

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第九冊：論智德與義德

第二集·第二部 第四十七題至第七十九題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 47~79

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第九冊：論智德與義德

第二集·第二部 第四十七題至第七十九題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 47~79

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	劉俊餘、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

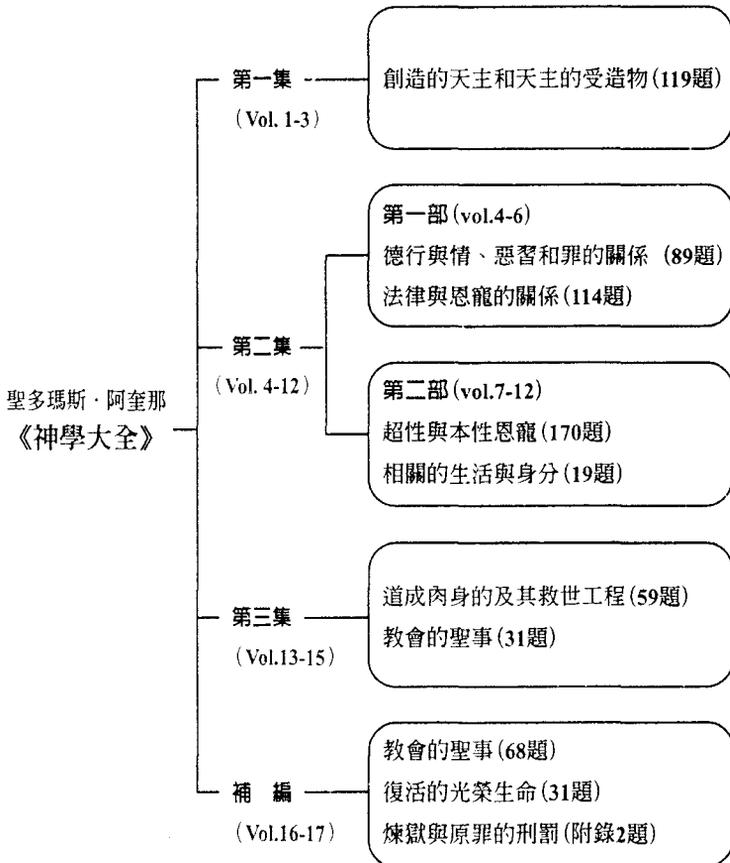
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。遇有這種情形，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，均以樣楷體呈現，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。

# 第九冊

## 論智德與義德

——第二集第二部 第四十七題至第七十九題——

### 目 錄

第四十七題	論智德本身	1
第一節	智德是在認識能力內，或是在嗜慾能力內	2
第二節	智德是否只屬於實踐的理性，或者也屬於鑑賞的理性	4
第三節	智德是否認識個別的事物	6
第四節	智是不是德性	7
第五節	智德是不是一種特殊的德性	9
第六節	智德是否給道德涵養性德性指定目的	11
第七節	智德是否給道德涵養性德性找出適宜的中點	13
第八節	出命是不是智德的主要行動	14
第九節	關切是不是屬於智德的事	16
第十節	智德是否擴及管理群眾	18
第十一節	關於個人利益的智德，是否與那關於公眾利益的智德種類相同	20
第十二節	智德是否也在於下屬，或者只是在於上司	22
第十三節	罪人是否能有智德	23
第十四節	凡有恩寵的人是否都有智德	25
第十五節	我們是否生來就有智德	27
第十六節	智德是否可能因遺忘而失去	29

---

**第四十八題 論智德的部分** 31
 

---

 第一節 把智德分爲若干部分是否適當 ..... 31
 

---

**第四十九題 論智德各個構成部分** 35
 

---

第一節 記憶是不是智德的一個部分 ..... 35

第二節 領悟是不是智德的一個部分 ..... 37

第三節 易於受教是否應被視作智德的一個部分 ..... 39

第四節 敏捷或機警是不是智德的一個部分 ..... 41

第五節 推理是否應被視爲智德的一個部分 ..... 43

第六節 預見是否應被視爲智德的一個部分 ..... 45

第七節 舉目四顧或審慎是否被視爲智德的一個部分 ..... 47

 第八節 慎防是否應被視爲智德的一個部分 ..... 48
 

---

**第五十題 論智德的隸屬部分** 50
 

---

第一節 是否應視君主爲智德的一種 ..... 50

第二節 是否應該視政治爲智德的部分 ..... 52

第三節 是否應該視家政爲智德的一種 ..... 54

 第四節 是否應該視軍事爲智德的一種 ..... 55
 

---

**第五十一題 論智德的功能部分** 57
 

---

第一節 審度是不是一種德性 ..... 57

第二節 審度是不是與智德不同的德性 ..... 59

第三節 正常審斷是不是德性 ..... 61

 第四節 特殊審斷是不是一種特殊的德性 ..... 63
 

---

<b>第五十二題 論超見之恩賜</b>	<b>66</b>
第一節 是否應該把超見列在聖神之恩賜之間	66
第二節 超見之恩賜是否與智德相配	68
第三節 在天鄉是否仍有超見之恩賜	70
第四節 第五端論憐憫或慈悲的真福，是否與超見之恩賜相配	72
<b>第五十三題 論不智</b>	<b>75</b>
第一節 不智是不是罪	75
第二節 不智是不是一種特殊的罪	77
第三節 魯莽是不是一種包括在不智之內的罪	80
第四節 粗心大意是不是包括在不智之內的一種特殊的罪	81
第五節 無恆是不是包括在不智之內的惡習	83
第六節 上述諸惡習是否來自迷色	85
<b>第五十四題 論疏忽</b>	<b>87</b>
第一節 疏忽是不是一種特殊的罪	87
第二節 疏忽是否相反智德	89
第三節 疏忽是否可能是死罪	90
<b>第五十五題 論貌似而實相反智德的惡習</b>	<b>93</b>
第一節 肉性的明智是不是罪	93
第二節 肉性的明智是不是死罪	95
第三節 狡猾是不是一種特殊的罪	97
第四節 詭計是不是屬於狡猾的罪	99
第五節 欺詐是否屬於狡猾	100

第六節	是否可以關切現世的事物	102
第七節	人是否應該關切將來	104
第八節	這些惡習是否來自慳吝	106
<hr/>		
<b>第五十六題</b>	<b>論與智德有關的誠命</b>	<b>108</b>
<hr/>		
第一節	在十誡裡是否應有某種有關智德的誠命	108
第二節	在舊約的法律裡，關於那些相反智德的惡習所頒 布的禁令，是否適當	110
<hr/>		
<b>第五十七題</b>	<b>論法</b>	<b>112</b>
<hr/>		
第一節	法（或合法事物）是不是義德或正義的對象	112
第二節	將法分為自然法與實證法是否適當	115
第三節	萬民法是否與自然法相同	117
第四節	是否應該另外分出父子法和主僕法	119
<hr/>		
<b>第五十八題</b>	<b>論義德</b>	<b>122</b>
<hr/>		
第一節	義德「為使各得其所應得的恆常而永久的意志」，這 個定義是否適當	122
第二節	是否義德常是對他人的	125
第三節	義德或正義是不是德性	127
第四節	義德是否以意志為其主體	129
第五節	義德是不是普遍性的德性	130
第六節	以其為普遍性的德性來看，義德在本質上是否與 所有的德性相同	132
第七節	除了普遍的義德之外，是否還有一種個別的義德	135
第八節	個別的義德是否有一種特殊的質料	136
第九節	義德是不是關於情的	138

第十節	義德的中道或中點，是不是事物的中道或中點	140
第十一節	義德的行為是否在於使各得其所應得	142
第十二節	義德是不是所有道德涵養性德性之首	144
<hr/>		
<b>第五十九題</b>	<b>論不義</b>	<b>146</b>
<hr/>		
第一節	不義是不是一種特殊的惡習	146
第二節	人是否由於行不義之事而被稱為不義之人	148
第三節	人是否能自願忍受不義之事	150
第四節	凡行不義者是否都犯死罪	152
<hr/>		
<b>第六十題</b>	<b>論判斷</b>	<b>154</b>
<hr/>		
第一節	判斷是不是義德的行為	154
第二節	是否可以判斷	156
第三節	根據猜疑來判斷是否不可以	158
第四節	疑問是否應該加以寬大的解釋	161
第五節	判斷是否常應按照成文法律	163
第六節	判斷是否因僭越而為不義	165
<hr/>		
<b>第六十一題</b>	<b>論義德的部分</b>	<b>168</b>
<hr/>		
第一節	將義德分為分配義德與交換義德兩種，是否適當	168
第二節	是否應以同一方式，確定關於分配義德和交換義德的中點或中道	171
第三節	兩種義德的質料是否不同	173
第四節	公正是否與對等的回報絕對相同	176

第六十二題 論償還 179

第一節	償還是否是交換義德的行為	179
第二節	為得救是否必須償還所取走之物	181
第三節	是否只把不義所取的東西償還就已足夠	183
第四節	是否一個人應該償還他所未取的東西	185
第五節	是否常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰	187
第六節	是否常是取走東西者必須償還	189
第七節	未取得東西者是否也必須償還	192
第八節	一個人是否應該立刻償還，或者可以許可他延後償還	194

第六十三題 論看情面或對人偏袒 196

第一節	看情面或對人偏袒是不是罪	196
第二節	在分配神性利益時，是否會有對人偏袒的事	198
第三節	在表示尊榮和尊敬時，是否會有對人偏袒的罪	201
第四節	在審判時，是否會有對人偏袒的罪	203

第六十四題 論殺人 205

第一節	是不是不可殺死任何生物	205
第二節	是否可以殺死罪人	207
第三節	私人是否可以殺死一個犯罪的人	209
第四節	聖職人員是否可以殺死作惡的人	211
第五節	一個人是否可以自殺	213
第六節	是否在某種情形下可以殺死無辜的人	216
第七節	一個人是否可以自衛而殺人	218
第八節	意外殺人者是否應負殺人之罪責	221

---

**第六十五題 論其他侵犯人身的傷害** 223

---

- 第一節 是否在某種情形下可以斷別人的肢體 ..... 223
- 第二節 父母打子女或主人打奴僕是否可以 ..... 226
- 第三節 是否可以拘禁人 ..... 227
- 第四節 是否因為前述的傷害也波及那些與別人有連帶  
關係的人，而罪過更為重大 ..... 229

---

**第六十六題 論偷竊與搶劫** 231

---

- 第一節 擁有身外的東西，是否合乎人的本性 ..... 231
- 第二節 人是否可以擁有一些屬於自己的東西 ..... 233
- 第三節 偷竊的本質是否在於暗中取得別人的東西 ..... 235
- 第四節 偷竊與搶劫或強取是不是種類不同的罪 ..... 237
- 第五節 偷竊是否常是罪 ..... 238
- 第六節 偷竊是不是死罪 ..... 240
- 第七節 迫於急需是否可以偷竊 ..... 242
- 第八節 是否能發生強取或搶劫而沒有罪 ..... 244
- 第九節 偷竊是不是比搶劫罪過更重 ..... 246

---

**第六十七題 論法官在審判時所犯的不義** 248

---

- 第一節 一個人是否可以公正地審判一個非其下屬的人 ..... 248
- 第二節 法官是否可以憑著所提出的相反證據，做出相反  
自己所知之事實真相的判決 ..... 250
- 第三節 如無控訴者，法官是否可以審判一個人 ..... 252
- 第四節 法官是否可以赦免懲罰 ..... 254

<b>第六十八題 論有關不義的控告的事</b>	257
第一節 人是否必須控告	257
第二節 是否必須用書面控告	259
第三節 控告是否因誣告、背信舞弊和規避，而變為不義	261
第四節 未能提出證明的控告者，是否應受報復性的處分	262
<b>第六十九題 論被告方面相反義德的罪</b>	265
第一節 被告是否可以否認能被判罪的真情，而不犯死罪	265
第二節 被告是否可以用不義的手段為自己辯護	267
第三節 被告是否可以利用上訴來迴避審判	269
第四節 已被判處死刑的人，可能時是否可以自衛	272
<b>第七十題 論關於證人所犯的不義</b>	274
第一節 人是否必須作證	274
第二節 兩個或三個人的證供是否足夠	277
第三節 一個人雖然無罪，是否應被拒絕出庭作證	280
第四節 作偽證是否常是死罪	281
<b>第七十一題 論審判時律師方面所犯的不義</b>	284
第一節 律師是否必須為窮人的訟事辯護	284
第二節 依法禁止某些人執行律師業務是否適當	286
第三節 律師是否因為替不公道的訟事辯護而犯罪	288
第四節 律師是否可以因替人辯護訟事而接受金錢	290
<b>第七十二題 論侮辱</b>	293
第一節 侮辱是否在於言語	293

第二節	侮辱或嘲笑是不是死罪	295
第三節	一個人是否應該容忍加於自己的侮辱	298
第四節	侮辱是否來自忿怒	300
<b>第七十三題 論誹謗</b>		<b>302</b>
第一節	誹謗是不是「私下用言語破壞別人的名譽」	302
第二節	誹謗是不是死罪	304
第三節	誹謗是不是一切相反近人之罪中最重大的	306
第四節	容忍誹謗者的聽眾是否犯重罪	309
<b>第七十四題 論私議（或搬弄是非）</b>		<b>312</b>
第一節	私議是不是一種與誹謗不同的罪	312
第二節	誹謗是不是比私議更重的罪	314
<b>第七十五題 論譏笑</b>		<b>316</b>
第一節	譏笑是不是一種特別的罪	316
第二節	譏笑是否可能是死罪	318
<b>第七十六題 論詛咒</b>		<b>321</b>
第一節	是否可以詛咒人	321
第二節	是否可以詛咒無靈受造物	324
第三節	詛咒是不是死罪	325
第四節	詛咒的罪是不是比誹謗的罪更重	327
<b>第七十七題 論買賣時的欺騙</b>		<b>329</b>
第一節	一個人是否可以以高於物值的價錢出售某物	329

第二節	出售是否因售出之物的缺點，而成爲不公道的及不被許可的	332
第三節	賣主是否必須說明所售之物的缺點	335
第四節	在進行交易時，是否可以以高於買價的價錢出售貨物	338
<b>第七十八節 論放債之罪</b>		<b>341</b>
第一節	爲借出之金錢而收取利息，是否有罪	342
第二節	一個人是否可以爲了借出之金錢，而索取其他別的利益	346
第三節	一個人是否應該歸還用利息錢所賺取的利潤	350
第四節	是否可以向人付利借款	352
<b>第七十九題 論義德的近似構成部分</b>		<b>355</b>
第一節	行善避惡是不是義德的部分	355
第二節	違犯或踰越是不是一種特殊的罪	357
第三節	失職是不是一種特殊的罪	359
第四節	失職的罪是否重於違犯或踰越的罪	361

## 第四十七題

### 論智德本身

一分爲十六節一

在討論向天主之德之後，按序理應討論達德或樞德中之智德（參看本部前言）。第一，討論智德本身；第二，討論它的部分（第四十八題）；第三，討論與它相對的恩賜（第五十二題）；第四，討論與它相反的惡習（第五十三題）；第五，討論有關智德的誠命（第五十六題）。

關於第一點，可以提出十六個問題：

- 一、智德是在意志內，或是在理性內。
- 二、如果是在理性內，它是只在實踐理性內，抑或也是在鑑賞理性內。
- 三、它是否認識個別的事物。
- 四、它是不是一種德性。
- 五、它是不是一種特別的德性。
- 六、它是否給道德涵養性德性指定目的。
- 七、它是否給它們指定中點。
- 八、出命是不是它固有的行動。
- 九、關切或謹慎是不是智德的事。
- 十、智德是否擴及管理群眾。
- 十一、關於私人之善的智德，與那擴及公眾之善的智德，種類是不是相同。
- 十二、智德是否只在於治人者，或者也在於下屬。
- 十三、壞人是否也有智德。
- 十四、是否所有的善人都有智德。
- 十五、我們是否生來就有智德。
- 十六、智德是否因遺忘而會失去。

## 第一節 智德是在認識能力內，或是在嗜慾能力內

有關一節，我們討論如下：

**質疑** 智德（prudentia）似乎不是在認識能力內，而是在嗜慾能力內。因為：

1. 奧斯定在《論天主教倫理》第十五章裡說：「智德是在那些有助益與有阻礙的東西之間，加以明智選擇的愛。」可是，愛不是在認識能力內，而是在嗜慾能力內。所以，智德是在嗜慾能力內。

2. 此外，從前面**質疑**1.的定義，可見「明智選擇」是屬於智德之事。可是，選擇是嗜慾能力的行為，如同前面**第一集第八十三題第三節**及**第二集第一部第十三題第一節**已經講過的。所以，智德不是在認識能力內，而是在嗜慾能力內。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說：「故意犯錯者，在藝術方面較為可取；至於在智德方面，則猶如在其他的德性方面，則較不可取。」可是，他在那裡所討論的是道德涵養性德性，而它們都是在嗜慾方面的，而藝術則是在理性方面。所以，智德不是在理性方面，而是在嗜慾方面。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第六十題裡說：「智德是何者應取，何者應捨的知識。」

**正解** 我解答如下：如同依希道在《語源學》卷十裡所說的：「智者好像是一個遠眺的人；因為他的目光銳利，能預見未定之事。」可是，看見不是屬於嗜慾能力的，而是屬於認識能力的。由此可見，智德是直接屬於認識能力的。它不是屬於感覺能力的，因為藉著感覺能力，只知道感官所能及的，以及陳列在其面前的東西。至於從一些現在的或過去的，而預知將來的，這屬於智德，是理性所固有的，因為這是要經過一番比較

才能做到的。由此可知，智德本然地是在理性內。

**釋疑** 1.如同前面第一集第八十二題第四節和第二集第一部第九題第一節已經講過的，意志推動一切的能力去行動。可是嗜慾能力的第一個行動就是愛，如同前面第一集第二十題第一節、第二集第一部第二十五題第一至第三節和第二十七題第四節已經講過的。爲此，如果說智德是愛，這不是說它的本質，而是因爲愛推動智德去行動，才這樣說的。爲此，奧斯定接著又說：「智德是能做正確辨別的愛，辨別什麼幫助人歸向天主，什麼卻能阻礙人歸向天主。」說愛能辨別，乃是就愛推動理性去辨別而說的。

2.智者觀察遙遠的事物，乃是看它們對於現在應該做的事，是否可能有所幫助，或者能發生阻礙。由此可見，智德所觀察的事物指向別的事物，有如指向自己的目的一樣。可是，關於那些導向目的的東西，理性方面有考慮或審度，在嗜慾方面則有抉擇。二者之中，審度本來更是屬於智德的事；因爲哲學家在《倫理學》卷六第五及第七章裡說，智者是「善於審度的人」。既然抉擇以審度爲前提，因爲它是先經過審度的嗜慾，如同在《倫理學》卷三第二章裡所說的，所以也可以把選擇以後果方式歸屬於智德，這是由於智德藉著審度指導選擇的緣故。

3.智德的稱譽不僅僅是在於觀察方面，而且也在於把它應用在實際的行動上，而這就是實踐理性的目的。所以，如果在這方面有什麼缺點，便是最不合智德的事。既然在每一件事上，最重要的是目的；所以，凡是有關目的的缺點，是最不好的。爲此，哲學家接著說，智德不是「一件僅僅帶有理性的東西」，如同藝術那樣；因爲如同已經講過的，它是被應用在實際行動上的，而這種應用是要憑意志才能做到的。

## 第二節 智德是否只屬於實踐的理性，或者也屬於鑑賞的理性

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎不僅是屬於實踐的理性，而且也屬於鑑賞的或思辨的理性。因為：

1.《箴言》第十章23節說：「對人來說，智慧就是智德。」可是，智慧主要是在於靜觀。所以，智德也是如此。

2.此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十四章裡說：「智德在乎求真，使人渴望得到更多的知識。」可是這是屬於鑑賞的理性的。所以，智德也存在於鑑賞的理性內。

3.此外，哲學家把藝術和智德放在靈魂的同一個部分內，如同他在《倫理學》卷六第一及第六章裡所說的。可是，藝術不僅可以是實踐性的，也可以是鑑賞性的，如同自由藝術（artes liberales）所顯示的。所以，智德也可以兼是實踐性的和鑑賞性的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說，智德是可行者的正當的理性（或計劃）。可是，這樣的事除了屬於實踐的理性之外，不屬於別的東西。所以，智德只在實踐的理性方面。

**正解** 我解答如下：如同哲學家在《倫理學》卷六第五及第七章裡所說的：「智者是一個能善於審度的人。」可是，審度是關於那些我們爲了某一個目的所應該行的事；而那處理那些爲了某一個目的所應該行的事的理性，是實踐的理性。所以，智德顯然只是在那實踐的理性內。

**釋疑** 1.如同之前第四十五題第一節已經講過的，智慧絕對或單純地觀察至高原因。因此，不拘在哪一類事物中觀察至高原因

因，就屬於那類事物的智慧。可是，在人性行為之類中的至高原因，是整個人性生活的共有目的。而智德所關注的，就是這一目的。因為哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說，正如誰爲了達到某一個特殊目的，譬如說：爲爭取勝利，善於運用自己的理性，我們就說他是一個智者。不過，不是絕對的，而是在那一類的事物中，即是在作戰方面；同樣的，誰若爲全部的正直生活，能善於運用自己的理性，我們就說他是一個絕對的智者。所以，這是很明顯的，智德是關於人間事物的智慧；不過，不是絕對的智慧，因爲它不是絕對地關於最高的原因，而是關於人的善或利益，但人並不是所有事物中的至善。所以，這話說得很有道理，智德「對人來說，就是智慧」，不過，不是絕對的智慧。

2. 盎博羅修及西塞祿二人，都把智德這個名詞廣義地用作人的任何一種知識，無論是鑑賞性的，或是實踐性的（參看：西塞祿，《修辭學》卷二第五十三章）。

雖然也可以這樣來說，由於鑑賞理性的行動是有意的，就其實行來說，也屬於抉擇和審度之下，因而也在智德的指導之下；但就其種類來說，由於其有關的對象是必然的真理，它應不屬於審度之下，也不屬於抉擇之下。

3. 正當理性針對可製作者的一切應用，是屬於藝術的事。可是，只有針對審度所關之事的應用是屬於智德的事，這類的事沒有固定的方法以達到目的，如同《倫理學》卷三第三章所說的。爲此，由於鑑賞的理性也做些諸如三段論、命題等類的事，而且進行的步驟是遵照確實及固定的規則；所以，關於這樣的事，藝術的性質或理可以獲得保存，不過智德的性質或理卻非如此。因此，有鑑賞的藝術，卻沒有鑑賞的智德。

### 第三節 智德是否認識個別的事物

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎不認識個別的事物。因為：

1. 智德是在理性內，如同前面第一節已經講過的。可是，理性處理普遍的概念，如同《物理學》卷一第五章所說的。所以，除了普遍的概念以外，智德便無所知。

2. 此外，個別的事物多不勝數。可是，理性不可能知道無數的事物。所以，智德既是正當的理性，便不是關於個別的事物。

3. 此外，個別的事物是藉感官來認識的。可是智德不是在感官內；因為有許多人，雖然有很靈敏的外面的感官，卻缺少智德。所以，智德不是為認識個別事物的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第七章裡說：「智德不僅處理普遍的概念，而且也必須認識個別的事物。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑3.已經講過的，不僅理性的觀察是屬於智德的事，就是應用於實際的行動上——即實踐理性的目的，也是屬於智德的事。可是，沒有一個人能夠適宜地把一樣東西應用在另一樣東西上，除非他兼認識二者：那被應用的東西，以及那應用在其上的東西。可是，實際行動是針對個別的事物。所以，智者必須既認識理性的普遍原則，又認識與行動有關的個別事物。

**釋疑** 1. 理性首要是關於普遍的概念，但它也能把普遍的理則，應用到個別的事例上（為此，三段論的結論不僅是普遍性的，而且也是個別性的）。因為理智藉著一種反省，也能兼及物質，如同《靈魂論》卷三第四章裡所說的。

2.正如個別的事物多不勝數，不可能為人的理性所完全知道，所以《智慧篇》第九章14節說：「我們人的計謀常是無常的。」不過，經驗能把無數個別的事物，歸納為一些在眾多事物上經常發生的有限的事物；而認識這些有限事物，為人的智德也已足夠了。

3.如同哲學家在《倫理學》卷六第八章裡所說的，智德並非在於我們藉以認識有形物體的外在感官方面，而是在於內在的感官方面。這種內在的感官由記憶及經驗來加以改進，使人能夠迅速地判斷個別所經驗到的事例。不過，這並不是說，智德是在這內在的感官裡，一如在它主要的主體裡；因為智德主要是在理性裡，只是藉著一種應用的關係，才兼及這種內在的感官。

#### 第四節 智是不是德性

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 智或機智似乎不是德性。因為：

1.奧斯定在《論自由意志》卷一第十三章裡說：智「是何者應予追求，何者應予戒避的知識。」可是，知識與德性（德行）是相對分的，如同《範疇論》第六章所說的。所以，智不是德性。

2.此外，德性不另有德性。可是「藝術另有德性」，如同哲學家在《倫理學》卷六第五章裡所說的。所以，藝術不是德性。可是，藝術包括智；因為，《編年紀下》第二章14節，關於希蘭（Hiram）這樣說：「他善於各樣的雕刻，又能機智地（prudenter）設計工作所需要的種種。」所以，機智不是德性。

3.此外，沒有一種德性能是無節制的。可是，智是無節制的，否則《箴言》第二十三章4節裡的「要節制你的智（或機智）」便形同廢話了。所以，智（或機智）不是德性。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡，說智、節、勇、義是四種德性。

**正解** 我解答如下：如同前面第二集第一部第五十五題第三節反之及第五十六題第一節，在討論一般的德性時所講過的：「德性使具有之者成爲善的，並使其行爲成爲善的。」可是，善可有兩種解法：第一種是按質料來說，即指那善的東西或對象；第二種是按形式來說，即按善的性質或理。這種按善的性質或理來看的善，是嗜慾能力的對象。爲此，如有某些習性能使理性的觀察正確，卻不理嗜慾是否正當，就會有較少的德性之性質或理，因爲它只在質料方面指嚮向善；就是說，只指嚮那善的「東西」，而不從「善」的性質或理方面去觀察。在另一方面，那些注意慾嗜正當性的德性，則會有更多的德性之性質或理，因爲它們不僅在質料方面，而且也在形式方面去注意善。換句話說，它們既注意那善的「東西」，又是從「善」的性質或理方面去注意。

把正當的理性應用在實際的行動上，這是屬於智的事，如同前面第一節釋疑3.和第三節已經講過的；而這樣的事，如無正當的嗜慾是辦不到的。爲此，智不僅含有其他理智德性所含有的德性之性質或理，而且也含有道德涵養性德性所含有的德性之性質或理。它就是這樣也被列在道德涵養性德性之間。

**釋疑** 1. 奧斯定在那段文字裡，把知識解作廣義的任何一種正確的推理。

2. 哲學家說藝術另有德性，因爲藝術並不含有嗜慾的正當性。因此，一個人爲能正當地運用藝術，他必須有那使其嗜慾正當的德性。不過，智德（智之爲德）與藝術所專有的領域毫不相干；因爲藝術指嚮一個特殊的目的，也有其一定的方法

去達到這目的。不過，以一種比擬的說法，可以說一個人在藝術方面行動智或機智。因為，在某些藝術上，由於達到目的的方法不甚確定，所以需要審度斟酌，例如：在醫術及航海術方面就有這種情形，如同在《倫理學》卷三第三章裡所說的。

3. 智者說這句話的意思，並不是說智德本身應有節制；而是說：在其他的事情上，應該按照智德加以節制。

### 第五節 智德是不是一種特殊的德性

有關第五節，我們詎論如下：

**質疑** 智德似乎不是一種特殊的德性。因為：

1. 沒有一種特殊的德性，被包括在德性的一般定義裡的。可是，智被包括在德性的一般定義裡，因為按照《倫理學》卷二第六章裡的定義：德性是「一種習性，為選擇那由理性所指定為我們適宜的中點，如同一個智者所指定的那樣。」可是，正當的理性就是與智德相合的理性，如同《倫理學》卷六第十三章裡所說的。所以，智德似乎不是一種特殊的德性。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷六第十三章裡說：「道德涵養性德性，使正確地針對目的而行動，智德則是針對那些導向目的者。」可是，在每一種德性裡，都有些為了目的而應有的行動。所以，智德是在每一種德性裡。因此，它不是一種特殊的德性。

3. 此外，特殊的德性有特殊的對象。可是，智德並沒有特殊的對象，因為它是可行者的正當理性，如同《倫理學》卷六第五章裡所說的；而諸德的一切行動都是可行者。所以，智德不是一種特殊的德性。

**反之** 智德與其他的德性相對分，且與它們並列，因為《智慧篇》第八章7節說：「她（智慧）教訓人節制、明智、公義和

勇敢。」

10

神學大全·第九冊：論智德與義德

**正解** 我解答如下：既然行為和習性，以其對象來分類，如同前面第一集第十七題第三節、第二集第一部第一題第三節、第十八題第二節及第五十四題第二節已經證明過的。任何一種習性，如有一個相對的特殊對象，而與其他的對象不同者，必須是一種特殊的習性；如果它又是一種好的習性，那麼它也就是一種特殊的德性。可是，一個對象之稱為特殊，不是要看它的質料方面，而是要看它的形式之理，如同前面第二集第一部第五十四題第二節釋疑1.已經解釋過的。因為同樣一件東西，可以按照不同的理或觀點，而成為不同種的習性之行為的對象，以及不同種的能力的對象。可是，能力的不同種，比習性的不同種，需要更大的對象的不同種；因為幾種習性可以是在同一種能力內，如同前面第二集第一部第五十四題第一節已經講過的。所以，那使能力不同種的對象之理或性質，當更能使習性不同種。

為此，必須說，既然智德是在理性內，如同前面第一節已經講過的，它之與其他理智或智性的德性不同，是由於對象的質料方面不同。智慧、知識和悟性，都是關於必然的事物；至於藝術和智德，則是關於偶然的事物。藝術是關於可做的事物，即那些在外面的物質上製作的東西，例如：一座房屋、一把刀子等；智德則是關於可行的事物，即那些在完成行為者本身之內所存在的，如同前面第二集第一部第五十四題第四節已經講過的。在另一方面，智德之有別於道德涵養性的德性，是由於分別能力的形式之理或觀點：一是理智能力，在其內有智德；一是嗜慾能力，在其內有道德涵養性德性。為此，很顯然的，智德是一種特殊的德性，與所有其它的德性不同。

**釋疑** 1.這不是德性的一般定義，而是道涵養性德性的定義。

這樣的定義理應包括一種有相同質料的理智德性，即智德。因為，正如道德涵養性的主體是一樣分有理性的東西；同樣，道德涵養性德性之有德性之理或性質，是因為它分有智性的德性。

2. 這個**質疑**證明智德能有助於一切的德性，並在其中活動。可是，這並不足以證明它不是一種特殊的德性；因為同在一類（共類）物中，某一種（別類）物以某方式在該類之其他各種物內活動，這並無不可，例如：太陽對於一切的物體，都能發生一些影響。

3. 可行者是智德的質料或對象，這是就其為理性的對象來看，即是在「真」的觀點下。可是它們之是道德涵養性德性的質料或對象，則是就其為嗜慾能力的對象來看，即是在「善」的觀點下。

## 第六節 智德是否給道德涵養性德性指定目的

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎給道德涵養性德性指定目的。因為：

1. 既然智德是在理性內，而道德涵養性德性是在嗜慾內，所以智德之與道德涵養性德性的關係，似乎是猶如理性與嗜慾能力的關係。可是，理性給嗜慾能力指定目的。所以，智德給道德涵養性德性指定目的。

2. 此外，人在理性方面，超越那些沒有理性的物體；在其他方面，則是與它們相通的。所以，人的其他部分之與其理性的關係，就如人與那些沒有理性的受造之物的關係。可是，人是那些沒有理性的受造之物的目的，如同《政治學》卷一第三章裡所說的。所以，人的其他部分之指向理性，如同指向目的。可是，智德是可行者之正當理性，如同前面第二節反之及第五節**質疑** 1. 已經講過的。所以，一切可行者之指向智德，如同指向目的。智

德給一切道德涵養性德性指定目的。

3.此外，命令那些關於導向目的者的德性或藝術，這是那些關於目的的德性或藝術或能力所專有的。可是，智德處理其他的道德涵養性德性，並命令它們。所以，智德給它們指定目的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡說：「道德涵養性德性使那目的的意向正當，而智德則使那些導向目的之意向者正當。」所以，給道德涵養性德性指定目的，這不是屬於智德的事；智德只不過處理那些導向目的者。

**正解** 我解答如下：道德涵養性德性的目的是人性之善。可是，人之靈性的善是根據與德性之相符合，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，道德涵養性德性的目的必然先已在理性裡存在。

可是，正如在鑑賞的理性裡，有些人自然就知道的，關於它們有悟性；也有些卻是人經由那些自然就知道的才知道的——即結論，關於它們則有知識；同樣，在實踐的理性裡，有些是預先已經存在的，有如自然就知道的原則一樣，這類的原則就是道德涵養性德性的目的。因為目的之在實踐方面，有如原理之在鑑賞或理論方面一樣，如同前面第二十二題第七節釋疑2.和第二集第一部第五十七題第四節已經講過的。在實踐的理性裡，還有些有如結論，這類的結論就是那些導向目的者，我們是先由目的本身出發才及於它們。智德就是關於這些導向目的者的，它把普遍的原則應用在可行者的個別結論上。為此，給道德涵養性德性指定目的，並不是智德的事；它只是處理那些導向目的者。

**釋疑** 1.是名爲synderesis（良知）的自然理性，給道德涵養性德性指定目的，如同前面第一集第七十九題第十二節已經講過的；而不是智德，其原因已如上述正解。

2.前面的話，也已足以解答**質疑**2.了。

3.目的之與道德涵養性德性有關，不是因爲這些德性指定了目的，而是因爲它們趨向於由自然理性所指定的目的。在這方面，它們得到智德的幫助，因爲智德安排那些導向目的者，替它們準備道路。由此可知，智德比道德涵養性德性更爲高貴，而且推動它們。不過，良知（synderesis）推動智德，正如認知原理的悟性推動知識一樣。

### 第七節 智德是否給道德涵養性德性找出適宜的中點

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎並不給道德涵養性德性找出適宜的中點或中道。因爲：

1.達到中道正是道德涵養性德性的目的。可是，智德並不給道德涵養性德性指定目的，如同前面第六節已經講過的。所以，智德並不給它們找出中道。

2.此外，凡是由於自己而存在的東西，似乎沒有什麼原因；其本身的存在就是它的原因，因爲一樣東西之存在，是由於它的原因而存在的。可是，存在於中道本來就是道德涵養性德性本身所應有的，有如是它的部分定義，如同前面第五節**質疑**1.已經講過的。所以，道德涵養性德性的中道，並不是智德所形成的。

3.此外，智德按照理性的方式活動，而道德涵養性德性卻是按照本性或自然的方式趨向中道。因爲，如同西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡所說的：「德性是一種按照本性或自然的方式，而符合理性的習性。」所以，智德並不給道德涵

養性德性指定中道。

14

神學大全·第九冊：論智德與義德

**反之** 在前面第五節質疑1.所做的道德涵養性德性的定義裡說，道德涵養性德性「是為選擇由理性所指定的適宜的中點，如同一個智者所指定的那樣。」

**正解** 我解答如下：符合正當理性，此點正是每一道德涵養性德性的固有目的。的確，節德旨在使人不可為了自己的貪慾，而偏離了理性；同樣，勇德則旨在使人不可由於恐懼膽怯，或大膽魯莽，而違背理性的正確判斷。此一目的是藉由自然理性而給人指定出來的，因為自然理性吩咐每一個人，行事應該按照理性。然而，決定一個人應該怎樣，並用什麼方法，才能在行事上達到理性的中道，這卻是屬於智德的事。因為，雖然達到中道是道德涵養性德性的目的；可是，只有把那些指向目的者都加以正當的安排，才能找到這中道的。

**釋疑** 1.上述的話，已足以解答質疑1.了。

2.正如一個自然的主動者，雖使形式存在於質料內，卻並不是把那些本來專屬於形式的東西，變成屬於質料的東西；同樣，智德固然給情及行動等指出中道，可是它並不是把尋求中道，變成屬於（道德涵養性）德性的事。

3.道德涵養性德性按照自然的方式，趨向於達到中道。不過，由於在一切事上，中道並非都是相同的；所以，常以同樣的方式來行動的自然趨向，便不足以應付一切，而需要智德的推究。

## 第八節 出命是不是智德的主要行動

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 智德的主要行動，似乎不是出命。因為：

1. 出命是關於應該完成的善事。可是，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第九章裡，把「提防詭計」列為智德的行動。所以，智德的主要行動似乎不是出命。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷六第五及第七章裡說：「智者善於審度。」可是，從第二集第一部第五十七題第六節已經講過的來看，審度與出命是不同的行動。所以，智德的主要行動不是出命。

3. 此外，出命和下令似乎都是屬於意志的事，因為意志以目的為其對象，並推動靈魂其他的能力。可是，智德不是在意志內，而是在理性內。所以，出命不是智德的行動。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第十章裡說：「智德是出命者。」

**正解** 我解答如下：智德是可行者的正當理性，如同前面第二節反之已經講過的。為此，理性對於可行者方面的主要行動，必然也是智德的主要行動。可是，理性的行動有三種。第一種是考慮或審度；它與發見有關，因為審度是一種探索的行動，如同第二集第一部第十四題第一節已經講過的。第二種行動是判斷所發見的東西，這是一個鑑賞或思辨理性的行動。可是，那個指向行動的實踐理性，向前更進一步，它的第三種行動就是出命，而這個行動在於把審度和判斷過的事物，應用在實際的行動上。由於這個行動更接近實踐理性的目的，所以它是實踐理性的主要行動，因而也是智德的主要行動。

這一點可以如此顯示出來，既藝術的完美在於判斷，而

不在於出命。爲此，故意而犯錯的藝術家，卻被視爲優於一個無意而犯錯的藝術家；因爲前者具有正確的判斷，而後者卻似乎是由於判斷的缺欠。然而在智德方面，情形卻正好相反，如同在《倫理學》卷六第五章裡所說的；因爲故意而犯錯的，比那無意而犯錯的更爲不智，就是因爲前者有如是在智德的主要的行動上，即在出命上，有了缺欠。

**釋疑** 1.出命的行動兼及於行善和避惡兩方面。不過，奧斯定把「提防詭計」歸諸智德，並不是把它視爲智德的主要行動，而只是因爲這一智德的行動不復留存於天鄉。

2.完善的審度是需要的，爲能把那些正確被發見的付諸實行。所以，出命是屬於那種善於審度的智德的事。

3.推動絕對是屬於意志的事；可是，出命是指伴有安排和指令的推動。所以，這是一個理性的行動，如同前面第二集第一第十七題第一節已經講過的。

### 第九節 關切是不是屬於智德的事

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 關切（sollicitudo，關注、擔心、掛慮）似乎不是屬於智德的事。因爲：

1.關切表示擔心或不安。爲此，依希道在《語源學》卷十裡說：「一個關切的人，是一個焦急不安的人。」可是，情態主要是屬於嗜慾能力的事。所以，關切也是如此。可是，智德並非在嗜慾能力方面，而是在理性方面，如同前面第一節已經講過的。所以，關切不是屬於智德的事。

2.此外，真理的確定似乎與關切相反。爲此，《撒慕爾紀上》第九章20節，記敘撒慕爾對撒烏耳說：「至於三天以前你所失的母驢，不必擔心，都已找著了。」可是，真理的確定

是屬於智德的，因為它是理智的一種德性。所以，關切更好說是相反智德的，而不是屬於智德的。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷六第三章裡說，達觀或心胸寬宏的人（*magnanimus*），「懶散而閒逸」。可是，懶散正與關切相反。既然智德並不與達觀或心胸寬宏抵觸，因為善與善不相抵觸，如同在《範疇論》第八章裡所說的；所以，關切似乎並不是屬於智德的事。

**反之** 《伯多祿前書》第四章7節卻說：「你們應該明智，並應醒寤祈禱。」可是，醒寤與關切相同。所以，關切是屬於智德的事。

**正解** 我解答如下：按照依希道在《語源學》卷十裡所說的：「我們說一個人關切或關注（*sollicitus*），是說他留神（*solers*）而敏捷（*citus*）。」這是因為一個人由於心靈的留神，迅速去做那應做的事。可是，這是屬於智德的事。智德的主要行動是在應做的事上，命令那些已經審度和判斷過的事。為此，哲學家在《倫理學》卷六第九章裡說：「一個人應該速於實行已經審度決定的事，而緩於審度決定。」所以，關切本來是屬於智德的事。為此，奧斯定在《論天主教倫理》第二十四章裡說：「是智德保持最小心的戒備，以免我們在不知不覺中，逐漸被不良的主意所欺騙。」

**釋疑** 1.動作固然屬於嗜慾能力，如同屬於動作的根源；不過，是按照理性的指導和命令，而關切就在乎此。

2.按照哲學家在《倫理學》卷一第三章裡所說的：「不應該在一切的事上，以同樣的方式要求確定性；而要在每一件事上，按照各自的方式。」既然智德的質料或對象，是與人的

行為有關的偶然性的個別事件，所以智德的確定性不可能是這樣大，甚至完全消除關切。

3. 達觀或心胸寬宏的人，被說成是「懶散而閒逸的」；並不是因為他對什麼也不關心，而是因為他不過分關心許多的事，而且對於那些他應該有信心的人事，他就有信心，對它們並不過分關切。的確，過分的憂懼和缺乏信心，導致過分的關切或不安；因為憂懼使人審度斟酌，如同第二集第一部第四十四題第二節在討論恐懼之情時說過的。

### 第十節 智德是否擴及管理群眾

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎並不擴及管理群眾，只是關於管理個人自己。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說，與公眾利益有關的德性是義德。可是，智德與義德不同。所以，智德與公眾利益無關。

2. 此外，那謀求自己的善或利益，並為此而工作者，似乎是一個智者。可是，謀求公眾之善或利益的人，往往忽視他們自己的善或利益。所以，他們不是智者。

3. 此外，智德與節德及勇德相對分。可是，節德及勇德似乎都是只與個人自己的善或利益有關。所以，智德也必同然。

**反之** 主在《瑪竇福音》第二十四章45節裡說：「你想，究竟誰是那個忠信和明智的僕人，主人派他管理自己的家人呢？」

**正解** 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷六第八章裡所說的，有些人認為，智德並不關及公眾的善或利益，它只是與個人的善或利益有關而已。這是因為他們以為，人只應該謀求

自己個人的善或利益。可是，這種主張相反愛德，因為愛德「不求己益」，如同《格林多前書》第十三章5節所說的。為此，宗徒在《格林多前書》第十章33節裡，論他自己說：「不求我自己的利益，只求大眾的利益，為使他們得救。」而且這種主張也相反正當的理性；因為按照正當理性的判斷，公眾的利益勝於個人的利益。為此，既然正確地審度，判斷和命令那些藉以達到一個必須的目的者，是屬於智德的事；所以，智德不僅關於個人的善或利益，而且也關及大眾的善或利益，這是很顯然的事。

**釋疑** 1. 哲學家在那裡是在討論道德涵養性德性。可是，正如凡是與公眾利益有關的道德涵養性德性，皆稱作「法律的公義或義德」；同樣，那與公眾利益有關的智德，稱作「政治的」智德或智慧。準此，政治的智德之與法律的義德，猶如單純的或一般的智德之與道德涵養性德性。

2. 那謀求群眾利益的，結果也是在謀求自己個人的利益，理由有二。第一，因為沒有了家庭、城邑或邦國的利益，不可能有個人的利益。為此，馬克西·瓦賴騷（Maximus Valerius，第一世紀）於《不朽言行錄》（Fact. et Dict. Memor.）卷四第四章，論及古羅馬人：「他們寧願在一個富裕的帝國裡作窮人，也不願意在一個貧窮的帝國裡作富人。」第二，因為人既然是家庭和城邦的一份子，就應該根據以智德處理公益的事，來衡量什麼是自己的利益。因為，份子之配置與素質的優良，要看他與整體的關係，因為如同奧斯定《懺悔錄》卷三第三章裡所說的：「任何一個不與整體協調的份子，是一個不良的份子。」

3. 就是節德和勇德，也能與公眾的利益有關。為此，關於它們也有法律的規定，如同在《倫理學》卷五第一章裡所說

的。可是，屬於理性方面的智德和義德，更是如此；因為公眾的事物直接與理性部分有關，正如個別的事物與感覺部分有關一樣。

### 第十一節 關於個人利益的智德，是否與那關於公眾利益的智德種類相同

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 關於個人利益的智德，似乎與那關於公眾利益的智德種類相同。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷六第八章裡說：「政治的智德與智德是同樣的習性；不過，它們的存在方式不同。」

2. 此外，哲學家在《政治學》卷三第二章裡說：「一個善人的德性，與一個善治國者的德性是相同的。」可是，政治的智德主要是為治國者所有；在他身上，它好像是建築術一樣（參看第十二節）。既然智德是善人的德性，所以智德以及政治的智德，似乎是同樣的習性。

3. 此外，一種習性的類別或本質，不是以那些彼此隸屬的東西來區分的。可是，那屬於一般智德的個人利益，是在那屬於政治智德的公眾利益之下。所以，智德與政治的智德，在類別上沒有分別，在習性的本質上也沒有分別。

**反之** 「政治學」是為國家的公眾利益的，「家庭管理學」是關於那些與住家或家庭的公益有關的事，「修身學」（monastica）則是關於那些與個人的利益有關的事，它們都是不同的學問。所以，根據上述質料或對象的不同，同樣也有各種不同種類的智德。

**正解** 我解答如下：如同前面第五節及第二集第一部第五十四題

**第二節釋疑** 1.已經講過的，各類不同的習性，以視其對象的形式之理的不同，而彼此有別。可是，一切指向目的的東西，其形式之理就是由其目的來定的，如同前面**第二集第一部第一題引言**和**第一〇二題第一節**已經講過的。爲此，習性的種類必然是以其與各種不同目的的關係，而彼此有別。可是，個人的利益，家庭的利益，以及城邑或邦國的利益，都是不同的目的。所以，必然有各類不同的智德，與這些不同的目的相對。這樣，一種是所謂一般的智德，是爲個人自己的利益的；另一種是「家庭的智德」，是爲一家的公益的；第三種是「政治的智德」，是爲城邑或邦國的公眾利益的。

**釋疑** 1.哲學家的意思並不是說，政治的智德本質上與任何一種的智德，都是同樣的習性；而是說，它與那爲公眾利益的智德是相同的。它叫作「智德」，是看它智德的一般意義；就是說，它是一種可行者的正當理性或計劃。可是，叫它爲「政治的」，是因爲它是爲公眾利益的。

2.如同哲學家在同處所說的：「能善於管理，及善於服從，這是屬於一個善人的事。」所以，一個善人的德性，也包有一個善於治國者的德性。可是，治國者的德性與作下屬的德性，種類不同；正如同一處所說的，男人的德性與女人的德性是不同的種類一樣。

3.一個目的附屬於另一個目的，這樣不同的目的也使習性之種類有別，例如：騎術、兵法，以及政治學，雖然它們的目的彼此相屬，卻種類不同。同樣的，雖然個人的利益隸屬於群眾的利益之下，可是這並不妨礙二者之不同，使習性之種類有別。不過，由此可見，那指向最後目的的習性，是比較主要的習性，且命令其他習性。

## 第十二節 智德是否也在於下屬，或者只是在於上司

有關第十二節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎不是在於下屬或治於人者，而只是在於上司或治人者。因為：

1. 哲學家在《政治學》卷三第二章裡說：「只有智德才是上司所固有的德性；至於其他的德性，都是下屬和上司所共有的。下屬沒有智德這一德性，而只有真實的主張。」

2. 此外，《政治學》卷一第五章又說：「奴隸完全沒有什麼可供他審度的。」可是，智德使人善於審度，如同在《倫理學》卷六第五及第七章裡所說的。所以，智德不是奴隸或下屬所配有的。

3. 此外，智德是出命者，如同前面第八節已經講過的。可是，出命不是奴隸或下屬的事，而只是上司的事。所以，智德不是在於下屬，而只是在於上司。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第八章裡說，有兩種政治的智德：一種是「立法的」，這是屬於上司或統治者的；另一種則仍「保有普通政治的名稱」，這是關於「個別事務的」。可是，完成這些個別事務，也是下屬的事。所以，不僅統治者有智德，就是作下屬的也有。

**正解** 我解答如下：智德是在於理性方面。可是，統治和管理原是屬於理性的事。所以，一個人有幾分參與統治和管理的工作，也便有幾分享有理性和智德。然而，下屬和奴隸，以其為下屬和奴隸來說，是沒有資格去統治和管理的，反而是受人統治和管理的人。所以，智德不是奴隸之為奴隸的德性，也不是下屬之為下屬的德性。

不過，每一個人以皆具有理性來說，都多少按照理性的

判斷而參與統治的工作，所以在這方面能有智德。爲此，顯然統治者所有的智德「有如建築術」，如同在《倫理學》卷六第八章所說的。而下屬所有的智德卻「如手藝一般」。

**釋疑** 1. 哲學家的話，應該予以狹義的解釋；就是說，智德不是下屬之爲下屬的德性。

2. 一個奴隸之不能審度，這是以他身爲奴隸來說的；因爲在這樣的情形下，他是其主人的一樣工具。可是，如果以他爲一個有理性的動物來說，他是能審度的。

3. 一個人藉著智德，不僅命令他人，而且也命令他自己；這是因爲理性命令下級能力。

### 第十三節 罪人是否能有智德

有關第十三節，我們討論如下：

**質疑** 罪人似乎也能有智德。因爲：

1. 主在《路加福音》第十六章8節裡說：「這些今世之子，應付自己的世代，比光明之子更爲精明。」可是，今世之子就是罪人。所以，罪人也能有智德。

2. 此外，信德較智德爲優。可是，罪人能有信德。所以，也能有智德。

3. 此外，如同《倫理學》卷六第七章所說的：「我們說，善於審度尤其是智者的工作。」可是，許多罪人善於審度。所以，許多罪人有智德。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡說：「一個人如果不是一個善人，就不可能是一個智者。」可是，沒有一個罪人是善人。所以，沒有一個罪人是智者。

**正解** 我解答如下：智德或明智的說法有三種。一種是虛偽的智德，是一種比擬的說法。既然智者是那把一切爲了達到一個善的目的所應做的事，加以妥善處理的人；所以，那爲了一個不良的目的，而善於處理一切適合於此目的之事者，便有虛偽的智德，這是因爲他當作目的之事物，不是真善，而只是好像是善，譬如說：一個人是「善」或「好」竊盜（善於竊盜者或竊盜好手）。如此也可以用比擬的說法，稱那想出適宜於竊盜的方法者，爲明智的（精明的）竊盜。這就是宗徒在《羅馬書》第八章6節裡所說的智德或明智：「肉性的明智，即是死亡」，因爲它以肉體的享受當作最後的目的。

第二種智德或明智固然是真的智德，因爲它想出適當的方法，去達到一個善的目的；可是它並不完美，這是爲了兩種理由。第一，因爲它所當作目的的善或利益，不是全部人生的一般善或利益，而只是其一個別事務的善或利益；譬如說，如果一個人想出適當的方法去做生意，或者去航海，他便可以稱爲一個明智的商人，或一個明智的海員。第二，因爲他沒有做到智德最主要的行動，例如：一個人雖然就是關於他全部生活的事，也能審度周密，判斷正確，可是他卻沒有下一個能發生效力的命令。

第三種智德是又真實又完美的智德，因爲關於全部生活的良好目的，它周密地審度，正確地判斷，且能有效地命令。只有這樣的智德才是所謂單純或絕對的智德，這種智德不是罪人所能有的。至於那第一種智德，則只是罪人的智德；而那種不完美的智德，則爲善惡兩種人所共有，尤其是那種由於是爲一個個別的目的，而爲不完美的智德。因爲那種由於沒有做到智德的主要行動，而爲不完美的智德，也只爲惡人所有。

**釋疑** 1.主的那些話是指第一種智德而說的。所以，他們並不是

絕對地明智，而是在「應付自己的世代」那一方面，是明智的。

2. 信德在其理或本性內，並不包含它與正當行動之嗜慾的相符性，信德之理或本性只在於認識。可是，智德卻包含一種與正當嗜慾的關係。第一，因為智德的原則，是行動方面的目的；關於這樣的目的，一個人藉著那些能使嗜慾正當的道德涵養性德性的習性，才能做出一個正確的評價。為此，沒有道德涵養性德性，也就不能有智德，如同前面第二集第一部第五十八題第五節已經講過的。第二，因為智德命令正當的行動。可是，除非嗜慾正當，這樣的事就不可能發生。為此，雖然信德由於它的對象而比智德更為高貴；可是智德就是由於它的本性，卻更相反那發自不正當嗜慾的罪惡。

3. 罪人可能為了一個不良的目的，或者為了某一項個別的利益而善於審度；可是，為了自己全部生活的良善目的，他們不是完全地善於審度，因為他們沒有把自己所審度決定的付諸實行。所以，他們缺少那種專為行善的智德。不過，按照哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡所說的，他們能有一種精明，即那可以行善，也可以作惡的天生機智，或只與作惡有關的狡猾，即我們前面正解所說的「虛偽的智德」，或「肉性的明智」。

#### 第十四節 凡有恩寵的人是否都有智德

有關第十四節，我們討論如下：

**質疑** 凡是有恩寵的人，似乎不是都有智德。因為：

1. 智德需要一種使人正確地預籌自己應做之事的機智。可是，許多有恩寵的人卻沒有這種機智。所以，不是凡有恩寵的人都有智德。

2. 此外，智者是一個善於審度的人，如同前面第八節質疑2.及第十三節質疑3.已經講過的。可是，許多人有恩寵，卻不善

於審度，需要別人的審度去指導他們。所以，不是凡有恩寵的人都有智德。

3.此外，哲學家在《辯證論》卷三第二章裡說：「年輕人顯然不是智者。」可是，許多年輕人有恩寵。所以，不是凡有恩寵的人都有智德。

**反之** 沒有一個人有恩寵，除非他是一個有德的人。可是，沒有一個人能是有德的人，除非他也有智德；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三第四十六章裡說：「其他的德性，除非對其所願達成之事處理得明智，就絕不可能是德性。」所以，凡是有恩寵的人，都有智德。

**正解** 我解答如下：德性必然是互相連結在一起的，因而誰有其一，就一切都有，如同前面第二集第一部第六十五題已經講過的。可是，凡是有恩寵的，就有愛德。因此，他必然也有一切其他的德性。既然智德是一種德性，如同前面第四節已經證明過的，所以他必然也有智德。

**釋疑** 1.機智可分為兩種。一種機智是僅僅足夠去做那些為得救所必須做的事。凡是有恩寵的人，都獲有這樣的機智，如同《若望壹書》第二章27節所說的：「祂的傅油教訓他們一切。」此外還有一種更充分的機智；一個人能用它來為自己 and 別人預先籌謀，不僅關於那些為得救必要的事，而且也關於其他一切有關人生的事。像這樣的機智，並不是一總有恩寵的人都有的。

2.那些需要由別人的審度來指導的人，如果他們有恩寵的話，至少在這一點上，他們能為自己審度，即他們需要別人的審度，而且也能把善的審度與不善的審度辨別清楚。

3.修練的智德是靠行動的練習才養成的。為此，如同

《倫理學》卷二第一章裡所說的：「它的養成需要實習和時間。」所以，無論是在習性方面，或者是在行動方面，年輕人都不會有它的。另一方面，白白賜予的智德，是因天主的灌輸而產生的。爲此，那些領過聖洗，而尚未能用理智的小兒，正如瘋人一樣，只在習性方面有智德，卻不是在行動方面。至於那些已能運用理智的人，關於那些爲得救必要的事，就是在行動方面，也有智德。這種智德，因著練習而能增加，直到成全的地步，如同其他的德性一樣。爲此，宗徒在《希伯來書》第五章14節裡說：「成全的人才能吃硬食，因爲他們的官能，因爲練習獲得了熟練，能以辨別善惡。」

### 第十五節 我們是否生來就有智德

有關第十五節，我們討論如下：

**質疑** 我們似乎生來就有智德（按：或譯爲「我們的智德似乎是天生的，或來自天性」）。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡說，那些屬於智德的東西，即正常審斷（synesis）及特殊審斷（gnome）等，「似乎是自然天生的」；可是，那些關於鑑賞智慧的東西則不然。可是，屬於同一種類的東西，其來源也必相同。所以，我們的智德也是自然天生的。

2. 此外，年齡按自然天性而有變化。可是，智德來自年齡的增長，如同《約伯傳》第十二章12節所說的：「白髮老人是有智慧的，年紀大者是有智德的。」所以，智德是自然天生的。

3. 此外，智德對於人的天性，比對於無靈動物的天性更爲相宜。可是，有些無靈的動物也有某種天生的聰明，如同哲學家在《動物誌》卷八第一章裡所說的。所以，智德是自然天生的。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第一章裡說：「理智或智性的德性，大都是靠教導而產生和發展的；所以，它需要經驗和時間。」可是，智德是一種理智的德性，如同前面第二集第一部第五十七題第五節和第五十八題第三節釋疑1.已經講過的。所以，我們之有智德，不是自然天生的，而是由教導和經驗而得來的。

**正解** 我解答如下：如同前面第三節已經證明過的，智德包括普遍的和個別可做、可行者的知識，智者將普遍性的原則應用到個別的可做、可行者。爲此，關於普遍的知識，智德和理論知識的情形是相同的。因爲二者的第一普遍原理，都是自然就知道的，如同前面第六節已經證明過的。只有智德的那些普通原理，比較更適宜於人的天性，如同哲學家在《倫理學》卷十第七章裡所說的：「順從理論或鑑賞的生活，優於順從人性的生活。」至於那些（在第一原理）之後的其他普遍性原理，無論是鑑賞理性的也好，或是實踐理性的也好，都不是得自自然，而是靠經驗去發現，或者經由教導才得來的。

關於行動所及之事物的個別認識，還必須做更近一步的區別。因爲行動所及之事物，或是有如目的，或是有如導向目的者。可是，人生的正當目的是已經確定了的。爲此，對於這些目的的傾向，可能是自然天生的。如同前面第二集第一部第五十一題第一節和第六十三題第一節已經講過的，有些人由於天生的氣質，具有某些德性，使他們對於這些正確的目的有一種傾向，因而他們對於這樣的目的也自然地有正確的評斷。

然而，在人之事物中，那些導向目的者卻不是已經確定了的東西，而是按照不同的人及事，有很多的變化。爲此，既然自然的傾向常趨於一些已經確定了的東西，所以這樣的知識（關於導向目的者的知識），人是不可能生來就有的；縱然一個

人，由於天生的氣質，比另一個人更易於辨識這樣的事，如同關於理論知識的結論也有這樣的情形。爲此，既然智德的對象不是目的，而是導向目的者，如同前面第六節和第二集第一部第五十七題第五節已經講過的，所以，智德並不是自然天生的。

**釋疑** 1. 哲學家在那裡，是在它們導向目的的觀點下，討論那些與智德有關的東西。爲此，他先已說過：「它們是那爲其故者的原則」，即目的的原則。所以，他沒有談到謀略（eubulia），因爲謀略是爲考慮那些導向目的者。

2. 老年人更有智德，這不僅是由於他們的感官之情平息而來的自然氣質，而且也是由於他們過去長期的生活經驗。

3. 無靈的動物之達到目的，其途徑是已經確定了的。的確，我們發見同屬一類的動物，都按照同一個方式來行動。在人方面，由於他有理性，所以並不發生這樣的情形；因爲理性既然是爲認識普遍性的東西，能包羅無數個別的事物。

## 第十六節 智德是否可能因遺忘而失去

有關第十六節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎可能因遺忘而失去。因爲：

1. 知識因以必然的事物爲對象，比那以偶然的行動爲對象的智德更爲確實。可是，知識因遺忘而失去。所以，智德遠更如此。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第三章裡說：「產生德性的事，反而行之也能破壞德性。」可是產生智德需要經驗；而經驗是「由許多的回憶」所形成的，如同在《形上學》卷一第一章裡所說的。爲此，既然遺忘相反記憶，所以智德似乎可能因遺忘而失去的。

3. 此外，智德也需要普遍性的知識。可是，普遍性的知

識能因遺忘而失去的。所以，智德也是如此。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說：「被遺忘的是藝術，不是智德。」

**正解** 我解答如下：遺忘只與認識有關。爲此，由於遺忘，一個人可能完全失去一種技藝，或一門學識；因爲它們只是在於理性方面。智德卻並不是僅僅在於理性方面，它也與嗜慾有關；因爲它的主要行爲是命令，即把已有的知識應用在嗜慾和行動上，如同前面第八節已經講過的。爲此，智德不是直接因遺忘而失去，而毋寧說是爲情所破壞。因爲哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說：「快樂和憂苦的事，迷亂智德的判斷。」爲此，《達尼爾》第十三章56節說：「美色迷惑了你，淫慾顛倒了你的心。」《出谷紀》第二十三章8節也說：「不可受賄賂，因爲賄賂能使智者矇蔽。」

不過，遺忘能妨礙智德；因爲智德是憑某些知識而命令的，而這些知識能因遺忘而失去。

**釋疑** 1.知識只是在於理性方面。所以，它的情形與智德的不同，如同我們在上面正解所講的。

2.智德的經驗不是僅靠記憶，也是靠實習正當的出命才能得到的。

3.智德主要的行爲，並不是在於認識普遍性的東西，而是在於把這樣的知識應用在實際的行動上，如同在上面正解所講的。爲此，遺忘對普遍性東西的知識，並不破壞智德的主要因素；不過，它能予以阻礙，如同上面正解所講的。

## 第四十八題

### 論智德的部分

—只有一節—

然後要討論的是智德的部分（參看第四十七題引言）。關於這一點，可以提出四個問題：第一，哪些是智德的部分；第二，論智德的構成或整合部分（第四十九題）；第三，論智德的隸屬部分（第五十題）；第四，論智德的功能部分（第五十一題）。

#### 第一節 把智德分爲若干部分是否適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 把智德分爲若干部分，似乎不適當。因爲：

1. 西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡，把智德分成三部分，即「記憶、瞭解，以及預見」。麥可洛比烏斯（Macrobius）在《師比勇之夢想註解》卷一第八章裡，隨從柏羅丁的主張，卻把智德分爲六部分，即「推理、領悟、舉目四顧（周到、審慎）、預見、易於受教，以及慎防。」亞里斯多德在《倫理學》卷六第九、第十及第十一章裡，說「審度、正常審斷、以及特殊審斷」都屬於智德。他又在智德的名下，提及「善於臆斷、敏捷或機警、察覺及領悟」。另一位希臘的哲學家（Andronicus）卻說，屬於智德者計有十項，即：「審度、敏捷或機警、預見、統治或王政、軍事、政治、家政、論辯或辯證、修辭，以及物理」。所以，在這些分類之中，有的似乎分得太多，有的卻又分得太少。

2. 此外，智德與知識或學問是相對分的。可是，政治、家政、辯論、修辭、物理等都是學問。所以，它們不是屬於智德的部分。

3.此外，部分不會超過整體的。可是，理智的記憶，或瞭解、推理、察覺，以及易於受教等，不僅屬於智德，而且也屬於一切認識的習性。所以，不應該把它們歸屬為智德的部分。

4.此外，正如考慮、判斷和命令，都是實踐理性的行為；同樣，運用也是實踐理性的行為，如同前面第二集第一部第十六題第一節已經講過的。所以，正如與考慮有關的審度，以及與判斷有關的正常審斷和特殊審斷，都被歸屬於智德；同樣，關於運用，也該列出某一項目。

5.此外，關切屬於智德，如同前面第四十七題第九節已經講過的。所以，也應該把關切列為智德的部分。

**正解** 我解答如下：部分有三種，即「構成或整合部分」，例如：牆壁、屋頂和基礎等，都是房屋的部分；「隸屬部分」，例如：牛及獅等，都是動物的部分；「功能部分」，例如：營養能力和感覺能力等，都是靈魂的部分。準此，列出一種德性的部分，可有三種方式。第一種方式，依照構成部分的方式。因此，那些為完成一種德性的行為所必須有的部分，都叫做這種德性的部分。這樣，在上面**質疑**1.所列舉的全部項目之中，有八種可以作為智德的部分：即由麥可洛比烏斯所提出的六種，再加上西塞祿所提出的「記憶」作為第七種，還有由亞里斯多德所提出的「善於臆斷」或「機警」。因為智德中的「察覺」也叫作「領悟」，所以哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡說：「對於這些事物，一個人必須有所察覺；而這就是領悟。」在這八種之中，有五種屬於智德的認識層面，即「記憶、推理、領悟、易於受教，以及敏捷或機警」；至於其餘三種，則是屬於智德把認識應用到行動的命令層面，即「預見、審慎，以及慎防」。

上述種種分別的理由，是因為關於知識方面，可以注意三件事。第一，知識本身：如果它是關於過去的事，就叫作「記憶」；如果它是關於現在的事，那麼不管是偶然的事也好，或是必然的事也好，都叫作「領悟」或「瞭解」。第二，注意知識的求得，或者是靠教導，關於這方面就有「易於受教」；或者是靠發見，關於這方面則有「善於臆斷」，即「正確的猜測」。而「敏捷或機警」就是它的一部分，如同《倫理學》卷六第九章所說的，因為機警是「迅速猜中一個居中的媒介或中點」，如同在《分析後論》卷一第三十四章裡所說的。第三，注意知識的運用，即一個人從已知的事物，進而認識或判斷其他的事物；這是屬於「推理」的。理性如要命令得正當，必須具有三個條件。第一，安排適合於目的的事物，這是屬於「預見」的。第二，觀察當前事務的情況，這是屬於「舉目四顧或審慎」的。第三，規避一切的阻礙，這是屬於「慎防」的。

一種德性的隸屬部分，就是說它的各種類別。這樣，如果按照智德部分本然的或嚴格的意義來講的話，那麼就有一種智德是一個人用來治理他自己的，又有一種智德是一個人用來治理群眾的，二者種類不同，如同前面第四十七題第十一節已經講過的。再者，用以治理群眾的智德，按照各種不同的群體，又可以分為各種不同的智德。有一種群體，是爲了某一個特殊的事務才集合在一起的，例如：一個軍隊之集合在一起，是爲了作戰；治理這事的智德，叫作「軍事的智德」。還有一種群體，是在全部生活方面都集合在一起的，例如：一住家或家庭的群體，治理它的智德是「家政的智德」。還有一城或一國的群體，治理它的智德，在統治者方面是「君主的智德」；而在下屬方面，則是一般所說的「政治或行政的智德」。

不過，如果按照智德的廣義來講，使它也包括理論的或思辨的知識，如同前面第四十七題第二節質疑2.已經講過的，

那麼它的部分，按照科學上的三種進行方式，就包括「辯證」、「修辭」，以及「物理」。其中一種方式是藉證明以求得知識，這是屬於「物理」的；而「物理」這個名字，意思是指一切經過證明的學識。另一種方式是經由可靠的前提，得出一個作為主張的結論，這是屬於「辯證或辯論」的。第三種方式是運用猜測，為能使人懷疑，或者令人信服，這是屬於「修辭」的。不過，這三種也可以說是屬於嚴格意義的智德；這種智德有時是從必然的前提來推理，有時則從可靠的前提，有時則從某些猜測。

一種德性的功能部分，是說那些附屬於它的德性；它們是專為某些次要的行為或質料，好像它們沒有主要德性的全部功能似的。這樣，智德的功能部分計有：關於考慮的審度，關於那判斷尋常問題的正常審斷，以及那有時須不按常規判斷事物的特殊審斷。至於「智德」則是關於主要行為的，即命令。

**釋疑** 1.各種分法不同，或者因為列舉不同種類的部分，或者因為一種分法所列舉的一部分，包括著另一種分法的好幾部分，例如：西塞祿以「預見」包括「審慎」及「慎防」；又以「瞭解」包括「推理」、「易於受教」，以及「敏捷或機警」。

2.在這裡，家政的和政治不是視為科學，而是把它們視作某種智德。關於其他三個部分，從上面正解所講過的話，也就可以知道怎樣去解答了。

3.把這一切都視作智德的部分，並不是從它們的全面來看，而只是從它們與智德有連繫的事情上看。

4.正當的命令與正當的運用，二者常在一起；因為有了理性的命令，接著在那些屬於運用的下級能力方面，就有服從。

5.關切被包括在預見之內。

## 第四十九題

### 論智德的各個構成部分

一分爲八節一

然後要討論的是智德的各個構成或整合部分（partes quasi integrales；參看第四十八題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、論記憶。
- 二、論領悟或瞭解。
- 三、論易於受教。
- 四、論敏捷或機警。
- 五、論推理。
- 六、論預見。
- 七、論舉目四顧或審慎。
- 八、論慎防。

#### 第一節 記憶是不是智德的一個部分

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 記憶（memoria）似乎不是智德的一個部分。因爲：

1. 記憶是在於靈魂的感覺部分，如同哲學家《論記憶與回憶》第一章已經證明過的。但如《倫理學》卷六第五章所指出的，智德卻是在於理性部分。所以，記憶不是智德的一個部分。

2. 此外，智德是靠經驗來養成並加以改進的。記憶卻是我們生來就有的。所以，記憶並不是智德的一個部分。

3. 此外，記憶是關於過去的事。智德卻是關於與審度有關的未來應予實行的事，如同《倫理學》卷六第二章所說的。

所以，記憶並不是智德的一部分。

**反之** 西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡，把記憶列在智德的部分之間。

**正解** 我解答如下：智德是關於可行的偶然事物，如同前面第四十七題第五節已經講過的。可是，關於這樣的事物，一個人不能由那些純然或必然真實的事來指導的，而是由那些大概會發生的事來指導的；因為結論的原則必然須與結論相稱，及由某種原則而引伸出某種結論，如同《倫理學》卷六第三章所說的。可是，必須靠經驗，才能在大部分的情形之中，發見什麼是真實的事。為此，哲學家在《倫理學》卷二第一章裡說：「理智的德性是要靠經驗和時間來產生和發展的。」可是，經驗是許多回憶的成果，如同在《形上學》卷一第一章裡所說的。所以，智德必須記得許多的事。為此，視記憶為智德的一個部分是很適當的。

**釋疑** 1.如同前面第四十七題第三及第六節已經講過的，智德將普遍性的知識應用在個別的事情上。可是，這些個別的事情卻是感覺的對象。所以，智德必須有許多屬於感覺能力方面的東西，而記憶便是這種能力之一。

2.正如人生來就適於有智德，但要靠經驗或恩寵才能把它完成；同樣，記憶不僅來自本性，卻也有賴於技術和努力的幫助，如同西塞祿在其《修辭學》卷三第十六章裡所說的。

有四件事是一個人用來改進其記憶的。

第一，一個人如願回憶一件事，就應該利用一些適當而不常看到類似的事例。因為不常看到的事例，更能使我們驚奇，因而在心靈上留下更深刻的印象；因此，我們對於那些我

們在幼時所見的事物，記得更牢。爲什麼我們需要去找出一些類似的事例或形像，這是因爲單純精神的印象，很容易在心靈裡消失，除非好像把它們與一些有形的類似事例縛住在一起；因爲人對於可感覺到的物體，認識得穩固。爲了這個緣故，記憶也被歸屬在靈魂的感覺部分。

第二，一個人必須把他願意記住的事物，加以小心的觀察和整理，爲能從一件所記住的事，容易記起另一件事來。爲此，哲學家在《論記憶與回憶》第二章裡說：「有時地方使我們憶起往事，這是因爲很快從一地方，聯想到另一地方的緣故。」

第三，對於願意記住的事物，人必須加以關懷和愛護；因爲一樣東西如果在心靈上留下的印象愈深，就愈不會從心靈上消逝。爲此，西塞祿在《修辭學》卷三第十九章裡說：「關切能把想像的形象保留完整。」

第四，我們應該多次回想自己所願意記住的事物。爲此，哲學家在《論記憶與回憶》第一章裡說：「回想能保存記憶。」因爲，「習慣爲第二天性」，如同他在同一本書第二章裡所說的。爲此，如果我們屢次思想一件東西，我們就能很快把它回憶起來，好像按照一種自然次序：從一件事，聯想到另一件事上。

3.我們應該好像是從過去的事，推論有關將來的事。所以，如果願意妥善計劃將來，就必須回憶既往。

## 第二節 領悟是不是智德的一個部分

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 領悟（intellectus）似乎不是智德的一個部分。因爲：

1.如果兩樣東西彼此相對分，那麼其一就不是另一的部分。可是，按照《倫理學》卷六第三章裡所說的，領悟是與

智德相對分的理智德性。所以，不應把領悟視作智德的一個部分。

2.此外，領悟（聰敏）是聖神的恩賜之一，而與信德相應，如同前面第八題第一及第八節已經講過的。可是，智德卻是一種與信德不同的德性，如同前面第四題第八節和第二集第一部第六十二題第二節也已經講過的。所以，領悟不屬於智德。

3.此外，智德是關於可行的個別事物，如同《倫理學》卷六第七章裡所說的。可是，領悟卻注意普遍的和非物質的事物，如同《靈魂論》卷三第四章裡所說的。所以，領悟不是智德的一個部分。

**反之** 西塞祿卻把瞭解視作智德的部分；而麥可洛比烏斯也把領悟視作智德的部分，二者其實是相同的（參看第四十八題質疑1.）。

**正解** 我解答如下：在這裡，領悟並不是指那理智的能力，而是指那對於某一種被認為是自明的最高原則的正確評價；譬如說：我們領悟論證的基本或第一原理。可是，理性的每一個演繹推理，都是從一些被認為是最初步的，或基本的命題出發的。所以，每一個推理的步驟，必須由領悟出發。為此，既然智德是實際可行者的正當理性（或評估），那麼智德的全部過程，其起點必然是領悟。所以，領悟被認為是智德的一個部分。

