

## 從「善／對關係」 論聖多瑪斯倫理思想之特性

林天河\*

本文之撰寫是以當代倫理學家對「善」、「對」兩概念的探討為架構，分析多瑪斯在神學大全中的相關論述。根據此一分析，可以發現若不把人侷限在塵世的有限生命上，而將人的最終目的置於彼岸享見神的本質，則我們可以遵循傳統研究多瑪斯思想之學者的觀點，視其為一目的論的倫理思想，但於此必須注意到在上述的前提下，「善」、「對」這兩概念是一致的，不會有衝突、矛盾的情況發生，由是而無所謂何者更具優先性的問題。相對於此，若單純的衡量道德行為本身，我們知道多瑪斯近則以理性，遠則以永恆律為判準，就此角度而言，他的倫理思想，無疑的具有濃厚的義務論色彩。

- 一、前言
- 二、多瑪斯倫理思想中「善／對關係」的初步分析
- 三、多瑪斯是義務論者嗎？
- 四、多瑪斯是目的論者嗎？
- 五、小結

### 一、前言

以往研究多瑪斯思想的學者，在論述多瑪斯的倫理思想時，往往把它貼上幸福論、主知論或目的論等標籤。當然，在這些標籤之下，我們可以清楚的理解到他們的著眼點，並由此而確切的掌握到在「某種角度」下，多瑪斯倫理思想所呈現出來的特徵。在這些區分裡，明白的顯現其哲學史上的背景與意義。如說它是幸福論，以表明它承襲亞里斯多德的學說；說它是主知論，以顯示它與主意論的區別。順此趣向，在

---

\* 中央研究院中山人文社會科學研究所約聘研究助理

本文中，筆者想以當代倫理思想研究的中心論題——「善」與「對」——為著眼點，來顯示多瑪斯倫理思想的特徵。

概略而言，在思考、探索倫理問題時，有兩種不同的途徑。一是確認「善」為首要的價值、是最基本的觀念。依照這種論點，道德或倫理判斷便建立於某種行為所產生之善的效果上。也就是說，把責任、道德義務或對的行為等概念，放在人的欲求或善的概念之下。所有對的行為或人的責任，即是在促進更多、更大的善。如果有二選項存在，我們應選擇那能獲致較多善的一邊，至於到底是促進個人或團體的善，則另有更細的區分。這是目的論的觀點。(Frankena, 1963:13-4)一般把柏拉圖、亞里斯多德、霍布斯、功效主義者、演化論者等所持的倫理觀點，納入此一脈絡之中。若就「善」這首要性的地位而言，無疑的，多瑪斯的倫理思想可歸於此一旗幟之下。

另外一種途徑是確認「對」的價值與首要性，這路論述的著眼點在責任、道德義務、道德律等概念上，並且認為至少有一些行為是就道德義務上而言應該做的。它可獨立於行為之後果或人的福禍之外。此類哲學思想以康德最具代表性。一般稱之為義務論的倫理思想。(Ibid.)至於同屬義務論旗幟下之哲學家，他們對於是否有一普遍有效之道德法則存在的問題，也有不同的看法，更惶論於此道德法則為何的問題。現在，暫且把這些問題放下，單就多瑪斯對義務、自然律的強調而言，我們可說他的倫理思想毫無疑問的可劃入於此種理論之中。

從本世紀初，穆爾(G.E. Moore)在他的倫理學原理(Principia Ethica)的序言中，清楚區分倫理學上關鍵性的兩個問題以來，(Moore, 1971:vii-viii)到三〇年代羅斯(W.D. Ross)的名著對與善(The Right and the Good)強調「對」與「善」同樣都是不可定義的，只能以直觀把握之，且視「對」具有最高之道德價值。(Ross, 1988:8)乃至晚近引起熱

烈討論的正義論(The Theory of Justice)中,羅爾斯(John Rawls)認為就目的論而言,「善」是可獨立於對之外而被定義,而「對」則是被定義為善的極大化;至於義務論者則對此持反對之看法。(Rawls, 1971:24)從時間的發展上來看,我們大致可以確定,在當代的哲學思潮中,「善」與「對」的問題,是貫穿於廿世紀的哲學界而為主要探討的主題之一。當然,這話不意味說,在廿世紀之前,對與善的概念是不重要的。事實上,在希臘時代,「善」已是一個重要的哲學課題。當代探討此一課題,主要是著眼在這兩概念間的關係並企圖以此為基礎而建立或說明某種道德義務理論。本文之論述,即是企圖以此為基礎來凸顯多瑪斯倫理思想中所可能隱含的深意。

