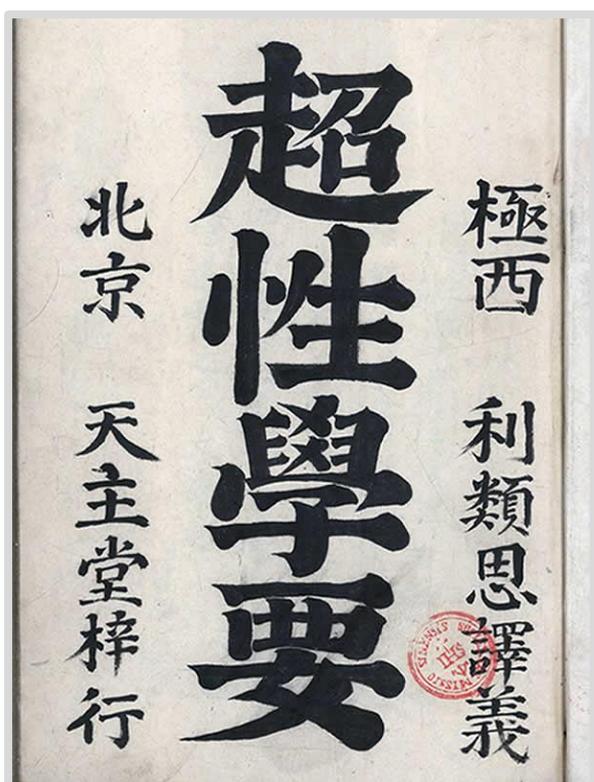


## 《超性學要》卷一<sup>1</sup>

極西利類思譯義，肖清和、郭建斌點校



序

維皇錫福，恒性班矣；私智紛糅，靈承濁矣。不有孽種，亢宗何彰；不有象賢，亭毓疑薄。夫不物物匠意以成治，而莫禁不詳之躍鳴，不事事排繁以就殼，而時有應節之破的，則錫福同而自求以承福者異也。是知性學淳漓，從人介度，非天之有以抑揚之。學者能由性見天，由天驗全，深洞夫林總均秩，哀益無庸，物我參觀、功用互證于聲臭睹聞表，順符帝則，盡人而皆修吉，庶無負臨汝默牖意乎。今觀《超性學要》譯義，娓娓數千言，疏、引、駁、正，不憚覩縷，旨各循倫，義期蔽類，昌明天學，喫緊為人，撮其要領，與吾儒小心昭事、求福不回之指歸，其揆未嘗不一。第吾儒

之言維皇者不可形埒，而西儒之言天主者確有宗傳，斯不無差別耳。語曰：“東南海有聖人出焉，此心此理同也；南北海有聖人出焉，此心此理同也。”亶其然與。

西蜀胡世安題

### 超性學要自序

大西之學凡六科，惟道科為最貴且要。蓋諸科人學，而道科天學也。以彼較此，猶飛螢之於太陽，萬不及矣。學者徒工人學，不精天學，則無以明萬有之始終，與人類之本向、生死之大事。雖美文章、徹義理、諳度數、審事宜，其學總為無根，何能

<sup>1</sup> 點校本《超性學要》三十卷將由鳳凰出版社出版。

滿適人心，止於當然之至善，享內外之真福乎？故非人學，天學無先資；非天學，人學無歸宿，必也兩學先後聯貫乃為有成也。天學西文曰陡祿日亞，云陡指天主，本稱陡斯，云祿日亞，指講究天主事理也。天主事理，匪夷所思，咸賴古今《聖經》為準，蓋《聖經》傳自天主，或默啟人，或遣神詔，或係降生口授，古來代有聖賢，著論發明，能令教理大彰，無復疑義，異說百種當之，立見癥疵，隨自消滅，而我萬民乃得罄誠滌慮，以歸一宗。其間傑出一大聖多瑪斯，後天主降生一千二百餘年，產意大里亞國，乃更詳考《聖經》暨古聖註撰，會其要領，參以獨見，立為定論，若一學海然，書成命曰“陡祿日亞”，義據宏深，旨歸精確，自後學天學者悉稟仰焉。是書有三大支，支分為論，論凡數百，論分為章，章凡數千，章分為辯、為反、為解、為答，而辯反解答中，又各有始有終，此其數則更僕難終矣。然而由初迄末，層層相發，序若鱗次，纍纍交承，貫似珠連，望之浩瀚，擬河漢之無極，悉意探窮，妙解靈詮隨觸而出，讀者莫不爽然自失，怡然首肯也，學者推為群言之折衷、諸理之正鵠、百學之領袖、萬聖之師資，豈不然哉？旅人九萬里東來，仰承先哲正傳，願偕同志將此書遍譯華言，以告當世，自慚才智庸陋，下筆維難，兼之文以地殊，言以數限，反覆商求，加增新語，勉完第一大支數十卷，然猶未敢必其盡當於原文也，續成大業尚假歲月焉。

順治甲午孟春極西耶穌會士利類思題。

### 超性學要凡例

一、超性學，本名“陡祿日亞”，論非人性之明所能及者，乃出天主親示之訓，用超性之實義，引人得永福也。他學但依本性之力，推求物理，不免差謬，豈能引人得之哉？詳首論。

一、性者，天主所為造化諸物所以然之公理也。

一、本學稱要，舉其槩也，實詳且廣，且論此學者，有多大學士，曰加益大諾，曰穌亞肋，曰瓦思格。然而大要畧具於此矣，蓋謂其原本云。

一、引經言，有古經，有新經。古經乃天主未降生，啟示先聖，令傳普世。新經乃天主降生後，親示宗徒之訓也。

一、引聖言如奧定，如熱路尼摩，如盎博羅削，如額我略，如把西略，如納漿澤訥，如亞達納削，如基瑣斯磨，此八大聖師所撰著，並能會其要領，復出己見，以垂定論。

一、引亞利言，蓋亞利乃格物窮理宗師也。所著書凡數百卷，今所存者，百二十卷而已。物物之性，性性之理，無不備解，著為定論，凡窮理者皆宗之。

一、物之所以然有四：曰作者，曰模者，曰質者，曰為者。作者，造其物而與之為物；模者，狀其物置之於本倫，而別之於他類也；質者，物之本來體質，所以受模者也；為者，定物之所向，及所用也。此於工事可觀焉。如車，輿人為作者，軌轍為模者，

材木為質者，以備人乘為為者。又於生物可觀焉。如火，原火為作者，熱輕為模者，薪炭為質者，以供烹飪為為者。蓋無一物不具此四者也。

一、物有自立，有依賴。自立，不特別體，自能成立以為物，如天、地、神、人、鳥、獸、草、木、金、石等是也。依賴，自不能立，而託他體以為物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也。

一、本然之有，乃物所以為一物，而居於有者之某一倫，即其所以具諸獨情之根原者也。如生覺之中又有靈者，乃人之所以為人，就其本然，而其所別於他諸獨情，悉由以發者。

一、物萬品，各歸十倫府，屬自立者惟一。歸體者第一倫府，屬依賴者不一，則歸諸九倫府。幾何，如二三尺寸等；互視，如君臣父子等；如何，如黑白情勢等；作為，如化傷走言等；底受，如被化着傷等；何時，如晝夜年世等；何所，如鄉房等；體勢，如立坐伏跪等；得用，如用衣裳用田地等。

一、凡物性，剖之為名分。推厥情所有，列為五公稱：宗、類、殊、獨、依。如論人，生覺屬宗，人性為類，推理為殊，能笑為獨，黑白為依。

一、明悟，具有三用：明悟識物之純識，是謂直通；斷物之合識，是謂斷通；因此及彼之推識，是謂推通。

一、推辨之論三端：一首列，一次列，一收列也。如云，凡生覺者為自立者，凡人皆生覺者也，則凡人必皆自立者也。生覺云者是首列，凡人生覺云者是次列，人皆自立云者是收列也。首收二列，總謂之先列，總三者言之，是謂推辨之論。

