

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第七冊：論信德與望德

第二集·第二部 第一題至第二十二題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
II-II, Q 1 ~ 22

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第七冊：論信德與望德

第二集·第二部 第一題至第二十二題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
II-II, Q 1 ~ 22

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

集數	冊數	翻譯者	審閱者	
第一集	第一冊	高旭東、陳家華	李震、周克勤	
	第二冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第三冊	劉俊餘	周克勤	
第二集 第一部	第四冊	劉俊餘	周克勤	
	第五冊	劉俊餘	周克勤	
	第六冊	劉俊餘	周克勤	
	第二部	第七冊	胡安德	周克勤
		第八冊	胡安德	周克勤
		第九冊	胡安德	周克勤
		第十冊	胡安德	周克勤
		第十一冊	胡安德	周克勤
		第十二冊	胡安德	周克勤
		第三集	第十三冊	陳家華、周克勤
第十四冊	陳家華、周克勤		劉俊餘、周克勤	
第十五冊	王守身、周克勤		周克勤	
補編	第十六冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第十七冊	陳家華、周克勤	劉俊餘	

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

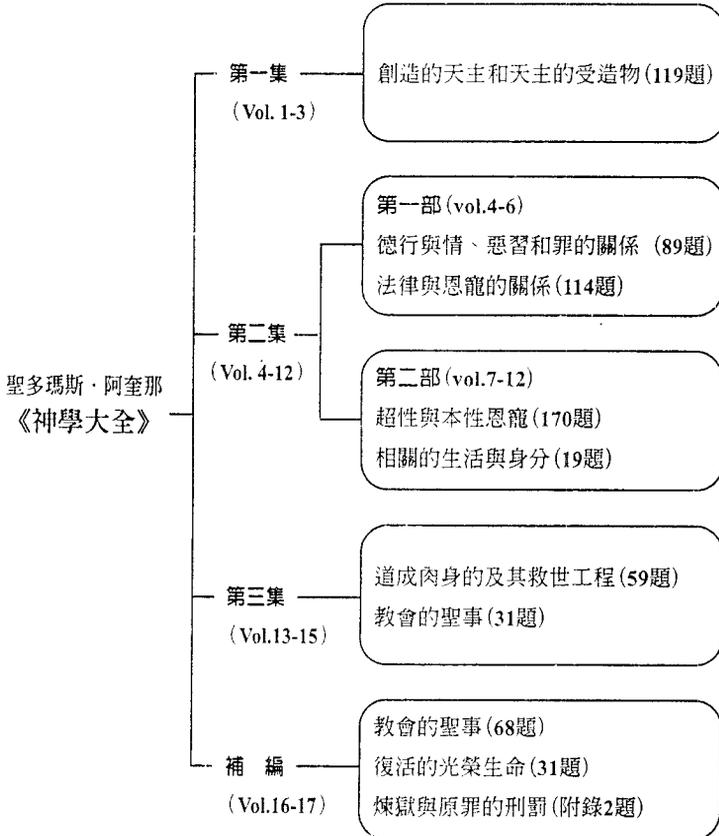
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

1. 《神學大全》中文版，主要根據拉丁文版 Sancti Thomae Aquinatis, “Summa Theologiae”, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, Madrid, S. A..並參考英文、德文、法文、義大利文及西班牙文版本做部分修正，以符合著作者原意，期適合國人的閱讀習慣。

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：

質疑（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）

舉出數個與此論點相反的對立意見。

反之（Sed contra／On the contrary）

根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。

正解（Respondeo dicendum quod／I answer that）

闡述多瑪斯自己的主張與分析。

釋疑（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）

逐條回應「質疑」列舉的反對意見。

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

5. 正文中首次出現的歷史人名、書名和教會會議，皆以括號註明拉丁文名稱，以及人物的生卒、會議的起迄年代。

6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：

哲學家：亞里斯多德

註釋家：亞威洛哀

大 師：彼得隆巴

神學家：納西盎的額我略

法學家：柴爾穌

宗 徒：聖保祿

中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。

7. 聖經卷名、人名與章節的摘錄，主要根據天主教思高聖經學會發行的聖經。若有不符之處，則按照周克勤神父覆函譯者

所言：「教父與聖師引用聖經時較為自由，而且由於所用版本不同，章節數亦可能不同。遇有此種情形，應以神學大全之原文為準，但可在括弧內加以必要的註釋。」此外，「Vulgate」原譯為「常用聖經」，為統一用語，採取思高聖經學會一九七五年出版之《聖經辭典》內的名稱，改譯為「註解」（拉丁文通行本）。

8. 聖經章節的原文引用，均以標楷體呈現，以表示多瑪斯在《神學大全》中所有的論述、思辯的基礎，都是忠於聖經原意、發揮福音的主旨；這樣的編排也希望協助讀者易於做清晰的對照。
9. 《神學大全》拉丁文與英文版本，皆將註解置入正文中，增加閱讀的便利性與流暢度，中文版亦採取這樣的方式。
10. 天主教會的聖人譯名，主要以天主教主教團秘書處公布的「聖人譯名」為主；但是就人名、書名、地名的部分，延用人耳熟能詳的名稱，如：奧斯定、額我略等舊譯，一方面為尊重原譯者，另一方面也避免新譯名可能造成的生疏感。

第七冊

論信德與望德

——第二集第二部 第一題至第二十二題——

目 錄

第二集第二部 前言	1
第二集第二部 簡介	3
<hr/>	
第一題 論信德的對象	25
<hr/>	
第一節 信德的對象是否為第一真理	26
第二節 信德的對象是否是一按命題方式陳述的合成事物	27
第三節 假的事物可否成為信德的對象	29
第四節 信德的對象是否可以是一些看見的事物	31
第五節 信德的事物是否可以成為知識的對象	33
第六節 應信的事物是否應分為某些條文	36
第七節 信德的條文是否隨時增加	38
第八節 信德條文的數目是否適當	41
第九節 將信德條文編在一篇信經裡是否適宜	45
第十節 教宗是否有權編製信經	47
<hr/>	
第二題 論信德的內心行爲	50
<hr/>	
第一節 相信是否就是贊同地思想	50
第二節 將信德行爲分為信賴天主、信天主和信仰天主是否適當	53

第三節	為得救是否必須相信一些超出自然理性之上的事物	55
第四節	是否必須相信那些可用自然理性證明的事物	57
第五節	人是否必須明顯地相信一些事物	59
第六節	是否人人都同樣必須明顯地相信	61
第七節	為得救是否人人都必須明顯地相信基督的奧蹟	63
第八節	為得救是否必須明顯地相信天主三位一體	67
第九節	相信是否有功勞	68
第十節	支持我們信德的理性理由，是否減少信德的功勞	71
<hr/>		
第三題	論信德的外表行為	74
<hr/>		
第一節	明認信德是不是一個信德的行為	74
第二節	為得救是否必須明認信德	76
<hr/>		
第四題	論信德的德性	78
<hr/>		
第一節	「信德是所希望之事的實體，是未見之事的確證」， 信德的這個定義是否恰當	78
第二節	信德是否歸屬於理智	82
第三節	愛德是不是信德的形式	84
第四節	是否不成形的信德可以變為成形的，或成形的信 德可以變為不成形的	86
第五節	信德是不是一種德性	88
第六節	信德是不是單一不分的	91
第七節	信德是不是諸德之首	93
第八節	信德是否比知識以及其他理智之德更為確實	95
<hr/>		
第五題	論有信德者	98
<hr/>		
第一節	天使或人在其原始狀態下是否曾有信德	98

第二節	魔鬼是否有信德	101
第三節	一個不相信一條信理的異端派人士，對於其他的 信理是否還能有不成形的信德	103
第四節	一個人的信德是否可以大於另一個人的信德	105
第六題 論信德的原因		108
第一節	信德是否由天主灌輸給人	108
第二節	不成形的信德是否也是天主的一種恩賜	110
第七題 論信德的效果		113
第一節	畏懼是不是信德的一種效果	113
第二節	淨化心靈是不是信德的一種效果	115
第八題 論聰敏之恩賜		117
第一節	聰敏是不是聖神的一種恩賜	117
第二節	聰敏之恩賜是否能與信德同時並存	120
第三節	聰敏之恩賜只是鑑賞性的，抑或也是實踐性的	121
第四節	是否所有在恩寵狀態下的人，都有聰敏之恩賜	123
第五節	沒有聖化恩寵的人是否也有聰敏之恩賜	125
第六節	聰敏之恩賜是否與其他恩賜不同	127
第七節	「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」 此真福第六端是否與聰敏之恩賜相配	129
第八節	聖神果實中之信德是否與聰敏之恩賜相配	131
第九題 論明達之恩賜		134
第一節	明達是不是一種恩賜	134

第二節	明達之恩賜是否關於天主之事物	136
第三節	明達之恩賜是否是實踐的知識	139
第四節	「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」此真福第二端是否與明達之恩賜相配	140
第十題 總論不信		143
第一節	不信是不是罪	144
第二節	不信是否以理智為其主體	145
第三節	不信是不是最大的罪	147
第四節	是否不信者每一個行為都是罪	149
第五節	是否有多種不同的不信	150
第六節	外邦人或外教人的不信，是否重於其他各種的不信	153
第七節	是否應該與不信者公開辯論	155
第八節	是否應該強使不信者接受信德	157
第九節	是否可與不信者來往	160
第十節	不信者對信徒是否有統治或管轄權	162
第十一節	不信者的宗教儀式是否應予容許	165
第十二節	猶太教徒以及其他不信者的幼小子女，是否應該相反他們父母的意思而給他們付洗	167
第十一題 論異端		171
第一節	異端是不是一種不信	171
第二節	異端是否真與信德的事物有關	174
第三節	是否應該容忍異端教徒	176
第四節	教會是否應該接納回頭改過的異端教徒	179

第十二題	論背棄信德	182
第一節	背棄信德是否屬於不信	182
第二節	君王是否因背棄信德而喪失對屬下的統治權，致使屬下不再有義務服從他	184
第十三題	總論褻瀆之罪	187
第一節	褻瀆是否相反明認信德	187
第二節	褻瀆是否常是死罪	189
第三節	褻瀆之罪是不是最大的罪	191
第四節	受永罰者是否犯褻瀆之罪	192
第十四題	論褻瀆聖神	195
第一節	反對聖神的罪是否與源自某種惡意的罪相同	195
第二節	將反對聖神的罪分為六種是否適當	198
第三節	反對聖神的罪是否能被赦免	201
第四節	人是否能不犯其他的罪，而首先犯反對聖神的罪	203
第十五題	論心智的盲瞽與感覺的遲鈍	206
第一節	心智盲瞽是不是罪	206
第二節	感覺遲鈍是不是與心智盲瞽不同	208
第三節	心智的盲瞽與感覺的遲鈍是否來自肉慾的罪	210
第十六題	論有關信德、明達和聰敏的誡命	213
第一節	在舊約法律裡，是否應該含有關於信德的誡命	213
第二節	在舊約法律裡，是否適當地制訂了有關明達和聰敏的誡命	216

第十七題	論望德	219
第一節	希望是不是一種德性	219
第二節	永福是不是望德固有的對象	221
第三節	一個人是否能夠希望別人得到永福	223
第四節	人是否可合法地寄望於人	224
第五節	望德是不是向天主之德	226
第六節	望德是不是異於其他向天主之德的德性	228
第七節	望德是否先於信德	229
第八節	愛德是否先於望德	231
第十八題	論望德的主體	233
第一節	望德是否以意志為主體	233
第二節	享永福者是否有望德	235
第三節	受永罰者是否有望德	237
第四節	世途旅人的望德是否有確定性	239
第十九題	論敬畏之恩賜	241
第一節	天主是否能受人畏懼	242
第二節	將畏懼分爲孝愛的、初步的、奴隸的、世俗的， 是否適當	243
第三節	世俗的畏懼是否常是不好的	246
第四節	奴隸的畏懼是否是善的	248
第五節	奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否相同	250
第六節	奴隸的畏懼是否能與愛德相容並存	251
第七節	畏懼是不是智慧的開始	253
第八節	初步的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否不同	255
第九節	畏懼是不是聖神的恩賜	257

第十節	是否愛德長則畏懼消	260
第十一節	在天鄉是否還有畏懼	261
第十二節	神貧是不是與敬畏的恩賜相配的真福	264
<hr/>		
第二十題	論失望	267
<hr/>		
第一節	失望是不是罪	267
第二節	是否能沒有不信而有失望	269
第三節	失望是不是最大的罪	271
第四節	失望是否來自沮喪	273
<hr/>		
第二十一題	論妄望	276
<hr/>		
第一節	妄望所依恃的是天主，抑或是自己的能力	276
第二節	妄望是不是罪	278
第三節	妄望是否相反敬畏甚於相反望德	280
第四節	妄望是否來自虛榮	281
<hr/>		
第二十二題	論關於望德和敬畏的誠命	283
<hr/>		
第一節	是否應有關於望德的誠命	283
第二節	是否應有關於敬畏或畏懼的誠命	285

前 言

在一般地總論德性(virtus)、罪惡，以及其他有關倫理的問題之後，現在必須逐一加以分別討論（參看第二集第一部第六題引言）；縱談倫理道德，得益並不很多，因為實際的行爲，是具有個別的具體情況。關於某一個倫理的問題，可以從兩方面來做個別的討論：第一，從倫理問題的質料本身，例如：討論這個德性，或這個罪惡；第二，從倫理問題對人之某些個別身分或地位(status)的關係，例如：討論屬下或長上，行動者或默觀者，以及人的任何其他分際。爲此，我們首先特別討論那些關於人的一般身分的倫理問題，然後第一七一題再討論那些與人的某些特殊身分有關的倫理問題。

關於第一點應該注意，假如把各種德性、恩賜或神恩(donum)、罪惡和誡命，一一分別討論，就必須多次重複一樣的話。因爲凡是願意充分研究「毋行邪淫」這條誡命的，就必須探討姦淫這個問題；而姦淫是一種這樣的罪惡，必須認識了與它相反的德性，才能認識它。所以，如果把德性，以及與它相關的（聖神的）恩賜、相反的罪惡、積極的或消極的誡命等，都放在一起同時來討論，就可以進行得更扼要而迅速。這樣討論的方式，對於各種不同的罪惡，也很適宜；因爲在前面第二集第一部第七十二題已經說明過了，罪惡的分類是因其質料或對象而不同，不是因犯罪者其他方面不同的情形，例如：心情、言語、行動，或者由於疾病、無知、惡意以及其他類似的各種不同的情形。無論是行爲正直，不偏不頗的德性，或是相反德性，越規踰矩的罪惡，它們所關涉的質料是相同的。

這樣，全部倫理問題，都可以綜合在德性裡來討論；而所有的德性，又可以簡化爲七種：其中三種是向天主之德，應先

予討論；其餘四種則是樞德或達德，應放在以後第四十七題來討論。在智性德性之中，有機智或明智一樣德性被列為樞德之一；技術或藝術則不屬於倫理。因為倫理是關於可為者（行為之對象），而藝術則是關於可做者（創作之對象），這在前面第二集第一部第五十七題第三及第四節已經說明過了。其他三種智性德性，即智慧（上智）、悟性（聰敏）、知識（明達），與聖神的一些恩賜的名稱相同（拉丁文方面如此），要在討論與這些恩賜相關的德性時，再一起討論。至於所有其他道德涵養性德性，都可以歸在樞德內，已如上述第二集第一部第六十一題第三節。為此，在討論某一個樞德時，討論一切與它相關的德性，以及與它相反的罪惡。這樣，沒有一個倫理問題將被棄置不談的。

簡 介

《神學大全》的第二集第一部，是總論道德倫理的普遍基本問題，屬於所謂的「普通倫理學」。第二集第二部則深入分論道德倫理的各個部分，屬於所謂的「特殊倫理學」。假使把第二集第一部所討論過的部分，如：行爲、情、德性、罪過與法律誠命等等，再照原來次序，逐一進一步加以討論，勢必會有許多重複。所以，多瑪斯選擇了七種主要德性作爲討論的骨幹。先討論某一主要德性本身，隨即討論與它相關的其他德性、恩賜、罪過與誠命。「所以，如果把德性，以及與它相關的（聖神的）恩賜、相反的罪惡、積極的或消極的誠命等，都放在一起同時來討論，就可以進行得更扼要而迅速。」（前言）。

七種主要德性是三項「向天主之德」，即信德、望德和愛德；以及四殊德或達德，即智德、義德、勇德和節德。「這樣，全部倫理問題，都可以綜合在德性裡來討論。而所有的德性，又可以簡化爲七種：其中三種是向天主之德，應先予討論；其餘四種則是樞德或達德，應放在以後來討論。」（前言）。

有關上述七種主要德性的討論，適用於具有一般身分的人。針對人類生活中的分際，以及某些特殊身分，多瑪斯增添了最後一部分——第一七一題至第一八九題，用它來討論特殊的恩寵、生活及身分。所以，這第二集第二部，前後共有八個主題。

根據以上八個主題，中文譯本的這一部分，原可分爲八冊。不過，有關各主題的討論長短不一，篇幅相差懸殊；像關於義德的討論，幾乎十倍於關於望德的討論。有鑑於此，我們一方面保留原著的八個主題，一方面對中文譯本略加調整，改編爲六冊，以求各冊在頁數方面的某種平衡。

這六冊依次是：

全集第七冊：論信德與望德。

全集第八冊：論愛德。

全集第九冊：論智德與義德。

全集第十冊：論義德的部分。

全集第十一冊：論勇德與節德。

全集第十二冊：論特殊恩寵、生活與身分。

簡介信德與望德

多瑪斯按照自己在前言裡規定的步驟，在有關信德的這一部分裡——第一題至第十六題：第一，先討論信德本身；第二，討論與信德相關的聖神的恩賜，即聰敏與明達；第三，討論相反信德的惡習或罪惡；第四，討論有關信德的積極和消極誠命（參看第一題引言）。

第一題至第七題，討論信德本身。多瑪斯首先指出：信德之所及，即信德的質料對象，是第一真理，即天主；以及其他與天主有關的事物。這裡也包括受造物，但只是著眼於它們與天主相關的一面。信德所根據的，不是所信之事物本身的明顯性，而是天主的權威，因為這是第一真理所啓示的。此稱為信德的形式對象。（參看第一題第一節）。

信德的行為——信，是指理智贊同所信的事物。只是這贊同，不是為事物本身的明顯性所迫，而是基於意志的選擇和命令；是意志推動理智去贊同。因為，信德的內容超越人的自然理性，是所謂「看不見的」，理智站在自己的立場，贊同與否皆可。但是人之嚮往並追求至善天主的意志，卻選擇並促使理智去贊同，因為這些事物來自天主，並指向天主。所以，信德的行為——信，是理智在意志的推動或命令下，贊同信德的對象或內容。（參看第一題第四及第五節）。

信德的行爲，可以分爲內心的行爲和外表的行爲（第二題引言）。內心的行爲是指理智之贊同本身；而外表的行爲，即是把這內心的贊同彰顯於外，即所謂的明認信德。「誠則形，形則著，著則明。」（《中庸》第二十三章）第三題第一節正解：「按照《格林多後書》第四章13節的『我們既然具那同樣的信德，我們也信，所以也說』，明認信德的事，按照自己的類別，係以信德的事爲目的。因爲外面的說話，是爲表達內心的思想。所以，正如內心有關信德之思想，真是信德的行爲，同樣外表明認信德的事，也是信德的行爲。」第十二題第一節釋疑2：「信德不僅是內心要相信，而且外面的說話和行動，也都要證明內在的信德；因爲明認是一個信德的行爲。」

信德的行爲——信，第一步可以分爲明顯的（或明確的），和不明顯的（或隱然的）。必須明顯地相信的，是信德的直接首要對象，即那些爲得救享永福所必須信的事物。對其他屬於間接次要對象的事物，有不明顯的信德即可。第二題第五節正解：「所以，必須說，信德直接的對象是那些能使人獲得真福的事物，至於間接而次要的對象，則包括天主在聖經裡所說過的一切事物。關於信德的首要各點或各條條文，人必須明顯地相信它們，正如必須有信德一樣；可是，關於信德的其他各點，人並不須要明顯地相信它們，只要它不明顯地，即隨時準備相信它們，如同他隨時準備相信在聖經裡的一切事物一樣。只在他清楚知道，某些事物是包括在信德道理之內時，他才必須明顯地相信它們。」

信德的行爲並不止於贊同，它還進一步指向意志的目的，即善；而善是愛的對象和目的。所以，信要進一步「以愛德行事」（《迦拉達書》第五章6節）。第四題第三節正解：「信德的行爲指向意志的對象，即以善爲其目的；而這作爲信德目的之善，亦即天主之善，也是愛德自己的對象。所以，愛德之稱爲

信德的形式，只因為信德的行為，是藉由愛德來完成和形成。」以愛德行事的信德，或實有愛德為其形式的信德，成為已形成的信德，稱為成形的信德，即活信德；反之，則稱為不成形的信德，即所謂死信德。不過，成形的信德與不成形的信德，並不是兩「種」不同的信德，好像它們構成兩個不同的別類 (species) 一樣；它們只是同一「種」或別類信德的不同境界。第四題第五節釋疑3：「成形的信德與不成形的信德，並非在類別上有所不同，好像它們屬於兩個不同的別類。它們彼此之不同，有如在同一別類之中，完善的與不完善的之分別一樣。」第四題第四節釋疑4：「當成形的信德變為不成形的信德時，改變的不是信德本身，而是信德的主體，即靈魂；靈魂有時有信德而沒有愛德，有時有信德亦兼有愛德。」第六題第二節正解：「信德之不成形，並非屬於信德之類別或本質；因為信德之被稱為不成形，是由於它缺少一種外在的或外來的形式。」

上述這種信德，不是人自己修練而成的，而是天主灌輸給人的。因為，無論是信德的內容，或是促使人贊同的內在動源，都是來自天主。第六題第一節正解：「信德需要兩件事。第一，應信的事必須向人提出；要令人明顯地相信一件事，這是必要的。第二件為信德所需要的事是，信德必須贊同那些給他提出的事。為此，關於第一點，信德必須來自天主。因為屬於信德的事，超出人的理性；所以，除非天主把它們啓示給人，人絕不會知道它們的。關於第二點，即人贊同那些屬於信德的事，既然人由於贊同信德的事，而被提舉在其本性之上，這必然是來自一個在人內心催促他的超自然的動源，而這動源就是天主。所以，就『贊同』這個信德的主要行為來說，信德來自在人內心用恩寵催促人的天主。」

在討論了信德本身之後，多瑪斯在第八題及第九題繼續討論與信德相關的二（聖神的）恩賜，即聰敏和明達。信德在於理

智的贊同。但理智的贊同必須知道所贊同的事物是什麼，亦即給信德。

所提出的事物是什麼；這種領悟是聰敏之恩賜的工作。其次，也必須判斷是否應予相信，以及信後如何堅持；這是明達之恩賜的工作。

第八題第五節釋疑3：「信德只包括贊同所提出之事，而聰敏卻包括對其理的一種領悟。」第八題第六節釋疑2：「聰敏之恩賜，是關於恩寵所賜予的那種知識的最初原理的；不過，它與信德不同。因為贊同這些原理，是屬於信德的事；用心智去透識所說的事物，是屬於聰敏之恩賜的事。」聰敏是對原理性的信德內容察覺其意，以便領悟。它能是鑑賞性的或實踐性的，端看它所領悟的原理性的內容是何等性質。完善的聰敏，隨信德之德性而來。不過，第八題第八節釋疑2：「信德不能完全先於聰敏；因為對於所提出的事物，假如不稍稍領悟它的話，就不可能相信而贊同的。不過，完善的聰敏是隨著信德德性而來的；而這種完善的聰敏，卻又有信德的確實跟隨其後。」

就像聰敏一樣，明達也是在信德之前，已開始發揮作用，雖然完善的明達是隨信德的德性而來。第九題第一節正解：「要使人的理智能夠完全贊同信德的真理，需要兩件事：第一件就是對所提出的他應該相信的事物，他必須充分掌握，而這是屬於聰敏之恩賜的事；第二件就是對於這些事，他必須有一個正確而確實的判斷，因而能夠辨別什麼是應該相信的，什麼是不應該相信的。關於這事，就需要明達之恩賜。」但是明達的主要工作，是信後應該堅持這些信德的事物。第八題第六節正解：「關於供信德相信的事物，在我們應有兩件事：第一件事就是這些事物應用理智去深入或領悟；而這是屬於聰敏之恩賜的事。第二件事就是一個人必須正確地判斷這些事物，他必須注意，自己應該堅持這些事物，而是遠離與其相反的事物。而這樣的

判斷如果是有關天主的事物，就是屬於智慧之恩賜的事；如果是有關受造之物，就是屬於明達之恩賜的事；至於把這判斷應用到個別的行爲上，那就是屬於超見之恩賜的事。」第九題第二節正解：「所以，知道天主之事叫作智慧；而知道人間的事，則叫作明達。明達之恩賜，只是關於人間事物或其他受造的事物。」至於智慧之恩賜，由於它第九題第二節釋疑1：「更與那使人的心智與天主結合的愛德相關」，要留待第四十五題討論愛德時討論。超見之恩賜則留待第五十二題，關於指導個別行爲的智德時討論。

在第三部分，多瑪斯討論相反信德及聰敏和明達二恩賜的惡習或罪過。相反信德的有不信、異端、背棄信德和褻瀆；相反二恩賜的有心智盲瞽和感覺遲鈍，以及愚昧無知。

所謂不信，能是單純的、消極的不信，即因不知而不信；也能是積極的不信，即知或聽而拒信，或加以輕視。後者「就是不信(infidelitas)的真義；而不信是罪，也是按照這個意思」(第十題第一節正解)。第十題第三節釋疑2：「不信中包含無知，也包含反對信德的事物；在這第二方面，它是一個極重大的罪。」它大於道德腐敗的罪，但並不大於相反向天主之德的罪(第十題第三節正解)。

不信之罪有三種。第十題第五節正解：「既然不信之罪在於反對信德，這可能有兩種形式：或在接受信德以前加以反對，這就是外教人或外邦人的不信；或在接受相信基督的信德之後，而加以反對——或在預象方面反對，而這就是猶太教徒的不信；或在真理之顯現方面反對，而這就是異端教派的不信。所以，一般地來說，我們可以把不信，分爲以上這三種。」

異端也是一種不信，雖然也可以把它視作變質或扭曲的信德。第十一題第一節正解：「那正確地持有基督信德的，是用自己的意志，在那些真正屬於祂的道理的事上，贊同基督。爲

此，一個人可以以兩種方式，背離基督信德的正道。第一，因為他不願意贊同基督自己。這樣的人可以說對於目的本身，懷有一個不良的意志，這是屬於外教人或猶太教徒的那種不信。第二，因為他雖然有意贊同基督，卻沒有選擇那些表示它贊同基督的事；因為他不選擇基督實在傳授的事，卻選他自己心中的意見。所以，異端是一種屬於那些明認基督的信德，卻破壞信理的人的不信。」

背棄意謂背離或離開。一個基督徒可能因違反天主的滅命，犯了死罪而離開天主；一位修會會士或神職人員，也可能因不忠於自己的聖召，而離開天主。但這種背棄或離開，不是全面的。它仍然能有信德，與天主保持著某種基本的聯繫。假如背棄的對象是信德，則等於與天主完全斷絕了關係。**第十二題第一節正解**：「不過，如果他背棄信德，那麼他就好像完全脫離了天主。因此單純而絕對的背棄，即導致背棄信德的背棄，叫作『惡意的背棄』。這樣，所謂單純的背棄（背棄信德），屬於不信。」如此背棄信德，同樣是極重大的罪。

褻瀆之為惡，在於它藉著不當的贊同，減損天主的美善：或是因為它把不合於天主的事物歸於祂，或是因為它不承認天主所有的美善。**第十三題第一節正解**：「這種對天主之善的減損，或者只在理智方面，或者也在情緒方面。如果它只是在心裡，那麼它是內心的褻瀆。如果它顯露在外面的言詞上，那麼它是口舌的褻瀆。褻瀆之相反明認信德，就是照最後這個意思來說的。」**第十三題第三節正解**：「褻瀆相反明認信德，因此它含有不信的嚴重性。如果再給它加上意志的憎惡，這個罪就更加重大了；如果它再用說話向外表示出來，就更為嚴重了。」

有一種特殊的褻瀆罪，即褻瀆或相反聖神的罪。多瑪斯引述了過去相關的三種不同的解說：相反聖神的罪，第一是指說褻瀆聖神的話；第二是指終身執迷不悟，至死不知悔改；第三

是指鄙視、反對能阻止人犯罪的聖神的果實，懷著惡意，選擇罪惡本身，以犯罪得罪天主為樂。多瑪斯以這三種解說為基礎，進而隨從彼得隆巴的分類法，將褻瀆聖神的罪分為六種（第十四題第二節正解）。至於說，相反聖神的罪不能被赦免，多瑪斯也根據第十四題第三節正解列出的三種不同解說，分別予以不同的詮釋。

關於相反明達之恩賜的愚昧無知，前在第二集第一部第七十六題裡已討論過。故在第十五題裡，多瑪斯只討論相反聰敏之恩賜的心智盲瞽和感覺遲鈍。

心智的盲瞽是在於缺欠心智或理智方面明見的本源。相反聰敏的心智盲瞽，是因為不去利用聰敏這一明見的本源。第十五題第一節正解：「有時由於一個人自動地使自己的意志不去注意這一本源，如同《聖詠》第三十五篇4節所說的：『他不願領悟，致使自己不去行善。』有時由於一個人的心，更在忙著他所更喜歡的事物，因而使他無法去注意這一本源，如同《聖詠》第五十七篇9節所說的：『烈火（即肉慾）掉在他們的身上；他們將不見天日。』由於這兩種情形，而造成的心智的盲瞽，都是罪。」。

第十五題第二節正解：「遲鈍為銳利之反。以形體物來說，如果它們用視覺、聽覺或嗅覺，從遠處就能察覺到一樣可感覺的對象，就說它們的感覺銳敏；相反的，如果它們只能就近察覺到大的、可感覺的對象，那麼就說它們的感覺遲鈍。」把這貼用到有關聰敏的認識方面，則「感覺遲鈍是指人在觀察神性事物時，心智所有的萎靡無力；至於心智的盲瞽，則表示完全缺欠對這些事物的認識。二者都相反聰敏的恩賜，因為人是藉這恩賜，察覺及認識神性的事物，而且還能深入細察其最內在的精微。這樣的遲鈍，像心智的盲瞽一樣，含有罪的特徵，因為它是有意義的；例如一個由於貪戀肉慾之物，而不愛或忽視去仔細觀察神性事物的

人，所顯示出來的。」（第十五題第二節正解）。

關於與信德、聰敏及明達相關的誠命，多瑪斯在第十六題裡，並未多加討論；而其討論的著眼點，也只是這些誠命與舊約法律的關係。他指出：信天主存在，是舊約法律的基礎。制定法律者，應是為自己的屬下制定法律。反過來說，接受法律者，應該承認制定法律者的存在，並承認自己從屬於他。舊約法律是天主給以色列民族制定的法律。這一事實，應說假定以色列民族相信天主的存在，並承認自己從屬於天主。肯定這兩點，於是成為舊約法律中關於信德的首要誠命。第十六題第一節正解：「所以，信德是法律的誠命所先應該假定的。為此，《出谷紀》第二十章2節用：『我是上主你的天主，是我領你出了埃及地』這些話，把那屬於信德的，放在法律的誠命之前。同樣在《申命紀》第六章4節裡，先有這樣的話：『以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主』，然後才開始記述誠命。」在這基礎上，續有許多禁止破壞此一基本信德的消極的誠命，也有一些關於宣導此一基本信德的積極的誠命。但此一基本信德的積極開展，卻有待於新約時代。第十六題第一節正解：「在舊約法律裡，不應該把那些信德的奧祕，告訴一般的人民。因此，假定了他們相信唯一的天主，在舊約法律裡，未曾頒布其他有關信之事物的誠命。」

第十六題第二節釋疑1：「凡是相信天主的，其明達和聰敏，在於恪守法律的誠命。所以，首先應該頒布法律的誠命，然後使人知道（明達）並明瞭或領悟（聰敏）它們。」關於藉教、學以獲知誠命，默想遵行誠命，以及牢記保存誠命，舊約法律中都有相關的規定（第十六題第二節正解）。

關於望德，多瑪斯循例先討論望德本身；然後討論與望德相關的敬畏的恩賜；其後討論相反望德的惡習或罪過，即失望和妄望；最後討論有關望德和敬畏的誠命。

首先應該指出的是：望德的希望不是指屬於感覺嗜慾的希望之情，而是指來自天主恩寵的習性，即向天主的德性。

德性的特徵是使人的行為成為善行為，而人行為之善的標準有二：「一個是近而同質的，即理性；一個是遠而超越的，即天主。每一個達到理性或天主本身的人類行為，是善的。」（第十七題第一節正解）希望的對象是未來的和困難的，但是可能的。望德的對象我們固然不能靠自己的能力得到，但是「藉著天主的神佑，而為我們成為可能，我們仰賴天主神佑的希望，便上達天主。所以，由此可見希望是一樣德性，因為它使人的行為成為善的，並達到它應有的標準」（同上）。

望德使我們仰賴天主的神佑，達到所希望的善。第十七題第二節正解：「這樣的善就是永生，即永遠享見天主；因為我們所希望於天主的，不是小於天主的善，而是天主自己。所以，望德想得到的專有的和主要的善，就是永福。」因為所謂永生、永福，就是永遠享見天主。

望德指向享見天主，以天主為最後目的。此外，望德也以天主為主要成因，因為人是仰賴天主的神佑，而希望得到永福。為此，而稱望德為向天主的德性。第十七題第五節正解：「望德之有德性之理或性質，是因為它達到人性行為的最高標準。它達到這個標準，一方面把它當作第一成因或主動原因，這是因為望德仰賴它的幫助之故；同時又把它當作自己的最後目的原因，這是因為望德期望享有它而得幸福之故。由此可見，望德這一德性是以天主為主要對象。所以，顯然望德是向天主之德。」誠然，天主之外我們還希望許多別的事物。不過，除非這些事物與天主有關或指向天主，它們不會成為望德的對象。第十七題第五節釋疑1：「無論望德期待得到什麼別的東西，總是因為這些東西指向天主，或者有如指向最後目的，或者有如指向第一成因。」

基於上述一切便也不難推知，人是否可以或應該如何寄望於人。**第十七題第四節正解**：「正如永福之外不能再合法地希望別的善，有如最後目的，而只能當作導致永福之目的者。同樣，也不能合法地寄望於任何一個人，或任何一個受造物，有如促成永福之第一原因；而只能寄望於一個人，或一樣受造物，有如一個次要的和工具性的主動者，以便利用其幫助，而去獲得任何與永福有關的善。按照此方式，我們去求助於聖人。」

一個有望德之希望的人，常會希望自己得到永福，享見天主；這是普遍的和必然的，或者說，是絕對的。此外，假使有別人存在，又假使一個人與這些別人有愛的聯繫，愛之如己，自然也會推己及人，希望別人也和自己一樣，能得到永福，享見天主。**第十七題第三節正解**：「所以，希望直接關於一個人自己的善，而非屬於另一個人的善。不過，如果先已假定一個人與另一個人有著愛的結合，那麼這個人就可以希望和願意另一個人得到某一樣東西，如同為他自己一樣。如此，人也能夠希望另外的人得到永福；這是因為他與那個人由愛聯繫在一起的緣故。」

信德、望德和愛德，都是向天主之德，都使我們歸附天主。不過，歸附的方式彼此有所不同。**第十七題第六節正解**：「愛德使人為了天主自己而歸附祂，用熱愛之情，將人的心靈與天主結合。信德使人歸附天主，有如我們的認識真理之源；因為我們相信，天主告訴我們的，都是真的。至於望德，則使人歸附天主，有如我們之圓滿美善或福樂的根源；這是因為藉著望德，我們信賴天主的神佑，以得到真福。」正因為如此，**第十七題第七節正解**：「絕對地來說，信德先於望德。望德的對象，一方面是永福，另一方面是天主的神佑。二者都由信德給我們提示出來，因為是藉著信德，我們知道我們能夠得到永生，而且為了這個目的，天主的神佑常準備著幫助我們。由此

可見，信德先於望德。」。至於望德與愛德的先後，必須分開來說。**第十七題第八節正解**：「按照產生的途徑，望德先於愛德。因為，正如一個人由於怕被天主懲罰而停止犯罪，並開始去愛天主；同樣，望德也導向愛德，這是因為一個人由於希望得到天主的賞報，而努力去愛天主，並遵守祂的誡命。在另一方面，按照成全的次序來說，愛德自然先於望德。為此，愛德愈進步，望德也愈完善。」於此，應該注意的是**第十七題第八節釋疑2**：「希望，以及一切嗜慾的動態，皆發自某種愛，即人用以愛其所期待之東西的愛。可是，並非每一種希望都來自愛德，只有成形的望德的動態，才來自愛德。」

希望雖以認知為前題，但它本身是嗜慾的行動。**第十八題第一節正解**：「人有兩種嗜慾，即：感覺嗜慾，它又分為憤情和慾情；以及理智嗜慾，又叫作意志。既然如此，類似的行動中，那些發生在低級嗜慾裡的，帶有情；而那些發生在高級嗜慾裡的，卻不帶有情。可是，望德的行為不可能屬於感覺嗜慾，因為那作為這個德性之主要對象的善，並不是一樣可感覺的善，而是天主的善。所以，望德是在於那高級的叫作意志的嗜慾裡，而不是在於那其中含有憤情的低級嗜慾裡。」

望德之希望的對象是一種未來的、困難的，以及可能的善。缺少其中任何一項要件，尤其是第一項和第三項，望德即不能成立。在天鄉享永福者，已在享見天主；為他們來說，已無所謂未來。而在地獄中受永罰者，註定已不可能享見天主；為他們來說，已無所謂可能。所以，他們都沒有望德，不是望德的主體。只有尚在旅途中的人，才能是望德的主體。**第十八題第二節正解**：「既然一樣困難而可能的善，除非它是未來的，不可能隸屬於希望；所以，當永福不是未來的，而是現有的時候，那就不能再有望德存在。因此，望德有如信德，就在天鄉消失了；二者都不可能是享永福者所有的。」誠然，天堂的聖

人們，仍在希望世人能和他們一樣，將來要享見天主。不過，**第十八題第二節釋疑3**表示：「一個人在有望德的時候，一直是以同一望德，無論是爲他自己，或者是爲別人，都希望能夠得到永福。可是，到了他已享永福，沒有了他原來用以希望自己得到永福的那種望德的時候，他固然還能夠希望別人得到永福，不過不是用望德，而是由於愛德的緣故。」**第十八題第三節正解**：「假如受永罰者，不知道自己受罰的永久性，就不可能是真正的懲罰。爲此，這是受永罰者不幸的處境，就是他們明知自己絕無辦法可以逃避懲罰，而到達永福。由此可見，受永罰者不能把永福視作一件可能的事，正如享永福者也不能把它視作一件未來的事。因此，無論是享永福者，或是受永罰者，都沒有望德。另一方面，在旅途中的人，不管是在現世的旅途也好，或是在煉獄裡也好，都可以把永福視作一件未來可能的事。」

談完望德本身之後，多瑪斯繼續討論與望德密切相關的恩賜，即敬畏的恩賜。**第十九題第九節釋疑1**：「孝愛的畏懼與望德彼此緊連，相輔相成。」孝愛的畏懼，使人因愛天主而怕得罪天主，這就是敬畏的恩賜。**第十九題第九節正解**：「被算作聖神七種恩賜之一的畏懼或敬畏，是孝愛的或純潔的畏懼。」

敬畏的恩賜既然是一種畏懼，所以多瑪斯首先討論天主是否能爲人所畏懼。畏懼與希望相反。希望有兩個對象：一是所希望之事或善，一是能帶來此希望之事或善者。畏懼的對象也有兩個：一是相反人意志的事，即所謂惡的事物本身；一是能給人帶來此惡或相反意志之事者。**第十九題第一節正解**：「畏懼也能有兩個對象：一個是人所想逃避的惡，一個是帶來此惡者。這樣，按照第一個意思，天主既是至善，不可能成爲畏懼的對象。不過，按照第二個意思，祂就可能成爲畏懼的對象；這是因爲有些惡能逼近我們，或者是從祂那裡來的，或者是針

對與祂的關係的。」從天主那裡來的惡或災禍，如：天主的懲罰；針對與天主的關係的惡，如：犯罪使人背離天主，喪失永福。前者為懲罰之惡，後者為罪過之惡。所以，為望德之對象的天主，也能是畏懼的對象。第十九題第一節釋疑2：「對於天主，我們可以看祂用以懲罰罪人的公義，也可以看祂用以解救我們的仁慈。在我們方面，看天主的公義，能激起我們畏懼；可是看天主的仁慈，卻又使我們產生希望。因此，天主在不同的觀點方面，又是希望的對象，又是畏懼的對象。」

針對人與天主的關係，多瑪斯將畏懼分為四種：世俗的、奴隸的、孝愛的，以及初步的。第十九題第二節正解：「我們現在所討論的，是那使人以某種方式，歸向天主或背離天主的畏懼。由於畏懼的對象是惡，所以有時人因其所怕之惡而背離天主；這就是所謂人性的或世俗的畏懼。有時他卻因其所怕之惡而歸向天主，並依附於祂。這樣的惡有兩種，即：懲罰之惡，以及罪過之惡。為此，如果一個人，由於怕受罰而歸附天主，就有奴隸的畏懼。可是，如果他因怕犯罪而歸附天主，就有孝愛的畏懼；因為一個為人子的，理應怕得罪自己的父親。不過，如果他是由於兩方面的畏懼而歸附天主，那麼就有介乎前二種畏懼之間的初步的畏懼。」簡言之，人因怕失掉現世的善或事物，而犯罪背離天主，這是世俗的或人性的畏懼；人因怕天主的懲罰，而依附天主，不敢犯罪背離祂，這是奴隸的畏懼；人因孝愛天主，而怕犯罪得罪祂，這是孝愛的畏懼。兼有奴隸的和孝愛的畏懼，這是人起步的一般情形，故稱為初步的畏懼。

世俗的或人性的畏懼，基於人愛事物勝過愛天主。所以，寧願犯罪背離天主，以保有世物。這種愛和畏懼，都是不好的。第十九題第三節正解：「為此，世俗之愛本來是指人藉以信賴世物有如目的的那種愛；這樣，世俗之愛常是不好的。可

是，畏懼生自愛，因為人怕失去他所愛的東西。所以，世俗的畏懼就是那來自世俗之愛，有如來自一種惡根一般的畏懼。因此，世俗的畏懼常是不好的。」

至於第十九題第四節釋疑3.：「奴隸的畏懼，以它的本質來說，只表示畏懼懲罰」。而畏懼懲罰能引人歸向天主，進而為愛天主而怕得罪天主。第十九題第四節正解：「所以，奴隸的畏懼本質上是好的，但它的奴隸性卻是不好的。」所謂奴隸性，是指被迫遵守誡命，而非自動的遵守誡命；尤其是，它隱含有假使沒有懲罰，就會犯罪的意思。第十九題第四節正解：「為此，奴隸的畏懼，就其為奴隸性的來說，是與愛德相反的。不過，上述奴隸性，並非屬於奴隸的畏懼的類別或本質，正如不成形性，也不是屬於不成形的信德的類別或本質。」

基於上述一切，可知奴隸的畏懼內的奴隸性，不能與愛德相容並存。因為，愛德使人由於愛天主，而怕犯罪得罪天主；而奴隸性使人假使沒有懲罰，就會犯罪背離天主；二者是互相衝突的。不過，奴隸的畏懼本身，或以其本質來說，是可以與愛德並存的。因為一個尚未達到完善境界的人，能是一面愛天主，一面畏懼懲罰。第十九題第六節正解：「為此，奴隸的畏懼，從其奴隸性方面來看，不能與愛德相容並存；可是，奴隸的畏懼的本質，卻能與愛德相容並存，正如人愛自己，能與愛德相容並存一樣。」第十九題第八節釋疑2.：「這種奴隸的畏懼，如果排除了它的奴隸性，以它的本質來說，的確能與愛德同在一起的。」至於它們之間的消長，則應該說：「奴隸的畏懼，在關於它的奴隸性方面，有了愛德，就完全被驅走；不過，那怕受罰的畏懼，在本質方面，卻仍然留在。這種畏懼，在愛德增長時就消滅，尤其是關於它的行動方面；因為一個人愈愛天主，就愈少怕懲罰。」（第十九題第十節正解）至於孝愛的畏懼，則是如第十九題第十節正解所說：「愛德長，則孝愛的

畏懼必然亦長，效果亦長一樣。因為，一個人愈愛另一個人，就愈怕得罪他，與他分離。」對於天主也是一樣：一個人愈愛天主，就愈怕得罪祂，與祂分離。這是針對現世旅途中的人而說的。

奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，雖然同是畏懼，可以並存；但是性質不同，不屬於同一種或別類。因為孝愛的畏懼的對象是怕犯罪，而奴隸的畏懼的對象是怕懲罰，二者之對象不同；而種或別類，是按對象來區分的。第十九題第五節正解：「奴隸的畏懼所畏避的懲罰之惡，與孝愛的畏懼所畏避的罪過之惡，在種類上是不同的。由此可見，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，在本質上不相同，在種類上彼此有分別。」

「敬畏或畏懼上主，是智慧的開始。」（《聖詠》第一一一篇10節）這話應如何解釋？首先應該指出，這裡所說的智慧，不像哲學家所討論的智慧一樣，只是鑑賞的或思辨的；它同時也與人的實際生活密切相關，指導人與天主結合，是生活的規範。其次，一物的開始，能從它的本質來看，也能從它的效果來看。第十九題第七節正解：「為此，智慧的開始，在它的本質方面就是智慧的第一原理，即信條。按照這個意思來說，信德是智慧的開始。可是，依其效果來說，智慧的開始就是智慧開始行動的起點；如此則畏懼或敬畏是智慧的開始。不過，奴隸的畏懼和孝愛的畏懼，其方式有所不同。」奴隸的畏懼是消極的起點，因怕受罰而驅除與天主結合的障礙，即罪惡；如同《德訓篇》第一章27節所說的：「敬畏或畏懼上主，驅除罪惡。」（同上）孝愛的畏懼或敬畏，則積極地引導人歸附天主，與天主結合。「純潔的或孝愛的畏懼之為智慧的開始，則有如智慧最先的效果。既然以天主的理則來指導人類的生活，這是屬於智慧的事；所以在開始的時候，人必須首先敬畏天主，服屬在祂權下。因為，如此才會隨後在一切事上，接受天主的統

治。」(同上)第十九題第七節釋疑3：「爲此，《德訓篇》第二十五章16節說：『敬畏上主是愛上主的初步；信德是依附上主的起源』。」

敬畏上主既是愛上主的開始或初步，所以還未達到完善的境界。才起跑的人，或初學的人，一般都有這種情形。所謂「初步的畏懼」，就是指初學者在不完善的境界所有的畏懼。第十九題第八節正解：「初學者已開始藉著愛德的開始，具有初步的孝愛的畏懼，只是他們的孝愛的畏懼還不是完善的，因爲他們還未到達完善愛德的程度。爲此，初步的畏懼之與孝愛的畏懼的關係，正如不完善的愛德之與完善的愛德的關係。可是，完善的愛德與不完善的愛德的不同，不是在於本質方面，而是在於程度方面。所以，也應該說：這初步的畏懼，如同我們在這裡所瞭解的，與孝愛的畏懼，在本質上並沒有什麼分別。」它們的分別也只是在程度方面。

上述幾種畏懼之中，哪一種是聖神的恩賜？這是本題的核心問題。聖神的恩賜使人易於、敏於接受聖神的推動，致力於與天主的結合，不再存有什麼抗拒。據此，世俗的和奴隸的畏懼，都不可能是聖神的恩賜，因此它們仍存有抗拒和犯罪背離天主的意志。第十九題第九節正解：「被算作聖神七種恩賜之一的對天主的畏懼或敬畏，是孝愛的或純潔的畏懼。因爲聖神的恩賜是屬於靈魂能力方面的某些習性的成就，使這些能力易於接受聖神的推動。可是，要一樣東西易於接受某一主動者的推動，第一個條件就是它應該是順服那推動者，而非反抗那推動者。因爲被推動者如對推動者反抗，推動的行動就會受阻。這就是孝愛的或純潔的畏懼所實行的；因爲有了這樣的畏懼，我們就敬重天主，避免與祂分離。」

談完現世旅途中的人的畏懼，多瑪斯最後將問題轉移到在天鄉享永福的聖人們身上，問他們是否還能有畏懼。第十九題第

十一節正解：「奴隸的畏懼，或怕受懲罰的畏懼，在天鄉是絕對沒有的；因為這樣的畏懼，已被永福所必有的安全驅除了。」同樣也不可能再有世俗的或人性的畏懼，因為現世旅途中的生活已成爲過去。「至於孝愛的畏懼或敬畏，由於它與愛德一同增長，藉完善的愛德，也臻於完善。所以它在天鄉的行動，與現在它所有的行動彼此不同。」（同上）所以可以說，在天鄉享永福者，仍有孝愛的畏懼或敬畏。不過，這不是說他們還像世人一樣，害怕犯罪背離天主；因為他們已堅定於善，不可能不肯服從天主。說他們有孝愛的畏懼或敬畏，第一是說他們在天主的大能前感到驚訝、驚奇。「天上那些不斷注視祂的大能者，一面瞻望，一面戰慄。可是，他們的戰慄不是懲罰性的，不是畏懼的戰慄，而是驚訝的戰慄。也就是說，因為他們看見天主的超絕偉大和奇妙莫測，而感到驚奇。」（同上）第二是說他們敬重天主，而甘願臣服其下，不敢、也不會有所僭越。第十九題第十一節釋疑2：「天主固然沒有畏懼，因為祂沒有什麼在祂之上，而祂應該服屬其下的；可是，我們卻不能因此就說，享永福者也沒有畏懼或敬畏——他們的幸福在於完全服從天主。」

在聖神的敬畏的恩賜之後，繼續要討論的是相反望德的惡習或罪惡，即失望與妄望。

望德基於信德。意志的嗜慾活動基於理智的認知。理智的理解錯誤，也導致符合此錯誤理解的嗜慾活動錯誤。第二十題第一節正解：「關於天主，理智的正確理解是：人類的救恩，以及罪人的寬恕，都是從天主而來的。錯誤的意見則認爲，天主不肯寬恕懺悔的罪人，或者祂不肯用聖化的恩寵，使罪人回頭歸向祂。所以，正如那符合正確理解的望德的行動，是可稱讚的德性行動；同樣，那符合關於天主的錯誤意見，而與望德相反的失望行動，是不良而有罪的。」

錯誤的見解能是來自普遍的認知方面，也能是來自關於個別事物的認知方面。就如三段論中結論的錯誤，能是來自大前題，也能是來自小前題；同樣，人的失望能是基於普遍否定或懷疑天主的仁慈，也能是基於對個別事件的錯誤認知，以為自己罪孽重大，不配獲得天主仁慈的寬恕。在後一種情形下，信德並沒有被否定。所以，並不是唯有人失掉信德，陷入不信的罪時，才會失望。第二十題第二節正解：「一個人在普遍方面持有信德的正確評斷，譬如說：在教會裡有赦罪的權力；同時卻有可能受著一個失望行動的折磨。即對他來說，由於他是在這樣的情形之下，自認已失去了得到赦罪的希望，因為他的估計在這件個別事件上已被破壞了。這樣說來，沒有不信，也可能有失望；正如沒有不信，也可能犯其他的死罪一樣。」

向天主之德，以天主為對象。所以，相反向天主之德的罪，是直接相反天主，重於其他的罪。至於相反信、望、愛三向天主之德的罪，孰輕孰重，就應該說：「不信、失望，以及憎恨天主，都相反向天主之德。如果我們把憎恨天主和不信與失望相比，我們就會發見，以它們本身來說，即在它們自己的種類方面，它們是比較重大的罪。因為，不信是由於一個人不相信天主自己為真實的；而憎恨天主則是由於一個人的意志反對天主的仁善本身；至於失望，則在於一個人不希望分有天主之仁善。由此可見，不信和憎恨天主之相反天主，是針對天主本身；而失望之相反天主，則是針對我們分享祂的仁善。所以，就其本身來說，不相信天主是真實的，或者憎恨天主，比不希望從天主那裡得到光榮，罪過更大。」（第二十題第三節正解）不過，針對我們來說，相反望德的失望，卻更為危險，「因為望德使我們遠避罪惡，引導我們去追求善的事物；為此，如果有人放棄了望德，就會肆無忌憚地陷於罪惡，並放棄善行。」（同上）。

望德使人希望仰賴天主的神佑，獲享永福，即享見天主。

一個人缺乏這方面的希望，能是由於受到肉體快樂的影響，特別是性快樂的影響，使自己對神性的事物感到厭倦，故不予重視；或認為永福容易獲得，無需努力。因此，有人認為失望來自淫慾，這是意志不懷希望的外在原因，即來自感覺嗜慾的原因。不過，意志本身也能由於灰心喪志而感到失望，這是意志不懷希望的內在原因。因此，也有人說失望來自沮喪（acedia）。**第二十題第四節正解：**「因為沮喪是使人灰心喪志的憂懼。」至於**第二十題第四節釋疑3：**「不肯細想天主的恩惠，這樣的疏忽也是從沮喪來的。」因為，沮喪者念念不忘的，是那些使他灰心喪志的悲痛的事，不容易想到偉大的和喜樂的事，除非他付出了很大的努力，從憂苦中重新站起來。

第二十一題第一節正解：「妄望似乎表示一種奢望，或過度無節的希望。」這種過度的希望，能是基於過度信賴人自己的能力。「以那人仗恃自己的能力希望來說，如果他所希求的，自認為能夠得到，其實卻超出他的能力之上，這就是妄望。」（同上）也能是基於過度信賴天主的能力。「至於那信賴天主神力的希望，也可能由於過度無節而成為妄望；就是說，如果一個人所希求的善或利益，認為靠著天主的神力和仁慈是可能的，其實它卻是不可能的，例如：一個人希望不用悔改而得到罪的赦免，或希望沒有功勞而得享榮福。」（同上）所以，**第二十一題第二節釋疑2：**「妄望表示過度的希望，並不是說，人對天主存有過度的希望，而是指人希望從天主那裡，得到一些於天主不適宜的東西。」

妄想是不正當的嗜慾活動，基於對自己和對天主的錯誤認知，所以是罪。而且**第二十一題第一節釋疑1：**「人妄恃天主的妄望，比過度仗恃他自己的能力，罪過更大。」望德是向天主之德，以天主為對象。相反望德的妄望，也應該是注重過度信賴天主這一方面。就這方面來說，**第二十一題第二節正解：**「妄

望是罪；不過，比失望為輕。因為天主既是無限仁善的，所以憐憫和寬赦，比懲罰更直接歸於天主；因為前者之歸於天主是根據祂自己，而後者之歸於祂，是為了我們的罪過。」

望德是對天主的正當的希望，妄想是對天主的不正當的希望；妄想直接相反望德。但是由於望德也相反畏懼，尤其是奴隸的畏懼，所以妄想也透過望德，而間接地相反畏懼。**第二十一題第三節正解**：「為此，妄想似乎顯然相反畏懼，尤其是奴隸的畏懼；因為此一畏懼所注視的，就是來自天主公義的懲罰，而妄想就是希望脫免這樣的懲罰。可是，它更與希望相反，因為它表示一種不正當的對天主的希望。所以妄想相反希望，比相反畏懼更為直接；因為二者都是關於同一個所依恃的對象，只是希望的依恃正當，而妄想的依恃不正當。」

相反望德的妄想，主要「是妄恃天主的仁慈或神力，希望無功而得光榮，或者不用悔改而得到寬赦。這樣的妄想，似乎直接來自驕傲，就好像一個人這樣自負，甚至於以為自己不論是個怎樣大的罪人，天主也不會懲罰他，或不許他得到光榮。」（**第二十一題第四節正解**）懷有這種妄想的人，過於高抬自己，認為天主會遷就於他。至於「一個人仗恃自己的能力，去嘗試做一件超出他的能力的事，好像為他是一件可能的事，這樣的妄想顯然來自虛榮。因為一個人由於很願意得到光榮，才會為了光榮去嘗試做一件超出他的能力的事。」（同上）。

多瑪斯最後討論有關望德和敬畏的誠命。所謂誠命，主要是指舊約法律的誠命；著重於指出舊約法律中，是否應該有，以及是否實際有關於望德和敬畏的誠命。

舊約法律的誠命，「有的是屬於法律的本體的，有的是屬於法律的前提或前導的。法律的前導就是這樣的誠命，沒有了它們，法律也就不可能了。」（**第二十二題第一節正解**）屬於法律的前導的誠命，不是法律以外的東西，而是法律的開端和基

礎。「關於信德行爲和望德行爲的誡命，就是這樣的誡命；因爲信德行爲促使人的心智去承認那位人應該服從的立法者；而獲得賞報的希望，鼓勵人去遵守誡命。」（同上）只是這樣的誡命，不像法律本體的誡命那樣，是用命令方式頒發的。「可是，那些關於信德和望德的誡命，卻不應該用命令的方式被頒發出來。因爲，除非一個人已經相信，並懷有希望，否則給他法律也沒有用。正如關於信德的誡命是以報導或提示的方式頒佈的；關於望德的誡命，在第一次頒布法律的時候，是以許諾的方式被宣示出來。因爲那給服從法律者許下賞報的，就以此激起他們的希望。爲此，所有在法律裡的諾言，都有激起希望的作用。」（同上）所以，可以這樣說：在舊約法律中，不僅應該有，而且也實際有關於望德的誡命；只是它們屬於法律的前導，不是以命令的方式，而是以許諾的方式呈現出來的。

敬畏是孝愛的畏懼，由於愛天主而害怕得罪天主。這種「對天主表示尊重的孝愛的畏懼或敬畏，是屬於對天主之愛那一類的，而且也是一切有關尊重天主的規定的源頭。爲此，在法律裡，定有關於孝愛的畏懼的誡命，如同定有關於愛的誡命一樣；因爲二者都是爲了引導人民實行法律所命的外面的行爲，而天主十誡也都與這些外面的行爲有關。」（第二十二題第二節正解）爲此，《申命紀》第十章12節說：「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？是要求你敬畏上主你的天主，履行祂的一切道路，愛祂，全心全靈事奉上主你的天主。」。

另一種畏懼是奴隸的畏懼，即怕受懲罰的畏懼。「正如在頒布法律的時候，並不需要一條有關望德行爲的誡命，而人民已受許諾的鼓勵去遵守誡命；同樣，當時也並不需要以命令的方式，頒布有關畏懼懲罰的誡命，而人民已被懲罰威脅著去遵守誡命了。這樣的情形，一方面已經發生在天主十誡裡，後來也發生在以後的那些法律次要的誡命裡。」（同上）。

第一題

論信德的對象

一分爲十節一

我們討論向天主之德，先從信德開始，其次討論望德（第十七題），其後討論愛德（第二十三題）。

關於信德，可從四方面來討論：第一，論信德本身；第二，論與信德有關的恩賜或神恩：聰敏和明達（第八題）；第三，論相反信德的罪惡（第十題）；第四，論有關信德的誠命（第十六題）。

關於信德本身要討論的：第一，論信德的對象；第二，論信德的行爲（第二題）；第三，論信德的習性（第四題）。

關於（後者）第一點，可以提出十個問題：

- 一、信德的對象是否爲第一真理。
- 二、信德的對象是合成的還是單純的。就是說，是一樣事物，還是一個陳述的命題。
- 三、假的事物可否成爲信德的對象。
- 四、信德的對象是否可以是一些可見的事物。
- 五、是否可以是一些可知的事物。
- 六、應信的事物是否應分爲某些條文。
- 七、信德的對象是否常是同樣的條文。
- 八、論條文的數目。
- 九、論將各條文編爲信經的方式。
- 十、誰有權提出信經。

