

奧脫著  
王維賢譯

# 天主教信理神學

下冊

光啓出版社 發行

奧脫  
王維賢

著  
譯

# 天主教信理神學

下冊

光啓出版社發行

Ludwig Ott

---

**Grundriss  
der Katholischen Dogmatik**

Siebte verbesserte Auflage  
Herder, Freiburg 1. Br. 1965

(mit weiterer Ergänzung)

奧脫著

天主教信理神學 (下冊)

目錄

第四編 聖化者天主

第一部 恩寵論

引論 縱論恩寵

一 主體的救贖.....	三五九
二 恩寵的概念.....	三五九
三 恩寵的種類.....	三六一
四 有關恩寵的幾種異說.....	三六三

# 第一篇 現 恩

第一章 現恩的本質	三六七
五 光明與力量的恩寵	三六七
六 先至恩寵與後至恩寵	三六九
七 有關現恩本質的爭論	三七一
第二章 現恩的必要性	三七三
八 超性行爲需要恩寵	三七三
九 無恩寵支助之人性的能力與限度	三八〇
第三章 現恩的分施	三八五
十 天主分施現恩的自由或現恩的無償性	三八五
十一 恩寵的普施	三八八
十二 預定的奧理	三九四
十三 棄絕的奧理	三九八
第四章 恩寵與自由的關係	四〇一
十四 教會對恩寵與自由的訓示	四〇一

十五 對於恩寵與自由之關係的神學推攷……………四〇四

## 第二篇 常 恩

第一章 成義的過程……………四〇七

十六 成義的概念……………四〇七

十七 成義的原因……………四〇九

十八 成義的準備……………四一一

第二章 成義的境界……………四一五

十九 聖化恩寵的本質……………四一五

二十 聖化恩寵的體制效果……………四一九

廿一 隨聖化恩寵而來的禮品……………四二二

廿二 恩寵境界的特性……………四二六

第三章 成義的美果（功績論）……………四三〇

廿三 功績的實在性……………四三〇

廿四 功績的條件……………四三二

廿五 功績的對象……………四三五

## 第二部 教會論

第一章 教會源於上主	四三八
一 教會的概念	四三八
二 基督創立教會	四四一
三 教會的目的	四四四
第二章 教會的制度	四四八
四 教會的聖統制度	四四八
五 伯多祿的首席權	四五二
六 教宗轄治教會的首席權	四五六
七 教宗首席權的性質	四六一
八 教宗的不誤性	四六三
九 主教	四六八
第三章 教會的內在動力	四七二
十 基督與教會	四七二
十一 聖神與教會	四七六

第四章	教會的特質	四七九
十二	教會的不滅性	四七九
十三	教會的不誤性	四八一
十四	教會的可見性	四八五
十五	教會的合一性	四八七
十六	教會的聖德	四九〇
十七	教會的公衆性	四九三
十八	教會的宗徒性	四九五
第五章	教會的必要性	四九八
十九	教會的分子	四九八
二十	加入教會的必要性	五〇一
第六章	論諸聖通功或團體	五〇五
廿一	諸聖通功的概念與實際	五〇五
廿二	現世信友的通功	五〇七
廿三	現世信友與在天諸聖的通功	五一〇
廿四	現世信友與在天諸聖對煉獄衆靈的通功	五一五



## 第三部 聖事論

### 第一篇 縱論聖事

第一章 聖事的性質	五一九
一 聖事的概念	五一九
二 聖事性表記的構成要素	五二二
第二章 聖事的作用與功效	五二五
三 聖事本身的作用	五二五
四 聖事產生效果的方式	五二七
五 聖事的功效	五三〇
第三章 聖事的建立和七件聖事	五三六
六 基督建立聖事	五三六
七 七件聖事	五三九
八 聖事的必要性	五四一
第四章 施行與領受聖事的人	五四四

九 施行聖事的人	五四四
十 領受聖事的人	五四九
第五章 基督以前的聖事與類聖事	五五三
十一 基督以前的聖事	五五三
十二 類聖事	五五五

## 第二篇 七件聖事

### 甲 洗 禮

一 洗禮的概念與聖事性	五五七
二 洗禮的外在表記	五五九
三 洗禮的功效	五六三
四 洗禮的必要性	五六六
五 洗禮的施行者	五六九
六 領受洗禮的人	五七〇

### 乙 堅 振

一 堅振的概念與聖事性	五七三
-------------	-----

二	堅振的外在表記	五七七
三	堅振的功效	五八〇
四	堅振的必要性	五八三
五	堅振的施行者	五八四
六	領受堅振的人	五八七
<b>丙 聖體聖事</b>		
一	聖體的概念	五八八

(一) 基督真在聖體中

<b>第一章 基督真在的事實</b>		
二	異說	五九〇
三	聖經證示基督的真在	五九二
四	傳承證示基督的真在	五九六
<b>第二章 基督真在的實現或餅酒的體質變化</b>		
五	體質變的信道與概念	六〇一
六	信仰的泉源所證示的體質變真蹟	六〇四

七	餅與酒的形態	六〇六
第三章	基督真正的性質與方式	六〇九
八	基督真正的完整性	六〇九
九	基督真正的持續性	六一二
十	對聖體的崇拜	六一三
第四章	理智與聖體的關係	六一五
十一	聖體的奧秘性	六一五
十二	理智與聖體信理間的表面矛盾	六一五
(一)	聖體聖事	
十三	聖體的聖事性	六一八
十四	聖體的外在表記	六一九
十五	聖體的功效	六二二
十六	聖體聖事的必要性	六二五
十七	聖體聖事的施行者	六二八
十八	領受聖體聖事的人	六二九

(三) 論謝恩祭 (彌撒)

第一章 彌撒祭祀的實在性	六三二
十九 教會所訓示的聖體的祭獻性	六三二
二十 聖經所示聖體的祭獻性	六三三
廿一 傳承所示聖體的祭獻性	六三七
第二章 彌撒的本質	六四〇
廿二 彌撒與十字架上祭獻的關係	六四〇
廿三 彌撒的形體本質	六四二
廿四 彌撒的形上本質	六四三
第三章 彌撒的功効與作用	
廿五 彌撒的功効	六四七
廿六 彌撒的作用	六四八
廿七 彌撒的價值與美果	六五〇
丁 懺悔聖事	
一 懺悔的概念	六五二

(一) 教會的赦罪權

第一章 赦罪權的存在

二 信理與異說

三 聖經的證據

四 傳承的證示

第二章 赦罪權的性質

五 教會所有的赦罪權是真正的解除罪的權力

六 赦罪權的普遍性

七 教會赦罪權的裁判性

(二) 教會赦罪是一件聖事

八 赦罪權的聖事性

第一章 懺悔聖事的外在記號

I 痛悔

九 縱論痛悔

十	完善的痛悔	六七三
十一	不完善的痛悔	六七五
II	罪之告明	
十二	告罪因天主規定為得救所必需	六七八
十三	告明的對象	六八〇
III	補贖	
十四	聖事性補贖的概念與性質	六八二
IV	赦罪	
十五	司鐸所予的赦罪是懺悔聖事的形式	六八五
<b>第二章</b>	<b>懺悔聖事的功效與必要性</b>	
十六	懺悔聖事的功效	六八七
十七	懺悔聖事的必要性	六八九
<b>第三章</b>	<b>懺悔聖事的施行者與領受者</b>	
十八	懺悔聖事的施行者	六九〇
十九	懺悔聖事的領受者	六九二

附錄：

廿 論大赦……………六九二

戊 病人傅油禮

一 病人傅油禮的概念與聖事性……………六九八

二 傅油禮的外在記號……………七〇一

三 傅油禮的功效……………七〇三

四 傅油禮的必要性……………七〇四

五 傅油禮的施行者……………七〇五

六 傅油禮的領受者……………七〇五

己 神品聖事

一 神品的概念與聖事性……………七〇七

二 神品的等級……………七〇九

三 神品聖事的外在記號……………七一二

四 神品聖事的功效……………七一六

五 神品聖事的施行者……………七一八



六 神品聖事的領受者.....	七二一
-----------------	-----

### 庚 婚配聖事

一 婚配聖事的概念、起源與聖事性.....	七二二
二 婚配的目的與其特性.....	七二五
三 婚配聖事的神聖記號.....	七三〇
四 婚配聖事的功效.....	七三三
五 施行與領受婚配聖事的人.....	七三三
六 教會對婚配聖事所有的權力.....	七三五

## 第五編 完成者 天主

### 末日完成論

第一章 個人的末日完成.....	七三九
一 論死亡.....	七三九
二 個別審判.....	七四二
三 天國.....	七四四
四 地獄.....	七四八

五	煉獄	七五三
第二章	全人類末日完成	七五八
六	基督的再來	七五八
七	死者的復活	七六二
八	公審判	七六八
九	世界的終局	七七二
	譯者附語	七七四
尾	聲	七七五
	參考書	七九七
	人名索引	八一八
	內容索引	八五〇

第四編 聖化者 天主

# 第一部 恩寵論

## 引論 縱論恩寵

### 第一節 主體的救贖

人而天主、耶穌基督藉着代償 (satisfactio vicaria) 與救世的功績，已經實體而根本地締成了天主與人類中間的和解。每個人應當用主體的救贖去把握與實現客體的救贖，一個人享用救贖美果的行為，稱為「成義」(delectatio, justificatio) 或「成聖」(delectatio, sanctificatio)。這救贖美果的本身稱為基督的恩寵。

主體救贖的本原是三位一體的天主。恩寵的傳授雖由天主三位共同完成，但因它是天主的愛之工化，所以我們把它歸屬於愛的位格——聖神。然而，主體的救贖非獨是天主的工程，它也需要人的自由合作，以符合兼具理智與自由的人性之特點(鄧七九九)。在天主德能與人性自由的密切合作與互滲之間，產生了恩寵這一不可探測的奧秘。一切有關恩寵的爭辯和異說都以此為出發點。

在主體救贖的過程中，天主不僅藉一種內在的因素即恩寵的力量，來支援一個人，並且藉着外在的因素(教會的訓誨與指導，並以聖事分施基督恩寵的活動)來幫助他。主體恩寵的目的，便是直見天主時的永恒完善。

### 第二節 恩寵的概念

#### 一、聖經用語

在聖經裡，恩寵 (*charitas, gratia*) 一詞有下面幾種意義：

(一) 主體意義：居高位者對其屬下的俯就與善意，特別指天主對人的俯就與善意 (*gratia* = *benevolentia* 創·叁

拾，廿七；路，壹，卅）。

(一) 客體意義：從善意的心情而來的一種「非屬應份的贈與」(*gratia = beneficium* 或 *donum gratis datum*)。贈與是原質因素 (*material element*)。非屬應份則是體制因素 (*formal element*)。羅·拾壹·六。

(二) 佳美，可愛 (詠，肆肆·三；箴，叁壹，卅)。

(三) 受惠後的感謝 (路，拾柒，九；格前，拾，卅)。

## 二、神學用語

在神學上，「恩寵」一詞具有客體意義，即從天主方面言為非屬應份的賜與，從人方面言是無功而得的贈與。在這種廣泛的意義下，可以說有一種自然的恩寵 (例如創造、自然秩序中的稟賦，即身體與精神的健全等)。

狹義地說，「恩寵」就是天主出於純粹的慈恩，而賜與理性受造物的超自然禮物，以理性受造物的永遠得救為目的 (*Donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam*)。從這一意義言，恩寵首先包括那些「本質的超性特恩」(*dona supernaturalia quoad substantiam*)，就是本質地超越受造天性之存在、能力與要求的恩賜 (如聖化恩寵、灌輸的德性、聖神的恩賜·現恩，幸福的直觀等)；其次是那些「形式的超性特恩」(*dona supernaturalia quoad modum*)，即在賜與方式上超越受造物自然能力的恩賜 (如治病奇蹟，語言異能，預言之恩)；再次是天性以外的稟賦 (*dona praeternaturalia*)，即在自然秩序內使人的天性臻於完善的特恩 (如免除情慾、痛苦與死亡)。

## 三、恩寵的原因

恩寵的主動因是三位一體的天主，工具因是基督的人性和聖事；向沉淪的人類所賜恩寵的「功績因」，是完成救贖工程的人而天主耶穌基督。恩寵的首要目的因是天主的光榮，次要目的因是人的永恆救贖，

### 第三節 恩寵的種類

#### 一、非受造恩寵與受造恩寵 (*gratia increata, gratia creata*)

非受造恩寵就是天主自己；他於永世之初，在愛中預定了恩賜。他在聖言降生時，把自己給予了基督的人性（二性一位契合的恩寵）；他居住在義人的靈魂裡；在幸福直觀中，把他自己給予諸聖，成爲他們的所有，並作爲他們的歡樂。基督內的二性之結合，天主在靈魂裡的常住，以及幸福直觀等的實現，都是受造的恩寵，因爲它們在時間上有一個開始；然而在這「行實」(*acts*)中所賦與受造物的一切，都是非受造的恩寵。受造的恩寵是與天主有別的超性恩賜，是天主的行動。

#### 二、天主的恩寵 (*gratia Dei, gratia Creatoris*)、與基督的恩寵 (*gratia Christi, gratia Redemptoris*)

所謂天主的或創造者的恩寵，就是天主完全出於純愛，不憑基督的功績，而賜予天使和樂園中人類始祖的恩寵；由於他們的無罪，他們祇消極地無名份接受這些恩寵 (*non digni*)。所謂基督的或救世者的恩寵，則是天主憑藉基督的救贖功績，出於愛與仁慈，於已往和現在賜與人類的恩寵；人類由於原罪，已不配承受它們。天主的恩寵與基督的恩寵將受惠者的存在與活動提升到超性秩序中去（超昇之恩 *gratia elevans*）；而基督的恩寵還具有治癒人靈創傷的效能（提昇與治癒之恩 *gratia elevans et sanans, medicinalis*）。

司各脫斯派學者基於聖子降生的絕對預定論，主張天使與人類始祖在樂園中所獲恩寵爲基督的恩寵。但他們所指的基督並不以救世者的身份 (*gratia Christi tanquam Redemptoris*)，而以一切受造物之元首的身份出現 (*gratia Christi tanquam capitis omnis creaturae*)。參閱本書第一編第二部第二節。

#### 三、外在恩寵 (*gratia externa*) 與內在恩寵 (*gratia interna*)

外在恩寵是天主爲了人的得救而惠賜的恩澤，產生在人靈之外，作用於人的道德行爲，如啓示、基督的教訓與美

表、訓道、禮儀、聖事、聖人懿範等。內在恩寵則內在地把握人靈與其官能，實質地影響人靈，如聖化恩寵、灌輸的德性、現恩等。外在恩寵以內在恩寵為目的（格前，叁，六）。

#### 四、無償所賜的恩寵 (*gratia gratis data*) 與使人中悅上主的恩寵 (*gratia gratum faciens*)

雖然一切恩寵都是天主出於其善意自由地給予人的禮物，但所謂「無償所賜的恩寵」，根據瑪，拾，八 (*gratis acceperitis, gratis date*)，狹義地說，是爲了拯救他人而賜與某些人的恩寵，包括異常恩賜（如預言、奇蹟、語言奇恩，見格前，拾貳，八等），神品與管理信友的正常權力。這項恩寵的獲得與受恩者所處的道德境界無關（瑪，柒，廿二—廿三；若，拾壹，四九—五一）。使人中悅上主的恩寵是給予一切人的，以個人的成聖為目的。這種恩寵使受恩者中悅上主 (*gratum*)，或則體制地聖化他（常恩 *gratia habitualis*），或則準備、保存與增加其恩寵（現恩 *gratia actualis*)。「使人中悅上主的恩寵」是「無償所賜恩寵」的目的，因此前者高於後者，而且比後者更珍貴（格前，拾貳，卅一等）。

#### 五、常恩 (*gratia habitualis, sanctificans*) 與現恩 (*gratia actualis*) (註)

使人中悅上主的恩寵包括常恩（即寵愛）與現恩（即寵佑）。常恩是靈魂常處的超性境界，它內在地使人化為聖善而正直，並且中悅於天主（聖化或成義之恩）。現恩或輔恩 (*assisting grace, helping grace*) 是天主暫時加於靈魂能力的一種超性作為，爲促使那足以獲得、保存或增長聖化恩寵的得救行為之實現。

(註)：在一般要理問答書中，*gratia habitualis* 作「寵愛」、*gratia actualis* 作「寵佑」。「寵愛」與「寵佑」一詞不能清楚地表達它們的實在意義，而且根據要理教學的經驗，一詞極易混淆，故試譯爲「常恩」與「現恩」。

## 六、現恩可分爲下列數種：

- (一) 按照現恩所把握的靈魂的能力言，分理智之恩 (*grace of intellect*) 與意志之恩 (*grace of will*)；按現恩的後果言，分光明之恩 (*gratia illuminationis*) 與默感之恩 (*gratia inspirationis*)。
- (二) 按照它與自由意志行動之關係言，分產生在自由意志決定之前的先至恩寵 (*gratia praeveniens* 或 *gratia antecedens*, *extians*, *vocans*, *operans*)，與支援及伴隨自由意志行動的後至恩寵 (*gratia subsequens* 或 *gratia adiuvans*, *concomitans*, *cooperans*)。
- (三) 按現恩的實效言，分足夠恩寵 (*gratia sufficiens*) 與有效恩寵 (*gratia efficax*)。前者給予靈魂以完成得救善工的能力，後者實際促成得救善工的踐行。

## 第四節 有關恩寵的幾種異說

### 一、白拉奇主義 (*Pelagianism*)

白拉奇主義的創始者是過嚴肅生活的愛爾蘭隱修士白拉奇 (*Pelagius* 歿於四一八年以後)，他曾撰寫保祿書信的註釋和一些討論苦修生活的文字。這派異說的主要維護者是賽勒西 (*Caelestus*) 和艾克朗農 (*Eclannum*) 的主教朱利安 (*Julian*)。那時維護教會信理最出色的人物是聖奧斯定，人們稱他爲「恩寵的聖師」 (*Doctor gratiae*)，他把最後的二十年完全用在對白拉奇異說的爭戰上。在「論天性與恩寵」陸，貳，七，三中，他說：「我爲基督的恩寵呼籲，沒有它，沒有人能成義」 (*Pro gratia Christi clamo, sine qua nemo justificatur*)。與他一起爲信道奮鬥的，要推歐羅西 (*Orosius*) 司鐸、聖執羅尼莫 (*Jerome*) 與教友瑪利·梅格道 (*Marius Mercator*) 三人。異說在理論上爲聖奧斯定所擊敗，並爲若干地區會議 (迦太基會議於四一一，四一六，四一八年，彌勒 Mileve 會議於四一六年) 所駁抑，最後又爲第三次厄弗所大公會議 (四三一年) 所擯斥 (鄧一〇一一一〇八，二六一—二二七)。



白拉奇主義否認人可被提昇到超性境界，也否認人有原罪，主張亞當的罪祇給後人留下了惡劣的表率。從這裡推論出，基督的救贖行動祇在於他的教訓和德表而已。白拉奇主義者以為恩寵就是人基於自由意志，過着無罪而聖善的生活，終而獲享永福的一種自然能力（可能恩寵 *gratia possibilis* = *liberum arbitrium*）。外在的恩寵，梅瑟的律法，福音與基督的德表都能促進人的自然道德生活（可能輔助 *adjutorium possibilis*）。人以自己的能力扭轉其犯罪的意志而得到諸罪的赦免，白拉奇主義可以說是一種濡染於斯多噶派倫理思想的純粹的自然主義。

### 二、半白拉奇主義 (Semi-pelagianism)

某些人對奧斯定有關恩寵的思想起了反感，因而有半白拉奇主義之產生。支持這一理論者多半是高盧南部的隱修士，尤其是馬賽與雷岸島 (Lérins) 的隱修士們（如聖若望·格西盎 John Cassian，雷岸的聖文生 Vincent of Lérins，里茲 Riez，主教福斯脫 Faustus），這派異說為聖奧斯定、阿基丹的聖普洛斯柏 (Prosper of Aquitaine)、路司帕的福京斯 (Fulgentius of Ruspe) 所攻擊，五二九年，亞爾 (Arles) 總主教凱撒里 (Caesarius) 所主持的第二次奧良 (Orange) 會議又予以嚴責。這次會議的議決案為教宗鮑尼法斯二世所批准 (鄧一七四等，二〇〇之 a 與 b)。

半白拉奇主義承認，人可以被提升到超自然秩序中去，也承認人有原罪，並且需要內在的超性恩寵，來使他成義與得救，然而半白拉奇主義限制了恩寵的必然性與無條件賜予的特性。這派異說的創始者為了強調人的自由意志，以及主體救贖過程中個人自己的合作，擬定了下面的理論：(一) 得救的初次願望是由人的自然能力 (*inimum fidei, pius credulitatis affectus, pia studia*) 而來。(二) 人能擇善固執，貫徹始終，不需要超性力量幫助。(三) 人藉着自己的努力，實能情誼地 (*de congruo*) 爭取得救的初次恩寵。

### 三、新教

白拉奇否認超性的恩寵，路德則曲解聖奧斯定對恩寵的意見，誤以恩寵為組成人性的要素之一。他認為超性恩寵

的喪失使人性失去了主要的構成因素，所以人性受到了完全的損傷。再者，他認為貪慾是原罪的本質。超性恩寵失落以後，貪慾就永久居留在人靈內。人類沉淪後的天性憑一己的力量，無法認識宗教真理，也無能完成倫理的善舉；人的意志不再自由，而祇會重蹈罪轍。恩寵既不能治癒完全傷損的人性，也不能使它更新，並內在地聖化它。成義不過給犯罪的人性戴上一個面具，人內在的罪境根本沒有改變。人的意志在恩寵面前是純然被動的，它不與恩寵合作，恩寵於是單獨地實現成義的工程（路德 *In Genesis*, c. 19）。

十七世紀與十八世紀的唯理主義反對人性完全受傷的理論。同時，由於對人的自然認識力與意志能力的過份信任，而放棄了啓示與恩寵。

#### 四、巴依烏斯、楊森、格司奈

(一)彌蓋·巴依烏斯 (*Michael Baius* + 1589) 與路德相同，他們以聖奧斯定的理論為依據，否認人類在原罪以前所具稟賦的超自然性，認為這些都是人類天性所應有的。他與路德一樣，把原罪的本質歸於恆常的貪慾。認為人的意志已經失去了內在的自由。人的一切行動或者來自貪慾 (*cupidas*) 或者來自天主所灌輸的愛德 (*caritas*)。前者為道德上的惡行，後者則為道德上的善行。——聖比約五世於一五六七年譴責了巴依烏斯著作中的七十九項命題（鄧一〇〇一—一〇八〇）。

(二)楊森 (*Jansenius* + 1638) 的謬見是由巴依烏斯的理論引伸而來。楊森認為人的意志在原罪以後失去了自由，而且也沒有能力行善。人的一切行動或從源自貪慾的世間或肉體的快樂 (*delectatio terrena sive carnalis*) 而來，或從源自恩寵的天上的快樂 (*delectatio caelestis*) 而來。兩者都牽制人的意志，而人的意志鑑於其自由的闕亡，慣於隨從較強的慾望 (*delectatio victrix*)。因此按照世間的快樂與天上的快樂之強弱如何，而產生罪行或德行。如果天上的快樂佔優勢，就有有效恩寵 (*gratia efficax*)，或稱之為不可抗拒的恩寵 (*gratia irresistibilis*)，否則稱為微小或充足恩寵 (*gratia parva* 或 *sufficiens*)。教宗依諾森十世 (*Innocent X*) 於一六五三年擯斥楊森的巨著 *Augustinus* 中的五項命題（鄧一〇九二—一〇九六）。

(三) 巴夏斯·格斯奈 (Paschasius Quesnel + 1719) 引申巴依烏斯與楊森的理論，並特別強調基督恩寵的不可抗拒性。一七一三年，克來孟十一世在「獨子」 (*Unigenitus*) 通諭中貶責格司奈著作中的一百零一個命題 (鄧一三五—一四五一)。

### 五、現代唯理主義

現代唯理主義否認一切超自然事物之存在，當然也不承認人的原罪。因此它與白拉奇主義站在同一陣線。

# 第一篇 現 恩

## 第一章 現恩的本質

### 第五節 光明與力量的恩寵

#### 一、概 念

現恩 (*gratia actualis*) 是天主加於靈魂能力的一種超性的短暫作為，其目的在促使人實行得救的善工。現恩為時既短，與常恩 (*gratia habitualis*) 以及灌注的德性懸殊；後兩者與靈魂相繫，成為靈魂恆久的優點。依現恩的超自然特性以及它與得救善工的關係言，也就是說，按照它與人的超自然最後目標 (終極) 之密切關係言，它與受造物自然活動時所接受的天主協助 (*concurus Dei naturalis*) 不同。「現恩」一詞源自後期士林學派時期 (*Capriolus*)，在特倫多大公會議以後始見習用，而特倫多大公會議並未採用此詞。

#### 二、現恩的更確切意義

##### (一) 教會的訓誨

**現恩內在地、直接地燭照理智並堅固意志——確定意見**

第二次奧良會議 (五二九年) 宣布下列理論為異說：「人能够憑藉自己的力量，不需要聖神的光照與默示，合宜地思考選擇與永遠救贖有關的善事，並假借福音的教訓」(鄧一八〇；參攷鄧一七九一，一〇四，七九七)。因此，教會的訓誨就是：人需要一種超越其本身能力的力量，即超性的力

量，來踐行得救的善工。在得救善工中的天主輔助推及靈魂的兩個官能——理智和意志。現恩就是對理智的內在而直接的燭照，與對意志力的內在而直接的加強。

我人必須辨明，理智的內在而直接的光照與理智的間接光照不同。後者通常由啓示、講道、閱讀等外在因素自然地引起。意志的內在而直接的增強與意志的間接加強也不同，後者是在自然秩序中，隨理智的光明而產生的。祇有當靈魂的兩個官能內在而直接地（實質地）為恩寵所把握時，纔能真正地產生得救的善工。

### （二）聖經與傳承的證明

天主直接而內在地光照理智，以及現恩對完成得救善工的必要性的道理，都能在聖經裡獲得證明。格後，叁，五：「這並不是說，我們憑自己能夠將什麼事歸功於自己，好似出於我們自己一般，而是說，我們所以够資格是出於天主」。在這些話中，聖保祿告訴我們，按人性言，我們決不能思及與永救有內在關係的任何事情。要實行超性的善工，必須要有從天主來的超性的光明。格前，叁，六一七：「我栽種了，阿波羅澆灌了，然而使生長的却是天主。可是栽種的算不得什麼，澆灌的也算不得什麼，祇有那使之生長的天主纔算得上（註）」。聖保祿用這個譬喻曉示我們，如果沒有天主的直接而內在的光照，而祇有講道者的外在的指示，那麼宗徒們的傳信工作將是勞而無功的（厄，壹，十七—十八；宗，拾陸，十四；若，貳，二七）。

（註）：按思高聖經學會所譯的新約全書格前，叁，七之最後一句為「都只在那使生長的天主」。茲改譯為「祇有那使之生長的天主纔算得上」。

斐，貳，十三證明天主直接而內在在地堅強人的意志，使他行善工：「因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就他的善意」。若，陸，四四：「如果派遣我的父不吸引人，誰也不能到我這裡來（即相信我）」。

教父們中間，在駁斥那些否認內在恩寵的白拉奇主義者時，奧斯定特別注重理智與意志的內在恩寵的必要性（*In Ep. I Joan.*, tr. 3, 13; *De gratia Christi*, 26, 27）。

### （三）理性的解釋

人的超自然終極與得救善工之密切聯繫，要求理智的內在而直接的光照與意志的增強。終極與達到終極的方法非屬於同一秩序不可。終極在本體上是超自然的，那麼所用的方法也必須是超自然的。因此源自人的理智與意志力量的得救善工，本體上也必須是超自然的。

## 第六節 先至恩寵與後至恩寵

### 一、先至恩寵

**自由意志決定行動以前，天主以超自然的助力——先至恩寵，加於靈魂的官能——信理**

天主單獨在我們身上工作，無須我們的參預（*in nobis sine nobis*, sc. *libere cooperantibus*），使我們產生意志與理智的一種自發的，不經思考的行動（*actus indeliberati*）。這個恩寵稱為先至恩寵（*gratia praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans*）。

關於先至恩寵的存在與其對成義的必要性的道理，特倫多大公會已經加以定斷。鄧七九七：「

對於成人，成義應始於因基督耶穌而得到的「先至恩寵（*a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia* 參攷鄧八一三）。

在聖經裡，朋友在門口敲門的比喻（默，叁，二十），天主父的吸引（若，陸，二二）與天主的召喚（耶，拾柒，廿三；詠，玖肆，八）等，都暗示了先至恩寵的效力。

## 二、後至恩寵

**自由意志行動之時，天主將超自然動力——後至恩寵，加於靈魂的官能——信理**

在這一情況下，天主和人合作，天主不但在我們身上工作，並且與我們一同工作（*in nobis nobiscum* 鄧一八一），因此超自然的得救善工，是由天主恩寵與人的自由意志共同完成的。支持與伴隨自由意志行動的恩寵，稱為後至恩寵（*gratia subsequens, adjuvans, concomitans, cooperans*）。

特倫多大公會議有關成義的宣布，表明了後至恩寵的實在性與必要性。鄧七九七：「罪人自由地接納恩寵，與之合作，以走向自己的成義」（*gratia libere assentiendo et cooperando*）。鄧八一〇：「天主對一切人的愛何其偉大，他甚至願意將他的恩賜（基於恩寵者）當作他們自己的功績（基於自由意志者）」。參攷鄧一四一。

聖保祿強調，天主恩寵支援人的自由行動，俾使人獲得拯救。格前，拾伍，十：「因天主的恩寵，我成爲我今日的我；天主賜給我的恩寵並沒有落空，我比他們衆人更勞碌，其實不是我，而是天主的恩寵偕同我」。

聖奧斯定以下的話，闡述先至恩寵與後至恩寵：「天主在人靈內，完成人自己不能作的許多善工；人在作善事時，若沒有天主的賜與，便無能為力」(*Contra duas ep. Pel.*, II, 9, 21; 鄧一九三)。「天主預備人的意志，以他的協助來完成在人靈內已經開始的工作。事實上，天主先使我們意願某事，然後與我們的自由意志合作，使某事得以完成……。因此，他引起我們的意願時，並沒有我們的合作，但當我們願意而行動時，他更與我們合作。如果沒有天主使我們願意某事，並與我們一同實現它，那末，我們不能完成有關虔誠善工的任何事情」(論恩寵與自由意志，拾柒，卅三)。參攷大葛利哥里 *Moral*, XVI, 25, 30 以及 *Actiones nostras* 禱詞。

## 第七節 有關現恩本質的爭論

一、按巴夏斯·格司奈 (*Paschasius Quesnel*) 的理論，現恩與天主全能的意志完全一致。這個理論我們不能接受。請參攷被教會譴責的巴氏命題 (第十九條)：「*Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas.*」(鄧一三六九；參閱鄧一三六〇—一三六一)。天主全能的意志與天主本質一致。而現恩則是天主救贖意志的一種實效，與天主自身迥異 (為受造恩寵 *gratia creata*)。格斯奈原想用他的理論來解釋恩寵的不可抗拒的效果。

二、摩里納派人士認為，現恩在體制上是靈魂的一種生命活動 (未經思攷的)，也就是說：天主直接在靈魂中掀起的一種理智或意志的活動。他們援引聖經、傳承與教會宣佈對現恩所用的名詞，來證明他的理論：如虔誠思想 (*cogitatio pia*)、知識 (*cognitio* 或 *scientia*)、善意 (*bona voluntas*)、聖善意願 (*sanctum desiderium*)、向善願望 (*cupiditas boni*)、喜樂 (*voluptas*)、悅意 (*delectatio*) 等名詞都表示靈魂的一種生命活動。

三、多瑪斯派主張，現恩是一種超自然的恩賜，也是在靈魂生命活動之前的一種超自然力量，使理智與意志的能力暫時獲得超自然的提昇，並使它們的能力足以達成超性的行動。這種由天主所賜予的超自然能力與理智和意志相滙合，形成惟一的原動力，使人產生超性的行為。多瑪斯派人士在聖經、教父著作與歷屆會議的宣佈中，搜集積極的佐證。在這些文獻中，現恩被視同一項召喚、一種光照、覺醒、吸引與天主的撫觸；這些名詞都表顯天主的行動，先



於靈魂的生命活動，並促使生命活動的產生。

多瑪斯派學者認為那暫時光照理智，加強意志，使之完成超性行動的超自然力量，是一種暫時的或流動的特性（*qualitas fluens*），以別於具有恒久特性的聖化恩寵。聖多瑪斯雖然不反對上述理論，但他特別說明現恩「並不是一種特性，而是靈魂的一種動態」（*non est qualitas, sed motus quidam animae*）神，貳之壹，一一〇、2）。因為在他心目中，「特性」是一種恒久不變的境況，而「靈魂的動態」是接納天主恩寵的被動狀態（*anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum*），而不是靈魂的生命活動。

反對摩里納派理論的人認為，靈魂超性生命的活動是由天主與靈魂能力共同完成的，而恩寵則唯獨來自天主。所以，視現恩為靈魂生命活動本身的意見，似乎難以為人所接受。

## 第二章 恩惠的必要性

### 第八節 超性行為需要恩寵

一、每一得救善工都需要恩寵

一切得救善工都絕對需要天主的內在而超自然的恩寵（提昇之恩 *gratia elevans*）——信理

第二次奧良會議（五二九年）議案第九條明定：「每當我們行善時，天主都在我們內，並和我們一起行動，俾使我們行動」（*quod nos bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* 鄧一八一）；第二十條：「除非天主助人完成善工，人自己不能行善」（*nulla facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo.* 鄧一九三，參閱鄧一八〇）。特倫多大公會議於有關成義的宣布中，確定了這一信理（第一—三條；鄧八一—一八一三）。白拉奇主義與現代唯理主義都與教會信理不合。

基督在葡萄樹的比喻中（若，拾伍，一等），說明恩寵從他而來，為使信者結永生的果實，即得救的善工。若，拾伍，五：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因為離了我，你們什麼也不能作」（*sine me nihil potestis facere.*）聖保祿以首腦與肢體的聯繫，表示了同樣的思想（厄，肆，十五等；哥，貳，十九）。他把與得救有關的每一個思想（格

後，叁，五），每一個好的意志決定（羅，玖，十六），以及每一個善工（斐，貳，十三；格前，拾貳，三），都歸功於天主的恩寵。格前，拾貳，三：「除非受聖神感動，沒有一個能說：『耶穌是主』」。

教父們責備白拉奇主義者標新立異，與信仰的傳承背道而馳。聖奧斯定對若，拾伍，五所作的註解是：「爲了不要有人以爲，葡萄枝自己至少會長少許果實，他並沒有說：『離了我，你們祇能作很少的事』。而是說：『離了我，你們什麼也不能作』。『沒有他不能有所成就，所以事無大小，沒有他都不能成功。』（*In Joan.*, t. 81, 3）。

從理論言，恩寵在一切善工上的絕對必要性，基於人的終極之本體上的超自然性；得救的善工既是達到此終極的方法，本體上也必須是超自然的（神，貳，壹，109-5）。

## 二、恩寵在信仰與得救開始時的必要性

### 在信仰與得救的開始，內在的超自然恩寵是絕對必要的——信理

第二次奧良會議（五二九年）於第五條議案中，宣布反對半白拉奇主義：「假如有人說：信仰的開始和接受信仰的情緒本身是自然地在我們內，而無須恩寵，即無須聖神的默導，此人與宗徒所傳的信理相違（*Si quis... in iudicio fidei ipsiusque creditatis affectum non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur.*（鄧一七八）。特倫多大公會同樣地指示我們，成義的起點是天主的先至恩寵（鄧七九七—七九八、八一三）。

聖經訓示我們，成義的主體條件——信仰——是天主的一種恩賜。厄，貳，八等：「因為你們得救是由於恩寵，藉着信德；這並不是出於你們自己，而是天主的恩惠，不是出於功行，免得有人自誇」。若，陸，四四：「如果派遣我的父不吸引人，誰也不能到我這裡來（即信仰我）」。若，陸，六五：「除非蒙父恩賜的，誰也不能到我這裡來」。希，拾貳，一一，告訴我們，基督是「信德的創始者和完成者」。參閱斐，壹，六；壹，廿九；格前，肆，七。

半白拉奇主義者常援引下列經文：匝，壹，三：「你們歸向我吧，我必轉向你們」。箴，捌，十七：「愛我的，我也愛他」。瑪，柒，七：「你們求，必要給你們」。宗，拾陸，卅一：「你信主耶穌吧！你和你的一家就必得救」。厄，伍，十四：「你這睡眠的，醒起來吧！從死者中起來吧！基督必要光照你！」但是解釋這些經文時必須照合聖經的一般意義。例如「你們歸向我吧」表示一個人在天主現恩的影響下，歸向天主。恩寵並不取消意志的自由行為。天主轉向人時，並非表示天主給予人初次的恩寵，而是他給予人其他的恩寵。

聖奧斯定在他的「論恆守的恩賜」(*De dono perseverantiae*, 19, 48—50)一書中，援引了聖西彼連、聖盎博羅削和聖葛利哥里·納齊安松的話，以給傳承作證。他舉示教會為不信主者的飯信所作的禱詞，他說：「如果信德僅僅來自人的自由意志，而不來自天主的恩典，那末你們為什麼替那些不信的人祈禱，使他們皈依呢？」（論恩寵與自由意志，拾肆，廿九）。然而在他升任主教（三九五）以前的著作中，他曾經為錯誤的見解辯護，那時他認為信仰並非天主之賜，却是人自己的功行。格前，肆，七：「你有什么不是領受的呢？」一語使他明白信德原是上主的恩寵。參見論聖者的預定 (*De praedest. Sancti*, 3, 7)。

在聖奧斯定以前，許多教父的言論似乎帶着半白拉奇主義的色彩。其實我們應該了解，那時為了攻擊異教的宿命論與否認人有自由意志的摩尼派；教父們曾經過一場激烈的搏戰。半白拉奇主義者大多引徵聖若望·基素東的言論，作為他們立論的根據，然而若望·基素東對希，拾貳，二的解釋是：「他自己把信德根植在我們心裡，他自己將信德

的開始給予我們」(In ep. ad Hebr. hom. 28, 2)。

恩寵的無償性 (gratuity) 要求信德與得救之始都是天主的工作。在形成信仰的過程中，對啓示可信性的判斷 (Judicium creditilitatis) 以及接受信仰的情緒 (pius creditilitatis affectus)，應該歸功於直接燭照理智與增強意志的恩寵。

### 三、已成義者的得救善工需要現恩

#### 已成義者也需要現恩來完成其得救的善工——一般意見

由於已成義的靈魂官能受常恩經久地提昇到超自然境界，所以現恩在他們身上不發生提昇作用，對已成義者而言，現恩祇是使靈魂開始行善工的一種啓發恩寵 (gratia excitans)。在靈魂行善工時予以支援的協助恩寵 (gratia adiuvans) 以及使靈魂蒙赦後得以康復的治療恩寵 (gratia sanans)。

關於這一恩寵的必要性，教會訓導權威還沒有加以定斷。然而第二次奧良會議與特倫多大公會都曾提及天主恩寵與基督恩寵對義人善工的影響，但並沒有特別區分現恩與常恩的不同。鄧八〇九：「基督耶穌自願將他的能力不斷地流傳給已成義的人。這個能力常是先於善工，伴同善工，而且跟從善工」(參見鄧一八二)。根據教會的祈禱習慣，已成義者為每一善工都祈求天主的幫助。

基督所說「離了我，你們什麼也不能作」(若，拾伍，五)的話，表示義人也需要現恩之助以行得救的善工。聖保祿說天主自己開始並完成義人得救的功行。斐，貳，十三：「是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就他的善意」。得後，貳，十七：「願他鼓勵你們的心，並在各種善行善言上堅固你們」。希，拾叁，廿一：「願平安的天主……成就你們行各種善工，好承行他

的旨意。」

聖奧斯定也論到現恩對已成義者的必要性。他說：「恰如身上的眼睛，即使完全健康，若無光亮之助，還是不能看見；人也是一樣，雖然他已經完全成義，若沒有天主永恆正義之光的支助，便不能正義地生活」（論天性與恩寵，貳陸，廿九）。

從理論言，義人行善工亦需現恩的理由是：由於每一被造物完全繫於創造者，要使已有能力發生實效，必須有天主的實際助力（先至恩寵與後至恩寵），並且由於義人也不能幸免原罪的後果，他需要恩寵的特殊支援，來對抗在倫理方面的弱點（治癒之恩）。神，貳之壹，一〇九，9。

#### 四、恆守至終需要恩寵

**義人若沒有天主的特殊援助，在成義的路上不能恆守至終——信理**

第二次奧良會議反對半白拉奇主義，宣布已成義的人也必須經常祈求天主的幫助，以獲得善終及在善工上堅毅不懈之恩寵（鄧一八三）。特倫多大公會議稱恆守至終為「一大恩惠」（*magnum illud usque in finem perseverantiae donum*。（鄧八二六），並宣布義人若無天主的特殊助佑，不能在已經蒙受的正義上堅持到底（*Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: A. S. 鄧八三二*）。所謂恆守至終的「天主特殊援助」是指外在的與內在的（一時的）全部恩寵而言。

這一恩寵可分下列數種：

（一）時的或不完善的恆守（*perseverantia temporalis vel imperfecta*）即在時間上有限度的堅忍；與至終的或完

善的恒守 (*perseverantia finalis vel perfecta*) 即堅忍至死的恒守。

(二) 被動的 (至終的) 恒守即在死亡時保持恩寵境界，與主動的 (至終的) 恒守即成義的人與恩寵的經常合作。未達理智年齡的兒童所具有的純粹是被動的恒守，而成人通常兼具被動的與主動的恒守。

上述信理所云是指主動的恒守。

(三) 潜能恒守 (*potentia perseverandi, posse perseverare*) 即堅忍的能力，與實效恒守 (*perseverantia actualis, actu perseverare*) 即成爲事實的恒守。由於救世的一般意志，天主將潜能恒守分賜給一切已成義的人，而將實效恒守特賜給預選的人。

聖經將得救善工的完成歸屬於天主。斐，壹，六：「那在你們內開始這美好工作的，必予以完成，直到耶穌基督的日子」。(參見斐，貳，十三；伯前，伍，十)。聖經強調必須恒心祈禱，才能面對危難 (路，拾捌，一：「應當時常祈禱，不要灰心。」得前，伍，十七：「不斷祈禱」。) 同時強調與天主恩寵忠實地合作的必要性 (瑪，貳陸，四一：「醒寤祈禱吧！免陷於誘惑」。又路，貳壹，卅六)。

聖奧斯定晚年爲駁斥半白拉奇主義，而撰寫了「論恒守的恩賜」(*De dono perseverantiae*)，他在書中特別引證教會的祈禱生活：「如果恒守不是天主所給的，那麼爲何向天主求賜恒守呢？如果我們知道向天主所求的事並非他能給的，而是在人自己的力量範圍以內，這樣的祈禱豈不是開玩笑嗎？」(貳，三)

至終的恒守 (*perseverantia finalis*) 雖不是由義理 (權利) 功績所能賺取的恩寵，却可以用合適的祈禱 (即在恩寵境界中的恒心祈禱) 確然得到它：Hoc Dei donum suppliciter emereri potest (論恒守的恩賜，陸，十)。祈禱的必然蒙允是基於耶穌的預許 (若，拾陸，廿三)。一個人若不是完全根固於善，總不免有顛仆的危險，倘若缺乏特殊

的啓示，沒有一個人能確實知道自己能否恒守至終（鄧八二六；斐，十二；格前，拾，十二）。

恒守之恩的必要性的內在理由是：事實上，由於血肉常與精神相搏，人的意志本身既不能堅持到底（主動的堅忍）。又不能使自己在死亡時處於恩寵境界中（被動的堅忍）。神，貳之壹，一〇九，10。

### 五、長期免陷小罪必須特殊恩寵

**已成義的人若沒有天主特恩之助，不能終生免陷於一切罪疚，甚至也不能免陷於小罪——信理**

特倫多大公會議貶斥那主張人靠自己力能一生免陷罪惡的白拉奇主義，而宣布必須要有天主的特殊恩助，始能如此：Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia: A. S. 鄧八三三，參見鄧一〇七一八，八〇四）。

為明瞭這一信理的眞義，請注意下面的說明：所謂「小罪」（peccata venialia），多半是「未深思熟慮的罪」（peccata semideliberata）。「一切的」（omnia）必須採取集體意義，而非全稱意義，即在平常恩寵的支援下，一個人可以避免個別小罪，而不能免於一切的罪。「一生」（tota vita）係指一段相當長的時間。「不能」（non posse）表示常情的不可能性。所謂「特恩」（speciale privilegium）則是指某些現恩彙集一起，成爲日常恩寵情況下的一個極稀有的例外。

聖經告訴我們，沒有一個人潔身無罪。雅，叁，二：「我們衆人都犯許多過失」。耶穌甚至把下面的祈禱教給已成義的人：「寬免我們的罪債」（瑪，陸，十二）。迦太基大公會議（四一八年）譴責白拉奇主義，因爲它主張聖者不爲自己祈求寬免，却爲他人求恕；聖者求恕時並非由於事實需要，



而是出於謙虛 (*humiliter, non veraciter*)。鄧一〇七一—八，參閱鄧八〇四。

聖奧斯定以下列方式答覆白拉奇主義者：「如果我們能召集地上所有的聖人，詢問他們是否無罪，他們會與若望宗徒一同回答（若一，壹，八）：『如果我們說：我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也就不在我們內』」（論天性與恩寵，叁陸，四二）。

長期免陷於罪必須特恩的內在原因，一方面是人性墮落後的意志太脆弱，無能面對紊亂的貪慾；另一方面是天主上智的安排，他允許細小的缺失，爲了保持義人的謙遜，和完全依賴天主的意識（神，貳之壹，一〇九，8）。

### 第九節 無恩寵支助之人性的能力與限度

天主教有關恩寵的道理在兩個極端之間，既不偏又不倚。它反對白拉奇派的自然主義與現代的唯理主義，而主張超昇之恩 (*gratia elevans*) 的絕對必要性與治癒之恩 (*gratia sanans*) 的常情必要性。它也反對新教的過火的超自然主義，巴依烏斯派與楊森派的理論，而主張在道德與宗教範疇內，人的天性本身具有行動的能力。天主教神學與這兩種極端不同，它明晰地把自然秩序與超自然秩序、自然宗教與道德、以及超自然宗教與道德截然分開。

#### 一、純粹天性的能力

#### (一) 在淪落境界中的人，也能憑他自然的認識力，認識宗教與道德的真理——信理

這一可能性基於下列事實：人的自然認識能力雖然因失去天性以外的賦予 (*preternatural gift*) 而減弱，但却並未因原罪而受到創傷 (*naturalia permanserunt integra*)。鄧七八八，七九三，八一五。

教宗克來孟十一世摺棄楊森派的見解——沒有信心，沒有基督與愛德，我人祇是黑暗、混亂與罪惡而已（鄧一三九八，一三九一）。第一次梵蒂岡大公會議將「人僅憑理智的光明能夠認識天主」定斷為信理。智，拾叁，一等，與羅，壹，廿，明確地為這一信理作證（鄧一七八五，一八〇六；二一四五。天主存在的可證性）。羅，貳，十四—十五替道德律的自然可證性作證。許多非基督教民族的悠久文化足證人的自然理性的能力（參攷第一編第一部第一至二節）。

### （二）完成道德善行，未必需要聖化恩寵——信理

罪人雖然沒有成義的恩寵，却仍能完成道德上的善行；並且藉現恩之助，能完成超性（無功績的）善工，從而準備接受成義。因此有大罪者的行動未必全是罪愆。特倫多大公會議宣布：「若有人說，在成義以前的一切行為都是罪愆，為主所惡……此人當受絕罰」（*Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunq̄ue ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, ... A. S. 鄧八一廿、一〇三三、一〇四〇、一三九九*）。

聖經勸告罪人以克苦的善工來準備自己的成義。則，拾捌，卅：「你們當回心轉意，離開你們所有的罪惡」（參攷匝，壹，三；詠，伍拾，十九；瑪，叁，二）。天主所鼓勵的為成義而作的準備行為，不可能是罪惡。設若在未成義以前所完成的工行都是罪惡，那末教會內補辱與慕道的行為都將毫無意義。瑪，柒，十八：「壞樹不能結好果子」一語並不否認罪人可行道德上的善工，同樣「好樹不能結壞果子」也不否認義人犯罪的可能性。

聖奧斯定說，在罪大惡極者的生活裡，不見得沒有幾樣善工（論精神與文字，貳捌，四八）。楊森派人士引用聖奧斯定的話：「凡沒有天主的愛的地方，肉慾即佔上峯」（*Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas*。教

義手冊，一一七）。其實這句話並不表示罪人的每一個行動都是有罪的，而祇指明在道德生活裡有二個方向，其一為求善的渴望（廣義地說為對天主的愛），另一為悖理的貪慾（對世俗之愛與自愛），瑪，陸，廿四：「沒有人能事奉兩個主人」。路，拾壹，廿三：「不隨同我的，就是反對我」。試看在聖奧斯定著作中，「愛」（*caritas*）一詞的意義，論三位一體，捌，十、十四：愛即「對美善的愛好」（*amor boni*）；論基督的恩典，貳壹，廿：愛為「善良的快樂」（*bona voluptas*）；*Contra duas ep.*, *Pel.* II, 9, 21: 愛則是「對善事的慾望」（*boni cupiditas*）。

（三）為完成道德善行，不需要信仰之恩——確定意見

無信仰者也能行道德上的善事。因此無信仰者的行為並非都是罪惡。教宗比約五世譴責巴依烏斯的下列命題：「無信仰者的一切行為都是罪惡，哲學家的美德是惡習」（*Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.* 鄧一〇二五，一二九八）。

聖經也承認教外人士能完成道德的善行（達，肆，廿四；瑪，伍，四七）。羅，貳，十四告訴我們，教外人士由天性滿全道德律的要求：「幾時沒有法律的外邦人順着本性去行法律上的事，他們雖然沒有（梅瑟）法律，但自己對自己就是法律」。聖保祿所指的是真正的外邦人（註），而非巴依烏斯所曲解的由外邦人歸化的基督徒（鄧一〇二二）。羅，拾肆，廿三：「凡不出於信心做的，就是罪」一語之「信心」並不指示基督徒的品德本身，而是指良心（堅強的信心，良心的判斷）。

教父們無條件地承認教外人士能有道德善行。聖奧斯定稱讚他尚未皈依的朋友亞里比（*Alypius*）的節制、無私與

（註）：猶太人以外的人，習稱外邦人。

公正（懺悔錄，陸，七，十），以及古羅馬人的公德（書信，壹叁捌，三，十七）。聖奧斯定的有些字句表面上似乎與巴依烏斯的看法相同，視教外人士的善行與美德為罪惡與惡習（論文字與精神，叁，五），實際上因為奧斯定當時與白拉奇派的自然主義爭論，在文字方面難免有些矯枉過正，而祇承認與人的超性終極有關的才算真正的善行和美德。（駁朱利安，肆，三，十七，廿一，廿五）。

#### （四）完成道德善舉，不需要現恩——確定意見

陷於原罪的人沒有天主恩寵之助，能憑一己的能力完成道德上的善行。因此不憑現恩而完成的事工並不都是罪惡。聖比約五世曾譴責巴依烏斯的下列命題：「自由意志若無上主恩寵之助，祇能够犯罪」（*Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, non nisi ad peccandum valet.* 鄧一〇二七，一〇三七，一三八九）。

聖經與古代傳承都不能證明完成道德善舉需要現恩之理。有些信從異說的人曲解聖奧斯定的言論。聖奧斯定雖曾屢次說明，沒有天主恩寵之助，不可能完成任何無罪的事工，但此人必須了解，他所指示的罪是廣義的罪，即與人的超性終極無關的一切行為。我們也應當以這一廣泛意義，來解釋第二次奧良會議所定斷的第廿二條文：人除了虛假和罪惡以外，一無所有（*Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* 鄧一九五；聖奧斯定 *In Joan.*, tr. 5, 2）。

#### 二、天性能力的限度

（一）沉淪的人性若無超自然啓示之助，以常情言，不能確切地、容易地、無訛地認識宗教與道德的全部自然真理——確定意見

第一次梵蒂岡大公會議同意聖多瑪斯的見解（神，壹，一，1），宣佈如下：「人的理智原來所不能及的那些有關天主的事理，在人類現狀下得以容易地、確切地、無訛地爲一切人所知曉，應歸功於天主的啓示」（鄧一七八六）。

若無超自然的啓示，極少的人能完全認識天主和自然道德律，其原因在所謂「愚昧之傷」（*vulnus ignorantiae*），即原罪所招致的自然認識能力的減削。

**（二）沉淪的人性，若無天主治愈恩寵（*gratia sanans*）之助，按常情言，不能恆久滿全——切道德律，並克勝所有重大的誘惑——確定意見**

特倫多大公會議宣布，義人需要「天主的特助」，即現恩之助，得以長期免陷大罪，並保持恩寵境界（鄧八〇六，八三二），那末，尙未成義的人，沒有現恩之助，當然更不能恆久免於一切重罪，雖然他們憑自由意志，能够免犯個別之罪，並踐行個別誠命。

聖保祿在羅，柒，十四—廿五中，說明由悖理的貪慾而來的人性的軟弱，在誘惑的突擊下節節失敗，爲戰勝這些罪惡的力量，非有天主的幫助不可。

### 第三章 現恩的分施

#### 第十節 天主分施現恩的自由或現恩的無償性

##### 一、自然功行既不能因義理功績，也不能因情誼功績獲得恩寵——信理

第二次奧良會議反對白拉奇主義與半白拉奇主義，宣稱恩寵非由功績而來 (*Nullis meritis gratiam praeveniri* 鄧一九一)。特倫多大公會議定斷，成人的成義始於先至恩寵 (*antecedent grace*)，意即他們純然為天主所召喚，自己毫無功績可言 (*nullis eorum existentibus meritis* 鄧七九九)。聖保祿在羅馬書中，闡明梅瑟法律的善工與自然律的踐行都不足以達到成義，成義乃是天主聖愛的無償的禮物：「他們因天主的恩寵白白地 (*deus est, gratis*) 成為義人」(羅，叁，廿四；又羅，叁，九，廿三；玖，十六)。恩寵與功績二概念彼此排斥。羅，拾壹，六：「既然是由於恩寵，就不再是由於作為，不然恩寵就不成為恩寵了」(厄，貳，八等；弟後，壹，九；鐸，叁，四—五；格前，肆，七)。

在教父中，聖奧斯定格外維護恩寵的無償性，並且駁斥白拉奇主義。在聖詠講解 (*Enarrationes in psalmos*, 30 sermo, 1, 6) 中，他說：「為什麼稱它為恩寵呢？因為它是無償給予的。為什麼它是無償給予的呢？因為它並非來自你的功績。」(*In Joan.*, tr. 86, 2: 「從功績而來的，不是恩寵。而那並非來自功績，而造成功績的，才是恩寵」)。

自理論觀點言，初次恩寵並非由功績所得之理，基於天性與恩寵之間缺乏內在的相稱性 (*gratia excedit proportionem naturae*)，以及世人不能賺得超性功績的基礎——恩寵——之實在性 (*principium meriti non cadit sub eodem merito*)。參考神，貳之壹，一一四，5。

## 二、自然的祈禱不能邀至恩寵——確定意見

第二次奧良會議反對白拉奇主義，說明自然的祈禱不能邀至恩寵，倒是恩寵使人祈禱（鄧一七六）。

聖保祿說真正的祈禱是聖神恩賜的果實。羅，捌，廿六：「同樣聖神也幫助我們的軟弱，因為我們不知道該如何祈求才好，然而聖神自己由無可言喻的歎息為我們熱切轉求」。格前，拾貳，三：「除非受聖神感動，沒有一個能說：『耶穌是主』。」

聖奧斯定告訴我們，有助於得救的祈禱是來自聖神的祈禱。對羅，捌，十五，他表示：「我們知道，我們如能懷着一顆誠實的心，以精神來祈求天主，原是天主的一個恩賜。那些以為憑自己的能力，而非憑所賜的恩惠，而祈求、尋找、敲門的人，他們應當體認自己欺騙着自己」（論恒守的恩賜，貳叁，六四）。

由於救贖工程是由天主開始的，有助於得救的祈禱，非有先至恩寵不為功。

## 三、人自己不能作邀至恩寵的任何積極準備——確定意見

所謂準備 (*disposition*) 就是一個主體接受某一種形式即某一確定狀態的能力。消極的準備祇是除去那些在接受形式之途上的障礙，積極的準備則是使一個主體宜於接受某一種形式，使它能夠適應後者，以致後者好像是主體的自然完成似的。接受恩寵的積極準備與所謂接受恩寵的服從潛能 (*perentia obediuntialis*) 不同，也就是說，與人靈的

精神性（或天使）接受恩寵的被動能力不同。接受恩寵的積極的自然準備是不可能有的，因為在天性與恩寵之間，根本缺乏內在的相稱性。

第二次奧良會議宣布，滌除罪疚的渴望並非從人的自然意志而來，却是由聖神的先至恩寵所激發（鄧一七七；一七九）。

聖經將得救的開始與全部救贖工程都歸功於天主的恩寵（若，陸，四四；拾伍，五；格前，肆，七；厄，貳，八一—九）。

聖奧斯定在他的初期著作中，論及一種有助於接受恩寵的自然準備，（*De div. quaest.*, 83, q. 68 n. 4: *Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione*; 前他講過「最隱秘的功績」*occulissima merita*）。但在較晚的著作中，尤其是在 *Quæstiones ad Simplicianum*, I, 2（三九七年）中，他斷然拋棄了有助於接受恩寵的自然準備說，而闡揚恩寵的絕對無償性（論恆守的恩賜，貳壹，五五）。他格外喜歡援引箴，捌，卅五的經句，作為聖經的證據。這段經句在溯自七十賢士譯本的古老拉丁譯文中為：*præparatur voluntas a Domino*。而拉丁通俗本為：*hauriet salutem a Domino*。麥索來本則為：「他從雅威那裡領受了恩惠」。

在聖多瑪斯的著作中也可以看到他思想演變的過程。在初期作品（*Sent.*, II d. 28 q. I a. 4; *Sent.*, IV, d. 17 q. I a. 2）裡，他的思想與古代神學思想相符，主張人僅憑自由意志，沒有內在恩寵之助，能作接納聖化恩寵的積極準備。而在後期作品中，他宣稱準備接受聖化恩寵，必須有天主的輔助，使人內在地接受到感動，也就是說，必須有現恩。參考：神，貳之壹，一〇九，6；一一二，2；*Quodl.*, I, 7。

**附錄**：士林學派的一句格言：「對那竭盡己力的人，天主不惜賜以恩寵」（*Facienti quod est in*



se, Deus non denegat gratiam)。

### 一、可能的解釋

(一)這句格言首次出現在第十二世紀的神學著作裡，可溯自彼得·亞培拉(Peter Abelard)。聖多瑪斯在代表其成熟思想的最後著作中，將這一格言解釋為與恩寵的合作：「對那依恃恩寵的幫助而竭盡己力的人，天主不惜賜以新的恩寵」(神，貳之壹，壹零玖，6之2；壹壹貳，3之1；*In Rom.*, I, X, lect. 3)。

(二)若干摩里納派學者認為，這一格言涉及消極的自然準備，即避免陷於罪惡。但是必須注意，消極準備與恩寵的給與之連繫，並不是因果關係，而祇是實際的連繫，它建立在天主救贖意志的普遍性上。天主並不因人避免犯罪而賜以恩寵；天主賜與恩寵實因他真誠地願意一切人都能得救。

### 二、不恰當的解釋

(一)按照半白拉奇主義者的解釋，人的自然能力憑其內在的價值，產生了一種求獲恩寵的情誼功績 (*meritum de congruo*)。這個解釋與古代士林學派以及聖多瑪斯青年時期的思想相近 (*Sent.*, II, d. 28 q. 1 a. 4)。

(二)唯名派人士又認為，這一格言是指人在自然道德上的努力而言，因而承認那會邀至恩寵的情誼功績。他們並不主張恩寵的傳予繫於人行為的內在價值，而繫於天主對這些努力的外在收納：天主將恩寵賜予那盡己所能的人，因為按照瑪，柒，七，他曾作過如此的允許。「你們求，必要給你們」。——然而啓示曉諭我們，一個人的成聖源於上主，而非源於人自己。因此，瑪，柒，七所說的要求，尋找、與敲門並不指示自然的道德功行，而是指與恩寵合作的行動，路德最初以唯名論的意義來解釋這句話，後來則說這是白拉奇主義思想而加以攻擊。

## 第十一節 恩寵的普施

雖然天主出於他的愛與仁慈，絕對自由地分贈他的恩惠，但是由於他願意救贖普世，他把恩寵分施給一切的人。

然而，事實上，並非一切人都能獲至永生，這樣看來，天主對人類的救贖有了雙重的意願或雙重的決策：

(一)天主的一般性意願，即天主願意一切的人都將得救，這個意願不顧慮每個人最後的道德狀況；但有一個條件，就是他們須在恩寵境界中逝世 (*voluntas antecedens et condicionata*)。

(二)天主的特殊意願，這一意願按照每個人臨終時的道德狀況，無條件地使那些在恩寵境界中離世的人得救 (*voluntas consequens et absoluta*)。這個意願也就是天主的特選 (*predestination*)。把在恩寵境界以外離世的人，無條件地置於永福之外的天主旨意，稱為「棄絕」 (*reprobation*)。參考若望·達馬森正統信仰闡釋，貳，廿九。

### 一、天主普救眾生的意願本身

**人雖因原罪而墮落，天主却真正而誠切地願意所有的人都得救——近乎信理的意見**

教會正式定斷，天主不僅願意預選者得救，至少還願意一切信者得救。

預定論者，喀爾文派與楊森派人士都認為天主僅願拯救他所特選的人，教會摒絕這一理論，且斥之為異說 (鄧三一八，八二七，一〇九六)。天主所願意拯救的人至少包括一切的信者，正如教會信辭所說：「他爲了我們，並爲了我們的得救從天下降下」。有些人主張得救者僅限於信友，有關這一主張的兩項命題已爲教宗亞力山大八世所譴責，可見天主所願意救贖的，並不僅限於信仰基督的人 (鄧一二九四等)。

耶穌在哀歎耶路撒冷的毀滅時，表示他也願意那些背離正道的人獲得救贖 (瑪，貳叁，卅七；路，拾玖，四一)。若，叁，十六告訴我們，天主至少願意信他的人獲救；因他把他的兒子賜給了

人，「叫凡信他的不至喪亡，反而得有永生」。弟前，貳，四明示，天主願意一切的人都得救：「他願意所有的人都得救，並得以認識真理」。

聖奧斯定以前的教父們都相信天主救贖意願的普遍性。盎博羅夏斯特 (Ambrosiaster) 注釋弟前，貳，四道：「他不願意任何人不得救」 (nulumn excipit a salute)。聖奧斯定在他的初期著作中，也維護天主救贖意願的普遍性 (論精神與文字，叁叁，五八)。但在後期作品裡，由於他過分強調預定論，他主張天主教意願的對象僅限於預選者，並且解釋弟茂德書的經文如下：(一)天主願意一切階級和一切身份中有人得救 (教義手冊，一〇三)。(二)一切得救的人都藉天主的意願而得救 (駁朱利安，肆，八，四四；教義手冊，一〇三)。(三)天主使我們願意一切人得救 (論棄絕與恩寵，拾伍，四七)。若干神學家認為，聖奧斯定將天主教贖意願範圍加以限制，祇表示天主已知人是否會在恩寵境界中逝世的一種無條件的救贖意願。然而，聖奧斯定的這種牽強解釋，令人懷疑他在晚年是否依然承認天主教贖意願的普遍性。按照他對聖者預定的理論，天主憑藉自由意志，從「沉淪的群眾」中揀選了一部分人，而沒有選拔其他人。這個理論與天主真正而誠切地願意一切人得救之理，似乎是冰炭不相容的。

## 二、天主普救意願的實踐

(天主給予一切義人以足夠恩寵 (gratia proxime vel remote sufficiens)，使他們能善

### 守天主的誠命——信理

這裡所說的足夠恩寵，可分兩種：「臨近的足夠恩寵」 (gratia proxime sufficiens) 是使人直接完成得救善工的恩寵，與「遙遠的足夠恩寵」 (gratia remote sufficiens) 是使人完成一個準備性善工，以便接受得救的恩寵，例如沒有聖化恩寵者的祈禱。

第二次奧良會議曾宣示如下：「一切領受洗禮的人，藉基督的支助與合作，能滿全靈魂得救所需要的一切事工」（鄧二〇〇）；特倫多大公會議聲明：「成義的人並非不能守天主的誠命」（*Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, A. S. 鄧八二八*）。教會申斥楊森派的理論為異說（鄧一〇九二）。

根據聖經的教訓，天主特別照顧義人（詠，叁貳，十八—十九；叁陸，廿五等；玖拾，瑪，拾貳，五十；若，拾肆，廿一；羅，伍，八—十）。天主的誠命為義人是容易遵守的。瑪，拾壹，卅：「我的軀是柔和的，我的担子是輕快的」。若一，伍，三一—四：「原來愛天主即是要我們遵守他的誠命，他的誠命也並不沉重。因為凡是由天主所生的，必得勝世界」。格前，拾，十三：「天主是忠信的，他決不許你們受那超過你們能力的試探；且天主如加給試探，也必開一條出路，叫你們能够承担」。

特倫多大公會議採用了聖奧斯定的話：「如果義人不先拋棄天主，天主決不拋棄義人」（鄧八〇四；參見聖奧斯定論天性與恩寵，貳陸，廿九）。

由於天主的忠信，他必將足夠的恩寵給與義人，使他們能承應天主的召叫，平安地抵達天國。

①**天主賜給一切有罪的信者以足夠恩寵（至少是遙遠的足夠恩寵 *gratia saltem remote sufficiens*），使他們能痛悔改正——一般意見**

甚至對那些執迷不悟的盲目的罪人，天主也不完全收回他的恩寵。教會曉示我們，人領洗以後陷

於重罪，「始終能以真切的痛悔改過自新」(鄧四三〇)。教會的這一宣布以天主賜與罪人痛悔改正的足夠恩寵為條件(鄧九一一，三二二)。

聖經每每規勸罪人悔改，表示罪人能藉天主恩寵之助而痛改前非。則，叁叁，十一：「我決不喜歡惡人死亡，反之，我却喜歡惡人由他的路上歸回而得以生存」。伯後，叁，九：「主對你們容忍，不願任何人喪亡，只願眾人回心轉意」。羅，貳，四：「不知道天主的這種慈愛願引你悔改麼？」聖經裡有些經文將罪人心硬的原因歸於天主(出，柒，三；玖，十二；羅，玖，十八)，其實這些經文真正的意義是：天主爲了懲罰罪人，從罪人身上收回了恩寵，允許他自陷於惡。在這種情況下，悔改自然比較困難，但也並非不可能。

按照教父們的普遍意見，連最大的罪人也不致受拒於天主仁慈之外。聖奧斯定說：「即使是最大的罪人，祇要他還活在世上，我們就不該對他失望」(訂正篇，壹，十九，7)。最頑強的罪人回頭的可能性有其心理上的基礎，即在世上，人的意志即使頑強，仍可改變，而在地獄裡，受罰者的頑強意志則是永不能改變的。

### (三) 天主給予一切無罪的教外人士 (infidèles négatifs) 以足夠的恩寵，使他們可以得救

#### — 確定意見

一六九〇年，教宗亞力山大八世譴責楊森派如下的命題：基督祇爲信者而死；教外人士、猶太人與信奉異說者都得不到他的恩寵(鄧一二九四—一二九五，參攷鄧一三七六等)。

聖經證明天主願意拯救普世的人(弟前，貳，四；伯後，叁，九)，也證明基督的救贖工程是爲

了一切的人（若一；貳，二；格後，伍，十五；弟前，貳，六；羅，伍，十八）。如果大多數人缺乏得救所需的恩寵，那末如何解釋這些經文呢？

教父們喜歡將若·壹，九 (*illuminat omnem hominem*) 的經句解作：全人類包括教外人士在內，都受到天主恩寵的光照（參攷聖若望·基素東 *In Joan.*, hom., 8, 1）。教父時代曾留下一篇專論天主普施恩寵的文字，即「論萬民的聖召」 (*De vocatione omnium gentium*)，不知爲何人所撰，可能出於阿基丹的普洛斯柏 (*Prosper of Aquitania*) 之手（約在四五〇年）。這篇論文的宗旨是要在半白拉奇主義與聖奧斯定恩寵論之間，尋求一條中間路線，並堅決主張天主願意救贖一切的人，及向他們分施恩寵。

信心既「是得救的開始，成義的根源」（鄧八〇一），那麼信心對教外人士的成義也是不可或缺的了。希，拾壹，六：「沒有信德，中悅天主是不可能的，因爲那願接近天主的應該信他存在，且信他對尋求他的人是賞報者」。僅僅有「理智的信心」是不够的。教宗依諾森十一世貶抑了下列命題：「廣義的信心，即由受造物的證據或其他類似動機而得的信心足以使人成義」 (*Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit*. 鄧一一七三)。因此必須要有神學的信心 (*theological faith*)，即啓示的超性信德才行；而這個信德是由恩寵所造成（鄧一七八九）；「沒有它（恩寵），無人會經成義」 (*nemini unquam sine illa contigit justificatio* 鄧一七九三)。論到信德的內容，按照希，拾壹，六，至少須明確地相信天主的存在與永世的賞報，這是絕對

需要的得救條件 (*necessitate mediæ*)，對於天主三位一體與聖子降生成人的奧蹟，則具有隱含的信心已足。當天主將啓示真理的知識，藉內在的默導和外在的訓誨，賜給一個不信的人，並賜給他產生超性信心的現恩時，成義所需要的超性信德便告成功（真理論，拾肆，十一）。

反對意見：

有人反對天主救贖意願的普遍性，認為天主並不真正而誠切地願望未受洗禮而逝世的兒童得救。我們的答覆是：天主並不囿於他的救贖意願，而強逼自己運用奇蹟，一一除去受造秩序中的阻碍；這些阻碍由受造的第二因所引起，在許多情況下，使天主救贖意願的實現落空。另外還有一個可能，就是天主以一種異常的方式消除未受洗禮而逝世的兒童們的原罪，並賜以恩寵，因天主的能力不受教會傳授恩寵的方法所限制。然而，這種超越聖事的傳恩事實到底是是否存在，至今還不能積極地證實（參見第二編第廿五節）。

## 第十二節 預定的奧理

### 一、預定 (*Predestination*) 的概念和實在性

#### (一) 概 念

廣義的「預定」就是天主意志的永恒決定。狹義的「預定」是指與理性受造物的超性終極有關的天主意志的永恒決定，其對象是承受永福或被絕於永福之外。最狹義的「預定」是天主意志自永世安排某些理性受造物進入天國（一稱特選）：*Prædestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens.*（神，壹，廿三，22）。

預定包括天主預知，與先定的理智和意志的行動。按其在時間內的功效，可分不完備預定（*prædestinatio in-*

*completa* 或 *inadaequata*) 與完備預定 (*praedestinatio completa* 或 *adaequata*) 兩種。前者或僅為獲得恩寵之預定 (*praedestinatio ad gratiam tantum*) 或僅為獲得光榮之預定 (*praedestinatio ad gloriam tantum*)；後者則為兼獲恩寵與光榮的預定 (*praedestinatio ad gratiam et gloriam simul*)。聖多瑪斯給完備預定下「一個定義：「對現世的恩寵與永世的光榮的準備」 (*preparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro* 神，壹，廿三，2，obj. 4)。

## (二) 實在性

### 天主藉其意志的永恆決策，預定某些人獲享永福——信理

教會平時與普世的訓導權威宣布了這項信理，作為一項啓示的真理。特倫多大公會議所作的一些信理定斷，也以此為先決條件 (鄧八〇五，八二五，八二七；參攷鄧三一六等，三二〇等)。

天主預定的真實性可以從羅，捌，廿九—卅得到佐證：「凡他所預知的人，也預定他們和自己的兒子的肖像相同，好使他在衆多弟兄中作長子；而且他所預定的人，也召叫了他們；他所召叫的人，也使他們成義；他所成義的人，也光榮了他們」。這段經文明顯地指示出「完備預定」的一切要素：天主的決定乃是理智與意志的行動 (*praescire, praedestinare*) 以及這一決定在時間中實現的步驟 (*vocare, justificare, glorificare*)。瑪，貳伍，卅四；若，拾，廿七—廿八；宗，拾叁，四八；厄，壹，四等。

聖奧斯定與其弟子都替天主預定的真實性作證，認之為傳承所授的信理，而反對白拉奇主義與半白拉奇主義。聖奧斯定說：「教會始終相信預定的道理，目下更以新的熱誠來維護它，以拒絕新的異說」(論恆守的恩賜，貳叁，六



五)。

預定是天主永恒照顧計劃的一部份(見本書第二篇第十節)。

## 二、預定的基礎

(一)問題的癥結

預定信理的主要困難是：被預定的人與被天主預定二者之間有無因果關係(行爲的原因)？從天主那方面說，天主預定時有否計較被選者的功績(*post et ante praevisa merita*)？

恩寵的預定(*praedestinatio ad gratiam tantum*)與個人功績無關(*ante praevisa merita*)，因為一個人所接受的初次恩寵並非來自一己的功績。同樣的，完備恩寵(包括恩寵與光榮)也與一切功績無關，因為初次恩寵並非來自功績，而接踵而來的恩寵與受此項恩寵之助而有的功績和賞報，都從屬於初次恩寵，如同鏈條的環節一般。假如將天主預定祇解作光榮的預定(*praedestinatio ad gloriam tantum*)，那末我們可以問，這一預定是否取決於天主所預見的人的超性功績(*post praevisa merita*)？抑或根本不計較它們(*ante praevisa merita*)？在第一種情形下，天主的預定是有條件的(假定的)，在第二種情形下，天主的預定則是無條件的(絕對的)。

(二)解決的途徑

(1)多瑪斯派、奧斯定派、大多數司各脫斯派學者，與若干較早的摩里納派人士(如索阿勒茲，聖斐拉明)，却主張絕對預定論(*ad gloriam tantum*)，也就是說，天主的預定不計較人的超性功績。他們認為天主從永世就自由地決定了召選某些人進享榮福。他賜給他們恩寵，使他們能順利完成天主的決定(意向秩序*ordo intentionis*)。在時間中，天主先賜給他們實效的恩寵，隨後因他們與恩寵自由合作而賜予永福的酬報，(執行秩序*ordo executionis*)。意向秩序與執行秩序之間互相顛倒，(光榮—恩寵，恩寵—光榮)。

(2)大多數摩里納派學者如沙爾的聖方濟(*Francis of Sales + 1622*)，主張有條件的預定論(*ad gloriam tantum*)

。他們認為，天主藉着中間知識 (*scientia media*) 預見人如何運用其自由意志，如何與各種恩寵合作。天主既然預見人與恩寵合作的程度，便自由地選定了所賜恩寵之等級。藉着他的直觀知識 (*scientia visionis*)，他清楚地知道每一個人將怎樣運用他所賜的恩寵。他預見那些忠誠不懈地與恩寵合作的人，預知他們的功績，因而召選他們進入永福，至於那些拒絕與恩寵合作的人，天主預見他們的惡行，因而預定他們進入地獄。這樣，意向秩序與執行秩序就能彼此融合 (恩寵—光榮)。

教會對這兩種不同的解釋都加以採納 (鄧一〇九〇)。聖經不能給任何一方面以決定性的佐證。多瑪斯派常引用羅馬書的經文；在羅馬書裡，天主的揀選被視為得救的首要條件 (羅，捌，廿九；玖，十一—十三；玖，廿—廿一)。然而聖保祿並未專論「光榮的預定」，他兼論與功績無關的「恩寵與光榮的預定」 (完備預定)。摩里納派所援引的經文，都證明天主教願意願的普遍性，特別是弟前，貳，四，以及天主在公審判時所說的話 (瑪，貳伍，卅四—卅六)，那時天主要以仁愛的善工作為進入天國的條件，但是，我們無法確證，這些善工就是天主預備天國的理由，換句話說，就是天主自永世預選的理由。

教父們與士林派神學家們的言論都不足為證，因為這個難題始於特倫多大公會議以後的神學探討。聖奧斯定以前的傳承有利於摩里納派的解釋，而聖奧斯定至少在其晚年的著作中，偏向多瑪斯派的理論。多瑪斯派強調天主是人得救的普遍原因，摩里納派則認為天主願意拯救眾人，需要人自由地與恩寵合作。這兩種解釋所有的困難都替我們指出，甚至對於那為信德所燭照的理智，天主的預定仍是一個不可探測的奧秘。

### 三、預定的特性

#### (一) 不變性 (*Immutability*)

天主的預定既是他的認識與意志的行動，就像他的本質一樣，是不可改變的。記在「生命冊」裡的人數 (斐，肆，三；默，拾柒，八；路，拾，廿) 按體制與原質言，都是一成不變的。那就是說，天主確實無誤地預見而且決定

了多少人將會得救，那些人將會得救。惟有天主知道預選的人數。（*Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. - Secreta pro vivis et defunctis*）這是生者與死者都不知道的一項秘密。聖多瑪斯（肆，壹，廿三，7）根據瑪，柒，十三等（參攷瑪，貳貳，十四），主張較嚴厲的看法，認為預定的人數少於受棄絕的人數；相反地，基於天主教贖願望的普遍性，基督救贖工程的普遍性，我們有理由相信，基督的王國不會小於撒殫的王國。

(二) 不確性 (uncertainty)

特倫多大公會議反對喀爾文的理論，宣布除非有特殊的啓示，一個人不能確知自己是否被天主所預選 (*Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. 鄧八〇五，八二五—八二六*)。

聖經勸告我們，要戰戰兢兢地，努力完成得救的事（斐，貳，十二）。「所以凡自以為站得穩的，務要小心，免得跌倒」（格前，拾，十二）。儘管預定是不可確知的。有些預定的記號 (*signa Praedestinationis*)，表示一個人被預選的極大的近似性，例如恒心修練真福八端所昭示的德行，常領聖體，仁愛行爲，深愛基督與教會，敬愛聖母。

### 第十三節 棄絕的奧理

#### 一、棄絕的概念與實在性

所謂棄絕 (*reprobation*)，就是天主自永世決定某些人將被拒於永福之外。天主的恩寵是導向真福的超性功績的積極原因，他祇消極地准許罪惡成爲棄絕的原因。

按照棄絕的內容而言，依照天主預決地獄永罰，或不選人得永福而言，可分爲積極的棄絕與消極的棄絕兩種。按照棄絕的原因，按照天主預定之是否計較未來的惡行言，又可分有條件棄絕與無條件（絕對）棄絕兩種。

**天主藉其意志的永恆決定，預定某些人因罪惡而遭受永罰——信理**

棄絕的實在性尚未經教會明定，但它是教會的一般教訓。八五五年華倫斯 (Valence) 會議公布：「我們相信罪人被預定要死亡」 (*fatemur predestinationem impiorum ad mortem* 鄧三二二)。聖經的證明見於瑪，貳伍，四一：「可咒罵的，離開我，到給魔鬼和他的使者預備了的永火裡去吧！」羅，玖，廿二：「準備受毀的觸怒的器皿」。

## 二、積極的棄絕

(一) 各種形式的「不正確的預定論」(如五世紀時高盧南部的司鐸路西都 Lucidus；九世紀的隱修士高德加 Gotschalk)，據其敵對者的報告，曾首創錯誤的預定論，但按照近代發現的高德加著作來看，他的言論並無當受指摘之處；威克利夫 Wycliffe；胡斯 Huss，尤其是喀爾文 Calvin，却主張天主不顧念一個人未來的惡行，而積極地預定某人犯罪，無條件地預定他進於永罰。這種錯誤的預定論為奧良 (鄧二〇〇)，基文西 (Quiercy) 華倫斯會議 (鄧三一六，三二二) 以及特倫多大公會議 (鄧八二七) 所譴責。這種絕對的積極棄絕論導向對天主普遍救贖意願的否認，也導向對普遍救贖工程的否認；絕對的積極棄絕論，與天主的正義與聖德，以及人的自由無法相容。

(二) 教會的訓示曉示我們，有一種有條件的積極棄絕，即天主預見一個人未來的惡行而預定他受棄絕 (*post et propter praevisa demerita*)。由於天主救贖意志的普遍性，所以積極棄絕應是有條件的，也不容我們說天主無條件地預定某些人受永罰 (弟前，貳，四；則，叁叁，十一；伯後，叁，九)。

聖奧斯定說：「天主是善良的，天主是正義的。因他是善良的，他可以拯救某人而不需要其功行；因他是正義的，他不能棄絕無罪的人」 (駁朱利安，叁，十八，卅五)。

## 三、消極的棄絕

多瑪斯派學者主張有一種消極的絕對棄絕，與永福的絕對預定論遙遙相對。大部分多瑪斯派學者把這種消極的絕

對棄絕當作「永福之落選」(non-electio)，天主允許一部分人陷於罪惡，因他們自己的過犯而失去永生。多瑪斯派神學家反對各種異說所主張的積極的絕對棄絕論，強調天主救贖意志與救贖工程的普遍性，天主對受棄絕的人賜予充分的恩寵，人具有自由意志等。然而，要在無條件的「永福之落選」與天主救贖意志之普遍性中間探求內在的和諧，是一件棘手的事。實際上無條件的消極的絕對棄絕論與異說所主張的積極的絕對棄絕論後果相同，因為除了天國與地獄之外，根本沒有第三個永恒境界。

#### 四、棄絕的特性

天主對棄絕的預定正如對永福的預定，是不可改變的。但是，若沒有特別的啓示，人無法知道它。

## 第四章 恩寵與自由的關係

### 第十四節 教會對恩寵與自由的訓示

天主賜予一切人以足夠的恩寵，使他們能成就得救行為，而實際上，只有一部分人真正蒙救，因有些恩寵達到了天主所願望的救贖效果（實效恩寵 *gratiae efficaces*），有些恩寵達不到這個效果（僅僅足夠的恩寵 *gratiae mere sufficientes*）。試問效果不同的原因何在？是在恩寵本身呢？抑或在人的自由？新教徒與楊森派人士乾脆否認人的自由，以覓求這個問題的根本解決辦法（見路德著 *De servo arbitrio*）。天主教方面也作了各種有關恩寵的體系，用以尋求上述問題的答案。

#### 一、實效恩寵影響下的自由意志

**人的意志在實效恩寵的影響下仍舊是自由的。恩寵並非是不可抗拒的——信理**

特倫多大公會議不贊成新教的理論，宣布如下：「如果有人說，當人的意志受天主感動和喚醒，隨從那喚醒與召叫的天主時，它在接受成義恩寵的準備工作上毫無貢獻；如果有人說，人的意志即使希望拒絕天主的召叫，亦屬枉然，它祇像一種沒有生命的東西，除了被動以外，一無所能，此人當受絕罰」。(*Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparat, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere,*

*meraque passive se habere*; A. S. 鄧八一四)。依諾森十世將楊森的下列理論斥爲異說：「在沉淪境界中的人，從不能抗拒內在的恩寵」（鄧一〇九三，參攷鄧七九七、八一五—八一六，一〇九四—一〇九五）。

聖經時而注重人的自由意志，時而注重天主的恩寵。從教導人悔改克苦和行善工的許多勸言看來，天主的恩寵並不剝奪人的自由意志。申，叁拾，十九；德，拾伍，十八；叁壹，十；瑪，貳叁，卅七等經文特別證明人保有自由意志。瑪，貳叁，卅七：「我多少次願意聚集你的子女……但你們竟不願意」；宗，柒，五一：「你們時常反抗聖神」。聖保祿強調恩寵與自由意志的合作。格前，拾伍，十：「因天主的恩寵，我成爲今日的我；天主賜給我的恩寵並沒有落空，我比他們衆人更勞碌，其實不是我，而是天主的恩寵偕同我」（參攷格後，陸，一；斐，貳，十二—十三）。

相信異說的人常在聖奧斯定言論中尋找支援；然而，聖奧斯定從未否認過在恩寵影響下的人的自由意志。他於四二六或四二七年，撰寫「論恩寵與自由意志」一文，目的是教訓並安撫那些「以爲維護恩寵就是否認自由意志」的人，他們竭力維護自由意志，甚至於否認恩寵，並主張恩寵是按照我的功績而給予的」（論恩寵與自由意志，壹，一）。成義並非由恩寵單獨地完成，它同時是自由意志的工程：「單獨創造了你的那一位，沒有你的參與，不能使你成義」（訓道辭，壹陸玖，十一，十三）。誠然，聖奧斯定曾說我們必然地會選擇那給予我們較多樂趣的事來做（*quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est; Expositio ep. ad Gal., 49*）但他所指的並非在意志決定以前，並限制意志決定的，未經考慮的或好或壞的快樂，一如楊森派人士所主張的，而是指那包涵在意志決定以內的經過考慮的快樂。

在恩寵影響下的自由意志，是善工受獎賞的必要先決條件。人的意識也為這項天主教的道理作證。

## 二、實在而僅僅足夠的恩寵 (*gratia vere et mere sufficiens*)

### 有一種真正足夠而無實效的恩寵——信理

所謂實在足夠的恩寵，就是在具體情況下，產生得救行為的能力 (*vere et relative sufficiens*)。然而由於意志的拒絕，這一恩寵毫無實效可言 (*grace vel pure sufficiens*)。新教與楊森派人士都否認實在而僅僅足夠的恩寵之存在，因為他們不贊成意志有內在的自由，認為恩寵之於意志有決定性的力量，所以他們相信凡是足夠恩寵，無不發生實效。

特倫多大公會議明定，人藉先至恩寵之助，能準備他自己接受成義之恩（實在足夠恩寵），但是如果他願意，他也可以拒絕接受這個恩寵，（僅僅足夠恩寵）：*potest dissentire, si velit.*（鄧八一四，七九四）。教宗亞力山大八世駁斥了楊森派人士的誣蔑。因他們以為足夠恩寵乃是一小撮不夠用的恩寵，足夠恩寵是一件壞事，因它使人向天主負債（鄧一二九六）。

聖經證明人常使天主賜予他的恩寵落空（瑪，貳叁，卅七；宗，柒，五一）。

傳承一致證實人因自己的過失，枉費了足夠恩寵。聖奧斯定深切地體會到足夠恩寵與實效恩寵之間的差別。請參攷論精神與文字，叁肆，六〇：「在一切事情上，他的仁慈總是捷足先登。可是接納或拒絕天主的召叫，却是我人意志的事」。聖奧斯定之所以不承認「給與能夠的恩寵」(*gratia quae dat posse*) 為真正的恩寵，他所着眼的是白拉奇派所云人的自由意志所擺佈的「可能性的恩寵」(*gratia possibilis*)。

白理論言，實在而僅僅足夠恩寵的存在，可從兩方面獲得證明：(一)天主願意普世的人都能得救，並向他們普施恩



寵。(二)事實上並非一切的人都能獲至永生。

## 第十五節 對於恩寵與自由之關係的神學推攷

### 一、問題癥結所在

自十六世紀起，神學上對於實效恩寵與自由之關係的極重大論戰，導源於下列問題：實效恩寵如何使受恩者百發百中地承行天主所願意的得救善工？此項實效基於恩寵本身？或基於天主所預見的人的自由意志之贊同？即實效恩寵憑其內在能力 (*per se sive ab intrinseco*) 而產生實效？抑或藉自由意志之贊同 (*per accidens sive ab extrinseco*) 而產生實效？從這裡，引起了另外一個問題：實效恩寵之所以與足夠恩寵不同，究竟是由於內在的差異？抑或因自由意志的接納，使它有了外在的不同？

### 二、多瑪斯派的理論

多瑪斯派為西班牙道明會神學家道明·巴聶池 (*Dominico Banez + 1604*) 所創。大多數道明會神學家都擁護這一學派。他們主張天主在亘古已決定了某些人將得救，天主實現這一預定的方式便是賜予這些人以實效恩寵。藉實效恩寵，天主在人的自由意志上有實質的作為，催促人自由地決定與恩寵合作，實效恩寵憑其內在能力 (*per se sive ab intrinseco*) 百發百中地使意志作自由的接納。因此實效恩寵與足夠恩寵有內在的與本質的差別，後者僅僅給予執行得救善工的能力或潛能而已。要使這個潛能實現，還需要一種新的具有內在差別的恩寵，即實效恩寵。天主之得以確切知道人的意志會自由地同意，是因為他知道他自己的意志決定：原來天主太初就已經決定，要把實效恩寵分施給某些人，並使之發生效力。

多瑪斯派理論的優點是：這一理論與「天主為一切受造物行動的第一因，受造物的行動與存在完全從屬於天主」的原則息息相符。但難題是：足夠恩寵是否真正地足夠？人的自由意志如何與實效恩寵相調協？

### 三、奧斯定派

奧斯定派係由奧斯定隱士會的會士創於十七與十八世紀，在創建新理論的奧斯定會隱士中，有亨利·諾里斯樞機 (Henri Noris + 1704) 與勞倫·倍迪 (Laurent Berti + 1766)。他們與多瑪斯派人士一樣，承認本身會發生實效的恩寵 (*gratia per se sive ab intrinseco efficax*)，但他們宣稱，實效恩寵並非實質地 (*by physical but*) 而是倫理地 (*by moral pressure*) 使意志去完成得救的善工；這點他們和多瑪斯派不同。他們認為意志是受一種不可抗拒的喜悅所推動，而自由地去行善的 (倫理的預定論)。

奧斯定派力圖保存人的自由意志，然而過份強調恩寵為一種喜悅；至於實效恩寵如何準確無誤地影響意志，以及天主如何得以預見，並未予以充分解釋。

### 四、摩里納派

摩里納派溯自西班牙耶穌會士路易·摩里納 (Louis Molina + 1600)，主要地受耶穌會神學家們所支持。這一學派主張在實效恩寵與足夠恩寵之間沒有內在而本質的差別，而只有外在而附屬的差別。天主以足夠恩寵鞏固人的意志力量，使它有超性的活動，這時如果有人願意，他就能執行得救的善工。如果自由意志接納恩寵，並藉恩寵之助完成了得救的功行，足夠恩寵本身自然地成為實效恩寵 (*ipso facto*)。假如人自由地拒絕與恩寵合作，那末恩寵就祇是足夠的。天主在永世之初，憑藉中間知識 (*scientia media*) 已預見人的意志自由地接納恩寵與否。

摩里納派強調人的自由意志，因此好像減損了天主為萬物的普遍第一因的道理。中間知識究竟是什麼，天主如何藉中間知識預見人的自由選擇，以及實效恩寵怎樣無誤地達成其使命，摩里納派並未清楚地說明。

### 五、合宜說 (Congruism)

合宜說係方濟·素阿勒茲 (Francis Suarez + 1617) · 聖勞伯·斐拉明 (Robert Bellarmine + 1621) 與耶穌會

總會長克羅迪·亞瓜費法 (Claudius Acquaviva + 1613) 所創，成爲耶穌會所明令的官方學說。此說由摩里納派理論引伸發展而來。合宜說主張，在足夠恩寵與實效恩寵之間的差別，並非僅在自由意志之接納與否，亦在恩寵對受恩者所處境況之是否合宜。當恩寵適合個人內在與外在的境況時，由於人的接納，它就成爲實效恩寵 (合宜恩寵 *gratia congrua*)，如果它不適合個人境況，沒有自由意志的接納，就不發生實效，(不合宜恩寵 *gratia incongrua*) 天主教中間知識，預見恩寵的合宜性與它實際的成效。

合宜說比摩里納派較着重天主意志決定個人得救的超絕性。

## 六、折衷派 (Syncretism)

折衷派的主要代表人物是巴黎大學的神學家 (尼格老·依桑柏 Nicolas Ysambert + 1642 · 伊攏克·哈拜 Issac Habert + 1668 · 翁諾來·都奈利 Honoré Tournely + 1729) 與亞墨素·利瓜里 Alphonse Liguori + 1787)。他們想在前述各種理論之間覺得一條中間路線。他們認爲有兩種實效恩寵，一種是外在實效恩寵 (*gratia ab extrinseco efficax*)，使人易於行善工，特別是祈禱，在這一點上他們與摩里納派與合宜派人士的看法相同；另一種是內在實效恩寵 (*gratia ab intrinseco efficax*)，使人完成較難的善工，克勝更強的誘惑，在這一點上，折衷派與多瑪斯派及奧斯定派相同。但這內在實效恩寵並非實質地 (*physically*) 而是倫理地 (*morally*) 影響自由意志 (*praedeterminatio moralis*)；對此，折衷派採納了奧斯定派的意見。他們又認爲，凡與外在實效恩寵合作的人，尤其是與使人祈禱的恩寵合作的人，一定會獲得內在實效恩寵，因爲天主允許垂聽祈禱。折衷派幾乎將各派理論的困難，匯集在一起了，但它特別強調祈禱在實現救贖時的重要性，倒是千秋不移的至理。

## 第二篇 常 恩

### 第一章 成義的過程

#### 第十六節 成義的概念

##### 一、新教對成義的看法

在路德的神學理論裡，成義的出發點是：他確信亞當的罪使人性完全墜落；原罪體制地包括貪慾(*concupiscence*)，路德認為成義是一個法律行為(*actus forensis*)，天主藉此宣佈罪人為義人，雖然此人內心仍舊是不義而多罪的。消極地說，成義並非罪惡的真正消除，而是「不歸罪」(*non-imputation*)或罪之遮蔽而已。積極地說，它並非內在的更新或成聖，而只是基督正義的外在的歸屬。成義的主觀條件是「依恃的信心」(*fiducial faith*)，即一面堅信自己得救，一面由於堅信得救而確信仁慈的天主因基督的緣故而赦免諸罪(*Conf. Aug. and Apol. Conf. Art. 4; Art. Smalc., P. III, Art. 13; Formula Concordiae, P. II c. 3*)。

##### 二、天主教對成義的看法

特倫多大公會議根據哥，壹，十三，向我們公佈了成義的真諦：「我人從與生俱來的第一位亞當之子的自然境界，藉第二位亞當——主耶穌基督，而進入天主義子的恩寵境界」(*Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum. 鄧七九六*)。自消極方面言，成義是罪惡

的眞正滌除，自積極方面言，成義就是人的成聖，內在的超自然的更新 (*Non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*. 鄧七九九)。新教所云：成義祇是罪惡的遮蔽或不歸罪，或僅是基督正義的外在歸屬，特倫多大公會議斥之爲異說 (鄧七九二，八二一)。

自消極方面言，聖經證示罪之赦免就是罪的眞正而完全的清除。聖經用下列詞彙說明這點：(一) *delere* = 除掉，拭去 (詠，伍拾，三；依，肆叁，廿五，肆肆，廿二；宗，叁，十九)；(二) *auferre transire* = 除去，分離 (撒下，拾貳，十三；編上，貳壹，八；米，柒，十八)；(三) *tollere* = 拔去 (若，壹，廿九)；(四) *longe facere* = 移開 (詠，壹零貳，十一)。(五) *lavare, abluere* = 洗淨；(六) *mundare* = 淨化 (詠，伍拾，四；依，壹，十六；則，叁陸，廿五；宗，貳貳，十六；格前，陸，十一；希，壹，三；若一，壹，七)；(七) *remittere* 或 *dimittere* = 寬恕，原有 (詠，叁壹，一；捌肆，三；瑪，玖，二；六；路，柒，四七等；若，貳拾，廿三；瑪，貳陸，廿八；厄，壹，七)。

有些經文雖提到罪的遮蔽或不歸罪 (詠，叁壹，一等；捌肆，三；格後，伍，十九)，但必須參照其他類似語句 (詠，叁壹，一；捌肆，三) 以及聖經其他部分的明顯教訓來解釋才對。箴，拾，十二 (愛情能遮蓋一切罪愆) 與伯前，肆，八 (愛遮蓋許多罪過) 所指的不是天主赦罪，而是人彼此的寬恕。

自積極方面言，聖經把成義當作重生於天主，也就是說，罪人誕生於超性的新生命 (若，叁，五；鐸，叁，五一六)，成爲新的受造物 (格後，伍，十七；迦，十五)，內在的更新 (厄，肆，廿三—廿四)，成聖 (格前，陸，十一)，出死入生的轉變 (若一，叁，十四)，由黑暗入光明的過

程（哥，壹，十三；厄，伍，八），人與天主的永久團聚（若，拾肆，廿三；拾伍，五），天主性的分享（伯後，壹，四：divinae consortes naturae），當聖保祿說基督成爲我們的正義（格前，壹，卅；羅，伍，十八）時，他的意思是：基督身爲我們成義的功績因。

教父們視諸罪之赦免爲諸罪的真正拭除。聖奧斯定駁斥白拉奇派的曲解，他們說奧斯定主張洗禮並不完全消除罪愆而祇把罪愆「刮」去而已（*Deimus baptismum dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina. non radere. Contra duas ep. Pel., I, 13, 26*）。教父們往往稱成義所實現的成聖爲「天主化」（*definitio*）。聖奧斯定宣稱，聖保祿所講的天主的正義，乃是使我們變成正直的那一個正義，而非「天主自爲正義」的那個正義（鄧七九九）。我們所以稱之爲天主的正義，因爲它是由天主所給予的（論基督的恩典，拾叁，十四）。假如天主宣布某人是義人，而此人的心靈仍然有罪，這與天主的誠實與聖德不能相容。

## 第十七節 成義的原因

特倫多大公會議（鄧七九九）明定成義的原因如下：

- 一、目的因（*causa finalis*）是天主與基督的榮耀（第一目的因），及人的永生（第二目的因）。
- 二、動因（*causa efficiens*）或更清楚地說主要動因（*causa efficiens principalis*）是天主的仁慈。
- 三、功績因（*causa meritoria*）是基督，他身爲天人的中保，爲我們贖罪，並且贏得了成義的恩寵。

四、第一次成義的工具因 (*causa instrumentalis*) 是洗禮，特倫多大公會議接着說：「它是信心的聖事，沒有信心誰也不得成義」 (*quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio*)。因此，對成人言，信心是成義的必要先決條件 (準備因 *causa dispositiva*)。

五、體制因 (*causa formalis*) 是天主的正義，並非「他自為正義」的那個正義，而是他使我們成為正義的那個正義 (*Iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos justos facit.*)，也即聖化恩寵 (鄧八二〇)。

按照特倫多大公會議的教訓，聖化恩寵是成義的唯一體制因 (*unica formalis causa*)。這就是說，聖化恩寵的傾注一方面赦免諸罪，另一方面內在地聖化人靈。大公會議藉此摒棄某些新教人士 (喀爾文·馬丁·布采 Martin Butzer) 與若干天主教神學家 (如塞里彭道 Seripando、龔達利尼 Contarini、彼濟烏 A. Pighius、葛路柏 Gropper) 等所主張的雙重正義說 (*The doctrine of double justice*)。他們咸認一個人的罪愆之赦免完成於基督正義之歸屬，而積極地成聖，則繫於常駐靈魂的正義。

聖經指示我們，恩寵與罪惡正如光明與黑暗，生命與死亡，兩者無法並存。恩寵之惠臨必然使罪惡滅絕。格後，陸，十四：「正義與不法之間那能有什麼相通？或者光明之於黑暗那能有什麼聯繫？」哥，貳，十三：「你們從前因你們的過犯……原是已死去的人，但天主使你們與基督一同生活」，(若一，叁，十四；神，貳之壹，一一三，6之2)。

## 第十八節 成義的準備

### 一、準備的可能性與必要性

罪人藉現恩之助，能夠而且應該準備自己接受成義的恩寵——信理

新教人士否認一個人準備自己成義的可能性和必要性。這種理論的根基是：「人的意志、在原罪以後，因着人性的完全墮落，根本沒有行善的能力」。特倫多大公會議反對這個意見，宣佈如下：「如有人說……他（罪人）一點不需要用意志的行動準備自己，使自己適於成義，此人應受棄絕」（*Si quis dixerit, ... nulla ex parte necesse esse eum [sc. impium] suae voluntatis motu praeparari atque disponi: A. S. 鄧八一九，七九七等，八一四，八一七*）。

大公會議又指出（鄧七九九）聖經的明證如下：匝，壹，三：「你們歸向我吧，我必轉向你們」。哀，伍，廿一：「上主啊！使我們歸向你！我們要回心轉意」。第一段經文着重在人的意志歸向天主的自由；第二段經文闡明天主預先賜恩的必要性，參閱聖經裡許多勸告罪人悔改回頭的訓言。

古代教會對悔罪與慕道者所行的常例，表示了接受成義恩寵的極鄭重的準備，聖奧斯定說：「獨自創造了你的那位，沒有你的合作，便不能使你成義。他創造你時，你並不知道，但若你不贊同，他不能使你成義」（訓道辭，壹陸玖，十一，十三；神，貳之壹，一一三，3）。

### 二、信心與成義

非有信心，成人的成義是不可能的——信理



特倫多大公會議告訴我們，信心是「得救的開始，一切正直的根源」(Per fidem iustificari dicimur, quia fides est humane salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. 鄧八〇一；七九九·sine qua (sc. fide) nulli unquam contigit justificatio··同樣地鄧一七九三)。

至於成義所需信心的內容：一個人僅有所謂「依恃的信心」(fiducial faith)是不够的，必須有神學的即信理的信心(confessional faith)，這個神學的或信理的信心就是：基於啓示者天主的權威，堅信啓示的真理。特倫多大公會議宣稱：「誰說使人成義的信心不過是對天主仁慈的依恃……此人應受棄絕」。(Si quis dixerit, fidem iustificantem nihili aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae: A. S. 鄧八二二)·參攷鄧七九八：「他們相信天主所啓示所允許的爲真實」Credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt;...鄧一七八九：信心之定義)。

根據聖經，信心(神學的信心)是得救不可或缺的先決條件。谷，拾陸，十六：「向一切受造物宣講福音。信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪」。若，貳拾，卅一：「這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞，天主子，並使你們信者，賴他的名得有生命」。希，拾壹，六：「沒有信德，中悅天主是不可能的，因爲那願接近天主的應該信他存在，且信他對尋求他的人是賞報者」。(參攷谷，壹，十五；若，叁，十四等；捌，廿四；拾壹，廿六；羅，拾，八等)。

反對這項信理的人所引證的經文(羅，肆，三等；瑪，玖，二；路，拾柒，十九；柒，五十；希，拾壹，一)雖特別強調信任(confidence)，但也並不放棄「神學的信心」；實際上，對天主仁慈的信任是信仰天主啓示真理的一

個必然的後果。

成義必須有神學的信心之另一確證來自教父著作：慕道者須接受基督信仰真理的課程，而且在領洗以前，要宣誓。戴爾都良稱洗禮是受洗前信誓的蓋印 (*obsignatio fidei, signaculum fidei; De praenit.*, 6; *De spect.* 24)。聖奧斯定說：「永生的美善生活的開始，就是有真正的信心」(訓道辭·肆叁·1·1)。

### 三、信心以外，需有其他準備行為

除了信心以外，需有其他準備行為——信理

新教人士以「依恃的信心」為成義的唯一原因(“*sola fides*” doctrine)。特倫多大公會議則宣佈：成義除了有信心外，還需有其他準備行為(鄧八一九)。這些準備行為是：對天主正義的敬畏；因基督的功績而寄希望於天主的仁慈；開始愛慕天主；憎厭罪惡；決定領受洗禮並開始新生活。大公會議說明成義過程中一般的心理狀況，但並非說，各項行為必須按上列次序逐一產生，而且祇許有這些行為。信心既是得救的開始，當然是不可或缺的；同樣地，對罪惡的憂傷也屬必須，因為若不衷心憎厭罪惡，蒙赦不啻是緣木求魚(鄧七九八，八九七)。

聖經要求，除了信心之外，還得有其他的準備行為，如敬畏天主(德，壹，廿七—廿八；箴，拾肆，廿七)，希望(德，貳，九)，愛天主(路，柒，四七；若一，叁，十四)，痛悔與補贖(則，拾捌，卅；叁叁，十一；瑪，肆，十七；宗，貳，卅八；叁，十九)。

聖保祿說我們是因信德成義而非憑法律行為(羅，叁，廿八：「我們認為人的成義，是藉着信德，而不在於法律

行爲」；參見迦，貳，十六），但他所說的信德是活生生的表之於愛，見諸行動的信德（迦，伍，六），他所說的行爲是指如割損禮這類舊約的法律行爲，他所說的成義則是罪人（非信友）因接受了基督信仰而有的一種內在的淨化與聖化。

聖雅各伯的看法好像與之相反，主張人不僅因信德，也因行爲而成義（雅，貳，廿四：「你們看，人成義是由行爲，不僅是由於信德」），（然而他所說的信德是一種死的信德（雅，貳，十七；參見瑪，柒，廿二），他所說的行爲是出於基督信仰的善工；而他所說的成義，意思是在天主法庭前基督信友被宣判爲正直，聖保祿的話旨在反擊那以法律行爲自詡的來自猶太教的信友；因而他強調信德的重要。聖雅各伯的話則是爲了教訓半冷不熱的信友，勸他們要身體力行，兩位宗徒異曲同工，勸勉人要具有活生生而具行動的信德。

教父們的遺言與古代教會對慕道者的教訓相符合，他們認爲僅有信心不足以成義。聖奧斯定說：「沒有愛，信心雖然可以存在，但却毫無裨益」（論三位一體，拾伍，十八，卅二；神，貳之壹，一一三，5）。

## 第二章 成義的境界

### 第十九節 聖化恩寵的本質

#### 一、聖化恩寵的本體論定義

(一)聖化恩寵是一種超自然的受造的贈禮，與天主有實在的區別——近乎信理的意見

按照彼得·隆巴（Peter Lombardus, *Sent.*, I d, 17）的見解，成義之恩不是一種受造的恩寵，而是非受造的聖神自己住在義人的靈魂裡，由他自己直接完成（non mediante aliquo habitu）愛天主與愛人的善行（神，貳之貳，二三，2）。

特倫多大公會議給聖化恩寵所下的定義是：「天主的正義並非『天主自為正義』的正義，而是天主使我們成義的那個正義（鄧七九九）」。這個定義不將聖化恩寵與聖神等量齊觀。聖神並不是成義的體制因（formal cause），而是它的動因（efficient cause）。按羅，伍，五：「天主的愛情，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」。聖神是我們成義時所接受的天主愛情的媒介，因此他與成義恩寵（贈禮）有別。

(二)聖化恩寵是天主所傾注的、恆久附著靈魂的一種超自然屬性——確定意見

唯名論者認為成義的恩寵是天主恆常的慈恩，天主藉着這個慈恩，因基督的功績寬恕罪人的過犯，並且賜以必要的現恩，使之得救。路德也認為，成義恩寵是天主對罪人的一種恩惠，這個恩惠就是將基督的正義歸屬此人，而不再計較他的罪尤。

特倫多大公會議所用的名詞如 *diffunditur, infunditur, inhaeret* (鄧八〇〇，八〇九，八二一)，表明成義的恩寵是成義者的一種恆常不移的境界。在特倫多大公會議的指示下所撰寫的羅馬要理問答，稱聖化恩寵為「靈魂常有的天主特性」(*divina qualitas in anima inhaerens* 要理問答，貳，二，四九)。未懂事兒童的成義，使我們很清楚明白，成義之恩是成義的人所有的一種恆常的恩寵。(鄧四一〇，四八三，七九〇等)。

聖經把成義的境界當作天主在人靈內所撒的一粒種子(若一，叁，九：「凡由天主生的就不犯罪過，因為天主的種子存留在他內」)，亦是傅油、印記、聖神的抵押(格後，壹，廿一，廿二)，天主性體的分露(伯後，壹，四)，永生(若，叁，十五—十六)。聖經也稱成義為一種再生(若，叁，五；鐸，叁，五)，新受造物(格後，伍，十七，迦，陸，十五)，內在的更新(厄，肆，廿三，廿四)。這些經文都使我們明白，成義之恩不是天主在靈魂上短暫而個別的作為，以催促人實行其得救的善工，而是靈魂常持不渝的超自然屬性。成義的人所具有的超性新生命，以常存的超性生命本原為先決條件。

亞力山大的聖濟利祿稱成義之恩為「一種使我們聖化的「特性」(見 *Hom. Pasch.*, X, 2)，或聖神傾注於我們心靈的某一種「天主形體」(*Divine form.* 聖 *In Is.*, IV, 2)。參看神·貳之壹，一一〇，2。

(三) **聖化恩寵不是一種自立體，而是固植於靈魂本身的一種實在的附屬體——確定意見**

特倫多大公會議採用 *inhaerere* (固定，固植) 一詞 (鄧八〇〇，八〇九，八二一) 來表示附屬體

存在的方式。

聖化恩寵既是靈魂所處的境界，更可說是一種特性，它既是一種恆常的特性，便可說是一種習性。由於聖化恩寵直接成全靈魂本身，它與行動祇有間接的關係，可稱之為本體的習性 (*habitus entitativus*)，以別於行動的習性 (*habitus operativus*)，按照它惠臨人靈的方式與程度言，又可稱之為傾注習性 (*habitus infusus*) 以別於生得習性 (*habitus innatus*) 與獲至習性 (*habitus acquisitus*)。

#### (四) 聖化恩寵與愛德之間有實在的差別——多數意見

按照聖多瑪斯與其學派的意見，聖化恩寵既是靈魂自立體的成全（本體的習性 *habitus entitativus*），與愛德——意志能力的成全（行動的習性 *habitus operativus*）是不同的。司各脫斯派人士則視恩寵為一種行動的習性，實質上與愛德相同 (*materially identical*)，因而他們承認在恩寵與愛德之間祇有能力表顯上的區別 (*virtual difference*)。特倫多大公會議將這個問題置之不論。然而，在某一文件上（鄧八二一），大會將恩寵與愛德作了鑑別 (*exclusa gratia et caritate*，而且在另外一處（鄧八〇〇），援引了羅，伍，五，祇提到愛德的傾注。超過自然秩序與自然秩序的類比性有利於聖多瑪斯的見解。它暗示我們：靈魂自身的超自然稟賦與靈魂能力的超自然稟賦，正如靈魂本身與其能力，是有實在差別的。神，貳之壹，一一〇，3—4。

### 二、聖化恩寵的神學定義

#### (一) 聖化恩寵使靈魂分禱天主的性體——確定意見

在彌撒奉獻禱詞中有一句：「求你按着這水與酒相合的奧蹟，恩賜我們分享他（基督）的天主性，正如他曾惠然首肯分享了我們的人性一樣。」耶穌升天節的頌謝經文：「他自舉升天，為使我們

能分享他的天主性」(鄧一〇二一)。

伯後，壹，四也說明信友被提升到分濶天主性體的境界：「並藉着自己的光榮和德能，將最大的和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉着這些恩許，能成為有分於天主性體的人」。同樣地，聖經視成義為誕生於天主(若，壹，十二—十三；叁，五；若一，叁，一，九；鐸，叁，五；雅，壹，十八；伯後，壹，廿三)，間接地教導我們參與天主的性體，因為誕生就是生育者把自己的性體傳給被生者。

教父們自前述經句和其他經句(詠，捌壹，一，六；若，拾，卅四—卅五)，引伸出人藉恩寵而天主化(*Deiours, deificatio*)的道理。他們堅信，天主降生成人是為使人天主化，聖亞達納(Athanasius)在*Or de incarn. Verbi*, 54中說：「聖言成人，使我們成為天主」。在反對亞略派言詞(C. Arianos. *Or.*, 1, 38)中，他也說了類似的話，託名奧斯定(Pseudo-Augustin)在訓道辭(*Sermo*, 128, 1)中說：「天主成人，俾使人成天主」(Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus)。託名狄尼修把人的天主化解釋為「在可能範圍內與天主的最大的同化和契合」(論聖統*De eccl'es. hier.*, 1, 3)。

### (二) 就分濶天主性體的方式言，應該避免兩種極端：

- (1) 不能用泛神論的意義(*pantheistic sense*)來設想靈魂天主化的轉變，須知在創造者與受造物之間依舊隔着無窮的深淵，鄧四三三，五：〇，一二—二五。
- (2) 也不能僅僅用倫理的契合(*moral communion*)來解釋靈魂的天主化；倫理的契合祇是對天主的道德完善的模仿，恰似罪人之為魔鬼之子。若，捌，四四。
- (3) 積極地說，靈魂天主化的轉變是人與天主之間的一種實質的契合(*physical communion*)。這種實質契合就是由天主給予的受造的贈禮所完成的附屬性結合(*accidental unification*)，它以超越一切受造能力的方式，使靈魂與

天主相像，並且與天主合一。以身體言，人本是天主概念的形體化，是天主的痕跡 (vestigium Dei)。以精神言，人原是天主精神的複製品，是天主的肖像 (imago Dei)；聖化恩寵將人提升，使人成爲天主的肖像 (similitudo Dei)。也就是說，靈魂與天主的相像達到更高的，而且超自然的程度。神·叁，二，10—1：「恩寵是依附體，它是分施於人的天主的某種相似。」(gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine.)