## 二、多瑪斯倫理思想中「善/對關係」的初步分析

在神學大全(Summa Theologica)中,多瑪斯曾就人的行為之是否為對的或有罪的問題與行為是否為善或惡的問題,做一比照。他說:「惡(evil)比罪(sin)的涵蓋面要廣,正如善比對的涵蓋面廣一般。因為任何一種善的匱乏,不論是因於何種緣故,都是一種惡。而罪適切的說,它是存於為某一目的而做的行為之中。當此行為缺乏正當秩序(due order)時,則此行為是有罪的。現在,達成目的的正當秩序是就某些規則來衡量的。在事物上,行為依於本性,此一規則即自然使其傾向目的的力量。由是,當一行為源由於一自然力而與趨向目的的自然傾向一致,則此一行為是對的。因為,這手段並未逾越它的範圍。也就是說,此一行為未曾逸出趨向目的之活動原理的秩序之外。但當一行為脫離這種正當之途,則它便置身於罪的觀念之下了。現在,以意志為源而做的行為中,最近的規則(the proximate rule)是人的理性,而最高之規則為永恆律。故,若人趨向目的的行為是依於理性、永恆律的命令,則為

對的，但當它轉離此正當性時，則可謂之為罪。」(Aquinas, 1981:I-II, 21, i, c)根據另一段文字，在論及意志的內在行為時，多瑪斯道：「意志的善是依於它的對象而定，而意志的對象則由理性提出，……故意志的善依賴於理性。」(Ibid. 19, 3, c)「由永恆律亦即神的理性而來，人的理性才成為意志的規則，而由人的理性，意志因而得到它的善。」(Ibid.:19, 4, c)由上面三段文字，可知多瑪斯的基本立場。他說：「任何自願的而不符合於理性及永恆律之命令的行為均是惡的。反之，符合理性與永恆律則為善的行為。故人行為的對或罪是取決於它是善或惡。」(Ibid. 21, 1, c)

從上面引述的文字中，我們可以確定的知道，多瑪斯認為，就意含上來看，「善」要比「對」來得廣義。也就是說，所有對的行為，都是善的行為，反之，則不必然。就此而言，「善」和「對」的關係是一種蘊涵的關係，而非互相獨立的關係。當我們說一個行為是對的行為時，它得先是一個善的行為，就這一角度而言，「善」先於「對」。如果我們順從多瑪斯的思路，則可說「善」基本上是不可定義的。而「對」則是由「善」加上「符合理性」或「自然律」的條件而得到確定。如果上述這種解釋可以成立，則多瑪斯之倫理思想是頗具目的論特徵的。

但，在做上述之解釋時，有一點值得特別注意的，即「『善』比『對』的外延要廣」這句話蘊涵說「善的行為的外延比對的行為的外延廣」，如此，則我們可以合理而肯定的說「有些善的行為並不是對的行為」，這句話的意思隱含至少有二類善的行為，一是對的行為，一是與對錯無關的行為。若「對的行為」即是「道德行為」，則上述二種善的行為，便可用「道德行為」與「非道德行為」來取代之。現在，暫且把「善、對關係」放下，單看如何判定行為之道德與否的問題，多瑪斯

清楚的告訴我們，判準是「理性及永恆律」。依照這種角度來看，多瑪斯的倫理思想無疑的又具有義務論的特徵。

根據上面的初步分析，多瑪斯可說同時是一位目的論者兼本務論者。但，這種「同時」的肯定，頂多可視為一種進一步探討的指標而已。我們必得對這種特徵繼續深入或以其他角度進行分析，方可得一明確之論斷。

