

聖多瑪斯天使學研究： 天使之存在及其倫理學價值

A Study of St. Thomas Aquinas' Angelology:
The Existence and Ethical Value of Angels

王濤
Wang Tao

摘要：本文旨在梳理中世紀思想家聖多瑪斯·亞奎納的天使學要義（主要是天使之存在與本性），並將其置於中世紀哲學以及天主教教理的脈絡當中，考察其在倫理學上的價值所在。

關鍵詞：聖多瑪斯·亞奎納、中世紀哲學、天使學、倫理學

Abstract: *This article aims to evaluate the ethical value of angelology (the doctrine of angel) as expounded by the great mediaeval philosopher St. Thomas Aquinas. It introduces the key ideas of angelology, mainly the existence of angels, in the contexts of mediaeval philosophy and of the Catechism of the Catholic Church.*

Keywords: *St. Thomas Aquinas, mediaeval philosophy, angelology, ethics*

1. 引言：天使學與天使

在聖經傳統中，天使（*angelus*）充當著重要的角色。早期教父及至中世紀的神哲學論辯，天使主題也綿延不絕，天使從而構成了基督信仰之思想文化傳統不可或缺的要元。中世紀經院哲學大師聖多瑪斯·亞奎納的代表鉅著《神學大全》（*Summa Theologiae*）中，關於天使（及魔鬼）的論述便佔據了相當的篇幅，其核心專論部份（I, q. 50-64〈論天使〉；I, q. 106-114〈論神聖的治理〉）集中於討論「自然神（哲）學」的第一集、而非探討純神學（「教理神學」）問題的第三集及補編當中。¹而聖多瑪斯對於天使這一「靈智體」（*pagan intelligences*）——頗具希臘哲學風格的稱呼——的探討更設有「辯題」（*quaestiones disputatae*）專論，是為《論靈性造物》（*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*），亦有哲學小品（*opuscula philosophica*）《論獨立實體》（*De substantiis separatis*）涉及天使論題，足可窺見天使在其整個理論體系中不容小覷的重要性。而在整個中世紀思想傳統中，聖多瑪斯也確實建構了最為嚴整和成熟的天使學（論）（*angelology*），從而也榮膺了「天使聖師」（*Doctor Angelicus*）的封諡。²

1 其餘關於天使（及魔鬼）的散論則分佈於《神學大全》各集（I、I-II、II-II、III、*Suppl.*）當中，討論「教理神學」的第三集與補編中亦不乏相關論題，其中包括對「萬民四末」（*Quattuor Novissima*）——死亡、審判、天堂、地獄中的天使（魔鬼）的討論，如「基督的審判權柄是否擴及天使」（III, q. 59, a. 6）、「天使為肉身復活是否也將有所作為」（*Suppl.*, q. 76, a. 3）、「天使是否應該審判全人類」（*Suppl.*, q. 89, a. 3）等。這也是日常印象中天使（魔鬼）的主要活動場景之一。

2 在系統介紹聖多瑪斯天使學的經典著作《多瑪斯主義天使哲學》（*The Thomistic Philosophy of Angels*）引言中，作者科林斯（James Collins）引用比利時道明會歷史學家曼多奈（Pierre Mandonnet, O.P.）的觀點指出，「這是對聖多瑪斯之意義頗為合理的把握，即從聖多瑪斯觀點來看，『天使聖師』的稱號不僅是因為他生命的純粹，以及他處理所有問

探討天使本性及其行動諸多論題的天使學，不僅在早期教父的百家爭鳴中擁有別開生面的一席之地，更成為中世紀基督教神哲學鼎盛時期「經院」中系統神學不可或缺的重要組成部份。這首先得益於聖多瑪斯尊崇的「大師」——彼得·隆巴（Peter Lombard）在《四部語錄》（*Libri quatuor sententiarum*）第二部中對天使諸問題的集中討論，這部經典的神學教科書將天使學「從一個特別論題轉化為神學訓練的一個正式要元」。³自此，天使學成為十二、十三世紀歐洲包括公立大學轄下神學院在內的神學培訓機構所開辦的正式神學課程之一，對天使的關切不再局限於其作為「信使」的聖召，更是其作為「靈智體」、「獨立實體」（*substantia separata*）的本性之方方面面。凱克（David Keck）甚至指出，「在某種意義上，十三、十四世紀乃至於之後的天使學史，便是《四部語錄》的注釋史」。⁴要知道，在中世紀神哲學思想鼎盛期，《四部語錄》貴為中世紀神學的「元典」級著作，為其做註，可是當時獲得神學教授資格的必備學術要件，天使學系列諸核心問題（*quaestiones*）的解答，在其中佔據著相當的篇幅比重。然而，隨著中世紀神哲學步向衰落，天使學自聖多瑪斯和聖文德所在的十三世紀的發展巔峰開始轉入低谷，在神學和教理體系中被邊緣化並逐漸淡出。究其原委，除過我們熟知的近代啟蒙思想對整個中世紀教會意識形態全方位的外部衝擊之外，在凱克看來，更來自於教會思想的諸多內部原因，包括「七七禁令」（*Condemnations of 1277*）的「思想審查運動」對包括

題時非凡的精到與敏銳，而且也是因為他對我們理解天使之本性及行動的知識所做出的無價貢獻」。James Collins, *The Thomistic Philosophy of the Angels* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1947), p. x. 中世紀另一位以嚴整天使學著稱者則是獲封「色辣芬天使聖師」（*Doctor Seraphicus*）的方濟會思想家聖文德（St. Bonaventure of Bagnoregio）。

3 David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 73.

4 *Ibid.*, p. 89.

天使學諸問題（佔被譴責命題的七份之一）的譴責、唯名論思潮的興起及理性與啟示的分離、聖多瑪斯與聖文德天使學的極度透徹等。⁵在中世紀晚期，天使學與剛剛達致巔峰的中世紀神哲學可謂同病相憐，甚至可以說，前者成為後者在急流勇退中最大的犧牲品。

在1992年由教宗若望保祿二世（Pope St. John Paul II）所頒佈的《天主教教理》（CCC）中，敘述天使的文字已十分簡短（正文凡九節328-336號及撮要凡三節350-352號）。其中天使被定義為「無肉身之靈體存在」（*Exsistentia entium spiritualium, non corporalium*）；⁶本質上「是天主的侍從（*minister*）和使者（*nuntius*）」；⁷他們「具有理智和意志」，是「有位格和不死不滅的受造物」。⁸《天主教教理》還引用聖奧思定（St. Augustine of Hippo）《聖詠漫談》（*Enarratio in Psalmum*）中的觀點，強調「天使」*angelus*這一稱謂突出其職務（*officii*），而就其本性（*naturae*）而言應稱為「天神」*spiritus*。⁹《天主教教理》以簡潔的話語，突出天使作為「藉著（*per*）基督並為（*in*）基督而受造」者，「傳報」（*annuntiare*）及「服務」（*servire*）天主救恩的「使者」功能；同時，在教會生活中，天使通過「保護」（*custodia*）和「代禱」（*intercessio*），作為

5 *Ibid.*, pp. 112-114.

