

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第二冊：論天主創造萬物

第一集·第四十四題至第七十四題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I, Q44~74

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第二冊：論天主創造萬物

第一集·第四十四題至第七十四題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
I, Q44 ~ 74

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

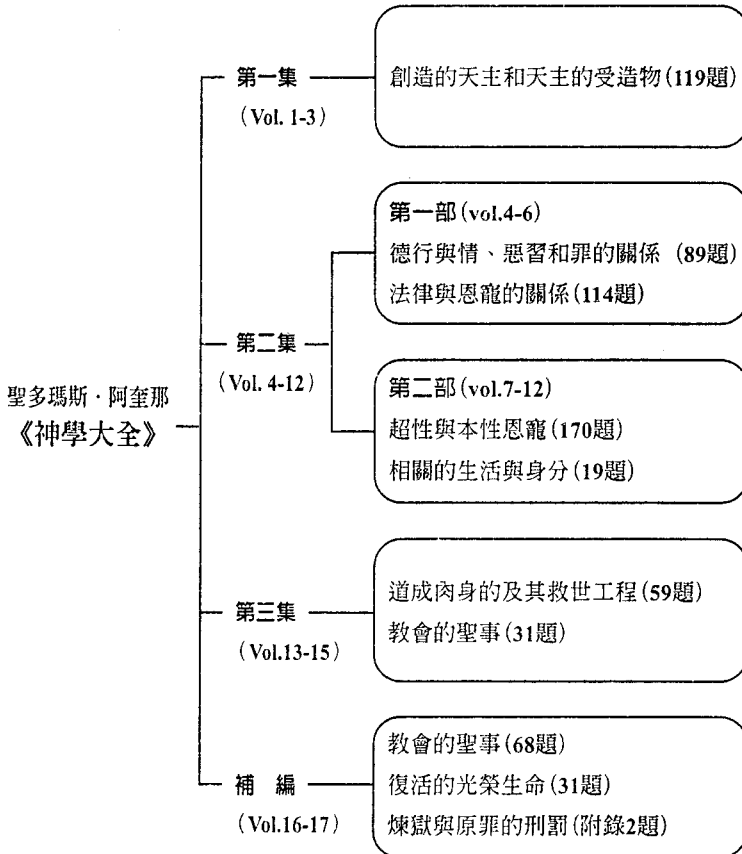
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：
 - 質疑** (Ad primum sic proceditur……/Objection 1……)
舉出數個與此論點相反的對立意見。
 - 反之** (Sed contra / On the contrary)
根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。
 - 正解** (Respondeo dicendum quod / I answer that)
闡述多瑪斯自己的主張與分析。
 - 釋疑** (Ad primum ergo dicendum……/Reply obj. 1……)
逐條回應「質疑」列舉的反對意見。

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

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

6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：
 - 哲學家：亞里斯多德
 - 註釋家：亞威洛哀
 - 大 師：彼得隆巴
 - 神學家：納西盎的額我略
 - 法學家：柴爾穌
 - 宗 徒：聖保祿中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。

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

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

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

第二冊

論天主創造萬物

——第一集第四十四題至第七十四題——

目 錄

第四十四題	論受造物的出自天主與論萬物的第一原因	1
第一節	萬物是否皆必然為天主所創造	1
第二節	第一質料是否為天主所創造	3
第三節	模型原因是否為天主以外之物	6
第四節	天主是否為萬物的目的原因	8
第四十五題	論受造物源出第一原因的方式	10
第一節	創造是否由無中製造	10
第二節	天主是否能有所創造	12
第三節	創造是否受造物中之物	15
第四節	受造是否專屬於組合物與自立存在物	17
第五節	創造是否專屬於天主	19
第六節	創造是否專屬於天主的一位	23
第七節	在受造物內是否必然有天主聖三的痕跡	25
第八節	在自然與工藝的工作中是否摻有創造	28
第四十六題	論受造物持續存在的起始	30
第一節	全體受造物是否經常存在	30

第二節	世界開始存在是否是信德的信條	36
第三節	萬物的創造是否在時間的起初	41
<hr/>		
第四十七題	總論受造物的區別	44
<hr/>		
第一節	物的繁多與區別是否出自天主	44
第二節	物的不平等是否出自天主	47
第三節	是否只有一個世界	50
<hr/>		
第四十八題	分論受造物的區別	52
<hr/>		
第一節	惡是否是一種本性	52
第二節	物中是否有惡	55
第三節	惡是否存在善內，一如存在主體內	58
第四節	惡是否敗壞整個善	60
第五節	將惡分爲罪與罰是否足夠	62
第六節	罰是否比罪更有惡的性質	64
<hr/>		
第四十九題	論惡的原因	67
<hr/>		
第一節	善是否能爲惡的原因	67
第二節	至善，即天主，是否是惡的原因	70
第三節	是否有一至惡爲一切惡的原因	72
<hr/>		
第五十題	論天使的性體本體	76
<hr/>		
第一節	天使是否是完全非形體的	76
第二節	天使是否由質料與形式所組成	78
第三節	天使的數目是否眾多	83
第四節	天使是否在種或別類方面彼此不同	85

第五節 天使是否是不朽的	88
第五十一題 論天使與形體物的關係	90
第一節 天使是否具有自然或按照本性與自己合而為一的形體	90
第二節 天使是否攝取形體	93
第三節 天使在所攝取的身體上是否實行生命的活動	95
第五十二題 論天使與地方的關係	99
第一節 天使是否佔有地方	99
第二節 天使是否能同時佔有許多地方	100
第三節 許多天使是否能同時佔有相同的地方	102
第五十三題 論天使的地方運動	104
第一節 天使是否能地方運動	104
第二節 天使是否經過中間地方	107
第三節 天使的地方運動是否是立即的	110
第五十四題 論天使的認識	114
第一節 天使的理解是否是他的本體	114
第二節 天使的理解是否是他的存在	116
第三節 天使的理解能力是否是他的本質	118
第四節 天使是否有主動理智與可能理智	120
第五節 天使是否只有理智知識	122
第五十五題 論天使的認識方法	124
第一節 天使是否藉著自己的本體而認識一切	124

第二節	天使是否藉著取自事物的像而理解	127
第三節	高級天使是否比低級天使藉著更為普遍的像而理解	129
<hr/>		
第五十六題	論天使對非物質物的知識	132
第一節	天使是否認識自己	132
第二節	一位天使是否認識另一位天使	134
第三節	天使是否能藉著自己自然所有的認識天主	137
<hr/>		
第五十七題	論天使對物質物的知識	140
第一節	天使是否認識物質物	140
第二節	天使是否認識單獨或個別物	142
第三節	天使是否認識未來物	145
第四節	天使是否知道心中的思想	147
第五節	天使是否知道恩寵的奧蹟	150
<hr/>		
第五十八題	論天使認識的方式	153
第一節	天使的理智是否有時是在潛能中，有時是在現實中	153
第二節	天使是否能同時理解許多事物	155
第三節	天使是否藉著推論而認識	157
第四節	天使是否藉著綜合與分析而理解	159
第五節	在天使的理智內是否能有錯誤或虛假	161
第六節	天使是否有清晨的與傍晚的知識	163
第七節	清晨的與傍晚的知識是否為同一知識	165
<hr/>		
第五十九題	論天使的意志	168
第一節	天使是否有意志	168

第二節	天使的意志是否不同於理智和本性	170
第三節	天使是否有自由意志	172
第四節	天使是否有憤情和慾情	174
<hr/>		
第六十題	論天使的愛或愛慕	177
<hr/>		
第一節	天使是否有本性的愛或愛慕	177
第二節	天使是否有選擇性的愛慕	179
第三節	天使是否以本性的和選擇性的愛慕而愛慕自己	181
第四節	一位天使是否以本性的愛慕，而愛慕另一位天使如同自己	183
第五節	天使以本性的愛慕，是否愛慕天主甚於自己	185
<hr/>		
第六十一題	論天使之本性存在的產生	189
<hr/>		
第一節	天使是否有自己存在的原因	189
第二節	天使是否由天主從永恆所產生的	191
第三節	天使是否是在形體世界之前受造的	192
第四節	天使是否受造在蒼天或光天	194
<hr/>		
第六十二題	論天使存在於恩寵與光榮中的完美	196
<hr/>		
第一節	天使是否在受造時已享有真福或為真福	196
第二節	天使歸向天主是否需要恩寵	199
第三節	天使是否受造在恩寵中	201
第四節	真福天使是否立功掙得了自己的真福	202
第五節	天使是否在唯一的有功行為以後，立即獲得了真福	205
第六節	天使是否按照自己天資的分量而獲得了恩寵與光榮	207
第七節	真福天使是否仍然持有本性的知識與愛慕	208
第八節	真福天使是否能犯罪	210

第九節	真福天使在真福中是否能有所增進	212
<hr/>		
6	第六十三題 論天使的罪惡	215
第一節	天使是否能有罪惡	216
第二節	天使是否只能有驕傲與嫉妒之罪	218
第三節	魔鬼是否欲求如同天主	220
第四節	有些魔鬼是否天性為惡	223
第五節	魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的	224
第六節	在天使的創造與墮落之間是否有一段時間	228
第七節	犯罪天使中的至高者是否為所有天使中的至高者	230
第八節	第一位天使的罪是否是其他天使犯罪的原因	232
第九節	犯罪的天使與堅定不移的天使是否一樣多	234
<hr/>		
	第六十四題 論魔鬼的罪罰	236
第一節	魔鬼的理智是否因喪失一切真理的知識而昏聩	236
第二節	魔鬼的意志是否固執於惡	240
第三節	魔鬼是否有痛苦	243
第四節	此一天空是否是魔鬼受罰的地方	245
<hr/>		
	第六十五題 論形體受造物的創造工程	248
第一節	形體的受造物是否來自天主	248
第二節	形體受造物是否為了天主的美善而受造的	251
第三節	形體受造物是否為天主經由天使所造成的	253
第四節	形體物的形式是否來自天使	255

第六十六題	論創造到分開的進展	259
第一節	物質的未成形是否在時間上先於它的成形	259
第二節	一切形體物的未成形物質是不是相同的	264
第三節	高天是否與未成形的物質一同受造的	267
第四節	時間是否與未成形的物質一同受造的	271
第六十七題	論分開工程本身	274
第一節	在精神體內，「光」是否是按其固有的意義說的	274
第二節	光是否是形體	275
第三節	光是否是性質	278
第四節	把光的創造放在第一天是否適宜	280
第六十八題	論第二天的工程	284
第一節	穹蒼是否在第二天受造的	284
第二節	穹蒼以上是否有水	287
第三節	穹蒼是否將水與水分開	290
第四節	是否只有一個天	292
第六十九題	論第三天的工程	296
第一節	說水的匯合是在第三天完成是否適宜	296
第二節	說植物的產生是在第三天完成是否適宜	300
第七十題	論第四天的點綴工程	303
第一節	光體是否應該在第四天產生	303
第二節	光體產生的原因是否描述的適當	307
第三節	天上的光體是否有生命或魂	309

第七十一題	論第五天的工程	314
第七十二題	論第六天的工程	317
第七十三題	論那些屬於第七天者	321
第一節	天主的工程在完成是否應該歸於第七天	321
第二節	天主是否在第七天停止了自己的一切工程而休息了	324
第三節	祝福與聖化是否應該歸於第七天	326
第七十四題	綜論整個七天	328
第一節	這些天列舉的是否充分或適當	328
第二節	所有這些天是否為同一天	331
第三節	聖經是否用適當的言語而敘述六天的工程	334

第四十四題

論受造物的出自天主與論萬物的第一原因

一分爲四節一

在討論天主三位以後，現在我們應該討論受造物的出自天主與萬物的第一原因（參看第二題引言）。這討論分爲三部分：第一，論受造物的產生（productio）；第二，論受造物的區別（第四十七題）；第三，論受造物的保存與掌管（第一〇三題）。關於第一部分，共分三點：一、論萬物的第一原因是什麼；二、論受造物出自第一原因的方式（第四十五題）；三、論受造物存在的起始（第四十六題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天主是否萬物的成因。
- 二、第一質料是否爲天主所創造，抑或是與天主同等相配合的原理或根源。
- 三、天主是否爲萬物的模型原因，或天主之外是否尚有別的模型原因。
- 四、天主自己是否爲萬物的目的原因。

第一節 萬物是否皆必然爲天主所創造

有關第一節，我們討論如下：

質疑 萬物似乎不是皆必然爲天主所創造。因爲：

1. 物之沒有不屬於自己本質之物，這並非不可能，例如：人之沒有白色。可是效果與原因的關係卻似乎不屬於物的本質；因爲沒有它，仍然可以了解某些物。所以，某些物沒有它，仍然可以存在。所以，有某些不是爲天主所創造的物，這並非不可能。

2.此外，物之需要成因（*causa efficiens*），是為存在。所以，那不能不存在的，就不需要成因。可是無一必然物（*necessarium*）可能不存在；因為它必然存在，就不能不存在。既然萬物中，有許多是必然的，所以，萬物似乎不都是出自天主。

3.此外，凡是有某種原因的，皆可來自該原因的證明。可是，在屬於數學的事物內，沒有來自成因或主動原因（*causa agens*）的證明，正如哲學家在《形上學》卷三第二章所指明的。所以，萬物並不都是來自天主，如同來自主動原因一樣。

反之 《羅馬書》第十一章36節說：「因為萬物都出於祂，依賴祂，而歸於祂。」

正解 我解答如下：必須說：凡是以不論任何方式存在的，都出自天主。因為，如果某物內有什麼是藉分享或分有而存在的，那麼它必然是由那藉本體本質而宜有之者所產生的，例如鐵是被火燒的火紅或火熱。可是第三題第四節討論天主的單純性（*simplicitas*）時，已經指明，天主是藉自己而自立存在的存在本身。第七題第一節釋疑3.和第二節也曾說明，凡自立存在的存在只能是單一的：例如，如果白色是自立存在的，就只能是單一的，因為白色是按照接受（白色）物而增多的。

所以，出自天主的其它一切，並不是自己的存在，而是分享存在。所以，萬物必然是按照存在的不同分享而不同，或為更完美的，或較不完美的，它們都為唯一第一物（*primum ens*）所形成，而這唯一第一物是最完美的存在。因此，柏拉圖（*Plato*）《巴曼尼得斯篇》第二十六章說：「一」必然是在「多」之前。亞里斯多德在《形上學》卷二第一章說，凡是物之最者與真之最者，就是萬物的原因與一切真的原因，如同熱之最者，也就是一切熱的原因一樣。

釋疑 1.雖然與原因的關係，並不屬於被形成之物的定義，卻是隨那些屬於它的本質者而來。因為根據物之因分享而為物，就可推知它應該是為另一物所形成。因此，這種物不可能不是被形成的，就如人不可能不是會笑的。可是因為「被形成」不是普遍或絕對屬於物的本質，因此，有不被形成之物。

2.這種推論，使有些人主張，凡是必然之物都沒有原因，正如《物理學》卷八第一章所說的。可是在利用證明的科學內，這卻顯然是偽的，在這樣的科學內，必然的原理是必然結論的原因。因此，亞里斯多德在《形上學》卷五第五章說，有些必然物有自己的必然性（*necessitas*）的原因。所以，必須有主動原因，不只是因為效果能不存在，而且也是因為原因如不存在，那麼效果也就不存在。因為這句有條件的話是真的，無論前提和結論是可能存在的，或是不可能的。

3.雖然，數學的數字，在理性或思想方面，是抽象的，可是實際的存在，卻不是抽象的。任何一物，就其有存在來說，理應有主動原因。所以，雖然凡數學所有的一切都有主動原因，可是數學家的研究，卻不涉及它們與主動原因的關係。所以，在屬於數學的科學裡，並不藉用主動原因來證明什麼。

第二節 第一質料是否為天主所創造

有關第二節，我們討論如下：

質疑 第一質料（*materia prima*，又譯：元質）似乎不是為天主所創造。因為：

1.凡是成為一物者，都是由主體（*subjectum*）與另外某一因素（*aliquid aliud*）而組成，正如《物理學》卷一第七章所說的。可是第一質料卻沒有主體。所以，第一質料不可能是天主創造的。

2.此外，主動（*actio*）與被動（*passio*）彼此相反。可是

正如第一主動原理或根源（*principium activum*）是天主；同樣地，第一被動原理或根源（*principium passivum*）是質料。所以，天主和第一質料，是兩個彼此相對而分的原理或根源，二者之中，沒有一個是出自另一個。

3.此外，一切主動者，做成相似自己者。如此，既然一切主動者，由於是處於現實而有動作，所以，一切被做者，勢必也是以某種方式處於現實。可是第一質料，以其為第一質料而言，卻只是處於潛能。所以，凡是被做成的，都相反第一質料之本質。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷十二第七章說：「主啊！你創造了二物，一物，接近你」，即天使，「另一物，接近無」，即第一質料。

正解 我解答如下：古代的哲學家們漸漸地、逐步地接近真知識。因為從起初，還是粗俗的他們，除了可感覺的物體以外，他們並不認為還有他物。其中有些哲學家承認物都有運動，他們認為物只不過藉著一些依附體，例如：藉著厚（*densitas*）、薄（*raritas*）、聚（*congregatio*）和散（*segregatio*）而運動而已。他們假設物體本身是非受造的，他們指定這些依附體變化的某些原因，例如：友誼、不和、理智或其它等等。

可是後來他們卻藉著理智，而區分開本體形式與質料；他們主張質料是非受造的；他們也察覺到物體所產生的變化都是根據本體形式。他們指出這些變化的某些普遍的原因；按照亞里斯多德，這原因是日軌（黃道），按照柏拉圖，則是觀念或理念。

可是應該注意的是：質料藉著形式而被限定為固定的（物）種或別類；正如某一（物）種或別類的（個別）實體藉著

附加給它的依附體，而被限定為固定的存在方式，例如：人藉著「白色的」而獲得限定。所以，二者都以特殊的觀點來研究物，或把它看作是「這一物」，或把它看作是「這樣的物」。因此，他們也為物指定了特殊的主動原因。

後來其他的一些哲學家，提昇自己，以研究物之為物。他們研究物的原因，不僅是根據物是「這些」物或「這樣的」物，而且是也根據它們是「物」。所以，那作為物之為物的原因者，它之為物的原因，應該是：不只是根據它們藉依附體形式，而為「這樣的」物；也不只是根據它們藉著本體形式，而為「這些」物；而且是也根據凡是無論以什麼方式，屬於它們之存在的一切。如此，則也應該將第一質料列為是物之普遍原因所創造。

釋疑 1. 哲學家在《物理學》卷一所說的，是特殊的形成，即從一形式到另一形式，無論是依附體形式或本體形式。可是現在我們卻是在討論物之出自存在的普遍源頭。連質料也不自外於這一「源出」(emanatio)，雖然它是在第一種方式的形成之外。

2. 被動是主動的效果。因此，被動的第一原理或根源，是主動的第一原理或根源的效果，這是合理的；因為一切不完美之物是由完美之物所產生。因為第一原理或根源應該是最完美的，正如亞里斯多德在《形上學》卷十二第七章所說的。

3. 這種論證，並沒有證明質料不是受造的，而僅證明質料並不是毫無形式而受造的。因為雖然一切受造之物都是處於現實的，卻不是純現實(actus purus)。因此，如果凡屬於其存在的整體都是受造的，那麼它所有的潛能部分，也應該是受造的。

第三節 模型原因是否為天主以外之物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 模型原因（*causa exemplaris*）似乎為天主以外之物。因為：

1. 仿照模型之物（*exemplatum*）相似模型。可是受造物都遠不相似天主。所以，天主並不是萬物的模型原因。

2. 此外，凡因分享而存在之物，都歸於本然或原本存在之物，例如燒紅之物歸於烈火，正如上面第一節所說的。可是凡屬於感覺界的一切，都只是在分享某一（物）種或別類。這一點可由此而加以說明，即一切可感覺之物，不僅是有那屬於其（物）種或別類之本質者，而且本質原素之外，也附帶有那些使其成為個體的原素。所以，必須承認有（在個體之上）本然而存在的（物）種或別類，例如：「本然的人」和「本然的馬」等等。這些就是（相關之物）的模型。所以，有某些在天主以外的物，是模型。

3. 此外，科學與定義，都只論及（物）種或別類本身，卻不關注其個別或特殊部分，因為科學與定義不是討論個別事物的。所以，有一些存在之物，它們是超越個別事物的物或（物）種。這些物都稱為模型。所以，結論與前質疑2.相同。

4. 此外，這似乎與狄奧尼修在《神名論》第五章所說的相同：「存在本身，先於那為生命本身者，也先於那為智慧本身者。」

反之 模型與觀念或理念是相同的。可是按照奧斯定在《雜題八十三》第四十六題所說的：觀念是「天主的理智所包括的主要形式」。所以，萬物的模型不是在天主之外。

正解 我解答如下：天主是萬物的第一模型原因。為彰顯此點，應該注意：模型為一物的產生是不可或缺的，它使其效果或

產物，獲得固定的形式。因為工匠根據所看見的模型而產生質料的固定形式，或是外面所看見的模型、或是在心靈內所領悟的內在模型。可是顯然地，凡自然形成之物都有固定的形式。這些形式的固定或確定，應該歸於天主的智慧，如同歸於第一根原一樣，因為天主的智慧設計了在於萬物之區別的宇宙秩序。所以，應該說：在天主的智慧內，有萬物的理，我們在第十五題第一節稱它們為觀念或理念，即是存在於天主理智內的模型形式。這些模型形式，雖然藉著為物所接受而增加，卻與天主的本體實際並無不同，因為不同之物，分別能以不同的方式，分享天主本體的肖像。所以，天主自己是萬物的第一模型。也可以說在受造物內有其它物的模型，因為有些物是仿照其它的物，或是仿照同種的物，或是仿照類比或近似的物。

釋疑 1.雖然，受造物不能達到按照天主的本性，以及種類的相同，相似天主的地步，如同受生的人相似生人的人一樣；可是，受造物卻藉著彰顯為天主所思的理或理念，而相似祂，如同落實在（建築）材料內的房屋，相似建築師心靈上所有的房屋一樣。

2.人之有質料或物質，屬於人的本性本質。因此，不可能有人沒有物質。雖然這個人，是藉分享人的別類或本性而存在，卻不能歸於同一別類的某本然存在之物，只能歸於更高的（沒有物質的）別類，如同歸於分離的（沒有物質的）自立實體（*substantia separata*）一樣。其它的可感覺之物也是如此。

3.雖然一切的科學與定義只論及物，可是物所有的存在方式，與理智所有的理解的方式，卻不是應該相同。因為我們藉著主動理智（*intellectus agens*）的能力，從特殊的情況中，而抽取出普遍的物種（概念）；可是普遍的物種卻不應該是在特殊的物之外或之上，如同是特殊物的模型一樣。

4.正如狄奧尼修在《神名論》第十一章所說的，生命本身及智慧本身，有時是指稱天主自己，有時是指天主賜給物的能力；卻不是指某些獨立存在之物，如同古代的哲學家所主張的一樣。

第四節 天主是否為萬物的目的原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不是萬物的目的原因（*causa finalis*）。因為：

1.為目的而行動，似乎是屬於那需要目的者。可是天主卻無所需要。所以，為目的而行動不適用於祂。

2.此外，生殖的目的和受生者的形式，與主動（生殖）者，不可能是相同的一個，正如在《物理學》卷二第七章所說的；因為生殖的目的是受生者的形式。可是天主卻是萬物的第一主動者或成因。所以，天主並不是萬物的目的原因。

3.此外，萬物都欲求目的。可是並不是一切物都欲求天主。因為不是一切物都認識祂。所以，天主並不是萬物的目的。

4.此外，目的原因是原因中之為首的。所以，如果天主是主動原因（*causa agens*，成因）與目的原因，那麼在天主內勢必有所先後。這是不可能的。

反之 《箴言》第十六章4節說：「上主為了自己而創造了宇宙萬物。」

正解 我解答如下：一切行動者，都為目的而行動；否則，行動者的行動之有這一後果，而非那一後果，就只是偶然的。可是主動者與被動者的目的，以其為目的而言是相同的，但方式卻不同。因為這同一個目的，主動者是有意賦予，而被動者是

有意接受。可是有些物，卻同時既主動，又被動；這些都是不完美的主動者，他們宜於在主動時也欲求有所得。可是那只是主動者的第一主動者，卻不會爲了獲得某一目的而行動，他只願意分施那是自己的美善的完美。每一受造物都願意獲得自己的完美，這完美即是天主的完美與美善的肖像。所以，天主的美善是萬物的目的。

釋疑 1.爲了需要而行動，只不過屬於不完美的主動者而已，因爲它們自然或生來就既主動又被動。可是這卻不適於天主。所以，唯有祂自己才是最慷慨大方的；因爲祂的行動並不是爲了自己的利益，而只是由於自己的美善。

2.受生者的形式之爲生殖的目的，只是由於它是生殖者之形式的肖像，生殖者有意分施自己的肖像。否則受生者的形式將優於生殖者，因爲目的比那些導致目的者更尊貴。

3.萬物不拘欲求什麼善，無論是用理智嗜慾，或是用感覺嗜慾，或是用沒有認知的自然嗜慾，都是欲求天主有如目的。因爲除非物分享天主的肖像，則沒有什麼具備善的性質，以及是值得欲求的。

4.因爲天主是萬物的成因、模型原因和目的原因，以及第一質料也是出於天主，所以，萬物的第一根源，在實質或事物本身方面，勢必是唯一無二的。可是這並不妨礙，在理智方面，可在天主內分別討論許多觀點，其中有些觀點比另一觀點，更先進入或接觸到我們的理智。

第四十五題

論受造物源出第一原因的方式

一分爲八節一

然後要探究受造物源出第一原因的方式，即所謂的創造（參看第四十四題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、創造是什麼。
- 二、天主是否能有所創造。
- 三、創造是否爲在受造物本體中的某物。
- 四、什麼宜於受造。
- 五、創造是否爲唯一天主的事。
- 六、創造是爲天主聖三所共有，抑或只特別屬於一位。
- 七、在受造物內是否有天主聖三的蹤跡或痕跡。
- 八、在自然和意志的工作中是否摻有創造的工作。

第一節 創造是否由無中製造

有關第一節，我們討論如下：

質疑 創造（*creare*）似乎不是由無中製造（*facere*）。因爲：

1. 奧斯定在《法律及先知惡評關駁》（*Contra adversarium Legis et Prophetarum*）卷一第二十三章說：「製造是關於那完全不存在之物，可是創造卻是從那已存在之物延伸而建立某物。」

2. 此外，行動與變動的高貴，是要看極點（起點與終點）。所以，由善到善和由有到有的行動比由無到某物的行動，更爲高貴。可是創造卻似乎是最高貴的行動，也是一切行動中的爲首者。所以，創造並不是由無到某物，反而是由物到物或由有到有。

3.此外，前置詞「由」，意指與某種原因的關係，尤其是與質料原因的關係；例如：我們說這座態像是由銅而鑄成的。可是「無」，卻不可能成爲「有」或「物」的質料，也不可能以某種方式，是它的原因。所以，創造並不是由無中製造某物。

反之 關於《創世紀》第一章1節的「在起初天主創造了天地」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「創造是由無中而製造某物。」

正解 我解答如下：正如第四十四題第二節所說的，不僅應該討論一特殊有或物從另一特殊有或物的源出，而且也應該討論全部有或物的源出於普遍原因，即天主；我們指稱這種源出爲創造。那按照個別或特殊的源出而來的或出生的，並不是先於源出而有或存在。例如，如果一人出生，並不是（出生以前）已先有了這一個人，而是從沒有這一個人而生成了這一個人，從沒有白色到有了白色。爲此，如果討論宇宙萬物或萬有之源出於第一根源，在這源出之前，也不可能有任何物或有。可是，「無」與「無物」或「無有」相同。所以，正如一個人的出生，是從沒有「此人」這個特殊的物起；同樣，創造，即全部物或有的源出，也是從無「物」或「有」起，而無物或無有就是無。

釋疑 1.奧斯定用「創造」（creatio）一詞，是按照其另一意義，即凡被改進或提昇至一更好境界者，皆可稱爲被創造。例如說「某人被創造（擢昇）爲主教。」可是我們於此不是這樣來討論創造，正如正解所說的。

2.變化並不是由起點，而是由終點而獲得其種類與地位。所以，變化的終點越完美，越在先，變化也就越完美，越

在先，即使那與終點相對立的起點是較不完美的。正如生殖絕對比（生後的）變化（alteratio）更尊貴，更在先，因此，本體形式比依附體形式更尊貴；可是，作為生殖之起點的本體形式的剝奪或短缺，卻比其作為變化之起點的相對者（依附體形式的剝奪或短缺），更不完美。同樣地，創造也比生殖與變化更完美，更在先，因為創造的終點是物的整合本體。可是，那被理解為創造的起點的，卻是絕對的非物或無物（non ens）。

3.幾時說由無中製成一物，前置詞「由」或「從」（ex）並不意指質料原因（按：如從木料製成木器），而只意指先後的秩序，例如說：「從早上到中午」，即是說：「在早上以後，即是中午」。可是應該了解的，是這前置詞「從」，可能包括我所說的「無」這「否定」（negatio），或為這否定或「無」所包括（按：前者著重「從無中」的「從」，而後者著重其「無」）。如果是前一種方式，那麼秩序仍然獲得肯定，也說明它與先前的「無有或不存在」的關係。可是如果它包括前置詞（或前置詞為否定所包括），那麼就不是指先後的秩序，而其意義是「由『無』中製成」；即不是「由什麼物或東西製成」，就好像如果說「他言中無物」，即是他並沒有說出什麼。這兩種方式，對於解說「由無中製成某物」，都可以成立。可是按照第一方式，前置詞「由」是指先後的秩序（先是沒有，後來有了），正如已經說過的；按照第二方式，則是指與質料原因的關係，並否定了這關係（不是從什麼質料製成的）。

第二節 天主是否能有所創造

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能有所創造。因為：

1.按照哲學家在《物理學》卷一第四章所說的，古代哲學家的共同理解是「由無中而生無」。可是天主的德能卻不相反第

一原理；例如：天主不能使整體不大於其部分，或使肯定與否定同時是真的。所以，天主也不能由無中而製造或創造什麼。

2.此外，如果創造是由無中製造，那麼受創造就是（受造）「成爲」（fieri）某物。可是一切「成爲」都是「變爲」或變化。所以，創造也是變化。可是一切的變化卻出自主體，正如變化或變動的定義所指明的，因爲變動是「在於潛能者的實現或現實化」（《物理學》卷三第一章）。所以，一物由天主從無中創造而成爲某物，這是不可能的。

3.此外，凡是受造而成的，必然是在某一時段在成爲或形成中。可是不能說，那受造的，同時是在形成中以及已被造成。因爲在持久存在的物中，那尚在形成中的，還沒有存在；而那已被造成的，已經存在；如此，則將是一物（同時）既存在，又不存在（而這是不可能的）。所以，如果一物（受造）而成爲某物，它的「在形成中」，應先於它的「已被造成」。可是，這是不可能的，除非已先有一主體存在，以支持那「在形成中」。所以，一物從無中受造而形成，這是不可能的。

4.此外，無限的距離是不能越過的。可是有與無之間的距離卻是無限的。所以，由無中而形成某物的情況，不會發生。

反之 《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地。」

正解 我解答如下：天主之有所創造，不僅並非不可能；而且還應該承認，萬物皆必然爲天主所創造，正如上文所指明的。因爲，不論任何人由任何物而造成任何物，其製造行爲所用之物，應該在他的行爲之先就存在，並不是該行爲本身所產生的。例如，工匠由自然物來工作，如同由木材與銅，這些自然物並不是由工藝的行爲所產生的，而是產生於自然的行動。可是自然本身之產生自然物，也僅是限於形式，並以已先有物質

或質料爲前提。所以，如果天主只不過由先已存在之物而創造，那麼這先已存在之物勢必不是爲祂所產生。可是上面第四十四題第一及第二節已說明，萬物中，不可能有什麼，不是由天主而存在，因爲天主是宇宙萬物的普通原因。因此，必然要說：天主由無中產生萬物，而使它們存在。

釋疑 1.正如第四十四題第二節所說的，古代的哲學家，只不過討論特殊效果之源出於特殊原因而已，特殊原因必然假定有先於自己行爲的物存在，因此而形成他們的共同意見，即「由無中而生無」。可是這種說法，卻不適於萬物來自普遍原理或源頭的原始源出。

2.創造並不是變化或變動，除非是按照（人的）理解方式。（按：即創造本身不同於變化，只是按照人的理解方式，把它說成好像是變化。）因爲變化或變動的本質，是同一物現在的情形與原先的情形不同。因爲有時是同一已存在之物，其現在的情形與原先的情形不同，如同在量、質及位置方面的變化（按：例如一個人，與先前比較，現在變胖了、變黑了，也變換了所在的位置）。可是，有時只是同一可能存在（在潛能中）之物，如同在本體方面的變化，這種變化的主體是質料（按：例如一張木桌在製成之前，原不存在，只是有可能存在，從原沒有木桌到現有木桌這一變化的主體，是質料或木料，而非木桌）。可是，產生物之整個本體的創造（按：包括物之本體所可能有的質料在內），卻無所謂同一物的前後情形不同，除非是按照（人的）理解方式或說法，就如設想某一物原先完全不存在，而以後存在了。可是，由於主動與被動，在變化或變動的本體方面，所指相同，所不同者只是彼此的關係，正如《物理學》卷三第三章所說的；所以，在變化或變動消失之後，所存留的，只應該是在創造者和受造者內的不同關係。

可是，由於表達的方式，依循理解的方式，如同已講過的第十三題第一節，於是用變化或變動的方式來表達創造，因而說創造是從無中製造某物。雖然如此，「製造」和「被製成或成爲」，要比「使變化」和「接受變化」，更爲適宜，因爲「製造」和「被製成或成爲」，本身含有原因對效果和效果對原因的關係，而變化只是其引伸的後果而已。

3.那些沒有變化而被形成之物，同時又是在被形成之中，又是已被形成：無論這種形成是變化或變動的終點，例如：光照（因爲一物同時是在被光照中和已被光照）；或不是變化或變動的終點，例如：心中的言語，同時是在被形成中和已被形成。在這些物中，那已被形成者，已經存在；幾時說它尚在形成中，是爲表示它乃由它物而存在，以及先前並不存在。因此，創造既是沒有變化的，所以，一物同時是在受造之中和已被造成。

4.這一質疑出自虛偽的幻想，如同在無與有之間，有某種無限的中間物一樣：這顯然是偽的。可是這種虛偽的幻想，是由於誤以爲創造意指兩「點」（起點和終點）之間所存在的某種變化。

第三節 創造是否是受造物中之物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 創造似乎不是受造物中之物。因爲：

1.正如被動意義的創造屬於受造物，同樣地，主動意義的創造也屬於造物主。可是主動意義的創造卻不是造物主中之物；因爲如果是的話，造物主勢必有某種暫時物。所以，被動意義的創造也不是受造物中之物。

2.此外，在造物主與受造物之間，毫無中間物可言。可是，創造卻意指二者的中間物：因爲中間物並不是造物主，因

爲它不是永恆的；也不是受造物，因爲它如果是的話，按理就應該有另一種創造而使它得以受造，如此則將永無止境。所以，創造並不是（受造物中之）物。

3.此外，如果創造是與受造的本體不同之物，那麼就應該是它的依附體。可是一切依附體都是在主體內。所以，受造之物是創造的主體。如此則創造的主體與終點是相同的。可是這是不可能的。因爲主體先於依附體，也保存依附體；可是終點卻後於終點所從出的主動與被動，終點一旦存在，主動與被動就停止存在。所以，創造本身並不是任何物。

反之 一物按照整個本體而形成，大於只按照本體形式或依附體形式而形成。可是，使一物按照本體形式或依附體形式而形成的絕對的或相對的生殖，是屬於受生者之物。所以，那使一物按照整個本體而形成的創造，更應該是屬於受造者之物。

正解 我解答如下：創造只就關係方面，置某物於受造者之內。因爲那受造的，並不是藉變動或變化而形成。因爲凡藉變動或變化而形成的，都是由先已存在之物而形成，一些物的特殊或個別的產生，才有這情況；可是那出自普遍原因，即那出自天主的全部存在（之物）的產生，卻不可能有這種情況。因此，天主之藉創造而產生萬物，其間沒有變動或變化。可是從主動與被動中除去了變動或變化，就只不過仍然存有關係而已，正如第二節釋疑2.所說的。因此，在受造物內的創造，勢必只不過是與造物主的某種關係，有如與自己存在之原理或根源的關係；如同在帶有變動或變化的被動內，含有與變動或變化之原理或根源的關係一樣。

釋疑 1.主動意義的創造意指天主的行動，即是祂的本體與受

造物的關係。可是在天主內，其與受造物的關係，卻不是實際的，而只是思維方面的；可是受造物與天主的關係卻是實際的關係，正如第十三題第七節討論天主聖名時所說的。

2. 因為創造意指變化，正如上文第二節釋疑2. 所說的；可是變化卻似乎是主動者與被動者之間的中間物；因此，創造也意指造物主與受造物之間的中間物。可是被動意義的創造卻存在於受造物內，也是受造物。可是這受造物卻不需要因其它創造而受造；因為關係，就其為關係而言，是針對某物的，而其與該物相關，不是藉由其它某些關係，而是藉由它們自己，正如第四十二題第一節釋疑4. 討論天主三位的平等時所說的。

3. 創造就其有如變化而言，受造物是終點；可是創造就其真正是關係而言，受造物是創造的主體，並在存在方面先於關係，如同主體先於依附體一樣。可是從其對象或所針對之物來看，即從受造物的原理或根源來看，關係卻也具有某種優先。不過也不需要說，受造物幾時存在，就是在受造之中，因為創造原含有受造物對造物主的萬古常新的關係。

第四節 受造是否專屬於組合物與自立存在物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 受造似乎不專屬於組合物（compositum）與自立存在物（subsistens）。因為：

1. 《論原因》（De Causis）第四章說：「受造之物的首要者就是存在。」可是受造之物的存在卻不是自立的。所以，創造原本並不專屬於自立存在物和組合物。

2. 此外，凡是受造的，都是由無中而存在。可是組合物的存在，卻不是由無中，而是由其組合部分。所以，受造並不適於組合物。

3. 此外，那為第二次源出之前提之物，才真正是藉第一

次源出所產生之物：如同藉自然生殖或產生而有的自然物，是工藝創作的前提一樣。可是那為自然生殖或產生之前提的，卻是質料。所以，那真正受造的，是質料，並不是組合物。

反之 《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地。」可是天地卻是自立存在的組合物。所以，創造專屬於這些物。

正解 我解答如下：受造是一種成為或形成，正如上面第二節釋疑2.所說的。可是成為或形成指向物的存在。因此，那些適宜於存在的，也真正適宜於成為及受造。而這真正適宜於那些自立存在者或自立體：它們或是單純的自立體，例如分離的（沒有質料或物質的）實體（*substantia Separata*）；或是組合的自立體，例如：物質實體（*substantia materialis*）。因為那已有存在者，也真正適宜於存在，而這是那自立於自己的存在者。可是形式、依附體和其它類似之物，它們稱為物，不是好像它們自己是自立之物，而是因為物藉著它們而存在或成為某物；例如：白色之稱為物，是因為主體藉著白色而成為白的。因此，按照哲學家的話，原本應該稱依附體為「屬於物者」（*entis*），而不應該稱之為「物」（*ens*；《形上學》卷七第一章）。所以，正如那些非自立存在的依附體、形式和其它類似之物，都比較更為共同存在之物（*coexistens*），而非物；同樣地，它們也更應該稱為共同受造之物（*concreatum*），而非受造之物。可是真正的受造之物，卻是自立存在之物。

釋疑 1.說「受造之物的首要者就是存在」，這「存在」一詞，並不意指受造的主體，而意指所創造之物的真正重點。因為說某物受造，是因為它是「物」，而不是因為它是「這」物；因為創造是整個存在源出於普遍物，正如上面第一節所說的。相同

的說法是：例如說「首要的可見之物就是顏色」，雖然真正看見的是有顏色之物。

2. 創造並不意指組合物之由先存在的原素而產生的組合；說組合物受造，是說它同自己的一切原素或構成部分一起進入存在。

3. 這一質疑，並沒有證明唯有質料才是受造的；而只不過證明質料係由創造而存在而已。因為創造是整個存在的產生，不僅是質料的產生。

第五節 創造是否專屬於天主

有關第五節，我們討論如下：

質疑 創造似乎不是專屬於天主。因為：

1. 按照哲學家在《氣象論》卷四第三章的說法，完善之物，能夠製造相似自己之物。可是非物質的受造物，比物質受造物更完善，而後者實際製造相似自己之物，因為火生火，人生人。所以，非物質的實體，可以製造相似自己的實體。可是非物質的實體，卻只能藉著創造而形成，因為並沒有供它形成的質料。所以，有的受造物可以創造。

2. 此外，從製成之物方面，反抗越大，製造者所需要的能力也越大。可是相反的（存在之）物，比無物或無的反抗力大。所以，由相反的（存在之）物製成一物，而這是受造物實際所作的，比由無中而製成一物，需要更大的能力。所以，受造物更能做到此一點（由無中製造或創造）。

3. 此外，製造者的能力，可藉著其所形成之物的程度來衡量。可是受造之物卻是有限的，正如第七題第二等節討論天主的無限性時所證明的。所以，藉創造而產生一受造物，只不過需要有限的能力而已。可是具備有限的能力，卻不相反受造物的本性。所以，受造物創造，這並非不可能。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章說，不論是善天使，或是惡天使，都不可能是一物的創造者。所以，其它的受造物就更不可能了。

正解 我解答如下：按照上面第一節、第四十四題第一及第二節所說的，一看便知創造只能是唯一天主所專有的行動。因為較普遍的效果，應該歸於較普遍的和較先的原因。可是在一切的效果中，存在本身是最普遍的。因此，存在本身應該是第一和最普遍原因的專有效果，而這原因就是天主。因此，《論原因》第三章也說，不是睿智，也不是尊貴的靈魂，賜給存在，除非是藉由天主的工作而工作。可是，是絕對地（普遍而無任何先存之物地）產生存在，而非產生這人或這樣的的存在，屬於創造的本質。因此，顯然地，創造是天主自己的專有行動。

可是，會有這樣的情形發生，即一物不是因自己的能力，而是以另一物的能力行動，有如它的工具，參與另一物所專有的行動；例如：空氣藉著火的能力，會生熱和引發火。準此，有些人以為，雖然創造是普遍原因的專有行動，可是一些較低的原因，以其藉由第一原因的能力行動來說，也能創造。因此，亞維采那（Avicenna）主張：為天主所創造的第一分離實體，創造了在自己以後的另一分離實體，以及地球的實體和其靈魂；地球的實體創造了低級物體的物質（《形上學》，第九篇第四章）。按照這種方式，大師在其《語錄》卷五第四題裡也說，天主可以通傳給受造物創造的能力，使受造物藉由服務的執行方式，而非藉著自己的權力，進行創造。

可是這卻是不可能的。因為工具性的第二原因，除非藉著自己所固有的，配合著工作，以影響主要主動者的效果，就不可能參與高級原因的行動。所以，如果工具憑藉自己所固有的，沒有任何行動或影響，那麼勢必徒勞無益，而且也不需要

為特定的行動有特定的工具。因為我們看到鋸子藉鋸木材，而這是由於鋸子之形式的特質，產生凳子的形式，但這凳子的形式，卻是主要主動者的固有效果。可是那為創造者天主的固有效果的，是那先於其它一切而存在的，即是絕對的或單純的存在。所以針對此一效果，沒有什麼能配合著，以及以工具的方式，有所影響，因為創造不是用什麼先已存在之物，致使這物能藉著工具性主動者的行動，予以配合。

所以，創造不可能適於某一受造物；無論是按照它自己的能力，或是按照其工具或服務的性質，都不可能。

尤其是不宜說某物體創造，因為除非藉著觸動或推動，無一物體可以行動。如此，則在自己的行動中，需要有被觸動或被推動之物先已存在，而這相反創造的本質。

釋疑 1.凡是分享某本性或天性的完善之物，其製造相似自己之物，並不是藉絕對地產生該相關本性，而是藉將這種本性貼附於某一物。因為這個人不可能絕對地是人性的原因，因為這樣，人就是自己的原因；他只是人性存在於這個受生的人身上的原因。因此，他在自己的行動中，先已肯定已有固定的質料存在，藉這質料，這個人成為這個人。可是正如這個人分享人性，同樣地，我也可以說，每一個（存在的）受造物，也都分享存在的本性；因為惟有天主是自己的存在，正如**第七題第一節釋疑3.及第二節**所說的。所以，無一受造之物，能絕對地產生某一物，除非是在這一（個體上）產生存在；如此，則在那產生相似之物的行動之前，應該認知到先有構成「這一」物的物。可是非物質的實體，卻不需要先假定有使它成為「這一」實體之物；因為它之為「這一」實體，是藉著自己的賴以存在的形式，因為非物質的實體是自立存在的形式。所以，非物質的實體，不可能在存在方面，產生另一個與自己相似的非物質實

體，只能給予（已存在者）某種附加的完善；例如我們說高級天使光照低級天使，正為狄奧尼修所說的。按照此一說法，天朝也有父子或家族關係（paternitas），正如宗徒在《厄弗所書》第三章15節所指明的：「上天下地的一切家族都是由祂而得名。」由此可見，除非應該先有某物，無一受造之物可能產生某物。而這（先有某物）相反創造的本質。

2. 從相反之物而形成或成爲一物，這只是偶然的或間接的，如同《物理學》卷一第七章所說的；本然的或直接的方式，是從處於潛能中的主體成爲某物。相反之物之反抗主動者，是由於阻礙潛能成爲現實，而主動者正是要潛能成爲現實，例如：火企圖使水的質料成爲相似自己的現實（熱水），而受阻於相反的形式和性質（按：例如水的冰冷低溫），潛能就像是受到了它們的束縛，使自己不能順利成爲現實。此一潛能受的束縛越大，則主動者就需要有更大的能力，以使質料成爲現實。爲此，如果沒有任何潛能預先存在，則主動者就需要有更大的能力。所以，由此可見，從無中製造（按：即創造）一物，比從相反之物製造一物，需要更大的能力。（按：例如用火把冰冷的水燒成熱水，比把平常的水燒成熱水，需要更大的火力；但從無中創造熱水，則需要更大的能力。）

3. 製造者的能力，不僅由製造而成之物的本體，而且也由製造而成的方式來衡量；因爲更大的熱能，其熱化作用，不僅更大，而且也更迅速。所以，雖然創造有限的效果，並沒有證明有無限的能力，可是「由無中創造」有限的效果，卻證明有無限的能力。這由上文釋疑2.所說的，可不言而喻。因爲如果潛能離現實越遠，所需要的主動者的能力也越大，那麼，那完全沒有先存潛能或質料的主動者或製造者——而創造者就是這樣的主動者，其能力應該是無限的。因爲完全沒有潛能或質料，與自然主動者的能力常假定先有的某種潛能或質料之間，

沒有任何比例，就如「無物」與「物」之間，沒有任何比例一樣。因為無一受造物有絕對的無限能力，如同無一受造物有絕對的無限存在一樣，正如上面第七題第二節所證明的，所以，無一受造物能創造。

第六節 創造是否專屬於天主的一位

有關第六節，我們討論如下：

質疑 創造似乎專屬於天主的一位或某一位格。因為：

1.凡先有之物都是沒有之物的原因，完善之物是不完善之物的原因。可是，天主位格之出發或源出，卻先於受造物的出發或源出；而且也更完善，因為天主的位格之出發或源出，是依自己原理或源頭的完善肖像，可是受造物卻是依不完善的肖像。所以，天主位格之出發或源出，是萬物出發或源出的原因。因此，創造專屬於天主的一位或某一位格。

2.此外，除了藉天主位格間的出發（processio）與關係以外，天主三位彼此並沒有區別。所以，凡以不同的方式，歸屬於天主三位的，是按照天主位格的出發與關係，而歸屬於祂們。可是受造物的因果關係（causalitas），卻是以不同的方式，歸屬於天主三位：因為在（尼西亞）信經裡，將「祂是一切可見與不可見之物的造物主」歸於聖父；將「萬物是藉著祂而造成的」歸於聖子，卻將「祂是主及賦予生命者」歸於聖神。所以，受造物的因果關係之歸屬於天主位格，是按照其出發與關係。

3.此外，如果說受造物的因果關係，是按照某一歸於天主某一位之本體屬性或特徵（attributum essentiale）來衡量，這似乎還不足。因為天主的每一效果，都是由每一本體屬性所產生，即德能、美善和智慧；如此，則不是歸這屬於一屬性，勝於或多於另一屬性。所以，某一固定方式的因果關係，也不應該歸屬於（天主三位中的）一位，勝於另一位，除非是按照三

位之間的關係與出發，針對創造來加以區別。

反之 狄奧尼修在《神名論》第二章說，一切有因果關係之物（causale），都為整個天主性所共有。

正解 我解答如下：創造原本是產生或引進萬物的有或存在。由於一切主動者都產生相似自己之物，可以從行動的效果來研究行動的原理或源頭，因為火生火。所以，創造之歸於天主，是按照祂的存在或有，亦即祂的本體，而天主的本體是天主三位所共有的。因此，創造並不是專屬於天主的某一位，而是整個天主聖三所共有的。

可是天主的位格，按照其出發的理，針對萬物的創造也有因果關係。因為正如第十四題第八節、第十九題第四節講天主的知識與意志時所說明的，天主藉著自己的理智與意志而為萬物的原因，如同工匠是手工藝品的原因一樣。可是工匠卻是藉著理智所孕育的話或構想，和意志對相關之物的愛而創作。因此，天主聖父也是藉著自己的話或聖言——亦即自己的聖子，和自己的愛——亦即聖神，創造了受造物。準此，天主位格的出發，是產生受造物的理，因為位格的出發包括本體屬性或特徵，即知識和意志。

釋疑 1.天主位格的出發是創造的原因，正如正解所說的。

2.正如天主的本性雖然是天主三位共有的，可是卻按照一種順序，屬於或歸於天主三位，因為聖子由聖父而獲得了這本性，聖神則兼由二者而獲得了這本性。同樣地，創造的德能，雖然也是天主三位共有的，可是也按照某一順序，屬於或歸於天主三位，因為聖子由聖父而獲得了它，聖神則兼由二者而獲得了它。因此，將「是造物主」歸於聖父，有如一位不是

從別處獲得其創造德能者。關於聖子，《若望福音》第一章3節則說：「萬物是藉著祂而造成的」，因為祂由另一位而獲得了同樣的德能；因為前置詞「藉著」通常意指中間原因（*causa media*），或意指出自源頭的源頭。可是兼由二者獲得同樣德能的聖神，歸於祂的是：祂藉著自己的統治權而管理聖父藉著聖子而創造的萬物，也賦予他們生命。

此一歸屬或歸名的共同之理，也可從本體屬性或特徵的歸屬來看。因為正如第三十八題第八節所說的，尤其在創造時，顯示出歸於聖父的德能；所以，將「是造物主」歸於聖父。主動者藉著理智藉以行動的智慧，歸於聖子；所以，關於聖子，說：「萬物是藉著祂而造成的」。使萬物達到應有目的的管理，所屬的美善，以及賦予生命，則歸於聖神：因為生命在於內在的活動，可是生命的第一推動者卻是目的與美善。

3.雖然，天主的一切效果出自每種屬性，可是每種效果卻歸於那與自己性質相宜或相關的屬性；正如萬物的安排與智慧相關，同樣地，罪人的成義也與所傾注的豐富仁慈和美善相關。可是那產生物的本體的創造，卻歸於德能。

第七節 在受造物內是否必然有天主聖三的痕跡

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在受造物內，似乎並不必然有天主聖三的蹤跡或痕跡。因為：

1.任何物都有自己的痕跡可尋。可是卻不能從受造物上溯至天主聖三，正如第三十二題第一節所說的。所以，在受造物內，並沒有天主聖三的痕跡。

2.此外，凡受造物所有的一切，都是受造的。所以，如果受造物按照某些屬性有天主聖三的痕跡，以及凡是受造的也都有天主聖三的痕跡，那麼，每一屬性也都應該有天主聖三的

痕跡；如此就永無止境。

3.此外，效果只不過顯示自己的原因而已。可是受造物的因果關係，只屬於（天主的）共同本性或性體（*natura communis*），而不屬於使天主位格區分為三的關係。所以，在受造物內，並沒有（天主）三位的痕跡，而只有（天主）一體的痕跡。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章說：「天主聖三的痕跡顯示在受造物內。」

正解 我解答如下：一切的效果，都多少顯示自己的原因，方式卻不相同。因為有的效果只顯示原因的因果關係，卻不顯示原因的形式，例如：煙顯示火。這種顯示稱為「痕跡的顯示」（*repraesentatio vestigii*），因為痕跡只顯示某一經過者的行動，卻不顯示它是怎樣的。可是，有的效果卻按照相似的形式顯示原因，例如：所生的火顯示生火的火，梅古神（*Mercurius*）的像顯示梅古神，這是「肖像的顯示」（*repraesentatio imaginis*）。

可是，天主位格的出發，卻是根據理智和意志來看，正如第二十七題所說的；因為聖子出發為理智的聖言，聖神出發為意志的愛。所以，在那些有理智與意志的有靈之受造物裡，有天主聖三的肖像式的顯示，因為在他們內有孕育成的言和所發出的愛。

可是在一切受造物內，都有天主聖三的痕跡式的顯示，因為在每一受造物內，都必然有些東西歸於天主的位格，如同歸於原因一樣。因為每一受造物，都自立於自己的存在內，都有使它成為某一種類（東西）的形式，而且也與其它物有某種秩序或關係。所以，就每一受造物是受造的實體或自立體來看，它顯示出原因和原理或源頭，這樣就顯示出聖父的位格，因為聖父是「不是出自源頭的源頭」。可是就其有形式與種類來

看，它卻顯示聖言；這是因為手工藝品的形式，是出自工匠的孕育或構想。可是就其有秩序來看，它卻顯示那本身是愛的聖神；因為與其它物之間實際所有的秩序，出自創造者的意志。

因此，奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章說，在每一受造物內，都有天主聖三的痕跡，這是根據「它是一存在之物」，根據它被「形成為某一種類之物」，以及根據「保持某種秩序」。《智慧篇》第十一章21節所提及的三個名詞：「尺度、數目和重量，」都歸於以上所述幾點；因為「尺度」是關於受限於自己的原素的本體或自立體，「數目」是關於種類，「重量」則是關於秩序。奧斯定所提及的三個名詞：「模式、物種與秩序」（《論善之性質》第三章），也歸於上述幾點。他在《雜題八十三》第十八題，所提及的「凡確立者、凡可識別者、凡協和者」也是如此。因為一物是藉著自己的本體而確立，是藉著形式而被識別，是藉著秩序而協和。其它類似的說法，都可易於歸於上面所說的相同幾點。

釋疑 1. 痕跡的顯示，是看那些（歸溯於天主聖三的）特徵（appropriata）；藉著此一方式，可以由受造物上升至天主聖三，正如上述正解所說的（參看：第三十二題第一節釋疑1.）。

2. 受造物原本是指自立存在之物，在這樣的受造物內，都有上文所說的三點。並不需要在受造物所有的每一屬性內，都有這三點。是根據這三點，將（天主聖三的）痕跡，歸於自立存在之物。

3. 天主位格的出發，也是以某種方式，為創造的原因和原理，正如第六節所說的。

第八節 在自然與工藝的工作中是否摻有創造

有關第八節，我們討論如下：

質疑 在自然與工藝的工作中，似乎摻有創造。因為：

1. 在每一自然和工藝的工作中，都產生某種形式。可是形式卻不由任何物而產生，因為它並沒有質料作為自己的部分。所以，形式由「無」(nihilum) 中而產生。因此，在每一自然和藝術的工作中，都有創造。

2. 此外，效果並不優於自己的原因。可是在自然物中，除了有為主動或被動形式的依附體形式以外，並沒有別的主動者。所以，自然的工作並不產生本體的形式。所以，本體的形式，必是藉著創造所產生的。

3. 此外，自然或物之本性製造相似自己之物。可是自然界有一些受生之物，卻不是生自相似自己之物，正如藉著腐爛而受生之生物所指明的。所以，牠們的形式並不是出自自然，而是出自創造。其它物也是如此。

4. 此外，非受造者，就不是受造之物。所以，如果凡出自自然的一切都不摻有創造，那麼凡出自自然的一切，勢必都不是受造之物。這是異端。

反之 奧斯定在《創世紀字意新探》卷五第十一章，卻把屬於自然工作的繁殖工作，與創造的工作分開。

正解 我解答如下：這種疑問因形式而產生。有些人主張形式並不是因自然的行動而開始，而是先存在於質料內，主張一種形式潛在說。這是由於他們對質料的無知。因為他們昧於分辨潛能與現實。因為形式之先存在於質料，是存在於潛能中，而他們卻主張形式是絕對地（或也現實地）先已存在。

可是另有一些人，卻主張形式是藉著創造的方式，由獨

立（於自然原因之外）的主動者或原因，所形成或產生。準此，自然的每一工作都摻有創造。可是這是由於他們對形式的無知。因為他們沒有注意到，物體或形體物的自然形式（*forma naturalis*）並不是自立存在的，而只是一物藉以存在的（內在）因素。由於形成與受造，原本只適用於自立存在的物，正如上面第四節所說的，所以屬於形式的，既不是形成，也不是受造，而是一同或一起受造。

可是，凡真正由自然主動者或成因所形成的，都是由質料或物質所形成的組合物（*compositum*）。因此，在自然的工作中，並未摻有創造；卻肯定在自然的工作以前，已先有了創造。

釋疑 1.形式因組合物的形成而開始現實的存在，不是本然地或自己單獨地被形成，而只是偶然地或一同被形成。

2.自然的主動品質（*qualitas activa*），是賴本體形式的能力而行動。所以，自然的主動者或成因之產生與自己相似之物，不僅是在品質方面，而且也是在種類或（物）種方面。

3.普遍的主動者或成因（*agens universale*），即天上的（太陽的）能力，足以生殖不完美的生物；生物之相似天上的能力，並不是按照（物）種，而是按照某種類比。所以，並不需要說，那不完美生物的形式，是受造於獨立（於自然以外）的主動者或成因。可是普遍的主動者或成因，卻不足以生殖完美的生物，而需要固有的主動者或成因，即單義的或同質的生殖者（*generans univocum*）。

4.自然的工作不能成立，除非先肯定有受造的原因或主動者（*principium creatum*）存在。因此，凡藉著自然而形成的一切，都稱為受造物。

第四十六題

論受造物持續存在的起始

一分爲三節一

隨後要討論的是受造物持續存在的起始（參看第四十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、受造物是否是經常存在。
- 二、受造物開始存在是否是信德的信條。
- 三、說在起初天主創造了天地，應如何解釋。

第一節 全體受造物是否是經常存在

有關第一節，我們討論如下：

質疑 全體受造物，即現在所謂的世界，似乎沒有開始存在，而是從永恆就存在。因爲：

1. 凡開始存在的，在開始存在以前，都可能存在；否則就不可能（實際）形成。所以，如果世界是開始存在，那麼在它開始存在以前，它是可能存在。可是那可能存在的，是質料，而質料是處於一種潛能，能藉形式而進入（實際）存在，也能因缺欠（形式）而不（實際）存在。所以，如果世界是開始存在，那麼在世界之前就已有質料。可是質料卻不可能沒有形式，而世界的質料加上形式就是世界。所以，在世界開始存在以前，已經有世界，而這是不可能的。

2. 此外，凡有能力常常存在的，就不是有時存在，有時不存在；因爲一物的能力有多大，一物的存在也就有多久。可是一切不朽物都有常常存在的能力，因爲其所有的能力，不是限於某一固定的時段。所以，無一不朽物是有時存在，有時不

存在。可是凡開始存在的，卻都有時存在，有時不存在。所以，無一不朽物是開始存在。可是世界卻有許多的不朽物，例如天體或天上的星體和一切的理智實體（*substantia intellectualis*）。所以，世界並不是曾開始存在。

3.此外，無一非受生物（*ingenitum*）開始存在。可是哲學家在《物理學》卷一第九章卻證明物質是非受生的，並在《天地論》卷一第三章也證明天是非受生的。所以，不是全體物都曾開始存在。

4.此外，凡沒有物體的地方，即是真空（*vacuum*），卻是有可能有物體在那裡。可是如果世界是開始存在，那麼世界的物體現在存在的地方，先前並沒有任何物體存在。可是，卻是有可能有物體存在，否則現在的世界就不能在這裡了。所以，在世界以前，曾有真空，而這是不可能的。

5.此外，無物重新開始被動，除非推動之物或可被推動之物現在的情形與先前的情形不同。可是其現在的情形與先前的情形不同之物，是在變動。所以，在一切新開始的變動以前，就已有變動。所以，變動經常存在。所以，可被推動之物也經常存在；因為變動常是在可被推動之物中。

6.此外，一切推動者或是自然的，或是有意的或有意志的。可是除非先有變動或變化，二者之中無一開始推動。因為自然常是按照同一方式動作。因此，除非在推動者的本性裡，或可被推動之物裡，先有變動或變化，則先前沒有存在的變動或變化，就不會由自然推動者方面開始存在。至於意志，沒有自己的變動或變化，就會暫緩做它立意要做的；可是這必須藉著想像中的變動或變化，至少從時間方面。例如：那願意明天，而不是今天建造房屋的人，盼望明天將有今天並不存在的未來的東西，至少盼望今天過去，而明天來到；而這沒有變動或變化就不會實現，因為時間是變動或變化的數字或度量。所

以，在一切新的變動或變化開始以前，勢必已有其它變動或變化。如此則又回到了原點。

7.此外，凡是既常在開始又常在結束者，都不能開始，也不能結束。因為那開始者，就不是在自己的結束中；而那停止存在者，也不是在自己的開始中。可是時間卻常常是在自己的開始和結束中；因為屬於時間的，只不過「現在」而已，而現在是過去時間的結束，也是未來時間的開始。所以，時間不能開始，也不能停止存在。所以，變動或變化也不能（開始和停止存在），因為時間是變動或變化的數字或度量。

8.此外，天主或因本性而先於世界，或因存在的持續（duratio）而先於世界。如果天主只因本性而先於世界，既然天主是從永恆就存在的，那麼世界也是從永恆就存在的。可是，如果天主卻因存在的持續而先於世界，那麼存在持續的先後就構成時間。所以，在世界以前，已有時間，而這是不可能的。

9.此外，有了充足的原因，就有效果；因為凡不產生效果的原因，就是不完美的原因，需要其它物以產生效果。可是天主卻是世界的充足原因：因自己的美善而成為世界的目的原因；因自己的智慧而成為世界的模型原因；也因自己的德能而成為世界的造成原因，正如第四十四題第一、第三、第四節所指明的。所以，既然天主是從永恆就存在的，所以，世界也是從永恆就存在的。

10.此外，誰的行動是永恆的，其行動的效果也是永恆的。可是天主的行動卻是自己的永恆本體。所以，世界也是永恆的。

反之 《若望福音》第十七章5節說：「父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我，在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！」《箴言》第八章22節也說：「上主自始即拿我（智慧）作祂行

動的起始，作祂作為的開端。」

正解 我解答如下：除了天主以外，無物從永恆就已存在。這種主張並不是不可能的（本身沒有任何矛盾）。因為第十九題第四節已證明天主的意志是萬物的原因。所以，某些物之存在的必然，基於天主願意它們（存在）的必然；因為效果的必然來自原因的必然，正如《形上學》卷五第五章所說的。可是第十九題第三節已經指明，絕對地來說，除了自己以外，天主並不一定願意其它物。所以，天主願意世界常常存在，這並不是必然的。天主願意世界何時存在，世界就何時存在；因為世界的存在繫於天主的意志，如同繫於自己的原因一樣。所以，世界常常存在，這不是必然的。因此，也不能以論證來加以證明。

亞里斯多德對此所提出的理由（《物理學》卷八第一章），也不是絕對的論證，而只是相對的，即只是針對相反古代哲學家的理由，這些哲學家主張世界是按照某些實際不可能的方式，開始存在。這可由以下三方面而看出來：第一方面，《物理學》卷八第一章和《天界論》卷一第十章先列舉了像亞納撒各拉斯（Anaxagoras）、恩培多克利斯（Empedocles）和柏拉圖的意見，隨後就提出了一些反駁的理由。第二方面，他無論在那裡討論這個課題，他都引述古代哲學家的論據，而這不是一個親自提出論證者的作法，卻是一個以或然的論據勸人接受的作法。第三方面，因為在《辯證論》卷一第九章裡，他明言有些問題是爭議性的問題，對於它們，我們沒有（充足的）理由，例如：「世界是否永恆的」問題。

釋疑 1.在世界存在以前，世界之可能存在，並不是按照被動的潛能（*potentia passiva*）——即質料，而是按照天主的主動能力（*potentia activa*）。這也是按照一物稱為「絕對可能」

(absolute possibile) 的說法，即不是按照某種潛能或能力，而只是按照名詞或理念彼此並不相反的關係；就像說「可能」相反「不可能」一樣，正如哲學家在《形上學》卷五第十二章所指明的。

2. 凡有能力常常存在的，從它獲得這種能力起，就不再是有時存在，有時不存在；可是在它獲得這種能力以前，它卻是不存在的。因此，亞里斯多德在《天界論》卷一第十二章所提出的這種論據，並未絕對或直接推論出不朽之物沒有開始存在，而只是說它們不是藉著自然的方式而開始了存在，就像可受生之物與可朽之物開始存在那樣。

3. 亞里斯多德在《物理學》卷一證明物質或質料是非受生的，因為，它並沒有自己所從出的主體。在《天地論》卷一，他證明天是非受生的，因為它沒有可由之受生的對立之物。由此可見，藉著二者，只不過推論出，物質與天並不是藉著受生而開始存在，如同有些哲學家所主張的，尤其論及天時。可是我們卻說物質與天藉著創造而進入存在，正如第四十五題第二節所指明的。

4. 那裡一無所有，不足以構成真空的本質；實際沒有物體之外，還需要有可能容納物體的空間，正如亞里斯多德在《物理學》卷四第一章所指明的。可是我們卻說，在世界以前，並沒有地方或空間。

5. 第一推動者常常處於相同的狀態，可是第一可被推動者卻不常常處於相同的狀態，因為它先前並不存在，現在開始存在。可是這卻不是藉著變動或變化，而是藉著那不是變化的創造，正如第四十五題第二節釋疑2.所說的。由此可見，亞里斯多德在《物理學》卷八第一章所提出的這種論據，其出發點是為反對那些主張可被推動之物 (mobile) 是永恆的，但變動或變化卻不是永恆的人們；這從亞納撒各拉斯和恩培多克利斯的

意見就可以看出。可是我們卻主張，從可被推動之物開始存在起，就常有變動或變化。

6.第一主動者或成因是有意志的成因，雖然第一成因有產生效果的永恆意志，卻沒有產生永恆的效果，而且沒有必要先假定有變化，即使是在時間的想像裡。因為特殊的或個別的成因（agens particulare），其產生他物，假定或肯定已先有某物存在；對這種特殊成因的理解，與對產生全體物的普遍成因（agens universale）的理解，應有所不同。例如：特殊成因產生形式，並肯定已先有質料；因此，它應該按照與適當質料的比例或關係，引進形式。因此，說特殊成因將形式注入這一種質料，而非那一種質料，因為質料與質料並不相同，如此討論是合理的。可是，如此討論同時產生形式與質料的天主，則不合理；合理的討論應該說，天主自己產生那合於形式與目的之質料。

可是特殊的主動者或成因，（其行動）卻應該假定已先有時間，如同應該假定已先有質料一樣。因此，說它按照在有了時間以後對時間的想像，是在較後的時間行動，而非在較先的時間，這樣討論是合理的。可是對於產生物與時間的普遍成因，卻不可這樣討論，說祂按照在有了時間以後對時間的想像，現在行動，而非先前行動，好像時間應該先於祂的行動一樣；而是應該這樣討論，說祂按照適宜於顯示自己大能的方式，給予效果自己所願意給的時間。因為，如果世界不是常常存在，比如果世界常常存在，更明顯地引人認識創造者天主的大能；因為凡是不常常存在的，都顯然地有原因；可是關於那常常存在的，則不如此明顯。

7.正如《物理學》卷四第十一所說的，時間之有先後，是按照變動或變化有先後。因此，應該看時間的開始與結束，如同看變動或變化的開始與結束一樣。可是，假定變動或變化是永恆的，則變化的每一片刻卻必然是變化的開始與結束；如

果變化有開始，則不必然如是。關於時間中的「現在」，結論也是如此。由此可見，說「現在」這一片刻，常常應該是時間的開始與結束，這一推論，已先假定或肯定時間與變化都是永恆的。因此，亞里斯多德在《物理學》卷八第一章裡，引述了這種推論，反對那些主張時間永恆，卻否定變化永恆的人們。

8. 天主因存在的持續而先於世界。可是「先」卻不意指時間之先，而意指永恆 (aeternitas) 之先。或者應該說，「先」意指想像的時間的永恆，卻不意指實在存在的時間的永恆。例如說：「在天以上一無所有」時，在「在……上」只意指想像的地方，因為給天體的體積附加其它的體積，這種想像是可能的。

9. 正如效果之隨從自然主動成因，是按照自己的形式，同樣地，效果之隨從有意志的主動成因，是按照成因所預先構想的和確定的形式，正如第十九題第四節、第四十一題第二節所指明的。所以，雖然天主從永恆就是世界的充足原因，可是卻不必然就有祂所產生的世界，世界的產生，只是按照祂意志的預定，即在不存在之後有存在，以更明確地彰顯其創始者。

