

教育部 99 年度人文社會學科學術強化創新計畫

【多瑪斯論存有與本質】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：輔仁大學哲學系

計畫主持人：丁福寧

執行期程：99/08/01-100/01/31

日期：中華民國 100 年 2 月 15 日

## 貳、撰寫內容

一、計畫名稱：多瑪斯論存有與本質

二、計畫目標：

研讀形上學中的一重要概念，存有物的形上組成因素：組合的實體與分開的實體。

三、導讀：

存有與本質（*De ente et essentia*）一書是多瑪斯早期的純粹哲學著作，本書尚未完全多瑪斯成熟期，在 *Disputed questions*, *Summa contra gentiles*, 及 *Summa Theologiae* 的形上學理論。這幾本著作是多瑪斯神學著作，形上學思想是在神學的背景下討論。

多瑪斯的形上學思想可以從他的註釋亞理斯多德形上學一書中了解。「存有與本質」一書則是多瑪斯個人的形上學思想。在這本書中多瑪斯最主要的學說就在於他在亞理斯多德的形上學基礎上他獨立本質（*essence*）是現實，是從它相對於質料（*matter*）而言，唯在受造物形上領域因素中，本質只能是潛能。相對於它接受到存有（*actus essendi*）存有方是現實。存有是現實的現實，完美的完美。在有限的存有物的內在組成因素中，多瑪斯一方面從亞理斯多德的形式—現實與潛能—質料的思想來說明，另一方面他獨立有限存有物的存在不來自它本身的本質（形式），相對於存在方是在現實中，本質只能是潛能。故多瑪斯提出在有限存有物的內在組成因素中有著雙重的潛能與現實的關係。多瑪斯的形上學的主要重點就在於他從存有是現實的概念來看有限存有物的內在組成結構。多瑪斯的存有方是現實的概念超越柏拉圖的 *Form (eidos)* 為真正的存有是在現實中，亞理斯多德的形式為現實的概念。為多瑪斯，有限的存有物要存在不來自它本身的本質（形式），必然是分享到存有，被賦予存有後才方存在。在哲學史上，哲學家討論甚多的一問題即本質與存有的區別是邏輯上的區別，或者有著真實的區別。多瑪斯強調兩者是真實的區別。

在多瑪斯的形上學思想中，只有第一因是純粹的簡單，它的本質即是存有。本質與存有原因，第一因是因著自己的本質存在，是 *esse per essentia*。有限的存有物的存有是分享來的，是 *esse per participacione*。

多瑪斯的形上學基本上承襲了柏拉圖、亞理斯多德的形上學思想。另外？的基督宗教的聖？創造的思想結合柏拉圖及亞理斯多德的思想。在 *Ente et essentia* 一書中，多瑪斯相當簡要的說明了組合的實體與分開的實體的組成因素。組合的實體是我在？？中所有物質實體，分開的實體為靈魂、有限的精神（天使），及第一因（神）。

在本人過去二年的計畫當中研讀柏拉圖、亞理斯多德、波羅丁及奧斯定的靈魂論（人學）思想。在哲學史上有關靈魂論的思想，一方面有著柏拉圖的靈魂為真正的人，身體僅是靈魂在這世界暫時寄居之處，身體非人的組成因素，靈魂可以分開獨立的存在。柏拉圖的靈魂論奠定靈魂不朽的思想。這一思想普遍為中世紀哲學家所接受。唯亞理斯多德？主張所有我們經驗中的存有物是由形式與質料組成，人即是由靈魂（形式）及身體（質料）所組成。靈魂與身體為一個完整的人的二個內在組成因素。這一思想較無法解釋靈魂如何可以在身體死亡之後繼續存在。故從奧斯定開始，即傾向於從柏拉圖的靈魂概念來說明人的靈魂不朽的可能，從亞理斯多德的形質論來說明聖經中的人為一完整的人的概念。中世紀哲學家未能看到亞理斯多德在說明靈魂就它本身（in its own right）是一實體，唯在一完整的人身上，靈魂是使得在潛能中是有生命的有機體之所以活著的現實原理。在 *Ente et essentia*，多瑪斯明確的指出靈魂是一方面的實體，雖然多瑪斯在說明人究竟如何時，他亦從亞理斯多德的形質論說明人是由靈魂與身體組合的一完整的人。

選讀 *Ente et essentia* 這本書的原因，一方面可以對多瑪斯的形上思想有一清楚、簡明的認識，另一方面亦可從多瑪斯的靈魂為分開的實體來解釋多瑪斯說明靈魂不朽的理論基礎。在中世紀時期哲學家都從奧斯定的立場來看靈魂與身體的關係，唯有多瑪斯回到原始的亞理斯多德的思想來說明人是一完整的人，但靈魂就它是一準實體（quasi substance），靈魂就它本身來說是不朽的。在閱讀本書時，將特別從多瑪斯的靈魂論（人學）與形上學的關係，對自柏拉圖以來古代希臘、中世紀哲學家在靈魂論（人學）上的理解留下的未解決的問題。

#### 四、研讀成果：

（1）藉由研讀 *De ente et essentia* 一書，理解形上學中的重要概念，存有物的形上組成因素：組合的實體與分開的實體。

（2）透過研讀過程，進一步瞭解多瑪斯的思想在形上學史發展的重要性，尤其是多瑪斯如何發揮亞理斯多德的形上學，及其如何面對當時各種對亞理斯多德思想的各種不同的詮釋。

(3) 課程整體並進一步深入文本當中，多瑪斯如何透過亞理斯多德的物理學、形上學、分析學、靈魂論等各門學科，並以潛能與實現、四因說、範疇論等，進行對於存在物的「本質」與「存有」的各種探討。

## 五、議題探討結論：

(1) 在形上學發展史上，西方存有論的傳統中，從 Parmanides 到 Heidegger，都算是重要的形上學家，而在此傳統中，有兩個主要脈絡，一個是形上學的「存有論」(ontology) 傳統，另外一個是「一」(henology) 的傳統，存有論的傳統是一個主要的傳統，另外「一」則是探討關於「一」的知識，到了多瑪斯的時，追隨自奧斯定以來猶太-基督宗教的傳統，以神是存有自身 (Esse Ipsum Subsistence)，神是自己的原因，因著自身而存在，其本質就是存有，由此角度來思考事物的存在原因，則神是從無中自由的創造這個世界，因此存在著各種不同的東西，所有存在的東西一方面存在了，擁有存有，一方面必然是「什麼」東西，所以事物必然是由「存在」與「本質」所結合而成的，無限的存有是自己的原因，本質就是存有，但是所有由神所創造的東西，必然是有限的存有，就必然有著一個本質。而如果我們問一個東西「這是什麼」，「什麼」就是「本質」，「是」就是「存在」的事實，因此在有限存有，這就是事物中的真實區別，而在無限存有，存有與本質乃是等同的。

(2) Entre 一詞有兩個意義，第一個是指首要的範疇，實體，個體，其次是指命題式的描述，來指稱實體，是一個真理。從第一義來說可以用十範疇來區別，而第二義上則可以找出其本性。而一個存在的事物之所以可以被理解，唯有透過其定義和本質，在為一個東西「定義」的時候，就是按照東西的「類」、「種」來看，而 Essence 就是使一個東西之所以成為它「是」什麼的原因。

(3) 類是 Genus、種是 Species、種差是 Difference。在亞理斯多德的傳統中，當我們去定義的時候，就是從遠的類到近的種，以種差去定義，多瑪斯也依循此傳統，例如，以人是有理性的動物，動物只能部分地稱呼人，而不是人的整體，人除了是動物之外，還有著理性。因此，存在事物在邏輯範疇的角度，也就是從類、種、種差來看。

(4) 中世紀的學者，基本上都依照聖經的立場，在解釋人時，是靠亞理斯多德的理論，但是講到靈魂不朽，又靠柏拉圖的理論，可是二者基本上沒有相容之處，但當時的哲學家都想要騎牆，因而扭曲了二者的理論。多瑪斯回到了原始的形質論立場。在理性靈魂的看法上，多瑪斯與亞理斯多德不同的，在於他未提到，理性是由外來到人內的神。而是單純肯定靈魂在獨立活動時無須身體與質料。

(5) 分開的實體 (separate substance)，在多瑪斯本書中，特別指第一因、天使、靈魂，天使與靈魂，一方面他們是簡單的、沒有物質性的，但是他們要存在，並不是因為它們自身的本質，而是要接受到存有才有可能存在，所以天使與靈魂也還是組合的實體，只是組合中沒有質料。如果說他們是分開的實體，是因為它們的形式因是非物質的、非理解的，在其內在的組合因素中，沒有質料因，只有形式因，因此其本質是非物質的，是從這個角度來說，才能講靈魂與天使是簡單的，但是它們要存在還是要接受到存有，接受到存有才有可能存在，因此他們還是組合的實體。而第一因是簡單的，不是組合的，若講其不是組合的，乃是因為其本質就是存有，他是非物質、精神的、又是自己的原因，所以本質就是存有、絕對的簡單。

(6) 附質不構成實體本質的「首要」因素，實體的「主要因素」是由形式與質料所組成。

(7) 普遍的概念，跟類、種、複雜的實體、簡單的實體之間的組合，有著某種關係，除了第一原因，多瑪斯講的第一原因，就是神，祂是簡單的實體，且是絕對地簡單，沒有任何的組合，講到其它簡單的實體，像是所謂的天使，靈魂，都算是簡單的實體，可他們也都還是組合的，因為他們是有本質與存有的組合，他們要存在乃是接受來的，這樣的簡單實體都還是組合的，只是在組合的原理中沒有質料而已，第一因才是絕對簡單，沒有任何的組合。

(8) 多瑪斯在整本書中，非常系統地討論了亞理斯多德理論中，從物理學、形上學、邏輯中的存在與本質之間的關係，他基本上隨從著亞氏，存在的事物可以被定義，可以被分類，可以分成什麼類、什麼種，種差乃是個體之間不同的原因所在，所有存在的東西，我們可以看到他的內在組成原理，就是形式跟質料，而他又進一步的提到，一個實體的本質，還不足以完全地解釋實體本身，除非形式因跟質料因，無法完全地解釋，一個實體之所以存在的原因，除非此實體接受到存有，而此事物才存在，質料因跟形式因如果是構成實體組合存在的因素，其存有都是接受來的，因此在形式跟質料的組合外，還有著存有跟本質的組合，相對於存有是現實，本質就是潛能，把存有看成是現實，乃是多瑪斯超越亞理斯多德的地方，亞理斯多德只從形式跟質料來看現實跟潛能，而沒有從存有與本質來看待現實與潛能的關係，

(9) 傳統上，很多人認為多瑪斯是亞理斯多德主義者，但是上世紀，30年代晚期時，發現多瑪斯形上學中有很深的柏拉圖主義的色彩，特別是關於分享原理，多瑪斯講到分享時，是分享到存有，這不是如同柏拉圖說的，感覺的東西分享觀念世界中的觀念，而是分享到存有。這本書中講到神是自立的存有本身，就是存有，所有東西要存在，都是被賦予、分享了存有才得以存在。

## 六、目標達成情況與自評：

- (1) 藉由研讀研讀《存有與本質》一書，理解多瑪斯在形上學理論，以潛能與現實的角度來看待存有與本質的關係。
- (2) 理解多瑪斯形上學中，關於分離實體 - 第一因、天使、靈魂的理論。
- (3) 理解多瑪斯對亞理斯多德形上學理論的詮釋與發展。
- (4) 理解多瑪斯在中世紀人學的重要性。
- (5) 本學期的參與成員，主要為本校哲學系與神學系大學部至碩士班同學，課程內容活潑，課堂上之師生互動、問答比往年更為熱烈，對釐清多瑪斯形上學思想中許多複雜的理論，有很大的幫助。
- (7) 選讀文本為英譯本中的經典之作，雖然全書篇幅不多，但是多瑪斯句句珠璣，內文之術語與哲學思想，往往需要再三釐清，雖然本書比往年閱讀文本之整體份量為少，然而課程負擔依然不輕鬆。

## 七、執行過程遭遇之困難：

### 1. 學生背景知識不足：

- (1) 多數大學生未曾參與往年計畫，缺乏對人學發展之認識。
- (2) 多瑪斯思想中的中世紀基督宗教學術背景與我們的文化差異。
- (3) 缺乏對亞理斯多德形上學思想的深入認識。

2. 原典文意理解上的障礙，主要來自於對亞理斯多德理論的不熟悉，以及多瑪斯用語中所指稱對象或理論等背景知識的缺乏。這部份常需仰賴主讀人之補充。

3. 對亞理斯多德各著作理論中的術語，在中世紀為人所誤解、誤用導致各種困境與爭辯的學術背景與脈絡，學生亦不熟悉。

4. 教師教學負擔重，須為學生補充許多相關背景以及整體思想以助理解。

## 九、統計表

計畫主持人：丁福寧 教授 計畫名稱：多瑪斯論存有與本質				
經典研讀	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
<input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典	<input checked="" type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 <u>0</u> 人 女 <u>2</u> 人	男 <u>18</u> 人 女 <u>15</u> 人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 <u>1</u> 人、女 <u>1</u> 人) <input type="checkbox"/> 無

## 參、附錄（課程內容）

### 輔仁大學哲學系九十九學年度第 一 學期授課大綱

開課系級	大學部、碩、博士班			開課科目代碼		
開課名稱 (中英文並列)	多瑪斯的存有與本質 Aquinas' <i>De ente et essentia</i>			學分數	上	下
					2	0
開課教授 (中英文並列)	丁福寧 Paschal Ting					
開課時間	星期	三	節次	3、4	教室	
課程目標	探討多瑪斯形上學中的兩個重要概念，及對形上學發展上的貢獻。					
課程綱要	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 存有與本質兩詞的意義</li> <li>2. 在組合實體內的本質</li> <li>3. 本質與類、種和種差之間的關係</li> <li>4. 在分開的實體內的本質</li> <li>5. 在不同的存有中的本質</li> <li>6. 在附質中的本質</li> </ol>					
授課方式	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 專有名詞解釋</li> <li>2. 闡釋理論及背景知識</li> <li>3. 逐句研讀</li> <li>4. 主題總結（段落總結）</li> </ol> 相關問題亦從 <i>Enneads</i> 中其他卷的思想做說明及補充。					
成績評量	1. 出席及參與課堂討論		20%			
	2. 期末報告		80%			
建議續修科目						
指定教材 (用書、器材) 及參考書目	<i>De ente et essentia</i> (1) 教科書					



Aquinas' *De ente et essentia*

(2) 其他參考書目

Aersten, Jan. A. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

\_\_\_\_\_. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas of Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Anderson, James F. *The Bond of Being*. St. Louis: B. Herder Book Co., 1949.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. Ed. by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press, 1995.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Bastit, Michael. *Les Principes des choses en ontologie médiévale*. Bordeaux: Éditions Bière, 1997.

Boethius. *De hebdomadibus. The Theological Tractates*. Cambridge, Mass, 1918.

\_\_\_\_\_. *De trinitate. The Theological Tractates*. Cambridge, Mass, 1918.

Britto, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: PUF, 1991.

Clarke, W.N. "The Role of Essence within St. Thomas' Essence-Existence Doctrine: Positive or Negative Principle? A Dispute within Thomism." In *L'essere: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: 6*. Napoli: Edizioni Domenicane

\_\_\_\_\_. "The Meaning of Participation in St. Thomas." *American Catholic Philosophical Association* 26 (1952) : 147-57.

De Finance, Joseph, S.J. *Connaissance de l'être*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

\_\_\_\_\_. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Roma: Presses de l'Université Gregorienne, 1965.

Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2<sup>nd</sup>. edition. Torino: Società Editrice Internazionale, 1949.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a san Tommaso*. Milano: Edizione Ares, 1997.

Garrigou-Lagrange, R., O.P. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. By Patrick Cummins, O.S.B. London: B. Herder Book. Co., 1950.

Geiger, L.-B., O.P. *Penser avec Thomas d'Aquin*. Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg, 1997.

Genuyt, F.M. *Vérité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de Saint Thomas*. Paris: J. Vrin, 1974.

Giacon, C. "il contributo originale di S. Tommaso all'ontologia classica." In *L'essere: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: 6*. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1974, pp 61-71.

Kenny, Anthony. *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Mondin, Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

Negrone, B. "Essenza ed esistenza: Nell'omonimo opuscolo di Tommaso d'Aquino." In *L'essere: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: 6*. Napoli: Edizioni

Domenicane Italiane, 1974, pp. 283-89.

Philippe, M.D., "Analyse de l'être chez saint Thomas." In *L'essere: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: 6*. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1974, pp. 9-21.

Tyn, Thomas. *Metafisica della sostanza: Partecipazione e analogia entis*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1991.

Wippel, John F. "Essence and Existence." In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, & J. Pinborg. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: CUA Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: CUA Press, 2000.

研讀序次	預定研讀日期 (經典講座計畫則填寫預定舉辦日期)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	9/15		導言	形上學中的基本概念
2	9/22		導言	中秋節放假
3	9/29		Prologue	
4	10/6		Prologue	
5	10/13		Ch. II	
6	10/20		Ch. II	
7	10/27		問題討論	
8	11/3		Ch. III	
9	11/10		提交學期報告名稱及大綱	主讀人另與同學確定讀書報告的方向及疑難問題的釐清
10	11/17		Ch. III	
11	11/24		Ch. IV	
12	12/1		Ch. IV	
13	12/8		Ch. V	
14	12/15		Ch. V	
15	12/22		Ch. VI	
16	12/29		Ch. VI	
17	1/5			
18	1/12		總結	

### 課程參與人員名單

#### 一、修課名單：

	系級	姓名
1	哲學四智	郭登南
2	哲學四智	邱伯威
3	哲學四愛	蘇郁淳
4	哲學四愛	甯心廷
5	哲學四愛	潘奕涵
6	哲學四愛	趙思涵
7	哲學四愛	游巧喻
8	哲學四愛	柯好嬪
9	哲學四愛	張偉清
10	哲學四愛	楊凱名
11	哲學四愛	沈建宏
12	哲學四愛	陳袁峰駿
13	哲學四愛	許韶珍
14	哲學四愛	陳怡樺
15	哲學四智	邱珮雯
16	哲學四智	秦國耕
17	哲學四智	蕭舒婷
18	哲學四智	李子祥
19	哲學碩二	陳泓瑋
20	哲學碩二	簡士祐
21	哲學碩二	趙喆熙
22	哲學博二	王授民
23	哲學碩一	鐘尙志
24	哲學碩一	魏子閔
25	哲學碩一	王友琦
26	哲學碩一	金東映
27	神教一	王裕程

#### 二、旁聽：

	系級	姓名
1	哲學博三	羅月美
2	哲學博二	杜迺翔
3	哲學碩三	林宛儀

## 課程內容綱要紀錄

### 一、課程紀錄（20100915~20110105）

-----  
20100915

本課程以閱讀經典為主，授課老師會為各位同學補充相關知識，哲學史或歷史上的背景等，在過去幾年，老師都持續地進行這樣的課程，如過去我們念了 Plato 的 *Phaedo*、Aristotle 的 *De Anima*、Plotinus 的 *Ennead IV* 跟 St. Augustine 的 *De Trinitate*。這幾年教育部非常積極地推廣類似這種閱讀經典的課程。對人文社會科學來說，經典是非常重要的，我們會不斷地回去探討經典中的意義，這些經典有其在學術上的價值，無論在每個世紀都是人們參考的重要依據，所以教育部顧問室在這些年來不斷地推廣，一開始僅是對經典閱讀的各種活動進行一些補助，如每個月的讀書會等等，在史學、文學領域上，這類經典導讀、閱讀的討論會活動，是非常蓬勃地發展，透過經典閱讀，能夠汲取古人經典當中的珍貴思想，自然也就是教育部這些年非常注重的。從老師看來，在台灣作的最好的，首先應該是史學方面的讀書會活動，而慢慢地，其它人文相關學科也開始加入這樣的活動氛圍。

從三四年前開始，教育部除了推廣經典閱讀的活動，像是每月的讀書會之外，也開始進行經典閱讀課程的補助與推廣，這樣的活動主要是要求參與人員能夠跨校，也就是由不同學校的老師、學生共同組成一個團體，每次聚會由各成員負責導讀或參與討論等等，成爲一個額外的學術活動。於是從三年前開始教育部就開始在課堂上實際地推廣、補助，後來也就形成像這樣的一個經典閱讀課程的型態。

老師已經進行持續地這個計畫兩年了，今年邁入第三年，我們今年閱讀的經典是多瑪斯的《論存有與本質》，這篇論文是很小的，算是多瑪斯著作中最爲「袖珍」的。多瑪斯同時具有神學家與哲學家的身份，在他討論神學問題時，常放入了許多哲學思想，而少有純粹的哲學著作，而這本《論存有與本質》就是他年輕時的著作，可算是純粹地哲學探討，而到了晚年則是以《駁異大全》爲主。雖然他僅活了 49 歲，但是卻留下了非常多的著作。

《論存有與本質》是多瑪斯 30 歲時的著作，寫作所針對的對象是年輕的神職人員，在天主教會中，要從事神職工作須要接受相當程度地哲學訓練，而在哲學的教育完成以後才能夠進一步進入神學的教育，在哲學的教育中，多瑪斯的這本小冊子，就是爲年輕的、將來要從事神學工作的學員所寫的，簡潔，但是又很重要，

而雖然他 30 歲時寫成的，但其中關於形上學相關問題的深刻思想，在他一生中從未改變過，無論是哲學或是神學的立場。

由於這門課是得到教育部顧問室經典閱讀補助課程中的一個，所以便要按照本課程的宗旨來進行。

非常遺憾地，本週我們發生一些意外....所以並未有講義，以老師口述授課為主。教育部在推廣人文社會科學的經典閱讀時，對於西方經典的一個要求，就是不能使用中文譯本，雖然很多經典都已經有中文譯本，但是教育部鼓勵大家盡量使用原文或外文翻譯本，一方面也是為了讓人文社會科學的學生能夠儘早接觸到外文著作，培養外文的閱讀能力，而老師主要也是在課程上使用英文版本。上課時我們會給學生英文全文的版本，或是其它講義，上課請務必記得攜帶。

being and essence 基本上是我們哲學中很重要的兩個概念，being 在古希臘就由 Parmenides 首先提出，我們哲學的探討要看的是存在的事物，「有」什麼東西「在」，他提出的是 Being 的概念，也就是希臘文的 *on*，無論有什麼東西，東西一旦存在了，就是 Being，這個概念的提出，最早就是 Parmenides，其存有概念是把整個宇宙一起看成一個 Being，宇宙整體是一個 Being，從語意學來講，如果要講 Being，是該講是「是」、「在」的東西，相對地就是「不是」、「不在」的事物，當 Parmenides 介紹這個概念時，他認為宇宙整體是個 Being，這個 Being 是永恆的，不朽的，然後不可能從「不是」，也就是「Non-Being」到「Being」，「Being」也不可能會「毀滅」(Perish)，既然「在」了就是永恆的「是」，「非存在」與「存在」兩者之間不可能互相變化、轉變，這就是 Parmenides 的 Being 概念，他又認為，凡是能夠被思想的就是一個 Being，凡是我們能夠說的也就是能夠被思想的。

這個 Being 最基本的就是不會變化，既不可能從「非有」出來，也不可能變成「非有」。凡是我們能夠思想的就是 Being，我們能夠說的也就是 Being，當他這樣去提出 Being 時，就是從思想的角度來看的，在 Parmenides 的思想中，Being 因此是靜止的，從思想的角度去肯定其存在，而在我們思想中能夠掌握到的，就是真實的存在秩序中所有的，我們理智所能掌握的是普遍、不變的，但是真實存在的都是個別、具體的，正因為 Parmenides 認為我們掌握到的是不變、永恆的，因此宇宙整體是不會變化的，因為我們的理智所掌握的是不變的，另外一方面，經驗所掌握到的才是變化的、雜多的。

無論如何，Being 的概念由 Parmenides 提出，這個概念提出來以後，在他之後的哲學家如 Plato，就認為要從思想的角度、層次來肯定外在世界應該如何，並且將思想中的事物視為是真實世界中存在的事物，他們兩人都有如此的問題。而 Plato 又進一步說，由於從思想層次可以肯定，所以「觀念」才是「存有」，Plato

就很明確地將「真實的存有」視為是思想中存在的觀念，這些才是真實的事物。為 Plato 來說，眼睛、感官看到的事物是虛假的事物，都是模仿觀念的，但這是柏拉圖的問題，而他是跟 Parmanides 一樣犯了這樣的錯誤。

所有的東西都有一個觀念，觀念才是真正的存有，事物真正的原因是觀念，觀念才是真實的，為柏拉圖，現實中的桌子、椅子都是模仿的、虛幻的，而真正的桌子、椅子都是在觀念中。

但是到了 Aristotle 時，他進一步的肯定，Being 作為思想的存有，是存有中的一種，但是還有一些存有，他存在於他自身，以一個具體的方式存在著，他稱此為「實體」，而另外還有一些東西的存在，並不是存在於自身，而是存在於他者，有些實體具有一些屬性，屬性存在於實體身上，但是不可能分開於實體而存在，像是重量、大小、顏色等等，這些屬性與桌子一起，限定著桌子成為一張桌子，並且與其它桌子不同，這些屬性不存在於他自身，但是卻是限定一個實體的因素，稱之為「附質」，這種東西也是某種真實的存有。

Aristotle 由此就重新地詮釋了由 Parmanides 與 Plato 流傳下來的存有概念，他指出有各種不同的存有，有實體、附質、思想等各種存有，而存有這個詞首要的指的是實體，其它的都是由於跟實體的關係而被稱為存有，所以 Being 的概念到了 Aristotle 就不同了，Being 必然是以怎麼樣的一個方式存在，就是其存在，它是一個 being，就其獨立存在於自身，它就是 ousia，而就其本身除了「存在」的事實之外，還有著它是「怎麼樣」的一個實體，也就是「essence」的問題，一個事物的本質、本性。所以每一個事物既然存在了，就必然是一個「什麼樣的東西」，我們因此就可以用「種」、「類」等概念去加以區分，從這個角度來講，東西一旦「在」、「是」，它必然就會是個「什麼樣」的東西，就必然有「本質」或「本性」，因此我們才能區分出，這些存在事物是椅子、桌子、小狗、小貓、人等等，這就是本質的「限定」，使得事物（實體）成為這個種類或那個種類的東西。

這便是 Aristotle 所提出的，當他講到 Essence 時，他也用了 Plato 的 ousia 的概念來說，當一個東西在、是了，作為一個實體，他必然是一個「什麼實體」，有其本質或本性，存在事物之間的不同不是因為存在的事實，而是因為他們具備了 essence。

因此 Being 與 essence 作為重要的形上學術語，在古典哲學中常為哲學家所用，而當多瑪斯提到的時候，這其中又有了一層區別，Aristotle 講到本性或本質的時候，如果同學們沒有忘記的話，Aristotle 的形質論（hyle-morphism）提到，任何一個事物存在的話，必然是由「形式」與「質料」這兩個因素所組合，形式說明了它是怎麼樣的存有，常見的英文翻譯會用 essence 或 nature 等詞，以形質論來說，形式如同事物的本質、本性，同一種類的事物都能共同具備，例如，人，人

有人的本性、本質，無論是張三李四王五都共同具備人的本質。質料則是物質的底基，一個事物個別化的原理，它本身不是什麼，而是所有東西個別化的原理，我們講到本質、本性同一種類的東西共同具備的事物，我們如果講他們都是人，乃是因為他們都具有相同的人性、人的本性，這是事物普遍的因素，人這個種類的事物所共同具備的因素，所以 Aristotle 透過形質論，所要說明的，就是所有事物既然存在了，就必然是由此二因素所組成，

普遍的-->可理解的對象

個別的-->感覺的對象

亞里斯多德基本上以此形質論來反駁 Plato 的觀念論，為 Plato 來說，感覺世界中的事物沒有什麼真正的價值，不過是觀念的模仿而已，因此我們應該盡快地回到原來來的那個世界。在我們人的靈魂沒來之前，乃是存在於觀念的世界，靈魂的眼睛瞻仰到各種的觀念，在那個世界中人的靈魂與觀念和神在一起，所以是最幸福的世界，之所以來到這個感官的世界乃是因為人犯了罪。我們在這個世界裡，如同是被放逐，最後還是要回歸到家鄉，這是為何柏拉圖使用地窖的比喻中所要說的，在地窖中，要描寫的是人來到這個世界，如同被囚禁在地窖中，在地窖中看到的都是虛假的，是玩偶，為燭光照射打在牆上，在地窖中不能動，就只能看到燭光的影子，而我們卻信以為真，但當我們能動時，才知道那些只不過是影子，而當我們能夠離開時，走出地窖，陽光下的世界才是真正的世界，這個比喻就描寫了，人來到這個世界，宛如被關在墳墓中，離開後才能看到真實的世界，而我們應該回到地窖中告訴同伴、解放同伴、離開地窖的世界。

因此柏拉圖並未肯定我們在地窖中看到的虛假的幻影，真正存在的事物不是我們能夠透過感官經驗可以肯定的，而是我的靈魂的理性所能掌握到的，這是為何觀念才是真正的存有，而這個觀念論正是形質論要反駁的，Aristotle 要肯定的是、世界中每個東西都是真實的，既有物質理解的一面、也有感覺的一面，有我們能理解的對象也有透過我們感官能經驗到的，因此他透過形質論來說明所有存在東西內在的因素便是這二者—質料與形式。質料不是什麼、唯有當他跟形式結合時才能作為事物存在，接受到形式時才能成為「什麼」。

如果同學們之前曾經有學習過關於 Aristotle 的思想，當他提到形式的時候，形式是現實，質料是潛能，所以質料本身不能存在，必然要有形式才能從潛能達到現實，形式是使得質料從潛能達到現實的原因，當然 Aristotle 形質論裡面，形式、質料分別地都不可能存在，存在必然是兩者組合在一起時，才有著一個所謂的實體的存在。這兩者既不能分別的存在，也不是分別的是什麼東西，而只是原理。



形式、質料只是一個東西內在的兩個組成原理，本身絕不是什麼 entity，具體的、你我經驗看到的事物，一個物質要組成、存在之前的兩個內在的原理，本質、本性，從 Aristotle 開始，就是一個事物之所以成爲一個事物同一種類的事物共同具備的因素，且是普遍的因素，人，不管是誰，在什麼時候，只要有人存在，共同的地方就是我們有相同的人的本質、本性。

多瑪斯的這本著作，on being and essence，其中的思想跟 Aristotle 有所不同。從 Aristotle 在形上學中就曾分析有各種不同的 Being，柏拉圖的觀念的存有，只是一種思想的存有，還有各種不同的存有，所有存在的東西，同一類型的東西，存在的話，他們便有著相同的地方。這可以說是 Aristotle 哲學中的 Being and essence 被重新詮釋的結果，Plato 的「觀念」就是 Aristotle 的「形式因」，本質或本性，Aristotle 提到，形式因不可能與質料分開地存在，它永不可能分開自立於另外一個世界，這方面的論述完全是在反駁 Plato，也就是 Plato 認爲，現實世界不過是理型世界中一個虛假的影子、微弱的反映（射）。

Aristotle 用潛能跟現實這兩個概念作爲說明所有事物存在與變化的原理，這兩個原理，現實跟潛能，這兩個概念說明所有有變化的東西之所以變化的原理，在每個具體的東西身上，形式因是現實、質料因是潛能，因此可以用來說明事物變化，這個變化的原理可以拿來套用在所有現實存在的事物中來加以解釋。

無論如何，在 Aristotle 之後，到了中世紀時期，關於形質論的說法，哲學家們各有不同的用法，不同的解釋，往往反而偏離了 Aristotle 自己本人原始的用意，形質論要講到的都是物質的實體，也就是我們經驗中所有看到的具體的東西，都有物性的因素在。

Aristotle 的思想，在西方世界中一開始並沒有保留下來，而是在東方、阿拉伯世界裡流傳，雖然西元五、六世紀，波愛修（Boethius）曾經嘗試把古希臘文的亞里斯多德著作翻譯成拉丁文，但是還沒有翻譯到形上學他就過世了，直到西元十一世紀之前，西方世界對亞氏思想的瞭解僅限於其邏輯著作，但是重要的形上學、物理學、靈魂論，都並不十分瞭解，直到十一世紀時的阿拉伯哲學家把亞氏著作帶到西歐，經由西班牙帶到巴黎，並且阿拉伯哲學家先把這些著作翻譯成拉丁文，此時的西方哲學家才開始真正重新接受到 Aristotle 思想的菁華。

-----

上節課我們已經跟同學們分析了 Being 跟 Essence 的基礎，在古希臘這兩個概念是被如何地看待，Aristotle 又如何地看待。中世紀時期的哲學家們在解釋這兩個詞時，常常受限於形式，即使用了形質論的這個名詞，但是卻改變了它的內涵，這在中世紀很常見，直到多瑪斯，企圖回到 Aristotle 原始的形質論思想，並且重

新進行詮釋。

多瑪斯在這個形上學問題中有著跟 Aristotle 不同的地方，Aristotle 在解釋到一個物質實體存在，內在的組成原理是形式因跟質料因，形式是現實、質料是潛能，質料唯有接受到形式因，才有可能從潛能到現實，潛能跟現實是 Aristotle 思想中用來解釋現實世界的事物乃是「有所變化」的兩個原理，在 Aristotle 更早以前的哲學家 Heraclitus，其哲學思想就是「濁足入水、已非前水」的「萬物流轉說」(Panta Rei)，「變化」是一個不變的事實，唯有變化是唯一真實的事物。另外的哲學家像是 Parmenides，對「存有」的概念是「不變動的」，「存有」既不可能從「存有」到「非有」、也不可能從「非有」到「存有」，存有是絕對不變的，Plato 一方面肯定變化、一方面肯定不變，前者在感覺、後者在觀念的世界，但是 Plato 又取巧，將其切分為兩個世界，Aristotle 則同時肯定變化與不變，但是用現實跟潛能來解釋並肯定變化，以及變化中的不變。

Aristotle 提到質料是所有物質實體中的共同底基，接受到共同的形式，但是能成為個別、不同的東西，當 Aristotle 講到這樣的問題時，一個存在的事物就確實會毀滅，這種毀滅就是形式跟質料因的分離，而這也就是一種變化，但是若質料因繼續存在，而且這個質料因又接受到另外的形式因，就又成為了不同的東西，這也就是說質料因接受到什麼形式因、就成為什麼樣的東西。

無論如何，這是 Aristotle 的思想中肯定變化時很重要的一點，形式因是同一種類的事物，是不變的，不受到時空限制而改變的。只要人存在，人的本質與其同種的事物就是不變的。當人死亡的時候，其形式與質料因而就分開了。

形式因是現實，而質料因是在潛能中，但是又不是絕對虛無，質料是所謂的潛能的存有，不是無，也不在現實中，潛能的存有在接受到形式因的時候，就從潛能成為了現實，就有一個具體的物質實體的存在，Aristotle 因此承襲了古代希臘人的傳統，這個世界不是由無開始，而是由 Chaos 的狀態來的，Chaos 不是無，也不是真實存在的，而是有著存有的潛能的，Aristotle 用潛能跟現實兩個概念來說明變化的原理。

這樣的思想到了多瑪斯，開始進一步分析一個事物要存在，應該有內在的組成原理，Aristotle 的現實與潛能，在多瑪斯的詮釋裡已有所改變，一個事物要存在，應該要具有雙重的，現實跟潛能的原理，這就與質料因、形式因的內在關係有關，在多瑪斯形上學中，潛能跟現實這兩個原理，不只是在一個形式與質料的層次上，還在另外一個層次上展現，這就叫做「潛能與現實的雙重關係」，在多瑪斯的思想中，事物的本質、本性是現實，但是多瑪斯很清楚的說，一個東西存在，

他是從無到有的，在這種狀況下，形式我們視為現實，任何一個有變化的東西，變化的原因絕非來自於他自己本身，而必然是來自於他者，如果是這樣，Aristotle 講得很清楚，存在事物不是其自身變化的原因，就像我們人來自於父母，我們不是使自身來到現實的原因，而是來自於他者的推動，換句話說，沒有他者的推動，也就是在潛能中，形式作為現實，是從其跟質料間的關係，質料作為潛能，是從他跟形式的關係，按照 Aristotle，形式與質料兩者結合在一起的存在，絕不可能是來自於自己，從無到有、從潛能到存有都不可能，多瑪斯因此說到，一個事物要從不存在到存在應該有著雙重的潛能到現實的關係，首先作為一個存有，一個東西的存在必然是來自於他者，存在、存有必然是被賦予的，使其得以成為存有（限定），有變化的東西要存在的話，皆是來自於他者的推動，他的存有是接受來的、被賦予的，在多瑪斯的思想中就會提到，存有才是現實，形式的現實限定只是針對質料來說的，多瑪斯認為本質或本性，相對於被賦予存有的事物，他應該是潛能，所以一個事物要存在，其實應該是接受到存有、被賦予存有，必然是什麼東西、具有其本質或本性，本質與本性是在潛能中、接受到存有而能成為現實。

多瑪斯在現實跟潛能上因此必然有著雙重的關係，第一重關係是來自於 Aristotle 理論的基礎，多瑪斯在此基礎上重新詮釋第二重關係，在多瑪斯形上學中，基本上有著受 Aristotle 思想影響的地方，也有超越 Aristotle 思想的地方，就是此潛能跟現實的雙重關係。第二重關係更進一步地解釋了物質實體得以存在的狀況。

Being 的概念在拉丁文用 *esse* 這個字，而本質就是 *essentia*，後者由前者轉變過來，*esse* 在拉丁文就是 *to be* 的意思，當然一個東西要存在的話，一個物質實體要存在的話，其本身就是 *ens*，一個存在的東西，也就是英文的 *a being*，「在」或「是」的事實，一個事物擁有了存有，必然就有著怎麼樣的本質，存在了以後稱為 *ens*、*a being*，下次我們會在講義中的 *introduction* 中看到英譯者對此的解釋，很值得我們參考。

一個東西沒有接受到 *esse* 事實上就是無，如果說從 Aristotle 講說本質、本性是現實，為多瑪斯來說則唯有「存有」才是現實，未存有的事物什麼都不是，不具有完美的特性，存有是所有現實的現實、所有完美的完美，這是他在文中反覆提出的，Aristotle 看到形式是現實，但是還沒有看到存有是現實的層面，多瑪斯在他的形上學中提出來這一點，也就是超越了 Aristotle 的地方，這成為他的形上學中很重要的一個概念。

在這個問題中，被賦予的存有、分享的存有等等概念，等於是被多瑪斯重新詮釋過，因而產生了新的意義，當他由此觀點回來討論到 *essence* 時，他認為是 *actus essendi*，*act* 是現實，*potency* 是潛能，*actus essendi* 就是指稱 *essence* 才是真正的

現實。

---

之後我們的課程，就按照講義、仔細地閱讀著作，老師會交代背景知識、當時哲學家思想之間的論證等等。

在多瑪斯的時代，當時的人們對於此思想並未非常重視，反而是 17 世紀時的 Ficino，特別在書中提醒當時的哲學家關於多瑪斯的這個思想的重要性，但是當時的哲學家仍然並未重視，這個重要的概念在哲學史上一直被忽略，直到 20 世紀中葉，哲學家們才突然意識到，多瑪斯的這種分析在哲學史上的重要性。這可以說是多瑪斯在形上學發展史中的重要貢獻。而另外也曾有人分析過為何 Ficino 當時的說法未被重視，很有可能是因為當時正是德國觀念論興起的時候，為了避免多瑪斯思想跟德國觀念論有什麼掛勾等潛在問題，因而受人所忽略。到了當代，可能是存在主義興起的關係，因此「存在先於本質」在多瑪斯形上學中的重要性又被重新喚起，老師在這並不是要特別強調存在主義的理論，但是重點是多瑪斯形上學中這重要的貢獻在歷史上被忽略，是不可避免的事實。

當代對多瑪斯思想的研究、重新意識到此問題，便是非常重要的事情。早先也有哲學家提到過，所有有限的存有，要存在的話，不是因為自己的本質，而是因為接受到、分享到存有才能存在，在有限的存有身上，這與真正的「存有」有所不同，這是我們從邏輯的角度上來看待其「差異」，但是也不敢再進一步地說，而多瑪斯則說不只是在理解上有所不同，在真實的次序上也有著真實的不同。在很長一段時期裡，存有與本質之間，究竟是邏輯次序上、還是理解上有不同，甚至是真實存在中的次序也有不同，這有著很多的討論，多瑪斯也算是為此爭論下了個定調。

與此相關的，任何一個物質實體、有限的存有上面，存有與本質有著真實的不同，任何一個有限存有要存在，都不是自己存在的原因，我們的存在不來自於自己的本質，本質是在潛能中，只有當接受到存有的時候，才可能存在於現實中。這不是時間先後的問題，而是兩個因素同時存在時才在。在此問題中，另外一個相關的問題是，在「無限存有」身上，無限存有的存在是因著自己的本質，沒有原因，而來自於自身，所以在無限的存有身上，本質跟存有是等同的，identical（同一）的，我們都是曾經有變化的，有原因的，而變化的原因，必然來自於他者，我們的存有都是接受來的，我們的存有因此跟我們的本質有著真實的不同，但是若提到「永恆」的話，神是他自己的原因，神是永恆的，祂是自己的本質，所以祂的存有跟本質便是同一的，祂是必然的存有，哲學家們先領悟到這點，才漸漸開始說，無限存有是如此，並且進一步去處理有限的存有的存在狀態問題。

因此，多瑪斯也算是處理了此爭論了好幾個世紀的問題。英譯者在講到這些問題時，也有提到，為無限存有來說，本質與存有是相同的，而為有限存有，本質與存有是不同的。

本課基本上，是經典閱讀，重點在於掌握到多瑪斯形上學中的重要觀念，我們期末時須要交一篇讀書報告。大學部、碩博士有不同的評分標準，所以不用擔心期末報告的困難度，以後上課就會以經典的內容為主，每次至少會有十五分鐘，瓢同學們提問，討論，因為本課有教育部經典課程補助經費，因此期末、期中老師會向教育部報告，課程進行情況，所以會有照相、錄音等活動，也會呈交選修人的名單等等。

如有其它疑問可以跟 TA 迺翔確認。

期末以前，在 10 月 27 號，同學們須要提交一份期末報告的題目，讓老師先參考一下，是否適合撰寫，也請同學們記得，如果可以寫個摘要，稍微說明一下想要如何進行，會更好，在這學期，我們也會請其它老師來一同幫忙進行，與同學們座談、導讀等等。

我們上課時也會有一個簽到單，請各位同學記得來簽名。

---

20100928

關於我們的課程安排，存有與本質的兩個字的意義，多瑪斯一開始就很細緻地去分析這兩個詞所要傳達的意思。在一個有限的、真實的存有身上，有著這兩個因素，另外，如果神存在，神的存有與本質乃是等同的，這個問題在存有與本質這本著作中，事實上，也是多瑪斯非常重視的一個，存有與本質這本書中一個很重要的問題就是，在有限的存有身上，有著存有與本質的真實區別，而在於神，兩者等同的，神的本質就是存有，所以存有跟本質是 identical 的，而所有有限的存有，有著真實的區別。

有限的存有、無限的存有的差別就在於，有限必須要接受到存有才能存在，而無限的存有、神，乃是因著自己，他自身就是存有。至於類、種概念，是從邏輯的角度上來看待本質與存有的關係。

第四點是在分開的實體內的本質，就是關於靈魂、有限的神等等，上課時老師會先解釋專有名詞，另外關於理論、背景知識等等，這門課第一次上課時就跟同學們講過，是經典的研讀，所以我們將會逐一地、一句一句地閱讀這些經典，每道一部份，老師就會作一個總結，出息算是學其成績的 20%，期末報告 80%，我

們的指定教材是「De etre et essentia」其它參考教材算是多瑪斯形上學中的重要著作，老師特地指給同學們，多瑪斯形上學的二手資料非常多，這部分算是老師認為較好的。

期末報告，希望同學們不要到期末才來寫，盡快儘早開始想怎麼寫、怎麼進行，想想題目是什麼，在期中考時，請用一張 A4 紙，將期末報告題目寫上，以及你預期要怎麼進行，老師會利用時間盡快看完，並且給同學一些建議，指點同學進行的方向等等，到了期末就可以繳交一份較好的期末報告。另外，碩博士與大學部的同學，基本上會有不同的評分標準，請不用擔心。

這大概就是本課程的進行方式。

-----

在 introduction 裡面，作者首先提出，在西方存有論的傳統，從 Parmenides 到 Heidegger，都是重要的形上學家，在形上學的傳統中，有兩個傳統，一個是形上學的「存有論」(ontology) 傳統，另外一個是「一」(henology) 的傳統，存有論的傳統是一個主要的傳統，另外「一」則是探討關於「一」的知識，無論如何，henology 會是從羅馬帝國時期，第一位重要的哲學家，Plotinus，可以說是 henology 非常清楚的提出，而 Ontology 則是從 Parmenides 到 Heidegger 發展，Ontology 主要是探討有關於 Being 的意義，第三行我們可以看到，當 Parmenides 提出，就是提出了當「存有」「存在」時是怎麼樣的問題，這之後一直都是哲學家們所關心的問題。

這個問題到了多瑪斯的時候，也就是十三世紀的哲學家，從 Parmenides 到多瑪斯大約有 17~18 世紀之久，多瑪斯追隨著一個相當長的猶太-基督宗教的傳統，在這個傳統中，「存有」是神的名字，在奧斯定的時候，很清楚的，能夠給神的名字，就是神的存在，神是存有自身。(Esse Ipsum Subsistence) 在奧斯定就認為，我們不能給神任何一個名字，名字會把神限定在某一個範疇內，但是神並不是有限的，所以任何名字都不足以說明神，唯有能稱呼的，神是自立的存有本身，這也就是唯一能給予神的名字（稱呼）。奧斯定提到時，曾說這是來自於舊約聖經中所提到的，Exodus，也就是新教的出埃及記，天主教中稱呼為「出谷記」。這部書中提到摩西帶領族人離開埃及，度過紅海，在沙漠中流浪 40 年，最後才回到神給它們的「應許之地」，流奶、流蜜的福地。

多瑪斯追隨這個傳統，認為神就是自立的存有本身，如果講到存有與本質，講到神，那祂的本質就是存有，換句話說，本質跟存有是等同的，他就是存有自身，他的存在不來自於任何他者，他的存在不是任何其它原因所造成的，他就是他的原因，神是自己的原因，因著自身而存在，其本質就是存有。

在猶太-基督宗教的背景對形上學的反省中，就認為所有其他的東西，神是從無中自由的創造這個世界，因此存在著各種不同的東西，所有存在的東西一方面存在了，擁有存有，一方面必然是「什麼」東西，所以事物必然是由「存在」與「本質」所結合而成的，無限的存有是自己的原因，本質就是存有，但是所有由神所創造的東西，必然是有限的存有，就必然有著一個本質。

每一個有限的存有，或說是受造物，Creature，神是創造者，Creator，創造所有有限的存有，所有的受造物，既然存在了，就必然是什麼，「是什麼」就是「本質」，也就是「可理解」的因素，如貓性、狗性、人性，這都是要說明「本質」，一個事物既然存在了，「是」了，擁有「存有」，這是神所賦予的，讓所有有限存有分享了存有，如果我們問一個東西「這是什麼」，「什麼」就是「本質」，「是」就是「存在」的事實，因此在有限存有，這就是事物中的真實區別，而在無限存有，存有與本質乃是等同的。

在神，指說祂「存在」、「是」，他的本質就是存在，因此它是「必然的存有」，而其它所有的有限的存有，都是「偶然的存有」，並不是永恆的存在，在有限的存有中，本質與存有中有著真實的不同這一個理論，是在多瑪斯的時候很清楚的說出來的，這個問題，可以說是從五世紀、六世紀時，波愛修時就已經開始討論了，在有限的存有之內，究竟有限的存有之中，存有與本質，是否有著真實的區別(本體的區別)，或只是邏輯上的區別，這到了多瑪斯才明確指出。

這本書雖然是多瑪斯年輕時的著作，雖然從多瑪斯思想發展的整體來看，早年跟成熟期的思想稍有區別，但是本書中的基礎理論卻從未改變過。

同學問：請問 板書上「本質」後面的字是？

老師答：是「可理解的」，本質是人可以去理解的，「是」則是我們去「肯定」的，當事物存在時，可以成爲我們認識的對象。

請同學們一起翻到第九頁，在形上學史上，Being 這個字究竟要傳達的是什麼？在 p.8 中就提到，多瑪斯在 1256 年 3 月前寫成，在此時尚未擔任巴黎大學的神學教授，在這本書裡面，蠻受到當時阿拉伯哲學家如 Avicenna 的影響，他是 12~13 世紀巴黎的學術環境中，最爲知名的一位哲學家，他所寫的東西，在更早之前(11 世紀)，當他的思想在 12~13 世紀傳到巴黎時，受到了相當的重視。p.9 提到，多瑪斯很多哲學思想都在他的神學著作中，他會在討論神學問題時，一起討論哲學思想，在「神學大全」與「駁異大全」中，雖然有著完整的哲學體系思想發展，尤其是形上學，但是基本上都還算是神學的著作，在這幾本書中，形上學的問題，