第一節 信德的對象是否為第一真理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 信德的對象似乎不是第一真理。因為：

1. 信德的對象，是給我們提出，而要我們相信的事物。可是，不僅是那些有關天主的事物，即有關第一真理的事，而且那些有關基督的人性、教會的聖事，以及受造之物的處境等，也都給我們提出，而要我們相信的。所以，信德的對象不只是第一真理。

2. 此外，信德與不信，對象相同；因為它們彼此相反。可是，對包括在聖經裡的一切，都可以發生不信；因為一個人無論不相信其中任何一點，他便是一個不信的人。所以，信德也是對聖經裡所包括的一切。然而，聖經裡有許多事物是關於人類和其他受造之物的。所以，信德的對象並非只是第一真理，而也是受造的真理。

3. 此外，如前第二集第一部第六十二題第三節所述，信德是與愛德被列為同類（向天主之德）。可是，我們用愛德不僅愛至善的天主，也愛我們的近人。所以，信德的對象不只是第一真理。

反之 狄奧尼修在《神名論》第七章說：「信德是對單純而永恆存在的真理。」可是，這就是第一真理。所以，信德的對象是第一真理。

正解 我解答如下：任何知識習性的對象，包括兩件事：一為從質料觀點所知的，有如質料對象；一為因此而知的，而為對象的形式之理。例如，在幾何學中，結論是依質料觀點所知的，而知識的形式之理則為證明的中詞或媒介；因此媒介才能知道結論。

爲此，如果我們在信德裡，只看它對象的形式之理那一方面，它就只是第一真理了。因爲我們所談的信德之所以相信某對象，只因爲是由天主所啓示的；所以，信賴天主的真理有如（證明的）媒介。可是，如果我們從質料方面觀察信德所相信的事物，它們就不僅包括天主，也包括許多其他的事物。不過，這些事物之能成爲信德的對象，只因爲它們與天主有著某種關係；就是說，由於天主某些工作的效果，人在走向天國享見天主的旅途上得到幫助。所以，就是從這方面來看，信德的對象以某種意義而言，也是第一真理；因爲沒有一件事物可以成爲信德的對象，除非它與天主有關。正如醫學的對象是健康：凡與健康無關的事，它都置之不理。

釋疑 1.有關基督的人性、教會的聖事，或任何其他受造之物，它們之能成爲信德的對象，只因爲我們經由它們而走向天主，並因著天主的真理而相信它們。

2.對於**質疑**2.所提有關聖經裡的一切事物，也可以作同樣的答覆。

3.愛德之愛我們的近人，也是爲了天主的緣故。所以，實在說起來，它的固有對象是天主，這是之後**第二十五題第一節**要說明的。

第二節 信德的對象是否是一按命題方式陳述的合成事物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 信德的對象似乎不是一樣合成的事物，有如一個陳述的命題。因爲：

1.如之前**第一節**所述，信德的對象是第一個真理。可是第一真理是單純的。所以，信德的對象不是一樣合成的事物。

2.此外，信德在信經中表達出來。可是，信經所含有的

不是陳述的命題，而是事實。因為我們在信經裡不是說：「天主是全能的」；而是說：「我信全能者天主」。所以，信經的對象不是一個陳述的命題，而是一樣事物。

3.此外，《格林多前書》第十三章12節說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。」可是，在天鄉的觀看是單純的，因為是在觀看天主的本體。所以，在世途中的信德也是單純的。

反之 信德介於知識及意見之間。可是，在中間的，與在兩端的，同屬一類。所以，既然知識和意見都是關於陳述的命題，那麼信德似乎也同樣是關於陳述的命題。既然信德是關於一些陳述的命題，所以信德的對象是一樣合成的事物。

正解 我解答如下：所知之物是按照知者認知的方式，在知者之內。可是人類理智固有的方式，是利用分析和歸納而認識真理，如在第一集第八十五題第五節裡所說過的。為此，那些本來單純的東西，人的理智之認識它們，卻帶有某種程度的組合；正如在另一方面，天主的理智卻以單純的方式，認知那些本來合成的事物。

為此，信德的對象可以從兩方面來看：第一，就所信的事物而言，信德的對象是一樣單純的事物，即我們所相信的事物；第二，就相信者方面而言，信德的對象是一樣合成的事物，有如一個陳述的命題。

所以，這兩個意見以前都曾有人主張過，也都有一些正確。

- 釋疑**
- 1.這個理論是從所信的事物方面來看信德的對象。
 - 2.「信經」所說的事之與信德有關，只因爲信者的行爲

以它們為終點；這只要看「信經」的說法，就可以知道了。可是，信者的行為不以一個命題，而以一樣事物為終點。因為在認識時，我們並不構成命題，除非利用它們來認識事物；認識方面如此，信德方面亦然。

3.《若望壹書》第三章2節說：「我們知道，一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。」按照這話，在天鄉所看見的，將是第一真理本身。所以，那樣的觀看不是好像看一個命題，而是好像簡單的理解一樣。在另一方面，我們不能藉信德知覺到第一真理本身。所以，兩件事是不可相提並論的。

第三節 假的事物可否成為信德的對象

有關第三節，我們討論如下：

質疑 假的事物似乎可以成為信德的對象。因為：

1.信德與望德以及愛德歸於同類。可是，假的事物可以成為望德的對象；因為有許多人希望獲得永生，卻得不到它。至於愛德也有同樣的情形；因為有許多人被人當作善人而為人所愛，其實他們並不是善人。所以，假的事物也可以成為信德的對象。

2.此外，《若望福音》第八章56節說：「你們的父親亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到我的日子，他看到了，極其高興。」按照這話，亞巴郎相信基督是會誕生的。可是，在亞巴郎之後，天主可能不降生；因為這是由於祂自己願意，祂才降生成人的；因而亞巴郎關於基督所相信的事，可能不是真的。所以，信德的對象可以是一件假的事物。

3.此外，古人相信將來基督要誕生，許多人繼續這樣相信，直到他們聽到了福音。可是，在基督降生之後，即使祂未曾開始講道，如果仍等待基督誕生，這樣的想法也是不對的。

所以，某些假的事物也可能成爲信德的對象。

4.此外，一個人必須相信，耶穌真正的聖身是在聖體聖事內，這是信德的問題。可是，如果麵餅沒有真正被祝聖，就沒有真正基督的聖體，而只有麵餅；這樣的事是可能發生的。所以，有些假的事物，也可能成爲信德的對象。

反之 沒有一樣增進理智的德性，與虛假錯誤有連繫的，因爲錯誤是理智的惡，如同哲學家在《倫理學》卷六第二章所聲明過的。可是，信德是一種增進理智的德性，正如我們以後第四題第二及第五節還要說明的。所以，沒有一樣假的事物，可以成爲信德的對象的。

正解 我解答如下：除非藉著對象的形式之理，沒有一樣東西可以成爲一種能力、習性或行動的對象的，例如：除非藉著光，顏色是不能看到的；除非藉著證明，結論是不能知道的。可是，這是第一節已經說過的，信德對象的形式之理，就是第一真理；因而沒有一樣事物可以成爲信德的對象，除非是在第一真理之下。而在第一真理之下，不能有什麼假的事物：正如在有之下，不能有無有；在善之下，不能有惡一樣。由此可見，沒有一件假的事物，可以成爲信德的對象的。

釋疑 1.既然真是理智的善，而不是嗜慾能力的善，所以一切成就理智的德性，根本就假排除在外；因爲這是德性的本性，只與善有連繫。在另一方面，那些成就嗜慾能力的德性，並非完全把假排除在外；因爲一個人可能照著正義或節制而行事，但對他所做的事，卻有一種錯誤的想法。爲此，由於信德成就理智，而望德及愛德則成就嗜慾，所以彼此不能相提並論。

不過，望德也不能以任何假的事物爲對象。因爲一個人

希望得到永生，不是靠他自己的力量（因為如果這樣做，就是一個妄望的行為），而是藉著恩寵的幫助；如果他靠恩寵的幫助堅持到底，他一定必將得到永生。

同樣，這是愛德的特性，不論天主在哪裡，也都要愛祂。所以，天主是否是在那個我們為天主而愛的人身上，對愛德來說並不重要。

2. 天主不降生這件事，就其本身而言，在亞巴郎之後，也是可能的。不過，只要它是天主所預知的未來之事，就有某種必然性，如同在第一集第十四題第十三節裡已經解釋過的，它就是這樣而成為信德的對象。所以，只要它是信德的對象，它就不能是假的。

3. 基督誕生之後，相信祂就是相信基督在某一個時期誕生。有人在確定祂誕生的時期時錯了，這不是由於他們的信德，而是由於人的推測。因為對一個有信德的人來說，憑人的推測而有一個錯誤的見解，這是可能的事；可是要一個錯誤的見解是由於信德而來，這是絕不可能的事。

4. 信徒的信德並不是指向麵餅的這個或那個形體，而是指向這個事實，就是：如果麵餅經過真正的祝聖，基督的真體是在麵餅可見的形體下。所以，如果它不是真正祝聖過的，並不因此而有什麼假的東西成為信德的對象。

第四節 信德的對象是否可以是一些看見的事物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 信德的對象似乎是一些看見的事物。因為：

1. 按《若望福音》第二十章29節記載，主曾這樣對多默說：「因為你看見了我，你才相信。」所以，看見和相信同有一樣的對象。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第十三章12節，論信德

的知識時說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清。」所以，所信的事物，是看得見的。

3.此外，信德是神性之光。可是，在任何光線之下，都會看到一些事物。所以，信德是關於看見的事物。

4.此外，奧斯定在《證道集》第一一二篇第六章「論天主的話」說：「每一種感官都可名為視覺。」可是，按《羅馬書》第十章17節說的：「信仰是出於聞道。」按照這話，信德是關於所聞的事。所以，信德是關於看見的事物。

反之 宗徒在《希伯來書》第十一章1節說：「信德是未見之事的確證。」

正解 我解答如下：信德是指理智贊同所信的事物。理智以兩種方式贊同一樣事物。第一，理智即為其對象所動而贊同。而這個對象，或其本身是已知的，例如：已為理智所認識的第一原理；或因某一其他事物而是已知的，例如：為知識所已認識的結論。第二，理智贊同某一事物，並非為其自己的對象所動而為此，而是經過一番抉擇之後，理智才自願走向一方面，而不走向另一方面。在完成這行動時，如對另一方面懷有疑懼，則為意見；如有確實把握，沒有疑懼，則是信心。

如果事物本身推動理智或感官去認識它們，這種事物就稱為看見的。為此，信心與意見，二者顯然都不能是為感官或理智所見的事物。

釋疑 1.多默「看見的是一件事，相信的是另一件事；當他說『我主！我天主！』時，他看見的是那個人，而明認相信他是天主」（教宗額我略一世，《福音論贊》卷二第二十六篇）。

2.那些屬於信德的事物，可從兩方面來看。第一，以個

別地來看，如此它們不能同時又被看見，又被相信，正如以上正解所說明的。第二，以一般地來看，即從普通可信之理方面來看；如此則它們是被信者所看見的。因為他之相信，是由於跡象的明示，或由於某些類似的理由，看出它們是應該相信的；否則他是不會相信的。

3.信德的光使我們看見我們所相信的事物。因為，正如由於其他德性的習性，人看出在那習性方面，什麼為他合適；同樣，由於信德的習性，人的心靈趨向於贊同那些為正確的信德合適的事物，而不贊同其他的事物。

4.聞道是聽聞那些報道信德事物的言語，而不是那些所相信的事物本身；所以，不必是看見這樣的事物。

第五節 信德的事物是否可以成為知識的對象

有關第五節，我們討論如下：

質疑 那些屬於信德的事物，似乎可以成為知識的對象。因為：

1.如果沒有知識，似乎就有無知；而無知就是知識的反面。可是，我們相信的事物，我們並非不知；因為不知這樣的事物，意味著不信。正如《弟茂德前書》第一章13節所說：「我當時是在不信之中，出於無知而做了那些事。」所以，屬於信德的事物，也可以成為知識的對象。

2.此外，知識是由推論而獲得的。可是，聖人寫書，用推論傳述應信的事物。所以，這樣的事物也可以成為知識的對象。

3.此外，可被證明的事物是知識的對象，因為證明是產生知識的一種三段論法。可是，某些信德內容，曾由哲學家加以證明了，例如：天主存在及天主唯一等。所以，信德的事物也可以成為知識的對象。

4.此外，意見比信德距離知識更遠，因為信德是在意見

和知識之間。可是，「意見和知識在某方面可以是關於同一個對象的」，如同在《分析後論》卷一第三十三章所說的。所以，信德和知識也可以是關於同一個對象的。

反之 教宗額我略一世說：「如果一樣事物是明顯的，它就不是信德的對象，而是認識的對象。」（《福音論贊》卷二第二十六篇）所以，凡是信德的事物，就不是認識的對象；而凡是知識的對象，就是認識的對象。所以，對那些屬於知識對象的事物，不可能有信德。

正解 我解答如下：一切的知識都出於一些自明的，因而也是看見的原理；爲此，凡是知識的對象，必然在某方面是看見的。然而，如上第四節所述，同一事物不可能被同一個人又相信，又看見。所以，同一事物同樣也不可能爲一個人又是知識的對象，又是信德的對象。

不過，可能有一樣事物爲某一個人是觀看或知識的對象，爲另一個人卻是信德的對象；因爲《格林多前書》第十三章12節說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清；到那時，就要面對面的觀看了。」按照這話，有關天主三位一體，我們現在相信，我們希望將來會看到；而天使現在已享有這種觀看。爲此，我們所相信的，他們已在觀看。同樣也可能有一樣事物，爲某一個人，甚至於爲一個遠在世間旅途中的人，是一個觀看或知識的對象；爲另一個人卻是信德的對象，因爲他沒有用證明去認識它。

不過，凡是人人都應該同樣相信的事物，也普遍不是知識的對象。純然屬於信德的事物，就是這樣的事物。所以，信德與知識不以同一的事物爲對象。

釋疑 1.不信者不知信德的事物；因為他對這樣的事物，根本看不見，也不知道。他們也不知道，這樣的事物是可以相信的。相反的，有信德的人知道這樣的事物，不是利用證明，而是藉著信德之光，看見這樣的事物是應當相信的，如同以上第四節釋疑3.所講過的。

2.聖人爲說明信德的事物，所用的理由不是證明：它們或是解說的理論，藉以說明那要我們相信的事物並非不可能；或是取自信德原理的證據，即取自聖經的權威，如同狄奧尼修在《神名論》第二章所說的。在一個有信德的人看來，凡是基於這些（信德）原理而證明的，猶如在每一個人看來，從自明的原理得出的一個結論一樣。由此可見，神學是一種知識或學問，正如我們在本書第一集第一題第二節已經說過的。

3.那些能以論證證明的事物，列在信德條文之中，這不是因為它們單純地爲人人所相信，而是因為它們是信德的事物所必需的設定；這樣，誰不能用論證證明去知道它們的，必須先用信德去知道它們。

4.正如哲學家在那裡所說的，關於同一的對象，不同的人一定可能（分別）有知識與意見；同樣，關於知識與信德，我們在上面正解也說過一樣的話。不過，同一個人對於同一事物，可能分別只針對此一對象，而非在同一方面，具有知識和信德。因為同一個人關於同一的對象，能是在一方面有知識，而在另一方面有意見；同樣，一個人可能用論證證明而知道天主是唯一的，又因信德而知道天主三位一體。可是，在同一個人關於同一的對象，而且在同一方面，知識不能與意見並存，也不能與信德同在；不過，二者的原因不同。因為關於同一的對象，知識不能與意見並存，是由於這簡單的原因：知識要求它的對象應被視爲不可能不是如此；相反的，意見的主要特性，就是它的對象應被視爲有可能不是如此。然而，那作爲信

德的對象的，由於信德的確實性，也被視為不可能不是如此。同一事物不能同時在同一方面成為知識與信德之對象的原因，是因為知識的對象是一個看見的東西，而信德的對象是未看見的，如同上面正解所講的。

第六節 應信的事物是否應分為某些條文

有關第六節，我們討論如下：

質疑 應信的事物似乎不應分為某些條文。因為：

1. 凡是記在聖經裡的，都是應信的事物。可是，這些事物因其數量眾多，不能歸在某一數字之內。所以，把它們分為某些條文，似乎是不必要的。

2. 此外，質料的區別可以多無止境，是故藝術可置之不理。可是，信德對象的形式之理，已如上述第一節，是單一而不能分的，亦即第一真理；因而應信的事物，不能以其對象的形式之理而分的。所以，不應把應信的事物以質料觀點區分為若干條文。

3. 此外，曾有人說，信德的條文「是關於天主一個不能分而迫使我们相信的真理」。可是，相信是一個自願的行動；正如奧斯定《若望福音釋義》第二十六講所說的：「沒有一個人不願而信的。」。所以，應信的事物似乎不應分為條文。

反之 依希道說：「條文窺見天主的真理而嚮往它。」可是，我們只能以分析的方式，窺見天主的真理。因為在天主內，萬類皆一；而在我人的理智內，則種類繁多。所以，應信的事應分為條文。

正解 我解答如下：「條文」一詞，似乎來自希臘文。希臘文此詞原作 *arthron*，拉丁文則作 *articulus*，其意是說：分離的各

部合而爲一；是故，身體各小部分聯合爲一，稱爲「肢體連結」(membrorum articuli)。同樣，在希臘文法裡，articulus是言語的一部分，加於其他字上，以說明它們的類別、數目和格。再者，在修辭學上，articuli是形成一句的各部分；因爲西塞祿在《修辭學》卷四第十九章裡說：「articulus就是用抑揚頓挫的方式將字逐一分開讀出；這樣，你的情感、你的聲音、你的面色，都會使你的敵人震驚。」由此可見，基督教會應信的事物分在各條文內，就是基於它們分爲各部而又聯合在一起。

可是，如第四節所說，信德的對象，是一些關於天主而不能見的事物。爲此，任何事物因特殊理由而不能見，就是一種特別的條文；但是如果有好多件事物，因同樣的理由而爲人所知，或不爲人所知，我們就不應該把它們分爲不同的條文。這樣，某人因見天主受苦而覺得有難題，又見天主自死者中復活而又覺得有難題，因此復活的條文與受苦的條文不同。但是祂受苦、死而被人埋葬，只令人覺得有同一個難題；因此承認了其中的一部分，也就沒有困難承認其他的部分。所以，這一切都歸在同一條文裡。

釋疑 1. 有些要我們相信的事物，本身就是屬於信德的事物；還有其他的事物，卻不是本身屬於信德，而只是與別的事物有關。正如科學一樣，有些命題是爲了它們自己而被提出的；有些命題卻是爲了說明其他問題才被提出的。可是，既然信德主要的對象，按照《希伯來書》第十一章1節的話：「信德是所希望之事的擔保」，是那些我們所希望將來在天鄉能看到的事物；所以，那些直接使我們走向永生的事物，就是本身屬於信德的事物，例如：三位一體、天主全能、基督誕生與蹟等類的事物，這些都是構成不同的信德條文的根據。在另外一方面，有些在聖經裡要我們相信的事物，不是主要爲了它們自己，而

是爲了說明上述那些事物，例如：亞巴郎有兩個兒子、一個死人與厄里叟的骨頭接觸而復活了，以及其他類似的事。聖經記述這樣的事，目的是爲說明天主的威嚴，或基督的誕生。這樣的事不應列爲不同的條文。

2.信德對象的形式之理，可以從兩方面來看。第一，從所信的事物那方面；這樣，信德的一切事物只有一個形式之理，即第一真理。從這方面來看，就沒有條文的分別。第二，信德事物的形式之理，可以從我們方面來看；這樣，一件信德事物的形式之理，就是它是一件不能見的事物。從這方面來看，就有不同的信德條文，正如我們在上面正解所講過的。

3.條文的這個定義，就字源方面而言，係取自拉丁文的字義，而不是按照希臘文原來的意思。爲此，它並沒有什麼重要性。不過也必須聲明，雖然沒有一個人由於被迫而必要相信，因爲信仰是一個自願的行動；可是，他由於必須達到自己的目的而應該相信。因爲宗徒在《希伯來書》第十一章6節說：「凡接近天主的人，應該信祂存在」；又說：「沒有信德，是不可能中悅天主的。」

第七節 信德的條文是否隨時增加

有關第七節，我們討論如下：

質疑 信德的條文似乎並沒有隨時增加。因爲：

1.宗徒在《希伯來書》第十一章1節說：「信德是所希望之事的擔保。」可是，所希望的是時時相同。所以，應信的事也時時相同。

2.此外，在人所發明的學術方面曾有進展，這是因爲那些發明者缺乏知識的緣故，正如哲學家在《形上學》卷二第一章所說的。可是，信德的道理不是人所發明的，而是由天主交付給我人的；正如《厄弗所書》第二章8節所說的：「這是天

主的恩惠。」既然天主從未缺乏知識，所以對於信德之事的知識，似乎自始就是完全的，而不是隨時增加的。

3.此外，恩寵絕不會不及自然，其作為必然有頭有緒，井然不紊。可是，自然常一開始就做成完善的東西，正如波其武在《哲學的慰藉》卷三第十章所說的。所以，恩寵似乎也是一開始就做成了完善的事物；這樣，那些最初傳授信德的人，已經極完全地知道它。

4.此外，正如有關基督的信德，經由宗徒而傳授給我們；同樣，在舊約時代，信德的認知由早期的聖祖傳授給後來的人，正如《申命紀》第三十二章7節所說的：「問你的父親，他必給你講述。」可是，宗徒們對於奧蹟受有最完全的教導，因為關於《羅馬書》第八章23節的「連我們已蒙受聖神初采的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「正如他們比別人接受得更早，同樣他們也比別人接受得更多。」所以，對於信德事物的認知，似乎並不是隨時增加的。

反之 教宗額我略一世說：「聖祖的知識隨時增加；他們距救主降生的時期愈近，他們也愈完全接受救恩的奧蹟。」（《厄則克耳論贊》卷二第十六篇）

正解 我解答如下：信德的條文之與信德的道理，猶如自明的原理之與基於自然理性的學識一樣；這些原理都有一種秩序，所以有些原理隱含在另一些原理之內。這樣，一切的原理都可以歸為以下這個原理，好像它們最初的第一個原理一般：同一事物不能同時肯定而又否定，如同哲學家在《形上學》卷四第六章所說的。同樣，所有的條文都隱含在某些信德最初的事物之內，例如：天主存在、天主照顧人類的得救，如同《希伯來書》第十一章6節所說：「凡接近天主的人，應該信祂存在，

且信祂對尋求祂的人是賞報者。」因為天主的存在，包含我們所信永遠是在天主之內的一切事物，而我們的幸福或福樂即在乎此。相信天主的照顧，包含天主為人類的得救，在時間內所賜予的一切事物，而這些就是獲得福樂之道。這樣，有些由此而來的條文，包含在別的條文裡，例如：對人類救贖的信德，包含對基督的降生及其苦難等的信德在內。

為此，我們必須這樣作結說，關於信德條文的實體，它們並沒有隨時增加；因為凡是後來的人所相信的，在他們先輩的信德中雖然不明顯，卻已包含著了。不過，明顯地相信的條文，其數目卻曾增加了；因為有些事物，為後世的人所明顯地知道的，卻為他們的先輩所不明顯地知道的。是故，《出谷紀》第六章2至3節記載上主對梅瑟說：「我是亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主；但我沒有以雅威的名字將我啓示給他們。」達味說過：「我比年老的人更智慧。」（《聖詠》第一一九篇100節）宗徒在《厄弗所書》第三章5節也說，基督的奧秘「在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給祂的聖宗徒和先知」。

釋疑 1.人常希望獲得同樣的事物。可是，既然他們只有藉著基督才能如願以償，所以他們在時間上距離基督愈遠，其希望之實現也愈遠。為此，宗徒在《希伯來書》第十一章13節說：「這些人都懷著信德死了，沒有獲得所恩許的，只由遠處觀望。」可是，一樣東西離得愈遠，就愈看不清楚；所以，凡是距離基督降生較近的人，更清楚認識所希望的善。

2.知識的進步有兩種方式。第一是在教師方面，無論他只是一個人，或是許多人，他的知識與日俱增——人所發明的學術就有這樣的進步。第二是在學生方面。教師雖然深知藝術，也不是一開始就把所有的知識傳授給他的徒弟，因為他不

能完全接受；而是按照徒弟的能力，漸漸地教導他。世人對於信德的知識，也是這樣隨著時間而增長的。爲此，宗徒在《迦拉達書》第三章第24等節和第四章，把舊約比作童年。

3.自然生產必須先有兩個原因，即：主動者與質料。在主動的原因方面，當然更完善的在先。爲此，自然開始時就製成完善的東西；因爲不完善的東西，只有藉著一個已存在的完善的東西，才能改進的。相反的，在質料的原因方面，先有不完善的東西；爲此，自然由不完善的東西，改進而爲完善的東西。可是，在顯示信德時，天主是主動的原因，自永遠已有完善的知識；人卻好像接受天主行動之影響的質料。是故世人對信德的知識，由不完善改進而爲完善。雖然有些人，由於他們曾是信德的教師，而好像主動的原因；其實按照《格林多前書》第十二章7節的話：「聖神顯示在這些人身上，全是爲眾人的好處」。這樣，聖祖是傳授信德的人；他們接受了這樣的信德知識，爲能按照當時的需要，或者明顯地，或者象徵地，把信德傳授給民眾。

4.恩寵最後是由基督來完成的。是故，祂來臨的時期，依《迦拉達書》第四章4節的說法，叫作「完滿的時期」。爲此，凡是最接近基督的人，無論是在祂以前（如：若翰洗者），或是在祂以後（如：諸位宗徒），對於信德的奧蹟，認識得更爲完全。因爲以人的狀態而論，我們發見完善時期是青年：人愈接近青年時代，無論在其前後，他的狀態也愈完善。

第八節 信德條文的數目是否適當

有關第八節，我們討論如下：

質疑 信德條文的數目似乎不適當。因爲：

1.凡是經由理性證明而能知道的事，如上第五節釋疑3.所述，不是屬於信德而爲大家應信的對象。可是，實有一個天主，是可以由理性證明而知道的；因此哲學家在《形上學》卷

十二第十章證明了它，而且許多其他的哲學家，也曾證明了同樣的真理。所以，「有一個天主」，不應列為一條信德的條文。

2.此外，正如我們爲了信德，必須相信天主是全能的；同樣，我們也必須相信天主是全知的和照顧一切的。關於這兩點，有人曾錯了。所以，在信德條文裡，必須提及天主的智慧及其對一切的照顧，正如提及祂的全能一般。

3.此外，認識父也就是認識子，這是根據《若望福音》第十四章9節的話：「誰看見了我，就是看見了父。」所以，關於父及子，只須有一條條文就夠了；關於聖神也是同樣的理由。

4.此外，父的位格並非小於子的位格，或聖神的位格。可是，有好幾條條文是關於聖神的位格的；關於子的位格也有同樣的情形。所以，關於父的位格，也應該有多幾條條文。

5.此外，正如某些事物特屬於父，或特屬於聖神；同樣，以子的天主性來說，有些事物是特屬於子的。可是，在信德條文裡，有一件特屬於父的工作，即創造世界；同樣，也有一件特屬於聖神的工作，即「祂曾藉先知們發言」。所以，信德的條文裡，應有一件以子的天主性來說，特屬於子的工作。

6.此外，與許多條文比較，聖體聖事有其特殊的難題。所以，應該在一條特殊的條文裡提及它。爲此，條文的數目似乎不足。

反之 條文的數目是由有權威的教會所擬定的。

正解 我解答如下：如同在前面第六節釋疑1.已經講過的，那些我們將在永生享見的，並因著它們而走向永生的事物，本身就是屬於信德的事物。可是，有兩樣事物是給我們在永生享見的，即：天主性的奧秘，看見它的就享有永福；以及基督人性的奧蹟，如《羅馬書》第五章2節所說的：「因著祂，我們得

進入天主子女的光榮中」。爲此，《若望福音》第十七章3節說：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。」所以，信德事物的第一種區別，就是有的是關於天主性的威嚴的，有的卻是關於基督人性的奧蹟的；按照《弟茂德前書》第三章16節的話，這是「虔敬的奧蹟」。

關於天主性的威嚴的，有三件事是給我們相信的。第一是「天主唯一」，條文的第一條就是指這事的。第二是「天主三位一體」，指這事的共有三條條文，相對於天主三位。第三是天主特有的工作：首先是指自然界的，關於這一點，給我們提出有關創世的條文；其次是指恩寵界的，關於這一點，一切有關聖化人類的事，都包括在一條條文裡；第三是指光榮或榮福界的，關於這一點，另外給我們提出了別的有關死者復活和永生、或常生的條文。這樣，共有七條關於天主性的條文。

同樣，關於基督的人性也有七條條文：第一條是關於基督的降生或受孕的；第二條是關於祂由貞女誕生的；第三條是關於祂的苦難、死亡和埋葬的；第四條是關於祂下至陰府的；第五條是關於祂的復活的；第六條是關於祂的升天的；第七條是關於祂來審判萬民的。這樣，一共是十四條。

不過，有人分爲十二條：六條關於天主性，六條關於人性。因爲他們把三條有關天主三位的條文都合併在一條條文裡；這是因爲我們對於天主三位，只有一個認識。他們又把那條有關榮顯之事的條文分爲兩條，即：肉身的復活，以及靈魂的榮福。同時，他們又把受孕和誕生合併爲一條條文。

釋疑 1.有許多關於天主的真理，哲學家無法靠自然的理性去發見的，而我們卻因信德而堅信著；例如：天主的照顧和全能，只應崇拜一個天主。上述一切都包括在天主唯一這條條文裡。

2.「天主性」這個名字，本身即已蘊有一種照顧萬物的意

思，如在第一集第十三題第八節裡已經講過的。可是，那具有理智者的能力，只有藉著願意和認識才能進行工作。爲此，天主的全能也有些包括著祂的全知和照顧；因爲假如天主不知世上之物，不加以照顧，祂就不能（在它們內）做祂所願做的一切了。

3.對於父、子、聖神，有關天主本性的唯一性，我們只有一個認識；這就是第一條條文所指的。至於因起源的關係，天主在位格上的不同，對於父的認識，的確也有些包括著對於子的認識；因爲假如祂沒有一個子，祂就不是父了——其間的連繫就是聖神。從這一觀點看來，那些用一條條文來說三位的，確有充分的理由。不過，因爲關於每一位，有些問題必須注意；而在這些問題上，有人犯了錯誤。所以，從這方面看來，關於天主三位，我們可以分爲三條條文。的確，亞略（Arius）相信父是全能的和永遠的，而他卻不相信子與父同等同體。爲此，需要一條關於子的位格的條文，來確定這個問題。同樣也需要有一條關於聖神的位格的條文，來駁斥馬賽道紐（Macedonius）。

基督的受孕和誕生，有如復活和常生，從某一觀點來看，也一樣可以合併在一條條文裡，只因爲它們都有同樣的目的；可是，從另一個觀點來看，它們也可以分爲不同的條文，只因爲各有其特殊的難題。

4.是子和聖神被派來聖化受造之物。關於這個問題，有許多事是應該相信的。爲此，關於子和聖神的位格，比關於那從未被派的父的位格，有更多的條文；正如我們在第一集第四十三題第四節裡已經講過的。

5.受造之物因恩寵而聖化，因受榮顯而成全，這也因愛德的神恩和智慧的神恩而完成。可是，愛德是特屬於聖神的；智慧是特屬於子的。這樣，每件工作因特屬而同屬於子及聖神；不過，其觀點不同。

6.關於聖體聖事，應該注意兩點。第一點是它是一件聖事；在這方面，它有如聖化恩寵的其他效果。第二點是基督的身體奇妙地存在其內；因此，它是在天主的全能之下，有如其他屬於天主全能的奇蹟一般。

第九節 將信德條文編在一篇信經裡是否適宜

有關第九節，我們討論如下：

質疑 將信德條文編在一篇信經裡，似乎不甚適宜。因為：

1.聖經是信仰的標準，對它不得有所增刪；因為《申命紀》第四章2節這樣說：「我吩咐你們的話，你們不可增刪。」所以，在聖經公布之後，就不得另編信經，作為信仰的標準。

2.此外，按照宗徒在《厄弗所書》第四章5節裡所說的，只有「一個信德」。可是，信經是信德的宣言。所以，不宜有一篇以上的信經。

3.此外，在信經裡的信德宣言，與全體信徒有關；可是並非全體信徒，只是那些有成形的或活的（*formata*）信德的信徒，才有資格這樣相信天主。所以，信經不宜用「我信唯一的天主」這樣的形式。

4.此外，下至陰府是信德條文之一，已如上述第八節。可是，在尼西亞（Nicea）大公會議（325年）教父的信經中，沒有提及下至陰府。所以，搜集的似乎不足。

5.此外，奧斯定表示《若望福音》第十四章1節「你們要信仰（*credere in*）天主，也要信仰我。」這話是說：「我們信賴（*credere alicui*，動詞的相信，連同所有格）伯多祿或保祿，但我們只對天主說信仰。」既然天主教會只是一個受造之物，所以似乎不宜說：「我信仰（*credere in*）唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。」

6.此外，信經是被編來作為信仰的標準的。可是，信仰

的標準應是提供給大家的，而且是公開地。爲此，每一種信經都應在彌撒中詠唱，就像詠唱教父的信經一樣。所以，將信德條文用（宗徒）信經來公布，似乎不甚適宜。

反之 既然整個教會是由真理之神——聖神所統治的，所以它不能錯；因爲我們的主在《若望福音》第十六章3節這樣應許祂的門徒說：「當那一位真理之神來時，祂要教你們一切真理。」可是信經是由整個教會的權威所公布的。所以，信經裡沒有一些不宜之處。

正解 我解答如下：正如宗徒在《希伯來書》第十一章6節所說的，「凡接近天主的人，應該信祂存在」。可是，一個人無法相信，除非給他提出他所應相信的真理。爲此，必須將信德的真理集合在一起，這樣就更容易提供給大家，以免有人因不知道而失去信德的真理。「信經」（symbolum）之得名，因爲它是信德箴言的總集。

釋疑 1.信德的真理散見於聖經內，其說明的方式各有不同，有時隱晦不明。因此，誰要從聖經裡探取信德的真理，必須長期研究和實習。這不是願意知道信德的真理者，人人都能做到的事；他們中間有許多人，由於忙著要做其他事務，沒有時間去研習。爲此，必須從聖經的言詞中，搜集一篇明晰的大綱，以供大家相信。這實在不是給聖經做什麼增補，而是取自聖經的一些摘要。

2.所有的信經說的都是同樣的道理。不過，在有異端謬說發生時，更應小心教導民眾有關信德的真理，以免心地簡單者的信仰，被散佈異端的人所破壞。有好幾篇信經就是爲了這樣的需要而被編成的，它們彼此並無差別，只是由於異端人執迷不悟，所以有的信經把某些道理解釋得比較清楚，而別的信

經則已隱含著同樣的道理。

3.信德宣言好像是由因信德而團結在一起的整個教會，親自編在信經裡。可是，教會的信德是活的信德；因為凡不僅是湊數的教徒，而是實在屬於教會的人，都有這樣的信德。為此，信德宣言以信經表達出來，而所用的方式適合於活的信德。這樣，即使在教徒中有人缺乏活的信德，也應該努力設法得到它。

4.關於下至陰府，沒有異端人提出什麼謬論偽說。這樣，對於這個問題就不需要加以更詳細的說明，為此在教父的信經裡沒有重新提到它；不過，認為它早已在宗徒的信經裡。因為一篇後來的信經，並不取消以前的信經，卻加以闡述說明，正如以上釋疑2.所講過的。

5.如果我們說：「我信（仰 *credere in*）有聖而公教會」，這話的意思必須是，我們所相信的是那聖化教會的聖神。這樣，它的意思是：「我信（仰，*credo in*）聖化教會的聖神。」不過，更好按一般用法省去「仰」（*in*）這個字，只說「我信有聖而公教會」，如同教宗良（440～461年）所說的。

6.由於教父的信經解釋宗徒的信經，且是在信仰已經廣傳各地之後，教會也已安享太平的時候才編成的，所以在彌撒中公開詠唱。相反的，宗徒的信經是在教難中，信仰尚未公開露面的時候編成的，所以是在日課經第一個時辰經及結束時的夜禱經中默默地念，好像是反對過去的，以及未來的謬論的黑暗。

第十節 教宗是否有權編製信經

有關第十節，我們討論如下：

質疑 教宗似乎無權編製信經。因為：

1.已如第九節釋疑2.所述，編製新的信經之成為必要，是為解釋信德的條文。可是在舊約時代，信德的條文隨著時間的進展，愈來愈解釋得清楚；因為已如前述第七節，愈接近基

督，信德的真理也愈明顯。爲此，到了新約時代就沒有這種理由了；不再需要把信德的條文講得更清楚。所以，教宗似乎沒有這種權力，編製一種新的信經。

2.此外，沒有人有權可以做那爲整個教會以絕罰所禁止的事。可是，編製新的信經是被整個教會以絕罰所禁止的。因爲在第一屆厄弗所大公會議（431年）的會議錄裡說：「在讀畢尼西亞大公會議（Nicea，325年）的信經之後，神聖會議決定，除了大會各位神長同聖神在一起，在尼西亞集會所定者之外，不得讀、寫或編製任何其他的信經」；否則應受絕罰。在加采東大公會議（Chalcedon，451年）的會議錄裡重申此令。所以，教宗似乎沒有權力，公佈一種新編的信經。

3.此外，亞達納修不是教宗，而是亞歷山大里亞（亞力山卓）的宗主教，卻公布了一種信經，而且還在教會內詠唱。所以，教宗似乎並不比其他的主教更有權力，公布一種新編的信經。

反之 信經是由一個大公會議所編製的。可是，這樣的大公會議只能由教宗的權力召集，如在《教會法律類編》（*Decretis*）第十七編第四及第五條裡所記載的。所以教宗有權編製信經。

正解 我解答如下：正如以上第九節釋疑2.所述，爲能避免發生錯誤，必須編製新的信經。爲此，誰對於信德問題有權做最後決定，使人人都能確定無疑地堅信它們，誰就有權公布新編的信經。可是，這種權力是屬於教宗的，正如《教會法律類編》第十七編第五條所說的：「教會內所發生的一切比較重要和比較困難的問題，都由他決定。」爲此，按《路加福音》第二十二章32節所載，我們的主對祂所立的教宗伯多祿說：「伯多祿，我已爲你祈求了，爲叫你的信德不致喪失，待你回頭以

後，要堅固你的兄弟。」這是因為整個教會裡，只應該有一個信德，如同《格林多前書》第一章10節所說的：「求你們眾人言談一致，在你們中不要有分裂。」而這個絕不能做到，除非任何可能發生的信德問題，都由那位統治整個教會者來決定，務使整個教會都能堅持他的判決。是故，只有教宗有權公布新編的信經，也有權處理其他一切有關整個教會的問題，例如：召集大公會議等類之事。

釋疑 1.信德的真理，在基督和宗徒的道理中，已經講得相當清楚了。不過，按照《伯多祿後書》第三章16節的話，由於有些居心不良的人，對於宗徒的教訓，以及聖經其他的道理「加以曲解，而自趨喪亡」；所以，必須按時更清楚地闡明信德的真理，以反對發生的謬說。

2.大公會議的禁令和判決，只是對那些無權決定信德問題的私人。的確，大公會議的這個決定，並沒有使其後的大公會失去編製新的信經的權力；在這種新的信經裡，實在沒有什麼新的信德道理，只是把同樣的信德道理闡述得更加清楚而已。因為每一屆大公會議都會顧及這一點，即以後來的大公會如果由於發生異端而有必要時，可以把以前大公會議所講過的問題，更清楚地加以說明。所以，這是教宗的事，他有權力召集大公會議，並認可大公會議的決定。

3.亞達納修編寫了一篇信德的宣言，用的不是信經的形式，而是說明道理的形式；這只要看他的語氣就可以知道了。不過，由於這篇東西簡要地包括著全部信德的真理，所以它為教宗的權力所採納，把它當作一種信仰的標準。

第二題

論信德的內心行為

一分爲十節一

然後要討論的是信德的行為（參看第一題引言）：第一，論內心的行為；第二，論外表的行為（第三題）。

關於第一點，可以提出十個問題：

- 一、「相信」這個內心的行為是什麼。
- 二、有多少表達的方式。
- 三、爲得救是否必須相信一些超出自然理性之上的事物。
- 四、是否必須相信自然理性所能及的事物。
- 五、爲得救是否必須明顯地相信某些事物。
- 六、是否人人都同樣必須明顯地相信。
- 七、爲得救是否常必須明顯地相信基督。
- 八、爲得救是否必須明顯地相信天主三位一體。
- 九、信德行為是否有功。
- 十、人的理性理由是否減少信德的功勞。

第一節 相信是否就是贊同地思想

有關第一節，我們討論如下：

質疑 相信似乎並非就是贊同地思想。因爲：

1. 拉丁文 *cogitatio*（思想）這個字，含有探索的意思；*cogitare*（思想）似乎是等於 *simul agitare*（*coagitare*），即「一起討論」。可是，大馬士革的若望（達馬塞諾）在《論正統信仰》卷四第十一章說：「信仰是不經探索而贊成。」所以，思想與信德行為無關。

2. 此外，信德是在理性內，如同我們之後第四題第二節所

要說明的。可是，思想是思量或思考能力的一種行為，是屬於感覺部份的，如同在第一集第七十八題第四節裡所講過的。所以，思想與信德無關。

3.此外，相信是一個理智的行為，因為它的對象就是真理。可是贊同似乎不是理智的行為，而是意志的行為，好像同意一樣，已如前述（第一題第四節；參看第二集第一部第十五題第一節）。所以，相信並非贊同地思想。

反之 奧斯定在《論聖人之預定》第二章中，就是這樣解釋相信的。

正解 我解答如下：思想可有三種解法。第一是一般的解法，就是理智做任何實際的心思；如同奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章所說的：「使我們藉思想而認識的能力，我們現在稱之為心智或思力。」第二是比較合乎原義的解法，就是心智或理智在尚未達到明確認識的程度以前，帶有某種探索的思考；奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十六章的話，就是按照這種意思而說的：「天主子不名為思想，而名為天主之言。我們的思想在發現我們所知道的，並由此取得形式或成形時，也就成為我們的言語。為此，應如此理解：天主之言，沒有思考或探索；因為天主之言沒有什麼尚未有形，而有待及有可能成形的。」按照這個意思，嚴格地來說，思想是心智正在考慮，而尚未達到明見真理的完善程度時的行為。不過，由於這樣的行為，可能是考慮的心智針對那些普遍的內涵而有的，而這是屬於理智的能力的；或者是針對某些個別的內涵，而這是屬於感覺部分的。為此，思想的第二種意義就是理智（intellectus）考慮的行為；而第三種意義就是思量或考量能力（virtus cogitativa）的一種行為。

準此，如果把「思想」解作第一種廣泛的意義，「贊同地思想」就不完全說出「相信」的意思；因為按照這樣的解法，即使一個人思考自己所知道的，或者所明瞭的，他也是贊同地思想。在另一方面，如果把「思想」作為第二種的解法，它就完全說出相信行為的本質。因為在屬於理智的行為之間，有些行為含有堅決的贊同，而無絲毫這樣的（探索的）思想；如同一個人在思考自己所知道的或所明瞭的事物時，就是這樣的，因為這樣的思考已經完成了或成形了。有些理智的行為，卻有尚未成形的思想，缺乏堅決的贊同；或者它們不傾向於任何一方——一個人在「懷疑」時，就是這樣的；或者由於一個輕微的理由，更傾向於一方，而不傾向於另一方——一個人在「猜想」時，就是這樣的；或者偏執一方，而疑懼著另一方——一個人在「持某意見」時，就是這樣的。「相信」這個行為，卻堅持一方；就這一點而論，相信與認識和明瞭有些相同。可是，相信的認知並不達到明見或洞見的完善程度；就這一點而論，相信與懷疑、猜想和持某意見相同。為此，相信的人是在贊同地思想；這樣，相信的行為與理智所有其他有關真偽的行為不同。

釋疑 1. 信德不是如同自然理性那樣的探索，以證明所信的事；只是探索那些促使人相信的因素，例如：因為這是由天主說過的，而經奇蹟證實的。

2. 這裡思想並非解作思量或思考能力的行為，卻解作一個理智的行為，如上正解所述。

3. 相信者的理智，不是由理性，而是由意志，限定於某一對象；為此，這裡贊同解作理智由意志限定於某一對象的行為。

第二節 將信德行爲分爲信賴天主、信天主和信仰天主是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將信德行爲分爲信賴天主（credere Deo）、信天主（credere Deum）和信仰天主（credere in Deum），似乎分得不適當。因爲：

1. 一種習性只有一種行爲。可是，信德是一種習性，因爲它是一種德性。所以，沒有理由說，有多種信德的行爲。

2. 此外，凡是一切信德行爲所共有的，不應該被視作一種特殊的信德行爲。可是，「信賴天主」是一切信德行爲所共有的；因爲信德是以第一真理爲基礎的。所以，似乎沒有理由說它（信賴天主）與某些其他的信德行爲不同。

3. 此外，無信德者所能有的，不能稱爲信德的行爲。可是無信德者也能信天主。所以，不應把這（信天主）視作信德行爲。

4. 此外，動向目的是屬於意志的事，因爲意志的對象是善和目的。可是，相信不是意志的行爲，而是理智的行爲。所以，「信仰天主」這種趨向一個目的的行動，不應該被列爲相信的分類之一。

反之 是奧斯定在《證道集》第一四四篇第二章「論天主的話」和《若望福音釋義》第二十九講裡，做了這樣的區別。

正解 我解答如下：任何機能或習性的行爲，繫於這個機能或習性與其對象的關係。可是，對於信德的對象可作三種不同的看法。因爲既然「相信」，如上第一節釋疑3.所述，是理智受了意志的推動而贊同的行爲，所以信德的對象可以或者從理智方面來看，或者由那推動理智的意志方面來看。

如果從理智方面來看信德的對象，在這對象裡，如上第一題第一節所述，就可以看到兩件事。一件是信德的質料對象。照這樣的看法，有「信天主」這信德行爲；因爲，正如以上所述（同上），沒有一樣事物足供我們相信的，除非由於它與天主有關。第二件事是對象的形式之理；因爲這有如一個媒介，因著它我們才相信某些值得信的。照這樣的看法，有「信賴天主」這信德行爲；因爲，正如以上所述（同上），信德的形式對象是第一真理。人固執第一真理，並爲了第一真理，贊同自己所信的。

如果照第三種看法，從理智受意志推動這方面來看信德的對象，有「信仰天主」這信德行爲。因爲第一真理，由於具有目的的特性，是與意志有關係的。

釋疑 1.這三種看法並不是指三個不同的信德行爲，而是一個同樣的行爲，只是它與信德的對象有不同的關係而已。

2.這也足以答覆質疑2。

3.無信德者之信天主，不是按照「信天主」這信德行爲的意義，因爲他們並不在信德所定的條件下信天主的存在。爲此，他們並不真正地信天主；因爲，正如哲學家在《形上學》卷九第十章所說的：「不正確地認識簡單的東西，就是完全不認識它們。」

4.前面第一集第八十二題第四節、第二集第一部第九題第一節已經講過了，意志推動理智，以及靈魂其他的能力，趨向目的。照這個看法，有「信仰天主」這信德行爲。

第三節 為得救是否必須相信一些超出自然理性之上的事物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 為得救似乎並不需要相信（一些超出自然理性之上的事物）。因為：

1. 一樣東西藉其自然的天賦，似乎已經獲有充分的保證，以救生自己，並完成自己。可是，信德的內涵超出人的自然理性以上，因為它們都是看不見的事物，如同以前**第一題第四節**所說過的。所以，為得救似乎並不需要相信。

2. 此外，按照《約伯傳》第十二章11節「耳朵不是為明辨言語嗎？」的話，人如果無法判斷，給他提出的究竟是真是假，而相信這樣的事，為他就有危險。可是，在信德的事上，人無法做這樣的判斷；因為他不能追蹤它們，一直到那些引導我們做出一切判斷的第一原理。所以，信從信德的事是危險的；為得救並不需要相信。

3. 此外，按照《聖詠》第三十七篇39節「義人的救護來自上主」的話，人的得救在於天主。可是，《羅馬書》第一章20節說：「祂那看不見的美善，即祂永遠的大能，和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物辨認洞察出來。」那些為理智所洞察或顯然看見的事物，不是相信的對象。所以，人為得救並不需要相信某些事物。

反之 《希伯來書》第十一章6節卻說：「沒有信德是不能中悅天主的。」

正解 我解答如下：在上下有序的自然界裡，有兩件事共同造成下級之物的完善：一件是關於那下級之物的行動的，一件卻是關於那上級之物的行動的。這樣，水因著它自己的行動，流

向（地的）中心；依著月球的運行，它卻繞著中心而漲落流動。同樣的，行星自西徂東，自行運轉；遵循第一重天的運行，它們卻自東向西轉動。可是，惟獨有理性的受造物，直接屬於天主之下。因為其他的受造物不能接觸到一些普遍性的東西，卻只能接觸到一些個別性的東西。它們分有著天主的美善，或者只在「存有」方面，如：無生物；或者也在「生活」，以及「認識個別事物」分面，如：植物和動物。至於有理性的受造物，由於能有「善」和「存有」等普遍性的知識，可與存有的普遍性根源直接地相關連。

為此，有理性的受造物的完善，不僅是在於有關它本性應有的那方面，而且也在於它在本性之上，分有天主的美善。所以，如第一集第十二題第一節、第二集第一部第三題第八節所述，人的最後幸福在於超性的享見天主。按照《若望福音》第六章45節「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來」的話，人除非受到天主的教誨，是不能得到享見天主的。可是，人照他自己本性的能力，這樣的知識絕不是一下都能立刻接受的，而是逐漸獲得的。而且每一個這樣學習的人，為能得到知識完美的程度必須相信；正如哲學家在《駁詭辯的謬論》（*De Sophist. Elench*）第二章所說的：「一個學習的人，理應相信。」是故，一個人為能完善的享見天上的福樂，首先必須相信天主，如同一個學生必須相信教導他的教師一樣。

釋疑 1. 正如上文正解所說，既然人的本性繫屬於一個上級的性體，所以自然的知識對他的完善是不夠的，必須有一種超自然的知識。

2. 正如藉著理性的自然之光，人贊同第一原理；同樣，藉著德性的習性，一個有德之人，對於那些與那德性有關的事，能做正確的判斷。這樣，人藉著天主所賜給他的信德之

光，贊同那些符合信德的事，而不接受那些相反信德的事。所以，「那些在耶穌基督內的人」，以及受祂信德光照的人，並沒有危險，也「無罪可定」（《羅馬書》第八章1節）。

3.在許多方面，信德認識那些看不見的天主之事，比自然的理性經由受造之物而探求天主的這種方法，所能認識的更為高明。為此，《德訓篇》第三章25節說：「你已見到許多人類不能理解的事。」

第四節 是否必須相信那些可用自然理性證明的事物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不需要相信那些可用自然理性證明的事物。因為：

1.在自然的工作中無多餘無用之物；在天主的工作中，更是沒有一物是多餘無用的。可是，如果一物已足，而再採用其他的東西，就是多餘無用的。所以，用信德去接受那些用自然理性已經能夠知道的事物，就是多餘無用的。

2.此外，凡是屬於信德的對象的，才是必須相信的事物。可是，知識與信德，已如第一題第五節所述，並非關於同樣的對象。所以，既然凡是藉著自然的理性可以知道的事物，都是屬於知識的對象，就似乎不需要相信那些為自然的理性所證明的事物。

3.此外，凡是可知的事物，似乎都具備同一（可知）之理；這樣，如果其中有些事物給人提出，作為信德的對象，其他的事物也就同樣應該為人所相信。可是，這是不對的。所以，不需要相信那些可用自然的理性來知道的事物。

反之 必須相信天主是唯一的、無形的；而這些都是哲學家用自然的理性所證明的。

正解 我解答如下：不僅是那些超出理性以上的事物，就是那些理性能夠知道的事物，人也必須用信德的方式去接受；而這是爲了三個理由。第一，是爲使人可以更迅速地認識天主的真理。因爲證明天主實有，以及天主其他方面的那一門學問，是所有的學科中，最後一門給人研究的學問；這是因爲它必須先具備許多其他方面的知識。爲此，人要歷經生命中許多歲月，才會認識天主。第二個理由是爲使人對天主的知識更爲普及。因爲有許多人在研究學問方面，不能有什麼進步：這是或者由於明悟遲鈍，或者由於工作繁忙和現世生活的需要，甚或由於懶惰學習。假如不用信德的方式使這樣的人認識天主的事物，他們就都會完全缺乏對天主的認識。第三個理由是爲了要確知無疑的緣故。因爲人的理性，在有關天主方面的事物上，是很不足的。關於這一點，有一個明顯的跡象，就是哲學家們藉著自然理性的探索，想研究有關人的問題，都犯了許多的錯誤，而且他們的意見也不一致。所以，爲使人能夠確實無疑地認識天主，必須把有關天主的事物，用信德的方式，給他們提供出來，有如由不能說謊的天主親自告訴的。

釋疑 1. 人類只靠自然理性的研究，不足以認識有關天主的事物；就是爲認識那些可以用理性來證明的事物也是不足的。爲此，相信這樣的事物，並不是一件多餘無用的事。

2. 知識和信德不可能在同一個人內，關於同一樣事物；不過，爲一個人所知的，能是爲另一個人所信的，如同在前面第一題第五節已經講過的。

3. 雖然凡是可知的，都同樣有可知之理，但對（人的）幸福卻不是都有同等的關係。爲此，它們不是同樣供給我們來相信的。

第五節 人是否必須明顯地相信一些事物

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必明確或明顯地（*explicite*）相信一些事物。因為：

1.沒有人必須做他做不來的事。可是明顯地相信一些事物，不是人力所能做得到的；因為《羅馬書》第十章14及15節說：「從未聽到祂，又怎能信祂呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？若沒有奉派遣，人又怎能去宣講呢？」所以，人不必明顯地相信什麼事物。

2.此外，正如我們由信德導向天主，同樣也由愛德導向天主。可是，人只要準備遵守愛德的（一切）誡命就夠了，不必一一付諸實行；這有《瑪竇福音》第五章39節所記載的主的訓令為證：「若有人掌擊你的一面頰，你把另一面也轉給他。」按照奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九章的解釋，還有其他類似的命令，都為此作證。所以，人只要準備相信一切天主所提出而要人相信的事物就夠了，不必明顯地相信什麼事物。

3.此外，按照《羅馬書》第一章5節的話：「為使萬民服從信德」，信德之為善，在於服從。可是，按照《聖詠》第一一九篇60節的話：「爽爽快快，毫不躊躇，我常遵守你的規矩」，服從之德並不要人把某些規定的命令，一一付諸實行；只要一個人的心準備隨時服從就夠了。所以，對信德來說，似乎也只要人準備相信凡是天主所提出的就夠了，不必明顯地相信什麼事物。

反之 《希伯來書》第十一章6節說：「凡接近天主的人，應該信祂存在，且信祂對尋求祂的人是賞報者。」

正解 我解答如下：人所必須遵守的律令，是關於德性的行為

的；而這些行爲是得救的方法。可是，一個德性的行爲，正如上述第二集第一部第六十題第五節，繫屬於習性與其對象的關係。在每一種德性的對象裡，可以注意兩件事，即：那本然並直接屬於德性的對象的，這在德性的每一個行爲裡都是必要的；以及那偶然或附加於本然對象之上的。例如，爲了公共的福利，而冒生命的危險，不顧個人的危險而迎擊敵人，這是本然並直接屬於勇德的對象的；可是，在一次正義的戰爭中，一個人應該有武裝，或者應該用自己的刀劍去打擊敵人等事，固然也都屬於勇德的對象，但是偶然的。

指定德性行爲之本然及直接對象，一如指定德性行爲一樣，是誠命必須要涵蓋的。可是誠命並不需要指定，哪些是偶然及次要地附加於德性之本然及直接對象上的事物，除非是專爲某一地或某一時。

所以，必須說，信德直接的對象，是那些能使人獲得真福的事物，如同前面第一題第八節所講過的；至於間接而次要的對象，則包括天主教在聖經裡所說過的一切事物，例如：亞巴郎有兩個兒子，達味是葉瑟的兒子等類的事。

所以，關於信德的首要各點或各條條文，人必須明顯地相信它們，正如必須有信德一樣；可是，關於信德的其他各點，人並不需要明顯地相信它們。只要他不明顯地，即隨時準備相信它們，如同他隨時準備相信聖經裡的一切事物一樣。只在他清楚知道，某些事物是包括在信德道理之內時，他才必須明顯地相信它們。

釋疑 1.如果我們認爲，只有那些我們沒有恩寵的幫助而能得到的事，才是人力所能及的事，我們就必須做許多沒有救贖恩寵的幫助我們做不到的事，例如：愛天主和我們的近人，以及相信信德的條文。可是，有了恩寵的幫助，我們就能做得

到；因為這樣的幫助，如同奧斯定在《論勸戒與恩寵》第六章所說的，天主把它給了誰，是仁慈地給他的；沒有把它給了誰，是公正地沒有給他的，為懲罰他以前的罪，或者至少他的原罪。

2.人必須明確地愛那些為愛德之本然及直接對象的可愛者，即天主和近人。質疑所說的是指那些附屬於愛德之對象的誠命。

3.嚴格地來說，服從的德性是在於意志。為此，如果意志迅速地服從長命，已經足為服從的行為；因為這就是服從之本然及直接的對象。可是，這個或那個命令，是偶然附加於服從之本然及直接對象上的。

第六節 是否人人都同樣必須明顯地相信

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎人人都同樣必須明顯地相信。因為：

1.人人都必須做那些為得救必要的事，只要看愛德的誠命就可以知道了。可是，如上所述第五節，有些事物必須明顯地相信，這是為得救必要的事。所以，人人都同樣必須明顯地相信。

2.此外，沒有人應該在那些他不必相信的事物上接受測驗。可是，有時就是無知識的人，也要在那些有關信德最微小的事物上接受測驗。所以，人人都必須明顯地相信一切的事物。

3.此外，如果下級的人只須有不明顯的信德，而非明顯的信德，他們的信德便必然是隱含在上級的人的信德裡。可是，這似乎是有危險的；因為上級的人可能會錯。所以，下級的人似乎也必須有明顯的信德；這樣，人人便都必須有明顯的信德。

反之 《約伯傳》第一章14節說：「牛正在耕地，母驢在一旁吃草。」按教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第三十章的解釋，母驢象徵沒有知識的人，牛則指那些有知識的人；在有關信德的事物上，沒有知識的人應該附含有知識的人。

正解 我解答如下：講解信德的事物，要仰賴天主的啓示，因為信德的內容超越自然的理性。可是，天主的啓示依照一定的次序，經由那些在上級的，傳到那些在下級的，例如：經由天使而傳達於人；經由高級的天使，而傳達於低級的天使，如同狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四、第七及第八章所解釋的。所以，對人類講解信德的問題也有同樣的情形：經由那些在上級的人，而傳達於那些在下級的人。是故，正如那些光照低級天使的高級天使，關於天主的事物，必須比那些低級的天使具有更多的知識，如同狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十二章所說的。同樣的，那些在高級的人，有責教導別人的，關於信德的事物也必須有更多的知識，而且應該更明顯地相信它們。

釋疑 1.為得救，並非人人都同樣、或等量需要明顯地相信信德的事物；因為那些在上級的人，有責教導別人的，必須明顯地比別人相信更多的事物。

2.不應該用信德微妙的事物去測驗那些沒有知識的人，除非懷疑他們已被異端人所教壞了；因為異端人往往在這樣的問題上，破壞沒有知識的人的信德。不過，如果發見他們並非固執自己錯誤的思想，而是由於他們單純無知，就不是他們的過失。

