

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第五冊：論德性與惡習及罪

第二集·第一部 第四十九題至第八十九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I-II, Q 49 ~ 89

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第五冊：論德性與惡習及罪

第二集·第一部 第四十九題至第八十九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
I-II, Q 49~89

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

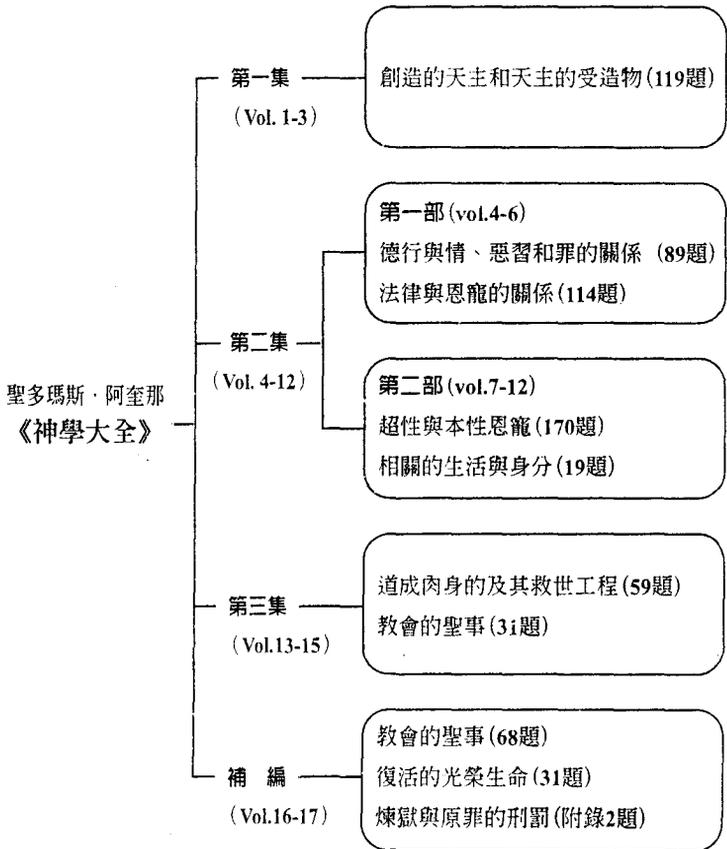
感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

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。遇有此種情形，應以神學大全之原文為準，但可在括弧內加以必要的註釋。」此外，「Vulgate」原譯為「常用聖經」，為統一用語，採取思高聖經學會一九七五年出版之《聖經辭典》內的名稱，改譯為「註解」（拉丁文通行本）。

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

第五冊

論德性與惡習及罪

——第二集第一部 第四十九題至第八十九題——

目 錄

第四十九題 泛論習性之本質	1
第一節 習性是否為品質	1
第二節 習性是否為一種個別的品質	3
第三節 習性是否指向行動	7
第四節 習性是否必要	9
第五十題 論習性之主體	11
第一節 在身體上是否有習性	11
第二節 靈魂之為習性之主體是按其本質，抑或按其機能	14
第三節 在感官部分之機能中是否能有習性	15
第四節 在智能中是否有習性	17
第五節 在意志中是否有習性	20
第六節 天使是否有習性	21
第五十一題 論產生習性之原因	24
第一節 是否有習性是來自天性	24
第二節 是否有習性是生於行動	27
第三節 由一個行動是否能產生習性	28

第四節	是否有習性是天主灌輸給人的	30
<hr/>		
2	第五十二題 論習性之增長	32
<hr/>		
第一節	習性是否增長	32
第二節	習性是否以相加之方式增長	36
第三節	是否任何行動皆使習性增長	38
<hr/>		
	第五十三題 論習性之消失與減退	40
<hr/>		
第一節	習性是否能消失	40
第二節	習性是否能減退	43
第三節	習性是否單因不用而消失或減退	45
<hr/>		
	第五十四題 論習性之區分	47
<hr/>		
第一節	一個機能是否能有許多習性	47
第二節	習性是否按對象以定區分	49
第三節	習性是否按善惡以定區分	51
第四節	一個習性是否由許多習性構成的	52
<hr/>		
	第五十五題 論德性之本質	55
<hr/>		
第一節	人的德性是否為習性	56
第二節	人的德性是否為行動方面之習性	58
第三節	人的德性是否為善的習性	59
第四節	德性之定義是否適當	61
<hr/>		
	第五十六題 論德性之主體	64
<hr/>		
第一節	靈魂之機能是否為德性之主體	64

第二節	一個德性是否能在許多機能上	66
第三節	智性是否能為德性之主體	67
第四節	憤情及慾情是否為德性之主體	70
第五節	感官知覺能力是否為德性之主體	72
第六節	意志是否能為德性之主體	74
<hr/>		
第五十七題	論智力德性之區分	76
<hr/>		
第一節	鑑賞性智力之習性是否為德性	76
第二節	是否只有三種鑑賞性的智力習性：智慧、知識、悟性	78
第三節	稱為技術的智力習性是否為德性	80
第四節	機智是否為與技術有別之德性	82
第五節	機智是否為人必要的德性	84
第六節	謀略、正常審斷和特殊審斷是否為機智之附帶德性	86
<hr/>		
第五十八題	論道德涵養性與智性德性之區分	89
<hr/>		
第一節	是否凡德性皆是道德涵養性的	89
第二節	道德涵養性德性與智性德性是否有別	91
第三節	將德性分為道德涵養性的及智性的是否合適	93
第四節	沒有智性德性能否有道德涵養性德性	95
第五節	沒有道德涵養性德性能否有智性德性	97
<hr/>		
第五十九題	論道德涵養性德性與情之關係	99
<hr/>		
第一節	道德涵養性德性是否為情	99
第二節	道德涵養性德性是否能與情並存	101
第三節	道德涵養性德性是否能與哀愁並存	103
第四節	是否凡道德涵養性德性皆是關於情的	105
第五節	沒有情是否能有所謂道德涵養性德性	106

第六十題	論道德涵養性德性彼此之區別	109
第一節	是否只有一個道德涵養性德性	109
第二節	關於行動的道德涵養性德性與關於情者是否有別	111
第三節	關於行動是否只有一個道德涵養性德性	112
第四節	關於不同的情是否有不同的道德涵養性德性	114
第五節	道德涵養性德性是否根據情的不同對象以相區別	116
第六十一題	論樞德或達德	120
第一節	道德涵養性德性是否應稱為達德或主德	120
第二節	達德是否有四個	122
第三節	其他德性是否應比這些更為主要	123
第四節	四達德彼此有無區別	125
第五節	達德是否宜分為（社會及）政治性的，淨化性的，純淨心靈的，及典範性的	127
第六十二題	論向天主之德	131
第一節	是否有「向天主之德」	131
第二節	向天主之德與智性及道德涵養性德性是否有別	133
第三節	以信德、望德及愛德為向天主之德，是否合適	134
第四節	是否信德先於望德，望德先於愛德	136
第六十三題	論德性之原因	138
第一節	我們的德性是否來自天性	138
第二節	是否有德性來自行為習慣	140
第三節	是否有些道德涵養性德性是灌輸的	142
第四節	由行為之習慣產生的德性與灌輸的德性是否同類	144

第六十四題 論德性之中點	146
第一節 道德涵養性德性是否在於執中	146
第二節 道德涵養性德性之中點是事物之中點，抑或理性之中點	148
第三節 智性德性是否在於執中	150
第四節 向天主之德是否在於執中	152
第六十五題 論德性之聯繫	154
第一節 道德涵養性德性是否彼此有聯繫	154
第二節 沒有愛德是否能有道德涵養性德性	158
第三節 沒有道德涵養性德性是否能有愛德	159
第四節 沒有愛德是否能有信德及望德	161
第五節 沒有信德及望德是否能有愛德	163
第六十六題 論德性之等級	165
第一節 德性是否有大小	165
第二節 同一主體的一切德性是否都是同等的	167
第三節 道德涵養性德性是否高於智性德性	169
第四節 在道德涵養性德性中是否以正義最重要	171
第五節 智性德性中是否以智慧為最大	173
第六節 向天主之德是否以愛德最大	176
第六十七題 論德性在來世之持續	178
第一節 道德涵養性德性在來世是否留存	178
第二節 智性德性在來世是否留存	180
第三節 信德在來世是否留存	182

第四節	望德在來世之榮福中是否留存	185
第五節	在榮福中是否有屬於信德和望德的東西留存	187
第六節	愛德在來世之榮福中是否留存	189

第六十八題 論恩賜 191

第一節	恩賜與德性是否有別	191
第二節	恩賜爲人之得救是否必要	195
第三節	聖神之恩賜是否爲習性	197
第四節	七種聖神恩賜之數目是否正確	199
第五節	聖神之恩賜彼此是否有聯繫	201
第六節	在天鄉是否留存聖神的恩賜	203
第七節	恩賜之等級是否按《依撒意亞》的排列	205
第八節	德性是否優於恩賜	207

第六十九題 論眞福 210

第一節	眞福與德性及恩賜是否有區別	210
第二節	眞福所指之賞報是否屬於現世	212
第三節	眞福之數目是否正確	214
第四節	各眞福之賞報是否適當	218

第七十題 論聖神之果實 221

第一節	聖神之果實是否爲行動	221
第二節	聖神之果實與眞福有無區別	223
第三節	宗徒所列之果實是否正確	224
第四節	聖神之果實是否與肉軀之私慾的作用相反	228

第七十一題 論惡習及罪過本身	230
第一節 惡習是否與德性相反	230
第二節 惡習是否與天性相反	232
第三節 惡習是否比惡行更壞	234
第四節 罪過能否與德性並存	236
第五節 罪過是否必有行動	238
第六節 將罪過定義為「違反永恆法律的慾念及言行」， 是否合適	240
第七十二題 論罪過之分類	243
第一節 罪過是否按對象分類	243
第二節 將罪過分為精神性的和肉慾性的是否適當	245
第三節 罪過是否按原因分類	247
第四節 將罪過分為對天主的、對自己的和對他人的，是 否合理	249
第五節 罪過按處罰的區分是否構成不同的類別	251
第六節 妄動與曠職之罪是否不同類別	253
第七節 將罪過分為心思的、口舌的和行為的，是否合適	255
第八節 過與不及是否構成罪過之不同的類別	257
第九節 罪過是否因情況不同而分類	258
第七十三題 論罪過彼此之比較	260
第一節 罪過是否皆相牽連	260
第二節 罪過是否皆相等	263
第三節 罪過之輕重是否因對象而異	264
第四節 罪過之輕重是否因其所反對之德性的高低而異	266
第五節 肉慾方面的罪過是否比精神方面的罪過輕	268

第六節	罪過之輕重是否看罪過之原因	269
第七節	情況是否加重罪過	271
第八節	罪過是否因害處大而加重	273
第九節	罪過是否因所冒犯者之身分而加重	275
第十節	犯罪者的優異是否加重罪過	278
第七十四題 論罪過之主體		280
第一節	意志是否為罪過之主體	280
第二節	是否只有意志為罪過之主體	282
第三節	感官嗜慾是否能有罪	283
第四節	在感官嗜慾上是否能有死罪	285
第五節	理性上是否能有罪過	286
第六節	理性上是否有姑息性快樂之罪過	288
第七節	同意行動之罪過是否在高級理性	289
第八節	同意於快樂是否為死罪	291
第九節	就其指導低級能力而言，高級理性是否能有小罪	294
第十節	高級理性在本身方面是否能有小罪	296
第七十五題 泛論罪過之原因		298
第一節	罪過是否有原因	298
第二節	罪過是否有內在之原因	300
第三節	罪過是否有外在之原因	302
第四節	罪過是否為罪過之原因	303
第七十六題 論罪過之個別原因		306
第一節	愚昧是否能為罪過之原因	306
第二節	愚昧是否為罪過	308

第三節	愚昧是否完全免除罪過	310
第四節	愚昧是否減輕罪過	312
第七十七題 論罪過在感官嗜慾方面的原因		315
第一節	意志是否受感官嗜慾之情的推動	315
第二節	理性能否為情所勝而背叛其知識	317
第三節	由情而來之罪過是否應稱為由軟弱而來之罪過	320
第四節	愛己之情是否為一切罪過之根源	322
第五節	是否可以說「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人 生的驕奢」是罪過之原因	323
第六節	情是否減輕罪過	325
第七節	情是否完全脫除罪過	327
第八節	由情而來之罪過是否能為死罪	329
第七十八題 論惡意為罪過之原因		331
第一節	是否有人由於惡意而犯罪	331
第二節	由於習性而犯罪者，是否是由於惡意而犯罪	333
第三節	由於惡意而犯罪者，是否是由於習性而犯罪	335
第四節	由於惡意而犯罪者，其罪是否重於由於情而犯罪者	337
第七十九題 論罪過之外在原因：首論天主方面的原因		339
第一節	天主是否為罪過之原因	339
第二節	罪過之行動是否來自天主	342
第三節	天主是否為昏昧及心硬之原因	343
第四節	昏昧與心硬是否常有益於本人之得救	345

第八十題 論魔鬼方面的罪過之原因 348

- 第一節 魔鬼是否直接爲人犯罪的原因 …………… 348
- 第二節 魔鬼是否能在內部挑動人犯罪 …………… 350
- 第三節 魔鬼是否能強迫人犯罪 …………… 352
- 第四節 是否所有罪過皆來自魔鬼的挑動 …………… 354

第八十一題 論在人方面的罪過之原因 356

- 第一節 原祖之第一個罪是否以出生關係流傳給後代 …………… 356
- 第二節 原祖或別的祖先的其他罪過，是否傳給後代子孫 …… 359
- 第三節 原祖的罪是否因血統關係傳給所有的人 …………… 361
- 第四節 若以奇蹟用人之肉身形成人，是否也染有原罪 …… 363
- 第五節 若厄娃犯罪而亞當不犯罪，後代子孫是否會染原罪 364

第八十二題 論原罪之本質 367

- 第一節 原罪是否爲習性 …………… 367
- 第二節 在一人身上是否有許多原罪 …………… 369
- 第三節 原罪是否爲不當慾望或貪慾 …………… 370
- 第四節 是否每人的原罪皆相等 …………… 372

第八十三題 論原罪之主體 374

- 第一節 原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上 …………… 374
- 第二節 原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上 …… 377
- 第三節 原罪是否污染意志先於其他機能 …………… 378
- 第四節 上述機能是否比其他機能受的污染更重 …………… 379

第八十四題 就一罪爲另一罪之原因論罪過之原因	382
第一節 貪婪是否爲一切罪過之根源	382
第二節 驕傲是否爲一切罪過之開端	384
第三節 除了驕傲和吝嗇外，是否有其他個別罪惡應被視爲罪宗	386
第四節 罪宗列爲七個是否合理	387
第八十五題 論罪過之效果：首論對天性之善的破壞	391
第一節 罪過是否減少天性之善	391
第二節 人性之善是否能全部被罪過消滅	393
第三節 將軟弱、愚昧、惡意和貪慾視爲罪過加給天性的創傷，是否合宜	395
第四節 狀態、美麗及次序之缺欠，是否爲罪過之效果	397
第五節 死亡及身體上的其他缺點是否爲罪過之效果	399
第六節 死亡及其他缺點對人是否爲自然的	401
第八十六題 論罪過之污染	404
第一節 罪過是否在靈魂上產生污點	404
第二節 犯罪行爲過後污點是否仍然存留在靈魂上	406
第八十七題 論應受之處罰	408
第一節 應受之處罰是否爲罪過之效果	408
第二節 罪過是否能爲罪過之處罰	410
第三節 是否有的罪過應受永罰	412
第四節 是否有的罪過應受無限量的處罰	414
第五節 罪過是否皆應受永遠之處罰	415

第六節	解除罪過後是否仍留有處罰	417
第七節	處罰是否皆是因了罪過	418
第八節	人是否能因了他人的罪過受罰	421
第八十八題 論小罪和死罪		424
第一節	區分小罪與死罪是否相宜	424
第二節	死罪與小罪是否有本類上的差別	427
第三節	小罪是否為死罪之準備	429
第四節	小罪是否能變成死罪	431
第五節	情況是否能使小罪變為死罪	432
第六節	死罪是否能變成小罪	435
第八十九題 論小罪本身		437
第一節	小罪是否使靈魂有污點	437
第二節	用木、草、禾稻來指小罪是否合理	439
第三節	人在純真狀態時是否能犯小罪	441
第四節	善的或惡的天使是否能犯小罪	443
第五節	教外人感官嗜慾的原始衝動是否為死罪	445
第六節	是否有人只有原罪和小罪	446

第四十九題

泛論習性之本質

一分爲四節一

討論了行動和情之後，現在要討論的是人性行爲之根本（參看第六題引言）。首先，論內在之根本；然後，論外在之根本（第九十題）。內在根本是機能和習性；但因為在第一集裡，已經討論了機能（第七十七題），現在只需討論習性。先泛論習性；然後，論德性及惡習，以及其他充爲人性行爲之根本的習性（第五十五題）。

關於習性的一般問題，要討論四點：首先，論習性之本質；其次，論習性之主體（第五十題）；第三，論習性產生、增加及消滅的原因（第五十一題）；第四，論習性之區分（第五十四題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、習性是否爲品質。
- 二、是否爲一種個別的品質。
- 三、習性是否指向行動。
- 四、論習性之必要性。

第一節 習性是否爲品質

有關第一節，我們討論如下：

質疑 習性(habitus)似乎不是品質。因爲：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第七十三題說：「習性(habitus)這個名詞是從具有(habere)這個動詞來的。」但是具有不只屬於品質，也屬於別的範疇；因爲我們也說我們有份量，有金錢等。所以，習性不是品質。

2.此外，習性乃範疇之一，看《範疇論》第六章便可以知道。但是一種範疇不屬於另一範疇之下。所以，習性不是品質。

3.此外，按《範疇論》第六章所說的，「凡習性皆是配備或配合 (dispositio)」。但是按《形上學》卷五第十九章說的。配備是「有部分者之次序」。這屬於姿勢 (situs) 範疇。所以，習性不是品質。

反之 哲學家在《範疇論》第六章裡卻說：習性是「不易變動的品質」。

正解 我解答如下：「習性」這個名詞是從「具有」這個動詞來的。這個名詞有兩種意義：第一意義是指人或其他東西所有者；第二種意義是指東西對自身或對別的東西之配合方式。

關於第一意義，即指所有之東西時，則「具有」屬於各種不同的類別。為此，哲學家將「具有」列為後設範疇 (post-praedicamenta) 之一，因為是屬於許多範疇的，就如「對立者」(opposita)，「先者與後者」等。但是在所具有的東西中，有一些區分。有的在具有者及被有者之間沒有中間物，例如：主體與品質，或主體與數量，其間沒有任何中間物；有的在二者之間有中間物，但只是關係，例如說：某人有同伴或朋友；有的在中間也有中間物，但不是主動或被動，而是像似主動的與被動的，即說：其一是裝飾者或覆蓋者，而另一個是被裝飾者或被覆蓋者。為此，哲學家在《形上學》卷五第二十章說：「具有是指具有者與被具有者的一種行動」，例如：在我們身上所有的東西上所呈現的。在這些東西上構成物的一種個別範疇，稱為「具有」(habitus)。哲學家在《形上學》五第二十章論這範疇說：「在有衣服者與所有之衣服間，有個『具有』在中間。」

如以「具有」的意義，是指一東西對自身或對別的東西

之配合方式，既然這種配合方式是根據品質，故依此意義，習有或習性是一種品質。哲學家在《形上學》卷五第二十章論這種習有或習性說：「習性是指一種配合，指被配合者配合的好或不好，無論是對自身或對他物而言，例如：健康就是一種習性。」我們這裡講的，便是這種具有。所以該說習性是品質。

釋疑 1.所舉之疑難，是根據一般之具有：這種具有屬於許多不同的類別。如正解已說過的。

2.這裡所舉之理由，是根據那具有者與被具有者之間的東西，這樣則是一種範疇，如正解已說過的。

3.配合常含有某具有部分者之次序：但是按哲學家在那裡隨即說的，這有三種可能性，即是「或按空間，或按潛能，或按類屬。」辛布里秋在《範疇論注疏》第八章裡說：「其中包括了所有的配合。形體上的配合，包括在按空間的配合內」；而這屬於姿勢，即各部分在空間的次序。「所謂按潛能，是指那在準備中，具有適宜性，但尚不完備者」，例如：初開始的學問和德性。「所謂按類屬的配合，是指完備的配合，即所謂的習性」，例如：完備的學問和德性。

第二節 習性是否為一種個別的品質

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎習性不是個別的品質。因為：

1.前面第一節已經說過，習性之為品質，是指「被配合者，配合的好或不好」。但是這適用於任何品質。因為按形狀一個東西也能配合得好或不好；同樣，按冷及熱，以及其他品質。所以，習性不是一種個別的品質。

2.此外，哲學家在《範疇論》第六章裡，說冷與熱是配合或習性，就如：疾病和健康。但是冷與熱屬於第三種品質。

所以，習性或配合與其他品質沒有區別。

3.此外，「不易改變」不是屬於品質之共類的差別，而是屬於動態或被動性。沒有共類是用另一共類的差別以定別類的，而該用本然屬於此共類者，如哲學家在《形上學》卷七第十二章所說的。既然習性是指「不易改變的品質」，似乎不是一種個別的品質。

反之 哲學家在《範疇論》第六章裡卻說：「習性及配合是品質的一種。」

正解 我解答如下：哲學家在《範疇論》第六章裡，將配合及習性列為四種品質中的第一種。辛布里秋在其《範疇論注疏》第八章中指出這四種品質的差別說：「有些品質是自然的，是按天性就有的，而且是常有的；有些品質是外來的，由外面促成的，並能夠失去。後者（即外來的）是習性及配合，因易或不易失去而各不同。自然品質中有的是按其在潛能者，這是第二種品質。有的是按現實，而這或看裡面，或看外表。若在裡面者，即是第三種品質；若在表面，是第四種品質，例如：形狀及形態。後者指有生命者之形狀。」但是這樣區分品質之類別，似乎不合適。因為有許多形狀和可變的品質不是自然的，而是外來的；也有許多配合不是外加的，而是自然的，例如：健康和美麗等。而且這也不合種類之次序，因為自然的常是居先。

為此，須從別的方面去看配合及習性與其他品質的區別。嚴格地說，品質是關於本體的形態。按奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第三章裡說的：形態是「尺度所限定者」；所以，是按某尺度的限定。為此，正如那使質料之潛能限定為本體現實者，被稱為品質，即本體上的差別；同樣，使主體之潛能限定為偶有性現實者，被稱為偶有性品質，這也是一種差

別，如哲學家在《形上學》卷五第十四章所說的。

根據偶有性現實的主體之形態或限定，可以從其對主體之本質的關係方面去看；或按由本質之根本而來之主動或被動去看，本質之根本即質料與形式；或按數量去看。若根據數量看主體之形態或限定，就是第四種品質。因了數量本身沒有動態，也沒有善及惡；故此，凡關於好與不好，消逝的快或慢者，皆不屬於第四種品質。若根據主動和被動看主體之形態或限定，就是第二及第三種品質。所以在這兩種品質中，是看是否容易實現，失去得快或慢。在這兩種品質中，不看是善或惡，因為動態及被動不含有目的之意義，善與惡則是針對目的者。但是與東西之本質有關的主體之形態及限定，屬於第一種品質，即是習性及配合。哲學家在《物理學》卷七第三章裡論靈魂及身體之習性說：那是「完成者對最好者之配合；所謂完成者，我是指按天性所配合者。」因了按《物理學》卷二第七章所說的：「東西之形式及本質，乃一東西之目的及所以實現之原因」；所以，在第一種品質中包括是善或惡，也包括是否易於變化，因為有的本質是生長與變動之目的。為此哲學家在《形上學》卷五第二十章給習性下定義說，是「一人配合得好或壞之配偶」。他在《倫理學》卷二第五章說：「習性是指我們對情配合的好或壞」。如果形態適合天性就是善，如果不適合便是惡。因為本質（或天性）是一個東西中最重要的，所以將習性列為第一種品質。

釋疑 1.如第一節釋疑3.已說過的，配合含有一種次序。為此，若非針對某事，不說某人備有什麼品質。如果再加上「善或不善」，此乃屬於習性之理，則要看對本質之關係，本質是目的。為此按形狀，或按冷或熱，不說某人配備得好，除非是根據其與天性的關係，即是根據其適合或不適合天性。為此，形狀及

有變化的品質本身，若從適合或不適合東西的天性之觀點看，也屬於習性或配備。因為形狀，若適合東西的天性，以及顏色，皆屬於美；而熱和冷若適合東西之天性，屬於健康。故此哲學家將冷和熱列入第一種品質之內（參見質疑2.）。

2.由上面所說的，可知質疑2.之答案，雖然按辛布里秋在《範疇論注疏》所說的，有人做別的解释。

3.「難於改變」不是習性與其他種類之品質的差別，而是習性與配備之間的差別。配備有兩種意義：一種是指習性之共類，故此，在《形上學》卷五第二十章給習性下定義用到配備；另一種是指與習性相對分者。而與習性相對分的這種本然的配備又分為兩種。一種就如同類別的完美者及不完美者。即是說，若所具有者非為一物所完全握有，以致易於失去，則用共類之名稱而稱之為配備；若為此物所完全握有者，以致不易失去，則稱為習性。如此，則配備可變為習性，就如兒童之變成大人。另一種是與習性屬於同一共類的別類。即是說，第一種品質按其本身之性質若是易變的，因了其原因是易變的，便稱為配備，如：疾病與健康；若按其本身之性質不易消失，因為其原因是不易變的，就稱為習性，如：學問與德性。按這意義，則配備不能變成習性，而這更合於亞里斯多德的想法。故此，他引證一般講話的習慣為證明這種區分。按一般講話的習慣，那本來易於變化的品質，若因偶然原因變成了不易消失的，便被稱為習性；那原來不易變的而成了易變的，就稱為配備。因為一人若不完全握有學識，以致易於失去，該說他對學問有配備，而不該說他有學問。由此可見，習性這個名詞含有持久性；配備這個名詞則不然。

易或不易改變，雖然屬於動態及被動性，而不屬於品質之類，並非不可用作種類之差別。因為這些差別，雖然是偶然地與品質有關係，卻是指的品質之本然和專有的差別。就如在

本體類別中，也常用依附體上的差別，以代本體上的差別，來指本質上的原理。

第三節 習性是否指向行動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 習性似乎不指向行動。因為：

1.每個東西之能行動，是由於它是現實。但是哲學家在《靈魂論》卷三第四章裡說：「在一人按習性成了有知識的時候，他仍然是在潛能狀態，但是與未學習以前不同。」所以，習性不含有行動之根本。

2.此外，在定義中含有的，本然就屬於這東西。但是按《形上學》卷五第十二章所說的，在機能的定義中，含有「是行動之根本」，所以，「是行動之根本」本來屬於機能。在每一類別中，那本然者是第一個。如果習性也是行動之根本，顯然是後於機能的根本，如此則習性與配備不該是第一種類的品質。

3.此外，健康有時是習性，瘦弱和美麗也是一樣。但這些不指向行動，所以習性之意義不在於是行動之根本。

反之 奧斯定在《論婚姻之價值》(De Bono Coniugali) 第二十一章卻說：「習性是在需要時用以做什麼事的。」註釋家在其《靈魂論注疏》(De Anima) 卷三注十八也說：「習性是人願意時用以行動的。」

正解 我解答如下：根據習性之理，及根據具有習性之主體的理，習性皆指向行動。按習性之理，每種習性皆多少指向行動。在習性之理中，含有對東西之天性的一種關係，即適合或不適合天性。然而天性一方面是生長之目的，但又指向別的目的，即或是行動，或由行動完成之事情。為此，習性不只指向

東西之天性；又因了行動是天性之目的或導致目的者，而指向行動。爲此，《形上學》卷五第二十二章在給習性下定義時說，習性是「一種配備，即被配備者配備得好或不好，無論是對其自身而言」，即對東西之天性而言，「或對他物而言」，即針對目的而言。

但是有些習性，就是從其所在之主體方面看，主要也是指向行動的。因爲，如已說過的，習性首先並本然地含有對天性的關係。如果習性所在之天性，就在於其對行動之關係，當然這個習性也主要是指向行動的。顯然機能之天性或本質即在於是行動之根本。所以，凡以某種機能爲主體的習性，主要皆是指向行動的。

釋疑 1.因了習性是一種品質，所以是現實，故此能是行動之根本。但是對行動而言，習性則是潛能。故此在《靈魂論》卷二第一章，稱習性爲「第一現實」，稱行動爲「第二現實」。

2.習性之本質不在於與機能有關係，而在於與天性有關係。由於天性先於機能所指向之行動，故此視習性爲先於機能的品質。

3.如第二節釋疑1.已說過的，健康之被稱爲習性或爲慣常性的配備，乃是針對天性而言。但因了天性是行動之根本，所以健康與行動有關係。故此，哲學家在《動物誌》卷十第一章說：人或肢體之稱爲健康，「是在能做健康者之活動的時候」。關於其餘的也是一樣。

第四節 習性是否必要

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎習性不是必要的。因為：

1.如第二節已說過的，習性是一東西對某東西配備得好或不好。但是東西配備得好或不好是靠形式，因為一個東西是善，或是物，乃是根據形式。所以，習性一點也不必要。

2.此外，習性指向行動。但是機能已含有足實的行動之根本，因為沒有習性的自然機能就是行動之根本。所以，習性不是必要的。

3.此外，就如機能指向善，也指向惡，習性也是如此；又如機能不常有行動，習性也是一樣。既然有了機能，習性似是多餘的。

反之 按《物理學》卷七第三章說的，習性是一種成就。但是成就對東西是非常重要的，因為成就具有目的之意義。所以習性是必要的。

正解 我解答如下：前面第二及第三節已經說過，習性是對東西之天性及其行動或目的之配備，因而這東西配備得好或不好。在三種情況下，一個東西對另一東西需要配備：第一，被配備者與其所針對者不是同一個，因而有潛能對現實之關係。故此，如果一個東西的本質，不是由潛能與現實合成的，其本體即是其行動，並且自己就是自己的目的，就沒有習性或配備，例如：天主。

第二，那在潛能狀態者，對其所針對者有多種可能的限定方式，而且不只是可指向這一個。故此，如果一個東西對另一個而言是在潛能狀態，然而只是針對這一個，也沒有所謂的配備或習性。因為這種主體，在天性中已備有對這行動的必要

條件。故此，天體雖然是由質料及形式合成的，但是如在第一集第六十六題第二節裡說過的，那種質料對別的形式而言不是在潛能狀態，故對其形式也不要配備或習性；對行動也不要有所配備，因為天體的本性只有一種固定動態之潛能。

第三，須是有許多東西，他們有許多配合方式；而主體之潛能又有許多指標，這許多東西合力配備主體指向其許多指標之一。因而主體對其形式或行動能配備得好或不好。為此，元素的單純品質，既然只以一種固定方式適合其天性，不稱為配備或習性，而稱為單純品質，我們稱健康及美麗等為配備或習性，因為是許多東西促成的，這些東西有許多配合方式。為此，哲學家在《形上學》卷五第二十章說：「習性是配備」；又說：配備是「有部分者之次序，或按空間，或按潛能，或按類屬」，這在前面第一節釋疑3.已經提過。

因了許多東西的天性及行動，需要由許多有許多配合方式的東西合力促成，所以必須有習性。

釋疑 1.東西的天性靠形式來完成；但是針對形式，主體需要配備。而且形式進而又指向行動；行動或是目的，或是導向目的者。如果形式只有一種限定好的行動，則除形式外不須另有行動配備；如果形式能以各種方式行動，例如：靈魂，則為行動須由習性加以配備。

2.機能有時是針對許多事的，為此多少該加以限定。如果某機能不是針對許多事的，則不必由習性加以限定，如正解已說過的。為此，自然界的力量在行動時不必藉助於習性，因為本來已經限定於一了。

3.我們下面第五十四題第三節將要講到，針對善及惡的不是同一個習性。針對善及惡的卻是同一個機能。因此，為使機能固定於善，必須有習性。

第五十題

論習性之主體

一分爲六節一

然後要討論的是習性之主體（參看第四十九題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、在身體上有無習性。
- 二、靈魂之爲習性之主體是按其本質，抑或按其機能。
- 三、在感官部分之機能中是否能有習性。
- 四、在智能中是否有習性。
- 五、在意志中是否有習性。
- 六、在單純的精神體上是否有習性。

第一節 在身體上是否有習性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在身體上似乎沒有習性。因爲：

1. 註釋家在《靈魂論注疏》卷三注十八說：「習性是人願意時用以行動的。」但是身體上的活動不服屬於意志，因爲這些活動是自然的。所以在身體上不能有習性。

2. 此外，身體上的配備都是易改變的。但習性是不易改變的品質。所以身體上的配備不能是習性。

3. 此外，身體上的配備皆能變更。但是變更屬於第三種品質，與習性互異。所以身體上沒有習性。

反之 哲學家在《範疇論》第六章裡，將身體的健康與不能治療的疾病，皆稱爲習性。

正解 我解答如下：前面第四十九題第二節等已經說過，習性是在潛能狀態之主體的配備——或針對形式，或針對行動。就習性為針對行動之配備而言，沒有一個習性是以身體為其主要主體。因為身體之行動，或是由身體之自然品質而來，或是由推動身體之靈魂而來。關於由天性而來的行動，身體不必由習性加以配備，因為自然能力是限定於一的；前面第四十九題第四節曾說，主體是針對許多東西在潛能狀態時，才需要慣常性的配備。由靈魂而來之身體上的活動，主要是屬於靈魂的；其次才是身體的。習性是與行動相配的；故此，《倫理學》卷二第一章說：「由相似的行動，產生相似的習性。」因此，針對這些行動的配備主要是靈魂上的；但是次要地能是身體上的，為使身體易於配合靈魂的這些行動。

若論主體對形式之配備，則身體上能有慣常性的配備，因為身體之對靈魂，有如主體之對形式。故此，健康美麗等被稱為慣常性的配備。但是這些不合於習性之完整意義，因為其原因本來是易於變化的。

按辛布里秋在其《範疇論注疏》第八章中說的，亞歷山大（Alexander）認為在身體上沒有第一種品質之習性或配備，他說第一種品質只屬於靈魂。他認為亞里斯多德在《範疇論》中引用健康及美麗，不是說這些屬於第一種品質，而是當作例子，相當於說就如疾病與健康能是易於或不易於改變的。同樣，那被稱為習性或配備的第一種品質，也是這樣。但這主張顯然不合亞里斯多德的本意。因為他（亞氏）舉健康及疾病之例子，與舉德性及學問之例子時，語氣是一樣的。又因為在《物理學》卷七第三章，他明明把美麗及健康列為習性。

釋疑 1.所舉之理由是根據習性為行動之配備，及由天性而來之身體上的行動，而不是根據由靈魂而來之行動；由天性而來

的行動根本是意志。

2. 身體上的配備不是絕對難於改變的，因為形體性的原因是多變的。但是對某主體而言能夠是難於變更的，即是只要這主體存在，便不能更動；或者與其他配備比較起來是不易變動的。但是，靈魂的品質是絕對不易變動的，因為主體是不變的。為此，不說不易變動的健康是單純的習性，而按希臘文，是稱之為「如習性」。靈魂的品質則簡單地稱為習性。

3. 有人認為，列為第一種品質的身體上的配備，與第三種品質的差別，在於第三種品質是在長成中的和在動的。故此被稱為被動，或被動性的品質。若達到了完備程度，好似到達了品類標準，就屬於第一種品質。但是辛布里秋在其《範疇論注疏》第八章裡反對這種主張。因為按這主張，熱化應是第三種品質，而熱是第一種；但亞里斯多德將熱列為第三種。

為此，按辛布里秋的引述，波菲里（Porphyrius）說身體上的被動或被動性的品質、配備及習性，是按強弱相區分。在一個東西受到熱而不能熱化他物時，若是易逝的，便是被動；若是持久的，便是被動性品質；若到了能熱化他物的程度，則是配備；若更加有固定性以致不易改變，便是習性。如此則配備是被動及被動性品質的強度或成就，而習性則是配備的強度或成就。但是辛布里秋也反對這個主張，因為強與弱不是形式方面的差別，只是主體所分得者之多少的差別。這樣則不構成品質在類別上的區分。

所以需要另找解釋。上面第四十九題第二節釋疑1.已經說過，那些被動性的品質本身，若以對天性適合與否的尺度去看，也屬於配備；故此，若在這些被動性品質方面有了變動，即是在冷及熱，濕及乾方面，隨之在疾病與健康方面也起變動。但是，首先和本來並不是這些習性和配備方面的變動。

第二節 靈魂之為習性之主體是按其本質，抑或按其機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 習性在靈魂上，似乎主要是按靈魂之本質，而非按其機能。因為：

1.前面第四十九題第二節說過，習性與配備在於其對天性的關係。但是天性主要在於靈魂之本質，而非在於其機能，因為靈魂是基於其本質而為身體之天性及其形式。所以，習性在靈魂上是基於本質而非基於機能。

2.此外，依附體不是依附體之主體。習性是一種依附體。但是按第一集第七十七題第一節釋疑5.所說的，靈魂的機能屬於依附體之類別。所以，習性在靈魂上不是基於其機能。

3.此外，主體先於那在主體上者。但是屬於第一種品質的習性，先於屬於第二種品質的機能，所以靈魂之機能不是習性之主體。

反之 哲學家在《倫理學》卷一第十三章，將不同的習性放在靈魂的不同部分。

正解 我解答如下：前面第四十九題第二及第三節說過，習性是針對天性或行動之配偶。若從它是針對天性的觀點，則習性不能是在靈魂上，如果天性是指人的自然天性而言。因為靈魂是成全人性的形式；故此，從這觀點，寧可說習性或配備是在身體上以針對靈魂，而不是在靈魂上以針對身體。但如果是關於高級的天性，即人所能分享者，如《伯多祿後書》第一章4節所說的：「成為有分於天主性體的人」，則靈魂基於其本質能有習性，即聖寵，這在後面第一一〇題第四節要講到。

至論針對行動的習性，則主要是在靈魂上。因為靈魂不是限定於一種行動，而是指向許多行動，這是要有習性的條

件，如第四十九題第四節已說過的。又因為靈魂是憑其機能而為行動之根本，所以習性在靈魂上是基於其機能。

釋疑 1. 靈魂之本質之屬於人性，不是如針對他物需加配備的主體，而是主體需加配備以承受的形式及天性。

2. 依附體本來不能是依附體之主體。但因了在依附體中，也有一種次序，在一個依附體下的主體，被認為是另一依附體之主體。說某依附體是另一個依附體的主體，即是依此意義；例如說面積是顏色之主體。按這方式，則機能可以是習性的主體。

3. 因為習性能是針對天性之配備，故列在機能以前；而機能常是針對行動的，它是較後的，因為天性是行動之根本。但那以機能為主體的習性，則不是針對天性的，而是針對行動的，所以是後於機能的。或者也可以說，習性列在機能以前，是按完整者與不完整者，及現實與潛能之次序。現實自然居先，雖然在時間及生成的次序中是潛能在先，如《形上學》卷七和卷九第八章所說的。

第三節 在感官部分之機能中是否能習性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在感官部分的機能中似乎不能有習性。因為：

1. 營養機能是非理性部分的，感覺機能也是一樣。但是營養機能方面沒有習性。所以感官部分之機能也不該有習性。

2. 此外，感官部分是人獸所共有者。但是禽獸沒有習性，因為牠們沒有意志；而按前面第一節質疑1、第四十九題第三節反之說的，在習性的定義中含有意志。所以在感官部分的機能上沒有習性。

3. 此外，靈魂的習性是學識及德性：學識是關於知覺能

力的，德性是關於嗜慾能力的。但是在感官機能上沒有學識，因為學識是關於普遍概念的，感官能力則不能領會普遍性。所以在感官部分也不能有德性之習性。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十章卻說：「有些德性是非理性部分的」，即是節制及勇毅。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看感官能力：一是看其按自然本能的行動，一是看其受理性支配的行動。在按自然本能行動時，這些能力是限定於一的，正如自然天性一樣。既然在自然能力方面沒有習性，故感官能力以本能行動時，也沒有習性。在理性的支配下行動時，感官能力可指向許多東西。如此則能有些習性，使之對某事配備的好或不好。

釋疑 1. 營養機能本來就不能聽從理性之命令，所以沒有習性。但是感官能力本來能聽從理性之命令，所以能有習性。按《倫理學》卷一第十三章說的，這些能力聽從理性時，可以說是具有理性的。

2. 禽獸的感官能力不是聽從理性之支配而行動，牠們是憑自然本能行動，所以禽獸沒有針對行動的習性。但是針對天性，牠們有些配備，如健康及美麗。人的理性可以使禽獸習慣於某種方式的活動，如此也可以說牠們有點習性。故此，奧斯定在《雜題八十三》第三十六題說：「我們看到最兇猛的禽獸，由於怕痛苦，而放棄其最欲望者，這如果養成了習慣，便說這些禽獸是馴服的和溫順的。」但這裡缺少習性之理中所包括的意志作用，因為牠對使用或不使用沒有主使能力，而這點似是習性必要的因素。所以嚴格地說來，禽獸不能有習性。

3. 按《靈魂論》卷三第十一章說的，感官性嗜慾本來就

有被理性嗜慾推動的適應力，但是理性知覺能力本來就適於接受感覺能力之資料。爲此，在感官嗜慾能力方面，比在感官知覺能力方面更宜於有習性；因爲感官性嗜慾能力，只由於在理性之支配下行動才有習性。不過在感官知覺的內部機能上能夠有習性，使人易於記憶、思考或想像。爲此，哲學家在《論記憶與回憶》第二章也說：「習慣非常有助於記憶」，因爲這些機能也是受理性之支配而動。知覺的外在機能，如：視覺及聽覺，不能有習性，天性已限定之於固定的行動；就如外在的肢體也沒有習性，習性是在支配這些肢體的機能上。

第四節 在智能中是否有習性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在智能中似乎沒有習性。因爲：

1.前面第一節曾說過，習性與行動配合。但是人的行動是靈魂與身體所共有的，如《靈魂論》卷一第一章所說的。所以習性也是靈魂與身體所共有的。但按《靈魂論》卷三第四章說的，智能不是身體的行動。所以智能不是習性之主體。

2.此外，那在某東西內者，是以這東西的方式而在這東西內。但是沒有質料的形式，便只是現實；那由形式及質料合成者，則是現實與潛能合在一起。所以，那只是形式者，不能同時又是潛能又是現實；只有由形式及質料合成者始能如此。但智能是沒有質料的形式。那同時有現實和潛能的習性，好似二者之間的東西，在智能中不可能有，只有靈魂與身體之結合體能有習性。

3.此外，《形上學》卷五第二十章說，習性是「一人對某事物配合得好或不好之配備」。但是——一個人對智能活動配備得好或不好，是在於身體的某種配備。故此，《靈魂論》卷二第九章說：「我們看到肉體柔軟者適於心靈活動」。所以，與身體

分開的智能不能有認知性的習性，這類習性該是在身體某部分現有的機能上。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第三章卻將知識、智慧及悟性，放在靈魂的智能部分，而悟性是認知根本原理的習性。

正解 我解答如下：關於認知性的習性，大家的意見頗不一致。有的人主張，所有的人共有一個「可能理智」（*intellectus possibilis*），因而不得不認為認知性的習性不是在智能上，而是在內部感官能力上（按：此為亞威洛哀之學說，見其《靈魂論注疏》卷三注五）。顯然在習性方面每人不同，所以不能將認知性習性直接放在人所共有的唯一東西上。所以，如果所有的人共同有一個「可能理智」，則每人所有之不同的知識習性，不能是以這「可能理智」為主體。因此，只能是在每人不同之內部感官能力上。

但是這個主張，首先不合哲學家的本意。按《倫理學》卷一第十三章所說的，感官能力不是憑本質而具理性，而只是由於分得。哲學家是將知識、智慧及悟性三種智性能力放在那本然具有理性的部分；所以，它們不是在感官能力上，而是在理智本身上。哲學家在《靈魂論》卷三第四章也明明地說，可能理智「在變成每個東西時」，即在它由於「理象」（*species intelligibiles*）而對個別的東西成為現實時，「便被稱為是現實的，就如一個現在知道者是現實的一樣，而這是在一人能憑自己行動的時候」，即是憑自己思想的時候。「就是在這時，它仍是一種潛能；但是與在未學、未明察以前不同。」所以，知識之習性就是在可能理智上，藉此習性，智能即使在不從事思想的時候，仍是有能力思想。

其次，這主張也不合事理。行動是誰的，能力也是誰的。

按同理，行動是誰的，習性也是誰的。理解和思想是智能專有的行動。所以，用以思想的習性，嚴格地說，也是屬於智能的。

釋疑 1.辛布里秋在其《範疇論注疏》第八章裡曾經提到：有人認為，既然按哲學家在《靈魂論》卷一第一章說的，人的一切行動皆多少是屬於整體的；所以，沒有一個習性是只屬於靈魂的，而全是屬於整個人的。如此，則在智能上也沒有習性，因為智性是與身體分開的；疑難所根據的便是這個理由。然而這個理由不能成立。習性不是對象針對機能之配備，而是機能針對對象之配備，所以習性該是在機能上，機能是行動之根本；而不該是在機能之對象上。按《靈魂論》卷一第一章所說的，說理解是靈魂及身體所共有者，只是為了「心像」(phantasma)的關係。但是按《靈魂論》卷三第七章所說的，顯然心像對可能理智而言乃是對象。因此，智性的習性必然主要在智能方面，而不是在靈魂與肉體所共有的心像方面。所以該說，可能理智是習性之主體；因為習性之主體是針對許多東西之潛能，而可能理智正是如此。所以，可能理智是智性習性之主體。

2.就如形體質料是感官現實之潛能；同樣，可能理智是智性現實之潛能。故此，無礙於在可能理智上有習性，因為習性是介於純潛能與完美現實之間者。

3.因了是內在的知覺能力為可能理智準備適宜之對象，故這些能力配備得好，人便更易理解，而身體之配備有助於這些能力。如此則次要地，智性習性能是在這些能力上；但主要地是在可能理智上。

第五節 在意志中是否有習性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在意志中似乎沒有習性。因為：

1. 在智能中的習性是可理解之理象（species intelligibiles），因之智能才能現實地理解。但是，意志不是靠理象行動。所以，意志不是習性之主體。

2. 此外，在「主動理智」（intellectus agens）中沒有習性，不像被動或可能理智，因為它是一種主動的能力。但意志是最主動的能力。因為按前面第九題第一節說的，意志推動一切機能使各行其事。所以，在意志中沒有習性。

3. 此外，在自然界的的能力中沒有習性，因為這些力量按天性已是限定於某事的。但是意志按天性就是指向理性所命之善的。所以，在意志中沒有習性。

反之 正義是一種習性。但正義是在意志中，因為按《倫理學》卷五第一章說的：正義是「人用以願意和行正事的習性」。所以，意志是習性之主體。

正解 我解答如下：凡是能以多種方式活動的機能，皆須有習性，使之對其行動配備得好。既然意志是具有理性的機能，能有許多行動方式，所以在意志中須有習性，使之對其行動有適當的配備。從習性之理方面去看，習性對意志也該有一種重要的關係；因為按前面第一節質疑1、第四十九題第三節反之說的，習性是「人願意時用以行動的」。

釋疑 1. 在智能內的理象乃是對象之模型，所以在意志中，及其他任何嗜慾能力中，也該有個使之趨向其對象者；因為嗜慾能力之行動，按前面第六題第四節說的，無非是一種傾向。機能

之自然力已有足夠之傾向者，不需要有別的品質使之有所傾向。爲了人生之目的，人的嗜慾須趨向某固定的東西；而這嗜慾，按天性則是指向許多東西的，而非指向某固定東西的。所以在意志及其他嗜慾能力中，該有一些具有傾向的品質，這些便稱爲習性。

2.主動之理智，只是主動者，絕對不是被動者。但是意志及其他嗜慾能力，按《靈魂論》卷三第十章說的，乃是「被動的推動者」。所以，二者之性質不同，而能有習性者，該是至少在潛能狀態的。

3.意志按天性是指向理性所顯示的善。但是因了這善包括了許多不同的善，故此爲能使意志之行動快速，需要有習性使之趨向理性所顯示的某固定之善。

第六節 天使是否有習性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天使似乎沒有習性。因爲：

1.馬克西木斯（Maximus）註解狄奧尼修之《上天（天使）階級論》第七章說：「不該誤以爲神靈的智能（即是天使），所有之智性德能（亦即神性德能）有似依附體，就像在我們身上的一樣，即是一個以另一個爲主體——在天使身上沒有任何依附體。」但習性皆是依附體。所以，天使沒有習性。

2.此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：「天上之本質的配備，自天主之善所分受的比任何東西都多。」但是那本然者，常是先於並優於那靠他物而然者。所以天使們的本質是靠自身而達到與天主相似。所以不是靠習性；而這似乎就是馬克西木斯的看法。他在那裡繼續說：「如果是靠習性，他們的本質將不能留在自身，也將不能靠自身盡可能地與天主相似。」

3.此外，按《形上學》卷五第二十二章裡說的，習性是一種配備。但按那裡說的，配備是「具有部分者之次序」。既然天使是單純的本體，似乎他們沒有習性或配備。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說，第一等天使「稱為掌火者，寶座，及流溢智慧者，各表其習性所秉承之天主似的性質。」

正解 我解答如下：有些人認為天使沒有習性，關於他們無論什麼皆屬於本質。為此，馬克西木斯在我們前面引證的那段話後面又說：「他們的習慣，及他們的德能，都是本質性的；這是因為沒有質料的關係。」辛布里秋在《範疇論注疏》第八章中也說：「在靈魂上的智慧，是一種習性；而在智性上者，是本體（*substantia*）。因為凡屬於神明者，皆是自足的，是獨自存在的。」

這個主張有一部分真理，也有一部分錯誤。由前面**第四十九題第四節**講過的可以知道，習性之主體只能是在潛能狀態的東西。上述註釋家們看到天使們是非物質的本體，在他們身上沒有質料之潛能，故此認為他們沒有習性，也沒有依附體。然而，天使雖然沒有質料之潛能，但是卻有某種潛能（只有天主是純現實）；既然有潛能，他們便能有習性。但是因了質料之潛能，與智性本體之潛能不同，所以二者之習性也不相同。故此，辛布里秋在《範疇論注疏》第八章裡說：「智性本體之習性，與現世之習性不同；而像似其所含納之單純的及非物質的理象。」

但是人類智性之習性與天使們之智性的習性不同。人的智性既然是智性中等級最低的，針對一切可理解者皆是在潛能狀態，就像「第一質料」（*materia prima*，又譯：元質）針對一

切感官性形式皆是潛能一樣。故此，為理解任何東西皆需要習性。但是天使的智性對可理解者不是純潛能，而是一種現實；但不是純現實（只有天主是純現實），而是含有潛能的現實，其等級愈高者，所含有之潛能愈少。故此，如在第一集第五十五題第一節裡說過的，由於是在潛能狀態，在行動上就需經常地有些可理解之理象成全他們。但是由於是在現實狀態，故憑其本質就能理解一些東西，至少能理解自己，並按自己本體的方式，理解其他東西；如在《論原因》書中說的：等級愈高，理解得愈多愈精。

但是因為沒有一位天使能達到天主的完美程度，其間有無限的距離。故為能以智性及意志接觸天主，天使需要一些習性，猶如是在針對那純現實的潛能中。故此，狄奧尼修說這些習性是「天主似的」（參見反之），因為是用以與天主相合的。針對自然現實的配備或習性，則非天使們所有，因為他們是非物質的。

釋疑 1.馬克西木斯所說的，該解釋為針對物質性之習性及依附體而說的。

2.那按本質就適於天使者，用不到習性。但是他們並不是不需要分享天主之智慧及聖善的獨立物，既然需要分享外在者，所以需要有習性。

3.天使們的本質不分部分；但是在能力上有部分，因為他們的智能須由許多理象來完成，他們的意志也指向許多東西。

第五十一題

論產生習性之原因

一分爲四節一

然後要討論的是習性之原因（參看第四十九題引言）。首先，針對習性之產生的原因；其次，針對其增長的原因（第五十二題）；第三，針對其減退及消失的原因（第五十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、是否有習性是來自天性。
- 二、是否有習性是生於行動。
- 三、由一個行動是否能產生習性。
- 四、是否有習性是由天主灌輸給人的。

第一節 是否有習性是來自天性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有習性是來自天性。因為：

1.來自天性者，不爲意志所運用。但按註釋家在《靈魂論注疏》卷三注十八說的：「習性是人在願意時所運用的」。所以，習性不是來自天性。

2.此外，天性用一個東西能做到的，不用兩個東西。但是靈魂的機能是由天性來的。倘若機能之習性也是由天性來的，則機能與習性將是同一個東西。

3.此外，天性在必要的事上不會虧乏。但按前面第四十九題第四節說的，爲善於行動習性是必要的。若有習性是來自天性，則天性不會不產生一切必要的習性。但這顯然不合事實。所以，習性不是來自天性。

反之 《倫理學》卷六第六章將對原理之理解也列為習性之一，但這是來自天性的。所以說，第一原理是人天生就知道的。

正解 我解答如下：說一個東西對某東西是自然的，有兩種意義。第一種是按類別之天性，例如說：人會笑是天性，火上升是天性。另一種是按個體之天性，例如說：按體質，蘇格拉底或柏拉圖天生多病或健壯。此外，按上述兩種意義之天性，說一東西是自然的，又各分為兩種：一種是全部由天性來的；另一種是一部分來自天性，一部分來自外在之根本。例如，一人害病自己痊癒時，則全是由天性來的；若利用醫藥而痊癒時，則一部分來自天性，一部分來自外在根本。

所以，如果說習性是指主體針對形式或天性之配備，則習性按上述各種意義都是自然的。的確，有些自然配備是專屬於人類的；沒有這些自然配備，就沒有人。這是按類別之天性的自然。但因了這種配備有多有寡，因而按個體之天性就分成了不同的等級。這種配備可能是全部來自天性，或一部分來自天性，一部分來自外在根本，如上面說的人為治療。

但是針對行動的習性，按前面第五十題第二節說的，其主體是靈魂之機能；這些習性，無論按類別之天性或按個體之天性，皆能是自然的。按類別之天性，是靈魂那方面的；靈魂既然是身體之形式，所以是類別之根本。按個體之天性，是身體方面的，身體是質料上的根本。但這些習性，無論按哪一種天性，皆不能全部是自然的。天使們的這些習性雖然能是全部自然的，這乃是因為他們天生就有可理解之理象；而按在第一集第五十五題第二節、第八十四題第三節所說的，人的靈魂不是如此。

所以，人的習性有些是自然的，即一部分來自天性，一部分來自外在根本。但是在認知機能方面，與嗜慾機能方面不同。在認知機能方面，習性之起源，無論按類別天性或按個體

天性，都能是自然的。先說按類別之天性，即靈魂方面的：原理之理解即稱為自然習性。由於具有智性之靈魂的天性，人一知道了何謂整體，何謂部分，立刻便知道整體大於部分；在別的問題上也是一樣。但是何謂整體及何謂部分，人只有靠由心像來的理象方能知道。故此，哲學家在《分析後論》結尾處卷二第十五章指出，我們對原理之認知是始自感官。至於按個體之天性，有些認知性的習性的起源是自然的；因為一個人由於器官的結構，可能比別人理解力強，因為智性行動也需要感官能力。

在嗜慾機能方面，靈魂方面的習性，就習性本身而言，其起源不是自然的，只有一些原理是自然的，例如：普遍道德原理即被稱為「德性的根子」(seminalia virtutum)。這是因為朝本然對象之傾向，看來似是習性之端倪，但這不屬於習性，而實屬於機能之理。在身體方面，按個體之天性，有些嗜慾性的習性之起源是自然的，因為有些人的體質生來就傾向貞操，或溫和等。

釋疑 1.所舉之理由，是因了把天性與意志及理性分開來看；但是理性與意志也屬於人的天性。

2.有些東西可能天生來就是加在機能上的，但是卻不能是屬於機能。例如在天使身上，他們之能自然認識一切，不能是屬於他們的智性機能，因為那須是一切之現實，而這只屬於天主。一個東西之被認識，被認識的該是這東西的現實形像。故此，若天使的機能靠本身認識一切的話，則那將是一切東西之形像及現實。所以要在天使的智性機能上，另加上一些可理解的理象，即被理解之東西的形像；因為他們之能實際理解他們所理解的，不是靠他們的本質，而是由於分得天主的智慧。由此可見，並非凡屬於自然習性者，皆屬於機能。

3.天性對產生各種習性的關係不同，因為有的習性能是出於天性，有的則不能，如前面**正解**已說過的。故此，並非因為有的習性是出於天性，便所有習性都是出於天性。

第二節 是否有習性是生於行動

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎習性不能由行動產生。因為：

1.按前面**第四十九題第一節**說的，習性是一種品質。每種品質皆是生在某一主體上，因為主體能容受東西。動作者在動作時是付出而不是容受——似乎在動作者上不能因其動作而產生習性。

2.此外，在一個主體上產生品質時，主體是被動向那品質，這從變熱或變冷的東西上便可以看出來——那產生促成品質之行動者則推動，看那有熱化或冷化作用者便可以知道。如果在某東西上，因其自己之行動而產生習性，則同一物將又是推動者，又是被推動者；又是主動者，又是被動者。按《物理學》卷七第一章所說的，這是不可能的。

3.此外，效果不能比原因高貴。但是習性比習性以前之行動高貴，因為習性提高行動之價值。所以，習性不能是生於習性以前之行動。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第一章卻說，德性與惡習之習性是由行動產生的。

正解 我解答如下：動作者有時只是其行動的主動根本，例如：火只是熱化之主動根本。在這樣的動作者上不能由自己之行動而產生習性；故此在《倫理學》卷二第一章說，自然物不能有習慣或失去習慣。但有的動作者，兼有其行動之主動根本

及被動根本，人的行動便是如此。因為嗜慾能力是在認知能力的推動下而動，是由認知能力顯示其對象；而智性能力，在思考結論時，本來就知道的命題便是其主動根本。所以，由這類行動中可以產生習性，不是關於第一個主動之根本的，而是關於推動被動者之行動根本的。因為凡被動及被推動者，皆受主動者之行動的支配；因此在多次行動之後，在被動及被推動的機能上便產生一種品質，即所謂的習性。例如，在嗜慾機能上的涵養性的習性，是因受理性之推動而產生；智性上的知識習性，則是因受第一原理之推動而產生。

釋疑 1.動作者以其為主動者而言，不容受什麼。以其為被動者而言，則從推動方面有所容受，這樣便產生習性。

2.同一個東西在同一個觀點下，不能又是推動者，又是被推動者。但按《物理學》卷八第五章所指出的，同一個東西按不同的觀點可以推動自己。

3.由主動之根本而來之先於習性的行動，其根本比其所產生之習性高貴。就如理性乃是比在嗜慾能力上，由慣常行動而產生之涵養性習性更高貴的根本；對原理之理解，也是比關於結論之知識更高貴的根本。

第三節 由一個行動是否能產生習性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎由一個行動可以產生習性。因為：

1.推論乃是理性之行動。但是由一個推論可以產生知識，這知識即為一個結論之習性。所以，一個行動可以產生習性。

2.此外，行動因加多而增長，同樣因加強也能增長。但是，加多行動可以產生習性。所以，將一個行動加強也能產生習性。

3.此外，健康與疾病是一種習性。但是人因了一個行動可以生病或復康。所以，一個行動可以產生習性。

反之 哲學家在《倫理學》卷一第七章卻說：「一隻燕子或一天不能造成春天；同樣，一天或很少的時間也不能使人變成幸福的。」但是按《倫理學》卷一第七章說的：「幸福是按完美德性之習性的活動」。所以，德性之習性以及其他習性不是生於一個行動。

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，習性之生於行動，是因了一被動機能受一主動根本之推動。為使一種品質能在一個被動的主體上產生，主動者該完全征服被動者。因此我們看到，因了火不能立刻征服燃料，不使燃料立刻起火，而是慢慢地消除相反的素質，等完全征服後，才在燃料上印上自己的形狀。

人身上的主動根本理性，顯然不能以一個行動完全征服嗜慾機能；因為嗜慾機能是以許多方式指向許多東西的。理性的一個行動，只斷定某東西在某固定條件及觀點下值得追求；因此不能使嗜慾機能完全服從，以致在一般的情狀皆自然傾向這個東西，而這屬於德性之習性。所以，德性之習性不能由一個行動產生，而要有許多行動。

在認知機能上有兩層被動者：一個是可能理智或智性 (*intellectus possibilis*)；另一個，亞里斯多德在《靈魂論》卷三第五章稱之為被動理智或智性 (*intellectus passivus*)，即是所謂的特殊理性 (*ratio particularis*)，是指考慮能力 (*vis cogitativa*)，連同記憶力及想像力。針對第一層被動者，能夠有主動者以一個行動完全征服被動者之機能。例如，一個自然明顯的命題能使智性絕對接受其結論，但是概然性的命題就不能夠。故由許多理性之行動，才能在可能智性方面產生意見性的

習性；但是知識之習性在可能智性上，由一個行動便可以產生。但是在低級認知能力方面，必須將一個行動重複許多次，才能使一件事深刻印在記憶上。故此哲學家在《論記憶與回憶》第一章裡說，「默思加強記憶」。

身體上的習性，可能由一個行動產生，如果主動者的力量強大，例如：有時強烈的藥立刻可使人復康。由前面所說的，可知各質疑之答案。

第四節 是否有習性是天主灌輸給人的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有習性是由天主灌輸給人的。因為：

1. 天主對一切皆一視同仁。如果祂給某些灌輸習性，便會給一切都灌輸。這顯然不合真理。

2. 此外，天主在一切東西上，皆按宜於其天性之方式行事。因為如狄奧尼修在《神名論》第四章說的，「天主的照顧是成全天性」。但是人的習性本然是由行動產生，如第二節已說過的。所以，沒有行動，天主不給人習性。

3. 此外，若有天主灌輸的習性，則人用這習性可以有許多行動。但是按《倫理學》卷二第一章說的：「由同樣的行動，產生同樣的習性。」這樣則在同一主體內有兩個同類的習性，一個是習練來的，一個是灌輸的。這好像不可能；因為兩個同類的形式，不能是在同一個主體上。所以，天主不給人灌輸習性。

反之 《德訓篇》第十五章5節卻說：「天主使他充滿智慧聰敏之神。」但是智慧與聰敏是習性。所以，有些習性是天主灌輸給人的。

正解 我解答如下：天主給人灌輸習性，是基於兩個理由。第一，有些習性是為使人達到超出其天性能力的目的，即是人的最後之圓滿幸福，如第五題第五節已說過的。由於習性須與人之配備所針對者相配合，故指向這種目的之習性必是超過人之天性的能力。所以，這些習性只能是由天主灌輸給人的，例如：一切無功而賞賜的德性。

另一個理由，按第一集第一〇五題第六節裡說過的，天主能夠不用第二原因而產生第二原因之效果。就如有時為了表顯其能力，天主不用自然原因使病痊癒，雖然單憑自然原因也能夠產生同樣的效果；同樣，有時為了表顯祂的能力，灌輸給人用自然能力本來能夠產生的習性。例如：祂曾灌輸給宗徒們聖經及語言方面的知識，這些本來是用學習及習慣可以得到的，雖然不那樣完美。

釋疑 1.天主按祂的本性是一視同仁的；但按祂上智的措施，為了某些理由，有時祂賞給某些人的，卻不賞給另一些人。

2.說天主對一切東西皆按其各自之方式而行事，並無妨於祂做一些東西之天性所不能的事情；只是說天主不做與東西之天性不適宜的事情。

3.由灌輸之習性而來之行動，不產生任何（新的）習性，只不過加強先已存在之習性；就如藥品用於本來健康的人，不產生另一種健康，只加強以前有的健康。

第五十二題

論習性之增長

一分爲三節一

然後要討論的是習性之增長（參看第五十一題引言）。

關於這點，可以提出三個問題：

- 一、習性是否能增長。
- 二、習性是否以相加之方式增長。
- 三、是否任何行動皆使習性增長。

第一節 習性是否能增長

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎習性不能增長或增加。因為：

1.按《物理學》卷五第二章說的，增加是關於數量方面的。但是習性不屬於數量之類，而屬於品質之類。所以，習性不能增加。

2.此外，按《物理學》卷七第三章說的，習性是一種成就。但是成就既然是目的和終點，似乎不能再有多寡之別。所以，習性不能增加。

3.此外，那有多寡之可能者，亦能有變化，因為變化就如說比較不熱的變成比較熱的。但是按《物理學》卷七第三章所說的，習性沒有變化。所以，習性不能增加。

反之 信德是一種習性，但是信德會增加；故此，《路加福音》第十七章5節，記載宗徒們向主說：「請增加我們的信德吧！」所以，習性能增加。

正解 我解答如下：增加，以及其他屬於數量者，是由形體物之數量轉用於精神事物方面的；這是由於我們的智性適於形體物，形體物屬於想像之範圍。關於形體物的數量，說它大，即是說它到達了該有的量度；故此，關於人所謂大的，關於象並不算是大。因此在形式方面，如果完美，也稱為大。又因了善具有完美之義，故此，奧斯定在《論天主聖三》卷六第八章說，「對那些在體積上不大的東西，說它大的時候，就是說它好。」

形式之完美，可以從兩方面來看：第一是根據形式本身；第二是根據分有形式之主體。根據形式本身，則說大小，例如說：學問或健康是大或小；根據分有形式之主體，則說比較大（更大）或比較小（更小），例如說：更白的，更健康的，或不很白的，不很健康的。這種區別並不是由於在質料或主體外，形式另有實在；而是由於一是根據類別之觀點，一是根據主體所分得者。

按辛布里秋在其《範疇論注疏》第八章裡所記述的，關於習性及形式之強烈問題，哲學家們有四種意見。柏羅丁（Plotinus）及其他柏拉圖派，認為品質及習性本身能有多寡之別，因為品質與習性是物質性的；由於質料的無限性，故此品質與習性也有一種不固定性。別的人正好相反，認為品質及習性本身沒有多寡之區別；但是在具有者身上則分多寡，按其所分得的是多是少，例如：「正義」不分多或少，但是「正義的」則有多寡之別。亞里斯多德在《範疇論》第六章曾提到這個見解。第三種意見是斯多噶派的，取的是上述兩意見的中間路線。他們認為有些習性本身有多寡之別，例如：技術；有些習性本身沒有多寡之別，例如：德性。第四種意見則是認為非物質性的品質及形式沒有多寡之別，物質性的則有這種區別。

為彰顯這事情的真相，該知道一個東西所據以區分類別者，該是固定的和持久的，並且是幾乎不能分割的，任何東西

達到了此點，便屬這類別；任何東西離開了此點，無論是多於或少於此點，便屬於別的更完美的、或比較不完美的類別。故此，哲學家在《形上學》卷八第三章說，東西之類別有似數目，加多或減少，類別便不同。所以，如果某形式或任何東西是根據自身或自身的什麼東西而具有類別之理，則按它本身來說，必然具有固定之理，不能多也不能少；例如：熱及白色，及其他不是根據外物的品質——特別是本體，它是本然的現實。至於那些由其所指向者得到類別的，本身能有多寡之別，但仍屬於同一類別；這是由於其所指向者及其賴以取得類別者之單一性，例如：動態本身有強有弱，但是由於其賴以取得類別的終點是同一個，所以仍屬同一個類別。關於健康也是一樣，因為身體所謂健康，是指它具有適於其動物天性的配備；但是有許多合適的配備，故此配備有多寡之別，但是皆合於健康之理。因此哲學家在《倫理學》卷十第三章說：「健康有多少之別，因為每人的測算尺度不同，在同一個人身上測算尺度也不常一樣；一直到某一點，一直算是健康。」健康的這些不同的配備或尺度，有多寡之不同，因為假如健康是只指那最完美的標準配合的話，便不能說健康是大或小了。由此可知，某品質或形式本身怎樣能有增減，怎樣不可能。

如果是按主體所分得者去看品質或形式，也是有的品質或形式能有多寡，有的則不能。辛布里秋在《範疇論注疏》第八章指出這種差別的原因，是在於本體本身不能分多寡，因為它是本然的實在。因此，凡是以本體方式被主體分有的形式，皆沒有強弱之別；故此，在本體之類別中，沒有一個是按多或少來加以稱謂。又因了數量離本體近，而形狀是跟隨數量的，所以這些也不按多寡來稱謂。因此，哲學家在《物理學》卷七第三章說，一個東西承受形式或形狀時，不說這東西有了變化，而說它是形成。那些離本體較遠的其他品質，並與主動和

被動相近者，按主體所分得者，有多寡之別。

還可以更進一步地解釋這差別的理由。如已說過的，那據以取得類別者，該是固定的，持久的，不可分割的。所以在兩種條件下，形式不是按多寡而被分得。一是分得者是按（形式）本身而具有類別。故此，本體性的形式皆不是按多寡而被分得。所以哲學家在《形上學》卷八第三章說：「就如一個數目沒有多少之別，按本類的本體也沒有多寡之別」，即是說其所分得的類別形式沒有多寡之別；「除非是帶質料的本體」，即是說，按質料上的配備，則本體有多有寡。

另一種情況是由於不可分割性（indivisibilitas）屬於形式之理。因而如果一個東西分有那個形式，該以不可分割的方式分得它。因此，數目的類別沒有多寡之分，因為數目的每一類別是由一不能分割的個體構成的。那些按數目方式的延續性的量度也是一樣，例如：兩尺長，或三尺長；還有量的關係，如：兩倍，或三倍；還有量的形狀，如：三角形，四角形。亞里斯多德在《範疇論》第六章裡，講到形狀何以不能分多寡，便是提的這個理由；他說：「那些具有三角形或圓形之理的，便也同是三角形或圓形」。因為不可分割性就是其本性，因此凡分得之者，該以不可分割的方式具有之。

按《物理學》卷七第三章所說的，習性及配備皆是針對他物的，因而能有兩種強弱。第一種是按其本身，即如說大的或小的健康；較大或較小的學問，即所知之範圍大或小。第二種是按主體所分得者；即是指由於每人天生的或後天的適合性不同，因而某人所得的同一知識或健康，比另一個人多。因為習性及配備不使主體取得類別，在其理中也不含有不可分割性。

關於德性，留待之後第六十六題第一節再講。

釋疑 1.就如「大」這個字，是來自有數量之物體，而轉用於形式；「增加」也是一樣，其終點便是「大」。

2.習性固然是一種成就，然而這種成就並不是主體之終點；例如說，它不給予主體類別上的實在性，也不像數目之類別那樣，在其理中含有終點之意義。故此，能夠有多寡之區別。

3.變化主要是關於第三種品質的。在第一種品質方面，可能有連帶性的變化。因為在冷或熱方面有了變化，隨之動物在健康及疾病方面也起變化。同樣，按《物理學》卷七第三章說的，在感官性嗜慾之情方面，或在感官性知覺能力方面有了變化，在知識及德性方面也起變化。

第二節 習性是否以相加之方式增長

有關第二節，我們討論如下：

質疑 習性似乎是以相加之方式增長。因為：

1.前面第一節已經說過，「增加」這個語詞，是由數量性的物體轉用於形式的。但是數量性的物體只是由相加而增加。故此，在「生滅論」卷一第五章說：「增加是在原已有的量度上的加添。」所以，習性也只是由相加而增長。

2.此外，習性只因有推動者而增長。但是推動者在被動者身上皆有點作用，例如：使熱化者在被熱化者身上造成熱。所以，除非相加，否則不能增長。

3.此外，不是白色的東西，是處於變為白色的之潛能狀態；所以不很白的東西，也是在變為很白的之潛能狀態。但是非白色者之成為白色的，只是由於白色之來到。所以，不很白的東西變為很白的，也是由於另一白色之加添。

反之 哲學家在《物理學》卷四第九章說：「熱的東西變成更熱的東西時，不是將熱的東西中原來沒有熱的，變成熱的。」

（按：不是指在原有的「熱」外，另加上一個「熱」。）所以，按同理，其他形式也不是以相加方式增加。

正解 我解答如下：這個問題之解答，繫於我們前面第一節已說過的。我們曾經說，有強弱之可能性的形式之增減的方式之一，不是在形式本身方面，而是在於主體所分有者之不同。所以形式及習性的這類增長，不是由於形式與形式相加；而是在於主體分得同一形式之完美程度。一個東西靠一個現實的推動者，變成現實熱的東西時，按《形上學》卷七第八章所證明的，這乃是新開始分得形式，而不是形成形式本身；同樣，由於推動者更強的力量，東西變成更熱時，這乃是更完美地分得那個形式，而不是在形式上另外加了什麼東西。

倘若說形式是以相加的方式增加，則這只能或是在形式方面，或是在主體方面。如果是在形式方面，則按前面第一節說過的，這樣的增減造成不同的類別，就如：由蒼白變為白時，是顏色的種類變了。若說這種增加是在主體方面，這只能或者是由於主體的某部分原來不具有此形式，而現在有了此形式，例如：一個人原來在身上一部分冷，後來許多部分冷，便說冷增加了；或者這是由於另外加上了別的分得此形式的主體，例如：白色東西上再加上白色的東西，熱東西上另加上熱東西。但是在這兩種情形，不說某東西更白或更熱了，而是更加廣大了。

但是因為按前面第一節說過的，有的依附體本身能增加，所以在某些依附體中能以相加方式增加。動態即是由於相加而增加，或是根據時間，或是根據動程；但在類別上仍然相同，因為終點仍然是同一個。動態在強度方面也能增加，即是按主體所分得者；即是說，同一個動態能夠比較快速地或比較緩慢地完成。學識按本身也能以相加方式增加，例如：一人學

了許多幾何學上的結論，他這種同一學識類別的習性便增加了；但是按主體之分得，學識也可在強度上增加，即是一個人比另一個人對同樣的問題瞭解的快速清楚。

在形體性的習性方面，似乎不是以相加的方式增加。因為動物除非在各方面皆健康美麗，否則不說牠絕對美麗。牠之達到一更完美的尺度或標準，乃是由於各單純品質之變化；這種變化只是主體所分有者之強度的變化。

關於德性，留待後面第六十六題第一節再講。

釋疑 1.在形體物之大小方面，也有兩種增加方式：一種是主體與主體相加，如有生命的東西之增加。另一種只是在強度方面，沒有任何相加，例如：那些能變為稀薄的東西，如《物理學》卷四第七章所說的。

2.那使習性增加的原因，固然在主體上有作用，但不產生新的形式。它只使主體更完美地分得原已存在之形式，或者使範圍擴大。

3.那尚不是白色的東西，對這形式是在潛能狀態，就如尚沒有此形式；因此，推動者在主體上產生新形式。但是不很熱或不很白的東西，對形式不是在潛能狀態，因為已經具有了形式；但它對完美之分得方式而言，是在潛能狀態。它是靠主動者之作用，得以完美地分有此形式。

第三節 是否任何行動皆使習性增長

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎每個行動皆使習性增長。因為：

1.原因增加，效果也隨之增加。但是按前面第五十一題第二節所說的，行動是某些習性之原因。所以，行動加多，習性

便增長。

2.此外，對相似的東西，論斷也相似。但是按《倫理學》卷二第二章說的，由同一個習性而來的行動是相似的。如果有的行動使習性增長，則每個行動皆使習性增長。

3.此外，相似者因相似者而增加。但是每個行動皆與其所由出之習性相似。所以每個行動皆使習性增加。

反之 同一個東西不能是相反者之原因。但按《倫理學》卷二第二章說的，有些由習性而來之行動使習性縮減，例如：不經意地去做時。所以，並非每個行動皆使習性增長。

正解 我解答如下：按《倫理學》卷二第一章說的，相似的行動產生相似的習性。相似與否不只在於品質是否相同，也要看分得之方式是否相同。不只黑與白不相似，不很白與很白也不相似；因為按《物理學》卷五第五章說的，從不很白到很白之動態，也如由相反者到相反者之動態。

由前面所說過的可以知道，習性之運用在於人的意志；有時一個具有某習性的人不去用它，或者做相反的行動，他也能夠以不合於習性之強度的行動運用習性。如果行動之強度與習性之強度相合，甚而超過習性之強度，則每個行動皆使習性增長，或有助於其增長；我們可以把習性之增長比為動物之增長，並非所吃的食物皆使動物增長，並不是每滴水皆能穿石；但是加多了食物，動物畢竟會增長。同樣，加多了行動，習性便增長。但如果行動之強度不及習性之強度，則無助於習性之增長，反而使之減退。由上面所說的，可知各**質疑**之答案。

第五十三題

論習性之消失與減退

一分爲三節一

然後要討論的是習性之消失與減退（參看第五十一題引言）。

關於這點，可以提出三個問題：

- 一、習性是否能消失。
- 二、習性是否能減退。
- 三、論習性消失及減退之方式。

第一節 習性是否能消失

有關第一節，我們討論如下：

質疑 習性似乎不能消失。因爲：

1. 習性有似一種天性；故此，合於習性的行動帶有快樂。但是只要具有天性之主體存在，其天性不能消失。所以，有主體存在時，習性不能消失。

2. 此外，形式之消失，或是由於主體之消失，或是由於與之相反者，例如：疾病，或因動物消失而消失，或因復康而消失。但是，知識是一種習性，然而不能因其主體之消失而消失。因爲它的主體智性，按《靈魂論》卷一第四章說的：「乃是一種本體，不能消失」。知識也不能因了與之相反者而消失。因爲按《形上學》卷七第七章說的，可理解之理象彼此不是相反的。所以，知識之習性怎樣也不能消失。