就是在神學的脈絡與問題意識中被提出來的，但是多瑪斯形上學的著作，專門的著作，跟神學沒有關係的，會是在註解 Aristotle 的形上學這本書中看到，在這本註釋中，雖然主要是依照亞氏形上學來註解，但是還是含有他自己的思想，按照著亞氏的脈絡來講，在此之前他有寫一篇導言，但是還不能算是他自己獨立的形上學著作，真正是屬於他獨立的形上學著作，也就是「On Being and essence」這本小書，也算是他僅有的、專門的形上學著作，在這本書中也可以看到，一位年輕的學者，如何理解，整理形上學的基本概念，也就是 Being and Essence。雖然這是他早期、剛剛 30 歲左右時寫的，但是基礎思想一生皆未改變過，p.9 倒數第四行就有寫到，Being 的拉丁文原文就是 esse，他把 Being 描寫為，Being(esse) as Actuality of Essence，Essence 就是使得本質能夠到達現實的因素。

一個有限的存有，Being 使得本質達到現實，Actuality 就是指著「現實」，他使得本質能夠成為現實，唯有在這種情況下，有限事物才能存在，換句話說，在多瑪斯的思想中，存有是個現實，本質是一個潛能，存有是使得本質達到現實的。潛能與現實的概念最早是 Aristotle 提出的，所有有著變化得存有要能夠存在，必然是因為兩個原理，在亞氏探討變化與運動的原理時，提出了「潛能」與「現實」兩個原理，換句話說，要存在，一個事物要存在，有兩個原理，「潛能」與「現實」，亞氏提到這個問題時，這種理論是針對了古代希臘像是 Parmenides 這樣的哲學家，以為存有是完美、沒有變化的，永恆的，存有不來自非有、也不會變化為非有，存有既沒有過去也沒有未來，這是一個不會變化的存有。

所以 Parmenides 只肯定不變，而 Heraclitus 則只肯定變化，所有變化才是真實的，這是為何 Heraclitus 說「濁足入水已非前水」的「萬物流轉說」，亞氏贊成有變化，但是變化有兩個原理，潛能與現實，變化就是從潛能到現實的過程，而他認為形式是現實，質料是潛能，所以質料本身不可能使得本身達到現實，必然是接受到形式因，才能從潛能到現實，不管怎樣，質料是潛能，要變成現實一定要接受一個形式，因此才能夠有「實體」的存在，形式是現實是針對著質料來看，質料是潛能是針對著形式來看，這都是亞氏所提出的兩個變化的原理。形式就被看成是現實、質料是潛能。

在亞氏的思想中，唯有神是完美，是所有的現實，不會變化，其它所有有變化的事物，都是從潛能到現實。這樣的概念，之後的哲學家大多是遵守，而到了多瑪斯，它是第一位哲學家提出，潛能跟現實的關係不是在形式跟質料的關係上而已，而是一種雙重的關係，在一個具體存在的事物之內，存有有著雙重的潛能與現實的關係，這是多瑪斯形上學中超越 Aristotle 的地方，在亞氏的思想中，他只看到形式是現實，形式就是所謂的本質，或是本性，質料是所有物質的東西都共同具備的底基，本身不是什麼，卻也不是「無」，而是一種潛能的存有，接受到形式時，才從潛能到現實，所以所有存在東西的內在組成因素，就是由這樣的關



係建構所組成的，多瑪斯因此在他的思想中反覆的說，潛能與現實是有著雙重的，從物理的層次來看，我們應該更進一步從形上的層次來看，有限得存有要存在的話，形上層次還有著潛能與存有的現實關係。

在物理層次，多瑪斯是接受了亞氏的說法，但是還要看到形上的層次，在形上的層次中，本質是潛能，而形式是現實，為何他要這樣看呢？有同學能回答嗎？

同學答：是不是因為本質要分受存有才能夠進入存在成為現實？

老師：分受沒有問題，的確多瑪斯曾說，他受到柏拉圖理論的影響，分享的原理，但是他並不是如同柏拉圖那樣講。

-----  
為何多瑪斯說形式、本質、本性是現實，但是放到形上層次時就把本質看成是潛能，為什麼？

建宏：是不是因為本質跟存有有著真實的不同？

老師：有不同，為什麼？無限存有跟有限存有的差異在於本質就是存有，可是有限存有的本質跟存有有著真實的不同，答案就在於有限的存有都不是因著自己的本質而存在，因此相對於存在的本質來說乃是潛能。沒有有限的存有要存在是因著自己的本質，他是被分享、被賦予了本質而存在，存有如果是現實，他就是在潛能中，無限的存有，本質就是存有，他就是自己存有的原因，有限的存有要存在，從不會是因著自己的本質，在這種狀況下他不可能存在，他也必然是在潛能中，唯有當他有了存有後，他相對於存有是潛能。

學生：這個有限的存有指的是精神還是物質實體？

老師：為人來說，人的靈魂或是天使都是有限的存有，也是精神實體，唯有神，是精神實體，但又是無限的精神實體，其本質就是存有。沒有任何一個有限的存有因著自己的本質而存在，無論是精神還是物質實體，被賦予了存有事務才有可能存在，本質相對著存有才是潛能。這是很關鍵的思想。

回到第九頁，倒數第四行是說，在這本書中，多瑪斯把 Being 視為是「本質的現實」，本質原來應該是潛能，在他有存有的時候，才有可能什麼東西，從這個角度來講，存有就是本質的現實，從這個角度來說本質就是潛能，這就是所謂的雙重的關係，一個是物理層次，一個是形上層次，本質跟存有的關係是不同的。這兩者成為一個具體的存有物的兩個內在原理，當單純要說一個事物是「存在」

或「存有」這個事實，就用 esse 這個字，但是講到一個東西「有」了「to be」之後，就是 ens，一個 Being 的事物，這是有限的存有。

而 God，神，在 Being 之外沒有任何其它的本質（essence）或本性（nature），神就是單純的存有，在存有之外沒有任何其它的本質或本性，神在其存有之外沒有任何其它的本質或本性，他就是單純的存有，有限的存有（受造物、Creature）接受了「存有」，分享了神聖的存有，可是，接受到存有，從多瑪斯來說，一個受造物接受存有，就是分享神聖存有的存有，才能得以存在，受造物不只是有存有，又有本質，而受造物的本質限定著分享存有的程度。

這邊有一個概念就是，在所有的受造物中間，有些受造物有「精神」，或「理性」，像是「人」，動物有所謂的感覺的靈魂，在動物之外有所謂的植物，植物有所謂的生長的靈魂，在所有有生命的之外，還有所謂的無機體，沒有生命的，在亞氏的思想中，存有有著不同的等級的，有生命的跟無生命的，在有生命的之中，又有高級的，如人，其它像是動物、植物等等，這些思想，多瑪斯都接受亞氏的說法。於是分享神聖存有的等級，就是受到本質的限定與影響。

而之後譯者的 introduction 中又提到，在這本書中，還看不到多瑪斯對於 Being 與 Essence 真實組合，或其「真實的不同」的進一步說明，這種組合並不是亞氏的因果原理或形質論中所說的，在多瑪斯的思想中才進一步提到形式因跟質料因的組合外，也有著潛能與現實的組合，這是多瑪斯形上學的主要貢獻，也是他與亞氏主要的差別與創見。而這樣的問題，如果本質與存有有著真實的區別，要從其它的著作中找到證據來加以澄清。

這邊有三個拉丁文：esse、ens、還有 esse danto（單純的存有），要記住。

無論如何，在第 10 頁的第二段中，提到聖多瑪斯，事實上為存有提出一個新的詮釋，Being 與 Essence，Being 就是 Essence 的現實，若非如此，任何一個東西都不可能存在，有限的存有不可能因為自己的本質而存在，由此來說，存有就是本質的現實，另外這邊要講到的就是說，存有就是所有完美的完美，一個東西如果不存在，什麼完美都沒有，唯有有了存有，才有完美，存有本身則是完美的完美，在其它著作中，多瑪斯也提到，存有「存有」是現實的現實，完美的完美，如果沒有存有，張三不存在，就算其形式是天才也沒有意義，沒有存有，沒有任何的完美，只有無，只有有了存有才有所謂的完美。

p.10 的第二段，強調存有是本質的現實，或存有是完美的完美，因為是要肯定「存在」的這一面，換句話說，「存在」在「存有的次序」上，有著首要的地位。

Being 可以從很多方面去看，但是多瑪斯提出一個根本性的新詮釋，在這個新的詮釋中，他強調著的，是這個存有「存在」的一面，多瑪斯看到這一點，或從「存在」這面去詮釋存有，是西方形上學史上決定性的一刻，為多瑪斯來說，他改變了希臘人跟中世紀人對存有的理解，他們的理解僅在「形式」，而沒有從「存在」的角度來理解。

學生問：如果本質沒有分受存有，是不是無呢？

老師說：就亞氏來說，在中世紀多瑪斯之前，他們只看到形式，而沒有從存在的事實來看待存有。

多瑪斯是改變了先前的希臘和中世紀的「存有」概念，希臘的跟中世紀的存有概念中，強調的就是從「形式」來看存有，在多瑪斯之前，阿拉伯哲學家如阿爾法拉比和 Avvecina，已經開始從存在的角度來詮釋存有，另外一個神、哲學家則是 Willing，也注意到這個問題，但是聖多瑪斯才是第一個哲學家，完全地理解到，存在「現實」的優越性（優位性），他完全地理解到存在的現實超越了 Essence。在 Parmenides 時，存有是不變化的，柏拉圖是觀念的存有，是從形式因來理解的存有，亞氏的形式還是從形式來看存有，到了多瑪斯時才完全地瞭解到，存在的現實是超過 essence 的。多瑪斯因此就不再是從現實來看本質，而是從存在的事實來看待 Being。

在這本書中，其實他沒有很清楚的說到這兩者的組合或真實的區別，但是無論如何是標記了一個形上學的重整、改革的里程碑。

雖然這些形上學的思想非常受到亞氏的影響，或更受 Avicenna，但是他更是超越了他們，也開始形成了他自己的形上學立場。

建宏：本質沒有分受存有，柏拉圖認為觀念是理解的，那在多瑪斯來說，事物在分受存有時，是怎麼樣的？

老師：柏拉圖的觀念是，觀念是永恆存在另外一個世界的，真正的，不朽的存有，感覺世界中的東西，是因為分享了觀念才存在，不館怎樣，柏拉圖的觀念論裡面，肯定的是觀念才是存有，永恆的在另外一個世界中，因此東西真正的本質，就是指從本質或是形式因去理解存有，亞氏不會這樣去說，但是當他提到事務的內在組成因素時，他也是從形式因來肯定存有，但是這邊講到的是，多瑪斯是肯定存有的「存在面」，而沒有從「形式因」或「essence」的角度去肯定，這也是多瑪斯的主要貢獻，多瑪斯超越前面的哲學家也在此處。

建宏：這其中存有跟存在的關係是？

老師：講到存有就是強調「存有」「存在」的一面。不要忘記在 Parmanides 與 Plato 等人提出時，存有概念沒有兩人是相同的，而包含存有「存在」事實來談論的，基本上就是從多瑪斯開始的。

之後提到這本書最早是寫給同會年輕的弟兄，當時它是（道明）修會的會士，為年輕的修會的會士，第二段的倒數第三行、第四行，當時在巴黎讀書的，預備將來要當神職人員的年輕弟兄尚未從事傳教以前，專心的念書、神學與哲學，他們一方面跟著多瑪斯學習，一方面請他解釋形上學中的基本概念，這頁的最後提到，這本書中嘗試去解釋、澄清一些形上學的關鍵概念，例如存有、本質、形式、本性等。

p.12 裡面又提到，在澄清這些形上學的主要觀念時，多瑪斯並不只是關心術語（字）而已，而是進一步去定義名詞，有著意義的字，作為一種記號，告訴我們這世界中所象徵、表達的東西。我們透過多瑪斯的詮釋，進一步理解他對這些概念的看法。前面所提這種對名詞的理解的方式，像是二十世紀以來後期維根斯坦所批判的，這些字作為名字的意義的基礎，大家理所當然接受的基本立場，反而被維根斯坦所推翻。p.13 就提到，名字的意義，從他所指稱的現實事物來看待。

p.13 最下面提到三個字，Ens、esse、essentia，這三個拉丁文字的字源基礎，都來自於 esse，Beinig，ens 是有 esse 的東西，essentia 指的是本質。

p.14 就是在解釋 esse 來自於拉丁文的 sum，笛卡兒曾說 Cogito ergo sum，我思故我在，Cogito 是第一人稱單數的動詞，從動詞中便可看到其人稱，Sum 也就是第一人稱的「我是」、「我在」的意思。

這三個字，Ens、esse、essentia，都是來自於拉丁文的 sum，作者提到要翻譯成英文其實也是有點困難的。sum 是動詞不定式，也就是英文中的 to be，「是」或「在」，ens 則是英文的 Being，一個有了存有的什麼，Ens 是已經有了存有的什麼，下兩行則是提到，Ens，指的就是一個具體的、正在存在的事物，一個「有某個動作」的「主體」，如「跑步中的人」，「存在中的事物」，具體的指出一個人正在跑的「跑」這個事實，Ens 是指出主體擁有「存有」這個現實，或他「存在」這個現實。這幾個概念請同學們一定要清楚，如果不懂，下次可以提出來再問。

20101006

上一節課提到過的，在 introduction 中提到神就是存有，存有本身，單純的 (purity) 存有，簡單的，在形上學中這樣講，並不會有負面的意義，而是一種「純粹」的意涵，其它存有是複雜的、組合的事物，在這點上，神的存有有其獨特性，這也是為何概念的存有、邏輯得存有與真實的存有有著真實的不同，在存在的秩序上有著真實的不同，本質與存有有著真實的組合，在所有受造實體中都有著這樣的真實組合，為此問題劃下了一個句點。

所有的存有都是接受到存有才能夠存在，其中最重要的是，存在與本質的區別，在之後 Ficino，文藝復興時期一位很重要的哲學家，提醒大家多瑪斯思想中的重要處，不該為人所忽略，但是卻沒有喚醒當時普遍的重視，直到二十世紀中葉，這處才為人所認識，並引起相當大的重視，被視為是超越了亞里斯多德，可惜偏偏是被忽略了七世紀之久，雖然這有著背景歷史的因素，這些是為同學複習，是必要瞭解的背景思想，請同學們務必記住。

今天我們現在開始進入這本書的序言開始。

-----

多瑪斯的這本書，翻譯者為 Armand Maurer，並作了註解，非常值得參考，也很重要，同學們在閱讀時，可以好好參考，不要忽略了註解。

我們從 Prologue 開始。

先注意一開始的用詞，多瑪斯在本書中提到「Philosopher」這個字時，指的都是亞里斯多德，但是在他之前，使用這個字往往指的是柏拉圖，這是因為中世紀的思想受到奧斯定影響很深，而奧斯定又受到柏拉圖的影響很深，所以在多瑪斯以前以這一字所指稱的多是以柏拉圖為主，亞氏的思想傳回西歐是很晚期、西元 11 世紀左右，也在當時才開始逐漸理解亞氏理論，多瑪斯的老師大雅爾博，就曾嘗試想要整合亞氏跟柏拉圖的思想，此處柏拉圖的思想，指的是奧斯定傳下來的新柏拉圖主義思想，大雅爾博有翻譯、註解亞氏的著作與思想，真正把亞氏思想與傳統基督宗教思想整合的人，應該還是要推崇多瑪斯，所以在此處，當多瑪斯提到「哲學家」，即原文 Philosopher 一字時，多半指的是亞氏。

在形上學的層面，多瑪斯不但受到亞氏影響，也受到柏拉圖、阿拉伯、猶太哲學家，聖經思想以及當時其它傳統的影響，在這方面，多瑪斯所接受到的影響是多元的，而他最推崇亞氏思想，記住不能輕易忽略這些多元影響的來源。亞氏的知識論是多瑪斯所採用的，多瑪斯本人的知識論幾乎完全承襲自亞氏，一方面透過感官，一方面透過理性去理解，亞氏與柏拉圖的知識論有不能相容之處，這部分單純地都是以亞氏為主。

起初提到，根據亞氏的說法，小錯誤往往會演變成爲大的錯誤。而按照 Avicenna 所說，理性的首要對象，是 Being 與 Essence。Avicenna 是一位阿拉伯哲學家，這是他的拉丁名字，他還另外有一個阿拉伯名字，他把亞氏思想帶到西歐是非常大的貢獻。

我們如果要避免錯誤（認知上的錯誤），作形上學探討時，首先就要瞭解什麼是 Being，什麼是 essence，因此我們就應該要從這兩個概念開始討論起。而這兩個概念又如何，我們能夠在不同事物中都能找到，其間跟類、種、種差這種邏輯次序上的關係又如何，按照亞氏範疇論，我們可以區分所有事務，只要按照類、種、種差的方式來作。

## Chapter 1

### The general meaning of the Terms "A Being" and "An Essence"

entre 指的是有存有的存在者，一個 Being 必定有其自己的 essence，代表它「是什麼」，「是」是其「存在」，「什麼」回答的是「本質」。

多瑪斯一開始依照亞氏的規則，基本上從簡單的開始分析起。

從[1]跟[2]就可以看出多瑪斯不管怎麼寫，言必稱亞里斯多德.....

[2]開始就提到，所謂一個事物的存在，可以被分爲十個範疇，無論是什麼事物，都能靠這十個範疇去瞭解他，首先是實體，第二個是量，第三個是質，之後是關係、在哪裡、在什麼時間、姿勢，在作什麼以及主動被動，這是從邏輯的角度上來看。事物一旦存在了我們就能從這十個角度去理解。

第二層意義上來講，他象徵了命題的真理。如張三是人，張三是一個個體，任何可以用張三這個名詞作爲主詞的命題，例如：張三是音樂家。透過肯定的方式來看，張三所具有的屬性，即使在實在中沒有任何積極的一面，如果我們說張三是盲人，那「盲」本身也變成一個存有了。

從第一層意義上來說，除非有著積極地、實在中真實的存在，否則無物能存在。看到 p.29 註解 2 處，從亞氏形上學卷五 7 1017a22-35

在第一個意義上，存有就是在實體範疇中的，或是 *entre* 這個字從第一意義來講，是個存在或「是什麼」，*Being* 就其本身來講可以排除與其附質的組合的關係，像是一個白人或一個有教養、有文化的人，主要的是強調一個實體，一個主體。從第二義來講，一個 *entre* 就是在一個命題中，由主詞跟副詞所組成的命題，即 *subject* 與 *predicate*，如蘇格拉底很有教養。命題中的附質與主體分開，此時的 *is*，（把註解 2 打上去）

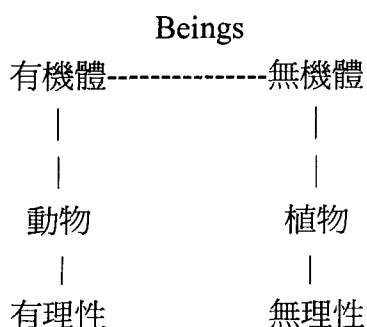
*entre* 這個詞有兩個意義，第一個是指首要的範疇，實體，個體，其次是指命題式的描述，來指稱實體，是一個真理。

月美問：第二個意思是指命題的真？

老師：柏拉圖就會肯定這一點，這就是理型世界的真。

老師：肯定與命題通常是相同的，作一個命題等於作一個判斷。30 頁開始就是要解釋 *essentia* 這個詞，從[3]開始，從第二個意義來講，某些事情被稱為是 *being*，但是卻沒有本質，在 *privation* 這個例子就可以看到，*essentia* 就是從 *being* 的第二個意義所來的。下面註解 4 提到 *Averroes*，他也是一位註解亞氏著作的阿拉伯哲學家。依照他所說，一個「存有」的第一個意義，象徵著一個東西的本質的，在西方語言中就是以 *That which is* 的形式表述出來。在學術語言中通常使用第一人稱多數，而少用第一人稱單數。學術語言講究客觀，會盡量避免使用有主觀意義的詞來書寫。

從第一義來說 *Being* 可以用十範疇來區別，而第二義上則可以找出其本性。所有存在的東西包含了有生命與無生命的，有生命中又有動物與植物的不同，這就有著生命的類，動物中又可以區分，因為他們彼此間又有種差，譬如有理性與沒有理性的，在亞氏的思想中可以以此圖來表示：



所以人就是有理性的動物。理性就是種差。所有存在事物都可以藉由此方法提出。

---

透過類和種差這樣的概念，可以指出所有存在事物共同的地方，並且對存在做出分類，種差乃是同一種類的東西都共同有的，譬如人性，是人類共同有的本性或本質，所有存在的東西，我們都可以按照這個規則去分類。

[4]

我們在為一個東西「定義」的時候，就是按照東西的「類」、「種」來看的，因此亞里斯多德就用了 quiddity 這個詞來代替了 essence，但是其實是一樣的，他稱之為「what something was to be」(to ti hen einai) essence 就是使一個東西之所以成為他「是」什麼的原因，也就是其本性，亞里斯多德也把這東西稱之為 Form，形式，所有物質實體存在的二因之一，質料因與形式因中的形式因。形式就象徵著每一個東西的「限定」，人性就是指著每一個個體之所以為個體限定的原因。多瑪斯此處採取 Avicenna 所說的，可以以 nature (Natura) 一字來翻譯此希臘文，而這個字最早是 Boethius 舉出的四個意義中的第一個來講。

一個存在的事物之所以可以被理解，唯有透過其定義和本質。在亞氏和多瑪斯的思想中，我們去定義一個事物時，其實也就是在說明該事物的本性或本質。對事物的理解是來自其形式因，就其可以感覺的部分則是由質料因來看。本性這個詞就意味著一個東西的本質，一個東西的本性或本質，就是他能夠有其獨特活動的本性所在。譬如說人的本性是理性的動物，人除了有動物的生命外，也有理性的生命，我們可以有的活動，基本上就是按照我們理性所能有的，像是理解判斷的能力，是人所獨有的。而就我們是動物，我們可以有感官、知覺的活動等等。沒有任何一個實在，缺乏其自身的活動，最後這句話，所謂的 essence 是藉著他、且在他之內的，存在才能有著存有。by the definition, while 'essence' is used because through it, and in it, that which is has being.

[5]點的補充，在亞氏思想中，一個實體的存在，有質料因，有形式因，形式因指的是本質、本性的，也是可以理解的，一個東西存在的話，其可理解處，就在於他的形式因，而他之所以可以被感覺，則是來自於質料因。一個實體，就是一個 an entre，而其形式就是 essence (essentia)。

質料因跟形式因說明的是物性實體的形上原理，而如果從範疇來看，實體是一個範疇，另外還有九個範疇，是附質，accidents，實體的存在，存在於自身，可是在每一個實體上面，他另外還有九個附質，或說九個範疇，他們不存在於自己，



而是存在於一個實體上面，他是偶然的因素，偶性，一個事物存在了，一個實體，他有顏色，但是顏色是依附在實體上的，而不自己單獨存在，就此顏色來說，他不必然是黑的，也可以是其它顏色，東西可以不必然如此，如果我們說張三是白人，他可以不必然是白人，但是他必然要是人。另外九個範疇為一個實體，可有可無，可以是如此也可以不是如此，純粹是一種偶然性的因素。附質存在於實體上面，不存在於自身，所以沒有「黑色」這個東西的單獨的存在，唯有實體是存在於自己本身。

如果講到 *ente*，首要絕對的就是指實體，次要的才是附質。亞氏是用了形式這個詞，質料是所有物質實體的共同底基，本身並沒有什麼限定，而是接受到形式，才從潛能變成現實，所以這是所有物質事物的共同底基，本身並不是什麼。所有物質事物從此來講是相同的，但是另外一個種與其它東西不同，就在於其形式上的差異，實體形式上的差異。無論如何，*ente* 首要是指實體。

當我們在講「這-是-什麼」時，這就是在說明形式與本質：

「這」「是」「什麼」

主體---存有---本質

[6]

在 *simple substance* 是更真、更完美的，相比起 *composite* 的存在物。什麼是單純的存在物呢？簡單的實體是組合實體的原因，而最簡單、組合實體的原因，多瑪斯就認為應該是神。既然有著簡單的實體也有著組合的實體存在，就簡單的實體來說，為我們來說是隱藏的，不容易認識，所以我們應該要從組合實體的本質來探討。

建宏問：簡單與複雜的實體是？

老師：簡單的就是神、天使（有限的精神體）、靈魂，我們的經驗中少有簡單實體的經驗，多瑪斯講「*hidden for us*」就是指這個，我們未必能在此生見到神、天使，或我們自身的靈魂，古希臘是認為人的生命是一口氣，那口氣沒了就是身體死亡，此時才開始有靈魂概念，如果講靈魂是簡單的，不是組合的，其實在這個脈絡中就是指著非物質的實體，物質本身就是組合的，相對於此，簡單與精神實體是非組合的，我們經驗中卻又不能經驗到。

建宏：那我是組合實體嗎？

老師：人當然是，而靈魂是簡單的，人是由複雜的肉體與簡單的精神組合而成的實體，既有物質的身體，又有非物質的靈魂，組合成一個完整的人，只是說，人

的靈魂，是人的生命的原理。這個人的靈魂就其本身來說，無論是亞氏、多瑪斯，靈魂由於是人統一的原理，所以就其本身來說，或在其本身之內，是一個實體。當我們靈魂離開時、肉體就死亡毀滅。

靈魂如果從亞氏或多瑪斯思想來看，一個整全的人，靈魂必然是跟身體一起的，唯有死亡以後，身體才會跟靈魂分開，靈魂是簡單、精神的，不會毀滅。組合的實體，由於是經驗中有的事物，較為易理解，所以多瑪斯由此開始分析。

Essence 在簡單的實體中更為簡單、完美，這有一個存有等級的思想，所有存在的東西，因其存有的多或廣，會在不同的等級上佔有不同的地位，如有機體比起無機體擁有更多的存有，有機體中又有植物跟動物，動物比起植物之外，除了生長生命外也有感覺的生命，動物比植物就有更多存有，而理性的動物由於有理性，又比一般動物擁有更多的存有，這是亞氏跟多瑪斯的看法，這樣來說理性的動物比起其它動植物有著更高級的存有。

多瑪斯思想中，精神實體，像是天使，有限的精神，又是比所有物質東西，甚至人、理性的動物來得高，最高的是神，絕對的簡單，這在後面都能看到，這也是為何 introduction 中，譯者便已經說過神的存有與本質是等同的，是絕對的簡單，也因此他在存有的次序上最高，他就是自己存有的原因，擁有一切的完美。

同學：完美與真實的差別是？

老師：神是必然存在的，我們是偶然的在，所以他才是「真實」，因此也是「完美」的，神是永恆的在。

同學：有理性的動物跟有機體的存有等級？誰分享的比較多？

老師：有機體可以區別出植物、動物，植物只有生長的生命，動物除此之外還有感覺的生命，動物多於植物，動物中又能分有理性跟無理性，就理性來講，人是有理性的動物，理性又多於小狗小貓，小狗小貓只有感覺的靈魂，人還有理性的靈魂，這樣就不一樣了，在存有階層的次序中，因此人是高於動物，動物高於植物，植物高於無機體。無機體就其單純的分子組合，沒有生命，沒有生長，所有的植物會生長，會繁殖，會衰老，這些現象並不是桌子、石頭會有的，這就是生命，生長的生命植物、動物、人都有，動物比植物單純生長的生命又多，他有感覺的靈魂，人則是有理性的生命。這在亞氏的 *De Anima* 書中都有提到。

活著，為亞氏來說，有生命的東西就是活著的。這種生命的現象就是無機體沒有的。而有理性的人又有不可侵犯的尊嚴，只能作為目的來看待，不能當作工具來使用，它是有意識地達到個體的完美，這完美是不容許他者來侵犯，理性動物，

因此有其不可侵犯的尊嚴，就在此。人的基本人權，如遷徙、言論等，都建立在理性靈魂的本性上面，人的權利應該要被基本地保障。

我們對待他人，因此就不能把別人當作工具來用，侵犯別人的權力。

建宏：存有的超越特性講到真不是指可理解的一面嗎？既然都可以理解，我為何比狗更真實？

老師：所有東西都可以被理解這是確實的，但是物質世界中的東西都是組合的，就其為組合的，也就是可以被毀滅的，但是精神的實體，相對著物質來說，物質事由分子所組合，所以才會分解、分裂，東西會死亡，精神實體相對於此，是非物質的，不會由分子組合，可以永遠地、永恆地存在，由此他就比物質實體更為真實。講到精神實體，一旦存在了，就是永恆的在，因此比沒有精神實體的物體更為真實。

建宏：比較真實性，聽起來像是柏拉圖？

老師：這地方我不會用柏拉圖的理論來理解，看的到的並不會更真實，精神實體我們看不到，但是一旦存在是永恆的在，這是多瑪斯的說法。如靈魂，我們有靈魂但是卻看不到，可是靈魂不會比我的身體來得更不怎樣，身體是真的，可是靈魂也是真的。

今天課程到此。

-----  
20101013

我們今天從 chapter2 開始。chapter2 主要提到了簡單的實體跟組合的的實體，亞氏認為一個哲學家首先提到一個物質的東西是組合的，形式跟質料的組合，故所有物性的實體都是質料跟形式的組合，在他講到，凡事有變化的東西必然是有組合的，組合的必然都是從潛能到現實的，本來不存在，而當質料因、形式因結合在一起的時候，這個東西才存在，組合的東西基本上是有原因的，按照亞氏，組合的東西是由形式跟質料組合的，而多瑪斯基本上就是以亞氏的實體組成因素之理論來看待。

當然，我們上週講到簡單的存有，或簡單的實體，基本上在多瑪斯的思想體系內，簡單的實體是精神的實體，所以不是由質料跟形式的組合，是單純的形式而已，

而在多瑪斯思想中，精神的事物是高於物性的事物，物質實體由形式因跟質料因組合，但是簡單的實體就是簡單的、純粹的形式，純粹形式的簡單實體，在形上學中，柏拉圖與亞氏的思想中，都有著存有的階層結構，有在上的存有，也有在下的存有，如果說這個概念同學都有，在多瑪斯的思想中，精神實體是高於物質實體的，如此說來，精神實體在存有的階層結構中，精神性的、簡單的實體就是在存有結構中上層的，但是物性的實體在這個存有結構中就是屬於下層的。越是上層的就越接近神，是高級的存有。這也是上次同學問到的，為何高級存有越「真」。

在 chapter2 中所謂的組合物，基本上都是指物性的實體。在多瑪斯的思想中，人跟靈魂跟身體的組合可以類比於形式與質料的組合，人的靈魂是形式，肉體是質料。所有的組合的實體都是由形式與質料因所組合，可是單獨的形式或質料，都不能被稱為 essence。只有二者結合時，才能稱為 essence、一物的本質。

無論是亞氏還是多瑪斯，一個實體能夠存在，是由形式因跟質料因共同組成的，所以形式因跟質料因是一個實體「共同的」內在原理，這兩者不可能分開，必然同時在的時候，一個實體才能存在，強調的是「共同的」，缺一不可。這兩者中的任何一個，都不是實體的本質，強調的是兩個都一起。質料跟形式分開分別都不能夠指出實體的本質，多瑪斯指出，質料不是本質，是非常清楚的。

經由一個東西的 essence，他能夠得已被認識，essence 也是一個事物在類、種架構中的位置得以清楚的原因，一方面它是可以被認識、理解的，另一方面我們也可以藉由 essence 來理解它是哪一「種」事物。為多瑪斯，質料不是知識的原理。一個事物的 essence，幫助我們理解他在類、種概念中定位、定義其存在的位置，但是光靠質料，我們不能知道事物如何存在，也不能瞭解他在存在體系中是怎麼樣的。

這邊我們看到註解 1。如果講到亞氏關於形式因、質料因，都是兩個原理，是一種 principles，卻不是什麼已經實際存在的事物，在這邊要避免使用「物質」，讓人誤以為是具體的事物，可是其實亞氏提到時，尤其是英文翻譯 matter，實際上是兩個原理，而不是什麼 entities，這一定要分清楚，因此兩個原因的結合才能有一個事物的產生，因為有著質料，所以是物性的實體，有物質的因素，才有著長寬高等廣延的面向。

而 Chapter2 [1] 主要論述的，是：在事物本身來講，matter 只是一個純粹的可能性，接受形式的純粹可能性。Form 則是質料的現實，這邊多瑪斯是詮釋了亞氏的思想，以 Form 作為現實，以 matter 作為潛能，形式是使質料達到現實事物的可能性，同時形式也是限定著 matter 成為什麼類或種的事物。

而註解 2 則是，Avveroes，十二世紀的阿拉伯哲學家，對西歐思想有著重要影響力的，多瑪斯認為他肯定 Form 是一個組合實體的 Essence。多瑪斯認為，從我們所看過的事物，可以清楚的說，本質是一個東西可以被用來定義的，一個事物的定義是經由其 Essence 來看待的，但是一個自然實體的定義，包括的不只是形式，而且有質料，若非同時包括二者，那麼在物理學跟數學中的定義就不可能有什麼區別。

月美：Natrul Substance 是指物理學的還是？

老師：這是指物理學中所有的自然實體。或是說物理學中討論的對象。

月美：那麼多瑪斯為怎麼回應，霍金反對哲學的問題，認為哲學已經落伍了，創造並不須要創造者，這方面他認為神學、宗教哲學跟不上物理學，所以哲學沒有意義。

老師：是說似乎純粹物理學可以解決物理現象，用不著有神。你覺得呢？

月美：看從什麼層面來看。從自然哲學來講，他可以解釋非常多的東西，但是不從神學來看，我們也不須要解釋那麼多東西，他們不探討這方面，而不探討神秘的問題，可是從人的存在而言，光從物理學是不夠的。人的存在層次不能用知識來理解，物理層次則可以。

老師：我想這是很值得辯論的問題，因為他提出時教會都很震驚，我們對這個世界的看法，是從這個世界就可以解釋，還是須要另外的原因呢。

月美：或許因為他認為不須要有創造者。

老師：我們繼續回到文本內容，數學的對象是沒有物質的，物理學的對象是有物質因素的，這地方講的是這個。

請看到 p.35。而我們也不能說，一個自然實體的定義，包含了質料，且是加在他的本質之外的，我們定義時，不能把質料外加在其本質上，而是他本來就包含在其內的。如果是外加的，那我們只有能夠去在定義一個屬性時可以這樣做，這要回到亞氏思想，為亞氏，實體乃是為自己存在而存在的，實體由形式因、質料因所組合的，但實體都有著附質的因素，附質又限定著實體，亞氏提出的範疇，有十個，第一個是實體，另外九個是附質，任何存在的東西，就其作為一個實體，我們可以從十個方面來看他，九個附質，包含了量、質、關係、位置、時間、姿

勢、擁有、主動、被動，加上實體一共十個，但是如果把質料加在其上來看待，就變成這種觀點，附質（accident）就是指事物可以這樣也可以不是這樣，它是偶然性的，東西可以是白、可以是紅，這些東西的因素不可能自己存在，而是在事物上存在，限定著實體，如輕重、形狀、顏色，都是附質的事物，這才是家在實體上的，所以形式因與質料因必然是實體的兩個共同的內在原理（inner-co-principles），附質則是可改變的。

月美：實體是有限的？

老師：實體是為自己而存在的（for itself），可是附質是存在於他者（in other），顏色是在一個實體上面的顏色，多瑪斯這邊要講的是這個。

接著他提到，這些附質並沒有完美的本質。附質的定義包含在其主體上面，這個就是在他們的類之外的，譬如說，顏色，顏色的定義，不在我們定義這個東西時的類上面，這邊多瑪斯強調，本質包含著 matter 和 form。當然，如果我們從亞氏的觀點來看，他在說到實體時，就提到實體本身是由形式因跟質料因所組合的，質料是共同的底基、個別化的原理，形式則說明了實體是什麼種類的實體，所以亞氏講到實體形式的時候，其實亞氏說的是，形式就是他的本性、本質，由於這個質料是所有的物性實體都共同有的底基，本身不是什麼，可是物性實體共同有的底基，構成一個實體是什麼種類的實體，是來自於其形式因，這是為何亞氏講到形式時，都稱呼為「實體形式」，就是這個原因，因此亞氏也有一個傾向，形式就是一個事物的本質、本性，但是多瑪斯在此並不這麼認為，假如我們不把質料的因素一起看待，那麼就如同物理跟數學沒有區別，物理學有著物質性因素的考慮，數學則是純粹形式的學問。

從[2]開始，本質也不在指質料跟形式之間的關係，或者加在他們之上的什麼事物，無論是 matter 或 form，因為假如是這樣的話，就必然造成，一個事物的附質，或者不屬於一個一個事物，事物就不可能因其本質而被認識，這兩者是本質的特性，本質必然包含這兩者。因為經由形式，在形式、現實、質料來看待時，質料就成了現實的存有，以及一獨特事物的原因。只有形式能夠使得質料成為現實的存有，任何其它因素都不足以給質料任何實現的能力。

如果有什麼是加在質料上的話，換句話說，就是附質。如白色，成為現實的白，必要在一個實體上存在，這是加在實體之外的事物。

當這種形式呈現，一事物是白色的，就說他開始存在（comes into being）。一個 Form 跟 Matter 在一起時，有著什麼事物存在，而這事物就不是純粹或簡單的，他有質料，一個組合的實體跟簡單實體的不同，在於組合實體有質料，簡單實體

沒有質料，形上學中的簡單、純粹的實體，基本上都講的是沒有物質的實體，這種實體就只有形式。

在多瑪斯思想中，如神、天使、人的靈魂，都是簡單的實體。因為他們沒有質料。這又牽涉到，靈魂是簡單實體跟靈魂作為一種簡單實體，意義又不一樣，這之後再講。這邊都在講到說，組合的實體的內在的原因，是兩者都必需具備的。形式不能單獨成為物性實體的本質、質料更不能。

月美：簡單實體如何存在？複和實體我們很清楚是質料跟形式，但是簡單實體呢？

老師：從多瑪斯，除了神之外，所有事物都是神創造的，它是所有東西的最後原因，他創造有些是簡單有些是複雜的。

[3]開始，多瑪斯提到，在組合實體的案例上，Essence 這個詞就是指著形式與質料的組合，從 Boethius 開始就嘗試過，要把亞氏的著作翻譯成拉丁文，但是沒有完成，而只有翻譯了邏輯學著作。ousia 就是希臘文的實體，在 Boethius 翻譯範疇篇時，他翻譯到 Ousia 時，就因為是組合物，就跟我們的 Essentia 的意義是相同的。這邊要跟同學解釋，亞氏講到實體用 ousia，講到形式也用 ousia，在柏拉圖，ousia 有時也用來指稱觀念，但是有時又用 Edos 指稱觀念，亞氏反對柏拉圖的觀念理論，可是基本上贊同，一個物質實體有著理解的一面，講到此，他就用 ousia 一詞，延續自柏拉圖的用法，觀念是可理解的，亞氏講到形式時，可以說是「有意的」去使用 ousia 這個詞。無論如何 Boethius 在其書中就曾這樣看待。

更進一步，Avicenna，十世紀到十一世紀的阿拉伯哲學家，多瑪斯很推崇他且受到他影響很大，他指出，一個組合實體的本質（quiddity），是形式、質料所組合而成的。而註解者（Averroes）則說，一個東西中的「種」的本性，有著所謂的生成（生長、generation）的某種中介。這要說明的就是東西在種上面的本性。

-----

外文的學術英文，其實不困難，學術語言的概念要清楚明確，所以我們的文本，提到相同的問題時，就一定是那樣，不會如文學上的狀況，文學家會用很多修飾的詞彙，非常困難，但是學術的英文不會很困難，簡單，清晰，有信心大家就多閱讀一點，英文能力一定都夠，大家還有什麼問題？有困難就說，沒有關係的。

這邊一方面是英文閱讀、一方面是思想的問題，老師主要要照顧到同學們這兩方面，如果看不懂書寫的文字，就無法理解其思想，如果同學們覺得實在不懂，盡

量提出沒關係。Chapter2 一開始那句話，其實有很多的背景，但是老師先不講，等到整個 chapter2 結束後，老師再跟大家說明清楚。

剛剛有同學說，最後一句話，36 頁最後的地方，看外文時，先找主詞，在看句子中其它的結構，其實 the natrul 這一句話，在講的是，東西中的種的，就是本性，有著生成、改變的，乃是由形式跟質料組合的。由此來看，有著生成變化的東西，其本性就是質料跟形式的組合。

一個組合的實體有的存有，並不是這個 Being 的單獨的形式，也不是單獨的質料，而是組合的，一個東西是什麼，是從他的本質來看的，一個東西的本質，是一物被稱為存有，就是因著其本質，本質既不是單獨的在形式、也不單獨在其質料，而是同時兩者兼具。雖然單獨的形式，就是 Being 的原因。從本質來說，必然是兩者一起，形式單獨的不會是東西的本質，質料也不會是單獨的東西的本質，兩者在一起結合才是一個事物的本質。雖然單獨的形式在其本身是這個存有的原因。

說一個實體的本質時，兩者（形式與質料）要一起看，但是雖然如此，一個事物的形式是現實，沒有形式，質料不可能從潛能到現實，一個東西要存在，必然是形式使得質料到現實，一個物性的實體才可能存在。雖然形式從其自身的方式來看，就是一個事物存有的原因。形式是現實，如果不是他，事物不可能達到現實，從這個角度來說，一個事物的存有的原因，為何講 in its own way？事物與事物之間的不同是在其形式因，形式因使得一個存有如此地成為存有，沒有因著其形式東西不可能存在，所以存有的原因乃是因著其形式。這就是為何他說 in its own way。

他後來講到形式與質料的關係時，又牽涉到人身上的靈魂與身體，今天先不講，這個問題牽涉很多的背景，而一個東西的形式因，就是使得一個實體成為這個種類的實體，形式因此就是一個存有成為一個存有的原因。我們在其它組合的東西看來，可能是由幾個原理組合，但是他們不是從幾個的原理中的一個來看，而是兩者一起來看。

[4]

這邊講到，質料是個體化的原理，由此來看，本質包含著質料跟形式，只是個別的，而不是普遍的。由於質料是個體化的原理，在每一個個別的東西上面，本質就只是個別的本質，而不是普遍的本質。在個別的事物、實體上面，質料是個體化的原理，因此，在一個個別的實體上面，其本質是個別的而不是普遍的。在個別的人身上，他所有的本質就是他的本質，而不是一個普遍的本質。這邊有個問題，就是亞氏與柏拉圖思想的問題，在柏拉圖的思想中，觀念是普遍的，個別的



事物都分享普遍的觀念，這個觀念是普遍的，換句話說，他就是一個普遍的方式存在著，柏拉圖的問題在於說，要肯定普遍的觀念的存在，不只是個別事物上有著什麼，這是為何，中世紀的哲學家，在普遍的問題上，有著不同的意見，這也就是所謂的共相之爭，像是過激的實在論就會說，既然所有的概念都是普遍的，就應該有著普遍的存在在哪裡。

可是多瑪斯的溫和實在論立場，認為普遍存在於理智當中，是我們對個別東西，同一種類的個別事物理解後的，以一個思想的存有存在於我們的理智當中，又以個別具體化的方式存在於每一個人，我就是無同一種類個別的事物上，理解到它們相同的地方，理解存在於理智當中，這就是一種普遍的方式存在。這種普遍的本質是因為我理解到個別事物中共同有的，多瑪斯說，之所以是如此，是因為神是按照他的理解來創造這些事物，神按照他的理智，因此就會有個別化的原因在個別化的事物上面，而我們的理解是按照事物共同的地方。

建宏：那我們理智中認識的到底是什麼？

老師：這邊講到 matter 是個別化的原理，這一個東西跟那一個東西，之所以是個別的，是因為有著 matter，因此由 matter 跟 form 組成的存有，其本質就是個別的而非普遍的，普遍的先是存在於神的理智中，後存在於我們的理智中。

建宏：我們認識的個體是根據哪一個呢？

老師：這樣順序錯了，我們人的知識獲得的過程，是從個別開始，到最後一種思想的存有存在於理智中，遊於我們已經理解了，才能從普遍的來稱呼事物是什麼。不然就是柏拉圖的忠實信徒了。

建宏：每個事物如果都有其不可理解的、物質的那一面，我們是否就不能認識事物那一面呢？

老師：前面就講到過了、質料不可理解、形式是可理解的，而質料是個體化的原理與本質，形式則是同一種類共同有的，不要陷入柏拉圖的陷阱，我們對觀念會有過理解，我們帶著那個來到這個世界，回憶起我們理智中共同有的東西，不要遊走於柏拉圖跟亞氏之間。

建宏：可以在比較一下多瑪斯溫和實在論跟唯名論的差別？

老師：剛才說明是要讓同學不要陷入過激實在論的境地中。為名論者兩者都不贊同，他們認為沒什麼是普遍的，我們給予事物名字，只是把相同的東西用一個普

遍名 (general term) 來種化事物，除了名字外沒有事物是共同的或普遍的，名字之外沒有任何的意義。無論如何我們接著看下去。

很自然的，普遍的事物不能被定義，假定著本質是我們可以經由定義來指稱的。我們須要瞭解的就是，matter 就其是個體化的原理，還不是共同的、而是特定的某個 matter。請注意註解 11，何謂 disignated，這是以我們的手指可以去指出的，一定是個別具體的，我們可以用手指去指出的事物，一定只能夠是個別的事物，而不可能是抽象的本性或本質。

其實當代在 20 世紀語言哲學中有個重要的問題就是指稱定義，尤其是在羅素跟維根斯坦的原子論中，指出，每一個字指稱著一個東西，這個東西就是這個事物意義的基礎，指稱定義，我們說這個事物是什麼事物時，就是用手指指著這個事物並稱呼他，這樣的定義，這個東西就是我這個字之所以有意義的基礎。這是原子論者的基本信念，維根斯坦就問說，我們指「這是黑色」，我們要懂，除非我們已經知道其背景意義，This is 可以指著一事物的多重面向，但是都是同一個動作，指稱定義因此並不清楚，我們指稱一個事物可能指著事物的背景。

就像有個紅色的小蘋果，我們可以說它是蘋果、可能指它是紅色，這個指稱的動作，這個定義並不能夠清楚的去表達。我們在指稱什麼時，只能指稱其具體事物的樣貌，抽象的本質並不能去這樣的指出，我們不可能指出什麼是「人性」，而只能指稱張三、李四，而抽象的本性、本質不能靠這樣的方式去定義。傳統上，指稱定義其實都有，有人一直以爲這是最清楚的。我們教導小孩子時，指說這是什麼、那是什麼，但是維根斯坦就覺得這其實並不盡然。

多瑪斯指出，所謂的指稱的質料，要說的是，是必然有著限定的面向的。質料之所以能夠成爲定義的一部份，唯有當我們說那個個別的人的時候，就像我們指著蘇格拉底，matter 才會包含在其定義中，這邊都指著是個別化的原理，是事物之所以能成爲某一個東西的。而人的定義中，的確包含了沒有限定的質料。這邊要區別的是，沒有所謂的普遍的人的身體、骨骼、血肉等等，而只有張三的骨頭，李四的血肉，是真實的存在的，人的身體、骨骼、血肉，只能在一個人的種中來理解。這邊多瑪斯是在進一步論證，matter 是個體化的原理，本身接受到不同的形式，跟形式形成一個具體個別的事物。

建宏：36 頁的第二段的第四行到第六行有點疑惑，請老師解釋。

老師：首先要看到前一句話，matter 是個體化的原理，如果這是真的，essence 是個別的而不是普遍的，而 universal 是普遍的、不能定義的，問題在於？

建宏：普遍為何不能被定義？

老師：他應該主要是從 essence 存在於個別的、而非普遍的方式存在。任何一個存在的事物，是個別的事物的話，都包含形式與質料，而如果講到 essence，就是每一個個別事物上的 essence，因此只存在著個別的 essence。基本上沒有所謂的普遍事物，我們對同一種類事物本質的認識，透過了個別的事物的接觸，我們以抽象的方式來得到，因此 universal 只存在於人的理智當中，不存在於個別的事物上面。

建宏：那所謂的不可能定義是？

老師：我們得定義是針對了每一個個別事物的本質，所以並沒有「定義」一個普遍的本質。

建紅：另外一個問題是，36 頁第一段倒數第七行。

老師：這邊是反覆的講，只有在 form 跟 matter 一起的時候，我們才能說，這是什麼。一個東西是什麼的時候，不是從其 form 來的，而是兩者一起的。這一個 chapter2 就是在講，我們能夠在現實中發現到的單獨事物的存在，必然是有這兩者。

為同學補充的，我們 11 月 10 號，照原來的進度表，要請各位同學把學期報告的題目，先預先想出來，以及想要如何進行，寫在一張紙上，交給老師，避免題目過于空泛，或範圍太大難以進行。老師看完以後會跟各位同學提議如何進行。11 月 27 號，排的是問題討論，那一週，如果我們進度順暢，就沒有特定的章節導讀，就請同學們預備一些問題，在那邊大家一起討論。另外就是，老師有一本書是多瑪斯形上學，各位同學可以去買到，現在打 66 折，非常便宜。在外面通常都是 8 折。

-----  
20101020

今天新發給各位同學的講義，出處為：

Owens, Joseph. *An Elementary Cristian Metaphysics*. Huston: univ. of Thomsan, 1963.

