

## 多瑪斯人學的形上基礎

丁福寧\*

### 摘要

人的完整統一性及靈魂不朽是中世紀時期人學最為困擾，也是爭議最多的兩個問題。哲學家以二元論及普遍形質論來解釋人的完整性。如此二元論的人學思想以不同的方式成為中世紀時期主流的人學思想。多瑪斯反對任何形式的二元論，他為人學尋找形上的統一基礎。

為多瑪斯，人的完整統一性要求實體形式的統一性，靈魂是人的實體形式及在自身的實體。唯人的靈魂是受造的，它的存有是分享自存有本身（Ipsum esse）。理性靈魂的本性是精神的，它是人的本質，唯非人的完整的種（species）。精神的靈魂被賦予存有，它是自立的實體，但不在自身分開地存在，理性的精神靈魂以其存有統一人的靈魂與身體，如此人具有完整的統一性。存有為現實，是統一性的基礎，它具絕對的優先性。多瑪斯的存有為現實的概念超越亞里斯多德形式為現實的概念，如此他為精神的理性奠定形上基礎。故在人的本體結構上有雙重的潛能與現實的組合；在形上層次是存有一現實與本質—潛能的組合。在物理層次是靈魂—形式（現實）與身體—質料（潛能）的組合。但

---

\* 丁福寧，輔仁大學哲學系退休教授。

投稿：103年1月22日；修訂：103年7月10日；接受刊登：103年9月23日。

2 《國立臺灣大學哲學論評》第四十八期

理性靈魂因是自立的實體，它是內在地獨立於身體。理性靈魂因其有存有，具不朽的形上條件。

**關鍵詞：**多瑪斯、靈魂、實體、身體、存有的現實

# The Metaphysical Foundation of Aquinas' Anthropology

Paschal Fu-Ning Ting\*

## Abstract

During the Middle Ages, the two problems which philosophers concern the most are the holistic unity of man and the immortality of soul. In order to explain these basic Christian beliefs, philosophers adopt the dualism and universal hylomorphism. The reason to take such a stance is to ensure the immortality of soul.

For Aquinas, the human rational soul is both the substantial form of body and the substance in its own right, and the holistic unity of man requires the unity of the substantial form. Since the rational soul is created by God, its esse (being) participates in *Ipsum Esse*. Rational soul is the essence of humans, but not its complete species. It needs to be united with a body. It is spiritual by nature. Once the rational soul is created, it has being, it is a subsistent substance, but not exists separately by itself. The being of the rational soul then unites the composit man's soul and body. Being is the unifying principle. It has absolute priority. There are double composition of potency and act in man's ontological structure. On metaphysical level, the composition of being-act (or actus essendi) and essence-potency. On physical

---

\* Professor Emerita, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

level, the soul (act-form) and body (potency-matter), yet the rational soul is essentially independent from body. The being of the rational soul is its metaphysical foundation of immortality.

**Keywords:** Aquinas, soul, substance, body, actus essendi

# 多瑪斯人學的形上基礎\*

丁福寧

## 壹、導言：問題的淵源

有關靈魂的本性，<sup>1</sup>及靈魂與身體之間的關係這兩個問題，是中世紀時期哲學家都關懷且爭議最多的兩個人學問題。問題的關鍵在於如何解釋靈魂不朽。多瑪斯從靈魂的本性著手，以說明靈魂與身體組成一完整的人。人的理性靈魂是精神實體，具實體形式的統一性，它統一起身體，人成為完整的個體。

在多瑪斯之前（prethomists）中世紀哲學家承襲具有濃厚新柏拉圖主義色彩的奧斯定人學。奧斯定一方面肯定聖經完整的人的概念（the holistic view of humanity），另一方面為說明靈魂不朽（immortality），他以柏拉圖的思想提出人是他的靈魂，身體是靈魂使用的工具（Pépin, 1971:

---

\* 本文為作者科技部專題研究計劃（NSC 101-2410-H-017-004-MY2）之部分研究成果，作者特此感謝科技部的研究經費補助。兩位匿名評審人對本文所提供的寶貴建議，對敵人都極富效益。在此一併致上由衷的謝意。

<sup>1</sup> 亞理斯多德探討靈魂的本性（*DA*, 402 a 7-8），其目的是為了定義靈魂是什麼：它的本質。這種探討透過對靈魂可以有的固有的活動如何，故靈魂論（psychology）就其為一門科學探討有生命存有，特別是人的原理及其具備的能力 powers 或 capacities（Johansen, 2012: 1-3）。亞理斯多德認為所有的事物，包括人都不能只從物質基本要素的集合來看，而是進到 ontological status 的探討（MacDonald, 2003: 54-55）。中世紀時期關心靈魂本性問題主要是為了在人是一完整的人的概念下，解釋靈魂不朽的信仰真理（Ogucjiofor, 2001: 1-15）。

5-39; Jaeger, 1947: 73-89; Oguejiofor, 2001: 77-164)。換言之，人是由靈魂與身體兩個實體組成（Augustine, *De Mor. Eccl.*, I, 27. 52; *De anima*, IV, 5.6.）。<sup>2</sup>如此，經由奧斯定代表的新柏拉圖主義影響所及，造成整個中世紀人學的發展與爭議的濫觴。

有關靈魂本性的問題，中世紀時期哲學家承襲奧斯定的立場，普遍的共識是人的理性靈魂是一精神實體(a spiritual substance)(Bazán, 1969: 31)。有關理性靈魂與身體之間的關係，一方面以亞里斯多德的靈魂是身體的形式來說明人是完整的人。唯人是一個實體形式統一起身體，或者有著多樣的實體形式，中世紀思想家一方面為肯定人是完整的人，另一方面要肯定靈魂不朽的信仰，傾向以人是由兩個實體組成，這是典型的二元論。

Avicenna 以普遍形質論 (universalhylomorphism) 說明所有受造存有都是由形式與質料組合的。靈魂亦是由形式與質料組合的精神實體 (Lottin, 1932: 21-39)。故思想家以不同方式解釋實體形式的多樣性 (Callus, 1958: 576-585; Bazán, 1969: 30-73)。無論是二元論者或主張實體形式多樣性者都肯定人是由兩個實體組合成的一個個體 (Bazán, 1969: 41; Forest, 1956: 179; Aquinas, *In II Sent.*, d. 12, q. 10, a. 4)。他們均未如同亞里斯多德將形式與質料視為一個實體的兩個原理，都將靈魂與身體視為兩個實體，各有其固有的形式與質料。相反的，多瑪斯主張實體形式的統一性，以肯定人的完整性，靈魂與身體是人的兩個內在原理。

---

<sup>2</sup> 這兩種實體之間的關係是某種奧秘的事情 (Bazán, 1969: 37)。Gilson (1948: 63) 在論及奧斯定的人學時即稱：«Sentant, dès ses débuts, que l'âme et le corps font ensemble un homme, il a continué toute sa vie à raisonner comme si l'âme était une substance qui se sert de cette autre substance qu'est le corps. On comprend aisément qu'engagé dans un tel embarras, il a trouvé l'homme un être étrangement mystérieux.»

研究亞里斯多德思想的學者指出，亞里斯多德將物理學有關物質實體的組成運用到生物學，他的《論靈魂》一書停留在物理學－生物學領域，在論及理性靈魂時他雖指出理性靈魂是非物質的，它屬於形上領域的探討。（*DA*, 403 b 27-28; *Metaphy.*, 1026 a 4; *PA*, 338 a 32-b 10）唯他未將其靈魂論提昇到形上學層次。換言之，亞里斯多德的靈魂論沒有形上基礎（Soleri, 1952: 69; 89; 127; Pegis, 1934: 2-4; 12; 14; Van Steenberghen, 1955: 186）。在多瑪斯強調人的實體形式統一性的思想中，他為人學尋找形上基礎（Zavalloni, 1950: 35）。

多瑪斯回到原始的亞里斯多德思想，他未如同他那時代的氛圍，將靈魂與身體視為兩個實體之間的關係。多瑪斯反對柏拉圖、新柏拉圖主義者的二元論，唯在他為人學尋找形上基礎時，他以偽狄奧尼修（Pseudo-Dionysius）的存有（*esse*）是現實的概念整合亞里斯多德物理學的現實與潛能兩原理，他重新詮釋亞里斯多德的形式－現實與質料－潛能兩變化原理。並以聖經神自無中創造的概念將整個希臘哲學變化原因（*causa fieri*）的探討轉變為對存有原因（*causa essendi*）的探討。<sup>3</sup>故多瑪斯的人學從亞里斯多德的形式為統一原理轉變為以存有的現實（*actus essendi*; the act of being）為統一原理的探討。存有是人的最終統一原理。

奧斯定是第一位哲學家成功地以希臘人的存有概念解釋基督宗教的神。神是自立存有本身（*Ipsium Esse Subsistens*），是藉本質的存有（*Esse per essentia*）。所有受造者是因著分享神的存有方存在，是藉分享的存有

<sup>3</sup> 希臘人的宇宙觀是自無不產生任何（*ex nihilo nihil fit*）。基督宗教的思想是從聖經神從無中的創造（*creatio ex nihilo*）為反省的基礎，此一基本概念建立起不同於希臘人的宇宙觀。希臘人的宇宙觀世界是在永恆周而復始的運動著，既無開始，亦無結束。依照基督宗教宇宙觀整個受造世界是直線地朝最終完美邁進。多瑪斯存有原因的探討假定的是存有是神首要創造的，若非神的創造，沒有任何存有存在（Reale, 1979: 300; Selvaggi, 1964: 61; Kretzmann, 1999: 85-6; Aquinas, *ST*, I, q. 45, a. 2; Aristotle, *Phy.*, 187 a 26-29）。

(*esse per participatione*) (*De VR*, 33, 64)。偽狄奧尼修進一步提出，神是超越的第一存有。神的本質是所有事物存有的原理 (*DN*, II. 8, V. 1, 2; Boland, 1996: 98, 223)。多瑪斯的形上學接受新柏拉圖主義者超越的存有概念，並以創造的概念，肯定存有 (*esse*) 是現實，<sup>4</sup>而建構存有形上學 (*metaphysics of esse*)。這一理論的重要性在於他未依照亞理斯多德的形式—現實的概念，而將現實提昇到形上層次的存有。簡言之，他從物理層次物質實體本體結構的探討開始，然後再提昇到所有受造存有形上層次本體結構的探討。經由這一過程，多瑪斯提出人做為具有身體的精神實體 (*embodied spirit*)，在本體結構上，有雙重的潛能與現實的組合。如此，他奠定人學的形上基礎。多瑪斯的雙重潛能與現實的概念，將亞理斯多德物理層次變化原理的探討提昇到形上層次存有原理的探討 (*Fabro*, 1961: 507)。