3. 此外，凡消失皆是由於某種動態。但是知識之習性，既然是靈魂上的，不能是因了靈魂本身之動態而消失，因爲靈魂本身是不可動的。靈魂偶然因了身體之動而動。但是，似乎

沒有一種身體上的變化，可使智性上的理象消失，因為智性本身不靠身體便是理象所在之處。因此，無論年老或死亡，皆不能使習性消失。所以知識不能消失。因而同在靈魂上的德性之習性也不能消失，因為按哲學家在《倫理學》卷一第十章說的，「德性比學問持久」。

反之 哲學家在《論長生與短命》(De longitudine et brevitae vitae) 第二章裡卻說：「知識之消失即是忘記與誤解」。有些德性方面的習性因犯罪而消失。按《倫理學》卷二第一章說的，德性由相反之行動而產生及消失。

正解 我解答如下：形式之消失，本然地是指由與之相反者而消失，偶然地是指因其主體之消失而消失。如果某習性，其主體是可消滅的，並且其原因有相反者，則能以兩種方式消失，就如：身體方面的習性，即健康與疾病。其主體不能消滅的習性，不能偶然地消失。但是有些習性，雖然主要地是在不能消滅之主體上的，但次要地則是在可消滅之主體上的，例如：知識之習性，主要是在可能理智上的，次要地則是在感官知覺能力上的，如前面第五十題第三節釋疑3.已說過的。為此，在可能理智方面，知識之習性不能偶然地消失；只有在低級的感官知覺能力方面能偶然地消失。

現在來看這類習性能否本然地消失。如果一種習性，有與之相反者，或在本身方面，或在其原因方面，則能夠本然地消失；若沒有與之相反者，則不能本然地消失。可能理智或智性上之可理解的理象，顯然沒有與智性相反者。為其原因之主動理智或智性方面，也不能有相反者。所以，直接由主動智性在可能智性上產生的習性，無論本然或偶然地，皆是不能消失的。第一原理之習性便屬於此種；無論是鑑賞性之第一原理的

習性，或實踐性之第一原理的習性，皆不能因忘記或誤解而消失。就如哲學家在《倫理學》卷六第五章論智德（*prudentia*）時所說的：「它不能因忘記而消失」。可能智性上有的習性則是由理性（*ratio*）產生的，即是結論之習性，稱為學識（*scientia*）；其原因能有兩種相反者：一種是來自理性所根據之命題：因為按哲學家在《解釋論》卷二第十四章所說的：「善是善的」這個命題，與「善不是善的」這個命題相反。另一種是來自理性之推論程序，即是詭辯式的推論，與辯證式或論證式（*demonstrativus*）的推論相反。由此可見，錯謬之理性推論可以破壞真見解之習性，甚而破壞學問之習性。所以，哲學家說：「誤解是學識之消失」（參見反之）。

關於德性，有的是智性的，即如《倫理學》卷六第一章所說的，是在理性部分的，對這些德性應說的，與對意見及學識所說的一樣。有的德性是在靈魂的嗜慾部分，即是涵養性的德性；與之相反的惡習同屬一理。嗜慾部分之習性之產生，是因了理性自然能推動嗜慾部分。故此，理性的判斷向相反之方向推動時，無論是出於愚昧，或出於情慾，或由於故意，皆使德性或惡習之習性消失。

釋疑 1.按《倫理學》卷七第十章說的，習性有似天性，但也不盡相似。故此，東西的天性怎樣也不能離開這東西，習性只是不易與東西分離。

2.雖然可理解的理象沒有與之相反者，但是理性之命題及推論程序能有相反者，如正解已說過的。

3.身體的動態不能使學識之習性從根本上消失，只能妨礙其行動。因為智性在行動時需要感官能力，身體有了變化，感官能力便受到妨礙。但是理性之超感官的行動，能使學識之習性從根本上消失；德性之習性也能同樣消失。至於所謂「德

性比學問持久」，不是從主體或原因方向去看，而是從行動方面，因為德性之運用是一生不斷的；學問之運用則不然。

第二節 習性是否能減退

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎習性不能減退。因為：

1. 習性是一種品質和單純的形式。單純的東西，或是整個存在，或是整個消失。所以，習性雖然能夠消失，卻不能減退。

2. 此外，屬於依附性的，或因其本身而屬之，或因其主體而屬之。習性本身沒有強弱之別；否則的話，類性便能按多寡而屬於其諸多個體了。如果是按主體所分得者而能減退，則有的性質專屬於習性，而非習性與主體所共有者。按《靈魂論》卷一第一章說的，一個形式若有其獨具之性質，而非與主體所共有者，則這形式是可以與主體分開的。如此，則習性是可以分開的形式；但這是不可能的。

3. 此外，習性之理及本質，像任何依附體一樣，在於附著於其主體，是以常用其主體而加以界說依附體。如果習性本身沒有強弱之別，則根據其對主體之附著也不能減退。所以，習性無法減退。

反之 彼此相反者自然是關於同一事物的。增長與減退是相反的。既然習性能增長，因此似乎也能減退。

正解 我解答如下：由前面第五十二題第一節已說過的可以知道，習性有兩種增長方式，所以也有兩種減退的方式。其所以增長及所以產生之原因是相同的；同樣，其所以減退與其所以消失的原因也是相同的。因為習性之減退乃是走向消失的一種過程，正如習性之產生是其增長的基礎。

釋疑 1.習性本身是一種單純的形式，故在這方面不能減退；但是按不同的分得方式可以減退。分得之方式不同，是由於分得者之潛能的無定性，對同一種形式能有多種分得之方式，分得之範圍能包括較多或較少的東西。

2.如果習性之本質絕對不能減退，則所舉之理由可以成立。但這種不是我們的主張；而是說，有些習性之本質的減退不是源自習性本身，而是源自分得者。

3.無論什麼依附體，在本質上皆繫於其主體；但是方式不同。按抽象的方式，依附體含有指向主體的關係，即始自依附體而終於主體，因為白色 (albedo) 是一抽象依附體，「它使一個東西成為白色的」。故此在抽象的依附體之定義中，不將主體視為定義之第一 (在先) 部分，即共類；而視為第二 (在後) 部分，即差別。我們說「彎鼻性」(simitas, 為抽象名詞)，意謂「鼻子的彎曲性」(curvitas nasi)。(按：依據拉丁語文法，抽象名詞「彎曲性」curvitas 為主語，應領先放在定義之第一部分，而其所屬主體——「鼻子 (的)」nasi, 則應居後放在第二部分，類似形容詞，以指示差別；即是說是「鼻子的」彎曲性，而非「腿的」或「手臂的」彎曲性。)但是在具體方面，這關係是始於主體，而終於依附體，故說白色者是「一東西 (具體主體)，它具有白色。」為此，在這種依附體之定義中，是把主體看為共類，放在定義之首要部分，我們說「彎鼻的」(simus, 為形容詞)，意謂「彎曲的鼻子」(nasus curvus)。(按：具體名詞「鼻子」nasus 為主體，放在首要部分；而形容詞「彎曲的」curvus 為主體的具體依附體，置於後半。)故此，那因主體而屬於依附體者，不歸屬於抽象之依附體，而歸屬於具體之依附體。某些依附體之強弱便是這樣的。故此，白顏色 (抽象依附體) 不分多寡，但白色的 (具體依附體) 東西則有強弱之別。關於習性及其他品質也是一理，只有

那些能由相加而增加的習性除外，按前面第五十二題第二節所說過的。

第三節 習性是否單因不用而消失或減退

有關第三節，我們討論如下：

質疑 習性似乎不單因不用而消失或減退。因為：

1.從前面第四十九題第二節釋疑3、第五十題第一節所說的可以知道，習性比被動性的品質持久。但是，被動性的品質不因不用而消失或減退，白色不因不被看到而減退，熱也不因不熱化他物而減退。所以，習性也不因不用而消失或減退。

2.此外，消失及減退是變化。但是，若沒有原因推動，什麼也不變化。既然不行動不含有推動之原因，所以不行動似乎不能使習性消失或減退。

3.此外，知識及德性之習性，是在具備智性之靈魂內，這樣的靈魂是超乎時間的。那些超乎時間的東西，不因時間持久而消失或減退。所以這方面的習性，若一人久而不加以運用，也不因時間持久而消失或減退。

反之 哲學家在《論長生與短命》第二章裡說，「學識之消失」不只有「誤解」，也有「忘記」。又在《倫理學》卷八第五章說：「不交往解除了許多友誼」。根據同理，其他德性上的習性也因不用而消失或減退。

正解 我解答如下：按《物理學》卷八第四章說的，一個東西之為推動者有兩種方式。一種是本然地，即是以其專有之形式之理而推動，例如：火熱化他物；另一種是偶然地，即是由於排除障礙。不行動之使習性消失或減退，即是屬這方式。這是由於不行動，等於排除阻止使習性消失，或減退之原因的行

動。前面第一節曾說，習性本然地是因相反之推動者而消失或減退。一切習性之相反者因時間而增長，須用由習性而來之行動加以祛除；若是許久沒有行動，則這些習性或減退，或全部消失——學識與德性皆是如此。涵養性德性之習性，使人在動作或情慾中易於擇取中庸之道。如果一人不用其德性之習性來控制情慾及動作，則由於感官嗜慾及外在推動因素之傾向，必然產生許多不合德性的情慾及動作。故此，沒有行動則習性消失，或者減退；在智性習性方面也是一樣。這些習性使人能迅即正確判斷所想像的事物。人若不運用智性習性，則出現許多無用的想像，有時是促使背道而行的想像。所以，人若不常運用這些習性來控制想像，漸漸便不易判斷，甚而以非為是。所以，不行動使智性習性減退，甚而消失。

釋疑 1.如果因了熱不能熱化他物而使冷增加，則熱也能因了不熱化他物而消失；因為冷對熱有破壞作用。

2.如正解已說過的，不行動之使習性消失或減退，是以排除障礙之方式。

3.靈魂的智性部分本身是超時間性的；但是感官部分是有時間性的。所以時間長久，則嗜慾部分之情慾起變化，知覺能力方面也有變化。故此，哲學家在《物理學》卷四第十二章說，時間是遺忘之原因。

第五十四題

論習性之區分

一分爲四節一

然後要討論的是習性之區分（參看第四十九題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、一個機能是否有許多習性。
- 二、習性是否按對象以定區分。
- 三、習性是否按善惡以定區分。
- 四、一個習性是否由許多習性構成的。

第一節 一個機能是否有許多習性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 一個機能似乎不能有許多習性。因爲：

1.那些根據同樣觀點以定區分的東西，觀點加多，則區分也加多。但是機能與習性是根據同樣的觀點以定區分，即是根據行動及對象。所以二者按同等增多。故此，一個機能不能有許多習性。

2.此外，機能是一種單純的能力。但是在一個單純的主體上，不能有許多樣依附體，因爲主體是依附體之原因；從一個單純的東西似乎只能產生一個東西。所以，一個機能不能有許多習性。

3.此外，就如身體是由形狀構成的，機能則是由習性構成的。但是一個身體不能同時是由許多形狀構成的。故此，一個機能不能有許多習性。

反之 智性是一個機能；但智性具有各種知識之習性。

正解 我解答如下：按前面第四十九題第四節說的，習性是在潛能狀態的東西之配備，或針對天性，或針對行動或天性之目的。那些針對天性的習性，顯然在一個主體上能有許多個，因為一個主體能有不同的部分，各部分之配備即為不同之習性，例如：人的身體之汁液部分，看其對人天性的配合，此即為健康之配備或習性；若取別的部分，如神經、骨骼和肉，其對天性之配備即為力氣或虛弱；若取身體之外肢，如手腳等，其適於天性之配備即是美。如此則同一個主體有許多習性或配備。

若論那些針對行動的習性，即專屬於機能者，則一個機能也能有許多習性。因為按前面第五十一題第二節說的，習性之主體乃是被動性之機能；單獨之主動性機能不是習性性之主體，這在前面也曾說過（同處）。被動性之機能對某類之固定行動而言，有如質料之與形式。因為就如質料被一個主動者決定於一個形式，被動性之機能也是被一種積極對象決定於一種行動。既然能有許多對象推動一個被動性的機能，所以一個被動機能可以是許多種行動或成就之主體。習性是附著於機能的品質或形式，以使機能傾向某個固定類別之行動。所以，就如一個機能可能有不同類別的行動，它也能有許多習性。

釋疑 1.自然物之別類的區分是按形式，其共類的區分是根據質料，就如《形上學》卷五第二十八章所說的：「質料不同者，其共類也不同」。因此，共類不同的對象，造成不同類的機能。所以，哲學家在《倫理學》卷六第一章說：「針對共類上不同的東西，而有靈魂的各部分」。別類不同的對象，造成別類不同的行動及習性。凡共類不同者，別類亦不同；反之則不然。為此，不同之機能有別類不同的對象，和不同的習性；但不同的習性，並不一定屬於不同的機能，而可能同屬於一個機能。又因為一個共類能包括許多共類，一個別類能包括許多別

類，因而能有許多別類不同，或不同類別的習性和機能。

2.機能在本質上雖然是單純的，但在能力上卻是複雜的，由於它能展向許多不同類別的行動。故此，在一個機能上可能有許多不同類別的習性。

3.身體是由形狀構成的，形狀有似身體之終點；但習性不是機能之終點，而是機能針對行動之配備，行動是其終點。爲此，一個機能不能同時有許多行動，除非一個行動是包含在另一個之內的；正如一個身體不能有許多形狀，除非一個形狀是包含在另一個之內的，例如：三邊形是包含在四邊形內的。智性不能同時現實地理解許多事物，但是按習性則能同時知道許多事物。

第二節 習性是否按對象以定區分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 習性似乎不是按對象以定區分。因爲：

1.彼此相反者，則其類別不同。但是同一個知識之習性是關於彼此相反的事物，例如：醫學是關於健康與疾病之道理。所以，習性不是按對象之類別以定區分。

2.此外，不同的學識是不同的習性。但是同一個可知的對象，分屬於不同的學科，例如：按《物理學》卷二第二章所說，自然哲學家和天文學家皆證明地球是圓的。所以，習性不是按對象以定區分。

3.此外，行動相同，則對象相同。但是同一種行動若指向不同的目的，便屬於不同的德性之習性，例如：給他人錢，若是爲了天主，則屬於愛德；若是爲還債，則屬於正義。所以，同一個對象也能屬於不同的習性。故此，習性之區分不是根據對象之差別。

反之 按前面第十八題第五節所說的，行動是按對象而定類別。但是，習性乃是針對行動的配備。所以，習性也是按對象以定區分。

正解 我解答如下：習性在一方面是一種形式，但又是習性。所以習性分類時，可以按一般形式之分類方式，或按習性之專有方式。形式是按主動之根本而定類別，因為凡主動者皆產生與自己類別相似者。但是習性含有對外之關係，凡指向他物者，皆按其所指向者而定區分。習性是針對兩點之配備，即針對天性，並針對隨天性而來之行動。

故此，習性是根據三點以定類別：第一，是根據這種配備之主動根本；第二，根據天性；第三，根據不同類別之對象。這點留待本節釋疑及第三節解釋。

釋疑 1.在區分機能以及習性時，不是看對象之質料，而是看對象之理或形式面，無論是別類形式或共類形式。相反之類別雖然是實際上的差別，但二者是以同一觀點或理而被認知，因為一個是因另一個而被認知。因了二者之可知性之理相同，故屬於同一個認知性的習性。

2.自然哲學家及天文學家用以證明地球是圓的之方法不同：天文學家是以數學方法，例如根據月蝕之形狀等；自然哲學家是根據物理學，例如重物之向心動態等。按《分析後論》卷一第二章說的，證明是「使人得以知道之推論」，其效力全在於根據。故此，不同之根據有似不同之主動根本；按此，學識之習性遂有不同。

3.按哲學家在《物理學》卷二第九章，及《倫理學》卷七第八章所說的，行為上的目的，有似證明中之根本。為此，目的不同，德性便不同，就如是不同之主動根本。此外，目的

也是內在行動之對象，由前面第十八題第六節、第十九題第二節釋疑1、第三十四題第四節已說過的可以知道，內在行動特別屬於德性。

第三節 習性是否按善惡以定區分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 習性似乎不按善惡以定區分。因為：

1.善與惡是對立的。但按前面第二節釋疑1所說的，相反者屬於同一習性。所以習性不按善惡以定區分。

2.此外，善與物可以相替。既然善是一切東西所共有者，便不能當作某別類之差別；看哲學家在《辯證論》卷四第六章所說的便可以知道。同樣，惡既然是缺欠與非物，也不能當作一物之差別。所以習性不能以善惡分類別。

3.此外，關於同一個對象能有不同的惡習，例如關於慾望有放縱及麻木；同樣，按哲學家在《倫理學》卷七第一章所說的，也有許多善的習性，即人性的德性，及英勇的或神聖的德性。所以，習性不是以善惡定區分。

反之 善的習性與惡的習性相反，就如德性與惡習相反。但相反者其類別不同。所以，習性根據善惡而屬不同之類別。

正解 我解答如下：前面第二節曾經說過，習性不只按對象及主動之根本分類別，也針對天性分類別。這有兩種方式。第一種方式，按對天性之適合性或不適合性。這樣習性則分為善的和惡的類別：善的習性是對適於天性之行動的配備，惡的習性是對不適合天性之行動的配備。就如德性之行為適合人的天性，因為是符合理性的；而惡習之行為既然不符合理性，故不適合於人的天性。由此可見，根據善與惡，習性屬於不同的類別。

第二種方式，根據天性（物性）之區分。是因為有的習性是針對適合於低級天性之行動的配備；有的習性是針對適合於高級天性之行動的配備。故此，人性德性是針對適合於人之天性的行動之配備，而英勇或神聖之德性是針對適合於某高級天性之行動的配備，所以二者不同類。

釋疑 1.倘若相反者能有共同之理，則能屬於同一個習性；但是相反之習性不能屬於同一類別。因為習性之相反是由於相反之理。為此，根據善及惡，習性之類別不同，即一為善習，一為惡習；但不是因為一個是關於善的，一個是關於惡的。

2.物所共有之善不是構成某習性之種類的差別；構成此差別者是某固定之善，即適合某固定之天性者，亦即適合人性者。同樣，構成習性之差別的惡也不是純缺欠，而是與某固定天性相反的固定東西。

3.關於同一種事物之不同的善習性，按前面正解說的，是根據對不同之天性的適合性而定類別。關於同一事的各種惡習，是由於在多方面與適合天性者相反而分類；例如關於同一類事，有不同的惡習與同一德性相反。

第四節 一個習性是否由許多習性構成的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎一個習性是由許多習性構成的。因為：

1.一個東西之產生，若不是一下就完成的，而是逐漸完成的，似乎是由許多部分構成的。但是習性之產生，不是一下就完成的，而是逐漸由許多行動完成的，如前面第五十一題第三節已經說過的。所以，一個習性是由許多習性構成的。

2.此外，整體是由部分構成的。但是一個習性有許多部分，例如：西塞祿認為勇敢、節制及其他德性，具有許多部分

(《修辭學》卷二第五十四章)。所以，一個習性是由許多習性構成的。

3.此外，從一個結論就能有學識之行動及習性。但是，許多結論共屬於一個完整的學問，例如：幾何學或數學。所以，一個習性是由許多習性構成的。

反之 既然習性是一種品質，乃是單純的形式。但是，沒有單純者是由許多東西構成的。所以，一個習性不是由許多習性構成的。

正解 我解答如下：我們這裡所討論的，主要是針對行動之習性。這種習性是機能的一種成就。凡成就皆與可成就者相稱。機能雖然是一個，卻展向許多行動，如果這些行動具有某共同點，即如果合於一個共同的對象之理。同樣，根據之前**第二及第三節**的解釋，一個習性也包括許多行動，如果這些行動與某一共同點有關係，例如：指向同一類之對象，或指向同一個天性，或同一個根本。

所以，若我們看習性所指向者，則習性含有一種複合性。但是由於這種複合性是指向某種「單一」的，而習性主要是針對「單一」的，所以習性是單純品質，不是由許多習性構成的，縱然它展向許多行動。如果複多與某單一沒有關係，不能因而構成一個單位，則一個習性不展向複多。

釋疑 1.習性的逐漸生成，不是由於一部分產生在另一部分之後，而是在於主體之配備不立刻就能鞏固，以致不易改變；並在於開始時不完美，以後漸漸達到完美狀態。其他品質也是如此。

2.關於各達德所謂的部分，不是指的構成整體的完整部分 (partes integrales)，而是指的主體性部分 (partes subjectivae)

或潛能性部分（partes potenciales）；這在以後第五十七題第六節釋疑4、第二集第二部第四十八題再講。

54

3.一人在某學識方面，因了一個證明之結論所得到的學識，固然是習性，但不是完美的。在他因了另一個證明之結論再得到學識時，不是產生另一個習性，而是原有之習性變為更完美，因為比以前包括的多；這是因為一門學識之各結論和證明是彼此關連的，一個是源自另一個。

第五十五題

論德性之本質

一分爲四節一

按：多瑪斯使用「virtus」、「virtutibus」時，本書中文譯爲「德性」，現今許多學者主張譯爲「德行」。可是，多瑪斯的「virtus」含意，包括其存在（質料）和行動（形式）兩方面，人存在的主要特徵，就是靈魂的能力（理性的能力），「virtus」因而有「德能」之意。「論德性之本質」、「論德性之主體」、「論智力德性之區分」這三題是論德性之存在（質料）方面，也才有第五十八題與行動（形式）的區分。第五十八題之後，才專門論述德性的行動（形式）。由此看來，似乎不能以「德行」一詞，涵蓋所有的「virtus」含意。即使欲用「德行」一詞表達多瑪斯的「virtus」含意時，應理解除了指稱行動外，還有包括其本質與主體的存在方面。

另外的理由是爲尊重原譯者的用語，我們仍然保留「德行」一詞。

隨後要個別地討論習性（參看第四十九題引言）。因爲按前面說過的，習性是以善惡定區分（第五十四題第三節），故先討論善的習性，即德性及與之相關者，如：恩賜，真福，及果實（第六十八題等）；第二，討論惡的習性，即惡習及罪惡（第七十一題）。關於德性要討論五點：第一，論德性之本質；第二，論德性之主體（第五十六題）；第三，論德性之分類（第五十七題）；第四，論德性之原因（第六十三題）；第五，論德性的一些特性（第六十四題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、人的德性是否爲習性。
- 二、是否爲行動方面之習性。

三、是否為善的習性。

四、論德性之定義。

第一節 人的德性是否為習性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人的德性或德（virtus）似乎不是習性。因為：

1.《天界論》卷一第十一章說，德性是「機能之頂點」。但是每種東西的頂點，皆歸屬於頂點所屬之物的共類，例如：點歸屬於線之共類。所以德性應歸屬於機能之共類，而不歸屬於習性之共類。

2.此外，奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章說：「德性即是自由意志之善用。」但是自由意志之運用是一種行動。所以，德性不是習性，而是行動。

3.此外，我們不是以習性立功，而是以行動；不然的話，人則經常立功，連睡眠時也是一樣。但我們是以德性立功。所以德性不是習性，而是行動。

4.此外，奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第十五章裡說：「德性是愛情之條理。」（參見《天主之城》卷十五第二十五章）他在《雜題八十三》第三十題裡說：「那被稱為德性的條理，即是該享受的享受，該運用的運用。」但條理或安排指的或是行動，或是關係。所以德性不是習性，而是行動或關係。

5.此外，就如有些德性是人性的，也有些德性是自然的。但自然的德性（德能）不是習性，而是一種能力。所以人性的德性也不是習性。

反之 哲學家在《範疇論》第六章裡說：知識與德性是習性。

正解 我解答如下：德性或德（virtus）是指機能的一種成就。任何東西之成就，主要在於其與目的之關係。機能之目的是行動。所以一個機能若被限定於其行動，則是完善的。

有些機能按其本身已經是被限定於其行動的，例如：自然的主動機能。爲此，這些自然機能按其本身即被稱爲德（德能）。人所專有之具有理性之機能，不是固定於一的，而是具有許多可能性的，這些機能是靠習性加以限定，看前面第四十九題第四節說過的便可以知道。所以，人性的德（德性）是習性。

釋疑 1.有時德性是指德性所指向者，即指德性之對象，或者指其行動；就如信德有時是指人所相信者，有時指相信之行動，有時指賴以相信之習性。爲此，在說德性是機能之頂點時，是將德性看爲德性之對象。一個東西的德（德能）是看能力的頂點，例如：一人最多只能負擔一百斤的重量，則視其能力爲一百斤，而不是六十斤。前面所提之疑難，是由於視德性在本質上爲能力之頂點。

2.稱德性爲自由意志之善用，根據的是同樣的理由，即是將德性視爲德性所指向之本然行動。的確，德性之行動無非就是自由意志之善用。

3.說我們以什麼立功，有兩種意義：一種是指功績本身，就如說我們以跑步而跑，如此則我們是以行動立功；另一意義，是指我們賴以立功之根本，就如說我們是以動力機能跑，如此則我們是以德性及習性立功。

4.說德性是愛情之條理或安排，是指德性所指向者，因爲是德性使我們的愛情有條理。

5.自然機能本身就是固定於一的；具有理性的機能則不然。所以如正解已說過的，二者不相同。

第二節 人的德性是否為行動方面之習性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人的德性按理似乎不是行動方面的（operativus）習性。因為：

1. 西塞祿在《杜士古盧論集》卷四第十三章說，靈魂上的德性，有如身體之健康及美麗。但健康及美麗不是行動方面的習性。所以，德性也不是行動方面的習性。

2. 此外按哲學家在《天界論》卷一第十二章說的，自然物不只有針對行動之德能，也有針對存在之德能；有的德能是為使之永久存在，有的德能是為使之在某固定時間內存在。在有理性者中的人性德能，就如在自然物中的自然德能。所以，人性的德能或德性也不只是針對行動的，也是針對存在的。

3. 此外，哲學家在《物理學》卷七第三章說，德性是「完美者針對最好者之配備」。按奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷二第三章裡說的，人在德性上的配備所針對之最好者，乃是天主，為使靈魂能與祂相似。所以，德性是靈魂上的一種品質，是針對天主的，具有使人像似天主之作用，而不是針對行動的。所以，德性不是行動方面的習性。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第六章卻說：「任何東西之德能或德性，皆是為使其行動完美的。」

正解 我解答如下：按字面講，德性含有機能的一種成就，如前面第一節已說過的。既然潛能有兩種，一是針對存在的，一是針對行動的，這兩種潛能的成就皆稱為德性。但是針對存在的潛能是在質料方面的，質料乃是在潛能狀態的物；針對行動的潛能是在形式方面的，形式是行動之根本，因為每個東西之能行動，是由於它是現實的。

在人的結構中，身體算是質料，靈魂則是形式。在身體方面，人與其他動物相同；身體與靈魂所共有之能力也是一樣；只有靈魂專有之能力，即具有理性的能力，是只屬於人的。爲此，我們這裡所討論的人性的德性，不能是屬於身體的，而只屬於靈魂專有的部分。故此，人性的德性沒有針對存在之關係，主要是針對行動的。所以按理，人性的德性是行動方面的習性。

釋疑 1.行動之方式，隨主動者之配備，每個東西是怎樣的，便怎樣行動。既然德性是某種方式之行動的根本，故在動作者身上必得先有德性方面的配備，因爲德性使行動合條理。所以，德性本身即是靈魂上之有條理的配備，即是各機能彼此間，以及針對外在物之配合。由於德性是靈魂的適當配備，故比之如健康和美麗，因爲後者是身體上的適當配備，但這並無妨於德性同時是行動之根本。

2.針對存在之德能，不是人所專有的；只有針對含有理性之行動的德性，才是人所專有的。

3.既然天主的本體即是其行動，所以人最像似天主的地方應在於某種行動。爲此，按前面第三題第二節已說過的，人生的最後目的，或說人賴以與天主結合之幸福，乃是一種行動。

第三節 人的德性是否爲善的習性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 德性按理似乎不必是善的習性。因爲：

1.罪惡常是惡的。但是按《格林多前書》第十五章56節所說的，罪惡也有德能：「罪過的權勢（virtus，德能）就是法律」。所以，德性不常是善的習性。

2.此外，德性與能力相呼應。但能力不只是指向善的，

也是指向惡的，就如《依撒意亞》第五章22節說的：「禍哉，你們有能力飲酒的人，及有能力酣醉的人。」所以，德性是指向善與惡的。

3.此外，宗徒在《格林多後書》第十二章9節說：「我的德能在軟弱中纔全顯出來」。然而軟弱是一種惡。所以，德性不只是指向善的，也是指向惡的。

反之 奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第六章裡卻說：「德性使靈魂變為最善的，這是無人置疑的事。」哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「德性使具有之者成為善的，也使他的行為成為善的。」

正解 我解答如下：之前第一節已經說過，德性是機能之成就。因此按《天界論》卷一第十一章說的，每個東西之德能是看東西之能力的極限。一個東西之能力的極點該是善，因為惡含有虧欠的意義；故此，狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：凡惡皆為弱點。所以，任何東西的德能都該是指向善的。因此，人性德性既是行動方面的習性，是善的習性，並是用於行善的。

釋疑 1.按哲學家在《形上學》卷五第十六章說的，完美以及善用於惡時，是按比喻，如說完美的盜賊或強盜，或善的盜賊或強盜。按這方式，「德性」也以比喻方式轉用於惡。所謂「罪惡的德能是法律」，是說法律偶然地助長罪惡，使之達到能力的極點。

2.酣醉與飲酒過度之惡，在於不合理性之規範。在沒有理性之規範時，低級能力本身便發揮到極點，雖然不合於理性，甚而與理性衝突。這種能力的成就，既然不合理性，不能稱為人性的德性。

3. 一人愈能克服或忍受身體或低級部分之軟弱，愈顯出理性力之完美。故屬於理性的人性之德能，「在軟弱中纔全顯出來」，但不是指的理性之軟弱，而是指身體及低級部分之軟弱。

第四節 德性之定義是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一般給德性下的定義似乎不適當。一般地是說：「德性是天主在人內，但不靠人而造成的心靈上之善良品質，使人正直生活，無人用之於惡。」因為：

1. 德性乃是屬於人的善性，因為它使「具有之者成為善的」。但是善性不見得等於善的，就如白顏色不見得等於白的。所以，說德性是善的品質不合適。

2. 此外，差別沒有比其共類更廣的，因為它是區分其共類的。但是善比品質廣，因為善與物可以替換。所以在德性的定義中，不該拿善當品質的差別。

3. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十二第八章說：「凡在我們內不是與禽獸所共有者，就是屬於心靈的。」但是按哲學家在《倫理學》卷三第十章裡說的，有些德性是非理性部分的。故並非凡德性皆為心靈之善良品質。

4. 此外，正直似乎是屬於正義，故此說一人是正直的或正義的，意思一樣。但是正義是德性中的一種。所以在德性之定義中用正直，而說「使人正直生活」，似乎不合適。

5. 此外，人以某物自傲，便是用此物於惡。但是許多人以德性自傲，因為奧斯定在《修會生活規範》裡說：「驕傲也策謀陷害善行，使之毀滅。」所以說，「無人用德性於惡」不對。

6. 此外，人因德性而成義。但是奧斯定在註解《若望福音》第十四章12節那句「他要做比這些更大的事業」時說：「那造你時未需要你的，不能不用你而使成義。」（《證道集》

第一六九篇第十一章) 所以說, 德性「是天主在人內但不靠人而造成的」不合適。

反之 那個定義是根據奧斯定的話而來的, 特別是根據《論自由意志》卷二第十九章; 而奧斯定有其權威。

正解 我解答如下: 這個定義包括了整個的德性之理。任何東西的完整之理, 是由其各種原因集合而成。上述之定義包括了德性所有的原因。德性以及其他任何東西之形式因 (*causa formalis*), 是取自其共類及差別, 故說是「善良的品質」, 德性之共類是「品質」, 差別是「善良的」。倘若將「品質」換以「習性」, 則更為合適, 因為習性是近類。

德性沒有「所由」之質料 (*materia ex qua*), 也沒有其他的依附體; 但是它有「所關」之質料 (*materia circa quam*); 也有「所在」之質料 (*materia in qua*), 即是說主體。所關之質料乃是德性之對象, 這不能放在定義裡, 因為對象是用以區分德性之類別的; 這裡則是一般德性之定義。故此, 提了主體以代質料性原因, 所以說是「心靈的」善良品質。

因為德性是行動方面的習性, 所以其目的即是其行動。但是要知道, 行動方面的習性中, 有的常指向惡, 例如: 惡習; 有的有時指向善, 有時指向惡, 例如: 意見便有時向真, 有時向假; 德性則是常指向善的習性。故此, 為使德性與那常指向惡的分開, 故說: 「使人正直生活」; 又為了使德性與那可向善可向惡者分開, 故說「無人用之於惡」。

「灌輸德性」(或天賦, *virtus infusa*) 德性的動因 (*causa efficiens*) 是天主; 這定義所指的便是這種德性, 故說: 「是天主在人內但不靠人而造成的」。若省去這一段, 則為德性的一般定義, 適用於修練的德性, 也適用於「灌輸德性」。

釋疑 1.那首先進入智性者是物 (ens)。所以，凡我們所意識到者皆稱之為「物」；然後便是「一」和「善」，二者皆可與物相替換。為此我們說本質是物，也是一，也是善；也說一體性是物，是一，是善；關於善也是一樣。但是在個別的形式方面卻不如此，例如：白色及健康性；因為我們所意識到者，不是皆以白和健康之觀點被意識到。然而要知道，正如依附體及非獨立之形式被稱為物，不是由於自己具有實在性，而是由於某東西因之而存在；同樣，它們之被稱為善或一，也不是由於另外構成善性或一體性，而是因為某東西因之而為善或為一。德性之稱為善也是如此，因為某東西因了德性而成為善的。

2.在德性之定義中所說的善，不是指能與物替換之共同的，並且比品質範圍廣的善；而是理性上的善，即按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「靈魂之善，即是合於理性。」

3.按《倫理學》卷一第十三章所說的，德性之能是在靈魂的非理性部分，只是因了這部分有理性。為此，理性或心靈乃人性的德性之本然主體。

4.正義乃是關於與人有關之外在物的正直；如後面第六十題第二節要講的，與人有關之外在物，即正義之質料。但是關於正當目的及天主之誠律的正直，則是人意志之標準，如第十九題第四節已說過的；這種正直是各種德性所共有的。

5.人可以拿德性為對象而加以濫用，例如：對德性沒有好感，或恨德性，或因德性而自傲；但不能拿德性當行為之根本而加以濫用，即不能使德性之行動成為惡的。

6.「灌輸德性」是天主不用我們的力量而在我們內造成的，但並非不要我們的同意。所謂「天主在人內，但不靠人而造成的」，便是這個意思。那由我們所做的，是天主在我們內產生的，但並非不經由我們的行動，因為在每個意志及天性中，天主皆有作用。

第五十六題

論德性之主體

一分爲六節一

然後要討論的是德性之主體（參看第五十三題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、靈魂之機能是否爲德性之主體。
- 二、一個德性是否能在許多機能上。
- 三、智性是否能爲德性之主體。
- 四、憤情及慾情是否能爲德性之主體。
- 五、感官知覺能力是否能爲德性之主體。
- 六、意志是否能爲德性之主體。

第一節 靈魂之機能是否爲德性之主體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂之機能似乎不是德性之主體。因爲：

1. 奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章說：「德性是使人生活正直者。」但生活不是靠靈魂之機能，而是靠其本質。所以，德性不是在靈魂之機能上，而是在其本質上。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「德性使具有之者成爲善的，並使其行爲成爲善的。」但是，正如行爲是由靈魂之機能構成的，具有德性則是由靈魂之本質構成的；所以，與其說德性屬於靈魂之機能，不如說是屬於其本質。

3. 此外，機能是屬於第二類品質。按前面第五十五題第四節說的，德性是一種品質。品質不是品質之主體。所以，德性的主體不是靈魂之機能。

反之 按《天界論》卷一第十一章說的，「德性是機能之頂點」。但是頂點是頂點所在之東西上的。所以德性是在靈魂的機能上。

正解 我解答如下：由三點可以看出德性屬於靈魂之機能：第一，根據德性之理。因為德性乃機能之成就：成就屬於什麼，就是在什麼上的。第二，由於按前面第五十五題第二節說的，德性是行動方面的習性。凡行動皆是通過某機能而出自靈魂。第三，因為德性是針對最好者之配備。最好者是目的，而目的或者為東西之行動，或者是由機能而來之行動所獲得者。所以，人性的德性是以靈魂之機能為主體。

釋疑 1.生活有兩種意義：有時是指有生命者之存在，如此則生活屬於靈魂之本質，因為靈魂之本質是有生命者之存在的根本；另一種是指有生命者之活動，如此則德性使人正直生活，因為它使活動正直。

2.善或者是目的，或者是指向目的者。既然行動者之善在於行動，德性之使行動者成為善的，仍然是針對行動而言。因而是針對機能的。

3.說一個依附體以另一個為主體，不是因為依附體靠自己能支持另一個，而是因了一個依附體是通過另一個依附體而附著於本體，例如：物體之顏色是通過面積，這時便說面積是顏色之主體。說靈魂之機能是德性之主體，即是按這方式。

第二節 一個德性是否能在許多機能上

有關第二節，我們討論如下：

質疑 一個德性似乎能夠是在兩個機能上。因為：

1. 習性是因了行動而被認知。但是一個行動是以不同的方式來自不同的機能，例如：走路是出於理性之指導，是出於意志之推動，是出於動作機能之執行。所以，一個德性之習性也能是在許多機能上的。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第四章說，德性需要三點，即「知道，願意，及持久的行動。」但「知道」屬於智性，而「願意」屬於意志。所以，一個德性能夠是在許多機能上的。

3. 此外，機智或智德是在理性上的，因為按《倫理學》卷六第五章所說的，智德是「可行者之正理或正當安排或計劃」。它也是在意志上的，因為按同卷第十二章說的，智德不能與不正直或不正當之意志併存。所以，一個德性能夠是在兩個機能上。

反之 德性是以靈魂之機能為主體。但是一個依附體不能是在許多主體上。所以，一個德性不能是在靈魂的許多機能上。

正解 我解答如下：一個東西在兩個主體上，有兩種方式：第一方式，以同等資格在兩個主體上。如此則一個德性不可能是在兩個主體上；因為機能之區別是看對象的共類條件，習性之區別則看對象的別類條件。為此，哪裡機能不同，則習性亦不同；反之則不然。

另一方式，一個東西在兩個或更多的主體上，不是以同等資格，而是按某種次序。如此則一個德性能屬於許多機能。即是主要是在一個機能上，而以散布方式，或以配備方式傍及

其他機能；即由於一個機能是受另一機能之推動，或一個機能有所取於另一機能。

釋疑 1.一個行動不能以同等資格，並按同等程度屬於不同之機能；但按不同之理由及不同之等級，能屬於不同的機能。

2.知識乃是（以嗜慾為主體之）涵養性德性之先備條件，因為涵養性德性是按作正當安排之理性而動。但按本質，涵養性德性是在嗜慾部分。

3.智德的實際主體是理性。但要先有正直的意志當其根本，如下面第三節要講的。

第三節 智性是否能為德性之主體

有關第三節，我們討論如下：

質疑 智性似乎不是德性之主體。因為：

1.奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第十五章說，凡德性皆是愛。但愛之主體不是智性，而是嗜慾能力。所以，智性上沒有德性。

2.此外，由前面第五十五題第三節所說的可以知道，德性是指向善的。但是善不是智性之對象，而是嗜慾能力之對象。所以，德性之主體不是智性，而是嗜慾能力。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「德性使具有之者成為善的」。但是成全智性的習性，不使具有之者成為善的，因為人不因了有學問或技術而被稱為善人。所以，智性不是德性之主體。

反之 心靈（mens）主要是智性。德性之主體是心靈，看上述第五十五題第四節之德性的定義便可以知道。所以，智性是德性的主體。

正解 我解答如下：前面第五十五題第三節已經說過，德性是使人善於行動的習性。一個習性之指向善的行動有兩種方式。一種方式，習性使人有善於行動之能力，例如：由於文法之習性，人能講話正確。但是文法不使人常講話正確，文法學家講話能是粗俗的或不合文法的；在其他學識及技術方面也是一樣。另一方式，習性不只使人有行動之能力，且使人正當運用這能力，例如：正義不只使人的意志敏於按正義行事，且使之實際真按正義行事。

說一個東西是善的，或說是物時，嚴格或絕對地說（simpliciter），不是按那在潛能狀態者，而是按那在現實狀態者；爲此，嚴格或絕對地說，具有這種（在現實狀態的）習性時，人才是善的，也才是行善，例如：一個正義的人，或有節制的人；關於其他類似之德性也是一樣。因了德性是使具有之者成爲善的，並使其行動成爲善的，所以這種（在現實狀態的）習性才嚴格或絕對地（simpliciter）被稱爲德性，因爲這些德性實際地使行動成爲善的，並使具有之者成爲善的。第一類習性不是絕對的德性；因爲這些德性只使某方面的行動成爲善的，也不絕對地使具有之者成爲善的。因爲並不因了一人有學問或技能，便絕對地說他是善人；他只是相對地（就某方面而言，secundum quid）被稱爲善，例如：好文法家，或好技師。故此，一般是將學識及技術與德性對分；但有時也稱之爲德性，看《倫理學》卷六第二章便可以知道。

那稱爲相對的德性之習性的主體，能夠是智性，不只是實踐性的智性，也能是鑑賞性的智性，即與意志無關者；故此哲學家在《倫理學》卷六第二章，說學識、智慧、悟性，以及技術，是智性的德性。至於絕對的德性之主體，只能是意志；其他機能之爲主體是在受意志之推動的條件下。這是因爲意志推動每種帶有理性的機能，使各指向其行動，如前面第九題第一

節、第十七題第一及第五節曾說過的。故此，人之行動實際是善的，乃由於人有善良意志。所以，使人不只有善於行動之能力，且實際善於行動之德性，必然是在意志上的，或是在受意志所推動之機能上的。

像其他機能一樣，智性也能受意志之推動，一個人實際地思考什麼事情，乃是因為他願意思考。故此，智性由於其與意志之關係，也能是絕對意義之德性的主體。按這方式，鑑賞性之智性，或者理性，便是信德之主體。因為智性是在意志的推動下，同意信德方面的事；就如奧斯定於《若望福音釋義》第二十六講曾說的：「若非因為願意，沒有人相信」。實踐性的智性則是機智或智德之主體。智德既是可行者之正理或正當計劃，故為能有智德，人對於當行者之理由的根本，須有正當的態度，這根本即是目的；人對於目的之態度正當，則是靠正當之意志；正如對鑑賞性真理之根本的配合，是靠主動之智性的自然光照。故此，正如學識是鑑賞性真理之正理，其主體是受主動之智性推動的鑑賞性智性；智德之主體則是受正當意志推動的實踐性智性。

釋疑 1.奧斯定的話是指絕對意義之德性，但並非說這種德性皆是單純的愛，而是因為多少皆繫於愛，因其皆繫於意志，而愛是意志的第一個情，如前面第二十五題第一及第二等節曾說過的。

2.每個東西之善，即其目的。為此，既然真理是智性之目的，認識真理便是智性的好行動。因此，使智性能認識真理之習性，無論是鑑賞性真理或實踐性真理，被稱為德性。

3.所舉之理由是根據絕對意義的德性。

第四節 憤情及慾情是否為德性之主體

有關第四節，我們討論如下：

質疑 憤情及慾情部分似乎不能是德性之主體。因為：

1.這些能力是我們與禽獸所共有的。我們現在講的是人專有的德性，故此稱之為人性的德性。按在第一集第八十一題第二節裡所說的，憤情和慾情是感官嗜慾的部分，故不能是人性的德性之主體。

2.此外，感官嗜慾是運用身體器官的能力。但是德性之善，不能是在人之身體上的。因為宗徒在《羅馬書》第七章18節說：「我也知道，善不在我的肉性內。」所以，感官嗜慾不能是德性之主體。

3.此外，奧斯定曾在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第五章中指出，德性不是在身體上，而是在靈魂上，因為肉身受靈魂之管制。為此，一人若善用身體，全部歸功於靈魂；「例如車夫若因聽我的話，將其所駕馭的馬管制得好，這全部是我的功績。」但是，正如靈魂管制肉身；同樣，理性也管制感官嗜慾。所以，若憤情與慾情管制得好，這全在於理性部分。但按前面第五十五題第四節曾說的：「德性使人生活正直」。所以，德性不是在憤情和慾情部分，只是在理性部分。

4.此外，《倫理學》卷八第十三章說：「涵養性之德性的主要行動是選擇」。但是按前面第十三題第二節說的，選擇不是憤情和慾情之行動，而是理性之行動。所以，涵養性之德性不是在憤情和慾情部分，而是在理性部分。

反之 勇敢或勇德是在憤情部分，節制或節德是在慾情部分。為此哲學家在《倫理學》卷三第十章說：「這些德性是非理性部分的。」

正解 我解答如下：可以從兩方面去看憤情和慾情：一是看其自身，即視之為感官嗜慾的部分。按這觀點，則二者沒有資格當德性之主體。另一方面，可視之是分有理性的，因為這二部分原來就是為服從理性的。如此，則憤情或慾情能夠是人性之德性的主體；因為既然分有理性，所以是人性行動之根本。而且在這些機能上該有德性。

在憤情和慾情部分有德性，乃是顯而易見的事。由一個被另一個機能推動之機能而來之行動，若非兩個機能針對行動配備得都好，則這行動不能是完美的；就如技師之行動不能盡善盡美，除非技師對這行動有好的配備，並且工具也配備得好。關於憤情和慾情在理性之推動下的行動，不只在理性上要有習性，以使之善於行動，在憤情和慾情部分也要有習性。又因了被動之機能的配備好壞，是看其是否與推動之機能配合得好；故此，憤情和慾情部分的德性，無非就是這些機能對理性之持久的適宜性。

釋疑 1.憤情和慾情，若按其本身為感官嗜慾之部分來看，是我們與禽獸所共有的；但若從其分有理性並服從理性那一方面去看，則是人所專有的，如此則能是德性之主體。

2.人的肉身本身固然沒有德性之善，但在理性的推動下，能成為德行之工具：「將我們的肢體當作奴隸，獻於正義」（《羅馬書》第六章19節）。同樣，憤情和慾情本身沒有德性之善，反而有腐化之作用；但若服從理性，則能產生涵養性之德性的善。

3.靈魂管制身體，與理性之管制憤情和慾情，有所不同。在本來該受靈魂推動的事上，肉身絕對服從靈魂，毫無反抗。故此，哲學家在《政治學》卷一第二章裡說：「靈魂以霸道管理肉身」，即是如主人管理奴隸。故此身體的全部動態皆屬

於靈魂。因此在身體上沒有德性，只有靈魂有德性。但是憤情和慾情不絕對服從理性，二者有其專有之動態，有時與理性衝突。爲此，哲學家在同卷第二章裡說，理性「以王道」管理憤情和慾情，即是以治理自由人的方式；在某些事上自由人有自己的意志。故此，在憤情和慾情部分要有某些德性，以使之對行動有好的配備。

4.按《倫理學》卷六第十二章所說的，選擇包括兩點：即目的之指向，這屬於涵養性的德性；另一點是關於導致目的者之選擇，這屬於智德。但一人關於靈魂之情慾能有正當的目的指向，是在於憤情和慾情方面有好的配備。故此，關於情慾的涵養性之德性是在憤情和慾情部分；而智德則是在理性部分。

第五節 感官知覺能力是否爲德性之主體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 內部的感官知覺能力，似乎能是德性的主體。因爲：

1.感官嗜慾由於服從理性，而能是德性之主體。但是內部的感官知覺能力服從理性；因爲想像力、評估力和記憶力，皆是在理性的命令下活動。所以這些能力能夠有德性。

2.此外，理性嗜慾或意志，在行動上能受感官嗜慾之妨礙或幫助；同樣，智性或理性也能受上述之力量的妨礙或幫助。既然在感官嗜慾力方面能有德性，所以在感官知覺方面也能有德性。

3.此外，智德是一種德性；西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十三章中，認爲記憶是智德的一部分。所以，在記憶能力上能有德性。按同理，在其他內部之知覺能力上也能有德性。

反之 按《倫理學》卷二第一章說的，所有的德性都或者是智

性的，或者是涵養性的。涵養性的德性全是在嗜慾部分；智性的德性，按《倫理學》卷六第一章說的，是在智性上或在理性上。所以，沒有德性是在內部的知覺能力上。

正解 我解答如下：在內部感官知覺能力上有一些習性，因為哲學家在《論記憶與回憶》第二章裡說：「在逐一記憶事情的時候，主要靠習慣，這習慣就好似一種天性。」習慣性的習性無非是靠習慣養成的，其性質有似天性。是以西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章說，德性是「像似天性的習性，適合理性者。」但是在人身上，記憶及其他感官知覺能力由習慣而獲得的，不是正式的習性，而是智性部分之習性的附帶物，如前面第五十題第四節釋疑3.已說過的。

而且另一方面，縱然在這些能力上有習性，也不能稱為德性。因為德性是完美的習性，只能用以行善，所以德性該是在那完成善行的機能上。認知不是在感官知覺能力上完成，這些能力是準備智性之認知的。所以，在這些能力上，沒有用以認知真理的德性；這種德性主要是在智性或理性上。

釋疑 1. 感官嗜慾與理性嗜慾或意志之關係，是前者被後者推動。因此嗜慾能力之活動是在感官嗜慾上完成。故此感官嗜慾是德性之主體。感官知覺能力對智性而言，更好說是推動者；因為心象對智性靈魂的關係，有似顏色之對視覺能力，就如《靈魂論》卷三第七章所說的。故此，認知之活動是在智性中結束。因此認知性的德性是在智性或理性上。

2. 由上面所說的，可知**質疑**2.之答案。

3. 記憶之為智德的一部分，並非如別類之為共類的一部分，好似記憶是個獨立的德性；而是因為好的記憶力是智德必需的條件之一。這樣就好像是智德的完整（integralis）部分。

第六節 意志是否能為德性之主體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不是德性之主體。因為：

1.一個機能針對其按天性就適合者，不需要習性。但是意志，按哲學家在《靈魂論》卷三第九章說的，既然是在理性部分的，按本質就指向適合理性的善，因為每個東西自然就追求自己的善；而每個德性也是指向適合理性之善的。因為按西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章中說的：「德性是相似天性的習性，適合理性者」。所以，意志不是德性之主體。

2.此外，按《倫理學》卷一第十三章及卷二第一章說的，凡德性或者是智性的，或者是涵養性的。但智性的德性是以智性及理性為主體，不是以意志為主體；涵養性的德性是以憤情和慾情為主體，此二者是因分得而具有理性。所以沒有德性是以意志為主體。

3.此外，德性所針對的人性行動，是情願的行動。如果針對某些人性行動的德性是以意志為主體，則按同理，針對一切人性行動的德性皆是以意志為主體。所以，或者德性不是以其他機能為主體，或者針對一種行動有兩個德性，這似乎不合理。所以，意志不能是德性的主體。

反之 推動者比被推動者更需要是完美的。意志則是推動憤情和慾情部分的。所以，在意志上比在憤情和慾情上，更該有德性。

正解 我解答如下：既然習性是機能針對行動的成就，機能本身不足以完成完善之行動者，才需要習性或德性之配備。每個機能之天性是按對象來看。既然如第十九題第三節說過的，意志之對象是適合意志的理念之善，在這方面意志不需要德性之配備。但是，若人的意志遇上超乎其能力的善，無論是針對人類

而言，如：超越人性的天主的善；或針對個體而言，如：他人之善，都需要德性。所以，配備人對天主及他人之情感的德性，是以意志為主體，例如：愛德，正義等。

釋疑 1.所舉之理由是根據針對願意者個人之善的德性，例如：節制、勇敢，這些是關於人之情及其他類似者的；看前面第二十五題第六節釋疑3、第二十一題第一節釋疑1、第五十九題第四節釋疑3所說的便可以知道。

2.按《倫理學》卷一第十三章所說的，因分得而具理性者不只是憤情和慾情，而是「全部的嗜慾部分」。意志也包括在嗜慾部分內。爲此，如果在意志上有德性，便該是涵養性的德性，除非是對天主的德性（*virtus theologica*），就如在後面第五十八題第三節釋疑3、第六十二題第三節要講的。

3.有些德性是指向受到節制的情慾之善，這是關於這個人或那個人自己的善；爲這類事不需要在意志上有德性，因爲機能的天性已經足夠，如正解已說過的。只有針對外在之善才需要在意志上有德性。

第五十七題

論智力德性之區分

一分爲六節一

然後要討論的是德性之區別（參看第五十五題引言）。首先，論關於智力（智性）德性；第二，論關於嗜慾力（涵養性）德性（第五十八題）；第三，論關於向天主之德性（第六十二題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、鑑賞性智力之習性是否爲德性。
- 二、鑑賞性智力之習性是否有三個，即智慧、知識、悟性。
- 三、稱爲技術的智力習性是否爲德性。
- 四、機智是否爲與技術有別之德性。
- 五、機智是否爲人必要的德性。
- 六、策謀、正常審斷和特殊審斷是否爲機智之附帶德性。

第一節 鑑賞性智力之習性是否爲德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 鑑賞性智力之習性似乎不是德性。因爲：

1.按前面第五十五題第二節說的，德性是活動方面的習性。但鑑賞性的習性不是活動方面的；因爲鑑賞性的與實踐性的不一樣，實踐性的就是活動方面的。所以，鑑賞性的智力之習性不是德性。

2.此外，德性是關於使人達到幸福的事情的。因爲按《倫理學》卷一第九章說的：「幸福是德性之報酬」。但是智力的習性不管人性行爲，及人用以達到幸福的其他利益；而是關於自然事物及天主的事情的。所以，這類習性不能稱爲德性。

3.此外，知識是鑑賞性的習性。但按哲學家在《辯證論》卷四第二章說的，知識與德性屬於不相干的不同類別。所以，鑑賞性的習性不是德性。

反之 只有鑑賞性的習性是研討必然而然者的。但是哲學家在《倫理學》卷六第一章說，在研討必然而然者的靈魂部分，有些智力上的德性。所以，鑑賞性的智力習性是德性。

正解 我解答如下：按前面第五十五題第三節所說的，凡德性皆是針對善的；上面第五十六題第三節也說過，一個習性之稱為德性有兩種理由：一是因為它產生善於行動之能力；一是除能力外，也使人善用能力。按前面說的，後者只屬於嗜慾部分之習性，因為靈魂的嗜慾部分是運用一切機能和習性的。

既然鑑賞性之智力習性不是成全嗜慾部分的，與嗜慾部分沒有關係，只與智性部分有關係；其所以能稱為德性，是因為這些習性造成善行之能力，其行即是研討真（這就是智性的善事）。但不是因了第二個理由而被稱為德性，因為不使人善用機能和習性。一個人並不因為具有鑑賞性知識之習性，便傾於運用；只不過他具有鑑賞這種知識方面之真理的能力。至於運用所有之知識，則要意志之推動。為此，那成全意志的德性，如愛德或正義，也使人善用鑑賞性的習性。故此，如根據愛德而加以運用，這些習性的行動也能有功勞；就如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡所說的：「鑑賞比實踐的功勞大」。

釋疑 1.活動有兩種：一是內在的，一是外在的。與「鑑賞性的」(speculativum)、相對分的「實踐性的」(practicum)或「活動方面的」(operativum)，是根據外在的活動，鑑賞性的習

性與外在活動無關。但鑑賞性的習性是針對智性之內在活動的，就是鑑賞真理。按這意義，便也是活動方面的（operativus）習性。

2.說德性是關於什麼的，有兩種意義。一種是針對對象而言。按這意義，鑑賞性的德性不是關於人可藉以達到幸福者；除非所謂「藉以」是指動因或圓滿幸福之對象，即是天主，祂是鑑賞的最高對象。另一種意義是針對行動而言。按這意義，智力的德性是人藉以達到幸福者。原因之一是如正解說過的，這些德性之行動能是有功勞的。此外，也是因為這類行動是完美幸福的起點，因為按前面第三題第七節說的，完美之幸福在於對真之欣賞。

3.知識與第二種意義之德性不同類（正解），後者屬於嗜慾能力。

第二節 是否只有三種鑑賞性的智力習性：智慧、知識、悟性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將鑑賞性之智力德性分為智慧、知識、悟性三種，似乎不合適。因為：

1.別類不該與共類平分。但按《倫理學》卷六第七章說的，智慧是一種知識。所以在智力的德性中，智慧不應與知識平分。

2.此外，按前面第五十四題第二節釋疑1說過的，根據對象區分機能、習性及行動之類別時，主要該看對象之形式理由。所以，不同的習性不應按質料對象加以區分，而應按對象之形式理由。但是，論證之原理是所以能知道結論的理由。所以，關於原理的悟性及關於結論的知識，不該看為兩個不同的習性或德性。

3.此外，所謂智力的德性，是按本質就在理性部分者。然而就連鑑賞性之理性，也是不只以論證方式推理，也以辯證方式推理。所以，既然以論證推理所產生的知識是鑑賞性智力之德性，意見也應是這樣。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第三章表示，只有三種鑑賞性智力的德性，即智慧、知識及悟性。

正解 我解答如下：前面已經說過，鑑賞性智力之德性，是鑑賞之智力的配備，用以探討真理的，探討真理即為其善績。真理有兩種：一種因其本身而可知；另一種靠別的真理而可知。因其自身而可知者，算是根本：立刻就被智性看出來。因此，智性針對這種真理之探討的習性，便稱為悟性（intellectus），這是關於原理的習性。

靠別的真理而可知之真理，不是立刻便被智力發現，而需要經過理性之探索，這種真理相當於終點。這又有兩種情形：一種是某類知識的終點；另一種是人的全部知識的最後者。但按《物理學》卷一第一章說的：「對我們而言之最後可知者，按天性是最先可知者」；為此，人類全部知識的最後可知者，按天性則是第一個和最易知者。關於這種可知者的習性便是智慧，按《形上學》卷一第一章所說的，智慧是探討最高之原因的。為此，它適於評判和安排一切，因為完美和普遍性的評斷只能以第一（或首要）原因為根據。針對某類之最後可知者，則智力之配備是知識。由於可知者之種類不同，而有不同的知識之習性；至於智慧，則只有一種。

釋疑 1.因了智慧具有一切知識所共有者，即是根據原理以證明結論，故此是一種知識。但是由於它有高於其他知識者，即

因為它評斷一切其他知識，不只評斷結論，也評斷第一（或首要）原理，所以它是高於知識的德性。

2.如果對象之理是以一個行動與機能或習性發生關係，則習性或機能不因對象之理及質料對象而有區別，例如：見顏色與見光屬於同一視覺機能——光是看到顏色的理由，但與顏色一起被看到。論證之原理則可與結論分開來看，也可以與結論一起來看，即將原理演繹為結論。以第二種方式來看原理，屬於知識；知識同時看結論。但是單看原理本身，則屬於悟性。

爲此，若細心來看，可知這三種德性不是平分的，而是有一種次序。這就像在潛能性之整體方面一樣，一部分高於另一部分，例如：理性靈魂高於感官靈魂，感官靈魂又高於生魂。按這同樣方式，知識繫於較高之悟性。二者又繫於最高之智慧，它包括悟性及知識，故能評斷結論，也能評斷結論之原理。

3.前面第五十五題第三及第四節已經說過，德性是絕對指向善的，毫不指向惡。智力之善是真理，其惡是假。爲此，只有常指向真理而不指向假的智力習性，稱爲德性。至於意見與猜測，能是真，也能是假。故此，按《倫理學》卷六第三章所說的，意見與猜測不是智力的德性。

第三節 稱爲技術的智力習性是否爲德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 技術似乎不是智力之德性。因爲：

1.奧斯定在《論自由意志》卷二第十八及第十九章說：「無人妄用德性」；但是有人妄用技術：一位技師可以根據他技術上的知識做壞事。所以，技術不是德性。

2.此外，德性中不再另有德性。但是按《倫理學》卷六第五章所說的：「有一種技術之德性」。所以，技術不是德性。

3.此外，自由技術高於機械技術。但是機械技術是實踐

性的，而自由技術是鑑賞性的。如果技術是智力的德性，該算是鑑賞性的德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第三章中認為技術是德性；但他沒有把技術看為鑑賞性的德性，後者之主體是靈魂的知識部分。

正解 我解答如下：技術無非就是某些要做的工作之正理（ratio recta，正當安排或計劃）。這些工作之善，不在於人的嗜慾是怎樣，而在於做成之工作本身是善的或好的。一位技師以其為技師而言，其受稱讚，不是因了他用什麼意志去從事工作，而是因了他做的工作是怎樣的。

故此，嚴格地說，技術是一種實踐的習性，但是有與鑑賞性之習性相同的地方；因為在鑑賞性之習性方面，也是看其所探討的事情是如何，而不看人的嗜慾對那事情是怎樣。只要幾何學家所證明的是真，則不管他的嗜慾部分是怎樣，他是愉快的人也好，他是好怒的人也好；在技師方面也是一樣，如已說過的。為此，按鑑賞性習性之為德性的道理，技術也是德性。即是說，鑑賞性習性與技術之促使人善行其事，皆不是從（意志的）運用方面，這是關於嗜慾方面的德性專有的性質；鑑賞性習性只給人善於行事的能力。

釋疑 1.一個具有技術的人，若做一件壞作品，這不是技術之作品，甚而是與技術相反的；就如一個知道真理的人說謊，他不是按知識說的，而是違反了知識。為此，正如知識常是指向善的，如第二節釋疑3.已說過的，技術也是一樣，因而被稱為德性。但是由於它不使人善用，要善用還有別的要求，所以不是完備的德性；固然沒有技術也是不能善用。

2.因了人為能善用他握有的技術，要具有善良意志，而

嗜慾力（涵養性）之德性，是成全意志的。故此，哲學家說有一種技術之德性，即是嗜慾力（涵養性）的德性；因為要想善用技術，要有某嗜慾力（涵養性）的德性。顯然一位技師若具有正義，使其意志正直，自然傾向於忠於其工作。

3.在鑑賞性的事情方面，也有類似工作的地方，例如：結構推論格式，講話的格式，以及計算和估量等工作。為此，凡與理性之這類工作有關的鑑賞性之習性，皆以類比方式稱為技術，而不是稱為「自由的」技術，以別於用身體操動的工作那方面的技術，後者多少是奴隸性的。因為身體服從靈魂有似奴隸，而人按靈魂是自由的。與這些事無關的知識，是純知識，不是技術。雖然自由技術比較高尚，但並不因此便更具有技術之理。

第四節 機智是否為與技術有別之德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 機智或智德（*prudentia*）與技術似乎沒有分別。因為：

1.技術是某些工作之正理（正當安排或計劃）。但是工作類別上的不同，並不使一事失去技術之意義，因為關於不同的工作有不同的技術。既然機智也是工作的一種正理，似乎也該稱為技術。

2.此外，機智比鑑賞性的習性更近於技術。因為按《倫理學》卷六第六章說的，二者皆是「關於可以不是那樣的偶然事件的」。但是有些鑑賞性的習性是技術。所以機智更該是技術。

3.此外，按《倫理學》卷六第五章所說的：「善於策謀屬於機智」。但按《倫理學》卷三第三章所說的，在某些技術方面也要策謀，例如：軍事、駕船、醫藥。所以，機智與技術沒有分別。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第五章將機智與技術加以區分。

正解 我解答如下：如果德性之理不同，則為不同的德性。前面第一節、第五十六題第三節曾經說過，有些習性具有德性之理，只因為它使人具有善行之能力；別的習性不只使人有善行之能力，且使之善用此能力。技術只使人有善行之能力；因為它不管嗜慾。機智不只給人善行之能力，也使人善用能力，它是針對嗜慾的，有如假定嗜慾先是正當的。

二者之區別，在於技術是「可做（工作）者（factibilium）之正理」；而機智是「可為（行爲）者（agibilium）之正理」。按《形上學》卷九（第八章）所說的，「做」與「為」有區別：「做」是傳於外物的行動，如建造、割鋸等；「為」則是留在主體上的行動，例如看、願意等。所以機智對關於應用機能及習性之人性行動的關係，就如技術對外在之工作的關係。二者皆是針對與其有關者之正理（正當安排或計劃）。在鑑賞問題上的正理，繫於理性所據以推證之原理；如第二節釋疑2.已說過的，知識繫於並假定先有悟性，悟性是關於原理的習性。按《倫理學》卷七第八章說的，在人性行動方面，目的相當於鑑賞方面的原理。故此，機智既然是可為者之正理，需要人對目的有正當的態度，這在於正當的嗜慾。因而機智（或智德）需要嗜慾力（涵養性）的德性，以使嗜慾正當。人工作品之善不是人性嗜慾之善，而是人工作品本身之善：為此技術不要求嗜慾正當。是以，一位技師明知（即有相關技術）而故意犯錯，比不知（即無相關技術）而犯錯為佳；但明知而犯錯比不知而犯錯更違反機智或智德，因為正當意志是機智不可少的條件，對技術則不必要。由此可見機智是與技術不同的德性。

釋疑 1.不同類別的技術品皆是在人以外的，故德性之理沒有

區別。但是機智是人性行動本身之正理，因此德性之理不同，如正解已說過的。

2. 在主體和質料方面，機智比鑑賞性之習性更近於技術；因為二者皆是在靈魂的意見部分，並且是關於可以不是那樣的偶然事件的。但在德性之理方面，技術比較近於鑑賞性的習性，而與機智較遠，由前面正解及第三節所說的便可以看出。

3. 機智是關於整个人生及人生之最後目的之策謀，某些技術之策謀只是關於那些技術專有之目的。為此，那些在軍事或航行方面善於策謀的人，被稱為機智的將領或舵手，而不簡單地稱為機智的人或智者；對整个人生善於策謀者，才是絕對的機智者或智者。

第五節 機智是否為人必要的德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 機智或智德似乎不是為善生所必要的德性。因為：

1. 正如技術是可作者之正理，機智則是關於行為的，而人生是根據行為來評斷；按《倫理學》卷六第五章說的，行為之正理即是機智。但是技術只在工作進行中必要，完工後就不必要了。所以人有了德性之後，機智也不必要了——也許為成為有德者的時候才是必要的。

2. 此外，按《倫理學》卷六第五章說的：「機智是用以善為策謀的」。但人不只靠自己的策謀行動，也可靠他人的策謀。所以，為善度生活，人不必自己有機智，只需隨從有機智者的意見。

3. 此外，智力方面的德性使人常說真話，永不說假話；機智似乎不是這樣：在考慮當做當為者時，錯誤乃人性之常，因為可為的事是關於可以不這樣的偶然事件。因此《智慧篇》第九章14節說：「有死的人的思想常是不定的，我們人的計謀

常是無常的。」所以，似乎不應把機智視為智力的德性。

反之《智慧篇》第八章7節，論到天主的智慧，將機智算為人生必要的德性之一，說：「她教訓人節制、明智（機智）、公義和勇敢，在此生沒有比這些為人更有裨益。」

正解 我解答如下：機智或智德為人生是非常必要的德性。善生在於善行。為能善行，不只要看做什麼事，也要看怎樣去做；即是該按正當之選擇去做，不只憑衝動或情慾。既然選擇是關於導致目的者的，為能選擇正當，需要有兩點：正當之目的，及適於導致目的者。為使人對目的有適當之配備，要靠成全靈魂之嗜慾部分的德性，嗜慾之對象即是善及目的。關於指向正當目的者，人應直接靠理性之習性來配備；因為關於導致目的者之策謀與選擇，是理性之行動。為此，在理性上要有一種智力德性，以使理性對導致目的者有適當的成就。這個德性就是機智。所以，機智為善度生活是必要的德性。

釋疑 1.因為技術是可作者之正理，其善與不善不是看技師，主要是看技術品。傳到外在之質料的「做」，不是成全做者的，而是成全被做者的；就如動態乃是可動者之行動，技術是關於可做者的。但是，機智之善是看主動者，他的行為便是他的成就，因為機智是可為者之正理，如第四節已說過的。為此，技術不要求技師行為好，只要他做出好的作品。假若能說技術品主動而不是被動的話，則可以說技術要求技術品的行為好，即：刀子善割，而鋸子善鋸；但這些東西對自己之行動沒有主權。所以，為使技師善度生活，技術不是必要的；技術只為構造和保存好的技術品是必要的。機智不只是為使人成為善的是必要的，為善度生命也是必要的。

2.人不以自己之理智，而以他人之主意行善時，就指導之理性，以及推動之嗜慾而言，他的行為不是盡善盡美的。他雖是行善，但行的方式不絕對善；若方式也善，就是善於生活。

3.按《倫理學》卷六第二章說的，實踐性智力之真，與鑑賞性智力之真不是一事。鑑賞性智力之真，是指智性與物相符合。因了在偶然事物上，智性不能無誤地與物相符，只在必然事物上能如此。為此，關於偶然事件的鑑賞性習性不是智力之德性，只有關於必然者才是。至於實踐性的智力之真，是指對正當之嗜慾的符合。在必然者方面沒有這種符合，因為必然者不是因人的意志而成的；只在能由我們完成的偶然事件上有這種符合，無論是關於內部之可為者，或關於外面之可做者。為此，只有關於偶然者有實踐性的智力之德性；關於可做者是技術；關於可為者是機智。

第六節 謀略、正常審斷，和特殊審斷是否為機智之附帶德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 給機智再附加上謀略（eubulia）、正常審斷（synesis），和特殊審斷（gnome），似乎不合適。因為：

1.按《倫理學》卷六第九章所說的，謀略是「用以善為考慮的習性」。但是在同卷第五章又說：「善於考慮屬於機智。」所以，謀略不是機智之附帶德性，與機智實為一事。

2.此外，評斷下級者乃是上級者的事。故此，以審斷為事之德性似乎是最高的。但是正常審斷是為善於審斷的。所以正常審斷不是機智之附帶德性，而是主要之德性。

3.此外，需要判斷的事情很多，需要考慮的事也很多。但是關於考慮方面只有一種德性，即謀略。所以為了善於判斷當行的事，除正常審斷之外，不必再有特殊審斷。

4.此外，西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章中認為機智有三部分，即是：「對過去者之記憶，對現在者之瞭解，及對未來者之預料。」麥可洛比烏斯（Macrobius）在《師比勇之夢想註解》（Super somnium Scipionis）卷一第八章裡，又加了別的部分，如：慎重、虛心等。所以，機智似乎不只有三個附帶的德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第十一章卻權威性地認為這三個是機智的附帶德性。

正解 我解答如下：在排有等次的機能中，指向主要之行動的便是主要的機能。關於人的可為者，有三個理性之行動：第一個是考慮，第二個是評斷，第三個是命令。前兩個是鑑賞性之智力的行動，即是探索與判斷：因為考慮是一種探索。但是第三個行動是專屬於實踐之智性的，因為是實踐性的。關於非人力所能為的，理性無命令可發；關於由人完成的事，顯然主要的行動是命令，其他皆在命令之下。機智是為善於發命令的德性，有如主要的德性，故在其下附有次要之德性，即謀略，這是為善於考慮的。正當審斷與特殊審斷屬於判斷，二者之區別在下面釋疑3.要講。

釋疑 1.機智是為考慮的，但考慮不是其直接行動，而是要靠其所附帶之德性，即謀略，來完成這行動。

2.當行者之判斷，進一步另有指向；因為有時一人對當行者判斷的好，但卻沒有正確的後續行動。惟在理性關於當行者已發好命令時，全部過程方告圓滿。

3.關於每件事物之判斷，要根據這事物本身之原理。在探索的時候，尚未用各別事物之專門原理。因為有了專門原理，

就不再需要探索，等於說事物已經找到。爲此，只有一個德性是爲善於考慮的。但爲善於判斷則有兩個德性，因爲區別不是根據共同原理，而是根據各別原理。因此，在鑑賞方面，關於探索的也只有一個辯證；但關於判斷的證論性知識，則爲不同的問題便有不同的知識。正常審斷與特殊審斷之區別，是由於其用以判斷的法則不同：正常審斷是按普通的法律判斷該做什麼；特殊審斷是根據自然理性本身，判斷普通法律沒有規定的事。這個問題，後面第二集第二部第五十一題第四節還要細講。

4. 記憶、瞭解和預料，以及慎重、虛心等，不是機智以外的德性，而似是其完整部分，因爲機智需要有這些以達到完美的境界。但是機智也有主體部分或種類，如：家務機智、政治機智等。但是前述三種也可以說是機智的潛能部分（*partes potenciales*）；因爲其附屬於機智，有如次要者之附屬於主要者。這個問題留待之後第二集第二部第四十八題等再論。

第五十八題

論道德涵養性與智性德性之區分

一分爲五節一

然後要討論的是道德涵養性德性（*virtutum moralium*；參看第五十七題引言）。首先，論其與智性或智力德性之區別；第二，論其彼此之間的區別（第五十九題）；第三，論主德或樞德與其他德性之區別（第六十一題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、是否凡德性皆是道德涵養性的德性。
- 二、道德涵養性德性與智性德性是否有別。
- 三、將德性分爲道德涵養性的及智性的是否合適。
- 四、沒有智性德性能否有道德涵養性德性。
- 五、沒有道德涵養性德性能否有智性德性。

第一節 是否凡德性皆是道德涵養性的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎凡德性皆是道德涵養性的（*moralis*）。因爲：

1.所謂「道德涵養性的」德性，是由「習慣」（*mos*）這個字來的。但是所有的德性之行動，都能形成習慣。所以，凡德性都是道德涵養性的。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「道德涵養性德性是個選擇性的習性，在於理性之中庸。」但凡德性似乎皆是選擇性的習性，因爲任何德性之行動，我們皆能以選擇而爲之。而且，如在後面第六十四題第二至第三節要講的，德性皆多少在於理性之中庸。所以，德性皆是道德涵養性的。

3.此外，西塞祿在其《修辭學》卷二第五章中說：「德

性乃是像似天性，並合於理性之習性。」既然凡人性的德性皆是指向人之善的，當然是合於理性的。因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，人的善在於「合於理性」。所以德性皆是道德涵養性的。

反之 哲學家在《倫理學》卷一第十三章說：「論到一人的道德涵養，我們不說他是有智慧的或聰明的，而說他是溫和的或有節制的。」所以智慧與悟性不是道德涵養性的。但按前面第五十七題第二節說的，這些卻是德性。所以並非凡德性皆是道德涵養性的。

正解 我解答如下：為明白這個問題，先要知道什麼是「道德」(mos)，然後才能知道什麼是道德涵養性的(moralis)。「道德」(mos)有兩種意義：有時是指「習俗」，例如《宗徒大事錄》第十五章1節說的：「若是你們不按梅瑟的慣例(mos)行割損，不能得救。」有時是指自然的或相似自然的行動傾向，為此也可用之於禽獸，就如《瑪加伯下》第十一章11節說的：「衝向敵人，如猛獅一般(leonum more)，擊殺了他們。」在《聖詠》第六十七篇7節也是按這意義：「祂使心思一致的(unius moris)人住在房屋裡。」在拉丁文裡，這兩種意義是用同一個字表達。在希臘文有分別，因為相當於拉丁文之mos的希臘字ethos，有時將第一個字母寫為長音η，有時寫為短音ε。

說道德涵養性的德性時，「道德」是指對某行動的自然或相似自然的傾向。另一種指「習俗」的「道德」之意義與此接近，因為有時習慣成自然，產生相似自然的傾向。顯然，對行動的傾向本來是屬於嗜慾力的；按前面第九題第一節說過的，一切機能之行動皆由嗜慾力推動。所以，並非凡德性皆是道德涵養性的，只有嗜慾力方面的德性才是道德涵養性的。

釋疑 1.所提之質疑，是由於將道德解釋為習慣而來的。

2.德性之行動皆能是出於選擇，但是只有靈魂之嗜慾部分的德性使選擇正當。因為前面第十三題第一節曾說，選擇乃是嗜慾部分的行動。所以，充為選擇之根本的選擇性之習性，只有那成全嗜慾力者才是，雖然其他習性之行動也能為選擇之對象。

3.《物理學》卷二第一章說：「天性是動作之根本」。動向行動乃是嗜慾部分專有的。因此，使聽從理性變成自然的事，乃是嗜慾部分之德性的專有作用。

第二節 道德涵養性德性與智性德性是否有別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性與智性德性似乎沒有分別。因為：

1.奧斯定在《天主之城》卷四第二十一章說：「德性是正直度生之技術。」但是，技術是智性的德性。所以，道德涵養性德性與智性德性沒有分別。

2.此外，一般給道德涵養性之德性下定義時，皆提到知識。例如，有人給恆心下的定義是：「關於該堅持或不該堅持之事物的知識或習性」；給聖德下的定義是：「使人忠心盡對天主之責任的知識」。然而知識是智性德性。所以，道德涵養性德性與智性德性不應有區別。

3.此外，奧斯定在《獨語》卷一第六章中說：「德性是完美和正當的理性。」但按《倫理學》卷六第十三章說的，這屬於智性德性。所以道德涵養性德性與智性德性沒有區別。

4.此外，在一個東西的定義中所有的，與這東西沒有分別。但是在道德涵養性德性的定義中有智性德性，因為哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「道德涵養性的德性是選擇性的習性，在於智慧者所指定之理性的中庸。」按《倫理學》卷六第十三章說的，確定道德涵養性德性之中點的正當理性，屬於智性德