其中提到，多瑪斯強調實體由形式與質料所組合而成，我們在組合的實體中找到

形式與質料，而在人之內就是指著靈魂與身體之間的關係，靈魂與身體也就是人的本質。無論如何，人是靈魂跟身體一起的，如同形式與質料間的關係。如果我們要探討這個問題，請各位同學參考本講義，其中關於靈魂、身體共同組成一個完整的人的論述，第 319 頁的地方指出，所有組合的實體如果都是由形式與質料所組成，人則是靈魂與身體。

靈魂與身體之間的關係，是人學上一個非常重要的問題，在哲學史上也歷經了很多個世紀，才逐漸釐清。本書提到此問題時，是淺顯又明確，同學們參考他的說法，可以得到很清楚的概念，所以提供給各位同學。當我們結束第二章時，就會回到本張參考資料，帶著同學們慢慢閱讀，這些是屬於人學背景的基本概念，能夠幫助同學們瞭解。

今天如果我們沒有機會談到，下次也請同學們務必帶來。

上一次我們講到第[5]小節。談到多瑪斯提到此問題時，總會提到人，我們可以把動物的概念用在人身上，但是人又不是單純的動物而已，動物只是人性中的一部份，卻不是完整的，所以如果是這樣，[5]就提到「部分的不能夠以整體的角度來稱述人」，人不僅僅是動物，且是理性的動物，理性與動物這兩者一起才可以構成一個完整的人，這是為何單獨的動物一詞，不能夠用在人身上。到了第[6]小節時，這既是形上學的問題，但也可從邏輯的角度來談論，我們去定義一個東西，從類、種、種差的角度來看，從亞里斯多德開始，所有的存在可以區分為：有生命的、無生命的，有些實在沒有生命，有些實在有生命，也就是活的，其實這也就是有機體、無機體的區分。

希臘早期的哲學家最初開始都是從宇宙有著運動、變化開始，從這個事實去看這個世界，因此這個世界是個有生命的整體，當時看世界，就是從運動、變化開始看，亞氏則是開始從生物學的概念去區分所有的實在，首先就是有生命與無生命，在有生命之中，又有所謂的動物跟植物的不同，在植物中又有各種不同的類型，動物有著有理性的、沒有理性的，如果我們定義人，人是屬於有生命的類，在此之中又有屬於動物的種，動物的種裡面又有屬於有理性的動物，這個「有理性」也就是種差。

類是 Genus、種是 Species、種差是 Difference。在亞里斯多德的傳統中，當我們去定義的時候，就是從遠的類到近的種，以種差去定義，多瑪斯也就是這樣說的，以人是有理性的動物，動物只能部分地稱呼人，而不是人的整體，人除了是動物之外，還有著理性。無論如何，如果同學記得，事物在邏輯範疇上就是從類、種、種差來看。

接著請見講義 p.38 –第[6]小節的部分

我們如果從動物來看這層關係，所謂的 body 也只是他的一部份，從無機體來看，body 就是指他的類，在實體的類中，這是用來稱呼有著三個面向（三維、dimentions）的東西，具有這種性質的東西是我們可以加以測量、衡量的，凡是有 body 的我們就能去測量，長寬高是在量的這一類上面來看，如果在無機體身上，body 可以是他所有的因素，我們也就可以去測量他，如果用在其它的種類的東西上，事物還可以有著其它的完美，這邊提到說，一個東西除了可以擁有長寬高、還可以有更多其它的完美（的特性），如感覺的本性、理解的本性，像是人，不只是有一個身體，身體有著長寬高的三維，這本身就是一種限定，可是也還有著其它的完美，如同生命，或是類似的事物。

同學們要瞭解，如果說從亞理斯多德的立場來說，所有有生命的、有機體，他們的靈魂，所有東西都是由形式跟質料所組合的，所有經驗中的物質實體都有這兩個因素，從有機體來或有生命的個體來說，其形式就是生命的原理，如果用亞理斯多德的傳統語言希臘文來說，就是有著 psyche，這是為何一個有生命的事物能夠成爲一個「活」的身體的原因，也就是擁有靈魂。簡單說，有些東西的完美只能就其只有身體來說，他是有著三個面向，長寬高，可以被衡量，但是有的東西還有著所謂的生命，這就是某些東西可以有的「完美」。

接著多瑪斯提到，body 這個詞用在無機體上面，就只能從身體有的三個面向來看，除此之外就沒有其它的「完美」的因素，form 就完全跟 matter 一起，因此就沒有任何其它的完美。如果有任何其它的完美可以加在 body 上面，一定還有其他的意義在，就不會是無機體了。

我們在其它的身體上面可以找到有生命的存有，除了有物質的部分外，還有生命，因爲他有靈魂，靈魂就是在 body 這個詞之外的，也就是說，這是在具有長寬高的身體之外的什麼事物，使得一個事物能夠成爲一個有生命的存有。假如是這樣的話，有著什麼加在 body 上，使得 body 成爲有生命的存有，這也就是由 body 和 soul 所組合而成的。這是有生命的存有中的兩個部分。

單純的 body 就只有長寬高、而有生命的個體就不僅僅只有長寬高的身體而已，身體還有一個活的、生命的因素，這來自於他的靈魂，也就是 Psyche (soul)。一個有生命的個體，靈魂就是他的形式，而就無機體來講，form 完全進入 matter，於是就只有長寬高三個面向，在亞氏的思想，有機體的靈魂是使得具有生命的潛能的身體，之所以活著的原理。同樣有身體，事物不是活著的，植物、動物、人都有 body，可是是有生命的。無論如何，在有機體身上，人是由 body & soul 組成的。下面接著進入第[7]小節。

畢達哥拉斯曾經說過，「數目」(Number)是所有東西的原理，而他是從數目作為所有東西組成的原因，這 number 事實上就是指一個事物的形式，但他並未如同柏拉圖一樣肯定事物非物質的、理解的獨立存在。在有些情況中，Body 這個詞，使得東西具有三個面向，無論它是什麼。動物則並不包括任何的沒有隱含在 body 內的，Animal 的 form 都在身體內，動物的形式必然與其身體一起，這個形式不可能跟身體分開。事物有著身體，身體與其形式不能夠分開，因此其形式內就包含了所有身體可以有的部分，因此像是 Animality 這個詞，動物性，或是所謂的「石頭性」(Stoneness)，或是任何其它的事物，因此動物的形式，是隱含地包含在身體的形式內，這是從 body 作為他的 genus 來說，而 Animal 跟人的關係也是如此。

動物如果是指某種實在的事物，具有被賦予某種完美，例如可以感覺，可以因著某種內在的原理而運動。而接著多瑪斯所要講的是，動物有一個身體，有感覺的能力，以及可以運動，後二者是來自於一個內在的原理，我們稱之為所謂的感覺的靈魂，感覺的靈魂使得動物的身體可以感覺、觸摸或一些外五官的能力，動物也可以因其靈魂而移動、運動等等。動物身上有著使得他可以去感覺、運動的形式，我們就會說這是他感覺的靈魂在作用。

如果我們看到人，人就其是個動物，人也有著這樣的外在的感覺能力，以及能夠運動的能力，這就是從人也有著這樣的一個內在的原理，當然我們說，人就其是一個動物，還不只是如同其它動物一樣，只是單純的有感覺的能力，或感覺的活動，還有理性，所以，人是有理性的動物，他的形式就使得他不僅有著如同動物的感覺的能力，也就有著理性的認識的能力。在動物身上的 body 有著使得一個 body 有生命的內在原理，而人的 body 有著所謂的理性的靈魂，這使得人可以有著理解的、認識的能力，選擇的能力等等，因此我們說，人的靈魂，就是一個理性的靈魂。

動物有著 Sensitive Soul，人則有著 Rational Soul，植物則有著 Vegetative，按照亞里斯多德以及多瑪斯的立場，植物有著生長的靈魂，它是有機體中最低的，動物不同於植物，因為有感覺的靈魂，可是動物也有著生長的靈魂，因此，小狗可以長大、繁殖，動物有生長的靈魂，也有感覺的靈魂，使其能感覺、運動。

按照亞里斯多德與多瑪斯，他只有一個感覺的靈魂，但是包含著生長的靈魂。而人就其是個理性的動物，有所謂的理性的能力，可以理解、認識、判斷、選擇，這都是理性的能力，其靈魂是理性的靈魂，但是也可以感覺、生長，所以按照亞氏與多瑪斯，高級的靈魂包含著低級的靈魂。但是在人身上，人的感覺的生命要有活動，或生長的活動，都是在身體上的，與身體不能分開的，所以，在人身上，

感覺的生命與身體的生命，如果沒有身體是不可能的，這是為何我們說，身體的器官，如果出了問題，人就有著視覺能力的理性的動物，身體的器官的視覺的構造出錯的話，我們依然無法看到。所以感覺的靈魂與我們的身體是一起的，假如身體器官的構造有問題，感覺的靈魂就會受到阻礙。那麼理性的靈魂可以有著屬於自己的活動，不須要依賴感覺的身體，這是為什麼人的理性的靈魂不同於植物、動物的靈魂。他可以在其自身活動，而不須要藉由物質的身體。假如是這樣，理性的靈魂在存有的層次上，就是高於感覺的靈魂和生長的靈魂。

如果同學們讀過亞理斯多德的靈魂論一書，基本上這種說法都在其中了，這也就是多瑪斯所要講的。

類是象徵著在 species 中的不限定的因素，而不只是 matter 而已。

-----  
11 月 10 號 Chapter3、11 月 17 號以及 11 月 5 號，我們請高修女為各位同學主讀。

如果講到個體時，個體存在間的差異性，實際上形式與質料是完全融合的，body 的三個面向，與形式因是混和的，而在有機體身上，body 的三個面向，就不只是如同有機體那樣的，而有其它什麼額外的，其生命的原理，活的，這是亞氏所謂的靈魂，在潛能中具有生命的身體，之所以活著的原理，所以靈魂就是有機體的內在生命的原理，使得他的身體成為活著的。這也就是一個 living being。如此一來，有機體與無機體的形式因，有著不同，如果從植物與動物來講，植物動物的形式因完全與 body 一起，動物雖然從他有感覺的靈魂來說，可以有視覺，可以看到事物，但是視覺器官或神經有問題時，他就沒有看的能力，因此動物植物的生命原理是跟身體完全一起的，動物的靈魂與生長的靈魂，不可能有著自己本身的活動，是不須要身體的，人的靈魂與感覺的靈魂、生長的靈魂不同，就在於理性靈魂的活動不須要物質的身體，內在地獨立於物質的身體。這是為何我們講到理性的靈魂時，是一種精神的靈魂，與物質相反，不受物質的限定。

接著從第[8]小節開始。所以「類」就是在說明「種」之內的所有不限定的因素，而不只是質料而已。所謂的 body 僅僅是有著三個面向的，除了這個 body 就沒有其他的完美（屬性）。而種差就以一個非常明確的方式限定著事物的存在。但是「種差」的首要意義，並不包含限定的質料，理性如果是種的話，在此意義下就不包含著質料。

這就如同我們說一個 Animated（有靈魂的身體、有機體的 body，即 Animated body，或稱為 En-souled body），Animate 這個詞來自於 Anima，不同種類的事物

的不同，乃是因爲其型式不同，這在有機體跟無機體身上是明顯地不同。在不同的有機體身上也是不同的，特別是人理性的靈魂。

理性的動物與沒有理性的動物的區別，不在類而在種，這是其中的差別，類不是從其本質中不同的地方來看，而是從本質之外的什麼來看的。亞理斯多德說，一個 genus 不會是作爲一個事物的種差的述詞，除了在把一個主體的屬性，能夠作爲其述詞的時候。我們再看一個事物時，一定是看一個事物限定的質料與限定的形式來看，其質料是從其類來看，限定的形式則是從其種差來看。如果我們說動物中有小狗、小貓，而其它動物彼此之間的區別，就在於種差的區別，動物中如果有兩類動物的話，這是動物間的種差造成的。這邊一方面是形上學中的問題，一方面又是邏輯上的問題。

接著看下去，第[9]小節指出，一個類是從質料指著整體來說，這種情況是無機體，一個種差也不是形式，而是從形式指著整體，如理性，理性作爲種差，不是一種形式，可是就其指稱著整體時，就是形式了。貓、狗之間，貓有貓性、狗有狗性，這就是貓和狗的區別，此時貓性、狗性乃是指著其整體的 genus，這就是從一個事物只有 matter 來說。

而我們說人是理性的動物，而不是說人是由理性和動物所組合而成，我們只會說，人是由靈魂跟身體組合的，此時的靈魂是指人的整體，也是人與動物間的種差。在這種情況下，應該是，人是由這兩個東西（靈魂與身體）所建構出來的第三個 entity，但是這第三個 Entity 並不是這兩者，這邊要強調的是人是一個完整的人，靈魂跟身體分別來看都不足以來說明人。

因而，我們不能說人是由 Animal 和 Rational 組合的。如果我們說人是由這兩者組合而成的，在這狀況下，就不能說有一個第三者，是由這兩個 Reality 所組合的，我們只能說，是第三個概念，由另外兩個概念所組合的，形上學的問題，人是由靈魂跟身體組合的一個完整的個體，這兩個因素組合而成一個完整的人，就是第三個 Entity。我們只能說，人這個概念，是由動物與理性的概念組合的。這是從概念上來說的。動物這個概念指稱著一個存有的本性，這個存有的本性，還沒有從種的形式的限定來看，而理性作爲一個種差的概念，是包括了其特殊的形式的限定。我們由這兩個概念（動物&理性）形成一個種的概念或定義，這就是我們定義人的時候，稱其爲理性的動物。一個定義不會是類或種差，爲一個東西定義的時候，都是從他的類與種來看的。由於一個 Reality 是由幾個東西組成的，我們因此不能說主體的屬性是其建構的因素。

類的概念中都包含了某些不限定的，要限定就得透過種及種差，真正存在的是小狗、小貓等實際存在的事物，個別具體的事物，絕對不會是動物、人等概念，也



沒有什麼理性的動物實際存在，只有個別的張三李四王五。即使人在概念上雖然是理性的動物，可是存在的不會是沒有限定的理性的動物，張三、李四、王五，動物則是這隻小狗、那隻小貓。概念本身不以任何方式存在。質料乃是個體化的原理，存在的必然是這樣的東西，我們僅能從概念上去這樣說，具體存在的必然受質料的因素限定著。雖然類指稱著種的全部本質，可是不必然的，同一類中不同的種，有著同一個本質。就好像我們說在動物的類裡面，有著不同的 species。類的統一性，是從他的不限定與種差來的。

我們只有在質料、形式組合的時候，才有著什麼數目上的「一」的事物的存在，一個形式限定一個質料，兩者組合而成才成爲一個什麼。張三、李四、王五，都是由靈魂跟身體組合而成，正因為質料是個體化的原理，所以質料與形式組合成的時候，就有著張三、李四、王五等人，每個都是數目上的一。類雖然指稱著一個形式，但是並不是一個特定的什麼形式，而並不是任何一個限定的形式。類都指著不限定的什麼。

因此就會有所謂的第一質料的概念，本身並不是什麼。質料如果是一個什麼，是從其沒有任何形式來看，因此原質（Primary matter）排除了所有的形式，可是在我們說到類的時候，類要說的就是在每一個限定的形式的組合體。有機體的類，就指著所有有生命的形式，所有有生命的、共同組成的社群。所以當造成一個 genus 統一性的原因，是不限定的「什麼」時，就會是從其種差之中排除。而如此一來，就可以找到那一個在本質上不同的種。

請參考「語言、存有、形上學」一書，請看第五章第二節的部分。

「多瑪斯形上學」一書，98 頁到 147 頁的部分。有詳細的分析，可以作爲補充的參考。

-----  
20101027

在第二章裡面，多瑪斯多從邏輯的角度去界定，一個東西是什麼，如何存在。

請看到今天的講義 p.27，他提到關於多瑪斯關於述詞的概念，事物的存在，我們是可以去稱述他的，p.27 頁的第三點指出，從「類」的角度來講，所謂的類（Genus）是一個普遍的，用已說明，在種中的各種不同。一個類包含了不同的 species，這是在種上的許多不同，這樣的「類」的概念，是回答了「What is it」的問題，例如，所謂的「動物類」，其中就有不同的各種物種，譬如有「人」或其他各種的「動物」，如「禽獸」等等，「人」是一個種，「禽獸」又有許多不同的種，但

是在一個「種」內，表明了「量」上的差異，如「人」內，又有許許多多不同的人，如張三、李四、王五等等，這個人，那個人，是人，但是是由不同個體所組成的一個整體概念。而所謂的「種差」，「Difference」，這是指著本質上的不同來看，指著在數目上的不同，或是種上的不同，譬如人的理性能力，動物的感覺能力，無論如何，類、種、種差，我們一般是用來定義事物。

而如果講到「屬性」(property)，就是同一種的東西中會有的，也必然有的性質，像是人是「理性的動物」，就必然能夠去學習，有著學習的能力，是在一個種裡面，許多的個體都必然具備的一個能力。

而「附質」，附質一般相對著實體來說，凡是存在的東西存在於自身，為自身而存在，我們就稱其為實體，但是這樣的東西存在，必然有著什麼「性質」，這些性質依附在其上而存在，故我們稱其為「附質」，因為其本身不可能存在，必然是在一個實體上存字，並且限定著這個實體，實體即 Substance。也就是這邊提到的，Accident is a universal said of a species as belonging contingently to that species and its individuals ("white", of man) 黑人、白人、紅人的黑、白、紅，只是偶然地屬於一個「人」的主體，所以黑、白、紅就是附質，依附於人這個實體而存在，且是其偶然的性質。

因此我們在提到「稱述一個對象」的時候，大概都可以從這幾點關鍵術語去看，就能瞭解了。

-----

上次我們看到[9]，現在從 p.41 頁，今天就從[9]開始。

每一個實體要存在，由其內在的組成因素來看，他一來必然是物性的實體，而由 matter 跟 form 所組成，當然這就是亞里斯多德註明的形質論，一個事物，物性實體存在的兩個內在的原理，無論如何，我們看到，在多瑪斯講到這個時，強調這兩者共同的組成一個東西的本質，Form 要說明的，它是怎樣的種類的東西，matter 要說明的是一個事物個體化的原理，matter 主要的特性就是使得一個事物，具有長寬高這樣「」延展」的特性，但是要注意到，matter 並不是什麼，form 亦然，它是一個實體的兩個「內在的」原理，唯有當一個事物有這兩因素組合，才有所謂的實體的存在。一個實體的存在，所有物質的實體，是因為他由這兩者所組合，所以所謂的 composite，我們來說什麼是存在的，有所謂的組合的實體，以及簡單的實體，組合的實體由 matter 和 form 組合而成，這二者便是其內在的原理，並且此二者構成一個東西的本質。

從亞理斯多德來看，form 是一個東西理解的原理，matter 是所有物質事物共同的底基，本身不是什麼，接受到不同的形式因，便與形式因共同地組成什麼，從 matter 的原理來講是相同的，事物與事物的不同，乃是因著形式因的不同，亞氏講到 form 時，就會說 substantial-form，實體形式，形式才是構成一個事物之所以為其形式的原因，事物的不同不在 matter 上，而是在 form 上，form 因此就成為事物的本質。但是多瑪斯則是強調著，這兩者共同組成一個事物的本質。

接著我們看下去，多瑪斯便提到，我們說一個人是由靈魂與身體所組合的，這是指質料與形式因的組合，人既不是靈魂、也不是身體，惟有當二者組合時，成爲一個「第三個」實體，才稱之爲人。多瑪斯曾提到，在人來說，form 與 matter，就是指 soul 與 body，如果說人是一個組合的個體，其質料乃是身體，形式是靈魂，但是真正的人，不可能單獨的其中任何一方，而一定是兩者結合才能說這是一個人，獨立存在的不可可能是 entity，而只是原理，也惟有當人在二者結合後才是一個「人」。身體不是「人」，靈魂也不會是「人」。

我們講到人時，不會說是由動物與理性所組合的，而只會說是由動物和理性產生出第三個概念，也就是「人」的概念，講到人則一定是靈魂與身體的組合。動物的概念，指出來一個存有的本性，但是如果沒有把他的種的形式給指出來。所以 Animal 這個概念中並沒有包含著一個動物的種的「形式的限定」。所以，從 Animal 來看，他並沒有說明在種上面的形式是什麼，例如狗是動物、貓是動物、蛇是動物，而從動物的概念上來看，就還沒有區別出，每種不同的動物種的形式是什麼。

我們有動物這個概念，把所有有感覺的生命的東西，放在一起，所有有感覺的生命的事物，如狗、貓等等，在動物的概念中，就還沒有包括其概念中所屬的那些「種」的形式是什麼。如果我們看到理性的種差的概念，動物中有人這樣的理性的種，理性因此就是指著人的「種的形式」，這定義是非常明確的。從理性的動物，我們就能形成一個種的概念或是定義。因此，我們如果不去談定義是類或種差。而一個實在的事物必然是組合體，他就不能夠成爲其組成因素的一個主體，一個概念也不能夠成爲由什麼所形成的事物的主體。邏輯上我們可以說的是，一個概念如何，類包含種與種差，但是概念是概念的問題，我們不能以概念來套用在真正實際存在的事物上，概念不能過於簡單的過渡到存在的肯定上。

接著我們開始看到[10]，多瑪斯指出，雖然類指的是一個種的本質，但是我們不能因此就說，不同的種有著相同的本質。類的統一性是來自於他的不限定，一個類包含著不同的種，在這個類中各種的種，沒有相同的本質，這個要弄清楚，每一個種有他自身不同的本質。類的統一性來自於他的不限定、毫無區別 (in-difference)，張三、李四、王五是在數目上的不同，都是個體，但是其本質是相同的，其不同在於各自爲「一」，我們因此不能說他們有著相同的本質。在

類裡面，包含了不同的種，不同的種沒有相同的本質，因此還要加上種差。種差因此就限定著他，張三是一個主體、李四是一個主體，各自都是一個完整的主體。

這裡牽涉到一個形上學概念，一個事物為自己而存在，就稱之為一，而在此找到的類概念上的不同僅僅是在數目上的不同而不是在本質上的不同。而惟有從種差才能看到事物以不同的方式而存在。所以在定義的時候，多瑪斯主張由類、種、種差來看，genus（類）如果是相同的，進入 species（種）時，一個類包含的各種的種，種與種之間就有所不同，如果我們在一個種類中，看到其差異者，是在數目上的不同，動物的類包含著不同的種，種與種之間的本質是不同的。在類中所包含的不同的種，我們找不到相同的本質。在一個種裡面，他包含的是有著相同的本質，會找到的不同就會是數目上的不同。在「類」概念下，並沒有去限定事物的差異。

多瑪斯認為這就是 Averroes 所說的，原質（第一物質）如果是一的話，是把所有的形式取消，而類概念是一的話，那是因為他把所有限定的形式聚集、和在一起。在 genus 之處，並沒有指出所有事物不同之處，genus 是指出了事物相同的地方。類只包含了共同的，可是一旦我們把 difference 加上到 genus 裡面時，我們就能清楚地看到，事物在本質上的差異，每一個種有其自身的本質，他們的區別就在於他們的本質。

接著我們進入第[11]，多瑪斯就說，這如同我們之前說過的，種的本性在其所包含的個體中沒有不同，人這個種裡面，所包含的個體，在其種中，他的 individui 沒有不同，從種的本性上來看，沒有什麼不同，但是惟有把種差加上時才能看出其差異。

-----  
上節課主要講的是，類概念並沒有指出種的差別，而只是把他所包含的各種的種的相同處，並沒有變法指出「差異」，因此我們說，一個類，類中所包含的種，在其本質上是不同的，而是把沒有限定的（in-determination）東西擺出來，如果我們說就是積極的相同性，因此我們不能說在類概念中包含的種之間在本質上是相同的，為多瑪斯這是這是行不通的。而從種與種之間的不同來看其差異就很明顯，在不同的 species 之間有著本質的不同，如果說，在一個種裡面，包含著人，人是理性的動物，其它則是有貓、有狗，那我們有「有理性的動物」跟「無理性的動物」，這樣區別，在「動物類」中就很清楚了，人與其它東西的不同，可以找到所謂理性的動物，所謂的張三、李四、王五等等，許多的個別事物之間，其本質又是相同的，他們都是具有理性的動物，此時的不同，就是在數目上的不同，每一個都是單獨的個體。

這方面多瑪斯是從邏輯的角度來說明，存在的定義問題，我們從類、種、種差如何看，在類上面看不到事物的異，而是同。到了種的時候，把種差放上去，才能夠區別出，種概念下不同個體的差別。

接著我們再從[11]開始。一個種的本性裡面，同種內的事物是沒有什麼不同的，這也就如同我們從「類」的本性來看，是一樣的。當我們把 *genus* 用到 *species* 的時候，就其類的詞上的意義來看，是沒有區別的。而如果我們把種概念用來看實存的個體時，在個體上就必然是其本質上有的，雖然這是以沒有區別的方式來分類。

也就是說，我們把「人」這個概念，用來看張三、李四、王五身上，就是沒有區別的，他們都有相同的人性。人用來指稱人的本質，人也就可以用來指稱「蘇格拉底」。但是當我們把種的本性拿掉，不從限定的角度來看 *matter*，換句話說，此時 *matter* 不是個體化的原理，種的本性就只能從其「部分」來看，而不能作為一個完整的整體來看，我們就「人性」這個詞來說，他指出人之所以為人的原因，但是在種的本性上，個體化的原理，*matter* 被拿掉，我們就僅能看到本性中的一部份，人之所以為人的原因。如果我們在看種的本性時，把個體化的原理 (*matter*) 去除，那我們只能看到種的本性-單純地使物之所以為物的原因，用在人身上，就是指人性，人性就是人之所以為人的原因。

而這樣來看，就排除了個別性的差異，也就是沒有張三、李四王五，我們僅從部分來看，這個種的本性其實並不是以一個完整的方式在用，人性就不能用在人上，也不能用在蘇格拉底上，也就是說，「人性」並不是「人」。Avicenna 就曾說到，一個組合的本質，並不是組合的本身，每一個組合的事物，必然有著本性，可是一個組合事物的本質，並不是組合事物的本身。就例如，人性是組合的，可是他並不是人，事實上他還應該要接受到什麼，也就是質料，才能夠成為人。不包含質料的「人性」一詞，不能用在人身上。

從種跟類的關係來看，種在一個類裡面，其差別是在於他們型式的差別，而如果我們從個體跟種來看，個體與種之間的不同，就是從質料來看，因為 *matter* 是個體化的原理。在人這個種裡面，個別的東西，還要經由 *matter* 而來，*matter* 與 *matter* 之間，因著 *matter*，我們才能在種之間找到實際存在的個別事物，如張三、李四、王五，在人身上，質料也就是指其身體，形式是相同的，但是個體化原理乃是身體，其差別也在於身體。

當我們講到人性的時候，還沒有放入 *matter*，個體化的因素，而當講到人的時候，*form*，人的形式跟質料，就不會如同一個房子的形式，加在其整個的部分上。這邊要區別，有機體跟無機體，無機體是部分加在整體上，有機體的 *form* 本身就是整體，包含了形式跟質料，但是是把那些由質料所限定的因素給排除掉。因此，

在人性這一個概念上，人性就是人的形式因，這個形式因本身就是包含著形式跟質料，而把那些由質料所引起的那些個別的因素所排除掉。

那麼第[13]就提到，人的本性由「人」與「人性」來看，但是卻用不同的方式來說，人指著人的整體，可是他沒有排除 matter 這個限定的因素，隱含在 man 這個詞裡面。在 genus 的概念中，不同的地方反而看不到，實際上卻包含在其中。

這是為何人這個詞可以作為個體的述詞。人性這個詞，在指人的本性的時候，只是從部分來看，從人之所以為人的部分來看，沒有從包含著質料的限定的因素來看，這樣我們就不能把人性的概念用到「人」的身上。

人包含著一個完整的人之所以為人的概念，可是人性只能從部分的角度來說，我們因此就不能用到每個個體上，例如不能說蘇格拉底是人性，人性只是把人之所以為人的部分提出，而不是整個完整的人。人這個詞可以用來稱述個體，人性則不可以。這之間的不同就在於說，人這個概念中包含了由質料所有的個體性，人性中卻沒有，人性僅有人之所以為人的本質。

多瑪斯的看法，即使從這邊看也很明顯，人並不單單是靈魂或身體，而是二者的結合。這其中隱藏一個問題，就是形式因與質料因在人身上究竟是如何，多瑪斯很清楚地說了，人的靈魂與身體的組合就如同是形式與質料的組合。而在中世紀這有很多分歧的意見，在物性實體中，形式因與質料因共同組成一個人，亞氏形質論指出了一個實體的兩個內在原理。

那麼請各位同學看到講義 p.319。形式因和質料因作為物質組成的兩個內在原理，人有身體，但是又不足以說明整個人，人還有一個靈魂。

中世紀的背景上，很多學者使用形質論，但是又曲解了亞氏的說法，認為靈魂跟實體，是兩個實體的組合，靈魂也有形式與質料，身體也有形式與質料，變成是兩個實體，這中間的問題是，中世紀的哲學家要解釋靈魂可以單獨存在，身體死亡後還能存在，這就是古希臘流存下來的問題，靈魂不朽，不因身體毀滅而毀滅，死後繼續存在，這就是從古希臘受到奧而非思想影響開始舊有的，柏拉圖是第一位哲學家認真地去論證靈魂不朽，柏拉圖去論證，主要是因為靈魂相似於觀念，觀念永恆不朽，靈魂未來此世以前就存在，故人的靈魂應該如同觀念一樣是永恆不朽的，來到這個世界就像是一段旅程，結束後還要回到原來觀念的世界，因此柏拉圖用了各種不同的方法去論證靈魂的不朽，這可以說是奧而非主義影響希臘人後變成一種普遍的信仰，蘇格拉底也是這樣想的，他也認為死亡就是脫離身體的束縛，能進入靈魂的世界，這就是蘇格拉底期盼死亡的到來，死亡後也就是自由的時刻。這樣不朽的概念，柏拉圖講靈魂不朽，這是因為靈魂是一個實體，來

到人的身體上，身體並不構成人的一部份。但是在亞氏，人是由身體與靈魂共同組成的人，形質論用在人身上，形式因與質料因是不能夠分開的，缺一不可，必然要組合，亞氏的思想就是爲了反對柏拉圖靈魂作爲一個自己存在的實體，可以與身體分開獨立的存在，亞氏講到完整的人，記不是靈魂也不是身體，而是二者的組合，亞氏肯定完整的人，是由靈魂跟身體組合在一起時，這樣的問題一方面在教父時期時，爲教父所接受，如奧斯定，但是之後，當靈魂與身體沒有組合在一起時，二者是什麼，我們又要如何解釋身體死亡後，靈魂還能繼續存在，哲學家從奧斯定開始就會講到，當提到靈魂不朽時，就會受到柏拉圖的影響，我們人也是他的靈魂，身體只是靈魂的工具，靈魂可以不要此工具，離開工具還能繼續存在。

從教父時期進入到中世紀後，哲學家一方面肯定人是完整的人，這是用形質論來解釋，這是因爲聖經中人是一個完整的人的概念，聖經中是以完整個概念來看人，亞氏的形質論可以用來說明聖經中人的概念，但是基督宗教中還要解釋靈魂不朽，中世紀的哲學家，又受到阿拉伯哲學家的影響，開始提出靈魂本身也是一個實體，靈魂也是由質料因與形式因組合，身體也是，因此人就變成兩個實體的組合，但是事實上按照亞氏，兩個實體不可能結合而成第三個實體，中世紀哲學家爲了保障靈魂不朽，因此才故意忽略，提出了這種折衷的說法。

多瑪斯在此書中並沒有特別處理此問題，但是在講到靈魂與身體的關係時，明顯地是在反駁當時哲學家這種明顯地對亞氏的錯誤理解。這就是這一章的背景。

當然，要怎麼解釋靈魂不朽呢，還有另外一種其它的處理方式。形質論真正講起來，用在無機體、動物、植物都很適合，但是有問題的地方，就在於如何用在人身上，因爲如果按照柏拉圖，靈魂不朽，要如何去說明呢？亞氏也曾嘗試處理此問題，亞氏說人的靈魂中有理性，理性是具有神性的，這主要是指主動理性，從外來到人的靈魂內，既然它是由外來到人的靈魂內，所以人在死亡後，主動理性依然存在而不朽，因此靈魂不朽。

但是這種說法並沒有柏拉圖的說法讓人信服。這是到了後來中世紀哲學家，講到人作爲完整的人，從亞氏來說，但是要提到靈魂不朽，又一定要用柏拉圖的靈魂概念來處理。

事實上，柏拉圖的人學與亞氏的人學的確有著不能相容的部分，所以中世紀哲學家在解釋形質論的時候，只好各自採取半套，一方面用亞氏形質論，一方面又要用柏拉圖的靈魂在自身的實體理論來保障靈魂的不朽，靈魂既然是在自身的實體，後來就變成靈魂也由形式與質料所組合，這就產生了许多折衷理論與說法，在多瑪斯之前太多類似的講法，很難完整介紹，在此先帶給同學這些背景概念。

講義 p.319 頁講到靈魂與身體組合，靈魂是作為一種精神的靈魂，這是在紀元五世紀時才有的，在這個問題中的狀況。

人從其有 matter 來講，我們有身體，可以有各種身體的活動，人是行動者，而我們在人之內，也有所謂的理性的活動，理性的活動來自於我們的靈魂。我們在人內的身體活動、理性活動的不同點，就在於身體的活動是有形的活動，這是由質料與形式一起建構起來的，在我們身體的活動上面，這種活動的實體原理就是質料與形式，感官活動就是這樣的，這個問題我們下次在講。

-----  
20101103

根據我們上次所補充的講義上提到的，身體與靈魂之間的關係與問題，多瑪斯在這方面，形式跟質料是一個東西之所以為他如此存在的本質，兩個東西一起建構出這個本質，譬如人的形式跟質料的關係，就是靈魂跟身體間的關係，形式跟質料因的關係，其實是在不同存有之中，這個關係是不同的，所以在無機體中，其形式就是他的形狀，材料、質料等等，共同的一起構成，形式在無機體與有機體是不同的，在有機體身上，植物、動物、人身上又有所不同，上週我們已經講到，多瑪斯提到了人的形式因跟質料因的關係，就是靈魂跟身體之間的關係，這從古希臘就一直在探討的問題，古希臘最早是把人看成人的身體，因為身體有各種活動，所以只有當身體靜止了，人就是死亡，這是最早的看法。後來受到東方奧而非宗教的影響，把靈魂看成是真正的人，這影響到蘇格拉底、柏拉圖，把靈魂看成是真正的我，身體不過是靈魂暫時寄居的地方，也可以說，這是為何，我們看柏拉圖對話錄裡面，把我們的身體看成是墳墓或監獄，囚禁了我們的靈魂，我們最終的幸福就是盡早的離開身體的束縛，能夠自由的離開，這也就是死亡的到來，因此死亡是人所期望的解放。

這就是之前我們看蘇格拉底被人指控不敬神、褻瀆、賈禍年輕人的莫須有罪名，因此被定罪，判死刑，執行的時候，蘇格拉底反而是滿懷期望這一刻的來臨，但是他的朋友、弟子都很感傷，因為老師就要被執行死刑了。可是蘇格拉底告訴大家，我們都相信靈魂不朽，我的提早死亡使我早日離開身體的束縛，這是我一直如此說的，既然時刻來了，當然應該滿懷期望的去，這就是蘇格拉底的態度，但是當真正這一刻來到時，弟子、家人都痛哭流涕，他反而不高興這些人為何如此。為蘇格拉底，哲學就是作死亡的準備，死亡不是可怕的，反而應該是人所期待的，這也是柏拉圖的看法，這種思想建立在我的靈魂才是真正的我，身體不是構成我的一部分。

到了亞氏，他很清楚的說，從他的形質論來看，我們人是由靈魂跟身體組合的個



體，靈魂是身體的形式，靈魂就是使得有生命的潛能的身體，之所以活著的現實的原理，亞氏很清楚，以期形質論來說明我們的靈魂是身體的形式，因此這兩者就必需在一起，才能構成一個完整的人，亞氏的形質論，用到我們的靈魂跟身體時，這兩者才能構成一完整的人。

從西方人學思想的發展上，亞氏開始肯定，人是一個由身體跟靈魂所組成的完整的個體，這種思想，其實就是符合聖經中的人的概念，聖經中其實沒有把人區分靈魂跟身體，雖然有時會說，我的靈魂渴望怎樣怎樣，但是這都是從完整的人的角度來看。在基督宗教，後來受了希臘哲學的影響，才把人分成靈魂跟身體兩個因素，要肯定人是完整的人時，這是從奧斯定以後，很明確的用亞氏的形質論來說明。當奧斯定講到身體跟靈魂究竟如何組成在一起，他肯定是這兩個音素，但是究竟如何組成，他確認為是奧秘，不是我們可以瞭解的，奧斯定認為依照聖經的立場，人是完整的人的時候，可以以亞氏形質論來說明，但是另外一個傾向，講到靈魂不朽時，要肯定人身體死亡、靈魂繼續存在，奧斯定就會轉向於柏拉圖，他就會去肯定，靈魂跟身體的關係，身體如同靈魂使用的工具，而如果是這樣，工具可以不要，人還是可以繼續存在，如同柏拉圖所說的，身體與靈魂如同船跟船長，船可以不在，船長依然存在。

基督宗教的哲學家，要肯定靈魂不朽時，就會轉向柏拉圖的思想，無論如何，這個問題到了中世紀，一方面又要照聖經思想來說明完整的人，另一方面又要肯定靈魂不朽，那就只好說，靈魂本身是一個實體，身體又是一個實體，靈魂跟身體因此就是兩個實體組合而成的一個實體，這種理論又跟亞氏的形質論不同，為亞氏，形式跟質料是兩個原理，而不是兩個實際存在的事物，這二者分開來看都不存在，也都不是什麼，那麼這兩個原理組合在一起，才有一個事物的存在，在人來說，也就是指著人是由靈魂跟身體組合而成，沒有組合之前，二者皆不存在，因此哲學家們費盡心思保障靈魂不朽。多瑪斯在這些紛爭之後，是第一位哲學家回到亞氏形質論的原點來解釋靈魂與身體的組合。其實多瑪斯那時這樣的思想還受到其它當時哲學家的反對，包括教會當局，但是無論如何，多瑪斯思想還是被接受，或說是被平反，(曾一度被譴責)。為此問題的反省，最終是回到多瑪斯與亞氏的思想。

這邊為同學們補充一下背景，進入 p.319 的 soul and body 的探討。這邊講到人是由身體跟靈魂所組成的實體，這實體在人之內可以有的，人是這樣的一個行動者，一方面肯定人是由這兩個組成的實體，人一方面有身體的活動，一方面有著理性的活動，人走路、吃飯、睡覺，是身體的活動，但是思想、選擇、意志抉擇都是人的理性活動。

這兩種活動在人之內，都是由同一個實體來作的。身體活動跟理性活動的不同

點，由 matter 跟 form 共同組成的個體來執行，在身體活動的實體原理，就包含著 matter 跟 form，在理性方面，就不包含著身體。

在座有同學上過亞氏的論靈魂一書，亞氏講到我們靈魂的理性，關於主動理性的活動，此時亞氏就說，在人之內的主動理性，是由外來到人的理性之內，他的活動不須要身體，可以有著自己獨立的活動，亞氏在他的論靈魂中有提到，人的主動理性的活動、理解或認識等等，都不須要身體，亞氏又認為主動理性是神，來到人內的神，所以他活動時，根本不須要身體，不須要 matter。這種思想為多瑪斯接受，也就是這一段所要講的主旨。

當理性有所活動時，matter 就被排除在外。雖然在理性活動時，matter 排除在外，但是還是同一個實體再進行同一個活動。在哲學人學中，會要去講述到理性的活動，是如何的進行，而講到此處，也是會強調這點。人在其理性活動上，特別跟動物不同，動物不具有理性，而人有。為多瑪斯，所謂的行為，是由形式跟質料共同組成的實體在做的。而在人之內的，政如其它在有生命的事物之內的事物一樣，形式被稱為靈魂，質料跟形式的組合，被稱為身體，靈魂跟身體的不同，正如同形式與質料的不同。

請注意講義上註解第 13 的地方。亞氏的 De Anima 一書中，清楚地提到說，靈魂跟原質（primary matter），是一個身體的內在的實體的組成因素，一個身體，他的內在的組成實體的因素，是靈魂跟原質，這個概念，就是完全地排除了柏拉圖的身體概念，在柏拉圖看身體的時候，是我們的靈魂所使用的工具，柏拉圖是將靈魂跟身體，視為船長與船的關係，靈魂為身體來說，是一種外在的接受，身體是靈魂的監獄或墳墓，身體不構成人的因素之一。

在笛卡兒，有著實體二元論的說法，人是一個有思想的實體，有思想的活動，這是在一個身體上，人因此還有一個延展的實體，這兩個不是組成一個完整的人的，而這兩者是一種偶然、外在的關係。有人就形容笛卡爾的思想，人的靈魂如同在機器上的神。靈魂跟身體間的關係，哲學家們一直在探討，最早是亞氏首先提出來說，人是由這二者所共同組合而成的。亞氏在講到人的理性的靈魂時，主動理性是由外來到人內，它是神，因此在人的 nous，主動理性，也就是在人靈魂內的神，這就好像我們靈魂中的一個部分。亞氏提到的一個重點就是，我們靈魂中的某些部分，是由外而來的。

下面提到了 Plotinus，新柏拉圖主義者的部分，這部分太多，請同學們自行閱讀。無論如何多瑪斯追隨的是亞氏的思想，但是並沒有如同亞氏，說人的主動理性是由外來到人內的。這地方多瑪斯並不接受，而是接受人的靈魂是理性的靈魂，在其活動的時候，不須要藉助身體。亞氏認為主動理性是由外來到人的身體內，因

此認識活動不須要藉助身體，有著自己獨立的活動，多瑪斯則肯定理性靈魂活動時不須要身體，而它是神，因為基督宗教中很清楚，人是人，神是神，不會說人內有神性，或神性來到人內。基督宗教中，人有人性，神有神性，這是兩個不同地方。而基督宗教認為，人的精神的靈魂來自於神，因此人有相似於神的地方，但是人性內沒有神性。這是基督宗教跟希臘人不同的地方。不論如何，身體是靈魂跟質料的組合，身體包含了靈魂，

如果說靈魂跟身體是相反對立的時候，此時就好像是兩個分開的東西，這就是一種很抽象的兩個概念。在身體上來說，作為一個行動者，他就是一個實體，有著三個面向的延展，如長寬高。當我們講到靈魂，人有著理性的認識能力，是因為人有著認識的靈魂，可是亞氏認為，靈魂是所有有著身體的生命的現實原理，有機體的身體活著，乃是因為有著靈魂。當然，亞氏區別了，植物有的靈魂，只是一種生長的靈魂，因此所有有生命的個體，有生長、有繁殖、有新陳代謝等等的生長活動，且有從生到死的過程，這也是有機體的命運，這不論是人、動物、植物都有。動物和人就不只有生長的靈魂，還有感覺的靈魂，這是位和我們會有感覺的能力，眼耳鼻舌觸，都是人的器官，使我們能看到聽到等等，人有，動物業好，靈魂作惟有生命的事物之所以活著的現實原理，基本上有著3種，即生長、感覺、理性的靈魂。

靈魂，理性的靈魂，有著理性的活動，雖然亞氏說到有三種靈魂，生長、感覺、理性，但是高級的靈魂包含著低級的靈魂，在人來看，人有生長有感覺，更有理性，但是人的靈魂本身就是理性的靈魂，理性就包含了感覺與生長的靈魂，這是一個靈魂，靈魂包含著生長與感覺的靈魂。而形式，是我們所有身體活動、感性活動的身體原理，其作用就是使得人有著這兩種活動，因此我們就是這兩種活動的決實體。

建宏問：形式是所有身體的活動，而是理性活動身體的原理？

老師：同學如果沒有忘記，亞氏講到形式因、質料因時，事物之間的差異只是在形式因，但是質料都是相同的，所有物體共同的本體不是什麼，只有在接受到不同的形式才有差異，這是已為何稱呼形式為「實體形式」。實體形式就是使得人有生命，形式統一起質料，這也是潛能達到現實的原理，這是為何講到形式都是認為它是實體的原理。

這邊開始提到了「雙重的」，潛能與現實，形式同時是感覺與理性活動的實體原理，就其作為實體原理，有兩個方式，一個是身體跟質料一起，當形式跟質料一起時，他就是身體的部分的實體的原理，或說實體部分得原理，或人身體活動部分實體的原理。下面提到，這個形式在其本身，就是理性的活動的實體原理。就

人來說，身體的活動，形式與質料是一起的，吃飯、聽音樂這是感覺的活動，但是閉須要透過身體的器官，因此我們的形式，只能說是部分的，在人所有的理性活動上，他就是整個實體的原理，形式在他本身，他就是我們的理性的活動的實體的原理。在身體的活動方面，形式是跟身體一起的，此時我們的形式只能說是，實體的部分原理。而當我們的理性的靈魂活動時，我們就不須要身體。

當我們身體的活動跟理性的活動，在這兩種上面，就只是一個實體在活動著，這在中世紀有些爭執，如果人是由身體、靈魂組合的，那是否是兩個實體組合成一個？但是兩個實體不可能組成一個實體。這邊一直強調之前的錯誤，活動時只有一個實體而已。

-----

古代靈魂論其實就是古代的人學，在台灣很少人會教這方面的知識，去年因為修課人數太少，所以課沒開成，很可惜，希望大家有機會多聽聽徐學庸老師的課。泛希臘時期的靈魂論是一種物質的靈魂論，跟柏拉圖的靈魂論，剛好不太相同，伊比鳩魯的靈魂論和斯多葛的靈魂論，其實就是要反對柏拉圖跟亞氏的靈魂論。如果以後同學們還有機會，徐老師再開這樣的課程，希望同學們務必把握機會。各位同學對剛才的內容有沒有問題？

同學問：為何亞氏說主動理智不朽？

老師：主動與被動理性是理性的兩面，主動理性理解到的傳達給被動理性作判斷。而古代希臘人，在人學上面，亞氏認為主動理性是由外來到人內的神，所以其活動，不須要身體，可以有著自己獨立的活動，在基督宗教中，或往後的哲學家思想，不會如同古希臘一樣，認為靈魂中的 *nous* 是人性內的神，大致上不會，基督宗教很清楚的區分人性與神性。

下面開始，由我們剛剛講到的地方繼續，雖然人有兩種不同的活動，但是都是一個實體的活動，所以形式跟身體，或靈魂跟身體，是組成了「一個實體」。這個實體在用兩個原理，*Soul and Matter*。所有身體的活動，必然是形式跟身體一起的。在理性的活動上，實體只用了一個原理，剛剛提到身體跟形式是實體的兩個原理，但是現在如果只講到理性的活動，他就只用到靈魂這個原理。

我們的理性活動，一方面是有認識的活動，一方面是自由選擇的活動，也就是意志的活動，人是一個理性的個體，一方面有理性認識的能力，一方面有選擇的能力，選擇是自由的選擇，人的這樣的理性的活動，跟動物不同，動物是靠著本能，身體的須要，都是來自於本能的，假如人的選擇的活動，或意志的活動，因為是

在理性層次的活動，是受到理性的導引，所以人是自由的，可以選擇，可以不選擇，而不是被迫的要如何，或如同動物一樣來自於本能，就像我們肚子餓，看到東西我們不會去吃，我們知道那不是我們的，而動物肚子餓了就會去吃，那是本能的需求，我們看到東西，自然而然就會去吃，人是理性的個體，行爲就應該要按照理性的導引，我們自由的選擇是按照理性的理解來的，這是人很可貴的一點，這也是爲何狗吃人家東西不用負責，人去偷拿就應該要負責，人的行爲因此就有著善惡的價值。

所以人的理性的活動，就只是須要靈魂，不須要身體，人的靈魂有其自立性，按照亞氏，人是一個完整的人，由形式跟質料所組合，人的靈魂正因爲是理性的靈魂，有著自立（subsistence）的特性，這點很重要。這是靈魂理性活動不須要身體介入的原因，剛才提到，這樣的理性的活動中，只須要形式或只須要靈魂，介於靈魂是在他自己自身的原理，因此他可以在他自己本身，因爲實體是成爲存有的潛能，這邊要注意講義上這一處的代名詞（indeed it is），指的是人類的靈魂。次要的是可以有著媒介的潛能。也就是說，人的靈魂首要的是能夠是 Being 的潛能，次要是可以有著活動來說的。

如果我們的靈魂可以有著自己的活動，而獨立於質料，既然如此，他也可以，或說更應該有著相對應的，獨立於質料的存在，我們的靈魂，因此，就是以某種方式自立的。在靈魂本身，是可以直接地接受到存在，而不是從它是組合體的部分，來接受到存在。因爲一方面我們的靈魂跟身體一起組成一個完整的人，另外靈魂作爲一個實體的形式，可以有著自己的活動，由此角度來說，它是獨立於身體、質料的，因此我們的靈魂，是以某種方式自立的的存在。

我們的靈魂接受到存有，在他自己本身直接接受到存在。從一個絕對的立場來看，我們的靈魂可以在他自己本身存在，不用與身體在一起，這也是爲何我們會說靈魂是自立的、可以獨立於質料。而靈魂在其本性中，必然還是一種質料的形式，靈魂是身體的形式。靈魂在他自己本身並不是一個完整的實體，可是它是實體的一個形式原理。