一、五司而外，別有在內二識。其一，在腦之前分，名總知識，外司識界，皆屬所總。其二，在腦之後分，名形想識，亦統外司諸界，與總知埒，但總知所知，第在五司現知之物，而形想則無分現在與否，皆屬所知，此皆屬肉體依賴之司也。

一、脫之名義，脫也者，乃此一物所別於他物者，總義有二：一，實脫；一，識脫。實者，兩物實有者之別，如靈魂之別於肉軀。識者，非實有之別，而惟就明悟以為別者也，如明悟所是物情多有相關，而就中但取其一，如以目見菓，取其色，不取其香味，以明悟示人，置其特殊，取其公性是也。

一、脫名，合名。脫名，如人性之名，謂之脫名，因脫於所依之底。合名，如人如馬之名，謂之合名，因不脫於所依者。

一、原先，時先。時先，如火生熱，火時先於熱。原先，如日之照，論時，日與照並偕無分先後，論原則日在先，而照在後矣。

一、頃有二：一為時頃，一為性頃。如太陽有受造，有始照，論時，則並一頃。論性，則受造在先，始照在後也。

一、互視。彼此相因之理也。有本性所向由發之互視，為實之互視。如父子君臣上下左右等。有非本性所向而能使之向者，乃思有之互視。

一、直然須，既然須。關固然者，是直然須。如生覺關於人之固然。不關固然，而關於其

既得之勢態，是既然須。如人坐非關人之固然，而關於其勢態。蓋非本然坐而既已坐矣，不得不云坐是既然須也。

一、有曰位者，凡靈體不係於他物，而本自在者名之為位，亦名為本自在。

一、有曰內依賴，外依賴者。內依賴，如火之熱，水之冷。外依賴，如時如所之類。

一、有曰容德者。凡物所以發其實用者，謂之德能，如太陽發照之德能是也。物所以可容而不逆者，則謂之容德，如空中容受光照之容德是也。

一、凡物各欲得其與己性相宜者，是謂希德，是有二者：其一，自能發其用德，有歆之意，謂之希欲。如人與鳥獸，咸有嗜慾之萌是已。一，雖不能發用德，然而有希之情謂之性欲。如石隕下，火炎上是已。凡無覺者就其本性之情，似有欲得與性相宜之美好。亦如有覺者，欲得所思與己相宜之美好然。

一、靈性知德有二：一曰作明悟；一曰受明悟。作者，作萬象以啟受明悟之功。受者，加以光明因象而悟其理。作者能為可得，受者隨而得之也，此明悟知識之用，與內外諸司不同，內外諸司屬形，其所知惟特一者，如此人此白之類。明悟則純神之德，不着于形，特者、公者，皆屬其界。如云人之公性，白之公性，皆屬明悟，非內外形司所能攝也。

一、本學微渺，非他學一覽了然者比，必須潛心密會，反覆尋思，如淘沙覓金，剖璞求玉，庶幾明達其奧理云。

超性學要凡例終

## 超性學要卷之一

極西耶穌會士利類思譯義

總論天學大要，在推明天主之實義，識明其有，暨明其為萬有與夫靈性之始終焉。以故，本書首論天主妙有。既明其有，則又當論靈性之遡向本原，因以及降生救贖之理。三者，為天學綱領云。

第一大支，論天主妙有，總有三端：天主本有，一；天主三位一體之奧理，二；造成天地神人萬物，三。次第論之。

第一段 總論天主本體，與其諸德諸妙

天學論第一

凡學，論物以究厥妙。其所首論者，必為本學之要、之原，與其諸序等也。今約陳其義如左。

### 性學外尚須有他學否 一章

經曰：“凡主默牖之學，厥益乃訓誨諫，用迪於義。”

疏：夫靈性受造於造物者，無他為也，惟以享天國之永福為為。顧欲享永福，尚須天主默啓，所謂超性之天學是也。證取有二，一曰天主乃吾輩所向，然非徒恃性明所能通歸宿也。經呼主曰：“非爾，我何由見所備于愛爾者。”此言，主為愛主者所備之真福，我輩非由天主之啓牖不能見之。蓋凡靈性之所向，必須預知識，既知識，因決意向之，繕其行以至止焉。否，則不能。是知知識要矣。乃人既不能以性力知識本向，而欲學超理，豈得不由天主之照示乎？二曰按天主事理，有不可以本性之明推知，亦有可以性明推知者。今即論以性明推知，謂不須天主照示，而自通其理，此其人蓋鮮。即有所得，非必一一皆是，而無毫髮之謬也。且既曰人學，即積時累日，有所不免，乃知之所係于永福永禍者，最為緊要。貴乎共知之，確知之，且速知之，則莫若天主親示之訓。故諸學外，必須天學。

駁：不然，理超本性，非智巧可以研求，果敢可以強得也。聖經戒之曰：高于爾，勿究，是知天學事理。凡就本性之明，不能推知，即不須探測矣。

正：越人知之識，勿妄探，誠然。然而天主之所默照，豈可不承受其訓，而篤信之？經續上文曰：多顯指爾，在人知學之上。斯言又何謂乎？

駁：天學之理，凡就性明可推知者，諸學悉已載之。蓋凡學，不出有者之界，而性理諸學，無非窮究凡有之殊類。至論上有，又即就天主推尋其實義矣。審此，性學之中，已有一端名為天學，奈何又別立一天學乎？不贅乎？

正：諸學互異，不但為所知之物各異，亦因所知之故不同。如性、星二家，皆云天地形圓，二學所知惟一，而所以知之故各異。星家知地圓之所以然，在脫乎質；而性學知地圓之所以然，則不離形質也。以此，知性天二學，非不共論天主妙有，而其所以知天主之妙有者，故各不同。性學繇本性之明，而天學由超性之明。是故，性學中之天學，異於吾所謂天學也。況依彼性力所得，豈能盡明、盡實，而為人人所共知哉？然則天學之非贅明矣。

### 天學貴於他學否 二章

經稱他學為天學役，曰：“使厥役。”

疏：學分二種，一屬知，一屬用。但求格窮物理，而不須致用，是為知學。如性學、星學是也。窮物理以致諸用，是為用學，如克己治世之學是也。天學統該致明、致用二義。其論天主妙有，則為明學；論萬善作用，則為用學也。凡學，必有等序。今天學既該明用二義，而又兩皆遠超諸學，則天學為獨貴矣。就其為明學而論，其貴序繇二焉。由所向界所論之物也尤尊，一；由所設理尤確，二。以此兩者貴於諸明學。蓋諸明學所得物理本於性明，不無差謬。天學本於天主示照，萬真無謬。本性明者，其界域于性光，而本主照者，其界廣遠無窮，超然眾理之上。故曰：天學獨貴也。就其為致用之學而論，須知凡學，非引制於他為者，貴於引制他為者。如治國之學，貴於治兵之藝，緣治兵引制于治國，而治國非為他所制故。今夫天學，既為萬善之作用，則惟真福是向，而無別向。諸學向為不一，而終歸於天學之所向。是則他學引制於天學，而天學非引制於他學。故曰：天學獨貴也。