李柏達 (Ripalde) 認爲靈魂與天主超自然的相像，就是靈魂與天主的聖德相像；素阿勒茲 (Suarez) 說得比較正確，他認爲那是靈魂與天主的精神 (Spirituality) 的相像。精神是天主的生命、自知與自愛的本原，聖化恩寵既是分靈天主的精神，也是受恩者靈魂裡天主生命的本原。

(三) 在現世，由聖化恩寵所造成的靈魂與天主的超自然的相似，將在永世，在榮福中享見天主時，臻於圓滿的境地。

換句話說，靈魂那時將分靈天主的自識，並分享由認識天主而來的幸福，恩寵與榮耀的相互關係正如種子與果實一樣，恩寵是榮耀的開始 (gratia inchoata)，榮耀是恩寵的完成 (gratia consummata)。神·貳之貳，廿四·3之2：「恩寵與榮耀同屬一類，因爲恩寵無非是榮耀在我們身上的某種開始。」(gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis,) 聖經告訴我們在成義的人內已有永生，同時證明恩寵與榮耀在本質上的相同(若·叁，十五；叁，卅六；肆，十四；陸，五四)。

## 第廿節 聖化恩寵的體制效果 (formal effects)

### 一、靈魂的成聖

#### 聖化恩寵使靈魂聖化——信理

特倫多大公會議告訴我們，成義是「人內部的聖化與更新」(鄧七九九)。聖保祿給格林多的信



友寫信道：「你們因主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前，陸，十一）。他稱信友為聖徒（見聖保祿各書信的致候辭），勸勉他們「穿上新人，就是肖似天主，具有真實的正義和聖善的新人」（厄，肆，廿四）。

消極地說，聖德就是不受大罪的束縛；積極地說，聖德就是與天主恆久的超自然契合。

### 二、靈魂的美

#### 聖化恩寵給予靈魂以超自然的美——一般意見

羅馬要理問答提到聖化恩寵時說：「恩寵像一道光，拂去了靈魂上的一切沾污，使靈魂更其光明，美麗」（貳，二，四九）。

教父們以雅歌中的新娘象徵一個滿飾恩寵的靈魂，聖多瑪斯說：「天主的恩寵如光一般使人美麗」（*gratia divina pulchrificat sicut lux*, *In P.*, 25, 8）。聖化恩寵既使靈魂分享天主的性體，也在靈魂裡複製天主的非受造之美，並使靈魂化成天主子的肖像（羅，捌，廿九；迦，肆，十九）；按希，壹，三，天主子是天主光榮的輝耀和他本體的印像。

### 三、與天主的友誼

#### 聖化恩寵使義人成爲天主的朋友——信理

特倫多大公會議昭示我們，「人藉着成義，由不義者變爲義人，由天主的敵人變爲天主的朋友」（鄧七九九，八〇三·*amici Dei ac domestici facti*）。耶穌對他的門徒說「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友。我不再稱你們爲僕人，因爲僕人不知道他主人要作什麼；我稱你們爲朋

友，因為凡我由我父所聽來的一切，都顯示給你們了」（若，拾伍，十四，十五，參考智，柒，十四；厄，貳，十九；羅，伍，十）。

聖若望·基素東論及成義之恩說：「他遇見你時，你原是死亡的、失落的、被囚禁的、是敵人，他使你成爲朋友、兒子、自由人，義人，承繼者」（*In ep. ad Rom., hom., 14, 6*）

聖多瑪斯將亞里斯多德（*Ethica Nic., III, 2—4*）的思想引而伸之，認爲友愛是建立在一個共同基礎上的恩情的互愛（神，貳之貳，廿三，1）。天主友誼的基礎是分享天主性（*consortium divinae naturae*），這個恩惠是由天主賜及義人的。與恩寵境界相繫的神學的愛德，使義人能以愛還報天主慈恩的愛。

#### 四、天主的義子

**聖化恩寵使義人成爲天主的子女，並賜與他天國的承繼權——信理**

特倫多大公會議告訴我們，成義就是「進入恩寵境界，且承受天主義子地位的轉變」（*translatio in status gratiae et adoptionis filiorum Dei.* 鄧七九六）。義人是「所希望的永生的承繼者」（*in status gratiae et adoptionis filiorum Dei.* 鄧七九六）。義人是「所希望的永生的承繼者」（*translatio in status gratiae et adoptionis filiorum Dei.* 鄧七九六）。聖經證明成義之境就是天主與人中間的父子關係。羅，捌，十五—十七：「你們並沒有領受奴隸的心情而仍舊恐懼，却領受了被立爲義子的心神，它使我們呼喊：阿爸，父啊！聖神自己和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。既然是子女，便是承繼人，是天主的承繼人，是基督的共同承繼人」。參考迦，肆，五；若，壹，十二—十三；若一，叁，一，二，九）。

所謂承繼，就是慷慨地接納一位外人做自己的兒子和繼承者 (*personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio*)。人世的承繼要求承繼者與被承繼者具有共同的體性，而且在他們中間祇能建立倫理的與法律的關係；至於天主的承繼，則包含了超性生命的給予和天主性的分享，這，不啻是建立天主與其義子之間的實質相通 (*physical communion*) 的一種類比誕生 (若，壹，十三；叁，三等)。天主聖子基督之始於太古的子位，是天主義子地位的模範。羅：捌，廿九：「好使他 (基督) 在衆多弟兄中作長子」 (神，叁，廿三，1)。

### 五、聖神的寓居

#### 聖化恩寵使義人成爲聖神的宮殿——確定意見

聖神寓居義人的靈魂，不僅藉他自己所分施的受造的恩寵，也藉着他的非受造的天主性體 (*inhabatio substantialis sive personalis* 鄧八九八，一〇一五)。聖經保證聖神親自寓居義人靈魂的實在性。格前，叁，十六：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」 (羅，伍，五；捌，十一；格前，陸，十九)。

教父們替聖經的訓言作證。參閱聖依來內反異說，伍，六，1等。爲反詰馬賽道尼派，他們以聖神寓居的道理，來證明聖神的天主性。見聖亞達納 *Exp. ad Serap.*, 1, 24

聖神親自居住在義人靈魂內所產生的，並非是與靈魂的實體的結合 (*substantial unification*)，而僅僅是一種附屬性的結合 (*accidental unification*)。由於聖神的寓居是天主的一種對外活動，而天主的對外活動係由天主三位共同完成；所以實際上，聖神的寓居也就是天主三位的寓居。這一寓居既是天主聖愛的表示，我人把它歸屬於聖神——父子之間自成位格的愛情。若，拾肆，廿三：「誰若愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並在他那裡要作我們的住所」。格後，陸，十六：「你們就是生活的天主的殿」。

若干神學家（伯達非Petavius、巴沙格利亞Passaglia、赫特Huter、謝本Scheben、雪耳Schell），受了某些希臘教父著作的影響，相信除了聖三的寓居外，還有聖神的一種特別的寓居，與前者不同，而為天主第三位所獨有。然而，這一見解與天主三位對外活動一致的理論很難調協。

## 第廿一節 隨聖化恩寵而來的禮品

一些超自然的「禮品」陪伴着聖化恩寵惠臨人靈，它們與聖化恩寵有着實在的區別，但與之有密切的聯繫。羅馬要理問答稱這些超自然的「禮品」為聖化恩寵的同伴：「一切最卓越的德性伴隨着聖化恩寵（nobilissimus omnium virtutum conitatus），天主將它們與恩寵同時傾注於靈魂」（貳，二，五十一）。

### 一、神學德性

**信，望，愛三種直接以天主為對象的德性，亦即神學德性，與聖化恩寵一同傾注於靈魂——信理**

特倫多大公會指示我們：「人在成義之時，蒙主赦免諸罪，同時，基督將信，望，愛三個德性，都傾注於根植在基督內的他」（鄧八〇〇）。靈魂所蒙受的這三個德性是一種習性（habitus），而不是行動。infundere（傾注）一詞表示習性的給予。就愛德來說，大公會特別宣佈，愛德是由聖神傾注於人心，在人心固植不移而形成的一種常態（鄧八二一：quae [caritas] in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaerent.）

大公會議的宣布以羅，伍，五為主要的依據：「天主的愛情，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在

我們心中了」。參見格前，拾叁，八：「愛永存不朽」。信德、望德和愛德完全一致，永存在義人心裡。格前，拾叁，十三：「現今存在的，有信，望，愛這三樣」。

聖若望·基素東提到洗禮效果時說：「你有了長存不朽的信、望、愛三德。追尋它們！它們比徵兆（奇蹟）更高超。愛德是無與倫比的」。(*In Actus Apost. hom.*, 40, 2.)。雖然傾注的愛德並不如司各脫斯派所云，與聖化恩寵實質上相同，兩者却是融合不分的。愛德的習性與聖化恩寵同時灌注人靈，亦與之同時消失(鄧一〇三一—一〇三二)。信德、望德跟聖化恩寵可以分離。人每犯大罪，愛德與恩寵盡失，而信與望二德則繼續存在。惟有犯了與這兩種德性相違的罪愆，即信德遭遇不信，望德遭遇不信與絕望時，信與望二德始告失密(鄧八〇八·八三八)。由於信與望二德可能與恩寵及愛德分離，若干神學家(如素阿勒茲認為，在靈魂有相當準備的情況下，這一種德性在成義之前，就已經在無愛德相伴狀態(*virtutes informatae*)下，傾注於靈魂內。這一意見與特倫多大公會議的宣布並不相悖(鄧八〇〇: *simul infusa*)，因為大公會議所指示的祇是有愛德相伴的信德(*fides formata*)和望德(*spes formata*)。

## 二、倫理德性

### 倫理德性與聖化恩寵一同傾注於人靈——一般意見

維也諾(Vienne 1311—1312)大公會議一般地講論德性與恩寵(*Informing grace*)，是以習性方式的傾注，並不以神學德性為限(*Virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum*。鄧四八三)。羅馬要理問答(貳，二，五十)提及「一切德性的極高貴的友伴」。

聖經雖然沒有明確地證實倫理德性的傾注；但智·捌，七(四樞德是天主智慧的結婚禮品)；則·拾壹·十九，廿(遵守主的規誡是獲得新「心靈」的後果)·尤其是伯後·壹，四等(不但提及天主性體的分享，而且也列舉其他

的恩賜如信心、力量、知識、節制、忍耐、孝愛、友愛、對主的愛等)。對這一點，都有所提示。聖奧斯定論及倫理德性所歸宗的四樞德時說：「在現世這涕泣之谷，天主藉恩賜與我們這些德性」(Enarr. in Ps., 83, 11)。參考奧斯定的 *In ep. I. Joan. tr.*, 8, 1，並參考神·貳之壹·六三·3。

### 三、聖神的恩賜

#### 聖神的恩賜，也與聖化恩寵一同傾注於人靈——一般意見

這一神學意見的聖經基礎是：依，拾壹，二—三，它說到未來的默西亞將具有的精神恩物：「將要住在他內的上主之神，是明智和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神，他將以敬畏上主為快樂。」(七十賢士譯本與拉丁通俗本作：「：明達和孝愛 [ejusdem, pietas] 之神！敬畏上主之神會充滿他」)。根據希伯來文，除了「天主的神」本身以外，尚有六種恩賜。而七十賢士本與拉丁通俗本將第二節與第三節中的「敬畏上主」一詞作「敬畏」和「孝愛」二種不同的譯法，所以有了七種恩賜。實際上，溯自七十賢士本的「七」的數字並無重要性。禮儀、教父們(如聖盎博羅削 *De Sacramentis III 2, 8; De mysteriis, VII, 42*) 與神學家們都從這段經文得知，聖神的恩賜是分施給一切義人的，因為義人是基督的肖像(羅，捌，廿九)。參考堅振規程與禮儀所應用的詩歌如「伏求聖神降臨」(Veni, sancte Spiritus) 「伏求造物聖神降臨」(Veni Creator Spiritus)，以及良十三世有關聖神的通諭：*Divinum illud* (1897)。

什麼是聖神恩賜的本質？它們和傾注的德性之關係如何？這一切尚無定論。按照大多數神學家所推崇的聖多瑪斯

的見解，聖神的恩賜是靈魂能力的超自然而恆久的習性，與傾注於靈魂的德性有實在的差別；聖神的恩賜使人輕捷而愉快地順從聖神的默導（*Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur in-sinctum Spiritus Sancti. 神·貳之壹·六八·4*）。

聖神的恩賜部份與理智（上智、明達、超見、聰敏）有關，部份與意志（剛毅、孝愛、敬畏）有關。聖神的恩賜與傾注的德性之差別是：靈魂的賦有超自然恩惠的能力是德性的動力本原，是賦給靈魂的超自然能力，而恩賜的動力本原直接是聖神。德性使人完成教友生活中普通的好行為，而聖神七恩使人完成不平常的英豪行為。聖神七恩與奇恩（*Charismata*）不同，前者是爲了受恩者自身的得救而賦予，而且是在成義之時傾注於人靈。（神·貳之壹·六八·1—8）。

## 第廿二節 恩寵境界的特性

### 一、不確性（*Uncertainty*）

**若無天主特別的啓示，沒有人能以信仰所特有底確切性知道自己是是否處於恩寵境界——信理**

新教人士認爲，成義的人能以毫無懷疑的，信仰所特有底確切性，確知自己的成義。特倫多大公會會議宣布：「當人思量一己的軟弱和自己準備的不足，自己是否處於恩寵之境這一問題，會使他們感到畏懼與焦急，因爲沒有一個人能以信仰所特有底確切性，知道自己的無辜，並確知已經獲得主的恩寵」（鄧八〇二）。

聖經證明恩寵境界的不確性。格前，肆，四：「我雖然自覺良心無愧，但我決不因此就自斷爲義人」。斐，貳，十二：「你們要懷着恐懼戰慄，努力完成你們得救的事」。又格前，玖，廿七。

恩寵境界不確性的理由是：沒有特殊的啓示，無人能以信仰底確切性，知道自己已經滿全了成義的一切必要條件。但這信仰底確切性之不可能，並不損斥以良心為證據之高度的常情確實性（神，貳之壹，一一二，5）。

## 二、不等性 (Inequality)

義人蒙受的成義之恩，多寡各不相同——信理

善工能邀至更豐富的恩寵——信理

新教人士以為，成義祇是基督正義的外在歸屬，所以他們不得不承認一切義人的成義完全相同。然而特倫多大公會議定斷：義人所蒙受的成義之恩的多寡，出於天主的自由給予，而且按照各人的準備與合作的程度而不同（鄧七九九）。

至於恩寵的增加問題，新教人士認為善工祇是成義的果實。特倫多大公會議反對這一見解，宣布人靈內已獲得的正義能隨善工而增加 *Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque, etiam non augeri coram Deo per bona opera: A. S. 鄧八三四；八〇三，八四二*。各種不同的善工邀至不同等級的恩寵。

聖經告訴我們，賜與每一位義人的恩寵各不相同。厄，肆，七：「我們各人所受的恩寵，却都是按照基督賜恩的尺度」。格前，拾貳，十一：「可是這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨他的心願，個別分配與人」。聖經又告訴我們恩寵增加的實在性。伯後，叁，十八：「在恩寵上漸漸增長」。默，貳貳，十一：「讓義者仍行義罷！讓聖者仍成聖罷！」



聖熱羅尼莫攻擊若凡寧 (Jovinian) 的謬誤。若氏受了斯多噶派諸德相同之理論的影響，認為一切義人獲得同等的恩寵，一切聖者蒙受同等的榮福 (駁若凡寧，貳，廿三)。聖奧斯定說：「諸聖都穿戴着正義，有人多些，有人少些。」(書信，壹陸柒，三，十三)。

恩寵尺度不同之可能性的內在理由乃是：恩寵是靈魂的實質屬性。因此多寡不均。(神，貳之壹，一一二，4)。

### 三、恩寵喪失的可能性

#### (一) 恩寵的喪失

#### 成義之恩能夠失去，任何大罪都能使之喪失——信理

喀爾文認為恩寵境界絕對不可能喪失；路德認為祇有不信之罪，即失去依倚的信心 (fiducial faith)，始能使人失落已得的正義。特倫多大公會會議宣稱：「恩寵之境不僅由於信心之消失，抑且由任何大罪而遭喪失 (鄧八〇八，八三三，八三七)。小罪既不破壞也不減損恩寵境界 (鄧八〇四)。

聖經以解釋與例證 (墮落的天使、人類始祖、猶達斯、伯多祿)，清晰地說明恩寵可以失落的道理。則，拾捌，廿四；叁叁，十二；瑪，貳陸，四一：「醒寤祈禱吧！免陷於誘惑」。格前，拾，十二：「凡自以為站得穩的，務要小心，免得跌倒」。在格前，陸，九—十中，除了不信之罪外，聖保祿又列舉其他許多不得承繼天國之罪，當然，這些罪也會招致成義之恩的失落。

若凡寧企圖擷取若一，叁，九的經文，作為成義之恩不能失落的根據，而遭聖熱羅尼莫的痛擊 (駁若凡寧，貳，一一四)。初期教會生活中做補贖的常規，證明當時教友相信任何大罪使恩寵喪失的道理。

自理論言，恩寵可能喪失的信理基於：從一方面言，人的自由使人有犯罪的可能，另一方面，大罪的本質——背棄天主，傾向受造物——與聖化恩寵絕對相悖；聖化恩寵乃是與天主生命的超自然的契合。

### (二) 傾注的德性與聖神恩賜的喪失

當聖化恩寵失落時，愛的神學德性也隨之消失。愛德與大罪絕不相容。巴依烏斯所主張的相反理論為教會所揚棄（鄧一〇三一——一〇三二）。

正如特倫多大公會議所特別闡明的，信德並不一定隨恩寵境界而離失。殘存人靈的信德雖不是活的信德，却是一種真實的信德（鄧八三八）。祇有與信德本質相違的不信之罪能使它喪失。

望德可以離愛德而存在（鄧一四〇七），但是不能遺信德而獨立，與望德相反的失望以及不信之罪，使人失去望德。

按照神學家的一般見解，倫理的德性與聖神的恩賜，均隨恩寵與愛德而喪失淨盡。

### 第三章 成義的美果（功績論）

#### 第廿三節 功績的實在性

##### 一、異說

新教人士否認超自然功績的實在性。路德最初宣稱：成義者的一切善行本身都是有罪的，因為罪愆仍留在他內（鄧七七一：In omni opere bono justus peccat.），稍後他承認成義的人藉所賦予的聖神之助，能够而且必須完成善工（奧斯保信條第廿款：docent nostri, quod necesse sit bona opera facere.），但他否認這些善行的功績。按照喀爾文的說法（基督教會的原理 *Institution*, Ⅲ, 12, 4）在天主面前，人的一切善行都是「不潔與污穢的」（*inquinamenta et sordes*）。新教人士認為，天主教有關功績的理論使基督的功績與恩寵貶值（鄧八四三），而且過份重視善行的外表聖德，卑鄙地尋求一己的功勞，是一種法利賽式的自誇。

有關功績的概念，請參閱本書第三編第二部第十一節之一。

##### 二、教會的道理

#### 成義的人能因他的善工，真正地掙取天主超性的賞報——信理

第二次奧良會議與阿基丹的普洛斯柏（Prosper of Aquitania）和聖奧斯定的想法一致，宣布如下：「已做的善工應受報酬，但是並非由功績而來的恩寵，先於行動，俾使行動美好地完成」（*Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant.* 鄧一

九一)。

特倫多大公會議曉示我們，永生對於成義的人，一方面是天主所預許的禮品與恩惠，另一方面是義人自己善工的賞報（鄧八〇九）。由於天主的恩寵是使人得永生的超性善工之先決條件與基礎，所以得救的善工是天主的恩賜，同時也是人自己的功行：（sc. Dei）*tantā est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita; quae sunt ipsius dona.* 鄧八一〇，一四一。大公會議所說的「真」功績（*vere mereri* 鄧八四二），是指義理功績（*meritum de condigno* 鄧八三五，八三六）。

### 三、聖經與傳承的教訓

依據聖經，天國的永福是現世善工的賞報（*merces, remuneratio, retributio, bravium*）。賞報與功績這兩個概念互相關連。耶穌向那些爲了他而受辱罵迫害的人，允許天國豐富的賞報：「你們歡喜踴躍吧！因爲你們在天上的賞報是豐厚的」。（瑪，伍，十二）。最高的審判者按照義人的善工而予以永遠的賞報：「我父所祝福的，你們來吧！承受自創世以來，給你們預備了的國度吧！因爲我餓了，你們給了我吃的（瑪，貳伍，卅四—卅五）。在耶穌的教訓裏，賞報的道理經常出現（參見瑪，拾玖，廿九；貳伍，廿一；路，陸，卅八）強調恩寵的聖保祿，特別表揚藉恩寵而完成的善工之美果，他說賞報以善工爲尺度：「他要照每人的作爲報應人」（羅，貳，六）。「各人將要按各自的勞苦領受各自的賞報」（格前，叁，八；哥，叁，廿四；希，拾，卅五；拾壹，六），當他稱永恆的賞

報爲「正義的審判者將要賞給的正義的冠冕」時（弟後，肆，八），他表示義人因善工將有權承受天主的賞報（義理功績，參見希，陸，十；貳貳，十二）。

自宗徒時代起，傳承就給善工受賞的道理作證。安提約基亞的聖依納爵給聖保利加布（Polycarp）寫信道：「努力越大，收穫也越豐富（壹，三）。「努力愉悅你的主吧！你將要從他那裡得到賞報……使你的工作成爲儲蓄，以便有一天提取巨賞」（陸，二，參閱聖儒思定護教書，壹，四三）。戴爾都良首先採用「功績」（meritum）一詞，但他絲毫沒有改變傳承的教訓。聖奧斯定反對白拉奇異說時，比早期的教父們更強調恩寵在行善時的重要性，但他始終認爲，義人藉恩寵之助所完成的善工堪受賞報。書信，壹玖肆，五，十九：「恩寵在我們內完成每一個善工，當天主給我們的善工加冕時，無非是給他自己的恩賜加冕，在這種情形下，人面對那助他獲得恩寵的恩寵，究竟有何功績可言呢？」

自然理性無法證明超自然功績的實在性，因爲後者基於於天主賞善的自由允許。但自然理性可以由人的普遍良知，指出自由完成的超自然善工應受賞報的合宜性（神，貳之壹，一一四，1）。

#### 第廿四節 功績的條件

##### 一、有功績的行爲

##### 有功績的行爲必須：

(一) 符合倫理規範的善，即行爲的對象、意向與境況都合乎道德律。厄，陸，八：「你們知道每一個人，成爲奴的或自主的，不論行了什麼善，都要按所行的領主的賞報。」天主是絕對的聖善本身，他祇能賞報善行。

(二) 不受外在的約束與內在必然性之驅使。教宗依諾森十世擯棄揚森如下的謬論：人性墮落以後，不受外在約束的行爲就能受到賞報（鄧一〇九四）。德，叁壹，十；瑪，拾玖，十七：「如果你願進入生命，就該遵守誠命」（瑪，

拾玖，廿一；格前，玖，十七）。聖熱羅尼莫說：「凡有必然性的地方，便無賞報可言。」（駁若凡寧，貳，三）。人的良知告訴我們，惟有自由的行為堪受獎賞或懲罰。

(B)是超自然的，即受現恩所引起與指導並有超自然動機的行為。成義的人也需要現恩來完成得救的善工（參見第八節之三）。功績行為必須要有超自然的動機，因為行動者具有理智與自由，能將他的行為有意識地隸屬於超自然的目标。耶穌允許賞報那些為他而完成的善工。谷，玖，四十（希臘本為第四一節）：「誰若因你們屬於基督，而給你們一杯水喝，我實在告訴你們：他決不會失掉他的賞報」（參見瑪，拾，四二；拾玖，廿九；路，玖，四八）。聖保祿勸勉我們，一切都要因主耶穌的名與為主的光榮而行。哥，叁，十七：「你們無論作什麼，或在言語上或在行為上，一切都該因主耶穌的名而做」。格前，拾，卅一：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作」。

這超自然動機應當是怎樣的動機呢？按照聖多瑪斯與大多數神學家的意見，善行之受賞須以對天主的全愛（*Caritas*）為最高動機。在聖經裡我們找到這個道理的佐證。沒有愛，一切善行都是空虛的（格前，拾叁，二一三）。天主許諾將永生的冠冕賜給那些愛他的人（雅，壹，十二，格前，貳，九）。這份對天主的愛並不需要在每一個行動中明白地表露，而祇需要影響到行動：成義的人將自己與所作的一切都獻給天主，就夠了。祇要愛的心情繼續下去，它影響到人的所有善行，並使這些善行以超自然的最後目標為目標。聖多瑪斯特別指出，義人的一切行止，祇要是符合道德秩序的，即使在行動時沒有想起天主，也將會受到賞報（*De malo, e. 5 ob. 11*）。愛之多寡決定功績的份量。因此他勸我們須常激發愛德。聖經上有些經文告訴我們，不十分完善的動機，為服從天主的法律，希望永恆的福祉等，也足以使善工受到賞報（持此意見的是素阿勒茲 Suarez、戴·路哥 De Lugo）。

## 二、得功績者

### 得功績的人必須：

(一)是旅居現世者（*in statu viae*），即在塵世向天國進發的人，因為依照天主的安排，獲得功績的可能性僅限於

現世生活的期間。如若·玖·四：「黑夜來到，就沒有人能作工了」。迦·陸·十：「趁我們還有時間，應向家人行善」。格後·伍·十明示，賞報是按照各人「在他肉身內」所行的，意即在現世生活中所行的（瑪·貳伍·卅四等；路·拾陸·廿六）。奧力振認為死後仍能飯主，並能行善積功，這個意見為教父們所駁斥。聖福京斯說：「天主祇給現世的人以奪取永生的時間」(De fide ad Petrum, III, 36)。

(二)處於恩寵境界 (in statu gratiae)，以獲得所謂狹義的功績（義理功績）。特倫多大公會議給功績所下的定義祇適用於成義的人（鄧八三六·八四二）。巴依烏斯的相反論調為教會所譴責（鄧一〇一三）。耶穌訓諭我們，經常與他契合是結超性果實的先決條件：「正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實，你們若不住在我內，同樣也不能」（若·拾伍·四）。聖保祿說，與恩寵境界不可或離的愛，使善行蒙受賞報（格前·拾叁·二一三）。聖奧斯定說，惟有「因信成義的人能善其生，能善其行」，從而得到榮福永生的賞報 (Ad Simplicitanum, I, 2, 21)。自理論言，恩寵境界的必要性是基於下列事實：在得功績者的行動與賞報者的賜與之間，唯有當得功績者受常恩提舉於天主的朋友與天主子女的地位，始有本質上的相應性。

### 三、賞報者天主

功績從屬於天主的自由決定，以永生報賞那藉他的恩寵而完成的善行。由於創造者與受造物中間的無限距離，若無天主的自由決定，人憑一己的力量必不能使天主成為他的負債者。天主永賞的許諾使我們清楚地知曉，天主確實作了如上的決定。瑪·伍·三等（真福八端）；拾玖·廿九（百倍的報賞）；貳伍·卅四等（世界的審判者宣布最後的判決）。聖保祿說：「……永生的希望，而這永生是那不能說謊的天主在久遠的時代以前所預許的」（鐸·壹·二；參閱弟前·肆·八；雅·壹·十二）。聖奧斯定說：「天主並非欲有所取，而是因其預許，成為我們的負債者。人不能對他說『把你取去的還給我』，而祇能說『將你所允許過的給我吧』（聖詠記述·詠·捌叁·十六）。神·貳之壹，一一四，1之3。

司各脫斯派人士與唯名論者都認為，善工得賞的惟一理由是天主的自由接納，因而天主也可能接受自然的善工而賞以永生，多瑪斯派神學家則認為善工之受賞，也繫於完成於恩寵境界的行為之內在價值；事實上，恩寵境界使善工與永賞之間產生內在的相應性（義理功績）。這一理論的基礎比較可靠。

附：情誼功績的條件，除了恩寵境界與天主永賞的預許外，與義理功績者完全相同。

## 第二十五節 功績的對象

### 一、義理功績（*meritum de condigno*）的對象

**成義的人因其每一善工，爭取到更豐富的聖化恩寵、永生（如果他在恩寵境界中逝世）和更豐沛的天國榮耀——信理**

特倫多大公會議宣布：「誰說已成義者用善行……並不真正地爭取到恩寵的增加、永生（如果他在恩寵境界逝世）和榮耀的增加，應受棄絕。」（*Si quis dixerit, justificatum bonis operibus non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae [si tamen in gratia decesserit] consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A. S. 鄧八四二*）。根據這一宣布，我人必須認明真正狹義的功績的三個對象是：

### （一）聖化恩寵的增加

由於恩寵是天國榮耀的初步，而榮耀以善工為尺度，所以榮耀的程度隨善功而增加。榮耀既是功績的對象，恩寵的增加也是功績的對象（鄧八〇三，八三四）。



聖多瑪斯認為，每一善工完成之時，聖化恩寵並不一定立即增加，新恩的惠臨，要看靈魂有無相當的準備（神，貳之壹，一一四，8之3）。

(二)永生的獲得，更確切地說，是進入永生的權利。如果一個人在恩寵境界中離世，他將真正地獲享永生。聖經啓示我們，永生是現世善工的賞報（瑪，拾玖，廿九；貳伍，四六；羅，貳，六一七；雅，壹，十二。）

大罪使成義之恩失落，同時也使已往的功績喪失。在這情況下，昔日的善工可說已被消滅（*opera mortificata*）。然而，一般神學家表示，當一個人重新獲得成義之恩時，也可以重獲失落的功績（*opera vivificata*）。參閱本編告罪聖事第十六節之三。

### (三)天國榮耀的增長

根據翡冷翠大公會議的定斷，諸聖者在天光榮的程度按他們的功績而異（鄧六九三：Pro meritorum tamen diversitate）；所以功績的增加使天國榮耀也增加。聖保祿作證道：「小量播種的，也要小量收穫；大量播種的，也要大量收穫」（格後，玖，六；瑪，拾陸，廿七；羅，貳，六；格前，叁，八；默，貳貳，十二）。

戴爾都良告訴我們：「假如沒有功績的不同，爲什麼在天父那裡有許多住處呢？（若，拾肆，二）」*Scorp.*, 6。若凡寧派主張諸聖者在天國獲享同等的榮耀，爲聖熱羅尼莫所斥責（駁若凡寧，貳，卅二—卅四）。

### 二、情誼功績（*meritum de congruo*）的對象

教會對這個問題未作定斷。由於情誼功績所應得的賞報多寡不易確定，情誼功績一詞的意義也並不確定，所以神

學家們對於這個問題意見紛紜。

(一) 罪人的情誼功績：

有大罪的人自由地與現恩合作，能以情誼方式爭取預備成義的現恩，甚至最後爭取成義的恩寵——可靠意見。

詠，伍拾，十九：「憂傷懺悔的心，你絕不輕視」。聖奧斯定稱讚稅吏（路，拾捌，九十四），因他真正謙遜的功績（*merito fidelis humilitatis*），回去時已成爲義人（書信，壹玖肆，三，九）。

(二) 義人的情誼功績：

(1) 忠信地與恩寵合作的義人，能以情誼方式（不確定地）爭取得堅忍至終的恩寵；因爲對於忠信地與恩寵合作的義人，天主賞賜在恩寵境界中堅忍至終的現恩，是一件適當的事——可靠意見。

然而，憑藉善工邀得恆守至終之恩的權利極微小，所以並沒有必然成功的把握。謙遜與恆心的祈禱使人比較有功的希望。瑪，柒，七：「你們求，必要給你們」。若，拾陸，廿三：「你們無論向父求什麼，他必因我的名賜給你們」（聖奧斯定論恆守的恩賜，陸，十）。

(2) 義人能以情誼方式（不確定地）爭取到——如果他犯罪失足——成義恩寵的恢復，因爲對於一個會於恩寵境界中行過許多善功的人，天主出於仁慈賜他犯罪後恢復恩寵，是一件適當的事——可靠意見。

聖多瑪斯在神，貳之壹，一一四，7中說，一個人犯罪沉落後，既不能靠義理功績也不能靠情誼功績來重新獲得恩寵。很明顯的，在聖多瑪斯心目中，祇存在着狹義的功績。但在希伯來書注釋（陸，三）中，他採了較廣泛的意義，並且闡明情誼功績的可能性。

(3) 義人以情誼方式爲自己獲至的功績，能够讓與別人，甚至替別人爭取到初次現恩——可靠意見。

功績讓與別人的可能性，基於義人與天主間的友誼和諸聖相通功的道理。替人祈禱比功績的效果更大（雅，伍，十六：「彼此祈禱，好使你們獲得痊癒。義人懇切的祈禱大有功效」）。弟前，貳，一一四。

唯獨基督教會的元首與救主（希，貳，十）能以義理方式爲別人賺得功績（神，貳之壹，一一四，6）。

(4) 現世的福利，若非獲得永救的工具，便不是超自然功績的對象——可靠意見（神，貳之壹，一一四，10）。

## 第二部 教會論

### 第一章 教會源於上主

#### 第一節 教會的概念

##### 一、教會一詞的字面意義

英文的Church一字，由德文的Kirche轉變而來，溯源於希臘文的*kyriakon*一字（*kyriakon*之通俗形式）。這個希臘字相當於拉丁文中的*dominicum*。至少自第四世紀初期開始，上述二字都指基督教敬禮用的建築。

拉丁字*ecclesia*直接來自希臘文*ἐκκλησία*（意即集會，團體）。聖經採用這個字（在七十賢士譯本中，以*ecclesia*譯希伯來字*kahal*），此字具有通俗的與宗教的兩種意義。其通俗意義係指民衆集會，公民團體，以及人與人相聚的任何團體，例如詠，貳伍，五（我惱恨歹人的集會*Odium ecclesiam malignantium*）；德，貳叁，卅四；宗，拾玖，卅二，卅九，四十。其宗教意義則係指天主的團體，即舊約中依撒爾民族的集團，例如詠，貳壹，廿三，廿六；叁玖，十中所提到的；以及在新約中指基督信友的團體，或者指個別團體，如阿桂拉和普黎斯加家中的教會（羅，拾陸，五），耶路撒冷的團體（宗，捌，一；拾壹，廿二），安提約基雅的團體（宗，拾叁，一；拾肆，廿六），得撒洛尼的教會（得前與得後，壹，一）；或者指全體基督信友（如瑪，拾陸，十八；宗，玖，卅一，貳拾，廿八；迦，壹，十三；厄，壹，廿二；伍，廿三等；斐，叁，六；哥，壹，十八；弟前，叁，十五）。教會一詞的同義字是：天國（瑪寶福音），天主的國，天主的家（弟前，叁，十五；希，拾，廿一；伯前，肆，十七），信衆（宗，貳，四四），天主的子民（伯前，貳，十）。

羅馬要理書（壹，十，二）依據聖奧斯定的聖詠記述（詠，壹肆玖，三）給教會下了下列定義：「教會就是分佈在全世界的信仰的民家」。梵蒂岡第二屆大公會議把教會稱爲「天主的子民」（教會憲章第二章）。

## 二、教會一詞的實際意義

### 教會是耶穌基督的奧身——確定意見

比約十二世在「奧體」通諭（一九四三年）中宣稱：「若要給聖而公，傳自宗徒的羅馬教會之本質下定義，沒有一個字比耶穌基督的奧身一詞更高貴，更恰當了」（H 19）（註）。

聖保祿稱教會——信友的團體——爲基督的身體，基督是它的首腦。他藉首腦與身體的比喻，說明了基督與其教會之間的建於信德，愛德與恩寵上的密切的精神契合。厄，壹，廿二：「將萬有置於他（基督）的脚下，使他在教會內作至上的元首。這教會就是基督的身體」。哥，壹，十八：「他（基督）又是身體——教會的頭」。格前，拾貳，廿七：「你們便是基督的身體，各自都是肢體」。羅，拾貳，四—五；哥，貳，十九；厄，肆，十五—十六；伍，廿三）。

聖經的清晰教訓在傳承中繼續下去。託名克來孟（Pseudo-Clement）（第二世紀中葉）說：「我想你已知道，活的教會就是基督的身體」（格後，拾肆，二）。聖奧斯定答覆「教會是什麼」這個問題時，說：「她是基督的身體。加上頭（基督），便成了一個人。頭與身體合成一個人」（訓道辭，肆伍，五）。

在早期中古世紀（巴夏斯·拉德拜 Paschasius Radbertus 拉特拉姆 Ratramnus），人們用，「基督奧身」（Corpus Christi mysticum）一詞指點教會，以別於「基督真身」（Corpus Christi verum），後者係指基督在歷史中的身體與

聖事中的身體。在初期士林派神學裡，「基督奧身」一詞也指聖體，用以使聖事中的基督身體能够與基督在歷史上的身體有別。自十二世紀末葉，才普遍採用「基督奧身」一詞為教會的稱呼。「奧身」一詞中的「奧」字表明基督與信友間的超性連繫之奧秘性。

### 三、分類

(一)廣義地說，基督奧身是指一切受基督恩寵所聖化者的團體。現世的信友，煉獄的義人以及在天諸聖都屬於這個團體。因而這個名詞也指戰鬥的教會，受苦教會和勝利的教會。

(二)狹義地說，基督的奧身指示世上可見的教會。教父們如聖奧斯定（聖詠記述，詠玖拾，二，一）與大葛利哥里（書信，伍，十八），以及神學家們都認為在基督降世以前，以信心契合未來救主的那些人，也屬於世上的教會。按照救贖工程的階段而言，可將教會分成自然信仰的教會，梅瑟法律的教會，由基督所建的以福音規律為基礎的教會或新約的教會。本書所要介紹的以最後一種教會為主。

如同聖事的觀念一樣，新約教會的觀念有外在內在兩個要素：即源於基督的外在的法律組織與由聖神促成的人與基督的內在的超性契合。雖然這兩個因素都屬於教會的觀念，歸根說來，兩者却可以分開，正如聖事包含可見的記號與內在的恩寵兩面一般。在勞伯·斐拉明（Robert Bellarmine）給教會所下的定義裡，特別重視教會的外在的法律因素：「教會是具有同一的基督信仰，參與同樣的聖事，接受合法的教長所領導，特別接受基督在世的代表——羅馬教宗——領導的人所集合而成的團體」（*De ecc. mil. 2.*）穆勒（J. A. Mohler）所下的定義則特別表現教會內在的聖化任務：「地上的教會就是由基督所建立的，一切信友的可見的團體。在這個團體裏，基督在世時，為使人類脫免罪惡而聖化所做的事，在聖神的引導下，藉着基督所定的延綿不斷的宗徒職務，將要繼續發生效力，直到世界末日。在這個團體裡，各時代的人都集合在天主前……因此，可見的教會就是天主子藉着人的方式，繼續生活在人間，並且不斷地更新，保持永遠的青春。她是基督永久的化身，正如聖經稱信友是基督的奧身」（*Symbolik, Par. 36.*）。

(註) 即 (Herder-Ausgabe der neueren Papslichen Enzykliken)

## 第二節 基督創立教會

### 一、信道與異說

#### 教會是由人而天主的耶穌基督所創立的——理

第一次梵蒂岡大公會議在有關基督之教會信理憲章中說：「我們的靈魂的司牧和監督(伯前，貳，廿五)，爲使救贖工程常存無間，決定建立聖教會，在此教會內，一如在生活的天主家裡，所有信友將藉着一個信仰和一個愛德而緊相連繫」(鄧一八二一)。比約十世在反對現代主義的誓言(一九一〇年)中宣布：「教會是由真正在歷史中生活過的基督，在塵世旅居時直接而親自建立的」(鄧二一四五)。基督建立教會這句話的意思，就是他親自制定了有關教義，敬禮與規章的最主要的基礎。

新教人士主張基督祇建立了一個看不見的教會，它的法律組織是人爲的。希臘正教會與安立甘教會承認基督自己創立了一個可見而具有聖統制的教會，但他們否認基督建立了教宗的首席權。自由派新教神學則主張基督無意將宗徒們引出猶太人的會堂，而另組一個獨立的宗教團體。宗徒們的走出猶太教的會堂與教會的建立都由外在環境所造成。現代主義人士主張，耶穌所宣講的即將到臨的「天國」，完全係指猶太教後期默示錄中所云的世界的末日而言，正因他相信世界的末日已經逼近，他並沒有想到建立一個久存塵世的教會團體。他們認爲初期信友們的集體意識，使他們團聚起來過集體生活，教會便是從他們的集體意識所產生(鄧二〇五二·二〇九一)。

## 二、聖經與傳承證示教會由耶穌所創

(一)舊約的先知們早已預言，在默西亞時代，會產生一個新的天主之國，它不僅包括依撒爾民族，全人類各民族都參與其中（依，貳，二—四；米，肆，一—三；依，陸拾）。耶穌一開始傳教，就宣講「天國」（瑪竇福音）或「天主的國」（其他三福音）：「你們悔改吧！因為天國臨近了」（瑪，肆，十七；參攷拾，七）。他所行的奇蹟顯示默西亞的國已經蒞臨人間（瑪，拾貳，廿八）。耶穌向人要求義德（瑪，伍，廿），承行他在天之父的旨意（瑪，柒，廿一），並要人具有童心（瑪，拾捌，三），以之作爲進入天主之國的條件。他勸勉衆人先尋找天主的國（瑪，陸，卅三），斥責法利賽人，警告他們不能進入天國（瑪，貳壹，四三，貳叁，十三），並宣稱天主的國將從猶太人轉予外邦人（瑪，貳壹，四三）。耶穌所昭示的天主之國，並不祇指示世界末日，而且指示一個建立在人世間、一脉相承、將在天上臻於完境的新國。許多比喻，如撒種、麥田的莠草、撒網、酵母、芥子等比喻都象徵天國在現世的狀態。

耶穌稱他將要建立的宗教團體爲「他的團體」，以別於舊約時代的雅威的團體。瑪，拾陸，十八：「你是伯多祿（磐石），在這磐石上我要建立我的教會」。在這句話裡，耶穌很清楚表示了，他要建立一個和猶太人的會堂分離的新的宗教團體。他爲此召集門徒到他身邊（瑪，肆，十八等），從他們中間揀選了十二位，「爲同他常在一起，爲派遣他們去宣講，並有驅魔的權柄」（谷，叁，十四—十五），按照他們的職守，他稱他們爲宗徒（路，陸，十三）意卽被差遣的人（κτρωτορος，此字

從希伯來字 *schaliach* 或 *schalwach* 與阿拉美字 *schelucha* 譯成)。經過一段相當時期的訓練，耶穌賦予他們訓誨之職（谷，肆，卅四；瑪，拾叁，五二），和各種權力：束縛與釋放之權（瑪，拾捌，十七，十八），亦即立法權、司法權、強制權，舉行謝恩祭獻之權（路，貳貳，十九）赦罪之權（若，貳拾，廿三），和授洗之權（瑪，貳捌，十九）。他派遣他們到世界各地去傳揚福音，給人付洗（瑪，貳捌，十九—廿；谷，拾陸，十五—十六）。在他升天以前，他把他的使命傳授給他們：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（若，貳拾，廿一）。他立伯多祿為宗徒之長和教會的元首（瑪，拾陸，十八—十九；若，貳壹，十五—十七）。耶穌願意使新建教會是超國族的，其教義和道德的內涵都遠遠超過舊約，因此初期信友的團體必然與猶太人的會堂相離。

聖保祿稱基督為全體信友所形成的精神聖殿的「基石」（厄，貳，廿）；他是「已奠立了的根基」，福音的傳播者在傳道工作上應在這個根基上面建築（格前，叁，十一）。基督是教會的元首（厄，伍，廿三；哥，壹，十八）。教會是基督以血價換得的珍品（宗，貳拾，廿八）；它也是基督所愛的淨配，爲了她，基督捨棄了自己，以聖化她，並且使她在自己面前呈現爲一個光耀的教會（厄，伍，廿五—廿七）。宗徒們忠於基督的使命，向猶太人和非猶太人宣講福音，並建立信友團體。信友們藉着同一信仰並舉行同一敬禮，在宗徒們的領導下，團結一致。（參攷宗徒大事錄與宗徒書信）

（二）教父們通常視教會與其組織爲基督的工程。羅馬的聖克來孟認爲整個教會組織源自宗徒；通過宗徒，源自基督；通過基督，源自上主（*Cor* 42）。聖西彼連在解釋瑪，拾陸，十八時說，基督建立



了教會，這教會是「基督的教會」，「基督的淨配」(De unit. eccl. 4 et 6)。

至於基督建立教會的時期，我人必須認清其各種步驟：耶穌公開傳道時作了建立教會的準備，基督死於十字架時完成了建立工作，聖神降臨以後教會公開與世界接觸。因此第一個聖神降臨節可視為教會的誕生日。

### 第三節 教會的目的

#### 一、繼承基督的使命

**基督建立了教會，為在各時代繼續他救贖的工程——信理**

第一次梵蒂岡大公會議對於創立教會的目的，曾作如下的宣佈：「基督決定建立教會，為使救贖工作綿綿無盡」(Ut saluferum redemptionis opus perenne redderet 鄧一八二一)。良十三世在「相當知曉」(*Satis cognitum*, 1896)通諭中說：「基督建立教會的目的是什麼？他願意什麼？那就是：將他從父那裡接受的使命與任務傳予教會，好使這使命與任務能繼續下去」。基督以自己的行動，已經獲至救贖工程的果實，教會的任務是將這些美果帶給人們。教會受自基督的三重職務：訓導的、靈牧的、司祭的職務之踐行，其目的即在此。所以教會就是繼續在世間生存和工作的基督。

基督已將使命交給宗徒：「就如你派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去」(若，拾柒，十八)。「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」(若，貳拾，廿一)。但基督被遣的目的是使

衆人得永生：「我來却是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富」（若，拾，十）。「因爲人子來，是爲尋找及拯救迷了的人」（路，拾玖，十）。爲了完成這使命，基督將使命和全權交給教會，俾能宣講他的真理（訓誨之權），督促人遵守誠命（靈牧之權），及分施恩寵（司祭之權）。瑪，貳捌，十九：「你們要因父及子及聖神之名給他們授洗；教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」。路，拾，十六：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我；拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」。參見瑪，拾捌，十八（束縛與釋放之權）；谷，拾陸，十五—十六（訓誨與授洗）；路，貳貳，十九（聖體）；若，貳拾，廿三（罪之赦免）。

遵照基督的教訓，宗徒們自視爲基督的僕役與他所派遣的人，和天主奧祕的保管者。參閱格前，肆，一：「這樣說來，人當以我們爲基督的服務員和天主奧祕的管理人」。格後，伍，廿：「所以我們是基督的使者，好像是天主藉着我們勸勉世人」。

教會的較近目的就是藉着真理，誠命與恩寵的傳授而聖化人靈。然而它的至高與至終目的則是天主的外在光榮。

## 二、由上項真理所產生的後果

### (一) 鑑於其目的與方法，教會是一個超自然的精神性社團——確定意見

良十三世在「永恆事業」(*Immortale Dei*, 1885) 通諭中宣稱：「雖然這個團體（教會）是由人所組成，與公民社團相似，但是鑑於她所承受的目標與要達到此目標所採取的方法，她是一個超自然的、精神性的團體；這便是她和公民社團在本質上不相同的地方」。

基督對比拉多說：「我的國不屬於這世界」（若，拾捌，卅六）。聖奧斯定評論這節經文如下：「你們且聽，猶太人和外邦人：聽！地上的萬國，我不抑制你們在世的統治權」（*In Joan tr.*, 115, 2）。

正因教會的目標純然是宗教性的，她本身毫無政治的、經濟的、社會的與文化的使命要完成。但從另一方面言，自然界與超自然界有着密切連繫，而且相輔相成，教會的宗教性目標之實現，有助於人類社會一般性問題的解決。整個教會歷史證明，教會並非文化與文明進步的敵人（參攷鄧一七四〇，一七九九；良十三世「進入這一年」（*Annum ingressi*, 1902）通諭。

教會雖有宗教性的目標，那並不是說，教會不能取得和擁有世間的財物。由於教會必須藉着有物質方面需要的人，在生活於此世的人中間，完成她超自然的精神目標，教會比她的神聖創建者，更不能免去屬世的工具（若，拾貳，六；拾叁，二九）。比約九世在 *Syllabus*（一八六四年）中，摒斥下列意見：「教會並無本然與合法的權利，去取得並擁有財物」（鄧一七二六）。總之，擁有世物本身並非目的，而是達到目的的一種工具而已。

## （二）教會是一個完善的社團——確定意見

良十三世在「永恆事業」通諭中說：「自類別與權利言，教會是一個完善的社團，因為憑藉她創建者的意願與恩惠，他自身具有存在與活動所需要的一切。教會所要達到的目標是最高遠的，她的權能也是最超然的，既不遜於國家的能力，也不以任何方式從屬於它。」論到教會權力與國家權力的關係，良十三世在同一通諭中說：「兩者在各自的範圍內，都是最高的。但鑑於其本質與目標，兩者各有其限度，它們必須謹守於一己的限度之內」（鄧一八六六）。比約九世在 *Syllabus* 中譴責了教會從屬於國家的說法（鄧一七一九—一七二〇）。

遵照教會的創立者——基督的意願，教會具有一個獨立的目標，與國家的目標不同。這個獨立的目標就是人類的聖化與得救。再者，教會具有達到此目的所需要的一切方法，如訓誨權、靈牧權和司祭權。由於天主的規定，教會權力的施行不從屬於任何俗世權力。因此，在教會範圍內，教會拒絕政府的干預，例如教會法令的頒佈不須政府的認可，政府不可干預教會司法權的實施 (*Recurus ab abuso*)，不可阻碍主教和信友們與教宗的自由連繫，及干涉教會的組織等 (鄧一七一—一九等；一七四一，一七四九；法·二二三三—二三三四)。

## 第二章 教會的制度

### 第四節 教會的聖統制度

#### 一、聖統制源於上主

#### 基督會將聖統制授與教會——信理

教會聖統制包括：訓誨權、靈牧權（立法、司法與強制之權）和司祭權。這些權力與基督人性為救贖人類所有的三項職守（即先知或訓誨之職，靈牧或君王之職，司祭之職）相脗合。基督將這三項職務與有關的權柄授與了宗徒們。

特倫多大公會會議為反對那些否認司祭特殊職務與教會聖統制度，而祇承認全體信友共有司祭職務的新教人士，宣佈在天主教會內，有一個源於上主的聖統制度（*Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divinam ordinatione institutam, A. S. 鄧九六六*），比約六世譴責比斯道亞（*Pistoja*）會議的加利剛理論（*Gallican teaching*）為異說。該理論主張教會的權柄係由天主直接傳授，也就是說，直接授與全體信友，並從全體信友轉給司牧（鄧一五〇二）。然而教會訓示我們，基督會把神權直接授與宗徒們。比約十世斥責現代派人士，因他們認為教會的統序是歷史逐漸演變的結果（鄧二〇五四）。

比約十二世在「奧體」通諭（一九四三年）中，嚴詞拒絕將愛德的教會與轄治的教會分開（H 67），因為這一分開表示基督所建的教會在最初原祇是一個由無形的愛德所維繫而充滿奇恩的宗教團體，受外在環境的影響逐漸形成一個具有聖統制的法律社團。這一意見源自索姆（R. Solms）的一篇論文，索姆認為教會法律的本質與教會本質相悖。他的理論起源於新教人士的意見；他們認為教會是基督徒們的無形團體，亦即無法律形式組織的團體。但教會訓示我們，基督的奧體包涵外在可見的法律因素（合法的組織）和內在不可見的神妙因素（如恩寵的傳予），一如教會的元首——基督——具有可見的人性和不可見的神性，又如聖事具有外在的記號與內在的恩寵一樣。

### 聖經的明證

基督將自己以人的資格從天父所接受的使命傳與他的宗徒們（若，貳拾，廿一）。他的使命包括救贖的三重職務。他給予他們到全球傳揚福音的使命（瑪，貳捌，十九；谷，拾陸，十五），和他的訓導權威（路，拾，十六；瑪，拾，四十），許給他們廣泛的束縛與釋放之權（瑪，拾捌，十八），並把司祭的權力交給他們：付洗之權（瑪，拾捌，十九），成聖體之權（路，貳貳，十九）和赦罪之權（若，貳拾，廿三）。按照聖保祿的證示，宗徒自視為基督的代表：「藉着他，我們領受了宗徒職務的恩寵，為使萬民服從信德」（羅，壹，五），基督的服務員和天主奧秘的管理人（格前，肆，一），代基督講話的使者（格後，伍，廿），使人與天主和好的傳話者，負着使天人和好的使命（格後，伍，十八—十九）。宗徒們已應用了所承受的權力：「他們出去，到處宣講」（谷，拾陸，廿）；他們將法律與誠命教給信友（宗，拾伍，廿八—廿九；格前，拾壹，卅四），主持審判，懲罰怙惡不悛者（格前，伍，三一—五；肆，廿一）；給人授洗（宗，貳，四一；格前，壹，十四），舉行謝恩祭

(參見宗，貳，四二，四六；貳拾，七)，以按手禮授予教會職務(宗，陸，六；拾肆，廿一)。「希臘本廿三」；弟前，肆，十四；弟後，壹，六，鐸，壹，五)。

在古代教會裡，除了宗徒以外，還有長老和六品副祭享有教會職務並有聖統的權力。由於他們的職務，長老也被稱為「主教」(ἐπίσκοπος 參攷宗，貳拾，十七，廿八；伯前，伍，一一；鐸，壹，五一七)。如六品副祭斐理伯講道並給人付洗(宗，捌，五，卅八)。耶路撒冷的長老與宗徒們一同解決信友們是否應該滿全舊約法律的問題(宗，拾伍，二十二等)。長老們以主的名給病者傅膏油，並且給罪人赦罪(雅，伍，十四—十五)。這些宗徒們的助理係由信友團體所選舉，但是並非從信友團體，而是從宗徒手中領受他們的職務。參攷宗，陸，六(七位六品副祭的選立)；拾肆，二十二(長老的選立)。蒙受奇恩的信友，雖然在宗徒時代的新建教會裡佔有重要地位(參見格前，拾貳，拾肆)。但是，如果他們沒有担任教會的職務，他們便不屬於聖職的統序。聖保祿要求得奇恩的人從屬於宗徒的靈牧職務以下(格前，拾肆，廿六等)。

## 二、聖統制的綿延

### 宗徒們所承受的神權，已傳遞給主教們——信理

特倫多大公會議宣稱：「承繼宗徒之位的主教們，優先地屬於聖職統序；他們由聖神所立，爲了治理天主的教會」(鄧九六〇)。第一次梵蒂岡大公會議宣佈：「如同他(基督)自己由父所差遣(若，貳拾，廿一)他照樣差遣他從世間所召選的宗徒，他希望在他的教會裡有牧者與導師，直到時間的窮盡」(鄧一八二一)。這些牧者與導師就是主教們，宗徒的繼承人(鄧一八二八：Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt)。

基督既願教會恆久不衰 (indefectibility 參見本編第十二節)，聖統權也必然應當綿延不斷。基督給予宗徒們「直到世界的終結」的許諾 (瑪，貳捌，二十)，以宗徒們的使命將由他們的繼承者所承擔為先決條件。宗徒們遵循基督的意旨，把神權傳留給他人，如聖保祿將神權傳授給弟茂德和弟鐸。參見弟後，肆，二—五；鐸，貳，一 (訓誨之權)；弟前，伍，十九—廿一；鐸，貳，十五 (牧導之權)；弟前，伍，廿二；鐸，壹，五 (司祭之權)。從聖保祿宗徒的兩位弟子的職務上，我人可以清楚地看出一元型 (即權力集中於一人) 聖統制度的誕生，這種一元聖統制後來取代了宗徒之職。按照傳承的解釋，小亞細亞的七個教會的「天使」 (默，貳—叁)，就是指一元型的主教，然而這種解釋曾受到反對。

宗徒的弟子羅馬的聖克來孟，對宗徒們所留傳的神權之綿延，曾經說過下面的話：「他們在各國各城傳福音，對最早的信友加以精神上的考驗以後，就立他們為未來信友們的主教和六品副祭」 (致格林多人書，肆貳，四)。「吾主耶穌基督曾預告宗徒們，將來會產生有關神職的糾紛；宗徒們既然早已知道這事，便選立了前述指定的人，並且囑咐他們，在他們離世時應將職守遺留給經過考驗的男人」 (致格林多人書，肆肆，一一—二)。第二世紀之初，安提約基雅的依納爵證明在小亞細亞以及「最遠的國家」 (厄，叁，二)，每一信友團體有一位 (一元型的) 主教，該團體的一切宗教與紀律事務都歸他管理。「沒有主教的許可，勿從事教會工作。唯有主教或主教所准許的人所祝聖的麪餅，才應算是有效而合法的。主教所在地，民家也應前往，正如耶穌所在地，就是天主教會之所在地。沒有主教許可，不可給人付洗或舉行聖餐禮。主教認可的事，當可中悅上主，因此在教會內所行的一切都是安全而合法的……尊敬主教的人，也為上主所尊敬；若不先求主教的許可而行事，等於給魔鬼服役」 (Smyrn., 8, 1—2; 9, 1)。每一信友團體裡，還有數位長老和六品副祭，他們與主教在一起並從屬於主教。



殉教者聖儒斯定 (St. Justin) 告訴我們：「兄弟們的敬護人」(意即主教) 主持禮儀 (護教書，壹，六五，六七)。聖依來內認為主教們承繼宗徒之職，乃是基督信仰之傳承的最確切的保證：「我們可以吧宗徒們自己所選立的主教，以及綿延至今的聖統所有的主教名字，一一陳錄」(反異說，叁，三，1)。然而，要列出各信友團體所有主教的名字，確乎太長了，依來內祇提到「由二位最負聲望的宗徒伯多祿與保祿所建立的最大、最古、最聞名的羅馬教會」。他編寫最古老的羅馬主教的名冊，始自「榮福宗徒」，迄於宗徒的第十二位繼承人聖愛留德 (St. Eleutherus)，(反異說，叁，三，3)。聖依來內又述說 (反異說，叁，三，4) 聖保理加布被宗徒們立為斯米納的主教。——按照戴爾都良 (De praesc., 32) 的記載，他是由聖若望宗徒選立為主教的。戴爾都良與聖依來內一樣，將信仰的真理基於主教們繼承宗徒的史實 (De praesc., 32)。

## 第五節 伯多祿的首席權

所謂首席權就是居於首位之權。有榮譽、管理、指揮 (primatus directionis)，與轄治等首席權，也就是治理的首席權。轄治首席權包括最高的立法、司法，與制裁的全權。

### 一、信道與異說

**基督任命伯多祿為宗徒之長與全教會的可見元首，並親自把轄治首席權直接交給他——信理**

第一次梵蒂岡大公會議定斷如下：「如果有人主張，榮福宗徒伯多祿不是吾主基督所選立的宗徒之長與戰鬥教會的有形元首，或者主張他 (伯多祿) 祇從基督直接領受了榮譽首席權，而非真正的狹義的轄治首席權，此人應受絕罰」(Si quis dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apetolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput;

vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino Nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse: A. S. 鄧一八二三)。教會不可見的元首是復活的基督。在戰鬥教會之外在行政上，伯多祿是基督的代表；在此意義下，他是基督在世的代表 (Christi vicarius. 鄧六九四)。

反對這項信理的是希臘正教，東方各教派，中古時期的少數反教宗人士如柏渡的馬西利 (Marsilius of Padua) 與香潭的若望 (John of Jandun)、威克利夫 (Wycliffe) 與胡斯 (Huss)，整個新教運動，加拉剛主義者 (Gallicans) 與弗博宏尼派人士 (Febronians)。「舊天主教人士」(Old Catholics) 以及現代主義派人士。加利剛主義者 (如利雪 E. Richer) 與弗博宏尼派人士 (如翁倍 N. Hontheim) 認為，基督的全部神權會直接授與整個教會，再經教會傳授給伯多祿，因此伯多祿是由教會所指定，為教會的第一位公僕 (Caput ministeriale)。現代主義者則主張，首席權並非由基督所創立，而是教會在宗徒時代以後應合需要而產生的 (鄧二〇五五—二〇五六)。

## 二、聖經的基礎

基督自始視伯多祿異於其他宗徒。當他第一次見到伯多祿時，就把他的名字西滿改為「刻法」(Cephas意即磐石)：「你是若望的兒子西滿(通俗本：若納斯Jonas)，你要叫「刻法」(若·壹·四二；谷·叁·十六)。「刻法」表示基督替他預定的職務(參放瑪·拾陸·十八)。在所有宗徒名錄中，伯多祿的名字都排列第一。瑪竇福音明顯地指出伯多祿是第一位宗徒(瑪·拾，二)。但在時間上，安德肋蒙召先於伯多祿，可見伯多祿的名字被列在宗徒名錄之首，表示出他所承担的職務。伯多祿、雅各伯和若望是耶穌使會堂長的女兒復活(谷·伍·卅七)，大博山上顯容(瑪·拾柒·一)和受難前山園祈禱(瑪·貳陸·卅七)的見證人。此外，耶穌曾在伯多祿的船上教訓家人(路·伍·三)，為他自己和伯多祿交聖殿稅(瑪·拾柒·廿七)，囑咐他回頭以後，要堅固他的兄弟(路·貳貳·卅二)，耶

耶穌復活以後伯多祿在宗徒中最先蒙耶穌顯現（路，貳肆，卅四；格前，拾伍，五）。

在斐理伯的凱撒勒雅境內，耶穌問門徒們他是誰，伯多祿鄭重宣誓說他是默西亞，就在那一天，耶穌允許將首席權給予伯多祿（瑪，拾陸，十七—十九）：「約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是血和肉啓示了你，而是我在天之父。我再給你說：你是伯多祿（磐石），在這磐石上，我要建立我的教會，陰府的門必不能戰勝他。我要將天國的鑰匙交給你：凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」。

耶穌直接而且單獨向伯多祿說了這些話，並用三種比喻允許把自己即將建立的宗教團體（*ekklesia*）的最高權柄交付給他。伯多祿將保證教會的合一與團結，一如建屋的基石（參見瑪，柒，廿四—廿五）。他將是手持鑰匙的人，亦即天國在世間的管理者（參見依，貳貳，廿二；默，壹，十八；叁，七；鑰匙是權柄與轄治的象徵）。他將束縛和釋放，按照拉比們習用的語言，意即宣布或廢除禁令，解釋法律與決定某事可行或不可行。由於瑪，拾捌，十八經文所示，賦與全體宗徒的束縛與釋放之權，是指接納人參加教會團體或使之退出，並且，耶穌所說「凡你在地上」一語的意義是普遍性的，因此伯多祿所承受的全權並不限於訓誨之權，而包括了全部轄治權。伯多祿在地上所宣布或廢止的責任，天主在天上將予以承認。

雖然有人企圖解釋上述經文，特別是瑪竇福音中的一段，認為這段經文的一部份或全部係由後人所添，但這段經文底真實性是無法置疑的。這段文字不但見於聖經的一切手抄本與譯本，而且經文內容的閃族色彩是顯而易見的。我

人並無正面的理由來懷疑救主自己講過這些話。這些話與福音中其他教訓與事實毫無抵觸之處。

耶穌復活以後，正式將首席權交給伯多祿。當伯多祿重復三次宣誓愛主時，耶穌說：「你餵養我的羔羊。你收放我的小子，……你餵養我的羊群」（若，貳壹，十五—十七）。正像瑪，拾陸，十八那段經文，這裏，耶穌直接而單獨地給伯多祿說了這些話。「羔羊」和「小子」指示基督的整個羊群即全教會（若，拾）。「餵養」在古籍和聖經字彙裡，如果用於人類，是指示統治與管理（參見宗，貳拾，廿八）。在基督三次重復委任下，伯多祿並非重獲宗徒之職（他的三次否認耶穌，並未使他失去宗徒之職），而是獲得了統治全教會的最高權力。

耶穌升天以後，伯多祿正式開始運用首席權。他自始就在初期教會中佔有特出的地位。他主持了瑪弟亞宗徒的選舉會議（宗，壹，十五等）；在聖神降臨日，他是宣講被釘而復活的默西亞的第一人（宗，貳，十四等）；他在公議會上給基督的福音作證（宗，肆，八等）；他接納第一個外邦人科爾納略進入教會（宗，拾，一等）。在宗徒們的大公會議裡，他是第一個發言者（宗，拾伍，七等）。保祿去耶路撒冷，爲了要認識「伯多祿」（迦，壹，十八）。

### 三、教父們爲伯多祿的首席權作證

教父們解釋首席權的許諾時，認爲伯多祿是教會的基石，其地位高於其他宗徒。戴爾都良說：「教會建造在他身上」（*De monog.*, 8）聖西彼連解釋瑪，拾陸，十八—十九的經文道：「他把教會建立在一個人身上」（*De univ. eccl.*, 4）。亞力山大里的聖克來孟稱榮福伯多祿爲「被簡選者、被提拔者、宗徒們之長，吾主祇爲他自己和伯多祿付了聖

殿稅」(*Quis dives salvetur*, 21, 4)。耶路撒冷的濟利祿稱他為「宗徒之首長與領導者」(*Gal.*, 2, 19)。教宗良一世說：「在家庭中，惟有伯多祿被選為所有蒙召民族，全體宗徒與教父們的首腦」(*Sermo*, 4, 2)。

與亞略派爭論時期，許多教父將基督用以建立教會的磐石與伯多祿對基督天主性的信誓放在一起，他們也並不否認這段聖經文字對伯多祿本人的關係；而事實上，這段文字和伯多祿的關係是顯而易見的，伯多祿的信心是他被基督選立為教會基石的原因。

#### 四、伯多祿與保祿

首席權的信理告訴我們，保祿和其他宗徒一樣，從屬於全教會之首長伯多祿。教宗依諾森十世於一六四七年斥責楊森派人士安東·亞諾脫 (*Anton Arnault*) 的下列主張為異說：伯多祿與保祿同為教會首腦 (鄧一〇九一)。

教父們經常將伯多祿與保祿相提並論 (*Principes apostolorum*)。他們所着眼的是二人的宗徒活動和對羅馬教會或世界教會的功績。由聖保祿的目述看來，他比其他宗徒們更為勞碌 (格前·拾伍·十)。但首席權祇屬於伯多祿一個人；保祿則是傳揚信仰的領導者 (*Princeps clare Petrus, Primus quo que dogmate Paulus, Venantius Fortunatus, Misc. IX, 2, 35*)。迦·貳·十一：「我當面反對了他」一語並不損害伯多祿的首席權。保祿責備了伯多祿的矛盾行為，正因他在教會裡具有最高權威，他的矛盾行為危及那些皈依基督的外邦人對舊約法律所享有的自由。而伯多祿自己原也承認皈依基督的外邦人，是不必遵守舊約法律的。

### 第六節 教宗轄治教會的首席權

#### 一、首席權的流傳

根據基督的命令，伯多祿在轄治整個教會的首席權上，各時代都應有他的繼承人——信理

第一次梵蒂岡大公會議定斷：如果有人不承認伯多祿在轄治整個教會的首席權上，有他的永久無間的繼承人，此人當受絕罰」(Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores, A. S. 卷一八二五)。

基督允許將首席權給予伯多祿並在實際給予他時，雖然都沒有明顯地提及首席權的繼承問題，但是首席權的目的與性質必然地會產生這一後果。首席權的作用是要維繫教會的合一與團結；按照救主的意願，教會本質不變，以迄世界的終窮，好使救贖工程進展無間，那末首席權也當綿綿相繼。但伯多祿與他人一樣，也有逝世之時（若，貳壹，十九），他的職位必須傳給他人。沒有基礎，教會的建築無法立足（瑪，拾陸，十八）：沒有牧導者，基督的羊群無法存在（若，貳壹，十五—十七）。

教父們早已說出他們的思想，認為伯多祿在他的繼承者身上繼續生存與工作。在厄弗所大公會議（四三一年）時，教宗的代表菲力伯（Philippus）說：「他（伯多祿）藉着他的繼承者生活與判斷直至今日，並將繼續下去」（鄧一二·一八二四）。在彼得·基少祿（Peter Chyrsologus）致歐迪奇（Eutyches）的書信中，提到羅馬主教時說：「榮福伯多祿在教宗的寶座上繼續生存和治理，把真正的信仰獻給那些尋求它的人」（聖良一世會引用這句話。書信，貳伍，二）·良一世宣稱：首席權是持久的制度：「伯多祿對基督的信仰是永久的，同樣地，基督所賦予伯多祿的也是永久的」（*Sermo*, 3.2）。

二、首席權與羅馬主教職

繼承伯多祿首席權者爲羅馬主教——信理

循着里昂大公會議（一二七四年）和翡冷翠大公會議（一四三九年）的途徑，第一次梵蒂岡大公會議宣布：「若有人說羅馬主教不是榮福伯多祿的首席權的繼承者，此人當受棄絕」(Si quis dixerit……Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem Primatu successorem, A. S. 鄧 1 八 1 五)。  
參攷鄧四六六，六九四)。

信理祇陳述，每一位羅馬主教是首席權的繼承者，而並沒有說明羅馬主教與首席權之相合是基於何種法律名義。比較更被接受的神學意見是……這樣的相合並非祇基於伯多祿曾在羅馬主教任內工作與逝世的史實，而是出於基督或聖神的積極命令，那就是說，這項相合源自上主。如果首席權與羅馬主教職之相合祇是教會所規定的，那末教宗或大公會議可以將首席權與羅馬主教職分開，但如這個相合是源於上主，那末，分野就不可能了。

伯前，伍，十三暗示伯多祿曾住在羅馬：「與你們一同被選的巴比倫教會問候你們」。 (巴比倫暗指羅馬)；羅馬的克來孟提到伯多祿和保祿兩位宗徒以及尼祿教難時期的犧牲 (致格林多人書，陸，一)；安提約基雅的依納爵寫信給羅馬的信友道：「我命令你們，但並不如同伯多祿和保祿一般命令你們」 (致羅馬信友書，肆，三)，這些史料都證明伯多祿曾在羅馬。

給伯多祿在羅馬的宗徒活動作證的，是格林多的主教狄尼修 (約在七〇年左右，Eusebius, H. e., II 25, 8)，里昂的聖依來內 (反異說，叁，一，1；叁，三，2—3)，聖教宗翟斐林 (Gephyrin)

時期的羅馬作家加依烏 (Gaius, Eusebius, *H. e.* II 25, bet seq.) - 戴爾都良 (*De praesc.*, 36; *Adv. Marc.* 4, 5; *Scorp.* 15) - 亞力山大里的克來孟 (Eusebius, *H. e.* 6, 14, 6)。聖狄尼修、加依烏與戴爾都良都論及伯多祿在羅馬殉道。加依烏且準確地指出宗徒們的坟墓所在地：「我能指明宗徒們的勝利記號在那裡。假如你去梵蒂岡或去奧斯底亞路 (Ostia Road)，你會見到建立教會的宗徒們的勝利記號」(*Loc. cit.*)。除去羅馬以外，沒有一個地方聽說有伯多祿的墳墓。

羅馬主教首席權的道理，像教會其他訓誨與規章一樣，曾經有過演變的過程。在這個演變過程中，聖經中的基礎逐漸更清楚地被認識，並受到更豐富的發揮。祇在第一世紀之末，羅馬主教首席權的意識和其他教會對此首席權的承認才留有明顯的記載。聖克來孟以羅馬教會名義，懷着他對全教會的責任感，致書於格林多教會，他用權威懇切地勸告為首的抗違者服從長老，奉行補贖 (C. 57) 然而，這封信既無首席權的標示，即羅馬主教首席權的表示，也無法律方面的措施。安提約基雅的依納爵寫信給其他教會時，藉着信中莊重的稱呼，把羅馬教會放在其他教會之上。他曾兩次提及羅馬教會的優先權，那就是說，其他教友對它具有從屬的關係 (*Magn.* 6, 1) 他指羅馬教會：「在羅馬人地區佔有首席」(*ἡ τις καὶ προκαθήμενος ἐν τῶν ἁπάντων πρώτῳ*)，是「愛德的首席者」(*προκαθήμενος τῆς ἀγάπης*)，聖依來內稱「偉大宗徒伯多祿與保祿所建的羅馬教會」為最大、最古、最聞名的教會，他特別將優先權歸於它。如果人們願意認識真實的信仰，祇要看這個教會所信的，並由它的主教們所傳承下來的信仰就足够了。「事實上，由於這個教會的特殊崇高地位 (*propter potentiorum principalem*)，其他教會均應與它打成一片，換句話說，各地的信友都應當與它相契合。事實上，在這個教會裡，對於各地的人——指異說者——確保了宗徒傳承」(反異說，叁，三，二)。

約在第二世紀中葉，斯米納的主教保理加布 (*Polycarp*) 前往羅馬，為「與教宗亞尼策 (*Anicetus*, 154—165) 商討關於復活節的日期問題 (Eusebius, *H. e.* IV 14, 1)。厄弗所的主教鮑理克 (*Polycrates*) 也與教宗維克多一世 (*Victor I*, 189—198) 商討復活節的推算問題，後者警告小亞細亞的信友團體，假如他們繼續在尼桑月 (*Nisan*) 猶太人的



第七個月，約陽歷三月半至四月半)的十四日舉行復活節(Quartodecimanic practice; Eusebius, *H. e.* V 24, 1—9)，他們便不再是合一教會的肢體了(羅馬教會在尼桑月十四日以後的星期日舉行復活節)。賀基西(Hegesippus)在教宗亞尼策時期前往羅馬，為觀摩信仰的真正傳承(Eusebius, IV, 22, 3)。

戴爾都良承認羅馬教會在信理方面的權威。「假如你鄰近意大利，你有羅馬作你信道的權威，至於我們(在非洲)，我們也依恃它」(*De praesc.* 36.)。然而當他參加了蒙丹運動後，他宣稱耶穌所賦與伯多祿的束縛與釋放之權完全是給予他個人的(*De pud.*, 21)。迦太基的西彼連稱羅馬教會為「天主教會的母親與根柢」(*Ecclesiae catholicae matrix et radix*: 書信，肆捌，三)。「伯多祿之地方」(*Locus Petri*: 書信，伍伍，八)。「伯多祿之座位」(*Cathedra Petri*)和「產生司鐸職位合一的首要教會」(*Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est*: 書信，伍玖，十四)，從而給羅馬教會的優先權作證。然而，在有關異說者洗禮的爭論中，他所持的態度表示他對於首席權尚無明確的認識。按照凱撒利亞的主教費彌里(Ermilian)所提供的證明，當時與西彼連爭論的斯德望一世，認為他自己「建立教會基礎的伯多祿的繼承人」(西彼連書信，柒伍，十七)；斯德望一世曾以開除教籍之懲罰警告過小亞細亞的主教們(Eusebius, *H. e.* VII 5, 4)。

森博羅創說：「伯多祿在那裡，教會也在那裡」(*Enarr. in Ps.*, 40, 30)，聖熱羅尼莫致函聖教宗達馬穌(Damasus)時說：「我知道教會是建立在這塊基石(伯多祿)上的」(書信，拾伍，二)。聖奧斯定說到羅馬教會時，表示宗徒之位的優先權常在她內(in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus 書信，肆叁，三)。教宗良一世渴望親眼看見並崇仰那「曾受託牧導全體羊群者」(訓道辭，叁，四)。在厄弗所大公會議前，教宗的代表非力伯公開宣布教宗的首席權承自伯多祿(鄧一一二)。加彩東大公會議的教長們在接獲教宗良一世有關教義的書信時，齊聲歡呼：「伯多祿藉良之口跟我們說了話。」

士林派神學由教會的合一推論出教宗的首席權。聖多瑪斯於護，肆，七六中，發揮了下列論證，這些理論以後在有關教會的神學論著中常被引用。維代帕的雅各伯(Jacob of Viterbo)，巴黎的若望·基道(John Quidort of Paris

），那不勒斯的若望（John of Naples）等都曾援引過它們。（一）爲了教會的存在，需有一人作全體信友的首長。（二）爲了信仰的合一能夠常久保存，必須有一位全教會的首長，他的判斷能決定可能發生的信仰問題。（三）教會管理的目的就是信友們的和平與合一，這個目的在一人統轄下比受多人統轄時更可奏效；因爲一位統治者比若干統治者更能實現合一的理想。（四）戰鬥的教會是勝利教會的模型。在勝利教會中，祇有一位首長，所以在戰鬥教會中亦宜有一位首長，居於全體信友之上。

### 第七節 教宗首席權的性質

#### 一、信 道

**教宗具有治理整個教會的最高全權，不僅包括有關信仰與倫理之事，且亦包括教會紀律與管理諸事——信理**

面對各種企圖限制教宗統轄權的所謂主教主義（Episcopatism），如大公會議論（Conciliary Theog）、加利剛主義（Gallicanism）、弗博宏尼派（Febronianism）等，第一次梵蒂岡大公會議宣佈如下：「如果有人認爲，羅馬教宗僅有監督和指導之職，對整個教會不祇在有關信仰和倫理之事上，而且在有關整個教會的紀律和管理之事上，他並無最高轄治全權；或者認爲他祇具有轄治權的主要部份（Potiores partes），而非最高的全權；或者認爲他所享有的轄治權並不直接普及個別與整個教會、個別和全體牧導者與信友，此人應受棄絕」（鄧一八三一；參見鄧一八二七；法，二一八）。

這個宣佈表示了首席權的權力是：

(一) 真正的轄治權，亦即真正的管理權，不僅包括監督和指揮之權，如一個政黨、社團，或集會的主席所有的職權。管理權包括立法、司法（對爭執事由或對自願請求者的事務的受理權）與強制的全權。隸屬者的責任是從屬與服從。

(二) 普遍的權力，就是它全面而個別地遍及全教會每一位司牧（主教）與信友。以對象言，它不僅有關信仰與道理（訓誨之職），且有關教會紀律和管理（牧導之職）各方面。

(三) 教會中的最高權力，就是在教會裡，沒有另一轄治權比它更大或與它相等。教宗的權力超過每一位主教之權，也超越一切其他主教共有之權。因此主教們（不包括教宗）集合在一起，其地位亦不超於教宗。

(四) 完整的權力，就是教宗所獨有並用以轄治整個教會的全部權力，非僅大於其他個別或全體的主教權力。對於教會轄治範圍內的任何事情，他可以自由地統理無阻，不需要其他主教或整個教會的同意。

(五) 正常的權力，即由上主制定而與職務相連的權力，而非受託於具有較高轄治權者。因此這個權力，不僅在主教疏忽了他們的牧導之職的特殊情況下，而可在任何時候行使（弗博安尼，艾柏 Eybel，鄂 11500）。

(六) 真正的主教權力，即教宗是「普世教會的主教」，一如他是羅馬的主教（[*Episcopus Urbis et Orbis*]; *Jacob of Viterbo*）。因此教宗的權力像其他主教權力一樣，包括立法、司法，與強制之權（法，118, 2; 3335）。

(七) 直接權力，教宗向全教會的主教和信友行使此權時不需要中介。

聖經與教父們對教宗首席權的作證，已在第五、六節陳述過。其中蘊含的種子，在第一次梵蒂岡大公會議中，已獲得詳盡發揮。

## 二、上述信理的實際結論

(一) 由於教宗具有整個教會的最高治權，在職務的行使上，他有權與全教會的全體主教與信友自由地聯絡交往。因此教會拒絕政府干涉教會與羅馬宗座因職務而來的關係及一切行動，並拒絕國家權威限制教宗命令的有效性（*Praet*

的說法；鄧一八二九）。

(二) 教宗既是教會的最高立法者，因此，在法律方面，他不從屬於教會的規定和習慣，而從屬於神律。神律要求教會權力的運用必須符合它的目的，即用以擴建基督奧體，而不得用以毀壞奧體（格後，拾，八）。因此神律是防止專制的有效屏障。加拉剛主義宣言的第三條要求教宗權力的極大限制，這一宣言為教會所摒棄（鄧一三二四）。

(三) 教宗是教會的最高裁判者，他有權仲裁一切教會案件，並接受教會一切案件之訴訟。教宗自己不能受人審判（法，一五五六；*Prima Sedes a nemine iudicatur*），因世上沒有一位審判者駕於他之上。同理，人們不能向更高的法庭要求審判教宗。教會拒絕人們向大公會議提出訴訟，因為這使大公會議駕乎教宗之上（鄧一八三〇；法，二二八，2；參攷鄧一三二三，加利剛宣言第二條）。

## 第八節 教宗的不誤性

### 一、信 道

#### 教宗以宗座權威發言時，不能錯誤——信理

君士坦丁堡大公會議（八六九—八七〇年），里昂大公會議（一二七四年），與翡冷翠大公會議（一四三八—一四四五年）都宣布教宗在訓誨上的首席權，實際上包涵了不誤性。第一次梵蒂岡大公會議明定：「當羅馬教宗以宗座權威發言時——即以全體信友的牧者與導師的資格，憑着他最高的宗徒權威，無可挽回地定斷某項有關信仰和道德的教理應為整個教會所堅持，因着天主在伯多祿身上允許過的佑助，他具有救主願意教會定斷信仰與倫理信道時所具有的不誤性。因此，羅馬教宗的定斷，因

其本身是無法更改的，並不因教會的同意而然」(鄧一八三九，參攷鄧四六六，六九四，一八三三一—一八三五)。

爲了瞭解這一信理，請注意下列各點：

(一)一切合法的教宗、宗徒首長、伯多祿的繼承人都有不謬性，但也祇有教宗不能錯誤，那些受教宗之託而有部份訓誨權的人，如羅馬教廷各部，則仍可能有錯誤。

(二)不謬性的對象是有關信仰與道德的教義，首先是啓示的教義，其次是與啓示真理有內在關係的非啓示性真理。

(三)不謬性的條件是：教宗必須以宗座權威發言，即：

(1)教宗必須以全體信友之牧者與導師的資格，憑藉最高宗徒權威說話。如果他以個別神學家或其教區主教立場說話，他並非不能錯誤。

(2)他必須具有定斷關於信仰和道德之教理而要全體信友遵行的意願。這個意願必須由措辭或由情況清楚表達出來，否則就不是宗座權威所宣布的定斷。教宗們在大部份通諭中所作的許多教理宣布，都不是以宗座權威所發表的決定。

(四)不謬性的泉源是聖神的超自然佑助，聖神使教會的最高導師不陷於錯誤。這一佑助與啓示不同，啓示是天主將某些真理傳授給接受啓示的人；這一佑助與默感也不同，默感是天主加於某一位作者以積極的影響，由於這一影響，天主能已成爲作品的主要作者，而作品中的思想也就是天主的話。聖神使負有至高訓誨之職者不作錯誤的定斷(消極佑助)，而且以內在與外在的恩寵，引領他正確地認識並適當地表達某一真理(積極佑助)。在聖神的佑助下，負有不謬的訓導權者，仍須應用自然方法，尤其應鑽研啓示的泉源，努力獲得對真理的認識(鄧一八三六)。

(五)不謬性使那些以宗座權威所宣布的定斷，因其本身(並非由於另一權威的加入)爲不可更改的，並非因整個教會同意而然，一如加利剛派所云(鄧一三二五；見加利剛宣言第四條)。

## 二、聖經和傳承的明證

(一) 基督選立伯多祿為教會的基石，即教會合一與鞏固的保證者，允許教會綿延無盡（瑪，拾陸，十八）。然而，教會的合一與鞏固沒有正確的信仰是不可能維繫的。所以伯多祿也是信仰的最高導師。這樣，他自己在信仰的正式宣布上，必須不犯錯誤，他的繼承者亦然，因為按照基督的命令，教會將萬世常存。再者，基督給予伯多祿（及其繼承人）以束縛和釋放的全權。依照拉比們的用詞方式，束縛和釋放就是法律的法定宣布，所以上述全權包括了新約法律——福音的權威解釋。在天之主將承認教宗的判斷，這事當以信仰的最高導師之不誤性為其先決條件。

基督立伯多祿（及其繼承人）為整個羊群的最高牧者（若，貳壹，十五—十七）。教導基督真理與保護它完整無損是最高牧者職守的一部分。如果在他施訓的時候，不能免於謬誤，他就不能完成他的使命。

基督曾為伯多祿祈禱，使他的信心堅強起來，並遣差他去堅固兄弟們。路，貳貳，卅一等：「西滿，西滿，看，撒彈求得了你們，要堅固你們像篩麥子一樣。但是我已為你祈求了，為叫你的信德不至喪失，待你回頭以後，要堅固你的兄弟們」。基督特別為伯多祿祈禱的理由是：伯多祿在回頭以後，應該堅固他兄弟們的信心，這句話充分表示出，伯多祿的地位冠於其他宗徒們。在初期教會裡，伯多祿的領導地位表明他踐行了基督的委託。雖然那些話是對伯多祿個人說的，但是按照瑪，拾陸，十八—十九，也是對繼承伯多祿而為教會元首者所說的。各時代都有信仰的危機，所以信仰的維護成為各

時代教會元首的當務之急。爲了有效地完成這個使命，教宗在信仰與倫理上的不誤性是必要的。

(二)教父們並未特別論及教宗的不誤性，但他們給羅馬教會與教宗的最高訓誨作證。安提約基雅的依納爵承認羅馬的信友們「並未染有異鄉色彩」，意思是：他們沒有受錯誤理論的薰染(Rom. Insc.)。他說：「你們教訓了別人(致羅馬人書，叁，一)，可能當他說這話時，他想到了聖克來孟的書信。依納爵致羅馬人書與其他信翰不同，在致羅馬人書中，他並沒有教導他們。他沒有叫他們謹防異說，里昂的依來內承認羅馬教會的信仰是全教會的標準：「這個教會，由於它的卓越性，其他的教會應與她相協調……在這個教會裡，宗徒的傳承始終純潔地受到保存」(反異說，叁，三，2)。羅馬教會在信仰上的純潔，以她的信仰導師——羅馬主教的不誤性爲先決條件。聖西彼連稱羅馬教會爲「伯多祿的講座」(Cathedra Petri)和「主教們合一的起點」，並讚美她信仰之純潔，他向那些想獲得羅馬教會認可的敵對者說：「你們忘記了，宗徒們曾經稱讚過的，就是這些羅馬人的信心(羅，壹，八)，異說決不能進入那裡」(書信，伍玖，十四)，在有關東方教會所爭論的一個問題上，聖熱羅尼莫要求教宗達馬穌——伯多祿訓誨之座的繼承者——予以定奪，他說：「惟有在你那裡，教父們的遺產完整無損地保存着」(書信，拾伍，一)。聖奧斯定在有關白拉奇異說的爭執中，視教宗依諾森一世的判斷爲定論：「在這件事上，兩個大公會議的議案都呈送宗座。宗座的回覆已經到來，問題由此結束(Causa finita est)。但願錯誤理論也由此告終」(訓道辭，壹叁壹，十，10)。聖彼得、基少祿向歐迪奇挑戰，勸他服從羅馬教宗的定斷：「在宗座與其繼承者身上繼續生存的聖伯多祿，享有首席權，把真正的信仰獻給那些尋求它的人」(良一世會引用此語，書信，貳伍，二)。

事實上，古代教宗在訓誨上的首席權，由其對異說的譴責表示出來。教宗維克多一世與教宗翟斐林貶責蒙丹主義(Montanism)；教宗賈理篤一世會將薩培里(Sabellius)開除教籍。教宗斯德望一世會否決給由異說歸正者施行洗禮，教宗狄尼修反對亞力山大里主教狄尼修的附屬說(Subordinationism)；教宗高而乃略斥責諾伐軒派(Novatianism)，教宗依諾森一世斥責白拉奇主義(Pelagianism)；賽勒斯——一世斥責奈斯多利派(Nestorianism)；聖良一世責斥一性論(Monophysitism)，聖亞加多譴責單意論(Monothelism)。教宗訓導首席權的其他證據是許多教宗

要求那些從異說與離異教會歸正的人，所應宣讀的信辭。格外值得提及的是教宗何密達 (Hornidae) 的信辭，它依據瑪，拾陸，十八等，清楚地肯定了教宗訓導權的不誤性：「公教會在宗徒牧座下始終保持了她的純潔」(鄧一七一；參攷鄧三四三，三五七，五七〇a)。

士林學派鼎盛時期的神學家們，一致主張教宗的不誤性。聖多瑪斯認為：「信仰問題的最後定斷屬於教宗職權，俾使全體教友堅信不移」。他這一意見的積極基礎是路，貳貳，卅一—卅二經文；其理論基礎是格前，壹，十；整個教會祇應有一個信仰。如果教會的首長不能作信仰問題的最後定斷，那末信仰的合一是不可能久存的(神，貳之貳，一，10；參攷神，貳之貳，十一，2—3；護，肆，七六)。

#### 大公會議論 (Conciliarism)

十四世紀政教糾紛的結果，使宗座地位降低，這一情況不幸影響了教宗在訓導方面的首席權。歐克罕的威廉 (William of Ockham) 與教宗若望廿二世衝突時，曾企圖摧毀源自上主的首席理論。柏渡的馬西利 (Marsilius of Padua)，香潭的若望 (John of Jandun) 乾脆否認它，並主張教宗的首席權祇是一個榮譽首席權，轉治與訓導的最高權力屬於大公會議。在大分裂時期 (1378—1417)，許多聞名的神學家如朗根斯坦的亨利 (Henry of Langenstein)、蓋郝申的龔拉 (Conrad of Gelnhausen)、艾利的彼得 (Peter of Ailly)、若望·吉森 (John Gerson) 都認為大公會議的權力高於教宗 (大公會議論)，是挽救分裂教會的唯一法寶。這種看法竟認為大公會議不會錯誤，而羅馬教會倒能錯誤，而且能陷於異說和分裂。康士坦斯大公會議 (第四與第五次會期) 與巴賽 (Basle) 公會議 (第二次會期) 宣布大公會議高於教宗。然而，這項決議並未獲得教宗的批准，因而在法律上始終是無效的 (鄧六五七·Ann. 2)。在加利剛主義內，主張大公會議高於教宗的大公會議論曾延續數世紀之久 (鄧一三三三與一三三五；加利剛宣言第二、四條)。



## 第九節 主 教

### 一、主教牧導職權的特性

按照總律，主教對其所屬的人，具有固有的、正常的、直接的轄治權——確定意見

第二次梵蒂岡大公會議宣布：「主教們以基督代表與使者的資格，管理所委託給他們的局部教會。主教們以基督的名義親身執行的這種權力，其施行雖然最後受教會最高權威的管理，並且爲了教會及信友的公益，可加以某種限制，但却是主教們本有的，正常的，直接的權力，牧職已全盤交給了他們。他們不應被視爲羅馬主教們的代理人，因爲他們享有其本有的權柄，眞實實是他們所屬民衆的主管人」（教會憲章27）。參攷鄧一八二八（第一次梵蒂岡大公會議）；法三二一九之一，三三四之一。

根據這些解釋，主教的牧職是：

(一) 正常的權力，即與主教職務聯在一起的權力。

(二) 固有的而非代表性的權力。

(三) 直接的而非經中間人的權力。因此主教們雖然從屬於教宗，却並不是教宗的特派員或代表，而是他們自己的羊群的固有牧者。

與天主所制定的權力。宗徒們基於天主的命令，可能受到基督的付託，也可能由聖神的指引（宗，貳拾，廿八），曾把他們的牧職傳給主教們。因此主教是宗徒的繼承人，但並非個別主教是個別宗徒的繼承人，而是全體主教是宗徒團的繼承人。

(四)真正的牧導權力，包括屬於施行牧職的一切權力：訓導權以及狹義的領導權，即立法、裁判與懲罰之權（法，三三五之一）。

(內)地域與事務均受限制的權力，因它祇行使於教會的某一部份，並受高於它的教宗權力的若干限制（法二三〇）。請參考為教宗比約九世所認可的一八七五年的「德國主教團之集體聲明」（鄧荀三一—二—三一—一七）註一。

## 二、主教職的團體性

**主教團以宗徒繼承人資格共同組成一個團體，它的首腦是伯多祿的繼承人教宗——確定意見**

梵蒂岡第二次大公會議有如下聲明：「正如同由於主的規定，聖伯多祿及其他宗徒們組成一個宗徒團，同樣地，繼承伯多祿的羅馬教宗，和繼承宗徒們的主教們，彼此也聯結在一起。……不過，主教團在訓誨與牧導職務上繼承着宗徒團，而且就是宗徒團的延續，與其首領羅馬教宗在一起，而絕非脫離羅馬教宗，則對整個教會也是一個享有最高而完全的權力的主體。然而這個權力祇能在羅馬主教同意下才可使用。」（教會憲章22）

根據「教會憲章」的「解釋性註腳」（第一號），「團體」（Kollegium）一詞，並不以嚴格的法律意義指點同等地位者的集合，而這些同等地位的人把自己的權力委託給主席。這裏的「團體」一詞，指點某些人們的固定集合（*Coetus stabilis, corpus, ordo*），這集合的組織與權威應當由啓示引伸出來。

（註1：）鄧荀：即 *Danzinger-Schönmeier: Kirchenrition Symbolorum*, Editio XXXII, Herder, Freiburg i. Br. 1963.