10. 有了行動，按照為行動之根源的形式的要求，勢必有效果。可是在有意志的主動成因裡，那預先所構想和確定的，有如是為行動之根源的形式。所以，從天主的永恆行動而來的，不必是永恆的效果，而是天主所願意的那種效果，即是在不存在之後有存在。

第二節 世界開始存在是否是信德的信條

有關第二節，我們討論如下：

質疑 世界開始存在（或世界的存在有起始），似乎不是信德的信條，而是可以證明的結論。因為：

1. 凡是受造的，都有自己持續存在的起始。可是能用理

性的推理或論證（demonstrative），證明天主是世界的形成因（causa effectiva）；這也是哲學家們比較可靠的意見。所以，可以用論證證明世界開始存在。

2.此外，如果必須說世界是天主所造的，那麼世界或由無中而受造，或由其它物而受造。可是世界卻不是由其它物而受造的，因為這樣，則世界的物質或質料就存在於世界之先；而與此相反的，有亞里斯多德所提出的論據，主張天是非受生的（參看第一節）。所以，必須說世界是由無中而受造的。這樣，則世界是在不存在之後有存在。所以，世界應該開始存在。

3.此外，凡藉著理智而工作的，都是由某一原理開始工作，正如一切從事手工藝者所指明的。可是天主卻藉著理智而工作。所以，是由某一原理開始而工作。所以，那為天主之效果的世界，並不經常存在。

4.此外，世界的一些藝術和世界的一些地區，顯然是在某些固定的時間開始出現或有人居住。可是如果世界常常存在，那麼就沒有這種情況。所以，顯然地，世界並不經常存在。

5.此外，無物能與天主平等。可是如果世界經常存在，那麼在持久存在方面，世界就與天主平等。所以，世界確實不經常存在。

6.此外，如果世界經常存在，那麼就有無限的時日在現在的時日之先。可是「無限」卻是不可能越過的。所以，（果真如此）則總不會來到這一天或今天，而這顯然是偽的。

7.此外，如果世界是永恆的，那麼生殖也是從永恆就存在的。所以，一人之生於另一人，就會無限地展延。可是父親卻是兒子的成因，正如《物理學》卷二第三章所說的。所以，成因也是無限地展延；而這是《形上學》卷二第二章所駁斥的。

8.此外，如果世界和生殖經常存在，那麼先已有了無限數目的人。可是人的靈魂卻是不死不滅的。所以，現在也存在

無限數目的人的靈魂；而這是不可能的。所以，世界之開始存在，可以必然地或確實地知道，並不是只靠信德來持信。

反之 信德的信條不可能用論證而加以證明，因為信德論及「未見之事或不明顯之事」，正如《希伯來書》第十一章1節所說的。可是天主是世界的創造者，因而連世界開始存在也是信條，我們是這樣唸的：「我信唯一的天主……天地萬物……都是祂所創造的」等等（尼西亞信經）。教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》（Homil. in Ezechiel）卷一第一篇也說，梅瑟曾以（天主）代言人的身分，論及過去的事說：「在起初天主創造了天地」；這話傳授了世界的新始或初始（novitas）。所以，世界的新始，只藉著天主的啓示而得知。因此，不能以論證而加以證明。

正解 我解答如下：世界並不經常存在，只能靠信德來持信，不能以論證來加以證明，正如第三十二題第一節論天主聖三的奧蹟所說的。理由是，因為世界的新始，不能由世界本身方面而得以證明。因為證明的原理或起點是「這是什麼」（quod quid est）。因為每一物，按照其別類或（物）種（species）的理或本質，都無視於「此地此時」（hic et nunc）的個別因素，因此《分析後論》卷一第三十一章才說：「普遍概念處處都在，時時都在」。因此，不能證明：人、或天、或石頭並不經常存在。同樣地，從藉著意志而行動的成因方面，也不能加以證明。因為我們的理性所能探究於天主的意志的，只限於天主絕對必然所願意的事物。可是天主關於受造物所願意的事物，卻不屬於這樣的事物，正如第十九題第三節所說的。

可是，天主的意志卻可以藉著啓示而顯示給人，而信德即以天主的啓示為基礎。因此，世界開始存在，是可信的，卻不是可證明的或（為理性）可知的。對此加以討論，不無裨益，以

免有人妄想證明信德，提出不必要置信的理由，而成爲不信者的笑柄，以爲我們是因這樣的理由，而相信那些屬於信德的事物。

釋疑 1.正如奧斯定在《天主之城》卷十一第四章所說的，主張世界永恆的哲學家們，共有兩種意見。有些哲學家主張，世界的本體並不是出自天主。這是他們的不能容忍的錯誤；所以，非駁不可。可是有些哲學家主張世界永恆，卻說世界是天主創造的。「因爲他們不願意承認世界有時間的開始，而只承認它有受造的開始，認爲世界是以某種難以理解的方式，常常受造的」。

「至於他們如何理解此點，他們自己舉出了一個比喻」，正如奧斯定在《天主之城》卷十第三十一章所說的。他們說：「因爲，正如如果腳從永恆常常踩在灰土裡，那麼就常常有一個腳印，無人懷疑這是由踐踏者所造成的；同樣地，世界也常常存在，因爲那造成它的常常存在。」

爲了解這一點，必須考慮到：藉著變動或變化而行動的成因，在時間方面必然先於效果；因爲效果只不過是行動的終點而已，可是一切的成因卻應該都是行動的開始。可是如果行動是立即的，而不是連續的，那麼在持久存在方面，製造者不必然先於受造者，正如光照所指明的。因此，他們說：如果天主是世界的主動原因（*causa activa*），那麼在持久存在方面，天主不必然先於世界。因爲那產生世界的創造，並不是連續的變化，正如上面第四十五題第二節釋疑3.所說的。

2.那些主張世界是永恆的人們，他們說世界是天主由無中而造成的，並不是說它是在「無」以後造成的，如同我們對「創造」一詞所了解的，而是說世界並不是由其它物而造成的。因此，其中一些哲學家也不反對「創造」一詞，正如亞維采那在《形上學》第九篇第四章所指明的。

3.這是《物理學》卷三第四章所提及的亞納撒各拉斯(Anaxagoras)的論據。可是這種結論並不是必然的，除非是針對藉思考而探究何者當行的理智，因為這相似變動或變化。可是人類的理智是這樣的，天主的理智卻不是這樣的，正如第十四題第七節所指明的。

4.那些主張世界永恆的人們，也主張有地方無限次由不能居住而變成能居住之處，反之亦然。同樣地，他們也主張無限次，藝術因破壞與意外事件而被發現，又被破壞。因此，亞里斯多德在《氣象論》卷一第十四章說，由這些局部的變化，而接受整個世界有起始的意見，實屬可笑。

5.即使世界常常存在，卻也不是在永恆方面變得與天主平等，正如波其武在《哲學的慰藉》結尾卷五第六章所說的；因為天主的存在是同時整個地存在，沒有連續，可是世界卻不是如此的。

6.越過或越渡，按照一般的理解，常常是從一點到另一點。不論指定過去的那一天，從它到現在的一天或今天，其間都是可以越過去的有限天數或時日。而質疑的出發點，卻好像是在所假定的兩極之間，有無限的中間數字。

7.在成因方面，以其本然的關係來說(per se；按：指後一成因的存在繫屬於前一成因，沒有前一成因就不會有後一成因)，展延至無限是不可能的；例如：為某一效果來說，原因是本然地不可或缺的，如同石頭為棍杖所推動，棍杖為手所推動，如此而展延至無限。可是以成因方面的偶然關係來說(per accidens；按：指成因之間的關係是可有可無的，沒有前一成因，後一成因可能存在)，將成因展延至無限，則並不認為不可能；例如：其數目增多至無限的一切原因，它們的關係有如只是一個原因，其數目的增多只是偶然的；就像工匠偶然地用許多錘子來動作，因為錘子先後一個一個地損壞了。對這一個錘

子來說，其動作在另一個錘子的動作之後，這只是偶然的。

同樣地，對這個人作為生殖者來說，其受生於另一個人，也是偶然的。因為他之生殖，是以「人」的身分，而不是以另一人之「子」的身分；因為所有生殖的人，在成因方面，都列為同一等級，即個別生殖者的等級。所以，（籠統地）將「人之受生於人」展延至無限，這並非不可能。可是如果（具體地）將這一個人的出生或受生，（先後）繫屬於這個人，以及元素性質的物體和太陽（等等），如此展延至無限，則屬不可能。

8.那些主張世界永恆的人們，從各方面，都規避這種推論。因為有些人並不認為不可能實有無限的靈魂，正如亞加才（Algazel）的《形上學》卷二第一篇第十一章所指明的，他主張這是偶然的無限存在（esse infinitum）。這在第七題第四節已加以駁斥。有些人卻主張靈魂與肉身同朽。有些人主張一切的靈魂最後只保留一個。另有一些人，正如奧斯定在《證道集》第二四一篇第四章所說的，因此而主張靈魂輪迴，即是那些與肉身分離後的靈魂，在經過固定的時期以後，又回到肉身上。關於這一切主張，第七十五題第六節、第七十六題第二節、第一一八題第六節將另外討論。可是應該注意的是，這一推論是特殊的或片面的。因此，有人可以說世界是永恆的，或至少某一受造物是永恆的，例如：天使；不過，人卻不是永恆的。可是我們卻意欲普遍地探究，是否有任何受造物從永恆就存在。

第三節 萬物的創造是否是在時間的起初

有關第三節，我們討論如下：

質疑 萬物的創造似乎不是在時間的起初。因為：

1.凡不屬於時間的，也都不屬於某一時間。可是萬物的創造卻不屬於時間，因為萬物的實體藉著創造而有其存在；而時間卻不度量萬物的實體，尤其是無形體之物的實體。所以，

創造並不是在時間的起初。

2.此外，哲學家證明：凡是（現在）形成的，已往也曾形成過（《物理學》卷六第六章）。如此則一切的形成都有先後。可是，因為時間的起初卻是不可分的，所以它也就沒有先後。因此，由於受造是一種形成，所以萬物似乎不是在時間的起初受造的。

3.此外，時間本身也是受造的。可是時間卻不能在時間的起初受造；因為時間固然是可分的，可是時間的起初卻是不可分的。所以，萬物的創造並不是在時間的起初。

反之 《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地。」

正解 我解答如下：《創世紀》第一章1節的「在起初（in principio）天主創造了天地」這話，共有三種解釋，以排除三種錯誤。因為有些人主張世界常常存在，時間也沒有起初（參看第一節）。爲了排除這一點，於是解釋「在起初」，意指在時間的起初。有些人主張創造有二原理或二元（二元論）：一是善物的元；一是惡物的元。爲了排除此點，於是解釋說：「在起初（元始）」，意指「在聖子內」。正如造成的原理或根源，因德能而歸屬於聖父；同樣地，模型的原理或原因，也因智慧而歸屬於聖子。正如聖經所說的：「一切全是你以智慧所創造」（《聖詠》第一〇三篇24節）；同樣地，一切全是天主「在起初（在元始、在根源內）」所創造，應該解釋爲「在聖子內」，按照宗徒在《哥羅森書》第一章16節所說的：「一切都是祂內（即是在聖子內）受造的」。另外有一些人，卻主張形體物之受造於天主，是藉著精神體的受造物。爲了排除此點，於是解釋說：「在起初天主創造了天地」，意指在一切物之前。因為這些人主張有四種同時受造的物，即是蒼天、有形物質（稱爲地）、時間

與天使的本體。

釋疑 1.創世紀並沒有說萬物是在時間的起初受造的，如同時間的起初是創造的度量一樣；而是說天地是同時間一起受造的。

2.哲學家的這話，應解讀為：是論及那藉著變動而有的、或為變動之終點的形成。因為既然一切的變動都應該有先後，所以，在任何變動的任何一點之前，只要有物是在變動中或形成中，也就有先和後；因為那在變動的開始或終點的，不是在變動中。可是創造卻不是變動，也不是變動的終點，正如第四十五題第二節釋疑3.及第三節所說的。如此則有物受造，其前卻沒有受造過。

3.物之形成，都是按照其本質（是什麼）。可是時間無非就是「現在」（nunc）。所以，時間之形成，只能是按照「現在」；因為不是在那第一個「現在」本身出現時，已經有了時間，而是時間從它（第一個現在）開始。

第四十七題

總論受造物的區別

—分爲三節—

在討論了受造物的產生和存在以後，現在應該討論它們的區別（參看第四十四題引言）。這討論共分爲三部分：第一，我們先總論物的區別；第二，論善與惡的區別（第四十八題）；第三，論無形（精神體）受造物與有形（形體）受造物的區別（第五十題）。

關於第一部分，可以提出三個問題：

- 一、論物的繁多與區別本身。
- 二、論它們的不等或不一。
- 三、論世界的唯一。

第一節 物的繁多與區別是否出自天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 物的繁多與區別似乎不是出自天主。因爲：

1. 「一」經常自然產生一。可是天主卻是無上的至一，正如第十一題第四節所指明的。所以祂只不過產生一（種）效果而已。

2. 此外，複製或仿照模型之物（*exemplatum*），相似自己的模型。可是天主卻是自己的效果的模式原因，正如第四十四題第三節所說的。所以，既然天主是唯一無二的，祂的效果因而也是唯一無二的，並不是不相同的。

3. 此外，凡指向目的者，都與目的相稱。可是受造物的目的卻是唯一無二的，即是天主的美善，正如第四十四題第四節所說的。所以，天主的效果只不過是唯一無二的而已。

反之 《創世紀》第一章4至7節說：「天主就將光與黑暗分開……天主分開了穹蒼以下的水和穹蒼以上的水。」所以，物的區別與繁多是出自天主。

正解 我解答如下：許多人，以許多種方式，指出了物的區別的原因。有些人將這原因歸於物質，或只歸於物質，或歸於物質同時也歸於成因。例如：德謨克利圖斯（Democritus）和古代的一些自然哲學家，他們只承認物質是原因，按照他們的意見，物的區別是偶然地形成，根據物質的變動（參看：亞里斯多德，《物理學》卷一第四章、卷三第四章、卷八第九章）。可是亞納撒各拉斯（Anaxagoras）卻將物的區別與繁多同時歸於物質和成因，他主張理智藉著抽取出混合在物質內的物，而區別物（同上）。

可是這卻不能成立，共有兩點理由：第一，因為上面第四十四題第二節已說明，物質或質料本身也是天主創造的。因此，如果物質方面有區別，這區別也應該歸於更高的原因。第二，因為物質或質料是為形式，反過來說則不可。可是物的區別卻來自它們固有的形式。所以，物的區別並不是為了物質或質料；而應該反過來說，受造的物質或質料式樣不一，是為了適應各種形式。

可是，有些人卻將物的區別歸於第二成因，例如：亞維采那在《形上學》第九篇第四章說，天主因瞭解自己，而產生了第一睿智（*intelligentia prima*）。這第一睿智因為不是自己的存在，必然有潛能與現實的組合，正如下面第五十題第二節釋疑3.所將指明的。所以，第一睿智藉著瞭解第一原因，而產生了第二睿智；藉著瞭解自己潛能的一面，而產生了運行的天上星體；藉著瞭解自己現實的一面，而產生了天的靈魂。

可是這也不能成立，共有兩點理由：第一，因為之前第

四十五題第五節已說明，創造專屬於唯一的天主。因此，凡只能藉著創造而產生的，都是唯一天主所產生的，這涵蓋一切不服屬於生與死之權下者。第二，因為按照這種主張，全體萬物並不是來自第一成因的意向或立意，而是來自種種成因的湊合。我們稱這是來自偶然或意外。如此則那在於形形色色之物的宇宙整體，是出自偶然或意外；這是不可能的。

因此應該說：物的繁多與區別是出自第一成因的意向或立意，而這第一成因就是天主。因為祂為了將自己的美善分施於受造物，並藉著它們彰顯自己的美善，於是產生萬物，使它們存在。由於藉著一種受造物不能充分彰顯天主的美善，就產生了形形色色的受造物，使一種受造物在彰顯天主的美善上所短缺的，由另一種受造物來彌補；因為天主所有的美善是單純的和一致的，受造物所有的美善則是複雜的和分割的。因此，宇宙整體，比其它任何一種受造物，更完美分享天主的美善，以及彰顯天主的美善。因為天主的智慧是受造物之區別的原因，所以，梅瑟說受造物因天主聖言，而有區別，而天主聖言是智慧的孕育。這就是《創世紀》第一章3~4節所說的：「天主說：有光，就有了光。就將光與黑暗分開。」

釋疑 1.自然的主動因或成因藉著自己賴以存在的（本體）形式而行動，而一物只有一形式；所以，行動的效果也是只有一種。可是正如第十九題第四節所說的，有意志的成因，卻是藉著所了解的形式而行動。由於天主瞭解許多事物，並不相反天主的唯一性與單純性，正如第十五題第二節所說的。所以，雖然天主是唯一無二的，可是祂卻能創造形形色色之物。

2.這種論證可以成立，如果是論及完美地彰顯模型的仿照模型之物；如此除在質料方面以外，模型就不能有所增多。因此，非受造的肖像（天主聖子、聖言；參看《哥羅森書》第

一章15節)是完美的，也是唯一無二的。可是無一受造物完美地彰顯第一模型，即天主的本體。所以，第一模型可以藉著形形色色之物來彰顯。可是就(許多)觀念稱為(許多)模型來說，在天主理智內的許多觀念，則與物的許多種類互相配合。

3.在思辨或理論方面，完美地證明結論的證明中的中詞或媒詞，是唯一無二的；可是證明結論的蓋然性中詞或媒詞，卻很多。同樣地，在實踐方面，幾時那指向目的者——可以這樣說——完全與目的相等，則只不過需要一個而已。可是受造物與目的的關係，即與天主的關係，卻不是如此。因此，受造物應該增多。

第二節 物的不平等是否出自天主

有關第二節我們討論如下：

質疑 物的不平等(inaequalitas，不一、不等、差別)，似乎不是出自天主。因為：

1.產生最好之物，是最好之物的事。可是在最好之物中，一個不大於或勝於另一個。所以，創造平等的萬物，是最好或至善者天主的事。

2.此外，平等是出自唯一或一致(unitas)的效果，正如《形上學》卷五第十五章所說的。可是天主卻是唯一的或一致的。所以，祂創造了平等的萬物。

3.此外，不平等者，給予他們的也不平等，這是屬於正義或公義的事。可是天主在祂的一切工程上，都是公義的。既然祂藉以賜給萬物存在的工程，並不假定預先有什麼不平等之處，所以，祂所創造的萬物似乎都是平等的。

反之 《德訓篇》第三十三章7~8節說：「為什麼這一天勝過那一天，雖然一年內，每天的光明，都是來自太陽？因上主的

智慧，日子才有了區別。」

48

——神學大全·第二冊：論天主創造萬物

正解 我解答如下：有些人主張，物的區別是來自善、惡二元的相互對抗；奧利振願意剷除他們的這一意見，於是主張，天主在起初所造的一切都是平等的（《原則論》卷一第六至八章）。因為他說天主首先只創造了理性受造物，他們都是平等的。他們的不平等，首先是來自自由意志，因為他們中，有些或多或少歸向天主，有些則或多或少背離天主。所以，那些藉著自由意志而歸向天主的理性受造物，爲了不同的功績，被擢升爲各級的天使。而那些背離天主者，則按照不同的罪過，爲不同的物體所束縛。他說這就是創造和物體不同的原因。

可是按照這種主張，全部物體或形體受造物的存在，不是爲了要把天主的美善分給受造物，而是爲了懲罰罪過。這相反《創世紀》第一章31節所說的：「天主看了祂造的一切，認爲樣樣都很好。」也正如奧斯定在《天主之城》卷十一第二十三章所說的：「還有什麼比如此說更糊塗呢？即是說創造者天主，並無意藉用太陽，就像它是這唯一世界的唯一太陽一樣，增添光采壯麗，或裨益於形體之物；太陽的出現，更好說是因爲有一個靈魂犯了罪。照這樣說來，假設有一百個靈魂犯了罪，這個世界就有一百個太陽了。」

所以，應該說，正如天主的上智是萬物之有區別的原因；同樣地，天主的上智也是萬物不平等的原因。這可如此看出，因爲萬物有兩種區別：一種是種類不同之物的形式區別；另一種是只在數目方面不同之物的質料區別。可是，既然質料是爲了形式，質料的區別也是爲了形式的區別，因此，我們看到不朽之物，每一種只不過有一個個體而已，因爲物種可以藉一個個體獲得充分的保存；可是那些有生有死之物，每一種都有許多個體，以保存其物種。由此可見，最主要的區別是形式的區別，並

不是質料的區別。可是形式的區別卻常常需要不平等；因為正如《形上學》卷八第三章所說的，物的形式如同數字，而數字的各「種」變化，是藉著單位的增加或減少而形成。因此，在自然物內，物種似乎是依等級而有秩序，例如：混合物比元素更完美，植物比礦物更完美，動物比植物更完美，人比其它動物更完美。在上述每一類物中，有一種比其它的更完美。所以，正如天主的智慧，爲了宇宙的完美，而爲萬物有區別的原因；同樣地，天主的智慧也爲萬物不平等的原因，因爲萬物的美善如果只有一種等級，宇宙就不是完美的了。

釋疑 1.最好的原因所做的，是產生自己的最好的整體效果：他並不是使整體的每一部分都成爲絕對最好的，而是按照部分與整體的比例或關係。如果動物的每一部分都像眼睛那樣尊貴，那麼動物的美善就不存在了。所以，天主之使整個宇宙成爲最好的，也是按照整體受造物的方式，而不是使每一個受造物都成爲最好的，反而是使一個優於另一個。所以，《創世記》第一章4節論及各別受造物說：「天主見光好」，論及其它各物也有同樣的說法；可是論及所有受造物一起卻說：「天主看了祂造的一切，認爲樣樣都很好。」(31節)

2.那第一出自唯一或一致的，是平等，以後出自唯一或一致的，則爲繁多。所以，按照奧斯定《論基督聖道》，卷一第五章，唯一或一致歸於聖父；聖子出自聖父，平等歸於聖子；然後有受造物出自聖父，不平等屬於受造物，可是受造物卻也分享某種平等，即是比例的或相稱的平等 (aequalitas proportionis)。

3.這種論證使奧利振 (Origenes) 感到鼓舞 (參看正解)。可是它只不過適用於賞報的頒賜而已，賞報的不平等，應該歸於功勞的不平等。可是在物的組織或構成方面，部分之間

的不平等，卻不是由於先前的不平等，無論是功勞的，或甚至質料配備的不平等，而是爲了整體的完美。正如這在藝術工程上所指明的：屋頂與屋基所以有差別，並不是因爲所用的材料不同，而是爲了使房屋由於部分不同而成爲完美，工程師才盡力尋找各種材料而完成它。

第三節 是否只有一個世界

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是只有一個世界，而是有許多。因爲：

1. 正如奧斯定在《雜題八十三》第四十六題所說的，不宜說天主創造萬物，毫無理由可言。可是天主創造了一個世界的理由，也能使祂創造許多的世界；因爲祂的德能並不限於創造一個世界，因爲祂的德能是無限的，正如第二十五題第二節所說明的。所以，天主創造了許多的世界。

2. 此外，自然本性都是做那更好的，天主會遠更是如此。可是有許多世界比有一個世界更好；因爲許多的善比少數的善更好。所以，天主創造了許多的世界。

3. 此外，凡是在質料內有形式的，都能按照數字增加，而仍然維持其種類不變；因爲數字方面的增加來自質料。可是世界是在質料內有形式：因爲正如我說「人」意指形式，可是我說，「這人」卻意指在質料內的形式；同樣地，說「世界」也意指形式，可是說「這個世界」卻意指在質料內的形式。所以，有許多世界，並沒有什麼不妥。

反之 《若望福音》第一章10節說：「世界原是藉祂造成的。」在這裡，刻意用單數來稱「世界」，好像是只存在著一個世界。

正解 我解答如下：那存在於天主所創造之物內的秩序，顯示

世界的唯一無二。因為這個世界因唯一無二的秩序，而稱爲一個世界，因為其中一些物與另外一些物都是彼此相關的。凡出自天主的一切，都彼此相關，也與天主自己相關，正如第十一題第三節、第二十一題第一節釋疑3所指明的。因此，萬物都必然屬於一個世界。因此，那些主張有許多世界的人們，並沒有將世界的原因歸於創始秩序的某種智慧，而歸於偶然；例如，德謨克利圖斯（Democritus）說這個世界和其它的無限世界，都是由原子聚結而成的（參看：亞里斯多德，《物理學》卷三第四章）。

釋疑 1.這種論證說明爲什麼有一個世界，因爲萬物應該接受一個秩序的安排和指向一。所以，亞里斯多德在《形上學》卷十二第十章，從萬物的秩序的唯一，而推論出掌管萬物者天主的唯一。柏拉圖則是在《迪美吾斯篇》（Timaeus）第六章中，從模型的唯一，證明世界有如是仿照模型之物（*exemplatum*）的唯一。

2.無一主動者或成因意欲以質料的眾多爲目的，因爲質料的增多並沒有一定的終點，而是本身指向無限；可是無限卻與目的之理或本質相抵觸。幾時說許多的世界比一個世界更好，這是按照質料的增多來說。可是這樣的更好，卻不是創造者天主所願意的；因爲根據同樣的理由，也可以說，如果天主創造了兩個世界，那麼有三個世界將會更好，如此下去就永無止境。

3.世界由其全部質料所組成。因爲除了這個大地以外，不可能有另一個大地；因爲一切的土地自然地都被帶向（大地）這一中心，無論這中心是在什麼地方。關於爲世界之部分的其它物體，也都是如此。

第四十八題

分論受造物的區別

一分爲六節一

然後要討論的是物的各種區別（參看第四十七題引言）。首先論善與惡的區別；然後論（無形）精神體受造物與（有形）形體受造物的區別（第五十題）。關於第一點，應該探討惡；以及惡的原因（第四十九題）。

關於惡，可以提出六個問題：

- 一、惡是不是一種本性。
- 二、物中是否有惡。
- 三、善是否爲惡之主體。
- 四、惡是否完全敗壞善。
- 五、論惡之分爲罪與罰。
- 六、什麼更具有惡的性質，是罪抑或是罰。

第一節 惡是不是一種本性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡似乎是一種本性（*natura*，性、天性、物性）。因爲：

1. 一切的類（*genus*，物類），都是一種本性。可是惡卻是一類：因爲《範疇論》第八章說：「善惡不屬於類，而是其它物的類。」所以，惡是一種本性。

2. 此外，一切構成物（之）種（類）的差別（*differentia constitutiva speciei*）都是一種本性。可是惡卻是在倫理道德方面構成物之種類的差別；因爲惡習與善習，在種類方面並不相同，如同慷慨大方與不慷慨大方並不相同一樣。所以，惡意指一種本性。

3.此外，彼此相反之二者，都是某種本性。可是惡與善之對立，卻不像是缺少（privatio）與具備（habitus）之對立，而是如同二相反者之對立；正如哲學家在《範疇論》第八章所證明的，因為他說善惡之間有一中間物，而由惡可以回歸到善。所以，惡意指一種本性。

4.此外，凡不存在者，都沒有行動。可是惡卻有行動，因為它敗壞善。所以，惡是一物，也是一種本性。

5.此外，除非是一物和一種本性，就不屬於萬物之整體的完美。可是惡卻屬於萬物之整體的完美；因為奧斯定在《基本教理手冊》第十及十一章說：「整體的奇異美麗，是由萬物而組成的。即使那所謂的惡，也有其一席之地，並與秩序配合，以更昭然地彰顯善。」所以，惡是一種本性。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡不是存在之物，也不是善。」

正解 我解答如下：二對立之物，其中之一物，因另一物而得知，例如藉著光明而得知黑暗。因此，惡是什麼，應該由善的本質來加以探討。可是我們在第五題第一節已經說過，凡可嗜欲或欲求的一切，都是善。準此，既然一切本性都欲求自己的存在和完美，所以必須說，任何本性的存在與完美，都有善的本質。因此，惡不可能意指存在，或意指某種形式或本性。所以，只有說，惡意指「沒有善」或「善的缺乏」（*absentia boni*）。為此，說：「惡不是存在之物，也不是善」（參看反之）；因為，既然物作為物是善的，取消二者（取消物和善）原是一回事。

釋疑 1.亞里斯多德是在論述畢達哥拉斯（Pythagoras）學派的

意見，他們以為惡是一種本性，因而將善惡列為類（參看：亞里斯多德，《形上學》卷一第五章）。因為亞里斯多德，尤其是在他的邏輯著述裡，習慣提出當時按照一些哲學家的意見，可能成立的例證。

或者也可以這樣回答說：正如哲學家在《形上學》卷十第四章所說的：「具備與缺少，形成第一個或最初的相反。」因為一切的相反者都是如此的，相反者中之一與另一相反者相比，常常是不完美的，例如：黑色之與白色、苦之與甜。因此，說善、惡是類，不是絕對地（普遍地），而只是相反者之類。因為正如每種形式都有或具備善的本質；同樣地，一切缺少，以其為缺少來說，也有惡的本質。

2. 善與惡，只是在倫理道德方面，為構成（種類的）差別，因為倫理道德，從意志的對象——目的，獲得其種類，而一切倫理道德皆繫於意志。由於善具有目的的本質，所以善與惡，在倫理道德方面，是構成種類的差別或種差（*differentia specifica*）：善是本然地如此，惡則是由於取消或排斥應有的目的。可是連排斥應有的目的，也不會構成道德的種類，除非是根據它依附於不當的目的；正如在自然物方面，也不會有本體形式被取消，除非依附於另一形式。所以，惡既是構成道德種類的差別，它也是與另一善之取消或剝奪相關連的某種善。正如無節制之人的目的，不是脫免理性之善，而是不遵循理性秩序的感官快樂。因此，惡作為惡，不是構成種類的差別；它是由於所依附之善之故，（才是構成種類的差別）。

3. 由以上所說也可知質疑3.之答案。因為哲學家在那裡是在討論倫理道德所有的善與惡。如此，則在善與惡之間有一中間物：例如善稱為有秩序的，可是惡卻不僅是沒有秩序的，而且也是有害於人的。因此，哲學家在《倫理學》卷四第一章說，浪子固是虛浮之人，卻不是惡人。從這道德之惡，能有回

歸於善發生；但卻不是從任何惡。因為從目盲不會再回歸到目視或看見，而目盲卻是一種惡。

4.說某物行動，共有三種說法。第一是形式的說法，例如說白色使（物）成爲白色的。按照此一說法，由於惡是一種缺乏或剝奪，而說惡敗壞善；因爲惡就是善的敗壞或剝奪。第二是成因的說法，說某物行動，例如說：油漆匠將牆壁漆成白色。第三是目的因的說法，有如說目的藉著推動製造者而製造。可是按照最後的兩種說法，惡不是本然地對某物有所行動，即是說，不是以其爲一種缺少或剝奪來說，而是由於與它在一起的善；因爲一切的行動都是出自某種形式，以及凡是被當作目的而欲望的，都是一種完美。因此，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，惡不會行動或被欲望，除非是藉著與它在一起的善的力量；惡本身（本然地）「不會被指定爲目的，並且是在意志和意向之外」。

5.正如上面第二題第三節、第十九題第五節釋疑2、第二十一題第一節釋疑3、第四十四題第九節所說的，宇宙的部分彼此都相關或有秩序，因爲一部分影響另一部分，也是另一部分的目的與模型。可是正如上面釋疑4.所說的，這一切都不能適用或歸於惡，除非是由於與它在一起的善的緣故。因此，惡既不屬於宇宙的完美，也不包括在宇宙的秩序之內，除非是偶然地或間接地，即由於與它在一起的善的緣故。

第二節 物中是否有惡

有關第二節，我們討論如下：

質疑 物中似乎沒有惡。因爲：

1.物中所有的一切，或是某存在者（ens），或是某存在者的缺少或剝奪，即非存在者（non ens）。可是狄奧尼修在《神名論》第四章卻說，惡與存在者相去很遠，與非存在者相去更

遠。所以，物中絕沒有惡。

2.此外，存在者與物，二者可以互換。所以，如果惡是物中之存在者（或物中有惡），那麼惡勢必是某物。這相反上面第一節所說的。

3.此外，「越是未與黑色相混合的，就越白」，正如亞里斯多德的《辯證論》卷三第五章所說的。所以，那未與惡混合的善更好。可是天主常常做那更好的，在這方面遠更勝於自然。所以，在天主所創作的物中，毫無惡可言。

反之 按照這一說法，一切的禁令與刑罰都無立足之地，因為它們都是針對惡的。

正解 我解答如下：正如第四十七題第二節所說的，宇宙的完美需要萬物有不平等，以完成美善的一切等級。可是，有一種美善的等級，即某物之為美善，絕不能有所虧缺。可是也有另一種美善的等級，即某物之為美善，其美善能有虧缺。連在「存在」方面，也有這（兩種）等級：因為有些物，例如非形體之物（incorporale），不可能喪失自己的存在；可是有些物，例如形體物，卻可能喪失自己的存在。所以，正如宇宙萬物的完美不僅需要不朽物，而且也需要可朽物；同樣地，宇宙的完美，也需要一些其美善可能有所虧缺之物；它們實際上有時也的確有所虧缺。可是，惡的本質即在於此，即某物在美善方面有所虧缺。所以，顯然地，物中有惡，如同物中有腐朽或敗壞一樣；因為腐朽或敗壞本身就是一種惡。

釋疑 1.惡與存在者之相去是絕對的，與非存在者之相去也是絕對的。因為惡既不是有如具備或有（habitus），也不是有如單純的否定（沒有），而是有如虧缺或剝奪（privatio，缺少其所應有）。

2.正如《形上學》卷五第七章所說的，所謂存在者，有兩種說法。一種說法，意指物的存在內涵（entitas），例如：把它分爲十個範疇；如此則存在者與物可以互換。按照這一說法，任何虧缺或剝奪都不是存在者；因此惡也不是。稱存在者的另一說法，意指一命題或語句的真實；命題或語句是組合而成的，其辨識標記是動詞「est」（存在、有）。這種說法的存在者，是針對問題「an est」（是否存在、是否有）的答覆。準此，我們說目盲是爲眼睛所有或目盲存在於眼睛內；關於其它任何剝奪（privatio），也這樣說。按照這一說法，惡也稱爲存在者。有些人由於不知這種區別，見到有些物被稱爲惡物，以及一般說物中有惡，於是相信惡是一種物。

3.天主、自然，以及任何主動者或成因，是作那在整體方面的更好的，而不是在每一部分的更好的，除非是就它們對整體的秩序來說，正如第四十七題第二節釋疑1.所說的。可是如果整體的某些物，在美善方面能有所虧缺，而且在天主不阻止的情況下，有時實際有所虧缺，則整體，即宇宙萬物的整體，就會更好和更完美。一方面，因爲天主的照顧，並不是毀滅自然本性，而是保持自然本性，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，而物的自然本性卻是可能有所虧缺，以及有時也實際有所虧缺。另一方面，因爲正如奧斯定在《基本教理手冊》第十一章所說的，天主的大能，大到能由惡中生善。因此，如果天主不容許任何惡存在，那麼許多的善都將被撤除。因爲除非消耗空氣，就不會生火；除非驢被捕殺，獅子就不會保存生命；如果沒有罪惡，那麼，報復的正義和飽受痛苦的堅忍，都不會受到讚揚。

第三節 惡是否存在善內，一如存在主體內

有關第三節，我們討論如下：

質疑 惡似乎不是存在善內，一如存在主體內。因為：

1. 一切善都是存在物。可是狄奧尼修在《神名論》第四章卻說：「惡並不是存在物，也不是在存在物內。」所以，惡並不是存在善內，一如存在主體內。

2. 此外，惡並不是物，可是善卻是物。可是「不是物」或非物（non ens），並不需要物，以使自己存在其內，一如存在主體內。所以，惡也不需要善，以使自己存在其內，一如存在主體內。

3. 此外，二相反者，其中之一並不是另一的主體。可是善與惡，卻是彼此相反的。所以，惡並不是存在善內，一如存在主體內。

4. 此外，白色之所在的主體是白的。所以，惡之所在的主體是惡的。所以，如果惡是存在善內，一如存在主體內，那麼善勢必是惡。這相反《依撒意亞》第五章20節所說的：「禍哉，那些稱惡為善，稱善為惡的人。」

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第十四章說，惡只存在善內。

正解 我解答如下：正如上面第一節所說的，惡意指善的撤除或消除。可是並非善的任何消除，都稱為惡。因為善的消除，能是以虧缺或剝奪的方式（privative，沒有其所應有），和否定的方式（negative，單純的沒有）。所以，按照否定方式的善的消除，並沒有惡的本質；否則凡是無法存在的一切勢必都是惡，以及每一物也都是惡，因為它沒有屬於別一物的善，例如，人是惡的，因為他沒有山羊的速度，或沒有獅子的勇猛。

可是那按照虧缺或剝奪方式的善的消除，卻稱為惡；例如，視覺的虧缺或剝奪稱為目盲。可是，虧缺或剝奪的主體，與形式的主體原是同一個，即在潛能中的物——或是絕對（或全面）在潛能中之物，例如：第一質料，它是本體形式和與其相對立之虧缺或剝奪的主體；或是相對地（在某方面）在潛能之中，而絕對地（簡直地）在現實之中之物，例如：透明體，它是光明與黑暗的主體。可是顯然地，使某物成為現實的形式是一種完美與一種善，因此，在現實中的每一物都是一種善。同樣地，在潛能中的每一物，作為這樣的物，也都是一種善，因為都與善有關連。因為正如它是在潛能中之物；同樣地，它也是在潛能中之善。所以，惡的主體勢必是善。

釋疑 1. 狄奧尼修的意思是說：惡不是在存在物內，有如物的一部分，或有如某存在物的固有性質。

2. 按照否定方式或意義的非物，並不需要主體。可是虧缺或剝奪（privatio），卻是在某主體內的否定（negatio），正如在《形上學》卷四第二章所說的；這種非物是惡。

3. 惡之存在善內，一如存在主體內，不是指那與它（惡）對立的善，而是指其它的善；因為目盲的主體，不是視覺，而是動物。

可是正如奧斯定所說的（參看反之），邏輯或辯證學家的定律，於此似乎成了障眼法。定律說：「相反者不可能同時存在。」可是這是籠統地指一般的善與惡而說的；並不是個別地指此一善和此一惡。可是，黑與白、甜與苦，以及其它這類的相反者，卻都只是按照特別的說法，因為都是存在於一些特定的物類內。可是善卻通行於所有各類物內。因此，一善能與另一善的虧缺或剝奪同時存在。

4. 依撒意亞先知咒罵那些人「禍哉」，是因為他們說，善

的東西，以其作為善的來說，是惡的。這卻不是上文的引伸或結論，正如正解的解釋所指明的。

第四節 惡是否敗壞整個善

有關第四節，我們討論如下：

質疑 惡似乎敗壞整個善。因為：

1. 二相反者，其中一個為另一個所完全敗壞。可是善與惡卻是相反的。所以，惡能敗壞整個善。

2. 此外，奧斯定在《基本教理手冊》第十二章說：「惡之為害，因為它剝奪善。」可是善卻是相似自己和單一形式或性質的 (uniforme)。所以，惡完全消除善。

3. 此外，惡幾時存在，就會加害和掠奪善。可是那常常被掠奪之物，除非是無限的，總有一天會被掠奪一空或消滅，而受造的善卻不能說是無限的。所以，惡完全消滅善。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第十二章說，惡不可能完全消滅善。

正解 我解答如下：惡不可能完全消滅善。為說明此點，必須注意善有三種：有的是可被惡完全消除的善，這是與惡相對立的善；例如光明完全為黑暗所消除，視覺完全為目盲所消除。有的是不可能完全被惡消除和減損的善，即那為惡的主體之善，因為空氣的實體不會因黑暗而減損什麼。有的是能被惡減損，卻不能完全被消除的善，這種善是或在於主體對現實或成全的適合性 (habilitas)。

不應該把這種善的減損，解釋為是藉著抽離或撤除 (subtractio)，如同在量方面的減損；而是藉著鬆弛或消弱 (remissio)，如同在質和形式方面的減損。至於此一適合性的鬆

弛或消弱，則應該從那與它的增強相敵對或相反者來看。因為這種適合性，藉著那些準備質料接受現實的配備或條件而加強；這些配備或條件在主體內越增多，就越適合於接受成全和形式。相反地，這種適合性會藉著相反的配備或條件而消弱；這些相反的配備或條件，在質料內越增多和越加強，則邁向現實的潛能或可能性就越消弱。

所以，如果相反的配備，不能無限地增多和加強，而只是達到某種限度，那麼上述的適合性也就不能無限地減損或消弱。正如元素的主動和被動性質所指明的：因為質料或物質對火的形式的適合性，因冷和濕而消弱，但這冷和濕不可能無限地增多。

可是如果相反的配備可能無限地增加，那麼上述的適合性也就無限地減損或消弱。但不會完全被消除。因為常常存留在自己的根基上，即主體的實體上。如果在太陽與空氣之間，無限地放置不透光的物體（*corpora opaca*），那麼空氣接受光的適合性就無限地減損，卻不能完全被消除，只要空氣存在，因為空氣的本性是透明的。同樣地，罪也可能無限地增加，而這些罪使靈魂獲得恩寵的適合性，不斷地益加減損，因為罪確實有如放置在我們與天主之間的障礙物，正如《依撒意亞》第五十九章2節所說的：「而是你們的罪孽，使你們與你們的天主隔絕。」可是上述（接受恩寵的）適合性，卻沒有在靈魂內完全消失，因為它是隨靈魂的本性而來的。

釋疑 1.那與惡相對立的善完全被消除，可是其它的善卻不是完全被消除，正如正解所說的。

2.上述適合性處於主體與現實之間。因此，從它與現實相連的方面來看，它因惡而受減損；可是從它與主體相連的方面來看，它仍然維持原狀不變。所以，雖然善本身是相似的，

卻因它與不同的方面有關係，它不是全部被消除，而只是在某一方面。

3.有些人以為上述之善的減損，相似量的減損。他們說，正如連續體可以用按照同一比例的分法，（譬如說，按照一半的一半或三分之一的三分之一）做無限的分割；同樣地，現在所討論的，也有這種情形。

可是這種論證卻不適用於此。因為在保持同一比例的分割裡，所抽離的常是越來越少；因為一半的一半少於整體的一半。可是第二個罪之減損上述適合性，卻不必然少於前一個罪。而能是或相等，或更多。所以，應該說，雖然這種適合性是有限的，卻可無限地受到減損，不是本然地或本身直接地，而是偶然地或間接地，即由於相反的配備或條件，是在無限地增加，正如正解所說的。

第五節 將惡分爲罪與罰是否足夠

有關第五節，我們討論如下：

質疑 將惡分爲罪（或過錯，culpa）與罰，似乎不足。因為：

1.一切的短缺或缺欠似乎都是一種惡。可是萬物卻都有所短缺，即自己不能保存自己的存在，而這短缺既不是罰，也不是罪。所以，將惡分爲罪與罰是不夠的。

2.此外，無靈之物並沒有罪，也沒有罰。可是無靈之物卻有屬於惡之本質的朽壞與短缺。所以，並不是一切的惡都是罪或罰。

3.此外，誘惑是一種惡，卻不是罪，因為「凡不予同意的誘惑，不是罪，而是修德立功的質料」，正如關於《格林多後書》第十二章7節的「註解」所說的。誘惑也不是罰，因為誘惑在罪之先，可是罰卻是在罪之後。所以，將惡分爲罪與罰，是不夠的。

反之 這種區分法似乎是多餘的。因為正如奧斯定在《基本教理手冊》第十二章所說的，稱為惡「因為有害」。可是凡有害的一切，卻都是罰。所以，罰涵蓋一切的惡。

正解 我解答如下：正如上文第三節所說的，惡是善的剝奪或虧缺（privatio boni），而善主要而本然地（或直接地）在於完美與現實。可是現實卻分為兩種：第一現實與第二現實。第一現實是物的形式與完整，可是第二現實卻是物的作為。所以，惡的發生也有兩種方式。一種方式，是因形式的脫離，或因完整所需要的某一部分的脫離，例如：目盲與肢體殘缺不全，都是一種惡；另一種方式，是因短缺應該有的作為：或是完全沒有作為，或是沒有應該有的方式和秩序。

可是概括地說，由於善是意志的對象，而惡是善的剝奪或虧缺，惡於是在那些有意志的理性受造物內，獲有一種特殊的性質。所以，惡，亦即形式或物的完整的脫離或短缺，便具有罰的性質；尤其是在萬物都屈服於天主的照顧和正義的前提下，正如第二十二題第二節所說的；因為與意志相反，這屬於罰的定義或本質。可是短缺有意志之物所應有的作為的惡，卻有罪的性質。因為幾時一個人短缺或有失於完善的行為，這便算是他的罪，而人是藉意志而為行為的主宰。所以，在有意志之物內的一切惡，或者是罰，或者是罪。

釋疑 1. 因為惡是善的剝奪或虧缺，而不是善的單純的否定（或沒有），正如上文第三節所說的；所以並不是善的一切短缺都是惡，只有短缺自然應該有的善才是惡。因為視覺的短缺在石頭上不是惡，只有在動物身上才是惡；因為有視覺，這相反石頭的本質。同樣地，受造物自己保存自己的存在，也相反受造物的本質；因為賜給存在者與保存存在者，是同一位。因

此，這種短缺並不是受造物的惡。

2. 罪與罰，並不是概括地或全面地區分惡，而只是區分在有意志之物內的惡。

3. 以其挑逗人向惡來看，誘惑在誘惑者身上常常是有罪之惡（*malum culpae*）。可是在那受誘惑者身上，誘惑卻不是真正的罪之惡，除非誘惑使他有所改變；因為在此情況下，主動者的行為也存在於被動者內。可是如果受誘惑者，在誘惑者的影響下，而改變向惡，就陷於罪。

4.（答「反之」）在主動者自己內有害於主動者（按：例如接受自己所不願意的疾病、監禁等），這屬於罰的本質。可是，在主動者的行為上有害於主動者（按：例如有相反公道等的不當行為），這屬於罪的本質。準此，根據二者都具備「有害」的性質，而隸屬於惡之下。

第六節 罰是否比罪更有惡的性質

有關第六節，我們討論如下：

質疑 罰似乎比罪更有惡的性質。因為：

1. 罪之與罰，正如功勞之與賞報。可是賞報比功勞更有善的性質，因為它是功勞的終結或目的。所以，罰比罪更有惡的性質。

2. 此外，相反更大之善者，也是更大的惡。可是正如上文第五節所說的，罰是相反主動者或行為者之善，而罪是相反行為的善。既然主動者或行為者比行為更善，所以，罰似乎比罪更惡。

3. 此外，目的的剝奪或虧缺，本身就是一種罰，因為目的剝奪是指不得享見天主。可是罪的惡，卻是由於剝奪或有失於導向目的的秩序。所以，罰比罪是更大的惡。

反之 智慧的技藝者引用小惡，以避免大惡；例如：醫生切除肢體，以免身體死亡。可是，天主的上智降罰，是爲使人避罪。所以，罪比罰是更大的惡。

正解 我解答如下：罪比罰更有惡的性質；這不僅是指那在於剝奪或喪失形體之善的感覺方面的罰——這是大多數人所了解的一種罰；而且也普遍地泛指罰，就是說，連剝奪或喪失天主的恩寵或榮福都視作是一種罰。其理由共有兩點：一是因爲人是由於罪的惡，並不是由於罰的惡，而成爲惡人，按照狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「受罰並不是惡，而使自己堪當受罰才是惡。」其所以如此，是因爲概括地說，善在於現實，並不在於潛能；而最後的現實卻是作爲，或運用所有的無論什麼物；人的善，概括地是在於善的作爲，或所有物的善的運用。可是我們卻是藉著意志來運用一切物。因此，人是由於藉以善用所有物的善的意志，而稱爲善人；由於惡的意志，而稱爲惡人。因爲懷有惡意志的人，能惡用或妄用他所有的善，例如文法學家故意地說話不當。因爲罪在於意志的脫序行爲，可是罰卻在於喪失意志所用之物；所以，罪比罰更充分地具有惡的性質。

第二點理由可取乎於此，即天主是罰這種惡的創始者，卻不是罪這種惡的創始者。其理由是：因爲罰之惡剝奪受造物的善。這善或意指受造之物的一種受造的善，如同目盲剝奪視覺一樣；或意指受造之物的非受造的善，如同因不得享見天主而喪失受造物的非受造的善一樣。可是，罪之惡卻原本相反非受造之善；因爲罪惡相反承行天主的旨意，也相反藉以愛天主之美善本身的對天主的愛，不僅是從這美善爲受造物所分享方面來看。所以，由此可見，罪比罰更有惡的性質。

釋疑 1.雖然罪終結於懲罰，如同功勞終結於賞報一樣，可是罪之爲人所嚮往，不是爲了懲罰，如同功勞是爲了賞報一樣；更好是反過來說，降罰，是爲了躲避罪。因此，罪比罰更惡。

2.罪所破壞的行爲秩序，比罰所破壞的善，是主動者或行爲者的更完美之善，因爲前者是第二完美或完善，而後者是第一完美或完善。

3.不可以比較罪與罰，如同比較目的與導向目的之秩序一樣；因爲二者（目的與導向目的之秩序）都能以某種方式，藉著罪與罰而被剝奪或喪失。藉著罰，是指人自己脫離或喪失目的與導向目的之秩序，藉著罪，是指此一喪失或剝奪，屬於或源於那未依序指向應有目的的行爲。

第四十九題

論惡的原因

一分爲三節一

隨後要探討的是惡的原因（參看第四十八題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、善是否能爲惡的原因。
- 二、至善、即天主，是否是惡的原因。
- 三、是否有一至惡爲一切惡的第一原因。

第一節 善是否能爲惡的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 善似乎不可能爲惡的原因。因爲：

1. 《瑪竇福音》第七章 18 節說：「好樹不能結壞果子。」
2. 此外，二相反者，其中之一不可能爲另一的原因。可是惡卻是相反善的。所以，善不可能爲惡的原因。
3. 此外，有缺點的效果只不過出自有缺點的原因而已。可是如果惡有原因，那麼惡就是有缺點的效果。所以，惡也有有缺點的原因。可是一切有缺點者卻都是惡。所以，惡的原因只不過是惡而已。
4. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡並沒有原因。」所以，善並不是惡的原因。

反之 奧斯定在《駁朱利安》（Contra Iulianum）卷一第九章說：「除了源自善，惡絕不可能另有本源。」

正解 我解答如下：應該說：一切惡，都以某種方式具有原

因。因為惡是短缺生來或自然應該有的善。可是一物之短缺自己應該有的自然配備或素質，只能是由於有原因將物拖離自己的素質；因為重物除了受外力強迫以外，就不會上升，而主動者也不會有失於自己的行動，除非是為了某種障礙。可是成為原因，卻只適用於善而已，因為除非是物，無物可能是原因，而一切物，以其為物來說，都是善的。如果我們注意各種原因的特殊性質，那麼主動者（成因），形式與目的，都意指一種完善或完美，而完善或完美，屬於善的本質；可是即使是質料，以其為趨向善的潛能來說，也有善的性質。

上文已指明，善是以質料原因的方式或資格，而為惡的原因。因為上文第四十八題第三節已說明善是惡的主體。可是惡卻沒有形式原因，反而是由於虧缺形式。同樣地，惡也沒有目的原因，反而是由於虧缺或破壞指向應有之目的的秩序；因為不僅是目的有善的性質，連指向或針對目的的「有利或有益」（utile）也是如此。可是惡卻按照主動者或成因的方式，有原因；只是不是本然地或直接地，而是偶然地或間接地。

為說明此點，應該知道：惡之在行動上產生，與惡之在效果上產生，方式並不相同。惡之在行動上產生，是由於行動原理或原動力的缺點——或是屬於主要行動者的，或是屬於工具性行動者的。例如，動物的運動之可能出現缺點，或是因運動的能力衰弱，例如：幼兒們；或是只因工具的不合用，例如：跛子。

可是在某物上的惡，而不是在行動者的固有效果上的惡，有時是藉行動者的能力而產生，有時是藉行動者質料的缺點而產生。藉行動者的能力或成就而產生，是說幾時行動者所想要的形式，必然會有另一形式的破壞相隨；例如：隨火的形式而來的，必然是空氣或水的形式受到破壞。所以，正如火的能力越完美，也就越完美地刻入自己的形式，同樣地，也就越完美地或徹底地破壞相反者；因此，惡，以及空氣和水的破

壞，來自火的完美。可是這卻是偶然的情況，因為火並不想破壞水的形式，而只想注入自己的形式；可是做這一個，卻偶然地產生了那一個。

可是，如果火的固有效果有缺點，例如：傳熱的缺點，那麼這或是由於行動的缺點，而這缺點是起源於某一原理或動力的缺點，正如上文所說的；或是由於質料的不配合，即質料不接受行動之火的行動。可是即使是這種缺點，也是偶然地發生在善上，善本然地或本身是宜於行動。因此，這是真的：即惡無論以什麼方式，都沒有原因，除非是偶然地。善也是這樣（偶然地）為惡的原因。

釋疑 1. 正如奧斯定在《駁朱利安》卷一第九章所說的：「主稱壞樹為邪惡意志，稱好樹為善良意志。」可是邪惡的倫理行為，卻不由善良意志而產生；因為善良的倫理行為，是根據善良意志來判定的。可是邪惡意志的行動本身，卻是由原本是善的理性受造物產生的。它如此而是惡的原因。

2. 善並不產生那相反自己的惡，卻產生其它的惡。例如火的善產生水的惡；本性善良的人產生道德方面的惡行為。這是偶然的情況，正如正解所說的（參看第十九題第九節）。可是二相反物，其中之一物卻也偶然地產生另一物：例如外圍的冷使物發熱，因為熱收縮凝聚在內部。

3. 惡之有有缺點的原因，在有意志的物上，與在自然物上，並不相同。因為自然行動者，除非受外物所阻，所產生的效果，就與自己相同；而這（能受阻）本身就是一種缺點。因此，除非在行動者或質料上，已先有另一惡存在，就絕不會有效果上的惡相隨，正如正解所說的。可是在有意志之物上，行動的缺點，卻出自現實或當時有缺點的意志，因為意志當時不使自己屈服於自己的規範之下。可是這種缺點卻不是罪；偕同

這種缺點作為或行動，那就隨即有罪了。

4. 惡不是本然地有原因，而只是偶然地，正如正解所說的。

第二節 至善，即天主，是否是惡的原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 至善，即天主，似乎是惡的原因。因為：

1. 《依撒意亞》第四十五章6至7節說：「我是上主，再沒有另一位；是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍或惡。」《亞毛斯》第三章六節也說：「如城裡發生災禍或惡，豈不是上主所為。」

2. 此外，第二原因的效果歸於第一原因。可是善卻是惡的原因，正如上文第一節所說的。既然一切善的原因是天主，正如上面第二題第三節、第六題第一及第四節所指明的，所以，一切惡也是出自天主。

3. 此外，正如《物理學》卷二第三章所說的，船之平安得救與危險的原因完全相同。可是天主卻是萬物平安得救的原因。所以，祂也是一切喪亡和惡的原因。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第二十一題說：天主「並不是惡的創始者，因為祂並不是趨向於非物或不存在（non esse）的原因」。

正解 我解答如下：正如上文第一節所指明的，在於行動之缺點的惡，常常由於行動者的缺點而產生。可是，天主毫無任何缺點可言，而是至高無上的完美或完善，正如上面第四題第一節所說明的。因此，在於行動之缺點的惡，或由於行動者的缺點而產生的惡，並不能歸於天主，如同歸於原因一樣。

可是那在於某些物之朽壞的惡，卻歸於天主，如同歸於原因一樣。這顯示在自然物內，也顯示在有意志之物內。因為上文第一節已經說過，某一行動者，由於他自己的能力產生了某一形式，而這形式（必然）有朽壞和缺點相隨，所以他也是用自己的能力，產生了那朽壞和缺點。可是顯然地，天主在受造之物內主要所意圖的形式，是宇宙秩序的善或完美。可是正如上面第二十二題第二節釋疑2、第四十八題第二節所說的，宇宙的秩序，需要有些物可能有所短缺或虧損，而且有時也實際有所短缺或虧損。因此，天主由於在物內產生宇宙秩序的善或完美，隨即、有如偶然地（不是真正所意圖的），產生了物的朽壞；按照《撒慕爾紀上》第二章6節所說的：「上主使人死，也使人活。」可是《智慧篇》第一章13節卻說：「天主並未造死亡」，意思是說，「死亡本身不是天主所願意的」。

可是正義的秩序也屬於宇宙的秩序，正義的秩序要求罪人受罰。準此，天主是罰這種惡的創始者或原因，卻不是罪這種惡的創始者或原因，理由已如上述第四十八題第六節。

釋疑 1.那段聖經所說的惡，是罰這種惡，而非罪這種惡。

2.那有缺點的第二原因的效果，歸於那沒有缺點的第一原因，是針對第二原因所有的物的內涵與完美；並不是針對它所有的缺點。正如跛行中所有的無論什麼行動，都由動力所產生；可是跛行中的彎曲不直，並不是來自動力，而是來自腿部的彎曲。同樣地，惡或不良行動中的無論什麼物的內涵和行動，都歸於天主，如同歸於原因一樣；可是其中的缺點或不良，不是由天主產生，而是由有缺點的第三原因產生。

3.船沈了，歸咎於水手，如同歸咎於原因一樣，因為他沒有做那爲了船的平安得救所需要做的。可是天主卻不會有失於做那爲平安得救所需要做的。因此，不能相提並論。

第三節 是否有一至惡爲一切惡的原因

有關於第三節，我們討論如下：

質疑 似乎有一至惡爲一切惡的原因。因爲：

1.相反的效果有相反的原因。可是在物中卻發現有相反，按照《德訓篇》第三十三章15節所說的：「善與惡相對，生與死相峙，罪人也與虔敬人敵對。」所以也有相反的根元：一是善的根元，一是惡的根元（二元論）。

2.此外，如果二相反者中，有一個是在萬物的本性或自然內，那麼其餘的（另一個）也是，正如《天地論》卷二第三章所說的。可是至善是在萬物的本性或自然內，因爲祂是一切善的原因，正如第二題第三節、第六題第二及第四節所說明的。所以，有一與至善相反的至惡，爲一切惡的原因。

3.此外，正如物中有善與更善，同樣地，物中也有惡與更惡。可是善、更善，是著眼於或針對至善而說的。所以，惡、更惡，也是著眼於或針對某一至惡而說的。

4.此外，凡是藉分享而有的一切，都歸於那藉本質而有的。可是我們中間的所謂惡的事物，卻不是由於本質而爲惡，而是由於分享。所以，有藉其本質而爲惡的至惡，它是一切惡的原因。

5.此外，凡是偶然而有的一切，都歸於那本然而有的。可是善卻是偶然地爲惡的原因。所以，應該承認有一至惡，它是本然地爲萬惡的原因。也不可這樣說，惡並沒有本然的原因，而只有偶然的原因；因爲果如此，則其結論是：大多數的情況內惡並不存在，它只存在於少數的情況內（而這是不合於事實的）。

6.此外，效果的惡歸於原因的惡，因爲有缺點的效果出自有缺點的原因，正如上文第一及第二節所說的。可是這溯本追源卻不可能永無止境。所以，應該承認有一個第一的或元始的惡，它是一切惡的原因。

反之 至善是一切物的原因，正如第二題第三節、第六題第四節所說明的。所以，不可能有一與至善相對立的根元，為一切惡的原因。

正解 我解答如下：由上面所說的，可見並沒有一個惡的第一原理或根源，如同有一個善的第一原理或根源一樣。因為善的第一原理或根源是因其本質為善，正如上面第六題第三及第四節所說明的。可是卻沒有什麼能因其本質為惡；因為上面第五題第三節、第四十八題第三節已說明，一切物，以其為物來說，都是善的；而惡只是存在善內，一如存在主體內。

因為善的第一原理或根源，是至上的與完美的善，它在自己內超絕地寓有一切美善，正如上面第六題第二節所說明的。可是至（上的或全面的）惡卻不可能存在，因為正如第四十八題第四節所說明的，雖然惡常常減損善，卻絕不可能完全消滅善。如此，在常有善留存的情形下，不可能有什麼完整的和完全的惡。因此，哲學家在《倫理學》卷四第五章說：「如果惡是完整的，那麼它將毀滅自己。」因為一切善既已被毀滅（惡的完整需要如此），惡本身也就被消除，因為惡的主體是善。

因為惡的觀念與第一原理或根源的觀念相抵觸。一方面，因為一切惡皆由善產生，正如上文第一節所說明的。另一方面，因為惡之為原因，只能是偶然地；如此，則惡不可能是第一原因，因為偶然的原因後於本然的原因，正如《物理學》卷二第六章所指明的。

可是有些人卻主張兩種第一原理或根源：一是善的，一是惡的。他們陷於這種錯誤，與古人的其他奇異主張，同出一源：即是因為他們並沒有討論物的普遍原因，而只討論特殊效果的特殊原因。因此，如果他們發見有什麼因自己的本性能力而有害於某物，那麼他們就以為這種物的本性是惡的；例如：

有人說火的本性是惡的，因為它焚毀窮人的房屋。可是一物之美善的徵驗，不應該按照它與某一特殊物的關係或秩序，而應該根據它自己，以及根據它與整個宇宙的關係或秩序，在這宇宙整體裡，每一物都有自己的位置，一切井然有序，正如第四十七題第二節釋疑1.所指明的。

同樣地，因為他們也發現了二相反的特殊效果的二相反的特殊原因，卻不知將相反的特殊原因，歸於一共同的普遍的原因。所以，他們斷定原因之間的相反或衝突，一直延伸到第一原理或根源。可是，因為一切相反者都同歸於一共同者，所以在它們中，在各別的相反的原因之上，必然有一共同的原因。正如在元素的相反的品質之上，有天體的能力；同樣地，在無論以什麼方式存在的一切之上，有一存在的第一原理或根源，正如第二題第三節所說明的。

釋疑 1.相反者同屬一類，在存在的性質或觀點上也相同。所以，雖然相反者有相反的特殊原因，卻必然上溯至一共同的第一原因。

2.虧缺（privatio）與具備（habitus），原本是針對同一物。可是虧缺的主體卻是在潛能中的物，正如第四十八題第三節所說的。因此，既然惡是善的虧缺（privatio boni），正如上面所指明的，所以，它所相反的善，是有潛能相依附的善，而不是至善，因為至善是純現實（actus purus）。

3.每一物都是按照自己的本性而伸展或增長。可是正如形式是一種成就或完美，同樣地，虧缺也是一種脫離或自棄。因此，一切形式、完美與善，因接近完美的終點或極點而增長；可是虧缺與惡，卻因遠離這一（完善的）極點而增長。因此，不是根據接近至惡，而說惡和更惡，如同根據接近至善，而說善和更善。

4.物之稱爲惡，不是藉著分享，而是藉著虧缺分享（應有的善）。因此，不需要上溯至一基於其本質的惡。

5.惡之能有原因，只不過是偶然地，正如上文第一節所說的。因此，不能上溯至惡的什麼本然原因。至於說惡存在於大多數的情況內，這句話卻絕對是偽的。因爲自然的惡只存在於有生有死（有敗壞）之物內，而它們只不過佔有整個宇宙的極小部分而已。再者，在每一種物內，自然或天性的缺點，只發生在少數的情況下。只有在人中間，惡似乎存在於大多數的情況下；因爲人在感覺方面的善，不是人作爲人的善，這種善是理性方面的善。可是許多人隨從感覺，卻不隨從理性。

6.在惡的原因方面，不會進行永無止境；而是將一切惡歸於某一善的原因，由此善的原因，偶然地有惡繼而產生。

第五十題

論天使的性體本體

一分爲五節一

在此以後，應該討論形體受造物與精神體受造物的區別（參看第四十七題引言）。第一，論純精神體受造物，聖經上稱他們爲天使；第二，論純形體受造物（第六十五題）；第三，論由形體與精神體所組合的受造物，即人（第七十五題）。

關於天使，應該討論：第一，論那些屬於他們的性體者；第二，論那些屬於他們的理智者（第五十四題）；第三，論那些屬於他們的意志者（第五十九題）；第四，論那些屬於他們的創造者（第六十一題）。關於天使的性體，應該討論他們的性體本體，以及與形體物的關係（第五十一題）。

關於他們的性體本體，可以提出五個問題：

- 一、是否有一完全精神體和非形體的受造物。
- 二、假定天使是這樣的受造物，那麼天使是否由質料與形式所組合而成。
- 三、論天使的數目。
- 四、論天使彼此之間的差別。
- 五、論天使的不死或不朽。

第一節 天使是否是完全非形體的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是完全非形體的。因爲：

1. 一物針對我們而言是形體的，針對天主而言卻不是全面的或絕對的非形體的。可是，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第三章卻說：「針對我們來說，天使是非形體的和非

物質的，可是與天主相比較，天使卻算是形體的和物質的。」所以，天使並不是全面或絕對非形體的。

2.此外，除形體物外，無物變動，正如《物理學》卷四第四章所證明的。可是大馬士革的若望卻在同處說：「天使是常常變動的理智自立體或實體。」所以，天使是形體的實體。

3.此外，盎博羅修在《論天主聖神》卷一第七章說：「一切受造物，都為自己本性的一定的界限所圍繞或限制。」可是受圍繞或限制，卻是屬於形體物的事。所以，一切受造物都是有形體的。可是天使卻是天主的受造物，正如《聖詠》第一四八篇2節所指明的：「祂的諸位天使，請讚美祂」；後來又說：「因為上主一發言，它們形成，上主一出命，它們立刻受造」（第5節）。所以，天使是有形體的。

反之 《聖詠》第一〇三篇4節卻說：「天主使自己的天使為精神體。」（按：spiritus一字，兼有風與精神體的意義，多瑪斯於此把此字解讀為精神體。）

正解 我解答如下：應該承認有一些非形體的受造物。因為天主在受造之物上主要所願意的，是那在於相似天主的善。可是，幾時效果是在原因藉以產生效果的事物上，相似原因，那時方才有完善的效果相似原因出現，如同熱產生熱一樣。可是天主卻是藉著理智與意志，而產生受造物，正如第十四題第八節、第十九題第四節所說明的。因此，宇宙的完善需要一些理智的受造物。可是理解卻不可能是形體的行為，也不可能是形體能力的行為；因為一切的形體都局限於此時（nunc）此地（hic）。為使宇宙達到完善的境界，應該有非形體的受造物。

可是古代的人，由於不知道理解力，以及未曾分辨感覺與理智，他們遂以為除了感覺和想像所察覺到的事物以外，世

界別無所有。因為想像所涵蓋的只不過是形體物而已，他們遂以為除了形體物以外，別無他物，正如哲學家在《物理學》卷四第六章所說的。由此而產生了撒杜塞人的錯誤，因為他們說：「沒有神靈」（《宗徒大事錄》第二十三章8節）。可是理智高於覺官的這一事實，已合理地指明，實有某些唯有理智才能理解的非形體物。

釋疑 1.非形體的實體，是位於天主與形體的受造物之間的中點。可是（二極點之間的）中點，與其中之一極點相比較，就像是另一極點；例如：溫與熱相比較，就像是冷的。就是按照這一方式，說天使與天主相比較，是物質的和形體的。並不是說他們有什麼屬於形體本質的因素。

2.那裡所謂變動，是把理解與願意也說成是變動。所以，天使稱為「常常變動的實體」，因為天使常常是在現實的理解中，並不是有時是在現實中，有時是在潛能中，如同我們一樣。由此可見，該論證生自（變動一詞之）雙關。

3.受地區界限的圍繞或限制，屬於形體物；可是受本質界限的圍繞或限制，卻是一切受造物所共有的，不論是形體的受造物，或是精神體的受造物。因此，盎博羅修在《論天主聖神》卷一第七章說，雖然有些物不為地方所包圍，卻並不缺少本質的限制。

第二節 天使是否由質料與形式所組成

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是由質料與形式所組成。因為：

1.凡包括在類（genus，共類）內的一切，都是由類與種差（differentia）所組成，種差與類合，就構成種（species，別類）。可是類取自質料（materia），種差卻取自形式（forma），

正如《形上學》卷八第三章所指明的。所以，凡包括在類內的一切，都是由質料與形式所組成的。可是天使卻包括在實體或自立體的類內。所以，天使是由質料與形式所組成的。

2.此外，那裡有質料的屬性（*proprietas materiae*），那裡也就有質料。可是質料的屬性卻是承受（*recipere*）和支撐或為主體（*substare*）。因此，波其武在《論天主聖三》卷一第二章說：「單純的形式不可能是主體。」可是天使卻有這些（質料的屬性）。所以，天使是由質料與形式所組成的。

3.此外，形式是現實。所以，那只是形式的，就是純現實（*actus purus*）。可是天使卻不是純現實；因為純現實只屬於唯一的天主。所以，天使不只是形式，他兼有形式和質料。

4.此外，形式原本是藉質料而受到限制和界定。所以，凡是不存在於質料內的形式，都是無限的形式。可是天使的形式卻不是無限的；因為一切受造物都是有限的。所以，天使的形式存在於質料內。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「按照我們的理解，最先的受造物，既是沒有形體的，也是沒有質料的。」

正解 我解答如下：有些人主張天使是由質料與形式所組成的，亞維采布隆（*Avicbron*）在《生命之泉源》（*Fontis vitae*）一書裡，附合及努力發揚這種意見。因為他假定，凡是按照理智彼此不同的，無論是什麼，在物本身內也彼此不同。可是在非形體的實體內，理智察覺到有它藉以不同於形體實體的因素，也有它藉以同於形體實體的因素。因此，他願意據此而做出這樣的結論：那使非形體實體不同於形體實體的，有如是它的形式；至於那位於此一具有區別作用之形式以下，有如共同基礎的，則是它的質料。因此，他主張非形體實體與形體實體