性。所以，道德涵養性德性與智性德性沒有分別。

反之 《倫理學》卷一第十三章卻說：「德性的區別在於這個：其中有的我們稱之為智性的，有的稱之為道德涵養性的。」

正解 我解答如下：一切人性行為之第一根本是理性。人性行為的其他任何根本，都多少服從理性，但是方式不同。有的絕對服從理性，毫不抗違，例如：身上的肢體如果是健全的，立刻聽從理性之命令，手或腳便從事工作。為此，哲學家在《政治學》卷一第二章中說：「靈魂以霸道管制身體」，即是像主人之管理奴隸，後者沒有反抗的權利。有人認為人內所有的主動根本，對理性都是這樣的關係。設若果真如此，則只要理性完美，就足以使行為完美。因而，既然德性是成全人的習性，使行為完美的，所以德性都是在理性部分；因此德性都是智性方面的，這就是蘇格拉底（Socrates）的主張。按《倫理學》卷六第十三章記載的，他說「凡德性皆是機智或智德」。因此他說：人有了知識，就不能犯罪；凡犯罪的，皆是出於愚昧。

這主張是由於根據錯誤的前提。嗜慾部分不是絕對服從理性，而有反抗的能力。為此，哲學家在《政治學》卷一第二章說：「理性是以王道管理嗜慾部分」，就像領導自由人，他們在某些事上有反抗的權利。為此奧斯定在《聖詠講述》（聖詠第一一八篇第八講）裡說：「有時智性先行，而情感遲遲或根本不動。」嗜慾部分的情慾或習性如果是這樣，則理性之作用在某些事上便受到阻礙。就此而論，蘇格拉底說的有知識便不犯罪，有一點道理；即如果所謂的知識，包括理性對個別事件之選擇作用。

所以，人為了能行善，不只理性需要智性德性之配備，嗜慾能力也要有道德涵養性之德性的配備。就如嗜慾與理性是有分別的，道德涵養性德性與智性德性也有分別。就如嗜慾因

了多少分有理性而為人性行動之根本，道德涵養性習性也因了合於理性而具有人性德性之理。

釋疑 1. 奧斯定說的是廣義的技術，即是指任何正理（正當安排或計劃）。如此則機智或智德也包括在技術之下，因為機智或智德是可為者之正理；但狹義的技術是可做者之正理。按這意義，所謂德性是正直度生之技術，本然適用於機智或智德；用於其他德性是按附帶關係，即因其他德性受機智或智德之指導。

2. 這些定義無論是誰講的（皆是從蘇格拉底之主張來的），應將其所謂的知識，按釋疑1.關於技術所說的加以解釋。

3. 這個問題也與上面一樣。

4. 在道德涵養性德性的定義中，提到正當理性，亦即是說合於機智或智德，並不是視之為道德涵養性德性的本質部分，而是指一切道德涵養性的德性皆分有的東西，因為機智或智德指導所有的道德涵養性德性。

第三節 將德性分為道德涵養性的及智性的是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 將人性的德性分為道德涵養性的和智性的，似乎不合適。因為：

1. 機智或智德似乎是居於道德涵養性之德性，與智性之德性之間的。因為在《倫理學》卷六第三章被列為智性德性；而一般又把它列為四個樞德（virtutes cardinales）之一，但樞德是道德涵養性的德性，如我們在後面第六十一題第一節要講到的。所以將德性分為道德涵養性的，和智性的兩個絕對的類別，似乎不妥。

2. 此外，克制、堅強與忍耐不算是智性德性，但也不是道德涵養性的德性；因為這些不在於情之平衡，而在於情之熾

盛。所以，將德性分爲道德涵養性的和智性的並不適當。

3.此外，信德、望德和愛德都是德性。這三個不是智性方面的，因爲智性德性只有五個，即知識、智慧、悟性、機智和技術，如第五十七題第二、第三及第五節已說過的；但也不是道德涵養性的德性，因爲不是關於情慾的，道德涵養性之德性主要是關於情慾的。所以，將德性分爲道德涵養性的及智性的不妥。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第一章卻說：「德性有兩種，一是智性的，一是道德涵養性的。」

正解 我解答如下：人性德性是一種成全人的習性，使人善於行動。在人內的人性行動之根本只有兩個，即智性或理性，及嗜慾。按《靈魂論》卷三第十章說的，這是人內的兩個推動者。所以凡人性的德性，必是成全此二根本之一者。如果是成全與人之善行有關的鑑賞性或實踐性智力的，就是智性德性；如果是成全嗜慾部分的，則是道德涵養性的德性。因此，凡人性德性，或是智性的，或是道德涵養性的。

釋疑 1.機智或智德在本質上是智性德性。但是按質料，則與道德涵養性之德性一樣，因爲如第五十七題第四節已說過的，它是可爲者之正理。以此而論，它被列爲道德涵養性的德性。

2.克制與堅強不是成全感官嗜慾力的。因爲克制者與堅強者實際有許多不合理的情慾；假如感官嗜慾有某習性使之合於理性，則不會如此。克制或堅強乃是理性方面的成就，用以抵制情慾，使免於泛濫的。但此二者不完全合於德性之理；因爲那使理性善於處理道德涵養問題的智性德性，假定對目的之嗜慾是正當的，以使理性對其據以推論的根本或目的有正確的態度，而這正是克制者和堅強者所缺的。此外，由兩個機能而

來的行動，若非兩個機能皆具有必要之習性，則行動不可能完美；就如一個用工具做工的主動者，如果工具配備得不合適，無論主動者本身多完美，工作不能是完美的。故此，如果理性所推動的感官嗜慾不完美，無論理性部分多完美，產生的行動仍不會是完美的。為此，這行動之根本也就不是德性。所以，有關享受的克制，及在悲傷中的堅強，不是德性，而是比德性較低的東西，正如哲學家在《倫理學》卷七第一章曾說的。

3. 信德、望德和愛德，是高於人性德性的，因為是人由於分有天主的聖寵而有的德性。

第四節 沒有智性德性能否有道德涵養性德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 沒有智性德性，似乎能有道德涵養性德性。因為：

1. 西塞祿《修辭學》卷二第五十三章曾說，道德涵養性德性是「像似天性，並合於理性的習性」。但是天性雖然隨從某高級理性之推動，但那理性與天性卻不必是一體；看那些沒有知覺的自然物便可以知道。所以在人內，雖然理性未具有使之完美的智性德性，也能有像似天性的道德涵養性德性，使人之傾向合於理性。

2. 此外，由於智性德性，人得能善用理性。但是有的人的理性不發達，然而卻是有德性並為天主所喜愛的人。所以沒有智性德性，似乎能有道德涵養性德性。

3. 此外，道德涵養性德性使人傾向善行。但是有的人不經理性之判斷，自然就傾向善行。所以沒有智性德性，能有道德涵養性德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章卻說：「其他德性，除非其所追求者合於機智或智德，否則不能是德

性。」但按前面第三節釋疑1、第五十七題第五節所說的，機智或智德是智性德性。所以，沒有智性德性，便不能有道德涵養性德性。

正解 我解答如下：沒有某些智性德性，能夠有道德涵養性德性。例如：可以沒有智慧、知識或技術，但是不能沒有悟力或悟性，及機智或智德。道德涵養性的德性不能沒有機智，因為道德涵養性的德性是選擇性的習性，是使人善於選擇的。為能善於選擇，需要具有兩點。第一，對目的要有正當的意向；而這要靠道德涵養性的德性，它使嗜慾力傾向合於理性的善，亦即正當之目的。第二，人要會採用導致目的者；而這是靠理性之正確考慮、判斷和命令。這些事屬於機智及其附帶之德性，如第五十七題第五及六節已說過的。所以，道德涵養性的德性，不能缺少機智或智德。

因而也不能缺少悟力或悟性。人是靠悟力得知自然可知之原理，無論是鑑賞方面的，或實踐方面的。在鑑賞方面，正理是基於自然可知之原理，故先要領悟這原理；在實踐方面，機智即是可為者之正理，故也要先領悟原理。

釋疑 1.無理性之物的天性傾向不經過選擇作用，故這種傾向不絕對需要理性。但是道德涵養性之德性的傾向要經選擇，故為能是完美的，需要具有智性德性的完美理性。

2.有德性的人，理性不必什麼都知道，只需知道那該按德性去做的。有德性的人，都有這種理性運用。就連那些因了沒有世俗之騙詐之巧而似單純的人，也能是有機智的或是智者；如《瑪竇福音》第十章16節所說的：「你們要機警如同蛇，純樸如同鴿子。」

3.對德性之善的自然傾向，是德性的一種開端，而不是

完美的德性。若沒有正當理性之輔助，使適合於正當目的者之選擇正確，則這種傾向愈強，可能愈危險，例如：一匹瞎馬跑得愈快，跌得也愈重，受傷也愈重。爲此，道德涵養性之德性雖然不像蘇格拉底所說的，就等於正當之理性（見第二節）；但也不像柏拉圖派所說的，只是「合於正當之理性」，即是傾向於合於理性之事；也該是「隨同正當之理性」，如亞里斯多德在《倫理學》卷六第十三章所說的。

第五節 沒有道德涵養性德性能否有智性德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 沒有道德涵養性德性似乎能有智性德性。因爲：

1. 在先者之完善不繫於在後者之完善。但理性是先於感官嗜慾的，和推動感官嗜慾的。智性德性是理性之成就，而道德涵養性德性是嗜慾部分之德性；所以前者不繫於後者。故此沒有後者，能夠有前者。

2. 此外，道德涵養是機智或智德之質料，就如可做者是技術之質料，但是沒有自己的質料仍能有技術，例如：工匠沒有鐵。所以，沒有道德涵養性德性能有機智，雖然在所有的智性德性中，機智與道德涵養性德性的關係似乎最爲密切。

3. 此外，《倫理學》卷六第五章說：「機智是善於考慮的德性」。但是許多人雖然沒有道德涵養性德性，卻善於考慮。所以，沒有道德涵養性德性也能有機智。

反之 願意做惡，與道德涵養性德性直接相反；但這與那沒有道德涵養性德性而仍能存在者不相反。然而，《倫理學》卷六第五章說：「情願而犯罪」與機智衝突。所以，沒有道德涵養性德性不能有機智或智德。

正解 我解答如下：其他智性德性沒有道德涵養性德性，仍可以存在；但是沒有道德涵養性德性，機智或智德不能存在。這是因為機智是可為者之正理，不只是廣泛性地，而且是針對個別行動的。正當理性要先有用為根據的原理。關於個別事件，理性不只以普遍原理為根據，也以特殊原理為根據。關於可為者之普遍原理，人是靠自然領悟，因而知道人不可做惡；或者也靠某些實踐性的知識，但這不足使對個體事件看法正確。因為有時由悟力或知識所知之普遍原理，在某個別事上受到情慾之破壞；就如有貪心的人，貪慾盛的時候，他所貪求的雖然與理性之普遍性判斷相反，卻認為是善的。為此，就如在普遍原理方面，人有自然悟力及知識之習性的配備；同樣，為能對可為者之個別原理之看法，亦即對目的之看法正確，也要有些習性，使他對目的之判斷自然正確，而這是靠道德涵養性的德性。因為按《倫理學》卷三第五章所說的，有德者之能正確判斷德性之目的，乃因「人是怎樣的，目的在他眼中便是怎樣的。」所以，為得可為者之正理，亦即機智，人要有道德涵養性的德性。

釋疑 1. 認知目的之理性作用，先於對目的之欲求；但是對目的之欲求，先於考慮關於導致目的者之理性作用，這理性作用屬於機智。就如在鑑賞方面，對原理之領悟，也是推論之理性的根本。

2. 關於技術品之原理的判斷正確與否，並不是依據我們嗜慾的配備，這是單靠理性之探討；但關於道德上的原理或目的則不然。為此，技術不必有成全嗜慾的德性，機智則有此需要。

3. 機智不只是用以善於考慮的，也是用以善於判斷和命令的。若不排除妨害機智之判斷和命令的情慾，則不能得其正，而這要靠道德涵養性的德性。

第五十九題

論道德涵養性德性與情之關係

一分爲五節一

然後要討論的是道德涵養性德性彼此之間的區別（參看第五十八題引言）。但是，由於關於情的道德涵養性德性是按情之區別以作區別，故先要討論德性與情之關係；其次，討論道德涵養性德性根據情而來之區別（第六十題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、道德涵養性德性是否爲情。
- 二、道德涵養性德性是否能與情併存。
- 三、是否能與哀愁併存。
- 四、是否凡道德涵養性德性皆是關於情的。
- 五、沒有情是否有某種道德涵養性德性。

第一節 道德涵養性德性是否爲情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎是情。因爲：

1. 中點與兩端是同類的。但是道德涵養性德性是情的中點。所以道德涵養性德性是情。

2. 此外，德性與惡習既然是相反的，所以屬於同類。但有些情被稱爲惡習，如：嫉妒、忿怒。所以，也有些情是德性。

3. 此外，憐憫是一種情；因爲按前面第三十五題第八節說的，它是對他人之不幸的哀傷。奧斯定在《天主之城》卷九第五章說：「著名的演說家西塞祿，毫無疑義地稱之爲德性。」所以，情能夠是道德涵養性德性。

反之 《倫理學》卷二第五章卻說：「情既不是德性，也不是惡習。」

正解 我解答如下：道德涵養性德性不能是情。這有三個理由。第一，按前面第二十二題第三節說的，情是感官嗜慾的一種動態。道德涵養性德性不是一種動態，而是嗜慾動態之根本，一種常存的習性。第二，因為情本身沒有善惡，人的善惡是根據理性。為此，情本身由於能夠合於理性，或不合於理性，能夠指向善，或指向惡；德性不是這樣。因為如第五十五題第三節已說過的，德性只指向善。第三，假定有的情多少只指向善，或只指向惡；但是情之動態，以其為情而觀之，是以嗜慾為起點，以理性為終點，因為嗜慾趨於與理性相符。德性的動態正相反，它以理性為起點，以嗜慾為終點，因為是理性推動嗜慾。為此，在《倫理學》卷二第六章給道德涵養性德性下的定義說，德性是「選擇性的習性，在於智慧者所指定之理性中庸。」

釋疑 1.德性在本質上不是情之中點，而是在效果上；因為德性在情中造成平衡。

2.如果惡習是指人據以行惡之習性，則顯然沒有情是惡習。如果惡習是指罪惡，即有缺陷的行動，則情能是惡習；反之情也能是德性之行動。這在於情是與理性相反，或是合於理性之行動。

3.憐憫之被稱為德性，即德性之行動，按奧斯定在那裡說的，如果「這動態服從理性，即是用憐憫時能維持正義，無論是救助困窮者也好，寬恕悔過者也好。」如果憐憫是指一種習性，使人能合理地運用慈悲，這種憐憫當然可稱為德性。關於其他類似之情也是一樣。

第二節 道德涵養性德性是否能與情並存

有關第二節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎不能與情並存。因為：

1. 哲學家在《辯證論》卷四第五章說：「溫和的人是沒有感受或情的人；有耐性的人（patients）是有感受或情而不發作的人。」關於其他道德涵養性德性也都是一樣。所以凡道德涵養性德性都不帶情。

2. 此外，按《物理學》卷七第三章所說的，德性是靈魂的一種正當狀態，就如身體上的健康。為此，西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第十三章說：「德性好似是靈魂的健康」。在同卷第十章他又說，靈魂之情是「靈魂的疾病」。健康與疾病不能並存。所以，德性與靈魂之情也不能並存。

3. 此外，道德涵養性德性需要完美的理性作用，連在個別事件上也是一樣。但是情妨礙理性之這種作用，因為哲學家在《倫理學》卷六第五章說：「快樂腐化機智或智德之評斷」；薩魯斯底（Sallustius）在《論卡提里納之政變》（Catilinario）第五十一章裡說：「它們（亦即靈魂之情）當勢的地方，心靈不易看到真理。」所以，道德涵養性德性不能與情並存。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第六章卻說：「如果意志不正，情的「這些動態，便會不正；如果意志正當，這些動態不只無罪，且能是可稱讚的。」但是，道德涵養性德性不排斥任何可稱讚的事。所以，道德涵養性德性不排斥情，能夠與情並存。

正解 我解答如下：按奧斯定在《天主之城》卷九第四章所說的，關於這個問題，斯多噶派與亞里斯多德派的意見不同。斯

多噶派認為賢哲或有德者不能有情；亞里斯多德派，如奧斯定在《天主之城》卷九第四章所說的，則認為情與道德涵養性德性能夠並存，但應是保持平衡或中庸的情。

這種差別，按奧斯定在那裡說的，主要是字面上的，而不是主張上的。因為斯多噶派不將智性之嗜慾或意志，與慾情和憤情構成之感官嗜慾加以區分；所以也不將靈魂之情與其他人性情感（*affectio*）加以區分。而按亞里斯多德派，靈魂之情是感官嗜慾之動態，其他情感不是靈魂之情，而是智性嗜慾或意志之動態。斯多噶派說，與理性衝突的任何情感皆是情。在賢哲及有德者的身上，這些情感不能故意地產生；但是能夠突然地發生。因為，按奧斯定在《天主之城》卷九第四章引述柴立伍（*Aulus Gellius*）的話所說的：「心靈所見的想像是否進入心靈，不在我們的能力範圍；可怕之事的想像來到時，賢哲的心靈必為之所動。所以，他會片刻害怕、悲傷，好似這些情動勝過了理性作用；但這並不是贊成或同意這些事情。」

所以，若情是指不正當的情感，則有德者不能有情，或不能情願地贊同情，正如斯多噶派所主張的。如果情是指感官嗜慾的任何動態，從其接受理性之支配來看，則有德者能夠有情。為此，哲學家在《倫理學》卷二第三章中說：「有人說德性是一種無動於衷和定靜，這種絕對的說法不正確」；而該說（德性是）「在不應該動情的事上和時候」應無動於衷。

釋疑 1. 哲學家舉的那個例子，像有關理則學的書中的其他許多例子，不是按他自己的意見，而是按別人的意見。有德性的人沒有靈魂之情，乃是斯多噶派的主張。哲學家在《倫理學》卷二第三章反對這種主張說，德性不是無動於衷。但也可以說，那裡所謂的溫和者沒有情，是說沒有不合理的情。

2. 這個理論，以及西塞祿在《杜士古廬論集》卷四舉的

其他類似論調，是由於用情指不合理之情感而來的。

3.在理性未判斷以前發生的情，若佔了優勢，以致加以附和，則妨礙理性之思慮及判斷。如果情是產生在理性判斷之後，好像是理性所命令的，則有助於理性之命令的執行。

第三節 道德涵養性德性是否能與哀愁並存

有關第三節，我們討論如下：

質疑 德性似乎不能與哀愁（或哀傷、悲傷，*tristitia*）並存。因為：

1.德性是智慧的效果；因為《智慧篇》第八章7節說：天主的智慧「教訓人節制、公義、明智和勇敢」。但後面（第16節）又說：「只要與智慧為伴，便沒有苦惱」。所以，德性也不能與悲傷並存。

2.此外，看哲學家在《倫理學》卷七第十三章及卷十第五章所說的，可知悲傷妨礙行動。但是，善行之障礙與德性衝突。所以，悲傷與德性衝突。

3.此外，按西塞祿在《杜士古廬論集》卷三第六及第七章所說的，悲傷是心靈的一種疾病。但是，靈魂的疾病與德性衝突，因為德性是靈魂的完美狀態。所以，悲傷與德性衝突，二者不能並存。

反之 基督的德性是完美的。但是祂有悲傷，就如《瑪竇福音》第二十六章38節說的：「我的心靈憂悶得要死」。所以，悲傷能與德性並存。

正解 我解答如下：奧斯定在《天主之城》卷十四第八章說：「斯多噶派認為在賢哲的心靈中有三種 *eupathiae*，即三種美情，以代替三種煩亂之情（*perturbationes*）：以意志代貪情，以喜悅

代快樂，以戒慎代畏懼。至於悲傷，他們認為在賢哲的心靈中，沒有與之相對的東西。」這是由於兩個理由，第一個理由是：悲傷是關於已經發生的惡的。他們認為沒有惡可以落在賢哲的身上，因為他們想只有德性是人的善；身體方面的善算不得人的善。所以，只有不道德是人的惡，而這是賢哲所不能有的。

但是這種主張不合理。人既然是由靈魂和肉身構成的，有助於保全身體之生命者，也是人的一種善——固然不是最大的善，因為人可以用之於惡。所以，與此善相反的惡，能發生在賢哲身上，並產生有節制的悲傷。此外，有德者雖然可以不犯嚴重的罪過，但沒有一個人在生活中不犯絲毫過錯；就如《若望壹書》第一章8節說的：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己。」第三，縱然有德者現在沒有罪過，但可能曾經有過罪惡。為這事而悲傷乃是可稱讚的事，就如《格林多後書》第七章10節所說的：「按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不反悔的悔改，以致於得救。」為此，就如道德涵養性德性能與其他受理性節制的情並存，也能與悲傷並存。

（斯多噶派的）第二個理由是這樣的：悲傷是關於眼前的惡，畏懼是關於未來的惡；就如快樂是關於現在的善，願望是關於未來的善。一個人因所有之善而快樂，或願望有尚未有的，或設法逃避未來之惡，都能是屬於德性。至於人的心靈為了眼前的惡而心煩，而悲傷則似乎完全與理性相反，所以不能與德性並存。

這種說法也不合理。按前面說的，有德者能夠有惡臨身。惡是理性所憎惡的。感官嗜慾隨從理性之憎惡，而對這惡感到悲傷，但是有節制，隨從理性之判斷。按前面第一節釋疑2.說的，感官嗜慾隨從理性，則屬於德性。所以，當悲傷的，而有節制地感到悲傷，屬於德性；哲學家在《倫理學》卷二第六章也是這樣講，而這也有助於避惡，就如快樂使人更努力求

善，悲傷也使人更努力避惡。

所以該說，因合於德性者而悲傷，這種悲傷不能與德性並存，因為德性以同類者為樂。但為無論以何種方式相反德性的事，德性有節制地悲傷。

釋疑 1.那裡所說的，只是智慧者不因智慧而悲傷；但卻為相反智慧的事而悲傷。為此天上的聖人們，因為沒有東西妨礙智慧，故沒有悲傷。

2.悲傷妨礙那使我們悲傷的行動，但有助於迅速實踐逃避悲傷之行動。

3.無節制的悲傷是靈魂的疾病；按現世生活的情況說，有節制的悲傷屬於好的心靈狀態。

第四節 是否凡道德涵養性德性皆是關於情的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎凡道德涵養性德性皆是關於情的。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷二第三章說：「道德涵養性德性是關於快樂及悲傷的」。但按前面說的，快樂與悲傷是情。所以，道德涵養性德性皆是關於情的。

2.此外，按《倫理學》卷一第十三章說的，分有理性者是道德涵養性德性之主體。但按前面第二十二題第三節所說的，情就是在靈魂的這個部分。所以，道德涵養性德性皆是關於情的。

3.此外，在每個道德涵養性德性中皆含有某種情。所以或者都是關於情的，或者都不是。但按《倫理學》卷三第五章說的，有些是關於情的，如：勇敢和節制。所以，凡道德涵養性德性皆是關於情的。

反之 正義是道德涵養性的德性，但按《倫理學》卷五第一章

說的，它不是關於情的。

正解 我解答如下：道德涵養性德性是成全靈魂之嗜慾部分的，使之指向理性之善。理性之善是由理性所節制和安排的。所以，道德涵養性德性，能是關於凡能受理性之節制和安排者。理性不只安排感官嗜慾之情，也安排智性嗜慾或意志之行動，而意志不是情之主體，如在前面第二十二題第三節曾說過的。所以，並非凡道德涵養性德性皆是關於情的，而是有的是關於情的，有的是關於行動的。

釋疑 1.並非一切道德涵養性德性，皆以快樂及悲傷為其本有之質料，此二者只是各自之行動的後果。因為有德性的人，皆以德性為樂，以相反之行爲為憂。為此，哲學家在那句話後接著說：「既然德性皆是關於行動和情的，而在每個情和行動之後必隨來快樂和悲傷，故此德性是關於快樂和悲傷的」，有如關於後果。

2.不只感官嗜慾分有理性，這部分是情之主體；意志也是分有理性者，但意志上沒有情，如正解、第五十六題第六節釋疑2.已說過的。

3.有些德性是以情為其本有之質料，有的則不是。所以性質不全一樣，這在後面第六十題第二節便要講到。

第五節 沒有情是否能有某種道德涵養性德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 沒有情，似乎能有道德涵養性德性。因為：

1.道德涵養性德性愈完美，愈能克服情。所以，在其最完美的狀態，便完全沒有情了。

2.此外，一個東西若遠離與之相反者，以及遠離傾向於

相反者，便是完善的。但是情傾向於罪惡，而罪惡與德性相反；爲此，《羅馬書》第七章5節稱之爲「罪惡之情」。所以，完美的德性完全沒有情。

3.此外，我們與天主相似是憑德性，看奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第六、第十一及第十三章所說的便可以知道。但是天主的行動沒有情。所以，最完美的德性完全沒有情。

反之 《倫理學》卷一第八章卻說：「沒有一個正義的人，不以正義行爲爲樂。」但是，喜樂是一種情。所以，正義不能沒有情，其他德性更不能沒有情。

正解 我解答如下：如果按斯多噶派的主張，情是指不合理的情感，則完美的德性顯然沒有情。如果情是指所有的感官嗜慾之動態，則以情爲其本有之質料的德性，不能沒有情。因爲不然的話，等於說道德涵養性德性使感官嗜慾成爲完全無用的東西。德性之作用，不在於使服從理性的東西放棄自己的行動，而在於以其自己之行動執行理性之命令。爲此，就如德性使肉身的肢體指向外面的正當行動，它使感官嗜慾指向其專有之合理的動態。

那些不是關於情，而是關於行動的道德涵養性德性，能夠沒有情（正義便是這種德性）；因爲這種德性使意志指向自己的行動，而意志之行動不是情。但是，正義之行動至少在意志上產生喜樂，這喜樂不是情。如果因了正義之進境而這種喜樂增多，則會波及到感官嗜慾。因爲按前面第十七題第七節、第二十四題第三節說過的，低級能力隨從高級能力之動態。由於這種牽帶關係，則德性愈完美，愈會產生情。

釋疑 1.德性克服不合理的情慾，產生有節制的情慾。

2.不合理的情慾引人犯罪；如果是有節制的，便不會引人犯罪。

3.每個東西之善，要根據其天性的條件去看。天主及天使沒有感官嗜慾，人則有感官嗜慾。因此，天主及天使的善行不帶有情，正如其沒有形體；人的善行則帶有情，正如其需要身體之服務。

第六十題

論道德涵養性德性彼此之區別

一分爲五節一

然後要討論的是道德涵養性德性彼此間的區別（參看第五十九題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、是否只有一個道德涵養性德性。
- 二、關於行動的道德涵養性德性與關於情者是否有別。
- 三、關於行動是否只有一個道德涵養性德性。
- 四、關於不同的情是否有不同的道德涵養性德性。
- 五、道德涵養性德性是否根據情的不同對象以相區別。

第一節 是否只有一個道德涵養性德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎只有一個道德涵養性德性。因爲：

1. 指導道德行爲是屬於理性的事，理性是智性德性之主體；而傾向屬於嗜慾力，它是道德涵養性德性之主體。但是在一切道德行爲中，只有一個指導的智性德性，即機智或智德。所以在一切道德行爲中，也只有一個傾向的道德涵養性德性。

2. 此外，習性不是按質料對象分類別，而是按對象之形式理由。道德涵養性德性所指向之善的形式理由是一個，此即理性之節度。所以似乎只有一個道德涵養性德性。

3. 此外，道德方面的事是以目的分類別，如在前面第一題第三節曾說過的。但是，一切道德涵養性德性之共同目的只有一個，即是幸福——各自專有之近目的則是無限的。道德涵養性德性不是無限的。所以，似乎只有一個。

反之 前面第五十六題第二節曾說：一個習性不能是在不同的機能上。但是，道德涵養性德性之主體是靈魂的嗜慾部分；按在第一集第八十題第二節、第八十一題第二節所說的，嗜慾部分有不同的機能。所以，不能只有一個道德涵養性德性。

正解 我解答如下：按第五十八題第一至第三節已說過的，道德涵養性德性是嗜慾部分的習性。前面第五十四題第二節也曾說過，習性是按對象的種類差別而分類別。可欲之對象的類別像其他東西一樣，是根據由主動者而來之形式。但要知道，被動者之質料與主動者有兩種關係，有時質料所承受之形式，與在主動者身上的一樣——同義的（univocus）主動者都是如此。在這情形，如果主動者是同一類別（species）的，則質料必然承受同一類別之形式；例如，從火中同義地只能產生屬於火之類別的東西。有時質料由主動者所承受之形式，與主動者所有的不一樣——在不以同義方式產生的東西中便可以看出，例如：由太陽產生之生物。這時質料所承受之形式，與主動者的形式不屬於同一類別，而按質料承受主動者之影響力之能力的不同而不同；例如，我們見到在太陽的作用下，經過腐化，由不同性能的質料中，生出不同類別的生物。

在道德行爲中，理性顯然是命令者及推動者；嗜慾力則是受命者及被動者。但是嗜慾不是以同義方式承受理性之作用。因為按《倫理學》卷一第十三章所說的，嗜慾之成爲有理性者，不是按本質，而是經由分得。爲此，可欲者根據理性之推動構成各種不同的類別，各按其與理性的關係而定。因而道德涵養性德性有許多類別，而不是只有一個。

釋疑 1. 理性之對象是真。在道德行爲中，亦即在偶然可爲之事中，真之理是同一個。因此，爲指導這些行爲也只有一個德

性，即機智或智德。嗜慾能力之對象是可欲之善，因其對理性的關係不同，而有不同的善之理。

2.由於主動者是一個，所以形式屬於同一共類。但由於承受者的性能不同，而構成不同的類別或別類，如正解已說過的。

3.道德行為不是由最後目的取得類別，而是由近目的；這些目的在數目上雖是無限的，在種類或別類上則不是無限的。

第二節 關於行動的道德涵養性德性與關於情者是否有別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎不是按關於行動及關於情者而分類別。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷二第三章說：道德涵養性德性是「關於快樂和悲傷的，使其行動達於至善。」但按前面第三十一題第一節、第三十五題第一節說的，快樂與悲傷是情。道德涵養性德性既然也是行動方面的，所以道德涵養性德性無論是關於情、或關於行動，都是一個德性。

2.此外，情是外表之行動的根本。若有的德性是用以正情的，自然也就是正行動的。所以，關於情及關於行動都是同樣的德性。

3.此外，感官嗜慾動向外面行動，無論是好是壞。但是嗜慾的動態即是情。所以，關於行動的與關於情的是同樣的德性。

反之 哲學家《倫理學》卷二第七章認為正義是關於行動的；而節制、勇敢及溫和，是關於某些情的。

正解 我解答如下：行動及情對德性的關係能有兩種。第一種，行動及情是德性的效果。按這關係，每個道德涵養性德性皆產生某些善行；並產生一些快樂或悲傷，如第四十九題第四節

釋疑1.已說過的，而這些都是情。

第二種，行動為關乎德性之質料。按這關係，則關於行動的德性與關於情的應該有別。理由在於某些行動之善惡，是看行動本身，而不管人是怎樣的心情，因為這些行動之善惡在於對他人之關係。在這些行為方面，必須有某德性指導行動本身，例如：買賣，及一切要看對他人之權益的行動。為此，正義及與之相關的德性，專是以行動為相關質料的德性。在某些行動方面，其善惡只看其對行動者的關係。為此，這些行動的善惡，要看行動者所懷的心情是好是壞。所以，這方面的德性必然主要是關於內心之情感的，亦即關於靈魂之情的，例如：節制、勇敢等。

在針對他人的行動方面，有時是因了內心之情不當而破壞到德性之善。在這時，因為破壞了外在行動之關係，破壞的是正義，由於其破壞內心之情的關係，破壞的是別的德性。例如一人因忿怒而打人，打人之不當處違反正義，過份的忿怒違反的是溫和。其他可以類推。

釋疑 從上面所說的，已能知道各質疑之答案。第一點是根據行動為德性之效果而來的。其他兩點，是由於情與行動指向同一個效果。但在某方面，德性主要是關於行動的；在別的方面，主要是關於情的，就如上面正解已講過的。

第三節 關於行動是否只有一個道德涵養性德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 關於行動似乎只有一個道德涵養性德性。因為：

1.一切外表行動之正當性似乎皆屬於正義。但正義是一個德性。所以，關於行動只有一個德性。

2.此外，行動最大的區別，似乎在於有的指向一個人的利

益，有的指向大眾的利益。但這區別不構成道德涵養性德性的類別。因為哲學家在《倫理學》卷五第一章說，管理人對公益之行為的法律正義，與管理人對個體之利益的德性，只在理念上有別。所以，行動上的差別不構成道德涵養性德性的差別。

3.此外，如果關於不同的行動，有不同的道德涵養性德性，則應按行動之差別區分道德涵養性德性。這顯然不對。因為按《倫理學》卷五第二章說的，在各種交易中，皆是由正義規定是非；在分配時也是一樣。所以，不是不同的行動有不同的道德涵養性德性。

反之 虔誠與孝順不是同樣的德性，但二者都是關於某些行動的。

正解 我解答如下：一切關於行動的道德涵養性德性，皆合於正義之通理，即皆是對他人之義務，因個別理由而互相有別。這是因為如第二節已說過的，外在行動之正理，不在於行動與行動者之心情的關係，而在於事情本身之適宜性；根據這適宜性而得義務之理，由義務而構成正義之理，盡對他人的義務即屬於正義。為此，關於行動的這類德性皆多少具有正義之理。但是各種義務不屬同理，有的是對平輩的義務，有的是對上輩的，有的是對下輩的；有的是生於契約，有的是生於單方之許諾，有的是生於恩惠。義務之理不同，遂有不同的德性，例如：虔誠是盡對天主之義務，忠孝是盡對父母或祖國的義務，知恩是盡對恩人的義務等。

釋疑 1.狹義的正義是一種個別的德性，是根據嚴格的義務之理，是關於可用等值償還者。但也有廣義的正義，即關於任何義務者。如此則不是一種個別的德性。

2.指向公共利益的正義，與指向某私人之利益的正義，

不是同一個德性；爲此，公法與私法也不同。而西塞祿《修辭學》卷二第五十三章又列出一個特別的德性，即忠（pietas），是關於國家之利益的。但是使人追求公益的正義，由於其命令的關係，是個普遍性的德性，因爲德性之行動皆指向此目的，亦即是指向公共利益。受這種正義命令的德性，也稱爲正義。所以，德性與法律正義只在理念上有區別；正如因自身而起作用的德性，與因受命而起作用的德性，也只有理念上的區別。

3.在屬於個別之正義的行爲中，義務之理是同一個。所以是同一個正義之德性，特別是關於交易上的。分配性的正義與交易性的正義，可能種類不同；這點留待後來第二集第二部第六十一題第一節討論。

第四節 關於不同的情是否有不同的道德涵養性德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 關於不同的情，似乎不是有不同的道德涵養性德性。因爲：

1.根本與目的相同者，其習性是一個；這在學問方面最易看出。但是一切情的根本是一個，即愛；同時也都結束到同一個目的，即快樂或悲傷，如在前面第二十五題第一至第四節、第二十七題第四節已說過的。所以，關於諸情只有一個道德涵養性德性。

2.此外，倘若關於不同的情，有不同的道德涵養性德性；則有多少情，便該有多少道德涵養性德性。但這顯然不對。因爲關於彼此對立的情，只有一個道德涵養性德性，例如：勇敢是關於畏懼及勇猛的，節制是關於快樂和悲傷的。所以，關於不同的情，不必有不同的道德涵養性德性。

3.此外，按前面第二十三題第四節說的，愛、慾望及快樂，是類別不同的情。但是關於這些情只有一個德性，即節

制。所以，不是關於不同的情，便有不同的道德涵養性德性。

反之 按《倫理學》卷三第六及第十章及卷四第五章說的，勇敢是關於畏懼和勇猛的，節制是關於慾望的，溫和是關於忿怒的。

正解 我解答如下：不能說關於諸情，只有一個道德涵養性德性。因為如第二十三題第一節已說過的，有的情屬於不同的機能；因為有的屬於憤情部分，有的屬於慾情部分。

但是也不是情的每個差別，便足構成不同類別的道德涵養性德性。第一，因為有些情彼此是對立的，例如：喜樂與悲傷、畏懼與勇猛等。關於這樣彼此對立的情，必定只有同一個德性。既然道德涵養性德性在於某種中庸，對立之情的中點，是按同理來確定；正如自然物中，彼此對立者之中點是同一個，例如：在白與黑之間。

第二，有些不同的情，是以同樣的方式違反理性，例如：以推向違反理性者的方式，或背離合於理性者的方式。為此，慾情部分的各種情，不屬於不同的道德涵養性德性。因為它們的動態是按一貫的次序彼此相連接的，都是指向同一個東西，即是皆在於求善，或在於避惡，例如：由愛生慾望，由慾望達到快樂。反面者也是一樣，由恨而生逃避或厭棄，厭棄產生悲傷。但是憤情部分的情，不是屬於同一系列的，而是指向不同的東西的：畏懼和勇猛是關於嚴重的危險；企望與絕望是關於難得的善；忿怒是為克服曾帶來傷害的逆事。為此，關於這些情有不同的德性，如：節制是關於貪慾；勇敢是關於畏懼和勇猛；達觀（*magnanimitas*，心胸寬宏）是關於企望和絕望；溫和是關於忿怒。

釋疑 1.所有的情之共同根本及目的是一個，但各專有之根本

及目的不是一個。所以一個道德涵養性德性不夠。

2.正如在自然物的動態中，離開一點與接近另一點是由於同一個根本；在理性物方面相對立者之理也是一個；爲此，相反之情共有同一個道德涵養性德性，以天性的方式，配合理性之指導。

3.如正解已說過的，那三個情按某種先後次序，指向同一個對象。故此，屬於同一個道德涵養性德性。

第五節 道德涵養性德性是否根據情的不同對象以相區別

有關第五節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎不按情之對象分類。因爲：

1.正如情有對象，行動也有對象。但是關於行動的道德涵養性德性，不是按行動之對象分類：買賣房屋或買賣馬匹屬於同一個正義之德性。所以，關於情的道德涵養性德性，也不按情之對象分類。

2.此外，情是感官嗜慾之行動或動態。但爲區分習性比爲區分行動需要更大的差別。所以，不造成情之不同類別的對象上的差別，也不足造成道德涵養性德性的不同類別。爲此，關於一切享樂之對象，只有一個道德涵養性德性，在其他方面也是一樣。

3.此外，多或少不造成不同的類別。享樂之對象的差別，只是多少的問題。所以，可樂者皆屬於一種德性。按同理，一切可怕者也同屬一種德性；其他可以類推。所以，道德涵養性德性不按情之對象分類。

4.此外，德性是促成善的，也是阻止惡的。但是，關於欲望善有不同的德性，例如：節制是關於欲望觸覺上的快樂，風趣（eutrapelia）是關於欲望遊戲的快樂。所以，關於畏懼各種惡，也該有不同的德性。

反之 貞操是關於性慾之樂的，節食是關於飲食之樂的，風趣是關於遊戲之樂的。

正解 我解答如下：德性是否完美繫於理性，而情是否完美繫於感官嗜慾。爲此，德性之分類當看其對理性的關係；情之分類是看其對感官嗜慾的關係。情之對象，由於對感官嗜慾的關係之不同，而構成情的不同類別；根據其對理性的關係，則構成德性的不同類別。但是理性的動態與感官嗜慾的動態不是同一個。爲此，對象的差別可能造成情的不同類別，而不造成德性之不同類別，就如一個德性是關於許多情的時候，如同前面第四節說過的。反之，也可能對象上的差別造成德性的不同類別，而不造成情的不同類別，即在關於一個情有許多德性時，如關於快樂。

按前面第四節曾說過的，屬於不同機能的各種情，常屬於不同的德性。爲此，關於不同機能的對象之差別，常造成德性的不同類別，例如：一個事物是單純的善，或帶有困難的善。又因了理性管理人的低級部分以及外在的東西，是按某種次序；爲此，按情之某對象是由感官、或想像、或理性所意識到的；以及按這對象是屬於靈魂的、身體的或爲身外物，因而皆與理性有不同的關係，也因此造成德性的不同類別。所以，人的善，亦即：愛、慾望及快樂之對象，可以是感官知覺之對象，也能是靈魂內部之知覺的對象。而這對象能是指向人本身之善的——無論是靈魂或肉身上的，也能是指向人與他人之關係上之善的。這些差別，因了與理性之關係不同，遂使德性的類別不同。

這樣看來，一個善若是觸覺所知覺的，是爲維持個人或種類之生命的，如：飲食男女之樂，便屬於節制之德。其他感官的快樂既然不猛烈，不給理性製造困難，故爲這些快樂沒有

特立什麼德性。因為按《倫理學》卷二第三章說的，德性像技術一樣，是「關於困難事物的」。

不由感官而用內心能力意識到的，屬於個體的善，有如錢財及榮譽：錢財可用於身體上的善，而榮譽在於靈魂之意識。這些善可從絕對之觀點來看，這時屬於慾情部分；或從附帶之困難方面來看，這時屬於憤情部分。使觸覺快樂之善沒有這種區別，因為那是最低級的，是人與其他動物所共有的。關於錢財之善，從絕對的觀點去看，是慾望、快樂或愛的對象；這方面的德性是「大方」(liberalitas)；這種善，從帶有困難方面去看，是企望之對象，其德性是「慷慨」(magnificentia)。關於榮譽，從絕對觀點看，是愛之對象；這方面的德性稱為「自重」(philotimia，即是愛好榮譽)；若從帶有困難的觀點看，則為企望之對象，其德性是「達觀」(magnanimitas)。為此，大方與自重似乎是慾情部分的；慷慨與達觀是憤情部分的。

在與他人之關係方面的善中，似乎不附帶困難；故此，是從絕對觀點去看，而為慾情部分之對象。人與他人之關係中的可樂之善，能是關於嚴肅的事，即按理性指向正當目的之行爲；也能是關於消遣的事，即只指向快樂者，其與理性之關係不同於前者。在嚴肅的事上，人對他人的表現有兩種：第一種以正當言語或行動使他人高興，這屬於亞里斯多德所謂的友善之德，也可稱之為和善；另一種是在言語行動上對他人坦白，這屬於另一種德性，稱為誠實。坦白或誠實比樂趣更近於理性，嚴肅的事比消遣性的事更近於理性。為此，關於遊戲之樂另有一種德性，哲學家稱之為風趣。

由此可見，根據哲學家的意見，關於情有十種道德涵養性德性，即勇敢、節制、大方、慷慨、達觀、自重、溫和、友善、誠實和風趣。這些區分或是根據不同的質料，或是根據不同的情，或是根據不同的對象。如果再加上關於行動的正義，

一共有十一個（參看第三節）。

釋疑 1.同一類行動的一切對象，對理性的關係是一樣的；但是同一類之情的對象，與理性的關係不一樣。因為行動不像情那樣與理性衝突。

2.如已說過的，情之分類與德性之分類，所根據的理由不同。

3.多與少不構成種類上的區別，除非由於與理性的關係不同。

4.善比惡的推動力強，因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，惡只是靠善的力量才能起作用。為此，除非是較大的惡，否則它給理性的困擾不需要有德性應付，這種惡似乎在每一類情中只有一個。是以，關於忿怒只有一個德性，即溫和；關於勇猛也只有一個德性，即勇敢。但是善，雖然不是在某類情中最重要，其所產生的困難仍需要有德性應付。為此，如正解已說過的，關於慾望有各種不同的道德涵養性德性。

第六十一題

論樞德或達德

一分爲五節一

然後要討論的是樞德或達德（*virtutes cardinales*；參看第五十八題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、道德涵養性德性是否應稱爲達德或主德。
- 二、論達德之數目。
- 三、哪些是達德。
- 四、彼此有無區別。
- 五、達德是否宜分爲（社會及）政治性的，淨化性的，純淨心靈的，和典範性的。

第一節 道德涵養性德性是否應稱爲達德或主德

有關第一節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎不應稱爲達德或主德。因爲：

1. 在《範疇論》第十章裡說：「彼此相對平分者，自然是在一起的。」故此，一個不比另一個重要。但凡德性皆以對立方式平分德性之共類。所以，其中沒有比較主要的。

2. 此外，目的比導致目的者重要。然而「向天主之德」是指向目的者，而道德涵養性德性是關於導致目的者。所以，不宜稱道德涵養性德性爲主德或達德，而該稱「向天主之德」爲主德或達德。

3. 此外，本然者比分得者主要。但智性德性本然就屬於理性；而道德涵養性德性是因分得而爲具有理性的，如前面第五十六題第六節、第五十八題第三節已說過的。所以，道德涵養

性德性不是主要的，智性德性才是主要的。

反之 盎博羅修在《路加福音注疏》第六章第20節裡，論到「神貧的人是有福的」這句話，說：「我們知道有四個達德，即節制（節德），正義（義德），機智（智德），勇毅（勇德）。」這些皆是道德涵養性的德性。所以，道德涵養性的德性是達德。

正解 我解答如下：我們在講德性的時候，若不加分說，乃是指的人性的德性。按前面第五十六題第三節說的，人性德性是具有德性之全理的德性，需要嗜慾正當；因為這類德性不只使人有行善之能力，也使人善用這能力。但不按德性之全理的德性，不需要正當的嗜慾；因為這種德性只給人善行之能力，而不使人善用此能力。但是完整的比不完整的重要。為此，需要有正當嗜慾的德性被稱為主要的德性。這類德性就是道德涵養性德性；而在智性德性中，只有機智（智德）就某方面來說也是道德涵養性德性，即是就質料方面來說，如前面第五十七題第四節、第五十八題第三節釋疑1.已講過的。所以，所謂達德或主德，應是屬於道德涵養性的德性之中的。

釋疑 1.在單義共類分為別類時，按共類說，各部分是平等的；雖然按東西之性質說，一部分能比另一部分重要，如人比其他動物。但是關於類比者（analogus）之劃分，即按先後關係而指許多東西者，則其中之一按類之共理也能比另一個重要；例如本體是主要的物，而依附體是次要的物。德性之分類即是屬於這種，因為各種德性不是以同等方式具有理性之善。

2.如第五十八題第三節釋疑3.已說過的，「向天主之德」是超乎人的。故此，嚴格而論，不能說是人性的德性，而是「超人性的」（superhumanae），或神性的。

3.除機智外，其他智性德性，按主體雖然比道德涵養性德性重要，但按德性之理看並不是主要的。因為德性是關於善的，而這是嗜慾的對象。

第二節 達德是否有四個

有關第二節，我們討論如下：

質疑 達德似乎不是四個。因為：

1.按前面第五十八題第四節所說的，可知機智是指導其他道德涵養性之德性的。但是指導其他者，比其他的更為主要。所以，只有機智是主要的德性。

2.此外，主要的德性多少須是道德性的。但按《倫理學》卷六第二章說的，我們是靠實踐性的理性及正當的嗜慾才有道德行為。所以，只有兩個達德。

3.此外，在其他德性中，也有比較主要的。一個德性之被稱為主要的，不必比所有的都重要，只須比某些重要。所以似乎應有更多的主德。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章說：「全部善行之建樹，是以四個德性為根基。」

正解 我解答如下：東西的數目，或者是根據形式根本，或者是根據主體。按這兩種方式，皆是有四個樞德或達德。我們這裡所討論之德性的形式根本，乃是理性之善。這可從兩方面去看。一是看在理性本身上的。這樣則有一個主要的德性，即「機智」。另一方面是看受理性支配者。而這或者是關於行動，這就是「正義」；或者是關於情慾，如此則應有兩個德性。因為情慾能與理性衝突，所以要由理性加以管理。而這能有兩種方式：一種方式是關於情慾不合理之趨勢，所以情慾須加抑

制，故此稱之為「節制」(temperantia)；另一方式是由於情慾退避理性所指示者，例如：因為怕危險和勞苦。故此，須使人固執於合理者而不退縮，因此而有「勇毅」或「勇敢之德」。

若根據主體來看，數目仍是一樣。我們現在所講的這類德性有四種主體：即本然具有理性者，這是靠機智來成全。因分得而具理性者共有三個，即：意志，是正義之主體；二是慾情，是節制之主體；三是憤情，是勇毅之主體。

釋疑 1.機智絕對比其他德性更為主要，但其餘的是各類中的主要者。

2.如正解已說過的，由分得而具理性者分為三個。

3.一切德性中比較重要的，皆歸宗於上述之四種，無論是按主體去看，或按形式理由去看。

第三節 其他德性是否應比這些更為主要

有關第三節，我們討論如下：

質疑 其他德性似乎應比這些更為主要。因為：

1.在每一類中之最大者，似乎是最主要的。但《倫理學》卷四第三章說：「在所有的德性中，以達觀（心胸寬宏）作用最大。」所以，達觀最配稱為主要的德性。

2.此外，那鞏固其他德性的，該是最主要的。但謙遜便是這樣的德性；因為教宗額我略一世說：「誰若聚積其他德性而無謙遜，有如一人在風中負薪。」（《福音論贊》卷一第七篇）所以，似乎謙遜是最主要的。

3.此外，最完美的似乎是最主要的。但按《雅各伯書》第一章4節所說的，忍耐是最完美的德性：「忍耐有完美的作用」。所以，忍耐該算為主要的德性。

反之 西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章中說，所有的德性皆歸宗於這四種。

正解 我解答如下：如第二節已說過的，這四個達德是根據德性的四種形式上的理由而來的。這種形式原理在某些行為及情慾中特別明顯。即如理性之善，主要見於理性之命令，而非在於考慮或判斷，如上面第五十七題第六節已說過的。同樣，在行為上正當與義務之理，其善主要見於交易或分配，這是對外的平等關係。控制情慾之善，主要見於難於控制的情慾，即觸覺性的快樂。堅定於理性之善，不為情慾所左右，主要見於死亡之危險，這是最難忍受的。

所以，上述四個德性可以從兩方面去看。第一是按共同的形式理由，這時稱之為主要的，意思是遍及一切德性的，例如：凡成全理性之善的德性，皆稱為「機智」；凡在行為中成全正當與義務之善的德性，皆稱為「正義」；凡抑制情慾的德性，皆稱為「節制」；凡使心神堅定，使之不受情慾動搖的德性，皆稱為「勇毅」。許多教會先賢及哲學家講這四個德性時，皆是按這意義。如此則其他德性，皆包括在它們內。所以，所舉的一切質疑皆不能成立。

另一方面，上述四個德性也可指各種質料方面的主要德性。如此則為特殊的德性，與其他德性平等。但因了其相關質料是重要的，而稱為主要的，如此則：「機智」是為發命令的；「正義」是關於平等者之間的義務的；「節制」是為抑制觸覺性快樂之貪慾的；「勇毅」是為面對生命之危險的。如此則上述各質疑也不能成立，因為其他德性根據別的觀點可能是主要的；但這四個之為主要的是由於相關之質料，如上面已說過的。

第四節 四達德彼此有無區別

有關第四節，我們討論如下：

質疑 上述四個德性彼此似乎沒有不同，不是個別之德性。因爲：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章說：「機智若不是公正、有節，和勇毅的或勇敢的，便不是真機智；節制若不是勇敢的、正義的和機智的，也不是完美的節制；勇敢若不機智、無節制、不公正，便也不是完善的勇敢；正義若不機智、不勇敢和有節制，也不是真正義。」倘若上述四個德性彼此是有區別的，便不會如此。因爲同一共類的別類不能彼此互爲稱謂。所以，上述四個德性彼此沒有區別。

2. 此外，彼此有區別者，屬於其一者，便不屬於另一個。但屬於節制的，可歸之於勇敢，因爲盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十六章說：「一人克服了自己，不爲任何引誘所動，理應稱爲勇敢。」而論到節制，他說：「在言語行動上，遵守我們認爲對的方式和秩序。」（第二十四章）所以，這二德性似乎沒有區別。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第四章，說德性要具有三點：「第一要有知識；第二要針對某目的加以選擇；第三在心思和行動上堅定不移。」其中第一點似乎屬於機智，因爲機智是可爲之正理；第二點所謂選擇，似乎屬於節制，即使行爲不是出於情慾，而把情慾制服，按意志之選擇而動；第三點，一人爲能爲正當目的行動，須具有一種正直，這似乎屬於正義；另一點，即堅定不移，屬於勇敢。所以，這些德性都是其他德性所共有的。故彼此沒有區別。

反之 奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第十五章裡卻說：「由於愛情之所鍾有所不同，德性分爲四個」；然後

他舉出上述的四個德性。所以，上述四個德性彼此有區別。

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，上述四個德性有兩種不同的看法。有人視之為人心靈上的一些共同條件，是每個德性都具有的。因而所謂機智，無非就是在任何行爲及事情上，辨別是非的正直或正當；正義是心情正當，使人在任何事上為所當為者；節制是心神對情慾或行動的操縱，使之不越出正當的限度；勇敢是一種心神狀態，使人堅定於合理者，不被情慾所移，不畏勞苦。這樣區分這四個德性，並不等於說正義、節制及勇敢是不同的道德習性。因為每種道德涵養性的德性，既然是習性，皆具有一種固定性，使不為相反者所動；上面說這屬於勇敢。又既然是德性，所以是指向善事，而在善中含有正當與義務之理；按上面說的，這屬於正義。又因了是分有理性的道德涵養性的德性，故在一切事上皆守理性之道，不越限度；上面說這屬於節制。只有屬於機智的是非之辨，似乎與其他三個有所不同，因為這事本然屬於理性；其他三個是分有理性，是將理性貼用於情慾或行爲。由上述種種看來，機智固然與其他三個有區別，但其他三個不是彼此有區別的德性；因為很顯然，同一個德性又是習性，又是德性，又是道德涵養性的。

別的人則以相關之個別質料，來確定這四種德性，這看法比較好。其中，每個德性是關於一種質料，在這質料上該德性所代表之共同條件特別顯著，並由之而得名，如前面第三節已說過的。按這種看法，上述之德性顯然是不同的習性，因為各自之對象不同。

釋疑 1.教宗額我略一世是按第一種看法講上述四種德性。但也可以說，這四個德性互通稱謂，是由於彼此之影響。那屬於

機智者，影響其他德性，因為其他德性受機智之指導。其他每種德性對別的德性有影響，是因為誰能做較難的，便能做較易的。所以，誰能控制觸覺性快樂之貪慾，使之不出正軌，這是最難的；便也易於在死亡之危險中操持勇猛，使不超出限度，這事比較容易，因而稱為有節制的勇敢。所謂勇敢的節制，是勇敢影響節制，因為一人在死亡之危險中若能心神堅定，這是最難的；便也易於在快樂的誘惑下心神堅定。因為正如西塞祿在《論職務》(De Offic.) 卷一第二十章所說的：「一人不為畏懼所挫，反而敗於貪慾；不怕勞苦，反而溺於逸樂，這是違背情理的事」。

2. 由上亦可知**質疑2**之答案。所以，在說節制在一切事上保持限度，說勇敢使人對逸樂之誘惑堅定不移時，或者是因了這些德性是指的德性之共同條件，或是由於上述之影響關係。

3. 哲學家列舉的德性之四個共同條件，不是專屬於上述之德性的。但能夠按上面所說之方式歸屬於這些德性。

第五節 達德是否宜分為(社會及)政治性的，淨化性的，純淨心靈的，及典範性的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 將這些德性分為典範性的，純淨心靈的，淨化性的，和(社會及)政治性的，似乎不合適。因為：

1. 麥可洛比烏斯在《師比勇之夢想註解》卷一第八章說：「典範性的德性(virtutes exemplares)是在天主之心念中者。」但是哲學家在《倫理學》卷十第八章說：「認為天主具有正義、勇敢、節制及機智，是件可笑的事。」所以，這些德性不能是典範性的。

2. 此外，所謂純淨心靈的德性(virtutes purgati animi)，是指沒有情慾的，因為麥可洛比烏斯在那書裡說：「純淨心靈

的節制，不在於抑制現世的慾望，而在於全部忘懷；其勇敢在於不知有情慾，不在於克服情慾。」但前面第五十九題第五節已經說過，這些德性不能沒有情慾。所以這些德性不能是純淨心靈的。

3.此外，所謂淨化性的德性（*virtutes purgatoriae*），麥可洛比烏斯說是「一種逃避人事，專心致志於天上的事。」但這似乎是一種惡習，因為西塞祿在《論職務》卷一第二十一章中說：「那自稱看不起一般人皆追求的權力與職位的人，我認為不但不配稱道，甚而應斥為惡習。」所以，沒有所謂的「淨化性的德性」。

4.此外，麥可洛比烏斯說：（社會及）「政治性的德性」（*virtutes politicae*）是「善人用以謀國是，定邦國的」。但是只有法律正義或公義（*justitia legalis*）是關於公共利益的，如哲學家在《倫理學》卷五第一章曾說過的。故其他德性不能說是（社會及）政治性的。

反之 麥可洛比烏斯在那裡卻說：「在哲學家，與柏拉圖同為翹楚的柏羅丁說：四個德性（即四達德），共有四類。其中第一類稱為（社會及）政治性的，第二類是淨化性的，第三類是純淨心靈的，第四類是典範性的。」

正解 我解答如下：奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第六章裡說：「為使德性能在靈魂上生長，靈魂須有所從，而這就是天主；我們隨從天主，便能善為生活。」所以人性德性的典範須先在天主內存在，正如萬物之理也先是在天主內。故此，可以從在天主內的典範觀點看德性，這時即稱為典範性的德性。即是說，天主內的心思便稱為機智；節制即是天主對自己專心一志，而在我們內的節制在於使慾情附合理性；

天主的勇敢即是祂的固定不變性；天主的正義即是天主在行動中常遵從永恆之法律。這便是柏羅丁的講法。

又因了人按天性是（社會及）政治性的動物，這些德性表現於實際人性中時，便稱為（社會及）政治性的德性；人因了這些德性，便能善於處理人世間的事物。我們至此講這些德性時，皆是按這意義。

但是哲學家在《倫理學》卷十第七章說，人盡力追求天上的事也屬人性之常；而這在聖經中多次講到，例如《瑪竇福音》第五章48節說：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」所以，在人性的（社會及）政治性德性，與天主的典範性德性之間，應另有居中的德性。這些德性由於動態及終點之不同而有區別。即是說，有的德性是屬於正在追求與天主相似的人的，是過渡性的，這些即稱為淨化性的德性。這時所謂「機智」，是將心思專注於天上的事，因觀賞天上的事而輕視塵世的事物；「節制」是盡天性之所能，放棄肉身之需要；「勇敢」使靈魂不怕離開肉身，而接近天上之事；「正義」在於全心同意這種生活方式。有些德性屬於已經與天主相似的人，稱為純淨心靈之德性。即是「機智」只觀賞天上的事；「節制」在於不知塵世的慾望；「勇敢」在於不知情慾；「正義」在於效法天主的心思，永遠相偕不離。這些德性屬於天堂上的幸福者，及生活在現世的一些非常完善的人。

釋疑 1. 哲學家講的是關於人世間事物的德性；如：關於買賣的正義，關於畏懼的勇敢，關於貪慾方面的節制。這樣則歸之於天主當然可笑。

2. 人性的德性，即是說人在現世生活中的德性，是關於情慾的。但是那些獲得了完美之幸福者的德性，沒有情慾。為此柏羅丁說：「（社會及）政治性的德性軟化情慾」，即是使之

中節；「第二種，排除情慾（即淨化性的德性）」；「第三種，忘卻情慾（即純淨心靈之德性）」；「在第四種德性中（即典範德性中），根本不可以提情慾」。也可能他這裡講的情慾，是指那些不正當的衝動。

3.在需要照管人世的事務時而逃避，是惡習；在其他情況，則是德性。爲此，西塞祿在那段話前面說道：「似乎可以准許下列各種人不關心國是：有天才而獻身於學問的人；因身體不佳或其他重大原因而退出政界，把其權力及榮譽讓給他人者。」這與奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章所說的正相吻合：「愛慕真理，該尋求安靜，而愛德的需要則要求工作。若沒有人加給我們責任，則可尋找真理；若我們有了責任，就當爲愛德的原因，加以接受。」

4.只有公義（法律正義）是直接指向公共的利益；但是按哲學家在《倫理學》卷五第一章裡所說的，這德性以其命令把其他德性皆拉向公共利益。要知道，不只針對團體之行爲，屬於（社會及）政治性的德性，針對團體之一部分，如：家庭及某個體之行爲，也屬於（社會及）政治性的德性。

第六十二題

論向天主之德

一分爲四節一

然後要討論的是「向天主之德」或「向天主之德性」(virtutes thologicae；參看第五十七題引言)。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、是否有「向天主之德」。
- 二、「向天主之德」與智性及道德涵養性德性是否有別。
- 三、有多少及那些「向天主之德」。
- 四、彼此之間的次序。

第一節 是否有「向天主之德」

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有「向天主之德」。因爲：

1.《物理學》卷七第三章說：「德性乃完美者針對最好者之配備。我所說的完美者，是指按天性已配備好的。」但是屬於天主的，超出人的天性。所以「向天主之德」不是人的德性。

2.此外，「向天主之德」好似是天主的德性。但按前面第六十一題第五節說的，天主的德性是典範性的，這些德性是在天主內的，而不是在我們身上的。所以「向天主之德」不是人的德性。

3.此外，「向天主之德」是我們用以指向天主的，祂是萬物的第一根本和最後目的。但是人之具有理性及意志的天性就與第一根本和最後目的有關係。所以不需要有「向天主之德」的習性，以使理性及意志指向天主。

反之 法律之命令是關於德性之行動的。但是在天主的法律中，有關於信德、望德及愛德行爲的命令，因爲《德訓篇》第二章8至10節說：「你們敬畏上主的，要信賴祂」；又說：「要寄望於祂」、「要愛慕祂」。所以，信德、望德和愛德是指向天主的德性。故此，是「向天主之德」。

正解 我解答如下：根據前面第五題第七節所說的可以知道，人靠德性完成指向幸福的行爲。按前面第五題第五節說的，人有兩種幸福。第一種是適於人之天性者，即是人靠其天性之根本可以達到的幸福。另一種幸福超出人的天性，人只有靠天主的德能始能達到，即靠分有天主性；就如《伯多祿後書》第一章4節所說的，通過基督，我們成爲「有分於天主性體的人」。因了這種幸福超出人天性的限度，故人在此限度內用以行善的自然根本，不足使人達到這種幸福。爲此，須由天主另加給人一些根本，使人因此指向超出人之天性的（supernaturalis）幸福，正如人是以天性之根本指向合於天性的目的，但是不能沒有天主的幫助。這些根本即稱爲「向天主之德」：一是因爲是以天主爲對象，這些德性使我們正確地走向天主；二是因爲全是由天主灌輸給我們的——是因爲由於聖經中的啓示，我們才知道有這些德性。

釋疑 1.一種天性之屬於某物，有兩種方式：一種是按本質，如此則這些「向天主之德性」超出人的天性；另一方式是由於分有（participative），就如燃燒之木塊分有火的天性。如前面正解已說過的，人便是以這方式分有天主的性質。所以這些德性按分有之天性而適合於人。

2.這些德性之稱爲天主的，不是因爲是天主用以成爲有德者；而是天主用以使我們指向天主，並成爲有德者。所以不

是典範性的，而是模仿性的。

3.理性與意志自然就指向天主，是以天主為天性之根本及目的，是在天性的能力範圍內。但以天主為超性幸福之對象，理性及意志按天性則力有不足。

第二節 向天主之德與智性及道德涵養性德性是否有別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 向天主之德，與道德涵養性及智性德性似乎沒有區別。因為：

1.如果「向天主之德」是人靈魂上的，則應成全靈魂的智性部分或其嗜慾部分。但是成全智性部分的德性稱為智性德性；成全嗜慾部分的德性則是道德涵養性的。所以，「向天主之德」與道德涵養性及智性德性沒有區別。

2.此外，「向天主之德」使我們指向天主。但是在智性德性中，有的是使我們指向天主的，即是智慧——它探討最高的原因，所以是關於天主的。所以，「向天主之德」與智性德性沒有區別。

3.此外，奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》卷一第十五章裡，指出四達德是愛的品類。但愛即是愛德，是「向天主之德」中的一個。所以道德涵養性德性與「向天主之德」沒有區別。

反之 那超出人之天性者，與那根據人之天性者有別。但是「向天主之德」是超出人之天性的，而道德涵養性及智性德性是根據人之天性的，從前面第五十八題第三節所說的便可以知道。所以彼此有區別。

正解 我解答如下：前面第五十四題第二節釋疑1.已說過，習性

是按對象之形式差別互相區分。「向天主之德」的對象是為萬物之最後目的的天主，但係就其超乎人之理性的認識能力而言。智性及道德涵養性德性之對象，則是人之理性所能理解的。所以「向天主之德」，與智性及道德涵養性德性類別不同。

釋疑 1. 智性及道德涵養性德性，是在人性範圍內成全人的智性和嗜慾；而「向天主之德」是以超性方式。

2. 哲學家所說之智性德性智慧，是按人的理性能力探討天主的事。「向天主之德」是關於超出人之理性能力者。

3. 雖然愛德（caritas）是愛，但愛不常是愛德。在說德性皆是愛的品類時，可以解釋為廣義的愛，或為愛德之愛。按廣義的愛，說德性皆是愛的品類，是因為每種達德皆需要有正當的情感；而按前面第二十七題第四節、第四十一題第二節釋疑1. 說的，任何情感的根源和基礎皆是愛。若是指的愛德之愛，並不是說其他德性按本質皆是愛德，而是說其他德性都多少繫於愛德。有關這點，後面第六十五題第二及第四節、第二集第二部第二十三題第七節還要詳細討論。

第三節 以信德、望德及愛德為向天主之德，是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 以信德（fides）、望德（spes）及愛德（caritas）為向天主之德，似乎不合適。因為：

1. 向天主之德是指向天主之幸福的，正如自然傾向是指向自然之目的者。但關於自然目的之德性，只有一個自然德性，即對原理之領悟力或悟性。所以該只有一個向天主之德。

2. 此外，向天主之德，比道德涵養性及智性德性完美。但信德不算智性德性，它是不完善的認知，是低於德性的東西。望德也不算為道德涵養性德性，它是低於德性的東西，是

一種情。所以，信德和望德更不能算為向天主之德。

3.此外，向天主之德使人的靈魂指向天主。但人的靈魂只能按智性部分指向天主，其中有智力及意志。所以只該有兩個向天主之德：一個成全智力，一個成全意志。

反之 宗徒在《格林多前書》第十三章13節卻說：「現今存在的，有信、望、愛這三樣。」

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，向天主之德使人指向超性的幸福，就如自然傾向使人指向自然目的。這（自然）傾向有兩層。第一，是由於理性或智性：智性含有第一普遍原理，因智性之自然光照而被我們認知；無論在知識或行動方面，理性皆是以這些原理為根據。第二，由於正直之意志，意志自然趨向理性之善。

但是二者對超性的幸福則不能為力。因為按《格林多前書》第二章9節說的：「天主為愛祂的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的。」所以，為使人指向超性的目的，在這兩方面皆須以超性方式有所增補。第一，在智性方面，加給人一些超性原理，這些原理要靠天主的光照始能為人所領悟，這些即是當信者，信德就是關於當信者的。第二，使意志指向那個目的：一是關於意向，使之視此目的為能夠達到者而求之，這屬於望德；一是關於精神之結合，使意志以某方式變為那個目的，這是靠愛德。因為每個東西的嗜慾，自然趨向與其天性適合之目的——這動態是源於東西與其目的之相符。

釋疑 1.智性為能領悟，需要可領悟之理象，為此須給機能加上一種自然習性。但是意志的天性便足能指向目的，無論是在意向方面，或關於與目的之符合。但在超出天性的範圍，機能

之天性在這兩方面皆力有不足。故皆須加上超性的習性。

2.信德及望德有不完美的地方，因為信德是關於人所看不到的，望德是關於人尚未握有的。為此，關於屬於人之能力範圍之內者，具有信德及望德，低於具有德性。但是關於超出人性之能力範圍者，具有信德及望德，強於一切屬於人性的德性；正如《格林多前書》第一章25節所說的：「天主的懦弱也總比人堅強」。

3.有兩點是屬於嗜慾，即：指向目的之動態，及以愛與目的相符合。為此，在人的嗜慾部分要有兩個向天主之德，即望德及愛德。

第四節 是否信德先於望德，望德先於愛德

有關第四節，我們討論如下：

質疑 向天主之德的次序，似乎不是信德先於望德，望德先於愛德。因為：

1.根源先於由根源而來者。按《厄弗所書》第三章17節所說的，愛德是一切德性的基礎：「在愛德上根深蒂固，奠定基礎。」所以，愛德先於其他德性。

2.此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十七章說：「一人若不相信一個東西存在，便不能愛這東西。若他信且愛，由於力行終必也抱希望。」故似乎信德先於愛德，而愛德先於望德。

3.此外，前面第二節釋疑3.曾說，愛是一切情感的根本。但望德是一種情感，因為按前面第二十三題第四節說的，它是一種情。所以，愛德，亦即愛，先於望德。

反之 宗徒《格林多前書》第十三章13節是按這次序列舉的：「現今存在的，有信、望、愛這三樣」。

正解 我解答如下：等次有兩種，即：生長等次，及成就等次。按生長等次，在同一個主體上，質料先於形式，不完美者先於完美者；故在行動上，信德先於望德，望德先於愛德（至於習性，則是一起輸入的）。因為嗜慾的動態，若非由感官或智性先知覺到一個東西，便不能以希望或愛指向這個東西。智性靠信德認知其所希望及所愛慕者。所以，按生長等次，必然信德是先於望德和愛德。同樣，要使人愛什麼東西，先要認為這東西是他的善。一人認為由某東西可以得到善，便以其所寄望者為自己的一種善。為此，因了一人對某東西抱有希望，便開始愛這東西。故此，按生長等次，望德之行動先於愛德之行動。

但在成就的等次上，愛德先於信德及望德；因為無論信德或望德，皆受愛德之鼓動，並因愛德而成爲完美的德性。因此，愛德是諸德之母和根源，因為它是一切德性的形式，這點在後面第二集第二部第二十三題第七及第八節還要講到。

釋疑 1.由上面所說的，可知**質疑**1.之答案。

2.奧斯定所說之希望，是指一人因自己立的功勞而希望達到幸福，這是已經受了愛德之成全的望德，是在愛德之後。但一人在有愛德之前，也能希望，不是由於已有的功勞，而是由於希望有的功勞。

3.前面第四十題第七節討論情時已經說過，希望是關於兩方面的。一是關於主要之對象，即所寄望之善。這時，愛常在希望之先。因為，除非是所願望和愛慕的善，否則不會寄以希望；希望也是關於人希望藉以獲得善者。在這種情況下，開始時是希望先於愛，雖然以後可因愛而增加希望。一人若認為可藉某人獲得善，就開始愛這人；而由於愛這人，就對他更抱希望。

第六十三題

論德性之原因

一分爲四節一

然後要討論的是德性之原因（參看第五十五題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、我們的德性是否來自天性。
- 二、是否有德性來自行爲習慣。
- 三、是否有些道德涵養性德性是灌輸的。
- 四、由行爲之習慣產生的德性與灌輸德性是否同類。

第一節 我們的德性是否來自天性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 我們的德性似乎是來自天性。因爲：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說：「德性是自然的，每人所有者皆相等。」安當院長在給修士們的訓話中也說：「若意志改變了天性，便是邪惡；若存養天性，便是德性。」（亞達那修撰，「聖安當傳」《希臘教父文庫》卷二十六第八七三欄）關於《瑪竇福音》第四章23節那句「耶穌走遍了……」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「祂教導自然之正義，即貞節，正義，謙遜；這些是人自然就有的。」

2.此外，由前面第五十五題第四節釋疑2.說過的可以知道，德性之善在於合乎理性。但是合於理性者，便是合於人之天性者，因爲理性就是人的天性。所以，人的德性是出於天性。

3.此外，對我們來說，所謂自然的，就是自有生便在我們內的。但某些人生來便有德性；因爲《約伯傳》第三十一章

18節說：「自我幼年起，同情與我一齊生長，她同我一起出離了母胎。」所以，我們的德性是出於天性。

反之 由天性而來的，是人所共有的，並且不能為罪惡所破壞。因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，連魔鬼也保有其自然的善。但是德性不是凡人皆有的，且可因罪過而喪失。所以人的德性不是來自天性。

正解 我解答如下：關於形體物之形式，有人曾主張全部是由內部產生的，例如：那些主張有潛在之形式的人；也有人說全部是外來的，例如：那些主張形體物之形式是來自獨立之原因的人。另一些人則認為：一部分是由內部產生的，即是以潛能狀態已先存在於質料內；一部分是外來的，即是由主動者使之成為現實。

關於知識及德性也是一樣：有人認為全部是由內部產生的。即是說，所有的德性及知識原已自然地存在於靈魂中；由於訓練與學習，德性與知識之障礙被除去。這些障礙是肉體之重量造成的，就如鐵一經磨擦便發出光澤。這便是柏拉圖派的主張（參見：柏拉圖，《美諾篇》第十五章）。別的人說全部是外來的，即是由於（普遍）主動智性（*intelligentia agens*）之影響；亞維采那就是抱這種主張（《論靈魂》卷五第五章）。別的人則說，對知識與德性之傾向或適宜性是由天性來的，但其成就則不是；哲學家在《倫理學》卷二第一章就是這樣講法。這個主張比較合於真理。為說明此點，先要知道，說某東西為人是自然的有兩種方式：一種方式是出於種類（*species*）之天性；另一方式是出於個體之天性。又因為每個東西是按形式而分類別，並按質料以分個體；而人的形式是具理性之靈魂，其質料則是身體。故根據具理性之靈魂而屬於人者，是按種類的自然；按身體之固定素質而自然屬於人者，是個體性的自然。

在身體方面按種類自然屬於人者，多少與靈魂有關係，因為這種身體是為配合這種靈魂的。

按這兩種方式，德性皆是在端倪方面自然屬於人的。按種類之天性來說，在人的理性中，自然就有些關於知識及行為的根本或原理，人自然就知道這些原理，它們就好像智性及道德涵養性德性的根苗；而在意志中，對合於理性之善有一種自然嗜慾。按個體之天性來說，人在體質上對某些德性的配備有好有壞。這是因為某些感官能力是身體的某些器官之行動，這些器官之配備能有助於、或妨礙這些能力的行動，因而也有助於、或妨礙到理性能力，因為感官能力是協助理性能力的。為此，有的人自然適於學識，別的人適於勇敢，或適於節制。按這些方式，無論是智性或道德涵養性德性，我們都是自然便有一種傾向端倪。然而人並非自然就有完美狀態的德性。因為自然天性是固定於一的；而這些德性的成就不是按一種行動方式，而是按不同的行動方式，即是按各種情況及德性的適用範圍。

由此可見，我們按天性便具有德性之傾向與端倪，但沒有完美的德性；不過，向天主之德例外，這些德性全部是外來的。

釋疑 由上面所說的，不難知道各質疑之答案。前二質疑所舉之理由，是根據人自然就有的德性之根苗，因為人是有理性的。質疑3的理由，是由於人按天生來之體質上的配備，有人富於同情心，有人適於度有節制的生活，別的人則適於其他德性。

第二節 是否有德性來自行為習慣

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們的德性似乎不能是來自行為習慣。因為：

1.關於《羅馬書》第十四章23節那句：「凡不出於信心做的，就是罪」，奧斯定的「註解」上說：「外教人的生活皆是

罪；沒有至善，什麼也不是善；若不認識真理，最好的行為也是假德性。」但是信德不能靠行為獲取，而是天主給我們的；因為按《厄弗所書》第二章8節說的：「你們得救是由於恩寵，藉著信德。」所以，沒有一個德性能靠行為習慣獲得。

2.此外，既然罪惡與德性相反，所以彼此不相容。但若非靠天主的恩寵，人不能避免罪惡；因為《智慧篇》第八章21節說：「我知道，天主若不賜給我，我不會以他種方式克己。」所以我們的德性不能是來自行為習慣，而是來自天主的恩寵。

3.此外，走向德性的行動，欠缺德性的完美。但是效果不能比原因完美。所以德性不能是生於未有德性之前的行動。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說，善比惡的力量大。但是惡習是生於惡的行為。所以善行更能產生德性之習性。

正解 我解答如下：在前面第五十一題第二及第三節已經廣泛地討論了習性生於行動的問題。現在專討論到德性，先要知道前面第五十五題第三及第四節已經說過的，即德性是人針對善的成就。既然按奧斯定在《論善的性質》第三章裡所說的，善在於「方式、種類及次序」，或按《智慧篇》第十一章21節所說的，善在於「尺度、數目和衡量」，所以人的善要根據某標準來看。按前面第十九題第三及第四節說的，標準有兩種，即人的理性，及天主的法律。又因了天主的法律是高級的標準，所以適用之範圍廣。故此，凡受人之理性管理的，也必受天主之法律的管理，反之則不然。

可由人之理性標準制約的向善之德性，可以由人的行為產生；因為這類行為是出於理性，而這種善是基於理性之能力及標準。使人指向由天主之法律支配的善之德性，不能是生於人的行動，因為人之行動的根本是理性，這種德性在我們內的

產生只能是來自天主。爲此，奧斯定在給這種德性下定義時說：「是天主不用我們而在我們內所做成者。」

釋疑 1. 質疑 1. 所舉的理由是根據這最後一類德性。

2. 天主灌輸之德性，特別是在完美狀態時，與大罪不能相容。但是由人力獲致的德性，能與罪行相容，甚而與大罪的罪行相容，因爲習性之運用在於我們的意志，這在前面第四十九題第三節反之已經說過。一個罪惡行爲不足以腐化因習練而得之德性；因爲直接與習性對立的不是行動，而是習性。爲此，雖然沒有恩寵，人不能避免大罪，即不能永遠不犯大罪；但並不妨礙其獲致有德的習性，因而使之大體上不做惡事，特別是那些非常違反理性的事。但也有一些大罪，人若沒有恩寵絕對不能避免，即直接相反向天主之德的大罪，向天主之德是天主給人的恩寵。關於這點，後面第一〇九題第四節再詳細討論。