宗徒們共同形成固定團體，「十二人」（瑪，貳拾，十七；貳陸，十四，四七；若，陸，七一）通行本：七二」；貳拾，二四；宗，陸，二；格前，拾伍，五）。基督把束縛與解脫之權交給他們全體（瑪，拾捌，十八），把自己的使命委託給他們（若，貳拾，二一—二三），囑咐他們訓誨萬民並給人付洗（瑪，貳捌，十九—二十；谷，拾陸，十五；宗，壹，八），並且允許佑助他們，直到世界末日（瑪，貳捌，二十）。瑪弟亞藉拈鬮爲主所指定，代替了猶達斯的位置，加入了主教團（宗，壹，二六）。宗徒們一起領導耶路撒冷的初期教會（宗，壹，拾貳），並與長老們共同集合開宗徒會議（宗，拾伍，六等）。根據默，貳壹，十四，十二位宗徒是基督教會的基石。安提約基雅的依納爵曾講及「宗徒們的議會」（*Magn.*, 6, 1）。

傳承爲主教們的團體性作證，因爲主教們彼此之間並與羅馬主教作友誼的交往，而且他們在地域性和普遍性的會議中共同集合討論問題。

### 三、主教權力的授與

#### 主教祝聖禮授予聖化權力、訓誨權力和管理權力——確定意見

梵蒂岡第二次大公會議聲明：「祝聖主教時，不但授予聖化的職務，也授與訓誨及管理的職務；不過，按事情的性質，這些職務，只有在與主教團體的首領及成員們的聖統交往中，始能運用。」（教會憲章21）「一個人接受了聖事的祝聖，保持着與主教團的首領及其他團員的聖統交往，就成爲主教團的一份子。」（教會憲章22）

上述事實的證據可取自東方與西方教會的禮儀傳統，在祝聖天主教的禱詞中，不祇祈求天主賜與執行司祭的恩寵，而且祈求執行訓誨與牧導職務的恩寵。參考 *Sacramentarium Leonianum* 請你賜給他天主教的座位，為管理你的教會和全體民衆 (ed. C. Mohler 120)。

根據教會憲章的「解釋性註腳」(第二號)，在祝聖主教時，一個人本體地分享基督的各種職務。爲了暗示出這點，憲章中用「職務」(munus)一詞，而不用「權力」(potestas) 這個詞，因爲後者會被人理解爲所能實地應用的權力之意。要得到實地應用的權力，需要聖統權威的法定限制 (determination)。這個限制可能是授與某種特殊職務或者是分配從屬的民衆。這種限制的實施是依照最高權威所定的規律。晚近幾位教宗有關主教轄治權的文件，就指點這必要的「指定」。例如教宗比約十二世在「奧體」通諭(一九四三年)中說：「主教們具有正常的轄治權，它由教宗直接賦與」(鄧二二八七)。

### 第三章 教會的內在動力

#### 第十節 基督與教會

一如比約十二世在「奧體」通諭中所說，基督是教會——他的奧體——的創始者、元首，保存者與救贖者。現在我們來看「奧體」通諭的陳述：

##### 一、教會的創始者

##### 基督建立了教會——信理

比約十二世解釋說：「救主在訓誨與頒佈誡命時，就開始建立教會——他的奧體，當他在十字架上光榮地受難時，完成了創建工程；當他以可見方式差遣衛護者聖神給門徒時，就把這新創的教會公諸於世」（鄧一八二一，二一四五）。

(一) 在公開傳教時期，基督奠定了教會的基礎：他揀選宗徒，像父差遣他自己一樣地差遣他們，選立伯多祿為宗徒之長與他在世的代表，賦與宗徒們以啓示真理與獲恩寵的方法。參見第二節與第五節。

(二) 在十字架上，基督完成了教會的創建工程。舊約已逝，由基督之血所結的新約開始。教父們與神學家們都以耶穌肋旁創口流出來的血和水是教會誕生的象徵。如同衆生之母厄娃出於沉睡亞當的肋旁，教會——第二位厄娃，藉恩寵而生活的人的母親——誕生於那在十字架上睡着的第二位亞當的肋旁。水與血象徵二種主要的聖事——洗禮與聖體；這一種聖事是教會的二個要素，因此表示教會本身。參考鄧四八〇·奧斯定 *In Joan.*, tr. 9, 10; tr. 120, 2; *Enarr. in Ps.*, 40, 10. 神，壹，九二，3；叁，六四，2—3。

(二)在聖神降臨日，基督以聖神的超性力量堅固了教會，聖神降臨於教會，領導她開始傳教活動，正如基督自己在訓誨活動之始，聖神曾以有形式降臨在他身上，引他就默西亞的巨任。

## 二、教會的元首

### 基督是教會的元首——信理

教宗鮑尼法斯八世在「唯一至聖」(*Unam Sanctam*, 1302)勅書中宣布：「教會是唯一的奧體，其首腦是基督」(鄧四六八)。特倫多大公會議詔示我們：「基督耶穌繼續向成義者傾賜力量，正如首腦對肢體，葡萄樹對果實所作的」(鄧八〇九)。

聖保祿作證：「他(基督)是身體——教會的頭」(哥，壹，十八；厄，伍，廿三)。「他(基督)是元首，本着他，全身都結構緊湊」(厄，肆，十五等；哥，貳，十九)。按照這些經文，基督對信眾的關係正如首腦對肢體的關係。

教宗比約十二世步聖多瑪斯的後塵(神，叁，八，1；真理論，貳玖，四)，將基督元首的道理建立在他的卓越性，他對教會的管理，他和人具有同一性體，他恩寵的圓滿性以及施惠的活動上：

(一)正因首腦占人體的最高地位，人而天主的基督占人類的惟一卓越地位。以天主性言；他是一切受造物以前的首生者(哥，壹，十五)，就人性言，他是自死者中復活的第一人(哥，壹，十八)；以人而天主言，他是天主與人之間的惟一中保(弟前，貳，五)。其卓越性的最後與最深基礎是二性一位的結合。

(二)正如頭部在人體中賦有最高能力，它指揮全身的其他肢體，基督也以一種無形的非常的方式，親自影響光照，堅固人們的精神與心靈，尤其是教會首長們，從而領導、統轄與管理整個基督信友的團體。透過他所立的聖統，基督以平常方式間接領導教會。

(四) 頭部與全身各肢體具有同一性體，同樣的，基督在降世時取了我們所有的人性，具有同樣的弱點，一樣地能受苦和死亡，因而他成爲我們的兄弟。

天主成了人，爲使我們——他的弟兄參與天主性（伯後，壹，四）。

(四) 正如頭部是所有感覺的中樞，而身體的其他部分祇具有觸覺（按：這是中古時代的想法），基督藉着二性一位的結合，擁有圓滿的超性稟賦。若，壹，十四：「充滿恩寵和真理」。聖神居住在他內，他所具有的恩寵的圓滿性已到無以復加的地步（若，叁，卅四）。

他領受了統治一切人的權柄（若，拾柒，二）。他具有智慧與知識的一切寶藏（哥，貳，三），其中包括面見天主的知識。

(四) 正如神經自頭部分散到全身各肢體，並把感受與活動傳遞給它們，基督也是如此。作爲元首的他，繼續不斷地向奧體的各部輸送恩寵，用此方法給予他們超自然的啓迪，並且聖化他們，以天主性言，他是主動因，以人性言，他是恩寵的工具因。若，壹，十六：「從他的滿盈中我們都領受了，而且恩寵加恩寵」。他決定每一個人承受恩寵的程度（厄，肆，七）。作爲信德的創造者和完成者，他灌輸人以信仰的光明（希，拾貳，二）；特別賦予牧導者與教師以知識，內審與智慧等恩惠，並且領導與光照大公會議。他給予人以完成得救善工的超性力量（若，拾伍，五：「離了我，你們什麼也不能作」）。尤其給予奧體內最重要的分子以超見，剛毅，敬畏與孝愛等恩寵；作爲第一賦予者，他在靈魂裡造成聖事的效果，以他的血和體來餵養得救的人（若，陸，五六），使人的身靈增加恩寵並賜以光榮（若，陸，五五）。

### 三、教會的保存

我們的救主以神力保存他所建立的團體——教會（比約十二世語）

基督與教會的聯繫是如此深切，以致基督與教會結合成爲一個奧祕的位格（*quasi una persona*

mystica 神，叁，四八，2—11）。作爲世界審判者的基督正式宣布他和教會及其分子是一體：「我餓了，你們給了我吃的；我渴了，你們給了我喝的」（瑪，貳伍，卅五），當他從天上對掃祿講話時，他說：「掃祿，掃祿，你爲什麼迫害我？」（宗，玖，四）。聖保祿根據這些話，直接稱契合着基督的教會爲基督。格前，拾貳，十二：「就如身體只是一個，却有許多肢體；而且身體的一切肢體雖多，仍是一個身體；基督也是這樣」。

聖奧斯定說：「基督（教會）宣揚基督，身體宣揚首腦，首腦保護身體」（訓道辭，三五四，一）。按照聖奧斯定的意見，領受了洗禮的人不僅是基督信友，抑且變成了基督：「讓我們高興並感恩吧！因我們不祇作了基督徒，而且變成了基督……應當驚訝，興奮，我們變成了基督。因爲如果他是頭，我們是肢體，那末整個的人就是他和我們」（*In Joan.*, tr. 21, 8）。身體和頭形成整個基督」（*In Joan.*, tr. 1, 2; *De unit. eccl.*, 4, 7）。

基督與教會密切契合形成一個奧秘位格（mystical person）的內在基礎，一方面是因爲基督把他的使命委託給宗徒們和他們的繼承人，所以基督通過他們來付洗，訓誨、教導，束縛和釋放，奉獻和犧牲；另一方面基督使教會分享他的超性生命，因爲他的神力滲透了整個教會，並按照每一分子在奧體中的地位，基督餵養與保存他們，恰如葡萄樹使與它相連的枝芽獲得營養而開花結實一樣（若，拾伍，一—八）。

#### 四、教會的救主

##### 基督是他的奧身——教會——的救主（比約十二世語）

聖保祿說：「基督是教會的頭，他又是這身體的救主」（厄，伍，廿三）。基督雖爲「世界的救主」（若，肆，四二），「全人類的救主」（弟前，肆，十），他更是組成教會的「信友的救主」（



弟前，肆，十），這教會是他用自己的寶血換來的（宗，貳拾，廿八）。他不僅在十字架上爲她作了贖罪祭，堪得恩寵的功績，而爲她完成了救贖工程，並且，用他在十字架所得到的救贖恩寵來聖化她，使她自罪惡中解脫出來。他在天國的榮耀中以繼續不斷的轉求，來貫徹他在十字架上所開始的使命。參攷羅，捌，卅四；希，柒，廿五；玖，廿四。

### 第十一節 聖神與教會

#### 一、教會的靈魂

#### 聖神是教會的靈魂——共同意見

教宗良十三世在「神聖的那件」(*Divinum illud*, 1897) 通諭中宣稱：「祇此一語已經足夠：基督是教會的元首，聖神是她的靈魂」。比約十二世在「奧體」通諭中更加强這一教理的力量（鄧二二八八）。聖神是教會生命之原，一如靈魂之對肉體。聖神使教會的各分子彼此團結，與元首基督密切契合，因爲聖神整個地在首腦內，也整個地在奧身的各肢體內。聖神幫助並支持教會的聖職者踐行訓誨，牧導與司祭的責任。聖神也以恩寵催促與堅強奧身各肢體的得救活動。奧身的生命與成長完全來自寓居在她內的天主的生命之原。

聖經屢次證明聖神在教會中的內在而隱藏的工作，可作上述教理的根據。聖神代替基督，與基督的信衆永遠同在（若，拾肆，十六）。聖神住在他們內，如同住在宮殿裡（格前，叁，十六；陸，十

九)。聖神使他們合成一體（格前，拾貳，十三）；他教訓他們大家，把耶穌對他們說過的話提醒他們（若，拾肆，廿六；若一，貳，廿七）；他爲耶穌作證（若，拾伍，廿六）；他領導他們認識一切真理（若，拾陸，十三）；當他們被帶往審判所時，他在他們心裡說話（瑪，拾，廿）；當他們承認耶穌爲主時，他在他們內工作（格前，拾貳，三）；他幫助他們忠於委託給他們的信仰之遺產（弟後，壹，十四）；他賜予異常的恩惠，並如他所願分施各人（格前，拾貳，十一）；他使信友成爲天主的居所（厄，貳，二二）；他成就罪的赦免（若，貳拾，廿二等），重生（若，叁，五），精神的更新（鐸，叁，五）；他賜予天主義子的地位（羅，捌，十五）；他在信友心中傾注愛（羅，伍，五）；基督信友因他而修成一切德行（迦，伍，二二）；他引領教會的神長們（宗，貳，廿八）；在他們的職務上，他指揮他們（宗，拾伍，廿八）；他憐憫我們的軟弱，與我們一同求父垂顧（羅，捌，廿六）；我們因他之助，而稱天主爲「阿爸，父啊」（迦，肆，六）。

教父們給聖神與教會的深切聯繫作證。聖依來內說：「教會在那裡，天主的神也在那裡；天主的神在那裡，教會和一切恩寵也在那裡」（反異說，叁，廿四，1）。聖奧斯定將聖神在教會內的工作比擬靈魂在身體內的工作：「靈魂對人體的關係，就是聖神對基督之體——教會——的關係。聖神在全教會內工作，正如靈魂在人體的各部分工作」。恰像靈魂使各肢體有活力，把固定的功用給與每一肢體，聖神也是一樣，他以恩寵使教會各分子有活力，將某一活動分配給每一位，用以替整體服務。他藉某人行奇蹟，藉某人宣講真理，在某人身上他保持童貞，在另一人身上他維持婚姻的聖潔。由於靈魂與割離了身體的肢體沒有關係，同理，聖神也不寓居在那些離開了教會的分子內（訓道辭，貳陸柒，四，四）。

士林學派神學家繼承聖奧斯定的思想，例如聖多瑪斯在他對宗徒信經的注釋中就是如此(3. 9)，在另一處，聖多瑪斯稱聖神為教會的心(Cor Ecclesiae)，這一稱呼是基於對亞利士多德的思想：心是人體的中樞，生活力從它流貫全身。聖神與之相似，它是普遍的根源，超性生活的力量即恩寵從它那裡流傳到整個教會——頭(人性的基督)與各肢體去。正如心的一般效力是無形的，聖神在教會內部給與活力與聯合的效力也是無形的。因此將聖神比擬心是再恰當沒有了。而基督鑑於他具有可感覺的人性，比之頭部，也是非常恰當(神，叁，捌，1—3)。聖多瑪斯論到聖神與教會的關係時，沒有用比喻，他說：聖神聯合、堅固、教誨、聖化教會，居住在她內，使信友們彼此誦功(神，貳之貳，一，9—5；叁，八，1—3；叁，六八，9—2。In I Cor., c. 12 let. 2)。

## 二、教會的身體和靈魂

聖神是教會的靈魂，具有合法的組織且可見的信友團體是教會的身體。兩者合成一個彼此相依為命的整體，正如靈魂和身體組合成一個人。格前，拾貳，十三：「我們衆人因一個聖神受了洗，成爲一個身體」。由此看來，惡意地滯留在教會之外者，不能與聖神相通，也不能參與聖神所賦予的恩寵生活。聖奧斯定說：「惟有基督的身體賴基督的精神而生活：你願意活於基督的精神麼？那末參與基督的身體吧！」(In Joan., tr. 26, 13)。「聖神不和離異的肢體在一起」(訓道辭，貳陸柒，四，四)。自另一方面言，由於天主教贖願望的普遍性與真誠，我可以推知，那些不認識基督的真教會而不可抗拒地陷於錯誤的人，也能獲得聖神和聖神在教會以外所賜的超性生命的恩寵。然而這樣的人至少應具有歸屬基督教會的隱含願望。同理，實際上無法獲得洗禮的人，祇要具有受洗的隱含希望，也能分霑洗禮的恩惠。參考鄧一六四七，一六七七；並參考教會論第二十節。

## 第四章 教會的特質

### 第十二節 教會的不滅性 (Indefectibility)

所謂教會的不滅性，一方面表示她不會過去，即她綿延不輟，至於世末，另一方面表示她在教義、組織與禮儀上本質的不改變。但這並不包括個別「教會」的衰落（如教會的一部份），與某些偶然的改變。

**教會不會消滅，也就是說：她是基督所建的救世機構，直到世界末日——確定意見**

第一次梵蒂岡大公會議宣稱教會具有「不可抗拒的穩定性」(invicta stabilitas 鄧一七九四)，並且她「建築在磐石上，將屹立到世界末日」(ad finem saeculorum usque firma stabit. 鄧一八一四)。良十三世在「衆所週知」(*Satis cognitum*) 通諭中說：「基督的教會是惟一而永恆的」(*unica et perpetua* 鄧一九五五)。

反對教會不滅性的人，如古代的(蒙丹派人士)與中古時代的精神派(福洛拉的若亞欽，方濟會神修派人士)，都預言過一個聖神的新世紀，認為在那個新世紀裡，一個更完善的精神教會將取代俗化的「肉體教會」；後來新教人士則認為教會已墮入宗教殼中，遠離了基督的教訓；楊森派人士(Olsen)與比斯道亞會議)說教會蒙蔽了某些信仰的真理；現代派人士認為教會的教義與組織曾有過本質上的演變(鄧一四四五、一五〇一、二〇五三—二〇五四)。

舊約中有關默西亞的預言指示天主與其子民的永久連繫(依，伍伍，三；陸壹，八；耶，叁貳，四十)與永不毀滅的王國(依，玖，七；達，貳，四四；柴，十四)。達味的王位將如日月，永遠長存(詠，捌捌，卅七等)。這些預言指示基督和他的王國——教會。基督降世前，天使加俾額爾宣布：

「他要為王統治雅各伯家，直到永遠，他的王權沒有終結」（路，壹，卅二等）。

基督將教會建立在一塊磐石上，以便使她有堅固的基礎，在風雨中安然無恙（瑪，柒，廿四等），並預許「地獄的門必不能戰勝她」（瑪，拾陸，十八）。無論你把地獄的門解作死亡的力量或魔鬼的力量，這些話清清楚楚地表示了教會的無損性和持久性。耶穌向他的宗徒們允許了另一位衛護者——真理之神，在他自己回歸天父以後，真理之神要和他們永遠在一起（若，拾肆，十六）。他差遣門徒們到全世界去時，向他們保證：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪，貳捌，廿）。從莠子的比喻（瑪，拾叁，廿四—卅，卅六—四三）以及撒網的比喻（瑪，拾叁，四七—五〇），在世的天主國將要存在直到世界的終盡。聖保祿作證，聖體的祭獻是為紀念耶穌的死亡，此禮要重行，直到基督再來的日子（格前，拾壹，廿六）。

安提約基雅的依納爵認為君主的受膏象徵教會的不滅性（致厄弗所書信，拾柒，一）。聖依來內反對諾斯底斯派理論，他主張教會依賴聖神之助，其訓誨「堅定不移，萬古如一」（反異說，叁，廿四，一）。聖奧斯定說：「如果基石搖動，教會也會搖動。然而基督怎會搖動呢？……祇要基督不搖動，教會也永不搖動（*Enarr. in Ps.*, 103, 2, 5. 參攷 *Ps.* 47, 7; 60, 6）。

教會不滅性的內在理由，基於她和創建者——基督（格前，叁，十一）以及她和寓居在她內的本質與生命之泉源——聖神——的密切關係。聖多瑪斯反對福洛拉的若亞欽，他告訴我們，不再有一種更完善的把聖神的恩澤更豐沛地賜給我們境界來臨（神，貳之壹，一〇六，4）。在過去，建於基督與宗徒的教會在遭受異說與魔鬼的攻擊時，曾藉着她對惡勢力的抗衡，證實了她不會失敗的真理（*Espos. Symb.*, a. 9）。

### 第十三節 教會的不誤性 (Infallibility)

所謂不誤性就是不可能陷於錯誤，有積極不可能與消極不可能兩種。前者屬於負有訓誨之職的教會牧者 (infallibilitas in docendo)；後者屬於接受信仰真理的全體信友 (infallibilitas in credendo)。積極與消極的關係即因與果之關係。此節所述以積極的不誤性為主。

#### 一、不誤性的事實

#### 在定斷有關信仰與道德的教義時，教會不會錯誤——信理

梵蒂岡第一次大公會議明定教宗不會錯誤時，以教會不會錯誤為先決條件：「當羅馬教宗以宗座權威說話時……他具有救主所願教會在定奪信理與倫理諸事時之不誤性」(鄧一八三九)。

反對這項信理者為新教人士，他們因拒絕教會的聖統制，所以也拒絕教會的訓導權威；現代主義人士也不贊成這一信理，他們否認教會源自上主，因而也否認教會的不誤性。

基督曾允許宗徒們，將來聖神要輔助他們去實現訓誨的使命。若，拾肆；十六等：「我也要求父，他必賜給你們另一位護慰者，使他與你們永遠同在，他是……真理之神」。瑪，貳捌，廿：「看我同你們天天在一起，直到今世的終結」(參攷若，拾肆，廿六；拾陸，十三；宗，壹，八)。基督與聖神的恆常佑助保證了宗徒們與其繼承人所傳信仰的純真與完整。基督要求我們無條件地信從宗徒們與其繼承者所傳揚的信仰(羅，壹，五)並以之為永遠得救的條件：「信而受洗的必要得救，但不信的必被判罪」(谷，拾陸，十六)。他將自己與宗徒視為一體：「聽你們的，就是聽我；拒絕你

們的，就是拒絕我」(路，拾，十六；參見瑪，拾，四十；若，拾叁，廿)。這件事的先決條件是，宗徒們與他們的繼承者在信仰的傳揚上，都能免於錯誤。保祿視教會為「真理的柱石和基礎」(弟前，叁，十五)。教會不誤性是教會合一與其不滅性的先決條件。

教父們在責備異說份子時，強調教會始終保有從宗徒傳下來的正統信仰，並且將繼往開來，迄於千秋萬世。聖依來內反對諾斯底士派理論，闡明教會所傳揚的信仰千古如一，因為她有聖神、真理之神：「教會在那裡，天主的神也在那裡，天主的神在那裡，教會與一切恩寵也在那裡；聖神就是真理」(反異說，叁，廿四，1)。教會是「真理的家」，錯誤的道理不能立足(反異說，叁，廿四，2)。自宗徒們以來，主教們無間的繼承保證了宗徒信仰的道統。「他們(主教們)承受主教職務時，按照天父的意願，也承受了真理的奇能」(反異說，肆，二六，2)。參攷戴爾都良*De praesc.*, 38；聖西彼連書信，伍玖，七。

教會不誤性的內在基礎在於聖神的助佑。耶穌曾把聖神的助佑允許給教會，格外為使她能執行訓導的職務。參考神，貳之貳，一，6；*Quodl.*, 9, 16。

## 二、不誤性的對象

(一)不誤性的主要對象是：**基督教義中有關信仰與道德的直接啓示真理**——信理(鄧一八三九)

教會不僅能積極地判斷並頒佈啓示真理的意義，即對聖經與傳承的權威性宣布，以及信仰定式(如信辭等)的頒行，抑且對那些與啓示真理相悖的異說之鑑定與拒絕。否則她無法滿全「天主啓示真的捍衛者與導師」之責(鄧一九三，一七九八)。

(二)不誤性的次要對象是：**非直接啓示真理而與啓示真理密切連繫的有關基督教信仰與道德的教義**——確定意見

其理由基於爲「保全與正確地解釋源於上主之信仰真理」而有的不誤性（鄧一八三六）。假如教會不能無誤地決定那些與啓示密切連繫的信道和事實，她便無法達到上項目標，無論是教會積極地定斷信理，或消極地譴責與信理相違的異說。

屬於教會不誤性的次要對象者爲：(一)藉自然理性真理之助，從正式啓示真理中引伸出來的神學結論。(二)某一啓示真理之確實性所賴的歷史事實 (*facta dogmatica*)。(三)與啓示真理有密切關係的自然理性真理。關於這方面的詳細敘述，可參攷本書引論第六節。神聖人的列品，即教會對某一分子確已進入永福，能得公開敬仰的最後定斷。按聖多瑪斯的意見，對聖人的敬仰是我們相信聖人們的榮耀的一項宣言 (*Quodl.*, 9, 16)。如果教會對這件事的判斷會錯誤，其後果將與教會的聖德不能並存。

### 三、不誤性的特有者

不誤性的特有者是教宗以及主教團，即全體主教，包括主教團的首腦——教宗——在內。

#### (一)教宗

教宗以宗座權威發言時，不能錯誤——信理（參見第八節）

#### (二)主教團

全體主教或在舉行大公會議時集合，或分散在全球各地，共同宣佈一項有關信仰或道德應爲一切信友所接受的訓道時，不會錯誤——信理

特倫多大公會議宣布主教們是宗徒的繼承人（鄧九六〇）。第一次梵蒂岡大公會議也作同樣的宣布（鄧一八二八）。主教們既是宗徒們的繼承者，他們便是信友的牧者和導師（鄧一八二一）。他們



既是信仰的導師，便賦有教會牧導者應有的不誤性。全體主教的訓誨活動可分特殊的和平常的兩種方式。

(1) 在大公會議時，主教們以特殊方式行使他們不誤的訓導權。在大公會議的議決中，基督所建的這一訓導團體最明顯地行使訓導權。

教會自最初幾世紀起，就經常訓誨信友們，告以大公會議的決議是不會錯誤的。聖亞達納論及尼西亞大公會議的信辭時說：「藉尼西亞大公會議而傳示的天主的話，永遠常存」(Eph. ad Afros 2)。大聖葛利哥里承認並尊敬最初的四次大公會議，如同恭敬四福音；他將第五次大公會議與前四次大公會議相提並論(書信，壹，廿五)。

一個會議必須具備下列條件，始有大公性：1. 全球有轄治權的主教都被邀請參加。2. 實際上各國主教紛至沓來，其人數足以代表全體主教。3. 由教宗召集大公會議或至少大會在教宗的權威下召開；開會時教宗親自主席或由教宗的代表主席，大會的決議由教宗批准。這些決議從教宗的明顯的或隱含的批准，而產生普遍的法律上的約束力(法，二二七)。

最初八次大公會議都由皇帝所召開，皇帝自任榮譽主席，並加以保護。第二次與第五次大公會議都沒有教宗的合作，而且也沒有教宗的代表出席會議。按照它們召集的方式，參加會議的分子以及會議的主席而論，它們不過是東方教會的幾個會議，然而，後來全球教會追加承認這兩次會議有關教義的決議，才給予它們以大公性。

(2) 主教們在自己的教區，與教宗有常情的契合，他們一致地宣布有關信仰與道德的真理，便以平常方式行使他們不誤的訓誨權。第一次梵蒂岡大公會議特別聲明：由教會的平時與普遍的訓導權威所宣布的啓示真理，應以「對天主與對公教會的信仰」堅信之(鄧一七九二)。教會平時與普遍的訓導權屬於散居全球的主教。主教在訓誨上的一致性見於他們所准行的要理問答、牧函、祈禱手冊，與主

教會會議的議決案等。這樣就有了常情的普遍一致性，但須有主教團的最高首長——教宗的明認或默認。個別主教宣講信仰真理時，可能錯誤。教會歷史告訴我們，個別主教如福定(Photinus)、奈斯多利(Nestorius)都陷於錯誤與異說。爲了保存傳承信理的純潔，全體主教團的不誤性已足夠。但每一主教鑑於其職守，在他的教區內，是信仰的正式導師；也就是說，祇要他與教宗相通功，服膺教會的普遍訓誨，他就有訓誨的權威。

#### 第十四節 教會的可見性

教會的可見性就是教會藉可感覺的方式表之於外的一種特性。可分爲原質可見性與體制可見性兩種。前者包括教會可見的分子，後者是使信友們外在而可見地聯繫在一個宗教團體內的某些特點。教會的原質可見性不容置疑；其體制可見性，有人認爲成問題。體制的可見性是教會可識性的基礎與先決條件。

##### 一、教會外在可見的一面

**基督所建立的教會是一個外在可見的團體——確定意見**

特倫多大公會議指示我們，教會有一「可見的犧牲」和「外在而可見的鐸品」(鄧九五七)。第一次梵蒂岡大公會議指出，基督揀選宗徒伯多祿爲教會合一的「可見基石」(鄧一八二一)。良十三世在他的「衆所週知」(*Satis cognitum*, 1896)通諭裡教訓我們：「若以教會的最終目標和造成聖德的最近原因來看，教會實際上是精神性的，若以教會的分子和獲得神恩的方法來看，她必然是外在而可見的」。將信友們連繫在一起並且使他們彼此相識的三個有形的條件是：承認同一信仰，利用同樣的獲至恩寵的方式，服從同一權威。

比約十二世在「奧體」通諭中重申良十三世的教訓，並特別貶責下列理論：教會祇是一個精神團體，以無形的連繫將許多在信仰上彼此分離的基督徒團體聯合在一起（H. 19; vgl. H. 73）。

中古時期的神修支派，胡斯派（Huss）和新教人士都否認教會的可見性。胡斯認為教會就是蒙預選者的團體（鄧六二七）；喀爾文也持此見。路德主張教會是「聖者（信友）的團體，在這團體裡，福音以適當方式被宣講，聖事以適當方式被施行」（奧斯堡信條第七條）。但是因為沒有訓導權威，因此也沒有教理與施行聖事的可靠標準。拒絕聖統制必然導致教會的不可見論。

教會可見性的聖經明證就是聖統制係上主所建立（參見本編第四節）。教會中的訓導職務要求信友服從信仰（羅，壹，五）與承認信仰（瑪，拾，卅二等；羅，拾，十）。教會中的司祭之職，使信友有運用司祭所施行的獲至恩寵之方法的義務（若，叁，五；陸，五四）。而靈牧之職則要求他們服膺教會權威（瑪，拾捌，十七等；路，拾，十六）。

舊約的先知們描寫默西亞王國時，以遠方可見的高山為象徵，這山超越其他一切山崗，各民族都向着他前進（依，貳，二等；米，肆，一等）。耶穌在比喻中告訴我們，教會恰像地上的王國、羊群、建築物、葡萄園、建在山上的城。聖保祿則將教會比作人體。

教父們告訴我們，基督的教會是易於識別的，也易於將它與異說者的團體分辨出來。聖依來內斥責諾斯底士派人士，闡明全世界信從基督的人具有同一的信仰，遵守同樣的誡命，並保持同一的教會規章。他把在各地宣講同一真理的教會化作七個大燭臺，放射基督的光明，為衆人所見（反異說，伍，廿，一）。聖奧斯定把教會比作一座山上的城（瑪，伍，十四）：「教會屹立在衆人之前，為大眾所見，因她是一座不能隱藏的山上的城」（*Contra Cresconium*, II, 36, 45. 參攷 In Ep. I Joan. tit. I 13）「教會可見性的最後理由是聖言的降生成人」（*Möhler Symbolik*,

Par. 36)。

## 二、教會內在無形的一面

教會與她那人而天主的創建者一樣，除了她外在可見的一面之外，還有內在的無形的一面、教會的目標——人類內在的聖化——是不可見的。教會所傳予的救贖禮物——真理和恩寵——是不可見的。教會內在生活的本源——聖神與其恩寵的賜予！也是不可見的。外在的社會性的一面是可感知的對象，內在奧秘的一面則是信仰的對象。因此教會可見的外形決無損於對她自身——天主所建的救贖組織——的信仰。

反對教會可見性的理論，多半來自過份強調教會內在的精神的一面。耶穌所說（路，拾柒，廿一）：「天主的國就在你們中間」(intra vos)，原是對法利賽人說的，它並不指示「天國在你們心裡」，而是「天國在你們的中間」。甚至若以第一種意義來解釋經文，耶穌的話也並不否定教會的可見性。

## 第十五節 教會的合一性

所謂合一 (unity) 不僅是數字的一致，即獨一無二，首先應該是內在的一致，即沒有分裂。

### 基督所建的教會是獨一無二而合一的——信理

尼西亚信辭中有一句：「我信教會惟一……」(鄧八六)。第一次梵蒂岡大公會議訓示：「爲了使全體信友保持一致的信仰與團體 (in fidei et communionis unitate)，他選立伯多祿爲宗徒之長，並在他內建立合一的常存起點與可見的基礎」(鄧一八二一)。良十三世在他那專門討論教會合一的「衆所週知」(Satis Cognitum) 通諭中闡明：「教會的創建者願意教會在信仰，管理與團體上合一，

所以他指定伯多祿及其繼承者作為教會的基礎，並可以說，作為教會合一的中心」（鄧一九六〇）。循第一次梵蒂岡大公會議的宣布，吾人可將教會的合一分為兩種：

### 一、信仰的合一

所謂信仰的合一，就是一切信友由衷地相信教會訓導權威所定斷的真理，至少隱含地相信它們，並對外承認它們。參見羅，拾，十：「因為心裡相信，可使人成義；嘴裡承認，可使人獲得救恩」（信誓合一或信辭合一）。信仰的合一為那些尚未經教會合作最後定斷而仍爭論中的問題留着充足的餘地。

新教人士的基本條文 (*Fundamental Articles*) 說法，祇要求信仰的基本真理之相同就夠了，因而新教人士認為在基督教會內，各種不同的信誓可以並存共榮。這與天主教信仰合一理論無法相容（鄧一六八五）。

### 二、團體的合一

團體合一的意義，一方面是信友們從屬於主教與教宗權威（管理合一或聖統的合一）；另一方面是信友們彼此相繫，藉參與相同的禮儀，與領受獲至恩寵的相同方法，而形成一個社會性的合一（禮儀合一）。

教會的至高導師與牧者：教宗……的首席權保證信仰與團體的合一 (*centrum unitatis* 鄧一九六〇)。異說破壞信仰的合一；離異的教會則損害團體的合一。

## 教會合一的證據

基督與宗徒們視合一爲教會的主要特性。基督囑咐宗徒們往訓萬民，並要求人們無條件地接受福音的教訓（瑪，貳捌，十九等；谷，拾陸，十五等）。耶穌作大司祭祈禱時，要求天主父賜給宗徒們與未來信友們以合一：「我不但爲他們祈求，且也爲那些因他們的話而信從我的人祈求，好使他們都合而爲一，就如你，父，在我內，我在你內，使他們也在我們內合而爲一，爲叫世界相信是你派遣了我」（若，拾柒，廿等）。由此可見，合一是基督所建教會的一個特性。

聖保祿用家來象徵教會的合一（弟前，叁，十五），又用人體來說明它（羅，拾貳，四等）。他懇切地勸勉我們保持內在與外在的合一：「因主耶穌基督的名我懇求你們……盡力以和平的聯繫，保持心神的合一，因爲只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召同有一個寵召的希望一樣：只有一個主，一個信德，一個洗禮，祇有一個天主和衆人之父」（厄，肆，三六）。他諄諄以異說與離異爲戒：「弟兄們，我因我們的主耶穌基督之名求你們衆人言談要一致，在你們中間不要有分裂，但要同心合意，全然相合」（格前，壹，十）。「對異說者在譴責過一次兩次以後，就該遠離他」（鐸，叁，十；叁攷迦，壹，八等）。

教父們在斥責異說人士時，強調教會的合一；在斥責離異人士時則強調團體的合一。聖依來內將諾斯底士的不同意見與全球基督信仰的訓理相對照，他說：「正如太陽祇有一個，福音真理傳佈各地，照耀一切願意認識真理的人」（反異說，壹，十，2；伍，廿，1）。爲了使新教友在洗禮前公開地宣佈自己的信仰，教會將信仰的真理彙集成信

條或信辭，參攷聖依來內信條（反異說，壹，十，1；叁，四，2）；戴爾都良信條（*De praesc.*, 13；*de virg. vel. I*；*Adv. Prax.*, 2）與奧力振信條（*De princ.*, 1 *Præf.*, 4）聖西彼連目睹迦太基與羅馬的離異事件，不得已寫下了有關大公教會合一的第一篇專論，在這篇論文中，他認為離異者將不能得救（論公教會的合一，陸），主教們的彼此連繫保持了教會的合一（書信，陸陸，八）。西彼連也強調首席權對保持教會合一的重要性（*De unit.*, 4）。彌勒富的歐達脫（*Optatus of Milevis*）所著論多那忒派異說（*De Schism. Donat.* 貳，二）中，聖熱羅尼莫所著駁若凡寧書（*Adv. Jov.*, 1, 26）中，也持相同意見。

聖多瑪斯宣稱教會合一的三要素為：教會全體信友的共同信仰，對永生的共同希望，與對天主和對人（由於彼此服務中）的共同愛。忠於教會的合一是獲得永恆救恩的條件（*Expos. Symb.*, a. 9）。

## 第十六節 教會的聖德

受造物的聖德就是與天主結合。聖德可分兩種：即主體的或個人的聖德，與客體的聖德。主體的聖德，以消極方面言，就是沒有罪，以積極方面言，就是通過恩寵與愛德對天主的超性結合。客體聖德屬於恆久事奉天主的人或為天主應用的事物，或者是那些使人們成聖的人與事物。

### 一、聖德是教會的本質屬性

#### 基督所建的教會是聖的——信理

教會在宗徒信經中承認：「我信……聖教會」（鄧二）。第一次梵蒂岡大公會議稱教會為「卓絕的聖德，一切善事的無底止的豐饒」（鄧一七九四）。比約十二世在「奧體」通諭中說：「我們的慈母以聖事餵養她的子女，無疑地，在聖事上，在她所保存的完整信仰裡，並在她所命令大家遵守的規

律，以及她鼓勵大家接受的福音勸諭中，她都是純潔無玷的。她源源地用以養育無數殉道者、童貞、精修的天恩與奇能，也證明她的純潔」。

教會的起源、目的、方法與後果都是聖的。

教會的建立者與其無形的首腦——基督——是聖的；她內在生命之源——聖神——是聖的；她的目標——天主的光榮與人的成聖，她為達到此目的所用的方法，有關信理，誠命與勸諭的基督訓道，她的敬禮尤其是彌撒祭獻，她的聖事，類聖事，禮儀性的祈禱，她的法律、她的組織，如修會、教育與慈善機構，聖神所給的恩寵、特恩與奇恩等，無一不是聖的。以聖德的一般意義言，教會的許多分子是聖的（處於恩寵境界）。教會也從不缺乏英勇的聖德與聖德的美表。在上述各種聖德方式中，惟有所用方法的聖潔與教會分子的英勇聖德兩者是可見的，也惟有這兩種聖德，可視為基督的教會的特徵。

### 教會聖德的證據

耶穌將教會比擬酵母（瑪，拾叁，卅三），由此而指出她在人間的更新與聖化的力量和使命。他又以同樣的意義稱他的門徒為「地上的鹽」（瑪，伍，十三），「世上的光」（瑪，伍，十四）。聖保祿稱信友為「聖者」：「那些在基督耶穌內受祝聖……一同蒙召為聖的人」（格前，壹，二）。他稱個別教會與整個教會為「天主的團體」（格前，壹，二；弟前，叁，十五）。他從積極與消極兩方面把信友的成聖（客體和主體的聖德）作為建立教會的目的：「基督愛了教會，並為他捨了自己，為能用水洗，藉着話，潔淨而聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋或其他類似的缺陷，且使她成為聖潔和沒有污點的」（厄，伍，廿五——廿七參攷鐸，貳，十四）。教會



的聖統與特殊的恩寵協助信友們按照基督的榜樣而成聖（厄·肆，十一—十三）。教會聖德的最深基礎與富於她內的聖德的能力來自她和基督及聖神的密切契合；她是基督的體，基督的精神充滿她，使她生活（格前，拾貳，十二等）。

古代的護教學者與外教人士辯論時，欣然指出基督的訓道在信仰與道德上的卓絕性，並強調基督信仰在它的追隨者身上所造成的道德方面的改正（參攷亞里斯迪特護教書，十五—十七；聖儒斯定護教書，壹，十四—十七；廿三—廿九；亞瑟納哥拉斯 *Suppl.*, 31—36. *Ep. ad Diogn.*, 5 et seq.）。奧力振說：「以基督為導師與教育者的天主教會與教外團體（他們生活其間如置身異鄉）相比，像照耀世間的天上光明」（駁檣索書，叁，廿九；參攷壹，廿六；奧斯定訓道辭，貳壹肆，十一）。

聖多瑪斯將教會的聖德建立在教會各分子的聖德上，組成教會的各分子為基督的血所洗淨，為聖神的恩寵所膏沐，因天主三位的居住所祝聖而成天主的宮殿，並因天主的召喚而聖化（*Expos. Symb.*, a. 9）。

## 二、教會與罪惡

### 不僅成聖的分子屬於教會，罪人亦然——信理

罪人並不由於教會的聖德而不再為教會的分子，如古代諾伐軒派，多那忒派以及近代的路德與格爾斯奈（*Quesnel*）所主張的，克來孟十一世和比約六世拒絕了這派異說（鄧一四二二—一四二八；一五二五）。比約十二世在「奧體」通諭中又重申此意：「與教會離異、異說與背教等罪其本身使人與教會的身體分開；但並非每一個罪，即使是大罪，其本身使人與教會的身體分離」（*H. 27*）。

耶穌在莠子長在麥田裡（瑪，拾叁，廿四—三十），撒網捕得好魚與壞魚（瑪，拾叁，四七—五

○)。聰明與愚笨的童女（瑪，貳伍，一—十三）等比喻教訓我們，教會內瑕瑜互見；在世界窮盡之時——在最後審判中，善惡方始分辨出來。對於如何糾正失足的兄弟們，耶穌曾給予了明確的指示，祇有使之改善的方法都用盡時，才可使之離開教會（瑪，拾捌，十五—十七）。在宗徒們的著作中，我們很清楚地看到，初期教會內也有大罪人，但並不慣於以開除教籍為懲罰（參攷格前，拾壹，十八等；格後，拾貳，廿等）。

聖奧斯定引用耶穌的比喻，來駁斥多那忒派，以維護教會傳承的教訓（*In Joann.*, II, 6, 12; *Enarr. in Ps.*, 128, 8; *Ep.* 93, 9, 34）。每一個重罪使信友失去教友資格的理論導至對教會可見性的否認，因為恩寵境界的留駐與失落，沒有外在可識性。一個犯大罪的人祇要還以基督徒的信心和對基督的希望，與奧體首腦基督相連合，那末他仍然屬於教會（神，叁，八，3之2）。

### 第十七節 教會的公衆性

公衆（Catholic）的意義是普遍的（*Universal kat' oton*），格外由於其在空間的普遍性，也就是說，她遍佈全世界，我人稱之為公衆或公教。公衆性分兩種：（一）潛能的公衆性（*Virtual Catholicity*）即遍傳全球的意願與實現此目的的能力。（二）實現的公衆性（*Actual Catholicity*）即教會實際上傳佈到全世界。潛能的公衆性自始存在；實現的公衆性，由事理使然，必須要經過長期的歷史發展始能完成。當教會包括世界各民族（雖然不是每一個人）時，實現的公衆性可稱為實質公衆性（*Physical Catholicity*）；在教會祇為大部分民族所接受時，則上述實現的公衆性祇是常情的公衆性（*Moral Catholicity*），教會公衆性以教會合一性為先決條件。

### 基督所建的教會是公衆的——信理

宗徒信經說：「我信……聖而公教會」（鄧六；參攷鄧八六；一六八六）。

常情的公衆性已可滿足公衆性的概念。然而，基督願意教會不斷的發展，所以教會努力的目標是實質的公衆性。按照大多數神學家的可靠意見，常情的公衆性應當於同一時期在各地實現，那就是說，經過了相當時間的進展，常情公衆性得以實現而且長久繼續下去。傳播地域之廣與信仰人數之衆並不能給某一訓道的真偽作證——錯誤理論也可能傳揚無阻。但是按照教會創建者的意願，傳播地域的廣泛是基督訓道所不可缺的，因而也是真正基督教會的一個特徵。

### 公衆性的證據

舊約有關默西亞的預言，曾提到公衆性是默西亞王國的特徵。舊約所示的天主的國祇限於伊撒爾民族，而未來的默西亞王國則包括「地上一切民族」（參攷創，拾貳，三；拾捌，十八；貳陸，四；貳捌，十四；詠，貳，八；貳壹，廿八；柒壹，八—十一，十七；捌伍，九；依，貳，二；拾壹，四；肆伍，廿二；肆玖，六；伍伍，四—五；伍陸，三一—八；陸陸，十九—廿一；則，拾柒，廿二—廿四；達，貳，卅五；拉，壹，十一）。基督願意他的惟一教會，分佈全球而擁有萬邦。他建立了一個世界性的基督徒大同主義（Christian universalism），以代替狹窄的猶太民族主義（Jewish particularism）：「這天國的福音必要在全世界宣講，給萬民作證，然後結局才會來到」（瑪，貳肆，十四；路，貳肆，四七）。「所以你們要去使萬民成爲門徒」（瑪，貳捌，十九；谷，拾陸，十五）。「你們要在耶路撒冷及全猶太和撒馬黎雅，並直到地極給我作見證人」（宗，壹，八）。

宗徒們承行了基督的託付。耶路撒冷的初期教會成爲全猶太與撒馬黎雅教會的出發點；安提約基

雅的第一個由外邦人所建的教會成爲向外邦人傳信的起點。聖保祿僕僕風塵，跑遍了整個古羅馬文化所及的地區，爲「使萬民服從信德」，歸依基督（羅，壹，五）。他幾乎看見聖詠詩句的實現：「他們的喊聲遍傳天下，他們的言語傳至地極」（羅，拾，十八）。當天主所預定的外邦人進入教會後，那最早蒙選而最先放棄救恩的伊撒爾民族將要歸主得救（羅，拾壹，廿五等）。

安提約基雅的依納爵首先採用「公教會」一詞：「基督在那裡，公教會也在那裡」（*Smyrn.*, 8, 2）。在保理加布（*Polycarp*）的殉道錄裡用過四次，其中三次指示遍佈世界的「全球性教會」（*Inscr.*, 8, 1; 19, 2）：一次指「信仰正確的教會」（*Inscr.*, 16, 2）。自第二世紀末葉起，「公教會」一詞即用作上述兩義，事實上，這兩個意義彼此融合（*Canon Muratori* 戴爾都良、聖西彼連）。「公衆」（*Catholic* 與教會一詞相連），這個形容辭第一次見於東方教會的信辭中（耶路撒冷的濟利祿；聖愛比法，尼西亞—君士坦丁堡信辭；鄧九，十四，八六）。濟利祿視教會的公衆性不僅指教會在地理上的分布，抑且指教會所傳揚的信道之普遍性，教會所領導的崇敬天主的民衆階層之普遍性，教會所保證的救罪的普遍性，以及她所具有的德能的普遍性（*Cat.* 18, 23）。這些特徵使基督的真教會與異說社團涇渭分明。所以在濟利祿心目中，公教會一詞「是我們的慈母聖教會，天主獨子吾主耶穌基督的淨配之固有名字」（*Cat.*, 18, 26）聖奧斯定所了解的「公衆性」的意義，主要地是指教會遍及全球而言（書信，玖叁，七，廿三）。他引證舊約與新約的經文，說明這是基督教會的要素與特色（書信，壹捌伍，一，五；訓導辭，肆陸，十四，三三三）。

聖多瑪斯將教會的公衆性，基於教會向世界各地的發展，她所代表各階層之普遍性，以及她自亞伯爾（Abel）直至世末的時間上的延綿性（*Expos. Symb.*, a. 9）。

### 第十八節 教會的宗徒性（Apostolicity）

所謂宗徒性，就是來自宗徒。教會宗徒性的意義有三：

(1)源自宗徒 (Apostolicitas originis)。 (2)宗徒的訓道 (Apostolicitas doctrinae)。 (3)宗徒的繼承 (Apostolicitas successions)。

### 基督所建的教會具有宗徒性——信理

尼西亚——君士坦丁堡信辭中有一句：「我信……具宗徒性的教會」(鄧八六，參攷鄧十四，一六八六)。

這項信理指出：教會源於宗徒。她始終忠於宗徒所傳授的訓誨。教會的牧者，教宗與主教因着承繼宗徒們的職守而與他們相繫。宗徒職守的繼承保證了信道傳授的完整，並保證了今日教會與宗徒時代的教會之間的有機性連繫。

### 教會宗徒性的證據

基督藉着三種職守(訓誨、牧導、司祭三職守)的授與，並指定伯多祿為教會的最高牧者與導師，而將教會建立在宗徒身上(參見本章第四、五節)。基督願意這些職守以及與之相應的權力傳予他們的承繼者，因為教會的目的要求如此。教會的宗徒性在主教繼承宗徒的綿綿無盡上表現得最為清楚。我人祇需證明羅馬教會自宗徒所承繼，因為羅馬主教是全教會的首腦與不誤訓誨權的持有者。由此可見，伯多祿與其繼承者所在地，即宗徒所傳教會與宗徒所授完整訓道所在地。

教父中間，聖依來內與戴爾都良格外強調教會宗徒性的基本原則，以反詰諾斯底士派的謬誤。他們指出公教會承受了宗徒們的教訓，並且以主教們無間的繼承，保持了訓道的純正。而異說掀起於宗徒們以後，有些異說雖源自宗徒

時代但與宗徒們無關。聖依來內撰寫了最古老的羅馬主教名錄（反異說，叁，三，3；肆，廿六，2；參攷戴爾都良 *De præsca.*, 20—21；32；36—37，駁馬西翁書，肆，五；聖西彼連書信，陸玖，三；聖奧斯定 *Contra ep. Manichaei*, 4, 5；書信，伍叁，一，二，羅馬主教名錄）。

聖多瑪斯告訴我們，宗徒們與其訓誨是教會的次要基礎，教會的首要基礎是基督自己（*Eccepos. Symb.*, a. 9）。

### 教會的特徵

教會的合一、聖德、公衆性與宗徒性四種特性由於它們表之於外，易於認識，並非祇是基督真教會的本質特性；並且還是外在標記。在比約九世時期（一八六四年），聖職部發表了如下的言論：「藉着天主的權力，基督真教會的本質由四種特徵而確定，這四種特徵並足以鑑別基督的真教會；在信辭中我人承認它們是信仰的對象」（鄧一六八六—一七九三）。在護教學上，我人指出在一切信仰基督的教會裡，惟有羅馬教會擁有這四項特性，或者，至少羅馬教會卓越地擁有它們。

## 第五章 教會的必要性

### 第十九節 教會的分子

#### 一、教 理

凡有效地領受了洗禮，而沒有與一致的信仰以及法律性的教會團體相離的，即為教會的分子——確定意見

比約十二世在「奧體」通諭中說：「惟有那些在聖洗的水中再生，宣認了真正的信仰，而沒有因着對他們自己有害的行為自動離異奧體，或因重大過犯由合法權威予以絕罰的人都是教會的分子」（H25, 鄧二二八六）。

按照這個宣稱，教會分子必須具備下列三個條件：(一)有效地接受洗禮、(二)宣認真正信仰、(三)參與教會團體。一個人在滿全這三個條件時，便服膺了教會的三重職守，即可祭職守(洗禮)，訓誨職守(信誓)，與牧導職守(服從教會的權威)。

由於司祭、訓誨與牧導之權與教會的三重職守相連，並形成教會的合一和可見性，要成為教會的分子，須以服膺這三權為先決條件。洗禮所給的基督的印記，即聖洗的標誌，永留不朽。它使人參與基督奧體，並予人以參與教會禮儀的能力和權利。因而洗禮是我人成為教會一分子的真正原因。宣認

眞信仰與參加教會團體則是成人所必具的先決條件，爲使他開始或繼續從屬那基於洗禮的教會團體。在教會以外，有效地領受了洗禮的兒童，除非他們在開始運用理智以後，自願放棄信仰或離開教會團體，都是教會的分子。

歐靜四世在「爲亞美尼人的通諭」(*Decretum pro Armenis*, 1439) 中說：「聖洗使我們成爲基督的肢體，參與教會奧身」(*Per ipsum membra Christi ac de corpore efficitur Ecclesiae* 鄧六九六)。*特倫多大公會議聲明*：「對那些未經洗禮，未加入教會的人，教會不運用其轄治權」(鄧八九五，三三四，八六九；法，八七)。

## 二、證據

遵照基督的教訓，受洗是進入天國(若，叁，五)，及獲得救恩(谷，拾陸，十六)的不可或缺條件。聖伯多祿要求那些接受基督福音的人作補贖並領受洗禮(宗，貳，三八)。可見洗禮自始是進入教會的大門。宗，貳，四一：「於是凡接受他的話的人，就都受了洗；在那一天約增添了三千人」(參攷宗，捌，十二等，三八；玖，十八；拾，四八；拾陸，十五，三三；拾捌，八；拾玖，五)。聖保祿告訴我們，一切猶太人和外邦人，自由人和奴隸都聯合成一體，稱爲基督的奧身(格前，拾貳，十三；迦，叁，廿七等)。成人必須先接受信仰的眞理，方能接受洗禮。谷，拾陸，十六：「信而受洗的必要得救」。瑪，貳捌，十九所示基督吩咐宗徒們去給萬民授洗，間接地要求人服膺宗徒們的三重職守。



傳承普遍地確認，那些放棄了信仰及教會團體的人，不再為教會的分子。聖保祿已經說過，對「異說」者譴責過一次兩次以後，就該遠離他（*羅*，叁，十）。戴爾都良表示：「異說份子不能分享我們的信道，離開團體者自己站在外面」（論洗禮之十五）。按照戴氏的意見，由於他們並未自基督獲得教訓而衷心信從，所以他們也不再是基督徒（*De praescr.*，37）。聖西彼連則主張惟有那些留在天主家裡的人才組成教會，異說者和離異者都在教會之外（書信，伍玖，七），信奉異說的教會所予洗禮是否有效的爭論，是指教會以外的異說者是否能給人有效地付洗的問題。聖奧斯定將異說者比擬為「脫離了身體的翅翼」（訓道辭，貳陸柒，四，四）。他解釋信辭道：「異說者既不屬於公教會，離異者亦不屬於她」（*De fide et symbolo*，10，21）。

### 三、仲 論

下述各種人士不是教會分子：

(一)尚未領洗的人。格前，伍，十二：「原來審斷教外的人，與我何干？」所謂血洗與願洗，乃是指所傳子的恩寵而言，但血洗與願洗並不使人加入教會，因為它們並不授與聖事印記，而聖事印記是加入教會團體與享有各項權利的根源。

學習要理者並非教會的分子。素阿勒茲對此的意見不足為憑。即使他們有意 (*Votum*) 屬於教會，實際上 (*actu*) 他們尚未受到接納。教會對他們毫無轄治權（*鄧*八九五）。教父們將慕道者與信友劃分得非常清楚（參見戴爾都良 *De praescr.*，41；奧斯定 *In Joan.*，tr. 44，2）。

(二)公開的叛教者與異說者。公開信奉異說的人，即使他們的錯誤是善意的（不自知的異說者 *material heretics*），也不再屬於教會，即不再屬於教會的法律團體。然而，這並不阻止他們精神上屬於教會，即藉願望而屬於教會 (*Votum Ecclesiae*) 獲得成義與救恩。

按照斐拉明與大多數現代神學家（如 *Palmieri*，*Billot*，*Straub*，*Pesch*）的較為可靠的意見，秘密背教者與異說

者仍是教會的分子，因為，由於教會是可見的，失去教友資格與獲得教友資格一樣，須以外在的依法律可以證明的行動為憑。素阿勒茲，法蘭士林 (Frazzini) 與其他神學家不贊成這個意見。

(三) 離異教會者與那些心意正直而原則上拒絕教會權威或自動離開了膺服教會的信友團體者。心意正直的離異者一如心意正直的異說者一樣，能藉着屬隸教會的願望，精神上屬於教會，從而獲得成義與得救的恩寵。

(四) 受嚴重絕罰者 (Excommunicati vitandi, 二二五八) (註)。按照目前最普遍的意見，可容忍之被絕罰者 (Excommunicati tolerati) 仍為教會的分子，甚至在法律制裁公佈後，他們不再享有許多精神的福利時亦然，這個意見受到教會法典第二二六條之承認。某些神學家如素阿勒茲，迪克曼 (Diekmann) 主張受嚴重絕罰者仍舊是教會的分子，這個見解與「奧體」通諭的教訓不符，因通諭特別闡明那些犯了重大過錯的人，為合法權威所拒絕而離開教會團體。神學家的多數意見都主張受嚴重絕罰者，(祇有他們) 是通諭所指的不屬於教會的分子。

雖然公然背教者、信奉異說者、離異教會者與受嚴重絕罰者都置身教會的法律組織以外，但他們與教會的關係和未領洗者與教會的關係有本質上的差別。正因人加入教會的洗禮之印記是不可磨滅的，已受洗的人，即使不再是教會的一分子，他也無法與教會完全斷絕連繫。甚至當一個人因懲罰失去了洗禮所予的權益時，由洗禮而來的義務還是存留在他身上。所以教會對那些受洗後離異了她的人仍認為有轄治之權。

## 第廿節 加入教會的必要性

任何人欲得拯救，必須參與教會——信理

第四次拉脫朗大公會議 (一一一五年) 於 *Caput Firmiter* 中聲明：「在公教會以外無人得救」(extra quam nullus omnino salvatur 鄧四三〇)。這也就是翡冷翠聯合大公會議 (鄧七一四)、依

(註)：受嚴重絕罰者，教友們當避免與之接觸。

諾森三世（鄧四二三）和鮑尼法斯八世在「唯一至聖」勅書（鄧四六八）、克來孟六世（鄧五七〇b）、本篤十四世（鄧一四七三）、比約九世（鄧一六四七，一六七七）、良十三世（鄧一九五五）、比約十二世於「奧體」通諭（鄧二二八六，二二八八）所詔示的教訓。比約九世譴責現代人對宗教的冷漠態度：「我們應當確信，在傳自宗徒的羅馬教會以外，無人能獲救恩。教會是唯一救贖之舟。不進入此舟的，將在洪水中喪亡。然而，我們必須同樣地深信那些苦於不知真正宗教在何處的人，在主前將不致因此而定罪」（鄧一六四七）。比約九世的話告訴我們，某些事實上不屬於教會的人也可能獲至救恩（鄧一六七七，七九六願洗）。

屬於教會必要性不僅是規誠的必要性（*necessitas praecepti*），而且是方法上的必要性（*necessitas medii*）。舊約所述洪水時救生的方舟，正可以說明此理。然而，方法必要性並非絕對的必要性，而是假設的必要性（*hypothetical necessity*）。在特殊情況下，即在無法知道或不能知道的情況下，加入救會的意願可以代替實際的加入。這個意願不一定要明顯地表露出來，可以蘊含地表之於忠實承行天主意旨的心靈狀態中。在這種境況下，公教會以外的人也能獲得救恩。參考聖職部一九四九年八月八日的公函（鄧苟三八六六—三八七三）。

基督既建立了教會，作為拯救一切人的機構，他也要求人們參與其中。他把自己的權威交給宗徒們，囑咐他們到全世界去宣講福音，給人授洗，凡接受他的教訓與洗禮的人便能得救」（路，拾，十六；瑪，拾，四十；拾捌，十七；貳捌，十九；谷，拾陸，十五等）。那些無辜地不認識基督的教

會，而準備實行天主意旨的人，憑藉天主的正義與聖經所明示的天主願一切人得救的意旨，將不會受到懲罰（弟前，貳，四）。宗徒們宣稱信仰基督與其福音為得救的條件，從而訓示我們欲獲救恩必須參與教會。伯多祿在最高審判廳承認：「除他以外，無論憑誰，決無救恩」（宗，肆，十二；參攷迦，壹，八；鐸，叁，十一—十二；若二，十等）。

教父們一致相信，在教會以外，沒有救恩。這個理論不僅用於教外人士，並可用於信異說者與離異人士。聖依內說：「那些不願迅速參加教會的人，得不到聖神的效力。他們的錯誤見解和卑劣行為使他們自絕於生命。因為教會在那裡，天主的聖神也在那裡；天主的聖神在那裡，教會與其一切恩寵也在那裡」（反異說，叁，廿四，1）。奧力振清楚指出：「在教會以外，沒有一個人得救」（*Extra ecclesiam memo salvatur. In lib. Jesu Nazæ, hom. III, 5*）聖西彼連也說同樣的話：「教會以外別無拯救」（*Salus extra ecclesiam non est* 書信，柒叁，廿一）。教父們如西彼連、熱羅尼莫、奧斯定、福京斯都以諾厄方舟與辣哈布的家（蘇，貳，十八）為加入教會必要性的象徵。這一初期教會的信仰表現於傳揚福音的熱忱，教會子女的勇於殉難和對異說的嚴詞斥責上。

由於人們強調屬於教會的必要性，因此教外人士可能得救的思想遲遲顯露頭角。聖盎博羅削與聖奧斯定認為，學習要理者在受洗以前去世，可以得救，因為他們會希望領受洗禮，他們已有信心並已歸心向主（盎博羅削 *De obitu Val.*, 51；奧斯定論洗禮，肆，廿一、廿九）。馬賽的紀納迪（*Gennadius of Marseilles*）則主張學習要理者除了殉教而死，不能獲得救恩（*De eccl. dogm.*, 74）。奧斯定還將不自知的異說者（*material heretics*）與真正的異說者（*formal heretics*）不在字面上，而在事實上，加以區分。他視前者並非狹義的異說者（書信，肆叁，一，一）。他對不自知的異說者和對狹義的異說者的得救問題，看法不同。

聖多瑪斯根據教會傳承，主張教會的普遍必要性（*Exp. Symb.*, a. 9）。但自另一方面看，他承認一個人憑其受洗的意願，即使沒有領受聖事，也可以成義，因而，實際上並未屬於教會的人，憑其參與的意願，也有得救的可能（

神，參，六八，2）。

面對教會所受「不容忍」(intolerance)態度的指摘，吾人必須分辨「教義的容忍」(dogmatic tolerance)與「社會的容忍」(Civil tolerance)兩種。教會拒絕「教義容忍」，因為教義的容忍無異承認一切宗教或一切信仰基督的教會有同等的生存權利與價值(無可無不可主義或騎牆主義)。而事實上，真理祇有一個。但教會要求「社會的容忍」，宣揚一切人彼此相愛的誠命，對那些陷於錯誤的人亦不例外(參攷耶穌苦難日的禱詞)。

## 第六章 論諸聖通功或團體

### 第廿一節 諸聖通功的概念與實際

在下列陳述中，「教會」一詞係採其廣泛意義，即指示那些在世間，煉獄或天國的受基督恩寵所救贖與聖化的人。廣義的「教會」通常稱為諸聖的團體。

在現世與另一世界，為基督恩寵所拯救的天國子民，與教會元首之間以及他們彼此之間，在超性生活中聯成一個通功的團體——確定意見

後期的宗徒信經（第五世紀）對聖而公教會的信仰，增添了「諸聖通功」一語。從上下文看，此詞指示世間的教會。它指出現世的信友們若無罪次的故障，是與教會元首基督，並和其他信友在超性生命的團體中相連繫的。

Communio sanctorum 一詞的原義是共同擁有神聖的事物（sacred goods）。勒美西亞納的尼西達（Niceta of Remesiana）在解釋信經時說：「因此你要相信，在這個唯一教會內，將（與信友們）共同擁有一切神聖之事物」！聖奧斯定亦以同樣意義論及「聖事的共通」（Communio sacramentorum 參見謝道辭，貳壹肆，十一）。目前我們先以此語指點為基督恩寵所聖化者的團體，即擁有基督所獲得的救贖福利的團體。

根據羅馬要理問答，諸聖團體之得以成立，是藉信眾共同擁有教會所保存的得恩寵的方法，佔有教會所承受的異常恩賜，並且也藉着全體信友共同分享祈禱與善工的美果。「領導教會的唯一聖神，使存於教會內的一切屬於全體信友」（壹，十，廿二）。「不僅那使人成義與中悅天主的恩寵，連異常的恩賜也都是共有的」（壹，十，廿五）。屬於個人的任何美好、聖善之事物，其益處為全體所共享；全體共享是憑藉不圖謀私利的愛德」（壹，十，廿三）。比

約十二世在「奧體」通諭中說過同樣的話：「在基督奧體內，由於諸聖的通功，個人的德行與善工，為全體所共享」（H91）。因此在奧身的肢體之間，精神財產為全體所共有。這項精神財產包括基督所贏得的一切超性恩寵和由基督恩寵所完成的一切善工。

遵循基督的意願，信友們應該以基督與父的合一為榜樣，彼此密切連繫於一個人間的契合中（若，拾柒，廿一）。基督自喻葡萄樹以宗徒們為樹枝，樹枝與樹幹相連，便能產生果實（若，拾伍，一—八）。他要宗徒們向天父祈求，把超自然的與自然的恩惠不但賜給他們自己而且賜給全體信友（瑪，陸，九等；天主經）。聖保祿將基督的訓誨加以發揮，他視基督為奧體——救會的首腦，信友們為此惟一奧身的肢體。每一肢體的活動有益於整個奧體。格前，拾貳，廿五—廿七：「免得在身體內發生分裂，反要各肢體彼此互相關照。若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體受榮，所有的肢體都一同歡樂」。羅，拾貳，四—五：「就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體都有不同的作用。同樣我們衆人在基督內，也都是一個身體，彼此間，每個都是肢體」。這一理論的一個實際結論是：保祿為他所建立的團體代禱，並要求他們為他自己，也為全體聖徒代禱（羅，壹，九等；拾伍；卅等；厄，陸，十八等）。

在傳承中，諸聖相通功的信仰自始表露於為生者與亡者代禱所舉行的禮儀中。教父們經常勸告信友為他們自己和別人祈禱。在奧斯定的有關基督奧體的闡述中，特別將諸聖通功的思想作為理論探討的對象。他不但以現世的信友，並以逝世的信友——事實上自創世以來一切的義人，都是基督教會的肢體。他們都尊基督為元首。使各肢體彼此聯合，且與元首相聯的媒介是聖神的贈物——愛德。愛德使基督的奧體生活（參見天主之城，貳拾，九，2，*Enarr. in Ps.*

36, 3, 4; in Ps. 137, 4; 訓導辭，壹叁柒，一，一)「諸聖通功」一詞與信辭相繫，第一次見於勒美西亞納的尼西達 (Niceta of Remesiana) 所撰的信辭法釋 (三八〇年以後)，這裏面「諸聖通功」一詞，可能已經是信辭的一部分。自第五世紀中葉起，高盧也有人應用此名詞 (里茲主教福斯脫 Faustus of Riez)。

聖多瑪斯自諸聖通功的教理中，引伸出兩項結論：(一)元首基督救贖的功績，在聖事中，授予與身的肢體。(二)每一肢體分享其他肢體的善工 (*Exp. Symb. a, 9—10*)。

## 第廿二節 現世信友的通功

### 一、代 禱

現世信友彼此代禱，能蒙天主賜恩——確定意見

比約十二世在「奧體」通諭中說：「許多人的得救有賴於基督與身各分子的祈禱和爲這意向所行的克己」。一如教會一向所實行的。他勸勉信友彼此代禱：「讓我們使每天的共同祈禱上達主聽，用以替基督與體的一切肢體代求。」

自遠古以來，人們就相信彼此代禱的效果，連非猶太民族也知道這件事 (參見出，捌，四；拾，十七)。伊撒爾民族的偉人爲亞巴郎 (創，拾捌，廿三等)、梅瑟 (出，叁貳，十一等；叁貳，卅等)、撒慕爾 (撒，五；拾貳，十九等)、耶利米亞 (耶，拾捌，廿) 都曾爲他們的民衆或某些人代禱。先知們因君王與民衆之請而代求天主 (列上，拾叁，六；列下，拾玖，四；耶，叁柒，三；肆貳，二)。耶穌勉宗徒們爲仇人祈禱 (瑪，伍，四四)。聖保祿向各教會寫信時，保證爲他們



祈禱（羅，壹，九—十），也要求他們爲他自己祈禱（羅，拾伍，卅），並爲一切聖徒祈禱（厄，陸，十八）。他說：「要爲一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩，爲衆君王和爲一切有權位的人」（弟前，貳，一）。聖雅各伯勸信友們「彼此祈禱，好使你們獲得痊癒。義人懇切的祈禱大有功效」（雅，伍，十六）。

在遠古的基督敎文獻裡，彼此代禱的勸勉和請求極其豐富。羅馬的聖克來孟特別勸格林多信友爲罪人祈禱，使他們溫良而謙遜（致格林多人書，伍陸，一）。他擬了一個禱詞，爲全世界蒙主召選的人和一切的需要而祈禱（致格林多人書，伍玖）。安提約基雅的依納爵在他的書信中，要求人們爲他祈禱，使他獲享殉道的榮福，爲他離別的敘利亞教會祈禱，並爲信奉異說者祈禱，使他們悔悟自新，以及爲一切人祈禱（參攷致羅馬人書，肆，二；捌，三；玖，一；致厄弗所人書，拾，一—二；拾壹，二；貳壹，一—二；及保理加布致斐理伯人書，拾貳，三；十二宗徒訓言，拾，五；儒斯定，護教書，壹，六一，2；六五，1；六七，5；戴爾都良 *De Poenit.*, X, 6）。

## 二、爲他人立功

**現世信友藉着在恩寵境界所完成的善工，可以情誼地彼此賺得主的恩寵——可靠意見**

按本節第一段中所引比約十二世語，許多人的獲救有賴於基督與體各分子的祈禱和克己。這些祈禱和克己以情誼功績方式得到救贖所需的內在與外在的恩寵（參攷恩寵篇第廿五節第二段）。

初期教會的信友堅信，不僅可藉懇求的祈禱，且可藉着虔敬的善工，爲信友邀得天主的恩惠。羅馬的聖克來孟介紹那「以守齋與謙遜事奉無所不知的天主」的文斯德 (*Vincent*) 爲格林多信友的模範（致格林多人書，伍伍，六）。聖儒斯定給初期信友的虔敬作證，他們以祈禱守齋，聽道理，求主寬免他們已往的罪愆（護教書，壹，六一，2）。

### 三、代贖 (vicarious atonement)

現世信友藉着在恩寵境界所完成的補贖善工可以彼此代贖罪愆——確定意見

補贖 (atonement) 的效力是赦免罪的暫罰。代贖的可能性基於奧體的合一性。正如元首基督在贖罪時取代了肢體的地位，某一肢體也可以取代另一肢體的地位。大赦是以代贖的可能性和實在性為基礎。

教宗克來孟六世在「天主獨子」(Unigenitus Dei Filius, 1343) 聖年勅書中，第一次正式採納「教會寶庫」(Thesaurus Ecclesiae) 的說法，他宣布天主之母和自古以來一切蒙召者的功績(代贖功績)都使教會寶庫愈形豐富，教會自其中提取大赦(鄧五五二；參見七四〇a)。比約十一世曾經在「至慈救主」(Misericordissimus Redemptor, 1928) 及「基督之愛」(Caritate Christi, 1932) 二通諭中勸告信友向耶穌聖心奉獻補辱的善工，不僅為求主寬免他們自己的過犯，抑且求主寬免他人的愆尤。

無辜者為罪人補贖的思想已可見於舊約。無辜者承擔了天主對罪人的震怒，使罪人重新獲得天主的喜悅，梅瑟為陷罪的伊撒爾人自獻於主，當作犧牲(出，叁貳，卅二)。約伯為他孩子們的罪燔炙犧牲(約，壹，五)。依撒意亞預言默西亞將為全人類贖罪(依，陸叁)。新約告訴我們，基督的苦難與死亡是一種贖價，為罪人所作的犧牲(參見第三編第二部救世的工程第九，十節)。聖保祿教訓我們，信友可以彼此代贖：哥，壹，廿四：「如今我在為你們受苦，倒覺得高興，這樣我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的」。格後，拾貳，十五：「至於我，我甘心情

願爲你們的靈魂付出一切，並將我自己也完全耗盡」。弟後，肆，六：「我已被奠祭」（即將爲主致命）。

最早的教父們已經想到殉道是替人贖罪的途徑之一。安提約基亞的依納爵給厄弗所人寫信時，說他願意爲他們代贖而犧牲（捌，一）。在致保理加布書中，他宣稱自己和他的同伴是爲保理加布所作的「贖價」（貳，三）。奧力振援引格後，拾貳，十五；弟後，肆，六及默，陸，九時，告訴我們宗徒們和殉道烈士們以死亡洗滌了信友的罪愆（*In Num. hom.*, X, 2）。戴爾都良（*Ad. Mart.*, 1）和聖西彼連（書信，十五—廿三）所證示，因殉道者的推薦（和平信函）而接納受懲罰的信友返回教會團體之習例，是基於代贖的理論。聖西彼連明顯地指出，罪人可賴殉道者之助而得到支持（書信，拾玖，二；拾捌，一；參攷聖盎博羅削 *De Virg.*, 1, 7, 32; *De Poenit.*, 1, 15, 81）。

聖多瑪斯視代贖可能性的聖經證據是：迦，陸，二的經文：「你們應彼此幫助背負重擔，這樣你們就能滿全了基督的法律」，而以愛德的結合力作爲代贖的理論基礎：「二人因愛德而結合時，一人能爲另一人作補贖」（神，參，四八，2—1；參見 *Suppl.*, 13, 2, 護，參，一五八·*Expos. in ep. ad Gal. N.2; Expos. Symb.*, a, 10）。

### 第廿三節 現世信友與在天諸聖的通功

#### 一、對諸聖的敬禮與祈禱

**敬仰在天諸聖，並請他們代禱，是許可而有益的事——信理**

諸聖的敬仰可以說是一種絕對的「聖人敬禮」（*absolute culta*）。特倫多大公會議有關對聖人之像的敬仰作了下列宣布：「我們所敬仰的是像片所代表的聖人」（鄧九八六）。有關聖人的祈禱，大公會議說：「懇求諸聖是合宜而有益的事」（鄧九八四；九九八）。教會的信仰實際上表現在慶祝

諸聖的節日上。

特倫多大公會議的宣布針對新教人士，他們認為向聖人祈禱沒有聖經的根據，且與基督惟一中保的道理不能相容（參見奧斯堡信條 (*Conf. Aug.*) 與 *Apologia Conf.*, Art. 21; *Art. Smalcald.*, p. II, Art. 2, n. 25—28）。古代也曾有一位高盧司鐸名叫斐奇朗西 (*Vigiliantius*) 也反對向諸聖的敬禮和祈禱。

聖經雖然沒有明示對諸聖的敬禮和祈禱，然而它供給了這項道理與其實踐的發展基礎。諸聖敬禮的合法性可從聖經證示的對天使的敬禮演發而來（蘇，伍，十四；達，捌，十七；多，拾貳，十六）。對天使的敬禮基於天使們面見天主的超自然地位（瑪，拾捌，十）。聖人們也直接面見天主（格前，拾叁，十二；若一，叁，二），所以他們也堪受我人的敬禮。

瑪加伯下（拾伍，十一—十六）證明猶太人相信聖人的轉求：猶達、瑪加伯在一個「可資相信」的夢裡，看見兩位逝世的義人：大祭司歐尼亞 (*Orias*) 與先知耶肋米亞，在主前為猶太民族和聖城祈求（參見耶，拾伍，一）。按照多俾亞傳（拾貳，十二）與默示錄（伍，八；捌，三），天國的天使與諸聖將現世聖者的祈禱呈達天主，亦即用他們的轉禱來支援後者，他們正是為永恆不墜的愛德所驅使（格前，拾叁，八）。事實上，他們既替我們轉禱，我們呼求他們當然亦屬許可。

自歷史觀點言，聖人的敬禮首先以殉教烈士的敬禮出現。最早的記錄見於保理加布的殉道記（約一五六年）。作者清楚地區分對基督的敬禮以及對殉道者的敬禮：「我們崇敬基督，因他是天主子。但我們仰慕殉道聖者，因他們是天主的門徒和弟子，他們空前地愛了他們的君王和導師」（拾柒，三）。同一作者又首次給慶祝「殉道者週年」（拾捌，三）作證。戴爾都良 (*De corona mil.*, 3) 和聖西彼連（書信，叁玖，三）述及殉道諸聖逝世週年日的祭獻。

聖熱羅尼莫替諸聖的敬禮和代禱辯護，以反駁斐奇朗西（書信，壹零玖，一；駁斐奇朗書，六）。聖奧斯定也替殉教者的敬禮辯護，聲明這不是所謂的偶像崇拜。他說這一敬禮的目的是促人效法先聖，恭承聖者的功績，懇求聖者代禱（*Contra Faustum*, 20, 21）。

羅馬的聖依玻理（Hippolytus）首先為向諸聖呼求一事作證。他曾向達尼爾的三位同伴祈禱道：「我祈求你們，請紀念我，讓我也能享有殉道的榮福」（*In Dan.* II, 30）。奧力振教我們「和那些會祈禱的人一起，不僅向大司祭（基督耶穌）祈禱，而且向天使和已逝的義人的靈魂祈禱。」奧力振舉出諸聖轉禱的聖經基礎如下：加下，拾伍，十四；其理論基礎則是對人之愛的繼續與完善（*De orat.*, 11; *Exhort. ad mart.*, 30, 38; *In lib. Jesu Nave hom.*, XVI, 5; *In Num. hom.*, 26, 6. 參攷聖西彼連書信，陸拾，五）。在古代教難時期的墓誌銘上，可以看到信友們經常請求殉難烈士和那些可能已經獲得永福的聖賢為生者和死者代禱。

新教人士認為對諸聖的敬禮減削了基督惟一中保的尊榮。殊不知諸聖的轉禱從屬於基督的惟一中保而居於一種次要的地位，其效果仍有賴於基督的救贖功績。因此對諸聖的敬禮和向諸聖求助都歸於基督的光榮，基督以天主的身分賜予恩寵，以人的身分爭取了恩寵並協助恩寵的分配。「我們向天主的僕人們致敬，望此敬禮轉而榮耀上主」（聖熱羅尼莫書信，壹零玖，一；羅馬要理問答，叁，二，14）。

## 二、諸聖遺體的敬禮

### 向諸聖的遺體致敬是許可而有益的事……信理

對諸聖遺體的敬禮稱為相對的「聖人敬禮」（relative *dulia*）。特倫多大公會會議宣布：「信友們也應敬仰殉道烈士與其他安息於基督內的諸聖的可敬遺體」（鄧九八五；參攷九九八，四四〇；三〇四）。敬禮遺體的理由是：諸聖的身體是基督的活肢體，也是聖神的宮殿；它們將甦醒，將蒙受光

榮，天主因着它們賜許多恩惠給人類（鄧九八五）。與諸聖的身體接觸過的東西，與他們的身體或部分，同樣受信友們的敬仰。

大公會議宣布針對新教人士，後者說聖人的敬禮與對聖人遺體的敬禮均無聖經根據（路德 *Art. Smalcald.*, P. II Art. 2 n. 22）。在古代教會人士中，斐奇朗西不贊成當時已獲普遍發展的對聖人遺體的敬禮。

聖經並沒有明示遺體的敬禮，但供給了此項敬禮的萌芽。伊撒爾人在離開埃及時，攜帶了若瑟的骨骸（出，拾叁，十九）。死人碰到厄里叟的骨骸就復活了（列下，拾叁，廿一）。厄里叟用厄利亞的外篋行奇蹟（列下，貳，十三），厄弗所的信友們將聖保祿的手巾和圍裙放在病人身上，疾病便離開他們，惡魔也出去了（宗，拾玖，十二）。

對殉道諸聖的高度敬仰很早就導至對其遺體的敬禮。保理加布的殉道錄記着，斯米納的信友們珍集殉道主教的骨骸，「視之比寶石更珍貴，比黃金更可愛」，並將它們放在合宜的地方（拾捌，二）。作者說：「在可能的情況下，我們聚集在那裡，在歡樂之中，藉着主的援助，一同慶祝保理加布以殉道生於主懷的週年紀念日」（拾捌，三）。聖熱羅尼莫譴責斐奇朗西所提倡的反對這項「偶像崇拜」的理論，闡明對天主的敬禮，和對諸聖的敬禮之差別，陳述對聖人遺體的敬禮是對殉道者本人的一種相對的敬禮而已（書信，壹零玖，一；駁斐奇朗西書，四；參攷 *Theodoret of Cyrus, Graec. affect. curatio* 8；聖若望·達馬森正統信仰闡釋，肆，十五；神，叁，廿五，9）。

### 三、聖人肖像之敬禮

向聖人肖像致敬是許可而有益的——信理

對聖人肖像的敬禮也是一種相對的「聖人敬禮」（Relative *dulia*）。

第七次尼西亚大公會議（七八七年）依據教會的傳承，反對希腊教會的清除聖像的規定（註），宣布信友們可以崇敬基督、天主之母、天使與一切聖者之像，並予以敬禮（*εὐσεβῆσαι προσκύνησαι*）但這並非真正的、狹義的、惟有天主堪受的崇拜 *ἰσθῶντιον λατρεῖαν*；因為對聖像的敬禮乃是對於聖人本身的敬禮（聖巴西略論聖神，拾捌，四五；鄧三〇二）。特倫多大公會議重申這項決定，以拒絕那不贊成對聖髑和聖像致敬的新教人士，並且強調這一敬禮的相對性：「對於聖像的敬禮原來就是對它們所代表的聖人的敬禮」（鄧九八六；九九八）。

舊約（出，貳拾，四）所示禁止聖像的製造和敬禮，目的在防範伊撒爾人陷於外族人偶像崇拜的習氣。反對敬禮聖像者即以此為藉口。對於基督徒而言，這一事實不過是禁止向肖像作偶像崇拜而已。在舊約裡也早已有例外，如：出，貳伍，十八（兩個用金鑄成的革魯濱 *Cherubims* 放在約櫃上）；戶，貳壹，八（銅蛇）。

在舊約禁止伊撒爾人造像的影響下，基督徒對聖人肖像的敬禮遲遲進展，直到教會克勝異教主義時，方始衍發。艾味拉（*Elvirá*）會議（約三〇六年）仍禁止在教堂裏掛聖像（*Can. 36*）。最初，人們用諸聖之像來訓誨人。對聖人之像致敬（如親吻、叩跪、燃燭、焚香）始於第五至第七世紀之希臘教會。第八與第九世紀時的反聖像敬禮者認為聖像的敬禮是迴返到異教中，因而加以禁止。反對這派者有若望·達馬森（四七四九）君士坦丁堡宗主教日爾曼（*Germanus + 473*）與尼采福（*Nicophorus + 829*）與斯都弟弘（*Studium*）修院長德道（*Theodore + 826*）。他們特別闡釋敬禮的相對性，並說明聖像的教育價值（鄧一五六九）。

（註）：請參閱徵祥出版社印行王譯天主教史第一六七，一六八頁。

## 第廿四節 現世信友與在天諸聖對煉獄衆靈的通功

### 一、代行善工之可能性

#### 現世信友能以善工（如代禱等）援助煉獄靈魂——信理

所謂「代行善工」(Suffrages) 不僅指熱切懇求的祈禱也包括大赦、哀矜、及其他善工，其中尤以彌撒爲最。

里昂第二次大公會議（一二七四年）與翡冷翠大公會議（*Decretum pro Graecis*, 1439）一致宣布：「爲減輕煉獄亡靈所受懲罰之苦，下列善工是有效的：彌撒、祈禱、哀矜，以及按照教會規定，信友們爲彼此的神益慣於實行的其他善工」（鄧四六四，六九三）。

特倫多大公會議對不信煉獄的新教人士，宣布有一煉獄，現世信友可藉善工援助在煉火中的靈魂，愉悅上主的彌撒聖祭尤能減緩他們的苦楚（*animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio invari.* 鄧九八三，參攷鄧四二七，四五六，九九八）。

按加下，拾貳，四二—四六，後期猶太教相信代禱和祭獻可以援助死於罪中的人。祈禱與祭獻有助於罪愆的滌除。初期基督教承繼了猶太教對代禱效果的信仰。保祿祝聖那在寫弟茂德書時大約已逝的忠實助理敖訥息佛洛，在審判的日子蒙受主的仁慈：「願主到那一日賜他獲得主的仁慈。」（弟後，壹，十八）。

在傳承中，這一信道的證據極其豐富。在古代文獻中，保祿與戴克拉（Thecla）事跡偽書（約在第二世紀之末）



，首先替基督徒爲亡者祈禱的習俗作證，已逝世的法高尼拉 (Falconilla) 懇求戴克拉爲之代禱，「以便能遷駐義人的所在地」。戴克拉祈禱說：「你天上的主啊！全能者之子，請恩賜她 (特莉弗娜 [Tryphena]) 如願以償，使她的女兒法高尼拉獲得永生 (保祿與戴克拉事跡偽書貳捌等)。戴爾都良不僅替亡者代禱的事實作證，且亦指出在亡者逝世週年日恭獻彌撒的史實 (*De mongamnia* 10; *De cor. mil.*, 3; *De exhort. cast.*, 11 參見聖西彼連書信，壹，二)。

耶路撒冷的濟利祿在撰述有關彌撒的論著時，提及成聖體後爲一切亡者代禱。他認爲這一代禱能使亡者與天主重新和好 (*Cat. myst.*, 5, 9 et seq.)，聖若望·基素東也給哀矜能援助亡靈作證 (*In phil.*, hom. 3, 4)，聖奧斯定亦然 (教義手冊，一一〇；訓導辭，壹柒貳，二，2)。但是聖奧斯定強調善工並非有助於一切的亡靈，惟有那些在世善生而足以獲得善工之援者，始能享此神益 (論願念亡者，壹，三；懺悔錄，玖，十一—十三)。自第二與第三世紀起，基督信友的墓誌銘上經常有爲亡者代禱的字樣，願亡者在主內和基督內獲享和平，永樂和生命。參攷伊洛波里的阿拜修 (Abercius of Hieropolis，在二一六年以前) 的墓誌銘：「請信主的兄弟們念此誌時，爲阿拜修代禱一下」(第十九節)。

## 二、代行善工的效果

代行善工就是將善工的代贖價值獻給天主，以賠補煉靈之罪的暫罰。所以代行善工的效果就是免除暫罰。在祈禱中又加上一種懇求的價值。代贖是針對天主的正義的一項正式的權利，祈禱則是對天主仁慈所求的一種懇求。代贖的可能性基於由恩寵與愛德所實現的基督奧體的合一上。

按照所代行善工產生補贖效果的方式言，代行善功可分：(一) 本身產生效果的善工 (*ex opere operato*) 如彌撒祭獻 (基督自己的祭獻) (二) 以教會之名義所作，與本身產生效果之善工相似 (*Quasi ex opere operato*)，如殯葬禮儀 (三) 有賴於行善工者所處境界的善工 (*ex opere operantis*)，如個人的代禱，如賑濟。代行善工者處於恩寵境界，爲善工有效的先決條件。

一切代行善工中最有效的是彌撒（參攷 *Suppl.*, 71, 3）。

### 三、諸聖為煉靈的轉禱

在天諸聖也可藉代禱援助煉靈——共同意見

教會在追悼亡者的禮儀中，求主「因着榮福童貞瑪利亞和諸聖的轉禱」，使亡者達於長生（*Pro defuncti fratribus etc.*）。然而諸聖的轉禱祇有懇求的價值，因為賠補與功績的可能性限於現世期間。

從古代信友的墓碑看來，那時人們常乞助於殉道的聖者。為了能確保這項代禱，信友們要求埋葬在殉道烈士墓的近處。聖奧斯定答覆諾拉（*Nola*）主教保林（*Paulinus*）的問題如下：「建墓於殉道烈士墓地附近，本身並無益處，然而這樣可鼓勵生者在祈禱中，懇求殉道聖人為亡靈轉禱」（論顧念亡者，肆，六）。

### 四、煉靈的代禱與祈求

煉獄的靈魂可以為奧體的其他分子代禱——可靠意見

煉獄的靈魂既是奧體分子，我們可以肯定地說，他們能為煉獄中的其他靈魂或現世的信友代禱，因此我們贊同素阿勒茲（*Suarez*）與斐拉明（*Belarmine*）的意見，承認呼求煉靈代禱是一件許可而且可能的事。

維也諾（一八五八年）與烏脫萊特（*Utrecht*，一八六五年）會議宣佈，煉獄靈魂以代禱幫助我們（*Coll. Lac.*, V, 191, 869）。良十三世於一八八九九年所欽定的一篇能獲大赦的禱詞中，呼求煉靈在我們遇到身靈的危險時援助我們（*Acta Sanctae Sedis*, XXII, 743. 但在一九三七年與一九五〇年的正式禱詞彙集中，這一禱詞未被列入）。聖多瑪斯不承認煉靈代禱的可能性，因為他認為煉靈根本不知曉現世信友的祈禱，而且由於他們所處的懲罰境

界，他們的代禱不可能蒙垂允：「對此他們並不處於祈禱的境界，而需要別人替他們祈禱」(Secundum hoc [sc. quantum ad poenas] non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis 神，貳之貳，八三，11之e；參攷貳之貳，八三，4—3)。但是由於教會從未否定為多人所信並為若干神學家所承認的煉靈代禱之理——前述大赦禱詞的刪除並不是否認此理的代表，我人不必懷疑其許可性。煉靈可藉天主的啓示，獲知現世信友的祈禱。然而，教會並不准許對煉靈的敬禮。

附：為地獄靈魂代行善工有效嗎？

### 代行善工無助於地獄靈魂，因為他們不屬於基督奧體——共同意見

聖奧斯定認為，替亡者代行善工可能減輕他們在地獄所受之苦，祇要他們並非完全惡劣 (non valde mali)：「為亡者所作犧牲(祭台上的或哀矜的)，可為他們獲得完全赦免，或減輕他們的刑罰」(aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio；教義手冊，一一〇)。奧斯定解釋詠，柒陸，十(難道天主因震怒忘記了他的仁慈?)如下：「天主並不結束永罰，但減輕或暫停其苦楚」(non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel inter ponendo cruciatur；教義手冊，一一二)。按照大葛利哥里的意見，為地獄靈魂的祈禱「在正義的審判者眼中是沒有價值的」(*Dialog.*, IV, 44; *Moralia*, XXXIV, 19, 38)。古代士林派神學家大都採納聖奧斯定的意見。早期中古世紀的禮儀書典中，甚至有追悼那對得救已經絕望或懷疑的靈魂的彌撒 (Missa pro defuncto, de cuius anima dubitatur vel desperatur)。這個彌撒的禱詞表示，如果亡者因重罪而不能到達天國時，求主減輕他在地獄所受的痛苦。

聖多瑪斯師承聖大葛利哥里，主張為地獄靈魂的祈禱毫無用處，教會無意為他們代禱 (*Suppl.* 71, 5)

## 第三部 聖事 論

### 第一篇 縱論 聖事

#### 第一章 聖事的性質

##### 第一節 聖事的概念

###### 一、「聖事」一詞的解釋

「聖事」(sacrament)的原意是一件使成爲聖的或神聖的事物(res sacrans or res sacra)。在教會以外的羅馬文獻中，兵士的宣誓與其他宣誓都稱爲「聖事」。在羅馬法的術語中，「聖事」是爭執的雙方放在神廟裡的保證物。在拉丁通行本(The Vulgate)裡，Sacramentum一字譯自希臘文的 *μυστήριον* 意即一件隱藏之事或一件神秘之事(參見多，拾貳，七；達，貳，十八；肆，六)。在宗教範疇內，表示天主的奧跡(智，貳，廿二；陸，廿四)，尤其是基督救世的奧跡(厄，壹，九；哥，壹，廿六)。除此以外，它還指示：一件神聖奧秘的標記、象徵和典型(厄，伍，卅二；婚配是基督與教會的神秘結合的象徵；默，壹，廿；拾柒，七)。

教父們遵照聖經的用法，以 sacramentum 一詞指點整個基督教，即神聖教義與組織的整體；同時也指點基督教的部分教義、個別禮儀與節慶。戴爾都良以 sacramentum 一字指救世的工程(sacramentum oikonomiae)、舊約所預示的默西亞的救恩和有關天主實現預定的救世計劃的信仰內容(judaeum sacramentum-Christianum sacramentum)。

某些禮儀儀式如洗禮和聖體 (sacramentum aquae, sacramentum eucharistiae, sacramentum panis et calicis)，又按照 sacramentum 一字的古典意義——兵士的宣誓——，指點基督徒洗禮中的信誓。聖奧斯定以標記的概念為出發點，給 sacramentum 下一個定義：「聖事就是神聖的記號」(sacramentum, id est sacrum signum 天主之城，拾，五)。士林派學者將此定義改為：「神聖事物的記號」(signum rei sacrae)。從奧斯定的其他著作中，還可以得到下列兩種解釋：「有關天主之事物的記號」(signum ad res divinas pertinens. 書信，壹卷捌，一，7)、「不可見的恩寵的可見形式」(invisibilis gratiae visibilis forma. 書信，壹卷伍，三，12)。

最早的士林派神學家(Hugo of St. Victor +1141; Petrus Lombardus +1160) 補充聖奧斯定所下的定義，闡明聖事並非祇是恩寵的記號，而同時也是恩寵的原因。下述定義在歷史上是相當聞名的：塞維利亞的依希道(Isidore of Seville) 於其所著 *Etymol.* VI 19, 40 中說：「這些——即洗禮與聖振，主的體與血——所以稱為聖事，是因為天主的力量在形體事物的帳幔之下，暗中造成這些聖事的救恩效力，所以由於暗中的力量或由於神聖事物，它們被稱為聖事。」(Quae [SC. baptismus et chrisma, corpus et sanguis Domini] ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporatum rerum virtus divina secretus salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur.) 維克多的休格於 *De sacr. christ. fidei*, I, 9, 2。中說：「聖事是形體或物質的外面可感覺的因素，由相似而代表，由制定而表示，並由聖化功能而包括一種不可見的精神的恩寵」(Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibus propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam)。彼得·隆巴於 *Sent.* IV, 1, 4 中告訴我們：「聖事的本意是天主恩寵的記號，不可見恩寵的形態，它負起恩寵的形象，並成為恩寵的原因。」(Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.)

## 二、聖事的意義

### 新約的聖事是由基督所建，恩寵的發生效力的記號

羅馬要理書(貳，一，8)所述聖事的定義是：「一件由天主所建立，具有表示與產生聖德與正義(聖化恩寵)之能力的可見事物」(docendum erit rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.)。因此聖事的概念包含三個因素：(一)外在因素，即聖化恩寵的可知覺的記號，(二)聖化恩寵的產生，(三)由天主所建立，明確地說，由人而天主的耶穌基督所建立。

特倫多大公會議祇援引了溯自聖奧斯定的不完全的定義：「神聖之事的記號與不可見的恩寵的可見形式」(Sym-bolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis. 鄧八七六)。

聖事是一種記號(神，叁，六十，1. Sacramentum ponitur in genere signi)。記號的本質是使人認識另外一件事物(Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. 聖奧斯定論基督教義，貳，一，1)。但聖事並非純粹的自然記號，因為一個自然的行動若無天主的積極安排，不能表示超自然的效果；聖事也不是純粹人爲的或習慣性的記號，因為以聖事的本質言，它們原來代表內在的恩寵。聖事亦非純粹理論的或學理的記號，而是發生實效的或實際的記號，因它們不僅指示內在的聖化，尚且產生實際的聖化。聖事追憶基督的苦難，明示現時的恩寵，並預告未來的光榮，所以它同時指示過去，現在和將來(signa memoriae passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae. 神，叁，六十，三)。

### 三、新教對聖事的看法

新教徒鑑於其成義的理論，視聖事為天主赦罪的保證以及喚醒與加強依賴的信心 (*fiducial faith*) 之方法，而祇有依賴的信心使人成義。新教人士認為聖事首先並非獲得恩寵的方法，而是獲得信心的方法與信心的明顯表記。參見奧斯堡信條第十三款：De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. 及喀爾文著基督教會的原理，肆，十四，12：quorum [sc. sacramentorum] unicum officium est, ejus [sc. Dei] promissiones oculis nostris spectandas subijcere, imo nobis earum esse pignora. 可見新教人士認為聖事祇有一種心理上的和象徵性的意義。特倫多大公會議將此理論斥為異說（鄧八四八—八四九）。

現代自由派新教神學視基督信仰中的聖事為外教神秘儀式的模仿。

現代主義否認聖事是由基督直接建立的，而視之為一種單純的記號，它與宗教情緒的關係，恰像文字與思想的關係一樣。參考鄧二〇三九—四一；二〇八九。

## 第二節 聖事性表記的構成要素

### 一、材料與形式

聖事的外在表記具有兩個構成要素即物與言 (*res et verbum; elementum et verbum*)——近

乎信理的意見

這裡所說的「物」，是物質（水、油），或是一種可知覺的行動（告解，婚配）。「言」通常是指發自口中的話。

自十二世紀前五十年代起，言，尤其是洗禮的規程，被稱為形式 (*forma verborum*)。自十二世紀中葉始 (彼得·隆巴)，有形的要素有時被稱為材料 (*materia*)。以後不久，這兩個名詞同時出現 (Eckbert of Schonau, *Pseudo-Petrus of Poitiers-Glossary*, Alanus of Lille, *Petrus Cantor*)。聖雲的休格 (Hugo of St. Cher 約一二三〇年) 按照亞理斯多德哲學的形質論 (*Hylemorphism*)，首先採用這二個名詞。他是將七件聖事的材料與形式加以區分的第一人。教會訓導權威採納了這兩個名詞。翡冷翠聯合大公會議為阿美尼亞人所頒布的文告 (一四三九年)：「一切聖事由下列三要素所組成，即物 (材料)、言 (形式) 和懷有做教會所要做之事的意向之施行者。缺乏這三個要素之一，則聖事無效」 (*Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum*. 鄧六九五；參攷鄧八九五)。材料又可分為較遠材料 (*materia remota*)，即物質如水，油等，以及較近材料 (*materia proxima*)，即物質在聖事中的應用如洗滌，敷油等。

聖經至少給幾種聖事闡明了外在表記的二個要素，例如厄，伍，廿六說明洗禮：「用水洗，藉着話的潔淨而聖化她 (教會)」 (參見瑪，貳捌，十九；宗，捌，十五等；瑪，貳陸，廿六等；雅，伍，十四；宗，陸，六)。

傳承作證，聖事經常是由一種可知覺的行動，伴隨着話 (祈禱) 來完成的。聖奧斯定論及洗禮說：「除去話，水之爲水而外，還有什麼意義呢？話加於一物始能成爲聖事」 (*In Joan.*, tr. 80, 3; tr. 15, 4; *Sermo Domini*, 6, 3; 神，叁，六十，6)。

## 二、兩個因素的常情結合

材料與形式二名詞祇是類比地應用於聖事性表記的各部分，單獨的「物」本身無確定性，而「言」則是確定者。然而兩者並不形成實體的結合 (*physical unit*) 一如身體各部分之結合，而祇形成一種常情的結合。因此它們不需要完全在同一時間；常情的同時已足，也就是說，他們應當彼此連在一起，致使依照一般人的估計，足以形成獨特的表



記。告解與婚配聖事由於其特殊性，許可材料與形式的較長間隔。

### 三、聖事與聖事所代表的實物 (sacramentum·res sacramenti)

士林學派神學家稱外在的表記爲 sacramentum 或 sacramentum tantum (significat et non significatur)，內在超性的功效爲 res sacramenti (significatur et non significat)：聖事所代表的實物。士林派神學又分出另外一個中間的因素即 res et sacramentum 實物與聖事 (significatur et significat)，它與前兩者不同。這中間因素就是：在洗禮、堅振和神品諸聖事中的聖事印記 (The sacramental character)，在聖體聖事中基督的眞正體血，告解聖事中告解者的痛悔，病人敷油聖事中 (按素阿勒茲的意見) 的「內在膏沐」(inner anointing)，所謂「內在膏沐」就是靈魂的愈形堅強，此外在婚配聖事中，是不可解散的婚姻聯繫。參見神，叁，六六，1；七三，6；八四，1—3。這一區別源自十二世紀的前半期。

### 四、可知覺的外在表記之合宜性

建立外在可感表記之合宜性，基於人性由身體與靈魂所組成。(參見聖維克多的休格：De sacri christi fidei, I 9, 3: Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter excitationem. 意即建立聖事的原因有三：爲壓過我人，爲訓誨我人，爲我人有操練的機會。參效神，叁，六一，1；羅馬要理書，貳，1，9。)

## 第二章 聖事的作用與功效

### 第三節 聖事本身的作用

#### 一、聖事與恩寵

新約的聖事包涵它所表示的恩寵，並把此恩寵賦與未置阻碍的領受者——信理

新教人士不承認聖事本身的作用，而祇承認它具有主觀的心理上的效果，因它能喚醒與增強人依賴的信心。天主教會則特別強調聖事本身的客觀作用，也就是說，其功效與領受聖事者與施行聖事者的主觀處境無關。特倫多大公會會議針對新教人士的意見，定斷如下：「任何人若主張新約的聖事不包涵它所表示的恩寵，或主張它們不把這些恩寵賦與未置障碍的領受者，當受絕罰」(Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam, non potentibus obicem, non conferre...A. S. 鄧八四九，六九五)。參攷鄧八五〇：「凡主張，至少從天主方面，聖事並不常常且並非替一切人獲得恩寵，此人當受絕罰」(Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei...A. S. )。可知聖事直接賦予恩寵，不以領受者的「依賴的信心」為中介。但成人的信心當然是一項不可或缺的先決條件 (condicio sine qua non) 或者是一個準備原因，但也並非是獲得恩寵的有效原因，而聖事雖祇是

工具因，却是獲得恩寵的有效因。參見鄧七九九：洗禮是成義的工具因。

士林派神學家（自從維克多的休格以後）與特倫多大公會議所採用的「聖事包涵恩寵」一語的意義是：恩寵在聖事內，一如效果在工具因內，所以其包涵方式不是形式上的（*formaliter* 像水在瓶中），而是能力上的（*virtualiter*）。參攷神，叁，六一，3。

聖經以聖事為恩寵的一個真正工具因。這個看法特別可從介系詞：「出於」（*ex, e; ex*）和「通過」（*di; per*）、拉丁文法的第四格（*dative*）和表示工具的第六格（*abative of instrumentality*）的應用上，得到證明，若，叁，五：「人除非由水和聖神而生（*ex aqua et spiritu*）不能進入天主的國」。鐸，叁，五：「他救了我們……藉着聖神所施行的重生和更新的洗禮」（*di; nourenou natureolac*）厄，伍，廿六：「用水洗而聖化她（教會）」（*re; nourenou sacros*）。參攷宗，捌，十八；弟後，壹，六；伯後，叁，廿一）。

教父們以聖事的表記直接潔淨與聖化人靈。他們特別強調洗禮之水的潔淨與聖化的力量，並將水的再生效果比擬母胎的懷孕，尤其是童貞瑪利亞的懷孕（若望，基素東，*In Joan. hom.*, XXVI, 1；良一世的訓道辭，貳肆，三；貳伍，五；參攷祝聖洗禮之水的禱文）。源自初期教會的「為赦罪」而施行的兒童洗禮，是人們設想洗禮效果與領洗者個人行動無關底確切證據。

## 二、聖事本身產生效果

### 聖事本身產生效果——信理

士林派神學為說明聖事本身的客觀效驗，撰有下列定式：*Sacramenta operantur ex opere operato*（聖事本身產生效果）。特倫多大公會會議嘉納了這一為新教人士所激烈反對的定式，公布如下：「凡不承認新約的聖事本身給予恩寵的人，當受絕罰」（*Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacra-*

menta ex opere operato non conferrī gratia...A. S. 鄧八五1)。

士林派神學在聖事方面所用的術語可溯自十二世紀的下半期。最初主要是波阿勉文的吉爾培(Gilbert of Poitiers)學派，在功績理論和基督死難的倫理價值問題上，分辨opus operans 和 opus operatum。這一區分以後被應用於聖事理論，由是又被應用於聖事的效果上(Pseudo-Poitiers-Gloss. Peter of Poitiers, Summa of the Cod. Bamberg. Patr. 136)。

所謂 opus operatum，即有效地完成聖事禮節；所謂 opus operantis (賴當事人產生效果)即領受聖事者的主體準備，Ex opere operato (由本身產生效果)一語之消極意義是聖事恩寵的賦予並非由於領受聖事者和施行聖事者的主體活動；其積極意義是：聖事恩寵的賦予是由於有效地完成了聖事表記。穆勒(Möhler)把 ex operato 一語解釋為「由基督所成的工作」；這種解釋從歷史方面看來是錯誤的。(ex opere operato = ex opere a Christo operato. Symbolik, par. 28)事實上，士林派神學的術語無意指示聖事所賦恩寵的泉源(causa meritoria)，而是要指示聖事賦予恩寵的方式與性質。

爲了避免經常的責難與歪曲(Melanchthon's Apologia confessionis, Art. 13)我人必須重申，在天主教教義中，本身會產生效果的聖事之功效，決不能解釋成爲一種機械的或魔術的功效。也並非將領受聖事者自身應具備的條件一筆勾銷。相反的，成人領受聖事時有不可或缺的条件(參見non penitibus obicem鄧八四九)。然而，領受聖事者本人的主體準備並非獲至恩寵的原因；而祇是接受恩寵的一個必要的先決條件(causa dispositiva)。聖事所予恩寵的多寡則有賴於領受聖事者的主體準備之完善的程度。鄧七九九：secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem (我們接受恩寵的多少，一方面是按照聖神自由的給予，另一方面是按照我們自己的準備和合作的好壞)。

#### 第四節 聖事產生效果的方式

天主教神學家一致主張，聖事不祇是傳子恩寵的條件和機會，而且是傳子恩寵的真正原因（工具因）。然而，聖事傳子恩寵的方式到底是怎樣的呢？他們的意見各不相同。多瑪斯派神學家視聖事傳子恩寵的方式是一種實物方式（physical mode），司各脫斯派神學家和若干耶穌會神學家則視之為一種倫理方式（moral mode）。此外，耶穌會士比猶（L. Billot + 1931）又加上「一種意向方式（intentional mode）。特倫多大公會對這個問題存而不決。大公會議的議決祇針對新教人士而作。

### 一、實物方式

聖事藉着天主所賦予的一種寓於其內的力量，產生它所表示的恩寵。天主以恩寵的第一因資格，把聖事的表記作為一項實物工具來應用，在領受聖事者的靈魂裡產生聖事的恩寵。天主藉聖事間接賦予恩寵。

### 二、倫理方式

由於聖事是基督所建立的，聖事所具有的客觀地位促使天主賜與恩寵。當人有效地完成聖事的表記時，天主就直接予以恩寵，因為天主自己建立了聖事，他一定會如此做，彷彿他被一項合同所約束似的（早期司各脫斯派學者的意見），或者因為聖事表記具有一種祈求的能力，好像基督的代禱一般。從某一意義言，聖事就是基督的行動。天主因聖事而直接賦予恩寵。

### 三、意向方式

比猶的理論可溯自遠古士林派學者（阿勒的亞力山大，大雅博，聖多瑪斯於其所著 *Commentary on the Sentences*）。他認為聖事並非以「完成方式」（perfective）而是以「準備方式」（dispositive）產生恩寵，即聖事所直接給予的並非恩寵，而祇是一個實在的承受恩寵的準備，也就是聖事的印記或所謂「靈魂的飾品」（ornatus animae）。不過早期士林派學者主張聖事以實物方式產生前述準備狀態，而比猶則主張以意向方式產生之，就是說，聖事有指示

與傳遞一個精神概念的能力。按照比納的意見，聖事以「預備性的意向方式」(intentionaliter dispositive)產生恩寵，亦即給予領受聖事者的靈魂以一項「承受恩寵的權利」(titulus exigitivus gratiae)。倘若毫無阻碍或阻碍立時除去，那末聖事所給予的這項「承受恩寵的權利」一定會使靈魂得到天主灌注恩寵。

### 批判

比納的理論與「聖事本身產生它們所表示的恩寵」這個原則不合。教會的訓誨告訴我們(鄧八四九等)，聖事所產生的真正果實就是恩寵。

倫理方式的理論雖然最容易理解，但並不符合聖經與傳承所鄭重詔示的工具因的概念(鄧七九九)。

最符合教會訓道、聖經與教父見解的是聖多瑪斯在神，叁，六二中的理論：聖事以實物方式產生恩寵。

### 反對意見

(一)施行聖事者與領受聖事者的空間距離

聖事以實物方式產生恩寵的理論，不應解釋為：聖事表記與領受聖事者必須有實物之接觸，始能產生聖事性恩寵。惟有當某些特殊的聖事表記(如洗禮和敷油)需要實物性接觸時，才有此項必要。告解聖事與婚配禮中交換同意都不需要任何實物性的接觸行動。

(二)聖事行動的時間程序

表示恩寵的聖事記號的特殊行動完成時，恩寵的產生亦告完竣。這時，天主賦予聖事的工具性能力便發生功效，這項能力在領受聖事者的靈魂中產生恩寵。所以，聖事行動中的最後時刻雖與恩寵的產生相連繫，聖事行動之前部並非因此而失去意義，因為要表達恩寵，全部禮節是不可缺少的。聖事表記的特有行動與產生恩寵的工具性行動彼此結合，形成惟一的聖事行動(神，叁，六二，1—2)。

(三)恢復聖事功效

有效而不妥當地領受之聖事如洗禮、堅振、神品等之得以恢復功效，可視聖事的印記爲天主所賜的產生恩寵之能力的實物基礎。在病者敷油禮與婚配聖事中，這項作用由洗禮聖事之印記所代替。若干神學家在恢復聖事功效的特殊情形下，認爲聖事以倫理方式產生功效，至少在不給予聖事印記的聖事中是如此。

## 第五節 聖事的功效

### 一、聖事的恩寵

#### (一) 聖化恩寵

#### 新約的一切聖事都給予領受聖事者以聖化恩寵——信理

特倫多大公會議定斷：「藉着這些(教會的聖事)，一切真的正義(聖化恩寵)得以開始，已開始的得以加增，已失去的得以重新獲得 (per quae [sacramenta Ecclesiae] omnis vera iustitia [= gratia sanctificans] vel incipit vel coepit augetur vel amissa reparatur. 鄧八四三 a；八四九—八五一)」。聖經直接或間接地指示我們，恩寵是聖事的成果，弟後，壹，六告訴我們，宗徒覆手禮的實效是「天主的恩寵」。其他若干經文稱聖事禮節的效果爲新生(若，叁，五；鐸，叁，五)、淨化(厄，伍，廿六)、罪之赦免(若，貳拾，廿三；雅，伍，十五)、領受聖神(宗，捌，十七)、永生的授與(若，陸，五五，希臘本五四)。這一切效果與聖化恩寵的授與是不可分的。

按照聖事的目的，第一次賦予聖化恩寵或重新賦予失落的聖化恩寵 (gratia prima) 的聖事，稱爲未處於恩寵境界者所領受的聖事 (sacramenta mortuorum 如洗禮與告解聖事)。那些本身能增加已經獲得的恩寵 (gratia secunda)

者，稱爲處於恩寵境界者所領受的聖事 (*sacramenta vivorum*)。

自神學觀點言，我們確切知道，未處於恩寵境界者所領受的聖事，在某種特殊情況下，即領受者已在恩寵境界時，也能增加已有的恩寵。按照特倫多大公會議的宣布，聖事將恩寵賦予一切沒有放置障礙的人（鄧八四九—八五〇），因此處於恩寵境界者所領受的聖事似乎偶然也給與第一次恩寵，或重新賦與失落的聖化恩寵，那就是：當犯大罪的人自信並無重罪，作了不完善的痛悔以後去領受聖事的時候，能重獲初次的恩寵（參攷神，叁，七二—七—二；叁，七九，3）。與聖化恩寵同時賦予人靈的，還有神學的和倫理的諸德性，以及聖神的七恩（參攷本編恩寵部分第廿一節）。

## (二) 特殊的聖事恩寵

### 每一聖事授予一種特殊的聖事恩寵——一般意見

正因不同的聖事具有不同的目的（鄧八四六，六九五），不同的聖事表記指示不同的超性效果，我們可以承認每一聖事各按其特有的目的，賦予特殊的聖事恩寵（狹義的聖事恩寵）。

聖事恩寵與聖事以外之恩寵或一般恩寵之間的差異，並非僅僅在於賦予這些恩寵的不同目的，而且這兩種恩寵也並非靈魂的兩種不同習性（Careluis），因爲在一般恩寵以外另有特殊的聖事恩寵存在的說法，在啓示中並無根據。按照聖多瑪斯的神學，聖事恩寵在本質上與一般恩寵相同，然而前者將「天主的某種佑助」加於後者，爲能達到聖事的固有目的 (*gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem*。神，叁，六三，2)。加耶當 (Cajetan)，素阿勒茲 (Suarez) 與其他人士認爲天主的這一佑助，就是一種現恩或一種獲得現恩的權利。另外一些士林派神學家如聖多瑪斯的若望 (John of St. Thomas) 對聖多瑪斯的意見，有更正確的了解，他們認爲天主的這一佑助，是天主的經常援助，說得更清楚些，就是一種靈魂的內在狀況，藉此，聖化恩寵獲得內在的完善性，用以達到該項聖事的特殊目的。



現代神學家們普遍地指出，聖事恩寵給與一種爲達到聖事目的按時按地所需的現恩之權利。比約十一世關於婚配聖事曾作如下聲明：「最後它給予（夫婦兩人）一項權利，使他們在克盡厥職時，將獲得所需要的一切現恩」（鄧二二三七）。

### (三) 聖事恩寵的多寡

雖然天主在分施恩寵上是絕對自由的，但神學家們幾乎普遍地認爲，每一聖事由它本身而言給予領受它的人以同量的恩寵。可是每一成人在準備上的差異促使本身會產生效力的聖事（*ex opere operato*）授予不等量的恩寵（鄧七九九），教會因而非常注意領受聖事前的準備工夫（參攷初期教會慕道時期的慣例；神，叁，六九，8）。

## 二、聖事的印記

### (一) 聖事印記的實在性

**洗禮、堅振和神品三項聖事給靈魂鑄上印記，即不可磨滅的精神標記，因此之故，這三項聖事祇能領受一次——信理**

由於新教人士循威克利夫（Wycliffe）的意見，而否認聖事的印記。特倫多大公會議宣布如下：「凡不承認洗禮，堅振與神品三聖事將一項印記，即不可消磨的精神標記鑄印在靈魂上，且這三種聖事祇能領受一次者，當受絕罰」（*Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelibile, unde et iterari non possunt: A. S. 鄧八五二；參攷鄧四一一，六九五*）。

聖經並未明示聖事的印記，但是提及天主印在信友身上的一個記號，或為聖神所蓋印，格後，壹，廿一等：「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主，他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作為抵押」。厄，壹，十三：「在基督內你們也是如此，你們一聽到了真理的話，即你們得救的福音，便信從了，且在他內受了恩許聖神的印證」。厄，肆，卅：「你們不要叫天主的聖神憂鬱，因為你們是在他內受了印證，以待得救的日子」。由洗禮而得到的聖神的印證，在這些經文中，與恩寵的授予，尚無區別。

教父們告訴我們，在洗禮中，天主在靈魂上加印，因為這個緣故，他們稱洗禮本身為印記或蓋印 *σφραγίς, signillum, signaculum, obsignatio*。耶路撒冷的濟利祿稱洗禮為「神聖不可侵犯的標記」(*σφραγίς τῆς ἀπαράβατος; procat. 16*)。聖奧斯定首先採用「印記」一詞(書信、玖捌，五；論洗禮，陸，一，一及他處)，他對多那特派人士(Donatists)闡明洗禮與神品祇能領受一次，由於它們所給予的印記並不有賴於恩寵，亦不因重罪而喪失。聖奧斯定特別強調聖事印記的主要特徵：

1. 與恩寵的差異與可分離性(祝聖[consecratio]與聖化[sanctificatio]以及參與永生[vitae aeternae participatio])不同；書信，玖捌，五；論洗禮，伍，廿四，三四)。
2. 不可消失性(C. *ep. Parm.* II, 13, 29; C. *lit. Petil.* II, 104, 239)。
3. 由是產生聖事的不可重領性(C. *ep. Parm.* II, 13, 28)。

聖事印記理論的學術性探討始於十二世紀之末與十三世紀之初，由士林派神學家所倡導。彼得·剛道(Peters Cantor 十一197)首先指出洗禮、堅振、神品三聖事的不可重領性。早期的方濟學派(阿勒的亞力山大，聖文篤)、聖大雅博、尤其是聖多瑪斯等對這項信道的發展，都有卓著的貢獻(參攷聖多瑪斯，神，叁，六三，1-6)。登斯·

司各脫 (Duns Scotus) 曾經批評過聖經與傳承的證明，但是，由於他對教會權威的尊敬，而維護了聖事的印記。教宗依諾森三世首次在公函中應用了聖事印記的道理 (鄧四一一)。

## (一) 聖事印記之本質

### 聖事印記是印於靈魂上的精神標記——信理

基於特倫多大公會議的解釋 (鄧八五二)，聖事印記必須視為一種實在的、而依附在靈魂上的本體，更確切地說，是一種實體地依附於靈魂的超自然狀態。聖多瑪斯歸之於潛能一類，而阿勒的亞力山大、聖文篤和聖大雅博則把它當作一種習性。神，參，六三，2 : Character importat quendam potentiam spirituales ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. 聖多瑪斯認為聖事印記的主體與承受者是知識的能力，而非靈魂的自立體 (一如斐拉明與素阿勒茲所云)，因為聖事印記促成的敬禮行動是屬於知識能力的信心之表現 (神，參，六三，4)。

杜朗度 (Durandus + 1334) 的理論與特倫多大公會議的宣布相抵觸。杜氏認為聖事印記祇是一種思想中存在的關係，一個人藉此種關係為天主所召叫，純然外在地完成某些宗教行為，並有能力從事某些公開活動，正如一名官員受委託而辦理某事。

## (二) 聖事印記的目的

### 聖事印記授予人參與基督教敬禮行動的能力——一般意見

聖多瑪斯追循奧斯定對聖事印記的見解 (祝聖 consecratio) 並託名狄尼修 (Pseudo-Dionysius) 的看法，主張聖事印記的目的是委派人去敬禮天主 (deputatio ad cultum divinum)，這項委派按照它能接受或施行聖事，而分被動與主動兩種。神，參，六三，3 : deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent

ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. 基督教的全部敬禮源自基督的司祭地位。因而我人清楚地看出，聖事的印記即是基督的印記，信友們藉聖事印記而與基督印記相連繫，聖事印記源自基督本身，可以說是參與基督的司祭品位。神，參，六三，c. 1. totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio confinguntur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

聖事印記既使人有似大司祭耶穌基督，便是一種「摹擬性表記」(signum configurativum)。從這個首要作用中，產生其他次要的作用。聖事印記使領受洗禮者別於未受洗者，領受堅振者別於未領受堅振者，領受神品者別於未領神品者，所以也是一種「鑑別表記」(signum distinctivum)。聖事印記予人參與敬禮的能力，並間接準備人領受聖化恩寵與現恩，所以是一種「準備表記」(signum dispositivum)；聖事印記使人有參與基督教敬禮的責任，並要求人在奉行敬禮時具有聖化恩寵，所以也是一種「義務表記」(signum obligativum)。

祇有洗禮、堅振、神品三聖事給予聖事印記，可以用如下推理證明之，因為祇有這三項聖事給予人參與敬禮活動的全權(神，參，六三，6)。

#### (四) 聖事印記的期限

**聖事印記至少延續到領受聖事者逝世之時——信理(鄧八五二：不可磨滅的記號)。**

根據教父們和神學家們的一般意見，聖事印記永不消失，一直存留到永世。耶路撒冷的聖濟利祿論及「永不消失的聖神的印記」(*Procc.*, 17)。用推理方式，聖事印記的永恆性見於基督永恆司祭品位和靈魂的不朽(神，參，六三，5)。

## 第二章 聖事的建立和七件聖事

### 第六節 基督建立聖事

聖事的概念告訴我們，聖事是恩寵的有效表記，那末祇有天主、一切恩寵之主，才是建立聖事的主因（*Causa principalis*）。受造物在聖事的建立上是工具因（*causa instrumentalis, ministerialis*）。我人稱聖事中的天主能力為「主動能力」（*potestas auctoritatis*），受造物的能力為「施行能力」（*potestas ministerii*）。以天主的身份言，基督具有前一種能力，以人的地位言，具有後一種能力。由於基督人性與天主性的密切結合，後者又稱為「主要的施行能力」（*potestas ministerii principalis*）或「超絕能力」（*potestas excellentiae*。神，叁，六四，3—4）。

#### 一、基督建立聖事

#### 新約的一切聖事都由基督所建立——信理

新教人士主張聖事大都由人所建立，特倫多大公會議則對之作如下聲明：「凡以新約的聖事不都是吾主基督所建立者，當受絕罰」（*Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta: A. S. 號八四四*）

現代主義者的意見與天主教教義相悖，他們認為聖事並非由歷史中的基督所建立，却由宗徒們及其承繼者，為適應禮儀外在形式的心理需要，參照耶穌生活中的某些事蹟而創立（*鄧二〇三九—二〇四〇*）。

現代宗教歷史家企圖解釋聖事是由模仿教外神祕禮節而產生，這種理論毫無根據。我人無法證明教會的主要禮節源自教外的神祕敬禮。至於某些次要的儀式，我們可以承認，初期基督敎確曾受了周遭教外民族的影響。許多形式上

與思想上的相似之處，我人可用一切人都具有宗教傾向與早期教會對所處環境的心理適應來解釋。

## 二、直接建立聖事

### 基督直接並親自建立了一切聖事——確定意見

基督直接建立聖事，意即基督決定了每一件聖事的特殊超性效果，並且規定了相應的外在表記，以表示與產生此項超性效果。如果基督讓宗徒們與其承繼者去決定每一聖事的超性效果與相應的外在表記，那末他祇是間接地建立了聖事。若干士林派神學家（維克多的休格、彼得·隆巴、羅蘭師〔Magister Roland〕、聖文篤）都認為，堅振與病者傅油禮是由宗徒們受聖神啓迪而立的。聖大雅博、聖多瑪斯（神，叁，六四，2）與登斯·司各脫則主張一切聖事都直接由基督所建立。

聖經證示基督直接建立了洗禮、聖體、告解、與神品四聖事，並證示其他聖事在宗徒時代已經有了。宗徒們並不認為他們自己建立了聖事，而祇自稱是「基督的服務員和天主奧秘的管理人」（格前，肆，一；參攷格前，叁，五）。

教父們並無宗徒們或教會建立了某一聖事的說法。聖安博羅削論及聖體時說：「除了吾主耶穌，還有誰是神聖奧跡（聖事）的主人？這些奧跡源自上天」（論聖事，肆，四，13，參見聖奧斯定 *In Joan.*, tr. 5, 7）。

用推理方式言，基督直接建立聖事的道理基於下列事實：聖事既是信仰的真理，它便屬於基督所建立的宗教真理。我人可以承認基督親自建立了不可改變的聖事，並把施行之權授於教會，恰如他親自宣講了永恆的信仰真理並委託教會保管它們一樣。基督直接建立聖事，可以維護教會的合一性（神，叁，六四，2—3；六四，4—1）。

### 三、聖事的本質

**基督規定了聖事的本質，教會無權予以更改——確定意見**

由於基督直接建立了聖事，聖事的本質永定不改。聖事本質的改變等於建立新的聖事。特倫多大公會會議宣布，除了聖事本質外，教會有權修改聖事的授與方式。教會本身無權更改聖事本質（鄧九三一，參見鄧五七〇m.，二一四七a.，三〇〇1，1.，Const. Apost. [Sacramentum Ordinis] 1947）。

基督是否明確地 (in specie) 或普遍地 (in genere) 規定了聖事的材料 (materia) 和形式 (forma)？是一個爭論未休的問題。那就是說，他是否規定了特殊的聖事表記？抑或祇普遍地指示了聖事的概念，而讓教會來確定其材料與形式？在這兩個建立方式中，後者給予教會更大的合作機會，並且與基督間接建立聖事之理論更接近。特倫多大公會議所作的定斷（鄧九三一）有利於前一種建立方式，因為「聖事本質」一詞狹義地指示具體的本質，材料和形式，但也不摒棄後一建立方式。聖經告訴我們，基督明確地建立了洗禮和聖體，但對其他各件聖事，聖經並未明示。我們可以承認基督並未規定每一聖事儀式的細節（如洗禮中的傾水禮或滴水禮，儀式的詞句）。基督規定了聖事的形式，但並非指其語句，而是指其意義而言。