的普遍質料，是相同的，其意是說：非形體實體的形式之「印入精神體實體」的質料，其方式就如同量或體積（quantitas）的形式之「印入形體實體」的質料一樣。

可是一看便可以知道，形體物與精神體物的質料不可能是相同的。同一部分的質料，不可能一起接受形體的形式與精神體的形式；因為這樣，同一個物，在數目方面，既是一個形體的物，又是一個精神體的物（而這是不可能的）。因此只能是，質料的一部分接受形體的形式，另一部分接受精神體的形式。可是除非是在量或體積的觀點下，質料就不可能分為部分；撤除了量或體積，則那作為基礎的（質料），則仍是不可分的，正如《物理學》卷一第二章所說的。所以如此一來，則精神體物的質料也隸屬於量或體積之下，而這是不可能的。所以，形體物與精神體物的質料不可能是相同的。

再者，理智的實體也不可能有任何質料，因為每一物的作為都是按照自己實體的方式。可是理解卻完全是沒有質料的作為。這由它的對象就可以知道，而一切行為都是由對象而取得其種或別類（species）與本質。因為凡（為理智）所理解的每一物，都是先由質料中抽取出來（或擺脫質料），因為在質料中的形式是個別的形式，理智並不是如此去理解它們（按：理解著重於普遍形式）。因此，一切的理智實體都是完全沒有質料的。

那些按照理智彼此不同的，不必然也在實物內彼此不同；因為理智之認識物，不是按照物的方式，而是按照自己的方式。因此，在我們理智以下的物質的或有質料的物，其存在於我們理智的方式，比它們存在於自己內的方式，更為單純。可是天使的實體卻超越我們的理智。因此，我們的理智之認識他們，不可能達到這樣的地步，如同他們自己本來怎樣，而只能按照理智自己的方式，即按照自己認識組合物的方式。理智也是如此認識天主，正如第三題第三節釋疑1.所說的。

釋疑 1.是種差構成種或別類。可是每一物之固定於種或別類，是按照它被限定於物的某一特殊的等級；因為物的種或別類，有如數目，藉單位的增加與減少而有所不同，正如《形上學》卷八第三章所說的。可是，在物質的或有質料的物內，那限定一物為某特殊等級的，即形式，不同於那接受限制的，即質料；因此，類（共類）取自其中的一個，種差則取自另一個。可是在非物質的或沒有質料的物內，限定者與接受限定者並非不同，每一物都是根據自己而達到物的某一固定等級。所以，在它們內，並非類（共類）是一個，種差是一個，它們是同一個。它們的分別只在我們的思考方面；因為我們的理智，幾時視那物為未受限定者，就說它有「類」的性質；幾時視那物為已被限定者，就說它有「種差」的性質。

2.《論生命之泉源》(Fontis Vitae) 提出了這種論證，如果理智接受的方式，與質料接受的方法相同，那麼這論證就有使人信服之力。可是這顯然是偽的。因為質料接受形式，是為使自己根據形式而固定於某一種或別類，或是空氣的、或是火的，或是其它某一物的。可是理智卻不是如此接受形式；否則恩培多克利斯 (Empedocles) 的這一意見就是真的了：他主張「我們藉著土而認識土，藉著火而認識火」(參看：亞里斯多德，《靈魂論》卷一第二章)。可是可理解的形式，是按照形式的本質本身在理智內；因為它是如此為理智所認識的。因此，這種接受並不是質料的接受，而是非物質或沒有質料之物的接受。

3.雖然在天使內，沒有質料與形式的組合，可是在他內卻有現實與潛能。這可從討論物質的或有質料的物看出。在這些物內，有兩種組合。一是形式與質料的組合，形式與質料組成某一物性或天性。如此組合而成的物性或天性，並不是自己的存在，存在是它的現實。因此，物性本身與存在相比較，有如潛能與現實。所以，撤除了質料，同時假定形式本身之自立，不是在質料

內，則仍然是：形式與存在本身比較，有如潛能與現實的比較。應該認為天使有這種（潛能與現實的）組合。這也就是有些人所說的，天使是從以下二者組合而成的：即從「其存在之所以然」（quo est）和「他是什麼」（quod est），或者如同波其武在《論七天創造工程》所說的，從「存在」（esse）和「他是什麼」（quod est）。因為「他是什麼」是指自立的形式本身；而「存在」本身是指自立體或實體存在之所以然；就如同「奔跑」（cursus）是奔跑者（實際）奔跑之所以然（quo currens currit）。可是在天主內，「存在」並非別於「祂是什麼」（按：天主是自己的存在），如同第三題第四節所指明的。所以唯有天主是純現實。（按：受造物，包括天使在內，不是自己的存在。其所以存在，是由於實際或現實地分享存在；此前只是在存在的潛能中。）

4. 絕對地或概括地來說，一切受造物都是有限的（受限制的），因為它的存在不是絕對或單獨自立的，而是受到那結合於它的物性或天性的限制（按：受造物常是某一種物）。可是，相對地或從某一方面來說，一受造物卻並非不可能是無限的（不受限制的）。物質的或有質料的受造物，在質料方面，有無限性（不受限制）；但是在形式方面，卻有有限性（受限制），因為形式受到那承受它的物質或質料的限制。至於受造的非物質的或沒有質料的實體，按照它的存在來說，是有限的；但是就其形式不為另一物所承受來說，它是無限的（不受限制的）。這就如同我們說：（與具體物）分離而存在的「白色」，就其白色的本質來說，它是無限的（不受限制的），因為它並未被禁閉於某一主體；但是它的存在卻是有限的，因為受到某一特殊物性或天性的限定。為此，《論原因》命題十六說：睿智或理智，「對上而言是有限的（受限制的）」，因為它由在其上者接受存在；但是「對下而言卻是無限的（不受限制的）」，因為它不為任何質料所承受（即不受質料的限制）。

第三節 天使的數目是否衆多

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使的數目似乎並不眾多。因爲：

1.數（numerus）是量（quantitas）的一種，來自連續體的區分。可是這卻不可能發生在天使身上，因爲他們都是無形體的，正如第一節所說明的。所以，天使的數目不可能眾多。

2.此外，越與「一」接近，也越少增加，正如數字所指明的。可是受造的物性或天性中，天使的天性卻是最接近天主的。既然天主是絕對唯一無二的，所以，關於天使的天性，似乎增加的最少。

3.此外，（與質料或物質）分離的實體（substantia separata）的固有效果似乎是天體（corpus caeleste）的運行。可是天體的運行卻是只有固定小數目，是我們可以觀察到的。所以，天使的數目，並不大於天體運行的數目。

4.此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「一切可理解的和理智的實體，都因天主美善之光芒而自立存在。」可是天主美善之光芒，卻只能因接受（光芒）者的不同而增多。可是不能說，物質接受可理解之光芒；因爲理智的實體是非物質的，正如上文第二節所說明的。所以，理智實體的增多，只能是根據原始物體的需要，即天體的需要，以使上述光芒的推展，能以某種方式，到它們那裡而終止。如此，則結論與上文**質疑**3.相同。

反之 《達尼爾》第七章10節說：「有千萬服事祂的，有億兆侍立在祂面前的。」

正解 我解答如下：關於分離實體的數目，不同的人，循不同的路線出發。柏拉圖主張分離實體是可感覺物的種類或別類，

就好像我們說人性本身是分離（存在）的。準此，就應該說，分離實體的數目，是按照可感覺物的種類或別類的數目（《費多篇》第四十八及四十九章）。可是亞里斯多德卻譴責這種主張，因為物質屬於可感覺物的種類的本質。因此，分離實體不可能是可感覺物的種類模型（*species exemplaris*），而具有高於可感覺物之天性的某些天性（《形上學》卷一第九章）。

亞里斯多德卻主張，這些更完美的物性或天性，從推動者與目的的觀點來看，而與這些可感覺物有關。所以，他努力根據原始運動或變動的數目，來推算分離實體的數目（《形上學》卷十一第七及八章）。

可是由於這種主張卻似乎相反聖經的教訓，猶太「梅瑟教師」願意協調二者，而主張天使作為非物質的實體（*substantia immaterialis*），係按照運動或天體的數目而增多，如同亞里斯多德的主張一樣。可是他卻也主張，在聖經上，那些傳報天主事理的人，也稱為天使；連那些彰顯天主全能的自然能力，也有這種稱謂（《疑問指南》〔*Doctor Perplex*〕卷二第四及六章）。可是稱無靈之物的能力為天使，這不合聖經的習慣。

因此，應該說：即使就天使是非物質的實體來說，他們的數目也相當眾多，超越一切物質物的數目。這就是狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十四章所說的：「上天靈性體的軍旅為數眾多，超越我們物質物的可憐的和有限的數量。」理由是，因為宇宙的完美，尤其是天主在創造萬物時所願意的；越完美之物，天主把它創造的也越超絕。正如形體物的超絕是看體大，非形體物的超絕則看眾多。我們看到，物體中的不朽物體是最完美的，它們在體積方面，無可比擬地超越可朽的物體；因為針對天體來看，整個能主動與被動之物的區域很小。因此，非物質的實體，在眾多方面，無可比擬地超越物質的實體，這是合理的。

釋疑 1.有一種數，是從分割連續體而產生的量，天使沒有這樣的數；天使的數，是從分別形式而產生，就像超越（感覺之）物的眾多一樣，正如第三十題第三節所說的。

2.因為天使的本性接近天主，天使在本身的組合方面，應該不多或複雜，卻不是說天使只限於少數。

3.這種論證是亞里斯多德在《形上學》卷十二第八章的論證。這種結論是必然的，假設分離實體是為形體實體而存在的。因為果如此，則除非在物質物內有來自非物質實體的運行出現，非物質實體的存在就毫無意義可言。可是說非物質的實體是為形體的實體而存在的，這卻不是真的；因為目的比導向目的者更尊貴。因此，亞里斯多德在那裡也說，這種論證不是必然（有效）的，而只是蓋然的意見。可是他卻不得不用這種論證，因為我們認識可理解之物，非藉著可感覺之物不可。

4.這種論證出自那些主張物質或質料是物彼此有所區分之原因的人。這意見已在第四十七題第一節被推翻。因此，天使的增加，不是按照物質或質料，也不是按照（有形的）物體；而是按照構想非物質實體之各種品級的天主智慧。

第四節 天使是否在種或別類方面彼此不同

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎在種或別類（species）方面並非彼此不同。因為：

1.由於種差比類（共類）更尊貴，所以凡是按照其內之最尊貴者相同的，也在構成（其物的）最後種差（ultima differentia constitutiva）方面相同；如此則也在種或別類方面相同。可是在其內之最尊貴者方面，即在睿智或智力（intellectualitas）方面，所有天使相同。所以，所有天使皆屬於同一種或別類。

2.此外，「較甚」（magis）和「較差」（minus）並不構成

種或別類的區別。可是天使彼此之不同，卻似乎只是按照較甚或較差而已；即是說，一個比另一個較甚或更爲單純，理智也更爲敏銳。所以，天使在種和別類方面並無不同之處。

3.此外，靈魂與天使在分類上相對並列。可是一切靈魂都屬於同一種或別類。所以，天使也是如此。

4.此外，某物的本性越完美，也越應該增加。如果每一種或別類只有一個個體，那麼就不會如此。所以，有許多天使同屬於一種或別類。

反之 在屬於同一類或別類之間，沒有先與後之分，正如《形上學》卷三第三章所說的。可是在天使中間，即使在品級相同的天使中間，卻有先的、後的、中間的之分，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十章所說的。所以，天使並不屬於同一種或別類。

正解 我解答如下：有些人主張一切的精神體實體，連靈魂也包括在內，都屬於同一種或別類。可是另有一些人卻主張一切天使都屬於同一種或別類，靈魂則不如是。可是其他的人卻主張一切的天使都屬於同一等級或體制（*hierarchia*），甚至於屬於同一品級（*ordo*）。

可是這卻是不可能的。因爲凡在種或別類方面相同，而在數目方面不相同的，是在形式上相同，而在質料上不相同。所以，如果天使並不是由質料與形式所組合而成的，正如上文第二節所說的，那麼勢必不可能有屬於同一種或別類的兩位天使。這如同不可能說有許多的分離白色（*albedo separata*），或許多的（分離）人性一樣；因爲，除非是根據白色是在許多的實體內來說，就沒有許多的白色。

可是，即使是天使具有質料，也不可能有種或別類相同

的許多天使。因為這樣，則此一與另一之不同的原理或根據就應該是質料，固然不是按照量的區別，因為他們都是非形體的，而是按照潛能的區別。可是質料的這種不同，不僅產生不同的種或別類，而且也產生不同的類或共類（genus）。

釋疑 1.種差比類更尊貴，如同（同一物性或天性內之）固定的比不固定的更尊貴，專有的比共有的更尊貴一樣；並不是說這種物性比那種物性更尊貴。否則一切無靈動物都應該是屬於同一種或別類了；或是牠們都應該有比覺魂更完美的形式。所以，無靈的動物，是按照有感覺之天性（*natura sensitiva*）的固定不同等級，而有不同的種或別類；同樣的，一切的天使，也是按照理智天性（*natura intellectiva*）的不同等級，而有不同的種或別類。

2.較甚或較差，就其由同一形式的緊密或寬鬆所產生來說，並不構成種或別類的區別。可是就其由不同等級的形式所產生來說，則構成種或別類的區別，例如我們說：火比空氣更完美。天使就是這樣按照較甚與較差，而在種或別類方面彼此有區別。

3.種或別類的善，超越個體的善。因此，在天使內，種或別類的增加，遠比同一種或別類之個體的增加更好。

4.數目的增加，由於可能永無止境，這不是主動者或成因所意圖的，他只在意種或別類方面的增加，正如第四十七題第三節釋疑2.所說的。因此，天使本性的完美，要求種或別類的增加，而不要求同一種或別類之個體的增加。

第五節 天使是否是不朽的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是不朽的。因為：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三章論及天使說：「天使是因天主的恩寵，並不是因自己的本性，獲得不死不滅性（immortalitas），而為理智實體。」

2. 此外，柏拉圖在《迪美吾斯篇》卷二第十三章說：「啊，神中之神，我是他們的創造者和父，你們確實是我的工程，按本性是可分解的，因我願意，而成為不可分解的。」這些神只能解讀為天使而已。所以，天使按自己的本性是可朽的。

3. 此外，按照教宗額我略一世《倫理叢談》卷十六第三十七章所說的：「除非全能者予以保存，則萬物終將歸於無。」可是凡能歸於無之物，都是可朽的。既然天使是天主創造的，所以，天使按自己的本性似乎是可朽的。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「理智的實體，具有完備無缺的生命，免於現世的一切朽壞、死亡、物質和生殖。」

正解 我解答如下：應該說，天使按照自己的本性，是不朽的。理由是：除非是由於形式與物質或質料分離，無物會朽壞；因此，既然天使是獨立存在的形式，正如上文第二節所指明的，所以，天使的實體不可能是可朽的。因為，凡是一物根據自己所宜有者，總不會與該物分離；凡是一物藉由它物所宜有者，能夠分離，即如果它的宜有所根據者，已經分離。因為圓形不會與圓圈分離，因為圓圈是根據自己而宜有圓形。可是銅圈能夠因此而失落圓形，即如果圓形與銅分離（銅不再是圓的）。可是，存在本身卻是為形式所宜有，因為每一物，都是根據具有形式而為現實物。可是物質或質料卻是藉著形式而為現

實物。所以，凡由物質或質料與形式組合而成的，都因形式與質料分離，而停止為現實物。可是如果形式本身自立於自己的存在，如同天使一樣，正如上文第二節所說的，那麼就不可能喪失存在。所以，天使的非物質性，是天使按照自己的本性，而為不朽的理由。

這種不朽的表徵，可以取自其理智的活動；因為每一物的活動，都是根據其處於現實，物的活動指明其存在的方式。可是活動的種類和性質，是根據其對象來判定。可理解的對象，由於是超越時間的，所以是永恆的。因此，一切的理智實體，按照自己的本性都是不朽的。

釋疑 1.大馬士革的若望，是在說完美的不死不滅性，它包括絕對的不變性（*immutabilitas omnimoda*）；「因為一切的變動或變化都是一種死亡」，正如奧斯定所說的（《駁馬西米諾》卷三第十二章）。可是天使的完美的不死不滅性，卻只不過藉著天主的恩寵而獲保而已，正如以下第六十二題第二及第八節所指明的。

2.柏拉圖所說的神意指天體，他認為天體是由元素而組成的，因此，按照自己的本性，是可分解的；可是因天主的聖意，而常常保存自己的存在。

3.正如第四十四題第一節釋疑2.所說的，有的必然物有自己的必然性的原因。因此，其存在繫於另一物，如同繫於原因一樣，這並不與必然物和不朽物抵觸。所以，說除非天主予以保存，萬物都將歸於無，天使也是如此，其意思並非說，在天使內有朽壞的原理或因素；而是說，天使的存在繫於天主，如同繫於原因一樣。說某物是可朽的，並不是因為天主藉著撤消自己的保存，而使它歸於不存在，而是因為它在自己內有朽壞的原理或因素，或有（積極的）相反性（*contrarietas*），或至少有質料的潛能。

第五十一題

論天使與形體物的關係

一分爲三節一

然後要探討的是天使與形體物或形體的關係（參看第五十題引言）。第一，論天使與形體物的關係；第二，論天使與形體物之地方的關係（第五十二題）；第三，論天使與地方運動的關係（第五十三題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、天使是否具有自然或按照本性與自己合而爲一的形體。
- 二、天使是否攝取形體。
- 三、天使在所攝取的形體上是否實行生命的活動。

第一節 天使是否具有自然或按照本性與自己合而爲一的形體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎具有自然或按照本性與自己合而爲一的形體。因爲：

1. 奧利振在《原則論》卷一第六章說：「這是天主的，即是聖父、聖子和聖神的本性單獨所專有的，即其存在應該理解爲沒有物質的實體，也毫無附加結合在一起的形體。」伯爾納鐸（Bernardus de Clairvaux, 1090～1153年）在《雅歌釋義》（Homilia super Cant.）第六篇也說：「我們將無形無像歸於唯一的天主吧！如同我們將不死不滅性歸於唯一的天主一樣。唯有天主的本性，不爲自己，也不爲其它物，而需要任何形體工具的協助。」「可是顯然地，每一受造的精神體卻都需要形體的協

助。」(同上，第五篇)奧斯定在《創世紀字義新探》卷三第十章也說：「魔鬼稱為天空中的動物，因為他們的本性具備氣體的能力。」可是魔鬼與天使的本性卻是相同的。所以，天使具有自然與自己合而為一的形體或身體。

2.此外，教宗額我略一世在《福音論贊》卷一第十篇主顯節的證道詞裡，稱天使為「有靈的動物」。可是一切有靈動物卻都由靈魂與形體或身體而組成。所以，天使具有自然與自己合而為一的身體。

3.此外，天使的生命比靈魂的生命更完美。可是靈魂卻不僅自己生活，而且也使身體生活。所以，天使也使那自然與自己合而為一的身體生活。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「天使應該被認為是無形無像的或非形體的。」

正解 我解答如下：天使沒有自然與自己合而為一的形體或身體，因為凡是附加於某一本性的，都不是普遍地存在於該本質之內。例如：有翅膀，因為這不屬於動物的本質，不是任何動物都應該有的。可是，因為理解卻不是身體的行為，也不是身體能力的行為，正如以下第七十五題第二節所將指明的。所以，具有與自己合而為一的身體，並不屬於這種理智實體的本質，這是就其為理智實體來說；可是為了它物，身體能附加於某一理智實體，例如：人的靈魂宜於與身體合而為一。因為靈魂是不完美的，在理智實體的共類內，處於潛能的狀態，在自己的本性內沒有完備的知識，必須藉著身體的感官，由可感覺物中而取得知識，正如之後第八十四題第六節、第八十九題第一節所將討論的。可是在每一類物中，如果存有不完美者，在該類中就應該先存有完美者。所以，在理智的本性或本體中，有一些

完美的理智實體，他們不需要由可感覺物中取得知識。所以，並不是一切的理智實體，都與身體合而為一；而是有一些是與身體分離存在的。我們稱這些理智實體為天使。

釋疑 1.正如第五十題第一節所說的，有些人的意見是萬物都是形體。似乎是由此一想法出發，有些人以為除了與形體合而為一的非形體實體以外，再沒有別的非形體實體；因此，有些人甚至主張天主是世界的靈魂，正如奧斯定在《天主之城》卷七第六章所記敘的。可是因為這種主張相反公教會的這一信仰，即天主崇高超越萬物，按照《聖詠》第八篇2節所說的：「你的尊榮被高舉在諸天之上」，奧利振拒絕關於天主方面的這一主張，但在其他方面，卻隨從別的一些人的意見，如同在其他許多問題上，他也受了矇騙一樣，因為他相信了古代哲學家們的意見。至於伯爾納鐸的話卻可能這樣解釋，即受造的精神體需要形體的工具，並不是指自然與自己合而為一的形體工具，而是為某種目的而取用的形體工具，正如下文第二節所將討論的。奧斯定的談話並沒有表示贊成，而只是引用柏拉圖學派的意見，這些人主張有天空中的動物，並稱之為魔鬼。

2.教宗額我略一世是以比喻的方式，稱天使為有靈的動物，這是由於靈性或理性方面相似的緣故。

3.以（外在）成因的方式賜給生命，這屬於絕對的完美。因此，這也宜為天主所有，按照《撒慕爾紀上》第二章6節所說的：「上主使人死，也使人活。」可是以（內在）形式的方式使人生活，這屬於為某一物性或本性之部分的實體，這種實體並不具備完整的該種物性或本性。因此，那沒有與形體合而為一的理智實體，比那與形體合而為一的理智實體，更為完美。

第二節 天使是否攝取形體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎並不攝取 (assumere) 形體或身體。因為：

1. 在天使的工程中沒有什麼是多餘的，如同在自然的工程中沒有什麼是多餘的一樣。可是天使攝取身體或形體卻是多餘的；因為天使並不需要形體，天使的能力超越形體的一切能力。所以，天使並不攝取形體。

2. 此外，一切的攝取都止於某種合一，因為「攝取」(assumere) 意指「取歸自己」(ad se sumere)。可是身體卻沒有與天使合而為一，有如與形式合而為一一樣，正如上文第一節所說的。至於那與天使有如是推動者的合而為一，並不稱為攝取；否則一切被天使所推動的形體，就都是被天使所攝取了。所以，天使並不攝取身體或形體。

3. 此外，天使並不攝取（四元素中的）土或水的形體，因為這會使他們無法忽然就不見了。也不攝取火的形體，因為這會使他們焚毀他們所接觸的東西；也不攝取空氣的形體，因為空氣是難以成型的，也是無法接受色彩的。所以，天使並不攝取形體。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十六第二十九章說，天使以所攝取的身體，而顯現給亞巴郎。

正解 我解答如下：有些人說，天使絕不攝取身體；至於聖經論及天使的顯現所敘述的一切，卻都是出現在先知們的神視中，即先知們的幻覺中。可是這卻相反聖經所願意表達的。因為幻覺所看見的，都只是在看見者的幻覺中而已；因此，不會為一切人所一同看見。可是，天主的聖經有時介紹天使的顯現，卻使人人都可以看見他們。正如那些顯現給亞巴郎的天

使、爲亞巴郎、他的整個家族、羅特和索多瑪城的百姓共同所看見；同樣地，那顯現給多俾亞的天使，也爲衆人所看見。由此可見，這類的顯現是根據身體的目視，藉此目視，而看見那在看見者以外的東西，也是因此，人人才都可以看見。可是這種目視所看見的，卻只不過是形體或身體而已。既然天使既不是身體，也沒有自然與自己合而爲一的身體，正如上文第一節、第五十題第一節所指明的，所以只能是天使有時攝取身體。

釋疑 1.天使之需要身體，不是爲自己，而是爲我們，以便同人親密地交往，並顯示人所期盼的，在未來的生活中，與天使所有的靈性交往。舊約時代的天使攝取了身體，這也是天主聖言將攝取人之身體的象徵性的表記；因爲舊約的一切顯現都指向這一顯現，即是天主聖子在肉身上的顯現。

2.天使所攝取的身體，其與天使的合而爲一，不是有如與形式的合而爲一，也不僅是有如與推動者的合而爲一；而是與那以所攝取的可移動的身體，爲自己代表的推動者的合而爲一。因爲，正如在聖經上，以可感覺物的形像來說明可理解物的屬性；同樣地，天使也以天主的權能，而形成可感覺的身體，使它宜於呈現天使可理解的屬性。這就是天使攝取身體的意義。

3.雖然空氣處於稀薄的狀態時，沒有定型，也沒有色彩；可是當它被濃縮時，卻可能成型，也可能有色彩，正如雲彩所指明的。因此，天使也是如此由空氣而攝取身體，即用天主的權能把空氣濃縮，以因應形成所攝取之身體的需要。

第三節 天使在所攝取的身體上是否實行生命的活動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使在所攝取的身體上，似乎實行或從事生命的活動。因為：

1. 真實的天使不宜有虛構或假裝。可是如果天使所攝取的身體，看來是生活的，也有生命的活動，而實際卻並非這樣，那麼就是虛構或假裝（fictio）。所以，天使在所攝取的身體上，實行生命的活動。

2. 此外，在天使的活動中，沒有什麼是多餘的。可是除非天使在所攝取的身體上，藉著眼睛、鼻子、耳朵和其它等等感覺器官而感覺，形成它們便是多餘的。所以，天使藉著所攝取的身體而感覺。這是最切實的生命活動。

3. 此外，以延續的行動而行動，是生命的活動之一，正如《靈魂論》卷二第二章所指明的。可是顯然地，天使在所攝取的身體上，明確的行動。因為《創世紀》第十八章16節說：「亞巴郎引領」顯現給他的天使，並「一同前行」。多俾亞曾問天使說：「你認識往瑪待去的路嗎？」天使回答他說：「是，我多次到過那裡，全條路線我都很熟悉。」（《多俾亞傳》第五章7～8節）所以，天使常常在所攝取的身體上，實行生命的活動。

4. 此外，說話是生活者的活動；因為是藉著由動物的口中發出的聲音而產生，正如《靈魂論》卷二第八章所說的。可是顯然地，聖經的許多地方卻提及天使在所攝取的身體上，曾經說話。所以，他們在所攝取的身體上，實行生命的活動。

5. 此外，飲食是動物的固有活動；因此，主在復活後同門徒們一起飲食，以證明自己重獲了生命，正如《路加福音》末章（第二十四章43節）所說的。可是那些在所攝取的身體上顯現的天使，卻會飲食，亞巴郎拿食物給他們，並先拜見了他們，正如《創世紀》第十八章2節所說的。所以，天使在所攝

取的身體上，實行生命的活動。

6.此外，人之生人是生命的活動。可是這卻適宜於攝取身體的天使，因為《創世紀》第六章4節說：「當天主的兒子與人的女兒結合生子時，在地上已有一些巨人，他們就是古代的英雄，著名的人物。」所以，天使在所攝取的身體上，實行生命的活動。

反之 為天使所攝取的身體，並不生活，正如上文第一節釋疑3.所說的。所以，天使也不能藉著它們而實行生命的活動。

正解 我解答如下：有生命者的一些活動，與其它的活動有共同之處：例如說話是有生命者的活動，單就其為聲音來說，與其它無生命者的聲音有共同之處；行走與其它運動也有共同之處，如果僅著眼於其為運動。所以，關於（有生命者與無生命者）兩種活動所共有的，天使能藉所攝取的身體，有生命的活動；可是關於那有生命者所專有的，則不能，因為按照哲學家在《論睡眠與醒寤》（De somn. et vig.）第一章所說的：「能力是誰的，動作也是誰的。」因此，凡是沒有生命的，都不可能生命的活動，因為生命是這種動作或活動的能力原理或根源。

釋疑 1.正如在聖經上，用可感覺的形像來描述可理解的事物，這並不相反真理或真實。因為如此說，並不是額外肯定可理解之物也是可感覺的，而是藉著可感覺的形像，根據某種相似，讓人來理解可理解之物的屬性；同樣地，天使所攝取的身體，看來似乎是有生命的人，雖然實際不是，這也並不相反聖天使的真實。因為天使之攝取身體，無非是藉著人的以及人之活動的屬性，來標明天使的精神的屬性和活動。如果天使攝取

真正的人，那麼這一點就難於適當地達成；因為他們的屬性，將使我們認識這些人，而非天使。

2. 感覺完全是生命的活動。因此，絕不應該說，天使藉著所攝取的身體的器官而感覺。可是形成這些器官，也不是多餘的。因為這些器官的形成，並不是為使天使藉著它們感覺，而是為藉著這些器官，來標明天使的精神能力，例如藉著眼睛，來標明天使的認識能力，藉著其它的肢體，來標明他的其它能力，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》末章第十五章所說的。

3. 來自內在結合為一的原動力的行動，是生命所專有的活動。可是，為天使所攝取的身體，卻不是如此行動，因為天使並不是這些身體的形式。幾時這樣的身體行動，天使也附帶著行動，因為他們在這樣的身體內，有如是原動力在可被推動的物體內，如此則他們是在這裡，而非在他處；關於天主，卻不能這樣說。因此，雖然當有天主在其內的這些物體行動時，天主並不行動，因為天主無所不在；可是，天使卻隨著所攝取的身體的行動而附帶地行動。不過，天使並不隨著天體的行動而行動，縱然是天使在它們內，如同原動力在可被推動的物體內一樣；因為天體就其整體而言，並不離開地方。而為推動天球之精神體所指定的地方，不是根據天球之實體的某一固定部分，因為它有時在東，有時在西；而是根據固定的位置，因為原動力常常是在東方，正如《物理學》卷八第十章所說的。

4. 天使並沒有真正地以所攝取的身體而說話，而只是有些類似說話，即在空氣中發出與人類聲音相似的聲音。

5. 照其本意來說，飲食並不適用於天使；因為飲食意指所食的食物，變成飲食者的實體。雖然食物在基督復活後並沒有變成祂的身體，卻分解於先存的質料中，可是基督確曾有過如此性質的身體，使食物能變成祂的身體；因此，是真正的飲

食。可是天使所食的食物，卻沒有變成所攝取的身體，而其身體的性質，也不能使食物變成身體；因此，並不是真正的飲食，而是精神飲食的一種象徵。這就是《多俾亞傳》第十二章18～19節天使所說的：「當我與你們在一起時，你們雖然看見我吃喝，其實我是在取用看不見的飲食。」可是亞巴郎拿食物給天使，以為他們都是人，而在他們身上恭敬天主，「如同天主常常住在先知們身上一樣」，正如奧斯定在《天主之城》卷十六第二十九章所說的。

6. 正如奧斯定在《天主之城》卷十五第二十三章所說的：「許多人堅稱自己經歷過，或聽人說過：山林之神（Silvanus）及田園之神（Faunus），即一般人所謂的夜神或夜魔（Incubus），曾顯現給婦女們，貪戀她們，並與她們苟合。否認這些事物，似屬無恥。可是在洪水以前，天主的聖天使絕不可能如此墮落。因此，『天主的兒子』意指舍特的子孫，都是善人；至於出自加音支派的女兒，聖經則稱她們為『人的女兒』。他們可能生一些巨人，這不值得大驚小怪；因為他們並不都是巨人，可是巨人的數目，在洪水以前卻多於在洪水以後。」

可是如果有時與惡魔的苟合而生一些人，這不是藉由惡魔的或惡魔所攝取的身體精子，而是藉由某特選之人的精子；例如，同一惡魔先（以女人的形像）與男人同寢，後來再（以男人的形像）與女人同寢，如同他們也取用了其它物的種子，而生產一些物一樣，正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第八及第九章所說的。如此，則那受生者，並不是魔鬼的兒子，而是那提供精子之人的兒子。

第五十二題

論天使與地方的關係

一分爲三節一

然後要探討的是天使與地方的關係（參看第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、天使是否佔有地方。
- 二、天使是否能同時佔有許多地方。
- 三、許多的天使是否能同時佔有相同的地方。

第一節 天使是否佔有地方

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不佔有地方。因為：

1. 波其武在《論七天創造工程》一書裡說：「智者的共同意見，是非形體物並不佔有地方。」亞里斯多德在《物理學》卷四第五章說：「並不是凡存在的，都佔有地方，只有可移種的形體如此。」可是天使卻不是形體，正如第五十題第一節所說明的。所以，天使並不佔有地方。

2. 此外，地方是佔有位置的分量（quantitas）。所以，凡佔有地方的一切，都有位置。可是佔有位置，卻不適用於天使；因為天使的實體是無分量的，而分量的固有差別或種差是有位置。所以，天使並不佔有地方。

3. 此外，佔有地方，是為地方所界定，並受地方的包容，正如哲學家在《物理學》卷四第十二章所指明的。可是天使卻不能被界定，也不能受地方的包容；因為包容者比受包容者更具有形式的性質，如同空氣之與水，正如《物理學》卷四第五章所說的。所以，天使並不佔有地方。

反之 非主日的節日夜禱結束禱詞說：「願住在它（居處）內的你的聖天使，保護我們平安。」

正解 我解答如下：天使適於佔有地方。可是說天使佔有地方與形體佔有地方，意義並不相同。形體之佔有地方，是根據體積的分量或大小的接觸，來適應地方。在天使內並沒有體積的分量或大小，而是有能力的分量或大小。所以，將天使的能力施展到不論任何地方，此即稱為天使佔有有形的地方。

由此可見，不應該說天使為地方所界定，或在連續體上有位置。這一切只適用於在地方上的形體，因為形體的分量或大小，是根據體積的分量或大小。同樣地，也不應該因此而說，天使為地方所包容或佔有。因為非形體的實體是以自己的能力，接觸形體物，自己包容或進佔形體物，而非為形體物所包容或佔有；因為靈魂之在身體內，是有如包容者或進佔者，而非有如被包容者或被佔有者。同樣地，說天使佔有或在形體的地方內，不是有如被包容者或被佔有者，而是有如某種方式的包容者或進佔者。

釋疑 藉此可清楚知道對各質疑的答案。

第二節 天使是否能同時佔有許多地方

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎能同時佔有許多地方。因為：

1. 天使的能力並不小於靈魂的能力。可是靈魂卻是同時佔有許多地方。因為「整個靈魂佔有身體的每一部分」，正如奧斯定《論天主聖三》卷六第六章所說的。所以，天使也能同時佔有許多地方。

2. 此外，天使佔有他所攝取的身體。既然他攝取了連續

的身體，他似乎是佔有身體的每一部分。可是根據身體的不同部分，而有不同的地方。所以，天使同時佔有許多地方。

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第十三章說：「天使工作的地方，就是天使佔有的地方。」可是天使有時卻同時在許多地方工作，正如那毀滅索多瑪城的天使所指明的（《創世紀》第十九章25節）。所以，天使能同時佔有許多地方。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第三章說：「幾時天使在天上，就不在地上。」

正解 我解答如下：天使的能力和本質是有限的。可是天主的能力和本質卻是無限的，也是萬物的普遍原因；因此，天主藉著自己的能力而普及於萬物，不僅是在許多地方，而且也無所不在，處處都在。可是天使的能力，由於是有限的，不能擴及萬物，而只能限定於某一物。因為凡與一能力相比較的，應該是作為「一物」與它相比較。所以，正如普遍的物（或全體受造物）與天主的普遍能力相比較，有如一物；同樣地，個別物與天使的（有限）能力相比較，也有如是一物。因此，既然天使是藉著把自己的能力施展到地方，而佔有地方，所以，天使不是處處都在，也不是（同時）在許多地方，而是只在一個地方。

關於這個問題，有些人受騙了。他們由於不能超越想像，認為天使的「不可分性」（*indivisibilitas*）相似「點」的不可分性；因此，他們認為天使只不過佔有「點」的地方。可是顯然地，他們都錯了。因為點是有位置的不可分的；可是天使卻是超越分量和位置的不可分的。因此，不是必然地按照位置給天使限定一個不可分的地方；而是按照天使有意把自己的能力施展到大的或小的形體，給他指定可分的或不可分的、大的

或小的地方。如此，天使的能力所及的整個形體，對天使來說，算是一個地方。

即使一位天使推動天（caelum），那麼天使也不必是處處都在。第一，因為天使的能力只不過及於首先被他推動者而已，而運動首先之所在，僅是天的一部分，即是東方的部分；因此，哲學家在《物理學》卷八第十章，也將天的啟動的能力歸於東方的部分。第二，因為哲學家們並不主張一個分離實體直接地推動一切的星球。因此，天使不必處處都在。

所以，由此可見，佔有地方，是以不同的方式，歸於形體、天使和天主。因為形體之佔有地方，是以包圍的方式（circumscriptive），為地方所界定。可是天使之佔有地方，不是以包圍的方式，因為天使不為地方所界定，而是以限定的方式（definitive），因為天使在一個地方的方式，使他不能在另一個地方。可是天主之佔有地方，既不是以包圍的方式，也不是以限定的方式，因為祂是無所不在，處處都在的。

釋疑 藉此可輕易看出對各質疑的答案。因為天使的能力直接所及的整體，算是他的一個地方，即使這整體不是連續的。

第三節 許多天使是否能同時佔有相同的地方

有關第三節，我們討論如下：

質疑 許多天使似乎能同時佔有相同的地方。因為：

1. 許多的形體不可能同時佔有相同的地方，因為它們充滿地方。可是天使卻不充滿地方；因為唯有形體才充滿地方，使沒有真空（vacuum），正如哲學家在《物理學》卷四第六章所指明的。所以，許多天使能佔有相同的地方。

2. 此外，一位天使和一個形體的差別，大於兩位天使之間的差別。可是一位天使和一個身體卻能同時佔有相同的地方；因

爲無一地方不是充滿可感覺的形體，正如《物理學》卷四第七及第九章所證明的。所以，兩位天使遠更能佔有相同的地方。

3.此外，按照奧斯定，靈魂佔有肉身的每一部分（《論天主聖三》卷六第六章）。可是，魔鬼雖然不能潛入靈魂，卻有時潛入身體；如此，則魔鬼與靈魂同時佔有相同的地方。所以，根據同樣的理由，其他的無論什麼精神體，也都能如此。

反之 兩個靈魂並不同時佔有相同的身體。所以，根據同樣的理由，兩位天使也不能同時佔有相同的地方。

正解 我解答如下：兩位天使不能同時佔有相同的地方。理由是：因爲兩個完滿的或全面的原因，不可能是唯一而相同之物的直接原因。這是各類原因所指明的。因爲一物的最近形式只有一個，最近的推動者也只有一個，雖然遠的原動力能有許多個。許多人拖動一艘船，這也不構成反證；因爲他們之中無一人是完滿的原動力，每一個人的力量都不足以拖動這艘船，而是全體有如一個原動力，集中他們的力量，形成一個推動或拖動行動。因此，既然說天使佔有地方，是說他的能力，以完滿進佔者的方式，直接地接觸地方，正如上文第一節所說的，所以，只能是一位天使佔有一個地方。

釋疑 1.許多天使受阻於佔有相同的地方，並不是礙於充滿地方，而是因爲其它的理由，正如正解所說的。

2.天使與形體，不是以相同的方式佔有地方。因此，理由不能成立。

3.魔鬼和靈魂，也不是按照相同的原因關係與身體相比較；因爲靈魂是（身體的）形式，魔鬼則不是。因此，理由不能成立。

第五十三題

論天使的地方運動

一分爲三節一

然後要討論的是天使的地方運動（參看第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、天使是否能有地方運動。
- 二、天使是否經過中間的地方而從一地方動向另一地方。
- 三、天使的地方運動是在時間內，抑或是立即的。

第一節 天使是否能有地方運動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能有地方運動（*motus*，行動、移動、變動）。因爲：

1. 正如哲學家在《物理學》卷六第四章所證明的：「凡無部分之物，都不能運動。」因爲當一物在起點時，它並沒有運動；當一物在終點時，它也沒有運動，因爲它已變遷完成或運動過了。因此，凡是運動的，當它在運動時，部分在起點，部份在終點。可是天使卻沒有部分。所以，天使不能有地方運動。

2. 此外，「運動」是不完美或未到達成全者的現實，正如《物理學》卷三第二章所說的。可是，真福的天使卻不是不完美的，或不成全的。所以，真福的天使並沒有地方運動。

3. 此外，運動只不過是有所需要而已。可是聖天使卻毫無需要可言。所以，聖天使並沒有地方運動。

反之 真福的天使運動，與真福的靈魂運動，屬於同理。可是

應該說真福的靈魂有地方運動；因為這屬於基督的靈魂下降地獄的信條。所以，真福的天使也有地方運動。

正解 我解答如下：真福的天使能有地方運動。可是，正如佔有地方是按雙關的意義，適用於形體和天使；同樣地，所謂地方運動也是如此。形體佔有地方，是因為形體為地方所包容，並為地方所界定。因此，形體的地方運動，也應該為地方所界定，並按照地方的需要。因此，根據體積或大小的連續性，而有運動的連續性；根據體積或大小的先後，而有形體之地方運動的先後，正如《物理學》卷四第十一章所說的。可是天使之佔有地方，不是有如被界定者及被包容者，而是有如包容者或進佔者。因此，天使的地方運動，不應該為地方所界定，也不是按照地方的需要，須有來自地方的連續性；它乃是不連續的運動。由於天使只是藉著能力的接觸而佔有地方，正如第五十二題第一節所說的；所以，天使的地方運動，必然無非就是與不同的地方的不同的接觸，而且是相繼地，而非同時地；因為天使不能同時佔有許多的地方，正如第五十二題第二節所說的。可是這類的接觸卻不必要是連續的。

可是這類的接觸，能有某種連續性。因為正如第五十二題第二節所說的，並非不可以藉著天使之能力的接觸，而給天使指定一個可分的地方，如同藉著形體之體積或大小的接觸，而給形體指定一個可分的地方一樣。因此，正如形體相繼地，而非同時地，離開它先前所佔有的地方，並由此而產生其地方運動的連續性；同樣地，天使也能相繼地離開他先前所佔有的可分的地方；如此則他的運動也是連續的。天使也能同時或立即離開整個地方，並同時或立即進佔另一整個地方，如此則他的運動將不是連續的。

釋疑 1. 這種論證，在當前的問題上，有兩種缺失。第一，因為亞里斯多德的論證，是從不可分的體積或分量出發，必然有不可分的地方與它相對。可是論及天使卻不能這樣說。

第二，因為亞里斯多德的論證，是從連續的運動出發。如果運動並不是連續的，那麼就可以說，一物在起點和終點時，是在運動。因為那關於同一物的不同的「在此」(ubi)的前後相繼，稱為運動；因此，無論那物是在那一個「在此」，都可以說它在運動。可是連續的運動卻無法如此；因為顯然地，無一連續物是在自己的(起點和終點)，因為線(linea)並不是在點(punctum)上。所以，凡是運動的，在運動時，應該不是整個在二點(起點和終點)中的任何一點，而是部分在一點，部分在另一點。就天使的運動並不是連續的來說，亞里斯多德的論證，與當前的問題無關。

可是，就天使的運動可以是連續的來說，可以認同天使在運動時，部分是在起點，部分是在終點(所謂「部分」，不是指天使的實體，而是指地方)。因為天使在自己連續運動的開始，是在作為自己運動起點的不可分的整個地方；可是當天使正在運動時，卻是在所離開的第一個地方的部分，以及在所佔有的第二個地方的部分。至於天使也能佔有兩個地方的部分，這是由於他藉著施展自己的能力能佔有可分的地方，如同形體以自己的體積或大小，能佔有可分的地方一樣。因此，可以有地方運動的形體，是按照體積的大小而為可分的；至於天使，則是按照其能力能施用於可分之物，而為可分的。

2. 在潛能中存在者的運動，是不完美者的現實。可是那使用能力的運動，卻是在現實中的存在者的；因為物的能力是處於現實中。

3. 在潛能中存在者的運動，是因為自己有所需要；可是在現實中存在者的運動，卻不是因為自己有所需要，而是因為其

質物有所需要。因此，天使因我們的需要而有地方運動，按照《希伯來書》第一章14節所說的：「眾天使都是奉職的神，被派遣給那些需要承受救恩的人服務。」

第二節 天使是否經過中間地方

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎並不經過中間地方。因為：

1. 凡是經過中間地方的，都先經過與自己平等的地方，而不是大於或高於自己的地方。可是天使的不可分的平等地方，卻是點的地方。所以，如果天使的運動經過中間地方，那麼他的運動必須經過無限的或無數的點；這是不可能的。

2. 此外，天使的實體比我們靈魂的實體更單純。可是我們的靈魂卻以自己的思想，能從這一極到達那一極，而不需要經過中間地方；因為我可以先思想法國，後來思想敘利亞，而全不思想那位於中間的義大利。所以，天使遠更能從這一極到達那一極，而不經過中間地方。

反之 如果天使從一個地方運動到另一個地方，當他已到達終點時，那麼他就不運動了，因為他的運動或變遷已完成了。可是在一切運動或變遷完成以前，應該先有運動或變遷；所以，他是在某一地方運動。可是當他還在起點時，他並沒有運動。所以，他的運動，是當他在中間地方時。如此，則他必須經過中間地方。

正解 我解答如下：正如上文第一節所說的，天使的地方運動能是連續的和連續的。所以，如果是連續的，那麼天使不經過中間地方，就不能從這一極到達那一極；因為正如《物理學》卷五第三章所說的：「連續運動者首先到達的是中間，然後才

到達變動的終點。」因為連續運動的先後秩序，是按照（地方）面積或大小方面的先後秩序，正如《物理學》卷四第十二章所說的。

可是，如果天使的運動是不連續的，那麼天使就能不經過中間地方，而從這一極到達那一極，這可如此加以說明。因為在無論是什麼兩極的地方中間，都有無限的或無數的中間地方；它們或是可分的，或是不可分的。關於不可分的地方，這是顯而易見的；因為在任何兩點之間，都有無限中間之點，因為兩點之前後相繼，其間必有中間的地方，正如《物理學》卷六第一章所證明的。關於可分的地方，也應該如此說。這由形體的連續運動而得以證明。因為除非是在時間內或利用時間，形體就不可能從這個地方運動到達那個地方。可是在度量形體之運動的整個時間（過程）中，幾時有兩個（不同的）「此時或現在」（nunc），則運動之形體，必然分別是在這個地方和那個地方；因為如果它在兩個（不同的）「現在」，是在相同的一個地方，那麼它已是停止在那裡了，因為停止無非就是現在和以前位於相同的一個地方。既然在度量運動的時間的第一個「現在」和最後一個「現在」之間，有無限的或無數的「現在」，所以，在開始運動的第一個地方和到達運動終點的最後地方之間，也有無限的或無數的地方。這在感覺方面也是顯而易見的。因為假定有一個一隻手掌長的形體，也有一條它經過的兩隻手掌長的道路；顯然地，運動開始的第一個地方，屬於一隻手掌，運動終點的地方，屬於另一隻手掌。可是顯然地，當運動開始時，逐漸離開第一隻手掌，而進入第二隻手掌。所以，根據手掌之長度的分割或區分，而隨之有中間地方的增加。因為在第一隻手掌長度中的任何一指定點，都是一個地方的開始；而在第二隻手掌長度中的任何一指定點，都是這一地方的終結。因此，既然長度可做無限的分割或區分，以及在每一種

長度中，都可能有無限的點；所以，在任何兩個地方的中間，必然都有無限的中間地方。

可是運動者，卻只能藉著連續的運動，而走盡無限的或無數的中間地方；因為正如中間的地方可能是無限的，同樣地，在連續的運動中也假定可能有無限的（部分）。所以，如果（從一極到另一極的）運動是不連續的，那麼運動的一切部分等於是實際一一數過了。所以，不論是什麼運動者，如果是以不連續的運動而運動，那麼它或是不經過一切的中間地方；或是實際一一數過了或經過了無限的中間地方，而這是不可能的。如此，就天使的運動是不連續的來說，天使的運動並不經過一切中間的地方。

這一點，即從這一極運動到達那一極，而不經過中間的地方，能適於天使，卻不適於形體。因為形體為地方所界定和包容；因此，在自己的運動中必須遵從地方的定律。可是天使的實體，卻不隸屬於地方，如同為地方所包容或佔有者一樣，他反而是高於地方，如同進佔地方者一樣。因此，天使的能力可以隨意施用於地方，或經過中間的地方，或不經過中間的地方。

釋疑 1.所謂與天使平等的地方，不是按照面積或大小，而是根據能力的接觸；如此，則天使的地方能是可分的，並不常常是點。可是中間地方，即使是可分的，卻也是無限的，正如上文正解所說的；可以藉著連續的運動，而走盡這些中間地方，正如上文正解所指明的。

2.當天使有地方運動的時候，自己的本體（*essentia*）臨於不同的地方。可是靈魂的本體，卻不是臨於她所思想之物，而是她所思想之物位於她內。因此，不能相提並論。

3.在連續運動內，「運動或變遷完成了」（*mutatum esse*），並不是運動的一部分，而是運動的終結。因此，運動應

該是在「運動或變遷完成」之前。所以，這種運動應該經過中間的地方。可是在不連續的運動內，「變遷完成」是部分，如同單位「一」是數字的部分一樣。因此，不同地方的接連，即使沒有中間的地方，也構成這種運動。

第三節 天使的地方運動是否是立即的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使的地方運動似乎是立即的。因為：

1. 動力越強大，可動之物對動力的反抗越薄弱，則運動也越迅速。可是天使推動自己的能力，卻不成比例地或不可比擬地超越推動某一形體的能力。可是速度的比例，是根據時間的減少。可是一切的時間卻可與一切的時間相比較或成比例。所以，如果形體是在時間內（持續地）運動，那麼天使就是立即地運動。

2. 此外，天使的運動比形體的運動更單純。可是有的形體運動卻是立即的，例如：光照。一方面，因為一物受光照，並不是相繼地或逐漸地，如同逐漸變熱一樣；另一方面，因為光線的到達，不是先及於近者，然後才及於遠者。所以，天使的運動遠更應該是立即的。

3. 此外，如果天使在時間內（相繼）從這個地方運動到達那個地方，那麼顯然地，在那時間的最後一剎那，他是在終點。可是在先前的整個時間內，他或是在那個直接在終點以前的地方，而這地方應視為有如起點；或是一部分在一個地方，一部分在另一個地方。如果一部分在一個地方，一部分在另一個地方，那麼天使勢必是可分的，而這是不可能的。所以，在先前的整個時間內，他是在起點。所以，他是停止在那裡，因為停止是現在和先前位於相同的地方，正如上文第二節所說的。如此，則天使只不過在最後的一剎那運動而已。

反之 一切的變動或運動都有先後。可是運動的先後卻按照時間而計算。所以，一切的運動都是在時間內，包括天使的運動在內；因為天使的運動也有先後。

正解 我解答如下：有些人說，天使的地方運動是立即的。他們說，幾時天使從一個地方運動到另一個地方，在（最後一剎那）先前的整個時間內，天使是在起點，在那時間的最後一剎那，是在終點。在二點之間，不必有什麼中點；正如在時間與時間之結束或終點之間，沒有什麼中點一樣。可是，在時間的兩個「現在」之間，有中間時間。所以他們說，不應該假定有一個最後的「現在」，在那一剎那，天使是在起點。正如在光照和火之本體的產生中，不應該假定有一個最後的剎那，那時空氣或天空還是黑暗，或燃料還缺乏火的形式；而應該肯定有最後的時間，即在那時間的最後一剎那，空氣或天空有了光，或燃料有了火的形式。如此，則光照和本體的產生，都可說是立即的。

不過，這並不適用於當前的問題。此可這樣加以說明。停止者，現在和先前的情形並沒有不同，這屬於「停止」的概念或本質。因此，在度量「停止」的時間當中，在每一個「現在」，停止者都是在同一個地方，無論是在最初的、中間的，以及最後的「現在」。可是運動者，現在和先前的情形不同，這屬於「運動」的概念或本質。因此，在度量「運動」的時間當中，在每一個「現在」，運動者都是在不同的位置。所以，他應該是在最後的一個「現在」，獲有它先前所沒有的形式。由此可見，整個時間停止在某種情形內，例如停止在白色內，是指在那個時間的每一剎那，都停止在其內。所以，一物在（停止的）整個先前的時間是在一極點，以後在那（停止的）時間的最後一剎那是在另一極點，這是不可能的。可是在運動中，這卻是

可能的。因為在某一整個時間，在該時間的每一剎那，運動所在的位置都不同。所以，一切這類的剎那變動，都是連續運動的終點；正如產生是質料變化的終點，光照是光體之地方運動的終點。

天使的地方運動，卻不是另一連續運動的終點；而是自立的，不繫於任何其它運動。所以不能說，在（運動的）整個時間，天使是在一個地方，只在最後的「現在」或剎那，是在另一個地方；而應該指定一個「現在」，在那一剎那，天使最後是在（終點的）前一個地方。可是，那裡有多個「現在」相連或相繼，那裡就必然有時間；因為時間無非就是運動中之先後的數算。所以，天使的運動是在時間內。如果運動是連續的，就是在連續的時間內；如果運動是不連續的，則是在不連續的時間內；因為天使能有這兩種運動，正如上文第一節所說的。因為時間的連續，來自運動的連續，正如《物理學》卷四第十一章所說的。

可是此一（天使地方運動的）時間，無論是連續的與否，卻異於度量天或天體之運動的時間，以及度量一切其變動來自天之運動之物體的時間。因為天使的運動，並不繫於天的運動。

釋疑 1. 如果天使運動的時間不是連續的，而只是多個不同「現在」的某種相繼；那麼，與度量形體物之連續運動的時間，彼此就不能相比或不成比例，因為性質不同。可是（天使的時間）如果是連續的，則有某種比例存在，不是由於推動者與可動之物間的比例，而是由於運動所在者之大小或長短的比例。此外，天使之運動的速度，不是根據其能力的大小，而是根據其意志的決定。

2. 光照是運動的終點，也是變動；但不是地方的運動，其

意是說，光不是先運動到近者，然後才及於遠者。天使的運動，卻是地方的運動，而不是運動的終點。所以二者並不相同。

3. 這一質疑，是從連續的時間出發。可是天使之運動的時間，能是不連續的。如此，則天使能是在此一刹那在一個地方，在另一刹那在另一個地方，而其間沒有中間時間。如果天使之運動的時間是連續的，則在最後一個「現在」或刹那以前的整個時間，天使是在經過無數的地方移動，正如上文第二節所說明的。至於天使是部分在連續地方中的一個地方，部分在另一個地方，這並不表示天使的實體是可分的；而是因為他的能力施展到第一地方這一部分，以及第二地方這一部分，正如上文第一節也已經說明的。

第五十四題

論天使的認識

一分爲五節一

在討論天使的本體以後，應該進一步討論天使的認識或知識（參看第五十題引言）。這一討論分爲四部分：第一，論天使的認識能力；第二，論天使的認識媒介或方法（第五十五題）；第三，論天使認識的對象（第五十六題）；第四，論天使認識這些對象的方式（第五十八題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、天使的理解是否是他的本體。
- 二、天使的理解是否是他的存在。
- 三、天使的理解能力是否是他的本體。
- 四、天使是否有主動理智與可能理智。
- 五、理智之外，天使是否尚有其它認識能力。

第一節 天使的理解是否是他的本體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使的領悟或理解（intelligere）似乎是他的本體或實體（substantia）。因爲：

1. 天使比靈魂的「主動理智」（intellectus agens）更高超和更單純。可是「主動理智」的實體卻是自己的行動，正如亞里斯多德在《靈魂論》卷三第五章和他的註釋家（亞威洛哀）所指明的（《靈魂論注疏》注十九）。所以，天使的實體遠更是他的行動，即理解。

2. 此外，哲學家在《形上學》卷十二第七章說：「理智的行動是生命。」可是，既然「生活（vivere）就是生活者的存

在」，正如《靈魂論》卷二第四章所說的，生命似乎就是本質 (essentia)。所以，理智的行動是理解者天使的本質。

3.此外，如果兩極點 (extremum) 相同或合而為一，那麼中點與兩極點就毫無區別可言；因為極點與極點的距離，大於中點與極點的距離。可是天使的理智與所理解者卻是相同的，至少在他理解自己的本質時是這樣。所以，位於理智與所理解之物中間的理解 (行動)，與理解者天使的實體是相同的。

反之 物的行動與物的實體的差別，大於物的存在與物的實體的差別。可是無一受造物的存在，是自己的實體；因為這專屬於唯一的天主，正如上面第三題第四節、第七題第一節釋疑3.及第二節、第四十四題第一節所指明的。所以，無論是天使，或者是其他受造物，其行動都不是自己的實體。

正解 我解答如下：天使的行動，或其他任何受造物的行動，都不可能是自己的實體。因為行動原本是能力的現實或現實化 (actualitas)，如同存在是本體或本質的現實一樣。可是，一摻有潛能而不是純現實之物，卻不可能是自己的現實；因為現實相反潛能。唯有天主是純現實。因此，唯有天主，其實體是自己的存在與行動。

再者，假設天使的理解是自己的實體，那麼天使的理解就應該是自立存在的。可是自立存在的理解，卻只能是一個；正如某種自立存在的抽象物，只能是一個一樣。因此，一位天使的實體，將無異於天主的實體，而天主的實體，即是自立存在的理解本身；也無異於另一位天使的實體。（這些都是不可能的。）

此外，如果天使是自己的理解，那麼理解就不可能有更完美的、或不完美的等級；因為等級的出現，是出自對理解本身的不同分享（而這也與事實不符）。

釋疑 1.說主動理智是自己的行動，這種說法，並不是基於本質，本體，而是基於同時出現的效果（concomitantia）；因為，幾時它的本質或本體在於現實，就它自己方面來說，就會立即有行動出現。至於可能理智則非如此，因為可能理智不會有什麼行動，除非是在成為現實之後。

2.生命和生活之間的關係，不像本質和存在之間的關係，而像奔跑和（實際）奔跑之間的關係，其中一指抽象的行動，一指具體的行動。因此，如果生活是存在，就不可因此而說生命是本質。誠然，生命有時也代表本質，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章所說的：「記憶、理解與意志，共是一個本質、一個生命。」可是，哲學家並不是按照這個意思而說「理智的行動是生命」。

3.凡是及於外在之物的行動，是實在處於行動者與接受行動的主體之間。可是那存在於行動者之內的行動，卻不是（本身）實在處於行動者與對象之間，而只是按照表達的方式；實在的結果卻是對象與行動者的合而為一。由於所理解者與理解者合而為一，遂而產生理解，它有如是與二者並不相同的效果。

第二節 天使的理解是否是他的存在

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使的理解似乎是他的存在。因為：

1.「生活」就是生活者的存在，正如《靈魂論》卷二第四章所說的。可是理解卻是一種生活，正如同卷第二章所說的。所以，天使的理解是他的存在。

2.此外，正如原因與原因相關；同樣地，效果也與效果相關。可是天使藉以存在的形式，與他藉以理解的形式，至少是理解自己的形式，卻是相同的。所以，他的理解與他的存在也是相同的。

反之 天使的理解是他的運動，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所指明的。可是存在卻不是運動。所以，天使的理解並不是他的存在。

正解 我解答如下：天使的行動並不是他的存在，其他任何一受造物的行動也不是自己的存在。因為行動共分兩類，正如《形上學》卷九第八章所說的。即是：一類行動是及於外在物的行動，使物有所受動或被動，例如：焚燒和砍伐。另一類行動是不及於外在物，卻存留在行動者之內的行動，例如：感覺、理解和願意；因為外在物並不藉著這種行動而有所變動，整個行動是在行動者自己身上進行。所以，顯然地，第一類行動不可能是行動者的存在本身；因為行動者的存在意指在他自己以內，這類行動卻是由行動者外溢至接受行動者。可是第二類行動，依其性質卻有無限性（*infinitas*），或是絕對的，或是相對的。有絕對的無限性，例如：以真為對象的理解，和以善為對象的願意，二者與物是可以互換的。因此，理解和願意從其本身來說，與萬物有關：二者都由對象而獲得類別（*species*）。可是感覺只是相對地無限的，它與一切可感覺之物有關，正如視覺與一切可見之物有關。可是任何受造物的存在，卻是按照別類或種（*species*）和共類或類（*genus*），而限定於一的。唯有天主的存在是絕對地無限的，統括一切，正如狄奧尼修在《神名論》第五章所說的。因此，唯有天主的存在，是自己的理解與願意。

釋疑 1.生活有時意指生活者的存在本身；可是有時卻意指生活的活動（*operatio vitae*），即是說某物藉著這活動，而顯示自己是生活的。哲學家是按照這一方式，而說理解是一種生活；因為在那裡，他是根據不同的生活的活動，來辨別生活者或生物的不同等級。

2.天使的本質是其整個存在的基礎或理，卻不是其整個理解的基礎或理，因為天使不能藉著自己的本質而理解一切。因此，天使的本質，是根據這一特質，即是根據它是這樣的本質，而與天使的存在本身相比較。可是，天使的本質，卻是按照較更普遍的對象的理或性質，即真或物之理或性質，而與理解相比較。由此可見，雖然是相同的形式，可是卻是按照不同的理或觀點，而為存在和理解的根源。為此，不能做結論說：天使的存在與理解是相同的。

第三節 天使的理解能力是否是他的本質

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使的理解德能或能力，似乎無非就是他的本質或本體。因為：

1.靈智（mens）與理智都指稱理解能力。可是狄奧尼修在其著作中的許多地方，卻稱天使為理智與靈智。所以，天使是自己的理解能力。

2.此外，如果天使的理解能力是自己本質以外之物，那麼就應該是依附體；因為我們稱一物之本質或本體以外者為其依附體。可是「單純的形式卻不可能是主體」，正如波其武在《論天主聖三》卷一第二章所說的。所以，天使就不是單純的形式了；這相反第五十題第二節所說的。

3.此外，奧斯定在《懺悔錄》卷十二第七章說，天主創造了「接近自己」的天使的本性，卻創造了「接近無」的第一質料。由此可見，天使比第一質料更單純，因為更接近天主。可是第一質料卻是自己的能力。所以，天使遠更是自己的理解能力。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十一章說：「天

使分爲本質或本體、德能與活動。」所以，天使的本質或本體、德能和活動，各不相同。

正解 我解答如下：天使以及任何受造物的活動德能或能力，與自己的本質並不相同。此可證明如下：既然能力是針對行動而說的，所以按照不同的行動，而應該有不同的能力；因此才說：特有的行動與特有的能力相對。可是一切受造物的本質，卻都與自己的存在並不相同，本質與存在相比較，有如潛能（能力）與現實（行動），正如上面第一節、第四十四題第一節所指明的。可是活動能力所針對的行動（或現實），卻是活動。可是天使的理解（活動）與存在卻不相同；天使和其他一切受造物的其它活動，也都是與自己的存在不相同。因此，天使的本質並不是自己的理解能力；一切受造物的本質，也都不是自己的活動能力。

釋疑 1.稱天使爲理智與靈智，這是因爲他的整個知識是智力方面的。可是靈魂的知識，卻部分是智力方面的，部分是感覺方面的。

2.那是純現實的單純形式，絕不可能是依附體的主體；因爲主體與依附體相比較，有如潛能（能力）與現實（行動）。唯有天主是這樣的形式。波其武在那裡所討論的是這種形式。可是，那不是自己存在的，與自己的存在相比較，有如潛能（能力）與現實（行動）的單純形式，卻可能是依附體的主體，尤其可能是隨同（物）種或別類而來的依附體的主體；因爲這種依附體屬於形式——可是那屬於個體的，而非伴同整個（物）種或別類的依附體，卻是緊隨質料而來，因爲質料是個體化的原理——這樣的單純形式是天使。

3.質料的能力或潛能，是針對本體的存在；活動的能力

卻不是針對本體的存在，而是針對依附體的存在。因此，不能相提並論。

第四節 天使是否有主動理智與可能理智

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎有「主動理智」(intellectus agens) 與「可能理智」(intellectus possibilis, 被動理智、承受理智)。因為：

1. 哲學家在《靈魂論》卷三第五章說：「正如在一切的本性或性體中，都兼有使性體藉以成爲一切者，以及使性體藉以製造一切者，同樣地，在靈魂內也是如此。」可是天使卻是一種本性或性體。所以，他有「主動理智」與「可能理智」。

2. 此外，承受專屬於「可能理智」，光照卻專屬於「主動理智」，正如《靈魂論》卷三第四章所指明的。可是天使卻承受來自高級（天使）的光照，也光照低級的天使。所以，他有「主動理智」與「可能理智」。

反之 在我們內的「主動理智」與「可能理智」，與心象 (phantasmata, 想像的內容) 有關。心象與「可能理智」相比較，有如色彩與視覺；而與「主動理智」相比較，則有如色彩與光，正如《靈魂論》卷三第五章所指明的。可是在天使內卻不是如此的。所以，天使並沒有「主動理智」與「可能理智」。

正解 我解答如下：必須肯定在我們內有「可能理智」，是根據這一點：我們有時只是可能的理解者，並不是現實的或實際的理解者。因此，應該有一種能力，在理解之前，針對那些可理解者，它是處於可能或有能力（理解）的狀態；幾時它知曉了，並進一步思考，它就被引進現實或實際（理解）它們的狀態。這種能力稱爲「可能理智」。

至於必須承認有「主動理智」，是因為我們所理解的物質物的本性，並不是以非物質的和現實或實際可理解的方式，自立於靈魂之外；而只是以有可能是可理解的方式，存在於靈魂之外。因此，應該有一能力，它使那些性體或本性成為現實或實際可理解的。這種能力稱為在我們內的「主動理智」。

可是天使卻沒有這兩種必須或需要。因為針對他們自然所理解的事物，他們不是有時只是可能的理解者；而他們的「可理解者」，也不是可能的「可理解者」，而是現實的或實際的「可理解者」。因為他們首先而主要地理解非物質之物，正如之後第八十四題第七節、第八十五題第一節所將指明的。所以，天使不可能有主動理智與可能理智，除非是按照雙關的意義。

釋疑 1. 哲學家認為一切在自己內能發生「產生」和「成為」的性體，都有此二者，正如這些字本身所顯示的。可是在天使內，並不產生知識，而是自然就有的。因此，在天使內，不必假定有主動者和可能者或承受者。

2. 光照是「主動理智」的工作，但不是光照其他理解者，而是光照在潛能中的或可能的可理解之物，即是藉著抽象，而使它們成為現實的或實際的可理解之物。可是屬於「可能理智」的，卻是有潛能或能力，來認識可知的自然物，而且有時也現實地或實際地認識。因此，這位天使光照那位天使，並不屬於「主動理智」的理或本質。關於超自然的奧蹟而受到光照，因為天使有時是處於認識它們的潛能中，這也不屬於「可能理智」的理或本質。可是如果有人卻願意稱這些為「主動理智」與「可能理智」，那麼他就是在用雙關的說法。對於名稱，就不需要斤斤計較。

第五節 天使是否只有理智知識

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是只有理智或理解的知識 (cognitio intellectiva)。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷八第六章說：天使有「具備理解與感覺的生命。」所以，天使有感覺能力。

2. 此外，依希道 (Isidorus de Pelusium, 約360~431年) 在其《語錄》(Sententiarum) 卷一第十章說，天使藉著經驗而知道種種事物。可是經驗卻由種種記憶而形成，正如《形上學》卷一第一章所說的。所以，天使也有記憶能力。

3. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說，魔鬼有邪惡的想像。可是想像卻屬於想像能力。所以，魔鬼有想像能力。根據同樣的理由，天使也有想像能力；因為魔鬼與天使有相同的本性。

反之 教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十九篇耶穌升天節的證道詞裡說：「人與禽獸同有感覺，人與天使則同有理解。」

正解 我解答如下：我們的靈魂有一些能力，它們藉著身體的器官而實行自己的活動；這些能力是身體某些部分的功能，例如：眼睛的視覺，耳朵的聽覺。我們的靈魂也有一些能力，它們並不藉著身體的器官而實行自己的活動，例如：理智與意志；這些都不是身體的某些部分的功能。可是天使卻沒有自然與自己合而為一的身體，正如第五十一題第一節所指明的。因此，除了理智與意志以外，靈魂的其它能力都不能適於天使。註釋家在註釋《形上學》卷十二時也說，分離實體分為理智與意志 (注三十六)。這宜於宇宙的秩序，使最高的理智受造物完

全是有理智的，而不只是部分，像我們的靈魂一樣。因此，天使也稱為理智與靈智，正如上文第三節釋疑1.所說的。

釋疑 至於質疑所說的，可以從兩方面來答覆：一方面，所引證的那些權威，都是在引述某些人的意見，這些人主張天使和魔鬼具備自然與自己合而為一的身體。奧斯定在自己的著作中，也屢此引用這種意見，雖然他無意隨從這種主張；因此，他在《天主之城》卷二十一第十章說：「對於這種探究，並不需要多所用心。」

另一方面，可以說，那些以及類似的引證，都應該用比擬的方式理解。基於感官對真正可感覺之物，有確實的察覺；所以在通俗的說法裡，幾時理智有確實的察覺，也說我們「感覺」(sentire)。因此，也有「覺得」(sententia，看法、觀感、判斷。按：此一名詞來自動詞sentire) 這一名稱。可是經驗之能歸於天使，是藉由所認識之物的比擬，而非藉由認識能力的比擬。幾時我們藉著感官，而認識個別的事物，我們就有經驗。天使也認識個別的事物，正如以下第五十七題第二節所將指明的，但不是藉著感官。可是天使之能有記憶力，按照奧斯定《論天主聖三》卷十第十一章所說的，是就記憶力屬於靈智一方面來說；雖然就記憶力是覺魂(anima sensitiva)的一部分來說，不能歸於天使。