本論文要論證多瑪斯雖接受亞理斯多德的靈魂與身體是組成人的兩個內在原理，但他未認同亞理斯多德的形質論將原理的探討局限為變化原理的探討，形式為實體的統一性基礎。多瑪斯以新柏拉圖主義者偽狄奧尼修的存有概念，<sup>5</sup>說明原理的探討是存有原理的探討，人的實體統一性基礎在存有。多瑪斯接受亞理斯多德完整的人的概念，反對受柏拉圖影響的任何形式的二元論，但他以新柏拉圖主義者存有為現實的絕對優先性概念超越亞理斯多德以形式為現實的概念。他提出理性是分開的實體，因其被賦予存有，存有為人的最終統一性基礎 (*De Ente*, IV)。如此，

<sup>4</sup> 多瑪斯存有的現實 (*actus essendi*) 概念在哲學史上被遺忘。十四世紀的人文主義者 Marsilio Ficino 曾提醒，多瑪斯形上學中的現實和潛能概念建立在柏拉圖的分享 (*participation*) 理論上，但並未受到重視。分享理論與存有為現實的概念，直到二十世紀三十年代末期方重新被發現。多瑪斯以存有方是現實的概念超越亞理斯多德的形式是現實的概念。相關的思想詳見：*Fabro* (1974: 449-458)。

<sup>5</sup> 存有的超越性概念來自新柏拉圖主義者的傳統，特別是來自 Proclus's *Platonic Theology* 一書。唯多瑪斯誤認來自 Pseudo-Dionysius' *Liber De causis* 一書。

多瑪斯不僅為人學奠定形上基礎，且賦予靈魂不朽的形上條件，最關鍵的因素是聖經從無中創造 (creatio ex nihilo) 的概念。本文將從四方面來探討：一、靈魂為生命與活動的原理，二、理性實體的存在，三、理性實體的本體結構，四、人的完整統一性的本體基礎。

### 一、靈魂為生命與活動的原理

在西方人學史上，亞里斯多德是第一位從生物學的生命概念定義靈魂是生命的原理。「靈魂是在潛能中有生命的自然身體之所以活著的第一現實原理。」(DA, 412 a 27-28) 這樣的身體成為一個有組織的身體 (organic body, ὀργανικόν) (Polansky, 2007: 160)。靈魂是形式，身體是質料，兩者組合在一起成為完整統一體。兩者不能分開，乃因靈魂是使得身體成為現實的原理 (DA, 413 a 7)。在《論靈魂》中，亞里斯多德將潛能與現實兩物理學的變化原理 (Phy., 201 a 10-11; Metaphy., 1050 a 4-15) 用在靈魂與身體之間的關係。

亞里斯多德在說明靈魂是身體之所以有生命的現實原理，及靈魂統一起身體時，他舉出在先蘇時期哲學家將靈魂與身體都視為物質的。若靈魂與身體都是物質的，因物質缺乏統一性，靈魂不能是現實及統一身體的形式或現實原理 (DA, 405 b 7-30)。凡有生命的，有在自身的活動。靈魂是生命的原理 (DA, 402 a 47)，因其是自身活動的原理；擁有自己活動的能力。生命原理是內在於每一有機體之內。多瑪斯不是物質主義者，他要面對的問題則是受造事物中有物體和非物體之間的區別，或明確的，存在著受造的精神存有的。唯這種區別在應用到人時，就人有一身體，是物體存有，就人的靈魂是理性靈魂則屬受造的理性精神實體。多瑪斯舉出「哲學家[亞里斯多德]稱靈魂是『第一現實』，不僅從現實是種活動來區別靈魂，且從因素的形式來區別靈魂」(DN, 229)。「為探討

靈魂的本性，我們要假定靈魂是在我們之中活著事物生命的第一原理，因我們稱有生命的事物具有靈魂（ensouled），那些缺乏生命的事物不具靈魂（not ensouled）。」（*ST*, I, q. 75, a. 1 c）

此處多瑪斯說「在我們之中活著的」，他指的是地上、有生命活著的存有，例如一棵小草、一隻爬蟲之類的有生命存有，非每一個存有都在活著，例如神或天使。多瑪斯之所以說這地上、有生命的存有，旨在強調靈魂是生命的第一原理（Kretzmann, 1999: 296）。多瑪斯依照亞里斯多德的生命概念註解「靈魂是有機體身體在潛能中得以有生命和活動的第一現實」（*In De An.*, 2）。有生命存有包括植物、動物和人，它們要有其固有作用，需要有活動的固有原理。此一原理即我們所稱的靈魂。第一現實是使得有生命存有（ens）存在的事實。因著此第一現實，有生命存有得以活動。所有它的活動是第二現實，這是有生命存有的作用（Gilson, 1965: 241-242; Kretzmann, 1999: 296）。

為多瑪斯，靈魂為有機體的生命原理。靈魂存在正如自然存在是無需論證的問題。亞里斯多德在《物理學》就指出自然存在的問題，它們自己呈現自己、證明自己，無需我們去論證（*Phy.*, 193 a 5）。明顯的，許多事物，諸如動物和植物，在它們之內有活動的原理。凡具有在自身運動或作用的原理是有生命的存有（*ST*, I, q. 18, a. 1）。無機體或人為作品要有變化只能依靠外在原理。亞里斯多德將自然的變化原理以形式、質料、有效、和目的等四個原因來說明。所有有生命存有都有這四種原因（Johansen, 2012: 85）。靈魂是形式因、有效因和目的因；身體是質料因。依照亞里斯多德，靈魂（形式）與身體（質料）構成有生命的物質實體內在本體組成的原因。有生命存有的靈魂又是自己活動的有效因和目的因（*Metaphy.*, 1049 b 4-11; Aquinas, *In De An.*, II, 164-171）。

在多瑪斯論及靈魂為所有有生命存有的原理時，他將靈魂視為自身活動的限定原理或某些作用的原理（*ST*, I, q. 18, a. 1; *In De An.*, II, 321-22）。在這一基礎上，多瑪斯再以靈魂是實體形式和實體來說明人的靈魂的形上意義。靈魂存在的重要性在於它是各種固有作用或活動的原因。有不同層次的活動，動物感覺生命活動的原因，是感覺。人的理性生命活動的原因，是認識（*De Ver.*, q. 10, a. 8-9）。這些活動都是確實和無可置疑的。每一個人在自己內經驗到他有靈魂，以及靈魂的活動是在自己之內活動的事實。此外，人更體認到他是靈魂各種活動的主體（*De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8）。諸如聽、看、想像、知覺等，以及理解、判斷、意願等，這些活動都是從潛能到現實的過程。故靈魂是身體活動的原因是從靈魂是活動的有效因來看（*De Ver.*, q. 10, a. 8, 9）。靈魂又是身體的目的因，至少是活動的近因。就有生命存有的活動是有目的的，靈魂活動的目的是在自己之內（Pangallo, 1991: 69）。靈魂是身體的形式因，從它為身體的實體形式首要和基本的原因，它賦予身體存有和生命（*In De An.*, II, 319）。

有關靈魂作為身體之所以有生命和活動原理的探討，雖然多瑪斯基本上依照亞理斯多德將靈魂視為身體的形式。亞理斯多德在論及靈魂是身體的形式；實體形式時，他又稱靈魂就其為實體形式，它是實體（*DA*, 412 a 27-28）。唯亞理斯多德《論靈魂》一書留下的關鍵問題是人的理性靈魂與身體之間的關係，他明確的說理性不是身體的形式。<sup>6</sup>多瑪斯的人學探討理性靈魂的本性及它的本體結構，並為人學建立形上學基礎。

---

<sup>6</sup> 在這一問題上，亞理斯多德提出需要特別討論（Aristotle, *DA*, 415 a 11-12），但他未曾進一步討論。唯他明確地提出形質論不用在理性與身體的關係。關鍵的問題即靈魂如何是在自身的實體，另一方面又是身體的形式。

## 二、理性實體的存在

多瑪斯承襲亞里斯多德以靈魂與身體組合成為完整的人。亞里斯多德的靈魂論，留下未解決的困擾問題是有關人的理性靈魂的角色（status），他將靈魂視為形式；或稱實體形式，但論及人的理性靈魂時，他又稱理性是實體（*DA*, 412 a 19-21），<sup>7</sup>故理性靈魂究竟是實體形式或實體，或者它同時是實體形式和實體如同多瑪斯主張的（*QDA*, q.1; Soleri, 1952: 128; Polansky, 2007: 154-155; Bazán, 1997: 109, 122-123）。

多瑪斯的人學在論證人是完整的人時，他以亞里斯多德的現實與潛能兩原理、存有和活動的原理，以及人是由身體與靈魂的組合來說明。因著這些原理使得人是由形式與質料的組合，具有真正的本體統一性（a true ontological unity）成為假定的前提。這一前提的關鍵在於人具知識的統一性（*ST*, I, q. 76, a. 1 c; Henle, 1956: 400-401）。鑒於人的靈魂是理性靈魂，對理性的理解關係對人性的理解及靈魂不朽的可能。有關理性是實體這一思想隱含的問題即它是自立的（self-subsistent）；是一個體（a this, τὸδε τι）。若如此，它是分開的，至少在它的本性上是可以分開的（Quinn, 1996: 37; Aquinas, *SCG*, II, 81）。要處理這樣的問題，一方面要避免亞威洛哀代表的靈魂一元論（monopsychism），<sup>8</sup>另一方面要避免柏拉圖、奧斯定代表的二元論立場。

<sup>7</sup> *DA*, 412 a 19-21: “ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς ἴδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.” Polansky 稱此段是亞里斯多德的第一個靈魂定義。在這定義中類（genus）是實體，種差（difference）是「在潛能中有生命的自然身體的形式」。鑒於類是實體，形式在任何存有的範疇中不能不是實體，但只有自然身體的形式是實體形式，人為作品的身體不是實體形式。自然的身體因著靈魂成為有生命的身體（Polansky, 2007: 154）。形式做為實體，它是在現實的一個什麼（a this, τὸδε τι）。

<sup>8</sup> 靈魂一元論主要受亞歷山大的影響。他詮釋亞里斯多德的主動理性和其他理性來自神，它超越人的靈魂，人類整體共有一個主動理性。主動理性與神聖理性在本體上是一，且是非物性的。他以此方法說明人的靈魂不朽。中世紀的阿拉伯哲學家 and 士林哲學家多追隨此一理論。