3.下級的人並沒有什麼信德隱含在上級的人的信德內，除非上級的人信從天主的道理。為此，宗徒在《格林多前書》

第四章16節說：「你們要效法我，如同我效法基督。」是故，信仰的標準不是人的知識，而是天主的真理。如果上級的人不遵照這個標準，沒有知識的人的信德，並不因為他們認為上級的人有純正的信德而受到傷害；除非他們在特殊問題上，固執上級的人的錯誤，而相反整個教會的信德。既然主在《路加福音》第二十二章32節說過：「伯多祿！我已為你祈求了，為叫你的信德不至喪失。」所以，整個教會的信德不會有缺失。

第七節 為得救是否人人都必須明顯地相信基督的奧蹟

有關第七節，我們討論如下：

質疑 為得救，似乎並不是人人都必須明顯地相信基督的奧蹟。因為：

1. 天使所不知道的事，人不必明顯地相信。這是由於明顯地相信要仰賴天主的啓示，而這啓示是經由天使而傳達於人的，如同上面第六節、第一集第一一一題第一節所講過的。可是，就是天使也不知道基督降生的奧蹟。《聖詠》第二十四篇8至10節說：「誰是這位光榮的君王？」《依撒意亞》第六十三章1節也說：「那由厄東而來的，是誰啊？」按照狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章的解釋，是天使提出這些問題。所以，人不必明顯地相信基督降生為人的奧蹟。

2. 此外，洗者若翰顯然是一位大人物，而且也最接近基督。關於他，主在《瑪竇福音》第十一章11節曾說過：「在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的。」可是，洗者若翰似乎並沒有明顯地知道基督的奧蹟；因為如同《瑪竇福音》第十一章3節所記載的，他問基督說：「你就是來的那一位，或是我們還要等候另一位？」所以，就是大人物也不需要明顯地相信基督。

3. 此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第九章

說，許多外教人，經由天使的工作而獲得了救恩。可是，外教人對於基督，似乎既沒有明顯的信德，也沒有不明顯的信德；因為他們沒有得到什麼啓示。所以，爲得救，似乎並不是人人都必須明顯地相信基督的奧蹟。

反之 奧斯定在《論勸戒與恩寵》第七章說：「我們相信，除非經由唯一的中保——人而天主的耶穌基督，無論老少，沒有一個人能避免死亡，以及罪惡的繯綫。使我們如此相信的這信德是健全的。」

正解 我解答如下：如先前第五節、第一題第八節所述，信德的對象，本然而直接地包括那使人獲得真福的事物。可是，基督降生和受難的奧蹟，是使人到達真福的道路；因爲《宗徒大事錄》第四章12節說：「在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」所以，無論何時，對於基督降生爲人的奧蹟，人人都必須懷有某種信德，只是方式依時不同，因人而異。這是因爲人類在犯罪墮落以前，明顯地相信基督降生爲人，只把這事看作光榮的大收場，而不是把它當作因受難復活而救贖人類脫免罪惡；因爲其時人類還不知道自己未來的罪惡。可是，根據下面的話，其時似乎預先知道基督的降生成人。因爲按照《創世紀》第二章24節的記載，聖經上說：「爲此人應離開自己的父母，依附自己的妻子。」又宗徒在《厄弗所書》第二章32節說：「這奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的。」若說人類原祖不知道這個奧祕，這是不能令人置信的。

然而在犯罪以後，人就明顯地相信基督，不僅有關祂的降生爲人，而且也有關祂用以救贖人類，使其免於罪惡和死亡的祂的苦難和復活；因爲，假如他們不相信，他們就不會在未有（梅瑟）法律之前，或在已有（梅瑟）法律之後，用某些祭

祀來預象基督的苦難。這些祭祀的意義，上級的人固然明顯知道；而那些下級的人，在這些祭祀的帷幕之下，相信它們是天主針對要來的基督所命的，多少有些隱晦的知識。正如在前面第一題第七節已經講過的，他們愈接近基督，也愈認清基督的奧蹟。

及至恩寵顯示之後，無論是上級的人，或是下級的人，都必須明顯地相信基督的奧蹟，主要是有關那些在各地教會所隆重紀念，並公開宣布的奧蹟，例如：我們在前面第一題第八節已經講過的，有關天主降生的信條。至於有關天主降生的信條中其他的細節，每一個人必須按照自己的地位和工作，或者比較明顯地，或者不大明顯地相信它們。

釋疑 1. 天主之國的奧蹟，如奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第十九章所說的，天使並非完全不知；不過，當基督把其中某些要點啓示給他們時，他們就知道得更清楚。

2. 洗者若翰並非由於不知道，才提出關於基督降凡成人的問題；因爲他早已清楚地承認過：「我看見了，我便作證：祂就是天主子。」這是《若望福音》第一章34節所記載的。爲此，他並沒有說：「你就是已來的那一位嗎？」卻說：「你就是要來的那一位嗎？」這樣，他問的是關於將來，而不是關於過去。同樣也不可相信他不知道基督將來的苦難，因爲他已經說過（《若望福音》第一章29節）：「看，天主的羔羊，除免世罪者。」這樣，他預言了基督未來的奉獻。而且其他的先知也曾預言過基督的苦難，尤其是在《依撒意亞》的第五十三章裡可以看到。所以，我們可以同教宗額我略一世一起說（《福音論贊》卷一第六篇），洗者若翰問這個問題，由於他不知道是否基督將親自下降陰府。不過，他並非不知道基督苦難的效力；按照《匝加利亞》第九章11節的話：「因了你盟約的血，我要從無水地宰

中釋放你的俘虜」，也要深及那些被幽禁在靈薄獄裡的人。在基督尚未下至陰府完成此事之前，他不必明顯地相信這事。

我們也可以如同盎博羅修在他《路加福音注疏》卷五，關於第七章19節所說的話，解答說：洗者若翰提出這個問題，不是由於懷疑或無知，而是出於一片虔誠。或者我們也可以如同金口若望《瑪竇福音論贊》第三十六篇那樣解答：洗者若翰這樣發問，不是好像他自己不知道，而是因為他願意自己的徒弟，關於這個問題，能從基督那裡得到一個圓滿的答覆。為此，基督也指出祂所行的奇蹟，答覆那些徒弟，為開導他們（《瑪竇福音》第十一章4至5節）。

3. 外教人中，有許多人得到了關於基督的啓示；這從他們的預言，就可以清楚地看出來了。《約伯傳》第十九章25節說：「我確實知道，我的拯救者還活著。」按照奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》卷十三第十五章所說的話，古女預言家西比拉（Sibylla）也曾預言過一些有關基督的事。再者，我們在古羅馬人所著的史書上讀到，在奧古斯皇帝都及其母后依肋納（Irena）的時候，曾發見一座墳墓，墓中的人胸前放有一面金牌，上面寫著這樣的字：「基督將由一童女誕生；我相信祂。太陽啊！在依肋納和君士坦丁的時代，你將再次看見我。」不過，如果有人沒有得到什麼啓示而得救，他們也是因相信一位中保而得救；雖然他們不是明顯地相信，卻由於相信天主上智的照顧，而有不明顯的信仰。因為他們相信，天主會拯救人類，採用祂所喜歡的任何一種方法，並按照祂給那些認識真理的人所做的啓示；如同在《約伯傳》第三十五章11節所說的：「使我們比地上的走獸更聰明。」

第八節 爲得救是否必須明顯地相信天主三位一體

有關第八節，我們討論如下：

質疑 爲得救，似乎並不需要明顯地相信天主三位一體。因爲：

1.宗徒在《希伯來書》第十一章6節說：「凡接近天主的人，應該信祂存在，且信祂對尋求祂的人是賞報者。」可是，一個不相信天主三位一體的人，也能相信這事。所以，不必顯地相信天主三位一體。

2.此外，主在《若望福音》第十七章6節說：「父啊！我將你的名顯示給人。」奧斯定解釋這話說：「不是那個被稱爲天主的名，而是那個被稱爲父親的名。」後來他又說：「天主造了這個世界，在這方面，祂是爲萬民所知道的；不可將天主與假的神一起來崇拜，在這方面，天主在猶太是爲人所知道的；可是，天主是此一基督的父親，因著基督祂除去了這個世界的罪惡。祂這一個名字，先前不是爲人所知道的，現在卻顯示給人了。」（《若望福音釋義》第一〇六講）所以，在基督降生以前，在天主內父與子是人所不知道的；這樣，天主三位一體不是爲人所明顯地相信的。

3.此外，我們關於天主所必須明顯地相信的，是天上福樂的對象。可是，天上福樂的對象是至上之善，是在天主內可以認識的，不必做任何位格的區別。所以，不必明顯地相信天主三位一體。

反之 在舊約裡，曾用多種方式來表達天主三位一體；這樣，就在《創世紀》開始的時候，即第一章26節，寫著這樣表示天主三位一體的話：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」所以，從最初的時候，爲得救就必須相信天主三位一體。

正解 我解答如下：不相信天主三位一體，就無法明顯地相信基督的奧蹟；因為基督的奧蹟，包括天主子取了人性，用聖神的恩寵重新了世界，而且因聖神受孕。所以，正如在基督以前，關於基督的奧蹟，上級的人明顯地相信，而下級的人則不明顯地或模糊不清地相信；同樣，關於天主三位一體的奧蹟，也有同樣的情形。是故，恩寵一經顯示之後，人人都必須明顯地相信天主三位一體的奧蹟。凡是在基督內重生的，按照《瑪竇福音》第二十八章19節所說的：「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名，給他們授洗。」都曾因呼求了天主聖三，而抵達這（明顯地相信的）地步。

釋疑 1.無論何時，無論何人，都必須明顯地相信那兩件事。可是這種明顯的信德，並非時時為所有的人都是足夠的。

2.在基督降生以前，對天主三位一體的信德，隱藏在上級的人的信德裡；可是，經由基督和宗徒，它已顯示給全世界。

3.天主的美善，按照我們現在經由效果（到原因）的理解方式，就是沒有天主三位一體這端道理，也能知道；可是，要如同祂本身的實在的情形那樣，如同那些在天享受真福者所看見的那樣去認識它，沒有天主三位，就無法認識。而且我們獲得天上的福樂，有賴於天主三位間的派遣。

第九節 相信是否有功勞

有關第九節，我們討論如下：

質疑 相信似乎並沒有功勞。因為：

1.一切功勞的根源是愛德，如同以前第二集第一部第一一四題第四節所講過的。可是，信德有如本性或自然，也是愛德的前導。所以，正如一個自然的行為沒有功勞（因為我們並不因

著自然的天賦而有什麼功勞）；同樣，一個信德的行為也沒有功勞。

2.此外，相信是居於意見和知識或思考已知者之間。可是知識的思考沒有功勞，至於意見也沒有功勞。所以，相信是沒有功勞的。

3.此外，誰若因相信而贊同一端道理，或者有著充分的理由去相信，或者沒有什麼理由；如果他充分的理由去相信，在他方面似乎就沒有什麼功勞，因為他不再有自由去相信或不相信。如果他沒有充分的理由去相信，這就表示他輕信，如同《德訓篇》第十九章4節所說的：「輕信的人，必然心地輕浮。」這樣，他似乎不能因此而有什麼功勞。所以，相信絕不是有功勞的。

反之 《希伯來書》第十一章33節說：聖人們「藉著信德得到了恩許」。假如他們不因著相信而有功勞，就不會如此了。所以，相信是有功勞的。

正解 我解答如下：如前所述第二集第一部第一一四題第三及四節，我們的行為能有功勞，是因為它們發自受著天主的恩寵推動的自由意志。是故，每一個在自由意志管制之下的人性行為，如果是與天主有關，就能是有功勞的。可是，相信的行動是一個理智的行為，在受著天主恩寵推動的意志的管制之下，贊同天主的真理。這樣，它在與天主的關係方面，服屬於自由的意志。所以，信德的行為可以是有功勞的。

釋疑 1.本性或自然之與愛德，即功勞的根源，正如質料之與形式。而信德之與愛德，則有如在最後形式之前的配備。可是，主體或質料，以及預先的配備，在未有形式之前，不能靠

形式的力量有所行動，這是顯而易見的。但在有了形式之後，主體和預先的配備，二者都靠著形式而行動，形式則是行動的主要根源，例如：火的熱力靠著火的本體形式而行動。準此，如果沒有愛德，本性或自然和信德都不能完成一個有功勞的行爲；可是，如果有愛德，信德的行爲就藉著愛德而有功勞。正如一個自然的行爲，以及自由意志的一個自然行爲，亦同樣是如此。

2. 在知識裡可以注意兩件事，即：有知識者贊同所知的事，以及他思考所知的事。可是，知識的贊同並不服屬於自由的意志，因為有知識者迫於證明的力量，不得不贊同。因此，知識的贊同是沒有功勞的。但是對已知之事的現實思考，是服屬於自由意志的；因為思考與否，權力操在他的手中。爲此，對知識的思考，如果是爲了愛德的目的，即爲了光榮天主，或者爲了別人的福利，就可能是有功勞的。在另一方面，關於信德，這兩件事都服屬於自由的意志；這樣，從兩方面來看，信德的行爲都是能有功勞的。至於意見，就缺乏堅確的贊同，因爲它是脆弱而不穩定的，如同哲學家在《分析後論》卷一第三十三章所說的。所以，它（意見）似乎不是發自意志的一個完全的行爲。爲此，在贊同方面，看來它並沒有多大的功勞，雖然在實際思考方面，它可能是有功勞的。

3. 相信的人有充分的理由去相信；因爲他受著天主的權威以奇蹟證實的道理所推動，而且還受著天主用人內在的本能的催促。爲此，他並非輕率地相信；不過，他缺乏充分的理由以得到知識。所以，他並不失去自己的功勞。

第十節 支持我們信德的理性理由，是否減少信德的功勞

有關第十節，我們討論如下：

質疑 支持我們信德的理性理由，似乎減少信德的功勞。因為：

1.教宗額我略一世說：「相信理性所證明的事，沒有什麼功勞。」（《福音論贊》第二十六篇）為此，如果人的理性提供充分的證據，信德的功勞就完全失去。所以，支持信德內容的任何理性理由，似乎就減少信德的功勞。

2.此外，凡能減損德性之理的，就能減少功勞之理，因為哲學家在《倫理學》卷一第九章說：「快樂是德性的酬報。」可是，理性理由似乎減損信德的德性之理，因為信德主要是關於看不見的事物，如同前面第一題第四及第五節所講過的。但是，一件事愈有理性理由支持，就愈缺少「看不見」的成分。所以，如果人的理性理由支持信德的事，就減少信德的功勞。

3.此外，相反的事必有相反的原因。可是，相反信德的引誘，無論是由於有人用暴力來迫使信徒背棄自己的信德，或者是因為有人用理論來說服他這樣去做，都可以增加信德的功勞。所以，輔助信德的理性理由，減少信德的功勞。

反之 《伯多祿前書》第三章15節說：「若有人詢問你們心中所懷信仰和希望的理由，你們要時常準備答覆。」可是，假如這樣做會減少信德的功勞，宗徒就不會給人這樣的勸告。所以，理性理由並不減少信德的功勞。

正解 我解答如下：如前第九節所述，信德的行為之能有功勞，是因為它服屬於意志，不僅有關它的運用，而且也有關它的贊同。可是，支持我們信德的人的理性理由，與相信者的意志，能有兩種關係。第一，它是在意志的行為之前；例如，一

個人除非為人的理性理由所動，否則就不願意相信，或不立刻願意相信。這樣的話，人的理性理由就減少信德的功勞。正如以前第二集第一部第二十四題第三節釋疑1、第七十七題第六節釋疑2所講過的，在涵養性德性方面，一個先於抉擇的情，能使德性的行為不是那樣值得令人稱讚。因為，正如人完成涵養性德性的行為時，應該是由於自己理性的判斷，而不是由於情；同樣，人相信有關信德的事，應該是由於天主的權威，而不是由於人的理性。

第二，人的理性可能是在相信者的意志行為之後。因為當人的意志已願意立即相信時，人就愛自己所相信的真理，思念它，凡是他所能找到的，可以支持這真理的理由，他都真心地接受。這樣，人的理性並不消除信德的功勞，反而是功勞增加的一個徵象。正如在涵養性德性方面，一個後起的情，也是意志更加堅決的徵象，如同以前第二集第一部第二十四題第三節釋疑1所講過的。按照《若望福音》第四章42節的記載，那些撒瑪黎雅人，對那個象徵人的理性的婦人，所說的「現在我們信，不是為了你的話」，就有這個意思。

釋疑 1.教宗額我略一世的話是指一個這樣的人，除非他為理性理由所動，他就不願意相信。可是，如果一個人，只為了天主的權威，願意相信那些有關信德的事物，雖然他可能有理由證明其中某些問題，例如：天主實有；他的信德的功勞，並不因此而喪失或減少。

2.可被提出的那些支持信德權威的理由，並非如同那些能使人理智明察其故的證明，所以那些理由還是不能使人看見的。不過，它們除去信德上的障礙，說明信德所提出的事並非不可能。所以，這樣的理由並不減少信德的功勞，或減損信德之理。在另一方面，那些支持信德之事物的證明理由，即只是

支持信德條文的前導的證明理由，固然能減少信德之理——因為它們使提出的事成為看得見的事，但是它們並不減少愛德之理。因為即使人看不見那些事物，愛德也促使人的意志迅速地相信。這樣，功勞之理就沒有減少。

3. 凡是相反信德的，無論它是在於一個人的思想，或是在於外面的迫害，它之能增加信德的功勞，是因為意志顯得更迅速而堅定地相信。為此，殉道者有更多信德的功勞，由於他們並沒有因受迫害而背棄信仰。就是智者也能有更大信德的功勞，由於他們並沒有因哲學家或異端人提出相反信德的理由，而背棄了自己的信仰。在另一方面，有助於信德的事，並不是常減少意志的迅速相信。所以它們並不是常減少信德的功勞。

第三題

論信德的外表行為

一分爲二節一

然後要討論的是信德的外表行為，即明認信德（參看第二題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、明認信德是不是一個信德的行為。
- 二、爲得救是否必須明認信德。

第一節 明認信德是不是一個信德的行為

有關第一節，我們討論如下：

質疑 明認（*confessio*）信德似乎不是一個信德的行為。因爲：

1.同樣的行為不屬於不同的德性。可是，明認屬於懺悔，而爲懺悔的一部分。所以，它不是一個信德的行為。

2.此外，有時人由於恐懼或某種羞怯的心理，而不明認自己的信德。爲此，宗徒在《厄弗所書》第六章19節要求人爲他祈禱，使他「能放心大膽地傳揚福音的奧祕」。可是，不至因恐懼或羞怯而不敢行善，這是勇德的事，因爲勇德管制勇猛和恐懼。所以，明認信德似乎不是一個信德的行為，而更是一個勇德或恆心的行為。

3.此外，正如信德的熱誠使一個人在外明認自己的信德，同樣也使人做其他外在的善工，因爲《迦拉達書》第五章6節說：「信德以愛德行事。」可是，其他外在的善行，並非可以視作信德的行為。所以，明認信德也不是一個信德的行為。

反之 關於《得撒洛尼後書》第一章11節所說「以德能成全信

德的行為」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是指明認信德，因為明認信德是信德的固有行為。」

正解 我解答如下：外在的行為如果根據自己的類別，係以某種德性為目的，就真正是那種德性的行為，例如：守齋；按自己的類別是為節食的，即節制肉體，為此它是一個節食的行為。

按照《格林多後書》第四章13節的「我們既然具有那同樣的信德，我們也信，所以也說」，明認信德的事，按自己的類別，係以信德的事為目的。因為外面的說話，是為表達內心的思想。所以，正如內心有關信德之事的思想，真是信德的行為；同樣，外面明認信德的事，也是信德的行為。

釋疑 1. 聖經稱道的明認有三種。一種是明認信德的事；這種明認真正是一個信德的行為，因為它以信德為目的，如同上面正解所講過的。第二種是明認感謝或稱頌；這種明認是一種崇拜的行為，因為它的目的是向天主外表上表示崇敬，而這就是崇拜的目的。第三種是明認罪過，為能清除罪污的；而清除罪污是懺悔的目的，所以它是屬於懺悔的。

2. 凡能排除障礙的，按照哲學家在《物理學》卷八第四章所說的，不是一個本然的原因，而是一個偶然的原因。為此，排除明認信德的障礙，即恐懼或羞怯的那種勇德，不是明認的直接的、本然的原因，而可以說是一個偶然的原因。

3. 內心的信德，有了愛德的幫助，利用其他的德性，產生外面一切德性的行為；不過，這些行為不是直接發自信德，而只是受命於信德。可是，信德之產生明認，有如直接產生自己的固有行為，不需要任何其他德性為媒介。

第二節 爲得救是否必須明認信德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爲得救似乎並不需要明認信德。因爲：

1.如果有一件事能使人達到德性的目的，它爲得救似乎已經足夠了。可是，信德真正的目的是人的心智與天主的真理結合，而這件事可以不需要外面的明認而實現的。所以，爲得救不必明認信德。

2.此外，一個人藉著外面明認信德，把自己的信德顯示給別人。可是，這是不必要的；只有那些負責教別人學習信德道理的人，才有這種需要。所以，下級的人似乎不必明認信德。

3.此外，凡能導致別人跌倒和困擾的事，爲得救是不必要的；因爲宗徒在《格林多前書》第十章32節說：「你們不可成爲猶太人，或希臘人，或天主的教會跌倒的原因。」可是，明認信德有時在不信者之間引起困擾。所以，爲得救，它是不需要的。

反之 宗徒在《羅馬書》第十章10節說：「心裡相信，可使人成義；口裡承認，可使人獲得救恩。」

正解 我解答如下：爲得救所必要的事，是由天主的法律所命的。既然明認信德是一件積極性的事，所以它只能由一個積極性的命令來命的。爲此，它之爲得救所必需，要看它怎樣由天主的法律一個積極性的命令所命。可是，如前所述第二集第一部第七十一題第五節釋疑3、第一〇〇題第十節，積極性的命令雖然常具有效力，卻不要求人時常執行。它們發生效力是根據地方、時間和其他環境因素的要求；即如果按照這些因素，人性行爲必須做所命的，才能成爲德性的行爲。

爲此，一個人爲得救，並不需要時時處處明認自己的信德，只要在某些時候和某些地方，明認自己的信德就夠了。就是說，如果不是這樣去做，我們就不向天主表示祂應得的尊敬，或者不給我們的近人，盡好我們應該爲他們做的工作，例如：有人問一個人關於他的信仰，他卻閉口不言，使別人以爲他或者是一個無信仰的人，或者信仰是虛假的，或者因他的緘默而使別人遠離信仰。因爲在這樣的情形下，明認信德是爲得救所必要的。

釋疑 1.信德的目的有如其他德性的目的，必須歸向愛德的目的，即愛主愛人。爲此，在天主的尊榮和他人的福利需要時，一個人就不得只以信德與天主的真理結合爲足，而必須外面明認自己的信德。

2.遇有信德危機緊急的情形時，人人都必須向別人明認自己的信德，或者爲給其他的信徒樹立善表，予人鼓勵，或者爲阻止不信者的攻擊。不過，在別的時候，給別人講解信德的道理，並不是每一個信徒所應盡的義務。

3.如果公開地明認自己的信德，在不信的人中間會引起紛擾，而對信德和信徒也都沒有什麼益處，在這種情形下公開地明認自己的信德，就不值得稱讚。是故，主在《瑪竇福音》第七章6節說：「你們不要把聖物給狗，也不要將珠寶投在豬前，怕牠們轉過來咬傷你們。」不過，如果有希望能有助於信德，或者如果有緊急的需要，一個人就應該不顧不信者的紛擾，而當眾明認自己的信德。爲此，按照《瑪竇福音》第十五章14節的記載，當門徒們告訴主，法利塞人聽了祂的話而起反感時，主回答說：「由他們罷！他們是瞎子，且是瞎子的領路人。」

第四題

論信德的德性

一分爲八節一

然後要討論的是信德的德性本身。首先，討論信德本身；其次，討論有信德的人（第五題）；第三，討論信德的原因（第六題）；第四討論信德的效果（第七題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、信德是什麼。
- 二、信德歸屬於靈魂什麼能力。
- 三、愛德是不是信德的形式。
- 四、成形的信德與不成形的信德是否同爲一個信德。
- 五、信德是不是一種德性。
- 六、信德是不是一種單一的德性。
- 七、論信德與其他德性的關係。
- 八、論信德的確實性與智性或理智之德的確實性之比較。

第一節 「信德是所希望之事的實體，是未見之事的確證」，信德的這個定義是否恰當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 宗徒在《希伯來書》第十一章1節給信德所下的定義：「信德是所希望之事的實體（substantia），是未見之事的確證（argumentum）」，似乎不恰當。因爲：

1.沒有一個品質是一個實體。可是，信德是一種品質；因爲它是向天主的一種德性，如同在前面第二集第一部第六十二題第三節所講過的。所以，它不是一個實體。

2.此外，不同的德性各有其不同的對象。可是，所希望

之事是望德的對象。所以，不應把它放在信德的定義裡，好像它是信德的對象。

3.此外，信德更是藉著愛德而完成的，不是藉著望德；因為愛德是信德的形式，正如我們以後第三節所要講的。所以，在信德的定義裡，更應包括所愛之事，而非所希望之事。

4.此外，同一的東西，不應該把它放在不同的類別裡。可是，「實體」與「確證」不是同類，彼此也不相屬。所以，說信德又是「實體」，又是「確證」，是不恰當的。

5.此外，確證證明其所應證明者為真理。可是，如果一件事為真理已經明顯，就應該說，這是一件明顯的事。所以，說「未見之事的確證」，這話似乎矛盾；這樣，信德的定義是不恰當的。

反之 宗徒的權威具有充足的力量。

正解 我解答如下：雖然有人說，宗徒所說的這些話，並非想給信德做定義，但是如果我們正確考察這個問題，凡是能給信德做出一個定義的各點，在這些話的描述中都一一被提及。不過，在措詞方面，沒有按照一般定義的方式，正如哲學家們有時提及三段論法的原理，卻不用三段論法的形式。

為了清楚理解這個問題，我們必須注意：習性是要看它的行為才能知道的，而行為則要看它的對象才能知道的。信德既是一種習性，所以應該以它的行為與其對象的關係來做定義。可是，信德的行為是相信，如同前面第二題第一節釋疑3、第二及第九節所講過的；相信是一個理智的行為：理智在意志的命令之下，指向某一個對象。所以，一個信德的行為，又與意志的對象——即善及目的有關係，又與理智的對象——即真有關係。信德如前第二集第一部第六十二題第三節所述，由於是一

個向天主的德性，它的對象及目的是相同的；而它的目的及對象，也必然是互成比例的。前面第一題第一及第四節已經講過了，信德的對象是看不見的第一真理，以及因著這個真理而堅信的一切事物。所以，第一真理必然是由於它是看不見的，才能成為信德行爲的目的。這個「看不見」的觀點，按照宗徒在《羅馬書》第八章25節的話：「我們希望那未看見的」，是屬於一件「所希望之事」的定義或理；因為看到真理，就等於是獲得真理。可是，一個人不會希望他已經獲得的東西，而希望他尚未獲得的東西，如同以前第二集第一部第六十七題第四節所講過的。

是故，信德的行爲與其目的，即意志的對象的關係，是用「信德是所希望之事的實體」這句話來說明的。因為我們往往稱一件事最初的開端為實體，尤其是如果其後的一切，實際上都已隱含在那最初的開端裡，我們更是這樣說的。譬如我們說，自明的第一原理是知識的實體；因為這些原理就是我們知識最初的開端，連全部的知識實際上也已完全隱含其內了。為此，說信德是所希望之事的實體，就是這個意思；這是由於我們所希望之事最初的開端，是由信德的贊同而發軔的；而這個開端實際上已包含著所希望的一切。因為我們希望，因著看見我們所相信的真理顯露無遺而感到幸福；這從我們在討論幸福時第二集第一部第三題第八節、第四題第三節所講過的就可以清楚地看出來了。

至於信德的行爲，與那被視作信德對象的理智的對象之間的關係，是用「未見之事的確證」這句話來說明的。而「確證」這個名詞，當作「證明的效果」來用。因為證明迫使理智接受一個真理；為此，理智堅確地接受不明顯的信德真理，這裡稱為「確證」。所以，另一種讀法把這個名詞讀作「確信」。因為相信者的理智，因著天主的權威而確信，以致贊同它所看不見的事物。

爲此，如果有人想把以上的話用定義的方式來表達，他就可以這樣說：「信德是心智的一種習性；因著它，永遠的生命在我們內開始，使理智贊同不明顯的事物。」這樣，信德與其他一切屬於理智的事有別。因爲我們說它是「確證」時，我們就使它與意見、猜想、懷疑等不同；因爲這些都不能使理智堅確地依附什麼事物。我們在說「未見之事」時，我們就使信德與知識及悟性等不同，因爲知識及悟性的對象都是一些明顯可見的事物。我們在說「信德是所希望之事的實體」時，我們就把信德與一般所謂的相信加以區別，因爲這種相信與我們所希望的真福毫無關係。

任何其他有關信德的定義，都是這個由宗徒所做的定義的說明。奧斯定說：「信德是我們藉以相信我們所看不見的事物的德性。」（《若望福音釋義》第四十及第七十九講；《瑪竇及路加福音答問》卷二第三十九章）大馬士革的若望於《論正統信仰》卷四第十一章說：「信德是不細究察而同意。」其他的人則說：「信德勝於意見，而不如知識，是心智對於非在目前之事的一種確信。」他們這些定義，都等於宗徒的話：「未見之事的確證。」狄奧尼修在《神名論》第七章說：「信德是信者的穩固基礎，使信者確立在真理內，並使真理植根在信者內。」這話就等於「所希望之事的實體」。

釋疑 1. 「實體」這詞，在這裡，並不是指那與其他各類相區分，而爲最高的或涵蓋最廣的類；而是指那在各類之內都有的類似實體之物，有如某一類的爲首之物，實際上隱含有其他之物，因而稱爲它的實體。

2. 既然信德屬於那受意志命令的理智，所以必須把它導向其他能改進意志的那些德性的對象，以它們爲目的。在這些德性之中有望德，如同我們以後第十八題第一節所要證明的。信

德的定義包括望德的對象，就是爲了這個緣故。

3.愛可能是關於看得見的或看不見的事物，關於在目前的或不在目前的事物。爲此，所愛的事物不是如同所希望的事物，這樣適合於信德；因爲希望常是關於不在目前和看不見的事物。

4.信德的定義裡所說的「實體」和「確證」，並不是指不同種類的信德，也不是指不同性質的行爲，而是指同一行爲與不同對象之間的不同關係；這從上面正解所講的，就可以清楚地看出。

5.取自一件事自己的原理之中的證明，能使這件事明顯可見；而取自天主權威的證明，並不能使一件事在其本身方面明顯可見。有關信德定義的證明，就是這樣的證明。

第二節 信德是否歸屬於理智

有關第二節，我們討論如下：

質疑 信德似乎不是歸屬於理智。因爲：

1.奧斯定在《論聖人之預定》第五章說：「信德在於信者的意志。」可是，意志是一個與理智不同的能力。所以，信德並不歸屬於理智。

2.此外，信德之贊同應予相信的一件事物，是由於意志服從天主。所以，信德似乎應把一切都歸功於服從。可是，服從是在於意志。所以，信德也在於意志，而非在於理智。

3.此外，理智或是鑑賞的，或是實踐的。可是，信德不在於鑑賞的理智。因爲這種理智，如同在《靈魂論》卷三第九章裡所說的，不管那些應該追求的或應該避免的事，所以它不是一個行事的根源；而「信德以愛德行事」，如同在《迦拉達書》第五章6節所說的。信德也不在於實踐的理智，因爲這種理智的對象，是一些可做的或可行的、偶然的真；而信德的對象，

如在前面第一題第一節反之所證明的，是永遠的真理。所以，信德不歸屬於理智。

反之 按照《格林多前書》第十三章12節所說的：「我們現在是藉著鏡子觀看，到那時就要面對面的觀看」，在天鄉的觀看接替信德（的藉著鏡子觀看）。可是，觀看在於理智。所以，信德也是如此。

正解 我解答如下：既然信德是一種德性，它的行為就必須是完善的。可是，要一個出自兩個行動根源的行為完善，必須每一個這樣的行動根源是完善的；因為鋸的行動不可能做得好，除非鋸者有本事，鋸本身又有好鋸的配備。可是，靈魂的能力如與兩種相反的對象相關，它的良好行動的配備就是習性，如同以前**第二集第一部第四十九題第四節釋疑1、2及3**所講過的。是故，一個出自兩個這樣的能力的行為，必然是因在每一個能力中先存的一種習性而為完善的。再者，如前**第一節、第二題第一節釋疑3、第二及第九節**所述，相信是一個理智的行為，理智受意志的推動而贊同。這個相信的行為，出於意志和理智；二者都自然能接受習性的塑造而臻於善。為此，如果要信德的行為完善，就必須在意志及理智裡具備一種習性，就好比：除了在慾情能力方面有節制的習性以外，還必須在理性方面要有明智的習性，才能使那個慾情的行為完善。可是，相信直接是一個理智的行為，因為相信這個行為的對象是真，而真是屬於理智的。所以，信德既是這個（相信）行為的直接根源，就必須歸屬於理智。

釋疑 1. 奧斯定將信德的行為當作信德，而把它說成是繫屬於信者的意志的；只因為信者的理智相信信德的事，是受意志所命的。

2. 不僅意志必須準備服從，就是理智也必須要有良好的準備，服從意志的命令；正如慾情的能力必須要有良好的準備，服從理性的命令一樣。所以，不僅在發令的意志裡，就是在贊同的理智裡，也需要有一種德性的習性。

3. 信德歸屬於鑑賞的理智；從它的對象就可以清楚地看出來了。可是，由於信德的對象是第一真理；而第一真理，如同奧斯定在《論天主聖三》卷一第八及第十章所證明的，是我們所有的願望和行動的目的。所以，信德是以愛德行事；正如鑑賞的理智因著擴展而成爲實踐的理智，就像《靈魂論》卷三第十章所說的。

第三節 愛德是不是信德的形式

有關第三節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是信德的形式。因爲：

1. 每一種東西的種別或類別或別類 (species)，來自它的形式。所以，如果兩樣東西相對而分，有如同一共類的不同別類，其一不能爲其二的形式。可是按照《格林多前書》第十三章13節所說的，信德與愛德彼此相對而分，有如德性的不同別類。所以，愛德不能是信德的形式。

2. 此外，形式以及爲其形式之物（按：即一物之形式與該物），都在同一個主體內；因爲二者共同形成一樣東西。可是，信德是在理智內，而愛德則在意志內。所以，愛德不是信德的形式。

3. 此外，一樣東西的形式是這樣東西的根源。可是，按照《羅馬書》第一章5節所說的：「爲使萬民服從信德」，相信在意志方面的根源，似乎是服從，而不是愛德。所以，信德的形式更是服從，而不是愛德。

反之 每一樣東西藉其形式而行事。可是，信德是藉著愛德而

行事的（《迦拉達書》第五章6節）。所以，愛德之愛就是信德的形式。

正解 我解答如下：按照以前第二集第一部第一題第三節、第十八題第六節所講過的，情願的或有意的行為的類別或別類，是由其目的，即意志的對象而來的。可是，在自然的事物中，使一樣事物屬於一別類者，就是它的形式。為此，任何情願的或有意的行為的形式，多少是這個行為所指的目的。因為是這個目的，使它屬於某一別類；也因為一個行為的方式，必須與其目的相應。可是，從前面第一節所講過的就可以清楚地看出，信德的行為指向意志的對象，即以善為其目的；而這作為信德目的之善，亦即天主之善，也是愛德自己的對象。所以，愛德之稱為信德的形式，只因為信德的行為是藉由愛德來完成和形成。

釋疑 1.愛德之稱為信德的形式，因為愛德提供形式給信德的行為。可是，沒有什麼事物阻止一個行為，可接受由不同的習性所提供的形式，而按照某種秩序，分屬於不同的類別或別類；如同我們在前面第二集第一部第十八題第七節釋疑1.討論人的一般行為時所講過的。

2.這個質疑是以一個內在的形式為出發點。如此則愛德不是信德的形式。可是，我們這裡是說愛德提供形式給信德的行為，如同上面正解所解釋過的。

3.即使是服從、望德，以及任何其他能先於信德行為的德性，也都是由愛德所形成的，如同我們以後第二十三題第八節所要證明的。所以說，愛德是信德的形式。

第四節 是否不成形的信德可以變為成形的，或成形的信德可以變為不成形的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 不成形的（informis）信德似乎不能變為成形的（formata），成形的信德似乎也不能變為不成形的。因為：

1.按照《格林多前書》第十三章10節所說：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」可是，不成形的信德與成形的信德相比起來，是不圓滿的。所以，及至成形的信德一來到，不成形的信德就消逝；這樣，它們便不是同一個習性。

2.此外，一個死的東西不能變為活的東西。可是，不成形的信德是死的；按照《雅各伯書》第二章20節所說的：「信德沒有行為是死的。」所以，不成形的信德不能變為成形的。

3.此外，當天主的恩寵降來時，在一個信者身上所發生的效果，並不少於在一個不信者身上所發生的效果。可是，當它來到一個不信者身上時，它就產生信德的習性。所以，當它來到一個信者身上時，而這信者以前只有不成形的信德習性，天主的恩寵就在他身上產生另一個信德的習性。

4.此外，按照波其武《範疇論註釋》卷一「論實體」一章所說的：「依附體不能改變。」可是，信德是一種依附體。所以，同一個信德不能一時是成形的，一時是不成形的。

反之 關於《雅各伯書》第二章10節所說的：「信德沒有行為是死的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「信德因著行為而復生。」所以，信德以前是死的、不成形的，如今卻變為活的和成形的了。

正解 我解答如下：關於這個問題，會有各種不同的意見。因為有人說，成形的信德與不成形的信德，是不同的習性；不

過，當成形的信德來到時，不成形的信德就消失。同樣的，當一個已有成形信德的人犯死罪時，隨即由天主賦給他一個不成形信德的另一習性。可是，恩寵來到一個人身上時，卻把天主給他的一種恩惠除去；或者天主的恩惠要因著一個死罪而賦給一個人。這種說法似乎是不適當的。

因此，其他的人說，成形的信德與不成形的信德，確實是不同的習性；可是，當成形的信德來到時，不成形的信德習性卻仍不消失，而與成形的信德習性一起留在同一個主體內。但是，不成形的信德習性，留在一個有成形的信德的人內，靜然無所行動；這種說法似乎也是不相宜的。

所以，我們必須抱一種不同的主張，即成形的信德與不成形的信德是同一個習性。其理由是因為一個習性的同與不同，是由那直接與習性有關的事來決定的。可是，由於信德是理智的一種成就，所以那與理智有關的，直接也與信德有關；而那與意志有關的，卻不直接與信德有關，因而它不能決定信德習性的同異。不過，成形的信德不同於不成形的信德，要看一些與意志有關的事物，亦即與愛德有關的事物，而不是看一些與理智有關的事物。所以，成形的信德與不成形的信德，並不是不同的習性。

釋疑 1.宗徒的話，是指那屬於「不圓滿事物」之理或本質的「不圓滿」。如此則圓滿的來到時，不圓滿的就必須消逝；就如一到了清楚地觀看的時候，信德就消逝，因為信德的本質是關於那些「未見之事的」。可是，如果「不圓滿」或缺點不是屬於那不圓滿的事物之理或本質的，同一個事物原是不圓滿的，卻變為圓滿的，譬如：童年不屬於人之理或本質；是故，同一個人原是一個兒童，現在已變為一個成人。不成形性並非屬於信德之理或本質，而是依附於它的，如同上面正解所講過的。所

以，不成形的信德自己變成成形的信德。

2.那使一個動物生活的，屬於動物之理，因為那是牠的本質或實體的形式——即覺魂。是故，一樣死的東西，不能變為一樣活的東西；而一樣活的東西，與一樣死的東西，在類別上是不同的。在另一方面，那使信德成形的，或使它生活的，並非屬於信德的本質。所以，二者是不能相提並論的。

3.恩寵產生信德，不僅是在信德重新在一個人身上開始的時候，而且也在信德延續的時候。因為以前**第一集第一〇四題第一節**、**第二集第一部第一〇九題第九節**已經講過了，天主常在產生人的成義，有如太陽常在照明空間一樣。是故恩寵來到一個信者身上時，其效果並不比它來到一個不信者身上時為小；因為它在兩人身上都產生信德，即在第一個人身上加強和增進它，在第二個人身上則重新創造它。

我們也可以這樣答覆，恩寵在一個已有信德的人身上不產生信德，這是偶然的事；也就是說，這是由於個人所有的準備狀態。正如在另一方面，一個死罪，並不從一個由於以前所犯的死罪而已失去恩寵的人身上，把恩寵除去。

4.當成形的信德變為不成形的信德時，改變的不是信德本身，而是信德的主體——即靈魂；靈魂：有時有信德而沒有愛德，有時有信德亦兼有愛德。

第五節 信德是不是一種德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 信德似乎不是一種德性。因為：

1.按照哲學家在《倫理學》卷二第六章所說的，「德性使具有之者成為善的」，德性與善有關。可是，與信德有關的是真。所以，信德不是一種德性。

2.此外，灌輸的德性比修練的德性更為完善。可是，按

照哲學家在《倫理學》卷六第三章所說的，相信由於它的缺點，不足以算在修練的智性或理智之德之間。所以，更不能把它視作一種灌輸的德性了。

3.此外，成形的信德與不成形的信德，同屬一類別；如同前面第四節所講過的。可是，不成形的信德不是德性，因為它不與其他的德性有什麼聯繫。所以，成形的信德也不是一種德性。

4.此外，白白施予的恩寵及聖神的效果，是與德性不同的。可是，按照《格林多前書》第十二章9節的記載，信德（信心）被列舉在白白施予的恩寵之間；同樣，按照《迦拉達書》第五章23節的記載，信德（忠信）又被算在那些聖神的效果之間。所以，信德不是一種德性。

反之 人因德性而成義；因為按照哲學家在《倫理學》卷五第一章所說的：「正義是一切的德性。」可是，按照《羅馬書》第五章1節所說的：「我們既因信德成義，便是與天主和好了」，人是因信德而成義。所以，信德是一種德性。

正解 我解答如下：人的行為，如前第二集第一部第五十六題第三節所述，是因人的德性而成爲善的。爲此，任何一種習性，凡常是善行的根源者，就可以稱爲人的德性。成形的信德就是一種這樣的習性。因爲相信既是理智受意志之命，而贊同真理的行為，所以如要使這行為成爲完善的行為，就必須有兩個條件：第一個條件就是，理智必須確實無誤地指向它的對象，亦即指向真理；第二個條件就是，意志必須確實無誤地指向最後的目的；爲了這目的，意志才贊同真的事物。這兩個條件是成形的信德行為所具備的，因爲理智常是指向真的事物；這是屬於信德主要的本質的，因爲沒有一樣假的事物，可以成爲信德的對象，這是在前面第一題第三節已經證明過的。而那作爲信德

形式的愛德，其效果就是使靈魂常把自己的意志導向一個善的目的。所以，成形的信德是一種德性。

相反的，不成形的信德不是德性；因為不成形的信德行為，雖然在理智方面具備應有的完善，可是在有關意志的那方面，它卻缺乏應有的完善。這正好像在慾情方面雖有節制，而在理性方面卻缺少明智，節制便不是一種德性；這是以前第二集第一部第六十五題第一節所講過的。因為節德的行為需要有一個理性的行為，以及一個出於慾情之能力的行為；如同信德的行為，需要一個意志的行為，以及一個理智的行為一樣。

釋疑 1.真理本身是理智之善，因為它是理智的成就。為此，信德與某一個善有關，這是因為它把理智導向真的事物。再者，信德也與那被當作意志對象的善有關，這是因為信德以愛德為形式。

2.哲學家所談的相信，是以人的推論為基礎的；而人的推論，並不一定由前提推得結論，因而可能會錯。所以，這樣的相信不是一種德性。相反的，我們所談的信德，是以不能錯的天主的真理為基礎的，所以它的對象不可能是一些假的事物。因此，這樣的信德可以是一種德性。

3.成形的信德與不成形的信德，並非在類別上有所不同，好像它們屬於兩個不同的別類。它們彼此之不同，有如同在同一別類之中，完善的與不完善的之分別一樣。所以，不成形的信德，既然它是不完善的，便不符合一個完善的德性應有的條件——因為「德性是一種完善」，正如《物理學》卷七第三章所說的。

4.有人說，那被算在那些白白施予的恩寵之間的信德（信心），是不成形的信德。可是，這話是沒有理由的。因為在那裡所列舉的那些白白施予的恩寵，並非教會裡所有的人大家都有的。是故宗徒在《格林多前書》第十二章4節說：「神恩

有區別」；又在第8等節說：「這人蒙受了這樣神恩，另一人蒙受了那樣神恩」。可是，不成形的信德是教會裡所有的人大家都有的；因為，如果我們把它看作一種無功而賜予的恩惠，它的不成形不是屬於它（信德）的本質部分。所以，我們必須說，在那段聖經裡，「信德」這個字指的是信德的某種優長；例如，按照「註解」（拉丁通行本註解）的一種註釋，是指「信德的恆久性」，或「信德的言語」。

信德之被列舉在那些聖神的效果之間，是因為在信德的行為裡，由於它確信無疑，而給人某種快感。所以，對於《迦拉達書》第五章那段列舉效果的聖經，有人把「信德」解作「對未見之事確信無疑」（聖經夾句）。

第六節 信德是不是單一不分的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 信德似乎不是單一不分的。因為：

1. 正如信德，按照《厄弗所書》第二章8節所說的，是天主的一種恩賜；同樣，智慧和明達，按照《依撒意亞》第十一章2節所說的，是被列在天主的恩賜之間。可是，智慧之與明達不同，就是在於智慧關於永遠之事，而明達則關於暫時之事，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十四及第十五章所說的。那麼，既然信德是關於永遠之事，而也是關於暫時之事的，所以信德似乎不是單一不可分的，而是能分為幾個部分的。

2. 此外，明認是信德的行為，如同前面第三題第一節所講過的。可是，眾人所有的明認信德，並非都屬同一個明認：因為我們明認的過去的事，古代的聖祖卻明認為未來的事；例如《依撒意亞》第七章14節說：「看，有位貞女將懷孕生子。」所以，信德不是單一不分的。

3. 此外，凡是相信基督的人，都有信德。可是，同一個依

附體不可能在許多主體內。所以，不可能大家都有同一個信德。

反之 宗徒在《厄弗所書》第四章5節說：「只有一個主，一個信德。」

正解 我解答如下：如果我們把信德視作一種習性，我們就可以從兩方面來看它。第一是從對象方面，這樣就只有一個信德。因為信德的形式對象是第一真理：我們因依附第一真理，而相信那包括在信德內所有的一切。第二是從主體方面；這樣，信德就按照不同的主體而有分別。可是，信德有如任何其他習性，顯然是看其對象的形式方面，而決定其類別的；可是，卻是看其主體而決定其個別的。所以，如果我們把信德視作我們藉以相信的習性，就只有一種信德；不過，在數目上，它卻以不同的主體而有別。

在另一方面，如果我們把信德視作所信的事物，也只有單一不分的信德；因為大家所相信的，是同一的。雖然大家一致相信的能有許多，可是它們都同歸於一。

釋疑 1. 供人相信的暫世事物，並非屬於信德的對象，除非與一個永遠的事物，即與第一真理有關係，如同在前面第一題第一節所講過的。所以，只有一個信德，不管是關於暫時的事物，或是永遠的事物。至於智慧和明達則不同；它們對於暫時的和永遠的事物，各在其不同的觀點下去觀察它們。

2. 過去與將來的不同，不是由於所信的事有什麼不同，而是由於相信者與所信的唯一事物之間的不同關係，如同我們也已經在以前第二集第一部第一〇三題第四節、第一〇七題第一節釋疑1.所講過的。

3. 這個質疑只是看信德在數目方面的不同。

第七節 信德是不是諸德之首

有關第七節，我們討論如下：

質疑 信德似乎不是諸德之首。因為：

1.關於《路加福音》第十二章4節的「我告訴你們做我朋友的人們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「勇德是信德的基礎。」可是，基礎先於其上之物。所以，信德不是諸德之首。

2.此外，關於《聖詠》第三十七篇的「不要心生嫉妒」，有一條註解（聖經夾句）解釋說：「望德導至信德」。可是，望德是一種德性，這是我們以後第十七題第一節要講的。所以，信德並不是諸德之首。

3.此外，前面第二節已經講過，相信者的理智由於服從天主，而傾向於贊同信德的事物。可是，服從也是一種德性。所以，信德不是第一個德性。

4.此外，如同關於《格林多前書》第三章11節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的，作為基礎的，不是不成形的信德，而是成形的信德。可是，如上第三節所述，信德是藉由愛德成形的。所以，因著愛德，信德才能成為基礎。這樣，愛德比信德更算得是基礎，因為基礎是建築物的最初部分。是以愛德似乎先於信德。

5.此外，習性的先後是按行為的先後而定的。可是，在信德的行為裡，愛德所完成的意志行為，先於信德所完成的理智行為，猶如原因先於後果一樣。為此，愛德先於信德。所以，信德不是諸德之首。

反之 宗徒在《希伯來書》第十一章1節說：「信德是所希望之事的實體。」可是，在一樣東西裡，最先的是實體。所以，信德為諸德之首。

正解 我解答如下：一樣東西可以在兩方面先於另一樣東西：第一是由於本然或它的本性，第二是由於偶然的情形。信德由於它的本性，先於其他一切的德性。因為，如先前第二集第一部第十三題第三節、第三十四題第四節釋疑1.及第五十七題第四節所述，目的在可行者方面既是根源，而向天主之德的對象又是最後的目的，所以向天主之德必然先於一切其他的德性。再者，最後的目的必然先在理智內，然後才在意志內；因為任何事物，除非是由理智所認識的，意志是不會嚮往它的。所以，既然最後目的因著望德和愛德而在意志內，又因著信德而在理智內，所以在一切的德性之中，第一個必然是信德；因為自然的知識，無法認識天主為天上真福的對象，而望德及愛德就是在這個觀點下嚮往祂。

在另一方面，有些德性可能偶然先於信德，因為一個偶然的原因是偶然地在先。按照哲學家在《物理學》卷八第四章所說的，除去一個障礙是一種偶然的原因。照這個意思來說，某些德性可以說是偶然先於信德，只因為它們除去相信的障礙，例如：勇德把那些阻止信德的不正當恐懼除去，謙德把那使人不願意信從信德真理的驕傲除去。至於還有一些別的德性，也有同樣的情形；不過，如同奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章所說的，除非先有信德，它們就不是真正的德性。

釋疑 1.以上所說足以答覆質疑1.。

2.望德不能在各方面導至信德。因為，除非一個人相信永遠的真福為可能，是不會希望去得到它的；這是由於希望不會嚮往不可能的事物，如前第二集第一部第四十題第一節所述。不過，一個人可能受了望德的引導，而保持信德，或更堅信無疑；望德導至信德，就是照這個意思說的。

3.服從有兩種：有時它是指意志願意遵守天主誠命的那

種傾向。照這個意思來看，服從並不是一種特殊的德性，而是各種德性的一般性的條件；因為一切德性的行為，如同以前第二集第一部第一〇〇題第二節所講過的，都屬於天主的法律之下。這樣，服從是信德的一個條件。在另一方面，服從是指那遵守那些視作本分的誠命的傾向。照這個意思來看，服從是一種特殊的德性，而且是正義的一部分；因為一個人在服從長上的時候，盡好對長上的本分。這樣，服從就後於信德；因著信德，人才能知道天主是自己的長上，必須服從祂。

4. 一樣東西之成為基礎，不僅必須最早建成，而且必須與建築的其他部分相連；因為，如果其他的部分不是緊連著它，建築就不是立基其上。可是，按照《哥羅森書》第三章14節所說的：「在这一切以上，尤其該有愛德，因為愛德是全德的聯繫。」連結精神建築的聯繫是愛德。所以，沒有愛德，信德就不能成為基礎；可是，並不因此而愛德先於信德。

5. 有的意志的行為，是在信德之前所需要的；可是，一個藉由愛德所形成的意志的行為，並非如此。這後一種行為應先有信德；因為如果理智對於天主沒有正確的信德，意志就不能以完善的愛嚮往天主。

第八節 信德是否比知識以及其他理智之德更為確實

有關第八節，我們討論如下：

質疑 信德似乎並不比知識（scientia）以及其他智性或理智之德更為確實。因為：

1. 疑惑與確實相反；是故，一件事愈不可疑，就愈顯得確實，正如一樣東西愈少攙有黑色就愈白一樣。可是，悟性（intellectus）、知識以及智慧等，關於它們的對象，沒有絲毫疑惑；相信的人卻有時可能覺得困惑，而懷疑信德的對象。所以，信德並不比那些理智之德更為確實。

2.此外，耳聞不如目睹。可是，按照《羅馬書》第十章17節所說的：「信仰是出於聽道」；而悟性、知識，以及智慧等，都含有某種理智上的明見。所以，悟性與知識等都比信德更為確實。

3.此外，在關於理智的事物上，愈完善的也愈確實。可是，悟性比信德更完善；因為按照《依撒意亞》第七章9節的另一種譯文（七十賢士譯本）所說的：「假使你們不肯相信，你們必然不能領悟」，信德乃是通往悟性之路。奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章也論及知識說：「信德因知識而加強。」所以，知識或悟性似乎比信德更為確實。

反之 宗徒在《得撒洛尼前書》第二章13節說：「你們由我們接受了所聽到的言語（即因著信德接受了），並沒有拿它當人的言語，而拿它當天主的言語，而它也真實是如此。」可是，沒有比天主的言語更確實的了。所以，知識並不是比信德更確實；其他的德性也不是。

正解 我解答如下：以前第二集第一部第五十七題第四節釋疑2.已經講過了，關於偶然的事物，有兩種理智的德性，即明智和藝術。信德比它們更確實；因為信德是關於永遠不變的事物。其他三種理智的德性，即智慧、知識和悟性，是關於必然的事物，如同以前第二集第一部第五十七題第五節釋疑3.所講過的。不過，必須注意，智慧、知識和悟性可有兩種解釋：第一，如同哲學家在《倫理學》卷六第三章裡，把它們解作理智的德性；第二，把它們解作聖神的恩賜（按：相關的三種恩賜的中譯名稱爲：智慧；聰敏，即悟性；明達，即知識）。如果我們照第一種解釋法來看它們，我們就應該知道，對於確實性，也有兩種不同的看法。第一，是從它的原因方面來看：如果一樣事

物有更確實的原因，它也就更為確實，照這種看法來說，信德比那三種德性更為確實；因為它是以天主的真理為基礎的，而上述三種德性卻是以人的理性為根據的。第二，是從主體方面來看確實性：如果一個人的理智對一樣事物愈把握得牢，它也愈確實無疑。照這種看法來說，信德就不那麼確實；因為信德的事物超出人的理智之上，而上述三種德性的對象卻不超出。不過，由於判斷一樣事物，如果從它的原因來判斷，便是絕對的判斷；如果從主體方面的態度來判斷，則是相對的判斷。所以，信德是絕對地更確實，而其他的德性則是相對地，即對我們來說，更為確實。同樣的，如果將那三種德性視作現世生活中所得的聖神的恩賜，它們就以信德為自己的根源，因為它們先應該有信德。所以，在這方面，信德也比它們更為確實。

釋疑 1.這種疑惑並不是在於信德的原因方面，而是在於我們方面；這是因為我們用自己的理智，無法完全明瞭信德的事物。

2.如果其他的一切條件都完全相等，耳聞固然不如目睹。可是，如果我們所聆聽的那位，遠超過眼見者的目睹，耳聞就比目睹更為確實可靠。例如，一個知識不廣的人，對於所聽的一位權威專家的話，比對於他只靠自己的理性所明見的事，感到更為確實。同樣的，一個人對於他所聽的不能錯的天主所講的話，遠比對於他自己能錯的理性所見的事，感到更為確實無疑。

3.悟性和知識的完善，在明顯可見方面，固然比信德的認知為強，可是不是在確實無疑方面。因為悟性（聰敏）或知識（明達），就其為（聖神的）恩賜來說，其確實性完全來自信德的確實性；正如結論的確實性，來自原理的確實性一樣。但就知識、智慧及悟性為理智的德性來說，它們都以理性的自然之光為基礎；而這自然理性之光，不如信德所根據的天主之言那樣確實可靠。

第五題

論有信德者

一分爲四節一

然後要討論的是有信德者（參看第四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、天使或人在其原始的狀態下，是否曾有信德。
- 二、魔鬼是否有信德。
- 三、那些在一條信理（信德的條文）上迷失的異端派人士，是否對其他的信理還有信德。
- 四、在有信德者中，是否有人比別人更有信德。

第一節 天使或人在其原始狀態下是否曾有信德

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使或人在其原始的狀態下，似乎都未曾有信德。因爲：

1. 維克多的雨果《聖事論》卷一第十題第二章說：「人看不見天主，或在天主之內的事物，因爲他沒有默觀的眼睛。」天使在其原始的狀態下，當他們尚未確立於主寵，或尚未失去它的時候，按照奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章所說的，是在聖言內看見事物；所以他們具有默觀的眼睛。同樣，人類的原祖在其無罪的狀態下，似乎也曾具有默觀的眼睛；因爲維克多的雨果在《語錄大全》（Sententiis）中也曾說過：在其原始的狀態下，「人曾認識自己的造物主，不是只靠外在的聽聞，而是靠內在的靈感；不是好像現在的信徒，用信德去尋求一位不在眼前的天主，而是清楚地看見祂就在默觀者的眼前。」（參看《聖事論》卷一第六題第十四章）所以，天使和人，在其

原始的狀態下是沒有信德的。

2.此外，信德的認識，按照《格林多前書》第十三章12節所說的，是晦暗不明的：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清。」可是，無論是天使，或是人，在其原始的狀態下，沒有什麼模糊不清，因為晦暗不明是罪惡的懲罰。所以，天使或人，在其原始的狀態下，不可能有信德。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第十章17節說：「信仰出於聽道。」可是，這話不適用於在原始狀態下的天使或人，因為其時無所謂聽道。所以，在那種狀態下，天使和人都沒有信德。

反之 宗徒在《希伯來書》第十一章6節說：「凡接近天主的人，應該相信。」可是，天使和人最初原本是在接近天主的狀態下。所以，他們必須有信德。

正解 我解答如下：有人說，天使在確立於主寵，或失去主寵之前，以及人在犯罪之前，都沒有信德，理由是他們已清楚地默觀天主的事物。可是，由於按照宗徒《希伯來書》第十一章1節所說的：「信德是未見之事的確證」；又按照奧斯定所說的：「我們用信德去相信我們所看不見的東西」（《若望福音釋義》第四十及第七十九講；《瑪竇及路加福音答問》卷二第三十九題）。所以，只有使那信德主要的對象明顯出來，或能看得到，才能把信德取消。可是信德主要的對象就是第一真理：看見它，就有天上的幸福，而把信德取消。爲此，既然天使在確立於主寵之前，以及人在犯罪之前，還沒有享受到那看見天主的實體時所能有的幸福，顯然他們所有的認識，並不是能取消信德的那樣的認識。

因此，他們之沒有信德，只能是由於他們完全不知道有

那個信德的對象。假如人和天使都是被造在一種純自然的狀態中，如同有人這樣主張；也許就可以說，天使在確立於主寵之前，或人類在犯罪之前，沒有信德。因為信德的知識不僅超越人類有關天主的自然知識，而且也超越天使對於天主的這種自然知識。