3. 前面已經說過，習得之德性的根苗或根本，按天性就在我們內，這些根本比因之而獲致之德性高貴。就如智性原理之領悟或悟性，比結論之知識高貴；理性之自然正直，比嗜慾因分得理性而形成之正直高貴；嗜慾之變爲正直則屬於道德涵養性德性。所以人的行動，因爲是出於較高之根本，能夠產生習得之人性德性。

第三節 是否有些道德涵養性德性是灌輸的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 除了向天主之德外，似乎沒有別的德性是天主灌輸 (infusae) 給我們的。因爲：

1. 能由次要原因完成的，不直接由天主來完成，除非偶而由於奇蹟；因爲狄奧尼修《上天（天使）階級論》第四章說：「天主的法則是通過中點以達極點」。但智性及道德涵養性

德性，如第二節已說過的，可以由我們的行為而產生。所以，不宜於由灌輸而產生。

2.此外，天主的行動比自然之行動更少浪費。但是，向天主之德已足使我們走向超性之善。所以，沒有別的超性德性須由天主賞給我們。

3.此外，天性能由一個方法做成的，不用兩種方法——天主更是如此。但是按《希伯來書》第一章6節的「註解」（拉丁通行本註解）說的，天主已經給了我們的靈魂德性之根苗。所以，不必以灌輸方式給我們別的德性。

反之 《智慧篇》第八章7節說：「她（智慧）教訓人節制、明智、公義和勇敢。」

正解 我解答如下：效果必須與其原因及根本是相配的。按前面第一節、第五十一題第一節所說的，由我們的行動所獲致的一切智性及道德涵養性德性，皆出於在我們內原有的自然根本。前面第六十二題第一節也說過，為使我們走向超性目的，有天主灌輸給我們的向天主之德，以代替上述自然根本。所以，須由天主灌輸給我們別的習性，以與向天主之德相配合；這些習性對向天主之德的關係，就似道德涵養性及智性德性之與德性之自然根本的關係。

釋疑 1.有些道德涵養性及智性德性可由我們的行動獲致，但這些德性與向天主之德不相配。所以，須直接由天主灌輸給我們與之相配的德性。

2.向天主之德足以使我們開始指向超性的目的，即直接指向天主。但是靈魂在別的與天主有關的事上，也需要別的灌輸性的德性之輔助。

3.自然就具有的德性之根本，不能超出天性的能力範圍。故為達到超性之目的，人需要外加的根本之成全。

第四節 由行為之習慣產生的德性與灌輸的德性是否同類

有關第四節，我們討論如下：

質疑 灌輸的德性與習得的德性，似非異類。因為：

1.按前面第三節所說的，習得之德性及灌輸之德性，只因了其對最後目的之關係，而有所不同。但是，人的行動及習性不是由最後目的取得類別，而是由近目的。所以，灌輸的道德涵養性或智性德性與習得的，其類別沒有不同。

2.此外，習性是由於行動而被知。但是灌輸的及習得的節制之行動是一樣的，即是控制觸覺性的慾望。所以，類別沒有不同。

3.此外，習得的與灌輸的德性的區別，在於一是直接來自天主，一是來自受造物。然而，天主所創造的人與自然所生的人是同類，祂給天生之瞎子的眼睛與自然力所形成的眼睛也是一類。所以，習得的德性與灌輸的是一類。

反之 定義中所說的差別，若有變動，便構成不同的類別。但在灌輸的德性之定義中。如第二節、第五十五題第四節已說過的，有「是天主不用我們而在我們內所做成的」。這不合於習得的德性；所以二者不同類。

正解 我解答如下：習性以兩種方式分類別。一種方式，如已說過的，是按對象之特別及形式理由。每種德性的對象是這德性所針對之質料上的善，例如：節制之對象是與觸覺之慾望有關的可樂者之善。此對象的形式理由是來自理性，是理性在這些慾望中設立準則，質料部分是來自慾望方面。在這些慾望

中，由人之理性所立的準則，與由天主所立的準則，顯然有所不同。例如：飲食方面，人的理性所立的準則是不要有害於身體之健康，不要妨礙理性之活動；但按天主的法律，人必須藉節制飲食等「痛擊自身，使它為奴」（《格林多前書》第九章27節）。可見灌輸之節制與習得之節制類別不同；關於其他德性也是一理。

按另一方式，習性是根據其所針對者分類：人的健康與馬的健康不同類，因為其所針對的天性不同。哲學家在《政治學》卷三第二章也說，國家的政體不同，公民的德性便也不同。按這方式，灌輸的道德涵養性德性與習得的不同類別，前者是為使人易於成為「聖徒的同胞，天主的家人」（《厄弗所書》第二章19節）；後者是為使人善於處理人間的事物。

釋疑 1.如正解已說過的，灌輸的德性與習得的，不只在最後目的方面有所不同，在專有的對象上也有區別。

2.如正解已說過的，習得的節制管制觸覺之慾望的方式，與灌輸的節制不同。所以，其行動也不同。

3.天主給天生來之瞎子做的眼睛，與由自然力而來之眼睛，是針對同樣之行動的，故此屬於同類。假如天主願意以奇蹟方式，在人內造成人由行動可產生的那種德性，則二者也將屬於同類。但是如正解已說過的，問題不是在這裡。

第六十四題

論德性之中點

一分爲四節一

然後要討論的是德性的性質（參看第五十五題引言）。首先，論德性之中點（或中庸）；第二，論德性彼此之聯繫（第六十五題）；第三，論德性之等級（第六十六題）；第四，論德性之持續（第六十七題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、道德涵養性德性是否在於執中。
- 二、道德涵養性德性之中點，是事物之中點，抑或理性之中點。
- 三、智性德性是否在於執中。
- 四、向天主之德是否在於執中。

第一節 道德涵養性德性是否在於執中

有關第一節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性似乎不在於執中。因為：

1.終極點與中點之理相衝突。但德性之理在於終極點，因為《天界論》卷一第十一章說：「德性爲機能之終極」。所以，道德涵養性德性不在於執中。

2.此外，最大者不是中間者。但有些道德涵養性德性趨向某種最大者，如同《倫理學》卷四第二及第三章說的：達觀（心胸寬宏）是關於最大之榮譽的；慷慨是關於最大之花費的。所以，不是凡道德涵養性德性皆在於執中。

3.此外，如果道德涵養性德性在於執中，則在它追求極端時，不但不變爲完美的，反而會成爲腐敗的。但是有些道德

涵養性德性因趨向極端而成爲完美的，例如：童貞。摒棄一切性慾上的快樂，乃是執一極端，但這是最完美的貞操。而把一切送給窮人是最完美的慈悲或大方。所以，道德涵養性德性不在於執中。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第六章卻說：「道德涵養性德性，是選擇性的習性，在於執中。」

正解 我解答如下：由前面第五十五題第三節所說的可以知道，德性之理在於使人向善。道德涵養性德性，專是爲成全靈魂針對某固定質料之嗜慾部分的。嗜慾針對可欲者之動態的標準或規範，是理性。被度量和被管制者之善，在於它與其規範相符，例如：手藝品之善，在於合乎技術之規則。因此這方面的惡，在於與標準或規範不相符。這或是因爲超出了標準，或是不及標準，這在各種被度量被管制的事物上都可以看到。因此，道德涵養性德性之善，在於與理性之標準相等；顯然是在過與不及之間，中點即是相等相符之點。可見道德涵養性德性在於執中。

釋疑 1.道德涵養性德性之善是來自理性之規範，而其質料是情或行爲。若看道德涵養性德性對理性的關係，則在理性方面，等於是一個終極點，即相符性；過與不及等於是另一終極點，即是不符合性。但若從質料方面看道德涵養性德性，則有中點之義，因爲它使情符合理性之規範。爲此哲學家在《倫理學》卷二第六章說：「德性按本質說是中點」，即是在將德性之規範用於質料時，「但按最好者與妥善來說，則是終極點」，即是按其爲與理性相符而言。

2.關於行動及情的中點和終極點，要根據各種情況來

看；爲此，在某情況下，一件事爲某德性是終極點，而在別的情況下則是中點，即合於理性。爲慷慨與達觀便是如此。因爲若看慷慨與達觀者所指向的絕對量，可以說是最大者與終極點；但在具體的情況下來看，則有一個中點。因爲這類德性須按理性之規範去求此終極點，即是在合適的地方、時間和目的下。而在不相宜的地方、時間及目的下求此終極點，即爲過；在相宜之地方、時間下不求此終極點，則爲不及。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第三章說：「達觀者在量上是屬於終極點者；在相宜方面則是執中者。」

3. 童貞與安貧也與達觀一樣。童貞摒棄性慾之樂，安貧（神貧）摒棄一切財物，乃是爲了相宜的目的，並以相宜的方式——即是按天主的命令，爲了永生；如果是以不相宜的方式，即出於違理的迷信，或爲了虛榮，則是過。但在相宜的時間及情況下而不爲，則是不及；違犯童貞或安貧之誓願者即屬此類。

第二節 道德涵養性德性之中點是事物之中點，抑或理性之中點

有關第二節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性之中點，似乎不是理性之中點，而是事物之中點。因爲：

1. 道德涵養性德性之善在於執中。按《形上學》卷六第四章說的，善是在事物內的。所以，道德涵養性德性之中點，是事物的中點。

2. 此外，理性是知覺能力。但道德涵養性德性不在於知覺之中點，而在於行爲及情之中點。所以，道德涵養性德性之中點，不是理性之中點，而是事物之中點。

3. 此外，算術比例或幾何比例上的中點，是事物的中點。但是按《倫理學》卷五第三章說的，正義之中點即是這種

中點。所以道德涵養性德性的中點，不是理性之中點，而是事物之中點。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第六章卻說：「道德涵養性德性，在於理性針對我們所規定之中點。」

正解 我解答如下：理性之中點能有兩種。一種是理性之行動上的，好似使理性之行動就合中點。因了道德涵養性德性不是成全理性之行動的，而是成全嗜慾力之行動的，道德涵養性德性之中點，不是理性（本身）的這種中點。另一種所謂理性的中點，是理性在某質料上所設定的。按這意義，凡道德涵養性德性的中點，皆是理性的中點。因為如前面第一節已說過的，所謂道德涵養性德性在於執中，是指合於正當的理性。

但有時候理性之中點也是事物之中點；這時道德涵養性德性之中點，必然是事物之中點，例如關於正義。有時理性之中點，不是事物之中點，而是按對我們的關係來設定的；其他道德涵養性德性的中點，皆是這樣的。這是因為正義是關於行為的，行為牽涉到外在的東西；如第六十題第二節已說過的，外在東西中的正當，是按東西本身絕對地來定。為此，在正義上理性之中點與事物之中點是一個，因為正義給予每人所應給的，也不多，也不少。其他道德涵養性德性是關於內心之情的，不能以同樣的方式確定何為正當，因為每人與情的關係不同；所以情中的理性之正當，要看對我們的關係而定，看我們所受之情的影響而定。

釋疑 由上面所說的，可知各**質疑**之答案。前二**質疑**是根據理性行動本身之中點。**質疑3**是根據正義之中點。

第三節 智性德性是否在於執中

有關第三節，我們討論如下：

質疑 智性德性似乎不在於執中。因為：

1. 道德涵養性德性在於執中，是因為須符合理性之規範。但智性德性是在理性上的；似乎沒有比它高的規範。所以智性德性不在於執中。

2. 此外，道德涵養性德性的中點，是由智性德性來確定，因為《倫理學》卷二第六章說：「德性在於理性所設之中點，按智者之規定。」如果智性德性也在於執中，就得由別的什麼德性為之確定中點。如此德性將無限地推衍。

3. 此外，按哲學家在《形上學》卷十第七章裡說的，嚴格地說，中點是在對立者之間的。但在智性中，似乎沒有對立性，因為就是對立者，在智性中也不是對立者，而是一起被領悟；如白與黑，健康與疾病。所以智性德性沒有中點。

反之 按《倫理學》卷六第二章說的，技術是一種智性德性；但按《倫理學》卷二第六章說的，技術有一種中點。所以，智性德性在於執中。

正解 我解答如下：如第一節已經說過的，一個東西的善，若須符合一個規範和標準，對此標準能有過與不及，則這善便在於執中。按前面第五十六題第三節所說的，智性德性像道德涵養性德性一樣，也是指向善的。為此，既然智性德性有標準，所以也有中點。智性德性之善即是真。按《倫理學》卷六第二章說的，鑑賞性（智性）德性之善是絕對的真；實踐性（智性）德性之善是符合正當嗜慾之真。

我們之智性的真，從絕對的觀點看，就似是以物為標準。因為如《形上學》卷十第一章所說的，物是我們之智性的

尺寸；根據物是或不是怎樣，意見和話語乃有真或不真之別。所以鑑賞性智性德性在於一種中點，即在於對物本身之符合，是者便為是，不是則為不是；這即所謂的眞。如果所肯定者是假，即不是者而認為是，則為過；而所謂不及，即是假的否定，即是者而認為不是。

實踐性智性德性之眞，針對物而言，是被度量者。如此則實踐性智性的德性，像鑑賞性的一樣，中點在於與物相符。但針對嗜慾而言，這眞乃是規範和尺度。所以道德涵養性德性的中點，亦即機智或智德之中點，即是理性之正當性；但機智或智德之中點是規範者及度量者，而道德涵養性德性的中點是被規範者和被度量者。兩方面的過與不及，也有類似的不一樣情形。

釋疑 1.如正解已說過的，智性德性亦有其標準：其中點是以與此標準相符而定。

2.德性不必推衍到無限，因為智性德性之規範和標準不是另一類德性，而是東西本身。

3.相反的東西（*contraria*）在靈魂上沒有衝突，因為二者之一是認知另一個的理由；但在智性上有肯定與否定之相反或對立（*contrarietas*）。按《解釋論》結尾第十四章所說的，二者是「全反對當關係」（*contraria*）。雖然按所指之東西而言，是與不是，並非為全反對當關係，而是「矛盾對當關係」（*contradictorie opposita*），因為其一是「物」（*ens*），另一個是純「非物」（*non ens*）；但若看對靈魂之行動的關係，則二者皆有所設定。故此，「是」與「不是」為矛盾；但我們認為「善是善」之意見，與「善不是善」之意見，互為「全反對當關係」。智性德性之中點，即在兩個全反對者之間。

第四節 向天主之德是否在於執中

有關第四節，我們討論如下：

152 **質疑** 向天主之德似乎在於執中。因為：

1. 其他德性之善在於執中。但向天主之德的善，超過其他德性的善。所以向天主之德更在於執中。

2. 此外，德性之中點，在道德涵養性德性方面，是由於嗜慾受理性之規範；在智性德性方面，是由於我們的智性受物之規範。但按先前第六十二題第三節說的，向天主之德成全智性，也成全嗜慾。所以，向天主之德也在於執中。

3. 此外，望德是向天主之德，它是居於妄望與失望之間。按波其武在《論二天性》第七章裡說的，信德是兩個對立之異端的中點，我們信基督為一位二性，居於奈斯多利（Nestorius）之異端與歐迪該斯（Eutyches）之異端之間；前者主張基督有二位二性，後者主張基督為一位一性。所以向天主之德在於執中。

反之 凡在於執中的德性，皆能有過與不及的罪行。關於向天主之德的對象天主，沒有來自「過」的罪行，因為《德訓篇》第四十三章33節說：「當你們讚頌上主時，要盡力稱揚祂，因為祂超越一切的讚美。」所以，向天主之德不在於執中。

正解 我解答如下：前面已經說過，德性之中點在於與其規範或標準相符，因為可能有過與不及。向天主之德的標準可以有兩種。一種是根據德性之理，如此則向天主之德的規範及標準，即是天主本身。因為我們的信德是以天主的真理為標準，我們的愛德是以祂的聖善為標準，我們的望德是以祂的全能和慈悲為標準，而這標準超出人的一切能力。為此，人永遠不能愛天主愛到祂應被愛的程度，信並寄望於祂到應到的程度。因

此更不可能有過份的情形。可見這種德性之善不在於執中——而是愈能接近終極點愈好。

向天主之德的另一種規範和標準，是針對我們的；因為雖然我們不能對天主做到應做的程度，但我們應按我們本身的條件標準去信祂，望祂，愛祂。所以在我們這方面，在向天主之德上，偶而能有中點和終極點。

釋疑 1. 智性及道德涵養性德性的中點，在於與本身能被踰越的規範及標準相符。在向天主之德方面，本然地並非如此，如正解已說過的。

2. 智性及道德涵養性德性，是針對被造之標準成全我們的智性和嗜慾，向天主之德是針對非受造之標準。故此，二者情形不同。

3. 在我們這方面，望德是居於妄望和失望之間。妄望即人所望者超出其本身條件，失望是不希望其所當希望者。但在天主方面，因為祂是無限美善的，望德不可能過份。同樣，信德是居於兩個異端之間，不是針對信德之對象天主而言，因為不可能過份信天主；而是由於人的意見是在兩個相反之意見的中間，如前面第三節釋疑3.已說過的。

第六十五題

論德性之聯繫

一分爲五節一

然後要討論的是德性之聯繫（參看第六十四題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、道德涵養性德性是否彼此有聯繫。
- 二、沒有愛德是否能有道德涵養性德性。
- 三、沒有道德涵養性德性是否能有愛德。
- 四、沒有愛德是否能有信德及望德。
- 五、沒有信德及望德是否能有愛德。

第一節 道德涵養性德性是否彼此有聯繫

有關第一節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性彼此不一定有聯繫。因爲：

1.按《倫理學》卷二第一章說的，道德涵養性德性有時是由行動產生的。但人能操使某一德性之行動，而不操使別的德性之行動。所以，能有某一道德涵養性德性而沒有別的。

2.此外，慷慨與達觀是道德涵養性德性。但一人能有別的德性而沒有慷慨與達觀。因爲哲學家在《倫理學》卷四第二章說：「貧困者不能是慷慨的」，但他能有別的德性；又說：「適於小事而安於小事的人，是謙虛的，但不是達觀者。」所以，道德涵養性德性彼此沒有聯繫。

3.此外，正如道德涵養性德性是成全靈魂之嗜慾部分的，智性德性則是成全智性部分的。但是智性德性彼此沒有聯繫，因爲一人能有某種知識，而沒有別的知識。所以，道德涵養性德性彼此也沒有聯繫。

4.此外，如果道德涵養性德性彼此有聯繫，這只是由於機智或智德的關係。但這關係不足以聯繫道德涵養性德性。因為一人似乎能在與某一德性有關的可為者上機智，而在與別的德性有關的事上不機智；正如一人能有某種技巧，而沒有別的技巧。機智是可為者之正理。所以，道德涵養性德性不一定彼此有聯繫。

反之 盎博羅修在《路加福音注疏》卷五第六章20節裡說：「德性彼此是相連接的，相聯繫的，有了其中的一個，便也有許多別的。」奧斯定在《論天主聖三》卷六第四章也說：「人心靈上的德性，彼此不能分離。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章說：「一個德性若沒有別的德性，或者根本不是德性，或者是不完美的德性。」西塞祿在《杜士古廬論集》卷二第十四章說：「若你承認沒有某一德性，必然你也不會有別的德性。」

正解 我解答如下：道德涵養性德性有完美與不完美之別。不完美的道德涵養性德性，例如：節制與勇敢無非是我們內為做某善事的一種傾向，或來自天性，或來自習慣。按此意義，道德涵養性德性彼此沒有聯繫。因為我們看到，有的人由於天生的氣質或習慣，易於慷慨大方，但是不易保持貞操。

完美的道德涵養性德性，是使人善於行善之習慣。按此意義，道德涵養性德性彼此是有聯繫的；這是大家所公認的。由於對達德之分類的看法不同，德性之聯繫的理由能有兩個。如第六十一題第三及第四節已說過的，有人是根據德性之普通性質區分達德。因而，無論在何事上，明辨屬於機智，正當屬於正義，適度屬於節制，堅強屬於勇敢。按這看法，則德性之聯繫的理由很明顯。因為，若不適度，不明辨，不正當，則堅強不能稱為德性；關於其他德性也是一樣。教宗額我略一世便是

根據這個理由，在《倫理叢談》卷二十二第一章：「德性如果孤立，不能是完美的德性」，即按德性之理不完美，「因為若機智不正當，無節制，不勇敢，便不是真機智」；然後他以同理說到其他德性。奧斯定在《論天主聖三》卷六第四章所舉的理由也是一樣。

別的人是按質料區分那些德性。亞里斯多德在《倫理學》卷六第十三章，是以這觀點論德性之聯繫。如前面第五十八題第四節曾說過的，若沒有機智或智德，便不能有道德涵養性德性。因為道德涵養性德性既然是選擇性的習性，須使選擇正確。為使選擇正確，不只要有指向正當目的之傾向，這是直接屬於道德涵養性德性的事；也要人正確地選擇導致目的者，這是靠機智，其作用在於考慮、指導和命令有關導致目的者的事。同樣，若沒有道德涵養性德性，也不能有機智或智德；因為機智既是可為者之正理，它是以可為者的各種目的為根本，而人對這些目的之正當態度，繫於道德涵養性德性。為此，正如若沒有對原理之領悟，便不能有鑑賞性的知識；同樣，沒有道德涵養性德性，也不能有機智或智德。由此可見道德涵養性德性彼此是有聯繫的。

釋疑 1. 有的道德涵養性德性是關於人的一般情況的，即關於每人在生活中都要遇到的事。因此，人須同時操練關於一切德性的事。若在各方面都練習做好，則他獲致一切道德涵養性德性的習性。若只在一方面練習做好，而不管其他方面，例如：他注意忿怒，而不注意貪慾。他固然能有控制忿怒之習性，但這習性不是完美的德性，因了機智方面的缺點，因為機智受到貪慾的腐化。正如若沒有機智，自然傾向不是完美的德性。

有些道德涵養性德性是關於某卓越情況的，例如：慷慨與達觀。因為不是每人都有練習這些德性的機會，一人能有其

他道德涵養性德性，而現實地沒有這些德性，這是針對習得的德性而言。但若習得別的德性，則在近潛能上也有這些德性。因為一人在小的施捨及花費上若學會了大方，一旦富有之後，只要稍加練習，便能有慷慨之習性；正如幾何學家，只要稍加研究，便知道了他以前不知道的結論。那很容易得到的，就可以說我們已經握有；正如哲學家在《物理學》卷二第五章說的：「缺欠很少的，就似沒有缺欠。」

2.從上面說的，可知**質疑2**之解答。

3.智性德性所關之質料，是彼此不相干的，這在各種技術及學問上便可以看出來。為此，在這方面，沒有在關於情及行爲之道德涵養性德性上的那種聯繫，情慾與行爲彼此是有聯繫的。因為一切情，皆出於某些基情，即愛與恨（憎惡）；並結束於別的一些情，即快樂和哀傷。同樣，一切為道德涵養性德性之質料的行爲，彼此也是有聯繫的，並與情有聯繫。所以，道德涵養性德性的質料，全部屬於機智範圍。

但是一切可理解者，皆與第一原理有聯繫。所以智性德性皆繫於第一原理之領悟，正如機智是繫於道德涵養性德性，如正解已說過的。然而普遍性的原理，以及對原理之領悟，並不繫於結論；其他智性德性是關於結論的。而道德涵養性德性則繫於機智；因為嗜慾多少推動理性，理性也推動嗜慾，這在前面**第九題第一節**、**第五十八題第五節釋疑1**已經說過。

4.道德涵養性德性所指向者，對機智的關係有如根本；可做者之對技術的關係，則不是有如根本，而只是有如質料。顯然理性在一部分質料方面能是正確的，而在另一部分質料方面不正確；但在任何原理方面若有毛病，則不能說理性正確。例如一人若在「整體大於其部分」這原理上錯誤，則不能有幾何上的學問；因為原理上差之毫釐，在其餘的方面會謬以千里。此外，可為者彼此有關連；而可做者，如**釋疑3**已說過

的，彼此沒有關係。所以，在可為者方面，機智在一點上有錯誤，必引起別處的錯誤。在可做者方面則不如此。

第二節 沒有愛德是否能有道德涵養性德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 沒有愛德似乎能有道德涵養性德性。因為：

1. 普洛斯培（Prosperi）的《語錄》（Sententiarum）七中說：「除愛德外，別的德性皆能為善者與惡者所共有。」然後說：但「愛德只能寓於善人」。所以，沒有愛德可以有別的德性。

2. 此外，按《倫理學》卷二第一章說的，道德涵養性德性可因人性行動而獲致。但愛德只能由灌輸而獲得，因為《羅馬書》第五章5節說：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」所以，沒有愛德也能有其他德性。

3. 此外，由於道德涵養性德性是繫於機智，彼此是有聯繫的。但愛德不繫於機智，而且超出機智，就如《厄弗所書》第三章19節說的：「基督的愛是遠超人所能知的」。所以，道德涵養性德性不繫於愛德，沒有愛德也能存在。

反之 《若望壹書》第三章14節說：「那不愛的，就存在死亡內。」但德性成全神性生活，因為按奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章說的：德性是「用以善度生活者」。所以，不能沒有愛德。

正解 我解答如下：前面第六十三題第二節已經說過，道德涵養性德性針對不超出人之自然能力範圍內之目的，使人活動向善；就此而言，可以用人的行動獲致。這些修得的德性能夠沒有愛德，像許多外教人那樣。但是，針對最後超性之目的而使人活動向善，此是真正完美的德性，道德涵養性德性不能以人

的行動獲致，而是天主灌輸的。這種道德涵養性德性不能沒有愛德。前面第一節、第五十八題第四及第五節曾經說過，其他道德涵養性德性不能沒有機智，機智也離不開道德涵養性德性。因為這些德性使人對某些目的具有正確的態度，機智即以這些目的為根本。為能有機智方面的理性正確，人需要對最後目的有正確態度——這是靠愛德，遠甚於人需要對其他目的有正確態度——這是靠道德涵養性德性。就如在鑑賞方面要使理性正確，最需要第一個不可證明的原理，即「互相矛盾者不能同時真」。由此可見，沒有愛德便不能有灌輸的機智，也不能有離不開機智的其他道德涵養性德性。

由上面所說的，可見只有灌輸的德性是完美的德性，是真純的德性，因為使人直接指向最後目的。其他修練的德性是相對的德性，不是絕對的德性，這些德性使人在某方面指向最後目的，不是絕對地指向最後目的。為此，關於《羅馬書》第十四章23節那句「凡不出於信心做的，就是罪」，奧斯定「註解」（拉丁通行本註解）上說：「若不承認真理，行為善良者之德性也是假的。」

釋疑 1.那裡指的，是不完美之德性；否則的話，既然完美的道德涵養性德性「使具有之者成為善的」，則壞人不能有此德性。

2.所舉之理由是根據修得之道德涵養性德性。

3.雖然愛德超出學問和機智，但機智繫於愛德，如正解已說過的。因而一切灌輸的道德涵養性德性也繫於愛德。

第三節 沒有道德涵養性德性是否有愛德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 沒有其他道德涵養性德性，似乎能有愛德。因為：

1.一個東西足用時，不該用許多東西。但只有愛德已足

完成一切德業；因為按《格林多前書》第十三章4節說的，「愛是含忍的，愛是慈祥的……」。所以，有了愛德，其他德性都似乎是多餘的。

2.此外，誰若有德性之習性，便易於做這德性方面的事，並感到樂趣。為此，《倫理學》卷二第三章說：「工作中感到的快樂，即習性之標記。」但許多人有愛德，也不犯大罪，可是在修德性上感到困難，而且本來也不喜歡修德，只是爲了愛德而勉強爲之。所以許多人有愛德，但沒有其他德性。

3.此外，聖人們皆有愛德。但有些聖人缺少某些德性，因爲伯達（Beda）說，聖人們多以自己所缺之德性而感到慚愧，而不以自己所有之德性而感到榮幸（《路加福音註解》第十七章10節）。所以，有愛德者，不一定有一切道德涵養性德性。

反之 靠愛德可以滿全一切法律；因爲《羅馬書》第十三章8節說：「誰愛別人，就滿全了法律。」但若沒有一切道德涵養性德性，就不能滿全法律；因爲按《倫理學》卷五第一章說的，法律命令一切德性之行爲。故此誰有愛德，便有一切道德涵養性德性。奧斯定在一封信中也說，愛德包含一切達德（《書信集》第一六七篇）。

正解 我解答如下：一切道德涵養性德性，皆與愛德一起灌輸給人。因爲，天主在恩寵的事上用的心思，並不比在自然的事上差。我們看到在自然的事上，不會只有某行動之根本，而無爲完成此行動所必要者，例如：動物有器官，以實現其魂靈含有之能力。爲使人指向最後目的，愛德顯然是一切導向最後目的之善行的根本。故此，與愛德一起，也要灌輸給人爲完成各類善行所需的一切道德涵養性德性。

由此可見，灌輸的道德涵養性德性不只因機智而彼此有

聯繫，也因愛德而彼此相聯。誰因大罪失去了愛德，同時也失去一切灌輸的道德涵養性德性。

釋疑 1.為使低級機能之行動完美，固然高級機能須是完美的，低級機能也該是完美的；如果主動者正常，但工具的配備不好，則行動不會完美。故此，為使人在導致目的者的事上做的好，不但要有使之與目的相配的德性，也要有使之與導致目的者相配的德性；因為關於目的之德性，好似導致目的者的主要動因。所以，與愛德一起，必得也有其他道德涵養性德性。

2.有時一人雖有習性，但行動時感到困難，在行動中也沒有樂趣——這是由於外來的障礙，例如：一人具有學問之習性，但因了疾病或困倦，而在理解時感到困難。同樣，灌輸的道德涵養性德性，在行動上有時感到困難，這是由於以前之行為留下的反面習性。在修得的道德性的德性上便不會如此，因為用以修得這些德性的行為，排除相反之習性。

3.說某些聖人沒有某些德性，乃是因為在這方面的行為中他們感有困難，理由如前**釋疑**2.所述；實則他們有一切德性之習性。

第四節 沒有愛德是否能有信德及望德

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎信德與望德絕對不能沒有愛德。因為：

1.這些既然是向天主之德，似乎比道德涵養性的德性高貴，甚至比灌輸的道德涵養性德性高貴。但灌輸的道德涵養性德性不能沒有愛德。所以，信德與望德也不能沒有愛德。

2.此外，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講裡說：「若不是願意，誰也不信。」但按前面**第六十二題第三節**說的，愛德是在意志上的，並是成全意志的。所以，信德不能沒有愛德。

3.此外，奧斯定在《基本教理手冊》第八章說：「希望不能沒有愛情。」愛情就是愛德，因為那裡講論的便是這種愛情。所以，望德不能沒有愛德。

反之 關於《瑪竇福音》第一章2節，「註解」（聖經夾句）上說：「信德生望德，望德生愛德。」但是生產者先於被生者，並可以沒有被生者。所以，信德能夠沒有望德，望德可以沒有愛德。

正解 我解答如下：信德和望德，以及道德涵養性德性，可以從兩方面去看：一是根據端倪，一是根據德性之完美實在性。既然德性是為行善的，所謂完美的德性，即是能產生完美之善行者：這不單要事情本身是好的，而且也要做得好。如果事情本身好，但做得不好，便不是完美的善行。為此，充為此行為之根本的習性，也不是完美的德性。例如，一人行義事，這是一件好事；但除非他也做得好，即是憑機智或智德加以正當的選擇，便不是完美的德行。所以，若沒有機智，正義不是完美的德性。

所以，沒有愛德，還是能有一些信德和望德，但不能有完美的信德和望德。信德之事既然在於相信天主，而相信是自願地同意於某某——若不以正當方式願意，則不是完美的信德行動。一人願意的方式正當，則是靠愛德，愛德成全意志；按奧斯定在《天主之城》卷十四第九章說的，意志的一切正當動態，皆來自正當之愛情。所以，信德可以沒有愛德，但不是完美的信德，就如沒有機智的節制或勇敢。關於望德也是一樣。因為望德之事，在於以來世之幸福寄望於天主。這希望若出於自己立的功勞，則是完美的望德行為——但這不能沒有愛德；這希望若出於自己現在尚未有的，而立意將來要掙取的功勞，則是不完美的望德行為——而這能夠沒有愛德。所以，信德與

望德能夠沒有愛德；但嚴格地說來，沒有愛德不能算是德性。因為按《倫理學》卷二第六章說的，德性之理不只要人做好事，而且要做得好。

釋疑 1.道德涵養性德性繫於機智；而灌輸的機智若沒有愛德，則不是真機智，因了它對第一原理之關係不正當，亦即對最後目的之關係不正當。信德及望德本身不繫於機智，也不繫於愛德。所以，它們能夠沒有愛德；雖然按正解已說過的，沒有愛德不能算是德性。

2.所舉之理由是根據完美之信德。

3.奧斯定在那裡所講的望德，是指人靠已有之功勞而寄望於來世之幸福，這並非沒有愛德。

第五節 沒有信德及望德是否能有愛德

有關第五節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎能夠沒有信德及望德。因為：

1.愛德是對天主的愛情，雖然沒有信德或對來世幸福之希望，我們能自然地愛天主。所以，愛德能夠沒有信德和望德。

2.此外，愛德是一切德性的根源，因為《厄弗所書》第三章17節說：「在愛德上根深蒂固，奠定基礎。」但是，根柢有時沒有枝葉。所以，有時愛德可以沒有信德和望德，以及其他德性。

3.此外，基督有完美的愛德，但是祂沒有信德和望德，因為祂是完美的徹悟者。這在後面第三集第七題第三及第四節將要講到。所以，愛德能夠沒有信德及望德。

反之 宗徒在《希伯來書》第十一章6節說：「沒有信德，是不可能中悅天主的。」中悅天主主要在於愛德，因為《箴言》

第八章17節說：「我愛那愛我的人」。按前面第六十二題第四節已說過的，望德也是導向愛德的。所以，若沒有信德及望德，不能有愛德。

正解 我解答如下：愛德不只指對天主的愛情，也指與天主的一種友誼；而按《倫理學》卷八第二章所說的，友誼除了包含愛情，還含有彼此之還愛與交往，而這屬於愛德。《若望壹書》第四章16節所說的以資證明，那裡說：「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內」；又《格林多前書》第一章9節也說：「天主是忠信的，因為你們原是由祂所召，為同祂的聖子，我們的主耶穌基督合而為一。」與天主的這種結合，是與祂的一種親密交往，在現世因恩寵而開始，在來世因光榮而完成，二者（現在）皆靠信德和望德維持。為此，一人若不信任某人，或沒有希望能夠跟他有密切的交往，便不能跟他有友誼；同樣，除非一人有信德，相信人能跟天主這樣交往，並希望切實這樣交往，便不能與天主有友誼，亦即不能有愛德。所以若沒有信德和望德，絕對不能有愛德。

釋疑 1.愛德不是對天主的任何愛情，而是用以愛之為幸福之對象的愛情，這要有信德及望德之配備。

2.說愛德是信德和望德之根源，是因為愛德使之成為完美的德性。但是信德和望德，按本質是先於愛德的。這在前面第六十二題第四節已經說過。所以，愛德不能沒有信德和望德。

3.基督沒有信德和望德，是因了此二德含有的缺點；但祂有顯明的神視以代信德，有完整的把握以代望德。故此，祂能有完美的愛德。

第六十六題

論德性之等級

一分爲六節一

然後要討論的是德性之等級（參看第六十四題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、德性是否有大小。
- 二、同一主體上的一切德性是否爲同等的。
- 三、道德涵養性德性與智性德性之比較。
- 四、道德涵養性德性彼此之比較。
- 五、智性德性彼此之比較。
- 六、向天主之德彼此之比較。

第一節 德性是否有大小

有關第一節，我們討論如下：

質疑 德性似乎不能有大小。因爲：

1.《默示錄》第二十一章16節說，耶路撒冷城的長寬相同。按照「註解」（拉丁通行本註解）上說的，這是指的德性。所以，一切德性皆是同等的。故此，一個不能比另一個大。

2.此外，一物之理若在於最大者，便不能有大小之別。德性之理即在於最大者。因爲按哲學家在《天界論》卷一第十一章說的，德性是「機能之極」；奧斯定在《論自由意志》卷二第十八章也說：「德性是最大的善，無人能用之於惡。」故似乎，德性不能有大小。

3.此外，效果的大小在於動因之能力。但完美的德性，即灌輸的德性，是來自天主；而天主的能力是一貫的，無限的。所以，一個德性似乎不能比另一個大。

反之 哪裡能有增加和更大的充裕，那裡便有不平等；但在德性上能有增加與更大的充裕，因為《瑪竇福音》第五章20節說：「除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」《箴言》第十五章6節也說：「那裡充滿正義，便有最大的德能。」所以，德性能有大小。

正解 我解答如下：一個德性是否能比另一個大這個問題，能有兩種意義。一種意義是指種類不同的德性。這時顯然一個德性能比另一個大。因為原因常高於效果；而在效果方面，離原因愈近的，效果也愈高。由前面第十八題第五節、第六十一題第二節已經說過的可以知道，人性之善的根源和原因乃是理性。為此，成全理性的機智，優於成全嗜慾能力的道德涵養性德性，這些德性是使嗜慾能力分有理性。在這些（道德涵養性）德性中，則離理性愈近者愈善。為此，意志上的正義高於其他道德涵養性德性；憤情部分的勇敢，高於慾情部分的節制。因為按《倫理學》卷七第六章說的，慾情分有的理性較少。

這問題的另一意義是關於同類的德性。如此，則按前面第五十二題第一節論習性之強度時所說的，德性能有兩種大小：一是根據德性本身，一是根據具有德性之主體。根據德性本身，則其大小應看這德性所關之範圍。但是一人若有某德性，例如：節制，則他所有之德性必適用於全部範圍；而在知識和技術方面就不如此：一個文法學家並不知道關於文法的一切知識。故此，斯多噶派說的好，按辛布里秋在《範疇論注疏》第八章所記述的，他們主張德性不像知識或技術那樣有多寡；因為德性之理在於最高者。

但若從具有德性之主體去看，則德性能有大小：或按同一人在不同的時期而言，或按不同的人而言。因為要達到遵循正當理性之德性之中庸或中點，每人備有的條件不同：有人修練的

時間久，有人天性氣質好，有人智力強，也有人得的恩寵多；因為按《厄弗所書》第四章7節所說的，每人得的恩寵是「按照基督賜恩的尺度」。在這個問題方面，斯多噶派的主張不正確，他們認為若非人具有德性的最高配備，便不能稱為有德性。因為德性之理，並不是像他們所主張的，要求精確抵達不可分割的理性之中點；而是按《倫理學》卷二第九章說的，只要近於中點即可。這個不可分割的中點，有人比別人更易於達到，並更接近中點，就如射箭者有的更易於射中，並更接近標的。

釋疑 1.那種同等不是根據絕對量，而應按比例去解釋，因為按下面要討論的，一人身上的一切德性是按比例增加。

2.關於德性的那個極點，既然如正解已說過的，不是不可分割的極點，所以能有上述各方式的大小。

3.天主不按自然界的必然方式行動，而是按其上智之安排，給人不等之德性；正如《厄弗所書》第四章7節說的：「我們各人所領受的恩寵，卻是按照基督賜恩的尺度。」

第二節 同一主體的一切德性是否都是同等的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 同一主體的一切德性，似乎不是同等程度的。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第七章7節說：「每人都有他各自得自天主的恩寵：有人這樣，有人那樣。」如果每人自天主得的灌輸德性都是一樣的，則一種恩賜不能比另一恩賜更適合某人。所以，一人所有之一切德性不都是同等的。

2.此外，若一人所有之德性的程度皆是相等的，則他在某德性上強過另一人時，則在一切德性上皆強過那人。但這顯然不合事實。因為不同的聖人在不同的德性上特別受到稱揚，例如：亞巴郎的信德，梅瑟的謙和，約伯的忍耐。為此，教會

歌頌每位精修聖人，皆說：「沒有人像他那樣，遵守至高者的法律」；這是因為每人在德性上各有所長。故一人所有之德性不都是同等的。

3.此外，習性愈強，人按這習性做事時愈感樂趣，也愈容易。但由經驗可知，人行某德性之事時，比行別的德性之事時，更感樂趣，也更容易。所以一人所有的德性不是同等的。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷六第四章裡卻說：「凡在勇敢上相等者，在機智和節制上也相等」；其餘可以類推。若非一人所有的德性皆是同等的，則不會如此。所以，一人所有的德性皆是同等的。

正解 我解答如下：根據前面第一節所說的，德性之量可從兩方面去看：一是按類別之理去看。如此則無疑地一人的某一德性比別的大，例如：愛德大於信德和望德。一是按主體所分有者去看，即是在主體上者是強或弱。按這觀點，則一人所有之德性，在比例上是相等的；因為在人身上，德性是按比例增長。就如手指，雖按量（長度）大小不等，但按比例則相等，因為是按比例增長。

這種平等應比照德性之聯繫去理解。因為所謂同等，乃是德性在量方面的聯繫。前面第六十五題第一節曾說，德性之聯繫可從兩個觀點去看。一是按那些將四達德看為德性之共同條件的觀點。按這觀點，條件之一與其餘的同時存在於任何質料；如此，則除非在某質料上這四個條件皆是相等的，便不能說是相等的德性。奧斯定在《論天主聖三》卷六第四章舉的，便是這個理由。他說：「若你說這些人在勇敢上相等，但這人比那人機智，那等於說那人的勇敢比較不機智。但若這人的勇敢比較機智，則在勇敢上他們不相等。你若按這方式看其他德

性，則無不如此。」

另一種觀點是根據那主張這些德性各有其固定質料的人的觀點。按這觀點，道德涵養性德性的聯繫是由於機智，而灌輸之德性的聯繫是由於愛德；如上面第六十五題第一及第二節已說過的，這聯繫不是由於主體方面的傾向。爲此，在各道德涵養性德性的形式部分方面，也可按機智去看各德性的相等。因爲，假如某人之理性是同等完美的，則可由正當之理性爲每種德性按比例確定其中點。

至於在道德涵養性德性的質料部分，即是在德性之傾向方面，一人由於習慣、天性或恩寵，能夠比較容易行某德性方面的事。

釋疑 1.宗徒的話，可以說是指天主「無償賞賜的恩寵」(gratia gratis data)，每人各有不同，同一人在各方面也不同。也可以指使人「中悅天主的恩寵」(gratia gratum faciens)之量，一人在各德性方面皆能強於他人，或因其機智過人，或由於其愛德過人，後者構成各灌輸之德性的聯繫。

2.某一聖人在某德性上特別爲人所稱道，而別的聖人則在別的德性上特受表揚，是由於各長於行該德性方面的事。

3.由此亦可知**質疑**3.之答案。

第三節 道德涵養性德性是否高於智性德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎道德涵養性德性高於智性德性。因爲：

1.愈是必要的和持久的，也就愈好。但是道德涵養性德性「比知識持久」(《倫理學》卷一第十章)，而知識是智性的德性；道德涵養性德性爲人生也比較重要。所以，道德涵養性德性高於智性德性。

2.此外，「使具有之者成爲善的」乃是德性之本質。但人之好壞是看道德涵養性德性，而不在於智性德性，只有機智或智德例外。所以，道德涵養性德性比智性德性好。

3.此外，目的比導致目的者高貴。但《倫理學》卷六第十二章說：「道德涵養性德性使人追求正當的目的，機智使人對導致目的者選擇適當。」所以，道德涵養性德性比機智高貴，後者是關於道德的智性德性。

反之 按《倫理學》卷一第十三章說的，道德涵養性德性屬於分有理性之主體，而智性德性屬於本來就是理性的主體。但本然具有理性者，比分有理性者高貴；所以，智性德性比道德涵養性德性高貴。

正解 我解答如下：說某東西是較大或較小，有兩種方式：一是絕對的，一是相對的。一個絕對較好的事，如：「研究哲學比掙錢發財絕對較好」；但是在某情況下可能不是較好，如：對「飽受窮困的人」（《辯證論》卷三第二章）。所謂絕對地來看，即是根據其本類之性質來看。由前面第五十四題第二節、第六十題第一節已經說過的可以知道，德性是由對象取得類別。所以絕對地來講，具有較高貴之對象的德性就比較高貴。理性之對象顯然比嗜慾之對象高貴：理性所領悟的是物之普遍性，嗜慾所指向的是個別存在的東西。故此，絕對地說來，成全理性的智性德性，比成全嗜慾的道德涵養性德性高貴。

但若針對行動來看德性，則成全嗜慾的道德涵養性德性比較高貴，因爲嗜慾推動其他機能，如第九題第一節已說過的。又因爲所謂德性，乃是某行動之根本，因爲它是成全機能的，所以道德涵養性德性比智性德性更合於德性之理；雖然絕對地看來，智性德性是比較高貴的習性。

釋疑 1.道德涵養性德性比智性德性持久，是由於日常生活中的操用；但是知識之對象是必然和始終如一的，顯然比道德涵養性德性的對象持久。後者之對象是一些個別的可為者。至於說道德涵養性德性對人生比較重要，並不證明是絕對的重要，只是針對此點重要。而且鑑賞性的智性德性，既然不指向別的東西，有如有用的（工具）指向目的，比較更高貴。這是因為由於這些德性，在我們內已開始了幸福生活；按我們在前面第三題第六節所說的，幸福在於認識真理。

2.人是好或壞，是根據道德涵養性德性，而非根據智性德性；這是因為按前面第五十六題第三節已說過的，嗜慾推動其他機能之活動。所以，由這點也只能證明道德涵養性德性是相對地比較好。

3.機智不只指導道德涵養性德性選擇導致目的者，也助其確定目的。每一道德涵養性德性之目的，在於達到其所關之事的中心點。按《倫理學》卷二第六章及卷六第十三章所說的，這中心點是按機智之正理來確定。

第四節 在道德涵養性德性中是否以正義最重要

有關第四節，我們討論如下：

質疑 正義似乎不是道德涵養性德性中最主要的。因為：

1.將自己的東西給人，比送還所欠於人者更偉大。但前者屬於大方，後者屬於正義。所以，似乎大方比正義之德性較高。

2.此外，一個東西若含有最完美者，便是最高的。但按《雅各伯書》第一章4節說的：「堅忍有完美的實行」。所以，堅忍似乎比正義高。

3.此外，《倫理學》卷四第三章說：「在各種德性上，達觀或豁達成就大事。」所以，也使正義擴展。故此，比正義高貴。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第一章說：「正義是德性中最顯赫的。」

172

一 神學大全·第五冊：論德性與惡習及罪

正解 我解答如下：一個德性，按本類是較大或較小，有兩種看法：一是絕對地來看，一是相對地來看。如前面第一節已說過的，說一個德性絕對地較大，是其中含有更大的理性之善。按這觀點，在道德涵養性德性中，以正義較高，因為它離理性較近。而這無論從主體方面，或從對象方面去看，皆是如此。在主體方面，意志是它的主體。根據前面第八題第一節、第二十六題第一節所說的，可知意志是具有理性的嗜慾。按對象或質料而言，正義是關於行動的，不只牽涉人對自己的關係，也牽涉對他人之關係。為此《倫理學》卷五第一章說：「正義是德性中最顯赫的」。在關於情的其他道德涵養性德性中，愈是使嗜慾動態在大事上服從理性者，愈能表現理性之善。對人關係最大的事是生命，其他的事皆繫於生命。為此，在生死關頭使嗜慾動態服從理性的勇敢，在關於情的道德涵養性德性中佔第一位；然而它是在正義之下。故此，哲學家在《修辭學》卷一第九章說：「最大的德性必定是那些最受尊重的，因為德性乃是行善的能力。故此，勇敢者和正義者最受尊敬，因為一在戰爭時有用」，即勇敢，「一無論在戰爭或和平時都有用」，即正義。節制應列在勇敢之後，它使直接關於生命的嗜慾服從理性，或是關於個體生命，或是關於種類之生命，即飲食男女之事。以此可見，這三個德性，連同機智或智德，按地位也是主要的。

以相對的觀點，說某德性是較大的，是看其給予主要德性的補充與點綴。正如本體絕對高於依附體；但某依附體可能相對地比本體高貴，因為它在某偶有之實在性上成全本體。

釋疑 1.大方之行為須以正義為基礎。因為按《政治學》卷二第二章說的，「若所給的不是自己的東西，就不是大方的施捨。」所以若無正義，就不能有大方。正義使人分清屬於自己的和不屬於自己的。但是沒有大方，也可以有正義。所以正義絕對高於大方，因為正義是其基礎，用途也較廣；但相對地來講，大方比較高，因為它是正義的補充和點綴。

2.說堅忍有「完美的實行」，是在承當痛苦方面，這不只排除正義，也排斥不正當的報復；不只排斥愛德，也排斥仇恨；不只排斥溫和所排斥的忿怒，而且也排斥不正當的哀愁或悲傷，後者乃上述各情的根子。正因為它在這方面拔除惡的根子，所以是更大、更完美的德性。然而，它並非絕對地比其他德性完美；因為勇敢不只毫無困擾地承當不幸，這是原屬堅忍的事，而在必要時它還冒險犯難地投入不幸。所以，勇者必也有堅忍，反之則不然，因為堅忍乃是勇敢的一部分。

3.按《倫理學》卷四第三章說的，要先有別的德性，然後才能有達觀或豁達。所以，它有如其他德性之點綴。所以，相對而言它比其他德性大；絕對地來看則不然。

第五節 智性德性中是否以智慧為最大

有關第五節，我們討論如下：

質疑 智慧似乎不是智性德性中最大的。因為：

1.發命者比受命者大。但是似乎機智給智慧發命；因為《倫理學》卷一第二章中說：政治「規定在國內應推展那些學問，每人該學習什麼，該學到什麼程度。」但是按《倫理學》卷六第八章說的，政治屬於機智。既然智慧也是一種學問，故似乎機智大於智慧。

2.此外，德性之道在使人得幸福。因為按《物理學》卷七第三章說的：「德性是完美者針對最好者之配備」。但機智是

可為者之正理，使人能達到幸福；而智慧不管人用以獲致幸福的人性行為。所以，機智是大於智慧的德性。

3.此外，認知愈完美，似乎也愈高貴。關於人間的事物，我們能有比較完美的認知，而這屬於知識。但按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十四章說的，關於天主的事我們知道的不清楚，而這屬於智慧，因為按《約伯傳》第三十六章26節說的：「天主何其偉大，我們不能理解」。所以，知識是大於智慧的德性。

4.此外，原理之認知高於對結論之認知。但智慧是根據不能證明的原理下結論，像其他學問一樣，而認知原理屬於領悟或悟性。所以領悟或悟性比智慧高。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第七章說，智慧在智性德性中，「有似首領」。

正解 我解答如下：如第三節已說過的，德性本類之大小，是看其對象。智慧之對象乃智性德性之對象中最高的。因為按《形上學》開始（卷一第一章）說的，智慧探究最高的原因，即天主。又因為是以原因來判斷效果，是以較高之原因判斷較低之原因；所以智慧能判斷一切其他的智性德性，能領導其他德性，像似其他德性的建築者。

釋疑 1.既然機智是關於人間事物的，而智慧是關於最高原因的——機智不能比智慧高；除非，如《倫理學》卷六第七章所說的：「假定人是世界中最高的東西」。為此，按同卷第十二及第十三章所說的，機智不命令智慧，而是正相反。因為按《格林多前書》第二章15節說的：「屬神的人能審斷一切，但他卻不為任何人所審斷。」機智不能干預智慧所探究的最高事理；

它只命令那指向智慧者，即人該如何達到智慧。可見機智或政治是為智慧服務的；它為智慧準備道路，引人到智慧前，就像守門者之對國王的關係。

2. 機智探究那用以達到幸福者；但智慧探究幸福之對象，即最高的可理解者。如果智慧對其對象之探究是完美的，智慧之行動本身即是完美的幸福。但因了在現世，智慧針對其主要對象或天主之行動是不完美的，故其行動只是來世之幸福的一種開端或分享。所以智慧比機智離幸福近。

3. 哲學家在《靈魂論》卷一第一章說：「一種知識領先於另一知識，或由於其對象較高貴，或由於其所知者較確實。」故若對象是同等好的、同等高貴的，則比較確實的，就是較大的德性。但是關於最高、最大之事物的知識，雖然比較不確實，也領先於關於下級事物的確實知識。為此，哲學家在《天界論》卷二第十二章說，關於天體如有所知，雖然所根據的是辯證性和不充足的理路，也是一件大事。他在《論動物之部分》卷一第五章裡說：「關於高貴事物知道一點，比關於低級事物的許多知識還好。」所以，以認知天主為務的智慧，不是人在現世能完全達到者或握有者；按《形上學》卷一第二章說的：「這種智慧只屬於天主」。但是，人靠智慧關於天主所能有的那一點知識，卻領先於任何其他知識。

4. 不可證明之原理的真理與認知，繫於語詞之概念；因為只要知道何謂整體及何謂部分，立刻就知道整體大於其部分。但是認知物與非物，整體與部分，以及關於物的其他概念，使能用以結構起來不能證明之真理，是屬於智慧的事。因為普遍性的物乃是最高原因或天主專有的效果。所以，智慧不只利用屬於悟性的不能證明之原理——像其他學問一樣，根據原理以定結論——而且也能審斷原理，並反駁否認這些原理者。可見，智慧是高於悟性的德性。

第六節 向天主之德是否以愛德最大

有關第六節，我們討論如下：

176

質疑 愛德似乎不是向天主之德中最大的。因為：

1. 既然按前面第六十二題第二節說的，信德是智性上的，而望德及愛德是在嗜慾部分；似乎信德之對望德和愛德的關係，有如智性德性之對道德涵養性德性。但按前面第三節所說的，智性德性高於道德涵養性德性。所以，信德大於望德和愛德。

2. 此外，一物對某東西說是另外增加的，似乎比原來的東西大。但望德似乎是加在愛德上的，因為按奧斯定在《基本教理手冊》第八章說的，望德假定先有了愛德——它加上對所愛之物的一種企求。所以，望德比愛德大。

3. 此外，原因高於效果。但是信德和望德是愛德之原因，因為《瑪竇福音》第一章2節的「註解」（聖經夾句）上說：「信德生望德，望德生愛德」。所以，信德和望德比愛德大。

反之 宗徒在《格林多前書》第十三章13節說：「現今存在的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛。」

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，德性按本類之大小，是看其對象。既然三個向天主之德皆是以天主為對象，故其大小之分，不能看對象是大是小，而要看離對象是遠或近。如此，則愛德大於其餘兩個。因為那兩個在本質上，即含有與對象的一種距離：因為信德是針對未見者，望德是針對未握有者；但愛德是關於已經握有的：因為被愛者多少是在愛者內的，而愛者由於情感也趨於與被愛者結合。故此，《若望壹書》第四章16節說：「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」

釋疑 1.信德和望德對愛德的關係，不像機智之對道德涵養性德性之關係。理由有二。第一，因為向天主之德的對象高出靈魂：機智及道德涵養性德性是關於低於人的事物。在高於人的事物上，愛比認知可貴。認知之實現，在於被知者是在認知者內；愛之實現在於愛者被拉向被愛的東西。那高於人者，其在自身者高於在人內者，因為那在他物之內者，是以它所在之物的方式存在於該物；那低於人者則正與此相反。第二，機智限制屬於道德涵養性德性的嗜慾動態；但信德不限制屬於「向天主之德」的指向天主的嗜慾動態，它只指示出對象來。嗜慾指向其對象的動態，超出人的認知能力；因為《厄弗所書》第三章19節說：「基督的愛是遠超人所能知的」。

2.望德假定對其所希望獲得者之愛，這是慾望之愛，那以這種愛欲望某利益者，主要是在愛自己，而非別的東西。愛德含有友誼之愛；按前面第六十二題第四節說的，達到友誼是靠希望。

3.有成全作用的原因高於效果，有準備作用的原因則不然；否則的話，火之熱將高於靈魂，因為火之熱準備質料使能承納靈魂，這顯然不合理。信德之生望德，以及望德之生愛德也是如此，即前者為後者之準備。

第六十七題

論德性在來世之持續

一分爲六節一

178

神學大全·第五冊：論德性與惡習及罪

然後要討論的是德性在來世之持續（參看第六十四題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、道德涵養性德性在來世是否留存。
- 二、智性德性是否留存。
- 三、信德是否留存。
- 四、望德是否留存。
- 五、是否有屬於信德及望德的東西留存。
- 六、愛德是否留存。

第一節 道德涵養性德性在來世是否留存

有關第一節，我們討論如下：

質疑 道德涵養性德性在來世似乎不留存。因為：

1.按《瑪竇福音》第二十二章30節所說的，人在將來的光榮中，將像天使們一樣。但是按《倫理學》卷十第八章說的，認為天使們有道德涵養性德性，乃是可笑的事。所以，人在來世也沒有道德涵養性德性。

2.此外，道德涵養性德性使人在實踐生活上完美，但在來世沒有實踐生活。因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章說：「實踐生活的事情隨著肉體逝去」。所以，道德涵養性德性在來世不留存。

3.此外，節制與勇敢是道德涵養性德性，按哲學家在《倫理學》卷三第十章說的，這些是屬於非理性部分的德性。但

靈魂的非理性部分，隨肉體一起腐化，因為那是身體器官之行動。所以，道德涵養性德性在來世似乎不留存。

反之 《智慧篇》第一章15節卻說：「正義是永恆的，不死不滅的。」

正解 我解答如下：按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第九章所述，西塞祿認為在來世沒有四達德；人在來世「只因認知那最好、最可愛之自然而幸福」，即是按奧斯定所說的：「那創造了一切自然物的自然」。奧斯定自己則證明這四個德性在來世留存，只不過方式不同。

為明瞭這個問題，要知道在這些德性中有形式部分，和質料部分。這些德性的質料部分，即嗜慾部分，以某種方式對情或行為之某種傾向。但因為傾向之方式受理性之決定，故此德性的形式成分，無非即是理性之安排。

那麼，該說在來世，這些道德涵養性德性中的質料成分不留存。因為在來世沒有慾望及飲食男女之事，也沒有關於死亡之危險的畏懼和勇猛，也沒有現世所需之東西的交易和分配問題。但是就其形式成分而言，這些德性在來世在聖人身上完美地留存下來，這是由於每人的理性在有關來世之情況的事上，將是絕對正當的；而嗜慾力在這些事上絕對服從理性。故此，奧斯定在那裡說：「機智或智德將是無錯誤之危險，勇敢將無忍痛之苦，節制無貪慾之衝擊。因而機智之事，在於不將任何善放在天主之上，或與天主同等；勇敢在於堅決依從祂；節制在於不以有害的缺點為樂。」至於正義之行為更是明顯，即「服從天主」，因為就是在現世，服從上司也屬於正義。

釋疑 1. 哲學家在那裡講的，是道德涵養性德性的質料部分，

如：關於正義的「交易與信託」，關於勇敢的「可怕者及危險者」，關於節制的「不良慾望」。

2.這裡也是一樣。屬於實踐生活的事，乃是德性的質料。

3.來世的狀況有二：一種是在復活以前，靈魂與肉身分離；一種是復活以後，靈魂與其身體重新結合。在復活以後的狀況下，身體的器官上有非理性的能力，如在現世一樣。所以在憤情部分也能有勇敢，在慾情部分能有節制：即在於這兩種能力完全服從理性。但在復活以前的狀況，靈魂上現實地沒有非理性部分，只在其本質上有此根基，如在第一集第七十七題第八節已經說過的。所以，也只是在基礎上，即在理性和意志上，具有這些德性的根苗；這在第六十三題第一節也已經說過。但是因為正義是在意志上的，則是現實地留存。為此，關於正義，特別說它是「永恆的，不死不滅的」（反之）：一是因了其主體，因為意志是不朽化的；一是由於仍有類似的行動，如正解已說過的。

第二節 智性德性在來世是否留存

有關第二節，我們討論如下：

質疑 智性德性似乎在來世不留存。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第十三章第8至9節說：「知識之恩，終必消逝」，其理由在於「我們現在所知道的，只是局部的。」知識之認知是局部的，即不完美的；其他智性德性之認知，在現世也是不完美的。所以，智性德性在來世將全部消逝。

2.此外，哲學家在《範疇論》第六章裡說，因了知識是習性，乃是一種不易改變的品質；的確，除非因了重大的變故或疾病，否則不易消失。但是身體上的變化沒有比死亡再大的。所以，知識和其他智性德性在來世不留存。

3.此外，智性德性成全智性，使之善於行動。但在來世

似乎沒有智性行動，因為《靈魂論》卷三第七章說：「沒有心像，靈魂什麼也不理解」。既然心像是在身體器官上的，在來世不留存，所以智性德性在來世也不留存。

反之 對普遍及必然者之認知，比對個體及偶然者之認知牢固。但在來世，人保存個別偶然之認知，例如：一人曾經做過的，或遭遇到的事。因為《路加福音》第十六章25節說：「你應記得你活著的時候，已享盡了你的福，而拉匝祿同樣也受盡了苦。」所以，屬於知識及其他智性德性的普遍及必然性的認知，更當留存。

正解 我解答如下：在第一集第七十九題第六節裡已經說過，有人認為，只在理解之行動當時，理象才留在可能理智上；理解之活動一停止，只在感官能力上存有理象，即在想像和記憶力上，而這些是身體器官之活動。身體一消滅，這些能力也就消失。故按這主張，身體一消滅，知識毫無所留，其他智性德性也不存留（參見亞維采那，《論靈魂》卷五第六章）。

但這意見與哲學家的主張相反。他在《靈魂論》卷三第四章說：「可能理智在成為每個東西時，即在知覺時，是現實的；但在這時，針對現實地去思想，仍是在潛能狀態。」此外，那意見也不合理；因為理象在可能理智上是不動的，正如承受理象的可能理智是不動的一樣。故此，可能理智被稱為「理象之所」，就似是保存理象的。

但人在現世理解所用之心像（phantasmata），即用以反映理象的，如在第一集第八十四題第七節講過的，身體一消滅，便也隨之消滅。所以，有關心像方面者，似是智性德性之質料，與身體一起消滅；但有關可能理智中之理象的智性德性，仍然保存。理象有如智性德性之形式成分。所以，智性德性的形式

那一面，在來世留存；但是其質料部分不留存，就像有關道德涵養性德性所說的一樣（**第一節**）。

釋疑 1.宗徒的話是指知識之質料成分及理解之方式說的：因為身體消滅後，不再有心像，知識之運用也不再靠心像。

2.知識之習性因疾病而被破壞的，是質料部分，即是心像方面；而不是可能理智上的理象。

3.如在**第一集第八十九題第一節**裡已說過的，死後靈魂離開了肉身，其理解方式不是靠心像。所以，知識仍然保存，但其活動方式不同，就如**第一節**關於道德涵養性德性所說過的一樣。

第三節 信德在來世是否留存

有關第三節，我們討論如下：

質疑 信德在來世似乎留存。因為：

1.信德比知識高貴。但按前面**第二節**說的，在來世知識留存。所以，信德也留存。

2.此外，《格林多前書》第三章11節說：「除已奠立了的根基，即耶穌基督外，任何人不能再奠立別的根基」，這根基即是對耶穌基督的信德。但除去了根基，上面的建築便不能保存。所以，在來世若不留存信德，別的德性都不能保存。

3.此外，信德之認知與榮福之認知，分別在於完美與不完美。但不完美的認知與完美的可以共存，就如在天使身上，夜晚的認知能與清晨的認知共存；而一個人對同一個結論，能有由論證來的準確知識，同時有由辯證來的意見。所以，在來世，信德也能與榮福之認知併存。

反之 宗徒在《格林多後書》第五章6節卻說：「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離，因為我們現今只是憑信德往來，

並非憑目睹。」但在榮福中的人離天主不遠，而是在天主面前。所以，在來世信德不留存。

正解 我解答如下：對立乃是兩個東西互相排斥的真正原因，因為凡是相對立者，皆含有肯定與否定之對立。有些東西之對立是按相反的形式，例如：顏色中的白與黑；有的對立是按完美者與不完美者。故此，在變化中多與少被視為彼此相反，例如在《物理學》卷五第二章所說的，由比較不熱變為較熱。因了完美者與不完美者互相對立，所以按同一觀點，完美與不完美不能同時並立。

但要知道，不完美有時是由於東西之本質，是屬於此東西之類別的，例如：缺乏理性乃是牛或馬之類的東西的本質。由於同一個東西，不能從一類改為另一類；因而若除去了這種缺點，便破壞了其本質：如果牛或馬具有理性，便不再是牛或馬。有時一缺點不屬於物之本質，而是因了某原因而為某個體所有者，例如：有的人有時缺乏理性，即因睡眠或酣醉等原因，理性受到阻礙。顯然若除去了這樣的不完美，東西之本質仍然保存。

認知上的不完美顯然是屬於信德之本質，因為這是信德之定義的一部分。因為按《希伯來書》第十一章1節說的：信德是「所希望之事的擔保，是未見之事的確證」。奧斯定在《若望福音釋義》第四十講中也說：「信德是什麼？相信你所看不到的。」認知而看不到，乃是認知的一種不完美。所以認知的不完美屬於信德之本質。所以信德幾時為同一信德，不可能是完美的認知。

但是還要討論不完美的認知能否與完美的認知併存：有些不完美的認知的確有時能與完美的並存。但要知道，不完美的認知能有三種：第一是由於對象，第二是由於認知之媒介或方式，第三由於主體。在可知之對象方面，天使的「清晨認知」

(cognitio matutina) 及「夜晚認知」(cognitio vespertina) 是按完美與不完美而有別。因為清晨認知是根據東西在聖言中之實在性，夜晚認知是根據東西本身之實在性；後者不如前者之實在完美。關於媒介或方式上完美與不完美之區別，在於對一結論之認知，一是以論證方式，一是以概然方式。在主體方面，完美與不完美之認知，有意見、信德，及知識之分。意見之本質即在接一事，但怕與之相反者為真，所以缺少堅定性。知識在本質上是帶有智性見識的堅定認知，其堅定性是來自對第一原理之領悟。信德屬於二者之間，因為是堅定的，所以超過意見；但因為見不到或沒有見識 (visio)，所以不及知識。

那麼，完美者與不完美者，按同一觀點顯然不能同時存在；但是兩個東西——一個完美，一個不完美，能夠按同一觀點同時存在於另外同一個東西。故此，一個根據對象是完美的知識，與關於同一對象之不完美知識，不能共存。但關於同一媒介或方式，和同一主體，二者則可能共存。因為一人能同時用相同的認知方式，對兩對象有不同的認知——一個完美，一個不完美，例如：對健康與疾病，對善與惡。同樣，在認知方式方面，也不能以同樣的認知方式，而同時有完美與不完美的認知。但認知方式不同，而對象和主體皆相同則可能：因為一人能夠同時用概然方式和論證方式認知同一個結論。同樣在主體方面，完美與不完美之認知也不能在同一主體上共存。信德之本質即含有主體方面的缺點，即是相信者看不到其所信的東西；而幸福之本質即含有主體方面的完美性，幸福者看到使他幸福的東西，如在前面第三題第八節已說過的。所以，在同一個主體上，信德顯然不能同時與幸福並存。

釋疑 1. 在對象方面，信德比知識高貴。因為信德之對象，是第一真理。但知識之認知方式比較完美，與幸福之完美，即目

睹或見識，沒有衝突；但信德之方式與幸福之完美相衝突。

2.信德為基礎，因為它有所認知。但認知成了完美的，也要比較完美的基礎。

3.由上面正解所說的，可知**質疑3**之答案。

第四節 望德在來世之榮福中是否留存

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在來世之榮福中，望德似乎留存。因為：

1.望德成全人之嗜慾的方式高於道德涵養性德性。但按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第九章說的，在來世存留道德涵養性德性。所以，望德更該留存。

2.此外，畏懼與望德相反。但在來世有畏懼：幸福者（天上聖人）有子女孝愛的畏懼，永存不渝；而惡人有對痛苦之畏懼。所以望德也能夠留存。

3.此外，望德是針對未來之善的，願望也是如此。但幸福者有對未來之善的願望，一是如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十五章說的：幸福者的靈魂願望肉身得到光榮；一是關於靈魂的光榮。如《德訓篇》第二十四章29節所說的：「凡食我的，還要飢餓；凡飲我的，還要飢渴」；又如《伯多祿前書》第一章12節說的：「對於這一切奧蹟，連眾天使也都切望窺探。」所以，幸福者在來世能夠有望德。

反之 宗徒在《羅馬書》第八章24節說：「那有人還希望所見的事物呢？」但是幸福者看到望德之對象，即天主。所以，他們沒有望德。

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，那按本質即含有主體方面之缺欠的，不能與完美者在同一主體上存在。例如：動態本

身即含有主體之缺欠，因為它是「在潛能狀態者之行動」（《物理學》卷三第一章）。所以，若潛能成了現實，便不再有動態：一個東西如果已經是白的，便不再變白。望德含有對所未有者之動態；看前面第四十題第一及第二節關於希望之情所說的便可以知道。所以，等有了所希望的，即享受天主，便不能再有望德。

釋疑 1. 在其對象方面，因為是天主，望德比道德涵養性德性高貴。但道德涵養性德性的行動，不像望德之行動那樣與幸福之完美性衝突；除非在質料方面，而在這方面道德涵養性德性並不留存。因為道德涵養性德性之成全嗜慾，不只針對尚未有的，也針對現實已經握有的。

2. 按後面第二集第二部第十九題第二節要講的，畏懼有兩種，即奴隸性的，及孝愛性的。奴隸性的畏懼是怕處罰：在榮福中既無處罰之可能，故不能有這種畏懼。孝愛性的畏懼有兩種作用：一是尊敬天主——這種作用仍保存；一是怕與天主分離——這種作用不保存。與天主分離乃是一種惡，那時沒有惡可怕，如《箴言》第一章33節所說的：「不怕災禍，安享太平」。按前面第二十三題第二節、第四十題第一節所說的，畏懼與希望之對立，乃是惡與善之對立。所以，在榮福中的畏懼與望德不相反。

受罰者（地獄之惡人）有對處罰之畏懼，比幸福者之對光榮抱希望更為可能。因為受罰者之痛苦有連接性，故能有未來者之意義，這正是畏懼之對象；但是聖者們的榮福沒有連接性，而是永恆的分有，其中沒有過去及未來，只有現在。然而就是受罰者也沒有真正的畏懼。因為按前面第四十二題第二節說的，畏懼不能沒有一點逃避的希望；但受罰者沒有絲毫希望，所以他們也沒有畏懼。除非按一般的說法，將對未來之惡的預知稱為畏懼。

3.就願望指向將來而言，幸福者對靈魂的榮福不能抱有願望，理由已如上述釋疑2。那裡所說的飢與渴，是指沒有厭倦：說天使們有願望也是根據同理。關於肉身之榮福，聖人們的靈魂固然能有願望，但不能有正式的希望：無論是根據希望為向天主之德也好，因為其對象是天主，而不是別的受造物；或按一般的意義也好。因為按前面第四十題第一節說的，希望之對象是帶有困難者：我們既已握有產生某善的必然原因，該善對我們便沒有困難之意義。為此，一人若有足夠的錢，便不說他希望有他馬上能買到的東西。同樣，一人得到了靈魂之榮福，嚴格地不能說他希望得到肉身的榮福，只能說他願望。

第五節 在榮福中是否有屬於信德和望德的東西留存

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在榮福中，似乎留存一些屬於信德或望德的東西。因為：

1.除去了專有的，仍留有共有的。就如在《論原因》第一題所說的：「去了理性，仍有生命；去了生命，仍然是物。」但在信德中有與榮福相同的地方，即認知；有的則是信德專有的，即是「矇矓」(aenigma)。因為信德是矇矓的認知，所以，除去了「信德的矇矓」，仍留有信德的認知。

2.此外，根據《厄弗所書》第一章17至18節所說的，信德是靈魂的一種精神性的光；那裡說：「好使你們認識祂，並光照你們心靈的眼目。」但是這光不如《聖詠》第三十五篇10節所說的榮福之光完美：「藉你的光明，我們將見到光明」。有了完美的光，不完美的光仍然存在；因為有了陽光，燭光並不熄滅。所以，信德之光似乎與榮福之光並存。

3.此外，除去質料，習性之本體仍然存在：一人失去了財富，仍能保存大方之習性；只是不能有行動。信德之對象是未看到的第一真理。看到第一真理後，信德之對象（未看到的）

被除去，信德之習性則仍能保存。

反之 信德是單純的習性。單純者或是全部失去，或全部都存留。既然如**第三節**已說過的，信德不能全部保存，而是要失去，所以是全部失去。

正解 我解答如下：有人認為望德將全部失去。但信德一部分失去，即關於矇矓方面；一部分保存下來，即認知之本質。如果說留下的東西不視為同一個東西，而是同類的東西，則這主張非常正確：因為信德與「天鄉之見識」(visio patriae)屬於同類，即皆是認知；望德與幸福不是同類，因為望德對幸福之享受的關係，是動態與在終點之靜止的關係。

若認為在天鄉保存的是同一個信德之認知，則絕對不可能。把一個別類的差別除去後，共類的同一個本體不能保存；例如，除去白色之差別後，留下的不是同一個顏色的本體，以致能使同一個顏色有時是白色的，有時是黑色的。共類與別類的關係不是質料對形式的關係，以致除去差別後，使共類之本體仍是同一個；有如除去形式後，留下的質料則是同一個。因為共類和差別不是別類的部分，否則便不能用以稱謂別類。就如別類所指的是整體，在物質物上即是質料和形式之合成體；差別指稱的也是整體；共類也指整體。只不過共類是根據質料方面指示整體；差別是根據形式方面；別類是從兩方面：就如在人內，感官性似是智性之質料——「動物」是指有感官性者；「理性的」是指具有智性者——「人」是指二者皆具有者。所以，三個指的是同一個整體，但觀點不同。

由此可見，既然差別無非是共類的別名，除去差別後，共類之同一本體不能保存，因為如果動物是由另一個靈魂構成的，便不是同一個動物性。所以，原來矇矓的認知，後來成了

明顯的見識，不能是同一個認知。由此可知，在天鄉留下來的不是信德的同一個、或同一種東西，而是同一共類的東西。

釋疑 1.由前面正解所說的可以知道，除去了理性，留下的生物不是同一個東西，而只是同一共類的東西。

2.燭光之不完美與日光之完美不相衝突，因為不是屬於同一主體。但信德之不完美與榮福之完美相衝突，因為是屬於同一主體。所以不能同時存在，就如空氣之光明與其黑暗之不能共存。

3.失去了財富的，並未失去再有財富之可能性；為此，大方之習性保存下來很合適。但是在榮福中，不只現實地除去了信德之對象，即未見者；也除去了其可能性，因為幸福是永恆的。所以，保留這種習性沒有用途。

第六節 愛德在來世之榮福中是否留存

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在來世之榮福中，愛德似乎不留存。因為：

1.《格林多前書》第十三章10節說：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝」，局部的即是不完美的。但是（現世）「旅途中的愛德」（*caritas viae*）是不完美的。所以，有了美滿的榮福後，這愛德將要消逝。

2.此外，習性與行動是按對象分類別。但愛之對象是所知之善。既然今生之知覺與來生之知覺不一樣，所以二者之愛德也似乎不是同一個。

3.此外，同理或本質之東西，不完美者可因持續增長而達到完美狀態。但是（現世）旅途中的愛德無論怎樣增長，也不能達到與天鄉之愛德同等的地步。所以，似乎在天鄉並不留存旅途中的愛德。

反之 宗徒在《格林多前書》第十三章8節卻說：「愛永存不朽。」

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，一個東西之不完美點，若非屬於其本質，則同一東西可能原來不完美，而後來成爲完美的，例如：人因增長而達到完美狀態，白色因加強而到完美狀態。愛德是愛，在其本質上沒有什麼缺點；愛能是關於已有的東西或未有的東西，看到的或未看到的。爲此，愛德不因榮福之美滿而消失，是同一個愛德被保存下來。

釋疑 1.愛德的不美滿是屬於偶然，因爲缺點不屬於愛之本質。除去了那偶然者，東西之本體仍能保存。爲此，愛德之缺點消失後，愛德本身並不消失。

2.愛德之對象不是認知本身；假若是認知，則旅途中者和天鄉者不是同一個愛德。但愛德之對象是所知之東西，前後是同一個，即天主。

3.旅途中的愛德不能因增長而達到與天鄉之愛德同等的地步，這是由於原因方面的差別。因爲按《倫理學》卷九第五章說的，「見識」(visio)是愛之一種原因。關於天主，所知道的愈完美，對祂的愛也愈完美。

第六十八題

論恩賜

一分爲八節一

然後要討論的是恩賜（dona，即聖神七恩；參看第五十五題引言）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、恩賜與德性是否有別。
- 二、論恩賜之必要性。
- 三、恩賜是否爲習性。
- 四、恩賜共有幾種。
- 五、恩賜是否彼此有聯繫。
- 六、在天鄉是否留存。
- 七、彼此之比較。
- 八、恩賜與德性之比較。

第一節 恩賜與德性是否有別

有關第一節，我們討論如下：

質疑 恩賜與德性似乎沒有分別。因爲：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第二十七章解釋《約伯傳》第一章2節「他生了七個兒子」這句話，說：「當由於美善的思想在我們內產生聖神的七種德能（德性）時，我們也生有七個兒子。」然後他引述《依撒意亞》第十一章2及3節所說的：「上主的神，智慧和聰敏的神等等，將住在祂內」，並列舉聖神的七種恩賜。所以，聖神的七種恩賜是德性。