柏拉圖有一個困難就是，人其實是由兩個實體組合，一個是靈魂、一個是身體，船長存在不必須要船，船並不是船長作爲一個人必要的部分。就此理由來說，我們的靈魂，不能被稱爲是一個 Suposite，一個 Suposite 意味著一個完整的實體，靈魂在其自身來看，並不是一個人，在人這樣的案例上，一個人是由靈魂跟質料所組合的，還有就是，靈魂是一個精神性的，一個精神性的，就是可以有著獨立於質料與實體分開的存在。

講到靈魂是一種 Spirit，就得從聖經中的立場來說明，上帝用塵土造人之後，在

人身上吹了一口氣，神把屬於自己的精神性賦予人，因此聖經的立場就會說，人的靈魂就是這口氣，一般翻譯為精神，一個精神，有著跟質料分開的實體的存在。

無論如何，靈魂在一個完整的人身上，雖然他的活動可以獨立於質料，可是在一個完整的人身上必然是兩者組合的，靈魂就其可以有著直接接受到存有，是以某種方式自立地存在，無論如何我們的靈魂都不是一個完整的實體，只能說是一個「準」實體，或說是「不完整的實體」。

如果用亞氏的話來說，靈魂在其本身是準實體，在人身上就必然是靈魂跟身體組合成的人，靈魂不以任何的方式，如同與身體一樣分開的存在。但是靈魂跟質料還是保持著同樣的關係，只是當他自己有著理性活動的時候，是自立的，可以不要質料。

靈魂必定要跟我們的質料在一起，或著跟其它東西在一起，靈魂絕非是純粹的精神，靈魂就其本性來講，一定要跟質料一起，為的是有著活動，可以去完成其命運。前面講到 human soul 以某種方式自立，但是又始終跟身體結合，講其自立，都要從其自身的理性活動中獨立於質料，由此角度來講，他必然是身體的形式。但是在基督宗教傳統中，靈魂是神吐給人的氣，因此也稱我們的靈魂是精神。然而這邊提到他並不是個純粹精神，純粹精神是基督宗教中的另外一個概念，也就是神，沒有任何物質的身體。而有限的精神，也就是天使，人要存在必然還有一個身體。

我們的靈魂可以有的理性活動是哪些，譬如普遍的、必然的認識，對本質跟存有的知識，或完全的反省，或自由的意志，這些活動，都是超越於單純的物質限度，人的這些活動不須要經由物質的身體，這樣的超越物質限度，能夠達到獨立於質料之外。因此他們有著一個獨立於質料的原理。從靈魂可以有著活動，這些活動，超越了質料的限度。

當我們說到我們有靈魂，我們只能藉由人的活動，來看人是這樣的，而這些活動不須要人的身體即能達到。我們有著獨立於物質身體的活動，經由這些活動，我們可以肯定到人有靈魂。這些活動可以顯現出來，來自於實體的泉源，是獨立於質料的。這個實體的形式，可以有這些獨立於質料的活動，他們有著獨立於質料的存有，人的實體形式是他的靈魂，因此我們人的靈魂就是一種自立的形式。

這邊要記住，亞氏講到靈魂，是一種「準實體」，他獨立於質料和身體有著活動，由外來到人的靈魂內，他還不是一個完整的實體，是非完整的，但惟有人，身體與靈魂組合，才能說是一個完整的實體。

中世紀的學者，基本上都要依照聖經的立場，而在解釋人時，都靠亞氏的理論，但是講到靈魂不朽，又依靠柏拉圖的理論，可是亞氏跟柏拉圖基本上沒有相容之處，但當時的哲學家又都想要騎牆，因此而扭曲了兩者的理論，多瑪斯是回到了原始的形質論的立場。在理性靈魂的看法上，多瑪斯與亞氏不同的，在於他沒講過，理性是由外來到人內的神。而是肯定靈魂在獨立活動時無須身體與質料。

植物、動物死亡、毀滅的時候，靈魂隨之毀滅，可是人的理性的靈魂，因為可以有自立的存在，人的理性靈魂是精神，可以獨立於身體，在人的有生之年，人的理性的靈魂，可以有著獨立於質料的活動，也因此我們說它是一個自立的事物。死亡的時候，因為我們的靈魂是精神的靈魂，所以靈魂可以繼續存在，這是多瑪斯解於不朽的方式。然而靈魂不朽又會挑起另外的問題，非常複雜。

這邊老師補充到此，希望各位同學，如果徐老師有開相關課程，古代靈魂論，鼓勵大家去修，這非常重要。

亞氏的形質論，放到有生命的個體時，特別複雜，這是為何寫完物理學，還要再寫靈魂論。物質的存在，有形式與質料因，但這二因素，要花相當多時間來探討，從有機體的角度來分析，有生命的個體，靈魂與身體是如何地一起。亞氏講到這問題時，他自己也稱是很困難，包括如何定義靈魂，是很難，幾乎無法定義的問題，剛剛老師也說，奧斯定認為，靈魂跟身體的組合，究竟如何，為我們來說其實是奧秘，人實在是不懂。可以說的就是按照亞氏的形質論來說。

下週我們將從第三章開始，高修女會為大家導讀。

-----  
20101110

老師先為我們再先提醒一下這本書的一些背景資料，多瑪斯書寫的重要動機。一種說法是當時弟兄請他寫，另外一個是當時關於存有與本質的說法非常混亂。他主要是把一個事物實際上存在的本質，以及思想中的本質，以及我們表達的本質、定義時，所使用的邏輯名詞等等，如種名、類名，以前我曾使用種相，爲了怕混亂所以換一個，我們用這個詞來表達我們思想當中認識的事物，不僅是指向實際存在的事物，而且表達出我們如何使用這個名詞，這是多瑪斯著作本書的主要動機。

在此我先作一個說明，是幾個這本小書中常出現的名詞，第一個就是，請大家翻到書的第 45 頁，即「an essence」，他指向三個意義，一個是實際上存在的東西，一個是我們思想中的東西，第三個則是我們有了之後如何去表達、描述，有這個

名詞存在我們思想中之後，我們如何去使用，如何去分類，因此才會有所謂的種差、類名、種名之類的，這是我們思想中，為思想中的事物所做的區分，與實際存在有關係。

這個「An Essence」指的是這個東西在此具體存在的本質，而不是思想中的定義，這是第二章主要的內容，幾乎全都在講這個，但是到了第三章，從具體存在的本質，要進入普遍存在的名詞，第三章主要存在的目的，是在講我們使用的普遍名詞，跟具體的存在有何關係，我們用類、種來表達的這些普遍的本質又有何關係，這跟第二章與具體本質的關係有點區分，這一定要分清楚，講到一個「an」、「a」這是一個具體的本質，而如果沒有用這個字，指的就是我們思想中的本質，是我們思想中的普遍概念，有時他就會用 universal。

其次我要解釋的，是在此頁中的一個字，The Determinal things 我們知道 the essence 是指著具體的本質，而 Determining 是指著東西具體的本質，他就在這裡，我們經驗到的事物，都是實實在在在這裡的，如這就是花，這就是樹，即使我們不清楚他是哪一種，但是我們實在的知道它是花、是樹，存在的事物必然有此因素在，清楚而固定的內容，這有一種指定的意義，這在邏輯上有其被指定的內容，所以 an essence 就是指存在在此的東西，有一指定的內容，因而有其限制。

第三個名詞要解釋的是，46 頁有一個字是 absolutely，這是在講這個東西本身是什麼，他本身的意義是什麼，黃美貞老師就會說特定的意義為何，他第一個意義要講他本身的意義，第二個則是才要去講他另外的意義。下面繼續看還有一個字是 Nature，A nature or essence，中世紀另外還會用 quiddity，這是指一事物的「什麼」性，這字源是拉丁文的「Quid」，是疑問的詞，指 what，另外就是 nature 跟 essence，這三個字，每一個存在的事物都有其本質，他生成變化活動的原理，每一個 essence 都是在實在的，事物實際存在的時候，其本質就是他活動的根源，這就是 nature，實際上具體的本質，也就是他的本性，他活動的、一切生成變化的來源，如果有人人性，張三、李四這樣的人就有這樣的原理、因素使得他長大或行為等等，這是指著事物實際上存在的東西生成變化的根源。

至於剛剛提到的 Quiddity 這個字，這是當時我們要問一事物是什麼，要為他下定義，我們看到一個事物這樣去改變，這個東西是什麼，就是指著 Quiddity，當我們去問此時，其回答就是此物之本質，我們用思想去找，這事物是屬於哪一類，然後給他一個本質的定義，因此定義就是其本質。

我在重複一遍，當我們講到 nature，是指存在世界，經驗世界存在的事物會變化，變化有其根源，根源來自於其本性、本質，這舊稱作為 nature。我們看到東西時，我們會追問他究竟是什麼，這是什麼，就是在問 Quid，回答就是這是一朵花、這是一朵玫瑰花，當我們問完這是物是什麼時，就該要把事物分類，他與其他事



物相異在哪，這就是要去定義，定義其本質，這就是這三個名詞的關係。

建宏問：nature 跟 essence 的差別。

老師：nature 是實在界，此事物在此事物上其存在的根源，essence 則是思想中的。一個事物再改變，有其本性在，而是 essence 是定義來的。

這裡面還有其它一些字，如 universal 我想就不用解釋，而 genus，多瑪斯後來會說，這些是指向思想中的功能，我們如何去使用。現在我們用圖來表示，比較容易懂。比方說我們現在要下定義，從人開始，人是有理性的動物。

人：理性的動物

而動物還可以再定義，動物是有知覺的植物。

動物：有知覺的植物

植物還可以再定義：

植物：有生命的物體

物體：有結構的實體（凡實體都有結構，此指其為物質性實體）  
於是我們得到物體是一物質，且為一實體，

-----  
上面的表示可以簡化為以下的

種相：種差：類向

Species: difference : Genus

我們一開始是要為人下定義，後來發現動物還可以繼續下定義直到我們追到本質，開始問本質是由什麼東西構成的，我們講到本質、本身，已經把本質是代表「什麼」，我們已經把「什麼」放開了，而是到了「本質」、「本身」的意義，我們非得用抽象名詞，我們不可能用理性動物來說明人的本質，因為理性動物不是本質本身，無論是人、動物、植物、物體的本質，我們只是要去考慮到本質的概念時，他有形式有內容，我們不考慮其形式，而是考慮其內容，本質本身的意義是什麼，不去管他的內容，我們去思考我們思想中的本質本身的話，就可以再分為兩個，一個是第一意向、一個是第二意向，這就是其概念的本質的功能，我們

用種相、類相、種差來表達一事物的本質，把內容放開，純粹去思考其形式，我們如何去表達此形式，我們稱此為一個是限制的因素，一個是其本身與其他事物有差異的基本因素，這兩種都叫做 Universal，共相，一般我們稱之為普遍概念，中世紀因為有一共向之爭，我們在此也稱之為共向。第一個本質是有內容的，指向我們思想中對此事物的認識，但是第二個共相，不能說其沒有內容，它是指向我們的思想如何使用這些概念為事物下定義，這是從功能上來說的，我們使用不同的名次去稱呼這些事物，並為其下定義。

這邊最困難的就是要分清楚這三個領域，實在界，思想，以及我們用語言表達的，我們在用語言表達時，有一部份是我們如何去放掉東西的內容，而是看我們思想的功能中，我們如何看這個字。現在我們進入文本。第一段我們先仔細的唸過一遍。

多瑪斯第一段通常先將上一段的說法綜合，最後一段則是作一個總結。這邊的關鍵字，an essence，這是事物具體上實際存在的本質，你我他都有，多瑪斯說道，這不是一個籠統的人，我們將之分為不同的部分，而是一個本質，完整地存在一個事物身上，這完整的東西，我們又為何可以從他上得到一個共同的普遍概念，這是因為有著一些共同因素，人都有共的人性等。Composite Substance 是指著組合體，上面的這些例子，如人，是由理性與動物組合的，存在的人也是有著部分，我們都是由部分結合而成。我們的靈魂，精神性的事物，就比較沒有部分，我們人因為有著靈魂與肉體兩個部分，這就成為從古希臘而來，一直要處理的問題，柏拉圖就懷疑兩個不同的部分如何共同運作、合作等等。

實際上存在的事物都是一個一個的，我們可以數，因此他這邊用複數。an essence 指的並不是普遍的，而是個人的，這邊要注意。

張三這樣實際存在的人，我們如果要去跟他跟思想中的事物，就比較難了。邏輯的陳述要去講他裡面的結構為何，認出思想的結構，而我們如果要講張三，不只是一要講它是在此的理性動物，在這裡的人性，而不能夠說張三是人性，或在此的人性，這是具體的，我們用思想使用本質的名詞，有兩個抽象的部分，放掉內容時，只剩下形式，也就是類相與種差，這究竟跟我們思想中的部分有何關係，他為何屬於此類，這在當時，共相之爭時，唯實論者說種相、類相指向著實際的事物，所以張三有部分的動物性和人性，也有另外外加的事物。

到底張三裡面有沒有實際上，種相類相上的「種差」，不然我們怎麼能夠有這些概念。首先多瑪斯就是看到這兩者間的關係。

第一段這個實際指向的東西是 individual，這跟 singular 是不同的，這是指全部人

類的，我們把個人分到不可分的地步，就是 individual，但是實際上存在的，是 singular one 的。這邊它是要講個別的，每一個種，他有此本質，但是這個本質在個人身上，有何關係，他如何存在個人身上。且我們如何去用這些概念表達？First intention，Second intention 是在我們思想中，如何去使用這些「名」的。有的名次只是指出部分，我們就不能用此名詞去指出個人，如人性，我們不能用人性來表稱蘇格拉底，它是說 human 的，我們就不能用 humanity 跟 Animality 來指稱個體，這都是本質中的一部份，不能用來稱呼一個「個人」。我們講人是理性的動物，理性本身不是種差，理性使到人跟動物有不同的，所謂的 Principle 就是在講人跟動物的差別，理性本身不是種差，且不是種差這個概念的內涵，而是我們講，理性是使得我們人跟動物差別的因素的來源。

這就是說，理性是有內涵的名詞，而講到種相時，我們就把其內涵放到一邊去，當我們講到種差，就不是顧慮到種差適合概念、內涵等等，我們使用理性當作種差的話，因此也就不法為動物下定義，我們如果要用這個詞，就必須要把其內涵放在一邊，接著，我們講人性不是種相，而是人之所以為人的因素，動物性亦然。我們定義中的理性的動物，理性本身不是種差，動物也不是類相，這些都是沒有內涵的，當我們講理性講動物性就有這種意義。

其次就是提到關於唯實論的地方，接著下面就是唯實論的主張。一個觀念就是理性的動物，就是人，另外一個是動物性，還有一個是種差、類相，這編是在指涉柏拉圖學派說法的一個人，人是理性動物之外，構成人的本質，而其因素，種差跟類相，存在於人身上，此時人就分享了觀念在身上。

人由兩部分，一部份是類相、一部份是種差，類相是思想中的概念，這是其限制的部分，定義是一個普遍概念，我們才可以這樣去說，我們在張三身上，張三有一個種差，有一個類相，有一個本質，又有他本人，這要如何去跟個別存在的人互動、區分，就成為一個很大的問題了。種差跟類相是在此東西之外，蘇格拉底分享了這些，那就是把蘇格拉底與他原有的因素分開了，等於說我們不能說人性是個觀念，我們分享人性，否則我們一切活動基本上都跟人分開。

接著在想想，我們究竟認識蘇格拉底的哪一部份，如果是分開的部分，那我們怎麼認識蘇格拉底此人，所以並不是有另外的因素構成蘇格拉底的存在，這部分純粹是邏輯概念，按照柏拉圖學派，在蘇格拉底之外，還有另外成為蘇格拉底的事物，與蘇格拉底相分開，這定義中的兩個音素，不在蘇格拉底之內，理性思想中的東西，我們不能當作是實在的，這東西在實在中究竟在哪裡？柏拉圖學派認為是分享來的，而我們認識的究竟是上面的、還是蘇格拉底本人呢？這就是第二章裡面主要提到的部分。多瑪斯的結論是，Genus 跟 Species，我們用來描述或陳述，一個具體的 Essence，我們所要表達的是整體、而不是部分，人或動物，涵

蓋著一切，因此我們使用普遍名詞描述個體時，雖然我們說蘇格拉底是人，並不是說他哪一部份是種相、類相，而是直接說蘇格拉底是人。

人就表達這個完整的人，他就有很多意義，在形上學我們會說，這是隱含在裡面。下面接著會快一點。注意 47 頁第一段到數第三行有一錯字。

各位同學或許可以參考以前黃美貞老師的研究，進一步瞭解這個問題。

-----  
接著我們要開始提到本質，作為我們思想中的概念。這邊從[2]開始。關於「本質」本身的意義。這邊用 *Absolutely* 來說。

我們可以用本質本身中的一個意義去描述蘇格拉底，這是可以為真的，但是如果我們使用了本質以外的意義去指稱蘇格拉底，就有可能為假。譬如人的本質裡面有著「理性的」、「動物」兩個定義，在這兩個因素內，所有其他的一切都包括在此二因素內，因為有動物性，有高矮、大小、輕重等物質方面的因素，這是理性的，精神上的因素，「全部」是用隱含的方式包含在內。

如果有人問說是一還是多，這是指著這本質，所有人都一樣，但是具有本質的東西很多，例如有很多不同的人，而人性只有一個，按照這樣講，本質本身有沒有所謂的一、多的問題？為多瑪斯，人性本身的概念就沒有一跟多，他可以是一，也可以是多，假如有一個概念，本身就是多的，那就永遠不可能是一個普遍的概念，一個普遍的概念本身就不可能含有「多」在內。

但是我們用在蘇格拉底身上時，講到這普遍概念，他代表的是一個普遍的性質，即使張三、李四是不一樣的人。所以他不可能是單義詞，蘇格拉底的本性跟柏拉圖的本性是完全一樣的。這邊 *essence* 第一個意義是概念本身，其絕對意義指這個東西的定義，若在定義之內則為真，而在概念本身沒有所謂一跟多的問題。這概念不能是多義的（或翻歧義、多義，與單義、一義相對），這邊與「類比」概念息息相關，每一個個別存在的事物都是完整的一個，但是從存在的事物來講，都是不同的，卻又都有一部份相似或不相似。

現在進入[3]，瑪斯要進一步看 *nature* 跟 *essence* 這兩個字。

事物存在於實體裡面，才能夠具有本質，存在之後，就有某些性質展現出來，他可以是依附體，如白色，但是不能轉過來，我們看到一個白人，是蘇格拉底，我們可以說蘇格拉底是白人，但是不能說白人是蘇格拉底，我們先看的是這個人得

存在，存在則有本性，展現出其偶然性的因素，並不一定屬於其本質。本質在具體存在上，就是此人之本質，因此人就有人的本質，他又有人性在，我們可以由很多人中歸納出人性的觀念，但是人性的觀念也不是完全印在「此」人身上。到了[4]，多瑪斯開始分析 nature，他為何從本質講到本性？本質是思想中的，本性是在實際存在事物上的，多瑪斯提到本性是兩個層次的存在，可以有兩種存在的方式，第一個是實實在在存在於個別的東西裡面，這是實際的存在，其次則是在我們的思想中（in the soul），我們的靈魂有能力去認識，人的靈魂有三個不同的功能，生魂、覺魂、理性魂，最重要的是理性魂，使得三個功能一起實現，理性魂是我們生活的一切根源，他有不同的能力，如理智與意志，而人基本上跟動物的差別，在理性魂，理性魂使我們能認識自己。soul 在此指的是我們的思想，我們有理智而能思想。

nature 在個別人身上，就是許多個別不同的本性，等於說，一個人的本性，在許多個人身上，就有許多個人的本性，nature 指活動的根源，這是從本質而來，如此來說，本質的活動從兩個層次的存在，一個是存在、一個在思想中，在存在界實際存在的東西都是一個一個的，因此我們認識的也都是一個一個的。

接著的 first point of view，指的是 nature 本身絕對的意義，落實在現實中時，是在很多不同的存在者上，但是沒有一個存在者，其內在具有的本性，不是本性本身。也就是有很多人性在很多人身上，但是沒有人擁有人性本身的意義，擁有真正的人性。落實在個別的，就是個別的，而不具有絕對的意義。

如果人本身的意義存在於個別的人身上，人本身的意義就只能夠封閉在這個人身上，而不能開放，為何？因為每個存在的人是他自己本身，而不可能是其它的，存在的是單一的，他永遠是他自己本身，今天是張三、明天不是張三，我們就不可能說此人是張三，張三小的時候，還是張三，所謂單一的意思，就是他與自身相同，人必然是其自身，人本身的絕對意義，就存在一個個別的人身上，就永遠封閉在這個人身上，所以李四不可能與張三相同，因此就不可能有「人性」。

那「人本身」的概念究竟怎麼來的？我們認識人之後，經過理智的抽取作用之後才有的，所以抽象作用裡面有何因素呢？就是抽象出相同的、忽略相異的因素，這就是之後[5]所要分析的。

[5]一開始就提到，我們不能說這本性就是共相，雖然他們都是概念。多瑪斯提到說，思想中的概念，是一個普遍概念，但是我不能夠說，人性本身就是一個共相。因為人性本身還沒有兩個音素，也就是統一跟共有，傳統上講一跟多，顯然與隱然的意義。我們講到人，作為一個普遍概念，涵蓋所有的人，但是他其中隱含很多個別因素，它是忽略了這些概念，並不是說就沒有這些概念，當我們要表

達個人時，才把這因素放進去，因此，我們現在講的 nature，還是有內容的，但是他定義內還是有此因素。

接著的說明一開始要講的是共有，我們現在講的是概念，一個存在的個人，跟我們講的概念不同的，現在如果我們講到共有，在人的概念中有共同的因素，只要有人就有此因素。所以思想中的人這個概念，有著 Community，但是實際上存在的人，並沒有，我們不可能從個別話的本質裡面說，從那邊我們分享了這個概念，所以有共同的因素，共同的因素只是我們思想運作而形成的，這就是多瑪斯要說的。

每一個蘇格拉底，所有的一切，都是一個個別化的，其本質本身有著共同的因素，但是並不來自於本質本身，而是我們發現東西裡面相似的，東西與東西之間西似的，而我們得思想跟相似之間有何關係，這是有的概念，思想如何去表達此相似的地方，而不是蘇格拉底跟柏拉圖完全一樣。如果我們說張三是好人，李四是好人，但是他們的「好」一定不是一樣的，這只是針對其相似的地方去這樣說。我們是理智形成了普遍概念，所以存在的東西是個別化的，完全是個體。

事物之間的相似性，是由於我們自己的理智作用來形成一個統一概念。而不是事物一旦存在就印上一個統一性的本質。人的本性是個別化的本性，在認識的時候，發現每個人具有的個別化本性有相似的地方。老師認為，多瑪斯這邊主要是要符合 Avveroes 的說法，普遍概念是我們認知的結果，我們不能從結果來講，而要從我們認識、實現的活動本身，是我們的認識能力，使得事物統一成一個，統一根據是事物間的相似性，而不是東西的本身。

Avveroes 認為，既然普遍概念內有相似、相同的統一因素，這樣講起來，個別的因素就不是很重要，而人是有一個共同的理智，才能有一個共同的理智概念。個別化是來自於我們理智實現的作用，理智的活動，是我們理智的活動使其變成一個統一、共同的名稱，而不是事物本身。本身僅有相似的地方。

[6]中到每個實際存在的都是個別的東西，而我們得理智忽略其中的差異，才能得到其中共同的因素，也才能有所謂的普遍概念，這些事物的意義、性質也才能都相同。存在實際上存在的東西，不是存在我的心靈中。而普遍的概念，乃是存在於我們得理智中。

今天差兩段沒結束，但是本章中的重點已經交代給同學了，這份講義有點趕，這是老師以前在武漢大學講學用的講義，內容上相似，但是不太一樣，每一段裡面的重點寫出來，沒有分點的整理，同學們可以參考。8 不是很多、而 9 是結論

-----  
20101117

上週由高老師為大家主講，今天我先在幫大家補充一下。

在第三章裡面，這邊是要在講，他從邏輯的角度來分析，事物在類與種差所在的地方，由此而可以去定義，第三章中提到，每一個存在的東西都是個別的事物，而亞氏說，所有存在的事物，我們可以透過分類的方式來定義，也就是類、種、種差。

無論如何，在亞氏思想中，所有存在的東西都是個別具體的，我們可以透過這樣的方式，去定義，所以存在的東西才是能夠被我們所理解的，所以亞氏明確地提出，在存在次序中，有的都是個別具體的東西，在邏輯的次序中，我們對實在的理解又是如何，就是透過類、種、種差的方式來表達。

回到第三章一開始的時候，p.45 頁，多瑪斯就提出說，如果我們掌握到所謂的人性，或動物性，無論如何，這是我們的理性理解的結果，這些東西就不會以一個，這些東西不以任何方式「實際地」存在著，

這是亞氏理論中反對柏拉圖思想的地方。從我們理智去理解事物的時候，能夠把存在的東西區別出來，透過類、種等範疇來理解，但是無論是類還是種，都不會如同個別存在的東西一樣存在著，那是理智理解的結果，那就只是思想理解的結果，存在於理性當中，亞氏是爲了要反對柏拉圖的觀念論，因爲觀念論是把觀念中思想的存有視爲真實存在的東西，所以柏拉圖說觀念才是真正得存有，人的觀念才是真正的存有，感覺世界不過是觀念世界的模仿，而他的錯誤，按照亞氏，就是把思想中的存有視爲真實存在的，這真實存在的，就以一個個別的方式存在於理解的世界，或我們所謂的觀念的世界裡面，這是錯誤的，甚至是給予思想中的存有一個世界，並給予其真實性。

亞氏據此反駁，像是人性，不以任何方式存在於哪裡，我們是從同一個種類中的個體上所「理解」到的，humanity，人性，是理智理解的思想的結果，人性並不真實地存在於某個地方，如同柏拉圖所說的，有一個「人」的觀念。因此要區別，在實在中的次序，和思想中的、邏輯中的次序，在這邊，柏拉圖的錯誤，跟亞氏的修正，一定要搞清楚，所有實際存在的都是個別的事物，individual 的東西，沒有什麼觀念以個別的方式存在於哪裡，觀念只是在理智理解的結果而已。不要像柏拉圖一樣，告訴別人說，爲何有人，是因爲有人性的觀念，因爲如此，才有

張三李四王五等個別存在的人，這就是犯了柏拉圖的錯誤，把存在於理性中的，認為是真實存有的，應該有什麼真實、普遍的存在。

上過我的哲學史的話，應該就能瞭解這個道理。多瑪斯在此就是要說，如果講到人，人性是我們所理解到的，個別的人所共同有的，可是我們不要把他想成是真實存在的，張三李四王五是共同分享著人的觀念，因此有觀念普遍存在於，另外一個世界，它是普遍同時又是個別東西在，存在於那個世界，亞氏針對柏拉圖的這點，既然說有「人」的觀念，人是所有個別的人共同分享的，因此「人」的觀念是普遍的，個別的都是因為分享了普遍觀念才能成為人，張三李四王五，才是真正的人，如此，普遍的到底是如何用「一」的方式存在？他既然是普遍的又以個別的方式存在，那麼是否又有一個第三個人，作為這個人的觀念的模型，這是亞氏批判柏拉圖觀念論時，所使用的「第三人論證」，這個問題是柏拉圖自己在對話錄中，Pamanides 篇所提到的，他自己提出說可能有此問題，但是他卻沒有進一步解決，亞氏則以此反駁柏拉圖，觀念究竟如何又是普遍的、又是個別的存在，如此是否又會有一個其它的原因作為觀念的原因。柏拉圖的理論就會發生這樣的問題，所以不要陷入這樣的錯誤。因此亞氏跟多瑪斯就會說，所有存在的都是個別的東西，所有普遍的都是思想的結果而已，存在於思想中。不要把思想中的存有跟現實中存有的事物搞混了。

亞氏就是很清楚地，把真實次序跟邏輯次序分開。所以看到這裡：

we cannot say that Socrates is something separated from himself.

分開的這個詞，就是柏拉圖講到觀念被感覺世界中的東西分享，但是又不內載於感覺的世界，分開的方式存在於觀念的世界，在亞氏的思想中批判柏拉圖時，亞氏就是一直針對此點，觀念以一分開的方式存在於哪裡。同學一定要瞭解這邊，多瑪斯在此問題的態度上跟亞氏一樣。

另外中世紀一直有一個共相之爭，爭執了很久。中世紀所謂的過激實在論犯的錯誤，就是柏拉圖得錯誤，既然理智中有著真實的觀念，因此就應該有一個世界，在此世界中有著普遍的東西，這個東西應該就是思想中的，普遍的觀念的基礎。這是過激實在論的說法。溫和實在論則是說並不是這樣，思想中普遍的觀念，存在於個別具體的東西內，被我們得理智理解，所以以一個普遍的方式存在於理智中，而不以個別分開的方式，存在於哪裡。這是溫和實在論的說法，這普遍的觀念，是先存在於神的思想中，神按照他的思想理解到的，創造事物，這些東西被創造後，被理解了，所以就以普遍的方式存在於我們得理解中，他本身不以任何的個別的方式存在著。如果我們曉得中世紀的共相之爭，多瑪斯基本上，就是站在溫和實在論的立場上，過激實在論，則是依照柏拉圖觀念論思想的立場。



所以只有在思想中是普遍的，這是人的思想中的事物。同學可能會說，中世紀的哲學家，認為觀念存在於神的思想中，神又按照其思想創造存在的事物。柏拉圖認為有一個世界，世界中存在著各種概念。中期柏拉圖主義，則開始說，把那些觀念視為是在神的理智中，這是中期柏拉圖主義者的說法，新柏拉圖主義者也承襲這條脈絡，後來溫和的實在論，就會講到說，神按照其所理解的來創造，所以神的理智中有著各種東西的觀念，而已這些觀念來創造事物，因此就有著各種不同的事物的存在，當這些事物被我們所理解，就以思想的存有存在於我們得理智中，無論如何，亞氏與柏拉圖的紛爭，到了中世紀，就變成共相之爭的核心議題。這也就是觀念論跟形質論之間的問題，這是亞氏為何會說，每一個存在的事物，存在的內在因素，有形式因跟質料因，一個是理解的、一個是感覺的，二者一起組合，事物才能存在，未組合，形式因跟質料因都不存在。因此此二原因都不以個別的方式存在，它是事物存在的內在原理，本身並不是什麼。這就是爲了要反駁柏拉圖的觀念論的。

我們看到 p.48 頁 [7]。這邊講到，如果說東西的本性，**nature** 或 **essence**，爲我們得 **intellect** 理解時，他就具有著所謂的普遍的特性，這個特性，就是跟事物有著關係的。無論如何，理解到本性或本質，是屬於理性的作爲，來自於理性的活動，這理性是在我們人的靈魂中。講到 **intellect** 就是指人的靈魂中的理性的官能。講到人性，正因爲在個別的事物中，可以找到之間彼此共同的，相似的，但是無論如何，他不以一個個別的方式存在，它是我們，理智所理解到的，所以看下去的話，他就提到說，所謂的 **essence**，雖然事物實際存在有所不同，但是確有著同樣的本性，也就是相同的部分。

**Commentator** 指的是 **Averroes**，多瑪斯認為，事物的本性或本質，被我們的理性所理解，因此我們對此有著相同的認識，正因爲理性對此有相同的認識，因此，**Averroes** 認為，人類整體只有一個理性。**Averroes** 之所說，事物的本性本質爲我們所理解，我們有著相同的認識，因此應該便只有一個理性，這是爲何我們有著相同認識的可能。這不是張三、李四等有個別的理性，而是人整體共同有一個。

這個問題在中世紀有著相當多的討論，多瑪斯基本上認為，理性在每一個人的靈魂內，每個人有其理性的官能，而不是理性整體共同有的。接著他提到，形式的普遍性。這就是說，當我們得理性理解時，事物的本性本質，被我們理性理解時，就以一個普遍的存有，存在於我們得理智中。它是屬於思想的存有。

這個 **universality** 要從他跟事物的關係來看，而不是要從他在理性中來看，假如有人性，我們把他看成是普遍的，就只能夠從他跟個別的事物之間的關係來看。政因爲如此，張三李四王五有著同樣的人性，所以他們彼此之間有著相似之處。

所以 form 的 universality 是從他跟東西之間的關係來看，具有同樣地本性的東西，彼此之間有著相似之處。如果我們說有著一個物質的雕像，代表著許多人，這雕像，他的 image 或 likeness，可以就它是一個個別得存在來看，因為它是有限定的方式存在，存在於雕像裡面，在他身上，就有代表所有的人的普遍的樣貌。

還有一點補充，像是亞氏提出形式因跟質料因，但是同學要曉得，亞氏的形式，並不是普遍的，千萬不要想成是普遍的，形式跟質料，是構成一個東西的兩個內在的原理，形式並不是普遍的，普遍僅能從邏輯的角度來看，是普遍、是我們理智的理解結果，但是形式因並不是普遍的，中世紀有些人會犯這樣的錯誤，就是把亞氏的形式看成是某種普遍的存在。因為人的形式在張三、李四、王五都相同，就誤以為都是普遍的，這是一種錯誤的認知。他只是一個原理。

有一套西洋哲學史，圖書館有英文本，原版為義大利文，推薦給同學們閱讀，有相關的資料：

G.Reale, The History of Ancient Philosophy,

A Catan 翻譯的，第二冊裡面講到亞氏部分的時候，在形上學裡面，有討論到亞氏的 form 的問題，作者就特別說過，form 並不是普遍的，假如是普遍的，是只能從邏輯的角度來看，作為理智理解的，而在個別具體的東西中，form 只是一種原理而已。如果能避免此錯誤，中世紀的哲學家，如極端實在論，就並沒有成立的可能性。

[7] 講到說，Avveroes 的問題，多瑪斯指出，其錯誤就是把人類整體視為只有一個共同的理性。

[8]開始，如果從人本身來看，就沒有種的特性，species 是我們理智理解的結果，人性就其本身來說，不算是一種 species，人性如果從一個絕對的方式來看待，他並不是 Species，就是我們理智理解的結果。

這是為何，Species 不能夠作為蘇格拉底的述詞，species，不以任何的方式存在於我們得理性中，species 只是在，蘇格拉底身上存在，我們會說蘇格拉底是人，有其人性，人性作為一個 species，我們就不可能，放到任何一個個別的人身上，說蘇格拉底就是人性。

因為本性本質不以一個普遍又具體的方式存在，我們以一個個別的人來看，蘇格拉底是人，但是不能說蘇格拉底是人性。人性不能作為個別人的述詞。我們把蘇

格拉底稱爲人時，是把所有人所共有的，用來稱呼他。因此，一個 Genus 可以作爲來稱述的，在其定義當中，述詞是我們得理性所獲得的，理性在其分離與結合的活動中，所做的，我們理性所理解到的什麼，是在 reality 中。

換句話說，理智所理解到的，都是在一個實在中的。述詞稱述一個概念，可以包含在 genus 的意義當中。但不論如何，這都是理性活動的結果。

genus 只是理性理解的結果。

-----

請各位同學記得繳交作業的大綱，老師會幫大家看，並且給一些意見。大家對上一節課的內容有沒有問題？

各位同學一定要區別，在亞氏思想的脈絡中，邏輯中所說的是，所謂的範疇，是邏輯的角度來把存在的東西分類，分成十類，或從類、種、種差的角度來看，無論如何，真正真實存在的都是個別的東西。類也好，種也好，類或種都是理智理解的結果，本身以一個他不實際存在的，以一個普遍的方式存在於理智中，因此，張三是人，李四是人，王五是人，但是人性是普遍地被我們所理解的，不要像是柏拉圖一樣把理智與真實的存在相混淆。

當 Pamanides 是第一位這樣去說的哲學家，存在是一，是理解的，他認爲理智掌握的，是一，是不變的，可是真實存在的東西是會變化的，個別具體的，是多的，事物之中有相似的，是我們所謂的人性，人這樣的理解，因此張三、李四、王五都是人，可是人與人性都是我們所理解的，卻不以任何個別的方式存在。回到 p.49 下面的註解 10，對應到倒數第七行的最後，

所謂的「稱述」是我們的理性在結合與區分的活動中所達到的，理智之所以是能夠這樣子作，其基礎就在實際存在之中。這活動，在多瑪斯思想中，指的是判斷的活動，肯定或是否定，肯定的時候，就是把述詞跟主詞結合在一起，否定的時候，就是分開，比如，我說張三是人，把人此述詞跟主詞張三結合，這是肯定的判斷，如果說是否定的判斷，就是把主詞跟述詞分開。再看到註解 10 的最後，判斷就是理性的綜合，把二者加在一起或是分開，都是理性的作用。

如果是一個真實的判斷，意指他符合了事物，因此判斷的真理就建立在東西的存有上。判斷的真是從其是否符合存在來看。

如果我們進一步的分析，爲多瑪斯，intellect 有兩個活動，一個是理解 (apprehension)，另外一個是判斷 (judgement) 先理解，才作判斷，判斷一般說

來，是意志的作用，在多瑪斯思想中理性有著這兩種能力，即理解與判斷，人靈魂的理性一方面有著理解、一方面有著選擇的能力，選擇來自於意志，但是人沒有兩個理性，而是一個理性的兩個能力，這樣的能力，如同說是一個銅板的兩面。無論如何，[8]都沒有問題的話，我們就進入[9]，從前面我們已經看到 essence 跟種是如何與概念有關係。

種的概念，就其本身絕對地來看，不屬於 nature 之中，他也不是 nature 所擁有的附質。如同白與黑，多瑪斯一直反覆說到，nature 的附質，是從我們得理性所有的，是理性所理解的結果，它是個存有，是在我們理性中所認識到的。在這樣的脈絡中，我們理性中的思想的存有，就是屬於思想次序中或邏輯次序中有的，在思想或邏輯的次序中有的不要跟實在的次序相混淆，如果混淆就會犯了柏拉圖的錯誤。這邊最後講到，類與種差的概念也是一樣的，都是我們理智理解的結果，是理智中的 Being。

這邊同學們是否有問題要提出？

第三章裡面，如果同學記得 chapter2 講到，本質是在組合的實體中如何，而第三章是說，我們透過類、種、種差的方式，來看待 essence 與 nature。這主要的，多瑪斯如同亞氏一樣，反對柏拉圖的觀念中所說的普遍的，所謂觀念以一個普遍又個別的方式分開獨立存在於哪裡。

這是亞氏、多瑪斯共同反對的。也是柏拉圖主義基本上肯定的。至此是否有問題？在亞氏與多瑪斯的脈絡中，我們能夠為事物定義，這是因為我們對事物的本性或本質有理解，理解了，我們還可以透過類、種、種差的方式，來為實在定位，比如說存在的東西中有有生命的，有生命還動物、植物的區別，動物中有理性與沒有理性的，他可以用類、種、種差這樣邏輯的角度來說。

按照亞氏、多瑪斯的立場，這就是為東西定義，針對著其本性、本質。這在中世紀的時候，是溫和實在論的立場與看法。而過激的實在論會說，既然我有普遍的概念，像是人性、動物，就應該有著什麼是普遍的人、普遍的動物存在於哪裡，以一個具體的方式真實存在。

中期的羅素其實也是個極端的柏拉圖主義者，羅素的哲學每幾年都會有轉變，早期它是黑格爾主義者，後來轉向為極端的柏拉圖主義者，在這段期間，他認為說，我們能夠透過語言來表達，作為命題，圓的正方形不存在，此命題為真也是有意義的，而只要有命題、為真、有意義，因此，應該便在某個地方，存在著一個圓的正方形的存在，這是為何我能如此肯定的原因。

命題為真或假，為我們所肯定，其實則必有某個事物在某處存在，羅素比柏拉圖還更柏拉圖主義，認為思想中肯定的，透過語言符號表達的，語言中的每一個字，都是一個真實的存有。所以極端的柏拉圖主義在看待命提時，還不是從命提的角度來看，而是從實在的次序中來看，因此羅素比柏拉圖更進一步，柏拉圖只是從思想中存在的事物來說，柏拉圖把他放在一個理解的世界裡面。

在理智內的思想，我們須要用外在的符號來表達，所以用語言的符號來表達，在我們內的思想，既然如此，語言中的每一個字，都是真正的存有，在我們說圓的正方形不存在時，這個字能被用就一定存在於哪裡。

而羅素到了 1914 年時，才完全放棄此思想。在此之後他寫到，這段時間的思想時，他說在哲學家的世界中，存在的事物，是多過於真實的世界中。正因為他肯定了很多，語言中的每一個字，都是一個真實的存有，也就是說，哲學家自己加上了很多。無論是柏拉圖或中世紀的過激柏拉圖主義，或中期羅素，都是把思想中的次序看成是真實的。多瑪斯則是說，在每一個單獨的事物，和其它所共同具備的性質，是在思想中的，為我們所理解的。

問：老師為何亞氏的形上學是形式的形上學。

答：因為他以形式因跟質料因來說明所有物質實體該具備的兩個內在原理，但是他以此反駁柏拉圖的觀念論。可是又因為他只是要反駁觀念論，在他的形上學裡面，看形式的時候，就只能夠從形式看到現實。從此角度來講，可以把他的形上學看成是形式的形上學，相對於此，多瑪斯將此形式由現實來看，是將存有從現實來看，即使形式是現實，形式因跟質料因是構成一飾物兩個內在的原理，形式是現實是相對著質料是潛能來看，而亞氏說，任何一個有變化的、有原因的東西，要變化，必需是來自於，一個已經在現實中的存有的推動，假如是如此，形式本身不應該是在現實，是形式與質料在一起才是現實，可是一個東西要存在，有變化的東西要存在，一定不是來自於他自己的形式，一定有一個他者來推動，才可能在現實中，這樣講的話，亞氏就沒有注意到這點，而是只從形式與質料的關係來看所謂的現實。所以亞氏要反駁柏拉圖的觀念論，他的形式其實就是柏拉圖的觀念，這是為何亞氏講形式，這是說一個物質實體的兩個內在原理，形式因跟質料因，形式因是個別化的具體原理，形式因是理解的，所以亞氏講的形式因，其實就是柏拉圖的觀念，但是他強調形式跟質料是必然不分開的存在，柏拉圖的觀念，就是一個分開獨立的方式存在。

我們接著進入到 chapter 4，

標題上提到：Essence as found in separate substances，多瑪斯與亞氏在批評柏拉圖觀念論時，都因為柏拉圖把觀念中的當作真實的存在。第二章提到組合的實體，

有形式因跟質料因所組合的，到了多瑪斯，還不只是物理層次而是形上層次的組合，即本質跟存有，所謂的 composite substance 都是指有形式也有質料組合而成的實體，因為有質料因，所以這樣組合的實體，必然有著物質因素的，有著長寬高等言展的特性的，有一些實體，我們說是簡單的，或說是分離的實體，這樣的實體是沒有物質的。內在的組成因素中，沒有所謂的質料因。

多瑪斯一開始就提到，我們要如何去看 essence 如何存在於分開的實體上，也就是 souls, intelligences, and the first cause, intelligences 指的是天使、純粹精神，first cause 則是神。在多瑪斯，這方面一定不能從柏拉圖的角度來看，柏拉圖講到分開的實體，就是觀念，

針對第一因大家都確定是簡單的，但是有人會認為靈魂也是由形式與質料組合的，這在多瑪斯之前有很多哲學家都會這樣去說。這個問題是中世紀哲學家的主要議題之一，既然實體是由形式與質料因所組合，那麼像是在靈魂或天使，是否它們也是由形式因跟質料因所組合，質料可能是精緻的質料，不是如同物質質料一樣。這種概念是從 Avicbron 開始，在他之後又影響到很多中世紀哲學家。這些哲學家們就會說，像是靈魂、純粹精神等實體，與質料是分開的，且完全是非物質的。這種非物質性是從他們的理解能力來論證的。由於他們與質料分開，這是從他們具有理解能力來看，為什麼會這樣？請各位想一想，這是一個知識論的問題，

在認識論中，我們認為人的認識能力來自於兩個官能，理性與感覺，感覺的官能是我們透過身體器官經驗到外在的東西，所以在感覺中所有的經驗都是個別具體物質的。但是人還有一個理性的官能，在理解的時候，以亞氏的思想來說，透過抽象作用，把具體的現象中的物質因素排除，只保留理解的，因此理性的理解的活動，是一種非物質的活動，在理性理解的時候，不須要依賴物質的身體，一方面它是理解到東西的本性或本質。本性本質是沒有物質因素的。由此角度來說可以論證我們得理解能力，或說理性在理解時，不須要依靠感官的身體，沒有物質性因素。

form 可以被現實地理解到，唯有透過一個理性實體的能力，為人，就是人的理性。理性的能力就是接受與理解他。這是為何每一個理性的實體，應該是完全地沒有質料。像一個桌子的形式，和桌子本身是一起的，我們無法把桌子的形式，從其物質性的因素取出。所以這就是一個形式完全印在質料中，所有物質的形式都是如此。我們靈魂的理性是完全沒有這些物質性因素。

用亞氏的語言來講，亞氏的靈魂有理性、感覺、生長三種，生長與感覺的靈魂，亞氏認為這是跟我們得物質身體一起，無法分開的，當動物的身體死亡時，身體

與形式完全不在，植物亦然，可是人的理性的靈魂不同，按照亞氏，理性是由外來到人的靈魂內，是神聖的，是人靈魂中的神性，也因此他在活動時也不須要跟身體一起，因此亞氏就說，他可以有著非物質的，對東西本性本質有著這樣的一個理解，這樣的理解就完全沒有物質的因素，這就是亞氏的，多瑪斯基本上，也會說靈魂的理性，理解時吾需物質的身體，但是多瑪斯不會說理性是人靈魂內的神，下週我們繼續講這部分，多瑪斯跟亞氏的不同。這邊的 *separate substance* 同學要理解，就是靈魂、天使、神。

-----

20101124

關於上星期的讀書報告，老師已經看過並且有加一些意見給同學們，我們下節課再發給各位同學。我們下星期，如果順利，會給同學們多一些補充的材料，針對著第三章的內容。上週老師將高老師為大家沒講的部分補充了，老師有看過高老師的補充講義，建宏曾經有問過高老師關於 *nature* 跟 *essence* 的差別問題，高老師給了些回應。那老師之後會在進一步說明這部分，關於 *Nature* 跟 *essence* 的區別，當我們講到 *nature*，是一個東西所有個別性的差異全部排除掉，但是講到 *essence* 時，會包含著個別的差異，講到 *nature* 時，如果提到「張三是人」，這是從張三的本質來說的，他的本質是人，人這一個詞彙，可以用到張三身上，因為當我用此詞時，包含著就張三作為一個個體，是如此的一個個體的所有個別性差異，他之所以為他的本性，如此才能說「張三是人」。在人的概念中，不僅指出來，張三就他是這樣的個體，不僅僅具備了「種」的本性，且也包含了個別性的因素在其中，*essence* 在此時就包含這兩者，既說他是人，也指出其個別性因素。但是當講到張三是人，人有著「人性」，我們就不能夠說張三是人性，因為人的「本性」之中，不包含著個別性的差異，因此我們不能說張三是人性。人性只有種的因素，排除了個別性的因素，人性要泛指所有共同具備人性的對象，因此就要排除單一個體的個別性因素。*nature* 跟 *essence* 的差別，就在於個別性差異上。

我們今天則進入到 *chapter4*。第二章講的是組合的實體中所具有的 *Essence* 是如何，第三章是從邏輯的角度來看 *Essence*、*Genus*、*Specius* 的差別，第四章開始看到分開的實體中的 *Essence* 是如何。當多瑪斯講到分開的實體時，就講到 *Intelligence*，宗教語言上的天使，另外就是靈魂，以及所謂的 *first Cause*，第一原理，也就是神。

第一原因是絕對的簡單，而天使與靈魂在其本性上面不是組合的，所以說是分開的實體，但是 *intelligence* 基本上還是組合的實體，在亞氏時，所有的組合的實體都是由質料因跟形式因組合的，亞氏以此形質論來反駁柏拉圖的觀念論，在本

質與存有此書中，一開始時，多瑪斯講到本質一詞，包含著什麼，他說包含著形式因與質料因，無論如何，老師跟同學們講到過，多瑪斯形上學超越亞氏的地方，就在於所有的組合的實體，形式與質料僅是在物理的層次而已，但是一物要能存在，還得要接受到存有，那是形上的因素，亞氏談到組合的實體都是有形式因與質料因，而多瑪斯更進一步地談到，本質與存有的組合問題，這是形上的因素，多瑪斯的基礎就在於，亞氏所曾經提到過的，所有實體要存在的話，要有兩個內在的原理，一個是形式，一個是質料，亞氏與多瑪斯的組合的實體的差別，各位同學應該就能瞭解了。

而多瑪斯提到第一原因，天使、靈魂等是分開的實體，這邊有個很重要的地方是，柏拉圖講到觀念，是感覺世界中的模型，但是觀念分開獨立地存在於理解的世界，這樣的思想，因為柏拉圖強調觀念是分開的，存在於另外一個世界，而觀念雖然是感覺世界中的模型，但是並不「內在地」存在於感覺世界中，所以在亞氏的著作中，他反覆地批判的就是柏拉圖強調觀念是「分開的」這一點。