6 CCC, 328, 中譯本為「沒有肉身的精神體」。

7 *Ibid.*, 329.

8 *Ibid.*, 330.

9 *Ibid.*, 329. 參閱St Augustine, *Enarratio in Psalmum*, 103.1.15. 台譯本《神學大全》在此特將有「聖神」之義的*spiritus*譯作「天神」。如位於羅馬的宗座聖多瑪斯大學（Pontificia Università San Tommaso d'Aquino / PUST (*Angelicum*）在中文世界有時也被稱為「天使大學」或「天神大學」。漢語學界流行的一些聖多瑪斯著作中譯本，比如呂穆迪（Matthias Lu）的譯述本，亦將天使譯為「天神」。《論靈性造物》的呂氏譯述本《宇宙間的靈智實體問題》中便作此處理。

「保護者」(*paedagogus*)和「牧者」(*pastor*)引導基督徒生活。¹⁰今日，當我們提及天使——無論是聖經敘事中耳熟能詳的「傳報」形象，及末世圖景中時常穿插配搭無處不在的身影；還是宗教藝術中更富於神話浪漫色彩的「有翼靈體」，或躍然於心的「守護天使」(*angelus custos*)形象之外，都似與作為嚴肅刻板的神哲學形上玄思對象的天使有著全然不同的格調與旨趣，它們均更多突出其在救恩論(*soteriology*)意義上的靈性使命(*spiritual vocation*)，而教父學—經院傳統中「形上地」討論天使的本性及其行動的天使學，卻在現代備遭冷遇，乏人問津。

耶穌會神學家、教父學家若望·達尼埃盧(Jean-Guénolé-Marie Daniélou, S.J.)道出天使學被邊緣化的個中原委，他指出在教宗比約十二世(Pope Pius XII)的《人類》通諭(*Humani Generis*)中曾提及今日很多人否認天使是位格造物(*creaturae personales*)，¹¹這一觀點有兩個主要錯誤，首先，「理性主義者將天使與魔鬼一道歸為心理學實在的人格化(*personification*)」，故而更樂於以心理分析學的神話闡釋對其加以理解。其次，對不可見世界興致盎然的人們，則以唯靈論(*spiritism*)或神智學(*theosophy*)的進路理解這些天界存在者，「偏離了通達天使的獨一正道，即耶穌基督」。¹²令人印象深刻的是，「形上地」探討「針尖上能夠容納多少位天使一齊跳舞而擠不到對方」(*how many angels can dance on the point of a very fine needle, without jostling one another?*)的無聊問題，一直成為後世詬病和嘲諷中世紀經院哲學之「煩瑣」的經典笑料，天使舞蹈的「針尖」

¹⁰ CCC, 331-336.

¹¹ Pius XII, *Humani Generis*, 26.

¹² Jean Danielou, S.J., *The Angels and Their Mission: According to the Fathers of the Church*, translated by David Heimann (Notre Dame: The Newman Press, 1957), pp. vii-viii.

(needle's point) 也一音之轉成了「無意義話題」(needless point) 的雙關語。¹³嚴謹而學術地大篇幅著墨於天使，是否不過是體現了「早期（以及中世紀）教會著者們的天真（naïveté）」？時至今日，天使要麼不得不勉強在形上學領域充當聖奧思定所謂的「理智試煉」（useful exercise for the intellect）的技術對象，¹⁴要麼則繼續擔綱宗教文化－藝術的表達媒介與載體，成為聖經敘事中調劑氛圍的背景板（類似於佛教傳統中在諸佛身旁飛舞禮讚的飛天*apsarā*、角色扮演遊戲中的「非玩家角色」Non-Player Character / NPC），而其自身原本所承載的神哲學深遠意義遭到極大程度的遮蔽。而作為被造物序列中完善程度最高者，所謂的「天界存在者」（celestial being），天使具有獨特的形上學地位，它位列最高存在——天主，與一眾有形體造物——複合實體之間，成為僅次於天主、而高於人的獨立（分離）實體，與它們一道構成宇宙之完整架構。

2. 天使的存在與等階

作為《天主教教理》所言的「無肉身之靈體存在」、「有位格和不死不滅的受造物」，天使應當是天主創世工程中最頂級的產品，高於擁有肉身、困於生死的人類，及其他一切更為低等的受造物。對於天使的被造，聖多瑪斯延續了教父聖奧思定的解經學（Biblical exegesis）解釋。

13 此笑料並非出自聖多瑪斯或其他經院學者的著作，據考證最初乃源於十八世紀英國文學社團「塗鴉社」（Scriblerus Club）出版的諷刺作品《馬丁努斯·斯克里布萊盧斯回憶錄》（*Memoirs of Martinus Scriblerus*, 1741），該書的作者包括詩人蒲柏（Alexander Pope）、《格列佛遊記》（*Gulliver's Travels*, 1726）著者斯威夫特（Jonathan Swift）以及創造英國人「約翰牛」（John Bull）形象的諷刺作家阿布斯諾特（John Arbuthnot）等人。

14 St. Augustine, *Enchiridion*, 59.

天使被聖奧思定視作天主之城 (*civitas Dei*) 的「主要組成部份」，它們因「從未遠離該城」是「更為蒙福者」。¹⁵雖然聖經敘事並未明言天使的被造與否，但聖奧思定依據解經學斷定，在《創世紀》經文「在起初天主創造了天地」(創1:1)及「天主說：『有光！』就有了光」(創1:3)中，天使的被造要麼已包含在「天」一詞當中，要麼則包含在「光」一詞中。¹⁶進而，聖奧思定推論，如果天使是天主在創世六日內所創造的話，「它們無疑就是被稱作『晝』(*dies*)的光」，「因為當天主說『有光』的時候，就有了光，如果把這裡的造光理解為創造天使，那麼它們肯定被造就為永恆之光的分有者，而永恆之光就是天主不變的智慧，萬物是藉著它被造的，而我們則把這智慧稱為天主的獨生子」。¹⁷對於天使被造的時刻，聖多瑪斯進一步引述七世紀阿勒曼尼本篤會神學家斯特拉布(*Walafrid Strabo*)對《創世紀》首節中「天」的解釋，指出其為「似火燦爛的高天」(*empyreum igneum*)或「有理智的天」(*caelum intellectuale*)，而非一般意義上肉眼可見的星宿之「雲霄(蒼穹)」(*firmamentum*)，後者為天主第二日所創造，而「起初」即造的「此(高天)一形成，便立即充滿天使」。¹⁸高天是「諸獲享真福者的處所」(*locus beatorum*)」。¹⁹

但聖多瑪斯斷言天使存在所採用的進路主要是哲學式並非聖經(神學)式的。²⁰在專論天使的辯題著作《論靈性造物》中，

15 St. Augustine, *De civitate Dei*, 10.9.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 4.

19 *Ibid.*, I, q. 66, a. 3.