### 四、附加的儀式

我人必須分清何者為天主所定禮節的主要部分，何者為源自習俗由教會自行增加的從屬部分、祈禱與儀式。這些從屬禮節以象徵方式表示聖事的超性效果，聖事的尊貴與卓絕性，並滿足具有感覺與精神的人對外在形式的要求，同時也助人準備接受恩寵（鄧八五六，九三一，九四三，九四六）。

## 第七節 七件聖事

### 新約的聖事共有七件——信理

新教人士初時猶豫不決，最後祇保留兩件聖事，即洗禮和聖餐。特倫多大公會議針對他們，宣布教會共有七件聖事，不多也不少，即洗禮、堅振、聖體、告解、病人的傅油禮、神品與婚配 (*Si quis dixerit, sacramenta novae Legis ..... esse plura vel pauciora quam septem: A. S. 鄧八四四*)

聖經偶然提及七件聖事，但並未同時陳述它們，在教父著作中，亦並無「七」的數字。聖事的概念形成以後，始有此一數字。因此在十二世紀中葉，方有人指出聖事有七件。最早採用此數字者為西滿師 (*Magister Simon*)、波阿迪艾的吉爾培派的 *Sententiae divinitatis*、羅蘭師 (*Magister Rol. and = Alexander III*)、彼得·隆曰。

茲列舉證明七件聖事之存在的三項論據如下：

#### 一、神學論證

自十二世紀開始，在整個教會裡，七件聖事的存在被認為是一項信仰真理，最初它是神學家們的一項學術性信念，自十三世紀起，教會權威予以承認。里昂大公會議 (一二七四年) 與翡冷翠大公會議 (一四三八—一四四五) 特別指出七的數字 (鄧四六五，六九五，參見鄧四二四，六六五等)。由於基督繼續生活於教會 (瑪，貳捌，廿)，而且聖神領導教會的訓誨活動 (若，拾肆，廿六)，整個教會不可能有信仰上的差錯。因此對於信友們言，整個教會的信仰是啓示信道的標準。



## 二、傳承的論證（時效論證）

我人無法證明，七件聖事中的任何一件曾經在確定的時刻，由某一大公會議、教宗、主教或某一團體所建立。教會、教父們與神學家們都認為每一件聖事源於基督信仰的初期。所以我們可以說，自從教會開始以來，這七件聖事就已存在。參攷聖奧斯定論洗禮，肆，貳四，卅一：「整個教會所承認，而未經大公會議所推介，但始終為全教會所堅信的道理，我人有極充足的理由相信它非由任何人而是由宗徒權威傳下來的」。

## 三、歷史的證據

希臘東正教會於第九世紀時，在傅西 (Photius) 的領導下與羅馬教會暫時分袂，又於十一世紀 (一〇五四年) 在彌蓋·濟路拉里 (Michael Cerularius) 治下與羅馬教會長久離異，希臘東正教會贊同七件聖事的道理。在希臘教會的要理書中，在里昂 (鄧四六五) 與翡冷翠 (鄧六九五) 聯合大公會議宣言中，在十六世紀給予尋求聯合的新教人士之答覆中，以及在有關信仰的正式文件中，都可以看出這一點。希臘教會於十三世紀時，從東方的天主教會採取了「七」這個數字，因這「七」字正符合希臘教會自己的信仰。

都屏根 (Tubingon) 教授馬丁·葛路西 (Martin Crusius) 與雅各伯·安德萊 (Jacob Andrea)，曾把奧斯堡信條的希臘譯本寄給君士坦丁堡宗主教耶里米二世，希望作為他們與東正教聯合的會談基礎。耶里米依據薩洛尼加的西默翁 (Simeon of Thessalonica) 論聖事，叁叁的理論，回答道 (一五七六年)：「東正教會的聖事有七件，即洗禮，傅油禮、聖體、神品、婚配、告解、聖油禮等。因為，正如依撒意亞所說，聖神的恩惠有七，因聖神而有效的教會聖事也有七件」(第七章)。基輔總主教彼得·默濟拉 (Petrus Mogilas) 於一六四三年所撰的東正教信辭 (壹，九八) 就參攷了耶里米二世的宣言，也列舉這七件聖事。耶路撒冷宗主教陶西德 (Dositheus) 於一六七二年所擬信辭反對具喀爾文派色彩的君士坦丁堡宗主教濟利祿·路加里 (Cyrillus Lucaris) 的信辭，後者祇承認二件聖事——洗禮與聖餐。陶西德堅決強調七件聖事：「教會的聖事不能少，也不能多；異於七的任何數字就是異說的產物」(Dever. 15.)。

五世紀時的奈斯多利派與一性論異議人士也堅信有七件聖事。但在七件聖事的信道上，奈斯多利派與天主公教會略異，而一性論者則完全接受天主教會的信理。奈斯多利派神學家艾培葉穌 (Ebedjesu: 1318) 列舉七件聖事如下：鐸品、洗禮、傅油禮、聖體、赦罪、聖醉（預備麪餅的酵母），十字記號。信一性論的敘利亞主教賽凡·巴索 (Severinus Barsauma) 則於其要理問答書中表示：「教會的聖事是：洗禮、膏油、聖體、告解、鐸品、病人的傅油與婚配」。

### 推理基礎

聖事之爲七件，可由靈魂的超性生活與身體的自然生活之相似見之：洗禮產生超性生命，堅振使之成長，聖體予以滋養，告解與病人的傅油禮使之自罪愆與從罪而來的軟弱中復原。藉兩件社會性的聖事，神品與婚配，基督信友的團體能獲得領導，並在精神與身體兩方面，得以保存與增長（參攷神，叁，六五，1；聖文篤，*Breviloquium*, VI 3. 鄧六九五）。

### 第八節 聖事的必要性

必要就是由於一內在的本原（如天主的存在），或由於一外在的原因，所不得不有的（神，壹，八二，1：Necessesse est, quod non potest non esse）。外在原因可以是一個目的因或主動因。目的因所加的必要性（necessitas finis）就是：要達到某一目的不能不用某一方法（如食糧之於人生），或至少，若不利用某一方法便不容易達到目的（如交通工具之於旅行）。主動因所加的必要性是：非有某一行動不可的必然性（necessitas coactionis）。高度的適當性廣義地也可算是一種必然性（necessitas convenientiae vel congruentiae。神，壹，八二，1）

#### 一、從天主方面

天主可以不用聖事而賜予恩寵——確定意見

天主憑着他的全能和自由，可用一種完全精神性的方式賜與恩寵。聖事的建立對於天主並非絕對

必要的。神，叁，七二，6—1：「天主的德能不必依靠聖事」(Virtus divina non est alligata sacramentis)。然而，事實上，因人性由身體與靈魂所組成，聖事的建立對它具有高度的適當性 (necessitas convenientiae vel congruentiae)。而且教會既是一個可見的宗教團體，也要求可見的宗教表記 (notiae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur. 羅馬要理書，貳，一，9，4)。聖事對於信友們的靈修生活也有裨益：精神生活需依賴物質因素，使人修習謙德；恩寵的可見記號使人修習信德與依恃之心；信友屬於同一奧體，促進修練愛人之德 (神，叁，六一，1；護，肆，五六；羅馬要理書，貳，一，9)。

## 二、從人方面

### 新約的聖事對人的得救是必要的——信理

正因建立了聖體聖事，並且把恩寵的傳子與它聯在一起，雖然並非所有的聖事對每個人都是必要的，但是個人的得救需要聖事 (方法的必要 *necessitate medi*)。在某些情況下，願望領受聖事可以代替實際領受聖事 (以願望領受的聖事 *votum sacramenti*)。

新教人士削弱聖事對得救的必要性，因為他們主張惟獨依賴的信心使人得救。特倫多大公會會議對此說，定斷如下：「若有人說新約的聖事對得救並非必要，而是多餘。沒有它們或對它們的願望，而祇藉信心便能獲至天主所賜成義之恩，雖則並非所有聖事對每一人都屬需要，此人當受絕罰」(S.

quis dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: A. S. 鄧八四七) 中古世紀的「純潔派」(Cathari 註)也反對聖事的必要性。

聖事是天主所定使人獲得永生的方法。其中三件通常是得救所必需的：各人所需的洗禮、重罪後所需的告解，全教會所需的神品。其他聖事也是需要的，沒有它們，不容易獲得拯救。事實上，堅振是洗禮的補充，病人的傅油禮是告解的補充，婚配是使教會團體延續的基礎，聖體是一切聖事的目的(神，叁，六五，3，4)。

(註)：見主譯天主教史二二〇頁。

## 第四章 施行與領受聖事的人

### 第九節 施行聖事的人

#### 一、施行者自身

#### (一) 首要施行者與次要施行者

#### 1. 聖事的首要施行者是人而天主的耶穌基督——確定意見

比約十二世在「奧體」通諭（一九四三）中教訓我們：「雖然教會的聖事是藉一項外在儀式而施行的，但在人靈裡產生效果的却是基督自己」〔*Herder-Ausgabe der neueren päpstlichen Enzykliken*, 53〕。「救主差遣了他的宗徒們到全世界去，並給予他們合法的使命，正如天父差遣了他一樣」（參見若，拾柒，十八；貳拾，廿一），他藉教會施洗、訓誨、管理、釋放、束縛、奉獻與祭祀」（H57）。

聖保祿論基督時說，他用水淨化了領受洗禮的人（厄，伍，廿六）。其他施行聖事者不過是基督的僕役和代表而已。格前，肆，一：「人當以我們為基督的服務員和天主奧秘的管理人」。格後，伍，廿：「我們代基督作大使」。

聖奧斯定對若，壹，卅三（他以聖神給人施洗）的經文，說過下面的話：「伯多祿可給人施洗，而施洗者是基督；保祿可給人施洗，但施洗者是基督；猶達可給人施洗，而施洗者是基督」〔*In Joann.*, II, 6, 7）

## 2. 聖事的次要施行者是旅居現世的人——確定意見

除了洗禮和婚配外，其他聖事都需要一位領受了神品、賦有司祭或主教之權的人來施行。新教人士主張全體信友均爲司祭。特倫多大公會議針對此說，宣布如下：「凡認爲一切信友均能施與聖言與聖事者，當受絕罰」(Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandos habere potestatem: A. S. 鄧八五三)。由於施行者是代替基督而行事 (in persona Christi 格後，貳，十)，所以他需要一項來自基督或其教會的特殊委任。

除了聖體聖事以外，施行與領受聖事的人必須不是同一人。依諾森三世宣布自行洗禮爲無效，但他對自行洗禮一舉仍認爲可喜，因爲這一舉動強烈表顯了對聖事的信心和願望 (votum sacramentum 鄧四一三)。

### (二) 不繫於施行者的純正信仰與恩寵境界

**聖事的生效與作用不繫於施行者的純正信仰及其所處之恩寵境界**——上述道理有關施行者恩寵境界的部份是信理；有關其信仰的部份，對於洗禮聖事言，是信理 (鄧八六〇)，對於其他聖事言，則是近乎信理的意見 (參見法，二二七二)。

特倫多大公會議反對多那忒派 (Donatists)、華爾道派 (Waldenses)、法拉蒂切利派 (Faticelli)、威克里夫派 (Wyclifans)、胡斯派 (Hussites) 人士的意見，公布：「凡主張一位有大罪的施行人，爲完成或施行某一聖事，而承行了該聖事的主要部份時，並未有效地完成或施行聖事者，當受絕罰」(Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae

ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: A. S. 鄧八五五；參攷鄧四二四，四八八，五八四，六七二)。

在辯論異說者所行洗禮是否有效的過程中，教宗斯德望一世(二五六年)遵循傳承信道，反對迦太基主教聖西彼連與凱撒利亞主教費彌里(Firmilian)的見解，明定信異說者所行洗禮是有效的。鄧四六：「如果信奉異說的人前來，無論他屬於那一派，不必重予洗禮，祇須遵循傳承，給他們覆手，以表示懺悔」(nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam)。多那武派人士認為要使聖事生效，施行聖事者不僅應當信仰純正，而且不可有任何大罪。這個意見為彌勒富的聖歐達脫(Optatus of Milevis)所反對，尤其為聖奧斯定所摒棄，因為聖事的首要施行者是基督自己。

這項道理的內在神學基礎，源自本身會產生效力的聖事(ex opere operato)的作用，也源自次要施行者(人)與首要施行者基督之間的工具性關係(instrumental relation)。一件工具基於其主動原因(Principal cause)而有效；同理，一件聖事的有效與施行者自身的狀況無關。如果施行者自身的狀況會影響聖事的有效性，那將會使人經常恍惚不安(神，叁，六四，5)。

### (三) 施行聖事者的內在條件

施行聖事者既是基督的服務員與代表，當以身作則：孜孜於神職，庶幾常處於恩寵境界(參見出，拾玖，廿二；肋，拾玖；貳壹，六)。在大罪情況下施行聖事是一種褻瀆行爲。但在一個人瀕於死亡邊緣時，施行洗禮者不在此限，因為在危急時授與洗禮者並不以教會的神職人員資格，而祇以臨時援助者資格行事。羅馬要理書(貳，壹，廿，2)解釋道：「神聖的事必須神聖地與虔敬地完成」(神，叁，六四，6)。

## 二、施行聖事者的行動

### (一) 爲有效地完成各件聖事，施行者必須正確地完成聖事表記——信理

上文的意思是：施行聖事者應採取主要的材料與主要的形式，並使二者聯合成一個聖事表記（鄧六九五）。

### (二) 再者，施行聖事者至少必須具有實行教會所行之事的意向——信理

新教人士否認施行聖事者需要任何意向，因為他們主張聖事祇予人一種主觀的心理作用。特倫多大公會對之作如下的宣布：「凡認爲施行聖事者在完成或施與聖事時，不必具有行教會所行之事的意向者，當受絕罰」（*Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia: A. S. 鄧八五四；參攷鄧四二四，六七二，六九五，七五二*）。

「行教會所行之事」(*intendere facere quod facit Ecclesia*) 這個說法始於十二世紀末葉或十三世紀初葉(*Praepositus, Gilbert of Poitiers, William of Auxerre, Philip the Chancellor*)。

### (1) 意向的必要性

教父們並未討論意向的必要性。他們認爲，確切地完成聖事的禮儀便包含了意向。但教宗高而乃略（*Cornelius 251—253*）宣布諾伐軒（*Novatian*）主教的祝聖禮爲「一種虛有其表的覆手禮」，亦即無效的覆手禮，那顯然是因爲施行聖事者缺乏應有的意向（*Eusebius, H. E., VI 43, 9*）。在教父時代，關於在遊戲中施行的洗禮是否有效的



問題，曾經是個懸案。聖奧斯定不敢冒然下斷（論洗禮，柒，五三，一〇二）。僅在早期士林學派時代，聖維克多的休格（Hugo of St. Victor）使問題得以澄清（論聖事，貳，六，十三）。

意向的必要性基於下列理由：

施行聖事的人既是基督的僕役和代表（格前，肆，一；格後，伍，廿），他的意願必須從屬而且配合委任者基督的意願。基督繼續不斷地在教會內生活和工作。因而具有「行教會所行之事」的意願已足。

施行聖事的人具有理性與自由，所以施行聖事之行動必須是人性的行為，亦即必須是一項來自理智與自由意志的行為。首先強調意向之必然性的聖維克多的休格說：「上主的使者的行為應該是有理性的」（論聖事，貳，六，十三）。

聖事表記具有若干意義，可作不同用途。它藉着施行聖事者的意向，而具有某一明確的意義，即為達到某一聖事效果（神，叁，六四，8）。

## (2) 意向的性質

以主體的眼光看，施行聖事最好具有現時意向（actual intention），即在施行聖事以前與施行聖事的全部時間所具有的意向，但這一意意向不是非有不可的。祇具有「潛在意向」（virtual intention），已經足夠。所謂「潛在意向」就是在施行聖事以前開始具有，而在施行聖事時潛在具有的意向（聖多瑪斯稱之為恒常意向，神，叁，六四，8；3）。「習性意向」（habitual intention）是不夠的，所謂習性意向就是施行聖事以前開始具有而並未取消，但在施行聖事時既不是現時地，又不潛在具有的意向。因此，它對聖事的實行毫無影響。

以客體的眼光看，行教會所行之事的意向已足。因此施行聖事的人不需要有意達到教會所要達到的目標，即獲得聖事的效果，如罪之赦免等。他也不需要具有完成天主教所專有的禮儀的意向。他祇要具有完成基督徒所習慣舉行的宗教儀禮的意向就行。

## (3) 僅有外在意向之不足

按照現代神學家的普遍意見，必須有「內在意向」(*intentio interna*)纔能使聖事的施行有效。所謂「內在意向」就是不僅注意聖事禮儀的外在的完成，亦且注意其內在的意義。若干初期士林學派的神學家（如Roberts Pullus, Rolland），以後的盎博·格達林（Ambrosius Catharinus O. P. + 1553）和十七、十八世紀的許多神學家（如H. Serry），都主張在適當的情形下，認真地完成聖事的外在表記，不念及其內在的意義，即僅僅具有外在意向已足。可是，僅有外在意向是不夠的。因為僅有外在意向不合上文所述「行教會所願之事」的概念，不合基督使者的地位，不能確定原來具有若干意義的聖事表記之意義，也不合教會的若干宣布（鄧四二四：fidelis intentio）。一六九〇年教宗亞力山大八世頒發下列命題：「施行聖事者遵行洗禮的一切外在禮儀與形式，而在心中說：『我不願行教會所行的』，此人所施洗禮爲有效」（Valet Baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo, quod facit Ecclesia. 鄧一三一八、參考鄧六七二、六九五、九〇二）。

所需的內在意向可以是特殊的經反省的意向（*intentio specialis et reflexa*）或一般的直接意向（*intentio generalis et directa*），視一個人對聖事行動的內在宗教意義所有的意向爲特殊的或僅是一般的而定，也就是視一個人對聖事目的和功效是否經過反省而定。

## 第十節 領受聖事的人

### 一、領受聖事的人

#### 惟有旅居現世的人，纔能有效地領受聖事——一般意見

由於聖事以可感知的方式，傳授精神的恩寵，因而惟有兼具感官與精神的人，即活於世間的人，才是領受聖事的主體。死者不能領受任何聖事。希波（Hippo, 393）與迦太基（Carthage, 397）會議禁止給亡者付洗與給亡者送聖體。

二、有效地領受聖事的條件

(一)除了告罪聖事以外，有效地領受聖事的主體，既不需要有正宗的信仰，也不需要道德方面的準備——一般意見

告罪之聖事之所以除外，因為告罪者的道德行為（按照一般的意見），既是聖事的準材料（*quasi mater*）便是聖事表記的要素之一。

捍衛教會道理的人士在與多那忒派爭辯時，竭力主張聖事的有效性，不但與施行聖事者的信仰與道德狀況無關，抑且與領受聖事者的信仰與道德實況無關。聖奧斯定說：「洗禮之純潔跟施洗者及受洗者之良心的純潔與否無關」（*Contra Iul. Pellicani*, II 35, 82）。

其內在理由是：聖事並不從施行者，也不從領受者，而是從恩寵的泉源——天主，獲得聖化的能力（神，參，六八，8）。

(二)成人領受聖事時，須有領受的意向，聖事方為有效——確定意見

按照特倫多大公會議的宣布，具理智與能自主的成年人的成義，開始於自願地領受恩寵（*per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* 鄧七九九）。領受聖事者本人無意領受聖事或違反領受者本人的意願而予以聖事，該聖事無效。依諾森三世宣布：勉強授予的聖事是無效的（鄧四一一）。

領受聖事者的意向的必要性，並不像施行聖事者的意向一樣，是基於聖事表記的本質，而是基於一個人的自由權利。上主在祂自己的智慧中，尊重人的自由，並使能思想的人的成聖繫於一己的自由決定。然而，年幼的兒童接受聖事的恩寵，並不必徵得其同意。教宗依諾森三世於一二〇一年宣布了有關兒童聖洗的道理：「未經同意而有的原罪，

爲未經同意而領受的聖事所消除」(鄧四一〇)。

### 意向的本質

由於主體的活動是領受，在常情下，主觀的習性意向 (subjective habitual intention) 已足，甚至在必要的情況 (如不省人事，神經錯亂)，若有理由相信，在此危急情況之前主體曾隱含地希望領受聖事，亦可施行聖事。至於婚配聖事，至少須有潛在的意向，因爲婚配者不僅是領受聖事者，亦是施行聖事者。對神品聖事，由於此聖事所產生的義務，也是一樣。客觀方面，具有「接受教會所給」的意向已足。

### 三、相稱地領受聖事的條件

#### 成人需具有相當的道德準備，始能相稱地領受聖事並得實效——信理

這裡所謂的道德準備，就是清除阻止恩寵蒞臨的一切障礙。(鄧八四九：non penitibus obicem) 。在病人敷油聖事中，恩寵的障礙是缺乏信德，缺乏懺悔的心意，所需的準備便是信德與痛悔。在其他聖事中，恩寵的障礙是大罪的境界，所需準備則是恩寵境界。教會要求我們，在大罪境況下，最好先領受告罪聖事，然後纔能相稱地領受聖體聖事 (鄧八八〇，八九三；法，八〇七—八五六) 。

### 四、聖事的後起效果 (Revival of the sacraments)

有效地施行而不相稱地接受的聖事，祇傳予聖事，而不傳予聖事的能力 (res or virtus sacramenti) ——恩寵。不相稱地領受的聖事稱爲「不成型聖事」(sacramentum informe) 。

**洗禮、堅振和神品三聖事，若有效地而不相稱地領受，在道德障礙除去以後，便立即賦予聖事的**

### 恩寵——一般意見

聖事的後起效果之得以產生，一方面由於天主的仁慈，另一方面由於這些聖事絕對不能重領。許多神學家認為，基於上主的仁慈，病人傅油與婚配二聖事的功效可以後起，因為這二聖事是相對地不可重領。告聖解事的功效不能恢復，因為若不相稱地領受它，就使這一聖事無效。至於聖體聖事，似乎不會有後起的功效，因為我人很容易重新領受這一聖事。

聖奧斯定已經告訴我們，洗禮的功效是會後起的。參攷論洗禮，壹，十二，十八：「當真正的懺悔代替了未懺悔前所賜予的（洗禮），便開始有利於救恩」。（神，叁，六九，10）。

## 第五章 基督以前的聖事與類聖事 (Sacramentals)

### 第十一節 基督以前的聖事

#### 一、基督以前的聖事之存在

##### (一) 原初境況

大多數神學家與聖多瑪斯意見相同，認為人類在陷於原罪以前，在樂園裡，並無天主所建立的可以感知的傳子恩寵的方法（廣義的聖事）。正因為人在原初境界中，並無罪疚，他也不需要與罪相抗衡的救贖方法。由於人的高級官能指揮着低級官能，精神的靈魂不宜因肉體的因素而得到成全。有些神學家以聖奧斯定的理論為依據，認為生命樹（創，貳，九）與樂園中的婚配（創，貳，廿三，廿四），都是聖事。但按聖多瑪斯的意見，人類原祖的婚配並非傳子恩寵的方法，而祇是一種自然的制度（*officium naturae*，神，叁，六一，2）。

##### (二) 自然律時期

神學家們鑒於天主救贖意願的普遍性，贊同聖奧斯定（*C. Jul.*, V, 11, 45）、聖多瑪斯的意見（神，叁，七十，4—2）一致認為自原罪至亞巴郎時期，以及在非猶太民族中，自原罪迄於宣講福音的時期，有一種「自然的聖事」（*Sacramentum naturae*），使尚未達理智年歲的兒童之原罪，藉此聖事而得清除。這一自然聖事乃是對未來的救主的信仰，係由父母或他人代替兒童完成，並且以一種外在相應的記號來表達它（如祈禱，祝福）。

自亞巴郎至梅瑟那段時期，割損禮（創，拾柒，十等）是伊撒爾民族男性獲得原罪之救的一般方法。依諾森三世的教訓與士林學派神學相符：「原罪為割損禮的奧跡所免，因而得以避免被罰的危險」（鄧四一〇）。士林學派神學追隨聖奧斯定（*De nuptiis et concup.*, II, 11, 24）和聖大葛利哥里（*Moralia*, IV, *Praef.* 3）。古代教父（如聖儒思定，聖依來內，戴爾都良），祇視割損禮為盟約的記號與洗禮的預象，而不視為獲得救贖的方法（神，叁，

六一，3；叁，七十，4）。

（二）梅瑟律法時期

按照教父們與神學家們的一般見解，在梅瑟律法時代，除了洗禮的預象——割損禮外（哥，貳，十一），還有其他的聖事，如巴斯卡的羔羊和犧牲，為聖體聖事的預象；取潔禮和洗滌禮，為告解聖事的預象；祝聖禮儀為神品聖事的預象（神，貳之壹，一〇二，5）。

## 二、基督以前聖事的功效

（一）舊約的聖事本身不產生恩寵，而僅僅是一種外在的法定的潔淨禮——確定意見

為亞美尼亞人所頒布的訓令（一四三九年）與聖多瑪斯的理論相照合：「那些（舊約的）聖事並非恩寵的原因，而祇預示基督的苦難將給與這些恩寵」（*Ulla* ((*Sacramenta antiquae Legis*)) *non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant.* 鄧六九五；參攷鄧八四五)。

聖保祿稱舊約中的一些宗教制度為「病弱貧乏的家學」(*infirma et egena elementa.* 迦，肆，九)。並教訓我們，這些制度不能給予人內在良心的純潔，而祇能予人一種外在的法定的潔淨而已。希，玖，九：「那時（舊約時代），所奉獻的供物和犧牲，不能使行敬禮的人在良心上得到成全」。玖，十三：「公山羊和牛犢的血，以及母牛的灰燼，灑在那些受玷污的人身上，可以聖化他們，得到肉身的潔淨」。

（二）正如舊約曾經是「帶我們歸於基督的啓蒙師」（迦，叁，廿四），同樣的，舊約的聖事是默西亞時期的美物的預象（希，拾，一：未來美物的影子）。它們間接地成爲一種對未來救主的信誓。它們藉現恩之助，喚起領受者意識到自己的罪過，並信靠未來的救主，這樣準備他接受聖化恩寵，因而賴當事人而產生內在的聖化。

（三）尚未達理智年齡的兒童所受的割損禮，由其本身不會產生內在的聖化，如同洗禮一般；也不能賴領受割損禮的兒童之代表人的信德，而產生內在的聖化。而它儼若由本身會產生效力的一件類聖事。由於它是對未來救主的客體信誓，

它是天主照例賜予聖化恩寵的一個機會。神，叁，七十，4：「在割損禮中，天主並非因着割損禮本身，而因人對基督苦難的信仰而賜予恩寵；割損禮則是基督苦難的記號」。

## 第十二節 類聖事

### 一、類聖事的概念

「類聖事是教會略微仿照聖事，所採用的一些事物或行動，為藉教會的祈禱而獲至效果，尤以精神效果為最」（法，一一四四）。

聖維克多的休格稱類聖事為「小聖事」（*sacramenta minora*），以別於主要的聖事（*sacramenta in quibus principaliter salus constat*）見 *De Sacr.* I 9, 7; II 9, 1 et seq. 彼得·隆巴（*Petrus Lombardus*）首先採用「類聖事」（*sacramentalia*）一詞（*Sent.*, VI. 7）。

類聖事包括：（一）與聖事相隨的禮節（二）獨立的宗教行動如驅魔，祝聖（*benediction*）與祝獻（*consecration*）（三）已祝聖事物的宗教性應用（四）受過祝聖事物本身（*sacramentalia permanentia*）。

### 二、聖事與類聖事的區別

#### （一）建立

類聖事不是由基督，而是由教會所建立。教會建立類聖事之權基於基督與宗徒的懿範（格前，拾壹，卅四），也基於教會適度地分施基督所留富藏（恩寵）之義務（格前，肆，一）以利信友的得救（鄧八五六，九三一，九四三，法，一一四五）。



(二) 有效性

類聖事並非由本身產生效力。但其效力也並不祇繫於採用類聖事者的主體準備，而首先有賴於教會的祈禱。教會的祈禱具有特別的效力，因她是基督的聖而無玷的淨配（厄，伍，廿五等）。由於類聖事是教會的工作（*opus operantis*），我們可以說，類聖事幾乎由本身產生效力。將一人或一物永久地祝獻於上主的祝聖（*constitutive benediction*），確然無誤地產生其效力，但在其他類聖事上，教會祈求的效果却並非萬無一失的。

(三) 效果

類聖事不立即賦予聖化恩寵，却準備人去接受這項恩寵。各項類聖事的效果隨其特殊目的而不同。永久祝聖禮給祝獻於天主的人與物以客體的聖化。懇祈的祝聖（*invocative benediction*）則給予暫時的益處與現恩，並由於激起人痛悔與愛主之心，而消除人的小罪與暫罰（神，叁，八七，3）。驅魔禮保護人不受魔鬼的攻擊（神，叁，六五，1-6）。

## 第二篇 七件聖事

### 甲、洗禮

#### 第一節 洗禮的概念與聖事性

##### 一、概念

所謂洗禮，就是人藉着水的洗滌，並因呼號天主三位的名字，在精神上重生的聖事。羅馬要理問答書引證若，叁，五；鐸，叁，五；厄，伍，廿六，給我們如下的定義：「洗禮是因水用言語的重生聖事」（*Baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in Verbo. Roman Catechism, II 2, 5*）。

##### 二、洗禮的聖事性

#### 洗禮是基督所建立的一項真正的聖事——信理（鄧八四四）

現代唯理主義者反對洗禮由基督所建立。哈納克（Harnack）認為基督教中赦罪的洗禮，是洗者約翰懺悔之洗禮的延續。雷辛斯坦（R. Reizenstein）曾企圖指出基督教的洗禮係來自古代諾斯底士派之一支系梅納特派（Menandrians）之洗禮。但是，事實却似乎是相反的，梅納特派的洗禮似乎受基督教洗禮影響而形成。教宗比約十世譴責現代派人士的理論。現代派人士主張，基督信友團體開始制定洗禮的必要性，借用了猶太教洗禮的儀式，作為加入信友團體的外在記號，並把度基督徒生活的責任與洗禮聯在一起（鄧二〇四二）。

證明

(一) 舊約早已預示過洗禮。按照宗徒們與教父們的指示，天主的聖神翱翔在水面，就是洗禮的預象（參攷洗禮用水的祝聖禮節）；洪水（伯前，叁，廿一—廿二），割損禮（哥，貳，十一—十二），從紅海中經過（格前，拾，二），從若爾當河中經過（蘇，叁，十四等）鼓利亞人納哈曼浸在若爾當河中七次（列下，伍，十四）等都是洗禮的象徵。我們還能在厄則克耳（叁陸，廿五）中，找到洗禮的正式預言：「我要在你們身上灑清水使你們潔淨，我要由你們的各種污穢與各種神像之中淨化你們」（依，壹，十六等；肆，四；匝，拾叁，一）。

洗者約翰的洗禮是基督的洗禮的直接準備（瑪，叁，十一），因約翰的洗禮使受洗者痛悔，並從而（賴當事人產生效果）產生罪之赦免。特倫多大公會議為反駁新教人士，特別宣布約翰的洗禮缺乏基督洗禮的同一效果（鄧八五七）。神，叁，卅八，c.: *baptismus Joannis gratiam non conferebat sed solum ad gratiam praeparabat.*

(二) 基督自己在若爾當河受了約翰的洗禮（瑪，叁，十三等），他給予宗徒們以施行洗禮的使命（若，肆，二），他曾對尼哥德摩（Nicodemus）說明了洗禮的本質與必要性（若，叁，三一—三五）。他在升天以前，命令宗徒們去給萬民施洗（瑪，貳捌，十九）。若，叁，五：「人除非由水和聖神而生（通俗本：重生），不能進入天主的國」。瑪，貳捌，十八：「天上地下一切的權柄都交给了我。所以你們要去使萬民成為門徒，你們要因父及子及聖神之名給他們授洗」（*Banriklopes aivotis eis to bouna toj patros kai toj vios kai toj kyriou pnevmatos.*）。參攷谷，拾陸，十五—十六：「你們往普天下去，向一切受造物宣講福音，信而受洗的必要得救」。

瑪，貳捌，十九經文的可靠性由一切抄本與所有古代聖經譯本為之作證。在十二宗徒訓言（*Didache*）中，這段經文曾被引用過兩次。

從若，參，五與瑪，式捌，十九二處經文中，可以推論出新約聖事概念的一切因素來，這一處經文使我們知道：洗禮是藉水的洗滌與呼號天主三位之名的恩寵的外在記號。它產生內在的恩寵：重生；它是基督為一切時代所制定的。

(三) 在初期教會中，宗徒們行使了基督託付給他們的施洗的任務（宗，貳，卅八，四一；捌，十二等；捌，卅六

等；玖，十八；拾，四七等；拾陸，十五，卅三；拾捌，八；拾玖，五；格前，壹，十四等）。最古老的教會文獻如十二宗徒訓言（第七章），巴納博書信（*Letter to Barnabas*, II, 11）牧者海美（*Pastor Hermiae, Sim. XI, 16*）、殉道者聖儒斯定（*St. Justin Martyr, Apol., I 61*）都證明宗徒傳承的永久性。最古的有關洗禮的論文由戴爾都良（約二〇〇年）所撰。

### 三、建立洗禮的時刻

聖經所供給的資料，不足以確定建立洗禮底確切時刻。神學家們的意見也不一致。有些人認為是耶穌在若爾當河受洗的時候（彼得·隆巴*Sent.*, IV 3, 5；聖多瑪斯，神，叁，六六，2；羅馬要理問答書，貳，二，廿），另一些人認為是耶穌與尼哥德摩談話的時候（彼得·亞培拉*Peter Abelard*參攷聖伯爾納書信，柒柒），又有些人認為是耶穌升天以前，命令宗徒們為萬民施洗的時候（聖維克多的休格，論聖事，貳，六，四；羅蘭<sup>師</sup>）前兩種意見的根據不很可靠，因為他們假定了宗徒們所授的洗禮已經是基督徒的洗禮聖事。然而第一種意見為聖經的緘默所反駁。第二種意見則與耶穌宣佈得救必須受洗時的環境不相配合。瑪，貳捌，十九是第三種意見的證據重點所在；但是，聖事的建立早於給萬民施洗的命令，却也是可能的。

聖文篤（*St. Bonaventure, Com. in Joan., c. 3. n. 19*）希望以下列方式，融滙各種意見：當耶穌受洗時，他原質地（*materialiter*）建立了洗禮聖事；當他復活後並給予洗禮以形式的時候，他體制地（*formaliter*）建立了它。當他受難時，他給與了洗禮聖事以效果，因為洗禮聖事的效能，來自基督的苦難。當耶穌預示洗禮的必要性和益處時，便闡明了這個聖事的目的（若，叁，五）

## 第二節 洗禮的外在表記

### 一、材料（*materia*）

#### （一）遙遠的材料（*materia remota*）

### 第三部 聖事論

### 洗禮聖事的遙遠材料是普通清水

路德認為在必要時，一切清潔的液體，均可用來施洗。特倫多大公會議反對他的意見，定斷如下：「凡認為洗禮聖事不需要真正的自然水者，當受絕罰」(Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi...A. S. 鄧八五八；參攷鄧六九六，四一二，四四七；法，七三二之一)。

據說教宗斯德望二世 (Stephen, II, 754) 曾法定，必要時以酒施洗，仍為有效；但這一決定的可靠性值得懷疑。無論如何，這定斷並不代表有關洗禮聖事之信理的最後決定。

聖經與傳承祇明示水為洗禮的材料。若，叁，五：「生於水」，宗，捌，卅六：「看，這裡有水，還有什麼阻擋我受洗的呢？」(參攷宗，拾，四七；厄，伍，廿六；希，拾，廿二)。

十二宗徒訓言 (Didache, c. 7) 提供了傳承中最古老的證據之一：「取活水，因父及子及聖神的名字給人授洗。沒有活水，就用別的水，沒有涼水，就用熱水。涼熱水都沒有(就用別的水)，因父及子及聖神的名字，三次傾流在領洗人頭上」(註) (參攷巴納博書信，拾壹，十一；聖儒斯定護教書，壹，六一；戴爾都良論洗禮，壹；神，叁，六六，3)。

在(司鐸或六品舉行的)隆重洗禮中，按教會的嚴格規定，須應用祝聖過的水(法，七五七)。聖西彼連(書信，柒拾，一)曾給祝聖洗禮時用的水作證。

(註)較近的材料 (materia proxima)

(註)譯文按照呂穆迪譯宗徒時代的教父第十一頁。

## 洗禮的較近材料是藉實體的接觸，用水洗濯人體——確定意見

用水洗濯人體可以是：人體浸入水中，以水傾流，或洒水。希臘東正教會曾否認拉丁教會所習用的以水傾流之洗禮的有效性；直至今日，該教會仍局部保存替歸化該教者重行洗禮的習慣。特倫多大公會議反對希臘正教的看法，明定如下：「凡否認羅馬教會有關洗禮聖事的教義之正確性者，當受絕罰」( *Si quis dixerit, in Ecclesia Romana non esse veram de baptisni sacramento doctrinam: A. S. 鄧八五九, 參攷鄧四三五; 法, 七五八*)。

自古代以迄十三世紀，例行的洗禮方式是人體浸入水中，而且浸入三次(戴爾都良·*De cor. mil.*, 3)。然而，十二宗徒訓言(第七章)及聖西彼連(*Ep.* 69.12)為病者施洗(*baptismus cliniorum*)的事實，早已證明以水傾流之洗禮為有效的。(神，叁，六六，7)。

教父們將三次浸入水中，視為天主三位的象徵(戴爾都良駁普拉賽亞書，貳陸；鄧二二九)，也是耶穌三天葬於坟墓的象徵(耶路撒冷的聖濟利祿，*Cat. myst.* II, 4)。第六，七世紀時，西班牙教會在教宗大葛利哥里(*Ep* I, 23)的許可下，為了反對亞略派人士，施行祇浸入水中一次的洗禮，以象徵天主三位本質的一致性。

### 二、形 式 (Forma)

#### 洗禮的形式就是隨同洗濯，並確定其意義的施洗者的話。

要使洗禮形式有效，必須呼天主三位的名字；並且按大多數神學家的意見，要指出當時的洗禮行動。教會在為亞美尼亞人頒布的訓令中指示如下：「如果授洗者的施洗行動表之於言語，同時呼天主三位的名字，這一聖事始告完成」(*Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum*

*Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum.* 鄧六九六)。拉丁教會施洗時所用的詞句是：「我洗爾，因父，及子，及聖神之名」。希臘教會施洗時所用的詞句則是：「天主之僕（某某）因父，及子，及聖神之名，領受洗禮」。

(一)呼天主三位的名

在聖經裡，聖洗禮節中對聖三的呼號見於瑪，貳拾捌，十九。在最早的教父文獻中，十二宗徒訓言，聖儒斯定（護教書，壹，六一），聖依來內（反異說，叁，十七，1: *Ephraem's 3 and 7*)，戴爾都良（論洗禮，拾叁）都為之作證。

聖經所提及的「因耶穌基督的名」（宗，貳，卅八；捌，十二；通俗本：拾，四八），「因主耶穌的名」（宗，捌，十六；拾玖，五），「在耶穌基督內」（羅，陸，三），或「在基督內」（迦，叁，廿七）所行洗禮，我人不能苟同士林派神學的理论，視之為以耶穌基督的名字代替天主三位的名字而授予的洗禮。前述洗禮很可能是指示那出於基督之命或以基督全權所授予的洗禮，或者是指示基督所建立的洗禮，以別於洗者約翰和猶太教的洗禮。在這些洗禮中所採用的詞句的不同，表示那時尚無洗禮的固定形式。十二宗徒訓言（玖，五）第七章已經陳述了領洗者應當學習的各項道理，因此該訓言玖，五中所云的「因主之名」而授予的洗禮便是主所建立的呼號天主三位聖名的洗禮。同樣的，宗徒大事錄（拾玖，二一五）告訴我們，「奉主耶穌的名」授洗時，同時也呼號了聖神。教會訓導權威對這個問題並未給予最後的定斷。教宗聖尼各老一世（Nicholas I）以聖盎博羅削為依據（*De Spiritu S.*, 1, 3, 42）於八六六年宣布「因基督之名」，即呼號基督之名所施的洗禮為有效（鄧三三五；參攷鄧三二九）。聖多瑪斯認為，由於宗徒們獲得基督的特殊啓示，可以呼號「基督」的名字（而不呼號「耶穌」的名）而授洗。但在宗徒時代以後，聖

多瑪斯認為，鑑於基督命令（瑪，貳捌，十九），除非有天主特殊的許可，僅呼號基督之名而授予的洗禮是無效的（神，叁，66，6）。

#### ①洗禮行動的指明

按照亞力山大三世（Alexander III 1159—81）的決定，亞力山大八世對比利時神學家法華克（F. Farvacques）之命題的譴責（一六九〇年），以及為亞美尼亞人所頒佈的訓令（一四三九年），為使洗禮有效，必須以「我洗爾」（鄧三九八，一三一七，六九六）一語指出行施洗禮的行動。

然而，若干初期士林派神學家，如聖維克多的休格與都奈的斯德望（Stephen of Tournai），曾經認為施洗時未唸上語的洗禮也是有效的。聖多瑪斯與大多數早期士林派神學家則根據亞力山大三世的訓令，宣布那樣的洗禮為無效（參攷神，叁，六六，5—2）。但是這一意見遇有嚴重的困難：根據戴爾都良（*De cor. mil.*, 3; *Adv. Prax.*, 26; *de bapt.* II, 1）羅馬的聖依玻理（*Tradit. Apost.*），聖盎博羅削（*De Sacr.*, II 7, 20）葛拉先聖事錄（*Sacramentarium Galasianum*）與其他文獻的作證，事實上，古代教會給人授洗時並未採用「我洗爾」一語；受洗者誦念宗徒信辭以後，施洗者向他連問三次有關信仰的問題，他每次回答時，即被浸入水中。這樣看來，施洗者根本沒有指出洗禮的行動，而祇以施洗者的意向為足。由於這種洗禮方式流傳已廣，我們很難說指出洗禮行動是聖事形式的一種要素。若視之為教會嚴格規定的一項有效的與許可的施行聖事的條件，也許更為恰當。

### 第三節 洗禮的功效

#### 一、成義



### 洗禮給予成義的恩寵——信理

由於成義消極地包括罪之赦免，積極地包括人靈的聖化與更新（鄧七九九），具有適當準備（信心與懺悔）所領受的洗禮，具有下列功效：

(一) 罪之赦免：原罪之清除；在成人身上，本罪與小罪一併清除。

(二) 內在的聖化：藉聖化恩寵而獲得心靈的聖化；灌注的諸德之能力（*Habitus*）和聖神的恩惠通常與聖化恩寵一同澆臨人靈。成義的人非僅領受聖化恩寵，並且領受獲得現恩的權利，為完成受洗者應作的善工，此項現恩是必需的。

特倫多大公會議在有關原罪的訓令中定斷如下：「若有人否認藉洗禮所給予的耶穌基督的恩寵，能清除原罪；或認為一切罪疚不能蒙赦，此人當受絕罰」（鄧七九二；參攷鄧六九六，七四二，八九五）。

聖經證明洗禮有赦罪的能力，並賦予內在的聖化。宗，貳，卅八：「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」。格前，陸，十一：「你們因主耶穌基督的名，並因我們天主的聖神已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」。（參攷宗，貳貳，十六；羅，陸，三；鐸，叁，五；若，叁，五；若一，叁，九；伍，十八）。

傳承自始把這些功效歸於洗禮。巴納博書信的作者說：「我們滿身罪污降入水中，又從水中升起，從此能結果，因為我們心中懷着敬畏仰望耶穌的心情」（拾壹，十一）。（參攷牧者海美Pastor Hermæ, *Sim.*, IX, 16. 聖德羅斯定護教書，壹，十六；戴爾都良論洗禮，壹，一）。

## 二、罪罰的赦免

### 洗禮免除一切罪罰，即永罰與暫罰——信理

特倫多大公會議宣稱：祇要受洗者內在地遠離一切罪疚，包括小罪，在他們內便沒有一點使天主不悅的東西，也沒有什麼妨碍他們進入天國（*In renatis nihil odit Deus ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur.* 鄧七九二；六九六）。保祿的訓道已經暗示了罪罰的赦免，保祿認為，藉着洗禮，舊人已死且葬，新人繼之而生（羅，陸，三等）。

教父們一致宣講罪罰赦免的道理。戴爾都良說：「罪過滌除後，罪罰也免掉了」（論洗禮，五）。聖奧斯定告訴我們，受洗後立刻死去的人，直接進入天國（*De peccatorum meritis et remissione*, II, 28, 46.）

洗禮後仍存在的惡，如貪慾，痛苦或死亡（*penalitates*），對於領受了洗禮的人，不再具有懲罰的意義，而是一種攷驗（鄧七九二：*ad agonem*），也是契合基督的途徑。在復活時，義人藉着洗禮的能力，將要脫去這一切困苦（神，叁，六九，3）。

### 三、洗禮的神印

有效地，即使不是妥善地領受的洗禮，在領洗者的靈魂上，印上了一個不可磨滅的精神記號，即洗禮的神印，因而不能重複領受這一聖事——信理（鄧八五二，八六七）。

由於聖事的神印使人肖似大司祭耶穌基督，並參與他的鐸品（*signum configurativum*），領洗者藉洗禮聖事的神印成爲教會——基督與體——的一分子。由於基督與體的唯一性，每一位有效地領受了洗

禮的人，甚至是在天主教會以外受洗的，除非他同時情願參加異說團體或分缺的教會，都是惟一，至聖，由宗徒所傳的公教會的肢體。所有領受洗禮的人都在教會統轄權限之下。

洗禮的神印使受洗者別於非受洗者。此一神印雖非肉眼可見，但在另一世界却是可資識別的（*signum distinctivum*）。領受洗禮的人獲得被動參與基督司祭品位的權利和能力，也是獲得領受其他聖事（*sacramentorum ianua ac fundamentum*。法，七三七—一）以及領受基督所賦予教會的一切恩寵與真理之財富的權利和能力（*Signum dispositivum*）。洗禮的神印使領受洗禮者自獻於基督，從而負起度基督信友生活的恒久不輟的義務（*signum obligativum*）。

#### 第四節 洗禮的必要性

##### 一、得救需要洗禮

**自福音被弘揚以來，所有人的得救，必須經由水的洗禮，毫無例外——信理**

新教人士所主張的成義理論，邏輯地會使人否認洗禮的必要性。特倫多大公會議針對新教人士的意見，定斷如下：「凡主張洗禮對得救並非必要者，當受絕罰」（*Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, A. S. 鄧八六一、七九一*）。論及洗禮的必要條件，特倫多大公會議宣布，自福音被弘揚以來（*post Evangelium promulgatum*），沒有洗禮或沒有領受洗禮的願望，成義是不可能的（*鄧七九六*）。按照若，叁，五與谷，拾陸，十六，洗禮對於得救的必要性是一種「方法的必要性」（*necessitas medi*），按照瑪，貳捌，十九，洗禮對成人得救的必

要性也是一種「規誡的必要性」(necessitas praecepti)。雖然方法的必要性並不是一種基於聖事本質的內在的必要性，而是一種外在的必要性，而洗禮聖事由於天主的積極規定，已成爲得救的不可或缺的。在特殊環境下，規定方法的實際運用得以省略。

基於若，叁，五的經文，傳承強調洗禮對得救的必要性。戴爾都良援引經文時提醒我們：「法律規定，非經洗禮，無人能得救恩」(論洗禮，拾貳，一；參攷牧者海美*Sim.*, IX, 16)。

## 二、洗禮聖事的替代

在必要情況下，願洗和血洗可以代替水洗——近乎信理的意見

(一) 願洗 (baptismus flammis sive Spiritus Sancti)

願洗就是帶着完善的痛悔(出於愛的痛悔)，對洗禮的明顯的或隱含的願望(Votum baptismi)。

特倫多大公會教訓我們，沒有重生的洗禮與願洗的願望，脫離原罪境界，進入恩寵境界是不可能的(Sine lavacro regenerationis aut ejus voto 鄧七九六，八四七，三八八，四一三)。

聖經明示，完善的愛具有聖化的德能。路，柒，四七：「她的許多罪得了赦免，因爲她愛的多」。若，拾肆，廿一：「愛我的必要受愛於我父，我也要愛他，並將我自己顯示給他」。路，貳叁，四三：「今天你就要同我在樂園裡」。

在傳承中，主要的證據來自聖盎博羅削與聖奧斯定。聖盎博羅削在未及受洗的皇帝伐倫丁尼二世的葬禮中說：「難道他沒有他所希望的恩寵麼？難道他沒有他所祈求的恩寵麼？因他曾經祈求過，他必定已經得到了一切：他虔誠的願望洗滌了他」(De obitu Valenti, 51, 53)。聖奧斯定表示：「我認爲，不但爲基督的名字而殉道，可以代替所缺的洗禮，而且在時間短促，不及授予洗禮的情況下，信心與悔改也可以代替洗禮」(論洗禮，肆，廿二，廿九)。在初期士林學派時代，聖伯爾納(Ep. 77. c. 2. n. 6—9)·聖維克多的休格(De sacr., II, 6, 7)和Summa Sententiarum V. 5 都贊成願洗的可能性，而反對彼得·亞培拉的見解(神，叁，六八，2)。

願洗的功效繫於願洗者的作爲。願洗賦予成義的恩寵，同時赦免原罪，一切大罪與其永罰。而小罪與罪之暫罰之赦免與否，要看主體準備的程度如何。願洗不在靈魂上留下聖洗的印記。

(二) 血洗 (baptismus sanguinis)

未領受洗禮的人爲主殉道，是爲血洗，亦即是：爲堅持基督信仰或爲修練基督徒德業而死於非命，或長期忍受了酷刑而死亡。

耶穌自己爲殉道壯舉的聖化德能作證。瑪，拾，卅二：「凡在人前承認我的，我在天上的父前也必承認他」。瑪，拾，卅九，(拾陸，廿五)：「誰爲我的緣故，喪失了自己的生命，必要保存生命入於永生」。若，拾貳，廿五：「在現世憎恨自己生命的，必要保存生命入於永生」。

教父們自始認爲殉道可以代替洗禮。戴爾都良稱之爲「血的洗禮」(lavacrum sanguinis)，並說它的功效是「補充未曾領受的水洗，和恢復失去的聖事效果」(論洗禮，拾陸)。聖西彼連認爲，殉道的慕道者「接受了最光榮最偉大的洗禮，即血洗」(書信，柒叁，廿二)，參攷奧斯定天主之城，拾叁，七。

按照傳承和禮儀(如諸聖嬰節日)，尚未達理智年齡的兒童可以獲得血洗。那末，血洗不僅像願洗一般，其功效繫於當事人的行爲，抑且因爲它事實上是當事人對信仰的承認，所以它儼若由其本身產生效果的聖事。血洗賦予聖化

恩寵；若殉道者有充分的準備，則亦赦免一切小罪與罪的暫罰。聖奧斯定說：「爲殉道者祈禱是一種侮辱；我們反倒應該請他代禱」（訓道辭，壹伍玖，一）。血洗不給予洗禮的印記（神，叁，六六，11—12）。

## 第五節 洗禮的施行者

### 一、施洗者本人

#### 任何人都能有效地施行洗禮——信理

第四次拉脫朗大公會議（一一一五年）宣布：「祇要按教會的方式施洗，不論由何人施行，洗禮均爲有效」（*sacramentum baptismi in forma Ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem*。鄧四三〇）。

爲亞美尼亞人所頒布的訓令（一四三九年）加上了更清楚的解釋：「施行洗禮聖事者本是司鐸（司祭——主教與神父），他有施洗的職責。然而，在必要時，非僅司鐸或六品副祭，男女教友，甚至教外人，異教信徒，祇要他遵守教會規定的方式，並具有行教會所行之事的意願，都可以給人施洗」（鄧六九六）。

瑪，貳捌，十九去給萬民施洗的命令，原是向宗徒們與其繼承者——主教們所發的。但是，聖經證示宗徒們已將施洗的權柄授予其他的人。宗，拾，四八：「他（伯多祿）吩咐以耶穌基督的名給他們施洗」。格前，壹，十七：「原來基督派遣我，不是爲施洗而是爲宣傳福音。」宗，捌，卅八（參攷捌，十二）告訴我們，六品副祭斐理伯給人付洗。

在初期教會裡，施行洗禮被視爲主教的特權。安提約基亞的聖依納爵說：「沒有主教，不准施洗或舉行聖餐禮」（*Smyrniens*, VIII, 2）戴爾都良也說，在主教的許可下，司鐸與六品副祭是經常的施洗者。在必要時，主教也把施洗之權授予信友（領受了洗禮的人），但僅是男信友；然而他不把這一權柄交給婦女（論洗禮，拾柒）。信友在必要時可以付洗的較晚證據是艾味拉（*Elvira*）會議（*can. 38. 鄧五一，p*），聖熱羅尼莫（*Dial. c. Lucif.*, 9），聖奧斯定（

*Contra ep. Parm.*, II, 13, 29)。關於婦女付洗的許可，祇在中古時代找到正式的證據（吳朋二世書信，貳柒壹）。教宗斯德望一世依據傳承，排斥聖西彼連的意見，承認異說者所施洗禮的有效性（鄧四六：nihil innovetur, nisi quod traditum est.），聖奧斯定也維護這一道理，反對多那忒派人。特倫多大公會議將它定為信理（鄧八六〇）。祇在教父時代之末，教會才承認未領受洗禮者所付洗禮之有效性。聖奧斯定不敢有所決定（*Contra ep. Parm.*, II, 13, 30）七五七年，襲比埃（Compiègne）會議與教宗尼各老一世（八六六年）都宣布未領受洗禮者所施洗禮是有效的（鄧三三五）。

一切人均能有效地付洗的內在理由，基於洗禮對得救的必要性（神，叁，六七，3—5）。

## 二、聖洗的禮節

教會神職人員具有以隆重形式施行洗禮之權。通常賦予隆重洗禮的是主教與司鐸；六品副祭（獲得正權力人或本堂神父的許可）是例外施洗者（法，七三八之一；七四一）。信友在必要時代洗祇能完成使聖事有效所需要的禮節（法，七五九）。

## 第六節 領受洗禮的人

### 一切尚未受洗的旅居現世的人，都能有效地接受洗禮——信理

格前，拾伍，廿九（那些代死人受洗的是作什麼呢？如果死人畢竟不會復活，為什麼選代他們受洗呢？），所說的「代死人受洗」並不是給死人施洗，而是代替尚未受洗的死者，領受一種代理性的洗禮（vicarious Baptism），希望藉此使亡者獲得洗禮的恩寵。或者有人相信，藉着洗禮（或一種與洗禮相似的洗濯禮節），能為亡者求恩，像猶太人為亡者所作的祈禱一樣。（加下，拾貳，四二等）。在古代，若干離異的支派如色林都派（Gerinthians）與馬西翁（Marcionites），都以聖保祿書信為依據，替亡者施行代理性的洗禮。也曾為亡者施行洗禮。希波（Hippo）會議（

三九三年）與迦太基會議（三九七年）反對此項洗禮。

## 一、成人

成人有效地領受洗禮，至少必須有受洗的經常意願（鄧四一一）。妥當地領受洗禮，必須要有內在的準備，這一內在準備至少應包涵信心與對所犯之罪愆的痛悔（鄧七九八）。聖經特別要求成人以信心（谷，拾陸，十六：「信而受洗的必要得救」；瑪，貳捌，十九；宗，貳，四一；捌，十二，卅七）與悔改（宗，貳，卅八：「你們悔改罷！你們每人要：受洗；叁，十九）作為洗禮的準備。古代教會中洗禮的準備，主要地包括教理講授與補贖善工。

## 二、尚未達理智年齡的兒童

**給尚未達理智年齡的兒童所施洗禮是有效的，也是許可的——信理**

特倫多大公會議抨擊那些給到達理智年齡的兒童重施洗禮者（Anabaptists），並且承認兒童在尚未達理智年齡時可以受洗（*Si quis dixerit, parvulos esse rebaptizandos; aut praestare omittitur eorum baptismum, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, A. S. 鄧八六九；參攷鄧七九一*）。

新教人士受了傳承的影響，保留了兒童的洗禮，雖然這與他們對聖事的概念是難以相容的。路德想消除這一困難，便認為尚未達理智年齡的兒童在受洗時，能神奇地產生一種足以使人成義的信賴行為。但按照天主教教義，信心



不是成義的主動因，而祇是一種預備的行為，它可與其他預備行為一樣，不存在於受洗之時。按聖奧斯定與士林派神學家的意見，尙未達理智年齡兒童所沒有的信心，可以教會的信德代之（神，叁，六八，9—2），近年，巴特（Barth）從聖經註釋和實際觀點，對兒童的洗禮提出異議，他主張現行的兒童洗禮應當以受洗者自己負責的洗禮來取代。

兒童洗禮的事實，不能從聖經獲得確切證據，但可獲得高度的近似證據。聖保祿書信（格前，壹，十六）與宗徒大事錄（拾陸，十五，卅三；拾捌，八；拾壹，十四）曾經屢次提到「全家」的領洗，當然也包括家中的孩子，尤其是因為被基督教的洗禮所取代的割損禮（哥，貳，十一：「基督的割損禮」），與晚期猶太教給歸化的外族人所施的洗禮，當時也給孩子們施行。按照宗，貳，卅八—卅九，因洗禮而領受聖神恩惠的允許，並非僅僅對伯多祿的聽衆而言，也是對他們的孩子們而言的。無疑地，我們可以把他們的子女廣義地視爲他們的後裔。兒童領洗的可能性基於聖事的客體有效性與天主願意普救衆生的意志（弟前，貳，四），而衆生包括理智未啓的兒童（瑪，拾玖，十四），同時基於洗禮對得救的必要性（若，叁，五）。

格前，柒，十四並不是一項反對兒童洗禮的證據。聖保祿稱教友家庭的孩子是聖的，並不是說他們不需要洗禮，正如一位教外男子與一位女教友結婚，若這位男子皈依天主，其聖化也並非不需要領受洗禮。傳承中絕無未受洗禮的教會分子的例子。聖保祿所云的「聖」，是指獻給天主的客觀事實；既已獻給天主，按禮節意義說就是純潔的。

從保理加布的殉道錄（致，三：「我事奉他，凡八十六年」），我們知道保理加布在公元七十年受洗，那時他還是一個孩子。聖儒斯定的護教書第一冊（拾伍，六）明顯地告訴我們，其中所提及的六十與七十歲的男女信友，「自幼成

爲基督的門徒」，約在公元八五與九五五年受洗；受洗時還都是兒童。聖依來內（反異說，貳，廿二，4），戴爾都良（論洗禮，拾捌），羅馬的聖依玻理（*Traditio apostolica*），奧力振（*In Lev., hom. 8, 3; Comm. in Rom., 5, 9*）（書信，陸肆，二）與自第三世紀起古代信友的墓誌銘，都直接爲兒童洗禮的習慣作證。奧力振將兒童洗禮的有效性，基於原罪的存在，並主張這一習慣源自宗徒。在聖西彼連的主持下所召開的迦太基會議（二五一年或二五三年），不贊成將新生嬰兒的洗禮延遲到出生八天以後才施行，並聲明：「我人無權向一個新生的孩子，拒絕授予天主的恩惠與仁慈」。自第四世紀起，特別在東方，逐漸有將洗禮延遲到成年時期，甚至延遲到臨終時的習慣。納齊安松的聖葛利哥里勸勉人在三歲左右領洗（*Or. XI, 28*）。對白拉奇主義的爭辯使當時人對於原罪，以及洗禮對得救的必要性都有了較清楚的認識，這件事大大地促進了兒童洗禮的習慣。

嬰兒洗禮的有效性使受洗而尚未達理智年齡的兒童成爲教會的分子，他們一到理智年齡，就得實踐由代父母所代發的洗禮誓願。特倫多大公會議（鄧八七〇）譴責愛拉斯摩（*Erasmus*）的意見，因愛氏認爲兒童一達到運用理智的年齡，應該自由地決定願意接受洗禮的義務與否。但基於天主的一項積極命令，一切人爲了達到其超自然的終極，都必須受洗而成爲基督教會的一員。爲了永恆的得救，他必須負擔起自洗禮而來的義務；即承認基督信仰，並度基督徒的生活。

## 乙、堅 振

### 第一節 堅振的概念與聖事性

#### 一、概 念

聖振就是受洗者藉按手、敷油與祈禱而領受聖神，以加強他內在的超性生命，並使他對外能勇敢地宣認信仰的聖

事。聖多瑪斯給堅振所下的定義是：「恩寵滿盈的聖事」，「把精神的堅強賦予新教友的聖事」（神，叁，七二，1—2；護，肆，六十）。

## 二、堅振的聖事性

### 堅振是一項真正的名副其實的聖事——信理

新教人士放棄了堅振，認為它沒有聖經的根據；特倫多大公會議宣稱：「凡說受洗者所領受的堅振是不必要的禮節，不是一項真正的名實相副的聖事，此人應受絕罰」（*Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam coeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, A. S. 鄧八七一*）。

按照梅朗東 (Melancthon) 所著奧斯堡信條辯解 (*Apologia Confessionis Augsb.*, Art. 13, 6)，堅振是源自教父們的一種禮節，對得救並無必要性，因它並無聖經的根據。唯理主義者 (哈納克) 的信理史，認為當洗禮禮節中原有的象徵性的按手禮，離洗禮而獨立時，便產生了堅振。現代主義者認為在原初教會內，洗禮與堅振並不是兩種不同的聖事，比約十世譴責了現代主義者的命題 (鄧二〇四四)。

#### (一) 聖經的證據

聖經對於基督建立堅振聖事，祇提供了一個間接的證明。舊約的先知們曾經預言，默西亞時期的  
一個特徵是，聖神將要傾注於全人類 (岳，貳，廿八〔麥索來本為叁，一〕，卽宗，貳，十七；依，肆肆，三一五；則，叁玖，廿九)，耶穌向他的宗徒們 (若，拾肆，十六；廿六；拾陸，七等；路，

貳肆，四九；宗，壹，五）並向所有未來的信衆（若，柒，卅八），允許將要給他們派遣聖神來。在聖神臨降之日，他向最早的信友團體實現了他的諾言。宗，貳，四：「衆人都充滿了聖神，照聖神賜給他們的話，說起外方話來」。

其後，宗徒們藉外在的按手禮，向領受洗禮者傳授聖神。宗，捌，十四：「當時在耶路撒冷的宗徒們一聽說撒瑪黎雅接受了天主的聖道，便打發伯多祿和若望往他們那裡去。他們二人一到，就爲他們祈禱，使他們領受聖神；因爲聖神還沒有降臨在他們任何人身上，他們只因主耶穌的名受了洗。那時宗徒們就給他們覆手，他們就領受了聖神」。宗，拾玖，六告訴我們，聖保祿以同樣的禮節，在厄弗所使受了洗的十二位信友，領受了聖神：「保祿給他們覆手，聖神便降臨在他們身上，他們就講語言，也說起先知話來」。希，陸，二—四明示，使人領受聖神的覆手禮與洗禮，同屬基督教的基礎。

上述經文指出堅振的聖事性：（一）宗徒們所施行的是包含覆手禮與祈禱的聖事禮節（二）這一外在禮節的實效是內在聖化的本源——聖神的傾注。宗，捌，十八明示，在覆手禮與領受聖神之間，有一種因果關係（*per impositionem manuum Apostolorum*）（三）宗徒們是奉行基督的命令。正因基督向所有信他的人允許過，要給他們派遣聖神來，我可以相信，他曾對於傾注聖神的方式與性質，給予了較清楚的指示。宗徒們祇自視爲基督的僕役與天主奧秘的管理人（格前，肆，一），他們視施行覆手禮爲理所當然，是以一項與此有關的基督命令爲先決條件。

聖多瑪斯認為基督建立堅振聖事，並未由他自己直接授予，而是允許未來要建立它（*non exhibendo sed proponitendo*）。因為在這聖事內，所授予的是聖神的充滿，自不應在基督復活與升天之前實現（神，卷，七二，111）。若干士林派神學家如羅蘭師（Magister Roland）與聖文篤，贊成堅振聖事是由宗徒們所建立的，也就是說，是聖神藉宗徒們而建立的（天主間接建立聖事）。阿勒的亞力山大（Alexander of Hales）或以他的名字發表的神學綱要（*Summa*），則認為堅振聖事是經聖神默啓而在摩（Meaux）所舉行的會議（*In Concilio Meldensi*）中建立的，而他的話僅指他那時所習用的堅振禮節的最後規定而言。他並不反對基督為賜予聖神而建立了覆手禮。

#### (二) 傳承的證據

雖然在遠古教會裡，堅振與洗禮的關係極其密切，然而，原初的傳承告訴我們，堅振是與洗禮有差別的一種聖事。

戴爾都良視洗禮為領受聖神的準備：「我們並未在水中領受聖神，而是在水中淨化了，以準備領受聖神」（論洗禮，陸）。在洗禮之後，全身傅油（*baptismal onction*），接着是覆手禮：「我們從洗禮的水中出來以後，即傅上聖油」（第七章）。「然後是覆手禮，藉着降福的詞句，呼求並邀請聖神蒞臨在我們身上」（*dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum, c. 8*）這一禮節的效果是授予聖神。戴爾都良在 *De carnis resurrectione*, 8 一文中，稱加入教會的引進禮節（*rites of Christian initiation*）為：洗禮，傅油，十字記號，覆手禮，領聖體。

羅馬的聖依玻理（二二五年卒）在他的「宗徒傳承」（*Apostolicae traditionis*）中，列舉堅振的各種禮節：主教覆手，祈禱，擦聖油（這一傅油與洗禮後司鐸傅油不同），加上一邊覆手，一邊呼號聖三名字的降福，額上劃記號，和平親禮（參攷 *In Dan.*, 116）。

教宗高而乃略（二五一—二五三）責備諾伐軒（Novatian），因諾氏在病榻上以洒水方式領受了洗禮，「而病好以後，不再接受教會所規定的應該領受的聖事的其他部分，也不領受主教的那記」，教宗相信，這禮節的功効就是傳

予聖神。從而產生了下面這個問題：「他並未接受這禮節，如何能領受聖神呢？」(Ep. ad Fabium Ant., Eusebe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15.)

聖西彼連(二五八年卒)對宗，捌，十四等經文的意見是：「這在我們的團體裡仍繼續實行着：我們將那些受洗過的人帶到教會首長(主教)面前，以便藉着我們的祈禱和覆手，使他們領受聖神，並使他們因着天主的記印而成全」(書信，柒叁，九；參攷書信，柒肆，五，七)。

西班牙文味拉(Elvira)會議(約在三〇六年)曾主張一個人在重病時，由教友或六品副祭施洗後，必須到主教那裡去，「藉覆手禮而成全」(can. 38, 37. 鄧五二，d. c.)。

耶路撒冷的聖濟利祿(三八六年卒)或其繼承者若望，將「聖禮講解」第三册「論傅油禮」(regl. xpoiqyatos)，用來介紹堅振聖事，聖盎博羅削(*De sacr.* III, 2, 8—10; *De myst.* VII, 42) 聖熱羅尼莫(*Diol. c. Luciferianos*, 8)，聖依諾森一世(書信，貳伍，三)，聖奧斯定(*De Trin.*, XV, 26, 46; *In ep. I Joan.*, tr. 6, 10)，聖良一世(訓道辭，貳肆，六)，託名狄尼修(*De Eccl. hier.*, IV, 3, 11)等都曾替堅振作證。

士林派神學以推理方法，將堅振聖事的存在，建立在身體的自然生活與靈魂的超自然生活的類比上。正如身體的誕生與精神重生的聖事——洗禮——相應，身體的成長與使超自然生命增長和圓滿的聖事——堅振相似(神，叁，七二，1)

## 第二節 堅振的外在表記

### 一、材料

關於堅振聖事的本質材料，教會訓導權威並未作最後決定。神學家們對此意見分歧。

(1) 有人引據聖經(宗，捌，十七；拾玖，六，希，陸，二)，祝覆手禮為堅振的唯一本質材料(彼得·奧來利

Petrus Aureoli、狄尼修·伯達非 Dionysius Petavius)。鄧四二四

(2)另一些人根據爲亞美尼亞人所頒布的訓令(鄧六九七)，特倫多大公會議的宣布(鄧八七二)，羅馬要理書(貳,三,七)，希臘教會的傳承與聖多瑪斯的主張(神,叁,七二,2; *De art. fidei et sacr. Eccl.*)，視傅聖油爲聖振聖事的惟一要素(Bellarmine, Gregory of Valentin, Wilhelm Estius)。

聖經的證言斷然反對此見。爲亞美尼亞人所頒發的訓令並非教會不可錯誤的一項定論。特倫多大公會議祇維護傅聖油的禮節，而並未對堅振外在記號之要素，予以任何定斷。希臘教會的傳承頗強調擦聖油禮，然而，與傅油禮同時施行的，似乎還有覆手禮(按凱撒利亞的費彌里所述，惟有覆手禮才是傾注聖神的節禮：書信,柒伍,七等與聖西彼連書信集,拾捌；耶路撒冷的聖濟利祿 *Car.*, 16,26; *Apost. Const.*, II 32, 3; III, 15, 3)。無論如何，我人可視覆手禮爲包括傅油禮的實體接觸之一部。聖多瑪斯在另一處稱覆手禮爲堅振聖事禮節的一部分。並說明其效果是傳授聖神(參攷神,叁,八四,4；護,肆,六十)。

(3)大多數現代神學家的意見與教會習慣一致，視覆手禮與額上擦聖油兩者爲堅振聖事外在表記的本質材料。這項意見爲彌蓋·巴雷勞格(Michael Palaeologus 1274)的信誓所支持，此信誓提到覆手禮與傅油禮爲堅振禮節的構成部分(*aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos*。鄧四六五)法,七八〇與它相似。然而，這還不是有關堅振之本質材料的正式定斷。

聖經與傳承確切地證明，覆手禮屬於堅振聖事的外在記號(戴爾都良,聖依玻理,聖西彼連,凱撒利亞的費彌里,聖熱羅尼莫,聖奧斯定)。羅馬教會的禮節包括二次覆手，一次是爲全體的(即伸開手)，一次爲個別領受者。在希臘禮節中缺乏前一種覆手禮，但是，天主教會承認希臘教會所施堅振聖事爲有效，所以惟有第二種覆手可視爲聖事表記的要素。自歷史上看，傅油禮溯自第三世紀之初(奧力振 *In Lev. hom.* VIII, 11; 依玻理 *T'raddit. Apost.*) 在西方，自依玻理時代開始，洗禮之後有

双重的敷油禮——洗禮的敷油禮和堅振的敷油禮，而堅振的敷油禮被承認的時期較晚（聖西佛斯 *St. vester*，聖依諾森一世），而在東方，洗禮後祇有一種敷油禮，這種敷油禮遂成爲傳予聖神之禮節的首要部分（特摩伊的塞拉俾 *Serapion of Thmuis*·耶路撒冷的聖濟利祿）。

我人無法證實傳油禮的施行源於宗徒時代。格後，壹，廿一；若一，貳，廿，廿七係以寓意方式提及傳油禮。如果我們堅持每件聖事的形式由基督親自規定的理論，那末惟有基督命令過傳油禮，我們才可把它當作聖事表記的要素。而實際上，我們找不到基督命令過傳油禮的證據。相反的，如果我們承認基督祇概括地（*in genere*）定下了堅振的聖事表記，那末教會便能在原初的覆手禮上，加上傳油禮，使聖事表記臻於圓滿。由於特倫多大公會議的 *Salva illorum substantia* 一語（鄧三九三）有利於前一理論，我人最好還是視傳油禮爲教會所定的有效施行堅振聖事的一個條件。

堅振的較遠材料是用檻橄欖油和香脂合成，並由主教在聖週四祝聖的聖油（依照第二與第三種看法）。鄧六九七。在第六世紀以前，祇用檻橄欖油。約在五〇〇年，託名狄尼修首先提到香脂的混合物（*De eccl. hier.*, IV, 3,4）。教父們很早就爲聖油的祝聖禮作證（戴爾都良，聖依玻理，參放特摩伊的塞拉俾的 *Euchologium* 中祝聖的禱詞），聖多瑪斯（神，叁，七二，3）與許多現代神學家都視聖油的祝聖禮爲聖事有效性的條件；其他神學家却祇視之爲堅振聖事的合法性的條件。

## 二、形式

**堅振的形式是施行個別覆手禮與額上敷油禮時所說的話——一般意見**

宗徒大事錄（捌，十五）與若干教父如戴爾都良，聖西彼連，聖盎博羅削等都告訴我們，除了覆手禮以外，還有祈求聖神蒞臨的禱詞。聖依玻理說，當主教向領受聖事者作一般性的覆手禮時，先唸



祈求天主恩寵的禱詞。隨後在敷油禮與個別覆手禮時，主教唸下面的禱詞：「我在全能天主聖父，耶穌基督與聖神內，給你敷聖油」(Ungeo te Sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto.)。

自十二世紀末期起(克勒蒙那的西嘉 Sicard of Cremona, 于古秋 Huguccio)，開始有拉丁教會現用的形式：「我給你劃上十字架的記號，我用救贖的聖油堅振你，因父及子及聖神之名」。

希臘教會則至少自第五世紀起，就已採用下列形式：「聖神恩賜的記印」(Σφραγίς δωρεάς τῆς ζωῆς)這一形式首先為亞馬賽亞的亞斯得里(Asterius of Amasea)以及三八一年君士坦丁堡第一次大公會議第七項議決案(不合法的)所承認，視為和解禮節的一部分；以後又經 In Trullo (692)會議明定作為第九十五項議決案件。

### 第三節 堅振的功效

#### 一、堅振的恩寵

(一)堅振既是處於恩寵境界者的聖事，其本身增長聖化恩寵——確定意見為亞美尼亞人所發訓令說：「堅振使我們獲得更多的恩寵，並使我們的信德更加堅強」(鄧六九五)。

聖經與初期教會的傳承（見第一節）指示我們，堅振的首要功效並非恩寵的傳授，而是聖神的蒞臨。然而聖神的蒞臨與聖化恩寵的授予是不可分的；事實上，聖神與父及子，原是靈魂的自然存在原因，因此早已本質地存在靈魂裡。而堅振在義人的靈魂裡展開一種特殊的超性活動，並且藉聖化恩寵的傳予，建立靈魂與天主之間的超自然的契合和相似性。神，叁，七二，7：「聖神的遺發，非與聖化恩寵一起不亍」（*Missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente.*）。灌注的德性和聖神的禮品都與聖化恩寵相連繫。在聖神的禮品中，剛毅之恩最符合堅振的目的，它表現於與救贖的敵人的堅決抗爭中，而在殉道壯舉中，表現得最爲完滿。領受堅振聖事的人除了獲得堅振恩寵外，同時也領受獲得現恩的權利，俾能達到聖事的特殊目的。

教父們認爲洗禮的功效是赦免諸罪，而堅振的功效爲傳予聖神，如戴爾都良論洗禮（陸與捌）所述。但是我們不應視這見解爲惟一的。諸罪的赦免與恩寵的傳授相連不分。因此領受洗禮的人已經獲得聖化恩寵，並同時獲得聖神。參見聖西彼連書信，柒伍，五：「沒有聖神，不可能有洗禮」。然而，聖神在洗禮中與在堅振中的作用是不同的。在洗禮中，聖神的作用產生新的生命，而在堅振中，則促成超性生活的完善。

### （二）堅振的特殊功效是使洗禮的恩寵趨於圓滿——一般意見

羅馬要理書（貳，三，十九）：*illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit.*

堅振聖事所授予的聖化恩寵使人獲得更大的力量，內在地鞏固信德，並外在的勇於宣認自己的信

仰，這與它爲基督作證的特殊目的完全相符（宗，壹，八）。爲亞美尼亞人所公布的文告，與聖多瑪斯的見解一致，都主張：「這件聖事的效力是要使教友勇敢地宣認基督的名，因爲正如聖神降臨日宗徒領受了聖神，堅振聖事把聖神送給我們，使我們得以堅強起來」（*Effectus huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter confiteatur Christi nomen.* 鄧六九七）。

教父們認爲，受洗者在洗禮中所獲得的超性生活，在堅振中臻於完善。聖盎博羅削論及洗禮中的「聖神的印號」（*spirituale signum*）時說：「洗禮後還需達到完善」。（論聖事，卷二，八；參攷聖西彼連書信，柒叁，九；艾爾味會議第卅八與七七條（鄧五一，d.e）；亞力山大里的聖濟利祿 *In Jolem, 32.*）。

## 二、堅振的神印

**堅振在人靈上印着不可磨滅的精神記號，即堅振的神印，因而不能重複領受——信理（鄧八五二）。**

聖濟利祿提到堅振的聖事中聖神的傳子說：「願天主賜給你那永不消逝的聖神的印記」！（*Procat.*, 17）。若干教父（如託名福京斯訓道辭，肆伍）與若干會議如多來道會議（*Toledo 653*）、夏隆會議（*Chalon-sur-Saône 813*）都禁止重複領受堅振，正如不能重複領受洗禮一樣。

東正教會給那些「背棄基督」，又回到教會懷抱的人，重施堅振。所謂「背棄基督的人」，在俄國信友心目中，是指那些改信猶太教、回教和其他宗教的人；而在希臘信友心目中，則也包括改信天主教和新教的人（*Confession Orthodoxe*, I, 105）。可見東正教不承認堅振的神印。然而有幾位神學家宣稱，回歸東正教會的人所領受的數油

禮，並非重複堅振聖事，而祇是一種和好的禮節。

聖多瑪斯告訴我們，堅振的神印給予人與信仰的仇敵作精神戰鬥的能力與權利。它使領受了堅振的人與基督、真理之主、正義之王和大司祭相似 (*signum configurativum*)，它使領受堅振者成為基督的勇兵，與教會的其他分子有別 (*signum distinctivum*)，它給予人積極參與基督三重職務的能力和權利，雖然這一參與的方式是有限度的 (*signum dispositivum*)，也使人有公開地宣認基督信仰的義務 (*signum obligativum*)。堅振的神印給予人委身教友使徒工作的能力與義務 (參攷神，叁，七二，5)。

由於堅振是一個獨立的聖事，它與洗禮有別，並有其特殊目的，我們有理由承認，堅振的神印與洗禮的神印之間有着實在的差異。因此它不僅是洗禮神印的形式上的完成，而且是與後者不同的靈魂的特質。洗禮神印是堅振神印的必然的先決條件，所以未受洗者所領受的堅振是無效的 (神，叁，七二，6)。

#### 第四節 堅振的必要性

##### 一、對於全體信友

由於基督建立了堅振聖事，所以對整個教會言，堅振是不可或缺的。堅振傳予教會一種超性的力量，以克勝教會的創立者所曾預言過的內在的與外在的困難 (瑪，拾，十六等；若，拾伍，廿)。

##### 二、對於個別信友

**已受洗的人，不領堅振也能獲得永生——近乎信理的意見**

特倫多大公會議宣布：沒有什麼能阻止重生的人進入天國 (鄧七九二)。教會的傳承一致承認。

受洗的人在尚未接受主教覆手禮前逝世，也可以得救。參攷託名西彼連 *De rebapt.*, 4, 艾味拉會議第七七條 (鄧五二四)；託名梅賈特 (*Pseudo-Melchisedes Decretum Gratiani*, c. 2 D. 5 de Consecr.) 因此堅振不像洗禮，並非得救的必要方法 (*necessitate mediis*)，但它有助於得救的完成。在此意義下，可以說它對得救是必要的 (神，叁，七二，1-3；七二，1-4)，鄧荷二五二三。

天主雖然沒有正式命令我們領受堅振，但是我人可以从基督建立聖事的事實上引伸出天主的命令來 (天主的隱含誠命 *praeceptum divinum implicitum*)。教會法典 (法七八七) 明定，若環境許可，所有信友均應領受堅振。由於輕度聖事而疏於領受是一重罪 (鄧六六九)。信友對自己的愛德不允許他放棄一項如此重要的獲得恩寵的工具。

### 三、願望堅振

與洗禮的恩寵一樣，堅振的恩寵 (並非堅振神印) 在必要時可由領受此聖事的願望而獲得 (*Votum confirmationis*)。由於堅振恩寵以洗禮恩寵為先決條件，洗禮的願望必須先於堅振的願望，即使不是在時間上，至少在思想上應如此 (神，叁，七二，6-1, 3)。

## 第五節 堅振的施行者

### 一、通常施行者

祇有主教是堅振的通常施行者——信理

特倫多大公會議反對中世紀的一些具有反聖統傾向的教派 (華爾道派、威克利夫派、胡斯派)，

並反對那承認司鐸爲堅振的尋常施行者的希腊正教的主張，宣布如下：「任何人若主張通常施行堅振的人不祇是主教，普通司鐸亦可施行，當受絕罰」(Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinum ministerium non esse solum episcopum, sed quonvis simplicem sacerdotem, A. S. 鄧八七三、參攷鄧四一九、四二四、四五〇，四六五，五七二，六〇八，六九七，一一四七 a；法，七八二、一)。

宗徒大事錄(捌，十四等；拾玖，六)證示，傳授聖神的禮節是由宗徒們完成的。而主教們正是他們的繼承人。在西方，人們一向認爲施行堅振是主教的特權。羅馬的聖依玻理(Trad. Apostol)、教宗高而乃略(Ep. ad Fabianum)、聖西彼連(書信，柒叁，九)、託名西彼連(De rebapt., 5)、艾味拉會議(第卅八及七七條；鄧五二)、聖熱羅尼莫(Dial. c. Lucif., 9)、聖教宗依諾森一世(書信，貳伍，三)等都爲此作證。聖依諾森一世與聖依玻理一樣，認爲額上的敷油禮與司鐸在洗禮時所行的敷油禮是不同的，並強調前者是主教們的特權：「司鐸們用同樣的油施行額前敷油禮是不許可的(但他們可用此油給受洗者敷油)；惟有主教傳授聖神時，才能施行此項敷油禮」(鄧九八)。在東方教會裡，最初也祇有主教是施行堅振聖事的人，正如凱撒利亞主教費彌里(Firmilian)的書信柒伍，七，於聖西彼連的信翰集中，(Didascalia, II, 32, 3; II, 33, 2)，聖若望·基索東(In Actus homil., 18, 3)所證示的。

### 內在理由

堅振既是一項使教友生活更趨完滿的聖事，最好是由領受了完滿的司鐸品位的人、戰鬥期中的信友們的首長——主教來施行(神，叁，七二，11；護，肆，六〇)。主教施行堅振聖事能加強信友與主教的團結，同時對於信友合一的理想，也能有所裨益(參攷聖文篤，In Sent., IV, d, 7, a. 1, q. 3)。

## 二、例外施行者

普通司鐸若由一般法律或宗座所予的特准，獲得施行堅振的全權時，即爲例外施行者——確定意見（法，七八二，2；參攷鄧六九七，五七三）。

自一九四七年一月一日起生效的一項宗座的普遍特准如下：

(一) 堂區司鐸在其所屬堂區內。

(二) 長期的堂區代理司鐸 (Canon 471) 與代管堂區司鐸 (Canon 472)。

(三) 凡在固定地區與固定教堂，單獨而長期地接受了本堂司鐸的一切義務與權利，負起整個靈牧職務的司鐸。

在下列情形，均有權在其所屬地區爲信友施行堅振聖事：

(一) 如果信友在重病以後，有死亡危險，而真正瀕於死亡之時。

(二) 若無法與教區主教聯絡，或主教不克前來，而沒有另一位與聖座相通功的主教可以代替他時。

任何人若逾越職權，爲對之無權過問的人施行堅振，其後果爲：所施堅振無效，此人失去施行堅振的權利 (Canon 2365)。參閱聖事部一九四六年九月十四日所公布的 *Spiritus Sancti numerus* 文告 (文，卅八，一九四六，三四九等) 。爲傳教區國家定有特別的規則 (文，四十，一九四八，四一) 。

教宗大葛利哥里准許薩丁尼亞的司鐸們，在主教缺席時施行堅振聖事 (書信，肆，廿六)。以後其他教宗在許多情況下，也准許普通司鐸施行此聖事。

在東方教會裡，自第四世紀起，開始由普通司鐸施行堅振聖事。第四紀末葉的宗座典章將堅振禮節中的覆手之權不僅給予主教們，抑且給司鐸們 (VIII, 28, 3)。這一進展極受下列事實的影響：人們以聖體聖事爲藍本，將堅振聖事的完成與施行分開，換句話說：將聖油的祝聖權歸屬主教，而將用祝聖過的油施行敷油禮之權歸於司鐸 (參攷耶路撒冷的濟利祿 *Car. myst.*, III, 3)。天主教始終承認希臘教會內由司鐸所施堅振的有效性。通常都以宗座的一項

減默的特許爲之解釋（教宗本篤十四世 *De synodo dioc.*, VII, 9, 3; 參攷鄧六九七· per Apostolicæ Sedis dispensationem）。

普通司鐸施行堅振的特權並非由宗座統轄權而來，也並非由聖事以外的方式所傳予的一項神品權，而是晉鐸時所領受的司鐸神權的一部分。這項由天主或由教會所限制的神權，祇有在教宗許可時始能應用。

## 第六節 領受堅振的人

(一) 一切受洗而尚未領受堅振的人，都能有效地領受堅振——確定意見

尚未達理智年齡的兒童也能有效地領受堅振；在羅馬教會裡，直到十三世紀，在希臘教會則直至今日，都爲尚未達理智年齡的兒童施行堅振。堅振的目的既是使受洗者成爲基督的勇兵，最好是在兒童開始運用理智的年齡領受。教會法典規定，約在七歲時領受堅振（法，七八八）。然而在特殊情況下，也有許多例外，如有死亡危險時，可以而且應該爲尚未達理智年齡的兒童施行堅振，因爲較高的恩寵境界將獲得較高的光榮境界（神，叁，七二，8—4）。

(二) 重複領受堅振不但無效，而且是一大罪。

教宗斯德望一世依照傳承，給那些由離異教派回歸公教會懷抱的信友行覆手禮（鄧四六）；我不應視這一覆手禮爲重複領受堅振聖事，實際上它祇是一種和好的禮節，正如 *In poenitentiam* 附記所明示的；聖西彼連的反對意見（*Ep.*, 74, 5）不足爲憑。古代信友們認爲，離異支派所施行的聖事即使有效，却不傳予聖神，惟有當離異者回歸公教會時，才會領受聖神（參攷聖奧斯定論洗禮，叁，十六，廿一；叁，十七，廿二），因此，人們會視和好的禮節



能傳予聖神。爲此覆手禮上加了一個祈求聖神的禱詞（參攷聖良一世書信，一五九，七；一六七，十八），致使和好的禮節與堅振禮節很相似。

妥善地領受堅振聖事需要處於恩寵境界。學習堅振的道理是堅振的較遠準備（參攷羅馬要理書，貳，三，17—18）。

## 丙、聖體聖事

### 第一節 聖體的概念

#### 一、定義

聖體是一件聖事，在這聖事中，基督在麪餅與葡萄酒的外形下，帶着他的體與血，真正地臨在，爲了以非流血的方式，自獻於天父，並且把自己賜給信友，作他們靈魂的食糧。

#### 二、預象

地堂中的生命樹，亞巴朗與默基瑟德的祭獻、沙漠裡的瑪納，猶太人聖殿裡所供的麪餅（shew-bread）、舊約時代的許多祭品、尤其是巴斯卦的羔羊，都是聖體的預象。

#### 三、卓越性

按照聖多瑪斯的意見，聖體超越其他一切聖事，其理由如下：

(一)就內容言，其他聖事僅是基督所賜的分施恩寵的工具，而聖體則是基督自己——恩寵的泉源。

(一)其他聖事從屬於聖體聖事，後者是它們的目的。  
(二)就其他聖事的禮節言，各項聖事大都以領受聖體聖事為完滿結束（神，參，六五，3）。

## (一) 基督眞在聖體中

### 第一章 基督眞在的事實

#### 第二節 異說

##### 一、古代

古代的幻象派、諾斯底士派與摩尼派人士都主張基督祇具有一個虛有其表的身體，從而否認基督的體與血眞在聖體之中（參考依納爵 *Smyrn.*, VII, 1）

##### 二、中古時代

由於人們無充足理由慣常將蘭斯的辛克麥 (*Hincmar of Rheims, De praedest.*, 31) 的見解歸於若望·司各脫·文利琴納 (*John Scotus Eriugena + 870左右*)，後者便經常被視爲否認基督眞在聖體中者。事實上，雖然他曾強調聖體的象徵意義，他的著作却並不證明他是基督眞在理論的敵人。都爾的培倫加 (*Berengarius of Tours*) 爲支持他的錯誤見解，曾援引爲凡賽里 (*Vercelli*) 地區性會議 (一〇五〇年) 所譴責的有關聖體的「若望·司各脫著作」，由許多徵象看來，這本書似乎與隱修士哥俾的拉特朗努 (*Ratramnus of Corbie 八六八年以後卒*) 的「論主的體與血」 (*De Corpore et Sanguine Domini*) 一書完全相同。拉特朗努不否認基督眞在聖體中，但他強調在聖體中的基督體血與歷史上的基督體血表現形式不同，而與巴夏斯·拉德拜 (*Paschasius Radbertus 約八六〇年卒*) 的意見相反。後者認爲基督在聖事中的體血與歷史上的基督體血完全一致。拉特朗努因此將相似 (*similitudo*)，形像 (*imago*)、

保證信物 (pignus) 這樣的字眼應用於聖體上。其他反對巴夏斯·拉德拜的誇大的實在論者，有拉邦·摩路 (Rabanus Maurus)，他曾在致隱修院長艾哥 (Egil of Prüm) 的現已遺失的書信中論及此事：還有隱修士哥德夏 (Gotschalk)，他曾著有 *Dicta cuiusdam sapientis de Corpore et Sanguine Domini adversus Rabbertum*，人們誤以爲此書係拉邦摩路所撰。

都爾的培倫加 (一〇八八年卒) 否認麪餅與葡萄酒的體質變化與基督的實在。他視聖體祇是在天國榮耀中的基督之體血的一種象徵 (figura, similitudo)。基督所說：「這是我體」一語，在他看來，要以象徵意義來了解，正如「基督是角石」之類的话一般。培倫加的理论受到許多神學家的反對，如杜朗度 (Durandus of Troarn)、朗法蘭克 (Lanfranc)、亞凡薩的基蒙 (Guimund of Aversa)、聖勃來斯的貝諾爾 (Bernold of St. Blaise) 等等。並受若干地區性會議的譴責，首先是一〇五〇年由教宗良九世所主持的羅馬會議，最後是一〇七九年由教宗葛利哥里七世所召開的羅馬「守齋會議」。在這最後會議中，培倫加一反前說，並公開宣認相信餅酒的體質變化與基督實在聖體中 (鄧三五)。

十二與十三世紀時，許多離異的支派 (如 Petrobrianians, Henricians, Cathari, Albigenes) 由於不滿教會的有形組織，並受了諾斯底士派與摩尼派思想的影響，放棄了司鐸祝聖餅酒的權力，並否認基督實在聖體中。第四次拉脫朗大公會議 (一一二五年) 爲抑制異說，公布了聖體聖血體質變化，基督實在與祇有效晉升鐸品者始具祝聖神權等道理 (鄧四三〇；參攷鄧三六七、四〇一)。

十四世紀時，若望·威克利夫 (John Wyclif +1384) 攻擊麪酒的體質變化理論，認爲在祝聖以後，麪餅與酒的體質依舊存在 (Remanance Theory)。他認爲基督於聖體中的實在僅僅是一種動力的臨在 (dynamic presence)。信友祇以精神方式領受基督的體與血。崇拜聖體乃是崇拜偶像。彌撒並非基督所創。威克利夫的理论爲倫敦會議 (一三八二年) 及康斯坦士大公會議 (一四一八年) 所譴責 (鄧五八一等)。

### 三、近代

新教人士共同排斥「餅酒的體質變化」與聖體的祭獻性，但後來在有關基督真在問題上，他們中間意見紛紜。

(一) 路德有感於基督建立聖體聖事時所說的話，而相信基督的真在，然而他認為祇有在舉行晚餐禮的時候 (in usu) 是如此。與天主教所主張的體質變化理論相反，他認為基督的真體，真血與餅酒的體質同時存在 (同體論 *Consubstantiation*) : *Verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum.* (*Car. Maior*, V, 8)。路德用我人不能同意的「遍在論」(Ubiquity Doctrine)，來解釋基督體血真在的可能性：按照這一「遍在論」，基督的人性由於二性一位的結合，真正地分享天主處處都在的特性 (參攷 *Conf. Aug. et Apol. Conf.*, Art. 10; *Art. Smalcald.*, III, 6; *Formula Concordiae*, I, 8, 11—12; II, 7.)。

(二) 茲文格利 (Zwingli) · 卡爾斯達 (Karlstadt) · 布澤 (Butzer) · 歐哥朗柏迪 (Oecolampadius) 等人都不認基督的真在，並宣稱餅與酒祇是基督的體與血的象徵。他們認為領聖體祇是紀念因基督的死亡而得救，並且是對信仰的團體性的宣認。

(三) 喀爾文和接近喀氏見解的梅朗東 (Melancthon 準喀爾文派 *Crypto-Calvinists*) 採取了中間路線。喀爾文放棄基督體血的實質的真在，但承認一種德能的臨在 (*secundum virtutem*)，即動力的臨在 (*dynamic presence*)。喀爾文以為，通過餅與酒的領受，在天國的基督將祂的榮耀身體的德能，傳授給天主預選的人，用以餵養他們的靈魂。特倫多大公會議的第十三，廿一、廿二次會期的信理定斷都針對新教人士的見解。

今日的自由派新教否認基督曾有意建立聖體聖事，主張耶穌的最後晚餐祇是一頓道別晚餐而已。並認為，初期教會的聖餐禮是從耶穌門徒們的集會演變而來。他們又認為，聖保祿把耶穌的道別晚餐附會成未來的一項規定：「你們這樣做，為了紀念我」；他又將重復晚餐禮與紀念主的死亡連在一起 (格前，拾壹，廿六)。教宗比約十世責斥了現代主義者的命題：「聖保祿所述有關聖體聖事之建立的每一件事，未必具有歷史性」(第二〇四五)。

### 第三節 聖經證示基督的真在

### 基督的體與血確實地，真正地而且本質地臨在聖體之中——信理

特倫多大公會議，針對那些反對基督真在聖體中的人士，定斷如下：「任何人否認基督的體與血，與他的靈魂和天主性在一起，因此否認整個基督確實地、真正地、體質地包含在聖體中，而主張在聖體中的祇是基督的體與血之表記，象徵和德能，當受絕罰」(Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento continere vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, A. S. 鄧八八三)。

「確實地」、「真正地」、「體質地」三個副詞的採用，特別爲了反對茲文格利、歐哥朗柏她與喀爾文的理論，並同時排斥對耶穌建立聖體時所說的話以象徵意義解釋的任何形態。

#### 一、聖體的預許(若，陸，廿二—廿七〔通俗本至七二節〕)

耶穌顯了增餅與海上行走兩個預示性的奇蹟以後，猶太人希望他再行一次增餅的奇蹟，於是耶穌對他們說：「你們不要爲那可壞的食糧勞碌，而要爲那存到永生的食糧勞碌，即人子所愛賜給你們的」(廿七)。接着在有關生命之糧的訓言裡，耶穌

- (一) 首先概述生命之糧，由天而降，要賜給世人以永生(廿九—卅四)；
- (二) 然後說明自己就是由天而降的食糧，這糧將給予生命，並要求人信他(卅五—五二 a)；
- (三) 最後他明白表示，這真正的天糧就是他的體血，獲得永生有賴領受他的體和血(五一 a—五八)

：「我所要賜給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」。因此猶太人彼此爭論說：「這人怎麼能把他的肉賜給我們吃呢？」耶穌回答他們說：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內便沒有生命。誰吃我的肉並喝我的血，就有永生，在末日我且要叫他復活。因為我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料。誰吃我的肉並喝我的血，便住在我內，我也住在他內」。

否認基督在聖體中的人士，以比喻意義來解釋上面的話，認為是指信仰基督在十字架上的犧牲而言。然而我人必須以字面的意義來解釋上述經文，其理由如下：

(一) 從文字本身的意義言。我人應當特別注意寫實的字彙如 *αληθῆς βρώσις* — 真實的糧食 (五五節)；*αληθῆς ποῦρος* — 真實的飲料；*τριζῆρον* — 磨蝕、細嚼、食用 (五四節等)。

(二) 以比喻意義解釋的困難。在聖經的語彙中，吃某人的肉、喝某人的血的比喻意義是：以流血的方式迫害某人，將他毀滅 (參放詠，貳陸，二；依，玖，廿；肆玖，廿六；米，叁，三)。

(三) 以聽眾的反應言，這次耶穌並沒有改正他們；而另外幾次，耶穌均糾正人們的誤解 (參考若，叁，三；肆，卅二；瑪，拾陸，六)。非但如此，耶穌反而不顧宗徒們和信眾離棄他的危險，鄭重地承認了聽眾所領會的文字意義 (若，陸，六〇等)。在第六十三節中 (使生活的是神，肉一無所用)，他並不反對字面解釋，却反對粗俗的字面意義 (Capharnatic interpretation)。

例教父們的解釋。教父們經常把這段預許經文的最後一部分 (五一〇—五八) 應用於聖體。例如聖若望·基素東、亞力山大里的聖濟利祿、聖奧斯定、以及特倫多大公會議的解釋 (鄧八七五、九三〇)。

二、聖體的建立 (瑪，貳陸，廿六—廿八；谷，拾肆，廿二—廿四；路，貳貳，十五—廿；格前。拾壹，廿三—廿五)。

聖經裡，基督貞在聖體中的主要證據，是基督建立聖體時所說的話。聖瑪竇、聖馬爾谷、聖路加與聖保祿四位作者均有所述。字句雖異，客觀意義極相照合。

(一)有關麪餅的語句，由聖瑪竇與聖馬爾谷所傳的所謂「伯多祿式」(Petrine form)如下：*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* 通俗本爲 *Hoc est corpus meum*；由聖路加與聖保祿所傳的所謂「保祿式」(Pauline form)是：*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπέκῳ ὑμῶν δαδόμενον*。通俗本作 *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur* (在保祿書信中缺分詞 *δεδόμενον*，通俗本作 *tradetur*) 因此這句話的意義是：我給予你們的，就是我的體，將爲你們而奉獻。

(二)有關爵杯的「伯多祿式」語句如下：*τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τοῦ ἐκλυθόμενου ὑπέκῳ (瑪·*ρεφί*) πολλῶν* 通俗本：*Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur* (瑪竇加添 *ἰς ἄθροισμα ἀμαρτιῶν*) 通俗本：*In remissionem peccatorum*)。「保祿式」的語句是：*(按照聖路加) τοῦτό ἐστιν τὸ ποτήριον ἡ καὶνὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὑπέκῳ ὑμῶν ἐκλυθόμενον* (在聖保祿書信中缺 *τὸ ἕκλυθόμενον*)。通俗本作：*Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur*。這些語句的意義是：爵中所盛的是我的血，是締結新約的盟血(正如昔日舊約也是以血締結的，見出，貳肆，八：「這是結約的血，是上主按一切的話與你們所立的約」)，這血將爲你們而傾流。

天主教反對現代唯理主義者的批評，而始終維護基督建立聖體語句的歷史性；也反對那些否認基督貞在聖體中的



人士，而始終堅持字面的解釋。特倫多大公會譴責比喻意義的注釋，間接地承認了字面解釋的正確性（鄧八七四）。按照字面意義來解釋經文的必要性，可從下列各點獲得證明：

(一) 在經文中，我人找不到以比喻意義來解釋的任何支持；實際上，無論從餅與酒的性質言，或從字彙的常用意義言，兩者都不是體與血的象徵。字面意義的解釋毫無矛盾之處，唯以信仰基督的天主性為先決條件。

(二) 以當時境況來說，基督施訓時，必須適應宗徒們的理解力。事實上，他們以字面意義領會了耶穌的話。如果他願意人類免陷於錯誤，在建立這樣卓絕的聖事和敬主禮節時，在締結新約與立遺囑時，他必須採用不致被人誤解的語法。

(三) 聖保祿從基督建立聖體時所說的話中，引伸出實際的後果來。保祿認為胡亂地領受聖體就是對基督的體與血受了罪，妥善地領受聖體則是分享主的體與血。格前，拾壹，廿七等：「爲此無論誰，若不相稱地吃主的餅或喝主的杯，就是干犯主的身體和主的血的罪人。所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。因爲那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」。格前，拾，十六：「我們所祝福的那祝福杯，豈不是結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共同結合於基督的身體嗎？」

(四) 反對意見缺乏充分的證據。連接詞「是」字，在聖經裡屢次當作「即」或「象徵」解（如瑪，拾叁，卅八：「田就是世界」；參攷若，拾，七a；拾伍，一；格前，拾，四）；但是，在此種情形中，從事物的本性或從語言的普通用法看去，經文的比喻意義是顯而易見的。然而在基督建立聖體聖事的記述中，却並非如此。

#### 第四節 傳承證示基督的眞在

##### 一、尼西亞以前的教父們

清漸地說明基督眞在聖體中的最古老的傳承證據，見於安提約基亞的聖依納爵（約一〇七年卒）的著作。聖依納

辭提及幻象派人士說：「他們不領聖體也不祈禱，因為他們不信聖體是耶穌基督、救主的身體、那曾為我們的罪受苦，而經天父慈愛地復活的身體」(Smyrn., VII, 1)。在另一處(Philad., 4)，他解釋道：「你們應該小心，祇分享一個聖體：事實上，吾主祇有一個身體，也祇有一個使我們在他的血中契合的爵杯」。

聖儒斯定(約一六五年卒)在他的第一篇護教書中，描寫了第二世紀時的謝恩祭(C. 65)，並論及聖體神糧：「我們領受這食糧時，並不像取用普通的餅與普通的飲料。因我們的救主、耶穌基督是降生成人的聖言，他為了拯救我們而謙取了體與血。所以，正如我們所知，以基督的話作為禱詞所祝聖的食糧、藉同化作用來養育我們的體與血的食糧，就是取了人性的耶穌的同一體與血」(c6, 2)。這裡，聖儒斯定將麩餅的祝聖與降生成人相提並論，前者與後者產生同樣的效果，即產生耶穌基督的體與血。為了證明這個道理，聖儒斯定援引了耶穌建立聖體聖事時所說的話，「這些話是由宗徒們記載在他們的回憶錄中，而傳留給我們，這些回憶錄就是福音」。

里昂的聖依來內(約二〇二年卒)證明，「在其上謝恩後的麩餅是主的體，杯中所盛的是他的血」(反異說，肆，十八，4)。基督曾宣布「以受造物做成的爵是他的血(αἷμα ἰδίου)」，他藉這血滲透我們的血，屬於受造物的麩餅是他的身體(ἰδίῳ σῆμα)，他藉這體使我們的身體堅強」(反異說，伍，二，2)。我們的身體「受主的體與血所養育，是他的肢體之一」，並因此「能領受天主的禮物——永生」(反異說，伍，二，3)。「人體既受主的體血所養育，他們(諾斯底士派人士)怎能妄斷，人體將會消滅，不能分享生命呢？」(反異說，肆，十八，5)。聖依來內遂以真正地領受基督的體血證明肉身的復活。

亞力山大里人克來孟與奧力振都給教會的普遍信仰作證，說明天主將他的體與血給我們作食糧。然而在他們的著作裡，由於他們具有譬喻的傾向，有些地方把體與血當作養育我們精神的基督的教訓。奧力振駁摺索書，捌，卅三：「至於我們，我們感謝宇宙的創造者，為此我們領受那在感恩與祈禱中給予我們的食糧；這食糧由於祈禱已經變成了神聖的身體，它會聖化那些以純潔的良心來領受的人」(參攷 *In Num., hom., VII, 2; In Ex., hom., XIII, 3; In Math., Comment., ser. 85*)。按照亞力山大里人士的看法，同一經句可以有幾種不同的解釋，所以譬喻式的解

經法並不排斥字面意義的解釋。

戴爾都良（約二二〇卒）在下列語句中表示相信基督在：「（信友們的）身體由主的體血所養育，所以靈魂也由主所養育」（*Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo seginetur*；論復活的身體，捌）。有關信友們製造偶像事，他說：「猶大人迫害基督祇有一次，而基督信友則每天以暴力加於他的身體。這些人的手當被割掉才對」（論偶像崇拜，柒）。信友們不相稱地領受聖體，其罪與猶大人迫害耶穌相等，這看法說明戴氏相信基督在聖體中的真在。當戴爾都良解釋 *Hoc est corpus meum* 這句話時（駁馬西翁書，肆，四十），他加上 *Et est figura corporis mei* 一語，但此地所用 *figura* 一詞並不作記號或象徵解，因他在反駁馬西翁的幻象說時，願意證明基督在聖體以內（*figura autem non fuisse, nisi veritatis esset corpus*。Figura 乃是可見的形像，聖事的標記。聖西彼連（二五八年卒）認為天主經中日用糧的祈求與聖體有關。他確信「基督是我們的食糧，我們接觸到他的身體」（*qui corpus eius contingimus*），「那些接觸他的身體，按照教會的規則領受聖體的人」，依據若，陸，五一，將會獲得永生（*De dominica orat.*, 18）。關於那些未作補贖與未與教會和好以前，逞意領受聖體的「背教者」，他說：「他們侮辱了他的體與血，他們以手與口褻瀆了天主，犯了比昔日否認主時更重的罪」（論背教者，拾陸）。他把領聖體時飲主的血與殉道壯舉中為主流血二事相提並論，說明了他相信基督的血真在聖體中，正如殉道時為主流血一樣的真實（參致書信，伍捌，一；陸叁，十五）。

## 二、尼西亞以後的教父們

在尼西亞大公會議以後的教父們中，給基督在聖體中的信仰作證的，以下列諸人為最著。希臘教父如耶路撒冷的聖濟利祿（4th, 5th *Mystag. Cat.*）、聖若望·基素東（有關聖體道理的大師）——亞力山大里的聖濟利祿和聖若望·達馬森（正統信仰闡釋，肆，十三）；拉丁教父如波阿迪文的依拉利（論三位一體，捌，十四）、聖盎博羅削（*De sacr.*, IV, 4—7; *De myst.*, 8 et seq.），後者成為士林學派中有關聖體理論的權威。

大多數新教的教義歷史學家，以純粹精神式的解釋，來解釋聖奧斯定的有關聖體的理論。儘管聖奧斯定自己喜

歡採用象徵性的解釋，他却並沒有摒棄基督眞在的道理。他根據基督建立聖體聖事時所說的話，表示相信基督眞在聖體中，與遠古的教會傳承相脗合。參攷訓道辭，貳貳柒：「你們所見的祭台上的餅，已有天主的話所祝聖，它是基督的體；這爵杯，或更清楚地說，這爵中所盛的，已由天主的話所祝聖，它是基督的血」。 *Enarr. in Ps. 33; sermo 1, 10*：「當基督舉起他的身體說：『這是我的體』時，他把自己握在手上」。

在教父們的著作中，特別是在聖奧斯定的論著裡，除了清楚地爲基督眞在作證以外，還有一些帶有象徵意義的、含糊的字句，要了解它們，必須明白下列各點：

- (一)遠古的教父們有一種忌諱，尤其是有關聖體的道理，他們不願明白講論（奧力振 *In Lev. hom. 9, 10.*）
- (二)當時尚無異說的威脅，教父們的語句往往未加推敲，含混不清。
- (三)當時神學術語尚未鑄成，不足以分辨基督的聖事性存在方式與其在世時及今日在天國的存在方式。
- (四)教父們爲防止人們對聖體具有感性的粗俗概念，因而強調必須要以信心與愛來作精神性的領受（與外在的僅僅聖事性的接受不同）。有些教父著作雖然常常明示聖體的象徵特性——「合一的記號」（聖奧斯定），但並不排斥基督眞在的理論。

遠古的各種禮儀加強了教父們所提供的證據之力量。在遠古的禮儀裡，在呼求聖神降臨祝聖餅酒的禱詞（*Epiclisis*）中，「道」或聖神被邀降臨，「使餅變成基督的體，使酒變成基督的血」（耶路撒冷的聖濟利祿 *Car. myst.*, V, 7; Cf. *The Euchologion of Serapion of Thmuis 13, 4; Apost. Const.*, VIII 12, 39）。

古代的畫與碑銘也給基督眞在聖體中的信仰作證。尤其是亞培修（*Abercius* 二一六年前）碑銘，被發現於小斐利基亞（*Phrygia Minor*）的希洛波里（*Hieropolis*），以及伯克多里（*Pectorius* 於四世紀之末）碑銘，被發現於高盧的歐丹（*Autun*）；兩者都以魚爲聖體的象徵。

聖多瑪斯將以下列理由說明基督眞在的合宜性：

(一)鑑於新約的完善與新約的祭獻優於舊約的祭獻。

(二) 基督對人的愛要求身體的結合。

(三) 對聖體的信仰是最完善的信仰，因為在聖體中，我人不僅信基督的天主性，並且相信基督的不可見的人性（神，參，七五，1）。

## 第二章 基督真在的實現或餅酒的體質變化

### 第五節 體變的信道與概念

#### 一、體變的信理

由於麵餅的全部體質轉變成基督的身體，酒的全部體質轉變成他的血，因此基督真在聖體聖事中——信理

路德所主張的同體論 (Consubstantiation)，主張餅酒的體質與基督的體血同時存在；餅酒體質不變說 (doctrine of inpanation) 認為在基督體血與餅酒的體質中間有一種密切契合，這種契合將兩種體質聯合在一起，此說為亞凡薩的基蒙 (Guimund of Aversa) 所攻擊。特倫多大公會議反對這兩項理論，定斷麪餅的體質完全將變成基督的身體，酒的體質完全轉變成基督的血。這一轉變稱為「體變」(Transubstantiation) Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, A. S. 號八八四；參攷鄧三五