各位同學可以看亞氏著作，或多瑪斯著作，在批評到柏拉圖的觀念論時，都是在柏拉圖認為觀念是分開的存在，「分開的」(separate)這個問題，常是柏拉圖的觀念論所主張的，這邊很重要，因為多瑪斯一方面反對柏拉圖，有著分開實體、所謂的觀念，存在於另外一個世界，但是講到有沒有「分開的實體」存在，多瑪斯又說有，講到有分開的實體時，多瑪斯提出第一因、天使、靈魂，老師認為多瑪斯沒有用「神」，是因為他在寫單純的哲學著作，所以沒有用宗教名詞，而是寫成「第一因」，所有東西要存在，從其內在組成因素講，應該是此二者，另外就是已經在現實中的推動者的推動，在現實中，必然有他者的推動，亞氏明確地說，這推動者，不該是所謂的第二因，不能找一個已經被推動的推動者，而是有一個不動的推動者，本身是純粹的現實，有的無限的動力可以推動一切的變化，在亞氏的思想中，因此就有一個不動的推動者，絕對的第一因，而多瑪斯講到分離的實體時，提到第一因，其實就是神，也就是亞氏的不動的第一推動者，亞氏也曾以「神」稱呼之，但是畢竟二者的「神」是不同的。講到原因原理時，就會有此問題。

這邊很有意思的是，靈魂也是一個分開的實體，按照亞氏，講到人的時候，人是由靈魂跟身體組合在一起，亞氏的思想中的人，跟柏拉圖不同，柏拉圖的人，就是他的靈魂，身體不是人的一部份，當柏拉圖講到人時，身體不過是靈魂寄居之處，身體是靈魂的墳墓或是監獄，靈魂與身體就如同船與船長的關係，船長可以自己存在，用不著船，船不構成船長之所以為船長的部分。但是亞氏認為不然，人是由靈魂與身體組合在一起，靈魂與身體就是形式因與質料因的關係，如果是這樣，靈魂跟身體其實是不能夠分開的，按照亞氏，人是一完整的人，人並非靈魂或身體，而是二者結合。靈魂是人的物理身體之所以具有其生命的潛能，可以



成爲人的原因。多瑪斯講到形式與質料的關係，也曾提到在人就是靈魂跟身體的關係。所以多瑪斯也主張，靈魂跟身體應該是不分的，靈魂與身體共同組成一個完整的人。

這個問題，人就是一個完整的人，人是由靈魂與身體組成的一完整的人，這是與聖經思想相符合的，所以基督宗教的哲學家，當他們要將聖經的觀念，用希臘哲學的語言說出時，就會選擇使用亞氏的觀念來說明，在此問題中，基督宗教的哲學家就不會如同柏拉圖一樣那樣的說法，講到靈魂與身體的關係時，他們會說靈魂與身體的關係，身體是靈魂使用的工具。但講到人時，會說人是由靈魂與身體組成的完整的人，而要解釋人如何在死亡後存在的問題，就變成人就不在了。

當奧斯定提到人是一個完整的人，從聖經的思想上看人，奧斯定基本上是選擇亞氏的形質論來講，人是由身體與靈魂組合，但是又要說明人的靈魂是不朽的，奧斯定傾向於靈魂與身體之間的關係，不是如同亞氏所講的關係，靈魂是可以分開的存在，因此我們看到教父們，講到靈魂的不朽時，就會去找柏拉圖的理論，這又有著柏拉圖的人的概念，與亞氏的人的概念有無法相容的地方。在基督宗教中不斷強調著，人是完整的人、又要講人的靈魂是不朽的，就一方面用亞氏、一方面用柏拉圖的理論，變成從奧斯定以後，到多瑪斯，有關於人學的問題中，有著許多矛盾衝突的地方，在此問題中，老師自己在研究人學時，會認爲，在亞氏思想中，雖然講到形式跟質料，是物質實體具備的兩個共同因素，缺一不可，當講到人的靈魂時，亞氏還有不同的地方，亞氏會說，靈魂就其本身而言，是一個實體，但是不是一個存在於自己的完整的實體。

亞氏講到人的靈魂時，態度跟柏拉圖不一樣，可是由於靈魂是統一起身體的形式因，或現實的原理，靈魂在他自身是一個實體，可是不是一個完整的實體，而是就他自己來說是實體，或說是一個準時體。另外當亞氏在講到靈魂中有主動理性時，亞氏也會說主動理性是由外來到人之內的，他是神聖的理性，換句話說就是神，來到我們人的靈魂中，這主動的理性，在人的靈魂內，是神聖的因素，他是不朽的，換句話說不會毀壞。

這地方，在哲學史上，沒有爲哲學家們正確地瞭解，也因此基督宗教的哲學中，講到靈魂的不朽時，就會去找柏拉圖，其實亞氏也講。當亞氏講到時，主動理性由外來到人內，所以它是分開的，這在後來研究亞氏的思想家中，很少好好去看，所以哲學史上對亞氏的靈魂論中，就有著沒有正確理解到的地方。當代許多研究亞氏靈魂論的哲學家，都清楚地指出，其實從完整的人來看，亞氏的確說靈魂跟身體是一起的，靈魂不分開，靈魂不是人，但是講到靈魂賦予有生命的身體之所以活著的原理的話，講到此的時候，靈魂重要的角色，亞氏就會說，這就是一個實體，它是分開的等等。

在哲學史上，亞氏靈魂論沒有完全為哲學家們所理解，包括第九到十一世紀，阿拉伯哲學家又來攪局，把亞氏的靈魂論中的關鍵思想像是主動理性等等問題，又有著錯誤的理解，因此中世紀引起很多討論，不論如何。

多瑪斯在他的靈魂論上，基本上承襲亞氏的思想脈絡，回到沒有受到阿拉伯哲學家錯誤引導時，而是原始的亞氏思想中，在原始的亞氏思想中，以原始的亞氏靈魂論思想來解釋人與靈魂不朽，因此雖然在靈魂論上，多瑪斯以亞氏思想為基礎，但是講到靈魂時，他很清楚地依照亞氏的立場來說，靈魂是分開的實體

(separate substance)，這是從靈魂在一個完整的人身上所扮演的角色。多瑪斯不會如同柏拉圖一樣，講靈魂是一個「在自身」完整的實體，這是有區別的。在靈魂本身而言，靈魂就其是一個人的靈魂，是一個理性的靈魂，理性靈魂就他本身來看，是一個分開的實體，是分開的實體，但是要記住，三種分開的實體裡面，只有第一因是「絕對的簡單」(absolutely simple)，天使與靈魂雖然是分開的實體，但是依然是組合的實體，為何是組合呢？只有第一因的「本質」就是「存有」。本質與存有是等同的，是絕對的簡單，沒有任何的組合，雖然天使跟靈魂與神一樣都是分開的實體，可是不是絕對地簡單，問題就在於天使與靈魂的本質，不是使其自身能夠存有的原因，還是要接受到存有才能存在，在這邊，天使跟靈魂與第一因一樣都是分開的實體，可是只有第一因是絕對地簡單，沒有「組合」。講簡單，一方面是沒有組合、一方面是沒有物質性。

為天使與靈魂，一方面是簡單的、沒有物質性的，但是他們要存在，並不是因為它們自身的本質，而是要接受到存有才有可能存在，所以天使與靈魂也還是組合的實體，只是組合中沒有質料。如果要說他們是分開的實體，是因為它們的形式因是非物質的、非理解的，在其內在的組合因素中，沒有質料因，只有形式因，因此其本質是非物質的，是從這個角度來說，才能講靈魂與天使是簡單的，但是它們要存在還是要接受到存有，接受到存有才有可能存在，因此他們還是組合的實體。

這邊是形上學，講到形式因與質料因，正確地瞭解亞氏形上學中的形質論，以及其靈魂論中講靈魂與身體之間的關係，都是為我們來說，要瞭解多瑪斯的思想，是絕對必要的。

另外為同學補充，亞氏講到在人靈魂中的理性，區別為主動理性與被動理性，由外來到人之內的，在人內的神聖理性，在人性中的神性，這一點，是亞氏跟整個希臘傳統的地方相同的，在希臘傳統中，Anaxagoras 之後，都會認為靈魂中的理性，是靈魂內的神性，靈魂中有著 divine nature，這在基督宗教哲學中沒有如此說，基督宗教僅說神創造人，在人身上吐一口氣，把他的精神讓人也能分享，人因此有著理性的生命，但是人是人，人僅有人性，沒有神性，這是基督宗教中很清楚的，這一點，神的神性沒有賦予給人，只是把他的理性生命讓人分享，但是，

人還是人，人沒有分享任何神性，人跟神之間有著「本性」的不同，這在基督宗教的思想中非常清楚。

老師很欣賞、希臘人在反省人時，從神話時期，看待人時，就知道要從人跟神、人面對神的關係來看，人最深的渴望就是與神同在，當講到神時，神是不朽的、人是會死亡的，不朽的是指神，會死的是指人，人就是很希望能夠變成像神一樣不朽的。無論如何，神與人的世界是兩個不同的世界，Anaxagoras 開始，才講人有理性的能力，理性的能力來自於神，靈魂中的理性就是人性中的神性。雖然老師欣賞，但是基本上還是基督宗教的立場，人是人、神是神。

神在創造人時把他的 *pnuma* 賦予給人，這是有著理性生命的基礎，這個基礎也是使得人之所以有著不可侵犯的尊嚴的基礎。由此，來看到文本第一句話，就很清楚。Essence 是如何地在分開的實體中存在的，雖然每一個都承認第一因是「簡單」，第一因不是組合的，但是有些人會認為天使跟神之內也有著形式跟質料的組合。（指 *Avecebron*）這邊要補充，亞氏的原始立場，靈魂沒有形式跟質料的組合。*Avecebron* 是阿拉伯哲學家，在註解亞氏著作中則是首先指出分開實體中也有形式與質料。

亞氏立場上，形式是非物質的，沒有所謂質料的問題。多瑪斯有指出，*Avecebron* 是跟哲學家（亞氏）看法不同，但是有些哲學家指稱這樣的實體（第一因、天使、靈魂）是與質料分開的，且也論證這些是非物質的，完全地非物質。這邊要瞭解到，亞氏說，所有物質實體有這兩個因素的組合，亞氏的形式是非物質的，物質實體有著研展的面向，只有質料因而沒有形式因。

-----  
各位同學對上節課的內容有沒有問題？

各位同學一定要知道，什麼是組合實體？所有物性實體都是組合的，這是亞氏形質論講的，多瑪斯又講到說還有本質與存有的組合實體，物性實體有著這兩種層次的組合。而又有分開的實體，有三種，當多瑪斯講到第一因時，第一因是簡單的，不是組合的，若講其不是組合的，乃是因為其本質就是存有，他是非物質、精神的、又是自己的原因，所以本質就是存有、絕對的簡單。而天使跟靈魂，就其本性來說是非物質的，是理解的，在其本性上，沒有質料因。可是他們要存在，必須要接受到存有，所以有所謂的本質與存有的組合，可以說，他們是分開的實體或簡單的實體，簡單是因為不具備物質性，但是不是絕對地簡單，絕對地簡單只有第一因。

這邊比較值得爭論的，在多瑪斯時代的，提到說靈魂是分開的實體時，但是又不是如同別人，像是 *Avecebron*，是由靈魂跟質料組合的，在其時代，多瑪斯關於人的問題上面，多瑪斯並不能由其同時代的人所接受。

亞氏得思想在歷史中並未被正確的理解，大家只知道說他與柏拉圖是對立的，可是講到靈魂論中講到靈魂是有生命生命原理，靈魂在其本身是一實體，並未在歷史中被正確地瞭解。在歷史中的確只是瞭解他強調人是由靈魂跟身體組合的。*Avecebron* 因此就講說靈魂也是形式與質料得組合，中世紀有哲學家會這樣主張，主要是去嘗試著把靈魂看成是一個完整的實體，但是又不得不用亞氏講物性實體的方式，去解釋靈魂。講到這樣的事情時，靈魂也是由形式因跟質料因組合的，就會說，靈魂的質料是比較精緻的質料，跟物性的質料不同，靈魂本身也是由形式與質料組合的，身體也是一個實體，靈魂也是一個實體，用形式因與質料因的架構，卻跟亞氏原始思想有很大的出入，多瑪斯就是回到亞氏的原始思想來重新解釋。這在中世紀，就是那幾個哲學名詞，哲學家們爭論好幾百年，但是多瑪斯在當時，反而不受到哲學家們的瞭解，教會甚至好幾次譴責他。

剛剛有同學問到，講到亞氏得靈魂，亞氏講到人的靈魂是理性的靈魂，在人的靈魂中有理性，理性是人之所以有著理解的能力，選擇與情感能力的官能，但是亞氏跟其前面的哲學家不同的地方在於，理性分乘兩面，一面是主動理性，一面是被動理性，理性有著兩面，這跟前面的哲學家不同。他講到人的主動理性從外來到人的靈魂內，是永恆不朽的，是神，這只是講主動理性，亞氏講到人的理性靈魂不朽指的就是主動理性不朽，被動理性是會死亡（消滅）的。亞氏是第一位哲學家這樣講的，這牽涉到他知識論中的問題，人如何有著認識，認識過程如何，他提出主動理性與被動理性。後面碰到相關問題時再為同學們進一步講解。

剛才我們看到，在第四章第一節中，這邊說，這幾個 *substance*，是和質料分開的，多瑪斯就提到人的靈魂與質料分開，可以從理解的能力來證明。這方面可以用抽象理論來說明，人在理解的時候，把物質個別的因素全部排除，只保留一個事物之所以為事物的本質或本性。所以我們得理性在理解的時候，如果有這樣的非物性的活動，換句話說，主動理性就應該是非物性的。

雖然亞氏反對柏拉圖的觀念論，但是物性實體有著理解的一面，就是其形式因，這方面它是贊同柏拉圖的，亞氏講到形式因時，形式因就是一事物之所以為一事物的本質，這是非物質的。在一個物性的實體內，形式因是非物質的，我們得理解，就是理解到這一個「形式」，透過抽象作用，排除現象的個別因素，保留事物的本性本質，這本身是可以理解的，我們去認識事物時，因此也就是認識其形式，認識活動本身就是非物性的，就必需假定一個非物性的能力，有著這樣一個理解的活動之所以可能的。形式是可以被現實地理解到的，是可以跟質料分開的，也是他可以成為個別事物的條件，我們理解是理解到事物的形式因，我們在

此可以把事物所有具體個別的因素排除。

講義 p.52 就提到，人的理解、認知的能力，就是把東西可理解的形式因，接受到我們自己之內，然後理解、判斷，我們判斷一事物是什麼。一個理解的實體，在這邊講到的天使、靈魂，都是。假如我們有非物質的活動，非物質的活動是對事物非物質一面的理解，就應該假定著人有著所謂的理解的實體的官能。

這邊講到 intellectual substance，其內在因素中必然沒有 matter。以一個杯子為例子，他有形式因與質料因，形式因與質料因一起，如果杯子破了，杯子的形式就沒有了，當他是杯子時，形式與質料是完全在一起的，而人的形式因呢？人的形式是靈魂跟身體的關係，靈魂的本身，就是一個在自己的實體，為亞氏，主動理性是從外而來，沒有死亡，沒有毀滅，主動理性是由外來到人的靈魂內，是永恆的，是不朽的。這是為何在提到理性理解的能力時，就是排除了質料的。

[2]

開始，matter 被稱作為 corporeal，corpo 主要是指身體，或是物體，所有物質如果被稱為是 corporeal 的話，就在於他存在於一個物體的形式中。

有物體的物質，可是我們不能夠因此就說，天使或靈魂要存在，也應該有質料。如果說天使跟靈魂要存在，我們就只能夠說，有 form 跟 Being 的組合，form 要指的就是一個東西的 quiddity，simple nature。一個物體的形式，可以被現實的理解到，就是要從質料抽象出來。形式的被理解必然是從跟質料的關係中抽離出來的。

在靈魂跟天使（精神體），他們沒有 matter 跟 form 的組合，我們也不能夠去理解在其內的 matter 在物體的實體內，如杯子的形式跟質料無法分開那樣。人的理性可以有著非物質性的活動，這要假設人有非物質性的官能，因此人有某個部分可以是非物質的。

在靈魂跟精神體中，沒有質料，因此多瑪斯講到說，在靈魂跟天使內，就是有形式跟存有的組合。這是第一節一開始的時候，老師講的，只有第一因是絕對的簡單，沒有任何的組合，可是靈魂跟天使有組合，其形式就是其本性，而他們都是有原因的，亞氏很清楚，凡事有原因的，都應該是組合的，天使跟靈魂是組合的，此組合排除了質料，是形式跟存有的組合。

在天使內，就是存有跟形式的組合，非物質性的、理解的，本質是簡單的，不是組合的。物質的事物因為有著三維，必然是組合的，天使則不是。

接著我們看到[3]，從形式跟質料因的關係來看，形式按照亞氏來說，形式是現實，質料是潛能，質料要從潛能達到現實，必然是形式使其達到現實，形式是使質料從潛能到現實的原因，一般物質的東西都可以這樣講，而講到人，靈魂是形式、身體是質料，靈魂是使得在潛能中具有生命的身體之所以活著的是物質原理，換句話說，靈魂是使得身體之所以存在的原因，因此他可以存在，而不須要身體，但是不能相反過來說，身體不能是靈魂存在的原因，而是靈魂可以是使身體存在的原因。這邊一定要注意，這也是為何多瑪斯說 but not Vice versa。質料要存在須要形式，形式可以存在不須要質料，這不能反過來說。

今天就到此。有問題下週在提出來，我們來討論。

-----  
20101201

多瑪斯把靈魂跟有限的精神、第一因都是為是分離的實體，這中間有個問題，就是關於靈魂的問題，多瑪斯把靈魂視為是分離的實體是很重要的，立場上是很清清楚楚的，多瑪斯無論如何不是如同柏拉圖一樣，說人就是他的靈魂，柏拉圖說人就是他的靈魂時，靈魂是跟身體分開的身體不過是靈魂實際居的地方，人死後如果一生修德行善，就能脫離身體的束縛，進入到理想的世界中，但是如果說，一生作惡多端，又會再回到一個身體中，去練竟身體，柏拉圖基本上講到靈魂時，都是以一個分開的實體來看，以柏拉圖的立場來看，身體跟靈魂是兩個分開的實體，這樣的立場，是對身體的否認。

亞氏是第一位哲學家肯定人是由身體與靈魂組成的完整個體，靈魂作為身體完整的形式因是不會跟身體分開的，這個背景如果我們都瞭解的話，這是為何從奧斯定開始，奧斯定肯定我們人是如何的一個人時，奧斯定就會是以亞氏的人就是一個完整的人的立場來看，奧斯定會這樣也是因為聖經中的人的概念就是一個完整的人的概念，奧斯定位了解釋人的靈魂是不朽的，只好去找柏拉圖的理論，這個立場影響了往後整個哲學上的發展。為後世帶來的困難是，一方面要按照聖經立場解釋完整的人，一方面亞氏理論又難以解釋靈魂不朽，又必需接受柏拉圖的立場，事實上這兩種立場不能夠相容，在奧斯定之後，哲學家們就一直在努力地去解釋，靈魂是不朽的話，在怎麼樣的情況下是可以分開的，這在中世紀有很多論述。

無論如何，多瑪斯在此，肯定到我們得靈魂也是一個分開實體的時候，在當時是一個很震撼的問題，他講到靈魂是個分開的實體時，靈魂就只是形式，沒有質料，

在奧斯定以後，多瑪斯同時的哲學家們，講到靈魂是個實體，用亞氏得形式因跟質料因的結合來說明人，而有的哲學家就說靈魂是比較精緻的物質等等，企圖說明這些概念，解釋靈魂不朽，這樣下，只好肯定靈魂是分開的實體，大費周章地去論證。但是多瑪斯沒有如同這些哲學家，他直接了當的說，靈魂就只是形式因，這在當時是很震撼的理論，在那個時代非常特別。

今天有多一張參考資料，書名是「多瑪斯的形上學」，在本書中有分析了當代多瑪斯形上學的各種詮釋，在當代的形上學各種詮釋，請各位看到本資料，當代二十世紀對於多瑪斯研究的許多學者與其詮釋，二十世紀的多瑪斯形上學淵源於十九世紀末的多瑪斯學的復興，這本書第一部份就是在說明二十世紀多瑪斯形上學的各種詮釋，首先就講到新多瑪斯主義學者，包括其生存年代，他們都是重要的多瑪斯形上學的權威，

同學們比較熟悉的應該是及爾松跟馬里旦，另外就是 Cornelio Fabro，非常重要，下面的 Aime Forest 跟 Joseph de Finance，當時在二戰時期，後者的書比較晚出版，直到 1942 年出版，不過約 1938 年就已經寫好了，當時歐洲一片蕭條，幾乎沒有錢出版書籍，出版也沒有時間研究。

另外就是 Reginaldo Garrigou-Lagrange，他是法國人，明顯地把多瑪斯思想中的柏拉圖色彩突顯出來，他們開啓當代多瑪斯研究風氣之先，對多瑪斯形上學的瞭解，這些人各自有其一家之言，非常重要，在人文科學探討中，建立在文獻上的探討，還有著每個哲學家不同得角度與說法，二十世紀以來對多瑪斯思想的研究，以超驗多瑪斯跟新多瑪斯主義，兩個不同的主流為主，以新多瑪斯主義方向比較多，超驗多瑪斯較少，後者是以魯文大學，另外方面是在德國慕尼黑高等哲學院的一些哲學家們，共同在推動，他們主要是用康德的方法探討多瑪斯的思想，傳統多瑪斯研究者卻說，多瑪斯沒有用康德，為何要用康德方法研究多瑪斯，因此有很多人不能接受超驗多瑪斯的理論，所以這張講義比較少看到超驗多瑪斯的學者，除了 Joseph de Finance 是這樣的傾向。在德國高等學院，台大的哲學系主任孫校智就是該學校畢業，張雪珠老師也是，那個學校的教授，有部分地奧地利籍，馬雷夏在魯文，他是耶穌會神父，影響到他的弟兄，尤其是奧地利跟德國的神父都走超驗多瑪斯的方向。

法國的魯文、奧地利德國的耶穌會神父，另外就是羅馬的學校，也就是老師的學校，格雷高利大學，這幾個學校的耶穌會神父推動超驗多瑪斯，也有其它弟子在不同國家推廣與研究。

無論如何，這兩個流派，有些緊張對立的情形，有著超驗多瑪斯背景的，如剛剛提到的 Finance，只有他能被新多瑪斯主義接受，另外當超驗多瑪斯，馬雷夏，

卡爾、拉內，羅斯等人，都是超驗多瑪斯的代表人物。

這本書的作者沒有寫上他的名字，是因為他很謙虛，不過其實他在多瑪斯形上學上也很有造詣，它是 Battista Mondì，是義大利人，他在講到 20 世紀多瑪斯形上學的不同詮釋時，它是很客氣的沒放上自己的名字，但是他也是當代多瑪斯的權威學者。這邊有好幾位哲學家的東西，老師都有列在參考書籍上，吉珥松的東西老師最早在寫書時比較沒有去看，最近則是看了很多，這張名單上很多出名的學者都有來本校演講過。

無論如何回到文本，希望各位同學如果有興趣、有時間就下功夫好好研究。

-----

同學們要清楚，有著物質的組合實體，有著形式因跟質料因，質料因是物質個別化的原理，這是在物理的層次，進入到形上的層次，質料因跟形式因，就是指這一個事物的本質或本性，另外在形上層次，就有著本質跟存有的組合，這是為何我們講到說，多瑪斯，提到組合實體時，必然是有雙重的潛能與現實，第一層在物理的層次，是質料因跟形式因，第二層是在形上的層次，存有與本質的現實與潛能的組合，如果講到分開的實體時，分開的實體只有在形上的層次，因為他沒有物質的因素，所以沒有質料因，形式因就是其本質，在此之前第一章時，多瑪斯就講到說，所謂的本質一定包含形式因跟質料因，這是指所有的物質實體，或我們講所謂的組合實體，可是多瑪斯講到有所謂的分開實體時，他講到分開實體就是指著那些沒有物質因素、沒有質料因的。

講到分開實體，之所以講是「分開」，就是因為他們沒有「質料」、沒有「物性」的因素在，但是在分開的實體中，靈魂跟所謂的有限的精神，也還是組合的實體，這組合，就是他們的形式因跟存有的組合。組合的實體這個名詞，一定要清楚在什麼脈絡下來看，在物性實體的脈絡中，就一定有雙重的潛能與現實，這是在物理的層次，進入到形上層次時，多瑪斯就會說，形上的層次有所謂的本質跟存有的組合，本質就包含了形式跟質料，所以講到所有的物性實體時，多瑪斯就會說是有雙重潛能與現實的關係，因為所有的有原因的存有的存在都不是陰著自己的本質而存在，惟有在接受到存有時，才有可能會存在，存有是現實的時候，本質才會是潛能，這地方就是本書中要討論的，關於本質跟存有的問題，這是在形上的層次，物性的實體，而如果說是分開的實體，就是存有跟形式，此時形式就是本質，講分開，是因為跟質料分開。

如果同學們看到多瑪斯其它的有關於形上學的書，像是亞氏形上學註解，他就會



說，觀念是分開的實體，根本就是錯誤，觀念不可能分開，這都是依照亞氏的立場，形式與質料不可能分開的角度，也由此來批判柏拉圖的觀念是分開的實體的概念。無論如何，大致上如此，這邊還要加一個，分開的實體，包括有限的精神與靈魂，他們都是由存有跟形式的組合，精神跟靈魂都是組合的，惟有第一因是絕對簡單，沒有任何組合，所以他的本質就是存有本身，他就是他自己存有的原因，由此角度，他是絕對簡單，既沒有任何物質因素，也沒有所謂的存有與形式的組合。這幾個專有名詞同學一定要清楚、不要弄錯。

神，第一因，沒有任何的組合，本質就是存有，他就是必然的存有。我們看到 chapter4 的[4]的文本。這邊講到分開的實體，多瑪斯稱之為簡單的實體，因為他們沒有質料因。形式是非物質的、理解的，質料是感覺的，質料都是由物質因素組合的，由於形式的非物質性，所以稱其為簡單，它是沒有質料的，質料必然是組合的。無論如何，精神跟靈魂遊於沒有質料、沒有物性的因素，所以也是簡單的實體，但是這樣簡單的實體依然有著組合，就是存有跟形式，惟有絕對第一因是絕對簡單，他的存有來自於他自身。

簡單的實體跟組合的實體的不同，在於簡單實體的本質只有形式沒有質料。組合的實體就一定會有質料，多瑪斯就說到，組合實體 *is not only form, but embraces both form and matter*。

如果我們排除了 *matter* 而是單獨看形式，就是在講事物的本性，譬如人性，講到人性，我們是把所有的個別性因素排除，把 *matter* 放開，因此，我們不能夠說張三是人性，人性沒有包含來自於 *matter* 的任何個別的因素。另外，我們講到人的時候，我們就是把個別的因素放進來，才能說張三是人。

無論如何，我們就不能夠說人就是他的本質，或說人就是他的人性，在簡單的實體內，他的本質表達的就是他的整體。在組合的實體中，*essence* 只說明的是一個東西的部分的本質，或說以部分的方式，使用在一個主體上，可是在簡單的實體上，他的 *essence* 就是他的形式，用到簡單的實體時，形式就指稱著他的全部，因為除了形式沒有任何其它的事物接受到。

講到簡單實體時，他的形式就是整個的他的話，沒有任何其它事物有其形式，這邊隱含了一個問題就是，假如我們說，有著所謂的有限精神，如天使，每一個天使有其形式，或本質，沒有任何其它的天使會擁有單一天使的形式，則天使的形式都是其個體獨有的，每個天使都有其自己的本質，不跟其它天使所分享。一個簡單的實體的 *quiddity* 就是他自己本身，換句話說，沒有任何他者，會分享他的 *quiddity*。

接著我們進入[5]，這邊提到一個實體的本質，由於被質料所接受，因此有著多的可能，事物的種差由其有多少共同的事物去分享，也就是說，人有人性，定義人的時候，再種差上會說有多少的人，如張三、李四、王五都有相同的人性，不同事因為有個別物質，如有著個別化的因素在，可以是多的意思，換句話說，就是有許多的人，所有的人共同分享著同樣的人性，人性就被多元化了。

在組合實體中，形式為質料所個別化，因此就會是說，在同一個種的東西，有許多東西具有同一個種，是同一個 species，但是在數量上是不同的，是許多的個體擁有相同的種，這就是 different in number。

在簡單的實體上，他們的形式，不是如同組合實體上受到質料的限定，就不會有「多」的問題。這是剛剛老師為何說，每一個有限的精神、天使，有其自身的形式與本質，一個就是一個，不會有著「多」。

-----

剛剛最後我們講到所謂的簡單實體，simple entity，分開的實體，每一個實體是他自身的形式因，沒有因著質料而存在，質料是個體化的原理，之所以會有同一個種的東西，是因為有質料。在物質的、組合的實體中、因為有質料，質料是多樣的可能的基礎，所以才說在物質實體中，可以有很多的東西在同一個種上面，他們的不同是在數目上的不同，每一個自己都是一，這個一跟那個一不同，有許多的一，也有著同一種事物「多」的存在的可能性，簡單、分開的實體沒有質料，因此就其形式是其自身，沒有任何其它東西可以接受，這是為何他講到說，在簡單的實體中，我們找不到許多的，在同樣種中的個體。見[5]的最後一段。

這是為何在簡單的實體中，我們不會去找到許多的「個體」。在簡單實體中，有多少種的形式，就有多少種的個體，如每個有限的精神，每一個都是他自己的種，而沒有其它的個別分享，因此就有許多的種，許多的個體。而不會一個種有許多的個體。

[6]

簡單的實體，雖然是純粹的形式，但是還不是絕對的簡單，它們不是純粹的現實，還有潛能，在分開或簡單的實體中，每一個簡單的實體，是他自己的形式，所以有多少簡單的實體，就有多少的種，即使如此，雖然他們的形式是純粹的形式，卻還不是絕對的簡單，因為他們的形式還不是 pure act，不是純粹的實現，他們還有潛能，由於分開的實體不是純粹的實現，任何事物進入都是與他有著組合。

這邊要補充，分開的實體並不是絕對的現實，還有什麼由外來到內與本質相結合，我們對於任何一個本質的理解，可以不須要知道他的存有，像是我們可以理

解人性或鳳凰，但是我們不知道他們是否真實存在。多瑪斯提到，「存有」是在形式或本質之外的，除非有一個實在，他的 *Quiddity* 就是他的存有。純粹的形式沒有質料，但是並不是絕對的簡單，因為他們的形式或本質並不是純粹的現實，還有跟潛能的混和，也因此，它們要存在必然還要有所謂的「存有」才可能存在。

惟有第一因，他的本質就是他的存有，他是絕對的簡單，不是組合的，而所有其他的都是組合的。這樣就能瞭解，存有才是現實，形式相對於存有就是潛能。

這是為何多瑪斯一直說，存有是現實的現實、完美的完美，沒有存有，事物不可能存在。在多瑪斯形上學中，雖然他有著接售亞氏形質論的地方，但是他沒有停留在亞氏的形式因跟質料因的現實跟潛能的關係。現實跟潛能的關係有著雙重的現實跟潛能的關係，假如在物質實體中，就有著形上跟物理的現實與潛能的關係。

使得事物能夠進入到現實的主要因素，就是要有著存有，惟有「本質就是存有」的事物，才是絕對地簡單，本質就是純粹地現實。亞氏講到第一不動的原動者，曾講到說它是純粹的現實，所以他沒有變化、原因，但是他推動所有東西的變化。

而看到多瑪斯的思想中，他就會說，第一因就是純粹的現實，講到質料的話，與亞氏相同，質料是純粹的潛能，形式是現實是相對著質料來說的，一個物質實體的形式，不是他自己存在的原因，要有存有，有他者得推動，因此形式不是純粹現實，還有什麼潛能的，才能讓他到現實，這就必然是要接售到存有。多瑪斯就是要論證有著這兩種可能，分開實體要存在，必然要接受存有。當他講到神時，惟有神是因著自己而存在，所有其他的存有，*essence*，是因著分享而來的。這個第一因必是獨有且首要的。

如果有一個存有、其本質就是存有，那他必是獨一無二的，不會接受任何的差異進入，因為他不只是存有而是一個形式。絕對的簡單必然只是存有，必然是唯一的。如果他不是唯一，換句話說，他還要有接受到形式，那他不是一个自立的存有，而是一個物質的存有。

神如果是 *pore being*，他的本質跟他的存有就是等同的，在他的 *being* 之外，不再加上任何的形式，它是 *subsistent*，一個自立的存有。也就是之前講過的 *esse ipsum existance*，存在於自身的存有，純粹的存有，沒有加上任何的形式。假如有形式，他就不是唯一的，假如有質料，他就不識自立的，就是物質的存有。

請各位同學注意老師今天的版書。*pure being* 本質就是存有，正音如此他是自立的、唯一的、首要的，在他之下有所謂的分開的實體、簡單的實體，有形式與存有，無論如何，他們的形式不是使得他們存在的，另外就是組合的實體。

多瑪斯先論證有這樣的存有，他們的存在結構中，有存有跟形式所組合，所有物質的實體進入到形上的層次還有這一層的組合。這是為何多瑪斯說有些存有有著雙重的現實與潛能的關係。

接著進入[7]。一個東西有原因，這原因不能來自於（be caused）自己的形式，這原因，叫做有效因、動力因（efficient cause），一個東西的存有，不是來自於他自己的形式，或 quiddity，而是應該來自於一個外在的原因。一個東西的存有來自於他自己的形式或本質，那他就是他自己的原因，他使得他自己存在，這是不可能的。

任何一個事物的存在如果來自於他者，最後必然會被歸原到一個，因著自身存在的第一因。即亞氏得第一不動的原動者。所有變化都是要有原因的，最後會追回到一個不動的，但是推動所有事物變動的原因，亞氏以為它是純粹的現實，沒有任何的潛能，不會有變化，有潛能的才會有變化，所有有變化的，來自於現實、潛能與缺乏，會變化因為有缺乏，變化是使得缺乏的事物達到現實，假如不動的第一推動者，是純粹的存有，是有著所有的現實的話，就沒有變化，他才能成為其它東西變化的原因。所有任何其它的變化都是有原因的。

問：人是物體的實體嗎？我們可以把人分成物理跟形上的嗎？

答：你第二節才來，之前你大概都沒有來。亞氏在說明所有物性或物質的存在時，都是由形式因跟質料因的組合，這是形質論，亞氏在講到原因時，原因有四種，形式與質料，是內在的，還有外在的是有效因跟目的因，這是亞氏講的，無論如何，亞氏講到形質論時，講到物質或物性的實體，都有這兩個內在結構（原因）所組成的。

這樣的問題到了多瑪斯時，多瑪斯會說，形式因跟質料因，在物理的層次來看，但是我們不是停留在物理的層次，還要進入形上的層次，由本質與存有所組合，本質是形式因跟質料因，形上的層次，我們看一個東西的本質，就是其形式與質料因，這在第一章第一節就開始講。物性的實體，指所有有身體的，長寬高的，除此之外還有所謂分開實體，沒有物質的面向，這樣的東西稱為分開的實體或簡單的實體，只有形式因，不要忘記所有這樣的簡單的實體，他的形式不是他自己的存有的原因，應該有著什麼來到，就只有一個第一因，或絕對的簡單，他的本質就是存有，所以它是自立的存在，它是自己的存有的原因，他是絕對的簡單，因為他沒有任何的組合，分開的實體，雖然只有形式沒有質料，可是因為他要存在，他要接受到存有，他的形式不是絕對的現實，還有著潛能的因素在內，這是為何多瑪斯說分開的實體還不是絕對的簡單，只有一個存有是絕對的簡單，其本

質就是存有，沒有任何事物能從外加到他內，他也沒有任何物質性的因素。到此還有問題嗎？

如果我們講到形上學中，任何存在東西的組合因素時，就會是這樣。多瑪斯是把靈魂視為是分開的實體，多瑪斯跟他同時代的哲學家最大的差異在此，為多瑪斯來說因此他的哲學上沒有說明靈魂不朽時的困難，物質是可以分開的，但是簡單是不能分的，多瑪斯首先定義靈魂，就是如此。人的靈魂也是精神的實體，相對於物質來說，因此就沒有部分，是不能分的，假如是這樣，死亡就是身體死亡，人的靈魂是精神的話就不是由部分組成，就不會毀滅。到此

---

20101208

今天從 ch4 的[8]開始，有幾個概念同學們一定要清楚，所謂的組合的實體，分開的實體，在多瑪斯講到組合的實體，所有物性的組合的實體，分開的實體指的則是非物質的，沒有質料因的，例如靈魂、天使、第一因等。

沒有物質性是從沒有質料因的角度上來看，才是分開的實體，但是基本上，除了第一因之外，靈魂還是組合的實體。講到精神和靈魂，還是本質跟存有的組合，上週我們看到這個地方。

講到第一因，多瑪斯說，第一因是簡單的實體，簡單的實體是沒有組合的，所以有著絕對的單純性，只有第一因是這樣，而所謂的簡單是「絕對的簡單」，其存有因著他自身的本質，他就是他自己存有的原因，所以他沒有任何的組合，剛剛講到，像是有限的精神，靈魂，都是跟第一因一樣，是分開的實體，但是它們依然是組合的實體，因為他們並不識自身存有的原因，要存在必然是要接受到存有，其存有又因著分享而來。這邊一定要分清楚組合的、分開的、簡單的存有，到底是什麼。同學們都記得這些部分，下面我們再回到第 8 節。

有限的精神跟靈魂，在他們接受到存有的時候，原來應該是在潛能中，他們所接受到的，在他們內就成為現實，也就是存有。這邊很清楚地說到，有限的精神的本質，或形式，相對於他們所接受到的存有，是在潛能中，他們的存有是從神那裡來的，接受來的 Being，就是一個「現實」。

在有限的精神中，也看的到潛能與現實，他們的潛能與現實就是本質與存有，而不是形式跟質料，除非是以一個「多義」的方式來瞭解。之前曾經跟同學講過，多瑪斯形上學的整個貢獻，在於他肯定所有有原因的存有，有著雙重的組合，所

有的物性的實體，有著雙重的潛能與現實的組合，一個是質料因與形式因的組合，另外就是進入到本質與存有的組合。

我們這邊注意到註解 17，提到說神是純粹的存有，存有自身，或自立的存有，在多瑪斯形上學中，講到神的時候，這幾個字都是用來說神，但是多瑪斯很清楚，我們在講到神的時候，不能說他是「一個」存有，講到「一個」存有，指的是，以有限的方式分享存有的事物，但是神不是如此，他就是自身存有的原因，他的本質就是存有，因此它是無限的存有，我們就不能夠把 ens 這個詞用在他身上，而是可以用在其它所有的存有上。

[9]

quiddity 之前講過，就是拉丁文的 essence，這邊講到有限的精神的本質，就是這個 intellegence 本身，換句話說，每一個有限的精神，他的本質，就是他自己，換句話說，每一個有限的精神，就是有著他自己的本質的。

這邊看到註解 21，用 subsist 這個字，所謂的自立的存，一個事物的存在，是為其自身而存在，透過他自身而存在，不是存在於一個 substance 上，換句話說，我們在講到任何「自立」的存在的話，一定就是說他存在於自己，per se，換句話說就是在自己身上存在，而不是在任何一个他者身上。

多瑪斯提到，這是為何有些人 (Boethius) 說，一個 substance 存在的話，就有著 That by which it is (quod est)，即本質，以及 That which is (quo est)，波其武首先說存在的事物由本質與存有組合而成，而到中世紀時轉了一個說法。請注意到註解 22，其實在 Boethius 提到說，一個事物是由本質與存有組合而成，到了中世紀時，哲學家改成 quo est (essence) 跟 quod est (esse)，當然在中世紀的士林哲學家們，在講到存有時，講到的多指具體的主體，比如人，從波其武開始，慢慢地開始區別，本質與存有的組合，他用的是 quod est 跟 esse，中世紀的哲學家，則是改變為 quod est 跟 quo est，前者是具體的主體，後者是所謂的本質的，或說本性，這問題由 Boethiu 提出後，哲學家們就說，這樣的本質跟存有的組合，究竟是在邏輯上有區別，還是在真實的次序中有區別，在多瑪斯之前，哲學家們停留在這個問題的爭執上，即理智理解有區別，還是真實存在有區別，多瑪斯以為是後者，不僅是理智理解上有所區別，正因為是在真實次序中有區別，所以我們在理解的時候，在理解上也有區別。

進入[10]，這些實體，依照其現實與潛能的等級區別，還可以分為高級的 intellegence，或較為低級的，intellegence 基本上都是由 potency 跟 act 組合而成，但是在其中，還可以有區別，這邊為同學補充一下。

第一因是純粹的現實，是沒有潛能的，我們看到還有一些分開的實體，像是 intelligents，多瑪斯基本上認為有許多的這種 intelligent，每個都是他自己，且彼此之間的本質都不一樣，彼此之間也有著等級的不同，不管怎樣，intelligents 都是由 act 跟 potency 所組合而成。可是，有些 intelligent 的 act 比較多，而 potency 比較少，act 越多，就越接近於最高的存有（第一因）。

而這三者，第一因，intelligent，soul，都是 separate substance。但是第一因是 simple 的，他沒有組合，是純粹的現實，沒有潛能，另外兩者，有著潛能與現實的組合，現實是所謂的 Being / esse，潛能是其本質，essence / quiddity。

在 intelligents 的每一個本質，就是他們自身，因此他們之間的實現程度，可以彼此有著多、寡的差異，靈魂也是如此，這些都是屬於精神層次的。

而在組合的實體中，所有的東西都有著形式，也就是形式與質料的組合，form 是 act，matter 是 potency，這是為何每次多瑪斯反覆地去說，所有物性的實體，有著雙重的潛能與現實的組合，一開始的時候，我們也看到，多瑪斯從亞氏得形式與質料的概念開始，但是當講到說，形式和質料一起是一個事物的 essence，講到一個事物本質如何的話，多瑪斯就會說到，本質是包含形式與質料一起的，多瑪斯基本上是依照亞氏得立場來說，

在物理的層次，都是組合的實體，形上的層次，是分開的實體，亞氏得形質論，主要是在說明物性的實體的組合，可是多瑪斯認為，進入到形上的層次，我們還要再進一步去區別，有著雙重的潛能與現實的組合。

在亞氏也講到說，有些組合的實體，是有生命的，有生命的物性的實體，其形式，不同於沒有生命的，所以在組合的實體中，亞氏又再進一步區別，沒有生命的事物也有形式跟質料因，兩者完全混和在一起，當形式毀滅後，質料也跟著毀滅，而有生命的組合實體，形式因是其靈魂，而在有生命的物性的實體中，還有植物、動物、人的區別，植物只有生長的靈魂，動物除了生長的靈魂外還有感覺的靈魂，人除了生長、感覺外，還有精神的靈魂，在亞氏跟多瑪斯的思想中，所謂的有機體，換句話說，有著生命，是活著的，在亞氏提到，所謂的有機體的靈魂，就是使得身體之所以活著的「現實」的原理，或說是「形式」的原理，因此有機體可以區分出，植物有生長的靈魂、動物有感覺的靈魂、人有理性的靈魂，在亞氏得論靈魂一書中，就是探討所有有生命的存有的靈魂究竟如何，然後他們的靈魂可以有得作用是什麼，假如這樣子的話，就可以看到有機體的狀況，理性的靈魂是使得人可以有著理解、選擇、有著情感的靈魂他包含感覺與生長的靈魂，我們有著身體的時候，有著感覺的器官，可以看、可以聽，除此之外，還可以理解，選擇，情感等等理性的作用，這事為何在存有等級中，有機體高於無機體，人高

於動物，動物高於植物，但是如果看到分開的實體中，靈魂卻是最小的，植物跟動物的靈魂跟身體一起，身體死亡時，動物與植物的靈魂隨著身體的死亡而毀滅，理性的靈魂是可以不須要身體的，亞氏跟多瑪斯都會論證，為何理性不須要身體，其中一個論證是說，靈魂不須要身體，可以有著非物質的認識或作用，他的理性因此應該是不須要跟物質的身體一起。這是為何會提到靈魂是分開的實體，這邊僅僅指人的靈魂，而不是動物或植物，他們跟人的靈魂不在同一個存有的層次上。這樣同學們應該要瞭解到，所謂的靈魂就是生命的原理。

有機體的身體，可以找到許多生命的現象，但是在桌子上就不會找到，無論是生長、繁殖等，一般無機體上都沒有，如果說有著現象的之所以如此的原因，亞氏跟多瑪斯就以靈魂作為生命的原理來說明。

一個 *intelligence* 如果現實的程度多，就越接近第一因，而人，人的靈魂是可以分開的存在，那他可以接近第一因，是高於動物、植物，高於無生命的物體，一開始時老師提到過存有的等級之分，精神的存有，沒有物質，所以是比純粹物質的東西更為接近第一因。一般我們以為物質的東西才是真實的，可是別忘記還有非物質的存有，我們可以從此角度去看，我們僅能看到身體，而看不到靈魂。

身體中有的作用，我們可以聽，可以看，可以走動等等，這些現象，是這些東西所沒有的，因此必然要假定有著什麼，是我們之所以有著這些作用的原因。古希臘一開始只能肯定人就是他的身體，但是慢慢地演進後，才開始瞭解到，人之所以能活動，是因為還有著什麼，某事物離開，身體就不會再動了。希臘人因此開始肯定到，在我能夠看到的肢體之外，還能有著什麼，才是身體之所以有生命的力量，當此事物離開了，同樣的身體，就死亡毀滅。希臘人就認為這力量跑到另外一個世界。後來才開始明瞭到生命有其原理，在人之內，是來自於神，所以人可以有理解認識這樣的活動。然後柏拉圖認為，靈魂在另外一個世界，亞氏則是說明靈魂是不朽的。亞氏的這套理論可以說是希臘哲學家，首先說明清楚，人是由身體與靈魂組合而成的完整的人。人是由靈魂跟身體的組合，如同形式跟質料的組合。亞氏把潛能跟現實的概念用在靈魂論上，影響到後來多瑪斯也如此去說。

人是在所有物質的層次中最高的，人的靈魂，講起來，也就是物質世界中最高級的。這些多瑪斯形上學中的概念非常重要，同學們務必要記得。

接著我們進入到 p.59。多瑪斯這本書單純是哲學書，所以刻意少用神學的術語、語言來說，這邊講到 *intellectual substance*，最高的是第一因，接著是智性的實體，人的靈魂是在精神的存有當中，最低級的。我們講到人的靈魂，也就是理性的靈魂。在亞氏的思想中，人雖然就它是一個有靈魂的個體，但是理性的靈魂包含感



覺與生長的靈魂，所以亞氏說，高級包含低級的靈魂，在人之內，是一個靈魂，三個作用，生長、感覺、理性。這些是人學的思想，非常重要，一定要提到。

-----  
這邊在跟同學們補充一下，從柏拉圖開始，區分出可理解與物質世界，這樣的思想，物質是由某些因素所組成的，所以可以分解，非物質的，相對於物質，非物質因此就是沒有分解，是不朽的，進入到基督宗教哲學時，講到人的靈魂，就會說人的靈魂是來自於神在創造人的時候，在人的身體上吐了一口氣，此是人相似於神的地方，人之所以有理解、選擇的能力，或說有感情等，都是來自於人的精神靈魂。因此，精神，或說進入到基督宗教時期，所謂的精神相對於物質，明確地物質的事物會毀滅，而精神性的事物，沒有物質性因素，不會分解、不會毀滅，一旦被創造，存在，就是永恆的在，而有一個開始，這是為何精神的存有是高於物質的存有，人則是介於兩個世界，在古代希臘哲學家，就曾說，人一方面有身體，跟物質世界一樣，另外人也有靈魂，靈魂是屬於另外一個世界，屬於神的世界，古代希臘人，也提到人的靈魂相似於神，介於兩個世界中。古代希臘人就有這種講法。人一方面是有精神的、也是有物質的，人就如同一個小宇宙，從他有物質性，與此世界相同，而人又有理性，相似於神。這樣的思想為初世紀的哲學家們所接受，認為人是兩棲的，介於物質與精神的世界。正因為如此，人一方面要管理、統治這個世界，另外一方面又因著他的精神的靈魂，又是有著所謂的精神的生命。如果說，在西方的人學思想中，肯定人的靈魂是精神的，*spiritual substance*，或 *intellectual substance*，或 *separate substance*。

現在我們回到 p.59，如果說精神的實體中，人的靈魂，就是在最低的層次。這邊提到 *primary matter*，亞氏講到第一質料時，不要想到是個「什麼東西」，亞氏講到 *matter* 或 *form* 時，都不是什麼東西，而是兩個內在的組合原理。千萬不要認為是什麼實際存在的東西，而是兩個原理，多瑪斯也是持此立場。

如果說，在所有的世界中，最低的，就是第一質料，因為它是純粹的潛能，如果看到亞氏得思想中，*primary matter*，就其是一個原理的話，他有進入到現實的可能，可是當他還沒有接受到形式的時候，他不可能存在，但是也不是「無」，在古代希臘人的概念中，沒有所謂的無，非從無到有，有著什麼東西存在，這事物雖然「還不是什麼」，但是也不是「無」，亞氏是在傳統希臘人的概念上，提出了「第一物質」的概念，它是一種潛能，而非「無」。或說它是純粹的潛能。雖然他還不是在現實中，是什麼存有，但是他有成為存有的可能。第一物質是 *pure potency*，相對於最高的存有，就是 *pure act*。亞氏講到第一不動的推動者時，是純粹的現實，沒有變化，但是他推動所有其它東西的變化。