20 對於人類藉助理性認識天使的存在及其屬性，聖多瑪斯在其早期著作中早已清晰表達出其局限性，如在《四部語錄注釋》中，他曾說：「人類

聖多瑪斯「推設」了天使的必然存在，並進一步提出了天使存在的三個理據，可謂是「天使存在的三路論證」(*tres viae*)。²¹ 第一路論證指出，存在完全脫離形體的實體，這是「出自於宇宙之完善(*ex perfectione universi*)的結果」。聖多瑪斯強調，宇宙之完善體現為「它不缺乏任何可能存在的本性」，「實體的特性是其自身自立存在(*subsistere*)，它不以任何方式依賴於『形體』特性，因為『形體』特性在某種程度上與特定的偶性(*accidentia*)——即尺寸(*dimensio*)——相關，而自立存在並非發端於偶性。」從而，繼天主之下，應存在有無形體的

理性達不到對獨立實體的知識，即使他們是最為熟知的自然事物，因為我們的理智之於他們，如同夜貓子之於陽光一樣。……因此，哲學家們實際上從未以論證的方式(*demonstrative*)，也幾乎沒有以或然的方式(*probabiliter*)討論過他們，在哲學家們確定天使數量上眾說紛紜這一點上便可表明。」St. Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 3, q. 1, a. 3. 而在《波厄底烏士〈聖三論〉注釋》中，聖多瑪斯也寫道：「獨立實體的本質(*quidditas*)無法通過感官所把握者而被認知……，儘管通過感官事物我們能夠知曉上述實體存在，並了解他們的某些狀況。因此，我們無法藉助思辯(*scientia speculativa*)認知獨立實體的『所是』(*quid est*)，儘管通過思辯我們能夠知曉其存在(*ipsas esse*)及某些特性，即他們是有理智的(*intellectuales*)、不滅的(*incorruptibiles*)，諸如此類。」St. Thomas Aquinas, *Super Boetium De trinitate*, III, q. 6, a. 4, co. 3. 關於聖多瑪斯早期著作中對於天使存在之可論證性的基本立場，參閱 Gregory T. Doolan, "Aquinas on the Demonstrability of Angels," in Tobias Hoffmann, ed., *A Companion to Angels and Medieval Philosophy* (Leiden: Brill, 2012), pp. 16-17.

- 21 多蘭特別指出，與聖多瑪斯著名的關於天主存在的五路因果推因的「後天」(*a posteriori*)論證(*quinque viae*)相比，關於天使存在的三路論證則呈現為由因推果的「先天」(*a priori*)論證外觀，但並不同於聖安瑟莫的本體論論證進路——「知其所以然的證明」(*demonstratio propter quid*)，而仍屬「知其然的證明」(*demonstratio quia*)。Ibid., pp. 41-43. 根據康德的觀點，與天主一樣，無形體的天使也不存在於時空感性形式當中，並非直觀經驗對象，而基於經驗的後天論證同樣不可能應用於天使。因而此處的天使存在論證更多展示出貌似「先天」論證的特徵——依賴於邏輯設定，但絕非基於「天使」之語義內涵的先天論證。

實體。²²在《神學大全》中，聖多瑪斯也特別突出了理智活動本身——理解（*intelligere*）「不可能是形體的行為，也不可能是形體能力的行為；因為一切的形體都局限於此時（*nunc*）此地（*hic*）」，故此，「為使宇宙達到完善的境界，有必要設定（*necesse est ponere*）非形體受造物的存在」，而這些「擁有理智的」受造物「位於天主與形體受造物之間的中點」，成為天主創造的完善宇宙之必備，他們是「唯有理智（而非感覺）才能理解的非形體物」。²³第二路論證則以「萬物之秩序」（*ex ordine rerum*）為理據，強調「我們除非通過中間階段，否則無法從一極走到另一極」。聖多瑪斯寫道：

既然在萬物的最頂端有一個存在者存在，祂從各個方面來看都是純粹和單一的，也即天主，那麼，有形實體因其既複合又可分，故不可能直接位列於天主之下，我們必須設定諸多中間物，通過這些中間物我們才能從神聖之單一性（*divina simplicitas*）的至高點下達形體之多元性（*corporea multiplicitas*）。在這些中間物當中，有些是不與形體結合的無形實體（*substantiae incorporeae corporibus non unitae*），而其他則相反，是與形體結合的無形實體（*substantiae incorporeae corporibus unitae*）。²⁴

至於「與形體結合的非有形實體」指的則是（與身體相結合的）靈魂，而天使有別於靈魂，它是「不與形體結合的非有形的」

22 St. Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 5.

23 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 50, a. 1 & ad. 1. 哈爾斯的亞力山大（Alexander of Hales）曾做出「五路」的理性論證，指明其天使的存在基於宇宙之完善、天體之運動及人之（需守護）軟弱三大原因。參閱James Collins, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, pp. 16-17. 這也為後來中世紀思想鼎盛期的天使學定下了理論基調。

24 St. Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 5.

的完善的理智實體（*substantia intellectualis*）。²⁵聖多瑪斯曾指出，相對於人之為「有理性的實體」（*substantia rationale*）而言，「理智實體」是天使的專有名稱，因為「單純的理智」（*simplex intelligentia*）是天使所固有的特性，而人只是分有理智」。²⁶從天主造物的秩序來看，單純的理智實體位列天主上智（*divina sapientia*）與人這一「有理性的實體」之間，也極佳地呈現了天主創造在理智方面的完善等階性。關於天使存在的第三路論證來自於「理智之特性」（*ex proprietate intellectus*），聖多瑪斯說：「如果某些理解的實體（*substantia intelligens*）與形體結合，那麼它（天使）在理解上將不會如此結合，而是建立在其他基礎之上」；「任何偶與一物相關聯者，並非在所有情形下均與之相關聯。此外，在一既定種屬中的一個不完善存在者之先，必然可找到該種屬中一完善存在者，因為完善者在本性上先於不完善者，如實在先於潛在」。因此，人的理智需藉助基於身體的心象（*phantasma*）之抽象實現理解，而更完善的無形實體則「不需要藉助形體來進行理智活動」。²⁷

多蘭（Gregory T. Doolan）就上述論證指出，在天使存在的三路論證中，以貫之的便是「完善（perfection）之觀念」，對聖多瑪斯而言，「完善便不過是完整（complete）」，從而聖多瑪斯認為「天使因其是令某種整體完整的組成部份而完善宇宙」。而天使存在之善，在多蘭看來，並非「妝點」宇宙，從而令宇宙更佳的非必要之善，而是宇宙完善的本質組成部份（*essentiales partes universi*）。²⁸從宇宙萬有之等階性來論證

25 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 51, a. 1.

26 *Ibid.*, I, q. 108, a. 5.