五，四三〇，四六五)。教宗比約六世爲「體變」的道理辯護，譴責比斯道亞會議（一七八六），因該會議企圖將一道理從教友們應信的道理中除去，而視之爲一個「純粹士林派的神學問題」(鄧一五二九，二三一八)。

Transubstantiatio與Transubstantiare一詞係由十二世紀的神學家們所創，這些神學家中有羅蘭師 Magister Roland於一一五〇年，(他就是日後的教宗亞力山大三世)，都奈的斯德望(Stephen of Tournai於一一六〇年)與彼得·龔梅斯脫(Petrus Comestor 1160—70)。依諾森三世的文告與第四次拉脫朗的 Firmiter 章(一二一五)，首先正式採用此詞。鄧四一四，四一六，四三〇。

希臘東正教神學在第二次里昂大公會議(一二七四年)以後，從拉丁教會神學中借用了這些術語，並將它譯爲 *μετουσίως* 或 *μερωσιωδῶς* 然而祇在十七世紀，在反駁濟利路·路加里(Cyrillus Lukaris) 宗主教的帶有喀爾文色彩的聖體理論時，東正教會纔普遍採用這一名詞(參攷 *The Confessio Orthodoxa of Petrus Magillus*, I 107; *The Confessio Dosithei*, 17)。近代東正教神學已不再闡明基督體血眞在聖體中的性質與方式。*μετουσίως* 一詞，即使未被完全折棄，其意義已被大大地削弱。

## 二、體變的概念

(一)體變(Transubstantiation)是一種轉變(*μεταβολή*; *conversio*)。被動意義的轉變就是一物變成另一物的過程(*transitus unius rei in aliam*)。體變包括下列三個構成因素：

(a)起點(*terminus a quo*)與終點(*terminus ad quem*)，意即一個停止存在的出發點與一個開始存在的到達點。兩者都必須是積極的存在，藉以別於創造(*creatio*)和消滅(*annihilatio*)。假如我人視轉變前後的全部事物，便有所謂全部起點(*terminus totalis a quo*)，即轉變時餅與酒的自立體(體質)與其依附體，與全部終點(*terminus*

totalis ad quem) 即轉變後在餅酒形下的基督的體血)。假如我人祇看轉變時停止或開始存在的東西，則有所謂體制起點 (terminus formalis a quo 餅與酒的自立體) 與體制終點 (terminus formalis ad quem 基督的體與血)。

(b) 在起點的消失與終點的出現之間有一種內在的連繫。若僅僅是時間上的一個持續則與轉變的概念無法相合。在成聖體的轉變中，餅與酒的自立體消失了，因它變成了基督的體與血。

(c) 有一個共同點 (Commune Tertium)，意即在轉變之後將兩個極端聯接在一起的不變的共同點。在體質的轉變中，這個共同點就是餅與酒的外形。然而在轉變過程中，起點方面什麼都不留下，也是可能的事。

(二) 體變是一種奇妙的，獨一無二的轉變 (conversio mirabilis et singularis 鄧八八四)，與自然的轉變迥異。自然的轉變若不是依附性的 (accidental) 轉變，便是實質的即自立體的 (substantial) 轉變。在依附性的轉變中，體質不改變，而祇接受了新的依附性的形式 (conversio accidentalis or transaccidentalis)。例如一塊大理石變成一座影像)。在實質的轉變中，先前的體質形式消失，留下的是一個具有新的體質形式的共同點 (conversio formalis or transformatio 如機體 [organismus] 的吸收食物)。在自然界，實質的轉變常與依附的轉變相伴。成聖體的轉變是一種特殊的實質轉變，因為餅酒的全部實質 (原質與體制) 都轉變了 (conversio substantialis totalis)，其依附體不變。在自然界與超自然界中，沒有類似的轉變。因此特別稱它為「體變」(transubstantiatio)。這個字表示全部自立體發生轉變，但僅僅是自立體有了轉變。

與體變理論有關的祇有自立體 (substance) 的形上概念，此一概念與現代科學中有關物質結構的知識無關。

(三) 按神學家的一般見解，積極意義的轉變是：天主轉變的活動並非由二個獨立的行動——餅酒體質的消失，基督體血的形成——所組成。而是天主以同一行為，一面使起點 (體制的) 消失，一面使終點 (體制的) 出現。

司各脫斯派學者，如聖斐拉明、戚·貝奇 (Chr. Pesch) 與其他的人，認為使基督體血出現的行動乃是將基督體血引入餅酒外形 (adductio 或 introductio)，但他們並不以為耶穌變更了處所 (positional movement)，這一理論稱為引入論 (Adduction Theory)。根據這一理論，基督的先已存在的體血直接進入聖事的外形下，除了他在天國的自



然存在方式以外，在聖事的外形下，他接受了新的聖事性的存在方式。

多瑪斯派學者如素阿勒茲 (Sares)、法蘭士林 (Franzeln) 與其他人士，認為體變的實現乃是基督體血在聖事外形下之生產或再產生 (productio or reproductio, replicatio)：稱為再生論 (Reproduction Theory)。按照這一學說，原先由童貞瑪利亞所生而現今在天國的基督的身體，藉着天主的一個新的行動，重新出現於餅酒形內，教父們所用的表達方式，禮儀以及體質轉變的概念 (其體制終點是一種新的自立體) 等似乎都有助於再生論，體變過程既是一個奧蹟，自不容對此作更確切的解釋。

## 第六節 信仰的泉源所證示的體變奧蹟

### 一、聖經的證據

體變的奧理隱含地表示在基督建立聖體聖事時所說的話中，基於天主的誠實與全能，我們可以從他的話得到結論：他遞給宗徒們的不再是餅與酒，而是他的體與血。可見有了一次體質的變化。餅與酒的依附性並未改變，這是顯而易見的。這樣看來，改變的祇是體質即自立體。

同體論 (The doctrine of consubstantiation) (註) 與基督建立聖體時所說的話無法相容。否則，基督的話該是：「這裡 (在餅中) 是我的體」(參見護，肆，六三；神，叁，七五，2)。

### 二、傳承的證據

最初三世紀的教父們都為基督真在聖體中的道理作證。但是他們並沒有專門研究「基督如何真在聖體中」這個問

(註)關於同體論，請參閱本章第五節。

題。因此我們在那時代祇能找到對於體質變化的一些暗示而已。例如，戴爾都良曾說：「他拿起餅，交給他的宗徒們，一面說：『這是我的體』，一面將餅變成他的體」(駁馬西翁，肆，四十)。自第四世紀起，教父們特別注意體變發生在祝聖的時刻。體變道理的主要證人是：耶路撒冷的聖濟利祿 (*Cat. myst.*, V, 2; V, 7) / 尼沙的聖葛利哥里 (*Or. cat.* 37) / 聖若望·基素東 (*De prodit. Judae*, hom., I, 6; *In Math.*, hom. 82, 5) / 亞力山大的聖濟利祿 (*In math.*, 26, 27) / 聖若望·達馬森 (*De fide orth.*, 4, 13)。在拉丁教父中，首推聖盎博羅削 (*De sac.*, 4, 4, 14 sq., 5, 23; *De myst.*, 9, 52) / 與五、六世紀時高盧南部的講道者艾穆沙的託名歐瑟俾 (*Pseudo-Eusebius of Emesa* 拉教，六七、一〇五—一五六)。希臘教父們所用的術語是：*μεταβάλλειν* (耶路撒冷的聖濟利祿；默穌斯的德道) / *μεταρραφειν* (尼沙的聖葛利哥里 / 亞力山大里的濟利祿 / 聖若望·達馬森) / *μεταρραφειν* (尼沙的葛利哥里) / *μεταρραφειν* (聖若望·基素東) / *μεταρραφειν* (聖若望·基素東)；拉丁教父所用術語為：*convertere, mutare*。耶路撒冷的聖濟利祿說：「昔日在加利利的迦納，他憑精意願將水變成酒，如今他把酒變成他的血，難道不值得我們相信嗎？」(*Cat. myst.*, 4, 2)。

教父們爲了生動地解釋這一奧蹟，採用類比方法，例如用食物變化成人體的體質 (尼沙的葛利哥里、聖若望·達馬森) / 迦納婚禮中水變成酒 (耶路撒冷的聖濟利祿) 梅瑟的杖變成蛇，埃及河中的水變成血，創造與降生 (聖盎博羅削) 等等。

在古老的禮儀中，以特別的祝聖禱詞 (*Epiclesis*) 邀降「道」或聖神，「使」(*facere*) 餅與酒變成基督的體與血，或者，讓餅與酒「變成」(*transmutare*) 基督的體與血 / 耶路撒冷的聖濟利祿在彌撒注釋中寫道：「我們藉着這些歌頌聖化了我們自己以後，祈求好天主惠賜聖神於這些禮品，以便由他將餅變成基督的體，將酒變成基督的血。因爲凡是聖神所接觸過的東西，便完全被聖化轉變」(*Cat. myst.*, 5, 7)。

塞魯斯的德道 (*Theodoret of Cyrus* + 460左右) 認爲，「在祝聖以後，變成聖體的物質材料 (*Eucharistic elements*) 並不改變基本性，而保持了它們的本質、型態與原先的模樣。但在另一方面作證，「在念祝聖禱詞以前，

是一物；在誦念祝聖禱詞以後，是另外一物」(Eraniste, dial. 2)。由於後面這句話清楚說明了改變的事實，所以許多神學家將前面那句話解作：在體變以後，餅與酒的外形繼續存在。德道的安提約基亞派基督學 (Antiochian Christology) 却認為，基督的人性獨立存在，與其天主性並立，但人性分享天主性的名字，尊榮與可崇拜性。他對聖體轉變的看法也和上述理論大同小異：聖體的物質材料在祝聖以後雖不改變，然而它們分享在天國的基督的名字、尊榮與可崇拜性。天國的基督在祝聖的當兒已與它們相合。因而德道所謂的變化並不是體質的變化，而是一種倫理性變化：物質材料本身並無改變，但它們與基督體血有一種奧妙的結合。

相彷彿地，教宗葛拉先一世 (Gelasius I 492-496) 認為：基督體血的聖事是「一件天主的事」，為此，我們藉着它而分享天主性，然而「餅與酒的體質或本性並未消失」。餅與酒靠着聖神的作為，轉變成天主的體質，「但是仍舊保留着它們本性的特點」(De duabus naturis in Christo, 14)。安提約基亞人託名基素東 (Pseudo-Chrysostom) 也主張祝聖以後的麪餅，被稱為基督的體「即使餅的本性依然存在」(Ep. ad Caesarium)。

## 第七節 餅酒的形態

### 一、形態的存留

在體質變化以後，餅與酒的形態繼續存在——信理

特倫多大公會議告訴我們，餅與酒所改變的是它們的體質 (substance)，而它們的外形或依附體 (appearances accidents) 依然存留 (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini 鄧八八四)。

所謂形態就是一切可以由感官認知的事物，如大小、寬度、重量、形狀、顏色、滋味與氣味。

### 二、形態的物理實在性

## 在體變以後，餅酒的形態仍舊保存其物理的實在性——確定意見

十七與十八世紀的許多笛卡兒派神學家，如厄瑪奴耳·梅仰·歐·米寧 (Emmanuel Maignan, O. Min. +1676) 與其學生若望·沙根 (John Seguen), 將笛卡兒的理論應用於聖體的道理。根據笛卡兒的理論，絕對的依附體 (absolute accidents) 是不存在的，即否認真正與自立體有別而且可與自立體分開的依附體的存在。而祇有一種不是真正地與自立體有別且不可與自立體分離而獨存的形態的依附體 (model accidents)。所以這兩位神學家否認餅酒在體變以後所具外形的物理實在性。他們認為聖體的形態乃是由天主的全能與妙地完成的感官底主觀印象。

這一意見與下列各項無法相容：

- (一) 特倫多大公會議定斷形態存留，即 *terminus totalis a quo* (註) 在體變以後保留了形態。
- (二) 整個傳承毫不懷疑，客觀的實在性與我人感官的印象相符。參見聖奧斯定訓道辭貳柒貳：「你們所看見的，是餅與爵，正如你們的眼睛所告訴你們的。然而，你們的信心還應當告訴你們：餅是基督的體，爵是基督的血」(神，叁，七五，5：Sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere.)。
- (三) 聖事的概念需要有一客觀的記號，否則會成爲虛有其表的聖事。

### 三、並無依附的主體

#### 餅酒的依附體繼續存留，而無依附的主體——確定意見

體變的信理指示我們，餅與酒在體質變化以後，其依附體繼續存留，而並無依附體固有的與自然的依附主體。康斯坦士大公會議譴責了威克利夫如下的命題：「在同一聖事中，麵包的依附體並非無依附的主體而存留」(Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento. 鄧五八二)。基督的體與血不能做餅與酒依附體的支持者；其他的自立體也不可能充任此一支持者(按亞培拉學派：四周的空氣可以充任支持者)。由此看來，依附體並不依附主體而存在。羅馬要理書(貳，四，四三)稱之爲「天主教會常存的道理」。

基於天主的全能，依附體不依附主體而存在是可能的；因為天主是第一因，可以代替所缺乏的第二因（參攷神，叁，七七，1；及本篇聖體部分第十二節之一）。

（註）請參閱本章第五節。

### 第三章 基督真正的性質與方式

#### 第八節 基督真正的完整性

##### 一、基督的完全臨在

**基督的體與血，他的靈魂與天主性，亦即整個的他真正地全在聖體之中——信理**

特倫多大公會議在定斷基督真正的道理時，也定斷了完全臨在之信理：「任何人否認基督的體與血，靈魂與天主性，亦即整個的主耶穌基督真正地、實在地、體質地在聖體內，當受絕罰」(Si quis sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum, ... A. S. 鄧八八三)。

藉着祝聖語言的力量(ex vi verborum)，基督的身體真在餅的外形下，基督的血真在酒的外形下。由於基督的體與血真正連在一起(相伴per concomitantiam)，在餅的外形下，他的血和他的靈魂跟他的身體在一起(concomitantia naturalis)，因為他的身體是生活的(羅，陸，九)；基於二位一的結合，他的天主性也真在其中(concomitantia supernaturalis)。同樣地，在酒的外形下，基督的身體、靈魂與天主性也都與他的血同在。(參攷鄧八七六；神，叁，七六，1)。

耶穌在預許聖體時說過下面的話：「誰吃我的肉並喝我的血」（若，陸，五四，五六），這話與「那吃我的人」（若，陸，五七）相得益彰，表示了整個的基督。因此，基督的體與血在那裏，整個的基督也在那裡（參攷格前，拾壹，廿七）。

教父們告訴我們，在麵餅中的基督身體是不朽的（尼沙的葛利哥里，*Or. Cat.*, 37），是給予生命者（亞力山大里的聖濟利祿書信，拾柒；駁奈斯多利，肆，五），是應受崇敬的（聖奧斯定 *Enarr. in Ps.*, 78, 9）。上述種種屬性以基督的身體與其靈魂及天主性之結合為先決條件。聖盎博羅削說：「基督在這聖事中，因為它是基督的身體」（*De myst.*, 9, 58）。

祇在十一世紀的最後幾十年中，基督實在的完整性問題成為神學探討的對象。

告訴我們領受二形（餅與酒）之一，便是領受整個基督之理論的最早的神學家，首推芒都亞的若望（John of Mantua），陸登巴的曼各特（Manegold of Lautenbach）與拉宏的安瑟倫（Anselm of Laon）及其學派。

## 二、整個基督在二形之一中

### 整個基督在二形之中的任何一形內——信理

基督整個地在聖體中的道理包含了：基督整個地在其兩種形態中之一內的道理。康斯坦丁大公會議將這一命題定為信理，並斥責那主張領聖體必須兼領二形的胡斯派人士（*Utraquistes*）。鄧六一六。特倫多大公會議針對重拾胡斯派舊論的新教人士，定斷如下：「任何人否認在可崇敬的聖體聖事內，基督整個地在兩種形態之一內，當受絕罰」（*Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie totum Christum contineri, A. S. 鄧八八五；參攷鄧六九八，八*

七六)。

這一信理是信友們可以祇在一種形態下領聖體的理由。在十三世紀以前，信友常兼領聖體與聖血。然而，遠古時代已有單在一種形態下領聖體的例子，如給兒童領聖體，在家中領聖體和給病者送聖體時，均祇領一形。

### 三、整個基督在二形之一的各部分內

#### 整個基督在二形之一被分開後的每一個部分內——信理

特倫多大公會議定斷如下：*Si quis negaverit sub singulis cujusque speciei paribus, separatione facta, totum Christum contineri, A. S. 鄧八八五。*

根據基督建立聖體聖事的記述，宗徒們共飲一爵。按照古代禮儀，祇在祝聖餅酒以後才分餅送聖體，而且所有領聖體的人都從同一爵杯領受聖血。雖然他們祇領受一部分祝聖過的餅與祝聖過的酒，但他們相信領受了基督整個的體和血。艾穆沙的託名歐瑟俾說：「人們領這餅時，各人所領受的並不比其他的人所領受的總和為少。每一個人領受到整個的基督，二個人也領受整個的基督，更多的人所領受的也不外是整個的基督」(拉教，六七，一。五四)。

從這一信理，我們得到一個神學結論：基督整個地在二形之一被分開以前的每一部分內(參攷鄧八七六，其中缺少 *separatione facta* 一詞)。如果基督並非整個地在二形之一被分開以前的每一部分內，那末分開的動作將成為他蒞臨每一個部分的原因。然而天主教的道理告訴我們，祝聖(*consecration*)與由祝聖而來的體變(*transubstantiation*)是基督實在的唯一原因。但是這項道理並不表示，在一種形態中，有許多個基督同時臨在。正如靈魂整個地在全身體內，也整個地在身體的每一部分內，然而在全身體之中却祇有一個靈魂；同樣的，在整個形態中，也祇有一個基督臨在。可是，以潛能而言，他能在多處臨在。祇有在原來相合的形態被分成小部份以後，始產生多個臨在現象。

要了解這個道理，我人必須記得，在體變時，基督的身體取代了餅的體質，他是以體質方式(*per modum*



substantiae) 而臨在。正如在祝聖以前，餅的體質整個地在尚未祝聖過的麵餅的每一部分中，同樣地，在祝聖以後，基督的身體，隨同整個的基督，臨在祝聖過的餅的每一部分中(參攷神，叁，七六，3)。

### 第九節 基督眞在的持續性

#### 一、基督眞正的延續

#### 祝聖以後，基督的體和血持續地臨在聖體之中——信理

路德認爲，基督眞在的時刻祇限於晚餐禮的時候，也就是，從祝聖到領聖體之間。特倫多大公會議反對此見，定斷如下：基督的體與血在祝聖後即持續地臨在聖體中：Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, A: S. 鄧八八九；參攷鄧八八九。

奧斯堡信條 (*Confessio Augustana*, 1530) 尚未提及基督眞在的時間限制。聖體遊行的取消並非由於否定基督眞在之持續性，而是因爲該信條認定基督的命令不容許「聖事的分開」，即祇用一種形態(第廿二條)。一五三六年，路德在威登堡約議 (*Wittenberg Concord.*) 中，與布澤 (*M. Butzer*) 商妥，主張「除了應用時以外，其他時候，如放在一邊或貯藏在聖體盒內，或按羅馬教會習俗在聖體遊行的時候，基督均不臨在聖體中」(*extra usum, cum reponitur aut asservatur in pixide aut ostenditur in processibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse*

corpus Christi, *Formula Concordiae*, II, 7, 15.)。所謂「應用」(usus)，較早的路德派人士認為是：「不僅指口領聖體，亦指基督所建立的聖餐禮的一切外在可見的行動」(*ibidem* 86)。因此並不僅指領聖體的時刻，抑且包括自祝聖到領聖體的時間，且包括聖餐禮節以後，病人領受聖體的時間。

路德派人士企圖用耶穌的「你們拿去吃吧」(瑪，貳陸，廿六)這句話，來證明他們的看法。但從這句話中，無人無法推知，分送聖體以後，基督的實在便告中止，因為剩下而保存的祝聖過的餅是供信友們食用的，而且事實上由信友所領受。所以對基督實在作時間上的限制是沒有根據的。

古代教會之相信基督實在的持續性，可從下列事實獲得佐證：常給沒有參與彌撒的信友，病人和囚犯送聖體(聖儒斯定護教書，壹，六五)，讓信友們將聖體帶回去(戴爾都良論祈禱，十九；*Ad uxorem*, II, 5；聖西彼連論背教者，廿六；聖巴西略書信，九三)，保存領聖體後所剩下的部份(*Constitut. Apost.*, VIII, 13, 17)，舉行所謂「已祝聖聖體的彌撒」(*missa praesancificatorum* 譯者案：受難節日的禮節)，這一彌撒至少可溯自第七世紀(*Trullanum*, can. 52)。亞力山大里的聖濟利祿說：「我聽見有人說，如果將聖體剩留到次日，這聖體就沒有聖化人靈的能力。這是妄人之言；因為基督不改變，他的祝聖過的身體也不改變，在他內，祝福與使人生活的恩寵也始終如一」(*Ep. ad Calosyrium*)。

### 二、基督實在的終結

按照神學家們的一般意見，基督實在的延續，視基督所建立的聖事表記，即餅與酒之完善保存而定。我人不應視基督實在的終結為一種狹義的「消失」(*annihilatio*)，或視基督的體血變成其他的自立體，或視之為基督回歸天國的地域性的移動。當基督的體與血停止存在後，代替它們的，大約是那些與轉變了的依附體相應的體質(自立體)。

## 第十節 對聖體的崇拜

### 在聖體中臨在的基督當受崇拜的敬禮——信理

從基督眞在持續性與完整性，我們獲得結論：聖體中的基督當受絕對的崇敬禮（*Cultus laetiae*）。崇拜的全部對象是在聖事形態下的基督。而聖事形態則是崇敬的連帶對象（*co-object*），因爲它們在聖事內與基督相連合。特倫多大公會議駁斥「對麪餅的崇拜」、「拜偶像」等責難，定斷如下：「任何人說，聖體內的基督，天主唯一聖子，不應當受最高的（包括外在的）崇拜禮，此人當受絕罰」（*Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum Unigenitum Dei Filium non esse cultu laetiae etiam externo adorandum, A. S. 鄧八八八*）。

所有否認基督眞在聖體內的人都反對這一信理。較早的路德派神學家（如A. Musculus, M. Chemnitz, J. Gerhard）由於相信晚餐禮中，即從祝聖到領聖體之間，基督眞在聖體中，所以也主張崇拜聖體是合理的，並且反駁準喀爾文派人士（*Crypto-Calvinists* 被指爲侮辱聖體者），爲崇拜聖體辯護。

聖經間接證示聖體當受崇拜：一方面聖經證明基督眞正在聖體內，另一方面聖經又證明基督當受崇拜（參攷瑪，貳捌，九，十七；若，伍，廿三；貳拾，廿八；斐，貳，十；希，壹，六）。請參攷本書第三編第十九節，上册第二六三頁。

尼西亞大公會議以前的教父們證示，在信友領受聖體以前，先要崇拜聖體內的基督。參見耶路撒冷的聖濟利祿 *Cat. myst.* 5, 22: 「你當俯身敬拜，恭稱啊門！」聖盎博羅削論聖神，叁，十一，76: 「脚凳（詠，玖捌，五）是指土地，土地是指我們至今在奧跡中敬拜的基督的體」。奧斯定 *Enarr. in Ps.*, 98, 9: 「沒有人不先朝拜，而後領受此體的」。在東方教會裡，朝拜聖體的禮節祇限於彌撒祭獻中。在西方，則自中古時代開始，在彌撒典禮以外，也有崇敬聖體的各種禮節（如聖體遊行，自一二六四年起有聖體節日，自十四世紀起有明供聖體禮）。

## 第四章 理智與聖體的關係

### 第十一節 聖體的奧秘性

**基督真在聖體中是一項信仰的奧蹟——確定意見**

在天主啓示之前，人的理智不能了解這一奧蹟的實在性；在天主啓示以後，理智仍然不能積極地明白其內在的可能性。然而，受信仰所燭照的理智既能說明基督真在聖體中的適宜性，及其在全部超性真理中的和諧性，也能拒絕由理智而來的反對意見，有關聖體的信理超越人的理智，但並不違反人的理智。

我不應按照由經驗所得的規律來判斷聖體。耶穌生活中有許多事蹟，如在水面上行走、自封閉的墓中出來，復活後不經門而入等，都證明人體存在與行動的習慣方式，可以被天主的全能所轉變，而又不失為真正的人體。總而言之，相信基督真在聖體中的先決條件，是相信一個超越世界具位格的天主，和基督的眞天主性。

### 第十二節 理智與聖體信理間的表面矛盾

#### 一、無主體的依附體之繼續存在

一物的自立體與其依附體，具有眞正的差別；天主既是第一因，不需要有第二因，便能產生第二因所固有的效果，他也能藉着他直接的作爲在餅與酒的體質消失以後，維繫它們的依附體的眞實存在。他維繫它們的方式，並非作爲

它們的依附主體（原質因），而是藉着他的全能，作為主動因，替代酒與餅的體質在祝聖以前的功效。不依附主體而存在的依附體，雖然無所依附，却仍舊是依附體，因為它們依舊保存了「依附的性能與要求」（*inherentia aptitudinalis* 或 *exigentialis* 見神，叁，七七，1—2；*aptitudo ad subiectum*），意即以支持的主體為其目標並對之有一種需要，這樣保存了對另一本體（Being）的本質從屬性。

按照聖多瑪斯的見解，祇有體積（*quantitas dimensiva*）的存在由天主奇妙地保留，而其他的依附體都依附於體積，因體積是它們最近的主體（參放神，叁，七七，1及2）。

餅與酒跟聖事內容的關係既不是一種物理的依附，也不僅是一種出於天主命令的外在的並立（司各脫斯派，唯名派人士），而是一種內在的真實的連合，藉着這一連合，不必再有天主的特別命令，隨着酒與餅的移動，基督的體與血也隨之移動。

## 二、基督身體是以無體積，類似精神的方式在聖體中存在

天主教教義告訴我們，整個基督真在聖體中。他的體積與其他依附體都在他身體的體質中。杜朗度（一三三四年卒）不贊成這一道理。然而，聖體中的基督身體實際上正如肉眼所見，並無幅度（*extension*）。為了解釋這一事實，聖多瑪斯指出，藉着聖事之故（*ex vi sacramenti*），臨在聖體中的祇是基督的體與血的體質，它們取代消失了的餅與酒的體質，至於體積與其他依附體則是相伴地，附帶地（*concomitanter* 或 *quasi per accidens*）臨在聖體中。因此，基督身體的依附體在聖體中的存在方式，取決於體質的存在方式。這樣看來，基督的體與血的體積並不以固有的方式存在（*secundum modum proprium*），也就是說，並不佔有三度空間，而是以體質方式存在（*per modum substantiae*），即沒有實際上的幅度（參放神，叁，七六，4）。

神學家們為了解釋基督身體臨在聖體內的特殊方式，使信友們易於了解起見，指出量有兩種體制的效果，其一是在內的幅度（*inner extension*），即身體在三度空間中伸展的能力；另一是外在的幅度（*outer extension*），即實際

上佔有空間。兩者之間的關係，與因果關係相同。然而前者屬於身體的本質，所以不能與身體分開，而後者可因天主奇妙的作為而取消。聖體中基督的身體具有內在的幅度，而沒有外在的幅度。

聖體中基督身體存在的方式就是受造的精神體之存在方式，例如靈魂在身體內的存在方式。不過受造的精神體祇存留在一個固定的空間 (*definite presence*)，如靈魂祇在一個身體之中，而基督的身體同時可在多處。他以自然的存在方式駐留天國，並以聖事的存在方式蒞臨許多地方。參攷神，七六，5—1。

從基督身體在聖體中的精神性存在方式，可得如下的認識，基督的身體：

(一)不是機械動力所可及的。

(二)不是感覺的對象。

(三)原來不會移動，祇藉餅酒之形而改變位置 (*per accidens*)。

(四)以自然方式言，並無外在的感覺活動。

某些神學家，特別是申福哥 (A. Cienfuegos + 1739) 與近代的法蘭士林 (Franzelin) 與基爾 (N. Gehr) 都認為，天主聖言使那與他結合的在聖事狀態中的身體，以超自然方式運用五官。

### 三、基督身體的多處臨在 (*multilocation, multipresence*)

基督身體的多處臨在並不是一種具有外在幅度的臨在。因為他祇有一個具有外在幅度的所在地，即天國。他的聖事性臨在，即沒有外在幅度的臨在，却不一而足。多處臨在是一種混合性的臨在，因他的具有外在幅度的身體駐留天國，同時，沒有外在幅度的身體，在聖體中蒞臨多處。聖多瑪斯 (*Quodl.*, III, 2) 認為，具有外在幅度的多處臨在從形上學觀點言是不可能的；司各脫、素阿勒茲與其他神學家則認之為可能的。

基督身體的多處臨在並不使他的身體增加，因自數字上言，他的身體仍然是一個，而且是同一身體。增多的祇是他身體與空間的關係，即他的臨在。有人認為，我們把自相矛盾的話加諸基督的身體，例如說它同時是靜的又是動的

，它距離某一地方同時是近又是遠的，它和它自己相離。但這一設難不能成立，因祇有當所述的矛盾屬於同一關係時，才有內在的矛盾。而實際上，以上所提的矛盾都屬不同的關係，也就是說，他同時在不同的餅酒外形下臨在不同的地方。

## (一) 聖體聖事

### 第十三節 聖體的聖事性

聖體是基督所建立的一件真正的聖事——信理（鄧八四四）。

現代唯理主義者否認聖體聖事由基督所建立，他們認為建立聖體聖事的記號並無歷史性。鄧二〇四五。  
天主教道理以聖體爲一件聖事，因爲它具有新約聖事的一切主要特徵：

(一)外在記號：餅與酒（材料），給予成效的祝聖詞（形式）。

(二)由外在記號所表示的內在恩寵。按照若，陸，廿七等，這內在恩寵就是永生。

(三)從基督所說的話，可證明聖體聖事由基督所建立：「你們應行此禮，爲紀念我」（路，貳貳，十九；格前，拾壹，廿四）。初期教會舉行聖餐禮的史實，若無基督遺訓爲依據，是不可能的事，足證上述經文的實在性。遵循基督的意願，聖體必須是一項持續不斷的制度，這一點可由基督建立聖體聖事時所說的話而知道：「新約的血」（瑪，貳陸，廿八；谷，拾肆，廿四），「用我的血而立的新約」（谷，貳貳，廿；格前，拾壹，廿五）。按照基督應允聖體時所說的話（若，陸，五三等），聖體對一切信友應該是生命的源泉。

聖事形態（酒與餅）是「單獨的聖事」（*sacramentum tantum*），基督的體與血則是「實物與聖事」（*res et sacramentum*），聖化恩寵或（照聖多瑪斯的說法）由恩寵所造成的與基督奧體的契合則是「實物或聖事能力」（*res*

vel virtus sacramenti)。參攷神，叁，七三，3。聖體聖事與其他聖事不同，聖體是一件持續的聖事 (Sacramentum permanens)。它的完成 (在祝聖體中：sacramentum in fieri, consecratio, confectio)，它的存在 (sacramentum in esse) 與它的領受 (sacramentum in usu, communicio) 分行於不同的時刻。

#### 第十四節 聖體的外在表記

##### 一、材料

聖體的材料是麵餅與酒——信理 (鄧八七七，八八四)。

(一) 根據教會一向的習慣，祇可用麩餅祝聖為聖體。為亞美尼亞人所頒布的文告 (一四三九年) 與聖多瑪斯的意見相同：「它的材料是小麥麵餅」 (cuius materia est panis triticeus. 鄧六九八；法，八一五之一)。大多數神學家都視小麥餅的採用為有效的必需條件；另外有些神學家如比埃爾 (G. Biel) 與加耶當 (Cajetan) 則僅視之為一種合法的條件。

西方教會用無酵餅，東方教會則用發酵的餅，這對聖事的是否有效無關。翡冷翠大公會議為希臘人所頒布的文告作了這項定斷：「無酵或發酵的麵餅真可成為基督的體」 (Item [diffinitus] in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter conficit. 鄧六九二；法，八一六)。拉丁教會的習慣似乎較有根據，因為從對照福音的清晰證示中，可知耶穌在最後晚餐中所用的是無酵餅，大約是麵餅。參攷瑪，貳陸，十七 (谷，拾肆，十二；路，貳貳，七)：「無酵節的第一天」。拉丁教會自第八世紀起，就採用無酵餅。而在遠古時代，西方教會也採用普通的餅，即發酵的餅 (聖盎博羅削論聖事，肆，十四：panis usitatus)。

(二) 聖體的第二種材料是自然的葡萄酒 (vinum de vite) (鄧六九八；法，八一五之2)。基督



在最後晚餐中曾用自然的葡萄酒（瑪，貳陸，廿九；谷，拾肆，廿五）。教會必須效從他的榜樣。否則祝聖即屬無效。

有些古代的離異支派，如艾俾歐尼派（Elionie）與恩克拉迪特派（Encratite）人士以水代替酒。某些人（哈納克）認為在第二世紀時，天主教會也曾以水代酒，這一說法與歷史證據相悖（參攷儒斯定護教書，壹，六五，六七；聖依來內反異說，肆，十八，四；伍，二，三）。

按照古代教會的習慣，酒與少許清水相混合（*modicissima aqua* 鄧六九八；法，八一四），但是聖事的有效性並不繫於此。通常猶太人，希臘人和羅馬人都有將酒與水相混合的習慣（參攷箴，玖，五），教父們也經常爲這事作證（聖儒斯定護教書，壹，六五，六七；聖依來內反異說，伍，一，三；Abercius - *Inscription*, V, 16）。酒與水相混象徵自耶穌受創的肋旁所流出的水，基督天主性與人性的結合，和信友與基督的神秘契合（參攷鄧六九八，九五，九五六）。至於相混合的水是否與酒一同轉變成基督的血，對這個問題，士林神學家們意見紛紜。最可靠的要算依諾森三世所接受的見解：混合物整個地轉變成基督的血（鄧四一六；神，叁，七四，8）。

## 二、形式

**聖體聖事的形式是祝聖時所念的，基督建立聖體聖事時所說的話——確定意見**

希臘東正教會將體變的能力完全置於建立聖體記述以後所念的「呼求聖神禱詞」(Epiclesis)上，或者置於建立聖體語句與「呼求聖神禱詞」的結合上（*Confessio orth.*, I, 107），天主教會則堅決主張，祇要司鐸一念建立聖體的語句，體變便告完成。爲亞美尼亞人所頒布的文告與聖多瑪斯的意見相符：「救主建立聖體聖事時所說的話，就是聖事的形式；實際上，司鐸代替基督說話，以完成聖

事」(鄧六九八)。特倫多大公會教訓我們，依照教會一向所信仰的，「祝聖以後」，即誦念了建立聖體語句以後，就有了救主的真體與真血(鄧八七六)。

建立聖體聖事的記述至少以極高的概然率指出，在最後晚餐時，耶穌以下的語句使餅酒變成他的體與血：「這是我體」，「這是我血」；而不是藉一個意志行動或藉一種祝福與感恩來完成體變，如同某些神學家——尤其是早期士林派神學家如依諾森三世 (*De sacro altaris mysterio*, IV, 6) 所主張的。教會遵奉基督「行此以紀念我」的訓示，必須像基督一樣誦念建立聖體的語句，以完成祝聖的任務。

基督教的古老傳承曉示我們，基督以他制定聖事的話來祝聖。戴爾都良告訴我們：「他拿起餅說：『這是我體』，就使它變成了自己的身體」(駁馬西翁，肆，四十)。對於教會所行的祝聖，教父們或則歸之於包括建立聖體記述的感恩禱詞，或則特別歸之於耶穌建立聖體時所說的語。聖儒斯定認為，「從他(基督)而來的祈禱的話」使餅酒變成他的體血(護教書，壹，六六)。聖依來內說，餅接受了「天主的祈求」或「天主的話」，而變成了聖體(反異說，肆，十八，五；伍，二，三)。奧力振則主張，「以感恩與祈禱」而奉獻的餅，通過「祈禱」成為基督的身體(駁措索書，捌，卅三)；神糧因「主的話和祈禱」而「聖化」(*In Matrl. comm.* XI, 14)。聖盎博羅削、艾穆沙的託名歐瑟俾 (Ps. Eusebius of Emesa) 與聖若望·基素東都強調，餅酒的祝聖是藉着基督建立聖體時所說的話，聖盎博羅削解釋道：「所以基督的話實現了這一聖事」(論聖事，肆，四，十四)。聖若望·基素東說：「司鐸站在那裡，一面誦念建立聖體的語句，一面完成外在的表記；但是能力與恩寵却都由天主而來。他說：『這是我體』。這句話使祭品改變」(*De profectione Judae*, hom., I, 6)。聖若望·達馬森提及建立聖體的語句，也提及「呼求聖神禱詞」(Epiclesis)，但較著重於後者(正統信仰闡釋，肆，十三)。

正如貝沙利翁 (Bessarion) 樞機所云，「呼求聖神禱詞」的話，與念它的時刻無關，但與此禱詞所指的時刻有關。祝聖時，在一剎那間所發生的事，由隨接誦念的「呼求聖神禱詞」予以發揮與解釋。這項禱詞本身並無祝聖的意義，而祇有宣布的意義。雪爾 (H. Schell) 認為希臘人祇以這項禱詞來祝聖，而拉丁人則祇以基督建立聖體時所說的話來祝聖。這一意見應當予以擯棄，因為聖事的本質並非在教會權限以內 (鄧二一四七a)。

有人認為建立聖體的語句不過是彌撒正祭中的一段歷史記述而已。對於這一反調，我們的回答是：「藉着司鐸的意向，這些話句獲得祝聖的能力。在拉丁禮彌撒中，祝聖的意向特別表示在建立聖事記述以前的 "Quam oblationem" 禱詞中：「好能為我們變成祂的極愛之子，我們主耶穌基督的聖身和寶血」(雲格孟 (Jungmann) 稱之為「羅馬彌撒中為體變而作的呼求聖神禱詞」(die Wandlungsepklese))。

**籍接觸而祝聖的見解** 第九世紀時產生了一個不可置信的見解：祝聖之物與未祝聖之物相混合，能使後者祝聖。梅茲的阿麥拉 (Amalar of Metz) 對聖週五的禮儀作了如下的說明：「未經祝聖的酒，被祝聖過的餅所聖化」(Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem, *De eccl. off.*, I, 15)。這一見解基於下列成語：「祝聖過的東西同化未祝聖過的東西」(sacrum trahit ad se non sacrum)。在十二世紀以前，許多有關禮儀與教會法律的書籍都採納這一意見。但自十二世紀後半期起，神學家們與教會法學家們摒棄此見，因為惟有建立聖體聖事的語句纔能促成體質變化 (參攷神，叁，八三，2—2)。

## 第十五節 聖體的功效

### 一、與基督契合

聖體聖事的主要功效是與基督最密切的契合——確定意見

為亞美尼亞人所頒布的公告與聖多瑪斯的意見相同：「這件聖事在妥善領受者的靈魂中所施的功

效，是使人契合基督」(Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum, 鄧六九八)。士林派神學家告訴我們，契合有兩種：一種是短暫的聖事性契合 (unio sacramentalis) 始於領受聖體之時，終於聖體材料的消失；另一種是愛與恩寵中的永久的精神性契合 (unio spiritualis)。基督是葡萄樹，領受聖體者是樹枝，恩寵與超性生命從樹根流傳給他們。

基督曾允許過，靈魂與他的內在契合是領聖體的美果；這一契合的模範就是聖子與聖父的契合。若，陸，五六：「誰吃我的肉並喝我的血，便住在我內，我也住在他內」。

希臘教父們如耶路撒冷的聖濟利祿，聖若望·基素東與亞力山大里的聖濟利祿，以很實際的方式說明信友與基督在聖體中的契合。耶路撒冷的濟利祿認為，信友藉着領受基督的體與血，而成爲「基督的負荷者」(Χαρτοφόρος)，且「與他同體同血」(σώματος καὶ οὐρακίου ἀπότος; *Cat. Myst.* 4, 3)。聖若望·基素東說基督的身體與我們的身體合一：「爲了表明他對我們的極大的愛，他與我們相結合，他的身體與我們的身體相結合，以致他與我們合而爲一，恰如首腦與身軀相連合」(*In Joan.*, hom. 46, 3)。亞力山大里的聖濟利祿將領聖體的信友與基督的契同比作兩支蠟燭熔化爲一 (*In Joan.*, 10, 2 [15, 1])。

(二)從信友與基督——奧體的首腦——的契合中，產生信友——奧身的各肢體——之間的契合 (homo Christo incorporatur et membris eius unitur 鄧六九八)。聖保祿將信友們彼此契合的道理，基於信友們分享同一聖體的事實：「因爲餅是一個，我們人數雖多，只是一個身體，因我們衆人都共享這一個餅」(格前，拾，十七)。

教父們視餅與酒的製造爲信友們在奧體中相契的象徵，因製餅需要許多麥粒，製酒需要許多葡萄，如同信友們在聖體中相契，形成惟一的奧身（參攷十二宗徒訓言，致，四；聖西彼連書信，六三，十三；聖若望·基素東 *In Ep. I ad Cor.*, hom., 24, 2）。聖奧斯定特別強調與基督奧身的結合是領聖體的妙果，他稱聖體是「合一的記號」和「愛的連繫」*O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!* (*In Joan.*, tr. 26, 13)。聖多瑪斯也視聖體爲「教會合一的聖事」（神，叁，八二，2—3）。

## 二、超性生命的保存與滋長

### 聖體是靈魂的食糧，使靈魂的超性生命得以保存與滋長——確定意見

爲亞美尼亞人所頒布的文告，以聖多瑪斯的見解爲藍本（神，叁，七九，1）：「聖體聖事所給予的超性生命的功效，相當於物質飲料與食物給予自然生命的各種功效：保存、滋養、康復、令人快樂」*(Omniem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentant, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem. 鄧六九八)*。

(一) 聖體給予領受者以一種超性的力量，這種力量間接地減弱貪慾、增強愛德，並且堅固意志，使之能對抗罪惡的誘惑，從而保存靈魂的超性生命。特倫多大公會議稱聖體是「使我免陷大罪的良藥」（鄧八七五；神，叁，七九，6）。

(二) 聖體能增強與堅固恩寵的習性，灌注的德性，與隨之而來的聖神七恩，從而增強與堅固靈魂的超性生命。聖體既是處於恩寵境界者所領的聖事；當以恩寵境界爲先決條件。惟有在特殊情形下，它能消除大罪和給予初次恩寵。特

倫多大公會譴責新教人士的如下理論：「罪之赦免是聖體聖事的主要果實」（鄧八八七；參攷神，叁，七九，3）。

(三) 聖體消除小罪與罪之暫罰，從而使有病的靈魂痊癒。特倫多大公會譴稱之爲「使我們從日常罪疚中解脫出來的解毒劑」（鄧八七五）。由領聖體而產生的對天主的完善的愛德行爲，使小罪或罪之暫罰消除，而小罪與罪罰之消除的程度繫於愛的深度（參攷神，叁，七九，4—5）。

(四) 聖體給予靈魂一種精神的歡樂，這種精神的歡樂使人樂於事奉基督，樂於盡職，並且樂於接受信友生活中的一切犧牲（參攷神，叁，七九，1—2）。

### 三、永福與未來復活的保證

#### 聖體是天國永福與將來身體復活的保證——確定意見

特倫多大公會譴稱聖體爲「我人未來光榮與永福的保證」（鄧八七五）。耶穌在允許聖體時說過：「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生，在末日我且要叫他復活」（若，陸，五四）。

教父們與反對肉身復活的諾斯底士派人士爭論時，以這段經文爲依據，視領聖體是將來復活底保證。安提約基亞的聖依納爵稱聖體爲「使我們不死的救藥」，及「使人不死而永生於耶穌基督的解毒劑」（致厄弗所人書，貳拾，二）。聖依來內答覆諾斯底士派人士道：「如果我們的身體分享聖體，它們便不再會朽壞，因爲它們有了永恆復活的希望」（反異說，肆，十八，5；參攷伍，二，2等）。

由聖體本身所產生的効力（*ex opere operato*），祇有領受聖體的人能享獲。有賴於當事人的行動所產生的効力（*ex opere operantis*）則由於諸聖通功，也可讓於其他生者或死者。

## 第十六節 聖體聖事的必要性

一、對於兒童

對於尚未達理智年齡的兒童的得救，領受聖體聖事並無必要性——信理

特倫多大公會議反對喀爾文派與希臘正教神學家們的意見，定斷如下：「任何人認為對於尚未達理智年齡的兒童之得救，領聖體是必要的，此人當受絕罰」(Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessarium esse Eucharistiae communionem, A. S. 鄧九三七·參攷鄧九三三，一九二二)。實際上，既沒有規誡的必要性，也沒有方法的必要性。

根據聖經與傳承的共同教訓，祇有洗禮足以使人獲得永生。參攷谷，拾陸，十六：「信而受洗的必要得救」。羅，捌，一：「所以現今為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定」。但「在基督內」正是洗禮的效果。洗禮所賦予的成義的恩寵，在達達理智年齡以前是不可能失去的，因為理智尚未應用以前，兒童不會犯個人的罪（鄧九三三）。

聖奧斯定 (*De peccat. meritis et remissione*, I, 20, 27; 24, 34) 將若，陸，五三 (通俗本) 「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內便沒有生命」這句話，應用於尚未達理智年齡的兒童；然而他並不僅僅以領聖體聖事來解釋經文，他認為除了實領外，還可以神領基督的體與血，也就是說，信友參與基督的奧身，始於洗禮，成於聖體 (*ibidem*, III, 4, 8)。聖多瑪斯參照聖奧斯定的意見，認為按照教會的意向 (客觀地說)，須受洗禮的人渴望領聖體，因為洗禮以聖體為目標，並藉此得到聖體的功效，即成為基督奧身的一份子 (神，叁，七三，3)。

二、對於成人

(一)對於成人的得救，領受聖體有規誡的必要性 (*necessitas praecepti*)——確定意見

建立聖體聖事的語句所包含的天主誠命，顯示在基督預許聖體的話中（若，陸，五三）。在基督允許中，我們知道，要得永生必須領受基督的體與血。在第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）與特倫多大公會議中；教會對天主的積極命令予以更確切的指示，規定信友每年至少應領一次聖體（鄧四三七，八九一；法，八五九）。信友一旦達到應用理智的年齡，即七歲左右，便有遵行此項規誡的義務（鄧二一三七）。

(二)領受聖體並無方法的絕對必要性 (*necessitas medi*)，而祇有一個相對的與常情的必要性。一位信友長期疏於領受聖體，不能長久保持恩寵境界（參攷若，陸，五三）。事實上，聖體的目的是作靈魂的神糧，沒有它，超性生命終有喪失的危險。

### 三、單領（聖體或聖血）的合法性

以天主的誠命言，或以得救的方法言，每一信友並無兼領體與血的必要——信理

特倫多大公會議隨康士坦斯大公會議之後，反對胡斯派人士，也反對那主張必須兼領體血的新教人士（雙式派人士 *utraqvistes*），另定單領一式（聖體或聖血）的合法性（*Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utranque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, A. S. 鄧九三四；參攷鄧六一六*）。其理由是：基督整個地在二式之一（聖體或聖血）中。

主張兼領體血的双式派人士求援於若，陸，五三等的經文，然而這段經文與前述信理並不相悖。因為基督在他有關聖體的允許中，確實要求人們吃他的肉，喝他的血，但他並未規定領受它們的方式（參攷鄧九三〇）。古代祇有在



特殊情形下，如信友們在家裡領聖體，或給病人與兒童送聖體時，才單領一式（聖體或聖血）。中世紀時（十二與十三世紀）之所以停止領受聖血，也不無實際上的理由，主要的理由是防止人們褻瀆聖事。參攷神，叁，八十，12。

## 第十七節 聖體聖事的施行者

### 一、祝聖的能力

祇有有效地領受神品的司鐸；具有祝聖聖體的權力——信理

華爾道派人士（Waldenses）否認聖統制，並主張一切信友都具有同樣的權力。第四次拉脫朗大公會議反對此見，定斷如下：「惟有有效地領受神品的司鐸，始能祝聖此一聖事」（鄧四三〇）；參攷鄧四二四）。特倫多大公會針對新教人士主張信友具有普遍的司祭職務，而明定獨具祝聖之權的特殊司祭品位（鄧九六一，九四九）。

基於教會的聖統制度，我們必須承認，基督的「行此為紀念我」（路，貳貳，十九；格前，拾壹，廿四）這項命令，是唯獨對他的宗徒們與宗徒們的繼承人而說的。傳承始終曉示我們，基督的這項命令是針對宗徒們與他們的繼承人（主教與司鐸）而發的，而且傳承視他們為神聖與蹟的施行者。聖儒斯定稱他們為「兄弟們的監督」（護教書，壹，六五），也就是說，主教祝聖聖體，六品副祭分送聖體、酒與水給參與祭獻的信友們，並帶給那些缺席的信友（參攷聖西彼連書信，陸叁，十四；柒陸，三）。尼西亞大公會議（第十八款）給予六品副祭分送聖體之權，表示他們並無祝聖聖體之權。

從宗，拾叁，一；十二宗徒訓言拾，柒；拾叁，三；拾伍，一，諸經文很可能得到佐證：初期教會中蒙受奧恩的「先知們」也曾舉行謝恩祭獻。我人如相信他們像宗徒們一樣，直接從天主領受了聖召，因而承受了司祭之權，似乎並不違反特倫多大公會議所定斷的道理。（迦，壹，一；神，叁，六四，3）。

## 二、分施聖事者

**聖體聖事的通常施行者是司鐸，非常施行者是六品副祭（因重要理由，經教區首長或本堂司鐸之許可者）——法：八四五。**

聖多瑪斯將司鐸特權的適當性，基於領受聖體與祝聖聖體之間的連繫，天主與世人之間的中保地位，以及對於聖體的尊敬。這一尊敬要求我們接受，非在特殊情形下，惟有司鐸的祝聖過的手纔能接觸聖體（神，叁，八二，3）。昔日信友兼領聖體與聖血時，由主教或司鐸給予聖體，六品副祭給予聖血（參攷聖西彼連論背教者，貳伍）。

## 第十八節 領受聖體聖事的人

### 一、有效地領受聖體的條件

**旅居現世的任何已受洗的人，包括尚未運用理智的兒童，都能有效地領受聖體——信理（鄧九三三）。**

在古代教會裡，兒童們也領聖體（參攷西彼連論背教者，貳伍，*Const. Apost.*, VIII, 13, 14）。

### 二、妥善地領受聖體的條件

**妥善地領受聖體，必須處於恩寵境界，並須有純正而虔誠的心意——有關恩寵境界的部分為信理**

新教人士認爲惟獨信心 (*fides informis*) 是領受聖體的充足準備。此見爲特倫多大公會會議所譴責 (鄧八九三)。特倫多大公會會議同時揭示：在大罪境界中的信友必須先領受告解聖事 (若有告解機會)，始能領受聖體。祇有在必要情況下，他可以用完善的痛悔代替告解，然後去領聖體聖事 (鄧八八〇，八九三；法，八〇七，八五六)。自另一方面言，教會擯棄楊森派人士的過火理論；楊森派人士要求在大罪境界中的信友，先作與大罪相稱的補贖，並具有對天主的完全純潔的愛，始得領受聖體 (鄧一三一二等)。比約十世有關聖體聖事的文告 (一九〇五年) 中宣布：任何人接近神聖的桌子即領聖體，祇要他處於恩寵境界，並且懷着正直而虔敬的意向，即爲了超性的目的而願領受聖體，不應加以拒絕 (鄧一九八五)。

由於聖事本身所給予的恩寵的分量，隨領受者自己的準備而異，所以領聖體之前，應有良好的準備，領聖體以後，應有相稱的感恩 (鄧一九八八)。

領聖體的人須處於恩寵境界的聖經根據，見於聖保祿的殷切勸勉：格前，拾壹，廿八：「所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯」。耶穌在建立聖體以前，給宗徒們洗腳 (若，拾叁，四等)，並不僅僅爲了給宗徒們留下一個謙遜的教訓，也是領聖體聖事所要求的良心純潔的一個象徵性的表示 (參攷十節)。

教父們自始視洗禮與良心純潔，爲領受聖體聖事而獲益的先決條件。參攷十二宗徒訓言，玖，五；拾，六；拾肆，一；聖儒斯定護教書，壹，六六。在東方教會裡，司鐸 (主教) 在送聖體之前提醒信友們：「聖者始堪領受聖事」

(*ca. d'ya rors d'iors*)。聖奧斯定要求領聖體的人，要帶着純潔的良心接近祭臺 (*In Joam.*, tr. 26, 11)。不妥善地領聖體是一種褻瀆行爲。參攷格前，拾壹，廿七：「爲此無論誰，若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主的身體和主的血的罪人」。又廿九：「因爲那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」。然而直接冒犯天主的罪（憎恨天主，褻瀆）與干犯基督人性的罪（釘基督於十字架，猶達斯的出賣），客觀地說，比冒犯基督聖體聖血的罪更重（參攷神，叁，八十，5）。

爲了尊敬聖體，同時也爲了避免濫用聖體（參攷格前，拾壹，廿一），自古以來，教會便要求信友在領聖體以前，要有相當的身體方面的準備，即自午夜開始守齋（鄧六二六；法，八五八）。戴爾都良 (*Ad nazorem*, II, 5) 與聖依玻理 (*Tradit. Apost.*) 都替領聖體前守齋一事作證；聖奧斯定認爲他那時候「全世界」都遵行的（建立聖體聖事週年日除外）這個習慣，原自天主聖神的命令。他所舉出領聖體前守齋的理由是，「對這樣高貴的聖事所應有的敬意」（書信，伍肆，六，八）。一九五三年一月六日教宗比約十二世所頒布的宗座典章「天主基督」(*Christus Dominus*) 與一九五七年三月十九日的「領聖體」諭令 (*Sacram Communionem*) 將聖體齋的規則予以修改。

### (三) 論謝恩祭（彌撒）

#### 第一章 彌撒祭祀的實在性

#### 第十九節 教會所訓示的聖體的祭獻性

關於祭獻的意義，請參攷本書上冊第三〇四頁。

##### 一、教會的訓示：

##### 彌撒是一種真正的與狹義的祭獻——信理

新教人士放棄了聖體的祭獻性，而祇視聖體爲一種廣義的祭祀。特倫多大公會議針對此見，宣布聖體是一種真正的與狹義的祭祀：「任何人若說，在彌撒中，並沒有舉行真正的與狹義的祭祀，或者說祭祀就是把基督給我們食用，當受絕罰」(Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S. 鄧九四八)。在新教人士以前，威克利夫曾經否認彌撒聖祭由基督所建立（鄧五八五）。

新教人士激烈反對彌撒的理由是下列不正確的想法：按照天主教的信道，彌撒是基督十字架祭獻旁邊的一個獨立祭獻，由於司祭的祭獻行爲，彌撒本身能赦免個人的罪與罪罰(Apologia Conf., Art. 24) 參考路德 *Articuli Smal-*  
*lc.*, P. II, Art. 2; 喀爾文著 *基督敎原理*，肆，十八，一一三；海德堡的要理問答第八十題(可咒詛的偶像崇拜)。

## 二、聖事與祭獻的區分

雖然聖體聖事與謝恩祭由同一祝聖所完成，它們的性質却各不相同。聖體是一種聖事，因基督在聖體中成爲靈魂的食糧。聖體是一種祭獻，因爲基督在聖體中自作犧牲，奉獻於天主。「聖體具有祭獻性，因它被獻於主；聖體具有聖事性，因它被人領受；所以在領受它的人內，它給予聖事的效果；在那些奉獻它的人或爲之而奉獻的人們內，它給予祭獻的效果」(Rationem sacrificii habet, in quantum offertur, rationem sacramenti autem, in quantum sumitur, et ideo effectum sacramenti habet in eo, qui sumit, effectum autem sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur. 神，叁，七九，5)。聖體聖事的首要目的是人的聖化；彌撒的主要目的是天主的榮耀。以聖事言，聖體是一種延續事實(res permanentis)；以祭獻言，聖體是一個轉瞬即逝的行爲(actio transiens)。

### 第廿節 聖經所示聖體的祭獻性

#### 一、舊約的證示

(一)默基瑟德(Melchisedech)的祭獻是彌撒的雛型。

創世紀(拾肆，十八—十九)記載着下面的事：「又有撒冷王默基瑟德也帶着餅與酒出來迎接他，因爲他是至高者天主的司祭。他向亞巴郎祝福」。按照傳統的聖經注釋，默基瑟德帶着餅和酒(Profertis non offerens)，以便給天主獻祭。那時候，人們已有爲勝利而祭獻的習俗，但那並非爲了

撫慰疲倦的戰士。默基瑟德司祭品位的清楚指示，證明了這一解釋的正確性。司祭的特殊活動就是祭獻。從詠，壹零玖，四的有關默西亞而為希，伍，六；柒，一所證實的預言來看，我們知道，基督是默基瑟德型的司祭，亦即同時是君王與司祭，遵循傳承的解釋，他的祭獻與默基瑟德的祭獻相似，這一祭獻祇能够是他在最後晚餐與彌撒中，以餅與酒二形作他的體與血的奉獻。

猶太人的傳承（斐洛 *Philo*）與基督教的傳承都承認，默基瑟德曾以餅與酒祭獻天主。教父們視默基瑟德的祭獻為彌撒的雛型。聖奧斯定說：「今日全球基督信友所祭獻給天主的，在那裏第一次出現」（天主之城，拾陸，廿二）。參攷聖西彼連書信陸叁，四：聖熱羅尼莫·*In Math.*, IV, 26, 26；彌撒正祭中 *Supra quae* 的祈禱）。

### （二）瑪拉基亞（*Malachias*）的預言

拉，壹，十一記載着，天主藉先知的口向猶太人的司祭說話：「我不喜歡你們，萬軍的上主說，也不悅納你們經手的祭品，因為自日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，在各處給我的名焚香獻祭，且獻純潔的祭品，因為我的名在異民中大受顯揚——萬軍的上主說」。

天主在此拒絕了猶太教的不純潔的祭獻，並預示一種新的、純潔的祭獻將會產生。這種新的祭獻。不是教外人的祭獻、皈依者的祭獻，也不是僑居異國的猶太人的祭獻。因為教外人的祭獻緣於偶像崇拜，並非純潔的祭獻（參攷格前，拾，廿），皈依者的祭獻並非在「任何地方」都可舉行的，而且在耶路撒冷以外舉行的僑居異國的猶太人的祭獻，被視為一種不合法的祭獻。預言中所宣布的新祭獻與對天主敬禮的普通性清楚地指示着默西亞時代（參攷詠，貳壹，廿八等；依，肆玖，六）。預言所

宣示的祭獻並不是十字架上的祭獻，因為這祇限於獨一的固定的地方。預言的實現乃是「任何地方」（以常情的普遍意義言）都可奉獻的彌撒；由於祭品與首要司祭者的緣故，它是一種純潔的祭獻（參攷鄧九三九）。

最古老的傳承將瑪拉基亞的預言應用在聖體的道理上（參攷：十二宗徒訓言，拾肆，三；聖儒斯定言談，肆壹；聖依來內反異說，肆，十七，5；聖奧斯定，*Tract. adv. Jud.*, 9. 13）。

（二）依撒意亞預告，在默西亞時代，外邦人也將成爲司祭：「我也要從他們中間選拔司祭和肋未，這是上主說的」（陸陸，廿一）。然而，按照舊約的觀點，一種沒有祭獻的司祭品位，是不可能存在的。

## 二、新約的證示

### （一）彌撒的建立

聖體的祭獻意義表現在下面的事實上：基督使他的體與血真在兩種形式（餅與酒）下，由此而真在祭獻的形式之下。分開的形式象徵着在十字架的祭獻中基督的體與血的真正的分開。

基督建立聖體聖事時所說的話證示了聖體的祭獻性。當他說：「這是我體，爲你們而捨棄」。「這是我血，爲你們而傾流」時，他說明了他的體是祭獻的體，他的血是祭獻的血。「把身體捨棄」，「把血傾流」都是聖經裡有關祭獻的語句，表示奉獻是一種真正的與狹義的祭祀。



基督又稱他的血爲盟約的血。由於依撒爾民族與天主之間訂立舊約時曾獻上流血的祭品（出，貳肆，八：「你們看哪！這是結約的血，是上主按一切的話與你們所立的血」），依循聖經的觀點，結約的血就是祭獻的血。

由於 *Sodjjeon*（路加）與 *Sakudjjeon*（瑪竇，馬爾谷，路加）這二個分詞都用現在式，人們認爲祭獻的行動完成於現在，即最後晚餐的時候，但就語言文法來說，也可指不久的將來（除路，貳貳，廿以外，通俗本聖經都譯成將來式）。就意義來說，最後晚餐和基督在十字架上捨身流血有不可忽視的關係，否則最後晚餐將成爲十字架祭獻以外的一個獨立祭獻。依據建立聖體的言詞，在最後晚餐中臨在的體與血和在十字架上獻出的體與血既是二而一的，可以推想，十字架上的祭獻亦因體與血而臨在。路，貳貳，廿的行文方式也使人作如上的解釋法，因爲路加福音中的「傾流聖血」是指着晚餐爵杯而言的。

從「行此以紀念我」（路，貳貳，十九；參攷格前，拾壹，廿四）的命令中，可以引伸出：謝恩祭將是新約的一項恒久的制度。

（一）對於彌撒的一些暗示

希，拾叁，十：「我們有一座祭壇，那些帳幕內行敬禮的人沒有權利由其上吃祭物」。「由祭壇上吃用」的意思就是吃在祭臺上奉獻過的祭品。這段經文如以字面意義解，是指領聖體，或以假借意義解釋，則指分享十字架祭獻的果實。照上下文來看，第二種意義似乎比較恰當。（參攷十一節—十二節）。

格前，拾，十六—廿一將領聖體與猶太教及外教人士享用祭物相提並論；參與「主的筵席」和參與「邪魔的筵席」二事互相排斥：「你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯；你們不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席」。這一推理方式以「聖體是用於祭獻的食物」為先決條件，然而用於祭獻的食物表示已先舉行了祭獻（鄧九三九）。

## 第廿一節 傳承所示聖體的祭獻性

### 一、尼西亞大公會議以前的證示

哈納克 (A. Harnack) 與維倫 (F. Wieland) 主張，在最初二世紀中，教會祇有一種表之於讚頌，崇拜與感恩的主觀的與精神性的祭獻。後來聖依來內 (哈納克認為是聖西彼連) 將一種客觀的，實在的祭獻即基督的體與血，代替了前述主觀的祭獻。然而傳承的最古老的證據明示教會始終以聖體為一種客觀的祭品。

十二宗徒訓言錄指示我們：「每逢上主的日子，召開集會，分裂祭餅，舉行感恩禮。你們要先告明諸罪，好使你們的祭獻 (θυσία) 是純潔的。凡與鄰人爭吵的，應先和解，始能參與禮儀，以免玷污祭獻。因吾主教訓過：「任何地方，任何時刻，給我獻上純潔的祭品，因為我是偉大的君王，上主說，我的名在普世受頌揚」(拉，壹，十一—十四)。聖體的祭獻與瑪拉基亞所預言的祭獻的相提並論，以及瑪，伍，廿三—廿四(「若你在祭臺前要獻你的禮物」)的語句，都指出聖體被視為一種外在的祭品。

羅馬的聖克來孟告訴我們(約九六年)，主教的任務是奉上祭品。致格林多人書，肆肆，四：「主教們聖善無疵地奉獻祭品，我們若把他們革除職務，乃是一大重罪」。「奉獻祭品」(προσφέρειν τὰ δῶρα) 指點一種真正的，實在的祭獻。

安提約基亞的聖依納爵(一〇七年卒)將聖體與祭臺相連繫，暗示了聖體的祭獻性；而祭臺是祭獻的所在(θυσιαστήριον)。致斐拉德人書，肆：「應當小心，祇參與一個聖體；吾主祇有一個體，一個杯，使我們契合於他的血；祇有一個祭臺，正如祇有一位主教和眾司鐸與六品副祭一起」(參致斐拉德人書，伍，二)。

聖儒斯定（一六五年卒）視那些痊癒的麻瘋病患者所奉獻的麥粉的祭品，是聖體的一個雛型。他認為瑪拉基亞所預言的，將在各地舉行的純潔的祭獻，是「聖體聖事的餅與聖體聖事的爵」（*Dial.*, 41）。而且按照他所著的護教書，壹，六六，聖體聖事的餅就是基督的體，聖體聖事的爵就是基督的血。在言談，壹壹柒（*Dial.*, 117）中他似乎把聖體的祭獻安置在彌撒中的祈禱與感恩禮中：「我確認，正直人的祈禱與感恩是惟一完善的祭獻，是最中悅上主的。因為信友們自古以來所奉獻的便是這些」。這一意見針對猶太人的物質祭獻。但是言談，肆壹並不否認，在祈禱與感恩下奉獻基督的體血，作為信友們的祭品亦屬可能。

里昂的聖依來內（二〇二年卒）表示，基督的體與血是「新約的新祭獻」、「由宗徒所傳，教會在世界各地向天主獻祭」。這是瑪拉基亞預言的實現（反異說，肆，十七，5；參攷肆，十八，2與4）。

戴爾都良（二二〇年卒）視參與聖體的禮節，就是「站在天主祭台邊」，領聖體則是「參與祭祀」（*participatio sacrificii, De orat.*, 19）。

聖西彼連（二五八年卒）告訴我們，既然按照默基瑟德的品位，基督是大司祭，「他向天主父所奉上的祭獻，正是默基瑟德所奉獻過的：餅與酒，也就是他的體與血」（書信，陸叁，四）。「當司祭效法基督作基督所作之事時，他真正代表基督；當他瞻仰基督獻出自己，開始以同樣的方式獻祭時，他在教會內向天主父呈奉真實而完善的祭獻。」（書信，陸叁，十四）。

## 二、尼西亚大公會議以後的證人

尼西亚大公會議以後最著名的證人，是耶路撒冷的聖濟利祿，聖若望·基素東，聖盎博羅削與聖奧斯定。

耶路撒冷的聖濟利祿（三八六年卒）在他的第五本「奧蹟導論」（*Mystagogical Catechesis*）中，曾經描繪「當時在耶路撒冷所舉行的聖體禮」。他稱聖體的完成是一種精神的祭獻，對天主的不流血的敬禮、一種和好的祭獻（3. 8），祭品是「為我們的罪而犧牲的基督」（n. 10）。

聖若望·基素東（四〇七年卒）給天主教鑲品的尊高作證，鑲品的尊高主要是由於基督自爲犧牲的祭獻的卓越性（*De sacerdot.*, III, 4）。他說：「對這共同參與的桌子，對這爲我們而犧牲的基督，對這桌子上的祭獻，我們應當有敬意。」（*In Rom.*, hom., VIII, 8）。

聖盎博羅削（三九七年卒）曉示我們，在彌撒中，基督是犧牲，同時也是司祭：「雖然現在我們看不見基督被祭獻，但當他的體被祭獻時，他仍在地上被祭獻。是的，他甚至也在我們內奉獻他自己，因爲他的話聖化那奉上的祭品」（*In Ps.*, 38, 25）。

聖奧斯定（四三〇年卒）證示，「教會每日的祭獻」是聖事，即基督在十字架的祭獻的神祕重行，在這個祭獻中基督曾經是祭品，也是司祭」（天主之城，拾，廿；參攷書信，玖捌，九）。基督信友的祭獻是瑪拉基亞所預言過的，普通性的祭獻（*Tract. adv. Jud.*, 9, 13）。

古代的禮儀經書與教父們一同給聖體的祭獻性作證。參攷特摩伊的塞拉俾（*Serapion of Thimus*）的祭獻禱詞與羅馬彌撒正祭禮聖體聖血後的禱詞。

士林派神學家在一切有關聖體的祭獻性的重要道理上，保持了教父們的觀點（神，叁，八三，1）。中古世紀時，彌撒的許多註釋者較着重彌撒的禮儀探討而疏略於彌撒的信理研究。彌撒祭禮道理比較深刻的介紹與理論性的研究要歸功於近代神學家們。

## 第二章 彌撒的本質

### 第廿二節 彌撒與十字架上祭獻的關係

#### 一、彌撒的相對性

彌撒以聖事方式表現及紀念基督在十字架上的祭獻，並分施它的救贖功能——信理

十字架上的祭獻是一種絕對的祭獻，因它既不是紀念過去的祭祀，也不是未來祭獻的雛型；而彌撒則是一種相對的祭獻，因它本質地與十字架的祭獻相連繫。特倫多大公會議宣布：基督給他的教會留下了一個可見的祭獻：「在這祭獻中，昔日十字架上的流血祭獻以聖事方式被表現，它的紀念要留傳至世界末日，而它那救贖的能力，要用於赦免我們每日所犯的罪疚」（鄧九三八）。

基於這一解釋，彌撒與十字架上祭獻的關係可以更確切地解釋為：一種聖事方式的表現 (representatio)、一種紀念 (memoria) 與一種運用 (applicatio)。基督的體與血既然在那象徵基督在十字架上體血真正分開的兩種外型 (餅與酒) 內，彌撒就是基督在十字架上祭獻以聖事方式的表現。再者，彌撒是紀念基督在十字架上的祭獻，後者要存留直到世界的窮盡，正如祝聖後的「追憶」(anamnesis) 禱詞所特別表示的。然而彌撒不僅是一種紀念 (鄧九五〇)，而是一種真正的狹義的祭獻。彌撒還是十字架祭獻美果的應用，它將美果分於需要救贖的人們。羅馬要理問答視彌撒與十字架祭獻的關係為一種更新 (Instauratio, II, 4, 68, 74)。

從彌撒的相對性中，我們知道，彌撒絕不傷損十字架上的祭獻，相反的，彌撒從十字架的祭獻吸取它全部的功能，並將後者的美果施於每一個人 (鄧九五二)。

在聖經裡，涉及彌撒與十字架祭獻之關係的是基督建立聖體時所說的話（奉獻被捨的體與傾流的血），與基督的命令：「行此以紀念我」，尤其是聖保祿所加於這些話的解釋：「你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死，直到他來」（格前，拾壹，廿六）。

在教父們中，聖儒斯定早已提及，紀念吾主的苦難與聖體禮節有關（言談，壹壹柒，三）。根據聖奧斯定，教會每天的祭獻是十字架祭獻的神秘畫像（天主之城，拾，二十）。參考聖西彼連書信陸叁，九與十七。

## 二、彌撒與十字架上祭獻的本質一致

### 在彌撒與十字架祭獻中，祭品與首要司祭一致，祇有祭獻的方式各異——信理

特倫多大公會議宣布：「同一個祭品，同一位司祭，藉着司鐸們的幫助而作奉獻；他就是昔日在十字架上自獻於主的那一位；不同的祇是奉獻的方式」（*Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.* 鄧九四〇；參攷一九四七年比約十二世「天人中保」通諭）。

祭獻的犧牲就是基督的體與血（彼此相伴）就是整個人而天主、耶穌基督。聖事的外型（餅與酒）使祭品的臨在成爲肉眼可見。然而這兩種外型本身不屬於祭品。首要司祭是耶穌基督，他用司鐸作他的僕人和代表，代他祝聖。按照多瑪斯派神學家的意見，基督在每一彌撒中，直接完成一個祭獻行動；然而，這個行動不應視如許多連續的行動之總和，却是受榮耀的基督的惟一而綿延的祭獻行爲，彌撒祭獻的目標也與十字架祭獻完全一致：主要的目標是天主的榮耀，次要的目標是補贖、感謝和求恩。

祭品與首要司祭雖完全一致，祭獻的外在舉動則在量與質上均有不同。在十字架上，祭品是以流血方式，藉體與血的真正分開而祭殺（*immolatio realis*）；在彌撒中，則是以非流血方式，藉體與血的神祕分離而祭殺（*immolatio mystica*）。

### 第廿三節 彌撒的形體本質

這節所要討論的問題，就是彌撒的那一部分是狹義的祭獻行動。

#### 一、自消極方面言

(一) 奉獻禮不是彌撒的主要部分，因為嚴格地說，祭品並不是餅與酒，而是基督的體與血（鄧九四九：*Ut offerent corpus et sanguinem suum*）。餅與酒的奉獻祇是祭獻的準備。

(二) 司祭領聖體也不是彌撒的本質部分。祭獻性的聖餐不屬於彌撒的本質；因為曾有一種沒有聖餐的真正祭獻如十字架上的祭獻。分享祭獻的食物正以祭獻的完成為先決條件。再說，領聖體並非因基督首要祭獻者的名而作，它的主要目的不是天主的光榮，像祭獻的目的的一樣，而是領受者個人的神益，所以它不是基督祭獻的狹義的表現。特倫大公會議反對將領聖體與彌撒本質相提並論，定斷如下：「任何人說祭獻就是基督使我們食用他的身體，當受絕罰」（*Si quis dixerit, quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S. 鄧九四八*）。

(三) 與祝聖相連的司祭的領聖體，也不是彌撒的主要部分，正如許多贊成「毀壞」理論（註）的人所主張的。按照「毀壞」理論，祭品的毀壞便是祭獻的本質（裴拉明，戴·路哥）。但這一理論很不可靠。而且，實際上，在領聖體時，祭品並無狹義的毀壞，而祇有聖事外型的毀壞。此外，第二小節中所陳述的理由，可以應用在這一點上。

司鐸領聖體不是彌撒的組成部份，但它却是彌撒的完整部分，因為彌撒是奉獻祭品與分享祭品。信友們領聖體對

（註）：參見下節彌撒的形而上本質。

彌撒的有效性與合法性並不需要，反而是件值得推薦的事（鄧九五；參攷鄧九四四，一五二八）。

(四) 彌撒的本質行動也不是祝聖以後的奉獻的祈禱 (J. Fox)，因為司鐸並非以基督的名而是以他自己的名與信友團體的名而奉獻。這種祈禱並非由基督所定，在特殊情況下，可以取消。

(五) 擘餅 (M. Cano) 與餅酒的混合也不屬彌撒的本質；事實上，這兩種禮節不是直接對祭品，而是對聖事外型而作。在某些情況下，可以省略。而且混合酒餅的禮節是教會所定的。

## 二、自積極方面言

### 祭獻的主要部分祇是祝聖禮——一般意見

祝聖禮原係基督所建立，由司鐸以基督的名，完成於狹義的祭品上，表現十字架的祭獻。為實現這一祭獻，需要雙重的祝聖，因基督在最後晚餐中曾作雙重的祝聖。除了基督的榜樣以外，仍舊需要雙重的祝聖，好以聖事方式表現出基督在十字架上的體血的分離。

葛利哥里·納齊安松認為司祭以祝聖的話，「用他的聲音，如同用一把劍，以不流血的方式將吾主的體與血分開」（書信，壹柒壹）。神學家們贊成教父們所採用的字彙，他們談到基督的不流血的神祕祭殺 (immolatio incruenta, mactatio mystica)，成為被祭獻的天主羔羊。聖多瑪斯也把聖體的祭獻行動置於祝聖禮中（神，叁，八二，10）。

### 第廿四節 彌撒的形上本質

彌撒的形上本質問題就是：什麼東西使祝聖（更確切地說，雙重的祝聖）成爲一種祭獻行動？

#### 一、近乎事實的解答



在形成祭祀本質的奉獻行動中，我們要分清二方面：外在的禮儀與內在的精神。外在的禮儀就是基督體血以聖事方式的神秘分開，這聖事方式的神秘分開是藉双重的祝聖因言語的力量而完成，並且是十字架上基督體血的真正的歷史性分離的客體表現。基督以首要司祭的身份，藉次要祭獻者完成外在的祭獻行動，與此相應的是內在的祭獻行為，在這祭獻行動中，基督出於順從與愛，自獻於天主，當作犧牲，正如在十字架上他自願地奉獻了他的體與血。外在祭獻與內在祭獻彼此相輔相成，一如材料與形式。

## 二、有關彌撒祭祀的幾種理論

### (一)毀壞論 (Destruction Theories)

新教人士放棄彌撒的祭獻性，摧毀論或改變論之產生是爲了反對這一新教看法。摧毀論或改變論的出發點如下：祭獻的本質是犧牲的真正的毀壞或改變，因此這兩種理論將彌撒的本質置於祭品的真正的毀壞或改變。素阿勒茲認爲，祭品的真正毀壞或改變是在於：酒與餅的本質藉體變而毀壞以及基督體血的產生；按照戴·路哥 (J. De Lugo) 與法蘭士林 (Franzelin) 的意見，則是基督的體與血轉而處於食糧與飲料的境界，因此它們具有死亡的某種外形。申福哥 (Cienfuegos, A.) 則認爲：自祝聖至酒餅二形之混合，基督的聖事性身體的知覺官能的自願取消就是祭品的毀滅或改變；裴拉明 (S. R. Bellarmin)、索篤 (D. Soto) 與其他人士却認爲領聖體就是祭品的毀滅或改變。

謝本 (M. J. Scheeben) 贊同素阿勒茲的意見，認爲真正的改變是一種改善 (immutatio perfectiora)，因爲由於餅與酒改變而產生了基督的體與血。然而這些意見一姑且不論那很成問題的出發點與其他各種困難——在下列事實前敗退：基督榮耀的身體不能再受苦，因此狄義的祭品——基督的體與血也就不能真正改變。因此，真正改變的是餅與酒或其形相。

下述理論是毀壞論的一種特別形式：祭獻的本質行動是由雙重的祝聖所完成的神祕祭殺（*mystical immolation*），因為藉言語的力量，在餅的外形下祇有體的實在，在酒的外形下祇有血的實在。伐斯蓋（G. Vasquez）認為，祭品先前已經有的真正的改變再度活生生地表現（表現性的變化 *immutato repraesentiva*）出來，就足以構成相對的祭獻。賴西烏斯（L. Lessius）則主張，祝聖的語句本身（*per se*）有意使基督的體與血真正分離；然而，受光榮的基督身體已不能再受苦，由於這外在關係（*per accidens*），上述的分離不能形成。比納（L. Billot）則認為，表示出內在的祭獻行動屬於祭獻的本質。按照基督的聖事性存在方式，他的體血的聖事性分離，能表示出基督處於死亡與毀壞的某種外在境界中（聖事性或神祕祭殺 *immolato sacramentalis vel mystica*）。

奧蹟論（*The Mystery Theory*），由格賽爾（Odo Casel）所創，主張基督在十字架上完成的歷史性的真正的祭獻行為，在祭台上以神祕而真正的方式重現；這祭獻行為祇有一個，是超越時間與歷史的。主張基督的救贖工程在彌撒祭祀和聖事中（*Mysteriengegenwart*）以神祕而實在的方式臨在的人士，他們所作的聖經與傳承的引證都不足以使人信服。教宗比約十二世在一九四七年所頒布的「天人中保」通諭中對「奧蹟論」加以拒絕（鄧二二九七，二）。

(二) 奉獻論（*Oblation Theories*）

奉獻論的出發點是：雖然大多數祭獻都包含了祭品的毀壞，祭品的毀壞不是祭獻的本質。既然如此，那末祇有將犧牲奉獻於天主，才是祭獻的本質。這樣看來，彌撒祭獻的本質是基督自己在祭台上實現的奉獻（實際地或効力地）。雙重的祝聖所造成的神祕的體血之分開，僅被視為一種奉獻的條件。許多法國近代神學家如勒班（M. Lepin）、拉·答葉（M. de la Taille）、達爾荷佛（V. Thalhoffer）、拜爾（G. Pell）、與翁柏爾（M. ten Hompel）等，均主張此說。

拉答葉認為奉獻是祭獻的本質部分，但是他認為祭殺也是贖罪的祭獻所必須的。基督的祭獻就是他最後晚餐中所完成的奉獻祭品的禮節，這祭品以後在十字架上將被祭殺。彌撒就是教會將十字架上被殺的犧牲獻於天主的禮儀，在彌撒中，基督祇效力地舉行祭獻，因他自我犧牲的意思萬古常存。然而，按照聖經，基督在十字架上的祭獻本身是眞

正的與狹義的祭獻，並非與最後晚餐相連時才如此。並且按照教會的訓誨，在彌撒中所重行的並非最後晚餐的奉獻，而是十字架上的祭獻。

(三)綜合

奉獻論給予基督的內在奉獻行為以決定性的意義，這是合理的。但是由於祭獻禮儀本質地包括外在的祭獻行動，這一外在的祭獻行動有形地表現出內在的祭獻意向，因此，完全自願地接受體與血的真正分離，屬於基督在十字架上的祭獻的本質。而彌撒祭獻則本質地要求藉双重祝聖而造成的基督體血的神祕的分離。這種分離不僅是奉獻的一個條件，而是祭獻的主要構成部份。因此，那些把双重祝聖所完成的神祕的聖事性祭殺與基督的內在祭獻行為連在一起的理論，正確性可能最大 (N. Gahr, L. Billot, Fr. Diekamp 與其他神學家)。

### 第三章 彌撒的功效與其作用 (Effects and Efficacy)

#### 第廿五節 彌撒的功效

彌撒不僅是讚頌與感恩的祭獻，而且也是贖罪與求恩的祭獻——信理

特倫多大公會議定斷：「任何人若說彌撒祇是讚頌與感恩的祭獻，而不是贖罪的祭獻，也不應當爲生者與死者、爲罪惡、懲罰、補贖以及其他需要奉獻彌撒，當受絕罰」(Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis non autem propitiatorium... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, A. S. 鄧九五〇)。

#### 一、讚頌與感恩的祭獻

由於祭品的無限價值與首要司祭的無限尊貴，彌撒是祇呈奉於天主的最卓越，最完善的讚頌與感恩的祭獻。教會雖然有紀念聖人的彌撒，但並沒有向聖人們奉獻彌撒；惟有天主能承受彌撒的聖祭。教會紀念諸聖人，是爲了感謝天主賜恩惠與光榮於諸聖，並且請諸聖爲我們轉禱(鄧九四一，九五二)。

自第二世紀開始，教會常在殉道聖人週年日舉行紀念彌撒(參攷聖保理加布殉道錄，拾捌，三；聖西彼連書信，叁玖，三)。

在禮儀中，讚頌天主與感謝祂所賜創造與救贖的恩惠，多表之於有關聖體的祈禱中(頌謝引與常典)。聖儒斯定

作證道：「兄弟們的首長（主教）奉獻祭品，讚頌稱揚宇宙之父，因聖子與聖神的名；然後他為我們所承受的一切恩惠感謝天主」（護教書，壹，六五）。

## 二、贖罪與求恩的祭獻

彌撒既是贖罪的祭獻，他能赦罪與罪之罰。彌撒也是求恩的祭獻，它賦與自然的與超自然的恩惠。正如特倫多大公會會議所宣布的，贖罪的祭獻不僅可以為在世的人舉行，遵循宗徒的傳承，也可為煉獄的靈魂舉行（鄧九四〇，九五〇）。

彌撒贖罪特性的聖經證明見於瑪，貳陸，廿八：「因為這是我的血，新約的血，為大眾流出來，好赦免罪過」。希，伍，一告訴我們，任何司鐸都有「奉獻供物和犧牲，以贖罪過」的責任。

聖若望行實 (*The Acts of John*: 第二世紀後半期) 已經載有「舉餅禮」，即在人死後第三日，在其墓地舉行聖餐禮 (p. 72)。戴爾都良作證當時在信友逝世的週年紀念日，有舉行聖餐禮的習慣 (*Cor. mil.*, 3)：「在死者的逝世週年日我們舉行祭獻，我們把逝世的日子視為生日」，參考 *De monog.*, 10; *De exhort. castit.*, 11)，耶路撒冷的濟利祿稱彌撒為「贖罪祭」(*Boetica Haereticos*)，並且說：「我們奉獻因我們的罪而被殺的基督，從而使仁慈的天主與他們（亡者）及我們和好」(*Cat. myst.*, V, 10)。聖濟利祿也作證，在彌撒中，我們紀念那些需要援助的人，為他們祈求天主的佑助：「總之，我們一同為那些需要援助的人祈禱，我們為他們恭獻彌撒」(*ibidem*, V, 8)。參攷聖奧斯定論願念亡者，壹，三；拾捌，廿二；教義手冊，壹壹零；懺悔錄，玖，十一）。

## 第廿六節 彌撒的作用

### 一、彌撒的一般作用

彌撒是基督——首要司祭——的自我祭獻；是教會的祭獻，因基督曾將聖體託付給教會，作為祭獻與聖事（鄧九三八）；彌撒也是舉行彌撒的司鐸與參與祭禮的信友們的祭獻。因此，嚴格地說，並沒有所謂「私人彌撒」（Private Masses），參攷鄧九四四。

（一）作為基督的自我祭獻，彌撒是本身會產生効力的祭獻（ex opere operato），也就是說，它的効力與舉行彌撒的司鐸及參與彌撒的信友們的品德無關。特倫多大公會會議宣布：「純潔的祭獻（拉，壹，十一）不可能被奉獻者的不配與邪惡所玷污」（鄧九三九）。

（二）以教會的祭獻言，彌撒幾乎能由它自己產生効力（quasi ex opere operato）；因為教會是基督的神聖而無玷的淨配（厄，伍，廿五等），無時不中悅上主。

（三）以行祭的司鐸與參祭的信友們的祭獻言，彌撒與其他善工一樣，其實效有賴於當事人自己所處的倫理境界（ex opere operantis）。神，叁，八一，6。

## 二、贖罪與求恩的特殊作用

特倫多大公會會議曉示我們，彌撒是一種贖罪的祭獻，「為罪惡、懲罰與補贖」（pro peccatis, poenis, satisfactionibus）而呈奉，也是求恩的祭獻，為了其他的需要（pro aliis necessitatibus）而舉行（鄧九五〇）。

（一）彌撒不像洗禮與告解聖事，直接赦免諸罪，而是間接地賦與痛悔的恩寵。特倫多大公會會議宣稱：「天主因這個祭獻的舉行而被和解，他就賜與痛悔的恩寵與能力，這樣，無論罪疚多麼深重，他都

予以寬赦」(鄧九四〇)。

(二)赦罪與赦免永罰以後所遺留的暫罰，在彌撒中，不僅藉痛悔恩寵之賜予，而且是直接地赦免；因為耶穌基督代替我們和煉獄的靈魂，將贖罪的祭品獻給天主。罪罰赦免的多少，對現世信友而言，視他們的準備而異。對於煉獄的靈魂，彌撒的贖罪效力是以代求方式(per modum suffragii)來實現。由於這些靈魂都處於恩寵境界，毫不引起阻碍，一般神學家們認為，他們的罪罰必然會得到部分的寬赦。特倫多大公會議訓示，煉獄的靈魂「能獲得幫助，尤其是愉悅天主的彌撒聖祭能够援助他們」(鄧九八五)。

(三)從首要司祭的轉求而言，彌撒一定會獲得所求的恩惠。但是由於為某人獻彌撒求恩時，某人自己與所求的事物往往未能滿足蒙恩的必要條件，所以求恩彌撒的效力實際上是不確定的。

## 第廿七節 彌撒的價值與美果

### 一、彌撒的價值

(一)內在價值 (secundum sufficientiam)

所謂彌撒的內在價值，就是彌撒本身 (in actu primo) 特有的尊嚴與效能。由於祭品與首要祭獻者的無限尊威，彌撒的內在價值是無限的。

(二)外在價值 (secundum efficaciam)

彌撒既是讚頌與感恩的祭獻，它的外在價值，即它的實在效果 (*in actu secundo*) 也是無限的，因為崇拜與感恩功行直接與天主有關係，天主是無限的存在，他能接受一種無限的行動。

作為贖罪與求恩的祭獻，彌撒具有有限的外在價值，因為贖罪與求恩都與人有關，人既是受造物，祇能接受一種有限的效果。這可以解釋為何教會時常為同樣意向奉獻彌撒。

彌撒的贖罪與求恩價值，就強度而言，即就它所表現的效力而言是有限的。但就其廣度而言，即按參與彌撒的人數而言，依比較可靠的意見（加耶當 Cajetanus 與其他神學家），彌撒的贖罪與求恩價值是無限度的 (*indefinite*)。所有的神學家都贊成，信友人數增加時，為全體信友而產生的彌撒果實 (*fructus generalis*) 並不減少。同樣的，當幾位司鐸共同行祭時，或當參與彌撒的信友人數極多時，為獻祭司鐸和參與的信友而產生的祭獻果實 (*fructus specialis*) 並不減少。正因每一位參與彌撒的人祇按照他準備的程度而承受有限的祭獻果實，基督的祭獻之恩寵的無限圓滿性是取之不盡的。

若干神學家却持相反的意见，認為每一台彌撒因天主的積極命令，其特殊的祭獻果實是有限度的。所以當參與彌撒的信友人數加多時，各人所享的果實便形減少。持這一意見的人以為教會既有為某一個人或某些特殊需要而獻彌撒的慣例，就是上述天主的命令的證據。

## 二、彌撒的果實

所謂彌撒的果實就是贖罪與求恩的祭獻所產生的效果：赦罪、贖罪與求恩的效力。自司各脫 (*Scotus*) 時期起，神學家區分下列三種果實：

(一) 一般果實 (*fructus generalis*) 就是為全教會的福利，為現世信友與煉獄的靈魂的果實；與獻



祭司鐸的意向無關，因為每一台彌撒是為教會而獻的（鄧九四四）。參攷奉獻時的禱詞。

(1) 特殊果實 (*fructus specialis vel ministerialis vel medius*)，即為某人奉獻彌撒時，為某人的福利而產生的果實，無論是為現世的人或逝世的人。神父為特殊意向舉祭 (*application*) 是祈求天主把祭獻的果實賜給某人某事，並不是驕矜地擅自處理祭獻的果實。

戴爾都良 (*De monog.* 10)、聖西彼連 (書信，壹，二) 與聖奧斯定 (懺悔錄，玖，十二等) 都曾作證為某些人奉獻彌撒的習慣。比約六世擯棄比斯道亞 (*Pastora*) 會議的如下意見：司鐸隨他的意願將彌撒的效果給予某人，乃是對天主權利的一種冒犯；再者，獻儀者可蒙受特殊的祭獻果實，也是錯誤的（鄧一五三〇；法，八〇九；參攷 *Memento* 禱詞）。

(2) 個人果實 (*fructus specialissimus vel personalis*)：首席司鐸——基督的僕役與代表（舉祭司鐸）與參與祭獻的信友們所領受的恩惠。

由於彌撒與其他聖事一樣，並非機械地產生效果，信友須有相當的倫理準備，始能蒙受祭獻的美果；而所領美果的多寡又隨各人的倫理準備而不同。參攷鄧七九九。

## 丁、懺悔聖事

### 第一節 懺悔的概念

#### 一、懺悔聖事

懺悔聖事 (Poenitentia, *peritencia*) 就是信友在領洗後所有過犯，經痛悔、誠切告罪、並有所補償，由司鐸與以赦免的聖事。拉丁文 Poenitentia 一詞也指懺悔聖事中的某一部分，就是補贖。

## 二、懺悔的德性

舊約與新約都詳勸勉信友要有懺悔的德性（參攷則，拾捌，卅等；叁叁，十一；耶，拾捌，十一；貳伍，五；岳，貳，十二；德，貳，廿二；拾柒，廿一等；瑪，叁，二；肆，十七；宗，貳，卅八）。懺悔的德性始終是赦罪的一個必要的先決條件（鄧八九四）。懺悔德性使意志傾向於在內心遠離罪惡，並為這些罪惡向天主作補償。也就是靈魂因自己所犯的罪過而痛苦，因為它得罪了天主，並且決定改過 (*dolor de peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito, 神，叁，八五，3*)。懺悔德性的外在表現是告解，行各種補贖善工、如祈禱、齋戒、調濟、克己與忍受天主所賜的效驗等。

按照路德的理論，懺悔祇是生活的一種革新 (*optima poenitentia nova vita*)。這一理論已被教會斥為異說（鄧七四七，九二三）。聖經詔示我們，罪人為自己所犯的罪懺悔時，不但要有內在的懺悔心思，而且也要有外在的懺悔善工。參攷則，拾捌，廿一等；岳，貳，十二：「你們應該全心歸向我，禁食，哭泣，悲哀！應撕裂你們的心，而不撕裂你們的衣服，應歸向上主你們的天主」。「新生活」是懺悔的目的，而不是它的本質（參攷聖奧斯定訓道辭，叁伍壹，五，十二）。

在新約的超性秩序中，懺悔聖事與懺悔德性彼此密切地連繫。由於懺悔聖事包括痛悔告罪與補贖，而這些都是懺悔德性的表示，所以沒有懺悔德性或補贖的心意，懺悔聖事便無法存在。再者，在新約的超性秩序中，一個受洗後陷於重罪的人，至少要有領受懺悔聖事的願望，否則，僅有懺悔德性，仍不能使他獲得成義的恩寵。

# (一) 教會的赦罪權

## 第一章 赦罪權的存在

### 第二節 信理與異說

#### 一、信理

教會從基督那裡，承受了赦免洗禮以後所犯諸罪之權——信理

特倫多大公會議針對新教人士，定斷如下：基督曾將赦罪與不赦罪之權，託付給宗徒們與他們的合法繼承人，使受洗後陷於罪愆的信友們與天主和好。赦罪之權不僅包括宣講赦罪的福音之權，如新教人士所解釋的，抑且包括真正地赦免諸罪之權（鄧八九四，九一三）。

#### 二、異說

古代與中古時期的某些離異的支派曾對教會的赦罪之權，與以限制，並認為信友們也有此權。蒙丹派人士（註一）（Montanists 如戴爾爾都良）主張拜偶像，通姦與謀殺之罪不得赦免，而視那些「神修者」（Spirituals）具有赦罪之權。諾伐軒派人士（註二）（Novatianists）拒絕背棄信仰的人回歸教會的懷抱。他們認為教會祇應該由「純潔者」（The pure）所組成，因此摒絕那些曾陷於大罪境界的信友。同樣地，多那忒派人士（Donatists）取消那些陷於大罪的人作懺悔或返歸教會的可能性。華爾道派人士（Waldenses），威克利夫派人士（Wycliffites），「卡達里」（Cathari）（

註三) 胡斯派人士 (Hussites) 放棄教會的聖統制度，認為一切善良與熱忱的信友都有赦罪之權。威克利夫還認為，罪的外在的告明是多餘而無用的 (鄧五八七)。

新教人士完全否認教會有限赦罪之權。雖然最初他們曾在洗禮與聖餐之外，保留赦罪與補贖，視之為第三件聖事 (Apol Conf. Aug., Art. 13)，而新教的成義理論必然地導向真正赦罪權的放棄。實際上，如果成義並非罪的真實的消除，而祇是一種外在的「不歸罪」，或基於依賴的信心之「罪的蔽隱」，那末赦罪 (absolution) 也並非罪的正解除，而祇不過是宣布 (nuda declaratio) 諸罪已因着依賴的信心而得到解除，即不再追索罪罰。

新教人士否認懺悔與洗禮聖事迥異，而其本身為一件聖事；認為懺悔與洗禮根本是同一聖事，由於罪人記起領洗時赦罪的保證，必重發洗禮時依賴的信心，洗禮以後所犯諸罪便得以赦免。所以新教人士主張，懺悔祇是「回歸到洗禮」 (regressus ad baptismum)。按照奧斯堡信條第十二款，懺悔包括二個主要的因素：痛悔，即「由承認罪而加諸良心的恐怖」 (terrores inussi conscientiae agnito peccato) 以及因基督的緣故而蒙赦罪的「信心」。他們認為不需要告明諸罪，因為赦罪者對於懺悔者毫無轄治權可言。他們放棄懺悔者應作的補贖，而以為這一補贖有損於基督的補贖功效。

現代主義人士 (洛阿西 A. Loisy) 主張初期基督教並無教會權威所認可的信友陷罪後的和好禮節。後來教會雖有了懺悔的制度，但是並不稱它為聖事。他們認為若，貳拾，廿二—廿三與路，貳肆，四七 (宣講懺悔赦罪的道理)，瑪，貳捌，十九 (命令給人付洗) 的意義相同，因此上述這些語句都指點洗禮時的罪之赦免 (鄧二〇四六—四七)。

(註一) 見王譯天主教史第卅四頁。

(註二) 見王譯天主教史第卅八頁。

(註三) 見王譯天主教史第二三〇頁。

### 第三節 聖經的證據

#### 一、預許「鑰匙」、「束縛」與「釋放」之權

(一)在斐理伯的凱撒勒雅境內，伯多祿明認耶穌為默西亞以後，耶穌對他說：「我要將天國的鑰匙交給你」（瑪，拾陸，十九）。天國的鑰匙是指天國的最高權。持有天國鑰匙的人有准許或拒絕人進入天國的全權。然而，由於重罪是拒絕人進入天國的原因，「鑰匙」所象徵的權柄應當包括赦罪之權，把遭隔絕而願回歸天主的罪人接納過來（參攷依，貳貳，廿二；默，壹，十八；叁，七）。

(二)耶穌在預許了鑰匙以後，立刻對伯多祿說：「凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛，凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（瑪，拾陸，十九）。「束縛」與「釋放」二詞在猶太經師的用語中，具有對法律加以權威性解釋的意義，表示對一種行動的禁止或許可的判斷。此外，這兩個名詞還表示一個人被撤離其團體或被重新接納。由於被撤離團體的原因是罪，束縛與釋放之權包含了赦罪之權。

按照瑪，拾捌，十八，耶穌以同樣的話，將束縛與釋放之權賜給所有的宗徒們。由於這一預許與規勸犯罪的兄弟訓示相連，它與罪人的關係是很明顯的。

#### 二、交託赦罪之權（若，貳拾，廿一等）

在復活那天的夜晚，耶穌顯現給宗徒們，祝他們平安，並把手和肋旁指給他們看。他說：「願你

們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」，說了這話，就向他們噓了一口氣說：「你們領受聖神吧！你們若赦免誰的罪，就給誰赦免，你們若存留誰的，就給誰存留」。耶穌藉這些話，把父託付他的使命交託給他的宗徒們。這一使命就是「尋找與拯救迷失了的人」（路，拾玖，十）。在世上，他曾赦免人的罪（瑪，玖，二等；谷，貳，五等；路，伍，廿等——癱子痊癒；路，柒，四七——罪婦），他也把赦罪之權賜給宗徒們，如此託付的赦罪權具有双重的意義：一方面是赦免或保留諸罪，一方面是這些罪在天主前面也被赦免或保留。

「赦罪」(remittere peccata, *ἀφαιρῶν τὰς ἀμαρτίας*)的本意，按照聖經多處經文（參攷詠，伍拾，三；編上，貳壹，八；詠，壹零貳，十二；伍拾，四；叁壹，一；若一，壹，九；宗，叁，十九），是指罪的真正取消，而不僅是罪的蔽遮，或罪罰之免除。把這些話解釋成「宣講赦罪之道」（路，貳肆，四七）或「洗禮中之赦罪」，或「教會外在約束的施行」，都與「赦罪」的原意不合。特倫多大公會正式宣佈若，貳拾，廿二等經文的真義，針對新教人士對它的錯誤解釋，並且聲明經文所指示的是懺悔聖事（鄧九一三；參攷二〇四七）。

耶穌將赦罪之權給予宗徒們，並不把它作為個人的特恩，而是作為一種持久的制度。如同講道、施洗與祭獻之權一般，赦罪之權也應傳給他們的繼承者，因為，傳留的理由——罪惡的事實——使這一權柄在任何時代都必須存在。鄧八九四：「給宗徒們和他們的合法繼承者」(apostolis et eorum legitimis successoribus) 參攷鄧二七九。

#### 第四節 傳承的證示

## 一、最初二世紀的證據

聖經以外的最古老的基督教文獻祇概略地述及懺悔與告明的必要性與罪的赦免，但並沒有說明罪之赦免是因教會的赦罪權而給予的。

十二宗徒訓言規勸信友在謝恩祭獻以前，要作懺悔並告罪。拾肆，一：「每逢上主的日子，你們應集會，分裂祭餅，行感恩禮；這以前應先行告罪，使你們的祭禮是純潔的」（參攷拾，六）。可見告罪應當在集會的時候公開地進行（肆，十四）。看來這是一種普通的告罪，正如猶太教禮儀所有的那種，與未來的悔罪禱詞（confiteor）相似。

羅馬的聖克來孟（約九六年）勸勵格林多的叛徒，要「服從諸位長老，懷着補贖的心接受規勸，並跪倒心靈的雙膝」（致格林多人書，伍柒，一）。由於補贖是由長老們所制定，所以似乎是一種教會規定的補贖。

安提約基雅的聖依納爵（約一〇七年卒）給那些懺悔的人宣布，他們會因天主而獲得罪的赦免：「祇要人悔過自新，回返天主的教會，與主教和好，必能獲得天主的寬赦」（致斐拉德人書，捌，一；參攷叁，二）。天主的寬赦以懺悔行動與教會和好為條件。

聖保理加布（一五六年卒）請長老們「對所有的人要寬仁與慈悲，在判斷上不要嚴刻，要記得我們都負有罪債」（致斐利伯人書，陸，一）。

「J」斯督·海美（Pastor Hernae）在第二世紀中葉在羅馬寫的偽啓示錄，提到有些宣教師主張除



了洗禮以外，沒有別的懺悔。海美認爲這一意見是基督徒的理想，但是他強調爲那些在洗禮以後陷於罪犯的信友，還有一種懺悔。這懺悔是普遍的——違反潔德的罪也不例外 (*Mund.*, IV, 1)——但祇有一次：「如果有人在大莊嚴的召喚 (洗禮) 以後，受了魔鬼的誘惑犯了罪，他可以作一次懺悔 (*ἡ μὲν μετάνοια ἐξέσται*)；然而如果他在懺悔以後，又再三再四陷於罪疚，懺悔便不再有用；這樣的人難以獲得生命」，也就是說：教會不接受要求第二次懺悔的信友，那人很難得到永生 (*Mund.*, IV 3, 6)。

聖儒斯定告訴我們，懺悔的路爲所有陷於罪的信友打開着 (言談，一一四)；格林多的聖狄尼修 (*St. Dionysius of Corinth*, *Eusebius, Hist. Eccl.*, IV 23, 6) 與聖依來內也都有同樣的見解。聖依來內選列舉史實，說明有些違反潔德與叛教的人，公開認罪並作補贖以後，仍被接納於信友團體中 (反異說，壹，六，3；壹，十三，5 與 7；肆，四〇，1)。

### 二、第三與第四世紀的證據

歐瑟比 (*Eusebius*) 記述羅馬司鐸拿塔里 (*Natalis*)，加入了一位「體論者 (*Monarchist*) 的「神動派」(註) 並成爲他們的主教，後來願意返回教會的懷抱。他所作的嚴厲的補贖，使「傾向同情仁慈的基督的教會」深深感動。教宗翟斐林 (*Zephyrinus* 199—217) 收納他重新歸返信友的團體 (*Hist. eccl.*, V 28, 8—12)。

戴爾都良在他的論懺悔 (*D<sub>e</sub> poenitentia*) 一尙未離異時的著作中，談到雙重的懺悔，第一種是作爲洗禮準備的懺悔 (C. 1—6)，第二種是洗禮以後的懺悔 (C. 7—12)。他的意見與海美相同，認爲第二種懺悔祇能有一次。懺悔者必須先公開認罪 (*Exhomologesis*, C. 9)，並且要完成嚴厲的補贖善工，然後在信友團體之前蒙受赦免 (*Palam absorti*: C. 10)，重新被信友團體所接納 (*Restitui*: C. 8)。任何罪，包括違反潔德與拜偶像，都可以因懺悔蒙赦。

戴爾都良參加了蒙丹派 (*Montanism*) 以後，撰寫過另一篇有關懺悔的論文 (*D<sub>e</sub> pudicitia*)，他在該文中激烈反對天主教會的懺悔習慣。他的主要目的是指出通姦與淫亂之罪不能赦免。在論著的開端，他便提到一位「最高司祭，主教的主教」(*Pontifex Maximus, quod est Episcopus Episcoporum*) 所作的一篇勸令 (*edictum peremptorium*) 所宣布的「已完成補贖之工者，我赦免他們通姦與淫亂之罪」(I, 6)。戴爾都良認爲這篇勸令有傷基督徒弟的節制與倫理德性。昔日人們都視賈理篤一世 (*Callistus I 217—222*) 或他的繼承者翟斐林 (*Zephyrinus 199—217*) 爲這篇勸令的作者。近代學者認爲這篇勸令很可能出於非洲迦太基主教阿格利賓諾斯 (*Agrippinus*) 之手。戴爾都良將可赦之罪與不可赦之罪加以區別，並論及這兩種罪的不同懺悔，一種懺悔可獲得罪之赦免，另一種不能獲得罪之赦免 (C. 2)。他第一次把三種不能蒙赦的罪寫在一起：拜偶像，通姦與謀殺之罪 (C. 5)。但是天主教會堅持一切罪均可以因懺悔獲得赦免的道理 (C. 3)。撰寫那篇勸令的主教所運用的教會赦罪權的根據是瑪，拾陸，十八—十九的經文 (C. 21)。

在同一時代羅馬教宗賈理篤對於懺悔問題的寬仁態度，為聖依玻理（Hippolytus）所反對（*Philosophumena*, IX 12）。這場爭論告訴我們，在羅馬，所有作了補贖的罪人都被重新納入信友團體。聖賈理篤宣布：「他赦免了所有的罪人」。

在東方教會裡，亞力山大里的聖克來孟與奧力振都作證人公認為教會有赦免一切罪犯之權。聖克來孟說：「大門為每一個全心歸返主懷的人敞開着，天主喜悅地接納切實悔改的子女」（*Quis dives salvetur*, 39, 2 ; cf. 42）。在許多獲得赦罪的途徑中，奧力振將「嚴厲而艱苦由懺悔而得的赦罪」列於第七位，要這樣得罪之赦，應「在天主的司鐸」前告明諸罪，並做嚴厲的補贖（*In Lev.*, hom. II, 4）。參攷駁楷索書，叁，五」。

在戴西烏皇帝迫害基督信友時代（二四九—五一），許多信友背棄了他們的信仰。處理背教者是當時最迫切的問題。聖西彼連在他的論背教者（*De lapsis*）與他的書信中，證明教會對待背教者，正如對待犯了其他諸罪的信友一樣，要求他們承行補贖，然後再收納他們於教會之中，針對所屬聖職界中的某種鬆弛傾向，他強調補贖的必要性，它是背教者蒙赦的先決條件（*De lapsis*, 16）。對於諾伐軒派的過於嚴酷的見解，他維護教會赦免一切罪的權力，包括赦免背教之罪的權力（書信，伍伍，廿七）。

除此以外，教會有權赦免諸罪的證據還很多。巴色隆那（Barcelona）主教聖巴西盎（Pacianus, + 390）曾為教會有權赦罪之理作證，責斥諾伐軒派人士；聖盎博羅削在他的論懺悔著作（*De poenitentia*

）中，聖奧斯定在反對多那忒派人士時，都會為教會的懺悔道理作證。參攷聖若望·基素東 *De Sacramentis*, III 5。

上述各項證據可以清楚地說明，遠古的信友們相信，基督會把一種沒有限制的赦罪權託付給教會。

## 第二章 赦罪權的性質

### 第五節 教會所有的赦罪權是真正的解除罪的權力

藉教會的赦罪，諸罪真正地、直接地被解除——信理

新教人士認爲，赦罪祇是基於依賴的信心，諸罪得蒙寬赦的一種宣告而已 (*Nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata contenti, modo tantum credit se esse absolutum*. 鄧九一九)。相反地，天主教會堅信，赦罪之權是一種真正的，實在解除罪的權柄，而且，藉着她的赦罪，諸罪也在天主面前直接地獲得赦免。

請看若，貳拾，廿三所證示的；按照耶穌所說，宗徒們與他們的繼承者所完成的赦罪，使諸罪在主前蒙赦。在主動的赦免與被動的蒙赦之間，有一個因果關係。

新教人士認爲句子裡的「赦免」(*remittere*)一詞還有一種意義：「你們向誰宣布諸罪得赦，他們的罪就都赦了」。然而這種聖經注釋法，是不能成立的。

在古代，教會所有的赦罪之權的限度或範圍，是人們經常討論的問題，嚴厲的蒙丹派與諾伐軒派人士與天主教人士同樣承認，教會能真正地、直接地赦免諸罪，並不祇是赦免教會開除教籍的懲罰。戴爾都良所引的那篇有關懺悔的飭令的作者說：「我赦免通姦與不潔之罪」(鄧四三)。聖西彼連論及一項由司鐸所完成的赦罪禮 (*Remissio facta per sacerdotes: De lapsis, 29*)。

聖若望·基素東特別擯斥所謂「宣布論」，在論到舊約司祭與新約司祭的互相對映時，他說：「猶太司祭有權潔淨生麻瘋病的人；與其說潔淨，還不如說是宣布那受潔淨的人是潔淨的……現在，我們的司鐸所承受的權柄，並不是宣布人的潔淨，而是使人完全潔淨，並非使身體患麻瘋病的人，而是使靈魂不清潔的人潔淨」（論鐸品，叁，六）。

### 第六節 赦罪權的普遍性

#### 教會的赦罪權普及一切罪惡，毫無例外——信理

蒙丹派與諾伐軒派人士企圖限制教會赦罪權的範圍，曾被教會斥為異說。特倫多大公會議告訴我們，懺悔聖事的創建是爲了使信友與天主和好（*quoties post baptismum in peccata labuntur* 鄧九一；參攷鄧八九五、四三〇）。由此可見，重複懺悔聖事的次數可由信友自己決定；而且洗禮以後所犯諸罪無論那一種，都可透過教會的赦罪權，獲得赦免。