2. 此外，奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷一第八題，解釋《瑪竇福音》第十二章45節那句「他就去，另外帶了七個

比他更惡的魔鬼來……」，他說：「七個惡習與聖神的七種德能（德性）相反」，即與七種恩賜相反。七個惡習與七個一般所謂的德性相反。所以恩賜與一般所謂的德性沒有分別。

3.此外，其定義一樣的，其本身也一樣。但是德性的定義也適用於恩賜，因為每一種恩賜皆是「心靈的美善品質，使人善度生活」（第五十五題第四節）。同樣，恩賜的定義也適用於灌輸的德性：因為按哲學家在《辯證論》卷四第四章說的，恩賜是「不要歸還的給予」。所以德性與恩賜沒有分別。

4.此外，被列入恩賜中的，大部分是德性。因為按前面第五十七題第二節說過的，智慧、聰敏（intellectus，悟性），及明達（scientia，知識），都是智性德性；超見（consilium，考慮、策謀）屬於機智或智德；孝愛或忠孝（pietas）為正義之一種；剛毅（fortitudo，勇敢）則是一種道德涵養性德性。所以，似乎德性與恩賜沒有分別。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第二十七章，分別說約伯的七個兒子代表七個恩賜，而他的三個女兒代表三個向天主之德。在《倫理叢談》卷二第四十九章，他以房屋的四角比喻四達德，以與七恩賜相區分。

正解 我解答如下：若從字面去論恩賜與德性，彼此並無不合的地方。因為按前面第五十五題第三及第四節所說的，德性之意義在於成全人，使人能行善；恩賜之概念是根據其所由來之原因。由他人得來的恩賜，並非不能成全人，而使之行善；尤其因為前面第六十三題第三節已經說過，有些德性是天主灌輸給我們的。故在這方面，恩賜與德性無法區分，因此有人認為不該將恩賜與德性加以區分。但這樣就有不小的困難了：他們無法解釋何以只有一些德性被稱為恩賜，而不皆稱為恩賜；又何以

有的恩賜不算是德性，例如敬畏。

爲此，別的人認爲該將恩賜與德性加以區分，但找不出其所以有別的合適原因，即爲：德性所共有者而爲恩賜之所無；或者反過來說。有人看到七個恩賜中，有四個屬於理性，即智慧，明達（scientia），聰敏（intellectus），和超見（consilium）；三個屬於嗜慾能力，即剛毅，孝愛及敬畏；他們遂認爲恩賜成全自由意志的理性能力那一面，德性成全（自由意志的）意志能力那一面。因爲他們看到只有兩個德性是在理性或智性部分，即信德及機智；其餘的是在嗜慾能力或情感上的。假如這區分合理，則所有的德性都該是在嗜慾能力上的，而所有的恩賜都在理性部分。

有些人根據教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章所說的：「聖神的恩賜在聽從祂的心靈上，產生節制，機智，正義和勇敢；並以七個恩賜使心靈抵抗各種誘惑」，遂認爲德性是爲使人行善的，恩賜是爲抵抗誘惑的。但這區別也不妥善，因爲德性也抵抗引人犯罪的誘惑：罪與德性相反，任何東西自然抵抗與之相反者。這在愛德方面特別明顯。因爲《雅歌》第八章7節說：「洪流不能熄滅愛情」。

別的人看到聖經上講這些恩賜，是根據基督身上所有的，從《依撒意亞》第十一章2及3節所說的便可以看出來。他們遂說，德性只是爲使人行善的；而恩賜是使我們與基督相似的，特別是關於祂所受的苦難，因爲在祂的苦難中特別顯示出這些恩賜。但這講法也不很妥善，因爲我們的主特別要我們在謙遜和良善方面與祂相似，就如《瑪竇福音》第十一章29節說的，「你們跟我學吧，因爲我是良善心謙的」；而按《若望福音》第十五章12節說的，則是特別在愛德上：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」。在基督的苦難中，也特別表現了這些德性。

所以，為區別恩賜與德性，我們該隨聖經的講法；聖經上不用「恩賜」這名稱，而用的是「神」(spiritus)。《依撒意亞》第十一章2及3節便是這樣說的：「智慧和聰敏的神……將住在祂內」。根據這些話，可知那裡列舉這七種（神）的著眼點，是說我們之擁有它們，應歸功於來自天主的靈感或感召（*inspiratio*）。靈感是一種外來的推動。要知道在人內有兩個推動根本：一是內在的，即是理性；另一個是外在的，即天主。這在前面第九題第四及第六節已經講過。哲學家在「論好運氣」那章裡（《幸福倫理學》卷七第十四章），也是這樣講。

凡被推動者，顯然該與推動者相配。被動者之完美性，即在於其適於接受推動者之推動的配備。推動者愈高，被推動者也愈需要完美的配備；就如學生要想從老師那裡學到更高深的學問，他要有更好的準備。人性的德性，顯然是為在自然受理性推動的內外行動上成全人。人為能受天主的推動，必須有更完美的配備。這些更完美的配備即稱為恩賜，不只因為那是由天主灌輸的，也是因為有了這些配備，人更易接受來自天主的靈感；就如《依撒意亞》第五十章5節說的：「吾主上主開啓了我的耳朵，我並沒有違抗，也沒有退避。」哲學家在「論好運氣」那一章裡也說，被靈感推動的人，該隨從內心的衝動，不該以人之常理論斷，因為他們是被高於人之理性的根本所推動。故此有人主張，恩賜成全人是針對比德性更高的行為。

釋疑 1.這些恩賜，有時按德性的一般意義而被稱為德性。但恩賜有高於一般德性的地方，因為是由天主來的德性，並成全為天主所推動的人。為此哲學家在《倫理學》卷七第一章，於普通德性之外，列了一種「英豪的」或「神聖的」德性，因而某些人被稱為「神人」(*divini viri*)。

2.因為惡習與理性之善相反，所以與德性相反；但其所

以與恩賜相反，是由於與來自天主的靈感相反。與天主相反者也與理性相反，因為理性之光是源自天主。

3.那定義是關於一般德性的定義。如果要把那定義縮窄，以指有別於恩賜的德性，則所謂「使人善度生活」，應解釋為合於理性規範的生活。同樣，與灌輸之德性有別的恩賜，可以說是天主給的能力，是關於天主之推動的，即使人善隨來自天主的靈感。

4.出於理性之判斷的智慧，是智性的德性；在來自天主之靈感下活動的智慧，稱為恩賜。其餘的可以類推。

第二節 恩賜為人之得救是否必要

有關第二節，我們討論如下：

質疑 為人之得救，恩賜似乎不是必要的。因為：

1.恩賜是為高於一般德性的成就。超出一般德性的造詣，為人得救不是必要的，因為不屬於誠命範圍，而屬於勸諭。所以，為人得救，恩賜不是必要的。

2.此外，人為得救，只須在對天主及對人的事上態度好。但為善理對天主的事，人有向天主之德；為對人的事有一般的道德德性。所以，恩賜為人得救不是必要的。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章說：「天主聖神給人智慧以抗愚昧，聰敏以抗呆癡，超見以抗輕率，剛毅以抗畏懼，明達以抗無知，孝愛以抗心硬，敬畏以抗驕傲。」但是靠德性已足能除去這些缺點。所以，為人得救，恩賜不是必要的。

反之 在恩賜中最高者似乎為智慧，最低者是敬畏，二者為得救都是必要的。因為《智慧篇》第七章28節論智慧說：「天主只愛那與智慧同居共處的人」；又《德訓篇》第一章28節論敬

畏說：「不敬畏上主的人，終不能視為正直。」所以，其他恩賜為得救也是必要的。

正解 我解答如下：按前面第一節說的，恩賜是人的一種成就，使他善隨天主的靈感或感召。故此，在理性之輔導不足，需要聖神之輔導的事上，恩賜就是必要的。

人的理性以兩種方式受天主之成全：第一是以自然成就，即是按理性的自然之光；第二是以一種超性的成就，即是靠向天主之德，這在前面第六十二題第一節已經說過。雖然第二種成就高於第一種，但人握有第一種成就的方式，卻比其握有第二種成就的方式完美。因為第一種好似為人完全所握有，第二種則人握有的不全；因為我們對天主的認識及愛慕皆不完美。一個東西若完美地握有一種天性、一種形式或一種德能，便可以憑自己按那德能行動。當然這時並不排斥天主的行動，因為天主在每個天性和意志中活動。但一東西若不是完美地握有某種天性、形式或德能，則不能憑自己行動，除非有外力推動。例如，太陽因為本身是亮的，故能憑自己而發光；但月亮不是完美地握有光亮之本質，故若非被照明則不發光亮。熟知醫術的醫生，可以憑自己行動；但他的學生如果尚未受完教育，則只能在他的指導下行動。

故此，關於人之理性範圍的事，即指向人之自然目的之事，人可以憑理性之判斷而行動。若在這方面受到天主的特別助佑，這是由於天主的慷慨大方；因此哲學家們認為，具有修練之德性的人，並不都具有英豪的或神聖的德性。但是為超性的最後目的，理性所受於向天主之德的配備不完美，只靠理性之力量則有所不濟，除非有聖神之推動與輔助。故此，《羅馬書》第八章14及17節說：「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女；既是子女，便是承繼者。」又《聖詠》第一四三篇10節

說：「願你的善神時常引導我，走上平坦的樂土」；因為若非有聖神的推動和引導，誰也不能承受幸福者們的樂土。因此為達到這個目的，人必須有聖神的恩賜。

釋疑 1. 恩賜之所以超出一般德性的成就，不是在行動之類別方面，如勸諭之超過誡命；而是在行動之方式方面，因為這時人是由較高之根本所推動。

2. 針對最後目的，人由向天主之德及一般的道德德性所得之配備，並非絕對完備，以致不再需要聖神的某種推動，理由前面正解已經說過。

3. 人的理性，無論按其自然成就，或靠向天主之德的成就，並非知道一切，也不是凡事皆有完成。故此，不能在一切事上排除上述之愚昧等缺點。但是一切都在天主的知識和能力之下，祂能使我們脫免一切愚昧、呆癡、輕率、畏懼等缺點。所以說，聖神的恩賜是為補救這些缺點而給予人的，因為恩賜使人善隨聖神的感召。

第三節 聖神之恩賜是否為習性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖神的恩賜似乎不是習性。因為：

1. 習性乃是人內持久的品質，因為按《範疇論》第六章說的：習性是「不易改變的品質」。但是按《依撒意亞》第十一章2及3節說的，有聖神的恩賜駐留，乃是基督的專有現象。《若望福音》第一章33節也說：「你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要（以聖神）施洗的人」。教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第五十六章解釋這段福音說：「聖神來到每個信徒身上；但只在中保（耶穌基督）身上特別永久停留。」所以，聖神的恩賜不是習性。

2.此外，前面第一及第二節已經說過，聖神的恩賜是在天主聖神的推動下成全人。但聖神推動人的時候，人有似聖神的工具。但工具不適用於具有習性的成就，主動者才適用於有習性的成就。所以聖神的恩賜不是習性。

3.此外，聖神的恩賜是出於天主的靈感或感召，先知之恩也是如此。但先知能力不是習性，因為教宗額我略一世在《厄則克耳先知書論贊》第一篇說：「先知之神不常在先知們的身上」（參見《倫理叢談》第五十六章）。所以，聖神的恩賜也不是習性。

反之 在《若望福音》第十四章17節，主向門徒們講論聖神說：「祂與你們同在，並留住在你們內。」聖神在人內時便帶有恩賜，所以祂的恩賜也在人內留住。所以恩賜不只是行動或感受，也是持久的習性。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，恩賜是人的一種成就，使人能以善隨聖神的感召。由前面第五十六題第四節、第五十八題第二節說過的可以知道，道德涵養性德性成全人的嗜慾，使之多少分有理性，即使之受理性的指導。聖神之恩賜之對人與聖神的關係，就似道德涵養性德性之對嗜慾與理性的關係。道德涵養性德性是習性，以使嗜慾能力易於服從理性。所以，聖神的恩賜也是習性，為使人善於於服從聖神。

釋疑 1.所舉之困難，教宗額我略一世在那裡已經有所解釋。他說：「聖神常藉那些缺少就不能達到（永）生的恩賜，留住在被選者身上；但不常偕其他恩賜。」但如第二節已說過的，上述七種恩賜（聖神七恩）為得救是必要的。所以，聖神常偕它們留住在聖人們身上。

2.所舉之理由是根據那只能被動，而不能主動的工具。但人不是這種工具，因為人有自由意志，在聖神的推動下仍能主動。所以，需要習性。

3.先知能力是為顯示聖神的一種恩賜，為得救不是必要的。故此，情形不同。

第四節 七種聖神恩賜之數目是否正確

有關第四節，我們討論如下：

質疑 七種聖神恩賜（聖神七恩）之數目似乎不正確。因為：

1.在這數目中，有四個屬於智性德性，即智慧，聰敏，明達和超見；後者屬於機智。但是那裡沒有屬於技術的，技術乃是第五種智性的德性。同樣，其中有屬於正義的，即孝愛；也有屬於勇敢的，即剛毅；但沒有屬於節制的。所以恩賜之數目不足。

2.此外，孝愛是正義的一部分。但是關於勇敢，所列入的不是其某部分，而是剛毅（勇敢）本身。所以（在七恩中）不該列入孝愛，而該列入正義。

3.此外，向天主之德主要是使我們動向天主的。既然恩賜是為使人受天主推動的，所以該有一些屬於「向天主之德」的恩賜。

4.此外，就如該敬畏天主，同樣也該愛祂，寄望於祂，並以祂為樂。愛、希望和快樂，是與畏懼同等的情。所以，既然有畏懼（敬畏）之恩賜，其他三個也該各有恩賜。

5.此外，聰敏有智慧指導它，剛毅有超見輔助，孝愛有明達輔導；所以，敬畏也該有恩賜輔導。故此，恩賜的數目不是七個。

反之 《依撒意亞》第十一章2及3節卻是這樣講的。

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，恩賜是成全人的習性，為使人善聽聖神的感召，正似道德涵養性德性是成全嗜慾的，為使之服從理性。正如嗜慾能力生來就是為受理性推動的；同樣，人的一切能力本來就是為受天主之感召的，有似受一種更高的機能推動的。故此，在所有能充為人性行動之根本的能力上，既然皆有德性，便也能有恩賜，即是在理性及嗜慾能力上。

理性是鑑賞性的和實踐性的。在這兩方面，又分對真理之認知，這屬於「發現」(inventio)，及對真理之判斷。鑑賞理性為認知真理，是由聰敏輔助；實踐理性是靠超見。為能正確判斷，鑑賞理性靠智慧，實踐理性靠明達。在嗜慾能力方面，有關對外關係的事是靠孝愛。關於自身的事，有剛毅以抵制對危險之怕懼。為抵制不正當之享樂則有敬畏，就如《箴言》第十五章27節所說的：「人因敬畏上主而避惡」；《聖詠》第一一九篇120節也說：「我的肉身因敬畏你而顫慄，對你的諭令，我也知所敬畏。」由此可見，這些恩賜包括了一切德性之範圍，無論是智性的德性，或道德涵養性的德性。

釋疑 1. 聖神的恩賜成全人，使能善度生活。技術不是為使人善度生活，而是針對外在可製作之東西的；因為按《倫理學》卷六第四章說的，技術不是可為者之正理，而是可做者之正理。但也可以說，在灌輸恩賜時，技術屬於聖神，而不屬於人，因為聖神是主要的推動者，而人在受祂推動時，只是祂的工具。敬畏之恩賜多少可以與節制相配。因為節制之專有作用，在於使人為了理性之善，而逃避不正當之享樂；敬畏之作用，則在於使人為了敬畏天主而避免不正當之快樂。

2. 正義之名稱是由正當之理性而來，故比較適合當德性的名稱，而不適於當恩賜的名稱。但是孝愛含有我們對父母及

國家的尊敬。因了天主乃萬物之父，故按奧斯定在《天主之城》卷十第一章說的，對天主的敬禮也稱為孝愛。故此，那使人因了尊重天主而對他人行善的恩賜，更好稱為孝愛。

3.人的心靈除非與聖神以某種方式相結合，否則不能受聖神推動，就如工具要與匠人相接觸，或以別的方式相結合，才能受他推動。人與天主的第一種結合是靠信德、望德和愛德。故此，恩賜須假定先有了這些德性，這些德性有似恩賜之根基；一切恩賜皆屬於這三種德性，有似這三種德性的延伸。

4.愛情、希望和快樂，是以善為對象。最高的善是天主；故此，這三種情的名稱被用為指使靈魂與天主相結合的向天主之德。畏懼之對象是惡，惡與天主毫無關係，故其中不含有與天主之結合，而含有為了尊敬天主而與某些東西之分離。故此不用來指向天主之德，而用來指恩賜（敬畏）；恩賜比道德涵養性德性更能使人避惡。

5.智慧指導人的智性，也指導人的情感。故此與智慧相配合的有兩個恩賜，有似嚮導：在智性方面有聰敏之恩賜；在情感方面有敬畏之恩賜。敬畏天主的理由，主要在於天主之崇高，而認知天主之崇高的是智慧。

第五節 聖神之恩賜彼此是否有聯繫

有關第五節，我們討論如下：

質疑 恩賜彼此似乎沒有聯繫。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第十二章8節說：「這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識（明達）的言語。」但是，智慧和明達皆是聖神之恩賜。所以，聖神的恩賜是分別給予不同的人，在同一人身上彼此也無聯繫。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章裡說：「許多信徒沒有明達（知識），雖然他們有信德。」但是信德常

有某些恩賜伴隨，至少有敬畏。所以恩賜在同一人身上不一定是有關聯的。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：「若沒有聰敏，則智慧不高；但聰敏若無智慧支持，則聰敏無用。若無剛毅扶助，超見沒有作用；但若無超見相助，剛毅也不易存在。若無孝愛之助益，明達等於沒有；但若缺乏明達之見解，則孝愛無用。至於敬畏，若沒有上述那些德性，不能產生任何善行。」由此可見，一種恩賜能與別的分開。所以聖神的恩賜彼此沒有聯繫。

反之 教宗額我略一世在那裡卻先說過：「在（約伯的）兒子們的宴會中要注意一件事，就是他們互相供養。」那裡所說的約伯的兒子們，是指聖神的恩賜。既然聖神的恩賜相依為命，所以彼此有聯繫。

正解 我解答如下：根據前面已說過的，這個問題不難解答。前面第三節曾說，就如嗜慾是由道德涵養性德性加以配備，以配合理性之管制；同樣，靈魂的一切能力是靠恩賜之配備，使能受聖神的推動。按《羅馬書》第五章5節所說的，聖神居住在我們內，是靠愛德：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」正如我們的理性是靠機智或智德之成全。所以，既然道德涵養性德性是在機智中彼此相聯繫，聖神的恩賜是在愛德中彼此相聯繫。就是說，誰有愛德，便有聖神的一切恩賜；若沒有愛德，一個恩賜也不能有。

釋疑 1.智慧與明達，在一方面可以視為「無償所賜的恩寵」（*gratia gratis data*）。即是說，一人富有天主及人間的知識，致能教導信友，並駁斥異端。宗徒在那裡講的便是這種智慧和明達，

他特別稱之為「智慧的言語」，和「知識（明達）的言語」。另一方面，也可以視之為聖神的恩賜。這時智慧與明達無非是人心靈上的成就，使人在認知天主及人間的事物時隨從來自聖神的靈感。由此可見，凡是有愛德的人，都有這些恩賜。

2. 奧斯定那裡講明達（知識），是在解釋宗徒上述那段話，所以是視之為無償所賜的恩寵。由他下面接著說的便可以看出來：「只知道為得永遠的幸福，生命該信什麼，這是一回事；知道這事怎樣能對善人有益，和怎樣抵制惡人，這是另一回事。宗徒所說的『知識』，似乎是指後一種。」

3. 前面第六十五題第一節曾經說過，證明達德彼此有聯繫的方法之一，是因為達德彼此互相成全；教宗額我略一世想以同樣方式證明恩賜彼此之聯繫，因為一個恩賜若沒有別的，便不能是完美的。故此他在前面先說：「每種德性若沒有別的支持，則作用大減。」所以那段話，不能解釋為一種恩賜可以沒有別的恩賜；而是說聰敏若沒有智慧，便不是恩賜；就如節制若沒有正義，便不是德性。

第六節 在天鄉是否留存聖神的恩賜

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在天鄉似乎不留存聖神的恩賜。因為：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章說：「聖神用七種恩賜在各種誘惑中鼓勵心靈。」但按《依撒意亞》第十一章9節說的，在天鄉沒有誘惑：「在我的整個聖山上，再沒有誰作惡，也沒有誰害人。」所以，在天鄉沒有聖神的恩賜。

2. 此外，按前面第三節所說的，聖神的恩賜是習性。但若沒有行動，習性便沒有用途。在天鄉不能有某些恩賜之行動；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章說：「聰敏使聽到的進入心中，超見阻止輕率，剛毅使無懼於逆事，孝

愛使心懷滿是慈悲。」這些都不適合天鄉的情況。所以，在天鄉沒有這些恩賜。

3.此外，有些恩賜成全人的鑑賞生活，如智慧和聰敏；有的成全現實生活（*vita activa*），如孝愛和剛毅。但按教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章說的：「現實生活同這個生命一起結束。」所以，在（天堂）榮福中，聖神的恩賜不全留存。

反之 盎博羅修在《論天主聖神》卷一第十六章說：「在天主的國內，在天上的耶路撒冷，沒有世上的河流潤澤；但是由聖神的生命之源流出的河流，在天上諸神中流動，洋溢著七種神性德能，我們現在只得一嚐而已。」

正解 我解答如下：關於恩賜，可以從兩方面去講：一是看恩賜之本質，這在天鄉完全留存，看上面引證之盎博羅修的話便可以知道。理由在於聖神之恩賜，是為使人的心靈善隨聖神之推動，而這在天鄉得完全實現，就如《格林多前書》第十五章28節說的：那時天主是「萬物之中的萬有」，而人完全服從天主。另一方面，可以看恩賜之作用所關的質料；這樣，則現在關於某些質料的作用，在天鄉上沒有。按這個觀點，恩賜在天上不留存；正似前面第六十七題第一節關於達德所說過的一樣。

釋疑 1.教宗額我略一世在那裡是按現世的情況講恩賜，故說恩賜保護我們免受誘惑。但在天上，既然沒有惡，聖神的恩賜將使我們固定於善。

2.幾乎關於每種恩賜，教宗額我略一世都指出與現狀同逝的部分，和在將來存留的部分。他說：「智慧以永生之希望及實在性養育心靈。」其中的希望是要逝去的，實在性是要存

留的。關於聰敏，他說：「在深入見聞之事物時，一面補養心靈，一面驅除心靈之黑暗。」其中的見聞是要消失的，因為按《耶肋米亞》第三十一章34節說的：「那時，誰也不再教訓自己的近人或兄弟」；但是心靈之光明留存。關於超見，他說：「防止輕率」，這是在現世所需要的；又說它「使心靈富有理性」，這在來世也需要。關於剛毅，他說：「不怕逆事」，這是現世所需要的；又說它「給予信心」，這在來世仍然保存。關於明達他只說了一點，即它「去除愚昧之饑餓」，這屬於現世之情況。但他又提到「心靈的肚腹」，這可以解釋為知識之充實，也適於來世的情況。關於孝愛他說，「使心懷充滿慈悲之行爲」，按字面是屬於現世之情況；但是用心懷所表示之對他人的深切情感，也屬於來世之情況。在來世固無慈悲之行爲，但有共相慶幸之情誼。關於敬畏，他說：「壓制心靈，使不以現世自滿。」這屬於現世。他又說：「它以對將來之希望的食物養育心靈。」按希望而言，這是現世的事；但也屬於來世，即現在所希望的東西，就是將來要得到的。

3.所舉之理由是根據恩賜之質料。現實生活之行爲，將不再是恩賜之質料；但是各恩賜都將有關於鑑賞生活的行動，即幸福生活之行動。

第七節 恩賜之等級是否按《依撒意亞》的排列

有關第七節，我們討論如下：

質疑 恩賜之等級似乎不是按《依撒意亞》第十一章2及3節之排列。因為：

1.恩賜中最主要的，似乎該是天主最要求於人者。天主最要求於人者似乎是敬畏；因為《申命紀》第十章12節說：「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？是要求你敬畏上主你的天主。」《瑪拉基亞》第一章6節也說：「如果我是主人，

對我的敬畏在那裡？」所以，排列在最後的敬畏，似乎不是最小的恩賜，而是最大的。

2.此外，孝愛似乎是一種普遍的善；因為宗徒在《弟茂德前書》第四章8節說：「唯獨虔敬（孝愛）在各方面都有益處。」但普遍性的善高於個別的善。所以，排在倒數第二個的孝愛，似乎是最大的恩賜。

3.此外，明達成全人的判斷，超見是關於探索的。但是判斷高於探索。所以，明達雖列在超見之後，卻高於超見。

4.此外，剛毅屬於嗜慾能力，明達屬於理性。但理性高於嗜慾能力，所以明達是比剛毅高的恩賜——但剛毅卻排列在先。所以，恩賜之高低不隨其排列次序。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章卻說：「我認為《依撒意亞》所說的聖神之七種作用，與這裡所說的等級及講法相同」，即《瑪竇福音》第五章3至9節所講的：「但次序有別。因為《依撒意亞》是從高級的數起，這裡是從低級的數起」。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看恩賜之等級：一是按絕對觀點，即根據行動之所由出之根本；一是按相對觀點，即根據質料。從絕對觀點看恩賜之等級，則彼此之次第與德性彼此之次第相同。因為恩賜像德性一樣，成全靈魂一切機能之行動，這在前面第四節已經說過。因此，既然智性德性高於道德涵養性德性；而在智性德性中，鑑賞性的又高於實踐性的，即智慧、聰敏（悟性），和明達（知識）高於機智和技術；但是智慧先於聰敏，聰敏又先於明達，就如機智和「正常審斷」（*synesis*）又先於謀略或「探索」（*eubulia*）。在恩賜方面，也是智慧、聰敏、明達和超見，高於孝愛、剛毅和敬畏；其中孝愛先於剛毅，剛毅先於敬畏，正似正義先於勇敢，勇敢先於節制。

但是根據質料，剛毅與超見先於明達和孝愛，因為剛毅和超見是關於難事的；而孝愛以及明達是關於一般的事情。由此可見，恩賜之等級，與其排列之次第相合，只是一部分是按絕對觀點，將智慧和聰敏排在最前面；一部分則是按質料次第，將超見和剛毅列在明達和孝愛之前。

釋疑 1. 敬畏之所以必要，因為它是完美之恩賜的起點：「敬畏上主，是智慧的開始」（《聖詠》第一一一篇10節）；並不是因為它比別的高貴。按發生的次序，先要避惡；而按《箴言》第十六章6節及第十五章27節所說的，這在於敬畏，然後才能行善，這要靠別的恩賜。

2. 宗徒不是將孝愛與天主的一切恩賜相比較，而是與「身體的操練」相比，並說：「身體的操練益處不多」。

3. 以判斷的觀點，明達固然先於超見，但按質料則超見居先。的確，按《倫理學》卷三第三章所說的，只在困難的事上用到超見，明達之判斷則用於一切事情。

4. 屬於理性的指導性之恩賜，若根據行動所由出之根本，高於實施性的恩賜，因為理性高於嗜慾，就如指導者高於被指導者。但是按質料，超見是附加在剛毅上的，就如執行者所附帶的指示，明達也是附加於孝愛的。因為超見和剛毅是關於困難的事，孝愛和明達也用於一般的事；是以，按質料之觀點，超見和剛毅被列在明達和孝愛以前。

第八節 德性是否優於恩賜

有關第八節，我們討論如下：

質疑 德性似乎優於恩賜。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章論到愛德說：「沒有比天主這個恩惠更高的。是它區分天國之子和喪亡

之子。聖神也賞賜別的恩惠，但若沒有愛德，沒有一點益處。」但愛德是德性。所以，德性優於聖神的恩賜。

2.此外，自然就先有者，似乎也是最高貴的。但是德性先於聖神的恩賜。因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章說：「聖神的恩惠在順服的靈魂上先形成正義、機智、勇敢和節制（四達德）；然後再以七種德性（即恩賜）整治這靈魂：以智慧治愚昧，以聰敏治呆癡，以超見治輕率，以明達治無知，以剛毅治畏懼，以孝愛治心硬，以敬畏治驕傲。」所以，德性高於恩賜。

3.此外，奧斯定在《論自由意志》卷二第十八章說：「無人妄用德性」。但人可以妄用恩賜。因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十五章說：「我們該以我們的祈禱，使智慧不致變成驕傲，使聰敏在探究微妙之事時不致錯誤，使超見不因煩瑣而造成混亂，使剛毅不因過份自信而淪為輕率，使明達不因多知無愛而自大，使孝愛不因背棄正義而迷失，使敬畏不因過度害怕而陷於失望。」所以，德性比恩賜高貴。

反之 按上面質疑2.引證的話，恩賜是為輔助德性以補救弱點的，所以能成全德性之所以不能。故此，恩賜比德性高貴。

正解 我解答如下：根據前面第五十八題第三節、第六十二題第一節所說的可以知道，德性共分為三大類：有的是「向天主之德」，有的是智性的，有的是道德涵養性的。向天主之德是為使靈魂與天主結合；智性的德性是成全理性的；道德涵養性德性是成全嗜慾能力的，使之服從理性。聖神的恩賜則成全靈魂的一切能力，使之善隨天主的推動。

由此可見，恩賜與向天主之德的關係，就似道德涵養性德性對智性德性的關係：向天主之德使人結合於推動者聖神，

智性德性則成全道德涵養性德性的推動者理性。故此，就如智性德性高於並指導道德涵養性德性；同樣，向天主之德也高於並指導聖神的恩賜。因此教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第二十七章說：「七個兒子（即七種恩賜）所做所為的，若不是在信德、望德和愛德中做的，不能十全十美。」

但若拿恩賜與智性或道德涵養性德性相比較，則恩賜高於德性。因為恩賜之成全靈魂的能力，是針對聖神的推動；德性是針對理性而成全理性或其他能力。顯然針對較高的推動者，被動者須有較更完美的配備。所以恩賜比德性完美。

釋疑 1. 愛德是「向天主之德」，我們承認它比恩賜高貴。

2. 一物先於他物有兩種方式。一是按完美和高貴之等級，就如對天主之愛先於對人之愛。按這方式，則恩賜先於智性及道德涵養性德性，而後於向天主之德。另一方式是按發生或配備之次第，就如在行動上，對人之愛先於對天主之愛。按這方式，則智性及道德涵養性德性先於恩賜；因為人對本身之理性的關係正當，是與天主之關係正當的準備。

3. 智慧、聰敏等，若有愛德支持，便是聖神的恩賜；而按《格林多前書》第十三章4節說的，愛德「不做無益的事」。所以智慧、聰敏等若是聖神的恩賜，則無人加以妄用。為了不脫離愛德，彼此要互相支持。這才是教宗額我略一世想要說的。

第六十九題

論真福

一分爲四節一

然後要討論的是有福或真福（beatitudes；參看第五十五題引言，及《瑪竇福音》第五章3～10節）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、真福與恩賜及德性是否有區別。
- 二、真福之賞報是否屬於現世。
- 三、論真福之數目。
- 四、賞報之分配是否適當。

第一節 真福與德性及恩賜是否有區別

有關第一節，我們討論如下：

質疑 真福似乎與德性及恩賜沒有區別。因爲：

1. 奧斯定在《山中聖訓詮釋》（De Serm. Dom. in Monte）卷一第四章，將《瑪竇福音》第五章第3等節所列之真福，歸於聖神的恩賜；而盎博羅修在《路加福音注疏》關於第六章第20等節，則將那裡所列之真福歸於四達德。所以真福與德性和恩賜沒有區別。

2. 此外，人的意志只有兩種準則，即理性和永恆之法律，如在前面第十九題第三及第四節、第二十一題第一節已說過的。但由前面第六十八題第一及第三等節所說的可以知道，德性是針對理性而成全人；恩賜是針對聖神的永恆法律。所以，除了德性和恩賜之外，再沒有別的東西是關於人之正當意志的。故此，真福與德性和恩賜沒有區別。

3. 此外，在真福中列有溫良、正義和慈悲，但這些都是

德性。所以真福與德性和恩賜沒有區別。

反之 在真福中有的既不是德性，也不是恩賜，例如貧困、哀慟與和平。所以真福與德性及恩賜有區別。

正解 我解答如下：前面第二題第七節、第三題第一節曾經說過，幸福是人生的最後目的。一人因了具有達到目的之希望，便可以說他已握有目的。爲此，哲學家在《倫理學》卷一第九章說：「由於希望而說兒童是幸福的」；宗徒在《羅馬書》第八章24節也說：「我們得救，還是在於希望。」一人正當地動向目的並接近目的，便產生達到目的之希望；這要有行動。人之動向並接近幸福之目的，是靠德性之行爲；如果是動向永恆之幸福，則主要靠恩賜之行動，因爲理性之能力不足。而是聖神領人達到這種幸福，恩賜使人服從及追隨聖神。故此，真福與德性和恩賜有區別，但真福並不是另一類之習性，而是如行動之不同於習性。

釋疑 1. 奧斯定和盎博羅修將真福歸宗於恩賜和德性，乃由於行動是屬於習性。按前面第六十八題第八節所說的，恩賜高於達德。故此，盎博羅修既是向群眾講解真福，遂歸之於達德；而奧斯定是解釋在山中標示給造詣較高之宗徒們的真福，遂歸之於聖神的恩賜。

2. 所舉之理由，證明除了德性和恩賜之外，沒有別的習性使人生正當。

3. 溫良是指溫和之行動；關於正義和慈悲也是一樣。雖然這些似乎是德性，卻歸之於恩賜；因爲按前面第六十八題第二節所講的，德性所成全之有關人的各方面，與恩賜所成全的一樣。

第二節 真福所指之賞報是否屬於現世

有關第二節，我們討論如下：

質疑 真福所指之賞報，似乎不屬於現世。因為：

1.按前面第一節說的，有些人由於賞報之希望而被稱為是有福的。但希望之對象乃是將來之幸福。所以，這些賞報屬於來世。

2.此外，《路加福音》第六章25節列有與真福相對的處罰：「你們現今飽飫的是有禍的，因為你們將要飢餓。你們現今歡笑的是有禍的，因為你們將要哀慟哭泣。」但這些不是指現世的處罰，因為人在現世多次受不到處罰，就如《約伯傳》第二十一章13節所說的：「他們幸福地度過天年」。所以，真福之賞報也不屬於現世。

3.此外，按奧斯定在《天主之城》卷十九所說的，神貧之真福的賞報，即天國，是指的天上的幸福（參閱卷十七第七章；及《山中聖訓詮釋》卷一第一章）。按《聖詠》第十六篇15節所說的，完全的飽飫也只能在來世實現：「願我醒來得能盡情飽享你的慈面」。又按《若望壹書》第三章2節所說的，面見天主及天主之子女身份之顯明，是屬於來世的事：「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道，一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。」所以，那些賞報是屬於來世的。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章卻說：「這些在現世能夠實現，正如我們相信曾在宗徒們身上實現過的一樣。因為在來世所許的那種完全的，像似天使的改變，無以言喻。」

正解 我解答如下：關於這些賞報，解釋聖經者的說法不一。有人說這些賞報皆屬於來世，如盎博羅修在《路加福音注疏》

卷五關於第六章20節所說的。奧斯定說這些屬於現世（見反之）。金口若望在其證道詞中說，其中有的屬於來世，有的屬於現世（《瑪竇福音論贊》第十五篇）。

為明白這個問題，要知道來世幸福之希望之在我們身上，能是由於兩點：一是由於對來世幸福之準備或配備，這是以功勞方式；一是在聖人們身上，由於未來幸福在現世之不完備的開端。例如在樹葉茂盛的時候，有一種對果實之希望；在已見到果實時的希望是另一種。

故此，以功勞方式與真福有關的事，乃是對完備或開端之真福的準備或配備。至於那些屬於賞報的事，或者即是完備之真福，這屬於來世；或者是真福的一種開端，就如在聖人身上所見到的，這種賞報屬於現世。在一人開始有德性和恩賜之行爲時，可以希望他達到旅途中的完美境界，和天鄉的完美境界。

釋疑 1.對來世幸福之希望，就似對最後目的之希望；按《聖詠》第二十八篇7節所說的，也能對恩寵之扶佑抱希望，正如對導致目的者之希望：「我對天主全心依賴，必獲扶助。」

2.惡人在現世有時雖然受不到肉體上的處罰，但受到靈性的處罰。故此奧斯定在《懺悔錄》卷一第十二章裡說：「主，你的措施真奇妙，因為人應得的罰，就是混亂的心靈。」哲學家在《倫理學》卷九第四章論到惡人也說：「他們的心靈自相衝突，一個東西拉他們向這方，另一個東西又拉他們向那方」；然後他結論說：「既然壞人這樣不幸，所以該盡力避惡」。反之，善人在現世雖不一定得到肉體上的賞報，但總不會缺少靈性的賞報，在現世也是一樣，就如《瑪竇福音》第十九章29節，及《馬爾谷福音》第十章30節所說的：「在現世你們要領取百倍的賞報」。

3.所說的那些賞報，在來世將全備無缺，但在現世就已

開始。因為按奧斯定（同處）說的，天國可以解釋為完美之智慧的開始，即在人身上靈性開始做主的時候。握有土地，也能解釋為靈魂的情緒因永恆之產業而感到保障和安全，土地即是指的安全與固定。善人在現世得有安慰，因為他們分有聖神，而聖神正是安慰者（paracletus）。他們在現世得以飽飫之食物，是上主所說之食物：「我的食物即是承行天父的旨意」（《若望福音》第四章34節）。在現世人也得有天主的憐憫。人在現世，眼睛受聰敏之恩賜的洗滌後，可以多少看到天主。同樣，在現世能安撫自己之行動的人，便與天主相似，而被稱為天主的子女。但這些事將來在天鄉會更加完美。

第三節 真福之數目是否正確

有關第三節，我們討論如下：

質疑 真福的數目似乎不正確。因為：

1.按前面**第一節釋疑1**說的，真福歸宗於恩賜。有的恩賜屬於鑑賞生活，即智慧與聰敏；但是沒有關於鑑賞之行爲的真福，全部都是關於實踐生活的。所以，真福的數目不足。

2.此外，不只實施性的恩賜屬於實踐生活；指導性的恩賜，如明達和超見，也屬於實踐生活。但在真福中似乎沒有直接屬於明達和超見之行爲的。所以真福講得不全。

3.此外，在實踐生活之實施性恩賜中，有與貧困（神貧）相呼應的畏懼，孝愛似乎屬於憐憫之真福，但是沒有直接屬於剛毅的。所以，真福之項目不足。

4.此外，在聖經中曾提到許多別的真福，例如《約伯傳》第五章17節所說的：「天主所懲戒的人是有福的」；又《聖詠》第二篇1節所說的：「不隨從惡人的計謀的人是有福的」；還有《箴言》第三章13節所說的：「尋得智慧的人是有福的」。所以，真福之數目不全。

5.數目又似乎太多。因為聖神的恩賜有七種。真福則列有八端。

6.此外，《路加福音》第六章第20等節只提到四種真福。所以《瑪竇福音》第五章第3等節所列的七種或八種有點多餘。

正解 我解答如下：真福的項目非常合適。要明白此點，該知道人能追求三種幸福：有人以情慾之享受為幸福，有人以實踐生活為幸福，有人則以鑑賞生活為幸福。這三種幸福與將來之幸福的關係不同，而我們是由於對來世之幸福的希望而被稱為是有福的。情慾之幸福，因為是假的，又與理性衝突，是來世之幸福的障礙。實踐生活之幸福是準備來世之幸福的。鑑賞方面的幸福，如果是完美的，在根本上就是來世之幸福；若不完美，則是那幸福的開端。

故此，主先提出的一些幸福，是為排除情慾之樂所構成的障礙。情慾之生活是基於兩點。第一是身外物之富有：無論是錢財，或是榮譽。德性能使人有節制地享用這些東西；而恩賜更進一步，使人完全輕視這些東西。故此，第一端真福是：「神貧的人是有福的」。這裡所指的是對錢財的輕視，或對榮譽的輕視；後者是靠謙遜。第二，情慾生活之幸福在於放縱自己的情慾，無論是慾情方面的，或是憤情方面的。為免受憤情之累，德性使人隨理性之規範，不超過限度；恩賜更進一步，使人隨天主的聖意，完全不為之所動。故此，第二端真福是：「溫良的人是有福的」。為免受慾情之累，德性使人約束自己的慾情；恩賜則使人在必要時除去這些慾情，甚而自願接受哀慟。為此，第三端真福是：「哀慟的人是有福的」。

實踐生活主要在於我們所給予他人者，或是出於償還欠債，或是出於慷慨施惠。關於第一類，德性使我們不拒絕償還

所欠於他人者；這屬於正義。恩賜使我們對這事更加盡心，即使我們熱心於正義之事，如飢渴者之熱切企求飲食。故此，真福第四端是：「飢渴慕義的人，是有福的」。關於自動的奉獻，德性使人供應理性指示所當供應者，即親戚朋友；這屬於慷慨之德。但是恩賜，使人爲了尊敬天主，只看受患者之需要；爲此，《路加福音》第十四章12及13節說：「幾時你設午宴或晚宴，不要請你的朋友兄弟……；但要請貧窮的，殘廢的……」，這專屬於憐憫。故此，第五端真福是：「憐憫人的人是有福的」。

那屬於鑑賞生活者，或者是最後之真福或幸福本身，或是其端倪；故此，在真福中不視之爲功勞，而視之爲賞報。但是實踐生活之效果，是從功勞方面去看，即助人準備鑑賞生活。實踐生活之效果，有關人自身在德性和恩賜方面的成就，是心靈之潔淨。故此，真福第六端是：「心裡潔淨的人，是有福的」。至論人在與他人的關係上的德性和恩賜之成就，則實踐生活的效果是和平，就如《依撒意亞》第三十二章17節所說的：「正義的功效是和平」。故此，真福第七端是：「締造和平的人是有福的」。

釋疑 1.屬於實踐生活的恩賜之行爲，是在真福的功勞部分講；但是屬於鑑賞生活的恩賜之行動，是在賞報部分講，理由在正解已經說過了。看見天主與聰敏之恩賜相呼應；而以子女身分與天主相似，則屬於智慧之恩賜。

2.關於實踐生活上的事，認知不是爲了認知被追求，而是爲了行動。哲學家在《倫理學》卷二第二章也是這樣講的。故此，真福既然含有最後者之意義，遂不把實踐生活之指導性恩賜的行動本身列在真福中，如超見之策謀行動，明達之判斷行動。但可以將其所指導之實踐行動，歸屬於這些恩賜；如將

哀憫歸於明達，將憐憫歸於超見。

3.在將真福歸宗於恩賜時，可以從兩方面去看，其一是質料的相似性。按這觀點，前五個真福皆能歸屬於明達和超見，有如這些真福的指導者。但是實施性的恩賜是這樣分配，即：對正義之飢渴以及憐憫，屬於孝愛，這成全人對他人之關係；溫良則屬於剛毅，因為盎博羅修在《路加福音注疏》卷五，關於第六章22節說：「剛毅在於克制忿怒，平服怨嫌」，剛毅是關於憤情部分之情的；貧窮與哀憫屬於敬畏之恩賜，它使人遠離世上的慾望和享受。

另一方面，可以按真福之動機來看：這時的分配法與前面的不完全一樣。對天主之尊敬特別能使人溫良，這屬於孝愛。主要是明達使人哀憫，它使人知道自己及世界的缺點；故此《訓道篇》第一章18節說：「學問愈廣，憂慮愈深。」主要是剛毅使人渴慕正義之行爲。使人憐憫人的，主要是天主的超見，就如《達尼爾》第四章24節所說的：「大王！望你接納我的勸告：厲行正義，補贖罪過，憐貧濟困，以抵償不義。」這就是奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章的分配法。

4.聖經中所說的一切幸福，當然都能歸納於這些真福，或爲功勞部分，或爲賞報部分，因爲這些幸福，不屬於實踐生活，就屬於鑑賞生活。故此，所謂「天主所懲戒的人是有福的」，屬於哀憫之真福；所謂「不隨從惡人的計謀的人是有福的」，屬於心靈潔淨；所謂「尋得智慧的人是有福的」，屬於第七端真福之賞報。其餘的皆可類推。

5.第八端真福是前七端之印證和表現。因爲一人已堅定於神貧、溫良等，絕不因受迫害而改其志。故此，可以說第八端真福屬於前七端。

6.《路加福音》第六章第17等節記述的，是主向群眾講的話。群眾只知道情慾的、現時的和地上的幸福，那裡列舉的

眞福是根據群眾的領悟能力。故此，主列舉四端眞福以代替他們所熟知的幸福。他們所知道的第一種幸福是身外之財物，爲反對這種幸福，故說：「你們貧窮的是有福的」。第二種是養身的飲食等物，爲反對這種幸福，故說：「你們現今飢餓的是有福的」。第三種是關於心情的愉快，爲反對這種幸福，故說：「你們現今哭泣的是有福的」。第四種是外來的寵幸，爲反對這種幸福，故說：「人惱恨你們，你們便是有福的」。而按盎博羅修《路加福音注疏》卷五所說的：「貧窮屬於節制，使人不求享受；飢餓屬於正義，因爲受飢餓者，便有同情心，有同情心，便會濟助他人；哭泣屬於機智，使人知道易逝者之可悲；受人的怨恨屬於勇敢。」

第四節 各眞福之賞報是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 眞福中所列之賞報似乎不適當。因爲：

1.天國即永生，其中包括一切美善。列舉了天國，便不該再列別的賞報。

2.此外，在第一端眞福中和在第八端眞福中，皆是以天國爲賞報。按同理，每端皆應以天國爲賞報。

3.此外，按奧斯定《山中聖訓詮釋》卷一第四章說的，眞福是由下而上排列的。賞報似是由上而下排列的：因爲握有土地次於天國。所以這賞報分配得不適當。

反之 卻有主的權威，祂是這樣排列的。

正解 我解答如下：按眞福與前面第三節曾說到的三種幸福之關係，這些賞報分配得非常合適。前三種眞福是爲脫避情慾之幸福：人在追求其天性所欲望者時，不在應尋求的地方去找，

即不在天主內去找，而在無常的現世物中去找。故此，前三端真福所列之賞報，是根據人在現世幸福中所追求者而定的。人在身外物中，即財富及榮譽中，追求一種高貴和富足；天國包括這兩種東西；因了天國，人在天主內得到高貴和富足。故此主許給神貧的人天國。強暴和不溫良的人想以爭執及戰爭得到安全，把敵人消滅。是以主許給溫良人安全地握有土地，土地即是指永恆之善的固定性。人又在現世的享受快樂中找安慰，以補救現世之困苦。因此主許給哭泣的人安慰。

隨後兩個真福屬於實踐生活的真福，即使人善待他人的德性行爲：有的人爲了私人之利益而忽略這些行爲。是以主在這兩種真福中所列的賞報，即人因以忽略那些行爲者。有人忽略正義行爲，不還所欠於人者，甚而搶奪他人的財物，以使自己富足；爲此，主許給渴慕正義者得到飽飫。有人不照顧他人的困苦，不做慈善事；爲此，主許給憐憫人的人得到憐憫，使他們能擺脫困苦。

最後兩種真福屬於鑑賞之幸福或真福；故此，其所列出之賞報與功勞部分所列之準備正相適合。眼睛潔淨使人看得清楚，故此許給心靈潔淨的人面見天主。在自身或在他人中締造和平者，則顯出此人是效法天主的人，天主乃是統一與和平之主；故此許給他天主之子女身分的光榮，這在於以完美之智慧與天主密切結合。

釋疑 1.就如金口若望《瑪竇福音論贊》第十五篇所說的，這些賞報實際上只是一個，即永遠之幸福。但是人的智力無法瞭解，故此，須用我們所知道的各種善加以描寫，並使功勞與賞報互相配合。

2.第八端真福是前七端真福之印證，所以各真福之賞報皆屬於第八端。爲此，又從頭開始，爲使人明白所有的賞報都

屬於第八端。或者也可以按盎博羅修《路加福音注疏》卷五所說的，許給神貧者之天國是為光榮靈魂；許給受迫害者的天國，是為光榮肉身。

3. 賞報也是按增加之方式排列的。因為握有天國之土地比只有天國多；因為我們有許多東西，並非牢固並安全地握有。在天國受安慰也勝於有及握有，因為我們握有的東西能帶有悲傷。飽飫又勝於單純的受到安慰，因為飽飫包含大量的安慰。憐憫超過飽飫，因為憐憫使人獲得高出其功勞，或其所願望者。面見天主則是更大的賞報；因為那在王宮中宴飲，同時又能與國王會面的，是更大的。在王宮中，國王之子女的地位最高。

第七十題

論聖神之果實

—分爲四節—

然後要討論的是聖神的效果或果實（fructus；參看第五十五題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、聖神之果實是否爲行動。
- 二、聖神之果實與真福是否有區別。
- 三、論聖神之果實的數目。
- 四、論聖神之果實與肉軀私慾之行爲的對立。

第一節 聖神之果實是否爲行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 宗徒在《迦拉達書》第五章22及23節所說的聖神之果實或效果，似乎不是行動。因爲：

1. 一東西若另有果實，則這東西本身不應稱爲果實，否則就要推展到無限。但是我們的行動有一些果實，因爲《智慧篇》第三章15節說：「高尚的勞苦必結榮譽的果實」；《若望福音》第四章36節也說：「收割的人已領到工資，且爲永生收集了果實」。所以我們的行動本身不應稱爲果實。

2. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十第十章說：「我們所享受的（果實）是所認知的東西，而意志安於這些東西，並以之爲樂。」但是我們的意志，不該安於我們的行動本身。所以我們的行動不該稱爲果實。

3. 此外，在宗徒所列舉的聖神之效果或果實中，有的是德性，即仁愛、溫和、忠信和節制。但按前面第五十五題第一節

已經說過的，德性不是行動，而是習性。所以，聖神的果實不是行動。

反之 《瑪竇福音》第十二章33節說：「由果實可認出樹來」；按聖賢們的解釋，這是說由行為可以認出人來。所以，人的行動可以稱為果實。

正解 我解答如下：果實（fructus）乃是由形體的果實，被轉用於精神方面的果實。形體上所謂的果實，是指由植物所生者，達到了成熟階段，並含有香甜味道。這種果實可以從兩方面去看：一是看它與生它的樹之關係；一是看對採取果實之人的關係。為此，在精神方面，「果實」之說能有兩種方式：一種方式，說「人的果實」，猶如說「樹的果實」，是指由人所產生者；另一種方式，說「人的果實」，是指人所採取者。

人所獲取者，不都有果實之義；只有最後者，並帶有快樂者，才是正式的果實。人有田地，也有樹木，而這些不稱為果實；但只有最後者才稱為果實，即人希望由田地和樹木所獲取者。按這意義，所謂人的果實，是指人應享受的最後目的。

如果所謂「人的果實」，是指由人所產生者，則人的行為可以稱為果實。因為行為是行動者的第二現實，如果適合行動者，便帶有快樂。如果人的行為是出於人的理性能力，則是理性之果實。如果是由較高之德能所產生者，即由聖神之德能所產生者，則人的行為便稱為聖神的果實，好似是生於天主的種子。因為《若望壹書》第三章9節說：「凡是由天主生的，就不犯罪過，因為天主的種子存留在他內。」

釋疑 1.既然果實具有一種最後者和目的之意義，故某果實並非不能另有果實，就如目的能指向別的目的。我們的行為如果

是聖神在我們內活動的效果，便具有果實之意義；但若針對永生之目的而言，更好說是花。故此《德訓篇》第二十四章23節說：「我的花，就是尊榮和高貴的果實。」

2. 說意志因某東西本身而樂時，能有兩種意義。一種所謂的「因」，是指目的原因，如此則只能以最後目的本身為樂。第二種是指形式原因，如此凡在形式上可樂的東西，人皆能以這東西本身為樂。例如，病人以健康本身為樂，是以健康為目的。他以可口的藥品為樂，則非視之為目的，而是視之為具有美味者；如果是苦藥，則不能以藥本身為樂，只能是為了別的目的。故此，人以天主為樂時，應視天主為最後目的；以德性之行動為樂時，不該視之為目的，而該是因了這些行動所含有的正當性，是這正當性使有德性的人感到快樂。故此，盎博羅修《論樂園》(De paradiso) 第十三章說德性之行動之被稱為果實，是「因為使具有之者感到神聖真切的快樂」。

3. 德性之名稱有時可用來指其行動；例如奧斯定《若望福音釋義》第四十講說：「信德是相信所未見者」，《論基督聖道》卷二第十章又說：「愛德是愛天主和愛人的心靈動態」。在聖神之果實中有德性之名稱，便是這個原因。

第二節 聖神的果實與真福有無區別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖神的果實與真福似乎沒有區別。因為：

1. 按前面第六十九題第一節釋疑1.所說的，真福屬於恩賜。但是恩賜之所以成全人，是由於受聖神的推動。所以，真福就是聖神的果實。

2. 此外，永生之果實對未來之實在幸福的關係，等於現世之果實對現世所寄望之真福的關係。但是，永生之果實就是來世之幸福。所以，現世的果實也就是現世之真福。

3.此外，果實按理應是最後的和可樂的。但按前面**第三題第一節、第四題第一節**所說的，這也正是幸福或真福之意義。既然果實與幸福或真福之理相同，所以彼此沒有分別。

反之 東西之類別不同，其本身也不同。但是看果實與真福之項目，可知其分類不同。所以，果實與真福有區別。

正解 我解答如下：真福之理中所包含的，比果實之理中所包含的多。因為果實只須是最後者和可樂者；而真福此外還要是完美的和崇高的。為此，凡真福皆可稱為果實，反之則不能。人以為樂的任何德性之行動皆為果實，但只有完美的行動被稱為真福：由於其完美性，故歸之於恩賜，而不歸之於德性；如在前面**第六十九題第一節釋疑1**已說過的。

釋疑 1.所舉之理由，證明真福是果實，但不能證明凡果實皆是真福。

2.永生之果實是絕對最後者和完美者；故此與來世之真福毫無區別。現世的果實不是絕對的最後者和完美者；故此果實不都是真福。

3.如**正解**已說過的，真福之理比果實之理包括的多。

第三節 宗徒所列之果實是否正確

有關第三節，我們討論如下：

質疑 宗徒在《迦拉達書》第五章22及23節所列之十二種效果或果實，似乎不正確。因為：

1.在別的地方，他講現世的果實或效果只有一個。他在《羅馬書》第六章22節說：「你們所得的效果（單數），是使你們成聖。」《依撒意亞》第二十七章9節也說：「一切果實（單

數)，即在於罪過得以消除。」所以，不該列為十二種果實。

2.此外，按前面第一節說的，果實是生於神性之種子者。但按《瑪竇福音》第十三章23節所說的，好地從神性之種子中產生三種果實，即「百倍」，「六十倍」和「三十倍」。所以，不該是十二種果實。

3.此外，果實按理是最後者和可樂者。但是，宗徒所列的果實不全具有這些性質：忍耐與恆心似乎是關於可憂愁的事；而忠信似乎不是最後者，而是最初的基礎。所以，列入這些果實是多餘的。

反之 所列之項目似乎不足。前面第二節曾說，凡真福皆可稱為果實，但沒有全部列在這裡。這裡也沒有屬於智慧及其他德性之行動的。所以果實的項目不全。

正解 我解答如下：宗徒列出十二種效果或果實是合理的，並且也與《默示錄》最後一章第2節所說的相符：「沿河兩岸有生命樹，一年結十二次果子」。既然果實是指由種子或根子所生出者，在區分果實時，要看聖神在我們身上的各種作用。這些作用的程序是這樣的：首先使人靈本身正當，第二是針對人周邊者，第三是針對低於人的東西。

靈魂本身正當，是說它對善和惡有正確的態度。人心對善之正確態度在於愛；因為按前面第二十七題第四節、第二十八題第六節釋疑2、第四十一題第二節釋疑1.所說的，愛是第一個情感和一切情感的根子。故此，果實中的第一個是「仁愛」(caritas)；在仁愛中最能表顯聖神，因為祂就是愛。故此《羅馬書》第五章5節說：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」在仁愛之後，自然就有「喜樂」。凡愛者皆因與所愛者結合而喜樂。仁愛常有其所愛之天主在面前；就如

《若望壹書》第四章16節所說的：「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」故此，喜樂隨在仁愛之後。完美的喜樂，就是平安或「和平」。和平有兩層。第一層是不受外來之驚擾。人在享受其所愛之善時，若受到擾亂，便不能盡情享受；再者，一人對某物感到絕對滿足時，便無心他顧，不把別的東西放在眼裡。故此，《聖詠》第一一九篇165節說：「愛慕你法律的必飽享平安，沒有一點失足跌倒的危險」，因為沒有外物妨礙他們享受天主。第二層是浮動願望之滿足。一人所以為樂者若不足實，快樂就不圓滿。所以和平包括兩點：即不受外物煩擾，並且一個東西能使我們的願望得到滿足。故此，在仁愛與喜樂之後，和平列為第三。心靈對惡的正當關係包括兩點：第一，不因臨身之惡而心亂，這屬於「忍耐」；第二，不因所望之善遲遲不來而心亂，這屬於「恆心或堅忍」(longanimitas)。因為按《倫理學》卷五第三章所說的：「善之缺欠具有惡的意義」。

對人之周邊者，即對他人，人心靈之正當態度，第一是行善之意志——這屬於「良善」(bonitas)。其次是善行之實施——這屬於「慈祥」(benignitas)；因為所謂慈祥者，即愛情之善火(bonus ignis)使之熱心行善者。第三是平心靜氣承受他人所加之惡——這屬於「溫和」(mansuetudo)，它控制忿怒。第四，我們不只不因忿怒而加害他人，也不用欺騙或詭計——這屬於「信德」(fides)，即「忠信」。若「信德」是指對天主的信仰，則是針對高於人者之關係：這使人將自己的心思及一切皆歸屬於天主。

關於低於人者，第一是外在的行為正當，這靠「柔和」(modestia)，它使人在言行上皆有分寸。關於內心的情慾，是靠「節制」(continentia)和「貞潔」(castitas)：無論二者之區別是在於貞潔使人避免非禮者，節制也避免合法者；或在於

節制者雖有慾情而不為所惑，貞潔者則既沒有慾情，也不為慾情所惑。

釋疑 1.成聖要靠一切德性，德性也消除一切罪惡。那裡提的單一果實，是指的共類；但可以分為許多別類，故可以說是許多果實。

2.百倍，六十倍和三十倍之果實，不是指不同類別之德性行為，而是指同一德性之不同造詣。例如，可以說婚姻內的貞操是三十倍的果實，守節者的貞操是六十倍的果實，童貞者的貞操是百倍的果實。聖賢們也以別的方式，按德性之三級講解福音所說的三樣果實。至於分為三個等級，則因東西之成就是按開始，中途，和結局來看。

3.在悲傷的事中不為所動，也具有快樂之意義。此外，就是把忠信看為基礎，仍有最後及可樂之意義，因為其中含有確實性；是以「註解」（聖經夾句）上說：「信德（忠信），即關於不可見者之確實性」。

4.針對反之，奧斯定在《迦拉達書釋義》，關於第五章22及23節裡說：「宗徒不是要告訴人有多少」肉軀之私慾行為或聖神的果實，「而是要指出哪類事該避免，哪類事要力行」。所以果實的數目可以多列，也可以少列。但是一切恩賜和德性之行動，都能宜於歸納於那些果實；因為一切德性和恩賜必然按上述正解某方式規範人心。所以，智慧之行動及其他指向善的恩賜之行動，皆可歸納於仁愛，喜樂，及和平。至於那裡列出這些而不列出別的，是因為所列出者與享受善及克服惡的關係更密切，而這更適合果實之意義。

第四節 聖神之果實是否與肉軀之私慾的作用相反

有關第四節，我們討論如下：

質疑 宗徒所列之效果或果實，似乎與其所列之肉軀的私慾，或本性私慾的作為並不相反。因為：

1.相反者是屬於同一共類。但是肉軀私慾之作為不稱為果實。所以聖神的果實與肉軀私慾的作為不相反。

2.此外，一事只與一事相反。但宗徒所列舉的肉軀私慾之作為，比聖神的果實多。所以，聖神的果實與肉軀私慾的作為不相反。

3.此外，在聖神的果實中，前幾個是仁愛，喜樂，和平；這與肉軀私慾之作用中所列舉的不相配，即：淫亂，不潔，放蕩。所以，聖神的果實與肉軀私慾之作為不相反。

反之 宗徒在那裡說：「本性的私慾相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私慾。」（第17節）

正解 我解答如下：可以從兩方面去看肉軀私慾的作為，及聖神的果實。一方面是按其一般意義，如此則聖神的果實普遍地與肉軀私慾之作為相反。聖神使人心追求合於理性者，或更好說追求超出理性者；肉軀之嗜慾，即感官性嗜慾，使人追求感官性的善，而這是低於人的。正如在自然界動態中，上升與下降相反；在人的行為中，肉軀私慾之作為也與聖神的果實相反。

另一方面，可以按每種果實及肉軀私慾作為之個別性質去看。在這方面，不必一個一個地相反；因為前面已經說過，宗徒的用意並不是要列出所有的果實和所有的肉軀私慾之作為。不過奧斯定在《迦拉達書釋義》（關於第五章22及23節），按某配合方式，曾將每種肉軀私慾之作為，與相對之聖神的果實加以分配。他說：「淫亂是喜好在合法之婚姻以外滿足性

慾，這與仁愛相反；仁愛使人的靈魂與天主結合，這也就是真正的貞潔。不潔即是淫亂所產生的混亂，這與安閒的喜樂相反。崇拜偶像，造成對天主之福音的戰爭，而與和平相反。與仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵及不睦相對立者，有恆心或堅忍，這使人承擔他人的加害。有慈祥以為補救；有良善以忘舊惡。與異端（分黨）相反者是信德或忠信；溫和與妒恨相反；節制與醉酒宴樂相反。」

釋疑 1.那違反樹之天性而由樹所產生者，不稱為果實，而是一種腐化。因了德性之行動是適合理性的，而惡習之行動是相反理性的；故德性之行動稱為果實，而惡習之行動則否。

2.按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，「善之實現只有一種方式，而惡有許多方式」；故此，一種德性能與多種惡習對立。所以，列舉的肉軀私慾之作爲，比聖神的果實多，並不值得奇怪。

3.由前面正解所說的，可知**質疑**3.之解答。

第七十一題

論惡習及罪過本身

一分爲六節一

然後要討論的是惡習（vitium，毛病、缺陷）和罪過（參看第五十五題引言）。關於這個問題要討論六點：第一，論惡習和罪過本身；第二，論其類別（第七十二題）；第三，彼此之比較（第七十三題）；第四，論罪過之主體（第七十四題）；第五，論其原因（第七十五題）；第六，論其效果（第八十五題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、惡習與德性是否相反。
- 二、惡習是否與天性相反。
- 三、惡的習性與惡的行動哪個更壞。
- 四、惡的行動能否與德性並存。
- 五、罪過是否皆有行動。
- 六、論奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章給罪過下的定義：「罪過是違反永恆法律的慾念及言行。」

第一節 惡習是否與德性相反

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡習與德性似乎不相反。因為：

1.《形上學》卷十第四章指出，一個東西只與一個東西相反。但是罪過和罪惡與德性相反。所以惡習（毛病）與德性不相反，因為肢體或任何東西不合適之配合，也稱爲毛病。

2.此外，德性是指機能的一種成就。但惡習不是指屬於機能的東西。所以惡習與德性不相反。

3.此外，西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第十三章說：「德性是靈魂的一種健康。」與健康相反的是疾病，而不是惡習。所以，惡習與德性不相反。

反之 奧斯定在《論人的完美正義》(De Perfectione Iustitiae Hominis)第二章說：「惡習是一種品質，使靈魂成爲惡的。」而按前面第五十五題第三及第四節說的，德性是「品質，使具有之者成爲善的」。所以，惡習與德性相反。

正解 我解答如下：關於德性，我們可以從兩方面去看：一是德性之本質，一是德性所指向者。而在本質方面，有的東西直接屬於本質，有的是屬於本質有如其後果。德性直接地包含主體合於其天性的配備，故此哲學家在《物理學》卷七第三章說：「德性是完美者針對最好者之配備；我所謂的完美者，是指在天性方面配備好的。」從其後果方面來說，德性是一種善，因爲每個東西之善，即在於合於其天性的狀態。至於德性所指向者，根據前面第五十六題第三節說過的，即是善的行動。

根據以上所說的，與德性相反者有三點。其中之一是罪過 (peccatum)，這是在德性所指向者那方面與德性相反。因爲嚴格地說，罪過是指不正當之行動，正如德性是指正當的行爲。從其後果方面來說，德性是一種善，在這方面與德性相反者是罪惡 (malitia)。與德性之直接本質相反的則是惡習，因爲每個東西之惡習 (缺陷、毛病)，似乎就在於它不是按其天性而配備的。爲此，奧斯定在《論自由意志》卷三第十四章說：「你若看到有欠於天性之完美，就可稱之爲缺陷或毛病。」

釋疑 1.那三個之與德性相反，不是按同一觀點：按德性是產生善行的觀點，罪過與之相反；按德性是一種善的觀點，罪惡

與之相反；惡習（缺陷、毛病）則直接與德性之本質相反。

2. 機能是行動之根本，德性不只包含機能之完美，也包含德性之主體的正當配備。這是因為每個東西之有行動，乃由於這個東西是現實的。所以，一個東西之有行善能力，是因為這東西本身配備得好。故此惡習與德性相反。

3. 西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第十三章說：「疾病是毛病的部分」。因為在身體上，「全身之腐化稱為疾（morbus）」，例如發燒等；「使人消弱的疾則稱為病（aegrotatio）」；至於「毛病則指各部分位置不正」。雖然在身體上，有時能有疾而無病；即是一人內部不適，但不妨礙其日常工作。但按西塞祿說的，「在心靈上，這兩點只在意念上有區別。」因為一人因了不正當的情感而居心不正時，必然不易完成正當的行為；正如《瑪竇福音》第十二章33節所說的：「由果子可認出樹來」，即是說由行為可知其人。可是按西塞祿說的：「心靈的毛病（惡習）是心靈的一種習性或心情，它使整個生活不正常。」而這狀態可能並不帶有疾病，例如：人由於軟弱或情慾而犯罪時。所以，毛病（惡習）比疾病的範圍廣，正如德性（德能）比健康的範圍廣；因為《物理學》卷七第三章說，健康是德能中的一種。所以，拿毛病（惡習）與德性對立，比以疾病與之對立合適。

第二節 惡習是否與天性相反

有關第二節，我們討論如下：

質疑 惡習與天性似乎不相反。因為：

1. 按前面第一節說的，惡習與德性相反。但是我們的德性不是由天性而來，而是由灌輸或習慣而來，這在前面第六十三題第一至第三節已經說過。所以，惡習與天性不相反。

2. 此外，與天性相反者，不能變成習慣；例如，按《倫

理學》卷二第一章說的：「石塊永遠也不習慣上升」。但有的人習慣於惡習。所以，惡習與天性不相反。

3.此外，凡與天性相反者，不能為具有此天性者之大多數所通有。但是大多數人都有惡習，因為《瑪竇福音》第七章13節說：「寬門和大路導入喪亡；但有許多人從那裡進去。」所以，惡習與天性不相反。

4.此外，罪過與惡習之關係，就如行動之與習性，這在前面第一節已經說過。但罪過的定義乃是「違反天主之法律的慾念及言行」，這是奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章給的定義。天主的法律是高於天性的。所以，該說惡習是違反法律的，而不是違反天性的。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷三第十三章裡卻說：「凡是惡習，既然是惡習，便是違反天性的。」

正解 我解答如下：前面第一節曾經說過，惡習與德性相反。每個東西之德性，在於這東西之配備適合其天性，這在前面第一節也曾經說過；為此可以說，每個東西之惡習（毛病），在於這東西之配備，與那適於天性者相反。正是因了這個，東西才受到惡評；而且按奧斯定在《論自由意志》卷三第十四章說的：「惡評（vituperatio）這個名詞，大概就是從惡習（vitium）這個名詞轉來的。」

但是要知道，所謂東西的天性，主要是這東西藉以取得類別之形式。人是因了具備理性的靈魂而成其為人。故此，違反理性者，就是違反人之所以為人之天性者；合於理性者，也就是合於人之所以為人之天性者。故此，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「人之善在於合於理性」；又說：「人之惡在於違反理性」。所以人之德性，既然「使人成為善的，並使其行為成為善

的」(亞里斯多德,《倫理學》卷二第六章),是因為合於理性,才合於人之天性;至於惡習,由於違反理性,故違反人之天性。

釋疑 1.德性雖然不是全然由天性產生的,但是傾向於那適合天性者,亦即合於理性者。因為西塞祿在其《修辭學》第五十三章說:「德性是合於理性的有似天性之習性」。就是按這意義而說德性是合於天性的,惡習是違反天性的。

2.哲學家在那裡講的違反天性,是指與「出於天性」對立的違反天性,而不是指與「合於天性」對立的違反天性;說德性合於天性,乃是因為傾向於那適合於天性者。

3.在人內有兩層天性,即理性和感官性。由於人是通過感官之活動以達到理性之活動,所以隨從感官天性之傾向的人,比隨從理性的多;這正如開始行動的多,而完成行動的較少。而人之有惡習和罪過,正是由於他們隨從感官天性之傾向,而不隨從理性。

4.凡是違反作品之理者,也違反產生此作品之技術的本質。永恆之法律與人之理性之關係,就似技術與作品之關係。因此按同理,既然惡習和罪過相反人的理性,所以也違反永恆之法律。故此,奧斯定在《論自由意志》卷三第十五章說:「天性皆是由天主得來的;由於與天主之技術脫離而成爲惡習(毛病或缺陷)。」

第三節 惡習是否比惡行更壞

有關第三節,我們討論如下:

質疑 毛病或惡習,似乎比罪惡或惡的行爲更壞。因為:

1.善愈久愈好;同樣,惡愈久也愈壞。但是惡習比惡行持久,因為行爲立刻便過去。所以,惡習比惡行壞。

2.此外,多數惡比一個惡更須要避免。但惡習是許多惡

行的潛在原因。所以惡習比惡行壞。

3.此外，原因甚於效果。但無論在善事或惡事上，是習性完成行動。所以無論善或惡，習性甚於行動。

反之 人爲了惡行理當受罰，但不因有惡習而受罰，除非表現於行動。所以惡行比惡習更壞。

正解 我解答如下：習性居於機能與行動之間。按《形上學》卷九第九章說的，無論是善是惡，行動顯然甚於機能，因爲行善比能夠行善好；同樣，做惡也比能夠做惡更可恥。由此可知，無論是善是惡，習性的等級位於機能與行動之間；即是說，習性的善惡高於機能，但低於行動。

而且從別的方面也可以看出來，因爲習性之稱爲善或惡，只因它傾向善的或惡的行動。所以是由於行動之善惡，才說習性是善或惡。如此則行動之善惡甚於習性之善惡，因爲「一物如果是由於另一物，則該物甚於此物。」

釋疑 1.絕對強於他物者，並非不能相對地不如他物。所謂絕對強者，是根據兩方之直接本質，相對地強者是在二者之附性上較強者。上面正解已經說過，按行動和習性之本身，行動之善惡高於習性之善惡。至於說習性比行動長久，這是由於二者所在之主體的性質，是不能永遠在動的，其動作在於一個能逝去的動態。所以絕對地來看，行動之善惡甚於習性；但相對地，習性甚於行動。

2.習性單純地或絕對地不是許多行動，只相對地，即在可能性上是許多行動。故根據這點，不能證明習性之善惡絕對地甚於行動。

3.習性是行動之成因或動因，但行動是習性的目的因，

而善惡是根據目的。所以，行動之善惡高於習性之善惡。

第四節 罪過能否與德性並存

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪過或惡行，似乎不能與德性並存。因為：

1. 相反者不能在同一主體上並存。但按前面所說的，罪過與德性多少是相反的。所以，罪過不能與德性並存。

2. 此外，罪過比惡習壞，即是說惡的行動比惡的習性壞。但惡習不能與德性在同一個主體上並存。所以，罪過也不能。

3. 此外，按《物理學》卷二第八章說的，在情願的事上有罪過，在自然的事上也有罪過。但按《物理學》卷二（同處）所說的，在自然事物上，只由於自然德能之腐化始能有罪過；就如「怪物之出現，是由於種子的某根本之腐化」。所以，在情願的事上，也只在靈魂的某德能（德性）腐化時，才能有罪過。所以，罪過與德性不能在同一主體上並存。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第三章卻說，德性之產生和消滅是由於與之相反者。但按前面第五十一題第三節所說的，一個好的行動不能產生德性。所以，一個罪行也不能消滅德性。故此，二者能並存於同一個主體。

正解 我解答如下：罪過與德性之關係，就如惡的行動與好的習性之關係。但是靈魂上的習性與自然物的形式不一樣。自然的形式是必然地產生與之適合的行動。故此，相反形式的行動不能與自然之形式並存，例如：冷化之行動不能與熱並存，下降之動態也不能與輕並存；除非偶然由於外在之推動者的強迫。但靈魂上的習性不是必然地產生動作，而是人「願意時才加以運用」（亞威洛哀，《靈魂論註解》卷三註十八）。所以，

人雖有習性，能不加以運用，或做相反的行動。因此，有德性者能夠去犯罪。

犯罪之行動，若看其與德性之習性的關係，如果只是一次，不能腐化德性；因為前面第六十三題第二節釋疑2.已經說過，一個行動不能產生德性，同樣也不能消滅德性。但若看犯罪之行動與諸德之原因的關係，則一個犯罪行動能夠消滅一些德性。因為每一大罪或死罪皆與愛德相反，愛德是灌輸性德性之根源，這是就其為德性而言。因此，由於一個大罪，既消滅了愛德，灌輸性的德性，就其為德性而言，全被消滅。我如此說，是因為信德和望德之習性，在大罪後仍然保存，但是已變成死的（informis），故不再是德性。至於小罪，因為與愛德不相反，也不排斥愛德，故也不排斥其他的德性。至於修鍊的德性，絕對不能由一個犯罪行為所消滅。

由此可見，大罪或死罪，不能與灌輸性的德性並存，但能與修鍊的德性並存。小罪能與灌輸性的德性並存，也能與修鍊的德性並存。

釋疑 1. 罪過不與德性本身相反，而與其行動相反。故此，罪過不能與德性之行動並立，但能與其習性並存。

2. 惡習與德性直接相反，正如罪過與德性之行動直接相反。故此，惡習排斥德性，而罪過排斥德性之行動。

3. 自然德能之作用是必然的；故此，若德能完整，不能有現實的罪過。但靈魂的德性之作用不是必然的，所以其理不同。

第五節 罪過是否必有行動

有關第五節，我們討論如下：

238 **質疑** 在罪過中似乎必有行動。因為：

1. 功績對德性之關係，就如罪過對惡習之關係。但是，沒有行動不能有功績。所以，沒有行動也不能有罪過。

2. 此外，奧斯定在《論自由意志》卷三第十八章裡說：「罪過必然是情願的，若不是情願的，便沒有罪過。」（參看《論真宗教》第十四章）但除非由於意志之行動，否則不能有情願。所以罪過皆有行動。

3. 此外，若罪過沒有行動，則人停止其應有之行動時，就是犯罪。但有人經常停止其應有之行動，即那從不做其應有之行動者，所以他經常犯罪；這顯然不合理。所以沒有行動便沒有罪過。

反之 《雅各伯書》第四章17節說：「人若知道該行善，卻不去行，這就是他的罪了。」但不去行不包含任何行動。所以，罪過能是沒有行動。

正解 我解答如下：這個問題主要是由於失職之罪引起的；對於失職之罪大家的意見不一。有人說在失職的罪中有行動，或是內心的，或是外表的。所謂內心的行動，就如一人該去聖堂但寧願不去。所謂外表的行動，就如一人在該去聖堂的時候或之前，做妨礙他去聖堂的事；這似乎可以歸入第一種。因為誰願意一件與另一事不能相容的事，就等於願意不做另一件事；除非，他沒有想到他願意做的事妨礙他該做的事，這時可判以疏忽之罪。別的人認為在失職的罪中不必有行動：不做該做的，就是罪過。

這兩種意見都有點根據。如果在失職之罪中只看罪過本

身，則有時有內心之行動，例如：一人願意不去聖堂；有時沒有內心的也沒有外表的行動，例如：一人在該去聖堂的時刻，根本沒有想去或不去聖堂。如果在失職之罪中，也看失職之原因或機會，則在失職的罪中必然有行動。因為只在人忽略其能做、不能做的事時，才有失職之罪過。至於人不去做其能做不能做的事，當時或事前一定有其原因或機緣。若那原因不是在人的能力範圍之內的，失職沒有罪過，例如：一人因生病而不去聖堂。若失職之原因或機緣是在人的意志能力下的，失職就有罪過。這時，原因既是情願的，必然有某行動，至少有內心的意志行動。