### 三、多瑪斯是義務論者嗎？

依照前述義務論的界定，我們若能確定多瑪斯是以某種律法為判準而來判別行為之對錯，則可以此為據而肯定其義務論的立場。為此我們可以多瑪斯對「律」的論述為探討的起點。

#### (一) 律的本質

「律」(lex)指的是：「行為的一種規則與尺度，由此而促使人去行為或限制人去作為」(Ibid.:90, 1, c)，而何謂「人的行為」？在神學大全第二部的第一部分一開始，多瑪斯已確定關鍵處在「理性」上。亦即「理性」是人行為的第一原理，是人行為的規則與尺度。所以說「律」在本質上是屬於理性的。它促使我們做什麼或限制我們不可做什麼。亦即是說，它是一種命令，這命令本身並不是空穴來風，毫無緣由的，它必有其所欲達成之目的為判準，而「律」之目的為何呢？多瑪斯認為是「公益」(common good)的獲得(Ibid.:90, 2, c)。「公益」這一字眼本身有某種程度曖昧性。但我們可這樣來了解：即談「公益」時，必以整個社會為著眼點，就社會整體而言是善的，即是公益的達成，反之，若只是局部的善，則不合公益的要求。比如說，某一律法若只使社會上層或下層階級的人受到好處，那麼，它就不合公益的要求。而整個社會的善，表現在那裡呢？直接而言，在和諧、秩序的獲得，由此以保障每個

人的生命。而至終之目的則在使所有人均過一具有德行的生活。這是亞里斯多德與多瑪斯所共有的信念。「律」既然要負起如此重要之功能,那麼,明顯的並非任何人均足以勝任制訂它的工作。多瑪斯認為若不是全體人民共同制訂之,便是由受人民之托而能顧全公益者之法人(public personage)來制訂。但不論是整個社會一起制訂或由某一個人制訂,其以公益為目標之原則是不可改變的。最後,「律」必得頒佈,才可能使人去遵守它,而展現其為尺度或規則的力量。所以就應用上而言,「律」必得在公佈之後,才真正完成,或說才有效力。綜合上列諸要素,多瑪斯下結論道:「律是為公益之獲得而由管理社羣之人所制訂並頒佈之理性的命令。」(Ibid.:90, 4, c)

## (二) 律的種類

在多瑪斯看來,整個世界是適切而完整的接受神聖理性管轄,並朝向一整體的目的。雖然萬事萬物本身是有限的、是存在時間中的,但神聖理性對一切事物的認知、掌握,卻不在時間範疇之中,故稱之為「永恆律」(Ibid.:91, 1, c)。如同永恆律存在上帝中一般,「自然律」存在一切受造物中,是受造物所分享的永恆律。這種分享,基本上是被動的。分享方式基本上有二種:一是一切受造者所共同的,即依自然傾向而趨向一適切之目標;二是理性受造物所特有的,由理性所直接把握的第一原則。由此分別,我們可進一步說,理性方式的分享,有其主動功能,即人由是而能分辨善惡,規束自己及其他的受造物。(Ibid.:91, 2, c)在這裡須特別注意到,只有後者,即永恆律的主動分享,才是狹義的、適用於人的自然律。它是一種主動原理,一種自為立法者的理性命令,而不單單只是受律所束縛之主體而已。第三種是「人為律」(human law)。上述二種律,均是普遍的原則,它們須進一步的限定,以適用於個別不同的狀況。「人為律」即視自然律為一種不證自明之原則而以

理性演繹出來的特殊限定，它並不排斥或改變自然律，而是以限定加以補充。(Ibid.:91, 3, c) 第四種為「神聖律」(divine law)。為什麼在自然律、人為律之外，尚須神聖律呢？多瑪斯認為分而言之有四個理由，綜合而言，是為了人之超性目的的獲得，而有一更確切的標準可循。儘管自然律可以普遍的為我們一般生活的指針，但對超性生活的指引，則有所不足。而越個別的狀況，越有可能有不同之見解或疑而不決的情況發生，加上人的內在行為，亦須一可依循之標準在，這些都不是「人為律」所能解決的，故須有神聖律存在。(Ibid.:91, 4, c)

在以上四種律中，永恆律與神聖律的地位是同等的，但表現的形式不同。人為律的地位最低，因它是以人的理性為基礎。而且，它的普遍性較窄。自然律則位居於其中，它一方面分享永恆律，一方面又是人為律的根源，且它普遍適用於所有人之身上。是故，在論及人的道德原則時，它便處於一核心地位，因為永恆律不能為人所直接把握；神聖律本身側重於人的超性目的；人為律則缺乏普遍性。基於這種了解，我們有合理的根據，把討論的重心放在自然律上，看多瑪斯是否把它視為道德行為對錯的判準。進而確定多瑪斯是否為一義務論者。

在對自然律做進一步的分析前，應了解到，儘管有不同的「律」存在，但它們基本上的趨向是一致的，綜而言之，是為使人得到善；分而言之，它命令我們去做一般而言是善的行為，禁止我們去做一般而言是惡的行為，至於無關善惡的行為，則允許(permits)我們去做，同時，也以懲罰(punishment)確保人們遵守它。故命令、禁止、允許與懲罰四者均可謂為「律」之效果。(Ibid.:92, 1c, 2c)