駁：形性諸學，雖據本性之力，顧其所闡，義理分明，且有實驗。天學道妙，出諸眾理之上。人即聰穎，未免有疑，則天學不如他學之所據為明且實也。

正：人雖聰穎，終於天學之理，有所未竟。此非由天學或不明且實也，由人知識有限，不能窮達其奧微耳。比如伏翼不能仰瞻日光，此豈日光之闕哉？良由日光為至照，而目力不能敵之也。雖然，人知天學少少許，猶勝知他學多多許。亞利曰：“博識賤陋之物，不如少識上物之微秒。”是也。

駁：凡學所設理端，其所以然取於他學者，必其學屬於他學。如樂藝，所以然之理，取於筭藝，即樂藝為筭藝之屬矣。今天學嘗取所以然於性學。聖熱路尼摩曰：“天學古儒所著，其昌言妙論，多引性學而成。觀其書者，未知先當觀其博於性學乎，抑博於天學乎？”據此，則天學似為性學之所屬矣。

正：天學嘗取他學者，非因其為所需也，用以助明其奧理耳。蓋天學之理，非由他學，而由天主之親示，則豈不足自證所含諸端？特緣人性之明，鮮能通達，故緣引形性諸學，令人明悟，由顯知隱，以度幾于天學之堂奧，則其取用他學，如主之用役，與治國之學，用治兵之藝同。非如下學取於其在上者也。

天學為上知否 三章

經論天學曰：“是為吾儕上知。”

疏：天學論定天主之深妙甚切者，是其知因乎最初所以然也。蓋知定天主，非直因物而知，且又因主自知而知，則上知也。夫上知之分，在引制與判斷所屬諸學，而此引此判，既因上所以然，則測識某學之上所以然，即謂為某學之上知也。豈不宜哉？試觀藝者造作之倫，良工為上知，緣其測本倫之上所以然，非下工所及故。修治之倫，克己為上知，緣其測本倫之上所以然，即引制人之作用，以得終向故。然則推定寰宇最初最上之所以然天主，則其知之為最上最至也，無疑。則天學是上知無疑矣。

駁：凡學所取諸端，由他乎，即不可謂上知。超形之學有云：知者之分，在引制

他，而非引制于他。乃天學取端，固由他也，則不得謂上知。

正：謂學取端由他，不可謂上知者，謂由性學，非謂由超性學也。夫天學所以知物之諸端，非由人學，而由天主知。是以天主知，為其原始也。豈不可謂之上知乎？

駁：徵他學之諸端，上知之本務也。故克己學，稱上知為他學之首。天學不徵他學之端，何以謂上知乎？

正：他學之端明曉者，不須徵。其須徵者，必因推論，舍推論而徵他學，不可得也。今夫天學之知，但由天主之默啓，非由本明之推論。則是徵他學之諸端，豈可求之天學乎？夫天學之分，不在徵他學，而在議判他學。如他學有所拂于本學之理，則以為偽而絕之。經曰：敗壞計策，與諸高超，逆天主知。是也。

駁：天學學而知，上知默而得。上知者聖神七恩之一也，則謂天學為上知不可。

正：評斷係于上知，乃評斷有二，因而上知亦有二。一因有專向而斷，如德士善斷道德之事。克己學云：德士者，人之律也。一因有知識而斷，如學士雖不修德能斷修德之事。專向斷之上知，係于聖神之恩。經云：德士評斷諸物，指此知也。知識斷之上知，係於此學而知之天學。然凡天學要旨，亦未嘗不由默啓而知之者。

#### 天主為天學之向界否 四章

引：凡諸學所論議之事物，即其界也。因以別於他學，如算之為藝，以測多少；量之為藝，以測大小。各循所向之界以為別也。總之，凡學必括多許知識，此多知識，須有次序，乃可謂為一學，則必有定界矣。若所論非關一界，既無次序，自不聯屬，豈得為一學乎？

疏：天主為天學之界，舉證二端。一曰，凡因某物屬於某司，則某物為某司之界。如馬，如石，以其色屬於司視，則有色者為司視之界，性學亦然。蓋諸學之向其界，與諸司之向其界，其理一也。今天學諸所論議，或指天主，或指屬於天主者，則天主為天學之界明矣。二曰，凡學既全具於其最初諸端，則最初諸端之界即全學之界，不得有二。夫天主固為天學初端之界也。蓋其超性諸端，皆向天主，則天主為天學之界又明矣。

駁：不然。凡學，必先知本界之如何有。今天主之有如何，天學不能知之，則天主非天學之界可知。

正：雖不能知天主之有如何，但因天主所顯，或本性，或超性，諸效，可以解釋本學所論諸物，因以約知天主如何。夫因效以解其所以然，他學亦有然者。

駁：各學諸所論定，皆在其學界之內。天學論定受造諸物，論定人之德修，則即以此等為天學之界，何不可乎？

正：天學論定諸物不一，總為天主一的所該。蓋非因其分與類，而惟因總有所向，

以係于天主，故惟天主為其本界云。

## 天學為辯駁之學否 五章

經訓主教云：“可以正學勸，而辯非之者。”

疏：凡學論理，無物不辯。惟其最初諸端，不容辯。但由初端推辯，以証本學之事理，則恒有之。天學亦然，不証最初諸端，而由最初端以証他端。如保祿宗徒，由耶穌復活，推証諸人之復活焉。須知下學之於本學初端，非直不應証也。即有求辯者，亦不應與辯。夫辯乃超形性學之本務，故為性學中之上學。如他學最初端中，相因而有數端，本皆是也。有人半是之，半非之。于是超形性學，由彼之所是，推析其所非。蓋因其所明之一端，以啓其所昧之一端也。設彼兩端並以為非，則無所容辯，俟其別生駁論則正之。夫天學為無上之學，則無他學為証，惟有自証而已。遇有難者，則亦因其所是，以証辯其所非。若絕無所是而弗之信，則欲辯無由惟証彼駁可也。大約欲辯天學，須倚信德，彼既一無所信，則以真實天主為非真實矣，何由復與辯乎？凡彼所設諸論，皆非固然實論，惟兩可之論，故無所容辯也。

駁：聖盎博削曰：“信無容証，天學本於信德。”經曰：書此令人篤信，則天學不可謂辯學。

正：凡一切由本性之証，雖不足証凡係于信德者，然由信德諸端以推証他學，何不可乎？本論已明。

駁：天學若為辯駁之學，則取辯或由本明之理，抑由聖賢之引証乎？謂由引証，則不宜其尊。波厄爵曰：“由引証之論，至弱也。謂由本明，則不宜其向。”聖額我略曰：“本明之理，須有試驗，則信德之功息已。”

正：引証為天學所切須。蓋天學諸端，由默啓而知，默啓固宜信受，由此豈減厥尊乎？蓋雖由本明之引為至弱，而由主明之引，則為至強也。顧天學亦間用本明之理，非証信德，而証別端。蓋超性之於本性，非直無損，而又成之。則本性服役于超性，固宜如性然之欲，依順超性之愛德然。是故，天學亦用理學以証凡由本明而知之真實也。然用理學之証，皆兩可而外來者。若夫用司教聖人之証，雖為兩可，而係于本分。至用聖經之証，則為最切而固然者。蓋聖教信德，惟倚天主之所默照，而宗徒暨前知之聖，書之于冊，所謂聖經也。