在《論靈魂》中亞里斯多德指出理性是分開 ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ) 的實體，分開因它可獨立於身體，是一在自身的實體 (in its own right)，雖在事實上，它必然在一組合的人之內。理性在其本身具可理解性 (*DA*, 430 a 23-25)。<sup>9</sup>多瑪斯認為分開的是人的完整理性，理性為分開的實體。每一個別人有其固有的理性。故多瑪斯主張靈魂個別多元論 (pluralistic personalism) (Soleri, 1952: 114-129)。他明確指出有三種分開的實體，亦即理性、天使和神。「分開」乃因它們沒有物質因素，是簡單實體。多瑪斯論證在神創造的受造者中當有理性實體 (substantiae intellectuales)，<sup>10</sup>並肯定精神受造者 (spiritualibus creatulis) 存在，它們沒有質料 (*De Spir.*, ii. 166; *De Heb.*, V, a. 4 ad 4)。沒有任何受造者能有自身的活動，除非自立存在於自身，是某種自立的 (*aliquid subsistens*) (*ST*, I, q. 75; *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4; Philippe, 1987: 171)。他亦從靈魂是推動整個身體運動的主體 (agent) 來論證理性的自立性 (*In De An.*, I, 8, 5, 2, arg. 5)。理性一方面推動身體，使其得以有某些活動，諸如走路、吃飯、畫畫等，人的靈魂尚有理解和做選擇的活動。理性做為推動者它本身當是在自身存在的存有者 (Owens, 1990: 277)。

多瑪斯在其有關理性的認識活動針對普遍形質論有段清楚的說明：

很清楚的，無論什麼被某些事物接受，是依照接受者的條件。現在一事物被認識是從它的形式在認識者內。但理性靈魂以單純的方式認識一事物的本性：例如它單純地認識到一塊石頭為一塊石

<sup>9</sup> 亞歷山大詮釋《論靈魂》430 a 23-25 時即稱此處分開的理性指主動理性，這一主動理性即《形上學》中所說的神；第一因。這是為什麼他主張人類整體共有一個主動理性。當代哲學家則認為分開的理性指整個理性，非僅指主動理性 (Rist, 1966: 13)。

<sup>10</sup> 在 *SCG*, II 中，多瑪斯在論及人的理性靈魂時，他以不同的名詞來稱之，諸如 *creaturae intelligentes* (ch. 46), *substantiae intellectuales* (chs. 47, 48, 50, 51, 55), *substantiae intellectuales creatae* (chs. 52, 53), *substantiae intelligentes* (chs. 49, 50, 55), *naturae intellectuales* (chs. 49, 55), *intellectualia* (ch. 48), *intelligentes* (chs. 46, 51, 55), *intellectus* (chs. 49, 51, 55)。

頭，故在理性靈魂內有單純的一塊石頭的形式從其固有的形式觀念。理性靈魂本身是單純的形式，非什麼由質料和形式組合的。  
(*ST*, I, q. 75, a. 5)

多瑪斯從理性認識活動的對象是事物的非物質因素，亦即形式因，理性靈魂本身是單純的形式，方得以認識到事物的形式。這種知識論立場並非新觀點或新用語。事實上，自古代希臘以降，Empedocles，Anaxagoras 提出的知識論原理：相似的被相似的認識 (like is known by like)。亞理斯多德反對這兩位哲學家 (*DA*, 409 b 1-410 a 1)，唯他肯定理性是非物質的，它認識所有事物的形式因 (*DA*, 429 a 10-429 a 30)。多瑪斯肯定理性為非物質的精神實體，為組合的人的形式因，其認識活動的對象是事物的形式因，理性靈魂內無質料因。他因而否定了普遍形質論所主張的在精神實體內亦有質料因 (Foster, 1991: 238-239)。

多瑪斯在 *SCG* 卷三探討創造 (creation)。不同於希臘人運動或變化的原理，在創造中沒有任何事物先存 (pre-existing)。創造是神從無賦予事物存有。在卷二第 46 章多瑪斯指出在神創造的宇宙中應包含理性受造者。我們無需驚訝在宇宙中包含如我們這樣的受造者。與其顯示必然有理性實體，他嘗試指出為什麼要有理性實體的存在 (*SCG*, II, 46)，及人除了其他能力，還有理性認識的能力 (*SCG*, II, 47-8)，並探討理性實體的本性 (*SCG*, II, 49-55)。第 46 章假定著宇宙的完美 (perfectio)。多瑪斯的「完美」一詞要從完整 (completion) 或完成 (completing) 來看。第 46 章的第 2 個論證指出宇宙最終的完整 (the final completion) 要求著某些理性受造者的存在 (*SCG*, II, 46; Kretzmann, 1999: 237)。為多瑪斯理性實體的存在關係著信仰真理。

我們首先要指出，就神建立的秩序，他賦予受造者最高的完美，符合它們的存有模式。某些受造者被賦予理性本性，它們處在宇宙的最高地位。(SCG, II, 46)

此處多瑪斯指出在神計劃 (divine plan) 的核心中，他必然會創造具理性和意志的存有 (esse intelligentes et volentes)。在宇宙中受造者的完美在於相似神，正如為何效果的完美要從相似其有效因 (agent cause) 來看。神創造宇宙是依照在他理性內的形式創造每一受造者。鑒於神是藉由他的理性成為一推動者 (an agent)，故在宇宙中必然要有某些理性受造者可以理解神聖理性內的形式；最高的完美，神的創造是從他理性的理解創造不同的受造者 (SCG, II, 46; Kretzmann, 1999: 234)，在神的創造中必然包含理性受造者。原因在於只有具理性的受造者能認識神的善 (SCG, II, 46)。理性受造者之所以被造是為了理解受造者具備的善相似神。創造是神自由的將他自己的善賦予所有受造者 (ST, I, q. 50; *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2)。所有存有者 (ens) 是善的 (bonum)，存有和善在指稱上 (in reference) 完全相同，僅在意義 (in sense) 上不同 (ST, I, q. 5, a. 1)。存有與善可以互換 (interchangeable)。凡是善的都是意志意願的對象，凡理性實體具有意志 (volentes) (SCG, II, 47; *De Ver.*, q. 23, a. 1)。人因其具理性，可以藉著理性辨識做為理性存有可以擁有的善。這一種善是意志要擁有的。人的理性包含了理解和意志的活動。

在 *De Ente* 及 *ST* 中，多瑪斯論證理性實體的存在。他從靈魂為身體的形式和現實開始論證。依照前述，就靈魂為有機體身體的形式和現實而言，非所有靈魂都在同樣的本體秩序中，有著階層等級的不同。多瑪斯嘗試說明任何靈魂因它是身體的形式和現實，它是對立著質料，非對立著身體。靈魂就其為形式，超越質料 (Pegis, 1962: 39; Zavalloni, 1950:

18)。動物和植物的靈魂；形式為一限定的質料（designated matter）所接受，形式與質料無法分開。動物與植物所有的活動都來自靈魂－形式和身體－質料共同的作用下方達成。人在生長生命與感覺生命的活動上與植物和動物沒有不同。唯人的靈魂是理性靈魂，理解、認識和意志的選擇是理性的固有活動。人的理性靈魂是其活動的唯一原理和泉源，身體不參與理性的活動。故人的理性靈魂與所有其他身體的形式不同，理性活動及其存有不依靠身體（*ST*, I, q. 75, a. 1）。

為多瑪斯，要探討理性靈魂的本性有必要檢視其活動或作用。多瑪斯在說明理性靈魂是其活動的唯一原理和泉源時，他稱理性具有在自身的活動，理解的活動獨立於身體，理性靈魂因而是自立的。人認識的對象是物質的事物，人雖是認識活動的主體（agent），但理性是這主體的形式泉源，它推動它自己，經由感官，然後理解，故理性靈魂因而是理性活動的唯一泉源（the *only* source）。<sup>11</sup>理性靈魂除了是人的形式因之外，且是其固有活動的有效因。在認識的過程中，多瑪斯所持的立場即「凡認識某些事物的，在它自身的本性中沒有任何與被認識的相同」（*ST*, I, q. 75, a. 2; *De Un. Int.*, III, 71-79）。換言之，理性認識到物質事物的形式。這種知識不受個別物體的限定，僅在物體的形式（*ST*, I, q. 75, a. 2; Kelly, 1967: 217）。同樣的這種立場亦為論證理性靈魂在活動時身體未參與其內，多瑪斯因此結論理性是非物質和自立的（*esse aliquid incorporeum et subsistens*）（*ST*, I, q. 75, a. 2; Kelly, 1967: 214）。

在 *De Ente* 第四章，多瑪斯嘗試探討「在分開的實體內本質存在的方式」。靈魂、天使和第一因，三者是「分開的實體」。第四章之前，他

---

<sup>11</sup> 要論證靈魂的自立必要論證身體不參與理性的活動，理性是其活動的唯一泉源（Kelly, 1967: 214）。“Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus.”（Aquinas, *ST*, I, q. 75, a. 2）

只從理性靈魂是種物理形式的案例探討。在第四章就不再從自然哲學家的觀點將人的靈魂視為物理形式，開始將它視為理性存有的模式（*intellectual modus essendi*），稱之為分開的實體。這類實體在其自身具有認識能力，它們是精神的。依照多瑪斯，我們是經由啟示（*revelation*）和理性兩種方式認識到天使和神的存在，人能理解它們的存在則是來自對自己存在的經驗知識。在論及奧斯定的「正如理性藉著感官獲得物質事物的知識，理性從它自己得到非物質事物的知識。」（*De Trin.*, IX, 3），多瑪斯在其著作中兩次分別提出：

靈魂藉著認識自己，認識到分開實體的存在。……無論是藉由論證或因著信仰，我們認識到分開實體是某種理性實體，然而無論從那一方式我們都無法接受這種知識，除非我們的靈魂從自己得到理性存有的知識。故我們應該以靈魂理解的知識做為原理以建立我們有關分開實體的知識（*substantias separatis cognoscimus*）。（*SCG*, III, 46）

靈魂藉著認識自己獲得對分開實體（*substantias separatis*）的某些知識。（*ST*, I, q. 88, a. 1 ad 1）

多瑪斯肯定人的理性靈魂有著對自身存在的認識，這是種自我認識。在理性對自己本身存在的認識上，人不僅肯定到理性本身是分開的實體，且同時肯定天使與神亦是分開的實體。我的實在被我認識到它的存在、個別、無可溝通（*incommunicable*）的屬性，這些屬性是相對著本質、普遍和可溝通的抽象觀念。這種自我認識的經驗知識沒有抽象過程可以提供，雖然仍需以抽象詞來描寫。人所有的自我知識來自理性直觀；亦即直接理解（*Raune*, 1958: 430-431），這種理性直觀是對真正存有（*esse reale*）的直觀，不同於理性經由抽象作用對外事物的本質認

識。<sup>12</sup>故在理性直觀中靈魂知覺到真正存有的存在 (*ST*, I, q. 57, a. 1 ad 2; Raune, 1958: 431-432)。靈魂的自我意識在直觀中以不完美的方式顯示出它的精神本性，<sup>13</sup>這是人的理性和天使的固有活動 (Raune, 1958: 434)。