同樣地應該說：把「邪惡的想像」歸於魔鬼，是由於他們對真正的善，有實踐方面的虛偽想法。而我們的幻覺或錯覺，卻真正是依據想像，即我們有時依附（所想像的）物的像，如同依附物本身一樣；這可從夢寐者和瘋狂者身上得到證明。

第五十五題

論天使的認識方法

—分爲三節—

隨後要探討的是天使的認識方法或媒介（參看第五十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、天使是藉著自己的本體，抑或是藉著某種像（species）而認識一切。
- 二、如果是藉著像，是藉著同性的（與性俱來的）像，抑或是藉著取自事物的像。
- 三、高級天使是否比低級天使藉著更爲普遍的像而認識。

第一節 天使是否藉著自己的本體而認識一切

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是藉著自己的本質或本體（substantia）而認識一切。因爲：

1. 狄奧尼修在《神名論》第七章說：「天使根據自己的靈智本性（natura mentis），而知道地上所有的一切。」可是天使的本性卻是自己的本質或本體。所以，天使藉著自己的本質或本體而認識事物。

2. 此外，按照哲學家在《形上學》卷十二第九章和《靈魂論》卷三第四章所說的：「凡沒有物質的，其理智與所理解者是相同的。」可是所理解者，基於其被理解的理由或憑藉，與理解者是相同的。所以，在無物質者內，例如在天使內，理解所憑藉的，就是理解者的本體本身。

3. 此外，凡是在他物內者，都是藉著其所在之物的方

式，而在該物內。可是天使卻有理智的或理解的本性。所以，凡是在天使內的，都是藉著可理解的方式在天使內。可是萬物卻都是在天使內。因為物中之低級者，是以本質的方式在高級者內；而高級者，卻是以被分享或分承的方式，在低級者內；因此，狄奧尼修在《神名論》第四章說，「天主將整體匯集在整體內」，即是將一切匯集在一切內。所以，天使是在自己的本體內而認識一切。

反之 狄奧尼修在同一章又說：「天使藉著事物的理或本質而受光照。」所以，天使是藉著事物的理或本質，而不是藉著自己的本體去認識。

正解 我解答如下：理智之理解所憑藉者，與理解的理智相比較，如同它的形式一樣，因為形式是行動者所藉以行動的。可是為使潛能或能力完全為形式所充實或充滿，能力所擴及到的一切，都應該包括在形式內。因此，在可朽之物中，形式並不完全充實質料的潛能：因為質料的潛能所擴及的，比這一或那一形式所包括的更多。

可是天使的理智能力，卻能伸展到理解一切；因為理智的對象是一般的物或真。可是，天使的本體或本質本身卻並不包括一切；因為它是限定於某一類和種的本質。可是，在自己內完善地統括及洞悉一切，這是天主的本質或本體所專有的，因為這本質或本體是無限的。所以，唯有天主藉著自己的本質或本體而認識一切。可是，天使卻不能藉著自己的本質或本體而認識一切，他的理智為認識事物，應該藉著一些像而完成準備自己。

釋疑 1. 幾時說，天使根據自己的本性而認識，這前詞「根

據」，並不是指定認識的媒介，即被認識者的像；而是指定認識的能力，而這能力，是天使根據自己的本性而有的。

2.在現實（感覺）中的感官，與在現實（被感覺）中的被感覺之物，是相同的，正如《靈魂論》卷三第八章所說的。可是這話並不是說，好像感官本身就是感官內的可感覺的像本身，而是因為二者合而為一，如同由現實和潛能合而為一一樣。同樣地，說在現實（理解）中的理智，與在現實中的被理解之物，是相同的，也不是說，理智的本體就是它藉以理解的像本身，而是因為這像是它的形式。至於說，「凡沒有物質的，其理智與所理解者是相同的」，也是一樣，它如同說，「在現實（理解）中的理智，是在現實（被理解）中的被理解之物」；因為一物之是在現實中的被理解之物，是由於它是非物質的。

3.那些在天使以下者，以及那些在天使以上者，都以某種方式，是在天使的本體或本質內；誠然不是完善地，也不是按照固有的理或本質，因為天使的本質是有限的，異於其它（物）的本質；而是按照某種一般的理或本質。可是一切卻都是完善地，並按照自己的理或本質，在天主的本質內，如同在第一而普遍的活動能力內。無論是什麼物所有的，無論是專有的或共有的（或一般的），都是由此活動能力而來。所以，天主是藉著自己的本質，而有關於一切事物的各別知識。天使卻並非如此，他（藉自己的本質）只有（關於一切事物的）一般的知識。

第二節 天使是否藉著取自事物的像而理解

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是藉著取自事物的像而理解。因為：

1. 凡被理解的一切，都是藉著自己在理解者內的肖像，而被理解。可是一物在另一物內的肖像，或是以模型的方式在那裡，如此則是物的原因；或是以影像的方式在那裡，如此則為物所產生。所以，理解者的一切知識，或應該是所理解之物的原因，或應該是由物所產生。可是天使的知識，卻不是自然存在之物的原因，唯有天主的知識才是自然存在之物的原因。所以，天使的理智藉以理解的像，應該是取之於物。

2. 此外，天使的光，強於靈魂的「主動理智」的光。可是「主動理智」的光，是從心象（想像的內容）中抽取可理解的像（理象）。所以，天使的理智的光，也可以從可感覺之物本身中，抽取像。因此，並非不可以說，天使是藉著取自物的像而理解。

3. 此外，除非像是取自可感覺之物，則理智所有的像，針對近和遠就沒有什麼差別。所以，如果天使不是藉著取自物的像而理解，那麼他的知識就與近處和遠處沒有什麼差別；如此則他的地方運動是多餘的。

反之 狄奧尼修在《神名論》第七章說：「天使並不是由可分或可感覺之物中，而搜集到對天主的知識。」

正解 我解答如下：天使藉以理解的像，不是取之於物，而是與自己同性的或與性俱來的。因為應該這樣理解精神實體的區別與秩序，如同形體實體所有的區別與秩序一樣。可是最高級的物體或形體，在自己的本性內，具備為形式所完全充實的或成就的能力；可是在低級物體內，物質的能力或潛能，卻沒有

完全為形式所充實或成就，而是由某行動者，此時而獲得這種形式，彼時又獲得那種形式。同樣地，低級的理智實體，即人的靈魂所有的理智能力，不是生來或自然獲得了充實，而是藉著取自物的理象（可理解的像），先後相繼地獲得充實。可是在高級精神實體內的理智能力，即在天使內的理智能力，卻藉著理象（可理解的像），而自然獲得充實，這是因為天使有與性俱來的理象，以理解他們自然能理解的一切。

由這些實體的存在方式，就可以明顯地看出此點。因為低級的精神實體，即靈魂，有與身體關連的存在。因為靈魂是身體的形式；因此，由於他們的存在方式，他們即宜於由身體和藉著身體，而獲得自己理智方面的成就或完美，否則與肉身合而為一，就毫無意義了。可是高級的精神實體，即天使，是與身體完全隔絕的，以非物質的方式，自立於智性的或靈性的存在；因此，藉著智性或靈性方面的外溢或流注（*effluxus intelligibilis*），他們獲得自己智性的完美，使他們藉以在獲得靈智本性的同時，由天主而獲得所知之物的像。因此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章說：「其他低於天使之物如此受造，使他們先存在於有靈之受造物的知識內，然後才存在自己的物種或物性內。」

釋疑 1. 在天使的靈智內，有受造物的肖像，可是並不是取自受造物本身，而是來自天主，因為天主是受造物的原因，而受造物的肖像，也是首先存在於天主內。因此，奧斯定在同書（卷二第八章）說：「正如受造物據以受造的理，在受造物受造之前，先存在於天主的聖言內；同樣地，關於該理的知識，也是（先）存在於理智的受造物內，然後才有受造物的受造。」

2. 除非經過中點，就不可能從這一極點到達那一極點。可是形式在想像中的存在，固然沒有物質，卻並非沒有物質的

情況或條件，這種存在有如中點，介於在物質內的形式存在，以及藉著擺脫物質和物質情況而抽取的在理智內的形式存在。因此，天使的理智無論如何大能，都不可能使物質的形式歸於理智的存在，除非是先把這些形式歸於所想像的形式存在。可是這是不可能的；因為天使的理智並沒有想像力，正如第五十四題第五節所說的。縱使天使的理智能由物質之物中抽取可理解的像，卻也不會（實際）抽取像；因為天使的理智並不需要它們，這是由於天使的理智已有與性俱來的可理解的像。

3. 天使的知識，針對地方的遠和近，沒有什麼差別。可是他的地方運動並不因此而成爲多餘的；因為他的地方運動，不是爲求得知識，而是爲在地方上從事某種活動。

第三節 高級天使是否比低級天使藉著更爲普遍的像而理解

有關第三節，我們討論如下：

質疑 高級天使似乎不是比低級天使藉著更爲普遍的像而理解。因爲：

1. 普遍的似乎是從特殊的當中抽取出來的。可是天使卻不是藉著那取自物的像而理解。所以，不能說天使理智的像是較更普遍的或較少普遍的。

2. 此外，那特殊地被認識的，比那普遍地被認識的，被認識的更爲完美；因爲普遍地認識某物，似乎是位於潛能與現實的中間。所以，如果高級天使比低級天使藉著更爲普遍的形式而認識，那麼高級天使勢必比低級天使有更不完美的知識。這是不適宜的。

3. 此外，許多物的固有之理或本質，不可能是相同的。可是如果高級天使藉著一個普遍的形式，而認識許多不同的

物，而低級天使卻藉著許多的特殊形式，而認識它們，那麼高級天使勢必是用一個普遍形式，而認識許多不同的物。所以，對於二者，他都不能有特有的知識。這似乎是不適宜的。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十二章說，高級天使比低級天使更分享普遍的知識。《論原因》命題十也說，高級天使有更普遍的形式。

正解 我解答如下：物有更高級者，是因為它們更接近與相似那一個為第一者，即天主。可是天主所有的整個理智的圓滿知識，卻包括在「一」內，即包括在天主的本質內，天主藉著自己的本質而認識一切。受造的理智所有的這種圓滿知識是更低級的，也是更不單純的。因此，凡是天主藉著「一」而認識的，低級的理智應該藉著「眾多」來認識，而且是理智越低級，認識所憑藉的也越眾多。

所以，天使越高級，也越能藉著更少的像，而察覺全部所可察覺者。所以，他的形式應該是更普遍的，如同每一形式都能伸展到許多的事物一樣。我們自己似乎也不乏這種例證。因為有些人，除非為他們逐一做特殊的解釋，他們就不能把握可理解的真理，而這是因為他們的理智薄弱。有些人有較更健全的理智，由少許事物，就能通曉許許多多的事物。

釋疑 1. 普遍者，有時取自特殊物，因為那認識它的理智，是由（特殊）物而取得知識。可是如果有的理智，不是由（特殊）物取得知識，那麼他所認識的普遍者，並不是取自（特殊）物，而是以某種方式，在物之前先已存在：或是按照因果關係的秩序，例如：萬物的普遍之理存在於天主聖言內；或是至少按照本性的秩序，例如萬物的普遍之理存在於天使的理智內。

2.說普遍地認識某物，有兩種方式：一種方式是從所知之物方面，即是只認識物的普遍本性。如此普遍地認識某物，是較不完美的；因為只知道人是動物，就是不完美地認識人。另一方式是從認識的方法或媒介方面。如此普遍地認識某物，則是更完美的；因為那藉著一個普遍的媒介，而能認識特殊個別事物的理智，比那不能如此的理智，更為完美。

3.相同的一物，不可能是許多物的相等的固有之理或本質。可是如果這相同的一物是卓越的，那麼它就可能作為不同物的固有之理和肖像。正如人有擴及一切德性行為的普遍智德或機智；這一普遍機智能作為特殊機智的固有之理和肖像，例如在獅子身上是針對勇猛的行動，在狐狸身上是針對警覺的行動，其它依此類推。同樣地，天主的本質也因自己的卓越，而成為個別物的固有之理或本質以及肖像；因為個別物按照固有的理或本質為自己所摹仿的，就在天主的本質內。關於在天使靈智內的普遍之理，也應該這樣說，即由於這理的卓越，藉著這理，許多物能根據專有的相關知識，而被認識。

第五十六題

論天使對非物質物的知識

一分爲三節一

然後要探討的是，天使對其所認識之物的知識（參看第五十四題引言）。第一，論對非物質物的知識；第二，論對物質物的知識（第五十七題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、天使是否認識自己。
- 二、一位天使是否認識另一位天使。
- 三、天使是否藉著自己自然所有的而認識天主。

第一節 天使是否認識自己

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不認識自己。因爲：

1. 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第六章說：「天使並不認識自己的德能。」可是認識了本體，也就認識德能。所以，天使並不認識自己的本體或本質。

2. 此外，天使是單獨的實體（*substantia singularis*），否則他就沒有行動，因爲行動屬於單獨自立存在者。可是無一單獨物是可理解的。所以，單獨物不能被理解。準此，既然天使只不過有理智的知識而已，所以天使不能認識自己。

3. 此外，理智受可理解之物的推動；因爲理解是「一種受動或蒙受」，正如《靈魂論》卷三第四章所說的。可是無物爲自己所推動或由自己蒙受什麼；正如在形體物上所顯示的。所以，天使不能理解自己。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章說：「天使在自己受陶鑄時，即是在受真理的光照時，就認識了自己。」

正解 我解答如下：正如第十四題第二節、第五十四題第二節所指明的，在存在於行動者之內的行動中，與在及於外物的行動中，對象的相關情形，彼此並不相同。因為在及於外物的行動中，行動所及的對象或質料，與行動者是分離的，例如：被燒熱之物與燒熱者是分離的，建築物與建築者是分離的。可是在存在於行動者之內的行動中，為使行動出現或發生，對象應該與行動者合而為一；正如為有實際的感覺，可感覺之物（感覺對象）應該與感官合而為一。同樣地，那與能力合而為一的對象，與這種行動的關係也是如此，它有如在其它行動者中，作為行動之原理或根源的形式；因為正如熱是火之熱化的形式原理，同樣地，所見之物的像也是眼睛看見的形式原理。

可是應該注意，對象的這種像，有時只是可能（在潛能中）存在認識能力上；這時認識者也只是可能（在潛能中）認識；為使他實際（現實地）認識，就需要認識能力實際（現實地）擁有像。可是如果認識能力常常實際（現實地）擁有這像，那麼即使沒有預先的變動或承受，認識能力仍然能藉著像而認識。由此可見，受對象的推動，對認識者作為認識者來看，並不是必要的（不屬於它的理或本質）；只有對認識者作為認識的能力或潛能來說，才是必要的。

針對形式為行動之原理來說，形式本身是依附於其它物者，抑或是自立存在者，沒有區別可言；因為如果熱是自立存在的，那麼它的熱化作用，並不少於它依附它物的發熱。

所以，如果在可理解之類的物中，有任何自立存在的可理解的形式，那麼它將理解自己。可是因為天使是非物質的，所以是自立存在的形式，因而也是實際或現實地可理解的。所

以，天使藉著自己的形式理解自己，而他的形式就是他的本體。

釋疑 1.所引字句屬於舊的譯文，已為新的譯文所訂正。新的譯文說：「此外，他們」，即是天使們，「也都認識了自己的德能」。另一譯文則說：「他們仍還不知道自己的德能。」雖然如此，舊的譯文的字句也可如此加以保留，即它是說，天使並不完全知道自己的德能，因為這來自天主上智的安排，而天主的上智是天使所不能洞悉的。

2.我們不理解形體物中的單獨物，並不是因為形體物的單獨性（singularitas），而是由於物質，因為物質是個體化的原理（principium individuationis）。因此，如果有些單獨物是無物質的自立存在之物，就像天使一樣，那麼就沒有什麼，阻止這些單獨物成為實際或現實的可理解之物。

3.受推動和蒙受，只適於在潛能中的理智。因此，對天使的理智沒有用武之地；尤其是在天使理解自己方面。因為理智的行動，與形體物之及於別的質料或對象的行動，並沒有相同的性質。

第二節 一位天使是否認識另一位天使

有關第二節，我們討論如下：

質疑 一位天使似乎不認識另一位天使。因為：

1.哲學家在《靈魂論》卷三第四章說，如果人的理智本身有可感覺之物的任何一種本性，那麼這種存在於內部的本性，就阻止外在的事物（在理智前）顯現；就像眼睛的瞳孔如果沾染了某種顏色，就不能看見一切的顏色。可是正如人的理智與認識形體物相關；同樣地，天使的理智與認識非物質物相關。既然天使的理智本身，具備那些（非物質）本性中的某確

定性，所以，天使的理智似乎不能認識其他（天使）的本性。

2.此外，《論原因》命題八說：「一切的睿智都知道那在自己以上者，因為是由他所產生的；也都知道那在自己以下者，因為自己是他的原因。」可是一位天使卻不是另一位天使的原因。所以，一位天使並不認識另一位天使。

3.此外，一位天使，不能藉著這位認識者天使的本質，而認識另一位天使，因為一切的知識都是根據肖像的性質；可是認識者天使的本質，卻只不過是在共類方面，與被認識者天使的本質肖似，正如第五十題第四節、第五十五題第一節釋疑3所指明的。因此，一位天使對另一位天使，並沒有固有的（專屬於這位天使的）知識，而只有普通的知識。同樣地，也不能說，一位天使藉著被認識者天使的本質，而認識那位天使；因為理智理解所憑藉的，是在該理智之內；唯有天主聖三才能透徹人心。同樣地，也不能說，一位天使藉著像，而認識另一位天使；因為這種像與所理解的天使，並無不同之處，因為二者都是非物質的。所以，一位天使似乎絕不能理解另一位天使。

4.此外，如果一位天使理解另一位天使，這或是藉著天生的像（*species innata*），如此則天主如果現在重新造一位天使，那麼現在所有的天使勢必不能認識他。或是藉著取自物的像，如此則高級天使勢必不能認識低級天使，因為高級天使由低級天使而一無所得。所以，一位天使似乎無法認識另一位天使。

反之 《論原因》命題十一說：「一切的睿智，都知道不朽的事物。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第

八章所說的，凡是從永恆就先存在於天主聖言內的，係以兩種方式由祂流出：一種方式，是流注至天使的理智內；另一種方式，使流出者自立於自己的本性內。它們之流注至天使的理智內，是藉此一方式，即天主將其所創造的存在於自己本性內的萬物的肖像，銘刻在天使的靈智內。可是那從永恆就先存在於天主聖言內的，不僅有形體物的本質之理，而且也有一切精神受造物的本質之理。所以，每一精神受造物，都由天主聖言印入一切物的一切本質之理，不論是形體物的，或是精神物的。而且是這樣，即每位天使都印有自己之種或別類的理，無論是就本性或自然存在的方面，或是就可理解之存在的方面，致使每位天使一方面自立於自己之種或別類的本性，另一方面也藉著這本性理解自己。至於其他形體或精神本性的理，都只按照可理解的存在，印入天使內，使他藉著這些印入的像，而認識形體的受造物和精神的受造物。

釋疑 1.天使的精神本性，只按照某種秩序而彼此不同，正如第五十題第四節釋疑1.及2.所說的。因此，一位天使的本性，並不妨礙自己的理智去認識天使的其他本性或性體。因為不論是高級天使或是低級天使的本性，都與他的本性相近，他們的區別只在於完美的不同等級。

2.原因與效果的性質，並不使一位天使認識另一位天使，除非是在相似一點上，這是因為原因與效果彼此是相似的。所以，如果承認天使有不是來自因果的相似之處，那麼一位天使仍然有對另一位天使的認識。

3.一位天使之認識另一位天使，是藉著那存在於自己理智內的另一位天使的像。這像與自己為其肖像的天使之間的不同，並不是按照物質的和非物質的存在，而是按照本性的和意識的或可理解的存在。因為天使自己固然是自立於本性存在的

形式；可是他的存在於另一位天使的理智內的像，卻並非如此，這像在那理智內，只有可理解的存在。例如：牆壁之顏色的形式有本性的存在，可是在傳播這形式的媒介物或媒體內，卻只有意識的或可理解的存在。

4. 天主創造了每一受造物，使它與天主所決定創造的宇宙相稱。所以，天主如果決定創造許多天使和許多物的自然本性，那麼也會將許多可理解的像，都印入在天使們的靈智內。這就如建築者如果願意建造更大的樓房，那麼也會打下更大的基礎。因此，天主如果給宇宙增加某種（新的）受造物，也會給天使增加相關的可理解的像；個中的情形是相同的。

第三節 天使是否能藉著自己自然所有的認識天主

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使藉著自己自然所有的，似乎不能認識天主。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第一章說：「天主因看見自己不可洞悉的德能，而超越天上的一切靈智。」後來又說：「因為天主超越一切的實體，遠離一切的知識。」

2. 此外，天主與天使的理智有無限的距離。可是那遠在無限的距離之外者，卻是無法抵達的。所以，天使藉著自己自然所有的，似乎不能認識天主。

3. 此外，《格林多前書》第十三章12節說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。」由此可見，對天主的知識共分兩種：一是藉著天主的本體，因而稱為面對面的觀看；二是藉著受造物的鏡子觀看。可是天使藉著自己自然所有的，不能有對天主的第一種知識，正如第十二題第四節所說明的。可是，藉著鏡子的觀看卻不適於天使；因為天使並不從可感覺之物中，而獲得對天主的知識，正如狄奧尼修在《神名論》第七章所說的。所以，天使藉著自己自然所

有的，不能認識天主。

反之 天使的認識能力大於人。可是人卻藉著自己自然所有的，而能認識天主，如同《羅馬書》第一章19節所說的：「因為認識天主為他們是很明顯的事。」所以，天使遠更能如此。

正解 我解答如下：天使藉著自己自然所有的，能有關於天主的某種知識。為說明此點，應該注意，認識一物有三種方式：一種方式，是物藉著自己的本質而呈現在認識者內，例如眼睛看見光；上面第一節已經說過，天使是如此理解自己。另一種方式，是物藉著自己的肖像而呈現在認識能力內；例如眼睛的看見石頭，是藉著出現在眼睛內的石頭的肖像。第三種方式，是已認識之物的肖像，並非直接地取自己認識之物本身，而是取自呈現此肖像的其它物，例如我們在鏡中看見人。

所以，藉著看見天主的本質而認識天主，這肖似第一種知識。受造物藉著自己自然所有的，不能獲得對天主的這種知識，正如第十二題第四節所說的。可是我們在現世旅途中，藉著反映在受造物身上的天主的肖像而認識天主，這肖似第三種知識，正如《羅馬書》第一章20節所說的：「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」因此，《格林多前書》第十三章12節說，我們是藉著鏡子觀看天主。可是天使藉著自己自然所有的，而認識天主的知識，卻是介於前二種知識之間，肖似那藉著取自物的像，而觀看物的知識。因為天主的肖像，藉著天使的本質，而銘刻在天使的本性上，天使認識天主，是在認識天主的肖像。天使並非看見天主的本質；因為無一受造的肖像，足以呈現天主的本質。因此，這種知識頗接近藉著鏡子而觀看的知識；因為天使的本性本身，也只是呈現天主的肖像的一面鏡子。

釋疑 1.狄奧尼修是在說徹底或洞悉的知識，正如他的話明確所顯示的。如此，則無一受造的理智認識天主。

2.根據天使的理智和本質與天主有無限的距離，應該做結論說，天使不能洞悉天主，也不能藉著（天使）自己的本性，而看見天主的本質。可是卻不可以說，天使因此而不能有對天主的任何知識。因為正如天主與天使有無限的距離；同樣地，天主對自己所有的知識，與天使對天主所有的知識，也有無限的距離。

3.天使自然所有的對天主的知識，是在（質疑所說的）兩種知識之間的中間知識；可是比較接近其中的一種，正如上面正解所說的。

第五十七題

論天使對物質物的知識

一分爲五節一

然後要探討的是爲天使所認識的物質物（參看第五十六題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、天使是否認識物質物的自然本性。
- 二、天使是否認識單獨或個別物。
- 三、天使是否認識未來物。
- 四、天使是否知道心中的思想。
- 五、天使是否知道恩寵的一切奧蹟。

第一節 天使是否認識物質物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不認識物質物（*res materialis*）。因爲：

1. 被理解者是理解者的完美。可是物質物卻不可能是天使的完美；因爲物質物低於天使。所以，天使並不認識物質物。

2. 此外，理智的目睹或透視（*visio intellectualis*），是關於那些藉著自己的本質而存在於靈魂內者，正如關於《格林多後書》第十二章2節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。可是物質物卻不能藉著自己的本質，而存在於人的靈魂或天使的靈智內。所以，物質物不能藉著理智的透視被認識，而只能藉著覺察形體物之肖像的想像的觀看（*visio imaginaria*），以及藉著關於形體物本身的感官的觀看（*visio sensibilis*）。可是，天使卻沒有想像和覺官的觀看，而只有理智的透視。所以，天使不能認識物質物。

3.此外，物質物並不是現實地或直接地可理解的，而是藉著感官與想像的察覺，而成爲可知的，而天使並沒有感官與想像。所以，天使並不認識物質物。

反之 凡低級能力所能做的，高級能力也能做。可是那按照自然秩序低於天使理智的人類理智，卻能認識物質物。所以，天使的理智遠更能如此。

正解 我解答如下：這是萬物的秩序：即高級物比低級物更完美，凡低級物以不完備的、局部的和繁複的方式所具有的，也以卓越的方式，經由一種統括與精簡或單純化，存在於高級物內。所以，在天主內，如同在萬物的最高峰上一樣，萬物都按照天主本身的單純存在（simplex esse），無以復加地預先存在，正如狄奧尼修在《神名論》第一章所說的。可是在其他受造物中，天使卻是最接近和相似天主的；因此，他們更多和更完美地分享天主的美善，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的。所以，一切物質物，都以比在這些物本身內所具備的，更單純的、更非物質的方式，但卻以比在天主內的更繁複的、更不完美的方式，預先存在於天使內。

可是凡在一物內者，是按照其所在之物的（存在）方式，而存在於該物內。可是天使按照自己的本性卻是具備理智的。所以，正如天主藉著自己的本質而認識物質物；同樣地，天使也藉著那自己由於自己所具備的可理解之像（理象，species intelligibilis）而有的，認識物質物。

釋疑 1.被理解者，是按照理解者在理智內所有的可理解之像，而爲理解者的完美。如此，在天使的理智內的可理解之像，而爲天使的理智之完美與現實。

2. 感官並不察覺物的本體，而只察覺外在的依附體。同樣地，想像也是如此，它只察覺形體物的肖像。可是唯有理智才察覺物的本體或本質。因此，在《靈魂論》卷三第七章說：理智的對象是「物是什麼」(quod quid est)，關於這一點，理智不犯錯誤，如同感官關於固有的可感覺物不犯錯誤一樣。所以，物質物的本質之存在於人或天使的理智內，有如被理解者之存在於理解者內，並不是按照自己的實際存在。可是有一些物卻按照這兩種存在，而存在於理智或靈魂內。理智的透視，兼及於這兩種存在。

3. 如果天使由物質物本身中，而獲得物質物的知識，那麼天使就應該藉著對於它們的抽象作用，而使它們成為現實可理解的。可是，天使卻不是由物質物中獲得物質物的知識，而是藉著與性俱來的現實可理解的物的像，而獲得物質物的知識，如同我們的理智，按照用抽象作用所構成的可理解的像，而有物質物的知識一樣。

第二節 天使是否認識單獨或個別物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不認識單獨或個別物 (singulare)。因為：

1. 哲學家在《物理學》卷一第五章說：「感覺針對單獨或個別物，可是理性（或理智）卻針對普遍物 (universale)。」可是天使卻沒有別的認識能力，而只有理智能力，正如第五十四題第五節所指明的。所以，天使並不知道單獨或個別物。

2. 此外，一切的認識都是藉著認識者與所認識之物的某種肖似。可是就單獨物為單獨物來說，在天使與單獨物中，不可能存在什麼肖似之處；因為天使是非物質的，正如第五十題第二節所說的，而單獨化或個體化 (singularitas) 的原理則是物質。所以，天使不可能認識單獨物。

3.此外，如果天使知道單獨物，或者是藉著單獨的像，或者是藉著普遍的像。可是，不是藉著單獨的像，因為這樣，就應該有無限的像；也不是藉著普遍的像，這是由於普遍物並不是認識單獨物之為單獨物的充足原理，因為在普遍物內，單獨物只被獲知其潛能或可能性。所以，天使並不認識單獨物。

反之 誰也不能保護他所不認識的。可是天使卻保護單獨或個別的人，按照《聖詠》第九十篇11節所說的：「因為祂必為你委派自己的天使」等等。所以，天使認識單獨或個別物。

正解 我解答如下：有些人完全否認天使有單獨物的知識。可是這首先損及公教信德，因為公教信德肯定天使是為低級物奉職的，按照《希伯來書》第十四章1節所說的：「天使都是奉職的神。」可是如果天使沒有單獨物的知識，那麼天使就不可能照顧世人的所行所為，因為行為是關於單獨或個別物的。而這相反《德訓篇》第五章5節所說的：「莫在天使前說：沒有照顧。」其次，它也減損哲學的論證，因為根據這些論證，天使是天上星球的推動者，他們藉著自己的理智和意志，而推動它們。

因此，另有一些人說，天使固然有單獨物的知識，可是在普遍的原因內，一切的單獨或個別效果都歸於普遍的原因；就如天文學家藉著天上運行的情況，而預測未來的日蝕和月蝕。可是這種主張卻無法規避上述的困難；因為如此在普遍原因內而認識單獨物，並不是認識它作為單獨物，即是存在於「此時」(nunc)和「此地」(hic)之物。因為那藉著計算天上的運行，而知未來日蝕和月蝕的天文學家，只是普遍地或籠統地知道，而不是按照此時此地的情況知道，除非藉著感官而得知。可是奉職、照顧和運行，卻都屬於存在於此時此地的單獨物。

所以，應該採取另一種說法，即正如人利用種種認識能力，而認識一切物類，用理智而認識普遍物和非物質物，用感官而認識單獨物與形體物；同樣地，天使也藉著自己唯一的理智能力，而認識二者。因為這是萬物的秩序，即一物愈是高級的，也愈有更為緊密結合的與所及範圍更廣的能力。這正如在人自己身上所指明的：通用或綜合感官（*sensus communis*）比個別的感官（*sensus proprius*）更高尚，雖然是唯一的能力，卻認識那藉著外在的五種感官所認識的一切，以及一些不為外在感官所認識的其它物，例如：白的與甜的之區別。在其它方面也可如此討論。因此，既然天使按照自然秩序是超乎人之上的，就不宜於說，人藉著自己的任何能力所認識之物，而天使藉著自己的唯一認識能力，即是藉著理智，卻不認識。因此，亞里斯多德以為這是不適當的，即我們所知道的爭論，天主卻一無所知，正如《靈魂論》卷一第五章和《形上學》卷三第四章所指明的。

至於天使的理智認識單獨物的方式，可由此看出，即正如物由天主流出而自立於自己的本性內；同樣地，它們也存在於天使的知識內。可是顯然地，物之由天主所流出者，不僅有那屬於普遍的本性者，而且也有那是個體化的原理者；因為天主是整個物之本體的原理，既是在質料方面，也是在形式方面。正由於祂創造，所以祂也認識，因為祂的知識就是物的原因，正如第十四題第八節所說明的。所以，正如天主藉著自己的創造一切的本質，而成爲一切物的肖像，祂也藉著自己的本質而認識一切，不僅是在萬物的普遍本性方面，而且也是在單獨性方面；同樣地，天使也藉著天主所賦予的像（*species a Deo indita*）而認識物，不僅是在普遍本性方面，而且也是在它們的單獨性方面，這是因爲天使之唯一而單純的本質具有多樣的呈現。

釋疑 1. 哲學家是在討論我們的理智，它除非藉著抽象，就不能理解，而它藉著剝離物質的情況所抽出之物，就成為普遍的。可是這種理解方式卻不適用於天使，正如第五十五題第二節、第三節釋疑1.所說的。因此，不能相提並論。

2. 按照自己的本性，天使並不肖似物質物，如同一物按照在共類或別類或依附體的相合而肖似另一物一樣；而是如同高級物之相似低級物，就像太陽相似火一樣。也是按照這一方式，在天主內有萬物的肖像，無論是在形式方面或質料方面；這是因為凡是萬物所有的，都預先存在於天主內，如同存在於原因內。根據同樣的理由，天使的理智所有的像，他們既是出自天主本質的肖像，所以也是萬物的肖像，不僅是在形式方面，而且也是在質料方面。

3. 天使是藉著普遍的形式，認識單獨物，而這些普遍的形式，不僅是在普遍的原理方面，而且也是在個體化原理方面，是萬物的肖像。天使如何藉著同一的像，而能認識許多物，這在第五十五題第三節釋疑3.裡已加以討論。

第三節 天使是否認識未來物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎認識未來物（*futurum*）。因為：

1. 天使的認識能力大於人。可是有些人卻知道許多的未來物。所以，天使遠更能如此。

2. 此外，現在與未來是時間的區別。可是天使的理智卻超乎時間之上；因為「睿智（*intelligentia*）與永恆性（*aeternitas*）並列」，即是與「永常（*aevum*，精神受造物的持續存在）並列」，正如《論原因》命題二所說的。所以，過去與未來，對天使的理智，毫無區別可言；天使之認識二者，也毫無區別可言。

3. 此外，天使之認識，不是藉著取自物的像，而是藉著天

生的普遍的像。可是，普遍的像與過去、現在和未來的關係相等。所以，天使之認識過去、現在和未來物，似乎毫無區別。

4.此外，正如說某物相隔或相距（distans）是按照時間，同樣地，也是按照地方或空間。可是天使卻認識按照地方相距者。所以，天使也認識按照未來的時間相距者。

反之 那為天主性之獨特標記者，不適用於天使。可是認識未來物，卻是天主性的獨特標記，按照《依撒意亞》第四十一章23節所說的：「請你們說說那以後要來的事，好叫我們知道你們是神。」所以，天使並不認識未來物。

正解 我解答如下：認識未來物，能有兩種方式：一種方式，是在其原因內。如此，那些必然會由自己的原因而產生的未來物，可藉著確實的知識而得知，例如：太陽明天升起來。可是那些在大多數的情況下，會由原因而產生的未來物，並不是確實得知，而只是臆測，例如：醫生預知病人將恢復健康。這種認識未來物的方式，存在天使之內；而且他們越普遍地、完美地認識物的原因，他們的此一認識方式也越勝過我們。如同那更敏銳地觀看到病因的醫生，也更佳地預知病人未來的病情。可是那些在極少數的情況下，由原因而產生的未來物，卻完全無從得知，例如偶發的和意外的事物。

另一方式，是在（物之）自己內認識未來物。如此認識未來物，是專屬於天主的，不僅是那些必然發生的，或在大多數情況下發生的，而且也包括那些偶發的和意外發生的；因為天主是在自己的永恆內看到一切，而永恆既然是單純的，所以它在整個時間內，也包羅整個時間。所以，對整個時間所發生的一切，天主一目了然，歷歷如在目前，且是看到一切，如同它們在自己內，正如第十二題第十三節論天主的知識時所說的。

可是天使的和其他任何受造的理智，與天主的永恆性相去甚遠。所以，受造的理智都不能認識未來物，如同它們在自己的存在內。

釋疑 1.人只不過是在（物的）原因內，或藉著天主的啓示，而認識未來物而已。基此，天使是更卓越地認識未來物。

2.雖然天使的理智，超越那度量形體運動的時間，可是卻有一種按照可理解之觀念或認識之繼續的時間，存在於天使的理智內，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十二章所說的：「天主藉著時間而推動精神受造物。」準此，在天使的理智內，既然有一種繼續，所以並不是整個時間所發生的一切，都（一起）呈現在天使的目前。

3.雖然在天使的理智內的像，就其本身來說，與現在、過去和未來物的關係相等；可是現在、過去和未來物，與像或理念的關係卻不相等。因為現在物，現有自己的本性，使它們藉以肖似在天使的理智內的像，並能藉著這些像而被認識。可是未來物卻還沒有自己的本性，使它們藉以肖似那些像；所以不能藉著那些像而被認識。

4.按照空間或地方相距之物，已具備物的本性，並分享某一物種，此一物種的肖像，存在於天使內。論及未來物，則這並不是真的，正如上文釋疑3.所說的。所以，情形不同。

第四節 天使是否知道心中的思想

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎認識或知道心中的思想。因為：

1.教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八第四十八章，註釋《約伯傳》第二十七章17節的「黃金與琉璃不能與她並列」，說：「在那時候」，即是在復活者的真福中，「一個人之

為他人所透視，就如同那人之透視自己，當每人的理智被注視時，良心同時也被一覽無遺。」可是復活者卻將相似天使，如同《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。所以，一位天使可以看見那在另一位天使的良心或意識內者。

2.此外，正如形狀是針對形體而言，同樣地，可理解的像是針對理智而言。可是看見了形體，也就看見它的形狀。所以，看見了理智的實體，也就看見在理智的實體內的可理解的像。既然天使看見另一位天使，甚至靈魂，所以，似乎也能看見二者的思想。

3.此外，那些在我們的理智內者，比那些在想像力內者，更相似天使；因為前者是現實地被理解，而後者只是可能被理解。可是那些在想像力內者，卻能為天使所認識，有如形體物，因為想像力是身體的能力。所以，天使似乎能知道理智的思想。

反之 那專屬於天主者，不適用於天使。可是知道心中的思想，卻專屬於天主，按照《耶肋米亞》第七章9至10節所說的：「人心最狡猾欺詐，難以探察，誰能透識？我上主究察人心。」所以，天使不知道心中的秘密。

正解 我解答如下：知道心中的思想，能有兩種方式：一種方式，是在其效果內。如此，不僅天使可得而知，而且人也可得而知。效果越隱祕，知識也越精微。因為不僅有時藉著外在的行為，而且也藉著面容的變化，而得知心中的思想；醫生藉著脈搏，也可以知道病人的某些心情。何況天使，甚至於魔鬼，他們更能精微地透徹身體的這些隱秘變化。因此，奧斯定在《論魔鬼之預言》(De divinatione daemonum)第五章說：「他們輕而易舉地透識人的情況，不僅是用聲音所道出的情況，而且

也包括用思想所構成的情況，因為在身體上會流露出來自心靈的某些標記。」雖然他在《訂正錄》(Retract) 卷二第三十章說，無法確定此如何完成。

另一方式，是能知道在理智中的思想，和在意志內的情感。如此，唯有天主能知道心中的思想和意志中的情感。理由是：因為有靈之受造物的意志，只屈服於唯一天主的權下；唯有祂自己能影響意志，祂是意志的主要對象，有如最後的目的；此在下面第一〇五題第四節、第一〇六題第二節將詳加討論。因此，唯有天主才知道意志所有的一切，或只繫於意志的一切。可是顯然地，一個人現實地思想某些事物，只繫於意志；因為人幾時有知識的習性，或存在於習性內的可理解的像，就可以隨意使用它們。因此，宗徒在《格林多前書》第二章11節說：「除了人內裡的心神外，誰也不知道人的事。」

釋疑 1. 一人的思想，現今不為另一人所知，是由於兩種障礙：即是身體的遲鈍和意志隱藏自己的秘密。可是在復活的時候，第一種障礙將被消除，現今也不在天使內。可是第二種障礙，卻仍然保存於復活後，而現今也存在於天使內。身體的明徹，將反映出靈智在恩寵與光榮多寡方面的性質。因此，一個就可以看見另一個的靈智。

2. 雖然由於可理解之像的樣式，按照大小不等的普遍性，與（天使之）實體的高貴不等相呼應，而使一位天使可藉以看見另一位天使的可理解的像，但卻不可因此而說，一位天使知道另一位天使在現實地思想時，如何運用這些可理解的像。

3. 獸類的嗜慾並不是自己行為的主宰，而是順從另一的形體或精神原因的衝擊。由於天使知道形體物和它們的情況，所以，能因而知道那在獸類的嗜慾與想像力的知覺內者，甚至也知道人的這些東西，這是因為在人內，感覺嗜慾有時順從形

體的某種衝擊而進入行動，如同獸類常常是這樣。可是天使卻不必然知道人的感覺嗜慾的行動和想像力的知覺，如果它們是受意志和理性的推動；因為連靈魂的低級部份也多少分享理性，如同服從命令者一樣，正如《倫理學》卷一第十三章所說的。也不能因此而說，如果天使知道那在人的感覺嗜慾或想像內者，那麼也就知道那在思想或意志內者；因為理智或意志，並不屬於感覺嗜慾與想像力的權下，反而能以各種不同的方式運用它們。

第五節 天使是否知道恩寵的奧蹟

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使似乎認識或知道恩寵的奧蹟（*mysterium gratiae*）。因為：

1. 在一切奧蹟中，最崇高的奧蹟是基督降生成人的奧蹟。可是天使從起初就知道這個奧蹟；因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第十九章說：「這個奧蹟從無始之始，就隱藏在天主內，卻使天上的掌權者和異能者得知。」宗徒在《弟茂德前書》第三章16節也說：「這虔敬的偉大奧蹟，顯現於天使。」所以，天使知道恩寵的奧蹟。

2. 此外，一切奧蹟之理，都包含在天主的上智內。可是天使卻看見天主的上智本身，即祂的本質。所以，天使知道恩寵的奧蹟。

3. 此外，先知藉著天使而受教，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所指明的。可是先知卻知道恩寵的奧蹟；因為《亞毛斯》第三章7節說：「吾主上主若不先將自己的計劃啓示給自己的先知，什麼也不做。」所以，天使知道恩寵的奧蹟。

反之 無人學習他所知道的。可是天使，縱然是最高級的天

使，卻也探問和學習天主恩寵的奧蹟。因為《上天（天使）階級論》第七章說：聖經「敘述天上的一些本體，他們問耶穌，並由祂而學得天主對我們的工程的知識，以及耶穌直接地教導他們」；正如《依撒意亞》第六十三章1節所顯示的，那裡記載天使問說：「那由厄東而來的是誰？」而耶穌回答他們說：「是宣布正義的我。」所以，天使並不知道恩寵的奧蹟。

正解 我解答如下：天使的知識共有兩種：一是本性的知識（*cognitio naturalis*），天使依此知識，一方面藉著自己的本質（*essentia*），另一方面也藉著自己天生的像（*species innata*），而認識事物。藉著這種知識，天使不能知道恩寵的奧蹟，因為這些奧蹟完全繫於天主的意志。可是，如果一位天使不能知道另一位天使的繫於其意志的思想，那麼他遠更不能知道那完全繫於天主之意志的事物。因此，宗徒在《格林多前書》第二章11節推論說：「除了人內裡的心神外，有誰能知道那人的事呢？同樣，除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事。」

另有一種天使的知識，即是使天使享真福的知識，他們藉著這種知識，而看見聖言，並在聖言內看見事物。天使藉著這種看見（*visio*），而知道恩寵的奧蹟，並不是知道一切的奧蹟，也不是一切的天使都相等地知道奧蹟，而是按照天主所願意啓示給他們的；正如宗徒在《格林多前書》第二章10節所說的：「可是天主藉著聖神將這一切啓示給我們了。」而且是這樣，即高級天使，由於更精微地默觀天主的上智，在這種享見天主中，他們知道更多和更高深的奧蹟，並藉著光照低級天使，而把這些奧蹟顯示給他們。在這些奧蹟之中，有些奧蹟，他們從受造之初就已知曉；有些奧蹟，是為配合他們的職責，以後才知道的。

釋疑 1. 談論基督降生成人的奧蹟，可分兩種方式：一種方式，是概括地。如此，從天使享真福之初，就都獲示這種奧蹟。理由是，因為這是普遍的原理或根源，天使的一切職責都導向它：「眾天使都是奉職的神，被派遣給那些要承受救恩的人服務」，正如《希伯來書》第一章14節所說的；而救恩是藉著基督降生成人的奧蹟而完成。因此，一切的天使從起初就應該知道這種奧蹟。另一種談論降生成人的奧蹟的方式，是針對特殊情況。如此，並不是一切的天使都從起初就知道一切的奧蹟；甚至於有些天使，縱然是高級天使，也是後來才知道的，正如狄奧尼修的話（參看反之）所指明的。

2. 雖然享真福的天使都默觀天主的上智，卻不能洞徹它。因此，他們不必然知道天主的上智所隱藏的一切。

3. 無論先知藉著天主的啓示，關於恩寵的奧蹟知道什麼，那啓示給天使們的，遠更為高超。雖然天主概括地給先知們啓示了，關於祂救贖人類將要做的事；但有些關於這一點的特殊情形，宗徒們曾經獲知，而先知們未曾知道，按照《厄弗所書》第三章4～5節所說的：「你們照著讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的瞭解，這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給他的聖宗徒。」即使在先知們中，後來的先知也知道先前的先知所不知道的；按照《聖詠》第一一八篇100節所說的：「我比年老的人瞭解的更多。」教宗額我略一世《厄則克耳論贊》卷二第四篇也說，對天主的知識，隨著時代的進展而增加。

第五十八題

論天使認識的方式

一分爲七節一

然後要討論的是天使認識的方式（參看第五十四題引言）。

關於這一點，可以提出七個問題：

- 一、天使的理智是否有時是在潛能中，有時是在現實中。
- 二、天使是否能同時理解許多事物。
- 三、天使是否藉著推論而理解。
- 四、天使是否藉著綜合與分析而理解。
- 五、在天使的理智內是否能有錯誤或虛假。
- 六、天使的知識是否能稱爲清晨的和傍晚的。
- 七、清晨的與傍晚的知識，是同一知識，抑或分別是不同的知識。

第一節 天使的理智是不是有時是在潛能中，有時是在現實中

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使的理智似乎有時是在潛能中（in potentia）。因爲：

1. 「變動（motus）是在潛能中者的現實（actus）」，正如《物理學》卷三第一章所說的。可是狄奧尼修在《神名論》第四章說：天使的理智因理解而變動。所以，天使的理智有時是在潛能中。

2. 此外，因爲盼望是針對尚未獲得而可能獲得之物，凡是盼望理解某物者，針對該物是尚在潛能中。可是《伯多祿前書》第一章12節卻說：「連眾天使也都切望窺探天上的奧蹟。」所以，天使的理智有時是在潛能中。

3.此外，《論原因》命題八說：「睿智按照自己實體的方式而理解。」可是天使的實體卻有與潛能混合之物。所以，天使有時是在潛能理解中或只是有可能理解。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章說：天使「從受造之初，就在聖言的永恆內，享有神聖而虔敬的默觀。」可是默觀的理智卻不是在潛能中，而是在現實中。所以，天使的理智不是在潛能中。

正解 我解答如下：正如哲學家在《靈魂論》卷三第四章和《物理學》卷八第四章所說的，理智之在潛能中，共分兩種方式：一種方式，「有如是在學習或尋得以前」，即是在有知識的習性以前；另一種方式稱理智是在潛能中，「有如理智已有知識的習性，只是未實際思考」。所以，按照第一種方式，關於天使的本性知識所能涵蓋的一切，天使的理智完全不是在潛能中。因為，正如高級的形體，即是天上的形體，沒有不為現實所填補的針對存在的潛能；同樣地，天上的理智，即是天使，沒有不為自己自然的可理解的像所完全填補的理智的潛能。可是針對天主所啓示給他們的事物，說天使的理智是在潛能中，並無不妥；因為按照這種說法，連天上的形體，針對接受太陽的照射，有時也是在潛能中。

可是按照第二種方式，針對天使藉自然知識所認識的一切，天使的理智能是在潛能中；因為天使不是常常現實地思考自己藉自己知識所認識的一切。可是針對認識聖言，以及在聖言內所看見的一切，天使的理智絕不是如此在潛能中；因為它常常現實地直觀天主聖言，以及在聖言內所看見的一切。因為他們的真福，就在於這種享見。而真福不是在於習性，而是在於現實的行為，正如哲學家在《倫理學》卷一第八章所說的。

釋疑 1.在那裡，變動並不意指「未完成者的現實或行爲」，即是尚在潛能中者的現實或行爲，而意指「已完成者的現實或行爲」，即是已存在於現實中的現實或行爲。因為理解和感覺都是如此稱爲變動，正如《靈魂論》卷三第七章所說的。

2.天使的那一盼望，並不排除所盼望的事物，而只排除其厭倦。或者，稱他們盼望享見天主，是針對他們爲了善盡其任務，由天主所領受的新啓示。

3.在天使的實體內，沒有完全不具任何現實的潛能。同樣地，天使的理智，也不是如此在潛能中，即是沒有任何現實。

第二節 天使是否能同時理解許多事物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能同時理解許多事物。因爲：

1.哲學家在《辯證論》卷第二十章說：「可以知道許多事物，卻只理解一事物。」

2.此外，除非理智藉著可理解的像而成形，就不會理解什麼，如同形體藉著形狀而成形一樣。可是一個形體不能（同時）形成許多不同的形狀。所以，一個理智也不能同時理解許多可理解的事物。

3.此外，理解是一種變動（motus）。可是無一變動終止於許多不同的終點。所以，也不會有同時理解許多事物的理解發生。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第三十二章說：「天使理智的靈性能力，最易於同時領悟它所願意（領悟）的一切事物。」

正解 我解答如下：正如單一的變動要求單一的終點；同樣

地，單一的活動也要求單一的對象。可是有時有些物可以被視為許多個，也可以被視一個，例如：一連續體的部分。因為如果個別而單獨地注意每一個部分，那麼就是許多個；因此，不能為一個活動所接受，也不能同時為覺官和理智所接受。另一方面，它們可被視為在整體內的一個或一環，如此則可同時用一個活動來認識，無論是藉著感官或藉著理智，只要所注意的是整個連續體，如同《靈魂論》卷三第六章所說的。如此，連我們的理智，也可以同時理解主詞（subjectum）與賓詞（praedicatum），有如一命題或語句的部分；以及二個互相比較之物，只要它們同時出現在同一比較內。由此可見，許多個物，就其各自分立來看，不能同時被理解，可是就其合而為一個可理解之物來看，則能同時被理解。

可是每一物之為現實地可理解之物，是根據它的像存在於理智內。所以，凡是藉著一個可理解的像，而能被認識的（許多個）物，都被認識作為一個可理解之物；所以，它們是同時被認識。可是凡是藉著（多個）不同的可理解的像而被認識的，則被視為（多個）不同的可理解之物。

所以，天使們用其藉著天主聖言而認識事物的認識，是藉著唯一的可理解的像，即是天主的本質，而認識一切。所以，就這種知識來說，他們同時認識一切，正如在天鄉，「我們的思想將不會飛馳不完，在不同事物間來來去去，而我們將同時看見自己的一切知識，一目了然」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十六章所說的。可是天使們用其藉著天生的像而認識事物的認識，能同時理解他們藉著同一個像所認識的一切，卻不能同時理解他們藉著不同的像所認識的一切。

釋疑 1.理解許多事物為一物，也多少算是理解一物。

2.理智藉著自己所有的可理解的像而成形。因此，能藉

著一個可理解的像，同時看見許多的可理解之物，如同一個形體能藉著一個形狀，同時相似許多形體一樣。

3.與釋疑1.相同。

第三節 天使是否藉著推論而認識

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是藉著推論而認識。因為：

1.理智的推論意指一物藉著另一物而被認識。可是天使卻是藉著另一物，而認識一物；因為他們藉著天主聖言，而認識受造物。所以，天使的理智是藉著推論而認識。

2.此外，凡低級能力所能做的，高級能力也能做。可是人類理智卻能推理，以及藉著效果而認識原因，這就是推論。所以，那按照自然秩序更為高級的天使，遠更能如此。

3.此外，依希道在《語錄》卷一第十章說，魔鬼藉著經驗，而認識許多事物。可是經驗的知識卻是推論的：「因為許多的記憶形成一個經驗，許多的經驗形成一普遍物（universale）」，正如《分析後論》卷二第十五章和《形上學》卷一第一章所說的。所以，天使的知識是推論的。

反之 狄奧尼修在《神名論》第七章說：天使「並不是從分散的言詞中，搜集到對天主的知識，也不是從一普遍者中，而引伸出這些特殊者」。

正解 我解答如下：正如屢次已說過的，天使在精神實體中所佔有的品位或等級，如同天上的形體在形體實體中所佔有的品位或等級，因為狄奧尼修在《神名論》第一章也稱天使為天上的靈智體。可是在天上的和地上的形體間，卻有這一區別，即地上的形體藉著變化與運動，而獲得自己的最後的成就或完美；可是，天

上的形體卻由自己的本性，立即具備自己的最後成就或完美。藉此，連低級的理智，即是人的理智，藉著理智作用的變動與推論，而獲得認識真理的完美；即是由一個已知之物，而進展到另一個所知之物。可是假設人在認識已知原理的認識內，立即看見所產生的一切主要結論，有如一目了然，那麼就沒有推論的餘地。這就是天使的情況；因為在那些他們最初自然就知道的事物中，立即看見在其中所能被認識的一切。

因此，他們稱為「有理智的或有（直覺的）悟性的（intellectualis）」。因為連在我們方面，那些立即自然被察覺到的，稱為（直覺地）領悟（intelligi），而這種悟性（intellectus）稱為認識第一或基本原理（primum principium）的習性。至於那藉著某種推論而獲知真理的人的靈魂，則稱為「有理性的（rationalis）」。這乃是來自靈魂的理智之光的微弱。因為假設靈魂有圓滿的理智之光，如同天使一樣，就會在看到原理的第一瞬間，立即洞悉它們的全部功能，看到從它們所能推論出的一切。

釋疑 1.推論稱為一種變動。可是一切的變動卻都是從前面的一物到達後面的一物。因此，推論的知識意指從一先已知道者，而至認識一後來知道者，此一後來知道者，原先是不知道的。可是如果在同一目視中，同時也看見另一物，例如：在鏡子中看見物的肖像、也看見物，那麼就不可因而稱為推論的知識。天使就是以此方式，在聖言內認識許多事物。

2.天使能推理，這是說，他們知道推理的過程；他們也在原因內看見效果，和在效果內看見原因——可是並不是這樣，好像他們藉著從原因到效果或從效果到原因的推理，而獲得原不知道的真理的（新）知識。

3.說天使與魔鬼有經驗，是根據某種近似或比擬，因為他們也都認識可感覺之物，有如目前之物；可是沒有任何推論。

第四節 天使是否藉著綜合與分析而理解

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎藉著綜合（compositio）與分析（divisio）而理解。因為：

1. 哪裡有眾多被理解之物，那裡就有被理解之物的綜合，正如《靈魂論》卷三第六章所說的。可是在天使的理智內卻有眾多被理解之物；因為天使藉著不同的像而理解不同的物，並不是同時理解一切。所以，天使的理智有綜合與分析。

2. 此外，否定（negatio）距離肯定（affirmatio），比任何兩個相反的本性間的距離更遠；因為首要的區別是藉著肯定與否定。可是天使卻不是藉著同一個像，而是藉著不同的像，而認識一些彼此相距或不同的本性，正如上面第二節所指明的。所以，天使應該是藉著彼此不同者，而認識肯定與否定。因此，天使似乎藉著綜合與分析而理解。

3. 此外，說話是理智的標記（signum）。可是那些對人說話的天使，卻說肯定與否定的語句，而語句是理智的綜合與分析的標記，這可由聖經的許多地方而得知。所以，天使似乎藉著綜合與分析而理解。

反之 狄奧尼修在《神名論》第七章說：「天使的理智能力，因對天主之事物的透徹和單純的理解，而光芒四射。」可是單純的理解卻毫無綜合與分析可言，正如《靈魂論》卷三第六章所說的。所以，天使的理解，毫無綜合與分析可言。

正解 我解答如下：正如在推理或推論的理智內，結論與原理或前提相關或做比較；同樣地，在綜合與分析的理智內，賓詞（praedicatum）與主詞（subjectum）相關或做比較。因為如果理智在原理或前提內立即看見結論的真理，那麼理智就絕不是藉

著推論或推理而理解。同樣地，如果理智在察覺主體的本質（quidditas）時，也立即知道一切可歸於及不合於主體的事物，那麼理智也就絕不是藉著綜合與分析而理解，而只是藉著理解「它是什麼」而理解。

所以，由此可見，根據同樣的理由，我們的理智是藉著綜合與分析的推論而理解：即是因為在最初察覺到某一原理或前提時，並不能立即看到其功能所包括的一切。這來自我們的理智之光的微弱，正如上面第三節所說的。因為天使有完美的理智之光，以及天使是纖塵不染的明鏡，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的；所以，正如天使不是藉著推理或推論而理解，同樣地也不是藉著綜合與分析而理解。

可是天使卻理解語句中的綜合與分析，如同也理解三段論中的推理一樣；因為他是以單純的方式理解綜合的事物，以不變動的方式理解變動的事物，以及以非物質的方式理解物質的事物。

釋疑 1.並不是任何眾多的被理解之物，都產生綜合；只有當它們中的一個歸於另一個，或一個不合於另一個時，方才產生綜合。可是天使卻藉著理解一物的本質，而同時也理解所能歸於它或不合於它的一切。因此，藉著理解「它是什麼」，天使用自己的一個單純理解活動，而理解我們藉著綜合與分析所能理解的一切。

2.就存在方面來說，物之不同本質間的差距，小於肯定與否定間的差距。可是就認識方面來說，肯定與否定卻彼此更加相連；因為藉著認識「肯定」之真，也立即認識相反的「否定」之假。

3.天使說肯定與否定的語句，這顯示天使知道綜合與分析；卻不意指他們藉著綜合與分析而知道，他們只是藉著單純地知道「它是什麼」。

第五節 在天使的理智內是否能有錯誤或虛假

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在天使的理智內，似乎能有錯誤或虛假或虛偽（falsitas）。因為：

1.顛倒是非（protervitas）屬於虛偽。可是魔鬼卻有顛倒是非的想像，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。所以，在天使的理智內似乎能有虛偽。

2.此外，無知（nescientia）是判斷錯誤的原因。可是天使卻可能有無知，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第六章所說的。所以，天使似乎能有錯誤。

3.此外，凡是偏離真正智慧的，和具有被扭曲的理性的，在自己的理智內有虛偽或錯誤。可是狄奧尼修在《神名論》第七章，關於魔鬼卻是如此說的。所以，天使的理智能有虛偽或錯誤。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第六章說：「理智常常是真實的。」奧斯定在《雜題八十三》第三十二題也說：「除了真實的以外，理智無所理解。」可是天使卻只是藉著理解而認識事物。所以，在天使的認識內，不可能有虛假不實和錯誤。

正解 我解答如下：這個問題的真理多少繫於前面所論。因為上面第四節已經說過，天使的理解，並不是藉著綜合與分析，而是藉著理解「它是什麼」。可是關於「它是什麼」，理智常常是真實的，如同感官關於自己的固有對象常常是真實的一樣，正如《靈魂論》卷三第六章所說的。可是在我們內，在理解「它是什麼」時，卻偶然發生虛假不實和錯誤，這是由於組合的緣故：即是或者我們以這一物的定義為另一物的定義，或者定義的部分彼此不合，例如：把「飛行的四足動物」作為某一物

的定義（因為沒有什麼動物是這樣的）；只有組合物才會有這種的情形發生，因為它們的定義取自不同的物，其中之一物之針對另一物，有如質料。可是在理解單純的本質時，卻毫無虛假或錯誤可言，正如《形上學》卷九第十章所說的，因為或者我們完全沒有接觸到它們，使我們對它們沒有任何理解，或者我們認識它們的實情。

所以，在一天使的理智內，本然地不可能有虛偽、或不實、或錯誤，可是偶然地有時卻會發生。只是與在我們內發生的方式不同。因為我們藉著綜合與分析，有時接觸到本質，如同我們幾時藉著分析或證明，研究物的定義一樣。在天使內並沒有這種情形；而是藉著物的「是什麼」，而認識屬於該物的一切陳述。可是顯然地，物的本質能是認識的原理，以認識那些自然與該物相合或不相合的事物，卻不足以認識那些繫於天主的超自然的安排的事物。所以，那些有正直意志的善天使，藉著認識物的本質，完全遵照天主的安排，而判斷屬於物的一切。因此，在他們內不可能有虛偽或錯誤。可是（惡天使）魔鬼，卻藉著邪惡的意志，促使理智離開天主的上智，有時完全按照自然的情況而判斷事物。對於自然屬於物的一切，他們不會弄錯。可是對於超自然的事物，他們卻可能弄錯，例如：注意到死人，而斷定他將不會復活；以及看見基督其人（homo Christus），而斷定祂不是天主。

釋疑 由此可簡易看到對上述各質疑的答覆。因為魔鬼的顛倒是非，是由於不屈服於天主上智的權下。天使的無知，不是針對自然可知的事物，而是針對那些超自然的可知的事物。至於對「物是什麼」的理解，顯然地常常是真實的，除非是偶然地針對綜合或分析有不當之處。

第六節 天使是否有清晨的與傍晚的知識

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有清晨的與傍晚的知識（*cognitio matutina et vespertina*）。因為：

1. 清晨和傍晚攙合有黑暗。可是天使的知識卻沒有什麼黑暗；因為那裡並沒有錯誤或虛假。所以，天使的知識不應該稱為清晨的與傍晚的。

2. 此外，傍晚到清晨之間有黑夜，清晨到傍晚之間則有中午。所以，如果天使有清晨的與傍晚的知識，那麼根據同理，似乎也應該有中午的與黑夜的知識（*meridiana et nocturna cognitio*）。

3. 此外，知識按照所知之物的不同而區分。因此，哲學家在《靈魂論》卷三第八章說：「知識或學問的區分，如同物本身的區分。」可是物的存在卻分為三種：即是在天主聖言內的存在，在自己本性或自然內的存在，與在天使理智內的存在，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章所說的。所以，如果為了物在天主聖言內和自己本性內的存在，而說天使有清晨的與傍晚的知識；那麼也應該為了物在天使之理智內的存在，而列出第三種知識。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十二章和《天主之城》卷十一第七章，分天使的知識為清晨的與傍晚的。

正解 我解答如下：關於天使有清晨的與傍晚的知識，這一說法是由奧斯定提出的。《創世紀》第一章記載，天主用六天創造了萬物；奧斯定願意這樣來解讀，即這六天不是指一般所說的由太陽繞行而形成的六天，因為按照記載太陽在第四天方才受造；而是只指一天，即天使對六類受造物所表現的知識

(《創世紀字義新探》卷四第二十二至二十六章)。可是，正如在普通的日子，清晨是一天的開始，傍晚是一天的結束；同樣地，萬物最先存在的知識稱為清晨的知識，而這一知識是依據萬物存在於聖言內。至於依據受造物存在於自己本性內的知識，則稱為傍晚的知識。因為萬物存在之出自聖言，如同出自一種最初的原理或本源一樣，這種流出終結於萬物在自己本性內的存在。

釋疑 1. 在天使的知識內，傍晚與清晨不是用以比擬黑暗的攙合，而是用以比擬開始和結束。或正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十三章所說的，同一東西，與這一物相比較稱為光明，與那一物相比較則稱為黑暗，這並無不可。例如：信徒和義人的生活，與惡人相比較，稱為光明，按照《厄弗所書》第五章8節所說的：「從前你們原是黑暗，但現在你們在主內卻是光明。」可是信徒的此一生活，與（天鄉）光榮的生活相比較則稱為黑暗，按照《伯多祿後書》第一章19節所說的：你們有先知的話，「對這話你們當十分留神，就如留神在暗中發光的燈。」準此，天使認識萬物在自己本性內存在的知識，與愚昧或錯誤相比較，是白天；可是與享見天主聖言相比較，則是黑暗。

2. 清晨的與傍晚的知識，屬於白天，即屬於光明的天使，他們有別於黑暗，即邪惡的天使。可是善天使，在認識受造物時，並不停滯在受造物內，因為這（止於受造物）就是進入昏暗與黑夜；而是將這一切引向對天主的頌讚，他們就是在天主內，如同在原理或根源內認識一切。因此，在傍晚以後，並沒有列出黑夜，而列出清晨；如此使清晨成為前一天的結束，和後一天的開始，這是因為天使將對先前工作的認識，引向頌讚天主。可是「中午」屬於「白天」，如同是兩極的中間一

樣。或者中午是指認識天主自己，因為祂無始也無終。

3. 天使本身也是受造物。因此，萬物在天使之理智內的存在，歸於傍晚的知識，如同物在自己本性內的存在一樣。

第七節 清晨的與傍晚的知識是否為同一知識

有關第七節，我們討論如下：

質疑 清晨的與傍晚的知識似乎為同一知識。因為：

1. 《創世紀》第一章5節說：「過了晚上，過了早晨，這是第一天。」可是這「天」字卻意指天使的知識，正如奧斯定《創世紀字義新探》，卷四第二十二章所說的。所以，天使的清晨的與傍晚的知識是同一知識。

2. 此外，一個能力不可能同時有兩個行為。可是天使卻常常現實地有清晨的知識；因為他們常常看見天主和在天主內看見萬物，按照《瑪竇福音》第十八章10節所說的：「他們的天使在天上，常見我在天之父的面」等等。所以，如果傍晚的知識不同於清晨的知識，那麼天使就絕不能現實地有傍晚的知識。

3. 此外，宗徒在《格林多前書》第十三章10節說：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」可是如果傍晚的知識不同於清晨的知識，那麼它與清晨的知識相比較，就如同不圓滿的或不完美的與完美的相比較一樣。所以，傍晚的與清晨的知識不可能同時存在。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十三章說：「在天主聖言內認識每一物的知識，與在物之自己本性內認識它的知識，二者區別很大，前者理應屬於白天，而後者則屬於傍晚。」

正解 我解答如下：正如上文第六節所說的，天使用以認識物在自己本性內存在的知識，稱為傍晚的知識。可是這一點卻不能如此解讀，好像天使是由物的固有本性而獲得知識，使這前置詞「在」意指與根源的關係；因為天使並不是由物而獲得物的知識，正如第五十五題第二節所說的。所以，只能這樣來解釋，即「在自己的本性內」這一說法，是著眼於被認識之物，因為它歸屬於認識之下；也就是說，稱天使有傍晚的知識，是著眼於天使認識物在自己的本性內所有的物的存在。

他們藉著兩種媒介而有此認識：即是藉著天生的像（*species innata*），和萬物存在於天主聖言內的理。因為他們藉著看見天主聖言，不僅認識萬物在天主聖言內所有的存在，而且也認識萬物在自己本性內所有的存在。正如天主藉著看見自己，也認識萬物在自己本性內所有的存在。所以，如果說傍晚的知識，意指天使藉著看見天主聖言，而認識萬物在自己本性內所有的存在，那麼傍晚的與清晨的知識，在本質上是同一知識，只不過在被認識之物方面有所不同。可是，如果說傍晚的知識意指天使藉著天生的像，而認識萬物在自己本性內所有的存在，那麼傍晚的與清晨的知識並不相同。奧斯定似乎是按照這一解釋，而認為其中一知識與另一知識相比較，是不完美的。

釋疑 1. 正如按照奧斯定的理解，「六天」這一數字，意指天使所認識之物的六類；同樣地，「一天」的一，也意指被認識之物的一（類），而這一（類物），卻可用多種不同的方式來認識。

2. 兩個行為能是同時屬於同一個能力，其中一個行為歸向另一個行為；幾時意志同時願意目的和那些導向目的者，以及理智在求得知識以後，同時理解原理和藉著原理理解結論，顯然就是如此。可是天使的傍晚的知識，卻歸向清晨的知識，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷四第二十二、第二十四、第

三十章所說的。因此，沒有什麼妨礙天使同時有這兩種知識。

3. 完美者已來到，那與完美者對立的不完美者就要消逝；正如屬於未見之事的信德，及至看見了，就會消逝。可是傍晚知識的不完美，卻不與清晨知識的完美對立。因為在物本身內認識物，與在其原因內認識物，並不對立。藉著兩種媒介認識一物，其中之一較更完美，其中之二較不完美，這也沒有什麼衝突；正如我們能利用（有確實證據的）論證和（尚無確實證據的）辯證為媒介（*medium demonstrativum et dialecticum*），達到同一結論。同樣地，天使也能藉著非受造的聖言和天生的像，而認識同一事物。

第五十九題

論天使的意志

一分爲四節一

然後要討論的是，那些屬於天使的意志者（參看第五十題引言）。第一，討論意志本身；第二，討論它的行動，即愛（amor）或愛慕（dilectio；第六十題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天使是否有意志。
- 二、天使的意志是否就是他們的本性本身，甚或就是他們的理智本身。
- 三、天使是否有自由抉擇或自由意志。
- 四、天使是否有憤情與慾情。

第一節 天使是否有意志

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有意志（voluntas）。因爲：

1. 正如哲學家在《靈魂論》卷三第九章所說的：「意志是在理性（ratio）內。」可是天使卻沒有理性，而有高於理性者。所以，天使並沒有意志，而有高於意志者。

2. 此外，意志屬於嗜慾（appetitus），正如哲學家在《靈魂論》卷三第九及十章所指明的。可是嗜慾卻屬於不完美者，因爲嗜慾是針對那尚未獲得者。既然在天使內，尤其是在已享真福的天使內，毫無不完美之處，所以，他們似乎沒有意志。

3. 此外，哲學家在《靈魂論》卷三第十章說，意志是被推動的推動者（movens motum）；因爲它爲被理解的可欲者所推動。可是天使卻是不動的；因爲天使是非形體的。所以，天

使並沒有意志。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十二章說：基於記憶、理智與意志，靈性（mens）有天主聖三的肖像。可是不僅人類的靈性，而且天使的靈性，也有天主的肖像；因為天使的靈性也是能容納天主。所以，天使有意志。