### (三) 自然律

上面我們扼要的說明自然律分享了永恆律，但這種說法並不能讓人清楚的掌握自然律的明確意義。在這一小節中，我們將依照神學大

全中有關自然律的問答，做一清楚的交待。

首先，確定這裡所談的自然律是狹義的自然律，是指人所獨有之理性律法、因著人的特殊本性而有。人的特殊性，表現在他的理性上，人與低於他的受造物之間的區別，在人獨具理性並以理性指導其行爲。(Ibid.:94, 3, c)在不同的地方多瑪斯不斷的強調自然律與理性的關係。他說：「所謂臣屬於永恆律之下，基本上有二種方式，一是以知識的方式參與；二是以行動或情慾的方式，亦即內部的活動因素。第二種方式是非理性受造物臣屬於永恆律之意義。」(Ibid.:93, 5, c)「自然律的第一層意義是在永恆律中，第二層意義則在人理性中的判斷。」(Ibid.:71, 6, ad4)

自然律的首要內容是「趨善避惡」，因為善具有目的的特徵，而惡則與目的相背離。若比較人的實踐理性與思辨理性，則可清楚看出此一基本原則之自明性。在思辨的層次裡，真理是首要追求的，而其根基則在存有上。即同一事物不能同時予以肯定或否定，這是基於存有與非存有的觀念而來。在實踐的層次裡，主要論及的對象是行動，其第一原理是在欲求的對象，而以「善」為基礎。換言之，「目的」是欲求的對象，是所有行動的出發點，是唯一能合理解釋人行爲的根據，而目的即善，故善是行爲的第一原理。這一原理是自明的，可為所有人所把握。以此為基點，配合存有等級的不同，多瑪斯首先推出「每一存有自身的保存」這一要求是屬於所有存有者共通之要求。第二步，由人與動物的共同性推出共通的要求，即兩性須求，子女教養等。第三步由人之特性推出專屬於人的要求——因理性而來的要求，如求知、生活於社會中等。(Ibid.:94, 2, c)

綜合而言，自然律之內容是「趨善避惡」、「存己」、「存種」、「發展自己」等四層，而以「趨善避惡」為總綱領。就實踐面而言，



「存己」是最基本的要求，「存種」、「自我發展」都是「存己」的延長與擴張。多瑪斯的思想系統中，和諧一致是極重要的要求，我們可由上面對自然律的論述中清楚看出，從認識層面到實踐層面到形上層面，他都是基於同樣的原則——以存有為出發點，以此為一穩固的基礎但以此穩固基礎而發展出來的結果，是不是就決不會有錯呢？以自然律為例，它是不變而在所有人心中均有同樣的認識嗎？針對此一問題，多瑪斯的回答是：原則上不變，但在細節上則可能改變，而可能的改變與不同的認識，關鍵處在「正確理性」(right reason)上。(Ibid.:94, 5c, 6c)換言之，「趨善避惡」這一原則是不會改變的，但由於落於每一個人之理性對「善」的把握有不同的程度之別，於是由此一原則推演出來的其他誡令，就可能有所變動。以「保存自己」為例，它明顯的是一極具普遍性的要求，但也有失效的情況發生。因為有人可能在誤會真善與表善的情況下，選擇結束自己之生命以期解脫當前之困境。在經驗世界中，實踐理性運作的層級裡，有太多違反自然律的情形發生，如：「自殺」、「自我反棄」、「放縱子女任其自生自滅」、「破壞社會和諧」、「甘於無知」……等，不勝枚舉之例，在在顯示出「趨善避惡」這一原則之外的自然律，不能普遍的為人所掌握或奉行。當然，多瑪斯完全了解這種情形，故他並未堅持，這種不變性與普遍性，而以「正當理性」來解釋這些現象。

在這種情形下，若說多瑪斯是以自然律為行為對錯之判準，不如說他是以「正當理性」為判準，反而更為恰當。另外，就「趨善避惡」這一原則而言，其實是一形式原則而已，雖然它具普遍性，但缺乏詳細的具體內容。若說，因為多瑪斯提出「趨善避惡」為自然律之第一原則，就說他為一自然律倫理思想，似乎理由不夠充分。因為，就算它不屬自然律倫理思想，同樣的，也可由理性之應用而導出「趨善避惡」的結