基督曾經預許並給予了教會毫無限制的赦罪之權。下列諸詞：*quodcumque solveris*（瑪，拾陸，十九）*quaecumque solveris*（瑪，拾捌，十八），*Quorum remisistis peccata*（若，貳拾，廿三）證明這一權柄是最廣泛最普遍的。再者，基督將自己的使命遺留給教會，這個使命包含了無限制的赦罪之權（若，貳拾，廿一）。基督自己曾赦免過極重大的罪，正可以說明這一點（若，柒，五三；捌，十一；路，柒，卅六—五〇；路，貳叁，四三；瑪，貳陸，七五）。

在宗徒時代，聖保祿運用基督所託付給他的赦罪權，赦免了格林多教會中犯了亂倫重罪的信友（格後，貳，十；參攷格前，伍，一等）。

反對教會赦罪權之普遍性的人，常採用下列經文爲他們自己辯護：瑪，拾貳，卅一—卅二；谷，叁，廿八—廿九；路，拾貳，十（冒犯聖神之罪），希，陸，四—六等。其實這些經文所指的是：執迷不悟的罪不得蒙赦，因爲他們沒有蒙赦的準備。若一，伍，十六並不談赦罪之權，而論及背教者不得分享教會的代禱。

在古代，爲教會赦罪權之普遍性作證的有：巴斯督·海美、格林多的狄尼修、里昂的聖依來內、亞力山大里的聖克來孟、奧力振、戴爾都良（懺悔論）、聖西彼連、聖巴西盎、聖盎博羅削、與聖奧斯定等（參攷第四節）。聖巴西盎參攷聖經，說：「他說，凡是你將釋放的；沒有任何例外。他說一切，包括大的或小的」（書信，叁，十二）聖盎博羅削說了同樣的話：「天主對人一視同仁；他對一切的人都是仁慈的，他曾把赦罪權託付給所有的司鐸而毫無例外」（*De poenit.*, I, 3, 10）。

雖然初期教會明白赦罪權的普遍性，那時的懺悔條例仍舊是非常嚴峻的。一個人祇有一次公開地悔罪的機會，大罪的赦免有時一直要延至罪人臨終時才賜予，或甚至在某些情形下，完全拒絕赦罪。尼西亞大公會議（三二五年）爲了預防懺悔程序的過於嚴苛，於第十三款議案中規定：「對於臨終的人，應當遵守教會的舊規，使離世的人都能享有最後而且最需要的臨終聖體」（鄧五七；參攷鄧九五，一一一，一四七）。

## 第七節 教會赦罪權的裁判性 (Judicial Character)

赦罪權的施行是一項裁判行爲——信理

特倫多大公會議反對新教徒所主張的「宣布論」(Declaration Theory)，聲明司鐸赦罪是一項裁判行爲 (Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale, A. S. 鄧九一九)。同一大公會議又公布：基督立司鐸爲「領導者與裁判者」(tamquam praesides et iudices)，他們憑藉天國鑰匙的權柄，能赦免或保留諸罪 (鄧八九九)。

裁判程序有三個要素：裁判權 (auctoritas iudicialis)，對事實的認識 (cognitio causae)，判決 (sententia iudicialis)。

(一) 基督會將赦罪權託付給宗徒們與他們的合法繼承人。具有赦罪權者以基督的名義與權力行施赦罪權。

(二) 赦罪權有兩部份，即包括赦免權與保留權。這一權柄的運用不應該是專擅的，而必須遵照天主法律的客觀規範與犯罪者良心的境況。因此運用這一權柄的人必須知道並且慎重審查客觀的罪情與主觀的良心。

(三) 司鐸根據對罪情與犯罪者良心的認識與攷查，代表天主，給予裁判者的判決；憑藉這一判決，諸罪得以蒙赦或保留。與赦罪一樣，保留罪也是一種積極的裁判 (sententia retentionis 鄧八九九)，而不僅是赦罪權的未曾運用。給與補贖也是一項裁判行爲。



古代教會的懺悔規程清楚地證示，初期信友相信赦罪權的裁判性。告罪與接受了所定補贖後的信友，被正式地撤離信友團體（*excommunicated*），直到補贖作完以後，始被鄭重地納入教會。戴爾都良稱對罪人的裁判是「未來審判的極重要的預審」（*summum futuri iudicii praeiudicium*；*Apol.*, 39）參攷聖若望·基素東（*Hom. V in Is.*, VI）。

赦免罪愆，祇從其本身而言，因具有慨慷施恩的性質；但由於赦罪包括聽取告罪，判斷懺悔者的罪狀，以及為赦罪而給與補贖，這些行為使赦罪具有裁判性。

## （一）教會赦罪是一件聖事

### 第八節 赦罪權的聖事性

#### 一、聖事的實在性

在懺悔法庭中的赦罪是一件實在的和真正的與洗禮聖事有別的神聖——信理

特倫多大公會議針對新教人士，作如下定斷：任何人說天主教會的懺悔並非真正的實在的和真正的聖事，當受絕罰」（*Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, A. S. 鄧九一一；參攷鄧九一二*）。

教會赦罪的行為包含了聖事的要素：（一）表示恩寵外在可知覺的記號。（二）內在不可見的恩寵效果。

(三)由基督所建立。

## 二、聖事的本質

自特倫多大公會議以後，神學家們的一般意見與多瑪斯派學者都主張，告解聖事的實質一方面是形成準材料 (*quasi-materia*) 的懺悔者行爲 (痛悔，告罪，作補贖，或作補贖的意願。鄧六九九，八九六，九一四)，另一方面是形式，即司鐸的赦罪行動。懺悔者的各種行爲是以赦罪行動爲目標，正如材料從屬於形式，並與赦罪行動一同成爲產生恩寵的聖事記號。

司各脫斯派學者都主張告解聖事的實質祇是司鐸的赦罪行動，而懺悔者的補贖行爲是妥善地領受聖事的必要先決條件。

(一)下列各項理由有利於多瑪斯派學者的意見：

(1)根據特倫多大公會議的訓示 (鄧八九六)，告解聖事的能力主要地 (*precipue*) 因此非單獨地寓於赦罪行動。然而，由於一件聖事的能力祇能寓於形成聖事本質的事物上，而懺悔者的三項行動——它們可稱爲聖事的準材料 (*quasi materia sacramenti*) 或懺悔的部份 (*partes poenitentiae*)——這些行爲與足以稱爲聖事形式的赦罪行動，應當一同組成聖事的本質。

(2)與其他聖事 (婚配除外) 的比較，使我們看到，懺悔聖事的聖事性記號係由二種真正不同的要素所組成。我們有理由稱懺悔者的行動爲材料，因它們從屬於赦罪行動，而且，以某一意義言，前者以後者爲目的。由於缺乏物質的實體，我們稱它爲準材料 (參攷羅馬要理問答，貳，五，十三)。

(3)鑑於罪之赦免是以一項裁判程序而實現，這項裁判程序的要素必須也是聖事的要素。然而，裁判程序的成立不

僅要有審判者的判決，也要有對事實的認識與審查。在懺悔法庭前，這些要素便是懺悔者的自我告罪。由於懺悔法庭的目的是赦罪，罪的告白必須與痛悔及補贖意願相連合。

(4) 聖多瑪斯把懺悔者的行為視為懺悔聖事的材料是屬於聖事本質的。參考神，叁，八四，2。

(5) 司各脫斯派主張，特倫多大公會議稱懺悔者的行為是準材料（他們把這個名詞解釋為非真正的材料），因此大公會議祇主張這些行為對聖事的完整性固屬必要，但並不屬於聖事的本質。他們把「懺悔的部份」一詞解釋成「完整部份」。此外司各脫斯派舉出下列理由：懺悔者的行為並非聖事功效的合適記號，因此也不是聖事功效的原因。司鐸以這聖事的唯一施行者資格應當單獨地完成全部聖事記號。教會習慣以條件方式給失去意識者赦罪，這種習慣假定，懺悔的聖事記號單獨地在於司鐸的行動上。

## 第一章 懺悔聖事的外在記號

### I 痛悔 (Compunctio)

#### 第九節 縱論痛悔

##### 一、痛悔的概念與必要性

特倫多大公會議給痛悔所下的定義是：「靈魂對所犯之罪的痛苦與憎惡，並立志以後不再犯罪」(Animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. 鄧八九七)。因此痛悔包括三項意志的行爲，這三項行爲流合爲一，即靈魂的痛苦，悔恨，定志改過。痛悔時的苦惱原是意志的一個自由行爲，不必而且也不一定常能用可感覺的情緒表之於外。定改隱含地包括在對所犯諸罪的真正悔恨中。

一如成義的本質所要求，痛悔是懺悔聖事的第一個與最重要的因素，而且自始是赦罪的不可或缺的先決條件(鄧八九七)。懺悔聖事創立以後，痛悔必須同時包括告罪與作補贖的意願。由於痛悔是聖事性記號的主要部份，在接受懺悔聖事時，必須明確地喚起它(contritio formalis)。

##### 二、痛悔的特性

有益於得赦的痛悔應當是內在的、超性的、普遍的、按價值估計而言超過一切而是至高的。

(→) 痛悔既是一項理智與意志的行為，它便是內在的。岳，貳，十三：「應撕裂你們的心，而不撕裂你們的衣服！」然而，痛悔既是聖事記號的要素，也應表之於外(告明自己的罪)。

(→) 如果痛悔是在現恩的影響下產生的，並且，視罪為對天主——我們的超性終極——的冒犯，這樣的痛悔便是超性的。僅僅自然的痛悔對於得救毫無裨益(鄧八一三，一二〇七)。

(→) 如果痛悔的對象包括所犯的一切大罪，這痛悔便是普遍的。一個大罪蒙受赦免，其他大罪不能不同時獲救。

(→) 如果罪人視為最大的惡，而且寧願接受任何其他的患難，不願再犯大罪，冒犯上主，他的痛悔按價值估計而言便超過一切而是最高的(*apprehensive summa*)。但是，感情方面，痛悔並不需要是最高而超過一切(*intensive summa*)。

### 三、分類

痛悔可分完善痛悔(*contritio caritate perfecta*)，與不完善痛悔(*contritio imperfecta*或*attritio*)。(註)

聖多瑪斯根據痛悔與聖化恩寵的關係，將痛悔分為兩類：義人的後悔(*poenitentia formata* Sc. *caritate*)與尚未成義者的後悔(*poenitentia informis*, sc. *caritate non formata*)，參攷*De veri.*, 28 8 ad 3。

自特倫多大公會以後，人們又按動機將痛悔分為兩種：(→) 完善的痛悔，其動機是對天主的全愛。(→) 不完善的痛悔，其動機是對主的不完全的愛，或其他能追溯至此愛的超性動機，如對永恆報償的希望，或對永罰的恐懼。由於動機的不同，痛悔不僅有程度上的差異，抑且有性質上的差異。

(註) 要理問答中，譯為上等痛悔與下等痛悔。

## 第十節 完善的痛悔

### 一、完善痛悔的本質

完善痛悔的動機是對天主的全愛，或愛德。這愛就是爲天主自己而愛天主，而且愛他在萬有以上（慕悅之愛 *amor benevolentiae* 或 *amicitiae*）。它的體制對象是天主的美善本身（*bonitas divina absoluta*）。

對天主的全愛是感恩的愛（*amor gratitudinis*）；實際上，真正的感恩，並不太着重恩惠自身，而尤着眼於施恩行爲所從出的心思。感恩之愛的體制對象是天主的美善，這一美善流露在無數恩惠上，尤其流露於基督在十字架上捨身救世的最大恩惠上（*bonitas divina relativa*）。這樣感恩的愛自動轉變成愛德。

希求之愛（*amor concupiscentiae* 或 *spei*），就是一個人爲自己的福利而愛天主，所以這種愛首先是自愛，其次是對天主的不完全的愛。這種愛不是完善痛悔的足夠動機。然而，對主的全愛並不要求人捨棄他在天主內的幸福，而祇要求人將自己的福利從屬於天主的福利。因此教會譴責剛勃來（*Cambray*）主教芬隆（*Fenelon* + 1715）的理論，芬隆認爲基督信友的完善就是對主的純愛境界，排除一切其他的動機（*amour désintéressé* 一三二七等）。全愛與完善痛悔的本質並不要求某種強度或長久的持續。這兩者祇是附屬性的完善而已。

### 二、完善痛悔所造成的聖事以外的成義

（一）完善的痛悔能使已犯大罪者在真實領告解聖事以前，獲得成義的恩寵——近乎信理的意見

特倫多大公會議宣稱：「雖然這痛悔有時爲愛德所完成，在眞實領受這聖事以前，已使人與天主和好」(Etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, etc. 鄧八九八)。

巴依烏斯 (Bairus) 認爲愛德可以與大罪一同存在 (鄧一〇三一，一〇七〇)，完善的痛悔祇有在必要情形下與在殉道時，才能賦予聖事以外的成義恩寵 (鄧一〇七一)。此理論已受教會的申斥。

(一) 祇有當完善的痛悔與領受聖事的希望相偕時，纔能產生聖事外的成義恩寵 (votum sacramenti) —— 信理

特倫多大公會議告訴我們：「沒有包括在痛悔中的聖事的期望，不應把和好的力量加與痛悔」(reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. 鄧八九八)。藉着領聖事的願望，赦罪的主觀與客觀因素，即懺悔者的痛悔與教會所持鑰匙的權柄彼此發生連繫。領聖事的願望隱含地包含在完善的痛悔內。

在舊約裡，完善的痛悔是成人蒙受罪之赦免的唯一方法 (參攷厄，拾捌，廿一等；叁叁，十一等；詠，叁壹，五)。在新約裡，罪之赦免歸功於對天主的全愛 (參攷若，拾肆，廿一等；路，柒，四七：「她的許多罪得了赦免，因爲她愛的多」；若一，肆，七)。

教父們常將伯前，肆，八：「愛遮蓋許多罪過」(Caritas operit multitudinem peccatorum) 這一經句解作：由愛而來的痛悔會使主赦免諸罪。然而按這一經句的上下文，應該解作信友們的彼此寬恕 (參攷羅馬的聖克來孟致格林

多人書，肆玖，五；奧力振·*In Lev. hom.*, II, 4；聖彼得·基少祿 Peter Chrysologus, 訓道辭，九四)。奧力振在罪之赦免的七個方法中，將「豐富的愛」(abundantia caritatis) 列於第六位，並且引證路，柒，四七與伯前，肆，八。

## 第十一節 不完善的痛悔

### 一、不完善痛悔的本質

不完善的痛悔 (attritio = 悔恨) 是一種真正的痛悔。可是與完善痛悔相比，它來自不十分完善的動機。在這種痛悔下，一個人憎恨罪過，祇因罪對我們是一種災禍，因為它使靈魂沾有罪的污點 (malum culpa) 並帶來天主的懲罰 (malum poenae)。因此，特倫多大公會議稱「憎惡罪之醜陋，對地獄與其他罪罰的恐懼」為不完善痛悔的主要動機 (鄧八九八)。對永罰的恐懼無疑地是最常有的動機，但並非不完善痛悔的惟一動機。

不完善痛悔的動機之一——恐懼，既不像子女對父母一般的畏懼 (timor filialis)；像子女對父母一般的畏懼與愛德相偕，並且視罪為對於用愛德所愛的至善的一種侮辱；也並非祇畏罪罰而願意繼續犯罪的卑屈的懼怕 (timor serviliter servilis)，而是一種奴隸般的懼怕 (timor simpliciter servilis)，不僅怕懲罰，也怕懲罰罪惡的天主，這恐懼使人遠離罪惡。導向成義的不完善痛悔必須脫除犯罪的心意，並且帶着獲赦的希望 (鄧八九八)。attritio (悔恨) 一詞的應用可溯自第十二世紀後半期 (Simon of Tournai 一七五年前)。在士林神學中，這一名詞的意義並不明確。許多神學家視之為一種不包括告罪與補贖的意願並不包括定改的悔罪。因此，人們常認為這一悔罪不足以蒙受罪之赦免。

### 二、不完善痛悔的倫理與超性價值



### 以倫理觀點言，出於恐懼的痛悔是一項美好的超性行爲——信理

路德認爲，出於怕懼地獄永罰而有的痛悔，使人變成爲善，並使人負罪更多。特倫多大公會議反對此說，聲明這一痛悔是「天主的贈禮，也是聖神的默導所致，因他的幫助悔罪者準備自己成義」（鄧八九八）。又宣稱它是「一種真正而有用的痛悔」（鄧九一五）。可見以倫理觀點言，不完善痛悔是美好的，也是超性的（參攷鄧八一八，一三〇五，一四一一—一四一二，一五二五）。

聖經多處提到天主的懲罰，以勸勉人遠離罪惡。瑪，拾，廿八：「更要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的」（參攷出，貳拾，廿；詠，壹壹捌，一二〇；瑪，伍，廿九—卅；若，伍，十四）。

教父們利用恐懼當作動機也屢見不鮮。戴爾都良勸告罪人接受公開的補贖，說明地獄的懲罰惟有以補贖來免除（論補贖，十二）。聖奧斯定勸人以怕懼天主的懲罰，作爲愛德的階梯，以便獲得成義（*Enarr. in Ps. 127, 7—8*）聖若望·基素東宣稱：「還有比地獄更可怕的可怕的嗎？然而，沒有比對地獄的恐懼更有用的了；事實上，這一恐懼使我們榮獲天國的冠冕」（*De status, 15, 1*）。

迪克霍夫（A. W. Diekhoff）與哈納克（A. Harnack）激烈反對中世紀後半期的痛悔道理，他們認爲那時的人，僅僅以出於懼怕的痛悔爲滿足（斷頭臺上的悔恨）。但他們這一看法與史實不符。

### 三、不完善善痛悔與懺悔聖事

#### 在懺悔聖事中，不完善痛悔足以獲得罪之赦免——一般意見

極端的痛悔論者（彼得·隆巴，哈爾的亞力山大，巴依烏斯，與楊森派人士）主張，有效地領受

懺悔聖事需要完善的痛悔，但特倫多大公會議以後的大多數神學家則認為，在懺悔聖事中，不完善的痛悔 (*attritio*) 足以獲得罪之赦免。特倫多大公會議對於這一點，未加定斷，然而它在聲明下列道理時，間接地承認了不完善痛悔的足夠性：不完善痛悔若不隨以懺悔聖事，雖不能使罪人成義，但是這一痛悔準備罪人在懺悔聖事中獲享成義的恩寵 (*Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.* 鄧八九八)。由這段文字的上下文看來，所指的是一種相近的與直接的準備，這一準備與聖事一起，便足以獲得成義的恩寵。

如果懺悔聖事必須有完善的痛悔，那末懺悔聖事不再是「失去恩寵境界者的聖事」，因為成義之恩在領受聖事以前早已獲得。赦罪之權失去了它原有的目的，因為大罪將不再在懺悔聖事中獲赦 (鄧九一三)。赦罪將祇有一種宣布的意義，正如彼得·隆巴所主張的。特倫多大公會議規定，當一個人有死亡的危險時，任一司鐸能赦免他任何的罪與任何懲罰，這樣沒有人會因拒絕赦罪而沉淪 (鄧九〇三)，如果懺悔聖事必須有完善的痛悔，那末這一規定將毫無意義。懺悔聖事的建立將無助於人的成義，相反的，它將給人的成義增添了困難。

#### 四、完善痛悔派 (*Contritionism*) 與不完善痛悔派 (*Attritionism*)

按照特倫多大公會議所定的成義的道理，不完善的痛悔中要含有對天主的愛之開始 (或原愛 *amor initials, diligere incipit* 鄧七九八)。十七世紀時，在緩和的完善痛悔派人士與不完善痛悔派人士中間，掀起了有關這一原愛之內在性質的神學爭論。前者認為這一原愛應該是開始的完善愛德 (*initium caritatis*) 的一項體制行爲，後者則認為要在懺悔聖事中獲得成義恩寵，除需要不完善痛悔 (即使祇來自對地獄的恐懼) 外，不需要任何愛主的體制行爲，至少不需

要任何全愛的行爲。

教宗亞力山大七世於一六六七年公告，在宗座作定斷以前，禁止雙方互相品評 (*cenfura*)，但他宣稱不完善痛悔派的理論爲一般意見 (鄧一一四六)。遵循這一聲明，我們可以相信，在懺悔聖事中獲得成義恩寵，不需要另外有慕悅的 (*amor benevolentiae*) 或希求的 (*amor concupiscentiae*) 愛主行爲，因爲，在真心與罪惡隔絕並希望獲救的不完善痛悔中，已隱含地包含了雛型的愛。

緩和的完善痛悔派人士所主張的對主之愛的開始，其強度既無關重要，也就等於主張愛德的必要性，這也就等於極端的完善痛悔派的主張。

## II、罪之告白 (*Confessio*)

### 第十二節 告罪因天主規定爲得救所必需

#### 一、定義與信道

告罪就是懺悔者在有權施行此聖事的司鐸前，告清自己的罪，俾能藉着教會所承受的赦罪之權，自司鐸手中獲得罪之赦免 (羅馬要理問答，貳，五，卅八)。

**聖事性的告罪由天主所規定，對於得救是必要的——信理**

隨威克利夫與奧斯麥的彼得 (*Peter of Osmā*) 之後，新教人士否認告罪由天主所定，並否認它對得救的必要性，而祇承認它在心理上與教育上的意義。他們援引中古世紀的教會法律，中古教會法將告罪的必要性基於教會的積極命令：例如葛拉先告示中的 *Glossa ordinaria* 與梅朗東 (*Melanchthon*) 所引的 *Panormitanus* (= *Nicolas de Tudeschis*)，參攷 *Conf. Aug.*, Art. 11, 25, *Apol. Conf.* Art. 11, 12。

特倫多大公會會議針對新教人士，定斷如下：「如有人否認，聖事性的告罪是天主所規定或因天主

規定而屬必要，此人當受棄絕。」(Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino: A. S. 鄧九一六；參攷鄧五八七，六七〇，七二四)。實行這項天主的命令時，不僅可應用公開告罪的方式，也可在一位司鐸面前以秘密方式告罪(auricular confession)，喀爾文認為在一位司鐸面前告罪是人為的制度，特倫多大公會特別為這個信道辯護(鄧九一六)。

## 二、聖經的證據

聖經並未直接說明告罪係由主所定，亦未說明告罪對於得救的必要性，但它們是赦罪的裁判權的必然後果。惟有持赦罪權的人明瞭罪情與懺悔者的境況時，赦免或保留之權纔能妥當地被運用。為此，懺悔者的自我控告是一項必要的舉動。同樣的，加於懺悔者與罪相稱的補贖善工，也以對罪情的了解為先決條件(參攷鄧八九九)。

若一，壹，九；雅，伍，十六；宗，拾玖，十八都講到告罪；但不一定指聖事性的告罪，有力的證據否定這個。

## 三、時效的證明

我們無法指出，在那一時日，告罪為某一教宗或某一大公會所規定。一切歷史的證據都指示它由天主所定。第四次拉脫朗大公會議(一一二五年)並未定斷告罪的必要性，但祇在明定信友每年至少告解一次時，對已經存在的規章(鄧四三七；法，九〇六)加以更清楚的限定。

希臘東正教會在她的正式信誓文件中詔示告明諸罪的必要性(見*Confessio orthodoxa of Petrus Mogilas, Paris* I q. 113 *Confessio Dositheï, Decr. 15*)，教父們，大公會議與早期中古世紀有關懺悔的書典，都以私下告罪的存在為前提。

#### 四、教父們的證示

遠古的教父著作祇提到罪的告明（如十二宗徒訓言，肆，十四；拾肆，一），而並不確切；聖依來內（反異說，壹，十三，7），戴爾都良（論補贖，九與十）與聖西彼連（論背教者與書信）都明示懺悔者的自我告罪，是教會所定的懺悔的一個要素。整個的懺悔程序因告罪而稱為 *exomologesis*。

在尼西亞大公會議以前，秘密告罪的最早證據見於奧力振的著作。他在列舉獲得赦罪的六種方法以後，介紹了懺悔聖事，他說：「還有第七種獲得罪之赦免的方法，然而這一方法是艱難的，那就是懺悔，罪人以眼淚潤濕自己的床，淚水是他日夜的食物，他要在天主的司鐸面前告明自己的罪，並尋求補救的路徑」（*In Lev., hom. II, 4*）。在另外一處，奧力振將私下地告明與公開地告罪加以區別：「現在，你要仔細看清楚你向誰告罪。先認清你要和他討論病因的醫生……。如果他認定並預先見到，你的病需要在教會面前（即公開地）告明與治癒，可能這對別人有益處，同時對你是痊癒的捷徑，那末在經過了深思熟慮以後，你要照醫生的經驗豐富的指示去做」（*In Ps. 37, hom. 2, 6*）。聖教宗良一世（四六一年卒）稱公開地告罪為「與宗徒規章不合的濫用權力」、「不合法的措施」、「不可核准的習俗」，他強調「在私下告罪時，將良心的罪疚向一位司鐸告明已足」（鄧一四五）。

### 第十三節 告明的對象

#### 一、大 罪

由於天主的命令，一切大罪，按其性質、次數、改變種類之情況，均在告明義務所及——信理  
 特倫多大公會議特別說明，違反天主十誡中最後二誡的秘密而內在的罪（思想與慾望的罪），都應該告明。鄧八九九，九一七。實在與常情地不可能告罪時，告罪的原質上的完整即不需要。告罪如

有體制的完整性，那末所忘記或因特殊需要而未詳細告明的大罪，都間接地被赦免。但基於基督命令，必須將這些大罪在下次懺悔聖事中告明，或在特殊需要情形終止以後告明，並接受相稱的補贖。鄧一一一一；法九〇一。

第一世紀時，告明的對象祇限於大罪，尤其是所謂首要之罪（拜偶像，通姦，殺人）。因此領受懺悔聖事的人很少。沒有在教會懺悔法庭中提出的罪，各人自己在天主面前認罪求恕。

## 二、小 罪

### 小罪不必告明，但告明是許可而有益的——信理

特倫多大公會議教訓我們，信友不必告明小罪，因為小罪可以用其他許多方法獲得赦免，如痛悔、祈禱（「爾免我債」）、愛德與克苦工夫、領聖體（*Taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt*。鄧八九九）。然而，告明小罪是許可而有益的事（鄧八九九，九一七；參攷七四八）。告明小罪的許可基於教會赦罪權的普遍性。

告小罪的習慣，是在隱修院中，尤其在愛爾蘭形成，開始時祇是隱修院中的一項紀律，以後成為聖事性的認罪。愛爾蘭的隱修士（哥倫巴 *Columbanus*），使可重複的小罪的告明私下懺悔傳至歐洲大陸。特倫多大公會議維護小罪也可告明的習例，而反對新教人士的意見。比約六世支持特倫多大公會議的道理，摒棄比斯道亞（*Pistoia, 167*）會議的見解，該會議以尊敬聖事為名，擬限制因虔敬而作的告明（鄧一五三九）。比約十二世在「奧體」通諭（一九四三年）與「天人中保」通諭（一九四七）中，諄切囑示：「教會由於聖神的默啓，採納了經常告罪的虔敬習例」，他並且譴責那些蔑視經常告罪的人，這些人稱經常告罪為「不合基督精神，對教主的奧體是一樁不幸」（奧體通諭）。

### 三、已經赦免的罪

赦罪權直接赦免過的罪是告明的足夠對象——確定意見（法，九〇二）

按照教宗本篤十一世的聲明，重復告明諸罪是一件謙抑的行爲，因而也是一種補贖行爲（鄧四七〇）。神學家們認爲在這種情形下的赦罪，能將已赦罪次彌留人靈的後果，即妨害恩寵生效的障礙（*reliquiae peccatorum*）除去，並能赦免所遺留的罪之暫罰。

## Ⅲ 補贖 (Satisfaction)

### 第十四節 聖事性補贖的概念與性質

#### 一、概 念

所謂聖事性補贖，就是懺悔者爲了補償在罪之永罰與過錯赦免後所留下的暫罰而應作的善工。隱含地包含在真正痛悔中的補贖意願是聖事的一項要素，至於補贖意願的實現，則祇是一項使聖事完整的部份。

#### 二、補贖的信理基礎

在赦免罪愆與永罰時，天主並不一定赦免罪的一切暫罰——信理

特倫多大公會議針對新教人士，定斷如下：「如有人說，整個的懲罰都與罪愆一起赦免，懺悔者的補贖不過是他們知道基督已爲他們作了補贖的信心，此人當受絕罰」（*Si quis dixerit, totam*

*poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam*

quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfacisse: A. S. 鄧九二二；參攷鄧八〇七，八四〇，九〇四，九二五）。

特倫多大公會議在解釋這項信理（鄧九〇四）時，指出了「聖經的清晰而生動的例證」。聖經告訴我們，罪人在諸罪蒙赦以後，仍應忍受罪罰，如：創，叁，十六等（原祖父母）；戶，拾貳，十四—十五（彌利亞，梅瑟之姊）；拾肆，十九等（依撒意亞）；貳拾，十一—十二（梅瑟與亞郎）；撒下，拾貳，十三，十四（達味）。基督要求他的門徒背着十字架跟隨他（瑪，拾陸，廿四；拾，卅八），即實行補贖工夫。

從古代補贖規律，可以看出教父們對這事的意見。在某些特殊的情形下，在補贖工夫尚未完成以前，教會先賜與和好，但在和好以後，未完的補贖工夫仍應繼續下去（參攷鄧五七）。聖奧斯定說：「罪罰比罪過延續更長久。若罪罰與罪過同時完畢，罪過將被視為微不足道」（*In Ioan.*, tr. 124, 5）。

### 三、聖事性補贖的更明確概念

**司鐸有權利與義務，按照罪的性質與懺悔者的能力，給予為得救有益而相稱的補贖工夫——**信理特倫多大公會議聲明：「主的司鐸……應當依罪的性質與懺悔者力量，給與有益而相稱的補贖」

（*De-bent sacerdotes Domini……pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutaris et convenientes satisfactions iniungere.*）鄧九〇五；法，八八七。給予補贖的權利是基於赦罪權的裁判性。給予補贖的義務來自下面的事實：司鐸既是聖事的施行者，應該致力於聖事的完整；他既是靈魂的醫生，應



該指示治癒靈魂創傷的恰當方法。給予聖事性補贖的目的是在贖罪與改正。參攷鄧九〇四，九二五。

聖事性補贖既是懺悔聖事的要素，由它自己能赦免罪的暫罰，並治癒罪惡的殘跡（*reliquiae peccatorum*），即滅弱趨於罪惡的傾向。所赦罪罰的多少與應作補贖工夫之份量與作補贖者自身的準備成比例。聖事性補贖的效果有賴於恩寵境界。

補贖工夫不必在赦罪以前完成。參攷鄧七二八，一三〇六一—一三〇八，一五三五。在古代，補贖通常是在和好以前。有時例外地，如有死亡危險或在教難前夕，教會提前赦罪，至少在完成補贖工夫以前賜與和好。中古初期，在賽爾特（*Celtic*）人的懺悔習慣（哥倫巴，六一五年卒）的影響下，教會開始有了可以重複的私下告罪，那時除了有死亡危險時，補贖的給予與赦罪二事還是分開的。自第九世紀起，爲了實際上的困難，在特殊情形下，教會准許在告明與給予了補贖以後，立刻赦罪。在第十與第十一世紀之交（伏姆斯的布卡 *Burchard of Worms + 1025*）懺悔者立即蒙赦成爲一種常規。

#### 四、附：聖事以外的補贖

**聖事以外的補贖，如自願作補贖工夫和忍受天主所賜的攷驗等，也具有補贖的價值——信理**

特倫多大公會議聲明：「忍耐地接受天主所給的攷驗，以及自願作的補贖工夫如守齋、賑濟、祈禱與其他善工，能因着基督的功績，蒙天主赦免諸罪的暫罰」（鄧九二三；參攷九〇六）。從針對巴依烏斯命題所作的一項譴責中（鄧一〇七七），我們得到一個確切的教訓：義人的補贖神功具有義理的補贖價值（*de condigno*），即有權利獲得補贖價值。

聖事性的補贖既是懺悔聖事的一部份，由它自己產生效力；聖事以外的補贖則有賴於作補贖者而產生效果。爲獲

得補贖的效果，即諸罪之暫罰的消除，必須具有作功績性善工同樣的條件（自由、倫理的善、行動的超自然性、在世和在恩寵境界）。再者，補贖工夫既用來代替天主所要給予的罪罰，必須具有懲罰性質，那就是說，必須與努力和困苦相連。事實上，這是在淪落境界中的人，行一切善工的條件，補贖的可能性與功績的可能性完全相同，都基於基督的救贖恩寵（鄧九二三：ipe Christi merita）。

#### IV 赦罪 (Absolution)

##### 第十五節 司鐸所予的赦罪是懺悔聖事的形式

###### 一、聖事形式的本質

懺悔聖事形式的本質是赦罪的語句——信理（鄧八九六；參攷鄧六九九）

拉丁教會的赦罪語句是：「我赦免你的罪，因父及子及聖神之名。啊們。」（Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti）。爲使聖事形式生效，無論是基督的命令，無論是法庭判決特質，都不要求司鐸非念「因父及子及聖神之名」一句不可。赦罪詞前後的禱詞不屬於聖事形式的要素，有重要理由時，可以省略（鄧八九六；法，八八五）。

###### 二、赦罪詞的意義

赦罪詞與懺悔者的行動相合，便能赦免諸罪——信理

赦罪詞並不僅僅是宣布性的，一如許多士林派神學家由於他們的痛悔理論及新教人士由於他們的

成義理論觀點所主張的。赦罪詞不僅指點諸罪的赦免，抑且產生罪之赦免（參攷第五節）。特倫多大公會議拒絕新教人士的理論（鄧九一九）。

彼得·隆巴與他的若干弟子認痛悔恆於實際領受聖事以前使人成義。他們以這一意見爲出發點，主張赦罪詞僅僅是宣布性的。然而他們仍舊承認赦罪詞的必要性，並承認它具有使懺悔者與教會和好的意義。聖多瑪斯前後連貫地將聖事的觀念應用於懺悔聖事上，且將懺悔聖事中罪之赦免與洗禮中罪之赦免相提並論，從而拒絕了「宣布論」（神，叁，八四，3）。

### 三、赦罪語式

古代教會的赦罪詞是祈禱式的。教宗聖良一世說：「天主的赦罪祇有司鐸的祈禱能獲致（*supplicatio*ibus sacerdotum 鄧一四六）。中古時代，拉丁教會在禱詞上增加了敘述式的詞句。十三世紀時，祇有較適合裁判特性的敘述式詞句。聖多瑪斯曾維護敘述式的赦罪詞。東方教會至今仍沿用祈禱式的赦罪詞，雖然並不祇用這一形式。由於祈禱式赦罪詞會長久被整個教會所採用，並且也從未被認爲不對，我人可視之爲足夠而有效的。施行聖事者的意向給與原質上的祈禱式赦罪詞以敘述意義。所以字句上（原質上）與意義上（形式上）都是祈禱式的赦罪語句，即單純的請求赦罪的禱詞，應被視爲無效，因爲這樣的語句並無赦罪的裁判特性。

赦罪祇能是口授的，而且祇能給予在場的人（參見鄧一〇八八）。

## 第二章 懺悔聖事的功效與必要性

### 第十六節 懺悔聖事的功效

#### 一、與天主和好

懺悔聖事的主要功效是使罪人與天主和好——信理

特倫多大公會議聲明：「致於這聖事的力量與功效，這件聖事的實物與功效是與天主和好」  
(*res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo.* (鄧八九六)。與天主和好不僅包括取消罪惡，而且包括聖化恩寵的授予。實際上，罪之赦免由聖化恩寵的傾注所完成。如果罪人失去了聖化恩寵，這時重新獲得它；如果罪人並未失去聖化恩寵，這時獲得增長。罪之滌除必然與永罰之赦免相連，而罪之暫罰並不一定完全免除（參攷第十四節第二段）。

懺悔聖事的特殊恩寵是使靈魂痊癒的聖化恩寵(鄧六九五：*per poenitentiam spiritualiter sanamur*)。獲得免陷於罪所必須的現恩的權利，也與聖化恩寵一同來臨。

#### 二、靈魂的和平

有時，與天主的和好會給予一種附帶的心理功效，即良心的平靜和安謐，以及強烈的精神上的安

慰，但並非任何時候，任何人都能得到它們 (conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione. 鄧八九六)。

### 三、功績的恢復 (Revival of merit)

以前在恩寵境界完成的善工，若被大罪所毀，其功績得以恢復——一般意見

關於這一點，教會訓導權威並未作任何定斷，不過特倫多大公會議在列舉有功績的善工之必要條件時 (鄧八四二)，並未列入恩寵境界毫無間斷的持續。比約十一世在他的聖年文告“*Infinita Dei misericordia*” (1924) 中，說明懺悔者能「完全重獲因大罪而失去的功績與贈禮」鄧二一九三。

聖經多處 (則，叁叁，十二；希，陸，十；迦，叁，四；瑪，拾，四二；默，拾肆，十三)，提及功績的恢復，但是這些經文並無決定性。然而教父們與神學家們幾乎都贊成功績恢復的道理。聖熱羅尼莫對迦，叁，四的意見是：「人們說，先為信仰基督而受苦，而後陷於罪惡中的人，如果他繼續陷於罪惡，他昔日的苦難毫無功績可言；但是如果他回到信仰中，回復舊日的虔誠，他不會失去他所忍受的苦難的果實」。聖多瑪斯將功績恢復的道理，基於下列推理：天主所接受的善工，在人陷罪後依舊存在，與以前一樣。但是罪惡阻碍人領受永賞。祇要這障礙一除去，善工重新獲得其功效而導人進入永生 (神，叁，八九，5)。

### 四、附：罪之不能恢復性 (No revival of sins)

幾位初期士林派神學家認為被寬赦了的罪能恢復舊觀 (reviviscencia, reditus peccatorum)，我人不能接受這個意見。正如基督無條件地、絕對地赦人的罪，他也給予教會無條件地、永久地赦罪之權。假使罪能重新恢復，那將使人一再告明已蒙赦的一切大罪，而且甚至要重新領受洗禮。某些教父如聖奧斯定、聖大葛利哥里，認為不忠實僕人的

比喻（瑪，拾捌，廿三等），廣義地談及罪的回復，即藉着一個大罪，原先與天主分離的境界以及永恆的懲罰重新到來（參放神，叁，八八，1）。

### 第十七節 懺悔聖事的必要性

**對於那些領洗以後重陷於罪的人，懺悔聖事對他們的得救是必要的——信理**

特倫多大公會議將懺悔聖事的必要性與洗禮的必要性相提並論（鄧八九五）。兩者都兼有規誠的必要性與方法的必要性。規誠的必要性，是因為天主建立了聖事，方法的必要性，是由於聖事的目的，是使陷罪的信友與天主和好。在必要情況下，實際領受聖事可用願領聖事（*votum sacramenti*）來代替。

教父們往往把懺悔聖事與洗禮相比，並採用下列名詞：「艱苦的洗禮」（聖若望·達馬森，正統信仰闡釋，肆，九）、「懺悔的洗禮」（聖費拉特利 *Filastrius, De haer.*, 89）、「淚之洗禮」（聖葛利哥里·納齊安松，*Or.*, 39, 17）、「藉懺悔與淚之洗禮」（聖若望·達馬森）、「沈舟後的第二塊救生板」（*Secunda post naufragium tabula*；聖熱羅尼莫書信，壹叁零，九）。這些話給我們指示出懺悔聖事的必要性。

在第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）及特倫多大公會議中，教會明定凡信友每年至少告解一次，更清楚地確定了天主建立聖事時所隱含地給予我們的誠命。凡達理智年齡即七歲以上的信友都有遵守的義務（鄧四三七，九一八，二一三七；法，九〇六）。但按照較可靠的意見，沒有陷於大罪的信友並不一定要遵守這項法律，因為小罪並無告明的必要。

### 第三章 懺悔聖事的施行者與領受者

#### 第十八節 懺悔聖事的施行者

##### 一、惟主教與司鐸持有赦罪權

##### 惟主教與司鐸持有教會的赦罪權——信理

特倫多大公會議反對路德，定斷如下：「如有人說不……祇是司祭有赦罪權，此人當受絕罰。」  
(*Si quis dixerit…… non solos sacerdotes esse ministros absolutionis: A. S.*) 鄧九二〇；參攷鄧六七〇，七五三。司祭一詞兼指主教與司鐸。

基督曾預許並給予宗徒們赦罪之權（瑪，拾捌，十八；若，貳拾，廿三）。這一權柄又從宗徒們傳給繼承他們神品的人——主教與司鐸。基於教會的聖統，赦罪的裁判權不可能屬於全體信友，而祇屬於組成聖統的分子。

傳承證示，在古代處理懺悔事由的是主教與司鐸們。聖西彼連告訴我們，罪之赦免與跟教會的和好是「通過司鐸」的（論背教者，廿九）。聖巴西略指示人向那些天主奧秘的管理者告罪（*Regulae brevius tractatae, Reg. 288*），聖盎博羅削說：「這權祇屬於司鐸」（*solis sacerdotibus, De poen., 1, 2, 7*）。聖良一世宣稱，在懺悔聖事中，罪之赦免惟有賴司鐸的祈禱而獲得（*Ep., 108, 2*；鄧一四六）。

##### 二、向六品副祭與信友所作的告解

## 六品副祭、小品神職人員與信友所給予的赦罪不能視為聖事性的赦罪——信理

聖西彼連（書信，拾捌，一）與艾味拉會議（*Can. 32*）准許，在必要情形下，由六品副祭施行和好禮節。這裡所說的和好，究竟是指赦罪，還是指消除絕罰，我人不得而知。有關懺悔的書籍、法規條例集中古初期的神學家（如朗法蘭克 *Lanfranc*）都述及，在必要時，可在一位六品副祭處告罪。然而在這樣的告罪以後通常是否給予赦罪，是很成問題的。自十二世紀末葉起，若干地區性會議指責此事，並指出六品副祭並無赦罪之權。我們研究這段歷史時，應該注意，在古代，人們將聖事性赦罪的重點放在補贖上，而在中古初期，則放在告罪上，以告明為一種有益於得救的謙遜行為；這樣一來，司鐸赦罪的重要性被置於次要地位。

基於上述理由，中古初期之信友在司鐸缺席時，甚至有向信友告罪的習俗。託名奧斯定所撰的「論真懺悔與假懺悔」（*De vera et falsa poenitentia* 十一世紀之作）一文使向信友告罪的習慣傳揚極廣。許多士林派神學家如彼得·隆田（*Sent. IV, 17, 4*）與聖多瑪斯（*Suppl. 8, 2*），認為信友們有義務這樣告罪。司各脫則主張祇有司鐸的赦罪是聖事的要素，反對信友們向信友告罪。特倫多大公會議以後的神學家也抨擊向信友告罪的習慣，因為這與新教人士所主張的信友分享鐸品的理論極容易相混。向信友告罪既是懺悔精神與願領聖事的表現，它有賴於懺悔者自己的所處境況而產生成義的功効。

在希臘教會裏，自聖像爭論結束（約八〇〇年）至十三世紀，懺悔一事主要地由隱修士所主持，而隱修士通常不是司鐸。他們所予的赦罪曾被誤視為聖事性的赦罪。這一習慣的起源溯自奧力振的一種思想：祇有具高度精神修養者能赦罪並與聖神交往。

### 三、轄治權的必要性

由於懺悔聖事的裁判性，有效地施行聖事，除了包含在司鐸神權中的赦罪權外，對於懺悔者的轄治權也是必要的（鄧九〇三，一五三七；法，八七二）。



基於同樣的理由，教宗與主教有權對某些罪予以保留，除了在死亡危險或教會法律規定的特殊情況下，普通司鐸不能有效地赦免這些罪（鄧九〇三，九二一；法，八八二，九〇〇）。教宗與主教保留赦罪的習俗始自十二世紀（一一〇二年倫敦會議第廿款；一一三〇年克來蒙會議第十款）。在中古後期，保留赦罪權的事太多，致使牧導工作受到不良影響。

### 第十九節 懺悔聖事的領受者

**所有受過洗的人，在洗禮後陷於大罪或小罪時，都可領受懺悔聖事——信理。鄧九一一，九一七。**

按一般意見，有效地領受懺悔聖事必須要有痛悔、告明與補贖三行爲。這三者形成聖事的材料。妥善地領受這一聖事，除了信德以外，必須有痛悔的心情。因痛悔是補贖聖事材料的組成要素，所以妥善地領受聖事與有效地領受聖事是一回事。

## 附 錄

### 第廿節 論大赦

#### 一、大赦的概念

所謂大赦，就是教會權威藉着教會代償的寶藏，在聖事以外對赦罪後所留下之暫罰的免除，這項免除在天主面前生效。對生者是以赦免方式，對亡者是以代禱方式，頒予此項暫罰的免除。（*remissio coram Deo poenae temporalis debitae pro peccatis ad culpam quod atinet iam deletis, quam*

ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiae concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii. 法·九一一)。

大赦並非罪之赦免，但罪之赦免是它的必要先決條件。中古世紀時頒予大赦的語句是：“Concedimus plenam (plenisimam) remissionem omnium peccatorum”意即赦免懺悔聖事後所留下的暫罰，而罪之最後效果得以驅除。痛悔與告罪經常地是大赦的條件(參考鄧六七六)。

大赦也不僅是教會法定罪罰的赦免，而是天主所定的罪之暫罰的免除(參攷鄧七五九，一五四〇)。

## 二、教會頒予大赦的權力

### 教會頒予大赦之權——信理

特倫多大公會議，針對威克利夫與路德的攻擊，定斷如下：「神聖的會議以絕罰加諸這些人，他們或者以大赦爲無用，或者否認教會中有頒賜大赦之權」。(Sacrosancta Synodus... eos anathemate damnat, qui [indulgentias] aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant. 鄧九八九，九九八；參攷鄧六二二，六七六等，七五七等)。

教宗良十世在他的 *Cum postquam* (1518) 論文中，明示教會具有頒予大赦之權是基於鑰匙之權。但鑰匙之權不僅狹義地指赦罪之權，也廣義地指轄治之權。實際上，並非一切有赦罪之權者均有頒予大赦之權。赦免過犯與永罰之權中並不包含赦免罪的暫罰之權。大赦在本質上並非無條件赦免暫罰的純粹的施恩行爲，却是從基督與諸聖的代贖寶藏中提出來的一種補償。惟有教會首長有權將此精

神寶藏頒予信友們。代償的可能性源自基督與體的合一性與諸聖的相通。因此頒予大赦之權寓於教會聖統的轄治權與對諸聖相通的信仰（參攷鄧七四〇a·*Suppl.*, 25, 1）

現有的大赦形式溯自十一世紀。它產生於早期中古世紀的聖事以外的赦罪禮。在這些赦罪禮中，具有束縛和釋放之權的教宗、主教與司鐸，為某些人或全體信友祈求天主的仁慈，求主寬免他們的罪。十一世紀時，當人們認為藉教會的所定補贖可以希望天主教免暫罰，減輕暫罰，這時赦罪禮遂被視為大赦。在古代，教會早已以不同的方式，運用過頒予大赦之權。尤其是第三世紀的北非教會（聖西彼連），應允殉道者的要求（和平信函），寬免某些懺悔者的部分補贖事工。人們相信，天主垂聽殉道者的祈求，並藉着殉道者的功績，寬免他們尚存的罪罰。在早期中古世紀，在日爾曼法律的影響下，有了所謂補贖之寬免（the *Redempcions*），其中嚴厲的補贖以較輕的善工（贖濟，朝聖）來代替。雖然在原則上，減輕了的補贖與原先的補贖具有同樣的價值，而事實上，這一轉變使補贖工夫從此減輕。基於諸聖的相通，教會許可由他人（如隱修士）助行或代行補贖事工，特別是當懺悔者因病不能履行善工時。當然，這樣會引起補贖善工之表面化的危險。早期中古世紀所通行的赦罰禮是大赦的直接的先導。而在最初，這一赦罰禮不過是一種代禱，但漸漸地，它帶上了權威性的赦免色彩。

### 三、大赦的根源

#### 大赦的根源是基督與諸聖豐沛的代贖功績所形成的教會代贖富藏——確定意見

天主本來不需要代贖功績而赦免人的罪，而且這樣也並不有傷公正（神，叁，四六，2—3）。但實際上，在天主父與基督所建立的救贖秩序中，一切罪之赦免均需有相應的代贖。藉着聖事以外的暫罰之免除，教會在大赦中求援於基督的無限代贖功績與諸聖的豐沛的代贖功績（超過他們自己的過失），即求援於教會的代贖功績之富藏。教會權威具有此項頒予精神富藏之權，然而並非以嚴格的法律意義有頒予此神益的正式權利，因這些功績並非物質價值，而是

和基督自身與諸聖不可分的倫理價值。教會在頒布大赦時，是依賴天主的仁慈，求他因着基督諸聖的豐沛的代贖功績，向滿全了規定之善工的基督與身的肢體，寬免他們尚存的暫罰。教會的祈禱需要天主的惠納，但鑑於在基督與體中頒予大赦者的特殊地位，以常情而論，教會可以確信她的祈禱必蒙垂允。

教會寶藏與教會有權運用此寶藏的道理，由十三世紀初葉的士林派神學所創 (Hugo von St. Cher)，教宗克來孟六世在其五十週年詔書「天主獨子」 (*Unigenitus Dei Filius*, 1343) 中，第一次正式採納此說，以後良十世在他的“*Cum postquam*” (1518) 諭文中亦然 (鄧五五〇等，七四〇a)。但是這項基於基督代贖與諸聖相通之信理的道理尚未經教會明定為信理。路德、巴依烏斯與比斯道亞會議對它的反擊為教會所擯斥 (鄧七五七，一〇六〇，一五四一)。

#### 四、有權頒予大赦的人

頒予大赦並非神品權力的行為，而是一項轄治權力的行為。教宗既具有全教會最高的轄治權，也具有頒予大赦的絕對權力，亦即頒予大赦的無限制的權力。主教藉着他的一般權力，祇能對他所屬的信友，依照教會法律所規定的範圍，頒予大赦 (法，九一二，二七四，2，三四九，第二節—2)。樞機們頒予大赦之權也是有限度的 (法，二二九，第一節24)。

#### 五、大赦的種類

(一)按照所赦罪罰為全部或一部份，可分全大赦 (*indulgentia plenaria*) 與部分大赦 (*indulgentia partialis*)。赦免罪罰之程度繫於教會的允許 (*tantum valent, quantum pronuntiantur* 或 *praedicantur. Suppl.*, 25, 2)。在教宗保祿六世有關大赦的憲章 (*Indulgentiarum doctrina*. 一九六七年一月一日)

之前，部份大赦所指的時間，表示在所指期間中，一個人依照古老的補贖規程所作補贖，在天主面前所蒙赦免的罪罰。

有幾位神學家如加耶當 (Cajetan)，不贊成共同意見，主張全大赦是：古代教會補贖規則所要求的全部補贖之代贖價值相應的暫罰之寬免。由於這一代贖價值與人欠給天主的「賠償」未必相等，所以按照這個見解，全大赦是否使一切罪罰得蒙赦免，並不是確切的事。這一意見來自十三世紀以前所習用的頒予大赦的詞句，此詞句表明一切應作的補贖均予寬免。吳朋二世 (Urban II) 在頒布第一次十字軍大赦時 (一〇九五年)，宣稱： *Iter illud pro omni poenitentia (ei) reputetur.* (Mansi, 20, 816)

(二) 按照運用大赦的人，可分頒於在世信友及頒於亡者的大赦。前者是藉赦免方式 (per modum *absolutionis*) 而頒予。但教會對煉獄靈魂並無轄治權，所以不能以直接的赦免方式，而祇能以間接的代禱方式賜以大赦，而這項大赦的效果如何，也就不待而知。這一運用的可能性是基於諸聖的相通。

神學家們對於赦免方式 (per modum *absolutionis*) 一詞的意義，各持己見。它的原義是教會所規定的補贖之免除的判決。人們經常想，教會所定補贖之免除與天主所要求的罪罰之寬免相連。當教會所規定的公開補贖消失以後，寬赦一詞依舊存在 (參攷鄧七四〇 a [良十世]；法，九一一)。按照比猶 (L. Billot) 與加爾迪 (P. Gallice) 的意見，此詞現指罪罰藉解脫方式 (per modum *solutionis*) 而得以免除，即藉教會富源之助而得以清償。波晉曼 (P. Poschmann) 則欲維繫此詞的原義，認為頒予大赦是一項赦免的判決行爲，但這一赦免行爲祇直接有關古代補贖規程所定 (今日已失去時效) 的教會懲罰的免除。而來自罪罰之免除則是赦免行爲所包括的祈禱之功效：教會在赦免行爲中祈求天主以教會富藏作爲代償之價。

雖然早期士林派神學會相信爲亡者應用大赦的可能性 (*Suppl.*, 71, 10)，但直至十五世紀後半期，才開始有亡者的大赦（實理篤三世，一四五七年；熙篤四世，一四七六年）。路德認爲大赦對亡者無用，比斯道亞會議亦然，但此項意見已爲教會所棄（鄧七六一，一五四二）。

#### 六、頒佈與獲得大赦的條件

**大赦的運用對信友們是有益而利於得救的——信理（鄧九八九，九九八）**

(一) 頒予大赦的條件是：

(1) 具有頒予大赦的合法權。

(2) 基於正當的理由（參攷鄧六七六：虔誠而正當的原因；鄧七四〇a：合理的原因。）

聖多瑪斯告我們 (*Suppl.*, 25, 2)，能增加天主的光榮與教會的福利的一切原因都足夠。許多其他神學家如加耶當，則要求有一個「成比例的原因」 (*causa proportionata*)，意即與大赦的程度相應的自身之倫理造就。

(二) 獲得大赦的條件，除洗禮與和教會相通外：

(1) 處於聖化恩寵的境界，至少在規定的事功終止時。

(2) 領受大赦者對頒予大赦者有從屬關係。

(3) 至少要有獲得大赦的習慣性意向。

(4) 嚴格履行大赦所要求的事工（參攷法，九二五，九二七；*Suppl.*, 25, 2）。

爲亡者獲取大赦者是否也須處於恩寵境界，這個問題尙無定論。但大多數神學家認爲是必須的（反對 Suarez,

Chr. Peschl, P. Galier), 因為有重罪的人向天主祈求大赦時, 似乎不會蒙主的垂允。十五世紀的神學家們(如 G. Biel) 主張教宗對煉靈也具有轄治權, 因此可用權威性的赦免方式 (authoritative absolution), 向他們頒賜大赦。人們由這一意見引出實際上的惡劣後果, 即為煉靈求大赦的人祇需要滿全規定的善工 (通常是獻金), 而不必處於恩寵境界。

為獲得全大赦, 僅僅處於恩寵境界即沒有大罪的境界是不夠的, 小罪的清除亦屬必須。

## 戊、病人傅油禮

### 第一節 病人傅油禮的概念與聖事性

#### 一、概 念

病人傅油聖事, 就是生病的信友藉聖油的敷抹與司鐸的祈禱, 獲得天主的恩寵, 以利靈魂的超性救贖, 有時也能使病體痊癒。

#### 二、聖 事 性

(一) 信道:

**病人的傅油禮是基督所建立的一種真正而狹義的聖事——信理**

中古時代的若干離異支派 (卡達里派, 華爾道派, 威克利夫派, 胡斯派) 的信者不重視病人傅油禮, 並疏忽領受它。新教人士否認它的聖事性, 他們認為這是源自教父的一種習俗, 並無天主的規誡作基礎 (Apol. Conf. Aug.,

Art. 13, n. 6) , 他們還稱它爲「一項虛構的聖事」(sacramentum fictitium 見喀爾文基督教的原理，肆，十九·18)。

特倫多大會議針對新教人士的意見，定斷如下：「如有人說最後傅油並非真正狹義的由主基督所制定而由聖雅谷伯所頒布的聖事，並說它祇是教父所傳授或人所虛構，當受絕罰 (Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, A. S. 鄧九二六)。聖比約十世譴責了現代派的下列見解：聖雅谷伯無意在他的書信中，頒布基督所建立的聖事，而祇將它推薦給教會，當作一項虔誠的習俗而已 (鄧二〇四八)。」

(二) 聖經的證據

谷，陸，十三所云的病人傅油預示了病人傅油聖事；雅，伍，十四—十五予以推薦與頒布 (Com-mendatum et promulgatum. 鄧九〇八)：「你們中間有患病的麼？他該請教會的長老們來；他們該爲他祈禱，因主名給他傅油。出於信德的祈禱必要救那病人，主必要使他起來；並且如果他犯了罪，也必給他赦免」。

雅谷伯的書信給我們指示了，傅油禮具有真正聖事的一切要素：

- (1) 它是恩寵的外在記號，即給病人傅油 (材料) 與長老們的祈禱 (形式)。
- (2) 內在的恩寵功效也被說出，這恩寵功效實現於罪的赦免和恩寵的傳予。從經文的上下文與語法



(參攷雅，壹，廿一；貳，十四；肆，十二；伍，廿) 看來，病人的得救與振作至少不祇是在身體方面的康復，抑且首要地指靈魂因天主的恩寵而免於永久的沉淪，並得以振作而不陷於頹喪與失望。

(3) 由基督所建立：雖然經文並未直接地以「因主的名」等字句(即出於主的命令與權威——參攷伍，十一——或呼求主的名)，表示由基督所建立，但是可以引伸出來。惟有天主或人而天主的耶穌基督能藉着自己的權威，將恩寵的傳予與一項外在的禮節相連結。宗徒們祇自視為「基督的服務員和天主奧秘的管理人」(格前，肆，一)。

十二與十三世紀的許多士林派神學家(如聖維克多的休格、彼得·隆巴、*Summa Alexandri*、聖文篤)都承認傳油聖事由宗徒們所建立。其實他們的意見所表示的是：由天主或聖神間接地建立，亦即由基督間接地建立。但自從特倫多大公會議(鄧九二六)宣布以後，此一見解已不可接受。

雅各伯(伍，十四—十五)的經文並不表示病人奇異地被治癒，如喀爾文所主張的。因為在初期教會裡，行奇事與長老們的職務並無必要的連繫(參攷格前，拾貳，九，卅)。在傳油與祈禱的效果中，靈魂的痊癒比身體的痊癒所佔份量更重。特倫多大公會議已宣布喀爾文的意見為異說(鄧九二七)。

### 三、傳承的證據

教父們所提供的傳油聖事的證據並不多。奧力振引用雅，伍，十四—十五，論及罪之赦免，但並未將它與懺悔聖事中的赦罪加以區別(*In Lev., hom., II, 4*)。羅馬的聖依玻理所撰教會規律中，有一個祝聖聖油的簡短禱詞，其中祈主「賞賜能力給一切施用它的人，賞賜健康於領受它的人」。由人們從病人傳油所等候的功用，可以看出聖油也用於給病人傅抹，雖然用途不限於此。在特摩伊的塞拉俾(*Serapion of Thmuis* 約三六〇年卒)的祈禱書中，有

一個較詳細的祝聖禱詞，其中提及傳油的效果是病者的自由，體弱者的痊癒，驅魔，傳子恩寵與罪之赦免。

教宗依諾森一世（四〇一—四一七年）在致歐古比的台欽西（Decentius of Eugubium）的書翰（鄧九九）中，表示應當對雅，伍，十四等作如下解釋：此經文係指患病的信友而言，主教應祝聖聖油；不僅司鐸可給病人傳油，主教也可以施行此禮。病者的傳油是一件「聖事」（genus est sacramenti）。聖依諾森所云的私下給病人傳油（一切信友均可施行），應視為非聖事性的病人傳油禮。亞爾的凱撒里（Caesarius of Arles + 542）勸告信友們，在生病時勿求援於占卜者或魔術者，勿採用魔法以求癒，但須前往教會，領受基督的體與血，並用司鐸所祝聖的油來傳抹。如此他們將會像雅各伯書信（伍，十四）所云，獲得身體的康復與非的赦免（訓道辭，拾玖，三；伍拾，一；伍貳，五；壹捌肆，五）。凱撒里告訴我們，病人通常自己傳油（參攷訓道辭，拾玖，五，此文底確實性頗受懷疑：Oleo benedicto a presbyteris inungatur），父母替生病的子女們傳油（訓道辭，壹捌肆，五）。可敬伯特（Bede the Venerable + 735）以及卡洛林時代（Carolingian era）的其他人士都給司鐸替病者傳油的史實作證，正如聖雅各伯所要求的。然而伯特與聖依諾森一世意見相同，認為信友們可以私下傳用主教祝聖過的油（*Expos. ep. Jac.*, V, 14）。自卡洛林時代起，主教們與地區性會議都勸信友勿疏忽於病人的傳油禮。後來人們不常領受這一禮節，是由於某些過份的措施（如過多的獻儀），與錯誤的思想（領受傳油禮後不得再有夫婦間的肉體關係，不能食肉，不能赤足走路等；參攷累根堡的培道特 Berthold of Regensburg 著七件聖事訓道錄）。

希臘正教與自第五世紀起分袂的東方支派（除奈斯多利派與亞美尼亞派外，但這兩派早先都曾採用傳油禮），都知道並施行傳油聖事。參攷亞美尼亞宗主教若望·曼達古尼（John Mandakuni + 480 以後）在其第廿五篇演講中的作證。

## 第二節 傳油禮的外在記號

### 一、材料

### 傅油禮的較遠材料是油——信理

所謂油（雅，伍，十四）就是從橄欖樹果子中提出來的橄欖油。亞美尼亞人所頒布的文告（一四三九年）告訴我們：「它的材料是主教所祝聖過的橄欖油」（*Cujus materia est oleum olivae per episcopum benedictum.* 鄧七〇〇；參攷鄧九〇八）。按照一項古老的傳承（參攷羅馬的聖依玻理），此油須由主教祝聖，或由宗座所委任的一位司鐸所祝聖（法，九四五）。若用未經祝聖的或由一位未受宗座委任的司鐸所祝聖的油，聖事的有效性即成問題（參攷鄧一六二八—二九）。

傅油禮的較近材料是以祝聖過的油來傅抹病者。給病者傅油時，祇要在一個感官或更好在額上擦油，便足以使聖事有效（法，九四七，第一節）。

### 二、形式

#### 傅油禮的形式是司鐸在傅油時爲病者所作的祈禱——信理

拉丁教會所用的禱詞是：「因這神聖的傅油禮，並因天主的無限仁慈，祈望天主寬赦你由視覺、（聽覺、嗅覺、味覺與講話、觸覺、步履）所犯的一切罪過。啊們。」*Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulget tibi Dominus, quidquid per visum ( audium, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum ) deliquisti. Amen.* 鄧七〇〇、九〇八（參攷一九九六）。

雅，伍，十四指示，形式必須是為病者所作的一個禱詞，這一禱詞清清楚楚地說明傅油禮是一項宗教行為。最恰當的是祈求式的禱詞，然而從前所用的敘述式與命令式與禱詞通過施行聖事者的意向，也能具有祈求的意義。

### 第三節 傅油禮的功效

為亞美尼亞人所頒布的文告稱傅油禮能治癒靈魂，在某些情況下也能治癒病體：Effectus vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. (鄧七〇〇)。特倫多大公會議列舉傅油禮的功效如下：賦予恩寵，赦免罪愆，消除罪的餘孽 (reliquiae peccati)，寬慰病者，在某種情形也能治癒病體 (鄧九二七，九〇九)。

我們現在遵循為亞美尼亞人所頒布文告的指示，分別討論傅油禮的兩種功效：

#### 一、靈魂的痊癒

##### (一) 傅油禮把聖化恩寵給予病者，使他振作和堅強——信理

傅油禮既是在恩寵境界者所領受的聖事，它本身會增加聖化恩寵。所給予恩寵必符合聖事的目的，具有治癒、振作、堅強病者靈魂的能力和使命；它一面使病者信賴天主的仁慈，一面給予他力量來忍受疾病與臨終的痛苦，並且抵禦魔鬼的誘惑；如此使病者能戰勝靈魂上所剩罪的餘孽 (reliquiae peccati)——倫理的弱點 (鄧九〇九；參攷 *Suppl.*, 30, 1)。與聖化恩寵一起蒞臨病人的，是接受現恩的權利；這些現恩是病人在疾病與臨終時，處於身體與精神上的極度痛苦中所需要。

### 傅油禮赦免未曾寬赦的大罪與小罪——信理

傅油禮既是處於恩寵境界者所領受的聖事，通常以已赦免大罪爲先決條件。但是，如果病人犯有大罪，而病勢嚴重，不能領懺悔聖事，或誤信自己沒有大罪時，因傅油禮是基督所建立的一件聖事（雅，伍，十五），它也能附帶地赦免大罪。赦免罪的必要先決條件，是罪人以一種經常有的不完美的痛悔內在地離開罪惡。傅油禮也除免暫罰，但暫罰的赦免，隨病者的內在境況而異。

許多士林派神學家，特別是司各脫斯派學者，認爲赦免小罪是傅油禮的首要目的。聖多瑪斯拒絕這個意見，因爲在懺悔聖事之外，又假定另一個赦免小罪的特別聖事，似乎並無根據（*Suppl.* 30, 1）。按照神學家們的一般意見，在恩寵的障礙消失以後，有效而不妥善地領受的傅油禮，能恢復其功效。

### 二、身體的康復

若有益於靈魂的得救時，傅油禮也能使身體的健康恢復——信理（鄧九〇九）

身體的康復並非直接地以奇異的方式完成的，而是間接地產生的；由於身體與靈魂的相互作用，靈魂的受振作與堅強會使身體痊癒。但這一效果以痊癒的自然可能性爲先決條件（*Suppl.*, 30, 2）。

### 第四節 傅油禮的必要性

以傅油禮本身言，它對得救並無必要性——確定意見（法，九四四）

傅油禮對得救無必要性的理由是：恩寵境界的獲得與保存不需要傅油禮。但有時它對處於大罪而不能告解的信友，却也可能是必要的。

關於領受傅油禮的必要性，我們找不到天主所明示的規誡（*praeceptum divinum explicitum*），然而，這既是為重病者與臨終者而建立的一項特別聖事，這件事實包括天主主要我們運用這一聖事的隱含誡命（*praeceptum divinum implicitum*）。

基督徒的自愛與對聖事的尊敬使病者有領受此一聖事的重大義務。而病者周圍的人，則有使病者易於領受此一聖事的愛德責任。特倫多大公會議宣稱，蔑視此一聖事將是「一個重罪，一種對聖神的侮辱」（鄧九一〇）。

### 第五節 傅油禮的施行者

惟主教與司鐸能有效地施行傅油禮——信理

新教人士以為「長老們」（雅，伍，十四）一詞的意義是信友團體中年事較高的份子，針對這一意見，特倫多大公會議宣布，「長老們」指點主教祝聖過的司鐸： *Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae ... non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministerium non esse solum sacerdotem: A. S. (鄧九一九)*。在中古時期盛行由數位司鐸同行傅油禮的習俗，今日希臘教會仍然如此。這種共同施行的傅油禮是許可的，但因「長老們」（*presbyteros* 雅，伍，十四）一詞的複數字樣而成為必要。

生病的信友自己傅油或信友給其他信友傅油的習俗，在中古時期是很盛行的；聖依諾森一世早已提及此事（鄧九一九）。然而這種傅油禮不能被視為一件聖事，而祇是一件類聖事。

### 第六節 傅油禮的領受者

祇有患重病的信友能有效地領受傅油禮——信理（鄧九一〇）

惟有領受了洗禮，患有死亡危險的病（雅，伍，十四等），並且達到了理智年齡的人（確定意見）始能有效地領受傅油聖事，因為從傅油禮的目的與效果看來，它是懺悔聖事的一項補充（*Consummativum poenitentiae*；鄧九〇七），所以，像懺悔聖事一樣，須以犯罪的可能性與理智地領受它為先決條件（法，九四〇，第一節）

病人傅油禮可以重複。在同一病症中，祇能在病情有轉機以後，而又重新陷入死的危險時始得重複（相對的可重複性）。鄧九一〇；法典九四〇條二節。

若干早期士期林派神學家（*Ivo of Chartres*, *Gottfried of Vendôme*, *Magister Simon*）主張，病人傅油禮一生中祇能領一次。但這一見解與這件聖事的目標相違，而且在聖經與傳承中均無依據；因此幾乎遭到一致的反對（*Petrus Venerabilis*, *Hugo of St. Victor*, *Petrus Lombardus*）。不寧唯是，根據中古前期的聖事典章（如 *Gregorianum* 等），我們知道當時有一個傳佈頗廣的習慣，那就是七工夫連續地舉行病人傅油禮並給病人送聖體。禮儀所規定的這項在同一個死亡危險中所重複施行的病人傅油聖事，我人殊難懷疑它為無效。

要有效地領受這件聖事，必須有領它的意向。必要時隱含的習慣性的意向已屬足夠。要妥善地領受這件聖事，一般需要有恩意境界。必要時則有習慣性的不完善痛悔已屬足夠。

## 己、神品聖事

### 第一節 神品的概念與聖事性

#### 一、概 念

神品 (*ordo, ordinatio*) 是一件聖事。在這聖事中，主教藉覆手與祈禱將神權與善用此神權的恩寵賜予領受神品聖事的信友。

#### 二、神品的聖事性

##### (一) 神品是由基督所建立的一件真正而狹義的聖事——信理

新教人士主張信友們具有普遍的司祭職。特倫多大公會議針對此見，宣布在公教會內有一可見的外在的司祭職（鄧九六一），及因天主命令而建立的聖統制度（鄧九六六），即與信友地位本質不同的一種特殊司祭職與一種特殊的司祭地位（*ordo in esse*）。進入司祭地位須領受一件特殊的聖事，即神品聖事（*ordo in fieri vel ordinatio*）。特倫多大公會議明定：「如有人說神品即授聖職禮並非真正的狹義的由基督所制定的聖事，此人當受絕罰」（*Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, A. S. 鄧九六三*）。大公會議的定斷祇概括地論及神品的聖事性，而沒有論及各級神品的聖事性。

##### (二) 聖經證據



聖經裡在有關於如何進入教會聖統的經文中，清清楚楚地表達出神品聖事的各個要素。

按傳統的注釋，宗徒大事錄（陸，六）係指六品副祭的產生：「叫他們（七個人）立在宗徒們面前；宗徒們祈禱以後，就給他們覆了手」。宗徒大事錄（拾肆，廿二，希臘本廿三）又談到長老們的產生：「二人在各教會給他們選立了長老，在祈禱禁食以後，把他們託付於他們所信仰的主」。聖保祿寫信給他的門徒弟茂德道：「我提醒你把天主藉我的覆手所賦予你的恩賜再熾燃起來」（弟後，壹，六）。參攷弟前，肆，十四：「不要疏忽在你心內，因預言，藉長老團的覆手賜給你的神恩」。因此，進入教會聖統是藉着一種可見的禮節，這禮節就是覆手禮與祈禱。透過這一外在的禮節，聖職之權與內在的恩寵一同傳予領受者。惟有天主或人而天主的耶穌基督，能將外在禮節與內在恩寵的傳授在因果關係下連接起來，由此可見，神品聖事是由基督所建立的。

弟茂德書中兩處所提到的「恩寵」(εὐχάρισμα)，不指示異常的超性贈禮(charismata)，而指為完成超性職務而賦予的使人成聖的恩寵。

聖保祿給弟茂德的忠告：「不可輕易給人覆手」（弟前，伍，廿二），按照比較更近似的注釋，證示宗徒們所選立的教會首長應當將他們所承受的神權藉覆手禮傳予他人。古代與近代的某些聖經注釋家（如P. Galier, K. Rahner）認為這段經文所指的是赦罪的覆手禮，因為在第五章二十節中是討論對犯罪者的態度。

### （三）傳承的證據

傳承證明教會聖統制由天主所建（參攷本書第四編第二部第二章第四節教會的聖統制度），藉覆手禮與祈禱傳予神權（參攷神品部分第三節），以及與此相連的內在的恩寵傳授。聖葛利哥里·納齊安松將晉鐸與祝聖聖體相比，他

說：「語句的同樣能力使人成爲高貴而可敬的司鐸，而且新的授聖職禮使他們與信衆有差別。昨日或前日，他曾經是許多人中的一個，是天主子民的一份子，頓時他變成了領袖、首席者、靈修的導師、隱藏的奧秘的掌持者。雖然他的容貌、身材都沒有改變，他的外形依然如故，但是他的不可見的靈魂，藉着一種不可見的能力與恩寵，已經改善」(Or. in baptismum Christi)。聖奧斯定將晉鐸與洗禮相比：「兩者都是聖事，施行這兩件聖事時都予人以某種祝聖，一在受洗時，一在晉鐸時。所以在公會會內，這兩件聖事不能重複領受」(Contra ep. Parmeniani, II, 13, 28.)

## 第二節 神品的等級

通常分神品爲七級，即四小品：一品司門 (ostiaratus)、二品宣讀 (lectoratus)、三品驅魔 (exorcistatus)、四品輔祭 (acolythatus)；三大品即五品副執事 (subdiaconus)、六品執事 (diaconus)、七品司祭 (sacerdos)。司祭品包括司鐸品與主教品(參攷鄧九五八、九六二)。在教宗聖高而乃略 (Cornelius 251—253) 致安提約基雅主教法比 (Fabius) 的信中，第一次提及這七級神品 (歐瑟比 Eusebius, Hist. Eccl., VI, 43, 11; 鄧四五)。——對於每一品級對聖體的關係，請參考 *Supp.* 37, 2.

### 一、四小品與五品的授聖職禮

#### 四小品與五品的授予均非神品聖事的等級，而祇是準聖事——一般意見

「爲亞美尼亞人所頒布的文告 (鄧七〇一)，重闡聖多瑪斯與大多數士林派神學家的意見，不應被視爲一項決定性的反證，因它並不是一項不可錯誤的信理定斷，而祇是一篇實用的訓辭。特倫多大公會將這一問題懸而不決。比約十二世的宗座典章 *Sacramentum Ordinis* (一九四七年) 明顯地

表示贊成下列意見：惟有六品執事、司祭與主教品的授予才是神品聖事的等級，因為該典章祇提到這三種授聖職禮。

四小品與五品都非由天主所建；却是應教會的特別需要而由教會所逐漸制定的。戴爾都良首先為二品宣讀員作證 (*De Praescri.*, 41)，羅馬的聖依玻理首先為五品副執事作證 (*Traditio Apost.*)，聖高而乃略則為所有的小品 (十二世紀以前，五品副執事也屬小品) 作證 (鄧四五)。希臘教會祇承認二個小品，即宣讀員與五品副執事。四小品的授聖職禮典中沒有覆手禮。

## 二、司鐸品

### 司鐸品的授予是聖事——信理

特倫多大公會議的定斷隱含地表示了司鐸品的授予之聖事性，可知神品是一件真正而狹義的聖事 (鄧九六三)。由於在特倫多大公會議時代，人們對主教與六品執事的授聖職禮尚無一致的見解，大公會議的定斷至少適用於司鐸品，而授予司鐸品之為聖事也從未被人懷疑過。比約十二世的宗座典章 *Sacramentum Ordinis* 教訓我們，不僅司鐸品的授予，六品執事與主教品的授聖職禮也都具有真正的聖事性，因為典章分別明定這三種神品等級授予時的材料與形式 (鄧二三〇一)。

授司鐸品的首要禮即是覆手與祈禱，在祈禱中求聖神恩寵惠臨受祝聖者的身上。所以司鐸品的聖事性是不容置疑的。

## 三、主教品

## 主教品的授予是聖事——確定意見

特倫多大公會議宣布，主教即是宗徒們的繼承人，優先地屬於聖統界；在授聖職禮時主禮主教所說「請接受聖神」(*Accipe Spiritum Sanctum*)一語，決不是徒然的(鄧九六〇，九六四)。比約十二世的 *Sacramentum Ordinis* 典章以主教品的聖事性為前提。第二屆梵蒂岡大公會議明顯地說：「在祝聖主教時授與神品聖事的圓滿性」(教會憲章廿一節)。

弟後，壹，六與弟前，肆，十四兩段經文都直接談到主教品的授予(祝聖)。主教的祝聖禮中有覆手禮與祈禱。

士林派神學家反對主教品對聖體 (*Corpus Christi reale*) 具有一種新的神權；但他們的反對意見並不十分正確，因為主教能授與祝聖聖體之權。

## 主教品的優越性

### 主教的地位高於司鐸——信理

反對主教地位高於司鐸的，在古代為賽巴司特的艾利烏司 (*Aerius of Sebaste* 四世紀時)，在中古時代為柏渡的馬西利 (*Marsilius of Padua*，參見鄧四九八)、威克利夫派與胡斯派人士 (鄧六七五)，在近代則為新教人士。

特倫多大公會議針對新教人士，定斷：「任何人反對主教地位高於司鐸，當受棄絕」(*Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, A. S. 鄧九六七*)。主教品的優越性是同時對轄治權與祝聖權而言。主教祝聖權之所以優越，是因為惟主教有授聖職與施行堅振聖事之權。主教是這兩件聖事的通常施行人。

特倫多大公會議沒有定斷，主教地位在轄治權與祝聖權兩方面高於司鐸，係源於基督的直接制定抑或源於教會的規定，即這一道理是基於神律或教會法律。無疑地，傳承一致為主教品優越性之事實作證，可是並未明晰地告訴我，這一優越性的法律特點是什麼。聖熱羅尼莫說，在初期教會內，主教與司鐸間沒有絲毫分別。後來為了避免分裂，司鐸們之一當選為信友團體的首長，從而授予聖職成為主教的特權：參攷熱羅尼莫著信，壹肆陸，一。*In ep. ad Tit.*, 1, 5. 塞維利亞的依希道 (Isidore of Seville)、梅茲的阿麥拉 (Amararius of Metz) 與中古時期的許多法律學家都與聖熱羅尼莫的意見相同。在士林派神學家中，司各脫 (D. Scotus) 承認這一意見的某種可能性。然而大多數神學家不贊成此說，而與聖多瑪斯一同主張，由於基督直接創建了主教品與司鐸品，這兩種神品自始就有差別。

#### 四、六品執事

#### 授六品執事聖職禮是一件聖事——確定意見

特倫多大公會議宣稱，主教們在授聖職時所說：「Accipe Spiritum Sanctum, (鄧九六四) 一詞，可應用於執事職的授予禮。神學家們幾乎一致承認授執事聖職禮的聖事性，比約十二世的典章 *Sacramentum Ordinis* 以之為前提。

傳承以宗，陸，六所敘述為執事聖職的建立，六品的祝聖禮主要地包括覆手禮與求聖神賜恩的祈禱。

執事品、司鐸品與主教品是神品的聖事性等級。但它們並非三件不同的聖事，三者却一同組成神品的獨一無二的聖事。司祭神權的圓滿性寓於主教品，在司鐸品中，這項神權尚欠完全。分享司祭神權最少的是六品。

#### 第三節 神品聖事的外在記號

## 一、材料

(一) 惟有覆手禮是六品、司鐸品與主教品祝聖禮的材料——近乎信理的意見

由於六品、鐸品與主教品都是聖事，覆手禮是神品聖事的惟一材料。覆手禮應與受祝聖者的頭部有實質的接觸。然而，伸手作常情的接觸，即可使聖事有效。

比約十二世以宗座的至高權威，在 *Sacramentum Ordinis* 典章（一九四七年）中宣布：*Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem*（鄧二三〇一，參攷鄧九一〇，九五八等，一九六三）。

聖經（宗，陸，六；弟前，肆，十四；伍，廿二；弟後，壹，六）與教會傳承祇以覆手為聖事性各級神品授予禮的物質要素。參攷羅馬的依玻理 *Tradit. Apost.*；聖西彼連書信，陸柒，五；聖高而乃略致法比書（見於歐瑟比著教會史，肆，四三，九，十七）及 *Statuta Ecclesiae antiqua*（鄧一五〇等）。在希臘教會裡，祇採用覆手禮，並無聖具之傳遞禮。然而，希臘教會神品的有效性始終為宗座所承認。

比約十二世的宗座典章祇決定了此後聖事性神品之有效授予條件。而尚未作決定的問題是：是否基督一般地（*in genere*）建立了神品聖事，或者個別地（*in specie*）建立了授予方式。另一個問題與這個問題相連，即在已往，是否覆手禮是神品聖事的惟一材料。大多數神學家們認為，基督個別地建立了神品聖事，並且規定了覆手禮與確定覆手禮意義的禱詞是神品聖事的不可改變的本質，所以在過去，覆手禮曾經是神品聖事的惟一材料。宗座典章的決定既具有

法律性，便沒有追溯已往的能力。

按照比約十二世的前述宣布，在司鐸祝聖禮中，聖事的材料祇是第一次在緘默中的覆手禮，而並非覆手以後所繼續的右手的伸開。在祝聖禮節完畢時，作第二次覆手禮，同時念：「請你接受聖神，你赦那些人的罪等等」(Accipe Spiritum Sanctum, quorum remisit peccata, etc.) 這也不屬於神品聖事的材料。自十三世紀起，拉丁教會的祝聖禮開始有第二次覆手禮；希臘教會的祝聖禮中沒有這一部分。

### (一) 六品、鐸品與主教品的祝聖禮之有效性，並不需要聖具的傳授——近乎信理的意見

大部分士林派神學家假定各級神品均有聖事性，而視聖具之傳授 (*tradio instrumentorum*) 為聖事的材料。這裡所說的聖具之傳授象徵各級神品的施行。翡冷翠大公會議(一四三九年)自聖多瑪斯的神學理論中採取了此項意見，應用於為亞美尼亞人所頒布的文告中，鄧七〇一：cujus (sc. ordinis) materia est id, per cuius traditionem confertur ordo. 然而這一文告並非不能錯誤的信理定斷。在那次大公會議的合一機會中，並未要求希臘教會改變其祝聖神品的禮儀，或增加傳授聖具的禮節。

比約十二世在 *Sacramentum Ordinis* 典章中宣布：「此後在祝聖六品，司鐸品與主教品時，聖具的傳授不是必要的」。這一宣布並不取消下列可能性：即聖具傳授昔日在祝聖禮中，即使限於教會某一部分以內，為祝聖的有效性所必須；或者當作聖事材料的組成分子或當作聖事的僅有材料（在基督以一般方式建立了神品聖事的假定之下），或者是教會為了聖事有效性而附加的一個條件。

以歷史觀點言，祇在第十世紀以後，聖事性神品等級祝聖禮中始有聖具之傳授。但它在非聖事性神品的祝聖禮內，則早於遠古有之（聖依玻理 *Saturna Ecclesiae antiqua*；鄧一五三等）。自遠古時代已有的主教祝聖禮中的聖經置放禮（鄧一五〇）則並非聖具的傳授。

## 二、形式

惟有確定覆手禮意義的語句是執事品、司鐸品與主教品祝聖禮的形式——近乎信理的意見

比約十二世在 *Sacramentum Ordinis* 典章中宣布：formam vero itemque unam esse verba applicationem hujus materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti — quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur (鄧二二〇一)。

指示出聖事的功效——「神權與恩寵」而確定聖事材料的語句，是「祝聖序言」(Order Preface) 中的若干語。在六品的祝聖序文中，Emitte in eum … roboretur 等語為主，這些語句對聖事的有效性是不可或缺的。在司鐸品的祝聖序文中，則以 Da, quaesumus, omnipotens Pater … insinuet 等語為主。在主教品的祝聖序文中，是以 Comple in Sacerdote tuo … sanctifica 等語為主。

在主教品與六品的祝聖禮中，伴同覆手禮的祈禱語句：Accipe Spiritum Sanctum (六品祝聖禮中加上 ad robur etc.)，始自中古世紀(十三—十四世紀)出現於拉丁教會的禮典中。這一祈禱語句不屬於聖事的形式，因此它與聖事的有效性無關。

附：安立甘教會祝聖禮的無效

一八九六年九月十三日，教宗良十三世在宗座信函 *Apostolicae curae* 中宣布安立甘教會的祝聖禮無效(鄧一九六三—一九六六)。這一宣布係基於下列事實：在一五四九年開始應用的愛德華第六(Edward VI)的祝聖禱詞中，覆手時所念的 Accipe Spiritum Sanctum 一詞被視為聖事的形式，但這一形式既不明示神品的等級，也不明示該等級的



神權 (defectus formae) 一以後又補充一句： ad officium et opus presbyterii (episcopi) ，然而補充的時候太晚了。良十三世的宣布又基於另一事實：該禱詞缺乏將祭獻與赦罪之權傳授給司鐸的意向 (defectus intentionis) ，而祭獻與赦罪之權對禮品是必須的。再者，安立甘總主教瑪寶·柏克 (Matthew Parker) 的祝聖禮 (一五五九年) 可能是由一位未經有效地祝聖或根本未曾被祝聖的人所主持，而今日安立甘教會神品 (successio apostolica) 均溯自瑪寶·柏克。

#### 第四節 神品聖事的功效

##### 一、神品的恩寵

**神品聖事給予領受聖事者以聖化恩寵**——信理 (參攷鄧八四三 a ，九五九，九六四)

神品聖事既是處於恩寵境界者所領受的聖事，本身會增加聖化恩寵。神品恩寵的目的與特有功用是：使受祝聖者能妥善地施行其聖職並且度相稱的生活。為亞美尼亞人頒布的文告與聖多瑪斯的意見相同： Effectus (sc. ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. 比約十二世在「達到天主教司祭職的頂峯」通牒 (Ad catholici sacerdotii, 1935) 中教訓我們：「司鐸通過神品聖事……，也領受一種新的、特殊的恩寵，與一種特殊的支助，……他能藉此恩寵妥善地，不折不扣地負起聖職所要求的重任，並完成艱困的職務」 (鄧二二七五)。這一道理的聖經基礎是弟前，肆，十四與弟後，壹，六。

除了聖化恩寵以外，領受神品者還獲得為完成聖事目的所必須的現恩的權利 (Suppl., 35, 1)。

## 二、聖事的印記

### 神品聖事在領受者身上留下印記——信理

特倫多大公會議定斷：凡認爲神品聖事……不留下印記者，當受絕罰(Si quis dixerit, per sacram ordinationem...non imprimi characterem, A. S. 鄧九六四；參攷鄧八五二)。爲此之故，神品聖事不能重複領受，領受者也不能回復普通教友身份(參攷奧斯定 *Contra ep. Parmeniani*, II 13, 28; *De bono conjugali*, 24, 32)。

聖事印記使領受者主動地參與基督徒的敬禮行動，並且由於這敬禮源自基督的司祭品位，所以聖事印記也使領受者主動地參與基督的司祭品位。聖事印記既是一種「形成相似的記號」(signum configurativum)，使領受的人與基督、永恆的大司祭相似；它也是「鑑別記號」(signum distinctivum)，使領受者別於信友以及那些領有非屬聖統的神品等級的人；它是「準備記號」(signum dispositivum)，使領受者有施行所領受神權的能力和權利；它是「約束記號」(signum obligativum)，使領受者有義務去分施救贖的恩惠並度純潔的生活。

由於神品聖事分三級，可以說每一級賦予一個特殊的印記，與另外二級的印記不同。神品的印記既是对基督司祭品位的主動參與，它超越了非先有不可的洗禮的印記，也超越了以先有爲宜的堅振印記。

## 三、神品之權

### 神品聖事賦予領受者以一項恆久的神權——信理(參攷鄧九六〇—九六一)

各級神品的領受者所領受的神權根植於聖事印記上。這些職權主要地以聖體爲中心。六品執事領受直接輔佐舉行謝恩祭的主教與司鐸和分送聖體的職權。司鐸主要地領受祝聖聖體與赦罪之權(鄧九

六一），主教領受授予神品之權。

### 第五節 神品聖事的施行者

#### 一、通常施行人

惟有有效地受祝聖的主教是聖事性與非聖事性各級神品的通常施行者——信理

特倫多大公會議定斷：「如有人說主教沒有施堅振與授神品之權，或者說他們所有的這項權力為全體司鐸共享，此人當受絕罰。」（*Si quis dixerit, episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, A. S. 鄧九六七*。參攷鄧七〇一；法，九五一）。

聖經告訴我們，宗徒們（宗，陸，六；拾肆，廿二；弟後，壹，六）與經宗徒們祝聖為主教的人（弟前，伍，廿二；鐸，壹，五）都是神品的分施者。

古老的傳承祇知道主教為各級神品的施行人。人們視授予神品的職權是主教的特權，而為司鐸所無。羅馬的聖依玻理在他的「教會神品」（*Church Order*）中，表明司鐸不授予神品（*Clerum non ordinat*）。宗座典章（*The Apostolic Constitutions*）詔示，各級神品由主教授予。司鐸們也行覆手禮，但並非為了授予神品（*Xepoθereí, oí Xepoρoueí; VIII, 28, 3; cfr. III, 20, 2*）。聖愛比法（*Epiphanius*）拒絕賽巴司特的文利烏司（*Aerius of Sebaste*）的意見，後者認為，司鐸與主教地位相同。聖愛比法的理由是：惟獨主教有授予神品之權（*Hier., 75, 4*）。聖熱羅尼莫雖然竭力高舉司鐸，幾乎影響了主教的地位，却仍視授予神品為主教的特權，他說：「除了授予神品外，主教做的事，司鐸豈不也做？」（書信，壹肆陸，一）。

一切有效地被祝聖的主教，包括離異的，分裂的，行賄的與被開除教籍的在內，祇要他們具有必要的意向，並完成外在的主要的禮節，都能有效地施行神品聖事——確定意見（參攷鄧八五五，八六〇，法，二二七二）

在古代與早期中古時代，曾有重新施行神品聖事之事，那就是說，領受了離異的分裂的或行賄的主教所施神品者，會重新領受此項聖事。教父們與早期士林派時期的神學家對於這一問題並無定論。彼得·隆巴在教父們意見分歧的情形下，不敢逕自作一決定（*Sent.*, IV, 25, 1）。聖多瑪斯確認由離異教會的主教們所授予的神品是有效的（*Suppl.*, 38, 2）。

要使神品的施行成爲許可，須由一位有轄權的主教（*Episcopus proprius*），或經他同意的另一位主教授予允准狀（*Dimissorial Letters*）。法，九五五。

### 主教的授品禮

主教的授品禮須由三位主教施行，方屬許可。但由於主教具有圓滿的神權，由一位主教施行時，授品也屬有效（法，九五四）。按比約十二世的宗座典章 *Episcopalis Consecrationis* (1914)，兩位裏禮的主教不僅是證人，而且是共同授品者（*ei ipsi consecratores effecti proindeque Consecratores deinceps vocandi*）。因此他們需有授予神品的意向，並與主禮者一同行外在的聖事性記號。在主禮者以後，兩位裏禮者分別行覆手禮，並念下語：Accipe Spiritum Sanctum。他們與主禮者一同低聲念祝聖禱詞與序文（參攷文，四二一、一九五〇、四五二）。

自遠古以來，主教的祝聖禮由數位主教一同舉行。遼循尼西亞大公會議的議決（*Canon 4*），必須至少由三位主教舉行；但照宗座典章（*Apostolic Constitutions*, III 20, 1; VIII 27, 2），則須由三位或至少二位主教施行。在必要情況下，一位主教也可以，正如宗座典章（VIII 27, 3）與大葛利哥里致坎塔布里的聖奧斯定的一封信爲造書信（*Ep.* XI, 64, 8 稍早於七三一年）所指示的。

二、特殊情形下的施行者

(一) 四小品與五品副執事的特殊情形下的施行者是司鐸——確定意見

司鐸可藉教會法典所授之權或教宗的特許而授予四小品與五品聖職，因為這些神職原是由教會建立的。現行的教會法典祇准許司鐸施行剪髮禮與授予四個小品（參攷法，二三九第一條，第廿二款；九五七，第二條；九六四，第一款）。中古世紀與特倫多大公會議後，隱修院院長有時有祝聖五品的特權。

(二) 大多數神學家與聖多瑪斯及司各脫都認為，普通司鐸即使有教宗的特許，也不能有效地授予六品與鐸品的聖事性神職。

然而這一意見遭遇到歷史方面的嚴重困難：依照中古許多法學家（如 Huguccio + 1210）的見解，教宗鮑尼法斯九世曾在 1400 年二月一日所發表的 *Secretae religionis* 詔書中，特准艾賽克斯 (Essex 屬倫敦教區) 的聖奧西沙 (Osyth) 之聖奧斯定修院院長與其承繼人，為其屬下授予小品以及五品、六品與司鐸品。這一特權在倫敦主教的反對下，於 1403 年二月六日由宗座收回。然而並未宣布經此特權所產生的神品為無效。教宗馬丁五世以 1427 年十一月十六日所頒布的 *Gerentes ad vos* 詔書——將施行神品，包括高級神品在內（五品、六品與司鐸品）的特權，賜與阿爾池 (Alzelle 屬梅森 Meissen 教區) 的西篤會隱修院院長，准許他給他的隱修士及所屬者施行神品聖事，為期五年。教宗依諾森八世於 1489 年四月九日頒布 *Exposita tuae devotionis* 詔書，將祝聖五品與六品聖職之特權，賜予西篤會的最古老的四座隱修院院長與其承繼人，准許他們給所屬者施行神品聖事。十七世紀時，這些西篤會隱修院院長仍自由地運用此項特權。鄧荀 1145—1146，11290，11435。

如果我們不承認前述教宗囿於當時錯誤的神學思想（此事不屬於信理定斷的範圍，所以與教宗不能錯的道理無關

），那末我們必須承認，普通司鐸可以是六品與鐸品的異常施行者，恰如司鐸可以是堅振聖事的異常施行者一樣。依照這種解釋，施行神品聖事所必要的神權已被束縛之權（*potestas ligata*）方式包括在鐸品中。無論是由於天主的命令，或者由於教會的規定，有效地施行此權，需要有教宗的特許。

### 第六節 神品聖事的領受者

惟有領受了洗禮的男人，能有效地領受神品聖事——確定意見（法，九六八，第一節）。

這一事實係基於積極的神律。基督祇召選男人作他的宗徒。聖經（參攷格前，拾肆，卅四等；弟前，貳，十一等）與教會的常規都告訴我們，聖統之權祇授與男人（參攷戴爾都良 *De praescr.*, 41；*De virg. vel.* 9）。

在古代教會裡，女性執事是接近聖職地位的一種特殊地位。按照若干宗座典章（VIII, 19—20）與皇帝所頒的法規（查士丁尼皇帝所定的），女性執事竟被列入聖職界中。授予女性執事聖職時有特別的禮節，宗座典章（VII, 19）告訴我們，這一特別禮節包括覆手禮與祈禱。然而，沒有人承認他們有司鐸的職權（參攷聖依玻理，*Trad. Apost.*，尼西亚大公會議議案第十九條；聖愛比法 *Haer.*, 79, 3; *Const. Apost.*, VIII, 28, 6），她們的首要職務是幫助婦女們領受洗禮與照顧貧病者。

給一個受洗的兒童授予神品是有效的，但不許可。成人必須具有領受神品的意向。鑑於領受神品後所有的義務，潛在（*virtualis*）的意向大約是必要的。

合法地領受神品，必須確切遵守教會規定的各項條件。妥善地領受神品，必須處於恩寵境界。

## 庚、婚配聖事

### 第一節 婚配聖事的觀念，起源與聖事性

#### 一、概 念

基督徒的婚配是一件聖事，在這聖事中，兩位性別不同有結婚能力的信友，由彼此的同意並為生育教養子女而結合成不為第三者所分享的生活團體，並領受為完成婚姻的特殊義務所需要的恩寵。

羅馬要理書（貳，八，三）與神學家們（參攷彼得·隆巴*Sent.*, IV, 27, 2）的意見相同，參攷羅馬法律給婚配所下的定義如下：*Matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens.* 然而這個定義並未表明基督徒婚配的要素：授予恩寵。

#### 二、起 源

**婚配並非由人所創，而是由天主建立的——確定意見（鄧二二二五）**

婚配是源自上主的一項自然的制度（*officium naturae*）。天主創造了男人與女人（創，壹，廿七），並在人性中放了生育的本能。他祝福人類的元祖父母，並以特別的啓示，命令他們生兒育女：「你們要生育繁殖，遍滿大地」（創，壹，廿八）。

古代與中古的諾斯底士派與摩尼派人士都反對婚配源於上主。他們相信二元論（以為物質是惡的所在），因而詛咒會產生人體一惡的根源——的婚姻。尼沙的聖葛利哥里受了柏拉圖精神論的影響，曾解釋兩性的不同，並說明婚配就是建立在這一差別上的天主所預知的一種罪惡的後果（*De opif. hom.*, 17）。聖多瑪斯不贊成聖葛利哥里的意見（

神，壹，九八，2）。聖熱羅尼莫也誤以為婚配的起源與人類原罪有關（書信，貳貳，十九）。

### 三、婚配的聖事性

#### (一) 信理

#### 婚配是由基督所建立的一件真正的與狹義的聖事——信理

基督曾將天主所建立與祝福的婚配導至不可分離的一夫一妻的原始理想（瑪，拾玖，三等），並且將它高舉至聖事的尊位。新教人士否認婚姻的聖事性，而且視婚姻為一件「外在與俗世之物」（路德）。特倫多大公會議針對新教人士的意見，宣布：「如有人說婚配並非真正而且狹義地是新約的七件聖事之一，由主基督所創立，而是人們在教會中所杜造，也並不授予恩寵，此人當受絕罰。」（*Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, A. S. 鄧九七一；參攷鄧三六七，四二四，四六五，七〇二*）。聖比約十世譴責那否認婚配聖事由主所建立的現代主義人士（鄧二〇五一）。參攷比約九世的異說錄（*Syllabus 1864*）、良十三世的上主奧意通諭（*Arcanum, 1880*）與比約十一世的聖潔婚姻通諭（*Casti connubii, 1930*）。鄧一七六五等；一八五三一五四，二二二五等。

#### (二) 聖經的證據



聖保祿要求信友與「在主內的人」結婚（格前，柒，卅九），而清楚地指出了婚配的宗教性，他又以主的命令，宣布夫婦不可分離（格前，柒，十）。聖保祿視基督徒婚姻的崇高與聖潔，基於它是基督與教會結合的一個預像。厄，伍，卅二：「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的」。然而，基督與教會的結合對教會的分子既是豐沛恩寵的原因，而婚配又是基督與教會超性結合的完善肖像，它不可能仍像在基督以前那樣是一個空洞的象徵，它應該是恩寵的一個發生效力的記號。然而，惟有在基督的命令下，婚配才會傳授恩寵。

保祿宗徒的話並非聖事概念的本質——授予恩寵——的完全有效的證據。sacramentum (μυστήριον) 一詞祇具有「奧秘」的一般性意義。特倫多大公會議將基督徒的婚配與基督和教會的授予恩寵之結合相較，祇暗示出婚配聖事的超性功效（鄧九六九：Quod Paulus Apostolus inquit）。

### (二) 傳承的證據

教父們自始視婚配為一件宗教性事務。安提約基雅的聖依納爵（約於一〇七年卒）要求教會協助婚配的締成：「未婚夫婦宜於在天主的允准下，締結他們的婚姻，好使婚姻出於主願，而非出於情慾」（鮑理加布，伍，二）。戴爾都良也為當時的婚姻是在教會前締結作證：「我能怎樣描寫由教會所結合，由祭獻所締定，由祝福所標示，由天使所宣布，並由天父所許可的婚姻的喜樂呢？」（*Ad uxorem*, II, 9）。

聖奧斯定為基督徒婚姻的高貴與聖潔辯護，反對以婚姻為罪惡之源的摩尼派人士（*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 389），反對那誤以為天主教會輕視婚配的若凡寧派人士（*De bono conjugali* 401）也反對那認為原罪與婚姻的崇高無法相容的白拉奇派人士（*De nuptiis et concupiscentia*, 419—420）。聖奧斯定主張婚姻有三益：即子女（*proles*）、婚姻的忠信（*fides*）、聖事性（*sacramentum*，是基督

與教會間不可分離的結合之記號，與厄，伍，卅二相符合，因此具不可解散性）；這理論成爲後日神學的共同理論。聖奧斯定尙未論及婚姻聖事的授與恩寵的功效。

教父們在耶穌參加迦納婚禮這件事上，看出基督徒婚配的合理與聖潔，正如他們在耶穌受洗於若爾當河的史實上，看出在洗禮聖事中的水的聖化（聖奧斯定 *De bono conjugali*, III, 3; 若望·達馬森正統信仰闡釋，肆，廿四）。祇在士林學派時期，婚配的聖事性始獲得普遍的承認。分袂的東方教會也以婚配爲一件聖事。

## 第二節 婚配的目的與其特性

### 一、目的

**婚配的首要目的是生育與教養子女，其次要目的是夫婦互助與按照道德規律的性慾的滿足——確定意見（法，一〇一三，第一節）**

由於要強調婚姻的「人與人之間的團體」的價值，許多現在神學家，反對有關婚配目的底傳統理論（傳統理論的代表人物是聖多瑪斯），認爲夫婦間的補足與個人的成全，或夫婦的互愛與結合爲婚配的首要目的。一九四四年，當時的聖職部宣布仍採納傳統理論，以生育與教養子女爲婚配的首要目的，而其他次要目的本質地從屬於首要目的。鄧二二九五。梵蒂岡第二屆大公會議不區別婚配的首要與次要目的，但在各項婚配目的中間，大公會議把生育與教養子女列在首位（教會在現代世界憲章48）。如果把婚配視爲自然制度，那末婚配底目的應與夫妻行爲底目的分開講。依照晚近的神學家的意見，夫妻行爲底目的是在個人獻出狀況下之愛的表示。

創世紀（壹，廿八）表示了婚配的首要目的：「你們要生育繁殖，遍滿大地」。同樣地，創世紀（貳，十八）也表示了其要目的：「我要造一個與他相稱的來輔助他」。並且格前，柒，二也告訴

我們：「爲了避免淫亂，男人當各有自己的妻子，女人當各有自己的丈夫。」

## 二、特 性

**婚配的本質特性是唯一性（一夫一妻）與不可分離性——確定意見（法，一〇一三，第二節）**

（一）唯一性

路德以舊約爲根據，承認了海森的非力（Philip of Hessen）伯爵的重婚。特倫多大公會會議針對路德，宣布如下：「鑒於神律，基督徒不能同時有幾位妻子」（鄧九七二）。這一條文所反對的是普通的同時複婚制，即一夫多妻。自然律早已禁止一妻多夫制，因它妨碍婚姻的首要目的，或至少使之陷於危境（參攷鄧九六九，二二三—二四）。

天主教在樂園中建立了一夫一妻制（創，壹，廿八；貳，廿四）。但人類不久疏遠於原初的理想（創，肆，十九）。在舊約律法下，盛行着多妻制（舊約時代的列祖，撒烏爾，達味）而且被視爲是一項天主教認可的特許（申，貳壹，十五等）。基督重建婚配的原始聖潔。他以創，貳，廿四爲據，宣稱：「他們不是兩個，而是一體了。凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪，拾玖，六）。他稱那休妻而重婚的爲犯奸淫（瑪，拾玖，九）。按照聖保祿的意見，婚配具有嚴格的一夫一妻制的特性（參攷羅，柒，三；格前，柒，二，十一—十二；厄，伍，卅二—卅三）。

護教學家在敘述基督徒生活的純潔時，強調一夫一妻制的履行。安提約基雅的聖德非說：「他們（基督徒）具有一種明智的自制能力。他們操習守節與貞潔的德行，遵守「一夫一妻制」（*Ad Autol.*, III, 15. 參攷 *Minucius Felix*,

Oct. 31, 5.) 。

一夫一妻制的理論基礎是：一夫一妻制保證婚配的一切目的的完成，而且也是基督與教會結合的一個肖像（*Suppl.* 65, 1; 護，肆，七八）。

### (一) 不可解散性 (indissolubility)

#### (1) 內在的不可解散性 (Inner indissolubility)

特倫多大公會議宣布，婚配的連繫不應該因信奉異說，共同生活的困難，夫婦某一方面的惡意離去而解散（鄧九七五）；又宣布，過去和現在，教會無誤地教導我們，遵循福音與宗徒的訓示，婚配的連繫也不能因夫婦某一方面犯奸淫而解除（鄧九七七）。這二個條文（婚姻條文之五與七條）直接針對新教人士，但第七條也針對希臘正教。因希臘正教根據瑪，伍，卅二；瑪，拾玖，九與若干希臘教父們的意見，認為在犯奸的情況下，婚姻可以解散。特倫多大公會議的定斷祇有關基督教的婚姻。然而，按照天主教建立婚配時所給予我們的命令，一切婚配，包括未領受洗禮者的婚姻（*Matrimonium legitimum*），都是內在地不可解散的。也就是說，不可因一方或双方的意願而解除（參攷鄧二二三四等）。

當法利賽人問耶穌，男子可否因無論什麼原因而休妻，耶穌指着創，貳，十四，回答說：「凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪，拾玖，六）。人們反詰他，為何梅瑟曾經吩咐人給休書和休妻呢（申，貳肆，一）？耶穌說：「梅瑟爲了你們心硬，准許了你們休你們的妻；但起初並不是這樣」瑪，

拾玖，八)。耶穌重新建立天主教在最初所創立的秩序：「無論誰休他自己的妻子——除非因為姘居——而另娶一個，他就是犯奸淫」（瑪，拾玖，九）。

姘居 (fornication *μη ἐστὶν πορνεία*) 這一保留條款也在瑪，伍，卅二以稍微不同的形式見到 (*καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἑσθλεύεται ἑσθὴν ἑαυτοῦ καὶ ἑσθλεύεται ἑσθὴν τῆς ἐκκλησίας ἡ ἑσθὴν τῆς ἐκκλησίας*)，而在谷，拾，十一與路，拾陸，十八的相對經文中則無之。這一保留條款按經句的上下文看，不能解作「不可解散性」的一個例外。事實上，耶穌願意建立婚姻不可拆散的原初秩序，並有意地將他的新誡命與梅瑟所定的寬鬆的法律相對立（參攷瑪，伍，卅一—卅二）。如果我們不願破壞這一對立，不願聖瑪竇福音與聖馬爾谷、聖路加福音（及格前，柒，十一—十二）之間有矛盾，我們便應當或者接受傳統「除此以外」的解釋法，即准許例外地休妻，而並不准許重婚，因此所准許的祇是分居，或者接受「包括在內」的解釋法，即並不准許例外地休妻，反而把申，貳拾肆，一，所認可的一項休妻理由 (*εὐσυνείδητος λόγος*) 包括在不許拆散的禁令之內。若採取後一種解釋，那末「姘居」這一保留條款應該放入括號內並譯成：「休妻的那個人——即使是因為她犯了羞恥的事（他也不應該休她）——娶了另一個，他就犯了奸淫」（瑪，伍，卅二：「除非因為姘居」）。第一種解釋始自聖熱羅尼莫，它的困難是：猶太人並無婚配關係繼續存在而分居的習俗。第二種解釋所遇到困難 (K. Staab)，則是語言學上的困難。另外還有一種可能的解釋（由 J. Bonsiven 所提），就是給予 fornication 以特殊意義：不合法即亂倫的關係 (*illegitimate association*)，參攷格前，伍，一。惟有這種關係才有理由要求休妻。

聖保祿向結婚的人宣布下述規律，並說這是天主的命令：「妻子不能離開她的丈夫，丈夫不能休離他的妻子，如果夫婦某一方面離開了另一位，那末另一位就不應該重婚（格前，柒，十一—十二）。妻子在丈夫生時，與另一男子結婚，就是犯了奸淫（羅，柒，三）；祇有在丈夫死了以後，她才有重婚的自由（羅，柒，二；格前，柒，卅九）。

最初九世紀的教父們幾乎都認為，在犯奸淫的情形下，許可休退犯罪的一方，然而不准重婚（參攷巴斯督·海美

Pastor Hernae, *Mand.*, IV, 1, 6, 聖儒斯定護教書，壹，十五；亞力山大里的克來孟雜記，貳，廿三，一四五，c. 奧力振 *In Math.*, 14, 24)。有些教父如聖巴西略（書信一八八，9），聖愛比法（*Haer.*, 59, 4）與森博羅夏斯特（Ambrosiaster 對格前，柒，十一）等人，由於瑪，伍，卅二與拾玖，九，並且受了民法的影響，在妻子犯奸淫時，准許離婚與重婚。聖奧斯定則絕對主張婚配的不可拆散性，即使是在犯奸的情況下，也不例外。加耶當（Cajetan）、盎博·格達林（Ambrosius Catharinus）、愛拉斯摩（Erasmus of Rotterdam）却又回到盎博羅夏斯特的意見，但是，與新教人士不同的一點是，他們堅持惟在教會權威的許可下，始准離婚（外在的可拆散性）。

婚配的不可解散性的內在原因是子女的體育與德育的安全，夫婦忠信的保障，模仿基督與教會的不可分散的結合，家庭與社會的福利。

## (2) 在特殊情況下，外在的可解散性

基督徒已完成（即已完成夫妻行為）的婚配（*Matrimonium ratum et consummatum*）是基督與教會的不可分散的結合之完美肖像，不能由外在力量解散，即任何人間的權威不能使之拆散（法，一一一八），但基督徒尚未完成（即未完成夫妻行為）的婚配（*Matrimonium ratum non consummatum*）是可以解散其婚約的。按照教會幾世紀來的訓示與習例，這樣的婚配在夫婦之一宣發修會大願（*Vota solemnia*）時，或經教宗因重大事故予以許可時，可予解散（鄧九七六；法，一一一九）。

教宗亞力山大三世（1159—1181）以聖人的實例為依據，准許在婚姻尚未完成以前，夫婦之一進入修會，即使另一位反對時也不例外，並准許另一位再婚，因他們二人尚未成爲「一體」（鄧三九五—三九六）。同樣地，依諾森三世（鄧四〇九）與以後的教會法律都持此見。士林神學視入修會爲一種精神方面的死亡，這時人對塵世已經死去（參 *Suppl.*, 61, 2）。

第一位給尚未完成的婚配以解散許可的教宗是亞力山大三世。自十三世紀起，教律學家普遍承認教宗有給予此項許可之權，但是，大多數神學家否認教宗有此特權。由於教宗馬丁五世與歐靜四世都曾運用過這一權利，翡冷翠的安