人的理性靈魂是分開的實體這一思想，在亞里斯多德的著作中已提出。在亞里斯多德稱理性是分開的，他用的分開 (*χωριστός*) 一詞 (*DA*, 415 a 2) 即柏拉圖說明理型是分開、自立存在於自身的實體時用的「分開」一詞 (*DA*, 413 a 6-7)。<sup>14</sup>靈魂是實體，從它是在潛能中有生命的自然身體的形式而言，就這意義實體是現實。在未能認識到亞里斯多德將理性排除在形質論之外，及理性是在自身的實體的思想 (Rist, 1989: 182) 前，早期哲學家為解釋靈魂不朽的信仰真理，或者如同奧斯定將身體視為靈魂的工具，或者如同 Avicbron 以普遍形質論解釋理性是一實體。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 此處要了解的，依照多瑪斯，理性的認識對象有兩種：外在客觀的事物及理性本身。有關外在客觀事物的認識，理性在活動時無需身體的器官，但它的知識對象是意像 (*phantasma*)。故理性的認識活動雖無需身體的器官，它有物體的對象；意像。有關理性對自己本身的認識活動，就從分開的靈魂是實體，與身體完全的分開。這是理性在自身的認識，身體完全不介入，理性意識到自己本身，是自我認識的可能 (*SCG*, II, 81; Pegis, 1974: 132-133)。

<sup>13</sup> 多瑪斯有關自我認識的問題有相當多的討論，諸如 *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5; q. 17, q. 1, a. 4; *De Ver.*, I, a. 6 9, c; *In DDN*, IV, 7, n. 374-379; *SCG*, II, 75; II, 98; IV, II; IV, 26; *De Pot.*, 2, a. 1; *In Arist. DA*, II, 6; III, 9 等。自我認識的特性是反省的認識 (*self-reflective knowing*)，人的理性在認識的現實活動中可同時意識到自身在活動的現實上，理性從對外在事物的認識上，回到自己本身。波羅丁是第一位哲學家從理性原理的自我認識做系統的探討。奧斯定受波羅丁的影響，從人的理性 (*mens*) 探討。多瑪斯依循奧斯定的方式探討人的自我認識。(Lambert, 2007: 9)。

<sup>14</sup> 亞里斯多德用「分開」一詞是從與柏拉圖思想中所提出的靈魂可以與身體分開、自立存在的意義來用。在當時希臘的用詞中，較常用在已分開的 (*the separated*) 勝於用在可分開的 (*the separable*) (Binotti, 2012: 38)；多瑪斯 *De Subst. Separ.* 的主題是有關分開的理性實體的探討。*De Pot.*, 6, 6, c. 探討分開的實體；R.J. Henle 在其著作中探討多瑪斯靈魂論具有的柏拉圖色彩 (ch. IX)，並從多瑪斯的 *via platonica* 探討分開的實體 (ch. X) (1956: 396-419)。

<sup>15</sup> B.C. Bazán 提醒，亞里斯多德的實體有兩種意義，首先是最終的主體，不能再做為任何其他的主詞，這是指凡個別和分開存在的，這是命題的最終主詞 (*the ultimate subject of proposition*)。這種意義的實體稱為第一實體 (*substantia prima*)，這是稱為 *a hoc aliquid* 的實體。第二種意義的實體是亞里斯多德在《形上學》1042 a 27-32：「這是個別的事物，在理論上可以分開。」多瑪斯在其註解中即稱實體形式可以被稱為實體，只能從準現實存有 (*quasi-actual beings*) 和與質料準可分開 (*quasi-separable from matter*)，因它們只能被理性分開，但在事物內 (*in re*) 不分開。Bazán 稱第一實體和 *a hoc aliquid* 是同義字，因它的本質

Henle 指出，多瑪斯論證分開實體的存在具有柏拉圖及偽狄奧尼修色彩。多瑪斯論證的原理：*ante omnem multitudinem esset aliqua unitas*（在所有多樣性之前當有某種統一性）。多瑪斯不接受柏拉圖的靈魂是獨立於身體的實體，但他接受柏拉圖的統一性是多樣性的原理（Henle, 1956: 404-407）。<sup>16</sup>人的理性靈魂就其為非物質的，是物質身體的統一原理。

依照 Bazán，多瑪斯 *QDA*<sup>17</sup>的第一個問題：人的靈魂究竟能否同時是形式和實體（*Utrum anima possit esse forma et hoc aliquid*）。這是有關靈魂本性的問題。在這一問題上他明確地定調，並做為其後二十個問題的基本立場。他反對柏拉圖不僅將靈魂視為在自身自立存在，且在自身擁有完整種的本性。多瑪斯強調，當堅持靈魂是一實體，唯從理性可以在自身自立，但不在自身擁有完整種的本性，理性當被視為完整人的本性。然而從靈魂是身體的形式，靈魂可以同時是實體和實體形式（*QDA*, q.1; Bazán, 1997: 96-97）。Owens 分析多瑪斯稱人的靈魂具有在自身的存在，因它獨立於質料（身體），人的靈魂有這種特性是從它相似神和接近神（*In I Sent.*, d. 1, a. 8, ad. 5. 2 ad 1; *QDA*, q.14; Owens, 1990: 281）。此處尚未論及相似神的等級，亦即尚未分別從動物、植物及無機體會有的相似<sup>18</sup>。在所有物質形式中，人的理性靈魂從它與現實的比例來看最接近神，因此之故，它較動物、植物和無機體的形式都分享最多神的完美。人的理性靈魂是主體（agent），它在自身有存有。不因著它是質料的形

---

和存有是完整的（1997: 99-100）。

<sup>16</sup> 這一原理是從 Dionysius' *De divinis nominibus* 一書中來的。多瑪斯在其 *In Sent.* 中提出：“... quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus.”（*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1.）

<sup>17</sup> 這本著作寫於 1266-1267。多瑪斯對人的理性靈魂本性的探討達到決定性的立場，他亦超越亞里斯多德的形質論，並以嚴謹的批判超越在他之前哲學家的立場，這本著作成為多瑪斯往後在相關論題上的啟發和指導（Bazán, 1997: 96）。

<sup>18</sup> 「相似」是從形式的角度來看，因形式是現實，神是純粹現實，事物存在了是現實（Owens, 1990: 281）。

式(informing matter)，而是因著它相似神(Owens, 1990: 279; Geiger, 1997: 19)。<sup>19</sup>在第五個論證，多瑪斯從亞理斯多德的現實概念來談相似神的問題。若從亞理斯多德觀點來論，在《創世紀》(*Genesis*, 1: 26-27)人的相似神要從形式來看，因質料本身沒有任何特色可以做為區別相似的基礎(Owens, 1990: 284)無論如何，形式是現實，在人、動物、植物和無機體都如此。神是純粹現實，所有受造者存在是從無到現實，當接受到存有在現實中，最基本的相似神就是從受造者以自身存有的模式相似神。簡言之，在存有的現實中。

所有受造者相似純粹現實(Actus purus)的等級從它們具體的存有模式來看。在聖經中特別彰顯人相似神，原因在於人的靈魂擁有最高的卓越，它較任何其他事物的形式更相似神的完美。多瑪斯從聖經「人是神依照自己的肖像」(*ad imaginem Dei*)創造，人因而具有理性及自由意志(*De Ver.*, II, q. 24, a. 2)來論相似。在完整的人的概念之外，人是神的肖像是聖經重要的人學觀點。在 *ST* 中，多瑪斯說所有受造者都從它們與神的關係來理解(*ST*, I, q. 27, a. 1 c)，所有受造者都是神從無中自由的創造。在所有受造者中，理性是第一和最卓越的，因它彰顯出最高程度的相似神(*SCG*, II, 47)。所有理性受造者所彰顯的相似神是從它們有著如同神一樣的理解和意志的活動(*SCG*, II, 46)。理性是自立的形式，其本質是形上的簡單(*SCG*, II, 50; *QDA*, 6; *ST*, I, q. 75, a. 5; Verbeke, 1960: 221, 232)。理性是非物質、簡單的，因它與身體是分開的，在其本性中無質料，它的活動是非物質的活動。但理性受造者，無論是天使或理性，均非絕對的簡單，因它們的存有是接受來的，是神所賦予的。

<sup>19</sup> Geiger 指出：“À l'état normal le corps et l'âme dépendent l'un de l'autre pour l'être comme pour l'opération. Non pas que l'esse de l'être humain résulte de l'union de l'âme et du corps exactement comme pour les formes matérielles, et serait donc condamné à périr avec elle.”

多瑪斯肯定分開實體的理性精神本性有根本的重要性，每一個別的人有其固有的理性，它的活動是在自身的活動。如此排除了 Avicenna 和 Averroes 等的靈魂一元論的主張 (Soleri, 1952: 127)。亞理斯多德的形質論只說明物質實體在物理層次的組合。多瑪斯論證有著分開實體；受造的理性實體的存在。理性是實體，在自身接受到存有，有存有，是自立的，人的靈魂因而是在自身自立的理性實體 (Forest, 1956: 183; Pegis, 1962: 4-5, 39)。

### 三、理性實體的本體結構

中世紀時期哲學家的困擾在於如何說明精神的理性靈魂與物質的身體得以組合在一起。多瑪斯肯定人的理性靈魂是在自身的實體 (a substance in its own right)，此一在自身的實體同時是一個完整的人的實體形式。在為理性靈魂尋找形上基礎時，多瑪斯分析理性的本體結構如何使得它可以成為在自身自立的實體；*a hoc aliquid*。故多瑪斯做的是解釋簡單、非物質的理性靈魂得以臨在於身體，而這種臨在不是以空間的方式臨在。

亞理斯多德在《物理學》中以潛能與現實兩原理解釋宇宙整體，及個別物質實體的變化原理。這種變化原理的探討建立在希臘人典型的宇宙觀：自無不可能產生任何。變化是從潛能到現實的過程。基督宗教的思想家依照聖經創世紀 1: 1-2: 2; 2: 4-25，肯定神從無中創造世界，故與希臘的宇宙觀截然不同。多瑪斯在解釋神從無中創造世界時，一方面他以偽狄奧尼修的創造是神將其存有賦予所有受造存有 (Dionysius, *De Caus.*, XVIII, 175, 32-176; Aquinas, *In De Caus.*, 18. 8; Boland, 1996: 307)。為新柏拉圖主義者存有是首要創造的 (*esse est primum inter omnia creata*) (Aquinas, *In De Caus.*, 28, 9; 95, 6-10; 96, 7-23; Boland, 1996:

307)。另一方面多瑪斯整合柏拉圖的分享原理及亞里斯多德的因果原理來解釋創造是存有的分享。換言之，他將變化原理轉變為存有原理。在此情況下，要探討的是在形上層次任何受造實體，特別是理性精神實體的本體結構。

理性精神實體就做為實體，它們具有本身的本質。在分開實體中，本質指整個非物質形式，它能以任何方式來稱述這些實體。多瑪斯稱這些實體為精神實體或分開實體，乃因它們沒有質料，故他將本質視為形式來稱述它們。理性靈魂和其他物理形式的根本不同在於在它內僅能以本質來稱述之：理性精神實體。理性靈魂的本質不與限定的質料（designated matter）組合在一起。