論。基於上述對自然律的分析與認識，我想我們有相當強的理由接受波爾克(Vernon J. Bourke)教授在「多瑪斯是位自然律倫理學家嗎？」(Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?)一文所提出的論點，波爾克教授一方面強調自然律的論述在多瑪斯著作中所佔的分量極微，二方面強調「正當理性」的突出性。而認為可以「正確思想的倫理學」(Orthological Ethics)來稱呼它。(1974:52-66)

筆者以為，多瑪斯對自然律的論述，重點在人性——理性——的強調。當他說自然律是上帝「刻印」(imprint on)在人心上的律則時，恰如說人是上帝依其肖象而被造的一般，均是在強調「理性」的地位。所以說多瑪斯是位強調「理性」的倫理學家，比說他是位「自然律」的倫理學家要來得更清楚、更易把握。再者，當他論及自然律時，並未列出具體之條文，而僅提出一形式原則。而且，此一基本原則之重點在「善」上，明顯的，自然律也是以「善」為依歸，故不宜說他是位自然律的倫理學家。更者，自然律本為受造物對永恆律的分享，其基礎在永恆律上，故就根源上而言，它也不是最後的根據。綜合上述，筆者以為可視多瑪斯為「本性倫理學家」。

但多瑪斯確實強調「律」的地位以及必要性。他在開始探討律的本質時，明明白白的說人之善行為的外在元始是上帝，上帝一方面以祂的律法命令我們，另一方面以恩寵協助我們。若加上他對「神聖律」之地位的肯定，我們毫無疑問的必須承認、相信多瑪斯確認有一公正客觀的律法存在。在聖經創世紀廿二節中，上帝考驗亞伯拉罕，要他把獨生子當做犧牲獻祭的故事裡，不正顯示一絕對的律法存在要人去遵守奉行嗎？這種絕對的律法，落於人身上、道德層面上，就呈現出一種絕對的義務。對於上述的聖經故事，若以殺害一無辜者的角度來看，那麼，它是不對的。但多瑪斯以另一角度解釋道：「所有的人均同時是無

辜及有罪的，因著死亡之性而死，死亡之性乃因原罪而來。……故，由上帝的命令，死亡可施諸任一有罪或無辜者身上，對上帝而言，是不會有任何不正義的問題。……任何上帝所命令的，都是對的。」(1981:96, 5, ad2)

根據上面的論述，多瑪斯對「無上命令」的肯定是無庸置疑的。由這種肯定，我們有確實之理由、證據說多瑪斯是位義務論者。

#### 四、多瑪斯是目的論者嗎？

依據多瑪斯承襲亞里斯多德的學說及他對「善」、「目的」等的重視，我們似可直接肯定多瑪斯為一目的論者。但這只是一個「想當然耳」的肯定而已。若要確切的斷定多瑪斯的思想為一目的論，我們需要具體的主張以為根據。底下的論述，主要依然是就行為對錯之判準為探討之中心而進行分析。

若針對行為對錯的判準為討論的中心，則明顯的應以神學大全第二部第一部分第十八問到第廿一問為焦點。在第十八問中有十一個論題，就「行為之善惡」做普遍的探討，接下來的二問，分別對「內在行為」與「外在行為」展開討論，而第廿一問則就「行為之後果」加以探討。在這四問中，多瑪斯倫理思想的目的論特性有某種程度的顯露，但同時也有些值得注意而令人質疑的地方。底下，我們將依次詮釋這種特性。

##### (一) 行為善惡的一般性判準

首先，多瑪斯確定事物的善惡與行為的善惡，二者是相關連，且有同樣的判準。理由是，存有與善是可互換的。所以當我們指說某一事物是惡時，我們的意思是「它欠缺某些它應擁有的存有」。例如說「瞎子的『瞎』」是惡的，指的是就他應有眼睛應能看清外在事物，由於

這項應有能力的欠缺，使我們稱它為惡。若就他是一個活生生的人來說，則他依然是善的。就人而言，他是靈魂與肉體的結合體，擁有各種知與行的能力與材質。若人欠缺任一應有之能力或材質，則為惡。反過來說，如他擁有多少存有，他便擁有多少善。所以，在物理世界中，善惡之區分乃由個別之本性而決定。若本性上不具備某種能力，則這種能力之缺乏，不可謂之為惡。同樣的道理可應用於行為之中，任一行為（均是一種存有）若缺乏其應有之形式，則此行為為惡。（Ibid.:18, 1, c）