## 天主有無論第二

究論天主妙有，摠有三端，首論有天主否，次欲論天主為何，難言也，寧論其非為何，三論凡係天主功用，即其知欲能是也。

## 天主之有為自明否 一章

經曰：“愚者心中，每謂無天主。”凡自明之物，不容臆其或有或否。見性學。乃天主可臆其有與否，則天主有，非為自明可知。

疏：自明有二。一自明而顯明。如謂全大於其分，此語乃自明兼顯明，為愚智所共知。一自明而不顯明，如謂神體不占所，此語自明而不顯明。惟智者知其然。須知凡稱與受稱合一，如謂人為生覺而推理者，人為受稱，生覺而推理為稱。人而稱與受稱之理，兩皆通徹，則為自明而顯明。如云全大於分，明全明分，則稱與受稱並徹。凡稱與受稱合一，而非通徹稱與受稱之理，謂之自明而不顯明。如云神體不占所，非通透神體與占所之理，則稱與受稱不徹。故曰，自明而不顯明。今云天主有此語自明也。蓋稱與受稱合一，緣天主即其有故見本卷第三論四章。然稱與受稱之理，非通徹，緣不知天主如何有故，則此語為不顯明矣。固必須因其效以証其有。所謂由我所明主效，推知本自明主有，是也。

駁：凡物因性成而知者，必顯明也。聖達瑪所曰：“人人性成，皆知天主有，則知天主有為顯明矣。”

正：凡于恍忽間知天主，所謂性成而知，是也。蓋天主為人福原，人本然所願，莫非本福，故本然所知，莫非本福。然如此知天主者，非可謂明知天主也。如于甲人來，而我但知人之來，非知甲人也。天主雖為人福，而知人福者未必知天主。蓋有多多人以財、以樂、以名等為福云。

駁：稱與受稱之理已通徹，則其物莫非顯明，亞利之論也。蓋知全如何知分如何，自並知全大於分無疑。今天主之稱已通徹，則有天主者，莫非顯明。蓋天主之稱，所含為不可臆其更有上之之稱。既然，則此稱必實有，而非思成之有。緣實有在思有之上故。然則天主之稱已徹，即知天主有為誠有矣。

正：聞天主此稱，或非以為至稱而無以上。蓋或以天主為形物耳，且即以為至稱，亦非因此而遂謂所稱為實有，而非思有，何則？蓋欲據此稱以証其誠有，必實以為果有一物，為不容臆其更有上之之上，然後可。乃人恍忽以為有天主，又恍忽以為未必有天主，則知天主之誠有，非自明也。

## 天主之有可證否 二章

經曰：“天主不得而見，由識受造而得見焉。”

疏：證物之道有二。一由於其所以然者，謂之由於其所以然者之証，此則本然在先。二由於其諸效者，謂之由於已然者之証，此則惟就我識在先。如欲証天體不屬壤乎，由二道而証，一由於其本然所以然，云天體非屬下質所成。一由於試驗之所以然，云天體從來未見壤。

蓋凡效較其所以然，就我識為更明乎？則由效遡論，乃可得知其所以然者也。今天主之有，就我明司既非自明者，則由我已識之效，以證天主之有耳。

駁：天主之誠有，但係於超性之信德。既係信德，則非屬證。蓋屬證，即令知物者明顯，而屬信。聖經之所載，則在於不顯者也，豈得謂天主為可證哉？

正：得知天主之誠有，與諸凡由本性之明而知者，固非係於超性信德諸端也。惟為信德之先引焉。蓋超性視本性之知識，如超性之聖寵之視本性，已成之視將成然。本性乃超性之先引，將成乃已成之先引。今云天主誠有，此可由本性而知，亦可由超性而知。由本性知，如凡洞識其所以然而知者，學士也。就學士，則屬證矣。由超性知，如凡非洞識其所以然而知者，庸夫也。就庸夫，則屬信矣。彼此皆可，又何碍乎？

駁：凡証某有者，其所據之證，必為某有者如何也。聖達瑪則云：“論天主，不可知其為如何，惟可知其非如何耳。”則天主有，何由得證乎？

正：由效知其所以然，則諸效能攝其所以然矣。凡證天主，舍此，別無他道。蓋凡證某有，其所據之證，非某有之如何，乃某有之名相即有無如何解也。今天主諸凡名相，皆由效而得，後論詳之，則欲由效而證天主之有，自可用天主之名相如何解以證之也。

駁：証天主之誠有，云由諸效，似乎不可。蓋諸效與天主非相稱者，天主無限，諸效有限，有限與無限，何相稱之有。夫所以然，既不能以不相涉之效而證，則謂天主之有為可證，豈其然乎？

正：由不相涉之效，以知其所以然，雖不能全，然可證其所以然誠有。如本疏已明，則由天主效，雖不得就其本然之有全知天主乎，但由之以證天主之誠有。云何不可？

### 天主誠有否 三章

經曰：“予天主即有也而已。”凡有，皆因天主之有而為有，因天主之有而謂有，則天主以有自稱宜矣。

疏：萬物有一無元之有，所謂天主，據理推證，約有五端。

一、以物動證。凡動，依他動而動，故必先有彼施動者，而後有此受動。施動屬為，而受動屬能，施所有謂之施動，受所無謂之受動。如火之施熱，是屬為之熱，木之受熱，是屬能之熱。故此之一物，就其為此之一物，不能并屬能，并屬為。而其所能并屬能并屬為者，必因乎己之他分也。如屬為之熱，不能并謂屬能之熱，而但可并謂屬能冷，則據此一物之此一分。必不能謂施動，而并謂受動。而凡受動，必依他施動而動矣。比如甲受動，必依乙施動而動，乙受動，必依丙施動而動，丙受動亦然。夫相因而動之倫，不止於最初施動而自不受動者，則必將至於無窮極。若果無窮極乎，則是初施動者，與次施動者，理應并無。蓋既為無窮，則無初施動，亦無次施動。緣次施動者，

受動於最初施動故。而今不然，是知相因運動之倫，必不能至於無窮極，必當止於最初施動，動萬有而自不動者也，是之謂天主。

二、以物之作所以然證。凡物不能自作，必有作者之所以然。如有一物自作，即此一物，在自己之先，亦在自己之後。在己先者，因為己之所以然。在己後者，因為己之效也，拂於理矣。夫由諸作所以然遞相承接，以推究厥始，亦不得謂無窮極，必有所至而止，謂之萬有所共最初之作所以然。蓋初所以然，為中者之所以然，而中所以然，為終者之所以然。苟無初所以然，則無中所以然，況終所以然乎？蓋既無其作者，則自無其效，據理不得不然。以故推尋物之作所以然，必至於最初作所以然而止，是之謂天主。

三、以固然與非固然之物証。凡物相滅相生，故有能有亦能非有者，是皆非固然之有也。蓋既能非有，則有時而非有。設萬物皆能非有，則有時萬物絕非一有也。若萬物有時絕無一有，則今之物，亦絕無一有。蓋令非有者得有，惟已有者能之。苟其先果無有，今之有，從何而得有乎？以故推論諸有，不得謂皆為非固然之有，必其中有固然之有，而凡非固然之有，由此以得有焉。又凡固然者，或有其固然之所以然，或無有其所以然，推論固然，不得謂凡固然者，必有其固然之所以然。蓋既於作所以然之倫，不能無窮無極，即固然所以然之倫，亦不能無窮無極，必須至於一固然之有，其外無他固然之所以然，而萬固然與非固然之有，悉由於是也。是之謂天主。

四、以物之不等證。萬物之德，雖各成全，然論其美好，其尊貴，亦甚不等矣。有少美好，有多美好，有多尊貴，有少尊貴，萬類不齊。夫每倫有多少之稱者，因其有一至極以為之準則。如兩熱並較，彼此不等或多熱，或少熱，由各或近或遠於至熱以別也。由此，推知萬有之中，必有一至美好，至尊貴之有。以其一有為萬有之準，而萬有因各所受之分不一，以有多少之殊焉。所謂各所受之分云者，蓋每倫必有一至，為本類所係，而為其所以然者。如熱之中，有至熱，火是也，火則為萬熱之所以熱者矣。各倫莫不皆然。則知萬物有必有一至有焉。至尊貴，至美好，為萬有尊貴美好之作所以然，而萬有順而受之。是之謂天主。