**釋疑** 1.智德的推理以實際可行的個別事物為終點，有如一個結論，並把普遍的知識應用到這些個別的事物上，如同前面第四十七題第三及第六節已經講過的。可是，一個個別的結論，是從一個普遍性的命題和一個個別性的命題推得的。為此，智德的推理必須從兩方面的領悟來進行。其中之一是領悟普遍性的

事物；這屬於被列為理智德性的「領悟或悟性」，因為我們生來不僅能知道那些理論的、或思辨的普遍原理，而且也能知道那些實踐的普遍性的原理，例如：「不可加害於任何人」，如同前面第四十七題第六節已經講過的。另一種領悟，如同《倫理學》卷六第十一章裡所說的，是認識所謂「終極」，即認識一個初步的、或基本的、個別的、偶然的、實際可行的事物，也就是屬於小前提的事物；而這小前提在智德的推理過程，或三段論中，必然是個別的，如同前面第四十七題第三及第六節已經講過的。可是，這初步的或基本的個別事物，是一個個別的目的，如同在同處所說的。所以，這個屬於智德部分的領悟，是對於一個個別目的正確的評估。

2. 被列為聖神恩賜中的領悟（聰敏），是對天主之事物的一種精湛的徹悟，如同前面第八題第一節已經講過的。至於那個屬於智德部分的領悟，則有另一種意義，如同上面所講過的。

3. 對一個個別目的正確評估叫作「領悟」，因為所領悟的是一個原理；又叫作「感覺或察覺」，因為所領悟的是一個個別的事物。這也就是哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡所說的：「對於這些事物」，意即個別的事物，「一個人必須有所察覺，而這就是領悟。」不過，不可把這種感覺或察覺，解作那種我們用以認識感覺世界之特殊事物的特殊感覺，而應該把它解作那種我們用以判斷一件個別事物的內在的感覺或察覺。

### 第三節 易於受教是否應被視作智德的一個部分

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 易於受教（docilitas）似乎不應被視為智德的一個部分。因為：

1. 凡是每一種理智的德性都必須有的，不應該把它單獨歸屬於某一種德性。可是，易於受教是每一種理智的德性都必

須有的。所以，不應該把它視作智德的一個部分。

2.此外，凡是屬於人類德性的東西，都是在我們的能力之內的；因為我們之應受褒貶，是爲了我們能力所能及的事。可是，我們之易於受教，卻不在我們的能力之內；因為有些人，由於他們天生的氣質，方才如是。所以，它不是智德的一個部分。

3.此外，易於受教是學生的事。可是，智德由於要下令指導，似乎更是屬於老師的事，因為老師也叫作「導師」。所以，易於受教不是智德的一個部分。

**反之** 麥可洛比烏斯隨從柏羅丁的主張，將易於受教列在智德的部分之間（參看第四十八題第一節質疑1.）。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節釋疑1、第四十七題第三至第六節已經講過的，智德是關於實際可行的個別事物的。由於這樣的事物變化無窮，沒有一個人能把它們完全加以充分的考察；而且這也不是一時可以做到的，它需要長久的時間。爲此，在屬於智德的事物上，人極需要接受別人的教導，尤其應該接受年長者的指教，因為他們對於實際可行事物的目的，已經具有健全的領悟。爲此，哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡說：「對於有經驗者、年長者及智者的言論和意見，雖然無法予以證明，也必須加以注重，如同注重論證一樣，因為他們的經驗使他們能夠深明各種原理。」《箴言》第三章5節也說：「你總不要依賴自己的聰明。」又《德訓篇》第六章15節說：「你當常居於明智的長老之中」，意即年長者之中，「並由衷地接受他們的智慧。」可是，一個人善於接受教導這是屬於「易於受教」。所以，把易於受教視作智德的一個部分，這是適當的。

**釋疑** 1.雖然易於受教對於每一種理智的德性都有用；可是，由於以上正解所講過的理由，它主要是對於智德有用。

2.人對於易於受教，如同對於其他與智德有關的事，生來就有一種適宜性或資質。不過，如要使它達到完善的地步，個人自己的努力有很大的助益；即人須留神，多次並恭謹地注意長輩們的教誨，也不可因著疏懶而忽略它們，或者由於驕傲而輕視它們。

3.人藉著智德不僅命令他人，也命令自己，如同前面第四十七題第十二節釋疑3.已經講過的。爲此，如同前面所已經講過的（同上，第十二節），就是在下屬方面，也有智德的餘地，而易於受教就是屬於他們的智德的。不過，在某些方面，連長者或在上者也應該易於受教；因爲關於隸屬於智德的事物，沒有一個人能夠以爲自己可以完全自足的，如同上面正解所講過的。

#### 第四節 敏捷或機警是不是智德的一個部分

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 敏捷或機警（solertia，機敏）似乎不是智德的一個部分。因爲：

1.機警與容易找出證明的中間部分或媒介有關，如同《分析後論》卷一第三十四章所說的。可是，智德的推理不是一種證明，因爲它是關於偶然的事物的。所以，機警與智德無關。

2.此外，善於審度是屬於智德的事，如同《倫理學》卷六第五、第七及第九章所說的。可是，在善於審度裡，並沒有機警的餘地，因爲機捷是「一種善於臆斷」，即「一種好的猜測」，它是「迅速而不用推論的；但審度卻是必須緩慢地進行的」，如同《倫理學》卷六第九章所說的。所以，不應該把機警

視作智德的一個部分。

3.此外，機警是一種「好的猜測」，如同前面第四十八題第一節已經講過的。可是，使用猜測是修辭學家的事。所以，機警毋寧說是屬於修辭學的，而不是屬於智德的。

**反之** 依希道在《語源學》卷十二裡說：「一個關切的人，是說那機捷而迅疾的人。」可是，關切是屬於智德的，如同前面第四十七題第九節已經講過的。所以，機警也是如此。

**正解** 我解答如下：正確評估實際應行的事，是智者所應做的。可是，一個正確的評估或主張，無論是在實踐方面，或者是理論方面，都可以用兩種方式去求得：一種方式是一個人自己去把它找出來，另一種方式是去向別人請教。可是，正如易於受教是在於使一個人，善於接受別人正確的主張或意見；同樣，機警是在於使人能夠自己去找出一個正確的評估。不過，這樣就應該把機警解作「善於臆斷」，而成爲它的一部分。因爲善於臆斷是對於任何事物善於猜測；而機警則是「在尋求中間部分或媒介時，一種容易而敏疾的猜測」，如同《分析後論》卷一第三十四章所說的。不過，那位哲學家（Andronicus）稱機警爲智德的一個部分，是把機警解作一般的善於臆斷。因此，他說：「機警是一種習性，使人迅速發見那適當的。」

**釋疑** 1.機警不僅是在論證方面，而且也在實際行動方面，找出中間部分或媒介來；例如，一個人看見有人結交爲友，就猜測他們是與他自己爲敵，如同哲學家在那裡所說的。爲此，機警是以此方式屬於智德的。

2.哲學家爲了要證明善於考慮的審度，並不是那個由於能迅速觀察應行之事而值得推崇的善於臆斷，說出了以下這個

實在的理由：一個人雖然要用長久的時間，緩慢地審度，卻能是一個善於審度者。不過，這並不是說，好的猜測對於善於審度沒有什麼幫助。的確，有時不可沒有它，例如：在必須立該去做一件事的時候。爲此，把機警視作智德的一個部分，是適當的。

3.修辭學也討論實際可行的事物。爲此，同樣的東西並非不可能與修辭學有關，而又與智德有關。不過，在這裡所討論的猜測，並非只指修辭學家所用的猜測，而是指在無論什麼事上，人所用以推測真理的猜測。

### 第五節 推理是否應被視爲智德的一個部分

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 推理（ratio）似乎不應該被視爲智德的一個部分。因爲：

1.一個依附體的主體，不是它的一個部分。可是，智德在推理的能力——理性（ratio）內，有如其主體內，如同《倫理學》卷六第五章所說的。所以，推理（ratio）不應該被視爲智德的一個部分。（按：ratio一字，其基本意義是推理，既指推理的能力，也指推理的活動。幾時指推理的能力，中文多譯之爲「理性」。同樣，intellectus一字，基本意義是領悟，既指領悟的能力，也指領悟的活動。幾時指領悟的能力，中文多譯之爲「理智」或「悟性」。）

2.此外，凡是許多物所共有的，不應該被視作其中一物的一個部分；或者如果要這樣來看的話，那麼應該把它看作最適合者的一個部分。可是，在一切理智的德性中，都需要推理，尤其是在那些運用論證推理的智慧，與知識或學識方面。所以，不應該把推理視作智德的一個部分。

3.此外，理性或推理(ratio),與理智或領悟(intellectus),

就能力的本質而言，並無不同。

所以，既然領悟已經是智德的一個部分，那麼再加上推理是多餘的。

**反之** 麥可洛比烏斯隨從柏羅丁的主張，把推理列在智德的部分之間（參看第四十八題第一節質疑1.）。

**正解** 我解答如下：按照《倫理學》卷六第七章所說的，「善於審度是智者的工作」。可是，審度是由某些事物，轉往另一些事物的探索。這正是推理的工作。爲此，智德要求人善於推理。既然那些爲使智德完善所需要的東西，都被稱爲智德的必備或構成部分，所以推理也被列爲智德的一個部分。

**釋疑** 1.這裡所討論的推理（ratio），不是指那種推理能力的本身（理性），而是指那種能力的妥善運用（推理活動）。

2.推理的確實性來自理智或領悟；至於理性或推理的需要，卻由於理智或領悟方面的缺欠。的確，那些具有充沛領悟能力的物體，如：天主及天使，並不需要理性或推理，只用單純的領悟或直觀，就能通曉真理。可是，那些由智德來指導的實際可行的個別事物，尤其與那些可以直接領悟的事物相去很遠；而且個別事物愈是不一定和不確實，相去也就愈遠。屬於藝術的事物雖然是個別的，卻是比較更確實和更一定；因此，其中有許多事物，由於確實而不需要審度，如同《倫理學》卷三第三章所說的。爲此，雖然在其他的理智德性方面，推理比智德更爲確實；可是，尤其是爲智德，人最需要善於推理，如此才能把普遍性的原理正確地應用在那些變化無常的個別事物上。

3.雖然理智或領悟與理性或推理，不是兩種不同的能

力，可是它們由於不同的行動而得名。的確，「領悟」這個名詞取自對真理的（直接）深入徹悟；至於「推理」，則取自探索（間接的或假道一種中間物的）推論。爲此，二者都被視爲智德的部分，如同前面正解及第二節已經講過的。

### 第六節 預見是否應被視爲智德的一個部分

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 預見（providentia）似乎不應該被視爲智德的一個部分。因爲：

1.沒有一樣東西是其本身的部分的。可是，預見似乎就是智德；因爲如同依希道在《語源學》卷十裡所說的，「智者好像是指一個遙視或有遠見的人」。波其武在其《哲學的安慰》卷五第六章，也說「預見」這個名詞是由此而來的。所以，預見不是智德的一個部分。

2.此外，智德只是實踐的，可是預見卻也可能是理論的或鑑賞的；因爲「預見」這個名詞來自「看見」，而看見主要是鑑賞的，而不是實踐的。所以，預見不是智德的一個部分。

3.此外，智德主要的行動是命令，而其次要的行動是判斷和審度。可是，這些行動之中，沒有一個可以真正被包含在預見這個名詞之內的。所以，預見不是智德的一個部分。

**反之** 這裡有西塞祿及麥可洛比烏斯的權威；他們都把預見列在智德的部分之間，如同第四十八題第一節質疑1.講過的。

**正解** 我解答如下：正如前面第四十七題第一節釋疑2.、第六及第十三節已經講過的，智德本來是與導向目的者有關，而它的固有工作是適當地安排這些導向目的者。雖然有些屬於天主上智安排的事物，爲目的來說是必然的；可是，除了人爲了目的

所能做的那些偶然的可行的事物之外，沒有什麼是屬於人的智德的。過去的已經是必然地過去了，因為那已經是完成了的，不能不是如此了。同樣，現在的，以其為現在這樣來說，也有一種必然：因為幾時蘇格拉底是坐著，他就必然是坐著。所以，只有未來偶然的事物，因為它們可以由人導向人生的目的，才是屬於智德的。這兩點都包含在預見這個名詞之內了；因為預見表示看到遙遠的事物，並應該把現在所發生的事物導向那遙遠的事物。所以，預見是智德的部分。

**釋疑** 1.幾時一物需要由許多（部分）合成，其中之一必然是為首的，所有其他的部分都歸附於它。為此，在每一個整體裡，必然有一個首要的形式部分；全體的統一性都由此而來。準此，預見就是智德所有的部分之中為首的；因為智德所需要的任何其他部分，其必要性都是為了要把某一事物正確地導向目的。所以，智德（*prudentia*）這個名詞，本身就來自預見（*providentia*），好像來自其主要的部分。

2.理論或鑑賞是關於普遍性的和必然的事物；這些事物本身並不是遙遠的，因為隨時隨地它們都存在的，雖然對我們來說是遙遠的，這是因我們不完全認識它們的緣故。所以，預見實在不適用於理論或鑑賞方面，而只適用在實踐方面。

3.針對目的做正當的安排，屬於預見的內涵，它包括正確的審度，判斷和命令；沒有了它們，就不可能針對目的做正當的安排。

## 第七節 舉目四顧或審慎是否被視為智德的一個部分

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 舉目四顧（*circumspectio*，環顧或審慎）似乎不可能是智德的一個部分。因為：

1. 舉目四顧或審慎似乎是對四周事物的一種觀察。可是，這樣的事物多不勝數，不是智德所在的理性可以完全把握的。所以，不應該把舉目四顧或審慎視作智德的一個部分。

2. 此外，四周情況或環境，與其說與智德有關，毋寧說似乎更與道德涵養性德性有關。可是，舉目四顧或審慎，無非就是觀察四周情況或環境而已。所以，舉目四顧或審慎，似乎更與道德涵養性德性有關，而非與智德有關。

3. 此外，那能看見遙遠的東西的，對於四周附近的東西，當然更能看得見了。可是，人藉著預見，已能看見遙遠的東西。所以，爲了要觀察四周附近的東西，預見已經夠用了。爲此，除了預見之外，不應該再把舉目四顧或審慎作為智德的部分。

**反之** 這裡有麥可洛比烏斯的權威，如同前面第四十八題第一節**質疑**1.已經講過的。

**正解** 我解答如下：智德主要的行動是針對目的，來正當地安排事物，如同前面第六節已經講過的。可是，這種安排無法是正當的，除非目的是一個好的目的，以及那針對目的所安排的事物也是好的，而且也適宜於目的。然而，由於智德是關於個別的實際可行的事物，如同前面第三節已經講過的，而這些事物牽涉著許多因素，因而會發生這樣的情形：某一事物從其本身方面來看，原是好的，對於目的也適宜；可是由於一些其他並行的因素，卻變成壞的，而且對於目的也不適宜了。例如，

向一個人表示愛意，從這件事的本身方面來看，似乎是適宜於引起那個人心中的愛情的；可是，如果那個人心裡有驕傲，或者懷疑別人諂媚，這就不適宜於目的了。所以，舉目四顧或審慎是智德所需要的；就是說，一個人在針對目的安排事物時，也應該調整它與四周事物或環境的關係。

**釋疑** 1.可能環立四周的事物固然多不勝數，可是實際或現行環立四周的事物，並不是多不勝數的；在實際的行動上，只有少數事物改變理智的判斷。

2.四周情況之所以與智德有關，因為是智德應該確定它們；可是，它們之與道德涵養性德性有關，因為道德涵養性德性是藉著四周情況的確定而完成的。

3.正如瞭望那本來對於目的適宜的事物，是屬於預見的工作；同樣，根據環立四周的事物，來觀察那事物是否適宜於目的，卻是屬於舉目四顧或審慎的工作。二者各有特殊的難題。所以，二者都分別被視為智德的部分。

## 第八節 慎防是否應被視為智德的一個部分

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 慎防 (cautio) 似乎不應被視為智德的一個部分。因為：

1.對於那些不可能有惡存在的事物，不需要慎防。可是，「沒有一個人會妄用德性的」，如同《論自由意志》中所說的（卷二第十九章）。所以，慎防與那指導諸德的智德無關。

2.此外，籌謀善與慎防惡，同屬於一事；正如使人健康與治人疾病，是屬於同一醫術一樣。可是，籌謀善屬於預見。所以，慎防惡也是如此。為此，不應該把慎防視作智德的一個與預見有別的部分。

3.此外，沒有一個智者會去努力做不可能的事。可是，

沒有一個人可以慎防一切可能發生的惡。所以，慎防不是屬於智德的。

**反之** 宗徒在《厄弗所書》第五章15節說：「你們應細心謹慎地行事。」

**正解** 我解答如下：與智德有關的事物是偶然性的，實際可行的。在這樣的事物裡，正如真的可能與假的相混；同樣，善的也可能與惡的相淆。這是由於這樣可行的事物十分繁雜，其中善的往往為惡的所阻，而惡的又顯有善的外貌。為此，慎防是智德所需要的，為能辨別善惡，取其善而避其惡。

**釋疑** 1.在倫理的行爲上，慎防的需要不是為了使人預防德性的行爲，而是為了使人預防那些可能妨礙德性行爲的事物。

2.力行善事與慎防與之相反的惡事，固然同屬一事。可是，遠避一些外來的阻礙，卻是另一回事。為此，慎防與預見不同，雖然二者同屬於智德這同一德性。

3.人所宜遠避的惡，有些往往是在大多數的情形中發生的。這樣的惡是理性所能把握的。慎防就是為對付它們的：或者是為完全遠避它們，或者是為減輕它們的害處。有些惡卻是在較少見的情形中偶而發生的。由於這樣的事多不勝數，非理性所能把握，也不是人力所能足以防範的；不過，人可以藉著智德的作用，準備自己面對一切意外的事故，以減輕它們的損害。

## 第五十題

### 論智德的隸屬部分

一分爲四節一

然後要討論的是智德的隸屬部分（參看第四十八題引言）。關於一個人用以管理自己的智德，既然在前面已經講過了（第四十七題至四十九題），所以現在要講的，只剩下那些關於管理群眾的各種智德。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否應視立法爲智德的一種。
- 二、是否應視政治爲智德的一種。
- 三、是否應視家政爲智德的一種。
- 四、是否應視軍事爲智德的一種。

#### 第一節 是否應視君主爲智德的一種

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該視君主或王政（*regativa*）爲智德的一種（按：即不應該有一種君主的智德）。因爲：

1. 君主是爲維護正義的，因爲《倫理學》卷五第六章說：「君主是正義的守護者。」所以，君主與其說是屬於智德，倒不如說是屬於義德更對。

2. 此外，按照哲學家在《政治學》卷三第五及第七章的分析，君主政體是六種政體之一。其餘五種政體爲：貴族或賢人政體、民主政體、獨裁或專制政體、寡頭或財閥政體，以及庶民或貧民政體（參看《倫理學》卷八第十章）。其中沒有一種政體，給它定有一種智德。所以，也不應該給君主政體定出一種智德。

3.此外，制定法律不僅是君主或國王的事，也是其他某些統治者或執政者，甚或人民的事，如同依希道在《語源學》卷二第十章及卷五第十章裡所說的。可是，哲學家在《倫理學》卷六第八章裡，把立法列為智德的部分。所以，用「君主」取代「立法」，是不對的。

**反之** 哲學家在《政治學》卷三第二章裡說：「智德是君主或國王應有的德性。」所以，應有一種君主的智德。

**正解** 我解答如下：治理和命令是屬於智德的事，如同前面第四十七題第八至第十二節已經講過的。為此，關於人性的行為，哪裡有一種特殊的治理和命令，那裡也有一種特殊的智德。誰不僅應該治理自己，而且還應該治理一城或一國的獨立團體的，顯然應有一種特殊而完善的治理；而且治理的範圍愈普遍廣泛，目的愈崇高，它也愈完善。所以，負責治理一城國或一王國的君主，應有一種意義特殊而最完善的智德。為此，應有一種君主的智德。

**釋疑** 1.凡是屬於道德涵養性德性的（按：正義或義德為其中之一），也都屬於智德，如同屬於其指導者。為此，在道德涵養性德性的定義裡，也列有屬於智德的正當理性，如同前面第四十七題第五節質疑1.及第二集第一部第五十八題第二節釋疑4.已經講過的。所以，施行正義既然是為公眾的利益，又是屬於君主的職責，它也需要智德的指導。為此，這兩種德性，即：智德與義德，是君主所最應有的；如同《耶肋米亞》第二十三章5節所說的：「他執政為王，斷事明智，在地上執行公道正義。」可是，由於指導更是君主的事，而施行則更是屬下的事。所以，更應該把君主視為負責指導的智德的一種，而不視為負責

施行的義德的一種。

2. 在所有的政體之中，君主政體是最好的政體，如同《倫理學》卷八第十章所說的。爲此，這種的智德更應由君主之國或王國而得名。不過，君主政體這個名詞，應該包括所有一切其他的良好政體；至於那些相反德性的變質而敗壞的政體，則不在內，所以它們不屬於智德。

3. 哲學家稱智德爲君主的，是按照君主的主要行爲，即制訂法律來稱的。雖然這也適用於其他的統治者或執政者；不過，只是因爲他們參與君主的某些治權，才適用於他們的。

## 第二節 是否應該視政治爲智德的部分

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該視政治爲智德的部分。因爲：

1. 君主已是政治智德的一部分，如同前面第一節及第四十八題已經講過的。可是，部分不能與整體相對分的。所以，不應該再視政治爲另一種智德。

2. 此外，習性按其不同的對象而分類。可是，治國者所應命令的，與在下者所應執行的，原是相同的事。所以，那與在下者有關的政治，不應該被視爲與「君主」有所不同的另一種智德。

3. 此外，每一個在下者是一個個別的人。可是，任何一個人，藉著所謂的一般的智德，已足以管理他自己了。所以，不應該再列出另外一種叫作政治的智德。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第八章裡說：「關於治理國家，那有如工程設計的智德是立法；至於那處理個別事件的，就獲得『政治（行政）』這一普通名稱。」

**正解** 我解答如下：奴隸與下屬，各由其主人或上司，用命令來推動；不過其方式，卻與那無靈之物和無生之物受其推動者所推動的方式，有所不同。的確，無靈之物以及無生之物只是由外物來推動，而不是自己來推動自己，因為它們不能用自由意志來主宰自己的行動。所以，對於它們是否治理得正確，不是在乎它們，而只在乎那些推動者。可是，為奴的人，或者任何一個作下屬的人，雖由別人用命令來推動，卻仍是他們自己用自由意志來推動自己的。所以，在他們方面需要一種正確的治理，為能在服從上司的時候指導自己。而這屬於那種叫作「政治」的智德。

**釋疑** 1.如同前面第一節已經講過的，「君主」是（治國）智德中最完善的一種。為此，那種比「君主」稍遜一籌的下屬的智德，保留一個普通的名稱，就叫作政治的智德。正如在邏輯學上，一個（與主詞）可以換位的賓詞（convertibile），如果不是說明一種東西的本質，就保有「固有的」這個普通名稱。

2.對象的不同性質或理，使習性分為不同的種類。如同第四十七題第五節及第二集第一部第五十四題第二節已經講過的。同樣的應有的行動，君主注意它們的觀點，要比服從他的下屬的觀點更為廣泛；因為，許多人在各種不同職位上，都服從單獨一位君主。為此，「君主」與我們這裡第四十七題第十二節所講的這個「政治」相比，有如工程設計之與手藝相比一樣。

3.人藉著普通所謂的智德，在關於他個人利益的事上，治理他自己；藉著我們所講的政治的智德，則在關於公眾利益的事上，治理他自己。

### 第三節 是否應該視家政為智德的一種

有關第三節，我們討論如下：

54

神學大全·第九冊：論智德與義德

**質疑** 似乎不應該視家政或家庭管理（oeconomica，齊家）為智德的一種。因為：

1.按照哲學家在《倫理學》卷六第五章裡所說的，智德是為「全部善生」的。可是，家政卻是為一項個別的目的，即財富，如同《倫理學》卷一第一章所說的。所以，家政不是一種智德。

2.此外，智德只是善人才有的，如同前面第四十七題第十三節已經講過的。可是，家政也能為壞人所有；因為有不少罪人在管理家務時，也能照料周到。所以，不應該把家政列為智德的一種。

3.此外，正如在一國之中有上司，也有下屬；在一個家庭裡，也是如此。所以，假如有一種家政或家庭管理的智德，如同有一種政治的或行政的智德那樣的話；那麼也應該有一種父親或家長的智德，就如同有一種君主的智德一樣。可是，沒有列出父親或家長的智德。所以，也不應該把家政列為智德的一種。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷六第八章裡說，在管理群眾方面的諸智德中，「一種是家政或家庭管理的智德，一種是立法的智德，還有一種是政治或行政的智德。」

**正解** 我解答如下：對象按照普遍與個別、或整體與部分，而有的不同種類的性質，使技術與德性分為不同的種類；按照這樣的不同，二者相比起來，其中有一種更為主要。顯然家庭是位在個人與一城或一國之間。因為，正如個人是家庭的一份子；同樣，家庭也是一城或一國的一份子。為此，正如普通所

謂的智德，即那種管理個人的智德，與政治的智德不同；同樣，家政或家庭管理的智德，也應該與上述二者都不同。

**釋疑** 1. 財富對家政或家庭管理來說，並不是最後的目的，而是一些工具，如同《政治學》卷一第三章所說的。家政的最後目的，是在於家庭生活中的全部善生。不過，哲學家在《倫理學》卷一裡，是按照許多人的努力方向，舉例以財富為家政的目的。

2. 有些罪人在處理某些個別的家務時，固能照料周到；可是，對於家庭生活的全部善生，他們卻並不如此。因為這種善生尤其需要有德的生活。

3. 在家庭裡，父親有些近似國家的官長，如同《倫理學》卷八第十章所說的。可是，他卻沒有像國君那樣完善的管理的權力。所以，不必另外列出一種父親的智德，如同君主的智德那樣。

#### 第四節 是否應該視軍事為智德的一種

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該視軍事（militaris，治軍）為智德的一種。因為：

1. 智德與技術相對分，如同《倫理學》卷六第三及第五章所說的。可是，軍事似乎是關於戰爭方面的一種技術，如同哲學家在《倫理學》卷三第八章裡所說的。所以，不應該視軍事為智德的一種。

2. 此外，正如在政治之下，包括軍事；同樣，也包括許多其他的事項，例如：商業、工藝，以及其他類似的事。可是，在一城或一國之內，為其他的事並無特殊的智德。所以，為軍事也不應該有。

3.此外，在作戰的時候，士兵的勇敢最有價值。所以，軍事與其說是屬於智德，不如說是屬於勇德更對。

**反之** 《箴言》第二十四章6節說：「作戰須有智謀，勝利在於謀士眾多。」可是，計謀策略是屬於智德的事。所以，在作戰的時候，極需要有一種智德，即所謂軍事的智德。

**正解** 我解答如下：凡是利用技術和理性所做的事，必須合乎天主的計劃所定的自然或本性。可是，本性有兩種傾向：第一，使每一樣東西在其本身方面管理自己；第二，使其抵抗外來的侵害和腐化。為此，本性不僅給了動物慾情的能力，促使牠們去追求那些適合於其生存的東西，而且也給了牠們慣情的能力，使動物能藉以抵禦外來的侵害。為此，即使是在那些按照理性而行的事上，也不僅應有政治的智德，為能適當地處理一切有關公眾利益的事，而且也應該有一種軍事的智德，為能抵抗敵人的侵害。

**釋疑** 1.軍事可能是一種技術，因為它有某些規則，關於怎樣使用一些外面的東西，例如：武器和馬匹等；可是，由於軍事是為公眾的利益的，所以它更具有智德的意義。

2.在一城或一國內，有些其他的事是為一些個別的利益；可是，軍事卻是為衛護全部公眾的利益。

3.軍事行動固然是屬於勇德的事，可是指揮卻是屬於智德的事，尤其是因為它是操在一軍隊的將領之手。

## 第五十一題

### 論智德的功能部分

一分爲四節一

然後要討論的是與智德有關係的德性，它們好像是它的功能部分（參看第四十八題引言及正解）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、審度是不是一種德性。
- 二、它是不是與智德不同的一種特殊的德性。
- 三、正常審斷是不是一種特殊的德性。
- 四、特殊審斷是不是一種特殊的德性。

#### 第一節 審度是不是一種德性

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 審度（*eubulia*）似乎不是一種德性。因為：

1.按照奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡所說的：「沒有一個人會妄用德性」。可是，有人卻妄用審度，即善於考慮。他們或者想出一些狡獪的計謀，爲達到不良的目的；或者犯下罪惡的行爲，以達到良好的目的，例如：爲了施捨而去偷竊。所以，審度不是一種德性。

2.此外，「德性是一種成就或優點」，如同《物理學》卷七第三章所說的。可是，審度卻與那表示懷疑與探索的考慮有關；而懷疑與探索都是一種缺點。所以，審度不是一種德性。

3.此外，德性彼此互有連繫，如同前面第二集第一部第六十五題已經講過的。可是，審度卻與其他德性沒有連繫；因爲有許多罪人很會考慮或籌謀，而有許多義人卻在考慮或籌謀方面十分遲鈍。所以，審度不是一種德性。

**反之** 按照哲學家在《倫理學》卷六第九章裡所說的：「審度是考慮的正當。」可是，理性的正當或正當理性，成就德性的性質或理。所以，審度是一種德性。

**正解** 我解答如下：如同前面第四十七題第四節已經講過的，人的德性之為德性，是因為它能使人的行為成為善的行為。可是，在人的行為中，考慮是人所固有或專有的；因為這個行為表示人在實踐行動方面的探索，而人生就是由這樣的行動構成的，因為鑑賞或默觀的生活是在人之上，如同《倫理學》卷第十章所說的。可是，審度的意思是妥善考慮；因為審度（eubulia）這個字，來自希臘文的「eu」，即善的，以及「boule」，即考慮，就是說：「善的考慮」，或者更好說：「善於考慮」。由此可見，審度是人的一種德性。

**釋疑** 1.不論是為了了一個不良的目的而考慮，或者是為了要達到一個良好的目的，而去尋找不良的方法，都不是妥善的考慮。正如在思辨或理論方面，不論是一個人得到一個錯誤的結論，或者是他經由一個不適當的中間部分或媒介，從不對的前提得到一個正確的結論，都不是好的推理一樣。為此，上述的那兩種行動，都是與審度不相合的，如同哲學家在《倫理學》卷六第九章裡所說的。

2.雖然德性在本質上是一種成就或優點，可是，這並不是說，凡是屬於德性的質料的，都含有優點。的確，人在各方面，都需要由德性來成就，這不僅是在考慮所屬的理性行動方面，而且也是在感覺嗜慾之情方面，而情含有更多的缺欠。

這個問題，或許也可以這樣來解答：人的德性是按照人之方式的成就或優點，而人不能只靠單純的直覺。就確實瞭解事物的真相，尤其是在關於偶然事物的實踐行動方面。

3.以罪人之爲罪人來說，沒有一個罪人是有審度的。因爲一切的罪都是相反妥善考慮的。爲能妥善考慮，不僅要爲目的找到或想出適當的方法，而且還需要其他的情況；例如：適當的時間；就是說，一個人審斷時，不可太遲鈍，也不可太快或草率。還要有適當的方式；就是說，一個人必須堅守自己所定的主意。此外，還有其他類似的應有的情況，都是罪人在犯罪時不會遵守的。在另一方面，每一位有德之士，在那些爲了德性的目的而應做的事上，都能善於考慮，雖然在某些特殊的事上，例如：經商或作戰等類的事，他們也許不是善於考慮。

## 第二節 審度是不是與智德不同的德性

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 審度似乎不是與智德不同的德性。因爲：

1.按照哲學家在《倫理學》卷六第五、第七及第九章裡所說的：「智者似乎就是一個善於考慮的人。」可是，這是屬於審度的事，如同前面第一節已經講過的。所以，審度與智德並沒有什麼不同。

2.此外，人的德性是爲人的行爲的，而人的行爲主要是由其目的來分類的，如同前面第二集第一部第一題第三節和第十八題第六節已經講過的。可是，審度與智德都是爲了同樣的目的，如同《倫理學》卷六第九章所說的；這是說，它們不是爲某一個個別的目的，而是爲全部生活一般的目的。所以，審度不是一種與智德不同的德性。

3.此外，在思辨或理論的學科裡，探索與確定屬於同一樣的學問。所以，在行動方面也應是同樣的情形，它們也屬於同一樣的德性。可是，探索是屬於審度的，而確定則是屬於智德的。所以，審度不是一種與智德不同的德性。

反之 智德是出命的，如同《倫理學》卷六第十章所說的。可是，這卻不適用於審度。所以，審度是一種與智德不同的德性。

**正解** 我解答如下：德性本來是為行為的，並使它成為善的，如同前面第四十七題第四節和第二集第一部第五十五題第二及第三節已經講過的。為此，德性必然是以行為的不同而有分別的；尤其是，如果行為之善的理或性質有所不同。因為如果行為之善的理或性質相同，那麼不同的行為仍是屬於同樣的德性，例如：愛、願望和喜樂的善，都是有賴於同樣的原理，所以它們都屬於同樣的愛德。

可是，與實際的行動有關的理性行為是不同的，而且它們也不具有相同的善之理或性質；因為一個人之善於考慮、善於判斷和善於命令，其理或性質各不相同。這一點也從以下這件事可以看得出來：考慮、判斷和命令，三者有時是彼此分離著的。為此，那使人善於考慮的審度，與那使人善於命令的智德，必然是彼此不同的德性。既然考慮是指向命令，如同是指向一個主要的行為，所以審度也是指向智德，如同指向一種主要的德性：沒有了智德，審度也就不再是德性；正如沒有了智德，也就沒有道德涵養性德性；以及，沒有了愛德，就沒有其他的德性一樣。

**釋疑** 1.善於考慮屬於智德，有如屬於一出命的德性；而它屬於審度，則有如屬於一直接作考慮的德性。

2.不同的行為以不同的層次，指向同一個目的，即「全部的善生」（《倫理學》卷六第五、第七、第九章）；因為首先有考慮，其次有判斷，最後有命令。命令與最後的目的有直接的關係；其他兩種行為，則與它有較為疏遠的關係。不過，它們也有某些它們自己的近目的：考慮的目的，是發見什麼是應

該做的事；而判斷的目的，則是確定它們。所以，由此可以證明審度隸屬於智德，如同一種次要的德性隸屬於主要的德性一樣；卻並不證明，審度與智德不是不同的德性。

3.就是在思辨或理論學科方面，專為探索和發見的辯證學是一種推理的學問；而基於論證並確定真理的學問，則是另一種。

### 第三節 正常審斷是不是德性

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 審斷或正常審斷（synesis）似乎不是德性。因為：

1.我們並不是生來就有德性的，如同《倫理學》卷二第一章所說的。可是，正常審斷為有些人卻是天生的，如同哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡所說的。所以，正常審斷不是一種德性。

2.此外，如同在同書卷六第十章裡所說的，正常審斷無非就是「單獨的判斷」而已。可是，單獨的判斷而沒有命令，就是罪人也能有的。既然德性只有善人才能有的，所以正常審斷似乎不是一種德性。

3.此外，除非判斷不正確，否則不會有不正確的命令，至少在實際可行的個別事物上是如此。每一個罪人都是在這種事物上犯了錯誤（參看《倫理學》卷六第十章）。所以，如果以正常審斷為一種專為正確判斷的德性的話，似乎就不再需要一種專為正確命令的德性了，如此智德也就會是多餘的了；可是，這是不對的。所以，正常審斷不是一種德性。

**反之** 判斷勝於考慮。可是審度，即妥善的考慮，是一種德性。所以，善於判斷的正常審斷，遠更是一種德性了。

**正解** 我解答如下：正常審斷是指正確的判斷；它固然不是關於思辨的或理論的事物，而是關於實踐的個別事物，這也是與智德相關的事物。爲此，根據「synesis」（正常審斷）一字，希臘文中稱有些人爲「syneti」，即聰敏的，或稱他們爲「eusyneti」，即有慧心的人；相反的，對於那些缺乏這種德性的人，則稱之爲「asyneti」，即不聰敏的或遲鈍的。

可是，凡是不能歸諸同一原因的，不同的行爲必然有與之相對的不同的德性。考慮的妥善與判斷的妥善顯然不能歸諸同一個原因；因爲有許多人固然能夠善於考慮，卻沒有聰敏或慧心，缺乏正確的判斷。就是在思辨或理論方面，也有類似的情形：有人善於探究，由於他們的理性能夠迅速地瀏覽不同的事物；這大概是由於他們的想像力，具有一種易於構成各種心像的性能的緣故。可是，這樣的人有時卻缺乏妥善的判斷，這是由於他們的理智的缺欠，而這種缺欠大都是來自不能妥善做一般判斷者的不良資質或配備。爲此，除了審度之外，還需要另一種善於判斷的德性。這德性就叫作審斷或正常審斷。

**釋疑** 1.正確的判斷在於認識力能覺察到事物的本來情形或真相，這是由於認識能力配備良好的緣故。例如，如果一面鏡子的配備良好，物體的形狀就能照原來的樣子映照出來；相反的，如果鏡子的配備不好的話，那麼照出來的物像便歪曲不正。要認識的能力配備良好，爲能按照事物本來的情形吸收它們，根本上這是來自天性，但要靠練習或恩寵的賜予才可完成。關於這方面，可能有兩種情形。第一，直接由於認識能力本身的緣故；例如，因爲它所吸收的，都是真實而又正確的思想，不是一些歪曲錯誤的思想。這是屬於「正常審斷」這一特殊的德性。第二，間接地由於嗜慾能力的良好性質，使人能夠

正確地判斷那些有關慾望的事物。這樣，德性的正確判斷來自道德涵養性德性的習性。可是，這是關於目的方面的；而正常審斷卻更是關於導向目的者方面的。

2. 罪人可能正確地判斷一個一般性的原理；可是，關於實際行動的個別問題，他們的判斷常受到歪曲，如同前面第一集第六十三題第一節釋疑4.已經講過的。

3. 有時在正確判斷之後卻遲遲不去實行，或者實行得不努力，或不適當。爲此，除了善於判斷的這個德性之外，還需要一種善於出命的最後的主要德性，這就是智德。

#### 第四節 特殊審斷是不是一種特殊的德性

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 特殊審斷（gnome）似乎不是一種與正常審斷不同的特殊德性。因爲：

1. 說一個人善於判斷，是按正常審斷來說的。可是，沒有一個人可以說得是善於判斷，除非他在一切事上都正確地判斷。所以，正常審斷包羅一切應予判斷的事物。因此，沒有一個叫作「特殊審斷」的善於判斷的德性。

2. 此外，判斷是處在考慮與命令之間。可是，只有一種善於考慮的德性，即審度；以及一種善於命令的德性，即智德。所以，也只有一種善於判斷的德性，即正常審斷。

3. 此外，在處理那些很少發生的事件時，必須脫離一般的常規。這樣的事件，大多數似乎是偶然發生的；它們不是屬於理性的事，如同《物理學》卷二第五章所說的。可是，所有理智的德性都是屬於正當理性的。所以，關於上述事物，沒有一種理智的德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第十一章裡，確定特殊審斷是

一種特殊的德性。

**正解** 我解答如下：認識的習性各以其原理，有高下而不同。例如，在思辨或在理論方面，智慧所觀察的原理高於知識所觀察的原理，所以與知識不同。在行動方面，必然也有這種情形。凡是不按照下級原理或原因之秩序的事物，顯然有時可以把它們歸諸高級原理的秩序；例如，動物產下怪胎，固然是不照種子主動能力一般的常規，可是仍在高級原理，即天體，甚或更高級的天主上智安排的秩序之內。爲此，如果一個人只看種子的主動能力，對於上述的怪胎就無法做一確實的判斷；可是，如果根據天主的上智安排來觀察，就能判斷了。

可是，有時有一件應該做的事，卻不在一般的行動常規之內，例如：不可把信託物歸還給攻擊國家的人，或其他類似的情形。爲此，必須按照比一般的常規更高的原理，來判斷這類的事物，而正常審斷只是按照常規來判斷。所以，必須有一高級的判斷方面的德性，爲能按照那些更高的原理來判斷；這一德性就叫作特殊審斷，它表示判斷的一種敏銳或聰慧。

**釋疑** 1.凡是包括在常規之內的行動，都由正常審斷來確實判斷。可是，有些事情必須不照一般的常規來判斷的，如同上面正解所講的。

2.如要判斷一事物，必須按照這事物自己的原理來判斷；至於探索，則也可以使用一般的原理。爲此，就是在思辨或理論方面，那有探索作用的辯證，是按照一般的原理來進行的；至於那些有判斷作用的論證，卻按照它們自己的原理來進行的。爲此，探索主意或意見的審度只有一種，負責處理一切；負責判斷的審斷卻不是這樣。命令在一切事物上，只看善

的一面。所以，智德也只有一種。

3.觀察一切可能不依常規而發生的事件，這是天主上智的事。另一方面，在世人中間，那具有不尋常的敏銳判斷力的，能用自己的理性判斷若干這類的事件。這就是特殊審斷的事，它表示判斷的一種敏銳或聰慧。

## 第五十二題

### 論超見之恩賜

一分爲四節一

然後要討論的是，那與智德相配的超見之恩賜（donum consilii；參看第四十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題。

- 一、是否應該把超見列在聖神之七恩賜之間。
- 二、超見之恩賜是否與智德相配。
- 三、在天鄉是否仍存有超見之恩賜。
- 四、真福第五端，即「憐憫人的人是有福的」，是否與超見之恩賜相配。

（按：「超見」一詞，拉丁文爲consilium。而此拉丁文字的基本意義是「考慮」，有時也指考慮的結果，即考慮後所形成的見解、意見或主意等。也許是爲了避免混淆，多瑪斯採用了與拉丁文consilium同義的希臘字eubulia，指使人善於考慮的德性，中文譯之爲審度。至於助人善於考慮的聖神的恩賜，多瑪斯仍保留了consilium一字，習用的中文譯名是「超見」。所以，超見兼指聖神助人善於考慮的恩賜，以及人在此助佑之下所形成的考慮的結果。所以，「超見」寓有「考慮」的意義。此外，consilium也指與誠命相對的「勸諭」。）

#### 第一節 是否應該把超見列在聖神之恩賜之間

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該把超見（consilium）列在聖神之恩賜之間。因爲：

1.按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡所揭示的：聖神的恩賜是爲了輔助德性而賜予的。可是，人爲了要考慮，已從智德，甚或也從審度獲得了充分的配備，如同前面第四十七題第一節釋疑2、第五十一題第一及第二節已經講過的。所以，不應該再把超見列在聖神之恩賜之間。

2.此外，聖神之七恩賜予白白賜予的恩寵（*gratia gratis data*），二者之間的不同，似乎是後者不是賜給一總人的，而是分別分給某些不同的人的；聖神之恩賜卻是給一總領有聖神的人都賜予的。可是，超見似乎是聖神特別賜給某些人的恩寵之一，如同在《瑪加伯上》第二章65節裡所說的：「你們的兄弟息孟，我曉得他是具有超見的人。」所以，超見應被列在那些白白賜予的恩寵之間，而不應該被列在聖神的七恩賜之間。

3.此外，《羅馬書》第八章14節說：「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。」可是，自己具有超見與接受另外一位的引導，二者是互不相容的。爲此，既然聖神的恩賜最適宜於天主的子女，因爲「他們所領受的聖神，使他們成爲天主的義子」；所以，似乎不應該把超見列在聖神的恩賜之間。

**反之** 《依撒意亞》第十一章2節卻說：「超見和剛毅的神將住在他內。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二集第一部第六十八題第一節已經講過的，聖神的恩賜是一些配備，使靈魂易於接受聖神的推動。可是，天主按照每一樣被祂推動之物的方式去推動它的，例如：「祂推動有形體的受造物，經過時間及空間；而祂推動精神的受造物，則只經過時間，而不經過空間」，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷六第二十及第二十二章裡所說的。可是，賦有理性的受造物的固有方式，是經由理性的探索，而被推動

去進行一項行動；這樣的探索，就是所謂的考慮或超見。爲此，聖神利用考慮或超見的方式，來推動賦有理性的受造物。所以，超見應被列在聖神的恩賜之間。

**釋疑** 1.無論是修成的或是灌輸的，智德或審度都是按照理性所能瞭解或把握的，指導人去探索意見或主張（考慮的結果）。爲此，智德或審度使人善於考慮，無論是爲他自己，或者是爲別人。不過，由於人的理性無法完全瞭解，或把握那些可能發生的偶然的個別事件，結果如同《智慧篇》第九章14節所說的：「有死的人的思想常是不定的，我們人的計謀常是無常的。」爲此，人在尋求意見的時候，需要由全知的天主來指導。這件事是藉由超見之恩賜來完成；人藉由超見而接受指導，有如是接受了天主的智謀或意見。正如在人世的事務上，那些不足以自己打主意的人，就去向那些更明智的人請問意見一樣。

2.一個人如此善於考慮，甚至於也能爲別人提供智謀或意見，這可能是屬於一種白白而賜予的恩寵。可是，一個人接受天主的指導或意見，得知在救靈必要的事上必須做些什麼，這是一總的聖人所共有的。

3.天主的子女受聖神的引導，是按照他們自己的方式，即不妨礙他們的自由抉擇，而自由抉擇是「兼屬於意志和理性的能力」。爲此，就理性在應行的事上接受聖神的教導來說，超見的恩賜適宜於天主的子女。

## 第二節 超見之恩賜是否與智德相配

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 超見之恩賜似乎不適於與智德相配。因爲：

1.如同狄奧尼修在《神名論》第七章所揭示的，在下者在自己頂高的一面，與在其上者相接，例如：人在理智方面，

上與天使相接。可是，樞德或達德較遜於恩賜，如同前面**第二集第一部第六十八題第八節**已經講過的。所以，既然考慮（超見）是智德最低的第一種行爲，而命令卻是它最高的行爲，判斷則又爲中間的行爲，那麼與智德相配的恩賜，不是超見（考慮），更好說是判斷或命令。

2.此外，一種恩賜已足以幫助一種德性；因爲一樣東西愈是高貴，就愈是獨當一面，如同在《論原因》第四、第十、第十七章所證明的。可是，智德已是明達（知識）之恩賜的幫助；而這明達（知識）之恩賜，不僅是關於理論的，也是關於實踐的，如同前面**第九題第三節**已經講過的。所以，超見之恩賜並不與智德相配。

3.此外，指導原本是屬於智德的事，如同前面**第五題第一節釋疑1**已經講過的。可是，人受天主的指導，這是屬於超見之恩賜的事，如同前面**第一節**已經講過的。所以，超見之恩賜不與智德相配。

**反之** 超見之恩賜，是關於那爲了目的所應該做的事。可是，智德也是關於同樣的事。所以，它們彼此相配。

**正解** 我解答如下：低級的動源主要是由於受了高級動源的推動，而獲得幫助和成就的；正如肉體在這方面是由精神所推動的。可是，人的正當或正直理性與天主的理性相比，猶如低級的動源與高級的動源相比一樣，這是很明顯的；因爲永恆的理性是人的一切正當或正直的最高準則。爲此，表示理性之正當的智德，是由於受了聖神的規範和推動，而獲得最大的幫助和成就。可是，這是屬於超見之恩賜的事，如同前面**第一節釋疑1**已經講過的。所以，超見之恩賜與智德相配，幫助它，成就它。

**釋疑** 1.判斷和命令，不是屬於那被推動者，而是屬於那推動者。爲此，既然針對聖神的恩賜，人的心智不是有如推動者，而是有如被推動者，如同前面第一節及第二集第一部第六十八題第一節已經講過的。所以，稱呼那與智德相配的恩賜爲命令或判斷，這是不對的，而應稱之爲超見；因爲超見之所指，是一個接受另一個提供意見者之意見的心智的動態。

2.明達（知識）之恩賜，並不直接與智德相配；因爲它是在理論或鑑賞方面的，只是由於一種延伸的作用，才幫助智德的。在另一方面，超見之恩賜卻與智德直接相配，因爲它是在注意同樣的事物。

3.被推動的推動者是由於被推動而推動的。所以，人的心智就是由於它是爲聖神所指導，才能指導自己和其他人的。

### 第三節 在天鄉是否仍有超見之恩賜

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在天鄉似乎不再存有超見之恩賜。因爲：

1.超見（考慮）是關於那些爲了目的而應該做的事。可是在天鄉，再也沒有什麼爲了目的而應該做的事，因爲在那裡，人已經得到了最後的目的。所以，在天鄉沒有超見之恩賜。

2.此外，考慮隱含有懷疑；因爲在明顯的事上考慮，這是可笑的，如同哲學家在《倫理學》卷三第三章裡所說的。可是在天鄉，什麼懷疑也都將消失。所以，在天鄉沒有考慮（超見）。

3.此外，聖人在天鄉最相似天主，如同《若望壹書》第三章第2節所說的：「一顯明了，我們必要相似祂。」可是，考慮或接受意見是不適合於天主的，如同《羅馬書》第十一章34節所說的：「誰曾當過祂的顧問？」所以，超見（考慮）之恩賜，就是對於在天鄉的聖人，也是不適合的。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十七第十二章裡說：「當每一個民族的罪過或義德，面對天上的法庭的考量（consilium）時，就可以看出，那負責領導那個民族的，獲得了戰鬥的勝利，或者沒有獲得。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節及第二集第一部第六十八題第一節已經講過的，聖神的恩賜是使那賦有理性的受造物，接受天主的推動。關於人的心智接受天主的推動，必須注意兩點。第一，被推動者在被推動時的狀態，與它到了行動結束時的狀態不同。的確，如果推動者只是推動的本源，那麼到了行動停止的時候，推動者對於那被推動者的行動，也就停止了，因為它已經到達了終點；例如，一座房子到了被建築完成之後，就不再被那建築者建築下去了。相反的，如果推動者不僅是推動的原因，而且也是行動所趨向之形式的原因；那麼，就是已經達到了形式之後，推動者的行動也不停止。例如，太陽照明天空，就是在天空已被照明之後，仍然照明它。天主就是如此在我們內形成德性和知識，不僅是在我們起初得到它們的時候，而且也在我們一直保存它們的時候。天主就是這樣使那些享受真福者知道應該做些什麼，並不是好像他們不知道，而是使那應該做些什麼的知識，繼續在他們內存在。

不過，有些東西，是那些享受（天上）永福者——無論他們是天使或是人，所不知道的。這樣的東西不是屬於永福的本質，它們只是關於天主的上智對萬物的統治。關於這樣的東西，必須注意另外一點；就是說，那些享受永福者的心智被天主推動的方式，與世途中人的心智被天主推動的方式，彼此不同。因為關於應該做些什麼，世途中人的心智是藉由消除他們事先所有的困惑疑懼，為天主所推動。至於在那些享受永福者的心智裡，對於他們所不知道的那些東西，只是單純的無知而

已。按照狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡所說的，天使掃除了這樣的無知，但事先並沒有什麼懷疑的探索，他們只需要轉向天主。這就是從天主那裡接受超見；因為如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第十二章裡所說的：「天使關於那些在他們之下的東西，向天主請教。」所以，他們從天主那裡所得到的相關的教導，叫作「超見」。

爲此，就天主把享有永福者所有的知識，繼續保存在他們內來說；此外，也就把他們所不知道的那些應做的事，昭示給他們來說，在享有永福者內有超見之恩賜。

**釋疑** 1.就是享有永福者，也有某些爲了目的而做的行爲，或者好像是由於他們達到了目的而導出的行爲，例如：讚美天主；或者是爲牽引別人達到他們所已經達到的目的，例如：天使的服務以及聖人們的祈禱。關於這方面，他們也有超見之恩賜。

2.按照現世的生活狀態來說，懷疑是屬於考慮或超見的事；可是，在天鄉的考慮或超見卻並非如此。正如樞德或達德在天鄉和在世途中，也不是有完全相同的行動。

3.意見或超見在天主內，不是有如接受者，而是有如授予者。在天鄉，聖人們就是如此相似天主，猶如接受者之與授予者。

#### 第四節 第五端論憐憫或慈悲的真福，是否與超見之恩賜相配

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 第五端論憐憫或慈悲的真福，似乎與超見之恩賜不相配。因爲：

1.所有各端真福，都是德性的某些行爲，如同前面第二集

第一部第六十九題第一節已經講過的。可是，我們是在德性的一切行爲上，都受超見的指導。所以，第五端真福並不比其他各端的真福，更與超見相配。

2.此外，誠命是爲那些爲得救所必需的事而頒布的；而勸諭（consilium，超見）卻是爲那些並非爲得救所必需的事而賜予的。可是，慈悲或憐憫爲得救是必需的事，如同《雅各伯書》第二章13節所說的：「對不行憐憫的人，審判時也沒有憐憫。」在另一方面，按照《瑪竇福音》第十九章21節所昭示的，神貧不是爲得救所必需的，而是屬於成全的生活的。所以，神貧的真福比憐憫或慈悲的真福，更與超見之恩賜相配。

3.此外，諸真福有其果實或效果，因爲它們寓有一種來自德性的完善行爲的喜樂。可是，沒有一種（聖神的）果實或效果，是與超見之恩賜相配的。這可由《迦拉達書》第五章22及23節看出。所以，慈悲或憐憫的真福也不與超見之恩賜相配。

**反之** 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第四章裡說：「超見適合於慈悲的人或憐憫的人；因爲要脫免如此眾多的災禍，只有一個方法，即寬恕和施捨。」

**正解** 我解答如下：超見原本是關於那些對目的有益的事。爲此，那些對目的最有益的事，也與超見之恩賜最爲相配。可是，慈悲或憐憫就是這樣的事，如同《弟茂德前書》第四章8節所說的：「虔敬及對人慈惠（pietas）在各方面都有益處。」所以，慈悲或憐憫這端真福，特別與超見之恩賜相配；不過，超見之恩賜在這裡，不是有如施予者，而是有如指導者。

**釋疑** 1.雖然超見指導德性的一切行爲，可是爲了上述正解的

理由，它特別指導慈悲或憐憫的工作。

2. 作為聖神的恩賜，超見在一切指向永生目的之事上指導我們，不管那些事是不是為得救所必需的事。不過，並非每一種慈悲或憐憫的工作，都是為得救所必需的。

3. 果實或效果是指某種最後的東西。可是，在實踐方面，那最後的東西並不是在於知識，而是在於那為目的或終點的實際行動。為此，在（聖神的）果實或效果之中，沒有一種是屬於實踐的知識的，卻只有那些與實際行動有關的，它們是由實踐的知識所引導的。其中有溫和及良善，它們都與慈悲或憐憫相配。

## 第五十三題

### 論不智

一分爲六節一

然後要討論的是那些相反智德的惡習（參看第四十七題引言）。奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡說：「針對各種德性，不僅有明顯對立的相反的惡習，例如：冒失與智德；而且也有某些多少近似的惡習，不是真正的相似，只是一種欺騙的貌似，例如：狡猾之與智德。」

爲此，必須首先討論那些顯然是與智德相反的惡習，即缺欠智德的，或者缺欠智德之要素的惡習。其次，必須討論那些貌似智德的惡習，即濫用智德之要素的惡習（第五十五題）。由於關切是屬於智德的事，所以關於前一類惡習，要討論兩點：第一，論不智；第二，論相反關切的疏忽（第五十四題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、不智是不是罪。
- 二、不智是不是一種特殊的罪。
- 三、論魯莽或冒失。
- 四、論粗心大意
- 五、論無恆。
- 六、論這些惡習的根源。

#### 第一節 不智是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 不智（imprudencia）似乎不是罪。因爲：

1.如同奧斯定《論真宗教》第十四章所說的，每一個罪都是自願的。可是，不智不是自願的；因爲沒有一個人願意做

一個不智的人。所以，不智不是罪。

2.此外，除了原罪以外，沒有一種罪是人生來就有的。可是，不智是人生來就有的；爲此，連年輕的人也是不智的。但不智也不是那相反原始義德的原罪。所以，不智不是罪。

3.此外，每一個罪都可以用悔過來消除的。可是，不智卻不能用悔過來消除的。所以，不智不是罪。

**反之** 恩寵的神性寶藏，只有罪才能把它奪去。可是，它可以被不智奪去，如同《箴言》第二十一章20節所說的：「珍貴的寶藏和油，積藏在智者的家裡；但糊塗不智的人，卻將之消耗淨盡。」所以，不智是罪。

**正解** 我解答如下：關於不智，可用兩種不同的方式來看：第一是用剝奪或缺欠（智德）的方式（privative）；第二是用相反（智德）的方式（contrarie）。至於另一種不符本義的否定方式（negative），是指單純的沒有或缺少智德，這可能是沒有罪的。如果一個人缺少他生來能有而且應該有的智德，這就叫作剝奪或缺欠式的不智。按照這個意思來說，不智因疏忽而是罪，因爲不智者沒有努力去得到智德。

如果理性用一種相反智德的方式，被推動或採取主動，就叫作相反式的不智。例如，如果智德的正當理性是審度而行，不智者卻忽視審度。關於智者的行動在其他方面所必須遵守的，也有同樣的情形。這樣，根據智德所固有的理或性質，不智是罪。因爲一個人不可能有行動相反智德的事發生，除非他離棄了那些使智德之理性成爲正當的規則。爲此，如果這事的發生，是由於離棄了天主的誠命，那就是一個死罪，例如：一個人由蔑視鄙棄天主的聖訓，而行動魯莽。可是，如果他的行動越出天主的誠命，不過並不加以蔑視，也不妨害爲得救所

需要的事，那麼就只是小罪。

**釋疑** 1.沒有一個人願意不智的恥辱；可是，冒失的人由於他自願行動輕率，所以是自願做出不智的行動。爲此，哲學家在《倫理學》卷六第五章裡說：「那故意行動相反智德的，是更不值得推崇的。」

2.這個**質疑**是把不智看作否定式的不智。不過，必須知道，缺乏智德，或缺乏任何其他的德性，都包括在缺乏那成就整個靈魂的原始義德之內。爲此，所有這種德性的缺乏，都可以歸宗於原罪。

3.悔過能使灌輸的智德恢復，因而不再缺乏這樣的智德。可是，修成的智德，在其習性方面，卻並不因悔過而能恢復起來的；不過，悔過能把相反的行爲消除，而不智的罪原本就在於這相反的行爲。

## 第二節 不智是不是一種特殊的罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 不智似乎不是一種特殊的罪。因爲：

1.誰犯罪，就是行事相反正當的理性，即相反智德。可是，不智就是在於人行動相反智德，如同前面**第一節**已經講過的。所以，不智不是一種特殊的罪。

2.此外，智德比知識更與倫理的行動相近。可是，那與知識相反的無知，被列爲罪惡的一般原因之一。所以，遠更應該把不智也列在那些原因之間。

3.此外，罪惡的發生是由於破壞了德性的情況。爲此，狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「惡的發生是由於各種不同的缺欠」。可是，智德需要許多，例如：推理、領悟、易於受教等等，如同前面**第四十八及第四十九題**已經講過的。所以，有

許多種不智。所以，不智不是一種特殊的罪。

**反之** 不智相反智德，如同前面第一節已經講過的。可是，智德是一種特殊的德性。所以，不智也是一種特殊的惡習。

**正解** 我解答如下：一種罪或惡習，可以用兩種方式，把它視為是一般性的或共有的（generale）。一種方式是絕對地來看，即對所有的罪來說，它是一般性的或共有的。第二種方式是（相對地來看），即只對屬於其種類的那些惡習來說，它是一般性的或共有的。按照前一種方式，某一惡習之稱為一般性的或共有的，仍有兩種方式。第一種方式，由於本質的緣故，即因為它可以被貼用到一切的罪。按照這個意思來說，不智並不是一般性的或共有的罪，正如智德不是一般性的或共有的德性一樣；因為它們都只是關於某些特殊的行動，即理性的行動。第二種方式，由於分有或分沾的緣故。按照這個意思來說，不智是一般性的或共有的罪。因為，正如一切的德性都多少分有智德，這是因為是智德指導它們；同樣，一切的罪和惡習也分有不智，因為除非那負責指導的理性，在其某一個行動方面有了缺欠，罪是不會發生的，而這是屬於不智的事。

在另一方面，如果罪之被稱為一般性的或共有的，不是按照絕對的意思來說，而是針對某一類來說，因為一類在自己以下包括許多種，如此則不智是一般性的或共有的罪。因為它在三方面，在自己以下包括多個不同的種。第一，由於它與智德的各種隸屬部分相反。因為，正如智德可分為單一的，即指導個人的智德，與其他各種指導群眾的智德，如同之前第四十八題已經講過的；同樣，不智也可以有這樣的分法。

第二，按照智德的功能部分，即那些與智德相連的德性，它們是根據理性之各種不同的行動而區分的。這樣，就缺

欠與審度有關的考慮來說，便有「魯莽」或「冒失」這種不智。就缺欠與正常審斷和特殊審斷有關的判斷來說，便有「粗心大意」（這種不智）。就智德所固有的行動，即命令本身來說，便有「無恆」和「疏忽」（這種不智）。

第三，這也可以從相反那些為智德所必需的，即智德的構成或整合部分來看。不過，由於這一切，都是為了指導理性的上述三種行動，所以一切相反的缺欠，都可以歸在前面所講過的那四個部分裡。這樣，不小心和不慎，可以歸在「粗心大意」之內。一個人在易於受教、記憶或推理方面的缺欠，則屬於「魯莽」。至於在缺欠預見，或在理解和敏捷或機警等方面的缺欠，則屬於「疏忽」與「無恆」。

**釋疑** 1.這個質疑的出發點，是從分有方面來看的一般性。

2.由於知識之比智德距離倫理更要遠一步，是各自按照它們的本性。所以無知之能為死罪，並不是由於它自己，而是或者由於以前的疏忽，或者由於後來的後果。為了這個緣故，它被稱為罪的一般性原因之一。在另一方面，不智卻是由於它自己的本性，寓有一種倫理的惡習。為此，它更可以被稱為一種特殊的罪。

3.如果不同的環境，為了同樣的動機而被破壞的話，並不使罪的種類加多；例如，取得不是自己的東西，不管是在不應該取得的地方，或者是在不應該取得的時候，都是屬於同一種類的罪。可是，如果動機不同，就有不同種類的罪；例如，一個人從一個不應該拿的地方，拿不是自己的東西，並且是為褻瀆神聖的處所，便構成所謂的褻聖這一種類的罪。又如一個人，只是為了貪得無厭，在一個不應該的時候，拿別人的東西，這就只是慳吝或貪婪之罪。為此，缺欠智德所需要的事物，並不構成不同的種類，除非它們指向理性的各種不同的行

動，如同前面正解已經講過的。

### 第三節 魯莽是不是一種包括在不智之內的罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 魯莽（*praecipitatio*）似乎不是一種包括在不智之內的罪。因為：

1. 不智相反智德，而魯莽則相反超見之恩賜；因為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，授予超見之恩賜，是為相反魯莽。所以，魯莽不是一種包括在不智之內的罪。

2. 此外，魯莽似乎屬於冒失。可是，冒失含有僭越之意，這是屬於驕傲的事。所以，魯莽不是一種包括在不智之內的罪。

3. 此外，魯莽似乎表示一種不適當的匆促。可是，在考慮時所發生的罪過，不僅是由於過分匆促，也可能是由於過分緩慢，因而失去行動的良機；此外，也可能是由於破壞了其他的情況，如同在《倫理學》卷六第九章裡所說的。所以，沒有理由只把魯莽視作一種包括在不智之內的罪，而不把緩慢或其他屬於不當考慮的類似事物，也包括在不智之內。

**反之** 《箴言》第四章19節卻說：「惡人的道路卻宛如幽暗，他們不知道要衝撞到何處。」可是，邪惡道路的幽暗，是屬於不智的。所以，衝撞或魯莽是屬於不智的事。

**正解** 我解答如下：魯莽或莽撞，是以身體的運動，來比喻心靈的行動。所謂莽撞，是根據身體的運動；這運動由於運動本身的衝力，或者由於受了別的東西的推撞，從上衝下，而非逐步順序而降。心靈的頂端是理性。而下面的基層是由身體所操

練的行動。至於依次下降所必須經過的中間的階梯，則有對以往事物的回憶，對現在事物的認識，對觀察未來之事物的敏捷或機智，把事物彼此比較的推理，以及接受別人意見的易於受教。一個人是歷經這些步驟，正當考慮著依次下降。相反的，如果一個人受了自己的意志或情的衝動，越過這樣的步驟而貿然採取行動，就是魯莽。所以，既然考慮不當是屬於不智的事，那麼魯莽這種惡習，顯然是包括在不智之內。

**釋疑** 1.考慮的正當，兼屬於超見之恩賜及智德，只是方式不同，如同前面第五十二題第二節已經講過的。爲此，魯莽與二者都相反。

2.不接受理性規範的，稱爲冒失而做的，這可有兩種情形：第一，由於意志或情的衝動；第二，由於輕視指導的規則，冒失指的原本就是這一點。爲此，它似乎來自那驕傲的根，因爲驕傲不肯接受別人的規範。可是，魯莽卻兼指二者。所以，冒失包括在魯莽之內，雖然魯莽所注重的是前者。

3.在進行考慮中的探究時，必須注意許多個別的事物。爲此，哲學家在《倫理學》卷六第九章裡說：「必須慢慢地考慮。」所以，魯莽比過於緩慢更直接相反考慮的正當，因爲後者與正當的考慮，帶有某種相似之處。

#### 第四節 粗心大意是不是包括在不智之內的一種特殊的罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 粗心大意 (inconsideratio) 似乎不是包括在不智之內的一種特殊的罪。因爲：

1.天主的法律不會導引我們去犯罪的；因爲，如同《聖詠》第十八篇18節所說的：「上主的法律是無玷的」。可是，它指導我們不要做考慮，如同《瑪竇福音》第十章19節所說

的：「你們不要思慮怎麼說，或說什麼。」所以，粗心大意不是罪。

2.此外，做考慮的人，必須注意許多的事物。可是，魯莽是由於缺欠考慮，因而也是由於缺欠注意。所以，魯莽是包括在粗心大意之內的。因此，粗心大意並不是一種特殊的罪。

3.此外，根據第四十七題第八節所說的，智德是在於實踐理性的行動，它們是考慮，判斷那已經考慮過的事，以及命令。可是，注意先於一切這些行動，因為它也屬於思辨或鑑賞的理智。所以，粗心大意不是包括在不智之內的一種特殊的罪。

**反之** 《箴言》第四章25節卻說：「你的眼睛應向前直視，你的雙目應引導你的腳步。」這是屬於智德的事。可是，因粗心大意，而行動與此相反。所以，粗心大意是包括在不智之內的一種特殊的罪。

**正解** 我解答如下：注意或留神，包括理智直觀一物之真相的行動。可是，正如探究是屬於理性的推理的；同樣，判斷是屬於理智的領悟或直觀的。為此，在理論或思辨方面，運用論證的科學稱為判斷的科學，就是因為它藉著回溯到理論或思辨方面的第一原理，來判斷探究所得的結果的真相。為此，注意或留神，主要是屬於判斷的。所以，正確判斷方面的缺欠，是屬於粗心大意的惡習；就是說，一個人由於輕視或忽略那些與正確判斷有關的事物，因而在正確判斷上有了缺欠。由此可見，粗心大意顯然是罪。

**釋疑** 1.主並不是禁止我們，如有機會，思考應該說什麼，或者做什麼。上面引證的祂所說的話，是為鼓勵門徒們，如果他

們由於沒有經驗，或者由於事出突然，而沒有思慮的機會，這時他們就應該只信任天主的指導，因為：「我們也不知道該做什麼，我們的眼睛惟有仰望天主」，如同《編年紀下》第二十章12節所說的。否則，如果一個人疏忽自己能做的事，卻只等天主來幫助他，他就似乎是在試探天主了。

2.對於考慮時應所留意之事物的一切注意或留神，都是爲了要形成一個正確的判斷。所以，注意或留神，是在判斷中完成的。因此，粗心大意最與正確的判斷相反。

3.這裡所謂的粗心大意，是關於某一特定的對象，即人的實踐行動。在這方面，比在理論或思辨方面，必須留意更多的事物，爲能做出正確的判斷——因爲實踐行動是關於個別的事物。

### 第五節 無恆是不是包括在不智之內的惡習

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 無恆（inconstantia）似乎不是包括在不智之內的惡習。因爲：

1.無恆似乎是在於人遇到了困難，而沒有堅持到底。可是，在困難中堅持到底，這是屬於勇德的事。所以，無恆更相反勇德，而非相反智德。

2.此外，《雅各伯書》第三章16節說：「哪裡有妒忌和紛爭，那裡就有無恆或不穩定和種種惡行。」可是，妒忌是屬於嫉妒的事。所以，無恆是屬於嫉妒的，而不是屬於不智的。

3.此外，誰若不持續地去做他立志要做的事，似乎就是一個無恆的人。可是，這表示在快樂的事上「沒有節制」，而在憂苦的事上，則顯得「萎靡」或「脆弱」，如同《倫理學》卷七第七章所說的。所以，無恆與不智無關。

**反之** 善者擇其大而捨其小，這是智德之事。所以，放棄較大的善，是不智之舉。可是，這就是無恆。所以，無恆是屬於不智的。

**正解** 我解答如下：無恆表示從某一特定之善退縮。這種退縮，源自嗜慾能力。因為一個人除非由於不正當地喜歡某一樣東西，否則不會放棄自己以前立志所追求的善。可是，這種退縮也不會完全實行，除非由於理性方面也有了缺欠，即理性受了愚弄，把它以前正確地接受的，現在卻予以拒絕；以及由於理性原能抵抗慾情的衝擊，而它卻沒有這樣去做，這是因為它自己萎弱無力，不能堅持自己所立定的善志。所以，無恆從其結局方面來看，是屬於理性的缺欠。可是，既然實踐理性的一切正確或正當，都多少與智德有關係，所以它的一切有關的缺欠，便也都屬於不智。為此，以其結局或成為事實來看，無恆是屬於不智的。正如魯莽是由於考慮行動方面有了缺欠，粗心大意是由於判斷行動方面有了缺欠；同樣，無恆則是由於命令行動方面有了缺欠。的確，說某人無恆，就是因為理性失職，而沒有命令那業已經過考慮和判斷的。

**釋疑** 1.智德的善，為一切道德涵養性德性所分有；準此，對於善的堅持到底，也屬於一切道德涵養性德性。不過，尤其是屬於勇德的事；因為勇德所受到的相反的衝擊更大。

2.嫉妒以及造成紛爭的忿怒，在嗜慾的能力方面，導致無恆或不穩定；而無恆或不穩定的起源，則是從這方面來的，如同上面**正解**所講過的。

3.節制和有恆，似乎不是在於嗜慾能力，而是只在於理性。因為有節制的人忍受邪惡貪慾的衝擊，有恆心的人則忍受重大的憂苦，這都表示嗜慾能力方面的缺欠；而理性卻在一個

有節制的人身上，堅拒貪慾；在一個有恆心的人身上，則毅受憂苦。所以，節制與有恆，似乎都是一些屬於理性的有恆的種類。至於無恆，則也是屬於這理性的。

## 第六節 上述諸惡習是否來自迷色

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 上述諸惡習，似乎不是來自迷色（luxuria）。因為：

1.無恆來自嫉妒，如同前面第五節釋疑2.已經講過的。可是，嫉妒是與迷色不同的惡習。所以，上述諸惡習不是來自迷色。

2.此外，《雅各伯書》第一章8節說：「三心二意的人，在他的一切行徑上，易變無定。」可是，三心二意似乎與迷色無關，卻屬於欺詐；而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，欺詐是貪婪的女兒。所以，上述諸惡習並非來自迷色。

3.此外，上述諸惡習，都屬於理性方面的缺欠。可是，精神方面的惡習，比肉體方面的惡習，更與理性相近。所以，上述諸惡習，更來自精神上的惡習，而非來自肉體上的惡習。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，說上述諸惡習來自迷色。

**正解** 我解答如下：如同哲學家在《倫理學》卷六第五章裡所說的：「逸樂最能妨礙智德的評斷」，尤其是性慾的逸樂，因為它能吸引整個心靈，牽引它去追求感覺方面的快樂。可是，智德以及任何理智德性之善，在於擺脫感覺界的物體。為此，既然上述諸惡習都屬於智德和實踐理性方面的缺欠，如同前面第二及第五節已經講過的，所以它們主要來自迷色。

**釋疑** 1.嫉妒與忿怒，把理性引往別的事上，因而造成無恆。至於迷色之能造成無恆，則是由於它完全破壞理性的判斷。爲此，哲學家在《倫理學》卷七第六章裡說：「不節制忿怒的人，固然聽從理性，但不完全；至於那迷色而不知節制的人，則完全不聽從理性。」

2.心靈的三心二意，以它寓有心靈的游移不定來說，那麼它也像無恆一樣，是從迷色來的後果。爲此，德倫西（Publius Terentius Africanus，190～159BC）在其《宦官》（Eunuchus，第一幕第一場）裡寫說：「愛情中固有戰爭，也有休戰與和平。」

3.肉慾的惡習誘人離棄理性愈遠，愈破壞理性的判斷。

## 第五十四題

### 論疏忽

一分爲三節一

然後要討論的是疏忽（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、疏忽是不是一種特殊的罪。
- 二、疏忽相反什麼德性。
- 三、疏忽是不是死罪。