受造的精神實體包含理性靈魂與天使，它們是非物質的，它們的本質不包括質料。理性靈魂因而是簡單的，但非如同神的絕對簡單。所有受造精神實體的存有都來自神的賦予，或分享神的存有，故是組合的。從形上層次肯定存有是現實源自新柏拉圖主義者偽狄奧尼修的存有概念。在多瑪斯註解偽狄奧尼修的 *DN* 中，他指出：

從某種意義上，狄奧尼修與他們[柏拉圖主義者]相同，從另一種意義，他與他們的立場不同：與他們相同，從他將在自身存在的分開生命，即如智慧、存有和其他類比的事物；但與他們不同，從他不說那些分開的原理是三種彼此不同的。相反的，只有一個統一原理，亦即神。（*In DDN*, n. 631）

偽狄奧尼修未如其他柏拉圖主義者以三種最高的原理說明統一原理，只有一個統一原理，因他是一切受造存有的最終第一原理，他的存有為自立的現實（*esse ut actus subsistens*）（*De Caus.*, IX, 169, 27; XXIII, 179, 22; XVI, 174, 22; XXII, 178, 30）。

在偽狄奧尼修之前，奧斯定以新柏拉圖主義者所肯定的神的超越性稱神是自立存有本身。在解釋出埃及記 3: 14: *Ego sum qui sum* 時，神的本質是存有 (*Confessions*, VII, VIII); 是藉本質的存有 (Boland, 1996: 330; Dubarle, 1986: 167-258)。所有受造者是藉分享的存有。<sup>20</sup>十一世紀柏拉圖主義者 Avicenna 稱神是必然存有 (*necesse esse*) (*Metaphy.*, I, 1)。神是第一原理和絕對簡單的存有，在自身是必然的。所有神創造的事物都是組合和可能的 (Boland, 1996: 178-179)。<sup>21</sup> Avicenna 明確地指出沒有任何比存有來得更普遍，以及在存有之上沒有任何。雖然神不是形上學的對象，第一哲學探討神的存在與屬性。Avicenna 的形上學同時回答了神的超越性，並以有效因的方式說明存有的流出 (emanation) (*Metaphy.* I, 1)。他並轉化 (transforms) 亞理斯多德的神為有效的創造因 (an efficient creating cause) (*Metaphy.*, V, 1, VIII)。Avicenna 提出神的本質 (essentia) 是他的存有 (esse)。在此處 *Esse* 一詞是最嚴謹的方式用，正因此，神是所有受造者存有的原因，受造者分享神的 *esse* (Geiger, 1942: 200-201)。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 「分享」(μέθεξις) 的概念來自柏拉圖。奧斯定在解釋所有受造者來自神的創造時，他以創造的分享來說明，這種說法成為往後中世紀哲學家的思考典範。多瑪斯形上學以聖經的創造概念整合柏拉圖的分享原理及亞理斯多德的因果原理。當代對多瑪斯思想中的分享理論有詳細的探討，且開創風氣之先的為 Fabro，並引起哲學家普遍意識到多瑪斯思想中的濃厚柏拉圖色彩 (Fabro, 1939: 39-356; 1961: 509-640)。Fabro 提出多瑪斯思想的原創性在於他以創造的概念整合柏拉圖的分享理論及亞理斯多德的潛能與現實理論。

<sup>21</sup> 波羅丁未能看到絕對的簡單和存有可以並存；故將原理一 (the One) 視為超越存有。Avicenna 則視神的本質是其存有，受造者的特性則是本質與存有之間有不同 (Gatti, 1996: 23-25; Plotinus, *Enneads*: V, 5, 10, 20; V, 9, 16)。

<sup>22</sup> De Finance 和 Fabro, Geiger 三位先後提出多瑪斯思想中的分享理論。時值第二次世界大戰末期，在音訊無法互通下各自發展出，也因此掀起了二十世紀下半葉對多瑪斯思想中的濃厚柏拉圖傳統的研究，幾位哲學家居功厥偉 (De Finance, 1942: 120-149; 1966: 329-339)。「L'esse, en effet, qu'il s'agit d'expliquer, n'est pas la simple *positio extra causas*, mais la richesse intérieure, l'actualité dernière, la racine et la mesure de toute perfection.» (1942: 122)

此處要了解的，即在柏拉圖之後，中期柏拉圖主義者和新柏拉圖主義者均將柏拉圖的模型因視為在神理性內的觀念。神依照其觀念對事物的理解創造各種事物（Jones, 1926: 317-326; Rich, 1954: 127-133; Boland, 1996: 17-64）。多瑪斯從形上層次論及受造者的本體組成結構時，他明確地指出神不僅是事物變化的原因，且是事物存有的原因及模型因：<sup>23</sup>

他本身[神]是每一世紀和每一時間，以及以任何模式存在的事物的有效因和目的因；故每一來自他的事物分享，如第一形式模型；不僅只在事物變化的原因，且是整個存有和在時間中持續存在的原因。（*In DDN*, n. 631）

此處可以明確地看到多瑪斯如何以新柏拉圖主義者奧斯定、偽狄奧尼修及 Avicenna 等的存有概念、分享理論、模型因及受造者本質與存有的區別等思想，整合柏拉圖與亞理斯多德的思想（Pangallo, 1991: 30）。多瑪斯亦從偽狄奧尼修的 *De Caus.*（Pieper, 1962: 57）中所闡釋的神是存有本身，他的理性和意志是所有受造者之所以被造的原因。存有是首要創造的（*In De Caus.*, 4），所有受造者的存有來自自立存有本身。受

<sup>23</sup> 偽狄奧尼修稱神是 *principium causa*，多瑪斯則加上 *effectivum* 和 *finalis* 兩字，並說所有事物分享神如同 *sicut forma exemplari*。任何受造者擁有的全都是藉由在神內的分享，但首先分享神的存有本身（*ipsum esse*），分享存有在所有其他的分享之前；多瑪斯詮釋《論原因》亦稱 *primum rerum creatorum est esse*。另見 *De Pot.*, q. 3; Boland, 1996: 299; O'Rourke, 2005: 130: “There can be little doubt that the doctrine of creation revealed to both Dionysius and Aquinas, as well as to all Christian philosophers, the fundamental character of existence, which had remained concealed to classical Greek philosophy. For the Greeks, the radical origin of things within being held no mystery; *existence posed no question since it was assumed eternal*: the question was rather to explain the genesis of *the world-order or cosmos*. ... The Christian teaching of creation thus played, I suggest, a crucial and positive role in disclosing to philosophy the radical character of Being. This awakens, moreover, an appreciation that *existence is what is fundamental in all things*. Dionysius recognizes indeed the primacy of Being, as Fabro remarks, in an eminently realist manner: in order to live or know, something must first of all be. Even if the Platonist theory of individual transcendent causes is espoused, one must admit that such participations must first partake in the primary efficacy of existence.” *Italics mine*.

造者不因其本質存在，除非分享到存有 (Pangallo, 1991: 33; Aertsen, 1996: 55, 202-203)。Esse ut actus subsistens 概念只能用在神，只有這一個存有概念建構神超越完美的真實統一性。為受造者，存有的現實 (actus essendi) 具有在實體形式之上的絕對性，因實體形式是受造者所固有的。(In DDN, n. 635; Pangallo, 1991: 31)。故多瑪斯將新柏拉圖主義者的存有是首要創造的概念，轉變為所有來自自立存有的受造者分享存有 (esse participatum)，及受造者完全地依靠自立存有。所有受造者的存有隸屬於自立存有本身，他沒有原因，但為每一完美的原因 (In DDN, n. 635)。相對於亞里斯多德的存有是從形式來看現實，多瑪斯的存有是從純粹存有的現實來看，他因而肯定存有是現實，存有是每一形式的存有本身；無論是精神形式或與身體一起的形式。存有的效果使得形式成為現實；亦即它內在地實現每一存有者 (ente) 實體本體本身的一致性 (Pangallo, 1991: 32)。為多瑪斯，因果原理的基礎當從存有為現實、為完美的概念來理解。存有是所有現實的現實和完美的完美 (De Pot., q. 7. a. 2, ad 9; ST, I, q. 4, a. 1 ad 3; Mondin, 2002: 213)，只有純粹存有的現實是受造者擁有存有的現實的原因 (Gilson, 1961: 90)。多瑪斯的存有為現實及完美的概念假定著亞里斯多德的現實和新柏拉圖主義者的存有形上學。<sup>24</sup>

從多瑪斯的形上學而言，受造者 (created being, creature) 在現實 (in act) 是藉著擁有存有。因著存有是接受來的，存有不僅僅是存在的事實，亦非單純地由質料和形式的組合，存有在現實的秩序 (the order of actuality) 上有絕對的優先性。多瑪斯未停留在亞里斯多德從潛能和現實論變化原理，他從潛能和現實論存有原理，存有成為形上學最基礎的原

<sup>24</sup> 偽狄奧尼修提出存有是神首要創造的，其次是賦予受造者完美 (influere bonitates) (De Caus., XIX, 95, II; Sweeney, 1992: 296-299)。Sweeney 探討在 De Caus. 一書中的創造理論，他稱偽狄奧尼修從基督宗教嚴謹的創造概念談創造。

理。但他並非在質料和形式兩原理之外，加上什麼我們稱之為存有的第三者。相反的，在受造者的本體結構上，可以區別本質（*quod est*）和存有（*esse, quo est*）。相對於存有是現實，本質只能是潛能。存有的優先性是多瑪斯存有形上學的關鍵理論（Hibbs, 1995: 78）。多瑪斯的貢獻在於他指出所有受造者本體結構的最終基礎是存有，<sup>25</sup>非亞理斯多德的形式。受造者的本質分享存有，本質與存有的關係是潛能和現實的關係（Wippel, 1987: 134）。多瑪斯的存有概念創新之處在於他以存有為現實，存有超越形式本身。多瑪斯肯定在本體秩序上，存有具絕對優先性，有限受造的存有若非是，存在了，不是什麼。存有的優先性概念來自偽狄奧尼修（Fabro, 1961: 225-226; O'Rourke, 2005: 130）。多瑪斯指出：

首要的現實是自立存有在其本身（*primus autem actus est esse subsistens per se*），每一事物藉著分享存有接受最終的完整，存有因而是每一形式的完整。事實上，只有接受到存有，形式方達到完整，要有存有只有當形式在現實中。不存在著任何形式，如不是藉著存有。故此，要肯定一事物的實體存有不是一附質，而是存在的每一形式的現實，被賦予就它缺乏質料。（*Quaes. Quodl.*, XII, 5.1）

多瑪斯從存有論現實，因一事物若無存有，就是無；非有。沒有一事物在現實，如不是存在了，故存有本身是一切事物的現實，且是形式本身的現實（*ST*, I, q. 4, a. 1 ad 3）。從存有論現實不僅是多瑪斯形上學

<sup>25</sup> “...esse is simply the Latin word for ‘to be.’ Just as in English we might say equivalently that a thing ‘is’ or that it ‘exists,’ so in Latin one can do the same thing. But whenever St. Thomas asks whether something exists, he almost invariably uses some form of *esse*, whether a finite form or a construction using the infinitive, rather than some form of *existere*.”（Utrecht, 1993: 88）