五、凡宇內無知之物，行有所向，向有所得，終古如此，是豈偶然。彼物無靈，蠢耳，頑耳，豈有意智？智者觀之，知必有靈者為之引動矣。空中百矢過焉，莫不中鵠，見者必歸功于善射之人。然則天地萬物，苟非有一至靈至睿之有，以其全知所定之秩序，為之主宰，為之開引，萬物何由各得其所哉？則所謂天主是也。

駁：有兩相敵者，設此之能德無窮，則彼必滅亡歸于無有矣。若果萬有之中，有一至有，謂之天主，必其有至善至能，而且無窮。既有無窮能，無窮善，于此，彼諸兇惡，豈不盡宜滅亡以歸絕無。如其能絕諸惡，而不肯，則非至善。如其肯絕諸惡，而不能，則非至能。乃今寰宇之內，多有醜惡，不見滅亡，則謂萬物有一至善至能之有天主，似未可信也。

正：正因天主至善至能，故宇宙之內，得容醜惡耳。天主於此有妙用焉。聖奧定曰：“天主若非以其至能至善轉害為利，轉失為得，豈肯容斯惡在於所造之物哉？”又專論惡人曰：“所以肯容惡人在世者，一俟其悛改，一藉以磨礪善人，煉其過，增其德云。”

駁：性之所以然者，於物希其約也。苟用約可以成功，則不必求其多，此理學通論也。今更立一原始為萬有之元，舍約求多，似于不可。蓋凡物分有靈與不靈。二品，莫不各歸於本始。靈者，歸於所謂理也。無靈者，歸於所謂性也。如是足矣。奚必更立萬物之原始，謂之天主乎？

正：否，否。性也，理也，不能為物之原始。何則，性與理，非為自有之物，而各歸於一元。蓋性非他，乃物物之本然。在靈物，謂靈性。在他物，謂物性。夫物性無知無覺，而行必中所向之的，則歸於靈者之引動，以令各得其所。如上論，是知非性為物原，而引動物性者，為物原也。是之謂天主。維理亦然。理非自有之物，乃靈性之具，所以窮格事物者也。蓋理，或在人性，或在事物。理在事物而合乎人心，則事物為真實焉。人心窮彼在物之理，則謂之格物。是知理之在物在心，悉屬依賴，屬變易，而在乎物之後矣。豈能為物之原乎？為物之原，必須一至初至自不易之有，而為萬有之至元。是所謂天主也。

### 天主之純論第三

引：推究物理，首辯有無，既明為有，則當論其為何，以知其何性何情。前論既知天主誠有，今當論其如何有，以得全知其為何。但人不能知天主之為何，而第知其非為何，則不得想其如何有，而反想其非如何有。今欲辯天主之非如何有，必須脫除凡不合於天主之義。如參雜移動諸情，以得知其為至純至一之有云。

### 天主為形體否 一章

經曰：“天主為神。”

疏：主體無形，證三。一，凡形物動，依他受動。又形物施動，必先自動。然而天主絕不受動，固為最初施動，所以動萬物而不自動者，則主體無形也。二，最初之有，乃純見有，絕無所能有。凡可以有之物，未出於本有，謂之能有，已出於本有，謂之見有。凡物之出於本有，雖就時論，先屬能，後屬見。而試論其所以然，必也先屬見，後屬能。蓋屬能者，非有他見有者令之出於其所能，不得為見有，則屬見有在先，而屬能有在後矣。由此而論，天主既為萬有之最先，即其有絕不為屬能，必為純見者也。至他諸有形者，皆屬能有，如剖析為多，多分以至無窮，則天主不能為屬形可知。三，萬物惟天主為至尊至貴之有。既為至尊至貴之有，即必非囿於形者矣。如曰不然，則將謂囿於生活之形乎？抑非生活之形乎，不得謂非生活。蓋具形生活，貴於具形而非生活，則此形物必為生活。顧形生活，非因形而活。苟因形而活，則凡形物必活矣。而今不然，夫形物之所以生活，因他而活。如身活因魂，則彼所以令形物為生活者，豈不尤為尊貴乎？而形物不得謂至尊至貴之有矣。然則天主之妙有，既為至尊至貴之有，則其絕不能落諸形物也，明甚。

駁：凡屬三度，則落諸形。凡形物，或為線是長，或為面是長與廣，或為體是長廣與厚，長廣厚是為三度。聖經每以三度況天主，曰天主高乎天，曰厚乎嶽，曰厥量長乎地，而廣於海。凡若此者，非形物之情勢而何。

正：經以有形之情狀，彷彿無形之妙有。蓋於形度而指其神度之德能焉。舉厚深者，指天主上知之奇，于凡邃密幽微，悉徹知之也。舉高峻者，示天主厥德巍然，無以上之也。舉長，以顯其悠久，無疆之有。舉廣以表其仁慈，無所不覆焉。又依聖弟阿尼削論云：“厚，以指天主之妙有，莫能透達。長，以示其無所不通之能。廣，以明其無所不包之德。而無一物不在其庇廕之下云。”

駁：凡非形物，不能為物之界所。蓋為物所避就之界所，悉皆形物之情勢也。經，屢謂天主為吾人或避或就之界所。如曰，就天主而見明。又曰：避爾者，天主，寫於地。

正：主體無所不在，詳後論，何避就之有。云避就者，非以形步，而以心情。聖經蓋以有形之動，指靈情之發云。

駁：屬像者，落形之物。蓋像屬如何，在於幾何者。天主似屬像之有也。經，謂人乃天主像主云，吾儕宜造人類為吾儕像。由此，則知天主屬圜形之體矣。

正：人謂天主像非就人形軀，乃就人所以在百獸之上者。故經接上文云：得主萬物飛潛動植有魂，咸屬。”夫人所以在百獸之上，因靈性也。則因靈性而謂之主像云。

## 天主有質模之合否 二章

引：“性學”論：凡萬有，其體必由二緣合而成。一、謂之質；一、謂之模。當其質未加模，謂之初質；及其質模締結，謂之次質。締結靈魂，則成人；締結覺魂，則成動物；締結生魂，則成植物也。萬模遞加而成萬體焉。

聖多瑪斯云：“凡質模合成者，則為形物也。”蓋依賴於質者，幾何為先。屬幾何，即屬質矣。天主殊妙，不落形。豈由質模成乎？

疏：天主體，非由質模而成。證三。一曰，凡質為屬能，天主為純為。純為者，不容纖毫之屬能，受所無故謂屬能，施所有故謂屬為，則主體非質模轄合而成也。二曰，凡由質模成者，必由其模為成全為美好者也。是則其成其美，非由於自，而由他成而成，由他美而美。若夫萬成萬美之元成元美，絕非由他。乃自為全成，為美好，而他萬全成，萬美好以之為全成為美好焉。則主體非質模轄合之成，又可知矣。三曰，凡作者因模以施厥為。如水，繇模施冷。火，由模施熱然。故就作者之態之高卑，可以測其模態之高卑。乃天主既為萬作之初作所以然，則亦為萬模之初模所以然高莫尚焉。安得降成于質之相合乎？

駁：喜怒哀樂等情，為合成之情勢，性學通論也。乃天主亦有之。經，屢指天主言曰：嗔怒厥民等，則主體安得非質模之成哉？

正：天主恒一而已，豈等於人。聖經取譬於我人之怒而謂天主怒，取譬於我人之喜而謂天主喜。蓋怒之為情，責罰所怒之人。故以天主之罰罪謂之怒耳，非天主本有是怒也，他情準此。