不過，既然我們在第一集裡第六十二題第三節、第九十五題第一節已經講過了，人類和天使受造時，都賦有恩寵；我們就必須承認他們由於已經得到而尚未確立的恩寵，對於所希望的幸福，已有某種開端。這幸福因著望德和愛德，已在他們的意志裡開始；又因著信德，已在他們的理智裡開始，如同前面第四題第七節所講過的。為此，我們必須承認，天使在確立於主寵之前，人類在犯罪之前，都有信德。

不過，我們必須注意，在信德的對象裡，有的好像是形式的，即那超越受造之物一切自然知識的第一真理；也有的是質料的，即我們在接受第一真理時所贊同的事物。關於其中前者，在得到那未來的幸福之前，凡對於天主有知識的，接受那第一真理時，都有那種信德。至於那些作為信德質料對象的事物，有些為某一個人，是他所相信的，而為另一個人就是在目前這種狀態下，也是清楚地知道的，如同我們在前面第一題第五節、第三題第四節釋疑2.所講過的。在這方面也可以說，天使在確立於主寵之前，人在犯罪之前，關於天主的奧蹟之中某幾點，具有清楚的知識，而我們現在卻只有藉由相信才有所認知。

釋疑 1.雖然維克多之雨果的談話出自講座，具有權威；可是我們可以說，取消信德之必要性的默觀，是觀看超自然真理本質的天鄉默觀。可是，天使在確立於主寵以前，沒有這樣的默觀，人在犯罪以前也沒有這樣的默觀。不過，天使的默觀高於

我們人的默觀；因為藉著它，他們可以更接近天主，對於天主的效能和奧蹟比我們知道的更多。所以，他們的信德不是好像我們這樣，要追求一個不在目前的天主；因為他們藉著智慧之光，比我們更面對天主。不過，他們並不如同享受真福的人，藉著榮福之光而面對天主。

2. 在天使與人原始的狀態中，並沒有罪惡或懲罰的黑暗，但在天使和人的理智方面，具某種自然的模糊不清。這是由於每一個受造之物，與天主無窮的光明相比起來，只是昏暗而已；而這種模糊不清，為信德卻已足夠了。

3. 在那種原始的狀態下，沒有來自他人由外報道的聽道，但有來自天主內在啓示的聽道；先知們就是這樣傾聽的，如同《聖詠》第八十五篇9節所說的：「我要聽天主上主在我內說的話。」

第二節 魔鬼是否有信德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎沒有信德。因為：

1. 奧斯定在《論聖人之預定》第五章說：「信德繫於信者的意志。」但這意志是一個好的意志，因為人藉著它，願意相信天主。既然魔鬼沒有一個好的審思意志，如同以前第一集第六十四題第二節釋疑5.所講過的，所以魔鬼似乎沒有信德。

2. 此外，按照《厄弗所書》第二章8節所說的：「你們得救是由於恩寵，藉著信德，因為這是天主的恩惠」，信德是天主恩寵的恩惠。可是，關於《歐瑟亞》第三章1節所說的，「他們轉向別的神，愛上了葡萄乾餅」；「註解」（拉丁通行本註解）上說，這是指魔鬼因犯罪而失去了白白得來的恩惠。所以，魔鬼犯罪以後，他們就不再有信德。

3. 此外，《若望福音》第十五章22節說：「假使我沒有

來，沒有教訓他們，他們就沒有罪；但現在他們對自己的罪，是無可推諉的。」按照奧斯定對這段話的註釋（《若望福音釋義》第八十九講），不信似乎比任何其他的罪還要重大。可是，有些人犯了不信的罪。爲此，假如魔鬼有信德的話，有些人的罪就比魔鬼的罪更深重了；這似乎是不合理的。所以，魔鬼沒有信德。

反之 《雅各伯書》第二章19節說：「連魔鬼也信，且怕得打顫。」

正解 我解答如下：如前第一題第四節、第二題第一節所述，信者的理智贊同他所相信的事，並非因爲他看到了這事的本身，或者因爲他把這事以自明的第一原理來解釋，而是因爲他的意志命他的理智這樣贊同。可是，意志推動理智去贊同，可能是由於兩種原因：第一，是由於意志向善。爲此，相信是一個可讚美的行爲。第二，是由於理智確信應該相信所說的事，雖然這種確信，不是因爲所信之事本身是明顯的。爲此，如果一位先知在宣講天主的言語時，預言一件事，而且復活一個死人以作爲徵兆，一個目睹者的理智，就會因此徵兆確信，因而清楚地認出，是不會說謊的天主在說話；雖然所預言的將來要發生的事本身不是明顯的，並因此而不消除相信或信德的本質。

爲此我們必須說，按照第一種方式來說，基督信徒的信德是可讚美的；而按照這個方式，魔鬼沒有信德。可是按照第二個方式，他們就有信德；因爲他們看見許多明顯的徵兆，因而他們認出，教會所講的道理來自天主，雖然他們不明白教會所講的道理本身，例如：天主三位一體等類的道理。

釋疑 1.魔鬼是由於明顯的徵兆，而有些被迫著相信的。爲

此，他們的意志不能因著他們相信，而有什麼可讚美之處。

2.信德也是恩寵的一種恩惠，它給人某種向善之情，而促使人相信；即使是不成形的信德，也是如此。爲此，魔鬼所有的信德或相信，不是恩寵的恩惠。更好說，他們是由於自己理智的精明，而被迫著相信。

3.信德的徵兆這麼明顯，就是魔鬼也被迫相信；這件事是他們所不願意的。爲此，他們的罪惡絕不會因爲他們相信而減少。

第三節 一個不相信一條信理的異端派人士，對於其他的信理是否還能有不成形的信德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 一個不相信一條信理（信德的條文）的異端派人士，對於（他所相信的）其他信理，似乎還能有不成形的信德。因爲：

1.一個異端派人士的自然理智，並不是比一個天主教教徒的理智更強。可是，一個天主教教徒的理智，需要信德恩賜的幫助，才能相信任何一條信理。所以，異端派人士似乎也不能相信某些信理，除非他們有不成形信德的恩賜。

2.此外，正如信德包括許多條信理；同樣，一門科學，例如：幾何學，也包括許多結論。可是，一個人對於幾何學，可能只知道某些幾何學的結論，而不知道其他的結論。所以，一個人可能相信某些信理，而不相信其他的信理。

3.此外，正如一個人以相信信理而服從天主；同樣，他也以遵守誠命而服從天主。可是，一個人的服從能是遵守某些誠命，而不遵守其他的誠命。所以，他也能是相信某些信理，而不相信其他的信理。

反之 正如死罪相反愛德；同樣，不信一條信理也相反信德。可是，一個人在犯了一個死罪之後就沒有愛德。所以，一個人在不信一條信理之後，也就沒有信德。

正解 我解答如下：一個不信一條信理的異端派人，沒有信德的習性；既沒有成形的信德的習性，也沒有不成形的信德的習性。這是因為每一種習性，要看它對象的形式之理或本質，來決定其類別的；沒有了這種形式之理，習性的類別也就不能存在。可是，信德的形式對象就是在聖經裡，以及在教會的訓導中顯示出來的第一真理。為此，如有人不接受教會依據顯示在聖經裡的第一真理所講的道理，如同接受一個不會錯的天主的規範，他便沒有信德的習性——他不是用信德，而是用其他的方法，承認那些屬於信德的事。正如一個人，如果他的理智承認一個結論，卻不知道怎樣去證明它，顯然他就沒有相關科學的知識，而只有一個意見而已。

可是，誰接受教會的訓導如同一個不會錯的標準，就贊同教會所講的無論什麼道理，這是很明顯的。否則，假如他對於教會所講的道理，只按照自己的心意接受或不予接受，他就不再是接受教會的訓導如同一個不會錯的準則，卻是隨從自己的意志。由此可見，一個固執不信一條信理的異端派人士，不是準備在一切事上聽從教會的訓導（不過，如果他不是執迷不悟，他就不是在異端裡，而只是在迷失中）。所以，一個人不信一條信理的異端派人士，對於其他各條的信理沒有什麼信德，只有照他自己的意志的一種意見而已。

釋疑 1.一個異端派人士，對於那些他沒有錯的信理，並不是好像一個信友那樣相信，即純粹是為相信第一真理；因為一個人需要信德這個習性的幫助，才能這樣相信。他卻靠自己的意

志和判斷，承認那些屬於信德的事。

2. 一門科學的各種結論，各有其證明的媒介或方法：能是知其一，而不知其二。因此我們能是知道一門科學的某些結論，而不知道其他的結論。相反的，信德之相信一切的信條，卻是藉著唯一的媒介或方法，即第一真理；而這第一真理，是在聖經裡，並按照教會道理對聖經的健全瞭解，顯示給我們的。因此，誰放棄這媒介或方法，根本就缺乏信德。

3. 法律之各種誡命，可以從它們與其不同的最近動機的關係來看，這樣就可以遵守一條誡命，而不遵守第二條誡命；或從它們與其第一動機的關係方面來看，即對天主完全的服從。這樣，誰只要違反一條誡命，就不是完全服從天主；如同《雅各伯書》第二章10節所說的：「誰只觸犯了一條，就算是全犯了。」

第四節 一個人的信德是否可以大於另一個人的信德

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一個人的信德，似乎不可能大於另一個人的信德。因為：

1. 一個習性的大小，端視它的對象。可是，具有信德的，凡是屬於信德的事物，他都相信；因為一個人只要不相信一點，就完全失去他的信德，如同前面第三節所講過的。所以，一個人的信德，似乎不可能大於另一個人的信德。

2. 此外，在至大之物中的東西，沒有大小之分。可是，信德是在至大之物中的；因為信德要求人接受第一真理在萬物之上。所以信德不能有大小之分。

3. 此外，信德之於（天主）恩賜的知識，猶如認識原理的悟性之於自然的知識；因為信理是（天主）恩賜的知識的第一原理，如同前面第一題第七節所證明過的。可是，認識原理的

悟性，人人相等。所以，所有的信徒都有同等的信德。

反之 哪裡有大小，那裡就有更大更小。可是，有關信德的問題，我們曾發見有大小的分別。因為主曾在《瑪竇福音》第十四章31節對伯多祿說：「小信德的人哪！你為什麼懷疑？」祂又在《瑪竇福音》第十五章28節對那個婦人說：「啊！婦人，妳的信德真大！」所以，一個人的信德可能比另一個人的信德更大。

正解 我解答如下：如同以前第二集第一部第五十二題第一及第二節、第一一二題第四節所講過的，習性的大小可以從兩方面來看：第一，從對象方面；第二，從主體的參與方面。

關於信德的對象可以有兩種看法：第一，是從它的形式之理或本質來看；第二，是從供人相信的質料對象來看。信德的形式對象是單純的，只有一個，即第一真理，如同前面第一題第一節所講過的。所以，從這個觀點看來，在信徒之中並無信德的分別，大家都只有同樣一種信德，如同前面第四題第六節所講過的。可是，供人相信的質料對象卻很多；人也可以更明顯地，或不大明顯地接受它們。從這個觀點來看，一個人可能比另一個人相信更多的明顯的事物；因而一個人的信德，由於其明顯的範圍較大，可能大於另一個人的信德。

在另一方面，如果我們從主體的參與那方面來看信德，還有兩種不同的方式。因為信德的行為發自理智，也發自意志，如同前面第二節、第一題第四節、第二題第一節釋疑3.及第九節、第四題第一及第二節所講過的。為此，一個人的信德之能被形容為更大，一是因為在他的理智方面更為確實而堅定；二是因為在他的意志方面又更為迅速、忠誠或信賴。

釋疑 1.如果一個人固執地不相信一件屬於信德的事，他就沒有信德的習性；可是，如果一個人不是明顯地相信一切的信理，但他準備都相信它們，他就有這信德的習性。從這個觀點看來，在對象方面，一個人的信德大於另一個人的信德，只因爲他明顯地相信更多的事物，如同上面正解所講的。

2.一個人必須將首位留給第一真理，這是屬於信德本質的事。可是，在那些優先重視第一真理的人中間，有人比別人更加確實而忠誠地服從第一真理。這樣，一個人的信德，就大於另一個人的信德。

3.認識原理的悟性出自人的本性，而這本性是人人以相等方式都有的。至於信德，則來自恩寵的恩賜；而這恩賜並非人人都一樣多的，如同以前第二集第一部第一一三題第四節所講過的。所以，二者不得相提並論。

不過，一個人由於具有更大的悟性，可能比另一個人更認識原理的效能。

第六題

論信德的原因

一分爲二節一

然後要討論的是信德的原因（參看第四題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、信德是否由天主灌輸給人。
- 二、不成形的信德是否也是天主的恩賜。

第一節 信德是否由天主灌輸給人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 信德似乎不是由天主灌輸給人的。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章說：「知識在我們內產生信德，並加以培養、保護和增強。」可是，知識在我們內所產生的東西，似乎是修得的，而非灌輸的。所以，信德似乎不是天主灌輸給我們的。

2. 此外，人由見聞所得的，似乎是由他自己得來的。可是，人之相信，一方面由於看見奇蹟，另一方面由於聽人講論信理。因為《若望福音》第四章53節說：「父親就知道正是耶穌向他說：『你的兒子活了』的那個時辰；他和他的全家便都信了。」此外，《羅馬書》第十章17節說：「信仰是出於聽道。」所以，信德是人自己得來的。

3. 此外，凡是繫於人的意志的東西，是他可以自己求得的。可是，按照奧斯定在《論聖人之預定》第五章所說的：「信德繫於信者的意志」。所以，信德是人可以自己求得的。

反之 《厄弗所書》第二章8至9節說：「因為你們得救是由於

恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠，免得有人自誇。」

正解 我解答如下：信德需要兩件事。第一，應信的事必須向人提出；要令人明顯地相信一件事，這是必要的。第二件為信德所需要的事是，信者必須贊同那些給他提出的事。為此，關於第一點，信德必須來自天主。因為屬於信德的事，超出人的理性；所以，除非天主把它們啓示給人，人絕不會知道它們的。可是，事實上天主把它們直接啓示了給有些人，如同那些給宗徒和先知們所啓示的事；給另一些人，天主卻是藉著宣講信德的人，如同《羅馬書》第十章15節所說的：「沒有宣講者，又怎能聽到呢？若沒有奉派遣，人又怎能宣講呢？」

關於第二點，即人贊同那些屬於信德的事，我們應該注意這兩個原因。一種是外面的誘導，例如：看見一個奇蹟，或受人勸導接受信仰。可是，這些都不是一個充足的原因；因為那些看到同樣的奇蹟，或聽到同樣的講道的人，有的相信，有的卻不相信。所以，我們必須承認，另有一個內在的原因，在人心內促使他去贊同信德的事。

伯拉糾派認為，（使人贊同的）這個原因不是別的，就是人的自由意志。所以他們說，信德從我們開始。這也就是說，準備贊同那些屬於信德的事，是來自我們自己；可是使信德能成功者，是給我們提出應信之事的天主。但這是錯誤的。因為既然人由於贊同信德的事，而被提舉在其本性之上，這必然是來自一個在人內心催促他的超自然的動源，而這動源就是天主。所以，就「贊同」這個信德的主要行為來說，信德來自在人內心用恩寵催促人的天主。

釋疑 1.知識利用科學所提供的外面勸導的方法產生信德，而

加以培養。可是，信德主要的真正原因，是在人內心促使人去贊同的那個原因。

2. 這個論據也是指在外面提出那些屬於信德的事，或者用言語和行動，勸人相信的那個原因。

3. 相信固然繫於信者的意志；可是人的意志需要天主恩寵的準備，使他能被高舉到那些在他本性以上之事，如同前面正解所講過的。

第二節 不成形的信德是否也是天主的一種恩賜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 不成形的信德似乎不是天主的一種恩賜。因為：

1. 《申命紀》第三十二章4節說：「天主的作為完美無比。」可是，不成形的信德是不完美的。所以，它不是天主的作為。

2. 此外，正如一個行為由於缺少它應有的形式，而被稱為畸形的或醜陋的；同樣，信德如果缺少它應有的形式，就被稱為不成形的。可是，罪惡的畸形或醜陋行為不是來自天主，如同以前第二集第一部第七十九題第二節所講過的。所以，不成形的信德也不是來自天主。

3. 此外，天主治癒人病，必是完全治癒；因為《若望福音》第七章23節說：「若是在安息日，為滿全梅瑟的法律，人可受割損禮；那麼，為了我在安息日，使一個人完全恢復健康，你們就對我發怒嗎？」可是，信德治癒人的不信。所以，凡是由天主獲得信德的恩賜的，他所有的罪也都同時獲得治癒。可是，除非藉著成形的信德，這事是辦不到的。所以，只有成形的信德才是天主的恩賜，而不成形的信德則不是。

反之 關於《格林多前書》第十三章2節，「註解」（拉丁通行

本註釋)上有一條說：「缺乏愛德的信德是天主的恩賜。」可是，缺乏愛德的信德就是不成形的信德。所以，不成形的信德是天主的恩賜。

正解 我解答如下：不成形是一種缺欠。我們必須注意：缺欠有時屬於某一物的類別或本質，有時卻不屬於某一物的類別或本質，而是後加在某一已具有其類別或本質之物的。例如，體液缺乏應有的平衡，屬於病類的本質；暗淡卻並不屬於透明體的本質，而是後加於它的。所以，既然我們在指定一物的原因時，是想指定那屬於自己之類別或本質之物的原因，所以那不成為缺欠的原因的，就不能把它指為那在其類別或本質上具有缺點之物的原因。因為我們不能把那不是體液失調的原因的東西，指為一種疾病的原因；不過，我們卻可以把某一樣東西指為透明體的原因，雖然這東西並不是那屬於透明體之類別或本質的暗淡的原因。

信德之不成形，並非屬於信德之類別或本質；因為信德之被稱為不成形，是由於它缺少一種外在的或外來的形式，如同前面第四題第四節所講過的。為此，不成形信德的原因，就是那一般所說的信德本身的原因，而這就是天主，如同上面第一節所講過的。由此可見，不成形的信德也是天主的一種恩賜。

釋疑 1.不成形的信德雖然不是純粹完美，沒有好像一種德性那樣的完美處，可是也有一種在本質上應有的完美處，使它足以成為一種信德。

2.如果把一個行為視作一個倫理的行為，它的畸形或醜陋就屬於這行為的類別或本質，如同以前第一集第四十八題第一節釋疑2、第二集第一部第十八題第五節所講過的。因為一個行為之被稱為畸形或醜陋的行為，是由於它失去了一種內在的形

式，即缺乏與其環境應有的相稱性。因此，我們不能說天主是一畸形或醜陋行爲的原因，因為祂雖然是行爲本身的原因，卻不是其畸形或醜陋的原因。

我們也可以這樣答覆：畸形或醜陋不僅說明缺少一種應有的形式，而且也說明一種相反的配備。因此，畸形或醜陋之於行爲，有如錯誤之於信仰。所以，正如畸形或醜陋的行爲不是來自天主；同樣，一種錯誤的信仰也不是來自天主。又如不成形的信德是來自天主；同樣，一般善的行爲，雖然它們不曾因愛德而成形，如同罪人往往有這樣的情形，卻也是來自天主。

3. 誰得到天主賜以信德而沒有賜以愛德，他的不信並未完全治癒，因為他以前不信之罪債還沒有除去；他的不信只治癒了一部分；就是說，他不再繼續犯不信之罪。爲此，往往發生這樣的事：一個人停止犯某一種罪惡的行爲，因為天主使他這樣停止；卻不停止犯另一種罪惡的行爲，因為他受了自己劣性的唆使。這樣，有時天主賜予一個人信德，卻沒有賜予人愛德的恩惠；猶如賜予某人能講預言，或其他類似的特恩，卻沒有賜予愛德的恩惠一樣。

第七題

論信德的效果

一分爲二節一

然後要討論的是信德的效果（參看第四題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、畏懼是不是信德的一種效果。
- 二、淨化心靈是不是信德的一種效果。

第一節 畏懼是不是信德的一種效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是信德的一種效果。因爲：

1. 效果不能先於它的原因。可是，畏懼先於信德；因爲《德訓篇》第二章8節說：「你們畏懼上主的，要信賴祂。」所以，畏懼不是信德的一種效果。

2. 此外，同一事物不能成爲相反之事物的原因。可是，畏懼和希望是彼此相反的，如同以前第二集第一部第二十三題第二節、第四十題第四節釋疑1.所講過的。可是，關於《瑪竇福音》第一章2節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「信德產生希望。」所以，信德不是畏懼的原因。

3. 此外，如果二者相反，其一就不能成爲其二的的原因。可是，信德的對象是善，即第一真理；而畏懼的對象卻是惡，如同以前第二集第一部第四十二題第一節所講過的。而且按照以前第二集第一部第十八題第二節所講過的，行爲是因其對象而定其類別。所以，信德不是畏懼的原因。

反之 《雅各伯書》第二章19節卻說：「連魔鬼也信，且怕得

打顫。」

正解 我解答如下：畏懼是嗜慾機能的動態，如同在以前**第二集第一部第四十一題第一節、第四十二題第一節**所講過的。可是，一切嗜慾動態的根源，是所知覺的善或惡。因此，畏懼以及一切嗜慾動態的根源，必然是一種知覺。再者，因著信德在我們內產生一種對某些懲罰的知覺，而這些懲罰是按照天主的判斷來執行的。所以，信德就是這樣成爲一個人怕受天主懲罰的那種畏懼的原因，這就是奴隸性的畏懼。

信德也是子女以孝愛之情畏懼的原因；基於這種畏懼，一個人怕與天主分離，或者不敢使自己與天主相等，而尊敬天主。這是因爲信德使我們尊崇天主爲至高莫測之善，與祂分離乃莫大之不幸；而企圖與祂相等，則是大惡。關於第一種畏懼，即奴隸性的畏懼，其原因就是不成形的信德；而成形的信德卻是第二種畏懼，即子女孝愛的畏懼的原因，因爲它藉著愛德使人依附天主，並服屬其下。

釋疑 1.畏懼天主不能完全先於信德。因爲假如對於天主賞罰的事，我們什麼都不知道的話，我們就不會畏懼祂了；而這些事都是信德告訴我們的。不過，如果對於某些信理，例如：天主的美好，先有了信德的話，那麼就會有敬畏；而敬畏的效果，就是人將自己的理智服屬於天主之下，以致相信天主一切的承諾。所以，那裡《德訓篇》第二章8節接著說：「你們的賞報就不會落空。」

2.同一事物，在相反的觀點下，可能是相反之事物的原因；不過，並不是在同一觀點下。信德產生希望，只因爲它使我們重視天主酬庸善人的獎賞；同時，它也是畏懼的原因，只因爲它使我們重視天主要加諸罪人的懲罰。

3.信德首要的形式對象是善，即第一真理。可是，藉信德當信的質料對象，也包括某些惡事，例如：不服屬於天主或與祂分離為惡，罪人將承受來自天主懲罰的不幸。這樣，信德就能成為畏懼的原因。

第二節 淨化心靈是不是信德的一種效果

有關第二節，我們討論如下：

質疑 淨化心靈似乎不是信德的一種效果。因為：

1.心靈的潔淨主要是屬於情感方面的事，而信德卻是在於理智方面。所以，信德沒有淨化心靈的效能。

2.此外，淨化心靈者不能與不潔相容並存。可是，信德卻能與罪惡的不潔相容並存，例如：那些只有不成形的信德的人，就有這樣的情形。所以，信德並不淨化心靈。

3.此外，假如信德真是淨化人心的話，那麼它首先就是淨化人的理智。可是，它並不消除理智的昏暗，因為它只是一種模糊不清的知識而已。所以，信德絕不淨化心靈。

反之 《宗徒大事錄》第十五章9節記載伯多祿的話說：「以信德淨化他們的心。」

正解 我解答如下：一樣東西之所以為不純潔，是由於它與低級的東西混合的緣故。所以，說銀不純，並非因為它與金混合，而使它變得更好；而是因為它與鉛或錫相混。具有理性的受造物，比所有那些短暫的有形的受造物更為高尚；這是很顯然的事。所以，如果具有理性的受造物，去喜愛那些短暫的東西，而屈服在它們之下，就變成不潔了。具有理性的受造物，只有用一種相反的行動，也就是說，動向那在其上面的東西——即天主，才能把這不潔清除出去。這種行動最初的開端，

就是信德；因為按照《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信祂存在。」所以，淨化心靈最初的開端，就是信德。如果信德是因愛德而成形的完善信德，就能產生完善的淨化。

釋疑 1.在理智裡的事物，就是那些在情感裡的事物的根源；這是因為所理解之善引發情感的緣故。

2.就是不成形的信德，也排除那與它相反的不潔，即錯誤的不潔。這種不潔的發生，乃因人的理智想以有形之事物為標準，去測量天主之事物，恣意留戀低級的東西。可是，如果這不成形的信德藉由愛德而成形的話，它就不可能與無論什麼不潔的東西相容並存；因為「愛情遮掩一切過失」，正如《箴言》第十章12節所說的。

3.信德的晦暗與罪的不潔無關，而是由於人的理智；照他現世生活的狀況，人的理智具有這種自然的缺點。

第八題

論聰敏之恩賜

一分爲八節一

然後要討論的是聰敏和明達這兩樣恩賜，它們與信德相關（參看第一題引言）。

關於聰敏之恩賜，可以提出八個問題：

- 一、聰敏是不是聖神的一種恩賜。
- 二、它是否能與信德在同一人內同時並存。
- 三、作爲聖神恩賜的聰敏，是否只是鑑賞性的，或者也是實踐性的。
- 四、是否所有在恩寵狀態之下的人，都有聰敏之恩賜。
- 五、沒有恩寵的人，是否也能有聰敏之恩賜。
- 六、聰敏之恩賜予其他恩賜的關係如何。
- 七、哪一端真福與這恩賜相配。
- 八、哪一種（聖神之）果實與這恩賜相配。

（按：本題所論的「聰敏」，拉丁文爲intellectus。而此字除指聖神的恩賜「聰敏」之外，亦可解作「理智」或理智之直接領悟真理的「悟性」——參看第四題第八節正解。本題原文二義參用，故譯文依其文義而酌情譯出。希讀者注意。）

第一節 聰敏是不是聖神的一種恩賜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聰敏似乎不是聖神的一種恩賜。因爲：

1. 白白施予的恩賜與自然的恩賜或天賦不同，它們是另外加在自然的天賦之上的。可是，悟性（或聰敏）是人靈的一

種自然習性，藉以認識那些自明的原理，如同《倫理學》卷六第六章所講的。所以，不應該把它當作聖神的一種恩賜。

2.此外，按照狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，天主的恩賜為受造物所享有，要看他們的自然狀態與配合能力。可是，人性的狀態不是簡直地認識真理——這屬於理智悟性（或聰敏）之理或本質；而是經過推理才認識的，這屬於理性推理之理或本質，如同狄奧尼修在《神名論》第七章所解釋的。所以，施予人的對天主的認知，更應稱為一種理性之推理的恩賜，而不應叫作一種理智之聰敏（或悟性）的恩賜。

3.此外，在靈魂的機能方面，理智是與意志同等並列的，這可從《靈魂論》卷三第九章看出。可是，沒有一種聖神的恩賜是因意志而得名的。所以，沒有一種聖神的恩賜應有理智之「聰敏（或悟性）」這個名稱。

反之 《依撒意亞》第十一章2節說：「上主的神，智慧和聰敏的神，將住在祂內。」

正解 我解答如下：聰敏暗示一種深入的認識；因為intelligere（聰敏之相關動詞）這個拉丁字（領悟、理解、明瞭），等於intus legere（深入閱讀，洞察）。凡是看到理智與覺官不同的人，都能清楚了解這一點。因為覺官的認識，只是有關外表上有形的性質；而理智的認識，卻深入事物的本質。因為理智的對象是「物之為物」，如同在《靈魂論》卷三第六章裡所說的。

有許多事物隱藏於內裡；可以這樣說，要探知它們，人的理智必須深入其中。因為本體實在的本性藏在依附體之下；言語的意義藏在言語之下；象徵和比喻所指的真理，藏在這些形像之下。因為可理解的事物，如與可感覺的事物相比起來，則前者被緊閉在內，而後者則可見在外；效果藏在原因內，原

因又藏在效果內。所以，關於這一切，我們都可以說領悟 (intellectus)。

不過，既然人的認識是從覺官，有如是從事物的外表開始，所以人的理智或領悟之光愈強，就愈能深入事物的心腑。可是，我們自然的理智之光能力有限，因此只能達到某一個深度。所以，人需要一種超自然的光，以便更能深入探索那些靠自然的光無法認識的事物；而這賜予人的超自然之光，就是所謂聰敏的恩賜。

釋疑 1. 藉著我們所獲得的自然之光，可立即認識某些普遍的自明原理。可是，由於人命定應該享受超自然的幸福，如同以前第二題第三節、第一集第十二題第一節、第二集第一部第三題第八節所講過的，所以人必須知道某些更高的真理；為能知道這樣的真理，他就需要聰敏的恩賜。

2. 理性的推理程序，常是始於領悟 (intellectus)，止於領悟。因為我們推理，是從某些已領悟的著手；幾時我們領悟到了原先未知之事，推理的程序就告完成。因此，推理的行為，出自先已存在的領悟或悟性。可是，恩寵的恩賜不是出自自然之光，而是後加其上，使它臻於善的。所以，這後加的恩賜，不稱為「(推理的) 理性」，而稱為「悟性或聰敏」；因為這後加的光之於用超自然的方法所顯示給我們的事，猶如自然的光之於我們從起初 (不需要推理) 就知道的事。

3. 「意志」僅僅說明一個嗜慾的動態，並不指出什麼可貴之處；至於「悟性或聰敏」，卻說明一個深達事物心腑的知識的可貴之處。為此，這超自然的恩賜名為「聰敏」，而不名為「意志」。

第二節 聰敏之恩賜是否能與信德同時並存

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聰敏之恩賜似乎不能與信德同時並存。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第十五題說：「被領悟的事，受制於領悟者之掌握。」可是，人所相信的事，則不為人所掌握，因為宗徒在《斐理伯書》第三章12節說：「這並不是說，我已經掌握它，或已成為成全的人。」所以，一個人似乎不能同時兼有信德和聰敏或領悟。

2. 此外，凡是被領悟的，是因悟性或聰敏而被看到。可是信德是關於未見的事物，如同前面第一題第四節、第四題第一節所講過的。所以，在同一個人內，信德與聰敏或悟性不能同時並存。

3. 此外，聰敏（悟性）比明達（知識）更為確實。可是知識與信德不能在同一人內同時並存，如同前面第一題第五節所講過的。所以，聰敏更加不能與信德，在同一人內同時並存。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：「聰敏照明心智有關所聞的事。」可是一個有信德的人，關於他所聞的事，可以在其心智內受到照明；例如《路加福音》第二十四章45節說：主「遂開啓門徒們的明悟，叫他們理解經書」。所以，聰敏之恩賜可以與信德同時並存的。

正解 我解答如下：在這裡，我們必須做兩種區別：一種是關於信德方面的，一種是關於聰敏或領悟方面的。

關於信德方面，應該加以區別的是，有些事物本身就是直接屬於信德的，因為它們超出自然的理性之上，例如：天主三位一體，以及天主聖子降生為人等奧蹟。至於別的事物，由於它們以種種不同的形式，附屬於剛才所說過的那些事物，因

而才是屬於信德的，例如：一切包含在聖經之內的事物。

關於聰敏或領悟方面，應該加以區別的是，我們有兩種方式領悟或明瞭事物。一種方式是：如果我們能夠知道，我們所明瞭之事物的實在本質，以及一個所明瞭之命題的真理本身，這時我們就完全明瞭或領悟一件事。我們一天是在這種相信的處境之中，我們就一天不能這樣去明瞭或領悟那些屬於信德直接對象的事物。至於其他附屬於信德的一些事物，則可以這樣去明瞭或領悟。另一種方式是：如果我們對於一件事物的本質，或者對於一個命題的真理，不知道它的實質和真相，但知道無論它們的外貌怎樣，它們不會相反真理的，這時就只有不完全的明瞭或領悟。因為人明瞭或領悟到，不可爲了事物的外貌而放棄信德的事物。按照這一方式，我們就是在這個相信的處境之中，也沒有一件事物可以阻止我們（不完全地）去明瞭、或領悟那些屬於信德直接對象的事物。

釋疑 這就足以答覆前面的**質疑**了；因為起初三個**質疑**，是有關完全的明瞭或領悟。而最後的一項分析（反之），則是關於明瞭或領悟那些附屬於信德的事物的。

第三節 聰敏之恩賜只是鑑賞性的，抑或也是實踐性的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 如果把聰敏作爲聖神的恩賜來看，那麼它似乎只是鑑賞性的（speculativus），而不是實踐性的（practicus）。因爲：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：聰敏「深入某些更高超的事物」。可是，實踐的理智只管下級的事物，即那些與行動有關的個別事物，而不管高超的事物。所以，作爲恩賜的聰敏，不是實踐性的。

2. 此外，作爲恩賜之聰敏，比作爲理智之德性的悟性更

為高貴。可是，按照哲學家在《倫理學》卷六第六章所說的，作為理智之德性的悟性，只管那些必要的事物。所以，聰敏之恩賜更加應該只管那些必要的事物。可是，實踐的理智不理必要的事物，卻注意那些可能改變現狀的，以及藉人工可能實現的事物。所以，聰敏之恩賜不是實踐性的。

3.此外，聰敏之恩賜在有關那些超出自然理性的事物上，照明人的心智。可是，實踐的理智所管的人類的活動，並不超出指導人行事為人的自然的理性，如同以前第二集第一部第五十八題第二節、第七十一題第六節所證明過的。所以，聰明之恩賜不是實踐性的。

反之 《聖詠》第一一一篇10節說：「凡實行它（敬畏上主）的人，都很聰敏。」

正解 我解答如下：如前第二節所述，聰敏之恩賜不僅是有關那些信德首要的事，而且也有關一切附屬於信德的事。可是，善的行動與信德有著某種關係；因為按照宗徒在《迦拉達書》第五章6節所說的：「信德以愛德行事。」為此，聰敏之恩賜也擴及某些行動，不是把這些行動當作自己主要的對象，而是因為永恆之理是我們行事的準則；而那經過聰敏之恩賜改善的更高的理性，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章所說的：「必須觀摩、參考，並依附這些永恆之理」。

釋疑 1.與人的行動有關的事，從其本身看來，並不是非常高超的；不過，如果把它們與永恆法律的準則，以及永福的目標相連來看的話，它們就是高超的，因而可以成為與聰敏有關的事物。

2.聰敏之恩賜之可貴，正是因為它對於永遠的或必要的事，不僅看它們的本身，而且也把它們看作人性行為的準則：

因為認識能力所及的範圍愈廣，便愈高貴。

3.人性行為的準則就是人的理性，以及永恆的法律，如同以前第二集第一部第七十一題第六節所講過的。可是，永恆的法律超出人的理性。所以，要認識那些遵循永恆法律的人性行為，就超出自然的理性，而需要聖神的恩賜給人超自然的光。

第四節 是否所有在恩寵狀態之下的人，都有聰敏之恩賜

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎並非所有在恩寵狀態之下的人，都有聰敏之恩賜。因為：

1.教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章說：聰敏之恩賜，給人「作為補救智力遲鈍的一種方法」。可是，有許多在恩寵狀態之下的人，智力仍然遲鈍。所以，並非所有在恩寵狀態之下的人，都有聰敏之恩賜。

2.此外，一切與知識有關的事，似乎只有信德是為得救所必要的；因為按照《厄弗所書》第三章17節所說的：「基督因著信德住在我們心中」。可是，並非每一個有信德的人，都有聰敏之恩賜。事實上，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十六章所說的：「那些有信德的人必須祈禱，使自己能夠領悟。」所以，聰敏之恩賜為得救並非必要，因而並非所有在恩寵狀態之下的人都有它。

3.此外，凡是在恩寵狀態之下的人，大家都有的事物，絕不會離開他們的。可是，聰敏以及其他的恩賜，「有時為了人的益處而離開」；因為，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章所說的，有時「如果心智因領悟玄妙之事而沾沾自喜，就會在卑賤的事上變得愚魯遲鈍。」所以，所有在恩寵狀態之下的人，不是都有聰敏之恩賜。

反之 《聖詠》第八十二篇5節說：「他們原本無知無識，未曾領悟，在黑暗中行走。」可是，沒有一個在恩寵狀態之下的人，會在黑暗中行走的；因為按照《若望福音》第八章12節所說的：「跟隨我的，絕不在黑暗中行走。」所以，沒有一個在恩寵狀態之下的人，缺乏聰敏之恩賜的。

正解 我解答如下：凡是在恩寵狀態之下的人，必然都有正直的意志；因為按照奧斯定《駁朱利安》卷四第三章所說的：「恩寵準備人的意志，使它向善。」可是，除非對於真理已經稍有認識，是不能把意志正直地導向於善的；因為意志的對象，就是已知之善，如同在《靈魂論》卷三第七及第十章裡所說的。而且，正如聖神用愛德的恩賜指導人的意志，使它直接趨向某一超自然的善；同樣，祂用聰敏的恩賜，照明人的心智，使它知道正直意志所應該趨向的、某一個超自然的真理。為此，正如凡是在「使中悅天主之恩寵」（聖化恩寵、寵愛）狀態之下的，都有愛德的恩賜，同樣他們也都有聰敏的恩賜。

釋疑 1.有些在聖化恩寵狀態之下的人，對於那些為得救並非必要的事，可能智力遲鈍。可是，對那些為得救必要的事，他們卻受有聖神充分的教導；因為按照《若望壹書》第二章27節所說的：「有祂的傅油（聖神）教訓你們一切。」

2.凡是有信德的人，雖然並非都能完全明瞭一切應信的事，可是他們知道自己應該相信它們，也知道自己絕不可背離它們。

3.關於為得救必要的事，聰敏之恩賜絕不會離開聖賢之人的；可是，為使他們免受驕傲的誘惑，有時關於其他的事，聰敏之恩賜離開他們，使他們的智力不能清楚瞭解一切的事。

第五節 沒有聖化恩寵的人是否也有聰敏之恩賜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 那些沒有「使中悅天主之恩寵」(gratia gratum faciens) 或聖化恩寵的人，似乎也有聰敏之恩賜。因為：

1. 奧斯定解釋《聖詠》第一一九篇20節「我的靈魂渴慕你的諭令」時，說：「領悟（聰敏）在前飛馳，而人的意志卻在後緩行，甚或停滯不前。」可是，凡有聖化恩寵的，其意志因愛德而迅疾快速。所以，那些沒有聖化恩寵的人，也可能有聰敏之恩賜。

2. 此外，《達尼爾》第十章1節說：「在先知的神視中需要領悟（聰敏）。」所以，似乎沒有一個預言是沒有聰敏之恩賜的。可是，可能有預言而無聖化恩寵；如同《瑪竇福音》第七章22至23節所述明的，那些說「我們用你的名字說過預言」的人，獲得的答覆是：「我從來不認識你們」。所以，可能有聰敏之恩賜，而無聖化恩寵。

3. 此外，聰敏之恩賜與信德相關；因為按照《依撒意亞》第七章9節的另一種譯本（七十賢士譯本）所說的：「假使你們不肯相信，你們必然不能領悟。」可是，可能有信德而無聖化恩寵。所以，也可能有聰敏（領悟）之恩賜，而無聖化恩寵。

反之 主在《若望福音》第六章45節說：「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來。」可是，按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章所說的，我們是用理智之領悟或聰敏來學習或明瞭所聽聞的事物。所以，凡有聰敏之恩賜的，就到基督這裡來；而這非有聖化恩寵是不可能的。所以，不可能沒有聖化恩寵，而有聰敏之恩賜。

正解 我解答如下：如前第二集第一部第六十八題第一至第三節所述，聖神的恩賜改善人靈，使人靈更易為聖神所推動。為此，理智的恩寵之光稱為理智或聰敏之恩賜，就是因為人的理智容易被聖神所推動。而考慮這推動，則要看一個人是否真正認清自己的目的。所以，如果一個人的理智還沒有被聖神推動到這地步，以致它對於自己的目的，能做一正確的估價；那麼，無論聖神怎樣照明它，使它認識關於其他只是信德前導的真理，它還是沒有得到聰敏之恩賜。

然而，要一個人對於自己的最後目的做一正確的估價，他必須對於這個目的沒有什麼錯誤的思想，並且必須把這個目的視作至大之善而固執不渝。一個人非有聖化恩寵，絕做不到這樣的事。又如在倫理的問題方面，一個人也必須靠有德性的習性，才能對於自己的目的有一正確的估價。所以，沒有一個人可以沒有聖化恩寵，而能有聰敏之恩賜的。

釋疑 1. 奧斯定所說的領悟或聰敏，是指無論什麼理智的照明。除非一個人的心智改善到這樣的程度，以致能對自己的目的有一正確的估價，那麼這種理智的照明還沒有到達恩賜的地步。

2. 先知預言所需要的領悟或聰敏，是有關那些給先知所啓示的事物，一種心智的照明；不過，這並不是對於最後的目的做一正確估價的照明，而這種（對於最後目的的）照明卻是屬於聰敏之恩賜的事。

3. 信德只包括贊同所提出的事，而聰敏卻包括對真理的一種領悟；除非一個人已有聖化恩寵，絕不能對目的有這種領悟，如同前面正解所講的。為此，聰敏與信德不可相提並論的。

第六節 聰敏之恩賜是否與其他恩賜不同

有關第六節，我們討論如下：

質疑 聰敏之恩賜似乎並不與其他恩賜不同。因為：

1. 多個事物之反面或相反者，彼此如果相同，則那些事物彼此亦相同。可是，按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章所說的，智慧與糊塗相反，聰敏與愚笨相反，超見與輕率相反，明達與無知相反。可是，在糊塗、愚笨、輕率、無知之間，似乎並沒有什麼不同。所以，在聰敏之恩賜予其他的恩賜之間，也沒有什麼不同。

2. 此外，悟性這個理智的德性，與其他理智的德性不同，就是因為它是專門關於自明的原理的。

可是，聰明之恩賜並不是關於任何自明的原理的。因為關於第一原理的自然習性，已足以應付那些自然而知的事物；而信德則足以應付那些超自然的事物。因為信理有如超自然知識方面的第一原理一般，如同前面第一題第七節所講過的。所以，聰明之恩賜並不與其他恩賜不同。

3. 此外，一切理智的知識，或是鑑賞性的，或是實踐性的。可是，聰敏之恩賜與二者都有關係，

如同前面第三節所講過的。所以，它並非與其他理智的恩賜不同，而是把它們都包羅在內了。

反之 凡是一起一一列數的事物，它們彼此之間必然有些不同；因為不同就是數目之由來。可是，聰敏之恩賜與其他的恩賜同列並舉，如見於《依撒意亞》第十一章2至3節。所以，聰敏之恩賜予其他恩賜不同。

正解 我解答如下：聰敏之恩賜與其他三種恩賜，即孝愛、剛毅和敬畏不同，這是很顯然的。因為聰敏之恩賜屬於認識的能

力，而其他三者則屬於嗜慾的能力。

可是，聰敏之恩賜和其餘三種也屬於認識能力的恩賜，即智慧、明達和超見的不同，就不是這樣明顯了。有人認為，聰敏之恩賜之與明達及超見不同，就是因為這兩種恩賜是關於實踐的知識的，而聰敏之恩賜則是關於鑑賞性的知識的。至於它與那個也是關於鑑賞性知識的智慧之恩賜的不同，就是智慧是主理判斷的，而聰敏則使心智能接收給它所提出的事物，並能深入事物的心腑。我們就是按照這個意思，在前面**第二集第一部第六十八題第四節**定出了恩賜的數目。不過，如果我們仔細研究這個問題，就可以知道聰敏之恩賜不僅是有關鑑賞的事物，而且也有關實踐的事物，如同前面**第三節**所講過的；同樣，明達之恩賜也與二者有關，如同我們以後**第九題第三節**要講明的。爲此，我們必須用另一個方式來加以區別。

這四種恩賜都是爲認識超自然的事物的；而在我們方面，這種超自然的認識，以信德爲基礎。可是，「信德出於聽道」，如同《羅馬書》第十章17節所說的。所以，必須給人提出一些應信的事物，不是好像看見的事物，而是好像聽聞的事物，使他用信德去贊同。不過，信德首要是關於第一真理，其次是關於應予考慮的有關受造物的某些事物，再其次則也關於指導人的行爲，這是由於「信德以愛德行事」，這從前面**第三節、第四題第二節釋疑3**所講過的話就可以知道了。爲此，關於供信德相信的事物，在我們方面應有兩件事：第一件事就是這些事物應用理智去深入或領悟，而這是屬於聰敏之恩賜的事；第二件事就是一個人必須正確地判斷這些事物，他必須注意自己應該堅持這些事物，而遠離與其相反的事物。而這樣的判斷如果是有關天主的事物，就是屬於智慧之恩賜的事；如果是有關受造之物，就是屬於明達之恩賜的事；至於把這判斷應用到個別的行爲上，那就是屬於超見之恩賜的事。

釋疑 1.前述四種恩賜之不同，顯然與教宗額我略一世所說的與其相反之事的不同相對。愚笨或遲鈍為敏銳（聰敏）之反；因為用比喻來說，如果一個理智能深入那些給它提出之事的肺腑時，就說這理智是敏銳的。所以，是愚笨或遲鈍使人的理智不足以深入一事的心腑。如果一個人錯誤地判斷人生一般的目的，就被稱為糊塗；所以，糊塗正好與那使我們正確地判斷普遍原因的智慧相反。無知表示心智的一種缺點，即使是有關任何一件個別的事，也是如此；而明達卻使人正確地判斷個別的原因，即受造之物。所以，無知與明達相反。輕率顯然是與超見相反；因為有了超見，人就不會未經理性深慮，而遽然採取行動。

2.聰敏之恩賜，是關於恩寵所賜予的那種知識的最初原理的；不過，它與信德不同。因為贊同這些原理是屬於信德的事；用心智去深入透識所說的事物，是屬於聰敏之恩賜的事。

3.聰敏之恩賜予兩種知識，即鑑賞性的知識和實踐性的知識都有關係；不是為判斷，而是為察覺其意，以領悟所說的事物。

第七節 「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」此真福第六端是否與聰敏之恩賜相配

有關第七節，我們討論如下：

質疑 《瑪竇福音》第五章8節「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」此真福第六端似乎並不是與聰敏之恩賜相配或相呼應。因為：

1.心裡潔淨似乎主要是屬於情感方面的事。可是，聰敏之恩賜並不是關於情感，而是關於理智能力的。所以，前述的真福並不與聰敏之恩賜相配。

2.此外，《宗徒大事錄》第十五章9節說：「以信德淨化

了他們的心。」可是，心的潔淨是靠心的淨化而得來的。所以，上述的真福更與信德的德性相配，而不與聰敏之恩賜相配。

3.此外，聖神的恩賜改善生活在現世的人。可是，看見天主並不屬於現世的生活，因為它使人獲得真福，如同**第一集第十二題第一節、第二集第一部第三題第八節**講過的。所以，那包括「看見天主」的真福第六端，並不與聰敏之恩賜相配。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章說：「聖神之第六件工作——即聰敏，可以適用於心裡潔淨的人；他們在眼目獲得淨化之後，能看見眼目所未能看見的。」

正解 我解答如下：在第六端真福裡，一如在其他各端的真福裡，包含有兩件事：一件是功勞，即心裡潔淨；另一件是獎賞，即看見天主，如同以前**第二集第一部第六十九題第二節**所講過的；而每一件都多少與聰敏之恩賜相關。

潔淨可以分為兩種：一種是看見天主的前導和準備，在於清除心裡不正當的情感；而心的這種潔淨，是用屬於嗜慾能力的德性和恩賜來完成的。心的另一種潔淨，好像是針對看見天主的一種充實或完成，這就是把一切心像和錯誤完全清除了的心智的潔淨，它使心智接受所提供的有關天主的事物，不再按照形體的心像方式，也不沾染異端的邪說。而這樣的潔淨是聰敏之恩賜的效果。

看見天主也同樣可以分為兩種：一種是完全的，就是看見天主的本質的；另一種是不完全的，雖然它使我們看不見天主是什麼，卻看得見祂不是什麼。因此，我們今生愈清楚知道祂超出心智所能明瞭的一切之上，我們就愈完善的認識天主。這兩種看見天主都是屬於聰敏之恩賜的事：第一種屬於成全境

界的聰敏之恩賜，如同在天鄉所有的那樣；第二種屬於初學階段的聰敏之恩賜，如同在現世旅途中人所有的那樣。

釋疑 這也足以答覆前面的**質疑**。因為最初兩個**質疑**是關於第一種潔淨的。而**質疑**3.是關於完全看見天主的。再者，（聖神的）恩賜不僅在今世開始改善我們，而且將來也要圓滿完成的，如同以前第二集第一部第六十九題第二節所講過的。

第八節 聖神果實中之信德是否與聰敏之恩賜相配

有關第八節，我們討論如下：

質疑 聖神果實（或效果）中之信德（參看《迦拉達書》第五章22節），似乎並不與聰敏之恩賜相配或相呼應。因為：

1. 聰敏（悟性）是信德的果實，因為按照另一種譯本（七十賢士譯本），《依撒意亞》第七章9節是這樣說的：「假使你們不肯相信，你們必然不能領悟」；而我們（按照通行本）在同處則卻有：「假使你們不肯相信，你們必然不能存立。」所以，信德不是聰敏的果實。

2. 此外，凡是在先者，不是在後者的果實。可是，信德似乎先於聰敏，因為信德是全部神性建設的基礎，如同前面第四題第七節**質疑**4.、第二集第一部第八十九題第二節**釋疑**2.所講過的。所以，信德不是聰敏的果實。

3. 此外，與理智有關的恩賜，比與嗜慾有關的恩賜為多。可是，在果實之中只有一個與理智有關，即信德；而所有其他的果實都與嗜慾有關。所以，信德與聰敏的關係，似乎並不比它與智慧、明達或超見的關係更為密切。

反之 一件事物的目的就是這件事物的果實。可是，聰敏之恩賜的主要目的似乎是為鞏固信德，而這就是一種果實。因為對

於《迦拉達書》第五章22節，「註解」（拉丁通行本註解）上有一條說：「信德是一種果實，是關於未見之事的確實。」所以，在果實之中，信德與聰敏之恩賜相配。

正解 我解答如下：如同以前我在第二集第一部第七十題第一節討論它們的時候所講過的，（聖神的果實之有這樣的稱謂）因為它們是一些最後可喜的東西，因聖神之德能而產生在我們之內的。可是，最後可喜的東西，其本性有如一個目的，是意志的對象。為此，對意志來說，凡是最後可喜的東西，必然在某方面是一切其他與別的能力有關之事物的果實。

所以，我們可以按照這種完成能力的恩賜或德性，區別兩種果實：一種就是屬於這能力；另一種好像是最後的，屬於意志。這樣，我們必須作結論說，真正與聰敏之恩賜相配的果實是「信德」，就是說：「信德的確實」；而與它相配的最後的後果，就是屬於意志的喜樂。

釋疑 1.如以信德作為一種德性來看，則聰敏是信德的果實。可是，稱信德為果實時並不是這樣來看信德，而是把它看作信德的確實：一個人藉著聰敏之恩賜，可以達到信德的確實。（按：根據此一實質意義，中譯聖經中，有的把fides譯為「信實」——蕭靜山譯，《新經全集》；有的譯為「忠信」——《思高聖經》。但鑑於全題的結構，在這裡卻必須譯之為「信德」，否則題中的分析和思想便無法前後貫通。）

2.信德不能完全先於聰敏；因為對於所提出的事物，假如不稍稍領悟它的話，就不可能相信而贊同它的。不過，完善的聰敏是隨著信德德性而來的；而這種完善的聰敏，卻又有信德的確實跟隨其後。

3.實踐知識的果實，不能就在這個知識裡；因為這樣的

知識不是爲了它自己，而是爲了一些別的東西而知道的。相反的，鑑賞的知識的果實，則就在它本身內，就是所知之事的確實。爲此，那只關於實踐知識的超見之恩賜，本身沒有一種與它相配的果實。而那些也可以關於鑑賞的知識的智慧、聰敏、明達等恩賜，只有一種相配的果實，就是那名爲「信德」的「信德的確實」。有關嗜慾能力的果實之所以能有好幾種，因爲果實這詞所表示的目的特性，如同以前正解已經講過的，係屬於嗜慾部分，勝於屬於理智部分。

第九題

論明達之恩賜

一分爲四節一

然後要討論的是明達之恩賜（參看第八題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、明達是不是一種恩賜。
- 二、它是否關於天主的事物。
- 三、它是鑑賞性的或實踐性的。
- 四、哪一端真福與它相配。

（按：關於明達的討論，近似關於聰敏的討論。「明達」一詞，拉丁文作scientia。而此字除指聖神的恩賜「明達」之外，亦可解作理智的一種習性或德性，即所謂「知識」。原文二義參用，故譯文依其文意酌情譯出。希讀者注意。）

第一節 明達是不是一種恩賜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 明達似乎不是一種恩賜。因為：

1. 聖神的恩賜超出自然的能力。可是，明達（即知識）暗示自然理性的一種效果，因為哲學家在《分析後論》卷一第二章說：證明是「產生知識的三段論法」。所以，明達（即知識）不是一種恩賜。

2. 此外，聖神的恩賜凡是聖賢的人都有，如同以前第八題第四節、第二集第一部第六十八題第二及第五節所講過的。可是，奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章說：「許多信徒雖有信德，卻缺乏明達（即知識）。」所以，明達不是一種恩賜。

3.此外，恩賜比德性更完美，如同以前第二集第一部第六十八題第八節所講過的。所以，一樣恩賜已足以使一樣德性完美。可是聰敏之恩賜予信德之德性相關，如同前面第八題第二節所講過的。所以，明達之恩賜不與信德相關，也看不出它與什麼別的德性相關。那麼，既然恩賜是德性的完美，如同以前第二集第一部第六十八題第一及第二節，第四節釋疑3.所講過的，所以，明達似乎不是一種恩賜。

反之 按照《依撒意亞》第十一章2節所說的，明達是七種恩賜之一。

正解 我解答如下：恩寵比自然更為完美；所以，在那些可由自然使人完美的事上，恩寵是不會不成功的。可是，如果一個人，用他自然的理性，按照他的理智去贊同一項真理時，他對那真理，有了兩種完美：第一，因為他瞭解那真理；第二，因為他關於那真理，形成了一個確實的判斷。

為此，要使人的理智能夠完全贊同信德的真理，需要兩件事：第一件，就是對所提出的他應該相信的事物，他必須充分掌握；而這是屬於聰敏之恩賜的事，如同前面第八題第六節所講過的。第二件，就是對於這些事，他必須有一個正確而確實的判斷，因而能夠辨別什麼是應該相信的，什麼是不應該相信的；而關於這事，就需要明達之恩賜。

釋疑 1.知識的確實性，在不同的性體裡，因其本性的自然條件差異而有所不同。因為人用其理性之推理的程序，關於一個真理形成一個確實的判斷；所以，人的知識是靠推理的證明來求得的。可是，天主不用任何推理的程序，只靠單純的直觀，就有對於真理的確實的判斷，如同在第一集第十四題第七節裡所

講過的；所以，天主的知識不是推理的，或理證的，而是絕對而單純的。視作聖神之恩賜的明達（知識），與此相似；因為它是分享天主知識的一種肖像。

2.關於信德問題，可有兩種明達或知識。一種是對於一個人應信之事的明達，認清什麼是應該相信的，什麼是不應該相信的；這樣，明達是所有聖賢的人都有的一種恩賜。另有一種關於應信之事的明達，它不僅使人知道應該相信什麼，而且也知道怎樣去表現自己的信仰，怎樣去誘導別人相信，以及駁斥那些否認信仰的人。這種明達是一種無酬或白白施予的恩寵，不是給所有的人的，只是給某些人的（參看第二集第一部第一一題第四及第五節）。為此，奧斯定在前面引證的話之後，接著還說：「一個人只是知道自己應該相信什麼，這是一回事；知道怎樣去把他所相信的事，提供給那些虔敬的人，反對那些不虔敬的人來保護它，這是另一回事。」

3.恩賜比那些道德涵養性的德性和理智的德性更為完美。可是，它們卻並不是比那些向天主之德更為完美；更好說，所有的恩賜，其對向天主之德之完美的關係，有如對目的的關係。所以，幾樣恩賜都是為了一樣向天主之德，這並不是不合理。

第二節 明達之恩賜是否關於天主之事物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 明達（或知識）之恩賜，似乎是關於天主之事物。因為：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章說：「知識產生、培養和增強信德。」可是，信德是關於天主之事物的；因為信德的對象是第一真理，如同前面第一題第一節所講過的。所以，明達（或知識）之恩賜也是關於天主之事物。

2.此外，明達之恩賜比求得的知識更為可貴。可是，關於天主之事物，有一種求得的知識，如：形上學。所以，明達之恩賜更是關於天主之事物。

3.此外，《羅馬書》第一章20節說：「天主那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」所以，既然關於受造之物有明達（或知識），那麼關於天主之事物，似乎也應有明達（或知識）。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章說：「對天主之事物的知識，真正可以稱為智慧；而對人間事物的知識，則取得『知識』這適當的名稱。」

正解 我解答如下：關於一件事物確實的判斷，主要是從它的原因來做成的；所以判斷的次序，應該按照原因的次序。因為正如第一原因是第二原因的原因，同樣，關於第二原因的判斷，應該經由第一原因來做成；而且不可能經由任何其他的原因來判斷第一原因。所以，經由第一原因所做成的判斷，是第一而又最完善的判斷。

如果我們在有些事物上，發見一些最完美的事物，那麼就給那些不是最完美的事物，予以一個普通的類名，而給那最完美的事物，予以一個特別的名稱，例如：邏輯學裡就有這樣的情形。因為在互相可以對換者之類中（按：例如說「人」是「有理性的動物」，或說「有理性的動物」是「人」），那說明「一樣事物基本上是什麼」的，叫作「定義」這個特別的名稱；而那些不如這樣的互相可以對換者，就只有一個共同的名稱，而叫作「固有著」。

為此，既然「知識」這個名稱含有判斷的確實性，如同前面第一節所講過的，如果這個判斷的確實性來自最高的原

因，那麼這種知識就有一個特殊的名稱，就是「智慧」；因為一個智者，無論在哪一類知識，是一個知道這類知識最高原因的人，而且他能夠用那個原因去判斷一切。而一位「絕對的」智者，就是一個知道絕對最高原因即天主的人。所以，知道天主之事物，叫作「智慧」；而知道人間之事物，則叫作「明達或知識」。這就是說明判斷確實性的普通名稱，而被用在那經由第二原因所做成的判斷上。爲此，如果我們這樣來看明達，它是一個與智慧之恩賜不同的恩賜。所以，明達之恩賜，只是關於人間事物或其他受造的事物。

釋疑 1.雖然與信仰相關的事物是關於天主的和永恆的事物，可是信仰本身是在信者的心智中，一些暫時的東西。所以，知道一個人應信什麼，是屬於明達之恩賜的事；可是，用一種與之結合的方式，知道我們所信的那些事物的本身，這是屬於智慧之恩賜的事。所以，智慧之恩賜更與那使人的心智與天主結合的愛德相關。

2.這個質疑是把「明達」一詞，依照一般的（知識）意義來解釋。如此則明達或知識不是一種特殊的恩賜，而只指那些經由受造之物而做成的判斷。

3.如前第一題第一節所述，每一種認識的習性在形式方面，是關於那藉以認識事物的媒介或方法；而在質料方面，則是關於藉此媒介或方法而認識的事物。既然那屬於形式的最爲重要，所以那些從數學原理做出有關自然物質之結論的科學，被視爲數學之中的科學，有如與數學較爲近似；雖然就其質料來看，它們與物理學有更多相同之處。爲了這個緣故，在《物理學》卷二第二章裡說，它們更與物理學相近。爲此，既然人是經由天主所造之物而認識天主的，所以這似乎更與其在形式上所屬的「明達或知識」有關，而不與其在質料上所屬的「智