正解 我解答如下：應該承認天使有意志。為說明此點，必須注意：由於萬物出自天主的意志，萬物都以自己的方式，藉著嗜慾而傾向於善，只是方式彼此不一。有些物，例如：植物和無生命的形體物，只藉著自己的自然動態，沒有什麼認知而傾向於善，這種傾向於善稱為「自然嗜慾」（*appetitus naturalis*）。可是有些物之傾向於善，有某種認知，但並不是知道善的真正性質，而只是知道某些局部的或個別的善，例如：覺官知道甜和白色等類似的東西。隨從這種知識的傾向，稱為「感覺嗜慾」（*appetitus sensitivus*）。可是有些物之傾向於善，卻有認識善的真正性質的知識；而這是屬於理智所固有的。這些物最完美地傾向於善。他們不是只被別物導引至善，像那些不具知識之物一樣；也不是只傾向於局部的或個別的善，像那些只有感覺知識的物一樣；而是傾向於「普遍的善本身」（*ipsum bonum universale*）。這種傾向稱為意志。由於天使藉著理智，而認識善的真正性質。所以，顯然地，他們有意志。

釋疑 1. 理性（*ratio*）之超越感覺，與理智或悟性（*intellectus*）之超越感性，並不相同。因為理性之超越感覺，是基於不同的對象或所知之物；因為感覺知道特殊或個別物，而理性知道普遍物。所以，應該有一種傾向於普遍善的嗜慾，歸屬於理性；以及另有一種傾向於特殊善的嗜慾，歸屬於感覺。可是理智或

悟性之異於理性，是關於認識的方式：即是說，理智以「單純的直觀」(intuitus simplex) 而認識，可是理性卻是藉著由這一物到那一物的推論。可是理性藉著推論，也認識那理智不用推論而認識之物，即是普遍物。因此，從理性方面和理智方面，呈現給嗜慾的對象是相同的。所以，那只有理智或悟性的天使，並沒有高於意志的嗜慾。

2.雖然「嗜慾部分」一詞，出自欲望那尚未獲得之物，可是嗜慾的範圍並非局限於此，它還擴及其它許多物。正如「石頭一詞」(nomen lapidis) 出自傷害腳部 (laesio pedis)，可是它的內涵卻不僅有這一點。同樣地，憤情能力 (potentia irascibilis) 一詞，也是出自忿怒 (ira)，雖然憤情能力中尚有其它的許多情，例如：企望和勇猛等等。

3.意志稱為被推動的推動者，因為願意是一種行動，正如理解是一種行動一樣。天使並非不可有這種行動，因為這種行動是「完美或已成就者的行為或現實」，正如《靈魂論》卷三第七章所說的。

第二節 天使的意志是否不同於理智和本性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使的意志，似乎與理智和本性並無不同。因為：

1.天使比自然的形體物 (corpus naturale) 更單純。可是自然的形體物，卻藉著自己的形式，而傾向於自己的目的，而這目的即是它的善。所以，天使遠更是如此。可是天使的形式，或者是他自立於其內的本性，或者是在他理智內的像。所以，天使是藉著自己的本性和可理解的像，而傾向於善。可是這種傾向於善卻屬於意志。所以，天使的意志與他的本性或理智，並無不同。

2.此外，理智的對象是真理，而意志的對象卻是善。可

是善與真理實際上相同，只不過理念上不同而已。所以，理智與意志實際上並無不同。

3.此外，「普遍的」與「特殊的」之間的區別，並不區分能力；因為相同的視力，普遍地看顏色以及看白色。可是善與真的關係，卻如同「普遍的」與「特殊的」之間的關係一樣；因為「真」是一種（特殊的）善，即是理智的善。所以，以善為對象的意志，與以真為對象的理智，並無不同。

反之 天使的意志只與善有關，可是他們的理智卻兼與善和惡有關，因為他們兼認識二者。所以，天使的意志不同於其理智。

正解 我解答如下：天使的意志是一種德能或能力，它既不是他們的本性本身，也不是他們的理智。它不是他們的本性，可由此看出，即一物的本性或本質完全包括在該物內；所以，凡是伸展自己至該物以外之物者，都不屬於該物的本質。因此，我們在自然的形體物上看到，趨向於物的存在的傾向，不是藉著外加於本質者，而是藉由物質或質料。此一物質在獲得存在以前，欲望存在；以及藉由形式，此一形式，在物存在以後，支持物的存在。可是趨向於外在物的傾向，卻是藉由外加於本質者；例如，趨向於地方的傾向，是藉由重或輕，而趨向於製造與自己相似者的傾向，是藉由「主動性質」（*qualitas activa*）。可是意志卻自然就傾向於善。因此，唯有那裡全部的善都完全包括在願意者的本質裡，那裡才会有本質與意志相同的情形；在天主內就是如此，因為天主不願意任何在自己以外之物，除非是基於自己的美善。關於任何受造物，都不能這樣說，因為無限的善存在於每一受造物的本質之外。因此，天使的意志，以及任何其它受造物的意志，都不可能與自己的本質相同。

同樣地，意志與天使的或人的理智，也不能是相同的。因為知識是藉被認識者在認識者內而形成。因此，其理智之伸展自己至自己以外之物，是根據那藉己本質而存在於理智以外之物，自然宜於以某種方式存在於理智內。可是意志之伸展自己至自己以外之物，是根據意志以某種傾向趨於外在之物。在自己內握有在自己以外之物，與自己趨於外在之物，分屬於不同的能力。因此，在每一受造物內，理智與意志都不相同。可是在天主內卻非如此。因為祂在自己內，有統括一切的存在和統括一切的善。所以，理智和意志，也就是祂的本質。

釋疑 1.自然的形體物，藉著「本體的形式」(forma substantialis) 而傾向於自己的存在；可是其傾向於外在之物，卻是藉著某種外加之物，正如正解所說的。

2.能力的區別，並不是根據對象的物質或質料方面的區別 (distinctio materialis)，而是根據形式方面的區別 (distinctio formalis)，後者所注意的是對象的理或理念。因此，「善」與「真」之理的不相同，足以使理智與意志也不相同。

3.由於善與真實際上可以互換，因此，理智是在「真」的理或觀點下來理解「善」；而意志則是在「善」的理或觀點下來欲望「真」。可是「理」的不同，卻足以使能力也不同，正如上文釋疑2.所說的。

第三節 天使是否有自由意志

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有自由意志（自由定奪、抉擇能力，liberum arbitrium）。因為：

1.自由意志的行為是選擇。可是天使卻不可能有選擇；因為選擇是「事先經過考慮的嗜慾」，而考慮卻是「一種探

究」，正如《倫理學》卷三第二章所說的。可是天使卻並非經過探究而認識，因為探究屬於理性的推論。所以，天使似乎沒有自由意志。

2.此外，自由意志兼與二者有關（抉擇是二者中取其一）。可是從理智方面，在天使內卻沒有什麼兼與二者有關；因為他們的理智在自然可理解之物方面不會差錯，正如上面第五十八題第五節所說的。所以，從嗜慾方面，天使也不可能有自由意志。

3.此外，天使自然所有的，在他們內有多少之分；因為高級天使的理智本性（*natura intellectualis*）比低級天使的理智本性更完美。可是自由意志卻無多少之分。所以，天使並沒有自由意志。

反之 自由意志屬於人的尊貴。可是天使卻比人更尊貴。所以，既然人有選擇的自由（能力），天使更是應該有。

正解 我解答如下：有些東西，不是基於某種（自己的）抉擇而行動，而類似接受別物的驅使和推動，例如：箭由射箭者而射向目標。可是有些東西之行動，是基於某種抉擇或定奪，但不是自由的抉擇或定奪，例如：無靈的動物；因為羊是基於認定狼有害於己的判斷而逃避狼；可是這種判斷卻不是自由的，而是天生的。可是唯有那有理智之物，能藉著自由的判斷而行動，因為他知道善的普遍之理，由此而能判斷此物或彼物是善。因此，那裡有理智，那裡也就有自由意志。由此可見，天使有自由意志，而且超越人的有自由意志，正如天使有理智一樣。

釋疑 1. 哲學家在那裡是根據人的選擇而討論選擇。可是正如在思辨或理論方面，人的評判不同於天使的評判，即其中一個

是沒有探究，另一個則經過探究；同樣地，在行動或實踐方面也是如此。因此，天使有選擇，卻不需要探究式的深思熟慮，而立即直接地承認真理。

2. 正如上面第二節、第十二題第四節所說的，知識是藉著被認識者在認識者內而形成。可是一物生來或自然應有者，卻實際沒有，這就屬於它的不完美。因此，如果天使的理智，不固定於其自然所能知道的一切真理，那麼，天使在自己的本性方面就不是完美的。可是嗜慾能力的行為，卻是藉著嗜慾傾向於外在之物。可是物的完美，並不繫於所傾向的一切物，而只繫於所傾向的更高的物。所以，如果針對那些在自己以下之物，天使沒有固定的意志，這並不屬於天使的不完美。可是，針對那在自己以上之物，天使如果不是堅定不移，這就屬於天使的不完美。

3. 高級天使的自由意志比低級天使的自由意志更高貴，正如理智的判斷一樣。可是這倒是真的，即自由本身，從它不含有逼迫來看，沒有多少之分，因為缺欠（privatio）與否定（negatio）本身無所謂增強或減弱，它們只是藉著自己的原因，或基於某種相連的肯定，增強和減弱。

第四節 天使是否有憤情和慾情

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎有憤情（irascibilis）和慾情（concupiscibilis）。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「魔鬼有不合理的忿怒和瘋狂的慾望。」可是魔鬼與天使卻都有相同的本性；因為罪惡並沒有改變他們的本性。所以，天使有憤情和慾情。

2. 此外，愛與喜樂屬於慾情，可是忿怒、企望和畏懼卻屬於憤情。然而在聖經上，卻把這一切都歸於善的天使與惡的天使。所以，天使有憤情和慾情。

3.此外，人稱在憤情與慾情上有某些德行，例如：愛德與節德似乎屬於慾情，可是望德與勇德卻屬於憤情。可是天使卻有這些德行。所以，天使有慾情與憤情。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第九章說，憤情與慾情屬於感覺部分，而天使並沒有感覺部分。所以，天使沒有憤情與慾情。

正解 我解答如下：理智的嗜慾（*appetitus intellectivus*）並不分憤情與慾情，只有感覺的嗜慾（*appetitus sensitivus*）才分為憤情與慾情。理由是，因為能力的區分，不是根據眾多對象的質料方面的區別（*distinctio materialis*），而是根據對象的形式之理或理念（*ratio formalis*）。如果一對象是根據其公共之理或理念，而與某一能力配合，則能力的區分，不是根據包括在此公共之理或理念下的各別部分的不同。例如，如果視力（*potentia visiva*）的固有對象，是根據顏色之理的顏色（一般的顏色），那麼就不會根據黑色與白色的不同，而區分為幾個不同的視力。可是假設某一能力的固有對象，是白色之為白色，那麼針對白色的視力與針對黑色的視力，就可彼此加以區分了。

由上文第一節所說的，可知那稱為意志的理智嗜慾的對象，是根據善之公共之理或理念的善（一般的善），而且不可能有非止於善的嗜慾。因此，在理智部分的嗜慾，不是根據某些特殊或個別的善的不同來區分；像感覺嗜慾的區分那樣，它所注意的，不是根據善之公共之理的善，而是某種特殊的或個別的善。所以，既然天使只不過有理智的嗜慾而已，他們的嗜慾並不分為憤情與慾情，它是持久不分的，且稱為意志。

釋疑 1.說魔鬼有忿怒和慾望，是一種比喻或借意的說法，正如有時把忿怒也歸於天主，這是由於效果相似的緣故。

2.愛與喜樂，以其是情來說，屬於慾情；可是以其是意志的單純行為來說，則是屬於理智部分；這是因為愛是願意人得到善，而喜樂則是意志安息或止於已得之善。所以，普遍地說，說天使有它們，都不是根據它們是情來說，正如奧斯定在《天主之城》卷九第五章所說的。

3.愛德以其為德行來說，並不屬於慾情，而屬於意志。因為慾情的對象是覺官所喜愛的善，而為愛德之對象的天主的善，不是這樣的善。根據同理也應該說，望德並不屬於憤情，因為憤情的對象是屬於感覺方面的難事（arduūm）；可是作為德行的企望或希望，不是關於這樣的事，而是關於天主方面的難事。至於節德，以其為人的德行來說，是關於對感覺所喜愛之事的慾望，這種慾望屬於慾情能力。同樣地，勇德是關於那屬於憤情的勇猛與畏懼。所以，以其為人的德行來說，節德與慾情有關係，而勇德與憤情有關係。可是在天使內，它們卻不是如此。因為天使並沒有慾情的情、或畏懼和勇猛（等憤情）的情，這些情都應該接受節德與勇德的規範。可是，所謂天使有節德，是指他們適度地按照天主意志的規範，而表現自己的意志。所謂天使有勇德，是指他們堅定於承行天主的旨意。這一切，都是藉著意志來完成，並不是藉著憤情和慾情。

第六十題

論天使的愛或愛慕

一分爲五節一

然後要討論的是意志的行爲，即愛（amor）或愛慕（dilectio；參看第五十九題引言），因爲嗜慾能力的一切行爲都出自愛或愛慕。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、天使是否有自然的或本性的愛慕。
- 二、天使是否有選擇性的愛慕。
- 三、天使之愛慕自己，是以本性的愛慕，抑或是以選擇性的愛慕。
- 四、一位天使是否以本性的愛慕，愛慕另一位天使如同自己。
- 五、天使以本性的愛慕，是否愛慕天主甚於自己。

第一節 天使是否有本性的愛或愛慕

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有自然的或本性的（naturalis）愛或愛慕。因爲：

1. 本性的或自然的愛與理智的愛對分，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所指明的。可是天使的愛卻是理智的愛。所以，不是本性的或自然的愛。

2. 此外，那些以本性的愛而愛的，被動勝於主動，因爲無物主宰自己的本性。可是天使卻沒有被動，而有主動；因爲天使都有自由抉擇能力（liberum arbitrium），正如第五十九題第三節所說明的。所以，天使並沒有本性的愛或愛慕。

3.此外，一切的愛慕或是正當的，或是不正當的。可是正當的愛慕屬於愛德，而不正當的愛慕則屬於罪惡。可是這二者都不屬於本性，因為愛德超越本性，而罪惡則相反本性。所以，天使絕沒有任何本性的愛慕。

反之 愛慕隨從知識，因為無物被愛，除非已被認知，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十第一及二章所說的（參看卷八第四章）。可是天使卻有本性的知識。所以，天使也有本性的愛慕。

正解 我解答如下：必須承認天使有本性的愛慕。為說明此點，應該注意，在先者常為在後者所保存。可是本性卻先於理智，因為每一物的本性就是自己的本質。因此，那屬於本性的，也應該被保存在有理智者之內。可是，這是每一種本性所共有的，即有某種傾向，亦即有本性的嗜慾（*appetitus naturalis*）或愛。這一傾向，在不同的本性裡有不同的方式，在每一本性裡都各自按照該本性的方式。為此，在有理智的本性裡，有按照意志的本性傾向；在有感覺的本性裡，有按照感覺嗜慾的本性傾向；可是在那沒有任何認知的本性裡，卻只有按照自然秩序而趨於某物的本性傾向。所以，既然天使是有理智的本性或性體（*natura intellectualis*），他的意志應該有本性的愛慕。

釋疑 1.與理智的愛對分的本性的或自然的愛，只是自然的愛，即是說，它來自自然，而在這自然的本質之上，沒有增添覺官或理智的完美。

2.第一主動者（*primum agens*）的本性與意志相同，除了他絕不被其它物所動以外，全世界所有的萬物，都被其它物所動。因此，如果天使為它物所動，這並無不宜之處，因為天使的本性的傾向，是由其本性的創造者植入的。可是天使卻不是

如此地被動，致使自己沒有主動，因為他有自由意志。

3.正如本性的知識常常是真實的，同樣地，本性的愛慕也常常是正當的；因為本性的愛，只不過是由本性之創造者所賦予的本性的傾向而已。所以，說本性的傾向不正當，這是貶損本性的創造者。可是本性愛慕的正當，與愛德和德性的正當不同，因為一種正當使另一種正當完美。就如本性或自然知識（*cognitio naturalis*）的真理，與灌輸知識或求得知識的真理也不相同一樣。

第二節 天使是否有選擇性的愛慕

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有選擇性的愛慕（*dilectio electiva*）。因為：

1.選擇性的愛慕似乎是理性的愛（*amor rationalis*），因為選擇之前先有旨在探究的深思熟慮，正如《倫理學》卷三第二章所說的。可是理性的愛卻與理智的愛對分（而後者是天使所固有的），正如《神名論》第四章所說的。所以，天使並沒有選擇性的愛慕。

2.此外，除了灌輸的知識以外，天使只不過有本性的知識而已；因為天使不是根據原理推論，以求得結論。準此，天使與其自然就能知道的一切的關係，就如同我們的理智與其自然就能知道的第一原理的關係一樣。可是愛慕卻隨從知識，正如第一節反之所說的。所以，除了白白賜予的愛慕（*dilectio gratuita*）以外，天使只不過有本性的愛慕而已。所以，天使並沒有選擇性的愛慕。

反之 單憑本性，無所謂功過。可是天使由於自己的愛慕卻有功有過。所以，天使有某種選擇性的愛慕。

正解 我解答如下：天使有一種本性的愛慕，也有一種選擇性的愛慕。他們的本性的愛慕，是選擇性的愛慕的原理或根源；因為凡是屬於在先者，常有原理的性質。基此，由於本性是每一物的最先之物，所以，那屬於本性的，都應該是每一物的原理。

關於人的理智與意志，這是顯而易見的。因為理智自然而知道原理，從人的這種知識產生出基於結論的學識，結論並不是人自然就知道的，而是藉由發現或教導。同樣地，目的在意志內的角色，如同原理在理智內的角色一樣，正如《物理學》卷二第九章所說的。因此，意志自然而趨向自己的最後目的；因為所有的人都自然願意幸福。從此一自然的或本性的意願，產生出其它的一切意願；因為人無論願意什麼，都是爲了目的而願意。所以，愛慕人自然願之如目的的善，這就是自然的或本性的愛慕；可是由這本性的愛慕而引伸出來的愛慕，即是針對爲了目的而愛慕的善所有的愛慕，是選擇性的愛慕。

可是，上述關係，在理智和意志方面，卻有所不同。因爲正如第五十九題第二節所說的，理智的知識是藉著被認識的事物、在認識者內而形成。可是由於人的理智本性不完美，人的理智並非立即具有一切的可理解之物，而是只有一些，由這些再以某種方式推至其它。可是相反地，嗜慾能力的行爲，卻是遵循由嗜慾者至物的秩序。其中有些物本身是善的，所以，本身是值得嗜欲的；可是有些物之爲善，是由於與其它物的關係，它們是爲了其它物而值得嗜欲。因此，自然嗜欲一物如同目的，藉選擇而嗜欲另一物，並把它導向目的，這並不是由於嗜欲者的不完美。由於天使的理智本性是完美的，所以，天使只有本性的知識，卻沒有理性推論的知識（*cognitio ratiocinativa*），可是他們卻有本性的和選擇性的愛慕。

可是凡在本性之上的一切，在上述討論中都略而未提，

因爲本性並不是這一切的充實的原理。關於這一切，以下第六十二題將另行討論。

釋疑 1.按照理性的愛與理智的愛對分的分法，並不是一切的選擇性的愛慕，都是理性的愛。因爲隨從理性推論知識的愛，才依此稱爲理性的愛；可是並非一切的選擇都是隨從理性的推論，正如第五十九題第三節釋疑1.論自由意志所說的，而只有人的選擇才如此。因此，結論不能成立。

2.由先前正解所討論的，答案顯而易見。

第三節 天使是否以本性的和選擇性的愛慕而愛慕自己

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不以本性的和選擇性的愛慕而愛慕自己。因爲：

1.本性的愛慕是針對目的本身，正如上文第二節所說的，可是選擇性的愛慕卻是針對那些導向目的者。可是同一物，針對同一個主體或對象，不可能既是目的（本身），又是導向（該）目的者。所以，本性的和選擇性的愛慕，不能屬於同一個主體或對象。

2.此外，「愛是合一與凝聚的力量」，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。可是合一與凝聚卻是使不同的物歸於一。所以，天使不能愛慕自己。

3.此外，愛慕是一種動態，可是一切的動態卻都傾向於他物。所以，天使似乎不能以本性的和選擇性的愛慕而愛自己。

反之 哲學家在《倫理學》卷九第四章說：「對別一位的友好，來自對自己的友好。」

正解 我解答如下：因為愛的對象是善，而善卻存在於自立體（實體）和依附體內，正如《倫理學》卷一第六章所指明的。所以，一物之被愛，有兩種方式：一種方式是有如自立的善，另一種方式是有如依附的或附屬的善。一物之被愛有如自立的善，是說願意他（這被愛者）得到善。至於有如依附的或附屬的善，是說願望別一物得到它（這被愛之物），例如：學問之被愛，不是為使學問本身成為善的，而是為使人獲得它。有些人稱這後一種方式的愛為貪愛或慾望（concupiscentia），稱前一種方式的愛為友愛（amicitia）。

可是顯然地，在無認知之物中，每一物卻自然就欲求宜於自己之善，例如：火之欲求高處。因此，天使和人都自然欲求自己的善與完美。這就是愛自己。因此，不論是天使或人，都自然地（以本性的愛慕）愛慕自己，這是著眼於他們都以本性的或自然的嗜慾，而希望自己得到某種善。可是，就他們藉著選擇而希望自己得到某種善來說，他們是以選擇性的愛慕而愛自己。

釋疑 1. 天使或人之以本性的和選擇性的愛慕，而愛慕自己，不是針對相同的（善），而是針對不同的（善），正如正解所說的。

2. 正如「一」比「合一」更是一；同樣地，愛一己的愛，比愛其它與自己合一者的愛，更是一。至於狄奧尼修用了「合一」與「凝聚」，是為彰顯從愛自己至愛其它的引伸，如同「合一」是從「一」引伸而來的一樣。

3. 正如愛是存留在愛者身上的行為；同樣地，愛也是存留在愛者身上的動態，不必然傾向於其它物，卻能自反至愛者身上以愛自己，如同認識自反至認識者身上以認識自己一樣。

第四節 一位天使是否以本性的愛慕，而愛慕另一位天使如同自己

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一位天使似乎不以本性的愛慕，愛慕另一位天使如同自己。因為：

1. 愛慕隨從認識。可是一位天使卻不認識另一位天使，如同認識自己；因為天使是藉著自己的本質而認識自己，卻是藉著另一位天使的像而認識他，正如上面第五十六題第一及第二節所說的。所以，一位天使似乎不愛慕另一位天使如同自己。

2. 此外，原因勝於效果，原理也勝於那由原理引伸而來者。可是對另一位的愛慕，卻是由對自己的愛慕引伸而來的，正如哲學家在《倫理學》卷九第四章所說的。所以，天使並不是愛慕另一位天使如同自己，而是更愛慕自己。

3. 此外，本性的愛慕指向一物有如指向目的，不可能撤除。可是一位天使卻不是另一位天使的目的，而這種愛慕也可能撤除，正如在魔鬼（惡天使）身上所看到的，他們並不愛慕善天使。所以，天使並不以本性的愛慕，愛慕另一位天使如同自己。

反之 凡為一切物所有的，包括無靈之物在內，似乎都是本性的或自然的。可是正如《德訓篇》第十三章19節所說的：「一切動物都愛自己的同類。」所以，天使自然地（以本性的愛慕）愛另一位天使如同自己。

正解 我解答如下：正如上文第三節所說的，天使和人自然愛慕自己。可是凡同某物為一體或合而為一者（*unum esse*），就等於是那物自己。因此，每一物都愛那同自己合而為一者。如果一物與自己的合而為一，是由於本性的合一或聯繫（*unio nat-*

uralis)，那麼就以本性的愛慕而愛慕它；可是如果它與自己的合而為一，不是由於本性的合一或聯繫，那麼就不是以本性的愛慕而愛慕它。例如，人以政治德行的愛慕而愛慕自己的同胞，而以本性的愛慕而愛慕自己的血親，這是因為在本性生殖的原理或根源方面，他們合而為一。

可是顯然地，凡是按照種類合而為一之物，都是由於本性合而為一。因此，每一物都以本性的愛慕而愛慕那與自己同種或同類之物，這是因為愛自己的種類。即使在無知之物上也可看到這一點；因為火有本性或自然的傾向，將自己的形式通傳給其它物，因為形式是它的善，就好像是火自然就傾向於尋找自己的善，即是升向高處一樣。

所以，應該說：一位天使是以本性的愛慕，而愛慕另一位天使，如果是著眼於與那位天使在本性方面相同。可是，如果是著眼於與那位天使在其它某些方面相同，或者在其它某些方面不相同，就不是以本性的愛慕而愛慕他。

釋疑 1.所謂「如同自己」，一種方式，能是從被認識者和被愛慕者方面來限定認識或愛慕。如此，一位天使認識另一位天使如同自己，因為他認識那位天使存在，如同認識自己存在一樣。另一種方式，能是從認識者和愛慕者方面來限定認識和愛慕。如此，則一位天使並不認識另一位天使如同自己，因為他認識自己，是藉著自己的本質，而他認識另一位天使，卻不是藉著那位天使的本質。同樣地，他也不是愛慕另一位天使如同自己，因為他愛慕自己是藉著自己的意志，而他愛慕那位天使卻不是藉著他的意志。

2.「如同」一詞並不意指平等，而意指相似。因為本性的愛慕基於本性的合而為一，所以對那與自己較少合而為一的，也較少自然地愛慕。因此，自然地愛慕那在數目方面合而

爲一的（同一個的）勝過那在種類方面合而爲一的（同一類的）。可是這也是基於本性的，即是他對於另一位和對於自己有相似的愛慕，意思是說：正如他愛慕自己，因爲他願意自己得到善；同樣地，他愛慕另一位，因爲他願意那一位得到善。

3.稱本性的愛慕指向目的本身，並不是說，一人（直接）喜愛別人得到善；而是說，他喜愛自己得到善，隨繼也喜愛別人得到這善，因爲他（在種類上）與自己合而爲一。即使在惡天使身上，此一本性的愛慕也不可能撤除，面對與自己在本性上相通的其他天使，他們不會沒有本性的愛慕。至於惡天使之惱恨善天使，是因爲他們在正義與不義方面彼此不同。

第五節 天使以本性的愛慕，是否愛慕天主甚於自己

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使以本性的愛慕，似乎不是愛慕天主甚於自己。因爲：

1.正如上文第四節所說的，本性的愛慕基於本性的合而爲一。可是天主的本性與天使的本性卻相去甚遠。所以，天使以本性的愛慕，愛慕天主遜於愛慕自己、甚或其他天使。

2.此外，《分析後論》卷一第二章上說：「凡是爲了某一物者，該某一物比較更大更甚。」可是每一位都是以本性的愛慕，爲了自己而愛慕另一位；因爲每一物之愛慕某一物，是由於那物爲自己是善（或宜於自己）。所以，天使以本性的愛慕，並非愛慕天主甚於愛慕自己。

3.此外，本性或自然都折反到自己，因爲我們看到一切的行動者，都是自然爲了保存自己而行動。可是如果本性卻傾向於其它物，勝過傾向於自己，那麼本性就不是折反到自己了。所以，天使以本性的愛慕，並非愛慕天主甚於愛慕自己。

4.此外，人愛慕天主甚於自己，這似乎專屬於愛德。可

是在天使內，愛德的愛慕卻不是本性的，而是「藉著那賜給他們的聖神，廣施在他們心中的」，正如奧斯定在《天主之城》卷十二第九章所說的。所以，天使以本性的愛慕，並非愛慕天主甚於自己。

5.此外，只要本性存在，本性的愛慕也就常常存在。可是愛慕天主甚於自己，卻不存在於犯罪的天使和人身上；因為正如奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章所說的：「兩種愛形成了兩座城，即是那甚至輕視天主而愛自己的，形成了地上之城；那甚至輕視自己而愛天主的，形成了天上之城。」所以，愛天主在愛自己之上，並不是本性的。

反之 法律的一切道德訓令，都屬於自然的或本性的法律（*lex naturalis*）。可是愛慕天主在自己之上的命令，卻是法律的道德訓令。所以，它屬於自然的或本性的法律。所以，天使以本性的愛慕，愛慕天主在自己之上。

正解 我解答如下：有些人說，天使以本性的愛慕，而愛慕天主甚於自己，是用「慾望的愛」（*amor concupiscentiae*）；即是因為天使渴望自己得到天主的善，甚於渴望得到自己的善。天使也多少是用「友誼的愛」（*amor amicitiae*），這是因為天使自然祝望天主比自己有更大的善；因為他自然願意天主是天主，卻願意自己有自己的本性。可是絕對地或一般地說，天使以本性的愛慕，愛慕自己甚於天主，因為他自然地愛慕自己比愛慕天主更強烈也更基本。

可是，如果人注意在自然界中物自然動向什麼，那麼這種意見的錯誤就顯而易見；因為無理性之物的本性傾向，明示理智本性之意志的本性傾向。可是自然界的每一物，如果按照其為此物的本性，是歸屬於另一物的，那麼，它會更基本而強烈地傾

向於其所歸屬之物，甚於傾向於自己。從那些為自然或本性所驅使或推動的物上，也清楚見到此一傾向；因為「每一物，正如它（如何）為自然或本性所推動，也自然適於這樣被推動」，正如《物理學》卷二第八章所說的。因為我們看到部分自然地挺而冒險，以保護整體；例如，手毫不考慮地抵擋打擊，以保護整個身體的安全。因為理性模仿自然或本性，在政治德行方面，我們也發見這種傾向：因為這屬於有公德的公民，為保衛整個國家，不惜自己冒生命的危險；假設人是這一政治組織的自然部分，那麼這種傾向為他就是本性的或自然的。

天主自己是「普遍的善」(bonum universale)，天使、人和一切的受造物，都包括在這善之下。因為每一受造物，基於其所有之本性（或所是之物），自然都是屬於天主的。職是之故，天使和人，以本性的愛慕，也是更多、更基本地愛慕天主甚於自己。否則，假設天使和人自然地愛慕自己甚於愛慕天主，那麼這種本性的愛慕就是邪惡的，而這種愛慕不會為愛德所成就，反而會被毀滅。

釋疑 1. 這種推論的出發點，是那些平等相對分之物，其中一個並不是另一個的存在和美善的原因；因為在這類物中，每一個都自然地（本性地）愛慕自己甚於另一個，這是因為它與自己的合一，甚於與另一個的合一。可是有些物，其中一個卻是另一個的存在和美善的全部原因，這樣的物，自然地受慕（那為原因的）另一個甚於自己，因為正如已說過的，每一部分自然地愛慕整體甚於自己（正解）。任何（同一種類的）個體，也都自然地愛慕自己種類的善甚於自己個體的善。可是天主卻不僅是單一種類的善，而且也是絕對普遍的善本身。因此，每一物都以自己的方式，愛慕天主甚於自己。

2. 幾時說天使愛天主，是由於天主對他是善的，如果這

「由於」一詞意指目的，那麼（這說法）就是錯誤的。因為天使之自然地（以本性的愛慕）愛慕天主，不是爲了自己的善，而是爲了天主自己。如果意指愛者之愛的理由，那麼這句話就是真的。因爲，除非是由於每一物都繫於善，即是繫於天主，在物的本性內就不會寓有愛天主。

3.本性折反到自己，不僅是在那屬於它的個別或特殊物方面，而且遠更是在共有或普遍物方面。因爲每一物不僅傾向於保護自己的個體，而且也傾向於保護自己的種類；每一物都更是有本性的傾向，傾向於那爲絕對普遍的善者。

4.就天主是普遍的善，一切本性的或自然的善都繫於祂來說，每一物都是以本性的愛慕而愛慕祂。可是就天主基於自己的本性，是使眾（天使和人）獲享超性真福的善來說，眾（天使和人）是以愛德的愛慕而愛慕祂。

5.由於在天主內，祂的本體與普遍的（爲萬物共有的）善是唯一而相同的，所以凡是看見天主的本體本身的，都以相同的愛慕行動，動向天主的本體，這是就天主的本體異於其它物和爲普遍的善來說。因爲就祂是普遍的善來說，自然地爲一切所愛，凡是看見祂的本體的，都不可能不愛慕祂。可是那些看不見祂的本體的，是藉著某些個別的效果認識祂，而這些效果有時相反他們的意志。基此，就是依照這種方式說他們惱恨天主；可是，就天主是一切物的公共之善來說，每一物都是自然地愛慕天主甚於自己。

第六十一題

論天使之本性存在的產生

一分爲四節一

在先行討論了天使的本性、知識與意志以後，現在應該討論他們的創造，或泛論他們的起源（參看第五十題引言）。此一討論分爲三部分：第一，我們討論天使的本性存在如何產生；第二，他們如何在恩寵或光榮方面獲得成就（第六十二題）；第三，其中一些如何變惡（第六十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天使是否有自己存在的原因。
- 二、天使是否從永恆就存在。
- 三、天使之受造是否在形體受造物之前。
- 四、天使是否受造在蒼天或光天（caelum empyreum）。

第一節 天使是否有自己存在的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有自己存在的原因。因爲：

1.《創世紀》第一章論述天主所創造的萬物。可是在那裡卻絲毫沒有提及天使。所以，天使並不是爲天主所造的。

2.此外，哲學家在《形上學》卷八第六章說：如果其它自立體或實體（substantia）是無質料的形式，那麼「就藉著自己立即是存在者與一，並沒有使它成爲存在者或一的原因」。可是天使卻是無質料的（immaterialis）形式，正如第五十題第二節所說的。所以，他們並沒有自己存在的原因。

3.此外，凡是經由某主動者（agens）而產生的一切，正因爲它產生，它是由該主動者接受形式。可是天使（本身）既

是形式，所以不是由某主動者接受形式。所以，天使並沒有主動或形成原因。

反之 《聖詠》第一四八篇2節說：「祂的諸位天使，請讚美祂！」後來又說：「因為上主一命，他們立刻受造。」(5節)

正解 我解答如下：必須說，天使，以及天主以外的一切，都是為天主所造的。因為唯有天主是自己的存在；可是在其它的一切物中，物的本質與它的存在卻是不同的，正如第三題第四節、第七題第二節、第四十四題第一節所指明的。由此可見，唯有天主是藉著自己的本質而為存在者；其它一切都是藉著分有或分享而為存在者。可是凡是藉著分享而存在者，是由那藉著本質而存在者所產生，正如一切被燃燒者是由火所產生一樣。因此，天使必然是為天主所造的。

釋疑 1. 奧斯定在《天主之城》卷十一第九章說，在萬物的最初受造中，天使並未被遺漏，而是由「天」或「光」的名稱來表示。因此，無論天使是被遺漏，或是用形體物的名稱來表示，這都是因為梅瑟是在對知識淺薄的民眾說話，他們還不能理解無形的性體；設若告訴他們，有一些物超越一切的有形性體之上，那麼這會成為他們偶像崇拜的機會，因為他們原就傾向於偶像崇拜，而這正是梅瑟設法主要使他們所擺脫的。

2. 凡是身為自立存在形式 (forma subsistens) 的實體，都沒有自己存在和「一」的形式原因，也沒有使物質的潛能變成現實的主動因或成因；而有產生整個實體的原因。

3. 藉此，對質疑3.的解答也不言而喻。

第二節 天使是否由天主從永恆所產生的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是由天主從永恆所產生的。因為：

1.天主藉著自己的存在，而為天使存在的原因；因為天主的行動，不是藉著什麼附加於自己本質的東西。可是天主的存在卻是永恆的。所以，天主從永恆產生了天使。

2.此外，凡有時存在，有時不存在的一切，都屬於時間。可是天使卻是「在時間之上的」，正如《論原因》命題二所說的。所以，天使並不是有時存在，有時不存在，而是常常存在。

3.此外，奧斯定證明靈魂的不朽，是由於靈魂藉著理智能理解真理（《獨語》卷二第十九章）。可是正如真理是不朽的，同樣地，它也是永恆的。所以，靈魂和天使的理智本性不僅是不朽的，而且也是永恆的。

反之 《箴言》第八章22節代表「受生的智慧」（Sapientia genita）說：「上主自始即拿我作他行動的起始，作他作為的開端。」可是天使卻是天主創造的，正如上文第一節所指明的。所以，天使有時不存在。

正解 我解答如下：唯有天主，聖父、聖子和聖神，是從永恆存在的。這是公教信仰所堅持不疑的；其它一切與此相反者，都應該被譴責為異端。因為天主是如此產生了受造物，即是「由無中」創造了他們，亦即是「在什麼都沒有以後」。

釋疑 1.天主的存在就是祂的願意。所以，天主藉著自己的存在而產生了天使和其它受造物，這並不排除祂是藉著自己的意志而創造了它們。可是，天主的意志與受造物的產生之間，並

沒有必然關係，正如第十九題第三節、第四十六題第一節所說的。所以，當天主願意時，祂就產生祂願意的。

2. 時間是度量天體運行的數字，天使之在這種時間之上，是因為天使在有形性體的一切運行之上。可是另有一種時間，是度量天使在不存在之後繼續存在的數字，天使不在這種時間之上，也不在為度量天使繼續行動之數字的時間之上。因此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十及二十二章說：「天主藉著時間，而推動精神體的受造物。」

3. 天使和理智靈魂就由於有能藉以理解真理的本性而不是不朽的，可是他們不是從永恆就有這種本性，而是在天主願意的時候，才由天主賜給了他們的。因此，不能作結說，天使從永恆就存在。

第三節 天使是否是在形體世界之前受造的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是在形體世界之前受造的。因為：

1. 熱羅尼莫在《弟鐸書註解》第一章說：「我們的時代還未滿六千年，應該如何斷定天使、上座者、宰制者和其他品級之侍奉天主，已經過了多少時代和多少世紀的更替呢？」大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第三章也說：「有些人說，在一切受造物以前，先有天使受生。」這也正如神學家（納西盎的額我略，約329～390年）所說的：「祂首先構思了天使和天上的德能，這構思就是祂的工程。」（《演講集》（Prologus in Orat.）第三十八篇）

2. 此外，天使的本性處於天主的本性與形體物的本性之間。可是天主的本性是從永恆就有的，形體物的本性則從時間開始。所以，天使的本性，是在時間的創造之前和在永恆之後受造的。

3.此外，天使的本性距離形體物的本性，比一形體物的本性距離另一形體物的本性更遠。可是一形體物的本性卻是在另一形體物的本性之前受造的；因此，《創世紀》在卷首敘述萬物的受造經歷了六天。所以，天使的本性遠更是在一切形體物的本性之前受造的。

反之 《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地。」可是如果此前已先有物受造，那麼這（在起初）就不是真實的了。所以，天使並不是在形體物的本性之前受造的。

正解 我解答如下：關於這一點，聖師們的意見共分兩種：比較可靠的意見（*sententia probabilior*），似乎是天使是同形體的受造物一起受造的，因為天使也是宇宙的一部分；並不是天使本來自成一個宇宙，而是天使和形體的受造物共同組成一個宇宙。這從一受造物與另一受造物的秩序可以看出，因為萬物彼此間的秩序是宇宙的善。無一完美的部分是與自己的整體分開的。既然天主的「工程完美無比」，正如《申命紀》第三十二章4節所說的，所以，主張祂在其它的受造物之前，分別創造了天使這受造物，大概不是真的。雖然如此，也不可把相反的意見視為錯誤。這尤其是鑑於納西盎的額我略的意見（參看質疑1.），他對基督徒的道理有偌大的權威，致使無人敢貶損他的言論，例如，連亞達納修（Athanasius）也不敢如此，正如熱羅尼莫所說的。

釋疑 1.熱羅尼莫所說，是根據希臘聖師的意見，他們一致認為天使是在形體的世界之前受造的。

2.天主並不是宇宙的一部分，而是在整個宇宙之上，祂自己以卓越的方式，先有宇宙的全部完美。可是天使卻是宇宙的一部分。因此，不能相提並論。

3.一切的形體受造物在質料或物質方面是一致的，可是天使與形體受造物在物質方面卻彼此不同。因此，形體受造物的質料或物質一旦受造，一切都多少受造；可是並不是天使一旦受造，整個宇宙也受造。

可是如果支持（反之的）相反的意見，那麼《創世紀》第一章所說的「在起初天主創造了天地」，就應該解釋為：「在起初」，是指「在聖子內」，或是「在時間的起初」；而不是指在原始，即是說：「在此前，什麼都沒有」，除非是說：「在此前，什麼形體受造物之類的東西都沒有」。

第四節 天使是否受造在蒼天或光天

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是受造在蒼天或光天（caelum empyreum）。因為：

1.天使是非形體的實體（substantia incorporea）。可是非形體的實體，在存在方面並不依賴形體，因此在形成方面他們也不依賴形體。所以，天使並不是受造在形體的地方（locus corporeus）。

2.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷三第十章說，天使是受造在高空的。所以，天使並不是受造在蒼天。

3.此外，蒼天稱為至高無上的天（caelum supremum）。所以，如果天使是受造在蒼天，那麼天使就不會再上升更高的天了。這相反《依撒意亞》第十四章13節以犯罪的天使的名義所說的：「我要上升高天。」

反之 斯特拉布（Strabus）解釋「在起初天主創造了天地」（《創世紀》第一章1節）說：「此處所謂的天，並不是指稱可見的宇宙穹蒼（firmamentum），而是指稱光天（caelum

empyreum)，即是如火的燦爛的天，或有理智的天，這不是由它的熱而起名，而是由它的光芒而起名。此天一形成，便立即充滿了天使。」（拉丁通行本註解）

正解 我解答如下：正如上文第三節所說的，整個宇宙由形體的與精神體的受造物而組成。因此，精神體的受造物之受造，與形體的受造物有某種關係，並監督管理整個形體的受造物。因此，天使宜於在最高的形體物受造，如同是整個形體的受造物的主管一樣。此一（最高的形體）物，或是稱為蒼天，或是其它任何名稱。因此，依希道解釋《申命紀》第十章14節的「天與天上的天，都屬於上主你的天主」說，至高無上的天是天使們的天（拉丁通行本註解）。

釋疑 1.天使之受造在形體的地方，並不是如同他們在存在和形成方面有賴於形體一樣；因為天主可能在一切形體受造物之前創造了天使，正如許多聖師所主張的。天使之受造在形體的地方，是為顯示他們與形體受造物的秩序，以及他們以自己的德能及於形體物。

2.奧斯定所說的高空的最高部分，或意指天的最高部分，因為二者在精緻（subtilitas）與透明（diaphaneitas）方面有相同之處。或者他不是論及一切的天使，而只論及那些犯罪的天使，按照某些人的意見，這些天使是屬於低級的品級。可是也不妨說：那些對一切形體物有卓絕和普遍德能的高級天使，是受造在形體受造物的最高處；可是其他有部分德能的天使，卻是受造在低級的形體物。

3.在那裡，依撒意亞先知並不是論及形體的天，而是論及天主聖三的天，犯罪的天使願意上升到那裡，因為他們願意與天主有某種平等，正如第六十三題第三節所將指明的。

第六十二題

論天使存在於恩寵與光榮中的完美

一分爲九節一

隨後要探究的是，天使如何在恩寵或光榮中受造（參看第六十一題引言）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、天使是否在受造時已享有真福或爲真福。
- 二、天使歸向天主是否需要恩寵。
- 三、天使是否在恩寵中受造。
- 四、天使是否立功掙得了自己的真福。
- 五、天使是否在立功之後，就立即獲得了真福。
- 六、天使是否按照自己本性的承受能力，獲得了恩寵與光榮。
- 七、在獲得光榮之後，天使是否仍然持有本性的愛慕與知識。
- 八、此後是否能犯罪。
- 九、在獲得光榮之後，是否能有所增進。

第一節 天使是否在受造時已享有真福或爲真福

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎是受造而爲真福。因爲：

1. 在馬賽的翟南德（Gennadius de Marseille，+492／505年）的《論聖教信端》（De ecclesiasticis dogmatibus）第五十九章中說：「那些在受造就享有的真福中持之以恆的天使，並不是因爲他們的本性，而獲享他們所有的善。」所以，天使是在真福中受造。

2. 此外，天使的本性比形體受造物的本性更尊貴。可是

形體的受造物卻立即在自己受造之物，就受造而成形和臻於完美。在其（受造過程）中，不是在時間上，而只是在本性或性質上，不形成先於成形，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第十五章所說的。所以，天主也不是創造了不成形的和不完美的天使本性。可是天使的成形與完美，卻是藉著使他享見天主的真福。所以，天使的本性是受造而為真福。

3.此外，按照奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第三十四章、卷五第五章所說的，聖經所敘述的六天工程中所創造的一切，都是同時受造的。準此，則從萬物受造之初，這六天應該立即存在。可是按照他的解釋，在這六天內，「早晨」是指天使認識聖言和在聖言內的萬物的知識（同上，卷四第二十二章）。所以，天使從自己受造之初，就立即認識了聖言和在聖言內的萬物。可是天使卻是由於看見聖言而為真福。所以，天使從自己受造之初，就立即為真福或享有真福。

反之 堅定或屹立於善，屬於真福之理或本質。可是天使並不是一受造就已立即堅定於善，某些天使的墮落說明了這一點。所以，天使並沒有在自己受造時，就已是真福。

正解 我解答如下：「真福」一詞，意指理性或理智性體的最後成就或完美。因此，真福是自然而被願望的，因為每一物都願望自己的最後成就或完美。可是理性或理智性體的最後完美，卻分為兩種：一是自己的本性能力所能獲得的——這多少可以稱為真福或幸福（*felicitas*）。因此，亞里斯多德說，人在今生能默觀至善的可理解之物，即默觀天主的至完善的默觀，就是人的最後幸福（《倫理學》卷十第七及八章）。可是在這種幸福之上，卻還有另一種幸福，這就是我們未來所期望的，「因為我們要看見祂實在怎樣」（《若望壹書》第三章2節）。這超越一切受造理智的

本性，正如第十二題第四節所說明的。

所以，基此應該說：就第一種天使以本性的能力所能獲得的真福來說，他是受造而為真福。因為天使不是像人一樣，藉著推論的行動獲得這種完美；而是由於自己的本性的崇高，立即具備這種完美，正如第五十八題第三節所說的。可是天使在受造之初，卻不是立即享有那超越本性能力的最後真福，因為這種真福並不是屬於本性之物，而是本性的目的。因此，他們不應該從起初就享有它。

釋疑 1.在那裡，真福意指天使在無罪的狀態（*status innocentiae*）中所獲有的本性完美。

2.形體的受造物在受造之初，不能立即具有自己須藉活動所到達的完美。因此，按照奧斯定的意見，植物（實際）由地下萌芽生長出來，並未出現在（創造的）最初工程裡，在這些最初工程裡，只給了土地使植物萌芽生長的能力。同樣地，受造者天使，在自己受造之初，獲得了自己本性的完美，卻沒有獲得須藉自己的活動所應該到達的完美。

3.天使有聖言的兩種知識：一是本性的知識（*cognitio naturalis*），二是光榮或榮福的知識（*cognitio gloriae*）：天使利用本性的知識，藉著聖言在（天使）自己本性上反映出的肖像，而認識聖言；利用光榮的知識，卻是藉著聖言的本質，而認識聖言。天使以這兩種知識，而認識那在聖言內的萬物；可是以本性的知識認識的不完美，以光榮的知識則認識的完美。所以，天使從自己受造之初，就有認識在聖言內之萬物的第一種知識，可是卻沒有第二種知識。當他們藉著歸向於善而成為真福的時候，始獲得第二種知識。這後者才真正稱為「早晨的或清晨的知識」。

第二節 天使歸向天主是否需要恩寵

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使歸向天主似乎不需要恩寵。因為：

1. 我們並不需要恩寵，以完成我們以本性能力所能完成的。可是天使以本性能力歸向天主；因為天使自然地愛慕天主，正如之前第六十題第五節所指明的。所以，天使歸向天主，並不需要恩寵。

2. 此外，針對困難的事物，我們似乎才需要幫助。可是歸向天主，為天使卻不困難，因為他在自己內沒有什麼相反這種歸向。所以，天使為歸向天主，並不需要恩寵的助佑。

3. 此外，歸向天主，是為準備自己以獲得恩寵；因此，《匝加利亞》第一章3節說：「你們歸向我罷！我必轉向你們。」可是準備我們自己以獲得恩寵，並不需要恩寵。因為這樣（如果需要），就將永無止境。所以，天使為歸向天主，並不需要恩寵。

反之 天使卻是藉著歸向天主而到達真福。所以，設若天使為歸向天主並不需要恩寵，那麼天使也就不需要恩寵以獲得永生。這相反宗徒在《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵是永生。」

正解 我解答如下：天使歸向天主需要恩寵，這是就天主是真福的對象來說。因為正如第六十題第二節所說的，意志的本性或自然行動，是我們所願意的一切的基礎或根源。可是意志的本性傾向，卻是指向那宜於本性者。所以，如果有什麼超越(意志的)本性，意志就不能趨向於它，除非是受到超越本性的根源的協助。正如火的例子所顯示的，因為火有熱化或傳熱和產生火的本性傾向，可是產生血肉卻超越火的本性能力；因此，火對此沒有任何傾向，除非是按照它作為工具受生魂的推動來說。

可是第十二題第四節討論對天主的知識時已經說明，藉著（天主的）本質而看見天主，而有靈受造物的最後真福就在於此，超越一切受造理智的本性。因此，無一有靈的受造物能有意志指向該真福的行動，除非受到超性主動者的推動。我們稱這為恩寵的助佑。所以應該說，除非藉著恩寵的助佑，天使就不能用意志歸向該真福。

釋疑 1.天使自然就愛慕天主，是以天主是本性存在的根源來說。我們於此討論歸向天主，是以天主藉著（恩許）看見自己的本質而為賞賜真福者來說。

2.超越能力之事，就是「困難之事」。其發生有兩種方式。一種方式，是因為超越自己本性秩序方面的能力。如果藉著某種助佑而能夠達成，那麼就稱為「困難之事」；如果絕對不能達成，那麼就稱為「不可能之事」，例如：人不可能飛翔。另一種超越能力的方式，不是按照能力的本性秩序，而是由於加諸於能力的某種障礙。例如，上升並不相反靈魂的推動能力的本性秩序，因為靈魂本身能自然動向任何部分，可是礙於身體的重量而受阻於此。因此，人難於上升。可是歸向最後的真福，卻是人的困難之事，因為這超越本性，也因為有來自身體的朽壞和罪過污染的阻礙。至於它是天使的困難之事，只是由於這一點，即它超越（天使的）本性。

3.意志指向天主的任何行動，都可以稱為歸向天主。因此，歸向天主共分三種：一是藉著完美的愛慕，這是已經享見天主的受造物所有的。這種歸向天主，需要「完成的恩寵」（*gratia consummata*）。另有一種歸向，是（掙得）真福的立功。這種歸向天主，需要那是立功之根源的「常備恩寵」（*gratia habitualis*，寵愛）。第三種是人藉以準備自己獲得恩寵的歸向。這種歸向並不需要常備的恩寵（寵愛），而需要天主使靈魂歸向自己的作

爲，按照《哀歌》第五章21節所說的：「上主，求你使我們歸向你，我們必定回心轉意。」由此可見，不必永無止境地進行。

第三節 天使是否受造在恩寵中

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是受造在恩寵中。因爲：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章說，天使的本性先是受造而未成形，稱爲「天」；及至後來成形，則稱爲「光」。可是這種成形卻是藉著恩寵。所以，天使並不是受造在恩寵中。

2. 此外，恩寵使有靈的受造物傾向於天主。所以，設若天使是受造在恩寵中，那麼就未曾有天使離開天主了。

3. 此外，恩寵處於本性與光榮或榮福之間，可是天使卻不是受造在真福中。所以，天使似乎也不是受造在恩寵中，而是先只受造在本性中，然後才獲得了恩寵，最後成爲真福。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十二第九章說：「除了那創造他們者之外，還有誰形成了天使們的良善意志呢？是這創造者創造了他們具備良善的意志，即是說，具備藉以依附創造者的聖潔的愛情；祂同時在他們內創造了本性，並賜給了恩寵。」

正解 我解答如下：關於這一點，雖然意見紛歧，有些人說天使只受造在本性中，另有些人卻說天使受造在恩寵中。可是這一意見卻似乎是比較可靠，也更合乎聖人們的言論，即是天使都受造在寵愛或「聖化恩寵」(gratia gratum faciens) 中。因爲我們看到，在時間的程序中，藉著天主的亨壽工程，以及受造物在天主之下的配合活動所產生的一切，都是根據某些「胚種之理或形式」(rationes seminales) 產生在最初的狀態中，正如奧斯定在《創世

紀字義新探》卷八第三章所說的，例如：樹木、動物和其它等等。可是顯然地，寵愛或聖化恩寵與真福的關係，如同本性的胚種之理或形式與本性的效果的關係。因此，《若望壹書》第三章9節稱恩寵為「天主的種子」。所以，正如按照奧斯定的意見，主張在形體的受造物受造之初，就立即賦給它一切本性效果的胚種之理或形式；同樣地，天使也是在起初，就已受造在恩寵中。

釋疑 1. 天使的這種「未成形」(informatas)，能是針對光榮或榮福的成形(formatio)來說，如此則未成形在時間上先於成形；或是針對恩寵的成形來說，如此則不是在時間的程序上，而是在本性或性質的程序上領先，正如奧斯定關於形體物的成形也主張的(《創世紀字義新探》卷一十五章)。

2. 一切的形式都是按照其主體之本性的方式，來主導自己之主體的傾向。可是理智性體的本性或自然方式，卻是自由地趨向於它所願之物。因此，恩寵的傾向並不產生必然，有恩寵者能夠不用恩寵，以及犯罪。

3. 雖然按照性質的秩序來說，恩寵處於本性與光榮之間；可是在受造的本性或性體內，按照時間的秩序來說，光榮和本性卻不應該同時出現。因為光榮是該性體在恩寵助佑下活動的目的。可是恩寵卻不是(性體的)活動的目的，因為恩寵並不是出自活動，而是善於活動或行善的原理或動力。所以，同本性一起立即賜予恩寵，這是相宜的。

第四節 真福天使是否立功掙得了自己的真福

有關第四節，我們討論如下：

質疑 真福天使似乎不是立功掙得了自己的真福。因為：

1. 功勞出自有功行為的困難。可是天使行善，卻毫無困難可言。所以，對天使來說，善行沒有功勞。

2.此外，我們不能以本性的行為立功。可是歸向天主，卻是天使的本性行為。所以，天使不是藉此立功掙得了真福。

3.此外，如果真福天使立功掙得了真福，這（立功）或在有真福以前，或在以後。可是，不是在以前。因為正如許多人所認為的，天使在以前並沒有恩寵；而沒有恩寵，就毫無功勞可言。也不是在以後，因為這樣，現在的天使就也可以立功了，而這似乎是偽的。因為如此一來，低級天使因立功而能到達高級天使的品級，恩寵的等級也就沒有固定的區別，這是不適宜的。所以，真福天使不是立功掙得了自己的真福。

反之 《默示錄》第二十一章17節說，在天上的耶路撒冷，「天使的尺寸或標準，就是人的尺寸或標準」。可是，除非藉著功勞，人就不能到達真福。所以，天使也不能。

正解 我解答如下：唯有對天主而言，完美的真福才是本性的或自然的，因為存在和真福的存在為天主是相同的。可是任何一受造物的真福的存在或真福，不是本性，而是最後的目的。可是每一受造物都是藉著自己的活動而達到最後的目的。這種導引至目的的活動，或是產生目的，亦即，幾時目的並不超越那為目的而活動者的能力，例如：藥品產生健康；或是有功堪得目的，亦即，幾時目的超越那為目的而活動者的能力，因而期盼藉由別一位的恩惠而達到目的。可是，最後的真福卻超越天使的和人類的本性，正如上面第一節、第十二題第四節所指明的。因此，不論是人或天使，都是立功掙得了自己的真福。

如果天使是受造在沒有它就毫無功勞可言的恩寵中，那麼我們就可以沒有困難地說，天使立功掙得了自己的真福。如果有人說，天使在獲得光榮以前，無論以什麼方式已具有恩寵，也有同樣的情形。

可是，如果天使在成爲真福以前，卻沒有恩寵，那麼就應該說，天使沒有立功而獲得了真福，如同我們獲得了恩寵一樣。可是這卻相反真福的本質或理，因爲真福有「目的」的本質或理，也是「德行的賞報」，正如哲學家在《倫理學》卷一第九章所說的。或者應該說，已獲得真福的天使，藉著爲服務天主所做的一切，立功掙得自己的真福，正如其他一些人所說的。可是這卻相反功勞的本質或理，因爲功勞具有通往目的之路的性質，而那已達到目的或終點者，不會仍再動向目的或終點。如此則針對其已享有者，不會仍然立功。或者應該說，同一個歸向天主的行動，由於它是出自自由意志，故而有功；由於它已達到目的，故而是享見（天主）的真福。可是這卻似乎也是不適宜的，因爲自由意志並不是功勞的充足原因。因此，一個行動，不能根據它出自自由意志，而成爲有功勞的，除非這行動是藉由恩寵而成形的；而一個行動之成形，不可能是同時既藉由爲立功之原由的不完美恩寵，又藉由爲享真福之原由的完美恩寵。因此，似乎不能同時又享真福，又立功掙得自己的真福。

因此，更好說，天使在成爲真福以前就有恩寵，並藉著恩寵，立功掙得了自己的真福。

釋疑 1. 天使行善的困難，並不是來自本性能力的反抗或阻礙，而是因爲善工超越他們的本能力。

2. 天使藉著本性的歸向天主，並沒有立功掙得真福，而是藉著愛德的歸向天主，而愛德是基於恩寵。

3. 由上文所指明的，可知**質疑**3.之解答。

第五節 天使是否在唯一的有功行為以後，立即獲得了真福

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是在唯一的有功行為以後，立即獲得了真福。因為：

1. 人行善比天使行善更困難。可是人在唯一善行為以後，卻沒有立即受賞。所以，天使也不會。

2. 此外，天使在自己受造之初，瞬間就能行善工。因為連自然的物體也在自己受造的瞬間，已開始活動。設若身體的活動，能如同理智和意志的活動一樣瞬間完成，那麼在自己生產的第一瞬間，就會有活動。所以，如果天使藉著自己意志的唯一活動，而立功掙得了真福，那麼天使在自己受造的第一瞬間，也就立功掙得真福。所以，如果他們的真福並不延遲，那麼他們立即在第一瞬間就成為真福（而不是在第一個有功行為之後）。

3. 此外，在彼此相距頗遠之物之間，應該有許多的中介或中點。可是天使的真福狀態卻距離他們的本性狀態很遠，而二者之間的中介是功勞。所以，天使應該是藉著許多中介或中點而到達真福。

反之 人的靈魂和天使都同樣地趨向於真福。因此，聖人們獲得許諾要像天使一樣（《路加福音》第二十章36節）。可是那離開肉身後靈魂，如果有真福的功勞，就立即獲得真福，除非另有阻礙。所以，根據同樣的理由，天使也是如此。可是天使在愛德的第一個行為中，就立即有真福的功勞。因此，由於天使毫無任何障礙可言，所以，天使藉著唯一的有功行為，而立即達到了真福。

正解 我解答如下：天使藉著愛德的第一個行為，立功掙得了

真福，並立即成爲真福。理由是，因爲恩寵之成就本性或使本性完美，是按照本性的方式，正如一切完美，都是按照可接受完美者的方式，而被接受在其內。可是，這卻是天使的本性所固有的，即不是藉著推論取得，而是藉著本性，立即具有本性的完美，正如先前第五十八題第三節所說明的。正如天使由於自己的本性，而趨向本性的完美；同樣地，也由於功勞，而趨向光榮。因此，天使在立功以後，立即獲得了真福。可是不僅是天使，即使是人，也能藉著唯一的行爲而有真福的功勞。因爲藉著任何一個爲愛德所形成的行爲，人可立功而掙得真福。因此，天使在唯一的爲愛德所形成的行爲以後，立即成爲真福。

釋疑 1.人根據自己的本性，並非生而立即就獲得最後的完美，如同天使一樣。因此，爲立功掙得真福，人比天使獲賜更長的路。

2.天使超越形體物的時間。因此，屬於天使之事物的不同瞬間，只能是根據其行爲的連續。可是在他們內，卻不能同時有堪得真福的立功行爲，以及享真福的行爲。因爲其中一個行爲屬於不完美的恩寵，另一個行爲卻屬於完成的恩寵。因此，應該承認有不同的瞬間，在其中之一瞬間，天使立堪得真福的功勞，在另一瞬間，實際成爲真福。

3.天使立即獲得那他所趨向的完美，這屬於天使的本性。因此，天使只不過需要唯一的有功行爲而已。此一有功行爲可以稱爲中介或中點的理由，是因爲天使根據它而趨向真福。

第六節 天使是否按照自己天資的分量而獲得了恩寵與光榮

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是按照自己天資的分量，而獲得了恩寵與光榮。因為：

1. 恩寵的賜予，只基於天主的意志。所以，恩寵的分量，繫於天主的意志，而非繫於天資的分量。

2. 此外，人性行為比本性或天性似乎更接近恩寵，因為人性行為是到達恩寵的準備。可是恩寵卻不是「出於行為」，正如《羅馬書》第十一章6節所說的。所以，在天使內，恩寵的分量遠更不是根據天資的分量。

3. 此外，人和天使同樣都趨向於真福或恩寵。可是人並非按照天資的等級，而獲賜更多的恩寵。所以，天使也不是如此。

反之 大師在《語錄》卷二第三題說：「那天性極精微，以及受造而更聰穎智慧的天使，他們也具有恩寵的更大恩惠。」

正解 我解答如下：按照天使的天資的等級，而賜給他們恩寵的恩惠和真福的完美。這是合理的。其理由可從兩方面來看：第一，從天主本身方面：天主藉著自己上智的安排，而造成天使本性的不同品級。可是正如天使的本性是天主造的，為獲得恩寵與真福；同樣地，天使本性的品級似乎也趨向於恩寵與光榮的不同品級。例如：建築師之琢磨建造房屋的石頭，從他把一些石頭準備的更美麗和更端雅這一事實，就可以看出他把它們安排在房屋的比較高貴的部分。所以，天主似乎也為那些他所造的具備更高天資的天使，安排了恩寵的更大恩惠和更圓滿的真福。

第二，從天使本身方面，也看到同樣的情形。天使不是由不同的本性而組成的，致使一種本性的衝動可以阻礙或延遲另一

種本性的衝動，如同人的情形一樣。因為人之理智部分的行動，受到感覺部分的傾向的阻礙或延遲。幾時沒有阻礙或延遲之物，本性就按照自己的整個能力而行動。因此，具有更佳本性的天使，更毅然而更有效地歸向天主，這也是合理的。人也有這種情形，即按照人歸向天主的強度，而給予更大的恩寵與光榮。因此，那些有更佳天資的天使，似乎也有更多的恩寵與光榮。

釋疑 1. 正如恩寵只基於天主的意志，同樣地，天使的本性或天性也是如此。正如天主的意志，安排本性傾向於恩寵，同樣地，也安排本性的品級傾向於恩寵的品級。

2. 有靈受造物的行為都是出自自己的，可是本性卻直接地出自天主。因此，恩寵之賜予，似乎更是按照本性的品級，而非按照行為。

3. 天資的區別，在天使內的，不同於在人內的。因為天使彼此因種或別類不同而有區別，而人彼此之間的區別，卻只在於數字。按照別類的區別，是為了目的；而按照數字的區別，則是為了質料。在人內也有能阻礙或延遲理智本性的活動者，在天使內卻沒有。因此，二者情形不同。

第七節 真福天使是否仍然持有本性的知識與愛慕

有關第七節，我們討論如下：

質疑 真福天使似乎不再持有本性的知識與愛慕。因為：

1. 正如《格林多前書》第十三章10節所說的：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」可是本性的愛慕和知識，與真福的知識和愛慕相比較，卻是不圓滿的或不完美的。所以，真福一旦來到，本性的知識與愛慕就立即消逝。

2. 此外，一物足夠的地方，另一物就是多餘的。可是在真福天使內，光榮的知識與愛慕已經足夠。所以，仍然持有本

性的知識與愛慕，就是多餘的。

3.此外，同一能力不同時有兩個行爲，正如同一條線不在同一方向有兩個終點。可是真福天使卻常常處於真福的知識與愛慕的行爲中，因爲幸福並不是根據習性，而是根據行爲，正如《倫理學》卷一第八章所說的。所以，天使絕不能有本性的知識與愛慕。

反之 幾時本性留存，它的活動也留存。可是真福卻並不消除本性，因爲真福是本性的成就或完美。所以，真福並不消除本性的知識與愛慕。

正解 我解答如下：真福天使仍然持有本性的知識與愛慕。因爲，正如行爲的本源彼此相關連，行爲本身也彼此相關連。可是顯然地，本性與真福相比較，如同第一個與第二個相比較一樣，因爲真福是後加於本性之上的。可是第一個卻應該常常保存在第二個內。因此，本性也應該保存在真福內。同樣地，本性的行爲也應該保存在真福的行爲內。

釋疑 1.後加的完美消除相反自己的不完美。可是，本性的不完美卻不相反真福的完美，反而歸屬於真福；正如能力的不完美歸屬於形式的完美，而形式並不消除能力，只消除那相反形式的缺陷。同樣地，本性知識的不完美也不相反「光榮知識」(cognitio gloriae) 的完美；因爲並非不可以同時藉著多種不同方法或媒介而認識某物，例如：同時可以藉著蓋然的和證明的方法或媒介而認識某物。同樣地，天使也可以同時藉著天主的本質而認識天主，這屬於光榮知識；以及藉著自己的本質而認識天主，這屬於本性知識。

2.那些屬於真福的，（爲有活動）本來已經足夠。可是

爲使它們自己存在，卻需要先有那些屬於本性的。因爲除了非受造的眞福之外，無一眞福是自立存在的。

3. 除非一個行爲歸於另一個行爲，則兩個行爲就不可能同時屬於一種能力。可是本性的知識與愛慕卻歸於光榮的知識與愛慕。因此，在天使內，並非不可以同時有本性的知識與愛慕，以及光榮的知識與愛慕。

第八節 眞福天使是否能犯罪

有關第八節，我們討論如下：

質疑 眞福天使似乎能犯罪。因爲：

1. 眞福並不消除本性，正如上文第七節所說的。可是能有缺失，這屬於受造的本性之理或本質。所以，眞福天使能犯罪。

2. 此外，理性的能力涉及彼此相反者，正如哲學家在《形上學》卷八第二及五章所說的。可是眞福天使的意志並未停止是理性的。所以，仍然涉及善與惡。

3. 此外，人可以選擇善惡，屬於選擇能力或意志的自由。可是眞福天使之意志的自由並未受到減損。所以，他們能犯罪。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第七章說，聖天使有不能犯罪的本性。所以，聖天使不能犯罪。

正解 我解答如下：眞福天使不能犯罪。理由是因爲他們的眞福即在於此，即是藉著天主的本質而享見天主。可是天主的本質即是美善的本質本身。因此，享見天主的天使，與天主自己的關係，如同舉凡不享見天主者與善之普遍之理或本質的關係。可是任憑誰，不可能願或行什麼，除非注意到善；或願離

棄善，因為它是善。所以，真福天使除非注意到天主，就不可能願意或行動。可是如此願意或行為，則不可能犯罪。因此，真福的天使絕不能犯罪。

釋疑 1. 受造的善，就其本身來看，能有缺失。可是由於其與非受造之善的完美結合，而這是真福的結合，便到達不能犯罪的境界，理由已如正解所述。

2. 理性的能力涉及彼此相反者，是針對那些並非自然趨向之物；至於針對那些自然趨向之物，則不涉及彼此相反者，因為理智不能不贊同自然所知道的原理。同樣地，善作為善，意志也不能不依附善，因為意志自然就趨向於善，如同趨向於自己的對象一樣。所以，天使的意志涉及彼此相反者，是針對做或不做許多事來說。可是針對天主自己，由於天使看到祂就是美善的本質或本體，則不涉及彼此相反者；而是天使不論在彼此相反者中選擇什麼，都根據天主指導自己去從事一切。這是無罪的。

3. 自由意志與選擇導向目的者有關，如同理智與結論有關一樣。可是顯然地，這卻屬於理智的能力，按照已有的原理，而能進行到種種結論。可是，基於疏忽原理的秩序而獲致某一結論，這來自智力的缺點。因為，自由意志能遵循目的之秩序而有種種選擇，這屬於其自由的完美；可是離棄目的之秩序而做選擇，卻是犯罪，這屬於自由的缺點。因此，不能犯罪的天使，比能犯罪的我們，有更大的選擇的或意志的自由。

第九節 真福天使在真福中是否能有所增進

有關第九節，我們討論如下：

質疑 真福天使在真福中似乎能有所增進。因為：

1. 愛德是功勞的原理或本源。可是，天使卻有完美的愛德。所以，真福天使能立功勞。可是功勞增加，真福的賞報也增加。所以，真福的天使在真福中能有所增進。

2. 此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章說：「天主為我們的利益，也為自己的仁善，而利用我們。」對天使也是一樣，天主也在屬神的職務上利用天使，因為他們是「奉職的神，被派遣給那些要承受救恩的人服務」，正如《希伯來書》第一章14節所說的。可是如果天使並不因此而立功勞，在真福中也不能有所增進，這就不是為他們的利益了。所以，真福天使能立功勞，也能在真福中有所增進。