這個行動有時直接指向失職，例如：一人因懶怠不願意去聖堂。這時這行動本身屬於失職，因為犯罪之意志直接屬於那罪過，因為情願是罪過之成素。有時意志之行動直接指向別的事物，因而妨礙人完成當做的事。無論意志所指向者是伴同失職之事，例如：一人在該去聖堂時願意玩耍；或者是事前的，例如：一人願意遲睡，因而早晨不能去聖堂。這種內心的或外表的行動是偶然與失職相關，因為失職不是出於有意。我們這裡說的偶然，即是指無意的，就如《物理學》卷二第五章所說的。由此可見，這時失職之罪過，雖然有伴同的或事先的行動，但行動與失職之罪過的關係是偶然的。在判斷事情的時候，該根據那本然者，而不是根據那偶然者。所以，更好說有的罪過沒有行動；不然的話，在別的罪過中，也該把屬於情況的行動和機緣，看為屬於罪過之本質。

釋疑 1. 為行善比為行惡所需要的多。因為按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「善生於全面完美的原因，惡生於任何缺欠。」所以，罪過能是由於做所不當做者，或不做所當做者；但是功績只能是由於人情願地做他當做者。所以，功績不

能沒有行動，但罪過能夠沒有行動。

2.按《倫理學》卷三第五章所說的，情願的不只指意志行動所指向者，也指為與不為是在我們之權下者。所以，「不願意」也能說是情願的，由於願意或不願意是在人的權下。

3.失職之罪過與積極之命令相反，這種命令常有責任遵守，但不必時時遵守。所以只在積極命令責使之時刻，不行動才有罪過。

第六節 將罪過定義為「違反永恆法律的慾念及言行」，是否合適

有關第六節，我們討論如下：

質疑 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章，將罪過定義為「違反永恆法律的慾念及言行」，似乎不合適。因為：

1.言或行，或慾念，皆含有行動。但按前面第五節說的，罪過不一定有行動。所以這個定義不包含一切罪過。

2.此外，奧斯定在《駁摩尼教二魂論》(De Duabus Animabus)第十一章說：「罪過是保存或爭取正義所不容許者之意志。」但如果按廣義將慾望解釋為一切嗜慾，則意志屬於慾望。所以只須說：「罪過是違反永恆法律的慾望」；不必再加上：「言語或行為」。

3.此外，罪過似乎主要在於離棄目的，因為善與惡主要是看目的；這在前面第十八題第六節已經說過。是以，奧斯定在《論自由意志》卷一第十一章中，針對目的而給罪過下定義：「犯罪無非是忽略了永恆之事物，去追求現世的事物。」在《雜題八十三》第三十題他說：「人的一切罪惡，即在於利用所應享用者，享用所當利用者。」可是，在前面那個定義中，沒有提到背離正當目的之事。所以，那個定義不完美。

4.此外，說一件事情是被禁止的，是因為它與法律相反。但罪過之為惡，並非皆是因為有法律禁止；有些行為被禁止，乃因為那是惡。所以，在罪過的一般定義中，不該說：「是違反天主之法律的」。

5.此外，由前面第一節、第二十一題第一節所說的可以知道，罪過是指人的惡行。但按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「人的惡在於相反理性」。所以，最好說罪過是違反理性的，不該說是違反永恆法律的。

反之 奧斯定的權威已足。

正解 我解答如下：由先前第一節、第二十一題第一節所說的，可知罪過無非就是惡的人性行動。按前面第一題第一節所說的，一個行動是人性的行動，就等於說那是情願的。所謂情願的，或者是生於意志的，如願意和選擇；或者是意志所命令的，如外表的言語行動。人性行為之所以惡，是由於不足尺寸。東西的尺寸是根據一種標準，不合標準就是不足尺寸。人的意志的標準有兩個：一個是較近的，同性質的，即人的理性；另一個是第一個標準，就是永恆法律，就好像是天主的理性。故此，奧斯定在定義中提出了兩點：一點屬於人性行為之本質，這是罪過的質料部分，即所謂的「慾念及言行」；另一點屬於惡之理，是罪過的形式部分，即所謂的「違反永恆法律」。

釋疑 1.肯定和否定屬於同一共類。例如，按奧斯定在《論天主聖三》卷五第六及第七章所說的，「被產生者」(genitis)和「非被產生者」(ingenitus)屬於關係之共類。所以，定義中所說的言與行動，也指不言語和不行動。

2.罪過的第一個原因是在意志，它指揮一切情願的行

動，而只在情願的行動中才能有罪過；故此，奧斯定給罪過下定義時，有時只提意志。但是由於外表的行動，既然本身是惡的，也屬於罪過之本質，這在前面第二十題第一至第三節已經說過；所以，在罪過的定義中，也該指出有關外在行動的事。

3.永恆之法律，首先並主要地使人指向目的，其次使人指向導致目的者。故此，在「違反永恆法律」這句話裡，已經含有對目的之背離和其他不當的事情。

4.所謂並非所有的罪過之所以惡是由於法律禁止，這裡是指明文法所禁止者。如果是關於自然法，即在永恆法律中所含有，並寓於人的理性之判斷能力中者，則罪過之所以惡，皆因了是被法律禁止的；因為只要行為不正當，就與自然法衝突。

5.神學家們主要是把罪過看為冒犯天主；倫理哲學家們主要視之為違反理性。故此，奧斯定在定義中用「違反永恆法律」，比用「違反理性」好，特別是因為有許多超出人之理性的，例如：關於信德的事，我們是受永恆法律之管制。

第七十二題

論罪惡之分類

一分爲九節一

然後要討論的是罪過或惡習之分類（參看第七十一題引言）。

關於這點，可以提出九個問題：

- 一、罪過是否按對象分類。
- 二、論精神性的和肉慾性的罪過之區分。
- 三、罪過是否按原因分類。
- 四、是否按所冒犯者分類。
- 五、是否按處罰分類。
- 六、曠職與妄動之罪是否類別不同。
- 七、是否按犯罪之過程而分類。
- 八、是否按過與不及而分類。
- 九、是否按不同情況而分類。

第一節 罪過是否按對象分類

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎罪過不因對象而類別不同。因為：

1.按前面第十八題第六節所說的，人性行爲之善惡，主要是看其與目的之關係。既然按前面第二十一題第一節、第七十一題第一節所說的，罪過無非是人的惡行，似乎最好是以目的區分罪過的類別，而不以對象。

2.此外，既然惡是缺欠，乃是按與之相反者之類別而分類。但是，罪過是人性行爲上的惡。所以，罪過該按與之相反之德性分類，而不是按對象。

3.此外，若罪過是按對象分類，則同一類別的罪不可能是關於不同的對象；然而卻有這樣的罪過。因為按教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第二十三章所說的，在精神的事上能有驕傲，在形體的事物上也能有驕傲；吝嗇也是關於不同類別的東西。所以，罪過不是按對象分類。

反之 「罪過是違反天主法律的慾念及言行」。但是言語、行動和慾望，乃是按對象分類；因為按前面第十八題第五節、第一集第七十七題第三節說的，行動是以對象分類。所以，罪過也是按對象分類。

正解 我解答如下：前面第七十一題第六節已經說過，構成罪過的有兩個成素，即是：情願的行動，及行動之失當——即不合天主的法律。其中之一對犯罪者是本然的關係，因為是犯罪者立意在某事上完成某情願的行動；另一點即行為失當，對犯罪者之意念是偶然的關係。因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，「無人爲了做惡而做惡」。顯然任何東西皆是按本然者取得類別，而不是按那偶然者；因為偶然者是類別之理以外的東西。所以罪過之分類應根據情願之行動那方面，而不是根據罪過之失當方面。按前面第十八題第五節所說的，情願之行動是按對象分類。所以嚴格地說，罪過也是按對象分類。

釋疑 1.目的主要具有善之意義，故目的即是意志之行動的對象。而在罪過中，意志之行動是基要的。所以說罪過是以目的分類，或是以對象分類，實際上是一事。

2.罪過不是純粹的缺欠，而是缺乏正當性的行動。故此，罪過更好是按行動之對象分類，而不是按相反者分類。此外，就是以相反之德性分類，實際還是一樣。因為按

前面第七十題第五節所說的，德性是以對象分類別。

3. 在不同類的事物中，並非不能有個共同的形式對象之理，用以區分罪過之類別。故此，驕傲在不同的事物中，所求的是優越；吝嗇所求的是對人生有用之東西的充裕。

第二節 將罪過分為精神性的和肉慾性的是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將罪過分為精神性的和肉慾性的似乎不合適。因為：

1. 宗徒在《迦拉達書》第五章第19等節裡說：「肉慾的作為是顯而易見的，即：淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法」等；由此可見各種罪過皆是肉慾的作為。但是肉慾性的罪過指的即是肉慾之作為。所以，罪過不應分為肉慾性的和精神性的。

2. 此外，按《羅馬書》第八章13節所說的，犯罪的乃是按肉慾或肉性生活：「如果你們隨從肉性生活，必要死亡；然而，如果你們依賴聖神，去致死肉性的妄動，必能生活。」但是按肉性生活或行動，似乎屬於肉慾性之罪過的意義。所以，凡罪過皆是肉慾性的。故此，罪過不該分為肉慾性的和精神性的。

3. 此外，靈魂的高級部分，即心靈或理性，稱為精神：例如《厄弗所書》第四章23節說：「在心思精神上改換一新」；「註解」（聖經夾句及拉丁通行本註解）上說，在那裡，「精神」是指的「理性」。但是凡按肉慾而犯的罪，因了同意之故，皆是出於理性。因為按我們在後面第七十四題第七節要講的，同意罪過之行動乃是屬於高級理性的事。所以罪過皆是精神性的，同時是肉慾性的。故此不該分為兩類。

4. 此外，如果有些罪特別是肉慾上的，那該是人關於肉體所犯的罪。但是宗徒在《格林多前書》第六章18節說：「人無論犯的是什麼罪，都是在身體以外；但是那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體。」所以，只有邪淫是肉慾性的罪過；但是宗

徒在《厄弗所書》第五章三節，將吝嗇也列為肉慾上的罪過。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章卻說：「七個主要的惡習中，五個是精神性的，兩個是肉慾性的。」

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，罪過是按對象分類別。罪過皆在於不正當地追求某種可易的善，以及得到這東西後的不正當之享樂。按前面第三十一題第三節所說的，可知享樂共有兩種。一種是靈魂上的，這是在知覺到所欲望之東西時完成，這也可以稱為精神上的享樂，例如：一人因他人之稱讚而感到快樂，以及類似的事情。另一種享樂是身體上的，或稱為自然的；這是靠身體上的接觸來達到，也可以稱為肉慾性的。故此，那產生精神上之快樂的罪，就是精神性的罪；那產生肉體快樂的罪，就稱為肉慾性的罪，例如：享受飲食的貪饕，產生性慾之快樂的邪淫。因此宗徒在《格林多後書》第七章1節說：「我們當除去肉體和心靈上的一切玷污。」

釋疑 1.正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的，那些惡習之被稱為肉慾的作為，「不是因其達成肉體的享樂。『肉慾』在那裡就是指的『人』；人按自己之私慾生活時，即說是按肉慾生活。」奧斯定在《天主之城》卷十四第二及第三章也是這樣講的。這是因為人之理性上的弱點，多少皆源自肉體之感官。

2.由上面釋疑1.說的，可知質疑2.之解答。

3.在肉慾性的罪過中，也有精神之行動，即理性之行動。但是這些罪過的目的是身體上的快樂，故此稱之為肉慾性的罪過。

4.那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「特別在邪

淫的罪中，靈魂是受肉體之役使，以致人在那時什麼別的事都不能想。」貪饕之樂雖也是肉慾性的，但不那般牽制理性。或者也可以說，這個罪（邪淫的罪）也是對肉體的侮辱，因為是濫用身體，故此專說這種罪過是冒犯自己的身體。被列為肉慾之罪的吝嗇，指的是姦淫，即是非法佔有他人的妻子。或者也可以說，吝嗇者所享受之東西是形體物，因而列之為肉慾性的罪。但是那種快樂不是身體上的，而是精神上的；故按教宗額我略一世的講法，這是精神上的罪過。

第三節 罪過是否按原因分類

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎罪過是按原因而分類。因為：

1. 一東西由哪裡取得其實在性，也就從哪裡取得其類別。但罪過是由其原因取得其實在性。所以也是由原因而取得類別。故原因之類別不同，罪過的類別也就不同。

2. 此外，在各原因中，與類別之關係最少的似乎是質料因。但是在罪過中，對象就如其質料原因。既然罪過是按對象分類，所以更該按其他原因而分類。

3. 此外，奧斯定解釋《聖詠》第七十九篇17節那句「放火焚燒它」說：「罪過或是由於不正當的畏懼，或是由於不正當的喜愛。」《若望壹書》第二章16節也說：「原來世界上的一切：肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」；這裡所說的「世界上的」即是指「罪過」，就如奧斯定在《若望福音釋義》第二講解釋說：「世界上的是指喜愛世界的人。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章，是根據七個主要的惡習來區分罪過。這些分類法都是按罪過的原因。所以，罪過之原因的類別不同，罪過的類別也就不同。

反之 按這主張，則一切罪過皆屬於同一類別，因為皆是來自同一個原因。因為按《德訓篇》第十章15節所說的，「驕傲是一切罪惡的起源」；而按《弟茂德前書》第六章10節說的：「貪愛錢財乃萬惡的根源」。但是，顯然罪過有不同的種類。所以，罪過不是按不同類的原因區分類別。

正解 我解答如下：原因共為四種，因所關之東西的不同，而有所不同。形式因和質料因是關於東西之本體的，故此本體是按形式和質料區分類別；動因和目的因直接是關於動態和行動的，故此動態和行動是按這兩種原因區分類別，但是方式不同。因為自然界的主動根本常是指向同樣的行動，故此自然物之行動的類別不只看對象，即目的和終點，也看主動之根本；例如熱化和冷化，是按熱和冷而分類。但是在情願之行動上，主動之根本不是固定於一種行動，罪過之行動便屬這類。因此，由一個主動根本可以產生不同類別的罪過，例如：由於不正當的畏懼，人可能去偷竊、或殺人、或丟棄託他照管的羊群；關於（不正當的）喜愛也是一樣。由此可見，罪過不是按不同之主動原因而分類，而是只按不同之目的。目的是意志之對象：前面第一題第三節、第十八題第六節已經說明，人的行動是由目的取得類別。

釋疑 1.情願之行動的主動根本，既然不是固定於一的，不足以產生人性行動，除非由於對目的之意向，意志被限定於一；看哲學家在《形上學》卷九第五章所說的，就可以知道。所以，罪過之實在性和類別，皆繫於目的。

2.針對外表之行動而言，對象乃是所關之質料；但針對內心之意志行動而言，對象則是目的；因此才能給行動區分類別。雖然以對象為所關之質料而言，也有終點之意義，因而能

用以區分動態之類別，如《物理學》卷五第一章，以及《倫理學》卷十第四章所說的。不過，動態之終點之所以能區分動態之類別，也是因為具有目的之意義。

3.那些區分不是為指明罪過之類別，而是為指明罪過的各種原因。

第四節 將罪過分為對天主的、對自己的和對他人的，是否合理

有關第四節，我們討論如下：

質疑 將罪過分為對天主的，對他人的和對自己的，似乎不合適。因為：

1.罪過所共有的性質，不能視為個別種類之特點。但是罪過皆相反天主：因為按前面第七十一題第六節所說的，罪過之定義中即有「相反天主之法律」。所以相反天主的罪過不該看為特別的種類。

2.此外，類別該以對立相區分。但這三類罪過不是對立的，因為誰冒犯他人，也冒犯自己和天主。所以將罪過分為這三類不合適。

3.此外，外在的東西不能據以區分類別。但天主及他人是在我們以外的，所以不能據以區分罪過之類別。所以，將罪過分為這三類不合適。

反之 依希道（Isidorus）在《論至善》中區分罪過時，說：「人犯罪是得罪自己，得罪天主，和得罪他人。」（按：這是聖維克多之雨果的話，見其《語錄大全》卷三第十三章）。

正解 我解答如下：前面第七十一題第一節已經說過，罪過是不正當（不合秩序）的行動。在人內該有三種秩序。第一種是針

對理性之標準；即是說，我們的行為和情慾皆應合於理性之規範。另一種秩序是針對天主的法律，人在一切事上皆應受天主之法律的管制。假使人自然就是孤立的動物，有這兩種秩序便夠了；但是按《政治學》卷一第一章所指出的，人生來便是政治性的和社會性的動物，故此需要有第三種秩序，規範人與他人共同生活的關係。

三種秩序中第一種（天主之秩序）包含第二種（理性之秩序），並比第二種範圍廣。因為凡屬於理性範圍的，便屬於天主的秩序範圍；但有些屬於天主之規範內的，超出人的理性，例如：關於信德的事，及只屬於天主的事。故此，誰在這方面犯罪，就是冒犯天主的罪，例如：行異端者、瀆聖者、辱罵天主者。同樣，第二種秩序（理性之秩序）也包括第三種，並比第三種的範圍廣。因為在一切有關他人的事上，我們皆應受理性的規範；但有時理性所規範的只是關於我們自己的事，而不關他人。人在這方面犯罪時，就是冒犯自己的罪，如：貪饕、邪淫、奢侈。人在關係到他人的事上犯罪時，就是冒犯他人的罪，例如：偷竊、殺人。

人對天主，對他人和對自己，有各不相同的責任。所以罪過之這種分類，是按罪過之對象，因為是按對象而定罪過之類別。所以，嚴格地說，罪過之這種分類，是根據罪過之不同類別；與罪過相反之德性，也是按這差別而分類。由前面第六十二題第一節、第六十六題第四及第六節已說過的可以知道，向天主之德是關於天主的，節制和勇敢是關於自己的，正義是關於他人的。

釋疑 1. 冒犯天主，若從天主之秩序包含人的秩序之觀點去看，則是罪過共有之性質。但是在天主之規範超出其餘兩種規範方面，則冒犯天主構成一個特別的種類。

2.在區別一東西及其所包含之另一東西時，不是按一東西被包括在另一東西內的部分互為區分，而是按超出之部分加以區分。在區分數目和圖形時便是如此：三角形與四角形的區別，不是根據三角形被包括在四角形內而區分，而是根據四角形多出的部分以為區別；三倍與四倍之區別也是一樣。

3.天主及他人雖是在犯罪者以外的，卻不是犯罪之行動以外的，而構成行動之對象。

第五節 罪過按處罰的區分是否構成不同的類別

有關第五節，我們討論如下：

質疑 罪過按處罰而定之區分，例如小罪與大罪或死罪之分，似乎構成不同的類別。因為：

1.有無限差别的東西，不能屬於同一別類，也不能屬於同一共類。但是小罪或可赦之罪，與死罪的差別無限：小罪應受之處罰有期限，死罪應受永遠的處罰。按《申命紀》第二十五章2節所說的，處罰與罪咎是相稱的：「按他的罪照數鞭打」。所以，小罪與死罪不能屬於同一共類，更不能屬於同一別類。

2.此外，有些罪過按本類是死罪，如：殺人和姦淫；有的按本類是小罪，如：廢話及無謂的嬉笑。所以，小罪和死罪的類別不同。

3.此外，德行與賞報的關係，等於罪行與處罰的關係。但是賞報是德行之目的，所以處罰也是罪過之目的。而按前面第三節、第一節釋疑1.所說的，罪過是以目的區分類別。所以，罪過也按處罰區分類別。

反之 構成類別的因素是先有者，如種類之差別。而處罰是在罪咎之後，似其效果。所以，罪過不按處罰區分類別。

正解 我解答如下：類別不同的東西之間有兩層差別。一種差別是構成類別的差別，這種差別只能存在於不同類別的東西，例如：有理性的和無理性的，有覺魂的和無覺魂的。另一種差別是隨在類別以後的，這種差別在某些東西方面雖然隨類別而不同，在別的東西方面則能是屬於同類，例如：白與黑，在烏鴉和天鵝方面與類別相關，但在人方面則屬於同一類別。

故此，小罪和死罪之差別，以及其他由處罰而來之差別，不能是構成不同類別的差別。那偶然者絕不能構成東西之類別；而那不在行動者之意向中者，按《物理學》卷二第五章所說的，便是偶然的。處罰顯然是在犯罪者之意向以外的。故從犯罪者方面看，其與罪過的關係是偶然的。處罰與罪過之關係，乃是出於外在之根本，即判斷者之公義，他根據罪過之不同情況，而科以不同之處罰。所以，處罰上的差別能是隨罪過之不同類別而來，但不構成罪過的類別。

小罪和死罪之區分，來自於不正當性上的差別；不正當性乃是罪過的構成要素。有兩種不正當性：一種破壞秩序之根本；另一種不危及根本，而是破壞由根本而來的。例如，在動物的身體方面，有時體質上的失當破壞到生命的根本，這就造成死亡；有時不妨害生命之根本，只是體液失調，這時便造成疾病。在人性行為上的整個秩序之根本，乃是最後目的；按《倫理學》卷七第八章所說的，最後目的與行動之關係，就如不能證明之原理對鑑賞性學識之關係。如果罪過之失當使靈魂背離最後目的，這就是死罪；最後目的即是天主，我們與天主結合是靠愛德。如果一種罪過不使人背離天主，便是小罪。在身體方面，如果破壞了生命之根本，按天性是無法補救的；疾病未破壞到生命之根本，則可以補救；關於靈魂方面也是一樣。在鑑賞性知識上，如果一人在原理上有錯誤，則無法更正；如果錯誤不是發生在原理上，則可靠原理而加以更正。在行為方面，如果罪過使人背離了

最後目的，按罪過之本質說是不能補救的：這時便稱為死罪，該受永遠的處罰。如果罪過不使人背棄天主，按此罪過之性質說是可補救的，因為沒有破壞到根本：這時稱為小罪或可赦的罪，因為其犯罪沒有到達應受無限期處罰的地步。

釋疑 1.從「背離」(aversio)的觀點看，死罪與小罪有無限的差別；但從「歸向」(conversio)到其對象的觀點看則不然，而罪過是由對象取得類別。是以，在同一類別中能有死罪和小罪，例如：姦淫類別中的最初動態是小罪；廢話一般是小罪，但也能是死罪。

2.有的罪按本類是死罪，有的按本類是小罪，這種差別是來自罪過種類上的差別，而不是說能造成種類上的差別。按前面正解所說的，在同一類別中，也能有這種差別。

3.賞報乃是行善立功者之意念中的事；但處罰不是犯罪者所寄望的，而是與其意願相反的。故兩方面不同理。

第六節 妄動與曠職之罪是否不同類別

有關第六節，我們討論如下：

質疑 妄動的罪 (peccatum commissionis) 和曠職的罪 (peccatum omissionis)，似乎有種類上的差別。因為：

1.《厄弗所書》第二章4節，將罪愆與罪過或罪行加以區分：「在你們因罪愆 (delictum) 和罪行 (peccatum) 死去時」。「註解」(拉丁通行本註解)上說：「罪愆，不顧所命令者；而罪行，即行所禁止者。」可見罪愆是指曠職之罪，罪行是指妄動之罪。二者種類不同，因為二者是對立的。

2.此外，由前面第七十一題第六節所說的可以知道，違反天主之法律是罪過的成素之一，因為是定義中的一部分。但是天主的法律有的是積極的要求，違犯時便是曠職之罪；有的是

消極的禁令，違犯時就是妄動之罪。所以，曠職之罪和妄動之罪的類別不同。

3.此外，曠職與妄動之差別，就如肯定與否定。但肯定與否定不能屬於同一類別；因為哲學家於《物理學》卷四第八章說：「非實在性沒有種類，也沒有差別」。所以，曠職與妄動之罪不能屬於同一類別。

反之 在同一類罪過中，能有曠職，也能有妄動；吝嗇者妄取他人之物，是妄動之罪；不給該給他人者，是曠職之罪。所以曠職與妄動沒有種類上的差別。

正解 我解答如下：在罪過中有兩種差別，一是質料上的，一是形式上的。質料上的差別，是看罪惡之行動的自然類別。形式上的差別，是看行動與其目的之關係，目的亦即其對象。故有些行為在質料上類別不同，但在形式上卻屬同類，因了是指向同一個目的；例如絞殺，以石擊殺，或刺殺，同屬殺人之類別，雖然其自然類別不同。

若從質料方面看曠職與妄動之罪的類別，二者不同類別；但這是按廣義的種類而言，即按否定和缺欠也能具有之種類。若從形式方面看曠職與妄動之罪的類別，則沒有種類上的差別，因為其所指向者相同，也是出於同一個動機。吝嗇者妄取他人的錢財，或不給應給他人的東西，皆是為了斂財；同樣貪饕者是為滿足口腹，故此豪飲暴食，並不守應守的齋戒；其他可以類推。在一切事上，否定皆是以某肯定為基礎，肯定有似否定之原因；故此，在自然事物上，火的熱化作用與不冷化作用，屬於同理。

釋疑 1.如正解已說過的，罪過分為曠職與妄動，不是按形式

上的不同類別，而是按質料上的不同類別。

2.天主的法律中，有積極的和消極的誠命，乃是必然的事。爲使人逐漸走向德性的境地，先要避免做惡，這是靠消極的禁令；然後去行善，這是靠積極的要求或命令。所以，積極的誠命和消極的誠命，不是屬於不同的德性，而是屬於德性的不同等級。所以，這些誠命也不必是與不同類別的罪過相對立。而且，罪過也不是由背離（天主）方面取得類別，因了背離乃是一種否定和缺欠；而是由轉向方面取得類別，即是根據其爲現實的一面。所以，罪過不因誠命不同而有種類上的差別。

3.這質疑是根據種類在質料上的差別。但是要知道，否定本身雖然沒有類別，但是卻歸宗於與之相反之肯定的類別。

第七節 將罪過分爲心思的、口舌的和行爲的，是否合適

有關第七節，我們討論如下：

質疑 將罪過分爲心思上的、口舌上的和行爲上的，似乎不合適。因爲：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章，將罪過分爲三等：第一等是「在肉慾之感覺顯示具有誘惑性的東西時」，這是思念上的罪過；第二等是「對這事只因心裡感到快樂而滿足時」；第三等是「在同意採取行動時」。但這三等皆屬於心思上的罪過。故將心思上的罪過看爲一種罪過，並不合適。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第二十七章，將罪過分爲四等：第一等是「藏在心裡的罪過」；第二等是「表現於外者」；第三等是「養成了習慣者」；第四等是「在人進而妄望天主的仁慈或絕望的時候」。這裡沒有區分口舌上的和行爲上的罪過；卻另外又加上了兩等。所以第一種區分不合適。

3.此外，若非先經過心思，不能有口舌及行爲上的罪過。所以這些罪過沒有種類上的差別。故此不該彼此加以區分。

反之 熱羅尼莫在《厄則克耳註解》卷十三（關於第四十三章第二十三等節）卻說：「人類受三種罪惡的壓制：我們犯罪或是在思念中，或是在言語上，或是在行爲上。」

正解 我解答如下：種類上的差別有兩種。一種是兩個東西各爲完整之類別，例如：馬與牛之類別不同。另一種類別是根據生長或動態的不同等級。就如哲學家在《倫理學》卷十第四章所說的，建築是指房屋的全部完成，立基和造牆則是不完整的類別；在動物之生長方面也是一樣。

故此，將罪過分爲心思上的，口舌上的，和行爲上的，不是根據完整的類別：因爲罪過是在行爲上完成，故行爲上的罪過，是完整的類別。但是罪過的開端，有如立基，是在心裡；第二步是在口舌上，因爲人很容易講出心中所想的；第三步就是行爲之完成。所以這三種罪過的差別，是按罪過之不同的等級。既然這三件事是出於同一個動機，顯然共屬於同一個完整類別：易忿怒的人，在謀求報復時，先是心有不甘；繼而出以侮辱之言；第三產生傷害之情事。在邪淫及別的罪過上也無不如此。

釋疑 1.心思的罪過皆是隱而不顯的，根據這點便自成一級。但這一級又分爲三級，即：思念、快感及同意。

2.口舌上和行爲上的罪過的共同點，在於二者皆是明顯的。故此教宗額我略一世將二者列入同一等級。熱羅尼莫則將二者分列（見反之），因爲口舌的罪過，只在於顯明，其主要目的也在於表示；在行爲的罪過中，主要在於心事之完成，顯明只是一個後果。習慣和絕望是罪過之完整類別以後的等級，就如少年與青年是人完整之生長以後的階段。

3.心思上和口舌上的罪過若與行爲相連，則不加以區分，單獨發生時才加以區分。就如局部之動態與全部不加區

分，如果動態是連貫的；若動態停在中途就加以區分。

第八節 過與不及是否構成罪過之不同的類別

有關第八節，我們討論如下：

質疑 過與不及似乎不構成不同類別的罪過。因為：

1. 過與不及是多少上的差別。但多寡不構成不同的類別。所以，過與不及並不構成罪過之不同類別。

2. 此外，行動上的罪過在於離開正理，就如知識上之假是在於離開事物之真實。但是一人說的比事實多或少，不構成不同類別的假。所以因多於或少於理性之標準，也不構成不同類別的罪過。

3. 此外，波菲里（Porphyrius，232~306年）《範疇論導引》（Isagoge）末章說：「由兩個類別，不構成一個類別。」，但有時在同一個罪上，過與不及是相連的：因為有些人又吝嗇又奢侈，吝嗇之罪是不及，奢侈是過。所以，過與不及不構成不同類別的罪過。

反之 對立者的類別不同，因為《形上學》卷十第四章說：「對立是形式上的差別」。但是，過與不及之惡習彼此是對立的，例如：吝嗇與奢侈。所以，其類別不同。

正解 我解答如下：罪過包括兩個成素：一是行動；一是行動之不當，即是不合理性及天主之法律的規範。按前面第一節所說的，罪過的分類不是根據不當那方面，因為那不是犯罪者所追求的；罪過之分類是看行動所指向的對象，這也是犯罪者所追求的。為此，使人犯罪的動機若有不同，便有不同的罪過之類別。由於過而犯罪，和由於不及而犯罪，顯然動機不同，而且相反；就如放恣之罪過的動機是對肉體快樂之喜愛，而麻木

之罪過的動機是對這些樂趣的憎惡。是以，這樣的罪不只類別不同，也是互相對立的。

釋疑 1.多與寡雖然不是類別不同之原因，但有時是因了類別不同而造成的，即是說由不同之形式而來的，例如說：火比空氣輕。故此，哲學家在《倫理學》卷八第一章說，因了友誼能有多寡之別，而認為友誼沒有種類上之差別的人，「相信了不充足的標記」。故此，由於偏離正理的過與不及，是來自不同的動機，所以屬於不同類別之罪過。

2.犯罪者的意願，不是要離開正理；故此，由於過或由於不及而離開正理，罪過不一樣。但有時說假話的人，目的在蒙蔽真理，這時他說的比事實多或少就沒有關係。但如果離開真理不是在意願中的，則顯然由於動機不同而人要說得比事實多，或比事實少，這時兩種說假話就不同理。例如，說大話的人，他說的比事實多，是為求虛榮而騙人的；有人卻為了能不還債，故說得比事實少。是以，有些假意見彼此是相反的。

3.一人能在不同的事上，一方面奢侈，一方面吝嗇。例如：好取所不當取者，故為吝嗇者；又好給所不必給者，故為奢侈者。同一主體在不同的方面有相反的品質，並非不可能。

第九節 罪過是否因情況不同而分類

有關第九節，我們討論如下：

質疑 惡習與罪過，似乎因情況不同而分類別。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡是生於個別缺欠。」個別缺欠，即是指個別情況之不當。所以由個別不當之情況，便產生罪過之個別類別。

2.此外，罪過是一些人性行動。但按前面第十八題第十節所說的，人性行動有時按情況分類別。所以，不同的不當之情

況，形成不同類別的罪過。

3.此外，貪饕分為下列幾種：先吃，吃得精緻，吃得量多，搶吃，吃得講究；這些皆是不同的情況。所以，不同的情況，構成不同類別的罪過。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第七章及卷四第一章說，每種惡習之缺點，皆在於所做的「多於所當做者，並在不正當的時間」；關於其他情況也是一樣。所以，罪過之類別不在於情況。

正解 我解答如下：前面第八節已經說過，哪裡犯罪的動機不同，哪裡便有不同類別的罪過，因為犯罪之動機即是罪過的目的和對象。有時各種情況之不當是來自同一個動機，例如：吝嗇者取所不當取者，在不當的地方取，所取多於所當取者，以及其他不當之情況，皆是出於同一個動機——即是不當的斂財慾望。這時各種情況之失當，不構成不同類別的罪過，而是屬於同一類別的罪過。

但也有時各種情況之失當是來自不同的動機。例如：一人在未到吃東西的時間提前吃東西，可能是因為他消化得快；他吃得多，可能因為他天生來消化能力強；一人吃講究的東西，可能是為求飲食之快樂。在這些事上，不同的情況造成不同類別的罪過。

釋疑 1.惡本身是一種缺欠；故此，像其他缺欠一樣，是按所缺者區分類別。但是罪過，如前面第一節已說過的，不是從缺欠或所背離者取得類別，而是從行動所指向之對象方面取得類別。

2.除非動機不同，否則情況不能改變行動之類別。

3.如正解已說過的，不同種類之貪饕的動機不同。

第七十三題

論罪過彼此之比較

一分爲十節一

然後要討論的是罪過彼此之比較（參看第七十一題引言）。

關於這點，可以提出十個問題：

- 一、罪過和惡習是否皆相牽連。
- 二、是否皆相等。
- 三、罪過之輕重是否看對象。
- 四、是否看所反對之德性的高低。
- 五、肉慾方面的罪是否比精神方面的罪嚴重。
- 六、罪過之輕重是否看罪過之原因。
- 七、是否看情況。
- 八、是否看害處之大小。
- 九、是否看被冒犯者之身分。
- 十、罪過是否因犯罪者之優異而加重。

第一節 罪過是否皆相牽連

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎皆是相牽連的。因為：

1. 《雅各伯書》第二章10節說：「誰若遵守全部法律，但只觸犯了一條，就算是全犯了。」違犯全部法律，與具有一切罪過是同一回事；因為盎博羅修《論樂園》第八章說：「罪過是違犯天主的法律，不遵守天上的命令」。所以，誰犯了一個罪，便有一切罪過。

2. 此外，任何罪過皆排斥與之相對之德性。但按前面第六十五題第一節所說的，誰缺少一種德性，便是缺乏一切德性。

所以誰犯了一個罪，就喪失了一切德性。但沒有德性，便是有反面的惡習。所以，誰有一個罪過，便有一切罪過。

3.此外，按前面第六十五題第一及第二節所說的，屬於同一根本的德性是相關聯的。但是正如德性是歸宗於一個根本，罪過也是歸宗於一個根本。因為按奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章所說的：「對天主的愛，造成天主的城邦」，這是一切德性之源和根本；同樣，「對自己的愛，造成巴比倫之城邦」，這是一切罪過的根源。所以，一切惡習和罪過皆是相連的：誰有一個罪過，便有一切罪過。

反之 按哲學家在《倫理學》卷二第八章所說的，有些惡習彼此是相反的。相反者不能共存於同一主體。所以罪過和惡習不可能全是相連的。

正解 我解答如下：按德性隨從理性做事的人之意向，與違反理性而犯罪者之意向，性質不同。按德性做事的人之意向，是要隨從理性之規範，所以一切德性之意向皆指向同一個目標。故此，按前面第六十五題第一節所說的，在行為之正理中，一切德性皆是相連的，行為之正理即是機智或智德。但犯罪者之意向不是要離開正理，他追求的是某個可欲之善，罪過是根據這個善而區分類別。犯罪者離開正理所追求之善，各不相同，彼此沒有關係，有時且彼此相反。惡習和罪過既然是根據其所追求者區分類別，則在構成其類別的那方面，顯然罪過彼此沒有任何關係。犯罪不像彼此相關之德性，是從多走向一；反是離開一而走向多。

釋疑 1.雅各伯講罪過，不是根據其所指向者，即如第七十二題第一節已說過的，不是根據罪過藉以區分類別者；他是從罪過

所離背者方面講的，即人在犯罪時，是違背誠命。正如他在那裡所說的，一切誠命皆是來自同一個根源，故在任何罪中，所輕視的是同一個天主。他便是根據這點才說：「誰觸犯了一條，就算是全犯了」；因為犯了一個罪，是因輕慢天主而受處罰，一切罪的處罰皆是由輕慢天主而來。

2.按前面第七十一題第四節已說過的，不是任何罪行，皆破壞相對之德性，因為小罪不消滅德性。死罪由於背離天主，消滅灌輸性的德性；但是一個犯罪行為，縱然是死罪，也不消滅修練的德性。但若罪行加多，以致形成了相反的習性，則排斥修練之德性的習性。排除了這種習性，也就破壞了機智或智德，因為人違反任何德性，都是違反機智。如前面第五十八題第四節、第六十五題第一節已說過的，沒有機智，便不能有任何道德涵養性德性。這是因為沒有機智，各道德涵養性德性便沒有其完美的形式現實；這形式現實，各道德涵養性德性是從機智分得的，但是卻保有各德性之傾向，只不過不是德性。然而，人並不因此便有一切惡習及罪過。第一因為與一個德性相反的有許多惡習，故此德性能被其中之一所破壞，雖然沒有其餘的惡習。第二，按前面第七十一題第一節所說的，罪行直接與德性之行動傾向相反；既然仍留有一些德性之傾向，不能說人有與此德性相反的一切惡習和罪過。

3.對天主的愛是凝結性的，因為它使人的情感從多集中於一；故此，由對天主之愛產生的德性，彼此相連接。但是，對自己的愛分散人的情感，即是愛自己的人為自己追求現世利益時，是指向各種不同的東西；故此，由愛自己而產生的惡習和罪過，彼此不相關聯。

第二節 罪過是否皆相等

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎皆是相等的。因為：

1. 犯罪即是做不當做的事。但做不當做的事，受的是同樣的譴責。所以，犯罪是受同樣的譴責。故此，一個罪過不比另一個更重。

2. 此外，一切罪過皆在於人違反理性之規範，後者對人性行動之關係，就如規定之界線之對形體物的關係。所以犯罪就似是踰越了界限。但踰越界線都是一樣，無論偏離的是多是少，因為缺欠不分多寡。所以罪過皆是相等的。

3. 此外，罪過與德性相反。但是按西塞祿在《斯多噶派的奇論》(Paradoxa Stoicorum) 第三論中說的，一切德性皆相等。所以，罪過也都相等。

反之 在《若望福音》第十九章11節，主對比拉多說：「把我交付給你的人，負罪更大。」但是，比拉多也是有罪的。所以，罪過的輕重不一。

正解 我解答如下：西塞祿在其《斯多噶派的奇論》第三論中，隨從斯多噶派的意見，認為罪過皆相等。由此產生了某些異端者的主張，認為罪過皆相等，地獄裡的處罰也都相同。根據西塞祿所說的看來，斯多噶派這個主張，是由於只從缺欠方面去看罪過，即只看罪過為背離正理，他們認為缺欠不分等級，所以罪過全是相等的。

但若細心去看，可知有兩種缺欠。有一種是純粹和絕對的缺欠，這在於已經破壞，例如：死是生命之缺欠，黑暗是光亮之缺欠。這種缺欠沒有多寡之別，因為反面之實在已絲毫無存。所以，一人死了一天、兩天、三天，並不比死了一年，屍

體已經分解的人死得少。同樣，用許多層幕罩將燈蓋起來，並不比只用一層全然遮光的幕罩將燈蓋好時，房屋更黑暗。

另一種缺欠不是絕對的，留有一些相反之實在。這種缺欠在於正被破壞，而不是已經破壞，例如：疾病是缺乏足實之體液，但仍有所保留，否則動物就不是活的了；關於醜及其他事情也是如此。這種缺欠，根據所存留的反面之實在，可以有多寡之別，疾病和醜之與體液和肢體的正常標準相差是多或少，是很有關係的。關於惡習和罪過也是一樣，這是不合理性之標準，但並非一點都不合；否則的話，按《倫理學》卷四第五章所說的：「如果惡是絕對的，便消滅自身」。除非有一點合理性的地方，否則便不能有行動之實，也不能有主動者之意願。所以，離開正理是多是少，與罪過之輕重的關係十分密切。因此該說，罪過不都是相等的。

釋疑 1.人不該犯罪，因為罪過含有不正當性。所以，含有的不正當性愈大，愈不該去犯；如果犯了，罪過也比較嚴重。

2.所舉之理由，是把罪過看為絕對的缺欠。

3.在同一個主體上，各種德性在比例上是相等的；但是在類別上，一個德性能比另一個高。此外，如前面第六十六題第一及第二節已經說過的，在同一種德性上，一人能比另一人的造詣高。而且，縱然德性皆是相等的，也不能證明惡習是相等的，因為德性彼此之間有聯繫，惡習或罪過彼此則沒有聯繫。

第三節 罪過之輕重是否因對象而異

有關第三節，我們討論如下：

質疑 罪過之輕重，似乎不因對象而異。因為：

1.罪過之輕重乃是罪過本身之品質或形態。但對象是罪過的質料。所以罪過的輕重不因對象而異。

2.此外，罪過的輕重，無非就是罪過之惡的程度。但是罪過之所以惡，不是由於其所追求之對象，對象乃是一種可欲之善；其惡是在於所背離者。所以罪過的輕重不因對象不同而有異。

3.此外，具有不同對象之罪過，是屬於不同類別的。但是按《物理學》卷七第四章說的，不屬於同類者，不能互相比較。所以罪過不因對象不同而分輕重。

反之 按前面第七十二題第一節所說的，罪過是根據對象而區分類別。但是，有的罪按類別比別的罪嚴重，例如：殺人比偷竊嚴重。所以，罪過之輕重因對象而異。

正解 我解答如下：前面第二節曾說，罪過之輕重之別，有似一疾病比另一疾病重。健康之善是在於體液適合於動物之天性，而德性之善是在於人性行為適合理性之規範。由於體液不適合身體之最先根本而來之疾病，顯然比較嚴重；就如由心而來之疾病，或靠心近的地方之疾病比較危險，因為心是生命的根本。所以關於理性層次中較高之根本的罪過，也該是比較嚴重。

理性是以目的規範一切行為。所以關於較高之目的之人性行為方面的罪過，就比較嚴重。按前面第七十二題第三節釋疑2.所說的，行動之對象即是其目的；故此，罪過之輕重是看對象之差別。顯然身外物是以人為目的，而人是以天主為目的。因此，破壞人本身的罪過，例如：殺人，比關於身外物之罪過嚴重，例如：偷竊；而直接相反天主的罪過更加嚴重，例如：背棄信德，褻瀆等。在上述的每一罪過等次中，一個罪比另一個重，也是看其是關於主要根本或次要根本而定。又因了罪過是按對象區分類別，故由對象而來之輕重差別是最基本的，是直接與類別相關的。

釋疑 1.前面第七十二題第三節釋疑2.已經說過，對象雖然是行動所關之質料，但是有目的之意義，因為對象乃行動者的意向之所指。因為按前面第十八題第六節、第七十二題第六節所說的，道德性行動之形式是繫於目的。

2.構成行爲之惡的對不朽之善的「背離」(aversio)，乃非分「歸向」(conversio)於可朽之善的直接後果。故此，該根據所追求者之差別，以定罪過之惡的輕重。

3.人性行爲的一切對象彼此都有關係，由於所有的人性行爲皆是指向最後目的，所以，皆屬於一個共類。故此，一切罪過皆能相比較。

第四節 罪過之輕重是否因其所反對之德性的高低而異

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪過之輕重，似乎不因其所反對之德性的高低而異，有似較重之罪相反較高之德性。因為：

1.《箴言》第十五章第5等節說：「最高的正義，便是最高的德性。」但是《瑪竇福音》第五章20節卻說，高等的正義控制忿怒；而忿怒比殺人罪小，控制殺人則為較小的正義。所以，最小的罪與最大的德性相反。

2.此外，《倫理學》卷二第三章說：「德性是關於困難者及善的」，這似乎是說愈是較大的德性，愈是關於比較困難的事。但是人在困難的事上失足，比在容易的事上失足罪過輕。所以，輕的罪過是與比較大的德性相反。

3.此外，按《格林多前書》第十三章13節說的，愛德比信德和望德大。但是相反愛德的仇恨，比相反信德或望德的背棄信德或失望的罪過小。所以，小罪是與較大的德性相反。

反之 哲學家在《倫理學》卷八第十章卻說：「最壞者與最好

者相反。」在道德方面，最好的是最大的德性；最壞的是最大的罪過。所以，最嚴重的罪過與最大的德性相反。

正解 我解答如下：罪過與德性相反的一種方式，是以直接的和主要的方式相反，即二者是關於同一個對象，因了相反者是關於同一件事物的。按這方式，則比較重的罪該是與比較大的德性相反。因為無論是罪過的嚴重性，或德性之高貴，皆是看對象：按前面第六十題第五節、第七十二題第一節所說的，二者皆是由對象取得類別。故此，最大的罪過，直接地該是與最大的德性相反，二者在同類中是相差最遠的。

德性與罪過之對立的另一方式，是根據德性對罪過的壓制範圍：德性愈高，愈能使人遠離反面之罪過；甚至不只壓制罪過，也壓制導向罪過者。故此，德性愈大，就也愈能連小罪也壓制；就如人愈是健康，愈能連小病也排除。故按這方式，在作用上小罪是與較大的德性相反。

釋疑 1.所舉之理由是根據德性壓制罪過的對立，如此則正義愈完美，愈能連小罪也壓制。

2.關於比較困難之惡的罪過，與關於比較困難之善的較高之德性，直接相反。在這兩種情形，既然意志之傾向於善或傾向於惡，皆不為困難所阻，皆代表一種較高之程度。

3.愛德不是指的任何愛情，而是對天主的愛情；故與之直接相反者也不是任何仇恨，而是對天主之仇恨，而這是極嚴重的罪過。

第五節 肉慾方面的罪過是否比精神方面的罪過輕

有關第五節，我們討論如下：

質疑 肉慾方面的罪過，似乎不比精神方面的罪過輕。因為：

1. 姦淫比偷竊的罪過重。因為《箴言》第六章32節說：「一人偷竊，算不了大罪。與婦人通姦的人實屬愚昧，他這樣做，卻是毀滅自己。」但偷竊屬於吝嗇，是精神性的罪過；通姦屬於迷色，是肉慾性的罪過。所以肉慾性的罪過比較嚴重。

2. 此外，奧斯定在「肋未紀釋義」（參看《天主之城》卷二第四及第二十六章）裡說，魔鬼特別高興迷色和崇拜偶像的罪，但他高興是由於罪過比較嚴重。既然迷色是肉慾性的罪過，所以肉慾性的罪過最嚴重。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷七第六章裡說：「不能控制慾望的，比不能控制忿怒的，更為可恥」。但是按教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章說的，忿怒是精神性的罪過，而貪慾屬於肉慾性的罪過。所以肉慾性的罪過比精神性的罪過嚴重。

反之 教宗額我略一世卻說，肉慾上的罪過較輕，但更可恥（《倫理叢談》卷三十三第十二章）。

正解 我解答如下：精神上的罪過比肉慾性的罪過嚴重。這並非說，精神上的任何罪過皆比肉慾性的任何罪過嚴重；而是說，在相同的條件下，只看精神與肉慾的這個差別，則精神上的罪過比其他方面的罪過嚴重。這有三個理由：第一是在主體方面。因為精神上的罪過屬於精神；歸向和背離天主，皆在於精神。肉慾方面的罪過在於追求肉體嗜慾之快樂，而肉體嗜慾的作用主要就在於追求物質方面的善。為此，肉慾方面的罪含有的追求成分多，是以也比較頑強；但是精神上的罪過含有的

背離之成分多，過失之理即由此而來。所以精神上的罪過本身比較嚴重。

第二個理由是根據罪過所冒犯者。肉慾方面的罪過，在原則上冒犯的是自己的身體；而精神上的罪過，所冒犯的是天主及他人。在愛德的等次中，愛天主和他人應甚於愛自己的身體。所以，精神上的罪過按理比較嚴重。

第三個理由是根據衝動。在後面第六節要講到，犯罪的衝動愈強，人的罪過愈輕。肉慾方面的罪，衝動力較強，因為肉體之貪慾是天生來的。所以，精神方面的罪按理比較嚴重。

釋疑 1. 姦淫不只是屬於迷色的罪，也是相反正義的罪，故此可以歸入吝嗇之類。「註解」（拉丁通行本註解）上關於《厄弗所書》第五章5節那句「犯邪淫的，或是不潔的，或是貪婪的」，便是這樣解釋的。如此則姦淫比偷竊嚴重，因為妻子對人比財物寶貴。

2. 說魔鬼特別高興人犯迷色的罪，因為這種罪最為頑固，不易改過；正如哲學家在《倫理學》卷三第十二章所說的：「快樂之嗜好是永無厭足的」。

3. 哲學家說不能控制貪慾比不能控制忿怒可恥，這是因為前者離理性較遠。《倫理學》卷三第十章說，無節制的罪最該受譴責，也是按這個道理，因為在這些罪中所追求的快樂，是人與禽獸所共有的。故此，這些罪使人多少變為禽獸。是以，教宗額我略一世也說，這類罪過比較可恥（參見反之）。

第六節 罪過之輕重是否看罪過之原因

有關第六節，我們討論如下：

質疑 罪過之輕重似乎不看其原因。因為：

1. 罪過之原因愈大，推動人犯罪的力量愈強，因而不易

抵抗；但罪過由於不易抵抗而減輕，因為難於抵抗是在於犯罪的人軟弱，由於軟弱而犯罪責任較輕。所以，罪過之嚴重性不在於原因。

2.此外，貪慾乃是罪過的一般原因；故此「註解」（拉丁通行本註解及聖經夾句）解釋《羅馬書》第七章7節那句「我原不知道什麼是貪慾」等等，說：「法律是善的，它在禁止貪慾時，乃是禁止所有的惡。」但是，引人犯罪的貪慾愈大，罪過就愈小。所以，原因大就減輕罪過。

3.此外，理性之正當是德性之原因，理性之缺失也該是罪過的原因。但理性之缺失愈大，罪過就愈小。因為不能運用理性的人，可以完全免除罪過之責任；而因愚昧而犯罪的，則減輕罪過。所以罪過之嚴重性不因了原因大就增加。

反之 原因增加，效果也增加。所以罪過的原因大，罪過也就大。

正解 我解答如下：在罪過中，像在其他類事物中一樣，能有兩種原因。一種是罪過的本然原因，即：犯罪之意志。按「註解」（拉丁通行本註解）解釋《瑪竇福音》第七章18節那句「好樹不能結壞果子」所說的，意志與罪行之關係，就如樹與果子的關係。這種原因愈大，罪過便愈嚴重，因為犯罪之意志愈強，人犯的罪愈嚴重。

罪過的其他原因好似是外在的，遙遠的，只引誘意志犯罪。這些原因須分別來看。有的是順意志之天性，推動意志去犯罪；例如：目的，這是意志之對象。這種原因加重罪過；因為若意志為了比較壞的目的而去犯罪，罪過就比較嚴重。其他原因之推動意志去犯罪，是在意志之天性及秩序以外的——意志之天性是自動自主地按理性行動。所以，凡降低理性之判斷

力的原因，如：愚昧；或減少意志之自由動態的原因，如：軟弱、強暴或畏懼等，皆減輕罪過，正如其減少情願成分。倘若行動完全不是情願的，則沒有罪過可言。

釋疑 1.所舉之理由是根據外在的原因；這種原因減少情願成分。故按正解已說過的，這種原因增加，則罪過隨之減輕。

2.如果所謂的貪慾也包括意志之動態，則貪慾強，罪過便大。如果貪慾指的是一種情，即慾情能力之動態，則在理性判斷和意志動態之先而有的貪慾，減輕罪過。因為一人在強烈的貪慾之刺激下犯罪，是因誘惑力強而失足，所以負的責任小。如果這種貪慾是由理性之判斷和意志動態而來的，則貪慾強，罪過就大，因為較強貪慾之產生，是因了意志無節制地欲望其對象。

3.所舉之理由是根據造成不情願的原因；按前面正解所說的，這種原因減輕罪過。

第七節 情況是否加重罪過

有關第七節，我們討論如下：

質疑 情況似乎不加重罪過。因為：

1.罪過之輕重是在於類別。情況與罪過的類別無關，因為只是罪過的依附性。所以，罪過之輕重不看情況。

2.此外，情況或是惡的，或不是惡的。如果情況是惡的，其本身即造成一種惡；如果不是惡的，便無以增加罪惡。所以，情況絕對不能加重罪過。

3.此外，罪過之所以惡，是由於背離。但情況是在所追求的方面伴隨罪行，所以不加重罪惡。

反之 對於情況之無知減輕罪過；就如《倫理學》卷三第一章

裡所說的，一人由於不知情況而犯罪，值得原諒。倘若情況不加重罪過，便不可能如此。所以情況加重罪過。

正解 我解答如下：正如哲學家在《倫理學》卷二第二章講論德性之習性時所說的，凡為一事物之所以產生的原因，自然也是這事物之增加的原因。由於情況上的缺點，顯然能造成罪過；因為一人在行動時不遵守必要的情況，乃是背離理性之規範。可見情況本來就能加重罪過。

但是這要分為三種情形。一種是情況改變罪過的類別。例如，姦淫在於與自己之妻子以外的女人性交；如果加上一個情況，即與之媾合者是他人的妻子，就變成另一種罪過，即相反正義，因為他侵用了別人的東西。故此，與他人之妻子通姦，比一般的姦淫嚴重。

有時情況之加重罪過，不似改變罪類，而只增多罪過之理由。例如，浪費者在不當的時間給人東西，並給予不當給的人，比只給予不當給的人，罪過屬於同類，但罪由加多了；故此罪過比較嚴重。就如在身體許多部位的病，比只在一處的病更嚴重。是以西塞祿在《斯多噶派的奇論》第三論中說：「在弑父的罪中，含有許多罪過：因為被殺害的，是生殺害者的，養殺害者的，教育殺害者的，是使殺害者能立足於國家社會的。」

第三種情況加重罪過之方式，是由於增加由別的情況而來之惡。例如，拿他人的東西是偷竊，如果加上這個情況，即拿別人的多，則罪過比較嚴重；雖然拿多與拿少本身不決定行為是善是惡。

釋疑 1.如前面第十八題第十節已說過的，有的情況構成道德行為之類別；但是不構成類別的情況，能加重罪過。就如東西之善，不只看其類別，也看依附性；同樣，行為之惡也不只看類

別，也看情況。

2. 在兩種情形下，情況皆能加重罪過。如果情況是惡的，不見得便構成罪過之類別，因為如正解已說過的，也能在同一類別中增加惡的理由。如果情況不是惡的，能由於與別的情況所帶來之惡的關係而加重罪過。

3. 理性該管制行爲，不只是針對對象，也針對所有的情況。所以，所謂違背理性之規範，也能是因情況不當而來，例如：一人在不當的時間或地方行事；這種背離足以構成惡之意義。違背理性之規範，也就是違背天主，因為人是靠正理或正當理性與天主結合。

第八節 罪過是否因害處大而加重

有關第八節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不因害處大而加重。因為：

1. 害處是在罪惡之行爲以後的事情。但按前面**第二十題第五節**所說的，行爲以後的事情不增加行爲之善惡。所以罪過不因害處大而加重。

2. 此外，害處主要見於冒犯他人的罪過，因為沒有人願意害自己；而按《約伯傳》第三十五章6至8節所說的，沒有人能加害於天主：「你若犯罪，爲祂有什麼害處？你的惡行，只能加害與你類似的人。」如果害處加重罪過，則冒犯他人的罪，將要比冒犯天主和自己的罪嚴重。

3. 此外，使一人喪失恩寵之生命，比使他喪失自然生命的害處大，因為恩寵的生命比自然生命貴重，以致人爲不喪失恩寵的生命，該輕視自然生命。但是與一個女人通姦，按理是使她失去恩寵的生命，因為那是使她犯死罪。如果害處大便加重罪過，則通姦的罪過比殺人的罪過嚴重；這顯然不合理。所以，害處不加重罪過。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷三第十四章卻說：「因為惡習違反天性，所以愈破損天性之完整的惡習，便愈加惡劣。」但是破損天性之完整是害處。所以害處愈大，罪過愈嚴重。

正解 我解答如下：害處與罪過能有三種關係。有時由罪過所產生之害處是在意料中的，也是犯罪者所企求的，例如：一人做某事為害人，如殺人者或偷竊者。這時害處直接加重罪過，因為這時害處就是罪行之對象。

有時害處是意料中的事，但不是犯罪者所企求的；例如一人從田地裡走，為能快點去通姦，他是明知地加害田地的農作物，雖然他並非志在於此。這時害處也加重罪過，然而間接地，即由於他的意志急於去犯罪，才不在乎加給自己或他人的害處；否則便不會。

有時害處既不是意料中的，也不是所企求的。這時害處與罪過的關係若是偶然的，則不直接加重罪過；但由於未曾注意防範可能產生的害處，如果行為本身是非法的，則人能因其無意所引起的害處而受處罰。如果害處是罪行的本然後果，雖然不是犯罪者所意料的，也不是他所企求的，仍然直接加重罪過，因為凡本然由罪行所產生的，多少就屬於罪行之類別。例如，一人公開地與他人通姦，結果給許多人立了惡表，犯罪者雖然沒有這種企圖，甚而也未能意料及此，仍然直接加重罪過。

但是關於犯罪的人所招致的處罰性之害處，情形似乎有所不同。這種害處，如果與犯罪行為的關係是偶然的，也不是意料中的，也不是所企求的，則不加重罪過，也不足以證明罪過嚴重，例如：一人為跑去殺人，不慎跌倒傷了自己的腳。如果這種害處本然隨罪行而來，即或不是在意料中的，也不是所企求的，這時害處大並不加重罪過；正好相反，罪過重，帶來的害處也重。例如一位外教人，不知道有地獄之處罰，他在地獄為殺人所

受的處罰，比為偷竊所受的處罰重，因為他也沒想到，也未企求，故不加重罪過（但是教友不怕處罰而去犯罪，罪過則會加重）；這種害處之大小，乃是由罪過之輕重而來。

釋疑 1.按前面第二十題第五節已說過的，關於外表行為之善惡，事後的結果若是在意料中的，並是所企求的，增加所為之善惡。

2.雖然害處加重罪過，但並非說只有害處加重罪過；甚而我們第二及第三節已經說過，罪過本來是由於失當而更加嚴重。故此，害處之所以加重罪過，是因為它使行為更加不正當。因此，雖然害處主要見於冒犯他人的罪，並不因此這種罪便是最嚴重的；因為在冒犯天主及某些冒犯自己的罪中，所含之不當性比較更大。不過也可以說，雖然無人能加害天主本身，但是能加害於屬於天主的東西，例如：破壞信德，褻瀆聖物，這都是極嚴重的罪過。有時人也明知故意地害自己，例如：自殺者；雖然他所追求的是一種表面的利益，例如：用以擺脫某種痛苦。

3.所舉之理由不能成立，原因有二。第一，因為殺人者所直接圖謀的是害人；而通姦者誘惑女人，目的不在害人，而在求快樂。第二，因為殺人者是人死亡之直接和有效的原因；但是，誰也不能是他人之精神死亡之直接和足夠的原因。因為除非自己本人甘願犯罪，否則不能造成精神上的死亡。

第九節 罪過是否因所冒犯者之身分而加重

有關第九節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不因所冒犯者之身分而加重。因為：

1.如果罪過因所冒犯者之身分而加重，則冒犯好人和聖人的罪過最嚴重。但是罪過並不因此而加重；因為有德性的人

逆來順受，比那些心裡不甘受害者所受的害處小。所以罪過不因被受害者之身分而加重。

2.此外，如果受害者之身分加重罪過，則害親人的罪過最重。因為，西塞祿在《斯多噶派的奇論》第三論裡說：「殺死奴隸犯一個罪，殺害父親犯許多罪。」但是冒犯親人不見得加重罪過，因為每人的最親近的人莫過於自己。然而害自己比害他人罪小，就如哲學家在《倫理學》卷五第十一章所說的：打死自己的馬，比打死他人的馬罪輕。所以，親友身分不加重罪過。

3.此外，犯罪者之身分主要因地位和學識而加重罪過。就如《智慧篇》第六章7節所說的：「有權勢的，必受嚴厲的拷問」；又如《路加福音》第十二章47節所說的：「那知道主人的旨意，而偏不奉行的僕人，必然要多受拷打。」依照同理，主要也該是受害者之地位和學識加重罪過；但是冒犯有錢有勢的人，似乎並不比冒犯窮人的罪過嚴重，因為罪過之輕重在於天主的判斷，但是「天主絕不顧情面」（《羅馬書》第二章11節）。所以，被冒犯者之身分不加重罪過。

反之 聖經上特別譴責冒犯天主之僕人的罪，例如《列王紀上》第十九章14節說：「他們毀壞了你的祭壇，刀斬了你的先知。」也特別譴責冒犯親人的罪，就如《米該亞》第七章6節說的：「兒子要侮辱自己的父親，女兒要反抗自己的母親。」也特別譴責冒犯身居要位者的罪過，就如《約伯傳》第三十四章18節所說的：「他能稱君王為歹徒，能稱官吏為壞人。」所以，受冒犯者之身分加重罪過。

正解 我解答如下：受冒犯的人相當於罪過之對象。前面第三節曾說，罪過的第一層嚴重性是看對象。罪過之對象愈是主要的目的，罪過也就愈嚴重。人性行為的主要目的是天主，人自

己，以及他人，無論我們做什麼，都是爲了這三個目的；雖然這三個目的彼此之間有等級上的差別。故此，可以按這三種目的，去看受冒犯者之身分與罪過輕重之關係。首先在天主方面，人愈是有德性，愈是獻身於天主的，與天主的關係愈密切。故此，對這些人的冒犯，也就波及天主。就如《匝加利亞》第二章12節說的：「凡觸動你們的，就是觸動我的眼珠。」所以，冒犯與天主關係密切的人，無論是由於德性或由於職位，罪過皆比較嚴重。

在人自己方面，受冒犯的與自己的關係密切，罪過顯然也就愈重；這關係無論是基於天性，或是基於實惠，或基於其他任何結合，因爲這等於冒犯自己，罪過從而也就愈重。就像《德訓篇》第十四章5節所說的：「虐待自己的，怎能善待他人？」

在他人方面，所冒犯的人愈多，罪過愈重。所以冒犯公職人物，如代表全國人民的國王或領袖，比冒犯一個平常人嚴重。故此，《出谷紀》第二十二章28節特別說：「不可詛咒你百姓的首長」。同樣，冒犯出名的人物，罪過似乎也比較嚴重，由於會引起更多人的見怪與不安。

釋疑 1. 冒犯有德性的人，以犯罪的人方面來說，他是使人內外皆受到困擾。至於有德者內心不爲所亂，是因了他自己的德性，並不減輕犯罪者的罪過。

2. 一人在屬於其意志權下的東西方面加害自己，如：在財產方面，比加害他人罪輕，因爲他是自願的。但是在不屬於意志權下的自然的或精神上的利益方面加害自己，比加害他人罪過嚴重——自殺比殺人的罪過重。但是由於他人的東西不屬於我們的意志權下，故不能說在這方面加害他人罪過較輕，除非他們心甘情願，或事後加以認可。

3. 天主處罰冒犯身居高位者比較嚴厲，這並不是看情面，而是因為這種罪造成的害處廣。

第十節 犯罪者的優異是否加重罪過

有關第十節，我們討論如下：

質疑 犯罪者之優異似乎不加重罪過。因為：

1. 人之優異主要在於與天主接近，就如《德訓篇》第二十五章13節所說的：「找到智慧和明智的人，是多麼偉大！但是無人能超過敬畏上主的人。」但是人與天主愈接近，愈不易因罪受責罰，因為《編年紀下》第三十章18～19節說：「願良善的天主，垂憐凡誠心尋求上主，他們祖先的天主的人；並不怪罪那些沒有依照聖所的潔禮自潔的人。」所以犯罪者的優異不加重罪過。

2. 此外，《羅馬書》第二章11節說：「天主絕不顧情面。」所以，爲了同樣的罪，祂的處罰不會因人而異。所以，犯罪者的優異不加重罪過。

3. 此外，誰也不該因自己的優點而受到損失。但若他做事時罪責加重，則是因優長而受損。所以，犯罪者的優異不加重罪過。

反之 依希道在《論至善》卷二第十八章說：「犯罪者愈是優異，罪過也愈重。」

正解 我解答如下：罪過有兩類。有的是由於人性的軟弱，事出意外。德性高的人，對這類罪的責任較小，因為他較少疏於壓制這些罪過；因了人性軟弱，人不能全部脫免這些罪過。另一些罪過是故意的。關於這類罪過，一人愈優異，其罪過愈嚴重。

這有四個理由。第一，優異者更容易抵抗罪惡，例如在

學識或德性上優異的人。故此，主在《路加福音》第十二章47節說：「那知道主人的旨意而偏不奉行的僕人，必然要多受拷打。」第二，由於負恩。因為人所有的優長，都是天主的恩惠；犯罪乃是對天主不知恩。在這方面，人無論有何優點，連財物上的優越，都加重罪過；就如《智慧篇》第六章7節所說的：「有權勢的，必受嚴厲的拷問」。第三，由於罪行與人的高位特別不調諧，例如：被立為正義之護衛的長官違反正義，發貞潔誓願的神父犯姦淫。第四，由於榜樣或惡表的關係。因為按教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第二章說的：「犯罪者若是因身居高位而備受尊敬的，他的罪行對許多人是惡表。」此外，重要人物的罪行知道的人多，大家也容易見怪。

- 釋疑**
1. 聖經中所講的，是由於人性的軟弱，不意而犯的罪。
 2. 天主嚴厲處罰優異的人，並不是看情面；因為如正解已說過的，他們的優異使罪過更加嚴重。
 3. 優異的人不是因其優長而受損，而是由於他們濫用其優長。

第七十四題

論罪過之主體

一分爲十節一

然後要討論的是惡習或罪過之主體（參看第七十一題引言）。

關於這點，可以提出十個問題：

- 一、意志是否能爲罪過之主體。
- 二、是否只有意志爲罪過之主體。
- 三、感官嗜慾是否能爲罪過之主體。
- 四、感官嗜慾是否能爲死罪之主體。
- 五、理性是否能爲罪過之主體。
- 六、持續的或非持續的快樂是否以低級理性爲主體。
- 七、同意行動之罪過是否以高級理性爲主體。
- 八、低級理性是否能爲死罪之主體。
- 九、高級理性是否能爲小罪之主體。
- 十、針對其固有對象高級理性是否能爲小罪之主體。

第一節 意志是否爲罪過之主體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不能是罪過之主體。因爲：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡是在意志和意向以外的。」但是罪過具有惡之意義。所以罪過不能是在意志上。

2. 此外，意志之對象是善，或是表面的善。意志之願望善，不是罪過；至若它願望的是表面的善，不是真善，似乎這是認知能力上的缺欠，而不是意志的缺欠。所以，無論以何種方式，罪過都不是在意志上。

3.此外，罪過之主體和其動因不能是同一個東西，因為按《物理學》卷二第七章所說的，動因和質料不能是同一個東西。然而意志是罪過之動因；因為奧斯定在《駁摩尼教二魂論》第十及十一章裡說，「犯罪的第一個原因是意志」（參看《論自由意志》卷三第十七章）。所以意志不是罪過的主體。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第九章卻說：「人是因意志犯罪和度正當的生活。」

正解 我解答如下：按前面第二十一題第一節、第七十一題第一及第六節所說的，罪過是一種行動。有的行動傳到外在的東西，就如燃燒和割切；這種行動之主體和質料，即是行動所傳到的東西。就如哲學家在《物理學》卷三第三章說的：「動態是由推動者而來之可動者之行動」。有的行動不傳到外在的東西，而留在主動者本身，就如嗜慾和認識；這些行動都是道德性的行動，或者是德行，或者是罪行。所以，罪行之固有主體該是充為行為之根本的機能。既然按前面所說的，道德行動之特點在於是情願的；故此，意志既是情願行動之根本，無論是善的行動或惡的行動，而後者即是罪過，意志也就是罪過之根本。所以，罪過是以意志為主體。

釋疑 1.說惡是在意志以外的，因為意志之追求惡，不是因為那是惡；而是由於某惡表面是善，意志因而有時追求惡。故此罪過是在意志上。

2.如果認知力上的缺欠毫不繫於意志，則無論在意志上或認知力上皆沒有罪過；就如那些有無法克服之愚昧的人。所以繫於意志的認知力上的缺欠，也被視為罪過。

3.所舉之理由是根據將動力傳到外在東西的動因，這種

動因不推動自己，而推動他物。但在意志方面卻與此相反。所以，理由不能成立。

第二節 是否只有意志為罪過之主體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎只有意志是罪過之主體。因為：

1. 奧斯定在《駁摩尼教二魂論》第十章說：「人只以意志犯罪。」但是罪過是以用以犯罪的機能為主體。所以只有意志是罪過之主體。

2. 此外，罪過是一種違反理性的惡。但是屬於理性方面的善與惡，只是意志的對象。所以只有意志是罪過之主體。

3. 此外，罪過皆是情願的行動，因為奧斯定在《論自由意志》卷三第十八章說：「罪過是情願的，因為若非情願，便不是罪過。」但是其他能力的行動，只有在那些能力受意志之推動時，才是情願的。這不足以使之成為罪過的主體；否則的話，外面的肢體既然也受意志之支配，便也能是罪過之主體了。但這顯然不對。所以，只有意志是罪過之主體。

反之 罪過與德性相反。相反者是關於相同之事物的。除了意志以外，靈魂的其他機能也能是德性的主體，這在前面第五十六題第三及第四節已經說過。所以不只有意志是罪過之主體。

正解 我解答如下：由前面第一節所說的可以知道，凡情願行動之根本，皆能是罪過的主體。所謂情願的行動，不只有直接發自意志的行動，也有受命於意志的行動；這在前面第六題第四節討論情願時已經說過。故此，不只有意志能是罪過之主體，凡能受意志推動而行動，或受意志抑制其行動的機能，皆能是罪過的主體。道德上的習性，無論好的壞的，也是以這些機能

爲主體；因爲行動和習性之根本是相同的。

釋疑 1.人只以意志犯罪，意志有如第一個主動者；以其他機能犯罪，其他機能有如受意志推動者。

2.善惡之屬於意志，乃因爲是意志之本然對象；但其他機能也是以某固定的善惡爲對象，在分有意志和理性的條件下，也都能是德性、惡習和罪過之主體。

3.身體上的肢體不是行動之根本，只是工具；是以被譬爲推動者靈魂之僕役，被動而不主動。內部的嗜慾能力對理性有似自由人，因爲按《政治學》卷一第二章所說的，他們也多少主動，也被動。此外，外面之肢體的活動，是將動力傳到外面的東西，例如：在殺人之罪行中的打擊。所以性質不一樣。

第三節 感官嗜慾是否能有罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在感官嗜慾上，似乎不能有罪。因爲：

1.罪過是人所專有的，人因其行爲而受褒貶。但感官嗜慾是人與禽獸所共有的。所以，在感官嗜慾上不能有罪過。

2.此外，奧斯定在《論自由意志》卷三第十八章說：「在不能避免的事上人不能犯罪。」但是人不能避免感官嗜慾之錯亂行動，因爲只要人活在世上，感官嗜慾便是個不停的腐化者。是以，按照奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二及第十三章所說的，蛇即是象徵感官嗜慾。所以，感官嗜慾上的紊亂不是罪過。

3.此外，不是人自己做的事，便不能歸罪於他。但是按照哲學家在《倫理學》卷九第八章所說的：「只有我們經過理性之考慮所做的事，才能說是我們做的」。所以，不經理性考慮的感官嗜慾之動態，不能算爲人的罪過。

反之 《羅馬書》第七章15節卻說：「我所願意的善，我偏不做；我所憎恨的惡，我反而去做」；奧斯定解釋說，這指的是貪慾之惡（《證道集》第三十篇第二及第三章；《駁朱利安》卷三第二十六章），而貪慾是感官嗜慾的一種動態。所以，在感官嗜慾上有罪過。

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，凡能有情願並不合理之行動的機能，皆能有罪過；因為罪過的意義就在於此。感官嗜慾之行動顯然能是情願的，因為感官機能（*sensualitas*），亦即感官嗜慾（*appetitus sensitivus*），依其天性能受意志支配。所以在感官嗜慾上能有罪過。

釋疑 1. 感官部分的某些能力，雖然是人與禽獸共有的，但在人方面由於與理性相連的關係，要比禽獸的高一些。例如在第一集第七十八題第四節曾說，人在感官部分有估計能力（*cogitativa*）和記憶能力，而為禽獸之所無。故此人的感官嗜慾也比禽獸的高出一籌，即是依其天性能服從理性；因而能是罪過的主體。

2. 說感官嗜慾是個不停的腐化者，指的乃是慾火（*fomes*），這在現世永遠不能完全消除，因為原罪之過失是過去的事，但後果仍然存在。不過，雖然有慾火之腐化作用，人並非不能以意志壓制感官嗜慾之妄動，只要事前知道，例如：將思想轉移到別的事上去。但在人將思想轉移他處時，又能產生別的妄動，例如：一人為避免貪慾，將思想從肉慾之快樂轉移到研究學問，有時不經意地會又產生虛榮之念。由於這種腐化作用，所以人不能消除所有的妄動；但每個單獨地來看，他有避免之能力，這已足構成情願之罪過。

3. 人未經理性之考慮而做的，不完全是他做的；因為人內的為主之能力沒有參與，故此不是完整的人性行動。因而這

時不能是完整的德行，也不是完整的罪行，而是這些類行動中的殘缺者。是以，未經過理性考慮的感官嗜慾之動態是小罪，即罪過之類別中的殘缺者。

第四節 在感官嗜慾上是否能死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在感官嗜慾上似乎能有死罪。因為：

1. 行動是以對象來識別；但是關於感官嗜慾之對象能有死罪，例如：關於肉慾上的快樂。所以感官嗜慾之行動能是死罪。因而感官嗜慾上能有死罪。

2. 此外，死罪與德性相反；但是在感官嗜慾上能有德性。因為按哲學家在《倫理學》卷三第十章所說的：「節制和勇敢是非理性部分的德性」。既然相反者是關於同一事物的，所以在感官嗜慾上能有死罪。

3. 此外，小罪是犯死罪之配備或準備；但是，配備和習性是在同一個機能上的。既然感官嗜慾上能有小罪（第三節釋疑3.），所以其上也能有死罪。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第二十三章說，關於《羅馬書》第七章14節之「註解」（拉丁通行本註解）也有記載：「貪慾之妄動」，即感官嗜慾的罪，「在有寵愛的人身上也能有」；但這種人身上沒有死罪。所以，感官嗜慾之妄動不是死罪。

正解 我解答如下：就如破壞身體之生命根本的妄動，產生死亡；破壞精神生命之根本的妄動，如前面第七十二題第五節已說過的，也造成精神之死亡或死罪，而精神生命之根本即最後目的。使事物指向目的，不是感官嗜慾的事，而是理性的事。背離目的，也是那能導向目的者的事。所以，死罪不能是在感官

嗜慾上，只能是在理性上。

釋疑 1. 感官嗜慾之行動能促成死罪；但是死罪之行動所以為死罪，不是由於是感官嗜慾之行動；而是由於是理性之行動，因為理性之任務是導向目的。故此死罪不歸於感官嗜慾，而歸於理性。

2. 德性行動也不是由感官嗜慾之行動來完成，而是由有選擇能力的理性和意志行動來完成，因為道德上的德性不能缺少選擇。所以成全嗜慾能力的道德涵養性德性之行動，常伴有成全理性的機智或智德之行動。按上面釋疑1.已說過的，關於死罪也是一樣。

3. 配備與其所針對者有三種關係。有時是在同一個主體上的同一件事，例如說：啓蒙的知識是完美之學識的準備。有時是在同一主體上，但不是同一件事，例如：熱是火之準備。有時不是同一事，也不是在同一個主體上，例如：兩件彼此相關的事物，可從其中之一事物達到另一事物，好比善於想像是學問之準備，但學問是智性方面的事。小罪便是以這方式能為死罪之準備，因為小罪是感官嗜慾方面的，而死罪是理性方面的。

第五節 理性上是否能有罪過

有關第五節，我們討論如下：

質疑 理性上似乎不能有罪過。因為：

1. 任何機能的罪過皆是這機能的缺欠。但理性的缺欠不是罪過，反而免除罪責，因為愚昧可以寬減罪過。所以在理性上不能有罪過。

2. 此外，按前面第一節所說的，罪過的主要主體是意志。但是理性是在意志之先，因為它是意志的指南。所以，理性上不能有罪。

3.此外，若不是在於我們的事，便不能是罪過。但理性之優劣，不在於我們：有的人生來天資低，有的天資高。所以，理性上沒有罪過。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章卻說，高級和低級理性上皆能有罪過。

正解 我解答如下：由前面第一至第三節所說的可以知道，每個機能的罪過皆在於其行動。理性有兩種行動：一種是針對其本身專有對象，即是認知真理；理性的另一種行動是指導其他機能。在這兩方面，理性皆能有罪過。首先，在認知真理發生錯誤的時候，如果是在一人能夠，並應該知道的事上之愚昧或錯誤，則有罪過。第二，在命使下級能力之妄動，或在考慮後不加以制止時。

釋疑 1.所舉之理由是根據理性針對其專有對象之專有行動方面的缺點，並且是關於人不能知道的事。理性的這種缺欠不是罪過，並寬減罪過；就如瘋子所犯的錯誤。如果是關於人能知道，並且該知道的事情，這缺欠不寬減罪過，缺欠本身也是罪過。理性在指導其他能力時的缺欠，常是罪過，因為理性有能力補救這方面的缺欠。