當我們由一般行為的討論跨入「人的行為」時，事實上，已跨入道德行為的領域。就如同其他行為一般，道德行為之善惡取決於該行為與其形式(form)或對象(object)的關係；若缺乏其應有的形式，則為惡，反之為善。這是多瑪斯所謂由其類(genus)以決定其行為之善惡的意旨。（Ibid.:18, 2, c）

由上面二段話，我們可以了解在多瑪斯的思想中，實在界與道德界是沒有區分的，只是以不同角度來看它們而已，它們具有同樣的形上基礎，「善」的程度正好與「存有」的程度相當。

多瑪斯在神學大全第二部第一部分一開始，即確定人的行為即道德行為，即自由的、有意識的行為，而這一切均源於人的理性，「理性」是人的「形式」，由此人方與其他動物有別。現在，我們既知人的行為之善惡取決於其形式，則馬上可以得知它就是道德行為善惡的直接判準。事實上，在上一節論及自然律時，已對此一問題有所涉及，現在，則多了一層肯定。當然，人的理性不可能獨立存在，它必有所因，推其根源則為神聖理性，亦即永恆律，這是道德行為之最高的判準。（Ibid.:21, 1, c）

服從理性、依照理性的命令而行為，是行為之所以為善的必要條件，由是我們可以立即以「理性」為判準，來分辨行為之善惡，但這樣

說,並不意味「理性」是行爲之爲善的充分條件。事實上的觀察顯示,有很多合於理性的惡的行爲。總括的說,善是全面性的,只要有在某一方面有缺失,便形成惡。(Ibid.:18, 4 ad3)從意志趨向於善的過程上來看,必得經過衡量、考慮,而後做選擇,以期達到最後的目的。這一過程是一個整體。就學理上來看,一事物之存在,不是獨立的,它得依賴其他事物,也就是考量其存在時,必得考量它的因。正如一事物之存在必有賴於行爲者和形式,所以說一事物的善,必得依賴於它的目的。除了上帝以本身爲目的外,其他存有或人的行爲,均有此依賴。故我們得以「目的」爲判準。(Ibid.:18, 4, c)所以一個本身是善的行爲,可以因爲它目的惡而遭到毀壞。這種論點,明顯的表示行爲的善惡判準是多重的。其中最基本的一項是行爲本身,即其形式或對象(object)。若在這上面無法看出行爲的善惡,則可考慮它的環境(circumstances),亦即以一爲的周邊條件爲衡量點。環境因素可就兩方面來影響一行爲(1)它可能不改變一行爲本身是善或惡的種類,但可加強其善或惡的程度,亦即在「量」上的改變;(2)它可以改變一行爲之爲善或惡的種類,因爲它引入了一個新的因素到行爲之中。環境對行爲本身之善惡而言,本是偶有性的、外在性的。故在一般情形下不會改變行爲之爲善或惡的種類,但當它轉爲一行爲之本質的主要條件時,它便可以改變行爲之種類。譬如某些行爲在教堂中,決不可做,但在其他地方則可以做。如此「地點」這一環境因素,即可成爲該行爲之爲善或惡的主要條件。(Ibid.:18, 10, c)

行爲者的目的因素,亦是考慮一行爲之善惡的重點。就目的本身而言,它本是外在於行爲的,可列入環境因素之列。但由於目的是促使一行爲產生之因,故在判別行爲之善惡時,它往往成爲行爲本身的一部分。這裡所謂的目的,並不是就後果而是就目的因而言,亦即是行爲者

的意向(intention)。在多瑪斯看來,行爲本身若是惡的,即使其意向爲善,並不能改變它是惡的事實。但行爲本身若是善的,由於它有惡的意向,則會使其行爲成爲一惡行爲。

綜合上述,行爲之善惡判準是以理性爲必要條件,這是強調「形式」的重要性。在此之外,尚有諸多條件存在,統稱之爲環境因素——行爲之外部條件。因於不同時空的變化,常會影響到行爲本身是否爲善的問題。我們可以說,多瑪斯強調理性,這是一基本原則的要求,但他決不忽視經驗層面的事實,任一條件的改變,都可能使一整體有所改變。在理論上,我們可說,有某些行爲是與道德無關的。但一旦它落在一個體身上,則這種「無關性」即刻消失,因爲它已不再是抽離現實的獨存事件,而是落於一含有各種關係之事件中的一環。(Ibid.:18, a, c)在這裡,多瑪斯再度展現他整體考慮的倫理思想特性。這也可說是他認爲凡人的行爲均是道德行爲的一個註腳。而環境因素的重視,也展現其重視經驗的自然主義色彩。