慧」有關；反過來說，如果我們按照天主的事物去判斷受造之物，這就更與「智慧」有關，而不與「明達或知識」有關。

第三節 明達之恩賜是否是實踐的知識

有關第三節，我們討論如下：

質疑 名列恩賜之一的明達，似乎是實踐的知識。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十四章說：「我們使用外物的行為屬於明達。」可是，行為所屬的知識是實踐的。所以，明達之恩賜是實踐的。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：「明達如果對虔敬無用，就不算得什麼；虔敬如果缺乏明達來分辨，也就毫無用處。」從這些權威的話，可見明達指導虔敬。可是，這並不適用於一種鑑賞的知識。所以，明達之恩賜不是鑑賞的，而是實踐的。

3. 此外，只有義人，才有聖神的恩賜，如同前面第八題第五節所講過的。可是，按照《雅各伯書》第四章17節所說的，「人若知道該行善，卻不去行，這就是他的罪了」，而不義之人也可以有鑑賞的知識。所以，明達之恩賜不是鑑賞的，而是實踐的。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：「明達在它自己的日子上準備慶宴，因為它在心智的內腑克服了無知的空虛。」可是，除非用鑑賞的和實踐的這兩種知識，是無法把無知完全去掉的。所以，明達之恩賜又是鑑賞的，又是實踐的。

正解 我解答如下：如前第一節、第八題第八節所述，明達之恩賜，有如聰敏之恩賜，是為確立信德的。可是，信德首要是在

於鑑賞，這是因為它依附於第一真理。而第一真理既然也是我們所以行動的最後目的，所以按照《迦拉達書》第五章6節所說的「信德以愛德行事」，信德也擴及到行事。

因此，明達之恩賜首要固然也應是關於鑑賞，這是因為人必須知道什麼是他應該相信的；可是，其次它也擴及到行事方面。因為我們在行事方面，接受關於信德的內容及其引伸的知識的指導。

釋疑 1. 奧斯定談論明達之恩賜，是就明達之恩賜也擴及到人的行事方面而言；因為他把行為歸諸明達，但明達卻並非只是為行為，也不是以行為為首要。明達也是用這樣的方式指導虔敬。

2. 關於質疑2.的答覆，也就因此可以清楚地知道了。

3. 正如我們在第**八題第五節**討論聰敏之恩賜的時候已經說過，並非每一個領悟的人，都有聰敏之恩賜；而只是那個藉著恩寵的習性而領悟的人，才有聰敏之恩賜。同樣，關於明達之恩賜也必須如此瞭解：只有那藉著自己受賜的恩寵，而能在那些有關信德的事物和行為上正確地判斷，因而從不迷失正義之正途的，才有明達之恩賜。這就是對於神聖事物的知識，如同《智慧篇》第十章10節所說的：「智慧引導義人走上了正路，使他明白神聖的事。」

第四節 「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」 此真福第二端是否與明達之恩賜相配

有關第四節，我們討論如下：

質疑 「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」此真福第二端似乎並不與明達之恩賜相配或相呼應。因為：

1. 正如惡是痛苦悲傷的原因；同樣，善也是快樂的原

因。可是，明達所顯示出來的主要是善，而不是惡；因為惡是藉著善才能知道的，如同《靈魂論》卷一第五章所說的，「直兼為自己和不直者之判官」。所以，前述的真福並不適用於明達之恩賜。

2.此外，研究真理是明達或知識的行為。可是，研究真理中並沒有什麼痛苦，反而有快樂；因為《智慧篇》第八章16節說：「與她（智慧）為伴，便沒有苦惱；與她共同生活，便沒有悲哀，只有喜樂和愉快。」所以，前述的真福並不適用於明達之恩賜。

3.此外，明達之恩賜先在於鑑賞，而後在於行事。可是，只要它是在於鑑賞，痛苦就與它無關；因為「鑑賞的理智不管那些應該則效或應該避免的事」，如同《靈魂論》卷三第九章所說的。所以，前述的真福並不適用於明達之恩賜。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章說：「凡發見自己貪圖惡事，把它當作好像善事似的，被它奴役而感到悲痛的，應有明達。」

正解 我解答如下：正確地判斷受造之物，這原本是屬於明達之事。人之偶爾背離天主，就是為了受造之物。按照《智慧篇》第十四章11節所說的：「受造物成了可憎之物，作了愚人腳前的陷阱。」他們（愚人）就是那些沒有正確地判斷受造之物的人；因為他們以為完美的善，就在於這些受造之物。因此，他們以這些受造之物作為自己最後的目的，因而犯了罪，失去了真正的善。一個人就是在對於受造之物做出一個正確的判斷時，才能知道自己的損失；而他是藉著明達之恩賜，才能做出這樣的判斷的。為此說，哀慟者的這端真福，與明達之恩賜相配。

釋疑 1. 受造之善並不能引起神性的或屬神的快樂，除非因為它們與那神性快樂的真正原因——即與天主之善有關。因此，神性的平安，以及其後的快樂，直接與智慧之恩賜相配。可是，與明達之恩賜相配的，首先有對以往過錯的哀慟，其後則有安慰；只要人用其正確的判斷，將受造物導向天主之善。就是爲了這個緣故，在這端真福裡，把哀慟作爲功勞，把其後的安慰作爲獎賞；而這安慰在今生開始，在來世完成。

2. 人就因研究真理而感到快樂；可是，有時他可能爲了他研究真理所涉及的事物而生悲。哀慟之被認爲屬於明達，就在於此。

3. 沒有一端真福與那只在於鑑賞的明達或知識相配；因爲人的真福並非在於鑑賞受造之物，而是在於鑑賞天主。不過，人的真福的確也有些在於善用受造之物，以及對它們懷有正當的情感。我這話是針對世間旅途中的真福說的。爲此，關於默觀的真福，不歸之於明達，卻歸之於那些關於天主之事物的聰敏和智慧。

第十題

總論不信

一分爲十二節一

隨後要討論的是相反的罪惡或惡習（參看第一題引言）。第一，論相反信德的不信；第二，論相反明認信德的褻瀆（第十三題）；第三，論相反明達和聰敏的無知與遲鈍（第十五題）。

關於第一點（相反信德的不信，*infidelitas*），我們應該討論：第一，一般的不信；第二，異端（第十一題）；第三，背棄信德（第十二題）。

關於第一點（一般的不信），可以提出十二個問題：

- 一、不信是不是罪。
- 二、它的主體是什麼。
- 三、它是不是最大的罪。
- 四、是否不信者的每一個行爲都是罪。
- 五、論不信的種類。
- 六、它們彼此互相比較。
- 七、我們是否應與不信者辯論信德。
- 八、是否應強使他們相信。
- 九、我們是否應與他們來往。
- 十、不信者是否有權管轄基督信徒。
- 十一、不信者的宗教儀式是否應予容許。
- 十二、是否可以相反其父母的意思，而爲不信者的幼小子女付洗。

第一節 不信是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 不信似乎不是罪。因為：

1. 每一個罪都是相反本性的，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章所證明的。可是，不信似乎並不相反本性，因為奧斯定在《論聖人之預定》第五章說：「能有信德，有如能有愛德一樣，是合乎人的本性的；可是，實有信德，有如實有愛德一樣，是屬於信徒們恩寵的事。」所以，沒有信德，亦即做一個不信的人，不是罪。

2. 此外，人所不能避免的事不是罪；因為每一個罪都是自願的。可是，避免不信並非人力所能為，人因為除非有信德，是無法避免不信的；因為宗徒在《羅馬書》第十章14節說：「從未聽到祂，又怎能信祂呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」所以，不信似乎不是罪。

3. 此外，如前第二集第一部第八十四題第四節所述，罪宗有七；所有的罪都可以歸在其內。可是，似乎任何一種罪宗也不能包括不信。所以，不信不是罪。

反之 罪惡與德性相反。可是，信德是一樣德性；而不信與它相反。所以，不信是罪。

正解 我解答如下：不信可從兩方面來看。第一，從純屬否定方面來看；一個人之稱為不信者，只因爲他沒有信德。第二，可以從相反信德方面來看；照這個意思，一個人如果不肯聽從信德或信理，或加以輕視，如同《依撒意亞》第五十三章1節所說的：「有誰相信了我們的報道呢？」這就是不信的真義；而不信是罪，也是按照這個意思。

不過，如果我們把不信看作純粹的否定，如同我們發見

那些從未聽過有關信德的人所有的不信，沒有罪惡的意義，而只有懲罰的意義；因為這種對於天主之事的無知，是我們人類原祖之罪的後果。如果這樣不信的人受罰而不能得救，這並不是由於他們不信的罪，而是由於其他非有信德無法除去的罪。為此，主在《若望福音》第十五章22節說：「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪。」奧斯定《若望福音釋義》第八十九講解釋說：這話「指的就是他們不相信基督的罪」。

釋疑 1.實有信德固然不是屬於人的本性，可是要人心不反對自己內在的本能，或外在宣講的真理，這是屬於人的本性。為此，照這樣看來，不信是罪。

2.這個**質疑**2.把不信看作一種純粹的否定。

3.有罪的不信來自驕傲：由於驕傲，人不願使自己的理智服從信德的規則，以及教父們優良的解釋。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章說：「不自量力的革新，是由貪圖虛榮而來的。」

也可以這樣答覆：正如向天主之德先於樞德，而不能歸在其內；同樣，相反向天主之德的罪，也不能歸在罪宗內。

第二節 不信是否以理智為其主體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 不信似乎並不是以理智為其主體。因為：

1.按照奧斯定在《駁摩尼教二魂論》第十及第十一章所說的，每一個罪都是在意志裡。可是，不信是罪，如同前面一節所講過的。所以，不信是在於意志，而不是在於理智。

2.此外，不信由於輕視宣講的信德而有罪。可是，輕視是與意志有關。所以，不信是在於意志。

3.此外，關於《格林多後書》第十一章14節所說：「連

撒殫也常冒充光明的天使」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「如果一個魔鬼冒充天使，即使把他當作天使，也不是一個危險的或有害的錯誤，只要他所做的和所說的，適合一個天使。」這似乎是因為信從他的人意志正直的緣故，因為他的意思是想聽從一個天使。所以，不信的罪似乎完全是在於不良的意志。因此，不信並不是以理智為主體。

反之 彼此相反的事，都是在同一個主體內。可是，不信所相反的信德，是以理智為主體。所以，不信也是在理智內。

正解 我解答如下：如前第二集第一部第七十四題第一及第二節所述，我們說罪是在罪行之根源的那個能力裡。而罪行可以有兩個根源：一個是罪的最先而又一般的根源，也是命令一切罪行的根源，而這個根源即是意志，因為每一個罪都是故意的；罪行的第二個根源是那個產生罪行的最近而又個別的根源，例如：慾情是貪饕和迷色的根源；為此說貪饕和迷色是在慾情裡。不贊同是不信所固有的行為，是一個由意志所推動的理智的行動，正如贊同一樣。

所以，不信有如信德，是在理智內，如同在其最近的主體內。不過，它也是在意志內，如同在其最先的動源內。說每一個罪都是在意志內，就是照這方式說的。

釋疑 1.關於質疑1.的答覆，由此也就可以清楚地知道了。

2.意志的輕蔑引起理智的不贊同，於是不信也形成了。為此，不信的原因是在於意志，而不信的本身卻在於理智。

3.誰相信一個魔鬼，以為他是一個天使，並沒有反對贊同信德的問題；因為按照那條「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「他肉體的感官受騙，而他的心智卻並沒有失去真實而正確

的判斷。」不過，按照同一個權威者所說的，如果撒彈開始引誘一個人跟他去做壞事，或犯錯誤時，聽從他就不能沒有罪。

第三節 不信是不是最大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 不信似乎並不是最大的罪。因為：

1. 奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷四第二十章，並且《教會法律類編》第六編第一題也有記載：「我也許會猶豫莫決，不知道該說一個很壞的天主教徒好呢？還是該說一個除了相信異端之外，別無其他可責之處的異端教徒好？」可是，一個異端教徒是一個不信者。所以，我們不應該絕對地說，不信是最大的罪。

2. 此外，凡能減輕或開脫罪惡的，似乎不是最大的罪。可是，不信開脫或減輕罪惡；因為宗徒在《弟茂德前書》第一章13節說：「原先我是個褻瀆者、迫害者和施暴者；但是我蒙受了憐憫，因為我當時是在不信之中。」所以，不信不是最大的罪。

3. 此外，按照《申命紀》第二十五章2節所說：「按他的罪照數鞭打」，罪愈大，應受的罰也愈重。可是，按照《希伯來書》第十章29節所說：「那踐踏了天主子，拿自己藉以成聖的盟約的血當作了俗物的人，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！」信者犯罪應受的罰，重於不信者應受的罰。所以，不信不是最大的罪。

反之 奧斯定在註解《若望福音》第十五章22節的「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪」時說：「祂用這一般的名字，來指一個重大的罪。因為這個罪（即不信），包含其他所有的罪。」（《若望福音釋義》第八十九講）所以，不信是最大的罪。

正解 我解答如下：每一個罪，就其形式而論，都在於背離天主，如同以前第二集第一部第七十一題第六節、第七十三題第三節釋疑2.所講過的。所以，一個罪愈使人與天主分離，也愈重大。可是，不信最使人遠離天主。因為這樣的人，對於天主，連一些真實的知識也沒有；而那錯誤的知識，不僅不使人接近天主，反而使人更遠離祂。如果一個人，對於天主抱有一種錯誤的見解，也不可能認識天主，因為他所見解的並不是天主。由此可見，不信之罪比道德腐敗之中所發生的任何罪惡還要重大。不過，針對那些相反向天主之德的罪，並非如此；這是我們後來第二十題第三節、第三十四題第二節釋疑2.以及第三十九題第二節釋疑3.要講的。

釋疑 1.一個按其種類更大的罪，並非不能由於某些情況而減輕。所以奧斯定在面對一個不好的天主教徒，以及一個不犯其他罪過的異端教徒時，更加遲疑莫決、不知適從。因為異端教徒的罪，以其種類來說雖然更為重大，卻可能由於一個特殊的情況而減輕；相反的，一個天主教徒的罪，卻由於某一個特殊的情況而加重。

2.不信中包含無知，也包含反對信德之事物。在這第二方面，它是一個極重大的罪；不過，從無知方面來看，它有某種開脫的理由，尤其是如果一個人犯罪並非出於惡意，例如：宗徒那樣的情形。

3.一個不信者因他不信之罪所受的罰，如果我們看罪的種類，就比另一個人爲了無論什麼其他的罪所受的罰，更為嚴重。不過，如果是另一種罪，譬如說：奸淫，由一個信徒犯的，以及由一個不信者犯的，若在其他方面情形完全相同，那麼信徒犯的罪，比不信者犯的罪更大；這是由於他藉著信德所知道的真理，以及由於他所領受過的，後因犯罪而褻瀆的信德的聖事。

第四節 是否不信者每一個行爲都是罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 不信者的每一個行爲似乎都是罪。因為：

1.關於《羅馬書》第十四章23節所說，「凡不出於信心做的，就是罪」；「註解」（拉丁通行本註解）上說：「不信者的一生都是罪。」可是，不信者的一生，在於他們的行爲。所以，不信者的每一個行爲都是罪。

2.此外，信德指導意向。可是，除非來自一個正直的意向，不能有什麼善的。所以，在不信者身上，沒有一個行爲是善的。

3.此外，在先者若已敗壞，在後者亦必敗壞。可是，信德行爲先於其他各種德性的行爲。所以，既然不信者沒有什麼信德行爲，他們就不能做什麼善事，只有在他們每一個行爲上犯罪。

反之 聖經上《宗徒大事錄》第十章4及31節說，科爾乃略還是一個不信者的時候，他的施捨爲天主所喜歡。所以，並非不信者每一個行爲都是罪，他的行爲有些是善的。

正解 我解答如下：如前第二集第一部第八十五題第二及第三節所述，死罪取消聖化恩寵，可是並不完全破壞本性之善。所以，由於不信是一個死罪，不信者固然沒有恩寵，不過他們還有一些本性之善。爲此，不信者當然不能做那些來自恩寵的善的工作，即有功勞的工作；可是，他們還能夠在某一個範圍之內，做那些本性之善已足以去做的善的工作。

所以，他們並非在每一件所做的事上都犯罪；不過，幾時他們是出於自己的不信去做一件事，他們就犯罪。因爲，正如一個有信德的人，在一個不是爲了信德而做的行爲上，能夠

犯罪——無論它是小罪，甚或是死罪；同樣，一個不信者，在一個不是爲了不信而做的行爲上，也可以有善的行爲。

釋疑 1.前面所引的那些話，應該這樣解釋：或者是說不信者的生活，不可能是無罪的——因爲沒有信德，什麼罪也不能除去；或者是說，如果他們行事出於不信，那麼無論做什麼都是罪。爲此，那裡接著又說：「因爲凡是照著自己的不信而生活或行事的，就犯重罪。」

2.關於超自然的或超性的最後目的，信德指導意向。可是，關於一件符合本性的善事，就是自然理性之光，也能指導意向。

3.不信並不完全破壞不信者的自然理性，他們仍有一些真理的知識，因而他們能夠做那些一般性的善事。

不過，關於科爾乃略（參看反之）必須注意，他並不是一個不信者，否則他的工作不可能爲天主所喜歡；因爲沒有信德，誰也不能中悅祂。所以，他有著不明顯的信德，因爲福音的真理還沒有顯露出來。爲此，伯多祿受命前往見他，教給他有關信德更充分的知識。

第五節 是否有多種不同的不信

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎並不是有多種不同的不信。因爲：

1.既然信德與不信彼此相反，它們必然是關於同一件事。可是，信德的形式對象是第一真理，信德的唯一性即由此而來，雖然所信的質料對象包括許多事物。所以，不信的對象也必然是第一真理；而不信者所不信的事物，是他不信的質料對象。可是，種類的不同並不繫於質料的原理，而是繫於形式的原理。所以，不信並不按照不信者迷失不信的各種不同事

物，而有許多種類。

2.此外，迷失信德的真理可有無數的方式。所以，假如不同種類的的不信，與不同錯誤的數字相等的話，那麼似乎應有無數種類的的不信。如此，我們也就不必把這些種類作為我們討論的對象了。

3.此外，同樣的事物不能屬於不同的種類。可是，一個人可能由於在不同的事物上錯誤了，而成為一個不信者。所以，不同的錯誤並不造成不同種類的的不信。因此，也就沒有許多種類的的不信。

反之 與每一種德性相反的，有許多種罪惡；因為「善的形成方式唯一，惡的形成方式多端」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章，以及哲學家在《倫理學》卷二第六章所說的。可是，信德是一種德性。所以，與它相反的有許多種不信。

正解 我解答如下：如前第二集第一部第六十四題所述，每一種德性在於達到某些有關人的知識或行動的規則；可是，在一件事上，只有一種直達規則的方式，而背離規則的方式卻很多。因此，與一種德性相反的，有許多種罪惡。相反每一種德性的罪惡，可以從兩方面來看它們的不同性。第一，是從它與德性不同的關係方面來看。按照這樣的看法，相反德性的罪惡，只有一定數目的種類，例如：與道德涵養性德性相反的罪惡，有的是超過了那德性的程度，有的是由於不及那德性的程度。第二，相反一種德性的罪惡，可以從它破壞那種德性所需要的不同條件方面，來看它的不同性。按照這樣的看法，相反一種德性的罪惡，例如：相反節德或勇德的罪惡，其數無窮；因為有無數的方式，可以破壞德性的各種不同的情況，以致背離了德性的正途。就是為這個緣故，畢達哥拉斯派主張惡是無窮的。

爲此，我們必須說，如果把不信與信德相比著來看，就有一定數量的幾種不同的不信。因爲，既然不信之罪在於反對信德，這可能有兩種形式：或在接受信德以前加以反對，而這就是外教人或外邦人的不信；或在接受相信基督的信德之後而加以反對。接受信德之後又反對的也有兩種情形：或在預象方面反對，而這就是猶太教徒的不信；或在真理之顯現方面反對，而這就是異端教派的不信。所以，一般地來說，我們可以把不信分爲以上這三種。

不過，如果把不信按照在信德事物上所發生的錯誤來分類，那麼不信的種類就沒有一定的數量，因爲錯誤可以多至無數，這可從奧斯定所著的《歷代異端輯覽》一書中看出。

釋疑 1.可以從兩方面來看罪的形式觀點。第一，按照罪人的意向；照這樣的看法，罪人所追求的事，就是這個罪的形式對象，並決定這個罪的不同種類。第二，按照惡的本質或理；照這樣的看法，被放棄的善，就是這個罪的形式對象。不過，從這方面來看，罪無所謂種類，而是種類的一種剝奪或變態。所以，必須這樣答覆：不信的對象是被視作不信所放棄的第一真理；而不信的形式對象，即被視作不信所追求的對象，則是不信所信從的錯誤主張；而不信的各種不同的種類，就是從這方面來的。所以，正如愛德只有一種，因爲它追求至高之善；而相反愛德的罪惡，因爲它們背離那至高之善，轉向各種暫時之善，又因爲與天主持有各種不適當的關係，因而有各種不同的種類。同樣，信德也只是一種德性，因爲它只相信一個第一真理；可是，不信的種類卻很多，因爲不信的人信從許多錯誤的主張。

2. **質疑** 2.按照錯誤的各種不同之點，來看各種不同的不信。

3.正如信德只有一個，因為它相信許多事物，而這些事物都與一事物有關；同樣，雖然不信在許多事物上錯誤，只因所有這些事物都與一事物有關，也就只能有一個不信。不過，並沒有什麼事物阻止人在許多不同種類的不信上錯誤；猶如一個人可能犯各種不同的罪惡，或在肉體上沾染各種不同的疾病。

第六節 外邦人或外教人的不信，是否重於其他各種的不信

有關第六節，我們討論如下：

質疑 外邦人或外教人的不信，似乎重於其他各種的不信。因為：

1.正如肉體上的疾病，如果危害身體更重要部分的健康，就更為嚴重；同樣，罪惡如果相反德性中更重要的部分，也似乎就更為重大。可是，在信德上，最重要的就是相信唯一的天主；而外教人卻相信許多的神祇，而背離這端信理。所以，他們的不信最為重大。

2.此外，在異端之中，最可憎惡的就是那些相反最多而又最重要的信理的異端，例如：分開天主性的亞略異端，比那分開基督的人性與其天主子的位格的奈斯多利的異端，更令人憎惡。可是，外教人比猶太教徒或異端教徒，否認更多又更重要的信理，因為他們根本就不接受信德。所以，他們的不信最重大。

3.此外，凡是善都能減輕惡。可是，猶太教徒有某些善，因為他們相信舊約來自天主。異端教徒也有某些善，因為他們敬重新約。所以，他們所犯的罪，比那些連新舊二約也完全拒絕的外教人所犯的罪較輕。

反之 《伯多祿後書》第二章21節卻說：「不認識正義之道，比認識後而又背棄，為他們更好。」可是，外教人不認識正義之道，而異端教徒和猶太教徒卻稍微認識了它之後，又離棄了它。所以，異端教徒和猶太教徒的罪更為重大。

正解 我解答如下：如前第五節所述，對於不信，可以注意兩件事。一件是不信與信德的關係；從這個觀點來看，那在接受信德之後而反對它的，比那沒有接受信德而反對它的，犯了更重大的相反信德的罪；這好比誰不實行所應許的事，比他不實行總未曾應許過的事，犯的罪更為重大一樣。這樣，那些明認自己相信福音，而又加以破壞而相反信德的異端教徒，比那些從未接受過福音的猶太教徒，所犯的罪更為重大。不過，猶太教徒既然接受了在舊約裡那個信德的預象，而又用他們錯誤的解法去加以破壞，所以他們的不信，比那些根本就沒有接受過福音的信德的外教人的不信，其罪更為重大。

對於不信要注意的第二件事，就是破壞那些屬於信德的事物。在這方面，由於外教人錯誤的地方比猶太教徒的多，而猶太教徒的錯誤又比異端教徒的多；所以，外教人的不信重於猶太教徒的不信，而猶太教徒的不信又重於異端教徒的不信。不過，摩尼教徒例外；因為他們在信德方面犯的錯誤，比外教人所犯的還要多。

在上述兩種嚴重性之中，從罪過的觀點來看，第一種重於第二種；因為，如前第一節所述，不信之罪的本質或理，更是由於反對信德，而不是由於純粹缺乏信德；因為缺乏信德，如同第一節已經講過的，似乎更好說它帶有懲罰的性質。所以，絕對地說來，異端教徒的不信是最不好的。

釋疑 這已足以答覆前面的質疑了。

第七節 是否應該與不信者公開辯論

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該與不信者公開辯論。因為：

1. 宗徒在《弟茂德後書》第二章14節說：「不要在言詞上爭辯，因為爭辯除能顛覆聽眾外，絲毫沒有益處。」可是，與不信者公開辯論，不可能不用言詞爭辯。所以，不應該與不信者公開辯論。

2. 此外，為教律所認可的馬西亞諾皇帝（Marcianus Augustus）的法律有這樣的話：「如果有人膽敢重新討論或公開辯論已經判決和斷理的問題，就是對最虔敬的會議的決論一種侮辱。」（參看《猶斯底尼安法典》（Codex）卷一第一題第四條）可是，所有信德的問題，都已經由神聖公會議所決定。所以，妄想公開辯論信德的問題，就是對公會議的一種侮辱，因而是一個重罪。

3. 此外，辯論是用論證來進行的。可是，「論證是理性用以解決疑問的思維，為使人相信」（西塞祿，《論辯證》第二章）。而信德的事物既然是最確實的，不應該成爲一個疑問。所以，不應該公開辯論信德的事物。

反之 《宗徒大事錄》第九章22及29節說：「掃祿卻更強而有力了，使猶太人驚惶失措」，及「他同外邦人談道，又與希臘人辯論」。

正解 我解答如下：在辯論信德時，必須注意兩點：一是關於辯論者的，一是關於他的聽眾的。關於辯論者方面，必須注意他的意向。因為，假如他辯論，好像是懷疑信德，不以信德真理為確實無偽，又好像他想用論證來證明它似的，那麼他就一定有罪，一如他是一個懷疑信理的不信者。相反的，如果是為

了駁斥異說謬論，或是爲了實習，則辯論信德是一件可讚美的事。

至於有關聽眾方面，必須注意那些聽辯論的人，是一些熟悉信理而信德堅固的人呢？還是一些知識簡單，而信心動搖不定的人？對於熟悉信理而信德堅固的人來說，在他們面前辯論信德，是不會有什麼危險的。可是，對於那些知識簡單的人，則必須分別清楚：他們是否受了不信者，例如那些想破壞他們的信德的猶太教徒、或異端教徒、或外教人的煽動或騷擾；或者他們完全沒有這方面的煽動，如同在那些沒有不信者的國家裡。如有第一種情形，就必須公開辯論信德，只要有適當的人，且對於駁斥謬論能夠勝任的。因爲這樣，那些知識簡單的人可以加強信德，並消除不信者騙人的機會；相反的，假如對那些破壞信德真理的人，那應該去反抗他們的，卻緘默不言，就會使謬論更加猖獗。爲此，教宗額我略一世在《牧靈規範》第四章說：「正如無知的妄言引起錯謬；同樣，不當的緘默，使那些應受教導的人迷惑錯失。」在另一方面，如有第二種情形，在那些知識簡單的人面前，公開辯論信德是一件有危險性的事；那些人就是因爲從來沒有聽過一些與自己所相信的事稍有不同的言論，所以信心更爲堅定。爲此，聽那些不信的人，說出一些相反信德的言論，爲這樣的人是不適宜的。

釋疑 1. 宗徒並沒有完全禁止辯論，只是禁止那些不適當的，只有爭執的言詞，而沒有什麼正確言論的爭辯。

2. 法律所禁止的公開辯論信德，是指那些由於懷疑信德而進行的辯論，並不是指那些維護信德的辯論。

3. 一個人辯論信德的事物，不應該好像是對它們懷疑似的，而是爲了顯揚真理，並駁斥謬說。因爲，有時必須與不信者辯論，才能鞏固信德；有時是爲了維護信德，如同《伯多祿

前書》第三章15節所說的：「若有人詢問你們心中所懷希望和信仰的理由，你們要時常準備答覆」；有時也是爲使那些相信謬說的人，知道自己的錯誤，如同《弟鐸書》第一章9節所說的：「好能以健全的道理勸戒並駁斥抗辯的人」。

第八節 是否應該強使不信者接受信德

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎絕對不可強使不信者接受信德。因爲：

1.《瑪竇福音》第十三章28至29節記載著說，僕人因見主人的田裡，被人撒了莠子，便問主人道：「你願我們去把莠子收集起來嗎？」主人卻答道：「不，免得你們收集莠子，連麥子也拔了出來。」金口若望註釋這段聖經說：「主說這樣的話，是爲了要禁止殺人。因爲殺戮異端教徒是不對的；因爲假如你殺害他們，你必然會連累許多聖者。」（《瑪竇福音論贊》第四十六篇）所以，爲了同樣的理由，似乎不應該強使不信者接受信德。

2.此外，在《教會法律類編》第四十五編「論猶太人」第五條裡，有以下的話：「關於猶太教徒，本神聖會議決定，以後不得強迫一個人相信。」所以，爲了同樣的理由，也不應該強迫不信者接受信德。

3.此外，奧斯定《若望福音釋義》第二十六講說：一個人可以相反自己的意志，去做其他的事；可是，「除非他甘心自願，是不會相信的」。可是，意志是不能強迫的。所以，似乎不應該強迫不信者接受信德。

4.此外，《厄則克耳》第十八章23及32節，以天主的名義說：「我不喜歡惡人死亡。」可是，我們必須使我們的意志與天主的意志相合，如同之前第二集第一部第十九題第九及第十節所講過的。所以，把不信者處死，我們也不應該願意這樣的事。

反之 《路加福音》第十四章23節說：「你出去，到大道上，以及籬笆邊，勉強人進來，好坐滿我的屋子。」可是，人是藉著信德而進入天主之家，即進入聖教會內的。所以，有些人必須是被迫而接受信德的。

正解 我解答如下：在不信者之中，有的從來沒有接受過信德，例如：外教人和猶太教徒。絕對不可強迫這樣的人接受信德，為使他們相信；因為相信繫於人的意志。不過，如果可能的話，信徒們應該強迫那些不信者，叫他們不可用瀆神的話，或用奸毒的誘惑，甚或用公開的迫害，阻止別人接受信德。就是為了這個緣故，基督信徒屢次與那些不信的人進行戰爭，目的不是在於強使他們相信，因為即使征服了他們，並把他們俘虜了，仍然應該讓他們自由選擇是否願意相信；目的是為了不許他們阻撓（他人）信仰基督。

在另一方面，有些不信者曾經接受過信德，而且也明認過它，例如：異端教徒和所有的背棄信德者或背教者。對於這樣的人，必須強迫他們，甚至於也可以強迫他們身體方面的行動，去使他們實行自己的諾言，並保存自己以前曾經接受了信德。

釋疑 1.前面所引證的那段權威之言，有些人把它解作：被禁止的，不是將異端教徒判以絕罰或開除教籍，而是殺害他們，如同金口若望的話所表示的。奧斯定在《書信集》第九十三篇第五章「致味增爵書」中，也說明他自己的主張：「以前我的意見認為，誰也不可被人強迫著去與基督結合：我們應該用說話來商討，用理論來辯戰。可是，我的這個主張已被推翻了，不是被那些相反的言論，而是被令人心服的實例。因為法律的嚇阻，效力這麼大，以致許多人都這樣說：感謝上主，祂解開

了我們的枷鎖。」爲此，我們的主所說的「讓兩樣一起長到收割的時候好了」，必須從那裡所說的「免得你們收集莠子，連麥子也拔了出來」，去瞭解它們的意思。正如奧斯定在《駁巴美尼安書》（*Contra Epist. Parmen*）卷三第二章所說：「這些話足以表示，如果不必有這樣的顧忌；就是說，如果一個人的罪行爲眾所周知，人所共棄，甚至沒有一個人會爲他辯護，沒有一個人會因他而造成分裂，那麼不可寬縱嚴厲的紀律。」

2.那些從來沒有接受過信德的猶太教徒，絕對不可強迫他們接受信德；不過，如果他們曾經接受過它的，「就應該強迫他們要保存它」，如同同一章所說的。

3.「正如發願是一件屬於自由意志的事，而守願卻是一件屬於必然的事」（彼得隆巴，《聖詠》第七十六篇12節註解）；同樣，接受信德是一件屬於自由意志的事，而一經接受之後，保存信德卻是一件屬於必然的事。所以，對於異端教徒，應該強迫他們保存信德。奧斯定在《書信集》第一八五篇第六章「致鮑尼法修書」中說：「這些人不停地喊叫說：『信不信由我們自己選擇。基督曾經強迫過誰？』他們的意思說些什麼呢？他們必須記住，基督先強迫了保祿，然後才教導他。」

4.奧斯定在同一封信裡又說：「我們之中，沒有一個人願意一個異端教徒喪亡的。可是，除非達味的兒子阿貝沙隆，在他叛逆自己的父親那次戰役中被殺了，達味一家就不能平安。這樣，天主教會如果因失去了幾個人，而收集了其餘的人，就因爲解救了這許多民族，而治癒了她慈母之心的創傷。」（第八章）

第九節 是否可與不信者來往

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎可以與不信者來往。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十章27節說：「若有一個無信仰的人宴請你們，你們也願意去，凡給你們擺上的，你們只管吃罷！」金口若望《希伯來書論贊》第二十五篇說：「如果你願意去與外教人同食，我們毫無保留地准許這事。」可是，與人同桌就是與他來往。所以，可以與不信者來往。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第五章12節說：「審斷教外的人，關我何事？」可是，不信者是在教外。所以，雖然教會禁止教徒與某些人來往，可是，似乎不應該禁止他們與不信者來往。

3. 此外，除非一個主人至少可用言語與自己的僕人聯絡，否則就無法雇用僕人；因為主人是用命令去使喚僕人的。可是，基督信徒可以雇用不信的人：或猶太教徒，或外教人，或回教徒為僕人。所以，他們可以與這樣的人來往。

反之 《申命紀》第七章2至3節卻說：「不可與他們立約，也不可恩待他們，也不可與他們通婚。」關於《肋未紀》第十五章19至22節所載：「女人幾時行經，有血由她體內流出，她的不潔期應為七天；誰接觸了她，直到晚上不潔」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「躲避拜偶像是這麼必要，甚至我們不可接觸拜偶像的人和他們的徒弟，也不可與他們來往。」

正解 我解答如下：禁止信徒與某一來往，有兩種不同的方式：第一種方式，是作為對那個信徒們不得與之來往的人的一種懲罰；第二種方式，是為了不許與別人來往的人的安全。這兩種方式，都可以從宗徒致《格林多前書》第五章的言詞裡

看出來的。因為他在宣判了絕罰之後，還說明了他的理由：「你們豈不知道，少許的酵母能使整個麵團發酵嗎？」（第6節）後來他又說：「教內的人，豈不該由你們審斷嗎？」（第12節）這時他又說明了教會定讞懲罰的理由。

因此，教會並不用第一種方式，禁止信徒與那些從來沒有接受過基督信仰的不信者，即與那些外教人或猶太教徒來往。因為對於他們，教會沒有權力去做神性方面的判斷，而只能做現世的判斷；就是幾時他們居留在信徒們中間，而犯了什麼行為不檢的罪，並由信徒判處以現世的刑罰。在另一方面，用這種方式，即作為一種懲罰，教會禁止信徒與那些曾經接受過信德，而又背棄了它的不信者來往：他們或因破壞信德，例如異端教徒；或因完全放棄信德，例如背教者，都背棄了信德。對於這兩種不信者，教會都宣判絕罰。

關於第二種方式，我們似乎必須按照人、時和事務的不同，而有所區別。因為有些人的信德如果堅固，因而可以希望他們與不信者來往，會使不信者歸化，而不至於使信徒失去信德，就不應該禁止他們與那些未曾接受信德的不信者，即與外教人，或猶太教徒來往，尤其如有某種緊急的需要，必須這樣去做時。可是，如果是一些知識簡單，以及那些信德薄弱，恐怕很可能會變壞的人，就應該禁止他們與不信者來往，尤其應該禁止他們與不信者太親密的來往，或者那些沒有必要的來往。

釋疑 1.從以上正解所說，可看出對質疑1.的解答。

2.對於不信者，教會並不判斷，施以神性的處罰；可是，在現世的處罰方面，教會卻判斷有些不信者。就是在這方面，教會有時為了某些特殊的罪，不許信徒與某些不信者來往。

3. 一個聽由主人指使的僕人，接受他主人的信仰，比主人反而接受其僕人的信仰更為可能。為此，並不禁止信徒雇用不信的僕人。不過，如果主人由於與這樣的一個僕人來往，而有危險的話，就應該解雇他；如同主在《瑪竇福音》第五章30節及第十八章8節所說的：「倘若你的腳使你跌倒，砍下他來，從你身上扔掉。」

4. (答反之) 上主給了這個命令，是針對猶太人將要前往的那些地方的人民，因為猶太人生性喜拜偶像，所以恐怕他們由於多與那些人民來往，而失去信德。為此，那裡4節接著說：「因為他們必要使你們的子女遠離我。」

(按：此釋疑4.，原文拉丁本原作釋疑1.。但其內容係針對反之，而非針對質疑1.。故據德文譯本移置於此，而增補釋疑1. 如上。)

第十節 不信者對信徒是否有統治或管轄權

有關第十節，我們討論如下：

質疑 不信者對信徒似乎有統治或管轄權。因為：

1. 宗徒在《弟茂德前書》第六章1節說：「凡負軛為奴隸的，應認為自己的主人堪受各種尊敬。」顯然他是在說不信的主人，因為他在第2節接著又說：「奴隸若有信教的主人，也不可加以輕視。」而且《伯多祿前書》第二章18節也說：「你們做家僕的，要以完全敬畏的心服從主人，不但對良善和溫柔的，就是對殘暴的，也該如此。」可是，假如不信者對信徒沒有統治權的話，在宗徒的教訓裡，就不會有這樣的命令。所以，不信者對於信徒似乎有統治權。

2. 此外，一位君王宮庭中所有的人員，都是他的屬下。可是，有些信徒是不信教的君王宮庭中的人員；因此《斐理伯書》第四章22節說：「眾位聖徒，特別是凱撒家中的聖徒，都

問候你們。」這裡所說的凱撒，是指那個不信的尼祿。所以，不信者對信徒可以有統治權。

3.此外，按照哲學家在《政治學》卷一第二章所說的，一個奴隸，在有關日常生活的事務上，是他主人的工具；正如一個藝術家的工人，在有關藝術的工作上，是藝術家的工具一樣。可是，在這樣的事上，一個信徒可能是一個不信者的屬下；因為他可能是一個不信者的佃農。所以，不信者可以位於信徒之上，甚至於有統治權。

反之 那些握有統治權的人，可以對他們的屬下宣判。可是，不信者不能對信徒宣判；因為宗徒在《格林多前書》第六章1節說：「你們中間有人與另一人有了爭訟，怎麼竟敢在不義的人（即不信教的人）面前起訴，而不在聖者面前呢？」所以，不信者似乎對信徒不能有什麼統治權。

正解 我解答如下：這個問題，可以從兩方面來看。第一，我們可以討論不信者對信徒的管轄或統治，視作一樁要新立的事。這樣的事絕對不可讓它發生，因為它會立下惡表，而危害信德。因為在別人權下的人，很容易受其上司的影響，服從他們的命令，除非在下者修有很大的德性。而且如果不信者看見信徒背棄信德，就會蔑視信德。為此，宗徒不許信徒去向一位不信教的法官起訴。同樣，教會也不許不信者獲得統治信徒的權力，或者在任何職務上位於信徒之上。

第二，我們可以討論管轄或統治權，把它視作一樁已成的事實。關於這一點，我們必須注意，管轄和統治都是人為法律的制度，而信徒與不信者的區別，則來自神的法律。可是，神的法律，亦即恩寵的法律，並不廢除人的法律，即自然理性的法律。為此，如果就其本身而論，信徒與不信者之間的區

別，並不廢除不信者對信徒的管轄和統治。

不過，這種管轄和統治權，可以由那享有天主權力的教會，用宣判或決定，合理地予以取消。因為不信者，由於他們的不信，對那些已經變為天主子女的信徒，理應喪失他們的權力。這樣的事，教會有時做，有時不做。因為對於那些就是在現世事務方面，也應該服屬於教會及其教徒之下的不信者，教會已制定了法律：如果有一個猶太教徒的奴隸，成爲一個基督信徒時，從此以後，他應該獲得他的自由；倘若他是一名生來就是奴隸的（vernaculus），就不必付什麼贖金；倘若當他還沒有信教時，而已被人買去做工作的話，也應遵守同樣的規定。可是，如果他是被人買去爲出售的，那麼就應該在三個月之內，讓他有自贖的機會。在這方面，教會也並沒有使他們蒙受損失。因為，既然那些猶太教徒本人也是教會的屬下，教會當然可以處理他們的事物；正如世間的君王，爲了自由的利益，曾經公布了許多的法律，要他們的屬下遵守。在另一方面，教會並沒有把上述的法律，對那些在現世事務方面，不屬於教會或其教徒權下的不信者去實行，雖然教會原有權利可以這樣做的。這是爲了避免立惡表，因爲如同主在《瑪竇福音》第十七章第24等節曾經說過，祂本來可以不必納稅，因爲「兒子是免稅的」；可是，祂命人替祂納稅，以免立惡表。宗徒也有這樣的主張；他先說了，僕人應該尊重自己的主人，接著《弟茂德前書》第六章1節又說：「以免天主的名號和道理被人褻瀆」。

釋疑 1.這已足以答覆質疑1.了。

2.凱撒的統治，已先於信徒與不信者的區別而存在。所以，這種統治並沒有因有些人領洗歸正而被取消了；而且在皇帝的宮庭裡能有一些信徒，以便保護其餘的信徒，也是一件有益的事。就如真福塞巴斯底安（Sebastianus vir Christianissimus）

看見那些在受刑之下，信心動搖的信徒，就鼓勵他們；同時他卻在兵士服裝下，匿居在戴克里先（Diocletiani）的宮庭中。

3. 做奴隸的，終身屬於自己主人的權下，而且在每一件事務上，都要服從他們的上司；而藝術家手下的工人，只在某些工作上要服從他。爲此，讓不信者對信徒享有管轄或統治權，比准許他們在某些工藝方面雇用信徒，危險更大。所以，教會准許基督信徒在猶太教徒的田地裡工作；因爲這並不一定需要信徒與那些猶太教徒在一起生活；這樣，撒羅滿請求提洛王派遣工頭砍伐樹木，如同在《列王紀上》第五章6節所記載的。可是，如果真有理由，恐怕信徒會因這樣的交接來往而變壞，就應該絕對加以禁止。

第十一節 不信者的宗教儀式是否應予容許

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 不信者的宗教儀式似乎是不應該容許的。因爲：

1. 這是很明顯的事，不信者就在舉行他們的宗教儀式時犯罪。而一個人如果可以阻止罪惡，卻不加以阻止，似乎表示他也贊同罪惡；如同關於《羅馬書》第一章32節所說的「不僅那些做這樣事的人，而且連那些贊同他們去做這樣的事的人，應受死刑」，「註解」（拉丁通行本註解）上所記載的。所以，誰容忍他們的宗教儀式，就是在犯罪。

2. 此外，猶太教徒的宗教儀式，與崇拜偶像相似；因爲關於《迦拉達書》第五章1節所載：「不可再讓奴隸的軛來縛住你們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這種法律的軛，並不輕於崇拜偶像的軛。」可是，不容許有人舉行崇拜偶像的宗教儀式；事實上，那些信基督的君主，先把那些供奉偶像的廟宇封閉了，後來又把它們毀壞了，如同奧斯定在《天主之城》卷十八第五十四章所記述的。所以，就是猶太教徒所舉

行的宗教儀式也不得容忍。

3.此外，不信是最大的罪，如同前面第三節所講過的。可是，其他的罪，例如：姦淫、偷盜等類似的罪，不是容許的，而是依法懲處的。所以，不信者的宗教儀式，也不應該是容許的。

反之 在《教會法律類編》第四十五編「Qui sincera」一條裡，記載教宗額我略一世論及猶太教徒說：「應該准許他們自由舉行他們所有的節日，如同他們及其祖先列代以來所舉行的。」

正解 我解答如下：人類的統治來自天主的統治，而應該取法於它。可是，雖然天主是全能的和至善的，卻容許在宇宙之間，有一些祂原可阻止的惡存在，免得因消除它們而會失去更大的善，或者會發生更大的惡。因此，在人類的統治方面，那些當權執政的人容許某些惡，也是對的，以免阻礙某些善，或者遭遇某些更大的惡。爲此，奧斯定在《論秩序》(De Ordine)卷二第四章說：「如果你從人間禁絕娼妓，世界就會爲淫風所亂。」所以，雖然不信者在舉行他們的宗教儀式時犯罪，仍然應該容忍他們，或者因爲從此可以產生一些善，或者因爲從此可以避免一些惡。

從前猶太教徒的禮儀，成爲我們信仰真理的預象，這件事也引導出以下的這件善事：正是我們的敵人，給我們的信德作證；也可以說，我們的信德被一種預象表顯出來了。就是爲了這個緣故，容許他們舉行他們的宗教儀式。

在另一方面，其他不信者的宗教儀式既不真、又無用，不可容忍它們；除非偶或爲了要避免某種惡，譬如爲避免因此立下惡表，或引起騷亂，或爲避免妨礙那些人得救。因爲如果他們不受人干擾，可能會逐漸歸正，接受信德。就是爲了這個

緣故，教會有時曾經連那些異端教徒和外教人的宗教儀式也都容忍了，因為其時不信者實在太多了。

釋疑 這已足以答覆前面的質疑了。

第十二節 猶太教徒以及其他不信者的幼小子女，是否應該相反他們父母的意思而給他們付洗

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 猶太教徒以及其他不信者的幼小子女，似乎應該相反他們父母的意思，而給他們付洗。因為：

1. 婚姻的約束勝於父母對子女的權力。因為當子女長大成人時候，父母的權力就可能為人所終止；而婚姻的約束卻非人力所能分開的，如同《瑪竇福音》第十九章6節所說的：「凡天主所結合的，人不可拆散。」可是，婚姻的約束因不信而中斷；因為宗徒在《格林多前書》第七章15節說：「若不信主的一方要離去，就由他離去；在這種情形之下，兄弟或姊妹不必受拘束。」而且有一條教律說：「若不信主的一方，不願在不侮辱其造物主的條件下，與對方同居，則另一方不受同居的約束。」（參看《教會法律類編》第二部第二十八案例第二題第二條）所以，不信更可廢止不信的父母對其子女的權力。因此，可以相反他們的意思，而給他們的子女付洗。

2. 此外，一個人更應該救助一個有永遠死亡危險的人，勝於救助一個有暫世死亡危險的人。可是，如果有人看見一個人在暫世死亡危險之中，而不予以救助，這是有罪的。那麼，既然猶太教徒和其他不信者的子女，如果聽由他們的父母給他們灌輸其不信主的思想，就在永遠死亡危險之中；似乎應該把他們帶走，給他們付洗，並教他們信德道理。

3. 此外，奴隸的子女也是奴隸，而是在其主人的權力之

下。可是，那些猶太教徒是國君和王侯的奴隸（第十節），所以他們的子女也是奴隸。爲此，國君和王侯對於猶太教徒的子女，有權可以爲所欲爲。所以，如果相反他們父母的意思，給他們付洗，並沒有相反公道。

4.此外，一個人更屬於天主，勝於屬於其生身的父親；因爲天主給了他靈魂，而父親則只給了他肉體。所以，把猶太教徒的子女從其生身父母那裡帶走，而以聖洗獻給天主，並沒有什麼不對。

5.此外，聖洗比講道更有助於得救；因爲聖洗立即消除罪污和應受的罪罰，並給人打開天堂之門。可是，如果因不講道而有危險，按照《厄則克耳》第三章18和20節，以及第三十三章6和8節，關於那個「見刀劍來臨，卻不吹號筒」的人所說的，應歸罪於那不講道的人。所以，如果猶太教徒的幼小孩子，因沒有領洗而永遠喪亡，遠更應該歸罪於那些可以給他們付洗而不付洗的人。

反之 相反正義的事，對誰也不可去做。可是，如果相反猶太教徒的意思，而給他們的子女付洗的話，就對這些猶太教徒做了一件相反正義的事；因爲他們的子女成爲基督信徒之後，他們就對其子女失去了父母的權力。所以，不可相反他們的意思，而給他們的子女付洗。

正解 我解答如下：教會的慣例具有很大的權威，必須在一切事上謹遵無違的。因爲天主教各位聖師的學說，其權威也都是由教會而來的。所以，我們更應該遵照教會權威的規定，而不可單獨隨從奧斯定或熱羅尼莫，或者其他任何一位聖師的權威主張。可是，在教會裡從來沒有這樣的慣例，相反猶太教徒父母的意思，而給他們的子女付洗；雖然過去曾有過不少很強的

天主教君主，如：君士坦丁和德奧多西（Theodosius，500～548年）；而與他們密切交往的，也有極有聖德的主教，如：教宗思維一世（Sylvester，314～335年）之與君士坦丁，盎博羅修之與德奧多西；假如這樣的行動完全合理的話，這些主教一定不會不向那些國君要求這件恩惠的。所以，重新提出這樣的主張，說應該相反猶太教徒父母的意思，而給他們的子女付洗，不遵照教會至今所實行的慣例，似乎是一件太冒險的事。

其理由有二。第一個理由是爲了避免信德方面的危險。因爲幼小子女在尚未運用理性之前領洗，到了將來長大成人之後，很容易爲其父母所說服，放棄他們在無知情形下所接受的信德。這對信德是很不利的。

第二個理由是因爲這樣的行動相反自然正義。因爲兒女自然是屬於父母的：首先關於他的肉體，幾時他是在母胎之中，他是與其父母不分的；及至脫離母胎以後，在他未能運用其自由意志之前，他受著父母的照顧，好像是在一個精神的母胎裡一樣。因爲只要幼小子女一天尚未運用理性，他就與沒有理性的動物毫無差別。這樣，正如一頭牛或一匹馬，屬於那個按照民法可以隨意把牠當作工具來使用的人；同樣，按照自然法律，兒女在尚未運用理性之前，是在其父親的照顧之下。所以，如果在幼小子女尚未運用理性之前，將他帶離父母身邊，使其不受父母看管，或者相反他父母的意思，而對他做無論什麼事，就相反自然的正義。不過，在他開始運用自己自由的意志之後，他就開始屬於他自己，在有關神律和自然法律的事務上，他能照料自己。這時就應該用善言的勸告，而不是用強迫的手段使他接受信德；這時他就能同意接受信德而受洗，甚至於相反他父母的意思。不過，不得在他尚未運用理性之前。所以，人們說，從前聖祖的幼小子女，因其父母的信德而得救。由此可見，這是父母的責任，應該注意照顧自己子女的得救，

尤其是在他們尚未運用理性之前。

釋疑 1.在婚姻的約束中，夫婦二人都可以運用自由的意志，各人都可以在對方不同意的情形下接受信德。可是，兒童在運用理性之前，情形並不相同。不過，兒童到了能運用理性之後，如果他願意領洗進教，那時方有近似的情形。

2.沒有人可以相反民法的規定，而從自然或本性的死亡中搶救人；舉例來說；如果一個人已被法官判處死刑，誰也不得使用強力去搶救他。所以，誰也不應該破壞兒童由其父親照料的這種自然法律的規定，爲了使他能夠脫免永遠死亡的危險。

3.猶太教徒因受民法的約束而爲君王的奴隸；可是，這種民法的約束並不取消自然法律或神律的規定。

4.人是由他藉以認識天主的理性導向天主的。所以，一個兒童在尚未運用理性之前，按照自然秩序，是由自然照顧他的父母的理性來導向天主的；在一切有關天主的事上，應該由父母來處置。

5.由於不講道而造成的危險，只能威脅那些負有講道責任的人。所以，《厄則克耳》第三章17節，以及第三十三章7節預先說明了：「我派遣你作以色列子女的守衛。」在另一方面，使不信者的子女能夠領受得救的聖事，這是他們的父母應負的責任。所以，如果他們的子女因爲不能領受聖事而有害於自己的得救，是他們要受這危險的威脅。

第十一題

論異端

一分爲四節一

然後要討論的是異端 (haeresis；參看第十題引信)。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、異端是不是一種不信。
- 二、論與異端有關的事物。
- 三、是否應該容忍異端教徒。
- 四、是否應該接納回頭改過的異端教徒。

第一節 異端是不是一種不信

有關第一節，我們討論如下：

質疑 異端似乎不是一種不信。因爲：

1. 不信是在於理智，如同前面第十題第二節已經講過的。可是異端似乎與理智無關，而更與嗜慾的能力有關。因爲熱羅尼莫《迦拉達書註解》卷三，關於第五章19節說，而《教會法律類編》第二部第二十四案例第三題第二十七條論異端也有記載：「異端一詞是從希臘文來的，意思是說選擇，即每人選擇他所認爲較好的學說。」但選擇是嗜慾能力的行爲，如同前面第二集第一部第十三題第一節所講過的。所以，異端不是一種不信。

2. 此外，罪的種類主要是看它的目的來分的。因此，哲學家在《倫理學》卷五第二章裡說：「那爲了要偷竊而犯姦淫的，與其說他是一個姦夫，不如說他是一個賊。」可是，異端的目的是現世的利益，尤其是權位和榮譽，而這是屬於驕傲和貪慾的罪；因爲奧斯定在《論信仰的益處》(De Util. Cred) 第

一章裡說：「異端教徒是爲了現世的利益，尤其是爲了權位和榮譽，而發明或信從虛假或新奇學說的人。」所以，異端更好說是一種驕傲，而不是一種不信。

3.此外，既然不信是在於理智，所以它似乎與本性私慾無關。可是，異端屬於本性私慾的作爲；因爲宗徒在《迦拉達書》第五章19至20節裡說：「本性私慾的作爲是顯而易見的，即：淫亂、不潔。」後來在其他的罪行之中，他也加上了「不睦、分黨」，這與異端無異。所以，異端不是一種不信。

反之 虛假是真理之反。可是，「異端教徒是發明或信從虛假或新奇學說的人」（參看**質疑2.**）。所以，異端相反信德所依據的真理。因而它是一種不信。

正解 我解答如下：如**質疑1.**所說的，異端這詞，意思是指選擇。可是，如同前面**第二集第一部第十三題第三節**所講過的，選擇是關於那些導向一個預定目的之事物的。在信德的事物上，意志贊同一個真理，看作它自己的善，如同前面**第四題第三及第五節**所講過的。所以，那主要的真理，有如最後目的，而那些次要的真理，則有如導向最後目的者。

凡相信的，就是贊同某人所說的話；因此，無論相信什麼，那受人贊同其言的人，似乎佔著主要的地位，有如目的；而人贊同那人時，所承認爲真的事，佔著次要的地位。所以，那正確地持有基督徒信德的，是用自己的意志，在那些真正屬於基督的道理的事物上贊同基督。

爲此，一個人可以以兩種方式，背離基督徒信德的正道。第一，因爲他不願意贊同基督自己；這樣的人，可以說，對於目的本身，懷有一個不良的意志。這是屬於外教人或猶太教徒的那種不信。第二，因爲他雖然有意贊同基督，卻沒有選

擇那些表示他贊同基督的事物；因爲他不選擇基督實在傳授的事物，卻選擇他自己心中的意見。所以，異端是一種屬於那些明認基督的信德，卻破壞信理的人的不信。

釋疑 1. 選擇之於不信，正與意志之於信德相同，如上正解所述。

2. 罪的別類（species）或種，由其近目的決定；而其共類（genus）或類和原因，則由其遠目的決定。爲此，以那爲了想偷竊而犯姦淫的事例來說，姦淫的別類或種，取決於它自己的目的和對象；而其最後目的，表示姦淫的行爲，是源自偷竊，又被包括在偷竊內，有如後果之被包括在其原因內，或別類（種）之被包括在共類（類）內一樣，如同我們在第二集第一部第十八題第七節討論一般的行爲時所已經講過的。所以，關於當前這個問題，異端的近目的，是信從一個人自己的虛假主張，而各種異端即由此而來；至於它的遠目的，則顯露它的原因，即它是從驕傲或貪慾來的。

3. 正如異端這詞來自選擇；同樣，黨派這個名詞，如同依希道在《語源學》卷八第三章所說的，來自（拉丁文的）分裂；所以，異端和黨派是同樣的東西。二者都是屬於本性私慾的作爲，不是由於不信的行爲對其最近對象之關係，而是由於它的原因。而這個原因，或者是從驕傲或貪慾而來的對於一個不正當的目的之嗜慾，如同**質疑**2.所說的；或者是那造成錯誤的想像的幻想，如同哲學家在《形上學》卷四第五章裡所說的。想像與本性私慾有著某種關係，只因爲它的行動，繫屬於肉體的器官。

第二節 異端是否真與信德的事物有關

有關第二節，我們討論如下：

質疑 異端似乎並不是真與信德的事物有關。因為：

1. 正如在基督徒之間有異端和黨派，在猶太教徒和法利塞人之間也有同樣的情形，如同依希道在《語源學》卷八第四章裡所說的。可是，他們的爭端並不是關於信德的事物。所以，異端並非有關信德的事物，好像是有關它自己的對象。

2. 此外，信德的對象就是所信的事物。可是，異端不僅是關於事物，而且也關於語言，以及聖經的解釋。因為熱羅尼莫在《迦拉達書註解》卷三，關於第五章19節，說：「凡是不按照聖神所要求的意思來解釋聖經的，雖然沒有離開教會，也可以被稱為一個異端教徒。」在別的地方，他又說：「異端是由於不適當的言語所造成的。」（拉丁通行註解，關於《歐瑟亞》第二章16節）所以，異端不是真與信德的對象有關。

3. 此外，關於與信德有關的事物，我們發見聖師們有時也意見不一，例如：奧斯定與熱羅尼莫關於停止遵守梅瑟法律之禮儀訓令的問題（參看第二集第一部第一〇三題第四節釋疑1.）。可是，他們並沒有因此犯了異端的罪。所以，異端不是真與信德的事物有關。

反之 奧斯定反對摩尼教徒說：「在基督的教會裡，誰持有邪惡不正的謬說，經過指正，使他們能有健全正確的思想，而仍頑強拒絕改正自己禍害人靈的學說，卻堅欲維護它們，就是異端教徒。」（《天主之城》卷十八第五十一章）可是，禍害人靈的學說，無非就是那些相反《羅馬書》第一章17節所說的，義人藉以生活的信德之條文的學說。所以，異端是關於信德的事物，有如關於它自己的對象。

正解 我解答如下：我們現在討論異端，把它視作對基督徒信德的一種破壞。如果一個人，在那些與信德無關的事物上，例如：在幾何學等完全不可能屬於信德的事物上，持有一個不對的主張，這並不屬於對基督徒信德的一種破壞；只有在一個人，在那些與信德有關的事物上，持有一個不對的主張時，才破壞基督徒的信德。

可是，一件事物可能以兩種方式而與信德有關，如同前面第一集第三十二題第四節所講過的。一種方式是直接而主要地與信德有關，例如：信德的條文或信理；另一種方式則是間接而次要地與信德有關，例如：那些導致破壞某一條信理的事物。關於這兩種事物，都可以有信德；同樣，也都可以有異端。