#### 第一節 疏忽是不是一種特殊的罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 疏忽（negligentia）似乎不是一種特殊的罪。因為：

1. 疏忽相反勤謹或關愛。可是，每一種德性都需要勤謹或關愛，就像都需要選擇一樣。所以疏忽不是一種特殊的罪。

2. 此外，每一種罪都有的，便不是一種特殊的罪。可是，疏忽是每一種罪都有的。因為，誰犯罪，便是疏忽那些能使他避免犯罪的事；誰執迷於罪，便是疏忽悔改自己的罪。所以，疏忽不是一種特殊的罪。

3. 此外，每一種特殊的罪，都有一個一定的質料或對象。可是，疏忽似乎沒有一個一定的質料或對象，因為它既不是關於惡的事，或不善不惡的事；因為，沒有一個人會爲了沒有做這樣的事，而被人指爲疏忽的。疏忽又不是關於善的事；因為，如果這樣的事做得疏忽，便不再是善事了。所以，疏忽似乎不是一種特殊的罪。

**反之** 由於疏忽而犯的罪，與那些由於輕視而犯的罪相對分。

**正解** 我解答如下：疏忽表示缺欠應有的關切。可是，缺欠一個應該做的行動，含有罪。由此可見，疏忽是罪；而且，疏忽也一定是一種特殊的罪，就像關切是一種特殊的德性行為一樣。因為有些罪是特殊的，是由於它們是關於一種特殊的質料或對象，例如：迷色是關於性。至於有些惡習是特殊的，則是由於其概括一切質料或對象之行動的特殊性。凡是關於理性之行動的惡習，都是屬於這類的惡習；因為理性的每一個行動，都概括倫理方面的任何質料或對象。為此，既然關切是理性的一種特殊行動，如同前面第四十七題第九節已經講過的，所以那表示缺欠關切的疏忽，也是一種特殊的罪。

**釋疑** 1. 勤謹或關愛似乎與關切相同；因為我們愈愛一樣東西，我們便愈對它表示關切。為此，勤謹或關愛猶如關切，也是為每一種德性所需要的；這是因為理性應該做的行動，是為每一種德性所需要的緣故。

2. 每一種罪，必定有一個與理性的行動有關的缺欠，例如：在考慮或其他方面的缺欠。為此，正如魯莽，雖然在各種罪裡可能都有它，可是由於它忽略了理性方面某一個特殊的行動，即考慮，所以它是一種特殊的罪；同樣的，疏忽也是一種特殊的罪，雖然在一切的罪裡，多少都有它，這是因為它缺欠了理性的某一個特殊的行動，即關切。

3. 疏忽所固有的質料或對象，就是一個人應行之善；這不是說，那疏忽地做的事是善事；而是說，由於疏忽，而使它們缺欠了善，或者是由於缺欠關切，而完全沒有做應有的行動，或者是由於缺欠某個應有的情況或條件。

## 第二節 疏忽是否相反智德

有第二節，我們討論如下：

**質疑** 疏忽似乎不相反智德。因為：

1.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，疏忽似乎與那屬於沮喪的怠惰或麻木不靈相同。可是，沮喪並不相反智德，卻相反愛德，如同前面第三十五題第三節已經講過的。所以，疏忽並不相反智德。

2.此外，每一個因失職而犯的罪，似乎都屬於疏忽。可是，失職之罪所相反的不是智德，而是負責實行的道德涵養性德性。所以，疏忽並不相反智德。

3.此外，不智是關於理性的某一個行動。可是，疏忽並不表示考慮的缺欠，因為考慮的缺欠是魯莽；也不表示判斷的缺欠，因為判斷的缺欠是粗心大意；也不表示命令的缺欠，因為命令的缺欠是無恆。所以，疏忽並不屬於不智。

4.此外，《訓道篇》第七章19節說：「敬畏或畏懼天主的人，什麼也不疏忽。」可是，每一種罪，都主要是被那與它相反的德性所排斥。所以，疏忽更與畏懼相反，而不與智德相反。

**反之** 《德訓篇》第二十章7節說：「輕率和不智的人，不看時機。」可是，這屬於疏忽。所以，疏忽相反智德。

**正解** 我解答如下：疏忽直接相反關切。可是，關切屬於理性，而正當的關切屬於智德。所以，從反面來說，疏忽屬於不智。這從它的名字本身，也可以看得出來；因為如同依希道在《語源學》卷十裡所說的：「疏忽者，即不加選擇者（nec eligens）之謂」。正當選擇那些導向目的者，這屬於智德。所以，疏忽屬於不智。

**釋疑** 1.疏忽是在於內心行動的缺欠，而選擇屬於內心行動。至於怠惰與麻木不靈，則屬於實行；不過，怠惰含有遲延實行的意思，而麻木不靈則表示就在實行時的一種鬆弛或不集中。爲此，第三十五題第一節說麻木不靈來自沮喪是對的，因爲沮喪是「壓抑的憂苦」，即妨礙心神工作的。

2.失職是關於外在行動的；因爲幾時忽略一個應該做的行動，就有失職。爲此，它相反義德。而且它也是疏忽的後果，正如實行一件正義之事，是正當理性的後果一樣。

3.疏忽是關於命令這個行動的，關切也與此有關。不過，疏忽的人在這個行爲方面的缺欠，與無恆的人的缺欠不同。因爲無恆的人命令有缺欠，有如是受了什麼東西的阻礙；至於疏忽的人，則是由於缺欠敏疾的意志。

4.敬畏或畏懼天主，能使人遠避一切的罪；因爲如同《箴言》第十五章27節所說的：「藉由敬畏或畏懼上主，人人都遠避邪惡。」爲此，畏懼使人避免疏忽。不過，這並不是說，疏忽好像是與畏懼直接相反；而是說，因爲畏懼促使人去做法理性的行動。爲此，在前面第二集第一部第四十四題第二節討論情的時候，也曾說過畏懼促使人考慮。

### 第三節 疏忽是否可能是死罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 疏忽似乎不可能是死罪。因爲：

1.關於《約伯傳》第九章28節的「一想到我的工作，我就恐怖」等等，教宗額我略一世《倫理叢談》卷九第三十四章註解說：「不大愛天主，能使前者（即疏忽），更爲嚴重」。可是，哪裡有死罪，那裡就完全沒有對天主的愛。所以，疏忽不是死罪。

2.此外，關於《德訓篇》第七章34節的「你要用少許祭品，洗淨你疏忽的過犯」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：

「雖然所獻的不多，卻能清除許多疏忽的罪。」可是，假如疏忽是死罪的話，就不可能是這樣了。所以，疏忽不是死罪。

3.此外，法律上為死罪定有某些祭獻，如同《肋未紀》第四等章所寫的。可是，為疏忽，卻沒有規定什麼祭獻。所以，疏忽不是死罪。

**反之** 《箴言》第十九章16節卻說：「疏忽自己生命的，必自趨喪亡。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二節釋疑3.已經講過的，疏忽來自意志的某種鬆弛，因而導致理性不關切去命令應該做什麼事，或者應該怎樣去做。為此，疏忽之成為死罪，可能有兩種情形：第一種情形，是關於因為疏忽而省略的事方面，如果這是一個為得救所必要的行動或情況，那麼疏忽就是一個死罪；第二種情形，關於原因方面，如果對於天主之事，意志懶散到甚至完全失去對天主的愛德，這樣的疏忽就是死罪。尤其是如果是由於輕視而疏忽，更有這種情形。

不過，如果疏忽只是省略了一個不是為得救所必要的行動或情況，而且這疏忽不是出於輕視，而是由於缺乏小罪也能妨礙的虔誠的緣故；那麼，疏忽就不是死罪，而只是小罪。

**釋疑** 1.不大愛天主，這話可有兩種解法：第一，是因為缺少愛德的熱誠，如此而產生的疏忽是一個小罪；第二，因為缺乏愛德本身。例如，一個人只用本性的愛去愛天主，我們就說他不大愛天主。如此而產生的疏忽，便是一個死罪。

2.如同那裡所說的，「以謙遜的心和純潔的愛所奉獻的少許祭品」，不僅能清除小罪，也能清除死罪。

3.如果疏忽是在於缺欠為得救所必須要做的事，那麼就

變為另一種更為明顯的罪。那些關於內心行動的罪，較為秘密。所以在法律上，並沒有為它們規定什麼祭獻；因為祭獻原是一種公開的認罪，而秘密的罪是不應該公開地承認的。

## 第五十五題

### 論貌似而實相反智德的惡習

一分爲八節一

然後要討論的是那些看來相似智德，其實卻與智德相反的惡習（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、肉性的明智是不是罪。
- 二、它是不是死罪。
- 三、狡猾是不是一種特殊的罪。
- 四、論詭計。
- 五、論欺詐。
- 六、論對世物的關切。
- 七、論對將來的關切。
- 八、論這些惡習的根源。

#### 第一節 肉性的明智是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 肉性的明智（*prudencia carnis*）似乎不是罪。因爲：

1. 明智比其他的道德涵養性德性更爲高尚，有如它們的指導者。可是沒有一種正義或節制是罪。所以，也沒有一種明智是罪。

2. 此外，爲了一個可以愛的目的而明智地行事，並不是罪。可是，愛肉身是可以的；因爲《厄弗所書》第五章29節說：「從來沒有人恨過自己的肉身。」所以，肉性的明智不是罪。

3. 此外，正如人受肉身的誘惑，同樣也受世俗和魔鬼的誘惑。可是，諸罪中，沒有一種叫作世俗的明智，或魔鬼的明智這

樣的罪。所以，諸罪中，也不應該有肉性的明智這一種罪。

**反之** 沒有一人是天主的仇敵，除非他犯了不虔敬之罪，如同《智慧篇》第十四章9節所說的：「不虔敬的人，與他行的不虔敬的事，同樣為天主所憎惡。」可是，《羅馬書》第八章7節說：「隨從肉性的明智，是與天主為敵。」所以，肉性的明智是罪。

**正解** 我解答如下：智德或明智是與那些為全部生命的目的之事有關，如同前面第四十七題第十三節已經講過的。為此，肉性的明智，實在是指一個這樣的人的明智，他把肉身的利益視作自己生命的最後目的。可是，這顯然是罪，因為這表示人對於自己的最後目的發生錯亂；因為人的最後目的並非在於肉身的利益，如同前面第二集第一部第二題第五節已經講過的。所以，肉性的明智是罪。

**釋疑** 1.正義與節制，其本性即寓有一種德性賴以受到稱許的特質，即公正與約束慾望；為此，它們絕不會被人運用到壞的方面。在另一方面，明智這個名詞，卻來自先見或預見（providentia），如同前面第四十九題第六節釋疑1.已經講過的；它也可以擴及那些不良的事物。所以，雖然明智一般被人視作含有好的意思；可是，如果再給它加上一些東西，它就可以被解作不好的意思。說肉性的明智是罪，就是如此。

2.肉身是為靈魂，正如質料是為形式，工具是為主動者一樣。為此，可以如此愛肉身，即使它以靈魂的善或利益作為目的。可是，如果把最後目的放在肉身的利益上，就成為錯亂的和不適當的愛。肉性的明智就是這樣服務於愛肉身的。

3.魔鬼不是用把自己當作可欲求之對象的方式，而是用

慫恿的手段來誘惑我們。爲此，既然明智這詞，寓有嚮往一個可欲求的目的之意，所以不說「魔鬼的明智」，好像它是一種爲某一個不良目的之明智，如同世俗和肉身是用這樣的目的來誘惑我們，因爲它們把世俗或肉身的利益，提供給我們欲求。爲此，說「肉性的明智」，也說「世俗的明智」，如同在《路加福音》第十六章8節裡所說的：「這些今世之子，應付自己的世代，比光明之子更爲明智。」宗徒把一切都總括在「肉性的明智」裡，因爲我們貪求世間外在之物，是爲了肉身。

也可以這樣來解答：由於明智以某種意義來說，也可以叫作「智慧」，如同前面第四十七題第二節釋疑1.已經講過的。所以，可以按照三種誘惑，而把明智也分爲三種。爲此，《雅各伯書》第三章15節說，有的智慧是「屬於下地的，屬於血肉的，屬於魔鬼的」，如同我們在前面第四十五題第一節釋疑1.討論智慧的時候已經解釋過的。

## 第二節 肉性的明智是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 肉性的明智似乎是死罪。因爲：

1.違反天主的法律是死罪，因爲它表示輕視天主。可是，「隨從肉性的明智，絕不能服從天主的法律」，如同《羅馬書》第八章7節所說的。所以，肉性的明智是死罪。

2.此外，每一種相反聖神的罪，是死罪。可是，肉性的明智似乎是相反聖神的罪，因爲它「絕不能服從天主的法律」，如同《羅馬書》第八章7節所說的；如此，則它似乎是不能寬赦的罪，這是那些相反聖神的罪的特質。所以，肉性的明智是死罪。

3.此外，相反最大的善的，就是最大的惡，如同《倫理學》卷八第十章所說的。可是，肉性的明智相反智德，而智德

是道德涵養性德性中最主要的。所以，肉性的明智是死罪之中最主要的。如此則它本身也是死罪。

**反之** 凡能減輕罪過的，本身並不含有死罪的性質。可是，審慎地追求那些與照料肉身有關的東西，似乎是屬於肉性的明智之事，卻能減輕罪過（參看《箴言》第六章30節）。所以，肉身的明智本身，並不含有死罪的性質。

**正解** 我解答如下：如同前面第四十七題第二節釋疑1.及第十三節已經講過的，說一個人是明智的，可有兩種說法：第一種是絕對地來說，即對於他全部生命的目的來說；第二種是相對地來說，即對於他某一個別的目的來說，好比一個人對於經商，或者對於其他類似的事明智。準此，如果把肉性的明智，解作絕對意義的明智，即把照料肉身作為人全部生命的最後目的，它就是一個死罪；因為人藉此而背離天主，因為不可能有數個最後目的，如同前面第二集第一部第一題第五節已經講過的。

在另一方面，如果把肉性的明智解作一種個別的明智，它是一個小罪。因為，有時會有這樣的情形：一個人感受到某種肉體的快樂，可是他並不會因此而犯死罪背離天主；因此他並沒有以肉體的享受，作為他全部生命的目的。努力以求得這樣的享受，是一個小罪，因是屬於肉性的明智之事。

不過，如果一個人實際上把照料自己的肉身，指向一個正當的目的，譬如：一個人注意飲食，為能保養自己的身體，這就不再是肉性的明智了；因為這時他是在利用照料肉身，作為一種達到正當目的的方法。

**釋疑** 1.宗徒是在說那種把肉身的利益作為全部人生目的的肉性的明智；如此則是死罪。

2.肉性的明智並不含有相反聖神之罪的意義。至於說它「絕不能服從天主的法律」，並不是說：誰有這種肉性的明智，不可能再回頭改過，而服從天主的法律；而是說：肉性的明智本身不可能服從天主的法律。正如不義不可能是義，熱不可能是冷，雖然熱的東西可能變成冷的東西。

3.每一種罪都與智德相反，正如每一種德性都分有智德一樣。可是，並不是因此就可以說，每一個相反智德的罪，都是最重的罪；而是說，只有在一件極重大的事上相反智德，方才如是。

### 第三節 狡猾是不是一種特殊的罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 狡猾（astutia）似乎不是一種特殊的罪。因為：

1.聖經上的話不會引人犯罪。可是，按照《箴言》第一章4節裡的「使幼小者獲得狡猾」，似乎在引人尋求狡猾。所以，狡猾不是罪。

2.此外，《箴言》第十三章16節說：「狡猾的人，常審慎考慮著行事。」他這樣行事，或者是為了一個好的目的，或者是為了一個壞的目的。如果是為了一個好的目的，似乎就沒有什麼罪。如果是為了一個壞的目的，這似乎是屬於肉性的或世俗的明智。所以，狡猾不是一種特殊的而與肉性的明智不同的罪。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十第二十九章裡，解釋《約伯傳》第十二章4節的「無辜的義人卻成了笑柄」說：「這種世俗的智慧，就是用巧計來隱瞞自己的心思，用言語來掩飾自己的觀感，把假的弄得像真的一樣，卻把真的弄得像假的一樣。」後來他又附加說：「這樣的明智，少年人是要用習慣來養成的，幼兒則要付出代價才能學會的。」可

是，以上這些事，似乎都屬於狡猾。所以，狡猾與肉性的或世俗的明智無別；因此，它似乎不是一種特殊的罪。

**反之** 宗徒在《格林多後書》第四章2節裡說：「我們戒絕了一切可恥的隱瞞行爲，不以狡猾行事，也不變通天主的道路。」所以，狡猾是一種罪。

**正解** 我解答如下：智德是可行者的正當理性，正如知識或學問是可知者的正當或正確理性一樣。在理論或思辨方面，一個人可能以兩種方式，犯了相反正確知識的錯誤。第一，是在理性被導往一個似是而非的結論的時候。第二，是在理性從似是而非的前提出發，得出一個或真或假的結論的時候。同樣的，也可能以兩種方式，由於外表上像有一些相似智德之處，而犯相反智德的罪。第一，因為理性的努力指向一個看來像是好的目的，但不真是好的目的，這是屬於肉性的明智之事。第二，如果一個人爲了要達到目的，不管它是好的，還是不好的，不用真實的方法，卻用虛偽的和假冒的方法，這就是屬於狡猾這一類的罪。所以，這是一種與智德相反，而又與肉性的明智不同的罪。

**釋疑** 1.按照奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡所說的，正如智德有時被人妄用，按照壞的意思來解釋；同樣，狡猾卻有時也被人按照好的意思來解釋，這是由於一個與另一個有些相似的緣故。不過照其本意來說，狡猾是被人以不好的意思來解釋的，如同哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡所說的。

2.狡猾可能是爲了一個好的目的，也可能是爲了一個壞的目的而審慎考慮。可是，不得用虛偽的和假冒的方法，去追求一個好的目的，而應該用真實的方法。爲此，縱然狡猾是爲

了一個好的目的，也是罪。

3.教宗額我略一世把所有能屬於虛偽的明智的，一概都總括在「世俗的明智」之內；所以，它也包括狡猾。

#### 第四節 詭計是不是屬於狡猾的罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 詭計（dolus）似乎不是屬於狡猾的罪。因為：

1.罪不會是在完人身上的，尤其是死罪。可是，在他們身上也可以發見某種詭計，如同《格林多後書》第十二章16節所說的：「我是出於狡猾，以詭計榨取了你們。」所以，詭計並非常是罪。

2.此外，詭計似乎是屬於口舌方面的事，如同《聖詠》第五篇11節所說的：「他們的舌頭詭計多端。」可是，狡猾猶如明智，就是在於理性的行為本身方面。所以，詭計不是屬於狡猾的罪。

3.此外，《箴言》第十二章20節說：「圖謀惡事的人，心懷詭計。」可是，圖謀惡事，並非常是屬於狡猾的事。所以，詭計似乎不是屬於狡猾。

**反之** 狡猾是爲了欺騙，如同《厄弗所書》第四章10節所說的：「中了人的陰謀（狡猾），陷於引入荒謬的欺騙。」可是，詭計也是爲了同樣的目的。所以，詭計是屬於狡猾的。

**正解** 我解答如下：爲了要達到一個目的，不管它是好或是不好，不用真實的方法，卻用虛偽的似真而假的方法，這是屬於狡猾的事，如同前面第三節已經講過的。可是，採用這樣的方法，可以從兩方面來看：第一，是從這些方法的籌劃來看，這是原本屬於狡猾的事，猶如爲了一個正當的目的，而籌劃正直的方法，

是屬於智德的事一樣；第二，可以從實際使用這些方法到行動方面來看它們，如此則就是屬於詭計的事。爲此，詭計表示狡猾的一種執行或實踐。所以，它是屬於狡猾的。

**釋疑** 1.正如狡猾原本被人解作不好的意思，又被人妄用，解作好的意思；同樣，詭計也是如此，因爲詭計就是狡猾的執行或實踐。

2.爲了想行騙，而採用狡猾的方法，首要是用言語；因爲言語在一個人向別人表達所用的表記中，佔有主要的地位，如同奧斯定在《論基督聖道》卷二第三章裡所說的。爲此，詭計被人認爲主要是屬於言語方面的。不過，詭計也可能是在行動上發生，如同《聖詠》第一〇五篇25節所說的：「讓他們用詭計（以陰險殘酷的行動）對待他的僕人。」此外，詭計也在心裡，如同《德訓篇》第十九章23節所說的：「心裡卻滿懷詭計」。不過，這是指籌劃詭計說的，如同《聖詠》第三十七篇13節所說的：「他們要行詭計日夜思索。」

3.那想做什麼壞事的，必須籌劃一些方法，以達到自己的目的。他所籌劃的，大多數是欺騙的方法，這樣可以更容易達到目的。不過，人有時卻明目張膽地用暴力去幹壞事，而不用狡猾和詭計。可是，由於這樣較爲困難，所以較少發生。

## 第五節 欺詐是否屬於狡猾

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 欺詐（fraus）似乎不屬於狡猾。因爲：

1.如果一個人聽讓別人企圖用狡猾的方法來欺騙他，是不值得稱讚的。可是，有人卻因爲聽讓別人去欺詐他，而堪受人的稱讚，如同《格林多前書》第六章7節裡所說的：「你們爲什麼不寧願忍受欺詐呢？」所以，欺詐並非屬於狡猾。

2.此外，欺詐似乎在於不合法地取得或接受外面的東西；因為《宗徒大事錄》第五章1節說：「有一個人，名叫阿納尼雅，同他的妻子撒斐辣賣了一塊田地。他欺瞞了（fraudare）一部分價錢。」可是，不合法地奪取或保留外面的東西，這是屬於不義或吝嗇的事。所以，欺詐並非屬於那與智德相反的狡猾。

3.此外，沒有一個人會用狡猾的手段，來對付他自己的。可是，有些人的欺詐卻是用來對付他們自己；因為《箴言》第一章18節論及某些人，說：「他們籌劃欺詐，相反自己的生命。」所以，欺詐並非屬於狡猾。

**反之** 欺詐是爲了企圖欺騙別人，如同《約伯傳》第十三章9節所說的：「難道人能欺騙祂，如同你們用你們的欺詐欺騙人？」可是，狡猾也是爲了同樣的目的。所以，欺詐是屬於狡猾的。

**正解** 我解答如下：正如詭計是付諸實行的狡猾，欺詐也是如此。不過，它們似乎有這一點不同：詭計是一般地實行狡猾，不管是用言語也好，或是用行動也好；至於欺詐，則主要是用行動實行狡猾。

**釋疑** 1.宗徒並不是勸告信徒們，要在知識方面受騙；而是囑咐他們，在承擔別人用欺詐手段加於自己的不義時，要安心容忍被欺騙的後果。

2.狡猾可能是由別的惡習來實行的，如同智德是由別種德性來實行一樣。如此，欺詐之屬於吝嗇或不大方，並不是不可能的事。

3.那存心欺詐的，並非籌劃什麼事，來反對他們自己，

或反對他們的生命。這是由於天主公義的定斷，使他們所陰謀去對付別人的，反而害了他們自己，如同《聖詠》第七篇16節所說的：「他勢必落在自備的窖中」。

## 第六節 是否可以關切現世的事物

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 關切現世的事物，似乎是可以的。因為：

1. 一位長上應該關切其屬下，如同《羅馬書》第十二章8節所說的：「監督的應該關切」。可是，按照天主的安排，人統治現世一切的事物，如同《聖詠》第八篇8節所說的：「你將一切放在他的腳下：所有的羊和牛」等等。所以，人必須關切現世的事物。

2. 此外，人人都關切其工作所為的目的。可是，一個人可以為了求得那些現世的事物，以維持自己的生活而工作。為此，宗徒在《得撒洛尼後書》第三章10節裡說：「誰若不願意工作，就不應該吃飯。」所以，關切現世的事物是可以的。

3. 此外，關切慈善的工作，是一件值得讚揚的事，如同《弟茂後書》第一章17節所說的：「他一到了羅馬，便急切地訪尋我。」可是，關切現世的事物，有時是與慈善的工作相連著的，譬如說：一個人關切謀求孤兒及窮人的福利。所以，關切現世的事物並不是不可以。

**反之** 主在《瑪竇福音》第六章31節裡說：「你們不要憂慮或關切地說：『我們吃什麼，喝什麼，穿什麼？』」可是，這些都是十分需要的東西。

**正解** 我解答如下：關切表示急切地努力去求得一樣東西。如果怕失敗不成功，則努力顯然必更急切。因此，如果必能成功

的話，就不必多加關切了。準此，對現世事物的關切，可能以三種方式而成爲不許可的事。第一種方式是在於我們所關切的對象方面；就是說，如果我們把現世的事物當作目的去追求。爲此，奧斯定在《論隱修士的勞動》(De Opere Monachorum) 第二十六章裡說：「主說：『你們不要憂慮或關切』等等，祂的意思是叫他們不可注目於這樣的事物，也不可爲了這樣的事物，而去做那些自己奉命在宣講福音時，所應該做的工作。」

另一種方式，對現世事物的關切，可能由於一個人過分努力於謀求現世的事物，而成爲不許可的事；因爲這樣關切的結果，會使一個人離棄神性方面的事物，即那些他本來應該主要奉行的事物。爲此，《瑪竇福音》第十三章22節說：「世俗的焦慮或關切，把話蒙住了。」

第三種方式是來自過分的恐懼方面；就是說，一個人害怕因做應該做的事，而缺乏必要的東西。主以三個理由排除了這樣的恐懼（參看《瑪竇福音》第六章第25等節）。第一，因爲天主不需要人自己關切，卻給了他更大的恩賜，即他的肉身和靈魂。第二，因爲天主不需要人的幫助，對各種的動物和植物，按照其本性的需要，都加以經心照顧。第三，因爲有天主的上智安排一切；外教人不知道這一點，所以他們首先急切地尋求的，就是現世的財物。爲此，祂做結論說，我們最應關切的，就是神性方面的善；並希望，如果我們做了應該做的，我們所需要的那些現世的財物，也會提供給我們。

**釋疑** 1.現世的財物屬於人的權下，爲的是他能按照自己的需要去用它們，不是爲叫他以這些東西作爲他的目的，而對它們過於關切。

2.那用體力勞動，以求得生活必需品的，他的關切並非過分，卻是適當有度。爲此，熱羅尼莫於《瑪竇福音註解》，關

於第六章25節說：「應該工作，但必須排除關切」，即那紛擾人心的過度關切。

3.在慈善工作上，對現世事物的關切，以愛德為宗旨。所以，這不是不許可的，除非太過分。

## 第七節 人是否應該關切將來

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎應該關切將來。因為：

1.《箴言》第六章第6等節說：「懶漢！你去看看螞蟻，觀察牠的作風，便可得些智識：牠沒有領袖，沒有監督，但在夏天卻知準備食糧，在秋收時積貯養料。」可是，這是關切將來。所以，關切將來是值得稱讚的。

2.此外，關切是屬於智德的事。可是，智德主要是關於將來的事物；因為它的主要部分，是「預見或預籌未來的事物」，如同前面第四十九題第六節釋疑1.已經講過的。所以，關切將來是一件屬於德性的事。

3.此外，誰把一些東西留下來，為後來用，就是關切將來。可是，根據《若望福音》第十二章6節的記載，基督有一個備存放用的錢袋，由猶達斯保管。又《宗徒大事錄》第四章35節也記載，宗徒們把那些放在他們腳前的田價保留起來。所以，關切將來是可以的。

**反之** 主在《瑪竇福音》第六章34節裡說：「你們不要為明天憂慮或關切明天。」在那裡，「明天」就是「將來」的意思，如同熱羅尼莫所說的。

**正解** 我解答如下：沒有一件工作能是合乎德性的工作，除非它具備應有的情況，其中之一就是正當的時機，如同《訓道篇》

第八章6節所說的：「事事都有定時和良機。」這話不僅適用於外面的行事，也適用於內心的關切，因為每一個時期都有適合自己的關切，例如：關切收割莊稼是屬於夏季的事；關切摘葡萄則是屬於秋季的事。準此，如果一個人在夏天就已關切摘葡萄，他就是爲了關切將來的時期，而過分憂慮。爲此，主禁止這種過分的關切說：「你們不要爲明天憂慮。」祂後來又接著說：「因爲明天有明天的憂慮。」也就是說，明天有它自己所應關切的事，這已足以困擾人的心神了。主後來所加的話：「一天的苦（即關切的憂苦），夠一天受的了」，就是這個意思。

**釋疑** 1. 螞蟻的關切，合乎適當的時機，所以用這來作爲我們取法的榜樣。

2. 爲將來而有適當的預見或預籌，是屬於智德之事。可是，如果一個人把那些有所謂過去與未來之別的現世事物，視作目的來追求，或者追求它們，超過現世生命的需要；或者未到時候，而先已過分關切，都是不適當地預籌或關切將來的事。

3. 如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十七章裡所說的：「如果我們看見一個天主的僕人這樣預做準備，以免缺乏那些必要的東西，我們不可斷定他是爲明天而關切或憂慮。因爲就是主，也屈尊備有一個錢袋，爲給我們樹立榜樣。在《宗徒大事錄》裡也有記載，宗徒們由於即將來臨的饑饉，而爲將來儲備了生活的必需品。準此，主並沒有譴責那些按照通俗人情，爲自己儲備這種東西的人，只譴責那些爲了這些東西，而疏忽天主，甚或與天主爲敵的人。」

## 第八節 這些惡習是否來自慳吝

有關第八節，我們討論如下：

106 **質疑** 這些惡習似乎不是來自貪婪或慳吝 (avaritia)。因為：

——  
神學大全·第九冊：論智德與義德

1.如同前面第五十三題第六節已經講過的，迷色是使理性缺乏正當性的主要原因。可是，這些惡習相反正當理性，即智德。所以，這些惡習主要來自迷色，尤其是因為哲學家在《倫理學》卷七第六章裡這樣說：「愛神詭計多端，她的腰帶五光十色。」又說：「縱戀之人，行動狡猾。」

2.此外，這些惡習都與智德有近似之處，如同前面第三節及第四十七題第十三節（參看第五十三題引言）已經講過的。可是，由於智德是在於理性，所以屬於精神的惡習，似乎更與它相近，例如：驕傲和虛榮。所以，上述的那些惡習，似乎更來自驕傲，而不是來自慳吝。

3.此外，人運用計謀，不僅是為奪取別人的財物，也為謀害別人的性命；前者屬於慳吝，後者卻屬於忿怒。可是，運用計謀是屬於狡猾、詭計和欺詐的事。所以，上述的那些惡習，不僅來自慳吝，也來自忿怒。

**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，欺詐是慳吝的女兒。

**正解** 我解答如下：如同前面第四十九題第六節釋疑1.已經講過的，肉性的明智和狡猾，以及詭計和欺詐，在理性的運用方面，都與智德有些相似的地方。可是，在所有的道德涵養性德性之中，以義德在正當理性的運用上最為明顯，因為義德是在於理性的嗜慾方面。為此，理性不適當的運用，在那些相反義德的惡習上最為明顯。可是，慳吝最相反義德。所以，上述的那些惡習，主要來自慳吝。

**釋疑** 1.迷色由於邪樂和慾望的強烈，完全壓制理性的行動。至於上述的那些惡習，卻還有一些理性的運用，只是運用得不當。爲此，那些惡習並非直接來自迷色。

至於哲學家說「愛神詭計多端」，他是按照某些相似之處說的；因爲愛神突然把人搶走，正如運用詭計時一樣。不過，她不是用狡猾的手段，卻更利用強烈的邪樂和慾望。爲此，哲學家接著說：「愛神能把最聰明的人的心神迷惑住。」

2.行事使用計謀，似乎是由於怯懦的緣故；因爲一個心胸寬宏的人，願意自己在一切的行動上光明磊落，如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的。爲此，由於驕傲貌似或仿冒心胸寬宏，所以上述那些使用欺詐和詭計的惡習，並非直接來自驕傲。它們主要屬於慳吝，因爲慳吝只顧追求利益，卻不顧聲名榮譽。

3.忿怒的行動是突發的，所以它行動魯莽，不加考慮；上述的那些惡習，卻使用考慮，只是考慮得不適當。人在企圖運用計謀殺人時，不是由於忿怒，更是由於仇恨，因爲忿怒的人，願意明明地傷害別人，如同哲學家在《修辭學》卷二第二章裡所說的（參看《倫理學》卷七第六章）。

## 第五十六題

### 論與智德有關的誠命

一分爲兩節一

然後要討論的是那些與智德有關的誠命（參看第四十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、有關智德的誠命。
- 二、有關各種與智德相反的惡習的誠命。

#### 第一節 在十誠裡是否應有某種有關智德的誠命

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在十誠裡，似乎應該有某種有關智德的誠命。因為：

1. 關於較爲重要的德性，法律中應該有較爲重要的誠命。可是，法律中較爲重要的誠命，就是天主十誠。既然智德是道德涵養性德性之中較爲重要的德性，所以在十誠裡，似乎應該有某種有關智德的誠命。

2. 此外，福音的教訓裡，含有天主的法律，尤其是關於天主的十誠。可是，福音的教訓裡，含有有關智德的誠命，如同《瑪竇福音》第十章16節所說的：「你們要機警如同蛇。」所以，在十誠裡，應該有要求智德行爲的命令。

3. 此外，舊約其他的文獻，都是以十誠爲指歸。爲此，《瑪拉基亞》第四章4節說：「你們應記得我僕人梅瑟的法律，即我在曷勒布山命他的。」可是，舊約其他的文獻，包括著有關智德的誠命。例如《箴言》第三章5節說：「總不要依賴自己的明智。」後來第四章25節又說：「你的視線應引導你的腳步。」所以，法律裡，尤其是在十誠裡，也應該含有某種有關

智德的誠命。

**反之** 只要把十誠遍讀一下，可以看出事實並非如此。

**正解** 我解答如下：十誠裡的那些誠命，由於是給全體人民所頒布的，是人人都知道的，有如是屬於自然理性的，如同我們在前面**第二集第一部第一〇〇題第三節**，以及**第五節釋疑1**討論誠命或訓令的時候，已經講過的。可是，在自然理性的指示裡，以人生的目的為主；這些目的之於行為的實踐，有如那些自然而知的原理之於思辨或鑑賞，如同前面**第四十七題第六節**已經講過的。可是，智德不是關於目的，而是關於那些導向目的者，如同前面也已經講過的（同上）。所以，在十誠裡，不宜含有直接有關智德的誠命。不過，十誠裡所有的誠命，都與智德有關係；因為智德指導一切德性的行為。

**釋疑 1** 雖然單純地或絕對地來看，智德比其他道德涵養性德性更為重要，可是義德卻更為注重責任或義務，而誠命必須是針對責任或義務的，如同前面**第四十四題第一節**、**第二集第一部第九十九題第一及第五節**和**第一〇〇題第五節釋疑1**已經講過的。為此，法律裡主要的誠命，即十誠裡那些誠命，更應該與義德有關，而不是應該與智德有關。

2. 福音的教訓是成聖之道。所以，它必須對於一切有關正直人生的事物，不管他們是目的，或是導向目的者，都要給人一個完善的指導。為此，福音的教訓裡，理應也含有那些有關智德的誠命。

3. 正如舊約裡其他的教訓，都指向十誠，有如指向目的；同樣，舊約裡後有的其他文獻，宜於指導人關於智德的行為，因為智德的行為是關於那些導向目的者。

## 第二節 在舊約的法律裡，關於那些相反智德的惡習所頒布的禁令，是否適當

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在舊約的法律裡，關於那些相反智德的惡習所頒布的禁令，似乎不適當。因為：

1.那些直接相反智德的惡習，例如不智及其所屬的各部分，其相反智德的程度，並不少於那些與智德有近似之處的惡習，例如狡猾以及其他與它有關的惡習。可是，後者為法律所禁止；因為《肋未紀》第十九章13節說：「你不要欺壓剝削你的近人。」又《申命紀》第二十五章13節說：「在你袋裡不可有兩種法碼，一大一小。」所以，關於那些直接相反智德的惡習，也應該有一些禁令。

2.此外，除了交易買賣以外，在其他方面，也可能發生欺詐的情事。所以，法律只禁止交易買賣時的欺詐行為，這是不適當的。

3.此外，命令德性的行為，和禁止與德性相反的惡習的行為，其理是相同的。可是，在法律裡，沒有命令智德之行為的命令。所以，在法律裡，也不應該有禁止相反的惡習的禁令。

**反之** 從前面**質疑**1.所引證的舊約法律的誡命，就可以看出事實並非如此。

**正解** 我解答如下：如同前面**第一節**已經講過的，義德主要是關於責任或義務，而這是誡命所需要的；因為義德的目的，就是要把應該給人的東西，償還別人，如同後來**第五十八題第二節**將要討論的。可是，狡猾在實行方面，主要是關於屬於正義的事物，如同前面**第五十五題第八節**已經講過的。為此，關於屬於

不義的狡猾的實行，在法律裡宜有相關的禁令，例如：一個人使用詭計和欺詐去欺壓剝削別人，或偷盜別人的財物。

**釋疑** 1.那些顯然直接相反智德的惡習，並不是如同實行狡猾那樣，屬於不義之事。所以，在法律裡，它們不是好像那屬於不義之事的欺詐和詭計那樣被禁止。

2.凡是在有關正義的事情上，所犯的詭計和欺詐等，都可以被視作已包括在《肋未紀》第十九章13節那條禁止欺壓剝削的禁令裡。可是，欺詐和詭計等，特別是在進行交易買賣時犯得最多，如同《德訓篇》第二十六章28節所說的：「商人很難不犯罪，店員難免不失言。」就是爲了這個緣故，在法律裡，含有一條特殊的誠命，禁止交易買賣時的欺詐行爲（參看《肋未紀》第十九章35節；《申命紀》第二十五章13節）。

3.在法律裡，一切有關義德行爲的命令，都與實行智德有關；正如禁止偷盜、欺壓剝削，以及售賣時欺詐等的禁令，都與實行狡猾有關。

# 第五十七題

## 論法

一分爲四節一

112

神學大全·第九冊：論智德與義德

在智德之後，依次要討論的是義德（參看第四十七題引言）。關於義德，可以討論四個問題：第一，論義德；第二，論義德的部分（第六十一題）；第三，論與義德相對的恩賜（第一二一題）；第四，論有關義德的誠命（第一二二題）。

關於義德，應該討論四點：第一，論法；第二，論義德本身（第五十八題）；第三，論不義（第五十九題）；第四，論審判（第六十題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、法（或合法事物）是不是義德或正義的對象。
- 二、把法分爲自然法和實證法是否適當。
- 三、萬民公法是否與自然法相同。
- 四、是否應該另外分出主僕法和父子法。

### 第一節 法（或合法事物）是不是義德或正義的對象

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 法（ius，或合法事物）似乎不是義德或正義的對象。因爲：

1. 法學家柴爾穌（Publio Giovenzio Celsus，第二世紀）說：「法是善與公平之術。」（參看《羅馬法律類編》卷一第一題第一條）。可是，術或藝術不是義德的對象，而且它本身就是一種理智的德性。所以，法不是義德的對象。

2. 此外，按照依希道在《語源學》卷五第三章裡所說的：「法律是法的一種」。可是，法律不是義德的對象，而是智

德的對象；爲此，哲學家也把「制定法律」列爲智德的部分（《倫理學》卷六第八章）。所以，法不是義德的對象。

3.此外，義德首要是使人隸屬於天主之下；因爲奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡說：「義德是唯獨事奉天主的愛；因而妥善地統轄其他屬於人下的事物。」可是，法與天主之事無關，卻只與人世之事有關；因爲依希道在《語源學》卷五第二章裡說：「理（*fas*）是神的法律，法（*ius*）則是人的法律。」所以，法不是義德的對象。

**反之** 依希道在同書卷五第三章裡說：「所謂法（*ius*）者，即合乎正義（*iustum*）之謂也。」可是，合乎正義是義德的對象；因爲哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說：「人人都同意，稱那種使人能行合乎正義之事的習性，爲義德。」

**正解** 我解答如下：與其他的德性比較起來，義德的特質是在於指導人與人之間的關係。因爲義德表示一種公平或平衡，正如它的名字本來所顯示的。的確，按照通俗的說法，彼此取得平衡的事物，就算是公平或擺平了。平衡則是指一物與他物或一人與他人的關係。另一方面，其他的德性卻只在宜於個人方面成就人。

爲此，其他德性行爲的正直，即那德性作爲自己的對象所追求的，只是在於它與主動者的關係。至於義德行爲的正直，除了它與主動者的關係之外，也在於它與別人的關係。因爲我們的行爲如能與他人取得某種平衡，就說這是公平的或合乎正義的，例如：爲了所提供的服務，而給予應有的報酬。

是故，所謂公平的或合乎正義的，有如說它具有義德的正直，義德的行爲即定止於此，不管主動者是用什麼方式來把它完成的。至於其他的德性，沒有一樣事物可以被評定爲正直

的，除非它是由於主動者，按照某種一定的方式而完成的。就是爲了這個緣故，義德異於其他的德性，有它自己的特定對象；而這個對象就是所謂的合乎正義的，或公平合理的，亦即「法」。由此可見，法（或合法事物）是義德的對象。

**釋疑** 1.名稱往往被人改作其他的用法，而與其原來的意義不同；例如，「藥」（*medicina*）這一名稱，按照起初的意義，是被用來解作一種治療病人的物品，後來卻引伸解作治病的醫術。同樣的，「法」（*ius*）這個字，最初是被用來指合法的或公平合理的事物本身，可是後來卻被引伸用以辨認合法或公平合理事物之術；以後，又用以指那處理此類之事物的場所，譬如說：某人投訴於「法」或「法庭」。最後，甚至於連一個應主持正義，負責判斷是非曲直的人，即使他的定案並不公正，也被稱爲「法」。

2.正如對於藉藝術完成的外在作品，在藝術家的心智裡，預先存有某種「理」（*ratio*），作爲藝術的準則；同樣地，對於理性所限定的正義行爲，在人的心智裡，也預先存有某種理，有如智德的某種準則。如果把這準則用文字表達出來，就叫作「法律」。因爲按照依希道的說法，法律是「成文的規定」。所以，嚴格地說，法律並非就是法，而是法的某種解釋（*ratio*）。

3.既然義德含有平衡或等量的意思，而且我們又不能給天主一個平衡或等量的回報，所以我們無法完全公平地或合乎正義地還報祂。爲此，天主的法律不能真正被稱爲（合乎正義的）法（*ius*），而應該被稱爲（合理的）理（*fas*）；因爲，只要我們盡力去做，天主也就認爲是足夠了。不過，義德或正義具有這種趨向，要人盡力去回報天主，把自己的心神完全服屬於祂。

## 第二節 將法分爲自然法與實證法是否適當

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 將法分爲自然法（*ius naturale*）與實證法（*ius positivum*），似乎不適當。因爲：

1. 凡是自然的東西，是不會改變的，而且爲人人都是一樣的。可是，在人的事物之中，沒有一件是這樣的；因爲人爲法的一切規則，不夠周延，也不是到處都發生效力。所以，並沒有什麼自然法。

2. 此外，一樣東西之叫作「實證的」，是因爲它出自人的意志。可是，一樣東西並非只因爲是出自人的意志，而即是合乎正義的或公平的；否則，人的意志就不可能是不義的或不公正的了。所以，既然合乎正義的或合法的，與法所指相同，似乎就沒有什麼實證法。

3. 此外，天主的法不是自然法，因爲它超越人的自然本性；它也不是實證法，因爲它不是根據人的權力，而是根據天主的權力。所以，把法分爲自然的及實證的，是不適當的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第七章裡說：「政治方面的正義，有的是自然的，有的是法律的」，即由法律所制定的。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，法或合法的（合乎正義的），是以某種平等或平衡（*aequalitas*）的方式，去謀取與別人平衡的行動。可是，一樣事物能以兩種方式與某人平衡。一種方式是根據這樣事物的自然本性，例如：一個人付出這麼多，以便收回這麼多。這就是所謂「自然的法或正義」。

一樣事物與他人平衡或相等的另一種方式，是由於約定，或是由於大家的同意，例如：一個人如果得到這麼多，自己就會滿意了。這樣的事可用兩種方法來完成的。第一，是用

私人的約定，例如：在私人之間，藉由合約而加以訂定。第二，是用公眾的約定；例如，全體民眾都一致認為，某一事物就算是與別人平衡或相等；或是由於負責治理人民，並代表人民的國君做了這樣的決定。這就是所謂「實證的法或正義」。

**釋疑** 1.對於那具有不變的自然本性者來說，凡是自然的，就必然是時時處處都是這樣的。可是，人的自然本性是會改變的。所以，為人來說，自然的有時會出現不足。譬如說，把別人存放的東西還給原主，這固然合乎自然的平衡或公平；而且，假如人的自然本性常是正直的話，這就常應予以遵守。但是，由於有時人的意志背離正道，所以在有些情形之下，不應該歸還存放的東西，以免居心不正的人妄用這東西，例如：一個瘋子；或一個國家的公敵，要求把他存放的武器還給他。

2.由於大家的約定，人的意志能使一件事成為公正的或合乎正義的，只要這件事本身不相反自然的正義。在這樣的事上，實證法有其立足或用武之地。為此，哲學家在《倫理學》卷五第七章裡說，法律所規定的正義（合乎正義的、合法的），「起初它是這樣或那樣，原沒有什麼分別；可是，一經規定之後，就不同了」。不過，如果一件事，本身相反自然的法或正義，那麼人的意志，也無法使它變為合法的或合乎正義的；譬如說：規定偷盜或犯姦為合法的。為此，《依撒意亞》第十章1節說：「禍哉，那些制定不義的法例的人！」

3.天主的法就是由天主所公布的。其中一部分是關於合乎自然正義的，但其正義卻不為人知的事物；一部分則是關於經過天主的制定，才成為合乎正義的事物。為此，天主的法也可以按照兩點來區分，如同人為的法一樣。因為在天主的法律中，有些事物被命令，因為它們原是善的；有些事物被禁止，因為它們原是惡的。但也有些事物，它們所以為善，因為它們

是被命令的；它們所以為惡，因為它們是被禁止的。

### 第三節 萬民公法是否與自然法相同

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 萬民公法（*ius gentium*）似乎與自然法相同。因為：

1. 除非是屬於人類自然本性的事，不會是人人都同意的。可是，對於萬民公法，人人都同意；因為法學家（柴爾穌）說：「萬民公法，就是各個民族都通用的法。」（參看第一節質疑1.）所以，萬民公法就是自然法。

2. 此外，人間的奴僕制度是一件自然的事，因為有些人生來就是奴僕；如同哲學家在《政治學》卷一第二章裡所證明的。可是，按照依希道《語源學》卷五第六章所說的：「奴僕制度屬於萬民公法。」所以，萬民公法就是自然法。

3. 此外，法可分為自然的和實證的，如同前面第二節已經講過的。可是，萬民公法不是實證的或人為的；因為各個民族從未聚集在一起，以約定或協議規定什麼。所以，萬民公法就是自然法。

**反之** 依希道於《語源學》卷五第六章卻說：「法或是自然的，或是國家的，或是萬民的。」所以，萬民公法與自然法不同。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，自然法或自然正義（合乎正義者），是由於它的本性自己，就與他人平衡或相稱。這可能有兩種情形。第一種情形，按照絕對的看法。例如，雄性因其本性，就與雌性相和或互應，為由雌性產生子息；又如父母對子女相稱或互應，為能養育他們。

第二種情形，一樣東西之對他人自然相稱或互應，不是

絕對地按其本性，而是按照由此而來的某一後果，例如：財產所有權。因為如果絕對地來看一塊土地（本身），並沒有什麼理由，以說明它應該屬於甲，而不應該屬於乙；可是，如果從它宜於耕種，以及和平使用那方面來看，就有一種相稱或相宜性，使它屬於甲，而非屬於乙，如同哲學家在《政治學》卷二第二章裡所說的。

可是，絕對地察看一樣東西，不僅是屬於人的事，而且也是屬於其他動物的事。為此，按照第一種（絕對的）看法的所謂的自然法，是我們人與其他的動物所共有的。「與如此所謂的自然法比較起來，萬民公法有所不及」，如同法學家所說的（參看第一節質疑1.）：「因為前者是一切的動物（包括人在內）所都有的，而後者卻只是為人所共有的。」在另一方面，將一樣東西與從它而來的後果相比，這樣來看它，這是特別屬於理性的事。為此，針對具備自然理性的人來說，這是自然的；因為，做這樣提示的是自然理性。所以，法學家卡友斯（Gaius）說：「凡是自然理性在人人之間所制定的，萬民都同樣遵守，而稱為萬民公法。」（參看《羅馬法律類編》卷一第一題第九條）

**釋疑** 1. 以上的話已足以解答質疑1.了。

2. 絕對地來說，這個人是一個奴僕，而非另一個人，這並沒有天性自然方面的根據，而是根據由此而來的利益。這是因為這個人由一個比他聰明的人來管理，為他有益；而那個人由這個人來幫助，為他也有益，如同哲學家在《政治學》卷二第二章裡所說的。為此，這個屬於萬民公法的奴僕制度，按照第二種看法，而非按照第一種看法，是一件合乎自然的事。

3. 既然那些屬於萬民公法的事物，是由自然理性所提示的；例如，其平衡或公平性可以立即看得出來的事物，所以它

們不需要什麼特殊的制定，因為是自然理性自己制定了它們，如同上面正解結尾引證的權威所說的。

#### 第四節 是否應該另外分出父子法和主僕法

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該另外分出父子法（*ius paternum*）和主僕法（*ius dominativum*）。因為：

1.「使各得其所應有或宜」，這是屬於義德或正義之事，如同盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十四章裡所說的。可是，法（或合乎正義的）是義德或正義的對象，如同前面第一節已經講過的。所以，法是一律平等地屬於每一個人的。如此則不應該另外分出有關父子的和主僕的法。

2.此外，法律是解釋正義的，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。可是，法律注意一城或一國的公益，如同前面第二集第一部第九十題第二節已經講過的，而不注意私人的利益，甚或也不注意一家的利益。所以，不應該有一種關於主僕或父子的特殊法或正義；因為主人和父親都是屬於一個家庭的，如同《政治學》卷一第二章裡所說的。

3.此外，在人間還有許多其他不同的階級，例如：有的是軍人，有的是司祭，有的是王族。所以，也應該給他們定出特殊的正義或法。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第六章裡，在政治的正義之外，又分出了父子間的正義和主僕間的正義，以及其他類似的正義。

**正解** 我解答如下：法或正義（或合乎正義的），是根據與「他人」或「別人」的平衡或對等說的。所謂「他人」或「別人」，

能有兩種說法。一種說法是說，絕對的他人或別人，即完全不同的人，例如：兩個人，彼此誰也不屬於誰，兩人都屬於國家的元首。按照哲學家在《倫理學》卷五第六章裡所說的，在這兩人之間，有絕對的正義。

另一種說法，不是絕對地說（某一人之外的）他人或別人，而是說他多少是屬於那某一人的。按照這樣的說法，在人事間，一個兒子多少是屬於他父親的，因為兒子多少算是父親的一部分，如同《倫理學》卷八第十二章裡所說的；一個奴僕多少是屬於他主人的，因為奴僕是主人的某種工具，如同在《政治學》卷一第二章裡所說的。為此，父親對於兒子，並非好像對於一個絕對的或完全的別人；因此，在他們彼此之間並沒有絕對的正義，只有某種正義，即父子的正義。同樣的，在主僕之間也沒有絕對的正義，但是有那所謂「主人的」或主僕的正義。

一個妻子雖然也是屬於丈夫的，因為丈夫之對妻子，好像是對自己的身體，如同宗徒在《厄弗所書》第五章28節裡所說的，可是妻子之有別於自己的丈夫，勝於一個兒子之有別於自己的父親，或一個奴僕之有別於自己的主人；因為她參加一種屬於婚姻的社會生活。所以，按照哲學家在《倫理學》卷五第六章裡所說的，在夫妻之間，比在父子或主僕之間，更有真正的正義。因為，既然夫妻與家庭的共同生活直接有關，如同在《政治學》卷一第二章裡所說的；所以，在他們彼此之間，也沒有絕對的政治正義，而只有家庭正義。

**釋疑** 1.使各得其所應有或宜，固然是屬於義德之事，但這預設在一人與另一人之間有分別；因為，如果一個人把他應得的給他自己，這不叫作真正的正義。既然那屬於兒子的，也是屬於父親的；那屬於奴僕的，也是屬於主人的。所以，嚴格地來

說，父親對兒子，或主人對奴僕之間，沒有真正的正義。

2. 一個兒子以其為兒子來說，是屬於父親的；一個奴僕以其為奴僕來說，是屬於主人的。可是，此二者以其為一個人來說，是一樣自有其獨立的存在，而與他人有別的東西。為此，就此二者為人來說，針對他們有一種正義。為了這個緣故，也有一定的法律，處理父親對於兒子，以及主人對於奴僕的事。不過，只因為兒子和奴僕，二者都多少是屬於別人的；就此而論，並沒有十足的真正正義或法。

3. 在一國之內，一切其他的人事區別，都直接與國家這個團體，以及與其首領有關係。為此，對他們來說，確有一種按照正義的十足意義的正義或法。不過，這樣的正義，按照各種職位而不同。所以，稱之為軍人、或官員、或司祭的正義或法，並非因為它們缺欠絕對的正義或法，如同所謂的父子間的或主僕間的正義或法一樣，而是因為每一種職位的人，按照他們的特殊職務，都有他們自己應得的一些東西。

## 第五十八題

### 論義德

一分爲十二節一

然後要討論的是義德（參看第五十七題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、義德是什麼。
- 二、義德是否常是對他人的。
- 三、它是不是德性。
- 四、它是否以意志爲其主體。
- 五、它是不是普遍性的德性。
- 六、以其爲普遍性的德性來看，它在本質上是否與所有的德性相同。
- 七、是否有某種個別的義德。
- 八、個別的義德是否有它自己的質料。
- 九、它是關於情的，抑或只是關於行動的。
- 十、義德的中道或中點是不是事物的中道或中點。
- 十一、義德的行爲是否在於使各得其所應得。
- 十二、義德是不是一切道德涵養性德性中首要的。

### 第一節 義德爲「使各得其所應得的恆常而永久的意志」，這個定義是否適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 法學家們將義德定義爲：「使各得其所應得的恆常而永久的意志」（《教會法律類編》卷一第一題第十條），這個定義似乎不適當。因爲：

- 1.按照哲學家在《倫理學》卷五第一章裡所說的，義德

或正義是「一種『習性』，使人能做合乎正義的事，並使人實際願意和做合乎正義的事」。可是，意志是指一種能力或行爲。所以，把義德解作一種意志是不適當的。

2.此外，意志的正直並不是意志；否則，假如意志就是它自己的正直的話，沒有一個意志會是不正直的了。可是，按照安瑟膜在《論真理》第十二章裡所說的：「義德是正直」。所以，義德並不是意志。

3.此外，只有天主的意志是永久的。所以，如果義德是一種永久的意志，那麼只有天主才有義德。

4.此外，凡是永久的，也是恆常的，因為它是不會改變的。所以，在義德的定義中，並列「永久」和「恆常」二者是多餘的。

5.此外，使各得其所應得，這是國君之事。所以，如果義德是使各得其所應得，那麼除了國君以外，沒有人會有義德了。這是不適當的。

6.此外，奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡說：「義德是唯獨事奉天主的愛。」所以，它不是使各得其所應得。

**正解** 我解答如下：上述義德的定義，只要把它瞭解得正確，是一個適當的定義。既然每一種德性都是一種習性，為善行的根源，所以要給一種德性下定義，必須利用那與這德性的質料有關的善行。可是，義德的質料就是那些與他人有關的事物，如同我們後來第二及第八節所要說明的。為此，義德的行爲，對它自己的質料和對象的關係，藉著「使各得其所應得」這些話，就表達出來了；因為，如同依希道在《語源學》卷十裡所說的：「一個人之被稱為義人，就是因為他維護合乎正義之事或他人之所應得 (ius)。」

為使一個與任何質料有關的行爲，成為德性的行爲，它

必須是自願的、堅定的和穩固的；因為哲學家在《倫理學》卷二第四章裡說，為使一個行為成為德性的行為；首先，它必須是「明知而有意地去做」；第二，它必須是「為了一個正當的目的而選擇的」；第三，它必須是「定而不移的」。其中第一點已包括在第二點裡；因為「不知而為的事，不是有意的」，如同在《倫理學》卷三第一章裡所說的。為此，義德的定義，首先說明「意志」，以示義德的行為必須是自願的。後來定義又提到「恆常性」和「永久性」，以示義德行為的堅定性。

所以，上述定義是義德的一個完備的定義；只是它列出了行為，以代替習性，因為習性是由行為來分類的，而且習性也是指向行為的。如果有人想把這定義變成一個真正定義的形式，那麼他可以這樣說：「義德是一種習性，使人藉以用恆常而永久的意志，使各得其所應得。」這與哲學家在《倫理學》卷五第五章裡所下的定義差不多相同。哲學家說：「義德是一種習性，使人藉以按照合乎正義者的選擇行事。」

**釋疑** 1.在這裡意志是指行為，不是指能力。作者們往往是用行為來給習性下定義的；例如，奧斯定在《若望福音釋義》第四十講，關於第八章32節裡說：「信德是相信未見之事。」

2.義德與正直相同，不是在本質方面，而是在因果方面；因為義德就是使人願意並正直行事的習性。

3.意志之被稱為永久的意志，可能有兩種方式：第一，是從永久不衰的行動本身方面。如此則只有天主的意志才是永久的。第二，是從對象方面：就是說，一個人願意永久或經常做某事，這是義德之理或性質所要求的。因為如果一個人只願意在某一種事情上「暫時」遵行義德，這不足以滿全義德的要求，因為幾乎沒有一個這樣的人，願意在任何事上都不按正義去做事的；義德要求一個人有這樣的意志，願意時時事事遵行義德。

4.由於「永久」並不表示意志行為的永久性，所以再加上「恆常」一詞，並不是多餘的；因為「永久的意志」表示人立意時時遵行義德，而「恆常」則表示把這主意堅持到底。

5.法官用命令和指導，使人人都能各得其所應得；因為「法官是正義的現身」，而「國君是正義的護衛者」，如同在《倫理學》卷五第四章裡所說的。另一方面，那些做下屬的人，則用實際執行的行動，使人人都能各得其所應得。

6.正如對天主的愛，包括對近人的愛，如同前面第二十五題第一節已經講過的；同樣，人之事奉天主，也包括使人人都各得其所應得。

## 第二節 是否義德常是對他人的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 義德似乎不常是對他人的。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第三章22節裡說；「天主的正義，是因對耶穌的信德。」可是，信德與人際的關係無關。所以，義德也與此無關。

2.此外，奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡說，這是屬於義德之事，人應該事奉天主，並「好好地管理那些屬於自己權下的東西」。可是，感覺嗜慾是屬於人權下的東西，如同在《創世紀》第四章7節裡所說的：「其嗜慾，即罪惡的嗜慾，將潛伏你下；你要制服它。」所以，制服自己的嗜慾是屬於義德之事。如此，則義德是對自己的。

3.此外，天主的義德是永遠的。可是，沒有別的東西是與天主同為永遠的。所以，義德在本質上，並不是對他人的。

4.此外，如同人對他人的行動，是需要加以正直的；人對自己的行動，同樣也應如此。可是，人的行動是以義德來加以正直的，如同《箴言》第十一章5節裡所說的：「完人的正

義，爲他修直道路。」所以，義德不僅是關於人對他人的事物，也關於他對自己的事物。

**反之** 西塞祿在《論職務》卷一第七章裡說，義德之理或本質，是在於「使人與人之間的結合，以及共同生活，得以保持。」可是，這含有人對他人的關係。所以，義德只是關於人對他人的事物。

**正解** 我解答如下：如同前面第五十七題第一節已經講過的，由於義德這個名字含有公平或平衡的意思，在本質上就是指與他人的關係；因爲人對自己沒有什麼公平或平衡，而是對他人。既然使人的行爲正直是屬於義德之事，如同之前第二集第一部第六十題第二節、第六十一題第三節和第一一三題第一節已經講過的，義德所要求的這個「他人」，必然是另具不同行動能力者。可是，嚴格地來說，行動是屬於獨立個體（suppositum）和整體的，而不是屬於部分和形式或能力的。因爲，嚴格地來說，不是手打，而是人用手打；也不是熱力，而是火用熱力使東西受熱。這一切都是按照某種比擬來說的。爲此，真正的義德要求有獨立個體的分別，因而常是一個人對另一個人的。不過，對於同一個人，可以用比擬的說法，視各種不同的行動根源，例如：理性、憤情和慾情，有如不同的主動者。爲此，用比擬的說法，說在同一個人內有義德，這是根據理性命令憤情和慾情，而此二者則服從理性，也是廣泛地根據人的各個部分，都各得其所應得。爲此，哲學家在《倫理學》卷五第十一章裡，稱這種義德爲「比喻式的」義德。

**釋疑** 1. 藉信德在我們內所完成的義德，是使罪人成義的義德；它是在於靈魂各部分間的正當秩序，如同前面第二集第一

部第一一三題第一節討論罪人成義時說過的。可是，這是屬於比喻式的義德，就是一個完全過著獨居生活的人，也能有這種義德的。

2. 以上的話，已足以解答質疑2.了。

3. 在永遠的願意和計劃方面，天主的義德是永遠的，義德主要就是在於這一點。可是，關於它的效果方面，卻不是永遠的；因為沒有什麼東西是與天主同為永遠的。

4. 人對於自己方面的行動，在其他的道德涵養性德性使情正直之後，也獲得正直。可是，他對於別人方面的行動，卻需要一種特殊的正直；這不僅是關於行動與主動者的關係，而且也關於行動與其所及之人的關係。為此，關於這樣的行動，有一種特殊的德性，這就是義德。

### 第三節 義德或正義是不是德性

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 義德或正義似乎不是德性。因為：

1. 《路加福音》第十七章10節說：「你們既做完吩咐你們的一切，仍然要說：『我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事』。」可是，做一件德性的事，並不是無用的；因為盎博羅修在《論神職職務》卷二第六章裡說：「我們所說的有用或有利，不是指賺錢多少，而是指修成虔敬的德性。」所以，做應做的事，不是一件德性的事。所以，正義不是德性。

2. 此外，必然要做的事，是沒有功勞的。可是，把別人的東西歸於別人，這是正義所要求的，是必然要做的事。所以，它是沒有功勞的。可是，我們是用德性的行為來立功勞的。所以，正義不是德性。

3. 此外，每一種道德涵養性德性，都與可行者（行為）有關。可是，那些外面完成的事物，不是可行的，而是可製作

的（作品），如同哲學家在《形上學》卷九第八章裡所說明的。既然在外面完成一件本身合乎正義的事，是屬於正義的事，所以，正義似乎不是道德涵養性德性。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡說：「善行的全部建築，是由四種德性構成的」，即：節制、明智、勇敢和正義。

**正解** 我解答如下：人的德性是那使人的行為成為善行，並使人自己成為善人者。這正好與正義適合。因為人的行為，由於符合理性的規則而成為善行，而人的行為是根據理性的規則，成為正直的。為此，既然正義使人的行動正直，顯然它使人的行動成為善的。如同西塞祿在《論職務》卷一第七章裡所說的：「稱人為善人，主要是根據正義。」為此，他又在同處說：「德性的光華，在正義中最為強大。」

**釋疑** 1.當一個人做他應做之事的時候，即當他為某人做他應做之事的時候，對那個人並不會增加什麼利益，只是不加害於那個人而已。不過，他自己卻得到了利益；因為他自願立即去做他應做的事，這是合乎德性的行為。為此，《智慧篇》第八章7節說，天主的智慧，「教訓人節制、正義、明智和勇敢：在此生沒有什麼比這些為人（即有德之人）更有裨益。」

2.必然有兩種：一種來自強迫，它取消功勞，因為它相反意志或自願。另一種必然則來自命令的要求，或者由於需要達到一個目的，即幾時一個人除非做這事，就不能達到德性的目的。這第二種必然並不取消功勞，只要一個人自願去做這種必然的事。不過，它沒有那份額外的光采，如同《格林多前書》第九章16節所說的：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因

為這是我不得已的事。」

3.義德並不是在於製作外面的事物或作品，這是屬於工藝之事；而是在於在與別人交往的時候，運用它們。

#### 第四節 義德是否以意志為其主體

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 義德似乎不是以意志為其主體。因為：

1.義德有時叫作真理。可是，真理不是在意志內，而是在理智內。所以，義德不是以意志為其主體。

2.此外，義德是關於人與他人的事物。可是，指導一件與他人有關的事物，是屬於理性之事。所以，義德不是以意志，而是以理性為其主體。

3.此外，義德不是一種理智的德性，因為它不是針對認識的。所以，它只能是一種道德涵養性德性。可是，道德涵養性德性的主體，就是那「分有理性者」，即憤情和慾情，如同哲學家在《倫理學》卷一第十三章裡所說的。所以，義德不是以意志，而是以憤情和慾情為其主體。

**反之** 安瑟膜於《論真理》第二章說：「義德是意志為了正直而持守的正直」。

**正解** 我解答如下：德性是為使那一種能力的行為正直，那一種能力就是德性的主體。可是，義德並不是為指導認識能力的某種行為；因為我們之被稱為義人，並不是由於正確地認識什麼。為此，義德的主體不是理智，或者那個屬於認識能力的理性。

可是，既然我們之被稱為義人，是由於行了什麼正直的事，而行動的近因或根據是嗜慾能力，所以義德必然是以某一種嗜慾能力為其主體。可是，嗜慾有兩種：在理性裡的意志，

以及隨著感官的察覺而來的感覺嗜慾。這種感覺嗜慾分為憤情和慾情，如同在第一集第八十一題第二節裡已經講過的。再者，使各得其所應得的這個行為，不可能是來自感覺嗜慾；因為感官的察覺，絕不會達到這樣的地步，竟能衡量到一物與另一物之間的相稱關係，這是專屬於理性的事。所以，義德不可能以憤情或慾情為其主體，卻只能以意志為其主體。為此，哲學家用意志的行為來給義德下定義，如同前面第一節已經講過的。

**釋疑** 1.由於意志是分有理性的嗜慾；所以，當那理性的正直，即那被稱為真理的，因意志與理性相近，而印在意志裡的時候，這所印下的，也保有真理這個名稱。為此，義德有時也被稱為真理。

2.意志隨著理性的認識，而趨往其對象。為此，由於理性指導人與他人有關的事物，意志也就願意某種與他人有關的事物；而這就屬於義德之事。

3.分有理性者，不僅有憤情和慾情，而且還有那「全部的嗜慾」，如同《倫理學》卷一第十三章裡所說的；因為所有的嗜慾都服從理性。可是，意志也包括在全部的嗜慾之中。所以，意志能是德性的主體。

## 第五節 義德是不是普遍性的德性

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 義德似乎不是普遍性的（generalis）德性。因為：

1.義德與其他的德性一起分類，如同《智慧篇》第八章7節所說的：「她（智慧）教訓人節制、正義、明智和勇敢。」可是，普遍的並不與在其普遍之下的別類相對分，或並列在一起。所以，義德或正義並不是普遍性的德性。

2.此外，正如義德被視為樞德；同樣，節德及勇德也被

視爲樞德。可是，節德或勇德都沒有被認爲是普遍性的德性。所以，也不應該以某種意義把義德視爲普遍性的德性。

3.此外，義德常是對他人的，如同前面第二節已經講過的。可是，一個相反近人而犯的罪，並不是普遍性的罪，卻與那相反個人自己的罪相對分。所以，義德也不是普遍性的德性。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說：「義德是一切的德性。」

**正解** 我解答如下：義德指導人與別人的關係，如同先前第二節已經講過的。這可能有兩種方式：第一，關於人與各別個人的關係；第二，關於人與別一公共團體的關係。這第二種關係是說：如果一個人爲一個團體服務，他也爲所有包括在這團體之內的人服務。針對這兩種情形，都可能有真正的義德。可是，所有包括在一個團體之內的人，與這個團體的關係，猶如部分與整體的關係一樣，這是顯而易見的事。一個部分就以其爲一部分來看，是屬於整體的。因此，凡是一個部分的善，都可以被導向整體的善。所以，任何一個德性之善，不管這個德性是指導某一個人與他自己的關係，或是指導他與其他某些個人的關係，都可以被導向義德所指導的公益。因此，一切德性的行爲都可以與義德有關係，這是因爲義德指導人去謀求公益的緣故。以此來看，義德被稱爲普遍性的德性。由於指導謀求公益，是屬於法律之事，如同前面第二集第一部第九十題第二節已經講過的；所以，這種按上述方式所謂的普遍性的義德，就叫做「法律的義德或正義」。因爲藉著它，人與將一切德性的行爲導向公益的法律取得協調。

**釋疑** 1.義德與其他的德性一起分類，或並列在一起，不是被視作一種普遍性的德性，而是被視作一種特殊的德性，如同後來第七節所要討論的。

2.節德與勇德是在感覺嗜慾裡，即在慾情和憤情裡。可是，這些能力欲求某些個別之善，如同感官認識個別的東西一樣。在另一方面，義德卻是在理智的嗜慾裡，以它為主體；而理智的嗜慾能欲求理智所認識的普遍性的善。爲此，義德比節德和勇德，更能成爲普遍性的德性。

3.那些與個人自己有關的事物，也可以被導向他人，尤其是關於公益方面。爲此，法律的義德或正義，以它指導謀求公益來看，可以被稱爲普遍性的德性。根據同理，不義也可以被稱爲普遍性的罪過。爲此，《若望壹書》第三章4節說，「一切罪過都是不義」。

## 第六節 以其爲普遍性的德性來看，義德在本質上是否與所有的德性相同

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 以其爲普遍性的德性來看，義德在本質上似乎與所有的德性相同。因爲：

1.哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說，法律的德性和義德，「與所有的德性相同，只是存在不同而已。」可是，那些只在存在方面或在思想上彼此不同的，在本質上就沒有什麼不同。所以，義德在本質上，與各種德性相同。

2.此外，一切在本質上不與所有的德性相同的德性，便是德性的一部分。可是，按照哲學家在同處卷五第一章所說的，上述的義德「不是德性的一部分，而是全部的德性。」所以，在本質上，上述的義德與所有的德性相同。

3.此外，一種德性並不因它把自己的行爲導向更高的目

標，而在習性的本質上有改變；如同節德的習性，雖然它的行為被導向天主之善，在本質上仍然是同樣的。可是，使各種德性的行為，都被導向一個更高的目標，即那超越單獨個人私益的大眾的公益，這是屬於法律的義德之事。所以，法律的義德，在本質上似乎就是所有的德性。

4.此外，一個部分的各種利益，都可以被導向那整體的利益的。因此，如果不把它這樣導向的話，它似乎更是無用的廢物了。可是，凡是符合德性的條件的，不可能是這樣的東西。所以，似乎不可能有任何屬於德性的行為，而不是屬於那把一切導向公益的法律義德的。準此，法律的義德在本質上，似乎就是所有的德性。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說：「有許多人，在關於他們自己的事情上，固然能運用或據於德性；可是，在那些關於他人的事情上，卻不能了。」他又在《政治學》卷三第二章裡說：「良善之人的德性，與良善公民的德性，不是絕對相同。」可是，良善公民的德性，就是那把一個人導向公益的法律的義德。所以，法律的義德並不是與一般所謂的德性相同：可能有此而無彼的。

**正解** 我解答如下：一樣東西，可能以兩種方式，被叫作普遍性的或共有的（*generale*，通有的）。

第一，是以內容稱述（*praedicatio*）的方式，例如：「動物」，對人、馬，以及其他類似的物來說，都是普遍性的（為他們所共有的）。按照這一方式，凡是普遍性的東西，在本質上，必然是與其他對之有普遍關係的東西相同：因為共類（*genus*）是屬於別類（*species*）的本質，並為其定義的一部分。

第二，是以效能的方式來說一樣東西是普遍性的，例

如：普遍性的原因，對它所有的一切效果來說，都是普遍性的（為他們所共有的）。例如，太陽對於一切被它照明，或者被它的能力所改變的物體。按照這一方式來說，那普遍性的東西，並不是必須在本質上，與其他對之有普遍關係的東西相同；因為原因與效果，在本質上並不是相同的。

按照前面第五節所說的，法律的義德之被稱為普遍性的德性，就是按照這第二個方式來說的；就是說，因為它把其他德性的行為，導向它自己的目標，這也就是用它的命令，推動其他一切的德性。的確，正如愛德，由於它把其他德性的行為都導向天主之善，因而被稱為普遍性的（共有的）德性；同樣，法律的義德，也是由於它把所有其他德性的行為都導向公益，因而也被稱為普遍性的德性。為此，正如愛德以天主之善作為自己固有的對象，因而在其本質方面，是一種特殊的德性；同樣，法律的義德在其本質方面，也是一種特殊的德性，因為它以公益作為自己固有的對象。這樣，法律的義德主要是在於國君，好像是他的設計或主導工作；其次則也在於他的下屬，好像是他們的執行工作。

不過，每一種德性根據前述在本質上是特殊的，在效能上是普遍的德性；以其導向公益來看，都可稱為法律的義德。按照這樣的說法，法律的義德在本質上是與一切的德性相同的，只是在思想上不同。哲學家採取了這樣的說法。

**釋疑** 1.及2.以上的話，已足以解答質疑1.與質疑2.了。

3.這個質疑的論點，也是按這一方式討論法律的義德，即凡為法律的義德所命令的德性，也稱為法律的義德。

4.每一種德性，按照自己固有的理或本質，都是把自己的行為導向自己固有的目標。至於有時，甚或時時，把自己的行為導向更高的目標，這並不出於那個德性的固有的理或本質，

而是需要有一個更高的德性，把它導向那目標。爲此，必須有一個更高的，而且在本質上與任何其他德性都不同的德性，由它把一切的德性都導向公益；這個德性就是法律的義德。

## 第七節 除了普遍的義德之外，是否還有一種個別的義德

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 除了普遍的義德之外，似乎沒有一種個別的 (particularis) 義德。因爲：