27 St. Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 5.

28 Gregory T. Doolan, "Aquinas on the Demonstrability of Angels," pp. 32-34.

天使的存在，根據新多瑪斯主義思想家吉爾松（Étienne Gilson）的觀點，並非「滿足我們對邏輯及抽象對稱性的需要」，不是出於「便利與和諧」，而是要強調「在被造的完善性等階中並無不連續性（discontinuity）」，而其連續性「構成了掌管自天主生發出的萬物序列的深奧法則」。²⁹

提及天使、特別是關於其存在等級的經典表述，我們不得不回溯到託名阿勒約帕哥的狄尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite，下文簡稱狄尼修）及其《上天階級論》（*De coelestis hierarchia*，另譯《天階序論》）。而狄尼修的天使學，對於包括聖多瑪斯體系在內的整個天使學發展都具有奠基性作用，也為聖多瑪斯所沿用與發揮。吉爾松指出，狄尼修匯集了古希臘晚期哲學家如斐洛（Philo of Alexandria）和一眾新柏拉圖主義者如波菲利（Porphyry）、楊布里科（Iamblichus）、普羅克洛（Proclus）等對於天使的觀點，他「對聖經中的信使與新柏拉圖主義者們的思辯成果做出了明確的綜合，教父和中世紀哲學家們不過是採用這一綜合並在細節上加以發展而已」。³⁰陳佐人也強調，狄尼修對天界的描述，「奠定了中世紀天使學的標準詞彙與架構」。³¹其中，狄尼修用以下文字描述的「天界存在者」——天使的存在及其屬性（功用）：

與僅僅存在著的事物比，與非理性的生命形式，甚至與我們的理性存在者比，天界存在者的聖潔等級很明顯地

29 Étienne Gilson, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pp. 192-193.

30 *Ibid.*, pp. 190-191.

31 （托名）狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1996），中譯本導言，頁xxix。

在他們所領受的天主的恩賜上高超得多。他們的思想過程模仿著神聖者的，又用超越的眼觀照著神聖的相同性。他們根據祂來塑造自己的理性。故而很自然，他們進入到與天主的更為豐厚的相通之中，因為他們永遠向高峰行進，因為他們在天主容許下匯聚於對天主的永遠熱愛之上，因為他們非物質地接受那未稀釋的、原初的啟明光照，而且因為他們的生活在這光照的命令下，是一種完全理性的生活。他們最先和最多樣地分有神聖者，又提出對於神聖奧秘的最先和最多樣的啟示。所以，他們才最有權被稱作天使或傳信者（*Angelic*），因為他們最先被給予了神聖的啟示，並把這些遠遠超出我們的啟示轉達給我們。確實，聖言教導我們：天使將法律交給了我們。在法律的時代之前，以及法律來到之後，正是天使把我們光榮的祖先向神聖者提升：通過頒佈行為守則而把他們從迷失流浪和罪過轉向真理的正道，或通過宣佈與解釋神聖秩序、隱秘異象、超越的奧秘或神聖的預言。³²

在狄尼修看來，作為天階體系當中「距離天主最近的存在者」，天使是引領我們這些較低等階理性造物默觀（*contemplation*）天主、與天主相通（*communication*）的最佳中介力量——指導者（*instructor*）及引路人（*conductor*）。³³在《上天階級論》中，狄尼修更將眾天使分為「三級九等」，成為天主教傳統的經典分法。分類簡表如下：³⁴

³² Pseudo-Dionysius the Areopagite, *De coelesti hierarchia*, 4.2.

³³ *Ibid.*, 4.3.

³⁴ *Ibid.*, 6-10; St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 108, a. 5-6; q. 113, a. 4.

	中譯名	拉丁名/ 英譯名	特性	分類理由 (聖多瑪斯)	
第一等級	熾天使 色辣芬	<i>Seraphim / Seraphim</i>	傳熱者 (<i>calidum</i>) —— 照亮、淨化，驅散與消 除晦暗	在天主內見萬 物之理；以思 慮目的為任； 與天主相關的 品級	與天主結合 為一
	智天使 革魯賓	<i>Cherubim / Cherubim</i>	滿有智慧者 (<i>plenitudo scientiae</i>) —— 享見天 主、默觀上智，與居下 者慷慨分享智慧		以高超的方式 得知天主之 奧秘
	上座者	<i>Throni / Thrones</i>	最崇高的寶座，超然塵 世、專注於天主座前		能在天主內直 接認知萬物之 理，親身接近 天主
第二等級	宰制者	<i>Dominiones / Dominions</i>	自由、主治 (<i>Lordship</i>)	在普遍性原因 中見萬物之 理；以普遍計 劃該做的事為 任；與一般之 治理或安排有 關的品級	確定該做之事
	異能者	<i>Virtutes / Virtues</i>	勇氣 (<i>virility</i>)、力量； 行奇蹟 (聖額我略一 世)；守護一切形體物 (聖多瑪斯)		提供實現的 能力
	掌權者	<i>Potestates / Authorities</i>	美、和諧有序；抵抗惡 勢力 (聖額我略一世)； 管理魔鬼 (聖多瑪斯)		安排怎樣實現 和由誰實現所 命令之事
第三等級	率領者	<i>Principatus / Principalities</i>	擁有相似天主的君主般 的領導權；當善良精神 體的首領 (聖額我略一 世)；守護人類各種團 體 (聖多瑪斯)	在指定個別效 果中見萬物之 理；將計劃貼 用到效果；與 事情之執行相 關的品級	帶頭工作並領 導他人執行傳 報天主之事
	總領天 使	<i>Archangeli / Archangels</i>	統領下級諸天使；傳報 大事 (聖額我略一世)； 守護人類各種團體 (聖 多瑪斯)		居二者之間
	天使	<i>Angeli / Angels</i>	典型意義下的「天使」 更接近人間世，更專注 於啟示之信使的工作； 傳報小事 (聖額我略一 世)；守護及管理個人 得救之事 (聖多瑪斯)		執行者

3. 倫理中的天使

天使具有本體論、宇宙論、認識論等的形上學意義，也自然擁有支撐實踐哲學的倫理學價值。根據聖多瑪斯的觀點，倫理學的研究對象是人的「行為舉止」（*conduct*），即作為「出於經過考慮的意志的行為（*actio voluntaria*）的「人性的行為」（*actus humanus*）。³⁵因此，天使的倫理學價值體現在他們與人的關係、尤其是與人的自由意志的關係當中。在聖多瑪斯看來，正是因為其「位於天主與形體的受造物之間」的「非形體」本性，天使才能如聖經敘事中有時「為了我們人而非為自己的緣故」，以「攝取」（*assumere*）身體的方式呈現，令人可以目視，從而「以可感覺物的形像來說明可理解物的屬性」——在天使則「無非是藉著人的以及人之活動的屬性，來標明天使的精神的（*spirituales*）屬性和活動」，實現與人的交接。³⁶而天使與人的交接，可以有引導後者向善和趨惡兩種倫理態勢。

首先，根據前述《天主教教理》所提及，「天主之信使」的首要本性及職務是傳報及服務於天主的救恩，聖多瑪斯同樣強調，他們是「揭示有關天主的事」的「報信者」（*nuntius*）。³⁷與此同時，天使在教會生活中則以守護者和代禱牧者的身份，引導基督徒戒惡向善的生活。聖多瑪斯指出，天使「守護」（*custodire*）指的是，人在該做的事情上，因認知和情感變化多端而與善背道而馳，天使則在此情況下保護人，「指導並促人向善」。³⁸所以，「守護」的意思就是引導人行善舉。守護著人，使其行善舉的途徑之一是令人的道德德性（*virtus moralis*）引導

³⁵ St. Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 1, a. 1.