2.前面第十七題第一節討論理性和意志之行動時已經說過，在一方面意志是先於並推動理性，在另一方面理性是先於並推動意志；為此意志之行動可以說是具有理性的，而理性之行動可以說是情願的。所以理性上有罪過，或是由於其缺失是情願的，或是由於理性行動乃意志行動之根本。

3.由上面說的釋疑1.，可知質疑3.之答案。

第六節 理性上是否有姑息性快樂之罪過

有關第六節，我們討論如下：

質疑 理性上似乎沒有持續性或姑息性快樂或喜悅（delectatio morosa）之罪過。因為：

1.按前面第三十一題第一節所說的，快樂或喜悅是嗜慾能力的動態。但是嗜慾能力與理性有別，後者是認知能力。所以理性上沒有姑息性之快樂或喜悅。

2.此外，根據對象可以知道一個行動屬於哪個機能，因為機能是通過行動以達到其對象。但有時姑息性的快樂或喜悅是關於感官性的善，而非關於理性方面的善。所以理性上沒有姑息性的快樂或喜悅之罪過。

3.此外，所謂姑息性的是指時間之拖延。但是時間長並不足以使一行動屬於某機能。所以姑息性的快樂或喜悅不屬於理性。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章卻說：「如果對誘惑之同意，只限於心念中的喜悅，我認為就好像只有女人吃了禁果。」所謂女人是指下級理性，這是奧斯定在那裡自己做的解釋。所以，理性上有姑息性快樂或喜悅之罪過。

正解 我解答如下：前面第五節已經說過，有時理性的罪過是由於理性是指導人性行為的。顯然理性不只指導外面的行動，也指導內心情慾的行動。所以，幾時理性在指導內心之情慾上犯錯，這就算是理性的罪過，正如它在指導外面之行動上犯錯時一樣。在指導內心情慾時能有兩種錯誤。一種錯誤在於促使不正當的情動，例如：人蓄意發怒或貪慾；另一種錯誤在於不壓制情慾之衝動，例如：人發覺某情慾之動態不當之後，並不立刻加以制止，而仍任其滯留。說理性上有姑息性的快樂或喜

悅之罪過，就是照此方式。

釋疑 1.快樂是以嗜慾能力為近根本，但以理性為第一推動者；在另一方面，前面第一節已經說過，不傳到外在之質料的行動，是以其根本為其主體。

2.理性針對其專有對象有其專有之不當行動；但理性也是指導下級能力的，而它們也能接受理性之指導。故此，關於感官性對象的快樂或喜悅，也屬於理性。

3.快樂或喜悅之稱為姑息性的或持續性的，不是由於時間方面的拖延，而是由於理性故意滯留其上，不加以去除；就如奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章所說的：「本來一進入意識就該祛除的，卻故意流連不捨。」

第七節 同意行動之罪過是否在高級理性

有關第七節，我們討論如下：

質疑 同意行動之罪過，似乎不在高級理性。因為：

1.按前面第十五題第一節所說的，同意乃是嗜慾能力之行動。但理性是認知能力。所以同意行動之罪過不在高級理性。

2.此外，按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章所說的，高級理性專務於「鑑賞並探討永恆之理」。但有時同意一個行動並不先看永恆之理，因為人在同意某行動時，不常想到天主的事。所以，同意行動之罪過不常在高級理性。

3.此外，就如人能以永恆之理規範外表行動，他也能用以規範內心之快樂或喜悅及其他情慾。但按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章所說的，只同意喜悅而「無意採取行動」，是下級理性的事。所以，同意罪行有時也該歸於下級理性。

4.此外，正如高級理性超出低級理性，同樣理性也超過想像能力。但有時人採取行動，不經理性之考慮，只靠想像能

力之認知，例如：人不加思考而舉手投足時。所以，有時低級理性也能同意罪行，不必經過高級理性。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章卻說：「如果在同意濫用感官所知覺之東西時，無論是什麼罪過，如果決意可能時也要採取行動，則該認為女人已將禁果給了男人」；男人即是指的高級理性。所以，同意罪行是高級理性的事。

正解 我解答如下：同意包括對所同意者之判斷；正如鑑賞性之理性判斷並決定智性方面的事，實踐性之理性則判斷並決定行為方面的事。但要知道在判斷時，最後的判決是在最高法院：我們知道在鑑賞方面，關於某一命題的最後決定要靠第一原理。只要尚有較高之原理在，則可用這原理將問題再加以檢討；所以在沒有下最後判決時，問題應視為懸案。

人性行動顯然能受人之理性規範的管制，理性之規範能是取自人自然就知道的自然事物；此外，按前面第十九題第四節、第七十一題第六節所說的，也受天主之法律的規範。天主的法律既然是更高的，使判斷結束的最後判決應屬於高級理性，因為永恆之理是高級理性的對象。幾時要判斷的事情很多，最後判斷是關於最後所發生者。在人性行為方面，最後發生的是行動；而快樂或喜悅是前驅，它激發行動。所以對行動之同意，專屬於高級理性；關於喜悅的先驅判斷，則屬於從事低級判斷的低級理性。不過高級理性也能判斷關於喜悅的事；因為凡屬於低級之判斷範圍者，也屬於高級之判斷範圍，反之則不然。

釋疑 1.同意不絕對是嗜慾能力的行動；而如第十五題第三節已說過的，同意繫於理性之考慮和判斷行動。因為同意之作用，在於使意志趨向於由理性所判斷者。故此同意可以歸於意志，

也可以歸於理性。

2.高級理性不按天主的法律指導人性行動，不阻止罪行，便算是同意；無論想或不想永恆之法律。如果想到天主的法律，便是正面輕視天主的法律；如果不曾想到，便是以一種失職的方式忽視天主的法律。故此，無論如何，同意罪行是出於高級理性，因為按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章裡所說的：「對肢體之行止握有最高權力的心靈，若不讓步或支持惡行，則心靈不可能決定犯罪」。

3.高級理性用永恆之法律，不只能指導或管制外表的行動，也能管制內心的快樂或喜悅之情。但是感官嗜慾一感到喜悅，在未經高級理性之判斷以前，有時低級理性能考慮到眼前的理由，而接受這種欣悅，這時同意喜悅之情是低級理性之行動。但若在根據永恆之理考慮之後，人仍繼續同意，則這同意屬於高級理性。

4.想像能力之知覺是突然的，並不經考慮；所以在高級或低級理性尚未來得及考慮之前，能產生行動。但是低級理性之判斷要經過考慮，這需要時間，這時高級理性也能考慮。在考慮後若不制止罪行，便歸罪於高級理性。

第八節 同意於快樂是否為死罪

有關第八節，我們討論如下：

質疑 同意於快樂或喜悅似乎不是死罪。因為：

1.同意於快樂或喜悅屬於低級理性，它無能力探究永恆之理或天主的法律，因而也不能背離天主的法律。但是死罪皆是背離天主的法律；看前面第七十一題第六節提到的奧斯定給死罪下的定意便可以知道。所以，同意於快樂或喜悅，不是死罪。

2.此外，除非所同意的事是惡，否則同意於該事不是惡。但是「一物如是由於另一物，則該物甚於此物」，至少不遜

於此物。所以，所同意的事，不能是比同意小的惡。但只有快樂或喜悅而沒有行動，不是死罪，只是小罪。所以同意於快樂或喜悅也不是死罪。

3.此外，按哲學家在《倫理學》卷十第五章所說的，快樂之善惡因動作之差別而異。但內心的思念是一種動作，而外面的行動是另一種動作，例如：邪淫之行爲。所以，由內心之思念而來之快樂，與由淫行而來之快樂的善惡差別，就如內心之思念與外面行動之差別。所以，兩方之同意也有同樣的差別。但內心的思念不是死罪；對思念之同意也不是死罪。所以，同意於快樂或喜悅也不是死罪。

4.此外，姦淫或通姦之外表行動所以爲死罪，不是由於快感——因爲在合法的媾合中也有快感——而是由於行爲之不當。但是同意於快樂或快感者，並不等於同意於行爲之不當。所以似乎沒有死罪。

5.此外，殺人比姦淫罪過重。但是同意於由思念殺人而來之快樂不是死罪。所以，同意於由思念姦淫而來之快樂，更不是死罪。

6.此外，按奧斯定《基本教理手冊》第七十一章，以及《論信德與行爲》第二十六章所說的，天天念天主經是爲赦免小罪；但奧斯定說同意於喜悅的罪是用天主經免除。他在《論天主聖三》卷十二第十二章說：「這罪遠比決定採取行動之罪輕。所以該爲這些思念祈求寬赦，捶胸悔過說：求你寬恕我們的罪過。」所以，同意於喜悅是小罪。

反之 奧斯定在上述那段話後面接著又說：「這些只在思念中感到的罪過，雖然無意付諸實行，卻有意藉以悅樂心靈，若非因中保之恩寵得到寬赦，整個人要受到處罰。」但是只因死罪才受處罰。所以，同意於喜悅是死罪。

正解 我解答如下：對這個問題大家的意見不一。有人說同意於喜悅不是死罪，只是小罪。別的人說是死罪，這種看法比較普遍，也比較近於真理。要知道，既然按《倫理學》卷十第四章所說的，快樂是隨動作而來；此外，快樂又有其對象。所以快樂有兩層關係，即與動作之關係，和與其引以為樂之對象的關係。有時動作即是快樂之對象，像別的任何東西一樣，因為動作本身可以被視為善和目的，使人得到快樂和滿足。的確，有時帶有快樂之動作本身是快樂之對象，即是快樂所屬之嗜慾機能把動作看為一種善，例如：一人思考，並由於自己思考而感到快樂，因為他的思考活動使他快樂。有時隨某動作一如思考而來之快樂，是以另一動作為對象，有如其所思考之事或東西，這種快樂不是出於嗜慾對思考（動作）之傾向，而是出於對所思考之事或東西的傾向。

所以，人在想姦淫時，可以有兩層快樂：第一是思想所給的快樂；第二是所想之姦淫所給的快樂。思想所產生的快樂是由於情感對思想的喜好。思想本身不是死罪，有時只是小罪，例如：一人無目的地去想；有時根本沒有罪，例如：一人有目的地想要討論的或演講的事。所以，對涉及姦淫之思想（活動本身）的這種喜好和快樂，不屬於死罪；但有時是小罪，有時無罪。故此，同意於這種快樂，也不是死罪。從這方面說，第一種意見正確。

人在想姦淫時，若以所想之行爲為樂，這是因為他喜歡這種行爲。所以，人同意於這種快樂時，無非就是同意於自己喜好姦淫；因為人之感到快樂，是因為適合他的嗜好。一人經過考慮後，決定使自己的情感順和原來是死罪的事，那便是死罪。所以，同意於死罪之快樂，是死罪；這點則合於第二種主張。

釋疑 1.按前面第七節已說過的，同意於喜悅不只是低級理性的

事，也能是高級理性的事。而且低級理性也能背離永恆之理。因為低級理性雖不探究永恆之理，以期據以指導，這是專屬於高級理性的事；但卻也指向永恆之理，以聽從根據永恆之理而來之指導。若這樣背離永恆之理，便能是死罪。因為就連低級機能以及外面肢體之行動，若不合高級理性按永恆之理所給之規範，也能是死罪。

2. 同意於本身是小罪的事，也就是小罪。由此可以說，同意於涉及姦淫的虛幻的思想之樂趣是小罪；但是以姦淫之行為當對象的快樂，本身是死罪。而在未同意之前之只是小罪，乃是出於偶然，即由於行動不完整；等考慮後有了同意，行動便完成了。這使之完成其本質，而成為死罪。

3. 所舉之理由是根據以思想（動作）為對象的喜悅。

4. 以外表行動為對象的喜悅，不可能對外表行動本身不感愉快，縱然因了上級的禁令而決定不付諸實行。行動是不當的，所以這種喜悅也是不當的。

5. 同意由所想之喜好殺人行為而來之喜悅也是死罪。但同意由喜好關於殺人之思想（動作）而來之喜悅則不然。

6. 不只為小罪當念天主經，為死罪也當念。

第九節 就其指導低級能力而言，高級理性是否能有小罪

有關第九節，我們討論如下：

質疑 就其指導低級能力而言，這是說，就其同意罪行而言，似乎不能有小罪。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章說，高級理性「服膺永恆之理」。然而背離永恆之理是犯死罪。似乎高級理性只能犯死罪。

2. 此外，高級理性是精神生活之根本，就似肉體生命中的心臟。但是心臟上的病都是致命的。所以，高級理性的罪都

是（致命的）死罪。

3.此外，小罪若出於輕視，則變為死罪。但一人在考慮後故意犯小罪，不可能沒有輕視。既然高級理性常是在考慮了天主的法律之後才給同意，由於對天主之法律的輕視，似乎不能沒有死罪。

反之 按前面第七節所說的，同意於犯罪行為是高級理性的事。但是對小罪行為之同意是小罪。所以，高級理性能有小罪。

正解 我解答如下：按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章所說的：高級理性「致力於觀賞和諮詢永恆之理」，觀賞即是研究其真理；諮詢即是按永恆之理判斷和指導別的能力。後者包括按永恆之理考慮後，同意或不同意於某行為。有時其所同意之不當行為與永恆之理不相反，因為不像死罪行為那樣背離最後目的；而是與永恆之理不相干的，就像小罪行為那樣。所以，高級理性同意於小罪行為時，並不背離永恆之理。因此不是死罪，而是小罪。

釋疑 1.由前面所說的，可知**質疑**1.之答案。

2.心臟的病有兩種：一種是心臟本體上的，改變心臟之自然素質，這種病常是致命的；另一種使心臟之動態失常，或為附近之機能上的病，這種病不常有生命危險。同樣，在高級理性上，若高級理性與其專有對象或永恆之理的關係，遭到破壞，就是死罪。如果是專有對象以外的錯亂，則不是死罪，而是小罪。

3.故意同意於罪行，不常是輕視天主的法律，只有罪行與天主的法律相反時，才是輕視。

第十節 高級理性在本身方面是否能有小罪

有關第十節，我們討論如下：

質疑 高級理性本身，即在鑑賞永恆之理時，似乎不能有小罪。因為：

1. 機能之行動只有與其對象之關係失當時，才有過失。但高級理性之對象是永恆之理，若有背離即是死罪。所以高級理性本身不能有小罪。

2. 此外，既然理性是考慮機能，理性之行動常帶有考慮。但是有關天主的事之任何不當，若經過考慮，皆是死罪。所以，高級理性本身總不能有小罪。

3. 此外，有時因了事出不意而為小罪，若經過考慮則為死罪。因為理性在考慮時，是訴諸較高之善；人若違背較高之善，則罪過較重。例如，理性在考慮一個不正當的快樂時，認為與天主的法律相反，若予同意，則罪過較重；若認為是與道德涵養性德性相反，則同意此快樂的罪過較輕。然而高級理性在考慮時，不能訴諸高於其對象者。如果高級理性之無意動態不是死罪，則經過考慮後也不變成死罪，這顯然不對。所以，高級理性本身不能有小罪。

反之 不故意的相反信德的罪是小罪。但這種罪屬於高級理性本身。所以，高級理性本身能有小罪。

正解 我解答如下：高級理性對其本身對象的關係，與對其所指導之其他能力之對象的關係不同。其與低級能力之對象的關係，只在於為這些對象諮詢永恆之理。所以只在考慮中發生關係。經過考慮而同意本來是死罪的事，便是死罪。故此，高級理性所同意之低級能力之行動，若是死罪，則高級理性常是有死罪。

但關於其專有之對象，高級理性有兩種行動，即：單純的觀賞和考慮，即為其專有之對象諮詢永恆之理。在單純的觀賞方面，能在有關天主的事上有不正當的動態，例如：人突然對信德起了懷疑。雖然相反信德按類別是死罪，但突然而來之相反信德的意念是小罪，因為只有相反天主的法律時才是死罪。但是關於信德的事，在未及諮詢或能諮詢永恆之理或天主的法律之前，能突然以某另一觀點呈現於理性，例如：一人突然發現死人復活按常理不可能，在尚未考慮到這是天主的法律教人必信的之前，清楚地拒絕接受。如果在這樣考慮以後仍然不信，則是死罪。

故此，關於其專有之對象，按類別雖然是死罪，但若是突然的動態，高級理性能是只有小罪；經過考慮而同意之後，便也能是有死罪。關於低級能力方面的事，若事本身是死罪，高級理性便常是有死罪；若事本身是小罪，則不然。

釋疑 1.如正解已說過的，違反永恆之理，按類別雖然是死罪，但由於突然之行動不完整而能夠是小罪。

2.正如在鑑賞性知識上，推理與綜結命題皆屬於理性；同樣，在行動問題方面，考慮屬於理性，對考慮所根據的出發點之直接認知，也屬於理性。所以，理性能有突然的動態。

3.同一個東西能有不同的觀點，其中一個比另一個高，例如：可以將天主視為人的理性所能認知者，或視之為天主啓示之對象；後一觀點較高。故此，高級理性之對象本身雖然是極高的，但能上溯至一更高之觀點。是以，原來不是死罪的突然動態，因為考慮而提昇到較高之觀點下時，便變為死罪，如上面正解已解釋過的。

第七十五題

泛論罪過之原因

一分爲四節一

然後要討論的是罪過之原因（參看第七十一題引言）。首先，論一般之原因；然後，再論個別之原因（第七十六題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、罪過是否有原因。
- 二、罪過是否有內在之原因。
- 三、罪過是否有外在之原因。
- 四、罪過是否爲罪過之原因。

第一節 罪過是否有原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎沒有原因。因爲：

1.按前面第七十一題第一節所說的，罪過具有惡之意義。但是，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡沒有原因」。所以，罪過也沒有原因。

2.此外，原因是其後必有所隨者。但是，必然者似乎不是罪過，因爲罪過都是情願的。所以，罪過沒有原因。

3.此外，若罪過有原因，則或是以善爲其原因，或是以惡爲其原因。不能是以善：因爲善只能產生善；就如《瑪竇福音》第七章18節所說的：「好樹不能結壞果子」。惡也不能是罪過的原因：因爲處罰性的惡是由罪過而來，過錯性的惡就是罪過。所以，罪過沒有原因。

反之 凡發生者皆有原因。因爲《約伯傳》第五章6節說：

「世界上沒有無由而來的事」。但是有罪過發生，因為罪過就是「違反天主之法律的慾念或言行」（奧斯定，《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章）。所以罪過有原因。

正解 我解答如下：罪過是一種不正當的行動。在行動方面，本然能有原因，像其他任何行動一樣。在不正當那方面，就像否定與缺欠之能有原因，也能有原因。否定能有兩種原因。第一種是原因之缺乏，亦即原因之否定。這是否定之本然原因：沒有原因，便沒有效果；就如黑暗之（消極）原因是由於沒有太陽。第二種是有否定相隨之肯定（或積極）原因，偶然地是否定的原因，例如：火本來是產生熱，因而造成冷之缺乏。第一種原因能足以形成單純的否定。但罪過之不當，以及任何惡，不是單純的否定，而是一物本來該具有者之缺欠或剝奪；這種不當，一定偶然地有動因，因為應該有的，若沒有原因妨阻，便不會沒有。故此一般習慣說，由缺欠或剝奪而成之惡，偶然地有缺失性的原因，或行動性的原因。

偶然之原因皆歸宗於本然之原因。既然罪過在不正當方面，有偶然之行動原因；在行動方面，有本然之行動原因，所以罪過之不正當是由行動之原因而來。故此，若意志不受理性或天主之法律的指導，去追求可朽之善，則本然產生罪惡之行動，偶然和無意地產生行動之不當：因為行動之失當，是由於意志之不受指導而來的。

釋疑 1.罪過不只指善之缺欠，亦即不正當性；也指帶缺欠的行動，因而具有惡的意義。至於罪過怎樣能有原因，在前面正解已經說過了。

2.原因的那個定義，要想能普遍地適用，該指足實並未受阻的原因。因為有時一個東西是另一東西的足實原因，由於

遇到妨礙，而不一定產生效果；否則的話，就如《形上學》卷六第三章所說的，一切事都是必然的了。故此，罪過雖有原因，但不是必然的，因為效果能受到阻礙。

3.如已說過的，疏於運用理性或天主之法律之規範的意志，是罪過之原因。但不運用理性或天主之法律的規範，在與行動發生關係之前，本身沒有惡之意義，也沒有處罰或過錯之意義。故此，第一個罪過的原因不是一種惡，而是缺少另一種善的一種善。

第二節 罪過是否有內在之原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎沒有內在的原因。因為：

1.在一個東西之內的，常是在那裡。若罪過有內在的原因，則有了原因就有效果，人該一直在犯罪。

2.此外，一個東西不能是自己的原因。但人內部的動態是罪過。所以內部之動態不是罪過之原因。

3.此外，在人以內的，或者是自然的，或者是情願的。但自然者不能是罪過的原因；因為按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章及卷四第二十章所說的，罪過是「相反天性（或自然）」。情願者如果不當，已經就是罪過。所以，第一個罪過的原因不能是內在的。

反之 奧斯定《論自由意志》卷三第十七章卻說：「意志是罪過的原因」。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，罪過之原因該從行動那方面去看。人性行動之內在原因，能是直接的和間接的。人性行動的直接原因是理性和意志，人因之而有自由選擇。間

接之原因，是感官部分的知覺及感官性嗜慾。正如意志由於理性之判斷，而動向那合於理性的；感官性的嗜慾也按感官之知覺，而傾向於某物。此一種傾向有時牽動意志和理性，這在後面第七十七題第一節就要講到。所以罪過能有兩種內在的原因：一種是近因，是理性和意志方面的；另一種是遠因，是想像和感官嗜慾方面的。

但是按前面第一節所說的，罪過之原因是一種表面的善，這是一種欠缺正當動機的動機，即是欠缺理性及天主之法律的規範；作為表面之善的動機，屬於感官的知覺和嗜慾。欠缺應有之規範則屬於理性，它本來該注意規範；但是罪過之情願行動之完成則屬於意志。在上述種種前提下，意志之行動本身就構成罪過。

釋疑 1.在一個東西之內的，如自然機能之類，是常在那裡；但在一個東西之內的，像嗜慾能力或知覺能力之內在行動，不是常在那裡。意志之機能，是罪過之潛能的原因，先後靠感官以及理性部分之先有的動態，遂變為現實的原因。有時呈現在面前的，按感官是可欲的，感官嗜慾遂傾向此物，而理性欠缺考慮必要之規範，這時意志則產生罪惡之行動。由於前兩層動態不常是現實的，罪過也不常是現實的。

2.並非所有的內部動態皆屬於罪過之本質，罪過主要在於意志之行動；有的動態發生在罪過之先，有的發生在罪過之後。

3.為罪過之原因的，如產生行動的機能，是自然的。罪過以前的感官部分之動態，有時也是自然的，例如：人為求食物而犯罪時。但是，罪過在不合於自然規範的這一點上，變成不自然的（或違反自然的），因為人按自然天性該遵從自然的規範。

第三節 罪過是否有外在之原因

有關第三節，我們討論如下：

302 **質疑** 罪過似乎沒有外在的原因。因為：

1. 罪過是情願的行動，情願的行動是在我們內的行動，如此則沒有外在原因。所以，罪過沒有外在原因。

2. 此外，自然天性是個內在的根本，意志亦然。但在自然物方面，除非有內在原因，否則不會有罪過或缺欠，例如：怪胎是由於某內在根本之腐化。所以，在道德上若沒有內在的原因，也不能有罪過。所以，罪過沒有外在的原因。

3. 此外，原因增多，效果也增多。但是促成罪過的外在原因愈多愈大，一人所做的錯事罪過愈輕。所以，罪過沒有外在的原因。

反之 《戶籍紀》第三十一章16節卻說：「正是她們聽了巴郎的話誘惑了以色列子民，在培教爾之犯罪事件上違背了上主。難道不是嗎？」所以，能有外在原因使人犯罪。

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，罪過的內在原因是意志，它完成罪過之行動；還有理性，這是有關欠缺規範那一面；還有感官嗜慾，這是傾向於罪過者。因此，外在的東西能以三種方式成為罪過之原因：或是直接推動意志；或是推動理性；或是推動感官嗜慾。按照前面第九題第六節所說的，只有天主能從內部推動意志；但後面第七十九題第一節將要指出，天主不能是罪過的原因。故此，罪過的外在原因，只有那推動理性者，例如：人或魔鬼的誘說；或者是推動感官嗜慾者，例如：一些推動感官嗜慾之外面可感覺的東西。但是在行為上，外面的誘惑不一定能推動理性；外面的東西也不一定推動感官嗜慾，除非它先有一些配合。此外，感官嗜慾也不一定推動理性和意志。是以，外

在的東西能是引誘犯罪的原因，但不是引誘犯罪之足實的原因，足能完成罪行的原因只有意志。

釋疑 1.既然外在的推動犯罪者，不是足實和必然的，所以犯罪或不犯罪最後還是在我們自己。

2.罪過有內在的原因，並不因此便不能有外在的原因；上面正解已經說過了，外在的原因只有通過內在的原因，才能是罪過之原因。

3.外面引誘犯罪的原因增多，罪行也增多；因為會有較多的人，並多次趨向犯罪。不過這也減輕罪過之責任，因為罪過該是情願的。

第四節 罪過是否為罪過之原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不是罪過之原因。因為：

1.原因有四種，無論按哪一種，都不能說罪過是罪過的原因。目的具有善之意義，這不合於罪過，因為罪過本來是惡。根據同樣的理由，罪過也不能是動因，因為惡不是主動者；而如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，惡是「病弱者和無能者」。質料因及形式因似乎只適用於自然的形體物，因為形體物是由質料及形式合成的。所以，罪過不能有質料因和形式因。

2.此外，按照《氣象論》卷四第三章所說的：「產生與自己類似者，乃是完美之東西的特性。」但罪過本身是一種缺欠。所以，罪過不能是罪過的原因。

3.此外，若這個罪的原因是另一個罪，則另一罪的原因又是別的罪，如此則推衍到無限了，這不合理。所以，罪過不是罪過的原因。

反之 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第十一篇卻說：「不快以悔改除淨的罪，是一個罪過，並為罪過之原因。」

正解 我解答如下：既然罪過之原因是行動方面的，一個罪過能是另一個罪過之原因的方式，就如一個人性行動能是另一個行動的原因。罪過之為另一罪過的原因，是按原因的四個類別。首先是以動因方式，本然地或偶然地。所謂偶然地，就如排除阻礙者之被稱為偶然的推動者，在人因了一個罪行而失去恩寵、或愛德、或羞恥心、或任何能防止犯罪者時，就很容易再犯罪；所以，第一個罪是第二個罪的偶然原因。所謂本然地，就如人因了一個罪行，便容易再犯同樣的罪，因為行為造成習性，使人傾向於同樣的行為。按質料因方面，一個罪過是另一罪過的原因，是由於給第二個罪準備質料，例如：吝嗇為爭執準備質料，因為爭執多次是關於積財的問題。按目的因，一罪是另一罪的原因，是由於為了某一罪行之目的，而犯另一個罪，例如：一人為貪高位而犯買賣聖職的罪，或為了偷竊而犯姦淫。按前面第一題第三節、第十八題第六節所說的，既然在道德性的行為方面，是目的給予形式，所以一個罪過也是另一罪過的形式因：在為了偷竊而犯的姦淫行動中，姦淫構成質料部分，而偷竊構成形式部分。

釋疑 1. 罪過由於是不正當的，具有惡之意義；但由於是一種行動，所以是以善為目的，至少是表面的善。所以在行動那一面，能是另一罪的目的因和動因，雖然在不正當那方面不可能。罪過沒有「所由之質料」(materia ex qua)，但有「所關之質料」(materia circa quam)。形式是由目的而來。所以如**正解**已說過的，按四類原因，罪過皆能是另一罪的原因。

2. 罪過之為道德性的缺欠，是在於不正當那方面。但在

行動那方面，能有自然的或物理性的完美。故在這方面，能是罪過之原因。

3. 罪過之原因不都是罪過，故不必推衍到無限；可以推究到第一個罪過，而其原因不是另一個罪過。

第七十六題

論罪過之個別原因

一分爲四節一

然後要討論的是罪過的個別原因（參看第七十五題引言）。首先，論罪過的內在原因；然後，論其外在原因（第七十九題）；第三，論爲罪過之原因的罪過（第八十四題）。根據之前第七十五題第二節所說的，第一項（關於內在原因之）討論，分爲三部分：先論愚昧，這是理性方面的罪過之原因；第二，論弱點或情慾，這是感官嗜慾方面的罪過之原因（第七十七題）；第三，論惡意，這是意志方面的罪過之原因（第七十八題）。

關於第一點（愚昧），可以提出四個問題：

- 一、愚昧是否爲罪過之原因。
- 二、愚昧是否爲罪過。
- 三、愚昧是否完全免除罪過。
- 四、愚昧是否減輕罪過。

第一節 愚昧是否能爲罪過之原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愚昧似乎不能是罪過的原因。因爲：

1. 凡不存在的，不是任何東西的原因。但愚昧乃是非物，因爲那是知識之缺欠。所以愚昧不是罪過的原因。

2. 此外，按前面第七十五題第一節所說的，罪過之原因應是在「歸向」(conversio) 那方面。但是愚昧似乎是關於「背離」(aversio) 的。所以，愚昧不能是罪過之原因。

3. 此外，按前面第七十四題第一節所說的，罪過皆在於意志。但意志只追求所認識者，因爲意志之對象是所認識的善。

所以愚昧不能是罪過之原因。

反之 奧斯定在《論本性及恩寵》(De Natura et Gratia) 第六十七章卻說，有人因了愚昧而犯罪。

正解 我解答如下：按哲學家在《物理學》卷八第四章所說的，動因有兩種：一是本然的，一是偶然的。本然的是以自己的力量推動，就如產生（動力）者是推動重物和輕物的原因。偶然的，即是排除阻礙者，或是阻礙者之解除本身。愚昧即是以這方式而能為罪行之原因；因為它是成全理性之知識的缺欠，而理性在指導人的行為時，是防止罪行的。

也要知道，理性是根據兩種知識指導人的行為，即普遍性的知識，和個別的知識。在思考當做當行之事時，理性運用推論，其結論即是判斷，或選擇，或行動。行為皆是關於個別事情的。所以行動方面的推論之結論是特稱的。特稱命題只有通過另一特稱命題，才能從全稱命題推論出來，例如：人不許殺父親，他得知道父親是不許殺的，還要知道這個人是父親。所以兩種愚昧：即關於普遍原理的，這是關於理性之某種規範的；和關於個別情況的。其中任何一種皆可以造成殺父親的行為。

由此可見，並非犯罪者的任何愚昧，皆是罪過之原因；只有那有關阻止罪行之知識的愚昧，才是罪過之原因。故此，一個人的意志情態，如果是縱然知道那人是父親也會殺他；這時這方面的愚昧不是罪過之原因，只是與罪過並在的關係。所以按哲學家在《倫理學》卷三第一章所說的，這人不是「因了愚昧」而犯罪，而是「帶著愚昧」。

釋疑 1.非物不能是他物的本然原因，但能是偶然的原因，即如解除阻礙者。

2. 愚昧所破壞之知識，既然是在歸向方面與罪過相關；愚昧也是在歸向方面而為罪過之原因，即如解除妨礙之原因。

3. 意志不能追求它全然無所知的東西。但意志能追求一面有所知但也有所不知的東西。愚昧之為罪過之原因便是按這方式，例如：一人知道他所殺的是人，但不知那是自己的父親；或者一人知道某行為可樂，但不知那是罪過。

第二節 愚昧是否為罪過

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愚昧似乎不是罪過。因為：

1. 按前面第七十一題第六節所說的，罪過是「違反天主法律的慾念或言行」。但是愚昧不是一種行動，不是內心的行動，也不是外表的行動。所以，愚昧不是罪過。

2. 此外，罪過之與恩寵相反，比其與知識之相反更為直接。但缺乏恩寵不是罪過，而是罪過之處罰。所以愚昧，即缺乏知識，不是罪過。

3. 此外，倘若愚昧是罪過，則一定由於是情願的。但若情願的愚昧是罪過，則似乎罪過在於意志之行動，而不在於愚昧。所以愚昧不是罪過，而是罪過之後果。

4. 此外，罪過皆可因悔改而消除；除了原罪外，沒有罪過去除了罪咎而仍實際存留。愚昧不能用悔改除淨，去除了罪咎後，仍實際存留。所以，愚昧不是罪過，除非是原罪。

5. 此外，如果愚昧是罪過，只要愚昧存在人內，人就一直在犯罪。但愚昧是常在愚人內的，所以愚人一直在犯罪。這顯然不合理；否則的話，愚昧便是最嚴重的事了。所以，愚昧不是罪過。

反之 除了罪過外，沒有應受處罰的事。但是按照《格林多前

書》第十四章38節所說的，愚昧應受處罰：「誰若不認知，也就不被認知」。所以，愚昧是罪過。

正解 我解答如下：愚昧與無知有區別，無知是單純的沒有知識；所以，任何人對那方面的事物缺乏知識，就可以說他不知道那些事物。是以，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章裡說，天使們有無知。愚昧則含有知識之缺欠，即是人缺欠那依天性宜於知道之事物的知識。有些知識是人所該具有的，即是那些為使行為正當所必要的。為此，大家都當知道信德上一般所該相信的，及普通的法律；每人各當知道有關其地位及職務的事。有的知識某人雖依天性有能力知道，卻沒有責任知道，例如：幾何學上的公理，以及個別的事件；除非由於特殊原因。

人若忽略他該有或該做的，顯然犯失職的罪過。所以一人該知道的，由於疏忽而不知道，就是罪過。一人若不知道他無力知道的，就不算是他的疏忽。這種愚昧稱為不可克服的，因為不能因努力而得以補救。這種愚昧既然不是情願的，因為我們無力避免，所以不是罪過。由此可見，不可克服的愚昧都不是罪過。至於可克服的愚昧，如果是關於一人所當知道的事，就是罪過；若不是該知道的，就不是罪過。

釋疑 1.前面第七十一題第六節釋疑1.已經說過，所謂「慾念或言行」，也包括反面的否定，因為失職也是罪過。所以，使愚昧成為罪過的疏忽，也包括在那個定義裡，因為那是忽略為求得知識所當言、當行，或當欲求者。

2.缺乏恩寵本身雖不是罪過，然而由於疏忽使自己獲得恩寵，也能是罪過，像愚昧一樣。但有一點差別：人能靠自己的力量獲得知識；恩寵之獲得不是靠我們的行動，而是靠天主

的恩惠。

3.在妄動之罪過中，罪過不只在於意志之行動，也在於意志所願和所命之行動；同樣，在失職的罪過中，不只有意志之行動是罪過，疏忽本身若是情願的，也是罪過。按這方式，疏於學習或思考也是罪過。

4.以悔改解除罪咎後，雖然愚昧仍然存在，即仍然缺乏知識，但使愚昧成爲罪過的疏忽卻不復存在。

5.像在別的失職罪過中一樣，人實際犯罪是在積極命令有效期間；愚昧也是這樣。愚人不在一直在實際犯罪，只在他該獲得其應有之知識的時候實際犯罪。

第三節 愚昧是否完全免除罪過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 愚昧似乎完全免除罪過。因爲：

1.按奧斯定《論真宗教》第十四章所說的，罪過皆是情願的。但按前面第六題第八節所說的，愚昧造成不情願。所以，愚昧全面免除罪過。

2.人無意而爲的，是出於偶然。但關於人所不知者，不能是有意的。所以，人因愚昧而做的，對人性行爲算是偶然的。但偶然者不構成類別。所以，在人的行爲中因愚昧而做的，不應視爲罪過，也不應視爲德性。

3.此外，人因了有理性而爲德性和罪過之主體。但愚昧排斥成全理性之知識。所以愚昧完全免除罪過。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷三第十八章卻說，有些因愚昧而做的事，應受譴責。但只有罪過是應受譴責的。所以有些因愚昧而做的事是罪過。所以，愚昧不完全免除罪過。

正解 我解答如下：愚昧本來使其所產生的行動，成爲非情願的。按前面第一節所說的，所謂愚昧產生的行爲，即反面之知識所禁止的行爲。這種行爲假若是有知識，才與意志相反，則稱之爲不情願的。但如果因了愚昧而缺乏之知識，由於意志對某行動之傾向，（縱然有知識）也將不阻止此行動。則按《倫理學》卷三第一章所說的，關於這種知識之愚昧，不使人成爲「不情願的」（*involuntarium*），而是「沒有實際意願的」（*non volentem*）。按前面第一節所說的，這種不是罪行之原因的愚昧，因了不造成不情願，故不免除罪過。按同理，凡不是產生罪行的愚昧，無論是並存者或後來者，皆不免除罪咎。但愚昧若是行動之原因，因其造成不情願，本來就免除罪過：因爲罪過該是情願的。

但有時由於兩個原因而不完全免除罪過。一是在所不知之事物方面的：愚昧之能免除罪過，是因了不知道那是罪過；但也能是一人固然不知罪過的某一情況，倘若知道的話，將不會犯這個罪，無論這一情況對構成罪過有沒有關係——但按他所有的一些知識，他能知道那是一種罪行。例如，一人打某人，知道那人，這已足以構成罪過：他如果不知道那人是他父親，這是造成罪過之另一類別的情況；或者他不知道那人爲了自衛將會反擊，倘若當初知道會如此，便不會打那人，這是與罪過沒有關係的情況。故此，這人雖是因了愚昧而犯了罪，但不能完全免除罪過：因爲他對罪過有所知。另一種原因是愚昧那方面的，即由於愚昧是情願的：或者直接地，如同一人故意不願知道某些事情，爲了能自由地犯罪；或者是間接地，好比一人由於工作或其他事務，而忽略了學習足以阻止他犯罪的知識。如果這知識是他能夠並應該有的，則這疏忽使愚昧成爲情願的和有罪的。所以這種愚昧不完全免除罪過。

倘若愚昧是完全不情願的，或是因了是不可克服的，或

是關於他不必知道的事情，則完全免除罪過。

釋疑 1.如之前正解，以及第六題第八節已說過的，愚昧不常造成不情願。所以，不是凡愚昧皆完全免除罪過。

2.如果有情願的成分在，就有犯罪的意向。根據這點，則罪過不是偶然的。

3.如果愚昧完全排除理性的運用，則完全免除罪過，就如瘋子和白癡。但造成罪過的愚昧不常是這樣的。所以不常完全免除罪過。

第四節 愚昧是否減輕罪過

有關第四節，我們討論如下：

質疑 愚昧似乎不減輕罪過。因為：

1.一切罪過所通有的，不減輕罪過。但是愚昧是一切罪過所通有的，因為哲學家在《倫理學》卷三第一章說：「惡人皆是愚昧者」。所以，愚昧不減輕罪過。

2.此外，罪過上加上罪過，構成更大的罪過。但是愚昧本身是罪過，這在前面第二節已經說過。所以，愚昧不減輕罪過。

3.此外，加重和減輕罪過不能為同一個東西兼有。但是愚昧加重罪過。因為盎博羅修解釋宗徒《羅馬書》第二章4節那句「難道你不知道天主的慈愛是願引你悔改」等等時，說：「若你不知道，則你犯的罪非常重」（「註解」）。所以，愚昧不減輕罪過。

4.此外，若有的愚昧減輕罪過，那該是完全妨礙理性之運用的愚昧。但這種愚昧不減輕罪過，反而加重罪過。因為哲學家在《倫理學》卷三第五章說：「酗酒者該受兩層處罰」。所以，愚昧不減輕罪過。

反之 凡為寬赦罪過之理由的，也減輕罪過。但是愚昧就是這種理由，因為《弟茂德前書》第一章13節說：「我蒙受了憐憫，因為我當時是出於無知而做了那些事」。所以，愚昧減輕罪過。

正解 我解答如下：因為罪過皆是情願的，凡能減少情願成分的，也能減輕罪過；若不減少情願之成分，則總不減輕罪過。那全面免除罪過的愚昧，因為全面排除情願，顯然不是減輕罪過，而是全面免除罪過。那不是罪過之原因，而只是與罪過並存的愚昧，既不減輕也不加重罪過。所以，能減輕罪過的，只有那為罪行之原因，又不全面免除罪過的愚昧。

有時愚昧直接地及本然地是情願的，例如：一人故意不要知道某些事情，為能隨便犯罪。這種愚昧似乎增加情願成分並加重罪過。因為他之願意蒙受愚昧之害，為能隨便犯罪，是由於他犯罪的意志堅強。但是有時造成罪行的愚昧，不是直接情願的，而是間接地或偶然地，例如：一人不願為讀書費力，遂愚昧無知；或者一人願意過量喝酒，因而喝醉並失去理智。這種愚昧減少情願成分，所以也減輕罪過。既然沒有認清某事是罪，不能說意志直接地和本然地要犯罪，而是偶然地，這種的輕視的成分較小，所以罪過也較輕。

釋疑 1.所謂惡人皆是愚昧者之愚昧，不是罪過之原因；而是某原因的後果，即情慾或犯罪習慣之後果。

2.罪上加罪，構成許多罪過，不常構成較大的罪過，因為不常是關於同一件事情的，也能是關於許多事情的。有時第一個罪減輕第二個罪，兩個加起來反不如一個罪嚴重。例如，清醒的人殺人，比醉後殺人嚴重，雖然後者是兩個罪；因為酩酊從第二個罪上減去的，比酩酊本身之嚴重性大。

3.盎博羅修的話，可以說是故意的愚昧，也可以解釋

爲不知恩的罪——最嚴重的不知恩是不承認所受的恩惠；還可以解釋爲相反信德的愚昧，這破壞神性生活之根本。

314

4. 酗酒者該受兩層處罰，因爲是犯兩個罪，那酗酒之罪和因酗酒而犯的另一個罪。但是酣醉因爲造成愚昧，減輕後面的罪；按上面釋疑2.所說的，它減去的可能比酣醉本身之嚴重性大。或者也可以說，那句話是根據立法者畢達古（Pittacus，640～568 BC，又譯：皮塔科斯，古希臘七賢之一）的一條法律來的；按哲學家在《政治學》卷二第九章所述，這位古代的立法者曾規定：「酣醉者若傷了人，該從重處罰。這不是原諒不原諒的問題，因爲酣醉者確是值得原諒；而是基於社會利益，因爲酗酒的比清醒的人造成的害處多。」

第七十七題

論罪過在感官嗜慾方面的原因

—分爲八節—

然後要討論的是，罪過在感官嗜慾方面的原因，即靈魂之情是否爲罪過之原因（參看第七十六題引言）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、感官嗜慾之情是否能推動或影響意志。
- 二、是否能強制理性背叛其知識。
- 三、由情而來之罪過是否爲由軟弱而來之罪過。
- 四、愛己之情是否爲一切罪過之原因。
- 五、論《若望壹書》第二章16節所提之三個原因：眼目的貪慾，肉身的貪慾，以及人生的驕奢。
- 六、爲罪過原因之情是否減輕罪過。
- 七、是否完全脫除罪過。
- 八、由情而來之罪過是否能爲死罪。

第一節 意志是否受感官嗜慾之情的推動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不受感官嗜慾之情的推動。因爲：

1.被動的機能只能爲其對象所動。按哲學家在《靈魂論》卷三第十章泛論嗜慾能力時所說的，意志又是被動的，又是主動的機能，因爲它是「推動者和被推動者」。既然意志之對象不是感官嗜慾之情，而是理性方面的善，似乎感官嗜慾之情不推動意志。

2.此外，高級的推動者不受低級者之推動，就如靈魂不受肉身之推動。但是意志既然是具有理性的嗜慾，其與感官嗜

慾的關係，有如高級推動者與低級推動者的關係；故此哲學家在《靈魂論》卷三第十一章說：「具理性的嗜慾推動感官嗜慾，就如天體中一層推動另一層」。所以，意志不能受感官嗜慾之情的推動。

3.此外，非物質的東西不能為物質東西所動。但意志是一種非物質的機能，因為它既是在理性部分的，就不用肉體器官，正如《靈魂論》卷三第九章所說的。感官嗜慾則是物質性的能力，因為是以肉體器官為基礎的。所以，感官嗜慾之情不能推動智性的嗜慾。

反之 《達尼爾》第十三章56節卻說：「貪慾顛倒了你的心」。

正解 我解答如下：感官嗜慾之情不能直接地推動或吸引意志，但是能間接地。而這有兩種方式。第一種方式，由於分神作用。靈魂的一切機能既然皆是立根於靈魂的同一本體，一種機能在專注於其行動時，別的機能之行動必然減低效力或完全受阻。一方面這是因為任何力量分散以後都變弱，倘若集中於一則不易分散；也是因為靈魂之活動需要注意力，若將注意力集中於一事，便不能多注意別的事。按這方式，由於分神作用，感官嗜慾在任何情方面加強活動，理性嗜慾或意志之活動必然減弱或完全受阻。

另一方式是對意志之對象的影響，即對理性所知覺之善的影響。在瘋狂的人身上可以看到，猛烈和錯亂的想像力及估計力，阻礙理性之知覺和判斷。想像力和估計力顯然隨從感官嗜慾之情，正如味覺是隨舌頭之傾向。故此我們見到，某種情特強的人，很難使其想像擺脫那方面的事情。所以，理性之判斷多次隨從感官嗜慾之情，而意志之動態亦然；因意志之動態是隨從理性之判斷。

釋疑 1.按上面正解已說過的，感官嗜慾之情多少能改變對意志之對象的判斷，雖然感官嗜慾之情本身不是意志的直接對象。

2.高級者不直接受低級者之推動，但能間接地受某種方式的推動，如上面正解已說過的。

3.答案如釋疑2。

第二節 理性能否為情所勝而背叛其知識

有關第二節，我們討論如下：

質疑 理性似乎不能為情所勝而背叛其知識。因為：

1.強者不能為弱者所勝。但知識由於其確定性，是我們之內的最強者。所以不能為情所勝，因為情是「虛弱的和易逝的」（亞里斯多德，《範疇論》第六章）。

2.此外，意志只以善或表面之善為對象。若情牽引意志追求真善，它不使理性背叛其知識；若情牽引意志追求表面和不實在的善，乃是牽引它動向理性所認為善的；而理性所認為者也是理性之知識。所以情永遠不使理性背叛其知識。

3.此外，或者有人說，理性所知道的是普遍性的，情則牽引理性對個別的事做相反的判斷。對此可以反駁說，全稱與特稱命題如果相反，則是互相矛盾，例如：「所有的人」與「非所有的人」。但是按《解釋論》卷二第十四章所說的，兩個互相矛盾的意見是相反的。所以，一人若普遍地知道某事，在個別事上做相反的判斷，則是他同時有相反的意見，這是不可能的。

4.此外，誰若知道一件普遍的事，也知道在其中包括的個別事件；就如《分析後論》卷一第一章所說的，誰若知道所有騾子都是不生育的，只要知道這個動物是騾子，便知道這個動物是不生育的。但是那知道某普遍性事情的，例如絕對不許姦淫，也知道此一個別事件是包括在普遍性事情中的，即知道

這個行爲是姦淫。所以，他對個別事件有知識。

5.此外，按哲學家在《解釋論》第一章所說的：「言語是思想的符號」。但人在情的激動下，常承認他所選取的個別事件是惡事。所以，人對個別的事件有知識。由此可見，情不能使理性背叛其普遍性的知識，因為它不能一方面具有普遍性的知識，而在個別事件上做相反的判斷。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章23節卻說：「我發覺在我的肢體內另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰，並把我擄去，叫我隸屬於那在我肢體內的罪惡的法律。」肢體內的法律是指他在前面所講的貪慾。既然貪慾是一種情，似乎情能使理性背叛它所知道的。

正解 我解答如下：按哲學家在《倫理學》卷七第二章所述，蘇格拉底主張知識永遠不能爲情所勝。他說：「凡德性皆是知識，而罪過皆是愚昧。」這主張有幾分真理，因為意志的對象是善，或是表面的善；那不是善者，若非理性以爲是某種善，便不能推動意志。爲此，意志傾向惡的時候，常帶有理性方面的愚昧或錯誤。是以《箴言》第十四章22節說：「陰謀邪惡的人，是誤入歧途。」但是經驗卻指出，許多人行惡是違背他們所有的知識。這有來自天主權威的證據，例如《路加福音》第十二章47節說：「那知道主人的旨意，而偏不準備，或竟不奉行他旨意的僕人，必然要多受拷打」；又《雅各伯書》第四章17節說：「人若知道該行善，卻不去行，這就是他的罪了。」所以，正如哲學家在《倫理學》卷七第三章的主張，蘇格拉底說的不絕對真，而該分開來講。

按前面第七十六題第一節已說過的，爲使行爲正當，人受兩種知識的指導：一是普遍性的，一是個別性的；任何一面的

缺點都妨礙行爲和意志之正當。有時一人有普遍性的知識，例如：不可犯姦淫；然而在個別事件中，卻不知道這個姦淫行爲不可做。這足能使意志不隨從理性之普遍性知識。此外還要知道，按習性所知道的，現時能沒有想到。所以有時一人不只有普遍性的知識，也有個別性的知識，但此時此地能沒有想到。這時人當然不難違背著他沒有想到的行事。

人此時此地不想他本來所習知的，有時只是缺乏注意力，例如：幾何學家沒有去想他本來能想到的結論。人有時不想他本來知道的，是由於受到了阻礙，例如：由於外面的事務，或身體上的毛病。受情牽制的人便是如此：他在個別事件中，不去想他所有的普遍知識，因為情妨礙他去想。

阻礙有三種。第一，由於分神，這在前面第一節已經說過。第二，由於相反的傾向：情的傾向經常與普遍知識之方向相反。第三，由於身體上的變化，因而理性不能自由發揮作用；例如，由於睡眠或酣醉，身體上起的變化，牽制理性之行動。情有這種作用，我們從情極強烈的人身上看出來，他能完全失去理性作用，因為有許多人因了強烈的愛或忿怒而陷入瘋狂。所以，按這方式，情也能使理性在個別事件中背叛其普遍性的知識。

釋疑 1. 普遍知識本身是非常確定的；但主宰行爲的不是普遍知識，而是個別知識，因為行爲是關於個別事件的。故此，在個別行事方面，若缺乏對個別事件的考慮，情之違背普遍性的知識是不足爲奇的。

2. 在個別事件上，理性將不是善的看爲善的，正是由於情的作祟。但這個個別的判斷與理性之普遍知識相反。

3. 一個人不能現實地對一全稱肯定命題有正確的見地，而對特稱否定命題有錯誤的主張；反之也不可能。但是一人能

夠習慣性地對一全稱肯定命題有正確見地，而現實地對一特稱否定命題有錯誤的想法。因為現實行動不直接與習性相衝突，而是與現實行動相衝突。

4.由於情的阻擾，一人雖有普遍的知識，但能是不根據這一知識以達到結論；而是採用情所暗示的另一普遍性知識，用以達到結論。為此，哲學家在《倫理學》卷七第三章說，好淫之人之推論有四個命題，其中兩個是全稱命題：一個是理性的，例如：「不許行邪淫」；另一個是屬於情慾的，如：「該追求快樂」。情慾牽制理性，使人不採用第一命題並據以做結論；而在不否定第一命題的前提下，採納第二命題以做結論。

5.酣醉者有時能說出很有思想的話，但在酣醉中無法加以分辨；按《倫理學》卷七第三章所說的，受情慾控制的人，口裡雖說這事不可以做，但心裡卻感覺這事該做。

第三節 由情而來之罪過是否應稱爲由軟弱而來之罪過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 由情而來之罪過似乎不應該稱爲由軟弱而來之罪過。因爲：

1.按前面**第一節**所說的，情是感官嗜慾上的一種猛烈動態。動態猛烈顯然是出於強大的力量，而非由於虛弱。所以由情而來之罪過不該稱爲由軟弱而來之罪過。

2.此外，人的軟弱主要在於人內最脆弱部分；而最脆弱的是肉體，故此《聖詠》第七十七篇39節說：「祂又想起他們不過是血肉」。所以，由軟弱而來之罪過，更好說是由身體上之缺點而來的，而不該指由靈魂之情而來的罪過。

3.此外，在隸屬於人之意志的事上，不能說人是軟弱的。但是做或不做情所傾向的事，隸屬於意志。因爲《創世紀》第四章7節說：「嗜慾是在你的權下，你應制服它」。所以，由

情而來之罪過，不是由軟弱而來的。

反之 西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第十四及第十五章稱情為疾病。疾病可以說是虛弱。所以，由情而來之罪過，該說是由軟弱而來的。

正解 我解答如下：罪過之原因本來是在靈魂部分，罪過主要是在靈魂上。靈魂的弱點可以比照身體上的疾病來講。說一個人身體有病，乃是說身體各部分失調，人的體液和肢體不聽身體之推動力和調和力的支配，以致人的行動變弱或受阻。因而一個肢體若不能完成健全肢體的動作，也說是病弱；好比哲學家在《動物誌》卷十第一章所說的，在眼睛看不清楚的時候。因此，由於靈魂各部分失調而行動受阻，也稱為病弱。

說身體各部分失調，是指不合自然的秩序。靈魂各部分不調諧，是指不合理性的秩序：理性是靈魂各部分的調配者。當慾情或憤情能力受某種情之支配，並妨礙人的正當行動時，便稱為由軟弱而來之罪過。為此，哲學家在《倫理學》卷一第十三章將無節制者比喻為癱瘓者，因為他的肢體不聽支配。

釋疑 1.在身體內，不合自然秩序的動態愈強烈，軟弱就愈嚴重；在靈魂上也是一樣：違反理性秩序之情之動態愈強，靈魂的軟弱也愈嚴重。

2.罪過主要在於意志之行動，而意志行動不會因身體軟弱而受阻，有的人身體虛弱，意志卻敏於行事。按前面第一節所說的，妨礙意志之行動的是情。所以，所謂由軟弱而來之罪過，該指靈魂的軟弱，不是身體的軟弱。不過，靈魂的軟弱也稱為肉身的軟弱，因為肉身的狀況能在我們內激起靈魂之情，這是由於感官嗜慾是運用身體器官的機能。

3.意志順從或不順從情之傾向，屬於意志的能力範圍，是以說我們的嗜慾是在我們權下的。但是按已說過的方式，意志之同意或不同意，受到情的阻擾。

第四節 愛己之情是否爲一切罪過之根源

有關第四節，我們討論如下：

質疑 愛己之情似乎不是一切罪過的根源。因爲：

1.一個東西本身是善的和正當的，不是罪過的本來原因。但愛己本身是善的和正當的；因爲《肋未紀》第十九章18節命人愛人如己。所以，愛己不能是罪過的本來原因。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第七章8節裡說：「罪惡遂乘機藉著命令，在我內發動各種貪情」。那裡的「註解」（拉丁通行本註解及聖經夾句）說：「法律是善的，它在禁止貪情時，就是禁止一切罪惡」，這樣講乃是因爲貪情是一切罪過的原因。但貪情與愛情，按前面第二十三題第四節、第三十題第二節所說的，不是同一個情。所以愛己之情不是一切罪過的原因。

3.此外，奧斯定註解《聖詠》第八十篇17節那句「放火燃燒」時，說：「罪過皆是由於愛情不對地燃燒，和怕情不對地壓抑。」所以，並非只有愛己之情是罪過的原因。

4.此外，人有時固然因愛自己不當而犯罪，但有時也因愛他人不當而犯罪。所以愛自己不是一切罪過的原因。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章卻說：「愛自己以致輕視天主，造成巴比倫之邦國。」但是一人無論有什麼罪，都屬於巴比倫之邦國。所以，愛自己是一切罪過的原因。

正解 我解答如下：按前面第七十五題第一節所說的，罪過的本然原因在於對可朽物之歸向那方面；所以，罪過皆是出於對現

世之物或善的不正當嗜慾。而人不正當地追求現世之物或善，是由於不正當地愛自己，因為所謂愛某人，便是願意他得到善。所以，不正當地愛自己，顯然是一切罪過的原因。

釋疑 1.正當地愛自己是應當的和自然的，在於追求適於自己的善。但不當地愛自己，以致輕視天主，才是奧斯定所說的一切罪過的原因（參見反之）。

2.按正解已說過的，人用於追求自己之利益的貪慾，是以愛自己為其原因。

3.人所愛的，是欲望自己所得到的「物或善」，以及「自己」，即欲望其得到物或善者。對所欲望之物的愛，例如對酒或金錢的愛，容許畏懼為其原因，而畏懼是對惡之逃避。凡罪過都是來自對某善之不正當的追求，或對某惡不正當的逃避。此二者皆歸宗於愛自己。因了人愛自己，所以才追求善或逃避惡。

4.朋友有似「第二個自己」（亞里斯多德，《倫理學》卷九第四及第九章）。所以，為愛朋友而犯罪，等於為愛自己而犯罪。

第五節 是否可以說「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」是罪過之原因

有關第五節，我們討論如下：

質疑 說罪過之原因是「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」，似乎不合適。因為：

1.宗徒在《弟茂德前書》第六章10節說，「貪心或貪愛錢財乃萬惡的根源」。但人生的驕奢不屬於貪愛錢財。所以，不當視為罪過之原因。

2.此外，肉身的貪慾主要來自眼目之所見，就如《達尼爾》第十三章56節所說的：「美色迷惑了你」。所以，肉身之

貪慾與眼目之貪慾不該分為兩個。

3.此外，貪慾是對可樂者之嗜慾。但快樂不只有眼目方面的，也有其他官能方面的。所以也該將聽覺之貪慾等列入。

4.此外，按前面第四節釋疑3.所說的，人不只因對善之不當貪求而犯罪，也因對惡之不當逃避而犯罪。但這裡沒有關於逃避惡的。所以，罪過之原因列舉的不全。

反之 《若望壹書》第二章16節卻說：「原來世界上的一切：肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」。而所謂一個東西是在世界中，是因了罪過；所以他在那封信第五章19節又說：「全世界屈服於惡者」。所以，上述之三事是罪過的原因。

正解 我解答如下：前面第四節已經說過，不正當地愛自己是一切罪過的原因。在愛自己中含有對物或善之不正當的嗜慾：因為每人都希望其所愛者得到善。可見對善之不正當的嗜慾是一切罪過的原因。罪過之原因是情，情則屬於感官嗜慾；按前面第二十三題第一節所說的，物或善為感官嗜慾之對象，分為兩種：一種是單純的善，這是慾情部分的對象；另一種是帶有困難的善，這是憤情部分的對象。

按前面第三十題第三節所說的，貪慾有兩種。一種是自然的，即關於保養身體所需要者：這或者是為保養個體的，如飲食等物；或者是為保存種類的，如關於性方面的事。在這些事上的不正當嗜慾，即是「肉身之貪慾」。另一種是靈性的貪慾，這不是關於肉身之保養或感官快樂的，而是關於按想像或這類知覺而認為可樂的，就如：錢財，美麗的服飾等。這種靈性的貪慾，即被稱為「眼目的貪慾」；或者按奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十五章所解釋的，眼目或利用眼目的視覺的貪慾，指的即是好奇心；或者按別人的解釋，指的是對由外面呈現在眼

前之東西的貪慾，即貪心。至於對帶有困難的善之不正當嗜慾，是屬於「人生之驕奢」；因為按我們後面第八十四題第二節、第二集第二部第一六二題第一節要講到的，驕傲是對優越之不正當的嗜慾。

由此可見，一切情皆可歸納為這三點，而情是罪過之原因。慾情方面的情屬於前兩點，憤情方面的情屬於第三點；至於憤情之貪慾不分為兩種，是因為都是靈性的貪慾。

釋疑 1.若將貪心（cupiditas）解釋為對任何善之追求，則也包括人生的驕奢。若將貪心看為個別的惡習，即所謂的吝嗇，後面第八十四題第一節要講到它怎能是一切罪過的根源。

2.眼目之貪慾，這裡不是指對眼目所能見到之一切東西的貪慾；而是指那些不屬於觸覺方面之肉體快樂的，只屬於眼目之快樂的東西之貪慾，即關於一切認知能力方面的。

3.按《形上學》卷一第一章所說的，眼目是感官中最高貴的，所包括的對象也最廣。故此，按奧斯定在「論天主的話」（De verbis Domini；即《證道集》第一一二篇第六章）所說的，可以用眼目指一切感官，甚而指一切內心的知覺能力。

4.按前面第二十五題第二節、第二十九題第二節已說過的，逃避惡是因追求善而來的。故此，這裡只指出傾向於善的情，視之為逃避惡的情之原因。

第六節 情是否減輕罪過

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎情不減輕罪過。因為：

1.原因增加，效果也增加。如果熱有液化作用，則熱度高，液化作用也高。但按上面第五節所說的，情是罪過的原因。所以，情愈強烈，罪過也愈大。所以，情不減輕罪過，反

而加重罪過。

2.此外，惡情對罪過的關係，就如善情對功績之關係。但是善情增加功績，人愈是以大的慈悲心腸濟助窮人，其功績也愈大；所以，惡情也是加重罪過，而不是減輕罪過。

3.此外，一人犯罪時意志愈堅強，犯的罪愈嚴重。但是有情推動意志時，使意志更堅決地趨於罪行。所以情加重罪過。

反之 貪慾之情被稱為肉身之誘惑。但按奧斯定《天主之城》卷十四第十二章；《論本性及恩寵》第二十五章所說的，使人犯罪的誘惑愈強烈，罪過愈小。所以情減輕罪過。

正解 我解答如下：罪過主要在於自由選擇之行動，自由選擇是「意志和理性之機能」。情是感官嗜慾之動態。感官嗜慾對自由選擇有兩種關係：事前的和事後的。在事前，感官嗜慾能吸引或推動理性和意志，如前面第一及第二節、第九題第二節、第十題第三節已說過的。在事後，高級能力之動態若是強烈，能波及低級的能力，因為意志若猛烈地動向一物，一定會牽動感官嗜慾之情。

所以在罪行以前所有的情，必然減輕罪過。行動之為罪過，是由於是情願的和在我們權下的。所謂在我們的權下，是靠理性和意志。所以理性和意志愈是自動的，愈不是在情的激動下的，就愈是情願的和在我們權下的。因了情減少情願之成分，所以減輕罪過。至於事後之情則不減輕罪過，反而增加；或更好說是罪過嚴重的標記，因為那證明犯罪之意志堅強。故從這方面看，可以說人愈是帶著猛烈的貪情或貪慾犯罪，罪過愈嚴重。

釋疑 1.情在歸向方面，是罪過之原因。罪過的嚴重性，則主

要看背離方面。背離固然是隨歸向而來的，然而不是出於偶然，即不是犯罪者的目的。偶然的原因增加時，並不增加效果，只有本然原因增加效果。

2. 隨從理性判斷的善情增加功績。如果是事前的，即是說如果人行善是出於情，而非出於理性之判斷，⁶這種情減少功績。

3. 在情的推動下，意志的動態雖然強烈，但不如只出於理性而去犯罪那般專屬於意志。

第七節 情是否完全脫除罪過

有關第七節，我們討論如下：

質疑 情似乎完全脫除罪過。因為：

1. 凡造成不情願者，便完全脫除罪過。但按《迦拉達書》第五章17節所說的，肉身之貪慾造成不情願，而貪慾是一種情：「肉身的貪慾相反聖神的引導，致使你們不能行你們所願意的事。」所以情完全脫除罪過。

2. 此外，按前面第二節所說的，情產生關於個體事件之愚昧。但按前面第十九題第六節所說的，關於個體事件之愚昧，完全脫除罪過。所以情完全脫除罪過。

3. 此外，靈魂上的軟弱，比身體上的軟弱更嚴重。但是身體上的軟弱完全脫除罪過，例如：瘋狂的人。情既是靈魂上的軟弱，更該脫除罪過。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章5節稱情慾為「罪惡的情慾」，無非是因了情慾造成罪過。如果情完全脫除罪過，便不會如此。所以，情不完全脫除罪過。

正解 我解答如下：一個本來惡的行動，只有完全不情願時，才能完全脫除罪過。所以，如果情使隨後之行動成為完全非情

願的，則完全脫除罪過；否則就不是完全脫除罪過。

關於這個問題要注意兩點。第一，一件事情能夠本身是情願的，即是意志直接指向這事；或者按其原因是情願的，即是意志指向原因，而非指向其效果，例如：故意喝醉酒的。是以因酗酒而犯的罪就算是情願的。第二，還要知道，情願有直接與間接之分：直接情願的即是意志所正面指向者；間接情願的是意志能阻止而未加阻止者。

所以，應據此而加以區分。因為有時情強烈到使人完全失去理性作用，就如那些因了愛情或忿怒而陷於瘋狂的人。如果這些情在起初是情願的，則行為是有罪的，因為原因是情願的：就如上面關於喝醉酒的人所說的。如果原因不是情願的，而是自然的，例如：由於疾病或類似原因，人陷入使人完全喪失理性作用的情時，則行為完全不是情願的，因而完全脫除罪過。

有時情不是強烈到使人完全失去理性作用。這時理性能夠將注意力轉向別的思想，而擺脫情；或者阻止情產生後果，因為按前面第十七題第九節所說的，只有理性同意時，四肢才採取行動。所以這種情不完全脫除罪過。

釋疑 1. 那裡所說的「使你們不能行你們所願意的事」，不是指外面行為所行的事，而是指內心的貪慾動態：因為人本來願望永遠沒有貪惡之念。《羅馬書》第七章15節所說的也是一樣：「我所憎恨的惡，我反而去做。」或者也可以說，指的是情未動以前的意志，在設法節制自己的人身上很是明顯，也是由於貪慾而違背自己的志向。

2. 關於個別事件的愚昧，如果愚昧是關於人盡心後仍不能知道的情況，則完全脫除罪過。但是情所造成之愚昧，是關於個別事件之法律的愚昧，即使人不知將普通原理貼用於個別事件。如正解已說過的，理性能夠擺脫這種情。

3. 身體上的軟弱不是情願的。如果是情願的，則情形相同；就如關於喝醉酒所說過的，因為酣醉是一種身體上的軟弱。

第八節 由情而來之罪過是否能為死罪

有關第八節，我們討論如下：

質疑 由情而來之罪過似乎不能是死罪。因為：

1. 小罪與死罪不同。但是由軟弱而來的罪是小罪，因為其本身就值得原諒。既然由情而來的罪是由軟弱而來的，似乎不能是死罪。

2. 此外，原因不能不如效果。但是情不能是死罪；因為按前面第七十四題第四節所說的，在感官嗜慾上沒有死罪。所以由情而來的罪也不能是死罪。

3. 此外，由前面第一及第二節所說的可以知道，情遠離理性。但歸向或背離天主乃是理性的事，背離天主即是死罪。所以由情而來的罪不能是死罪。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章5節卻說：「罪惡的情慾，在我們的肢體內活動，結出死亡的果實。」產生死亡正是死罪的特性。所以，由情而來的罪能夠是死罪。

正解 我解答如下：按前面七十二題第五節所說的，死罪在於背離最後目的，亦即天主。此一背離屬於從事考慮之理性，指向目的亦然。所以，靈魂傾向於與最後目的相反的東西時，只有在從事考慮之理性來不及加以干涉的情形下，才不是死罪，而這發生在突發的動態上。當一人由於情而去犯罪，或給一個經了考慮的同意時，都不算突然。從事考慮之理性能夠干涉。如上面第七節、第十題第三節釋疑2.已說過的，它能擺脫或至少阻止情；如果不加以干涉，就是死罪。的確，我們見到許多殺

人或姦淫的罪，是因了情而犯的。

330

——神學大全·第五冊：論德性與惡習及罪

釋疑 1.所謂小罪或可寬恕的罪有三種。第一種是由於原因之故，即由於有可寬恕之原因，因而減輕罪過。故此，由軟弱和愚昧而來的罪，被稱為可寬恕的罪或小罪。第二種，由於實際的寬恕：一切罪過經過悔改，都成為可寬恕的，亦即獲得寬恕。第三種，按其類別或本來是可寬恕的，例如：無用的話。只有最後這種小罪是與死罪對立的。**質疑**所根據的是第一種小罪。

2.情在歸向那方面是罪過之原因。而一個罪過之為死罪，是在於背離那方面；按前面第六節釋疑1.說的，背離是偶然地隨歸向而來。故此，所舉的理由不能成立。

3.理性之行動不常完全為情所阻，它仍有自由選擇能力，能背離或歸向天主。如果完全失去理性作用，就根本不是罪了：沒有死罪，也沒有小罪。

第七十八題

論惡意為罪過之原因

一分為四節一

然後要討論的是罪過在意志那方面的原因，即所謂的惡意（參看第七十六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、是否有人能由於惡意或故意而犯罪。
- 二、由於習性而犯罪者，是否是由於惡意而犯罪。
- 三、由於惡意而犯罪者，是否是由於習性而犯罪。
- 四、由於惡意而犯罪者，其罪是否重於由於情而犯罪者。

第一節 是否有人由於惡意而犯罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有人由於故意或惡意而犯罪。因為：

1. 愚昧與（明知）故意或惡意相反。但是哲學家《倫理學》卷三第一章說，「惡人皆是愚昧者」。《箴言》第十四章22節也說：「陰謀邪惡的人，豈非走入歧途？」所以，沒有人犯罪是出於惡意。

2. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「無人故意為惡」。故意為惡而犯罪，似乎就是出於惡意：那在意料以外者是偶然的，不決定行為的類別。所以，沒有人犯罪是出於惡意。

3. 此外，惡意本身即是罪過。如果惡意是罪過之原因，則罪過之原因又是罪過，這樣將推衍到無限；這是不合理的。所以，沒有人犯罪是出於惡意。

反之 《約伯傳》第三十四章27節卻說：「他們故意離開了天

主，不願意理解祂的道。」但離開天主是罪過。所以，有人故意或出於惡意犯罪。

正解 我解答如下：人與其他東西一樣，自然是欲求善的。人的嗜慾之轉向惡，是由於在他內的根本，有的已腐化或錯亂，就連自然物也有類似的罪或反常現象。人性行動的根本是智性和嗜慾，即是稱為意志的理性嗜慾，和感官嗜慾。所以，人性行動中的罪過有時是出於智性上的毛病，例如：因愚昧而犯罪；有時是由於感官嗜慾上的毛病，例如：因情而犯罪；有時也由於意志的毛病而犯罪，此毛病即是意志的不正當或錯亂。

所謂意志不正當，即是更愛較次的善；人爲了不失去其所更愛的善，而寧願犧牲比較不愛的善；就如人爲了保全他所更愛的生命，寧願故意割去某一肢體。故此，一個不正當的意志，若愛什麼現世的善，如：錢財或逸樂，甚於愛理性之規範，或天主法律之規範，或愛天主，則將爲獲得現世之善而犧牲神性方面的善。惡無非就是善之缺欠或剝奪。如此則是一人爲了獲得現世的善，而故意願意神性的惡；而神性的惡是絕對的惡，是神性之善的剝奪。因此，說他是出於惡意或故意而犯罪，有如他是明知而故意地選取了惡。

釋疑 1.由於愚昧，有時人根本不知道他做的是惡事，這時稱爲出於愚昧的罪；有時人不知道此時此地這事是惡事，就如由於情而犯罪時；有時人知道某事是惡事，但不知道不可以爲了獲得某善而容許這惡事，這就是由於惡意而犯罪者的愚昧。

2.人固然不能直接願意惡；但是如**正解**已說過的，他能爲了逃避別的惡或追求別的善而願意惡。在這些情形下，人本來希望能獲得所求之善且不妨害別的善，例如：好淫的人希望享樂又不得罪天主；在不能兩全的情形下，他寧願犯罪得罪天

主，而不願放棄享樂。

3.所謂人之犯罪的「惡意」(malitia)可以指習性上的惡意。哲學家《倫理學》卷二第五章即將惡的習性稱為「惡意」(惡性)，與好的習性所謂的德性相對。按這意義，則說一人犯罪是出於惡意(惡性)，乃指是出於習性上的傾向；也可以指現實的惡意；或是指對惡之選取：這時所謂出於惡意而犯罪，是指由於選取惡而犯罪。惡意也能指以前的罪惡，從而產生了另一罪過，例如：一人因了嫉妒而攻擊他人的長處。這時並非是同一事是其自身之原因，乃是內心之行動為外面之行動的原因。一個罪也能是另一個罪的原因，而不必推演到無限；如前面第七十五題第四節釋疑3.已說過的，可以推到不是來自別的罪過的第一個罪過。

第二節 由於習性而犯罪者，是否是由於惡意而犯罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 由於習性而犯罪者，似乎不都是出於惡意。因為：

1.出於惡意的罪過，似乎是非常嚴重的。但有時人犯輕罪是出於習性，例如：說無用的話。所以，因習性而犯罪不常是出於惡意。

2.此外，《倫理學》卷二第二章裡說：「由習性而來之行動，與造成習性之行動是類似的。」但是在惡習形成以前的行動，不是出於惡意。所以由習性而來的罪過，也不是出於惡意。

3.此外，一人犯罪若是出於惡意，犯罪後會感到高興，就如《箴言》第二章14節所說的：「喜愛行惡，在邪惡中喜樂的人。」這是因為任何人得到了其所求的，及做合於其習性而近乎自然的事，會感到快樂。但是那些因習性而犯罪的人，犯罪後感到難過，因為《倫理學》卷九第四章說：「壞人(即有惡習的人)，滿懷悔意」。所以，由習性而犯的罪，不是出於惡意。

反之 出於惡意的罪過，是指出於對惡之選取的罪過。但是每人之習性所趨向者，則認為是值得選取的——這是《倫理學》卷六第二章講論好的習性時所說的。所以，出於習性的罪過，是出於惡意。

正解 我解答如下：有習性者犯罪，與由於習性而犯罪，不是同一回事。有習性不一定要運用，用與不用在於人的意志；故此，習性之定義為「人所運用自如者」（奧斯定，《論婚姻的價值》第二十一章）。所以，有時候一個有惡習的人能遽行好事，因為理性不是整個被惡習所腐化，仍然留有未腐化的部分，因而罪人能做些善事；同樣，一個有惡習的人，其行動有時不是出於惡習，而是出於一時的情動，或是由於愚昧。但每次運用惡習時，必定是由於惡意而犯罪。因為凡具有習性者，都覺得合於其習性的事物可喜；因為習性和習慣變成了第二天性後，就覺得那事物自然。適合於惡習的，就是排斥神性的善；因而人為了獲得適合於其惡習的善，就選取神性的惡。這就是由於惡意而犯罪。可見誰若由於習性而犯罪，就是出於惡意而犯罪。

釋疑 1.小罪不排斥神性的善，即天主的恩寵或愛德，所以不是絕對的惡，而是相對的。因此，這類的惡習也不是絕對的惡，而是相對的。

2.由習性而來之行動，與產生習性之行動，在類別上相似；但是彼此之差別，為一是完整的，一是不完整的。而這正是出於惡意之罪，與出於情之罪的差別。

3.由於習性而犯罪者，在運用習性時，常以其由習性而行的事為樂。但是由於他能夠不運用習性，而以其未完全腐化之理性想到別的，故此不運用習性時，能後悔他因習性而犯的

罪。不過一般說來，這些人後悔不是因為不喜歡罪過本身，而是因了罪過帶來的不利。

第三節 由於惡意而犯罪者，是否是由於習性而犯罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 由於惡意而犯罪者，似乎皆是由於習性而犯罪。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷五第六章說，並非每人行不義之事，皆像不義的人那樣，即由於選擇；只有那具有習性者才那樣。但是按前面第一節所說的，由於惡意而犯罪，就是由於選取惡而犯罪。所以，只有那有習性者，是由於惡意而犯罪。

2. 此外，奧利振在《原則論》卷一第三章說：「一個人不是一下就變為虛弱無力的，而必然是一點一點地。」但是最嚴重的虛弱是在人因惡意而犯罪的時候。所以，人不是從開始就因惡意而犯罪，而是在經過很久，養成了習慣的時候。

3. 此外，人若是由於惡意而犯罪，一定是意志本身傾向於其所選之惡。但是人按其機能之天性不傾向於惡，而傾向於善。如果他選取惡，則該是出於後天的情動或習性。但人因情動而犯罪時，不是出於惡意，而是出於軟弱，這在前面第七十七題第三節已經說過。所以，人出於惡意而犯罪時，該是出於習性。

反之 好的習性對選取善之關係，與惡的習性對選取惡的關係一樣。但是，沒有德性之習性的人，有時選取合於德性的善。所以，沒有惡習的人，有時也能選取惡，而這就是由於惡意而犯罪。

正解 我解答如下：意志對善的關係與對惡的關係不同。意志按其機能之天性，傾向於理性之善，有如傾向於其固有對象，故此說：罪過皆是違反天性的。意志在選擇時傾向於惡，該是

由於外來的原因。有時是出於理性方面的缺點，例如：在人因了愚昧而犯罪時；有時是由於感官嗜慾的衝動，例如：在人因了情動而犯罪時。但這兩種都不是由於惡意而犯罪，只有意志本身自動趨向惡時，人才是出於惡意而犯罪。這有兩種方式。一種方式是因爲人有某種腐化的傾向使之向惡，以致順此傾向而感覺某惡是適合及相似於人的；因此適合之故，意志遂視之爲善而追求，因爲每個東西皆追求適合於自己的東西。這種腐化的情態，或是由習慣形成的習性，變成了第二天性；或是身體方面的病態，就如有人因了身體上的腐化自然傾向犯某些罪。另一方式，是由於撤除了阻力，意志才直接追求惡。例如，一人原來不犯罪，不是因爲憎惡罪，而是由於希望永生或者怕下地獄；一旦陷入失望，或由於妄望而失去了畏懼之情，結果就像失去了約束，惡意地去犯罪。