釋疑 1.正如猶太教徒和法利塞人的異端，是關於那些與猶太教義或法利塞主義有關的主張；同樣，在基督徒之間的異端，也是關於那些與基督徒信德有關的事物。

2.如果一個人這樣曲解聖經的意思，而與聖神所啓示的意思相反；就可以說，他解釋聖經的意思，與聖神所要求的意思不同。爲此，《厄則克耳》第十三章6節關於那些假先知這樣說：「上主並沒有派遣他們，他們還指望自己的話能夠實現」，也就是說，藉著他們錯誤地解釋聖經。再者，一個人用他所說的話明認自己的信德；因爲明認是一個信德的行爲，如同前面第三題第一節所講過的。所以，關於信德的事物，不適當的言語可能導致對信德的破壞。爲此，教宗良（440～461年）在致亞歷山大里亞（亞歷山卓）的主教普勞德騷（Proterius）的信中說：「基督十字架的敵人，窺伺我們的一言一行；我們絕對不給他們任何機會，使他們可以謊稱我們與奈斯多利（Nestorius）意見相同。」（《書信》第一二九篇第二章）。

3.如同奧斯定《書信集》第四十三篇第一章所說的，而他的話也見於《教會法律類編》第二十四案例第二十九條：「無論一個人的主張是怎樣的錯誤和不好，只要他不是固執地維護它，並且還謹慎而急切地尋求真理，準備在尋得之後就改變自己的主張，便絕不可把他當作異端教徒。」因為，這表示他並沒有做了一個相反教會道理的選擇。所以，有些聖師似乎意見不能一致，或者是關於那些與信德毫無關係的事物，可以抱有這樣或那樣的看法，甚或是關於還沒有經過教會決定的信德的事物。如果這些事物已由整個教會的權力所決定，而有人竟敢頑強地反對這樣的決定，就應該把他視作一個異端教徒。這種權力主要是在教宗手中。因為《教會法律類編》第二十四案例第一題第十三條這樣說：「每逢關於信德發生爭論時，我認為，所有我們的兄弟和主教同道，只有把問題向伯多祿請示，即向那持有其名義的權力者請示。」熱羅尼莫，奧斯定，或任何一位聖師，都未曾反對他（教宗）的權力，而維護自己的主張。為此，熱羅尼莫說：「至聖教宗！這是我們在天主至公教會裡所學的信理。如果其中有些地方表達得不大正確，或不甚審慎，我們懇求持有伯多祿的信德和座位的你，加以改正。可是，如果我們明認的這些信理，經你宗座批准，那麼無論是誰願意指控我，就證明他自己是愚昧的，或惡意的，甚或不是一個天主教徒，而是一個異端教徒。」（參看：貝拉，《致諾森論信德》）

第三節 是否應該容忍異端教徒

有關第三節，我們討論如下：

質疑 異端教徒似乎是應該予以容忍的。因為：

1.宗徒在《弟茂德後書》第二章第24等節裡說：「主的僕人應當和氣對待眾人，以溫和開導反抗真理的人，或許天主

會賜他們悔改而認識真理，擺脫魔鬼的羅網。」可是，如果不容忍異端教徒，而把他們處死的話，他們就沒有悔改的機會了。所以，這似乎是相反宗徒的命令的。

2.此外，凡是在教會內必然會發生的，就應該予以容忍。可是，異端是在教會內必然會發生的；因為宗徒在《格林多前書》第十一章19節裡說：「在你們中間原免不了分黨分派的事，好叫那些經得起考驗的人，在你們中顯出來。」所以，異端教徒似乎是應該予以容忍的。

3.此外，《瑪竇福音》第十三章30節記載說，主命自己的僕人，要讓莠子長到收割的時候，就是說：直到世界末日，如同在同一章裡39節所說的。可是，按照聖人們的解釋，莠子是指異端教徒。所以，異端教徒是應該予以容忍的。

反之 宗徒在《弟鐸書》第三章10至11節裡卻說：「對異端人，在譴責過一次兩次以後，就該遠離他。該知道：這樣的人已背棄正道。」

正解 我解答如下：關於異端教徒，應該注意兩點：一點是關於他們自己方面的；另一點是關於教會方面的。關於他們自己方面，他們有罪：因此，不僅應該以絕罰把他們逐出教會，而且也應該用死刑，把他們與世界隔絕。因為敗壞那保存靈魂生命的信德，遠比偽造維持現世生命的錢幣更為嚴重。所以，如果偽造錢幣，以及其他為非作歹的人，立即可由政府當局公正處死，那麼異端教徒一經證實犯有異端，就更有理由不僅可以處以絕罰，甚至於也可以合理地處以死刑。

不過，關於教會方面，則有希望迷途者悔過自新的寬仁。因此，教會並不立刻定罪，卻「在譴責過一次兩次以後」，如同宗徒所指示的。如果經過這樣譴責以後，他仍然執迷不

悟，教會對他的悔改已不再存有什麼希望；這時爲了顧及其他人的得救，就對他施以絕罰，把他逐出教會，然後任憑政府法庭用死刑把他從這個世界上除掉。因爲《教會法律類編》第二十四案例第三題十六條，引述熱羅尼莫的話說：「把腐爛的肉剝去罷！把癩皮的羊從羊群裡趕走罷！以免全部房屋、麵團、身體、羊群，都被燒掉、毀滅、腐爛、死亡。亞略（Arius）當初只不過是亞歷山大里亞（亞歷山卓）的一星之火，可是由於沒有立刻把它撲滅，整個世界都被它的火焰所焚毀。」（《迦拉達書註解》卷三，關於第五章9節）

釋疑 1. 先要一次兩次譴責異端教徒，這合於溫和之道。如果他仍不願悔過自新，那麼就應該把他看作已背棄正道，如同我們看了上面《弟鐸書》第三章10節所引的宗徒的話，就可以知道了。

2. 異端所能產生的益處，即它一方面能考驗信徒的恆心，如同宗徒所說的，同時又能使我們奮力自勉，更加小心研讀聖經，如同奧斯定在《創世紀釋義——兼駁摩尼教徒》卷一第一章所說的；但這並非異端教徒的用意所在。異端教徒實在的用意是想破壞信德；這真是一大禍害。所以，應該觀察他們直接的意圖而驅逐他們，不應該觀察非他們用意所在而容忍他們。

3. 《教會法律類編》第二十四案例第三題說：「絕罰是一回事，根除是另一回事。一個人之被施以絕罰，如同宗徒《格林多前書》第五章5節所說的：『爲使他的靈魂在主的日子可以得救。』」不過，如果用死刑把異端教徒完全根除，這也並不相反主的命令；因爲這個命令所指，是那不可能拔除莠子而不同時連累到麥子的情況，如同我們前面在第十題第八節釋疑1. 討論一般的不信之徒時所解釋過的。

第四節 教會是否應該接納回頭改過的異端教徒

有關第四節，我們討論如下：

質疑 無論情形怎樣，教會似乎常要接納回頭改過的異端教徒。因為：

1.《耶肋米亞》第三章1節代表上主這樣說：「你已與許多愛人行淫，但願你仍然回到我這裡來！——上主的斷語——」可是，教會的審判就是天主的審判；這是按照《申命紀》第一章17節的：「審案時不可偏袒，無論貴賤，同樣聽斷；因為審判是天主的事。」所以，即使那些沒有信德，犯了精神淫行之罪的人，也應該接納他們。

2.此外，《瑪竇福音》第十八章22節記載，主命伯多祿寬恕那個獲罪於他的兄弟，不只是「直到七次，而是到七十個七次」。按照熱羅尼莫的註釋，這話的意思是說：「一個人每次犯罪，每次都要寬恕他」。所以，一個人無論多少次重犯異端的罪，教會都要接納他。

3.此外，異端是一種不信。可是，其他願意皈依聖教的不信者，都被教會所接納。所以，異端教徒也應該被接納。

反之 《教會法律類編》卷五第七題「論異端教徒」第九章說：「若有人在誓絕謬誤之後，又被發現重陷已經誓絕的異端中，應任憑政府法庭處置。」所以，他們不應該被教會所接納。

正解 我解答如下：教會爲了服從主的規定，廣施仁愛於眾人，不僅對友人，也對仇人和迫害她的人；這是按照《瑪竇福音》第五章44節所說的：「你們當愛你們的仇人，當爲迫害你們的人祈禱。」希望近人獲得善，並爲此而工作，這屬於愛德的事。善是兩方面的：一是神性方面的，即靈魂的得救；這是愛德主要的對象，因爲這是每一個人應該由於愛德，而希望

別人得到的。爲此，從這方面來看，對於回頭的異端教徒，無論他們重犯了多少次，教會常接納他們，讓他們妥領懺悔聖事，因而給他們重開得救之門。

另一種善是愛德次要地所加以注意的，即現世的善，例如：肉體的生命、世上的財物、良好的名譽、在教會內或社會上的地位。我們並不是由於愛德，必須希望別人能有這樣的善，除非與他們的或其他人的永遠得救有關。爲此，如果一個人有了一種這類的善，可能因而妨礙許多人的永遠得救；由於愛德，我們就不應該希望這個人能有這種善，反而應該希望他沒有：一方面是因爲永遠得救比現世的善更爲可貴；另一方面，也是因爲許多人的善，應該比一個人的善更被重視。可是，如果回頭的異端教徒常被接納，使他們得以維護他們的生命，以及其他現世的善，這可能會妨害別人的得救：一方面是因爲他們重蹈覆轍時，就會引壞別人；另一方面也是因爲他們逃過了懲罰，別人就會更大膽地去重犯異端了。《訓道篇》第八章11節這樣說：「因爲懲惡的案件未有迅速宣判，世人因此毫無忌憚地作姦犯科。」

爲此，教會對於那些第一次棄絕異端，重返教會的人，不僅准許他們妥領懺悔聖事，而且也保護他們的生命；如果他們表示誠心悔改，教會有時也降特赦，而使他們復得以前在教會內可能享有的地位。我們看到，爲了維護和平，這樣的事曾多次發生。可是，如果他們被接納後，再度墮落的話，這就證明他們信德不定。因此，當他們重新回頭時，准許他們妥領懺悔聖事，但不解救他們脫免死刑。

釋疑 1. 在受天主審判時，那些悔改的人常被接納；因爲天主窺察人心，知道那些誠心悔改的人。可是，在這一點上，教會無法仿效。她對於那些已被接納而又重犯的人，假定他們沒有

悔改的誠意。爲此，教會並不關閉他們（永遠）得救的門，但也不袒護他們，使他們避免死刑。

2. 當時主對伯多祿所談的是關於別人得罪他（伯多祿自己）的事；因爲如果我們的兄弟表示悔意，就應該常寬恕他。我們不應該把這些話應用在得罪別人，或得罪天主所犯的罪過上；因爲要寬恕這樣的罪過，這不是由我們來決定的，如同熱羅尼莫所說的（拉丁通行本註解，關於《瑪竇福音》第十八章15節）。不過，就是在這方面，法律也按照天主的光榮或別人的利益等要求，而規定了應守的方式。

3. 其他從來沒有接受過信德的不信者皈依信德，他們還沒有像一再重犯的異端教徒一樣，顯出信德不定的徵象。所以，二者不能相提並論。

第十二題

論背棄信德

一分爲二節一

然後要討論的是背棄信德（apostasia；參看第十題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、背棄信德是否屬於不信。
- 二、由於背棄信德，屬下是否可以不再接受背棄了信德的君王的統治。

第一節 背棄信德是否屬於不信

有關第一節，我們討論如下：

質疑 背棄信德（或背教）似乎並不屬於不信。因為：

1. 萬惡的起源似乎不屬於不信，因為有許多罪與不信無關。可是，背棄信德似乎是萬惡的起源，因為《德訓篇》第十章14節說：「驕傲的開端，始於人背離上主。」稍後第15節又說：「驕傲是一切罪惡的起源。」所以，背棄信德並不屬於不信。

2. 此外，不信是理智的行爲。而背棄信德似乎更是在於外面的行動或說話，甚或在於內在的意願和選擇；因為《箴言》第六章第12等節這樣說：「背棄信德者毫無可取，行事滿口欺詐；他以眼傳神，以腳示意，以手指東畫西；他存心不良，常蓄意惹事生非。」如果有人行割損禮，或跪拜穆罕默德的墳墓，他就被人視爲一個背棄信德者。所以，背棄信德並不屬於不信。

3. 此外，異端因爲屬於不信，是一種特定的不信。所以，如果背棄信德也屬於不信的話，那麼它也就是一種特定的

不信了。而按照前面第十題第五節所說的，似乎並非如此。所以，背棄信德並不屬於不信。

反之 《若望福音》第六章67節說：「祂（耶穌）的門徒中有許多人退去了」，也就是說，背棄信德了。因為稍前第65節主曾論他們說：「你們中間有些人卻不相信。」所以，背棄信德屬於不信。

正解 我解答如下：背棄信德表示離開天主。按照人與天主之間不同的連繫方式，離開天主也以各種不同的方式發生。人首先因著信德而與天主結合；其次是用他應該服從的意志，遵守天主的誡命；第三是用某些特殊而額外的事，例如：修會生活、神職或聖秩等。如果把在後者除去，在前者仍然存在；反之則不然。為此，一個人可能因著脫離自己用聖願誓許應度的修會生活，或者放棄自己所領過的聖秩而離開天主。這樣的行動，叫作背棄或脫離修會或聖秩。一個人也可能因著他的心靈反抗天主的誡命而離開天主。雖然有上述兩種方式的背棄發生，人卻仍然能因著信德而與天主保持著連繫。不過，如果他背棄信德，那麼他就好像完全脫離了天主。因此，單純而絕對的背棄，即導致背棄信德的背棄，叫作「惡意的背棄」。這樣，所謂單純的背棄（背棄信德），屬於不信。

釋疑 1. 質疑1.是指第二種背棄或離開天主的方式，其中含有逃避天主誡命的意志；而這種意志，在每一個死罪裡都有。

2. 信德不僅是內心要相信，而且外面的說話和行動，也都要證明內在的信德；因為明認是一個信德的行為。這樣，某些外面的說話和行動，也屬於不信；這是因為它們是表示不信的徵象，就像健康的徵象也被稱為健康一樣。雖然所引的那段

聖經，可以解作各種背棄或離開天主的方式，可是把它貼合在背棄信德上最為恰當。由於「信德是所希望之事的確證」，而且「沒有信德，是不可能中悅天主的」（《希伯來書》第十一章1及6節）；所以，沒有了信德，人就再沒有什麼有益於永遠得救的東西。為此，首先說：「背棄信德者毫無可取」。信德也是靈魂的生命，這是按照《羅馬書》第一章17節所說的：「義人因信德而生活」。所以，正如人沒有了肉體的生命，他的每一個肢體和部分就都失去其應有的配合；同樣，如果去掉了靠信德來維持的那種正義的生命，在各方面就都會顯得雜亂無章了。首先是那最能披露心跡的口，其次是那雙眼睛，第三是行動所用的工具，第四是向惡的意志。結果他惹事生非，想把別人與信德脫離，如同他自己脫離了那樣。

3. 一品質或形式，並不是由於它是行動之起點或終點，而區分為不同種或別類（species）；相反的，行動的種或別類卻是由起點和終點來決定的。可是，背棄信德之於不信，是視不信有如離棄信德這個行動之終點。所以，背棄信德並不是一種特定的不信，卻只是使不信更為嚴重的情況，如同《伯多祿後書》第二章21節所說的：「不認識正義之道，比認識後而又背棄它，為他們倒好得多。」

第二節 君王是否因背棄信德而喪失對屬下的統治權，致使屬下不再有義務服從他

有關第二節，我們討論如下：

質疑 君王似乎並不因背棄信德而喪失對屬下的統治權，致使他們不再有義務服從他。因為：

1. 盎博羅修說：「朱利安皇帝雖然是一位背棄信德者，其下卻仍有基督徒為士兵。如果他命他們說：『為了保衛國家，列陣罷！』他們都服從他。」（參看《教會法律類編》第二

部第十一案例第三題第九十四條) 所以，屬下並不因為自己的君王背棄信德，而脫離他的統治。

2.此外，背棄信德者是不信者。可是，我們曾見有些聖人忠誠服事了不信天主的主上，例如：若瑟服事了法郎、達尼爾服事了拿步高，摩爾德開服事了阿蘇厄魯斯（薛西斯）。所以，背棄信德並不使屬下可以不必服從其主上。

3.此外，正如一個人由於背棄信德而離開天主，也由於每一個罪而離開天主。所以，假如君王由於背棄信德，而對那些信主的屬下失去其統治權的話，那麼由於別的罪，君王也要失去這樣的權利了。但這顯然是不對的。所以，不得因為君王背棄了信德，而就不再服從於他。

反之 教宗額我略七世（1073～1085年）說：「謹遵前任各位聖教宗的規定，我們運用宗座權力，凡因忠誠或誓願而應效忠於已被教會絕罰之人者，一概豁免其所誓之願，並絕對禁止繼續效忠於這樣的人，直到他們悔過贖罪為止。」（參看《教會法律類編》第二部第十五案例第六題第四條）可是，背棄信德者，有如異端教徒，按照《教會法律類編》卷五第七題第九章「論異端教徒」，是已被教會絕罰的人。所以，不應服從已經背棄了信德的君王。

正解 我解答如下：如同前面第十題第十節所講過的，不信本身並非與統治權互不相容；因為統治權來自萬民公法，而這種公法是一種人為的法律。信天主者與不信天主者之間的區別是出於天主的法律，而天主的法律並不取消人為的法律。不過，誰因不信而犯了罪，就如有時也由於犯了別的罪，可能被判喪失統治權。不過，宗徒在《格林多前書》第五章12節說：「審斷教外的人，關我何事？」據此，懲罰那些從未接受信德的人，

這並不屬於教會的權力範圍。可是，她卻能判決懲罰那些已經接受信德者不信的罪。判決他們不能統治屬下的信徒，這是適當的處罰；因為這樣的統治可能導致信德重大的損失，這是由於「背棄信德者存心不良，常蓄意惹事生非」，使別人背離信德的緣故，如同前面第一節質疑2.所講過的。為此，一旦一個人由於背棄信德，而被判決了絕罰，他的屬下就因而不再受他的權力管轄，也豁免了所宣誓的效忠於他的誓願。

釋疑 1.當時教會成立未久，還沒有約束世上君王的權力。因此教會容許教徒，在那些不相反信德的事上，服從背棄信德的朱利安，以免信德遭到更大的危險。

2.如同正解已經說過的，這不是那些從未接受過信德的不信者的問題。

3.背棄信德使人完全與天主分離，如同前面第一節所說過的；而在其他任何罪中，都沒有這種情形發生。

第十三題

總論褻瀆之罪

一分爲四節一

然後要討論的是相反明認信德的褻瀆之罪（blasphemia；參看第十題引言）。第一，總論褻瀆之罪；第二，論所謂褻瀆聖神之罪。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、褻瀆是否相反明認信德。
- 二、褻瀆是否常是死罪。
- 三、褻瀆是不是最大的罪。
- 四、受永罰者是否犯褻瀆之罪。

第一節 褻瀆是否相反明認信德

有關第一節，我們討論如下：

質疑 褻瀆似乎並不相反明認信德。因爲：

1. 褻瀆是對造物主說侮慢無禮的話。可是，這更與反對天主的惡意有關，而非與不信有關。所以，褻瀆並不相反明認信德。

2. 此外，關於《厄弗所書》第四章31節所說「一切褻瀆都要從你們中除掉」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「這是反對天主或聖人而犯的。」可是，明認信德似乎只是關於那些與信德對象的天主有關的事。所以，褻瀆並非常相反明認信德。

3. 此外，按照有些人的意見，褻瀆可分爲三種：第一種褻瀆是承認天主有不適宜於祂的事物；第二種褻瀆是否認天主有適宜於祂的事物；第三種褻瀆是將天主獨有的事物，歸之於受造

物。這樣說來，褻瀆似乎不僅是關於天主，而且也關於受造物。可是，信德的對象是天主。所以，褻瀆並不相反明認信德。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第一章13節裡卻說：「原先我是一個褻瀆者和迫害者。」後來他又接著說：「因為我當時是在不信之中，出於無知而做了那些事。」由此可見，褻瀆與不信有關。

正解 我解答如下：褻瀆這個詞，似乎是指減損一種非常之善，尤其是天主之善。可是，按照狄奧尼修在《神名論》第一章所說的，天主就是真實之善的本質。爲此，凡是適宜於天主的，就與天主之善有關；凡是不適宜於天主的，就與祂純善的本質絕無關係。是故無論是誰，凡否認任何一樣適宜於天主的事物，或是承認任何一樣不適宜於天主的事物，都是減損天主之善。

這樣的事可能以兩種方式發生：第一種方式，就是只在理智的意見方面發生；第二種方式，就是這種意見與某種憎惡的情緒相連，正如在另一方面，對天主的信德由對天主的愛來完成一樣。爲此，這種對天主之善的減損，或者只在理智方面，或者也在情緒方面。如果它只是在心裡，那麼它是內心的褻瀆。如果它顯露在外面的言詞上，那麼它是口舌的褻瀆。褻瀆之相反明認信德，就是照最後這個意思來說的。

釋疑 1.誰以言詞反對天主，意圖辱罵祂的，就是減損天主之善；不僅是在理智的真理方面，而且也是在意志的惡意方面，因爲他盡其所能地貶抑和阻止天主的光榮。這就是純然的褻瀆。

2.正如在聖人身上，天主受到讚美，因爲讚美歸於天主在聖人身上所完成的工作；同樣，反對聖人的褻瀆，結果也波及天主。

3.嚴格地來說，褻瀆之罪不可按照這三點來區分它的種類。因為承認或肯定不適宜於天主的事物，或者否認或否定適宜於天主的事物，只是肯定與否定之間的區別而已。這種區別並不形成不同的習性；因為肯定與否定的錯誤，是藉同一知識（習性）而被認出的，而且二者也是因同一無知而錯的，這是由於否定是由肯定來證明的緣故，如同《分析後論》卷一第二十五章所說的。再者，把天主獨有的事物歸之於受造物，似乎等於承認一樣不適宜於天主的事物。因為凡是天主所獨有的，就是天主自己；而把那天天主所獨有的歸之於一個受造物，就是說天主與一個受造物相同。

第二節 褻瀆是否常是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 褻瀆似乎並非常是死罪。因為：

1.關於《哥羅森書》第三章8節的「但是現在你們卻該戒絕這一切」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他（保祿）在禁止較大的罪之後，也禁止較小的罪。」可是，隨後他提到了褻瀆（詬罵）。所以，褻瀆是在較小的罪之間，即小罪。

2.此外，每一個死罪相反十誡之中的一條誡命。可是，褻瀆似乎並不相反其中任何一條誡命。所以，褻瀆不是死罪。

3.此外，不是故意犯的罪，不是死罪；所以最初的行動，由於它們先於理性的抉擇，所以不是死罪，如同前面第二集第一部第七十四題第三節釋疑3.和第十節所證明過的。可是，褻瀆有時是未經理性的抉擇而發生的。所以，褻瀆並非常是死罪。

反之 《肋未紀》第二十四章16節說：「那褻瀆上主之名的，應處死刑。」可是，除非由於一個人犯了死罪，並不處以死刑的。所以，褻瀆是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第七十二題第五節所講過的，死罪是那種使人脫離神性生命之第一根源的罪，而這根源就是對天主的愛德。所以，無論什麼事物，凡是相反愛德的，以其種類來說，就是死罪。可是，以褻瀆的種類來說，它是相反對天主的愛德；因為，如同前面第一節所講過的，它減損愛德的對象，即天主之善。所以，從褻瀆的種類來說，褻瀆是死罪。

釋疑 1.這一註解不應該把它解作這個意思，好像是說：所有以後提的罪都是較小的罪；而應該解作是說：以前所提的那些罪，都是較大的罪，以後也提到了某些較小的罪，但其間也置有某些屬於較大的罪。

2.由於褻瀆相反明認信德，如同前面第一節所講過的，禁止褻瀆的禁令，就包括在用以下的話所表達的那條禁止不信的禁令內：「我是上主你的天主」等等（《出谷紀》第二十章2節）。

或說褻瀆是被以下的話所禁止：「不可妄呼上主你的天主的名。」（《出谷紀》第二十章7節）因為，那關於天主說一件虛假的事的，比那用天主的名來證實一件虛假的事的，更是妄用祂的名。

3.有兩種情形，褻瀆是在無意中突然發生的。第一種情形是一個人未理會他所說的是褻瀆的話。這種情形之發生，可能是由於他在情緒激動下，突然衝口說出他所想像的話，卻沒有注意到這些話的意思。這是一個小罪，並不是真正所謂的褻瀆。第二種情形是考慮了自己說話的意思，而且也理會到這些是褻瀆的話。在這種情形下，他就難免犯了死罪；正如有人因一時氣憤，而殺死了一個坐在身旁的人，也難免犯了死罪一樣。

第三節 褻瀆之罪是不是最大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 褻瀆之罪似乎不是最大的罪。因為：

1.按照奧斯定在《基本教理手冊》第十二章所說的，一件事物之被稱為惡，因為它有害處。可是，凶殺既然殺害一個人的生命，這個罪的害處，就比那不能傷害天主的褻瀆之罪的害處更大。所以，凶殺之罪比褻瀆之罪更為重大。

2.此外，一個發虛誓的人，是叫天主作證一件虛假的事；因此他好像是說，天主是虛假的。可是，並不是每一個褻瀆者都這樣壞，甚至於說，天主是虛假的。所以，發虛誓是一個比褻瀆更重大的罪。

3.此外，關於《聖詠》第七十五篇5節的「不要高舉你們的角」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「推諉自己的罪，是最大的罪。」所以，褻瀆不是最大的罪。

反之 關於《依撒意亞》第十八章2節的「到一個一向可怕的國家那裡去」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「與褻瀆相比起來，每一個罪都是較輕的。」

正解 我解答如下：如同前面第一節所講過的，褻瀆相反明認信德；因此它含有不信的嚴重性。如果再給它加上意志的憎惡，這個罪就更加重大了。如果它再用說話向外表示出來，那就更為嚴重了；正如愛與明認，能增加信德的光采是一樣的。所以，既然不信以其種類來說，是眾罪之中的最大者，如同前面第十題第三節所講過的，所以褻瀆也是最大的罪；因為它與不信同屬一類，而且還加重不信。

釋疑 1.如果我們以凶殺與褻瀆這兩個罪所及的對象，來比較

它們的輕重，顯然那直接反對天主而犯的褻瀆之罪，比那殺害他人而犯的凶殺之罪更為重大。然而另一方面，如果我們以這兩個罪傷害的情形來彼此比較的話，那麼凶殺的罪更為重大；因為凶殺加於他人的傷害，比褻瀆加於天主的更大。不過，由於一個罪的輕重，更要看不良意志的用意，而少看行事的後果，如同前面第二集第一部第七十三題第八節所證明過的；所以，既然褻瀆者的用意是想損害天主的光榮，絕對地來說，他所犯的罪，比殺人者所犯的更加重大。不過，在相反他人的罪行之中，以殺人之罪最為重大。

2.關於《厄弗所書》第四章31節所說「一切褻瀆，都要從你們中除掉」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「褻瀆比發虛誓更壞。」因為關於天主，發虛誓者並沒有如同褻瀆者那樣，說或想一些虛假的事物；可是，他叫天主作證一件虛假的事，並非他認為天主是一個假見證，而是他好像在希望著天主不會用一個明顯的徵象，來證明那件事。

3.推卸罪責是加重任何一個罪過的一種情況，就是對褻瀆來說也是如此。它為此而被稱為最重大的罪，因為它使任何一個罪更加重大。

第四節 受永罰者是否犯褻瀆之罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 受永罰者似乎並不犯褻瀆之罪。因為：

1.有些壞人由於恐怕將來受罰，現在不敢犯褻瀆之罪。可是，受永罰者現在正在受著這樣的罰，使他們更加怕這罰了。所以，他們遠避褻瀆之罪，比世人更要遠避得多了。

2.此外，由於褻瀆是一個極其重大的罪，所以它也是最應受記過處分的罪。可是，在來世沒有功過可言。所以，也沒有犯褻瀆之罪的餘地。

3.此外，《訓道篇》第十一章3節說：「樹倒在哪裡，就躺在那裡。」由此可見，此生以後，人不能再增加善功，也不能再增加罪過，只有他在此生已有的善功和罪過。可是，有許多人，此生不是褻瀆者，也要受永罰。所以，他們在來世也不會犯褻瀆之罪。

反之 《默示錄》第十六章9節說：「世人因被劇熱所炙烤，使褻瀆掌管這些災禍的天主的名字。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「那些在地獄中的人，雖然明知自己理應受罰，卻惱怒天主有這樣強大的力量，能這樣來折磨他們。」可是，這樣的惱怒，在現世是褻瀆之罪，在來世亦然。

正解 我解答如下：如同前面第一及第三節所講過的，褻瀆之罪依其理念含有嫌惡天主之善。那些在地獄裡的人，仍有他們那種遠離天主正義的邪惡的意志，即他們仍愛那些因而受罰的事物；假如可能的話，他們仍然願意享用那些事物，並憎恨爲了那些罪而加於他們的處罰。他們惱怒自己所犯的罪，不是因爲他們憎恨這些罪，而是因爲他們爲了這些罪而受罰。如此嫌惡天主的公義，對他們來說，是心中所犯的褻瀆之罪。相信將來在復活之後，他們還要用口舌來褻瀆天主，正如聖人們要用他們的口舌來讚美天主一樣。

釋疑 1.世人在今生，由於懼怕處罰，並認爲自己可以逃避這些處罰而不敢褻瀆；在地獄裡，那些受永罰者，卻沒有什麼逃避處罰的希望。所以，他們在絕望中，可以做出他們邪惡的意志給他們所提示的任何事。

2.功過屬於現世途旅。因此，在現世旅途中的人，行了善，就有功；做了惡，就有過。在另一方面，對那享永福者來

說，善不再是有功的，而是他們永賞的部分。同樣，對那受永罰者來說，惡不再是有過的，而是永罰的一部分。

3. 帶著死罪而去世的，對於相關的某一件事，懷有嫌惡天主公義的意志。從這方面來說，他可能犯有褻瀆之罪。

第十四題

論褻瀆聖神

一分爲四節一

然後要特別討論的是褻瀆聖神的罪（參看第十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、褻瀆或反對聖神的罪，是否與源自某種惡意的罪相同。
- 二、論此罪的種類。
- 三、它是否不能被赦免。
- 四、在未犯其他的罪之前，一個人是否能首先犯相反聖神的罪。

第一節 反對聖神的罪是否與源自某種惡意的罪相同

有關第一節，我們討論如下：

質疑 反對聖神的罪，似乎不是與那源自某種惡意的罪相同。因爲：

1.按照《瑪竇福音》第十二章31節，反對聖神的罪是褻瀆的罪。可是，並非每一個源自某種惡意的罪，都是褻瀆的罪；因爲有許多屬於其他種類的罪，也是懷著某種惡意而犯的。所以，反對聖神的罪，並非與源自某種惡意的罪相同。

2.此外，源自某種惡意而犯的罪，是與那出於無知而犯的罪，以及由於軟弱而犯的罪相對分。而反對聖神的罪，按照《瑪竇福音》第十二章32節，卻與反對人子的罪相對分。所以，反對聖神的罪與那源自某種惡意的罪不同；因爲與其相對立者既不同，它們本身也就各異了。

3.此外，反對聖神的罪本身自成一類，還有某幾種的罪

分屬其下。而源自惡意的罪卻不是自成一類，而只是罪的一個條件，或一個一般性的情況，可以加在任何一類罪上的。所以，反對聖神的罪，並非與源自某種惡意的罪相同。

反之 大師在《語錄》卷二第四十三題裡說：「那以惡意本身為樂的，犯罪反對聖神。」可是，這是懷有某種惡意而犯罪。所以，源自某種惡意的罪，似乎與反對聖神的罪相同。

正解 我解答如下：反對或褻瀆聖神的罪，曾有三種不同的說法。較早時期的聖師，如：亞達納修、希拉利、盎博羅修、熱羅尼莫，以及金口若望等人說，反對聖神的罪，以字面來解釋，就是說褻瀆聖神的話，無論是把聖神解作那可以適用於整個天主三位的本體之名——因為每一位都是既是神，又是聖的；或是把聖神解作天主三位中之一位所專有的名字。按照（後面）這個意思，《瑪竇福音》第十二章32節，把褻瀆聖神與褻瀆人子加以區別。因為基督對有些事情，是以祂的人性去做的，如：飲食等類的行為；對另一些事情，卻是以祂的天主性去做的，如：驅魔、復活死人，以及其他類似的事。祂一方面藉著自己天主性的能力，同時又利用祂人性所充盈的聖神的行動，做了那些事情。猶太人說祂是「一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友」，如同《瑪竇福音》第十一章19節所記載的，這時他們先說了褻瀆人子的話；後來他們又把祂本著自己的天主性，以及藉著聖神的行動所做的工作，歸之於魔王（《瑪竇福音》第十二章24節），這時他們褻瀆了聖神。為此，說他們褻瀆了聖神。

然而奧斯定在「論天主的話」（《證道集》第七十一篇第十二章）裡說，褻瀆或反對聖神的罪，就是至終不知悔改；也就是說，一個人至死仍在死罪中。他又說，這並不只限於用口

說的話，也包括用心思和行動所說的話：不僅是一句話，而且是許多話。按照這個意思來說，這樣的話就是反對聖神而說的，因為它相反罪的赦免；而罪的赦免是身為聖父聖子之愛的聖神的工作。主對猶太人說的那些話，祂的意思並非好像是說，他們已經犯了反對聖神的罪，因為他們還沒有至終不知悔改。主只是警告他們，以免他們因如此說話，而終於陷入反對聖神的罪。我們應該按照這個意思，來瞭解《馬爾谷福音》第三章。在那裡主先說了：「但誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人。」(29節)隨後聖史馬爾谷解釋說：「這是因為他們說『他附有邪魔』。」(30節)

不過，其他的人卻有不同的解法。他們說，褻瀆或反對聖神的罪，是人反對「歸名」或「歸屬」(appropriare)於聖神的聖善所犯的罪；因為聖善是歸名於聖神的，正如德能是歸名於父的，智慧是歸名於子的。所以，他們說，如果人由於軟弱而犯罪，就是反對父的罪；如果他出於無知而犯罪，就是反對子的罪；如果他懷有某種惡意，即選擇罪惡本身而犯罪，如同前面第二集第一部第七十八題第一及第三節所講過的，就是反對聖神的罪。這可能以兩種方式發生。第一種方式是由於稱作「惡意」的罪惡習性的趨向。如此則懷有惡意犯罪，與反對聖神犯罪，並不相同。另一種方式是由於鄙視而放棄或排除那原可阻止人去選擇罪惡者，例如：因失望而放棄或排除希望，因妄望而放棄或排除慎懼，以及其他類似的情形，如同我們以後第二節所要講的。可是，這些能阻止人去選擇罪惡的，完全都是聖神在我們身上的效果。所以，按照這個意思，懷有惡意而犯罪，就是反對聖神而犯罪。

釋疑 1.正如明認信德，不僅是用言語，也是用行動來實行的；同樣，反對聖神的褻瀆，也可以用言語、心思和行動來表示的。

2.按照第三種解法，反對聖神的褻瀆，與反對人子的褻瀆相對而分；這是因為人子也是天主子，即「天主的德能和天主的智慧」（《格林多前書》第一章24節）。所以，按照這個意思，反對人子而犯的罪，是由於無知，或由於軟弱而犯的罪。

3.源自某種惡意的罪，就它是出於一種習性的趨向來說，不是一種特殊的罪，而是罪的一般性的條件。但就它是出於對聖神在我們身上的效果的特殊鄙視來說，它就合於特殊罪惡的理念。按照這個解法，反對聖神的罪是一種特殊的罪，按照第一種解法也是如此。但是按照第二種解法，它就不是一種特殊的罪；因為至終不知悔改，是任何一種罪都可能有的情況。

第二節 將反對聖神的罪分為六種是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將反對聖神的罪分為六種，即失望、妄望、怙惡不悛、固執於惡、反抗已知的真理、嫉視他人的神恩；大師在《語錄》第四十三編卷二裡所做的這種分類法，似乎並不適當。因為：

1.否認天主的公義或仁慈是屬於不信的行為。可是，如果一個人失望，就是拒絕天主的仁慈；如果他妄望，就是相反天主的公義。所以，每一個這樣的行為，都是一種不信的罪，而不是反對聖神的罪。

2.此外，怙惡不悛似乎是關於過去的罪；而固執於惡則似乎是關於未來的罪。可是，時間的過去與未來，並不能使德性或罪惡成為不同的種類；因為我們用以相信基督已經誕生的信德，以及舊約時代的人用以相信祂將要誕生的信德，是同樣的信德。所以，怙惡不悛與固執於惡，不應該被視作兩種不同的反對聖神的罪。

3.此外，《若望福音》第一章17節說：「恩寵和真理是由耶穌基督而來的。」所以，反抗已知的真理，以及嫉視他人

的神恩，更是屬於褻瀆人子的罪，而不是屬於褻瀆聖神的罪。

4.此外，伯爾納鐸在《論命令與豁免》第十一章裡說：「不願服從，就是拒絕聖神。」關於《肋未紀》第十章，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「佯裝懺悔，就是褻瀆聖神。」而且分裂似乎直接反對聖神，因為教會是因聖神而結合在一起的。所以，反對聖神之罪的分類法，似乎並不周延。

反之 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第三章（按：此書係富振秋之著作）裡說，凡是對於自己的罪，失望能得到赦免的，或者無功而妄望得到天主的仁慈的，都是犯了反對聖神的罪。在《基本教理手冊》第八十三章裡，他說：「那心靈固執於惡而結束其生命的，是反對聖神的罪犯。」在「論天主的話」（《證道集》第七十一篇第十二、第十三及第二十一諸章）裡他說，怙惡不悛是一個反對聖神的罪。在《山中聖訓詮釋》卷一第二十二章裡，他又說：「以妒嫉之火攻擊兄弟之愛」，是反對聖神的罪。在《論聖洗唯一》卷六第三十五章裡他說：「誰若輕視真理，或嫉視蒙恩得知真理的兄弟，或者對那用啓示教導教會的天主忘恩負義」，如此，則他似乎是在犯罪反對聖神。

正解 我解答如下：上述的分類法，很適合於按照第三個意思來解釋的反對聖神的罪（參看第一節）。因為這些罪是按著排除、或鄙視那些原能阻止人選擇犯罪的事物，來分類的：它們或是關於天主的審判方面，或是關於天主的神恩方面，或是關於罪惡方面。因為，人之避免選擇犯罪，是由於思及天主之公正而又仁慈的審判，及藉著因想到（天主之）赦罪賞善的仁慈而有的希望，而這希望卻為失望或絕望所排除；其次，也是藉著因細想天主罰惡的公義而生的畏懼，而這畏懼卻為妄望所排除，即一個人妄想自己能夠無功而能得到光榮，或者不必懺悔

而能夠獲得寬恕。

天主的神恩能使我們避免犯罪的共有兩種。一種是承認或肯定真理，與它相反的是拒絕已知的真理；即人反抗他已經承認的真理，以便能夠更放任地犯罪。另一種是恩寵內在的幫助，與它相反的是嫉視他人的神恩；即人不僅嫉視他的兄弟其人，而且也嫉視天主的恩寵在世上增長。

關於罪惡方面，有兩件事能阻止人犯罪。一件是罪行的非法和可恥；細想這一點，往往激發人痛悔憎恨自己所犯的罪。而相反這件事的就是怙惡不悛。不是說，至死常在罪中，如同前面第一節所講過的那個意思（因為如果按照那個意思，它就不是一個特殊的罪，而是罪的一種情況）；而是說，刻意不願悔改。另一件事是人在犯罪時所追求的，只是一種微小而短暫的善，如同《羅馬書》第六章21節所說的：「那時你們得了什麼效果？只是叫你們現在以那些事為可恥。」如果一個人細想這一點，往往能使他的意志不至於冥頑不靈。這一點，卻被固執於惡所排除了，即：人意志頑強，堅欲犯罪。關於這兩種人，《耶肋米亞》第八章6節說：「沒有一個人悔恨自己的邪惡說：『可憐！我做的是什麼事』？」這是針對第一種（怙惡不悛的）人說的。接著又說：「各自一再任性奔馳，有如衝入戰場的戰馬。」這是針對第二種固執於惡的人說的。

釋疑 1.失望與妄望的罪，並不是在於不相信天主的公義和仁慈，而是在於鄙視它們。

2.怙惡不悛與固執於惡，不僅是在時間上有過去與將來的不同，而且也由於在某些形式之理方面，因為對罪惡中可能考慮到的那些因素，它們各有不同的考慮，如同上面正解所解釋的。

3.恩寵與真理，是基督因著那些賜予人的聖神神恩而完

成的。

4.不願服從屬於固執於惡；而佯裝懺悔，卻屬於怙惡不悛；至於分裂，則屬於嫉視他人的恩寵——因為是這恩寵，使教會內各肢體都結合為一。

第三節 反對聖神的罪是否能被赦免

有關第三節，我們討論如下：

質疑 反對聖神的罪似乎是能被赦免的。因為：

1.奧斯定在《證道集》第七十四篇第十三章「論天主的話」裡說：「我們對誰也不可失望，直到上主的仁慈使他回頭改過。」可是，如果有的罪不能被赦免，我們就應該對某些罪人失望了。所以，反對聖神的罪是能被赦免的。

2.此外，除非靈魂為天主所治癒，沒有一個罪被赦免。可是，關於《聖詠》第一〇三篇3節的「是祂治癒了你的一切痛苦」，「註解」（拉丁通行本註解）（奧斯定及彼得隆巴）說：「沒有一種疾病是全能的醫生不能治癒的。」所以，反對聖神的罪是能被赦免的。

3.此外，自由的意志能止於善，也能止於惡。幾時人還在世界的旅途中，常能失去任何一種德性；因為甚至於天使也從天上墮落了。為此，《約伯傳》第四章18及19節說：「祂的使者，祂還歸罪，何況那以泥屋為居所的人！」根據同樣的理由，人也可以脫離任何罪惡，而回歸到正義的境界。所以，反對聖神的罪是能被赦免的。

反之 《瑪竇福音》第十二章32節說：「出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。」奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二十二章裡說：「這個罪墮落得這樣深，使它不能自謙自下，要求赦免。」

正解 我解答如下：按照關於反對聖神之罪不同的解法，也有許多方式說這個罪不能被赦免。因為，如果我們把反對聖神的罪，解作至終不知悔改，那麼說它不能被赦免，就是因為沒有一個方法可以赦免它。因為，如果一個人至死是在死罪中，這個死罪既然他在今生沒有用痛悔得到赦免，在來世也不會被赦免的。

按照其他兩種解法，說這個罪不能被赦免，不是因為它絕對不被赦免，而是因為以它本身來說，它有不堪被赦免的因素。這可能有兩種情形。第一種情形是關於懲罰的。因為那出於無知，或由於軟弱而犯罪的，堪受較輕的懲罰；那懷有某種惡意而犯罪的，就不能有什麼藉詞可以減輕他的懲罰。同樣，那在人子的天主性尚未明顯之前，出言褻瀆祂的，可以推諉說，這是由於他們看到祂肉體的軟弱，因此他們堪得較輕的懲罰。可是，誰褻瀆祂的天主性，竟把聖神的工作歸之於魔鬼，就沒有藉詞可以減輕他們的懲罰。所以，按照金口若望於《瑪竇福音論贊》第四十一篇的講解，說猶太人在今世及來世，都不能獲得赦免這個罪，是因為他們在今世被羅馬人所懲罰，在來世則受地獄的痛苦。亞達納修在《致塞拉比翁書》第四篇裡也引證猶太人先祖的實例：他們先爲了缺乏水和麵包，而與梅瑟爭吵。上主容忍了這件事，因為他們有肉體的軟弱爲藉詞。可是，後來他們犯了更重大的罪，把天主領他們出離埃及時所賜予的一切恩惠，都歸功於邪神偶像，而出言褻瀆聖神說：「以色列，這就是領你出埃及國的天主。」（《出谷紀》第三十二章4節）爲此，上主當即使他們受到了懲罰，因為「那一天百姓中被殺的約有三千人」（《出谷紀》第三十二章28節）；並用將來的懲罰警告他們，說：「在我懲罰之日，我必懲罰他們的罪」（《出谷紀》第三十二章34節）。

另一種情形可以說是關於罪過的；就如同說，一種疾

病，由於它的本性，而被人稱為不治之症，因為它把一切治療的方法都排除了，例如：疾病破壞了本性自然的能力，或者使人厭惡食物和藥品——雖然這樣的疾病能為天主所治癒。同樣，說反對聖神的罪不能被赦免，也是由於它的本性；因為它把那些使人獲得罪的赦免的方法都排除了。不過，這並不是給全能而仁慈的天主，關閉了祂赦罪和治療的門路——天主有時利用奇蹟，使這樣的人恢復精神的健康。

釋疑 1.如果我們細想天主的全能和仁慈，就不應該在今生，對任何一個人表示失望。不過，如果我們細想罪的情形，有些人就被稱為「悖逆之子」，如同《厄弗所書》第二章2節及第五章6節所說的。

2.這個論證是從天主的全能方面，而不是從罪的情形方面出發。

3.在這現世的生活裡，自由的意志固然常是可能改變的；可是，有時意志在自己的能力範圍內，放棄那些能使它轉向善的東西。所以，雖然天主能予赦免，但罪從自己本身方面來看，卻是不能被赦免的。

第四節 人是否能不犯其他的罪，而首先犯反對聖神的罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不能不犯其他的罪，而首先犯反對聖神的罪。因為：

1.由於自然先後次序的關係，一個人必然由不完全的開始，然後才能進至完全的。這在善方面是很明顯的，如同《箴言》第四章18節所說的：「義人的途徑，像黎明的曙光，愈來愈明亮，直至成日中。」可是，在惡方面，那完全的卻是最大的惡，如同哲學家在《形上學》卷五第十六章裡所說的。既然

反對聖神是最重大的罪，所以一個人似乎經過犯了較輕的罪之後，才會犯這種罪的。

2.此外，犯罪反對聖神，是懷有某種惡意，或故意選擇壞事而犯罪。可是，在多次犯罪以前，是不會立刻這樣做的；因為哲學家在《倫理學》卷五第六章裡說：雖然一個人能行不義之事，可是他不會立刻如同不義之人行事，即出於故意的選擇行事。所以，反對聖神的罪，除非先犯了其他的罪之後，似乎是不能立刻就犯的。

3.此外，痛悔改過與怙惡不悛，二者都是關於同樣的對象。可是，痛悔改過只是關於以前所犯的罪過的。所以，關於怙惡不悛，即反對聖神之罪中的一種，也有同樣的情形。所以，反對聖神的罪，先應假定犯有其他的罪。

反之 《德訓篇》第十一章23節說：「使窮人忽然升至榮顯地位，在上主眼中是一件容易的事。」所以，相反的，一個人也可能被那誘人犯罪的邪惡魔鬼，引去犯那最重大的罪，即反對聖神的罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節所講過的，反對聖神之罪的一種方式，就是源自某種惡意犯罪。可是，人可能依兩種方式源自惡意而犯罪，如同在前面第一節所講過的。第一種方式是由於一種習性的趨向；不過，嚴格地來說，這不是反對聖神的罪。按此方式，人也不會立刻源自某種惡意而犯罪，因為先應該有眾多犯罪的行為，來形成促使人犯罪的習性。人源自惡意而犯罪的另一種方式是：人由於鄙視而放棄那些能阻止人犯罪的事物；這才是真正所謂反對聖神而犯罪，如同前面第一節所講過的。這樣的罪，往往也假定先該有別的罪；因為《箴言》第十八章3節說：「不虔敬者，既已深陷罪惡之中，遂即鄙視。」

不過，人也可能在他第一個罪行中，因著鄙視而犯罪反對聖神：一方面由於他意志的自由選擇，另一方面由於已有的許多傾向，或者也因為受到了向惡的強烈衝動，而向善之情卻過於微弱的緣故。為此，從一開始就犯反對聖神的罪，在修養到家的人身上，很難或總不會發生。所以，奧利振在《原則論》卷一第三章說：「我並不認為任何一個修養已經到了最高地步的人，會突然失足墮落；這樣的事只會一步一步地逐漸發生的。」如果把反對聖神的罪，按照字面解作出言褻瀆聖神，也有同樣的情形。因為主所說的這種褻瀆，常是從鄙視的惡意而來的。

不過，如果我們好像奧斯定那樣，把反對聖神的罪解作至終不知悔改的話，那麼就沒有什麼問題；因為為形成反對聖神的罪，需要人繼續留在罪裡，直到生命末日。

釋疑 1.無論在善或惡方面，絕大多數都是由不完全的開始，然後進至完全的——這要看一個人是向著善或惡前進的。不過，無論是在二者之中的哪一種情形下，一個人總可以從高於另一個人的程度上開始。為此，一個人的起點，無論在善或惡方面，按照善惡的種類（或意義）來說，能是完全的（按：即不折不扣的善或惡）；雖然按照人進展的過程來說是不完全的，即向著更好或更壞前進的。

2.這個論證的出發點，是懷有某種惡意而犯的罪，而這種惡意是由習性的趨向而來的。

3.如果我們好像奧斯定那樣，把怙惡不悛解作至終常留在罪裡的話；那麼，就像痛悔改過一樣，怙惡不悛也顯然應該先假定犯了別的罪。不過，如果我們把怙惡不悛解作一種習性或心態，而按照這個意思，這是一種反對聖神的罪，怙惡不悛顯然也可能先於罪行；因為一個從未犯過罪的人，可能（預先）立意或者悔改，或者不悔改，假使他（未來）犯了罪的話。

第十五題

論心智的盲瞽與感覺的遲鈍

一分爲三節一

206

神學大全·第七冊：論信德與望德

然後要討論的是相反明達與聰敏的罪惡（參看第十一題引言）。不過，由於在前面討論罪的原因時（第二集第一部第七十六題），已經講過了相反明達的愚昧或無知，所以現在應該探究那相反聰敏恩賜的「心智的盲瞽」與「感覺的遲鈍」。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、心智的盲瞽是不是罪。
- 二、感覺遲鈍是不是與心智盲瞽不同的罪。
- 三、這些罪惡是否來自肉慾之罪。

第一節 心智盲瞽是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 心智盲瞽 (caecitas mentis) 似乎不是罪。因為：

1. 凡是替罪辯解的，本身似乎不是罪。可是，心智盲瞽替罪辯解；因為《若望福音》第九章41節說：「你們如果是瞎子，就沒有罪了。」所以，心智盲瞽似乎不是罪。

2. 此外，懲罰與罪過不同。可是，心智盲瞽是一種懲罰，如同《依撒意亞》第六章10節「你要使這民族的心盲瞽」這句話所證明的。因為既然心智盲瞽是一種惡，除非它是一種懲罰，否則就不會來自天主的。所以，心智盲瞽不是罪。

3. 此外，按照奧斯定《論真宗教》第十四章所說的，每一個罪都是故意的。可是，心智的盲瞽不是故意的；因為奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章裡說：「人人都喜愛知道光明的真理。」又《訓道篇》第十一章7節說：「光明實在可愛；

看見太陽實在令眼舒暢。」所以，心智盲瞽不是罪。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把心智的盲瞽放在那些由淫慾而來的罪惡之中。

正解 我解答如下：正如肉體上的盲瞽是缺欠肉體方面明見的本源；同樣，心智的盲瞽也是缺乏心智或理智方面明見的本源。這樣的本源可有三方面。第一方面的本源是自然的理性之光。這種理性之光由於它是屬於理性靈魂的本質，靈魂是總不會缺欠它的。不過，有時由於理智在認識或領悟時，所需的那些下級的能力的阻撓，這理性之光也就受阻而無法發揮它自己的作用，例如：痴呆和瘋狂的人就有這樣的情形，如同在第一集第八十四題第七及第八節裡所講過的。

理智之明見的另一本源就是在這自然的理性之光上，所加的一種習常的光；而這種光，有時會為靈魂所缺欠。而此一缺欠是一種盲瞽，也是一種懲罰；這是因為缺乏恩寵之光是一種懲罰。為此，關於有些人，《智慧篇》第二章21節說：「他們的邪惡使他們成為盲瞽。」

理智之明見的第三本源就是一個作為起點的理象，或理解的內涵（intelligibile principium），人用它來認識或領悟其他的事物。對於這個作為起點的理象，一個人可能加以注意，也可能不加以注意。如果他不加以注意，這可能是由於兩種情形而發生的。有時由於一個人自動地使自己的意志不去注意這一本源，如同《聖詠》第三十五篇4節所說的：「他滿口盡是虛偽與詐欺，早已把智慧與善行拋棄。」另一種情形是，有時由於一個人的心，正在忙著他所更喜歡的事物，因而使他無法去注意這一本源；如同《聖詠》第五十七篇9節所說的：「烈火（即肉慾）掉在他們身上；他們將不見天日。」由於這兩種情形

而造成的心智上的盲瞽，都是罪。

釋疑 1.能替罪辯解的盲瞽，是那種由於自然的缺點，而使人看不見的盲瞽。

2.這個論證只看那第二種屬於懲罰的盲瞽。

3.認識真理本來是人人所愛的事。可是，偶或有人卻能嫌惡它；這是因為人受阻於他更愛的其他事物。

第二節 感覺遲鈍是不是與心智盲瞽不同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 感覺遲鈍 (hebetudo sensus) 似乎不是與心智盲瞽不同。因為：

1.一樣東西只有一個與它相反者。可是，遲鈍與聰敏的恩賜相反，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡所說的。心智的盲瞽也與同樣的恩賜相反，因為聰敏是指一個明見的本源。所以，感覺遲鈍與心智盲瞽是相同的。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章討論遲鈍時，說它是「關於認識或領悟方面的感覺的遲鈍」。可是，關於認識或領悟方面的感覺的遲鈍，無非就是領悟活動的缺欠，而這屬於心智的盲瞽。所以，感覺的遲鈍是與心智的盲瞽相同的。

3.此外，如果它們真有什麼不同的話，那麼似乎主要的是由於心智的盲瞽是自願的，如同前面第一節所講過的；而感覺的遲鈍，則是一個自然的缺欠。可是，一個自然的缺欠不是罪。這樣說來，感覺遲鈍就不是罪了。而這相反教宗額我略一世，因為他把感覺遲鈍放在那些來自貪饕的罪中間（《倫理叢談》卷三十一第四十五章）。

反之 不同的原因產生不同的效果。可是，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說，感覺遲鈍來自貪饕，而心智盲瞽卻來自淫慾。所以，它們是不同的罪。

正解 我解答如下：遲鈍為銳利之反。一物之被稱為銳利，因為它能刺穿他物。為此，一物之被稱為遲鈍，就是因為它不尖銳，不能刺穿他物。用比喻的方式來講，說肉體的感官能穿過中間，就是因為它能從遠處察覺到自己的對象，或者因為它好像能夠穿入物的深處而加以察覺。為此，以形體物來說，如果它們用視覺、聽覺或嗅覺，從遠處就能察覺到一樣可感覺的對象，就說它們感覺銳敏；相反的，如果它們只能就近察覺到大的可感覺的對象，那麼就說它們的感覺遲鈍。

利用近似肉體感覺的說法，我們在談論理智的時候也說感覺，即察覺某些開始和終結的感覺；如同《倫理學》卷六第八章所說的，正如肉體上的感覺，是察覺那些為知識之開始的可感覺的對象。可是，這種與認識有關的感覺，察覺它自己的對象不是經由一個形體的中間距離，而是經由一些別的中間或媒介，例如：他經由物的特性而察覺出它的本質，又如經由效果而察覺出它的原因。為此，如果一個人一察覺到一樣東西的特性或效果，立刻就能把握到這樣東西的本質，而且如果他對於這樣東西最微小的細節也都能察覺到的話，那麼就說這個人，在他的認識方面，具有一個銳敏的感覺。相反的，如果一個人，關於一樣東西沒有許多解釋，就不能知道它的真相；而且即使知道了，對於一切有關那樣東西本質的事物，他也不能完全察覺，那麼就說這個人，在他的認識方面，具有一個遲鈍的感覺。

為此，關於認識方面，感覺遲鈍是指人在觀察神性事物時，心智所有的萎靡無力；至於心智的盲瞽，則表示完全缺欠

對這些事物的認識。二者都相反聰敏的恩賜，因為人是藉這恩賜察覺及認識神性的事物，而且還能深入細察其最內在的精微。這樣的遲鈍，像心智的盲瞽一樣含有罪的特徵，因為它是有意的；例如，一個由於貪戀肉慾之物，而不愛或忽視去仔細觀察神性事物的人，所顯示出來的。

釋疑 這些話也足以解答前面的那些質疑了。

第三節 心智的盲瞽與感覺的遲鈍是否來自肉慾的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 心智的盲瞽與感覺的遲鈍似乎不是來自肉慾的罪。因為：

1. 奧斯定在《訂正錄》卷一第四章裡，修正自己在《獨語》卷一第一章裡所說過的話：「天主，你只願意潔淨者認識真理」；他說：「有人可能會這樣回答，有許多人，即使不是潔淨的，也認識許多真理。」可是，人之成為不潔的，主要是由於犯了肉慾的罪。所以，心智的盲瞽與感覺的遲鈍，不是由肉慾的罪所形成的。

2. 此外，心智的盲瞽與感覺的遲鈍，是有關靈魂理智方面的缺欠；而肉慾的罪卻屬於肉體的腐敗。可是，肉體不能推動靈魂，因為情形恰好相反。所以，肉慾的罪不能形成心智的盲瞽與感覺的遲鈍。

3. 此外，一切的事物受近者的影響大，而受遠者的影響小。可是，精神的罪惡比肉體的罪惡，更與心智接近。所以，心智盲瞽與感覺遲鈍，更是精神的罪惡，而非肉體的罪惡所形成的。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡

說，理智方面的感覺遲鈍來自貪饕，而心智盲瞽則來自邪淫。

正解 我解答如下：人的理智完善的工作，在於脫離可感覺的心象（phantasmata）。爲此，一個人的理智愈能擺脫這類心象，就愈能觀察那些屬於理智的可理解的事物，而整理一切可感覺的事物；正如希臘哲學家亞納撒各拉斯（Anaxagoras，500～428BC）所說的，理智必須不受羈絆，才能發號施令；主動者必須控制物質，才能擺佈它（參看亞里斯多德，《物理學》卷八第五章）。快樂使人把注意力放在使他得到快樂的事物上，這是很明顯的。爲此，哲學家在《倫理學》卷十第五章裡說，每人都把自己喜歡做的事，做得最好；至於引起反感的事，或者根本就不做，或者沒精打采地去做。

肉慾的罪惡，即貪食和淫行，是關於在食物和性慾方面觸覺的快樂，而這些快樂也是肉體所有的一切快樂之中最強烈的快樂。爲此，這些罪惡使人把注意力很固定地集中在形體的東西上，因而減弱了他對那些屬於理智方面的工作；而且淫行比貪食更能如此，因爲性慾的快樂遠比食物的快樂更爲強烈。所以，邪淫造成心智的盲瞽，幾乎使人完全不能認識神性的事物；而感覺的遲鈍，則來自貪饕，使人對於這類屬於理智的事物，虛弱無力。在另一方面，相反這些罪惡的德性，即節食和貞潔，卻極能調理人去完成理智方面的工作。爲此，《達尼爾》第一章17節說：「至於這四個青年」，由於他們清心寡慾，飲食有節，所以「天主賜給了他們精通各國文字和學問的才智與聰明」。

釋疑 1.雖然有些人做了肉慾罪惡的奴隸，有時卻仍然能夠精微地研究屬於理智的事物，這是由於他們天生高度的才智，或者由於某種後來養成的習性。不過，由於肉體上的那些快樂，

他們的注意力必然會屢次被誘離，而不能集中於精微的研究。爲此，邪淫不潔的人固能知道一些真理，可是他們的不潔對他們的知識是一層障礙。

2. 肉慾之影響理智，不是改變它的性質，而是以上面正解所講的方式，妨礙它的工作。

3. 肉慾的罪惡愈遠離人的心智，就愈使心智分心在更遠的事物上。因而它們也更能妨礙心智去從事研究工作。

第十六題

論有關信德、明達和聰敏的誠命

一分爲二節一

然後要討論的是與以上各點有關的訓令或誠命（*praecepta*；參看第一題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論有關信德的誠命。
- 二、論有關明達和聰敏之恩賜的誠命。