這邊多瑪斯提到了亞氏在知識論上的「白板說」，*Tabula rasa*，相對於柏拉圖所說的，人有著與生俱來的真理，人曾經在理型界中瞻仰過觀念，有著天生的知識，

但是亞氏認為，所有的知識都是由後天獲得的，亞氏會說，凡不在感覺經驗中的，也不在理性中，如果沒有經由感官的經驗，也不可能有著進一步的理解，感官的經驗，為我來說沒有任何作用，也不過是一個機會讓我回憶起，之前所有的知識，只是靈魂來到此世界中，忘記了，而須要透過機會讓我們回憶起來。

這段非常重要，是多瑪斯思想中的重點，中世紀哲學家就是在此有許多爭論，多瑪斯在此給出一個定論。他說到，我們的靈魂，是跟我們的質料非常的接近，靈魂跟質料的組合，就有著所謂的物質實在的存在，但是呢，我們得靈魂，是使得物質的實在之所以存在的原因，因為我們的靈魂，是我們的靈魂接受到存有，靈魂跟身體一同組合成一完整的人，由靈魂跟身體組合成一個存有，共同在一個「存有」之中，靈魂擁有存有，是靈魂的存有使得我們的物質實體，作為一個完整的人存在，但是這個存有，不依靠身體，如果我們這樣去看，就可以知道，靈魂要存在，靈魂作為人的本質，要接受到存有，他接受到存有，不依靠我的物質身體。在人這個物性的實體上，我的靈魂，是接受到存有，因此我存在，我的靈魂接受到的存有，不跟我的物質的身體一起，他也不依靠他。

人的形式，不須要依靠身體，人的形式是可以接受到存有的，存有也不依靠著身體，但是還有一些東西，一些物性的事物，他們的形式擁有的潛能比較多，他們跟質料是非常的接近，所以，由這此來看，除了人之外，在靈魂以上的精神實體，之所以有存有，乃是因著自己的形式。

而在人以下的事物，其形式因，擁有的潛能比較多，因此跟物質的身體密切的結合在一起，當物質的身體毀滅時，精神也跟著毀滅，但是人的靈魂不同，因為人的靈魂，是精神的，人的靈魂擁有到存有，是使得我們的物質的身體活著，人就從他是一個由靈魂跟身體組合的一個物質的實體，由於存有是由靈魂所接受來的，因此此存有有不依靠物質的身體，而我們得靈魂跟身體，不是如同其它實體一樣結合在一起，以致於物質的身體毀滅，精神不會因此而毀滅，動物、植物、甚至是無機體，一旦物質毀滅，其形式也隨著毀滅。在物性實體的形式中，我們也可以看到一個次序、等級，而較低的等級基本上就具有比較多的物質性因素。這樣的物性的實體中，現實的或說是潛能的、積極的或被動的質料，都是一起在作用著。

請大家看到註解 27，人是一個統一體，因為它是一個存有，而他的靈魂是精神性的存有，這個精神的存有，完全是屬於靈魂的，不屬於身體。存有既然完全屬於靈魂，靈魂再把這個存有給與身體，可是無論如何，人都是一個完整的統一體，他一方面有精神的靈魂、另外一方面有物質的身體，如果講到這點，這是多瑪斯人學中很重要的觀點。中世紀其它哲學家在此問題上的分歧立場，老師在這邊暫時先不提，因為會造成很多混淆，但是這邊一定要記住，形式跟質料是兩個原理，

不是兩個什麼實際存在的事物，人的形式就是他的精神的靈魂，靈魂擁有存有，他跟物質的身體共同組合而成一個完整的人，所以是一個實體。當然這接受到 *esse*。靈魂在身體毀滅後，還可以繼續存在，靈魂是可以不朽的。

這邊物性實體要存在，要有著雙重的潛能與現實的組合，而講到人時，人的靈魂，是本身接受到存有，這是為何他講到，肯定到靈魂是一個分開的實體，他可以接受到存有，可是在一個完整的人身上，它是一個實體而不是兩個實體。

可以說，中世紀如何解釋人的靈魂不朽，有許多其它理論與方式，這邊是多瑪斯的方式。其它則相當紛雜，雖然信仰上大家是相同的，但是嘗試為信仰提供理性基礎時，反而是各有一套，哲學家們在這方面的意見上，相當地分歧。

其實當哲學家們要找到理性基礎時，每個哲學加都不一樣，中世紀哲學家都有神學背景，但是哲學都是自己的一套。中世紀哲學家在這些問題上的分歧，不亞於任何一個時代，多瑪斯雖然在今日被獨尊為中世紀偉大的哲學家，但是不要忘記，他在當時是被圍剿的，甚至教會當局也譴責他，雖然沒提到他的名字，但是大家都知道是在譴責他。

今天發的講義是補充第三章的資料，第三章有點困難，是說，多瑪斯在講到形上學問題時，又從邏輯的角度來說，第一頁講到 *etymology*，是分析 *essence* 來自於 *esse*。看到 p.131，當中世紀用到 *essence* 時，相對於希臘文的 *ousia*，第一段倒數第五行第三個字，*ousia* 當柏拉圖開始用於說明 *Eidos*，亞氏則反對有一個「另外一個世界」，但是在講到「形式」的時候，他也是用 *ousia* 此字，在講到實體時，也常用 *ousia*。亞氏在講到人的靈魂時，也是用形式跟質料的關係來看，講到人的靈魂跟身體可以分開來看時，多瑪斯也是採取此立場。p.132，開始講到 *essence as nature* 時，當我們把一個東西的 *essence*，和他所有的個別因素排除掉的時候，只從一個抽象的、單純地看他本身，跟個別的物質沒有關係的話，就可以說 *essence* 是 *nature*，也就是取消了、排除了他的所有個別的因素。也就是「人性」，排除了個別人的因素。要用到個別事物上的時候，我們就不能說「張三」是「人性」，而 *essence* 如同一個東西時，我們在抽象的理解時，是可以把個別因素排除的，此時，就可以說 *essence* 是個別事物來看，也就是可以說張三是人，這跟個別的因素一起看，沒有排除掉，但是我就不能說張三是人性，而是要說張三是人，因為我是把他的本質跟個別性一起來看待。

p.133，本質如果是同一個種類共同的部分，都是理智理解的結果，這是為何說本質是普遍的，*universal*，這是理智理解的角度來看，才能是 *common* 的，否則，每個人都有他自己的 *essence*，我們都有人的本質，可是被我具體化，在我這個個體身上，我們從理智理解的結果，才能說有所謂的共同的本質，張三、李四、王五都存在、也都是人、有著什麼相同的，這些是理智理解的角度來看，真實存

在的，在每一個個別的張三、李四、王五身上存在。本質是普遍的是從邏輯來看的。那是人的理智理解的結果，以思想的結果，存在於我的理智中，表達了同一個種類共同的地方。

如果按照亞氏，講形式只是原理的話，形式就不是什麼真實存在的事物，形式千萬不能理解為一種普遍的，那只有當我們從理解的角度來看才有，以思想的存有存在於我們得理智中，方才是普遍的，在真實的次序中，張三具體化出來成為一種本性、本質，而在每一個人身上都是個別的。這很明顯是亞氏、多瑪斯，以及柏拉圖立場上的差異之處。我們如果把 essence 跟個別事物一起看，不排除其個別性，則張三就是人，而當排除個別因素時，抽離出來，就只能從 nature 的角度來看 essence，也就是所謂的「人性」，不能說張三是「人性」，而只能說張三「有」「人性」，他不可能是從全部的方式來擁有，把 essence 跟個別因素一起來看時，essence 才能用在個別的人身上，才可以說「張三是人」。

以一個思想的存有存在於理智中，把事物的普遍因素抽象出來，才能說這個 essence 是普遍的。所謂的「形式因」，是以思想的型態存在於理智中，個別的「張三」等都不是普遍的，一定要分清楚邏輯的次序與真實存在的差別。下面接著要補充 Abstraction from Being 的概念。整個西方哲學，其實可以說是亞氏與柏拉圖兩個哲學體系的相互辯證，而亞氏的著作，明確地是以批判柏拉圖思想為主要的目的，千萬不要混淆兩者。

我們講到 essence 基本上並不具有「統一性」，如果有，就是柏拉圖主義，按照亞氏，essence 沒有 unity，他沒有個別的因素，形式與質料單獨都不存在，不是個別的什麼，而只是兩個原理，惟有兩者一起才有所謂的組合實體的存在。這是兩個 co-principles，一個事物要組合，必然要有此二原理，缺一不可。分開實體要存在，也是如此，今天到此。

-----  
20101215

由高修女主講，今天進入第五章。

前面三章比較複雜，第四章跟第三章尤其重要，第四章一般被稱作為是論證神的唯一性，神的本質與其內在實現是等同的。現在要講如果本質存在於不同的實體中，是怎麼樣的，不同等級的存在受到不同的限制，這樣的意義是如何呢，他分為三種，神，靈智體，以及我們一般經驗到的事物，由形式跟質料構成的組合體，第一跟第三段談神，第四到第九談靈智體談很多，第十則是又談到組合體，現在我們先由此開始。

講義上是將本章節主要意義先整理清楚，讀到這裡，同學們應該開始熟悉多瑪斯寫作的方法，文章中的東西，這大家應該是可以理解的，講義老師是作一個整理給大家。在老師還沒講解到整理的部分之前，要先作一些補充說明：

第一章開始講到神的本質、存在、實現是等同之後，他提到一些不同的學說，主要是針對神跟宇宙萬物之間的關係，神的存在與實現的主要原因，是實現，提到本質、事物在此實現。後來講到神，又講到「成全、完善」(perfection)，我們因此可以瞭解這是多瑪斯在談「實現」，此對多瑪斯來說就是「完善」的概念。第五章開始處，第一句話是接續上一段，上一章節所講的部分，作一個簡單的連接，談到三種不同的方法，在這一章節中，多瑪斯強調的是已經存在的事實，已經成全、完成了的本質，已經實現了的事物。他提到一些哲學家，當時中世紀對於神的說法有很多，譬如有人主張神是沒有本質的，註解中是提到，神是萬物的形式因。這方面是說，因為神的本質，跟他存在的實現是等同，沒有不同的關係，但是多瑪斯並沒有說神沒有本質，而是說神的本質與他存在的實現是等同的，因此神沒有受到限制，這是首要的。

這樣是說，有本質的東西，就可以放在範疇之內，可以進行歸類，成爲一個 Genus。如果事物有本質，就可以歸類，就可以添加一些東西。所以每一個存有的類，都可以有著本質，但是這與其存在的實現是有所差異的，當他存在實現時，我必需還要加上 (addition) 本質，比如一個樹，我發現有東西在這裡，我要理解時，必須要加上這東西「是什麼」，也就是本質，我們如果不加上去這個東西，根本無法區分事物。

如果我們不加上 Being 的話，我們對一個東西的本質，同一個種類中的事物，每一個個體他的本質就都是一樣的，如果本質只是 Quiddity 或 nature，他本質的內容就是一樣的，但是不一樣在哪？事物在這裡實現的時候，就成爲一個個別的事物，如果從本質或本性來看，東西沒有個別的，都是普遍的因素，但是其存在的事實上，是不同的。

這邊要補充幾個術語，都是邏輯名詞，跟我們得思想是有關係的。

## GENUS

我們認識一個人，如張三，他有一個認識能力，他有此能力可以去認識一個對象，我們要看 quiddity 時，是要去看他的能力，所針對的對象，首先是五官的對象，其次是他會有一個內在的結構，我們藉由推理能力推知事物有一個內在的結構，五官可以看到的是有形的現象，推理出來的是無形的對象，結構，如果我們給予一個稱呼，也就是「形式」，我們看到張三中有有形與無形的兩個因素，如果張三去問，「這是什麼？」，Quid, what is it? quid est? 由此中世紀就發展了一個

名稱，Quidditas，英文化後就是 Quidditativity，這不是他裡面實際有什麼，而是我們想要去知道他有什麼。從能力上來說，我們先經驗到的是能力的活動，事物展現出五官可以接觸到的事物（現象），我們經驗到五官可以感知到的對象，去追問其根源何在，這就是東西的「本性」，nature，也就是 Physis，我們看到東西會動或不會動，裡面一定有什麼東西使得他會動或不會動，這都是我們思想在認識的對象，在思想中一個一個把他分清楚。

當我們要繼續下個定義，將他成爲一種知識，要開始成爲一門學問，定義是 Definition，拉丁文的 Ratios，下定義是我們要說出事物是什麼，我們要如何去分類，要把東西放在哪個範疇中，這時候，本來是一個東西，就變成其本質了，這是我們思想的活動，我們首先經驗到該事物，去追問該事物如何會動，追溯其內在活動的原因、根源，這就是 nature。而當我們去問這東西「是什麼」時，就是 Quiddity，當我們要建構其成爲一種知識時，要用思想去下定義時，分類該事物，就是本質，nature，一個存在事物因此就有三個層面的看法。這地方一定要分清楚。

多瑪斯現在要說的，就是我們無法對神下定義，無法將神放到 genus 裡面，他這邊是要講神學，神學的主體研究的核心就是神，如何將神變成一個知識？透過思考、推理、論證，多瑪斯要說我們沒辦法這樣做，只能論證神的存在，其它則是要靠啓示等等。這是爲何中世紀會有各種不同的說法。

### 張三 能力 對象

現在回到第一段。透過這些說明再回去看第一段，對於多瑪斯闡述神的本質，就非常明顯了。像是我們要對事物下一個定義，我們對事物回答「是什麼」的因素，而如果沒有本質，我們就無法下一個定義，沒有 Quiddity，無法得知其 Addition，我們因此就無法得知其本質。人是一個類，是一個種相，有很多個別的人，從其定義、本質或「是什麼」的方面來看，意義都一樣，但是不同的是，人性在「這裡」實現，在此時此地實現，成爲不同的個別事物。接著第二段就會比較好懂。

首先，第一句話是個結果，如果有人說神是普遍的存有，而藉著透過普遍存有，所有的東西有其形式，這些是哲學化的術語。神不必要去附加任何事物，也無法添加，等於說不必要爲其存在的實現添加（addition）本質。因爲它是純粹實現，沒有限制，純實現（pure act）只有一個，跟其它所有存有完全地區分，一般事物的區分來自於種差，個別的質料，但是神，是來自於他的完善。波非利在 The book of causes 一書中說，第一原因也是最後的原因，這是第一不動的原動者，是純實現，也是純粹的完善，這邊的 individual，跟一般的意義不一樣，神的純粹完善，是擁有所有東西的美善，使得所有的美善只有一個，是「唯一」的意思。

最完美的美善不可能有兩個，它是絕對的美善，只有一個。

回到 *Universal Being*，普遍存有，普遍存有裡面，此概念本身並不包含「添加因素」，講到存有，不須要包含性質，存有就是存有。但是並不是說，他不可以包含，也不是說他要排斥所有其他的事物，存有本身是個開放的觀念，他不包含不代表他排斥，否則世界上不可能有其他事物存在。如果不能完全排斥，我們就無法想到有東西會存在，因為實現一定要有附加的部分，也就是本質。這邊看到英文句子，最後一句話的雙重否定，作為肯定的加強語氣，如果不能有所添加，我們不能想到任何事物存在。

這邊其實是牽涉到「四因說」中的一個困難，亞氏的四因中，首要是形式因 *formal cause*，其次是質料因 *material cause*，再來是形成因（成因，*efficient causality*），最後是目的因，這邊先不講。多瑪斯在此提到 *Universal Being*，拉丁文為 *Esse Commune*，這是形上學的對象，指的是我們人在認識事物時，我們認識事物的外在現象，深入其內在結構，尤其內在結構慢慢推知，我們要知道結構的根源由何而來，最後為何事物存在，我們先問東西為何會這樣存在，接著才問東西為何會存在，*Universal Being*，也就是我們發現事物的實在性之後，把事物所有的個別因素放在一邊，得到一個最為抽象的概念，就是 *Esse Commune*，翻譯成「存有」，「存有」的事物都是我們加上去的，才有一些內容，所以才說是 *Universal Being*，一般翻譯為普遍存有，我們由此才是由「存有」去論證「存在者」，也就是從存在的實現來討論存在者，因此所謂的 *commen Being*，並不包含著什麼，但是它是原因，他也不包含神，它是把我們經驗到的，事物的內容放掉了，他還是一個概念，因此他也不包含神的本質在內，他還是有原因，我們由此推論到神的存在。

當一個事物存在時，他有其 *Formal cause*，這是就其本質而言，我們從思想上去理解，最重要的是他的種差，構成一個事物的因素，比方說我們人是理性的動物，人有某些表現出來的，讓我們認知到他有理性，因此稱其為人，而非動物，每一個種相的差別，就在於所謂的 *Formal Cause*，因此理性是人的 *Formal cause*，有了這形式之後，我們才能稱其為人。我們舉銅像為例，銅是 *material cause*，這是事物的外在因素，當時中世紀有人認為，神就是所有宇宙的 *Material cause*，摩尼教就是這樣認為的，神是一個很精緻的物質，奧斯定也曾在此教中，但是奧斯定後來無法接受，而中世紀還有人持此觀點。形成因就不一樣了，我們要講人是一個東西的存在，這是使其「完成」的原因，如果講到神是萬有的形式因，等於說萬有分得的或分受的 (*participate*)，是神的本質，等於說，所有的神的形式裡面，含有所有東西的本質，我們因此也分得一點神的本質，這被稱作為泛神論，如果看到文中註解提到，1210 年的一位哲學家，由形成因來看，兩個方向，一個是 *agens*，施行者、行動者，另外一個是 *univocum*，同義的行動，同義性的完成，

另外一個相反的是 *equivocum*，指的是「多義」，在文法上有人是說是歧異的、或多義性的成因，根據多瑪斯的說明，原因跟效果，是因果原理，原因應該要超越效果，在時限上，應該比較完美，在第一個意義上，首先效果應該是跟原因相似，在第二個意義上，原因應該要優於（優位於）效果，講到第一原因，應該是針對著第二個意義，不可能是第一個。

---

現在我們進入第三段，這一段比較簡單，但是我們先說明一些地方，多瑪斯首先提到，神並沒有缺乏，且有一切的美善，亞氏跟 *Avveroes* 都曾這樣說，而敵傲泥修斯也曾這樣說，多瑪斯這邊在文法上無論是最高級還是比較級，都在說明，神是所有的美善、是一的，是其它所有事物不能相比的，其他事物的美善是多樣化的。因為神是最單純的純實現，他的美善因此是最完美的。多瑪斯舉例說明到，如果有人，他能夠用一種性質，來代表所有的性質，其中涵蓋了，所有其它存在事物的性質，這個性質所產生的一個性質，就包含了所有事物的性質。

這邊首先要注意到，上一章提到過神的本質與完善是等同的，完善來自於存在的實現，實現與本質等同，是真善美聖。這邊進一步在談的是神的美善，剛剛老師提到過第一原因包含所有的效果，他的美善涵蓋所有東西的美善，既然完成所有的東西，形成所有的東西，他就有所有一切萬物的美善，因此它是沒有缺乏的，這是一種說法，因此它是絕對、完整，絕對是一，不可能有二以上，其他事物在實現其美善時，必須要添加本質，本質是一個限制，所以存在實現添加上本質，他就不能夠是一個無限的，而是只有這麼多，所以這樣來說，有很多不同的本質，就有很多不同程度的美善，按照本質的內在的限制或因素來限制其美善。而在神中，其美善是一，其美善也等同於其本質。多瑪斯之所以會這樣想，是因為我們在思想中可以構想，一個事物的真，或存有與否，但是真正東西的美善，是我們真正經驗到事物在此當下，就是「這一個」，此時他才成爲一個事實，這就是美善，這是事物「可以有的」，神是使得所有東西的存在「實現」的原因，他就有著所有存在的美善。

下面我們講到靈智實體，從[4]到[9]，這部分他稍微有提到人的靈魂，但是沒有清楚地說，人的靈魂是否是靈智實體。後來在其它地方多瑪斯是清楚地說，人是理性靈魂，而非靈智實體。

現在看到[4]，*Intellectual substances*，*intellectual* 是精神體的意思，他加上了 *created*，受造的，特別就是指天使，而非神，他們的存在實現與其本質是有所區分的，雖然他們的本質中沒有質料的。他們的 *Being* 的實現的美善，是來自於外在的原因，他們是有受到內在的限制的，這是按照每個接受體，不同的靈智體有



不同的能力、容量（包容力）而去接受，所以天使中有很多等級。天使可以區分的非常細，每一個靈智體可以容納多少美善，他就接受多少。但是他們所接受到的並不是在物質之中的，他們的本性是和物質分開的，其本質並不是由質料來接受形式。靈智體的限制是來自於上級，也就是上級的存在者，比方說我們人的限制來自於動物性，動物性對人來說，是一個比較下級的存在者，可是天使是來自於上級的，以接受到多少美善來看，而不是從物質方面來受限制。這限制了他們所得到的實現是多少。

中世紀的方濟會主張，人的靈魂中有質料，靈智體也有，可是這邊的質料的意義也跟一般存在不同。接著多瑪斯提到一點人的靈魂，一般我們說到靈智體，有限的精神體，可以區分為兩種，靈智體與人的靈魂，人的靈魂因為要跟身體合作，所以稱為 *Rational soul*。前面這句話，提到他們受到的限制，是他們所接受到的 *Being*，能夠接受多少美善，也就是成為一「種」，這其中沒有質料，因此它們沒有所謂的「分割」，每一「個」靈智體，自己就構成一個「種」。

多瑪斯強調著身體使得每個靈魂個別化，一開始靈魂使得身體成為一個有生命的軀體，此時靈魂本身已經開始個別化，他解釋到，個別化的原因來源是因為他實現了一個身體，因此成為一個個別人的靈魂。個別化並不是全部依賴身體，而是因為靈魂是身體的生命的實現。靈魂的存在實現跟身體並不是相同的。它是成為這個形體的形式，其存在的原因之後，我們就不可以再將其個別因素取消，他不會消失。

當時很多人把重點都放在靈魂的本質或性質上去看，認為靈魂是精神性、普遍性的，因此大家都一樣，實現以後，區分著彼此的是偶然性的區分，都是身體的緣故，但是多瑪斯認為形式跟身體質料是一起的，個別化亦然。人因此是一個不完整的實體，靈魂要有身體結合才能是完整的實體，如果人的身體不在時，只有靈魂上天堂，依然是不完整的一個實體。多瑪斯後來又再度提到 *Avicenna*，靈魂的個別化與多元化，是在開始時使一個身體有了生命，可是結束時靈魂還是個別的，並不是一個普遍的靈魂。

建宏問：為何死後靈魂還是保持個別的？

答：如果從人學上來講，人的靈魂的能力，有一個是說，靈魂本身既然「有」了，能力跟著「有」了，但是能力還沒有實現，靈魂是「有待完成」的，而不是一出生就完成了，他使得一個個體有了生命後，還必須要一步一步跟身體一起完成，人的每一個決定，都會留下一些東西，決定讓我們得能力實現出來，也就是 *habitus*，習性慢慢展現，心靈得以培養，心靈因此是一步一步慢慢成長的，因此就算身體不在了，*habitus* 還是存在。多瑪斯認為，到末世之時，復活的時候，

才是靈魂圓滿的結束，這是多瑪斯身為神學家，才會講的話。我們難以想像，像是 Averroes，靈魂本身就是個別化的，那很多關於報應等概念都會有問題，這在中世紀有很多爭論。

接著繼續下去，[6]這一段中有很多邏輯的概念。靈智實體有種、類有種差，他們的種差我們並不知道，為我們來說是無法認知的，多瑪斯回到我們一般的認知上，認知可感事物時，我們根本沒辦法可以知道事物的本質與本質之間的差別，玫瑰花跟百合花的差別何在？我們一看就知道不同，生物學家如果不能用描述來定義的話，卻沒辦法。我們無法知道可感事物「本質上的差異」究竟是如何，

事物有形式，就有性質，性質跟性質之間會有差別，人是有理性的動物，人有理性的活動，但是動物跟人，同樣在吃東西上，由種差表現出來的，差異就很明顯。我們可以看到這些記號，痕跡，藉此去描述，就很清楚。其次，我們是從效果推論到原因，因為這些東西表現出的性質，是出自內在的原因，它是本質上的不同，我們說一個人的行為，跟動物吃東西的行為，是不同的，但是「為何不同」，我們不知道。

由此來說，多瑪斯提到，「雙足的」可以用來定義人，以與其它動物相區分，對於那些非物質的實體，屬於它們的性質，究竟是什麼，我們並不知道，我們無法從他們本身或從一些性質，表現出來，我們要認識的話，必須要透過一些物質性。

[7]中提到，我們用類跟種差，以靈智實體來跟可感事物相比，其間的區分是不同的。可感事物的類來自於物質因素，種差來自於形式。形式是差異的原因。因為有了形式使得事物彼此之間存在是不同的。像是「理性的動物」跟「動物」。這一類稱為「簡單的差異」、「單純的差異」，形式來自於東西本質的一部份，但是非物質的部分是單純的本質，沒有部分，但是靈智實體是單純的，沒有組合的，所以不能說拿其部分來作為差異，而是整個完整的本性就是其差異。

這邊再針對此二段進行補充與說明。剛開始我們提到，人經驗到東西，有其活動，有其推論，其活動有其根源，根源我們稱之為本性（nature），亞氏用了 *physis*，所以他那本書叫做「*physics*」，其次我們要去問，我們經驗到的事物有變動，其根源是什麼，中世紀使用 *quidditas* 稱之，英文用 *quiddity*，第三我們要將其成為知識的層次的認識，我們要把經驗到的事物，用三段演繹法，使其成為被證明的事實，進行分類，此時稱其為本質，此本質是由定義而來的，這是三個層次，一個人間同樣的東西，非常繁瑣。

由定義來說，是我要知道「這是什麼」，我如果要推論，要知道其內在的結構，要知道一切，跟其它的東西在宇宙中的地位等等，這是屬於，一個定義方面的，所有的東西都有本質，其本質是人，我們稱之為 *specieus*，種相有相似的類相，

有限制的因素，以及種差，種相 = 種差 + 類相，這是邏輯上的區分，這些都是邏輯的名稱，告訴人家我的思想是如何作的，我們針對此事物，思想是如何運作與分類。

我們現在區分可感的 (sensible)，可以感覺到的，這是一切認知的起點。如果人的本質是「人」，他的種差是「理性」，他的 genus 是「動物」，所以「動物」的限制，是下位的限制，在我們下一級的，限制祝我們，因此我們就跟動物有其相似性，有其共同的相似。

動物呢，動物是有知覺的植物，植物對動物來說又是下一級，動物受到下級存有的限制，如果我們從東西的結構上來講，這一部份是使得動物跟人不一樣的，知覺因此就是形式，植物因此就是質料，形式使得東西存在，有其形式我們才知道事物「是什麼」。這是結構上的看法，人的形式是理性，質料是動物，動物的形式是知覺，質料是植物。這是邏輯上來講的，我們以此定義，思想上如何分類的些東西，針對我們思想的功能而講的，是 second intention。區分的因素是種差，限制的因素叫做質料，而要限制的對象也就是「種相」(genus)，這是按照邏輯的範疇去區分的。形式是單純的差異，是 Aveccena 的說法，因為這是整個本質的一部份，我們以東西的本質，之決或理性，是本質的一部份，來去說這二字不同。

講到天使的話，所謂的靈智體，首先是有種差的，但是沒有「類相」，所以他有 Genus 而沒有 Species，種差與類相之間，他沒有質料，只有種差，種差就構成一個種相，(質料是類相)，所以他的個體種差就可以完全構成其本質，而沒有質料。這邊邏輯跟形上學的名詞一定要區分清楚。這些都是思想上的區分。這部分比較困難，下次的內容會簡單點。

-----  
20101222

今天我們先結束 chapter 5，講義其中一份是對本章的補充，各位要自己注意，雖然不難，但是一定要好好理解，之後再補充多瑪斯作為一位哲學家的生平。

現在要進入[8]，這部分開始有點抽象，老師一開始先畫了一個圖，我們透過這個圖來簡單的瞭解一下關於靈智實體的問題。

首先，所有實體分成兩大類，一類是物質性的、一類是非物質性的，這兩大類都是類相，所有的非物質性的實體一定都有相似與不相似之處，非物質性的實體的類相都和其形式一樣，如何去區分呢？非物質性的實體，可以分為神，是無限的

自由，無限的精神體，以及有限的精神體，一類是靈智體，一類是我們人的靈魂，人的靈魂不但有限，而且會受到物質所限制，是有質料的，所有的非物質的實體，就有這三類，它們有著共同的形式，就是其 intellectual，精神體。

## 物質性實體

-----

非物質性實體	形式

第[8]中所要講的，就是要如何去辨別靈智實體他們之間的差異，差異就是種差，也就是種相，便別的方法是按照他們的美善，但是要如何去測量呢？就要看他們跟 pure act 之間的距離，實體跟純實現之間的距離，造成了他們的不同，因此我們知道，人的靈魂有其物質限制，因此距離純實現較遠。上次我們都在談有限的精神體，靈智體跟神之關係，

靈智體如何去區分呢？他們是屬於非物質性的實體，他們應該也有形式，由神分享而來，但是這不是由神所流出，而是由因果關係上來講，他們「有」了，每一個靈智體，都是有結構的，有結構就有形式+質料，非物質性就沒有「質料」，一般在形式上就能有差異，如人跟動物的差異，但是靈智體之間都沒有質料，他們的差異就來自於整個完整的本質，整個本質，就能構成他們之間的差異，因此每個天使各自為其種相，各自就不同，這樣來說差異如何呢？又如何去分呢？就從他們的美善的程度來分，首先，大的差異就在於，不同的形式有著不同的限制，如人的靈魂、靈智體跟神，其次，靈智體與靈智體間有不同程度的美善，多瑪斯說我們難以知道其細節。

我們開始進入第[8]，一開始多瑪斯就說了非物質性的事物沒有質料，類相從其整個本質來區分，此時是指其非物質性的實體，接著是說天使與天使之間的差異不同，人的靈魂到有限靈智體，非物質性的實體都被多瑪斯稱作為「分離的實體」，「脫離物質的實體」，我們如何得知它是脫離物質呢？根據亞氏，首先，人在下定義時不須要質料，其次，實際存在時也不須要質料，靈智實體的相似之處在於非物質，由邏輯觀點來看，我們講到神是非物質實體，天使也是非物質實體，靈智體都是這樣，其非物質性皆同，但是程度有著不一樣的地方，這要看他們的「潛能性」程度來得知，我們有物質性的存有，潛能性就比較高，天使沒有質料，

就不須要變化的過程，天使不須要推理與變化的過程，都是即刻發生的。如果潛能的性質越少，與純實現就越為接近，一個負面，一個就越正面，正面來講，與純實現月近，負面來講，潛能性就越少。

所有非物質性的實體的類相 (genus)，多瑪斯明確地說，就是從其存在的樣態而來，不須要物質性，多瑪斯用了 intellectuality 一字，一方面指著有理性，一方面是非物質的，這是為何我們得靈魂是 intellectual Soul，人是以理性為本性的個別實體，講到人就是位格人，他是以理性為本性，理性是他生命的力量，是他生命的原理，因此理性就是其靈魂的性質。這邊有個疑惑就是，不知道多瑪斯有沒有進一步去分清楚，人的靈魂是 Rational Soul，而不是 Intellegence。

人是受到物質性限制的，一切知識應該從物體開始，由我們的五官開始，靈智體的非物質性，無法從五官去接觸，因此我們僅能推理到有如此的存在，卻不知實際細節。靈智實體之間的結構，只有形式，每個形式構成一種，沒有質料，而天使與天使之間的差異我們不知如何，只知道是不同的完美與接近神的程度的距離。

接著我們進入[9]，這邊多了一個字叫做[accidental]，在靈智體身上，幾乎都看不到偶然性/適然性的東西，可有可無、變動、變化的事物，都不在靈智實體身上，按照他們美善的程度而決定的，是「固定」的，不會說天使今天的美善會變動，如理性動物的美善，不會今天有、明天就沒有，但是像是人的白、黑、身高、體重，都會變化，變化的不是理性而是肉體，人性的美善，無論如何改變，還是有人性美善在其上。在這邊要講的是，這些靈智實體不同的因素、差異，並不是偶然性的，而是由其美善程度決定的，美善不會隨時改變，注意最後一行的 diversify 他寫錯字了。這些 species 的差異不是由變動而來的，每個天使都有其美善的程度，其程度是靈智體應有的，在每個天使之間，如何去區分，多瑪斯說是我們不清楚的，只能知道每個靈智體都構成一個種而已，後來有的人，是從天使的功能性去「猜測」，而有許多說法。

p.64 下面最後一句話，多瑪斯進一步解釋這個概念。在非物質類的類相當中，依然有形式與質料，非物質性的實體的結構，單純只有形式，其形式單純地就是他們美善的根源，如何去區分呢？看他跟純實現，也就是絕對美善之間的距離，注意「degree of perfection」這句話，所有的靈智體，有同樣的形式 (the same form)，如果是不同的美善，接受相同的形式並不構成不同的種，比如說，人有人的美善程度，人的美善程度，還可以再多元化，修飾一下，不管人如何去修飾、培養，但是人所接受的形式，還是人的形式，構成人的種相。同樣地，我們不是從這方面來去辨別靈智體所屬的種，而是從 perfection 本身去辨別說有不同的種，而是從靈智體的形式所帶來的美善。

Pure Act，神，靈智體，人的靈魂，都是非物質性的東西，而非物質性的 Form，形式，就是他的類相，可是神的形式，等於他的存在，是無限存在的靈智體是有限的，雖然他也是非物質性的，我們不是從美善的程度，東西多少美善，來決定有多少個 Form，美善可以很多不同，例如，東西白色黑色，不會改變他的 Form，東西的形式是一樣的，不一樣是來自於形式本身的美善，比如神的本身形式是 Being，靈智體則否，光這之間就有差別了，神來自於 Form 本身，並不是說，非物質使得所有非物質事物有三個不同的層次，而是非物質性之間還有各自的不同的內容。比如神的內容是存在本身，靈智體是有限的精神體，理性的存在者，人是既有理性，又有質料（肉身）的，這就是三者內容上的差異。

從一個 Form，同一個形式，並不產生不同的種相，為何呢？種相的差別不來自於他的 perfection，一個事物較白，一個事物比較不白，不影響同類事物之間本質上的差別。因此多瑪斯最後說到，宇宙之間的存在事物是有個等級的，這邊所講到 Form，就是不同存在之間有著不同程度的美善。為何多瑪斯講「美善」不講「本質」？因為人很難去理解天使的本質，更遑論是神，美善則是我們可以去蠱測的。

這邊三個不同層次，同樣有非物質實體的形式，但是還是有層次的不同，有著美善程度的不同，因此最後造成不同的靈智實體。注意到後面 participated natures 這個字，靈智體的差異來自於以不同的方式分享同樣的美善。關鍵在於分得的程度多少。另外多瑪斯舉例說道，我們可以從東西的層次來看，階層的、系層的、有次序層次的，一層一層上去。

亞氏講到動物時，發現到，有些東西介乎動植物之間，或昆蟲跟動物之間，此為中間性的，在學術上也有此，如數學與物理之間難分難解的幾個領域上的問題。靈智實體並非總是須要兩個不同的種差，一個是從靈智體本身跟其它的差異，其次是他們個別之間的種差。

亞氏談到 intellegence，亞氏得靈智體多多少少還是指「天體」，完全脫離物質性，是認為宇宙一層一層上去，有分月亮之上跟月亮之下，月亮之下的宇宙物質性較重，月亮之上的物質性越來越少，最後完全脫離物質，不動的原動者就是這樣。進入[10]，就較為容易，存在的實現是得自其它的原因，而非自由的，因此是有限的，我們可以區分為自有者跟他有者。

這邊複習一下，有所謂的 Primary matter，另外有一般的 common matter，同一類東西所共有的，人與人之間所共有的，人跟動物之間也有，另外就是有 designated matter，如果是用 indivisual matter，是個體的質料，但是用 designated，比較難區分是這一類的限制，還是個體的限制，這邊要去區分，不然會搞混。這邊多瑪斯

用「有限的」designated 一字，指其本質乃與其質料在一起。但是天使的限制，不是來自於他們跟物質間的關係，而是與神的距離，他們分得多少美善，因此他們的限制來自於上級，而我們人的限制一方面來自於下級，一方面來自於形式因。

designated matter 的特點在於可以「分散」，對這類的存在者或實體的話，同一種可以有很多個別的個體，為何，因為他這邊的形式，是分散的，接受的形式，是限定的質料，質料是一個分散的因素，張三的人性是張三此人在此時此地所具有的人性，李四也是在另一時另一地所具有的人性，故，一個完整的人性是能夠分散在張三和李四身上，這是從邏輯上來講。

這樣 chapter 5 就結束了。下一傑我們講多瑪斯的生平。

-----

本節根據我們得講義，為各位同學補充多瑪斯的生平與背景知識，當時修道院成立很重要，修道院剛開始是為了要宣講，進去的學員要有一定的知識水準，要有士林哲學的基礎，在還沒成為正式的神職人員之前都在此處讀書進修，後來這些修道院都有其學院，等到巴黎大學成立後，查爾曼大帝時有一大堆學院，在 11 世紀時，巴黎大學所有的老師集合成立工會，而成立巴黎大學，第一任校長叫做菲力浦校長。

其次，當時亞氏的思想，在 2~6 世紀時都很沒落，很多詮釋亞氏思想之人都是新柏拉圖學派之人，他們站在新柏拉圖學派的角度詮釋，將亞氏思想，講解成柏拉圖學派的型態，造成很多問題。後來阿拉伯人入侵，到西班牙去，重新帶回亞氏的思想，當時可以分為幾個部分傳入，早期是波愛修，翻譯了邏輯的部分，11、12 世紀時，亞氏得邏輯跟倫理，已經算是傳入歐洲，這是共相之爭的起源因素之一，而到了 13 世紀，亞氏思想幾乎全都傳入，但是卻跟信仰有所衝突，才造成了很多問題。奧斯定當時是覺得亞氏思想須要很多修改，但是要務是護教，直到多瑪斯，累積了足夠後，才開始對亞氏思想進行一些詮釋，一方面解決信仰上的衝突問題。

在中世紀，正規的教會教育，既要讀哲學，也要讀神學，當時的學術非常熱鬧而混亂。除此之外還有政治的問題，封建制度正強，很多大城市的領主，都想要獨立，跟皇帝的領域又不同，教廷又有其領土，各自紛爭不斷，當時征戰不斷，有的保皇，有的保教宗，勢力各有消長，多瑪斯在此環境下，他住的地方，有聖本篤會的修道院，當時長子繼承父親爵位，幼子捐錢、之後當修道會院長，多瑪斯從五歲就帶奶媽進入修道院，在此成長，念書到十幾歲，當時新的精神興起非常興盛，很多年輕人加入新的道明會，但是多瑪斯家庭相當反對，希望多瑪斯加入

有傳統的修會，其家人因此甚至綁架多瑪斯，但是依然阻止不了。當時大雅爾博正要成立學院來訓練年輕人，多瑪斯跟著他學習，大雅爾博非常開明，也很喜歡亞氏思想，他幫助多瑪斯很多，既閱讀哲學，也學習聖經思想。

現在對多瑪斯的生日有些疑問，其傳記上記載，過世日期，不確定是 49 還是 50。其次生平中比較不平凡的事情，在於其教學，大雅爾博盡力培養他，他很年輕就當教師，按照規矩，先讀聖經，要非常熟悉，得到學士後，要懂得如何去教學，按照當時的傳統去解釋道理，以聖經解釋聖經，當代會覺得不妥當，奧斯定的作法幾乎全是如此。

後來巴黎大學罷工，禁止亞氏思想，但是依然有人喜歡，有學生開始鬧事，老師也不肯教，學生因此罷學，但還是有人學亞氏思想，沒有老師教學後，學生偷偷請校方請道明會的人來教學，道明會此時首次進入巴黎大學體系，當時大學有不同的教授、不同的學院來的，但是校方本身的行政組織核心，不但要溝通分配教師與學生，負責組織單位，也要負責教學與靈修的方面，他們的職務就很像是現在的神學院院長，但是當時沒有院長願意作這事情，他們就問大雅爾博，是否能派人過來作這職務，大雅爾博則派多瑪斯前去，當時多瑪斯才 31、32 歲，但是理想上應該是 35 歲以上，最後得到教宗特許，讓多瑪斯開始在巴黎大學教書，一共兩次。拉丁亞維羅哀斯主義在巴黎大學興起，多瑪斯又被派回來處理此問題，在宗教信仰上，歐洲基督宗教相當強，認為人今生所做會有來世報應，但是這種主義的哲學理論取消了人死後的個別性，嚴重抵觸教會思想，於是多瑪斯回來參加許多辯論，處理各修會與學院之間的學說的爭論，1277 年時，多瑪斯著作被禁止，但是很快又被接受。如亞氏的思想亦然。從可以讀到公開讀。當時學校與學校之間的競爭，如同我們今天一樣，巴黎大學禁止亞氏思想時，就有其它大學來巴黎大學挖角，說可以教亞氏思想，因此把一堆學生挖走。後來多瑪斯要去開大公會議時，在途中生病，一般推測其在某處本篤會修院過世。

在當時進入一個大學，有三件事情首先要作，一是研讀，二是辯論，辯論是一種技巧，面對著很多反對的思想，不清楚的思想，很多不同與自己相反的思想，這就要去辯論，第三就是神職人員的宣講。我們在哲學系上比較強調多瑪斯的哲學，以前念神學以前先要念哲學，後來才能念神學。認識多瑪斯，認識其著作，比較少認識的是他精神生活上的著作，當他當院長的時候，寫了很多，但是很多也失傳了，其中兩本，是他詮釋若望福音，一本是以賽亞，被人認為是聖經詮釋上的傑作。

當時最主要要研讀三種文本，即聖經，聖人著作（教父思想），及老師的著作，如彼得隆巴地的「神學綱領」，現在翻譯為箴言四書，這本書是綜合聖經、教會思想作為一本教科書，有條目、題目，老師可以按照題目去說明。讀完以後要開始學習「辯論」，當時老師在講座上沒有麥克風，但是回音效果很好，學生有一



個人要負責作筆錄，老師看完筆錄之後，從裡面挑出一些問題來討論，一邊正、一邊反，按照嚴格的三段演繹法，不能隨便講，一定要有證據，且要按照推理的方式，前因後果明確地去推理，一定要如此嚴格才能說服人，這是每周都要一次，老師各自負責，而一年有兩次校際間的公開辯論，最後而可以集結其中的論證，成爲一本傑作。

宣講則主要是對人的生活方面的問題，按照聖經的教導來解釋。多瑪斯一開始是學士，當時聽完老師的教學後，自己還要會教，老師會在旁邊聽，認爲可以才能出去教學，因此當時只要唸完就能去教書，多瑪斯在教聖經的時候，現在我們發現很多手稿，是多瑪斯的註解，多瑪斯會一個字一個字的作註解，不斷刪去，不斷思考，很注重言詞簡潔。他在詮釋以賽亞書時，明顯地可以看出他個人人學的立場與理論，雖然都是聖經中的詮解，其中提到理智、感情、心靈活動、勞力，須要培養，等等，都是多瑪斯的核心思想，可以看出來多瑪斯的用語，都是經過深思之後才作的。

多瑪斯的教育生涯中，最重要的是其神哲學與信仰之間的區分，這是多瑪斯很重要的功勞之一，當時有兩個東西，首先，神學與哲學的區分，其次，當時的背景有很多神學家，用神學的方法去證明哲學上的問題，多瑪斯認爲這樣不行，譬如世界起源的問題，多數人都以創造說說明，去證明宇宙有開始，但是多瑪斯認爲這樣不行，不能以神學方法來看待哲學問題，一方面小看了人的理性，另一方面也毀滅了神學，神學有部分是要靠啓示的，這一定要區分清楚。

當時信仰與很多事情都有所衝突，比如亞氏學說，拉丁亞維羅哀斯主義，徹底的亞理斯多德思想，這些人認爲亞氏思想是絕對真理，絕對不會錯，他說我們本質存在是第一意義，我們爲實體下定義，我們將此變爲科學知識，首要下定義，但是發現到，質料是分散的，無法給予一個共同名稱，我們無法給個別存在的實體下定義，只能去問「這是什麼」，然後從這裡面去下定義，說明事物的本質，其次是我們可以透過定義來確定事物的本質。

經驗到的事物與實際存在的事物因此也就有了不同，亞氏研究的是變化，物質實體有潛能，潛能要實現，就有變化，如果要從形質論來講，舊的形式失去了、消滅了，新的形式就產生，無論是舊形式還是新形式，一定有一個變化的主體，亞氏稱爲原質，他本身是沒有形式（形狀）的，他是純粹的潛能，我們不能說它是什麼，他無始無終，爲古希臘，有限才是完美，無限不是完美，因此這樣一傳，一到中世紀，首先抵觸的就是創造說，從無中創造出來的解釋就很困難，這問題討論了很久。

當時方濟會就認爲可以從創造說來證明宇宙的原因，但是多瑪斯認爲，無中能不

能生有是神學上的問題，從理性來推論是不可能的，宇宙永恆，如果原因是全能，它是等級的先後，優位的問題，而不是時間先後的問題，神如果是永恆的，當然可以創造一個永恆的世界，神是潛能也還可以是原因，因此我們不能用哲學去討論說世界是否是永恆與否的問題，這是一個信仰的問題，為人來說就是接受，接著我們才設法用理性去說明，因為此點多瑪斯也受到很多反對。

其次就是當時各派一起反對的，靈魂的一元論，當時亞氏寫論靈魂時，提到主動理智跟被動理智，人的靈魂是一個有能力表現出來，有主動有被動，被動能成爲一切、主動能知道一切，而主動的運作、功能，是能夠分開的，能分離物質的，但是亞氏沒有談到它是否「真實地」脫離物質。

這些問題非常複雜，以後有機會在說。

-----  
20101229

本週進入 Chapter six，在第五章的時候，高修女爲大家講過了，關於不同存有中的本質如何，在第四章的時候也曾跟同學們提到過，在多瑪斯思想中有所謂的分開的存有，有理性的存有，像是神，有限的理智，宗教語言中的天使，再是人的靈魂，也是分開的實體，在第四章中講到在分開的實體中所能找到的本質是如何，第五章中，神的本質就是存有，其本質與存有等同，天使是簡單的存有，沒有物質，所以每一個天使就是他自己的本質，有多少天使，因此就有多少本質，這是因爲天使是簡單的存有，沒有質料，這是按照亞里斯多德的理論來講，所謂的質料因都是物性實體所具備的內在原理，也是個別化的原理，天使沒有質料，所以他的存有也就是的本質。

在第六章中，無論是從亞氏或多瑪斯，提到所有存在的東西，都是物性的實體，或說是可感的、感覺的實體，他們一定有物質的因素，如果大家還記得形上學的課程，在亞氏得思想中，它是第一位哲學家提出「實體」的概念，講到此概念時，他提到，所謂的實體都是存在於自身、爲自身而存在的獨立個體，這樣的東西就是實體，實體的內在原理有形式因跟質料因，不管怎樣，在亞氏又提出了，還有所謂的附質，有些書上會講說是「偶然的」，它是某種真實的，但是卻不存在於自己的事物，而實體則是爲自己存在的事物，附質也是真實的，但是不存在於自己，存在於另外一個他者上，他必需依靠著另外一個事物，所以他沒有在自己的存在，亞氏提到附質時，就用「accidents」，意旨可以如此，也可以不如此，每一個感覺的實體，內在的原理，是質料因加上形式因，而所謂的附質，是從一個東西的本質而來的，或說，跟一物的本質有關，多瑪斯在此書一開始就說，所謂

的本質，形式和質料一起，附質是修飾，或是限定著本質有著各種可能性的，這些東西不存在於自己，是有關於本質的限定的因素，所以如果簡單地講，有張三一人，張三的膚色白的，我們就會說張三是白人，白的事實，就是在形容或限定著張三有著這樣的膚色，這個白，就是限定著張三的本質，使他成為這樣的個體，而像是「高」也是屬於附質的因素。

亞氏在講到附質的時候，在邏輯上面，我們要說明事物時，可以透過十個範疇，首先就是實體，另外九個範疇則是附質，附質存在於他者，實體存在於自身，所以多瑪斯在敘述這些觀念時，實體就是 *in se*（在自身），*per se*（為自己而存在），而附質則是 *in alio*（在他者）。

在第五章，多瑪斯提到，神的本質就是存有，天使也是純粹的簡單的存有，沒有物性，我們得靈魂，在亞氏，也是簡單的存有、沒有物性，可是靈魂就其本身來說是分開的實體，但在人身上靈魂不能單獨分開的存在，在像這樣的一個物性的實體上面，其本質就必然包含了形式因跟質料因，在第五章的時候，多瑪斯分別講到不同的實體身上，其本質如何，另外就是，像是天使的本質就是他自己，他沒有質料因，可是他的存有是「接受來的」，這是多瑪斯思想中重要的地方，特別超越了亞氏，他從本質跟存有的角度，從形上的層次來分析一個事物要存在的話，本質相對於潛能，是接受到存有，存有才是現實。在第五章中，很重要的，就是他形上學中的此概念，本質跟存有有著真實的區別，在天使身上，其本質就是他自身的，存有是他接受來的，不是他自己的原因，講到靈魂的時候也是如此。