3. 此外，凡未至最高處而不能前進者，這屬於不完美。可是天使卻不是在最高處。所以，如果他們不能更有所增進，那麼他們似乎也有不完美和缺點，而這是不適宜的。

反之 立功勞和增進屬於現世旅途的境界。可是天使卻不是現世的旅行者（viator），而是（真福的）佔有者（comprehensor）。所以，真福天使不能立功勞，也不能在真福中有所增進。

正解 我解答如下：在每一種行動中，推動者的意向指向某一特定的事物，並意圖將那可被推動者推向那裡。因為意向是關於目的，與其相反者是無目的。可是顯然地，既然有靈的受造物藉著自己的能力，不能獲得在於享見天主的自己的真福，正如上面第一節；第十二題第四節所指明的；他需要被天主推向真福。所以，應該有一特定之物，每一有靈的受造物都（個別）被導向它，如同最後的目的。

在享見天主時，這一特定之物，不可能是關於那被看見者本身。因為諸位真福都按照不同的等級，共享見至高無上的真理。可是關於享見的方式，卻根據那導引至目的者的意向，預先規定了種種不同的終點。因為有靈的受造物，不可能像他被導引至享見至高無上的本體一樣，也同樣地被導引至享見的至高無上的方式，即是洞悉或全面掌握（comprehensio）；因為這種方式只適於唯一的天主，正如第十二題第七節、第十四題第三節所指明的。可是，需要無限的效能以洞悉天主，而受造物的享見效能卻只不過是有限的而已。基此，從無限者到任何一有限者之間，相距有無限的不同等級，而有靈的受造物之理解天主，也有無限的不同方式，或者比較更明晰，或者比較不明晰。正如真福在於享見本身；同樣地，真福的等級也在於享見的某種特定方式。

所以，天主導引每一有靈的受造物趨向真福的目的，也根據天主的預定，導引每一有靈的受造物趨向真福的某一特定等級。因此，一旦獲得了這一等級，就不能升遷至更高的等級。

釋疑 1.立功勞屬於那動向目的者。可是，有靈的受造物卻不僅被動地，而且也主動地或藉行動動向目的。如果這目的屬於有靈受造物的能力範圍，那麼有關行動就稱為習得該目的的行動，例如：人因思考而獲得知識。可是，如果目的不屬於有靈受造物的能力範圍，而期待由別處獲致，那麼，有關行動就是針對目的有功的活動。至於那已抵最後目標或終點者，不再適宜移動，而是已變動完成。因此，立功勞屬於現世旅途中的不完美愛德；而那屬於完美的愛德者，不是立功勞，而是享受賞報。正如在修養而成的習性中，先於習性的行動，是修成習性的行動；而從已養成的習性而來的行動，是伴以愉快的完美行

動。同樣地，完美愛德的行為沒有功勞的性質，反而屬於完美的賞報。

2. 說某物有利，分兩種方式：一種方式，如同是在奔赴目的之途中者，真福的功勞是如此有利；另一種方式，如同是部分對整體有利，像牆壁對房屋有利。天使的奉職是以這種方式，對真福的天使有利，因為這些職務是他們的真福的一部分。因為將自己已有的完美分施出去，這屬於完美者之為完美者的本質。

3. 雖然真福的天使，並不是絕對地在真福的最高等級，可是（相對地）針對他自己來說，他已在自己的按照天主之預定的最高等級。

可是天使的歡樂，能因那些藉著他們的服務獲得救恩的人們的得救而增加，按照《路加福音》第十五章10節所說的：「對於一個罪人悔改，在天主的天使前，也是這樣歡樂。」可是這種歡樂卻屬於「附屬的賞報」（*praemium accidentale*）；直到公審判之日，它能增加。因此，有些人說，針對「附屬的賞報」，天使能立功勞。可是更好說，除非真福者同時是現世的旅行者和真福的佔有者，如同基督一樣，就絕不能立功勞；唯有基督是現世的旅行者，同時也是真福的佔有者。因為天使之獲得上述歡樂，更是得力於真福，而非自己立功勞掙得。

第六十三題

論天使的罪惡

一分爲九節一

215

【第一集】第六十三題 論天使的罪惡

然後要討論的是天使如何成了惡天使（參看第六十一題引言）。首先，論罪之惡或罪惡；其次，論罪之罰或罪罰（第六十四題）。

關於第一點，可以提出九個問題：

- 一、天使是否能有罪惡。
- 二、他們能有什麼樣的罪惡。
- 三、天使因欲求什麼而犯罪。
- 四、假設有些天使因自己意志之罪而成爲惡的，是否有些天使天性爲惡。
- 五、假設（前一題的答案）是否定的，是否其中有天使在自己受造之第一瞬間，就能藉著自己意志的行爲而成爲惡的。
- 六、假設（答案）是否定的，那麼在創造與墮落之間是否有一段時間。
- 七、犯罪天使中的爲首者，是否絕對是全體天使中的至高無上者。
- 八、爲首的天使的罪，是否成爲其他天使犯罪的某種原因。
- 九、犯罪的天使與堅定不移的天使是否一樣多。

第一節 天使是否能有罪惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能有罪惡。因為：

1. 惡只能存在於那些在潛能中者，正如《形上學》卷九第九章所說的，因為缺欠（privatio）的主體是在潛能中之物。可是天使既然是自立存在的形式，並沒有在潛能中的存在。所以，天使不能有惡。

2. 此外，天使比天體（corpus caeleste）更尊貴。可是天體卻不能有惡，正如哲學家們所說的（參看《形上學》卷九第九章）。所以，天使也不能有。

3. 此外，凡屬於本性之物，都常常存在本性內。可是以愛慕的行動動向天主，卻屬於天使的本性。所以，這不可能為天使所擺脫。可是天使愛慕天主，就不犯罪。所以，天使不能犯罪。

4. 此外，嗜慾的對象是善，或表面的善。可是在天使內，卻不能有不是真善的表面的善；因為在天使內，或絕不可能有錯誤，或至少在犯罪之前不能有錯誤。所以，天使只能是欲求真善。可是誰也不會由於欲求真善而犯罪。所以，天使也不會由於欲求真善而犯罪。

反之 《約伯傳》第四章 18 節說：「祂在自己的天使內找到了邪惡。」

正解 我解答如下：如果只就其本性而言，那麼不論天使，或其他任何有靈的受造物，都能犯罪；任何有靈的受造物之不能犯罪，是由於恩寵，並不是由於本性的情況。理由是，因為犯罪無非就是偏離應該有的行為的正直。無論罪或過失，是意指自然方面的罪，或意指工藝方面的罪，或意指倫理道德方面的罪。可

是，唯有這種行爲才不會偏離正直，即如果行爲的規範就是行爲者的能力本身。因爲，如果手工藝匠的手是雕刻的規範，那麼手工藝匠就不可能雕刻的不正直或不合乎標準；可是，如果雕刻的正直或標準是出於其它的規範，那麼雕刻就會合乎標準或不合乎標準。可是，唯有天主的意志是自己行爲的規範，因爲天主不指向更高的目的。而每一有靈受造物的一切意志，除非接受天主意志的規範，就沒有自己行爲的正直，因爲最後的目的屬於天主的意志。正如在下者的一切意志，應該接受在上者的意志的規範，就像士兵的意志應該接受軍隊首領之意志的規範。所以，唯有在天主的意志內，才不能有罪惡；可是在受造物的任何意志內，各依自己本性的情況，都能有罪惡。

釋疑 1. 天使沒有針對本性存在 (*esse naturale*) 的潛能，卻有理智方面轉向於此物或彼物的潛能。關於這一點，天使可能有惡。

2. 天體只不過有本性或自然行動 (*operatio naturalis*) 而已。所以，正如它們的本性不能有「腐化的惡」(*malum corruptionis*)；同樣地，它們的本性或自然行動也不能有「脫序的惡」(*malum inordinationis*)。可是天使除了自己的本性行爲以外，還有自由意志的行爲，而在此一方面，他們可能有惡。

3. 將天使藉著愛慕的行動動向天主歸於天使的本性，是根據天主是天使的本性存在的原理或根源。可是，天使根據天主是超性真福的對象而歸向祂，這來自（天主）白白賜予的愛，天使能因犯罪而離棄此愛。

4. 自由意志行爲的罪，可以以兩種方式發生：一種方式，是因爲選擇某種惡；例如，人因選擇通姦而犯罪，因爲通姦本身是罪。這種罪常常出自某種無知或錯誤，否則就不會把惡當作善來選擇。誠然，通姦者之犯錯誤，是在特殊或個別的判斷方面，爲了情或習性的傾向，選擇不當行爲的此一快樂，有如

當前應行的善。縱然在普遍的判斷方面並沒有錯，而是持有真實的意見，可是天使卻不能按照這一方式有罪。因為天使既沒有束縛理性或理智的情，正如第五十題第四節所指明的；也不可能先於第一個罪的傾向於犯罪的習性。藉著自由意志可能犯罪的另一種方式，是由於選擇本身是善的事物，卻不遵守應有的尺度或規範的秩序。因此，招致罪的缺欠，只是來自不守正當秩序的選擇方面，並不是來自所選擇之事物方面，例如：人選擇祈禱，並不注意聖教會所制定的秩序。這種罪的先決條件，不是愚昧無知，而只是疏於考慮，所應考慮者的疏忽。天使是以這種方式犯了罪，他藉著自由意志，使自己轉向於自己的善，而未遵守按照天主意志之規範的秩序。

第二節 天使是否只能有驕傲與嫉妒之罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不是只能有驕傲與嫉妒之罪。因為：

1. 凡適於有某種罪之快樂者，也適於犯那種罪。可是魔鬼也因肉慾之罪的淫蕩而感到快樂，正如奧斯定在《天主之城》卷二第四章所說的。所以，魔鬼也能有肉慾的罪。

2. 此外，正如驕傲與嫉妒都是精神方面的罪；同樣地，沮喪、慳吝與忿怒也是如此。可是精神方面的罪卻適於精神體，如同肉慾的罪適於肉身一樣。所以，天使不僅能有驕傲與嫉妒之罪，而且也能有沮喪和慳吝之罪。

3. 此外，按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章所說的，多種罪生自驕傲；同樣地，也生自嫉妒。有原因，就有效果。所以，如果天使能有驕傲與嫉妒，那麼根據同樣的理由，天使也能有其它的罪。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第三章說：「魔鬼並不是

犯邪淫者，不是醉酒者，也不是其他諸如此類者；而是驕傲者與嫉妒者。」

正解 我解答如下：罪之在某一主體內，能有兩種方式：一種方式是按照罪咎或罪責（reatus）；另一種方式是按照情感或感應（affectus）。按照罪咎或罪責，魔鬼可能有一切的罪。因為幾時魔鬼引誘人犯一切的罪，他們也就負有一切罪的罪咎或罪責。按照感應，則在惡天使內，只可能有那些精神的性體對之會有所感應或欲求的罪。可是精神的性體，不會欲求那屬於身體的善，而只欲求那精神的事物所能有的善；因為物只會欲求能多少宜於自己的本性者。可是在精神的善上，不可能欲求它們而有罪，除非因為在有這種欲求時，不遵守在上者的規範。而這就是驕傲之罪，即在應該服從的事上不服從在上者。因此，天使的第一個罪只能是驕傲而已。

可是他們後來卻可能也有嫉妒，因為情感追逐那值得欲求者，和抵制那與其相反者，原本是一回事。可是嫉妒者卻以另外一位的善為苦，因為他視另外一位的善是自己之善的障礙。可是另外一位的善，不可能被視為惡天使所欲求之善的障礙，除非這影響到其獨特的卓絕。此一（卓絕的）獨特性，因另外一位的卓絕而消失。因此，在犯罪的天使內，在驕傲之罪以後，又有嫉妒之惡相隨，因為他以人的善為苦；也以天主的至高無上為苦，因為天主相反魔鬼的意志，利用人來光榮天主。

釋疑 1. 魔鬼並不因肉慾之罪的淫蕩而感到快樂，好像他們自己也受肉慾快樂的影響一樣。這一切都出自嫉妒，他們因人的任何罪而感到快樂，因為罪是人類之善的障礙。

2. 就慳吝是特殊的罪來說，它是無節制地或不適當地貪求人生所用的現世事物，這些事物都可用金錢來衡量。魔鬼並不欲

求這些事物，如同他們不欲求肉身的快樂一樣。因此，魔鬼不可能有這種按照本義的慳吝。可是，如果慳吝是指稱無節制地或不適當地貪求一切受造的善，那麼慳吝就包括在魔鬼所有的驕傲之內。忿怒含有（感覺之）情的成分，如同慾望一樣。因此，魔鬼不可能有忿怒，除非是以比喻的說法。可是，沮喪卻是一種哀愁，使人因身體的辛勞，而對精神方面的行為感到遲鈍；然而魔鬼沒有所謂身體的辛勞。由此可見，唯有驕傲與嫉妒才是純粹精神的罪過，可能屬於魔鬼；可是，如此所說的嫉妒，並不意指（感覺之）情，而意指那抵制另一位之善的意志。

3.在魔鬼所有的嫉妒與驕傲裡，也包含著從它們所引伸出來的一切罪。

第三節 魔鬼是否欲求如同天主

有關第三節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎並未欲求如同天主。因為：

1.凡不屬於察覺（*apprehensio*）之範圍的，也就不屬於嗜慾之範圍。因為察覺到的善才推動嗜慾，不論是感覺的、理性的或理智的嗜慾（因為唯有在這種嗜慾內才会有罪）。可是受造物與天主平等，卻不屬於察覺之範圍；因為其中含有矛盾。因為如果有限物與無限物平等，那麼有限物必然也是無限物。所以，天使不能欲求如同天主。

2.此外，凡為本性的目的之物，都可以欲求而沒有罪。可是相似天主，卻是一切受造物自然想達到的目的。所以，如果天使欲求如同天主，不是藉著平等，而是藉著相似，那麼在這一點上，天使似乎沒有犯罪。

3.此外，天使之受造，比人有更豐富的智慧。可是除了是完全的瘋狂者以外，無人選擇與天使平等，更不用說與天主平等；因為選擇只不過是針對可能之物，對可能之物才会有考

慮的餘地。所以，天使更是沒有因欲求如同天主而犯罪。

反之 《依撒意亞》第十四章13～14節，以魔鬼的名義說：「我要直沖霄漢……與至高者相平衡！」奧斯定在「論舊約問題」(De quaestionibus Veteris Testamenti) 中說，魔鬼驕傲自大，「願意稱為天主」(《論舊約新約問題》(Quaest. Vet. et Nov. Test.) 第一部第一一三題)。

正解 我解答如下：毫無疑問地，天使因欲求如同天主而犯了罪。此可以兩種方式來理解：一種方式，是藉著與天主平等；另一種方式，是藉著與天主相似。按照第一種方式，天使不可能欲求如同天主；因為天使因本性知識而自知這是不可能的。而且在天使的第一個犯罪行為之前，並沒有什麼習性或情，約束天使的認識能力，致使他在個別情況中失算，而選擇那不可能之物，如同我們有時所遭遇的情況一樣。可是縱然這是可能的，卻也相反本性的慾望。因為每一物都有維持自己存在的本性慾望；如果變成另一種本性，那麼就不是維持自己的存在了。因此，在本性或自然之較低的等級者，無物能欲求本性或自然之較高的等級，例如：驢並不欲求變成馬。因為如果升到本性或自然之較高的等級，那麼自己就不再存在了。可是在這方面，想像能混淆是非。因為，由於人在某些附屬的事物方面，欲求更上一層樓，而這些附屬的事物能有所增進，而不致毀滅其主體的存在；所以就以為自己能欲求本性或自然之更高的等級，實際上卻是除非自己停止存在，就不能到達那裡。可是顯然地，天主之超越天使，不是在附屬品或依附體方面，而是在本性的等級方面。一位天使之超越另一位天使，也是如此。因此，低級的天使不可能欲求與高級的天使平等，更不能欲求與天主平等。

可是欲求藉著相似而如同天主，也分兩種方式。一種方式，是在一物自然或按天性可相似天主的事物方面。準此，如果誰在這方面欲求相似天主，並不犯罪，只要他以應該有的秩序而欲求達到相似天主，即是由天主而獲得它。可是，如果誰憑藉自己的能力，而不基於天主的德能，欲求連在正義方面也相似天主，他就犯罪。可是另一種方式，是一物之欲求相似天主，能是不在自己或按天性可相似天主的事物方面；例如，有物欲求創造天地，這是專屬於天主的，這種欲求就有罪。魔鬼是以這種方式欲求如同天主。不是為像天主一樣，絕對不屬於任何物的權下；因為這樣，也等於欲求自己的不存在。因為無一受造物可能存在，除非藉著在天主之下分享存在。可是，魔鬼是在這方面欲求相似天主，即欲求將以自己本性的能力所能達到者，作為真福的最後目的，而放棄欲求那出自天主恩寵的超性真福。或者，魔鬼固然是欲求那出自恩寵的相似天主，作為最後目的，可是卻願藉著自己的本性能力獲得它，而不藉著天主所安排的助佑。這與安瑟謨的意見相吻合，他在《論魔鬼之墮落》(De Casu Diaboli)第六章說，魔鬼所欲求者，即是那假設他自己堅定不移就可以得到者。這兩種解釋似乎殊途同歸。因為根據二者，魔鬼都是藉著自己的能力，欲求最後的真福，而這是專屬於天主的。

由於那藉自己而存在者，是那藉它物而存在者的根源和原因，魔鬼因而也進一步欲求有統治其它物的權柄。在這一方面，他也是狂妄地願意相似天主。

釋疑 藉此可知各質疑之解答。

第四節 有些魔鬼是否天性爲惡

有關第四節，我們討論如下：

質疑 有些魔鬼似乎天性爲惡。因爲：

1.正如奧斯定在《天主之城》卷十第十一章引述玻菲里（Porphyrius）的話說：「有一類魔鬼天性狡猾，偽裝神明與亡者的靈魂。」可是狡猾爲惡。所以，有些魔鬼天性爲惡。

2.此外，正如天使是天主造的；同樣地，人也是如此。可是有些人卻是天性爲惡，《智慧篇》第十二章10節論及這些人說：「他們生來邪惡。」所以，有些天使可能天性邪惡。

3.此外，有些無靈的動物也有天生的邪惡，例如狐狸天性狡猾，狼天性貪婪，牠們卻都是天主的受造物。所以，雖然魔鬼是天主的受造物，卻可能天性爲惡。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「魔鬼並不是天性爲惡。」

正解 我解答如下：凡存在的一切，就其存在和具有某種本性來說，都自然趨向於某種善，因爲它的存在出自善的根源，因爲效果常常歸向自己的根源。可是有時能有某種惡，依附於某種局部的或「特殊的善」（*bonum particulare*），例如：火附有焚毀它物的惡；可是「普遍的善」（*bonum universale*），卻不可能附有任何惡。所以，如果某種天性趨向於某種特殊的善，那麼，它也天性可能傾向於某種惡，並不是因爲那是惡，而是附帶地，因爲那是依附於某種善者。可是，如果某物天性根據善的公共或普遍性質而趨向於某種善，那麼它就不可能天性趨向於某種惡。可是顯然地，一切的「理智本性」（*natura intellectualis*）卻都與普遍的善有關，這是理智可以領悟的，也是意志的對象。基此，由於魔鬼是「理智的實體」（*substantia intellectu-*

alis)，所以，對任何一種惡，都絕對不可能有自然的或來自本性的傾向。因此，魔鬼不可能天性為惡。

釋疑 1. 奧斯定在該處譴責玻菲里主張魔鬼天性狡猾，他說魔鬼並不是天性狡猾，而是因自己的意志狡猾。至於玻爾菲里之主張魔鬼天性狡猾，因為他認為魔鬼是有「感覺本性」(natura sensitiva)的動物。可是，「感覺本性」卻是趨向於特殊的或局部的善，而這種善可能附有惡。準此，魔鬼可能有某種指向惡的自然傾向，可是只是附帶地，即是因為惡是依附在善上。

2. 有些人的惡之能稱為天生自然的，或是由於那成為第二自然本性的習慣，或是由於感覺本性方面針對某種不正當之情的自然傾向，例如，有些人稱為天生易怒者或貪得無厭者；可是，不是由於理智本性方面的自然傾向。

3. 野獸在感覺本性方面，有針對某些特殊的善的自然傾向，而有某種惡依附在這些善上；例如，狐狸聰敏地尋找食物，而這附帶有狡猾。所以，狡猾並不是狐狸的惡，因為這是牠天生自然的，例如：兇狂也不是狗的惡，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。

第五節 魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎是在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的。因為：

1. 《若望福音》第八章44節論及魔鬼說：「從起初，他就是殺人的兇手。」

2. 此外，按照奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第十五章所說的，受造物的未成形(informitas)之先於成形(forma-

tio)，不是按照時間，而只是按照起源。可是，最先受造的天使（《創世紀》第一章1節），正如他在卷三第八章所說的，是意指天使的尚未成形的本性（參看卷一第三、第四、第九章；卷三第二十章）。至於聖經記載天主所說的：「有光！就有了光」（《創世紀》第一章3節），則意指其藉著歸向於天主聖言而有的成形；所以，天使之本性的受造和成爲光，是在同時。可是就在其成爲光的同時，也與黑暗分離（《創世紀》第一章4節），而黑暗意指犯罪的天使。所以，就在自己受造的第一瞬間，有些天使成爲眞福，另有些天使則犯了罪。

3.此外，罪過是功勞的反面。可是有些理智的本性，在自己受造的第一瞬間，就能立功勞；例如：基督的靈魂，或甚至於那些善天使自己。所以，魔鬼在自己受造的第一瞬間，就能犯罪。

4.此外，天使的本性比形體物的本性更有能力。可是形體物在自己受造的第一瞬間，就立即開始有自己的活動或作爲；例如，在生起火的第一瞬間，火就立即開始向上升。所以，天使在自己受造的第一瞬間，就能有所活動或作爲。可是，或者天使有正直的作爲，或者有不正直的作爲。如果有正直的作爲，由於天使有恩寵，那麼就藉著這正直的作爲，而立功堪得眞福。可是在天使內，立功之後立即有賞報，正如先前第六十二題第五節所說的。所以，他們立即成爲眞福，如此則絕對不會犯罪；而這是偽的。所以只能是：天使在第一瞬間，就由於作爲不正直而犯了罪。

反之 《創世紀》第一章31節說：「天主看了祂造的一切，認爲樣樣都很好。」可是其中也有魔鬼。所以，魔鬼曾有一段時間是善的。

正解 我解答如下：有些人主張魔鬼在自己受造的第一瞬間，就立即是惡的，這誠然不是由於天性，而是由於自己意志的罪：「因為魔鬼從其受造起，就拒絕正義」。「凡滿意於這種意見者」，正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十三章所說的：「並不是與異端派人士——即摩尼教徒——所見相同，因為後者主張魔鬼天性為惡。」可是這種意見卻相反聖經的權威因為《依撒意亞》第十四章12節，以巴比倫王影射魔鬼說：「你這清晨升起的晨星！怎麼也從天墜下？」《厄則克耳》第二十八章13節，也以提洛王影射魔鬼說：「你曾住在上主的樂園內」。因此之故，巴黎的學者們認為這種意見是錯誤的，加以譴責也是理所當然。

因此，有些人說，天使在自己受造的第一瞬間，有可能犯罪，卻沒有犯罪。可是有些人也不贊同這種意見。理由是，因為當兩種作為彼此相繼時，二者之每一種行為似乎不可能在同一個「現今」終結。可是顯然地，天使的（犯）罪卻是後於創造的作為。可是，創造的終點是天使的存在本身，而犯罪作為的終點卻是使他們成為惡的。所以，天使似乎不可能在開始存在的第一瞬間，就成為惡的。

可是這種理由卻似乎不充分。因為它只針對前後相繼的屬於時間的行動有效。例如，假使地方或空間的行動是在變化之後，則變化和地方或空間的行動不可能同時終結。可是，如果是立即的變動，那麼第一和第二變動的終點則可能是在同一瞬間；例如，在同一瞬間，太陽光照月亮，而月亮又光照空氣。可是顯然地，創造卻是立即的。同樣地，天使的自由意志的行動也是立即的，因為不需要理性的比較與推論，正如第五十八題第三節所指明的。因此，並沒有什麼阻礙創造的終結和自由意志的終結，是在同時和同一瞬間。

所以，應該採取另一種講法，即天使不可能在第一瞬間，就藉著自由意志的不正直行為犯了罪，雖然一物在開始存在

的第一瞬間就可能開始行動；可是這種與物之存在一起開始的行動，是那賦予存在的主動原因給它的，例如：火的上升運動來自生火者。所以，如果一物由有缺陷的主動原因（agens deficiens）而獲得存在，而這原因可能是有缺陷的作為的原因，那麼物在開始存在的第一瞬間，就可能有有缺陷的作為；例如：那天生不良於行的小腿，由於生薑元素的孱弱，立即開始跛行。可是那賦予天使存在的主動原因，即天主，不可能是犯罪的原因。因此，不能說，魔鬼在自己受造的第一瞬間，就是惡的。

釋疑 1.正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十五章所說的：「所謂魔鬼從起初就犯罪」（《若望壹書》第三章8節），不應該認為他從受造之初就犯罪，而是從他犯罪之初；即是說，魔鬼從未離開自己的罪。

2.此一光與黑暗的分離，就黑暗意指魔鬼的罪來說，應該解釋為根據天主的預知。因此，奧斯定在《天主之城》卷十一第十九章說：「唯有那在天使們墮落之前，也能預知那些將要墮落者，才能隔離光與黑暗。」

3.功勞所有的一切，都是來自天主；因此，天使在自己受造的第一瞬間，就能立功勞。可是關於罪過，卻不能這樣說，正如上文正解所說的。

4.在有些天使背叛天主和有些天使歸向天主之前，天主並沒有分開天使，正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十一章所說的。所以，所有天使，都是在恩寵中受造，都在第一瞬間立了功勞。可是，有些天使破壞了自己的前一功勞，立即設置了自己獲得真福的障礙。因此，他們喪失了自己已立功堪得的真福。

第六節 在天使的創造與墮落之間是否有一段時間

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在天使的創造與墮落之間，似乎有一段時間。因為：

1.《厄則克耳》第二十八章14~15節說：「從你受造之日起，你的行徑原是齊全的，直到你犯了罪之時。」可是行路，由於是連續的運動，所以需要一段時間。所以，在魔鬼的創造與其墮落之間，有一段時間。

2.此外，奧利振在《厄則克耳釋義》(Homil. in Ezechiel)第一篇中說：「古蛇並沒有從起初就立即用自己的肚腹爬行。」這句話意指魔鬼的罪過。所以，魔鬼並沒有在自己受造的第一瞬間之後，就立即犯了罪。

3.此外，人和天使都能犯罪。可是在人的形成與其犯罪之間，有一段時間。所以，在魔鬼的形成與其犯罪之間，也同樣有一段時間。

4.此外，魔鬼犯罪的瞬間，異於其受造的瞬間。可是在任何兩個瞬間之間，卻都有中間的時間。所以，在其受造與犯罪之間，也有一段時間。

反之 《若望福音》第八章44節論及魔鬼，說魔鬼：「不站在真理上」。正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十五章所說的：「我們應該這樣解釋，即魔鬼曾經站在真理上，卻沒有存留。」

正解 我解答如下：關於這一點，共有兩種意見。可是比較可靠的，以及與聖人們的言論比較更吻合的意見，即是魔鬼在受造的第一瞬間之後，就立即犯了罪。也應該這樣說，如果承認魔鬼在自己受造的第一瞬間，就有了自由意志的行為，以及天使是同恩寵一起受造的，正如我們在上文第五節、第五十二題第三節所說的。因為天使藉著唯一的功勞行為，而達到了真福，

正如第六十二題第五節所說的；如果魔鬼在受造於恩寵的第一瞬間就立了功勞，那麼魔鬼就可在這第一瞬間之後，立即獲得了真福，除非立即因犯罪而設置了障礙。可是，如果主張天使並沒有受造在恩寵中，或在第一瞬間不可能有自由意志的行為，那麼說在創造與墮落之間有一段時間，也沒有什麼不妥。

釋疑 1.以時間來度量的身體的行動，在聖經上，有時用來比喻精神的立即行動。因此，行路意指自由意志向善的行動。

2.奧利振說：「古蛇並沒有從起初就立即用肚腹爬行」，是顧及到古蛇還沒有成為惡的第一瞬間。

3.天使在經過選擇以後就有不屈不撓的自由意志。因此，除非立即在其有了趨於善的本性性動的第一瞬間之後，設置了真福的障礙，他們就會堅定於善。可是人的情形卻不是這樣。所以，這種論證不能成立。

4.在任何兩個瞬間之間有中間的時間，這是真的，如果時間是連續的，正如《物理學》卷六第一章所證明的。可是天使卻不隸屬於原本以連續時間而度量的天上運行。在天使內，時間意指理智或情感行動的相繼。所以，在天使內，第一瞬間是針對天使的靈智行動，天使以此行動，藉著「傍晚的知識」(cognitio vespertina)而使自己歸向自己；因為在(創造工程的)第一天(《創世紀》第一章)提到了晚上，卻沒有提及早晨。這第一個行動，在所有天使內都是善的。可是從這種行動起，有些天使卻藉著早晨的知識(cognitio matutina)，轉向讚頌天主聖言；可是有些天使卻仍然滯留在自己內，「由於驕傲自大」，而變成了黑夜，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十四章所說的。準此，第一個行動，是眾天使所共有的，可是在第二個行動上，他們有了分別。因此，在第一瞬間，所有天使都是善的；可是在第二瞬間，善天使便與惡天使分開。

第七節 犯罪天使中的至高者是否為所有天使中的至高者

有關第七節，我們討論如下：

質疑 犯罪天使中的至高者，似乎不是所有天使中的至高者。因為：

1. 《厄則克耳》第二十八章14節論及他，說：「你這展翼的及護衛的革魯賓，我曾立你在天主的聖山上。」可是革魯賓的品級卻低於色辣芬的品級，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的。所以，犯罪天使中的至高者，並不是所有天使中的至高者。

2. 此外，天主創造了理智的性體，是為使他們獲得真福。所以，如果是所有天使中的至高者犯了罪，那麼天主的安排，便在最尊貴的受造物上落空。這是不適宜的。

3. 此外，一物越趨向於某一物，便越少有可能離棄它。可是天使，越是高級的，便也越傾向於天主。所以，也便少有可能因犯罪而離棄天主。準此，犯罪的天使，似乎不是所有天使中的至高者，而是來自較低品級的天使。

反之 教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十四篇「論一百隻羊」（Homil. de Centum Ovibus）的證道詞中說：那犯罪的第一位天使，「由於領先天使的軍旅，超越他們的光耀，與他們相比，顯得更為光耀」。

正解 我解答如下：關於罪，可以注意兩點：即是犯罪的傾向與犯罪的動機。所以，如果我們在天使內注意犯罪的傾向，那麼，是高級天使犯了罪的可能性，似乎要小於是低級天使犯了罪的可能性。因此，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章說，犯罪天使中的為首者，「領先地上的階級」。這種意見，似乎合於奧斯定在《天主之城》卷八第十三及十四章與卷十第十一

章所引述的柏拉圖派的主張。因為他們說，一切的神都是善的，可是有些魔鬼是善的，有些魔鬼卻是惡的。他們稱高於月球的理智實體為「神」，卻稱低於月球的理智實體為「魔鬼」，他們在本性或自然秩序上高於世人。也不應該以為這種意見脫離信德；因為天主藉著天使，而管理一切形體的受造物，正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的；因此，說天主分派低級天使管理低級的形體物，高級天使管理高級的形體物，最高級的天使則侍立於天主前，這沒有什麼不妥。準此，大馬士革的若望說，那些墮落的天使，係屬於低級天使，在他們的品級中，有些仍然是善的天使（《論正統信仰》卷二第四章）。

可是，如果注意犯罪的動機，那麼高級天使比低級天使的犯罪的動機更大。因為魔鬼的罪是驕傲，正如上文第二節所說的。動機則是品位，而高級天使比低級天使的品位更為崇高。因此，教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十四篇說，那犯罪的天使是所有天使中的最高級者。

這似乎比較可信可靠。因為天使的罪並不是出自某種傾向，而只是出自自由意志。因此，似乎更應該注意取自犯罪動機的理由。可是，對於另一主張，卻不應該有先入為主的成見，因為低級天使的首領也可能有犯罪的某種動機。

釋疑 1.「革魯賓」意指「圓滿的知識」，可是「色辣芬」卻意指「熾熱如火者」。由此可見，革魯賓是從知識來命名，而知識能與死罪並存；可是色辣芬卻是從愛德的熱火來命名，而愛德與死罪勢不兩立。所以，犯罪的第一位天使，不稱為色辣芬，而稱為革魯賓。

2.天主的聖意，無論在犯罪者身上，或在得救者身上，都不會落空。因為天主已預知二者的結局，幾時祂由於自己的慈善而拯救了後者，由於自己的正義而懲罰了前者，便也由二

者而獲得光榮。可是理智的受造物，自己幾時犯罪，卻離棄了自己應有的目的。這出現在上等的受造物上，也沒有什麼不宜；因為天主創造了理智的受造物，就是要他藉著自己的自由意志，為目的而行動。

3.至高天使的向善傾向無論多大，也不會為他構成強迫或必然。因此，他可以藉著自由意志，而不隨從這種傾向。

第八節 第一位天使的罪是否是其他天使犯罪的原因

有關第八節，我們討論如下：

質疑 第一位或為首的天使的罪，似乎不是其他天使犯罪的原因。因為：

1.原因先於效果。可是一切的天使都同時犯了罪，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章所說的。所以，第一位天使的罪，並不是其他天使犯罪的原因。

2.此外，天使的第一個罪只能是驕傲，正如上文第二節所說的。可是，驕傲尋求卓越超群。可是服從較低者卻比服從較高者更相反卓越超群。因此，魔鬼似乎沒有因願意服從一位較高級的天使，勝過服從（至高無上的）天主而犯（驕傲的）罪。可是，如果一位天使促使其他天使服從自己，那麼他的罪就是如此（以上述方式）為其他天使犯罪的原因。所以，第一位天使的罪，似乎並不是其他天使犯罪的原因。

3.此外，願意服從另一位以相反天主，比願意違背天主以統治另一位，罪過更大，因為犯罪的誘因較小。所以，如果第一位天使的罪，由於他促使其他天使都服從自己，而是其他天使犯罪的原因，那麼低級天使比第一位或為首的天使犯的罪更大。這相反「註解」（拉丁通行本註解）關於《聖詠》第一〇三篇26節的「還有你造的那巨龍」所說的：「他在存在方面高於其他，卻在邪惡方面變成更為惡劣。」所以，第一位天使的

罪並不是其他天使犯罪的原因。

反之 《默示錄》第十二章4節說：「大龍的尾巴將天上的星辰勾下了三分之一。」

正解 我解答如下：第一位天使的罪之成爲其他天使犯罪的原因，不是用強迫，而是有如同用勸誘。其表徵是：一切的魔鬼都服從這位爲首者。主在《瑪竇福音》第二十五章41節所說的：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裡去罷」，明確地揭示了此點。因爲天主的正義做了這種安排，即一個人或天使，因同意誰的誘惑而犯罪，也要屈服於誰的權下而受罰；按照《伯多祿後書》第二章19節的話：「人被誰制勝，就是誰的奴隸。」

釋疑 1.雖然一切的魔鬼都同時犯了罪，可是一個魔鬼的罪卻能是其他魔鬼犯罪的原因。因爲天使爲選擇、勸誘或甚至於同意，並不需要持續的時間；他們並不像人一樣，因爲人爲選擇和同意，需要斟酌，也需要口頭的勸導，二者都是在時間內完成。可是顯然地，就在人心裡想出一件事的同時，也在那同一瞬間開始說出來。並且，在說話的最後一瞬間，當人瞭解說話者的意義時，就能贊同他所說的；正如尤其是在最初的（自明的）概念（*conceptio prima*）所顯示的，「因爲人一聽了，就會贊同它們」（參看：波其武，《論七天創造工程》引言）。所以，抽掉了我們所需要的說話和斟酌的時間，就在第一位天使以理智的說話表達自己意願的同一瞬間，其他天使便能同意其意願。

2.在其它一切相等的情形下，驕傲者寧願服從較高者，而不願服從較低者。可是如果他服從較低者而能獲得某種卓越

或高位，而服從較高者卻不能獲得它，那麼它就寧願選擇服從較低者，而不選擇服從較高者。所以，願意服從較低者，贊成他的統治，並不相反魔鬼的驕傲。因為他們願意奉他為元首和領袖，是為以本性的能力而獲得自己的最後真福；尤其因為他們按照本性的品級，原本就在第一位或為首的天使之下。

3.正如第六十二題第六節所說的。天使沒有什麼阻撓行動者，而是根據整個的能力動向其目的，無論是善的目的或惡的目的。因為為首的天使比低級的天使有更大的本性能力，也以更劇烈的行動陷於罪過。所以，在邪惡方面，他也變成更為惡劣。

第九節 犯罪的天使與堅定不移的天使是否一樣多

有關第九節，我們討論如下：

質疑 天使中，犯罪的比堅定不移的似乎更多。因為：

1.正如哲學家在《辯證論》卷二第六章所說的：「惡存在於大多數的情形中，而善卻存在於較少數的情形中。」

2.此外，天使和人有正義與罪的情形相同。可是惡人卻多於善人，按照《訓道篇》第一章15節所說的：「狂妄的人，實在不可勝數。」

3.此外，天使是按照位（*persona*）與品級（*ordo*）來區分。所以，如果有大多數位天使都堅定不移，那麼似乎不是每一品級中都有些天使犯了罪。

反之 《列王紀下》第六章16節說：「偕同我們的，比偕同他們的還多。」按照解釋，這是針對那些幫助我們的善天使，和那些反對我們的惡天使說的。

正解 我解答如下：堅定不移的天使多於犯罪的天使。因為罪相

反本性的傾向；而那些相反本性或逆性的事物，通常較少發生；因為本性或是常常，或是在大多數情形下，會得到自己的效果。

釋疑 1. 哲學家是在說這樣的人，他們的惡是由於他們追求感覺方面的善——這種善是大多數的人都知道的，而唾棄理性的善——這種善是較少數的人知道的。可是天使卻只不過是有理智的本性而已。因此，不能相提並論。

2. 由上文所指明的，也可知**質疑**2.之解答。

3. 有些人主張，爲首（犯罪者）來自管理塵世事物的下級天使；按照他們，顯然地，並不是每一品級都有天使墮落了，而只有最低品級的的天使。可是，按照那些主張爲首者屬於最高品級之天使的人們的意見，則大概是每一品級都有些天使墮落了；正如人也被擢昇到每一品級，以彌補墮落天使的空缺。這也更證實了自由意志的自由，即它在各種等級的受造物中，都能屈向於惡。可是在聖經中，一些品級的名稱，例如：「色辣芬」和「上座者」，卻都不用於魔鬼；因為這些名稱取自愛德的熱火和與天主同處，而這些都不能同死罪一起存在。可是「革魯賓」、「掌權者」和「宰制者」等等名稱，卻用於魔鬼，因為這些名稱取自知識與能力，而這些能兼爲善、惡天使所共有。

第六十四題

論魔鬼的罪罰

一分爲四節一

隨後要探討的是魔鬼的罪罰（參看第六十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、論理智的昏聩。
- 二、論意志的固執。
- 三、論魔鬼的痛苦。
- 四、論魔鬼受罰的地方。

第一節 魔鬼的理智是否因喪失一切真理的知識而昏聩

有關第一節，我們討論如下：

質疑 魔鬼的理智似乎因喪失一切真理的知識而昏聩。因為：

1. 如果他們尚認識某種真理，那麼最可能是認識自己，亦即是認識分離實體（*substantia separata*，脫離物質而自立的實體）。可是，這卻不適用於他們的不幸；因為這似乎屬於偉大的真福，因為，有些人視認識分離實體爲人的最後真福。所以，魔鬼喪失了一切真理的知識。

2. 此外，在性體中最顯明者，對天使來說，無論是善天使或惡天使，似乎最爲顯明。其對我們不是最爲顯明，是由於我們憑藉心象（*phantasmata*）來領會的理智不健全，就像貓頭鷹由於眼睛的不健全，而無法看見日光一樣。可是，魔鬼卻不能認知那因在真理之巔峰而本身是最顯明的天主；因為他們並沒有純潔的心，而只有用純潔的心才會看見天主。所以，他們也不能認知其他種種。

3. 此外，按照奧斯定（《創世紀字義新探》卷四第二十二

章)，天使宜於有的萬物知識，分爲兩種：即是早上的或清晨的與晚上的或傍晚的（*cognitio matutina et vespertina*）。可是早上的知識卻不適用於魔鬼，因爲他們不是在天主聖言內看見萬物；晚上的知識也不適用於魔鬼，因爲晚上的知識將已知之物歸結於讚頌造物主（因此，在「晚上」之後，出現「早晨」，正如《創世紀》第一章所說的）。所以，魔鬼不能有萬物的知識。

4.此外，天使在自己的光景中認識了天國的奧蹟，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第十九章所說的。可是魔鬼卻喪失了這種知識：「因爲如果他們認識了，絕不至於將光榮的主釘在十字架上」，正如《格林多前書》第二章8節所說的。所以，他們同樣也喪失了真理的其它知識。

5.此外，無論誰認識真理，或是自然地或藉著本性認識它，如同我們認識第一原理一樣；或是由其他一位而認識，如同我們由向人學習而知道事物一樣；或是藉著長時期的經驗，如同我們由研究發見而知道事物一樣。可是，魔鬼卻不能藉著自己的本性而認識真理；因爲善天使與惡天使並不相同，如同光明與黑暗並不相同一樣，正如奧斯定所說的（《天主之城》卷十一第十九及三十三章）；可是一切卻藉由光而顯露出來，正如《厄弗所書》第五章13節所說的。同樣地，魔鬼既不能藉著天主的啓示，也不能藉著向善天使學習，而認識真理；因爲「光明之於黑暗，哪能有什麼聯繫」，正如《格林多前書》第六章14節所說的。魔鬼也不能藉著長時期的經驗而認識真理，因爲經驗出自感覺。所以，魔鬼毫無真理的知識可言。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「我們說，原已賦予魔鬼的天使的恩惠，絲毫沒有改變，它們仍是完整的和極爲貴顯的。」可是在這些本性恩惠中卻有真理的知識。所以，他們也還有某種真理的知識。

正解 我解答如下：真理的知識共分兩種：一種是藉著本性而獲得的；另一種是藉著恩寵而獲得的。那藉著恩寵而獲得的真理知識，共分兩種：一是「純鑑賞性的知識」(cognitio speculativa)，例如：幾時將天主的一些奧祕啓示給某人或天使；二是那產生愛天主之情的「愛情知識」(cognitio affectiva)，這（最後一種知識）才真正屬於「智慧的恩賜」(donum Sapientiae)。

魔鬼並沒有喪失，也沒有減少上述這三種知識中的第一種知識。因為這直接來自天使的本性，天使按照這種本性而是理智或靈智(mens)；由於其實體的單純性(substantiae simplicitas)，不能從其本性剝奪什麼，使他們藉著喪失自然之資而受罰，如同人藉著截手或腳或其它此類肢體而受罰一樣。所以，狄奧尼修說天使的本性恩惠，仍然完整無缺。因此，魔鬼並沒有減少所有的本性知識。可是那藉著恩寵而在於鑑賞的第二種知識，並沒有完全喪失，卻有所減少。因為天主的這些奧祕，或藉著天使，或「藉著天主的德能所產生的現世事物」，只按照需要而啓示給他們，正如奧斯定在《天主之城》卷九第二十一章所說的。可是不像啓示給聖天使一樣，因為在天主聖言本身內啓示給他們的比較多，也更為明晰。可是魔鬼卻完全喪失了第三種知識，就像完全喪失了愛德一樣。

釋疑 1. 幸福在於攀附那更高尚之物。可是分離實體按照自然或本性的秩序卻是在我們之上。因此，如果人認識分離實體，這多少能成為人的幸福；雖然他的完美幸福在於認識第一實體，即天主。可是分離實體之認識分離實體，卻是自然的或合於本性的，如同我們認識可感覺的性體一樣。因此，正如人的幸福並不在於認識可感覺的性體；同樣地，天使的幸福也不在於認識分離實體。

2. 性體中最為顯明者，對我們卻是隱晦的，這也是因為它

不成比例地超越我們的理智，不僅是因為我們的理智藉著心象來領會。可是，天主的實體不僅不成比例地超越人的理智，而且也超越天使的理智。因此，天使按照自己的本性，也不能認識天主的實體。可是他卻能藉著自己的本性，而比人獲得對天主更高深的知識，這是由於其理智的完美。魔鬼仍然有對天主的這種知識。因為雖然魔鬼並沒有藉著恩寵的純潔，卻有本性的純潔，而後者足以使他們用本性所宜於有的知識，去認識天主。

3. 受造物與天主之光的卓絕相比較，有如是黑暗。所以，受造物在自己的本性內所有的知識，稱為「晚上的或黃昏的」。因為傍晚或黃昏，臨近黑暗，卻也有微光；幾時完全沒有光，是為黑夜。準此，萬物在自己的本性內所有的知識，幾時歸結為讚頌造物主，像在善天使內一樣，便多少分有天主的微光，可以稱為晚上的或黃昏的；可是，如果不歸向天主，像在魔鬼內一樣，那麼就不稱為晚上的或黃昏的，而稱為「黑夜的」。因此，《創世紀》第一章5節也說，天主將光明與黑暗分開，並稱之為「黑夜」。

4. 藉著基督而實現的天國的奧蹟，一切的天使從起初都多少有所知悉。此後，其中大多數進而因享見天主聖言成為真福，而魔鬼從未有此享見。可是並不是一切的天使都完善地認知，也不是都相等地認知。因此，當基督還生活在世的時候，魔鬼遠更不能完善地認知天主降生成人的奧蹟。「因為天主並沒有告知他們，如同告知分有並榮享天主聖言之永恆的聖天使一樣，而好像是應該藉著一些所產生的現世事物，隱示他們，以使他們驚懼」，正如奧斯定所說的（《天主之城》卷九第二十一章）。如果魔鬼清楚而確實地認出祂（耶穌）是天主聖子，以及祂受苦受難的功效，那麼，他們絕不至於處心積慮地將光榮的主釘在十字架上。

5. 魔鬼以三種方式認識真理。一種方式，藉著自己的精

微本性。因為雖然魔鬼因喪失恩寵的光而成爲黑暗，卻因理智本性的光而爲光明。第二種方式，藉著來自聖天使的啓示。魔鬼與聖天使雖然缺少相同的意志，可是共有相似的理智本性，就這一方面來說，魔鬼能領會其他天使所顯示的。第三種方式，藉著長時期的經驗而認識。並不是有如由感覺而獲得知識，而是這樣，即幾時藉著許多個別的事物，構成魔鬼自然具備的理象（可理解之像）的肖像或近似，他們就藉此認識一些事物如同現在的事物，而他們過去並沒有預知這些事物如同未來的事物，正如第五十七題第三節釋疑3.論天使的知識所說的。

第二節 魔鬼的意志是否固執於惡

有關第二節，我們討論如下：

質疑 魔鬼的意志似乎並不固執於惡。因為：

1.自由意志屬於理智性體的本性，而魔鬼仍然有這種本性，正如上文第一節所說的。可是自由意志卻本來而首要地指向善，而非指向惡。所以，魔鬼的意志並不如此固執於惡，以致再不能回頭向善。

2.此外，天主的無限仁慈大於魔鬼的有限邪惡。可是，除非因天主的仁慈，沒有誰由罪過之惡而回歸正義之善。所以，魔鬼也能由罪惡的狀態回歸到正義的狀態。

3.此外，如果魔鬼有固執於惡的意志，那麼最可能是有固執於其所犯之罪的意志。可是他們現在不再持有那罪，即驕傲。因為動機，即是貪圖高位，現在不復存在了。所以，魔鬼並非固執於惡。

4.此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷四第三章說，人能藉著另外一人而贖罪，因為他藉著另外一人而墮落。可是低級魔鬼卻藉著爲首的魔鬼而墮落，正如先前第六十三題第八節所說的。所以，他們的墮落能藉著另外一位而贖罪。所以，他

們並非固執於惡。

5.此外，凡固執於惡者，絕不會行善工。可是魔鬼卻行了一些善工，因為魔鬼承認真理而對基督說：「我知道，你是天主的聖者」（《馬爾谷福音》第一章24節）；「連魔鬼也信，且怕得打顫」，正如《雅各伯書》第二章19節所說的；狄奧尼修在《神名論》第四章也說，「他們欲望善與至善，即存在、生活與理解」。所以，他們並非固執於惡。

反之 《聖詠》第七十三篇23節說：「那些憎恨你的驕傲，經常不斷地上升。」這句意指魔鬼。所以，他們堅定固執於惡。

正解 我解答如下：奧利振的立場是：受造物的一切意志，由於有選擇能力的自主或自由，都能轉向善或轉向惡，只有基督的靈魂例外，這是由於其與天主聖言的結合（《原則論》卷一第六章）。可是這種主張卻從聖天使和聖人們身上，除去真福的真理或真實性，因為永恆的固定不變屬於真實真福的本質。因此，稱為永生（vita aeterna）。此外，也相反聖經的權威，因為聖經宣稱魔鬼和惡人「要進入永罰」，而義人卻「要進入永生」（《瑪竇福音》第二十五章26節）。因此，這種主張應該視為錯誤的而予擯棄。而應該按照公教信德，堅持善天使的意志堅定於善，魔鬼的意志則固執於惡。

可是這種固執於惡的原因，不應該取之於罪的重大，而應該取之於本性境界的情況。因為「墮落之於天使，有如死亡之於人」，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章所說的。可是顯然地，人的一切死罪，無論是大是小，在死亡以前，都是可以得赦免的；可是在死亡以後，卻不得赦免，而永恆地存在著。

所以，為探究這種固執於惡的原因，應該注意：一切物的嗜慾能力，都與認知的能力相稱，前者為後者所推動，有如可動者為推動者所推動。因為感覺嗜慾是針對特殊的或個別的善，可是意志卻是針對普遍的善，正如第五十九題第一節所說的；就像認知的覺官是針對特殊或個別物，而理智是針對普遍物一樣。可是天使的認知與人的認知，卻有此一分別，即天使是藉著理智堅定不搖地認知，如同我們堅定不搖地認知第一原理一樣，悟性就是針對這些原理；可是人卻是藉著理性不確定的或可動搖地認知，由這一物而推論到那一物，兼有進行到二對立者的道路。因此，人的意志也是不確定地或可動搖地依附某一物，好像是也可再離開它，而去依附相反之物；可是天使之意志的依附，卻是穩固而堅定不搖的。所以，如果所注意的是依附之前的意志，那麼意志就能自由地依附這一個，也能依附那與其相反者（這是針對那些非自然或生來就願意者）；可是在已經依附以後，就會堅定不搖地依附。因此，習慣說：人的自由意志之可屈向於相反的兩方，「既是在選擇之前，也是在選擇之後」；可是天使的自由意志之可屈向於相反的兩方，「是在選擇之前，而非在選擇之後」。所以，那些常常依附正義的善天使，堅定於正義；可是那些犯罪的惡天使卻固執於罪。關於接受永罰之人的固執於惡，下面將予討論（參看：補編第九十八題第一及第二節）。

釋疑 1.善天使與惡天使都有自由意志，卻各按照自己性體的方式與情況，正如上文正解所說的。

2.天主的仁慈拯救悔罪者。可是那些不能悔罪者，卻因堅定不搖地依附於惡，而未藉著天主的仁慈獲得拯救。

3.魔鬼最初所犯的罪，在嗜慾方面，仍然存在魔鬼身上，雖然他們不再相信自己可以得逞。就如一人相信自己有能

力殺人，也願意這樣做，後來他喪失了殺人的能力；雖然如此，他卻仍然能有殺人的意願，假設他有能力做，那麼他就會願意殺人，無論是過去或現在。

4. 因為人受別人引誘而犯罪，並不是他的罪過可得赦免的整個原因。因此，這種論證不能成立。

5. 魔鬼的行為共分為兩種。有些行為出自他們的審思意志，它們才可以稱為魔鬼的真正行為。魔鬼的這些行為常常是惡的，因為雖然魔鬼有時行善（事），卻行得或做得不善；例如，幾時他說實話以欺騙人，以及幾時他們不是甘心情願地相信和明認，而是迫於明顯的事實，不得不如此。魔鬼的另一種行為是本性的或自然的，這種行為可能是善的，並證明其本性之善。可是他們為了行惡，也妄用這種善行。

第三節 魔鬼是否有痛苦

有關第三節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎沒有痛苦。因為：

1. 由於痛苦與喜樂是相反的，它們不可能同時屬於相同的主體。可是魔鬼卻有喜樂；因為奧斯定在《創世紀釋義—兼駁摩尼教派》卷二第十七章說：「魔鬼有權管制那些輕視天主誠命的人們，並因如此不祥的權力而感到喜樂。」所以，魔鬼並沒有痛苦。

2. 此外，痛苦是畏懼的原因。因為我們所畏懼的是未來的事，及至這些事成為目前的，我們就感到痛苦。可是魔鬼卻沒有畏懼，按照《約伯傳》第四十一章24節所說的：「他受造而一無所懼。」所以，魔鬼並沒有痛苦。

3. 此外，因惡而感到痛苦是善。可是魔鬼卻不可能有善行。所以，魔鬼不可能感到痛苦，至少不可能因罪惡而感到痛苦，因為這屬於良心的蛀蝕或歉疚。

反之 魔鬼的罪大於人的罪。可是人卻爲了喜歡罪而被罰受苦，按照《默示錄》第十八章7節所說的：「他以前怎樣自誇自耀，奢侈享樂，你們也就怎樣加給他痛苦與哀傷。」所以，那最自誇自耀的魔鬼，更應該受罰而感到痛苦的哀傷。

正解 我解答如下：畏懼、痛苦和喜樂等諸如此類之物，就其爲情（passio）來說，魔鬼不可能擁有它們；因爲這些情都是感覺嗜慾所固有的，而感覺嗜慾是身體器官的能力。可是就它們指稱意志的單純行爲來說，魔鬼可能擁有它們。並且應該說，魔鬼有痛苦。因爲痛苦，就它意指意志的單純行爲來說，無非就是意志對存在者或不存在者的反抗。可是顯然地，魔鬼寧願許多存在者不存在，以及不存在者存在；因爲他們由於嫉妒，而寧願那些得救者受永罰。因此，應該說，他們有痛苦，尤其因爲違背意願屬於懲罰的本質。他們也被剝奪了本性所欲求的真福；以及他們的邪惡意志，也在許多方面受到了抑制。

釋疑 1.關於同一事物的痛苦和喜樂，彼此是相反的；關於不同的事物則彼此不相反。因此，沒有什麼阻止一個人在一事物上痛苦，而在另一事物上喜樂，尤其就痛苦與喜樂意指意志的單純行爲來說，更是如此。因爲不僅在不相同的事物上，而且在唯一而相同的事物上，也可能有的是我們所願意的，有的是我們所不願意的。

2.正如魔鬼對現在的事有痛苦；同樣地，魔鬼對未來的事也有畏懼。至於說「他一無畏懼」，這意指抑制犯罪的對天主的畏懼。因爲另一處記載說，「連魔鬼也信，且怕得打顫」（《雅各伯書》第二章19節）。

3.因罪之惡，而且爲了罪之惡的緣故而感到痛苦，這證明意志之善，與此善相反的是罪之惡。可是因受罰或罰之惡，

或因罪之惡，卻是爲了（因罪）受罰的緣故而感到痛苦，這證明本性之善，與此善相反的是罰之惡。因此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十三章說：「因在受刑中所喪失的善而痛苦，這是善良本性的佐證。」

第四節 此一天空是否是魔鬼受罰的地方

有關第一節，我們討論如下：

質疑 我們的此一天空，似乎不是魔鬼受罰的地方。因爲：

1. 魔鬼是精神的性體。可是精神的性體卻不受地方的影響。所以，無所謂魔鬼受罰的地方。

2. 此外，人的罪過並不大於魔鬼的罪過。可是人受罰的地方卻是地獄。所以，魔鬼遠更應該如此。所以，魔鬼受罰的地方，並不是昏暗的天空。

3. 此外，魔鬼受火刑之罰。可是昏暗的天空中卻沒有火。所以，昏暗的天空並不是魔鬼受罰的地方。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷三第十章說：「直到公審判之日，昏暗的天空有如是魔鬼的監獄。」

正解 我解答如下：天使按照本性處於天主與人的中間。可是天主的上智卻如此安排，使高級物照顧低級物的利益。可是天主的上智照顧人的利益，卻分爲兩種方式：一種方式是直接地，即是引人行善，也引人戒惡，適合由善天使來完成這種任務。另一種方式是間接地，即是使人藉著遭受敵對者的攻擊，而接受考驗或磨練。惡天使則宜於協助照顧人的這種利益，以免他們在犯罪以後，完全喪失自然秩序方面的用處。所以，魔鬼受罰的地方應該有兩處：一是鑑於自己的罪過，這一地方是地獄；二是鑑於對人的考驗或試探，如此則昏暗的天空應該歸於魔鬼。

可是，天主照顧人類的得救是直到公審判之日，因此，直到那時，天使的協助和魔鬼的試探將繼續不斷。因此，直到那時，有善天使被派遣到我們這裡來，也有魔鬼在昏暗的天空中試探我們。雖然有些魔鬼現在也在地獄中，磨難那些他們所引誘作惡的人們——如同有些善天使同聖人一起住在天上一樣；可是在公審判以後，所有的作惡者，人以及天使，都將在地獄中——可是行善者卻都將在天上。

釋疑 1.地方對天使或靈魂成爲刑罰，並不是有如藉著改變本性而予以影響，而是有如藉著帶給他們憂傷而予以影響。因爲天使或靈魂體察到自己住在不合自己意志的地方。

2.按照自然的秩序，一個靈魂並不在另一個靈魂之上，如同按照自然的秩序，魔鬼在人之上。因此，不能相提並論。

3.有些人說，魔鬼和人的覺苦（*poena sensibilis*）將延緩至公審判之日；同樣地，聖人們的真福也將延緩至公審判之日——這是錯誤的，也相反宗徒在《格林多後書》第五章1節所說的道理：「如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍。」另有些人，雖然關於靈魂不承認此說，但關於魔鬼卻予以接納。可是更好應該說，關於惡的靈魂與惡的天使，應該有相同的審斷，正如關於善的靈魂和善的天使，有相同的審斷一樣。

因此，應該說，正如天上的地方屬於天使的光榮，可是當他們來到我們這裡時，他們的光榮並沒有減少，因爲他們知道那個地方是屬於自己的（這正好像我們說，當主教並未實際坐在自己的寶座上時，他的光榮並沒有減少）；同樣地，也應該說，雖然當魔鬼留在這昏暗的天空中時，並沒有實際爲地獄的火所束縛，可是由於他們自知那束縛是屬於自己的，他們的

刑罰並沒有減少。因此，關於《雅各伯書》第三章6節，有一「註解」（拉丁通行本註解）說：「魔鬼不論走向何處，都隨身帶著地獄的火。」這也不相反此一點，即「魔鬼求耶穌，不要命令他們到深淵中去」，正如《路加福音》第八章31節所說的；因為他們視被趕出可能為害於人的地方為自己是懲罰，而懇求這一件事。因此，《馬爾谷福音》第五章10節說：「他再三懇求耶穌，不要驅逐他們離開此地。」

第六十五題

論形體受造物的創造工程

一分爲四節一

在討論了精神體的受造物以後，現在應該討論形體的受造物（參看第五十題引言）。在其產生的過程中，聖經提到三種工程：即是創造工程（opus creationis），聖經上說，「在起初天主創造了天地」等等；和分開工程（opus distinctionis），聖經上說，「就將光與黑暗分開，也分開了穹蒼以上的水和穹蒼以下的水」；以及點綴工程（opus ornatus），聖經上說：「在天空中要有光體」等等。所以：第一，要討論創造工程；第二，論分開工程（第六十六題）；第三，論點綴工程（第七十題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、形體的受造物是否來自天主。
- 二、是否爲了天主的美善而受造的。
- 三、是否爲天主經由天使所造成的。
- 四、形體物的形式是否來自天使，抑或直接來自天主。

第一節 形體的受造物是否來自天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 形體的受造物似乎不是來自天主。因爲：

1. 《訓道篇》第三章14節說：「我知道，凡天主所行的一切，都永遠不斷存在。」可是有形可見的物體卻不是永遠不斷存在，因爲《格林多後書》第四章18節說：「那看得見的，原是暫時的；那看不見的，纔是永遠的。」所以，天主並沒有創造有形可見的物體。

2. 此外，《創世紀》第一章31節說：「天主看了祂造的

一切，認為樣樣都很好。」可是形體的受造物卻是惡的；因為在許多方面，我們體驗到它們是有害的，此可從許多毒蛇和陽光的炎熱等等明顯地看出；可是，一物之稱為惡的，就是因為它有害。所以，形體的受造物並不是來自天主。

3.此外，凡來自天主的，都不（引人）離開天主，而（引人）歸向祂；可是形體的受造物卻（引人）離開祂。因此，宗徒在《格林多前書》第四章18節說：「我們並不注目那看得見的，而只注目那看不見的。」所以，形體的受造物並不是來自天主。

反之 《聖詠》第一四五篇6節說：「上主創造了上天與下土，海洋和其中的所有一切。」

正解 我解答如下：一些異端派人士的主張是：這些有形可見的事物，並不是美善的天主創造的，而是來自邪惡原理或根源（*principium malum*）。他們引證《格林多後書》第四章4節宗徒所說的：「今世的神已蒙蔽了這些不信者的心意」，以證明自己的錯誤。這種主張絕對是不可能的，因為，如果不同之物合而為一或有相同相合之處，那麼，就應該有這合而為一的原因，因為不同之物不是賴自己或本身合而為一的。因此，無論何時在不同之物身上發現有合一或相同之處，這些不同之物，應該由某一相同的原因而獲得它，例如：不同的發熱之物由火而獲得熱。可是，在一切不同的物身上，無論它們彼此有多大的不同，發見有一相同之處，即是「存在」。所以，應該有一存在的原理或根源，凡是存在的，都由它而獲得存在，不論它們是以什麼方式存在，或是無形可見的和精神體的，或是有形可見的和形體的。至於說魔鬼是「今世的神」，並不是因創造，而是由於按照今世生活的人服侍他。這種說話方式，有如宗徒在《斐理伯書》第三章19節所用的方式，他在那裡說：「他們的天主是肚腹。」

釋疑 1.天主的一切受造物，都相對地或在某一方面，永遠不斷存在，至少在物質或質料方面，因為受造物絕不會歸於虛無，即使它們是可朽的。可是受造物越是接近絕對不變的天主，也越是不變的。因為可朽的受造物，在物質或質料方面，存留以至永遠，可是在本體的形式方面，卻有改變。不朽的受造物，在本體或實體（substantia）方面是恆常不變的，可是在其它方面卻是可變的，例如：天體（corpus caeleste）在地方方面，精神體的受造物在情感方面。至於宗徒所說的：「那看得見的，原是暫時的」，雖然就這些物本身而言，也是真的，因為一切可見的受造物都隸屬於時間，或是在它們的存在方面，或是在它們的變動方面。可是宗徒願意說的，是就這些可見之物作為人的賞報而言。因為人在這些可見之物上的賞報，不久就會過去；而那些在不可見之物上的賞報，卻永恆存留。因此，在上述引文前面說：「給我們造就永遠的光榮厚報。」（《格林多後書》第四章17節）

2.形體的受造物，按照自己的本性是善的，卻不是普遍的善，而是特殊和局限的善。根據這種特殊性和局限性，而產生這一物相反那一物的抵觸，雖然二者本身都是善的。可是有些人卻不是從物的本性，而是從自己的益處，來衡量物，於是凡是有害於自己的，就一律直接評斷為惡。他們沒有注意到，一物在某一方面有害於這人，卻在另一方面有益於那人，甚至於同一個人。假設形體物本身是惡的和有害的，就絕對不會如此。

3.受造物本身並不引人離開天主，而是引人趨向天主，因為「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來」，正如《羅馬書》第一章20節所說的。至於說它們使人離開天主，這應歸咎於那些妄用它們的人。因此，《智慧篇》第十四章11節說：「受造物成了愚人腳前的陷阱。」它們之使人離開天主，這一點也證明它們出自天主。因為它們不能引誘愚

人離開天主，除非是藉著存在於它們自己內的某種善，而這善是它們由天主得來的。

第二節 形體受造物是否爲了天主的美善而受造的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 形體受造物似乎不是爲了天主的美善而受造的。因爲：

1. 《智慧篇》第一章14節說：「天主造了萬物，爲叫他們生存。」所以，萬物都是爲了自己固有的生存而受造的，並不是爲了天主的美善。

2. 此外，善有目的的性質。所以，萬物中所有的較大之善，是較小之善的目的。可是精神體的受造物與形體的受造物相比較，如同較大的善與較小的善相比較一樣。所以，形體的受造物是爲了精神體的受造物，並不是爲了天主的美善。

3. 此外，正義只不過爲不平等之物賦予不平等而已。可是天主卻是正義的。所以，在天主所創造的一切不平等以前，已有不爲天主所創造的不平等存在。可是此一不爲天主所創造的不平等，只能是出自自由意志的不平等。所以，一切的不平等都出自自由意志的不同行動。可是形體的受造物與精神體的受造物卻是不平等的。所以，形體的受造物之受造，是爲了自由意志的一些行動的原故，並不是爲了天主的美善。

反之 《箴言》第十六章4節說：「上主所創作的一切，都是爲了自己。」

正解 我解答如下：奧利振主張形體的受造物之受造，並不是由於天主的原始意願，而是爲了懲罰犯罪的精神體的受造物（《原則論》卷三第二、第五、第八章）。因爲他主張，天主在起初只創造了一律平等的精神體受造物。由於他們都具有自由意

志，其中一些歸向天主，並按照歸向的大小程度，而各分得較大的或較小的品級，但都保持自己的單純性。可是其中一些卻背離了天主，並按照他們背離天主的方式，而為不同的形體物所束縛。

這種主張是錯誤的：第一，因為相反聖經。聖經（《創世紀》第一章）在敘述了每一種形體受造物的產生以後，接著說：「天主看了認為好。」好像是說，每一受造物的所以受造，是因為它的存在本身是好的。可是按照奧利振的主張，形體受造物的受造，卻不是因為它的存在是好的，而是為了懲罰其它物之惡。第二，因為這一主張的引伸將是：形體世界的現有安排，勢必是偶然的。因為，如果太陽的這種形體的受造，是為適於懲罰精神體受造物的某一罪過。如果許多精神體受造物，也都像那為懲罰其罪而有太陽受造的精神體受造物一樣，都犯了罪，那麼世界勢必要有許多太陽。關於其它形體受造物也是如此。可是這一切卻都是完全不適合的。

因此，在唾棄這種錯誤的主張之後，應該考慮整個宇宙是由一切受造物而組成，如同整體由部分而組成一樣。如果我們願意為某一整體及其部分指定目的，那麼我們將會發現：第一，每一部分都是為了自己的行動，例如，眼睛是為了看見。第二，較不尊貴的部分是為了較為尊貴的部分，例如，感官是為了理智、肺是為了心臟。第三，所有的部分都是為了整體的完美，就如質料是為了形式一樣，因為部分有如是整體的質料。再者，整個人是為了某種外在的目的，例如：為了享有天主。所以，在宇宙的部分內，也是這樣。每一受造物都是為了自己所固有的行動與完美。其次，較不尊貴的受造物是為了較為尊貴的受造物，例如：人以下的受造物都是為了人。再其次，每一受造物都是為了整個宇宙的完美。再其次，整個宇宙與自己的每一部分都是歸向天主，如同歸向目的一樣，這是

說，它們藉著某種仿效或相似，彰顯天主的美善，以光榮天主；雖然有靈的受造物，另有某種特別的方式，以天主為目的，即他們能以認識和愛慕的行動，而到達天主。由此可見，天主的美善是一切形體受造物的目的。

釋疑 1. 受造物有自己的存在，這一點已在彰顯天主的存在和祂的美善。所以，天主創造了萬物，為使他們存在，與天主為自己的美善而創造了萬物，並不牴觸。

2. 近目的並不排除最後目的。所以形體受造物的受造，多少是為了精神體的受造物，這並不排除它們的受造，也是為了天主的美善。

3. 正義的平等或公正 (aequalitas justitiae) 適用於酬報。因為以相等的酬報給予相等的人，這是合於正義的。可是這並不適用於萬物的原始創造。因為正如工匠把同類的石頭，放在建築物的不同部位，毫無不正義可言。這並不是由於石頭先前有所區別，而是為了顧及整個建築物的完美；而這完美，除非以不同的方式，把石頭放置於建築物內，是不能達成的。天主在起初（創造時）也是如此。祂為使宇宙完美，創造了不同的和不平等的受造物，這是按照祂自己的上智，沒有什麼不義，也沒有預設存在的不同的功勞。

第三節 形體受造物是否為天主經由天使所造成的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 形體受造物似乎是為天主經由天使所造成的。因為：

1. 正如萬物為天主的上智所掌管，同樣地，一切也為天主的上智所創造，按照《聖詠》第一〇三篇24節所說的：「你以智慧創辦了一切。」可是「安排卻屬於智慧者」，正如《形上學》卷一第二章所說的。因此，在管理萬物時，低級物按照秩序為

高級物所管理，正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的。所以，連在創造萬物時，也有這樣的秩序，即屬於低級的形體受造物，是藉著屬於高級的精神體受造物而受造的。