東寧 (Antonin of Florence +1459) 與道格麥達的若望 (John of Torquemada +1468) 採取了折衷理論。以後，雖然許多神學家們仍舊否認教宗有准許解散未完成婚配之權，肯定這項特權的聲浪愈來愈高，因它可以引證宗座運用此權的史實。自教宗本篤十四世 (Benedict XIV 1730—1758) 起，它成了一項普遍接受的見解。

基於保祿特許 (Pauline Privilege 格前，柒，十二等)，未領受洗禮者的婚姻，即使已經完成 (Matrimonium legitimum)，若其中一位領洗入教，而另一位拒絕與之和平相處時，可以解散婚約。在教會傳承中，盎博羅夏斯特首次為「基於信仰的可解散性」辯護：Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum, qui relinquitur ne accusetur alii copulatus (解釋格前，柒，十五)。奧斯定却認為聖保祿所許可的離婚並不是婚配關係的解除，而祇是分居。教會的學術界 (葛拉先 Gratian, 彼得·隆巴 Peter Lombardus) 與教會法律 (克來孟三世，依諾森三世) 都採取盎博羅夏斯特的意見 (參攷鄧四〇五等；法，一一二〇—一一二七)。

### 第三節 婚配聖事的外在記號

#### 一、婚配聖事與婚約相同

#### 基督徒中間的任何有效的婚約本身就是聖事——確定意見

由於基督將本質地就是婚約的原始的自然婚配，提昇為一項恩寵的有效記號，婚配聖事實際上與婚約相合。因此，基督徒中間的一切有效的婚約，鑒於天主的積極命令，同時也就是聖事。根據為亞美尼亞人所頒布的文告，立約者双方所表示的意願交換 (並非司鐸的祝福) 是婚配聖事的主動因 (鄧七〇二)。特倫多大公會議告訴我們，沒有教會所予的合作，而祇由立約者双方自由宣布的意願所結的祕密婚配是有效的，祇需教會不宣布其為無效 (Tanensi 文告；鄧九九〇；參攷鄧三三四，四〇四)。教宗比約九世、良十三世與比約十一世都明白宣稱，在基督徒的婚配中，聖事不能與婚約分開，

因此，在基督徒中間，一切真正的婚配本身就是聖事：Omne inter Christianos iustum conjugium in se et per se esse sacramentum (良十三世；鄧一八五四；參攷鄧一六四〇，一七六六，一七七三，二二三七；法，一〇一二)。

### 二、婚約即聖事記號

由於婚配聖事與婚約實際上完全一致，聖事的外在記號單獨地寓於婚約之中，也就是說，在於立約双方以言語或行動所表達的意願中。當這一意願表達指示夫婦生活之權的傳授 (*ius in corpus*) 時，我們可視之為聖事的材料，當它指示此權的接納時，我們又可視之為聖事的形式 (參攷法，一〇八一，第二節)。

司鐸的祝福不屬於聖事的本質，而祇是加於聖事的一個類聖事而已。

### 三、錯誤意見

下列各種企圖將婚配聖事與婚約分野的意見，都與教會的上述訓道不相容：

(一) 梅爾喬·剛諾 (Melchior Cano O. P. + 1560) 認為婚約是婚配聖事的材料，而司鐸的祝福為聖事形式。艾斯底烏斯 (Estius)、錫爾菲烏斯 (Syvius)、多勒都斯 (Toletus)、都奈利 (Tournely) 等人承其餘緒。

(二) 嘉俾爾·伐可蓋 (Gabriel Vazquez, S. J. + 1604) 雖認為聖事的全部外在記號是婚約，但他却以為祇在立約双方有意領受聖事時，婚配才成為聖事；比路亞 (Billuart)、高內 (Gone) 等均作如是觀。

(三) 許多加利剛主義與若瑟芬主義 (Gallican and Josephinic) 神學家，如道明的安東尼 (Anthony of Dominis



† 1624) 與若望·勞諾阿 (Jean Lanooy † 1678) 爲了願全政府公證婚配的價值，視婚配聖事的全部外在記號祇是司鐸的祝福，並視婚約祇是婚配聖事的一個先決條件。

在希臘正教神學中，自十九世紀以來，將婚約與婚配聖事分開。大多數希臘正教神學家視双方的同意爲材料，而以司鐸的祈禱與祝福爲聖事的形式，因而以司鐸爲婚配聖事的施行者。有些現代蘇聯神學家則以司鐸所行的宗教禮節爲聖事的全部記號。

#### 第四節 婚配聖事的功效

##### 一、婚配的連繫

聖事性婚約產生婚配的連繫，使結婚的双方連合於一生不可分散的共同生活之中——信理（鄧九六九）

聖奧斯定將「既不能因夫婦的分離，也不能因與他人結合」而解散的婚配連繫 (*quidam conjugale*) 與不可磨滅的洗禮的印記相比 (*De nuptiis et concup.*, I 10, 11)。然而婚配聖事不像洗禮，並非絕對地不可重領，而祇是相對地不可重領，也就是說，在結婚的伴侶生時，是不可重領的。在婚姻伴侶過世後，可以締第二次和再次以上的婚約。教會按照聖保祿的教訓（羅，柒，二等；格前，柒，八等，卅九等；弟前，伍，十四等），始終堅持夫婦之一逝世後另一位重婚的合法性而擯棄蒙丹派、諾伐軒派與希臘教會的嚴峻風氣 (*St. Athanagoras, Suppl.*, 33: 重婚乃「合乎禮俗的奸淫」；聖巴西略書信，壹捌捌，第四條)。翡冷翠大公會議在爲雅各俾派所頒布的文告中宣布，不僅第二次婚配，第三、四次以及一再繼續亦爲教會所許可 (*Cavalleri 1355*, 參攷鄧四二四，四五五；法，一一四二)。

##### 二、婚配的恩寵

## 婚配聖事給予婚配雙方以聖化恩寵——信理

特倫多大公會議宣布：如有人說婚配：並不授與恩寵，此人當受絕罰」（*Si quis dixerit, matrimonium... neque gratiam... conferre, A. S. 鄧九七一；參攷鄧九六九*）。婚配聖事既是處於恩寵境界的人所領受的聖事，由它本身會增加聖化恩寵。婚配聖事所賦予的恩寵以特殊方式有益於聖事的目的：它聖化結婚的夫婦，給予他們超性的力量，使他們能滿全婚姻生活的責任。與聖化恩寵一同蒞臨的，是獲得現恩的權利，這種現恩，「在夫婦二人為盡婚姻生活的職守所需要時，必能獲得」（*比約十一世語；鄧二二三七*）。

在士林學派初期與鼎盛時期，許多神學家——如亞培拉（Abelard）的弟子：赫曼（Hermann）、彼得·隆巴、彼得·剛道（Peter Cantor）——與許多教律學家（如*The Glossa ordinaria to Gratian's Decree*, Bernard of Pavia, Henry of Segusio），由於他們對婚配的聖事性的不確切認識，誤認為婚配聖事雖然是一件防惡得救的方法，但不給予聖化恩寵。聖多瑪斯始終一致利用聖事的概念，告訴我們，婚配像新約的其他聖事一樣，不僅是恩寵的象徵，而且是獲得恩寵的原因（參攷護，肆，七八·*Suppl.*, 42, 3）。

## 第五節 施行與領受婚配聖事的人

### 一、婚配的雙方是聖事的施行者與領受者

### 婚配的雙方彼此施行婚配聖事——確定意見

由於婚配聖事的本質祇寓於婚約中（參見第三節），結婚的雙方是聖事的施行者兼領受者。當雙

方彼此接受對方的許諾時，一方給另一方施行聖事。

司鐸爲教會的代表聽到雙方願意的許諾並祝福他們，他祇是婚配的證人及伴隨禮儀的施行人。教會法律明定，在特殊情況下，沒有司鐸在場的婚配也是有效的（法，一〇九八）。

## 二、有效性

爲使婚配聖事之施行與領受成爲有效，必須有下列各點：

- (一) 婚配雙方必須是受了洗禮的人。
- (二) 至少要有作教會所作之事的隱含意向。
- (三) 沒有使婚配無效的阻擋。

(四) 遵守教會所明定的方式（在本堂神父與兩位證人前；法，一〇九四），除非教律指示了例外（法，一〇九八，一〇九九，第二條：兩位非天主教徒的婚姻）。

一位受洗者與一位未受洗者結婚，對於受洗者，這婚配是否爲一項聖事性婚姻，這個問題尚在討論中。兩位未受洗者的婚姻，在他們受洗時，其婚姻是否被提昇到聖事境界，也是尚在爭論的問題。對於第一個問題，我們可以肯定地回答：領受了洗禮的人有領受聖事的能力，而未受洗的人有施行這一聖事的能力。對於第二個問題，下面的事實似乎促使我們作否定的答覆，因爲婚約締結之時，也就是婚配聖事成功之時。另一方面，假使我人認爲結婚以後領受洗禮的夫婦，一生不能獲享婚配聖事的恩寵，也似乎很難說得過去。

## 三、合法性與妥善性

合法地施行與領受婚配聖事，必須沒有禁止婚配的阻擋與使婚配無效的阻擋。妥善地施行與領受聖事，必須處於恩寵境界。按照許多神學家的可靠意見，不妥善地領受的聖事，當夫婦回歸恩寵境界時，能恢復其功效。

## 第六節 教會對婚配聖事所有的權力

### 一、教會的轄治權

**在信友們的婚配事務上，凡是涉及婚配聖事者，教會具有立法與司法的本有而獨一無二的權力——確定意見（參攷法，一〇一六，一九六〇）**

特倫多大公會議針對新教人士，定斷教會有權增添肋，拾捌，六等所列舉的有關親屬結合的阻擋，制定其他使婚配無效的條例，免除某些禁例（祇要不是自然律與神律方面的阻擋；鄧九七三—九七四，九七九），並把婚姻案件提交教會法庭裁判（鄧九八二）。比約六世責斥了比斯道會議（一七八六）的下列議決為異說：教會本身不能制定與免除使婚配無效的禁例（*jure proprio*），而祇能藉國家授予教會的權力而為之（鄧一五五九）。參見比約九世的異說目錄：六八至七〇條（鄧一七六八—一七七〇）。比約六世給特倫多大公會議第十二條議決（鄧九八二）所下的正確解釋如下：已領洗者的一切婚配案完全屬於教會的轄治權，因為基督信友的婚配是新約的七件聖事之一，而七件聖事之施行完全屬於教會（鄧一五〇〇a；參攷鄧一七七四）。

教會特有的婚配立法溯自聖保祿（格前，柒）。自第四世紀起，若干地方性會議制定了使婚配無效的條例，如艾味拉（Elvira）會議（約三〇六年，第十五條：宗教信仰的不同），新凱撒利亞會議（*Neocaesarea* 三二四—三二五

年間，第二條：親屬關係），in Trullo 會議（六九二年，第五三條：神親關係）。信奉基督的皇帝們也自命有制定婚配法律的權力，但是他們多少尊重教會的看法。因此在民法上，離婚是受到限制的，但是原則上未被禁止，而且流傳頗廣。在中古初期，教會所獨有的制定信友婚配法的特權與轄治權，在與非基督敎思想的持久抗衡中，漸漸的佔了上峯。在葛拉先通諭（*Gratian's Decree* 約一一四〇年）中，基督信友婚配規律發展到了登峯造極的地步。

## 二、國家的權力

國家有權處理婚約中純粹民法上的事務（公民狀況、婚姻對財產的處理、遺產繼承），在發生有關的爭端時，國家有權力以裁奪。教會法典一〇一六條：「國家權力有關純屬婚姻之民事效力的轄治權不在此限」（*salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus*）。如果國家的立法權與司法權侵害了教會的轄治權，教會不能承認其有效性。因此教會拒絕國家強制信友接受政府公證的婚配：教會不視公證的婚配為真正的婚配，而僅僅視之為一種法律的形式而已。

第五編 完成者天主

## 末日完成論 (Eschatology)

### 第一章 個人的末日完成

#### 第一節 論死亡

##### 一、死亡的來源

##### 在救贖的現時秩序中，死亡是一種罪罰——信理

特倫多大公會議在有關原罪的文告中告訴我們，亞當違犯了天主的命令，招至了天主曾經警告過他的死亡，他並把死亡遺留給全人類（鄧七八八；參攷鄧一〇一一—一七五）。雖然人因為由不同成份所組成，按其天性言必有死亡，但是啓示告訴我們，他原來賦有在天國中肉身不死的「天性以外的恩物」(preternatural gift)。當他違犯了致驗性的天主命令時，天主曾經警告過他的死亡，遂臨到他身上。創，貳，十七：「你在那一天吃了，必然要死」。叁，十九：「你必須汗流滿面，才能得食，直到歸於土中，因為你是由土來的」。

聖保祿以最清楚的方式教訓我們，死亡是亞當之罪的後果。羅，伍，十二：「就如罪惡藉着一人進入了世界，藉着罪惡，死亡也進入了世界，這樣死亡就殃及了衆人，因為衆人都犯了罪」（參攷羅，伍，十五；捌，十；格前，拾伍，廿一—廿二）。

聖奧斯定維護啓示的訓道，反對白拉奇派人士，因後者否認人原來具有天性以外的恩物，並且主張死亡祇來自人的天性。

對於成義的人，死亡失去了罪罰的特質，而祇是一種罪的後果（*De natalis*）。基督與瑪利亞既無原罪，死亡對於他們既不是罪之罰，也不是罪的後果。死亡既是人性的部分，對於他們是一件自然的事（神，貳之貳，一六四，1；叁，十四，2）。

## 二、死亡的普遍性

### 人人都有原罪，都受制於死亡的規律——信理（鄧七八九）

聖保祿將死亡的普遍性基於原罪的普遍性（羅，伍，十二），參攷希，玖，廿七：「人規定了必須一死」。

然而有些人獲得殊恩，免於死亡。聖經告訴我們，厄諾客（*Henoch*）被接升天，沒有見到死亡（希，拾壹，五；參攷創，伍，廿四；德，肆肆，十六），厄利亞（*Elias*）被一陣風送到天上（列下，貳，十一；加上，貳，五八）。自戴爾都良以後（*De anima*, 50），許多教父與神學家根據默，拾壹，三等，認為他們二人要在世界末日再來為基督作證，並殉難死亡。不過這種意見不一定正確。較新的聖經注釋家認為默示錄所述的兩位作證的人為梅瑟與厄利亞，或（末日時）與他們相似的人。

聖保祿教訓，當基督再來時，那些還在世上的義人，「將不會安眠」（死亡），却要立即轉變。格前，拾伍，五一：「我們衆人不全死亡，但我們衆人却全要改變」。（通俗本聖經的讀法並非最可靠的；參攷得前，肆，十五等）。聖多瑪斯（神，貳之壹，八一，3—1）解釋，聖保祿並非否認衆人都要死，而祇指示他們的死亡是一個很短的睡眠。然而這一解釋由聖經註釋學觀點來看是不可靠的。



### 三、死亡的意義

死亡到臨時，行善上和犯罪的時間以及回心向主的可能性，都完全停止——確定意見

奧力振的清除說 (Apocatastasis doctrine) 與教會的信道相悖。但認為受永罰的天使與人終於會回心歸主。與教會信道相悖的還有古代與現代很盛行的靈魂遷移說或輪迴說 (The migration of souls, metempsychosis, reincarnation)——古代主張此說者為畢達哥拉斯 (Pythagoras)、柏拉圖、諾斯底士派人士與摩尼派人士，近代則為通靈派人士、(Theosophists)。按照此說，靈魂離開了某一肉體，便進入另一肉體，直到它完全淨化，臻於永遠的福樂為止。

五四三年，君士坦丁堡會議譴責奧力振的清除說 (部二一一)。在第一次梵蒂岡大公會議中，教長們會擬定斷死後不再有成義可能之信理 (Coll. Lac., VII 567)。

永世的賞罰以現世功過為準，這是聖經的一項基本道理。瑪，貳伍，卅四等告訴我們，至上的審判者將以現世善工的完成與欠缺為審判的標準。作惡的富翁與可憐的拉匝祿在永世中隔着巨大的深淵 (路，拾陸，廿六)。現世生活的時日是「白天」，是工作的時候；死後的時日是「黑夜，夜裡沒有人能工作」(若，玖，四)。聖保祿說：「各人照他在肉身內所行的，或善或惡，領取相當的報應」(格後，伍，十)。為此他勸勉我們，「趁我們還有時間」，要行善事(迦，陸，十；參攷默，貳，十)。

教父們中間，除了與奧力振意見相同的幾位(尼沙的葛利哥里、她弟穆 Didymus) 外，都主張補贖與歸主的時刻限於現世。聖西彼連說：「人一離開世界，再也沒有補贖的可能性，那時所作補償一無效用。惟有現世生活決定我們的沉淪或得救」(Ad Demetrianum, 25)。 (參攷託名克來孟·II Cor., VIII, 2 et seq; Aphraates, Demonstr.

20, 12; St. Jerome, *In ep. ad Gal.*, III, 6, 10; St. Fulgentius, *De fide ad Petrum*, 3, 36.)。

功績的可能性限於現世的時日，是天主的一項命令。人在永世的命運，有賴於在現世身體與靈魂結合的這一段時期，是很適當的，因為永遠的賞罰也是有關身體與靈魂雙方面的。因此，人必須要在現世生活的時期覓求永生。

## 第二節 個別審判 (The Particular Judgment)

### 人死後立刻有個別審判，在此審判中，由天主決定死者永遠的命運——近乎信理的意見

許多古代教父(巴比亞斯Papias, 聖儒斯定, 聖依來內, 戴爾都良)等主張千年說(Chiliasm, millenarianism)。他們以默示錄(貳拾, 一等)與舊約對默西亞的未來王國的預言為依據, 主張在死者普遍復活以前, 即在永福開始以前, 地上先由基督與義人統治一千年。古代與近代有些離異的支派主張, 靈魂自與身體分開後, 直到它與身體重新結合時, 在這一段期間, 靈魂處於無意識或半意識境界, 即所謂靈魂懸睡狀(hypnopsychies)或靈魂真的死亡, 而後與身體一同甦醒(thetopsychies)。鄧一九一三(由洛斯基尼Rosmini所主張)。這兩種說法與教會信道相悖。

人死後, 其靈魂立刻受個別審判的道理, 尙未經教會定斷為信理, 但是它是下列信理的先決條件: 人死後, 其靈魂立即升天, 或立即降至地獄或煉獄。里昂與翡冷翠聯合大公會議宣佈, 義人的靈魂毫無罪與罪罰, 直接被迎升天, 而在大罪中或原罪中死去的人, 其靈魂立即降入地獄(鄧四六四, 六九三)。教宗本篤十二世在信理典章 *Benedictus Deus* (一三三六年)中宣稱: 義人的靈魂純潔無玷, 在其死後或在煉淨後, 並在肉身復活與公審判之前, 升入天國, 直接享見天主的本質, 其樂無窮。在大罪中死去的人, 其靈魂降入地獄, 受永遠的懲罰(鄧五三〇—五三一)。這一宣布是針對教宗若望廿二世所提出的一項私人意見: 完全純潔的靈魂立即被迎升天, 但是在肉身復活以前, 並不直接享

見天主的本質，而祇享見基督受榮耀的人性（參攷鄧四五七，四九三a，五七〇s，六九六）。羅馬要理書特別指出個別審判的道理（壹，八，3）。

聖經在說明人死後，其靈魂立即受賞或受罰時，間接明示了個別審判的道理（德，壹，十三；拾壹，廿八；希臘本廿六節）。那可憐的拉匝祿死後，立即進入亞巴朗的懷抱（*Limbus Patrum*），而富翁立即到地獄去受苦（路，拾陸，廿二—廿三）。基督死時允許好心的強盜：「今天你就要同我在樂園裡」（路，貳叁，四三）。猶達斯去了「他自己的地方」（宗，壹，廿五）。聖保祿認為，死亡是與基督結合的永福之門。斐，壹，廿三：「我渴望解脫，而與基督同在」。「與主同在」是他真正的家鄉（格後，伍，八）。人死時，信心的境界終止，而靜觀天主的境界開始（格後，伍，七；格前，拾叁，十二）。

最初，教父們對於人死後靈魂的去向，並無明確的見解。但是他們都相信義人死後立即受賞，惡人死後立即受罰。這一普遍的信仰當以個別審判為條件。然而他們不知道這一受賞與受罰的境界到底是怎樣的。許多較早的教父（如聖儒斯定，聖依來內，戴爾都良，聖依拉利，聖盎博羅削）主張在死亡與復活之間有一個等待的時期，在這等待期中，善者受賞，惡人受罰，但他們尚未獲得天國的永樂或地獄的永罰。戴爾都良認為殉教烈士的情形是例外的，他認為殉教者立即升入「樂園」，即天國的永福中（*De anima* 55; *De carnis resurr.*, 43）。聖西彼連認為一切義人都進入天國，並與基督在一起（*De mortalitate* 26）。聖奧斯定懷疑義人在肉身復活以前，能像天使一般，享有直接面見天主的永福（*Retr.*, 1, 14, 2）。

聖若望·基素東（*In Math.*, hom. 14, 4）·聖熱羅尼莫（*In Joël*, 2, 11）·聖奧斯定（*De anima et ejus origine*, II, 4, 8）·亞爾的凱撒里（*Caesarius of Arles, Sermo* 5, 5）等人都直接為個別審判的道理作證。

希臘正教對於死者靈魂去向的看法，還停留在遠古教父們的尙未澄清的意見上。希臘正教認為在死亡與肉身復活之間有一中間境界，這一境界始於個別審判，而義人與罪人處境不同（參攷 *The Confessio orthodoxa of Petrus Mogilas*, P. I, q. 61）。

### 第三節 天 國

#### 一、天國的主要福樂

**義人的靈魂在死亡之時如已脫免一切罪與罪罰，則即進入天國——信理**

天國是完善的超性福祉的所在與境界，完善的超性福祉就是直接面見天主和與此相偕的天主的完善的愛。

古代東方教會的信辭與五世紀時的宗徒信辭有如下的一句：「我信永生」（鄧六與九）。教宗本篤十二世在信理典章 *Benedictus Deus*（1336年）中宣布，完全純潔的靈魂進入天國，並直接面見天主的本質；天主的本質清晰地，無遮蔽地，直接顯示給他們。由於他們面對面看見天主，並有面見天主的快樂，他們是真正有福的，他們獲得了永生與永遠的安息（鄧五三〇；參攷鄧四〇，八六，六九三，六九六）。

舊約較古的經書對末日完成論的陳述不很完全。這項不完全的陳述告訴我們，人死後靈魂到陰府去，它們在那裡過一種晦暗而痛苦的生活，但義人的命運比罪人的命運為佳。從而產生了在另一世界受天主審判的思想，這思想在較遲撰寫的書典中，有更清楚的發揮。聖詠的作者求天主使他的靈魂脫免陰府，並且永遠脫免它（詠，肆捌，十六；柒貳，廿六）。達尼爾（Daniel）作證復活的肉體進入永生或進入永罰（達，拾貳，11）。瑪加伯（Maccabees）時期

的殉道者從對永生的希望中獲得力量與安慰（卅下，陸，廿六；柒，廿九，卅六）。智慧篇描述在天主手中安息與永遠活在主前的義人靈魂所有的歡樂與和平（智，叁，一—九；伍，十六—十七）。

耶穌以婚宴來解釋天國的福樂（瑪，貳伍，十；參攷瑪，貳貳，一等；路，拾肆，十五等），並稱天國的福樂為生命或永生（瑪，拾捌，八；拾玖，廿九；貳伍，四六；若，叁，十五等；肆，十四；伍，廿四；陸，卅五—五九；拾，廿八；拾貳，廿五；拾柒，二）。獲得永生的條件是認識天主與基督：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若，拾柒，三）。他允許心靈純潔的人面見天主：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪，伍，八）。

聖保祿告訴我們未來福樂的奧秘性：「眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的，就是天主為愛他的人所準備的」（格前，貳，九；格後，拾貳，四）。義人將獲得他們的酬報：永生（羅，貳，七；陸，廿二），以及與世上的痛苦不能相比的光榮（羅，捌，十八）。直接面見天主將取代現世對天主的不完全的認識（格前，拾叁，十二；格後，伍，七）。

聖若望神學的基本思想是：相信耶穌是默西亞、天主子，可獲得永生（參攷若，叁，十六，卅六；貳拾，卅一；若一，伍，十三）。永生就是直接面見天主。若一，叁，二：「我們必要相似他，因為我們要見着他實在怎樣」。默示錄描述與天主和羔羊——即榮耀中的基督在一起的義人的歡樂。一切身體上的缺陷全部消失（默，柒，九—十七；貳壹，三一七）。

聖奧斯定詳論天國福樂的本質。在他的後期作品中，誤以天國之福不僅是精神的而且也是肉身的面見天主（天主

之城，貳貳，廿九等）。士林派神學強調面見天主的絕對超自然性，需要智力的超自然的提昇，即所謂榮光（*Lumen gloriae*）。參攷詠，叁伍，十；默，貳貳，五）。榮光就是使理智智能面見天主的經常而超性的配備（參攷神，壹，十二，4與5；鄧四七五，參見本書第一編第六節之三與四）。

構成天國福樂的行動是認識（*visio*），愛（*amor, caritas*）與歡樂（*gaudium, fructus*）。多瑪斯派神學家認為其基本行為是認識；而司各脫斯派學者則認為是愛。關於直觀天主時看到什麼，請參攷本書第一編第六節第二段。

## 二、天國的附帶性福樂

除了直觀天主的首要福樂外，還有一種出於對受造諸物的自然認識與愛的附帶性的福樂——一般意見

聖人因為與基督（人性）、聖母、諸天使與諸聖同在，因與現世生活的親友相逢，也因認識天主的工程，而獲至一種附帶的福樂。在復活時，靈魂與受榮耀的身體重新結合，是在天諸聖的一種新的附帶的福祉。

按照士林派神學家的意見，有三種聖人除了獲得本質福樂（*aurea*, 即 *corona* 亦即金冠）外，由於他們贏得了卓絕的勝利，而獲有一種特殊的賞報，即「金花邊」（*aureola*）：童貞女由於她們戰勝了肉身，正如默，拾肆，四所指示的；殉道者由於他們戰勝了世界，一如瑪，伍，十一等所指示的；聖師則由於他們戰勝了謊言之父——魔鬼，一如達，拾貳，三與瑪，伍，十九所指示的。聖多瑪斯告訴我們，「金花邊」主要地包含由戰勝救恩的敵人所完成的善工而來的歡樂（*Suppl.*, 96, 1）。關於「金冠」（*aurea*）一詞的意義，可參閱默，肆，四；拾肆，四；關於「金花邊」（*aureola*）一詞可參攷出，貳伍，廿五。

### 三、天國的特性

#### (一) 永 恒

#### 天國的福樂永久長存——信理

教宗本篤十二世曾宣布：「那（對天主本性的）直觀與享受將無止息地與無減損地，延綿到最後審判之時，再由此而直到永世」（鄧五三〇）。

奧力振主張天國的蒙選者能有道德生活的轉變，以致天國的福樂會有減損或失去的可能性。這一意見與教會信理相悖。

耶穌將善工的報償比擬那不可失落的天國的寶藏（瑪，陸，廿；路，拾貳，卅三）。凡用不義的錢財交結朋友的，將被收留到「永遠的帳幕裡」（路，拾陸，九）。義人將進入「永生」（瑪，貳伍，四六；瑪，拾玖，廿九；羅，貳，七；若，叁，十五）。聖保祿以「不朽壞的花冠」象徵天國的永福（格前，玖，廿五）。聖伯多祿稱之為「不朽的光榮的花冠」（伯前，伍，四）。

聖奧斯定將天國的永恆性基於完善福樂的概念上：「如果不能確定福樂的永恆性，那裡還談得到真正的福樂呢？」（天主之城，拾貳，十三，1；參攷拾，卅；拾壹，十三）。

由於在愛中與天主的密切結合，聖人們從善的意志非常堅強，因此，因罪疚而與天主相離是不可能的事（moral impeccability）。

#### (二) 酬報的不等性

### 天福的等級隨諸聖的功績而不同——信理

翡冷翠聯合大公會議爲希臘人士所頒文告（一四三九年）稱：「完全成義的靈魂清楚地看見三位一體的天主自己，但他們所看見的隨各自的功績而有不同，某些聖人以更完善的方式看到天主（鄧六九三）。特倫多大公會議定斷，義人因他所完成的善工而增長他在天國的光榮（鄧八四二）。

若凡寧（Jovinian）受了斯多噶派學說的影響，主張一切德行的功績相等。路德主張基督的正義外在地歸屬於人。這兩種看法都導至天國福樂相等的理論，與教會信理相悖。

耶穌肯定地說：「將來人子要按照每人的行爲予以賞報」（瑪，拾陸，廿七）。聖保祿告訴我們：「各人要按各自的勞苦領受各自的賞報」（格前，叁，八）。「少量播種的，也要少量收穫；大量播種的，也要大量收穫」（格後，玖，六；格前，拾伍，四一—四二）。

教父們喜歡引用耶穌所說的，在天主那裡有許多居處（若，拾肆，二）。戴爾都良說：「若不是由於功績的不同，爲什麼父那裡有如許住處？」（*Scorpion*, 6）聖奧斯定認爲在葡萄園工人們工作時間不同，而得到一個「德納」的比喻中（瑪，貳拾，一—十六），「德納」表示在天諸聖所共享的永生。他又認爲父那裡有許多住處（若，拾肆，二）這句話，表示永生的報酬有不同的等級。有人問他，賞報不同，將會引起妬嫉，他回答說：「天國光榮的不等決不引起妬嫉，因爲愛將諸聖聯合在一起」（*In Joan.* t. 67, 2 參攷聖熱羅尼莫駁若凡寧，貳，十八—卅四；神，壹，十一，6）。

## 第四節 地 獄

### 一、地獄的實在性



### 在本人的重罪境界逝世者的靈魂，進入地獄——信理

地獄是永遠的痛苦的存在與境界，是被天主所棄絕的人的住處。

許多離異的支派反對地獄的實在性，他們認為罪人死後或公審判後便完全消滅。那些反對個人不朽（唯物主義）的人，也不承認地獄的存在。

「任何人」（*Quicumque*）信辭有如下的一句：「作惡的人將入於永火」（*鄧四〇*）。本篤十二世在 *Benedictus Deus* 信理典章中宣布：「遵循主的一般命令，那些死於本人的重罪的人，死後立即進入地獄，在那裡受地獄的痛苦」（*鄧五三一*；參考 *四二九*，*四六四*，*六九三*，*八三五*，*八四〇*）。

在舊約中祇在較遲撰寫的經書中，始可見惡人被罰境界的清晰記述。達，拾貳，二指出：「許多在塵土中的人要醒起……有些要受永遠的羞辱和侮慢」。友，拾陸，廿一廿一（希臘本十六—十七）告訴我們，全能的天主要向依撒爾的敵人報復，在審判的日子，要對付他們。「將火與虫放在他們的肉體內，使他們燃燒而感覺到（希臘本：他們要永遠因痛苦而哀號）」（參攷依，陸陸，廿四）。智，肆，十九曉示我們，惡人「無聲無臭地死去，他們在亡者中間永遠蒙羞」。「他們將痛苦，使他們的記念湮沒不存」（參攷智，叁，十；陸，五等）。

耶穌以地獄的永罰來警惕罪人。他稱它為 *Gehenna*（瑪，伍，廿九等；拾，廿八；貳叁，十五，卅三；谷，玖，四三，四五，四七；希臘本作「星農之谷」（*Valley of Hinnon*），「火獄」（*gehenna of the fire*），瑪，伍，廿二；拾捌，九，「有不死的虫和不滅之火的地獄」（谷，玖，四六

等；希臘本四七等），「永火」（瑪，貳伍，四一），「不滅的火」（瑪，叁，十二；谷，玖，四二；希臘本，四三），「火審」（瑪，拾叁，四二，五〇），「永苦」（瑪，貳伍，四六）。「那裡有黑暗」（瑪，捌，十二；貳貳，十三；貳伍，卅），「哀號和切齒」（瑪，拾叁，四二，五〇；貳肆，五一；路，拾叁，廿八）。聖保祿作證：「這些人（不認識主，不聽從福音的人）要受永遠喪亡之罰，遠離主的面，遠離他威能的光榮」（得後，壹，九；參攷羅，貳，六一九；希，拾，廿六—卅一）。按照默示錄（貳壹，八），「惡人的份是在烈火與硫磺燃燒的坑中。」「他們將在那裏日夜受苦，至於無窮之世」（默，貳拾，十；伯後，貳，六；猶，七。）

教父們一致為地獄的實在性作證。安提約基雅的聖依納爵說：「那些以危險的理論，傷害基督被釘十字架而建立的純正信仰的人，以及那些聽信他們異說的人，都要進入永火中去」（致厄弗所人書，拾陸，二）。聖儒斯定將地獄永苦的道理建立在天主正義的概念上，天主對於那些背離正道的人，不能不予以懲罰（護教書，貳，九；參攷護教書，壹，八，4；貳壹，六；貳捌，一；鮑理加布的殉道錄，貳，三；拾壹，二；聖依來內反異說，肆，廿八，2）。

## 二、地獄之苦的本質

士林神學告訴我們，地獄之苦具有双重的本質：失苦（*poena damni*）和覺苦（*poena sensus*）。前者與憎厭天主陷於重罪相應，後者則與傾向受造物相應。

失苦就是得不到面見天主之福，為地獄之罰的要素。瑪，貳伍，四一：「可咒罵的，離開我！」瑪，貳伍，十二：「我不認識你們」。格前，陸，九：「你們豈不知道不義的人不得承繼天主的國

嗎？」（路，拾叁，廿七；拾肆，廿四；默，貳貳，十五；聖奧斯定 *Enchiridion*, 112）。

覺苦就是由外來的感覺得到的痛苦（亦稱地獄的積極懲罰）。聖經常提到受罰的靈魂受地獄之火的燃燒。並常稱地獄為哀號與切齒（痛苦與絕望）的所在。

有些教父如奧力振、尼沙的葛利哥里與近代神學家如蓋博·格達林（Ambrosius Catharinus）、穆勒（J. A. Möhler）、克利（H. Klee）等將地獄之火以象徵意義來解釋，視之為一種純粹的精神痛苦，尤其是良心煎熬的憂苦。這一意見未被教會訓導權威所斥責。大多數教父，士林神學家與大多數近代神學家認為是一種實質的火（physical fire），但強調它與普通的火有別。聖多瑪斯繼聖奧斯定與大葛利哥里，解釋實質的火對純粹精神性事物的作用，就是精神被束縛於物質的火，它是天主教正義懲罰的工具。精神體受制於物質，不能自由行動（*Suppl.* 70, 3）。關於一八九〇年四月卅日的懺悔部（*S. Penitentiary*）的有關地獄之火問題的聲明（*Cavallera* 1466），請參攷 H. Lange, *Schol.* 6（1931）89 et seq.

### 三、地獄的特性

#### （一）永恒性

#### 地獄的罰是永遠的——信理

第四次拉脫朗大公會議的 *Firmiter* 章宣布：「那些人（被棄絕者）與魔鬼一同受永遠的懲罰」（*Apocatastasis doctrine*）。鄧四二九；鄧四〇，八三五，八四〇〇。君士坦丁堡會議（五四三年）譴責了奧力振的清除說（*Apocatastasis doctrine*）。鄧二一一一。

奧力振絕對否認地獄之罰的永恒性，雪爾（H. Schell + 1906）則把永罰限於「舉着手」犯罪的人，就是因憎恨天

主的心思而犯罪，並在另一世界依然憎恨天主。

聖經屢次以「永遠的羞辱」（達，拾貳，二；智，肆，十九），「永火」（友，拾陸，廿一；瑪，拾捌，八；貳伍，四一；猶，七），「永罰」（瑪，貳伍，四六），「永遠喪亡」（得後，壹，九）等，來強調地獄之罰的永恒性。「永遠」一詞並非指點有限度的極長的時間，下列類似各詞可以證明這一點：「不滅的火」（瑪，叁，十二；谷，玖，四二（希臘本四三）），「虫子不死，火也不滅的地獄」（谷，玖，四六（希臘本四七）），以及「永罰」（「永生」（瑪，貳伍，四六））。默，拾肆，十一（拾玖，三）的「他們受刑的煙向上直冒，至於永遠」，即無終止之時（參攷默，貳拾，十）。

宗徒大事錄（叁，廿二）所宣告的「萬有復興」，並不涉及惡人的命運，而是指基督再來時世界的復興。

奧力振以前的教父們一致給地獄之罰的永恒性作證（參攷聖依納爵致厄弗所人書，拾陸，二；聖儒斯定護教書，壹，廿八，2；鮑理加布的殉道錄，貳，三；拾壹，二；聖依來內反異說，肆，廿八，2；戴爾都良 *De poenit.*, 12）。奧力振反對地獄永恒性的態度源於柏拉圖的思想，柏拉圖認為一切懲罰的目的都在罪人的改過自新。尼沙的葛利哥里、亞力山大里的她弟穆與愛伐利·彭她古（Evagrius Ponticus）承繼了奧力振的見解。奧斯定維護地獄之火無終止的信道；駁斥奧力振與所謂「仁慈者」（The merciful ones）。「仁慈者」（如聖盎博羅削）鑑於天主的仁慈，認為死於大罪的基督徒還有機會得救（天主之城，貳壹，廿三； *Ad Orosium* VI, 7; *Enchir.* 112）

啓示真理顯示我們，被罰者的意志在罪惡中根深蒂固，不可能會有真正的懺悔，因為天主拒絕賞賜被罰者以新的恩寵（參攷神，貳之壹，八五，2—3; *Suppl.*, 98, 2.5.6）。

### (二) 懲罰的不等性 (inequality of punishment)

被罰者所受的懲罰隨各自的罪疚而不同——一般意見

里昂與翡冷翠大公會議宣稱：惡人靈魂所受的苦各不相同 (*poenis tamen disparibus puniendas*.)

。鄧四六四，六九三)。所謂懲罰的不同，大概不僅指因單獨的原罪(失苦)與本罪(失苦與覺苦)而有的懲罰性質之不同，抑且指本罪所帶來的懲罰分量的不同。

耶穌警告苛辣匝因貝特賽達的居民，如果他們不懺悔，將來在審判的日子，提洛與漆冬的居民所受的要比他們的容易的多(瑪，拾壹，廿二)。經師們將受到更嚴格的審判(路，貳拾，四七)。

聖奧斯定說：「有些被罰者所受的痛苦將比另一些被罰者容易忍受」(Enchir. 111)。正義要求罪罰的輕重與罪之輕重相應。

## 第五節 煉 獄

### 一、煉獄的實在性

#### (一) 信 理

**成義者的靈魂於逝世時，若有小罪或罪之暫罰，即進入煉獄——信理**  
煉獄是以有限時期的懲罰來淨化靈魂的所在與境界。

「卡達里」(Cathari)、華樂道派人士(Waldenses)、新教人士與一部分離異的希臘人都否認煉獄的存在。關於路德對這一信道的意見，可參攷*Schmalcaldic Article*, Pars II, Art. II, sec. 12—15；關於喀爾文對比的意見，可參攷*Instit.*, III 5, 6—10。希臘正教對此的意見，可參攷*The Confessio Orthodoxa of Petrus Mogilas*, P. I. q. 64—66 (由Meletios Syrigos重撰)及*The Confessio of Dositheos*, Decr. 18。

離異的希臘人士所否認的，主要的是淨化的特殊所在地、煉獄之火與懲罰的補償性，里昂與翡冷翠大公會議，針對他們定斷如下：「那些離世時真心痛悔並愛慕天主的靈魂，尙未能以補贖的善果來

彌補他們的過犯與虧欠，死後將受到淨化性的懲罰來煉淨」（鄧四六四，六九三；參攷鄧四五六，五七〇等）。新教人士認為煉獄之理與聖經相違（鄧七七七），並鑒於他們對成義的看法，拒絕煉獄的信仰。特倫多大公會議針對此說，明定煉獄為實在並且替滯留煉獄的靈魂所作的代禱為有效：「煉獄是實在的，滯留在那裏的靈魂為信友的代禱獲得援助」（*purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis... juvari*。鄧九八三；參攷鄧八四〇，九九八）。

## （二）聖經的證據

聖經揭示在另一世界靈魂淨化的可能性，因而間接地證示了煉獄的存在。

加下，拾貳，四二—四六告訴我們，猶太人為那些陣亡的兵士（在他們的身上發現了獻與偶像的物件），祈求天主寬恕他們的罪。隨後又送兩千達辣克瑪到耶路撒冷，作贖罪祭的獻儀。可見他們相信死者能藉祈禱與祭獻獲得罪之赦免。聖經的作者證示：「他還想到為那些死在虔敬中的人所保留的卓越的報酬。這實是一種神聖而熱誠的思想，為此他為亡者獻贖罪祭，好叫他們獲得罪赦」（希臘本第四五節）。

主耶穌曾說過（瑪，拾貳，卅二）：「出言干犯聖神的，在今世及來世，決不得赦免」。從這話中，可以看出不但在現世，而且在來世也有諸罪蒙赦的可能性。聖大葛利哥里說：「這句話使我們明白，有些罪在現世得赦，有些罪在來世得赦」（*Dial.*, IV, 39；參攷聖奧斯定天主之城，貳壹，卅四，2；鄧四五六）。

聖保祿在格前，叁，十一十五中，談到格林多教會的傳教工作：傳教士繼續在宗徒所奠立的根基上建築，這奠立了的根基就是基督。在審判的日子，各人要受到火的試驗。如果他所建築的工程經得起試驗，將得賞報，否則，將要「受到損失」，即得不到賞報。誰的工程若被焚毀，意即誰的工程惡劣，「他自己固可得救，可是仍像從火中經過一樣」，意即他必須經過放驗，方能獲得永生（J. Galita）。大多數天主教聖經註釋家認為，從火中經過表示暫時的淨化，是庸劣的建築師在公審判的日子所應受的懲罰。可見無論誰，帶着小罪或罪之暫罰逝世後，必須經過暫時的淨化。拉丁教父們過於偏重字面意義，認為所提及的火是一種用以清除尚未赦免的小罪的物質之火。參攷聖奧斯定 *Enarr. in Ps.*, 37, 3；亞爾的凱撒里訓道辭，壹柒玖；聖大葛利哥里言談，肆，卅九。

瑪，伍，廿六：「我實在告訴你：非到你還了最後的一文，斷不能從那裡（獄）出來」。耶穌以比喻的方式，警告那不遵守彼此相愛之誡命的人，將來在審判的日子，他們要受到正義的懲罰。在這個比喻中，我們又可將暫時的懲罰解作來世的一種有時限的懲罰境界。戴爾都良以經文中所提的「獄」為地下，以「最後的一文」為「藉着延遲復活而必須消除的最小的過錯」（*De anima*, 58；參攷西彼連書信，伍伍，廿）。

### （三）傳承的證據

煉獄存在的最重要的證據是教父們的作證。拉丁教父們特別利用那些提及暫時的懲罰與來世的赦罪的聖經經文。聖西彼連認為，與天主和好後的補贖者，死後還得完成餘下的補贖工夫，而殉道者則已作完了全部的補贖：「一種是以長期的痛苦洗滌已罪，以火煉淨靈魂；另一種是以殉道來滌除諸罪與淨化靈魂」（書信，伍伍，廿）。聖奧斯定將現世應受的暫罰與死後應受的暫罰加以區別：「某些人祇在現世忍受暫罰，另一些人則在死後忍受，也有些人在現世與來世均受暫罰，但都是在嚴厲的最後審判臺前」（天主之城，貳壹，十三）。他常論及一種糾正性的或淨化性的火（*ignis emendatorius*, *ignis purgatorius*; *Enarr. in Ps.*, 37, 3; *Enchir.*, 69）。按照奧斯定的理論，那些重生於基督，但來不及在現世作補贖的人，如果他們不太壞，那末別人的代禱對他們是有幫助的。他們是介於諸聖者與被罰者中間的一群（*Enchir.*, 110；天主之城，貳壹，廿四，2）。古代信友的墓誌銘上，有為亡者祈求和平與安息的

語句。

自理論言，煉獄的存在基於天主的聖德與公平。天主的聖德要求，惟有完全純潔的靈魂能進入天國（默，貳壹，廿七）；天主的公平一方面要求，罪罰必須忍受，另一方面要求，以愛德結合着天主的靈魂不進入地獄。因此我人必須承認有一個中間境界，其目的是一勞永逸地淨化靈魂，因此是有期限的。（參攷聖多瑪斯 *Sent.*, IV, d. 21 q. 1, a. 1, qc. 1; 護，肆，九一）。

### 二、煉獄之罰的本質

煉獄之罰與地獄之罰相似，可分失苦與覺苦兩種。

失苦就是在某一期限中，不能面見天主。由於先已舉行的個別審判，這一失苦與永福之確信相連（鄧七七八）。煉獄的靈魂自知是天主的子女與朋友，並且渴望與天主以最密切方式相結合，因此他們更感覺這一暫離的痛苦。

依照神學家的一般意見，除了失苦外，還加上覺苦。拉丁教父們，士林派學者與許多近代神學家根據格前，叁，十五，認為這外在的懲罰是一種實質的火。然而聖經的證據並不充分。大公會議的宣布願及不承認淨化之火的離異的希臘人士，祇論到淨化之罰（*poenae purgatoriae*），而沒有論到淨化之火。鄧四六四，六九三。參攷聖多瑪斯 *Sent.*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 3.

### 三、淨化的目的

聖多瑪斯 (*De malo*, VII, 11) 告訴我們，尚未被寬赦的小罪藉着由恩寵幫助的完善痛悔而蒙赦免，如同在現世一樣。無疑地，這一痛悔在進入煉獄時就有了。但它並不消除或減少罪之罰，因為在另一世界，沒有獲功績的可能性。

在煉獄中，罪之暫罰由補贖之苦 (*satispassio*) 來消除，即甘願忍受天主所給予的贖罪之苦。



#### 四、煉獄的期限

##### 煉獄不會延長到公審判以後——一般意見

遵循最高審判者的決定(瑪，貳伍，卅四—四一)，將來祇有兩種境界，即天國與地獄。聖奧斯定宣稱：「祇在最後的嚴厲審判以前，有煉淨性的懲罰」(天主之城，貳壹，十六；參攷貳壹，十三)。

對於每一靈魂，他的一切罪與罪罰延續多久，煉獄也延續多久。淨化工作一完，就被迎入天國的永福中(鄧五三〇，六九三)。

## 第二章 全人類的末日完成

### 第六節 基督的再來

#### 一、基督再來的實在性

#### 世界末日時，基督將在光榮中重臨審判世界——信理

宗徒信辭：「他將從那裡來審判生者與死者」。以後的信辭也有這一句。尼西——君士坦丁堡信辭加上了「在光榮中」一詞（鄧八六；參攷鄧四〇，五四，二八七，四二九）。

耶穌曾屢次預言，在世界末日時，他將再來（Parousia）。瑪，拾陸，廿七（谷，捌，卅八；路，玖，廿六）：「人子要在他父的光榮中同他的天使降來，那時他要按照每人的行為予以賞報」。瑪，貳肆，卅（谷，拾叁，廿六；路，貳壹，廿七）：「那時人子的記號要出現天上，地上所有的種族，都要哀號，要看見人子帶着威能和大光榮乘天上的雲彩降來」。按照教父們的解釋，人子的記號就是十字架。乘天上的雲彩（達，柒，十三），表示天主的威能與光榮。參攷瑪，貳伍，卅一；貳陸，六四；路，拾柒，廿四，廿六（人子的日子）；若，陸，卅九（末日）；宗，壹，十一。

聖保祿的大部分書信都提及主的再來，並說是帶着光榮來審判世界。聖保祿給相信主的再來即在目前，並為那些已死的人就憂的得撒洛尼信友團體寫信說：「我們用主的話給你們講這事：我們這些活着還存留到主來臨時的人，決不比死過的人先到。因為在發命時，在總領天使的吶喊和天主的

號筒響時，主要親自由天降來，那些死於基督內的人先要復活。然後我們這些活着還存留的人，同時與他們一起要被提到雲彩上，到空中迎接主；這樣，我們就時常同主在一處」（得前，肆，十五—十七）。但由於保祿立即說明不知道主再來的日期（伍，一一—二）他是設身處地於讀者的觀點，把主即將再來這一可能假定爲事實（參攷鄧二一八一）。基督重臨的目的是使死者復活，並賞報成義的人（得後，壹，八）。因此，在主再來時，信友們應當是無可指責的（格前，壹，八；得前，叁，十三；伍，廿三）。參攷伯後，壹，十六；若一，貳，廿八；雅，伍，七；猶，十四。

傳承一致爲基督重臨作證。十二宗徒訓言，拾陸，八：「那時世人要看見天主，乘天上的雲彩降來」。參攷拾，六）。

## 二、基督再來的徵兆

### (一)福音傳遍全球世界

耶穌曾說過：「天國的福音必要在全世界宣講，給萬民作證，然後結局才會來到」（瑪，貳肆，十四；谷，拾叁，十）。這句話並不表示福音一傳遍全世界，世界的結局就到來。

### (二)猶太人的歸主

聖保祿在羅，拾壹，廿五—卅二中，揭示了「這項奧祕」：直到外邦人全數進入天國，全依撒爾也將歸主得救。這裡所說的是一種常情的普遍性。

人們往往把猶太人的歸主與厄里亞連在一起，但是並無足夠的證據。瑪拉基亞先知曾預言：「看哪！在上主的偉大和可怕的日子來臨前，我要派遣厄里亞先知到你們這裡來，我要使父親的心轉向自己的兒子，使兒子的心轉向自己的父親，免得我來到時，以毀滅打擊這地」（拉，叁，廿三）。猶太人從這話中，看出厄里亞的親臨（德，肆捌，

十），並相信他將在默西亞時期之初再來，將是默西亞的先驅（若，壹，廿一；瑪，拾陸，十四）。耶穌證實了厄里亞的再來，但把這件事貼合在施洗者約翰的出現。天使曾報告過約翰將帶着厄里亞的精神與能力，在主、即天主以前來到（路，壹，十七）：「他就是那位（按照先知的預言）要來的厄里亞（施洗者約翰）」（參攷瑪，拾壹，十四）。瑪，拾柒，十二：「我告訴你們：厄里亞已經來了，人們却不認識他，反而任意待了他」（參攷谷，玖，十三）。耶穌並未清楚指出在最後審判前，厄里亞還要再來，而瑪，拾柒，十一：「厄里亞固然要來，且要重整一切」一語，不過是重複先知瑪拉基亞的話罷了。耶穌視施洗者約翰的來到為先知預言的實現（瑪，拾柒，十二）。

#### （白）叛 教

耶穌預言在末日以前，將有偽先知出現，他們將陷害許多人（瑪，貳肆，四一五）。聖保祿預示在天主重臨以前，要有叛教的人，即離棄基督信仰的人（得後，貳，三）。

#### （四）反基督者的來臨

叛教與反基督者的出現互為因果。得後，貳，三：「除非那背叛之事先來，那罪惡之人即喪亡之子出現——他是敵對者，且高舉自己在各種稱為神或受崇拜者以上，以致要坐在天主的殿中，宣布自己是神」。藉着撒彈的力量，具有各種德能，行欺詐的奇蹟異事，使人背叛真理，專務不義而喪亡（貳，九一十一）。耶穌再來時，要以自己「口中的氣息」意即藉他的能力將敵對者毀滅（貳，九）。聖若望是第一位採用「反基督」（Antichrist）一詞的人（若一，貳，十八—廿二；肆，三；若二，七），但他也以此詞稱那些以敵對者的名而講話的異說分子。聖保祿與聖若望告訴我們，反基督者是某一替撒彈作工具的人物。十二宗徒訓言也提及「世界的誘惑者」之出現（拾陸，四）。

以「反基督者」指某一時期的某一人物（如尼祿、加利古拉 Caligula 與其他的人）的歷史解釋，以及企圖在巴比倫與波斯神話中尋找反基督者之概念的起源的解釋，都不能成立。羅馬的聖依玻理所撰有關反基督者的文字，是這方面最古老的專論。

#### （四）災 難

耶穌預言過戰爭、飢饉、地震與他的徒衆受迫害：「那時人要交出你們去受刑，要殺害你們，你們爲了我的名，要爲各民族所憎恨（瑪，貳肆，九）。基督再來時並將有自然界的災害（瑪，貳肆，廿九；依，拾叁，十；叁肆，四）。

### 三、基督再來的日期

#### 人不知道基督再來的日子——確定意見

耶穌沒有告訴我們他再來的日期。在有關世界末日的言論終結時，他宣布：「至於那日子和那時刻，却沒有人知道，除父外，天上的天使也不知道，連子也不知道」（谷，拾叁，卅二；對照瑪，貳肆，卅六，缺「連子也不知道」一句）。關於子也不知道一事，請參閱本書第三編第廿三節之四。耶穌在升天以前不久，向他的門徒說：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」（宗，壹，七）。

耶穌好幾次論到世末時，都表示他不會很快的再來（瑪，貳肆，十四，卅一；路，貳壹，廿四；路，拾柒，廿二；瑪，拾貳，四一）；有關他再來的比喻都暗示主將使人久候（瑪，貳肆，四八；貳伍，五；貳伍，十九；「過了多時，僕人的主人來了，便與他們算賬」）。天國在地上慢慢長成的比喻也暗示這一點（瑪，拾叁，廿四—卅三）。有幾處提到主的再來，我人不應予以狹義的解釋，而應解作基督德能的啓示，以懲罰敵人（瑪，拾，廿三；耶路撒冷的毀滅）或解作他在地上的天國的擴展（瑪，拾陸，廿八；谷，玖，一；路，玖，廿七）；或解作在天國的幸福中對忠於天主者與以酬報（若，拾肆，三，十八，二八；貳壹，廿二）。瑪，貳肆，卅四：「我實在告訴你們：非等到這一切發生了，這一代決不會過去」之語，是指基督再來的徵兆。照另外一種解釋，「這一代」並不指與耶穌同時代的人，而是指猶太民族（瑪，拾壹，十六；谷，捌，十二）。

宗徒們也教訓我們，基督再來的日期是不可知的。聖保祿寫信給得撒洛尼人道：「弟兄們，至於那時候與時日，不需要給你們寫，你們原來確切知道，主的日子像夜間的盜賊那樣來」（得前，伍，一一二）。在得後，貳，一等，聖保祿在闡述世末的預兆時，勸勉信友們不要過分等待主的日子來到（得後，貳，一一三）。聖伯多祿給我們解釋，由於天主的仁慈，願意給罪人以悔改補贖的時機，所以主將遲遲重臨。對於天主，千年猶如一日。主的日子將如盜賊一般，在人們不提防時來到（伯後，叁，八—十；參攷默，叁，三；拾陸，十五）。

初期信友們雖然不知道主再來的日期，但還是等待着這日子的驟然來臨（斐，肆，五；希，拾，卅七；雅，伍，八；伯前，肆，七；若一，貳，十八）。阿拉美語的短禱：「主，來吧！」（Marana tha），是渴望主再來的明證（格前，拾陸，廿二；十二宗徒訓言，拾，六；參攷默，貳貳，廿：「主耶穌，你來罷！」）。

## 第七節 死者的復活

### 一、復活的實在性

所有死者都要與他們的肉身一起在末日復活——信理

宗徒信經有一句：「我信肉身之復活」。「任何人」信辭強調復活的普遍性：「當他來時，一切人均將與他們的肉身一起復活」（鄧四〇〇）。

反對死者復活的道理的，在古代有撒杜塞人（瑪，貳叁，廿三；宗，貳叁，八），外邦人（宗，拾柒，卅二），宗徒時代的若干基督信友（格前，拾伍；弟後，貳，十七—十八），諾斯底士派與摩尼派人士，中古的卡達里（

Cathari)，今日各種形式的唯物主義者與唯理主義者。

在舊約裡，可以看出死者復活信仰的逐步發展。先知歐瑟亞與厄則克耳以肉身復活爲比喻，說明依撒爾人從罪惡中或從流放中獲得自由（歐，陸，三〔麥索來本爲陸，二〕；拾叁，十四；則，叁柒，一—十四）。依撒意亞確信依撒爾義人的個別復活（貳陸，十九）。達尼爾也預言惡人的復活，但是祇指依撒爾人而言：「許多睡在塵土中的人要醒起，有些要入於永生，有些要受永遠的羞辱和悔慢」（達，拾貳，二）。瑪加伯下告訴我們所有的人均將復活（加下，柒，九，十一，十四，廿三，廿九；拾貳，四三等；拾肆，四六）。

祇在通俗本中，約，拾玖，廿五—廿七有利於爲復活作證。在聖經的原文裡，約伯表示他活在世上一天，就要等待天主來爲他辯白，以證明他的無辜（N. Peters, P. Heinrich）。

耶穌責斥撒杜塞人的不信復活爲一項錯誤：「你們錯了，不明瞭經書，也不明瞭天主的能力。因爲在復活的時候，人也不娶也不嫁，好像天上天主的天使一樣」（瑪，貳貳，廿九—卅）。他不僅告訴我們義人要復活（路，拾肆，十四），且告訴我們惡人也要復活，因他們的肉身要一同進入地獄（瑪，伍，廿九—卅；拾，廿八；拾捌，八一—九）。「他們都要（從墳墓裡）出來，行過善的，復活入生命；作過惡的，復活受審判」（若，伍，廿九）。凡相信他的人，凡吃他的肉，喝他的血的人，耶穌允許在末日要使他們復活（若，陸，卅九—四〇，四四，五五）。他指着自已說：「我是復活與生命」（若，拾壹，廿五）。

宗徒們在宣講耶穌復活時，也宣講全體死者的復活（宗，肆，一一二；拾柒，十八，卅二；貳肆，十五，廿一；貳陸，廿三）。聖保祿譴責格林多團體中不信復活的分子，並且從基督的復活引伸出信友的復活。格前，拾伍，廿一廿三：「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。原來死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來。就如在亞當內衆人都死了，照樣，在基督內衆人都要復活。不過各人要依照自己的次第：首先是爲初果的基督，然後是在基督再來時屬於基督的人。」死亡將如最後的敵人，被基督所消滅（廿六；五四—五五）。復活的普遍性包含在基督戰勝死亡之中（參攷羅，捌，十一；格後，肆，十四；斐，叁，廿一；得前，肆，十四，十六；希，陸，一一二；默，貳拾，十二—十三）。

最初幾世紀的教父們鑑於猶太人、外邦人與諾斯底士派人士的反對復活，不得不詳闡復活的道理。羅馬的聖克來孟以自然界的類比現象、仙鳥 (phoenix) 的傳說與舊約的經文來證明復活的道理（致格林多人書，廿四—廿六）。聖儒斯定、雅典的亞瑟納哥拉斯 (Athenagoras)、戴爾都良、奧力振、聖梅鐸弟 (Methodius) 與尼沙的葛利哥里等都曾撰過維護復活信仰的專論。初期教會的大多數護教家也都竭力爲復活的道理作證（參攷聖奧斯定 *Enchir.*, 84—88；天主之城，貳貳，四等）。

自然的理性不能以確切方式證明復活的事實，因爲復活是一件超自然的事，祇能在天主奇妙的作爲下完成。然而理智能夠證明復活的合宜性：（一）基於靈魂與身體的自然結合，靈魂與身體相依爲命。（二）基於正義的賞報之概念，我可以想見，靈魂的工具——身體有份於賞報或懲罰。

爲信心所照耀的理性將復活的合宜性建立在如下的理由上：（一）基督所完成的救贖工程的圓滿性，（二）與身各肢體與其首腦——基督的一致性，（三）人體藉恩寵的方法，尤其是藉聖體而聖化（參攷聖依來內反異說，肆，十八，五；伍，



二·三·Suppl., 75, 1—3; 護·肆, 七九)。

## 二、復活前後的身體相同

### 死者復活時的身體與昔日在世的身體是同一個——信理

(一) 拉脫朗第四次大公會議(一一一五年)的 *Firmiter* 章宣布：「他們將以現在固有的身體復活」(鄧四二九；參攷鄧十六，四〇，二八七，三四七，四二七，四六四，五三一)。

奧力振反對復活的身體與在世的身體原質地相同。

聖經用「復活」或「甦醒」二詞時，隱含地作證復活前後為同一身體。事實上，除了同一身體死亡、歸於塵土而再一次生活外，就不可能有復活與甦醒。瑪加伯下(柒，十一)清楚地指出復活。「這些肢體是我由上天(天主)得來的……希望再有一天從他那裡仍然復得」。格前，拾伍，五三：「這可朽壞的必須穿上不可朽壞的，這可死的，必須穿上不可死的」。

奧力振以前的教父們一致承認，「此身將復活，並將受審判」，「我們將帶着此身受賞」(託名克來孟致格林多人二書，致，一一五)。聖儒斯定說：「我們希望地下的死者再得到他們的身體，因為對天主沒有不可能的事(護教書，壹，十八)。教父們為復活這件事所學的「合宜的理由」都以復活前後的身體相同為其前提。聖梅鐸弟、尼沙的聖葛利哥里與聖愛比法(Hier., 64)與聖熱羅尼莫(Adv. Joannem Hierosolymitanum)等曾維護此理，反擊奧力振。

(二) 所謂復活前後身體同一，並非指屬於在世身體(一生或某一時期)的一切物質部份都將在復活的身體內。正如在世身體的物質部份雖然經常新陳代謝，而始終是同一個身體；同理，復活身體中具

有在世身體的物質的一小部分，就足以維持同一性。事實上，同樣的物質部份可以先後屬於不同的身體，但這個事實絕不影響基督徒對復活的信仰（護，肆，八一）。

按照杜朗度 (Durandus of S. Porciano +1334) 與那不勒斯的若望 (John of Naples +1336 以後) 的意見，同一靈魂已足以使復活後的身體為同一。為士林學派所採納的亞里斯多德對人體的理論，主張原初物質 (*materia prima*) 是純粹的潛能 (*potency*)，它藉着自立體形式 (*substantial form*) 而獲得實現性 (*actuality*) 與個別性 (*individuality*)，由是而成為一個特定的身體。杜朗度與若望根據這一理論，主張精神的靈魂既是人體的惟一本質形式，能使任何材料形成其身體。但是，除去靈魂是身體的惟一形式之假定並無足夠證據以外——司各脫斯學者認為有一種與靈魂不同的身體的形式 (*forma corporeitatis*)——這一解釋使人設想，當死者復活後帶着復活的身體進入天國時，他的骨骼可能仍埋在土中。晚近仍有些神學家推陳杜朗度的意見，尤其是比猶 (J. Billot)，但是大多數神學家贊同教父們的意見，主張復活前後身體的材料一致。

按照普通的信道，復活的身體完善無缺，沒有殘疾，沒有斷肢，也沒有衰弱。聖多瑪斯說：「復活的人達到最高度的自然的完美 (*Suppl.*, 81, 1)，因此達到成熟的年齡。復活的完美身體具有生理的與感覺的器官，包括不同的性別 (與奧力振的意見相反；鄧二〇七)，但是沒有生長的作用。瑪，貳貳，卅：「他們好像在天上的天主的天使一樣。」」。

### 三、復活之身體的特性

(一) 義人身體將以復活基督的身體為藍本而轉變與受榮——確定意見

聖保祿教訓我們：「他 (耶穌基督) 必要按照他所具有能征服一切的能力，改變我們卑賤的身體，相似他光榮的身體」(斐，叁，廿一)。「死人的復活也是這樣；播種的是可朽壞的，復活起

來的是不可朽壞的；播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的；播種的是軟弱的，復活起來的是強健的；播種的是屬生靈的身體，復活起來的是屬神的身體」〔格前，拾伍，四二—四四；參攷格前，拾伍，五三〕。

士林派神學家根據聖保祿的教訓，認為義人身體復活後具有下面的四種特質或特恩：

(1) 神健 (*impassibilitas* 即不能受苦)，即身體方面所有的缺點，如痛苦、疾病、死亡、都不再有。確切地說，這是一種不能受苦死亡的特性 (*non posse pati, mori*)。默，貳壹，四：「他要由他們的眼上拭去一切淚痕，再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚了；因為先前的都已過去了」。參攷默，柒，十六；路，貳拾，卅六：「他們也不能再死」。神健的內在理由基於身體的完全順從靈魂 (*Suppl.*, 82, 1)。

(2) 神透 (*subtilitas*) 就是身體的精神化，但它並非身體轉變成精神的本質，或物質成爲空氣般的實體 (參攷路，貳肆，卅九)。身體精神化的藍本是從墳墓中出來、並能閉門而入的基督的身體 (若，貳拾，十九，廿六)。身體精神化的內在理由是：受榮耀的靈魂完全管理身體，因爲靈魂原是身體的本質形式 (*Suppl.*, 83, 1)。

(3) 神速 (*agilitas*) 就是身體以最大的速度服從靈魂之能力，它與現世受地心引力而變得沈重的身體，恰成對照。復活的基督突然顯現在宗徒們中間，並且也能很快的消失，表現了基督的復活身體的神速 (若，貳拾，十九，廿六；路，貳肆，卅一)。神速的內在理由基於受榮耀的靈魂完全統治身體，而能推動身體 (*Suppl.*, 84, 1)。

(4) 神光 (*claritas*) 即消除一切晦暗，呈顯美麗與光明。耶穌向我們保證：「義人要在他們父的國裡，發光如同太陽」〔瑪，拾叁，四三；參攷達，拾貳，三〕。耶穌在大博山 (瑪，拾柒，二等) 與在復活後的變容 (宗，玖，三) 便是神光的榜樣。神光的內在理由，寓於受榮耀的靈魂的絢麗充滿了身體。身體受榮的程度，按格前，拾伍，四二—四四，係隨靈魂神光的程度而異；而神光的程度則又隨功績的多寡而異 (*Suppl.*, 85, 1)。

(二) 惡人的身體復活後，既不朽壞，也不死去，但是它們將不會蒙受榮耀——確定意見

不朽壞性與不死性是身體在地獄受水罰的一個必要的先決條件(瑪，拾捌，八—九)。不朽壞性 (*ἀθάνατοι* 參攷格前，拾伍，五—等) 杜絕了物質的新陳代謝以及與之俱來的各種作用，但並不排除受苦的能力 (*passibilias*, *Suppl.*, 83, 1—3)。

## 第八節 公審判

### 一、公審判的實在性

#### 基督再來後，將審判所有的人——信理

幾乎所有的信辭都與宗徒信經一樣，宣布基督將在世末重臨，「為審判生者與死者」，也就是說，當他再來時，他要審判那些尚存現世的人和將要復活的死者(另一解釋是：義人與罪人)。

這一信理為那些否認個人永生與復活的人所反對。

舊約裡，有關公審判的道理曾經經過一個逐漸演展的過程。惟有智慧篇(肆，廿—伍，廿四)明確地指示義人與罪人在世末要受公開的審判。

先知們屢次預示天主在此世對世人的審判與懲罰，而稱之為「天主的日子」。在那一天，天主將審判外邦民族，並將他的子民依撒爾從仇敵的手中解救出來(岳，叁，(麥，肆)，一等)。不僅外邦人，抑且依撒爾民族中不敬主的人將要受審受罰(參攷亞，伍，十八—廿)。不敬主的人與義人將被分開(參攷詠，壹，五；箴，貳，廿一；依，陸，十五等)。

耶穌宣講福音時常以「審判的日子」或「審判」為題(參攷瑪，柒，廿—廿三；拾壹，廿二，

廿四；拾貳，卅六—四一）。他告訴我們，這審判將由他自己——人子（默西亞）——來執行：「將來人子要在他父的光榮中同他的天使降來，那時他要按照每人的行為予以賞報」（瑪，拾陸，廿七）。「父原來不審判任何人，但他把審判的全權交給了子，為叫眾人尊敬子如同尊敬父……並且賜給他行審判的權柄，因為他是人子」（若，伍，廿二—廿三，廿七）。

宗徒們宣揚耶穌的教訓。聖伯多祿證示耶穌是「天主所立的生者與死者的審判者」，（宗，拾，四二；參攷伯前，肆，五；弟後，肆，一）。聖保祿在阿勒約帕哥講道時（宗，拾柒，卅一）與在書信中，都教導我們，天主將藉耶穌基督按正義審判世界（羅，貳，五—十六；格後，伍，十）。由於基督將執行審判的職務，保祿稱審判的日子為「耶穌基督的日子」（斐，壹，六；格前，壹，八；伍，五）。並從未來的審判，引伸出信友生活的實踐規誡，勸告信友們勿判斷別人（羅，拾肆，十一—十二；格前，肆，五），並且勉勵他們在痛苦與迫害中要堅忍到底（得後，壹，五—十）。聖若望將最後審判描繪成算賬（默，貳拾，十一—十五）。各人的功過都被登錄在案卷上，聖經裡「展開案卷」一詞表示一種精神事件（參攷聖奧斯定天主之城，貳拾，十四）。

教父們一致為聖經上明晰的教訓作證。聖鮑理加布說：「否認復活與審判者是撒彈的長子」（致斐理伯人書，柒，一）。巴納博書信（柒，二）與聖克來孟第二書（壹，一）都稱基督為生者與死者的審判者（參攷聖儒斯定護教書，壹，八；聖依來內，反異說，壹，十，一）。聖奧斯定以舊約與新約的證據為基礎，詳細討論最後審判的道理（天主之城，貳拾）。

## 二、公審判的實現

耶穌在宣講末日審判的道理時，繪聲繪形地預示了公審判的實現（瑪，貳伍，卅一—四六）：「一切的民族」即所有的人，都要聚集在人子——基督的審判台前。善人與惡人將要永遠地分開。審判一完，立刻執行賞懲：「這些人（惡人）要進入永罰，而那些義人却要進入永生」（瑪，貳伍，四六）。

聖經多處證示人子基督將審判世人，而另一些經文則以天主為未來的審判者，如羅，貳，六，十六；叁，六；拾肆，十。表面上看來，似有矛盾之處。實際上，基督以人的身份，因天主的名，並且藉着天主的能力來執行審判的職務，正如聖保祿所指示的：「天主藉耶穌基督審判人的隱秘行為」（羅，貳，十六；參攷若，伍，卅；宗，拾柒，卅一）。

在公審判時，天使將作基督的僕役與傳信者（瑪，拾叁，四一—四二，四九—五〇；貳肆，卅一）按瑪，拾玖，廿八（「你們也要坐在十二寶座上，審判伊撒爾十二支派」）與格前，陸，二—三（「你們不知道聖者將要審判世界嗎？」），宗徒們與義人都將直接參預審判。由於他們與基督的密切契合，他們以基督的判斷為自己的判斷，而與基督一同宣判棄絕不敬主的人。人的一切行為（瑪，拾陸，廿七；拾貳，卅六：「每句廢話」，甚至隱藏之事與心中的意向（羅，貳，十六；格前，肆，五），都將是審判的對象。我們不知道審判的日期與地點（谷，拾叁，卅二）。岳厄爾（叁，二，十二，麥索來本為第四章）所說的約霞法特（Josaphat）山谷，自歐瑟比與聖熱羅尼莫時代以來，已被認為就是克德龍（Kidron）山谷，我人應以象徵意義來了解（天主審判）。

在公審判時，天主統治世界的智慧，他對罪人的仁慈與寬恕，尤其是他賞善罰惡的正義，都將表顯出來，所以公審判將彰顯天主的光榮，與人而天主耶穌基督的光榮（得後，壹，十）。人而天主的光榮在執行公審判時達到了頂點。在個別審判時，人既已受了審判，在公審判時，他將在全人類面前，以人類一分子的資格受審。賞報與懲罰將伸展到復活的身體而成為完整（參攷 *Suppl.*: 88, 1）。

## 第九節 世界的終局

### 一、世界的毀滅

#### 在末日，世界將要毀滅——確定意見

古代的離異支派如諾斯底士派，摩尼派，奧力振派等人士認為物質世界將完全消滅，古代的某些哲學體系如斯多噶派，則主張世界循着一個沒有終點的週期運行，逝而復生，萬古如一。這些對世界終局的看法，都與教會的訓道相違。

耶穌宣講現有世界的毀滅，與舊約的教訓相符（詠，壹零壹，廿七；依，叁肆，四；伍壹，六）。他採用舊約默示錄的言語（依，叁肆，四），預示宇宙萬象變異的先兆。（瑪，貳肆，廿九：「那些時日的災難一過，立時太陽就要昏暗，月亮也不發光，星辰要從天上墜下，天上的萬象也要動搖」。瑪，貳肆，卅五：「天地要過去，但是我的話，決不會過去」。瑪，貳捌，廿：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」。

聖保祿說：「這世界的局面正在逝去」（格前，柒，卅一；拾伍，廿四）。聖伯多祿預言世界將毀於火：「主的日子必要如盜賊一樣來臨；在那一天，天要轟然過去，所有的原質都要因烈火而溶化，大地及其中所有的工程也不再找到（通行本：也都要被焚毀）」（伯後，叁，十）。聖若望在異像中看見世界的毀滅：「下地和上天都逃避了，再也找不到它們的地方了」（默，貳拾，十一）。

在最早的傳承中，相信現有世界將毀之道的證據很多。巴納博書信的作者說，天主子在審判了不敬天主的人以

後，「將改變太陽、月亮和星辰」（拾伍，五）。戴爾都良論及宇宙的火災，在這一火災中，「古老的世界與它的一切產物都將同歸於盡」（*De spect.*, 30）。聖奧斯定則說現有世界並不完全毀滅，但將改變：「形式過去，本性則存」（天主之城，貳拾，十四）。

自然科學與啓示都不允許我們確切地說，世界將如何毀滅。聖經所示的被火焚毀（伯後，叁，七，十，十二），在聖經啓示以外亦常有可聞，這該是世界毀滅這一啓示真理所用的普通表達方式。

## 二、世界的更新

### 在末日，當前的世界將煥然一新——確定意見

依撒意亞先知預言將有一個新天和一個新地：「看哪！我要造一個新天和一個新地」（陸伍，十七；參攷陸陸，廿二）。他以地上的福樂，描繪新世界的圓滿的福樂（陸伍，十七—廿五）。耶穌宣講「重生」（*metempsychosis*）即世界的新生：「在重生的世代，人子坐在自己光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上，審判伊撒爾十二支派」（瑪，拾玖，廿八）。

聖保祿教訓我們，一切受造物都沾染了罪惡的咒詛，都等待着解救；與人一樣，它們將從毀滅的奴役中解放出來，而進入天主子女的光榮自由中（羅，捌，十八—廿五）。聖伯多祿在宣講世界的窮盡時，告訴我們，有一個「正義常住在其中的新天新地」（伯後，叁，十三）。聖保祿所說「萬有復興」（宗，叁，廿一），也是指世界的新生而言的。聖若望繪聲繪形地描述新天新地：自天而降的新耶路撒冷將是新天地的中心！將成爲人間的天主的新帳幕。坐在寶座上的那一位（天主）宣布：「看，我更新了一切」（默，貳壹，一—八）。



聖奧斯定認為，未來新天新地的特性將與受光榮的不朽的人性相配合，正若要逝去的現世的特性與可朽壞的人體相配合一樣（天主之城，貳拾，十六）。

聖多瑪斯將世界更新的理由，基於新世界爲人所用之目的。由於復活的身體不再需要現世對他的服務（諸如保存肉體的生活，促進他對天主的認識），那末隨着受榮耀的人體，世上其他物體也宜於享有一種榮耀的境界。諸聖的眼目將在受榮耀的物理世界、基督的身體、諸聖的身體、以及其他物體上，靜觀天主的光榮（*Suppl.*, 91, 1 ; 74, 1）。啓示的內容不允許我人更清楚地知道世界更新的廣度，以及更新的方式（*Suppl.*, 91, 3）。

新世界的實現就是基督工程的完成。所有天國的敵人既已殲滅，基督將把至高的統治權歸還天主聖父（格前，拾伍，廿四），但保留他基於二性一位之結合而有的王權與尊榮。隨着世界的末日，天主完美的統治遂即開始，這就是一切受造物之至終目的與全人類歷史的最後意義。

## 譯者附語

譯完這本書，我感到無比的輕鬆，彷彿挑了一年又十個月的擔子，從此可以一釋爲快了。

感謝天主，給予了我這樣的一個好機會，使我一方面學習了神學知識，一方面學習了極寶貴的一課——耐心。

親愛的讀者，您知道我做這件事原是越俎代庖的行爲。所以，當您發現譯文有許多不理想的地方時，請多多原有並多多指教，好使它在再版時有所改進。但是，假如您對它滿意，認爲它還能符合信與達的標準的話，那應當完全歸功於項退結神父，因爲一年多來，他曾不辭辛勞，詳細審閱，前後修改了兩次譯稿，才使譯文有了今日的面目，而勇於與您見面。

除了項神父以外，我要感謝顧保鵠神父，他爲本書的出版，費了不少心神；感謝溫保祿神父，他以中文教授神學的經驗，指導我修改了某些譯句。謝謝楊成斌與宋稚青兩位神父，在百忙中校閱了一部分譯稿。

去年徵祥學社北遷以後，雷蕙琅小姐代替了溫保祿神父，逐字逐句誦讀德文原本，協助項神父完成第二次的修改工作，這裏我也向她深致謝意。

譯者

五六年八月十八日

## 尾 聲

王維賢小姐去年譯畢這本書的下冊以後，幾乎立刻就動身赴法，繼續進修學位。但譯完此書至排印出書，其間距離尚遠。首先還得繼續把譯文與原文核對，把新加入的部份譯好，一部份譯稿須請人重抄。再請宋稚青、楊成斌二位神父審閱全稿，付印時已是今年三月了。

這裏願意把一個細節向讀者交代一下。本書上冊(8)頁曾對引用書典簡字與以解釋，但却遺漏了「鄧荀」這一簡寫。「鄧荀」的意思是由荀美則(Schönmetaer)增訂一九六三年出版的鄧清格信理彙集；「鄧」則指由拉內(K. Rahner)增訂的一九五二—五七年的版本。

讀者會注意到，本書曾運用不少新的譯名。例如：Gratia一詞，本書一律用「恩寵」這一譯名，而絕不用「聖寵」，因為「聖寵」這一譯名犯了畫蛇添足的毛病，不宜用作「術語」。Moralis, moraliter，本書視上下文的意義，往往譯為「常情」「常情地」。其餘不勝枚舉。我們不主張標新立異；但爲了意義清晰，必要時也不惜揚棄舊的譯名。

我們感謝作第二次校對的鄧閔生修士，尤其感謝易典謨修士，他曾細心工作第三次第四次的校對，盡量減低印刷的錯誤。我們也感謝作人名索引的龔明璐小姐，以及作內容索引的鄭雪梨小姐，最後還得感謝谷寒松神父，他替本書作了很切實用的參考書目。

項退結 民國五十七年八月濟廬

## 參 考 書 目

這參考書目是以引導讀者逐步而系統地進入信理神學的王國爲目標。因此我們先從入門書籍開始(一)，接着是幾種重要的文獻彙編(二)，以後是一些辭典(三)和若干普通信理神學課本(四)。

有了上面的知識，讀者可能希望更深入，因此我們介紹一些幫助讀者自己去找參考書的工具書(五)，幾種最新的文集及集體著作(六)，接着就是各部門的分類參考書(七)。由於有關無神論的參考書比較多，所以最後另闢一欄(八)。

爲了清晰和實用，我們把各部門的分類參考書分成主要讀物，補充讀物以及特殊題材。「\*」記號表示係非天主教作者。

這簡短的參考書目並不限於原著所開列的書籍，另一方面它當然也絕非完整的。假使它能幫助讀者在遼濶的信理神學範圍中找到一條路，那末編輯者的辛勞已得到十足的酬報。

谷寒松 輔仁大學神學院  
民國五十七年八月

## (一) 入 門 書 籍

English:

- Fransen, P., *Intelligent Theology* (Vol. I.), London 1967,  
esp. pp. 9-39: Three Ways of Dogmatic Thought
- Meynell, H., *The New Theology and Modern Theologians*,  
London 1967
- Davis, Ch., *The Study of Theology*, London 1962,  
esp. pp. 1-126
- Jansen, G. M. A., *An Existential Approach to Theology*, 1966
- Gelpi, D. L., *Life and Light, A Guide to the Theology of  
Karl Rahner*, New York 1960

French:

- Chenu, M. D., *La Théologie est-elle une Science?*,  
A. Fayard, 1957
- Chenu, M. D., *Introduction à une Théologie critique*,  
Paris 1966
- Heinrichs, M., *Théologie catholique et Pensée asiatique*,  
Castermann 1965

German:

- Kolping, A., *Einführung in die Theologie*, Münster 1960
- Neuhäusler, E., Gössmann, E., *Was ist Theologie?*,  
München 1966
- Welte, B., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965,  
esp. pp. 277-426
- Schillebeeckx, E., *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965,  
esp. pp. 77-135. 297-350

Spanish:

- Gonzalez, Eug., *Manual de Introducción a la Teología*,  
Salamanca 1964
- Söhngen, G., *Propedéutica filosófica de la Teología*,  
Barcelona 1963

Latin:

- Xiberta, B. M., *Introductio in sacram Theologiam*,  
Madrid 1945
- Lonergan, B., *Divinarum Personarum Conceptio analogica*,  
Rome 1959, esp. pp. 7-48: De fine, ordine,  
modo dicendi

## (二) 文 獻 彙 編

- Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. b. the introduction on pp. 3-9 how to use the Enchiridion
- Clarkson, J., *The Church Teaches, Documents of the Church in English Translation*, 1954
- Dumeige, G., *Le foi Catholique, Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise*, Paris 1961
- Centro di Documentazione in : *Istituto per le Scienze Religiose, Conciliorum Oecumenitorum Decreta*, Bologna 1963
- Enchiridion Biblicum, *Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*<sup>2</sup>, Neapoli 1954
- Rouët de Journel, M. J., *Enchiridion Patristicum: Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum*, Herder, Freiburg i. Br.

## (三) 神學與聖經辭典

General:

- New Catholic Encyclopedia*, Washington, D. C. 1967
- Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg 1957  
(ed. by Höfer, J., Rahner, K.)

### 神 學 辭 典

- Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1903-50  
(edition begun by Vacant, A.)
- Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937-  
(edition begun by Viller, M.)
- Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962  
(ed. by Fries, H.)
- Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961  
(Rahner, K., Vorgrimmler, H.)
- English: *Theological Dictionary*, New York 1965

## 聖經辭典

- McKenzie, J. L., *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965  
*Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928-  
(ed. by Pirot, L.)  
*Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962  
(ed. by Léon-Dufour, X.)  
*Dictionnaire Biblique*, Tournai  
(Dheilly, J.)  
*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart  
(edition begun by Kittel, G.)  
Haag, H., *Bibellexikon*, Einsiedeln 1968

\* 雅各·艾德門，舊約神學，臺南市一九六四年出版

### (四) 普通信理神學課本

- Pohle, Msgr. J., *Dogmatic Theology* (Vol. I-XII), London 1946  
Van Noort, Msgr. G., *Dogmatic Theology* (Vol. I-III), Newman  
Press 1959-1961  
\*Tillich, P., *Systematic Theology* (Vol. I-IV), Chicago 1951-  
\*Barth, K., *Church Dogmatics* (Vol. I-IV)<sup>3</sup>, Edinburgh 1949  
German: *Kirchliche Dogmatik* (Vol. I-IV), Zürich 1932-  
Various authors, *Le Mystère Chrétien*, Tournai; A series of  
modern textbooks about the main treatises of Dogmatic  
Theology  
Feiner, J., Löhrer, M., *Mysterium Salutis*, (Vol. I-V),  
Einsiedeln 1965-  
Rahner K., Darlap, A., *Sacramentum Mundi* (Vol. I-IV),  
Freiburg 1967-  
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* (Vol. I-V), Munich 1941-  
1961 Spanish: *Teologia Dogmática* (Vol. I-VIII), Madrid  
Premm, M., *Katholische Glaubenskunde*, (Vol. I-IV), Vienna  
1960-  
Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), *Sacrae Theologiae  
Summa* (Vol. I-IV), Madrid 1950-53  
Dander, J., *Summarium Theologiae Dogmaticae* (Vol. I-VI),  
Innsbruck 1956  
Lercher, L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae* (Vol. I-VI),  
Barcelona 1951

Drexel, A., *Tractatus Dogmatici*, Shanghai—Dalat  
Heinrichs, M., *Theses Dogmaticae* (Vol. I-III), Hongkong 1954

## (五) 幫助找參考書的工具書

### 1. General:

*Ephemerides Theologicae Lovanienses*,

giving a very comprehensive bibliography on all subjects  
of theology, for all languages

*Selecciones de Teologia*,

introducing to the Spanish reader important new publications  
in Theology

### 2. Special topics:

Bible: *Biblica*,

giving a complete bibliography for all publications concerning  
the Bible in all its various aspects

Mary: *Marianum*,

reporting about important publications on Mariology

Missions: *Bibliographia missionaria* (ed. begun by Rommerskir-  
chen), giving a complete bibliography for all publications  
concerning the Missions

\**Bibliography of the theology of Missions in the 20th  
century*<sup>3</sup>, New York 1966 (Andersen, G. H.)

\**Christianity in Southeast Asia: A bibliographical Guide*,  
New York 1966 (Andersen, G. H.)

\**International Review of Missions*,

giving a reliable information about new publications concern-  
ing the Missions

Ecumenism: \**The Ecumenical Review*,

covering in a very comprehensive way all publications  
concerning ecumenism; it is the organ of the WCC

Secularism-Atheism: *Nouvelle Revue Théologique*,

proposes from March 1968 on to give continually reports on  
publications concerning secularism and atheism

Teilhard de Chardin: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 34  
(1965) pp. 403-420: a complete bibliography on works about  
Teilhard de Chardin till 1965

*Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*,

London 1966 (Mooney, F. Chr.),

pp. 264-268: Bibliography of works of T. d. Ch.

pp. 360-277: Bibliography of the works about T. d. Ch.



## (六) 最新文集及集體著作

- Rahner, K., *Theological Investigations* (Vol. I-), Baltimore 1961  
French: *Ecrits Théologiques* (Vol. I-), Paris 1959-  
German: (original), *Schriften zur Theologie* (Vol. I-),  
Einsiedeln 1954  
Spanish: *Escritos de Teologia* (Vol. I-), Madrid 1963-  
Feiner, J., Trütsch, J., Böckle, F., *Theology Today*, (Vol. I-),  
Milwaukee 1965-  
French: *Questions Théologiques Aujourd'hui*  
(Vol. I-III), Paris 1964-66  
German (original): *Fragen der Theologie heute*, Zürich 1960  
Spanish: *Panorama de la Teologia Actual*, Madrid 1961  
Rahner, K., Latourelle, R., Leonard, A., *Toward a Theology  
of the word, Readings in Theology*, New York 1964  
Lonergan, B., *Collection, Papers by B. Lonergan* (ed. by  
Crowe, F. E.), London 1967  
Vorgrimmler, H., ed., *Gott in Welt* (Vol. I-II), Festgabe für  
Karl Rahner, Freiburg 1964

## (七) 分類參考書

### 第一篇：唯一天主與三位一體

#### I. 我人與天主的相遇

##### 1. 啓示

主要讀物：

溫保祿，梵蒂岡第二屆大公會議「天主啓示的教義憲章」，  
臺中光啓出版社，民國五七年

Moran, G., *Theology of Revelation*, 1967

Latourelle, R., *Théologie de la Révélation*, Paris 1963

補充讀物：

*Concilium* 3 (January 1967): a series of articles about latest  
developments in theological thought on revelation.

Rahner, K., *Offenbarung und Überlieferung* (Quest. disp.),  
Freiburg 1965

- \*Niebuhr, R. H., *The meaning of Revelation*, N. Y. 1962  
 \*Henry, C. F. H., *Revelation and the Bible, Contemporary Evangelical Thought*, Michigan 1958

## 2. 天主的話

主要讀物：

*Concilium 4* (March 1968): the whole issue covers present day thinking of Christian theologians about the Word of God.

補充讀物：

Chenu, M. D., *La parole de Dieu*, Vol. I.: *La foi dans l'intelligence*, Vol. II.: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964

## 3. 傳 承

主要讀物：

Mackey, J. P., *The Modern Theology and Tradition*, London 1962

Geiselmann, J. R., *The Meaning of Tradition*, London 1966  
 German: *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962

Congar, Yves, *La Tradition et les Traditions*  
 Vol. I.: *Essai historique*, Fayard 1960  
 Vol. II.: *Essai Théologique*, Fayard 1963

補充讀物：

Moran, G., *Scripture and Tradition*, New York 1963  
 Holstein, H., *La Tradition dans l'Église*, Grasset 1960

## 4. 信 仰

主要讀物：

Paul VI, *Profession of Faith*, June 30 1968  
 German Bishops, *Pastoral Letter about the Proclamation of Faith*, L'Osservatore Romano (French), Jan. 12, 19, 26, 1968.

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi*<sup>3</sup>, Louvain 1958

Cirne-Lima, C., *Personal Faith*, 1965

German: *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959

Alfaro, J., *The Dual Aspect of Faith: Entrusting Oneself to God and Acceptance of the Christian Message*, *Concilium* 3 (Jan. 1967), pp. 27-33

補充讀物：

Rahner, K., *In Search of a Short Formula for the Christian*

- Faith, Concilium 3* (March 1967), pp. 36-42  
 German: *Eine Kurzformel des christlichen Glaubens, Concilium 3* (March 1967), pp. 202-207  
 Mouroux, J., *Je crois en toi*, Paris 1949  
 Pieper, J., *Belief and Faith*, New York 1963  
 Dewart, L., *The Future of Belief*, New York 1966

## II. 天主的奧蹟

### 1. 當代人對天主的追究

主要讀物：

- Murray, J. C., *The Problem of God, Yesterday and Today*, New Haven 1964  
 Balthasar, Urs von, *The God Question and Modern man*, New York 1967  
 German: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien - München 1958  
 Delangland, J., *Le problème de Dieu*, Paris 1960

補充讀物：

- Dewart, L., *The Future of Belief*, New York 1966  
 Verhaar, J. W. M., *Theism Today and Tomorrow*, in *Philippine Studies 15* (October 1967), pp. 632-698; a Review on Dewart's book  
 \*Robinson, J. A. T., *Honest to God*, London 1963  
 \*Robinson, J. A. T., *Exploration into God*, 1967  
 \*Herzog, Fr., *Understanding God; The Keystone in Present-day Protestant Thought*, New York 1966  
 Welte, B., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, esp. pp. 13-276

### 2. 三位一體

主要讀物：

- Loneragan, B., *De Deo Trino* (Vol. I-II), Rome 1964

補充讀物：

- 李貴良譯，*聖多瑪斯論三位一體*，臺北1961  
 Franssen, P., *Intelligent Theology* (Vol. I), London 1967, esp. pp. 40-66: The idea of the Church and the Holy Trinity  
 pp. 91-125: Sacramental Grace and the Divine Indwelling

### 3. 特殊題材

無神主義：由於材料太多，故移至最後（八）。

俗世主義：(Secularism, Secularization, Secularity):

- \*Robert, R., *Secularization Theology*, New York 1967
- \*Colin, W., *Faith in a Secular Age*, New York 1966
- \*Cox, H., *The Secular City*, London 1965
- \*Buren, P. Van, *The Secular Meaning of the Gospel*, N. Y. 1963
- \*Leeuwen, A. Th. van, *Christianity in World History*,  
Edinburgh 1964
- \*Smith, R. G., ed., *World Come of Age*, Philadelphia 1967
- \*Wickers, B., *Toward a Contemporary Christianity*,  
Indiana 1967
- \*Hughes, P. E., *Creative Minds in Contemporary Theology*,  
Michigan 1966
- \*Altizer, Th. J. J., *The Gospel of Christian Atheism*,  
Philadelphia 1966

## 第二篇 創造者天主

### 1. 創造的行動

主要讀物：

- Hulsbosch, A., *God's Creation*, London 1965, esp. pp. 58-145
- Schoonenberg, P., *God's World in the Making*, Techny 1967

補充讀物：

- \*Gilkey, L., *Maker of Heaven and Earth*, New York 1959
- \*Barth, K., *Church Dogmatics* (Vol. III), Edinburgh 1949-
- North, R., *Teilhard and the Creation of the Soul*,  
Milwaukee 1967
- Guelluy, R., *Le Mystère Chrétien: La création*, Tournai 1963
- \*Prenter, R., *Creation and Redemption*, Philadelphia 1967

### 2. 原始境界

主要讀物：

- Onna Ben Van, *The State of Paradise and Evolution, Concilium*  
3 (June 1967), Bulletin, pp. 64-68

### 3. 演 化

主要讀物：

- Hulsbosch, A., *op. cit.*

*Concilium* 3 (June 1967); the whole issue covers the problem of evolution

Rahner, K., *Hominisation* (Quaest. disp. 13), London 1965

補充讀物：

Haag, Haas, Hürzeler, *Evolution und Bibel*<sup>8</sup>, Luzern 1963

Bartina, S., *Hacia los origines del hombre*, Barcelona 1963

Francoeur, R. T., *Perspectives in Evolution*, Baltimore-Dublin 1965

特殊題材：

Teilhard de Chardin:

Mooney, F. Ch., *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London 1966:

pp. 264-268: Bibliography of works of T. d. Ch.

pp. 268-277: Bibliography of works on the thought of T. d. Ch.

#### 4. 一元論與多元論

主要讀物：

*Concilium* 3 (June 1967); the whole issue touches on the problem

Fraire, J. de *Adam and the Family of Man*, N. Y. 1965

French: *Adam et son lignage*, Bruges 1959

German: *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962

Michel, A., *Monogenism et péché originel*, *L'ami du Clergé* 76 (1966), pp. 353-362. 376-381. 506-510

*Péché originel et Polygenism*, *L'ami du Clergé* 77 (1967),

pp. 247-250. 515-519. 671-677. 687-690.

Barloy, F., *Des insectivores a l'Homo sapiens*, *Le Monde* 21 (1968), nr. 102, pp. 6

#### 5. 原 罪

主要讀物：

Dubarle, A. M., *The Biblical Doctrine of Original Sin*, St. Louis 1964

Schoonenberg, P., *Man and Sin*, London 1967

French: *L'homme et le péché*, 1967

Alszeqhy, Z., Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, *Gregorianum* 47 (1966), pp. 202-225

*Concilium* 3 (June 1967); the whole issue deals with the problem of original sin.

補充讀物：

Haag, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündelehre*<sup>2</sup>, Stuttgart 1967

Scharbert, J., *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündelehre* (Quaest. disp. 37), Freiburg 1968

## 6. 罪 與 惡

主要讀物：

Journet, Ch., *The Meaning of Evil*, London 1963

## 7. 工 作

主要讀物：

Leo XIII, Encycl. Letter: *Rerum Novarum*, *The Condition of Labor*, Rome 1891

Pius XI, Encycl. Letter: *Quadragesimo Anno*, *Reconstructing the Social Order*, Rome 1931

John XXIII, Encycl. Letter: *Mater et Magistra*, *Christianity and Social Progress*, Rome 1961

Vat. II., Pastoral Const. *Gaudium ei Spes*, *On the Church in the Modern World*, Rome 1965, esp. nr. 67-68

Schoonenberg, P., *God's World in the Making*, esp. pp. 137-184: Labor and the world of labor

Rondet, H., *Eléments pour une théologie du travail*, *NRTH* 77 (1955), pp. 27-48. 123-143

# 第三篇 救 世 者 天 主

## I. 救 贖 史

主要讀物：

Schoonenberg, P., *God's World in the Making*, esp. pp. 61-105: The history of Salvation.

\*Cullmann, O., *Salvation in History*, London 1967

French: *Le salut dans l'histoire*, Neuchatel 1966

German: *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965

Mouroux, J., *Le mystère du temps*, Aubier 1962

Daniélou, J., *The Lord of History*, Chicago 1958

French: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953

German: *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955

## II. 耶穌基督

主要讀物：

- \*Cullmann, O., *新約的基督論*, 道聲出版社  
English: *The Christology of the N. T.* Philadelphia 1964  
French: *Christologie du N. T.*, Delachaux 1958  
German: *Die Christologie des N. T.*, Tübingen 1965  
Boros, L., *God with us*, New York 1968  
German: *Der Anwesende Gott*, Olten 1965  
Durwell, F. X., *The Resurrection*, London 1960  
French: *La résurrection de Jesus, Mystère de salut*,  
Paris 1954

補充讀物：

- Galot, J., *Le Rédemption, Mystère d'Alliance*, Paris 1965  
Malmberg, F., *Über den Gottmenschen* (Quaest. disp.),  
Freiburg 1960  
Lonergan, B., *De Verbo Incarnato*, Rome 1964  
\*克芮安著, 系統神學, 救世論, 臺北市, 1961  
\*力生章著, 基督論, 香港, 1964

特殊題材：

- Bouësse, H., *Problèmes actuels de Christologie*, Paris 1965  
Monden, L., *Le miracle, signe de salut*, Desclée 1960  
German: *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961  
Riedlinger, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaest. disp.), Freiburg 1966  
*Concilium* 2 (January 1966); the whole issue deals with special problems of Christology today

## III. 救主的母親瑪利亞

主要讀物：

- Schillebeeckx, E., *Mary, the Mother of the Redemption*,  
London 1964  
Rahner, K., *Mary, Mother of the Lord*, New York 1964  
German: *Maria, Mutter des Herrn*, Freiburg 1956  
Laurentin, R., *The Question of Mary*, New York 1965  
French: *La question Mariale*, Paris 1963  
溫保祿編譯, 救主之母瑪利亞, 臺中光啓出版社, 1969

補充讀物：

- Palmer, *Mary in the documents of the Church*, Maryland 1952  
\*Thurian, M., *Mary, the Mother of all Christians*, New York 1964

- Semmelroth, O., *Mary, Archetype of the Church*, New York 1963  
French: *Marie, archétype de l'Eglise*, Paris 1967  
German: *Maria, Urbild der Kirche* Würzburg, 1950

## 第四篇 聖化者天主

### 第一部：恩寵論

#### 1. 恩寵生活

主要讀物：

- Mackey, J. P., *Life and Grace*, Dublin 1966  
Rondet, H., *The Grace of Christ*, 1968  
Fransen, P., *Divine Grace and Man*, New York 1962  
補充讀物：  
Gleason, R. W., *Grace*, New York 1962  
Küng, H., *Justification, The Doctrine of K. Barth and a Catholic Reflection*, London 1964  
German: *Rechtfertigung*, 1957  
Journet, Ch., *The Meaning of Grace*, London 1962  
Fortmann, E. J., *The Theology of Man and Grace*, Milwaukee 1966  
Baumgartner, Ch., *La Grâce du Christ*, Tournai 1963  
Flick, M., Alszeghy, Z., *Il Vangelo della Grazia*, Rome 1964  
Alfaro, J., *Fides, Spes, Caritas*, Rome 1964  
Scheeben, M. J., *Les merveilles de la Grâce Divine*, Paris 1944  
English: *The Glories of Divine Grace*, Indiana 1946  
German: *Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade*, Freiburg 1897

#### 2. 自然與超自然

主要讀物：

- Lubac, H. de, *The Mystery of the Supernatural*, London 1967  
French: *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965  
Mackey, J. P., *Life and Grace*, Dublin 1966, esp. chapter I, pp. 25-63  
Rahner, K., *Nature and Grace*, London 1963  
Alfaro, *Lo Natural y lo Sobrenatural, Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano*, Madrid 1952  
Meynell, H. *Grace versus Nature*, London 1965



Baltazar, E., *Teilhard and the Supernatural*, Baltimore-Dublin, 1966

補充讀物：

Scheeben, J. M., *Nature and Grace*, St. Louis 1954

German: *Natur und Gnade*, Regensburg 1935

French: *Nature et Grâce*, Paris 1957

Piolanti, A. and others, *Lo Sobrenatural*, Barcelona 1966

## 第二部：教會論

### 1. 教會的奧蹟

主要讀物：

梵蒂岡第二屆大公會議：教會憲章

梵蒂岡第二屆大公會議：論教會在現代世界牧職憲章

Küng, H., *The Church*, London 1967

German: *Die Kirche*, Freiburg 1967

Dulles, A., *The Dimensions of the Church*, New York 1968

Schnackenburg, R., *The Church in the New Testament*,  
London 1965

Congar, Y., *Laity, Church and World*, London 1960

Congar, Y., *The Mystery of the Church*, London 1965

French: *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953

Lubac, H. de *The Splendor of the Church*, New York 1955

\* 牛學真著，上帝家裏的人，香港，1965

\* 邁尼亞·保羅著，新約聖經中的教會諸表象，臺南市，1966

Barauna, *La Iglesia del Vaticano II*<sup>8</sup> (Vol. I-II), Barcelona 1965

### 2. 教會的組織

主要讀物：

Rahner, K., Ratzinger, J., *The Episcopate and the Primacy*,  
Freiburg, London, 1962

Anciaux, P., *The Episcopate in the Church*, Staten Island 1965

\* Cullmann, O., *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London 1962

Karrer, O., *Peter and the Church, An Examination of*  
*Cullmann's Thesis*, New York 1963

Guitton, J., *L'Eglise et les laïcs*, Paris 1963

Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Quaestiones disputatae),  
Freiburg 1963

English: *Structures of the Church*, London 1965

### 3. 天主教與其他基督教團體

主要讀物：

*Concilium* 3 (April 1967)

*Concilium* 4 (April 1968); both issues present latest developments in Ecumenical Theology

Baum, G., *Ecumenical Theology*, New York 1968

### 4. 教會與其他宗教

主要讀物：

Schlette, H. R., *Towards a Theology of Religions*, London 1965

German: *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaest. disp. 22), Freiburg 1963

Lombardi, R., *The Salvation of the Unbeliever*, London 1955

補充讀物：

Heislbetz, J., *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Quaest. disp.), Freiburg 1967

## 第三部：聖事論

### 第一篇：總論

主要題材：

Schillebeeckx, E., *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, London 1963

Rahner, K., *The Church and the Sacraments*, New York 1963

Leeming, B., *Principles of Sacramental Theology*, London 1955

梵蒂岡第二屆大公會議：禮儀憲章 nr. 5-82

補充讀物：

Ceuppens, P. F., *De Sacramentis*, Madrid 1958

Martimort, A. G., *Signs of the New Covenant*,

French: *Les signes de la Nouvelle Alliance*, Paris 1966

O'Callaghan, D., *Sacraments*, Dublin 1964

*Concilium* 4 (January 1968); both issues deal with latest

*Concilium* 3 (April 1967); both issues deal with latest theology of the sacraments

### 第二篇：七件聖事

#### A. 洗禮

主要讀物：

George, Delorme, Mollat, *Bapism in the New Testament*,  
London 1964

Davis, Ch., *Sacraments of Initiation: Baptism and Confirma-  
tion*, New York 1964

補充讀物：

\*Jeremias, J., *The Origins of Infant Baptism*, London 1963

\*Cullmann, O., *Baptism in the New Testament*, Naperville 1958

## B. 聖體聖事

主要讀物：

Paul VI, *Mysterium Fidei, The Doctrine and Worship of the  
Holy Eucharist*, Rome 1965 (中文本)

Powers, J. M., *Eucharistic Theology*, London 1967

Delorme, Benoit, Dupont, *The Eucharist in the New Testament*,  
London 1964

補充讀物：

Galot, J., *Eucharistie Vivante*, Bruges 1963

\*Brilioth, Y., *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and  
Catholic*, London 1930

特殊題材：

Baciocchi, J. de, *L'Eucharistie*, Tournai 1964

Schmaus, M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960

Rahner, K., Häussling, A., *Die vielen Messen und das eine  
Opfer* (Quaest. disp.), Freiburg 1966

## C. 懺 悔

主要讀物：

Poschmann, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, New  
York 1964

Vogel, C., *Le Pècheur et la Pénitence dans l'Eglise Ancienne*,  
Paris 1966

Anciaux, P., *The Sacrament of Penance*, London 1962

## D. 神 品

主要讀物：

梵蒂岡第二屆大公會議：司鐸之培養法令

梵蒂岡第二屆大公會議：司鐸職任與生活法令

補充讀物：

Lecuyer, J., *La sacerdoce dans le mystère du Christ*, Le Cerf.  
1957

## E. 婚 配

主要讀物：

- 梵蒂岡第二屆大公會議：論教會在現代世界牧職憲章47—52  
Adnès, P., *Le mariage*, Tournai 1963  
Rondet, H., *Introduction à la Théologie du Mariage*,  
Lethielleux 1960  
Schoonenberg, P., *Marriage*, in: *God's World in the Making*,  
Techny 1967, pp. 107-136

## 第五篇 完成者天主

### I. 總 論

主要讀物：

- Troisfontaine, R., *I do not die*, New York 1963  
French: *Je ne meurs pas*, Paris 1960  
German: *Ich sterbe nicht*, Freiburg 1964  
\*Moltmann, J., *Theology of Hope*, London 1967  
German, *Theologie der Hoffnung*<sup>5</sup>, Munich 1965  
Gleason, R., *The World to come*, New York 1962  
Winkelhofer, A., *The Coming of his Kingdom*, Freiburg,  
London 1963  
Martelet, G., *Victoire sur la mort*, Lyon 1966

### II. 特殊問題

主要讀物：

- Boros, L., *Mysterium Mortis, The Mystery of Death*, London  
1965  
German: *Mysterium Mortis, Der Mensch in seiner letzten  
Entscheidung*, Olten 1964  
Rahner, K., *On the Theology of Death*, London 1961  
German: *Zur Theologie des Todes* (Quaest. disp.),  
Freiburg 1958  
Brandon, S. G. F., *The Judgment of the Dead*, London 1967

## (八) 有關無神論的參考書

### I. 總 論

主要讀物：

梵蒂岡第二屆大公會議：論教會在現代世界牧職憲章19—21  
Documents of the Thirty-first General Congregation of the  
Society of Jesus, Decree nr. 3, *The Task of the Society of  
Jesus regarding Atheism*

Lacroix, J., *The Meaning of Modern Atheism*, Dublin 1965

Rahner, K., "The Teaching of the Second Vatican Council on  
*Atheism*", *Concilium* 3 (March 1967), pp. 5-13

Robinson, J. A. T., *The new Reformation?*, London 1965; esp.  
Appendix I: Can a truly contemporary Person not be an  
Atheist?, pp. 106-122

*Concilium* 2 (June, July 1966); the whole issue deals about the  
problem of Atheism.