1. 在德性內，正如在本性自然內，是不可能有什麼多餘無用之物的。可是，普遍的義德已足以指導人對他人的一切事物了。所以，不需要再有一種個別的義德。

2. 此外，德性的種類並不是以單個和多個來區別的。可是，法律的義德是在有關群眾的事物上，指導人怎樣對待別人，如同前面第五及第六節已經講過的。所以，沒有另一種義德，在有關個人的事物上，指導人怎樣去對待別人。

3. 此外，在個人與屬於國家的群眾之間，有屬於家庭的群眾。爲此，如果在普遍的義德之外，基於對個人的關係，而有別的一種個別的義德；那麼，爲了同樣的理由，也應該有一種家庭的義德，爲把人導向家庭的公益。可是，沒有人這樣說。所以，除了法律的義德之外，也沒有一種個別的義德。

**反之** 關於《瑪竇福音》第五章6節的「飢渴慕義的人是有福的」，金口若望的《瑪竇福音論贊》第十五篇說：「主所說的正義或義德，或者是指普遍性的德性，或者是指那相反吝嗇的個別的德性。」

**正解** 我解答如下：如同前面第六節已經講過的，法律的義德，在本質上，並不是與各種德性相同；而且，除了那把人直

接導向公益的法律義德之外，還需要其他的德性，為在那些個別的事物上，直接指導人。這些德性，可能是與自己個人有關，或者是與其他個別的人有關。為此，正如在法律的義德之外，還需要某些個別的德性，在個人自己的事物上來指導人，例如：節德和勇德；同樣，除了法律的義德之外，也需要有一種個別的義德，在與其他個別的人的事物上來指導人。

**釋疑** 1. 法律的義德固然已足以指導人與別人的關係，這種指導在有關公益的事物上是直接的；可是，針對某一個人的善或利益，卻只是間接的。所以，需要一種個別的義德，針對其他個人的善或利益來直接指導人。

2. 一國的公益與個人的私益，不僅有多與少的分別，而且也有形式方面的分別；因為公益的性質與私益的性質不同，正如整體的性質與部分的性質不同一樣。為此，哲學家在《政治學》卷一第一章裡說：「誰說國家與家庭等類的團體不同，只是多與少的不同，而不是種類上的不同，說的不對。」

3. 按照哲學家在《政治學》卷一第二章裡所說的，在家庭裡可有三種不同的結合：夫與妻、父與子，及主與僕的結合。在每一種結合裡，一方好像是另一方的部分。為此，對這樣的人來說，沒有絕對的義德，只有某一種類的義德，即所謂「家庭的」義德，如同在《倫理學》卷五第六章裡所說的。

## 第八節 個別的義德是否有一種特殊的質料

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 個別的義德似乎沒有一種特殊的質料。因為：

1. 關於《創世紀》第二章14節的「第四支河即幼發拉底」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「幼發拉底解作『豐腴的』；沒有說明它流經什麼地方；因為義德是屬於靈魂各部

的。」（參看：奧斯定，《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷二十第十章）可是，如果義德有一種特殊的質料的話，就不會是這樣了；因為每一種特殊的質料，是屬於一種特殊的能力的。所以，個別的義德，並沒有什麼特殊的質料。

2.此外，奧斯定在《雜題八十三》第六十一題裡說：「靈魂有四種德性，使它在今世藉以度神性或屬神的生活。它們就是：智德、節德、勇德和義德。」他又說：第四種就是義德，「它擴散到一切的德性。」所以，四樞德之一的個別的義德，並沒有什麼特殊的質料。

3.此外，在對他人的事物上，義德已足以指導人了。可是，在一切有關今生的事物上，人都可以被導向他人的。所以，義德的質料是普遍的。而不是特殊的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第二章裡，指出個別的義德，特別是關於那些屬於生活中來往或交易的事物。

**正解** 我解答如下：凡是理性能使之正直的事物，都是道德涵養性德性的質料，因為道德涵養性德性是依據正當或正直理性來下定義的，如同哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，理性能使之正直的，有靈魂之內在的情，和外面的行動，以及人所使用的外面的事物。然而，人與人彼此之間能來往，是要靠外面的行動和外面的事物的：一個人與別人之關係的正直，所關注的就是這一方面；至於個人自己的正直，則是看內在的情。為此，由於義德是對別人的，它不是關及道德涵養性德性的全部質料，卻只是關及外面的行動和事物，而且是依據這些對象的某種特殊性質：一人可依據它們，協調自己與別人的關係。

**釋疑** 1.義德在本質上，的確是屬於靈魂的一部分，並以它為其主體，這就是那個用命令推動靈魂所有其他部分的意志。為此，義德不是直接屬於靈魂所有的部分，而是經由一種洋溢或波及（*redundantia*）的方式。

2.如同前面第二集第一部第六十一題第三及第四節已經講過的，樞德可有兩種解法：第一，解作特殊的德性，各有其一定的質料；第二，解作德性某些普遍性的方式。奧斯定在那裡是按照這第二種解法來講的。因為他說：智德是「對何者應取、何者應捨的認識」；節德是「對貪戀帶來短暫快樂之事物的約束」；勇德是「忍受暫世困苦的決心」；「擴及其他德性的」義德，是「對天主和對近人的愛，這愛就是整個人際秩序的共同根源。」

3.人內心的情，固然是倫理或道德質料的一部分，可是它們本來並不是對別人的；而對別人這一點，卻是義德的特性。不過，這些情的後果，即外面的行動，卻可能是被導向別人的。所以，不能因此就說，義德的質料是普遍的。

## 第九節 義德是不是關於情的

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 義德似乎是關於情的。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷二第三章裡說：「道德涵養性德性是關於愉快和憂苦的。」可是，愉快，即快樂，以及憂苦，都是情，如同前面第二集第一部第二十三題第四節、第三十一題，以及第三十五題第一節討論情時已經講過的。所以，義德既是一種道德涵養性德性，是關於情的。

2.此外，義德使對別人的行動正直。可是，除非情是正直的，這樣的行動就不會正直；因為這樣的行動的不當，就是源於情的不當：因為不當地貪戀男女之事，遂有通姦發生；因為

過度愛好財物，遂有偷盜發生。所以，義德應該是關於情的。

3.此外，正如個別的義德是對別人的；同樣，法律的義德也是如此。可是，法律的義德是關於情的，否則它就不會擴及所有德性的；而在這些德性之中，有些顯然是關於情的。所以，義德是關於情的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第一章裡卻說，義德是關於行動的。

**正解** 我解答如下：這個問題的正確答案，可以取自兩個來源。第一個來源是義德的主體，即：意志；其動態或行為並不是情，如同前面第二集第一部第二十二題第三節和第五十九題第四節已經講過的。因為只有感覺嗜慾的動態，才叫作情。為此，義德不是關於情的，如同在憤情和慾情裡的節德與勇德那樣，它們是關於情的。

第二個來源則取自質料方面，因為義德是關於一個人與別人的關係。可是，我們並不是因著內心的情，直接與別人發生關係。所以，義德不是關於情的。

**釋疑** 1.並不是每一種道德涵養性德性，都是關於快樂和憂苦，如同是關於它們自己的質料；因為，勇德是關於恐懼和勇猛。不過，每一種道德涵養性德性都指向快樂和憂苦，有如指向隨後而來的目的。因為，如同哲學家在《倫理學》卷七第十一章裡所說的：「快樂和憂苦是主要目的。我們說，這是一樣惡，那是一樣善，都是針對這個目的來說的。」按照這一說法，快樂和憂苦也是屬於義德之事；因為，「那不樂於義德的行為的，就不是義人」，如同在《倫理學》卷一第八章裡所說的。

2. 外面的行動好像是在外面的事物及內心的情之間：外面的事物是行動的質料，內心的情則為行動的根源。有時會發生這樣的事：其中的一方有缺點，而另一方卻沒有。譬如，一個人偷別人的東西，不是為了想要得到那樣東西，而是為了想損害那個人；或者正好相反：一個人貪戀別人的東西，卻並不想去偷它。為此，從這些行動終止於外物來看，使它們正直是屬於義德之事。可是，從它們源於情來看，使它們正直，則是屬於其他關於情的道德涵養性德性之事了。所以，義德禁人偷取別人的東西，這是因為偷盜相反那在外面事物上應該保持的平衡或公平。至於慷慨禁止人偷盜，則是因為偷盜來自愛財過度的緣故。可是，由於外面的行動，不是以內心的情來分類的，而是以外面的事物，有如以對象來分類的；所以，外面的行動在本質上更是義德的質料，而不是其他道德涵養性德性的質料。

3. 公益是團體裡每一個分子的目的，正如整體的利益是每一個部分的目的。在另一方面，個人的私益卻不是另一個人的目的。為此，法律的義德既然是為公益的，比那為其他個人私益的個別的義德，更能關及那些調整人內心的內在之情。不過，法律的義德之擴展至其他的德性，主要是著眼於這些德性的外面行動；因為「法律命令人去做一個勇者的行動，一個有節者的行動，以及一個溫良者的行動」，如同在《倫理學》卷五第一章裡所說的。

## 第十節 義德的中道或中點，是不是事物的中道或中點

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 義德的中道或中點（medium），似乎不是事物的中道或中點。因為：

1. 在每一個別類內，保有共類的理或性質。可是，在

《倫理學》卷二第六章裡，給道德涵養性德性下定義說：它是「一種選擇的習性，遵行理性關於我們所指定的中道。」所以，在義德內所有的是理性的中道，而非事物的中道。

2.此外，在那些「純善或全善的」事物上，並沒有過與不及，因而也沒有中道，這在德性上看得很清楚，如同《倫理學》卷一第六章裡所說的。可是，義德是關於那些「純善或全善的事物」，如同《倫理學》卷五第一章裡所說的。所以，在義德中沒有事物的中道。

3.此外，說在其他的德性中，有理性的中道，而沒有事物的中道，這是因為關於其他的德性，中道是根據與不同人的關係而定：對某一個人來說太多，對另一個人來說卻太少，如同《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，關於義德也有同樣的情形：那打了一位國君的人，與那打了一個平常的老百姓的人，兩人所受的處分不同。所以，義德也是沒有事物的中道，而有理性的中道。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第四章裡，是按照「數學的」比例，即：事物的中道，來確定義德之中道的。

**正解** 我解答如下：如同第二節釋疑4、第八節，以及第二集第一部第六十題第二節已經講過的，其他的道德涵養性德性，主要是關於情的。而這些情的正直，完全要看與那有情之人的關係來確定的；這是說，根據那人的情和慾，按照各種情況，是應該如此的。爲此，德性的中道不是以一件事物與另一件事物的比例來確定，卻只以對相關有德之士的關係來確定。所以，它們的中道完全是理性關於或針對我們所指定的。

在另一方面，義德的質料是外面行動；這裡所注意的，是行動本身，或所用之物，與別人有應有的比例或相稱關係。

所以，義德的中道是在於外面的事物，與外面的人之間的某種平衡的比例，或相稱關係。可是，平衡是事物中之多與少的中點，如同《形上學》卷十第五章裡所說的。所以，義德有事物的中道或中點。

**釋疑** 1. 這個事物的中道，也是理性的中道。所以，義德也符合道德涵養性德性的性質或理。關於所謂純善或全善的事物，有兩種說法：第一種說法，一樣東西從各方面來看都是善的，例如：德性是善的。如此，則在純善或全善的事物中，沒有中點和（過與不及）兩端。

第二種說法，說一樣東西純善或全善，由於它是絕對善的；即以其本性來說，它是善的，雖然它可能被人濫用而成爲不善。在財物和名譽方面，可以清楚看到此點。這類的東西可能有過分、不足與適中等程度，這要看人把它們使用得好與不好來確定。說義德是關於那些純善或全善的事物，就是這個意思。

3. 加於一位國君的損害，與加於一個私人的損害，二者各有其比例。所以，對於每一種損害，應該採用不同的懲罰來補償。這屬於事物上的不同，不僅僅是在理性上不同。

## 第十一節 義德的行爲是否在於使各得其所應得

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 義德的行爲似乎不是在於使各得其所應得（或那屬於他的）。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十四第九章裡，把救濟窮人視作義德的行爲。可是，在救濟窮人的時候，我們所給的，不是他們的東西，而是我們的東西。所以，義德的行爲不是在於使各得其所應得。

2.此外，西塞祿在《論職務》卷一第七章裡說：「可能稱之為仁愛或慷慨的施惠」，是屬於義德的。可是，慷慨是把自己的東西給人，不是把那個人的東西給他。所以，義德的行為不是在於使各得其所應得。

3.此外，義德不僅在於適當地管理財物，而且也在於抑制損人的行動，例如：殺人、犯姦等等。可是，使各得其所應得，似乎只屬於（積極地）管理財物。所以，說義德的行為在於使各得其所應得，沒有把義德的行為充分地加以說明。

**反之** 盍博羅修在《論神職職務》卷一第二十四章裡說：「使各得其所應得，不侵佔別人的財物，不顧自己的私利，以維持大眾的平衡或公平，這就是義德。」

**正解** 我解答如下：如同前面第八及第十節已經講過的，義德的質料是外面的行動。其意義是說，這個行動，或者我們藉這行動所使用的東西，適合或相稱於那個我們對他有公正關係的人。可是，那按照相稱的或合乎比例的公平，應歸於每一個人的，就叫作給他那屬於他的、或他所應得的。為此，義德所固有的行為，不過就是使各得其所應得的。

**釋疑** 1.由於義德是一種樞德，其他次等的德性，如：慈悲、慷慨等，都與它有附屬的關係，如同我們後來第八十題所要講的。所以，原屬於慈悲或慈惠的救濟窮人，以及原屬於慷慨的大方施捨，都歸納在義德內，如同歸納在主要的德性內。

2.以上的話，已足以解答質疑2.了。

3.如同哲學家在《倫理學》卷五第四章裡所說的，在有關義德的事物上，凡是超出的，就廣義地稱為「利益或得」；正如凡是短少的，就稱為「損失或失」。由於義德過去和現在，

一般都是先實行在自由的貨物交易上，例如：在貨物的買賣上，所以這些名詞原本也是用在買賣上，後來才從那裡延伸到義德能關及的一切事物上。關於使各得其所應得，也有同樣的情形。

## 第十二節 義德是不是一切道德涵養性德性之首

有關第十二節，我們討論如下：

**質疑** 義德似乎不是一切道德涵養性德性之首。因為：

1. 給別人那屬於他的，這是屬於義德之事；把自己的東西給與別人的德性之舉，這是屬於慷慨之事。所以，慷慨之德勝於義德。

2. 此外，沒有一樣東西不是用比自己更高貴的東西來裝飾自己的。可是，按照《倫理學》卷四第三章裡所說的，「心胸寬宏或胸懷大志 (magnanimitas)」，是義德以及「一切德性的華飾。」所以，胸懷大志比義德更為高貴。

3. 此外，德性是關於「難」及「善」的事，如同《倫理學》卷二第三章裡所說的。可是，按照《倫理學》卷三第六章裡所說的，勇德所處理的事，即死亡危險的事，比義德所處理的更難。所以，勇德比義德更高貴。

**反之** 西塞祿在《論職務》卷一第七章裡說：「在義德中，德性的光華是最為強大；善人由義德而得名。」

**正解** 我解答如下：如果我們所討論的是法律的義德，那麼，顯然它是一切道德涵養性德性中最卓越的，因為公益勝於個人的私利。哲學家就是按照這個意思，在《倫理學》卷五第一章裡說：「德性之中最卓越的，似乎是義德；傍晚的明星，或黎明的曉星，都不會像義德那樣令人驚奇。」

可是，即使我們討論的是個別的義德，爲了兩層理由，它也勝過其他的道德涵養性德性。其中第一個理由，可以取自主體方面。因爲義德是在靈魂更高超的部分，即在理性的嗜慾或意志裡；至於其他的道德涵養性德性，則是在感覺嗜慾裡，他們的質料是情，而情是屬於感覺嗜慾的。

第二個理由則取自對象方面，因爲其他的德性之受稱讚，只是由於有德之人自己個人的善。至於義德之受稱讚，則是因爲有德之人與別人保持著良好的關係，如此義德似乎也是別人之善，如同《倫理學》卷五第一章裡所說的。所以，哲學家在《修辭學》卷一第九章裡說：「最偉大的德性，必然是那些對別人最公正的德性，因爲德性是一種行善的能力。爲了這個緣故，勇者和義士得到最高的崇敬，因爲勇德在戰爭之時有益於別人；至於義德，則無論是在戰爭時期，或者是在和平時期，都有益於別人。」

**釋疑** 1.雖然慷慨是人把自己的東西給予別人，可是他這樣做，是注意他自己修德的益處。至於義德，則是把那屬於別人的給予別人，有如在注意公益。再者，義德是對人人都可以實行的；慷慨卻不能普及於一切的人。而且，慷慨雖把個人的東西給予別人，卻是以使各得其所應得的義德爲依據。

2.如果把胸懷大志加於義德之上，會增加義德之善。可是，假如沒有義德的話，那麼胸懷大志連德性也不是了。

3.雖然勇德是關於更難的事，可是它並不是關於更善的事，因爲只在戰爭時期，它才有用。至於義德，則無論是在戰爭時期，或者是在和平時期，它都有用，如同上面正解所講的。

## 第五十九題

### 論不義

一分爲四節一

然後要討論的是不義（iniustitia；參看第五十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、不義是不是一種特殊的惡習。
- 二、行不義之事是不是不義者的特徵。
- 三、人是否能自願忍受不義的事。
- 四、以其種類來說，不義是不是死罪。

#### 第一節 不義是不是一種特殊的惡習

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 不義似乎不是一種特殊的惡習。因爲：

1.《若望壹書》第三章4節說：「一切罪惡皆是不公（iniquitas）。」可是，不公似乎與不義相同，因爲義德是一種平衡或公平；所以，不義似乎與不公平或不公相同。所以，不義不是一種特殊的惡習。

2.此外，沒有一種特殊的罪，是與一切的德性都相反的。可是，不義相反一切的德性。因爲：在通姦方面，它相反貞節；在殺人方面，它相反溫良；其他可以此類推。所以，不義並不是一種特殊的惡習。

3.此外，不義相反那在意志裡的義德。可是，「不論什麼罪，都是在意志裡」，如同奧斯定《駁摩尼教二魂論》第十章所說的。所以，不義並不是一種特殊的惡習。

**反之** 不義相反義德。可是，義德是一種特殊的德性。所以，

不義是一種特殊的惡習。

**正解** 我解答如下：不義有兩種。第一種是違法的（*illegalis*）不義，即相反法律義德的不義。這種不義在本質上是一種特殊的惡習，這是以它有一個特殊的對象來看，即它所蔑視的公益。不過，以意向或趨向來看，不義是一個普遍性的惡習，因為人能因蔑視公益，而被誘向一切的罪惡。正如一切的惡習，以它們相反公益來看，都帶有不義的性質，好像它們都來自不義似的，如同前面第五十八題第五及第六節討論義德時所已經講過的。

第二種不義是指人與他人之間的一種不平衡或不公平。譬如說，一個人願意得到更多的利益，如：財物或榮譽；卻願意少受一些害處，如：勞苦和損失。照這樣說起來，不義就有一種特殊的質料，而是一種個別的惡習，相反個別的義德。

**釋疑** 1.正如法律的義德是針對人們的公益，或公共之善而說的；同樣，天主的義德是針對天主之善而說的。不論什麼罪，都相反天主之善。為此，一切罪都被稱為不公或不義。

2.就是個別的不義，也間接地相反所有的德性；這是因為外面的行動，一方面屬於義德，另一方面又屬於其他的道德涵養性德性，雖然方式不同，如同前面第五十八題第九節釋疑2.所講過的。

3.意志猶如理性，關及一切倫理的質料，即情，以及與別人有關的外面的行動。可是，義德只是在它與別人有關的行動方面，成就意志。不義也有同樣的情形。

## 第二節 人是否由於行不義之事而被稱為不義之人

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎是由於行不義之事，而被稱為不義之人。因為：

1. 習性是按其對象而分類的，如同前面第二集第一部第五十四題第二節已經講過的。可是，義德自己的對象是正義之事，而不義自己的對象是不義之事。所以，一個人之應被稱為義人，由於他行正義之事；而應被稱為不義之人，由於他行不義之事。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷五第九章裡說，某些人的主張是錯誤的，他們認為人能突然做一件不義之事，又認為一個義人之能行不義，並非不及一個不義之人。可是，假如行不義之事，不是為不義之人所特有的話，那麼就不會如此了。所以，一個人之被視為不義之人，就是由於他行不義之事。

3. 此外，每一種德性與自己所固有的行為的關係，都是按照同樣的方式；至於那些相反的惡習，也有這樣的情形。可是，誰行為無節，便是一個無節之人。所以，誰行不義，便是一個不義之人。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第六章裡說：「一個人行不義之事，卻不是一個不義之人。」

**正解** 我解答如下：正如義德的對象，是在外面的事物上的平衡或公平；同樣，不義的對象，是不平衡或不公平，即那給予某一個人的，比他所應得者更多或更少。不義的習性經由它自己的行動，即所謂履行不義（iniustificatio），而與這對象發生連繫。所以，可能有兩種情形，使一個人雖行不義之事，而非不義之人。第一種情形，由於在行動與其固有對象之間缺乏連繫，而行動是以其固有或本然的對象，不是以其偶然的對象來

分類和取名的。在那些爲目的之事上，本然的，是說那意向所指的；偶然的，則是說那在意向之外的。爲此，如果一個人行一不義之事，卻沒有行不義的意向，譬如說：幾時他做這樣的事是出於無知，不認爲自己是在行不義之事；那麼，他並沒有本然地及在形式上行不義之事，只是偶然地及好像是在質料上，行了不義之事。這樣的行動不能被稱爲履行不義。

第二種情形，這也可能是由於在行動與習性之間，缺乏連繫。履行不義有時可能來自某種情，如：忿怒或貪慾；有時它卻來自自由的選擇，如：幾時履行不義會使人喜悅。在這後一種情形，履行不義才是真正來自習性；因爲具備某種習性之人，自然喜悅那適合其習性的。爲此，故意選擇行不義之事，這是不義之人所特有的，這是因爲具有不義之習性的人，才稱爲不義之人。但是，一個人能是無意地，或者由於情的衝動，做出一件不義之事，而沒有不義的習性。

**釋疑** 1. 習性是按其本然的及形式的對象而分類，不是按其質料的及偶然的對象而分類。

2. 對任何一個人來說，自由選擇去行不義之事，好像他喜愛這不義之事本身似的，而不是爲了別的緣故，這並不是一件容易發生的事；而這正是一個具有這種習性的人所特有的，如同哲學家在同處所說的。

3. 節德的對象不是一件外在的事物，如同義德的對象那樣；節德的對象，即有節的，完全是看它與那（有節之）人本身的關係。爲此，凡是偶然的和無意的，就不能說它是有節的，無論是從質料方面來說，或者是從形式方面來說；同樣的，也不能說它是無節的。關於這一點，在義德與其他的道德涵養性德性之間，彼此並不相同；可是，關於行動與習性之間的連繫這方面，則彼此都完全相同。

### 第三節 人是否能自願忍受不義之事

有關第三節，我們討論如下：

150 **質疑** 人似乎能自願忍受不義之事。因為：

1. 不義是不公平，如同前面第二節所講過的。可是，誰若傷害自己，也是離棄公平，猶如傷害別人一樣。所以，一個人可以對待他自己不義，猶如對待別人不義一樣。可是，凡行不義者，都是出於自願的。所以，一個人可以自願忍受不義，尤其是來自他自己的不義。

2. 此外，沒有一個人會受國家法律的處分，除非他做了什麼不義之事。可是，按照國家的法律，自殺者會受到懲罰，因為古時不得給自殺者舉行葬禮，如同哲學家在《倫理學》卷五第十一章裡所說的。所以，一個人可以對待自己不義。如此則能有人自願忍受不義的情形發生。

3. 此外，凡行不義者，都是對某忍受不義者行之。可是，一個人可能對那自願忍受不義之行者，行不義之事，譬如說：他以高於物品實在價值的價錢，把物品售於購物的人。所以，可能有人自願忍受不義之事。

**反之** 忍受不義之事，與實行不義之事，二者彼此相反。可是，沒有一個人會去行不義之事，除非他是自願的。所以，相反地，也沒有一個人會忍受不義之事，除非不是自願地。

**正解** 我解答如下：行動依其理本來就出自主動者；至於情，依其理則本來就出自他物。爲此，同樣的東西不可能在同一方面即是主動者，又是被動者或忍受者，如同在《物理學》卷三第一章及卷八第五章裡所說的。可是，在人內，意志是人固有的主動根源。爲此，人自願所做的，才是他以固有的方式及本然所做的；相反的，人相反自己的意願所忍受的，才是他以固

有的方式（或本然）忍受的。因為以他是自願的來說，他自己就是一個根源。所以，以他是這樣的（根源）來說，他勿寧是一個主動者，而不是一個被動或忍受者。

爲此，必須說，沒有一個人能本然地及在形式上實行不義之事，除非是自願的；也沒有一個人能忍受不義之事，除非是不自願的。可是，偶然地，及有如在質料（所行之事）上，一件本身不義之事，人能是非自願的去做它，例如：一個人行動出於無意；也能是自願的去忍受它，例如：一個人自願給人多於他所應給的。

**釋疑** 1.誰若自願把自己不是該欠人的東西給人，並沒有行什麼不義，也沒有犯什麼不公平。的確，一個人是藉自己的意志擁有財物；因此，如果按照他自己的意願，由自己或由別人取走某些東西，並不是一件不公允的事。

2.某一個別的人或某一個人，可以從兩方面來看。第一，就他自己本身（作爲個人）來看。如此則他傷害自己，可能是屬於某一種別的罪，例如：無節或不智，但不是不義；因爲不義有如義德，常與別人有關。第二，可以把某一個人看作是屬於國家的，即它的一份子；或者看作是屬於天主的，即祂的受造物 and 肖像。準此，如果他自殺，他不是對他自己不義，而是對國家和天主不義。所以，他要受天主的法律和人的法律的懲罰，如同宗徒在《格林多前書》第三章17節對犯姦淫的人說：「誰若毀壞天主的宮殿，天主必要毀壞他。」

3.忍受是外表行動的後果。可是，關於行不義和忍受不義，在質料方面所注意的，是按照外表所做的，即它的（行動或事物）本身，如同前面第二節已經講過的；而在形式或本然方面所注意的，則是按照主動者和被動者，或忍受者的意志，如同前面正解及第二節已經講過的。爲此必須說，一個人行不

義，以及另一個人忍受不義，按照質料方面來說，二者常彼此相連著的。但是，如果我們按照形式方面來說，那麼一個人可能是故意想行不義而行不義；可是另一個人卻沒有忍受不義，因為他是自願忍受的。相反的，一個人可能是忍受不義，如果他是非自願的忍受某一不義之事；而那個出於無知行此事的人，卻沒有在形式方面行了不義，只是在質料方面行了不義。

#### 第四節 凡行不義者是否都犯死罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是每一個行不義的人，都犯死罪。因為：

1. 小罪與死罪相對。可是，一個人行不義有時是小罪；因為哲學家在《倫理學》卷五第八章裡，關於那些行不義的人，這樣說：「不論什麼人，如果他們不僅是無知地犯罪，而且是由於無知而犯罪，都是小罪。」所以，不是每一個行不義的人，都犯死罪。

2. 此外，誰在小事上行不義，只不過稍稍偏離適中之道而已。可是，這似乎是一件可以容忍的事，而應被列在最小的惡行之中，如同哲學家在《倫理學》卷二第九章裡所說的。所以，不是每一個行不義的人，都犯死罪。

3. 此外，愛德是「諸德之母」。一個罪，由於它相反愛德，才被稱為死罪。可是，並非所有相反其他德性的罪，都是死罪。所以，行不義也並非常是死罪。

**反之** 凡是相反天主的法律的，就是死罪。可是，誰行不義，其行就相反天主法律的誠命；因為它可歸納到偷盜、或姦淫、或其他類似的罪，如同後來第六十四至第七十七題所要證明的。所以，凡是行不義的，就犯死罪。

**正解** 我解答如下：如同之前第二集第一部第七十二題第五節討論罪的區別時，已經講過的，死罪相反那帶給靈魂生命的愛德。可是，一切加於別人的傷害，本身就是相反那使我們願意別人福利的愛德。既然不義常是一種加於別人的傷害，那麼行不義，以其種類來說，顯然是死罪。

**釋疑** 1. 哲學家《倫理學》卷三第一章的那些話，應該把它們解作是指對事實無知而說的，他稱這種無知為「對個別情況的無知」；這種無知是可以原諒的。他的那些話，並不是指對法律的無知，因為這樣的無知是不能替人脫罪的。誰若出於無知而行不義，只是偶然地行不義，如同前面第二節已經講過的。

2. 那在小事上行不義的，不是十足的行不義之人。這是因為他所做的事，可以被視為並非完全相反那忍受此事者的意志。譬如說，一個人從另一個人那裡拿走一顆蘋果，或類似的東西；後者對此大概不會怨怪，或不高興。

3. 相反其他德性的罪，不是常傷害別人的，卻表示人在情方面的某種混亂。所以，二者不可以相提並論的。

## 第六十題

### 論判斷

一分爲六節一

然後要討論的是判斷（iudicium；參看第五十七題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、判斷是不是義德的行爲。
- 二、是否可以判斷。
- 三、是否可以根據猜疑來判斷。
- 四、疑問是否應該加以寬大的解釋。
- 五、判斷是否常應按照成文法律。
- 六、判斷是否因僭越而爲不義。

#### 第一節 判斷是不是義德的行爲

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 判斷似乎不是義德的行爲。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷一第三章裡說：「人人善於判斷其所知的事物。」爲此，判斷似乎是屬於認識力的事。可是，認識力是由智德來成就的。所以，判斷更是屬於智德，而不是屬於義德的，因爲義德在於意志，如同前面第五十八題第四節已經講過的。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第二章15節說：「惟有屬神的人能判斷一切。」可是，人之能成爲屬神的，主要是由於愛德，如同《羅馬書》第五章5節所說的，愛「藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」所以，判斷更是屬於愛德的，而不是屬於義德的。

3. 此外，正確地判斷自己的質料，這是屬於每一種德性

的事；因為按照哲學家在《倫理學》卷三第四章裡所說的：「有德之士，為個別事物的規則和尺度。」所以，判斷並非更屬於義德，而不屬於其他的倫理德性。

4.此外，判斷（或審判）似乎只是屬於法官的事。可是，義德的行為在每一個義者的身上都可以找到。既然並非只有法官才是義人，所以判斷似乎不是義德的固有行為。

**反之** 《聖詠》第九十四篇15節卻說：「直到義德或正義，落實在判斷或審判裡。」

**正解** 我解答如下：判斷或審判，原本是指一位法官，以法官的身份所做的行為。可是，所謂法官（iudex），有如是執法者或依法宣判者（ius dicens）；而法或合法的是義德的對象，如同前面第五十七題第一節已經講過的。所以，判斷或審判，按照這名稱之本來的意義，寓有「合法的」或「法」的斷定或限定。可是，一個人關於德性的行為做正確的斷定，嚴格地來說，是來自德性的習性，例如：一個貞潔的人，對於那些與貞潔之德有關的事物，能做正確的斷定。所以，既然判斷或審判，是指正確斷定那合法的或合乎正義的事物，它原本是屬於正義或義德的。為此，哲學家在《倫理學》卷五第四章裡說：「人們向法官投訴，猶如向有生命活力的正義或義德投訴一樣。」

**釋疑** 1.「判斷」這個名詞，原本是指有關合法正義之事的正確斷定，後漸引伸為關於任何事物的正確斷定，不管這些事物是理論的或是實踐的。可是，關於任何事物，正確的判斷需要兩件事：第一，就是那應做判斷的德性，如此則判斷是理性的行為，因為宣判或斷定是屬於理性的事；第二，是判斷者的配備或素

養，使他適於做正確的判斷。這樣說起來，在有關義德的事物上，判斷來自義德，如同在有關勇德的事物上，判斷來自勇德一樣。爲此，判斷是義德的一種行爲，有如是義德促使人正確地判斷；它卻又是智德的一種行爲，這是因爲是智德做出判斷。所以，那屬於智德的「正常審斷」(synesis)，被稱爲「善於判斷者」，如同前面第五十一題第三節已經講過的。

2.由於愛德的習性，屬神的人有一種傾向，促使他對於一切的事物，都按照天主的規則，正確地判斷；並藉著智慧之恩賜，根據這些規則做出判斷，如同藉著智德，有義德的人根據法的規則，做出判斷一樣。

3.其他的德性管理人對於自己的事物；至於義德，則管理人對於別人的事物，如同前面第五十八題第二節已經講過的。可是，人是那些屬於自己的事物的主人，而不是那些屬於別人的事物的主人。爲此，在關於其他德性的事物上，只需要有德之人的判斷，即其意義被引伸的判斷，如同上面釋疑1.所解釋過的。可是，在有關義德或正義的事物上，進一步還需要一個上級的人的判斷或審斷：「他能指正雙方，又能按手在兩造之間」(《約伯傳》第九章33節)。爲此，判斷特別是屬於義德，而不是屬於別的某一德性。

4.在國君內的義德，固然是有如一種設計或創制的德性，命令合乎正義之事；不過，在下屬內的義德，卻是有如一種執行和服務的德性。爲此，由於判斷是指關於合乎正義之事的斷定，所以它主要是在居上位者內來說，它是屬於義德的。

## 第二節 是否可以判斷

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎是不可以判斷。因爲：

1.除非是不被允許的，沒有一件事是會受罰的。可是，

誰判斷，就有受罰的威脅；而那些不判斷的，則可避免受罰，如同《瑪竇福音》第七章1節所說的：「你們不要判斷人，免得你們受判斷。」所以，判斷是不可行的。

2.此外，《羅馬書》第十四章4節說：「你是誰，你竟敢判斷別人的家僕？他或站立，或跌倒，都由他自己的主人管。」可是，天主是萬物之主。所以，任何人都不得判斷。

3.此外，沒有一個人是無罪的，如同《若望壹書》第一章8節所說的：「如果我們說，我們沒有罪過，就是欺騙自己。」可是，罪人卻做判斷，這是不可以的；如同《羅馬書》第二章1節所說的：「人啊！你不論是誰，你判斷人，必無可推諉，因為你判斷別人，就是定你自己的罪，因為你這判斷人的，正作著同樣的事。」所以，沒有一個人可以判斷。

**反之** 《申命紀》第十六章18節卻說：「在你的各城鎮內，要為各支派設立判官和書記，他們應按照公道審判人民。」

**正解** 我解答如下：以其是義德的行為來說，判斷是可以的。可是，從前面第一節釋疑1.及3.已經講過的，可知為使判斷成為義德的行為，必須具備三個條件：第一，它應該是出於義德的傾向或趨使；第二，它應該來自居上位者的權力；第三，它應該按照智德的正當理性來施行。如果在這些條件之中，缺少任何一條，判斷便是有瑕疵，及不被允許的：第一，如果它相反義德的公正，這時便叫作「邪惡的」或「不公平的」判斷；第二，如果一個人判斷那些他沒有權力判斷的事，這時便叫作「僭越的」判斷；第三，如果缺乏理性或推理方面的確實性，例如：一個人只憑一些輕微的臆測，判斷那些有疑難的或不明的事物，這時就叫作「猜疑的」或「武斷的」判斷。

**釋疑** 1.主在該處禁止武斷的或冒失的判斷，即判斷別人內心的用意，或其他不能確定的事，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》裡所說的（卷二第十八章）；或者祂禁止判斷天主的事，這是我們不應該判斷，而只應該相信的事，因為它們超出我們之上，如同希拉利在《瑪竇福音註釋》第五章裡所說的；或者祂禁止那不是出於善意，而是出於滿腹辛酸的判斷，如同金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十七講所說的。

2.判官是被立為天主的僕人。所以，《申命紀》第一章16節說：「你們應秉公審斷。」第17節接著說：「因為審判是天主的事。」

3.誰犯了重罪，就不應該判斷那些犯同樣的或較輕的罪的人，如同金口若望在《瑪竇福音論贊》第二十三篇註釋《瑪竇福音》第七章1節的「你們不要判斷」時所說的。如果這樣的罪是公開的，尤其應該如此解釋；因為這會在別人心裡引起氣憤不平。可是，如果它們不是公開的，而是秘密的，而判官由於職務的關係，又必須立即審斷，這時他可以懷著謙遜和恐懼，而指正或審判。為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十九章裡說：「如果我們發見自己也犯了一樣的罪，我們就一起悲慟，並互相鼓勵，努力去克服它。」不過，一個人所以如此自定己罪，不是要為自己加多一個新的罪名；而是因為他在判定別人罪名時，顯出他也應該被判定同樣的罪名，因為他也犯了同樣的或類似的罪。

### 第三節 根據猜疑來判斷是否不可以

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 根據猜疑來判斷，似乎並非不可以。因為：

1.猜疑似乎是關於一件惡行的不確定的意見。為此，哲學家在《倫理學》卷六第三章裡說，猜疑是與真假兩面都有關

係的。可是，關於偶然的個別事件，除了不確定的意見之外，不可能有別的意見。既然人的判斷是關於人的行為，而這些行為又是關於偶然的個別的事物，所以如果不可以根據猜疑來判斷，那麼似乎沒有一種判斷是可以的了。

2.此外，不可以的判斷形成對近人的傷害。可是，不好的猜疑只不過是人的意見而已；因此，似乎與傷害別人無關。所以，根據猜疑的判斷，並非不可以。

3.此外，如果這是不可以的，那麼必可把它視作一件不義之事；因為判斷是一個義德的行為，如同前面第一節已經講過的。可是，以其種類來說，不義常是死罪，如同前面第五十九題第四節已經講過的。所以，如果根據猜疑來判斷是不可以的話，那麼它常是一個死罪了；可是，這是不對的。因為「我們無法避免猜疑」，如同關於《格林多前書》第四章5節的「時候未到，你們什麼也不要判斷」，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的（參看《若望福音釋義》第九講，關於第十五章23節）。所以，根據猜疑的判斷，似乎並非不可以。

**反之** 關於《瑪竇福音》第七章1節的「你們不要判斷」等等，金口若望於《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十七講說：「主用這個誡命，並不是禁止基督徒出於善意去糾正別人；而是禁止基督徒因誇耀自己的義德，而輕視別的基督徒，大多是只憑著猜疑臆測而憎恨別人，以及定人之罪。」。

**正解** 我解答如下：如同西塞祿所說的，猜疑是指只憑輕微的跡象，而推測某一惡事（參看《杜氏古廬論集》卷四第七章）。這有三種原因。第一，由於一個人自己不善。正因此故，他好像明知自己的不善似的，容易去推測別人的壞處，如同《訓道篇》第十章3節所說的：「愚人連在走路時，也是無知：由於

自己不智，而稱眾人皆糊塗。」第二，由於一個人對他人懷有惡感。因為如果一個人嫌惡或卑視另一個人，或者對他生氣，或者嫉妒他時，就會爲了些微的跡象，而猜想他的壞處，因爲人人都易於相信自己所願望的事。第三，由於長期的經驗。爲此，哲學家在《修辭學》卷二第十三章裡說：「老年人多猜疑，因爲他們對於別人的過錯，有過太多的經驗。」

前面兩種猜疑的原因，顯然與心情邪僻有關。至於第三種原因，則減少猜疑的性質，這是因爲經驗使人獲得確知，而確知是與猜疑的性質相反的。爲此，猜疑含有某種程度的瑕疵：猜疑愈深，瑕疵愈重。

猜疑可分爲三等。第一等是爲了少許的跡象，開始懷疑別人所有的善。這是一個輕微的小罪，因爲這屬於「今世人生在所難免的試探或磨練」，如同關於《格林多前書》第四章5節的「時候未到，你們什麼也不要判斷」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的（參看質疑3.）。第二等是人憑著一些輕微的跡象，定斷另一個人不善。如果這是關於一件重大的事，那麼這是一個死罪，因爲這不會沒有對近人的卑視。爲此，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「所以，即使我們無法避免猜疑，因爲我們是人，那麼我們也必須約束自己的判斷，即避免確實而堅定的意見。」第三等是如果一個法官，竟然根據猜疑而判斷一個人的罪名。這直接屬於不義之事，所以是死罪。

**釋疑** 1.人的行爲也有某種確實的程度，雖然不是像論證那樣確實，可是也是相稱於如此質料或對象的確實，譬如說：一件事有適當的證人作證。

2.一個人沒有充分的理由，就對別人有不好的猜測，已是在非分地卑視他；所以，已是在侮辱他人。

3.由於義德與不義，都與外面的行動有關，如同前面第

五十八題第八、第十和第十一節，以及第五十九題第一節釋疑3.已經講過的，所以，猜疑的判斷如果表現在外面的行動上，便是直接屬於不義之事，這時便是死罪，如同上面正解所講過的。內心的判斷之屬於義德，這是根據它與外面的判斷有所連繫，猶如內在的行爲與外面的行爲有所連繫一樣，例如：邪念與姦淫有連繫，忿恨與殺人有連繫。

#### 第四節 疑問是否應該加以寬大的解釋

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 疑問似乎不應該加以寬大或較善的（melior）解釋。因為：

1.應該按照最易發生的情形來判斷。可是，最易發生的是有些人做壞事，因為：「愚人多不勝數」，如同《訓道篇》第一章15節所說的；「因為人的思念從小就邪惡」，又如同《創世紀》第八章21節所說的。所以，如有疑問，與其加以較善的解釋，不如加以較壞的解釋更好。

2.此外，奧斯定《論基督聖道》卷一第二十七章說：「誰若對事物能做公正無私的評價，就是過虔敬而正直的生活」，不會偏袒於任何一方。可是，誰若對於一件可疑之事，加以較善的解釋，便是偏袒一方。所以，不可這樣去做。

3.此外，人應該愛近人如愛自己。可是，一個人對於自己，應該把有疑問的事，加以較壞的解釋，如同《約伯傳》第九章28節所說的：「我為我的一切行事恐懼。」所以，對於那些與近人有關的可疑的事，似乎應該加以較壞的解釋。

**反之** 關於《羅馬書》第十四章3節的「那不吃的，不要判斷吃的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「對於疑問，應該加以較好的解釋。」（參看：奧斯定，《山中聖訓詮釋》卷一第九章）

**正解** 我解答如下：如同前面第三節釋疑2.已經講過的，如果一個人沒有充分的理由，而想別人不好，就已是侮辱和卑視了別人。可是，沒有迫切的原因，誰也不得卑視，或以任何方式侮辱別人。爲此，如果沒有明顯的跡象，以推斷一個人的惡，我們就應該把有疑問的事加以較好的解釋，視那人爲善人。

**釋疑** 1.那把有疑問的事往好的方面解釋，可能會多次錯誤。可是，把一個壞人當作好人而多次錯誤，比把一個好人當作壞人而少有錯誤，較爲可取；因爲，在後面這種情形之下，對人造成了傷害，而在前面那種情形之下則沒有。

2.判斷事物是一回事，判斷人卻是另一回事。因爲，我們判斷事物的判斷，對於我們所判斷的事物本身，並無所謂善惡或利害。因爲，不論我們對它做怎樣的判斷，它總不會受到什麼損害。但是，對於那個判斷的人，如果他判斷得真或對，便是善；如果他判斷得假或錯誤，就是惡。因爲，如同在《倫理學》卷六第二章裡所說的：「真就是理智之善，假就是理智之惡」。所以，人人都應努力於此，即都應該按照事物的實在情形，來判斷它們。但是，我們對人做出的判斷，主要是對我們所判斷的那個人有善惡或利害：如果他被判斷爲一個好人，他就被認爲是值得尊重的；如果他被判斷爲一個壞人，他就被認爲是值得卑視的。爲此，在做這種判斷時，我們更好是傾向於判斷一個人是好人，除非有明顯相反的理由。對於判斷者來說，他善意判斷別人的錯誤判斷，並不屬於他理智的惡；正如他認識偶然的個別事物本身的真相，也不屬於他理智的完善一樣——它乃屬於善的心意。

3.對於某一樣東西，做較好或較壞的解釋，能有二種方式。第一種方式，是用一種假定。這樣，當我們應該對某些災難或痛苦（不管它們是我們自己的，或是別人的），採取補救的

辦法時，爲使這補救的辦法能發生更可靠的補救功效，宜做更壞的假定。因爲，如果一種補救的方法，對於更大的災難或痛苦也能奏效的話，那麼對於那更小的，就遠更能奏效了。第二種方式，我們對於某事物做較好或較壞的解釋，是要做一決斷。如有這樣的情形，在判斷事物時，應該設法按照每一樣事物的實在情形來做解釋；在判斷人時，應該設法做較好的解釋，如同上面正解所講過的。

### 第五節 判斷是否常應按照成文法律

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 判斷似乎不必常按照成文法律。因爲：

1. 常應避免不公正的判斷。可是，成文法律有時含有不義，如同《依撒意亞》第十章1節所說的：「禍哉！那些制定不義的法例，記錄不義的斷案的人。」所以，不應該常按照成文法律來判斷。

2. 此外，判斷應該是針對個別的事件。可是，沒有一種成文的法律，可以包羅一切個別的事件，如同哲學家在《倫理學》卷五第十章裡所說的。所以，似乎不是常應按照成文法律來判斷。

3. 此外，制定法律的目的，是爲了清楚表示立法者的用意。可是，有時有這樣的情形發生，即縱使立法者本人在場，他也會做不同的判斷。所以，不是常應按照成文法律來判斷。

**反之** 奧斯定在《論真宗教》第三章裡說：「這些世上的法律，雖然人在制訂它們的時候，對它們做種種的批評；可是，它們一經被制訂和確定之後，法官就不得再批評它們，卻要按照它們去判斷。」

**正解** 我解答如下：正如前面第一節已經講過的，判斷無非就是對有關合乎正義之事，做一斷定或限定而已。可是，一件事物之為合乎正義，可有兩種情形：第一，是由於事物的本性，這就是所謂自然的正義或自然法；第二，是由於人們彼此的一種約定，這就是所謂實證的或人為的正義或法，如同前面第五十七題第二節已經講過的。可是，制訂法律，目的是為說明這兩種法，不過方式不同。因為，成文的法律固然也包括自然法，可是並不制訂自然法；因為自然法的效力，並非來自法律，而是來自自然。至於實證或人為法，則成文的法律，不僅包括它們，而且也制訂它們，給它們權威的力量。為此，必須按照成文法律來判斷，否則或者相反自然的正義或法，或者相反人為的正義或法。

**釋疑** 1.成文的法律，正如不是它給自然法以效力，它同樣也不能減少或取消自然法的效力，因為自然不是人的意志所能改變的。為此，如果成文法律含有什麼相反自然法的規定，這便是不義的，也沒有什麼約束力。因為，人為的法律，只是在按照自然法，「不管把一件事情這樣做也好，或是那樣做也好，都沒有關係」時，才有它活動的空間，如同前面第五十七題第二節釋疑2.已經講過的。所以，不應該稱這樣的成文條例為法律，卻應該稱之為法律的敗壞，如同前面第二集第一部第九十五題第二節已經講過的。為此，不應該按照它們來判斷。

2.正如不義之法，由於它們的本性，或者與自然法常常相反，或者大部分相反；同樣，那些原來公正地制定的法律，卻在某些情形下顯得不適當，這時如果遵守它們，便會相反自然法。所以，如有這樣的情形，就不可按照法律的字面來判斷，而應該按照立法者所願持的平衡或公平來判斷。為此，法學家（柴爾穌）說：「任何法理或平衡之仁善，都不會容忍我

們藉著某種嚴苛的解釋，把那原為眾人的利益所引進的，轉變為相反其利益的慘酷。」（《教會法律類編》卷一第三題第二十五條）在這樣的情形之下，連立法者自己也會做不同的判斷——假如他當初曾預料到這一點，也會用法律把它規定出來。

3. 以上的話也已足以解答**質疑3.**了。

## 第六節 判斷是否因僭越而為不義

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 判斷似乎並不因僭越而為不義。因為：

1. 義德是一種行動方面的正直。可是，真理不管是由誰說的，總不會受到損失的，而是人人都應該承認的。所以，義德或正義也不會受到什麼損失，不管由誰來斷定那合乎正義之事；而這斷定是屬於判斷之理的。

2. 此外，懲罰罪行，是屬於判斷或審判之事。可是，我們讀到有人因懲罰罪行而受到稱讚，但他們對其所懲罰的人卻無權力。例如《出谷紀》第二章第11等節，載有梅瑟殺死那個埃及人；又如《戶籍紀》第二十五章第7等節，載有丕乃哈斯的兒子厄肋阿匝爾殺死撒路的兒子齊默黎，而如同在《聖詠》第一〇五篇31節裡所說的：「這確算是他的義德或正義。」所以，僭越而判斷，並非屬於不義。

3. 此外，神性的權力與現世的權力不同。可是，享有神性權力的教會神長，有時卻干涉與現世權力有關的事物。所以，僭越的判斷並非不可以。

4. 此外，正如為做正確的判斷或審判需要權力，同樣也需要判斷者的義德和知識，如同前面**第一節釋疑1.至3.**，以及**第二節**已經講過的。可是，不能只因為判斷者沒有義德的習性，或缺乏法律的知識，就說他的判斷為不義的。所以，僭越的判斷，即無權而做的判斷，也並非非常是不義的。

反之 《羅馬書》第十四章4節卻說：「你是誰，你竟敢判斷別人的家僕？」

**正解** 我解答如下：既然應該按照成文的法律宣判，如同前面第五節已經講過的，那宣判的，有些好像是在解釋法律的語句，把它應用在某一個別案例上。可是，由於解釋法律與制訂法律，同屬於一個同樣的權力。所以，正如除了公共權力以外，誰也不能制訂法律；同樣，除了那涵蓋全體下屬的公共權力以外，誰也不能宣判。爲此，正如誰若強迫別人遵守未經公共權力批准的法律，就是不義；同樣，誰若強迫別人承當那未經公共權力所宣判的宣判，也是不義。

**釋疑** 1. 真理的公布並不含有必須承認的強制性，每一個人可以自由隨意接受它，或不接受它。相反的，判斷或審判，卻會有一種強制性。爲此，讓人接受沒有公共權力者的判斷或審判，便是不義。

2. 梅瑟似乎是由天主的感召，獲得了授權，殺死了那個埃及人。《宗徒大事錄》第七章25節似乎是在說明這一點：「梅瑟打死了那個埃及人，他以爲自己的弟兄明白，天主要藉著他的手拯救以色列。」或者也可以這樣解說：梅瑟殺死了那個埃及人，是爲保護那個無故受到凌辱的人，而做無罪的有限度的自衛。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十六章裡說：「誰能抗拒來自同伴的凌辱，而不抗拒，與凌辱者同罪。」他並引梅瑟的事爲證。也可以像奧斯定在「出谷紀辨惑」(Quaestionibus Exod.) 裡一樣解答說：「正如田地未播佳種之前，生了許多無用的野草，表示它土壤肥沃；同樣，梅瑟的這個行動固然有瑕疵，卻也表示他富於活力。」(《聖經首七卷辨惑》卷二第二章) 這也就是說，這表示他將用以拯救自己的

同胞的那種力量。

關於丕乃哈斯，應該這樣解答：他是受了天主的感召，為對天主的熱誠所推動，才那樣做的。或者可以這樣解答：他雖然還不是大司祭，可是他是大司祭的兒子；而審判這樣的事，是屬於他的事，如同是屬於其他負有這種責任的法官一樣（參看《出谷紀》第二十二章20節；《肋未紀》第二十章；《申命紀》第十三及第十七章）。

3. 世俗的權力服屬於神性的權力之下，正如肉身服屬於靈魂之下一樣。為此，如果神長的干涉現世事務，只是針對那些世俗權力服屬於他的事務，或由世俗權力委託於他的事務，並不是越僭的判斷。

4. 知識和義德的習性，都是個人或私人的成就。為此，如果缺乏這樣的成就，判斷並不因此稱為僭越的判斷，如同缺乏公共權力時那樣——因為判斷是由公共權力獲取它的強制力。

## 第六十一題

### 論義德的部分

一分爲四節一

然後要討論的是義德的部分（參看第五十七題引言）。一，首先討論隸屬部分（partes subiectivae），亦即義德的種類，計有：分配的義德（iustitia distributiva）和交換的義德（iustitia commutativa）。二，其次討論義德的近似構成，或完整部分（partes quasi-integrales）（第七十九題）。三，最後討論義德的近似功能部分（partes quasi-potentiales），即與義德有關連的德性（第八十題）。

關於隸屬部分，可分兩方面來討論：一方面討論義德的部分本身；另一方面討論相反義德的惡習（第六十三題）。由於償還似乎是一種屬於交換義德的行爲，所以，第一應該討論交換義德與分配義德的區別；第二，應討論償還（第六十二題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、是否有兩種義德，即分配的義德與交換的義德。
- 二、是否應以同一方式確定關於這兩種義德的中點或中道。
- 三、它們的質料是同一形式的，抑或是多種形式的。
- 四、根據兩種義德中之任何一種，公正是否與對等的回報相同。

#### 第一節 將義德分爲分配義德與交換義德兩種是否適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 將義德分爲分配義德與交換義德兩種，似乎不適當。因爲：

1. 對許多人有害的事，不可能是義德的一種；因爲義德

是指向公共利益的。可是，如果把公共的財物，分配給許多人的話，就會有損於許多人的公共利益：一方面因為公共的財物將被耗盡，另一方面因為人的道德心將因此會墮落。因為西塞祿在《論職務》卷二第十五章裡說：「受施者變得更壞，更易經常期待相同的施惠。」所以，分配並不是屬於義德中的一種。

2.此外，義德的行為是使人人各得其那屬於他自己的，如同前面第五十八題第二節已經講過的。可是，如果把東西分配給人，並不是把原本屬於人自己的東西歸於他，而是把原本是公共的東西，初次地施予他，作為私有。所以，分配不是屬於義德的事。

3.此外，不僅是君主有義德，就是做下屬的，也有義德，如同前面第五十八題第六節已經講過的。可是，分配卻常是屬於君主的事。所以，分配並不是常屬於義德之事。

4.此外，「公平分配的，是屬於公共的事物或善」，如同在《倫理學》卷五第四章裡所說的。可是，公共的事物或善，是屬於法律義德的。所以，分配的義德並不是一種個別的義德，而是法律義德的一部分。

5.此外，單一或眾多，並不使德性分類別。可是，交換的義德，在於把一些東西歸於一個人；而分配的義德，則在於把一些東西分給許多人。所以，它們並不是義德之不同的類別。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第二章裡，將義德分為兩種，並說：「一為指導分配者，一為指導交換者。」

**正解** 我解答如下：如同前面第五十八題第七節已經講過的，個別的義德是關於私人或個人的；個人之於公共團體，猶如部分之於全體。可是，關於一個部分，可以注意兩種秩序。第一種

秩序是一個部分對另一個部分的，與這相似的，就是私人對私人的。交換的義德指導這一秩序，因為交換義德在於處理兩個人彼此之間的事物。第二種秩序是全體對各部分的；與這相似的，就是公共團體對每一個個人的秩序。分配的義德則指導這一秩序；因為是分配的義德，把公共的財物做比例的分配。所以，有兩種義德，分別是：交換的義德與分配的義德。

**釋疑** 1.正如私人因施捨有節而受人讚揚，又因施捨過度而遭受批評；同樣，在分配公共的財物時，也應有節。分配的義德，就是指導這樣的事。

2.正如部分多少與全體相同；同樣，那屬於團體的東西，也多少是屬於個別份子的。所以，如果把團體的財物分配給一些個人，每人所得的，就某一方面來說，是屬於他自己的東西。

3.把那屬於團體的財物分配給人，這個行為只屬於那主管公共財物的首長；不過，分配的義德也在於獲得分配這種財物的下屬方面，這是因為他們對公正的分配表示滿意。再者，分配公共的財物，有時不是分配給城邦的公民，而是分配給家庭的成員；這種分配，也可以由私人來主持。

4.行動是按它的終點來分類的。為此，把那些私人或個人的事物導向公眾的善或利益，這是屬於法律義德的事。相反的，用分配而把公眾的善或利益導向個別的人，卻是屬於個別義德的事。

5.分配義德與交換義德彼此有別，不僅是在單一與眾多方面，而且也是按照義德之性質的不同；因為應把公共的財產歸於某人是一回事，應把那屬於私人的歸於某人，卻是另一回事。

## 第二節 是否應以同一方式，確定關於分配義德和交換義德的中點或中道

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎應以同一方式，來確定關於分配義德和交換義德的中點或中道。因為：

1.二者都屬於個別義德的範圍，如同前面第一節已經講過的。可是，關於節德和勇德的所有部分，都是以同一方式確定中點或中道。所以，也應以同一方式，來確定關於分配義德和交換義德的中點或中道。

2.此外，道德涵養性德性的形式，在於遵循那按照理性所規定的中點或中道。為此，既然每一種德性只有一種形式，似乎也應以同一方式，來確定這二種義德的中點或中道。

3.此外，分配義德之中點或中道的確定，必須注意各人不同的身份地位。可是，就是在交換義德方面，也注意各人的身份地位，譬如：在處罰的時候；因為打君主的人，要比打平民的人，受更重的處分。所以是以同一方式，來確定關於兩種義德的中點或中道。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第三及第四章裡卻說，關於分配義德之中點的確定，是按「幾何比例」；關於交換義德的，則是按「數學比例」。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，實行分配義德時，把一些東西分給某一個人，這是因為凡是屬於團體的東西，也是為部分所應有的。而且，這一部分在團體裡所佔的地位愈顯要，其所應有的也愈多。為此，在實行分配義德時，一個人在團體裡所佔的地位愈顯要，則給予他的公共財物也愈多。此種地位的顯要，在一個貴族團體裡，是以道德為準；在

一個寡頭團體裡，則以財富為準；在一個民主的團體裡，則以自由為準；在各種不同形式的團體裡，各有各種不同的標準。爲此，在實行分配義德時，中點或中道的確定，不是按照物與物之間的均等或平等，而是按照物與人之間的比例或關係。這樣，正如一個人超出另一個人；同樣，那給予一個人的，也超出那給予另一個人的。爲此，哲學家說，這一中點或中道，是按照「幾何比例」（參看反之）；而按照這樣的比例，均等或平等不是看數量，而是看比例或關係，譬如說：6之於4，猶如3之於2。因爲二者的比例都等於一又二分之一，即大數含有小數全部以及其一半；不過，所超出的數量卻並不相等，因爲6比4大2，3比2卻只大1。

另一方面，在實行交換時，是由於從某一個人得到了他的東西，所以必須有所回報於他。這樣的情形，在進行買賣時最能看得清楚；而交換的這個概念，也是首先出現於買賣。爲此，必須使物與物相等。這樣，一個人在自己所有之外，得自另一個人多少，也要補還給這人多少。結果，均等或平等是按「數學的」中點，而此中點所注意的，是所超出的同等數量。例如：5是6與4之間的中點，因爲它比後者大1，又比前者小1。所以，如果在開始的時候，兩個人都有5，而其中一人從另一個人那裡得到了1，那麼這接受的一個人將有6，而讓另一個人則只剩有4。如果從那有6的人那裡取掉1，把它給那只有4的人，使兩人都回復到中點，這時才算有義德或正義；因爲兩個人都有5，即中點。

**釋疑** 1.在實行其他的道德涵養性德性時，中點的確定是按照理性，而不是按物。至於在實行義德時，卻是按物來確定中點。爲此，按照物的不同，而有確定中點的不同方式。

2.均等或平等是義德的一般形式，在這一點上，分配義

德與交換義德一致。可是，在一種義德上，是按照幾何比例找出均等或平等；而在另一種義德上，則是按數學的比例。

3.在主動和被動方面，一個人的身份地位，能影響事物的分量：因為打一個君主，其侮辱的分量，比打一個私人或平民為重。為此，在實行分配義德的時候，一個人的身份地位，是依其本身來衡量的；在實行交換義德的時候，則依它改變事物的類別來衡量的。

### 第三節 兩種義德的質料是否不同

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 兩種義德的質料似乎並非不同。因為：

1.不同的質料構成不同的德性：勇德與節德不同，就是一個明顯的例子。所以，如果分配義德與交換義德有不同的質料，它們就不會都被包括在同一個德性，即義德之內。

2.此外，按照分配義德來進行分配的，就是「金錢、榮譽，或任何其他可以在一個團體的各個共融份子之間分配的東西」，如同在《倫理學》卷五第二章裡所說的。其中也含有個人與個人之間的交換，而這交換是屬於交換義德的事。所以，分配義德與交換義德的質料並非不同。

3.此外，如果分配義德的質料與交換義德的質料，是因為二者的類別不同，而彼此有別；那麼，如果沒有不同的類別，就不應該有不同的質料。可是，哲學家指出交換義德雖只有一種，卻有許多種質料（同上）。所以，這兩種義德似乎沒有多種不同的質料。

**反之** 在《倫理學》卷五第二章裡卻說：「一種義德指導分配，另一種義德則指導交換。」

**正解** 我解答如下：如同前面第五十八題第八及第十節已經講過的，義德是關於某些外面行動的，即分配與交換。這些行動在於使用某些外在的事物，無論是東西，或是人，甚或工作。是東西：例如：一個人拿去另一個人的東西，或把東西還給他。是人，例如：一個人侵犯另一個人，譬如說打他或侮辱他；又如向另一個人致敬。是工作，例如：一個人公平地要求另一個人工作，或者他自己為另一個人工作。為此，如果我們把那些行動所使用的事物，視作每一種義德的質料，那麼分配義德與交換義德的質料便相同；因為可以把公共的東西分配給個人，也可以在一個人與另一個人之間，把東西交換。關於辛勞的工作，也有分配和酬報。

不過，如果我們把我們使用人、東西和工作的主要行動，視為每種義德的質料，那麼二者就各有不同的質料。因為分配義德是指導分配；而交換義德則是指導可以在二個人之間進行的交換。

在這些交換或交易中，有的是非自願的，有的是自願的。非自願的交易是：幾時一個人，在另一個人不同意的情形下，使用他的東西、人或工作。這樣的事可能是用欺詐在暗中進行的，或者是用暴力公開地完成的。在這兩種情形中，都可能是侵犯東西，或另一個人本身，或與他有關的人。侵犯東西：如果是一人在暗中把另一人的東西拿走，就叫作偷竊；如果是公然的，就叫作「搶劫」。

至於侵犯另一個人本身：或者是涉及人的生存本身，或者是涉及他的人格尊嚴。如果是涉及人的生存本身，如此則一人能是由於被人設計暗殺、打擊或施毒，而暗中受害；以及被人公然殺死、囚禁、打傷或斷肢，而明明地受害。

如果是涉及人的人格尊嚴，則人能是因假的作證，或造謠毀謗等類似的行動，使自己喪失名譽，而暗中受害；以及因

被控訴於法庭，或是當眾受辱，而公然受害。

至於涉及有關的人，一個人之受害，能是：因妻子與人通姦，這多次是暗中進行的；因奴僕為人誘離主人。二者也都能是公然進行的。關於其他有關的人也是一樣：無論什麼損害，凡是能侵犯那首腦人物的，也能侵犯他們。不過，通姦和誘離奴僕，也是侵犯他們本人；可是，由於奴僕是其主人的財物，所以後者被人歸在偷竊這一類內。

自願的交換是：如果一個人自願把自己的財物轉移給另一個人。如果他只是簡單地把財物轉移給人，使受者並不負有什麼義務；那麼，這不是一個義德的行為，而是一個慷慨的行為。一項自願的轉移，如附有義務，便是屬於義德之事。這可能有三種方式。第一，幾時一個人只是把自己的東西，簡單地轉移給另一個人，以便換取另一樣東西，例如：進行買賣的交易。

第二，幾時一個人把自己的東西轉移給另一個人，使他可以使用它，但後來必須把它還給原主。如果是免費給人使用，而東西能生果的話，這就叫作收益；如果東西不會生果，例如：金錢、器皿等物，那就簡單地叫作借貸。如果不是給人免費使用，那麼就叫作出租。

第三，幾時一個人把自己的東西轉移給人，想後來再把它收回來，不是爲了叫人使用它，而是爲了把它安全保存，例如：信託；或者由於義德，例如：一個人抵押自己的財產，或者一個人替另一個人擔保。

在完成這些行動的時候，無論它們是自願的，或者不是自願的，其中點或中道，常是按均等或平等回報或回償的準則來確定的。爲此，這一切行動都是屬於同一種的義德，即交換的義德。

**釋疑** 以上的話已足以解答那些質疑了。

## 第四節 公正是否與對等的回報絕對相同

有關第四節，我們討論如下：

176

——  
神學大全·第九冊：論智德與義德

**質疑** 公正或公平（*iustum*），似乎與對等的回報（*contrapassum*；按：即承受回報時的付出或損失），絕對相同。因為：

1.天主的審判是絕對公正的。可是，天主的審判的方式是：一個人之所受，係按照其所行，如同《瑪竇福音》第七章2節所說的：「你們用什麼判斷來判斷，你們也要受什麼判斷；你們用什麼尺度量給人，也要用什麼尺度量給你們。」所以，公正與對等的回報絕對相同。

2.此外，在實行兩種義德的時候，都是按照一種均衡或平等，給人一些東西。在實行分配的義德時，這種均衡是針對一個人的地位；而這個地位，主要似乎是看一個人為團體的利益，究竟做了些什麼。至於在實行交換的義德時，這種均衡則是針對一個人在什麼事物上受了損失。可是，就這兩種均衡而論，一個人都是按照他所行的，做對等的回報。所以，公正似乎與對等的回報絕對相同。

3.此外，一個人不應該按照他所行的，做對等的回報，似乎主要是基於有意與無意之間的區別；因為，誰若無意地造成了傷害，就受較輕的處罰。可是，有意與無意，是從我們的方面來看，並不使義德的中點有不同的類別；因為這中點是物的中點，而不是關於我們的中點。所以，公正似乎與對等的回報絕對相同。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第五章裡，證明了並不是每一種公正或公平，都等於對等的回報。

**正解** 我解答如下：所謂對等的回報，是指針對（自己）先有

的（損人）行動，在（自己）承受付出或損失方面，做相等的回償或回報。這原本或當初是針對一個人對近人之人身傷害而說的，例如：誰若打人，就應該被打。這種公正或公平，已經記載在舊約法律的《出谷紀》第二十一章第23等節裡：「應以命償命，以眼還眼」等等。

由於拿走別人的東西也是一種行動，所以第二點是，在這類事上也談對等的回報，即是：那使人蒙受損失的，也應該在自己的財物上承受損失。這種公正或公平也已經記載在舊約法律的《出谷紀》第二十二章1節裡：「假使有人偷了牛或羊，無論是宰了，或是賣了，應用五頭牛賠償一頭牛，四隻羊賠償一隻羊。」

第三，「對等的回報」一詞，以後轉用到自願的交換上。在這類交換中，雙方各自有行動和承受；不過，自願性減少了承受或忍受的成份，如同前面第五十九題第二節已經講過的。

但是，在所有這些情形之中，按照交換義德的理念，應有均衡或相等的回報或回償；這是說，回報時的承受付出或損失，應與（造成損失的）原有行動相等。可是，假使在同類事物中，一個人所承受的，只是他所行的，就不會常有均衡或相等。因為，首先，如果一個人無理地傷害了一個更大的人物，其行動就超出這個人所可能承受的同類的回報。為此，誰若打了一位君主，不僅是要被打，而且還要受遠更嚴重的處分。

同樣的，一個人相反別人的意願，使別人在財物上受到損失，如果只由他追回別人所失去的東西，那麼這個人的行動就超出他的承受；因為在此情形下，那使別人受到損失的人，他自己在財物上並沒有受到什麼損失。所以，應該罰他做好幾倍的賠償；因為他不僅是損害了私人，而且也損害了國家，破壞了它的安全保障。

同樣的，如果一個人與別人以物易物的話，那麼在進行自願的交易時，也不是常有相等的承受付出或損失；因為別人的東西，可能比他自己的重大得多。

爲此，在進行交易的時候，必須按照某種比例的計算法，使承受損失（或回報）與行動相等；就是爲了這個目的，而發明了錢幣。所以，對等的承受或回報，等於交易或交換方面的公正或公平。

不過，在實行分配的義德時，並沒有這種情形。因爲在實行分配義德的時候，並不是按照物與物之間的關係，或者承受與行動之間的關係來看相等——「對等回報」這個名詞就是由此而來的；而是按照物與人之間的關係，如同前面第二節已經講過的。

**釋疑** 1. 天主這種方式的審判，是按照交換義德的理念，即有功者報以獎賞，有罪者報以刑罰。

2. 如果一個爲團體服務的人，因其所提供的服務而得到報酬，這不是屬於分配義德之事，而是屬於交換義德之事。因爲分配義德所注意的，不是一個人所接受的，與其所提供或付出的要相等；而是與另一人所接受的，按照二人各自的身份地位，要相等。

3. 如果侵犯的行動是有意的，那麼就加重侵犯，因而把它視爲一樁更重大的事件。爲此，需要報以更重的處罰，不是按照關於我們方面的區別，而是按照事情本身方面的區別。

## 第六十二題

### 論償還

一分爲八節一

然後要討論的是償還（*restitutio*；參看第六十一題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、它是哪一種（義德）的行爲。
- 二、爲得救是否必須償還一切所取走之物。
- 三、是否必須加倍償還所取走之物。
- 四、人所未取走之物，是否也必須償還。
- 五、是否是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。
- 六、是否必須是取走東西者償還。
- 七、是否還有其他的人必須償還。
- 八、是否必須立刻償還。

#### 第一節 償還是否是交換義德的行爲

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 償還似乎不是交換義德的行爲。因爲：

1. 義德所關注的是義務或虧欠（*debitum*）。可是，正如贈送能是贈送自己不該欠別人的東西，償還也是一樣。所以，償還並不是義德某一部分的行爲。

2. 此外，那已經過去而不復存在的，無法償還。可是，義德與不義，都是關於一些短暫易逝的行動與承受。所以，償還似乎不是義德某一部分的行爲。

3. 此外，償還近似賠補所取走的東西。可是，不僅是在交易的時候，就是在分配的時候，也能取走人的東西；譬如說，一個人在進行分配的時候，給人少於他所應得的東西。

所以，償還並非只是交換義德的行爲，它同樣也是分配義德的行爲。

**反之** 償還是取走之反。可是，取走別人的東西，是一個有關交換的不義行爲。所以，把它償還，是那指導交換的義德的行爲。

**正解** 我解答如下：償還似乎與使人收復或重有他自己的東西相同。所以，在償還時，所注意的是義德的相等，設法以一物賠補一物；而這是屬於交換義德的事。所以，償還是交換義德的行爲，這是由於一個人佔有了別人的東西而引起的，無論是獲有別人的同意，如：借用或信託；或是相反別人的意願，如：搶劫或偷竊。

**釋疑** 1.凡不是虧欠別人的東西，嚴格地說起來，並不是那（別）人的，即使曾有一個時期，這東西是他的。爲此，如果有人把不是虧欠別人的東西還給那人，這只是一種贈予，而不是一種償還。不過，它有些近似償還；因爲就對象或物來說，是同樣的東西。可是，從義德所關注的形式方面來看，即從那東西是某一個人自己的東西來看，卻不是同樣的東西了。爲此，也不稱作真正的償還。

2.就「償還」這個名詞表示重還或重得來說，它含有同一物體的意義。爲此，按照它原來的意義，償還似乎是用於那些外在的東西；這些東西在本身不變的情形下，無論是在其物體方面，或者是在其所有權方面，都能由一人轉往另一人。不過，正如「交換」這個名詞，轉而用於尊敬或侮辱某人，損害或助益的行動或（相關）承受；同樣「償還」這個名詞，也被引伸用於那些事實上已不復存在的事物，可是它們仍然留存在

其後果裡，無論這後果是身體方面的，例如：身體因被打而受傷；或是毀譽方面的，例如：一個人的名譽被侮辱的言語所損害，或者他因這樣的言語而蒙受了恥辱。

3.分配者給人少於那人所應得的，他給那人的賠補是按照物與物的比較：他愈少給那人其所應得的，他虧欠那人的就愈多。爲此，這已是屬於交換義德的事。

## 第二節 爲得救是否必須償還所取走之物

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 爲得救，似乎並不必須償還所取走之物。因爲：

1.凡是做不到的事，不是爲得救所必須的。可是，有時要償還所取走之物，是做不到的事，例如：取掉別人的某個肢體或性命。所以，爲得救，似乎並非必須償還所取走的別人之物。

2.此外，犯罪絕非爲得救所必要的事，否則一個人就進退兩難了。可是，有時除非犯罪，否則無法償還所取走的東西，例如：一個人因說了真話，而破壞了別人的名譽。所以，爲得救，償還所取走之物並不是必要的。

3.此外，已成之事無法使它成爲未成之事。可是，有時一個人因受別人無理的責斥，而失去了個人的尊榮。所以，他所已經失去的，無法使自己復得。因此，爲得救，並不是必須償還所取走的東西。

4.此外，阻止別人得到一件好的東西，似乎與取去他這件東西一樣；因爲「缺乏少許，幾乎與什麼也不缺乏相同」，如同哲學家在《物理學》卷二第五章裡所說的。可是，誰若阻止一個人得到一份神職或類似的東西，他似乎並不是必須把那份神職償還給那個人，因爲這樣的事有時是不可能的。所以，償還所取走的東西，爲得救並不是必要的。