³⁶ *Ibid.*, I, q. 51, a. 2; a. 3, ad. 1.

³⁷ *Ibid.*, I, q. 108, a. 5, ad. 1.

³⁸ *Ibid.*, I, q. 113, a. 1.

情感傾向於善，聖多瑪斯認為在此途徑中，天主以灌輸恩寵和德性的方式直接守護人。而在另一途徑中，天主作為「普遍性導師」(*universalis instructor*)，以天使為中介指導人以「理性找到完成德性之善的適當途徑」，實現行善舉之果效。此途徑對應亞里士多德的「明智」或「智德」。³⁹而這一「守護天使」，作為「天主由於人具有理性而準備給人的恩惠」，「在人出生獲得這種本性時，就實際提供給人」，令人「少做許多惡事」，最終「獲得救恩」。⁴⁰聖多瑪斯寫道：

正如被預知將受罰的，以及外教人和假基督，並不缺乏內在的自然理性之幫助；同樣，他們也沒有被剝奪天主給全人類的外在幫助，即天使之守護。雖然這不能助他們因行善而獲得永生，但能助他們少做一些對己、對人有害的惡事。就連魔鬼也有善天使牽制，使他們不得肆意妄為。同樣，假基督也不得肆意為惡。⁴¹

天使在倫理學方面更重要的價值，涉及惡的來源及人的自由意志諸問題，集中於由「惡（墮落）天使」——魔鬼撒旦（撒旦）所誘發的趨惡之倫理態勢。在《天主教教理》中，對於魔鬼的天使身份有明確表述：

在我們原祖（亞當）抗命性抉擇的背後，有一個誘惑者的聲音反抗天主，他為了嫉妒而使原祖陷入死亡。聖經

39 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 113, a. 1, ad. 2.

40 *Ibid.*, I, q. 113, a. 5 & ad. 1.

41 *Ibid.*, I, q. 113, a. 4, ad. 3. 當然，天使還有其他職責，聖多瑪斯補充道，天使不只是守護，更是「管治」(*administrare / gubernare / regere*)。有形體物，包括天體(*corpora caelestia*)與下界的形體物，均受天使管治。St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 110, a. 1, ad. 2. 而在末世，天使還有一項重要職責，便是協助(*ministerium*)天主「收集肉身的灰燼」以修補人的身體，為後者的復活做準備。這一協助也被稱為「天使的吶喊聲(*vox*)」。St. Thomas Aquinas, *ST*, *Suppl.*, q. 76, a. 3.

和教會聖傳視之為一個墮落的天使，號稱撒殫或魔鬼。教會教導我們，他起初是好天使，由天主所造。……但他們自己後來成了邪惡的。⁴²

作為墮落之惡天使的魔鬼，是聖經敘事中暗黑惡勢力的代言人。聖多瑪斯突出魔鬼與善天使本性相一致，同為「理智實體」（*substantia intellectualis*）。⁴³天使的墮落源自於其自由的抉擇，且「徹底而無可挽回地拒絕天主及祂的神國」，故其罪過「不能得到寬恕」。⁴⁴作為單純精神體，墮落的惡天使具有大能，但同時作為受造物，其能力有限且「絕不能阻止天國的建立」，「天主允許魔鬼活動乃是重大的奧秘」，這也帶出了惡天使的倫理學價值及神義論（*Theodicy*）意向：「撒殫由於憎恨天主及祂在耶穌基督內的國度而在世上活動，同時其活動給每人和社會帶來嚴重的禍患——精神性的及間接地也包括物質性的，雖然如此，這活動卻是天主在其眷顧下所允許的，並會剛柔並重地引導人類和世界的歷史。」⁴⁵

我們先來看看聖多瑪斯對於墮落天使自身倫理狀況的理解。聖多瑪斯指出，與「部份是理智，部份是感覺」的人之靈魂有別，非形體（從而無感覺）的理智實體天使則一般稱為「靈智」（*mens / mind*）。⁴⁶因此，天使在構造上也與同時具有自然嗜慾（*appetitus naturalis*）、感官嗜慾（*appetitus sensitivus*）和理性嗜慾（*appetitus rationalis*）的人有所不同，天使僅擁有追求超然於局部及個別之善的「理性嗜慾」——意志，從而只「傾向於普

⁴² CCC, 391.

⁴³ St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 63, a. 4.

⁴⁴ CCC, 392-393.

⁴⁵ *Ibid.*, 395.

⁴⁶ St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 54, a. 3, ad. 1.

遍的善本身 (*ipsum bonum universale*)」。⁴⁷且天使並不具有情——無論是憤情 (*appetitus irascibilis*) 還是慾情 (*appetitus concupiscibilis*)，⁴⁸故而他們也不擁有對應二者的德性——勇德 (*fortitudo*) 與節德 (*temperantia*)，即便有時我們會以「比喻或借意」 (*metaphorice*) 的說法說魔鬼有忿怒和慾望之情，也同樣會提到天使有勇德與節德，但都是在意志主體而非情主體的意義上說的，「所謂天使有節德，是指他們適度地按照天主意志的規範，而表現自己的意志。所謂天使有勇德，是指他們堅定於承行天主的旨意。這一切都是藉著意志來完成，並不是藉著憤情和慾情」。按照以情為主體的兩大樞德之定義，節德對應感官所愛之善的慾情，勇德對應克服感覺之難事的憤情，如盼望。而天使的德性相應地屬於以意志為主體的「愛天主之善」的愛德，與關乎「與天主合一之難事」的望德。⁴⁹在此意義上，天使的德性屬於「灌輸性樞德」 (*virtutes cardinales infusas*)，與經由天主恩寵轉化提升後的人之德性成果——基督徒德性 (*virtues of a Christian*) 實為同一級別。因此，聖多瑪斯堅持，在天主的恩寵（而非在本性）中，人也可以被提升至天使的品級。⁵⁰

47 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 59, a. 1.

48 對於中世紀經院思想家筆下的天使，凱克有一句經典的表述，他說：「如果不作過份發揮的話，也許可以這樣認為，對於經院學者而言，天使在其情感上是斯多葛主義者，在認識論和形上學方面是亞里士多德主義者，而在其存在等階和光照方面則是新柏拉圖主義者」。Keck, *Angels and Angelology*, p. 108. 此言之精準程度耐人尋味，給人印象尤為深刻的便是「情感上的斯多葛主義者」這一評價，情感 (*pathos*) 是斯多葛主義者們致力治療與克服的理性健康之對立面。

49 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 59, a. 4 & ad. 1, 3.