人之所以是人，是因著他的形式因或本質，人的靈魂就它是人的本質而言，他接受到存有的時候，接受到的存有，也就是存有賦予此實體存在的存有，多瑪斯論證靈魂的不朽也就是從這個角度來說的，因為人的靈魂或理性靈魂，是分開的實體，這個實體接受到存有，這個存有就是使得靈魂跟身體之所以，能夠組合的「存有的原理」，這也就是這個具體的張三、李四、王五之所以存在的原因。第五章中提到過的事物的本質還是要接受到存有，但是這是他形上學中超越亞氏得地方，或說多瑪斯的形上學中，最具有貢獻的、就在於肯定存有就是現實。

當代詮釋中，指出多瑪斯認為接受到存有才算是存在，當代存在主義思想早已在十三世紀時多瑪斯，便已提出過，多瑪斯因此可以被稱為最初的存在主義學家。這可能有點牽強，但是多瑪斯的思想中，沒有被侷限於亞氏得問題意識上，指出存有就是現實，亞氏在分析實體組成因素時，僅僅肯定到形式是現實，但是亞氏很清楚知道，一個事物要存在絕對不是來自於自己的原因，物質的事物必定要有他者推動，亞氏很清楚他者是在現實中，才能使在潛能中的事物也成為現實，事物要存在，為亞氏來說，是有一個已經在現實中的他者來推動才行，這樣來說，形式本身也不能是現實，這樣的問題，為亞氏，停留在形式是現實，這問題在於

在物理學中講變化時亞氏便是如此說的，而多瑪斯才是真正進入形上的層次來說明此問題，因此本質不過是潛能，接受到存有才是現實。有了這樣的理解，我們便能進入第六章。

在第六章中，多瑪斯提到附質，不存在於自己而存在於他者，限定著事物的本質，如張三是白人，白是在張三這個本性上的一種限定（modification），但是他本身不存在，僅存在於另外一個實體上，也就是他者。

另外多瑪斯又提到說，每一個偶然的附質，是否都有其本質，如量、大小等等，如果講到說量的本質，基本上跟顏色的本質不一樣，在亞氏由邏輯的角度提出十範疇，第一是實體，另外九個就是附質，這樣我們有了背景知識，便能進入來看其文本內容。

在解決了第五章的問題後，多瑪斯接著要問，本質如何存在於附質中，我們在定義附質時，如同定義一般事物，也要由他的本質去定義他。我們要為附質的本質下一個定義，這種定義就不是完整的，因為要去定義他們的時候，就必然是要去包含著一個主體，這些附質在他們本身並沒有存有，他不是存在於自己，這邊在提醒一下，為柏拉圖，觀念存在於另外一個世界，張三既是分享了人的觀念、也分享了白的觀念，而人跟白都是真實存在於另外一個世界的觀念，亞氏不以為然，要清楚地區別，什麼是存在於自己，什麼是存在於他者，亞氏只肯定存在於自己的才是真實的，附質並沒有獨立存在於自身的存有。

這些附質並不是獨立於一個主體的，一個實體是一個存有，存在於自己，一個實體就是由形式跟質料所組合的，存在於自己的主體，實體的存有要存在，是來自於形式與質料的組合，因此所有附質的存有，這些東西雖然不存在於自己，但是他們卻也是某種真實的，也是存有，在亞氏，存有有許多不同存在的模式，如實體、附質、天體、神聖，有各種不同的存有，甚至是思想的存有，亞氏指出，柏拉圖的錯誤就是把所有的存有都看成是相同的，都在觀念的世界，亞氏要說，我們不能夠去區別，什麼存有是存在於自己，什麼是不存在於自己但是也是真實的，這樣的東西亞氏就稱為是「偶然的存有」或「附質」。

在第一章開始時，多瑪斯就強調說，實體存有有形式與質料，一個實體的形式的定義，必然要包含著主體的形式，這樣的實體，在我們要去定義他的時候，就是要在他的類之外，再加上什麼，在我們定義靈魂的時候，就必然要把他的身體，物理的身體，包含在其中。按照亞里斯多德，靈魂就是物理身體的形式因，靈魂是形式，就是物理身體的形式，這是為何，亞氏的思想中，靈魂跟身體，是不能夠分開的，在這邊講到說，亞氏特別去強調靈魂的形式，靈魂是自然的身體之所以活著的「現實」的原理，因此，生命的現實就是「en-souled body」

我們如果要去定義附質的本質時，遇到的困難，就是附質不存在於自己，不能獨立如同實體般存在，所以當我們要去定義時，就必然要去包含其主體。

[2]

無論如何，當實體形式跟附質形式之間，有著很明確地區別，或說有必然的區別，當他沒有在他自身的存有，不是獨立於組合的，因為在講到說，沒有在其自身的存有，必然是跟質料一起的，當講到說，獨立的實體形式，不是指跟他有著結合的事物，可以獨立地分開存在。實體形式在亞氏或多瑪斯的思想中，都不可能獨立地，與質料分開地存在，這是為何二者講到形式與質料因時，都會說是一個實體的兩個共同的內在原理，co-principles，但是柏拉圖就認為這個觀念是可以分開地存在，靈魂可以獨立地存在，而身體不構成人的一部份云云。

從形式跟質料的結合，才有著自立地存在於自己的存在，惟有此二者存在，才有一個 reality 可以獨立存在於他自身。

從形式跟質料才產生出來，什麼東西是本質的一，也就是這兩者的組合，才可能有一個什麼真實的存在，這個 reality 是一個「完整的個體」，(Something essentially one) 這才是一個「什麼」(實際存在的事物)，本質就是來自於這兩者結合的結果。就因為如此，一個形式，就他本身而言，他不是一個本質的「完整的」本性，但無論如何，他就是一個完整的本質的「部分」。

這個「附質」就是加在一個存在於自己的「完整的存有」上，這邊的 that to which 就是指著一個「完整的存有」，a complete being，這個存有在本性上來說，是先於 (prior to) 後來來到他的「附質」，這邊的存有就是指著存在於自身的存有，也就是「實體」，簡單來說就是「實體」先於「附質」。

supervening，是指著後來來到的附質，從他跟主體的結合，這個「附質」來到一個「主體」，因著主體自立的存在，它是一個「在自己」的一個實體，或說是實在。附質並不是實體存在的原因，但是它是一個「次要的」存有的原因，這是說，一個實體存在了，因著附質的限定而成爲「這樣的存有」，如「白」限定了「張三」成爲一個「白人」，此時，白，就是限定著張三之所以存在的原因之一，但是是「次要的」，白不存在於自己，而實體卻存在於自己。

這個「次要的」並不影響主體，即使沒有它，我們依然可以去認識、理解這個自立於自己的存在，如張三要存在，不必然要是白的，不白張三也依然存在，他可以獨立存在於自己。所以說，「首要的」可以被理解的時，就不須要「次要的原因」。這樣也就是說，附質並不產生什麼「本質」的事物，而是產生偶然的。

形式跟質料是存在事物的內在原理，而附質跟主體間的結合，並不會產生什麼在本質上的「一」，而是附質的「一」。這是為何多瑪斯說，附質跟一個主體的結合，並不是使得主體成為「本質」上同一的原因，也就是說，形式與質料是首要的原因，而與附質的結合僅僅只是次要的原因，他不產生與實體成為「一」的「本質」的原因。

這是為何會說，張三存在了，存在有其形式因跟質料因，張三如果是白人，「白」是額外加在張三之外的什麼，並不是構成張三「本質」的因素或原因。僅僅只是 Accidental one，張三可以是黑的、黃的、紅的。他們的結合，所謂的 essence，就只能說是質料與形式的結合。這也就可以解釋，為何附質既不是完整的本質的本性，也不是完整的本質的「部分」，因為本質，就只是，來自於形式與質料，附質都是來自於外面外加在上面的。

如同附質作為一種存有，是在某一種質的意義上，某種狀況下，就只能從他在那樣的「質」的意義上，或狀況下來說他有著本質，這是從它是外加於一個實體上的角度，來說他有著本質，而不是首要的（質料加上形式）的本質。

---

從上一節課的內容，我們可以瞭解，附質不構成實體本質的「首要」因素，實體的「主要因素」是由形式與質料所組成。

附質是某種真實的，它是存有，但是卻不存在於「自身」，看到 p.67 下面的註解三，是針對了最後的一段話：

**An accident is not a being but a being of a being**

這就是在說，附質是真實的，但他不存在於自己，如顏色不過就是另一事物的「顏色」，一個 accident 不存在，但是他存在於其它事物上。實體存在於自身，但是附質則否。Whiteness 並不存在，但是 White 存在於一個 White man 身上。亞氏跟多瑪斯都好，提到這個問題時，都是針對著柏拉圖，柏拉圖就會認為一定一個 Whiteness 真實存在，且是張三是一個 white man 的原因。

看到[3]，進一步多瑪斯提到，在一個類中，最真實的，完美的什麼，在一個類中，所有隨之而來會有的。例如火是熱的，是熱的東西之所以熱的原因，如亞氏形上學中所提到的，他以一個完整和真正存有的方式擁有本質，實體就應該是附質得原因，附質就分享著所謂的次要的存有的本性，或是說在某種質的意義下的本性，如果說附質是可以如此或不如此的。accident 的拉丁文翻譯成英文，就是

what happen to be，偶然地碰到一個事件，可以發生，也可以不發生，因此 Accident 這個詞，是一個意外地，不是實體之所以為他的本性所必然的。

Accident 在希臘文裡，亞氏使用此詞時，他不存在於自身，而是「和什麼東西一起」或「和什麼東西一起產生」，永遠都不會因著自己而產生，而是跟著他者一起的，從拉丁文字義上來說，則是可以以「falling upon」，happening，去表達 Accident 的意思，如果講到附質，基本上都是指，一個實體「可有可無」的那種限定的因素。講到 Accidents 時，講到東西的形象，外表，大小，顏色，或活動，在何處，在何時等等，被動或主動的活動等等，這些都是一個東西的附質，一個實體的附質，或是亞氏所說的十範疇中的，除了實體之外的九個。在西方語言中，講到任何意外事故時，都是用 Accident，也就是這個意思。例如開車，如果大家按著一定的規定在作，都沒事，突然發生造成事故，是偶然地，是意外地。這都是 Accident 在西方語言中的意義。不存在於自身，而是存在於另外一個自身上面，限定此主體成為如此的存有。

到了[4]中，有些事物的性質，來自於形式，有些來自於質料，那麼，有些附質從形式來，有些則從質料而來。在這一節，多瑪斯又提到了人學上的問題，附質有其不同的來源，而有一種形式，其存有不依靠質料，例如人的理性的靈魂，我們之前提到形式跟質料必需共同地在一起，共同形成事物的內在原理，二者一起才構成事物的本質，多瑪斯又提醒到，有一種形式，不依靠質料，可以跟質料分開地存在，這就是第四章中處理的問題，所謂的分開的實體，如人的靈魂就是這樣的可以分開的實體，在這邊提到的，特別不須要跟質料一起存在的，也就是人的理性靈魂。(intellectual soul or Rational Soul)

質料要能夠有存有，就必然是經由 Form，之所以會是如此，因為在亞氏和多瑪斯的思想中質料是潛能，在潛能中，除非是跟形式結合在一起，否則不可能在現實中，亞氏還說它是純粹地潛能，pure potency，不可能自己達到現實，必然是由跟形式結合時，形式是使得質料由潛能達到現實的原因，多瑪斯一方面說，有些實體中形式與質料不可能分開、兩者是一起的，但是某種情況下，形式可跟質料分開，就是指人的靈魂，但是質料在任何情況下，都不會跟形式分開，若非如此，質料是不可能存有。這些一定要懂，這些就是形上學的基本概念。各位同學如果有問題一定要提出來。這些都是形上學中重要的部分，尤其是亞氏、多瑪斯的傳統，批判柏拉圖的部分，瞭解這地方，也就同時能夠瞭解柏拉圖理論中難以處理的地方。

回到文本，質料要有存有，必然要經由形式，有些在某些附質之中，來自於形式者，就沒有跟質料有任何共同之處，也就是我們的「理解能力」。我們得理解活動，他來自於我們得理性，理性就是我們得形式因，在亞氏，我們得理性的活動，

像是理解，意志選擇等等，這些活動，就是跟物質的身體沒有任何關係。所以說是與身體器官沒有關係，獨立於此之外。而感覺活動，如看跟聽，都必須要透過身體的器官一起，這樣感覺活動就不能獨立於身體之外。

但這邊多瑪斯接著提到感覺與理解的活動都跟形式有關係，主要是在於說，亞氏在定義靈魂時，說靈魂是生命的原理，靈魂是自然的身體之所以活著、有生命的現實的原理，亞氏在定義靈魂時，認為靈魂是身體可以活著的現實原理，而又從這樣的角度來講，感覺的活動，就是一種生命的活動，即使是在感覺的層次，生命的活動必然跟身體器官一起才能有，而惟有「理解」不須要如此。

而質料本身、身體本身，因此就不可能有什麼活動，是可以不跟靈魂或身體的形式一起的，惟有某些活動，像是理解，來自於我們得形式，與我們質料沒有共同之處，就沒有物質的因素在。而感覺的活動就有。身體生長的生命，更是跟身體的質料一起的。附質之所以會有，產生了不同的方式，有些是單獨的來自於形式，有些是形式跟質料一起的，沒有任何的附質是單獨的來自於質料。換句話說，必然有著什麼跟形式有關係的。

[5]，多瑪斯提到一些 Accidents 是由質料而來，但是是由其與形式的特別關係而來，如動物的雄性與雌性，這些就有著不同，在這種時候，就提到，一個動物之所以不同，是可以化約到身體的，正如亞氏形上學中說的，動物的質料跟形式在一起的狀況，一旦形式被排除，這些本質也就不可能繼續保持存在，除非是以多義的方式存在。

而還有其它的附質，也就是來自於質料，可是是從質料與一般的形式關係而來，有些是跟特別的形式而來，例如，當特別的形式沒有了，但是偶性卻能夠繼續持續地與質料一起。如伊索匹亞人的皮膚是黑的，不是來自於靈魂的本性，而是來自於其它的因素。假如是如此的話，人死亡之後，黑還是依然存在。因此，什麼會存在、什麼不會存在，都看質料與跟質料的關係如何。此節相對於前面，便較為簡單了。

同學們有沒有什麼問題？沒有我們就繼續囉~

[6]，每個事物的個別性來自於其質料，形式是同一種類的共同原理，質料是個別化的原理，這一個個別性，每一個東西在一個類或種之間的地位，是因著他的形式，形式是使得一個東西是什麼種類的東西，形式是使得一個個體在種或類中的地位，accidents 如果是來自於質料的話，也就是一個個體的 accidents，這些來自於質料的這些因素，因為質料是一個個體化的原理，是張三李四王五之所以不同的原因所在，所以凡是來自於 matter 的附質，就是一個個體的附質，使得同一個種的個體之間彼此有別，這也是為何張三、李四、王五，彼此各不相同，這就



是因為來自於質料的附質有所差異。

形式都是相同，但是張三、李四、王五的不同，也就是建立在質料的不同上，而此差異的附質也就是來自於質料的。但是如果附質是來自於形式，這個附質就是屬於類或種的屬性，這樣附質來自於質料或形式就有著很明顯地差別。這些附質就是所有分享著同一個種或類的事物所共同有的，如人是有理性的動物，理解的能力來自於形式因，理解的能力所產生的，我們能夠如此去擁有知識，這些附質就是同一個種類共同所分享的。

比如「笑」這個能力是來自於人的形式因，所以笑的產生就成爲一個有著人的靈魂的部分，我們會笑，也就是因爲我們得靈魂的某一個部分知覺到什麼，所以我們才會笑，雖然它是感覺能力，但是因爲感覺的靈魂，能夠看到、知覺到什麼，才會產生笑。這些「附質」如果來自於質料，是來自於個體，但是如果是來自於形式，就是屬於種、類所擁有的。

本週至[6]ending。

最後我們留下三節到下週作一個 ending，同學們有沒有什麼問題？

各位同學要交報告，最好是在期末考週，希望同學們在期末報告能在那週繳交，最慢是在星期四下午四點半之前。如果能在星期三交最好，不然就在星期四四點半前，放到老師教授休息室的信箱，老師週五會來，會處理完所有事情，老師週六出國。會有兩週不在台灣，三十號老師才回來。請各位同學務必準時繳交。

同學們要學習，報告要依照客觀的文獻上，一種是一手資料，一種是二手資料，各位同學要依據的主要參考資料，會是我們得文本，其它則是多瑪斯其它思想中提到相關的部分，屬於多瑪斯本身的。最後才是其它哲學加對多瑪斯思想的研究與意見。務必要學習，研究的參考建立在客觀的文獻上面。各位同學可以參考一下老師的書，是怎麼研究的，從事人文科學的研究絕對不能自己想什麼就寫，一切都要有客觀的依據。各位同學一定要好好看書。

-----  
20100105

報告在下週四四點半之前交給老師~請各位同學務必準時繳交，這樣寒假也能好好休息，爲研究生來說，也能多作一些自己的事情，不要把學期中的事情拖到假期中，盡量早做完比較好。老師自己讀書的經驗裡，都是在假期中好好作論文，

課修完，論文通常也能完成。其實到了博士階段，重要的不是被動的學習，而是主動地學習，磨練自己學術研究的能力。

[7]，同學們如果看到，這本著作中，也就是他年輕時的作品，作為道明會年輕會士、有志從事神學工作之年輕人，已經很清楚地提到形上學中的重要術語以及解釋，這些重要的理論是超越亞氏形上學的地方，但是卻位在哲學史中，受到人的重視，甚至是遺忘。

今天我們進入[7]，首先，事物存在時，為自身是個實體，但是每個實體都還有其自身個別限定的因素，這些因素，不存在於自身，而是依附於實體上，我們稱之為 **Accidents**，它們是偶然的，在這本書中，多瑪斯討論到形上問題時，同時也從邏輯的角度來看，也就是有關於定義等等問題，在此也是如此，[7]中就提到，這邊就提到說，所謂的附質，有時是為著本質的原理，以一個完美的方式現實出來，多瑪斯舉例是以火中的熱，有火的時候，就讓人感到熱。

我們剛才的例子，在火與熱中，事物的熱來自於他自身，也就是來自於火，但是有些附質，之所以在現實中，是有另外一個他者，推動者，使得他如此的，這邊就有所謂的，外在的推動者。多瑪斯另外舉「透明」之為「氣」，所謂的「透明」要來自於「光」的照射，外在的光，使得氣的「透明」之為可見，在多瑪斯思想中，特別會提到，水跟氣，這兩個東西是透明的，但是透明在其本身並不是透明的，要透過光的照射才能顯現，因此就必須要是有一個「外在的」推動者，也就是光，才能使其呈現為「透明」。

有的附質與事物本身，是不能夠分開的，如火與熱，火跟熱是不能夠分開的，但是如果是氣的「透明」，他之所以透明是來自於外在的推動者，在這種情況下，他才可能是透明，如果是如此，就可以是分開的，氣的「透明」作為附質的因素，是可以被分開的，水亦然。看到註解 9，所謂的「透明」，依照亞氏的理論，透明在物體中的特性，在於整個身體呈現出為透明，尤其是氣與水，可以接受到光，當有光的時候，光就能夠穿透他整個身體，我們之所以能看到水的透明，惟有當有光才可以，若沒有光的照射，透明也就不能呈現。這邊的比喻主要在於說明透明作為一種附質，是必須要有從外來到的推動者，才能使其可能存在。透明作為附質，與水、氣，因此就是可以被分開的。

進入到[8]，之前已經提到過類、種、種差，三者，一個實體如果要存在的話，我們可以透過類、種、種差，來看它是怎麼樣的實體，這三方面，在附質上面，就有著不同，也就是說，這三者跟在一個實體上面，是有不同的。

一個實體之所以可能存在，必然有質料因與形式因，這兩個原因，乃是「實體」

「本質」之因素，之前多瑪斯提到，實體的兩個內在原理，是 Form 跟 matter，這兩者也就都是本質，這二者的結合，也就是這一個實體有著某一個本性的原因所在。亞氏在講到範疇的時候，第一個範疇就是實體，這實體，就是由形式與質料所組合的，第一範疇也就有這兩者，它們構成了實體的本性。在實體的例子上面，我們要給一個具體的名字，這個名字就象徵了這樣的組合，也就是在亞氏範疇中所看到的實體。在範疇當中，實體或可以是種，或可以是類，如「人」作為一個「種」，或「動物」作為一個「類」，「人」是在「類」中的一個「種」，這之前已經清楚地說過。

form 跟 matter 這兩者構成一個實體的兩個內在原理，可是 Form 跟 Matter 不在範疇之中，因為範疇就是講實體，雖然實體是由 Form 跟 Matter 組合，可是範疇中不去提到，而是直接看實體的狀況如何，如把實體歸納到形式因和質料因。從一個附質，和他的主體來看的話，無論如何，不會產生一個什麼在本質上是「一」的東西。一個附質跟主體結合的關係，因此就不構成所謂的類或者種的概念，這二者的概念，並不是由主體和附質所組合。這是為何一個具體的附質的詞彙，像是白的，musical 的，不能放在範疇中，他們在範疇中，就只是以一個抽象的方式來表達。

[9]

如果說附質不是由形式和質料組合而成，我們就不能夠從類、種、種差等角度來看其質料與形式的狀況。在所謂的十個範疇的類中，一個東西存在了，有些範疇是首要的，有些是次要的，

質之所以可以被稱為是存有，是因為他是實體的衡量，九個範疇之間的區別，是從造成他們的原理的多樣性來看的，一個實體會有的屬性，是來自於一個主體被定義時，與其它事物不同的地方來看，在此處，又特別去看，每一個附質究竟如何。像是鼻子發出特別的聲音，乃鼻子的屬性，這邊提到說，在一個主體上面，我們要試著定義主體時，必然是從其「類」上來看，所以必然是從組合的實體來看，在組合的實體上，「類」是由 matter 而來的。還有一些屬性，是經由行動來的，或是說，屬性是另外一個他者得原理，比如說在行動的時候，主動、激情、量，這些附質是關係的原理，這是為何亞氏在形上學中，特別去區別這些關係，

而還有其他的附質，則是從效果來看的，其中之間的不同，造成此存在物的內容豐富或貧乏的原因。color 這原因，會因為顏色的多寡而有所不同。這邊主要都是在講，不同附質的本質是如何，量、顏色等等，都各自有他自己的 essence，

最後，[10]，也就是本書的最後一段，多瑪斯說，我們可以由此看出，本質是如何存在於實體內，如何存在於附質內，如何存在於組合的實體以及簡單的實體內，

這也就是本書的總結。我們可以明顯地看到，為何邏輯上的普遍概念，跟這些東西有關係，也就是實體、組合、附質等等，當提到邏輯的普遍概念時，動物、人，從事一個名詞或概念來講，就是從邏輯的角度來看，具體的存在，就是從形上學的角度來看，無論如何，在亞氏，他在探討存在的東西的時候，一方面是物理學、一方面是形上學，另外還從邏輯來看，所有存在的東西，都是我們能夠命名，理解、認識的，把外在的東西形成在我們理智中的概念，我們再賦予概念一個字，在亞氏的時候，如果看整個希臘哲學的發展，在亞氏時就很清楚地，區分出物理學、形上學、邏輯，邏輯是跟著前二者的，這是一個亞氏的傳統。

同學們可能比較沒接觸過分析哲學，分析哲學就是專門討論這種問題，一個概念或名字，真的是要跟事物一起嗎？是要跟著邏輯、形上學嗎，在亞氏的傳統，事物存在，就能夠被我們認識，我們就能從範疇的角度上分類，就會牽涉到邏輯上的問題，在亞氏，這是很理所當然的，事物被我們認識時，就是以思想的存有存在於理智中，我們就有著概念，概念在思想中，就必須要表達，表達就要用名字來說出他，這也就是當代哲學家批評的。

-----

從亞氏開始，在他的著作中，很清楚地把不同的科學，一個一個地弄得清清楚楚，有物理學，有形上學，有邏輯，邏輯學，從亞氏開始，就是把邏輯跟形上、物理學掛勾，存在的事物，是我們可以理解的，我們理解了之後，有著有關於東西的概念，我們須要透過外在符號，來表達理智中的概念，也就是語言，這是從亞氏開始的一種理論，亞氏認為，我們可以定義東西，明確地把事物屬於哪個種類，清楚地界定好，從亞氏開始就是如此，在西方哲於傳統中，我們為東西下定義，使我們得以瞭解到東西的本性或本質，這就是由事物的形式因跟質料因所構成的。

這樣的說法到了當代，被分析哲學家批判有加，像是維根斯坦，傳統哲學為事物下了定義了，詳加界定事物，但是我們究竟在定義什麼，「遊戲」是可以被定義的嗎？遊戲不一定是娛樂性的，也不一定是有所輸贏的，並沒有所謂的本質是可以為所有遊戲都具備的，我們以某種本性本質去表達某一事物之定義，維根斯坦就是在質疑字詞是否真正能定義事物，到了 20 世紀，也就是開始挑戰傳統上，形上學與邏輯之間的關係，存在是具體的，從邏輯來講，概念是普遍的，人的概念是普遍的，因為它是指著所有的，有著理性的動物，所以概念是普遍的，存在的是個別、具體的。

維根斯坦所謂的定義的問題，或概念形成的問題，老師也曾寫到過，請各位參考老師的書，概念透過抽象作用，去理解東西之所以為東西的本性或本質，這在

20 世紀前沒有人去質疑，但是到了 20 世紀後，維根斯坦就開始犀利地挑戰、質問這樣的看法。

過去，普遍的概念，跟類、種、複雜的實體、簡單的實體之間的組合，有著某種關係，除了第一原因，多瑪斯的第一原因，就是神，它是簡單的實體，且他是絕對地簡單，沒有任何的組合，講到其它簡單的實體，像是所謂的天使，靈魂，都算是簡單的實體，可他們也都還是組合的，因為他們是有本質與存有的組合，他們要存在乃是接受來的，這樣的簡單實體都還是組合的，只是在組合的原理中沒有質料而已，第一因才是絕對簡單，沒有任何的組合。

第一原因，正因為其絕對地簡單，類、種的概念，或定義等等，都不會用到他身上，因為它是絕對地簡單，既不屬於類或種，也不是我們可以去定義的，因為其本質就是存有，所以不能夠去定義，這個存有就是指神，這整個的討論，有著最後的一個結果，也就是終結在神身上。

多瑪斯在整本書中，非常系統地討論了亞氏理論中，從物理學、形上學、邏輯中的存在與本質之間的關係，他基本上隨從著亞氏，存在的事物可以被定義，可以被分類，可以分成什麼類、什麼種，種差乃是個體之間不同的原因所在，所有存在的東西，我們可以看到他的內在組成原理，就是形式跟質料，到了多瑪斯此書中，又進一步的提到，一個實體的本質，還不足以完全地解釋實體本身，除非形式因跟質料因，無法完全地解釋，一個實體之所以存在的原因，除非此實體接受到存有，而此事物才存在，質料因跟形式因如果是構成實體組合存在的因素，其存有都是接受來的，因此在形式跟質料的組合外，還有著存有跟本質的組合，相對於存有是現實，本質就是潛能，把存有看成是現實，乃是多瑪斯超越亞氏得地方，亞氏只從形式跟質料來看現實跟潛能，而沒有從存有與本質來看待現實與潛能的關係，講到此點，是非常清楚地看到，多瑪斯承襲著亞氏，也有著超越亞氏的地方，在這本小書中，可以說是，把形上學中重要的問題，都好好地提出了，這本書中也是把中世紀長久以來爭執的問題，在一個實體中，本質跟存有，有著真實的區別，還是在我們得理智中可以區別呢？

有的哲學家認為只有在邏輯上可以區別、真實則否等等，這問題在波其武提出後一直在討論，多瑪斯是清楚地說，兩者間有著真實的區別，最清楚的就是在說明簡單實體時，簡單實體是由本質跟存有的組合。包括簡單實體此一概念，在講到此問題時，他將人的靈魂也視為簡單的實體，這在中世紀人學的爭論中，也可以說是很重要的一個概念，正因為他可以肯定靈魂是個分開的實體，中世紀討論很久的，靈魂是否可以不朽的，會碰到的問題是，人是否是一完整的人，身體與靈魂間的關係。中世紀哲學家多隨從柏拉圖的立場，但是卻沒有給出很合理的說

明，像是多瑪斯，明確地說，他就是分開的實體，分開的實體，靈魂是分開的實體，接受到存有，靈魂作為一個分開的實體，接受到存有，這存有也就是整個實體的存有，因此人的死亡只是身體死亡，而非靈魂死亡。這問題講的很多，這邊為同學點到為止。

剛剛提到定義，無論是亞氏或柏拉圖，在後來的傳統中，都會把邏輯跟形上學綁在一起，這在當代受到很大的質疑，這是當代語言哲學的問題，牽涉到概念的形成問題，按照亞氏與多瑪斯，概念是經由抽象作用形成，因此抽象作用有一個過程，這在當代都被逐一地提出來討論。各位同學有沒有問題？

在多瑪斯形上學中，他有兩個原理沒有被清楚地認識到，到 20 世紀後，哲學家們才重新地發現並提出，一個理論是，在多瑪斯形上學中，有的柏拉圖的色彩，在多瑪斯形上學中，事實上不只是接受到亞氏形上學，或當時的學術傳統，很重要的另外一支是柏拉圖思想的影響。

傳統上，很多人認為多瑪斯是亞氏主義者，但是上世紀，30 年代晚期時，發現多瑪斯形上學中有很深的柏拉圖主義的色彩，特別是關於分享原理，這點在哲學史上也未有被重視到，在 14 世紀文藝復興時期的柏拉圖主義者，如 Ficino，在多瑪斯的思想中，柏拉圖的色彩及分享原理很重要，但是他的呼籲一直被忽略直到 20 世紀 30 年代，哲學家們才重新發現到此一點。

多瑪斯講到分享時，是分享到存有，這不是如同柏拉圖說的，感覺的東西分享觀念世界中的觀念，而是分享到存有。這本書中講到神是自立的存有本身，他就是存有，所有東西要存在，都是被賦予、分享了存有才得以存在。這是非常重要的。

另外一個就是當多瑪斯講到存有的首要性的問題，存有這個概念，有很長的一段時期，人們都認為多瑪斯的形上學是本質的形上學，而沒有去注意到，在多瑪斯形上學中對存有的首要性的肯定，這也是哲學史上很重要又很不幸地一個忽略。

老師在前年暑假時曾到英國，在倫敦大學圖書館中，找老師自己的資料，在那邊有一本書，是講到說，多瑪斯思想中的存有的首要性，這本書的名稱是「The Primacy Substance of Thomas Aquinas」，在 *On Being and Essence*，為組合實體來講，Being 是接受來的，這本書中提到說，其實，在 16 世紀時，就有哲學家在提醒，也就是 Banez 曾經提醒到過，多瑪斯哲學其實是存在或存有的形上學，而不是本質的形上學，這種提醒並未被當時的哲學家所注意到，老師看到的此書，就講到說，多瑪斯死後，詮釋多瑪斯的哲學家，第一個是 Cajetan，他首先詮釋多瑪斯哲學，他忽略到多瑪斯思想中講存有之處，而另外一位詮釋者，Suarez，也是從本質的角度來詮釋多瑪斯哲學，都忘了存有，由此開始都導向另外一個方

向，Suarez 又常跟多瑪斯採取對立立場，於是多瑪斯哲學的重點由此被人以為是著重於本質方面的研究。

Banez 是首先提出來多瑪斯思想內，存有的現實的首要性，當然講到存有的現實的首要性，主要是提到神是自立的存有本身，賦予所有其他的東西存有，相對於本質，存有有著首要性。因為如果講到組合的實體要存在，都不可能是因為自己，而是有他者得推動，神在推動時，就是賦予東西存有的意思。

Suarez 把此多瑪斯形上學理解為本質的形上學，此書中就提到，這是因為 Dun Scotus 這位哲學家的形上學重視的是本質，今天我們在哲學上，在輔大似乎讀尊多瑪斯，可是多瑪斯在中世紀只是眾多神哲學家中的一個，講到多瑪斯的哲學，與當時哲學加不同的是，當時的哲學家所接受的是，他們普遍地接受奧斯定以來的柏拉圖主義，這一直都是 13、14 紀都是主流思想，多瑪斯則是開始研究亞氏的原始思想，而非經由阿拉伯哲學加詮釋過的亞氏思想，也因此多瑪斯的思想跟主流思想不同，多瑪斯因此多次被譴責。在當時，多瑪斯並不是大家公推最好的一位哲學家，這背景一定要知道。

Dun Scotus 略晚於多瑪斯，他的形上學強調著本質，受到他的思想影響，Suarez 隨從 Dun Scotus 思想立場來詮釋多瑪斯形上學，因此就把他的形上學，導入了所謂的本質的形上學，而非存有的形上學，有個問題就是。

存有是 Esse, Essence-->本質是來自於存有，亞氏的哲學，是在本質上面，亞氏為何強要本質，形式是現實，為何？這是要與柏拉圖相反，亞氏講到形式是現實，質料是潛能，二者組成一個實體，實體存在，形式與質料是不可以分的，亞氏這樣講就是要針對柏拉圖的觀念論，觀念以分開獨立的方式存在於理解的世界，感覺與具體的存有都是分享了觀念中的存有，感覺世界中的事物分享了觀念，但是觀念並不因而就存在於感覺事物之內，依然是分開獨立於另外一個世界。因此柏拉圖認為真正的世界乃是另外一個世界中的，感覺的東西都是虛幻的，不是真正的，也永不可能有著相似於觀念的完美。柏拉圖的觀念講的是這些，感覺的東西不過是觀念的微弱反應，不完美的反應，這些都濟助的話，亞是就是針對這樣的問題提出說，所謂的實體，就是具體存在的，這是界中我們有著實際經驗的，形式因與質料因說明這東西是什麼的原因，亞氏講到形式時，就是用柏拉圖的 ousia 這個詞，不管怎樣，在亞氏講到，所有存在的東西有理解也有感覺的一面，理解就是柏拉圖觀念論中的觀念，但是他為了反駁觀念論，因此他的哲學就僅僅停留在形式與質料的關係，亞氏因此就講說形式是現實，質料是潛能，形式是現實乃是針對質料來說的，柏拉圖的觀念論，是亞氏不能接受的，為了反駁他，亞氏哲學因此停留於此處。

一個實體要存在的話，還要有外在的他者來推動，假如是如此，亞氏要反駁觀念論時，就要明確地去講，原因是四個原因，他應該可以進一步地講，針對一個他者的話，形式就不是現實，而只是跟質料的關係，但是針對了有他者得推動的話，形式就不應該是現實。亞氏得思想，很多地方都是爲了反駁柏拉圖的，形上學、物理學、知識論、靈魂論都是如此。

在亞氏的思想中，爲了反駁柏拉圖的觀念論中主張觀念有一獨立方式存在於自身，因此指出每一個存在的東西都是真實的，而有形式與質料兩個原因，一個是理解一個是感覺，亞氏因此否定了兩個世界的分立。亞氏是一心一意地反駁柏拉圖，因此他也就停留在對形式因的強調。只講到形式是現實，而沒有進一步論述外在的他者推動的部分，否則此處形式應該是潛能。

亞氏沒做到的，在多瑪斯思想中完成，這才是多瑪斯思想中超越亞氏得地方，而沒有僅僅只從內在兩個原理來看待存在，亞氏此處是在物理學中分析到的，形上學中講到有四個原因的時候，講到形式是現實、質料是潛能，首先是在物理學中提到，多瑪斯沒有僅僅停留在物理中來看，而是進一步從形上學的角度來分析，一個實體要存在的話，他的本質事由形式跟質料組成，但是本質是潛能，還必須要接受到存有，存有才是現實。這是爲何多瑪斯會說，惟有接受到存有事物才是現實，事物要有了「完美」（存有）才有實現的可能，否則什麼都沒有。

多瑪斯很不幸地，一過世，其思想就被人所曲解，直到當代爲他平反。Cajetan 在詮釋多瑪斯時，提到認識最終的現實，可是爲多瑪斯來說，那應該是首要的現實，沒有此現實，事物皆是「無」。如果要瞭解多瑪斯思想，要從「存有」是首要現實來看，而不能從它是「最終現實」的角度來看，不能從結果，而是要從他「先有」或「先分享」到存有來看，存有應該是「第一個」現實，要從事物要存在的首要現實的角度來看。

下學期，我們依然是閱讀經典，但是就放在柏拉圖的神話上，柏拉圖的神話，在某些問題中，他認爲我們透過理性難以解釋時，還是回到神話的隱喻中來寫作。我們下學期就越讀這樣的經典。同學們如果希望瞭解柏拉圖哲學中的某些問題，特別是透過神話的方式來寫，歡迎各位同學選修。這些課都直接從經典中來看，培養同學們閱讀經典的能力。直接接觸到哲學家的原始思想。



## 存在者與本質

### 第三章 類名、種名、種差與本質的關係

#### （內容簡述）

前言：No. 1

#### 一、本質（essence）

- 1、嚴格的意義（proper meaning 本身的意義、considered absolutely 絕對的意義）：最基本的性質。對本性是「一」還是「多」的問題：本質這概念只指一些必然性的性質，而不指適然性的性質，因是思想中的普遍概念，故沒有「一」與「多」的問題。
- 2、現實存在的意義：存在者的本質（實際存在於個別事物中）：存在者是一主體，存在的主體是單一，其基本性質與適然性質合一。所以適然性質的因素，可以陳述主體，如：蘇格拉底是白的。
- 3、存在者：從二個層次而言：
  - (a) 存在者的存在：個體是具有本性的存在者，是單體，每一單體的本性是獨一無二，所以單體的本質可以是「多」。我們不能說，人本質本身存在於這個人身上。（如：蘇格拉底是人性）。但個別存在的人，必有人性，否則不是人。
  - (b) 人之絕對意義不存在於個人上，但人之相對意義存在於個人上。人的絕對意義是可以定義的，含有「統一」（多）與「共有」（一），不屬於個別人。
  - (c) 個別人的人性，並非普遍概念，是屬於個人的，所以，並不含有「許多的統一」或「共有」的因素。因此，實際存在於每個人的人性，不能稱為「種名」或「類名」。
  - (d) 以「種名」所表達的人性，存在於理智中，可以說是思想存在者。
    - (一)「種名」所指的人性，其形成的過程，是理智從每個存在的個人，忽略其個別性而形成（抽象作用）。因此，具有共同的因素，理智透過定義而認識人是什麼。
    - (二)「種名」是理智在陳述過程所發現的，用以指稱本質。

#### 4、對「人性」或「種名」概念之形成與理解

- (一) 概念本身是普遍的，但實際上還是存在於個別人的理智中（主觀因素）。
- (二) 亞味羅的錯誤：他主張概念本身是普遍的，但存在於個人的理智中也是普遍的（沒有主觀因素）。
- (三) 概念之普遍性，並非源自其存在於人之理智中，而是源自其與外在事物之相似關係。

## 二、語言之陳述

- 1、如：蘇格拉底是人。人在此之所指，是絕對意義，並不指向「種名」。而「種名」在此指向思想中的存在者，是依附體，所以不能以「種名」陳述蘇格拉底。
- 2、蘇格拉底是「種名」（錯誤）：對蘇格拉底的陳述，應是一切屬於人本質的因素，才能用於陳述蘇格拉底。
- 3、「類名」可以陳述，但只是在定義中。
  - (a) 陳述是理智在分或合的活動中完成，而理智的活動，是根據實際存在的事物。「類名」是由理智之活動而產生的概念，在陳述事物時可以使用。
  - (b) That to which  
但當理智陳述事物時，認為某詞可以陳述某物，或某詞與某詞的組合可以陳述某物（可述性），此性質並不含在「類名」中，「類名」指向理智所陳述之物。

## 三、結論（No. 9）

「種名」與「類名」並不含於本質之絕對意義中，而是理智陳述事物時，由理智的活動而形成。所以，並不是存在者的依附性質，而是思想存在的依附性質。

# 論存在與本質

## 第五章 不同實體的本質

本章的主題：本質是以不同的方式，存在於三種實體內；這三種不同的實體就是：(1) 神(1--3)；(2) 靈智體<sup>1</sup>(4--9)；(3) 由形式及質料構成的組合體(10)。

### 一、神

1、神之本質與其「存在實現」<sup>2</sup>等同。由於等同引起不同的說法：

(一) 既然神之本質與其存在實現等同，神沒有本質；因為本質與存在實現等同之實體，其本質不屬於任何「類相」。屬於同一類相之實體，其存在實現時必須添加本質。屬於相同「類相」與「種相」之實體，其本質相同，其個別化源自其存在之實現，因存在之實現，使同類同種的實體有區分。

(二) 神是純實現：神之實體是所有實體之普遍實現（見註 4）<sup>3</sup>，不能屬於任何實體。

(a) 多瑪斯之說明：因神之本質與其存在實現等同，其存在實現不須添加，因其單純性，故與所有的實體皆有別。

(b) 根據「論原因」之說法，純實現是第一原因，既是純實現，其絕對美善使其唯一（個別化）。

(c) 普遍存在實現雖然不包含添加，但並不排除添加之可能性，否則任何添加本質之存在者，皆不可能存在。

2、神是純實現，其本質即美善本身，所以神並不缺乏任何美善，神之美善是絕對完整。既然神是以最卓越的方式擁有美善，其美善是絕對單一。其他存在者之美善為殊多。

### 二、靈智體之本質

1、靈智體之本質與存在實現有區分，故其存在實現是受之於外，但其本質不含有質料。<sup>4</sup>靈智體之限制，是按其接受實現之能力而受限制，故其限制是源自上級之實體，而非下級之實體，因不是由質料而接受。

<sup>1</sup> 靈智體 (intelligences) 是純精神體，根據多瑪斯後來的說明，人的靈魂不是靈智體，而是理性魂 (rational soul)。

<sup>2</sup> 在本章中有關 “being” 一詞，多瑪斯所用的詞是 “act”，意指：在此之存在者，其存在已實現，故「存在實現」較單純的「存在」適合。

<sup>3</sup> 根據註 4 之說明，主張此一理論的，主要是 Armaury de Bène，1210 年正式被宣判是泛神論。

<sup>4</sup> 研究中古世紀哲學的學者認為，當時方濟各會的學者，除了少數的幾位之外，大部分主張靈魂有質料。

## 2、靈智體是「單一」而成「種」

- (一) 對人而言，人之靈魂必須與身體結合，故同一種相中有須多個體。
- (二) 靈魂在實現個別身體時而個別化，個別性之來源是身體。雖然靈魂實現此個別身體時而具有個別性，但身體不在時其個別性不必失去。此謂，不論在任何情況之下，靈魂都保留其個別性。

## 3、靈智體因本質與實現有區分，可以分屬於範疇。

- (一) 靈智體可以屬於某一類相、種相、或種差，雖我們無法理解其種差。
- (二) 甚至可感實體，我們無法完全理解其本質之差異。我們是藉因果原理，從依附體所展現之活動，推論本質之間的差異。非物質實體並不具有依附體，我們無法指出非物質體本身或依附體之差異。
- (三) 類相與種差對可感實體而言，類相取自其質料，而種差取自其形式。類相並非質料，而種差非形式，但後者是差異原理。這種差異稱為單純的差異，因是取自部分之本質、即其形式，<sup>5</sup>因此，由形式與質料構成的組合體，才具有單純的差異。非物質體沒有質料，故其差異並不取自其部份之本質，而是完整的本質。

## 4、非物質實體的類相，是以不同的方式取自其完整的本質。

- (一) 脫離物質的實體，其存在實現皆非物質性，但因其潛能與純實現的距離不同，及與純實現的接近程度不同，而有不同程度的美善。其類相取自其非物質性，但其種差不為我們所知，則取自其美善的程度。
- (二) 靈智體之種差，雖取決於其不同程度之美善，但不必是偶性的差異，因不同美善的程度並不分割種相。
- (三) 雖然同樣的形式，接受不同程度的美善，並不產生不同的種相，但形式或分受的本質，接受不同程度的美善，卻能產生不同的種相。  
(自然物之本質，是藉着中介由低級而往上提升：植物、動物、至理性，而理性實體不必分為二種。)

## 三、組合體之本質

- 1、組合體是由形式與質料構成，其存在實現受之於他，是有限實體。
- 2、再者，其本質是受之於限定之質料，故上下皆受限定。
- 3、又因限定質料能被分割，故同種中可有許多個體。

<sup>5</sup> 多瑪斯在此處引用 Avicenna 的說法。

# 多瑪斯의思想和歷史背景

## 高凌霞

當代多瑪斯學者郎尼剛（Bernard Lonergan）在他的《心語：多瑪斯的語言和觀念》（*Verbum: Word and Idea in Aquinas*）一書中指出，真正的多瑪斯思想只有一個，但有許多可能發展的面向。多瑪斯是十三世紀眾所仰慕的「教師」，在巴黎大學佔很重要的地位。他的思想若能完整的發展，在今日世界各大學仍能叱吒風雲，並廣受欽佩。他綜合許多思想的精華，及他對真理開放的態度，是他思想發展的動力。他的著作曾引起當時學界的熱烈討論，正是因為他新穎的見解所點燃的。其實，多瑪斯之舊論新說的特色，是受其時代的影響。他的年代是多事之秋，信仰和理性互相挑戰，對此問題的看法，使他成爲風雲人物。本文首先敘述其生平與背景，進而介紹其重要著作，再探討信仰和理性互相挑戰的後果，最後是多瑪斯本人對此問題的看法。

### 一. 多瑪斯生平事件

多瑪斯的一生多波折，他處於不平凡的時代，度過不平凡的一生，我們可以從三個面向探討：即會士、老師、與學者。

#### 1、本篤會之培育

根據第一位撰寫多瑪斯傳記的作者，多瑪斯於 1274 年 3 月 7 日逝世，是時正是多瑪斯年晉四十九。但下文作者又稱，他在現世已度盡其 49 年，將於天堂慶祝其五十大壽。據此說法，多瑪斯出生之年應是 1224 年或 1225 年初。他出生貴族世家，但阿奎諾（Aquino）家族祖產居地，位於羅馬與那不勒斯中間，而著名的本篤會卡西諾修道院（Monte Casino）就在其南邊。十三世紀的歐洲是政教不分，當時是這二個地帶，一邊是羅馬教宗的領土，另一邊是皇帝菲德烈二世（Emperor Frederic II）的領土，造成阿奎諾家族，必須在這兩個勢力走動。多瑪斯兄弟姐妹大約九人，四男五女，多瑪斯是四個兒子中老四。對於多瑪斯的哥哥所知不詳，只知道老大愛莫（Aimo），曾參與十字軍東征到聖地去，他一生忠於教宗。老二利納多（Rinaldo），先

是皇帝的隨從，後來效忠教宗，並因教宗的事件被皇帝處死，家人視他為殉道者。多瑪斯年幼時，按照當時的慣例，父親安排他進入本篤會。在五、六歲時，他的父親送他到那不勒斯的本篤會當獻主的會士（Oblate of St. Benedict），他的奶媽隨行。

多瑪斯在本篤會接受教育，直到十四五歲左右。那時道明會的第二任會長在那不勒斯設立會院，多瑪斯受道明會士的感召，矢志追隨聖道明（St. Dominic），暗地裡加入道明會。家人極力反對，甚至將他綁架帶回家中，一半軟禁一半威脅，並以各種方式誘惑他，希望他放棄初衷。幾番波折之後，他終於獲得家人的首肯。根據學者們的考據，大約 1245 年多瑪斯被送回道明會。立即受命到巴黎道明會書院跟隨大雅爾伯（Albert the Great），繼續接受道明會的培育。1248 年 6 月 7 日，道明會的大會決定在科倫設立道明學院（studium generale），並派大雅爾伯到科倫，多瑪斯則隨行。對於多瑪斯在巴黎的時間，並沒有直接的文獻可據，故理論頗多，學者們是從其他的文獻推論而建構的事實。至於多瑪斯在科倫期間的生涯問題較少，因有充足的文獻作為根據。一般認為，從 1248 至 1252 年，多瑪斯在科倫的這段時期，一半是神學生，一半是大雅爾博的助理，記錄並整理他老師講課的內容，有時也協助教學，這是相當繁重的工作，在這種情況之下，多瑪斯受其師之影響，其深遠之程度不言而喻。但令學者們感到詫異的，是多瑪斯不僅學狄奧尼修的「論天主聖名」（On the Divine Names），同時也修讀亞理斯多德的「尼可麥奇倫理學」（Nicomachean Ethics），這是一般哲學課程，神學生是不必修的。根據古提耶（Gauthier）之研究，多瑪斯自己本人之「尼可麥奇倫理學之詮釋」中，有 350 處明顯是受到大雅爾博的影響，而且是大雅爾博早期的詮釋，即多瑪斯在科倫大約四年的時間中，多瑪斯晉陞司鐸，但到目前為止仍然沒有詳細有關的資料。