駁：特一之原始，即質也。天主為特一，緣以一之稱而稱故，則天主不免由質模之合而成。

正：屬合質之模，由質而特一。良然，質既為萬模之初底，豈能依賴他物乎？模則不然，凡非有所碍者，皆可見受，非拘于一也。然有不屬合質而為自在者之模，即天主。此其為模，不能見受於他，故自特一焉。至謂天主有質，則益無所據矣。

### 天主即其性否 三章

引：物有性，有負性，有見有，有作用。性，如人之性是。負性，如人是。見有，如人見有以別於可有。作用，如人之知欲等用，是也。今論凡物，性與負性，見有與作用，四者在受造物各一，而在天主為合一。左論詳之。

經曰：“予天主為道也，真也，命也。以此，推知天主非直活，且又命也。則主性即主，如主活即命也。”

疏：凡質模合成之物，性與負性非一。蓋性惟該所以為性，如人惟該所以為人，即人性是也。若負性者，如人所該，則凡係于質者。如骨肉黑白等依賴。蓋人性，非骨非肉非黑非白，而人則有骨肉黑白，故人之所該，非人性所有。是知人性與人非一人性，祇為人之一。分即模，分也。至論非由質模而成之物，其所以為此物也，非由質而由自，即由其模。故其性與負性，惟一耳。天主非由質模而成，則天主即其性，即其命等類矣。

駁：但聞天主性在於天主。若云，己在於己，未之前聞。蓋己指全有。性，指其分，分在於其所為分，是也。全，何能在於全乎？今云，天主即其性，則是謂性在于天主，猶言己在于己也。夫既不能謂己在於己，何得謂天主即其性乎？

正：純有，難以指言。惟因合有之勢，指言之。蓋我明悟之所知識，由合而知識。如由人者合有，而知人之性，由白馬者合有，而知白馬之白。故論天主者，用合名。有合名，有脫名。合名指全體。如云人，云白馬。脫名指其分。如云人性，云白馬之白。後論詳之。以指其自在之有。蓋明悟，惟指合有為自在之有。緣受造之物，惟合有為自在故。又用脫名，以指其純有。是故凡謂天主之性，天主之命，在天主。非指性與命實別於天主。惟因明悟之思而別也。性與命，既與天主思別，故謂性與命在於天主，可也。夫豈己在於己之謂乎？

駁：諸效，必肖其所以然。蓋凡作者所向，惟其效肖己而已。受造之物為造之者之效。既皆性與負性為二，則造物者亦然。

正：受造之肖造之者非全肖也，惟依各物之量肖之。即有多多不一之物，密相轉

合於此，豈能彷彿至純至一之有，天主乎？然則物體之異於其性，不能上肖天主也宜矣。

#### 天主性即其有否有指見有 四章

引：性與見有，在受造之物各異。蓋見有，依賴其性。是故可見有，不可見有，而其在天主，則非異。左論詳之。聖意辣畧曰：“有在天主，為自在，而非依賴自在。在天主即天主有也。”

疏：天主不但為其性，且又為其有也。証三。一曰，凡在於物者，自本元外，悉屬由他。然由他有二，或由本所以然。凡由類者之依賴是已，如可笑可嘶，由人由馬之本然。或由外所以然，如水之熱，由外火致然。今謂天主之本元與其有為二。則有也者，或由本所以然乎？抑由外所以然乎？不可謂由本所以然。蓋已為己有之所以然，于理無有，則凡為有，必由外所以然矣。然非所論於天主，緣天主為初作者故，則其有無所以然，因其本元與其有惟一也。二曰，性所以現，因其有故。凡性與有非一。性，屬能，有，屬現，一能一現，乃為轉合。天主至一至純，無容湊合，故其性，即其有。三曰，有火者，非本然火，惟謂為通火。有有者亦然。非本然有，惟謂通有耳。既謂天主即其性，見前節，而又謂天主非本然有，則為通有，而非初有矣。豈不悖理甚乎？是知天主即其性，又即其有。

駁：性與有，在天主謂一乎，則凡謂天主有，即見有，必無所加於有。見有乃加於有，所加則見。夫無所加之有，公有也是為萬有之共稱。則天主之有為公有，而萬有得共稱之也，豈其然乎。經責不認主者云：“彼不認主者以不可共之名即天主之名名木與石。”

正：所謂無所加之有，其義有二。一、本然宜無所加。如無靈之生覺，本然宜不加以靈性。一、加靈與否，亦不宜其本然。可為靈，亦可為無靈。今論無所加之有，就首義，則宜天主。蓋天主有，本然宜無所加。就次義，則宜公有。蓋公有可加，亦可不加也。

駁：論天主者，知其誠有，而不知其如何有，則其本元異於其有。蓋知其一，而又不知其一也。

正：凡明司臆此天主有云者。蓋必取有以合天主而云然也。因此而知有者之謂函二。一指有者之現在。一指此語即云天主有之合一。即稱與受稱是。就前指，非獨天主之有，人不能知，且并其性亦不能知。就後指，則可。然亦惟知，此所云天主誠有為真。蓋由其所顯諸效，以知其誠有也。

#### 天主居屬宗者之倫否 五章

引：有物萬品，各歸十倫府。屬自立者，如天地人神草木等。歸體者，第一倫府。屬依賴者，其類則多，歸諸九倫府。謂幾何，如一二三等。謂互視，如父子君臣等。謂如何，如黑白等。今本題，則問天主亦然乎？歸于何一倫乎？

聖多瑪師云：“宗也者，率明司之臆，必先於其屬下。”如生覺者，在人在馬之公性。臆生覺者，在先於臆人馬。今在天主，就實就思，無所先之，則天主不能屬宗之倫也。

疏：居宗也之蹟，其勢有二。一，實。如凡類，實居本宗者之蹟。如人類、馬類實居生覺者之下。一，歸。如為原始者，若點若一，歸於幾何之倫。又如闕者，若瞽若聾，各歸於本如何者之蹟。乃天主就實就歸，絕不可云居屬宗之倫。其不可居屬宗下如類者，舉證，凡三。

一曰，宗加以殊，則成為類者。如生覺為宗，推論為殊，則成人類。殊視其宗，如屬為視屬能然。比如推論者，加于生覺者其視生覺，如屬為視屬能然。推論者謂之屬為，蓋成生覺為推論生覺者，謂之屬能，蓋受成於推論。天主至純之有也，絕不容屬能合於屬為，則不能居宗下如類明矣。

二曰，如謂天主居宗也者之蹟乎，則其宗必為有也。緣宗指物性故。但亞利云：“有也者，不能為物之宗。”蓋宗所具殊，在宗也者之外。如生覺具推論，具能嘶等，殊不在生覺者之有內，而在其外。而謂殊在有者之外，未之前聞。緣非有者，不得謂物之殊故。是則天主不能屬宗下，又明矣。

三曰，凡屬某宗之下，則皆共其宗也者之性。如人馬共生覺者共性。而其有，則各異。如人之有，與馬之有，非一。又如甲人之有，與乙人之有，非一。是凡屬宗下者，其性與其有，非一也。然而在天主性，與其有，惟一不二。則天主不能在宗之下，如類，愈明矣。由此，則知天主不屬宗，不屬殊，不可限定，不可證。論就其所以然之證。蓋限定成於宗與殊，如限定人，云生覺而推論，而證物之據，即限定也。如欲証某為人所所用之據，則云某為生覺而推論。

天主之不歸於宗，如原始者，證一。蓋原始者，但歸於本宗，不超分而之他宗。如點，惟為常然之幾何原始。一也者惟為不相連之幾何原始而已。天主不然，統為萬有之原始，後論其詳，則安得歸其宗如他原始哉？