50 *Ibid.*, I, q. 108, a. 8. 關於聖多瑪斯德性論體系中的灌輸性樞德或曰「基督徒德性」，參閱拙文，〈反思異教德性：聖多瑪斯·阿奎那德性理論研究〉，《漢語基督教學術論評》，vol. 19 (2015/6)，頁105-140；拙著，《偕凡入聖：聖多瑪斯倫理精義》（新北：台灣基督教文藝出版社，2023），頁139-193；Wang Tao Anthony, “St. Thomas Aquinas’s Theory of Pagan Virtues:

從本體論角度講，天使可能有惡的原因，在於純精神體的他們雖「沒有針對本性存在（*esse naturale*）的潛能」，但卻「有理智方面轉向於此物或彼物的潛能」。⁵¹這種理智層面的「不專一」自然有機會引發作為理性嗜慾的意志的「不專一」及「自由專斷」（*arbitrium*）。故而天使的自由意志（*liberum arbitrium*）令其可以犯罪，但其犯罪並非出於無知或錯誤而直接選擇作惡，因為天使「既沒有束縛理性的情，也不可能有先於首罪的傾向於犯罪的習性」誘導他選擇不當行為之「善」；天使犯罪，是其自由意志未能遵循天主的意志，以「不遵守應有的尺度或規範的秩序」來「選擇本身是善的事物」。換句話說，天使的罪不在其自由意志（選擇）的對象為惡，而在於他選擇的方式不正當。⁵²而天使因為無身體質料，因此只能在追求精神之善上犯罪，故其只會干犯驕傲與嫉妒兩個罪宗（*capitalia peccata*），異於人有七個罪宗。

聖多瑪斯認為，罪在主體中的存在方式，要麼是作為實際罪咎或罪責（*reatus*），要麼是作為情感或感應（*affectus*）。就惡天使魔鬼而論，它引誘人犯罪時，便負有罪責，從而有罪；但對於他們而言，其以情感或感應的方式負罪，則只可能由慾求與自己本性相宜的精神之善所感應激發，因為擁有精神性體（*spiritualis natura*）的天使「不會慾求那屬於身體的善，而只慾求那精神的事物所能有的善」，但因慾求精神之善而獲罪，並非因為該慾求本身，而是因為「在有這種慾求時，不遵守

A Pilgrimage towards the Infused Cardinal Virtues,” in *Jaarboek 2014-2015 Thomas Instituut te Utrecht*, ed. Henk Schoot (Tilburg: Thomas Instituut, 2015), pp. 27-65. 在但丁的《神曲·天堂篇》中，聖多瑪斯本人便與一眾大神哲學家「天使般地」居於天堂第四重天——太陽天。參閱 Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Paradiso*, Canto X.

51 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 63, a. 1, ad. 1.

52 *Ibid.*, I, q. 63, a. 1 & ad. 4.

在上者的規範」，此乃天使之首罪——驕傲之罪（*superbia*），即「在應該服從的事上不服從在上者」。其次，惡天使的罪便是嫉妒（*invidia*），聖多瑪斯寫道：

可是他們（惡天使）後來卻可能也有嫉妒，因為情感追逐那值得慾求者，和抵制那與其相反者，原本是一回事。可是嫉妒者卻以另外一位的善為苦，因為他視另外一位的善是自己之善的障礙。可是另外一位的善，不可能被視為惡天使所慾求之善的障礙，除非這影響到其獨特的卓絕。此一（卓絕的）獨特性，因另外一位的卓絕而消失。因此，在犯罪的天使內，在驕傲之罪以後，又有嫉妒之惡相隨，因為他以人的善為苦；也以天主的至高無上為苦，因為天主相反魔鬼的意志，利用人來光榮天主。⁵³

至於在「天使倫理」中是否存在對應於人道德之惡的其他罪宗，聖多瑪斯也做出了一一澄清。因惡天使不慾求金錢、肉身快樂這些非精神之善，作為「無節制地或不適當地貪求人生所用的（可用金錢來衡量的）現世事物」的慳吝（*avaritia*），唯有在指稱「無節制地或不適當地貪求一切受造之善」這一本義之外的內涵時，可歸入驕傲罪宗之下。而忿怒（*ira*）含有情的成份，說魔鬼忿怒只能是比喻的說法。懶惰（*acedia*）則是指人「因身體的辛勞而在靈性修為上的懈怠」所表現出的一種憂苦不悅之情，並不適用於惡天使。⁵⁴至於七罪宗中的貪饕（*gula*）和迷色

53 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 63, a. 2.

54 *Ibid.*, I, q. 63, a. 2, ad. 2. 根據聖多瑪斯的分類，靈魂的情共計十一種，包括慾情部份的情六種：從善的方面可分為愛（*amor*）、願望（*desiderium*）或慾（*concupiscentia*）、快樂（*delectatio*）或喜樂（*gaudium*），而從惡的方面則對應惡或憎惡（*odium*）、厭棄（*abominatio*）或逃避（*fuga*）、傷痛（*dolor*）或哀愁（*tristitia*）；憤情部份的情則有五種：企望（*spes*）、失望（*desperatio*）、畏懼（*timor*）、勇猛（*audacia*）、忿怒（*ira*）。哀愁屬於慾情中之善情其一。

（*luxuria*），屬於典型的慾求「肉身快樂」之罪，被聖多瑪斯排除在「天使倫理」範疇之外則自不待言。

關於惡天使之首罪——驕傲，亦為人之首罪，它是由天使與人作為被造物的被造性（*creatureliness*）所決定的。⁵⁵與人相似，惡天使的驕傲也是慾求與天主相似。聖多瑪斯指出，一物之慾求相似天主，是「不在自己或按本性可相似天主的事物方面」，比如「慾求創造天地」，這種慾求是有罪的，這便是魔鬼的慾求相似天主，即「慾求將以自己本性的能力所能達到者，作為真福的最後目的，而放棄慾求那出自天主恩寵的超性真福」，或者「是慾求那出自恩寵的相似天主，作為最後目的，可是卻願藉著自己的本性能力獲得它，而不藉著天主所安排的助佑」。同時，魔鬼「也進一步慾求有統治其他物的權柄。在這一方面，他也是狂妄地願意相似天主」。⁵⁶聖多瑪斯也引述聖安瑟莫在《論魔鬼之墮落》（*De casu diaboli*）中的觀點指出，魔鬼所慾求的，便是「假設他自己堅定不移就可以得到者」（*appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset*）。⁵⁷也就是憑己力而非祂力，便可獲得一切、特別是統治其他萬物的權柄，從而成為天主般的存在，並取而代之。從本質上講，惡天使的驕傲之罪與人並無不同，但因為更高的本體論地位，惡天使的驕傲更為野心勃勃，直指天主的至高權威。

55 關於聖多瑪斯對於包括作為人之首罪的驕傲或虛榮在內的天主教傳統七罪宗的討論，參閱拙文，〈聖多瑪斯論惡：罪論架構之主幹〉，《神學年刊》，vol. 42（2021），頁35-47。拙著，《偕凡入聖》，頁16-28。

56 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 63, a. 3. 有趣的是，聖多瑪斯引述教宗額我略一世（St. Gregory the Great）在《福音論讚》（*Homiliae in evangelia*）中的觀點，強調犯罪天使可以是所有天使中的最高級者。而犯罪的第一位天使，並非等階最高的熾天使色辣芬，而是智天使革魯賓，因為「革魯賓是從知識來命名，而知識能與死罪並存；可是色辣芬卻是從愛德的熱火來命名，而愛德與死罪勢不兩立」。St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 63, a. 7 & ad. 1. 知識帶來的驕傲可能成為最大的罪——對天使和人並無二致！