超越亞里斯多德之處，且將整個原因的探討提昇到形上層次，並應用到人的本體結構上（Mondin, 2002: 216）。

亞里斯多德在《論靈魂》卷二中提及：「靈魂應該是實體，從它是潛能中有生命的自然身體的形式意義來看，在這意義上，實體是現實。」（*DA*, 412 a 20）多瑪斯稱人的靈魂可以是實體是從實體這詞的引伸意來看，並將第一實體與 *hoc aliquid* 視為同義字。人的靈魂的本性是自立（self-subsistence）的實體形式，但自立不足以使其成為完整的實體，只能是自然中最高的實體形式（*QDA*, q. 1）。人的靈魂是自立的，因它的作用或活動獨立於質料（Bazán, 1997: 116）。雖然人的靈魂非完整的實體，但自立地在自身存在（*per se existence*）使其成為一完整的本性或本質的部分（*QDA*, q. 1）。<sup>26</sup>

在 *SCG* 卷二，52 中，理性實體由實體和存有組合，在卷二，53 中，實體和存有的組合是潛能與現實的組合。這種組合正如質料和形式是潛能和現實的組合，但在卷二，54 的題旨中，「實體和存有的組合不同於質料和形式的組合」，質料和形式的組合與實體和存有的組合彼此不同，因是兩種潛能與現實的組合（Kretzmann, 1999: 263; Bergamino, 2007: 192-193）。理性實體是人的本質，在形上層次人的本體結構是本質（*quod est*）（形式；理性靈魂）與存有（*esse*）的組合（Forest, 1956: 281-289）。雖然理性實體與神具有特殊形上的相似，但它與神的絕對簡單不同，因在它內有著組合（*SCG*, II, 52）。在 *SCG* 中，多瑪斯以相當的篇幅論證在神內沒有任何的組合。若在受造者中可找到任何組合，它們非如同神的絕對簡單。在受造的理性實體本體結構內有本質和存有兩種因素，使得

<sup>26</sup> *QDA*, q. 1: “anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completam speciem habens, est sicut pars habentis speciem completam.”; Sweeney (1999: 155): “Soul as an incomplete substance, incomplete in essence but complete in existence, is the only way to explain Aquinas’ affirmative answer to the question whether soul is both substance and form.”

每一個存在的理性實體成為組合的。「在它[理性實體]的案例上，存有不同於本質。」(SCG, I, 21-2,31; Kretzmann, 1999: 257-258)。<sup>27</sup>理性靈魂因其受造本性是偶然的存有，<sup>28</sup>必然有著存有和本質之間的區別(*In I Sent.*, q. 33, a. 1 ad 1; *De Heb.*, ch. 2: 10-20; 30-40)。

多瑪斯將「現實」概念從亞理斯多德物理層次的形式提昇到形上層次的存有，並將存有的現實概念引入人學，賦予人學形上基礎。人除了在物理層次靈魂為形式－現實，在形上層次理性靈魂是人的本質（潛能），它被賦予存有（現實），是在自身的分開實體（*De Ente*, IV; Mansion, 1984: 503-508），但又非二元論者將靈魂與身體視為兩個實體。理性實體是自立的實體故具不朽的可能（Oguejiofor, 2001: 154-155）。多瑪斯以人的靈魂為理性實體，是 *a hoc aliquid* 但非完整實體的理論，反駁二元論。在他以新柏拉圖主義者的存有是現實，為最高的完美，他亦改變了亞理斯多德的形式是現實的概念。<sup>29</sup>正因為人的本質是理性的精神實體，在其本體結構內沒有質料，而是由本質與存有的組合成為分開的實體，人因此是介於物理世界與精神世界，有身體，人成為物理世界的一個實體；理性靈魂則使人存在於精神世界（Verbeke, 1976: 199-201; Quinn, 1996: 55）。由靈魂與身體組合的人與理性實體之間的關係即是要進一步解決的問題。這一問題關係人的完整統一性的本體基礎。

<sup>27</sup> 任何一事物是因著它的存有（being, *esse*），它因此存在（*that it is, quod est*），但因著它的本質一事物是什麼事物（*what it is, quid est*）。故定義象徵本質，顯示一事物是怎樣的事物（*what the thing is, quid est res*）（Kretzmann, 1999: 258）。

<sup>28</sup> Mondin (2002: 212): “Esse è un termine chiave della metafisica di S. Tommaso. L’Aquinata è l’autore di una nuova metafisica che fa leva su un concetto di essere. Questo non è più inteso nel senso comune di semplice fatto, ma nel senso forte di atto, anzi di atto sommo, di attualità di ogni atto.”

<sup>29</sup> 無論是物性實體或理性實體，在形上層次的本質（潛能）與存有（現實）的組合都超越亞理斯多德僅從物理層次的形式（現實）與質料（潛能）的組合關係。不同之處僅在於物性實體的本質在形上層次包含形式與質料，理性實體的本質沒有質料（Aquinas, *De Ente*, IV）。

#### 四、人的完整統一性的本體基礎

從以上的分析可以看到，多瑪斯反對柏拉圖主義者的二元論，但他以新柏拉圖主義者的存有是最高的現實及完美，來整合聖經的創造概念及亞里斯多德的現實－潛能的思想，以解釋理性實體是自立的實體。人的靈魂是完整實體（*un quo*）的潛能部份（*De Ver.*, q. 21, a. 1; Bergamino, 2007: 194）。此處的問題在於理性為在自身自立的實體，如何與身體共同建構為一個完整的統一體。多瑪斯尋找形上的條件以解釋靈魂與身體在人內的統一性，他的起點是從人的靈魂本性具實體統一性的本體基礎。如此既可避免靈魂與身體為兩個實體的二元論立場，亦能以不同的方式肯定理性獨立於身體。他又解釋了亞里斯多德未能進一步說明為什麼形質論不用在理性與身體之間的關係。鑒於理性是內在的獨立於身體，有其自身的存有，如此多瑪斯亦解釋了理性靈魂的不朽。

為多瑪斯，理性靈魂除了是身體的形式因、有效因和目的因等三種原因之外，他又明確地提出理性靈魂是身體的存有原因（Geiger, 1997: 18; De Finance, 1942: 116）。理性靈魂接受到存有，它成為在自身的理性實體，在接受到存有後，理性實體將存有賦予身體（*In I Sent.*, d. 8, a. 5 ad 2）。故同一個存有成為組合的靈魂與身體的存有。換言之，靈魂就其為身體的形式，形式賦予存有。這是從存有是最終的現實，當形式被賦予存有，形式具有的存有又成為身體的存有（McEvoy & Dunne, 2002: 121）。

依照 Avicbron 的普遍形質論，所有物質事物包含物質形式及在階層等級下的其他形式，在每一形式中都包含前一形式，故在每一物質個體中有著形式的多樣性。十三世紀時，實體形式多樣性是哲學家普遍共同接受的，多瑪斯以形上理由反駁（Dales, 1995: 6-7; Zavalloni, 1950:

6;)。<sup>30</sup>Zavalloni 分析問題出在「本質」和「實體」兩詞的用法不明確，哲學家未將這兩個詞區別出來。他們承認靈魂的統一性 (l'unite de l'âme)，但未將靈魂的本性從其具簡單的統一性 (l'unite de simplicité)，而是從組合的統一性 (l'unite de composition) 來理解靈魂。無論用「本質」一詞或「實體」一詞都從形式的多樣性，或形式等級的多樣性來理解 (Zavalloni, 1950: 8)。凡主張形式多樣性者，<sup>31</sup>均認為就理性是精神實體，*a hoc aliquid*，理性亦由形式與質料組合。中世紀哲學家以普遍形質論強調靈魂的實體性旨在保障靈魂不朽的信仰真理，及重新詮釋奧斯定的立場，但也因此他們放棄了奧斯定主張的靈魂的統一性 (unity) 和簡單 (simplicity)，採取實體形式多樣性理論 (Dales, 1995: 138)。

多瑪斯早期在註解 Peter Lambard's *Libri Sententiarum* 時，信守 Peter Lambard 和奧斯定的立場，他亦主張實體形式多樣性理論。原因即在於形式與質料是整個實體存有實在的原理，這兩者非建構兩個不同的實在，而是一個實體 (*In I Sent.*, d. 7, q. 5, a. 3)。在 *Sent.* 卷二註解中，多瑪斯提出 Gregory of Nyssa 說柏拉圖視靈魂在身體內如同船長在一艘船內，非將靈魂與身體視為形式與質料之間的關係。這是為什麼某些哲學家要尋找靈魂與身體之間的媒介，即如精神質料、生長的靈魂、知覺等，理性靈魂就是藉著這些媒介與身體組合。亞里斯多德在《形上學》中反駁這樣的理論並視之為荒謬 (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4)。稍後，在 *Sent.* 卷二，多瑪斯方明確地說明實體形式多樣性的不可能。靈魂與身體直接的組合就如同形式和質料、潛能與現實的組合，一個進入到另一個的深

<sup>30</sup> p.17: "Avant saint Thomas, la pluralité des forms substantielles est universellement acceptée: saint Thomas la rejette pour des raisons metaphysiques."

<sup>31</sup> 依照 Denis, 多瑪斯早年亦主張形式多樣性理論 (Denis, 1954: 139-164)。主張形式多樣性理論者共同地方都是為了在完整的人的概念之外，解釋靈魂不朽的信仰。

處，整個實在由這兩個建構，這是亞理斯多德在《論靈魂》中說的（*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 ad 3）：

所有實體形式以完整的方式使實體產生。隨之而來使一事物變化的現實都是附質，就如在一主體上，實體形式在它本身成為一完整的存有。故不同的自然事物的形式是附質，會有的錯誤是將生成視為單純的改變，這是為什麼 Avicenna 稱是同樣的形式，火的本質成為火，身體的形式同時是實體的形式。（*In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4）

此處多瑪斯的改變是以實體形式統一性反駁他早期，及同時代哲學家所主張的實體形式多樣性理論，及形式等級多樣性理論。換言之，理性就其為實體形式及在自身的實體，它是人的本質，因著存有，本質具有統一性。「不能以絕對的方式稱本質，除非有存有；這存有使得本質是數目的一。」（*In I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1）存有的現實建構本質的統一性，存有的現實使得本質成為一個本質，具數目一的統一性（a numerical unity），或個別的統一性（*ST*, I, q. 11, a. 1; Owens, 1961: 241-245）。在有關實體形式統一性的理論中，較完美的形式在其自身內包含低級形式，並傳達給質料不同等級的完美，人的靈魂不在現實（in actu），而是在能力上（in virtute）擁有身體，就如同太陽擁有溫暖。若存在著多的實體形式，則破壞人的統一性，有生命的存有和人性存有之間的關係將是附質的關係，非實體的關係。存有就其為分享的完美，它統一起分享的主體如現實與潛能的關係，它使得一個存有不是在附質上的一，而是本質上的一；一個在自身的一（an unum per se）（Wippel, 1987: 134）。