2.此外，效果不同，證明原因也不同。因為相同的原因產生相同的效果。所以，如果所有受造物，不論是精神體的或形體的，都是直接為天主所創造的，那麼在受造物中，就毫無不同之處，而一個受造物也不比另一個受造物距離天主更遠。這顯然是偽的。因為哲學家稱有些物「因為距離天主遠」，而為可朽的（《生滅論》（De gener.）卷二第十章）。

3.此外，產生有限的效果，並不需要無限的德能。可是每一個形體卻都是有限的。所以，它能藉著精神體受造物的有限德能而產生，以及實際產生。因為在這些精神體內，並沒有「實際有」（esse）與「能有」（posse）的區別；尤其因為一物按照自己的本性所宜有的權位，除非是為了罪過，總不會被否定。

反之 《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地」，而天地意指形體的受造物。所以，形體受造物是直接為天主所造成的。

正解 我解答如下：有些人主張萬物是逐漸地或分層地出自天主。即是這樣的：為首的受造物直接出自天主，它產生了別一受造物，如此延展直到形體受造物。可是這種主張卻是不可能的。因為形體受造物的最初產生是藉著創造，連物質本身也是藉著創造而產生的；因為在生成方面，不完美之物先於完美之物。可是一物卻不可能受創造，除非是為唯一天主所創造。

為明示此點，應該注意：原因越高級，其產生效果的範圍也越廣。可是凡屬於物之基本或基體者，比那使此一基體進一步成形並縮小其範圍者，常是更為普遍，例如：存在比生

活、生活比理解、物質比形式更普遍。所以，一物越屬於基本或基體，也就越是直接地出自更高級的原因。所以，那為一切物之最初基體者，原本屬於最高原因的因果關係。所以，除非先假定在所產生之物中，有為更高級之原因所產生之物，則無一第二原因能產生物。可是，創造卻是一物按照自己整個實體的產生，全不假定有任何非受造之物或出自某物的受造物先在。因此，除了為第一原因的唯一天主以外，無物能創造一物。所以，梅瑟為顯示一切形體都是直接為天主所創造，便說：「在起初天主創造了天地。」

釋疑 1.萬物的創造有某種秩序，並不是為使一受造物為另一受造物所創造（因為這是不可能的）；而是這樣的，即根據天主的上智，而建立了受造物的不同等級。

2.唯一無二的主，卻認識不同的事物而不損及自己的單純性，正如先前第十五題第二節所說明的。同樣地，祂也根據所認識的不同事物，藉著自己的上智，而為所創造的不同事物的原因；如同手工藝家因領悟各種不同的形式，而產生各種不同的手工藝品一樣。

3.行動者之德能的大小，不僅按照他所做的東西來衡量，而且也按照他做的方式。因為唯一而相同的東西，由大能者來做，和由低能者來做，（方式）並不相同。可是用此一方式產生有限物，即預先假定完全沒有任何物，這屬於無限的德能。所以，這絕不能適宜於任何受造物。

第四節 形體物的形式是否來自天使

有關第四節，我們討論如下：

質疑 形體物的形式似乎來自天使。因為：

1.波其武在《論天主聖三》第二章說：「那在物質或質

料內的形式，來自那無物質或質料的形式。」可是那無物質或質料的形式，卻是精神的自立體或實體（*substantia spiritualis*）；而那在物質或質料內的形式，卻是形體物的形式。所以，形體物的形式來自精神的實體。

2.此外，凡是藉著分享而有者，都回溯至那藉著本質而有者。可是精神的實體藉著自己的本質而為形式，而形體的受造物卻是分享形式。所以，形體物的形式來自精神的實體。

3.此外，精神的實體比天（上的形）體（*corpus caeleste*）更有產生的能力，可是天上的形體卻在那些較低的形體內產生形式，因此而被稱為生生（*generatio*）息息（*corruptio*）的原因。所以，那在物質內的形式，遠更應該來自精神的實體。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章說：「不應該以為形體的物質是在奉行天使的旨意，反而更好說，它是在奉行天主的旨意。」可是所謂形體的物質奉行某物的旨意，是說從那物接受了（物的）種類。所以，形體的形式並不是來自天使，而是來自天主。

正解 我解答如下：有些人的主張是：一切形體的形式來自我們稱為天使的精神實體。他們的主張分為兩方面。柏拉圖主張：在形體的物質內的形式，藉著某種分享的方式，來自脫離物質而獨立存在的形式，並由其而形成。因為他主張有一以非物質方式而自立存在的人；同樣地，馬和其它物也都是如此，由它們按照以下的方式而形成這些可感覺的單獨或個別物（*singulare*），即是在形體的物質上，留有來自那些分離形式的印記，這是藉著某種摹仿，柏拉圖稱此摹仿為「分享」（參看「費多篇」第四十九章）。按照形式的秩序，柏拉圖學派（*platonicus*）推出分離實體的秩序，例如：一個分離實體是馬的分離實體，

它是一切（個別）馬的原因；在分離實體之上有一分離生命（的形式），他們稱它為「本然的生命」（per se vita）和一切生命的原因；在其上，他們又指稱另一（形式）為存在本身和一切存在的原因。

可是，亞維采那（Avicenna，《形上學》第九篇第五章）和其他一些學者，卻不主張在物質內形體物的形式，本身自立存在，而是存在於理智內。所以，他們主張在形體物質內的一切形式，都來自存在於精神體受造物之理智內的形式——他們稱這些受造物為「睿智」（intelligentia），可是我們卻稱之為天使——如同手工藝品的形式出自手工藝者的匠心內的形式一樣。一些近代異端派人士所主張的，與此似乎如出一轍。他們主張，天主固然是萬物的造物主，卻說形體的物質是由魔鬼而形成，而且分別有不同的種類。

可是，這一切的意見卻似乎來自一個根源。因為他們探究形式的原因，好像這些形式是單自或分離形成的。可是正如亞里斯多德在《形上學》卷七第八及第九章所證明的，真正所形成的，卻是組合之物。可朽之物的形式有這一性質，即是有時是存在的，有時卻是不存在的；並不是這些形式自己有生有滅，而是伴隨組合物的生和滅。因為形式（本身）沒有存在，可是組合之物藉著形式而存在。因此，一物之與形成，如同它之與存在一樣。所以，由於相似之物因相似之物而形成，所以，不應該尋求某一非物質的形式，作為形體形式的原因；而應尋求組合之物，就像火由火而生一樣。所以，形體形式的產生，並不是有如自非物質的形式湧出，而是有如物質被一組合的主動者或原因，從潛能引進現實。

可是因為組合的主動者，即是形體物，為受造的精神實體所推動，正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的。所以，進一步形體的形式也是出自精神的實體，並不是有如它

們湧出了形式，而是有如它們推動（形體物）至形式。最後，天使理智內的形式或像（species），它們是形體形式的胚種之理或形式（ratio seminalis），也都引歸或回溯至天主，有如第一原因。

可是在形體受造物的最初的產生，並沒有什麼從潛能到現實的變化。因此，在最初受造時，形體物所有的形式是直接由天主所產生的，物質唯有奉行祂的旨意，如同自己固有的或真正的原因。因此，梅瑟為標明這一點，在敘述天主的每一工程前，先說：「天主說：有這或有那」，這意指萬物的形成是藉著天主聖言，而這聖言，按照奧斯定所說的：「就是一切形式、結構和各部分的和合。」（《若望福音釋義》第一講，關於第一章3節）

釋疑 1.波其武以無物質的形式，指在天主靈智內的萬物的觀念或理，也正如宗徒在《希伯來書》第十一章3節所說的：「因著信德，我們知道普世是藉天主的話形成的，看得見的是由看不見的化成的。」可是如果以無物質的形式指天使，那麼就應該說，那在物質內的形式是來自他們，不是藉著湧出的方式，而是藉著推動的方式。

2.在物質內的分享的形式，並不回溯至同理或同類的自立存在的形式，如同柏拉圖學派所主張的。而回溯至可理解的或理智的形式，或者是天使理智內的形式，分享的形式係藉著推動的方式來自它們；或者進而是天主理智內的形式或理，連受造物所稟賦的形式的胚種，也是來自這些理，以便能藉著推動而伸展至現實或長成的境界。

3.天體在較低的形體內產生形式，不是以湧出的方式，而是以推動的方式。

第六十六題

論創造到分開的進展

一分爲四節一

259

【第一集】第六十六題
論創造到分開的進展

然後要討論的是分開或區分的工程（參看第六十五題引言）。第一，論創造到分開的進展；第二，論分開本身（第六十七題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、受造物質的未成形或無形式（*informitas*），是否在時間上先於它自己的分開或區分。
- 二、一切形體的物質是否相同的。
- 三、高天是否與未成形的物質一同受造的。
- 四、時間是否與未成形的物質一同受造的。

第一節 物質的未成形是否在時間上先於它的成形

有關第一節，我們討論如下：

質疑 1.物質的未成形（*informitas*）似乎是在時間上先於它的成形（*formatio*，獲得形式）。因為：《創世紀》第一章2節說：「大地還是混沌空虛」，或按照另一版本（七十賢士譯本），是「看不見的和未加組合的」，這意指物質的未成形，正如奧斯定《懺悔錄》卷十二第十二章所說的。所以，物質在成形之前，有一段時間是未成形的。

2.此外，自然在自己的作為上，仿效天主的作為，如同第二原因仿效第一原因一樣。可是在自然的作為上，未成形在時間上先於成形。所以，在天主的作為上也是這樣。

3.此外，物質優於依附體，因為物質是實體的一部分。可是天主卻能使依附體脫離主體而存在，正如聖體聖事所指明

的。所以，天主也能使物質脫離形式而存在。

反之 1.效果的不完美，指證主動者或原因的不完美。可是天主卻是最完美的主動者或原因。因此，《申命紀》第三十二章4節論及天主，說：「祂的作為完美無比。」所以，天主所創造的工程，沒有任何時間是不成形的。

2.此外，形體受造物的成形，是藉著分開或區分的工程（opus distinctionis）而完成的。可是雜亂（confusio）卻與區分對立，如同未成形與成形對立一樣。所以，如果未成形在時間上先於物質的成形，那麼形體受造物從起初就是雜亂的，古人稱之為混沌（chaos）。

正解 我解答如下：關於這一點，聖人們意見紛歧。因為奧斯定認為形體物質的未成形，並不是在時間上先於它的成形，而只是在本性的起源方面（《懺悔錄》卷十二第二十九章）。可是其他聖人，例如：巴西略（Basilus）《六天創世論贊》（Homil. in Hexaem）第二篇、盎博羅修《六天創世注疏》第二篇和金口若望《創世紀論贊》第二篇，都認為物質的未成形在時間上先於成形。雖然這些意見似乎是彼此相反的，可是彼此的區別卻很小。因為奧斯定對「物質的未成形」一詞的解釋，與其他幾位不同。

因為奧斯定認為，物質的未成形，是缺欠任何形式。如此則不可能說，物質的未成形在時間上先於它的成形或區分。關於成形方面，這是顯而易見的。因為，如果未成形的物質，在持續存在方面領先或先有，那麼這物質就已經是在現實狀態；因為這包含在持續存在之內，創造的終點就是現實的或實際存在的物。可是那為「現實」者，也是形式。所以，說先有物質而沒有形式，即是說現實的物而沒有現實，其間含有矛盾。

也不能說，物質先有一普通的或共同的形式（*forma communis*），後來又在其上增加了一些個別不同的形式，使物質藉以獲得區分。因為這與古代的自然哲學家的意見相同，他們主張最初的物質（*materia prima*，又名：元質）是現實的或實際有的形體，例如：火、空氣與水，或其它中間物。由此而來的結論，是形成或生成（*fieri*）只不過變化（*alterari*）而已。因為，既然先前的這一形式，賦予一般實體之現實的或實際的存在，也使這存在成爲某物；則以後增加的形式，不是使物絕對或全面地現實存在，而只是在某一方面的現實存在，而這原本屬於依附體形式（*forma accidentalis*）。因此，後來的形式只是依附體，而涉及依附體的，不是生成，而是變化。因此，應該說，第一物質的受造，不是全無形式，也不是只有一共同的形式，而是有個別不同的形式。

因此，如果物質的未成形，是指本身沒有什麼形式的第一物質的狀態，那麼物質的未成形，就不是在時間上先於它的成形或區分，正如奧斯定所說的，而只是在起源或本性方面，其方式就像潛能先於現實和部分先於整體一樣。

可是其他聖人所解釋的「未成形」，並不排除一切的形式，而只排除形體受造物現在所呈現的美麗和光采。據此，他們說，形體物質的未成形，在（時間的）持續上先於它自己的成形。因此，在某些方面，奧斯定和其他聖人們的意見相投，在其它方面，意見並不相投，如同之後第六十九題第一節、第七十四題第二節所要揭示的。

根據《創世紀》第一章2節的字義，計缺欠三種美麗或美觀（*formositas*），由於此缺欠，形體受造物被稱爲未成形。因爲稱爲「天」的整個透明形體，（那時）缺欠光的美麗；因此，《創世紀》說：「深淵上還是一團黑暗」。可是「地」卻缺少兩種美麗：一是由於水淹沒地。關於這一點，《創世紀》

說：「大地還是混沌空虛」或「看不見的」，因為由於處處都淹水，地無法呈現在肉眼之前。地所缺欠的另一美麗，是青草和植物所裝飾的美麗。因此，說地是「空虛的」，或按照另一譯本是：「未加組合的」，即是毫無點綴裝飾的。準此，由於已先指出兩種受造的性體，即是「天」和「地」，天的未成形如此說出：「深淵上還是一團黑暗」，於此「天」也包括空氣在內。可是地的未成形卻如此說出：「大地還是混沌空虛」。

釋疑 1. 奧斯定和其他聖人們在該處所說的地，意義並不相同。因為奧斯定以該處的「地」和「水」，指第一物質本身。因為梅瑟無法對無知的民眾解說第一物質（元質），除非是用他們所知道的事物作為比擬。因此，梅瑟用許多的比擬來解說第一物質，不稱它只是水，或只是地，以免第一物質按照實物，被視為就是地或水。可是第一物質與地有相似之處，因為它是形式的基礎；與水也有相似之處，因為它適於成為各種形式。所以，據此而稱大地為「混沌空虛」，或「看不見的」與「未加組合的」，因為物質藉著形式而被認識（因此，本身稱為看不見的或混沌的），以及它的潛能藉著形式而被充實（因此，柏拉圖稱物質為「地方或空間」）。可是其他聖人們卻以「地」指地或土這元素本身。至於按照他們的意見，地是如何未成形的，正解已予說明。

2. 自然從在潛能中的物而產生現實的效果。因此，在它的作為內，潛能在時間上先於現實，未成形也先於成形。可是天主卻由「無物或無」（*ex nihilo*）而產生現實的物。所以，祂按照自己的大能，而能立即產生完備的物。

3. 依附體由於是一種形式，所以也是一種現實。至於物質或質料，就其存在而言，是存在於潛能中之物。因此，現實的存在，與無形式之物質或質料的矛盾，大於它與無主體之依

附體的矛盾。

4.答「反之」之1.：如果按照其他聖人們的意見，說物質的未成形在時間上先於它的成形，那麼這並不是由於天主的無能，而是由於祂的上智安排，以使在萬物情況中的秩序獲得保存，即是由不完美之物進而臻於完美之物。

5.答「反之」之2.：有些古代的自然哲學家主張大地混沌，毫無任何分開或區分可言，只有亞納撒各拉斯（Anaxagoras）例外地主張，唯有理智是分開的和未混合的。可是在分開或區分工程以前，聖經《創世紀》第一章1~2節卻提及了種種分開或區分。第一是天與地的區分（其間也說明了按照物質的區分，正如以下第三節和第六十八題第一節釋疑1.所將指明的）。所謂「在起初天主創造了天地」就是指此。第二是元素在自己形式方面的區分，即稱之為地（或土）和水。卻未指稱空氣與火，因為對梅瑟與之談話的無知民眾來說，空氣與火之為形體，不像地和水之為形體那樣明顯。雖然按照柏拉圖的理解，「天主的神」（spiritus）意指空氣（因為空氣也稱為spiritus「風」），而「天」則意指火（因為他說天有火的本性），正如奧斯定在《天主之城》卷八第一章所引述的。可是「梅瑟教師」雖在其它方面與柏拉圖意見相投，卻說：「黑暗」意指火；因為如同他所說的，火在自己的範圍內並不發光（《疑問指南》卷二第三十章）。可是先前所說的，卻似乎是更為合理的。因為在聖經上，「天主的神」只不過通常都意指天主聖神而已，稱祂在水上行走，並非以形體來行走，而是如同手工藝家的意念，在他所願意形成的物質上行走一樣。第三是位置的區分。因為地在水下面，水使地看不見；空氣是黑暗的主體，則表示是在水上面，所謂「深淵上還是一團黑暗」，就是指此。至於還有什麼應予區分的，從下面第六十九題的討論，將會一一看出。

第二節 一切形體物的未成形物質是否相同的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 一切形體物的未成形物質似乎是相同的。因為：

1. 奧斯定在《懺悔錄》卷十二第十二章說：「我發現稱創造的有二，一是成形的，一是未成形的。」他並稱後者為「看不見的和未加組合的」，並用以指一切形體物的物質。所以，一切形體物的物質是相同的。

2. 此外，哲學家在《形上學》卷五第六章說，舉凡是同一類之物者，在物質方面也相同。可是一切有形體的，共屬於形體這一類。所以，一切形體物的物質是相同的。

3. 此外，潛能不同，現實也就不同；潛能相同，現實也就相同。可是一切形體共有一個形式，即是形體的形式。所以，一切形體物的物質也是相同的。

4. 此外，物質或質料就本身來說，只是在潛能中。可是區分是藉著形式。所以，物質或質料就其本身來說，在一切有形體之物內都是相同的。

反之 凡在物質方面相同的，彼此可以互換，也可以互相授受，正如《生滅論》卷一第六及第七章所說的。可是上天的和地下的形體之間卻沒有這種關係。所以，它們的物質不是相同的。

正解 我解答如下：關於這一點，哲學家們的意見紛歧。因為亞里斯多德之前的柏拉圖和一切哲學家們，都主張一切的形體都來自四種元素的性體。由於四種元素共有相同的物質，如同它們之間的生生息息所顯示的。所以，一切形體都共有相同的物質。至於有些形體是不朽的，柏拉圖不把這歸於物質的情況，而歸於工藝家，即天主的意志。他引述天主宛如對天上的

形體說：「你們因自己的本性原是可分解的，卻因我的意志而成爲不可分解的，因爲我的意志大於你們的連繫。」

亞里斯多德在《天界論》(De Caelo) 卷一第二及第三章中，根據形體的本性或自然運動，譴責這種主張。由於天上的形體與元素具有不同的本性或自然運動，所以，天上的形體的本性與四種元素的本性勢必也是不同的。正如那原本屬於天上的形體的循環運行 (motus circularis) 沒有衝突，而元素的運動卻是彼此相反的，例如：上升者之與下降者。同樣地，天上的形體沒有衝突，而元素的形體卻有衝突。因爲生與朽或滅是來自相反之物，所以天上的形體按照自己的本性是不朽的，而元素按照自己的本性卻是可朽的。

可是，雖然有本性的可朽性 (corruptibilitas) 與不朽性 (incorruptibilitas) 的這一區別，亞維采布隆 (Avicbron) 仍主張，一切物體的物質都是相同的，這是因爲他考慮到形體的形式之唯一性或相同性。假設形體的形式原本只是一個，以後在其上才增加了其它使形體彼此區分的形式，則必須如是說。因爲這一形式毫不動搖地依附於物質，針對這一形式來說，一切形體都是不朽的。至於朽或滅的發生，則是藉著後來的形式，而這種朽或滅不是絕對的或全面的，而只是相對的或某一方面的，因爲剝奪常有一現實物作底或爲主體。如同古代的自然哲學家也曾有一樣的情形，他們指定一現實物作爲形體的主體，例如：火、空氣，和其它諸如此類之物。

假設在可朽的形體上，不留存任何形式，爲生與朽或滅作底或基礎，那麼，可朽形體與不朽形體的物質勢必不是相同的。因爲物質或質料，就它的性質來說，是在到達形式的潛能中。所以就物質本身來說，凡是以物質爲其共同物質的物，針對這些物的形式，物質都是在潛能中。可是藉著一種形式，只不過有與這形式有關的現實而已。所以，針對其它一切形式，

物質仍然是在潛能中。而且這也並不排除，這些形式中的一個是比較更完美的，並隱含有其它形式的力量。因為從潛能本身來說，潛能對完美之物或不完美之物的關係，都是中立的或可能的。因此，正如潛能幾時是在不完美的形式下，則針對完美的形式仍是在潛能中；同樣地，反之亦然。所以如此一來，物質就其是在不朽形體的形式之下來說，針對可朽形體的形式，仍是在潛能中。由於它不是現實地具有這後一形式，它便同時是在形式和欠缺（privatio）之下；因為針對某一形式是在潛能中的物，在它身上（實際）沒有那形式，就是欠缺。可是這種情況卻屬於可朽的形體。所以，依其本性為可朽之形體與不朽之形體的物質，不可能是相同的。

可是，也不應該如同亞威洛哀（Averroes）所想像的，這樣說，天上的形體本身就是天的物質，針對「地方」或位置（ubi）它是在潛能中之物，但不是針對「存在」（esse）；而它的形式則是那與它合而為一的，有如推動者的分離實體（《論宇宙的實體》（De subst. orbis）第二章）。因為不可能設想一現實物，而它卻或者不全部是現實和形式，或者不是有（某一方面的）現實或形式。所以，在用理智撤除被指為推動者的分離實體之後，如果天上的形體，不是有（某一方面的）形式，這是說，不是由形式和形式的主體組合而成的，那麼它就全部都是形式和現實。可是一切這樣的物，都是理智界的現實物；而關於天上的形體，卻不能這樣說，因為它是屬於感覺界的。

所以，只能這樣說：即天上的形體的物質，就其本身來說，只針對它所有的形式，是在潛能中。至於這形式無論是什麼樣的形式，是靈魂或其它物，對當前的問題都無關重要。因此，這一形式是如此成就了這一潛能，使它針對存在不再存留有任何潛能，而只針對地方或位置，正如亞里斯多德《形上學》卷十二第二章所說的。準此，則天上的形體的物質，與元素的

物質，不是相同的，除非是按照類比的說法，即按照二者在潛能的性質方面相同來說。

釋疑 1.在這方面，奧斯定隨從柏拉圖的意見，後者並不承認有第五種本質或元素（*quinta essentia*）。或者也可以說，未成形的物質，在秩序的相同或合一方面，是相同的或同一個，如同在形體受造物的秩序方面，一切的形體都是相同的（或都屬於同一個秩序）。

2.如果從物理的或實際的觀點來看「類」，那麼可朽之物與不朽之物並不同類，因為在它們內的潛能有不同的方式，正如《形上學》卷十第十章所說的。可是按照論理或邏輯的觀點，一切形體的類卻都是相同的，這是基於形體性（*corporeitas*）的相同之理或性質。

3.形體的形式，在一切形體內並不是相同的，因為它無異於那些使形體彼此有所區分的形式，正如正解所說的。

4.由於潛能是針對現實而言，所以在潛能中之物的不同，來自潛能所針對的現實不同，例如：視覺是針對顏色，聽覺是針對聲音。所以，天上的形體的物質，不同於元素的物質，是因為天上的形體的物質，並不是在針對元素之形式的潛能中。

第三節 高天是否與未成形的物質一同受造的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 高天（*caelum empyreum*，九天、九霄、光輝燦爛的天），似乎不是與未成形的物質（*materia informis*）一同受造的（*concreatum*）。因為：

1.如果高天是一物，那麼它就應該是可感覺的形體（*corpus sensibile*）。可是一切可感覺的形體卻都是可變動的。可是高天卻不是可變動的。因為否則它的變動就應該藉著某一可見形

體的變動而被察覺；而實際從未有過這種情形。所以，高天不是與未成形的物質一同受造的物。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「高級的形體物以某種秩序而管理低級的形體物。」所以，如果高天是至高無上的形體物，那麼它就應該多少影響這些低級的形體物。可是事實似乎並非如此，尤其是如果主張高天是不會動的。因為無物推動，除非自己也被推動。所以，高天不是與未成形的物質一同受造的。

3.此外，如果說高天是默觀（超自然事物）的地方，非為產生自然的效果。奧斯定的主張卻恰恰與此相反，他在《論天主聖三》卷四第二十章說：「就我們藉著心智領悟永恆的事物來說，我們不是在這個世界上。」由此可見，默觀天主是舉我們的心智在有形的物體之上。所以，並沒有形體的地方或空間，作為默觀的處所。

4.此外，在天上的形體中，有的是部分透明部分發光，即是「星宿的天」。也有的天是完全透明的，有些人稱這種天為「似水的或稀薄的天」，或「晶體的天」。所以，如果另有更高的天，那麼它就應該是完全或全面發光的。可是這卻是不可能的；因為果真如此，則空氣將連續被光照，絕不會有黑夜了。所以，高天不是與未成形的物質一同受造的。

反之 斯特拉布（Strabus）對於《創世紀》所謂「在起初天主創造了天地」，表示：「天並不是指稱看得見的穹蒼（firmamentum），而是指稱高天，即是火紅的或光輝燦爛的天（caelum igneum）」（《拉丁通行本註解》，關於《創世紀》第一章）。

正解 我解答如下：唯有在斯特拉布、伯達（Beda）和巴西略的主張裡，有所謂高天。他們的立場在這一點上相同，即高天

是諸獲享真福者的處所。因為斯特拉布（同上）和伯達說：「這高天一經造成，立即充滿了天使。」（《六天創世註解》卷一）巴西略也在《六天創世論贊》卷二說：「正如受罰者被投入最陰森的黑暗中；同樣地，善工的賞報也被復置在世外的光明中，獲享真福者在此獲得安息的住所。」可是，他們的主張所提出的論證卻不相同。因為斯特拉布和伯達主張有高天的理由，是因為穹蒼，即是他們所說的星宿的天，並不是在起初受造的，而是在第二天受造的。可是巴西略的主張所根據的，卻是免得天主被認為是完全從黑暗而開始了自己的創造工程；這正是摩尼教徒所誹謗的，他們稱「舊約的天主」為「黑暗的天主」。

可是，這些理由卻沒有必然如此的說服力。因為《創世紀》敘述穹蒼是在第二天受造的問題，奧斯定與其他聖人們已給予另一種解答（參看第六十八題第一節釋疑1.）。按照奧斯定（《法律及先知惡評闢駁》（*Contra advers. Legis et Proph.*）第八及第九章），關於黑暗的問題是如此解決的，即（藉著黑暗所表示的）未成形（*informitas*），不是在時間的持續上，而是在起源上（*origo*），先於成形。可是按照其他聖人們，由於黑暗並不是受造物，而是光的缺欠或剝奪（*privatio lucis*），所以與天主的上智十分協調，即把那些由無中所創造的，首先安置於不完美的狀態中，後來才使它們臻於完美。

可是，從光榮或榮福的狀態中，卻可能獲得更適當的理由。因為在未來的賞報中，期待兩種光榮，即是精神體的和形體的；不僅是在應受光榮的人的身體方面，而且也是在將獲得重整而煥然一新的整個世界方面。可是從世界的起初，藉著天使的真福即已開始了精神體的光榮，而聖人們獲得預許將與天使相等或相似（《路加福音》第二十章36節）。因此，也宜於從起初就在某一形體上開始了形體的光榮，即這一形體也從起初

就不受朽壞和變化的奴役，並且是完全光明的，如同整個形體的受造物在復活以後所期待的未來情形一樣。因此，這種天稱為高天，即是「似火的或火紅的」(igneum)天，(此一名稱)並不是因為(火的)熱度，而是因為光輝。

可是卻應該知道，奧斯定在《天主之城》卷十第九章說：「玻菲里(Porphyrus)將天使與魔鬼分開，並說空中的地方屬於魔鬼，而高層的或高空的地方則屬於天使」。可是玻菲里卻是柏拉圖學派學者，以為這星宿的天是似火的或火紅的天，並因而稱之為「高空的火或高天」，或稱之為「高層的天」(aethereum)。這是根據「高層或精氣」(aether)一詞來自火焰，並不是來自運行的快速，如同亞里斯多德所說的。加強討論此點的目的，是為避免有人以為奧斯定之肯定高天，就像目前之當代學者所主張的一樣。

釋疑 1.可感覺之形體是可變動的，這是按照世界的情況；因為被選者(electus)的增加，是藉著形體受造物的變動，而得到照顧。可是在光榮的最後完成時，形體的變動卻將停止。而高天的情況，從起初就應該是這樣。

2.這是頗為可靠的意見，即按照有些人的說法，由於高天是指向光榮或榮福的境界，所以並不影響低級的形體物，因為這些低級形體物屬於另一秩序，指向物的自然運行。可是比較更可靠地似乎應該說，正如侍立(在天主台前)的上品或高級天使，按照狄奧尼修(《上天(天使)階級論》第十三章)所說的，雖然不被派遣，卻影響被派遣的中級的和低級的天使；同樣地，高天也影響變動的形體物，雖然自己並不變動。因此可以說，高天投入(其下)變動的第一層天的，並不是易逝的和藉變動而有的東西，而是恆常的和固定不移的東西，例如：包容和產生的能力，或其它適合於其地位的類似的東西。

3.形體的地方並不是必然地，而是適宜地作為默觀的處所，以使外在的光明（claritas exterior）配合內在的光明。因此，巴西略說：「供職於神聖事物者，不能處於黑暗中，而是把自己的適宜居所建於光明和喜樂中。」（《六天創世論贊》第二篇）

4.正如巴西略在《六天創世論贊》第二篇所說的：「天確實是受造而為球形的，具有緊密而強有力的形體，可以使外在所有之物，與內在所有之物分開。因此，必然會使自己以外的某一區域遭到棄顧而黯然無光，因為其所發射的光遭到隔離。」可是穹蒼的形體，雖然是凝固的（solidum），卻也是透明的（diaphanum），並不阻光（就如中間雖然有多層天相隔，我們仍然看見星光所明示的）；因此也可以採用另一種說法，即高天所有的光，並未凝聚到足以放射光線，如同太陽的形體一樣，它的光是更精微的。或說高天有光榮或榮福的光明，與「純本性的光明」（claritas naturalis）並不相同。

第四節 時間是否與未成形的物質一同受造的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 時間似乎不是與未成形的物質（materia informis）一同受造的。因為：

1.奧斯定在《懺悔錄》卷十二第十二章向天主說：「我發現你創造了沒有時間的二物」，即是形體的第一物質和天使的本性。所以，時間並不是與未成形的物質一同受造的。

2.此外，時間分為晝夜。可是從起初，卻沒有晝，也沒有夜，而是後來才有的，即是當天主「將光與黑暗分開時」。所以，從起初，並沒有時間。

3.此外，時間是（度量）穹蒼運動的數字，而據《創世紀》所載，穹蒼是在第二天受造的。所以，從起初，並沒有時間。

4.此外，運行或變動是在時間之先。所以，在最先受造之物中，應該列入運行或變動，而非時間。

5.此外，正如時間是外在的尺度或度量（mensura）；同樣地，地方也是如此。所以，在最先受造之物中，不應該列入時間，而不列入地方。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第一章說，形體的與精神體的受造物，是在時間的起初受造的。

正解 我解答如下：一般都說，最先受造之物共有四種：即是天使的本性、高天、形體的未成形的物質，與時間。可是卻應該注意，這一說法並不是按照奧斯定的意見。因為奧斯定只列舉兩種最先受造者，即是天使的本性和形體的物質（參看**質疑** 1.），絲毫沒有提及高天。可是這二者，即是天使的本性和未成形的物質，不是在持續上，而是在本性或性質上先於成形。正如本性先於成形，同樣地也先於運行或變動和時間。所以，時間不能與它們（天使的本性和未成形的物質）並列。

可是上面的列舉四種的說法，卻是根據其他聖人們所提出的意見（參看**第一節**），他們主張物質的未成形，在（存在的）持續上，先於成形；如此針對那持續，則必須列出某種時間，否則就無法度量那持續。

釋疑 1.奧斯定這樣說，是因為天使的本性與未成形的物質，在起源或本性上，先於時間。

2.正如按照其他聖人們的意見，物質先是有某種未成形，後來才成形；同樣地，時間也是先有某種未成形，後來才成形，並區分為晝夜。

3.如果穹蒼的運行並沒有從起初開始，那麼其前的時

間，就不是穹蒼運行或變動的數字，而是任何第一個運行或變動的數字。至於說時間是穹蒼運行的數字，這是基於這運行是運行中的第一個。假設有另外一個第一個運行或變動，則時間就是那一運行或變動的度量，因為常是用同類的第一個來度量一切。可是卻應該說，從起初就立即有某種運行或變動，至少在（天使們的）觀念和情感連續方面，因為時間只不過是「度量運行或變動之先後的數字而已」。

4. 凡與物有普通關係者，才被列入最先受造之物中。所以，應該列入時間，因為它有度量的普通性質；卻不應該列入運行或變動，因為它只與可運行或變動的主體有關。

5. 在高天，地方意指那包羅萬象者。因為地方是關於固定常存之物，所以整個地方是同時一同受造的。可是時間卻不是固定常存的，所以是在自己的起初或開始一同受造的；這就如同除了「此時或現今」（nunc）以外，就無法把握現實的時間一樣。

第六十七題

論分開工程本身

一分爲四節一

隨後要討論的是分開工程本身（參看第六十六題引言）。第一，論第一天的工程；第二，論第二天的工程（第六十八題）；第三，論第三天的工程（第六十九題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、在精神體內，「光」是否能按其固有的意義說的。
- 二、形體的或有形可見的光是否是形體。
- 三、光是否是性質。
- 四、光在第一天受造是否適宜。

第一節 在精神體內，「光」是否按其固有的意義說的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在精神體內，「光」似乎是按其固有的意義（*proprie*）說的。因爲：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十八章說：「在精神體中，有更好的和更確實的光」；以及「基督之稱爲光，與祂之稱爲石頭，並不相同；前者是按其本義，後者則是按其象徵的意義」。

2. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章，將「光」列入天主之理智方面的名稱中。可是理智方面的名稱，原本是針對精神體說的。所以，在精神體內，「光」是按其固有的意義說的。

3. 此外，宗徒在《厄弗所書》第五章13節說：「凡顯露出來的，就成了光。」可是顯露自己原本更是精神體的事，勝過它是形體的事。所以，光也是如此。

反之 盎博羅修在《論信德》(De Fide) 卷二引言裡，卻將光明列入那些以比喻的方式論及天主者中。

正解 我解答如下：關於一種名稱，適用兩種說法：一種說法是按照其初起的意義；另一種說法是按照名稱的（一般）用法。正如「看」一詞所指明的，因為最初起的這名稱意指視覺的行為 (actus sensus visus)；可是由於這一覺官的高貴和確實，按照說話者的習慣，這一名稱也擴而用於其它覺官的一切知覺或認識（因為我們說：看！它多麼有滋味，或多麼有氣味！或多麼熱！）；後來甚而也用於理智的認知，按照《瑪竇福音》第五章8節所說的：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」

同樣地，關於「光」一詞，也應該這樣講。「光」的最初意義，意指那在視覺方面使物顯露者，可是後來卻擴而意指那在一切認知方面使物顯露者。所以，「光」一詞，如果是按照其初起的意義來用，那麼，在精神體中就是以借意或比喻的方式說的，正如盎博羅修所說的。可是如果按照說話者的（一般）用法，擴而意指一切的顯露，那麼在精神體中，就是以其固有的意義說的。

釋疑 對各質疑的答案，藉此也不言而喻。

第二節 光是否是形體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 光似乎是形體或形體物 (corpus)。因為：

1. 奧斯定在《論自由意志》卷三第五章說：「光在形體中居於首位。」所以，光也是形體。

2. 此外，哲學家說，光是火的一種（《辯證論》卷五第五

章)。可是火卻是形體。所以，光也是形體。

3.此外，攜帶、切斷和反射，是專屬於形體的；可是這一切卻都歸於光或光線。各種光線可以聚在一起，也可以分散，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，而這似乎也只適用於形體。所以，光是形體。

反之 兩個形體不可能同時佔相同的地方。可是光與空氣卻能同時佔相同的地方。所以，光並不是形體。

正解 我解答如下：光不可能是形體或形體物。此可從三方面看出。第一，從地方方面。因為任何一形體的地方，與另一形體的地方不同；而且按照自然的秩序，兩個形體，不論是什麼形體，也不可能同時佔相同的地方，因為相連之物需要不同的位置。

第二，從變動的性質方面。因為如果光是形體，那麼光照（*illuminatio*）就是形體的地方或空間變動（*motus localis*）。可是無一形體的地方變動能是立即的，因為凡在地方或空間變動的一切，都必然先到（地方或空間）面積的中間，然後才到終點。可是光照卻是立即的。也不能說，光照是在不可察覺的時間（*tempus imperceptibile*）內完成。因為在短距離內，時間可能不被察覺；可是在長距離內，例如，從東方到西方，時間卻不可能不被察覺。因為當太陽在東方的一點出現時，整個半球立即全被光照，直到與之相對的一點。從變動方面，還應該注意到另一點，即一切的形體都有合乎本性的受到限定的變動；可是光照的變動卻伸向各方面，無論是循環的或直線的，都沒有差別。因此，顯然地，光照並不是形體的地方或空間變動。

第三，從生（*generatio*）與滅（*corruptio*）方面也可看出。因為如果光是形體，幾時空氣因發光體的消失而變成黑

暗，那麼光的形體勢必毀滅，而它的物質獲得其它的形式。可是並沒有這種情形出現，除非說黑暗也是形體。而且也看不出，這一填滿半個地球中間的偌大形體，每天從何物質生出。說這一如此龐大的物體，只因發光體的消失而毀滅，這也是可笑的。如果有人說它並未毀滅，而是貼近太陽一起繞行，那麼對這一情況又能說什麼呢，即如果將一物放在點燃著的蠟燭的周圍，予以隔離，則整個房間就黯然無光？而且也看不出光聚集在蠟燭周圍，因為看不出在那裡後來的光明大於先前。由於這一切不僅相反理性，而且也相反感覺，所以應該說，光不可能是形體。

釋疑 1. 奧斯定以光意指現實的發光體，即是意指火，而火是四種元素中最尊貴的元素。

2. 亞里斯多德稱光為在其固有物質（*materia propria*）中的火，正如在空氣之物質中的火稱為「火焰」，在土之物質中的火稱為「炭」。不必過於計較亞里斯多德在討論邏輯的著作中所舉的實例，因為他舉這些實例，是把它們當作按照其他學者的意見大概是這樣的。

3. 這一切都是以比喻的方式歸於光，正如也可以把它們歸於熱。因為地方或空間的變動，是自然界變動的為首者，正如《物理學》卷八第七章所證明的，我們也把那些屬於地方變動的名詞，用於變化（*alteratio*），以及一切變動；正如我們也把那出自地方的「距離」（*distantia*）一詞，用於一切彼此相反者或對立者，如同《形上學》卷十第四章所說的。

第三節 光是否是性質

有關第三節，我們討論如下：

質疑 光似乎不是性質或品質（*qualitas*）。因為：

1. 一切的性質都存留在主體內，即使在主動原因離開了之後，例如：水離開火以後所有的熱。可是光卻不再存留在離開發光體的空氣中。所以，光並不是性質。

2. 此外，一切的可感覺性質（*qualitas sensibilis*）都有相反者，例如：冷相反熱，黑相反白。可是卻沒有什麼相反光，因為黑暗是光的缺欠或無光（*privatio luminis*）。所以，光並不是可感覺的性質。

3. 此外，原因勝過效果。可是天體或天上形體（*corpus caeleste*）的光，卻產生其下之形體的本體形式。天上形體的光也給色彩一種非物質的或無形的存在（*esse spirituale*），因為使色彩成為現實可見的。所以，光並不是一種可感覺的性質，更好說光是本體的形式，或無形的形式（*forma spiritualis*）。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第八章說，光是一種性質。

正解 我解答如下：有些人說，空氣中的光，並沒有本性的或自然的存在（*esse naturale*），如同牆壁上的色彩那樣，而有意念的存在（*esse intentionale*），如同空氣中近似色彩的東西（*similitudo coloris*）一樣。可是這卻是不可能的，共有兩點理由：第一，因為光命名空氣，因為使空氣成為現實發光的空氣。可是色彩卻不命名空氣，因為空氣並不稱為有色彩的空氣。第二，因為光在自然界有效果，因為物體藉著日光而變熱。可是意念卻不產生自然界的變化（*transmutatio naturalis*）。

另有一些人卻說，光是太陽的本體形式。可是這卻似乎

也是不可能的，共有兩點理由：第一，因為無一本體形式是本然或直接可感覺到的，因為「物是什麼」是理智的對象，正如《靈魂論》卷三第六章所說的。可是光本身卻是可見的。第二，因為凡在一物為本體形式者，不可能在另一物為依附體形式（*forma accidentalis*）。因為構成物的種類（*species*），本來屬於本體形式；因此，它常常在其內，以及在其一切個體內。可是光卻不是空氣的本體形式，否則光離開了，空氣也就被毀滅了。因此，光不可能是太陽的本體形式。

所以應該說，正如熱是隨火的本體形式而來的主動性質（*qualitas activa*）；同樣地，光也是隨太陽的本體形式而來的主動性質，或是隨任何其它一個自身發光形體的本體形式而來的主動性質，假使果真有這樣的形體。個中情況的標記是：按照形體的不同本性（*natura*），各種不同的星辰的光線，都產生各種不同的效果。

釋疑 1. 因為性質隨本體的形式而來，主體之接受性質有多種不同的方式，就如同它接受形式一樣。因為幾時物質完美地或圓滿地接受形式，則隨形式而來的性質，也就會堅強鞏固，例如：如果水變成火。可是幾時本體形式的被接受，不是圓滿地，而僅是按照一種開始，則隨形式而來的性質，固然存留一段時間，卻不常常存留；例如，變熱的水，不久就又恢復自己原來的情形。可是，光照卻不是藉著物質接受本體形式的轉變而產生，有如形式的某種開始一樣。因此，光只在主動原因當前時才存在。

2. 光沒有相反者，這是因為光是導致變化的第一個形體的自然性質，這形體遠離任何相反者。

3. 正如熱之對於火的形式起作用，是藉著本體形式的力量，有如工具一樣；同樣地，光之對於產生本體形式起作用，

也是藉著天上形體的能力，有如工具一樣。至於光使色彩成為現實可見的，這是因為它是第一個可感覺之形體的性質。

第四節 把光的創造放在第一天是否適宜

有關第四節，我們討論如下：

質疑 把光的創造放在第一天，似乎不適宜。因為：

1.光是一種性質，正如上文第三節所說的。可是性質既然是依附體，按其理，不是最初先有的，而是後有的。所以，光的創造不應該放在第一天。

2.此外，光分開晝夜。可是這是藉著太陽完成的，而太陽是列在第四天受造的。所以，光的創造並不應該列在第一天。

3.此外，晝夜是因發光體的循環運行而產生。可是循環運行卻專屬於穹蒼，而據記載，穹蒼是在第二天受造的。所以，那分開晝夜的光，其創造不應該放在第一天。

4.此外，如果說光意指無形的或精神體的光 (*lux spiritualis*)，則可這樣反駁：據記載在第一天受造的光，使自己與黑暗分開。可是，在起初卻沒有無形的或精神體的黑暗 (*tenebra spiritualis*)，因為連魔鬼在起初也是善的，正如上面第六十三題第五節所說的。所以，光的創造並不應該放在第一天。

反之 那沒有它就不能有所謂「天」(*dies*，一日一天之天)者，應該在第一天產生。可是沒有光，就不可能有所謂「天」。所以，光應該在第一天受造。

正解 我解答如下：關於光的創造，共有兩種意見（參看第六十一題第一節釋疑1.）。因為奧斯定認為，說梅瑟忽略了精神體的或無形的受造物 (*creatura spiritualis*) 的創造，這是不適宜的。所以他說，《創世紀》所說「在起初天主創造了天地」，

「天」意指那尚未成形的 (*informis*) 精神體的本性 (*natura spiritalis*)，可是「地」卻意指那形體受造物的尚未成形的物質 (《創世紀字義新探》卷一第一、三、四、九諸章)。因為精神體的本性比形體的本性更尊貴，就應該先予形成。所以，精神體的本性的形成或成形 (*formatio*)，是藉著光的創造來表示，而光是意指無形的或精神體的光 (*lux spiritualis*)。因為精神體本性的成形是這樣的，即藉著被光照，以依附於天主聖言。

可是其他教父認為，梅瑟應該是未曾提及精神體受造物的創造。他們以不同的方式指出個中理由。因為巴西略說，梅瑟從那屬於可感覺之物的時間的起初開始敘述，卻略過了精神體的本性，即是天使的本性，因為它已先受造 (《六天創世論贊》第一篇)。可是，金口若望卻提出了另一理由 (《創世紀論贊》第五篇)。因為梅瑟是在對無知的民眾說話，而民眾只不過了解形體物而已。梅瑟也願意使民眾離棄偶像崇拜，可是對民眾會構成偶像崇拜的機會，如果給他們提出一些超越形體受造物的實體。因為他們將奉這些實體為神明，因為他們也甚至傾向於恭敬日月星辰為神明。這都是《申命紀》第四章 19 節所禁止的。

可是《創世紀》第一章 2 節，卻也先提出了種種形體受造物的未成形：其一是所謂的「大地還是混沌空虛」；其二是「深淵上還是一團黑暗」這些話。可是必須先藉著光的創造，來除去黑暗的未成形 (*informitas tenebrarum*)，共有兩點理由：第一，因為正如上文第三節所說的，光是第一形體 (*corpus primum*) 的性質。因此，世界應該是最先藉由光而成形。第二，是爲了光的普通性；因為較低的和較高的形體都共有光。可是正如在認識方面是比較普通者開始；同樣地，在作為方面也是如此。因為生物比動物先產生，動物比人先產生，正如在《動物生成論》(*De gener. animal*) 卷二第三章所說的。所以，應該如此彰顯天主上智的安排，即在分開的工程中首先產生光，有

如光是第一形體的形式，以及比較更為普通者。可是巴西略卻提出了第三點理由：因為萬物都藉著光而顯露出來（《六天創世論贊》第二篇）。也可以增加第四點理由，即質疑（「反之」）中所觸及的，因為沒有光，就不可能有所謂「天」（dies）。所以，光應該在第一天受造。

釋疑 1.按照物質的未成形在時間的持續上先於成形這種意見，應該說，從起初物質是在本體形式下受造，可是後來卻獲得依附體的形式，其中光居首位。

2.有些人說，這種光是一種彩雲（*nubes lucida*），在太陽受造後，它又歸於原已潛存的物質。可是這種主張卻是不適宜的。因為聖經在《創世紀》卷首，就已提及後來持續存在的自然界的創造；因此，不應該說，當時所造之物，後來又不存在。所以，其他一些人說，這種彩雲仍然存在，並與太陽結合，以致不能再與太陽分開。可是按照這種意見，彩雲仍然是多餘的；可是在天主的工程中，卻沒有什麼是徒勞無益的。因此，另有一些人說，太陽的形體是由這種彩雲而形成的。可是這種說法卻也不能成立，如果主張太陽的形體並不是來自四元素的本性，而是天性為不朽的；因為在這種情況下，太陽的物質不可能有其它的形式。

因此，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，應該說這種光就是太陽的光，可是仍然是未成形的或未定型的，這是說，那已是太陽的實體，也有普通的光照能力；可是後來卻才賜給它產生局部效果的特殊而固定的能力。因此，在這種光的創造內，光與黑暗的區別共分三種：第一是原因的區別，因為在太陽的實體內有光的原因，在地的不透明本性內有黑暗的原因。第二是地方的區別，因為地球的這半球有光，那半球就有黑暗。第三是時間的區別，因為相同的半球，一部分時間有

光，另一部分時間有黑暗。這就是《創世紀》所說的：「天主稱光爲晝，稱黑暗爲夜。」

3. 巴西略《六天創世論贊》第二篇說，當時的光與黑暗，是藉著光的發射與收縮，並不是藉著運行。可是奧斯定《創世紀字義新探》卷一第十六章卻反對這種主張，他認爲光的這種發射與收縮的交替，沒有什麼理由；因爲當時在地上還沒有人與動物，利用這種情形。尤其是發光體的本性，也不會在自己當前時，而收縮光，唯有奇蹟才可能如此；可是在自然界的最初創造內，並不尋求奇蹟，而是探問萬物的本性含有什麼，正如奧斯定所說的。

因此應該說，天（體）的運行共分兩種：一是整個天所共有的運行，它形成晝和夜；這似乎是在第一天開始的。二是不同的天體所有的不同的運行；按照這種不同的運行，而有年月日彼此的不同。因此，在第一天，只提及了晝與夜的區分，這是藉著共有的運行而產生的。可是在第四天，卻提及了年月日時節的不同，因爲《創世紀》說：「以分別時節和年月日」；這種不同是藉著（各天體）所固有的運行（*motus proprius*）而產生。

4. 按照奧斯定（《懺悔錄》卷十二第二十九章），未成形（*informatas*）並不是在（時間的）持續上先於成形。因此應該說，光的創造意指精神體受造物的成形，這並不是說，它藉著光榮或榮福而成爲完美的，因爲它並沒有同光榮一起受造；而是說，它藉著恩寵而成爲完美的，因爲它同恩寵一起受造，正如以上第六十二題第三節所說的。所以，藉著這光，而完成了與黑暗的分離，即是與其它尚未成形的受造物的未成形分離。或者，如果全體受造物是同時成形的，那麼就完成了與精神體方面的黑暗的分離，惟這不是說，這黑暗當時已經存在（因爲魔鬼並不是受造而爲邪惡的），而是天主所預見的未來黑暗。

第六十八題

論第二天的工程

—分爲四節—

然後要討論的是第二天的工程（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、穹蒼是否在第二天受造的。
- 二、穹蒼以上是否有水。
- 三、穹蒼是否將水與水分開。
- 四、是否只有一個天，抑或有許多個天。

第一節 穹蒼是否在第二天受造的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 穹蒼（firmamentum）似乎不是在第二天受造的。因為：

1. 《創世紀》第一章8節說：「天主稱穹蒼爲天（caelum）」。可是天卻是在一切天或日（dies）之前受造的，正如聖經的記載所指明的：「在起初天主創造了天地」。所以，穹蒼並不是在第二天受造的。

2. 此外，六天的工程，其先後是根據天主上智的安排。可是後來才創造那按其天性爲先者，這並不適宜於天主的上智。可是穹蒼按其天性卻先於水和地，而在創造光之前，就已提及過水和地，而光卻是在第一天受造的。所以，穹蒼並不是在第二天受造的。

3. 此外，凡是在六天內受造的一切，都是來自在一切天或日（dies）之前先已受造的物質。可是穹蒼卻不可能是由先存的物質所形成；因爲如果這樣，就將會有生有滅。所以，穹蒼並不是在第二天受造的。

反之 《創世紀》第一章6節說：「天主說：有穹蒼。」後來第一章8節又說：「過了晚上，過了早晨，這是第二天。」

正解 我解答如下：正如奧斯定（《創世紀字義新探》卷一第十八、第十九、第二十一諸章）所說的，關於這個問題，應該注意兩點：第一，堅持聖經的真理。第二，因為天主的聖經可能有多種解釋，如果有理由證明任何一種解釋確實是錯誤的，那麼人就不可以如此明確依從它，竟膽敢主張這是聖經的意義，以免聖經因此而貽笑於非信徒，也阻礙他們的信仰道路。

所以應該知道，聖經所載穹蒼是在第二天受造的，可能有兩種解釋。一種是指星宿所在的穹蒼。在這種情況下，按照人論及穹蒼的不同意見，我們應該有各種解釋。因為有些人主張，這種穹蒼是由元素（elementum）而組合的。這是恩培多克利斯（Empedocles）的意見；可是他卻主張，穹蒼這一形體之所以是不可分解的，是因為它的組合（compositio）並沒有衝突，而只有合諧。可是其他一些人卻主張，穹蒼屬於四元素的本性，不是有如是由四元素而組合的，而是有如「單純的元素」（elementum simplex）。這是柏拉圖的主張，他主張天的形體是火的元素。可是另有一些人卻說，天並不是屬於四元素的本性，而是在四元素以外的「第五種形體」（quintum corpus）。這是亞里斯多德的意見。

所以，按照第一種意見，絕對地可以認可穹蒼是在第二天受造的，即使就其實體來說。因為產生元素的實體，屬於創造的工程；可是由先存的元素而形成某些物，卻屬於分開和點綴的工程。可是按照柏拉圖的意見，卻不宜相信穹蒼的實體是在第二天受造的。因為按照此一意見，創造穹蒼即是產生火的元素。可是元素的產生卻屬於創造的工程，這是按照某些人的。他們主張物質的未成形，在時間上先於成形，因為元素的

形式是最初加諸於物質的。可是按照亞里斯多德的意見，更不能主張穹蒼的實體是在第二天產生的，因為這些天或日意指時間的連續（*successio temporis*）。因為既然天（天地之天）按照自己的本性是不朽的，所以它具有不能屬於其他形式的物質；因此，穹蒼不可能是由在時間上先已存在的物質而形成的。因此，穹蒼的實體的產生屬於創造工程。可是按照這兩種意見，它的進一步的某種成形或定型，卻屬於第二天的工程；這正如狄奧尼修在《神名論》第四章也曾說，前三天的太陽的光是未成形的，後來在第四天才成形或定型。可是，如果這些天或日並不意指時間的連續，而只意指「本性的秩序」（*ordo naturae*），正如奧斯定所主張的，那麼按照這些意見的任何一種意見，都不妨主張穹蒼的實體的形成，屬於第二天。

另一種可能的解釋是，按照記載是在第二天受造的穹蒼，並不意指那有固定的星辰位於其中的穹蒼，而意指空中有雲凝聚的部分。因這一部分的空氣凝結，而稱為「穹蒼」；因為那結實凝聚在一起的，稱為「堅固的物體」（*corpus firmum*），以別於「數學的物體」，正如巴西略所說的。按照這種解釋，可隨從任何意見。因為，奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第四章稱揚這種解釋說：「我以為這種論說最堪受讚頌；因為它所說的，並不相反信德，而且一經說明，就能立即予以接受。」

釋疑 1.按照金口若望《創世紀論贊》（*Hom. in Genesim*）第二篇，梅瑟首先提綱挈領地說天主做了什麼，所以先說：「在起初天主創造了天地」，後來才一步一步地加以解釋。這就如有人說：「這位建築師建造了這棟房屋，後來又補充說：「他先打地基，後來豎立牆壁，再其次安裝屋頂。」如此，幾時說：「在起初天主創造了天地」，和說穹蒼是在第二天受造，我們不應該認為這是意指不同的天（*caelum*）。

也可以說，聖經記載在起初受造的天，和在第二天受造的天，是不同的天。這可有各種不同的解說。因為按照奧斯定，在第一天受造的天，是未成形的「精神體本性」(natura spiritualis informis)；而那在第二天受造的天，卻是「形體的天」(caelum corporeum)。可是按照伯達和斯特拉布，在第一天受造的天卻是「高天」(caelum empyreum)。而那在第二天受造的穹蒼，卻是「星宿的天」(caelum sidereum)。可是按照大馬士革的若望，那在第一天受造的天，卻是沒有星宿的「球形的天」(caelum sphaericum)，許多哲學家論及這個天說，這是第九個球體，也是第一個可動的形體，因長久的運行而運行；可是那在第二天受造的穹蒼，卻是意指「星宿的天」。

可是按照奧斯定所觸及的另一解釋（參看正解），那在第一天受造的天，卻也是星宿的天本身；而那在第二天受造的穹蒼，意指空中有雲凝聚的空間，也以雙關的意義稱為天。因此，為凸顯這雙關意義，聖經刻意地說：「天主稱穹蒼為天」；如同前面所說的：「天主稱光為晝或天(dies)」，（因為「天」也意指二十四小時的時間）。其它也是如此，正如梅瑟教師《疑問指南》卷二第三十章所說的。

2.3.由正解所指明的，可不言而喻。

第二節 穹蒼以上是否有水

有關第二節，我們討論如下：

質疑 穹蒼(firmamentum)以上似乎沒有水。因為：

1.水天性沉重。可是沉重的固有地方卻不是在上面，而只是在下面。所以，穹蒼以上沒有水。

2.此外，水天性流動。可是凡流動之物，卻不能固定在圓形體(corpus rotundum)上，正如實驗所指明的。所以，由於穹蒼是圓形體，所以，水不可能是在穹蒼之上。

3.此外，因為水是元素，是爲了「混合形體」(corpus mixtum)的產生，如同不完美物是爲完美物一樣。可是在穹蒼以上，卻沒有混合的餘地，只在地上才有。所以，水在穹蒼以上，毫無意義可言。可是天主的工程中，卻沒有什麼是毫無意義的。所以，水並不是在穹蒼之上。

反之 《創世紀》第一章7節說：「天主分開了穹蒼以下的水和穹蒼以上的水。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第五章所說的：「聖經的權威大於全人類的智力 (capacitas ingenii)。因此，我們絕不懷疑水在穹蒼之上，無論它們是怎樣的，或如何在那裡。」可是這些水是怎樣的，卻不是人人的意見都是相同的。因為奧利振《創世紀釋義》第二篇說，這些在天上的水都是「精神的實體」(substantia spiritualis)；因此，《聖詠》第一四八篇4～5節說：「天上的大水，請讚美上主的名！」《達尼爾》第三章60節說：「天上的一切水，請讚美上主。」可是巴西略在《六天創世論贊》第三篇卻回答說，如此說，不是因爲這些水都是有靈的受造物，而是因爲「那些有思想的人，在明智地考察它們之後，會光榮造物主」。因此，關於火、冰雹和其他等等，在那裡也有同樣的說法，而這些都不是有靈的受造物。

所以應該說，它們都是形體的或有形的水。可是這些水究竟是怎樣的，則必須按照關於穹蒼的不同意見，給予不同的界定。因爲如果穹蒼意指「星宿的天」，而它又屬於四元素的本性，那麼穹蒼以上的水，就能被視爲與基本元素的水有相同的本性。

可是，如果穹蒼意指「星宿的天」，而這天不屬於四元素

的本性，那麼，那些在穹蒼以上的水，也就不屬於基本元素的水的本性；而是，正如按照斯特拉布，天稱為高天。這是說，只由於其光輝燦爛，而稱為火天。同樣地，另一個天，也只由於其透明性（diaphaneitas），而稱為水天（caelum aqueum），它是在星宿之天以上的天。再者，假使穹蒼屬於四元素以外的另一種本性，仍然可以說將水分開，如果水不是意指水的元素，而意指形體的未成形的物質（materia informis），正如奧斯定在《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第七章所說的。因為按照此說，無論在形體之間有什麼，仍可以說將水與水分開。

可是，如果穹蒼意指有雲凝聚的空中部分，那麼穹蒼以上的水，就是蒸發而升至空中部分以上的水，雨乃由這些水所產生。因為說蒸發的水升到星宿的天以上，正如有些人所說的，而奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第四章曾提及他們的意見，這完全是不可能的：一是因為天的堅實；二是因為有火的中間地帶，它將耗盡這些蒸氣；三是因為那有輕微和稀薄之物飄流的地方，是在月球的凹面之下；四是因為按照視覺的觀察，蒸氣不會升到某些高山的頂峰。他們也論及形體的無限稀薄化，因為形體是無限可分的，這也是荒謬之談。因為自然的形體，不會無限地分割或稀薄化，而只到達一定的限度。

釋疑 1. 有些人認為應如此解答這一難題，即是水雖然天性沉重，可是卻因天主的德能而停留在諸天之上。可是奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第一章卻排除這種解答，說：「現在宜於探尋的，是天主如何建立萬物的本性，而不是天主願意藉著自己的大能，用奇蹟在萬物內做什麼。」

因此應該採取另一種說法，即按照論及水和穹蒼的最後兩種意見，由上文正解所指明的，可知有關解答。可是按照第一種意見，應該提出元素的另一種秩序，以別於亞里斯多德所提出

的；即一些水凝聚在地的四週，可是一些精微的水卻凝聚在天的四週。這樣，後者與天的關係，就如同前者與地的關係一樣。或者用水來意指形體的物質，正如上文正解所說的。

2.按照最後的兩種意見，可由上文知有關解答。按照第一種意見，巴西略《六天創世論贊》第三篇的解答，分為兩方面：一方面，凡是以凹形外面呈現為圓形的一切，不必然在凸形方面也是圓形的。另一方面，因為在諸天之上的水，並不是流動性的，而是以類似冰塊的堅實，而固定在天的四週。因此，有些人也稱它為「水晶體的天」(caelum crystallinum)。

3.按照第三種意見，穹蒼以上的水因蒸發而上升，是爲了有益於地上的雨水。可是按照第二種意見，水是在穹蒼以上，即是在毫無星辰而完全透明的天以上。有些人主張這天是第一個可動者，它用長時期的運行，而旋轉整個天，藉著長時期的運行，而產生連續的生殖；如同其中有星辰的天，按照黃道(Zodiacum)而運行，藉著星辰的種種德能、藉著接近和疏離(accessus et recessus)，而產生種種生(generatio)和滅(corruptio)。可是按照第一種意見，這些水在那裡，卻是爲了調節天上形體的熱度，正如巴西略所說的。正如奧斯定所說的，有些人認爲此一點的標記，就是土星因接近天上的水，而成爲最冷的星球。

第三節 穹蒼是否將水與水分開

有關第三節，我們討論如下：

質疑 穹蒼似乎並不將水與水分開。因爲：

1.按照種類相同的或同一的形體，有相同的或同一的自然地方。可是「一切的水與一切的水種類相同」，正如哲學家《辯證論》卷一第四章所說的。所以，不應該將水與水按照地方分開。

2.此外，如果說穹蒼以上的水與穹蒼以下的水，種類並不相同，則可如此反駁，即凡種類不同的一切，並不需另一使其分開者。所以，如果上面的水與下面的水種類並不相同，那麼並不是穹蒼將它們彼此分開。

3.此外，那將水與水分開者，似乎就是那從兩方面都與水有所接觸者，例如，人在河中建築一道牆壁。可是顯然地，下面的或地上的水卻不可能上升而接觸到穹蒼。所以，穹蒼並不將水與水分開。

反之 《創世紀》第一章6節說：「在水與水之間要有穹蒼，將水與水分開。」

正解 我解答如下：有人由於膚淺地考察《創世紀》的字面意義，所以可能按照一些古代哲學家的主張而有這樣的構想，即有些人主張水是「無限的形體」(infinitum corpus)，也是其它的一切形體的根源。這無邊無涯的水可能稱為深淵，因為《創世紀》說：「深淵上還是一團黑暗」。他們也主張，我們所看見的可感覺的天，並不包括在自己下面的一切形體，而是天上之水的無限形體。因此，人也可以說，天上的穹蒼將外面的水與內部的水分開，即是與在天以下所有的一切形體分開，他們主張，水是這些形體的根源。

可是這種主張，已藉著真正的理由，而被發見是錯誤的，所以不應該說這是聖經的意義。可是應該注意的是，梅瑟是在對無知的民眾講話，遷就他們的遲鈍，只對他們提出那些明確呈現於感官者。可是一切的人，不論如何愚昧無知，卻都能以感官察覺地和水是形體。至於空氣，卻不是被一切的人察覺為形體，甚至於連一些哲學家也主張空氣什麼都不是，稱那充滿空氣者為「空虛」(vacuum)。因此，梅瑟明確地提及水和

地，卻沒有明確地指名空氣，以免給無知者提供其所不知者。可是爲了給那些有能力了解者表達其理，他也留有了了解空氣的餘地，即指出它有如依附於水，因爲《創世紀》說：「深淵上還是一團黑暗」。這使人了解在水面以上，有一透明的形體，爲光與黑暗的主體。

所以，或是我們認爲穹蒼是其中有星辰的天，或是有雲凝聚的空間，都可以說穹蒼將水與水分開，這是根據水意指「未成形的物質」(materia informis)；或是根據一切透明體都涵蓋在水的名稱之下。因爲星宿的天將下面的或地上的透明體與上面的或天上的透明體分開。可是多雲的空氣或空間，卻將上面的部分空氣與下面的部分空氣分開，上面的空氣產生雨和其它類似的現象，下面的空氣接近水，也稱爲水。

釋疑 1.如果穹蒼意指是星宿的天，那麼上面的水與下面的水，種類並不相同。可是，如果穹蒼意指多雲的空氣或空間，那麼兩種水就屬於同一種類。兩個地方都歸於水，可是性質並不相同：上面的地方是產生水的地方，下面的地方則是水靜止的地方。

2.如果不同的水意指種類不同，那麼說穹蒼將水與水分開，穹蒼並不是有如造成分開的原因，而是有如水與水的界限。

3.因爲空氣與其它的類似形體都是看不見的，梅瑟以「水」一名而包羅一切諸如此類的形體。如此則顯然地，不論穹蒼的意義爲何，在穹蒼的每一邊都有水。

第四節 是否只有一個天

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎只有一個天。因爲：

1.天與地相對而分，因爲《創世紀》說：「在起初天主創造了天地」，可是地卻只有一個。所以，天也只有一個。

2.此外，凡由自己的整個物質而組成的一切，都只有一個。可是天卻是如此，正如哲學家在《天界論》卷一第九章所證明的。所以，天只有一個。

3.此外，凡是以單一（相同）的意義（univoce），論述許多個體者，乃是根據一個共同的理或性質來論述它們；可是如果有許多個天，那麼「天」就是以單一的意義論述它們。因為如果「天」是多義的或雙關的，那麼就不真正地說有許多個天。所以，如果說有許多個天，那麼就應該有一共同的理或性質（ratio communis），使諸天可據以而稱為天。可是卻無法指定這一共同之理或性質。所以，不應該說有許多個天。

反之 《聖詠》第一四八篇4節說：「天上的諸天（caeli caelorum），請讚美祂。」

正解 我解答如下：關於這一點，巴西略與金口若望的意見似乎不同。因為金口若望說，只不過有一個天而已。至於像「天上的諸天」這種多數說法，乃是為了希伯來語的特質，它習慣只用多數來指稱天，如同拉丁文的許多名詞也缺少單數一樣（《創世紀論贊》第四篇）。可是巴西略（《六天創世論贊》第三篇），和贊成巴西略的大馬士革的若望（《論正統信仰》卷二第六章），都主張有許多個天。可是這種區別卻主要是在語言上，而非在實質上。因為金口若望稱整個在地和水之上的形體為一個天，因為那些在天空中飛翔的鳥也因此而稱為「天上的飛鳥」。可是因為在這一形體內卻有許多的區別，因此，巴西略主張有許多個天。

所以，為了解諸天的區別，應該注意聖經的「天」共有三種意義：一是「天」有時是按照真正而自然或本然的意義。因此，稱天為至高無上的形體，現實的或潛能中的光明體，天

性不朽的形體。按照這一意義，計有三個天。第一個天是完全的光明體，稱為「高天」；第二個天是完全的透明體，稱為「水天」，或「水晶體的天」；第三個天是部分是透明體，部分是現實的光明體，稱為「星宿的天」。此天分為八個區域，即是恆星的區域與七個行星的區域，它們可以稱為八個天。

二是「天」由於分享天的形體的某種屬性，即是現實的或潛能中的崇高和光輝燦爛，而稱為天。如此，整個從水到月球的空間，大馬士革的若望列為一個天，並稱之為「空中的天」(aereum)。因此，按照他的說法，計有三個天：有空中的天、星宿的天，和另一更高的天，即據聖經《格林多後書》第十二章2節記載，宗徒「被提到的第三層天」。可是，因為這一空間卻包括兩種元素，即是火與空氣，而且二者各有所謂的高低區域。因此，拉巴諾(Rabanus)又將這天分為四個不同的天，火的最高區域稱為「火天」；火的最低區域稱為奧林帕斯天(caelum olympium)，由一座稱為奧林帕斯(Olympus)山的高度開始。可是空氣的最高區域卻稱為「以太的天」(caelum aethereum)，因為火焰熊熊；空氣的最低區域稱為「空中的天」(caelum aereum)。如此，按照拉巴諾，這四個天與上面的三個天計算在一起，宇宙共有七個形體的天。

三是「天」以比喻的方式稱為天。如此，天主聖三因祂無形的或精神的崇高和光輝燦爛，而有時也稱為天。魔鬼所說的「我要直冲高天」(《依撒意亞》第十三章14節)，就是指這種意義的天，即是說他要與天主平等。作為聖人們的賞報的精神的美善，由於其卓越，有時也稱為天，如同聖經《瑪竇福音》第五章12節，《路加福音》第六章23節上所說的：「你們在天上的賞報是豐厚的」，正如奧斯定所解釋的(《山中聖訓詮釋》卷一第五章)。可是三種超性的享見或神視，即是身體的、想像的和理智的享見或神視，有時也稱為三個天。關於「保祿被提

到三層天上去」，奧斯定曾用這三個天來加以解釋（《創世紀字義新探》卷十二第二十八、第二十九章）。

釋疑 1.地之與天，有如中心之與其周邊繞行者。可是一個中心卻可能有許多的周邊繞行者。因此，有一個地，卻有許多個「天」。

2.這種論證的出發點，是那包羅全體形體受造物的天。如此則「天」只有一個。

3.諸天都是崇高而光輝燦爛的，正如上文正解所指明的。

第六十九題

論第三天的工程

一分爲二節一

然後要討論的是第三天的工程（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論水的匯合。
- 二、論植物的產生。

第一節 說水的匯合是在第三天完成是否適宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 說水的匯合是在第三天完成，似乎不適宜。因爲：