57 St. Anselm of Canterbury, *De casu diaboli*, VI.

接下來，天使的倫理學價值更體現在與人之行為經由自由意志的交接上。聖多瑪斯強調，人之罪惡的原因有二，要麼出自自由意志及肉性的腐敗（*ex libertate arbitrii et carnis corruptione*），要麼則出自魔鬼的誘惑（*ex tentatione / instinctus Diaboli*）。聖多瑪斯坦言人的罪惡並非全然來自惡天使，他說：「縱然沒有魔鬼，人也有食色等嗜慾；在這方面有許多不當，除非用理性來控制這種嗜慾；特別若天性已經腐敗。控制並疏導這類嗜慾要靠自由意志，所以，罪惡不一定是因了魔鬼之誘惑來的。」⁵⁸人的罪惡也來自人的自由意志，聖多瑪斯引用奧利振《論原理》（*De principiis*）的觀點，重申「縱然沒有魔鬼存在，我們人仍然有飲食男女等之嗜慾，若理性不加以管制，仍然能陷於妄動，而這在於自由意志」。他指出，我們的罪惡並非全部來自魔鬼的挑動（*suggestio Diaboli*），而魔鬼也「只是藉一次機會並間接地（*occasionaliter et indirecte*）是我們一切罪過的原因」，指的便是化身為蛇的魔鬼「哄騙」厄娃偷吃知善惡果的「原祖違命」聖經敘事（創3:1-13）。⁵⁹

聖多瑪斯進一步分析了魔鬼及其邪惡力量作用於人意志的機制。他指出，若要改變人的意志，可以自內，亦可由外。首先，自內裡更動「對所願之物的傾向」，唯有天主可以實現，因為祂「賦給理智本性這種傾向能力」，而人無論是自然傾向還是「情願的或意志的傾向」（*inclinatio voluntaria*），「也只是從那產生意志的天主來的」。其次，意志的改變可能來自外面的推動，包括兩種：或以說服，或以提供可慾對象的方式，刺激感官嗜慾之諸情。⁶⁰有人提出，（善）天使「也灌輸和激起好的意

58 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 114, a. 3.

59 *Ibid.*, I-II, q. 80, a. 4.

60 *Ibid.*, I, q. 111, a. 2.

念」，因此他們也能從內裡影響人的意志，對此，聖多瑪斯回應如下：「好的意念是來自更高的根本，即是來自主天主；雖然其中有天使的服務。」⁶¹從倫理主體內部改變其意志的力量，只能是天主，天使至多只是依其本性做出輔助而已，故此，力量只能趨善。因此，惡天使——魔鬼若要推動人的意志趨惡，唯有對後者自外部施加影響。聖多瑪斯也稱之為「煽動」(*incendere*)，他說：

魔鬼不能在內心產生意念的方式灌輸意念，因為思想能力之運用受意志之支配。所謂魔鬼煽動思想，是指以說服方式(*per modum persuadentis*)或以刺激情慾的方式(*per passionem concitantis*)，刺激人思想(*incititare ad cogitandum*)，或追求想到的事物(*incititare ad appetendum cogitata*)。⁶²

「說服」(*persuadere*)原指「通過諸如可愛者、彰顯被造之善者，將意志促向(*inclinare*)天主之善。因此，他(天使)能以說服的方式，促使意志愛受造物或愛天主。」⁶³自然，說服者若是惡天使，這裡所言的「善」則絕非肇始自天主的真善，而是實為真惡的表面之善(*bonum apparens*)。惡天使也可以藉此用「理性說服」的方式，實現煽動誘騙的成果，此舉屬於利用人的理性機能誘使人犯罪。

此外，魔鬼還可以通過阻止人的理性機能來影響人的意志。特定情形下，甚至可令理性全面受阻，即我們所熟知的「附魔」(*arreptus*)，但此一情形下意志主體的罪過不獲歸責。在一般情形之下，理性機能則部份受阻，故「人可以利用自由的那部份

⁶¹ *Ibid.*, I, q. 111, a. 2, ad. 2.

⁶² *Ibid.*, I, q. 111, a. 2, ad. 2.

⁶³ *Ibid.*, I, q. 106, a. 2.

理性抵抗罪過」，而魔鬼卻「沒有能力使理性不加以反抗」，因而，魔鬼並不能必然地、強迫人犯罪。⁶⁴一般而言，魔鬼阻止理性作用的途徑，是通過施加作用於人的想像和感官嗜慾，聖多瑪斯說，

他（魔鬼）要的是使人的理性昏昧，好同意犯罪。這種昏昧是來自想像及感官嗜慾。所以，魔鬼在人內部的整個作用，似乎只限於想像及感官嗜慾。他能推動想像和感官嗜慾以使人犯罪，他能給想像力呈示想像性的形象，也能刺激感官嗜慾使生情慾。⁶⁵

魔鬼所推動的這種想像，有時會以預言（*prophetia*）啟示的方式呈現，是為「假先知」（*propheta falsus*）。聖多瑪斯這樣描述它，「魔鬼把自己所知的顯示給人，並不是藉光照人的理智，而是利用一種想像的幻像，或者也現形與人談話。為此，這種預言不及真的預言。」⁶⁶此類想像往往呈現為某種被許諾的實際利益或必然實現的「美好」願景，令人渾渾然而趨之若鶩。而以前述「以提供可慾對象的方式，刺激感官嗜慾之諸情」，則是魔鬼阻止理性抵制，並「煽動」意志向著相反理性的方向運動，它藉助情對於理性的削弱，令人的意志暴露出自身的「薄弱性」（*infirmitas animae*），即「不自制」（*incontinentia / akrasia*）特性。⁶⁷聖多瑪斯對於這一本體性現象的成因有如下描述：

慾情通過在沒有理性禁止之下自由地提出並接受嗜慾對象，從而指向該對象，令當下的理性變得孱弱無力。慾情可以如此激烈，它能夠撼動靈魂的任何部份，甚至是理性

⁶⁴ St. Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 80, a. 3 & ad. 3.

⁶⁵ *Ibid.*, I-II, q. 80, a. 2.

⁶⁶ *Ibid.*, II-II, q. 172, a. 5, ad. 2.