**反之** 奧斯定《書信集》第一五三篇第六章卻說：「除非償還所取走的東西，罪不會獲得赦免。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，償還是屬於交換義德的行為，而交換義德在於某種的相等。為此，償還含有把那無理或不公正所取走之物的歸還；因為藉此歸還，才能使相等重新建立起來。不過，如果是公正地或合理地取走東西，那麼再把它歸還給原主，反而形成不相等；因為義德就是在於相等。所以，既然為得救必須維護義德，那麼償還無理或不公正所取走的別人的東西，為得救也是必須的。

**釋疑** 1.如果無法償還同等的東西，那麼只要盡己所能償還的就夠了，這可從「對神和對我們的父母，應該表示尊敬」一事上看出來，如同哲學家在《倫理學》卷八第十四章裡所說的。所以，如果不能用同等的東西，償還所取走的東西，那麼就應該盡力償還。譬如說，誰若使人失去了一個肢體，他就應該按照一個賢者，關於雙方的情形，經過適當的評審之後，所做的斷定，或以金錢賠償，或賠補別人的尊榮。

2.破壞別人的名譽，可有三種方式。第一種方式，說出事實真相，而且是公正地說的，例如：一個人遵循了應守的規程，揭露別人的罪行。這時他便不必償還別人名譽的損失。

第二種方式，說出不真實的事，而且是不公正地說的。這時他便必須承認自己說了假話，來賠償別人名譽的損失。

第三種方式，說的是真實，可是說得不公正，例如：一個人不遵循應守的規程，而揭露別人的罪行。這時他必須盡其所能，賠償別人名譽的損失，但不可說假話，如：承認自己說的不適當，或者承認自己無理地或不公正地破壞了別人的名譽。或者，如果他無法償還別人的名譽，那麼他就必須用別的

方法去賠償，如同第一節關於別的實例所已經講過的。

3.那破壞別人尊榮者的行動，固然無法使它成爲好像沒有發生似的，但是可以藉著對那個人表示尊敬，來抵消行動的後果，即降低了別人對那個人的尊嚴的看法。

4.阻止一個人得到一份神職，有好幾種方式。第一，用公正的方式；例如，一個人爲了天主的光榮或教會的利益，設法使那神職授予一個更相稱的人。這時就毫無償還或賠補的義務。

第二，用不正當的方式；例如，一個人由於仇恨或報復的心理，或爲了其他類似的緣故而阻止別人，意圖損害他。這時，如果尚未確定把神職授予某人，誰若建議不要把那份神職授予他，因而阻止了那個相稱的人得到那份神職；他固然必須按照一位智者，經過把人與事的各種情形都考慮之後，所做的斷定，做某種賠償。不過，他沒有義務做同等的賠償，因爲那個人還沒有得到那份神職，可能因著許多別的理由而受阻得不到它。

不過，如果那份神職已經確定授予某人，而有人爲了不正當的理由，使這任命復被撤消，這就等於好像把一個人已取得的神職取去一樣。所以，他必須負起做相等賠償的義務，但常按照他自己的能力。

### 第三節 是否只把不義所取的東西償還就已足夠

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 只把不義所取的東西償還，似乎還不足夠。因爲：

1.《出谷紀》第二十二章1節說：「假使有人偷了牛或羊，無論是宰了，或是賣了，應用五頭牛賠償一頭牛，四隻羊賠償一隻羊。」可是，人人都必須遵守天主法律的命令。所以，偷竊者必須賠償四倍或五倍。

2.此外，「凡是經上所寫的，都是為教訓我們而寫的」，如同《羅馬書》第十五章4節所說的。可是，在《路加福音》第十九章8節裡，匝凱對主說：「我如果欺騙過誰，我就以四倍賠償。」所以，一個人必須賠償比他不義所取之物多好幾倍。

3.此外，一個人不必給的東西，就不可能公正地予以剝奪。可是，一名法官為了懲戒偷竊者，卻公正地剝奪他，比他所偷竊的東西更多。所以，人必須清償它。可知，只把同等的東西償還給人，是不夠的。

**反之** 因佔取而造成的不等，因償還而復立了相等。可是，一個人只把他所取得的償還，就復立了相等。所以，只須取得多少，就償還多少。

**正解** 我解答如下：幾時有人不公正地取了別人的東西，必須注意兩件事。第一，在東西方面的不相等；有時這種不相等，並沒有什麼不義，這可從借用看出。第二，不義之罪；這可能與東西或物的相等並存，例如：一個人企圖使用暴力，但沒有成功。關於第一點，補救的方法就是償還，因為相等因償還而重新建立起來；針對此點，一個人有多少別人的東西，就償還多少，如此就夠了。可是，關於罪過，補救的方法是懲罰；而執行懲罰則是法官的事。為此，一個人在未被法官定罪之前，不必償還多於他所取的東西；可是一經被判決後，他就必須受罰贖罪。

**釋疑** 1.由此可見怎樣解答質疑1.了，因為這條法律規定了由法官所判處的懲罰。雖然自從基督降世以後，誰也不必再遵守（舊約法律的）司法訓令，如同前面第二集第一部第一〇四題第三

節已經講過的。不過，人爲的法律可能有同樣的或類似的規定；這時，同樣的解答也可以適用。

2. 匪凱說這話，有如他自願慷慨多施；故此，他先已說過了：「你看！我把我財物的一半施捨給窮人。」

3. 法官在判決時，可公正地超額剝取，以示懲戒。不過，在一個人被判決以前，法官不可以這樣做。

#### 第四節 是否一個人應該償還他所未取的東西

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎必須償還他所未取的東西。因爲：

1. 那使人蒙受損失的，必須消除這種損失。可是，有時一個人使人所蒙受的損失，大於他所取得的東西，例如：一個人掘起種子，等於使那播種者損失未來的全新收穫；因此，他必須予以賠償。所以，一個人必須償還他所未取的東西。

2. 此外，那逾期不還債主之錢的，似乎使債主失去他可能用這錢所賺取的一切。可是事實上，他並沒有取去那些錢。所以，一個人似乎必須償還他所未取的東西。

3. 此外，人的公義來自天主的公義。可是，一個人必須償還天主的，比他得自天主的爲多，如同《瑪竇福音》第二十五章26節所說的：「你知道，我在沒有下種的地方收割，在沒有散布的地方聚斂。」所以，這是公道的事：一個人必須償還他沒有取去的東西。

**反之** 償還是屬於義德的事，因爲它重新建立相等。可是，假如一個人應該償還他所沒有取走的東西，那麼就沒有相等了。所以，這樣的償還不是應該行的公正之事。

**正解** 我解答如下：凡使別人蒙受損失的，好像從他那裡，取

走了與損失相等的東西；因為按照哲學家在《倫理學》卷五第四章裡所說的，「損失」這個名稱，來自一個人的所有，少於他所應該有的。所以，一個人必須按照自己所加於別人的損失來賠償。

可是，一個人蒙受的損失，可有兩種情形。第一種情形，失去他實有的東西。這類的損失常須用同等的賠補來償還，例如：因破壞別人的房屋而使人蒙受損失，就必須賠償那個人房屋的價錢。

第二種情形，一個人可能因為阻止別人得到他將要得到的東西，而使人蒙受損失。這類的損失並非必須用同等的東西來賠償，因為可能有一件東西，不如實際有一件東西。那將要得到一件東西的，只是可能有。如果使那個人實際上得到那件東西，這樣來賠償他的話；那麼，償還他的不只是那被取去的，而是要多出許多倍。這並不是為償還所必要的，如同前面第三節已經講過的。不過，他必須按照人與事物的種種情形，做某種補償。

**釋疑** 1.及2.從以上的話，我們就可以知道，怎樣解答**質疑** 1.和**質疑** 2.了。因為，那在田裡播種的，不是實際已有收穫，只是可能會有收穫而已。同樣的，那有錢的，不是實際已有利潤，也只是可能獲得利潤而已。二者都可能因許多別的緣故而受阻得不到。

3.天主除了祂在我們內所播種的善以外，對人別無所求。為此，這些話應該這樣來解釋：或者表示那個懶惰僕人的思想，以為自己沒有得到別人什麼東西；或者表示天主期望祂的恩賜，能夠在我們身上結出果實。這些果實是從祂和我們來的，雖然恩賜本身是完全來自天主，與我們無關。

## 第五節 是否常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎並非常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。因爲：

1. 我們不得損害任何人。可是，如果是由誰那裡取走了東西，就還給誰，有時可能對他本人有害，或者可能損害別人，例如：一個人把一柄託存的劍還給一個瘋子。所以，並非常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。

2. 此外，非法給人東西者，不配把那件東西收回。可是，有時一個人非法把東西給人，而另一個人又非法予以接受；例如：授方與受方，兩人都犯褻聖交易的罪。所以，並非常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。

3. 此外，誰也不必去做不可能的事。可是，償還給那個被取走東西的人，有時是一件不可能的事：或者因爲他已去世，或者因爲他遠在他方，或者因爲不認識他。所以，並非常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。

4. 此外，人由誰接受了更大的恩賜，就更應該回報他。可是，人從其他的人，如從自己的父母，比從一個出借者或信託者，得到更大的恩賜。所以，有時應該幫助一些其他的人，勝於償還給那個被取走東西的人。

5. 此外，如果償還的東西，償還後復歸於償還者，償還就是多餘的。可是，如果一位教會神長，不義地取了一些教會的東西，並把它償還給教會，那些東西便復歸到他自己手中；因爲他自己是教會財產的管理人。爲此，不應該償還給那被取走東西的教會。所以，並非常是由誰那裡取走了東西，就必須償還給誰。

**反之** 《羅馬書》第十三章7節卻說：「凡人應得的，你們要付

清：該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅。」

188

一 神學大全·第九冊：論智德與義德

**正解** 我解答如下：償還重新建立交換義德的相等，因為交換義德就是在於物的相等，如同前面第二節和第五十八題第十節已經講過的。可是，這種物的相等絕不可能實現，除非那個其所有少於其所應有的人，獲得補足其所缺少的東西。而為實行這補足，必須是由誰那裡取走了東西，就應該償還給誰。

**釋疑** 1.幾時償還一樣東西，能嚴重地損害那個獲得償還的人，或某一個別的人；那麼，就不應該在這個時候，把東西償還給他。因為償還是為那獲得償還者的好處，而一切的所有物，都總歸在利益這一個目的之下。不過，那保留他人之物者，不可把它據為己有，而應該或者把它保存，以便適時償還；或者交給另一個人，以便更安全地保存它。

2.一個人不義地給人東西，可有兩種方式。第一種方式，由於給予這個行為，本身就是違法而被禁止的，例如：一個犯褻聖交易之罪的人給人東西。這樣的人，理應失去他所給的東西，所以不應該把東西還給他。由於受者在接受東西時也犯法，所以他也不得保留那東西，而應該把它捐贈給慈善事業。

第二種方式，一個人為了不正當的目的，而不義地給人東西，雖然給予這個行為，本身並非不正當，例如：一個人為了姦淫而給妓女金錢。為此，這女人可以保留別人給她的錢。不過，如果她用詭計或欺詐，而向人索取了額外的東西，她就必須償還給那人。

3.如果那個應該接受償還的人，完全不為人知；那麼，必須盡量設法償還。譬如說，為他的得救而行施捨，無論他在生也好，或是已經去世；不過，事先必須仔細查詢過那應該接受償還之人。

如果那個應該接受償還的人已經去世，那麼就應該償還給他的嗣子；因為他與他的嗣子，被視為好像是同一個人似的。

如果他相距很遠，那麼應該把東西寄給他，尤其如果是一件很值錢的東西，而且也可以很方便地寄給他；否則應該替他將東西保存在一個安全的地方，並且應該把這事通知物主。

4. 一個人是用他自己的東西，更應該幫助自己的父母，或者過去曾對他有過更大恩賜的人；不過，他不得用別人的東西去報答一位恩人。如果他用應該還給一個人的東西去報答另一個人的話，便有這樣的情形發生：除非是遇有極端的需要，那時他就可以而且應該用別人的東西，去救助自己的父母。

5. 構成教會神長盜取教會財物的方式有三種。第一種，竊佔不是分配給他的，而是分配給別人的教會的財物，例如：一位主教竊佔那屬於教區參議會的財物。如有這樣的情形，顯然他必須償還，把東西交給合法的物主手中。

第二種，將委託給他自己經管的教會財物，轉移給為另一個人所有，如：一個親戚或一個朋友。如有這樣的情形，他必須把東西還給教會，並由他自己負責經管，以便後來交給自己的繼位者。

第三種，一位教會神長可能只是意圖竊取教會的財物，即幾時他開始有意把它歸為自己所有，而不留在教會名下。如有這樣的情形，他就必須藉放棄自己的意圖而償還。

## 第六節 是否常是取走東西者必須償還

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 似乎並非常是取走東西者必須償還。因為：

1. 償還重新建立義德的相等；而此相等，是在於把那所有過多的取去，而給那所有過少的。可是，有時那個取走別人東西的人，不再留有那件東西，它已轉移到了別人手中。所

以，應該償還的，不是那個取走東西的人，而是那個現在保有東西的人。

2.此外，誰也不必揭露自己的罪行。可是，有時一個人會因償還而揭露自己的罪行，例如：偷竊者。所以，取走東西者，並非常是必須償還。

3.此外，不必多次償還同樣的東西。可是，有時是幾個人一起取走一件東西，而是其中一人把那件東西完整無損地償還了。所以，並非常是取走東西者必須償還。

**反之** 誰犯了罪，誰就必須補贖。可是，償還是屬於補贖之事。所以，取走東西者必須償還。

**正解** 我解答如下：關於一個人取走別人財物，有兩點必須加以注意，即取走的東西，以及取走的行爲。關於取走的東西，幾時他還留有這東西，必須把它償還給人。因爲，除了他自己的東西以外，他所超有的東西，應該按照交換義德的方式，從他那裡取走，而交換給那個失去這東西的人。

另一方面，取走別人的財物這個行爲，也可以有三種不同的情形。因爲有時這個行爲是損害別人的，即相反物主的意願的，如：偷竊和搶劫；這時便必須償還，不僅是爲了東西，而且也是爲了損害別人的行動——即使東西已不在他身邊，也應該償還。因爲，正如一個人打了別人，雖然一無所獲，也必須賠償那個受害的人；同樣，那偷竊或搶劫的，即使他沒有得到什麼好處，也必須賠償所造成的損失。此外，他還應該爲了所造成的傷害而受罰。

另一種情形是一個人爲了自己的利益，而取得別人的財物，可是並沒有損害到別人，即有物主的同意，例如：借用。這時，取得東西的人，必須把所取得的償還給人，不僅是爲了

那件東西，而且也是爲了取得這個行爲，即使他已失去那件東西也應如此，因爲他必須報答那個施惠於自己的人；假如他給那個人帶來損失，就不是報答了。

第三種情形是一個人取得別人的財物，沒有造成損害，也不是爲自己的利益，例如：託管或代存。爲此，這樣取得一件東西的，爲了取得東西這個行爲，並沒有什麼應盡的義務，因爲他的取得事實上是提供服務。不過，爲了所取得的東西，他有義務。爲此，如果在他那方面沒有什麼罪過，而喪失了那件東西，他就不必償還。可是，如果由於在他那方面，犯了嚴重的錯誤，因而失去了那件東西的話，他就應該償還。

**釋疑** 1.償還的主要目的，不是那個所有多於其所應有的人，停止擁有它；而是那個所有少於其所應有的人，應該得到補償。爲此，在那些從別人那裡有所取得，而別人並無所失的事情上，例如：一個人從別人的蠟燭取光，就無償還可言。所以，那取走東西的，雖然他已把東西轉交給別人，而不再留有所取得的東西，可是由於另一人被剝奪了他自己的東西，那取走東西的人，爲了自己不義的行爲之故，以及那現在留有東西的人，由於東西本身的緣故，都有義務償還。

2.一個人雖然不必向別人揭露自己的罪行，可是在告解時，必須向天主告明自己的罪行。這樣，他可以經由那位聽他告解的司鐸，償還別人的財物。

3.由於償還的主要目的，是爲賠償那個被人不義取走東西者的損失。所以，如果他已從一個人得到了充分的賠償，其他的人就不必再給他償還什麼，他們反而應該償還那個賠償了損失的人；不過，這個人可以豁免他們。

## 第七節 未取得東西者是否也必須償還

有關第七節，我們討論如下：

192 **質疑** 未取得東西者，似乎不必償還。因為：

1.償還是加於取得者的一種懲罰。可是，除了犯罪的人以外，誰也不應該受罰。所以，除了取得東西的人以外，誰也不必償還。

2.此外，義德並不命人增加別人的財物。可是，如果不僅是那個取得東西的人，就是那些不管怎樣協助他的人，也必須償還的話；那麼，那個被剝奪東西之人的財物，反會因而增加了：一方面因為他得到許多次的賠償；另一方面，因為有時一些人協助要取走某一個人的財物，結果卻沒有把它取走。所以，其他的人不必償還。

3.此外，誰也不必去冒險，為保全別人的財物。可是，有時一個人揭發盜賊，或者抵抗他，就會有喪失性命的危險。所以，一個人不必因為沒有揭發盜賊，或者因為沒有抵抗他，而負責償還。

**反之** 《羅馬書》第一章32節卻說：「不僅是那些自己作這樣事的人，而且連那些贊同作這樣事之人的人，應受死刑。」所以，連那些贊同的人，也應該償還。

**正解** 我解答如下：如同前面第六節已經講過的，一個人必須償還，不僅是為了他所取得的別人的財物，而且也是為了不義的取得行為。為此，凡是不義取得之原因的人，都有償還的義務。這可能有兩種情形，即直接的，或間接的。直接的就是幾時一個人促使別人去取得，而這有三種方式。第一種方式，促成取得這個行為，即或者用命令、提供意見，或明確贊同，或者誇獎一個人有膽量取走別人的東西。

另一種方式是關於那個取得東西的人方面，即爲他掩護，或給他任何別的幫助。第三種方式是關於所取得的東西方面，例如：參與偷竊或搶劫，好比一個同謀的幫兇。間接的，就是幾時一個人可以而且應該阻止，卻不加以阻止：或者因爲不下命令，或不提出意見，爲阻止別人去偷竊或搶劫；或者因爲不提供協助，以阻止別人行惡；或者因爲事後保密。這一切都由以下這些話表達出來了：「命令、意見、贊同、阿諛、窩藏、參與、隱諱、放任、不報。」

不過，必須注意，其中有五種情形，常有償還的義務。第一，命令；因爲誰下命令，就是主犯，所以主要應該由他負責償還。第二，贊同；就是說，如果沒有他的贊同，就不會發生偷竊之事。第三，窩藏；就是說，一個人收藏賊徒，給予他們保護。第四，參與；就是說，一個人與人一起偷竊和一起分贓。第五，就是誰應該阻止別人偷盜，卻不加以阻止，例如：負責在世上維護正義的君主：如果因爲他們疏於職守，而盜賊滋生，他們就有償還的義務；因爲他們所有的收入，有如是爲酬勞他們在這世上維護正義的薪金。

如有上述其餘的那些情形，一個人就並不常有償還的義務；因爲提供意見和阿諛，並非常是造成偷盜的有效原因。爲此，關於提供意見者和阿諛者，只有幾時頗有把握，認爲不義的取得是這樣的原因所造成的，這時他們才必須償還。

**釋疑** 1. 不僅是完成罪行的人，就是那些無論怎樣成爲犯罪之原因的人，不管是用主意，或是用命令，或是用任何其他的方式，都是在犯罪。

2. 誰是行動的主要原因，就主要應該由他償還：主要是發下命令者；其次是執行者；其後依次則爲其他的原因。不過，如果其中一人賠償了那蒙受損失的人，其他的人就不必再

償還。可是，那些身為主犯及取得東西者，必須補還給那些已經賠償的人。誰若命令偷盜，而事實上卻並沒有實行，就不必償還；因為償還的目的，主要是為使那個不義遭受損失之人的財物得以恢復。

3.誰不揭發一名賊人，或者不向他抵抗，或者不譴責他，並不是常有償還的義務；除非他由於自己的職責，必須這樣去做，例如：世上的君主。他們並不會因此而有什麼重大危險的，因為他們握有公共權力，就是為了維護正義。

### 第八節 一個人是否應該立刻償還，或者可以許可他延後償還

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎不必立刻償還，可以許可他延後償還。因為：

1.積極性的命令，並不是常約束人的。可是，必須償還這件事，是用積極性的命令來催迫人的。所以，一個人不是應該立刻償還的。

2.此外，誰也不必去做不可能的事。可是，有時一個人不可能立刻償還。所以，沒有人必須立刻償還。

3.此外，償還是德性的行為，即義德的行為。可是，時間是德性行為所需要的一個情況。既然其他的情況在德性行為中，並非是固定的，而是要由智德的規則來確定；所以，在償還時，似乎也沒有固定的時間，即一個人必須立刻償還。

**反之** 一切有關償還的事物，都是屬於相同性質的。可是，那僱人工作的，不得拖延償付工錢，如同《肋未紀》第十九章13節所說的：「傭人的工錢不可在你處過夜，留到第二天早晨。」所以，在其他償還的事物上，也不得拖延，而應該立刻償還。

**正解** 我解答如下：正如取走別人的財物，是犯不義之罪；同樣，扣留別人的財物不還，也是如此。因為在物主不同意的情形下，扣留別人的財物，就是阻止別人使用自己的東西，而損害別人。可是，留在罪惡之中，就算是一個短短的時期，顯然也是不可以的：任何人都必須立刻離棄自己的罪惡，如同《德訓篇》第二十一章2節所說的：「你該躲避罪惡，如同躲避毒蛇一樣。」為此，任何人都必須立刻償還，或者向那個有權准許使用東西的人，請求延後償還。

**釋疑** 1.雖然有關償還的命令，形式上是一條屬於積極性的命令，可是它也寓有一條消極性命令，即禁止扣留別人的財物。

2.幾時一個人不能立刻償還，這種不可能，取消他必須立刻償還的義務；正如一個人，如果根本就不能償還的，就完全不必償還。不過，他必須或者親自，或者經由別人，向那個他有所該欠的人，請求豁免或寬限。

3.任何一個情況，由於缺少它就相反德性，那麼應該把這個情況視為固定的，並應該遵守。既然遲延償還是犯相反義德的不義扣留的罪，所以時間必然是固定的，即必須立刻償還。

## 第六十三題

### 論看情面或對人偏袒

一分爲四節一

然後要討論的是，那些與前述的義德各部分相反的惡習（參看第六十一題引言）。首先，我們要討論相反分配義德的看情面或對人偏袒；其次，再討論那些相反交換義德的種種惡習（第六十四題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、看情面或對人偏袒是不是罪。
- 二、在分配神性利益時，是否會有對人偏袒的事。
- 三、在表示尊敬時，是否會有對人偏袒的事。
- 四、在審判時，是否會有對人偏袒的事。

#### 第一節 看情面或對人偏袒是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 看情面或對人偏袒（*acceptio personarum*），似乎不是罪。因為：

1. 「人」（*persona*）這個名詞，是指個人的身份地位（參看第一集第二十九題第三節釋疑2.）。可是，考慮個人的身份地位，這是屬於分配義德的事。所以，對人偏袒不是罪。

2. 此外，在世人的事務上，人比物更爲重要；因爲物是爲人的，反過來說則不可以。可是，偏袒一物並不是罪。所以，偏袒一人，遠更不是罪了。

3. 此外，天主不可能有不義之行，或犯罪。可是，天主似乎對人偏袒；因爲對兩個情形，相同的人，祂有時用恩寵去提拔一個人，而聽讓第二個人在罪惡中，如同《瑪竇福音》第

二十四章40節所說的：「兩個人同在一張床上，一個被捉去，一個卻被遺棄。」所以，對人偏袒不是罪。

**反之** 在天主的法律裡，除了罪以外，沒有什麼是被禁止的。可是，對人偏袒是被禁止的，如同《申命紀》第一章17節裡所說的：「不可偏袒。」所以，對人偏袒是罪。

**正解** 我解答如下：看情面或對人偏袒，相反分配義德。因為分配義德的公平，是按照各人身份地位的比例，把各種事物分配給各人。為此，如果一個人考慮某個人所具有的專長，因而把一件他應得的事物歸於他，這不是對人偏袒，而是就事論事。為此，關於《厄弗所書》第六章9節的「天主是不看情面的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「一位公正的法官，只看案情或事件本身，而不看人。」譬如說，一個人看見某人有充分的學問，因此而升他為教授；這裡所注意的，是應有的論事，而不是人或情面。可是，如果一個人給某人授予一件東西，而在他身上所考慮的，不是那使所授之事物與某人相稱的事由或原因，或應該授予的事由或原因，而只是他是某某人，如：伯多祿或是馬爾定，這時便是對人偏袒。因為授予他某一事物，不是為了使他具有資格的某種原因，卻只是單純地授予某某人。

不論什麼條件，如果不是等於一個原因，使這個人配得這件禮物，都應該把它歸於「人」或「情面」。例如，一個人使某人升為教會神長或教授，因為他有錢，或者因為他是自己的親戚，這就是看情面或對人偏袒。不過，可能有這種情形：一個人具有一個條件，使他適宜於某一件事，卻不適宜於另一件事；例如，血親的關係使一個人堪被定為財產的繼承人，卻並不使他堪被選為擔任教會的某一個職位。所以，一個人的同一條件，在一件事務上看來，造成看情面或對人偏袒；但在別一

件事務上看來，卻並非如此。

由此可見，對人偏袒之相反分配義德，就是在於它不遵照應有的比例。可是，相反德性的事，無非就是罪惡。所以，看情面或對人偏袒是罪。

**釋疑** 1.在實行分配義德時，所考慮的是個人的條件，這些條件構成使人堪得或應得的原因。可是，在對人偏袒時，所考慮的條件卻與上述原因無關，如同前面**正解**所講過的。

2.一個人，由於那些與他本人的條件有關的事物，而能與那分配於他的東西適宜而相配。所以，這樣的條件應把它們視為真正的原因。可是，幾時考慮某些個人本身，便不是就事論事或考慮真正的原因。由此可見，一般地來看，雖然有些人更為適宜或相配，可是針對這一事件來看，他們並不是更為適宜或相配。

3.給予可有兩種。一種是屬於義德的，即把一個人所應得的給予他；討論對人偏袒所注意的，就是這種給予。第二種給予是屬於慷慨的，即一個人把那不是某人所應得的東西，白白地給予他。天主在提拔罪人時候的餽賜恩寵，就是屬於這種給予。在實行這種給予時，並無對人偏袒之可言。因為誰都可以把他自己的東西，願意給人多少，就給多少，及願意給什麼人，就給什麼人，而不相反義德；正如《瑪竇福音》第二十章14及15節所說的：「難道不許我行我所願意的嗎？拿你的走吧！」

## 第二節 在分配神性利益時，是否會有對人偏袒的事

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在分配神性利益的時候，似乎並不會有看情面或對人偏袒的事。因為：

1.因著血親的關係，而將教會的神職或俸祿授予某人，

似乎就是屬於對人偏袒的行動；因為血親的關係，並不是使人堪當教會俸祿的理由。不過，這似乎不是罪；因為教會的各位神長，都是依照習俗這樣做的。所以，在給予神性利益的時候，並不會犯對人偏袒的罪。

2.此外，按照《雅各伯書》第二章第1等節的話，優待富人，而忽視窮人，似乎是屬於人偏袒的行動。可是，在因有某親等關係而禁止結婚的豁免上，那些有權勢的和富有的人，比別人更容易獲得。所以，在分賜神性利益的時候，似乎並不會犯對人偏袒的罪。

3.此外，按照法律，甄選善人已足，並不需要甄選更善的人。可是，甄選一個較差的人，為一個比較高級的職位，似乎是屬於對人偏袒的行動。所以，對人偏袒，並不是在處理神性事務時所犯的罪。

4.此外，按照教會的規定，那被選的人應該來自當地的教會。可是，這種規定似乎含有對人偏袒的意味；因為更有資格的人，有時也可以在別處找到。所以，對人偏袒，並不是在處理神性事務時所犯的罪。

**反之** 《雅各伯書》第二章1節卻說：「你們既信仰我們的主耶穌基督，就不應該待人有偏袒。」那裡的奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：「誰能容忍，叫一個富有的人在教會內佔有一個光榮的地位，卻輕忽一個更有學問和聖德的窮人，而置之不理呢？」（參看《書信集》第一六七篇第六章）

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，對人偏袒是罪，只因為它相反義德。可是，一個人在愈大的事上違反義德，所犯的罪也愈重。為此，由於神性的事物比現世的事物更為重要，所以在分配神性事物時對人偏袒，比在分配現世事物

時對人偏袒，罪過更爲重大。

既然給人一件東西，不照這人的相稱性或功德，就是對人偏袒。所以，必須注意，關於一個人的相稱性或功德，可有兩種看法。第一，是單純而絕對的看法；按照這種看法，誰愈獲賜富有神性的恩寵，誰的相稱性或功德就愈高超。第二，是針對大眾的公益方面來看；因爲一個德學較差的人，由於世間的權力或活動，或者由於其他類似的理由，有時對大眾的益處可能更有幫助。既然分配神性的事物，主要是爲了大眾的公益，如同《格林多前書》第十二章7節所說的：「聖神顯示在每人身上，全是爲人的好處」；所以在分配神性事物的時候，有時會是先在善上稍遜一籌的人，而後是更善的人，卻不致陷入對人偏袒，正如天主有時把白白賜予的恩寵，授給那些功德較差的人一樣。

**釋疑** 1.關於教會神長的親戚，我們必須分別清楚。因爲，有時無論是絕對地來看，或者是針對大眾的公益方面來看，這些親戚都是較不相稱或無功德的人。如果這時優待他們，而放棄那些更爲相稱或更有功德的人，便是在分配神性利益上犯了對人偏袒的罪。因爲教會神長並不是這些神性利益的主人，有權可以隨意把它們給予別人；而只是管理人，如同《格林多前書》第四章1節所說的：「人當以我們爲基督的服務員和天主奧秘的管理人。」

不過，有時教會神長的親戚，與別人一樣相稱或有功德；這時，他就可以不犯對人偏袒之罪，使自己的親戚在先。因爲至少有這個優點，就是他可以更信任他們，在處理教務時，會與他的意見一致。不過，如果因此會引誘他人起而效尤，不按相稱性或功德，把教會的利益給予自己的親戚，這時教會神長就不應該這樣去做，以免給人樹立惡表。

2.結婚阻礙的豁免，往往是爲了加強和平盟約才給予的。

對於大眾的公益來說，這在一些顯要的人物之間更加需要。爲此，更容易給這樣的人予以豁免，而沒有對人偏袒的罪過。

3.爲使選舉在司法方面無可指摘，選舉一個善人已足，並不需要選舉一個更善的人；否則，每次選舉都可以被人指控的。不過，對選舉者的良心來說，他所選舉的人，無論是從絕對方面來看，或者是從大眾的公益方面來看，都必須是一個更善的人。因爲，如果現有一個更適合某一職位的人，卻要另一個人得到優先，就必須有一個理由。如果這個理由與那一職位有關，那麼那個被選的人，在這方面將更爲合適；如果這個理由與職位毫無關係，那麼那被考慮的理由，顯然就是情面或對人偏袒。

4.那從當地教會的份子之中挑選出來的，一般地來說，對於大眾的公益，往往較爲有利，因爲他更愛自己曾在其中生長的那個教會。爲此，在《申命紀》第十七章15節裡有這樣的一條命令說：「不可讓不屬你兄弟的外方人來統治你。」

### 第三節 在表示尊榮和尊敬時，是否會有對人偏袒的罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在表示尊榮和尊敬時，似乎不會有對人偏袒的罪。因爲：

1.尊榮無非是對一個人所表示的尊敬，以肯定他的德性，如同哲學家在《倫理學》卷一第五章裡所說的。可是，教會神長和政府首長，雖然其爲人不善，也應該受人尊敬；就如同我們的父母也應該受尊敬一樣。《出谷紀》第二十章12節，關於父母有這樣的命令，說：「應孝敬你的父親和你的母親。」再者，主人雖然惡劣，也應該受其奴僕的尊敬，如同《弟茂德前書》第六章1節所說的：「凡負軛爲奴隸的，應認爲自己的主人堪受各種尊敬。」所以，在表示尊敬時，考慮到人或看情面並不是罪。

2.此外，在《肋未紀》第十九章32節裡，有這樣的命令，說：「在白髮老人前，應起立；對老年人要尊敬。」可

是，這似乎是看情面或對人偏袒；因為有時老人並不是有德之士，如同《達尼爾》第十三章5節所說的：「邪惡來自人民的長老。」所以，在表示尊敬時，考慮到人或看情面並不是罪。

3.此外，關於《雅各伯書》第二章1節的「你們不應該待人有偏袒」等等，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「假若雅各伯所說的『如果有一個人，戴著金戒指，進入你們的會堂』等等，是指我們日常的聚會；那麼，有哪一個人不犯這樣的罪呢？但是假若這是犯罪的話。」（參看《書信集》第一六七篇第六章）可是，爲了富者的財富而尊敬他們，這是對人偏袒或看情面；因為教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「我們的傲氣麻木不仁；因為我們在別人身上所尊敬的，不是他們照著天主的肖像而受造的本性，而是他們的財富。」（《福音論贊》卷第二第二十八篇）如此，既然財富不是尊敬的正當原因，所以這是對人偏袒或看情面的行動。爲此，在表示尊敬時，考慮到人或看情面並不是罪。

**反之** 關於《雅各伯書》第二章1節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「凡是爲了富者的財富，而尊敬富者的，就犯罪。」同理，如果爲了其他不足以使人堪受尊敬的理由，而對人表示尊敬，這是屬於對人偏袒或看情面的行動。所以，在表示尊敬時，考慮到人或看情面是罪。

**正解** 我解答如下：尊敬一個人，就是肯定受尊敬者是一個有德之士。爲此，只有德性才是尊敬的正當理由。可是，必須注意，一個人之受人尊敬，可能不僅是爲了他自己的德性，而且也是爲了別人的德性；例如，教會神長和政府首長，即使其爲人不善，也受人尊敬，因爲他們代表天主，和代表他們所統治的團體，如同《箴言》第二十六章8節所說的：「將光榮體面

授給愚昧人，無異將寶石投在梅古神（Mercurius，商業神）的石堆裡。」因為異教人把記賬歸於梅古神，所以梅古神的石堆指的就是進賬的累積：商人有時會投入一塊寶石，以代一百馬卡（marca；按：為金銀之重量單位）。一個愚人也是因為代表天主，或者代表整個團體，而接受別人的尊敬。

同理，父母和主人之應該受人尊敬，因為他們分有萬物之父及天主的尊位。

老年人應該受人尊敬，因為老年是德性的徵象，雖然有時缺少這種徵象。為此，如同《智慧篇》第四章8及9節所說的：「可敬的老年並不在於高壽，也不在於以年數來衡量；其實，人的老年在於有智慧，高壽是在於生活純潔。」

富者應該受人尊敬，因為他們在團體裡，佔有較高的地位。不過，如果只是為了他們的財富，而尊敬他們，這便是對人偏袒的罪。

**釋疑** 以上的話已足以解答那些質疑了。

#### 第四節 在審判時，是否會有對人偏袒的罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在審判時，似乎不會有對人偏袒的罪。因為：

1.對人偏袒相反分配義德，如同前面第一節已經講過的。可是，審判似乎主要是屬於交換義德的事。所以，在審判時，似乎不會有對人偏袒的事。

2.此外，處罰是按照判決來施行的。可是，判決刑罰時考慮到人，並不是罪；因為傷害君主之人身的，比傷害其他人之人身的，要受更重的懲罰。所以，在審判時，不會有對人偏袒的事。

3.此外，《德訓篇》第四章10節說：「在審判時，對待孤兒應該仁慈。」可是，這似乎是看窮困人的情面。所以，在

審判時，看情面或對人偏袒並不是罪。

**反之** 《箴言》第十八章5節說：「在判案時，看情面或對人偏袒是不好的。」

**正解** 我解答如下：如同前面第六十題第一節已經講過的，審判是義德的行為；這是因為法官把那些可能造成不公平的事，使它重新歸為義德的公平。可是，看情面或對人偏袒，含有某種不公平；這是因為把某樣東西，不是按照義德之公平所要求的比例，授予一個人。為此，看情面或對人偏袒，顯然會造成審判或司法的破壞。

**釋疑** 1.可以從兩方面來看一項審判。第一，是從審判所及之事那方面來看。這樣，審判同屬於交換義德與分配義德。因為應該怎樣把某些屬於公眾的財物，分配給多數的人；以及一個人應該怎樣把他取自別人的東西償還給人，這些都可以由審判來決定的。

第二，可以從審判的方式那方面來看。就是在裁判有關交換義德的訴訟時，法官也可以由一個人那裡取去，而給予另一個人；而這是屬於分配義德的事。這樣，在做任何一種審判時，都可能有對人偏袒的事。

2.幾時一個人由於傷害到一個更重要的人物，而應受更嚴厲的處分，這並不是對人偏袒。因為在這種情形下，人身分不同，形成事物的不同，如在前面第五十八題第十節釋疑3.和第六十一題第二節釋疑3.已經講過的。

3.在審判時，人必須盡量幫助窮困者，但也不可有害公義，就如《出谷紀》第二十三章3節所說的：「在爭訟的事上，也不可偏袒弱小。」

## 第六十四題

### 論殺人

一分爲八節一

然後要討論的是那些相反交換義德的惡習（參看第六十三題引言）。首先，必須討論那些關於不自願的交換所犯的罪，其次，再討論那些關於自願的交換所犯的罪（第七十七題）。關於不自願的交換的罪，是因相反其意願，而損害近人時犯的；而這可有兩種方式：用行動，和用言語（第六十七題）。用行動，是損害近人自己的本身：或者損害與他有關係的人（第六十五題），或者損害他的財物（第六十六題）。

關於這些，我們必須依次一一加以討論。首先，我們要討論對近人造成最大損害的「殺人」（homicidium）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、殺死無靈動物或植物是不是罪。
- 二、是否可以殺死罪人。
- 三、這是否可由私人執行，或者只有具備公權力者才能執行。
- 四、這是否可由聖職人員執行。
- 五、一個人是否可以自殺。
- 六、是否可以殺死一個義人。
- 七、一個人是否可以自衛而殺人。
- 八、意外殺人是不是死罪。

#### 第一節 是不是不可殺死任何生物

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可殺死任何生物。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第十三章2節裡說；「誰反抗天主的

規定，就是自取處罰。」可是，天主的上智規定了，一切的生物都應予保存，如同《聖詠》第一四六篇8及9節所說的：「祂使青草生於群山，祂將食物賜給家畜。」所以，似乎不可殺死任何生物。

2.此外，殺人是罪，因為使人喪失生命。可是，生命也是一切的動物和植物所都有的。所以，爲了同樣的理由，殺死無靈動物和植物似乎也是罪。

3.此外，在天主的法律裡，除非是爲了罪，並不規定特殊的處罰。可是，在天主的法律裡，爲殺死別人的牛或羊的人，規定了特殊的處罰，如同《出谷紀》第二十二章1節所說的。所以，殺死無靈動物是罪。

**反之** 奧斯定在《天主之城》卷一第二十章裡卻說：「我們在聽到『你不要殺害』這話時，不可以爲是指樹木說的，因爲它們沒有感覺；也不可以爲是指無靈的動物說的，因爲牠們不是與我們共有理性。爲此，我們應瞭解『你不可殺害』這句話，是指殺人說的。」

**正解** 我解答如下：按照一樣東西原來的用途來使用它，沒有人會犯罪。可是，世上的東西有這樣的秩序：比較不完善的是爲更完善的；猶如自然在生殖的過程中一樣，也是從不完善的，進而至於完善的。爲此，正如在人的生育過程中，起初是一個生物，接著是一個動物，最後才是一個人。同樣，那些只有生命的，例如：植物一般是爲了動物；而動物則是爲了人。所以，如果人爲了動物的好處而使用植物，以及爲了人的好處而使用動物，這並不是不許可的事，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的。

不過，各種用處中最必要的似乎是這個：動物利用植物

爲食物，人又利用動物爲食物，卻期望沒有殺害，這件事是辦不到的。所以，爲了動物的用處，可以取掉植物的性命；爲了人的用處，也可以取掉動物的性命，而這是來自天主自己的安排。因爲《創世紀》第一章29及30節說：「看！我把一總的蔬菜 and 所有的果樹，都給你們和一切的動物作食物。」又《創世紀》第九章3節說：「凡有生命的動物，都可作你們的食物。」

**釋疑** 1.按照天主的安排，保存動物和植物的性命，不是爲了它們自己，而是爲了人。爲此，如同奧斯定在《天主之城》卷一第二十章裡所說的：「因著造物主最公正的安排，不論其生或死，都是爲了我們的用處。」

2.無靈動物和植物，缺乏那種使自己主動的理性生命，它們常好像是經由某種自然的本能，受動於另一物。這個現象表示它們生來就是僕役，而供他物使用的。

3.那殺死了別人之牛的，固然犯罪；但不是因爲殺死了牛，而是因爲使別人財物上蒙受損失。所以，這不是凶殺的罪，而是偷竊或搶劫的罪。

## 第二節 是否可以殺死罪人

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以殺死罪人。因爲：

1.在《瑪竇福音》第十三章29及30節裡，主在比喻裡，不許人把莠子拔去，而莠子是指邪惡的子民，如同那裡（第38節）所說的。可是，凡是天主禁止的，便是罪。所以，殺死罪人是有罪的。

2.此外，人的公義與天主的公義相似。可是，按照天主的公義，應該保留罪人，爲使他們悔改，如同《厄則克耳》第十八章23節及第三十三章11節所說的：「我絕不喜歡惡人喪

亡，但卻喜歡惡人歸正，好能生存。」所以，殺死罪人，似乎根本就是相反公義的。

3.此外，按照奧斯定在《反謊言》第七章以及哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的，不得爲了任何一個善的目的，而去做一件本來是惡的事。可是，殺人本來是一件惡事；因爲我們對待眾人，必須有愛德。如同《倫理學》卷九第四章裡所說的：「我們願意友人生存。」所以，絕不可殺死一個罪人。

**反之** 《出谷紀》第二十二章18節卻說：「女巫，你不應該讓她活著。」又《聖詠》第一〇一篇8節說：「我清早要滅絕在國內所有的罪人。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，殺死無靈動物是可以的，這是因爲牠們自然是爲供人類使用的，如同不完善的是爲完善的一樣。可是，每一個部分與全體的關係，如同不完善的與完善的關係一樣。所以，每一個部分自然是爲全體的。爲此，如果我們看見一個肢體已經腐爛，並有害於其他的肢體，割掉它因而對整個人體的健康有益；那麼，把它割去，是一件值得稱讚而有益的事。可是，每一個個別的人之於整個團體，有如部分之於全體。所以，如果一個人由於某種罪過而危害及破壞團體時，那麼，殺死他爲能維護大眾的公益，便是一件值得稱讚而有益的事。因爲，「少許的酵母，能使整個麵團發酵」，如同《格林多前書》第五章6節所說的。

**釋疑** 1.主命人不要把莠子拔去，是爲顧惜麥子，即善人。幾時不能殺死惡人，除非同時也把善人一併殺死，或者因爲他們潛伏在善人中間，或者因爲他們有許多的信徒，因而不能殺死他們，而不至於危害善人，如同奧斯定在《駁巴美尼安書》卷

三第二章裡所說的，這時才出現相同的情形。所以，主教訓說，更好讓惡人活下去，等到最後審判時，再加以處罰，而不要使善人與惡人一起喪亡。不過，幾時殺死惡人，而善人不至於有什麼危險，反而能得到保護和救助，那麼就可以把那些惡人處死。

2.按照天主上智的安排，祂有時立刻殺死罪人，以便救護善人；有時卻給惡人悔過的機會——照祂所知道的，究竟什麼對祂所選的人更為有益。世人的公義也是盡自己的能力，仿效此點；因為有時把那些能夠危害別人的人處死，有時卻給予那些犯罪而不至於嚴重傷害別人的罪犯，悔過自新的機會。

3.人在犯罪時，離棄理性的秩序，因而喪失人性的尊嚴；也就是說，他原是自由的，為他自己而生存的，如今卻墮落到了那被奴役的牲畜的地步，即供他人安排利用；如同在《聖詠》第四十九篇21節裡所說的：「人在尊榮中，而不自知，自比於無靈牲畜，並與牲畜無異。」又如在《箴言》第十一章29節裡所說的：「愚昧的人，必作心智者的奴隸。」為此，雖然殺死一個保持自己尊嚴的人，本身就是一件惡事，可是殺死一個犯了罪的罪人，可能是一件善事，正如殺死一頭牲畜一樣；因為一個作惡的人，比一頭牲畜更壞，也為害更大，如同哲學家在《政治學》卷一第一章以及《倫理學》卷七第六章裡所說的。

### 第三節 私人是否可以殺死一個犯罪的人

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 私人似乎可以殺死一個犯罪的人。因為：

1.在天主的法律裡所命令的，沒有什麼是不可以的。可是，在《出谷紀》第三十二章27節裡，梅瑟為了（以色列人民）製造金牛所犯的罪，下令說：「每人要殺死自己的兄弟、朋友

和親人。」所以，私人可以殺死罪人。

2.此外，如同之前第二節釋疑3.已經講過的，人因犯罪而自比於野獸。可是任何一個私人，都可以殺死一頭野獸，尤其是一頭傷人的野獸。所以，爲了同樣的理由，也都可以殺死一個犯罪的罪人。

3.此外，即使是一個私人做了一件對大眾的公益有利的事，也應該受讚揚。可是，殺死作惡的人，是一件有利於大眾公益的事，如同前面第二節已經講過的。所以，即使是私人殺死作惡的人，也是值得讚揚的。

**反之** 奧斯定在《天主之城》卷一裡說：「誰若沒有某種公職，而殺死一個作惡的人，應該要如同殺人犯一樣接受審判，他愈毫無忌憚地僭取天主所沒有給他的權力，就愈應該如此。」（參看第二十一章；以及《教會法律類編》第二部第二十三案例第八題第三十三條）

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，可以殺死一個作惡的人，只因爲這是爲了整個團體的利益。爲此，這只是那個負責維護團體的人所能做的事；正如一位醫生，幾時他受託照料整個身體的健康，割去一個腐壞的肢體，是屬於他的事。可是，照顧大眾的公益，是委託給那些享有公權力的君主。所以，只有他們，而不是私人，可以把作惡的人處死。

**釋疑** 1.以誰的權力行事，就是誰在行事，如同狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十三章裡所說的。爲此，按照奧斯定在《天主之城》卷一第二十一章裡所說的：「那個爲下令者服務的人，猶如用劍者的工具一樣，並不是他殺人。」所以，那些聽上主的命，殺死其親人和朋友的，似乎並不是他們自己做

了這事，而是他們以誰的權力這樣做，便是那一位做了這事，正如：一個士兵因著他的君主的權力而殺敵，一個刑役因著法官的權力而殺盜賊一樣。

2. 獸類因其本性而與人不同。所以，如果是一頭野獸，就不需要什麼審判，以確定是否應該殺死牠。可是，如果是一頭家畜，就需要有這樣的審判，不是爲了牠們，而是爲了家畜的主人的損失。在另一方面，一個犯了罪的罪人，並不是因其本性而與善人不同。爲此，必須有公權力的審判，以分辨是否應該爲了大眾的公益，而把一個罪人處死。

3. 任何一個私人人都可以爲了大眾的公益，去做任何事，只要無害於人。可是，如果有一件事能爲害於某人時，就不可以去做，除非是根據那有權裁定應剝取部分事物，以利全體者的命令。

#### 第四節 聖職人員是否可以殺死作惡的人

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 聖職人員似乎可以殺死作惡的人。因爲：

1. 聖職人員特別應該遵守宗徒在《格林多前書》第四章16節裡所說的，「你們要效法我，如同我效法基督」，這話叫我們要效法天主和祂的聖者。可是，正是我們所崇拜的天主，處死了作惡的人，如同《聖詠》第一三六篇10節所說的：「祂擊殺了埃及國的首生。」梅瑟曾命肋未的子孫，殺死二萬三千人，因爲他們拜金牛，如同在《出谷紀》第三十二章28節裡所說的。又如丕乃哈斯司祭殺死了那個與米德楊女人苟合的以色列人，此見於《戶籍紀》第二十五章第6等節的記載。撒慕爾也殺了阿瑪肋克人的國王阿加格（《撒慕爾紀上》第十五章33節）；厄里亞殺死了巴耳的眾司祭（《列王紀上》第十八章40節）；瑪塔提雅殺死了那個到祭壇上祭神的人（《瑪加伯上》第

二章24節)。在新約裡，伯多祿罰阿納尼雅和撒斐辣二人死去(《宗徒大事錄》第五章第3等節)。所以，連聖職人員似乎也可以殺死作惡的人。

2.此外，神性權力大於世俗權力，且與天主的關係更密切。可是，世俗的掌權者，有如「天主的僕役」，可以處死惡人，如同《羅馬書》第十三章4節所說的。所以，身為天主的僕役，且握有神性權力的聖職人員，遠更可以處死惡人。

3.此外，凡可以接受一份職務者，當然可以執行屬於那份職務的事。可是，殺死惡人，是屬於君主或邦君的職務，如同前面第三節已經講過的。所以，那些身為君主或邦君的聖職人員，也可以處死惡人。

**反之** 《弟茂德前書》第三章2及3節卻說：「監督必須是無可指摘的，不是嗜酒者，不是殺人者。」

**正解** 我解答如下：聖職人員不可殺人，有兩個理由。第一，因為他們蒙選為祭台服務，在祭台上重演基督受難的奧蹟：「祂受虐待（打擊），卻不報復（還擊）」，如同《伯多祿前書》第二章23節所說的。為此，聖職人員不宜擊殺或殺死人；因為僕人應效法主人，如同《德訓篇》第十章2節所說的：「人民的首領怎樣，他的屬下也怎樣。」第二個理由，是因為聖職人員負責管理新約法律的事務；在這新約法律裡，沒有死刑或斷肢之刑。所以他們應遠避這樣的事，為「能夠資格做新約的僕役」(《格林多後書》第三章6節)。

**釋疑** 1.天主在一切事上，常行正直之事；不過在每一件事上，各按適合該事的方式。為此，各人應按適合自己的方式效法天主。所以，雖然天主也擊殺了作惡者的身體，但並非所有

的人都應該在這件事上效法祂。伯多祿並非用自己的權力，亦非親手處死阿納尼雅和撒斐辣，而是公布天主所宣判的死刑。舊約時代的司祭和肋未人是法律的執行人，而舊約法律定有體罰。所以，他們可以親自動手殺人。

2. 聖職人員負責管理的，是那些比殺傷肉體更為高超的事，即那些關於神性福利的事。為此，他們不宜去干預那些下級的事。

3. 教會神長接受君主或邦君的職位，不是為使自己可以處人死刑，而是為使這件事，能由別人利用他們的權力去辦理。

### 第五節 一個人是否可以自殺

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎可以自殺。因為：

1. 殺人是罪，因為它相反義德。可是，沒有一個人能對他自己行不義的，如同在《倫理學》卷五第十一章裡所證明的。所以，沒有一個人因自殺而犯罪的。

2. 此外，握有公權力的，可以殺死作惡的人。可是，那握有公權力的，有時卻是一個作惡的人。所以，他可以自殺。

3. 此外，一個人可以自動去冒一個較小的危險，為能避免一個更大的危險；例如，一個人從自己身上，割掉一個腐壞的肢體，為能保全整個的身體。可是，有時一個人用自殺避免一個更大的禍患，如：不幸的生活，或某罪的侮辱。所以，一個人可以自殺。

4. 此外，三松殺死了自己，如同《民長紀》第十六章30節所記載的。可是，他顯然被列在聖者之間（《希伯來書》第十一章32節）。所以，一個人可以自殺。

5. 此外，在《瑪加伯下》第十四章第41等節裡記載著說，有一個名叫辣齊斯的自殺了，「寧願壯烈犧牲，不願陷在

惡人手中，使自己的身份遭受不堪的凌辱。」可是，沒有一件壯烈英勇的事是不可以的。所以，一個人可以自殺。

**反之** 奧斯定在《天主之城》卷一第二十章裡說：「所以『你不可殺害』這句話，指的是殺人。所以，你不可殺死別人，也不可殺死你自己。因為，那殺死自己的，無非是殺死一個人而已。」

**正解** 我解答如下：絕對不可以自殺；這有三個理由。第一，因為每一樣東西，都自然地愛自己。為此，每一樣東西都自然地保存自己的存在，而盡力反抗朽壞。所以，一個人自殺，是相反自然的傾向，也相反每一個人應該愛自己的愛德。所以，自殺常是死罪，因為它相反自然律和愛德。

第二，因為每一個部分，就其為部分來說，是屬於全體的。可是，每一個人是團體的一份子。所以，以一個份子來說，他是屬於團體的。為此，他因自殺而傷害到團體，如同哲學家在《倫理學》卷五第十一章裡所說的。

第三，因為生命是天主賦給人的恩賜，並在祂的權下，祂操有生死之權。為此，那殺害自己生命的，就獲罪於天主；正如誰殺死別人的奴隸，就獲罪於奴隸的主人；又如誰擅自越權裁判一件不是由他負責的事，也是在犯罪一樣。因為宣判生死，只是天主自己的事，如同《申命紀》第三十二章39節所說的：「我使人死，也使人活。」

**釋疑** 1. 殺人是罪，不僅是因為它相反義德，而且也因為它相反一個人應該愛他自己的愛德。從這方面來看，自殺是一個人對他自己所犯的罪。至於對天主和團體，它是罪，因為它也相反義德。

2. 那握有公權力的，可以處死一個作惡的人，因為能判

決他。可是，沒有一個人是判決自己的法官。所以，握有公權力者，不得爲了任何罪過而處死自己。不過，他可以將自己交於別人裁判。

3.人之所以爲他自己的主人，因爲他有自由的意志。爲此，他可以安排自己，關於那些屬於今生，並由人的自由意志來管理的事。可是，從今生轉往另一個更幸福的生命，這件事並不屬於人的自由意志，而是屬於天主的權力之下。爲此，人不得殺害自己，以便轉往一個更幸福的生命。

同樣，他也不能爲逃避今生任何禍患，而殺死自己；因爲今生最後和最可怕的禍患，就是死亡，如同哲學家在《倫理學》卷三第六章裡所說的。爲此，爲了要逃避今生其他的痛苦，而殺死自己，就是爲了要逃避一個較小的禍患，卻去接受一個更大的禍患。

同樣的，一個人由於犯了一個罪而殺死自己，也是不可以的：一方面因爲他如果這樣做，使自己蒙受極大的損失，就是使自己沒有爲悔過所需要的時間；另一方面也因爲不得殺死一個作惡的人，除非經過公權力的裁判。

同樣的，一個婦女也不能爲了避免被強暴而自殺，因爲她不應該對自己犯下最大的罪——自殺，爲能避免別人較小的罪（因爲這不是爲強暴所傷害的婦女的罪，只要她不同意。只要「沒有心神的同意，就沒有肉體的玷污」，如同聖路濟亞所說的。）可是，姦淫和通姦，顯然是比殺人更輕的罪，尤其是比自殺，因爲自殺是最重的罪，它使一個本來應該最愛自己的人傷害自己。再者，自殺也是最危險的罪，因爲它不給人留下一些時間來悔過贖罪。

同樣的，誰也不能爲了怕同意犯罪而自殺，因爲「不可作惡，爲得到善果」（《羅馬書》第三章8節）；也不能爲了避免禍患，尤其是較小的和不很一定的禍患而自殺。因爲一個人

後來是否會同意犯罪，是一件未知之事：人在任何誘惑中，天主都能救他免於罪惡。

4.如同奧斯定在《天主之城》卷一第二十一章裡所說的，「就是三松自己，也不能對於他使自己及其敵人一起壓死在瓦礫之下，做其他的辯解，除非是說那曾用他完成過許多奇蹟的聖神，暗中命他這樣做。」關於某些賢淑婦女，教難時自殺而為教會所記念，奧斯定也做同樣的解釋（第二十六章）。

5.一個人為了德性的善和避免犯罪，而不逃避被人殺死，這是屬於勇德之事。可是，誰若為了避免刑罰而自殺，外表上固似有勇敢——因此有些人自殺，辣齊斯即其中之一，以為這是勇敢的行為——其實並非真正的勇德，更好說是心靈軟弱，禁不起刑罰之苦，如同哲學家在《倫理學》卷三第七章，以及奧斯定在《天主之城》卷一第二十二及第二十三章裡所說的。

## 第六節 是否在某種情形下可以殺死無辜的人

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 在某種情形下，似乎可以殺死無辜的人。因為：

1.罪惡總不能表示對天主的敬畏；相反的，《德訓篇》第一章27節說：「敬畏上主，驅除罪惡。」可是，亞巴郎卻以敬畏上主而受讚揚，因為他竟然願意殺死自己無辜的孩子（《創世紀》第二十二章12節）。所以，一個人可以殺死無辜的人，而不犯罪。

2.此外，在侵犯近人的罪之中，加於所侵犯之人的害處愈大，則罪也愈重。可是，被殺的害處，對罪人比對無辜的人更大；因為無辜的人因著死亡，從這不幸的今生，前往光榮的天國。既然在某種情形下，可以殺死一個罪人，所以遠更可以殺死一個無辜的或正義的人。

3.此外，凡是按照公義的規程所做的事，不是罪。可

是，有時一個人按照公義的規程，不得不殺死一個無辜的人。例如，一位法官雖然明知一個人是無辜的，但是有假的證人證明他有罪，就必須按照提供的證據來裁定，判處這個人死刑；又如刑役必須服從法官，將一個受到不公平判決的人處死。

**反之** 《出谷紀》第二十三章7節卻說：「不可殺無辜的和正義的人。」

**正解** 我解答如下：對於一個人，可以從兩方面來看：第一，是從他自己本身來看；第二，是從他與一些別的事物的關係來看。從他自己本身來看，就不可以殺死任何一個人；因為在每一個人身上，即使在一個罪人身上，我們也應該愛天主所造的本性，而殺害是破壞這個本性。不過，如同前面**第二節**已經講過的，從罪人與其所破壞的大眾的公益的關係來看，殺死一個罪人是可以的。在另一方面，義人的生命有助於維護及增進大眾的公益，因而他們是團體中的主要份子。所以，絕對不可以殺死無辜的人。

**釋疑** 1.天主操有生死之權：無論義人或罪人，都是因著祂的安排而死去。為此，誰奉天主之命，殺死一個無辜的人，並沒有犯罪，如同他奉行其命的天主沒有犯罪一樣。他服從天主的命令：這就證明他敬畏天主。

2.在衡量一罪的輕重時，考慮那些本然的事，應該勝於考慮那些偶然的事。為此，那殺死一個義人的，比那殺死一個罪人的，所犯的罪更重。第一，因為他傷害了一個他所應該愛的人；這更加相反愛德。第二，因為他所傷害的人，是一個更不應該被人傷害的人；這更加相反義德。第三，因為他使團體喪失更大的善。第四，因為他更輕視天主，如同《路加福音》

第十章16節所說的：「輕視你們的，就是輕視我。」

在另一方面，被殺害的義人，是由天主把他提昇到光榮裡，這與殺死義人只有偶然的關係。

3.如果法官知道，那個被假證人證明有罪的人是一個無辜者，就必須如同達尼爾所做的那樣（《達尼爾》第十三章51節），很詳細地審問證人，以便找出一個理由，來釋放那個無辜的人。可是，如果這件事他辦不到時，他就應該把那個無辜者送往高級法院去審理。假若他連這個也做不到時，如果他按照證據來宣判，就沒有罪；因為處死那個無辜者的，不是他，而是那些說他有罪的人。至於判決無罪者死刑之法官的刑役，如果判決含有無法容忍的錯誤，他就不應該服從；否則那殺害殉道者的劊子手，都可以有藉口脫罪了。可是，如果判決並不是顯然不公平，那麼他執行命令就沒有罪，因為他無權批評自己上司的判案。那殺死無辜者的不是他，而是法官，他只是給法官服務。

### 第七節 一個人是否可以自衛而殺人

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 似乎誰也不可以自衛而殺人。因為：

1.奧斯定在《書信集》第四十七篇「致布麗可拉書」（Ad Publicolam）裡說：「我不贊成這樣的主張：一個人可以殺人，以免被殺；除非他是一個軍人，或擔任公職，因而他有權力，可以這樣去做，不是為他自己，而是為別人，只要這事與他的身份合適。」可是，那自衛而殺人的，正是為了避免被人殺害。所以，這似乎是不可以的。

2.此外，《論自由意志》卷一第五章也說：「誰若為了這些應予輕看的東西，而染有殺人的污點，在天主上智座前，怎能沒有罪呢？」可是，從其上文可知，他所說的應予輕看的

東西，就是「人所能夠而不願意放棄的東西」，其中有肉體的生命。所以，誰也不得爲了保存自己肉體的生命而殺人。

3.此外，按《教會法律類編》第五十編第六條所記載的，教宗尼格一世（858～867年）說：「關於那些在自衛時曾殺死了一個外教人的聖職人員，你會請示，他們於悔改後，是否可以回復原職，甚或升至更高的地位。須知我們絕不會給予任何便利，也絕不會給他們任何許可，以任何方式，殺死任何人。」可是，無論是聖職人員，或是在俗教友，都必須同樣遵守有關倫理的誡命。所以，就是在俗教友，也不得在自衛時殺人。

4.此外，殺人比單純的姦淫或通姦，罪過更醜惡。可是，誰也不得爲了保全自己的生命，而犯單純的姦淫、通姦，或任何其他死罪；因爲神性生命比肉體生命更應受人重視。所以，誰也不得在自衛時殺人，以便保全自己的生命。

5.此外，樹若不善，果亦不善，如同《瑪竇福音》第七章17及18節所說的。可是，按照《羅馬書》第十二章19節的「諸位親愛的！你們不可自衛」，自衛本來就似乎是不可以的。所以，由此而導致的殺人，也是不可以的。

**反之** 《出谷紀》第二十二章2節卻說：「竊賊若在挖窟窿時，被人逮住打死，打的人沒有流血的罪。」可是，保衛自己的生命，比保衛自己的房屋，遠更合法。所以，誰若在保衛自己的生命時殺死別人，也沒有殺人的罪。

**正解** 我解答如下：一個行爲，並非不可能有兩個效果：其一是所願的，另一則是在用意之外的。可是，倫理行爲是按照人的用意來分類，而不是按照那在人用意之外的來分類，因爲這（後者）是偶然的，如同前面第四十三題第三節，以及第二集第一部第七十二題第一節已經講過的。準此，從一個人的自衛行爲，可

以產出兩種效果：一個是想保護自己的生命，另一個是殺死來犯者。從一個人的用意是想保護自己的生命來看，這類的行為並不構成不合法或不可以；因為每一樣東西，自然都想盡力保護自己的生存。不過，一個出自善意的行為，如果不與目的相稱，也能變成不合法或不可以的。為此，如果一個人在自衛時，所用的暴力超出必要的度量，這就變成不合法或不可以了。相反的，如果他節度地抵抗暴力，他的自衛便是合法的；因為，按照法律：「以力拒力是可以的，只要不越出無罪自衛的限度。」（《教會法律類編增補》，額我略九世（1227～1241年）諭令，卷五第十二題第八條）人為得救，並不需要放棄有節度的自衛行動，以避免殺死別人；因為人必須愛護自己的生命，勝於別人的生命。

可是，由於只有公權力，為了保全大眾的利益，才可以殺人，如同前面第三節已經講過的。所以，一個人不得企圖殺人，以求自衛，除非他握有公權力，而且在想殺人自衛的時候，是為大眾的公益，例如：一個士兵對敵作戰；又如一個法官的助手，與賊人搏鬥。不過，如果他們的動機是循私，那麼就是他們也有罪。

**釋疑** 1.這裡所引證的奧斯定的話，是針對這一情形說的，即一個人企圖殺死別人，以救自己免於死亡。

2.那段從《論自由意志》裡所引證的話，也應該按照同樣的意思來解釋。為此，他特別指出：「為了這些東西」；他的意思，是指用意。這樣，也已足以解答**質疑**2.了。

3.殺人的行為縱然無罪，也會產生喪失資格的效果，例如：一位法官公正地判處一人死刑。為此，一個聖職人員，即使為了自衛而殺人，也是一個喪失資格的人；雖然他的用意是為自衛，並不是殺人。

4.姦淫或通姦，為了保全自己的生命，並非是必然的，

如同有時會導致殺人的（自衛）行動那樣。

5.這段文字所禁止的，是出於報復心理的自衛。爲此，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你們不可自衛；就是說，不可對你們的仇人施行報復。」

## 第八節 意外殺人者是否應負殺人之罪責

有關第八節，我討論如下：

**質疑** 意外殺人者似乎應負殺人之罪責。因爲：

1.在《創世紀》第四章23及24節裡讀到，拉默客以爲是在殺一頭野獸，而殺了人，卻也把他視爲犯了殺人之罪（參看該處「註解」（拉丁通行本註解））。所以，那意外殺人者，應負殺人之罪責。

2.此外，《出谷紀》第二十一章22及23節說：「假使人打傷了孕婦，以致流產，若她後來死了，就應以命償命。」可是，無意殺人也能發生這樣的事。所以，意外殺人應負殺人之罪責。

3.此外，在《教會法律類編》第五十編裡，有好幾條法令，給意外殺人者，規定了一些處分。可是，除非有罪，不應受罰。所以，意外殺人者，是犯殺人之罪。

**反之** 奧斯定在《書信集》第四十七篇「致布麗可拉書」裡說：「我們爲了一個合法的好目的所做的，如果出乎我們意料之外而傷害了人，把它算是我們的罪過，這是不可以的。」可是，有時的確會發生這樣的事：有人爲了一個好的目的行事，結果卻意外地造成了殺人的後果。所以，這不能算是那個行事的人的罪過。

**正解** 我解答如下：按照哲學家在《物理學》卷二第六章裡所

說的，偶然或意外是一種出乎人的用意之外的主動原因。爲此，偶然發生的意外之事，絕對地來說，既不是有意的，也不是自願的。既然如同奧斯定《論真宗教》第十四章所說，每一個罪都是自願的，所以意外之事，以其爲意外來說，並不是罪。不過，有時會有這種情形，即那現實地和本然地不是所願的及有意的事物，卻偶然地是所願的及有意的，這是根據偶然的原因是指那除去障礙的原因。爲此，誰若應該除去，卻沒有除去那產生殺人後果者，這也是一種殺人。

這可能有兩種情形：第一，如果一個人做了一件本來應該避免的不法之事，導致別人死亡；第二，如果一個人由於沒有做應有的防範，而致人於死。爲此，按照法律，如果有人執行一種合法的事務，而且也相當小心，結果卻有人喪失了生命，他不負殺人的罪責。相反的，假若他做的是不法之事；或者，即使他做的是合法的事，但是沒有相當小心，如果他的行動造成有人死亡的話，那麼他就不能逃避殺人的責任。

**釋疑** 1.拉默客沒有充分留神，以避免殺害別人；所以，他不能逃避殺人的罪責。

2.那打孕婦的，就是做一件不法之事。爲此，如果後來或者那個婦人死亡，或者胎兒死亡，他就不能逃避殺人之罪；尤其是如果這種打擊很容易造成死亡的後果。

3.按照教律，對那些因做不法之事，或因未曾充分留神，而意外導致別人死亡者，施以處分。

## 第六十五題

### 論其他侵犯人身的傷害

一分爲四節一

然後要討論的是其他侵犯人身的罪（參看第六十四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、論斷肢。
- 二、論毆打。
- 三、論拘禁。
- 四、這類的傷害是否因冒犯波及與別人有連帶關係的人，而罪過更爲重大。

#### 第一節 是否在某種情形下可以斷別人的肢體

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 無論在什麼情形下，似乎都不可以斷或殘害（mutilare）別人的肢體。因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二裡說：犯罪在於「背離那按照本性的事，而走向那相反本性的事」（參看第四及三十章；卷四第二十章）。可是，按照天主所定的本性，人體應有完整的肢體；喪失一個肢體，是一件相反本性的事。所以，斷人的肢體常常是罪。

2. 此外，靈魂各部分與肉體各部分的關係，正如整個靈魂與整個肉體的關係，如同《靈魂論》卷二第一章裡所說的。可是，不可以殺人，使人失去靈魂，除非是以公權力。所以，除了公權力以外，也不可以斷人的肢體。

3. 此外，靈魂的利益應該先於肉身的利益。可是，爲了

靈魂的利益，人不可以斷自己的肢體；因為按照尼西亞大公會議（325年）的規定，那些爲了保守潔德而自閹的人，要受處罰。所以，也不可以爲了任何其他的理由，而斷人的肢體。

**反之** 《出谷紀》第二十一章24節卻說：「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳。」

**正解** 我解答如下：既然一個肢體是人之整個身體的一部分，所以它是爲整個身體的，如同不完善的是爲完善的一樣。爲此，對於人之身體的一個肢體，應該按照整個身體的利益來處理。可是，人之身體的肢體，本來是有利於整個身體的利益的；但它偶而也可能爲害整個身體，例如：一個腐爛的肢體可能導致全身的毀滅。爲此，只要一個肢體健全，且保持其天然的良好狀態，便不能把它割去，而不致傷害整個身體的。不過，由於整個的人，趨向他所屬的（公共）團體，猶如趨向目的，如同前面第六十一題第一節、第六十四題第二及第五節已經講過的；所以，能有這樣的情形，即：除掉一個肢體，對整個身體固然有害，但這可能是爲了社會的利益。因爲可以把它用作一種懲罰來對付一個人，以便遏阻罪惡。爲此，正如爲了某些更加重大的罪行，可以用公權力奪去一個人的整個生命；同樣，爲了懲罰某些較輕的罪行，也可以奪去一個人的肢體。不過，私人不可以這樣去做，即使那有肢體者自己同意；因爲這樣做，構成對團體的不義——一個人及其所有部分原是屬於團體的。

不過，如果一個肢體腐化，因而它可能危害整個身體時，就可以得到了那個有肢體者的同意，爲了整個身體的利益，而把那個肢體割去；因爲人人都有責任，應該顧全自己的利益。那有權負責照料具有腐化肢體者之利益的，如果同意，也可比照進行。否則，絕對不可以斷別人的肢體。

**釋疑** 1.一件相反個別本性或自然的事物，並非不可能與整個自然協調；例如，在自然界的死亡和腐化，固然都相反腐朽之物的個別本性，卻與整個自然相合。同樣的，斷一個人的肢體，雖然相反那個被斷肢者之身體的個別本性，可是對大眾的公益來說，卻合乎本性或自然之理。

2.整個人的生命，並不是爲人所固有的某一樣東西；相反的，凡是屬於人的東西，都是爲人的生命的。爲此，奪去一個人的生命，絕不是某一個人的事，而只是那負責維護大眾公益之公權力的事。可是，割掉一個肢體，可能是爲了一個人的利益；所以，在某些情形下，這可能是一個人自己的事。

3.不得爲了身體整體方面的利益，而把一個肢體割去；除非不能用別的方法，來促進整體的利益。可是，爲了促進一個人的神性利益，除了割去肢體以外，常有別的方法；因爲罪常是屬於意志之下。所以，無論在什麼情形下，無論是爲了避免什麼罪，都不可割裂肢體。是故，金口若望解釋《瑪竇福音》第十九章12節裡的「有些閹人，卻是爲了天國，而自閹的」，這樣說：「並非要割裂自己的肢體，而是要消滅邪惡的思想；因爲那割裂自己肢體的人，是一個被詛咒的人；因爲這人僭越所做的，是殺人兇手所做的事。」後來他又附加說：「情慾也不因此而變得緩和，反而變得更加擾人；因爲它那在我們內的種子，來自別的根源，尤其來自放任的動機，以及疏忽的心靈。而且割裂肢體，也不像管制思想那樣，更能戰勝誘惑。」（《瑪竇福音論贊》第六十二篇）

## 第二節 父母打子女或主人打奴僕是否可以

有關第二節，我們討論如下：

226 **質疑** 父母打子女，或主人打奴僕，似乎不可以。因為：

1.宗徒在《厄弗所書》第六章4節裡說：「你們作父母的，不要惹你們的子女發怒。」後來他又附加說（第9節）：「至於你們作主人的，要同樣對待你們的奴僕，戒用恐嚇。」可是，有些人因被打而被惹怒。打人也比恐嚇人更為嚴重。所以，父母不可以打子女，主人也不可以打奴僕。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷十第九章裡說：「父親的話，只有教訓，而沒有強制。」可是，責打是一種強制。所以，父母不可以打自己的子女。

3.此外，人人都可以管教別人；因為這是屬於神性的施捨，如同前面第三十二題第二節已經講過的。假如父母爲了管教子女，可以打他們的話；那麼，爲了同樣的理由，任何人都都可以打不論什麼人了；這顯然是不對的。所以，前者也是不對的。

**反之** 《箴言》第十三章24節卻說：「不肯使用棍杖的人，實在是恨自己的兒子。」下面第二十三章13及14節又說：「對孩童不可忽略懲戒；用棍打他，他不致死去。你用棍杖打他，是救他的靈魂免下陰府。」《德訓篇》第三十三章28節也說：「對待惡僕，只有鞭打和刑罰。」

**正解** 我解答如下：被打者之身體，固然因被打而蒙受傷害，不過這與斷肢不同。因為斷肢破壞身體的完整，責打則僅使感官覺得痛苦；所以，責打遠比斷肢的傷害爲輕。可是，不得傷害一個人，除非爲了正義而施行懲罰。但是，沒有一個人可以公正地處罰別人，除非被罰者隸屬他的權力管轄。爲此，一個人不得責打另一個人，除非他對這個被打的人，具有某種權力。既然子女隸