駁：天主，似在屬體也者之宗下也。蓋體也者，乃自在之有。而自在之有，正切宜天主。

正：體也者之名，非直指自在有而已。蓋但為有者本不能為宗，如本疏已明。乃指性所宜之自在也，而有與性非一。乃天主之有即其性，則何能在體也者之宗下乎？

駁：凡云受量，則於其宗而受量也。長量於長數量於數，皆然。雅物羅厄性學大士云：“天主為凡體者之量矣，則天主豈不屬體也者之宗蹟乎？”

正：謂量與受量宜屬同宗者，惟指相稱而同數之量言也。天主之與物非為相稱，而同類之量乃謂之萬有之量者。蓋物之有具多寡，惟由近遠天主故也。

## 天主體容依賴者否 六章

引：統物之有，分為二品，曰自立，曰依賴。不恃他體，自能成立。如天地神人鳥獸草木金石等，是謂自立者。自不能立，託之他體。如五常、五色、五音、五味、七情等，是謂依賴者。顧凡為自立之體，即不免有依賴。蓋物有性，則有情，而情皆依賴屬也。惟天主獨否其諸情不屬依賴，均為自立者。緣主性主情非二物故。

波厄爵云：“純樸不能為物之基，彼依賴必託他體，是基也。天主乃純樸，何容依賴乎？”

疏：天主體不容依賴，即前論可推。姑舉三端証之。一曰，主體設容依賴，則其有非純為。無質無模，并無糝合，故謂純為。蓋物之受依賴者屬能，而依賴之者屬為。彼夫純屬為之有，安能容屬能之物哉？二曰，萬物，惟天主謂之有。一切諸物，不能謂有。惟謂之有有之物而已，有有之物，可以容他物，而惟直然有者，不能容他物。比如有熱者，可以受他物。如熱水，可受白色，可受黑色，而惟熱也者，無所受。夫天主既非有有之物，而惟直然有，則其體無所容受明矣。三曰，依賴主體，問自然依，抑依然依乎？凡依賴，有自然依賴，有依然依賴。自然依賴，由於本有，如或笑或嘶是也。依然依賴非由于本有，如人馬之為白為黑是也。不得謂依然依，蓋自有先於依然有。天主既為自有，即不容依然有，亦不得謂自然依。蓋自然依，由于固然。則自然依者，由於他有。凡物有所以然是為他有。天主為萬有之初所以然。其有，絕不能容物之由於他者。故不能容諸依賴之物也。

駁：《性形學》首篇云：“自立非為他依。”言凡自立者，不能為他物之依賴也。苟在此屬依賴，即在彼不得屬自立。如知能等在人，既為依賴之物。在天主，豈能變而為自立乎？則天主之知能等，皆為依賴之物，而主體不可謂絕不容依賴之物矣。

正：天主知能等較人之知能等，超然絕異。雖有同名，而無同義。但緣世人窮于語言，故以天主之所以知所以能者，強名之曰，知能，而其義實不大同。豈得因知能在人為依賴，而并謂天主之知能亦依賴哉？

駁：十倫府，各有其最初。如體也者之倫，其最初即天主，固矣。然而依賴凡九倫，設使各最初不在天主，則有多最初在天主之外，與天主互視，豈不於理有悖乎？

正：體既先於凡依賴者，則依賴者之最初，固歸於體者之最初。即應以體者之最初，為其最初。何須他最初乎？況天主，亦非體也者之宗之最初，乃為萬有不拘何宗者之最初者也。

## 天主為至純者否 七章

聖奧定曰：“實哉！至哉！天主純有。”

疏：主有之為純有，據前論可推。約取三証。一，凡合成之有皆在後，而係於先所以成之者。天主本有，為最初之有。先之又先，而無係於物。則非合成之有，而為純有也。二，凡合成之物，必有其所以成之者。蓋本殊異之物，而合之于一，非有他令之合一者，不能。乃天主為萬物之所以然，則豈有他所以成之者。三，凡多物合一，其所宜于合一之全者，未必宜其分也。譬人為合一之有，合四體以成一人，是也。顧雖四體恰合，謂之曰人，誠宜。而分就各體，則否。如人之首，非人。人之足非人。又同類之幾何，如五尺布者二，合則成丈，雖分布皆謂之布，而分布不皆為丈。所謂宜合一之全，不宜其分者，此也。至論模義，不然。蓋雖白馬異於所謂白。白馬之白，不異於其所謂白也。須知凡為模者，無所異有於本模之有。乃天主之體，即以本元為模，豈得有所異有於本元之有哉？其不能容轉合之有，而為至純至一之有也，必矣。

駁：凡合成之類，貴於純有之類。試觀物彙，或有有而無生，或有有而生。有有而生者，貴於有有而無生，如五金貴於四行火氣水土。又生者，或生而覺，或生而不覺。生而覺者貴於生而不覺，如禽獸貴於草木。又覺者，或覺而明悟，或覺而不明悟。覺而明悟，貴於覺而不明悟，如人貴於鳥獸。由此觀之，物愈湊合愈貴也。主為至貴，豈可謂不容湊合，而為至純之有哉？

正：受造之物，其美好之全，不寓於一有。必加多美好湊合而成一美好，以故合成之物，貴於凡受造之純物也。若造物者之有，不然。以其一至純一之有，而超然統該萬物之美好，何須增益美好，以成其至美好之有乎？

#### 天主入他物之結合否 八章

《所以然書》曰：“初作者，制御萬物而不與之參。”

疏：論此題，古有謬說三。一曰，天主為寰宇之魂。二曰，天主為萬物初模。三曰，天主為元質。駁此舉証亦有三。一曰，天主為初作者，則不能為其效之模與質。就模論，蓋作者與所為之模，雖為同類，非同特一。如甲人生乙人，而甲人乙人但與同類，而非與之同一特一。就質論，蓋作與質，非但特一不同，而類亦不同。作屬為，質屬受也。二曰，天主為初而自作者，則不能入他物之分。蓋入他分，不得謂初而自作如手，不得謂施為，乃人用手而得謂施為。火，非謂施熱，因熱而得謂施熱。入他物之分者盡然。若謂天主而入他分，安得為自初作乎？三曰，天主為初有，則不能為他物之先，分而或模或質也。轉合者，必有其分，而質模居其最先，故稱先分。質，屬受為後，天主之有初有也。模，為合成之分，為通有而非自有，通有後矣。如熱物之火，即為通火，必後于自火。天主之有自有，豈後乎？

駁：天主為模。奧定曰：“天主之言，即天主費畧，後論其詳，為受模之模。”夫模即合成之分也。則謂天主入他物之結合，何不可乎？

正：奧定謂天主為模，指元則言，非指合成之模。

駁：凡有而無所殊，則為一。天主也，元質也。乃有而無所殊者，則一而已。元

質入他物之結合，即天主亦然。所謂天主元質無所殊者，蓋凡為殊，必有所以殊。既有所以殊，則為合成之有。天主元質，並為純有，則固無殊。

正：凡非合成之有，非由他殊，而殊自殊也。如人馬所以殊，因推理與否，非由他殊而殊自殊也。然謂之殊，不如謂之別。亞利云：“別也者，自別也。殊也者，由他而殊。”天主與元質，論其切稱，不可謂殊有而可謂別有。既別，則非一矣。