⁶⁷ 關於聖多瑪斯對「不自制」或意志薄弱問題的討論，參閱拙文，〈聖多瑪斯意志哲學中的「意志薄弱／不自制」〉，《哲學與文化》，no. 508（2016/9），頁121-138；拙著，《偕凡入聖》，頁81-102。

本身，如若理性不做有力的抵抗的話。因而，長此以往，人便可以違背理性和普遍性判斷，而不自制地行動。⁶⁸

總結而言，魔鬼主要通過為受誘主體提供可慾對象（或可慾對象之理），而推動人的自由意志犯罪。聖多瑪斯指出，推動意志者有三，第一是為意志所製備的可慾對象，比如事物刺激人的食慾，第二則是可慾對象的製備或提供者，最後以可慾對象擁有某方面的善——「無論是真善或表面的善」——為由說服意志者。聖多瑪斯強調：「按第一種方式，外部的感官性事物推動人的意志犯罪；按第二種和第三種方式，魔鬼或他人能促使人犯罪，或者藉給感官提供可慾之對象，或者藉說服理性。」⁶⁹

4. 結論：天使的倫理學意義

善惡天使通過與人的交接影響人的自由意志決斷向善及趨惡，也展現了基督信仰的神義論精神。聖多瑪斯說：

天主的智慧，「從容治理萬物」……；也就是說，祂的照顧，按照每一事物依其本性所宜有的，分施給它；因為，……「照顧所做的，並不是敗壞本性，而是予以保全。」可是，這是合乎人類本性情形的事，能受別的受造之物的幫助或妨害。為此，天主容許在無罪狀態下的人，受惡天使的誘惑，以及受善天使的幫助，是一件適宜的事。至於當時沒有一樣外面的受造物，能相反人的意志而傷害他，這是由於恩寵所賦予他的特別恩惠。人也是利用意志，能拒絕魔鬼的誘惑。⁷⁰

68 St. Thomas Aquinas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, §1348.

69 St. Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 80, a. 1.

70 *Ibid.*, II-II, q. 165, a. 1.

在基督信仰傳統當中，對惡的理解落於「善之虧缺」(*privatio boni*)的基本模式，惡被定位為「善不足」或「善不在場」(*absentio boni*)。聖經敘事當中，萬有造物皆為善好——「天主看了他造的一切，認為樣樣都很好」(創1:31)。一元論的創造論取消了善惡二元性本體分庭抗禮的局面，惡不過是善的依附體，惡的存在只能被理解為至善本體——天主為了更大之善的「成了」，而「容許」的善之暫時及部份缺席。正因為如此，惡天使魔鬼無法直接作用於人的自由意志內部，「必然地、強迫人犯罪」，從而他們也並非人之罪過的「直接和足實的原因」。前文提及聖多瑪斯曾臚列的三個推動意志者——呈現在面前的外物、提供此物者和說服者，聖多瑪斯繼而強調，

但以這三者，皆不能是罪過的直接原因；因為……除了最後目的，別的東西不能必然地推動意志。故此，呈現在面前的外東西，提供此東西者和說服者，都不是罪過的足實原因。所以，魔鬼不是罪過之直接和足實的原因(*causa directe et sufficienter*)，他只能以提供可慾之對象或說服的方式促成罪過。⁷¹

天使緣何墮落？魔鬼般的惡勢力如何能長盛不衰地對世間罪惡推波助瀾？人的意志何以薄弱而易受煽誘而盡顯其自由之陰暗面？惡事是否最終將人類推入萬劫不復的虛無之深淵，或是在天主的照顧(*providentia divina*)下化為烏有？對於基督信仰傳統「惡為善之虧缺」的弱化或軟性理解，連同其神義論一道，早已備受質疑。⁷²天主教神學家拉內(Karl Rahner)點明了苦難的

⁷¹ St. Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 80, a. 1.

⁷² 關於惡區別於傳統「善之虧缺」的「硬性」理解，如新多瑪斯主義代表思想家馬里旦(Jacques Maritain)將「善之虧缺」理解為「存在的裂隙

不可理解性（unintelligibility），苦難被萊布尼茨視為自然／形體之惡（physical evil），而被聖多瑪斯定義為喪失形體之善及天主恩寵的罰（*poena* / pain-penalty），是關乎有意志的理性受造物其形式與完整的惡之第一現實（*actus primus*）。⁷³拉內所討論的苦難也包括了人的道德之惡，它「涉及並捲入人的自由過犯（罪過）之行為」，⁷⁴也就是說，這裡的「苦難」涵蓋了聖多瑪斯意義上的「罪」與「罰」——惡的兩個面向。⁷⁵拉內說道：

在我們當下的具體狀態中，以天主及其自由的不可理解性作為唯一解答來接受苦難，可能是我們接納天主本身並讓其成為天主的具體形式。如果沒有對苦難不可理解性直接的或間接的絕對接受，那麼真正會發生的就只能是對我們自己天主觀念的肯定，而不是對天主本身的肯定。⁷⁶

世間有惡存在，且會持續存在，乃至會不斷以「刷新我們對惡的認知」的、「顛覆三觀」的極端方式存在，對於其存在，我們唯有與天主存在的奧秘結合在一起加以接受。柯林斯曾強調，

（fissure of being）或虛無化（nihilation）」；當代新教神學巨擘巴特（Karl Barth）在代表作《教會教義學》（*Church Dogmatics*）裡所討論的作為與天主及其造物相對的「絕對異類因素」的虛無（*das Nichtige*）或惡。參閱拙著，《偕凡入聖》，頁45-66。關於神義論的當代爭議與出路，參閱《不可理解的惡：神義論的困局與出路》，《神學年刊》，vol. 44（2023），頁85-106；拙著，《偕凡入聖》，頁66-80。

73 St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 48, a. 5.

74 Karl Rahner, "Why Does God Allow Us to Suffer," in *Theological Investigations*, vol. 19 (New York: Crossroad, 1983), p. 196.

75 聖多瑪斯所理解的「罪」（*culpa* / fault）屬關乎有意志的理性受造物的作為的惡之第二現實（*actus secundus*），它強調的是短缺應該有的作為——或是完全沒有作為，或是沒有應該有的方式和秩序——的一種意志脫序（*deordinato*）。參閱St. Thomas Aquinas, *ST*, I, q. 48, a. 5.

76 Karl Rahner, "Why Does God Allow Us to Suffer," p. 207.

如自然神學，天使學因其對象的因果性（causality）、實體性（substantiality）和非物質性（immateriality），而被包含在形而上學的範疇。又如同自然神學，天使學就其作為第一哲學的對象而言，履行了追溯之功（retroactive service），它增進了我們對於存在、超驗者、範疇和原因的理解。……獨立實體的存在，唯有以由第一因發出的存在的類比本性和實在的等階結構，才能以一種肯定的方式而被合理指示出來。只有與類比和等階的學說相關聯，總體存在之至上性才能在不割裂宇宙與天主關係的前提下得以表達。……作為被造性（creatureliness）得以確立的起始階段，多瑪斯主義的天使學就天主本性及超越性的哲學探究而言是不可或缺的。⁷⁷

這裡柯林斯所強調的天使學的重要性，在倫理學方面依然適用——它「作為被造性得以確立的起始階段，就天主本性及超越性的哲學探究而言是不可或缺的」，它「增進了我們對於存在、超驗者、範疇和原因的理解」，故對於諸如惡的來源、人之罪與罰及道德賞報這些奠基性的倫理（道德）形上學問題，天使這一類介乎天主與人之間的「高端造物」其存在及其屬性（功用），可能會帶來富於成效與深度的理解。

⁷⁷ James Collins, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, pp. 368-369.