屬父母的權力之下，奴僕隸屬主人的權力之下，所以爲了懲戒和管教，父母可以打子女，主人也可以打奴僕。

**釋疑** 1.由於忿怒是一種報復的企圖；所以，一個人尤其是在認爲自己受了別人不公平的傷害時，才會發怒，如同哲學家在《修辭學》卷二第三章裡所說的。爲此，不許父母惹自己的子女發怒，並不是不許他們爲了管教而打子女，而是不許他們過度地責打他們。

不許主人恐嚇自己的奴僕，可有兩種解釋：第一，他們應該緩於使用恐嚇，這屬於適度管教方面；第二，他們不可常實行所恐嚇的事，有時也應該用仁慈的寬恕，調整他們恐嚇處罰時所做下的斷定。

2.較大的權力應該有較大的制裁權力。就如城邦是一個完備的團體，其君主也握有完全的制裁權力；爲此，他可以使用像死刑或斷肢等類的無可補救的處分。在另一方面，管理一家的父親或主人，由於家庭是一個不完備的團體，所以只有不完全的制裁權力，只能使用較輕的，不致使人蒙受無可補救的傷害的處分。責打就是這一類的。

3.誰都可以管教一個自願接受管教的人。可是，要管教一個不願接受管教的人，只屬於那負責管理他的人。用責打懲戒一個人，屬於這一類。

### 第三節 是否可以拘禁人

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以拘禁人。因爲：

1.一個行動如落實到不適當的對象，按其種類，便是一個不好的行動，如同前面第二集第一部第十八題第二節已經講過的。可是，具有自由意志的人，是拘禁行動之不適當的對象，

因為拘禁相反自由。所以，不可以拘禁人。

2.此外，人類的公義，應接受天主公義的規範。可是，《德訓篇》第十五章14節說：「天主賦給了人自決的能力。」所以，人似乎不應該受到枷鎖或監獄的拘束。

3.此外，除了作惡之外，不應該再禁止人做什麼；但任何人都可以阻止別人作惡。所以，假如爲了阻人作惡，而可以把他拘禁的話，那麼誰都可以拘禁別人了。這顯然是不對的。所以，前者也是不對的。

**反之** 《肋未紀》第二十四章11及12節，記載有一個人，爲了詛咒褻聖的罪，而被拘禁起來了。

**正解** 我解答如下：關於肉體方面的善或利益，有三件事應該依次加以注意。第一，身體的本體完整；死亡或斷肢，可以把這完整破壞。第二，感官的快感或恬靜；毆打或任何其他能引起痛苦感覺的事，都與這相反。第三，肢體的行動或運用；這可受阻於束縛、囚禁，或任何拘留。所以，不可以囚禁人，或用任何方式拘留人，除非是爲了維持正義，以懲戒或預防某種惡。

**釋疑** 1.那濫用賦給自己的能力的，理應喪失它。爲此，那犯罪並濫用、妄用自己的肢體的，就成爲一個適宜於拘禁的對象。

2.天主按照自己上智的安排，有時阻止罪人去完成罪行，如同《約伯傳》第五章12節所說的：「祂粉碎狡猾者的計謀，使他們的作爲一無所成。」有時天主卻聽由他們去做其所願的事。同樣的，照人的公義，不是爲了每一種罪，而是只爲了某些罪才拘禁人。

3.無論是誰，都可以暫時阻止一個人，當場去做一件不可以做的事，例如：一個人阻止別人從高處跳下，或者阻止別

人打人。可是，全面地拘留或束縛別人，主要是屬於那有權普遍地管理別人的行動和生活者：因為這不僅阻止別人作惡，也妨礙別人行善。

#### 第四節 是否因為前述的傷害也波及那些與別人有連帶關係的人，而罪過更爲重大

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 前述的傷害，似乎並不因為也波及那些與別人有連帶關係的人，而罪過更爲重大。因為：

1. 這類傷害的罪惡性，在於相反一個人的意志，而加害於他。可是，加於一個人本身的傷害，比那加於一個與他有連帶關係的人的傷害，更加相反他的意志。所以，加於一個與別人有連帶關係的人的傷害，較爲輕微。

2. 此外，聖經尤其譴責那些傷害孤兒和寡婦的人。因此，《德訓篇》第三十五章17節說：「祂絕不輕視孤兒的哀求和寡婦訴苦的歎息。」可是，寡婦和孤兒都是與別人沒有連帶關係的人。所以，罪過並不因為也傷害到與別人有連帶關係的人，而更爲重大。

3. 此外，那個與別人有連帶關係的人，有他自己的意志，如同那個主要的（別）人有意志一樣。因此，有些事情可能爲那個人所願意，卻相反那個主要的（別）人的意志，例如：通姦爲婦人所喜歡，卻爲她丈夫所不喜歡（按：通姦的主要受害人爲通姦者的配偶）。可是，這類傷害之所以爲罪，只因爲它們不是自願的交換。所以，這類傷害的罪過較輕。

**反之** 《申命紀》第二十八章32節，卻用一種加重的語氣說：「你的兒女被交給外方民族，你只有雙眼張望。」

**正解** 我解答如下：如果其他方面的情形相同，傷害所及的人愈多，罪過也愈重。爲此，一個人攻擊君主，比攻擊一個私人，罪過更爲重大，因爲它也構成對群眾或團體的傷害，如同前面**第二集第一部第七十三題第九節**已經講過的。可是，傷害一個無論怎樣而與別人有著連帶關係的人，這傷害就及於二人。因此，如果其他方面的情形相同，罪過也就因此而加重。不過，相反一個與任何人都沒有連帶關係的人所犯的罪，由於某些特殊情況，反而更爲重大：這或者是因爲這個人地位更高，或者是因爲所加的傷害更爲嚴重。

**釋疑** 1.對一個與別人（乙）有關係的人（甲）所加的傷害，對那個他與之有關係的人（乙）來說，固然不及直接對那個人（乙）所加的傷害；從這方面來看，它是一個較輕的罪行。不過，這涉及傷害他與之有關係的人（乙）的一切，還要附加在那傷害另一個人（甲）本身的罪之上。（按：指二罪加在一起，則更爲重大。）

2.對寡婦和孤兒所加的傷害，更被人重視：一方面因爲它更相反仁愛；另一方面，因爲同樣的傷害加於這樣的人身上，則更爲重大，因爲他們沒有人支援。

3.婦人自願地同意通姦，從婦人方面來說，這固然減輕罪過和傷害；因爲，假如犯姦的男人對她施以強暴，罪過就更加重大了。不過，這事並不取消對她丈夫方面的傷害；因爲「妻子對自己的身體沒有主權，而是丈夫有」，如同《格林多前書》第七章4節所說的。這也適用於其他類似的情形。不過，關於通姦不僅相反義德，而且也相反潔德或貞節，這是下面**第一五四題第八節**在討論節德時要講的。

## 第六十六題

### 論偷竊與搶劫

一分爲九節一

然後要討論的是，那些使近人因而蒙受財物損害的相反義德的罪（參看第六十四題引言），即偷竊（furtum）、搶劫，或強取（rapina）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、擁有身外的東西，是否合乎人的本性。
- 二、人是否可以擁有一些屬於自己的東西。
- 三、偷竊是不是暗中取得別人的財物。
- 四、搶劫或強取是不是與偷竊不同種類的罪。
- 五、是否每一種偷竊都是罪。
- 六、偷竊是不是死罪。
- 七、遇有急需時，是否可以偷竊。
- 八、是否每一種搶劫或強取都是死罪。
- 九、搶劫之罪是否比偷竊之罪更爲重大。

#### 第一節 擁有身外的東西，是否合乎人的本性

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 擁有身外的東西，似乎與人的本性不合。因為：

1.誰也不得把屬於天主的東西歸爲己有。可是，一切受造物的主權是天主所固有的，如同《聖詠》第二十四篇1節所說的「大地屬於上主」等等。所以，擁有身外的東西，似乎與人的本性不合。

2.此外，巴西略（Basilus，330～379年）在解釋《路加福音》第十二章18節裡，那個富人的「我要在那裡收藏我的一

切穀類及財物」的話時，這樣說：「請你告訴我：什麼東西是你的？你從哪裡取來，而使它們存在的？」（《路加福音論贊》第六篇）可是，那些人自然或生來就有的東西，一個人可以適當地說那些是他的。所以，人並非自然擁有身外的東西。

3.此外，盎博羅修在《論天主聖三》卷一第一章裡說：「主人一詞，是權力的名詞。」可是，對於身外的東西，人並沒有權力，因為他不能改變它們的性體。所以，擁有身外的東西，並非合乎人的本性。

**反之** 《聖詠》第九篇8節卻說：「你將一切放在他的足下」，即人的足下。

**正解** 我解答如下：對於身外的東西，可以從兩方面來看它們。第一，從它們的性體方面來看；這性體並不屬於人的權力，卻只屬於天主的權力：一切的東西都服從祂的旨意。第二，從它們的用處方面來看；如此則人對於身外的東西，有一種自然的主權。因為人藉著自己的理性和意志，能夠使用身外的東西，為人自己的利益，一如它們是爲了人而受造的：因爲不完善的東西，常是爲完善的東西，如同前面第六十四題第一節已經講過的。哲學家就是用這個論證，在《政治學》卷一第三章裡，證明擁有身外的東西，合乎人的本性。人對其他受造物的這種自然的或合於本性的主權，是根據那使人成爲天主肖像的理性，而宜於人的。這一點，明顯地記載在《創世紀》第一章26節關於人的創造裡。那裡說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚」等等。

**釋疑** 1.天主對於萬物，享有首要的主權。祂按照自己上智的安排，使有些東西爲保養人的身體。爲此，人對於這些東西，

就有權使用它們來說，享有自然的主權。

2. 富人之被譴責，因為他視自己為那些東西的首要主人，好像他並不是從另一位，即從天主那裡得來似的。

3. 這個論證是從身外物的本性方面，來看對身外物的主權。這樣的主權只屬於天主，如同上面正解所講過的。

## 第二節 人是否可以擁有一些屬於自己的東西

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎不可以擁有一些屬於自己的東西。因為：

1. 凡是相反自然法的事，都是不許可的。可是，按照自然法，一切的東西都是大家公有的；私有財物相反這財物公有。所以，誰也不可以把不論什麼身外的東西歸為己有。

2. 此外，巴西略在《路加福音論贊》第六篇解釋上面所引的那個富人的話時，說：「那些富人把他們所先佔有的公共東西，視作屬於他們自己的；他們就好像那些先到戲場裡去的人，不許後來的人進去，而把那本來是為大眾公用的東西，歸為他們自己所有。」可是，堵塞別人享有公有東西的路，這是不對的。所以，把東西歸為私有，是不可以的。

3. 此外，盎博羅修在《教會法律類編》第四十七編「有如斯輩」一條裡，說：「凡是公有的東西，誰也不可以說是他自己的。」（《證道集》第八十一篇，關於《路加福音》第十二章18節）他所說的「公有的」，就是那些身外的東西，這可從上文看出。所以，一個人似乎不可以把身外的東西歸為己有。

**反之** 奧斯定在《歷代異端輯覽》第四十端裡說：「所謂『宗徒派』（Apostolici）者，就是那些高傲非凡，以此自名的人。因為他們拒絕收錄那些結了婚的，以及擁有私產的；而天主教會卻有不少的這樣的（擁有私產的）會士和神職人員。」可是，

這些人之所以成爲異教徒，就是因爲他們脫離了教會，並以爲，誰使用上述那些他們所放棄的東西的，就沒有（得救的）希望。所以，說人不可以擁有私產，是錯誤的。

**正解** 我解答如下：關於身外的東西，一個人有權做兩件事。第一件事是求得這些東西，以及加以處理的權力。關於這方面，人可以擁有私人的財產。這對人生來說也是必要的，這有三個理由。第一個理由，因爲每一個人爲求得那些只爲他自己個人的東西，比爲求得那些爲大眾，或爲許多人所公有的東西，更爲關切留意。因爲凡是關於大眾的事，人人都想逃避辛勞，而把工作推給別人，例如：有許多名僕人時，就會發生這樣的事。

第二個理由，因爲如果每一個人各自關心求得自己的東西，人間的事務就能進行得更有秩序；相反的，如果每一個人都毫無分別地操心任何事，就會弄得雜亂無章。

第三個理由，因爲如果每一個人都對自己的東西感到滿意，就可以維持一個安定的狀態。因此，我們看見在那些財產公有不分的人中間，有更多的糾紛發生。

對於身外的東西，人有權做的另一件事，就是使用這些東西。關於這方面，人不應該把身外的東西視爲己有，而應該把它們看作公有；這是說，一個人應易於與人共享，以支援別人的急需。爲此，宗徒在《弟茂德前書》第六章17及18節裡說：「至於今世的富人，你要勸告他們甘心施捨，樂於通財。」

**釋疑** 1.說財產公有是屬於自然法，並不是因爲自然法規定了，一切的東西都應該爲大家所公有，沒有什麼東西可以私有，而是因爲財產的（實際）分有，不是出於自然法，卻是由於人們的約定，而這是屬於人爲的法律，如同前面第五十七題第二及第三節已經講過的。爲此，財產私有並不相反自然法，而

是人的理性所增補或附加於自然法的。

2. 一個人先到戲場裡去替別人開路，並沒有做了什麼不對的事；可是，他不許別人前往，他就不對了。同樣的，如果一個富人先於別人佔有了一件本來是屬於大眾公有的東西，為能與別人共享，就沒有什麼不對；可是，如果他一概不許別人使用那件東西的話，他就有罪。為此，巴西略在同一段文字裡說：「為什麼你富有，而別人乞討呢？不是為了使你能有善於管理的功勞，而他能得到忍耐的賞報嗎？」

3. 盎博羅修說：「凡是公有的東西，誰也不可說是他自己的。」他說這話時，是指財產的使用權。所以他接著又說：「那超出生活所需之外的，是用暴力攫取的。」

### 第三節 偷竊的本質是否在於暗中取得別人的東西

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 偷竊的概念或本質，似乎並不在於暗中取得別人的東西。因為：

1. 凡能減輕罪過的，似乎與罪的本質無關。可是，暗中犯罪，減輕罪過；相反的，《依撒意亞》第三章9節所說的：「他們像索多瑪人一樣，揭示了自己的邪惡，而毫不隱瞞」，卻加重了他們的罪過。所以，偷竊的本質並不在於暗中取得別人的財產。

2. 此外，盎博羅修曾經說，而這話也見於《教會法律類編》第四十七編裡：「從富人那裡取去東西的罪，並不比你富有而能救濟，卻不肯救濟窮人的罪更小。」（參看第二節質疑3.）所以，正如偷竊在於取去別人的東西，同樣也在於把東西保留起來。

3. 此外，一個人可能在暗中從別人那裡取回原是他自己的東西，例如：他存放在別人那裡的東西，或者別人從他那裡

不公平地拿去的東西。所以，偷竊的本質不在於暗中取得別人的財產。

**反之** 依希道在《語源學》卷十裡說：「fur（賊）這個字，來自furfus，即fuscus（黑暗），因為賊利用黑夜。」

**正解** 我解答如下：有三點一起構成偷竊的本質，其中之一是相反那各歸其所有的義德。因此，擅取別人的東西，是屬於偷竊的行為。

屬於偷竊之本質的第二點，是它不同於侵犯人身的罪，如：謀殺和姦淫。在這方面，偷竊是關於一件所有物。因為，如果一個人所取自別人的，不是一件所有物，而是別人的一部分，例如：割裂別人的一個肢體；或者是一個與別人有關係的人，例如：把別人的女兒或妻子帶走，這並不屬於真正的偷竊。

第三點差別，是那完成偷竊之概念或本質的因素，即：暗中擅取別人的東西。就這一點來說，偷竊的固有概念或本質，就是暗中取得別人的東西。

**釋疑** 1.暗中或秘密有時是罪惡的原因，例如：一個人利用秘密的手段，去犯像欺騙及使詐等類的罪。這樣，暗中或秘密並不減輕罪過，卻構成罪的一個種類：偷竊就有這種情形。另一方面，秘密可能只是罪的一種情況。如果是這樣，它就減輕罪過，一方面因為它是羞恥的象徵，同時也因為它不給人立惡表。

2.保留一件應該給人的東西，與不公道地取去別人的一件東西，構成同樣的損害。為此，不公道的保留，包括在不公道的取得之內。

3.一件單純地（絕對地）屬於別人的東西，並非不可能在某一方面（相對地），又屬於另一個人。例如，一件存放的東

西，單純地屬於存放者；可是從保管方面來說，它卻是屬於保管者的。這樣，一件被強取的東西，是屬於強取者，但不是單純地（絕對地），而只是就保存方面來說（相對地）。

#### 第四節 偷竊與搶劫或強取是不是種類不同的罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 偷竊與搶劫或強取，似乎不是種類不同的罪。因為：

1.偷竊與搶劫或強取之不同，是一為暗中，一為公然；因為偷竊是在暗中取得，而搶劫則是用暴力並公然取得。可是，在別的罪方面，暗中與公然，並不構成不同的種類。所以，偷竊與搶劫不是種類不同的罪。

2.此外，倫理行為，由其目的來定其類別，如同前面第二集第一部第一題第三節和第十八題第六節已經講過的。可是，偷竊與搶劫都是為了同樣的目的，即佔有別人的財物。所以，它們並無種類上的不同。

3.此外，正如為了佔有一件東西，而用強力去取得它；同樣，為了邪樂，而用強力去取得一個婦人。為此，依希道在《語源學》卷十裡說：「那擄人強姦人的叫作糟蹋人者，而被擄和被強姦者叫做受糟蹋者。」可是，不論那個婦人是公然或暗中被帶走的，同是霸佔。所以，不論一件所有物公然或暗中被取走的，也都叫作霸佔。所以，偷竊與搶劫並無分別。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷五第二章裡，把偷竊與搶劫加以區別，指偷竊是在暗中進行的，而搶劫則是運用暴力的。

**正解** 我解答如下：偷竊和搶劫都是相反義德的罪行，這是因為一個人對另一個人做了一件不公道的事。可是，「沒有一個人自願忍受不公平的事的」，如同在《倫理學》卷五第九章裡所

證明的。所以，偷竊和搶劫之為罪惡，都是由於取得的這個行為，不是那個被人剝奪東西的人所自願的。可是，「非自願」有兩種，即：一由於不知，一由於暴力，如同在《倫理學》卷三第一章裡所說的。所以，搶劫的罪惡本質，與偷竊的罪惡本質不同。因此，它們的種類也不同。

**釋疑** 1.其他種類的罪，不是像相反義德的罪一樣，從「非自願」來注意罪的本質。因此，哪裡有不同的「非自願」的本質，那裡就有不同種類的罪。

2.搶劫和偷竊二者的遠目的固然相同，可是這並不足以使二者屬於同一種類，因為它們的近目的不同。搶劫者願意用自己的力量取得，而偷竊者則願用狡猾的手段取得。

3.霸佔一個婦女，對那個被霸佔的婦女來說，這不可能是一件秘密的事。所以，即使在別人方面，即那些從其中間人被擄走者方面，這是一件秘密的事；可是在那個被人施用暴力的婦女方面，搶劫的本質仍然存在。

### 第五節 偷竊是否常是罪

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 偷竊似乎並非常是罪。因為：

1.沒有任何罪屬於天主命令行的範圍；因為《德訓篇》第十五章21節說：「祂從未吩咐人作惡。」可是，天主被發現命人偷竊；因為《出谷紀》第十二章35及36節說：「以色列子民也照上主對梅瑟所吩咐的做了，他們這樣剝奪了埃及人。」所以，偷竊並非常是罪。

2.此外，一個人發見了一件不是自己的東西，如果他拿取那東西，似乎就犯了偷竊的罪，因為他取得了別人的東西。可是，按照自然的公平，這樣的行為似乎是許可的，如同那些

法學家們所說的。所以，偷竊似乎並非常是罪。

3.此外，那取得他自己的東西的，似乎並沒有犯罪；因為他的行為並沒有相反義德，破壞義德的公平。可是，一個人，即使在暗中取回自己的而被別人扣留或保管的東西，也構成偷竊。所以，偷竊似乎並非常是罪。

**反之** 《出谷紀》第二十章15節卻說：「不可偷盜。」

**正解** 我解答如下：誰若觀察偷竊的本質，就會看到它之為罪有兩個原因。第一，因為它相反那各歸其所有的義德。如此，偷竊之所以相反義德，就是因為它取得別人的東西。第二，因為竊賊是在暗中狡黠地下手，取得別人的財物，犯了狡猾或欺詐的罪。所以，每一個偷竊的行為，很顯然的都是罪。

**釋疑** 1.奉了裁判法官的命令，暗中或是公開地取去別人的東西，這不是偷竊；因為既已把那東西藉宣判而斷為他有，那東西就變成他所應得的。為此，以色列子民，奉了裁判者上主的命令，叫他們去奪取埃及人的物品，為了埃及人曾對他們無理的虐待，他們這樣做遠不及偷竊。所以，《智慧篇》第十章19節，意有所指地說：「義人反奪得了不虔敬者的戰利品。」

2.關於被發現的東西，必須分別清楚。有些東西從未為人所佔有過，如在海邊發見的玉石等類的東西，發現者可以把它們保留起來。以上的話，也適用於那些久藏地下，而無主人的寶物；除非那些寶物是在別人的土地裡發現，而應該按照國家法律，把一半分給地主。為此，在福音的比喻中，《瑪竇福音》第十三章44節說那個發現了「藏在地裡的寶貝」的人，「買了那塊地」，好像是為能得到佔有全部寶物的權利。

有些被發現的東西，原屬於某人新近所有的物品中。誰

若把它們取去，不是爲了把它們保留起來，而是想把它們歸還給那個不以這些東西爲丟棄之物的主人，他就沒有犯偷竊的罪。同樣的，如果所發現的東西被認爲是丟棄之物，而發現者也如此相信，他便可以保留起來，而不犯偷竊的罪。否則，就犯偷竊的罪。爲此，奧斯定在一篇證道詞裡說，這話見於《教會法律類編》第十四編裡：「如果你發現一樣東西，而不把它歸還，你就是奪取了它。」（《證道集》第一七八篇第八章）

3. 誰若偷偷地取回存放在別人那裡的自己的東西，就給那保管者加重了負擔，因爲那人必須償還，或者應該證明自己無過。爲此，很顯然地他犯了罪，因此必須替保管者除去負擔。另一方面，誰若偷偷地把他自己的，而被別人不公道地扣留住的東西取回，他固然犯了罪，不過由於他並沒有加重保管者的負擔，所以他不必歸還或賠償。可是，由於他不顧公義的秩序，對於自己的財物擅自專斷，犯了相反一般義德的罪。爲此，他必須向天主賠罪，並設法消除可能給人立下的惡表。

## 第六節 偷竊是不是死罪

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 偷竊似乎不是死罪。因爲：

1. 《箴言》第六章30節說：「誰若偷竊，罪過並不這樣重大。」可是，每一個死罪，都是重大的罪過。所以，偷竊不是死罪。

2. 此外，死罪應受死刑。可是，按照舊約法律，偷竊不受死刑，而只受賠償損失的處分，如同《出谷紀》第二十二章1節所說的：「假使有人偷了牛或羊，應用五頭牛賠償一頭牛，四隻羊賠償一隻羊。」所以，偷竊不是死罪。

3. 此外，偷竊的罪，可能是在小東西上犯的，正如也可能是在大東西上犯的。可是，爲了偷竊一支針或一分錢這樣小

的東西，而要受永死之罰，似乎是不相宜的。所以，偷竊不是死罪。

**反之** 除非爲了一個死罪，沒有一個人會被天主的審判定罪的。可是，人爲了偷竊而被定罪，如同《匝加利亞》第五章3節所說的：「這是向全地面散發的詛咒：凡偷竊的，必要按照這卷所記載的被定罪。」所以，偷竊是死罪。

**正解** 我解答如下：如同前面第五十九題第四節，以及第二集第一部第七十二題第五節已經講過的，死罪就是相反愛德的罪，而靈魂的神性生命就是根據愛德。可是，愛德主要是在於愛天主，其次是在於愛近人；而這愛近人是在於我們願意他得到幸福，並爲他謀求幸福。然而，人藉偷竊，使近人在自己的財物方面受到損害：假如人們彼此偷竊，習以爲常，人類社會就無法維持。所以，就其相反愛德來說，偷竊是死罪。

**釋疑** 1.說偷竊不是重大的罪，是由於兩種情形。第一，一個人迫於急需而去偷竊；這種急需能減輕罪過，甚或完全消除罪過，如同後來第七節所要證明的。爲此，那裡接著說：「因飢餓行竊以果腹。」第二，說偷竊不是重大的罪，是把它與那應受死刑的通姦相比（參看《肋未紀》第二十章10節；《申命紀》第二十二章22節）。爲此，關於偷竊，那裡接著說：「但若被擒獲了，他仍須七倍償還，與婦人通姦的人，卻是毀滅自己。」

2.今世的處分，主要是救治性的，勝於它是報復性的；因爲只有對罪人「必然真情判斷」的天主（《羅馬書》第二章2節），才能施行報復。爲此，按照今世的審判，死刑的處分，並不是爲了每一個死罪，只是爲了那些造成無可補救的傷害的罪行，或者爲了那些醜惡的可怕的罪行。所以，按照現世的審

判，對於那些造成可補救的傷害的偷竊罪行，並不處以死刑；除非它因某種重大情況而加重其罪，例如：偷竊聖物的褻聖，以及偷竊公產的侵吞公款，如同奧斯定《若望福音釋義》第五十講，關於第十二章6節裡所說的；又如在《出谷紀》第二十一章16節裡所說的，爲了拐帶人口的罪行而處以死刑。

3. 理性把微小的視若無有的。因此，人們並不認爲自己在很小的東西上，受到了什麼損害；誰取去這樣的東西，也可能這樣假定，以爲這樣的事並不相反物主的意願。爲此，如果有人拿去這樣極小的東西，他就可能免去了死罪。可是，如果他存心想偷竊和損害近人，那麼，即使在這些極小的東西上，也可能是死罪；正如只在思想方面表示同意，也能是死罪一樣。

### 第七節 迫於急需是否可以偷竊

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 迫於急需，似乎仍不可偷竊。因爲：

1. 除非是一個犯了罪的人，不能命他行補贖。可是，在《教會法律類編增補》（教宗額我略九世諭令，卷五第三章）裡說：「如果有人迫於饑寒，而竊取衣食或牲畜者，應行補贖三個星期。」所以，不可以因迫於急需而偷竊。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第六章裡說：「有些行爲一提它們的名稱，就知道它們表示邪惡。」他並把偷竊列在其中。可是，那本身就是邪惡的，不可能爲了善的目的而成爲善的。所以，一個人不可以偷竊，以應急需。

3. 此外，人應愛近人如愛自己。可是，按照奧斯定在《反謊言》第七章裡所說的，不可以偷竊爲行施捨，救濟近人。所以，也不可以偷竊因應自己的急需。

**反之** 如有急需，一切都是公有的。如此則一個人取得別人的

東西，似乎不是罪；因為對他來說，急需已把這東西變為公有的了。

**正解** 我解答如下：人爲的法律所訂定的，不能取消自然法或神法。可是，按照天主上智所定的自然秩序，下級的東西是爲用以供應人類的需要。爲此，依據人爲法律的物質分配和佔有，不可以阻礙這一點，即人類的需要必須用這些物資來供應的。所以，凡是某些人大幅有餘的東西，按照自然法，應該把它們作爲救濟窮人之用。是故，盎博羅修於《教會法律類編》第四十七編，說：「你所保存的，就是飢者的食物；你所儲藏的，就是裸者的衣服；你所埋在地下的錢，就是使窮困人獲得自由的贖身之價。」（參看第二節質疑3.）不過，由於有急需的人很多，無法用同樣的東西去救濟所有的人，所以人人各自決定如何分施自己的東西，以救助那些在急需中的人。可是，如果需要是這樣明顯而緊迫，顯然地必須用當前可用的物品去解救；例如，一個人有生命危險，而又別無他法解除，這時他就可以使用別人的東西，去解救他自己的急需，無論這些東西是公開地或暗中取得的。這並不是真正的偷竊或搶劫。

**釋疑** 1. 這條諭令所討論的，是關於那些沒有緊急需要的事例。

2. 嚴格地來說，在極端需要情形下，使用暗中取得的別人的東西，並不是偷竊。因爲一個人爲了維持自己的生命所取得的東西，因著這種急迫的需要，已成爲他自己的東西了。

3. 如有類似的急需情形，一個人也可以在暗中取得別人的財產，以便救助有急需的近人。

## 第八節 是否能發生強取或搶劫而沒有罪

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 似乎能發生強取或搶劫而沒有罪。因為：

1. 戰利品是用暴力去取得的；而這似乎是屬於強取，如同前面**第四節**已經講過的。可是，從敵人那裡擄獲戰利品，這是許可的。因為盎博羅修在《論亞巴郎》卷一第三章「論聖祖」裡說：「勝利者佔有了戰利品之後，照軍法的規定，一切應該歸交國君」，就是說，由他來分配。所以，在有些情形下，強取是許可的。

2. 此外，取去那不是屬於某一個人的東西是許可的。可是，無信者的東西，不是屬於他們的；因為奧斯定在《書信集》第九十三篇「致陶納德派人味增爵書」裡說：「你把東西叫作你們的，這是不對的，你們也不是公道地佔有這些東西。按照世上的王法，你們必須放棄它們。」所以，一個人似乎可以掠奪無信者的財物。

3. 此外，世上的君主向自己的人民強索許多的東西，這似乎是屬於強取。可是，說他們這樣的行為是犯罪，似乎是一件嚴重的事；因為，假如真是這樣的話，那麼差不多所有的君主都要被判罪了。所以，在有些情形下，強取是許可的。

**反之** 凡是合法地得來的，都可以用來祭獻或奉獻天主。可是，關於強取或搶劫來的東西，卻不能這樣做；因為按照《依撒意亞》第六十一章8節所說的：「我是愛慕公義的上主，我憎恨以搶劫的東西來行祭。」所以，不可以用強取或搶劫的手段取得東西。

**正解** 我解答如下：強取或搶劫是指使用暴力和強迫的手段，相反義德而取走別人的東西。可是，在人類社會上，除了用公

權力之外，沒有一個人可以使用強迫的手段。因此，凡是用暴力取走別人的東西的，如果他是一個無權使用公權力的私人，他便有不法的行動，而犯了強取或搶劫的罪，像盜匪的例子便很明顯。

至於君主之握有公權力，是為維護正義。為此，他們也不可以使用暴力或強迫的手段，除非按照正義的準則，即：或者是為攻擊敵人，或者是為懲罰國民中的不良份子。以這種（合於正義的）暴力取走東西，並無搶劫的性質，因為這並不相反義德。另一方面，如果有人相反正義的情形下使用公權力，並以暴力取走別人的財物，就是不法的行動，而犯搶劫的罪，並且有義務償還。

**釋疑** 1.關於戰利品，必須分別清楚。如果那些掠奪敵人者，是進行著正義的戰爭，那麼他們在作戰時用暴力所獲得的東西，就都成為他們的。這不是搶劫；所以也不必償還。不過，縱然他們打的是正義的戰爭，但也可能由於他們用意不正，而起貪念，在擄獲戰利品時犯罪，例如：他們作戰主要是為了戰利品，而不是為了正義。因為奧斯定曾在《證道集》第八十二篇「論天主的話」裡說：「為了有所擄獲而戰是罪。」可是，如果獲得戰利品者，是在進行一種不義的戰爭，便犯搶劫的罪，必須償還。

2.說某些無信者享有自己的財物為不公道，是因為現世君主的法律，命令他們放棄自己的財物。為此，可以用暴力取走他們的財物，不過不是用私人的權力，而是用政府的公權力。

3.如果君主向其人民索取的，是他們所應得的，以便維護大眾的福利；那麼，即使使用暴力，這也不是搶劫。可是，如果他們使用暴力，勒索一些他們所不應該得的東西，這便是

搶劫，正如盜匪的行為一樣。爲此，奧斯定在《天主之城》卷四第四章裡說：「如果不顧正義，那麼王國不就是大的匪幫嗎？因爲匪幫是什麼？不就是小的王國嗎？」《厄則克耳》第二十一章27節也說：「城中的首長像撕裂獵物的豺狼。」爲此，他們也像強盜一樣，必須償還。而且，他們的行動愈危險而普遍地違反公義——他們原是爲維護公義而設的，他們的罪就愈比強盜的罪嚴重。

### 第九節 偷竊是不是比搶劫罪過更重

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 偷竊似乎比搶劫罪過更重。因爲：

1.偷竊除了竊取別人的財物之外，還加上欺詐和詭計；而這些是搶劫所沒有的。可是，欺詐和詭計本身就是罪，如同前面第五十五題第四及第五節已經講過的。所以，偷竊比搶劫罪過更重。

2.此外，羞恥是對惡劣的行動的畏懼，如同《倫理學》卷四第九章所說的。可是，人們因偷竊而感到羞恥，勝於因搶劫而感到羞恥。所以，偷竊比搶劫更爲醜惡。

3.此外，受害的人愈多，罪過就似乎愈重。可是，無論是大人物，或是小人物，都能受到偷竊的損害；至於搶劫，則只能加害於能用暴力對付的弱者。所以，偷竊似乎比搶劫罪過更重。

**反之** 按照法律，搶劫受的處分，比偷竊所受的處分爲重。

**正解** 我解答如下：搶劫和偷竊二者都是罪，如同前面第四節已經講過的，這是因爲那人是在非自願的情況下被取去東西的緣故。不過，在偷竊方面，這種不自願是由於不知，而在搶劫

方面，則是由於暴力。可是，面對暴力的不自願，甚於由於不知的不自願，因為暴力比不知，更直接相反人的意志。所以，搶劫比偷竊罪過更重。

此外還有一個理由，就是搶劫不僅使人在財物方面受到損失，而且也使人受到羞辱和傷害；這比那屬於偷竊的欺詐和詭計更為嚴重。

**釋疑** 1.以上的話已足以解答**質疑**1.了。

2.重視有形之物的人，更注意在搶劫時所表顯的那種外面的強悍，而不大注意因犯罪而喪失的那種內心的美德。所以，他們因搶劫而感到的羞恥，小於因偷竊而感到的羞恥。

3.雖然因偷竊而受害的人，比因搶劫而受害的人為多，可是搶劫所加的傷害，卻比偷竊所加的傷害更為嚴重。為此，就由於這一點，搶劫也更為可惡。

## 第六十七題

### 論法官在審判時所犯的不義

一分爲四節一

然後要討論的是，那些用言語傷害近人的相反交換義德的罪（參看第六十四題引言）。首先，要討論那些與審判有關的罪；其次，討論那些在審判以外，用言語所造成的傷害（第七十二題）。

關於第一個問題，有五點應加以討論：第一，論法官審判時所犯的不義；第二，論原告控訴時所犯的不義（第六十八題）；第三，論被告自辯時所犯的不義（第六十九題）；第四，論證人作證時所犯的不義（第七十題）；第五，論律師辯護時所犯的不義（第七十一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、一個人是否可以公正地審判一個非其下屬的人。
- 二、是否可以憑著所提出的證據，做出相反自己所知之事實真相的判決。
- 三、法官是否可以判決一個未被控訴的人有罪。
- 四、法官是否可以赦免懲罰。

#### 第一節 一個人是否可以公正地審判一個非其下屬的人

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎可以公正地審判一個非其下屬的人。因爲：

1. 《達尼爾》第十三章第45等節說，達尼爾以自己的審判，判決了那些作假見證的長老有罪。可是，那些長老並不是達尼爾的下屬，而且他們原是人民的法官。所以，一個人可以公正地審判一個非其下屬的人。

2.此外，基督不是人的下屬；反之，祂是「萬王之王，萬主之主」（《默示錄》第十七章14節；第十九章16節）。可是，祂竟把自己交給了人的審判。所以，一個人似乎可以公正地審判一個非其下屬的人。

3.此外，按照法律，一個人可以按照所犯之罪的性質，在這個或那個法庭裡受審。可是，有時犯罪的人，並不是那個在某一地區主理法庭訴訟者的下屬，例如：被告是屬於別的教區的，或者是一個（不受教區管轄的）特屬人士（*exemptus*）。所以，一個人似乎可以公正地審判一個非其下屬的人。

**反之** 教宗額我略一世註釋《申命紀》第二十三章25節的「幾時你進入你鄰人的麥田裡」等等，說：「他不可在那託給別人管理的事務裡，動審判的鐮刀。」（《書信集》（*Registrum*）卷十一第六十四篇）

**正解** 我解答如下：一個法官的判決，有如一條個別的法律，關於一件個別的事實。爲此，如同哲學家在《倫理學》卷第九章裡所說的，正如一條一般性的法律，應該有強制力；同樣，一個法官的判決，也應該有強制力，使雙方都不能不遵行法官的判決，否則裁判就毫無效力了。可是，在人類的事務上，只有那些握有公權力的人，才能合法地運用強制力。那些運用此種權力的人，對那些他們獲有權力管轄有如其下屬的人，無論他們是正常有此權力，或接受委託，他們都被視爲那些人的長上。由此可見，沒有人可以審判一個人，除非那人以某種方式是他的下屬；而這或是由於委託，或是由於正式的權力。

**釋疑** 1.達尼爾之審判那些長老，有如是受了天主的感召，而接受了由天主委派的權力。關於這一點，那裡第45節已有說

明：「天主感動了一個青年人的（聖善）心靈。」

2. 在世的事務上，有些人可能自動接受別人的判斷，雖然這些人不是他們的長上，例如：那些同意由仲裁者來調停的人。爲此，仲裁應獲授懲罰之權力，因爲仲裁者既不身爲長上，本身並沒有完全的強制權。基督就是這樣自願接受人的審判，就如教宗良四世也是這樣接受皇帝的審判。

3. 一個人在某一教區犯了罪，由於這罪行，那教區的主教就成爲他的長上，即使他是一個（不受教區管轄的）特屬人士（*exemptus*）也是如此；除非罪行是關於不屬主教管轄的特屬事務，例如：一座特屬隱修院的財產管理。不過，如果一個特屬人士，犯了偷竊、殺人，或其他類似的罪行，教區主教可以合法地判他有罪。

## 第二節 法官是否可以憑著所提出的相反證據，做出相反自己所知之事實真相的判決

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 法官似乎不可以憑著所提出的相反證據，做出相反自己所知之事實真相的判決。因爲：

1. 《申命紀》第十七章9節說：「你應去見肋未司祭和那在職的判官，詢問他們，他們要指示給你合乎真理的判決。」可是，有時所提出的，相反真理，例如：由假見證所證明的事。所以，法官不可以按照那所提出的及所證明的，而不按照他所知之事實真相做判決。

2. 此外，人在判決時，應該遵循天主的判斷，因爲「審判是天主的事」，如同《申命紀》第一章17節所說的。可是，《羅馬書》第二章2節說：「天主必照真情判斷。」又《依撒意亞》第十一章3及4節，關於基督預言說：「祂也不照祂眼見的施行審訊，也不按祂耳聞的執行判斷。祂將以正義審訊微賤

者，以公理判斷世上的謙卑者。」所以，法官不應該按照在他面前所證明的，做出相反他所知之事實真相的判決。

3.此外，在法庭上之所以需要證據，就是為讓法官得知事實的真相。為此，關於那些眾所周知的事，就不需要法庭審訊的手續，如同《弟茂德前書》第五章24節所說的：「有些人的罪過，在受審以前便是顯明的。」所以，如果法官憑他自己已經知道事實真相，就不必注意證據，而應該照他所知的事實真相判決。

4.此外，「良心」這個名詞，是指把知識應用在行動上，如同在第一集第七十九題第十三節裡已經說過的。可是，做事相反自己的良心是有罪的。所以，一個法官如果按照庭上所說的，卻相反他自己認識事實真相的良心來判決，就有罪。

**反之** 奧斯定卻解釋《聖詠》，說：「一位好法官，不照自己私人的意見做什麼事，卻按法律和法規判決。」可是，這就是按照法庭上所提出的和所證明的來判決。所以，法官應該按照這些來判決，而不可按照他私人的意見。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節和第六十題第六節已經講過的，審判之屬於法官的職務，是根據他以公權力供職。為此，在審判時，他的認知不可以根據他以私人身份所知道的，而應該根據那顯示給他這公職人員的。可是，這後者，他是從「一般」和「個別」兩方面去獲得的。從「一般」方面，是經由公共的法律——無論是天主的神律，或是人為的法律——不容有任何證據相反這些法律。從「個別」事務方面，是經由物證和人證，以及其他類似的合法證明。這些是法官在宣判時，所必須遵照的，勝於他自己以私人身份所知道的。不過，他可以利用這後者，幫助他更加嚴謹地審查所提供的證據，並發現其中

的弱點。可是，如果他不能依法拒絕那樣的證據，他就必須照它來宣判，如同上面反之所說的。

**釋疑** 1.在那段文字裡，先提出應該詢問法官，是為使人瞭解，法官應該按照向自己所提出的證據，做出符合真理的判決。

2.審判是屬於天主的事，是根據祂有自己的權力。為此，祂的認知是根據祂自己所知道的真情，不是根據祂從別人所得知的。關於真天主又真人的基督，也有同樣的情形。至於其他的法官，他們不是憑自己的權力來審判的。所以，二者不可相提並論。

3.宗徒所說的情形，是說有時某一罪行不僅法官清楚知道，而且犯罪之人和其他的人也都知道。因此，罪犯絕對不能掩飾自己的罪行，而從事實的明顯性，就立刻斷定他有罪。可是，如果事實真相為法官所清楚知道，卻不為別人所知；或者為別人清楚知道，卻不為法官所知，這時就必須有審判時的辯論。

4.一個人在關於他自己個人的事情上，必須從他自己所有的知識，形成他的良心；可是，在屬於公權力的事情上，他就必須按照在公開法庭審訊的種種過程中，所能獲得的知識，來形成他自己的良心或認知。

### 第三節 如無控訴者，法官是否可以審判一個人

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 即使沒有控訴者或原告，法官似乎可以判審一個人。因為：

1.人的義德來自天主的義德。可是，即使沒有控訴者，天主也審判罪人。所以，即使沒有控訴者，人似乎也可以在審判時，判定一個人有罪。

2.此外，在審判時需要控訴者，是為使他把罪行向法官報告。可是，有時法官可以經由控訴以外的途徑，而得知罪行，例如：經由公開的指摘，或醜事的傳聞，或法官親自的目睹。所以，法官可以沒有控訴者，而判定一個人有罪。

3.此外，聖賢的行事載於聖經，作為人生的模範。可是，達尼爾同時又是相反那些邪惡長老的原告，又是他們的判官，如同《達尼爾》第十三章第45等節所記敘的。所以，如果有人一身兼為法官和原告，而判決別人有罪，並不相反公義。

**反之** 盎博羅修註釋《格林多前書》第五章第2節裡，宗徒對那個犯姦淫者所宣布的判決，說：「法官不可沒有原告而定罪；因為猶達斯雖然是一個賊，但由於沒有被人控訴，主也沒有棄絕他。」

**正解** 我解答如下：法官是公義或正義的闡釋人，為此，哲學家在《倫理學》卷五第四章裡說：「向法官投訴，好像向有生命的公義投訴一樣。」可是，如同前面第五十八題第二節已經講過的，公義不是在一個人與他自己之間，而是在一個人與另一個人之間。為此，一個法官必須在雙方之間判斷：幾時一方為原告，而另一方為被告，才有這樣的情形。所以，在審理刑事案件時，法官不能判決一個人有罪，除非有一名控訴者，如同《宗徒大事錄》第二十五章16節所說的：「當被告還沒有與原告當面對質，還沒有機會辯護控告他的事以前，就將那人交出，不合羅馬人的規例。」

**釋疑** 1.天主在審判人的時候，以罪人的良心為原告，如同《羅馬書》第二章15節所說的：「他們的思想有時在控告，有時在辯護。」或者對祂來說，明顯的事實就是原告，如同《創

世紀》第四章10節所說的：「你弟弟的血由地上向我喊冤。」

2.醜惡的名聲可以代替一個原告。爲此，關於《創世紀》第四章10節的「你弟弟的血由地上向我喊冤」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「如果所犯的罪行，眾目昭彰，就不需要原告。」

至於指摘，目的是爲糾正罪人，而不是爲懲罰他，如同前面第三十三題第七節已經講過的。爲此，指摘一個人的罪行，並不是做什麼反對他的事，只是爲了他的好處。因此，不需要什麼原告。至於因反抗教會而施的懲罰，由於這種反抗既是明顯的，可以代替原告。法官親自目睹，這並不能授予他權力，可以不照審訊的程序而宣判。

3.天主審判時，是按照祂自己對真情所有的知識而行事；人卻不是這樣，如同前面第二節已經講過的。所以，人不能像天主那樣，同時又爲原告，又爲法官和證人。達尼爾之同時兼爲原告和法官，因爲他受了天主的感召，執行天主的定案，如同前面第二節釋疑1.已經講過的。

#### 第四節 法官是否可以赦免懲罰

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 法官似乎可以赦免懲罰。因爲：

1.《雅各伯書》第二章13節說：「對不行憐憫的人，審判時也沒有憐憫。」可是，沒有一個人，爲了沒有做過他不可以做的事，而應受處罰的。所以，任何一個法官都可以行憐憫而赦免懲罰。

2.此外，人的審判應該效法天主的審判。可是，天主赦免罪人的懲罰，因爲「祂不喜歡惡人的喪亡」，如同《厄則克耳》第十八章23節所說的。所以，一個當法官的人，也可以赦免悔過者的懲罰。

3.此外，任何一個人都可以做那對某人有利，而對誰都無害的事。可是，赦免罪犯的懲罰對他有利，而對誰也無害。所以，法官可以赦免一個罪犯的懲罰。

**反之** 《申命紀》第十三章8及9節，關於那引誘別人去拜其他民族之神的人說：「也不可憐視他，袒護他；務要立即將他殺死。」又《申命紀》第十九章12及13節，關於殺人的兇手說：「將他處死；你不可憐視他。」

**正解** 我解答如下：從以上第二及第三節所講的，可知關於這個問題，對於法官方面，應該注意兩件事：第一，他必須是在原告與被告之間裁判；第二，他的宣判不是憑著自己私人的權力，而是憑著公權力。準此，一個法官受阻於兩方面的原因，不得赦免罪犯的懲罰。第一種原因是來自原告方面，有罪的一方應受懲罰，有時屬於原告的權利，例如：爲了對原告所加的一些傷害；因爲每一個法官必須使人人都能享受到自己的權利，所以他不能任意赦免這樣的懲罰。

另一種受阻的原因來自國家方面；因爲法官是行使國家的權力，而作惡的歹徒應受懲罰，這是爲了國家的利益。不過，關於這一點，在下級法官與最高法官之間（即賦有圓滿公權力的君主之間），情形不同。因爲，低級的法官無權不守長上所定的法律，而使罪犯免受懲罰。爲此，關於《若望福音》第十九章11節的「你對我什麼權力也沒有」，奧斯定於《若望福音釋義》第一一六講，關於第十九章2節說：「天主給了比拉多這樣的權力，使他隸屬於凱撒的權力之下，不得任意釋放一個被人控告的人。」相反的，一國的君主，享有國家圓滿的權力，可以赦免罪犯的懲罰，只要受害的一方同意這樣的赦免，而且對於大眾的福利，他覺得這也並無所害。

**釋疑** 1.在那些可由法官自己定奪的事情上，法官尚有施行憐憫的餘地；因為在這類的事情上，「仁心之人的事，就是減緩處罰」，如同哲學家在《倫理學》卷五第十章裡所說的。可是，在那些已由神律和人為的法律所限定的事情上，法官就不得行憐憫。

2.天主有最高的審判權；凡是對任何一個人所犯的罪，都與祂有關。所以，祂可以自由赦免罪人的懲罰，尤其是對於那些主要是因為獲罪於祂，而應受的懲罰。不過，祂並不赦免懲罰，除非這樣做合乎祂為一切法律之根源的仁善。

3.假如法官不合規定，而赦免懲罰，他就損害團體；因為懲罰罪行，是為使人避免犯罪，這對於團體是有益的。為此，《申命紀》在指定那引人犯罪者應受的處罰之後，在第十三章11節裡接著說：「這樣全以色列人聽了必然害怕，不敢做出這樣邪惡的事來。」而且這也會損及那受害的人；因為受害的人由於那個傷害他的人受到懲罰，才能收回一些榮譽，得到補償。

## 第六十八題

### 論有關不義的控告的事

一分爲四節一

然後要討論的是，那些有關不義的控告的事（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、人是否必須控告。
- 二、是否必須用書面控告。
- 三、控告怎樣會變得有瑕疵。
- 四、惡意控告者應受什麼處罰。

#### 第一節 人是否必須控告

有關第一節，我們論如下：

**質疑** 人似乎不必控訴或控告。因爲：

1.沒有一個人由於犯了罪，而可以不遵守天主誠命的；不然，他就可以因罪而得利了。可是，有些人由於犯了罪，而失去控告的資格，例如：那些已被施以絕罰，或惡名昭彰，或被控犯有重大罪行，而尚未證明自己爲無辜的人。所以，人並不由於天主的命令，而必須控告。

2.此外，各種義務都繫於愛德，因爲「訓令的目的就是愛」（《弟茂德前書》第一章5節）。爲此，《羅馬書》第十三章8節說：「除了彼此相愛，你們不可再欠人什麼。」可是，那屬於愛德的事，是一個人對人人都應盡的義務，無論他們是在上級的，或是在下級的，是長上，或是屬下。既然屬下不應該控訴長上，下級的人也不應該控訴上級的人，如同在《教會法律類編》第二編第七題裡，好幾章所證明的。所以，似乎沒有人

由於義務而必須控告。

3.此外，沒有一個人必須相反他對自己朋友應有的忠誠而行事；因為，他不願意別人對他做的事，他也不應該對別人去做。可是，控訴一個人，有時相反自己對朋友應有的忠誠；因為《箴言》第十一章13節說：「行動詭詐的人，洩漏秘密；心地忠厚的人，隱瞞朋友所託的事。」所以，人不必控告。

**反之** 《肋未紀》第五章1節說：「若有人聽了詛咒的誓言，能為所見所知的事作證，而不肯聲明，就犯了罪，應負罪咎。」

**正解** 我解答如下：如同前面第六十七題第三節釋疑2.已經講過的，指摘與控訴二者之間的不同，就是在指摘時，所注意的是對弟兄的糾正；而在控訴時，所注意的是對罪行的懲罰。可是，在現世要求須有懲罰，不是為了懲罰本身；因為現在並不是最後報復的時期，而是由於懲罰的救治性，它或者能使罪人改過，或者有助於國家的利益，因為國家的安寧，可以由於作惡者受罰而確保。其中之前者（使罪人改過），是在指摘時想得到的，如同上面已經講過的；而後者（國家的利益）才真正與控訴有關。所以，如有一個像能危害國家的罪行，人就必須控訴，只要他能履行原告的職務，提供充分的證據，例如：一個人的罪，可能導致許多人肉體或精神方面的腐敗。不過，如果罪行不致影響團體，或者一個人不能提供充分的證據，他就可以不必去嘗試控訴；因為沒有一個人必須做他不能適當地完成的事。

**釋疑** 1.一個人因為犯了罪，而不能去做一般人必須做的事，例如：不能立功以得永生，或領受教會的聖事，這並沒有什麼不妥。一個人也不能因此而有利可得。的確，一個人不能做他

所應該做的事，是最嚴重的懲罰；因為德性的行爲，是人的某種成就。

2. 屬下不得控訴自己的長上，如果「他們不是出於愛德，而是因為他們自己惡劣，而企圖毀謗長上的生活，和指控他們」；或者如果願意控訴的屬下，自己也犯罪，如同在《教會法律類編》第二編第七題裡所說的。不然，只要屬下在其他方面有資格控訴，他們就可以爲了愛德而控訴自己的長上。

3. 洩漏秘密，以致損害別人，這是相反忠誠的事；可是，洩漏秘密是爲團體的利益，那就不是相反忠誠的事了。因爲常應該重視團體的利益，勝於私人的利益。爲此，不得接受任何有害大眾利益的秘密。不過，如果有相當多的證人共同證明一件事，這件事就不是一項秘密了。

## 第二節 是否必須用書面控告

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不必用書面控告。因爲：

1. 文字之發明，是爲幫助人記憶往事的。可是，控訴是在目前進行的事。所以，控訴不需要用文字。

2. 此外，在《教會法律類編》第二編第八題裡說：「沒有人可以不在場控告，或被人控告。」可是，書寫似乎就有這個用處，爲把一件事向不在場的人報告，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章裡所說的。所以，書面控訴不是必要的，尤其是因爲法典有明文規定：「不得接受任何書面的控訴。」

3. 此外，正如可以用控訴去揭發一人的罪行；同樣，也可以用指摘或舉發。可是，指摘不需要書寫。所以，控訴似乎也不需要書寫。

**反之** 在《教會法律類編》第二編第八題裡說：「如無書面的

訴狀，不得接納控告的人。」

260

一  
神學大全·第九冊：論智德與義德

**正解** 我解答如下：如同前面第六十七題第三節已經講過的，如果刑事案件經由控訴來處理，那麼原告便擔任一方；因而法官是位於原告與被告之間，為能審查案情。其間，自然應該盡量確實地來進行一切。可是，由於空口所說的容易被人遺忘，到了法官應該宣判的時候，可能無法確定庭上說了什麼話，以及怎麼說的，除非這一切都書面記錄下來。為此，有這樣的規定是合理的：控訴以及審訊過程中的其他部分，必須都用文字記錄下來。

**釋疑** 1.由於說的多，說的方式也多，不易把每一句話都一一記住。以下這件事實，便是一個明證：如果詢問幾個聽過同樣話的人，他們聽了什麼，即使只過了一個很短的時間，他們所重述的，也不會相同。可是，言語稍稍的不同，也能改變語意。所以，即使法官馬上就要宣判，為使裁判確實可靠，也宜於把控訴用文字記錄下來。

2.書寫之成為必要，不僅是因為那個有所報告的人不在場，或者因為對那個有所通知的人不在場，而且也因為時間延遲的緣故，如同上面釋疑1.講過的。為此，幾時法典說：「不得接受任何書面的控訴」，這話是指那不在場的人用書信所做的控訴；並不是說，在場的原告不需要做書面的控訴。

3.指摘人者沒有提供證據的義務；所以，如果他無法證明，也不會受到懲罰。為此，指摘時不必用書面，只要向教會做口頭的報告，就可以了；而教會由於自己的職責，將採取行動去糾正弟兄。

### 第三節 控告是否因誣告、背信舞弊和規避，而變為不義

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 控告似乎不會因誣告（calumnia）、背信舞弊（praevaricatio）和規避（tergiversatio），而變為不義。因為：

1.如同《教會法律類編》第二編第三題所說的：「誣告是妄指不實的罪行。」可是，有時一個人由於對事實有一種可以原諒的無知，而舉發別人不實的罪行。所以，控告並不是常因誣告而變成不義。

2.此外，同處又說：「背信舞弊是掩蔽真實的罪惡。」可是，這樣的行為似乎並不是不許可的，因為一個人並非必須透露一切的罪行，如同前面第一節和第三十三題第七節已經講過的。所以，控告似乎並不是因背信舞弊而變為不義。

3.此外，同處又說：「規避是完全停止控告」。可是，這樣的行為可能不犯什麼不義之罪，因為在同處又說：「如果有人後悔，關於一樁自己無法證明的刑事，書面控告了別人，且與無辜的被告達成協議，那麼就讓他們彼此原諒和解。」所以，控告並不是因規避而變為不義。

**反之** 同處卻也說：「可從三方面，發現控告者的冒失：或者因為他們誣告，或者因為他們背信舞弊，或者因為他們規避。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，控告是爲了大眾的利益；揭發罪行，也就是爲了這一目的。可是，沒有一個人，爲了促進大眾的利益，可以不公平地傷害別人。爲此，在控告的時候，可能爲了兩種原因而有罪。第一種原因是因爲把不實的罪行妄加於人，因而行了相反被告的不義，此即誣告。

第二種原因來自國家方面。幾時有人惡意阻止懲罰罪行，控訴他主要是爲了國家的利益。在這方面，又有兩種不同

的情形。第一，是控訴時使用欺騙的手段（圖利被告），這就是背信舞弊。因為「背信舞弊者，有如一個跨越者（varicator），背棄己方，而幫助對方」（《教會法律類編》第二編第三題）。

第二，是完全停止控訴，這就是規避。因為如果一個人停止去做那已經開始的事，就好像「轉背」（tergum vertere）一樣。

**釋疑** 1. 人不應該進行控訴，除非他對一件事確實知道，於此沒有不知事實的餘地。不過，亦非凡指控別人不實罪行者，就是誣告；只有那出於惡意，輕率地做不實的控告者才是。的確，有時一個人可能由於心思輕浮，而去控訴別人，因為他太輕易聽信所聞的話；這是屬於輕率的行動。有時一個人卻由於一種不能怪他的錯誤，而進行控告。這一切，須靠法官的明智來辨別，對那由於輕率，或由於不能怪他的錯誤，而匆匆進行不實控告者，不要急於判他誣告。

2. 並非每一個掩蔽真實罪行的人，都犯背信舞弊的罪；只有當他採用欺騙的手段，掩蔽所控訴的事，而與被告串通，掩飾真正的證據，接受不實的辯護。

3. 規避是完全放棄控告的心意——不是不管怎樣，而是以不正當的方式——停止控告。不過，可能有兩種情形，一個人可以正當地不控訴，而不至於犯罪。第一種情形是，就在進行控訴的時候，他發現自己所控訴的事不實；以及原告和被告雙方同意，彼此和解。第二種情形是，負責維護公益的君主——而控訴旨在促進公益——把控訴予以取消。

#### 第四節 未能提出證明的控告者，是否應受報復性的處分

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 未能提出證明的控告者，似乎不應該受報復性的處分。因為：

1. 有時一個人由於一種不能怪他的錯誤，而進行控告。如有這種情形，法官就宣布控告者無罪，如同《教會法律類編》第二編第三題所說的。所以，未能提出證明的控告者，不應受報復性的處分。

2. 此外，假如作不義的控訴者，應受報復性的處分的話，這是因為他損害了什麼人。可是，這不是因為他損害了被告；因為如果真有這種情形，那麼君主就不能赦免刑罰。也不是因為他損害了國家；因為如果真有這種情形，那麼被告就不能寬恕他。所以，在控告方面失敗的人，不應受報復性的處分。

3. 此外，同一個罪不應該受雙重的處罰，如同《納鴻》第一章9節所說的：「天主不會二次審判同樣的事。」可是，那無法提出證明的，已受到連教宗似乎也無法赦免的對毀謗或妨害名譽的處分，如同教宗傑拉（Gelasius，492～496年）所說的：「雖然我們能用補贖救靈魂，卻不能赦免毀謗。」所以，他不應該受到報復性的處分。

**反之** 教宗亞德一世（Hadrianus，772～795年）說：「那無法證明其控訴的，應該受其控訴所欲加的處分。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，在訴訟案件中，控告者擔任一方，其目的是懲罰被告。可是，法官的任務，是使雙方之間能保持正義的公平。而這公平要求那想叫別人受到什麼損害的，他也應該受到什麼損害，如同《出谷紀》第二十一章24節所說的：「以眼還眼，以牙還牙。」爲此，那藉控告而使別人有危險受到嚴厲處罰的，也應該受到同樣的處罰，這是公平的。

**釋疑** 1. 如同哲學家在《倫理學》卷五第五章裡所說的，正義

並不是常絕對要求對等的回報；因為一個人有意地或無意地傷害別人，這是有重大差別的。故意傷害，應受處分；無意傷害，應獲寬恕。爲此，如果法官知道，一個人控訴錯誤，不是存心想害別人，而是出於無意，即由於一種來自不能怪他的錯誤的無知。法官便不加以報復性的處罰。

2. 那惡意控告的，犯了相反被告及相反國家的罪。所以，他應該爲了這雙方面的罪而受罰。這就是《申命紀》第十九章18及19節所說的意思：「判官應仔細考問。若那作證的是一個假證人，誣告自己的兄弟，你就應對付他，如同他想對付自己的兄弟一樣。」這些話是關於對個人的損害。接著關於對國家的損害，又說：「這樣你便由你中間，剷除了這邪惡；其餘的人聽了，必然害怕，而絕不敢做這樣的惡事。」不過，原告如果做不實的控告，會使被告特別受到損害。所以，如果被告是無辜的，可以寬恕原告對他所加的損害，尤其是如果原告不是惡意地，而是由於心情輕浮才控訴的。不過，如果原告因與對方串通，而不再控訴一個無辜的人，他就損害了國家；這不是被告所能寬恕的，只有那負責治國的君主，才能寬恕。

3. 原告應受報復性的處分，是爲補贖他企圖加於近人的損害；不過，對毀謗的處分，是因爲他惡意妄告了別人。有時君主取消刑罰，卻不赦免毀謗，有時連毀謗也赦免。所以，教宗也能赦免這種毀謗。教宗傑拉所說的「我們不能赦免毀謗」：或者是指毀謗的既成事實；或者是說，有時不宜予以赦免；或者也可能他是指政府法官所加的對毀謗的處分，如同格拉蒂安(Gratianus, +1159年，義大利法學創始人，嘉瑪道里會會士)所說的。

## 第六十九題

### 論被告方面相反義德的罪

一分爲四節一

然後要討論的是，被告方面相反義德的罪（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、一個人否認能被判罪的真情，是不是犯死罪。
- 二、一個人是否可以用不義的手段爲自己辯護。
- 三、一個人是否可以利用上訴，以逃避受審。
- 四、已被定罪的人，可能時是否可以用暴力來自衛。

#### 第一節 被告是否可以否認能被判罪的真情，而不犯死罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 被告似乎可以否認能被判罪的真情，而不犯死罪。因爲：

1. 金口若望《希伯來書論贊》第三十一篇說：「我不是給你說，你應該當眾揭露自己的罪過；也不是說，你應該在別人面前控訴自己。」可是，如果被告應該在法庭上明認真情的話，他就揭露自己的罪過，而成爲控訴他自己的人了。所以，他不必說出真情。因此，如果他在法庭上說謊，他也不犯死罪。

2. 此外，正如一個人爲了救人免於死亡而說謊，是一種合乎人情的謊言（mendacium officiosum）；同樣，一個人爲了救自己免於死亡而說謊，也是一種合乎人情的謊言——因爲一個人對自己比對別人有更大的責任。可是，合乎人情的謊言，被人認爲不是一個死罪，而是一個小罪。所以，被告爲了逃避死刑，在法庭上否認真情，並不犯死罪。

3.此外，每一個死罪都相反愛德，如同前面第二十四題第十二節所講過的。可是，被告說謊，否認自己被控的罪，並沒有相反愛德：既不相反愛天主，又不相反愛近人。所以，這樣的謊言不是死罪。

**反之** 凡是相反天主光榮的事，都是死罪；因為我們受命，「一切都要為光榮天主而做」，如同《格林多前書》第十章31節所說的。可是，被告承認對他所控訴的罪，是一件光榮天主的事，如同《若蘇厄》第七章19節所載，若蘇厄對阿干說：「我兒！你應歸光榮於上主，以色列的天主，向他認罪。請告訴我，你作了什麼事，不要隱瞞我。」所以，為了脫罪而說謊，是死罪。

**正解** 我解答如下：凡是行事相反義德的應盡義務（debitum），就犯死罪，如同前面第五十九題第四節已經講過的。可是，一個人應該在長上權力所及的事上服從他，這是屬於義德的應盡義務。然而法官，按照前面第六十七題第一節已經講過的，對受審判的人來說，是他的長上。所以，關於法官按照法定的方式，向他所要追問的真情，被告有必須據實以對的義務。為此，如果他關於自己應該說明的實情不肯說明，或者說謊而不肯承認，他就犯死罪。在另一方面，如果法官追問那按照法官的規則他不能追問的，被告就不必答覆他，而且可以用上訴，或者其他的方法迴避；不過，他不得說謊。

**釋疑** 1.幾時一個人受到法官按照法定規則的審問，並不是他揭露自己的罪過，而是由別人揭露；因為他所應該服從的人，給他加上了必須答覆的義務。

2.為了救人免於死亡而說謊損害別人，這並不是單純的合

乎人情的謊言，而是摻雜有損害的成分。幾時一個人在法庭上說謊，以推卸罪責，他就損害了他所應服從的人，因為他拒絕去做自己對那人應做的事，即說明實情。

3.那在法庭上由於爲自己脫罪而說謊的，他的行事既相反愛天主——因爲審判是屬於天主的事（《申命紀》第一章17節），也相反愛近人。這不僅是對於法官方面——因爲他對法官拒絕做他應做的事，而且也對於原告方面——因爲如果原告不能證明自己的控訴，便要受罰。爲此，《聖詠》第一四一篇4節說：「莫讓我的心傾向邪惡的言語，爲罪過自辯。」關於這些話，「註解」（拉丁通行本註解）說：「無恥的人往往說謊，藉以推脫自己被人發現的罪過。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第十五章裡，註釋《約伯傳》第三十一章33節的「我豈像凡人一樣，掩飾我的罪過」，說：「這是人類的通病，偷偷地犯罪，又用否認來掩飾所犯的罪，以及由於辯護而增加其被證實的罪。」

## 第二節 被告是否可以用不義的手段爲自己辯護

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 被告似乎可以用不義的手段爲自己辯護。因爲：

1.按照國家法律，在死罪的刑事案件中，誰都可以賄賂對方。可是，這尤其是用不義的手段來爲自己辯護。所以，在死罪的刑事案件中，被告如用不義的手段來爲自己辯護，並不犯罪。

2.此外，「與被告串通的原告，應受法定的處分」，如同《教會法律類編》第二編第三題所說的。可是，對於與原告串通的被告，卻並不處以什麼懲罰。所以，被告似乎可以用不義的手段來爲自己辯護。

3.此外，《箴言》第十四章16節說：「智慧人畏懼及躲

避邪惡，愚昧人漠視而自負。」可是，照著智慧去做的事，並不是罪。所以，一個人不管怎樣逃避凶惡，他並不犯罪。

**反之** 在刑事案件中，也必須宣誓不用不義的手段，如同《教會法律類編增補》(Extra)「論不義手段之宣誓」一章裡所說的。假如可以用不義的手段來為自己辯護，就不必這樣宣誓了。所以，被告不可以用不義的手段來為自己辯護。

**正解** 我解答如下：對真情諱而不言，是一回事；說不實的事，卻是另一回事。前者有時是許可的。因為一個人並不是必須供出一切的事實真相；只須說明，法官按照法律的規則，可以而且應該查問於他的，例如：幾時在某罪行前，已有醜惡傳聞，或者已出現某些跡象，甚或已有一半證明。可是，做不實的聲明，總是不被許可的。

至於一個人採用合法而符合所設目的的方法，可以去進行合法的事，這是屬於智德的事。至於採用不合法，而且與已定的目的不適當的方法，這是屬於狡猾的事，而是用欺騙和詭計去實行的，如同前面第五十五題第三節已經講過的。其中前者是值得稱讚的，後者卻是有罪的。準此，被告對於那些他不必說明的實情，可以採用適當的手段加以掩蓋，來保護自己，例如：對那些他不必答覆的問題，不予答覆。這並不是用不義的手段來保護自己，而是明智地設法迴避。

不過，被告不得做不實的聲明，或者不說他應該供出的真情，也不得使用欺騙或詭計——因為欺騙和詭計具備謊言的效力。所以，使用它們，就是用不義的手段來保護自己。

**釋疑** 1.有許多的事，人為的法律並不加以處罰；可是按照神律來說，它們都是罪，如：普通的姦淫，就是一個明顯的例

子。因為，人爲的法律並不向人要求完善的德性。這樣的德性，只是屬於少數幾個人的，而不是大多數人所能有的；而人爲的法律卻是必須擔待這大多數人的。至於一個人爲了逃避肉體的死亡——死刑案件中，對被告就有死亡的威脅——而不願意犯某一罪行，這是一個完善德性的行爲；因爲「死亡是世上一切的事物之中最可怕的」，如同《倫理學》卷三第六章所說的。爲此，在死刑案件中，如果被告賄賂對方，固然他因爲引誘對方去做不法的事而犯罪，可是國家法律並不處罰這樣的罪。因此而說它是被許可的。

2. 如果原告與有罪的被告串通，便應該受罰；由此可見，他犯了罪。爲此，既然引人犯罪，或者不管怎樣參與犯罪，都是罪。因爲宗徒於《羅馬書》第一章32節說，那些贊同犯罪者的，都應該受死刑。所以，很顯然的，被告也因與對方串通而犯罪。不過，按照人爲的法律，爲了釋疑1.已經講過的理由，並沒有加給他什麼處罰。

3. 智慧人並不是用不義的手段，而是明智地來隱藏自己。

### 第三節 被告是否可以利用上訴來迴避審判

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 被告似乎不可以利用上訴來迴避審判。因爲：

1. 宗徒在《羅馬書》第十三章1節裡說：「每人要服從上級有權柄的人。」可是，被告上訴，就是拒絕服從一位上級有權柄的人，即法官。所以，他犯罪。

2. 此外，正常權力的約束力，大於個人自選的權力的約束力。可是，按照《教會法律類編》第二編第六題所說的：「不可以不服從由眾人共同選出的法官而上訴」。所以，遠更不可以不服從正常的法官。

3. 此外，凡是一次可以做的，便是常常都可以做的。可

是，過了十天之後就不能上訴；在同一件事上，也不能上訴三次。所以，上訴似乎本來就是不許可的。

**反之** 保祿曾上訴凱撒，如同《宗徒大事錄》第二十五章11節所記載的。

**正解** 我解答如下：一個人上訴，可能有兩個理由。第一個理由，出於對法律案件的信心，因為他見自己目前受到法官不公平的壓迫。這樣，他就可以上訴，因為這是明智地迴避。為此，在《教會法律類編》第二編第六題裡說：「凡是受到壓迫的，如果願意的話，都可以向司祭的裁判上訴；誰也不得加以阻止。」

第二個理由，有人上訴是爲了拖延時間，免得對他宣布公正的定案。這是用不義的手段來保護自己，是不可以的，如同前面第二節已經講過的。因為他不僅損害法官，妨礙法官執行任務；而且也損害他的對方，盡其所能的阻撓對方得到公正的裁判。爲此，在《教會法律類編》第二編第六題裡說：「凡是其上述被宣判爲不成立的（不義的），一定應該受到處罰。」

**釋疑** 1. 一個人應該服從下級有權柄的人，只要這人遵守上級有權柄的人的規定。但是，如果這人有所踰越，就可以不必服從他，例如：「總督所命令的，與皇帝所命令的不同」，如同關於《羅馬書》第十三章2節的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，如果一個法官不公平地壓迫一個人，在這方面，他就沒有遵守上級有權柄的人的規定——因爲按照這權柄，他必須公平地裁判。爲此，那受到不公平的壓迫的，可以向上級有權柄的人上訴：或者在宣判之前，或者在宣判之後。

由於那裡沒有真正的信仰，就可以假定，那裡也沒有公

道。所以，一個天主教徒不得向一個異教的法官上訴，如同《教會法律類編》第二編第六題所說的：「向一個異教的法官上訴的天主教徒，不管他的案子合理，或是不合理，都應處以絕罰。」爲此，宗徒也責斥那些去向異教徒投訴的人（《格林多前書》第六章1節）。

2. 一個人不信任某一個人的公正，而自願接受其裁判，這是出於他自己的缺欠或疏忽。再者，誰若不信守自己曾贊成過的事，似乎表示他心思輕浮。爲此，不許不服自己選擇的法官而上訴，是有理由的；因爲這法官的權力，只不過是來自爭訟者的彼此同意而已。

在另一方面，一位正常法官的權力，並不繫於那服屬其裁判權下的人的同意，而繫於那任命他的皇帝或君主的權力。爲此，針對他的不公平的壓迫，法律准許求助於上訴。這樣，即使法官是一位正常的法官，同時他又是經由爭訟者所選出的，仍然可以不服他的裁判而上訴；因爲似乎是他的正常權柄，使他被選爲仲裁者。這也不能歸罪於那個贊成他爲仲裁的人，因爲君主已任命他爲正常的法官。

3. 法律的公平這樣顧全一方的利益，使另一方也不致受到壓迫。爲此，法律容許十天的時間，爲進行上訴；因爲認爲這段時間，足以供人決定上訴是否適宜。不然，假如沒有規定可以上訴的時限的話，訟事就會永遠懸而不決，因而另一方會受到損失。至於爲什麼不許關於同一件事做第三次的上訴，其理由是：法官大概不會這麼多次裁判得不公平。

## 第四節 已被判處死刑的人，可能時是否可以自衛

有關第四節，我們討論如下：

272 **質疑** 已被判處死刑的人，可能時，似乎可以（用暴力）自衛。因為：

一 神學大全·第九冊：論智德與義德

1. 照著自然的傾向去行事，常是被許可的，這有如是屬於自然法的事。可是，反抗那敗壞自己者，這是一種自然的傾向；不僅是人類與動物如此，就是連那些沒有知覺的東西，也是如此。所以，一個已被定罪的被告，如果能夠，他就可以反抗，以免受死刑。

2. 此外，被告躲避針對自己所宣判的死刑，能是用反抗，也能是用逃逸。可是，按照《德訓篇》第九章18節的「當遠離那有殺身，而非放生之權的人」，一個人似乎可以用逃逸來救自己免於死亡。所以，反抗也是被許可的。

3. 此外，《箴言》第二十四章11節說：「被帶去受死的人，你應拯救他；行將被殺戮的人，你要挽救他。」可是，一個人對自己，比對別人，負有更重大的責任。所以，一個已被定罪的人，可以爲了免受死刑而自衛。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第十三章2節裡說：「誰反抗權柄，就是反抗天主的規定，而反抗天主的人就是自取處罰。」可是，一個已被定罪而自衛的人，正是在這方面反抗權柄，即反抗那天主所規定，爲「懲罰作惡者，獎賞行善者」的權柄（《伯多祿前書》第二章14節）。所以，他因自衛而犯罪。