#### 天主之全論第四

##### 天主為備全否 一章

引：備全云，非指何美好，如為善為知等。又非指公通諸凡美好，惟指夫為有者之勢態。就各義，乃成全與否。蓋物為有者之勢態各一。如植物之為有，在本種。勢態異於發生，而發生異於生成。論生覺亦然。此三等為有者之勢態。較此備全於彼也。蓋為有者之勢態在本種，不及在發生為全，而發生又不及生成為全備矣。第一等之非備全。蓋成物為某類，惟屬能有，非屬見有。植物在本種，屬能為，某樹與實非見為某樹與實。第二，具何全。第三，乃直然備全。亞利空際格致學論也。其本論稱備全者，因能生他如己備全然。緣具為有者之勢態備全故。故如推究此物為備全就何義，即就為善為知等，非指為善為知等，惟指為善為知者之勢態乃備全否。是推究天主為備全，非指天主具何美好，或具諸美好。此詳本論二章。惟指天主具為有者之勢態備全矣。

經曰：“爾儕宜備全，如爾大父天主為備全。”

疏：窮理古儒，有閉他卧賴一家。誤以元質為萬物之原始，遂謂萬物之原始非成全者，謬莫大焉。夫元質之於物，謂之原始者，在於質所以然之倫，而為萬形最初之底賴。緣其本性昏然，純屬能而無所作，故為至闕之體。乃天主為萬物之原始，非在質所以然之倫，而在作所以然之倫。純屬，為而無不作。就其全具一切應有之全成，無纖毫缺，故稱至備之體。彼閉他卧賴者，但知質始而不知作始者也。

駁：凡為物之原始，皆非成全之物也。歷觀物類，其為飛潛動植之原始，皆非成全之物，則萬物之原始，亦有然者矣。

正：寰宇形物之始為不成全，此其始非初始也。蓋必更有先此始者，為其初始，而為成全之有。如內，植物之原始，種是也。而遡而上之，其乙植物之原始，則必非種。必有甲植以為之初始，而為成全之有。蓋屬能者，非屬為者令出其所能，必不得屬為。故夫種之得屬為，必由甲植令之出為而生乙也。推之動物，莫不皆然。夫各物之初始，且猶不可謂不成全，而況萬有至元之有乎？

駁：前論推明天主之有，本然自有而已。夫但謂本然自有，至庸至凡之有也。蓋別無所有，惟有有而已者，尚可以加多美好。則天主之有，疑未全備矣。

正：本然自有者，乃萬有至備至全之有也。為萬美好之準，而萬美好以之為美好。蓋凡有，分二品。一屬能，一屬為。屬能為缺，屬為為備。物愈屬能愈缺，而愈屬為愈備。至於至屬能者，元質。則為至賤至卑之體。緣其如裸體。自無所美，而以其能受萬形之美為美故。至於至屬為者元模，即天主是已。乃為至貴至妙之體。蓋天主如萬美之原泉，本自為美，而萬美以之為美。以此，其有獨為至備之有也。夫物有之品，由屬能屬為二義，以分全缺有如此者。

## 天主統萬物之美好否 二章

聖弟阿尼削曰：“天主以一妙有，預具諸有。”

疏：天主謂之全美好。蓋超各物倫之美好而上之，更全更備。義揭兩端。一曰，諸效之美好，預具於其所以然。蓋諸美好不越其所以然，而所以然以其固然藏含德能，因以施諸效焉。或所以然於效為同類，謂之同然含。如人生人，馬生馬之類。或非同類，如天如日之生五金諸類，謂之超然含也。夫天主為萬有之初所以然，則萬物之美好，預具於天主之妙有，而但因其不能與所肇之物同類，則超然而含藏凡物之德能耳。然而作者愈成，則所具諸效之能德愈備。天主為萬有初作者之至成，則所具萬物之美好，必為至備至全者矣。聖弟阿尼削曰：“天主不能謂此也而不謂彼。”蓋天主為萬物焉。緣其為萬有之所以然故。二曰，惟天主為本然自有，以此固然含萬有之美好也。此有一熱水于此，其熱附木而存，所以萬熱之全德不存。設所為熱者，無所依賴而本然自在乎，則凡熱之諸德無不全具矣。夫天主為本然自在之有，豈有不全具萬物諸德者哉？蓋萬有之德，所以係於有者。緣凡物各具本德之有，皆分於有者故。而天主既為自有，則其統萬有之全德，又何疑乎？

駁：萬物之美好，至不一也，至不齊也。天主不二不類，而為至一至純之有，如之何而統萬有美好乎？

正：聖弟阿尼削曰：“太陽一耳，而其所布恒一之光，固統萬形之性情，既多且異，而終弗乖其一焉。”況天主為萬物之初所以然，統具各倫各物之殊德，而謂以此違其至純至一之有哉。蓋萬品互異，而其統居于天主之妙有，恒如一有而已。

## 受造之物有肖天主者否 三章

經引天主云：“我儕宜造人為我儕像。又云：其天主已顯，則我等將肖之。”

疏：物相視而肖，既因共通之模。則肖之義，隨模之共通之勢也。顧其勢不一。物有謂之肖，因所共通之模為同，就同義，亦就同勢者。此非直謂之肖，且又謂之均，而因肖之義焉。如兩均白，因白之義謂之肖。此肖至矣。有謂之肖，因所共通之模為同。但就同義，非就同勢，無分多少。如少白謂肖多白，此肖缺而不全。又有謂之肖，

因所共通之模為同。然義勢皆不同。如凡不同類作者然。蓋凡作者，就其為作，既令物肖己。而各作就其模而行為，則其效不得不肖作者之模也。若作者與其效為同類乎，則作者與效因模而肖，如人生人。若作者非同類乎，則亦有肖。如凡由太陽而生之物，頗肖太陽然。非受其模就同類之肖，乃就同宗之肖也。若有作者而不屬宗乎，則其效，肖作者之模愈遠。其肖非因共通就同類與同宗，惟就汎然之公義耳。如有也者之公於萬物然。據此義，則凡由天主者，就其為有，謂之肖天主良然。緣天主為萬有最初而公之原始故。

駁：受造者肖天主，必無一物也。經向主云：主乎，在聖在神，無一肖爾。神聖且然，況非神聖哉？

正：第阿尼削云：“凡《聖經》云，受造者非肖天主，非與所謂物肖，天主相反也。”蓋此之一物，謂之肖天主，並謂之不肖，無碍於理。謂之肖乎，因受造者就各物之宜。做乎不可全做之天主。謂之不肖乎，因受造者，遠不及於其所以然。即天主。不但就多就少，如少白不及多白之謂。且又因受造者，與造之者，其類與宗並無所相稱焉。

駁：屬肖，則屬比矣。然不在同宗，何得比乎？不得比，則不得肖矣。如謂白肖甘，未之前聞。今受造之物，既不與天主同宗，緣天主不入宗故。則謂受造者肖天主，無是理也。

正：天主之視受造之物，非如異宗之物相視<sup>1</sup>也。蓋天主之視萬有，如在萬宗之外，而為萬宗之原始然。

駁：物謂之肖，因其模相宜也。受造者論模，則無一物與天主相宜。緣受造者，無一物即其性，即其有故。則受造之物，何能肖天主哉？

正：凡謂物肖天主，非因物有與天主相宜之模，就同宗與同類之義。惟因就汎然之公義，即就天主自有，而凡物為通有耳。

駁：凡肖，必互相為肖也。蓋此肖彼，彼亦肖此。若受造者肖天主，則宜天主肖受造者矣。經以為不然，重責為此說者云，爾等令天主孰肖乎？

正：受造頗肖天主，雖則云可。然云天主肖受造者絕不可。第阿尼削云：“凡在同倫，雖容互肖，而在作者與<sup>2</sup>受作者，則否。蓋但可云像肖人，不可云人肖像。豈得因謂受造者肖天主，并謂天主肖受造乎？

超性學要卷之一 終

<sup>1</sup>底本殘缺不全，梵蒂岡本為“視”。

<sup>2</sup>底本刻印不清，梵蒂岡本為“與”。