## (二) 意志之內、外在行爲的善惡與關連

在對人的行爲之善惡問題,有一般性的了解後,我們將把道德行爲的內在運作及外在表現分開,而個別討論之。從這種基本的區分點來看,多瑪斯是不可能同許多哲學家一般,主張在與他人有所接觸的情況下,才有道德問題的產生。反之,則顯現出一種「慎獨」的特性。

道德行爲是一個整體的行爲,就它呈現在世人眼前而可觀察得到是外在行爲;反之,爲一般人所看不到的部分,則是內在行爲。但,若就全知的創造者來看,這一切,不分內外都是昭然若揭的。若不把人生的至福,侷限在現世的塵土上,則不可能視外在行爲爲道德行爲的全部。紀爾松(E. Gilson)教授在中世哲學精神(*The Spirit of Mediaeval Philosophy*)一書中說:「一個小偷在黑夜中窺伺,等待下手,但他的心

裡早已向天主大聲『呼喊』出他的罪惡了。因為他已決心要幹，天主立刻知道，這個罪已經犯下了。」(1940:347. 此譯文直接引自沈清松,1987:354)

在分析人的內在行爲時，首先得確定「意志」的地位，它是理性的欲望、靈魂的一種傾向以追求、把握理性所提出的善。意志必須趨向理性所理解之善，即使這不是一項「真善」。在意志活動中，除了單純的意欲外，針對目的它有意向(intention)能力，針對手段或方法，它有同意(consent)與選擇的能力(election)。(Aquinas, *op. cit.*: AA. 12, 13, 15)意志之向於善，正如理知之向於真一般，故在善惡的問題上，意志之地位有絕對的重要性。又由於外在行爲是內在行爲的延續或展現，亦即外在行爲以內在行爲爲因，故就整體道德行爲的善惡而言，內在行爲的重要性是不言而喻的。在意志的活動中，唯獨「意向」一項是針對目的，同時也兼及手段；其餘二者——同意與選擇——是不對目的的。在此一前題下，意志的意向便顯得格外具有關鍵性。「意向」是意志之內在行爲的「內在形式」，對整個行爲之善惡有決定性的影響，因為它是整個行爲的根源。也就是說，意志的善是由其意向而決定。一個惡的意向馬上決定了整個行爲的惡。意志的內在行爲之善惡判準，如同其他行爲一般，直接受理性規則的約束。由於理性知識與判斷，是意志之內在行爲的「外在形式」。故意志與理性有不符合的情形發生，就直接顯示出它的惡來。(Ibid.:19, AA. 3, 5)

就外在行爲而言，有某些行爲就本身而論就是惡的，因為在本質上，它們已背離正當理性。在這種情形下，意志是無法使這些行爲成爲善的行爲。譬如：謀殺、傷害、不純潔等行爲。由此可見，不能單由善意，而使行爲變爲善的。(Ibid.:20, 2, c)外在行爲對意志的內在行爲是有所增補的，我們可說外在行爲是內在行爲的完成，明顯的，一個人具有

善意且能施行，是比一個徒具善意而不能施行者來得更善的。反之，蓄意殺人而未行，與蓄意殺人而真的殺人，二者之惡性有別。故實質上，外在行爲對內在行爲之善惡是有所影響的。(Ibid.:20, 4, c) 至於外在行爲的結果是在何種狀況下影響其行爲之善惡的問題，多瑪斯認爲若是後果是可預見的，則它當然會影響行爲之善惡；但如果後果根本是不可預知的，則這種後果之發生係屬偶有性質，而不可由此而判定一行爲之善惡。就如濟貧以錢財，若受濟者拿此錢財而犯罪，是不影響到施捨本身之善的。反之，亦不能爲他添加任何善。(Ibid.:20, 5, c)

就以上對內、外在行爲之分析，可知在多瑪斯的思想中，道德行爲是一個整體行爲。就整體而言是以理性爲判準，但在意志的內在行爲上，則由「意向」的強調，可看出多瑪斯思想中之義務論特性。另外在否認後果對行爲之善惡的影響上，則顯出他決不是位後果論者。如此，我們能說多瑪斯爲一目的論者？