1. 第一天和第二天所造成的一切，是用「有或成就」（factio）這字來表達的，因爲《創世紀》說：「天主說：（要）有（成就，fiat）光」和「（要）有（成就）穹蒼」。可是，第三天是與前兩天並列。所以，第三天的工程也應該用「有或成就」來表達，而不僅用「匯合」。

2. 此外，遍地先都淹水，因此而稱爲「看不見的」。所以，地面之上並沒有什麼可以供水匯合的地方。

3. 此外，凡彼此並不是連續之物者，就沒有相同的地方。可是，並不是一切的水都彼此相連。所以，並不是一切的水都匯合在相同的地方。

4. 此外，匯合屬於地方或空間運動（motus localis）。可是水卻似乎天性流動，並流向海洋。所以，水的匯合並不需要天主的命令。

5. 此外，「地」在自己受造之初，就得此名，因爲《創世紀》說：「在起初，天主創造了天地。」所以，說在第三天

才命名為「(陸)地」，是不適宜的。

反之 聖經《創世紀》第一章第9等節的權威已足。

297

【第一集】第六十九題
論第二天的工程

正解 我解答如下：於此，按照奧斯定和其他聖人們的詮釋，應該有不同的解說。因為在這一切的工程中，奧斯定並沒有提出時間或存續的秩序，而只提出起源與本性的秩序。因為他說（《創世紀字義新探》卷一第一、第三、第四章），最初受造的是「未成形的精神體本性」（*natura spiritualis informis*）和毫無任何形式的形體本性——他認為後者即「地」和「水」之名起初所指（同上，卷一第十五章），並不是因為這種未成形或無形式在時間上先於成形或有形式，而只是在起源上。按照他（同上，卷四第三十四章），一種成形或有形式也不是在存續上先於另一種成形或有形式，而只是在本性的秩序上。按照這種秩序，首先，應該有至高的，即精神體的本性的成形，因此而說在第一天形成了光。可是正如精神體的本性超越形體的本性，同樣地，「高級的形體」（*corpus superius*）也超越低級的形體。因此其次提及了高級形體的成形，即所謂的「有穹蒼」；這是指將「天上的形式」（*forma caelestis*）印入「未成形的物質」（*materia informis*），此一未成形物質的先存或先在，不是在時間上，而只是在起源上。可是再其次，提及將元素的形式印入不是在時間上，而只是在起源上，先有的未成形的物質。因此，所說的：「天下的水應聚在一處，使旱地出現」，是指將水的本體形式印入形體的物質，使水藉以宜於有這樣的變動；並也印入地的本體形式，使地藉以宜於如此出現（同上，卷二第十一章）。

可是按照其他聖人們（參看第六十六題），在這些工程上也注意到存續或時間的秩序。他們主張，物質的未成形在時間

上先於成形，以及一種成形先於另一種成形。可是按照他們，物質的未成形，卻不是指毫無任何形式，因為已有了天、水和地（這三種物的稱謂，有如是顯然可用感官所感覺到者）；物質的未成形，是指缺少應該有的區別和某種美麗的成就。按照這三種名稱，聖經列出三種「未成形」。因為「黑暗」的未成形，屬於高級的天；因為光的起源來自天。可是那居中之「水」的未成形，卻是用「深淵」來表達；因為這一名稱意指水的漫無邊際，正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第十一章所說的。可是地的未成形，卻涉及所說的地是「看不見的和空虛的」，因為地為水所淹沒。

所以，至高形體的成形是在第一天完成的。因為時間隨天的運行而來，可是時間卻是度量至高形體的運行的數字；藉著這種成形完成了時間的區分，即是晝和夜的區別。可是在第二天形成了中間的形體，即是水，因為穹蒼意指區分與秩序（因此，水的名稱也包括其它物，正如上面第六十八題第三節所說的）。可是在第三天，形成了最後的形體，即是地，使它不再為水所淹沒，而完成了最低的區分，即所謂（陸）地與海洋。因此，正如說地是看不見的和空虛的，說明地的未成形；同樣地，它的成形藉著說「使旱地出現」來表達，這是頗為適宜的。

釋疑 1.按照奧斯定《創世紀字義新探》卷二第十一章，在第三天的工程中，聖經並沒有用「有」或「成就」這字，如同在前面的工程中一樣，是為顯示高級的形式，即是天使的精神體形式和天上形體的形式，都是完美的存在和固定的；可是低級形體的形式卻是不完美的和變動的。因此，藉著水的匯合和旱地的出現，來表示印入這些形式：「因為水是不穩固而流動的，地卻是穩固而堅定的」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第十一章所說的。可是按照其他聖人，卻應該說，第三天

的工程只是按照地方或空間運動是完美的。因此，聖經並不應該用「成就」這字。

2.按照奧斯定《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第十二章，不應該說地先是為水所淹沒，後來才有水匯合；而應該說水是在這種匯合中受造的。

可是按照其他聖人，解答分為三方面，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第十二章所說的：第一方面，水上升到很高的地方，而匯合在那裡。因為海高於地，這是紅海所證實的，正如巴西略（《六天創世論贊》第四篇）所說的。第二方面，可以說：「稀薄的水彷彿是遮蓋著大地的一片雲霧，並因匯合而凝結」。第三方面，可以說：「地可能是有一些凹的部分，足以容納流入的水」。在這些解答中，第一種似乎是比較可靠的。

3.一切的水都有一個界限，即是海洋，因為水或明或暗都匯流入海洋。因此而稱「水聚在一處」。或說所謂一個地方不是絕對地，而是相對地與旱地相比較；其意義是「水應聚在一處」，即是「與旱地分開」。因為為了表示出水的地方有許多處，後來又說：「稱水（多數）匯合處為海洋（多數）。」

4.天主的命令賦予形體本性或自然的運動（*motus naturalis*）。因此，《聖詠》第一四八篇8節說，它們以自己的本性運動，而「遵行祂的話」。或可以說，水依本性處處環繞大地，如同空氣處處籠罩大地和水一樣；可是為了目的的需要，即是為使大地上有動植物，有些地方應該不為水淹沒。有些哲學家把這歸於太陽的功能，即藉著使蒸氣上升而使大地乾燥。可是聖經，不僅《創世紀》，而且《約伯傳》第三十八章10節，卻把這歸於天主的德能。後者以天主的名義說，「是我給海劃定了界限」；《耶肋米亞》第五章22節也說：「你們不敬畏我嗎？上主的斷語，是我堆積了沙石作海的界限。」

5.按照奧斯定《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第十二章，首次提到的「地」，意指「第一物質」或「質料」(materia prima, 又譯元質)；可是現在「地」卻意指地的元素本身。或可以說，按照巴西略《六天創世論贊》第四篇，首次稱之為地，是按照它的本性；可是現在稱之為地，卻是根據其主要屬性，即是乾旱。因此，創世紀》說，「稱旱地」為「陸地」。或可以說，按照梅瑟教師《疑問指南》卷二第三十章，不論何處說「祂稱(之)為」，此意指名稱的「雙關」或「雙重意義」(aequivocatio nominis)。因此，《創世紀》先說「祂稱光為晝或(白)天」；因為天也意指二十四小時的時間，按照《創世紀》同處又說的：「過了晚上，過了早晨，這是第一天。」同樣地，說祂稱穹蒼，即是空氣為天，因為天也意指那首先受造者。同樣地，說祂稱旱地，即是地的未被水淹沒的部分為「(陸)地」，是根據它與海洋分開而說的。雖然地不論是被水淹沒的，或是未被水淹沒的，一般都命名為地。因此。不論在那裡，「祂稱(之)為」的說法，都是意指「祂賦予(有關之受造物)可以這樣稱呼的本性或屬性」。

第二節 說植物的產生是在第三天完成是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 說植物的產生是在第三天完成，似乎不適宜。因為：

1.植物有生命，如同動物有生命一樣。可是動物的產生，卻不是列在分開的工程之中，而是屬於點綴的工程。所以，也不應該在第三天提及植物的產生，因為第三天屬於分開的工程。

2.此外，那屬於對大地的咒罵者，不應該同大地的成形或形成一起被提及。可是不論任何植物的產生，卻都屬於對大地的咒罵。按照《創世紀》第三章17～18節所說的：「爲了你

的緣故，地成了可咒罵的。地要給你生出荊棘和蒺藜。」所以，不應該在第三天提及植物的普遍產生，因為第三天屬於地的成形或形成。

3.此外，正如植物依附土地，同樣地，石頭和礦物也依附土地；可是在地的形成中，卻沒有提及它們。所以，也不應該在第三天提及植物。

反之 《創世紀》第一章12節說：「地上要生出青草」，後來又說：「過了晚上，過了早晨，這是第三天」。

正解 我解答如下：正如上文第一節所說的，在第三天，地結束了未成形（informitas）。可是地的未成形，描述的卻有兩種：一是看不見的和空虛的，因為地為水所淹沒；二是無組合的和混沌的，即是沒有應該有的光采或美觀，此乃由為地著衣的植物而獲得。所以，在這第三天，這兩種未成形都被撤除了；因為第一種未成形的撤除，是藉著水聚在一處，使旱地出現。第二種未成形的撤除，卻是藉著地生出了青草。

可是關於植物的產生，奧斯定與其他人的意見卻不相同。因為其他的詮釋者主張，在這第三天，按照其種類實際生出了各式各樣的植物，這是按照字面所出示的意義。可是奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第四章卻說：「聖經說，地生出了植物與樹木，是著眼於其原因，即是地獲得了生出植物和樹木的能力。」聖經的權威也證實此點。因為《創世紀》第二章4～5節說：「這是創造天地的來歷：在上主天主創造天地時，地上還沒有灌木，田間也沒有生出蔬菜。」所以，在地還沒有生出它們以前，它們已在地內在其原因中受造。理智也可以證明這一點。因為在最初的幾天，天主以「起源」或「原因的方式」（originaliter vel causaliter），創造了受造物，遂即停止了這

一工程；可是祂後來卻管理受造之物，藉著「繁殖的工程」(opus propagationis)，「到現在一直工作」(《若望福音》第五章17節)。可是由地中生植物，卻屬於繁殖的工程。所以，在第三天，並沒有實際或現實地生出植物，而只在其原因內(或只生出其原因)。

雖然如此，按照其他的人，仍然可以說，種類的最初建立屬於六天的工程；可是從最初建立的種類而生出種類相同者，這卻屬於萬物的管理。這也是聖經所說的：「地上還沒有」，或「田間也沒有生出」。即是從種類相同之物還沒有生出種類相同者，如同我們現在所看見的經由種子的本性或自然生成一樣。所以，《創世紀》強調說：「地上要生出青草，都含有種子」，即是因為生出了植物的完美種類，由這些種類，而生出其它的種子。至於在那裡有結種或生殖的能力，在根上、或在幹上、或在果實上，這都無關重要。

釋疑 1.植物的生命是隱而不顯的，因為植物並沒有地方或空間運動與感覺，而這些是有動物生命者與無動物生命者的最大區別。所以，由於植物固定地依附於土地，所以，將它們的產生列為有如是土地的某種成形或形成。

2.縱使在那咒罵之前，也已有荊棘與蒺藜產生，或是現實地，或是在其產生能力中，可是它們的產生卻不算是懲罰人；即是人為了食物而耕耘的土地，會生出無果實和有害之物。因此，《創世紀》第三章18節說：「地要給你生出荊棘與蒺藜，你要吃田間的蔬菜」。

3.梅瑟只提出了顯而易見的事物，正如上面第六十八題第三節所說的。可是礦物的產生，卻是在地層中，是隱而不露的。再者，它們與地並沒有顯著的區別，卻看來好像是地的一種。因此，並沒有提及它們。

第七十題

論第四天的點綴工程

一分爲三節一

隨後要討論的是第四天的點綴工程（opus ornatus；參看第六十五題引言）。首先，分別論每一天；其次，綜論整個六天（第七十四題）。所以，關於前者：第一，論第四天的工程；第二，論第五天的工程（第七十一題）；第三，論第六天的工程（第七十二題）；第四，論那些屬於第七天者（第七十三題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、論光體的產生。
- 二、論其產生的目的。
- 三、它們是否有生命或魂。

第一節 光體是否應該在第四天產生

有關第一節，我們討論如下：

質疑 光體（luminarium）似乎不應該在第四天產生。因為：

1. 光體按其天性是不朽的（in corruptibile）形體。所以，它們的物質或質料不可能沒有它們的形式。可是它們的物質，是在創造工程中產生的，是在各天之前。所以，它們的形式也是如此。所以，光體並不是在第四天受造的。

2. 此外，光體是光的器皿（vas）。可是光卻是在第一天受造的。所以，光體也應該是在第一天，而不是在第四天受造的。

3. 此外，正如植物固定在地上，同樣地，光體也固定在穹蒼中；因此，聖經說：「天主將它們擺列在穹蒼中。」可是植物的產生，是同其所依附的地地形成一起被描述的。所以，光體的產生，也應該與穹蒼的產生，一起放在第二天。

4.此外，日月與其它光體都是植物的原因。可是按照本性或自然秩序，原因先於效果。所以，光體並不應該是在第四天形成，而應該是在第三天，或是在第三天之前。

5.此外，按照天文學家，許多的星球大於月球。所以，不應該只將日月列為「兩大光體」。

反之 聖經《創世紀》第一章14節的權威已足。

正解 我解答如下：聖經《創世紀》第二章1節綜合天主的工程說：「這樣，天地和天地間的一切點綴都完成了。」這些話可能意指三種工程：即是創造工程，天與地是藉著這工程產生，但卻是未成形的。和分開工程，天與地藉著這工程而成爲完美的：或是藉著賦予完全未成形的物質的本體形式，正如奧斯定所願解釋的（《創世紀字義新探》卷二第十一章）；或者是由於獲得適當的光采與秩序，正如其他聖人們所說的。除此二工程之外，再加上點綴。點綴與完美（perfectio）並不相同。因爲天地的完美，似乎屬於那些爲天地的內在者；可是點綴卻屬於那些與天地的分開者。正如人是藉著自己的部分與形式而成爲完美的，可是裝飾或點綴卻是藉著服飾或其它類似之物。可是有些物的區別或分開，卻尤其藉著地方或空間運動而表現出來，因爲地方運動使他們隔離。因此，那些在天上或地上有（地方）運動之物，它們的產生屬於點綴工程。

可是正如上面第六十九題第一節所說的，在創造工程中提到三者，即是天、水與地。這三者也藉著三天的分開工程，而獲得成形或形成：在第一天，有天的分開；在第二天，分開水；在第三天，分開海洋與旱地。同樣地，點綴工程也是這樣。第一天，即（七天中的）第四天，有在天上運行的光體產生，爲點綴天。在第二天，即第五天，爲點綴居中之元素

(medium elementum)，有飛鳥和魚類產生，因為它們有在空氣中的和水中的運行，而空氣與水被視為相同之物。在第三天，即第六天，有那在地上運動的動物產生，以點綴大地。

可是應該知道，關於光體的產生，奧斯定與其他聖人們的意見並無差異。因為奧斯定說，光體是現實地或依其實際情形受造，不是只限於其能力；因為穹蒼並沒有產生光體的能力，如同地有產生植物的能力一樣。所以，聖經並沒有說「穹蒼生出了光體」，如同說「地就生出了青草」一樣。

釋疑 1.按照奧斯定《創世紀字義新探》卷四第三十四章，此處毫無任何困難可言。因為他並不主張在這些工程中有「時間的連續」(successio temporis)；因此，並不應該說光體的物質先是屬於另一種形式。按照那些主張天上形體來自四種元素的本性者(參看第六十八題第一節)，也毫無任何困難可言；因為可以說，光體是由「預先潛存的物質」(materia praejacens)而形成，如同動物與植物一樣。可是按照那些主張天上形體屬於與元素不同的另一種本性，而同時又是天性不朽者(同上)，則應該說，光體的實體是從起初就已受造；可是先是未成形的，現在才成形，不是因本體形式而成形，而是藉著授與某種固定的能力。至於為什麼並沒有從起初提及它們，而只在第四天才提及，正如金口若望(《創世紀論贊》第六篇)所說的，是因為藉此可使百姓遠離偶像崇拜，指明光體並不是神，因為它們不是從起初就有。

2.按照奧斯定《創世紀字義新探》卷一第九章，此並不產生任何困難，因為在第一天所提及的光，是精神體的光；可是現在是形成形體的光。可是如果那在第一天受造的光，卻意指形體的光，那麼就應該說，在第一天的光的產生，是按照光的普通或共同本性；可是在第四天，卻賦予光體特定的能力，

以產生特定的效果。就像我們看見日光和月光各有自己不同的效果，其它光體也是如此。基於這種特定的能力，狄奧尼修在《神名論》第四章說，原本未成形的日光，是在第四天成形。

3.按照托勒密（Ptolomaeus）天文學觀點，光體並不是固定在地球上，而是有異於星球之運行的屬於自己的運行。因此，金口若望說，聖經說將它們擺列在穹蒼中，不是因為它們固定在那裡；「而是因為（天主）命令它們留在那裡」；如同天主將人安置在地堂裡，使人留在那裡一樣。可是按照亞里斯多德的意見，諸星是固定在地球上，並實際只藉星球的運行而運行。可是光體的運行能被感官察覺；星球本身的運行卻不然。可是梅瑟卻爲了遷就無知的民眾，只涉及那呈現於感覺者，正如上面第六十八題第三節所說的。

可是如果另有一穹蒼，是在第二天受造的，它按照本性的區別，異於那有星球擺列在其中的穹蒼，雖然這是梅瑟所追隨的感覺所不能分辨的，正如上文所說的；質疑也就不復存在了。因為穹蒼在第二天受造，是指它的低級部分。可是在第四天把諸星擺列在穹蒼中，是指它的高級部分，致使按照其所呈現於視覺者，整個穹蒼被視爲一個穹蒼。

4.正如巴西略《六天創世論贊》第五篇所說的，把植物的產生放在光之先，是爲排除偶像崇拜。因為那些相信光體是神者，都主張植物最初起源於光體。再者，正如金口若望（同上）所說的，就像農夫協助植物的產生；同樣地，光體藉著自己的運行也是如此。

5.正如金口若望所說的，所謂「兩大光體」，不是因其體積，而是因其功效與能力（參看：巴西略，《六天創世論贊》第六篇）。因為其它星辰的體積雖然大於月球，可是這些低級物卻更感覺到月球的功效。在感覺上，月球也顯得更大。

第二節 光體產生的原因是否描述的適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 光體產生的原因，描述的似乎不適當。因為：

1.《耶肋米亞》第十章2節說：「不要畏懼天上的記號或異兆，這是異民所畏懼的。」所以，光體並不是記號或異兆。

2.此外，記號與原因相對分。可是光體卻是地上之作爲的原因。所以，光體並不是記號。

3.此外，時間與天（或日）的區分，是從第一天開始。所以，光體的形成，並不是爲規定「時節和年月日」，而是爲區分它們。

4.此外，無物是爲比自己更低賤者而形成；因爲「目的優於那導向目的者」。可是光體卻優於地。所以，光體並不是爲光照地而形成。

5.此外，月亮在新月的階段，並不監理黑夜，可是月亮的形成，卻很可能是在新月情形下，因爲人如此開始計算。所以，月亮並不是爲「監理黑夜」而受造的。

反之 聖經《創世紀》第一章第14等節的權威已足。

正解 我解答如下：正如第六十五題第二節所說的，可以說某一形體受造物的受造，或是爲自己的作爲，或是爲其它的受造物，或是爲整個宇宙，或是爲天主的光榮。可是梅瑟卻爲了使民眾遠離偶像崇拜，而只提及了這一原因，即是光體的受造，是爲人的利益。因此，《申命紀》第四章19節說：「當你舉目望天，觀看日月星辰，和天上的眾星宿時，切不要爲之勾引，而去敬拜事奉。那原是上主你的天主分賜給普天下萬民享用的。」

在《創世紀》的開始，這種享用共分三點來解說：一是

因爲光體有益於人看見，指導人工作，尤其有益於人察覺事物。關於這一點，《創世紀》說：「要在天空中放光，照耀大地。」（第一章15節）；二是關於時節的交替，它消除疲勞厭倦，維護健康，和提供生活的必需品，因爲如果常常是夏天或冬天，那麼這一切都是不可能獲得的。關於這一點，《創世紀》說：「以規定時節和年月日。」（第一章14節）；三是關於業務和工作方面的適應，因爲由天空的光體，而獲得雨季和良好天氣的記號，它們分別適宜於不同的業務。關於這一點，《創世紀》說：「作爲記號」。（第一章14節）

釋疑 1.光體是「形體變化」(transmutatio corporalis)的記號；可是不是那些繫於自由意志者的記號。

2.可感覺到的原因有時導致我們認識隱密的效果，反之亦然。因此，沒有什麼阻止可感覺到的原因成爲記號。可是，其所以更好稱爲記號，而非原因，是爲消除偶像崇拜的機會。

3.（白）天與黑夜的時間的一般區分，是在第一天完成的，這區分是根據整個的天所共有的長久的運行；此一運行可以認爲是在第一天就開始的。可是像這一天比那一天更熱，這一時節比那一時節更熱，這一年卻比那一年更熱，這種天和時節的特殊區分，都是根據星宿的特殊運行而形成的；可以認爲它們是在第四天開始的。

4.光體照耀大地，意指有益於人，而人因靈魂而優於發光的形體。並非不可以說，比較尊貴的受造物，是爲比較低下的受造物而形成的，因爲這不是就它們本身而論，而是根據它們與宇宙的完整(integritas)的關係。

5.當月圓時，月亮晚上升起來，早上落下去，如此監理黑夜。這是頗爲可靠的意見，即月亮受造而爲滿月；如同青草受造而爲圓滿的或完美的，「都含有種子」一樣，動物和人也都是如

此。雖然，因為本性或自然的過程是由不完美而臻於完美，可是絕對地來說，完美卻先於不完美。可是奧斯定卻沒有這種主張，因為他說，天主先創造不完美者，後來祂自己再使它們完美，這也沒有什麼不宜之處（《創世紀字義新探》卷二第十五章）。

第三節 天上的光體是否有生命或魂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天上的光體似乎有生命或魂（*animatum*）。因為：

1.高超的形體應該用更為尊貴的點綴品來點綴。可是那些屬於低級形體的點綴者，都有生命，即是魚、鳥和地上的動物。所以，屬於天的點綴的光體，也是如此。

2.此外，更尊貴的形式屬於更尊貴的形體。可是日月和其它的光體，卻比植物和動物的形體更尊貴。所以，它們應該有更尊貴的形式。可是最尊貴的形式卻是魂，因為它是生命的「元始或本源」（*principium vitae*）；正如奧斯定在《論真宗教》第二十九章所說的：「每一生活的實體，按照自然的秩序，都優於非生活的實體。」所以，天上的光體有生命。

3.此外，原因比效果更尊貴。可是日月和其它的光體卻是生命的原因：正如尤其那些由腐爛而生出的生物所指明的，它們都是由太陽和星宿的能力而獲得生命。所以，天上的形體更應該生活，以及有生命或魂。

4.此外，天和天上形體的運行都是自然的，正如《天界論》卷一第二章所指明的。可是自然的運行卻由內在的「原理或本源」（*principium intrinsecum*）而產生。由於天上形體的運行的本源是有「察覺活動的實體」（*substantia apprehensiva*），它的運行，如同是願望者為其所願望之物所推動，正如《形上學》卷十二第七章所說的；所以，有察覺活動的本源，似乎是天上形體的內在本源。所以，它們有生命或魂。

5.此外，天是第一可動者。可是在可動者之類中，第一可動者卻是推動自己者，正如《物理學》卷八第五章所證明的，因為「那本然或藉自己而有者，先於那藉另物而有者」。可是唯有有生命者推動自己，正如同卷（第四章）所說明的。所以，天上的形體有生命。

反之 大馬士革的若望卻在《論正統信仰》卷二第六章說：「惟願無人以為天或光體是有生命的，因為它們都沒有生命和沒有感覺。」

正解 我解答如下：關於這個問題，許多哲學家的意見紛歧，因為正如奧斯定在《天主之城》卷十八第四十一章所引述的，亞納撒各拉斯（Anaxagoras）成為雅典人眼中的罪人，因為他說：「太陽是一塊火熱的石頭，否認太陽是神」，或其它有生命者。可是柏拉圖學派卻主張天上的形體有生命。

同樣地，關於這一點，信德的聖師，也有不同的意見。因為奧利振主張天上的形體有生命（《原則論》卷一第七章）。熱羅尼莫解釋《德訓篇》第一章6節的「風巡行環宇，旋轉不息，循環周行」，似乎也持相同的主張（《訓道篇註解》）。可是巴西略（《六天創世論贊》第三篇）和大馬士革的若望（《論正統信仰》卷二第六章）卻主張，天上的形體並沒有生命。可是奧斯定卻將之存疑，不偏向任何一種意見，正如《創世紀字義新探》卷二第十八章和《基本教理手冊》第五十八章所指明的；在那裡他也說，如果天上的形體有生命，那麼它們的靈魂就屬於天使的團體。

可是在這些不同的意見中，為了能對真理有所彰顯，應該注意：魂與形體的合而為一，並不是為了形體，而是為了魂；因為形式並不是為了物質或質料，而是正好相反。可是魂

的本性和能力，可從它的作為而得知，而作為也多少是它的目的。可是我們發現形體卻是魂的作為所需要的，魂是藉著形體而行動，正如覺魂（*anima sensitiva*）與生魂（*anima nutritiva*）的作為所指明的。因此，這樣的魂爲了自己的作為，必須與形體合而爲一。可是魂有一種作為，它並非藉著形體而行動，可是形體卻對這種作為有所協助；例如：心象（想像的內容）是藉著形體或肉身而提供給人的（靈）魂，人的理解需要心象。因此，連這樣的（靈）魂，也需要爲了自己的作為而與形體或身體合而爲一，雖然它可與肉身分離。

可是顯然地，天上形體的魂不可能有包括營養，增長和生殖作用的營養魂或生魂，因爲這些作用並不應該歸於本性不朽的形體。同樣地，覺魂的作為也不適宜於天上的形體；因爲一切的感覺都基於觸覺，觸覺察覺元素的性質。一切感覺能力的器官，也需要元素的固定比率的某種混合，天上形體被認爲沒有這些元素的本性。

所以，在魂的種種作為中，只有兩種適合於天上的魂，即是理解和使運行或推動；因爲嗜慾隨從感覺和理智，並與二者有關連。可是理智的作為，由於其實行不是藉著形體或身體，所以並不需要身體，除非是感覺所提供的心象。可是覺魂的作為卻不適宜於天上的形體，正如上文所說的。所以，天上的魂，不是爲了理智的作為，而與形體合而爲一。

所以，只能是爲了使運行或推動。可是爲了使運行或推動，並不需要與之合而爲一有如形式，而是藉著能力的接觸，如同推動者與被推動者合而爲一一樣。因此，亞里斯多德在《物理學》卷八第五章先說明那第一個推動自己者，係由兩部分而組成，一是推動者，二是被推動者。此後他指出這兩部分如何合而爲一說，即是藉著接觸，或是藉著二者之間的相互接觸，如果二者都是形體；或是只藉著二者中一個與另一個的接觸，而非相互

的接觸，如果二者中一個是形體，另一個不是形體。柏拉圖學派也主張，魂只不過藉著能力的接觸，而與形體合而為一，如同推動者與被推動者合而為一一樣。如此，柏拉圖之主張天上的形體有生命或有魂，只不過意指精神的實體與天上的形體合而為一，有如是推動者與被推動者合而為一一樣。

可是，天上的形體為有察覺或認識作用的實體（*substantia apprehendens*）所推動，而非只由自然所推動，如同輕與重的形體物一樣。可由此看出，即是自然的推動只趨向一個終點，一旦到達，遂即停止；天上形體的運行卻未見有這種情形。因此，天上的形體是為有察覺或認識作用的實體所推動。奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章也說：「一切的形體」，都「藉著生命之神」，由天主管理。

所以，由此可見，天上的形體並不是如同植物和動物那樣，有生命或魂，而是以不同的方式。因此，在主張天上的形體有生命或魂，與主張它們沒有生命或魂的人們之間，在實質上只有些微的差別，或全無差別，差別是在用語上。

釋疑 1. 一些物各按自己的固有運動而屬於點綴。關於這一點，天上的光體與其它屬於點綴者相同，因為它們都受有生命的實體推動。

2. 沒有什麼阻止一物絕對地更為尊貴，可是相對地或在某一方面，卻非更為尊貴。所以，縱然天上形體的形式，並不是絕對地比動植物的魂更為尊貴，可是就形式的性質或意義來說，卻更為尊貴；因為其形式全面成就自己的物質，使它不能再接受其它的形式，這是（動植物的）魂所做不到的。至於在運行方面，天上的形體也是受更為尊貴的推動者所推動。

3. 天上的形體，由於是被推動的推動者，所以有工具的性質，它是藉主要行動者的能力而行動。所以，基於自己之推

動者的能力，即是生活實體的能力，它能產生生命。

4. 天上形體的運行是自然的，並不是因為它有「主動的本源」(principium activum)，而是因為它有「被動的本源」(principium passivum)；即是因為它的本性或自然，宜於以這樣的運行方式，為理智所推動。

5. 說天推動自己，是因為天由推動者與被推動者而組成，這不是有如由形式與物質或質料而組成，而是根據能力的接觸，正如上文正解所說的。按照這一方式，可以說它的推動者是「內在的本源」(principium intrinsecum)；進而也可以說，從其主動的本源方面來說，天的運行是自然的，如同說動物的自願的行動，就動物為動物來說是自然的，正如《物理學》卷八第四章所說的。

第七十一題

論第五天的工程

—只有一節—

然後要討論的是第五天的工程（參看第七十題引言）。

質疑 這一工程，描述的似乎不適當。因為：

1. 水只能產生那水的能力所足以產生者。可是水的能力卻不足以產生一切的魚和鳥，因為我們看到它們中大多數都是由精子所生。所以，「水要生出蠕動的生物和地面上的飛鳥」（《創世紀》第一章20節），這樣說是不適當的。

2. 此外，魚和鳥不僅生於水（這一元素），而且在它們的組織中，地或土（這一元素）的控制似乎大於水；因為它們的身體自然動向土地，並在土地上棲息。所以，說魚和鳥由水產生，是不適當的。

3. 此外，正如魚在水中蠕動，同樣地，鳥也在天空中飛翔。所以，如果魚是生於水，那麼鳥就不應該是生於水，而應該生於空氣。

4. 此外，並非一切的魚都在水中蠕動；因為一些魚有腳或爪，用以在地上爬行，例如：小海豹。所以，說「水要生出蠕動的生物」，並不足以說明魚類的產生。

5. 此外，地上的動物比飛鳥和魚更完美。此可由這一事實看出，即是它們都有明顯區分的肢體和更完美的生殖；因為地上的動物是胎生，而魚和飛鳥卻是卵生。可是按照自然秩序，更完美之物領先。所以，魚和鳥不應該在地上的動物之先，在第五天產生。

反之 聖經《創世紀》第一章第20等節的權威已足。

正解 我解答如下：正如上面第七十題第一節所說的，在先後次序方面，點綴的工程與分開的工程相呼應。因此，正如在為分開工程所指定的三天中，那中間的一天，即是第二天，被指定為中間形體的分開，即是水的分開；同樣地，在為點綴工程所指定的三天中，中間的一天，即是第五天，被指定藉著魚和鳥的產生，來點綴中間形體。因此，正如梅瑟在第四天提及光體與光，以指出第四天與他說的有光形成的第一天相呼應；同樣地，在這第五天，他也提及水和天上的穹蒼，以指出第五天與第二天相呼應。

可是應該知道，正如關於植物的產生，奧斯定與其他聖人們的意見並不相同；同樣地，關於鳥和魚的產生，也是如此。因為其他聖人們主張，魚和鳥是在第五天現實地（按照牠們的實際情形）產生；可是奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第五章卻說，在第五天，水的自然本性只潛能地產生了魚和鳥（獲得將產生魚和鳥的能力）。

釋疑 1.亞維采那（Avicenna）主張：一切的動物，即使經由自然的途徑，也都能由某種沒有精子（semen）的元素的混合（commixtio elementorum）而生殖（《論靈魂》卷四第五章、卷五第七章）。可是這卻似乎是不合理的。因為自然本性都是經由固定的途徑或方法，進行到自己的效果；因此，那些按照自然本性經由精子而生殖者，按照自然本性，不能沒有精子而生殖。

因此，我們應該採取其它的說法，即是在動物的本性或自然生殖中，在那些由精子而生之動物中，主動原理或本原是精子所有的形式或形成能力（virtus formativa）；至於在那些由腐爛而生之動物中，則天上形體的能力，取代精子的能力。可是在上述每一種動物的生殖中，物質原理或本源（principium materiale）卻是元素，或元素所產生之物。可是在萬物的最初

創立 (*institutio prima*) 中，天主聖言卻是主動原理或本源，祂由元素的物質形成了動物，或是按照其他聖人們的意見，現實地按照牠們的實際情形，或是按照奧斯定的意見，賦予元素的物質（產生動物的）能力。並不是水和土本身有孕殖一切動物的能力，正如亞維采那所主張的；動物之所以能藉著精子或星宿的能力，由元素的物質產生，是由於起初賦予元素的能力。

2. 鳥和魚的身體，可以分兩方面來看：一方面，就其本身來看。如此則在牠們內必然更由土這一元素來控制，因為為在動物的身體內，形成適度的混合，必然要有大量的較不主動的元素，即是土。可是另一方面，如果就牠們生來是用這樣的動作而行動來看，如此則牠們與那些牠們行動於其中的形體，有某種近似。於此，是這樣來描述牠們的生殖。

3. 因為空氣是感官感覺不到的 (*insensibilis*)，所以不是本身或單獨被數算，而是同其它的物一起：部分是同水一起，這是針對其較低部分，此一部分有水的蒸氣聚集；部分也是同天 (*caelum*) 一起，這是針對其較高部分。可是鳥卻是在空氣的較低部分或低空行動，因此說，「鳥在天的穹蒼以下」飛翔，縱然穹蒼意指有雲的天空。因此，將鳥的產生歸於水。

4. 自然是藉著中間物由這一極 (*extremum*) 到達那一極。所以，在地上的和水中的動物之間，有與二者都有所相同的中間物。牠們同那一極的動物相同較多，就與之並列，這是按照與牠們的相同之處，而非按照與另一極的相同之處。可是，為兼括魚類中一切有這樣特點者，聖經在說了：「水要生出蠕動的生物」之後，接著說：「天主於是造了大魚」等等。

5. 這些動物的產生秩序，主要是按照點綴牠們的身體的秩序，而非按照牠們自己的地位。可是在生殖的過程中，是由較不完美者，而臻於比較完美者。

第七十二題

論第六天的工程

—只有一節—

317

【第一集】第七十二題
論第六天的工程

然後要探究的是第六天的工程（參看第七十題引言）。

質疑 這一工程似乎描述的不適當。因為：

1. 正如鳥和魚都有生魂（*anima vivens*）；同樣地，地上的動物也是如此。可是地上的動物卻不是生魂本身。所以，不宜說：「地要生出生魂」（《創世紀》第一章24節）；而應該說：「地要生出有生魂的四足動物」。

2. 此外，類（*genus*，共類）並不應該與種（*species*，別類）相對分或並列。可是「牲畜」與「野獸」卻都被認為是涵蓋在「四足的」以下。所以，「四足的」與牲畜和野獸並列（七十賢士譯本是如此譯的），這是不適當的。

3. 此外，正如動物都有固定的種和類；同樣地，人也是如此。可是在敘述人的造成時，並沒有提及人的種或類。所以，在敘述其他動物的產生時，也不應該提及種或類，而說「各種」或「各類」（《創世紀》第一章24節）。

4. 此外，地上的動物比魚和鳥更相似人，而聖經說人受到了天主的祝福。由於聖經說鳥和魚也受到了祝福，所以，關於其他的動物，也更應該這樣說。

5. 此外，有些動物生於腐爛（*putrefactio*），而腐爛是一種朽壞（*corruptio*）。可是朽壞卻不宜屬於萬物的最初創立或創造（*institutio prima*）。所以，（這樣的）動物不應該在萬物的最初創立中產生。

6. 此外，有些動物是有毒而有害於人的。可是在原祖犯罪以前，不應該有什麼有害於人的東西。所以，這樣的動物，或是完全不應該由天主創造，因為祂是萬善之創始者；或是不

應該在原祖犯罪以前受造。

反之 聖經《創世紀》第一章第24等節的權威已足。

正解 我解答如下：正如在第五天點綴了中間的形體，並與第二天相呼應；同樣地，在第六天也藉著地上動物的產生，而點綴了最後的形體，即是地，並與第三天相呼應。因此，兩處都提及了地。於此同樣地，按照奧斯定《創世紀字義新探》卷五第五章，地上的動物的產生，是指產生的潛能或能力；按照其他聖人們，則是現實地（照其實際情形）產生。

釋疑 1.正如巴西略《六天創世論贊》第八篇所說的，各種生物都有生命的各種等級，此可由聖經的說法得知。因為植物有最不完美而隱密的生命。因此，在敘述它們的產生時，絲毫沒有提及生命，而只提及生長，因為只在這方面發見植物有生命的活動，因為營養和增強都是為生長效力，正如下面第七十八題第二節所將討論的。在動物中，按照一般的說法，地上的動物比飛鳥和魚更完美。並不是因為魚無記憶力，如同巴西略所主張的（同上），以及奧斯定所非議的（《創世紀字義新探》卷三第八章）；而是因為動物的肢體的明顯區分和生育方式的完美（有些不完美的動物，例如：蜜蜂和螞蟻，在某些方面，表現得更為聰明）。所以，不逕自稱魚為「生物」，而稱之為「蠕動的生物」，卻稱地上的動物為「生物」，因為牠們有完美的生命。這好像說，魚是有某種生命的「身體」，可是地上的動物，卻因有完美的生命，有如是控制身體的魂或生命。可是人卻有生命的最完美等級。因此不說人的生命出自地或水，如同其他動物的生命一樣，而是出自天主。

2.牲畜或畜生意指「家畜」（animal domesticum），對人

多少有所助益。可是野獸卻意指兇猛的動物，例如：熊和獅子。可是蠕動的生物，或意指那些無足而不能離地而起的動物，例如：蛇；或意指那些有短足而只少許離地的動物，例如：壁虎和烏龜等等。可是，因為有些動物卻不屬於上述任何一種，例如：鹿和山羊；爲了也把牠們涵蓋在內，於是增添「四足的」。或者先推出「四足的」作爲類（共類），然後附加其他物作爲種（別類）；因爲也有一些爬行者是四足動物，例如：壁虎和烏龜。

3. 在其他動植物方面提及了種和類，是爲指出同類由同類而生。可是在人方面卻不必這樣說，因爲那論及其他受造物先已說過的，也都可以貼合於人。或者，因爲動植物按照自己的種類而產生，有如遠離天主的肖像；可是人卻說是按照天主的肖像和模樣形成的。

4. 天主的祝福賦予藉生育而繁殖的能力。所以，在最初受造的魚和鳥方面已說過的，不必在那些地上的動物方面重提，而已隱含在其中。可是在人方面卻重提了祝福，因爲人有特殊的繁殖關係，即是爲達到被選者的圓滿數目；「以免有人說生兒育女的職務是有罪的」（奧斯定，《創世紀字義新探》卷三第十三章）。可是植物「卻毫無繁殖後代的感情可言，其生殖也毫無感覺；因此，被認爲不配接受言語的祝福」（同上）。

5. 因爲一物的生殖是另一物的朽壞，所以由較不尊貴者的朽壞，而生殖更尊貴者，這並不相反萬物的最初創立。因此，由無生命之物或由植物的朽壞而生的動物，那時可能生出。可是那些由動物的朽壞而生的動物，那時卻不可能產生，除非只是針對其潛能或能力來說。

6. 正如奧斯定在《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第十六章所說的：「如果一個毫無經驗者進入一名工匠的工作室，看見在那裡有許多工具，並且不知道這些工具的原因或用

途；如果這個毫無經驗者是愚蠢的人，那麼他就會以為這些工具是多餘的。如果他漫不經心而陷於窯灶中，或讓尖銳的鐵器割傷了自己，那麼他就以為那裡有許多有害之物；工匠由於知道工具的用途，因而譏笑他愚昧無知。如此，在這世界上，有些人也膽敢指責許多事物，因為他們並不知道這些事物存在的理由；因為許多物品雖然並不是我們家中的必需品，可是它們卻是宇宙的完整所不可或缺的。」可是人在原祖犯罪以前，都善用世物。因此，有毒的動物並無害於人。

第七十三題

論那些屬於第七天者

一分爲三節一

然後要討論的是那些屬於第七天者（參看第七十題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、論工程的完成。
- 二、論天主的休息。
- 三、論這一天的祝福與聖化。

第一節 天主的工程是否應該歸於第七天

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主的工程，似乎不應該歸於第七天。因為：

1. 在現世所有的一切作爲，都屬於天主的工程。可是「今世的終結或完成」卻是在世界末日，正如《瑪竇福音》第十三章第37等節所說的。基督降生成人的時間也是圓滿完成的時間。因此，《迦拉達書》第四章4節說：「時間一滿」。基督臨死時自己也說：「完成了」，正如《若望福音》第十九章30節所說的。所以，天主的工程，不應該歸於第七天。

2. 此外，凡是完成自己的工程者，都是在從事工作。可是聖經並沒有記述天主在第七天有什麼工作，反而是停止了一切工程，休息了。所以，工程的完成不應該歸於第七天。

3. 此外，一件工程不能說業已完成，如果還有許多東西附加於其上，除非所附加者是多餘的。因為所謂完美或圓滿之物，是指它不缺少任何應該有之物。可是在第七天以後，還形成了許多東西，和許多的個體的產生；甚至屢見不鮮的一些新物種的產生，尤其是在那些由腐爛而生的動物方面。天主也天

天創造新的靈魂。降生成人的工程也是新的，對此《耶肋米亞》第三十一章22節說：「上主在地上正在創造一件新事」。也有新的奇異工程，《德訓篇》第三十六章6節論及它們說：「求你重顯神蹟，重行奇事。」在諸聖受光榮時，萬物也要煥然一新，按照《默示錄》第二十一章5節所說的：「那位坐在寶座上的說：看！我已更新了一切。」所以，天主的工程完成不應該歸於第七天。

反之 《創世紀》第二章2節說：「到第七天天主造物的工程已完成。」

正解 我解答如下：物的完美或完成（perfectio）共分兩種。其中，第一種完美或完成，是指物在自己實體方面的完美或完成。這種完美或完成，是整體的形式，起於各部分的完整。可是，第二種完美或完成，卻是目的。而目的或是作為，例如：彈琴是彈琴者的目的；或是藉著作為所獲致之物，例如：建築師的目的，是藉著建築而形成的房屋。可是第一種完美或完成，卻是第二種完美或完成的原因，因為形式是作為的原理或本源。

可是作為整個宇宙之目的的最後完美或完成，卻是聖人們的完美或圓滿真福，這將在今世的終結時出現。可是第一種完美或完成，即是宇宙的完整，卻是在萬物的最初創立時竣工。這歸於第七天。

釋疑 1.正如正解所說的，第一種完美或完成是第二種完美或完成的原因。可是獲得真福的需要有二：本性與恩寵。所以，真福的完美或完成本身是在世界末日，正如正解所說的。可是以原因的方式而為此開路的，在本性方面有萬物的最初創立的

完成；在恩寵方面，有基督的降生成人的完成，因為「恩寵和真理都是由耶穌基督而來的」，正如《若望福音》第一章17節所說的。所以，在第七天有本性的完成，在基督的降生成人內有恩寵的完成，在世界末日則有光榮或榮福的完成。

2. 天主在第七天確實有所工作，但不是創造新的受造物，而是管理受造物，並推動受造物去從事自己的工作；這已多少屬於第二種完美或完成的開始。因此，停止或終結工作，按照我們的譯文，歸於第七天。可是按照另一譯文（七十賢士譯本），卻歸於第六天。二者都可以成立。因為針對宇宙各部分的完整來說，終結或完成歸於第六天；可是針對各部分的工作來說，終結或完成歸於第七天。

或者可以說，在連續的運動中，幾時一物還可以有進一步的運動，就不能稱為在停止以前的完美或已完成的運動，因為停止顯示運動的終結或完成。可是，天主除了六天所創造的受造物以外，還能創造其他的許多受造物。因此，基於祂在第七天停止了創造新的受造物，而說祂終結或停止了自己的工程。

3. 以後為天主所形成的，沒有什麼是完全新的，以致在六天的工程裡全無先導。因為有些物在質料方面已先存在，例如：天主用亞當的肋骨而形成了女人。可是有些東西，不僅在質料方面，而且也在原因方面，已先存在於六天的工程裡，例如：現在所生殖的個體有自己同類的最初個體作為前驅或先導。至於新的種類或物種，如果出現的話，也先已存在於一些主動的能力（*virtus activa*）內。例如，由腐爛而生殖的動物，是由星宿的能力和元素起初所獲得的能力所產生，即使有這類動物的新種類產生，也是如此。有些新種類的動物，是出自種類不同之動物的混合，例如：由驢和馬而生騾子。這些也都在原因方面，有六天的工程作為先導。可是有些物卻是按照相似（*similitudo*），而在六天的工程裡有先導，例如：現在所創造的

靈魂。基督降生成人的工程也是如此，正如《斐理伯書》第二章7節所說的，天主聖子使自己「與人相似」。無形的或精神體的光榮（gloria spiritualis），按照相似，也在天使之內有先導；可是形體的光榮，卻在天、尤其是高天內有先導。因此，《訓道篇》第一章10節說：「太陽之下絕無新事；因為在我們以前的世紀內早就有過。」

第二節 天主是否在第七天停止了自己的一切工程而休息了

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主在第七天似乎沒有停止自己的一切工程而休息了。因為：

1. 《若望福音》第五章17節說：「我父親到現在一直工作，我也應該工作。」所以，天主並沒有在第七天停止一切工程。

2. 此外，停止（止息或安息，*requies*），與行動或變動相反，或與辛勞相反，而辛勞有時來自行動。可是天主卻不會變動，天主完成自己的工程，也毫無辛勞可言。所以，不應該說天主在第七天停止了自己的工程而休息了。

3. 此外，如果說天主在第七天休息，是因為祂「使人休息」，那麼可以反駁說：「休息與工作對稱」。可是聖經說：「天主創造或形成了此物或彼物」，卻並不解說成天主：「使人創造或形成」。所以也不能合宜地說，所謂天主休息了，是因為祂使人休息。

反之 《創世紀》第二章2節說：「天主就在第七天休息，停止了所做的一切工作。」

正解 我解答如下：休息原本與行動相反，因而進一步也與由

行動所產生的辛勞或勞動相反。雖然行動按本義是屬於形體的，可是「行動」一詞也延伸用於精神的事物，而且有兩種方式：一種方式，是根據一切的作為都稱為行動；如此，天主的美善也是以某種方式，動向並前行至（受造）物，這是根據天主的美善把自己通傳給他們，正如狄奧尼修在《神名論》第二章所說的。另一種方式，伸向某物的願望，也稱為一種行動。因此，休息也有兩種意義：一是意指停止工作；二是意指達成或滿全了願望。

在這兩方面，都可以說天主在第七天休息了。第一，因為天主在第七天停止了創造新的受造物，祂後來再沒有創造什麼在最初的工程內毫無先導或基礎者，正如第一節釋疑3.所說的。第二，因為祂自己並不需要受造之物，卻因享有自己而為真福。因此，在創造一切工程以後，《創世紀》並沒有說：「天主安息於自己的工程」，好像天主為自己的真福而需要它們一樣；卻說：「天主停止了它們」。天主確實安息於或安於自己，因為祂自給自足，並達成或滿全自己的願望。雖然祂自己從永恆就安息於自己，可是祂在創造工程以後的安息於自己，卻屬於第七天。這就是所謂停止了工程，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第十五章所說的。

釋疑 1.天主「到現在一直工作」，是指祂保存和管理受造之物；而不是指創造新的受造物。

2.停止或休息，（在那裡）並不與辛勞或行動相反；而與產生新的（受造）物，以及伸向它物的願望相反，正如正解所說的。

3.正如天主只安息於自己，並因享有自己而為真福；同樣地，我們也唯有藉著享有天主而成為真福。如此，祂也使我們在祂內，而停止祂的和我們的工作。所以，說天主休息了，

是因為祂使我們休息，這是適當的解釋。可是這卻不是唯一的解釋；還有其它更重要和更優先的解釋（正解）。

第三節 祝福與聖化是否應該歸於第七天

有關第三節，我們討論如下：

質疑 祝福（benedictio）與聖化（sanctificatio），似乎不應該歸於第七天。因為：

1. 時間通常被稱為被祝福的和聖的，是因為在相關時間內所產生的善，或所躲避的惡。可是天主或工作，或停止工作，卻毫無增損可言。所以，特殊的祝福與聖化不應該歸於第七天。

2. 此外，祝福一詞出自「美善」。可是按照狄奧尼修《神名論》第四章，美善或善卻是「散發」（diffusivum）及「通傳」（communicativum）自己的。所以，那些有受造物產生的幾天，比那停止創造受造物的一天，更應該受到祝福。

3. 此外，前面在每一受造物中都提到了某種祝福，即是幾時針對每一受造物說：「天主看了，認為好」。所以，在創造萬物以後，不應該再祝福第七天。

反之 《創世紀》第二章3節說：「天主祝福了第七天，定為聖日，因為在這一天的時候，天主停止了自己的一切工作。」

正解 我解答如下：正如上文第二節所說的。天主在第七天休息，共有兩種意義：一種是，祂停止了新的創造工程，可是祂仍保存和管理已受造之物；另一種意義是，祂在工作以後，安息於或安於自己。所以，就第一種意義來說，祝福應歸於第七天。因為正如第七十二題第四節所說的，祝福屬於增多或繁殖；因此，對天主所祝福的受造物說：「你們要孳生繁殖。」可

是，萬物的繁殖卻藉著受造物的管理而完成，因這管理而同類生於同類。可是，就第二種意義來說，聖化應該歸於第七天。因為任何一物的聖化，都是著重於它在天主內安息。因此，奉獻於天主之物，稱為聖物。

釋疑 1.第七天被聖化，並不是因為在天主方面有什麼增損；而是因為受造物藉著繁殖和安息於天主，而有所增益。

2.在最初的六天，受造物是在自己的最初原因內產生。可是以後，受造物卻基於這些最初原因而得以繁殖和保存，這也屬於天主的美善。祂的完美或成全也尤其在這一點上顯示出來，即是祂自己安息於美善本身，而我們也藉著享有這美善而能安息。

3.在前面每一天所提到的美善，屬於自然本性的最初創立；可是第七天的祝福，卻屬於自然本性的繁殖。

第七十四題

綜論整個七天

一分爲三節一

然後要探究的是綜合的整個七天（參看第七十題引言）。

可以提出三個問題：

- 一、論這些天的充分或適當。
- 二、它們是一天，抑或許多天。
- 三、論聖經在敘述六天工程時所用的某些說法。

第一節 這些天列舉的是否充分或適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 這些天列舉的似乎不充分或不適當。因爲：

1. 創造工程與分開工程和點綴工程的區別，並不小於這後二種工程彼此之間的區別。可是有幾天歸於分開工程，也有幾天歸於點綴工程。所以，也應該有幾天歸於創造工程。

2. 此外，空氣與火比土與水是更尊貴的元素。可是有一天歸於水的分開，另有一天歸於土地的分開。所以，也應該有其它的幾天歸於火與空氣的分開。

3. 此外，飛鳥與魚的相距，並不小於飛鳥與地上動物的相距。人與其他動物的相距，大於其他任何動物彼此之間的相距。可是有一天歸於海中之魚的產生，也有一天歸於地上動物的產生。所以，也應該另有一天歸於天上飛鳥的產生，以及另有一天歸於人的產生。

反之 1. 有幾天的指定或分配似乎是多餘的。因爲光與光體的關係，如同依附體與主體的關係。可是主體同自己的依附體同

時或一起產生。所以，不應該一天有光產生，而另有一天有光體產生。

2.此外，這些天歸於世界的最初創立。可是在第七天卻沒有什麼是最初創立的。所以，第七天不應該與其它的六天並列。

正解 我解答如下：由第七十題第一節所說的，可揭示分開這七天的理由或依據。因為世界的部分應該首先分開；以後才有每一部分的點綴，即是藉著有如使它充滿自己的寄居者。所以，按照其他聖人們，形體的受造物共分三部分：第一部分是「天」這一名稱所指的部分；中間的部分是「水」這一名稱所指的部分；最低的部分是「地」這一名稱所指的部分。因此，按照畢達哥拉斯學派，完美（perfectio）也是在於三者：始（principium）、中（medium）和末（finis），正如《天界論》卷一第一章所說的。所以，第一部分在第一天分開，並在第四天點綴；中間的部分在第二天分開，並在第五天點綴；最低的部分在第三天分開，並在第六天點綴。

可是奧斯定，與其他聖人們，關於最後的三天意見相同，關於最先的三天卻意見不同（參看第七十題第一節、第七十一及第七十二題）。因為按照奧斯定，在第一天形成了精神體的受造物，在其它的兩天形成了形體的受造物；而且是這樣，即是在第二天形成了高級的形體物，在第三天形成了低級的形體物。如此，天主的工程的完美，與「六」這一數字的完美相呼應或相稱，而「六」是由其幾個部分，即是一、二、三相加而成。因為有一天歸於精神體受造物的形成，有二天歸於形體受造物的形成，有三天歸於點綴工程。

釋疑 1.按照奧斯定，創造工程屬於未成形物質和未成形精神

體本性的產生（第七十題第一節）。這二者都是存在於時間以外的，正如他在《懺悔錄》卷十二第十二章所說的；因此，二者的創造放在「各天」以前。可是按照其他聖人們，可以說，分開工程與點綴工程注意受造物的某種變化，而變化由時間來度量。可是創造工程卻只在於天主創造萬物實體的立即或瞬間行為。因此，每一分開工程與點綴工程都說是在某一天完成；可是創造，卻說是在起初完成，這明示它是不可分的。

2. 因為火與空氣一般人並不加以區分，所以梅瑟未明確指稱它們為宇宙的部分，而是把它們與居中間者，即是水歸在一起，尤其針對空中的最低部分；至於其最高部分，則與天歸在一起，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷二第三章所說的。

3. 關於動物產生的敘述，是著眼於它們對世界各部分的點綴。所以，產生動物的那幾天，按照動物點綴世界某一部分的相同或不同，而加以區分或合一。

4.（答反之1.）在第一天，光的本性受造於某一主體內。至於說光體是在第四天受造，並不是因為它們的實體又重新受造，而是因為它們獲得了先前所沒有的某種形式而進一步成形，正如第七十題第一節釋疑2.所說的。

5.（答反之2.）按照奧斯定（同上，卷四第十五章），在歸於前六天的一切以後，也有一點歸於第七天，即是天主停止了自己的工程，並安息於自己內。因此，在六天以後，應該提及第七天。可是按照其他聖人們，可以說世界在第七天有了某種新的情況，即是不再給它增加新的東西。所以，在第六天以後，列出了第七天，並把它分配給停止工作。

第二節 所有這些天是否為同一天

有關第二節，我們討論如下：

質疑 所有這些天似乎是同一天。因為：

1. 《創世紀》第二章4~5節說：「這是創造天地的來歷：當它們在上主創造天、地以及田地中的一切灌木的那一天受造的時候，地上還沒有灌木（那是在地生出灌木之前）。」所以，是在同一天「創造了天、地以及田地中的一切灌木」。可是是在第一天，或更好說在各天或一切天以前，創造了天和地，卻是在第三天創造了田地中的灌木。所以，第一天與第三天是同一天；整個其它的幾天也都是如此。

2. 此外，《德訓篇》第十八章1節說：「永生的天主，一舉或一起（simul，一起）而創造了萬物。」可是如果做這些工程的天是數天，那麼就不可能是如此，因為（前後）數天不是「一起」。所以，並不是數天，而只是一天。

3. 此外，天主在第七天停止了創造新的工程。所以，如果第七天是其它幾天以外的另一天，那麼祂勢必並沒有創造這一天。這是不妥當的。

4. 此外，歸於一天的整個工程，是天主立即完成的；因為在每一工程內都是說：「天主說……事就這樣成了。」所以，如果後來的工程留待另一天，那麼在這一天的其餘部分，天主是停止了工作；這是多餘的。所以，後一工程的一天，與前一工程的一天，並非不同。

反之 《創世紀》第一章說：「過了晚上，過了早晨，這是第二天」，以及「這是第三天」等等。可是，那裡只有「一」，就不能說「第二」和「第三」。所以，不只是一天。

正解 我解答如下：關於這個問題，奧斯定與其他解經者的意

見並不相同。因為在《創世紀字義新探》卷四第二十六及第三十三章、《天主之城》卷十一第九章，以及《答奧羅修》(Ad Orosium)第二十六題，奧斯定願意如此解釋，即所說整個七天只是一天分七次用各種事物來呈現。可是其他解經者們卻以為是不同的七天，而不只是一天。

可是這兩種意見，如果貼用於創世紀字義的解釋，那麼就有巨大的區別。因為按照奧斯定(同上)，「天」意指天使的靈智認識，致使如此以來，第一天是對天主的第一工程的認識，第二天是對天主的第二工程的認識，其它的幾天也是如此。至於說每一工程是在某一天內完成的，這是因為天主在萬物的本性內所創造的一切，無一不銘刻在天使的靈智內。天使的靈智能同時認識許多物，尤其是在天主聖言內，天使的一切認識都是在天主聖言內完成和終結。如此，天的區分是根據所認識之物的本性秩序，而非根據認識(行動)的連續，或根據物之產生的連續。可是，天使的知識，原本以及真正地可以稱為「天」；因為作為天之原因的光，按照奧斯定(《創世紀字義新探》卷四第二十八章)，原本是在精神體內。可是按照其他的解經者，這幾天既指屬於時間的天的連續，也指物之產生的連續。

可是如果把這兩種意見貼用在萬物產生的方式上，那麼就沒有什麼大的區別。這是由於有兩點，在解釋它們時，奧斯定和其他聖人們的意見不同，正如上文所指明的：第一，因為奧斯定認為首先受造的地和水，是指完全未成形的形體物質；而穹蒼的創造、水的匯合和旱地的出現，則指將形式印入形體的物質。可是其他聖人們，卻以首先受造的地和水，指世界的存在於其固有形式下的元素本身；而以後來的工程，指在先已存在的形體上的某種分開或區分，正如第六十九題第一節所說的。第二，在動植物的產生上，他們也不相同。因為其他聖人們主張，在六天的工程裡，動植物是現實地(照其實際情形)產生；可是奧斯定卻主

張它們只是潛能地產生（大地獲得將產生牠們的能力；參看第六十九題第二節、第七十一和第七十二題）。

所以，基於奧斯定主張六天的工程是同時或一起完成的，萬物產生的方式勢必也是相同的。因為按照雙方面的意見，都是在萬物最初受造時，物質是在元素的本體形式之下；按照雙方面的意見，也都是在萬物的最初創立時，並沒有現實的動植物。可是卻仍然有四點區別：因為按照其他聖人們，在受造物的最初產生以後，有一段時間，那時並沒有光；同樣地那時也沒有穹蒼形成；同樣地，那時也沒有地露出水面；以及那時也沒有天上的光體形成，這是第四點。按照奧斯定的解釋，則不需要有這些主張。

所以，爲了對雙方的意見不存任何成見或有所偏袒，應該根據雙方的論證來加以回答。

釋疑 1.天主在創造天地的那一天，也創造了田地中的一切灌木，但不是現實地，而是「在地生出灌木之前」，即是潛能地（使有能力將來生出）。奧斯定（同上，卷五第五章）將它歸於第三天。可是其他聖人們卻將它歸於萬物的最初創立。

2.天主同時或一起創造了一切，這是針對萬物多少未成形的實體來說。可是在藉著分開和點綴而完成的形成或使成形方面，並非同時或一起。因此，刻意地用「創造」一詞。

3.天主在第七天停止了創造新的工程，卻沒有停止由其它物而繁殖某些物。在第一天以後有其它幾天相繼，這屬於此一繁殖。

4.並不是因爲天主缺乏能力，好像工作需要時間一樣，才使一切不是同時或一起分開和受到點綴，而是爲遵守創立萬物的秩序。因此，不同的幾天爲世界的不同的境界效力。可是藉著後來的工程，世界就會增加新的完美狀態或境界。

5. (答「反之」) 按照奧斯定(同上, 卷四第三十四和第三十五章), 相關幾天的這一秩序, 應該是針對歸於這些天的各工程的本性秩序。

第三節 聖經是否用適當的言語而敘述六天的工程

有關第三節, 我們討論如下:

質疑 聖經似乎未用適當的言語而敘述六天的工程。因為:

1. 正如光與穹蒼和其它此類工程, 都是藉著天主聖言所創造的; 同樣地, 天和地也是如此, 因為「萬物是藉著祂而造成的」, 正如《若望福音》第一章3節所說的。所以, 在天地的創造, 如同在其它的工程一樣, 應該提及天主聖言。

2. 此外, 水是天主創造的; 卻沒有提及水是受造的。所以, 萬物的創造敘述的不夠充分。

3. 此外, 正如《創世紀》第一章31節所說的: 「天主看了祂造的一切, 認為樣樣都很好。」所以, 在每一樣工程中都應該說: 「天主看了認為好。」所以, 在(最初的)創造工程和第二天的工程中, 不應該略而不提。

4. 此外, 天主聖神是天主。天主無所謂運動, 也沒有位置。所以, 不宜說: 「天主的神在水面上運行」。

5. 此外, 無人做那已經做成的。所以, 在說了「天主說: 『要有穹蒼』, 事就這樣成了」以後, 不直接著說: 「天主造了穹蒼」。其它的工程也是如此。

6. 此外, 晚上和早晨並不足以區分一天; 因為一天有許多部分。所以, 不宜說: 「過了晚上, 過了早晨, 這是第二天」, 或是「第三天」。

7. 此外, 並不是「一」, 而是「第一」, 才與「第二」和「第三」對稱。所以, 應該說: 「過了晚上, 過了早晨, 這是第一天」, 而那裡卻說: 「這是一天」。

釋疑 1.針對質疑1，我解答如下：按照奧斯定《創世紀字義新探》卷一第四章，在萬物的最初創造，以及在萬物的分開與點綴，都曾提及聖子的位格，只是方式不一。因為分開與點綴屬於萬物的形成或成形。正如工藝品的形成，是藉著在工藝匠心靈中的藝術形式或式樣，而此式樣可以稱為他的可理解的言語；同樣地，整個受造物的形成，也是藉著天主的言語或天主聖言。因此，在分開工程和點綴工程中，曾提及天主聖言。可是在創造工程中，卻曾提及聖子有如元始或起初，即是幾時說：「在起初天主創造了天地」，因為創造意指無形式或未成形的物質的產生。

可是按照其他聖人們，由於他們主張首先是元素在其固有的形式下受造，所以應該有不同的解說。因為巴西略《六天創世論贊》第三篇說，在所說的「天主說」中，寓有天主的命令。可是先應該產生服從命令的受造物，然後才提及天主的命令。

2.按照奧斯定《創世紀字義新探》卷一第一、第三、第四、第九章，「天」意指無形式的或未成形的精神體本性或性體，可是「地」卻意指一切形體物的無形式的或未成形的物質。如此，並未遺漏任何受造物。可是按照巴西略《六天創世論贊》第一篇，天和地被列為兩極，它們涵蓋中間的一切；尤其因為一切中間之物的運動，或是升向天，例如：輕物的運動，或是落向地，例如：重物的運動。可是其他聖人們卻說，聖經習慣以「地」一字，統括整個四種元素。因此，《聖詠》第一四八篇7節，在說了：「請你們在地上讚美上主」之後，繼續說：「電火與冰雹，白雪與雲霧」。

3.在創造工程中，也有與分開工程與點綴工程中的「天主看了認為好」相對應者。為彰顯此點，應該注意：「聖神是愛」。正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第八章所說的：

「有兩點，天主爲了它們而愛自己的受造物：即是爲使它有或存在，和使它繼續存在。所以，爲使那繼續存在者先存在，於是說：天主的神在水面上運行」（這是基於水意指無形式的或未成形的物質；如同工藝匠的愛在某種物質或材料上運行，使它形成工藝品）。「爲使祂所創造的繼續存在，於是說：天主看了認爲好」。因爲這意指工藝作者天主對受造之物的某種喜悅；這並不意謂，已受造之物與其在受造之前比較，天主對之有不同的認識或喜悅。如此，在創造工程與形成工程中，天主三位都被隱約指出。在創造的工程中，聖父藉著創造者天主被隱約指出；聖子藉著在起初創造的「起初」；聖神則藉著神在水面上運行。可是在形成的工程中，聖父是在「天主說」內被隱約指出；聖子是在藉以說話的「言」內；聖神則是在天主看了所形成之物認爲好的「喜悅」內。

至於在第二天的工程中，未說「天主看了認爲好」，因爲水的分開工程，那時才開始，在第三天才告完成。因此，在第三天所說的，也適用於第二天。或者，因爲第二天所推出的分開，涉及那些尚未爲人民所明知之物。因此聖經不用這樣的稱許。或者，因爲穹蒼意指多雲的空氣，而它並不屬於宇宙的常存部分或世界的主要部分。梅瑟教師提出了以上三點理由（《疑問指南》卷二第三十章）。可是有些人卻提出了數字方面的神祕理由。因爲二脫離一，因此第二天的工程未被稱許。

4. 梅瑟教師認爲，「天主的神」意指空氣或風（同上），正如柏拉圖於《迪美吾斯篇》第七章所說的。他說稱爲「天主的神」，是因爲聖經通常將風吹歸於天主。可是按照聖人們，「天主的神」意指聖神。稱祂「在水面上運行」，按照奧斯定《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第七章即是在無形式的或未成形的物質上運行，「免得有人以爲，天主因迫於需要，而愛自己所要做的工程；因爲迫於需要的愛，屈服於其所愛之物

之下。如此說，實際可能是為含蓄指出，有物始出，並有神在其上運行；因為這並不是在地上運行，而是用極為卓越的能力運行」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷一第七章所說的。可是按照巴西略《六天創世論贊》第二篇，是指在水的元素上運行；即是「培育並滋生水的本性，如同母雞孵卵一樣，將生命力注入受培育者中。」因為水尤其有生命力，因為許多的動物都生殖於水中，許多動物的精子都是流質。神性生命的賜予，也是藉著聖洗的水；因此，《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神而重生」。

5.按照奧斯定（《創世紀字義新探》卷二第八章），此三者意指物的三種存在：第一是物在聖言內的存在，這是藉著所說的「要有或要形成」；第二是物在天使的靈智內的存在，這是藉著所說的「就這樣成了」；第三是物在自己本性內的存在，這是藉著所說的「（天主）造了」。因為在第一天敘述的是天使的形成，所以在那裡不必加說「（天主）造了」。可是按照其他聖人們，可以說所說的「天主說：要有或要形成」，其中寓有天主關於形成的命令。至於所說的「就這樣成了」，則意指工程的完成。可是卻應該附帶地說是如何成的，尤其為那些主張可見的萬物都是藉著天使而受造的人。因此，為消除這一主張，接著說：「天主自己造了」。因此，在每一工程，在說了「就這樣成了」以後，都加上天主的一種行為，或是：「祂造了」，或是：「祂分開了」，或是祂：「稱（之）為」，或是其它類似的行為。

6.按照奧斯定（同上，卷四第二十二章），「晚上」和「早晨」意指天使的傍晚的和清晨的知識（*cognitio vespertina et matutina*）對此第五十八題第六和第七節已有所討論。或按照巴西略《六天創世論贊》第一篇，整個的時間通常以其主要的部分，即是（白）天或日來稱呼，按照《創世紀》第四十七章9

節，雅各伯說：「我寄居人世的（白）天或日子（dies）」，絲毫沒有提及「（黑）夜。」可是晚上和早晨卻是一天的兩端，早晨是一天的開始，而晚上卻是一天的結束。或是因為晚上意指（黑）夜的開始，早晨意指（白）天的開始。可是在提及萬物的最初分開時，宜於只指出時間的開始。至於省略了晚上，是因為既然（白）天由光而開始，所以先有光的結束，即是晚上，後有黑夜與夜的結束，即是早晨。或按照金口若望《創世紀論贊》第五篇，是為指明自然的一天的結束，並不是在晚上，而是在早晨。

7.在天的最初創立（*institutio prima*）中，稱為「一天」，是為指明二十四小時的時間屬於「一天」。因此，藉著稱為「一天」，而先奠立了自然的（一）天的度量標準；或是為指明一天的完成是基於太陽又回到同一點或原點；或是因為七天過後，又回到了第一天，它與第八天是同一天。巴西略《六天創世論贊》第二篇提出了以上三點理由。

聖多瑪斯.阿奎那〈神學大全〉 / 多瑪斯.阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著 ; 周克勤等譯. ——初版. ——臺南市: 碧岳學社 ; 高雄市: 中華道明會, 民 97.08

冊 ; 公分

含索引

譯自: Summa theologiae

ISBN 978-986-84536-0-9 (全套: 精裝)

1. 神學

242

97013369

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

第二冊：論天主創造萬物（第一集·第四十四題至第七十四題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (I, Q44~74)
原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS
翻 譯 者：陳家華、周克勤
審 閱 者：周克勤、劉俊餘
准 印 者：台南教區主教 林吉男
出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：(704) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：(802) 高雄市建國一路354號

電話：(07) 224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E-MAIL：windowp@ms76.hinet.net

中華道明會·碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9 (全套：精裝)



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整 (NT 20,000元)

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整 (US 740元)

歐元肆佰柒拾貳元整 (EUR 472元)