## 2、聖經與靈修

在科倫的四年當中，根據學者們的意見，多瑪斯也教授聖經課，稱為「聖經釋意」（cursory lecture），其宗旨不在微言大意，建立理論或討論各種不同的詮釋，只說明聖經文本的原意，而這是一位神學學士必須做的。最近所發現的多瑪斯的手稿，其中有一部份是多瑪斯「依撒意亞先知的詮釋」（Super Isaiam），可以發現他在授課大綱的旁邊做了許多附加說明，後來他的弟子收集成冊，稱之為《文集》（Collationes）。多瑪斯的詮釋方法，

按照當時的慣例，很忠實地說明聖經文本的文意，不多加發揮。但他也加上一些 nota 或 notandum（注意），從文字的本義進入靈修的意義。從最近發現一些多瑪斯的親筆手稿，記下他要說的一切；字跡潦草，但他幾次三番的修改，可見他思想用詞的慎重與嚴謹，及豐富的聯想。今舉依撒意亞一書為例，書中有一句話：「教訓你爲你有益的事。」（依撒意亞、48：17），多瑪斯的詮釋如下：

上主的話是有益的原因：

- （一）能光照理智：你的《教訓是一盞明燈》（箴言，6：23）。
- （二）使感覺愉快：《你的誓言在我的上顎多麼甘美！》（詠：119：103）。
- （三）能燃燒人心：《我的心中就像有火在焚燒。》（耶，20：9）；  
《上主的話（燃燒）着他們。》（詠：106：19）。
- （四）修正我們的辛勞：《求你教訓我，引我進入真理之路。》  
（詠：25：5）。
- （五）得到光榮：《保持明智和慎重。》（箴，3：21）。
- （六）教導他人：《凡受上主默感所寫的聖經，爲教訓，爲督導…  
都是有益的。》（弟後，3：16）。

多瑪斯的整個《人學》，在這幾行字間幾乎全部呈現出來：理智、感情、心與活動。他所謂的辛勞，指的不是勞力的工作，而是道德行爲方面的努力；再者，對聖言的默想使人愛天主，而愛的力量使人明智及慎重。愛天主是神學上的三樞德之一，信德、望德與愛德，多瑪斯已從聖經進入神學，由愛而得到光榮，這是人的終極目的。神學的研究與對聖言的默想，本身不是目的而是工具，聖言的反思是爲了宣道，是爲了他人，道明會會士的精神於此表露無遺，因爲聖言是爲上主的子民所發的。

多瑪斯對信經第二項的詮釋是另一個例子。在這裡他讚美上主的聖言，也列出五種對上主聖言的態度：（1）我們愛上主的記號之一，就是願意聆聽上主的聖言；（2）我們必須相信，因爲這是上主的聖言，也就是基督在我們心中的生活；（3）我們不僅要相信，也應該默想聖言、反覆思量，否則聖言對我們無用。如果我們做了，這是對抗罪惡很有用的武器；（4）我們必須以聖言勸導、傳達、光照他人（commonendo， praedicando， et inflammando）；（5）我們應該以聖善的生活實行，「做聖言的實行者，而不

是健忘的聆聽者。」最後，多瑪斯以聖母瑪利亞為典範，她聽了聖言，接受了，全心全意的相信，保留在心中，反覆思量，這樣她才能將聖言帶到世界來。言簡意刻是多瑪斯著作的特色，短短的幾句話，意義深長，令人回味無窮。

### 3、教學生涯

根據多瑪斯傳記的作者 William of Tosco 的記載，1251 年底或 1252 年初，道明會的總會長，要大雅爾博指定一位年輕的神學家，可以被派到巴黎大學做駐校教授<sup>1</sup>，根據不同文獻的描述，這項職務相當於今日的神學院院長。大雅爾博就指定多瑪斯，說他知識豐富、充滿聖德 (in scientia et vita)。1256 年多瑪斯獲得教學執照 (Licentiae docendi)<sup>2</sup>，同時要他準備接受神學院院長的職務。根據當時的規定，院長必須是 35 歲以上，當時多瑪斯才不過是 31、2 歲，所以校方有困難，後來向教宗申請特殊許可，才能聘請多瑪斯。在 1256 年 3 月 3 日至 6 月 17 日之間，舉行了就職演講 (principium)，9 月的時候正式成為巴黎大學的神學院院長 (magister in actu regens)，及神學教授 (Magister Sacra Pagina)<sup>3</sup>，展開了他在巴黎大學的教學生涯。

十二世紀末巴黎大學的教授，根據規定，有三項重要的任務：研讀、辯論、與宣道 (legere, disputare, praedicare)。研讀是研讀聖經，聖人 (Sancti 指的是教父們) 的著作，老師 (the Master 指的是 Peter Lombard) 的「神學綱領」(The Sentences)。有關聖經研讀，是逐句講解與釋義。在這一段時期，多瑪斯對聖經有幾部重要的詮釋，學者們認為多瑪斯的詮釋極具創意，尤其是「約伯傳」的詮釋。教授的第二項任務是辯論，辯論是動態的教學法，主要是使學生徹底了解一個題目。這個方法不知什麼時候被巴黎大學採用，但十三世紀時，已經是相當有組織的教學法。在課堂上教授詮釋聖經，或隆巴第 (The Sentences of Peter Lombard) 的「神學綱領」，其中有疑問的、或有新理論出現的，由教授提出問題，學生正反兩面的辯論。辯論與研讀之差異，在於對文本之依賴。在研讀文本時，有時不同的權威對相同的文本片段，有不同的看法，因而引起討論，辯論是因學生之質疑而引起，雖然他們也常引用權威，但主要是他們自己的看法，他們必須對文本

---

<sup>1</sup> Regency，其職務相當於我們今天的主任或神學院院長。

<sup>2</sup> 相當於我們今天的博士學位。

<sup>3</sup> 所謂的 doctores sacrae scripturae 即一般的聖經博士。



有更深入的理解，研判他人的說法，而這些不是源自文本。研讀文本時必須依賴文本，但在討論與辯論時，文本已消失，而是知識地交流。

當時的辯論有二種形式：校內的及校際的( *disputatio privata* 及 *disputatio publica* 或 *ordinaria* )。校內討論是全校師生共同參與的大事，由負責的老師事先準備題目，在規定的時間，以極嚴謹的邏輯推證，進行正反兩邊的討論，最後由院長綜合結論。由於校內討論有特定之題目，也可稱為「專題討論」( *quaestio* )。校際辯論會比較複雜，每年舉行二次，即在封齋期與將臨期，到時全校停止課業及其他的活動，使全體師生都能參加。辯論時並沒有固定的主題，任何人能提出任何題目公開辯論，辯論的結果是有名的「任題討論」( *Quodlibeta* )。和其他的辯論一般，院長必須做綜合結論。多瑪斯的「論真理」就是他第一次在巴黎任期內的「校際辯論」成果，由學生或秘書做筆錄，經他修改、補充、編輯之後，彙集成冊。

院長的第三項任務是宣道，多瑪斯對這使命相當清楚，他的就職演講的題目是：「從高處你灌溉了高山，大地充滿了你的化工」。智慧出自上主，高山象徵教授們的理智，上主將其智慧傳達給他們，他們必須將之散播，好讓聽者沐浴在上主之神光之中。所以，神學教授的生活必須崇高聖善( *alti* )，才能身教言教並施；他們必須有智慧之光( *illuminati* )，才能因材施教；他們也必須是堅強穩定( *muniti* )，才能為真道辯護及駁斥錯誤。為使神學教授們所研讀與討論的聖經，能成為生活的一部份，如此才能有效的宣講教義，院長必須組織一個由四位教授所構成的委員會，安排校內全體師生一年的靈修生活，每逢星期日及其他教會重大的慶典，早禱之後按一些特定的主題講道( *sermo* )，晚禱之後有禱詞與禱文( *collatio* )等。這些大學的講道與禱詞，遺留下的手稿並不多，根據學者們的考據，從現有的稿件中發現，多瑪斯負責不少的講道。多瑪斯所講的是有關當時常出現的一些主題，敬禮聖母、祈禱、謙虛等德行。但他最喜歡的題目是愛德，因他說基督所有的法律，都在一個「愛」字；其次是效法基督，「在主身上所做所為、所發生的、所受的苦，都是能使我們得救的教導」，從此主題所衍生的，是人是神的肖像，肖像被破壞，基督來恢復其原來的容貌。多瑪斯講道的特色，是不用高深玄奧的術語，沒有華麗的言詞，不講究修詞的效果，沒有動聽的故事。他認為這些是人世間的智慧，而宣道須要能觸動人心的藝術，這些只是花言巧語( *frivolitas* )，能使上主的聖言變成口號。對一位學問高深淵博的學者而言，多瑪斯的講道非常具體，他取材於日常

生活的經驗，並關懷社會與經濟之正義。基於以上述的各種原因，有人稱多瑪斯之講道是「宣道者的權威」。

### 三、信仰和理性互相挑戰的時代

#### 1、個別靈魂之不朽

在多瑪斯的時代，亞里斯多德的思想，雖然部份已從希臘文譯成拉丁文，但他重要的著作，是透過阿拉伯人<sup>4</sup>而傳入歐洲。亞里斯多德提供十三世紀初形成的思想，一個嚴謹的推論方法，及哲學的詞彙；另一方面也引起一些問題，其中最重要的，是宇宙永恆與人靈魂之統一及個別性。

信仰與理性之關係，在有關人靈魂的爭論上，特別顯明。亞里斯多德在「論魂」(*On the Soul*)一書中，在討論人靈魂之能力——理智(the intellect)時說，理智是靈魂藉之而認識、而思想之能力，而且只有理智是永恆而不朽。根據阿拉伯思想家亞味羅(Averroes)的詮釋，人的理智有主動與被動二面。全人類共有一個主動理智，因為是「分離」(separate)，故不受物質的影響，因物質是個別化的原理。這種說法與基督宗教的信仰有衝突。亞味羅所詮釋的亞里斯多德，稱拉丁亞味羅主義(Latin Averroism)，或稱「徹底的亞里斯多德主義」(Radical Aristotelianism)<sup>5</sup>，其重要人物是西杰(Siger of Brabant)。他認為人之靈魂有二部份，一是被動理智，是人身體的原理，主動理智則不是。多瑪斯仔細研讀亞氏的著作後說，人在理解時，很清楚的體驗，不是人類普通理智在我心中理解，而是「我」在理解。多瑪斯並沒有引用信仰權威或文獻，而是以哲學論證反駁西杰的說法。<sup>6</sup>

#### 2、宇宙之永恆

根據基督宗教的信仰，宇宙萬物是神從無中創造，且是在時間中開始。人是獨立自主的個體，能決定自己的命運。亞里斯多德在探討物質物之變化時，主張支持變化的底基，是什麼都不是，但不是無的純潛能，亦即元

---

<sup>4</sup> 十三世紀的阿拉伯人，泛指伊斯蘭民族、或敘利亞一帶的撒拉遜(Saracens)人。U有時統稱撒拉遜人(請參考：「駁異大全」)。

<sup>5</sup> 這是魯汶中古世紀學者 Van Steenberghen 給這學說的名稱。

<sup>6</sup> 請參考：*De unitate intellectus* (On There Being One Intellect)。

質，因為無中不能生有，變化僅是接受新的形式。換言之，元質是永恆常存的。這種主張與基督宗教的信仰相抵觸。當時的神學家，如文都拉（Bonaventure）等人認為，既然宇宙是神從無中創造而有，宇宙必然是在時間中開始。但多瑪斯認為，無中創造宇宙，指神是宇宙開始存在的原因。原因的優位，不必是時間上先後次序的優先問題，原因效果可以同時存在。雖然文都拉認為，哲學無法證明宇宙是無中生有，但能證明宇宙是在時間中開始。多瑪斯持相反的意見，神從永恆而創造宇宙，從哲學上言，雖是不能證明，但是可以成立的說法。哲學無法證明宇宙在時間中開始，及神從無中創造萬物，因這真理，即宇宙在時間中開始，是啓示的真理。多瑪斯一方面證明哲學知識之獨立，同時也維護神學之領域。二者之研究對象不同，但都是獨立的科學知識。

### 3、多瑪斯論神學與哲學之關係

多瑪斯是從許多不同的層面討論此一問題。我們可以從他對亞里斯多德「形上學」中的一句話的詮釋，說明二者之關係。人求知的欲望，要求達到最圓滿的實現，從認識事物之本質，而至事物存在的原因，及此原因之本質。換言之，從哲學而進入神學。

亞里斯多德在他的「第一哲學」中，開宗明義就說：人天生好奇，就其本性欲知一切。多瑪斯在詮釋這句話時，就說出亞里斯多德所未言之處。首先萬物皆欲求能使之成全之物。對人而言，人最高能力是理智，而理智之成全是認知，知識能使人成全，哲學是因人驚嘆宇宙萬物之美善，而想認識此美善之根源。再者，一切科學知識，能滿足人之求知欲望故為善。其次，萬物不僅欲求本身之成全，也求與其根源結合，因根源是原因，而效果之成全在其原因。神創造萬物，萬物按其本性回歸其根源。在回歸之路途中，人因有自覺能認識，知識的獲得是擁有對象，而擁有對象乃幸福，故人之幸福在於認識神。因此，人不但天生欲求得知識，也有認識神之欲望。多瑪斯以人之欲望追求滿足，說明了哲學與神學的關係，及哲學之有限制及神學如何完成哲學。

多瑪斯解決哲學與神學之關係的另一條路徑，是他的「存有的哲學」（Philosophy of Being）與神學。柏拉圖的觀念論是從「理型」（Form）而說明存有。亞里斯多德則從「實體」（Substance），對多瑪斯而言，實存之物

是因它真真實實地「有」了，多瑪斯稱之為「存在之實現」(the act of being)，而存在之實現是存有最基本、最圓滿之美善，宇宙萬物各因其本性而限制其存在實現的樣態(mode)。一般而言，我們可以認識某一物之本性而不必知道其是否真實存在，因此，萬物之本性與其存在實現有區分。存在之物各因其存在之實現，而構成一個有系層的宇宙。在這物各有其本性的宇宙中，其最高原因是本質與存在實現沒有區分之絕對存有。人的理智從對物質物之認識而推論其物性，從物性推論至其根源之存在實現。換言之，人之理智能從萬物之存在而推論神之存在。但神是無限絕對的存有，神之絕對本質並非人理智所能知，必須由神對人的啓示，才能認識是「自本自根之存有」，知其為三位一體之神。人之理智首先認識的是存有，從物質存有而至非物質存有，最後，是存有根源的存在實現，即絕對存有之存在實現。而神學是信仰，使人認識神的內在生活，及他與世界的關係。

從存有論的觀點而言，多瑪斯的哲學是探討存有本身之科學知識，其對象是「共同存有」(esse commune)及其原因。神學的對象則是神本身，是絕對存有。啓示告訴我們，神創造萬物，使萬物存在，亦即使萬物之存在實現了。因此，萬物各按其本性而分受神之美善。因果關係及分受關係，二者皆是從存有的層面而討論，萬物之間有一個「異中有同、同中有異」的類比關係，而此類比關係是建立於存有與存有之間。神學提供多瑪斯另一更高真理，使他能在更深入的層面，探討事物。

多瑪斯的整個思想系統，是以神為出發點。神的存在使人之理智能從變化之宇宙，而推論其變化的原因，而肯定神之存在。宇宙萬物由神創造，可以說由神發出，最後回歸於神。多瑪斯從人回歸於神之過程中，探討人、物之本性，人之認識及行為，行為之規範為自然道德律，而行為規範之根據為永恆律。萬物之回歸、及人之回歸，是將人本性提升至超性。有關本性之知識，是由人理智的推論及理解所形成之哲學知識；超性之知識因超越人之本性，是由啓示為根據而獲得之知識，故並非哲學知識，而是神學知識。神學使哲學更完美，這可從三方面而論：(1) 哲學和神學二者相輔相成，哲學是神所創造之人性的認知結果，而神學由神之啓示，這二方面所獲得的真理，不可能互矛盾。哲學之錯誤並非源自神，而是人理智之有限，或人之濫用哲學；(2) 信仰假定有理性之知識，哲學是準備，哲學與神學不能化而為一。(3) 信仰使理性之知識更成全，信仰中有人可理解之部份，及人無法理解之部份。而理性使信仰可理解部份更堅固。對多瑪斯

而言，雖然在他的著作中，有許多哲學理論和推理，基本上他是一位神學家。

多瑪斯的時代，是信仰受到理性嚴重挑戰的時代，故有許多爭論發生，促使他對理性與信仰加以反思，並說明神學與哲學之區分與關係。他的理論，一方面使哲學成為獨立的學問，另一方面，則使神學成為科學知識。神學與哲學知識之形成，皆因人有求知的欲望。求知欲望促使人從變化現象而追問物之本性，從本性而存在，從存在而至存在的原因。不但如此，求知的目的是欲與對象合一，先是與物之本性，最後是與神合一。根據多瑪斯，神是一切根源，與根源合一之人之最高幸福。

多瑪斯是專職的神學家，但他對哲學的熱愛，使他的著作中，融入了不少哲學理論，如《神學大全》(*Summa Theologiae*)中論「人」及「人之知識」部份，幾可獨立成為哲學論述。又如他在《波其武論天主聖三的詮釋》<sup>7</sup>中，第五、六問是一本「論科學知識之方法」之著作。他逝世後，巴黎大學校長去函道明會的會長，除了慰問之外，要求將多瑪斯安葬於巴黎大學；同時也請他們將多瑪斯已開始，但尚未完成之哲學著作，<sup>8</sup>寄給哲學院。由此可見學者們對他的哲學思想的重視。他雖是專職的神學家，卻花費許多時間研究古希臘的柏拉圖、亞里斯多德及新柏拉圖學派的思想。

多瑪斯一生奔波，為他的修會成立書院，並為教會解決教理方面的爭議，他二次任教於巴黎大學，又往返德國之科倫及義大利之那不勒斯之間。也常因天主教會的思想問題，不時蒙教宗之召喚。他逝世時，正是他從命前赴里昂(Lyon)大公會議，但因疲勞成疾而病逝途中。

---

<sup>7</sup> *Expositio in Boethii de trinitate*。

<sup>8</sup> 即亞里斯多德的《形上學》，及新柏拉圖派的 Proclus 之《狄麥奧詮釋》(Timaeus)。

## PARTE PRIMA

**LE INTERPRETAZIONI  
DELLA METAFISICA TOMISTICA**  
nel ventesimo secolo

Il Neotomismo.....	p. 33
Martin Grabmann (1875-1949) .....	p. 40
Reginaldo Garrigou-Lagrange (1877-1964).....	p. 46
Amato Masnovo (1880-1955) .....	p. 52
Francesco Olgiati (1886-1962) .....	p. 59
Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948) .....	p. 65
Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) .....	p. 69
Etienne Gilson (1884-1978) .....	p. 74
Il concetto di filosofia cristiana .....	p. 75
Dalla metafisica di Aristotele alla nuova metafisica di S. Tommaso .....	p. 78
Jacques Maritain (1882-1973) .....	p. 87
La necessità della metafisica .....	p. 87
L'oggetto della metafisica.....	p. 88
L'intuizione dell'essere.....	p. 89

Cornelio Fabro (1911-1995) .....	p. 97
Aimé Forest (1898-1983) .....	p. 106
Joseph de Finance (1904-1999) .....	p. 109
Louis de Raeymaeker (1895-1970) .....	p. 116
Carlo Giacon (1900-1984) .....	p. 120
Tomas Tyn (1950-1990) .....	p. 126
Enrico Berti (1935) .....	p. 132
Ralph McInerny (1929) .....	p. 137
Giovanni Ventimiglia (1964) .....	p. 143
Leo Elders (1926) .....	p. 150
Abelardo Lobato (1925) .....	p. 160
L'originalità dell'esse tomistico .....	p. 163
La risoluzione dell'ente nell' <i>Esse ipsum</i> .....	p. 165
La illustrazione dei predicati trascendentali .....	p. 165
La deduzione dei principi primi della metafisica dai trascendentali .....	p. 166
Conclusione.....	p. 168

## Essence Absolutely Considered

**Etymology.** The potency that corresponds to being and is actuated by it is, as has been seen, the thing itself or the thing's nature. The technical name given to thing or nature in the function of proper potency to being is essence. The term is derived in a rather peculiar fashion from the Latin infinitive *esse*, "to be." As is the case with so many other metaphysical terms, its use in the technical sense requires considerable elucidation. The morphology of the word "essence," indeed, is especially misleading in view of what it has come traditionally to express. A non-existent participle *essens* is presupposed as though formed from the infinitive *esse*, like *patiens* from *pati*, and is given the ending of an abstract noun in the form *essentia*. In English, this word appears as "essence." According to its form it should mean the very nature of being, that is, beingness, if such a derivative were permissible in English. But in point of fact it was coined to translate the Greek term *ousia*, a word that in Aristotelian logic was used to denote the subject of predication. In this logical context *ousia* was regularly and without difficulty translated "substance." Its alternate translation "essence," consequently, became quite easily established in the sense of the subject of being, the potency to existence.

Morphologically, then, "essence" should denote existential act; but technically in traditional use it has come to mean the opposite entitative principle, the potency to being. Only when used of subsistent being does essence coincide with existence, and then only in virtue of the absolute identity there of nature and being. In all other instances it sets up a contrast with existence. The morphology of the term, accordingly, should not be allowed to influence its accepted meaning. The etymology serves, though, to connect it with being, and to show that it is treated in metaphysics from the viewpoint of being.<sup>1</sup> The term describes nature or thing as a potency to being, in spite of its incongruous morphology.

<sup>1</sup> "Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse" — "through which and in which a being has its act of existing." St Thomas, *De Ente*, 2.2.1. (ed. Roland-Gosselin, p. 4.15-16); tr. Maurer, p. 28. On the origins of technical terms for a being (*ens*) and essence and existence, see E. Gilson, "Notes sur le Vocabulaire de l'Être," *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 150-158.

**Essence as Nature.** Sensible things, the only direct objects of human cognition, are all individual as they exist in themselves in the real world. But they are known by the intellect in abstraction from their designation in a particular matter. So abstracted they are still composed of matter and form, but lack designation in definite dimensions that could be pointed to with the finger.<sup>3</sup> In this way they are conceptualized with a content of matter and form in general, but not in particular. They abstract from any indication by which they could be marked off or designated as it were by the finger in dimensions of length, breadth, thickness, and at a particular time. In so abstracting from the particular they abstract from place and time, and exhibit their natures under an aspect that is found in all the individuals and that is timeless. So abstracted, the nature when considered as a potency to its being is called the thing's essence.

When the essence is abstracted with precision, it does not fully coincide with the thing. As will be remembered,<sup>3</sup> "precision" in that connection is taken in its etymological signification of "cutting off." The term is rather awkward in this meaning so remote from its ordinary English use; but a technical name is required for the type of abstraction denoted by the original Latin word, and it is the best available. Since the essence abstracted in that way prescind from or excludes the individuality, it represents only a part of the thing. It and the individuality go together to compose the thing, as parts. Since a part is not predicated of a whole, the essence when abstracted with precision cannot be predicated of the thing. You cannot say that a man is his humanity, any more than you can say that he is his arm, as already noted. Rather, he has his humanity and he has his arm. In this sense, then, a thing is not its own essence, but has its essence. Its essence is not itself, but one of its principles, when the essence is abstracted with precision.

**Essence as Thing.** But the essence can also be abstracted without precision.<sup>4</sup> Abstracted in this second way it excludes

<sup>3</sup> On the history of this way of indicating the individual, see Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*, reprint (Paris, 1948), pp. 11, n. 1; 58-60. For Aristotle, the universal includes both matter and form in general. See *Metaph.*, Z 8, 1033b24-26; 10, 1035b27-31; 11, 1037a5-10. "... man or animal is the compound of both taken universally" — *ibid.*, 1037a6-7; Oxford tr.

<sup>3</sup> See above, Chapter 4, n. 13.

<sup>4</sup> "And this is why we sometimes find the word essence predicated of a thing (for we say that Socrates is a certain essence), and sometimes denied (as when we say that Socrates' essence is not Socrates)." St Thomas, *De Ente*, c. II (ed. Roland-Gosselin), p. 23.4-7; tr. Maurer, p. 38. On the way in which "being" or "existent" (*ens*) is predicated of an essence in precision from the individual, see St Thomas, *De Ver.*, XXI, 4, ad 4m; ST, I-II, 55, 4, ad 1m.

nothing in the thing, but contains the individual designation implicitly and indeterminately. So considered it can be predicated of the thing in complete identity, even though it itself focuses the mind's consideration only on the nature that is common and timeless. A man, therefore, is his own essence when the essence is abstracted without precision. Essence and thing are here identical. It is equally correct to say that the essence exists or that the thing exists, when the abstraction of essence does not prescind from individuation.

**Essence as Common.** The essence can exist in reality and in the human intellect. In reality it exists in individuals, as humanity exists in millions of men. The same essence, humanity, is found separately in every one of these many individuals. It is common to them all. The same essence, moreover, can exist in your intellect or in the intellect of anyone else who thinks of it. In this cognitional existence it is no longer individual but specific. It is the universal species "man," or human nature in its universality. As a universal, it represents all individual men in the one concept. It has a unity of its own as universal, just as in any particular man it has a unity that is individual. Of itself, however, the essence can have no unity. If it had of itself the unity of an individual, it would always be that individual. If humanity had of itself the individual unity of Plato, all humanity would be united in the individuality of the one Greek philosopher and could not be found as an essence or nature in any other individual. Correspondingly, if the essence had of itself the all-embracing unity of a universal, it could never be found in a plurality of individuals. But the same essence is found in many individuals and in the universal concept. It is common to all. It is a common nature.<sup>5</sup>

**Abstraction from Being.** But how can an essence have no unity? Unity follows upon being as a transcendental property. If the essence in itself entirely lacks unity, it must entirely lack being. As has already been seen,<sup>6</sup> every finite nature abstracts from being

<sup>5</sup> The expression "common nature" is used frequently by St Thomas, rarely by Duns Scotus, to designate the essence that is rendered individual in real things and universal in the mind. The doctrine that the common nature is formally distinct in reality from the individuating entity, as nature from mode, is fundamental for Scotus. For him the common nature has a unity of its own outside the mind, called minor unity, and so it has its own corresponding entity or essential being. It is a reality or entity that combines with another reality or entity to constitute the individual. See *Op. Ox.*, II, d. 3, qq. 5 and 6, nos. 9-15; ed. M. F. Garcia (Quaracchi, 1912-1914), II, 264-270 (nos. 285-289). It is not identified with the singular in the way required for predication, and so it cannot be predicated of the individual. For St Thomas (text below, n. 18), on the contrary, the common nature is what is predicated of all the individuals.

<sup>6</sup> See above, Chapter 5, n. 1.



without prescinding from it. Does this mean that a finite essence is of itself totally devoid of being? The answer has to be affirmative. If the essence of itself contained any being whatsoever, it would come under the control of the first principle of demonstration, the principle of being. It would be a unit in itself, cut off from thoroughgoing identity with anything else. It would be just itself. Yet the essence of man is identified as a whole with Caesar, with Pompey, with Mark Antony, with Raphael, with Paderewski, and with every other individual man that ever lived or has been thought of. The whole essence is found in every individual. Caesar was a man, Pompey was a man, and so on. Each is the essence man, when the essence is abstracted without precision. If the essence "man" had any being of its own as an essence, it would not allow predication of anything but itself. "Man is man" would be the one permissible predication.<sup>7</sup> Only an essence completely devoid of being can be predicated of many individuals in thoroughgoing identity with each.

This means that there is no "essential being" that would be either really or conceptually distinct from existence.<sup>8</sup> The only "essential being" is existence. Of itself a finite essence is nothing.<sup>9</sup> All its being, therefore, comes to it from its efficient cause, from outside itself. When it is said to receive being, or to enter into composition with being, it is not thereby imagined to have already, of itself, enough being to function as a presupposed subject or component. It is not presupposed as already there

<sup>7</sup> On the topic of identical predication, see Plato, *Sph.*, 251AC. It is attributed by Aristotle (*Metaph.*, Δ 29, 1024b32-34) to Antisthenes. On the problems encountered in predicating the whole nature of each individual, see Plato, *Prm.*, 131AC.

<sup>8</sup> In the long Scholastic controversy on the distinction between essence and existence, beginning about two years after the death of St. Thomas, essence was understood as essential being (*esse essentiae*) and existence as actual existential being (*esse existentiae actualis*). Suarez (*Disp. Metaph.*, XXXI, 4, 4-6; ed. Vivès, XXVI, 235b-236b) showed conclusively that there was no real distinction between the two. In seeking to establish a conceptual distinction, Suarez (*ibid.*, 6, 13-14; pp. 246a-250b) had to change the terms. Actual essence and actual existence were the terms he showed to be really identical, while non-actual essence was the term he established as conceptually distinct from actual existence. On this topic, see J. Owens, "The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being," *The Modern Schoolman*, XXXIV (1957), 147-191; J. Gómez Caffarena, "Sentido de la Composición de Ser y Esencia en Suarez," *Pensamiento*, XV (1959), 135-154.

This controversy does not touch the doctrine of St. Thomas, where the entitative distinction falls between the essence and any being whatsoever the essence may possess. If the expression *esse essentiae* is to be used, the distinction of St. Thomas will fall between the *esse* and the *essentiae*—all *esse* that belongs to the essence is entitatively distinct from it. The only being of the essence is existence.

<sup>9</sup> "... so that whatever aspect of being anything has, it has only from God; but the deficiency of being is from itself." St. Thomas, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, *Solut.*; ed. Mandonnet, II, 946. Cf.: "Therefore, necessarily, it would be according to its own nature a non-being, unless it had being from God." *Ibid.*, d. 1, q. 1, a. 5; ad 2m in contr.; ed. Mandonnet, II, 38.

in itself, waiting to receive a further act or perfection of existence, or to enter into a new composition. If it were already there, it would already exist.<sup>10</sup> A further "existential being" could not confer upon it an existence it already had, and so would be superfluous and impossible. Rather, the existential act is prior to the essence, and endows it with all the being it possesses. The caused existential act has to involve its own limiting principle, a principle other than itself, a principle whose entire being it does not presuppose but confers. How can it be received into something that is not already there to receive it? How can it enter into composition with something which as yet has no being? The answer to such questions lies in the priority of existential act. If the subject or the other component already had being, there would be no room for that priority. The whole function of existential act is to make the essence be. Its only role is to make its own subject be, to confer being upon the limiting principle with which it is composed. In priority to that participation of the nature of being through efficient causality, absolutely no being is there. An essence can have no being whatsoever of its own, except in the unique case of the nature of being itself, whose essence is subsistent being and not participated being.

**Ground of Particular Instances.** But if a finite essence is totally devoid of being, what becomes of the truth that a rose is eternally a flower whether or not a rose ever existed in reality or in human cognition? The individual of a species presupposes the common nature of the species as its ground, and human cognition presupposes the real individuals from which it abstracts the universal. Every individual rose, therefore, is a particularization of a certain plant nature, and every individual man is a particularization of human nature. The common essence undoubtedly has its special priority to its instances. But does that priority involve being? Does it require that the essence itself be in any way, prior to its reception in an individual in reality or in a universal in the mind? On the contrary, that priority abstracts from all being. If the common essence had any being of its own, it could not be each of the individuals and the universal, as is required when it receives existence in reality or in the mind. Its priority of community and timelessness, rather, demands that it have no being at all of its own.

<sup>10</sup> This approach, modeled on the pre-existence of matter to change as studied in natural philosophy, occasions the difficulty in understanding how existence can actuate a subject really distinct from itself: "For how can an act be impressed upon that which is nothing?" Suarez, *Disp. Metaph.*, XXXI, 4, 5; ed. Vivès, XXVI, 234b. Cf. below, n. 20. The much used example of the rose goes back to Abelard, *Glosses on Porphyry*, in *Selections from Medieval Philosophers*, ed. Richard McKeon (New York, etc., 1929), I, 219-220.

Yet does this not give an essence that lacks being priority to being, if being is found only in individuals or in cognition? And how can a rose be a flower eternally, if prior to the individuals and cognition it has no being whatsoever? Has the common essence itself any prior ground, a ground that involves being and so could ensure the absolute priority of being? The considerations that have already emerged from the investigation of the first efficient cause show there is such a prior ground of finite essence. The first cause creates through free choice, not through necessity of nature. It has to know and choose what it creates. This means that the essences of all things exist eternally in its knowledge. There the essences have being, but their being is the being of the first cause. There they are not creatures, but the creative essence.<sup>11</sup> In this way the essences as they exist in the first cause are the ground of the common essences that abstract from all being. The common essence in its turn is the ground of the individuated nature; and the individuated nature as well as the nature absolutely considered is the ground of the universal that exists in human cognition.<sup>12</sup> Being remains absolutely prior to essence, and timelessness is assured to the common essence without requiring that it have any being as such. A rose is eternally a flower because the abiding ground of its essence is the eternal knowledge of it in the first cause. If it did not exist in some individual, therefore, or in some knowledge, it would not at all be even a flower. It would coincide with nothing. Because in itself it has no being, it can exist by the divine being, by real created being and by cognitive being. The divine being is prior to it in every respect, while in the order of formal causality it itself is prior to the other two ways of being.

**Formal Causality.** Even though an essence just in itself is completely devoid of being, and so is actually nothing, nevertheless its potentiality distinguishes it from utter nothingness. Though actually nothing it is able to be something in reality, for it is able to receive real existential act. It is a potency to real existence, while nothingness, conceived as a nature, has no potency to real existence. Essence, there-

<sup>11</sup> ". . . because before it has being, it is nothing, except perhaps in the intellect of the creator, where it is not a creature, but the creative essence." St Thomas, *De Pot.*, III, 5, ad 2m.

<sup>12</sup> ". . . hence the first consideration of any caused nature whatsoever is as it exists in the divine intellect; the second consideration is of the nature itself absolutely; the third as it has being in the things themselves or in the angelic mind; the fourth as it has being in our understanding. . . . the divine understanding is the reason of the nature considered absolutely and in singulars; and the nature itself considered absolutely and in singulars is the reason of the human understanding, and in a certain way its measure." St Thomas, *Quodl.*, VIII, 1; ed. Spiazzi (Turin, 1956), pp. 158-159.

fore, is properly a potency to real existence, not just to cognitive existence. Accordingly, negations like nothingness, contradictions like a square circle, and privations like blindness, are not essences. They can receive cognitive being, but not real being.<sup>13</sup> They cannot exist in the real world, but only in the constructions of human reason. Human reason can take the positive notion of being, negate it, and so set up the notion "nothingness" as though it were an essence. Similarly, reason can take the notion of sight in a man, retain the subject but deny the form and set up in place of the form of sight its privation. In this way the privation blindness is conceived as though it itself were a form and so an accidental essence. But properly, an essence has to have a positive formal aspect of its own.

On account of this formal aspect the essence determines the existential act. It exercises formal causality in its regard. In natural philosophy, form is always seen to determine as act. It is the act of a matter, and as act determines the matter. But in regard to existential act, form determines only as potency.<sup>14</sup> It is the potency that limits the existential act, and in so limiting it determines it to the existence of a tree, a stone, or whatever the essence happens to be. Because it determines only as potency, the essence does not have to have any actuality in priority to the reception of its existential act. For this reason it is able to determine and limit without requiring any actuality in priority to being. As the subject of existence it calls for no prior being of its own, and as the determining principle of existence it demands no actuality. It receives its actuality from the existential act it determines.

In the order of formal causality, then, essence determines being, and the form of the thing is in this sense the cause of the thing's being. The efficient cause of its being is extrinsic to it, but the formal cause is intrinsic. As formally caused by the essence, its being may be said to flow from the essence and to follow upon the essence. In this way every nature is essentially a being,<sup>15</sup> because an essence is of its very notion a potency to being and formally demands being. This formal requirement, of course, is not enough to make anything be. The efficient causality of an

<sup>13</sup> See St Thomas, *De Ente*, c. 1 (ed. Roland-Gosselin), p. 3.7-12. A being of reason (*ens rationis*, see above, Chapter 2, n. 19), like nothingness or a square circle, has accordingly no essence. Similarly privations, relations of reason, and second intentions as such, do not have any essence. On relations of reason, see below, Chapter 13, nn. 29-32.

<sup>14</sup> "Hence being is not determined by anything else in the way a potency is determined by an act, but rather as an act by a potency." St Thomas, *De Pot.*, VII, 2, ad 9m.

<sup>15</sup> ". . . any nature whatsoever essentially is a being." St Thomas, *De Ver.*, I, 1c. Cf. *ibid.*, XXI, 1, arg. 1; *ST*, I, 6, 3, arg. 2.

agent has to make that formal causality actual.<sup>16</sup> But in any production of being, even in creation, the agent has to function through the formal causality of the essence its efficient causality brings into being.<sup>17</sup> That is the only way it can produce finite being, and all caused being is finite. A finite essence, therefore, though of itself it is nothing, is nevertheless different from nothingness. It is a potency to real being, while nothingness is no such potency. Without existential act, finite essence is nothing. Yet it is able to be actuated existentially, and in that very actuation it functions as formal cause. It is here the formal cause, not of a potency like matter, but of an act that is other than itself. It can never prescind from being, for in its very notion it is a cause of existential act, not efficiently, but formally. Although an essence does not include real being, it nevertheless does not exclude it. Nothingness, on the contrary, excludes real being.

**Absolute Consideration.** But if finite essence of itself is nothing, how can it be known as such? If a nature as common has no being whatsoever, how can it be spoken about and treated of metaphysically? The preceding paragraphs have as a matter of fact been discussing it and using it as a subject of predication. Clearly it cannot be known directly. If it is of itself nothing, it cannot in itself play the role of an object of cognition. It can be attained directly only where it exists. It exists in real individuals and in the universal that is brought into being in the mind. These may be known immediately, the individuals by direct perception, the universal by reflexion. Comparing the various existences of an essence, say humanity, the intellect sees that the essence of itself is not bound to cognitional existence nor to existence in any real individual. It can be in the one or in the other indifferently. There is nothing in humanity that requires it to be present in any particular individual or in any universal cognition. Since no one of these existences is necessary for it, it may be considered as freed from them all. This is called essence in its absolute consideration. It is only a consideration, not a way of being. It is the result of a difficult reasoning process, and not an object of direct perception. Its referents are the real individuals and the universal. In strict language the essence absolutely considered is not an "it," in the

<sup>16</sup> "... being follows of itself upon the form of a creature, presupposing, however, the influx of God." St Thomas, *ST*, I, 104, 1, ad 1m.

<sup>17</sup> "... God produces natural being in us through creation, with no efficient cause as a means, but by means nevertheless of a formal cause; for the natural form is the principle of natural being." St Thomas, *De Ver.*, XXVII, 1, ad 3m. "... God created natural being without any efficient means, yet not without a formal means. For he gave to everything the form by which it would be." *De Caritate*, a. 1, ad 13m.

sense of a subject able to receive predication, for it is not a being. Therapy, accordingly, has to be practiced in its use.

The essence absolutely considered, of course, is what is predicated of each individual.<sup>18</sup> It alone is able to be predicated, because of itself it abstracts from any being that would keep it united with one subject and exclude it from others.<sup>19</sup> Yet as directly known in any instance, it is known as existent. The copula, expressing its being, precedes it. The common nature "man" is known in the particular applications "John is a man," "Paul is a man," and so on. In the universal it is given cognitional existence as a subject of predication, as "Man is mortal." These uses presuppose that the nature "man" is common. If the nature were not common, it could not be predicated in those ways nor be conceived as a universal. But that implicit community does not manifest directly the lack of being it involves. This is brought to light only by careful metaphysical investigation. Predication was used long before men became metaphysicians. For its explanation in logic, individuality and universality suffice. The third or absolute consideration is from the viewpoint of being, and is proper to the metaphysician. It is the conclusion of a demonstration, and not a direct perception. In it essence abstracts from individual, universal, and being.

An essence, then, is individual when existent in reality, universal when existent in the human intellect, but common and not existent when considered absolutely. Essence as common nature, essence in its absolute consideration, and essence as contrasted with existence coincide.<sup>20</sup> All

<sup>18</sup> "Considered in itself, the nature of man thus clearly abstracts from every act of existing, but in such a way that none may be excluded from it. And it is the nature considered in this way that we predicate of all individual beings." *De Ente*, c. III (ed. Roland-Gosselin), p. 26.8-11; tr. Maurer, p. 40. Cf. *ibid.*, II, pp. 20.12-21.1.

<sup>19</sup> The Scotistic common nature, accordingly, cannot be predicated of the individual. It has its own proper entity, and this renders it incapable of such predication. What is predicated for Scotus is the universal in the full sense. The common nature "is not actually universal, because it lacks that indifference through which the universal is universal in a completed fashion, that is, through which it—as the same by a certain identity—is predicable of each individual in such a way that each is it." *Op. Ox.*, II, 3, 1, no. 9; ed. Quaracchi, II, 231 (no. 238). Cf. *Quaest. Metaph.*, VII, 18, no. 6; ed. Vivès, VII, 456-457.

The utter novelty of St Thomas' doctrine that essence is wholly devoid of being and is made to be by an existential act other than itself, has been expressed by a modern writer as follows: "Aquinas invented a new kind of nonexistent and a third use or meaning of 'being.' The new nonexistents are called natures." Gustav Bergmann, *Meaning and Existence* (Madison, 1960), p. 192.

<sup>20</sup> Therefore essence as "objective potency" and as "receptive potency" or "subjective potency" coincide. The essence that receives being has no actuality whatsoever prior to the reception of being. It specifies and determines only as potency. See above, n. 14.

three denote the essence that may be brought into being by existential act, either in reality or in cognition. Because it is completely devoid of being, the essence so considered is able to be common to many individuals and to the universal, and leave all being whatsoever on the "existence" side of the "existence-essence" couplet. But because the essence is in itself not directly knowable, its distinction from its being cannot be directly represented in cognition. One can only reason that the distinction has to be there.

**Entitative Principles.** In essence, the second of the two entitative principles of beings is found. Metaphysics aims to investigate beings insofar as they are beings. To understand them from the viewpoint of being, it has to explain them in the light of their entitative principles. It isolates these principles as being and essence. Together these constitute finite realities. Neither of the two entitative principles can be represented by the human mind as just in itself. The origin of human cognition lies in sensible things, and all other knowable objects have to be represented by the mind in their light. Sensible things are composite, known simultaneously in their essence by simple apprehension and in their being by judgment. Every other knowable object, accordingly, has to be represented as something that is. The two entitative principles are no exception. The first, being, is shown to exist as a nature in the first efficient cause of things, and as an act that is not a nature in all things else. As an existential act that is not a nature it has to involve its own limitation, an essence that is other than itself. In this way it confers being upon a man, a mountain, or a star. Strictly, what exists is not the existential act itself, but the limiting essence that has being in virtue of the existential act. The limitation is not a negative cutting off of further being, but a positive thing like the man or the star. A limitation of being is a thing that exists.

To be understood at all, then, essence has to be approached from the viewpoint of existence. Of itself it is nothing and so cannot make itself intelligible. If it is proposed in itself as the starting point of its own explanation, it leads to hopeless tangles. It would have to be considered as already there and so enjoying some kind of being in itself, while waiting to receive another kind of being called existence. But the possession of any being at all in its own nature would prevent predication and render superfluous and impossible the reception of the alleged existential being. To ask how that which is not can receive an act if it is not already there to receive it, or how it can enter into real composition if it does not already have being of its own, is to set up essence as a fully constituted

starting point in its own right. Regarded as a self-completed nature instead of a principle that has its being and its intelligibility from an act other than itself, it occasions insoluble problems. But when it is given the status of mere potency to being, it is conceived as a principle that has its being and its intelligibility from its existential act. Made actual by existence, it has a specific intelligibility showing what the thing is, in contradistinction to the intelligibility in the judgment that the thing exists. In this way it functions as a positive "intelligible opposite"<sup>21</sup> of being.

In the light of these two opposite principles, being and essence, finite things lie open to metaphysical investigation. Continued therapy, however, has to be practiced, since finite existence is unavoidably represented as "something," even though in itself it is not a reality nor a thing. Correspondingly, finite essence is represented as though it were a thing in

<sup>21</sup> In this way being has an intelligible opposite, namely essence. Sidney Hook, "The Quest for 'Being,'" *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* (Amsterdam and Louvain, 1953), XIV, 18, would "banish the term 'Being' from the vocabulary of philosophy," because he finds no such opposite for it. "In ordinary discourse every significant word has an intelligible opposite. Being, however, as an all inclusive category does not seem to possess an intelligible opposite." *Ibid.* Yet the intelligibility of what a thing is seems obviously different from the intelligibility expressed in the judgment that it exists, as is apparent in the example of St Thomas that you can know what a phoenix is without knowing whether it exists in reality. The two are opposite in the full sense of the opposition between act and potency, even though the actual intelligibility of essence is brought about by existence. The opposition between them from this viewpoint does not at all mean that a created essence has enough actuality of itself to be intelligible, while it needs a super-added act to exist in reality. "Essential being," distinct from existence, would confer this intelligibility of its own upon essence, as may be seen for instance in Giles of Rome (ca. 1247-1316): "For we say that a created nature, although it is of sufficient actuality to be understood in itself, is not of sufficient actuality to exist in the real world, unless an actuality that is commonly called 'being' is superadded to it." *Quodl.*, V, 3 (Louvain, 1646), p. 273a. Giles seems to have been the first known writer to place a real distinction between essential being and existential being, and to insist that they are two different realities. On the origins of the centuries-long controversy regarding the real distinction between essence and existence, see P. Mandonnet, "Les Premières Disputes sur la Distinction Réelle entre l'Essence et l'Existence 1276-1287," *Revue Thomiste*, XVIII (1910), 741-765; J. Paulus, "Les Disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la Distinction de l'Essence et de l'Existence," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XV-XVII (1940-1942), 323-358. On the introduction of the doctrine of "essential being" into the Thomistic tradition, see Norman J. Wells, "Capreolus on Essence and Existence," *The Modern Schoolman*, XXXVIII (1960), 1-24. "Essential being" may likewise appear in modern philosophy, e.g.: "And though a term may cease to exist, it cannot cease to be; it is still an entity . . ." Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (Cambridge, 1903), p. 471 (no. 443). Cf.: "Again every term is immutable and indestructible." *Ibid.*, p. 44 (no. 47).

In contrast to negation, the positive character of essence is described by St Thomas: "Nothing however is found affirmatively asserted in absolute fashion in the case of every being, except its essence, according to which it is said to be." *De Ver.*, I, 1c.

itself. Yet without its being it cannot function at all as a direct object of intellection. Both principles, accordingly, have to be represented as existentially actuated realities, even when one is considered in opposition to the other. But the necessity of representing each in union with the other should not be the occasion of allowing any being to finite essence just in itself, nor of thinking that finite existence just in itself is a thing or a reality. Every finite reality has to be constituted of both principles.

**Résumé.** Essence is the proper potency to being. When abstracted without precision, it coincides with the thing that exists, and is predicated of the thing in thoroughgoing identity. This is possible because essence abstracts from all being. In its absolute consideration, essence is prior to its existent instances as found in reality and in created intelligences, but is subsequent to its existence in the divine mind. Through formal causality it specifies its existential act. In this way it is the second of the two entitative principles of finite things.

#### SUGGESTED READINGS AND REFERENCES

- St Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, c. I; tr. A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949), pp. 26-29.  
 Gerard Smith, "Avicenna and the Possibles," *The New Scholasticism*, XVII (1943), 340-357.  
 Joseph Owens, "Thomistic Common Nature and Platonic Idea," *Mediaeval Studies*, XXI (1959), 211-223.

## Substance

**Divisions of Essence.** Often the word "essence" is used in express contrast to the accidental. The essence of comfort might be considered by someone, for example, to consist in informality, with other requirements more or less accidental to it. In philosophical usage, however, every real accident has its own essence. Size, color, time, place, and so on, present distinct objects of simple apprehension, over and above the nature they modify. That nature remains the same nature while changing in such accidents. A man remains the same man as his color changes from white to a deep tan with the course of the summer's sun. The color is an accidental essence that changes while the nature it qualifies remains the same. Every accident, accordingly, is in its own way an essence. Nevertheless, the use of "essence" in contrast to the accidental is not without its ground. Accidents are always modifications of some other essence. There is always a more basic essence prior to an accidental essence. The divisions of essence, therefore, will not be univocal but will follow an order in which one type of essence will be basic and primary. The other types will have reference to it as its modifications. This condition grounds predication through reference,<sup>1</sup> while the proportional relation that every essence has to its proper existential act establishes analogy among the various types of essence.

The divisions exhibited in these ways by essence are called categories or predicaments. The terms are borrowed from logic. In Greek, "category" meant first a legal accusation, then the broader notion of something asserted or said of anything, and finally in the Aristotelian logic it took on the technical signification of a predicate. It became traditional in the sense of a column of predicates one placed over the other until the highest was reached. "Man" was predicated of Socrates, "animal" of "man," "living thing" of "animal," and so on in ever widening range until the

<sup>1</sup> "But substance is a being absolutely and through itself; and all kinds other than substance are beings in a certain respect and through substance." St Thomas, *In VII Metaph.*, lect. I (ed. Cathala-Spiazzi) no. 1248. Cf. *ibid.*, nos. 1247-1259, and *In III Metaph.* lect. I, nos. 535-539.