**正解** 我解答如下：一個人可能以兩種方式被判死罪。第一種方式是公正的，如此則被判罪者不得自衛，因爲法官可以用強力來鎮壓他的反抗。這樣，在他方面便是不義的戰爭。因此，他無疑犯了罪。

第二種方式是一個人不公正地被判了罪，這樣的判決有如匪徒的暴力，好像《厄則克耳》第二十二章27節所說的：「城中的首長，像撕裂獵物的豺狼，傾流入血。」所以，正如可以抵抗匪徒；同樣的，在這樣的情形之下，也可以反抗暴君。除非爲了避免給人立惡表，因爲恐怕從此可能發生嚴重的紛亂。

**釋疑** 1.人賦有理性，爲能去做自然傾向的事；不過，不是任意妄行，而是遵照理性的規定。爲此，不是一切的自衛都是許可的，只有那種相當有節制的自衛，才是被許可的。

2.凡是被判處死刑的，不是要他自殺，而是要他受死。爲此，他不必做什麼導致死亡的事，例如：滯留在某地方，等人來把他帶去處死。不過，他必須不抵抗刑役，以逃避受他所應受的公正的罰。好比一個人被判處餓死，如果他吃了那暗中給他送來的食物，他並不犯罪；因爲不吃就等於自殺。

3.智者的那些話，並不是想慫恿一個人去反對義德的規定，以拯救別人免於死亡。所以，一個人也不可以用相反義德的反抗，來拯救自己免於死亡。

## 第七十題

### 論關於證人所犯的不義

一分爲四節一

然後要討論的是關於證人方面所犯的不義（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、人是否必須作證。
- 二、兩個或三個證人的證供是否足夠。
- 三、一個人雖然無罪，是否應被拒絕出庭作證。
- 四、作偽證是否爲死罪。

#### 第一節 人是否必須作證

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎不必作證。因爲：

1. 奧斯定在《聖經首七卷辨惑》卷一第二十六題，關於《創世紀》第十二章12節裡說，亞巴郎在談到自己的妻子時說：「她是我的妹妹。」他是想隱瞞真情，並不是想說謊。可是，一個人隱瞞真情時，就是不予作證。所以，人不必作證。

2. 此外，沒有一個人必須採取欺騙的行動。可是，《箴言》第十一章13節說：「行動詭詐的人，必洩漏秘密；心地忠誠的人，方能隱藏朋友所託的事。」所以，人並不是時常必須作證的，尤其是關於朋友秘密地所託的事。

3. 此外，神職人員和司鐸等，尤其應該去做那些爲得救必要的事。可是，神職人員及司鐸等，不得在死刑案件中作證。所以，作證並非是爲得救必要的事。

**反之** 奧斯定說：「那隱瞞真情的，以及那說謊的，兩人都有罪：前者因為不願意有所助益，後者則因為意欲傷害。」（參看：依希道，《語錄》卷三第五十五章）

**正解** 我解答如下：關於作證，必須分別清楚。因為有時某人的作證是必要的，有時卻不是。如果長上以其職權要一個屬下作證，而這個屬下，對於那些有關公義的事，又應該服從這位長上；那麼，關於那些按照法律的規定，向他查問的事，無疑他必須作證，例如：關於眾所周知的事，或者關於那些已有醜惡傳聞的事。不過，如果要他關於其他的事作證，例如：關於秘密的事，或者尚未有醜惡傳聞的事，他就不必作證。

在另一方面，如果一個他沒有義務服從的長上，以其職權要他作證，還應該分別清楚。因為，如果需要他作證，為能拯救一個人，免得他被不公平地處死，或者受到任何其他不公平的處分，或者蒙受不應得的惡名，或者受到不公平的損失，那時他就必須作證。即使沒有要求他作證，他也必須盡其所能，向那對於這事能有所幫助的人，說出實情。因為在《聖詠》第八十二篇4節裡說：「應拯救弱小及窮苦的人，由惡人的爪牙拯救他們。」《箴言》第二十四章11節也說：「被帶去受死的人，你應拯救他。」又《羅馬書》第一章32節說：「不僅做這樣事的人，還有那些贊同他們做這樣事的人，應受死刑。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「幾時你能提供反證而緘默，就等於贊同。」

關於那些與處罰某人有關的事，一個人並不是必須作證，除非長上按照法律的規定，強令他作證。因為，如果隱瞞這類事情的真相，誰也不會蒙受什麼特別損失。如果原告恐怕會有什麼危險，也不必去理他，因為是他自願去冒這種危險的。至於被告方面，情形就不同，因為他是在不願意的情形下

遭遇危險。

276

——  
神學大全·第九冊：論智德與義德

**釋疑** 1. 奧斯定所說的，是指在那種情形下隱瞞真相。即幾時一個人沒有受到上級、有權柄的人的催迫，叫他說出實情；以及幾時隱瞞事實的真相，無論對什麼人都不會有什麼特別的損害。

2. 關於那些在告解時秘密地告訴人的事，絕對不可以作證。因為他不是以一個常人的身份，而是以天主的管理員的身份，才知道這些事的；而聖事比任何世人的命令，更具有約束力。

可是，關於那些以其他方式，秘密地告訴人的事，應該分別清楚。有時它們是屬於這類性質的事，如果有人知道了，就應該立即把它們揭露出來，例如：那些能給團體造成精神或肉體方面的腐敗，或者導致個人嚴重損失的事。總之，任何類似這樣的事，一個人必須或者作證，或者檢舉，把它們揭露出來。面對這一義務，沒有什麼信守所託秘密的理由，可以成立，因為否則他便是破壞了他對別人應信守的忠誠。

在另一方面，有時它們是這樣的事，一個人不必把它們揭露出來的。因此，一個人可能由於它們是秘密地告訴他的事，而有保密的責任。那時即使一個人受到長上的命令，也絕對沒有把它們揭露出來的本份；因為忠守信約，是一件屬於自然法的事，而不得命令一個人去做任何相反自然法的事。

3. 殺人，或者幫助別人去殺人，對那些在祭台上服務的人來說，實在是一件不適宜的事，如同前面第四十題第二節和第六十四題第四節已經講過的。為此，按照法律的規定，不得強迫他們在死刑案件中作證。

## 第二節 兩個或三個人的證供是否足夠

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 兩個或三個人的證供，似乎還嫌不足。因為：

1. 審判要求確實。可是，藉兩個證人的證供，還不能確實知道真情。因為《列王紀上》第二十一章第9等節裡，記敘納波特，因著兩個證人的證供，而被不公平地判了罪。所以，兩個或三個證人的證供是不夠的。

2. 此外，證詞必須相符，方能令人置信。可是，兩個或三個證人的證供，往往有些不盡相符的地方。所以，為在法庭上證明實情，它們是無效的。

3. 此外，在《教會法律類編》第二編第四題裡說：「除非有七十二人的證明，不得判定一位主教有罪。除非有六十四個證人，不得罷黜司祭樞機。除非有二十八個證人，也不得判決羅馬聖城的執事樞機的罪名。也不得沒有七個證人，而宣判一個副執事（五品）、輔祭者、驅魔者、讀經者或守門者有罪。」可是，誰的地位愈高，誰的罪也愈危險，因而也愈應該不予包容。所以，兩個或三個證人的證供，也不足以判定其他的人的罪名。

**反之** 《申命紀》第十七章6節卻說：「根據兩個或三個見證的口供，即可將這該死的人處以死刑。」後來在第十九章15節裡又說：「須憑兩個或三個見證的口供，才可定案。」

**正解** 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷一第三章裡所說的：「不可在每一件事上，以類似的方式尋求確實。」因為，關於那些尚須裁判，而需要證據的人類行為，不可能有科學論證的確實，因為這些行為都是關於偶然而無定的事。為此，只要有了可靠的確實，即在大部分的情形下已發現真情，而只在一小部分的情形下尚有不足，也就已經足夠了。可是，

許多證人的口供，大概說來，總比一個人的口供，更接近真情。既然只有被告一人否認，而卻有許多證人說的與原告說的相同，所以無論神律或是人爲的法律，都做這樣的合理定論說，應該承認證人的口供成立。

一切的多數，都會有三個因素：始、中、終。爲此，按照哲學家在《天界論》卷一第一章裡所說的：「我們認爲『每一個』和『全部』有三部分。」可是，幾時有兩個證人的口供與原告的相符，那麼就有三重的說明。爲此，需要兩個證人；或者爲了更大的確實，而需要三個證人：這在證人方面，是一個完美的多數。所以，《訓道篇》第四章12節說：「三股繩，不易斷。」關於《若望福音》第八章17節的「兩個人的作證，是可憑信的」，奧斯定《若望福音釋義》卷三第十七講說：「這裡暗示天主聖三的奧蹟，其中含有永固的真理。」

**釋疑** 1.不論證人的人數規定得多麼大，他們的作證有時還是可能是邪惡的；因爲《出谷紀》第二十三章2節說：「不可隨從多數，以附和惡事。」不過，也不可因爲在這類事上，不能獲得無絲毫錯誤的確實，就應該疏忽經由兩個或三個證人，所能獲得的可靠的確實，如同上面正解所講過的。

2.在某些能改變事實實質的主要情況上，例如：有關的時間、地方或人等，證人的分歧將使證供喪失效力。因爲，如果他們在這些事上口供不相符合，就好像每一個人是在提供不同的證詞，講論不同的事情。譬如說，如果一個人作證說，這一件事發生在某時辰，或某地方；第二個人卻說它發生在另一個時辰，或另一個地方，那麼，他們就好像不是在講論同一樁事情。如果一個證人說，他不記得了；而第二個證人卻作證說，是在某一特定時辰，或在某一特定地方，這並無損於他們的證供。

如果在這些事上，原告和被告的證人完全不相符合，雙方證人的人數又相等，而且也有同等的地位，那麼，就可以判被告勝訴。因為法官應該更傾向於宣判無罪，而非判定有罪；除非是一樁求恩的案子，例如：請求自由，以及類似的事。

不過，如果同一方的證人口供不相符合，法官就應該運用自己的辨別力，根據證人的人數，或者他們的地位，或者案子的利益，或者爭訟和證供的性質，以便決定應判何方勝訴。

如果審問一個證人，關於他所看見的，以及他所知道的事，而他說話自相矛盾，就遠更應該拒絕他的證供。不過，如果問他關於他所知道的意見，或者所聽到的傳說，而他說話前後不符，情形就不同；因為他可能按照自己不同的見聞，而做不同的答覆。

在另一方面，如果在某些不屬於事實之實質的情況上，例如：天氣多雲或是晴朗，房屋是不是粉刷過的等類的事，證供彼此不符，那麼這樣的不符，並不減弱證供的效力；因為人們往往不大注意這樣的事，因此容易從記憶中消失。其實，在這樣事情上的某種不符，使證供更為可信，如同金口若望在《瑪竇福音論贊》第一篇裡所說的；因為，如果證人們在各方面說話都完全相同，就是連最小的細節也不例外，那麼他們就好像是串通著來做同樣的證供。不過，關於這件事，應該由法官來做明智的分辨。

3.這段文字特別是指羅馬教會的主教、司鐸、執事，以及其他的神職人員；這是由於這個教會的地位。這有三層理由。第一，因為在這個教會裡，只有這樣的人，方能被擢升至這種地位；即他們的聖德比許多證人，更獲得人的信任。

第二，因為凡是負責審判別人的，屢次由於他們的公正，而有許多反對他們的人。所以，不應該選自採信那些作證反對他們的證人，除非這種證人的人數很多。

第三，因為判定他們之中任何一人有罪，在眾人的意見中，就會有損於那個教會的地位和權柄。這個後果比在那個教會裡包容一個罪人更為危險，除非這個人已是一個構成重大惡表、很著名而明顯的罪人。

### 第三節 一個人雖然無罪，是否應被拒絕出庭作證

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 一個人除非有罪，似乎不應被拒絕出庭作證。因為：

1. 有些人不被接受出庭作證，這是對他們的一種懲罰，這可從那些已蒙有惡名的人看出。可是，不可以處罰一個人，除非他有罪。所以，除非為了罪過，任何人都不應該被拒絕出庭作證。

2. 此外，《教宗額我略九世諭令》(Decretal. Gregor. IX) 卷二第二十三題第十六章說：「不拘是誰，都應該被假定為一個善人，除非有相反的證明。」可是，必須提供真實的證詞，這是屬於一個善人的事。所以，既然除非有罪，就沒有相反的證明；那麼，似乎任何人不應該被拒絕出庭作證，除非他有罪。

3. 此外，除非為了罪，沒有一個人不適宜於那些為得救所必需的事。可是，提供真實的證詞，是為得救所必需的，如同前面第一節已經講過的。所以，除非為了罪過，沒有一個人應該被拒絕出庭作證。

**反之** 教宗額我略一世說，而這話也載於《教會法律類編》第二編第一題裡：「至於主教被他的僕人控告，也須知道，絕對不可聽信他們。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，證供並沒有絲毫無誤的確實，只有某種可靠的確實而已。因此，不論什麼東

西，如果指出證供的反面是可靠的，證供就失去效力。可是，指出一個人在提供真情方面不夠切實，其可靠性有時是由於罪過，例如：異教徒和蒙有惡名者，又如：那些公開作姦犯科者，後者甚至連控訴也不夠資格；有時卻也不是由於罪過，這或者是因為智力不足，如：兒童、瘋人和婦女；或者是因為感情的因素，如：敵人或有親族和主僕的關係者；或者是因為外面的處境，如：窮人、奴僕，以及那些聽人命令的人。大概可以假定，這樣的人容易受人影響，去做不實的見證。由此可見，拒絕一個人出庭作證，或者是由於罪過，或者是沒有罪過。

**釋疑** 1. 拒絕一個人出庭作證，這與其說是一種處罰，倒不如說是一種躲避偽證的預防。為此，論據不能成立。

2. 不管是誰，只要沒有反證，都應該假定他是一個善人，只要這不危害到別人。因為，如果危害到別人，那就應該小心。不可輕易相信每一個人，如同《若望壹書》第四章1節所說的：「不要凡神就信」。

3. 出庭作證是為得救所必需的事；這有一前提，即證人適宜於作證，並符合法律的規定。為此，有些人，如果按照法律，被認為是不適宜於作證的，豁免他們出庭作證，這並沒有什麼不對。

#### 第四節 作偽證是否常是死罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 作偽證似乎並不是常是死罪。因為：

1. 一個人可能由於不知實情，而作偽證。可是，這樣的無知，可以使人免於死罪。所以，作偽證並不是常是死罪。

2. 此外，無害於任何人而能有助於人的謊言，是合乎人情的謊言，並不是死罪。可是，有時偽證中含有這樣的謊言，

例如：一個人之作偽證，是爲了救人免於死亡，或免於其他偽證者或法官非法試圖做成的不義判決。所以，這樣的偽證並不是死罪。

3.此外，要求證人宣誓，爲的是使他害怕因背誓而犯死罪。可是，假如作偽證本身已是死罪的話，這就不必要了。所以，作偽證並不常是死罪。

**反之** 《箴言》第十九章5節卻說：「作假見證的人，難免受罰。」

**正解** 我解答如下：偽證有三種醜惡。第一，由於這是背誓，因爲證人只在宣誓後，才被接受的；從這方面來說，作偽證常是死罪。

第二，由於這是相反義德的事；從這方面來看，作偽證就其種類而論，常是死罪，正如任何一種不義一樣。所以，十誡中的訓令，用這樣的方式來禁止作偽證，如同《出谷紀》第二十章16節所說的：「不可作假見證，害你的近人。」因爲阻止一個人去加害別人，並不是侵犯他；只有把他所應有的拿去，這才是侵犯他。

第三，由於作偽本身；因爲一切謊言都是罪。從這方面來看，作偽證並不是常是死罪。

**釋疑** 1.人在作證時，對於他不確實知道的事，不可做確實的肯定，好像他確實知道這事似的；而是有疑惑的，就說有疑惑；確實知道的，就說確實知道。不過，由於人類記憶的薄弱，人有時以爲自己確實知道某一件事是真的，其實那件事是假的。如果一個人以應有的用心回想，以爲自己確知事情是真的，其實那是假的，並據以說出證詞，他並沒有犯死罪；因爲

他不是本然地及故意地提供假的證詞，而只是偶然地及出乎他用意之外地。

2. 不公平的裁判，不是裁判。所以，在不公平的裁判中，爲了阻止不公平而做的假見證，從裁判的效力來看，並不是死罪；只是由於背誓，才成爲死罪的。

3. 人最嫌惡那些直接相反天主的罪，視爲最重大的罪；而背誓就是其中之一。人卻不是這樣嫌惡相反近人的罪。因此，爲使證供更爲確實可靠，才要求證人宣誓。

## 第七十一題

### 論審判時律師方面所犯的不義

一分爲四節一

284

神學大全·第九冊：論智德與義德

然後要討論的是審判時，律師方面所犯的不義（參看第六十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、律師是否必須爲窮人的訟事辯護。
- 二、是否應該禁止某些人執行律師的業務。
- 三、律師是否因爲替不公道的訟事辯護而犯罪。
- 四、律師爲自己的辯護接受金錢是否有罪。

#### 第一節 律師是否必須爲窮人的訟事辯護

有關第一節，我們討論如下

**質疑** 律師似乎必須爲窮人的訟事辯護。因爲：

1. 《出谷紀》第二十三章5節說：「假使你遇見你仇人的驢跌臥在重載下，不可棄而不顧，應幫助驢主卸下重載。」可是，如果一個窮人的訟事受到不公道的壓制，那麼他所面臨的危險，並不小於假如他的驢跌臥在重載下。所以，律師必須爲窮人的訟事辯護。

2. 此外，教宗額我略一世在《福音論贊》卷一第九篇的證道詞裡說：「有才智的人應該注意，不可閉口不言。有財富的人不可麻木而不知憐憫。長於治術的人應與別人同受其益。在富者面前有進言之路的人，應爲窮人轉求。因爲凡是人所得到的，即使是最小的東西，也被稱爲『塔冷通』。」可是，人人都應該忠實運用所得的塔冷通或天賦，不可把它埋藏起來；這由《瑪竇福音》第二十五章第24等節裡，所敘述的那個埋藏

「塔冷通」的僕人受罰那件事，就可以知道了。所以，律師必須替窮人講話。

3.此外，由於實行仁愛的工作，是一條肯定的命令；所以，依時地的情形，而有迫切的需要時，尤其應予遵守。可是，如果一個窮人的訟事受到了壓制，似乎就是有迫切需要的時候。所以，如有這種情形，律師似乎必須為窮人辯護。

**反之** 需要食物的急迫，並不小於需要律師的急迫。可是，那有能力提供食物的，並不是常須給窮人東西吃。所以，律師也並不是常須為窮人的訟事辯護。

**正解** 我解答如下：既然為窮人的訟事辯護，是屬於仁愛的工作，所以於此所應說的，與前面第三十二題第五及第九節關於其他仁愛工作所說的相同。可是，沒有一個人足以給所有需要救濟的人，去施行仁愛的工作。為此，奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡說：「既然你無法助益所有的人，所以你必須首先救助那些，因著時地或任何其他關係，好像因著一種命運，而與你連繫更為密切的人。」他說：「因著地方的關係」，因為一個人不必到處去找窮人，為救濟他們；只要在遇到他們的時候，給他們施行仁愛的工作，就夠了。所以，《出谷紀》第二十三章4節說：「假使你遇見你仇人的牛或驢迷了路，應給他領回去。」

他又說：「因著時間的關係」，因為一個人不必照顧別人將來的需要，只要救濟他目前的需要，就夠了。為此，《若望壹書》第三章17節說：「誰若看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸」等等。

接著他又說：「因著任何其他的關係」，因為一個人對於那些與他有著任何連繫的人，尤其應該照顧關心，如同《弟茂

德前書》第五章8節所說的：「如有人不照顧自己的戚族，尤其不照顧自己的家人，即是背棄信仰。」

不過，有了這些情形，仍須注意一下，看看是否有人受著這樣嚴重的急難，目前卻沒有別的救濟方法。如有這種情形，就必須對他施行仁愛的工作。

可是，如果這個人，或者靠他自己，或者藉著別的與他關係更為密切的、或有更大能力的人，立刻可以用其他的方法來得到救濟的話，就沒有救濟這個有急難者的責任；這是說，不會因不救濟他而犯罪。不過，如果沒有這種必要而救濟他，就做了一件值得讚揚的事。

為此，律師並不是常須為窮人的訟事辯護，只是如有上述的那些情形時，才有辯護的責任；否則他便應該放棄一切其他的業務，只顧幫助窮人的訟事了。

關於醫師給窮人治病，也應該做同樣的答覆。

**釋疑** 1.如有驢跌臥在重載下，除了由過路的人給予幫助之外，在這樣的情形下，並無其他救助的方法。為此，必須予以幫助。如果能從別處得到援助的話，就沒有予以幫助的義務。

2.一個人必須妥善地經營託付給自己的「塔冷通」，按照時地以及其他方面的情形，如同上面正解已經講過的。

3.並不是不論什麼急需，只是如同上述的那種需要，才給人構成必須救濟的義務。

## 第二節 依法禁止某些人執行律師業務是否適當

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 依法禁止某些人執行律師業務，似乎不適當。因為：

1.不得阻止任何人去做仁愛的工作。可是，為別人的訟事辯護，這是屬於仁愛的工作，如同前面第一節已經講過的。

所以，不應該禁止任何人執行此一業務。

2.此外，相反的原因似乎不應該有相同的效果。可是，致力於天主的事，與致力於犯罪，是兩件相反的事。所以，如此把某些人排除於律師職業之外，是不適當的；即有些人是由於宗教，如：修會會士和神職人員，有些人卻是由於罪行，如：蒙有惡名者和異端教徒。

3.此外，人應該愛人如己。可是，一個律師為某人的訟事辯護，是愛德的一種效果。所以，准許一個人為他自己辯護，卻禁止他為別人的訟事辯護，這是不適當的。

**反之** 在《教會法律類編》第三編第七題裡，有許多人被禁止擔任律師的職務。

**正解** 我解答如下：一個人受阻去做某一件事，有兩種理由：第一，是由於無能；第二，是由於不宜。不過，無能絕對或簡直地排除一個人去做一件事；不宜卻並非完全排除，因為「有必要」可以取消不宜。是故，有些人是由於無能，而不得擔任律師之職，因為他們缺乏感覺，或者是缺乏內心的感覺，如：瘋人和幼童；或者是缺乏外面的感覺，如：聾子或啞吧。的確，律師必須具有心內的精明，以便對於自己所接辦的訟事，能夠把它的正義公道之處，適當地顯示出來。此外他還需要有口舌和聽覺，好能講話，並能聽到對他所說的話。為此，誰在這些方面患有缺陷，就完全不得當律師，不管他是為自己辯護也好，或是為別人辯護也好。

至於擔任此一職務的相宜性，也以兩種方式而被排除。第一，是由於一個人有義務去做更偉大的事。為此，修會會士和司鐸，不宜為任何訟事擔任律師，神職人員也不宜在政府的法庭上，擔任律師的工作；因為他們這樣的人，負責管理神聖的事。

第二，是由於個人有缺點——或者是肉體方面的缺點，例如：那些不能適當地面對法官的盲人；或者是精神方面的缺點：因為那在自己身上不顧正義的，不適宜去維護別人的正義。所以，蒙有惡名者、異教徒，以及被判重大罪名的人，都不宜於當律師。

不過，「必要」勝於這樣的「不宜」。爲此，必要時，這樣的人可以爲他們自己，或者爲那些與他們有密切關係的人，擔任律師之職。是故，神職人員可以爲自己的教堂當律師；修會會士如有院長的命令，也可以爲其修院的訟事，擔任律師的工作。

**釋疑** 1. 有些人，有時由於無能，有時也爲了不宜之故，而受阻去做仁愛的工作。的確，並不是人人都適宜於做一切的仁愛工作，例如：愚人不宜於指導別人，無知識的人也不宜於施教。

2. 正如過與不及，都破壞德性；同樣，過大或太小，也使一人成爲不宜。爲此，有些人不得爲訟事辯護，因爲他們的地位高於這種工作，如：修會會士和神職人員；有些人卻因爲不夠資格去擔任這種工作，如：蒙有惡名者和異教徒。

3. 爲別人的訟事辯護，並不是如同爲自己的訟事辯護那樣緊要，因爲別人可以用其他方法來自助。所以，二者不可相提並論。

### 第三節 律師是否因爲替不公道的訟事辯護而犯罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 律師似乎並不因爲替不公道的訟事辯護而犯罪。因爲：

1. 正如一個醫師如能治癒已無希望的病症，就表示他的高明；同樣，一個律師如果連那不公道的訟事也會辯護，也表示他的高明。可是，醫師治癒已經絕望的疾病，就受稱讚。所

以，律師如爲一樁不公道的案子辯護，並不犯罪，而且還應該受稱讚。

2.此外，放棄任何罪行，總是可以的。可是，按照《教會法律類編》第一編第三題裡的話，一個律師如果放棄自己所接受的案子，應受處分。所以，律師如已接受了一樁不公道的案子，爲它辯護並不犯罪。

3.此外，如果使用不公道的方法，來爲公道的訟事辯護，譬如說：提供假證人，或引證僞法律，其罪過似乎比辯護不公道的案子更爲重大。因爲後者只是形式上的罪，而前者卻是一個實質上的罪。可是，律師似乎可以使用這些狡猾的方法，如同軍人可以使用詭計去作戰一樣。所以，一個律師如果爲一樁不公道的案子辯護，並不犯罪。

**反之** 《編年紀下》第十九章2節說：「你協助惡人；因此上主的憤怒必臨於你。」可是，一個律師如果爲不公道的訟事辯護，就是協助惡人。所以，因犯罪而應遭天主的憤怒。

**正解** 我解答如下：一個人不得或用指導，或用幫助，或用不論怎樣的贊同，去協助別人作惡；因爲指導和協助，已是一種實際的行動。宗徒在《羅馬書》第一章32節裡說：「不僅那些犯罪的人，就是那些贊同犯罪者的人，也應受死刑。」爲此，所有這樣的人，都有義務償還，如同前面第六十二題第七節已經講過的。律師爲誰的訟事辯護，顯然也給誰提供指導和幫助。爲此，如果他明知爲不公道的訟事辯護的話，他就必然犯了重罪；而且如果對方因著他的幫助，而蒙受不公道的損失，他也必須賠償。可是，如果他是出於無知，而爲不公道的訟事辯護，以爲它是公道的；那麼，按照無知所能免人於罪的方式，他可以脫罪。

**釋疑** 1.醫師答應治療已無希望的疾病，並沒有損害什麼人。可是，律師接受一樁不公道的案子，就損害他爲之辯護者的對方。所以，二者的情形不同。雖然從本領高明方面來說，似乎值得稱讚，可是從其用意不正方面來說，他卻犯了罪，因爲他妄用自己的本領去作惡。

2.如果一個律師在開始的時候，以爲是一樁公正的案子，後來在進行中，發現那是一樁不公正的案子，他不應該把它公布出來，以致幫助了對方，甚或把案情的秘密洩漏給對方。不過，他可以、而且應該放棄這件訟事，或者勸告那個他爲之辯護的人退讓，或者使他試求不致使對方受到損失的和解。

3.如同前面第四十題第三節已經講過的，軍隊的士兵和官長，在進行正義的戰爭中，可以使用詭計，去實行那些應行之事；可以聰明地隱蔽，卻不可以欺騙行詐。因爲，「就是對敵人，也應該守信」，如同西塞祿在《論職務》卷三第二十九章裡所說的。爲此，一個律師如果爲公正的訟事辯護，可以隱蔽那些可能妨礙他的案子的事，卻不可以使用任何欺騙的手段。

#### 第四節 律師是否可以因替人辯護訟事而接受金錢

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 律師似乎不可以因爲替人辯護訟事而接受金錢。因爲：

1.不可爲了想得到別人的報酬，而去做仁愛的工作，如同《路加福音》第十四章12節所說的：「幾時你設午宴或晚宴，不要請你的朋友及富有的鄰人，怕他們也要回請而還報你。」可是，替人辯護訟事，是一件屬於仁愛的工作，如同前面第一節已經講過的。所以，律師不可以爲了辯護訟事而接受金錢的報酬。

2.此外，精神的東西不應該與物質的東西交換。可是，

為訟事辯護，似乎是一種精神的東西，因為是法律知識的運用。所以，律師不可以因為替人辯護訟事，而接受金錢。

3.此外，正如律師協助審判，同樣法官和證人也協助審判。可是，按照奧斯定在《書信集》第一五三篇「致馬賽道紐書」(Ad Macedonium)裡所說的：「法官不應該出售公正的裁判，證人也不應該出售真實的作證。」所以，律師也不可出售公正的辯護。

**反之** 奧斯定在那裡也說：「律師可以出售公正的辯護，法律專家也可以出售正確的意見。」

**正解** 我解答如下：凡是一個人沒有義務提供給人的事物，都可以因這提供而接受報酬。可是，律師顯然不是常有義務，應該替人辯護訟事，或給人提供主意。所以，如果他出售自己的辯護或主意，他的行事並不相反義德。關於醫治疾病的醫師，以及其他類似的人，也都有同樣的情形：只要他們按照人、事、工作，以及各地的風俗等情形，索取有限度的酬金。如果他們由於為人不善，而無限度地向人勒索，便犯相反義德的罪。為此，奧斯定在「致馬賽道紐書」裡說：「貪求無厭，向人勒索的東西，按照慣例多為人追還；至於根據可容忍的習俗，而由別人給予的東西，則不如是。」(參看質疑3.)

**釋疑** 1.凡是一個人可以做的仁愛工作，並不是必須免費去做的；否則，誰也不可以出售什麼東西了，因為不管是什麼東西，人都可以為了仁愛而給人的。不過，幾時為了仁愛而把東西給人，就不應該尋求人的報酬，而只應該尋求天主的報酬。同樣的，律師如果為了仁愛而替窮人辯護訟事，就不應該企圖得到人的報酬，而只應該期待得到天主的報酬。可是，他並不

是常須免費替人辯護的。

2.對於法律的知識，固然是一種精神方面的東西，可是使用這樣的東西，卻要靠肉體方面的工作。爲此，可以接受金錢作爲補償；否則沒有一名技術人員，可以藉其技術去掙錢了。

3.法官和證人是原告和被告雙方所共有的，因爲法官必須做公正的裁判，證人則必須做真實的見證。正義和真理並不是多偏於一方，而少偏於另一方的。爲此，法官由公家給以規定的薪資。證人之所得，並非作爲作證的代價，而是有如工作的工資；這種費用或由雙方負擔，或由請他作證的那一方負擔；因爲「從來沒有人當兵而自備糧餉的」，如同《格林多前書》第九章7節所說的。可是，律師只是替一方辯護。所以，他可以從他協助的那一方，接受工作的代價。

## 第七十二題

### 論侮辱

一分爲四節一

然後要討論的是在訴訟以外，用言語所加於人的不義或傷害（參看第六十七題引言）。第一，論侮辱；第二，論誹謗（第七十三題）；第三，論私議（第七十四題）；第四，論譏笑（第七十五題）；第五，論詛咒（第七十六題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、什麼是侮辱。
- 二、是不是所有的侮辱都是死罪。
- 三、是否應該抑止侮辱。
- 四、論侮辱的根由。

#### 第一節 侮辱是否在於言語

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 侮辱（contumelia）似乎並不在於言語。因為：

1.侮辱是加於近人的一種損害，因為它是一種不義之事。可是，言語似乎對人並沒有什麼損害，無論是對於他本人，或是對於他的財物。所以，侮辱並不在於言語。

2.此外，侮辱似乎含有羞辱的意思。可是，行動比言語更能羞辱或輕慢一個人。所以，侮辱似乎不是在於言語，而是在於行動。

3.此外，用言語所加的羞辱，叫作嘲笑（convitium）或責難（improperium）。可是，侮辱似乎與嘲笑或責難不同。所以，侮辱並不在於言語。

**反之** 除了言語之外，沒有別的東西是用聽覺去感受的。可是，侮辱是用聽覺去感受的，如同《耶肋米亞》第二十章10節所說的：「從各方面我都聽到了侮辱。」所以，侮辱在於言語。

**正解** 我解答如下：侮辱是指羞辱一個人，這可能有兩種情形。由於榮譽來自優長，所以一個人要羞辱別人時，第一是使他失去那令他獲得榮譽的優長。這可以用行動的罪來完成的，如同前面第六十四至第六十六題已經講過的。

第二，一個人揭露一些能破壞別人榮譽的事，使他以及其他的人知道。這就是真正所謂的侮辱。而這是用某種記號來表達的。不過，如同奧斯定在《論基督聖道》卷二第三章裡所說的：「一切的記號，與言語相比起來，真是很少；因為在人類之間，為表達心中的思想，言語佔第一位」。所以，嚴格地來說，侮辱在於言語。為此，依希道在《語源學》卷十裡說，侮辱人者就是「一個裝滿及很容易迸出傷人的言語的人」。

不過，由於行動也能有所表達，在其所表達者方面，具有言語表達的力量；所以，按廣義的用法，侮辱也包括行動。為此，關於《羅馬書》第一章30節的「侮辱人的、高傲的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「侮辱人的，是指那些用言語或行動去羞辱別人的。」

**釋疑** 1.按照言語的本質，即以它們作為可以聽到的聲音來說，它們不會損害任何人，除非一個人說話時聲音過高，而重震聽覺。可是，如果把言語視作一種傳達知識的工具，它們就可能造成許多損害。其中之一，就是破壞人的名譽，或者使其他的人對他失敬，這樣使他受到損害。為此，誰若當著許多人的面，數落一個人的缺陷，侮辱就更重大。可是，即使只對他一個人說，也仍然可能是侮辱，如果說話的人，對那聽他說話

的人，行事有失敬之處。

2. 一個人行動輕慢別人，這是因為這樣的行動，造成或表示破壞別人榮譽的事。如有第一種情形，就不是侮辱，而是屬於我們在前面第六十四至第六十六題已經講過的其他的「不義」之事。如有第二種情形，就是侮辱；因為這樣的行動，具有好像言語那樣的表達或指示能力。

3. 嘲笑和責難也是在於言語，如同侮辱一樣，因為他們都揭露一個人的缺陷，以損害他的榮譽。這些缺陷可以分為三類。第一類是指罪過的缺陷，它們是由侮辱的言語來揭露的。第二類是籠統指罪過和懲罰的缺陷，它們是由「嘲笑」(comvitium) 來揭露的；因為一般人在談論「缺陷」(vitium) 的時候，不僅指靈魂的缺陷，也指肉身的缺陷。為此，如果一個人奚落別人，說他是瞎子，他是在嘲笑，而不是在侮辱。如果一個人叫別人是賊徒，他就不僅嘲笑，而且也在侮辱別人。

有時一個人說別人不如人，或者說別人窮困，這也減損那人由於任何優長所得的榮譽。這樣的事，是用責難的話來完成的。幾時一個人用傷人的話提醒別人，說他有急需時，自己曾經救濟過他，這就是真正的責難。是以，《德訓篇》第二十章15節說：「他給的少，而責難的卻多。」不過，有時這些名詞卻也彼此交替使用。

## 第二節 侮辱或嘲笑是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 侮辱或嘲笑似乎不是死罪。因為：

1. 沒有一個死罪是德性的行為。可是，嘲笑是一種德性的行為，即滑稽突梯 (eutrapelia) 的行為；因為按照哲學家在《倫理學》卷四第八章裡所說的，善於嘲笑是屬於這種德性的行為。所以，嘲笑或侮辱不是死罪。

2.此外，完人沒有死罪。可是，有時他們也嘲笑或侮辱。例如宗徒在《迦拉達書》第三章1節裡說：「無知的迦拉達人啊！」又如主在《路加福音》第二十四章25節裡說：「唉！無知而心又遲於相信的人啊！」所以，嘲笑或侮辱不是死罪。

3.此外，雖然一個罪，以其種類來說，是小罪，卻可能變成大罪；可是一個以其種類來說，原是死罪的罪，卻不可能變成小罪，如同前面第二集第一部第四十八題第四及第六節已經講過的。爲此，如果說嘲笑或侮辱的言語，以其種類來說，原是死罪，就常是死罪。可是，這似乎是不對的；這只要看一個人，由於輕佻、不加思索，或者由於輕微的怒氣，說了一句侮辱的話，就可以知道了。所以，侮辱或嘲笑，以其種類來說，不是死罪。

**反之** 除了死罪，沒有一樣東西應受地獄永罰的。可是，嘲笑或侮辱應受地獄的罰，如同《瑪竇福音》第五章22節所說的：「誰若向自己的兄弟說『瘋子』，就要受火獄的罰。」所以，嘲笑或侮辱是死罪。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑1.已經講過的，言語之能傷害別人，不是由於它的聲音，而是因爲它有所表達。這樣的表達發自內心的情意。爲此，關於言語方面的罪，似乎特別應該注意，那些話是懷著什麼情意或用意說的。既然嘲笑或侮辱，其本質含有一種羞辱；所以，如果說話人的用意，是想藉著所說的話，以剝奪別人的榮譽，那麼，這就是真正的及本然的嘲笑或侮辱。而這是死罪，並不比偷竊或搶劫的罪輕——因爲人愛惜自己的榮譽，並不少於自己的財物。

在另一方面，如果一個人對別人說一句嘲笑或侮辱的

話，並不是有心羞辱他，也許是想糾正他，或者是爲了某種類似的理由，他就不是在形式上及本然地說了嘲笑或侮辱的話；只是偶然地及在質料上，因爲他說了那些可能是嘲笑或侮辱的話。爲此，有時這可能只是小罪，有時連什麼罪也沒有。

不過，在這些事上必須留神：一個人應該有所節制地運用這樣的話。因爲不小心說出的嘲笑，能是嚴重到足以破壞有關之人的榮譽。如有這樣的情形，縱然一個人無意羞辱別人，也可能犯死罪。正如一個人開玩笑打人，不小心嚴重地打傷了人，他不會沒有罪過。

**釋疑** 1.滑稽突梯是說些輕鬆的嘲笑人的話，其用意不是想羞辱那個被取笑的人，或者想使他難受，而是想說笑逗樂。只要注意正當地配合各種情況，這可能是無罪的。不過，如果一個人毫無忌憚地使那個他用這種戲謔的嘲笑來取笑的人難受，只顧想使別人發笑，這是有罪的，如同在同處所說的。

2.正如爲了想糾正一個人，可以打他，或者損害他的財物；同樣，爲了糾正的目的，一個人也可以對一個他應該糾正的人，說一句嘲笑的話。主就是這樣叫祂的門徒爲「愚人」，宗徒叫那些迦拉達人爲「無知的人」。

可是，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十九章裡所說的：「要少用責罵的話，而且只在有很大的必要時才用，我們於此所堅持的，是催人去服事天主，而不是使人來服事我們自己。」

3.既然嘲笑或侮辱的罪，繫於說話者的用心，所以有時能只是小罪。即如果只是一種輕微的嘲笑，並不給人很大的羞辱；由於心情輕佻，或者由於一些輕微的怒氣而說的，並不是確實存心想去羞辱別人，例如：一個人只想用這樣的話，使人略感難受。

### 第三節 一個人是否應該容忍加於自己的侮辱

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎不應該容忍加於自己的侮辱。因為：

1.誰容忍加於自己的侮辱，就是培養侮辱人者的大膽妄為。可是，不應該這樣做。所以，人不應該容忍加於自己的侮辱，反而應該對侮辱人者有所回應。

2.此外，人應該愛自己勝於愛別人。可是，一個人不應該聽讓別人受人侮辱；為此，《箴言》第二十六章10節說：「那使愚人閉口無言的，平息怒火。」所以，一個人也不應該聽讓自己受人侮辱。

3.此外，一個人不得替自己報復，如同《希伯來書》第十章30節所說的：「復仇在乎我上主，我必要報復。」可是，一個人不反抗侮辱，就是替自己報復；如同金口若望《羅馬書論贊》第二十二篇所說的：「如果你願意報復，別說話；你就給了他一個致命的打擊。」所以，一個人不應該默默地容忍侮辱的言語，而應該有所回應。

**反之** 《聖詠》第三十八篇13及14節卻說：「設法害我的人，散佈惡謔。」後來又說：「但我好像是一個有耳聽不見的聾子，我又好像是一個有口不能言的啞吧。」

**正解** 我解答如下：正如我們應該忍耐別人反對我們而做的事；同樣，也應該忍耐別人反對我們而說的話。那些命我們應該忍耐別人反對我們而做的事的命令，是關於我們心靈上的準備，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九章裡，關於主的「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」的命令（《瑪竇福音》第五章39節）所闡釋的，也就是說，必要時，一個人也應該準備這樣去做；可是，他並不是常必須實際上這樣去做

的。因為就是主自己，也並沒有這樣做；因為當祂被人打了一記耳光時，祂說道：「你為什麼打我？」如同《若望福音》第十八章23節所記載的。因此，關於別人反對我們而說的那些侮辱的話，也應該做同樣的解釋。因為我們必須在心靈上有這樣的準備，容忍別人的侮辱，如果這樣做合宜的話。不過，有時我們應該反抗所加的侮辱，主要是爲了兩種理由。第一，是爲了侮辱者的好處；就是說，爲抑制他的大膽妄爲，免得他以後再做同樣的企圖，如同《箴言》第二十六章5節裡所說的：「回答愚昧人，有時應照他的愚昧，免得他自以爲聰明。」第二，是爲了許多別人的好處，他們會由於我們被人侮辱，而受阻不前。爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第九篇裡說：「那些其生活足爲師表的人，可能時，必須迫使那些誹謗他們的人住口，以免那些原能聽信他們的人，不再相信他們所講的道理，沈湎於自己的惡行，並輕蔑善生。」

**釋疑** 1.對於嘲笑侮辱者的大膽妄爲，一個人必須加以有限度的抑制；這是說，是爲愛德的義務，而不是爲貪圖自己個人的光榮。爲此，《箴言》第二十六章4節說：「回答愚昧人，別照他的愚昧，免得你也像他一樣。」

2.一個人阻止別人被人侮辱，不必如此擔心會貪求自己個人的光榮，如同幾時他阻止自己被人侮辱那樣；似乎更是出於一種愛德的熱情。

3.如果存心默然無語，是爲藉此激怒那侮辱自己的人，這屬於報復。可是，閉口不答，願意「給天主的忿怒留有餘地」（《羅馬書》第十三章19節），這是值得稱讚的。是故，《德訓篇》第八章4節說：「不要同饒舌的人爭辯，也不要在他的火上添柴。」

## 第四節 侮辱是否來自忿怒

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 侮辱似乎不是來自忿怒。因為：

1.《箴言》第十一章2節說：「傲慢來到，侮辱隨後而至。」可是，忿怒是一種與驕傲不同的惡習。所以，侮辱不是來自忿怒。

2.此外，《箴言》第二十章3節說：「凡是愚人，都喜愛侮辱。」可是，如同第四十六題第一節所說，愚昧是一種相反智慧的惡習，而忿怒相反溫良。所以，侮辱不是來自忿怒。

3.此外，沒有一個罪是被其原因減輕的。可是，侮辱的罪如果是由於忿怒而犯的，就被減輕；因為那由於懷恨而侮辱人的，比那由於忿怒而侮辱人的，犯罪更重。所以，侮辱並不來自忿怒。

**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：「忿怒產生侮辱」。

**正解** 我解答如下：雖然一個罪可能來自各種不同的原因；可是，那由於與目的接近，而往往最多次產生罪的原因，就說它是主因。可是，侮辱與忿怒的目的，即報復，最為接近；因為對於一個發怒的人，沒有什麼報復比侮辱別人，更為方便容易。所以，侮辱主要來自忿怒。

**釋疑** 1.侮辱不是為了驕傲的目的，即想出人頭地。為此，侮辱並非直接來自驕傲。不過，驕傲能使人易於侮辱；這是因為那些自以為高出人上的人，更易於輕視別人，而加以侮辱。他們也更容易發怒，因為他們把無論什麼相反他們意願的事，都視作一件使他們難堪的事。

2.按照哲學家在《倫理學》卷七第六章裡所說的，「忿怒不完全聽從理性」。所以，一個忿怒的人，在理智方面有缺點；在這一點上，他好像是一個愚人。爲此，根據愚昧與忿怒的此一關係，侮辱出自愚昧。

3.按照哲學家在《修辭學》卷二第四章裡所說的，「忿怒的人想公然侮辱別人，懷恨的人卻無此心意」。所以，那表示明顯地損害別人的侮辱，更是屬於忿怒的事，而不是屬於懷恨的事。

## 第七十三題

### 論誹謗

一分爲四節一

然後要討論的是誹謗（*detractio*；參看第七十二題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、什麼是誹謗。
- 二、它是不是死罪。
- 三、論誹謗與其他諸罪的比較。
- 四、聽人誹謗是否有罪。

#### 第一節 誹謗是不是「私下用言語破壞別人的名譽」

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 誹謗似乎不是如同有些人給它所下的定義：「私下用言語抹黑或破壞別人的名譽」。因為：

1. 私下或公然，都是一些情況，並不構成罪的類別；因為罪爲許多人所知，或爲少數人所知，這對罪來說，是一件偶然的事。可是，凡不是構成罪的類別的，並不屬於它的本質，不應該把它放在罪的定義裡。所以，私下談論與誹謗無關。

2. 此外，「眾所周知」屬於名譽的本質。所以，如果一個人的名譽被誹謗所破壞，這不可能是用言語私下完成，而是用公開的講話。

3. 此外，誹謗或貶抑，是從實有的物上，抽下或減損某種東西。可是，有時一個人的名譽，即使沒有從真實中抽下或減損什麼，也可以被破壞的，例如：有人揭露一個人實在犯過的罪行。所以，並非所有的破壞名譽，都是誹謗。

反之 《訓道篇》第十章11節卻說：「私下誹謗的人，並不比一條默默咬人的蛇，為害更少。」

**正解** 我解答如下：正如一個人可以用兩種行動去損害別人，即一種是公開的，如：搶劫，或對人施用任何暴力；一種是秘密的，如：偷竊或狙擊。同樣，一個人也可以用兩種言語去損害別人，即一種是公開的，這就是侮辱，如同前面第七十二題第一節及第四節釋疑3.已經講過的；一種是秘密的，這就是誹謗。可是，由於一個人公然說出反對別人的話，這件事就顯示他輕視別人，因而侮辱別人；所以，侮辱是有害於被侮辱者的榮譽的。可是，那在暗中說反對別人的話的，似乎還尊敬別人，而非輕視別人；因此，他所直接損害的，不是別人的榮譽，而是別人的名譽或好名聲。因為他私下說那樣的話，在他方面，會使聽者對他的話所反對的人，懷有一個壞的想法。這似乎就是他所要的：誹謗者所努力做的，就是想使人相信他的話。

所以，誹謗顯然與侮辱有兩點不同。第一，說話的方式不同：侮辱者公然說反對一個人的話；誹謗者卻是在暗中說話。第二，所想達到的目的，即加於別人的損害不同：侮辱者損害別人的榮譽，誹謗者卻損害別人的好名聲。

**釋疑** 1.對別人所加的損害，不管是用言語也好，或是用行動也好，都歸屬於違反別人意願的交往關係。在這種交往關係上，罪的不同種類，是因秘密或公開而定的；因為用暴力違反別人的意願是一回事；在別人不知之情況下，違反別人的意願，是另一回事，如同前面第六十六題第四節已經講過的。

2.說誹謗的言語是秘密的，不是絕對地或全面地，只是針對那個被誹謗的人，因為是在他不在和不知的情況下說的。可是，侮辱者卻是當面說話反對一個人。所以，若一個人在許

多人面前，說某一不在場的人的壞話，這便是誹謗；如果只有那個人到場，這便是侮辱。不過，誰若只對一個人，說某一不在場的人的壞話，他也破壞這個人的名譽——但不是全部，只是一部分。

3.說某人誹謗別人，不是因為他歪曲事實，而是因為他減損別人的好名聲。這樣的事，有時是直接完成的，有時是間接完成的。直接完成的有四種方式：第一，是給別人說的事不真；第二，是言過其實，加重別人的罪；第三，是揭露人所不知的事；第四，是說他之行善居心不正。間接完成的，是對他的善行或者予以否認，或者絕口不談。

## 第二節 誹謗是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 誹謗似乎不是死罪。因為：

1.沒有一個德性的行為是死罪。可是，揭露一個不為人知的罪，原是屬於誹謗的行為。但是，如同前面第一節釋疑3.已經講過的，卻是一個德性的行為，或者是愛德的行為：如果一個人舉發自己弟兄的罪，是為使他改過；或者是一個義德的行為：如果一個人（向法庭）控訴自己的弟兄。所以，誹謗不是死罪。

2.此外，關於《箴言》第二十四章21節的「切勿與誹謗者來往」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「整個人類，都因這罪，而在危機之中。」可是，沒有一個死罪，是整個人類都有的，因為有許多人犯死罪；小罪卻是人人都有的。所以，誹謗是小罪。

3.此外，奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄」的一篇證道詞中，把屬於誹謗的「輕易魯莽地說別人的壞話」，列在「小罪」之中。所以，誹謗是小罪。

反之 《羅馬書》第一章30節卻說：「詆毀的，為天主所恨的。」如同「註解」（拉丁通行本註解）上所說的，附加這句話（為天主所恨的）的用意，「就是為使人不可因為詆毀只在於言語，而以為它是一個輕微的罪。」

**正解** 我解答如下：如同前面第七十二題第二節已經講過的，言語的罪主要是看說話者的居心來評判的。可是，誹謗的本質，原是想破壞一個人的好名聲。所以，本然地來說，一個人說某一不在場的人的壞話，旨在破壞他的好名聲，這才是誹謗。可是，破壞一個人的好名聲，這是一件十分嚴重的事。因為在現世的一切東西之中，一個人的好名聲似乎是更為寶貴的東西；沒有了它，有許多事，人就無法好好地去做。為此，《德訓篇》第四十一章15節說：「你應注意你的名譽，因為名譽與你相處，久於千萬黃金巨寶。」所以，本然地來說（以誹謗為誹謗來說），誹謗是死罪。

不過，有時一個人說話，導致別人的名譽受損，但他並沒有這樣的存心，而是為了一些別的目的。本然地和在形式上來說，這不是誹謗，只是在質料上和偶然地而已。如果為了某種善或必要，並且也顧到了一切應有的情況，說導致別人名譽受損的話，並不是罪，也不能把它叫作誹謗。可是，如果由於心情輕浮，或者為了一些不甚必要的事，就不是死罪；除非所說的話是屬於這樣嚴重的性質，以致對一個人的名譽造成相當重大的損害，尤其是所說的如與他的道德品性有關——因為以這樣的話的種類而論，這已是死罪。

一個人必須賠償別人名譽的損失，就像必須賠償取走的別人任何別的東西一樣，按照那種方式，如同我們在前面第六十二題第二節釋疑2.討論償還時所講過的。

**釋疑** 1. 揭露人隱密的罪，或者爲了使他改過而舉發他，或者爲了社會正義的利益而控告他，都不是誹謗，如同上面正解所講的。

2. 那一註解並沒有說，誹謗這個罪在整個人類身上都可以找得到，它加上了「差不多」(paene) 這個字。一方面，如同《德訓篇》第一章15節所說的，「愚人實在多不勝數」，而走得救之路的人不多；另一方面，又因爲很少人，甚或根本就沒有一個人，不會有時由於心情輕浮，而說一些這樣的話，因而使別人的名譽，在某一人那裡，至少稍微地受到減損。因爲如同《雅各伯書》第三章2節所說的：「誰若在言語上不犯過失，他便是個完人。」

3. 奧斯定是在說這樣的情形：一個人說別人一個輕微的壞處，並不是存心想損害他，只是由於心情輕浮，或者由於一時失言。

### 第三節 誹謗是不是一切相反近人之罪中最重大的

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 誹謗似乎是一切相反近人之罪中最重大的。因爲：

1. 關於《聖詠》第一〇九篇4節的「他們誹謗我，以代替愛我」，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「那些在基督的肢體上誹謗基督的，比那些殺害祂不久即將復活的肉體的人，爲害更大，因爲他們(前者)是在殺害將可能成爲信徒者的靈魂。」由此可見，誹謗的罪，重於殺人的罪，而殺害靈魂，又是如何重於殺害肉身。可是，殺人是其他相反近人所犯的罪之中最重大的。所以，誹謗簡直是眾罪之尤。

2. 此外，誹謗似乎比侮辱罪過更重；因爲一個人可以反抗侮辱，卻無法反抗背後的誹謗。可是，侮辱似乎比姦淫罪過更重大；因爲姦淫使二人成爲一體，而侮辱卻使合一的人分裂

爲多個。所以，誹謗重於姦淫，而在其他相反近人所犯的罪中，姦淫卻是相當重大的。

3.此外，侮辱來自忿怒，而誹謗來自嫉妒，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。可是，嫉妒是一個比忿怒更重大的罪。所以，誹謗是一個比侮辱更重大的罪。這樣，結論與前相同。

4.此外，罪所導致的缺陷愈重大，罪就愈重大。可是，誹謗導致最重大的缺陷，即心智的盲瞽。因爲額我略在《書信集》卷一第十一篇說：「誹謗的人，只會吹灰揚塵，把土撒向自己的眼目，以致他們愈亂言誹謗，愈看不見真相；此外他們還會做些什麼呢？」所以，誹謗是在相反近人所犯的罪之中，最重大的。

**反之** 用行動犯的罪，重於用言語犯的罪。可是，誹謗是一種用言語犯的罪，而姦淫、殺人和偷盜等，都是用行動犯的罪。所以，誹謗並不是重於其他相反近人所犯的罪。

**正解** 我解答如下：相反近人所犯的罪，本然地（就罪之本身而論），是按其加於近人的損害來衡量；因爲它們是因此而成爲過失。可是，被剝奪的善或利益愈大，損害也愈重。人的善或利益計有三種，即靈魂的利益、肉身的利益，以及身外之物的利益。一個人之靈魂的利益，也是最大的利益，不能被別人剝奪，除非是偶而利用機會，例如：利用說服；不過，這樣的說服，並非必然能發生作用。另一方面，其他兩種利益，即：肉身和身外之物的利益，都可以被人用暴力奪去的。可是，由於肉身的利益勝於身外之物的利益，所以那些損害別人肉身的罪，比那些損害別人身外之物的罪，更爲重大。爲此，在所有其他相反近人所犯的罪之中，殺人是最重大的罪，因爲它奪去

別人已有的性命；其次則為姦淫，因為它相反人類生育的正常秩序，而人就是藉生育而開始生活的；最後則有身外之物。其中，一個人的名譽勝於財物，因為名譽更與精神之物相近。為此，《箴言》第二十二章1節說：「名譽比多財可取」。所以誹謗，以其種類來說，是一個重於偷盜，而輕於殺人或姦淫的罪。不過，由於加重或減輕罪過的情況的關係，也可能有另一種次序。

罪過之輕重，也偶然地從犯罪者方面來衡量；誰若故意犯罪，其罪過就比他由於軟弱或不慎而犯的罪為重。關於這方面，言語的罪過比較輕微；這是因為它們容易是由於失言，未曾怎樣思索而犯的。

**釋疑** 1. 誰若誹謗基督，妨礙祂肢體的信仰，便是貶損祂的天主性，即信仰的基礎。為此，這不僅是誹謗，而是褻瀆。

2. 侮辱的罪重於誹謗的罪，因為侮辱對近人表示更大的輕視；正如搶劫的罪重於偷竊的罪，如同前面第六十六題第九節已經講過的。可是，侮辱的罪並不重於姦淫的罪；因為這姦淫的罪，其輕重並非按照肉體的離合，而是按照對人類生育秩序所導致的混亂。再者，侮辱人者，並不足以引起人的仇恨，只是在那些原本合一的人之間，製造分裂的機會。就是說，只因爲他揭露某人的短處，在他方面，使這人失去別人的友誼；不過，別人並不是因著他的言語而被迫如此。準此，一個誹謗的人，偶而也是一名殺人兇手；這是說，他用自己的言語，給另外一個人提供機會，使他憎恨或輕視近人。為此，在格肋孟之書信中說：「誹謗者是殺人兇手」，就是說偶而地；因為「凡憎恨自己弟兄的，便是殺人的」，如同《若望壹書》第三章15節所說的。

3. 「忿怒企圖公然報復」，如同哲學家在《修辭學》卷二

第二章裡所說的。所以，那在暗中進行的誹謗，不是忿怒的女兒，如同侮辱那樣；而是嫉妒的女兒，因為嫉妒千方百計，企圖減少近人的光榮。不過，並不可以因此就說，誹謗的罪，因而重於侮辱的罪；因為一個較輕的惡習，也能產生一個更重的罪，正如忿怒能產生殺人和褻瀆的罪一樣。因為罪的根由，要看它趨向什麼目的，即要看它歸向什麼東西，才能斷定的；至於罪的輕重，則要看它背離什麼東西來評定的。

4.由於「人因其口中的言詞而覺得高興」，如同《箴言》第十五章23節所說的。所以誹謗者對自己所說的話，愈來愈感到滿意而有信心，他因而也愈來愈憎恨自己的近人；這樣，他對事實真相的認識也愈來愈減少。不過，其他與憎恨近人有關的罪，也可能產生這種後果。

#### 第四節 容忍誹謗者的聽眾是否犯重罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 容忍誹謗者的聽眾，似乎並不犯重罪。因為：

1.一個人對於別人的義務，並不大於對他自己的義務。可是，耐心容忍誹謗自己者，是值得稱讚的；因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第九篇裡說：「正如我們不得存心慫恿誹謗者的口舌，免得他們死亡；同樣，對於他們為自己的惡毒所激起的誹謗，我們應該平心靜氣地容忍他們，好使我們能有更大的功勞。」所以，一個人若不反抗別人的誹謗，並不犯罪。

2.此外，《德訓篇》第四章30節說：「不要出言反對真理。」可是，有時一個人在誹謗時，說的卻是事實，如同前面第一節釋疑3.已經講過的。所以，一個人似乎並不是常須反抗（別人的）誹謗。

3.此外，誰也不應該妨礙有利於人的事。可是，誹謗屢

次有利於那些遭受誹謗的人；因為教宗碧岳一世（140～155年）說：「有時發生誹謗善人的事，是為使那些由於親人的恭維，或其他人士的恩遇而受到高抬的，因誹謗而貶抑自己。」所以，一個人不應該反抗誹謗。

**反之** 熱羅尼莫《書信》第五十二篇說：「請留神！不可讓舌頭或耳朵發癢，或者去誹謗別人，或者聽信誹謗者。」

**正解** 我解答如下：按照宗徒在《羅馬書》第一章32節裡的話：「不僅那些犯罪的人，而且那些贊同作這些事的人，應受死刑。」贊同別人犯罪，可有兩種方式。第一，是直接的；即一個人慫恿別人犯罪，或者喜歡那個罪。第二，是間接的；即一個人可以反抗而不反抗。他之不反抗，有時不是因為他喜歡那個罪，而是因為他有某種顧忌。為此，必須說，若一個人聽人誹謗，而不表示反抗，似乎是贊成誹謗的人，他便變成了有分於那個人的罪。如果他慫恿別人誹謗，或者由於他憎恨那個遭受誹謗的人，他至少喜歡那種誹謗，那麼他的罪並不輕於那誹謗者的罪，有時可能更重。為此，伯爾納鐸《論審察》（De consider.）卷二第十三章說：「誹謗與聆聽誹謗者，二者之中，究竟哪一個更應受譴責，我不易定斷。」

如果一個人不喜歡這樣的罪，可是由於怕懼、疏忽，甚或害羞的緣故，而放棄反抗誹謗的人，他固然有罪，不過遠比誹謗者的罪為輕，而且多半只是小罪。有時這也可能是死罪：或者因為這是他的責任，應該糾正誹謗的人；或者由於後來的危險；或者由於那人世的怕懼有時能成為死罪的根由，如同前面第十九題第三節已經講過的。

**釋疑** 1.沒有一個人親耳聽到對自己的誹謗；因為如果一個人

親耳聽到有人在說他壞話，嚴格地來說，這不是誹謗，而是侮辱，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。不過，反對某人的誹謗，可能經由別人的轉述，而為他所知。這時由他自己決定，是否容忍自己的名譽受到這種損失，除非這種損失，能危害別人的利益，如同前面七十二題第三節已經講過的。為此，在他容忍自己被人誹謗這一點上，他的忍耐可能受到讚揚。可是，容許別人的名譽蒙受損失，這卻不由得他來決定。為此，如果他可以反抗而不反抗，他便有罪；這與一個人必須「幫助別人，把跌臥在重載下的驢扶起」同理，如同《申命紀》第二十二章4節，以及《出谷紀》第二十三章5節所命的。

2.一個人並非常須藉反駁所說不實而對抗誹謗者，尤其是，如果他知道誹謗者說的是事實。不過，應該用言語指正他，誹謗自己的弟兄是有罪的；或者至少面露不悅，表示自己不喜歡他的誹謗，如同在《箴言》第二十五章23節裡所說的：「北風帶來時雨，讒言易惹怒容。」

3.一個人從遭受誹謗所得的益處，不是出於誹謗者的用心，而是由於天主的安排：祂從無論什麼惡中，也能產出善來。所以，這並不減少反抗誹謗的義務；正如應該反對那些搶劫或迫害別人的人，雖然被迫害者或被搶劫者，可能因著他們的忍耐，而增加功勞。

## 第七十四題

### 論私議（或搬弄是非）

一分爲二節一

然後要討論的是私議（susurratio；參看第七十二題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、私議是不是一種與誹謗不同的罪。
- 二、二者之中，哪一種罪更爲重大。

#### 第一節 私議是不是一種與誹謗不同的罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 私議或搬弄是非，似乎並不是一種與誹謗不同的罪。因爲：

1. 依希道在《語源學》卷十裡說：「私議者（susurro）是從其語聲而得名，因爲他不是當面，而是竊竊耳語，說人壞話。」可是，說人壞話是屬於誹謗之事。所以，私議並不是一種與誹謗不同的罪。

2. 此外，《肋未紀》第十九章16節說：「在人民中間，不可做一個誣讒的人，也不可以做一個私議的人。」可是，誣讒者似乎與誹謗者相同。所以，私議也與誹謗沒有什麼分別。

3. 此外，《德訓篇》第二十八章15節說：「竊竊私議的和一口兩舌的人，是可咒罵的。」可是，一口兩舌的人，似乎就是一個誹謗的人；因爲誹謗者說話一口兩舌：當面說的是一套，背後說的又是一套。所以，私議者與誹謗者相同。

**反之** 關於《羅馬書》第一章29及30節的「私議的、誹謗的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「私議者在朋友之間散播不睦；誹謗者則對別人的優點，加以否認或貶損。」

**正解** 我解答如下：私議和誹謗，在質料或對象方面相合，在形式或說話的方式方面也相合，因為二者都是在暗中說近人的壞話。由於此一近似二者有時彼此交替使用。所以，關於《德訓篇》第五章16節的「不要讓人說你是私議者」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是誹謗者。」不過，它們的目的不同。因為誹謗者是想抹黑或破壞近人的名譽；為此，關於近人，他尤其提及那些能使近人丟醜，或至少能使他的名譽受貶損的壞處。至於私議者或搬弄是非者，則是想破壞友誼，如同上面所引證的註解（見反之），以及《箴言》第二十六章20節所說的：「沒有私議或搬弄是非，爭論即息。」所以，關於近人，私議者多選擇說那些能激起聽者敵視近人之反感的壞話，如同《德訓篇》第二十八章11節所說的：「犯罪的人使朋友不安，他在安享和平的人中，散佈仇視。」

**釋疑** 1.私議者或搬弄是非者之被稱為誹謗者，因為他說別人的壞話。可是，他與誹謗者不同，因為他所企圖的，不是僅僅說些壞話而已，而是想說一些能夠離間人心的話；雖然這些話本身也可能是些好話，可是由於聽者不愛聽，所以好像是些壞話。

2.誣讟者與私議者及誹謗者不同；因為誣讟者是一個當眾指摘別人罪行的人，或者控訴他們，或者嘲笑他們。這都與一個誹謗者或私議者不適合的。

3.一口兩舌的人，實在地來說，是一個私議的或搬弄是非的人。因為，友誼是在兩人之間的；而私議者企圖在兩方面破壞友誼。為此，他對兩人運用一口兩舌，向一個人說另一個人的壞話。所以，《德訓篇》第二十八章15節說：「竊竊私議的和一口兩舌的人，是可咒罵的。」接著又說：「因為他們擾亂許多安享和平的人。」

## 第二節 誹謗是不是比私議更重的罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 誹謗似乎是比私議更重的罪。因為：

1. 言語的罪在於說壞的話。可是，誹謗者關於近人所說的，是純屬壞的事；因為這樣的事，會破壞或貶損名譽。至於一個私議者，只是想說一些好像是壞的話，即：聽者所不愛聽的話。所以，誹謗是一個比私議更重的罪。

2. 此外，凡是使一個人喪失自己名譽的，不僅是使他失去一個朋友，而是失去許多朋友；因為人人都遠避與一個有惡名的人為友。為此，在《編年紀下》第十九章2節裡，有一個人受到這樣的責斥說：「你與那憎恨上主的人為友。」可是，私議使一個人只失去一個朋友。所以，誹謗是一個比私議更重的罪。

3. 此外，《雅各伯書》第四章11節說：「誹謗弟兄的，就是誹謗法律。」因此，他也誹謗制定法律的天主。所以，誹謗的罪，似乎是一個反對天主的罪，而這是最重大的罪，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已經講過的。另一方面，私議的罪只是反對近人。所以，誹謗的罪比私議的罪更重。

**反之** 《德訓篇》第五章17節卻說：「一口兩舌的人，必受極大的惡名；而私議者所得到的，是憎嫌、仇視和恥辱。」

**正解** 我解答如下：如同前面第七十三題第三節，以及第二集第一部第七十三題第八節已經講過的，關於相反近人的罪，那些使近人受的損害愈大的，則罪過也愈重；而所喪失的利益或善愈大，則損害也愈大。可是，在一個人的所有身外之物中，要數朋友佔第一位；因為「沒有一個人可以沒有朋友而生活的」，如

同哲學家在《倫理學》卷八第一章裡所說的。爲此，《德訓篇》第六章15節說：「什麼也比不上忠實的朋友。」因爲誹謗所破壞的最好的名聲，也只是爲使人適於交友所必要的。爲此，私議是一種比誹謗，甚或比侮辱更重的罪；因爲「朋友比榮譽更可貴；爲人所愛，比受人尊敬更有價值」，如同哲學家在《倫理學》卷八第八章裡所說的。

**釋疑** 1.一個罪的類別和輕重，更要看它的目的來定的，而不看它質料的對象。因此，由於它的目的，私議是一個更重的罪，雖然誹謗者有時說更壞的事。

2.好的名聲是友誼的準備，不好的名聲是仇視的準備。可是，準備不及其作爲準備的事物。爲此，一個人做一些能導致爲仇視作準備的事，比一個人直接做導致仇視的事，所犯的罪過較輕。

3.那誹謗弟兄的，是在誹謗法律，這是因爲他輕視那愛近人的誠命。至於那企圖破壞友誼的人，是在更直接地相反這條誠命。爲此，這個罪最是相反天主，因爲「天主是愛」，如同《若望壹書》第四章16節所說的。爲此，《箴言》第六章16節說：「上主憎恨的事，共有六件，而第七件是祂心裡所厭惡的。」其後第19節說，這第七件，就是「那在兄弟間散播不睦或搬弄是非的人」。

## 第七十五題

### 論譏笑

一分爲二節一

然後要討論的是譏笑（*derisio*；參看第七十二題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、譏笑是不是一種特別的罪，而與其他用言語損害近人的罪不同。
- 二、譏笑是不是死罪。

#### 第一節 譏笑是不是一種特別的罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 譏笑似乎並不是一種特別的罪，而與上述其他諸罪不同。因爲：

1. 嗤笑或冷笑（*subsannatio*）似乎與譏笑相同。可是，嗤笑是屬於侮辱的。所以，譏笑似乎與侮辱並無分別。

2. 此外，誰也不會被人譏笑，除非由於某種使他感到羞愧的醜事。可是，這樣的事是罪，如果公開地說某人的這樣的罪，這便是侮辱；如果在暗中說，這便等於誹謗或私議。所以，譏笑並不是與上述諸罪不同的罪。

3. 此外，這類的罪是按照它們對近人所造成的損害，而加以區別的。可是，譏笑對近人所造成的損害，也不外乎是在榮譽、名聲及影響友誼方面。所以，譏笑並不是與上述諸罪不同的罪。

**反之** 譏笑是在嬉戲中進行的，因而管它叫作「取笑」。可是，前面所講過的一切，都是嚴肅地進行的，而不是在嬉戲中進行

的。所以，譏笑與上述一切都不同。

**正解** 我解答如下：如同前面第七十二題第二節已經講過的，用言語所犯的罪，主要是應該看說話者的用意來衡量的。所以，這些罪是按照那說別人壞話者的不同用意來區別的。可是，正如嘲笑者的用意是想損害他所嘲笑的人的榮譽，誹謗者的用意是想貶抑別人的好名聲，而私議者的用意則是想破壞別人的友誼；同樣，譏笑者也有它的用意，即想使他所譏笑的人感到羞愧。既然與其他的目的不同，所以譏笑的罪，與上述的罪都不同。

**釋疑** 1. 嗤笑與譏笑目的固然相同，可是方式不同。因為「譏笑是用口來進行的」，即用言語和大笑；至於「嗤笑或冷笑是用齜鼻來進行的」，如同關於《聖詠》第四篇4節的「坐於天上者在冷笑」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，這樣的分別並不構成不同的種類。不過，二者都與侮辱不同，猶如羞愧與羞辱不同；因為羞愧是「怕受羞辱」，如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章所說的。

2. 一個人由於有美德的行動，在別人面前應該得到尊敬和好的名聲；在他自己內，則得到良心正直的光榮，如同《格林多後書》第一章12節所說的：「我們認為光榮的事，就是我們的良心作證。」所以，另一方面，一個人由於醜惡的行為，亦即有瑕疵的行為，在別人面前喪失人的尊敬和好名聲；誹謗者和譏笑者說別人的醜行，就是為了這個目的。而在自己方面，由於被人說出醜行，因感受到困擾和羞愧，而失掉良心的光榮；譏笑者道人醜行，則是為了這個目的。由此可見，在質料方面，譏笑與前面所講的那些罪固然相同，可是在目的方面，卻彼此有別。

3. 平安可靠的良心，是一個人的大善或幸福，如同《箴言》第十五章15節所說的：「心胸暢快的，時時如享喜宴。」爲此，那使人感到迷惘而良心不安的，就是使他蒙受一種特別的損害。爲此，譏笑是一種特別的罪。

## 第二節 譏笑是否可能是死罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 譏笑似乎不可能是死罪。因爲：

1. 每一個死罪都相反愛德。可是，譏笑似乎並不相反愛德；因爲有時它是在朋友之間，於嬉戲中發生的。因此，它也叫作「戲謔」。所以，譏笑不可能是一個死罪。

2. 此外，最大的譏笑，似乎是那侮辱天主的譏笑。可是，那侮辱天主的譏笑，並不是常是死罪；否則誰若重犯自己曾經後悔過的小罪，便犯死罪了。因爲依希道於《語錄》卷二第十六章這樣說：「誰若仍舊做他後悔過的事，是一個譏笑者，而不是一個後悔者。」否則，一切的作偽也同樣都是死罪了；因爲如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十五章裡所說的，「駝鳥」象徵作偽的人，他譏笑「馬」，即義人，以及「騎士」，即天主（參看《約伯傳》第三十九章13及19節）。所以，譏笑不是死罪。

3. 此外，侮辱和誹謗的罪，似乎重於譏笑的罪；因爲嚴肅或正經地做事，勝於嬉戲地做事。可是，並不是所有的侮辱或誹謗都是死罪。所以，譏笑更不是死罪了。

**反之** 《箴言》第三章34節卻說：「上主譏笑好愚弄的人。」可是，天主的譏笑表示永遠懲罰的死罪，如同《聖詠》第三篇4節所說的：「坐於天上者在譏笑他們。」所以，譏笑是一種死罪。

**正解** 我解答如下：譏笑的對象，常是一件壞處，或一個缺欠。可是，如果是一個重大的壞處，便不是嬉戲著去看待它，而是正經地去看待它的。所以，如果變成了玩笑或戲笑（「譏笑」或「戲謔」等名詞，即由此而來），這是因為把它看作小事的緣故。可是，一個壞處之被看成小事，可有兩種情形：第一，是在它本身方面；第二，是由於人的緣故。誰若戲笑或取笑別人的壞處或缺欠，因為它本身是一件輕微的壞事，那麼以其種類來說，這是一個小罪。

另一方面，幾時由於人的緣故，一個壞處或缺欠被視作輕微的，例如：我們往往把兒童和愚人的缺欠視作小事，如此去戲笑或取笑一個人，便根本是在輕蔑他，認為他是這麼可賤，他的不幸絕不值得令人關心，卻好像是可以把它拿來戲弄的。這樣，譏笑則是死罪，甚至比那同樣的公然的侮辱更重。因為侮辱者似乎正經地去看待別人的壞處；而譏笑者卻嬉戲著去看待它，因此，這似乎是更大的輕視和羞辱。

所以，按照這個意思來說，譏笑是一個重大的罪；而且那個被譏笑的人，愈應受人尊敬，則譏笑的罪也就愈重大。為此，譏笑天主和天主的事物，是非常重大的罪，如同《依撒意亞》第三十七章23節所說的：「你辱罵詛咒的是誰？你拉高聲音，攻擊的是誰？」接著又說：「是攻擊以色列的聖者。」