依照多瑪斯，一事物可以被視為完整的（as a whole）能以三種方式來看。靈魂既非量的完整，亦非附質的完整。相反的，靈魂就其為本質，

整個存在於整個身體內，並存在於身體的每一部分，<sup>32</sup>這是從它的能力和潛能的系統來看。唯無論如何，靈魂不是完整地在身體的每一部分，因理性和意志的活動不是身體的活動（acts）。換言之，理性的活動是在其自身的活動，無需身體與其一起活動。至於靈魂的其他能力，它們是完整地在身體內，但非完整地在每一部分，因身體的不同部分提供靈魂某些個別活動。靈魂與身體的統一性（unity）不是為了身體，而是為靈魂（*ST*, I, q. 76, a. 7 ad 3; q. 89, a. 1; Degl'Innocenti, 1958: 527; Bazán, 1978: 380-383）。人的實體統一性要求著實體的形上統一性基礎，精神的靈魂是身體的形式，它在身體內不只為了推動或引導身體如同船長駕駛船。反之，靈魂使身體成為存有，身體服務精神的靈魂，當靈魂離開身體，身體死亡。人的統一性不在附質層次，而是在實體層次（Geiger, 1997: 17-18）。多瑪斯以實體形式的統一性肯定人的完整統一性。

在多瑪斯的存有形上學中，他一方面以理性靈魂屬於形上領域，唯理性靈魂是受造的，非自身的原因，有著本質（潛能）與存有（現實）的組合。另一方面，在物理領域受造者由形式（現實）與質料（潛能）組合。任何受造者在其本體結構上都有雙重的潛能與現實的組合（*De Spir.*, 1; Degl'Innocenti, 1998: 525; Fabro, 1939: 212; Forest, 1956: 388-392）。每一完整實體最終都接受到存有的現實與個別本質的組合（*De Ver.*, q. 21, a. 1）。<sup>33</sup>在這種潛能與現實的雙重組合中，人學思想中最具意義的即靈魂

<sup>32</sup> Aquinas, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a 3: "Utrum anima sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte."

<sup>33</sup> 多瑪斯在論及有限存有者的存有與本質的真實組合，是將柏拉圖的分享理論及亞里斯多德的潛能與現實理論整合起來。自此之後，潛能與現實兩概念做為解釋有限存有者的本體結構。Van Steenberghe (1955: 186): "This system of metaphysics has equally remarkable results in psychology and ethics. To keep to the essentials, St. Thomas's solution to the problem of man's nature goes beyond all the suggested solutions recorded earlier in the history of philosophy. He teaches: that the substance of man is one, being a hylomorphic composition; that the soul is spiritual, and is both a substantial and a subsistent form; that in human activity there is a parallel unity and composition, the spiritual element being always in association with the material element in our present state here below."

有其自身存有的現實 (Franzman, 1958: 198; Pegis, 1974: 133; Pangallo, 1991: 71-72)。如此為靈魂不朽奠定形上基礎。

多瑪斯在論及理性靈魂與身體的組合稱：

若理性靈魂統一起身體如同實體形式，在靈魂與身體的組合中或者在任何一個實體形式和其固有質料之間，不可能有任何附質因素介於其間。原因在於在潛能中的質料是向著所有現實，但在某種秩序上，有必要在所有現實中，但首要現實是為質料。現在，在所有現實中，存有有其絕對優先性……唯存有的現實經由實體形式為質料所接受，它以絕對的意義賦予存有。(ST, I, q. 76, a. 6)

此處多瑪斯嘗試要說的是理性靈魂因其獨特的角色 (status) 接受到存有的現實，此一存有再成為組合的物質實體的存有，靈魂賦予身體存有，乃因它為實體形式。在人的完整統一性上，理性靈魂具有雙重的本體角色，一方面從其與存有的現實之間的關係，另一方面從其是質料的實體形式的關係 (Bazán, 1997: 122)。唯理性靈魂就其為實體形式它是自立的。靈魂做為組合的物質實體的原因是一特別的案例，純粹物質實體的形式無這種角色 (Pangallo, 1991: 71)。依照前述，亞理斯多德從生物學定義靈魂為生命的原理，多瑪斯基本上依照亞理斯多德生物學嚴格定義靈魂，將靈魂視為有機體的形上統一性基礎，故他以靈魂是身體的形式做為人的實體統一性的本體基礎 (Pegis, 1974: 179)。在 *De Ver.* 中，多瑪斯進一步解釋：

在受造者中有兩種現實，亦即第一現實及第二現實。第一現實是形式和存有，形式傳達存有；在這兩者中，形式可以說是首要的

第一現實，而存有是次要的第一現實；第二現實是作用。(De Ver., q. 5, a. 8 ad 10)

有關人的靈魂，多瑪斯指出：

應該說質料是為形式，形式賦予質料存有和種(species)，也因此，它有其作用。(QDA, q.1, a 1, ad 2)

靈魂藉著存有傳達給組合的靈魂與身體存有，靈魂本身則有其固有的原因，無論是在實體層次的第一現實，或者在活動或作用層次的第二現實。然而要了解，靈魂傳達的存有非它本身擁有的 (*in se ipsa*)，而是從他者和在時間內 (*ab alio e in tempore*) 接受來的 (Pangallo, 1991: 71-72)。故靈魂賦予身體的存有非因其本身，而是來自自立存有本身賦予的。靈魂接受到存有，再傳達予身體，或者以 Fabro 的語言，靈魂一旦擁有了存有是因著分享存有 (Fabro, 1939: 315-337; 1961: 29, 625-640)。簡言之，這是靈魂的創造。創造是神讓靈魂分享到存有的原因，靈魂擁有了存有，它是其作用的原理 (Pangallo, 1991: 29-30)。

理性靈魂擁有存有，它是在自身的理性實體，會有的問題是理性實體如何可以成為身體的形式 (Turner, 2013: 72)。<sup>34</sup>多瑪斯在 SCG 卷二對相關的問題做一系列的探討，在 50-51 章他說明理性實體是非物質的，它不能是物質形式。換言之，在物理層次理性與身體的組合關係不同於其他物質實體的形式與質料的組合。這是為什麼亞理斯多德稱理性不能是身體的形式 (DA, 413 a 6-7)，形質論不用在理性與身體的關係上 (Sisko,

---

<sup>34</sup> Turner (2013: 72): "... in the very question, 'By what means may the soul be united to the body?' For Thomas, the question addresses a false problem, akin to wondering how an instance of the color yellow could acquire a surface to be the color yellow of: an occurrence of the color yellow just is a surface with the property of reflecting that part of the spectrum. Just so for Thomas and the soul. The human soul just *is* the life of a body; it is how this body's life is human." *Italics original.*

1999: 251, 253)。理性是不同類 (*genos*) 的靈魂 (Hamelim, 1953: 26)。為多瑪斯，形式有其獨特的角色，有些形式較接近自立存有，具有它自己的存有，可在自己本身自立，是自己存有的主體。人的理性靈魂即是這種形式，可在本體上獨立於身體。但人的理性靈魂就其本性而言，要將其固有的存有與身體分享，因它是身體的形式因 (Geiger, 1997: 19)。在本體結構上，理性靈魂因其本身的存有統一起組合的靈魂與身體，將其存有賦予組合的人，人具有本體的統一性。理性靈魂亦因其存有是在自身的實體，但非完整的實體。這是為什麼人的靈魂需要身體，從靈魂的本性而言，身體為靈魂加上基本的完美。從人可以有的各種作用或活動而言，理性靈魂是人所有活動的統一原理 (Geiger, 1997: 21)。理性靈魂在一身體內，它的活動無需身體，故又非完全的內在於身體。換言之，靈魂在身體內自立，形質論不用在理性與身體之間的關係 (Philippe, 1987: 173)。

中世紀哲學家嘗試以哲學的理性方式解釋信仰真理：人是完整的人及靈魂不朽兩真理，以各種不同的理論說明。多瑪斯獨排眾議以人的實體形式統一性說明。理性靈魂是人的本質，但它的存有非來自於自身，是接受來的。人做為一完整的人，在本體結構上具有兩個層次。在形上層次，存有統一起理性靈魂。此一存有又藉著理性靈魂成為物理層次統一起組合的靈魂與身體的存有。故在人的本體組成結構上，理性靈魂具雙重的角色，人在其本體結構上因而具完整的統一性。唯理性靈魂在其存在上是自立的，它是自己作用或活動的原理。理性靈魂是內在地獨立於身體。因理性靈魂在其種 (*species*) 上非獨立的，從其是實體形式，在一完整的人內，它與質料本質地保持相互關係 (Bazán, 1997: 122-123)。正因著理性靈魂擁有存有，是自立的精神實體，它具有不朽的本體基礎。

## 貳、結論

中世紀時期的人學承襲自奧斯定代表的柏拉圖主義的二元論，及 Avicbron 的普遍形質論。在多瑪斯之前，實體形式多樣性理論為主流思想。多瑪斯的人學回到亞里斯多德原始的思想，及潛能與現實概念，又以新柏拉圖主義者存有的超越概念為人學奠定形上基礎。在他將潛能與現實概念與存有的超越概念整合起來，成功地從希臘人變化原理的探討轉變為存有原理的探討。為了說明人是完整的人，具有實體形式的統一性，多瑪斯從反省理性靈魂的本性做為起點。理性靈魂是身體的實體形式，並同時是在自身的實體，因它具有存有故是自立的實體，此一存有非來自它本身，而是來自神自無中的創造。創造是存有的分享，存有方是現實，故多瑪斯以新柏拉圖主義者存有為現實的概念改變了亞里斯多德以形式為現實的概念。在本體結構上，存有的現實具絕對的優先性。

在人的本體結構上有著雙重的潛能與現實的關係。理性靈魂為分開的實體。在形上層次有著存有－現實與本質－潛能的本體結構關係。「分開」乃因在它的本質中沒有質料，是純粹的形式。存有統一起本質。人的理性靈魂雖是自立的精神實體，但非完整的實體，必然要在一身體內，在身體內自立，成為一具身體的精神 (embodied spirit)。在形上層次的存有同時是在物理層次統一起由靈魂與身體組合起的完整的人。理性靈魂是在自身的實體，它要在身體內，亦因其是實體形式，在物理層次靈魂與身體是形式與質料之間的關係，但理性靈魂又是內在地獨立於身體。多瑪斯即是透過這兩種層次本體結構的分析，他一方面肯定了人是完整的人。另一方面又以存有的現實做為最終的統一性原理。存有是最終的統一原理，因在形上層次形式或本質需要被統一。為有限的受造者，

存有來自分享。理性靈魂具雙重的本體角色。在多瑪斯肯定理性靈魂是精神的自立實體，但在自身沒有完整種的本性，理性靈魂本身具有形式的統一性。要了解多瑪斯的人學，當從他的存有形上學來了解。