第一節 在舊約法律裡，是否應該含有關於信德的誠命

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在舊約法律裡，似乎應該含有關於信德的誠命。因為：

1. 誠命是關於應行的和必要的事。可是，按照《希伯來書》第十一章6節所說的「沒有信德是不可能中悅天主的」，對人來說，最必要的事是他應該相信。所以，當時十分需要頒布有關信德的誠命。

2. 此外，新約包含在舊約裡，有如被象徵的（事實）包含在象徵裡一樣，如同前面第二集第一部第一〇七題第三節所講過的。可是，在新約裡明顯地含有關於信德的誠命；例如《若望福音》第十四章1節說：「你們要信賴天主，也要信賴我。」所以，在舊約法律裡，似乎也必須頒布一些有關信德的誠命。

3. 此外，命令修德的行動和禁止相反的罪惡，同屬一理。可是，在舊約法律裡，含有許多禁止不信的誠命，例如《出谷紀》第二十章3節說：「除我之外，你不可有別的神。」又如《申命紀》第十三章1至3節，禁止以色列人去聽那些先知和作夢的人，因為這樣的人可能想引誘他們不要相信天主。所

以，在舊約法律裡，也應該含有關於信德的誡命。

4.此外，明認是信德的行為，如同前面**第三題第一節**所講過的。可是，舊約法律裡含有關於明認和宣導信德的誡命；例如《出谷紀》第十二章26及27節命以色列人說：如果他們的子女問他們守逾越節的意義，就應該告訴他們。又如《申命紀》第十三章命他們說：誰若散布相反信德的邪說，就要殺死他。所以，舊約法律裡，也應該含有關於信德的誡命。

5.此外，舊約各卷都包括在舊約法律裡；所以，基督在《若望福音》第十五章25節裡說，在法律上記載著這樣的話：「他們無故地惱恨了我」，而這句話卻見於《聖詠》第三十五篇19節。可是，《德訓篇》第二章8節說：「你們敬畏上主的，要信賴祂。」所以，在舊約法律裡，應該含有關於信德的誡命。

反之 宗徒在《羅馬書》第三章27節裡，稱舊約法律為「功行的法律」，而把它與「信德的法律」互相對比。所以，在舊約法律裡，應該是未含有關於信德的誡命。

正解 我解答如下：主人只為自己的屬下制定法律。所以，任何法律的誡命先應該假定，凡是接受法律者，都是制定法律者的屬下。可是，人首先是以信德而服屬於天主的，如同《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信祂存在。」所以，信德是法律的誡命所先應該假定的。為此，《出谷紀》第二十章2節用：「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地」這些話，把那屬於信德的，放在法律的誡命之前。同樣在《申命紀》第六章4節裡，先有這樣的話：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主」，然後才開始記述誡命。

不過，信德包括著許多的事物，它們都從屬於那我們藉以相信天主存在的信德，而這（相信天主存在）是可信的事物

中最基本的和主要的，如同前面第一題第一及第七節所講過的。因此，須先假定了相信天主的信德，使人的心智服屬於祂，這時才能頒布關於其他應信的事物的誠命。正如奧斯定在《若望福音釋義》第八十三講，解釋「這是我的命令」（《若望福音》第十五章12節）這話時說，我們接受了許多有關信德的誠命。不過，在舊約法律裡，不應該把那些信德的奧秘，告訴一般的人民。因此，假定了他們相信唯一的天主，在舊約法律裡，未曾頒布其他有關應信之事物的誠命。

釋疑 1.信德是必要的，因為它是神性生命的根源。所以，在接受法律之前，先已假定了信德。

2.就在基督說：「你們要信賴天主」這句話的時候，祂一方面先假定有某些信德的內容，即相信唯一的天主，同時祂又命人相信某些事，即相信使天主與人合而為一的降生的信理。這端信理的開展，屬於新約的信德。所以，祂接著說：「也要信賴我」。

3.禁令是關於那些能破壞德性的罪惡的。可是，德性是被任何一種個別的缺欠所破壞，如同前面第十題五節所說過的。所以，先假定了相信唯一的天主的信德之後，在舊約法律裡必須含有禁令，禁止人去犯那些能夠破壞信德的缺欠。

4.明認和宣導信德也應該先假定人以信德服屬於天主；為此，舊約法律比較可能含有那些有關信德之明認和宣導的誠命，而不含有那些有關信德本身的誠命。

5.在這段聖經裡，也先假定我們相信天主存在的那種信德。為此，那裡先說：「你們敬畏上主的」，而這沒有信德是不可能的；至於以後附加的：「要信賴祂」，應該是指某些特殊的可信的事物，尤其是與天主對服從祂的人所應許的那些事物有關。所以，隨後繼續說：「你們的賞報，就不會落空。」

第二節 在舊約法律裡，是否適當地制訂了有關明達和聰敏的誡命

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在舊約法律裡，似乎沒有適當地制訂了那些有關明達和聰敏的誡命。因為：

1. 明達和聰敏都與認識有關。可是，認識先於行動，且指導行動。所以，有關明達和聰敏的誡命，必須先於有關行動的誡命。既然法律最先的誡命就是十誡的誡命，所以十誡的誡命裡，似乎應該含有某些有關明達和聰敏的誡命。

2. 此外，學先於教；因為一個人必須先求學於人，然後才能教導人。可是，在舊約法律裡，含有關於教導的法令；其中有命令，如《申命紀》第四章9節命令說：「將這一切教導於你的子子孫孫」；也有禁令，如《申命紀》第四章二節所記載的：「我吩咐你們的話，你們不可增刪。」所以，似乎也應該給人頒布一些指導他學習的誡命。

3. 此外，一位司祭似乎比一位國王更需要明達和聰敏。為此，《瑪拉基亞》第二章7節說：「的確，司祭的唇舌應保衛知識（明達），人也從他的口中尋求法律。」又《歐瑟亞》第四章6節說：「因為你拋棄了知識（明達），我也要拋棄你，不讓你充當我的司祭。」可是，從《申命紀》第十七章18及19節可以知道，國王受有命令，應該學習法律的知識。所以法律更應該命令司祭們學習法律。

4. 此外，人在睡眠時不能細想那些有關明達和聰敏的事，而且外面的工作也能妨礙人這樣細想。為此，《申命紀》第六章7節命令人「不論你坐在家裡，或在路上行走，睡眠或醒寤，常應細想這些話」，是不適當的。所以，那些有關明達和聰敏的誡命，在舊約法律裡，制訂得不適當。

反之 《申命紀》第四章6節說：「他們一聽到這一切法令說：『這實在是一個有智慧、有見識的大民族』。」

正解 我解答如下：關於明達（知識）和聰敏（領悟），可以注意三件事：第一，得到它們；第二，應用它們；第三，保存它們。要得到明達和聰敏是要靠教和學的；而對於教和學二者，法律都有所命令。因為《申命紀》第六章6節說：「我今天吩咐你的話，你應牢記在心」，這是指學而說的，因為學生的本分是用心注意所講的東西。以後的話：「並將這些話灌輸給你的子女」（第7節），則是指教導而說的。

應用明達和聰敏，就是細想一個人所知道的或瞭解的那些事物。關於這一點，第7節繼續說：「不論你坐在家裡，或在路上行走，睡眠或醒寤，常應細想這些話。」

至於保存它們，這要靠記憶。關於這一點，第8及第9節繼續說：「又該繫在你的手上，當作標記；懸在眼前，當作徽號；刻在你住宅的門框上和門扇上。」這些話表示要繼續不斷地記得天主的誠命；因為常在吸引我們的感官去注意的事物，無論是針對觸覺，例如：我們繫在自己手上的那些東西；或者是針對視覺，例如：那些常在心目之前的東西；或者是針對我們常重複遇到的東西，例如：住宅的門口，我們就不會把這些事物忘記。而且，《申命紀》第四章9節更清楚地說：「不要忘了你親眼所見的這些話，終生日日不要讓它們遠離你的心。」

在新約裡，無論是在福音的教訓裡，或者是在宗徒的教訓裡，將會更詳盡地讀到這些訓令或誠命。

釋疑 1.如同《申命紀》第四章6節所說的：「因為這樣，在萬民眼中，才能顯出你們的智慧和見識。」由此可知，凡是相信天主的，其明達和聰敏，在於恪守法律的誠命。所以，首先應

該頒布法律的誠命，然後使人知道（明達）並明瞭或領悟（聰敏）它們。這樣說來，就不應該把上述（有關明達和聰敏的）的誠命，編列在最先的那些十誠的誠命之間。

2. 在法律中也有那些關於學習的誠命，如同前面正解所講過的。可是，教導比學習更是明明地所命令的；因為教導與長者有關，他們是自立的，直接在法律之下，法律的誠命應交託給他們。在另一方面，學習則與從屬於他人者有關，法律的誠命，須經由長者傳達給他們。

3. 法律的認識，與司祭的職分有著這樣密切的關係；所以，負有這個職分，表示負有認識法律的責任。因此，關於司祭的培養，不需要另外再頒布特殊的法令。在另一方面，對於天主法律的學識，卻與國君的職位並沒有這樣密切的關係；因為一位國君之在人民之上，是為管理現世的事務。為此，定有特別的法令說，對於那些有關天主法律的事物，國君應該接受司祭的指導。

4. 那條法律的誠命，其意思並不是說：人在睡眠中細想天主的法律；而是說：人在入睡時，就是當他就要進入睡眠的時候，應該細想天主的法律。因為這樣可以使他在睡眠時，能有更好的夢想；這是由於我們的行動，是從醒寤中而轉入睡夢中的，如同哲學家在《倫理學》卷一第十三章裡所說的。同樣的，命令人在做每一件工作的時候要細想法律，也並不是說人必須在工作進行中常細想法律；而是說：人應該按照法律，管制自己所做的一切。

第十七題

論望德

一分爲八節一

信德之後，接著要討論的是望德（參看第一題引言）。第一，論望德本身；第二，論敬畏之恩賜（第十九題）；第三，論相反的罪惡（第二十題）；第四，論與此有關的誠命（第二十二題）。關於第一個論題，第一，先論望德本身；第二，論望德的主體（第十八題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、希望是不是一種德性。
- 二、望德的對象是不是永福。
- 三、一個人是否能夠藉望德希望別人得到永福。
- 四、人是否可以合法地寄望於人。
- 五、望德是不是向天主之德。
- 六、論望德與其他向天主之德的區別。
- 七、論望德與信德的關係。
- 八、論望德與愛德的關係。

第一節 希望是不是一種德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 希望或企望（spes），似乎不是一種德性。因為：

1. 「沒有人會妄用一種德性」，如同奧斯定在《論自由意志》卷二第十八及第十九章裡所說過的。可是，人可能妄用希望；因為希望之情如同其他的情，有適中與極端。所以，希望不是一種德性。

2. 此外，沒有一種德性來自功勞；因為「天主不用我們，而在我們內形成德性」，如同奧斯定《論恩寵與自由意志》

第十七章所說的。可是，按照大師在《語錄》卷三第二十六題裡所說的，希望是由於恩寵和功勞而形成的。所以，希望不是一種德性。

3.此外，「德性是一樣完善之物的狀態」，如同《物理學》卷七第三章所說的。可是，希望是一樣不完善的狀態，即缺乏其所希望之物者所有的狀態。所以，希望不是一種德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第二十七章裡說，約伯的三個女兒，表示這三種德性，即：信、望、愛。所以，希望是一種德性。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的：「任何一物的德性，使具有之者成為善的，並使他的行為成為善的。」因此，無論在何處發見人的一個行為是善的，它必然與人的某一種德性相合。在一切有度量和標準的事物之間，善的考量，就是看一物達到其標準。所以，如果一件衣服不因過與不及而偏離它應有的標準，我們就說它是一件好的衣服。可是，如同我們在前面第二集第一部第七十一題第六節所講過的，人性行為有雙重標準：一個是近而同質的，即理性；一個是遠而超越的，即天主。因此，每一個達到理性或天主本身的人性行為，都是善的。我們現在所談的希望或望德的行為上達天主；因為，如同在第二集第一部第四十題第一節討論希望之情的時候，已經講過了，希望的對象是一個未來的、困難的，但可以得到的善。可是，一樣東西，在兩種情形下為我們是可能的：一是靠我們自己，一是靠我們以外者，如同《倫理學》卷三第三章所說的。為此，只因我們所希望的事物，藉著天主的神佑而為我們成為可能；我們仰賴天主神佑的希望，便上達天主。所以，由此可見希望是一樣德性，因為它使人的行為成為善的，並達到它應有的標準。

釋疑 1.關於情，德性的適中或中庸，在於達到了正當的理性；而德性之理也在此。所以，關於希望，德性之善也在於人藉希望達到應有的標準，即天主。因此，人不可能妄用達到天主的希望，正如他也不可能妄用達到理性的道德涵養性德性；因為這樣去達到，就是善用德性。雖然如此，我們現在所講的希望不是一種情，而是一種心靈的習性，如同我們後來第十八題一節所要證明的。

2.說希望來自功勞，是針對所希望的事物來說的。因為人是希望藉著恩寵和功勞，能夠得到永福；或者是針對成形的或活的望德的行為而說的。至於人用以希望得到永福的那種希望的習性本身，卻不是從我們的功勞，而純然是從恩寵來的。

3.希望的人針對其所希望得到，而尚未得到的事物來說，固然是不完善的；可是，就其仰賴天主的神佑，而已經達到自己的標準——即天主來說，他是完善的。

第二節 永福是不是望德固有的對象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 永福似乎不是望德固有的對象。因為：

1.既然希望是心靈的一個行動，一個人不會去希望那超出自己心靈所有的各種行動的事物。可是，永福超出人的心靈所有的各種行動；因為宗徒在《格林多前書》第二章9節裡說，它是「人心所未想到的」。所以，永福不是望德固有的對象。

2.此外，祈禱是希望的一種表現；因為《聖詠》第三十七篇5節說：「將你的行徑委託於上主，寄望於他，他必使之成就。」可是，對人來說，這是合法的事；即祈求天主不僅是爲了永福，而且也是爲了今生的利益：無論是現世的或神性的，甚至如同《瑪竇福音》第六章第11等節記載的天主經所指明的，也爲了脫免永福所沒有的那些凶惡。所以，永福不是望

德固有的對象。

3.此外，望德的對象是一件困難的事。可是，除了永福之外，還有許多爲人是困難的事。所以，永福不是望德固有的對象。

反之 宗徒在《希伯來書》第六章19節裡說：「我們有深入的希望」，這是說：「使我們深入的希望」；「至帳幔的內部」，這是說：「至天上的真福」，一如「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的。所以，望德的對象是永福。

正解 我解答如下：如同前面第一節所講過的，我們現在所講的希望上達天主，仰賴天主的神佑，爲得到所希望的善。可是，一個效果必然與其原因相稱。爲此，我們所應該希望能從天主那裡得到的專有的和主要的善，是無限的善；這善與助佑者天主的德能相稱。因爲引領人達到無限的善，這是專屬於無限德能的事。這樣的善，就是永生，即永遠享見天主；因爲我們所希望於天主的，不是小於天主的善，而是天主自己。因爲祂用以分施善於受造之物的仁善，並不小於祂自己的本質。所以，望德想得到的專有的和主要的善，就是永福。

釋疑 1.永福固然沒有完全進入人心；就是說，它沒有使一個還在世途中的人，能夠知道它究竟是怎樣的；可是，按照其一般的概念，也就是純善的概念，能屬於人的認識範圍。而人的希望行動，就是這樣（藉這樣的認識）而上升至永福。爲此，宗徒在《希伯來書》第六章19節裡特別指明說：「希望深入帳幔的內部」；因爲我們所希望得到者，對我們來說，還是有如被帳幔遮蔽著。

2.我們不應該向天主祈求其他的東西，除非它們與永福

有關。爲此，望德主要地是關於永福；只次要地關及向天主所祈求的其他的東西，只因爲它們與永福有關。正如信德主要地是關於天主，而次要地關及那些與天主有關的事物一樣，如同前面第一題第一節、第六節釋疑1.所講的。

3.誰若企求得到一樣大的事物，那麼一切較小的事物，在他看來似乎都是微小的了。爲此，凡是希望得到永福的，在他看來就沒有什麼其他的事，與那希望本身相比，能是一件困難的事；雖然與那希望者的能力相比，其他的事爲他還可能是困難的事；這樣，他可能也希望得到這些與其主要的對象有關係的事物。

第三節 一個人是否能夠希望別人得到永福

有關第三節，我們討論如下：

質疑 一個人似乎能夠希望別人得到永福。因爲：

1.宗徒在《斐理伯書》第一章6節裡，說：「我深信，在你們內開始美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子。」可是，那個完成的日子，就是永福。所以，一個人能夠希望別人得到永福。

2.此外，我們向天主祈求的，也希望祂賜予我們。可是，我們祈求天主，引領別人達到永福，如同《雅各伯書》第五章16節所說的：「你們要彼此祈禱，爲能得救。」所以，我們能夠希望別人得到永福。

3.此外，希望和失望都是關於同樣的對象。可是，人能對別人的永福感到失望，否則奧斯定就沒有理由在「論天主的話」（《證道集》第七十一篇第十三章）裡說：「無論是誰，只要他還活著，就不可對他失望。」所以，一個人也能夠希望別人得到永福。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第八章裡說：「望德只涉及屬於懷抱有關希望之人的事物。」

正解 我解答如下：希望得到一樣東西，有兩種方式。第一種方式是絕對的；如此則希望的對象，常是一樣困難的、屬於希望者本人的東西。第二種方式是（相對的），即假定有另外的人存在；如此則希望的對象，可能是屬於一個別人的東西。為能說明這一點，必須知道愛與希望有這一點不同：愛表示愛者與被愛者二者之間的結合；而希望則表示嗜慾指向某一困難之善的動態或傾向。結合是將分開的東西連結起來；所以，愛可以直接及於另一個人，用愛使他與自己結合，且看他有如自己。至於動態，卻常指向與動者自己相配合的終點。所以，希望直接關於一個人自己的善，而非屬於另一個人的善。不過，如果先已假定一個人與另一個人有著愛的結合，那麼這個人就可以希望和願意另一個人得到某一樣東西，如同為他自己一樣。如此，人也能夠希望另外的人得到永福；這是因為他與那個人由愛連繫在一起的緣故。正如人用以愛天主、愛自己和愛別人的愛，是同一個愛德；同樣，人用以祝望自己和別人的希望，也是同一個望德。

釋疑 這些話也足以解答前面的那些質疑了。

第四節 人是否可合法地寄望於人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎可合法地寄望於人。因為：

1. 望德的對象是永福。可是，我們為得到永福，有聖人們的助佑；因為教宗額我略一世在《對話錄》卷一第八章裡說：「預定之恩，因聖人的祈禱而更有把握。」所以，一個人

可以寄望於人。

2.此外，如果人不能寄望於人，那麼人所不能寄望之人，就不應有什麼罪過。可是，從《耶肋米亞》第九章3節的「你們應各自提防自己的近人，不要信賴任何弟兄」，可知這些不獲信賴而被提防的人算有罪過。所以，人可合法地寄望於人。

3.此外，祈禱是希望的表現，如同前面第二節質疑2.所講過的。可是，人可合法地爲了某一件事而祈求於人。所以，人可合法地寄望於他。

反之 《耶肋米亞》第十七章5節說：「信賴世人的人，是可咒罵的。」

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第四十題第七節、第四十二題第一節及第四節釋疑3.所講過的，希望關於兩件事：意圖得到的善，以及爲得到該善所需的幫助。一個人所希望得到的善，有如目的原因；而一個人藉以得到那個善的幫助，則有如成因或主動原因。在二種原因之中，都可以發現有主要者和次要者。主要目的爲最後目的；而次要目的則是導致目的之善。同樣，主要主動原因爲第一原因；而次要主動原因則是次要的和工具性的主動者。可是，望德以永福爲其最後目的，並以天主的助佑爲導向永福的第一原因。

爲此，正如永福之外，不能再合法地希望別的善有如最後目的，而只能當作導致永福之目的者。同樣，也不能合法地寄望於任何一個人，或任何一個受造物有如促成永福之第一原因；而只能寄望於一個人，或一樣受造物，有如一個次要的和工具性的主動者，以便利用其幫助，而去獲得任何與永福有關的善。按照此方式，我們去求助於聖人，去向人要求某些事

物；以及那些不爲人所信賴能給予幫助的人，受到指責。

釋疑 這些話也足以解答前面的那些質疑了。

第五節 望德是不是向天主之德

有關第五節，我們討論如下：

質疑 望德似乎不是向天主之德。因爲：

1. 向天主之德，是以天主爲其對象者。可是，望德的對象不僅是天主，還有其他我們希望從天主那裡得到的善。所以，望德不是向天主之德。

2. 此外，向天主之德，不是在於介乎兩種罪惡（過與不及）之中間，如同前面第二集第一部第六十四題第四節所講過的。可是，望德卻是介於妄望與失望之中間。所以，望德不是向天主之德。

3. 此外，期待是屬於勇德的一種德性，即容忍或耐心（longanimitas）。既然望德是一種期待，所以望德似乎不是向天主之德，而是道德涵養性的德性。

4. 此外，望德的對象是一件困難的事。可是，努力克服困難屬於壯心或心胸寬宏（magnanimitas），而這是一種道德涵養性德性。所以，望德是一種道德涵養性德性，而不是向天主之德。

反之 《格林多前書》第十三章15節，將望德與信德及愛德列在一起；而信德和愛德都是向天主之德。

正解 我解答如下：種差（*differentiae specificae*）本身形成一類或共類（*genus*）的區分。因此要注意望德由何處獲得其德性之理或性質，以使我們知道應把它歸於哪一種德性的種差之下。

可是，前面第一節已經講過了，望德之有德性之理或性質，是因為它達到人性行爲的最高標準。它達到這個標準，一方面把它當作第一成因或主動原因，這是因為望德仰賴它的幫助之故；同時又把它當作自己的最後目的原因，這是因為望德期望享有它而得幸福之故。由此可見，望德這一德性，是以天主爲主要對象。既然向天主之德之理或性質，是基於以天主爲其對象，如同前面第二集第一部第六十二題第一節所講過的，所以，顯然望德是向天主之德。

釋疑 1. 無論望德期待得到什麼別的東西，總是因為這東西指向天主，或者有如指向最後目的，或者有如指向第一成因，如同前面第四節所講過的。

2. 對於那些有度量和標準的東西，適中或中點就是在於達到那個度量或標準：如果超過這個標準，就是過分；如果達不到這個標準，就是不及。可是，對於度量或標準本身來說，並沒有適中或（過與不及的）極端。道德涵養性德性是關於那些由理性所管理的事物的，理性就以它們作爲它自己的對象；爲此，對它來說，關於它自己的對象，宜有適中或中庸。另一方面，向天主之德卻是關於那不受其他標準管理的第一標準，並以那第一標準爲其自己的對象。爲此，爲一個向天主之德，在關於它自己的對象方面，本來無所謂適中或中庸；但偶然地能夠有，這是因為那與它的主要對象有關者的緣故。就如信德，在信賴第一真理這一點上，不可能有什麼適中或極端，因爲人不可能太過於信賴第一真理；可是，在所相信的事物方面，則可能有適中和極端，例如：某一真理是在兩個錯誤之間。同樣，望德關於它的主要對象，也沒有什麼適中或極端，因爲人不可能太過於依賴天主的神佑；可是，關於一個人自信能夠得到的那些東西，則可能有適中或極端；這是因爲他或者

奢望那超出自己能力之上的事，或者對他所能做的事卻表示灰心失望。

3. 在給希望下定義時所說的期待，並不表示含有延遲的意思，好像容忍中的期待那樣。它表示與天主的神佑有關係，不管我們所希望得到的是不是會延遲。

4. 雄心壯志追求一件艱鉅的事，是希望自己能力範圍內的事。因此，其對象就是完成大事。可是望德，由於是向天主之德，卻是關於靠自己以外的幫助才能達成的事，如同前面第一節所講過的。

第六節 望德是不是異於其他向天主之德的德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 望德似乎並不是異於其他向天主之德的德性。因為：

1. 習性是要看其對象來區別的，如同前面第二集第一部第五十四題第二節所講過的。可是，望德的對象與其他向天主之德的對象相同。所以，望德與其他向天主之德沒有分別。

2. 此外，在我們用以明認信德的信經裡說：「我期待死人的復活，及來世的生命。」可是，期待未來的幸福是屬於望德的，如同前面第二節所講過的。所以，望德與信德沒有分別。

3. 此外，人因著望德而嚮往天主。可是，這其實是屬於愛德的。所以，望德與愛德沒有分別。

反之 沒有分別，就沒有數目。可是，望德被數列在其他向天主之德之間；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第二十七章裡說：有三種德性，就是信德、望德和愛德。所以，望德是異於其他向天主之德的德性。

正解 我解答如下：一種德性之被稱為向天主之德，是由於它

以天主為歸附的對象。一個人可以用兩種方式歸附於一樣東西：第一種方式是，為了那樣東西自己而歸附它；第二種方式是，因為由此可以到達另一樣東西。為此，愛德使人為了天主自己而歸附祂，用熱愛之情，將人的心靈與天主結合。

另一方面，望德與信德卻使我們歸附天主，如同歸附一個根源，由此我們可以汲取某些東西。可是，我們從天主那裡，既可以汲取對真理的認識，又可以汲取圓滿美善或福樂的達成。為此，信德使人歸附天主，有如我們的認識真理之源；因為我們相信，天主告訴我們的都是真的。至於望德，則使人歸附天主，有如我們之圓滿美善或福樂的根源；這是因為藉著望德，我們信賴天主的神佑，以得到真福。

釋疑 1.如上正解所述，天主是在不同的觀點或理之下，而為這些德性的對象。而對象的不同觀點，已足以區別不同的習性，如同前面第二集第一部第五十四題第二節所講過的。

2.在信經裡列入期待，不是因為期待是一個信德的固有行為，而是因為望德行為先應假定有信德，如同後來第七節所要講的。所以，是一個信德的行為，表現在一個望德的行為裡。

3.望德使人歸附天主，如同歸附一個最後要得到的善，同時又如同歸附能予以有效協助的救援。至於愛德，其特質是使人用熱愛同天主結合，而歸附於祂，使人不再是為自己而生活，卻是為天主而生活。

第七節 望德是否先於信德

有關第七節，我們討論如下：

質疑 望德似乎先於信德。因為：

1.關於《聖詠》第三十七篇3節所說的「你該信賴上主，致力善行」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「望德是信德

的入口和得救的開端。」可是，得救要靠我們藉以成義的信德。所以，望德先於信德。

2.此外，那列入一物之定義中的，應該是佔先和更為顯明。可是，從《希伯來書》第十一章1節所說「信德是所希望之事的確證」看來，望德包括在信德的定義裡。所以，望德先於信德。

3.此外，望德先於一個有功的行為；因為宗徒在《格林多前書》第九章10節裡說：「犁地的當懷著收穫的希望去犁。」可是，信德的行為是有功的。所以，望德先於信德。

反之 《瑪竇福音》第一章2節說：「亞巴郎生依撒格。」「註解」（拉丁通行本註解）上解釋說：「意思是，信德生望德。」

正解 我解答如下：絕對地來說，信德先於望德。因為希望的對象是一樣未來的、困難，而可以得到的善。所以，為使人能夠希望，必須將希望的對象給他提示出來，作為一個可能的對象。可是，望德的對象一方面是永福，另一方面是天主的神佑，如同前面第二及第四節；第六節釋疑3.所講過的。二者都由信德給我們提示出來。因為是藉著信德，我們知道我們能夠得到永生，而且為了這個目的，天主的神佑常準備著幫助我們；如同《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信他存在，且信他對尋求他的人是賞報者。」由此可見，信德先於望德。

釋疑 1.那裡的「註解」隨後說，望德被稱為信德的入口，意思是，所信之事的入口，「因為經由望德，人進去看他所信的事。」或者也可以這樣回答，它之被稱為信德的入口，因為人經由望德，進入在信德上確立並改進的境界。

2.將所應希望之事列入在信德的定義中，是因為信德自己的對象，是一些本身不明顯的事。所以，必須用一些隨信德而來的東西，輾轉地加以指明。

3.並非每一個有功的行為都先有望德；不過，如有望德相陪或相隨，就已足夠了。

第八節 愛德是否先於望德

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎先於望德。因為：

1.關於《路加福音》第十七章6節的「如果你們的信德像芥子那樣大」等等，盎博羅修於《路加福音注疏》卷八註釋說：「愛德來自信德，而望德來自愛德。」可是，信德先於愛德。所以，愛德先於望德。

2.此外，奧斯定在《天主之城》卷十四第九章裡，說：「善的動態和情感，來自愛和神聖的愛德。」可是，希望就其為望德的行為而言，是心靈的一種善的動態。所以，它來自愛德。

3.此外，大師在《語錄》卷三第二十六題裡說：「望德來自那些不僅先於所希望之事，而且也先於望德本身的功勞；而按照自然的次序，愛德則行於這望德之前。」所以，愛德先於望德。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第一章5節裡說：「這訓令的目的就是愛，即由純潔的心和光明磊落的良心所發出的愛。」「註解」（拉丁通行本註解）上說，光明磊落的良心「就是望德」。所以，望德先於愛德。

正解 我解答如下：次序有兩種。一種是按照產生和質料的途徑；按照這個次序來說，那不完善者先於完善者。另一種是成

全和形式的次序；按照這個次序來說，那完善的自然先於不完善的。按照第一種次序來說，望德先於愛德。這可以如此加以說明。因為希望以及其他所有一切嗜慾的動態，都來自愛，如同前面第二集第一部第二十七題第四節、第二十八題第六節釋疑2、第四十題第七節討論情時所講過的。可是，愛有的是完善的，有的是不完善的。完善的愛，是為了一個人本身而愛他，例如：某人願意一個人本身得到某種利益，人就是這樣愛自己的朋友的。不完善的愛，是一個人愛一樣東西，不是為了那樣東西本身，而是為了他自己能夠得到那個利益，例如：人就是這樣愛他所願意得到的東西的。第一種對天主的愛，屬於那種為了天主而歸附祂的愛德；而望德卻屬於第二種的愛，因為有希望者，是企圖他自己得到一些東西。

為此，按照產生的途徑，望德先於愛德。因為，正如一個人由於怕被天主懲罰而停止犯罪，並開始去愛天主，如同奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡所說的；同樣，望德也導向愛德。這是因為一個人由於希望得到天主的賞報，而努力去愛天主，並遵守祂的誠命。在另一方面，按照成全的次序來說，愛德自然先於望德。為此，愛德越進步，望德也越完善；因為針對朋友，我們懷有最大的希望。這就是盎博羅修說望德來自愛德的意思（參看質疑1.）。

釋疑 1.以上的這些話，已足以解答前面的**質疑**1.了。

2.希望以及一切嗜慾的動態，皆發自某種愛，即人用以愛其所期待之東西的愛。可是，並非每一種希望都來自愛德，只有成形的望德的動態才來自愛德；人是用這種望德，希望獲得天主賜恩，有如獲得一位朋友賜恩。

3.大師是在說成形的望德。愛德，以及由愛德所完成的功勞，自然先於這種望德。

第十八題

論望德的主體

一分爲四節一

然後要討論的是望德的主體（參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、望德是否以意志爲主體。
- 二、享永福者是否有望德。
- 三、受永罰者是否有望德。
- 四、世途旅人的望德是否有確定性。

第一節 望德是否以意志爲主體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 望德似乎不是以意志爲主體。因爲：

1. 望德的對象是一樣困難的善，如同前面第十七題第一節、第二集第一部第四十題第一節所講過的。可是，困難的事不是意志的對象，而是憤情的對象。所以，望德不是在於意志，而是在於憤情。

2. 此外，如果一個已足，再加上一個是多餘的。可是，愛德已足以成全意志的能力，因爲愛德是諸德中最完善的。所以，望德不是在於意志。

3. 此外，同一個能力不可能同時進行兩個行動，例如：理智不可能同時領悟許多的東西。可是，望德的行爲可以同時與一個愛德的行爲並存。那麼，既然愛德的行動顯然是屬於意志的，所以望德的行爲不屬於那個能力。這樣，望德不是在於意志。

反之 靈魂除非用自己的靈性（mens），無法及於天主；而在靈性裡，有記憶、理智和意志，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十四第八及第十二章所指明的。可是，望德是一種向天主之德，以天主為對象。既然它又不在於記憶，又不在於理智，而此二者都是屬於認識方面的能力；所以，它是在於意志，有如自己的主體。

正解 我解答如下：如同前面第一部第八十七題第二節所講過的，習性是藉行為而被認識的。可是，望德的行為是嗜慾部分的行動；因為它的對象是善。人有兩種嗜慾，即：感覺嗜慾，它又分為憤情和慾情；以及理智嗜慾，又叫作意志，如同在第一集裡第八十題第二節和第八十二題第五節所講過的。既然如此，類似的行動中，那些發生在低級嗜慾裡的帶有情；而那些發生在高級嗜慾裡的卻不帶有情，如同前面第一集第八十二題第五節釋疑1，以及第二集第一部第二十二題第三節釋疑3所講過的。可是，望德的行為不可能屬於感覺嗜慾，因為那作為這個德性之主要對象的善，並不是一樣可感覺的善，而是天主的善。所以，望德是在於那高級的叫作意志的嗜慾裡，而不是在於那其中含有憤情的低級嗜慾裡。

釋疑 1.憤情的對象是一樣困難的、可感覺的物。而望德的對象卻是一樣困難的、可理解的物，或者更好說，超越理智而存在之物。

2.愛德之足以成全意志，只是針對意志的一種行動，即愛的行動。可是，還需要另一種德性，針對意志的另一種行動來成全它，即希望的行動。

3.望德的行動與愛德的行動彼此是相連繫著的，如同前面第十七題第八節所講過的。為此，沒有理由為什麼兩種行動不

能同時為同一個能力所有。正如理智也能同時認識許多東西，只要它們彼此相連，如同在第一集第五十八題第二節和第八十五題第四節所講過的。

第二節 享永福者是否有望德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 享永福者似乎有望德。因為：

1. 基督從其受孕之初，已是一位完全的享有（天上事物）者（comprehensor）。可是，祂也有希望；因為《聖詠》第三十篇2節以祂的名義說：「上主！我寄望於你」，如同「註解」（拉丁通行本註解）上所解釋的。所以，享永福者能有望德。

2. 此外，正如永福的獲得是一件困難的善；同樣，永福的持續也是如此。可是，人在得到永福以前，希望得到它。所以，他們在得到了永福之後，也能希望繼續保有永福。

3. 此外，一個人可以用望德，不僅為他自己，也為別人，希望得到永福，如同前面第十七題第三節所講過的。可是，在天鄉享永福者，希望別人得到永福，否則他們不會為別人祈禱了。所以，享永福者能有望德。

4. 此外，聖人們的永福不僅是指靈魂的光榮，而且也指肉體的光榮。可是，在天鄉，聖人們的靈魂還在期望自己肉體的光榮，這從《默示錄》第六章第9等節，以及奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十五章裡所說的，就可以知道了。所以，享永福者能有望德。

反之 宗徒在《羅馬書》第八章24節說：「哪有人還希望所見的事物呢？」可是，享永福者享見天主。所以，他們沒有望德。

正解 我解答如下：如果那構成一物之種類者被去掉的話，那麼，有關種類也就被消除，而那樣東西也就不再是同樣的東西了；例如，一樣自然的物體，如果失去了它的形式，就不再是原來那種類的物體了。可是，望德是從其主要的對象取得其種類的，正如其他的德性一樣，如同前面第十七題第五及第六節所證明過的。而望德的主要對象，就是那藉著天主的神佑，可能得到的永福，如同前面第十七題第二節所講過的。爲此，既然一樣困難而可能的善，除非它是未來的，不可能隸屬於希望；所以，當永福不是未來的，而是現有的時候，那就不能再有望德存在。因此，望德有如信德，就在天鄉消失了，二者都不可能是享永福者所有的。

釋疑 1.雖然基督是一位完全的享有（天上事物）者，因而對於享見天主，是一位享永福者；可是，就祂仍然有著的那個能受苦的性體來說，祂同時也是一位世途的旅人。爲此，祂可以希望得到那不能受苦的和不會死亡的光榮。不過，祂不是這樣希望，好像祂有望德似的——因爲望德的主要對象不是肉體的光榮，而是享見天主。

2.聖人們的永福叫作永生；因爲他們因享見天主，而多少分享超越時間的天主的永恆。這樣說來，繼續享有永福，並沒有過去、現在和將來的分別。爲此，享永福者，無所謂希望能繼續保存他們的永福，而是正在享有著永福本身；因爲關於這方面，無所謂將來。

3.一個人在有望德的時候，一直是以同一望德，無論是爲他自己，或者是爲別人，都希望能夠得到永福。可是，到了他已享永福，沒有了他原來用以希望自己得到永福的那種望德的時候，他固然還能夠希望別人得到永福，不過不是用望德，而是由於愛德的緣故。正如一個人，有了愛天主的愛德，能用

同一愛德去愛別人；可是，一個人沒有愛德，也可能愛別人，即是用另外一種愛。

4.由於望德是向天主之德，以天主為對象，所以它的主要目的就是靈魂的光榮，即享見天主，而不是肉體的光榮。再者，雖然肉體的光榮對人性來說，是一件困難的事；可是為一個享有靈魂光榮的人，這並不困難。因為肉體的光榮如與靈魂的光榮相比起來，真是一樣很小的東西；同時也因為一個人有了靈魂的光榮，也已充份地握有肉體光榮的原由。

第三節 受永罰者是否有望德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 受永罰者似乎有望德。因為：

1.魔鬼是受永罰者，而且還是受永罰者的魁首，如同《瑪竇福音》第二十五章41節所說的：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裡去罷！」可是，魔鬼也有希望，如同《約伯傳》第四十章28節所說的：「看，他的希望落了空。」所以，受永罰者似乎有望德。

2.此外，正如信德或是成形的，或是不成形的；望德也有同樣的情形。可是，魔鬼和受永罰者也能有不成形的信德，如同《雅各伯書》第二章19節所說的：「連魔鬼也信，且怕得打顫。」所以，受永罰者也能有那種不成形的望德。

3.此外，在人死去之後，以前他所沒有的功過，不能再有所增添；如同《訓道篇》第十一章3節所說的：「樹倒向南或倒向北，一倒在那裡，就躺在那裡。」可是，有許多受永罰者，在今世的時候曾希望過，從未失望過。所以，他們來世也要希望。

反之 望德使人喜樂，如同《羅馬書》第十二章12節所說的：

「論望德，要喜樂。」可是，受永罰者沒有喜樂，只有憂苦和悲傷；如同《依撒意亞》第六十五章14節所說的：「我的僕人因心中快樂而歡慶，你們卻要因心中憂苦而悲號，因喪氣而哀傷。」所以，受永罰者沒有望德。

正解 我解答如下：正如幸福有一個條件，就是意志安於幸福；同樣，懲罰也有一個條件，即懲罰的處分必須是與意志衝突。可是，凡是未知的東西，不可能使意志安息，也不可能與意志衝突。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第十七章裡說，天使在那尚未確定的第一時期裡，不可能完全幸福；在他們尚未墮落之前，也不可能完全不幸，因爲他們不能預料自己會有什麼遭遇。因爲真正完全的幸福，要一個人必須確實知道自己將永遠幸福，否則他的意志無法安息。

同樣，由於懲罰的永久性，是受永罰者所受的懲罰的一環，所以，除非它與意志衝突，就不成爲真正的懲罰；假如受永罰者，不知道自己受罰的永久性，也就不可能是真正的懲罰。爲此，這是受永罰者不幸的處境，就是他們明知自己絕無辦法可以逃脫懲罰，而到達永福。所以，《約伯傳》第十五章22節說：「他不相信還能脫離黑暗，進入光明。」由此可見，受永罰者不能把永福視作一件可能的事，正如享永福者也不能把它視作一件未來的事。因此，無論是享永福者，或是受永罰者，都沒有望德。另一方面，在旅途中的人，不管是在現世的旅途也好，或是在煉獄裡也好，都可以把永福視作一件未來可能的事。

釋疑 1.按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十三第二十章裡所說的，這句話是指魔鬼的屬下說的，他們的希望將完全落空。如果把這句話解作是指魔鬼自己說的，那麼可能是指魔

鬼企望征服聖人的希望，就如稍前《約伯傳》第四十章18節所說的：「約旦河漲到牠口邊，牠仍安寧。」不過，這不是我們所談的望德。

2.如同奧斯定在《基本教理手冊》第八章所說的：「信德關於以下這些事物：不論是好的，或是壞的；是過去的，現在的，或是將來的；是自己的，或是別人的。望德卻是關於好的、將來的，以及有關個人自己的事物。爲此，受永罰者可能有不成形的信德，卻不能有望德；因爲天主之善對他們來說，不是未來可能的事，而是遠離他們的事。」

3.受永罰者不因缺乏望德而改變他們的罪過；同樣，享永福者也不因望德消失而增加他們的功勞。這些事情都是由於他們的處境改變而發生的。

第四節 世途旅人的望德是否有確定性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 世途旅人的望德似乎沒有確定性。因爲：

1.望德是在意志裡，以意志爲主體。可是，確定性不屬於意志，而屬於理智。所以，望德沒有確定性。

2.此外，望德以恩寵和功勞爲基礎，如同前面第十七題第一節質疑2.所講過的。可是，在今世我們無法確實知道我們具有恩寵，如同前面第二集第一部第一一二題第五節所講過的。所以，世途旅人的望德沒有確定性。

3.此外，對於一件可能失敗的事，不可能有確定性。可是，有不少曾有望德的世人，卻失敗而沒有得到永福。所以，世途旅人的望德沒有確定性。

反之 大師在《語錄》卷三第二十六題裡說：「望德是對未來幸福確實的期望。」這一點，可能是取自《弟茂德後書》第一

章12節裡的話：「我知道我所信賴的是誰，也確實相信祂有能力保管我所受的寄託。」

240

——
神學大全·第七冊：論信德與望德

正解 我解答如下：一件事可有兩種確定性：一種是本質的，一種是分有的。本質的確定性是在認識能力方面；分有的確定性，是在由認識能力必然導向自己目的的一切事物方面。據此（後者）而說，自然的活動有確定性；因為它是由那運轉乾坤的天主的理智確實推動的，使一切都走向自己的目的。也是據此方式而說，道德涵養性德性比藝術更有確定性；因為它們有如第二本性，由理性來推向自己的行為。這樣，望德也確定地走向自己的目的，好像它分有那在認識能力裡的信德的那種確定性似的。

釋疑 1.這已足以解答前面的**質疑**1.了。

2.望德信賴的，主要不在已有的恩寵，而在天主的全能和仁慈；因此，即使沒有恩寵的人，也能因而（因天主的全能和仁慈）得到它（望德），並達到永生。凡有信德的，都確信天主的全能和仁慈。

3.有人雖有望德，卻失敗而未得到永福；這來自自由意志放置罪惡障礙的缺陷，而非由於望德所信賴的天主全能和仁慈的過失。所以，這無害於望德的確定性。

第十九題

論敬畏之恩賜

一分爲十二節一

（按：中文習慣用的「敬畏」，與一般所說的「畏懼」，在拉丁文是同一個字，即timor。畏懼有多種。所謂「敬畏」只是畏懼的一種，即對天主的孝愛的或純潔的畏懼。爲此在用語方面，係據拉丁文原意以「畏懼」爲主，只在少數地方採用或加註「敬畏」。）

然後要討論的是敬畏之恩賜（donum timoris；參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、天主是否應該受人畏懼。
- 二、論將畏懼分爲：孝愛的、初步的、奴隸的，以及世俗的。
- 三、世俗的畏懼是否常是不好的。
- 四、奴隸的畏懼是否是善的。
- 五、奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否相同。
- 六、有了愛德，奴隸的畏懼是否就被排除。
- 七、畏懼是不是智慧的開始。
- 八、初步的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否相同。
- 九、畏懼是不是聖神的恩賜。
- 十、畏懼是否與愛德同時俱長。
- 十一、在天鄉是否還有畏懼。
- 十二、與敬畏相配的有什麼真福和（聖神的）效果。

第一節 天主是否能受人畏懼

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能受人畏懼。因為：

1. 畏懼或恐懼的對象，是一件未來的惡，如同前面**第二集第一部第四十一題第二節**，以及**第四十二題第一節**所講過的。可是，一切的惡，天主絕對都沒有，因為祂就是善。所以，天主不能受人畏懼。

2. 此外，畏懼與希望相反。可是，我們仰望天主。所以，我們不能同時又畏懼祂。

3. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說：「我們畏懼為我們帶來惡者。」可是，為我們帶來惡者，並不是天主，而是我們自己；如同《歐瑟亞》第十三章9節所說的：「以色列！毀滅來自你自己，而你的救援來自我。」所以，天主不應該受人畏懼。

反之 《耶肋米亞》第十章7節說：「萬民的君王！誰能不敬畏你？」《瑪拉基亞》第一章6節也說：「如果我是主人，對我的敬畏在那裡？」

正解 我解答如下：正如望德有兩個對象，一個是人所期待得到的未來的善，一個是人為期待自己得到所希望之善所依賴的某一幫助；同樣，畏懼也能有兩個對象：一個是人所想逃避的惡，一個是那能帶來此惡者。這樣，按照第一個意思，天主既是至善，不可能成為畏懼的對象。不過，按照第二個意思，祂就可能成為畏懼的對象；這是因為有些惡能逼近我們，或者是從祂那裡來的，或者是針對與祂的關係的。

從天主那裡來的，有懲罰之惡。不過，懲罰並不是絕對的惡，只是相對的惡；而且，絕對地來說，它還是善。因為善

的稱謂是針對與目的的關係，而惡則是剝奪這種關係。那排除與最後目的之關係者，是絕對的惡，即罪過所有的惡。另一方面，懲罰之惡固然也是一種惡，因為它剝奪某一個別的善；可是，絕對地來說，它卻是善，因為它繫屬於與最後目的的關係。

針對與天主的關係方面，若我們離開天主，罪過之惡就降臨到我們身上。在這方面，天主能夠而且應該為人所畏懼。

釋疑 1. 這個質疑的出發點，是作為畏懼之對象的惡。

2. 對於天主，我們可以看祂用以懲罰罪人的公義也可以看祂用以解救我們的仁慈。在我們方面，看天主的公義能激起我們畏懼；可是，看天主的仁慈卻又使我們產生希望。因此，天主在不同的觀點方面，又是希望的對象，又是畏懼的對象。

3. 罪過之惡並非來自天主，好像是天主製造了這惡；而是來自我們自己，因為我們背棄了天主。至於懲罰之惡，就其含有善的性質來說，亦即就其合乎公義來說，卻是來自製造者天主；但這懲罰公正地加在我們身上，卻是源自我們的罪過的報應。為此，《智慧篇》第一章13及16節這樣說：「天主並未造死亡，是不義的人因自己的言行自招死亡。」

第二節 將畏懼分為孝愛的、初步的、奴隸的、世俗的，是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將畏懼分為孝愛的、初步的、奴隸的、世俗的，似乎不甚適當。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十五章裡，將畏懼分為六種，即：怯懦、羞惡等等；關於它們，我們在前面第二集第一部第四十一題第四節已經講過了，不過在本節的分

類裡沒有提及它們。所以，畏懼的這種分法，似乎不甚適當。

2.此外，這些畏懼，或是好，或是壞。可是，有一種畏懼，即自然的畏懼，在道德上既不是好的，因為魔鬼也有，如同《雅各伯書》第二章19節所說的：「連魔鬼也信，且怕得打顛」；可是，它也不是壞的，因為基督也有，如同《馬爾谷福音》第十四章33節所說的：耶穌「開始驚懼恐怖」。所以，上述畏懼的分法是不足的。

3.此外，父子的關係，夫婦的關係，主僕的關係，彼此不同。可是，子在父子關係上對父的孝愛的畏懼，與奴隸在主僕關係上對主人的奴隸性的畏懼，彼此有區分。所以，妻子在夫婦關係上，對丈夫那種像是貞潔或純潔的畏懼，也應該由其他種種畏懼裡區分出來。

4.此外，正如奴隸的畏懼是怕受罰；同樣，初步的畏懼和世俗的畏懼，也都是如此。所以，不應該把它們加以區分。

5.此外，正如貪慾是針對善；同樣，畏懼是針對惡。可是，那追求世物的「眼目的貪慾」，與那追求個人享受的「肉體的貪慾」不同。所以，一個人怕失落外物的「世俗的畏懼」，與一個人怕傷害自己本身的「人性的恐懼」不同。

反之 這是大師在《語錄》卷三第三十四題裡的權威主張。

正解 我解答如下：我們現在所討論的，是那使人以某種方式歸向天主或背離天主的畏懼。由於畏懼的對象是惡，所以有時人因其所怕之惡而背離天主，這就是所謂人性的或世俗的畏懼；有時他卻因其所怕之惡而歸向天主，並依附於祂。這樣的惡有兩種：懲罰之惡，以及罪過之惡。

為此，如果一個人由於怕受罰而歸附天主，就有奴隸的畏懼。可是，如果他因為怕犯罪而歸附天主，就有孝愛的畏

懼；因爲一個爲人子的理應怕得罪自己的父親。不過，如果他是由於兩方面的畏懼而歸附天主，那麼就有介乎前二種畏懼之間的初步的畏懼。至於是否能畏懼罪過之惡，在前面第二集第一部第四十二題第三節討論畏懼之情時，已經討論過了。

釋疑 1.大馬士革的若望區分畏懼，是視它爲靈魂之情。而這裡的畏懼的分類，則是按照它與天主的關係，如同上面所解釋的正解。

2.道德之善，主要是在於歸向天主；而道德之惡，則主要是在於背離天主。爲此，上面所列舉的畏懼，或含有道德之善，或含有道德之惡。可是，自然的畏懼是假定在道德善惡之先的。所以，沒有把它算在上述那些畏懼之中。

3.主僕的關係立基於主人對僕人所能使用的主權上；然而父子或夫婦的關係，卻相反地或立基在子女對自己所服從的父親的感情上，或立基在妻子對自己以結合之愛與之相連的丈夫的感情上。爲此，孝愛的畏懼與純潔的或貞潔的畏懼，二者同屬一類。因爲，因著愛德之愛，天主成爲我們的父親；如同《羅馬書》第八章15節所說的：「你們所領受的聖神，使你們作義子。因此，我們呼號：阿爸，父呀！」又因著同樣的愛德，天主被稱爲我們的淨配；如同《格林多後書》第十一章2節所說的：「原來我已把你們許配給一個丈夫，把你們當作貞潔的童女獻給了基督。」至於奴隸的畏懼，則另成一類；因爲在它的定義裡，並沒有包括愛德。

4.以上三種畏懼都與懲罰有關，不過方式不同。因爲世俗的或人性的畏懼，是關於那其作用是誘使人離開天主的懲罰；而這種懲罰，有時來自天主的敵人的施虐或威脅。至於奴隸的和初步的畏懼，則關於那其作用是促使人接近天主的懲罰；而這種懲罰，卻是由天主所加的或威脅的。奴隸的畏懼主

要地是關於這樣的懲罰；而初步的畏懼則只是次要地。

5. 不管一個人是由於怕失落世上的財物，或者是由於怕失去自己身體的健全而遠離天主，二者的理由實際是相同的，因為身外的財物也屬於人的身體。爲此，這兩種畏懼在這裡只當作一種畏懼來看，雖然它們所怕的惡彼此不同，就如它們所欲望的善一樣。這種不同造成種類不同的罪惡；不過，它們都同樣引人離棄天主。

第三節 世俗的畏懼是否常是不好的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 世俗的畏懼似乎並非常是不好的。因爲：

1. 敬畏別人似乎是一種人性的敬畏或畏懼。可是，有些人被指責沒有敬畏別人，例如《路加福音》第十八章2節所記載的那個判官：「他不敬畏天主，也不敬重人」。所以，世俗的畏懼並非常是不好的。

2. 此外，政府官長所施的處罰，屬於世俗的畏懼的範圍，可是這樣的處罰策勵我們行善；如同《羅馬書》第十三章3節所說的：「你願意不怕掌權的嗎？你行善罷！那就可由他得到稱讚。」所以，世俗的畏懼並非常是不好的。

3. 此外，我們本性所有的，似乎不是不好的，因爲我們自然的秉賦來自天主。可是，怕自己的肉體受到傷害，或者怕那維持生活的世物受到損失，都是出於人的本性。所以，世俗的畏懼並非常是不好的。

反之 主在《瑪竇福音》第十章28節裡說：「你們不要害怕那殺害肉身的。」這樣，祂禁止世俗的畏懼。可是，除非是惡的或不好的事，沒有一件事是天主所禁止的。所以，世俗的畏懼是不好的。

正解 我解答如下：道德的行為和習性，因其對象而得名並分類，如同前面第二集第一部十八題第二節、第五十四題第二節所證明過的。可是，嗜慾行動的對象是作為目的的善。為此，每一種嗜慾行動，都由它自己的目的而得其名和類別。如果一個人，因見有人為了貪婪而工作，就把貪婪名為喜愛工作，這樣的命名是不對的；因為貪婪的人尋求工作，不是把它當作目的，而是把它當作導致目的者，他所追求的目的是財富。所以，把貪婪名為渴望或喜愛財富才是正確的，而這樣的貪婪是不好的。為此，世俗之愛，本來是指人藉以信賴世物有如目的的那種愛；這樣，世俗之愛常是不好的。可是，畏懼生自愛，因為人怕失去他所愛的東西，如同奧斯定在《雜題八十三》第三十三題裡所說過的。所以，世俗的畏懼就是那來自世俗之愛，有如來自一種惡根一般的畏懼。因此，世俗的畏懼常是不好的。

釋疑 1. 一個人敬畏別人，可有兩種方式。第一種方式是，由於在他們身上有一些神聖的東西，例如：恩寵或德性之善，或者至少有天主的自然的肖像。這樣，凡是不敬畏別人的，是可指責的。第二種方式是，一個人敬畏別人，因為他們反對天主。這樣，不敬畏別人是值得稱讚的，如同《訓道篇》第四十八章13節論厄里亞或厄里叟說：「他在世時，沒有畏懼君王。」

2. 如果政府官長為了使人遠避罪惡而處罰，如此他們就是天主的僕役，如同《羅馬書》第十三章4節所說的：「他既是天主的僕役，就負責懲罰作惡的人。」這樣畏懼政府的官長，並不是世俗的畏懼，而是奴隸的或初步的畏懼。

3. 人自然畏避傷害他自己的身體，或損壞現世的財物；可是，因此而背棄正義，這是相反自然理性的。為此，哲學家在《倫理學》卷三第一章裡說，有些事情，即犯罪的行為，人

絕對不可為任何畏懼所迫而去做的；因為犯這樣的罪過，比忍受任何懲罰還要不好。

第四節 奴隸的畏懼是否是善的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 奴隸的畏懼似乎不是善的。因為：

1. 如果一樣東西的使用是不好的，那麼那樣東西本身就是不好的。可是，使用奴隸的畏懼是不好的，因為關於《羅馬書》第八章 15 節，「註解」（拉丁通行本註解）說：「如果一個人由於畏懼而行事，即使他做的事是一件好事，他的作為也不好。」所以，奴隸的畏懼不是善的。

2. 此外，那生自罪惡之根的，不是善的。可是，奴隸的畏懼生自罪惡之根；因為教宗額我略一世在註釋《約伯傳》第三章 11 節的「我為何一出母胎沒有立即死去」時，說：「如果懼怕因自己的罪所面臨的懲罰，不再愛慕他所失去的天主的親臨，那麼他的畏懼是由驕傲，而不是由謙遜來的。」（《倫理叢談》卷四第二十七章）所以，奴隸的畏懼是不好的。

3. 此外，正如傭工式的愛，與愛德的愛相反；同樣，奴隸的畏懼，似乎也與純潔的畏懼相反。可是，傭工式的愛常是不良的。所以，奴隸的畏懼也是如此。

反之 沒有一樣惡來自聖神。可是，奴隸的畏懼來自聖神；因為關於《羅馬書》第八章 15 節的「其實你們所領受的聖神，並非使你們做奴隸」等等，「註解」（拉丁通行本註解）說：「是同一的聖神賜予兩種畏懼，即奴隸的和純潔的畏懼。」所以，奴隸的畏懼不是不好的。

正解 我解答如下：奴隸的畏懼之所以不善，是由於它的奴隸

性，因為奴役與自由相反。按照《形上學》書首卷一第二章所說的，凡是自由的，「是他自己的原因」；所以，奴隸就是一個行動不能自主，而是被人所動的人。可是，誰若出於愛心而去做一件事，可以說他是自動去做的；因為他之採取行動，是受了他自己的愛心的推動。這樣說來，如果一個人爲了愛而行動，這是與「奴隸性」的意義完全相反的。爲此，奴隸的畏懼，就其爲奴隸性的來說，是與愛德相反的。

所以，假如奴隸性是畏懼必然的本質，那麼奴隸的畏懼便是純然不善的了，正如姦淫是純然不善的一樣；因為那使它與愛德相反的，是屬於姦淫的類別或本質。

不過，上述奴隸性，並非屬於奴隸的畏懼的類別或本質；正如不成形性，也不是屬於不成形信德的類別或本質。因爲，一個道德的習性或行爲，其類別是由它的對象來決定的。可是，奴隸的畏懼，其對象是懲罰。而對懲罰，可能偶然地（非本質地）有這樣的情形：或者把與懲罰相衝突的那個善或利益，當作最後目的來愛好，因而畏懼懲罰，有如畏懼主要的惡或災禍——沒有愛德的人，就有這樣的情形；或者把懲罰導向天主，以天主爲目的，因而不是畏懼懲罰，有如畏懼主要的惡或災禍——有愛德的人，就有這樣的情形。因爲一個習性，並不是由於它的對象或目的被導向一個更高的目的上，而就喪失了它的種類。所以，奴隸的畏懼本質上是好的，但它的奴隸性卻是不好的。

釋疑 1. 奧斯定的這些話，是指一個人就以奴隸的畏懼中的奴隸性精神去做事；所以，他不喜歡公義，而只怕懲罰。

2. 奴隸的畏懼以本質來說，並非來自驕傲。不過，它的奴隸性卻是從驕傲來的；這是由於人不願意用愛心，把自己的熱情放在公義的控制權下。

3. 傭工的愛就是那爲了世上的財物而愛天主的愛。這樣的愛本身就與愛德相反。所以，傭工的愛常是不好的。可是，奴隸的畏懼以本質來說，只表示畏懼懲罰；或者畏懼懲罰有如主要的惡或災禍，或者不把懲罰當作主要的惡或災禍。

第五節 奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否相同

有關第五節，我們討論如下：

質疑 奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上似乎相同。因爲：

1. 孝愛的畏懼之於奴隸的畏懼，似乎好比成形的信德之於不成形的信德，其中一個帶有死罪，一個則沒有。可是，成形的信德與不成形的信德，本質上是相同的。所以，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上也是相同的。

2. 此外，習性按其對象而有區分。可是，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，都有同一個對象，因爲二者都是畏懼天主。所以，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是相同的。

3. 此外，正如一個人希望享見天主，並得到祂的恩賜；同樣，他也怕與天主分離，受祂的處罰。可是，我們用以希望享見天主的望德，以及用以希望得到祂的其他恩賜的望德，是相同的望德，如同前面第十七題第二節釋疑2.和第三節所講過的。所以，我們怕與天主分離的孝愛的畏懼，與我們怕天主懲罰的奴隸的畏懼，也是相同的畏懼。

反之 奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡說，有兩種不同的畏懼：一種是奴隸的，一種是孝愛的或純潔的。

正解 我解答如下：畏懼的固有對象是惡。既然行動與習性，是按照其對象而有區分，如同前面第二集第一部第十八題第五

節，以及第五十四題第二節所證明的，所以按照惡的分別不同，必然也有不同種類的畏懼。可是，奴隸的畏懼所畏避的懲罰之惡，與孝愛的畏懼所畏避的罪過之惡，在種類上是不同的，如同前面第一集第四十八題第五節所證明過的。由此可見，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，在本質上不相同，在種類上彼此有分別。