其次重大的是譏笑自己的父母。所以《箴言》第三十章17節說：「誰嘲笑父親，或輕視母親的出身，願他的眼睛，被谷中的烏鴉啄去，為小鷹所食。」

此外，譏笑義人也是重罪，因為「榮譽是美德的報酬」。《約伯傳》第十二章4節相反這樣的罪，說：「義人的純樸卻成了笑柄。」這樣的譏笑有很大的害處，因為它阻撓人去行善，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十第十四章裡所說的：「他們一看見在別人的行為裡生出什麼善或好處，就用惡

毒譏笑的手把它拔去。」

320

— 神學大全 · 第九冊：論智德與義德

**釋疑** 1. 嬉笑對那個在一起開玩笑的人來說，固然並不含有什麼相反愛德的事；可是，對那個被人戲笑的人來說，由於如正解所述的輕蔑的緣故，就可能含有一些相反愛德的成分。

2. 重犯曾經後悔過的罪的人，以及裝假作偽的人，都不是明確地譏笑天主，而是能被認為是譏笑天主，因為他的行動，好像是一個譏笑者的行動。而且犯一個小罪，也並不是真正的重犯，或真正的作偽；只是不完全地，及有如一種事前的準備。

3. 以譏笑的本身來看，譏笑輕於誹謗或侮辱；因為它並不含有輕蔑的意思，只是玩笑而已。不過，有時它卻含有比侮辱更大的輕蔑，如同上面正解所講的。這時也便是一個重大的罪。

## 第七十六題

### 論詛咒

一分爲四節一

然後要討論的是咒罵或詛咒（maledictio；參看第七十二題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否一個人可以詛咒別人。
- 二、是否一個人可以詛咒無靈之受造物。
- 三、詛咒是不是死罪。
- 四、論它與其他各罪的比較。

#### 第一節 是否可以詛咒人

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以詛咒人。因爲：

1. 不得忽視宗徒的命令，因爲是基督在他內說話，如同《格林多後書》第十三章3節所說的。可是，在《羅馬書》第十二章14節裡，他命令說：「你們只可祝福，不可詛咒。」所以，不可以詛咒人。

2. 此外，人人都必須讚美天主，如同《達尼爾》第三章82節所說的：「普世人類，請讚美上主！」可是，同一張口，不能讚美天主，又詛咒人，如同《雅各伯書》第三章第9等節所證明的。所以，誰也不可以詛咒人。

3. 此外，那詛咒人的，似乎是在希望他遭禍，即：罪過或懲罰；因爲詛咒好像是一種求禍的祈禱。可是，不可以願意他人遭殃；我們反而應該爲眾人免於凶禍祈禱。所以，誰也不可以詛咒。

4.此外，魔鬼因為怙惡不悛，備受惡毒的奴役。可是，不許詛咒魔鬼，正如不許詛咒自己一樣；因為《德訓篇》第二十一章30節說：「不虔敬的人詛咒魔鬼時，實是詛咒他自己的靈魂。」所以，更不許詛咒人。

5.此外，關於《戶籍紀》第二十三章8節的「我豈能詛咒上主所不詛咒的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「如果不知道犯罪者的心情，就沒有正當的理由去詛咒他。」可是，人不能夠知道另一個人的心情，也無法知道他是不是被天主所咒罵的。所以，誰也不可以詛咒別人。

**反之** 《申命紀》第二十七章26節卻說：「不堅持這法律的話而執行的，是可咒罵的。」厄里叟也曾詛咒那些嘲笑他的孩童，如同《列王紀下》第二章24節所記敘的。

**正解** 我解答如下：詛咒（maledicere）等於惡言（malum dicere）。可是，說話與所說的事物之間，可有三種關係。第一，是取陳述的方式，例如：用直敘式說明一件事。這樣的惡言，只是把某人的壞處說出來，這屬於誹謗。為此，說壞話的人（maledici）有時也叫作誹謗者。

第二，說話是所說之事物的原因。在這方面，首先而最主要的就是天主；因為祂用自己的說話，創造了萬物，如同《聖詠》第三十三篇9節及第一四九篇5節所說的：「祂一發言，萬有造成。」其次是人；因為他用自己的說話，以命令推動別人去做某一件事。規定命令式的動詞，就是爲了這個目的。

第三，說話好像是表示切願得到所說之事物的熱情。規定願望式的動詞，就是爲了這個目的。

是故，可以略過第一種純屬敘述壞事的惡言不談，而只討論其餘的兩種惡言。在這裡必須知道，在有關善與惡的方

面，（外在）做一件事與（內心）願意它，二者彼此是相關聯的，如同前面第二集第一部第二十題第三節已經講過的。爲此，關於這兩種惡言，即：命令式和願望式的惡言，其可以與否的道理，彼此是相同的。因爲誰若命令或願望別人的惡或災禍，且把它當作災禍來看，好像目標就在於災禍本身，那麼這兩種惡言，都是不可以的。這就是真正所謂的詛咒。

在另一方面，誰若是在善的觀點下，而命令或願望別人的惡或災禍，這就可以。這不是本然（或真正）所謂的詛咒，只是一種偶然的（或附屬的）詛咒；因爲說話者的主要目標，並非在於惡或災禍，而是在於善或好處。

用命令或願望的方式說惡言或詛咒，能是在兩種善的觀點下。有時是在公義的觀點下，例如：一位法官可以詛咒那個他所判定公正處罰的人。如此則教會在宣布絕罰時，也用詛咒的話。同樣的，聖經上記載先知們有時求主降禍於罪人，好像是想使自己的意志符合天主的公義（不過，這樣求禍，也可以解作預先的警告）。

說惡言或詛咒，有時是在益處的觀點下。例如，一個人希望一個罪人生病，或受到某種挫折，爲使他改正自己，或者至少不再傷害別人。

**釋疑** 1.宗徒所禁止的，是那種用意不善，真正所謂的詛咒。

2.也可以同樣解答質疑2。

3.在善或福利的觀點下，願人遭受禍殃，並不相反純然或絕對願人得禍的心情，而且更與它相似。

4.在魔鬼身上，必須分別注意他的性體與罪過。他的性體來自天主，實在是善的；所以，不可以詛咒它。相反的，他的罪過是應該受詛咒的，如同《約伯傳》第三章8節所說的：「願那詛咒白日者，也詛咒他。」可是，幾時一個罪人爲了魔鬼

的罪過而詛咒他，那麼他也爲了同樣的理由，認定自己也是應該受詛咒的。說他詛咒自己的靈魂，就是這個意思。

5.雖然無法看到犯罪者的心情本身，可是，從一個應受懲罰的明顯的罪，是可以探測得到的。同樣的，雖然無法知道，誰是受到最後定罪，而爲天主所詛咒的；可是，從一個人目前所犯的罪過方面來看，是可以知道誰是天主所詛咒的。

## 第二節 是否可以詛咒無靈受造物

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以詛咒無靈受造物。因爲：

1.可以詛咒，主要是爲了懲罰。可是，無靈受造物不適用於犯罪或受罰。所以，不可以詛咒它。

2.此外，無靈受造物除了天主所造的性體以外，別無所有。可是，不可以詛咒性體，即使魔鬼的性體也不例外，如同前面第一節釋疑4.已經講過的。所以，絕對不可以詛咒無靈受造物。

3.此外，無靈受造物，或是持久存在的，如身體，或是很快逝去的，如：時節。可是，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第二章裡所說的：「詛咒那不存在的東西，是無用的；即使它存在，詛咒它也是有罪的。所以，絕對不可以詛咒無靈受造物。」

**反之** 主曾詛咒了無花果樹，如同《瑪竇福音》第二十一章19節所記敘的。「約伯詛咒了自己的生日」，如同《約伯傳》第三章1節所說的。

**正解** 我解答如下：祝福和詛咒，嚴格地來說，是針對那些可能遭受禍福的東西，即有靈受造物說的。至於說無靈受造物遭

受禍福，這是根據它們與有靈受造物的關係，因為它們是為有靈受造物而存在的。可是，它們與有靈受造物，有多種不同的關係。第一，是濟助的關係；這是因為無靈受造物可提供人的生活所需。天主在《創世紀》第三章17節裡對人說：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的」，就是按照這個意思來說的。因此，田地不生產，是對人的一種懲罰。《申命紀》第二十八章5節裡的話，「你的糧倉要蒙受祝福」，以及其後第17節的話，你的「糧食要遭受咒罵」，也都應該這樣來解釋。達味也如此咒罵了基耳波亞山（《撒慕爾紀下》第一章21節），如同教宗額我略一世所註釋的（《倫理叢談》卷四第四章）。

第二，無靈受造物與有靈受造物的另一關係，是以象徵的方式。主曾如此咒罵了無花果樹，以它來象徵猶太。

第三，無靈受造物與有靈受造物的第三種關係，是以容器的方式，即：時間和空間。約伯曾如此咒罵他的生日，這是由於他生而就有的原罪，以及由之而來的種種懲罰。也可以這樣來解釋達味咒罵基耳波亞山，如同在《撒慕爾紀下》第一章21節裡所記敘的，就是爲了在那裡被殺害的人民。不過，把無靈之物視作天主的受造物來詛咒它們，這是瀆神之罪。如果只看它們本身來詛咒它們，這是徒然無益的事；所以是不可以的。

**釋疑** 從以上的話，就可以知道怎樣解答那些質疑了。

### 第三節 詛咒是不是死罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 詛咒似乎不是死罪。因爲：

1. 奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄之火」的證道詞裡，把詛咒列在輕微的罪之間。可是，那些罪都是小罪。

所以，詛咒不是死罪，而是小罪。

2.此外，凡是來自心神輕浮行動的事，一般地來說，似乎不是死罪。可是，詛咒有時來自一個這類輕浮的行動。所以，詛咒不是死罪。

3.此外，壞的行為比壞的言語更壞。可是，壞的行為並非是死罪。所以，詛咒更不是如此了。

**反之** 除了死罪以外，沒有什麼別的東西，可以把人排除在天主之國之外的。可是，詛咒可以把人排除在天主之國之外，如同《格林多前書》第六章10節所說的：「詛咒人的，勒索人的，都不能承繼天主之國。」所以，詛咒是死罪。

**正解** 我解答如下：我們在這裡所談的詛咒，是以命令或願望的方式，說出一些反對某人的災禍。可是，願意別人遭禍，或用命令使人遭禍，本來就是相反愛德的事；因為我們是用愛德去愛近人，希望他得福。所以，以詛咒這罪的種類來說，是一個死罪。而且，我們所詛咒的人，愈是應該得到我們的愛慕和尊敬，詛咒的罪也愈是重大。為此，《肋未紀》第二十章9節說：「那詛咒自己父母的，應處死刑。」

不過，在詛咒時說的話，可能是小罪；這是因為在詛咒別人時，所祈求降在他身上的災禍，是一件輕鬆的小事；或者這是由於詛咒者的心情，因為他在說這種詛咒的話的時候，是出於一種輕浮的心情；或者是在開玩笑，或者是出於一種不是故意的突發的行動；因為言語之罪，主要是應該按照說話者的居心來衡量的，如同前面第七十二題第二節已經講過的。

**釋疑** 從以上的話，就也可以知道怎樣去解答那些**質疑**了。

#### 第四節 詛咒的罪是不是比誹謗的罪更重

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 詛咒的罪似乎是比誹謗的罪更重。因為：

1. 詛咒似乎是一種瀆神，如同在《猶達書》第9節裡所說的：「當總領天使彌額爾，爲了梅瑟的屍體，和魔鬼激烈爭辯時，尚且不敢以瀆神的言詞下判決。」按照「註解」（拉丁通行本註解）的解釋，「瀆神」一詞，在那裡解作「詛咒」。可是，瀆神的罪重於誹謗的罪。所以，詛咒的罪比誹謗的罪更重。

2. 此外，殺人的罪重於誹謗的罪，如同前面第七十三題第三節已經講過的。可是，詛咒的罪與殺人的罪相等；因爲金口若望在《瑪竇福音論贊》第十九篇裡說：「如果你說：『去詛咒這個人！倒坍他的房屋！並使他喪失一切』，你無異於一個殺人的兇手。」所以，詛咒的罪比誹謗的罪更爲重大。

3. 此外，原因超過表記。可是，詛咒者是以自己的命令，產生壞事的原因；而誹謗者卻只是把已經存在的壞事表達出來而已。所以，詛咒者犯的罪，比誹謗者所犯的罪更重。

**反之** 誹謗不可能是善，而詛咒卻可能是善是惡；這只要看了以上第一節的話，就可以知道了。所以，誹謗的罪重於詛咒的罪。

**正解** 我解答如下：如同在第一集第四十八題第五節裡所已經講過的，惡有兩種，即罪過之惡和懲罰之惡。在第六節那裡也證明了，罪過之惡更壞。爲此，只要說法相同，說出罪過之惡，比說出懲罰之惡更壞。所以，說出罪過之惡，是屬於侮辱者、私議者、誹謗者和譏笑者的行動；而屬於詛咒者的行動，如同我們在這裡所瞭解的，則是說出懲罰之惡，而不是說出罪過之惡，除非把這罪過之惡也視作懲罰。不過，說法並不相同。因爲如果是上述的那四種惡習，罪過之惡是用陳述的方式來說出

的；如果是詛咒，那麼說出懲罰之惡；或者用命令的方式來導致它發生，或者願望它。可是，說出別人的罪過這個行動之為罪，是因為它因此損害近人。可是，如果一切其他的情形都相同的話，那麼使人蒙受損害，比願望別人蒙受損害更為嚴重。為此，按照一般情形而論，誹謗是一種比那只表示願望的詛咒更為重大的罪。不過，以命令的方式所完成的詛咒，由於它含有原因的性質，能是重於誹謗，如果它比破壞好名聲造成更大的損害；也可能是輕於誹謗，如果它造成的損害比較輕微。

應該按照本然屬於這些惡習之本質的因素，來瞭解這一切。此外，還能有別的增加或減輕上述惡習的（附帶的）因素，要偶然地加以觀察。

**釋疑** 1. 詛咒一個受造之物本身，也牽涉到天主；所以這樣的詛咒，偶然地或附帶地也有瀆神的性質。如果由於受造物的罪過而詛咒它，就不是這樣。同樣的道理，也適用於誹謗。

2. 如同前面正解，以及第一至第三節已經講過的，詛咒也含有對壞事的某種願望。所以，如果詛咒者希望別人被殺，在願望方面，他與殺人者並無分別。可是，他與殺人者之所以不同。只因為外面的行為，給意願另外再加上一些東西。

3. 這個論證是從那基於命令方式的詛咒出發。

## 第七十七題

### 論買賣時的欺騙

一分爲四節一

然後要討論的是，那些與自願的交換有關的罪（參看第六十四題引言）。第一，先討論在進行買賣時所犯的欺騙。第二，接著要討論借貸時的利息（第七十八題）。關於其他自願的交換，沒有別的與搶劫或偷竊種類不同的罪。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、從價錢方面論不公道的出售，即是否可以以高於物值的價錢出售某物。
- 二、從出售之物方面論不公道的出售。
- 三、售物者是否必須說出所售之物的缺點。
- 四、在買賣時，是否可以以高於買進的價錢，賣出某物。

#### 第一節 一個人是否可以以高於物值的價錢出售某物

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎可以以高於物值的價錢，出售某物。因爲：

1. 在人生的交換行爲中，「公道」的標準，是由國家的法律規定的。可是，按照這樣的法律，買賣雙方都可以互相欺瞞；這樣的事，是在賣者以高於物值的價錢出售時，以及在買者以低於物值的價錢購進時發生。所以，一個人可以以高於物值的價錢出售某物。

2. 此外，凡是大家所都有的，似乎是一件自然而無罪的事。可是，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第三章裡，曾述及某一個滑稽伶人所說的一句話，是大家所公認的：「賤價進，高價出。」這也與《箴言》第二十章14節裡的話不謀而合：

「顧客常說：『不好！不好！』但一離去，讚不絕口。」所以，以高價賣出及以低價買進，是可以的。

3.此外，誠實所要求的事，如用訂立合約的方法去做，似乎並不是不可以的。可是，按照哲學家在《倫理學》卷八第十三章裡所說的，以利益為本的友誼，為回報一件所得的恩惠，回報的多少，應以受恩者所得利益的多少為準。這種回報的利益，有時大於所贈予的東西；例如，受恩者很需要那件東西，無論是為遠避一個危險也好，或是為得到某一種特殊的利益也好。所以，在訂立買賣的合約時，以高於物值的價錢出售一樣東西，是可以的。

**反之** 《瑪竇福音》第七章12節卻說：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做。」可是，誰也不願意別人以高於物值的價錢，把東西售與自己。所以，誰也不應該以高於物值的價錢，把東西賣給別人。

**正解** 我解答如下：使用欺騙的手段，以便以高於公道的價錢出售一樣東西，絕對是有罪的；因為這是欺騙近人，使他蒙受損失。為此，西塞祿在《論職務》卷三第十五章裡說：「合約必須摒除所有欺詐：賣方不得附設另一高價拍賣者，買方也不得附設另一出低價購進者。」

不過，拋開欺詐不談，關於買賣交易，我們可以從兩方面來討論。第一，從買賣本身方面來看。如此則買賣是為雙方的共同利益而引進的：一方需要那屬於對方的東西，對方也是如此，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的。可是，凡是為雙方的利益而訂定的，不應該使一方的負擔，重於另一方的負擔。所以，在他們之間所訂立的一切合約，都應該遵照事物的平等。至於人類所用的物品，其價值的大小是由給它所定的價格

來估計的；爲了這個目的，發明了錢幣，如同在《倫理學》卷五第五章裡所說的。所以，如果價格超過物品的價值，或者，相反的，物值超過價錢，合乎義德的公平就不復存在。是故，以高於物值的價錢出售一樣東西，或者以低於物值的價錢購買一樣東西，以這事本身來看，是不公道的，不許可做的。

第二，我們討論買賣交易，可以把它視作一種偶然對一方有利，而對另一方卻有害的事。譬如說，一個人極需要一樣東西；而另一個人，如果沒有了那樣東西，就會受到傷害。在這樣的情形之下，公道的價格不僅繫於所售的東西，而且也要看出售東西使賣者所受的傷害來定的。這樣，可以以高於物品本身價值的價格，出售一樣東西；但不得以比那樣東西對物主所具有的價值更高的價錢，把它出售。

不過，如果一方由於獲得另一方所有物，而得到重大的利益，同時賣方也沒有因爲沒有了那樣東西，而受到傷害，那麼就不應該高價出售。因爲買方所得的增益，並非來自賣方，而是由於買方的特殊情形；可是，誰也不得出售不是屬於自己的東西給別人，雖然他可以轉讓他所受的損失給別人。然而，誰若發見自己由於購買了一樣東西，而獲得了重大的幫助，可以自動另外再給一些東西於賣方；這是屬於他爲人誠實的事。

**釋疑** 1.如同前面第二集第一部第九十六題第二節已經講過的，人爲的法律是爲民眾制定的；而民眾之中，有許多人缺乏道德修養——法律並非只是爲那些有道德修養的人制定的。爲此，人爲的法律不能禁止一切不道德的事，它只禁止那些破壞人類社會生活的事；至於其他的事，法律對待它們好像是可行的事一樣：不是因爲准許它們，而是因爲不處罰它們。爲此，如果不用欺騙的手段，賣方以高於貨值的價錢出售貨物，或者買方以低於貨值的價錢購買它們，法律都把這樣的行爲視爲可以

的，除非超額太大。因為如果超額太大，那麼就是人爲的法律，也要人償還，例如：一個人受騙之數，超過貨物公道的價格一半以上。在另一方面，天主的法律卻對不論什麼不道德的事，沒有不加以處罰的。爲此，按照天主的法律，如果在進行買賣時，沒有合乎義德的公平，這就被認爲是不法的行爲。那超額獲得的一方，就應該補償那受到損失的一方，如果損失相當重大。我說這話，因為貨物公道的價格，不是銖銖之細，都詳盡地規定的，而是經由一種估價來評定的；因此，略微的增減，都不算相反合乎義德的公平。

2.如同奧斯定在同處所說的：「這個滑稽伶人，或者由於他反躬自省，或者由於他對於別人已有經驗，認爲人人都有這種『賤價進，高價出』的通病。不過，既然事實上這是一件罪惡的事，各人都能得到可以反抗及制勝這種通病的義德。」後來他又舉出一個實例說：有一個人，在買一本書時，給那個不知真值而索價過低者，付了公道的價錢。由此可見，那種普通常見的貪心，並不是來自本性，而是來自惡習。所以，沿著罪惡寬大的路前行，這是許多人的通病。

3.在交換義德方面，主要注意事物的相等。另一方面，關於那以利益爲本的友誼，卻注意利益的相等。因此，回報應該是根據所得的利益。在購物的時候，回報卻應該根據事物的相等。

## 第二節 出售是否因售出之物的缺點，而成爲不公道的及不被許可的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 出售似乎不因售出之物的缺點，而成爲不公道的及不被許可的（或不合法的）。因爲：

1.衡量一件東西，應該重視它的種類本質，勝於其他一切。可是，種類本質方面的缺點，並不使出售這樣的東西爲不

合法的。例如，一個人出售的不是純真的金銀，而是用煉金術所煉成的金銀；後者也適宜於人必須使用金銀的那些用途，如製造金銀器皿等類的東西。所以，如果缺點是在東西其他不屬於種類本質的方面，就更不會使出售這樣的東西為不合法了。

2.此外，公道在於平等；所以最相反公道的，似乎是在東西數量方面的缺點。可是，數量的多少，是要靠度量才能知道的；而人類所用的度量標準，並不完全一律：有的地方大，有的地方小，如同哲學家在《倫理學》卷五第七章裡所說的。所以，不可能避免所售之物方面的缺點。所以，出售似乎不會因此而成爲非法的。

3.此外，缺乏應有的品質，屬於貨物的缺點。可是，要知道一樣東西的品質，需要很多的知識，這是大多數的賣主所沒有的。所以，出售並不因貨物的缺點，而成爲不合法。

**反之** 盎博羅修在《論神職職務》卷三第十一章裡說：「這是義德的一條明則：一個善良的人，不應該背棄真理，也不應該使人蒙受不公平的損失，也不應該在自己的物品方面有什麼欺詐。」

**正解** 我解答如下：關於出售的貨物，能注意三種缺點。第一，是貨物種類本質方面的缺點。如果賣主知道自己所賣的東西有這樣的缺點，他就在出售它時，犯了欺騙的罪；因此出售是不合法的。這也是《依撒意亞》第一章22節，反對某些人所說的：「你的銀子變成了渣滓，你的美酒攙和了水份。」的確，攙和的東西，在其本質方面有著缺點。

第二，是關於數量方面的缺點，而數量是要靠度量才能知道的。爲此，誰若在售物時，明知地使用不正確的度量器皿，就犯欺騙的罪，而出售也就變成不合法。爲此，《申命紀》第二十五章13及14節說：「在你袋裡不可有兩樣法碼：一大一

小；在你家內也不可有兩樣升斗：一大一小。」後來在第16節裡又說：「因為凡做這些事的，凡做事不公平的，於上主你的天主都是可憎惡的。」

第三，是關於品質方面的缺點；例如，一個人把一頭有病的動物，當作健全的出售。如有人明知地做這樣的事，便在售物時，犯了欺騙的罪；所以，出售是不合法的。

在所有這些情形之中，人不僅因不公道出售而犯罪，而且也有義務償還。可是，如果所售之物，有著任何一種上述的缺點，而賣主一無所知，他就沒有犯罪；因為他只是在質料方面違反了公道（他所出售的東西不合乎公道），他的（出售）行為卻並非不公道，如同前面第五十九題第二節已經講過的。不過，幾時他知道了這個缺點，就必須補償買主。

以上關於賣方所說的話，也同樣適用於買方。的確，有時會發生這樣的事：賣主以為自己的貨物，在種類方面具有較低的價值，例如：一個人把金子當作黃銅出售。這時如果買主知道這事，他的購買是不公道的，他便必須償還。同樣的道理也都適用於那些有關品質，以及數量方面的缺點。

**釋疑** 1.金銀價格之高，不僅是由於用它們來製造的器皿，以及其他類似的東西都很有用，而且也因為它們的質地高貴及純淨。為此，如果煉金術士所煉成的金銀，沒有真金真銀所特有的性質，那麼便是欺騙及不公道的出售。尤其是如果真正的金銀，由於它們天然的作用，能發生某些效用，而煉金術士所煉成的金銀，卻不能發生，例如：真正的金銀特別討人喜歡，及有助於治療某些疾病。再者，真金可以有更多的用處，而且比煉成的金子能更長久地保持純淨光潔。不過，假如煉金術果能煉出真金來的話，那麼把它當作真金出售，也就不是不合法了。因為讓技術運用某些自然的因素，以產生自然而真正的效

果，這並沒有什麼不可以，如同奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章裡，在討論藉魔鬼之伎倆所產生的東西時所說的。

2.計算商品的度量，由於各地的出產品有多有少，必然有所不同；因為那裡貨物愈多，度量往往愈大。不過，在每一個地方，那些執政治國的人，對各種時地的情形，做了應有的考慮之後，必須給各種商品規定公平的度量。所以，對於這些由政府當局，或由一般習俗所確定的度量，不得忽視不理。

3.如同奧斯定在《天主之城》卷十一第十六章裡所說的，商品的價值並不是繫於它們本性等級的高下——因為有時一匹馬，能賣得比一個奴隸更高的價錢——而是繫於它們對人的用途。為此，買賣雙方都不是必須清楚知道所售之物的隱密性質，只要知道那些使物品適用於人的性質就夠了。例如，對於一匹馬，知道牠強而有力，跑得好；對於其他商品亦是如此。這樣的性質，買賣雙方都會很容易發見的。

### 第三節 賣主是否必須說明所售之物的缺點

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 賣主似乎不必說明所售之物的缺點。因為：

1.既然賣方並不強要買方購買，所以他似乎聽讓買方自己去評斷那出售的商品。可是，對於一樣物品的評斷以及認識，同是屬於一人的事。所以，如果買方評斷錯誤，沒有仔細查看物品的情形，就急急把東西買下來，這似乎不能怪罪於賣方。

2.此外，凡是做事妨礙自己工作的，似乎是一個愚人。可是，誰若說出自己要賣的貨物的缺點，他就妨礙把它們售出了。為此，西塞祿在《論職務》卷三第十三章裡，提及一個人說這樣的話：「還有什麼比這更荒謬的呢？那就是：一個做宣傳的人，受了自己主人的吩咐，竟這樣高聲大喊道：『我有一座為瘟疫所污染的房屋要賣！』」所以，賣主不必說明貨物的缺點。

3.此外，人對於修德的方法，比對於貨物的缺點，更需要知道。可是，一個人雖然不應該對任何人說謊，但也不必去輔導所有的人，或者去告訴他們有關修德的真理。所以，一個賣東西的人，更不必把貨物的缺點說明出來，好像是在輔導買主似的。

4.此外，假若一個人必須說明所售之物的缺點，這只是爲了降低物價而已。可是，即使在貨物方面並沒有什麼缺點，有時物價已經爲了某些別的理由而被降低了。例如，賣麥子的把麥子運往缺乏麥子的地方，他知道將有許多人跟著他，把麥子也往那裡運去；如果讓買主們也知道這個消息的話，他們就會提出一個較低的價錢。可是，賣主似乎不必把類似的事告訴買主。所以，根據同樣的理由，他也不必告訴他所售之物的缺點。

**反之** 盎博羅修在《論神職職務》卷第三十一章裡說：「在一切的合約裡，必須聲明商品的缺點。除非賣主做這樣的聲明；那麼，即使商品已轉移在買方權下，合約也因欺騙而無效。」

**正解** 我解答如下：給人製造遭遇危險或損失的機會，常是一件不合法的事，雖然一個人並不是常須幫助或輔導別人，以促成他的某種改善。只有在某些特定情形之下，他才必須這樣去做，例如：有人是他的下屬；或者，除他以外，沒有別人能予以幫助。賣主供應出售的貨物時，以他供應有缺點的貨物這件事來說，他已在給買主製造了遭受損失或危險的機會，如果這樣的缺點，可能使買主遭受損失或危險。可能遭受損失，如果因著這個缺點，而貨物減少它的價值，但賣主卻並不因此降低價格。可能遭遇危險，如果由於這個缺點，貨物的用途受阻，或能產生傷害，例如：一個人把一匹跛足的馬，當作一匹善跑的良馬出售；或者把一座行將倒塌的房屋，當作一座安全的房

屋出售；或者把腐爛有毒的食品，當作良好的食品出售。所以，如果這些缺點隱而不顯，賣主又不揭露，出售就是不法的欺騙行爲，而賣主必須負責賠償損失。

在另一方面，如果缺點顯而易見，例如：一匹馬只有一隻眼睛；或者幾時貨物雖然對於賣主本人不甚適用，可是對於其他的人可能相宜，那麼只要賣主爲這類的缺點，按照應該減價的程度，把價格降低，他就不必說明貨物的缺點。因爲買主由於這個缺點，也許還會要求低於應有的價格。所以，賣主可以不提貨物的缺點，以維護自己的利益。

**釋疑** 1.判斷限於明顯的事物，因爲「每一個人只能判斷自己所知道的事物」，如同《倫理學》卷一第三章所說的。所以，如果商品的缺點隱而不顯，除非賣方予以揭露，就沒有充分地讓買方自己去判斷。如果缺點明顯，情形就不同了。

2.不必由那做宣傳者，把預備出售貨物的缺點，預先宣布；因爲事先說出缺點，競購者因爲不知道貨物所有其他優良和可用的性質，而不敢購買了。可是應該把這樣的缺點，向前來購買的人個別地聲明；這樣，買主可以把貨物的各點，無論優良或缺點，彼此比較。因爲一樣東西雖然在一方面有缺點，並非不可能在許多別的方面是一樣有用的東西。

3.雖然一個人沒有義務，絕對地或普遍地把有關道德的真理，告訴每一個人；可是如有這樣的情形，即除非他把真理告訴別人，別人就會因著他而遇到有害道德的危險，他就必須告訴別人。這裡就有這種情形。

4.物品的缺點，使它目前低於它好像有的價值。可是，在那個引證的例子裡，貨物的價值預料要在一個未來的時期，由於將有其他的競銷商人到來而降低，而這是買主所不知道的。所以，幾時賣主按照目前呈現的價格，出售他的貨物，他

似乎並未做什麼相反公道的事，如果他不預先講明未來的事。然而，如果他真的做這樣的講明，或者如果他降低他的貨價，那在他方面，是一件道德非常出等的事；不過，照公道來說，這不是一件他必須要做的事。

#### 第四節 在進行交易時，是否可以以高於買價的價錢出售貨物

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在進行交易時，似乎不可以以高於買價的價錢出售貨物。因為：

1. 金口若望於《瑪竇福音註釋——未完成篇》第三十八講在講解《瑪竇福音》第二十一章12節時，這樣說：「誰買一樣東西，以便原封不動地把它出售而取利，就是那種從天主的聖殿裡，被驅逐出去的商人。」卡西歐多魯斯（Cassiodorus）註釋《聖詠》第七十篇15節裡的「因為我不識文字」，或者按照另一種譯本（七十賢士譯本），「因為我不知經商」，也同樣地說：「買賣是什麼？不是以賤價買進，以便以高價賣出嗎？」後來他又說：「主從聖殿裡驅逐出去的，就是這樣的商人。」《聖詠註解》可是，除非爲了罪，沒有一個人被驅逐出聖殿的。所以，這樣的買賣是有罪的。

2. 此外，以高於貨值的價錢出售貨物，或者以低於貨值的價錢購買貨物，都是相反公道的，如同前面第一節已經講過的。可是，那以高於買價的價錢出售東西的，必定是或者以低於貨值的價錢購買，或者以高於貨值的價錢出售。所以，做這樣的事，不可能沒有罪。

3. 此外，熱羅尼莫《書信集》第五十二篇說：「經商的神職人員，由貧窮而變爲富有，由卑微而變爲貴顯，你要遠避他，一如遠避疫癘。」可是，如果經商沒有罪，似乎不會禁止

神職人員去經商的。所以，在經商時，以低價購進，而以高價售出，是有罪的。

**反之** 關於《聖詠》第七十篇15節的「因為我不識文字」，奧斯定註釋說：「貪財的商人，因賠錢而咒神，爲了物價而說謊和發假誓。不過，這些都是人的惡習，並不是商業的罪；因爲可以經營商務，而不犯這些罪惡。」所以，經商本身並非不合法。

**正解** 我解答如下：商人就是以交換貨物爲事。按照哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的，物品的交易可有兩種。一種好像是自然的和必要的；藉著它，一樣物品與另一樣物品交換，或者用金錢去交換一樣物品，以便供應生活的需要。這樣的交易並不專是商人的事，更好說是家長的事，或政府官員的事；因爲他們必須供應一家或一國的生活必需品。另一種交易，或者是金錢交換金錢，或者以物品交換金錢，不是由於生活的需要，而是爲了獲取利潤。這種交易或經營，似乎是專屬於商人的事。按照哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的，第一種交易是值得讚揚的，因爲它是爲自然的需要服務；可是，第二種交易卻受到合理的指責，因爲從其本身方面來看，它是爲永無止境的貪求利潤服務。爲此，以其本身來說，經商含有一種可賤之處；這是因爲它的本性，不具有什麼高貴的或必要的目的。

不過，經商的目的，即利潤，雖然其本性方面，並不具有什麼高貴的或必要的東西，可是在其本身內，卻也並不含有什麼罪惡的或相反道德的東西。所以，把利潤導向一個必要的，甚或高貴的目的，並非不可能。這樣，經商便成爲合法的了。譬如說，一個人經商，以求得有限度的利潤，爲能維持自己的家庭，或幫助窮人；又如一個人爲了公共的利益而企圖經商，以免自己的國家缺乏生活的必需品。他之求取利潤，不是

把利潤作為目的，而是把它作為工作的一種酬勞。

340

— 神學大全 · 第九冊：  
論智德與義德 —

**釋疑** 1. 金口若望的話，是指那種以追求利潤作為最後目的的經商。如果一個人，對於貨物並沒有做過什麼改變，而以更高的價錢把它出售，似乎就是屬於這一類。因為，如果他以更高的價錢，出售那已經改進的貨物，那麼他似乎是在賺取自己的工資。不過，就是利潤本身，也可以合法地追求的，只要不把它作為目的，而是為了其他必要的或高貴的目的，如同在上面正解已經講過的。

2. 並非每一個以高於買價的價錢，出售東西的人，都是在經商；只有那些為此而買進賣出者，才是在經商。相反的，誰若購買東西，不是為了把它出售，而是為使自己享有；後來為了某種理由，而願意把它出售；那麼，即使他在出售時賺了錢，這也不是經商。的確，他可以合法地這樣去做：或者因為他已把東西改善了；或者因為時地不同，而東西的價值也已改變了；或者由於他自己或使人把東西從一個地方搬運到另一個地方，自己可能遭遇的危險。如果有這樣的情形，那麼無論購買也好，或是出售也好，都不是不公道的。

3. 神職人員不僅應該遠避那些本來就是不良的事，而且也應該遠避那些看來好像是不良的事。經商就是屬於這類的事：一方面因為經商是為求得世上的利益，而神職人員是應該把這樣的利益予以輕視的；另一方面也因為經商者屢犯的罪過，因為「商人很難不犯唇舌之罪」，如同《德訓篇》第二十六章28節所說的。此外還有一個理由，因為經商使人太關心世俗的事，因而使人不能注意神性的事。為此，宗徒在《弟茂德後書》第二章4節裡說：「沒有一個天主的士兵，而讓日常的俗務纏身的。」不過，神職人員可以從事上述第一種的交易，因為這種買賣是為了生活的需要。

## 第七十八題

### 論放債之罪

一分爲四節一

（按：拉丁文 *usura*，來自 *usus* 用、利用。此字雖也具有重利、高利之意義，但基本上是指一般的利息，即：借用金錢時所附帶付出的代價。在本問題裡，多瑪斯是採用後一意義。他主張：借錢給人使用，不僅不可以收取不合理的重利、高利，而且根本不可以收取任何利息。放債收利，本身就是相反公道的罪惡。

爲明瞭多瑪斯的主張，必須注意：一，他隨從亞里斯多德的意見，主要把金錢視爲買賣或交易的工具，尤其是消費品交易的工具。所以，金錢也和消費品一樣，本身不具備生產的功用。正如借出一斗米者，只可以收回一斗米；同樣，借出一百元者，也只可以收回一百元，不許附加其他的義務。二，金錢本身是否具備生產的功用？這是問題的關鍵。對此，不同的社會、經濟制度，能有不同的看法。三，多瑪斯以及其前的時代，其社會、經濟制度，與現代的社會、經濟制度，差別很大。因此，一方面不可以根據現代的社會、經濟制度，去批判多瑪斯的主張；另一方面，也不可以把多瑪斯的主張，原封不動地搬到現代使用。在道德問題上，時、地等個別情況關係很大，直接影響行爲的善惡。）

然後要討論的是，借貸時所犯的放債之罪（*usura*；參看第七十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、收取金錢作爲借出之金錢的代價，即放債收利，是否有罪。
- 二、是否可以爲借出之金錢，收取任何其他利益，作爲借貸之酬報。

三、一個人用所得之利息，進而正當賺取的利益，是否必須把它償還。

四、是否可以向人付利借款。

### 第一節 爲借出之金錢而收取利息，是否有罪

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 爲借出之金錢而收取利息，似乎不是罪。因爲：

1.沒有一個人因爲追法基督的師表而犯罪的。可是，主在《路加福音》第十九章23節裡，論祂自己說：「迨我回來時，我可以連本帶利取出來。」而「本」即指借出的金錢。所以，爲借貸金錢而收取利息不是罪。

2.此外，如同《聖詠》第十九篇8節所說的：「上主的法律是完善的」；就是說，因爲它禁止犯罪。可是，天主的法律准許收取某種利息，如同《申命紀》第二十三章19及20節所說的：「借給你兄弟銀錢、食物，或任何其他東西，你不可取利。對外方人，你可取利。」甚且以此作爲預許的遵規守法的賞報，如同《申命紀》第二十八章12節所說的：「你要放債給許多民族，而你卻無須向人付息借貸。」所以，收取利息不是罪。

3.此外，關於人間的事務，公道是由國家法律來確定的。可是，國家法律准許收取利息。所以，這似乎是合法的。

4.此外，不守福音勸諭，不算是罪。可是，《路加福音》第六章35節，把「借出，不要再有所希望」這句話，也放在其他勸諭之間。所以，收取利息不是罪。

5.此外，誰若做了一件本來他不必去做的事，爲此而收取報酬，這行爲本身似乎不是罪。可是，有錢的人並不是在任何情形之下，都必須把錢借給近人。所以，他有時可以爲出借

金錢而收取利息。

6.此外，已被製成錢幣的銀子，與那已被製成器皿的銀子，在種類方面並沒有什麼分別。可是，出借銀器而收租金，是可以的。所以，出借製成錢幣的銀子而收取代價，也是可以的。爲此，收取利息本身不是罪。

7.此外，誰都可以接受物主自願給他的東西。可是，那取得借款的，自願付利息。所以，那放貸款的，可以合法地收取利息。

**反之** 《出谷紀》第二十二章25節卻說：「如果你借錢給我的一個百姓，即你中間的一個窮人，你不可像剝削的人那樣逼迫他，也不可用利息去壓榨他。」

**正解** 我解答如下：爲借出之金錢而收取利息，本身就是不公道的；因爲這是出售一樣不存在的東西，顯然造成相反義德或公道的不平等。爲使這事顯而易明，必須知道有些東西，使用它們，就是等於把它們消費掉。例如：酒，我們用它來作飲料喝時，就把它消費掉了；又如：麥子，我們用它來作食物吃時，也就把它消費掉了。所以，對於這類的東西，其用處不得與其本身分開：誰有這類東西的使用權，也就享有東西本身的所有權。爲此，出借這類的東西，就是移讓它的所有權。所以，如果一個人願意把酒與酒的使用分開出售，便是兩次出售同樣的東西，或者出售一樣不存在的東西。因此他顯然犯了一個不公道的罪。按照同樣的理由，如果有人出借酒或麥子，而要人償還兩次，即一次償還同等數量的物品，一次則清付使用物品的代價，即所謂的「利息」，也就犯不公道的罪。

另一方面，有些東西，使用它們並不等於把它們消費掉。例如，使用一座房屋，是在其內居住，而非把它破壞。所

以，對於這樣的東西，二者是可以把它們分開來給人的。例如，一個人可以把自己房屋的產權移交給別人，卻給自己暫時保留房屋的使用權；或者相反，他可以給人房屋的使用權，而保留房屋的所有權。爲此，一個人可以合法地索取使用房屋的代價，此外還可以要回來那座借出的房屋，如同租賃房屋，就有這種情形。

可是金錢，按照哲學家在《倫理學》卷五第五章，以及《政治學》卷一第三章裡所說的，主要是爲了交易，而被發明的。所以，金錢所固有的主要的用處，也就是它自己的消滅或解體，因爲在進行交易時它被消費掉了。爲此，爲了借錢給人使用，而收取代價，即所謂利息，本身就是不可以的。正如一個人必須把不義地得來的其他東西償還給人，同樣他也必須把藉收取利息所得的錢償還給人。

**釋疑** 1. 在那段文字裡，應該把那個「利」字，予以比喻的意義，就是指天主所索取的神性財物的增益；因爲天主願意我們在由祂所接受的善或財物上，日益長進。而這是爲我們的利益，不是爲祂的利益。

2. 猶太人是不許向他們自己的弟兄，即向猶太人放債收利的。由此就可以瞭解，無論向誰放債收利，都純屬一件壞事；因爲我們必須對待每一個人，「有如近人和弟兄」（《聖詠》第三十五篇14節）；尤其是在進入眾人都蒙召加入的福音境界之後。爲此，《聖詠》第十五篇5節裡，不分彼此地說：「他從不放債，貪取利息。」《厄則克耳》第十八章8節也說：「他不取利息。」至於他們可以向外方人收取利息，並不是准許他們這樣做，好像這是一件合法的事；而只是爲了避免更大的壞事，容許他們，即免得他們那樣易於貪圖利益的人，如同《依撒意亞》第五十六章11節所說的，向那些敬拜天主的猶太人放

債收利。

至於給他們許下，要以放債收利作為賞報的那些話：「你要放債（foenerare）給許多民族」等等，「放債」這個詞，應該解作廣義的「出借」（mutuare），如同在《德訓篇》第二十九章10節裡所說的：「許多人不肯放債」，即不願意出借給人，「並非出於惡意」。為此，給猶太人許下了充足的財富，作為賞報，使他們能出借給別人。

3.人為的法律，對於某些事情予以容忍而不加懲處，這是為了那些不完善的人的緣故；因為，假如一切的罪行都嚴加取締，並規定處分的話，就會妨礙許多利益。為此，人為的法律容許收取利息，不是把利息視為可與義德或公道協調的事，而是為了避免妨礙許多人的利益。是故，在國家法律裡也這樣說：「那些在使用時，即被消耗掉的物品，無論是由於自然的理由，或者按照國家的法律，都不准有收益。」又說：「議院給這類物品，並沒有創造，而且也不能創造收益權，只是規定了一種準收益權而已。」就是說，准予收取利息。再者，哲學家受了自然理性的指導，在《政治學》卷三第三章裡也說：「藉收取利息來賺錢，是極不合自然或本性的事。」

4.一個人並不是常須出借的。以此而論，出借被列為勸諭之一。可是，不可出借以圖利，這卻是屬於誠命的事。

也可以把出借這件事，與法利塞人的主張相比，而把它叫作一個勸諭，因為法利塞人認為收取某種利息是合法的，好像愛仇也是一個勸諭。

或者（主在）那裡所談的，不是指那放債以收利的希望，而是指那寄託在人身上的希望。因為我們出借，或做無論什麼善事，都不應該由於對人存有什麼希望，而只為了仰望天主。

5.那原可不出借的，可以為了他所做的而接受補償，但不得有額外的要求。如果所歸還的與他所出借的相等，他已得到

了按照義德之公平或公道的補償。所以，如果他爲了一樣除了消耗以外，別無他用的東西，也要求這東西的使用代價，他就是要一樣不存在的東西的代價。所以，他的要求是不公道的。

6. 銀器主要的用處，並不是在於把它消耗；因此，一個人可以合法地出租銀器給人使用，而保留它的所有權。另一方面，銀錢的主要用處，是在進行交易時把它消費掉。因此，不得出售它的用處，而又要求把借出去的如數償還。

不過，必須知道，銀器次要的用處也可能是一種交易品，這樣的用處也就不得出售。同樣的，銀錢也可能有一種次要的用處；例如，一個人可以把鑄造的銀錢出借，以供展覽，或者用作抵押品。銀錢這樣的用處，人是可以把它出售的。

7. 那付利息的，並不是純然出於自願，而是迫於某種需要：只因爲他需要向別人貸款，而有錢的人卻不願無息借錢給人。

## 第二節 一個人是否可以爲了借出之金錢，而索取其他別的利益

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 一個人似乎可以爲了借出之金錢，而索取其他別的利益。因爲：

1. 每一個人都可以合法地要求補償自己所受的損失。可是，一個人有時由於出借金錢而蒙受損失。所以，除了借出的款子以外，他還可以要求或索取一些別的東西，以補償損失。

2. 此外，如同在《倫理學》卷五第五章裡所說的，人人都有道義的責任，「回報某種東西給施恩於自己的人」。可是，那見某人有急需而借錢給他的，是在施恩；因此，應該感謝回報於他。所以，那獲得借款的人，由於一種自然的責任，應該做某種回報。可是，一個人使自己去做一件根據自然法應該做

的事，似乎並不是不合法的。所以，一個人借錢給別人，要求某種回報，作為一種義務，似乎並不是不可以的。

3.此外，正如有一種「用手送的禮物」；同樣，也有「用口舌送的禮物」，以及「用服務送的禮物」，如同「註解」（拉丁通行本註解）在解釋《依撒意亞》第三十三章15節：「搖手不受禮物的是有福的」時，所說的。可是，借錢給人而接受他的服務或讚美，是可以的。所以，接受任何其他的禮物，也同樣是可以的。

4.此外，借款與借款之間的關係，似乎與那贈品與贈品之間的關係相同。可是，為了另一筆（送給人的）贈款，可以（由對方）接受贈款。所以，為了（借給人的）一筆借款，也可以（由對方）接受另一筆借款，以作補償。

5.此外，那因借錢給人，而把其主權轉讓給人的，比那把錢託給一個商人或一個技工的，對錢所做的放棄更多。可是，從那託給商人或技工的錢，可以接受利潤。所以，從那借出的錢，也可以接受利潤。

6.此外，一個人為了出借給人的錢，可以接受他的抵押品，而且可以把這抵押品的用處，以某種價錢出售，例如：以一塊土地或一座住屋作抵押品。所以，為了出借給人的錢，也可以接受某種利潤。

7.此外，有時會發生這樣的事，一個人為了一筆借款，而提高自己貨物的售價；或者以更低的價錢，購買別人的貨物；或者因遲延（付款），而提高物價；或者因迅速（付款），而降低物價。在一切這些情形之中，似乎都是為了借款而做的一種補償。可是，這似乎並不是顯然不可以做的事。所以，為了借出的金錢而期待甚或索取一些利益，似乎是可以的。

反之《厄則克耳》第十八章17節卻說，成為一個義人，除了

其他應有的條件之外，也要「不取利息和重利」。

348

一  
神學大全·第九冊：論智德與義德

**正解** 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的，一切的東西，「凡是可以用錢來估計其價值的」，都可以把它當作錢來看待的。爲此，正如一個人，如果爲了借錢給人，或者爲了出借任何因被使用而即消費掉的其他東西，而接受別人的錢，無論是以言明的或不言明的合約，都是犯相反公道的罪，如同前面第一節已經講過的；同樣，凡是用不言明的或言明的合約，接受不管別的什麼可以用錢估計其價值的東西的，也犯一樣的罪。可是，如果他接受一些東西，不是好像是索取的，也不是好像是由於一種言明的或不言明的義務，而是有如免費贈送的禮物，那麼他就沒有犯罪。因爲就是在他沒有給人借款以前，原可接受一些免費贈送的禮物；而他並不因爲借錢給人，處境就變得不如以前。

至於那些不能以錢來估計的東西，是可以爲了出借而向人索取這種補償的，例如：要那接受借款者向他表示善意及愛戴，或其他類似的事。

**釋疑** 1.借出錢者，可以把補償損失，即他被剝奪的那應有的東西，列入與借入錢者所訂定的合約裡，而無罪過；因爲這不是出售金錢的用處，而是避免損失。借入錢者藉以所避免的損失，可能比借出錢者所遭受的損失更大。爲此，借入錢者，以自己所得的利益，來補償別人所受的損失。

不過，如果把（借出之）錢不再賺取利潤，看作損失，則這種損失的補償，不可以列入合約裡。因爲不得出售那尚未屬於他所有的東西；而且還有許多別的原因，可能阻止他賺取利潤的。

2.回報某人的恩惠，可有兩種方式。一種是由於公道的

義務；一個人可能受到某種合約的束縛，必須盡好這種義務。這種義務，是要以一個人所受之恩的大小來決定的。爲此，那接受借款的，或那接受任何其他其用處，即等於消耗的類似的東西，就沒有義務做超過其借入者的補償。所以，他若被迫做更多的償還，便是相反公道的事。

另一種應該回報恩惠的方式，是由於友誼的義務。關於這方面，所注意的是一個人施恩時的愛心，勝於他所做之事的分量。這樣的義務已不再屬於民法制裁的範圍；因爲民法中含有一種逼迫，而不是要求一種自動的報答。

3.如果有人因借錢給人，而期望或要求別人，以服務或言語的回饋來報答，好像是一種言明的或不言明的合約所定的義務，那麼他就好像期望或要求別人贈給他用手所送的禮物一樣；因爲服務和言語，二者都可以用金錢來估計的：這只要看那些用雙手或言語替別人工作的人，就可以知道了。可是，如果把服務或言語不是當作好像是一種應盡的義務，而只是把它們看作是一種出於不是用金錢所能估計其價值的善意，就可以接受、要求和期望它。

4.金錢不能以比那出借而應歸還的錢數更多來出售。在這方面，除了愛戴之情以外，不得存有其他的期望或要求；而這種愛戴之情，不是以金錢所能估計其價值的，它能促使人自動地借款給人。可是，與此相衝突的，是要人負起未來借款的義務；因爲就是這樣的義務，也是可以用金錢來估計其價值的。所以，借出錢者，可以同時（向借入錢者）借取其他的東西，可是不得要人負起日後出借的義務。

5.那借錢給人的，把金錢的主權轉讓給向他借錢的人。所以，那向他借錢的人，承擔一切持有錢的風險，而且應負責把錢全部歸還。爲此，那借錢給人的，不應該另有別的要求。可是，那以某種組合，把自己的錢託給一個商人或一個技工

的，就沒有把自己錢的主權轉讓給那個人，錢仍然是屬於他的。這樣，那個商人或技工，是用他的錢去經營或工作，而一切風險是由他自己去承擔的。所以，他可以要求分得從此所得的利潤，好像是從他自己的東西裡發生的產品一樣。

6. 誰若爲了借給自己的金錢，而提出其用處可以用價錢估計的抵押品，那麼，那借出錢者，就應該把這東西的使用計算在償還的借款之內。否則，如果他願意把這東西的使用視作是一種對他額外的贈予，他就好像爲了借錢給人而收錢一樣了，而這就是放債收利；除非是一樣東西，其使用在朋友之間往往是不計價錢的，例如：借用一本書。

7. 誰若願意以高於公道的價錢，出售自己的貨物，以允許買主遲延付款，顯然犯了放債收利的罪；因爲這種遲延付款，具有借錢的性質。所以，爲了這種遲延付款，而在公道的價錢之外，不論要求什麼東西，都好像是借款的代價，而這正是屬於放債收利的事。

同樣的，如有買主爲了在未能交貨之前，自己預先付款，而願意以低於公道的價錢購買貨物，也犯放債收利的罪。因爲提早付款也有像借款一樣的性質，其代價就是以低於公道的價錢購買貨物。不過，如果有人自願把物價降至低於公道的價錢，以便早日得到貨款，就沒有犯放債收利的罪。

### 第三節 一個人是否應該歸還用利息錢所賺取的利潤

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 一個人，凡是用利息錢所賺取的（其他）任何利潤，似乎都應該歸還。因爲：

1. 宗徒在《羅馬書》第十一章16節說：「如果樹根是聖的，樹枝也是聖的。」所以，爲了同樣的理由，如果樹根是有病的，樹枝也是有病的。可是，樹根是利息錢。所以，不論什

麼，凡是由此所得的，也都是利息錢。所以，必須把它償還。

2.此外，如同在《教會法律類編增補》關於利息的諭令裡所說的：「既然如同你所說的，這些所有物是用利息錢購進的，就應該把它們出售，然後把它們的售價還給那些被迫付出（利息）的人。」所以，爲了同樣的理由，其餘一切從利息錢所取得的，也都應該把它償還。

3.此外，一個人用利息錢所買的東西，由於他付了錢而應歸他所有。所以，他對這些所得的東西，並不比對他所付的錢，有更大的權利。可是，他應該償還利息錢。所以，他也應該償還他用這利息錢所取得的東西。

**反之** 誰都可以保留那合法地所取得的東西。可是，那用利息錢所取得的東西，有時是合法地取得的。所以，可以把它保留。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，有些東西，使用它們就是消耗它們。按照法律，這樣的東西不可能有收益（參看第一節釋疑3.）。爲此，如果作爲利息所索取來的就是這類的東西，如：金錢、麥子、酒等類的物品；那麼，一個人只須償還他所取得的東西。因爲用這類東西進一步所取得的其他東西，並不是這類東西的產物，而是人的經營的成果。除非由於保留這類東西，導致別人受到了損害，喪失了一些自己的財物；這時就必須也賠償別人的損害。

可是，有些東西，使用它們並不是就把它們消耗掉。這樣的東西有收益，如：房屋、田地，以及其他類似的東西。所以，如果有人索取了別人的房屋或田地，作爲利息；那麼，他不僅應該歸還房屋或田地，而且也應該歸還由此所得的收益。因爲它們都是那些屬於別人的東西的收益，所以應該歸還給那個人。

**釋疑** 1.樹根不僅是好像利息錢那樣，有質料的性質，而且也有多少主動原因的性質，因為它供應養料。所以，二者不能相提並論。

2.用利息錢所購買的所有物，不是屬於那些付過利息的人，而是屬於那些購買者。不過，那些付過利息的人，對這些所有物保有某種權利，如同對放債收利者其他的財產一樣。所以，並沒有這樣的命令，叫人把這些所有物歸於那些付過利息的人，因為這些所有物的價值，也許高於所付過的利息；卻有這樣的命令，叫人出售這些所有物，然後把售價歸還，即按照所收的利息的數量歸還。

3.用利息錢所取得的東西，這東西之屬於那個取得者，固然是爲了他支付了放債得來的利息錢，好像爲了一個工具的原因；可是，也是爲了他的經營，好像爲了一個主要的原因。爲此，他對於用利息錢所取得的東西，比對於利息錢本身，享有更多的權利。

#### 第四節 是否可以向人付利借款

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以向人付利借款。因爲：

1.宗徒在《羅馬書》第一章32節裡說：「不僅犯罪的人，而且連贊同犯罪者的人，也應受死刑。」可是，向人付利借款者，是贊同放債收利者的罪，並給他犯罪的機會。所以，他也犯罪。

2.此外，一個人不得爲任何暫世的利益，給人不論什麼犯罪的機會；因爲這是屬於主動的惡表，是常有罪的，如同前面第四十三題第二節已經講過的。可是，誰向一個放債收利者付利借錢，就是給他犯罪的機會。所以，他不應該以得到暫世的利益爲理由，而這樣去做。

3.此外，有時把錢存放在一個放債收利者那裡，似乎並不是不如向他借錢那樣緊急。可是，把錢存放在一個放債收利者那裡，似乎根本是不可以的；如同把一柄劍存放在一個瘋子那裡，或者將一位少女託給一個淫蕩的人，或者把食物存放在貪吃的人那裡一樣，都是不可以的。所以，向一個放債收利者借款，也是不可以的。

**反之** 那忍受損害的並沒有犯罪，如同哲學家在《倫理學》卷五第十一章裡所說的；因為，如同他又在同卷第五章裡所說的，正義並不是位在兩個惡習之間的中道。可是，放債收利者之所以犯罪，因為他損害那向他付利借錢的人。所以，那向人付利借款者，並沒有犯罪。

**正解** 我解答如下：引人犯罪，這是絕對不可以的；可是，利用別人的罪，為一個好的目的，這是可以的；因為，就是天主，也利用不論什麼罪，為某一個好的目的。的確，天主從每一個惡中，使產生一些善，如同在奧斯定的《基本教理手冊》第十一章裡所說的。所以，當布麗可拉（Publicola）提出這一問題時，即是否可以利用一個人以邪神所宣的誓，因為這樣宣誓，是把對天主的恭敬施於邪神，顯然有罪；奧斯定回答她說：「誰為了一個好的目的，而不是為了一個壞的目的，利用一個以邪神宣誓者的信實，這並不是參加他以魔鬼宣誓的罪，而是參加那個人用以信守承諾的踐約好精神。」（《書信集》第四十七篇）不過，假如一個人引誘別人以邪神來宣誓的話，他便犯罪。

也應該這樣解答所討論的這個問題：引人放債收利，是絕對做不得的；可是，向一個已經準備好及習於放債收利的人付利借款，用於一個好的目的，例如：供應自己或別人的需

要，則是可以的。這好比一個人落在匪徒手中，可以把自己所有的財物指示給他們，以保自己的性命，雖然匪徒搶劫財物是有罪的。這也與在《耶肋米亞》第四十一章8節裡所說的十個人的故事相同；他們對依市瑪耳說：「不要殺害我們；因為我們在田野裡藏有寶藏。」

**釋疑** 1.那向人付利借錢的，並不是贊同放債收利的人所犯的罪，卻只是利用它而已。令他心喜的，並不是接受支付利息的義務，而是可借到錢；這原是一件好事。

2.那向人付利借錢的，並不給放債收利的人，一個收取利息的機會，而是給他一個借款給人的機會。是那放債收利的人自己，由於心懷惡意，而取得這個犯罪的機會。所以，在放債收利者方面，有被動的惡表；可是在那請求借錢的人方面，卻並沒有主動的惡表。而且別人如果需要借款，也不應該爲了躲避這種被動的惡表，就放棄請求借款；因爲這種被動的惡表並非由於懦弱或無知，而是由於惡意。

3.如果一個人把自己的錢，託給一個別無他錢可放的放債收利者；或者託存的用意是想利用利息，賺取更多的利潤；那麼他就給人提供犯罪的質料，因而他也有分於別人所犯的罪。在另一方面，如果一個人把錢託給一個另外有錢可放的放債收利者，而託存的目的只是求得更安全的保管，託存者就沒有罪；因爲這只是爲了一個好的目的，利用一個罪人。

## 第七十九題

### 論義德的近似構成部分

一分爲四節一

然後要討論的是義德的近似構成或完整部分（quasi-integrales partes；參看第六十一題引言），即：行善與避惡，及其相反的惡習。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、上述二事（行善與避惡），是不是義德的部分。
- 二、違犯或踰越是不是一種特殊的罪。
- 三、失職是不是一種特殊的罪。
- 四、違犯或踰越與失職的比較。

#### 第一節 行善避惡是不是義德的部分

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 行善避惡似乎不是義德的部分。因爲：

1. 行善避惡是屬於每一種德性的事。可是，部分不可能超過全體的。所以，行善避惡不應該被視爲一種特殊德性，即：義德的部分。

2. 此外，關於《聖詠》第三十四篇15節的「躲避罪惡，努力行善」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「前者避免身陷於罪」，即：躲避罪惡；「後者以功爭取勝利和生命」，即：努力行善。可是，德性的任何一個部分，都是以功爭取勝利和生命。所以，避惡不是義德的部分。

3. 此外，凡是相依以立的東西，彼此不能區分，有如一箇整體的（不同）部分。可是，避惡與行善是相依以立的，因爲沒有一個人能同時作惡又行善。所以，行善避惡不是義德的

(不同)部分。

356 反之 奧斯定在《論勸戒與恩寵》第一章裡，把「避惡行善」歸屬於法律的義德。

**正解** 我解答如下：如果我們是在說一般的善惡，那麼行善避惡，是屬於每一種德性的。照這個意思來說，就不能把它們視作義德的部分，除非把義德解作「一切的德性」(第五十八題第五節)。可是，即使以這個意義來解釋義德，它也是關於善的一個特殊性質，即針對天主法律或人為法律的當作當為或義務。

在另一方面，如果把義德視作一種特殊的德性，它就是關於對近人的當作當為或義務。照這個意思來說，行善即對近人做應做的事，以及躲避相反的惡，即避免損害近人的事，便是屬於這特殊的義德的。至於對一個團體，或是對天主，行應行的善，及躲避相反的惡，則是屬於一般的義德的。

可是，此二者(行善避惡)之所以被稱為一般的、或特殊的義德的近似構成、或完整部分，因為二者都是為構成一個完整的義德行爲所需要的。因為在與別人有關的事上確立平等，是屬於義德的事，如同前面第五十八題第二節已經講過的。可是，確立以及保持那已經確立的，是屬於同一個主動者。一個人由於行善，即把別人所應得的歸於別人，而確立義德的平等；由於避惡，即不損害近人，而又保持那已確立的義德的平等。

**釋疑** 1.在這裡，是根據使善惡屬於義德的一種特殊性質，來看善惡。為什麼根據善惡的此一特殊性質，把善惡視作義德的部分，卻不把它們視作任何其他道德涵養性德性的部分；這是因為其他道德涵養性德性所注意的是情，而關於情，行善即在

於遵行中道，也就是躲避極端有如避惡。因而行善與避惡，對其他的（道德涵養性）德性來說，是同樣的一回事。反之，義德卻注意外面的行動與事物，而關於它們，確立平等是一回事，不破壞已經確立的平等是另一回事。

2.以避惡為義德的一部分來看，它就並不是只指一種單純的否定，即不作惡；因為這不作惡，不配取得勝利的榮枝，只是避免處罰而已。它卻含有意志的拒絕惡的行動，正如「避」這個字所說明的。這個行動是有功勞的；尤其是如果一個人努力反抗作惡的引誘，更是一個有功勞的行動。

3.行善是義德的完成行動，好像是它的主要部分。避惡卻是一個比較不完善的行動，是義德的次要部分。為此，它好像是義德的質料部分；沒有它，完成義德的形式部分也不能成立。

## 第二節 違犯或踰越是不是一種特殊的罪

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 違犯或踰越（*transgressio*）似乎不是一種特殊的罪。因為：

1.共類（*genus*）的定義裡，不列入任何別類（*species*）。可是，在罪的一般定義裡，列有違犯或踰越；因為盎博羅修《論樂園》第八章說，罪就是「違犯天主的法律」。所以，違犯或踰越並不是一種特殊的罪。

2.此外，沒有一個別類，其範圍超過自己的共類。可是，違犯或踰越的範圍超過罪的範圍；因為罪是「相反天主法律的慾念或言行」，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章裡所說的。至於違犯或踰越，卻也能是相反自然或習俗。所以，違犯或踰越不是一種特殊的罪。

3.此外，沒有一個別類包括共類所分列的一切部分。可

是，違犯或踰越之罪，卻涵蓋一切的罪宗，以及心思、口舌和行動的罪。所以，違犯或踰越不是一種特殊的罪。

**反之** 它相反一種特殊的德性，即：義德。

**正解** 我解答如下：違犯或踰越這個名詞，來自身體的行動，而應用在倫理的行為上。可是，說一個人的身體有踰越的行動，是因為他越過了所定的限度。藉由消極的命令，給人定出在倫理行為方面，一個不得超越的限度。所以，據其本性性質來說，違犯或踰越是一個人相反消極誠命的行動。

從質料方面來看，這可能是所有各種不同的罪所共有的；因為人不論犯那一種死罪，都是違犯或踰越天主的某一誠命。

可是，如果從形式方面來看，即從行動相反消極誠命的這一特殊性質來看，它卻由於兩種理由，而是一種特殊的罪。第一，是由於它與那些相反其他德性的各種罪行不同。因為正如把一條誠命，認為它具有約束力，是屬於法律義德的性質；同樣，認為一條誠命是一樣可以輕賤的東西，是屬於違犯或踰越的性質。第二，是因為它與那相反積極命令的失職不同。

**釋疑** 1. 正如法律的義德，以其主體和質料方面來說，包括「一切的德性」；同樣，法律的不義，以其質料方面來說，也包括「一切的罪行」。盎博羅修就是這樣來給罪下定義的，即從法律的不義這個觀點來看它的。

2. 自然的傾向屬於自然的法律的誠命。良好的習俗也有與誠命一樣的約束力；因為如同奧斯定《書信集》第三十六篇在「論安息日禁食」(De Ieiunio Sabbati) 的信中所說的：「天主子民的習俗，應該把它好像法律一般看待。」為此，罪和違犯或踰越，都可能是相反良好的習俗，及相反自然的傾向。

3.所有上述各種不同的罪，都可能包括違犯或踰越，但不是按照違犯或踰越的固有性質，而是從某一特殊的觀點，如同上面正解所說的。

不過，失職之罪，卻完全與違犯或踰越不同。

### 第三節 失職是不是一種特殊的罪

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 失職（omissio）似乎不是一種特殊的罪。因為：

1.每一個罪，或是原罪，或是現在犯的本罪。可是，失職不是原罪，因為它不是在人出生時染有的；它也不是現在犯的本罪，因為它可能完全沒有什麼行動，如同在前面**第二集第一部第七十一題第五節**討論一般的罪的時候所已經講過的。所以，失職不是一種特殊的罪。

2.此外，每一個罪都是出於自願的。可是，失職有時不是出於自願的，而是出於不得已的，例如：一個發過貞潔願的女子失去了貞操；又如：一個人喪失了他所應該償還的東西；又如：一位應該獻祭的司鐸，卻被阻而無法獻祭。所以，失職不是一種特殊的罪。

3.此外，任何一種特殊的罪，都可以確定其開始的時候。可是，對於失職卻無法這樣確定。因為幾時一個人不做什麼事，他的情形是持續不變的；可是，他並不是時時都在犯罪。所以，失職並不是一種特殊的罪。

4.此外，每一種特殊的罪，都相反一種特殊的德性。可是，無法指定一種特殊的德性，是失職所相反的。一方面，因為任何德性之善，都可以被人放棄的。另一方面，似乎失職格外相反的義德，常需要一個行動，即使在避惡時也是如此，如同前面**第一節釋疑2**已經講過的。可是，失職卻能是完全沒有什麼行動。所以，失職並不是一種特殊的罪。

反之 《雅各伯書》第四章17節卻說：「人若知道應該行善，卻不去行，這就是他的罪了。」

**正解** 我解答如下：失職的意思，是指忽略了善：不是任何善，而是應該行的善。可是，從應該行的這方面來看的善，本然地是屬於義德的事。如果那應行的善，是由於天主的法律或人為的法律，它就屬於法律的義德。如果那應行的善，與近人有關，它就屬於特殊的義德。所以，正如義德是一種特殊的德性，如同前面第五十八題第七節已經講過的，按照同樣的方式，失職是一種特殊的罪，而與那些相反其他德性的罪不同。正如失職所相反的行善，是義德的一特殊部分，而不同於違犯或踰越所相反的避惡；按照同樣的方式，失職也與違犯或踰越不同。

**釋疑** 1.失職不是原罪，而是一個現在犯的本罪；不過，這並不是說，它本身具有什麼行動，而是因為行動的否定，可歸宗於行動這一類。所以，照這個意思來說，不行動也是一種行動，如同前面第二集第一部第七十一題第六節釋疑1.已經講過的。

2.失職只是關於一個人有義務應行的善，如同之前正解已經講過的。可是，誰也沒有義務去做那不可能的事。所以，誰若沒有做他做不到的事，並沒有犯失職的罪。為此，那個發了貞潔願而失身的女子，並不是由於沒有貞操，而犯了失職之罪；而是由於她不後悔自己過去的罪，或者由於她沒有盡其所能潔身自愛，守好自己的誓願。又如那位司鐸，如果沒有適當的機會，就不必獻彌撒；所以，他若沒有這樣的機會，就不是他失職。同樣的，一個人假如有辦法償還，就必須償還，如果他沒有辦法償還，而且也不可能有辦法，那麼只要他盡其所能地去做，他就沒有犯失職的罪。同樣的話也適用於其他類似的情形。

3. 正如違犯或踰越的罪，相反那與避惡有關的消極誠命；同樣，失職的罪相反那與行善有關的積極誠命。可是，積極的誠命並非時常具有約束力，只在一定的時候才有。就在這個時候，開始失職的罪。

不過，可能在這時候，一個人不能做他應做的事。如果這不是由於他的過錯，他就沒有犯失職的罪，如同上面釋疑2. 已經講過的。

在另一方面，如果這是由於他以前的罪過，例如：一個人由於晚上喝醉了，因而不能按照他應該做的夜間起來參加誦禱；那麼，有人說，失職的罪，就在他做那不法的，與他應盡的本分不合的事時開始。可是，這種說法似乎是不對的；因為，假如有人強叫他起來，而他也去參加了誦禱，他就沒有失職。所以，事前的醉酒顯然不是失職，而是使他失職的原因。

為此，必須說，就在應該採取行動的時候，開始算他失職的罪。不過，是由於事先的原因，其後的失職才是出於自願的。

4. 失職直接相反義德，如同上面正解已經講過的；因為，只有在應行或義務的觀點下，才有針對某一德性之善的失職；而這應行或義務，是屬於義德的事。不過，一個德性之有功勞的行為，比一個有罪的缺失，需要更多的條件；因為「善來自完整的原因，惡則來自單一的缺欠。」（狄奧尼修，《神名論》第四章）所以，義德的善功需要（積極的）行動，而失職卻並不需要。

#### 第四節 失職的罪是否重於違犯或踰越的罪

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 失職的罪似乎重於違犯或踰越的罪。因為：

1. 缺失（*delictum*）的意義，似乎與放棄（*derelictum*）的相同，所以似乎也與失職的相同。可是，缺失重於違犯或踰越

的罪過，因為需要更大的贖罪祭品，如同《肋未紀》第五章15節裡所說的。所以，失職的罪重於違犯或踰越的罪。

2.此外，更大的惡相反更大的善，如同哲學家在《倫理學》卷八第十章裡所說的。可是，失職所相反的行善，是義德更好的部分，貴於違犯或踰越所相反的避惡，如同前面第一節釋疑3.所已經講過的。所以，失職的罪重於違犯或踰越的罪。

3.此外，妄動（*commissio*）的罪，可能是小罪或死罪。可是，失職的罪似乎常是死罪，因為它們相反積極的誠命。所以，失職的罪似乎重於違犯或踰越的罪。

4.此外，失職的罪所應承受的失苦，即不能看見天主，比違犯或踰越的罪所應承受的覺苦，是更重大的處罰，如同金口若望在《瑪竇福音論贊》第二十三篇裡所說的。可是，處罰與罪過成正比。所以，失職的罪重於違犯或踰越的罪。

**反之** 克制作惡比完成行善來得容易。所以，那不克制作惡的，即那違犯或踰越的，比那不完成行善的，即那失職的，犯罪更重。

**正解** 我解答如下：罪過距離德性有多遠，就有多重。可是，按照《形上學》卷十第四章裡所說的，相反者之間的距離最遠。所以，一相反者，與其相反者的距離，比後者單純的否定與自己的距離更遠，例如：黑與白之間的距離，比不白與白之間的距離更遠；因為凡黑的不自，反之則不然。可是，違犯或踰越顯然相反德性的行為；至於失職，卻只是否定那個行為而已。舉例來說：一個人對自己的父母不表示應有的敬意，這是一個失職的罪；可是，如果他侮辱他們，或不管怎樣傷害他們，這是違犯或踰越的罪。由此可見，單純地和絕對地來說，違犯或踰越的罪重於失職的罪；雖然某一個別的失職之罪，可

能比某一個別的違犯或踰越之罪更爲重大。

**釋疑** 1. 缺失按照一般的解釋，是指任何一種失職。可是，有時卻做狹義的解釋，是指放棄一件有關天主的事，或者是指一個人好像有一點輕視的樣子，故意放棄自己的本分。這樣說來，它就含有一種嚴重性，因而需要更大的贖罪祭品。

2. 與行善對立的，是不行善，即失職，以及作惡，即違犯或踰越。可是，前者是矛盾式的（*contradictorie*）對立，而後者則是含有更大距離的相反式的（*contrarie*）對立。所以，違犯或踰越是更重的罪。

3. 正如失職反對積極的誠命；同樣，違犯或踰越反對消極的誠命。所以，嚴格地來說，二者都有死罪的性質。不過，違犯或踰越和失職，二者都可以有廣義的解法，即指關於一些不在積極或消極誠命範圍以內的，但能引人趨向於反對那些誠命的事。按照這個廣義的解法，違犯或踰越和失職，二者都可能是小罪。

4. 與違犯或踰越的罪相應的，有由於背棄天主的失苦，又有因不正當地歸向可變之善而來的覺苦。同樣的，失職不僅應受失苦，而且也應受覺苦，如同《瑪竇福音》第七章19節所說的：「凡不結好果子的樹，必要砍倒，投入火中。」這是由於它們所由來的根，雖然這個罪並不必然表示趨向任何可變之善。

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》

第九冊：論智德與義德

(第二集·第二部 第四十七題至第七十九題)

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (II-II, Q47~79)

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)