多瑪斯的人學接受亞理斯多德的形質論為反駁柏拉圖主義者的二元論及實體形式多樣性理論，他再以創造是存有的分享概念整合新柏拉圖主義者的存有及亞理斯多德的現實概念，如此，為人學的探討奠定形上學基礎。正因著精神的理性靈魂被賦予存有，它不因身體的毀滅停止存在。理性靈魂是自立的實體，在其本身具有存有，故具不朽的形上基礎。為人學尋找形上學的基礎是多瑪斯哲學的貢獻。多瑪斯同時超越柏拉圖的二元論及亞理斯多德的形質論。

## 參考文獻

### I. Abbreviations of primary works

- QDA.* *Quaestiones disputatae de anima.* Ed. M. Calcaterra/T. Centi. *Quaestiones disputatae* II, Turin 1965.
- De Ente* *De Ente et Essentia.* Opera Omnia XLIII (ed. Leon.), Rome 1976.
- De Spir.* *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis.* Ed. M. Calcaterra/T. Centi, *Quaestiones disputatae* II, Turin 1965.
- De Un. Int.* *De unitate intellectus contra Averroistas.* iussu Leonis XIII P.M. Edita 43 (Rome, 1976).
- De Ver.* *Quaestiones disputatae de veritate.* Opera Omnia XXII, 1-3 (ed. Leon.), Rome 1970-1976.
- In De An.* *Sententia libri De anima Aristotelis.* Opera Omnia XLV, 1 (ed. Leon.), Rome 1984.
- In De Caus.* *Expositio super librum De causis.* Ed. H.D. Saffrey, Fribourg/Louvain 1954.
- In DDN* *Expositio super librum Dionysii de divinis nominibus*
- In Sent.* *Scriptum super libros Sententiarum.* I-IV. Ed. P. Mandonnet/M.F. Moos, Paris 1929-47.
- Quaes. Quodl.* *Quaestiones Quodlibetales.* Ed. R.M. Spiazzi, Turin 1956.
- SCG* *Summa contra Gentiles.* Opera Omnia XIII-XV (ed. Leon.), Rome 1918-1930.

- ST* *Summa Theologiae. Opera Omnia IV-XII* (ed. Leon.), Rome 1888-1906.
- De Pot.* *De Potentia*. Ed. P.M. Pession. *Quaestiones disputatae II*, Turin 1965.
- De Heb.* *Expositio libri Boetii De ebdomadibus. Opera Omnia L* (ed. Leon.), Rome 1992.
- Aristotle *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Ed. Jonathan Baines. Princeton, 1984.
- Metaphy.* *Metaphysics*
- Phy.* *Physics*
- DA* *De anima*
- De Mor. Eccl.* *De Moribus Ecclesiae*, PL, 32.
- De Anima* *De Anima et eius origine*, PL, 44.
- De Trin.* *De Trinitate*, PL, 42.
- De VR* *De Vera Reigione*, PL, 34.
- De Caus.* *Liber de Causis*
- DN* *De divinis nominibus*. Migne PL 3.

Pseudo-Dionysius *Omnia opera. Patrologia Graeca III*. Paris: Migne, 1857.  
Reprinted, Turnhout: Brepols, 1977.

## II. Secondary Works

Aertsen, Jan A. (1996). *Medieval Philosophy the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.

- Bazán, Bernard C. (1969). "Pluralism de formes ou dualisme de substances? La pensée pre-thomiste touchant la nature de l'ame." *Revue Philosophique de Louvain*, 67: 30-73. doi: 10.3406/phlou.1969.5476
- (1997). "The Human Soul: Form *and* Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64: 95-126.
- Bergamino, Federica (2007). *La struttura dell' essere umano: Elementi di antropologia filosofica*. Roma: EDUSC.
- Binotti, Giovanni (2012). *Lo specchio dell'anima: La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*. Torino: San Paolo.
- Boland, Vivian (1996). *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- Callus, Daniel A., O.P. (1958). "The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century the Thomist Innovation." *L'homme et son destin d'après le penseur du Moyen Âge*. Actes du premier congrès international de philosophie medievale. Louvain - Bruxelles 28 Aout - 4 Septembre, 1958. Louvain: Éditions Nouwelaerts.
- (1961). "The Origins of the Problem of the Unity of Form." *The Thomist*, 24: 257-288.
- Dales, Richard C. (1995). *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill.
- De Finance, Joseph (1942). *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Roma: Presses de Université Gregorienne.
- (1966). *Connaissance de l'être*. Paris: Desclée de Brouwer.

- Degl' Innocenti, Umberto (1958). "La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino." *L'homme et son destin d'après penseur du Moyen Âge*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain: Nouwelaerts.
- Fabro, Cornelio (1939). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Societa Editrice Internazionale.
- (1961). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain. doi: 10.1017/S001221730004275X
- (1974). "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation." *The Review of Metaphysics*, 27: 449-491.
- Forest, Aimé (1956). *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Foster, David Ruel (1991). "Aquinas's Arguments for Spirit." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 65: 235-252. doi: 10.5840/acpapro19916514
- Franzman, Thomas W. (1958). "Some Remarks on the Formalization of Medieval Psychology under the Influence of Aristotelian *Psysics*." In *L'homme et son destin d'après penseur du Moyen Âge*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain: Nouwelaerts.
- Geiger, L.-B. (1942). *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Gilson, Etienne (1948). *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 3<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin.
- (1961). *Being and some Philosophers*. Toronto: PIMS Press.
- (1965). *Le thomisme*. 6<sup>th</sup> ed. Paris: Vrin.
- Geiger, L.-B. (1997). *Penseur avec Thomas d'Aquin*. Paris: cerf.

- Hamelim, O. (1953). *La theorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*.  
Intro. Edmond Barbotin. Paris: Vrin.
- Henle, R.J. (1956). *St. Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hibbs, Thomas (1995). *Dialectic and Narrative in Aquinas: An Interpretation of the Summa contra Gentiles*. Notre Dame: Notre Dame Univ. Press. doi: 10.2307/1399886
- Jaeger, Werner (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. London: Clarendon Press.
- Johansen, Thomas Kjeller (2012). *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Jones, Roger Miller (1926). "The Ideas on the Thoughts of God." *Classical Philology*, 21: 317-326. doi: 10.1086/360825
- Kelly, Matthew J. (1967). "Aquinas and the Substance of the Soul: Notes on a Difficulty." *Franciscan Studies*, 27: 213-219.
- Kretzmann, Norman (1999). *The Metaphysics of Creation: Aquinas' Natural Theology in Summa contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1017/S0034412597224236
- Lambert, R.T. (2007). *Self-knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington: AuthorHouse.
- Lottin, D. O. (1932). "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les debuts de la controverse." *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 34: 21-39. doi: 10.3406/phlou.1932.2645
- MacDonald, Paul S. (2003). *History of the Concept of Mind: Speculation about Soul, Mind and Spirit*. Aldershot: Ashgate. doi: 10.5860/CHOICE.41-1480

- Mansion, S. (1984). "L'anthropologie latente du 'de ente et essentia.'" *Études Aristoteliciennes: Recueil d'Articles*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- McEvoy, James & Michael Dunne (eds.) (2002). *Thomas Aquinas: Approaches to Truth*. Dublin: Four Courts Press.
- Mondin, Battista. (2002). *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Oguegojofor, J. Obi (2001). *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Univ. Press of America.
- O'Rourke, Fran (2005). *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.
- Owens, Joseph (1990). *Towards a Christian Philosophy*. Washington, D.C.: CUA Press.
- (1961). "Unity and Essence in St. Thomas Aquinas." *Medieval Studies*, 23: 240-259.
- Pangallo, Mario (1991). *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*. Vaticana: Libreria Editrice Vaticana.
- Pegis, Anton C. (1934). *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: PIMS Press. doi: 10.1017/S0031819100010664
- (1962). *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*. London: The Macmillan.
- (1974). "The Separated Soul and its Nature in St. Thomas." Armand A. Maurer. (ed.). *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*. Toronto: PIMS Press.
- Pepin, Jean (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Letters».

- Philippe, Marie-Dominique (1987). "L'âme humaine selon Saint Thomas." A. Laboto, O.P. (ed.). *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*. Atti del Congresso della Società Internazionale. Roma, 2-5 Gennaio. Milano: Massimo.
- Pieper, Josef (1962). *Introduction to Thomas Aquinas*. London: Faber and Faber.
- Polansky, Ronald (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.  
doi: 10.1017/CBO9780511551017
- Quinn, Patrick (1996). *Aquinas, Platonism and the Knowledge of God*. Aldershot: Avebury.
- Raune, John P. (1958). "Self-knowledge and the Spirituality." *The New Scholasticism*, 32: 425-442.
- Reale, Giovanni (1979). *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele* (vol. II) Milano: Vita e Pensiero.
- Rich, Audrey N.M. (1954). "The Platonic Ideas as the Thoughts of God." *Mnemosyne*, 7: 127-133. doi: 10.1163/156852554X00135
- Rist, M. John (1966). "Notes on Aristotle *De Anima* 3.5." *Classical Philology*, 61: 8-20. doi: 10.1163/156852554X00135
- (1989). *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- Selvaggi, F. (1964). *Causalité e Indeterminismo*. Roma: Editrice Università Gregoriana.
- Sisko, E. John (1999). "On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De anima*, III, 4, 429 a 10 - b 5." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81: 249-267. doi: 10.1515/agph.1999.81.3.249
- Soleri, Giacomo (1952). *L'immortalità dell'anima in Aristotele*. Torino: Società Editrice Internazionale.

- Sweeney, Leo, S.J. (1992). *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*. Berlin: Peter Lang.
- Sweeney, Michael (1999). "Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writing." *Archives l'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 66: 143-187.
- Turner, Denys (2013). *Thomas Aquinas: A Portrait*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Utrecht, Daniel (1993). "Esse Means Existence." Herrera, R.A. et als. (ed). *Saints, Sovereigns and Scholars*. Bern: Peter Lang.
- Van Steenberghen, Fernand (1955). *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*. Trans. Leonard Johnston. Louvain: Nauwelaerts.
- (1966). *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain: Publications Universitaires.
- Verbeke, Gerard (1960). "L'unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès." *Revue Philosophie de Louvain*, 58 : 220-249. doi: 10.3406/phlou.1960.5038
- Verbeke, Gerard & D. Verhelst, (ed.) (1976). *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven: Leuven Univ. Press.
- Wippel, John F. (1987). "Thomas Aquinas and Participation." Wippel, John F. (ed.). *Studies in Medieval Philosophy*. Washington, D.C.: CUA Press.
- Zavalloni, Roberto (1950). "La metaphisique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste." *Revue Philosophie de Louvain*, 48: 5-36. doi: 10.3406/phlou.1950.4271