釋疑 1.成形的信德與不成形的信德之所以不同，不是在於它們的對象方面——因為二者都相信天主，也信賴天主；而是在於一種外在的因素方面，即按照有或沒有愛德。所以，它們沒有本質上的分別。相反的，奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，在其對象方面彼此不同；所以，不得把二者相提並論。

2.奴隸的畏懼與孝愛的畏懼，對天主的關係並不相同。因為奴隸的畏懼，看天主為加罰的原因；而孝愛的畏懼，則不是看天主如同罪過的主動原因，而是看天主有如畏避因罪過而與之分離的起點。為此，從這對象，即天主，並不衍生出種類的相同。因為，自然的行動也是按照它們與某一點所有的關係不同，而屬於不同的種類；因為來自白色的行動與朝向白色的行動，在種類方面是不同的。

3.望德看天主有如根源，既是使人享見天主的根源，也是其他任何恩惠的根源。關於畏懼就不能這樣說。所以，不得把二者相提並論。

第六節 奴隸的畏懼是否能與愛德相容並存

有關第六節，我們討論如下：

質疑 奴隸的畏懼似乎不能與愛德相容並存。因為：

1.奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡，說：「愛德開始來居時，那給它預備地方的畏懼，就被驅走。」

2.此外，《羅馬書》第五章5節說：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」可是，《格林多後書》第三章17節說：「主的神在哪裡，那裡就有自由。」所以，既然自由排除奴役，那麼有了愛德，奴隸的畏懼似乎就被驅走了。

3.此外，奴隸的畏懼是由於人愛自己形成的，因為懲罰能減少一個人的善或利益。可是，對天主的愛驅走愛自己，因為它使我們輕視自己，如同奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章裡所說的：「使人輕視自己的對天主的愛，築起天主之城。」所以，有了愛德，奴隸的畏懼似乎就消失了。

反之 如同前面第四節反之所講過的，奴隸的畏懼也是聖神的一種恩賜。可是，聖神的恩賜是不會因著聖神藉以居住在我們內的愛德降來，而消失。所以，有了愛德，奴隸的畏懼並不會消失。

正解 我解答如下：奴隸的畏懼來自人愛自己，因為它怕那能損害一個人自己的善或利益的懲罰。依此，畏懼懲罰，正如人愛自己一樣，能與愛德相容並存；因為一個人愛他自己的善或利益，與畏懼被剝奪此善或利益，其理相同。

可是，人愛自己與愛德可有三種不同的關係。第一種關係是它相反愛德：如果一個人以愛他自己的善或利益，作為他的目的。第二種關係是它包括在愛德內：如果一個人為了天主，並在天主內愛他自己。第三種關係是它固然與愛德不同，但它並不相反愛德：如果一個人從他自己的善或利益的觀點愛他自己，不過並不至於以他自己的這種善或利益，作為他的目的。正如一個人除了那以天主為基礎的愛德之愛以外，也可能以某一種別的愛去愛別人：或是由於血親的關係，或是由於其

他人性條件的關係，只要這些關係可與愛德相通。

爲此，怕受懲罰的畏懼，從一方面來看，它包括在愛德內，因爲與天主分離是一種懲罰，這是愛德所極畏避的。所以，它屬於純潔的畏懼。但從另一方面來看，它卻相反愛德，即如果一個人畏避那相反他自然之善或利益的懲罰，把它看作主要的惡或災禍，因爲這惡或災禍相反他那作爲目的來愛的善或利益。這樣，怕受懲罰的畏懼，是與愛德不相容的。

在另一方面，怕受懲罰的畏懼固然與純潔的畏懼有本質上的不同；就是說，如果一個人畏懼懲罰之惡或災禍，不是因爲要與天主分離，而是因爲他自己的善或利益受到損害。不過，他並不以這個善或利益作爲他自己的目的；所以，他也不畏懼這惡或災禍，有如主要的惡或災禍。如此，怕受懲罰的畏懼，可與愛德相容並存。不過，這一畏懼不再叫作奴隸的畏懼；除非有時畏懼懲罰，有如主要的惡或災禍，如同前面第二節釋疑4.和第四節所講過的。爲此，奴隸的畏懼從其奴隸性方面來看，不能與愛德相容並存；可是，奴隸的畏懼的本質，卻能與愛德相容並存；正如人愛自己，能與愛德相容並存一樣。

釋疑 1.奧斯定是從畏懼的奴隸性，來討論畏懼。
2.及3.其他的兩個質疑，也有同樣的出發點。

第七節 畏懼是不是智慧的開始

有關第七節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是智慧的開始。因爲：

1.一物的開始，亦即此物的部分。可是，畏懼不是智慧的部分，因爲畏懼是在嗜慾的能力裡，而智慧卻是在理智能力裡。所以，畏懼似乎不是智慧的開始。

2.此外，沒有一樣東西是它自己的開始。可是，按照

《約伯傳》第二十八章28節所說的：「敬畏或畏懼上主，就是智慧。」所以，敬畏或畏懼上主，似乎不是智慧的開始。

3.此外，沒有一物先於開始的。可是，有物先於畏懼，因為信德是在畏懼之前。所以，畏懼似乎不是智慧的開始。

反之 《聖詠》第一一一篇10節說：「敬畏上主，是智慧的開始：實行敬畏的人，算有智慧。」

正解 我解答如下：一樣東西之被稱為智慧的開始，可能是爲了兩種理由：一種是因爲它是智慧的開始，是針對智慧的本質來說；另一種是針對智慧的效果來說。就如藝術的開始，依藝術的本質來說，是在於那些藝術所從出的原理；而依藝術的效果來說，則是在於藝術開始工作的出發點。例如我們說，建築術的開始，就是建築屋基，因爲建築者就在這裡開始他的工作。

可是，既然智慧是認識天主的事物，如同我們後來第四十五題第一節所要講的，所以我們看它是用一種看法，而哲學家們看它，卻用另外一種看法。因爲鑒於我們自己的生命，是爲了享見天主，並遵循藉恩寵而分有的天主性，而接受引導。所以我們看智慧，不僅是如同哲學家那樣，把它看作是對天主的認識，而且把它看作是人類生活的指導；而人類的生活，不僅應受人爲的理則的指導，而且也應受天主的理則的指導，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十三章裡所說明的。

爲此，智慧的開始，在它的本質方面，就是智慧的第一原理，即信理。按照這個意思來說，信德是智慧的開始。可是，依其效果來說，智慧的開始就是智慧開始行動的起點。如此則畏懼或敬畏是智慧的開始。不過，奴隸的畏懼和孝愛的畏懼，其方式有所不同。因爲奴隸的畏懼，好比一個從外面準備人走向智慧的開端；這是由於人因爲怕受懲罰而避免犯罪，因

而適於去從事智慧的效果，如同《德訓篇》第一章27節所說的：「敬畏或畏懼上主，驅除罪惡。」在另一方面，純潔的或孝愛的畏懼之為智慧的開始，則有如智慧最先的效果。既然以天主的理則來指導人類的生活是屬於智慧的事，所以人必須以敬畏天主和服屬在祂權下作為開始；因為如此才會隨後在一切事上，接受天主的統治。

釋疑 1.這個理論證明，依智慧的本質來說，畏懼並不是智慧的開始。

2.敬畏天主之於完全由天主的智慧所管理的整個人生，好比樹根之於樹。為此，《德訓篇》第一章25節說：「敬畏上主是智慧的根源，她的枝幹可得久存。」為此，正如樹根就潛能方面可以說是整棵樹；同樣，敬畏天主可以說是智慧。

3.如前正解所述，信德是以一種方式為智慧的開始，畏懼則以另一種方式為智慧的開始。為此，《德訓篇》第二十五章16節說：「敬畏上主，是愛上主的初步；信德是依附于主的起源。」

第八節 初步的畏懼與孝愛的畏懼，本質上是否不同

有關第八節，我們討論如下：

質疑 初步的畏懼與孝愛的畏懼，本質上似乎並不相同。因為：

1.孝愛的畏懼是由愛形成的。可是，按照《德訓篇》第二十五章16節所說的「敬畏上主，是愛上主的初步」，初步的畏懼，是愛的開始。所以，初步的畏懼與孝愛的畏懼不同。

2.此外，初步的畏懼怕受懲罰，而懲罰是奴隸的畏懼的對象，如此則初步的畏懼與奴隸的畏懼，似乎是相同的。可是，奴隸的畏懼是與孝愛的畏懼不同的。所以，初步的畏懼也與孝愛的畏懼，在本質上是不同的。

3.此外，凡是在中間的，以同樣的理由，與雙邊的兩極不同。可是，初步的畏懼是在奴隸的畏懼，與孝愛的畏懼中間。所以，初步的畏懼與奴隸的畏懼，以及孝愛的畏懼不同。

反之 完善的與不完善的，並不區分一樣東西的本質。可是，初步的畏懼與孝愛的畏懼，是在愛德的完善與不完善方面有所不同，如同奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡所說的。所以，初步的畏懼與孝愛的畏懼，本質上並無分別。

正解 我解答如下：初步的畏懼之有這樣的名稱，因為它是一個開始。既然奴隸的畏懼和孝愛的畏懼，都以某種方式是智慧的開始，所以二者都可以以某種方式被稱為開始的或初步的。不過，「初步的」（畏懼）不是如此根據它與奴隸的畏懼，和孝愛的畏懼有所不同來瞭解；而是按照它適於開始者或初學者的意義。初學者已開始藉著愛德的開始，具有初步的孝愛的畏懼，只是他們的孝愛的畏懼還不是完善的，因為他們還未到達完善愛德的程度。為此，初步的畏懼之與孝愛的畏懼的關係，正如不完善的愛德之與完善的愛德的關係。可是，完善的愛德與不完善的愛德的不同，不是在於本質方面，而是在於程度方面。所以，也應該說：這初步的畏懼，如同我們在這裡所瞭解的，與孝愛的畏懼在本質上，並沒有什麼分別。

釋疑 1.作為愛的開始的畏懼，是奴隸的畏懼；它引進愛德，正如毛鬚引進細線（按：指使它取代自己），如同奧斯定《若望壹書釋義》第九講所說的。如果這是指初步的畏懼說的，那麼說它是愛的開始，就不是絕對地，而只是針對完善愛德的情形說的。

2.初步的畏懼並不是畏懼懲罰有如自己固有的對象，只是因為懲罰與奴隸的畏懼有些相連。因為這種奴隸的畏懼，如果排除了它的奴隸性，以它的本質來說，的確能與愛德同在一起的。至於它的行動，如果一個人不僅是爲了愛正義，而且也是爲了怕受罰而去行善的話，那麼它仍留在這個人的身上，同不完美的愛德在一起；可是，如果一個人有完美的愛德，那麼這同樣的行動，就不再留在這個人的身上，因為完美的愛德：「把恐懼驅逐於外，因為恐懼內含有懲罰」，如同《若望壹書》第四章18節所說的。

3.初步的畏懼是在奴隸的畏懼與孝愛的畏懼中間，不是好比是在兩個同類之物的中間；而是好比不完美之物，是在完美之物與無物的中間一樣，如同《形上學》卷二第二章所說的。因為它與那完美之物，在本質上是相同的，而與無物則全然不同。

第九節 畏懼是不是聖神的恩賜

有關第九節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是聖神的恩賜（donum）。因為：

1.沒有一樣聖神的恩賜是與德性相反的，因為德性也都是從聖神來的；否則聖神便是自相矛盾了。可是，畏懼與望德相反，而望德卻是德性。所以，敬畏不是聖神的恩賜。

2.此外，向天主之德有這個特徵，就是以天主爲對象。可是，畏懼以天主爲對象，因為它怕的是天主。所以，畏懼不是恩賜，而是向天主之德。

3.此外，畏懼出於愛。可是，愛被認爲是向天主之德。所以，畏懼也是向天主之德，有如同屬一物。

4.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡說，畏懼是爲相反驕傲而賜予的。可是，謙遜之德與驕傲

相反。所以，畏懼也屬於德性的範圍。

5.此外，恩賜比德性更完善，因為恩賜是為支持德性而賜予的，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡所說的。可是，望德比畏懼更完善；因為望德關於善，而畏懼則關於惡。所以，既然望德是德性，那麼就不應該說畏懼是恩賜了。

反之 《依撒意亞》第十一章3節，卻把畏懼（敬畏）上主，列在聖神七恩或聖神的七種恩賜之間。

正解 我解答如下：畏懼有好幾種，如同前面**第二節**所講過的。可是，按照奧斯定在《論恩寵與自由意志》第十八章裡所說的，人性的畏懼，不是天主的恩賜，因為伯多祿否認基督，就是由於這種畏懼；天主的恩賜是指聖經上所說的那種畏懼：「要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的」（《瑪竇福音》第十章28節；《路加福音》第十二章5節）。

同樣，奴隸的畏懼雖然也是從聖神來的，卻不應該把它算在聖神的七種恩賜之內。因為，按照奧斯定在《論本性與恩寵》第五十七章裡所說的，奴隸的畏懼是可以與犯罪的意志並存的；而聖神的恩賜卻不能與犯罪的意志並存，因為它們不能沒有愛德，如同前面**第二集第一部第六十八題第五節**所講過的。

因此，被算作聖神七種恩賜之一的對天主的畏懼或敬畏，是孝愛的或純潔的畏懼。因為，如同前面**第二集第一部第六十八題第一及第三節**所講過的，聖神的恩賜是屬於靈魂能力方面的某些習性的成就，使這些能力易於接受聖神的推動；正如嗜慾的能力，因著道德涵養性的德性，而易於接受理性的推動一樣。可是，要一樣東西易於接受某一主動者的推動，第一個條件就是它應該是順服那推動者，而非反抗那推動者。因為被推

動者，如對推動者反抗，推動的行動就會受阻；這就是孝愛的或純潔的畏懼所實行的。因為有了這樣的畏懼，我們就敬重天主，避免與祂分離。為此，按照奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡所說的，孝愛的畏懼在聖神的恩賜之中，以由下而上的程序來說，好像是佔著第一個位置；而以由上而下的程序來說，卻又好像佔著最後的一個位置。

釋疑 1. 孝愛的畏懼並不與望德相反。因為我們以這畏懼所怕的，不是怕我們藉著天主的神佑得不到我們所希望的，而是怕我們自己放棄這樣的神佑。為此，孝愛的畏懼與望德彼此緊連，相輔相成。

2. 畏懼固有的主要對象，是人所畏避的惡或災禍。為此，天主不可能按照此方式是畏懼的對象，如同前面第一節所講過的。不過，天主卻是按照此方式為望德以及其他向天主之德的對象。因為，藉著望德，我們信任天主的神佑，不僅是為得到任何其他的善或利益，而且主要地是為得到天主自己，視之為主要之善。至於其他向天主之德，顯然也有同樣的情形。

3. 愛固然是敬畏的根源，不過卻不能因此就說：畏懼天主不是一種與愛德——即與對天主之愛，不同的習性；因為愛是一切情感的根源，而我們卻是在不同的情感方面，為不同的習性所成全。不過，愛比畏懼更具有德性的性質，因為愛是關於善的，而德性由於它自己的本性，主要是指向善的，如同前面第二集第一部第五十五題第三及第四節所講過的。為了這個緣故，望德也被認為是德性。至於畏懼，卻主要是關於惡的，含有逃避惡的意義。所以，它遜於那些向天主之德。

4. 按照《德訓篇》第十章14節所說的：「驕傲的開端，始於人背離天主」；就是說，不肯順服天主，這是與敬重天主的孝愛的畏懼相反的。這樣說來，畏懼斷絕驕傲的根源；為

此，畏懼是相反驕傲而賜予的。可是，這並不是說它就與謙遜之德相同，它只是謙遜的根源。因為聖神的恩賜是理智之德和道德涵養之德的根源，如同前面第二集第一部第六十八題第四節所講過的；而向天主之德卻是恩賜的根源，如同前面所講過的（同上，釋疑3.）。

5.這也足以解答質疑5.了。

第十節 是否愛德長則畏懼消

有關第十節，我們討論如下：

質疑 似乎是愛德長，則畏懼消。因為：

1.奧斯定在《若望壹書釋義》（第九講，關於第四章18節）裡，說：「愛德愈長，畏懼愈消。」

2.此外，望德長則畏懼消。可是，愛德長，則望德亦長，如同前面第十七題第八節所講過的。所以，愛德長，則畏懼消。

3.此外，愛含有結合，而畏懼則表示分離。可是，結合長，則分離消。所以，愛德之愛長，則畏懼消。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡說：「畏懼或敬畏天主，不僅是智慧的開始，而且也成就智慧；即愛天主在萬有之上，並愛人如己。」

正解 我解答如下：畏懼有兩種，如同前面第二節所講過的：一種是兒子怕得罪自己的父親，或者怕與他分離的那種孝愛的畏懼；一種是人怕受懲罰的那種奴隸的畏懼。愛德長，則孝愛的畏懼必然亦長；正如原因長，效果亦長一樣。因為，一個人愈愛另一個人，就愈怕得罪他，與他分離。

在另一方面，奴隸的畏懼在關於它的奴隸性方面，有了

愛德就完全被驅走；不過，那怕受懲罰的畏懼，在本質方面卻仍然留在，如同前面第六節所講過的。這種畏懼在愛德增長時就消滅，尤其是關於它的行動方面：因為一個人愈愛天主，就愈少怕懲罰。首先，因為他更少去想那懲罰所相反的他自己的善或利益。其次，因為他愈依附天主，對賞報也愈有信心，因而也愈少怕懲罰了。

釋疑 1. 奧斯定在那裡所講的，是關於那種怕受懲罰的畏懼。

2. 望德增長時，消滅的是那怕受懲罰的畏懼。可是，孝愛的畏懼卻與望德一同增長；因為一個人愈確信能夠藉著另一個人的幫助而得到一樣善或利益，就愈怕得罪他，或與他分離。

3. 孝愛的畏懼並不表示與天主分離，卻表示順服祂，以及畏避脫離服從祂。可是，在某方面，它也表示一種分離或保持距離；意思是說，它不企圖與天主相等，而只求服屬在祂之下。這樣的分離就是在愛德中也有，因為愛德使人愛天主在自己以上，以及在萬物之上。為此，增長的愛德之愛並不消滅畏懼中的敬重，反而使之增長。

第十一節 在天鄉是否還有畏懼

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 在天鄉似乎不再有畏懼。因為：

1. 《箴言》第一章33節說：「那聽從我的，必得安居，不怕災禍，安享太平。」這些話是指那些在永福中安享智慧的人說的。可是，每一種畏懼，都是關於某一樣災禍，因為災禍是畏懼的對象，如同前面第二及第五節，以及第二集第一部第四十二題第一節所講過的。所以，在天鄉不再有畏懼。

2. 此外，按照《若望壹書》第三章2節所說的：「一顯明了，我們必要相似祂」；在天鄉，人將與天主相似。可是，天

主什麼都不怕。所以，人在天鄉也不會有什麼畏懼。

3.此外，希望比畏懼更完善；因為希望關於善，而畏懼則關於惡。可是，在天鄉將沒有希望。所以，在天鄉也將沒有畏懼。

反之 《聖詠》第十八篇10節說：「對上主的畏懼是聖潔的，永遠常存。」

正解 我解答如下：奴隸的畏懼，或怕受懲罰的畏懼，在天鄉是絕對沒有的；因為這樣的畏懼，已被永福所必有的安全驅除了，如同前面第十八題第三節和第二集第一部第五題第四節所講過的。至於孝愛的畏懼或敬畏，由於它與愛德一同增長，藉完善的愛德，也臻於完善。所以它在天鄉的行動，與現在它所有的行動，彼此不同。

為將這一點弄清楚，必須注意畏懼固有的對象，是可能的惡或災禍；正如希望固有的對象，是可能的善或利益一樣。既然畏懼的行動，好像那逃避的行動，所以畏懼表示逃避可能而難逃的惡或災禍；因為微小的惡或災禍，是不會令人畏懼的。正如一物之善，是在於它遵守它自己的秩序；同樣，一物之惡，是在於它離棄它自己的秩序。理性受造物的秩序，就是他應該在天主之下，而在其他受造物之上。為此，對理性受造物來說，正如為了愛而服屬於一個低級的受造物，構成其惡；同樣，若他不服從天主，驕傲自大地反叛或輕視天主，也構成其惡。這樣的惡對理性受造物來說，從其本性方面看，由於他天賦的搖擺不定的自由意志，是可能的；但對那些享永福者來說，由於他們已享有完善的榮福，則不再是可能的。所以，不肯服從天主的這種惡，對本性來說，固然可能；可是對天鄉的永福來說，則不可能。至於對這種惡的逃避，在現世旅途中，

則根本就是一件可能的事。

爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十七第二十九章裡，解釋《約伯傳》第二十六章11節的「支天的柱子震動，因祂的呵叱而戰慄」時，說：「天上那些不斷注視祂的大能者，一面瞻望，一面戰慄。可是，他們的戰慄，不是懲罰性的，不是畏懼的戰慄，而是驚訝的戰慄。」也就是說，因爲他們看見天主的超絕偉大和奇妙莫測，而感到驚奇。奧斯定在《天主之城》卷十四第九章裡，也照這個意思，說天鄉有畏懼；不過，他以存疑的態度，沒有進一步討論這個問題。他說：「如果來世有這種永遠常存的純潔的畏懼的話，它不會是怕一種可能發生的惡或災禍的畏懼，而是穩有我們不會失去的幸福的畏懼或敬畏。因爲，當我們用一種不能改變的愛，去愛我們已經得到的幸福時，無疑地可以這樣說，慎避惡或災禍的畏懼可告安定了。因爲，純潔的畏懼是指我們必然不願犯罪的意志；有了這樣的意志，我們不是擔憂著軟弱無力而深恐犯罪，卻是有著愛德的安寧而避免犯罪。或者，如果在天鄉不可能有什麼畏懼的話，那麼說那裡有永遠常存的畏懼存在，也許是因爲畏懼引我們去得到的，是永遠不朽的東西。」

釋疑 1.那段引證的文字，是說明享永福者沒有預防災禍發生的憂懼；但並不是說，他們沒有那種有安全感的畏懼或敬畏。

2.按照狄奧尼修在《神名論》第九章裡所說的：「同樣的東西，又與天主相似，又與天主不相似。它們之所以相似天主，是由於它們對那無法摹仿者，做各種不同的摹仿——就是說，它們盡其所能，摹仿那不能完善地摹仿的天主——它們之所以不相似天主，是因爲結果得之於原因者較少，無限量地和無可比擬地遠遜於原因。」爲此，天主固然沒有畏懼，因爲祂沒有什麼在祂之上，而祂應該服屬其下的；可是，我們卻不能

因此就說，享永福者也沒有畏懼或敬畏：他們的幸福，就是在於完全服從天主。

3. 希望含有某種缺欠，即幸福是未來的；但幸福一來，缺欠就消失了。至於畏懼，卻表示受造物本身就有的自然的缺欠，因為它與天主之間有著無限的距離；而這個缺欠，就是在天上也會存在的。為此，畏懼或敬畏不會完全消失。

第十二節 神貧是不是與敬畏的恩賜相配的真福

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 神貧似乎不是與敬畏的恩賜相配的，或相呼應的真福。因為：

1. 敬畏是神性生活的開始，如同前面第七節所解釋過的。至於神貧，則按照《瑪竇福音》第十九章21節所說的：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人」，是屬於神性生活的成全地步的。所以，神貧並不與敬畏的恩賜相配。

2. 此外，《聖詠》第一一九篇120節說：「請用對你的敬畏，釘住我的肉體。」從此似乎可以推知，管制肉體是屬於敬畏的事。可是，管制肉體似乎更是屬於哀慟的真福。所以，與敬畏的恩賜相配的，與其說是神貧的真福，不如說是哀慟的真福。

3. 此外，敬畏的恩賜予望德相配，如同前面第九節釋疑1. 所講過的。可是，最後一端真福：「締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女」，似乎最與望德相配；因為按照《羅馬書》第五章2節所說的：「我們因希望分享天主子女的光榮而誇耀。」所以，那端真福比神貧更與敬畏的恩賜相配。

4. 此外，聖神的果實或效果與真福相配，如同前面第二集第一部第七十題第二節所講過的。可是，沒有一種效果是與敬畏的恩賜相配的。所以，也沒有一端真福與它相配。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡說：「敬畏上主，適合於謙遜的人；因為關於這樣的人曾說過：神貧的人是有福的。」

正解 我解答如下：神貧實在與敬畏相配。因為，既然對天主表示尊敬和服從，屬於孝愛的畏懼或敬畏，所以無論從這服從產生什麼東西，都屬於敬畏的恩賜。可是，從人服從天主看來，可知他只是在天主內，而不是在自己身上，也不是在其他的事物上，企圖光揚自己，因為這是與完全服屬於天主不相容的。為此，《聖詠》第二十篇8節說：「他們或仗恃戰車，他們或仗恃戰馬；我們只呼求我們天主的名。」由此可知，如果一個人完全敬畏天主，他不會驕傲自大，在自己身上尋找自己的光榮；也不會在外面的事物上，即在榮譽和財富上，尋找自己的光榮。以上兩種情形，都屬於神貧。因為神貧或者是指消除那種驕傲自大的精神，如同奧斯定《山中聖訓詮釋》卷一第一章所解釋的；或者是指使人放棄現世的事物。而這樣的放棄，是以心神，意即自己的意志，在聖神的感召下完成的；如同盎博羅修（《路加福音注疏》卷五，關於第六章20節），和熱羅尼莫（《瑪竇福音註解》卷二，關於第五章3節）二人所解釋的。

釋疑 1. 既然真福是完善德性的行為，所以一切的真福都屬於完善的神性生活。這種完善生活的開始，似乎即是志於完全分享神性的事物，而至輕視現世的事物；正如敬畏的恩賜，在（聖神的）恩賜中佔有首位。不過，完善或成全並不是在於放棄現世事物本身；因為這只是達到成全的道路。至於神貧的真福所相配的孝愛的畏懼或敬畏，卻能與完善的智慧相容並存，如同前面第七節所講過的。

2. 世人或在他自己身上，或在其他的事物上妄自尊大，

都比外面的快樂更直接地相反天主；而服從天主，卻是孝愛的畏懼或敬畏的成果。可是，這種外面的快樂之與敬畏相反，卻是有如與敬畏相反的後果；因為，凡是敬畏天主並服從祂的，不會在那些天主以外的事物上感到快樂。不過，快樂不像妄自尊大那樣，含有敬畏或畏懼所涉及的（對象的）困難性。為此，神貧的真福直接與敬畏相配，而哀慟的真福之與敬畏相配，有如敬畏的後果。

3.望德所含的行動，是趨向於所追求的某一點；而敬畏所含的行動，則是遠離某一點。為此，最後一端真福，既是神性成全的終點，適合於與望德相配，有如它的最後對象。至於第一端真福，既然它表示遠離那些能阻止人服從天主的外物，所以它適合於與敬畏相配。

4.在聖神的果實或效果方面，那些與節用或避用世物等有關的，例如：柔和、節制及貞潔等，似乎與敬畏的恩賜相配。

第二十題

論失望

一分爲四節一

然後要討論的是，那些與望德相反的惡習或罪惡（參看第十七題引言）。第一，論失望；第二，論妄望（第二十一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、失望是不是罪。
- 二、是否能沒有不信而有失望。
- 三、失望是不是最大的罪。
- 四、失望是不是來自沮喪。

第一節 失望是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 失望似乎不是罪。因爲：

1. 每一個罪都含有趨向一樣能變之善，而背離那不變之善的行動，如同奧斯定在《論自由意志》卷一第十六章裡所說的。可是，失望並不含有趨向一樣能變之善的行動。所以，失望不是罪。

2. 此外，那生自一個好根的，似乎不是罪；因爲《瑪竇福音》第七章18節說：「好樹不能結壞果子。」可是，失望似乎生自一個好根，即敬畏天主，或驚懼自己的罪惡重大。所以，失望不是罪。

3. 此外，假如失望是罪的話，那麼對受永罰者來說，失望也是罪了。可是，這不算是他們的罪過，而是他們的一部分永罰。所以，這也不能算是世途旅人的罪過。爲此，失望不是罪。

反之 凡引人犯罪的，似乎不僅本身是罪，而且還是罪的根源。可是，失望就是這樣的；因為宗徒在《厄弗所書》第四章19節裡論某些人說：「這樣的人既已失望，便縱情恣慾，貪行各種不潔。」所以，失望不僅是罪，而且也是其他罪的根源。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷六第二章裡的主張，在理智裡的肯定與否定，即是在嗜慾裡的追求和逃避；在理智裡的真與假，即是在嗜慾裡的善與惡。因此，凡與真的理解相合的嗜慾的行動，本身是善的；而凡與假的理解相合的嗜慾的行動，本身是邪惡而有罪的。可是，關於天主，理智的正確理解是：人類的救恩，以及罪人的寬恕，都是從天主而來，如同《厄則克耳》第十八章23節所說的：「我不喜歡惡人的喪亡，我寧願他離開舊道而得生存。」錯誤的意見則認為，天主不肯寬恕懺悔的罪人，或者祂不肯用聖化的恩寵，使罪人回頭歸向祂。所以，正如那符合正確理解的望德的行動，是可稱讚的德性行動；同樣，那符合關於天主的錯誤意見，而與望德相反的失望行動，是不良而有罪的。

釋疑 1. 每一個死罪，以某種意義來說，都遠離那不變的善，而趨向一樣能變的善，不過其方式不同。因為，既然向天主之德以天主為對象，所以那些與它們相反的罪，例如：恨天主、失望和不信等，主要是在於背離那不變的善；隨即它們也就趨向一樣能變的善，因為一個背棄天主的靈魂，必然轉向其他的東西。可是，其他的罪主要是在於趨向一樣能變的善，而後才背離那不變的善。因為一個犯姦淫的人，不是想遠離天主，而是想享受肉慾的快樂；而其結果，是他遠離天主。

2. 一樣東西之生自一個德性的根子，可有兩種方式。第一種方式是直接的，是在德性的本身方面，如同行為生自習

性。按照這樣的方式，沒有什麼罪可以生自德性的根子；因為奧斯定在《論自由意志》卷二第十八及第十九章裡，曾按照這個意思說：「沒有一個人能妄用德性的。」第二種方式是一樣東西間接地或偶然地來自德性。按照這種方式，沒有東西可以阻止一個罪來自一種德性；例如，有時有些人爲了他們的德性而自傲，如同奧斯定所說的：「驕傲暗算著善工，以便殺害它們。」（《書信集》第二一一篇「論修會生活規範」）敬畏天主，或驚懼自己的罪過，是以這種方式使人失望，這是因爲人妄用好的東西，使它們變成導致失望的起因。

3. 受永罰者，由於不可能再得到幸福，而不處於希望的狀態。爲此，他們不再希望，不歸罪於他們，這是他們的一部分永罰。就如對一個世途的旅人來說，如果他失望得到那非他的本性能力所能得到的東西，或者失望得到那非他自己所應該得到東西，這也都不算是他的罪過；舉例來說，一位醫師失望治癒某一個病人，或一個人失望成爲一個富翁。

第二節 是否能沒有不信而有失望

有關第二節，我們討論如下：

質疑 沒有不信，似乎不可能有失望。因爲：

1. 望德的確實可靠性來自信德。可是，只要原因存在，效果就不會消失。所以，如果一個人不失去信德，就不可能因失望而失去望德的確實可靠性。

2. 此外，把自己的罪過看得比天主的仁善更大，這是否認天主無窮仁善，因而含有一種不信的意味。可是，誰失望，就是把自己的罪過看得比天主的仁善更大；如同《創世紀》第四章13節所說的：「我的罪罰太重，無法獲得寬恕。」所以，誰失望，就是一個不信的人。

3. 此外，凡陷於已被判定的異端的，便是不信的人。可

是，失望者似乎陷於已被判定的異端裡，即那種主張領洗後所犯的罪不得赦免的諾瓦千派的異端（Novatiani）。所以，凡是失望的，似乎是不信的人。

反之 如果我們把在後者除去，在前者未必也被除去。可是，望德是在信德之後，如同前面第十七題第七節所講過的。所以，望德雖被除去了，信德卻仍能存在。爲此，不是每一個失望者，都是不信的人。

正解 我解答如下：不信屬於理智，而失望則屬於嗜慾能力。理智關於普遍的事物，而嗜慾能力則動向個別的事物；因爲嗜慾的行動，是靈魂朝向那些本身就是個別的事物。可能發生這樣的情形：一個人對於普遍的事物方面，持有正確的評斷；可是對於嗜慾的行動，由於他在一件個別的事上估計錯誤，而沒有正確的評斷。因爲要從對普遍事物的評斷，進而變爲對一件個別事件的嗜慾，必須藉助於個別的估計，如同《靈魂論》卷三第十一章所說的；正如從一條普遍的命題，除非經由一條個別的命題，無法推得一個個別的結論。爲此，一個人雖然對於普遍的事物具有正確的信仰，可是對於某一件個別的事件，卻由於他個別的估計，已被一種習性或情所破壞，他的嗜慾的行動能有缺失。例如，一個犯姦淫的人，在現在這個特殊的時刻，選擇姦淫爲自己當前的利益；雖然他在這個別方面的估計敗壞，但他仍持有符合信德的普遍性的正確評斷，即認爲姦淫是一個死罪。同樣，一個人在普遍方面持有信德的正確評斷，譬如說：在教會裡有赦罪的權力；同時卻可能受著一個失望行動的折磨：即對他來說，由於他是在這樣的情形之下，自認已失去了得到罪赦的希望。因爲在這件個別的事件上，他的估計已被破壞了。這樣說來，沒有不信，也可能有失望；正如沒有

不信，也可能犯其他的死罪一樣。

釋疑 1. 不僅除去了第一原因之後，效果就會消失；就是除去了第二原因，效果也會消失的。爲此，不僅除去了使望德確實穩定的第一原因——即對信德的普遍性的評斷，就是除去了它的第二原因——即個別估計，也能使望德的行動消失。

2. 如果有人，在普遍方面，或普遍地認定天主的仁慈不是無窮的，他就是一個不信的人。可是，失望的人不做這樣的定斷；他乃認定，對在那種處境之下的他來說，由於有著某種特殊的情況，不應面對天主的仁慈存有希望。

3. 同樣的話也足以解答**質疑**3.；因爲諾瓦千派普遍地否認教會裡有罪之赦。

第三節 失望是不是最大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 失望似乎不是最大的罪。因爲：

1. 沒有不信，也可以失望，如同前面**第二節**所講過的。可是，不信是最大的罪，因爲它摧毀神性建築的基礎。所以，失望不是最大的罪。

2. 此外，更大的惡與更大的善相反，如同哲學家在《倫理學》卷八第十章裡所說的。可是，按照《格林多前書》第十三章13節所說的，愛德大於望德。所以，恨天主是一個比失望更大的罪。

3. 此外，失望的罪只有不正當地背離天主；其他的罪卻不僅是不正當地背離天主，而且也有不正當的趨向。所以，失望不是比其他的罪更重，反而是比其他的罪更輕。

反之 按照《耶肋米亞》第三十章12節所說的：「你的創傷不

可治療，你的傷口無法醫治」，不能治癒的罪，似乎是最重大的罪。可是，按照《耶肋米亞》第十五章18節所說的：「我的創傷不可醫治，痊癒無望」，失望的罪是不能治癒的。所以，失望是一個最重大的罪。

正解 我解答如下：那些相反向天主之德的罪，本身就比其他種類的罪更為重大。因為，既然向天主之德以天主為對象，那些與它們相反的罪，含有直接而且主要地背離天主。可是，每一個死罪，其主要的惡及其嚴重性，來自它遠離天主這一點；因為，假如可以趨向一樣能變的善，即使是不正當的趨向，而不遠離天主的話，就不是一個死罪了。為此，如果一個罪，首先由於它的本性含有背離天主的性質，那麼就是大罪之中最大的罪。

可是，不信、失望，以及憎恨天主，都相反向天主之德。如果我們把憎恨天主和不信與失望相比，我們就會發見，以它們本身來說，即在它們自己的種類方面，憎恨天主和不信是比較重大的罪。因為，不信是由於一個人不相信天主自己為真實的；而憎恨天主則是由於一個人的意志反對天主的仁善本身；至於失望，則在於一個人不希望分有天主之仁善。由此可見，不信和憎恨天主之相反天主，是針對天主本身；而失望之相反天主，則是針對我們分享祂的仁善。所以，就其本身來說，不相信天主是真實的，或者憎恨天主，比不希望從天主那裡得到光榮，罪過更大。

不過，如果從我們的觀點來看，再把失望與其他兩種罪相比，那麼失望就更加危險；因為望德使我們遠避罪惡，引導我們去追求善的事物。為此，如果人放棄了望德，就會肆無忌憚地陷於罪惡，並放棄善行。所以，關於《箴言》第二十四章10節的：「你若失望而萎靡不振；到災難的日子，必然氣竭力

盡」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：沒有什麼「比失望更可惡的了；因為失望的人，無論是在日常生活的工作上，或者更壞的是在信德的戰爭中，喪失了恆心」。依希道在《論至善》卷二第十四章裡，說：「犯死罪是殺害靈魂，可是失望是下降地獄。」

釋疑 從以上的這些話，也就可以清楚知道對各**質疑**的解答。

第四節 失望是否來自沮喪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 失望似乎並非來自沮喪（acedia）。因為：

1.同一事物不會來自不同的原因。可是，按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的，對得到永生表示失望，是從淫慾來的。所以，失望並非來自沮喪。

2.此外，正如失望相反望德；同樣，沮喪相反神樂。可是，神樂來自望德，如同《羅馬書》第十二章12節所說的：「論望德，要喜樂。」所以，沮喪來自失望，而非失望來自沮喪。

3.此外，相反的事物有相反的原因。可是，與失望相反的望德，似乎是由於細想天主的恩惠，尤其是天主降生為人，而產生的；因為奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章裡說：「為能激起我們的望德，沒有比使我們知道，天主多麼愛我們，更為必要的了。可是，我們還能有什麼，比天主子竟願與我們的人性結合，更大的證明呢？」所以，與其說失望來自沮喪，不如說由於它不去細想上述的事。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把失望列在沮喪的後果之中。

正解 我解答如下：希望的對象，是一樣困難的，並靠自己的努力，或藉別人的幫助，可能得到的善或利益，如同前面第十七題第一節和第二集第一部第四十題第一節所講過的。爲此，一個人之缺乏得到永福的希望，可能有兩種方式：第一種方式是，因爲他不認爲那是一樣困難的善或利益；第二種方式是，因爲他認爲靠他自己的努力，或藉別人的幫助，那是一樣無法得到的善或利益。可是，我們之所以對神性的善或利益不再感覺興趣，或者不再把它們當作大的善或利益，主要的原因是因爲我們的情感受到貪戀肉體快樂的影響，其中主要地有性慾的快樂；因爲貪戀這些快樂，使人對於神性的事物感到厭倦，也不再認爲它們是困難得到的善或利益，而希望它們。這樣說來，失望是由淫慾形成的。

至於人把一樣困難的善或利益，不再視爲靠自己的努力，或藉別人的幫助可能獲得的，是來自有時主宰人之情緒的灰心喪志（dejectio），認爲自己不可能再重振向善。因爲沮喪是使人灰心喪志的憂懼；所以，就是以這種方式，失望是從沮喪產生的。

可是，這是希望固有的對象，即它是一件可能的事；因爲善和困難的事，也與其他的情有關。爲此，失望尤其是從沮喪產生的。但它也可能來自淫慾，理由一如上述。

釋疑 1.這些話也足以解答質疑1.了。

2.按照哲學家在《修辭學》卷二第二章裡所說的，正因希望產生喜樂，所以一個人在高興的時候，就有更大的希望。同樣，那些憂愁不樂的人，更容易墮在失望裡，如同《格林多後書》第二章7節所說的：「免得這樣的人一時爲過度的憂苦所吞噬。」可是，既然希望的對象是善或利益，而嗜慾對善或利益具有一種自然的趨向，但嗜慾的逃避善或利益，卻不是出

於自然或本性，而是因為後來發生了阻礙。由此可見，望德更直接地產生喜樂；相反的，失望卻是從憂愁產生的。

3. 不肯細想天主的恩惠，這樣的疏忽也是從沮喪來的。因為，當一個人受了某一種情的影響的時候，他所細想的，主要是那些與那情有關的事物。為此，一個滿腹憂思的人，不容易想到偉大的和喜樂的事，卻只是想念那些悲痛的事，除非他付出了很大的努力，從憂苦中重新站起來。

275

—【第一集·第二部】第二十題：論失望

第二十一題

論妄望

一分爲四節一

然後要討論的是妄望（參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、妄望所依恃的對象是什麼。
- 二、妄望是不是罪。
- 三、它相反什麼。
- 四、它是從什麼惡習來的。

第一節 妄望所依恃的是天主，抑或是自己的能力

有關第一節，我們討論如下：

質疑 妄望是反對聖神的罪，它所依恃的似乎不是天主，而是自己的能力。因爲：

1. 能力愈小，而過於仗恃它，犯的罪就愈大。可是，人的能力小於天主的能力。所以，妄恃人的能力，比妄恃天主的能力，罪過更大。然而反對聖神的罪最爲重大。所以，那被認爲是反對聖神之罪的妄望，更仗恃人的能力，而不信賴天主的神力。

2. 此外，其他的罪都來自反對聖神的罪，因爲反對聖神的罪，叫作人犯罪的惡根。可是，其他的罪似乎更來自人過於自負的妄望，而不是來自人妄恃天主的妄望；因爲自私的愛是罪惡的根源，如同奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章裡所說的。所以，那反對聖神的妄望之罪，似乎主要是仗恃人的能力。

3. 此外，罪是由於不正當地趨向一個能變的善。可是，

妄望是罪。所以，它是由於趨向那能變的人力，而不是由於轉向那不變之善的天主的神力。

反之 正如一個人由於失望，而輕視望德所依恃的天主的仁慈；同樣，他由於妄望而輕視天主懲罰罪人的公義。可是，正如仁慈是在天主內，公義也同樣是在祂內。所以，正如失望在於遠離天主；同樣，妄望在於不正當地趨向祂。

正解 我解答如下：妄望似乎表示一種奢望或過度無節的希望。希望的對象是一樣困難而可能的善或利益。一件事為人是可能的，可以有兩種情形：第一種情形是靠自己的能力，第二種情形是只仰賴天主的神力。關於這兩種希望，都可能由於過度無節而成為妄望。以那人仗恃自己的能力希望來說，如果他所希求的，自認為能夠得到，其實卻超出他的能力之上，這就是妄望，如同《友弟德傳》第六章15節所說的：「你壓服那些仗恃自己的人。」這種妄望，相反那達觀或雄心壯志（*magnanimitas*）之德，因為此德對於這類希望，採取中庸之道。

至於那信賴天主神力的希望，也可能由於過度無節而成為妄望；就是說，如果一個人所希求的善或利益，認為靠著天主的神力和仁慈是可能的，其實它卻是不可能的，例如：一個人希望不用悔改而得到罪的赦免，或者希望沒有功勞而得到榮福。這種妄望的確是反對聖神的罪；因為這種妄望，排除或鄙棄那助人回頭改過的聖神的福佑。

釋疑 1.如同前面第二十題第三節和第二集第一部第七十三題第三節所講過的，反對天主的罪，以其種類來說，是比其他的罪更為重大。為此，人妄恃天主的妄望，比過度仗恃他自己的能力，罪過更大。因為妄恃天主的神力，想得到一樣不宜於天主

的東西，這是貶損天主的神力。顯然貶損天主的神力，比誇大自己的能力，罪過更大。

2. 一個人妄恃天主的妄望，包括著他不正當地愛他自己的善或利益的那種自私的愛。因為，那我們很想得到的，便會估計能夠容易靠著外來的幫助獲得，即使實際並不能如此。

3. 對天主仁慈的妄望，一方面表示趨向一樣能變的善，因為這種妄望，是從不正當地企圖得到自己的善或利益來的；另一方面也表示遠離那不變的善，因為是將一件不宜於天主的事，歸於祂的神力，這使人遠離天主的真理。

第二節 妄望是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 妄望似乎不是罪。因為：

1. 罪不是使人得蒙天主俯聽的理由。可是，有人因著妄望而得蒙天主俯聽，因為《友弟德傳》第九章17節說：「求你俯聽我這個祈求憐憫者，和對你仁慈的奢望或妄望者。」所以，妄恃天主的仁慈不是罪。

2. 此外，妄望表示過度的希望。可是，對天主的希望不可能是過度的，因為天主的神力和仁慈是無限的。所以，妄望似乎不是罪。

3. 此外，如果真是罪，就無法為它開脫。可是，可以為妄望開脫，因為大師在《語錄》卷二第二十二題裡說，亞當犯的罪小，因為他懷著寬赦的希望而犯了罪，這似乎屬於妄望。所以，妄望不是罪。

反之 妄望已被列在種種反對聖神的罪中間。

正解 我解答如下：如同前面第二十題第一節討論失望時所講過

的，每一個與錯誤的理智相合的嗜慾的行動，本身就是邪惡而有罪的。可是，妄望是一個嗜慾的行動，因為它含有不正當的希望。而且它也如同失望一樣，與錯誤的理智相合。因為，正如說天主不寬恕悔改的人，或者祂不使罪人回頭改過，是錯誤的；同樣，說祂寬赦那些怙惡不悛的人，或者祂把榮福賜給那些停止行善立功的人，也是錯誤的。而妄望的行動，就是與這種錯誤的估計相合的。

為此，妄望是罪。不過，比失望為輕；因為天主既是無限仁善的，所以憐憫和寬赦，比懲罰更直接歸於天主。因為前者之歸於天主，是根據祂自己；而後者之歸於祂，是為我們的罪。

釋疑 1. 有時用「妄望」一詞代替「希望」，因為就是對天主所有的那種正當的希望，如果按照人的條件來衡量它的話，似乎也是一種奢望或妄望。可是，如果從天主無限仁善方面去看，這就不是妄望了。

2. 妄望表示過度的希望；並不是說人對天主存有過多的希望，而是指人希望從天主那裡得到一些於天主不適宜的東西。這就等於對祂存有太小的希望，因為這表示貶損祂的能力，如同前面第一節釋疑1.所講過的。

3. 犯罪而意圖固執於惡，且希望能得到寬赦，這就是妄望。這不僅不減輕罪過，反而加重罪過。不過，犯罪而希望在某一個時候能得到寬赦，且有避免罪過和悔恨己罪的意願，這就不是妄望，而且減輕罪過；因為這似乎表示具有較輕的固執於惡的意志。

第三節 妄望是否相反敬畏甚於相反望德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 妄望似乎相反敬畏或畏懼，甚於相反望德或希望。因為：

1. 不正當的畏懼，相反正當的畏懼。可是，妄望似乎是與不正當的畏懼有關，因為《智慧篇》第十七章10節說：「不安的良心，時常妄望或妄想殘忍可怕的事。」接著第10節又說：「畏懼是妄望或妄想的助手。」所以，妄望相反敬畏（正當的畏懼），甚於相反望德。

2. 此外，兩樣相反的東西，彼此相去最遠。可是，妄望距離畏懼，比距離希望更遠。因為妄望表示朝向某一事物的行動——如同希望一樣；而畏懼卻表示遠離某一事物的行動。所以，妄望相反畏懼，甚於相反希望。

3. 此外，妄望完全排除畏懼，卻不完全排除希望，而只排除希望的正確性。所以，既然相反之物彼此相抵消，似乎妄望相反畏懼，甚於相反希望。

反之 兩種罪惡彼此相反時，同樣相反一種德性，例如：膽小懦怯和大膽魯莽，二者都相反勇德。可是，妄望的罪和失望的罪彼此相反，而失望卻直接與希望相反。所以，妄望似乎也更直接相反希望。

正解 我解答如下：奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡說：「每一種德性，不只有顯然與它不同的相反的罪惡，例如：與明智相反的有冒失；而且還有像是與它近似的罪惡，當然不是真正的近似，而只按騙人的外表，例如：狡猾是與明智相反的。」哲學家在《倫理學》卷二第八章裡也曾如此說，即一樣德性，似乎與其相反的二罪惡中的一個，比與另一個更為相似，例如：節德與冷感，又如：勇德與魯莽。

爲此，妄望似乎顯然相反畏懼，尤其是奴隸的畏懼；因爲此一畏懼所注視的，就是來自天主公義的懲罰，而妄望就是希望脫免這樣的懲罰。可是，由於一種虛假的（表面的）相似，它更與希望相反，因爲它表示一種不正當的對天主的希望。既然事物屬於同一種類時，比屬於不同種類時，彼此更直接相反（因爲相反者乃屬同一種類）。所以，妄望相反希望，比相反畏懼更爲直接，因爲二者都是關於同一個所依恃的對象；只是希望的依恃正當，而妄望的依恃不正當。

釋疑 1. 正如「希望」一詞被妄用於惡事，而其正當的應用是關於善事；同樣，「妄望」一詞也是如此。不正當的畏懼就是這樣被稱爲妄望。

2. 相反者在同類之間，是彼此距離最遠者。可是，妄望和希望二者都是指同類的行動：或者正當，或者不正當。爲此，妄望相反希望，比相反畏懼更爲直接；因爲它是由於自己的種別（種差）不同而與希望相反，如正當的相反不正當的那樣。至於妄望與畏懼相反，則是由於它的類別（類差）與畏懼的不同，即由於它是屬於希望的行動。

3. 妄望之與畏懼相反，是由於類別（類差）不同；而它之與希望相反，則是由於種別（種差）不同。爲此，妄望甚至於在類別方面也完全排除畏懼；對於希望，它卻只是在種別方面排除希望的正當性。

第四節 妄望是否來自虛榮

有關第四節，我們討論如下：

質疑 妄望似乎不是來自虛榮。因爲：

1. 妄望主要似乎是在於依恃天主的仁慈。可是，仁慈是關於與光榮相反的不幸。所以，妄望並不來自虛榮。

2.此外，妄望相反失望。可是，失望來自憂傷，如同前面第二十題第四節所講過的。所以，既然彼此相反的東西也有相反的原因，妄望似乎來自快樂。因此，它來自那激起更強烈快樂的肉慾之罪。

3.此外，妄望的罪在於追求一樣不可能的善或利益，好像它是可能的。可是，這是由於愚昧，一個人才會把一件不可能的事看作可能的事。所以，與其說妄望來自虛榮，不如說它來自愚昧更對。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，說：「妄望新奇的東西」，是虛榮的女兒。

正解 我解答如下：如同前面第一節所講過的，妄望有兩種。一種是一個人仗恃他自己的能力，去嘗試做一件超出他的能力的事，好像為他是一件可能的事。這樣的妄望，顯然來自虛榮。因為，一個人由於很願意得到光榮，才會為了光榮，去嘗試做一件超出他的能力的事。而這類的事，是能引起人們更大讚賞的新奇之事。為此，教宗額我略一世清楚地說明了：「妄望新奇的東西」是虛榮的女兒。

另一種妄望是妄恃天主的仁慈或神力，希望無功而得光榮，或者不用悔改而得到寬赦。這樣的妄望似乎直接來自驕傲，就好像一個人這樣自負，甚至於以為自己不論是個怎樣大的罪人，天主也不會懲罰他，或不許他得到光榮。

釋疑 以上這些話，已足以解答前面的那些質疑了。

第二十二題

論關於望德和敬畏的誠命

一分爲二節一

然後要討論的是關於望德，和敬畏或畏懼的訓令或誠命（*praecepta*；參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論關於望德的誠命。
- 二、論關於敬畏或畏懼的誠命。

第一節 是否應有關於望德的誠命

有關第一節，我們討論如下：

質疑 關於望德，似乎不應該定出什麼誠命。因爲：

1. 如果用一個原因已足以得到一種效果，就不需要另外再引進第二個原因。可是，人的自然傾向，已足以使他希望善。所以，法律不必再定一條誠命，叫他這樣去做。

2. 此外，既然誠命是關於德性的行爲的，所以主要的誠命，是關於那些主要德性的行爲的。可是，所有的德性中最主要的，就是那三種向天主之德，即信德、望德和愛德。爲此，既然法律主要的誠命，就是綜合一切其他誠命的天主十誡，如同前面第二集第一部第一〇〇題第三節所講過的；所以，如果真有什麼關於望德的誠命的話，它一定應該是在天主十誡裡。可是，在天主十誡裡並沒有它。所以，法律似乎不應該含有關於望德行爲的誠命。

3. 此外，命令一個德性的行爲，與禁止一個與它相反的罪惡的行爲同屬一理。可是，沒有一個命令是禁止那與望德相反的失望的。所以，似乎也不適宜定出一條關於望德的命令。

反之 關於《若望福音》第十五章12節的「這是我的命令，你們該彼此相愛」，奧斯定說：「關於信德我們有許多誠命，關於望德亦有許多。」（《若望福音釋義》第八十三講）所以，宜於定出一些關於望德的誠命。

正解 我解答如下：在聖經的誠命裡，有的是屬於法律的本體的，有的是屬於法律的前提或前導的。法律的前導，就是這樣的誠命，沒有了它們，法律也就不可能了。關於信德行爲和望德行爲的誠命，就是這樣的誠命；因爲信德行爲，促使人的心智去承認那位人應該服從的立法者；而獲得賞報的希望，鼓勵人去遵守誠命。那些屬於法律本體的誠命，就是那些爲已經歸屬（於立法者），並準備服從的人所制訂的誠命，是關於正直度生的。爲此，這些誠命就在制訂法律的同時，立刻用命令的方式被宣示出來。可是，那些關於信德和望德的誠命，卻不應該用命令的方式被頒布出來；因爲，除非一個人已經相信，並懷有希望，否則給他法律也沒有用。正如關於信德的誠命，是以報導或提示的方式頒布的，如同前面第十六題一節所講過的；同樣，關於望德的誠命，在第一次頒布法律的時候，是以許諾的方式被宣示出來，因爲那給服從法律者許下賞報的，就以此激起他們的希望。爲此，所有在法律裡的諾言，都有激起希望的作用。

不過，法律一經制訂之後，智者所應做的，是鼓勵人民不僅要遵守誠命，而且更要多多衛護法律的基礎。因此，在第一次頒布法律之後，聖經給人提出了許多的鼓勵，促使他希望，不僅僅用好像在法律裡那樣的許諾，甚至於也用勸告或命令的方式，例如：《聖詠》第六十一篇9節的「百姓，你們常該寄望於祂」；聖經裡還有許多其他的章節，都清楚地說明這一點。

釋疑 1. 我們的本性促使我們希望得到那合乎人性的善。可是，要人希望得到超性的善，則必須由天主法律的權力來鼓勵他：一方面用許諾，另一方面則用勸告和命令。不過，就是關於那些自然的理性已經促使人去做的事，例如：倫理道德方面的德性行爲，也需要天主法律的誠命，以便能更加穩固；尤其是因爲人的自然理性已被罪惡的貪慾所蒙蔽。

2. 天主十誡的誠命屬於第一次頒布的法律。爲此，當時在十誡裡，不需要制訂關於望德的誠命，只要包括一些許諾，如同在第一誡和第四誡那樣，已足以激起希望了。

3. 關於那些人有義務遵守的事，只要有肯定的誠命指出當做的事，就已足夠了；在這樣的誠命裡，也包括著他應該避免的事的禁令。譬如說，人受有一條關於應該孝敬父母的命令，卻沒有一條禁止不孝敬父母的禁令，只是在法律上定有懲罰那些不孝敬父母者的處分。既然仰望天主是人爲得救應盡的本分，所以必須用上述的某種方式，鼓勵他這樣做；方式好像是肯定的，但其中也含有禁止與此相反者的禁令。

第二節 是否應有關於敬畏或畏懼的誠命

有關第二節，我們討論如下：

質疑 關於敬畏或畏懼，在法律裡似乎不應該定出什麼誠命。因爲：

1. 敬畏天主是關於那些法律前導的事，因爲敬畏是「智慧的開始」（《聖詠》第一〇一篇10節）。可是，法律前導的事，不屬於法律的範圍。所以，在法律裡，不應該定有關於敬畏的誠命。

2. 此外，有了原因，就有後果。可是，愛是畏懼的原因；因爲每一種畏懼，都是從某一種愛來的，如同奧斯定在《雜題八十三》第三十三題裡所說的。所以，有了愛的誠命，畏

懼的誠命就是多餘的了。

3.此外，從某方面來說，妄望是與畏懼相反的。可是，法律裡並沒有禁止妄望的禁令。所以，似乎也不應該定出什麼有關畏懼的誠命。

反之 《申命紀》第十章12節說：「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？是要求你敬畏上主你的天主。」可是，祂所要求我們的，就是祂命我們去實行的。所以，這是誠命的事，人應該敬畏上主。

正解 我解答如下：畏懼有兩種：奴隸的和孝愛的。可是，正如一個人因希望得賞，而促使自己遵守法律的誠命；同樣，他也因畏懼懲罰，而促使自己去遵守法律的誠命，這就是奴隸的畏懼。如同前面第一節所講過的，正如在頒布法律的時候，並不需要一條有關望德行爲的誠命，而人民已受許諾的鼓勵去遵守誠命；同樣，當時也並不需要以命令的方式，頒布有關畏懼懲罰的誠命，而人民已被懲罰威脅著去遵守誠命了。這樣的情形，一方面已經發生在天主十誡裡，後來也發生在以後的那些法律次要的誠命裡。不過，正如以後的智者和先知們，爲了想堅強人民遵守法律的意志，曾用勸導或命令的方式，宣講了關於望德的教誨；同樣，關於敬畏方面，也是如此。

在另一方面，對天主表示尊重的孝愛的畏懼或敬畏，是屬於對天主之愛那一類的，而且也是一切有關尊重天主的規定的源頭。爲此，在法律裡定有關於孝愛的畏懼的誠命，如同定有關於愛的誠命一樣，因爲二者都是爲了引導人民實行法律所命的外面的行爲，而天主十誡也都與這些外面的行爲有關。爲此，藉著由法律來的權力（《申命紀》第十章12節），命人應有敬畏，「履行天主的一切道路」，崇拜祂，並「愛祂」。

釋疑 1. 孝愛的畏懼是法律的前導。這並不是說，它好像是法律以外的東西；而是說，它如同愛一樣，是法律的開端。爲此，關於二者都定有誠命，因爲它們好比全部法律的一般原則。

2. 從愛產生孝愛的畏懼，其他爲了愛德而完成的善行也是一樣。爲此，正如在愛德的誠命之後，定出了有關其他德性的誠命；同樣，同時也定出了關於敬畏和愛德的誠命。好像在科學證明方面，只指出了第一原理是不夠的，必須把那些從原理來的、最近和最後的結論也都說明。

3. 促使人敬畏，已足以排除妄想；正如促使人希望，足以排除失望一樣，如同前面第一節釋疑3.所講過的。

聖多瑪斯.阿奎那〈神學大全〉 / 多瑪斯.阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著 ; 周克勤等譯. —— 初版. —— 臺南市 : 碧岳學社 ; 高雄市 : 中華道明會, 民 97.08

冊 ; 公分

含索引

譯自 : Summa theologiae

ISBN 978-986-84536-0-9 (全套 : 精裝)

1. 神學

242

97013369

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

第七冊：論信德與望德（第二集·第二部 第一題至第二十二題）

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE（II-II, Q1~22）

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：胡安德

審 閱 者：周克勤

准 印 者：台南教區主教 林吉男

出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：（704）台南市開山路197號

電話：（06）214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：（802）高雄市建國一路354號

電話：（07）224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：（700）台南市開山路197號

電話：（06）214-4037

傳真：（06）214-1148

E - MAIL：windowp@ms76.hinet.net

中華道明會、碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9（全套：精裝）



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整（NT 20,000元）

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整（US 740元）

歐元肆佰柒拾貳元整（EUR 472元）