N. B. in the American edition you find the article of B.  
Welte, *The philosophical Knowledge of God and the  
Possibility of Atheism*, pp. 111-129

Lubac, H. de, *The Drama of Atheist Humanism*<sup>2</sup>, New York  
1965

Metz, J. B., "Unbelief as a Theological Problem", *Concilium*  
1 (June 1965), pp. 32-42

李震著，近代無神主義的形式，臺南市，聞道出版社，1967

補充讀物：

NCE, I, "Atheism", 1000-1003

DTC, I-2, "Athéisme et erreurs connexes", 2190-2210

Luijpen, W., *Phenomenology and Atheism*, Louvain 1964

(a comprehensive philosophical exposition of the pheno-  
menon of Atheism)

Borne, E., *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contempo-  
rain*, Paris 1959

Italian transl.: *Saggio sull' ateismo contemporaneo*<sup>2</sup>,  
Catania 1966

Fabro, C., "Le Fondement théoretique de l'athéisme contem-  
porain," *Sciences Eccl.*, 14 (1962), 351-374

Coffy, R. *Dieu des athées* (Marx, Sartre, Camus), Lyon 1965

Veillot, M. *L'Athéisme, Tentation du monde, réveil des  
chrétiens?*, Paris 1963

De Finance, J., "Due Radici dell'ateismo odierno" *Civ. Catt.*  
117, 3 (1966), pp. 378-390

Parisi, M., "Mentalità moderna e ateismo", *Civ. Catt.* 117, 2  
(1966), pp. 3-15

Fabro, C., *Introduzione All'Ateismo moderno*, Roma 1964

## II. 科學主義的無神論

- 胡適著，胡適文存第一集，杜威先生與中國，380-382頁  
胡適著，胡適文存第一集，新思潮的意義，727-736頁  
胡適著，胡適文存第四集，介紹我自己的思想，607-614頁  
羅素著，羅素回憶集 (Portraits from Memory and other Essays)，臺北，1967  
羅素著，羅素散文集，臺北市，1968  
Alan Wood 著，羅素傳 (B. Russell, the Passionate Sceptic)，臺北市，1968  
威爾·杜蘭原著，西洋哲學史話，第十章第三節羅素，454-466頁，高雄市，1967  
殷海光著，“宗教與獨斷”，現代學苑五卷 (五十七年四月) 19-21頁  
cf. Works of Bertrand Russell, who in the clearest fashion formulates the attitude of modern Scientism  
cf. Works of J. Dewey, who brought the ideas of Scientism to China, violently taken up by Hu-shih and his followers  
Ricoeur, P., “*The Atheism of Freudian Psychoanalysis*”, *Concilium* 2 (June 1966), pp. 31-37  
Bamberger, J., “*Religions as Illusion? Freud's Challenge to Theology*”, *Concilium* 2 (June 1966), pp. 38-47  
Nebreda, A., *Survey on the Religious Attitudes of the Japanese Students* (mimeographed report), 1968  
Robinson, J. A. T., “*God is intellectually superfluous*”, in *The New Reformation*, pp. 107-110  
(a very acute and lively exposition of the problem in present day language)  
Copleston, F. C., “*An Atheist's Values*”, *The Heythrop Journal* 5 (1964), pp. 402-409  
(a book report on “*An Atheist's Values*” by Richard Robinson, Oxford 1964; Copleston gives a good insight into typical present day Scientism in England)  
Marichal, R. “*Une somme d'athéisme*”, *Etudes* 332 (April 1965), pp. 491-499  
(a description of the “*Petit Dictionnaire d'Athéisme scientifique*”, published in Moscow, 1964)

- Rust, E., "Christian Faith and Scientific Knowledge",  
*Philosophy Today* 9 (Winter 1965), pp. 278-293
- Robert, J. D., "Approches méthodologiques des problèmes  
 posés par la distinction et les rapports de droit entre  
 disciplines scientifiques et disciplines philosophiques",  
*Sciences Eccl.* 19 (1967), pp. 169-213
- Herder Correspondence 3 (Dec. 1966), "Scientific Humanism  
 and its anti-Christian Straitjacket", pp. 351-354  
 (a report on the IHEU-International Humanist and ethical  
 Union)

### III. 存在哲學的無神論

- cf. Works of J. P. Sartre and M. Merleau-Ponty, who formulated  
 philosophical atheism in the clearest possible way
- Arntz, J., "Must Man be Atheist because He is Man?", The  
 atheism of J. P. Sartre and M. Merleau-Ponty, *Concilium* 2  
 (June 1966), pp. 22-25
- Marcel, Gabriel, "Philosophical Atheism", *International Phil.*  
*Quart.* 2 (Dec. 1964), pp. 501-513  
 (a fresh and lively exposition by a great philosopher)
- 尼采著，蘇魯支語錄，三重市，1968
- 尼采著，查拉杜斯屈拉如是說，臺北市，1964
- 李震著，尼采的無神主義，聞道出版社，臺南市，1967
- 徐志忠著，"悲劇哲學家·尼采"現代學苑五卷（1968，八月）  
 ，331-334頁
- 沙特著，沙特自傳，臺北市，1968
- 沙特著，沙特戲劇選，臺北市，1965
- 劉載福編著，沙特論，臺中市，1368
- Wilfrid Desan 原著，沙德的哲學思想，臺北市，1965
- 趙雅博著，薩爾特的無神論，聞道出版社，臺南市，1967
- 孫振青著，存在哲學簡介，光啓出版社，臺中市，1966，102-  
 144頁
- 周伯乃主選，存在主義小說選集，臺北市，1968

### IV. 「上帝已死」的無神主義

- Hamilton, W., *Remarks about "Radical Theology"*,  
*Concilium* 3 (Nov. 1967)

- Altizer-Hamilton, *The Death of God*, New York 1966
- Altizer, J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, London 1966
- Vahanian, G., *Theology and "the End of the Age of Religion"*,  
*Concilium* 2 (June 1966), pp. 51-56
- Vahanian, G., *No other God*, New York 1966
- Vahanian, G., *The Death of God, The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961
- Altizer, J. J., *Towards New Christianity, Readings in the Death of God Theology*, New York 1967
- cf. Works of D. Bonhoeffer
- Dulles, A., "The New Atheism", *Sign* 47 (June 1968), pp. 7-11  
(an excellent presentation of the question)
- Dulles, A., "Some Recent Death-of-God Literature", *Theol. Stud.* 28 (March 1967), pp. 111-118
- Courtney-Murray, J., *The Problem of God - Yesterday and Today*, chapt. 3: The contemporary problem, the death of God (a deep-searching exposition by a balanced thinker)
- Kenn, R., "The Death of God: An Analysis of Ideological Crisis", *Review of Religious Research* 9 (Spring 1968), pp. 171-181
- Murchland, B., *The Meaning of the Death of God*, New York 1967 (cf. *Bookreview in Theol. Stud.*, March 1968)
- Moltmann, J., *Theology of Hope*, 1967; in the chapter of the Death of God on the Cross and the Resurrection of Christ the author gives a history of the term "God is Dead"

## V. 中國哲學中的無神論

- Brière, O., *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, London 1956
- Feng Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1947
- Feng Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948
- Taiwan Sociographic Survey: Arts, Literature, Philosophy in Taiwan*, (June 1968), edited by G. Guerin, S.J. 任國琳主編

## VI. 共產主義的無神論

- Pius XI, *Divini Redemptoris (On Atheistic Communism)*, March 1937



- China News Analysis (CINA)*, Bimonthly, ed. by Fr. Ladislaus Ladanyi SJ, Hongkong
- Wetter, G., *Dialectical Materialism*, London 1958  
(the author gives the theoretical basis of the Atheism of Communism)
- Mc Fadden, Ch. J., *The Philosophy of Communism*, chapt. VI, *Its Philosophy of Religion*, pp. 118-131, New York 1939
- La Pira, G., *The Philosophy of Communism*, New York 1952  
"Dialogue between Catholics and Communists",  
*Herder Correspondence 2* (Sept. -Oct. 1965), pp. 297-302  
*Herder Correspondence 3* (Aug. 1966), pp. 243-247
- Fessard, G., "The Theological Structure of Marxist Atheism",  
*Concilium 2* (June 1966), pp. 5-13
- Decloux, S., "L'Athéisme de Marx", *NRTh 88* (1966),  
pp. 476-502
- Châtelet, Fr., "La Question de l'Athéisme de Marx", in *Les Etudes Philosophiques no. 3* (July-Sept. 1966),  
pp. 371-384
- Morel, G., "Un Athée absolu, Karl Marx", *Etudes* (Fevrier 1965), pp. 155-170
- Calvez, J. Y., *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956  
(a classic on the matter; esp. chapt. I: Critique de la Religion et de la Philosophie, pp. 41-158  
IV, 5: Humanisme Communiste et Athéisme  
V: Le Marxisme devant la critique)
- Lacroix, J., *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, Paris 1955, esp. pp. 5-48
- Moltmann, J., "Hope without Faith", An eschatological Humanism without God, *Concilium 2* (June 1966), pp. 14-21  
(the author deals with the concept of hope of the Marxist philosopher Ernst Bloch who fled from East Germany to the West Germany)
- Herder Correspondence 5* (Febr. 1968), "Ernst Bloch",  
pp. 53-56 (a comprehensive presentation of E. Bloch's thoughts on hope)
- Moltmann, J., "The Principle of Hope" and "the Theology of Hope", the last chapter in Moltmann's book, *The Theology of Hope*

## 人名索引

- Aaron 亞郎, 683  
Abelard 見 Peter Abelard (即: 亞培拉)  
Abel 亞伯爾, 495  
Abercius of Hieropolis 伊洛波里的阿拜修, (即: 亞培基) 234; 516; 599; 620  
Abraham 亞巴郎, 12, 43, 64, 225, 239, 268, 304, 507, 553, 588, 633, 743  
Adam 亞當, 163, 164, 177, 180, 184—193, 205, 239, 308, 309, 312, 329, 350, 364, 407, 472, 739, 764。 參照內容索引“始祖父母”  
Adrien I 亞特利安一世, 261, 263  
Aerius of Sabaste 賽巴斯特的艾利烏司, 711, 718  
Agatho, Pope 亞加多(教宗) 248, 466  
Agrippinus of Carthage 迦太基主教阿格利賓諾斯, 661, 523  
Alanus of Lille 523  
Albert, the Great 大雅博, 197, 292, 332, 353, 528, 534, 537  
Alexander III 亞力山大三世, 563, 602, 729  
Alexander VII 亞力山大七世, 172, 333, 678  
Alexander VIII 亞力山大八世, 312, 389, 392, 403, 549, 563  
Alexander of Alexandria 亞力山大, 326  
Alexander of Hales (阿勒) 哈爾斯的亞力山大, 31, 278, 332, 528, 533, 576, 676  
Alphonsus of Liguori 利瓜里的亞豐索, 353, 406  
Alcuin 亞爾坤, 261  
Alypius 亞里比, 382  
Amalar of Metz 梅茲的阿麥拉, 622, 712  
Ambrosiaster 盎博羅夏斯特, 390, 729  
Ambrosius Autpertus 盎博羅制·歐貝, 346  
Ambrosius Catharinus 盎博·格達林, 189, 549, 729, 751  
Ambrosius 盎博羅制, 107, 113, 131, 187, 202, 253, 265, 339, 340, 341, 353, 555  
Ananias 宗, 伍, 三一四: 哈納納雅, 104, 206  
Ananus 亞納斯(大祭司) 212  
Andreae, J. 雅各伯·安得來, 540  
Andrew, Apostle 安德肋(宗徒) 453

Andrew of Crete 克利地的安德來，346，347  
 Anicetus, Pope 亞尼策，459 (教宗)  
 Anna 亞納，332 (Anna, St. 聖亞納)  
 Anselm of Canterbury 坎塔布里的聖安瑟倫，5，85，91，131，190，297，  
 311，332  
 Anselm of Laon 拉宏的安瑟倫，524，610  
 Antonin of Florence 翁冷翠的安東寧  
 Apelles 亞拜爾，235，239  
 Aphraates 亞弗拉特，741  
 Apollinaris of Laodicea 各廸啓的亞波林，165，237，238，245，326  
 Apollo, co-operator with the Apostle Paul 阿波羅，368  
 Aquaviva, Cl. 克羅迪·亞瓜費法，406  
 Aquilas, translator of Bible 阿基拉斯，337  
 Aquilas, (Roman 16,3) 阿桂拉，438  
 Areopagite 見 Pseudo-Dionysius Areopagite  
 Aristides of Athens 雅典的亞利斯迪特，26，65，234，492  
 Aristotle 亞里斯多德，4，116，138，167，172  
 Arius 亞略，89，237，326  
 Arnauld, A. 安東，亞諾脫，456  
 Athanasius 亞達納，90，107，109，113，147，149，237，245，249，265，  
 276，287，297，326，418，422，484  
 Athenagoras of Athens 雅典的亞瑟納哥拉斯，65，66，106，116，196，202  
 Augustine of Canterbury 坎塔布里的聖奧斯定，719  
 Augustine of Hippo 聖奧斯定。(從略)  
 Aureoli 見 Peter Aureoli  
 Autpertus 見 Ambrosius Autpertus  
 Averroes 西吠羅，188  
  
 Baius 巴依烏斯，177，182，189，200，333，366，383，429，434，674，676，  
 684，695  
 Banez, D. 巴聶池，75，404  
 Bardenhewer 355  
 Barnabas 巴納博，233，302，306，559，560，564，769，771  
 Barsaam, Severius 賽凡·巴索，541  
 Barth, K. 巴特，34，572

Basilides 巴西利特, 235  
Basil 巴西略, 35, 90, 106, 107, 113, 120, 146, 181, 187, 205, 326, 335,  
342, 613, 690, 729  
Bauer 波艾爾, 211  
Bautain, L. E. 勃丹, 26, 27  
Beatus of Liébana 利巴納的培鐸, 261  
Bede, Venerable 可敬伯特, 701  
Bellarmine, R. 勞伯·裴拉明, 75, 396, 405, 440, 500, 517, 534, 578,  
603, 642, 644  
Benedict XI 本篤十一世, 682  
Benedict XII 本篤十二世, 36, 171, 742, 744, 747, 749  
Benedict XIV 本篤十四世, 347, 502, 587, 730  
Benedict XV 本篤十五世, 352  
Berengar of Tours 都爾的培倫加, 590, 591  
Bernard of Clairvaux 克來福的伯爾納, 46, 49, 91, 332, 352, 353, 559,  
568  
Bernard of Pavia 巴維亞的伯爾納, 733  
Bernold of St. Blase 聖勃來斯的貝諾爾, 591  
Berthold of Regensburg 累根堡的培道特, 701  
Berti, L. 勞倫·倍迪, 405  
Bessarion, Cardinal 貝沙利弘, 622  
Biel, Gabriel 嘉俾爾·比埃耳, 148, 199, 619, 696, 698  
Billot, L. 比猶, 500, 528, 645, 766  
Birkner, F. 柏克納, 161  
Boethius 波厄底烏士, 64, 120  
Bonald, L. G. A. 鮑納爾特, 27  
Bonaventure 聖文篤, 4, 31, 39, 147, 279, 332, 533, 537, 541, 559, 576,  
585, 700  
Boniface II 鮑尼法斯二世, 364  
Boniface VIII 鮑尼法斯八世, 473, 502  
Boniface IX 鮑尼法斯九世, 720  
Bonnetty, A. 勃奈迪, 26, 27  
Bonosus of Sardica 薩第加的鮑諾斯, 340  
Bonsirven, J. 朋錫凡, 728  
Burchard of Worms 伏姆斯的布卡, 684

Burgundio of Pisa 比薩的布根迪奧，126  
Butzer, M. 馬丁布澤，410，592，612  
Caelestius 賽勒西，363  
Caesarius of Arles 亞爾的凱撒里，364，701，743，755  
Cain 亞伯爾，206  
Caiphas 大司祭蓋法，221  
Cajetan 加耶當，163，194，531，619，651，696，697，729  
Caligula 加利古拉，760  
Callistus I 賈理篤一世，88，466，661  
Callistus III 賈理篤三世，697  
Calvin 喀爾文，145，355，398，399，410，428，486，522，592，632，679，  
699，700，753  
Canisius, Peter 彼得·加尼修，353  
Cano, Melchior 梅爾喬·剛諾，274，643 (擘餅?) 731  
Cappadocians 卡帕多細亞，326  
Capreolus 士林學派時期，367，531  
Cartesius = Descartes 笛卡兒，141，167，607  
Cassien 見 John Cassien  
Cassiodorus 格西奧道，100  
Catharinus 見 Ambrosius Catharinus  
Cavalleri 732  
Celestine I 賽勒西一世，466；(賽勒斯丁)  
Celsus 楛索，63，256，336  
Cerinthus 色林都，88，215，336  
Charles, the Great 查理大帝，342  
Chemnitz, M. 甘尼茲，614  
Chrysostom 見 John Chrysostom  
Cienfueges, A. 申福哥，617，644  
Claudius, Emperor 克羅特，212  
Clement I 見 Clement of Rome  
Clement III 克來孟三世，730  
Clement VI 克來孟六世，254，311，502，509，695  
Clement XI 克來孟十一世，366，381，492  
Clement of Alexandria 亞力山大里的克來孟，25，183，202，306，340，  
459，597，662，666，729

Clement of Rome 羅馬的克來孟, 67, 72, 82, 106, 232, 238, 303, 310, 313  
    , 443, 451, 458, 466, 508, 637, 659, 674, 764 • 見 Pseudo-Clement

Columbanus 哥倫巴, 681, 684

Conrad of Gelnhausen 蓋郝申的龔拉, 467

Cornelius, Pope 教宗高而乃略, 466, 547, 576, 585, 713

Contarini, G. 龔達利尼, 410

Crusius, M. 馬丁 • 葛路西, 540

Cyprian of Carthage 迦太基的西彼連, 67, 105, 187, 331, 375, 443, 460,  
    466, 490, 497, 500, 503, 510, 511, 516, 546, 560, 561, 568, 570,  
    573, 577, 578, 579, 582, 585, 587, 598, 613, 634, 637, 638, 641,  
    647, 652, 662, 664, 666, 680, 690, 694, 713, 741, 743, 755

Cyril of Alexandria 亞力山大里的濟利祿, 107, 113, 120, 228, 241, 243,  
    244, 245, 246, 252, 253, 254, 263, 267, 276, 281, 287, 302, 305,  
    306, 310, 324, 326, 335, 355, 416, 582, 594, 598, 605, 610, 613,  
    623

Cyril of Jerusalem 耶路撒冷的濟利祿, 253, 312, 495, 516, 533, 535, 561,  
    577, 578, 582, 586, 599, 605, 614, 623, 648

Cyril Lucaris 濟利祿 • 路加里, 540, 602

Damasus, Pope 達馬穌 (教宗) 90, 93, 237, 460, 466

Damiani 見: Petrus Damiani

Daniel, Prophet 達尼爾, 512, 763

David 達味, 217, 239, 240, 251, 291, 301, 318, 325, 479, 683

Decentius of Eugubium 歐古比的臺欽西, 701;

Decius, Emperor 戴西烏皇帝, 662;

Déodat de Basly 德奧大 • 巴斯利, 280

Descartes 見 Cartesius

Didache 十二宗徒訓言, 100, 105, 231, 508, 559, 560, 561, 624, 635, 637  
    , 659, 759, 760

Didascalía 585

Didymus of Alexandria 亞力山大里的迪弟穆, 90, 113, 169, 203, 741,  
    752

Dieckmann 迪克曼, 501

Diekamp, Fr., 迪剛, 646

Diekhoff, A. W., 迪克霍夫, 676

Dieringer Fr. X. 迪林格, 85  
 Diodorus of Tarsus 塔索斯的狄奧道, 241  
 Diognetus, Epistle to 492, 311  
 Dionysius the Great of Alexandria 亞力山大里的狄尼修, 89, 92, 107, 466  
 Dionysius the Areopagite 見 Pseudo-Dionysius  
 Dionysius the Carthusian 卡都新隱修士狄尼修, 352  
 Dionysius of Corinth 格林多的狄尼修, 458, 660, 666  
 Dionysius, Pope 狄尼修(教宗) 89, 92, 107, 466  
 Dioscorus of Alexandria 亞力山大里的第歐斯哥, 246  
 Dominis, A. de 道明的安東尼, 731  
 Dositheus of Jerusalem 耶路撒冷的陶西德, 540, 602, 679, 753  
 Drews, A. 阿瑟·特勞斯, 211  
 Duns Scotus 見 John Duns Scotus  
 Durandus de S. Porciano 杜朗度, 148, 152, 262, 534, 616, 766  
 Durandus of Troarn 杜朗度, 591  
  
 Eadmer 艾特穆, 332, 333  
 Ebedjesu 艾培葉蘇, 541  
 Eck, J. 643  
 Ekebert of Schönau 523  
 Eckhart, Master 厄克哈, 146  
 Edward VI of England 愛德華第六, 715  
 Eigil of Pruem 艾奇, 591  
 Eisler, R., 羅伯·艾斯勒, 213  
 Elert, W., 艾勒, 9  
 Elias 厄里亞, 217, 322, 513, 740, 759, 760  
 Elipandus of Toledo 多來道的艾利邦, 261  
 Eliseus 厄里叟, 513  
 Ephrem the Syrian 艾弗倫, 332, 335, 343, 349, 355  
 Epiphanius of Salamis 薩拉彌斯的愛比法, 113, 239, 326, 331, 342, 343, 353, 355, 495, 718, 721, 729, 765  
 Erasmus of Rotterdam 愛拉斯摩, 187, 573, 729  
 Eriugena 見 Johannes Scotus Eriugena  
 Esther 艾斯德, 508

- Estius, W. 艾西烏斯, 578, 731 (艾斯底烏斯)  
 Etherius of Osma 奧斯麥愛德里, 261  
 Eugene III 歐靜三世, 91  
 Eugene IV 歐靜四世, 499, 729  
 Eulogius of Alexandria 亞力山大里的歐勞奇, 276  
 Eunomius 歐諾彌, 37, 340  
 Eusebius of Caesarea 凱撒利亞的歐瑟比, 198, 228, 326, 459, 460, 547, 660, 709, 713, 770  
 Eusebius of Emesa 見 Pseudo-Eusebius of Emesa  
 Eutyches 歐迪克, 246, 457, 466; 歐迪奇  
 Evagrius Ponticus 愛伐脫·彭迪古, 169, 203, 752  
 Eybel 艾柏, 462  
 Ezechiel 厄則克耳, 167, 339, 763
- Fabius of Antioch 安提約基雅, 709  
 Falconilla 法高尼拉, 516  
 Farvacques 法華克, 563  
 Faustus of Riez 里茲的福斯利, 364, 507  
 Febronius 弗博宏尼, 461; (見 Hontheim)  
 Felix of Urgel 烏格爾的費里斯, 261  
 Fénelon 芬隆, 673;  
 Ferrandus 弗倫都, 273  
 Filastrius 費拉特利, 689  
 Firmilian of Caesarea 凱撒利亞的費彌里, 460, 546, 578, 585  
 Flavian of Constantinople 君士坦丁堡的福拉維恩, 246, 339  
 Flavius Josephus 福拉味·若瑟, 212, 213  
 Francis of Sales 聖斐拉明索阿勒茲, 396  
 Franzelin 法蘭士林, 501, 604, 617  
 Frohschammer, J. 福洛夏穆, 148  
 Fulgentius of Ruspe 路司帕的福京斯, 93, 103, 120, 126, 273, 364, 434, 503, 742. 見 Pseudo-Fulgentius
- Gaius 加依烏, 459  
 Galtier 加爾迪, 696  
 Gardeil, A. 加倍, 8



- Gelasius I 教宗葛拉先一世, 606
- Gennadius of Marseille 馬賽的紀納迪, 503
- Gerhard, J. 吉哈, 614
- Germanus of Constantinople 君城的日曼諾, 346, 353, 514
- Gerson 見 Johannes Gerson
- Gihl, N. 基爾, 617, 646
- Gilbert of Poitiers 波阿迪艾的吉爾培, 48, 49, 91, 121, 260, 527, 539, 547
- Gioberti 喬拜迪, 32
- Godfrey of Vendôme 逢通的哥德弗烈, 706
- Gottschalk 哥德夏, 399, 591
- Gratian, Canonist 葛拉先, 584, 678, 730, 733, 736
- Gregory I, the Great 大葛利哥里, 12, 196, 198, 202, 276, 277, 371, 400, 484, 518, 553, 561, 586, 688, 719, 751, 754
- Gregory VII 葛利哥里七世, 591
- Gregory XV 葛利哥里十五世, 333
- Gregory XVI 葛利哥里十六世, 28
- Gregory of Nazianzus 葛利哥里·納齊安松, 90, 107, 113, 120, 121, 126, 170, 187, 194, 198, 238, 245, 269, 276, 283, 326, 355, 375, 573, 643, 689
- Gregory of Nyssa 尼沙的葛利哥里, 35, 53, 74, 90, 107, 113, 120, 131, 155, 166, 169, 170, 203, 207, 238, 326, 605, 610, 722, 741, 751, 752, 764
- Gregory Palamas 葛利哥里·巴拉瑪, 49
- Gregory Thaumaturgos 顯靈蹟者葛利哥里, 106, 205
- Gregory of Tours 都爾的葛利哥里, 346
- Gregory of Valencia 華倫西的葛利哥里, 578
- Gropper 葛路拍, 410
- Guitmund of Aversa 亞凡薩的基蒙, 591, 601
- Günther, A. 安東·甘德, 11, 91, 126, 127, 131, 141, 142, 143, 165, 242, 272
- Habert I 哈拜, 406
- Hadrian I 亞德良一世, 261, 263, 342
- Haeckel, E. 赫克耳, 160

- Harnack, A. von 哈納克, 11, 29, 92, 215, 337, 339, 557, 574, 620, 637, 676
- Hartmann, Ed. 哈特曼, 145
- Hegel 黑格爾, 131
- Hegesippus 賀基西, 460
- Heinisch, P. 海因涅希, 96, 763
- Helvidius 海爾維迪, 340
- Henoch 厄諾客, 322, 740
- Henry of Langenstein 朗根斯坦的亨利, 467
- Henry of Segusio 733
- Hermann 赫曼, 289, 733; (Abelard 的學生)
- Hermes 見 Pastor Hermae
- Hermes, G., 喬·海穆斯, 85, 141, 143
- Hesychius of Jerusalem 耶路撒冷的赫西奇, 289
- Hilary of Poitiers 波阿迪艾的依拉利, 107, 113, 129, 140, 253, 262, 289, 314
- Hinkmar of Rheims 蘭斯的辛克麥, 590
- Hippolytus of Rome 羅馬的依玻理, 89, 184, 233, 319, 326, 512, 563, 573, 576, 578, 579, 585, 662, 700, 702, 710, 713, 714, 718, 721, 760
- Hoberg 荷貝, 163
- Hompel, M. ten 翁柏爾, 645
- Honorius I 翁諾里一世, 251
- Hontheim, N. 翁倍, 453
- Hormisdas 何密達, 467
- Hugo of St. Cher 聖雪的休格, 523, 695
- Hugo of St. Victor 聖維克多的休格, 40, 239, 249, 253, 520, 524, 526, 537, 548, 555, 559, 563, 568, 700, 706
- Huguccio 于古秋, 580, 720
- Hume, D. 大衛·休謨, 27
- Hummelauer 雨穆洛哀, 163
- Hurter, H. 赫特, 423
- Huss, J. 胡斯, 399, 453, 486

Ignatius of Antioch 安提約基雅的依納爵，106，116，233，235，236，238，  
240，245，255，263，299，303，318，325，338，339，432，451，458，  
466，480，495，508，510，569，590，596，625，637，659，724，750，  
752

Innocent I 依諾森一世，187，466，577，579，585，701；705

Innocent III 依諾森三世，194，502，534，545，550，553，602，620，621，  
729

Innocent VIII 依諾森八世，720

Innocent X 依諾森十世，312，365，402，432，456

Innocent XI 依諾森十一世，393

Irenaeus 依來內，13，25，37，51，55，65，66，84，88，105，106，107，  
116，137，146，148，151，184，187，220，234，236，302，308，313，  
318，322，325，331，332，338，339，340，350，477，480，482，486，  
490，496，503，553，562，573，597，620，621，625，635，637，638，  
660，665，680，742，743，750，752，764，769；

Isaac de la Peyrère 見 Peyrère

Isaac of Ninive 尼尼微的依撒克，292

Isaac, Patriarch 依撒各，43，306

Isaias 依撒意亞，202，291，305，310，325，336，337，339，340，509，540，  
635，763，772

Isidor of Pelusium 貝路西的依希道，331

Isidor of Seville 塞維利亞的依希道，93，520，712

Ivo of Chartres 夏特的依弗，706

Jacob, Patriarch 雅各伯，43，301，480

Jacob of Viterbo 維代勃的雅各伯，460，462

James (St. Joseph 之父)，337；(雅各伯生若瑟)

James the Elder 詹姆斯，453

James the Younger 414

Jansenius, C. 高諾留·楊森，182，266，365，391，401

Jeremias 耶里米，318 (耶肋米亞) 507，511

Jeremias II of Constantinople 耶里米二世，540

Jerome 熱羅尼莫，47，54，152，172，187，205，290，339，340，341，343，  
350，355，428，433，436，460，466，490，503，512，513，569，577，  
578，585，634，688，712，718，723，728，742，743，748，765，770

Joachim of Flore 福洛拉的若亞欽, 91, 109, 479, 480  
Job 約伯, 66, 509, 763  
Joel 岳厄爾, 770  
John XXII 若望廿二世, 467, 742  
John Chrysostom 若望·基素東, 25, 35, 37, 40, 155, 187, 244, 290, 312  
    , 335, 421, 424, 516, 526, 585, 594, 598, 605, 621, 623, 638, 639,  
    663, 665, 668, 676, 743。 見 Pseudo-Chrysostom  
John of Damascus (=John Damascene) 若望·達馬森, 25, 42, 46, 51,  
    56, 113, 125, 126, 131, 140, 167, 177, 199, 200, 250, 265, 270,  
    297, 322, 327, 339, 342, 346, 347, 389, 513, 514, 598, 605, 621,  
    689, 725  
John Duns Scotus 司各脫, 199, 280, 292, 333, 534, 537, 617, 651, 691,  
    712  
John Gerson 若望·吉森, 467  
John of Jandun 香潭的若望, 453, 476  
John of Jerusalem 耶路撒冷的聖濟利祿繼承者若望, 577  
John Cassian 若望·格西盎, 207, 241, 364  
John Mandakuni 若望·曼達古尼, 701  
John of Mantua 芒都亞的若望, 610  
John of Naples 那不勒斯的若望, 461, 766  
John Philoponus 若望·費洛朋, 90  
John Quidort 若望·基道, 460  
John Scotus Eriugena 若望·司各脫·艾利琴納, 590  
John the Baptist 施洗者若翰, 217, 305, 558, 760  
John of St. Thomas 聖多瑪斯若望, 531  
John of Torquemada 道格麥達的若望, 730  
Jonas, Prophet 約納(先知) 217, 317  
Joseph, Foster-Father of Christ 基督的養父若瑟, 337  
Joseph, Patriarch 若瑟, 155, 513  
Josephus 見 Flavius Josephus  
Jovian 若維恩皇帝, 245  
Jovinian 若凡寧, 339, 340, 428, 436, 724, 748  
Judas the Maccabean 猶達瑪加伯, 551  
Judas the Traitor 猶達斯, 336  
Julian the Apostate 背教的朱利安, 206, 428, 544, 631, 743

Julian of Eclanum 艾克朗農的朱利安，187，363  
Julian of Halicarnassus 哈里加納斯的朱利安，288  
Jungmann, J. A. 雲格孟，622  
Justin the Martyr 儒斯定，25，105，106，116，196，202，205，213，220，  
233，234，318，332，338，345，452，432，492，508，553，559，560，  
562，564，572，597，613，620，621，628，630，635，638，641，647，  
660，729，742，750，752，764，769  
Justina 朱絲定，355  
Justinian 帝查士丁尼皇帝，721

Kalt, E. 卡爾特，56  
Kalthoff, A. 亞爾培·卡索夫，211  
Kant 康德，27，28，29  
Karlstadt 卡爾斯達，592  
Klee, H. 克利，25，171，194，272，751  
Kuhn, J. von 若翰·馮·根，25

Lagrange, M. J. 拉格朗奇，163  
Lamennais, F. de 拉芒奈，27  
Lanfranc 朗法蘭克，591，691  
Lange, H. 751  
Launoy, J. 諾洛阿，347，732  
Laurent, J. Th. 勞倫，272  
Lazarus 拉匝祿，290，741，743  
Leibniz 來布尼茲，144，167  
Leo I 良一世，170，246，247，249，252，256，331，339，457，460，466，  
526，577，680，686，690  
Leo II 良二世，251  
Leo IX 良九世，591  
Leo X 良十世，693，695  
Leo XIII 良十三世，171，349，350，352，425，444，445，446，476，479，  
485，487，502，517，715，723，730  
Leon Seiller 良·塞耶，280  
Leontius of Byzantium 拜佔庭的雷翁修，258，288  
Lepin, M. 勒班，645

Leporius 雷堡利, 276  
Lessius, L. 賴西烏斯, 645  
Liguori, Alphonsus of 亞豐索•利瓜里•見 Alphonsus  
Loisy, A. 亞爾弗來•洛阿西, 9, 11, 215, 272, 656;  
Lombardus 見 Petrus Lombardus  
Lucidus 路西都, 399  
Lugo, J. de 路哥, 9, 433, 642, 644  
Luther 路德, 91, 182, 300, 340, 355, 364, 365, 388, 401, 407, 428, 430  
    , 486, 492, 513, 560, 571, 592, 601, 612, 632, 652, 676, 690, 693,  
    695, 697, 726, 748, 753  
  
Macedonius of Constantinople 君城的馬賽道尼, 90  
Maignan, E. 厄瑪奴耳•梅仰, 607  
Malachy, Prophet 瑪拉基亞, 635, 637, 639, 760  
Malebranche 瑪來勃朗奇, 31, 144  
Manegold of Lautenbach 陸登巴的曼各特, 610  
Mansi, J. D. 696  
Mara Bar Serapion 馬拉•巴•塞拉比翁, 212  
Macellus of Ancyra 安西的馬賽爾, 253  
Marcion 馬西翁, 56, 84, 235, 598  
Marin-Sola 馬林•索拉, 8  
Marius Mercator 瑪利•梅榕道, 363  
Marsilius of Padua 柏渡的馬西利, 453, 711  
Martin I 馬丁一世, 335, 248  
Martin V 馬丁五世, 720, 729  
Matthew, Apostle, 聖瑪竇, 595  
Maximus Confessor 馬克西摩精修, 248, 250  
Melancthon 梅朗東, 527, 574, 592, 678  
Melchisedech 默基瑟德, 302, 303, 588, 633, 638  
Meletios Syrigos 753  
Methodius 梅鐸弟, 764  
Michael Cerularius 彌蓋•濟路拉里, 540  
Michael Palaeologus 彌蓋•巴雷勞格, 236, 578  
Minucius, Felix 彌努西•菲力, 26, 67, 726  
Miriam 彌利亞, 梅瑟之姊, 683

- Modestus of Jerusalem** 見 Pseudo-Modestus
- Mogilas, Petrus** 默濟拉, 540, 602, 679, 744, 754
- Möhlher, J. A.** 穆勒, 440, 486, 527, 751
- Molina** 摩里納, 75, 405
- Moses** 梅瑟, 12, 39, 43, 155, 217, 295, 298, 507, 509, 553, 605, 683, 727, 728, 740
- Muratorì, L. A.** 495
- Musculus** 路德派神學家, 614
- Natalis, Confessor** 拿塔里, 660
- Nemesius of Emesa** 艾梅沙的奈美西烏, 169
- Nero** 尼祿, 211, 458, 760
- Nestorius** 奈斯多利, 241, 262, 267, 269, 326, 485
- Nicephorus of Constantinople** 君城的尼采福, 514
- Niceta of Remesiana** 勒美西亞納的尼西達, 505
- Nicodemus** 尼哥德摩, 558
- Nicholas I** 尼格老一世, 562, 570
- Nicholas of Autrecourt** 奧脫來古的尼哥拉斯, 27
- Nicholas de Tudeschi** 678
- Noah** 諾厄, 318, 503
- Noëtus of Smyrna** 諾艾都司, 89
- Noris, H.** 諾里斯, 405
- Novatian** 諾伐軒, 106, 547, 576, 662
- Ockham** 見 William of Ockham
- Oecolampadius** 歐哥朗柏迪, 593
- Olivi** 見 Petrus Johannis Olivi
- Olympius** 歐林比, 187
- Onias** 歐及亞, 511
- Onesiphorus of Milevis** 放納息佛洛, 515
- Optatus of Milevi** 彌勒富的歐達脫, 490, 546
- Origen** 奧力振, 63, 105, 106, 107, 113, 140, 146, 147, 165, 169, 170, 184, 203, 204, 207, 233, 234, 241, 251, 256, 268, 282, 309, 313, 322, 326, 335, 338, 340, 341, 343, 353, 490, 492, 503, 510, 512, 573, 578, 597, 599, 621, 662, 666, 675, 680, 691, 700, 729, 741,

747, 751, 752, 764

Orosius 歐羅西, 363

Osbert of Clare 加辣的奧斯伯, 332

Osee, Prophet 歐瑟亞, 763

Pacianus of Barcelona 巴西盎, 662, 666

Palamas 見 Gregory Palamas

Palmieri 500

Panormitanus 見 Nicholas de Tudeschi

Papias 巴比亞斯, 742

Parker, Matthew 瑪竇, 柏克, 761

Paschasius Radbertus 巴夏斯·拉德拜, 346, 439, 590

Passaglia 巴沙格利亞, 423

Pastor Hermae 牧者·海美, 56, 66, 137, 207, 559, 564, 567, 659, 660, 666, 728

Paul IV 保祿四世, 335, 339, 340

Paul V 保祿五世, 333

Paul of Samosata 薩摩沙塔的保祿, 88, 106

Paulinus of Nola 諾拉主教保林, 517

Pectorius 貝克多利, 234, 599

Pelagius 白拉奇, 185, 194, 363, 364, 374

Pell, G. 拜爾, 645

Pesch, Chr. 威·貝奇, 500, 603, 698

Petavius, D. 伯達非, 423, 578

Peter Abelard 彼得·亞培拉, 144, 185, 188, 242, 388, 559, 568, 607, 733

Peter of Ailly 艾利的彼得, 27, 467

Peter, N. 763

Peter of Osma 奧斯麥的彼得, 678

Petrus Aureoli 彼得·奧來利, 577

Petrus Cantor 彼得·剛道, 523, 533, 733

Petrus Chrysologus 彼得·基少祿, 342, 457, 466, 675

Petrus Comestor 彼得·囊梅斯脫, 602

Petrus Damiani 彼得·達彌益, 83

Petrus Johannis Olivi 彼得·若望·奧里維, 167, 238



Petrus Lombardus 彼得•隆巴, 67, 91, 109, 149, 177, 200, 207, 242, 289, 332, 415, 520, 523, 537, 539, 555, 559, 676, 686, 691, 700, 706, 719, 722, 730, 733

Petrus of Poitiers 波阿迪艾的彼得, 527

Petrus Venerabilis 可敬彼得, 706

Peyrère, Isaac de la 貝來的依撒格, 164

Philipp of Harvengst 哈汶的非力, 289

Philipp of Hessen 海森的非力, 726

Philippus 六品副祭菲力伯, 450, 569

Philippus, Papal Legate 教宗代表菲力伯, 457, 460

Philo 斐洛, 97, 634

Philoponus 見 John Philoponus

Photinus of Sirmium 福定, 88, 485

Photius 傅西, 110, 276, 540

Pighius, Albert 雅博•彼濟烏, 189, 410

Pilate 比拉多, 211, 212, 301, 446

Pius V 比約五世, 182, 189, 200, 333, 347, 365, 382, 383

Pius VI 比約六世, 94, 194, 264, 266, 448, 492, 602, 652, 681, 730, 735

Pius IX 比約九世, 28, 172, 329, 333, 349, 446, 469, 502, 730, 735

Pius X 比約十世, 10, 26, 319, 349, 351, 352, 441, 448, 557, 574, 592, 630, 699, 723

Pius XI 比約十一世, 7, 267, 301, 302, 352, 509, 532, 688, 716, 723, 730, 733

Pius XII 比約十二世, 11, 12, 16, 146, 163, 164, 267, 272, 280, 284, 285, 326, 327, 329, 335, 339, 343, 344, 347, 348, 350, 351, 352, 439, 449, 471, 472, 473, 476, 486, 490, 492, 498, 502, 506, 507, 508, 544, 631, 641, 645, 681, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 719

Plato 柏拉圖, 67, 139, 146, 148, 165, 157, 169, 170, 237, 741

Plinius the Younger 普里尼, 212

Polycarp of Smyrna 233, 245, 264, 302, 保理加布, 303, 432, 452, 459, 495, 508, 510, 511, 513, 572, 647, 659, 750, 752, 769

Polycares of Ephesus 厄弗所的保理克, 459

Pomponazzi, P. 彼得•波蓬納西, 167

Poschmann, B. 波胥曼, 696

Praepositinus 547  
Praxeas 普拉塞亞, 89  
Prisca 普黎斯加, 438  
Priscillian 柏利契連, 100, 184  
Prosper of Aquitania 阿基丹的普洛斯柏, 364, 393, 430  
Pseudo-Augustin 託名奧斯定, 345, 346, 418  
Pseudo-Chrysostom 託名基索東, 606  
Pseudo-Cyprian 託名西彼連, 584, 585  
Pseudo-Dionysius Areopagite 託名狄尼修, 34, 42, 196, 197, 198, 250, 418, 534, 577, 579  
Pseudo-Eusebius of Emesa 艾穆沙的託名歐瑟牌, 605, 611, 621  
Pseudo-Fulgentius 託名福京斯, 582  
Pseudo-Jerome 託名熱羅尼莫, 346, 347= Pseudo-Hieronymus  
Pseudo-Clement (及 Clement-Letler) 託名克來孟, 439, 741, 765  
Pseudo-Melchiades 託名梅賈特, 584  
Pseudo-Modestus of Jerusalem 耶城的託名毛特斯都, 346  
Pseudo-Petrus of Poitiers 託名波阿迪艾的彼得, 523  
Pythagoras 畢達哥拉斯, 479, 741

Quesnel, P. 巴夏斯·格斯奈, 177, 366, 371, 492

Rabanus Maurus 拉邦·摩路, 591  
Rahab 辣哈布, 503  
Ratramnus of Corbie 來俾的拉特拉姆, 439, 590  
Rahner 拉內, 275  
Reitzenstein, R. 雷辛斯坦, 557  
Reticus of Autun 歐丹的勒迪修, 187  
Richard of St. Victor 聖維克多的理查, 5, 131  
Richer, E. 利雪, 453  
Ripalda 李柏達, 419  
Ritschl 利西爾, 29  
Robertus Pullus 初期士林學派神學家, 549  
Roland, Magister 羅蘭師537, 539, 549, 559, 576, 602。見 Alexander III  
Roscelin of Compiègne 龔比埃搗的羅斯勒, 91, 260  
Rosmini 羅斯米尼, 32, 143, 171, 742

Rupert of Deutz 杜茲的路拜，292

Sabellius 薩培里，89，466

Saguens, J. 若望·沙根，607

Salvianus of Massilia 馬賽的沙爾維安，155

Samuel 撒慕爾，507

Saul, King 撒烏爾，726

Saulus ·掃祿，475

Scheeben, M. J. 謝本，6，42，128，207，353，423，644

Schell, H. 海曼·雪爾，47，194，272，423，622，751

Schleiermacher, J. 席累麥雪，29

Schopenhauer 叔本華，145

Scotus 見 John Duns Scotus

Serapion of Thmuis 特摩伊的塞拉俾，579，599，639，700

Sergius 賽奇一世，346

Segius of Constantinople 居士坦丁堡的賽奇，247

Seripando, G. 塞里彭道，410

Severian of Gabala 加巴拉的塞凡利恩，343

Severus of Antioch 安提約基亞的塞弗路，246，289

Sicard of Cremona 克勒蒙那的西嘉，580

Silvester I 西弗斯一世，579

Simeon 西默盎，291

Simeon of Thessalonica 德薩洛尼加的西默翁，540

Simon, Magister 西滿師539，706

Simon of Tournai 都奈的西蒙，675

Siricius 薛里西(教宗)340

Sixtus IV 熙篤四世，333，697

Sohm, R. 索姆，449

Solomon 撒羅滿，217，319

Sophronius 索福洛尼，248

Soto, D. 索篤，644

Sozzini, Faustus 福斯特·索青尼，92

Staab, K. 斯達博，728

Stattler 斯達特勒85

Staudenmaier, A. 安東·斯多登梅葉，25

Stephen I 斯德望一世, 460, 466, 546, 570, 587  
 Stephen II 斯德望二世, 560  
 Stephen Langton 斯德望·朗頓, 289  
 Stephen of Tournai 都奈的斯德望, 563, 602  
 Straub, H. 500  
 Suarez 素阿勒茲, 9, 31, 197, 207, 257, 353, 396, 405, 419, 424, 433, 500, 517, 524, 531, 534, 604, 617, 644  
 Suetonius 蘇艾東, 212  
 Sylvius 錫爾菲烏斯, 731  
 Symmachus 西麥古, 337  
  
 Tacitus 達西都, 211  
 Taille, M. de la 答葉, 645  
 Tatian 戴先, 65, 146, 184  
 Tertullian 戴爾都良, 13, 25, 54, 56, 63, 73, 84, 88, 105, 106, 107, 113, 137, 141, 171, 184, 202, 220, 234, 236, 240, 245, 247, 319, 322, 332, 339, 340, 350, 413, 432, 436, 452, 455, 459, 460, 482, 490, 495, 496, 497, 500, 508, 510, 511, 516, 519, 553, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 567, 568, 569, 573, 576, 578, 579, 581, 605, 613, 621, 630, 638, 648, 652, 655, 661, 664, 666, 668, 676, 689, 710, 721, 724, 740, 742, 743, 748, 752, 755, 764, 772  
 Thalhoffer 達爾荷佛, 645  
 Thekla 戴克拉, 515  
 Themistios of Alexandria 亞力山大里的德米斯修, 275  
 Theodor of Mopsuestia 默穌斯的德道, 241, 281, 282, 605  
 Theodor of Studion 斯都弟弘的德道, 346, 514  
 Theodore of Cyrus 塞魯斯的德道, 155, 514, 605  
 Theodosius of Byzantium 拜占庭的戴奧道西, 89  
 Theodotion 德奧道何, 337  
 Theophilus of Antioch 安提約基亞的德非, 25, 26, 67, 107, 137, 151, 233, 726  
 Thomas Apostle 多默宗徒, 225  
 Thomas Aquinas 聖多瑪斯·亞奎那(隨處皆是)。  
 Theoteknos 德奧特克諾, 346  
 Thomassinus, L. 多瑪新, 25

- Tiberius 提庇留皇帝, 211  
 Tillmann 228  
 Timotheus of Jerusalem 耶路撒冷的司鐸弟茂德, 343  
 Tobias 多俾亞, 155  
 Toletus, Fr. 多勒都斯, 731  
 Torquemada 見 Johannes of Torquemada  
 Tournely, H. 翁諾來•都奈利, 85, 406, 731  
 Trajan 圖拉真, 212  
 Tryphaena 特莉弗娜, 516  
 Tryphon 特里豐, 234  
 Tuyaerts, M. M. 都耶茲, 8  
  
 Ubaghs, G. C. 吳巴格, 28  
 Ulpian 84  
 Urban II 吳朋二世, 670, 696  
 Usuard 烏蘇阿, 346  
  
 Valentine 華倫 丁235, 239  
 Valentinian II 伐倫丁尼二世(皇帝), 568  
 Varro 梵洛, 2  
 Vasquez, G. 嘉俾爾•伐司蓋, 645, 731  
 Venantius Fortunatus 456  
 Ventura, G. 范都拉, 27  
 Vestitor, C. 葛斯默•魏斯底葛, 346  
 Vigilantius 斐奇朗西, 511, 512, 513  
 Victor I 維克多一世, 88, 459, 466  
 Vincent of Lerin 雷岸的文生, 14, 364  
  
 Wycliffe, John 威克利夫, 399, 453, 532, 591, 607, 655, 678, 693  
 Wieland, Fr. 維倫, 637  
 Wilhelm Estius 見 Estius  
 Willian of Auxerre 547  
 William of Ockham 歐克罕的威廉, 27, 467  
 William of Ware 華勒的威廉 (見 Guillaume de Ware) 333

Ysambert, N. 尼格老，依桑柏，406

Zeno of Verona 凡洛納的賽諾，342

Zephyrin 翟斐林，458，466，660，661

Zwingli 茲文格利，340，355

## 內容索引

- Absolution 赦罪： extrasacramental 聖事外的，692—98； power of Church 教會的權，664； sacramental, 聖事的，685，690。  
參考：Penance, Sacrament of 懺悔聖事
- Accident theory 偶然論，138。 參考：Providence 照顧
- Actual grace 現恩，367。 參考：Grace 恩寵
- Adduction theory 引入論，603。參考：Eucharist, Sacrament of 聖體聖事
- Adonai 亞道納伊，42，136，130
- Adoptianism 繼承說，261
- Affections 感情： of Christ 基督的，289; of God 天主的，78
- Agnoetism 亞格諾艾派，275-6 等
- Agnosticism 不可知論，28
- Albigenses 離異的支派，591
- Anabaptists 重施洗禮者，571
- Angels 天使： bad angels 邪惡天使，202-205；cult 敬禮，205； end, supernatural 超自然的終極，200；endowment 恩寵，200-1；exaltation 超昇，200；existence 存在，195-6；fall through sin, 淪落，202；good angels 善良天使，203-5；guardian 護守，204-5；immateriality 非物質性，197；immortality 自然不死性，198；number 數目，195；origin 起源，195；power 能力，199；probation 考驗，201；rejection 罰，203；understanding 睿智，199；will 意志，199。  
參考：Devil and Demons 魔鬼
- Angels of Jahweh 雅威的天使，95
- Anger of God 天主的義怒，78
- Anglican Orders 安立甘祝聖禮，715
- Anhomioans 非同，89
- Annihilation 消滅，151，169，602，613
- Anthropomorphism 擬人，53

**Antichrist** 反基督者，760  
**Antidicomarianites** 反瑪利亞派人士，340  
**Aphthartodocetism** 不朽幻象說，288  
**Apocatastasis** 清除說，203，313，741，751  
**Apollinarism** 亞波林謬見，165，237，249，265  
**Apostates** 叛教者，500  
**Apostolicity of the Church** 教會的宗徒性，495—7。  
 參考：Church 教會  
**Appropriations** 歸名法，128-9 等  
**Arianism** 亞略派，89；147，215，237，275-6 等  
**Ascension** 升天：of Christ 基督的，321 等；of Elias 厄里亞的，322；of Henoah 厄諾客的，322  
**Aseity** 自有性，44，136，140  
**Assensus** 同意：fidei 信仰，9，16；theologicus 神學，9，17  
**Astrology** 占星學，155  
**Atheism** 無神論，28，188，196  
**Atonement** 補贖：of Christ 基督的，86，284，288，342 等；309—16；350—51；476，509，693—4；Church treasury of 教會代贖富藏，509；694—5；concept 概念，309；extrasacramental 聖事以外，673—4；of the faithful 信友，350，509—10；sacramental 聖事性，682—4；suffering 懲罰，753—7；vicarious 代贖，309—16，509—10。參考：Indulgences；Penance, Sacrament of；Purgatory；Redemption 大赦，懺悔聖事，煉獄，救世  
**Attrition** 不完善痛悔，675—8。參考：Contrition 痛悔  
**Attritionism** 不完善痛悔派，677—8  
**Audians** 歐廸派，54  
**Augustinianism** 奧斯定派，396，405  
**Azyme** 無酵的麵餅 619  
  
**Baianism** 巴依烏斯派，182，185，188，365，380，676  
**Baptism, Sacrament of** 洗禮：by blood 血洗，194，500，568；



character, 神印, 565—6; of children 兒童, 571—3; concept 概念, 557; of the dead 死者, 549, 570; of desire 願洗, 194, 500, 503, 567—8; effects 功效, 563—6; and Eucharist 領聖體, 626—7; form 形式, 561—2; by heretics 異說者, 546, 569; institution 建立, 559; Johannine 約翰的, 558—9, 562; matter 材料, 559—61; minister 施洗者, 569; necessity for membership in Church 教會分子的必要性, 498—501; necessity for salvation 得救需要, 566—7; and poenalties 死亡, 565; of proselytes 猶太教的, 562, 569; recipient 領受洗禮者, 570—73; sacramentality 聖事, 557—63; seal 印記, 532—5; self 自行洗禮, 545; of the sick (clinical) 病者施洗, 561; of suffering 痛苦的, 194; unction 傅油, 576, 585; validity 有效, 566—73。參考: Sacrament 聖事

Beatific vision 直接面見天主, 182。參考: God 天主

Beauty 美: of God 天主的, 61; of soul in state of grace 聖化, 恩寵子靈魂之美, 420—1

Beghards 貝格派, 38

Beguines 貝干諾派, 38

Bishops 主教: conferring of power 權力授與, 470—1; consecration 主教品, 710—2, 718—9; dispenser of Order 授予神品, 717—8; episcopal power 牧導職權, 468; hierarchical powers 聖統權, 450-2; infallibility 不誤性, 482-4; minister of Confirmation 堅振施行者, 584; precedence 優越地位, 711, 719; of Rome list 羅馬主教, 458; successors of Apostle 宗徒繼承者, 452, 496; teachers of the Faith 信仰的導師, 484—5。參考: Peter, Primacy of 伯多祿的首席權

Blood of Christ 基督的寶血: 254, 311-3, 472, 621, 634

Body of Christ 基督的身體: historical 歷史上的, 439, 590; mystical 基督奧身, 439—40, 449, 490—1, 498—9, 506—7; 565, 623—4, 628。參考: Christ; Church; sacramental 基督, 教會, 聖事 438 等, 588

Body, human 身體, 人類: endowments 稟賦, 176; origin 原

始, 162-73; parts 組成, 165-7; resurrection 復活, 625, 762—8; and soul 及靈魂, 165-73, 237-9; transfiguration 轉變, 766—7; wounding by sin 因罪而受損傷, 183-4, 191-3。  
參考: man 人類; nature 自然; person 位格

Bonum est diffusivum sui 善與人同, 139, 259

Calvinists 喀爾文派, 389

Canonisation 列品, 483

Capital sins 不能蒙赦的罪, 655, 661, 681

Cardinal virtues 四樞德193, 425。 參考: Virtues 德性

Catechumens 學習要理者, 500, 503

Cathari 純潔派(卡達里派), 543, 591, 555, 698, 753, 762

Causality principle 因果律, 265, 47

Censures, theological 神學的品評, 18

Cerinthians 包林都派, 88, 215, 336, 570

Certainty, theological 正確性, 神學的, 17

Character, sacramental 聖事的印記, 532—5。 參考: individual

Sacraments 各件聖事

Charismata 蒙受奇恩的信友, 362, 450, 482

Charismatics 蒙受奇恩的信友, 450, 482

Chiliarism 千年說, 742

Christ 基督: acquired knowledge 習知, 278—9; adorability 與天主同位, 217—8, 223—5, 232—4, 614; affections of 情感, 77—8; Ascension 昇天, 321; and the Church 與教會, 438—44; 472—79; coming-again 重臨, 277, 323, 558—62。 參考: second coming; communication of idioms 屬性交流, 244; divinity 天主性, 214—32; descent into hell 降蒞地獄, 317—8; duality of natures 天主性與人性結合, 246; duality of wills 兩個意志, 247—51; existence (historical) 歷史性存在, 211—3; grace of 恩寵, 283—4; Head of Mystical Body 基督首腦及與身肢體, 283—4; 473; holiness 聖德, 280; humanity。 參考: humanity of 人性, 235;

Christ: Hypostatic Union。 參考: Hypostatic Union 二性一位之結合, 252—3; impeccability 不能犯罪, 281—2; infused knowledge 灌輸的知識, 278; passibility 受苦能力, 288—90; pastoral office 牧導職務, 300—2; perichoresis 滲透, 269—70; personality 人性, 280; power 能力, 286—7; priestly office 司祭的職務, 302—14; and the Sacraments 聖事, 536—41, 544—9; sacrifice on the Cross 十字架上的祭獻, 305—13; 274; sanctity 聖德, 283—5; scientia beata 直觀, 274—5; scientia media 中間知識, 75—6, 397, 405; “Servant of God” 上主之僕, 263; sinlessness 無辜, 281; 109—10; 214—39; 261—3; sonship of God 天主聖子, 102—3, 109, 215—26, 233—4, 264—6; teaching office 訓誨, 298—9; Transfiguration 變容, 320, 321, 593; unity of person 位格的惟一性, 241—6; veneration of 崇拜, 263—7, 511—4, 613—4; vision of God 直觀天主, 271—7; will 意志, 247—50, 280 等; work of 作為, 291—321。

參考: Blood of Christ; Body of Christ; Redemption 基督寶血, 基督聖體, 救世

Church, the 教會: apostolicity 宗徒性, 495—7; bishops position of 主教職, 469—70; catholicity 公衆性, 493—5; and Christ 與基督, 441—4, 472—6; (See also Body of Christ) ; classification 分類, 440; Communion of Saints 諸聖相通功, 437, 505, 626, 694; concept 概念, 438; constitution 制度, 448—52; definitions 定義, 440; establishment 建立, 441—4, 472—6; and the Holy Spirit 聖神, 476—8; indefectibility 不滅性, 479—80; infallibility 不謬性, 481—5; membership 分子, 498—501; militant 戰鬥, 461; as Mystical Body 奧體, 493—4, 449; necessity for salvation 得救之必要, 501—3; primacy, nature of 首席權, 性質, 461—3; and papal Primacy 教宗首席權, 456—61; power (of absolution) 解除罪之權力, 664; (to forgive sins) 赦罪權, 655—664; and Primacy of Peter 伯多祿首席權, 452—6;

- 參考：Primacy of teaching 教宗之訓誨首席權，463—7。  
 Infallibility 看教宗的不謬性； purpose 目的，444—7；  
 sanctity 聖德，490—3； as a perfect society 完善的社團，  
 446—7； as a spiritual and supernatural society 超自然精神  
 性社團445—6； and State 政府，447，462； suffering 受苦，  
 505，515，695，753；（參考：Purgatory; Souls in Purgatory  
 煉獄，衆類）； teaching office 訓誨的職務，449—51，481—5；  
 and temporal possessions 擁有世物，446； and temporal  
 power 俗世權力，447，463； treasury of merit 功績之寶  
 庫，507，515，692—8；（參考：Indulgences 大赦）；Triumphant  
 勝利教會，461
- Circumcision 割損禮，553—5；558，572
- Circumincision 互相寓居，269。 參考：perichoresis 互相滲透
- Cleansing fire 煉獄之火，505，515，695，753—58。  
 參考：Purgatory 煉獄
- Clinical Baptism 病者施洗，561。 參考：Baptism 洗禮
- Collyridians 歌利里妲派，355
- Coming-again 再來，323。 參考：Second coming 重臨
- Comitatus of grace 恩寵而來的禮品，423—6。 參考：Sanctifying  
 Grace 聖化恩寵
- Communication of idioms 屬性交流，244。 參考：Christ
- Communion 聖體： of the dead 給亡者送聖體，549； under one  
 form 單領一式，611，627—8； preparation for 準備，630—  
 31。 參考：Eucharist 聖事聖體；of Saints（參考：Church  
 教會）諸聖通功，437，505，626，694
- Conciliarism 大公會議派，461，463
- Concupiscence 情慾； consequence of sin 罪的後果，191 等； and  
 First Parents 及始祖，176； freedom of Christ 基督沒有  
 罪，280-2，290；freedom of Mary 瑪利亞脫免，334； in the  
 justified 在成義中，188； and original sin 及原罪，190，188  
 等； as sin 爲罪，177
- Concursus, Divine 天主的參與，151—3，369。 參考：Co-operation

- of God 天主的參與
- Confession 告解: to deacon 向六品副祭, 691; divine institution 天主規定, 678; frequent 經常, 681; lay 信友, 691; necessity for salvation 得救所必需, 678; object 告明的對象, 680。參考: Penance, Sacrament of 懺悔聖事
- Confirmation, Sacrament of 堅振聖事: character 印記, 530, 582; concept 概念, 573; of desire 願望, 584; effects 功效, 580—2; emergency 施行, 586; form 形式, 579—80; matter 材料, 577—9; minister 施行者, 584; necessity 必要性, 583—4; recipient 領受者, 587; re-confirmation 重複領堅振, 533, 587; sacramentality 聖事性, 574—7; unction 傅油, 570, 586
- Congregations, Roman 羅馬教廷各部, 18
- Congruism 合宜說, 405—6
- Consecration form 祝聖形式, 620—2。參考: Eucharist, Sacrament of 聖體聖事
- Co-operation of God 天主的參與, 151—3, 367。  
參考: Grace 恩寵
- Corredemptrix 協同救世者, 350—1。參考: Mary 瑪利亞
- Consubstantiation 同體論, 592, 601, 604
- Contradiction principle 矛盾律, 27, 47
- Contrition 痛悔: classification 分類, 672; concept 概念, 671; imperfect (attritio) 不完善, 675—7; perfect (contritio) 完善, 673—5; qualities 特性, 671—2。參考: Penance, Sacrament of 痛悔聖事
- Contritionism 完善痛悔派, 677—8
- Council 大會會議。參考: General Council 大公會議
- Creation: 創造, 135; concept 概念, 138; demonstrability 可證性, 138; dogma 信理, 135—6; freedom of God 天主的自由, 143; motive 動機, 139; power 力量, 148; purpose 目的, 140; the six days 六天, 160; temporal character 時間性, 145; Trinity and 天主三位一體和, 142; world idea

- 概念，138
- Creationism 造化說，171-3
- Creeds 信經，92-3。 參考：Faith, symbol of 信心之象徵
- Crypto-Calvinists 準喀爾文派，592，614
- Deacons 六品副祭： confession to 向（六品副祭）告解，691；  
institution 產生，708； ministers of Baptism 洗禮的施行者，  
569； ministers of Eucharist 聖體施行者，628； office  
in Church 教會職業，450； ordination 神品，710-2； 713。  
參考：Order, Sacrament of 神品聖事
- Deaconesses 女性執事，721
- Death 死亡： annihilation by Christ 被基督所消滅，764； of Christ  
基督的（死亡）86，288-9，739； consequence of sin 原罪的  
後果，179，183-4，191，740； exceptions 除了，741； freedom  
from 免於，無，179，740； generality 普遍性，740； of  
Mary 瑪利亞，324，740； object of Divine will 天主意志的  
對象，78-81
- Declaration theory 宣布論，667，686
- Deification 天主化，409，415
- Deism 自然神論，150-1； 154
- Demiurge 造物主，148
- Demons 惡魔。 參考： Devil and Demons 魔鬼，惡魔
- Descent into hell 降臨地獄 317-8。 參考： Christ 基督
- Desire 願望： for Baptism 願洗，194，500，567； for the  
Church 加入教會（的意願），502； for Confirmation 願望堅  
振，584； for the Eucharist 渴望領聖體，626； for Penance  
領受懺悔聖事的願望，654； 674； 689； for Sacrament 願領聖  
事，542，545，674，689。 參考：Concupiscence 願望
- Development, doctrine of 進化論，160-9
- Devil and Demons 魔鬼，惡魔： and Antichrist, cause of  
physical evil 損害人體的惡魔，206-7； created as good  
angels 受造為善良天使，200-3； Christ's victory over 基

- 督的制勝，202；300—2，308，330—5，345；dominion over mankind 對人的駕馭，193；205—6；294；300—2；307—9；fall 淪落，202—3；and First Parents 始祖，182—4；possession 具有，205—6；property right 駕馭人的權利，309；rejection 永罰，202—3；and temptation 誘惑，183；206；298。參考：Angels 天使
- Disposition 準備：for first grace 第一次恩寵，386；for justification 成義，411—5；for reception of Sacraments 領受聖事，527，532，630—1
- Docetism 幻象論，235，279，289，590，597
- Dogma 信理，6—14：classification 分類 10；concept 意義，6；development 演變，11—4；method 研究方法，6—7；Modernist and Protestant 新教與現代主義，9—10；concept 定義，7—9
- Dogmatic facts 信理事實，15
- Donatism 多那忒派，492，533，545，550，655，663
- Dualism, Gnostic-Manichaeic 諾斯底士派與摩尼教的二元論，56；135—6；155；170—1；235。參考：Gnosticism, Manichaeism 諾斯底士派，摩尼教派
- Ebionites 艾俾歐尼派，88，215，336
- Emanationism 流出說，170—1
- Emmanuel prophecy 依撒意亞預言，336—7，325
- Encratites 恩克拉迪特派，620
- Epiclesis 禱詞，599，605，620—2
- Episcopalism 主教主義，461
- Episcopate, monarchical 一元聖統制，451。參考：Bishops 主教
- Essence of God 天主本性。參考：God 天主
- Existentialia 存在。參考：God 天主
- Extreme Unction, Sacrament of 病人傅油禮：concept 概念，698；effects 功效，703；form 形式，702—3；matter 材料，701—2；minister 施行者，705；necessity 必要性，704—5；

recipient 領受者, 706; sacramentality 聖事性, 698—701  
Eternity 永恒: of creation 創始之永恒, 146—7; of God 天主  
之永恒性, 64; of hell punishment 永恒的地獄之罰, 85, 202,  
313, 751—2

Eucharist, Sacrament of 聖體聖事: accidents, perpetuation of  
依附體之永恒, 616; adduction theory 引入論, 603;  
adorability 崇拜, 614; communion 單領, 627; concept  
概念, 602—3; consecratio per contactum 藉接觸而祝聖, 622;  
counter-theses 異說, 590—2; fast, eucharistic 聖體齋,  
631; form 形式, 620—2; institution 建立, 594—6;  
matter 材料, 619—20; minister 施行者, 628—9; myste-  
rious character 奧秘性, 604, 615; necessity 必要性, 625  
—8; promise of 預許, 593—6; real (presence) recipient  
真在, 592—600; reproduction theory 再生論, 604;  
sacramental forms 聖事形式, 607; sacramentality 聖事性,  
618—9; sacrificial character 祭獻性, 632—46; (參考:  
Mass, Sacrifice of the 彌撒, 彌撒祭獻); testimony 證示, 596  
—600; Transubstantiation 體變, 601—4

Eunomians 歐諾彌派, 40; 49

Evolution, doctrine of 進化論, 160—5

Evolutionism 演化說, 29

Ex cathedra decisions 宗座權威, 9, 17, 463—7; 481—485

Excommunication 開除教籍, 9, 501, 668, 691, 716

Existence of God 天主的存在, 23—30。參考: God 天主 23-30

Expiation。參考: Atonement 補贖

Facienti quod est in se 竭盡己力的人, 387

Faith 信心: and Baptism 洗禮, 570—3; certainty 確實性,  
40; deposit of, 信心的寶藏 7-14; dogmatic 信理, 412; fiducial  
依持的, 407, 413, 428, 521, 525, 571, 656, 664; and  
justification 與成義, 410, 411—4; rule of 信仰標準, 5,  
95, 105, 487; and Sacrament 與聖事, 525; and salvation



- 與得救，373，393，411； science of 科學，5—6； symbol of 象徵，93，486； theological virtue 神學德性，429，574； unity 合一性，487—90； work of grace 恩寵善工，374—6。  
 參考：Fides 信心
- Fatalism 宿命論，81，154
- Father (First Person of the Trinity) 天主聖父，100—1。  
 參考：Trinity 三位一體
- Fear (motive of contrition) 敬畏（痛悔的動機）413，675
- Febronians 弗博宏尼派，461，466
- Fides 信心： definita 確定的信理，17； divina et catholica 權威的不誤性，7；17； divina 天主的信仰，8—9； ecclesiastica 教會權威，17； explicita 明顯的，8； implicita 含蓄的，8。參考：Faith 信心
- First Parents 原始父母： consequences of sin of 原罪的後果，191—3； endowments 稟賦，176—81； fall through sin 原罪，183—4； origin 起源，162—4； and original sin 原罪，184—94
- Fish symbol 繪魚爲聖體象徵，234，599
- Franciscan School 。參考： Scotists 方濟學派，177，198
- Franciscan spirituals 方濟會神修派人士，479
- Fratricelli 法拉蒂切利派，545
- Freedom 自由： condition of merit 功績的條件，432—5； of creation 創造的，143—4； of God 天主的，81—2； and grace 與恩寵，401—7； of human will 人的意志，193，401—7； of redemption 救贖的自由，295
- Friendship of God 天主的友誼，420—1；437
- Fundamental Articles 基本條文，488
- Gallicanism 加利剛主義，448，453，461，464，470，741
- Generation： divine 生於聖父，115； and original sin 傳生原罪，190—1
- Generationism 生殖說，171；
- Gifts of the Holy Ghost 聖神的恩賜，284，415，425，429，530，

564, 581。 參考：Holy Ghost 聖神

Gnosticism 諾斯底士派，55, 81, 135, 148, 165, 184, 235, 251, 496, 590, 597, 624; 638, 741

God 天主：affections 天主的感情，78; beauty 天主是(絕對)的美，62; Divine Being (attributes of) 天主的一般屬性，51—67; (in Christ) 基督內，258; demonstrability 可證性，27; desire for man's salvation 願意人能得救，389—94; dominion supreme 至高主權，83; essence (metaphysical) 天主的形上本性，43—4; (physical) (天主的) 本質，43; existence 天主的存在，26—31; eternity 永恒性，64—5; freedom 天主的自由，81—2; friendship of 天主的友誼，420, 437; goodness 天主的善，59—61; 139, 151, 169; ideas of (天主的) 觀念，76, 126; immensity 不可測量，65—6; immutability 不改變，62—3; (-and Hypostatic Union) 二性一位的結合，255—264; infinity 天主的無限，52—3; 258; innate idea of 先天性的觀念，25—6; justice 正義，83—5; kinship with 天主的義子，421—2; knowability (natural) 自然方式認識天主，27—9; knowing 認識，69—74; 76—7; knowledge of (natural) 自然方式認識，32—4; knowledge of (supernatural) 超自然知識，36—9; Life Divine, attributes of 天主生命的屬性，68—87; love for creatures 天主對創造物的愛，79—80, 296; mercy 仁慈，85-6, 297; Mother of (see Mary) 天主之母，239, 324—33; names 天主名字，42; necessity 必然性，81—2; object of faith 信仰的對象 30-1; omnipotence 全能，82, 144, 175, 297, 340; omnipresence 處處臨在，65—7。 參考：(presence of God) 天主的臨在; omniscience 全然知道，72; perfection 絕對完善，51; prescience (medium) 預知(如何)74—6; 405; (reality) 實在性70; sanctity, simplicity 天主的單純性，53—4; triune (參考：Trinity (三位一體)) 三位; ; truth 真理，57—9; unicity 惟一性，55—6; (-and Hypostatic Union) 二性一位之結合，251—9; veracity 誠實，59, 409;

vision of 直觀，38—41，271—7，746；willing 意志，77—87  
 Godhead of Christ 基督的天主性，215—234  
 God-human (theandric) activities 人而天主的行動，250—1  
 Grace 恩寵：actual (concept) 現恩（概念）367；（function）官能，368；antecedent and consequent 先至與後至，269—71；capacity of nature without 無支助之人性的能力，380—4；causes 原因，360；classification 種類，361—3；concept 概念，359—60；efficax 實效，401—2；endowment with 賦予：endowment (of angels) 天使的賦予，200—1；(of Christ) 基督的，284—5；474；(of First Parents) 始祖的，176，184；(of the justified) 成義的，416；(of Mary) 瑪利亞的，326—9；334—5，344；errors concerning 有關（恩寵）之異說，363—6；and freedom 與自由，401—4；and glory 與榮耀，419；gratuity 無償性，385—8；habitual 常恩，284，362；and justification 與成義，407—11。參考：Justification 成義；loss of 喪失，428—9；nature 本質，371—2；necessity 必要性373—80；of perseverance 恒守，364，377—9，437；and predestination 預定，394—8；and reprobation 棄絕，398—400；sanctifying (see Sanctifying Grace) 聖化（參考：聖化恩寵）sufficient 足夠的，363，390—4，401，403；universality 普施，388—94；theological speculation 神學推攷，404—6  
 Greek Orthodox Church, position on 希臘東正教會：Baptism by infusion 以水傾流之洗禮，561；confession 告罪，679；Confirmation minister 堅振的施行者，585；Confirmation repetition 重複領受堅振，582；Epiclesis 禱詞，620，622；Extreme Unction 傅油禮，702，704；Matrimony 婚配，727—30，732；number of Sacraments 聖事總數，540；Primacy 首席權，441，453；procession of Holy Spirit 聖神發於，110；purgatory 煉獄，753—4；state between death and resurrection 死者與肉身復活，744；transubstantiation 體變，602

Guardian angels 護守天使，204等。 參考：Angels 天使

Habitual grace 常恩，284，362；407—35。 參考：Grace 恩寵

Habitus theory 寓居論，242

Hardening (心靈) 變硬，81，391，752

Hate of God (odium abominationis) 天主的厭恨之情 (憎恨罪惡)

78

Heart of Jesus, venerating of 耶穌聖心的崇拜，265—7

Heaven 天國，36—40，394—398，505—7，510—2，517，744—8

Hell 地獄，194，202，398，518，748—53，768；duration 永遠的  
85，202，313，748；punishment of (地獄) 之罰，194，749

Henotheism 一神教，56

Henricians 591

Heresy 異說，9，18，488，500—1，503，546，570，727

Heretical Baptism 異說者的洗禮。 參考：Baptism 洗禮

Hesychastes 赫西卡斯派，49

Hexahemeron 參考：Creation 創世

Hierarchy 聖統制度：divine origin 源於上主，448—52；perpetuation 綿延，450—2。 參考：Bishops 主教

Holy Ghost 聖神：assists the Apostles 輔助宗徒，481；communication 傳教聖神，575，581，710；indwelling (in Christ) 寓居在基督內，284；(in the justified) 寓居義人，422；(in Mary) 瑪利亞，326；and good works 善工，430；in New Testament 新約 97—100，103—4；in Old Testament 舊約，95；procession from Father and Son 發於聖父與聖子，108—10；sin against 冒犯聖神之罪，666；754；Soul of the Church 教會的靈魂，476—8；in tradition 傳承，105—107。  
參考：Trinity 三位一體

Holy Orders 神品聖事。考參：Order, Sacrament of 聖神品聖事

Holy See 聖教會。參考：Church 教會；Bishops 主教；Primacy 首席權

Homoeans 相似派，90

- Homoousians 本質相似論，90
- Honorius, question of 有關翁諾里一世，251；467
- Hope 望，423，429
- Human nature 人性，181—2；(--and potentia oboedientialis 服從潛能，259)。參考：Man 人類
- Humanity of Christ 基督的人性：Adamite origin 源於亞當，239—40；efficacy 效力，287；reality (--and hypostasis) 實在性(與位格) 257-258；235；instrument of the Word 聖言的工具，286；integrity 完整，237—9
- Hussites 胡斯派，545，584，610，627，655，699，711
- Hylomorphism 形質說，167
- Hyperdulia 超級敬禮，354
- Hypostasis 天主的位格：concept 概念，122；in God 天主，123—4；Hypostatic Union 二性一位的結合，243；in nature and person 人性與位格，257。參考：Hypostatic Union, Nature, Person 二性一位結合
- Hypostatic Union 二性一位結合：beginning 開始，251—2；compared with body--soul 比較靈魂與身體，166—7；dogma 信理，242-3；duration 延續，251—3；and Christ's freedom from error 基督免於錯誤，275—7；inferences 後果，261—9；objections to 反對，256—9；proofs 明證，243—4；supernatural character 超自然性，255—6
- Iconoclasts 清除聖像，514
- Ideas of God 天主的觀念。參考：God 天主
- Idioms, predication of 屬性交流的用法，268—9
- Ignorance, invincible 無知，502；of Judgment Day 審判日，276，762
- Immaculate Conception 無染原罪，聖靈懷胎，329。  
參考：Mary 瑪利亞
- Immanentism 具活力的內在性，29，175
- Immateriality 非物質性：of the angels 天使的非物質性，198；

of God 天主的非物質性，54； of the soul 靈魂的，166  
**Immensity of God** 天主的不可測量，65—6。參考：God 天主  
**Immortality** 永恒： of the body 肉體不死，179； of the soul 靈魂的永屬性，167  
**Immutability of God** 天主的不改變，62—3。參考：God 天主  
**Impanation doctrine** 餅酒體質不變說，601  
**Incarnation** 道成人身，297： appropriateness 適當的意義，297；  
freedom 自由，295； motive 動機，292； necessity 必要性，295； purpose 目的，292  
**Indefectibility** 不滅性，479—80。參考：Church 聖教會  
**Indifferentism** 騎牆主義，504  
**Indulgences** 大赦，509，515，692—698。參考：Atonement 補贖；  
Penance, Sacrament of 懺悔聖事；sin 罪  
**Indwelling** 寓居： of the Father and Son 聖父與聖子的，422； of  
God 天主的寓居 67； of the Holy Ghost 聖神的寓居，  
422  
**Inequality** 不等性： of bliss 福樂的不等性，747； of grace 恩寵  
的不等性，427—28； of hell punishment 地獄懲罰的不等性，  
752  
**Inerrancy** 不誤性： of Christ 基督的，275； of Holy Writ 聖  
經的，155  
**Inferences, theological** 伸論，神學的，15  
**Infallibility** 不誤性： of the Bishops 主教的，483； of the Church  
(see Church) 教會的不誤性，15； of the Popes 教宗的，  
483，463—467  
**Infidels** 無信仰者： and good acts 與善行，381； and sufficient  
grace 和足夠的恩寵，392  
**Infinity of God** 天主的無限，52—53，258。參考：God 天主  
**Inspiration** 靈感，158  
**Integrity, gifts of** 完備，恩賜，178，181，184，191  
**Intention** 意向，547，551，569，622，686，721，719，734  
**Intercession** 轉求： of Christ, 基督的，323，35； of the Church

教會的，556； of the faithful (for the living) 信友的（爲生者，506）507，515； (for the dead)（爲死者，506）of Mary 瑪利亞的，352； of the souls in purgatory 煉獄衆靈的，515

Intolerance 不容忍，504

Invocation 敬禮： of the Saints（對）諸神的，510； of the souls in purgatory 煉獄的靈魂的，517

Israel, conversion and salvation 伊撒爾，歸主，救恩，495，759，495

Jahweh 雅威，42，45，56，95，136，218

Jansenism 楊森派，185，188，266，380，391，392，403，479，630

Johannine Baptism 約翰的洗禮，558—9，562。

參考：Baptism（洗禮）

Judgment 審判： general 公審判，217，224，276，493，768—72； particular 個別審判，742—4

Justification 成義： concept 概念，407—9； effect of Baptism 洗禮的功效，563—5； faith and 信心與成義，411—4； grace of 聖化恩寵，415—9； preparation for 成義的準備，411—5

Kant's Critique 康德的批判論，29

Kenosis 貶抑，228，244

Kingship of Christ 基督的王權，301

Knowability of God 有關天主的知識，23—29，192，380

Knowledge 知識： acquired 習知，278—9； of the angels 天使，200； of Christ 基督人性知識，271—77； of the First Parents 始祖，180； infused 灌輸的知識，278； progress 進步，179

Kyrios 對復活的基督之稱呼，229—30

Last Things 末日完成： death 死亡，739； end of world 世界

的終局，771—2； general judgment 公審判，768—72；  
Heaven 天國，744—8； Hell 地獄，748—53； particular  
judgment 個別審判，742—4；Purgatory 煉獄753-8。resurrection  
復活，762—8； second coming of Christ 基督的再來，358  
Legal Church 合法的教會。 參考：Hierarchy 聖統制度  
Life of God 天主生命，68  
Light of glory 榮福之光，39，40，746  
Limbus 古聖所： Patrum 亞巴朗的懷抱，317；743； puerorum 嬰  
孩前廳，194  
Logos 聖言： in St. John 聖若望，102，222； in Philo 斐洛，96  
Love, Divine 天主的愛，78—80；296  
Love of God 對天主的愛； motive of contrition 痛悔的動機，  
672； theological virtue 神學德性，418，423—4，429  
Lutherans 路德。 參考：Protestantism 新教

Macedonianism 馬賽道尼派，90，93，107，422  
Man 人類： body and soul 身體與靈魂，166—7； elevation 提  
昇，173—4； endowment 稟賦，176—80； essential parts  
要素，165—6； image and likeness of God 天主的肖像與相  
同性，142，163，177； origin 起源，162—5； and original  
sin 原罪，183—94； parts 兩個，165—6； soul 靈魂，  
165—72； unity of race 人類源於同一始祖，164。  
參考：Human nature 人性； Body 身體； Person 位格  
Manichaeism 摩尼派，55，81，135，148，165，184，235，375，  
591，722，741，764  
Marana tha 主，來吧！231，762  
Marcionites 馬西翁，570  
Marriage 婚配。 參考：Matrimony, Sacrament of 婚姻聖事  
Mary 瑪利亞： Assumption 升天，342—48，349； Corredemptrix，  
協同救世者，350； death 死亡，342。 dignity 尊榮，326；  
and Eve (與) 厄娃，332，350，353； feasts 節日，355；  
freedom from concupiscence 不染情慾，334—35



- Immaculate Conception 始胎無玷，329—333； and the Incarnation 降生，349； motherhood of God 救主的母親，239，324—6； plenitude of grace 滿被聖寵，327—8； sinlessness 純潔無玷，335； veneration 敬禮，354—6
- Mass, Sacrifice of the 彌撒祭祀： destruction theories 毀壞論，644—5； effects 功效647—8； efficacy 作用，648—50； essence (metaphysical) 形上本質，643—4； (physical) 形體本質，642—3； fruits 果實，651—2； in Holy Writ 聖經所示，633—7； oblation theories 奉獻論，645； and sacrifice of the Cross 與十字架上祭獻，641—2； sacrificial character 祭獻性，632—3； theories of sacrifice 祭祀的幾種理論，644—6； in tradition 傳承所示，637—9； value 價值，650—1。參考：Eucharist 聖體： Real Presence 基督的眞在； Sacrifice 祭祀
- Materialism 唯物論，28，135，154，175，749，763
- Matrimony, Sacrament of 婚配聖事： concept 概念，722； effects 功效，732—3； form 形式，731； in Garden of Paradise 樂園，553，722； identity with marriage contract 與婚約相同，730—2； indissolubility 不可解散性，727—9； jurisdiction of Church and State 教會與國家的轄治權，735—6； matter 材料，731； minister 施行者，733—4； origin 起源，722； priest as witness 司鐸爲證人，731，734； properties 特性，725—30； purpose 目的，725； recipient 領受者，733—4； sacramentality 聖事性，723—5； unity (monogamy) 唯一性（一夫一妻）726—7
- Membership of the Church 教會分子，498—501。參考：Church 教會
- Mediation 中保： of Christ 基督爲天主與人之間的中保，294，349，409，511； of Mary 瑪利亞爲中保，349—54； of the Saints 諸聖之中保，510—4；
- Menanderianism 梅納特派，557
- Mercy of God 天主的仁慈。 參考：God 天主

- Merit 功績： of Christ 基督的，294，314—6，409，477；  
concept 概念，314； of the justified 成義的，430—37；  
740； of Mary 瑪利亞，334 等。 參考：Atonement 補贖；  
Redemption； Revival
- Migration of souls 靈魂遷移說，741
- Millenarism 千年說。 參考：Chiliasm 千年說，742
- Missions, Divine 天主的差遣，108，129—30
- Modernism, position on 現代主義論點： Baptism 洗禮，557；  
Christ 基督，215，277； Church's teaching office 教會的  
教導職務，479； Confirmation 堅振，574； dogma 信理，  
9—10，11；479； Eucharist 聖體，592； hierarchy 聖統，  
448，479； knowledge of God 認識天主，29； Matrimony  
婚配，723； Penance 懺悔，656； primacy 首席權，453；  
resurrection of Christ 基督的復活，319； the Sacraments  
聖事，522，536
- Molinism 摩里納學派，75，154，372，388，396，405
- Monarchianism 一位一體論，88，215，660；
- Monism 一元論 135
- Monoenergetists 單力論者，250
- Monogenism 單元說，164
- Monophysism 一性論，243，246，264，466，541
- Monopsychism 單靈說，168
- Monotheism 一神論，56
- Monothelism 單意論，247，466
- Montanism 蒙丹派，466，479，611，661，665，732
- Morality, natural 自然道德，380—4
- Multilocation 多處臨在，617—8
- Mystery 奧秘。 參考：Eucharist 聖體；Hypostatic Union 二性  
一位結合； vision of God 直觀天主； predestination 預定；  
reprobation 棄絕； Trinity 三位一體
- Mystery cults 神秘敬禮，536
- Mystical Body 基督奧身。 參考：Body of Christ 基督的身體，

Christ 基督； Church 教會； Holy Ghost 聖神

Nature, natural 自然 (天性)，自然的： condition of pure nature 純粹天性方面，182，186，192； of the angels 天使的本質，197； concept 定義，173； end of man 人的目標，176； and hypostasis 天主的位格，256； and supernature 超自然，173。  
參考： Human Nature 人性； Man 人類； Person 位格； Supernature 超自然

Nature Sacrament 自然聖事，553

Necessity 必要性： of the Church 教會的，501—4； concept 概念，541； of creation 創世，142—3； of Divine self-love 天主愛他自己，81； of free acts 自由行為，401—2； of grace 恩寵，373—80； of the Incarnation 道成人身，297； of the Redemption 救贖，295； of the Sacraments 聖事，541—4  
參考： Baptism 洗禮； Confirmation 堅振； Eucharist 聖體； Extreme Unction 傅油； Penance 懺悔

Neo-Platonism 新柏拉圖派，34，47，197

Nestorianism 奈斯多利派，241—2，246，261，275，324，466，541

Nominalism 唯名論者，44，49，312，388，415，435，616

Notions, Divine 天主的表記，125，285

Novatianism 諾伐軒派，105，466，492，655，664，665，732

Occasionalism 機會說，152

Obduracy 執迷不悟，666

Omnipotence of God 天主的全能。 參考： God 天主

Omnipresence of God 處處臨在。 參考： God 天主

Omniscience of God 天主的全然知道。 參考： God 天主， Christ 基督

Ontologism 本體論主義，32

Operation, mode of 行動方式： of Christ 基督內兩種行動方式，247—51； of the Sacraments 聖事產生效果之方式，527—30； operations of God ad extra 天主三位一體對外活動。

freedom 自由，81—2； unchanging 不改變，63； unity 一致性，127，138

**Opinions, theological** 神學意見，16

**Optimism** 樂觀主義，81，145

**Order, Sacrament of** 神品聖事： concept 概念，707； dispenser (extraordinary) 施行者（特殊情形下）720—1； (ordinary) 通常施行者，718—9； effects 功效，716—7； form 形式，715； matter 材料，713； recipient 領受者，717； sacramentality 聖事性，707—9； validity 有效性，714。 參考： Anglican Orders 安立甘祝聖禮； Bishops 主教品； Deacons 執事品。 Ordination 神品； Priests 司鐸品

**Ordination** 神品： of the Apostles 宗徒們，448； of Bishops 主教品，711； of Deacons 執事品，712； of Priests 司鐸，710； reordination 重新施行神品，719； 參考： Order, Sacrament of 神品聖事

**Origenism** 奧力振派，165，169，185，206，251，752，764

**Original sin** 原罪： and Baptism 與洗禮，572； children dying in 帶原罪死亡的兒童，193—4，394； consequences 後果，191—3； denied by Rationalists 唯理主義反對，365； eradication 赦免，186，553，564，567； existence 存在，184—8； freedom of Christ from 基督沒有原罪，281—2； freedom of Mary from 瑪利亞免於原罪，329—33； and marital act 性行爲，191； nature 本質，188—90； transmission 遺傳，191—1

**Palamites** 巴拉彌，49

**Pantheism** 泛神論，28，81，135，171

**Parish Priests** 司鐸。 參考： Priest 司鐸

**Parousia** 參考： Second coming of Christ 基督之重臨。

**Pasibility of Christ** 基督的受苦能力。 參考： Christ 基督

**Pastoral office** 牧導職務： of Christ 基督的，455； of the Church 教會的，448—52

- Pelagianism 白拉奇主義，152，177，185，191，296，302，363，366，373，374，380，385，388，395，403，409，432，466，572，724，740
- Penance, Sacrament of 懺悔聖事： and absolution 赦罪，664—8； concept 概念，652； confession 罪之告明，678—80； contrition 痛悔，671—8； effects 功效，687； extrasacramental satisfaction 聖事以外的補贖，684—5； forgiveness of sins (Church's power) 教會的赦罪權，655—67；690； (sacramentality of) 聖事性，668—70； minister 施行者，690—2； recipient 領受者，692； sacramentality 聖事性，655，668—70； valid reception 有效地領受，550； virtue of penance 懺悔的德性，653—4。 參考： Absolution 赦罪； Confession 告解； Contrition 痛悔； Forgiveness of sins
- Perfection of God 天主的絕對完善。 參考： God 天主
- Perichoresis 互相滲透： Christological 基督內二性的，224，269； Trinitarian 天主三位間的交流，125
- Person 位格： in Christ 基督的位格，241—6； concept 概念，122； in God 天主的位格，123； and nature 人性，256—9。 參考： Hypostasis 二性一位； Hypostatic Union 二性一位之結合； Man, 人； Nature 人性
- Pessimism 悲觀主義，145
- Peter, St. 聖伯多祿： Head of the Apostles 宗徒之長，443； Head of the Church 教會的元首，443； and Paul 與保祿，456； primacy of jurisdiction 轄治的首席權，452—61； representative of Christ 基督的代表，453； successors 繼承人，457—61。 參考： Primacy 首席權
- Petrobrusians 591
- Placet 政府的干預，447，463。 參考： Church 教會； Primacy, State 首席權，政府；
- Platonism 柏拉圖，76，139，165，198，237，752
- Poenalitates 促人修德的方法。 參考： Original sin 原罪，192，565，740； Suffering 痛苦

Poitiers, School of 波阿迪艾的吉爾培學派, 527

Polygenism 多元說, 164

Polytheism 多神論, 56, 188, 195

Poor Souls 衆靈, 亡靈, 515—18。 參考: Souls in Purgatory 煉獄衆靈

Pope 教宗。 參考: Primacy 首席權

Possession 附魔, 206

Potentia oboedientialis 服從潛能, 174, 259, 40

Power 能力: of the angels 天使的, 199; of Christ 基督的, 219, 224, 286; of God 天主的, 82

Praemotio physica 實質的預先推動, 75, 153

Prayer of appeal 求恩的祈禱, 157

Pre-Adamite theory 亞當前人說, 164

Predestinarianism 宿命論 (異說) 389, 400

Predestination 預定, 389, 394—8

Pre-existentialism 先存說, 169, 251

Presbyters 長老們: institution of office 聖職之傳予, 708—9; ministers of Sacraments 施行聖事的人, 544—9; Baptism 洗禮, 569—70; Confirmation 堅振, 584—7; Eucharist 聖體, 628—9; Extreme Unction 傅油禮, 705; office in Church 教會工作, 451; ordination 神品, 710, 718—20; priests, (ordination) 司鐸品, 710; (parish, 參考: priests 司鐸); witness at Matrimony 婚配的證人, 732, 734

Presence, mode of 臨在之方式: of Christ in the Eucharist, 基督真在聖體中, 590; of God 天主的臨在, 67

Prescience of God 天主之預知。 參考: God 天主

Preservation of the world 世界的保存, 150—1, 223

Priest, parish 司鐸, 471, 570, 629, 733。  
參考: Presbyters 長老們

Priestly office 司祭之職: of the Apostles 宗徒的, 448; of Christ 基督的, 302—6; of the Church 教會的, 448—52

Primacy 首席權: basis of Church unity 教會合一的基礎, 488;

of Bishops of Rome 羅馬主教，458—61； nature 性質，461—3； of the Popes 教宗，461； teaching primacy 訓誨上的首席權，463—7。 參考： Bishops 主教； Church 教會； Peter 聖伯多祿

Primitive revelation 原始的啓示，27

Primitive sin 原罪。 參考： Original sin 原罪

Priscillianism 柏利契連派，169，184，235

Processions, Divine 天主的內涵，108—10

Prophecies, Messianic 默西亞的預言，95，215

Proprietates 特徵，124，127

Proskynesis 俯伏足前，218，264

Protestantism position on 新教的主張： development of dogma 信理的演變，11—14； Church 教會441； Christ's knowledge 基督的知識，277； grace 恩寵，364—5； Hypostatic Union 二位一位結合，267； justification 成義，408； merit 功績，430—2； original sin 原罪，185，188； primacy 首席權，453； purgatory 煉獄，515，753； Trinity 三位一體，91—2； veneration (of images) 肖像之敬禮，513； (of Saints) 諸聖，511； (of relics) 遺蹟，512—3； virginity of Mary 瑪利亞之童貞 340； Sacraments 聖事，522，525；532，536，539，542，545； (Baptism)洗禮，566，571； (Confirmation) 堅振，574； (Eucharist) 聖體，610，612，625； (Extreme Unction) 傅油禮，698，705； (Matrimony) 婚配，723，735； (Order) 神品，707； (Penance) 懺悔，655，658，664，667，678，682，685，691； Sacrifice of the Mass 彌撒祭祀，632

Protoevangelium 原初福音，330，345

Providence, Divine 天主的照顧，77，154—7

Punitive justice of God 天主的懲罰性的正義，84

Purgatory 煉獄，505，515—18，693，753—8。

參考： Souls in Purgatory 煉獄衆靈

Ransom 救贖，294，309。 參考：Redemption 救世

Rationalism 唯理主義，177，185，195，215，296，302，305，319，336，365，373，380，557，595，618，763

Real presence 真在，590—601。 參考：Eucharist 聖體

Rebaptisers 重施洗禮者，571

Recapitulation theory 總歸論，308。 參考：Redemption 救世。

Reconciliation 和好，294，304

Recursus ab abusu 司法權的實施，447。 參考：Church 教會；State 政府

Redemption 救世： and the Church 與教會，476； and Ascension 升天，321—3； concept 意義，294； and descent into hell, 降蒞地獄，317—9； freedom on part of God 天主的自由，296—7； and justification 與成義，294； Mary's part in 瑪利亞對救世工程，349—54； merits of Christ 功績，314—6； motive of Incarnation 道成人身的動機，292； necessity for man 人的需要，295，329，332； objective 客體，294，350，359，476； and offices of Christ (teaching, pastoral, priestly) 基督的職務(訓誨、牧導、司祭)298—304； possibility 可能性，294； purpose 目的，291； ransom and reconciliation 救贖與和好，307—8； recapitulation, theory 總歸論，308； and resurrection 復活，317—21； sacrifice of the Cross 十字架上的奉獻，305—9； subjective 主體，294，350，359，476。 參考：Atonement Christ of 基督的代償

Reformers 改革者。 參考：Protestantism 新教派

Revelations, Divine 天主的啓示。 參考：Trinity 三位一體

Relativism 相對論： dogmatic 信理的相對論，11

Relics 遺蹟： veneration of 的敬禮，512—3

Reordination 重新施行神品。 參考：Order 神品聖事； Sacrament of 聖事，719

Reprobation 棄絕(的奧理) mystery of 的奧理389，398—400

Reproduction theory 再生論，604。 參考：Eucharist 聖體

Restoration of all things 萬有復興。 參考：Apocatastasis 清除說



Resurrection 復活： of Christ 基督的，317，762； of the dead 死者的復活，625，762—8

Revelation 啓示： conclusion of 終點，12； immediate (formal) 直接（正式）7； mediate (virtual) 間接的（潛在的）8，15； Modernist position 現代主義的見解，9； Protestant position 新教的見解，9； necessity (absolute) 絕對必要的，176，384； (moral) 道德，384； primitive 原始的啓示，27

Revival 恢復： of merits 功績的（恢復）688； of the Sacraments（恢復）聖事，529—30；551—2，703，735； of sins 罪之（不能恢復）688—9

Sabellianism 薩培里派，89，93，107

Sacrament 聖事： character 印記，532—5； concept 概念，522； definitions 定義，520； efficacy (ex opere operato) 聖事本身產生效果，526—7； (objective) 客觀，525—7； form 形式，522—3； grace of 聖事的恩寵，530—2； intention 意向，528—30，547—9，550； institution 建立，536—8； matter 材料，522—3； minister 施行者，544—9； mode of operation 產生效果的方式，527—30； necessity 必要性，541—3； number 數字，539； orthodoxy and 純正信仰與，545—6；549； pre-Christian 基督以前，553—5； recipient 領受者，549—52； revival 恢復，529—30；551—2，703，735； and sacramentals 與類聖事，555—6； sacramentum (res sacramenti) 聖事所代表的實物，524，551； as signum 記號，535； substance 本質，538

Sacramentals 類聖事： concept 概念，555； and Sacraments 與聖事，555—6

Sacred Heart, veneration of 對聖心的崇拜，265—7

Sacrifice 祭獻： of Christ on the Cross 基督十字架上的，305—9； of Christ in heaven 基督在天國的，645； of the Church 教會的，448—52； concept 意義，304； of the Mass 彌撒的，632—40。 參考：Eucharist 聖體； Mass 彌撒

**Sacrilege** 褻瀆行爲，548，631  
**Sadducees** 撒杜塞人，195，762  
**Saints** 聖人： *canonization* 聖人的列品，483； *veneration* 敬禮，510—2  
**Salvation** 得救： *God's will of* (參考： *God* 天主) 天主的意志； *and necessity for Church* 教會的必要性，563，576； *and necessity for Sacraments* 聖事的必要性，542—3。  
 (參考：每一件聖事)  
**Sanctifying Grace** 聖化恩寵： *attributes* 性質； *and charity* 與愛德，417； *comity* 禮品，423—6； *concept* 概念，415—9； *definitions (ontological)* 定義(本體論)415—7； *(theological)* 神學，417—9； *effects* 效果，419—23； *as effect of Sacraments* 聖事的效果； *endowment with (angels)* 天使的賦予，232—4； *(Christ)* 基督，329—33，539； *(First Parents)* 始祖，205； *and good works* 善工，427—8； *nature* 本質，415—9  
**Satisfaction** 補贖，682—5。 參考： *Atonement* 補贖； *Penance*，*Sacrament of* 懺悔聖事  
**Scepticism** 懷疑論，28  
**Scheol** 陰府，168，317，744  
**Scientia beata** 直觀。參考： *Christ* 基督  
**Schism** 離異者，488，500，503，719  
**Sanctity** 聖德： *of Christ* 基督的，283—6； *of the Church* 教會的，490—3； *of God* 天主的，60，408，755  
**Satan** 撒旦。 參考： *Devil and Demons* 魔鬼與惡魔  
**Science, concept of** 科學特徵，3  
**Scientia media** 中間知識。 參考： *Christ* 基督  
**Scotists** 司各脫斯派，8，44，50，258，262，283，287，293，311，361，396，417，528  
**Second Coming** 重臨： *of Christ* 基督的重臨，277，323，758—62； *of Elias* 厄利里，740，759； *of Henoch* 厄諾客，740  
**Self-redemption** 自救，296。 參考： *Redemption* 救贖  
**Semi-Arianism** 半亞略派，90，107

Semi-Pelagianism 半白拉奇主義，364，374，375，385，388，395

Semi-Traditionalism 半傳承主義，28

“Servant of God” 天主之僕，263

Severianism 塞凡里派，250

Silentium obsequiosum 尊敬的緘默，18

Simplicity of God 天主的單純性。 參考：God 天主

Sin 罪： and Divine co-operation 與天主的參與，151； of First Parents 始祖的（罪疚）182—4； forgiveness 赦免，408； and the Incarnation 與道成人身，292—3； original（參考：Original sin 原罪）原罪； remission of punishment 罪罰的赦免，565，567，625，648，649，682，692—8，703，754。  
參考：Absolution 赦罪； Atonement 補贖； Indulgences 大赦； Penance, Sacrament of 懺悔聖事

Sinlessness 無辜： of Christ 基督的無辜，280—3； of God 天主的，60； of Mary 瑪利亞的，335，344

Sinners 有罪的信者。 grace for conversion 以恩寵悔改，291—2； members of the Church 教會分子，492—3； and morally good acts 與道德善行，381—3

Six days of creation 六日之創造。 參考：Creation 創造

Socialism 索青派，92，185，215，302； Soia fides doctrine 依持的信心，413，542

Sorrow 痛苦。 參考：Contrition 痛悔

Soul 靈魂： death 死後，742； endowment 稟賦，176—81； form of body 身體，166—7； immortality 永存性，167—9； individuality 個別性，167—9； loss of 失落，184，191； origin 來源，169—73； restoration（參考：Justification 成義）and Sacraments 與聖事，529； sleep 睡眠，742； time of creation and infusion wandering 被創造與灌注的時刻，172—3；（參考：Migration of souls 靈魂遷移說）wounding through sin 因罪之損損，192—3

Spirit, Holy 聖神。 參考：Holy Ghost 聖神

Spirits, evil 魔鬼。 參考：Devil and Demons 惡魔

Spiritualism, Platonic 柏拉圖的精神論, 165, 722  
 State 國家, 政府: and Church 與教會, 448, 463  
     and Marriage 與婚姻, 736  
 Stoicism 斯多噶派, 54, 198, 212, 364, 428, 748  
 Subdeacons 參考: Order, Sacrament of 神品聖事  
 Subordinationism 附屬說, 89, 466  
 Suffering 痛苦: consequence of sin 罪的後果, 179, 183—4, 192;  
     freedom from: in original state and heaven 原始境界的無痛苦, 179; 天國的無痛苦, 744—6; object of Divine will 天主意志的對象, 79; and the resurrected body 與復活的肉身, 766—7; and the scientia beata of Christ 與基督幸福直觀, 274  
 Suffrages 代行善工: for the damned 為地獄靈魂, 518, for souls in purgatory 為煉獄衆靈, 515, 754  
 Supernature, supernatural 超自然, 超自然的, classification 分類, 174; concept 定義, 173; end (of angels) 天使的超自然終極, 200; (of man) 人的超自然終極, 176; endowment (of angels) 天使的稟賦, 200—1; (of man) 人的稟賦, 176—81; and nature 自然, 174—5;  
 Syncretism 折衷派, 406  
 Talmud 塔爾慕, 213  
 Teaching office 訓誨的職務: of Christ 基督的訓誨, 298; of the Church 教會的, 448—56, 481—5  
 Theology 神學: classification 分類, 5—6; concept 定義, 1; dogmatic 信理的, 6—7; natural and supernatural 自然神學與超自然神學, 2; positive 實證, 6; science of faith 信仰的科學, 4—5; scientific character 科學的特徵, 3—5; speculative 思考, 6; unity 合一, 5; and wisdom 與智慧, 4  
 Thnetopsychism 靈魂死滅說, 168, 743  
 Theotokos 天主的母親, 241, 324。 參考: Mary 瑪利亞  
 Thomism 多瑪斯學派(士林學派) 8, 44, 75, 153, 158, 172, 257,

287, 292, 330, 396, 399, 404, 420, 435, 526, 503, 644, 719  
, 746, 751

Tolerance 容忍, 504

Traditionalism 傳承主義, 27

Traducianism 傳殖說, 171

Transfiguration 復活: · of Christ 基督的 320, 321, 593; of  
human body 復活之身體, 766—7

Trent, Council of, ( passim ) 特倫多大公會議

Trichotomism 三分論, 166, 237

Trinitarianism 三神論, 90—91, 98, 107

Trinity, the 三位一體: appropriations 歸名法, 128—9;  
character 奧秘性, 131—2; and creation 與創世 142—5;  
doctrinal decisions 頒布的信理, 92—3; generation and spiration  
所生與所發 118—9; generation of the Son 子生於父, 109—  
10, 115—16; heresies 異說, 88—92; God 天主: the  
Father 聖父, 100—1; the Holy Ghost 聖神, 103—4; the  
Son 聖子, 102—3; and human reason 與理智, 132; and  
Hypostatic Union 與二性一位, 259; missions 差遣, 129—30;  
notions 表記, 125; objections to 對(三位一體)反對意見,  
132; perichoresis 交流, 125—6; Persons, Divine 天主三  
位, 124; processions 內涵, 108—14; proprietates 特徵,  
124; relations, Divine 天主的內在關係, 120—22; spiration  
of the Holy Ghost 聖神發於, 110—14, 117—8; testimony  
(of New Testament) 新約的作證, 97—100, 100—7; (of  
Old Testament) 舊約, 95—6; (of Tradition) 傳承, 105—  
7; Trinitarian formulas 信理的定式, 97—100; Unity of  
operation 對外活動的一致性, 127—8; of the Three Persons  
三位, 104-5

Truth of God 天主的真理。 參考: God 天主

Truths, Catholic 教會真理, 14—6, 482; of reason 理智真理,  
15—6, 482

- Ubiquity doctrine** 遍在論, 592
- Unicity of God** 天主的唯一性。 參考: God 天主
- Unity of the Church** 教會的合一性。 參考: Church 教會
- Utraquists** 兼領二形, 610, 627
- Veneration** 敬禮: of the angels 對天使的, 205; of Christ 對基督的, 263—7, 511, 614; of the Eucharist 對聖體, 614; of images 肖像, 268, 513—4; of Mary 對瑪利亞, 354—6; of relics 遺蹟, 268, 512—3; of the Saints 對諸聖, 510—11
- Veracity of God** 天主的誠實。 參考: God 天主
- Vicarious atonement** 代贖。 參考: Atonement 代償; Redemption 救世。
- Virginity of Mary** 瑪利亞終身童貞, 335-42。 參考: Mary 瑪利亞
- Virtues** 德性: cardinal 樞德, 193, 425; infused 傾注的德性, 285, 367, 423, 429, 531, 564, 581; moral 倫理德性, 424—5; theological 神學德性, 423—4
- Visibility of the Church** 教會的可見性。 參考: Church 教會
- Vision of God** 直觀天主。 參考: God 天主
- Votum** 願望。 參考: Desire 願望
- Waldensianism** 華爾道派, 545, 584, 628, 655, 699, 750
- Wycliffianism** 威克里夫派, 545, 584, 655, 699, 711
- Will** 意志: of the angels 天使的, 199; Christ's 基督的, 247, 282; freedom of 自由, 192, 401—7, 432; of God 天主的, 77—83, (and evil) 與惡的 80; (object) 對象, 78; (perfection) 完善, 77
- Wisdom** 智慧: Divine 天主的, 76, 96, 138, 151, 169, 297; theology is 神學是 (一種智慧) 4
- World** 世界: beginning in time 時間上的開始, 145 等; creation 創造, 135; destruction 毀滅, 771; end of 終局, 758—72; government 管理, 154ff; idea 概念 138 等; preservation 保存, 150f.; purpose 目的, 139; restoration 更新, 751, 772; work of Divine wisdom 天主智慧的作品, 138
- Wounds** 創傷, 193; of the body 身體的, 193; of human nature 人性的, 193; of the soul 靈魂的, 193

國立中央圖書館出版品預行編目資料

天主教信理神學／奧脫 (Ludwig Ott) 著：王維賢譯，  
—四版。—臺北市：光啓，民80}

冊：公分

譯自：Grundriss der Katholischen dogmatik

參考書目：面

含索引

ISBN 957-546-055-3 (一套：平裝)

1. 天主徒 2. 神學

242

80003357

## 天主教信理神學 (下)

中華民國五十八年四月初版

中華民國八十五年二月四版二刷

◆版權所有·翻版必究◆

著者：奧脫  
譯者：王維賢  
准印者：台北總教區總主教狄剛  
出版者：光啓出版社  
地址：台北市辛亥路一段24號  
電話：編輯部(02)367-1750 門市(02)367-6024  
發行部(02)368-4922 傳真(02)367-2050  
郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)  
登記證：行政局新聞局局版台業字第94號  
發行者：甘國棟  
承印者：永望文化事業有限公司  
地址：台北市師大路170號3樓之3  
電話：3680350  
定價：260元

10702b

ISBN 957-546-055-3 (一套：平裝)

ISBN 957-546-056-1 (下冊：平裝)

# 輔大神學叢書

1. 耶穌基督史實與宣道 樂英祺譯 150元
2. 第二依撒意亞 詹德隆・張雪珠等合著 80元
3. 福音新論 張春申著 90元
4. 耶肋米亞先知 劉家正等編著 130元
5. 保祿使徒的生活、書信及神學 房志榮編著 95元
6. 神學——得救的學問 王秀谷等譯 130元
7. 約伯面對朋友及天主 劉家正等編著 110元
8. 性愛、婚姻、獨身 金象達著 120元
9. 絕妙禱詞——聖詠 房志榮、于士諍合譯 150元
10. 創新生活的心理基礎 朱蒙泉著 80元
11. 聖事神學 劉賽眉編著 100元
12. 箴言——簡介與詮釋 胡國楨等著 120元
13. 生命的流溢 牧民心理學 朱蒙泉著 120元
14. 教會本位化之探討 張春申等著 130元
15. 原罪新論 溫保祿講述 90元
16. 聖詠心得 黃懷秋譯 90元
17. 與天主和好——談告解聖事 (新版) 詹德隆著 110元
18. 病痛者聖事 溫保祿講述・李秀華筆錄 65元
19. 救恩論入門 溫保祿講述・李秀華筆錄 130元
20. 基本倫理神學 詹德隆著 200元
21. 白首共此心 徐可之著 180元
22. 基督的啟示 張春申著 100元
23. 天主教基本靈修學 陳文裕著 200元
24. 宗徒書信主題介紹 穆宏志編著 150元
25. 人——神學中的人學 谷寒松著 200元
26. 天主恩寵的福音 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 150元
27. 基督的教會 張春申著 130元
28. 天主論・上帝觀 谷寒松・趙松喬合著 220元
29. 耶穌的名號 張春申著 100元
30. 耶穌的奧蹟 張春申著 140元
31. 解放神學：脈絡中的詮釋 武金正著 260元
32. 重讀天主教社會訓導 李燕鵬譯 130元
33. 神學簡史 張春申著 120元
34. 做基督徒(上) 楊德友譯 300元
35. 做基督徒(下) 楊德友譯 320元
36. 落實教會的屬靈觀 蘇立忠著 180元
37. 基督信仰的生態環境神學 谷寒松・廖湧祥合著 320元
38. 教會的使命與福傳 張春申著 100元
39. 舊約導讀(上) 房志榮著 290元
40. 舊約導讀(下) 房志榮著 310元



## 新約導讀叢書

- |   |        |                                 |      |
|---|--------|---------------------------------|------|
| ① | 10139a | 新約導論 蔣梅譯                        | 100元 |
| ② | 10139b | 馬爾谷福音 王慧敏譯                      | 120元 |
| ③ | 10139c | 路加福音 呂芬蓉譯                       | 150元 |
| ④ | 10139d | 瑪竇福音 曹定人譯                       | 150元 |
| ⑤ | 10139e | 宗徒大事錄 張雪珠譯                      | 130元 |
| ⑥ | 10139f | 保祿書信導論 潘震澤譯                     | 100元 |
| ⑦ | 10139f | 迦拉達書及羅馬書 楊世雄譯                   | 100元 |
| ⑧ | 10139h | 格林多前後書<br>項國寧·孫淑玲合譯             | 120元 |
| ⑨ | 10139i | 斐理伯書·厄弗所書·哥羅森書<br>費肋孟書 陳真譯      | 90元  |
| ⑩ | 10139j | 弟茂德前書·弟茂德書<br>弟茂德後書 陳永禹譯        | 90元  |
| ⑪ | 10139k | 希伯來書 吳終源譯                       | 100元 |
| ⑫ | 10139l | 雅各伯書·猶達書<br>伯多祿前書·伯多祿後書<br>吳終源譯 | 100元 |
| ⑬ | 10139m | 若望福音及書信<br>蕭立明 陳永禹合譯            | 130元 |
| ⑭ | 10139n | 若望默示錄<br>楊世雄 陳永禹合譯              | 150元 |

## < 靈修經典叢書 >

205104	七寶樓台	趙雅博譯	150元
205132	七重山	梁偉德譯	120元
20593	父，隨祢安排	王敬弘譯	100元
20597	心靈的黑夜	黃雪松譯	90元
205120	不知之雲	鄭聖沖譯	100元
205173	默觀生活探秘	江炳倫譯	110元
20544	師主篇	耿稗思著	130元

## 人格修養啓靈叢書

20609	心身的潛力	伊瑞拉著·宋稚青譯	60元
20610	智能的修養	伊瑞拉著·宋稚青譯	35元
20620	成功者的座右銘(合訂本)	周增祥譯述	150元
20622	清晨鐘聲	周增祥譯	80元
20626	微笑的天使	周增祥譯	200元
20639	怎樣改善人際關係	朱秉欣著	100元
20630	面對孤獨	鄭玉英譯	50元
20635	人生的挑戰	孫振青·黃文郁合譯	60元
20633	三度生命	鄭聖沖編譯	180元
20651	邁向成熟	沈錦惠譯	80元
20652	躍	沈秋桂譯	60元
20653	成長的最後階段	孫振青譯	80元
20670	從中年再起步	沈錦惠譯	110元
20671	痛苦這個啞謎	沈載祺譯	100元



ISBN 957-546-056-1 \$260



9 789575 460563 00260

10702B