## 五、小結

若以意志之內在行爲的形式爲出發點，則與其說多瑪斯爲一目的論者，不如說他是位義務論者。但若就「人注定(ordained to)趨向上帝且以之爲目的，這是超乎理性所可左右的」而言，(Ibid.:I, 1, 1c) 我們可以說他是個目的論者。換個角度來看，多瑪斯強調目的因，認爲目的爲因中之因(*causa causarum*)，而且這種目的因不是人所特有，它可普及於一切存有者。(Aquinas, 1975:III, ch.2; 參見 Pace, 1927:213-31) 在這種強調上明顯的表現出他哲學中的目的性。現在，我們必須要問：在形上學上主張目的論者，必然在倫理思想上表現出一種倫理的目的論嗎？要回答這一問題，必須回顧前述目的論倫理理論的特徵，即：把對、錯、義務等觀念收束於善觀念下；具體而言是行爲之善果大於惡果。



事實上，這一特徵與功效主義(utilitarianism)之特徵極為相近。都是一種「量」的比較。根據上面的說法，我們是不會把多瑪斯視為一功效主義者。「善」在多瑪斯的倫理思想中是具有一至高的地位，但我們能不管「善」如何界定就說多瑪斯為一倫理的目的論嗎？(Blackstone, 1964:230)吾人以爲要解決這個問題，一定要先確定道德上的善——目的——到底落在何種層面。比如同是強調「善」、「人的目的」、「幸福」，但多瑪斯與亞里斯多德就有不同。多瑪斯所謂的「幸福」是在來世、彼岸，而不是現實塵世的。而人的最後目的是在享見神的本質，就這一目的而言，是不可能「量」的問題。再者，就「善/對關係」而言，「對」表現在與「律」的相符關係上；凡符合「正當理性」之行爲即是對的，正當的。故，我們在此立場上，不宜說「對」是由「善」而定義下來，而應說它是由「律」而限定其意義。

基於上述之理由，筆者以爲形上學上的目的論者未必是倫理學上的目的論者，而若一定要把倫理理論二分爲義務論與目的論(當然此種分法未必周全)，則多瑪斯之倫理思想就行爲之對錯而言，義務論之色彩反較目的論濃。

### 參考資料

沈清松(譯)

1987 中世紀哲學精神。台北：國立編譯館。

Aquinas, Thomas

1975 *Summa Contra Gentiles*. trans. by A.C. Pegis, J.F. Anderson and Vernon J. Bourke, London Univ. of Notre Dame Press.

1981 *Summa Theologica*. trans. by Fathers of the English Dominican

Province. Maryland:Christian Classics.

Blackston, William T.

1964 "Thomism and Metaethics", *The Thomist* 28: 225-46.

Bourke, Vornon J.

1974 "Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist", *The Monist* 58:52-56.

Frankena, W.K.

1963 *Ethics*. N.J.:Prentice-Hall.

Gilson, E.

1940 *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. N.Y.:Charles Scribner's Son's.

Moore, G.E.

1971 *Principia Ethica*. 台北:虹橋。

Pace, E.A.

1927 "The Teleology of St. Thomas", *The New Scholasticism* 1:213-31.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*. Mass.:Harvard Univ. Press.

Ross, W.D.

1988 *The Right and the Good*. Indianapolis:Hockett.

**On the Characteristics of St. Thomas Aquinas's Ethical  
Thinking : With Reference to the Inter-relationships  
between the Good and the Right**

Tien-ho Lin

**Abstract**

This study proposes, within the framework of contemporary ethical research on the concepts of the good and the right, to analyse the relevant treatises in St. Thomas Aquinas's *Summa Theologica*. From such an analysis it will be seen that if we raise man above the level of limited and finite existence, and instead uphold the Vision of God as man's final end, a consciously apprehended end towards which man moves, then we can accept the contentions and viewpoints of the traditional Thomists, which credit Aquinas's ethical theory as a Teleological one. However, such a premise presupposes that these two concepts, the good and the right, should be always concordant and compatible with each other; there should be no oppositions, no contradictions, and even no conflicts relating to the issue of priority between them. On the other hand, if we simply approach moral conduct itself, which in terms of Aquinas can be measured either from an immediate perspective by the human reason, or from an immanent perspective, by the eternal law of God, then we find that Aquinas's ethical thinking is undoubtedly heavily tainted with Deontology.