由此可見，出於惡意的罪，常假定人內有點失當，但這不一定常是習性。所以，出於惡意而犯罪者，不一定皆是出於習性而犯罪。

釋疑 1.像不義的人那樣行事，不只指出於惡意行事，而且還指高興那樣做，理性不太加以阻止。只有那些有了習性的人方能如此。

2.人不是突然便惡意地去犯罪，常是先有過什麼事；但是按正解已說過的，這不一定就是習性。

3.按正解已說過的，使意志傾向於惡的，不只有習性或情，還有別的東西。

4.（答反之）對善之選取與對惡之選取，二者情形不同。惡常帶有天性的善，善卻能是完全沒罪惡。

第四節 由於惡意而犯罪者，其罪是否重於由於情而犯罪者

有關第四節，我們討論如下：

質疑 由於惡意而犯罪者，其罪似乎並不重於由於情而犯罪者。因為：

1. 愚昧全面或局部地脫除罪過。但那由於惡意而犯罪者，比那由於情而犯罪者更為愚昧。因為由於惡意而犯罪者，具有對於根本之愚昧；而按哲學家在《倫理學》卷七第八章所說的，這是最大的愚昧。因為這樣的人是對目的之觀念不正確，而目的在行為方面是根本。所以，由於惡意而犯罪者，比由於情而犯罪者，更值得原諒。

2. 此外，人犯罪時所受的衝動力愈大，罪過愈輕，例如：人由於情之猛烈衝動而犯罪時。但因惡意而犯罪者，是受習性之衝動力，這比情之衝動力強。所以，由於習性而犯罪者，其罪輕於由於情而犯罪者。

3. 此外，由於惡意而犯罪，是由於選取惡而犯罪。但由於情而犯罪者，也是選取惡。所以，其罪並不輕於由於惡意而犯罪者。

反之 按《約伯傳》第三十四章26至27節所說的，故意犯的罪，應受較重的處罰：「在眾目昭彰之下，鞭打他們有如罪犯；因為他們故意遠離了祂。」但是加重處罰只是因了罪過較重。所以，故意或惡意加重罪過。

正解 我解答如下：出於惡意的罪過，比出於情的罪過嚴重；這有三個理由。第一個理由，罪過既然主要在於意志，罪過之行動愈是屬於意志的，罪過愈嚴重，如果別的條件相等。出於惡意的罪行，行動比較更本然地屬於意志，是意志自動趨向

惡；而出於情的罪行，好像是出自外來的衝動。所以，出於惡意的罪過比較嚴重；而且惡意愈強，罪過愈重。如是出於情的，則減輕罪過；而且情愈強，罪過愈輕。

第二個理由，促使意志犯罪的情，很快就過去；因此人能很快恢復善志，悔改前非。但是使人以惡意犯罪的習性是持久的；故此，以惡意犯罪的，犯罪的時期較長。因此哲學家在《倫理學》卷七第八章，將由於惡意而犯罪的放縱者，比喻為長期患病的人；而將由於情而犯罪的不能自制者，比作偶而生病的人。

第三個理由，因惡意而犯罪的人，是對目的之態度不正當，而目的在行為上是根本；所以這種缺點比那因情犯罪的人之缺點危險。後者的意志是向善的，只是偶然因了情而暫時中斷其志向。根本上的缺點常是最壞的。由此可見，出於惡意的罪過，比出於情的罪過更嚴重。

釋疑 1.按前面第七十六題第三及第四節所說的，關於選擇的愚昧，並不脫除或減輕罪過。所舉之質疑根據的便是這種愚昧。所以，加重這種愚昧並不使罪過變小。

2.針對意志而言，由情而來之衝力有如外來的；但習性卻是從內部推動意志，所以兩種情形不同。

3.由於選擇而犯罪，與帶有選擇地犯罪，是兩回事。由於情而犯罪的人，固然有選擇，但不是由於選擇，因為他的選擇不是罪過的第一個動因，而是情使他選取那沒有情便不會選取的。而出於惡意的罪，按前面第一節所解釋的，是直接地選取惡。所以他的選擇是罪過之根本，故此說是出於選擇的罪過。

第七十九題

論罪過之外在原因：首論天主方面的原因

一分爲四節一

然後要討論的是罪過的外在原因（參看第七十六題引言）。首先，論天主那方面的原因；然後，論魔鬼方面的原因（第八十題）；第三，論人方面的原因（第八十一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天主是否爲罪過之原因。
- 二、罪過之行動是否來自天主。
- 三、天主是否爲昏昧及心硬之原因。
- 四、昏昧及心硬是否有益於本人之得救。

第一節 天主是否爲罪過之原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主似乎是罪過的原因。因爲：

1. 宗徒在《羅馬書》第一章28節說：「他們既不肯認真地認識天主，天主也就任憑他們陷於邪惡的心思，去行不正當的事。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主在人心中工作，使其意志傾向於祂所願意的，或傾向於善，或傾向於惡。」但是行不正當的事，以及意志傾向於惡，都是罪過。所以，天主是人之罪過的原因。

2. 此外，《智慧篇》第十四章11節說：「天主造的東西成了可憎之物，成了人們靈魂的誘惑。」但是誘惑是指引誘人犯罪；而按第一集第四十四題第一節、第六十五題第一節所說的，受造物皆是由天主所造的。所以，天主似乎是誘使人犯罪，而爲罪過之原因。

3.此外，原因之原因，也是效果之原因。但是天主是自由意志之原因，自由意志則是罪過之原因。所以，天主是罪過的原因。

4.此外，凡惡皆與善相反。但是天主是處罰性的惡之原因，而這與天主之聖善不衝突。《依撒意亞》第四十五章7節論到這種惡時說，是天主「製造了災禍」；又《亞毛斯》第三章6節說：「如城裡發生災禍，豈不是上主所為？」。所以，天主為罪過之原因，並不與其聖善衝突。

反之 《智慧篇》第十一章25節論天主說：「你不恨你所造的。」然而按照《智慧篇》第十四章9節所說的，天主憎恨罪過：「不虔敬的人，與他行的不虔敬的事，同樣為天主所憎恨」。所以，天主不是罪過的原因。

正解 我解答如下：人以兩種方式為自己或他人之罪過的原因：一是直接地，即促使自己或他人之意志犯罪；另一種是間接地，即是不阻止他人犯罪。為此《厄則克耳》第三章18節向守衛說：「你若不警告不虔敬的人說：『你必喪亡』，我必向你追討血債。」天主不能直接是自己或他人之罪過的原因，因為一切罪過皆是由於背離以祂（天主）為目的之秩序。按狄奧尼修在《神名論》第一章所說的，天主使一切歸向自己，以自己為最後目的。因此，祂不可能是自己或他人背離此以祂自己為指歸之秩序的原因。所以祂不能直接是罪過的原因。

同樣，天主也不能是間接的原因。有時天主不給予某些人幫助，以逃避罪過；若有天主的幫助，他們能夠不犯罪。天主這樣做，是根據其智慧和正義的措施——因為天主本身就是智慧和正義。所以，他人犯罪，不能說天主是罪過的原因；就如除非舵手有能力並有責任掌舵而不掌舵，否則沉船不是他的

罪過。可見，天主怎樣也不是罪過之原因。

釋疑 1.關於宗徒的話，根據上下文便可以看出答案來。天主任憑某些人陷於邪惡的心思，那是說他們已經有了邪惡的心思，使之行不當行的事。所以說任憑他們陷於邪惡的心思，這是說不阻止他們去隨從邪惡的心思；就如我們不出面保護某些人時，便說我們任憑他們自己去面對危險。至於「註解」取自奧斯定在《論恩寵與自由意志》第二十一章所說的：「天主使人的意志向善或向惡」，應這樣去懂：使人向善是直接推動意志；使人向惡，即按上面正解所說的，是指不加以阻止。但是這也是由於以前之罪過的報應。

2.所謂「天主造的東西，成了可憎之物，成了人們靈魂的誘惑」，這裡的「成了」不是表示原因，而是表示後果。因為天主造東西不是為了招致人之惡，這惡是人的昏愚之後果。故此下面又說：「作了愚人腳前的陷阱」，即是愚人由於昏愚，將東西用於其所以受造以外的用途。

3.來自中間原因之效果，如果是合於第一原因之系統的，則也歸宗於第一原因；如果是在第一原因之系統以外的，則不歸宗於第一原因。就如僕人違背主人之命令所行的，不能上溯至主人，說主人是其原因。同樣，人的自由意志違背天主的命令所犯的罪，也不能上溯至天主，說天主是其原因。

4.處罰與受處罰者之善相反，使他失去某善。但是罪過是與以天主為目的之秩序的善相反，所以直接與天主的聖善相反。所以，處罰與罪過的性質不同。

第二節 罪過之行動是否來自天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過之行動似乎不是來自天主。因為：

1. 奧斯定在《論人的完美正義》第二章說：「罪過之行動不是一種實在。」凡由天主來的，都是一種實在。所以，罪過之行動不是由天主來的。

2. 此外，說人是罪過的原因，只是因了人是罪過之行動的原因；何況按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，「無人志在於惡」。但按前面第一節所說的，天主不是罪過的原因。所以天主不是罪過之行動的原因。

3. 此外，根據前面第十八題第五節所說的，有的行動按其類別便是惡的和罪過。但是如果一個東西是另一東西的原因，則是按類別屬於這東西者之原因。如果天主是罪過之行動的原因，便也是罪過之原因了。但是按前面第一節所說的，事實上不是這樣。所以，天主也不是罪過之行動的原因。

反之 罪過之行動是自由意志的一種動態。但是按奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的：「天主的意志是一切動態的原因」。所以，天主的意志是罪過之行動的原因。

正解 我解答如下：罪過之行動是一種物（ens），也是一種現實（actus）；從這兩方面說，都是來自天主。按狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，任何物，只要是存在的，必定是來自第一個物。在另一方面，凡行動皆是出於一個現實存在的物，因為一個物之能行動，在於它是現實的；但是現實的物，皆以第一個現實，即以天主為其原因，第一現實按本質就是現實。所以，只就行動為行動而言，天主是一切行動之原因。

但是罪過是指帶有缺欠的物和現實。這缺欠是出於受造

的原因，即自由意志；這是由於它脫離第一主動者之秩序，即天主之秩序。所以這缺欠不是以天主為原因，而是以自由意志為原因；就如：跛足之毛病，其原因是腿骨的彎曲，而不是推動能力，雖然跛足之動態是因行動力而發生。故此，天主是罪過之行動的原因，而不是罪過之原因，因為祂不是使行動有缺欠的原因。

釋疑 1. 奧斯定在那裡所說的實在，是指單純的實在，即實體。按這意義，則罪過不是一種實在。

2. 人不只是行動之原因，也是缺欠之原因；因為他不服從所當服從者，雖然這不是他的主要用意。因此，人是罪過的原因。但天主是行動之原因，而不是伴隨行動的缺欠之原因。所以祂不是罪過的原因。

3. 按第十八題第五節釋疑2、第五十四題第三節釋疑3. 已說過的，行動和習性不是根據缺欠以分類別，而惡之意義在於缺欠；行動和習性是以帶有缺欠的某對象區分類別。所以，那不是來自天主的缺欠，其歸屬於行動之類別，是附帶的關係，而不構成種類上的差別。

第三節 天主是否為昏昧及心硬之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不是（人）昏昧（*excaecatio*，失明、被蒙蔽）和心硬（*induratio*，頑硬）之原因。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三題說：「天主不是人變壞的原因。」但是昏昧和心硬使人變壞。所以天主不是昏昧和心硬之原因。

2. 此外，富振秋（*Fulgentius*，462～532年）《論天主的兩種預定》（*De Dupl. Praedest.*）卷一第十九章說：「天主不報

復自己所做的事情」。但是天主報復心硬的人；因為《德訓篇》第三章27節說：「心裡頑硬的人，終究必有不幸的結局。」所以，天主不是心硬的原因。

3.此外，同一個效果不屬於相反的原因。但是按《智慧篇》第二章21節所說的，人的惡意是昏昧之原因：「他們的惡意使他們陷入昏昧」；又按《格林多後書》第四章4節所說的，魔鬼也是昏昧的原因：「今世的神已蒙蔽了這些不信者的心智」。這些原因似乎與天主相反。所以，天主不是昏昧和心硬的原因。

反之 《依撒意亞》第六章10節卻說：「你要使這民族的心遲鈍，使他們的耳朵沈重。」又《羅馬書》第九章18節說：「祂願意恩待誰，就恩待誰；祂願意使誰心硬，就使誰心硬。」

正解 我解答如下：昏昧與心硬含有兩層事情。第一是人心依附惡而背離天主之光的動態。關於這一層，既然天主不是罪過的原因，也不是昏昧和心硬之原因。另一層是恩寵之喪失，致使人之心智不再受天主之光的照耀，以正直度生；而人之心意也不再領受（恩寵的）軟化，以正直度生。關於這方面，天主是昏昧與心硬之原因。

然而要知道，按《若望福音》第一章9節所說的，天主是人靈之光明的普遍原因，正如太陽是物體之光明的普遍原因：「那普照每人的真光，正在進入這世界」；不過方式不同。太陽照耀是由於天性之必然；天主的行動則是自由的，是根據其智慧以施光照。太陽本來雖照耀一切物體，但若某物體有障礙，則任其滯留在昏暗中，就如關了窗戶的房間。但這昏暗的原因不是太陽，因為不是它故意不使陽光入內——只有關閉窗戶者才是昏暗之原因；天主則是自願地使恩寵之光不照耀有障礙的人。所以，喪失恩寵的原因不只是那放置障礙者，自

願地不給恩寵的天主也是原因。按這方式，則天主是昏昧、耳重及心硬的原因。這三項的區分是根據恩寵之效果：恩寵以智慧之恩成全人的理智；以愛德之火軟化人的心意；又因了兩種感官對理智之認知的作用最大，即視覺與聽覺——其中視覺用於探索，聽覺用於聽命。故此，提到關於視覺的昏昧，關於聽覺的重聽，及關於心意的頑硬。

釋疑 1.既然從恩寵之喪失方面說，昏昧與心硬是一種處罰，故在這方面人不變為更壞的，人因了罪過變壞後，遂有這種後果及其他處罰。

2.所舉之理由是根據心硬之為罪過的那方面。

3.惡意之為昏昧的原因，正似罪過之為處罰的原因。按這方式，也說魔鬼造成昏昧，因了他誘人犯罪。

第四節 昏昧與心硬是否常有益於本人之得救

有關第四節，我們討論如下：

質疑 昏昧及心硬似乎常是爲了昏昧者及心硬者之得救。因爲：

1.奧斯定在《基本教理手冊》第十一章說：「既然天主是至善者，若不能從惡中產生善，絕不容許惡存在。」祂自己若是惡的原因，則更該是爲了善。但是按前面第三節所說的，天主是昏昧與心硬之原因。所以，這是爲了昏昧和心硬者之得救。

2.此外，《智慧篇》第一章13節說：「天主不樂意惡人滅亡。」如果惡人之昏昧對他們無益，則天主似是以他們喪亡爲樂；就如醫生給病人苦藥，若對其健康無益，則是醫生樂意病人吃苦。所以天主使昏昧變成昏昧者的益處。

3.此外，《宗徒大事錄》第十章34節說：「天主是不看情面的」。但是天主使某些人之昏昧有利於他們的得救，就如

《宗徒大事錄》第二章37節所講的那些猶太人，盲目到不相信基督，且把祂殺死，後來悔過皈依了基督；奧斯定在《福音答問》(De quaest. evang) 卷三(即《瑪竇福音答問》第十七則第十四題)也是這樣講的。所以，天主使人昏昧皆是為使他們得救。

反之 按《羅馬書》第三章8節所說的，不可以為產生善而行惡。但使人昏昧是惡事。所以，天主不是為了某些人的益處而使他們昏昧。

正解 我解答如下：昏昧是犯罪的前奏。罪過有兩種作用：一是本然的作用，即使人受罰；另一個作用是由於天主的仁慈而使人獲得救治，即是天主容許某些人陷於罪過，為使他們知罪而自謙皈依，就如奧斯定在《論本性及恩寵》(De Natura et Gratia) 第二十七及第二十八章所說的。所以，昏昧本來是為了處罰昏昧的人，故被列為處罰之一；但由於天主的仁慈，短期的昏昧是為使人獲得醫治而得救。但這仁慈不是施於每個昏昧者的，只施於那些預定蒙召的人，就如《羅馬書》第八章28節所說的：「天主使一切協助那些蒙召的人」。故此，正如奧斯定在《福音答問》卷三(同上)所說的，昏昧之作用，對某些人是為使他們獲得救治；對別的人是為使他們喪亡。

釋疑 1.天主所為或所容許的惡都是為了某種善，但不常是為具有惡者之善；有時是為他人或大家的善。就如暴君的罪過有益於殉道者，罪人之受罰是為表揚天主的正義。

2.天主不以人之喪亡本身為樂，但以其正義為樂，或以從惡中產生的善為樂。

3.天主之使某些人之昏昧，有助於他們之得救，乃是由於

天主的仁慈；別的人之昏昧促成其喪亡，則是由於正義。至於天主只對某些人施仁慈，而不對所有的人施仁慈，並不是天主看情面；這在第一集第二十三題第五節釋疑3.已經說過了。

4.（答反之）不可以製造罪過性的惡為產生善；但為了產生善，可以用處罰性的惡。

第八十題

論魔鬼方面的罪過之原因

—分爲四節—

然後要討論的是罪過在魔鬼那方面的原因（參看第七十九題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、魔鬼是否直接爲罪過之原因。
- 二、魔鬼是否在內部誘惑人犯罪。
- 三、魔鬼是否能強迫人犯罪。
- 四、是否所有的罪過皆來自魔鬼的挑動。

第一節 魔鬼是否直接爲人犯罪的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎直接是人犯罪的原因。因爲：

1. 罪過直接地在於心情。但是奧斯定在《論天主聖三》卷四第十二章說：「魔鬼使聽從他的人心懷惡意」。伯達在《宗徒大事錄註解》第五章說：「魔鬼使靈魂沉湎於惡意」。依希道在《論至善》卷二第四十一章，卷三第五章也說：「魔鬼使人心充滿隱密的貪念」。所以，魔鬼直接是罪過之原因。

2. 此外，熱羅尼莫《駁姚微念書》（Contra Iovinion）卷二第三章說：「正如天主是成全善的，魔鬼則是成全惡的。」但天主直接是我們之善的原因。所以，魔鬼也直接地是我們之罪過的原因。

3. 此外，哲學家在《幸福倫理學》卷七第十四章證明，人考慮時須有外在之根本。但人不只考慮善事，也考慮惡事。所以正如天主助人考慮善事，故此直接是善之原因；魔鬼助人

考慮爲惡，所以直接是罪過的原因。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第十一章及卷三第一章裡證明：「心智除了本身之意志外，再沒有什麼叫它給貪慾作奴役的。」但是，人只是由於罪過而成爲貪慾之奴隸。所以罪過之原因不能是魔鬼，只能是自己的意志。

正解 我解答如下：罪過是一種行動。一個東西怎樣直接是行動之原因，便也能按同樣方式直接是罪過之原因。而這只有在行動之本來根本的推動下，方屬可能。罪過之行動的固有根本是意志，因爲罪過都是情願的。所以只有能推動意志行動的，才能直接地是罪過之原因。按前面第九題第一、第四及第六節和第一集第一〇五題第四節所說的，有兩種東西能推動意志：第一是意志之對象，就如說所知之可欲之對象推動嗜慾；第二是那能從內部促使意志願意者。按前面第九題第三節所說的，這只有意志本身或天主。而按第七十九題第一節已說過的，天主不能是罪過的原因。所以在這方面，只有人的意志直接是其罪過之原因。

在對象方面，某物之推動意志，可說有三種：第一是面前之對象，就如我們說食物刺激食慾；第二是提供這種對象者；第三是說服這對象具有善之意義者，這也等於是給意志提供對象，因爲意志之對象是理性方面的善，無論是真善或表面的善。按第一種方式，呈現出的外面的感官性東西，推動人的意志犯罪；按第二種和第三種方式，魔鬼或他人能促使人犯罪，或者藉給感官提供可欲之對象，或者藉說服理性。但以這三種方式，皆不能是罪過的直接原因；因爲按前面第十題第二節、第一集第一〇五題第四節所說的，除了最後目的，別的東西不能必然地推動意志。故此，呈現在面前的外在東西，提供此東西者和說服者，都不是

罪過的足實原因。所以，魔鬼不是罪過之直接和足實的原因，他只能以提供所欲之對象或說服的方式促成罪過。

釋疑 1.所引證的那些話或其他類似的話，皆是指魔鬼以說服的方式，或提供所欲之對象的方式，促成犯罪之心意。

2.那類比只是說，正如天主是我們之善行的某種原因，魔鬼也是我們之罪過的某種原因；但並不是說兩種原因行動之方式相同。因為天主是藉從內部推動意志而為善行之原因，魔鬼則無此能力。

3.天主是人內心之一切動態的普遍根本。人的意志之決定行惡，直接是在於人的意志，其次是由於魔鬼的誘說，或提供所欲的對象。

第二節 魔鬼是否能在內部挑動人犯罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎不能在內部挑動人犯罪。因為：

1.靈魂內部之動態乃是生命力之動作。但生命力之動作只能是出於內在之根本；連生命力之動作中最低的生魂之動態也是一樣。所以魔鬼不能在內部動態方面挑動人犯罪。

2.此外，按自然程序，內部的動態皆源自外面的感官。但按**第一集第一一〇題第四節**所說的，只有天主能超越自然程序行動。所以除了根據那顯示於外面感官者外，魔鬼不能在人之內部動態方面有所作為。

3.此外，靈魂的內部行動是理解和想像。但魔鬼在這兩方面皆不能有作用。因為按**第一集第一一一題第二節釋疑2**所說的，魔鬼不能在人的智性上投印理象或形象（forma）。在想像上似乎也不能投印形象；因為想像性的形象，既然是比較精神化的，比感官性物體上的形象高。但按**第一集第一一〇題第二節**

所說的，魔鬼不能在感官性物體上投印形象。所以魔鬼不能在內部動態方面促使人犯罪。

反之 若這樣說，則魔鬼除非現形，便不能誘人犯罪了。這顯然不合事實。

正解 我解答如下：靈魂內部分為智性部分和感官性部分；智性部分包括理智和意志。關於魔鬼與意志的關係如何，前面第一節已經講過。理智活動時，本來是受光照它者之推動，以認識真理；這不是魔鬼在與人的關係上所企圖的，他要的是使人的理性昏昧，好同意犯罪。這種昏昧是來自想像及感官嗜慾。所以，魔鬼在人內部的整個作用，似乎只限於想像及感官嗜慾。他能推動想像和感官嗜慾以使人犯罪，他能給想像力呈示想像性的形象，也能刺激感官嗜慾使生情慾。

在第一集第一一〇題第三節曾說，形體物之空間性運動受精神物之支配。所以若非天主加以阻止，魔鬼能促成一切與低級形體物之空間性運動有關的事情。給想像力呈示形象，有時是由於空間性運動。因為哲學家在《論睡眠及醒寤》（參見《論夢幻》第三章）裡說：「動物睡眠時，許多血集中到感官之根本，動態也隨之集來」，即是形體物留存在感官性想像上的印像，「牽動認知之根本」，即呈現於認知根本，好似是現時由外物印在感官之根本上的印像。血氣和體液的這種空間性運動，魔鬼也能發動——無論人是在睡眠或在清醒的時候，因而使人想像某些事物。

感官嗜慾之激起某種情慾，是根據心臟和血氣的某種動態，所以魔鬼在這方面也能有作用。在感官嗜慾上激起某情慾後，感官嗜慾之動態或傾向遂以上述方式傳到認知之根本，人遂更容易感受到這種傾向。因為按哲學家在同書第二章裡說的：「只要有一點關聯，喜好者便想起所喜好的東西」。有時由

於激起了情慾，便覺得呈示於想像者值得去追求，因為受情慾牽制的人，容易覺得情慾所傾向者是好的。魔鬼就是以這方式在內部引人犯罪。

釋疑 1.生命力之活動雖然皆是出於某內在之根本，但外在的原因能夠同時有作用；就如外面的熱度能影響生魂之活動，使之更容易消化食物。

2.這類想像性的形象之出現，不完全是自然程序以外的，也不只限於命令方式；而是如正解已說過的，能是由於空間性之動態。

3.這也可以看出**質疑**3.之答案：因為那些形象在起初是由感官來的。

第三節 魔鬼是否能強迫人犯罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎能強迫人犯罪。因為：

1.能力大的能強迫能力小的。但是《約伯傳》第四十一章24節論魔鬼說：「世上沒有可與他相比的能力。」所以，魔鬼能夠強迫世人犯罪。

2.此外，要推動人的理性，只有根據從外面呈現於感官和想像者。因為按照《靈魂論》卷三第七章所說的，我們的一切認知皆源自感官，並且「沒有心象便不能理解」。按照上面第二節所說的，魔鬼能夠推動人的想像和外面的感官。奧斯定在《雜題八十三》第十二題裡也說：「這惡（即由魔鬼來的惡）從每個感官滲入，隱在形像裡，與顏色相配合，與聲音相調諧，與滋味相混合。」所以魔鬼能必然地使理性犯罪。

3.此外，按照奧斯定《天主之城》卷十九第四章所說的：「肉身反抗精神的時候，是一種罪過。」按上面第二節所

說的，魔鬼能夠發動肉身之貪慾及其他情慾。所以能必然地使人犯罪。

反之 《伯多祿前書》第五章8至9節卻說：「你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞噬的人；應以堅固的信德抵抗他。」如果人必然失敗，則這警告是多餘的。所以魔鬼不能必然地使人犯罪。

正解 我解答如下：若不是天主加以約束，魔鬼本來有能力迫人行原來是罪的事情，但不能強迫人犯罪。因為人是靠理性抵抗引他犯罪者；但是利用想像和感官嗜慾可以完全阻止理性之作用，在附魔者身上便可以看到這種情形。但理性如此失去作用後，人無論行甚麼事，都不算是他的罪過。但若理性不是全面受阻，則按前面第七十七題第七節所說的，人可以利用自由的那部分理性抵抗罪過。可見魔鬼絕對不能必然地使人犯罪。

釋疑 1.並非所有比人能力大的，都能推動人的意志；按前面第九題第六節所說的，只有天主有此能力。

2.由感官或想像所知覺者，並非必然地推動意志，倘若人保有理性作用。這類知覺也不是常阻擾理性。

3.肉身反抗精神時，若理性實際加以抵抗，就不是罪過，而是修鍊德性。魔鬼沒有能力使理性不加以抵抗。所以，不能必然使人犯罪。

第四節 是否所有罪過皆來自魔鬼的挑動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎所有的罪過皆來自魔鬼的挑動。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「成群的魔鬼是一切惡的原因，無論是對自己，或對別人。」

2. 此外，誰犯死罪，便成為魔鬼的奴隸，就如《若望福音》第八章34節裡所說的，「凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」但是按《伯多祿後書》第二章19節所說的：「人被誰制勝，就是誰的奴隸。」所以誰犯罪，就是被魔鬼制勝了。

3. 此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷四第三章說：「魔鬼的罪是不可補救的，因為他是沒有外來的誘惑而犯罪。」如果有人犯罪是出於自由意志，沒有外來的誘惑，則他們的罪是不可補救的；這顯然不合真理。所以人的一切罪過皆出於魔鬼的挑動。

反之 傳由第五世紀馬賽的翟南德（Gennadius de Marseille）所著的《論聖教信端》（*De Ecclesiasticis Dogmatibus*）中說：「我們的惡念不全是魔鬼挑動的，有時是出於我們的自由意志。」（第八十二章）

正解 我解答如下：魔鬼只是藉一次機會並間接地（*occasionaliter et indirecte*）是我們一切罪過的原因；因為他使第一個人犯了罪，因了這罪人性受到了傷害，以致我們都傾向於犯罪。這就有如說鋸木的人是木柴燃燒的原因，因為木柴鋸了以後更容易燃燒。但直接地魔鬼不是人類一切罪過的原因，罪不都是他挑動的。奧利振也曾這樣加以證明：縱然沒有魔鬼存在，我們人仍然有飲食男女等之嗜慾，若理性不加以管制，仍然能陷於妄動，而這在於自由意志（參見《原則論》卷三第三章）。

釋疑 1.按前面正解已說過的，以最初之起源而論，魔鬼是我們一切惡的原因。

2.成爲他人之奴隸的，不只有被他人制勝者，也包括那自願隸屬於他人者。自動犯罪者便是如此成爲魔鬼的奴隸。

3.魔鬼的罪之所以不能補救，是因爲既沒有外力誘引他犯罪，也沒有以前之誘惑所產生的（內在）犯罪傾向。人所犯的罪，沒有一個是這樣的。

第八十一題

論在人方面的罪過之原因

一分爲五節一

然後要討論的是在人方面的罪過之（外在）原因（參看第七十九題引言）。既然人也像魔鬼一樣，能自外面引誘他人犯罪，他有一種特別的引發他人罪過的方式，即以開端的方式。所以要討論原罪。關於這個問題，要討論三點：第一，論原罪之遺傳；第二，論其本質（第八十二題）；第三，論其主體（第八十三題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、人的第一個罪是否以出生關係流傳給後代。
- 二、原祖或別的祖先的其他罪過，是否也以出生關係流傳給後代。
- 三、原罪是否流傳給所有由精子而生於亞當的人。
- 四、是否能流傳給用身體其他部分由奇蹟而形成的人。
- 五、倘若男人不犯罪，只有女人犯罪，原罪是否會流傳。

第一節 原祖之第一個罪是否以出生關係流傳給後代

有關第一節，我們討論如下：

質疑 原祖之第一個罪似乎不是以出生關係而傳於他人。因爲：

1.《厄則克耳》第十八章20節說：「兒子不承當父親的罪惡。」罪過若傳給後代，則是承當父親的罪惡。所以，沒有人因了出生或血統而傳有祖先的罪過。

2.此外，若主體不因血統關係傳遞，依附性也不因血統關係而傳遞，因爲依附性不從一個主體過到另一個主體。靈魂是罪過之主體。但按第一集第一一八題第二節所說的，靈魂不是

因血統關係而傳遞。所以，罪過也不能因血統關係而流傳。

3.此外，凡由血統關係而傳遞的，都是產於精子。但精子不能產生罪過，因為精子沒有靈魂之理性部分；而只有靈魂之理性部分能是罪過之原因。所以，沒有罪過能因血統而流傳。

4.此外，一個東西愈完美地具有一種天性，其行動能力愈強。但是完整的肉身不能污染與之相結合的靈魂，否則只要靈魂與肉身相連就不能解除原罪。所以，精子更不能污染靈魂。

5.此外，哲學家在《倫理學》卷三第五章說：「沒有人責怪天生來有缺欠的人，而譴責因了懶怠和疏忽而有缺欠的人。」因血統或出生而有缺欠的，便是天生來就有缺欠的人。所以，由血統而來的沒有值得責怪的，也不是罪過。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章12節卻說：「罪惡藉著一個人進入了世界」。這不能解釋為由於模仿，因為《智慧篇》第二章24節說：「因了魔鬼的嫉妒，死亡才進入了世界。」所以，罪惡只能是從第一個人藉血統進入了世界。

正解 我解答如下：按天主教的信端，該相信第一個人的第一個罪過是由血統傳於後代子孫。故此，嬰兒一生下來就要領洗，為洗除罪過的污染。與此相反的是伯拉糾（Pelagius）的異端，有奧斯定的著作以資證明。

爲了要解釋原祖的罪過怎樣能藉血統傳給後代子孫，各人所隨的途徑不一。有的人認為既然罪過的主體是靈魂，所以主張靈魂是藉著精子傳續，因而似是從有污染的靈魂便產生有污染的靈魂。別的人認為上面的解釋不對，遂設法證明，雖然靈魂不是由傳續而來的，祖先之靈魂的罪過仍然傳給子孫，就像身體上的缺欠是由父母傳給子女，例如：患癲癲的父母生患癲癲的子女；易患痛風的父母，生的子女也易患痛風；這是由

於精子上的毛病，雖然在精子上這毛病不稱為癩瘋或痛風。既然肉體與靈魂是相配合的，靈魂上的缺點牽累肉身，肉身的缺點也牽累靈魂；因此他們說，雖然精子不是罪過的主體，靈魂上的罪仍能藉精子傳給子孫。

但這些解釋途徑都不妥善。因為縱然有些身體上的缺欠因了血統而由父母傳給子女，甚而有些靈魂上的缺點也因了身體的失調而遺傳，例如：有時白癡生白癡；但既然是由血統而來的，便沒有罪過的意義，因為罪過該是情願的。所以縱然假定靈魂是由傳續而來，但由於子女靈魂上的沾染不是出於他們的意志，因而沒有罪過的意義，故不應受罰。因為如哲學家在《倫理學》卷三第五章所說的：「沒有人譴責天生的瞎子，反而感到同情。」

因此須找別的解釋。我們可以說，凡由亞當而生的人，都可以視為一個人，因為皆有由原祖而來的共同天性。就如在社會上，凡屬於同一團體的皆視為一體，整個團體有如一個人。波菲里（Porphyrius）也說：「分有同一類別的眾人皆是一個人」（《範疇論》導引）。因此由亞當生出的眾人，好似一個身體的肢體。身體上一個肢體的行動，例如手的行動，不是因了手的意志而為情願的行動，而是由於靈魂的意志，是靈魂首先推動肢體。因此手所犯的殺人之罪，若將手與全身分開來看，則手沒有罪過；其所以有罪過是因為手是屬於人的，並是人之第一推動根本所推動的。故此，由亞當所生的某個人之不正，不是他自己的意志所情願的，而是由於原祖的意志；原祖藉生育之動作推動一切由他而來的人，就如靈魂之意志推動所有的肢體之動作。因此，由原祖傳給後代子孫的罪稱為「原罪」（*peccatum originale*）；而由靈魂傳到身體百肢的罪，則稱為本罪或「現行罪」（*peccatum actuale*）。一個肢體所犯的現行罪之所以為此肢體的罪，是因為這肢體屬於人，故這種罪稱為人性的罪（*peccatum humanum*）。

同樣，原罪之成爲這個人的罪，是因爲這人由原祖取得人性。是以，按《厄弗所書》第二章3節所說的，這種罪被稱爲天生的罪：「我們天生來就是義怒之子」。

釋疑 1.說兒子不承當父親的罪，是說不因父親的罪而受罰，除非他本人曾參與其事而有罪。而這裡所討論的則是：罪過因血統關係由父親傳給兒子，正如本罪是因模仿而流傳。

2.因了精子不能產生靈魂，所以靈魂不是傳續來的；但是精子有一種準備作用。是以靠精子之力量，人性由父親傳給子女，連同人性也傳給人性之污點：這人天生就分有原祖之罪，是因了靠血統關係分有原祖之人性。

3.罪過雖然不是現實地在精子上，但精子中蘊有人性，而人性帶有這個罪過。

4.精子是生產之根本，生產是天性之本然行動，爲了傳延人性。所以精子比完整的肉體更能污染靈魂，因爲完整的肉體已經被限定是這個人的。

5.若看出生者本人，則由出生而來的不值得譴責。但若視其與某根本之關係，則能是可以譴責的；就如一人因了祖先的罪過，一生活下來就帶著家族的恥辱。

第二節 原祖或別的祖先的其他罪過，是否傳給後代子孫

有關第二節，我們討論如下：

質疑 原祖或別的祖先的其他罪過似乎也傳給後代子孫。因爲：

1.沒有罪過，便不能有處罰。但是按照天主的審斷，有些人因了祖先的罪過而受處罰；就如《出谷紀》第二十章5節所說的：「凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。」按人爲的法律，叛國者的子女也被褫奪繼承權。所以，其他祖先的罪過也傳給後代子孫。

2.此外，自己本來有的東西，比由外面得來的東西更容易傳給他物，就如：火比熱水更能使別的東西變熱。但人按血統傳給子女的罪是由亞當得來的。所以，他更能把自己犯的罪傳給子女。

3.此外，我們染上原罪是因為是在原祖內，由於原祖是人性的根本，並腐化了人性；但我們也是在近代祖先內，因為他們也是一些人性的根本。那人性雖然已經是腐化的，但能夠更加腐化，因為《默示錄》第二十二章11節說：「讓污穢的，更加污穢罷！」所以，子孫也染有近代祖先的罪過。

反之 善比惡的傳播力強。但其他祖先的功績不傳給後代。所以罪過更不傳給後代。

正解 我解答如下：奧斯定在《基本教理手冊》第四十六及第四十七章提到了這個問題，不過沒有答案。但只要細心一想，就可以知道：除了原祖的第一個罪外，其他祖先甚而原祖的別的罪過，不可能因血統而流傳。這是因為人所生者，在類別上是相同的，按個體則不相同。故此，那直接屬於個體的，如個人的行為和與此有關的事，不由父母傳給子女；就如文法家因個人之努力所得的文法上的學問，不遺傳給子女。但那屬於人類之天性者，則由父母傳給子女，除非天性遇有障礙；就如有眼睛的，生出來的也有眼睛，除非天性出了毛病。甚而，如果天性是強的，也可以傳給子女一些與天性有關的個人附屬性質，如：身體之靈活，思想之敏捷等；但絕不能遺傳那純粹屬於個人的。

屬於一個人的東西，有的是本身原有的，有的是由贈予而來的；同樣，有的東西屬於人性本身，即由天性之根本產生的，有的則出於聖寵的恩賜。按在第一集第一〇〇題第一節所說

的，原始之正義就是天主在原祖身上，賞給整個人類的聖寵的恩賜。而這恩賜被原祖因了第一個罪過失落了。所以，正如那原始正義本來該隨天性一起傳給後代子孫，現在與天性一起傳下來的，則是與正義相反的不義。至於原祖或其他祖先之本罪，不破壞天性固有的東西，只破壞屬於個人的，即對行動之傾向。所以，其他的罪不遺傳。

釋疑 1.按奧斯定在「致阿維篤書」(Ad Avitum)所說的，子女絕不會因了父母的罪而受到精神上的處罰，除非他們或由於血統、或由於模仿分有罪過(見「致奧希騷書」(Ad Auxilium)，《書信集》第二五〇篇)。因為按照《厄則克耳》第十八章4節所說的，靈魂都是直接屬於天主的。但是有時按天主或人為的法律，子女為了父母的緣故受到身體上的處罰；因為按身體，兒子是屬於父親的。

2.一人本身所有的東西，如果是能傳遞的，更容易傳給他人。但是其他祖先的本罪是不能傳遞的，因為那是純屬於個人的；這在上面正解已經講過。

3.第一個罪破壞人的天性，是破壞屬於人類的天性；其他罪過破壞人的天性，只是破壞屬於個人的天性。

第三節 原祖的罪是否因血統關係傳給所有的人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 原祖的罪似乎不因血統關係傳給所有的人。因為：

1.死亡是由原罪來的處罰。但是出於亞當之血統的人不都死亡。因為按《得撒洛尼前書》第四章15節所說的，主降來時仍然活著的永遠不死：「我們這些活著存留到主來臨時的人，絕不會在已死的人以前。」所以，那些人沒有原罪。

2.此外，自己所沒有的不能給與他人。但領了洗的人沒

有原罪，所以不傳給子孫。

3.此外，按宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的，基督的恩惠比亞當的罪過大。但基督的恩惠不傳給所有的人。所以亞當的罪過也不傳給所有的人。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章12節卻說：「死亡殃及了眾人，因為眾人都犯了罪。」

正解 我解答如下：按天主教的信仰，須堅信除了基督外，所有由亞當而來的人都染有原罪；否則的話，就不是所有的人都需要基督的救贖了。而這是錯誤的。理由可以取自前面第一節已說過的：原罪之由原祖傳於後代子孫，就如本罪由靈魂之意志傳於身上的每個肢體。顯然本罪能傳給每個受意志推動的肢體。所以原罪也傳於每個因生育關係，受亞當推動的人。

釋疑 1.按在補編第七十八題第一節質疑3.將要較詳細講到的，比較普遍和可靠的主張認為，那些主來臨時仍然活著的人，先要死去，然後再瞬間復活。熱羅尼莫在「致米乃騮書論肉身復活」（《書信》第一一九篇），提到另一些人的意見，他們認為那些人永遠不死。若這主張屬真，則可以答辯說：他們雖然不死，但有死亡之罪債，而是天主赦免了他們的處罰，正如天主之能赦免本罪之處罰。

2.聖洗除去原罪之罪債，因為靈魂又獲得了心靈上的恩寵；但仍留有屬於原罪之私慾偏情（fomes），即靈魂之低級部分和身體上的失調。而人生育是根據身體，而非根據心靈。因此領了洗的人仍傳原罪，他們之能生育，不是因為受了聖洗之革新，而是因為仍留有屬於第一罪過的舊腐。

3.正如亞當的罪傳於所有由亞當生身的人，基督的恩寵

則傳於所有靠信德和聖洗在精神上生於基督的人；恩寵不只是爲了消除原祖的罪，也是爲消除本罪，領人進入光榮。

第四節 若以奇蹟用人之肉身形成人，是否也染有原罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 設若以奇蹟用人之肉身形成人，似乎也染原罪。因爲：

1.《創世紀》第四章1節的某一「註解」說：「在亞當的懷中整個後嗣都腐化了，因爲後嗣不是起先在生命之域分出的，而是以後在流亡之地由他分出的。」如果有人是按上述方式形成的，他的肉身也是在流亡之地分出的。所以會染有原罪。

2.此外，我們之所以有原罪，是因爲靈魂受到肉身的污染。但人的整個肉身都有污染，所以無論用肉身的那一部分形成人，靈魂都會受到原罪之污染。

3.此外，原罪由原祖傳到所有的人；因爲在他犯罪時，所有的人都是在他內。由人的肉身所形成的人，所以也是在他內，故此也會染有原罪。

反之 那樣的人在亞當內，不是「按精子之理」；而按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第十八及第二十章所說的，這是原罪之所以遺傳的唯一原因。

正解 我解答如下：前面第一及第三節已經說過，原罪之所以由原祖傳於後代子孫，是因爲後代子孫在生育關係上是受他推動的，正如本罪傳於肢體是因爲肢體受靈魂的推動。但生育之動作是靠生產者之積極動力。故此，只有那些由於源自亞當之積極生殖力而出生的人，才染有原罪；這即是所謂的按精子之理由他而來的人，因爲精子之理無非就是生殖力。如果天主用人之肉身形成人，則顯然生殖之能力不是來自亞當，因此不會染

有原罪。就如手的行動若不是由人之意志所推動，而是由某外來的動力，則手之行動不是人性的罪過。

釋疑 1.亞當是在犯罪之後才到了流亡之地。所以，不是因了流亡之地，而是因了亞當的罪，原罪才流傳給那些其積極生殖力所及的人。

2.按正解已說過的，肉身之所以污染靈魂，只是因為肉身是生殖之積極根本。

3.若用人的肉體形成人，則他按形體是在亞當內的，但不是按精子之理，如前面正解已說過的。所以，不會染有原罪。

第五節 若厄娃犯罪而亞當不犯罪，後代子孫是否會染原罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 若亞當不犯罪而厄娃犯罪，後代子孫似乎會染原罪。因為：

1.我們由父母染有原罪，是因為我們曾是在他們內。就如宗徒在《羅馬書》第五章12節所說的：「眾人都在他內犯了罪」。但人不只曾在父親內，也曾在母親內。所以人能由父親的罪染原罪，也能由母親的罪染原罪。

2.此外，若厄娃犯罪而亞當不犯罪，子孫仍會生而有痛苦和死亡。因為按哲學家在《動物生成論》卷二第四章裡所說的：「在生殖時，母親供質料」。但死亡以及痛苦是來自物質之必然結果。而痛苦及死亡是原罪之處罰。所以若厄娃犯罪而亞當不犯罪，子孫仍會染原罪。

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「聖神先降到聖母身上，淨化她」，使基督由她不染原罪而生。若原罪之污染不從母親而來，則那淨化便不是必要的。所

以，原罪之污染由母親而來。因此，即使亞當不犯罪，只有厄娃犯罪，後代子孫仍會染有原罪。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章12節卻說：「罪惡藉著一人進入了世界」。既然是兩個人犯了罪，設若女人將原罪傳給後代子孫，則該說罪惡由兩個人進入了世界；或者該說藉女人進入了世界，因為是女人先犯了罪。既然未提及女人，所以原罪不是由母親傳於子孫，而是由父親。

正解 我解答如下：根據前面所說的，便可以找到這懸疑的答案。前面**第一節**曾說，原罪之流傳是由於原祖推動子孫之生殖；為此，在**第四節**中我們曾說，若人在質料方面只從人的肉身出生，將不染原罪。按哲學家們的講法，生殖之積極根本顯然是來自父親，母親則只供給質料。所以原罪不是由母親傳染，而是由父親。故此，若厄娃犯罪而亞當不犯罪，子孫將沒有原罪。反之，若亞當犯罪而厄娃不犯罪，子孫則有原罪。

釋疑 1. 子女之在父親內，是在積極之根本內；在母親內，則是在被動的質料根本內。所以情形不同。

2. 有些人認為，若亞當不犯罪，而厄娃犯罪，生下的子孫將沒有罪，但將有死亡及其他痛苦；然而這不是處罰，而是母親所供給之質料的性質所致之自然缺欠。但這說法不很合適。按**第一集第九十七題第一節、第二節釋疑4.**所說的，原始狀態之無死亡和痛苦，不是繫於物質條件，而是由於原始正義；因而靈魂若服從天主，肉身便服從靈魂。原始之正義的缺失即是原罪。所以，若亞當不犯罪，則原罪不會因了厄娃的罪而傳於後代子孫。故此，後代子孫不會失去原始正義，因而他們也沒有死亡和痛苦。

3.在聖母身上的預先淨化，不是爲防止原罪之傳染所必要的，而是爲使天主的母親具有最高度的潔淨。因爲按《聖詠》第九十三篇5節所說的，若非是純潔的，便不配成爲天主的住所：「你的殿宇永遠應享神聖。」

第八十二題

論原罪之本質

一分爲四節一

然後要討論的是原罪之本質（參看第八十一題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、原罪是否爲習性。
- 二、是否每人只有一個原罪。
- 三、是否爲不當慾望或貪慾。
- 四、是否在每人身上的皆相等。

第一節 原罪是否爲習性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 原罪似乎不是習性。因爲：

1.按安瑟謨在《論童女受孕與原罪》（*De conceptu virginali*）第二及第三章所說的，原罪是原始正義之喪失；因此原罪是一種缺欠。但缺欠與習性相反。所以，原罪不是習性。

2.此外，本罪比原罪更具有罪過之意義，因爲本罪的情願成分比較多。但是本罪之習性不具罪過之意義；否則的話，人在睡眠中也一直在犯罪。所以，沒有一個原始的習性具有罪過之意義。

3.此外，在惡方面，在有習性之前皆先有行動，因爲惡習不是灌輸的，而是習練成的。但在原罪以前沒有什麼行動。所以原罪不是習性。

反之 奧斯定在《論罪的懲罰與赦免——兼論兒童的洗禮》（*De baptismo puerorum*）卷一第三十九章說，因了原罪，嬰兒有貪

慾之傾向，雖然不現實地感到貪慾。但傾向是由習性而來的，所以原罪是習性。

正解 我解答如下：按前面第四十九題第四節、第五十題第一節所說的，習性有兩種。一種是輔助機能行動者，例如：知識和德性；原罪不是這種習性。另一種是某一天性由許多因素合成的配備，使之對某事有好的或壞的準備，特別是這種配備變成了第二天性的時候；例如：疾病和健康；原罪就是這種習性。因為原罪是由於破壞了原始正義之和諧而來的不正常狀態；正如疾病是身體上的一種不正常狀態，因為破壞了構成健康之理的平衡。故此，原罪被稱為「天性上的衰弱」。

釋疑 1. 身體上的疾病具有缺欠之意義，因為它破壞健康之平衡；但也有積極的一面，即不平衡的體液。同樣，原罪缺欠的是原始之正義，而積極方面是靈魂各部分之不正常的配合。所以原罪不是純缺欠，而是一種腐化。

2. 本罪是不正常的行動。原罪既然是天性的罪，是天性的不正常狀態，其所以有罪過之意義，是因為來自原祖，這在前面第八十一題第一節已經說過了。天性的這種不正常狀態具有習性之意義；但不正當的行動沒有習性的意義。故此原罪能是習性，而本罪則不能。

3. 所舉之理由是根據輔助機能行動的習性，原罪不是這種習性。雖然如此，原罪也含有不正常之行動的傾向；然而間接地，不是直接地。即由於阻力或原始正義之解除，因為原始之正義阻止不正常的動態；正如由於身體上的疾病，間接地也會有不正常之身體狀態的傾向。也不該說原罪是灌輸的習性；或說只是由於原祖之行動，而不是由於本人之行動獲致的習性；而只能說是由腐化血統關係而來的天生的習性。

第二節 在一人身上是否有許多原罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在一人身上似乎有許多原罪。因為：

1.《聖詠》第五十一篇7節說：「是的，我在母胎中便染上了（許多）罪惡（peccatis，複數形式），我的母親在罪惡（複數）中懷孕了我。」但在人成孕時的罪惡是原罪。所以，一個人有許多原罪。

2.此外，同一個習性沒有彼此相反的傾向，因為習性之傾向像似天性，是定於一的。但是在一個人身上的原罪，傾向於不同，甚而相反的罪過。所以原罪不是一個習性，而是許多個。

3.此外，原罪污染靈魂的每一部分。但按前面第七十四題所說的可以知道，靈魂不同的部分是不同的罪過之主體。既然一個罪過不能是在不同的主體上，似乎原罪不是一個，而是許多個。

反之 《若望福音》第一章29節卻說：「看！天主的羔羊，除免世罪者。」這裡「罪」用的是單數，因為按那裡「註解」（拉丁通行本註解）上說的，「世罪」是指原罪，而原罪是一個。

正解 我解答如下：在一個人身上有一個原罪。這可以舉出兩個理由來：第一個理由是原罪之原因方面的。前面第八十一題第二節曾說，只有原祖的第一個罪傳於後代子孫。所以一個人身上的原罪只是一個；而在眾人身上的原罪按類比關係是一個，因為皆歸宗於同一個第一根本。

第二個理由是根據原罪之本質。凡是不正常的狀態，其類別上的單位或個數是看原因；數目上的單位或個數是看主體。這在身體上的疾病方面就很明顯：由不同之原因來的疾病類別便不同。例如，由於熱或由於冷，由於肺上的傷，或肝上

的傷……等等，在一個人身上的同一類別之疾病則只是一個疾病。稱為原罪的那個不正常狀態的原因只有一個，即是缺欠原始之正義，因而人心不再服從天主。所以原罪按類別是一個。而在一個人身上按數目只能是一個；在不同的人身上按類別和類比關係也是一個，按數目則為許多個。

釋疑 1.那些「罪惡」用複數，是由於聖經習慣以複數代替單數，例如《瑪竇福音》第二章20節說：「那些謀殺孩子性命的人死了」。或者也可以說，在原罪中隱然（virtualiter）含有一切的本罪，有如一切罪過的根本，所以在潛力（virtute）上是許多個。也可以說，在始祖之藉血統流傳的罪過中，有許多點不正常，即：驕傲，不服從，貪饕等；還可以說是因為靈魂的許多部分受到原罪的污染。

2.一個習性本然和直接地不能傾向於彼此相反者。但偶然和間接地則可能，就是以撤除障礙的方式，例如：混合物之和諧解除後，各元素傾向於相反的方位。同樣，破壞了原始正義之和諧，靈魂的不同機能便各行其道。

3.原罪之污染靈魂的不同部分，因為這些部分是屬於同一個整體，正如以前在原始之正義管制下時是一個整體。所以只是一個原罪。正如在一個人身上，雖是身體的不同部位發燒，然而卻是同一個熱症。

第三節 原罪是否為不當慾望或貪慾

有關第三節，我們討論如下：

質疑 原罪似乎不是不當慾望或貪慾。因為：

1.罪過皆是違反天性的，這有大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四章、卷四第二十章所說的以資證明。但慾望是合於天性的，因為那是慾情部分之能力的固有行動，而慾情

能力是自然的機能。所以慾望不是原罪。

2.此外，按宗徒在《羅馬書》第七章5節說的，由於原罪，在我們內有「罪惡的情慾」。但按前面第二十三題第四節所說的，除了貪慾外，還有許多別的情慾。所以，原罪不能只是貪慾而不是別的情慾。

3.此外，按前面第二節質疑3.說的，由於原罪。靈魂的各部分皆不正常。但按哲學家在《倫理學》卷十第七章所說的，智性是靈魂各部分中最高貴的。所以，更好說原罪是愚昧而非貪慾。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第十五章說：「貪慾是原罪之罪罰」。

正解 我解答如下：每個東西是自其形式取得類別。前面第二節曾說，原罪之類別是看原因。所以，原罪之形式部分該是取自原罪之原因那方面，相反者其原因亦相反。所以，原罪之原因，要看與之相反的原始正義之原因；原始正義之秩序皆在於人的意志服從天主。這種服從首先並主要地是靠意志，而意志之任務，按前面第九題第一節所說的，是推動其他部分走向目的。所以由於意志背離了天主，結果靈魂的其他能力便亂了秩序。

因此，使意志服從天主的原始正義之缺欠，便是原罪的形式部分，靈魂其他部分之錯亂，在原罪中算是質料。靈魂其他部分之錯亂，主要在於失當地歸向於可朽之善——這種錯亂一般即稱為貪慾（偏情私慾）。所以，原罪在質料上是貪慾；在形式上是原始正義之缺欠。

釋疑 1.由於在人身上，慾情部分自然受理性之管制，故慾望若合於理性，便是合於天性的；若超出理性之規範，就是違反

天性。原罪之不當慾望或貪慾便是這樣的。

2.前面第二十五題第一節已經說過，憤情部分的情皆可歸宗於慾情部分的情，有如歸宗於比較更重要者。前面第二十五題第二節釋疑1.也說過，慾情部分之情中以慾望（或貪慾）最猛烈，最容易感受到。故此，視之為最主要者，其中或多或少包括所有的情慾。

3.正如在善的方面是以智性和理性為主，在惡方面則以靈魂的下級部分為主；如第七十七題第一及第二節、第八十題第二節已說過的，是下級部分蒙蔽和牽累理性。故此說，原罪是貪慾而不說是愚昧，雖然在原罪之質料方面的缺欠中，也包括愚昧。

第四節 是否每人的原罪皆相等

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎各人身上的原罪不相等。因為：

1.按第三節已說過的，原罪是不正當的慾望或貪慾。但每人的貪慾傾向不一樣。所以，每人身上的原罪不相等。

2.此外，原罪是靈魂的不正常狀態，正如疾病是身體的不正常狀態。但疾病分大小輕重。所以，原罪也有大小輕重。

3.此外，奧斯定在《論婚姻與情慾》（De Nupt. et Concupisc.）卷一第二十三及第二十四章說：「色慾將原罪傳於後代子孫。」但在生殖行動中，有人的色慾比別人大。所以，原罪在不同的人身上，能有大小之不同。

反之 按前面第八十一題第一節所說的，原罪是天性的罪。但各人的天性都是相等的。所以原罪也都是相等的。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看原罪：一方面是看原罪

為原始正義之缺欠；另一方面是看這缺欠與原祖之罪的關係，因為原罪是由原祖之罪靠腐化之血統而傳染的。在第一方面，原罪不分等級，因為是破壞了整個原始正義之恩惠。在前面第七十三題第二節曾經說過，全部破除某東西的缺欠沒有等級，例如死亡、黑暗。同樣，按第二點也不能有等級。每人在腐化之血統上與第一個根本的關係是一樣的，原罪乃從這第一根本獲得罪過之意義；關係則沒有大小之分別。由此可見，各人之原罪不能有大小輕重之別。

釋疑 1.解除了原始正義之約束後，原來受管制的靈魂之各種能力遂各行其道；愈強者，其動態愈猛烈。由於體質的關係，有時靈魂的某些能力，在某人身上比在別人身上強烈。所以，某人比別的人貪慾強，不是由於原罪的關係；因為每人都同樣解除了原始正義之約束，靈魂下級之能力都同樣各行其道；而是如已說過的，差別在於各機能本身的狀況。

2.身體上的疾病縱然是同一種類的，但在每人身上致病的原因不同，例如：由膽汁腐化而引起的發燒，腐化之程度能有大小，腐化之部位離生命之根本能有遠有近。而原罪之原因在每人身上都是一樣的。所以，問題不一樣。

3.將原罪傳於後代子孫的色慾，不是現實的色慾。因為假定天主使某人在生殖行動上一點不感覺色慾之不當衝動，生下的子女仍然染有原罪。所以，所說的色慾指的該是習性上的色慾，即是指感官嗜慾失去了原始正義之管制的狀態，而這種色慾在每人身上都是一樣的。

第八十三題

論原罪之主體

一分爲四節一

然後要討論的是原罪之主體（參看第八十一題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、原罪之主體首先是身體或靈魂。
- 二、若是靈魂，是因其本體或因其機能。
- 三、意志是否比其他機能更是原罪之主體。
- 四、是否有靈魂之某些機能特別受到污染，即生殖機能、慾情及觸覺。

第一節 原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎原罪主要是在肉身上而非在靈魂上。因爲：

1. 肉身之反抗心靈來自原罪之腐化。但這反抗之根柢是在肉身上；因爲宗徒在《羅馬書》第七章23節說：「我發覺在我的肢體上，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」所以原罪主要在於肉身上。

2. 此外，任何事物在原因內者，甚於在效果內者；就如燒（水）之火之熱，甚於熱水之熱。但靈魂受原罪污染是由於肉體的精子。所以，原罪主要是在肉身上，而非在於靈魂上。

3. 此外，我們自原祖染有原罪，是由於按精子之理我們曾在他內。所以是肉身在他內，而不是靈魂。所以，原罪不是在靈魂上，而是在肉身上。

4. 此外，靈魂是天主所造，並注入身體的。若是靈魂受到原罪之污染，則該是在受造時或在注入時受的污染。如此則

創造和注入靈魂（於身體）的天主便是原罪之原因了。

5.此外，聰明人若知道將貴重的液體注入某受污染的器皿內，液體會受到污染，便不會注入此器皿。但靈魂比什麼珍貴液體都貴重。倘若靈魂與身體結合後會受原罪之污染，則以天主之智慧絕不會將靈魂注入身體。但祂將靈魂注入身體。所以，靈魂不受肉身之污染。故此，原罪不是在靈魂上，而是在肉身上。

反之 德性之主體，及與德性相反之惡習，與罪過之主體，是同一個。但肉身不能是德性之主體；因為宗徒在《羅馬書》第七章18節說：「我知道善不在我內，即不在我的肉性內。」所以，肉身不能是原罪之主體，只有靈魂能是原罪之主體。

正解 我解答如下：一個東西在另一個東西內有兩種方式：一種是在原因內，無論為主動的或工具性的原因；第二種是在主體內。按宗徒在《羅馬書》第五章12節所說的，眾人的原罪都會是在亞當身上，有如是在第一個主動原因上：「在他內大家都犯了罪」。原罪是在精子內，有如在工具原因內，因為原罪同天性皆是靠精子之生殖力而傳於後代。但是按在主體內而言，原罪只能是在靈魂上，絕不能是在肉身上。

理由是前面第八十一題第一節曾經說過，就如人的本罪是由意志而傳於其他肢體；原罪則是由原祖之意志，靠生殖力動作傳於後代子孫。在這傳遞中要知道，凡由罪過之意志的推動，而傳於任何能參與罪過之肢體上者，或以主體方式，或以工具方式，皆有罪過之意義。就如由於貪饕之意志，因而使慾情部分貪求食物，使手和嘴取食食物；後二者在意志的推動下是罪過之工具。但以後之消化器官和內臟之動態，因為不受意志之支配，沒有罪過之意義。

因此，既然靈魂能是罪過之主體，而身體本身不能，所

以凡由於第一個罪之腐化而傳到靈魂者，皆有罪過之意義；傳到肉身上者，沒有罪過之意義，而是處罰。故此，靈魂是原罪之主體，肉身則不是。

釋疑 1.按奧斯定在《訂正錄》卷一第二十六章所說的，宗徒那裡講的是已得了救贖的人；他已擺脫罪過，但仍受有處罰。由於處罰之關係，故《羅馬書》第七章17節說罪過「住在我們的身體內」。所以，肉身不是罪過之主體，只是處罰之主體。

2.原罪是以精子為工具原因。在工具原因中者，不必強於在效果中者；只有在主動原因中者，須強於在效果中者。故此，在亞當身上的原罪較重，因為同時那也是本罪。

3.人的靈魂按精子之理之在犯罪者亞當內，不是因為亞當是主動之根本，而是因為他是準備上的根本，因為由亞當傳下的精子本身不產生靈魂，只是準備靈魂之產生。

4.原罪之污染絕不是由天主促使的，而是只藉生殖，由先祖之罪過促成的。既然創造時，靈魂只與天主有關係，故不能說靈魂在創造時受到污染。但灌注時與天主有關係，與身體也有關係，因為是灌注在身體內。從對天主的關係上看，不能說靈魂因灌注而受到污染；只從對其灌注到的身體的關係上，可以這樣說。

5.共同之利益高於個體之利益。故此，天主之上智不能為了避免這個靈魂之污染，而破壞萬物的普遍秩序；是這普遍秩序使這樣的靈魂灌注於這樣的肉體。何況按第一集第九十題第四節、第一一八題第三節所說的，靈魂按天性只在肉體中才開始存在。所以，靈魂按天性這樣存在，比根本不存在好；何況靠恩寵，靈魂又能夠逃脫永罰。

第二節 原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上

有關第二節，我們討論如下：

質疑 原罪似乎不是首先在靈魂之本體上，而後在機能上。因爲：

1. 靈魂之爲罪過的主體，是由於能受意志之推動。但靈魂之受意志推動不在於本體，而在於其機能。所以原罪不是在靈魂的本體上，而是在其機能上。

2. 此外，原罪與原始之正義相反。但原始之正義是在靈魂的機能上，因爲機能是德性之主體。所以，原罪主要也是在靈魂之機能上，而非在其本體上。

3. 此外，就如原罪是由肉身傳給靈魂；同樣，是由靈魂之本體傳給機能。但原罪主要是在靈魂上，而非在肉身上。所以主要是在靈魂的機能上，而非在其本體上。

4. 此外，按前面第八十二題第三節所說的，原罪是貪慾。但貪慾是在靈魂的機能上。所以，原罪也是一樣。

反之 按前面第八十一題第一節所說的，原罪是天性的罪過。但按第一集第七十六題第六節所說的，靈魂之爲身體之形式和天性，是根據其本體，而非根據其機能。所以，靈魂主要也是以其本體爲原罪之主體。

正解 我解答如下：在靈魂上，罪過之主要主體，首先是罪過之推動原因所屬的那部分。就如推動犯罪的原因如果是感官之快樂，而這種快樂是慾情部分的固有對象，則這罪的固有主體是慾情能力。原罪顯然是由生殖產生的；所以，人之生殖在靈魂上首先接觸到的，是原罪的第一個主體。生殖之觸及靈魂有如終點，因爲靈魂是身體之形式；而按第一集第七十六題第六節所說的，靈魂之爲身體的形式是根據靈魂之本體。所以靈魂的

本體是原罪的第一個主體。

釋疑 1.就如人的意志之推動力是達到靈魂之機能，而不是達到其本體；同樣，按上面正解已說過的，原祖之意志的動力通過生殖能力，首先達到靈魂之本體。

2.原始之正義也是首先屬於靈魂之本體，那是天主賞給人性的；而人性首先在於靈魂之本體，而非在於其機能。機能主要是屬於個體的，因為那是個人之行動的根本。故此，機能是本罪的固有主體，因為本罪是個人的。

3.身體與靈魂的關係，乃質料與形式的關係。在生長過程中，形式雖是最後的，但按完美和天性程度卻是居首位。靈魂之本體與機能的關係，乃主體與其依附體的關係；依附體無論按生長過程或按完美之程度，皆後於主體。故二者不能相提並論。

4.如第八十二題第三節已說過的，貪慾與原罪之關係，前者是後者之質料及後果。

第三節 原罪是否污染意志先於其他機能

有關第三節，我們討論如下：

質疑 原罪似乎不是污染意志先於其他機能。因為：

1.凡罪過皆主要屬於那產生罪過之行動的機能。但原罪是由生殖機能之行動產生的。所以，靈魂之諸機能中，原罪特別屬於這個機能。

2.此外，原罪是靠肉身之精子傳染。但別的機能比意志與身體的關係近，就如運用身體器官的感官性機能。所以，原罪主要在這些機能，而非在意志。

3.此外，智性先於意志，因為只有對已知的善才能有意願。若原罪污染所有的機能，似乎是該先污染智性。

反之 原始之正義首先在於意志；因為按安瑟謨在《論童女受孕與原罪》第三章所說的，原始正義是「意志之正直」。所以，與之相反的原罪首先是在於意志。

正解 我解答如下：關於原罪之污染要注意兩點。第一是原罪之附著於主體；關於這點，按前面第二節所說的，首先在於靈魂之本體。第二是其對行動的傾向；這主要在於靈魂之機能。為此，首先受污染的機能，該是那有第一個犯罪傾向的。由前面第七十四題第一及第二節所說的可以知道，這個就是意志。所以原罪先污染意志。

釋疑 1.原罪不是子女之生殖機能造成的，而是父母之生殖機能之行動造成的。所以，人自己的生殖機能不必是原罪的第一個主體。

2.原罪有兩個傳染過程：第一個是由身體到靈魂；第二個是由靈魂之本體到機能。第一過程是按生長程序；第二個過程是按完美程度之次序。故此，別的機能——即感官性機能——雖然與肉身的關係近，但因了意志與靈魂之本體的關係近，是較高的機能，所以先受原罪之污染。

3.智性之在意志之先，是因為它給意志提供對象。但在推動行動方面，意志則先於智性，而意志之推動屬於罪過。

第四節 上述機能是否比其他機能受的污染更重

有關第四節，我們討論如下：

質疑 上述機能（生殖機能、慾情機能、觸覺等），似乎不比其他機能受的污染更重。因為：

1.原罪的污染主要屬於靈魂內、首先能是罪過之主體的那部分，而這是靈魂的理性部分，特別是意志。所以，意志受

的原罪之污染最重。

2.此外，靈魂的機能之能受罪過的污染，是由於能服從理性。按《倫理學》卷一第十三章所說的，生殖機能不能服從理性。所以生殖機能不是受原罪污染最重的。

3.此外，在各感官中，以視覺最精神化，並與理性的關係最近；因為按《形上學》卷一第一章所說的，視覺「指示出東西的差別較多」。但原罪之污染首先觸到理性。所以，視覺比觸覺受的污染更重。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第二十章卻說，原罪的污染在不服從理性的生殖器官之衝動中最為明顯。但那器官是為在男女媾合時，受生殖力運用的；在這媾合中有觸覺上的快樂，最能刺激慾情。所以，受原罪污染特別重的是這三個，即：生殖機能，慾情能力和觸覺。

正解 我解答如下：能夠傳於他物的腐化，平常稱為污染；為此，那些能傳染的病，如：痲瘋，癩癩等，皆稱為污染。按前面第八十一題第一節所說的，原罪之腐化作用是靠生殖行動傳染；為此，參與這行動的機能，被視為受的污染最重。這行動既然是指向生殖，所以是為生殖機能服務，這行動本身具有觸覺上的快樂，而這快樂是慾情的主要對象。靈魂所有的機能都受有原罪之污染，但這三個機能受的污染最重。

釋疑 1.按上面第三節已說過的，原罪在趨向於本罪那方面，主要屬於意志。但在傳染給後代之作用那方面，直接屬於上述之（三種）機能，間接地屬於意志。

2.本罪之污染只及於受意志推動之機能。但原罪之污染不繫於染有原罪者之意志，而是由於血統。而生殖機能是工

具。是以，這個機能受有原罪之污染。

3. 視覺與生殖行動沒有直接關係，只有一種準備作用，即呈顯可欲之對象。但快樂是在觸覺上完成。故說觸覺比視覺受的污染更重。

第八十四題

就一罪為另一罪之原因論罪過之原因

一分為四節一

然後要就一罪為另一罪之原因，來討論罪過之原因（參看第七十六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、貪婪是否為一切罪過之根源。
- 二、驕傲是否為一切罪過之開端。
- 三、除驕傲和吝嗇外，是否有其他的個別罪惡應被視為罪宗。
- 四、共有那些罪宗。

第一節 貪婪是否為一切罪過之根源

有關第一節，我們討論如下：

質疑 貪婪（cupiditas）似乎不是一切罪過的根源。因為：

1. 貪婪是對財物無節制的貪求，與慷慨之德性相反。但慷慨不是一切德性的根源。所以貪婪也不是一切罪過的根源。

2. 此外，對導致目的者之追求，是出於對目的之追求。但貪婪所追求的財物，按《倫理學》卷一第五章所說的，只是因為有利於某目的才被追求。所以貪婪不是一切罪過的根源，而是由別的根源來的。

3. 此外，許多時候吝嗇或貪婪是由別的罪過引起的；例如：有人貪錢是為滿足野心，或為滿足貪饕。所以，貪婪不是一切罪過的根源。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第六章10節卻說：「貪愛錢財（cupiditas）乃萬惡的根源」。

正解 我解答如下：有人認為貪婪有多種意義。一是指對錢財之無節制的貪求，這樣便是一種個別的罪。另一意義是指對任何現世物之不正當貪求，這時便是一切罪過的共類。因為按前面第七十二題第二節已說過的，在每個罪中，都含有對可朽之利益或善的不正當歸向。第三種意義是指腐化之天性對可朽之善的不正當貪求的傾向。按這意義，則貪婪是一切罪過的根源，就像樹根從土中吸取營養，因為一切罪過皆是源自對現世事物之愛。

這些看法雖然合理，但不合宗徒講的貪婪是一切罪過的根源之用意。那裡講的，明明是針對那些「想望致富的人，卻陷於誘惑，墮入羅網和許多背理有害的慾望中……因為貪愛錢財乃萬惡的根源」（《弟茂德前書》第六章9及10節）；所以，那裡講的貪婪顯然是指對錢財的不正當貪求。故此該說那種指個別的罪的貪婪，是一切罪過的根源，就像樹根供給全樹的營養。因為我們看到人有了錢財，便有能力犯任何罪：滿足任何罪惡的願望。因為按《訓道篇》第十章19節所說的，錢財能幫助人獲得一切現世的東西：「錢能應付一切」。由此可見，貪婪錢財是一切罪過的根源。

釋疑 1. 德性與罪過不同源。罪過生於對可朽之善的欲求。故此，欲求那能助人獲得一切現世之善的善，被稱為罪過之根源。德性生於對不朽之善的追求；因此，仁愛——即對天主之愛——被視為諸德之根源，就如《厄弗所書》第三章17節所說的：「在愛德上根深蒂固」。

2. 說貪婪錢財是罪過的根源，不是因了錢財是為其自身而被追求，好似是最後目的；而是因為對一切現世目的有用而極為人所好。又因了普遍性的利益比個別的利益值得追求，故比某些個別的利益更能引動嗜慾；而這些個別利益，以及許多

其他個別利益，都能藉錢財獲得。

3.正如研究自然事物時，不怎麼管那必然發生者，而探究那在一般情況慣常發生者；因為可朽之物的天性在行動上能受到阻礙，使其無法常按一定方式行動。在道德上也不看一定發生者，而看慣常發生者，因為意志的行動不是必然的。所以，說吝嗇是萬惡之根源時，不是說它不能是由別的惡來的，而是因為按上面正解已說的，它慣常產生別的惡。

第二節 驕傲是否為一切罪過之開端

有關第二節，我們討論如下：

質疑 驕傲似乎不是一切罪過的開端。因為：

1.根子是樹的一種根本，所以罪過之根源和罪過之開端似乎是同一回事。但按前面第一節說的，貪婪是一切罪過的根源。所以，貪婪也是一切罪過的開端，而非驕傲。

2.此外，《德訓篇》第十章14節說：「驕傲的開端，始於人背離上主」。但是背離上主是一種罪過。所以，有的罪過是驕傲的開端，故驕傲不是一切罪過的開端。

3.此外，那產生一切罪過的，似乎便是一切罪過的開端。但那是不正當的自愛；因為按奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章所說的，不正當的自愛「造成了巴比倫之邦」。所以，一切罪過的開端是自愛，而不是驕傲。

反之 《德訓篇》第十章15節卻說：「驕傲是一切罪過的起源。」

正解 我解答如下：有人認為驕傲有三種意義：一種是指無節制地追求自己的優越——這時是一種個別的罪過；第二種意義含有對天主的輕視，從而不服從祂的誡命——這時是廣泛的

罪；第三種意義含有由腐化之天性來的這種輕視之傾向。按這個意義，驕傲才是一切罪過的起源或開端。而且驕傲與貪婪不同，因為貪婪是關於罪過之歸向於可朽之善方面，罪過受到可朽之善的滋養與孵化，故稱之為罪過的「根源」。而驕傲是關於罪過之背離天主那方面的，因為人拒絕服從祂的誠命；其所以稱為「起源或開端」，是因為惡之理從背離天主開始。

這雖然合於真理，但不合於那位說「驕傲是一切罪惡的起源」的「智者」之原意。因為他顯然是以驕傲指對自己之優越的不正當欲求。這由《德訓篇》第十章17節接下來所說的，便可以看出來：「上主卻推翻傲慢者的寶座」。全章所講的幾乎都是這個問題。所以該說，構成個別罪過的驕傲就是一切罪過的開端。要知道在像罪過等類的情願行動上，有兩種程序：一是意向程序，一是實施程序。在意向程序中，目的是根本；這在前面第一題第一節釋疑1、第十八題第七節釋疑2、第二十題第一節釋疑2、第二十五題第二節已多次講到。追求現世物時的目的，人是為了藉這些東西具有一種成就和優越。故在（意向）方面，欲求優越的驕傲，是一切罪過的開端。但在實施方面，為首的則是那能助人實現一切罪惡之慾望的，即錢財，這有根源的意義。故在這方面，如第一節已說過的，是以吝嗇為一切罪惡的根源。

釋疑 1.由前面所說的，可知質疑1.之答案。

2.在背離方面，離開天主是驕傲之開端，因了人不願服從天主，才在現世物中不正當地追求自己之優越。如此則那裡所說的背離天主不是指個別的罪過；而是一切罪過的普遍條件，即是背離不朽之善。或者也可以說，稱背離天主為驕傲之開端，因為背離天主是為首的驕傲。因為不願服從任何高級者都是驕傲，特別是不願服從天主；由於不服從天主，人遂會在

別的方面自高自傲。

3.所謂人愛自己，就是在追求自己的優越：因為愛自己，與願意自己好，是同一回事。所以說一切罪過之開端是驕傲，或說是自私的愛，實際上是一樣。

第三節 除了驕傲和吝嗇外，是否有其他個別罪惡應被視爲罪宗

有關第三節，我們討論如下：

質疑 除了驕傲和吝嗇外，似乎沒有其他個別罪惡被稱爲罪宗。因爲：

1.《靈魂論》卷二第四章說：「首或頭與動物的關係，就似根與植物的關係」，因爲根好似嘴。既然貪婪是「一切罪惡的根源」，似乎只有這一個可以說是爲首的罪或罪宗，沒有別的可以稱爲罪宗。

2.此外，頭與其他肢體之間有一種秩序，因爲感覺和動作是由頭傳於全身。但罪過是秩序之缺欠，所以不能有頭或首的意義。因此不該有爲首的罪惡或罪宗。

3.此外，斬首的罪（*capitalia crimina*）是指應受殺頭之處罰的罪。但在每類罪過中都有這樣的罪。所以，所謂爲首的罪或罪宗，是不固定的罪類。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章卻列出幾種特別惡習，稱之爲爲首的罪或罪宗。

正解 我解答如下：所謂「宗」或「爲首的」（*capitalia*，形容詞），是來自（名詞）「頭」（*caput*）。頭本來是動物的一個肢體，它是全身的根本和主腦。故按比喻，凡根本皆稱爲頭，治理和領導別人的人也稱爲頭。那麼，爲首的罪的意義之一，是

根據頭的原意；這時所謂的為首的罪（peccatum capitale），是指應受斬頭之處罰的罪。但這裡講的不是這種罪，而是依另一方式按頭之象徵意義，指其他罪過的根本或主腦。稱之為為首的罪或罪宗，即因了別的罪惡是由它而來的，特別是按目的之起源；因為前面第七十二題第六節已經說過，目的性的起源才是形式的起源。故此，罪宗不只是其他罪過的根本，也是它們的領導者和推動者。因為屬於目的之技術或習性，常是屬於導致目的者的指南和基礎。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，將這些罪比為「軍隊的領袖」。

釋疑 1.「為首的」是根據「頭」而來的，是由頭引出的或分有頭的，就像是有頭的某種性質，但不像是專指頭本身。故此，所謂的為首的罪或罪宗，不只指具有第一起源之意義的罪過，像被稱為根源的貪婪，及被稱為開端的驕傲；也指為許多罪之近源的罪過。

2.從背離那方面說，罪過是不合秩序，其所以為惡就是根據這方面；因為按奧斯定在《論善之性質》第四章所說的，惡是「缺乏分度，美麗，和秩序」。但在歸向那方面，對象是一種善。故在這方面能夠有秩序。

3.所舉之理由是根據應受斬頭之處罰的罪過。這裡討論的不是這種。

第四節 罪宗列為七個是否合理

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不該說共有七個罪宗，即虛榮、嫉妒、忿怒、懶惰、慳吝（吝嗇）、貪婪、迷色。因為：

1.罪過與德性相反。按前面第六十一題第二節所說的，主要的德性有四個。所以，為首的罪惡或罪宗也該只有四個。

2.此外，按前面第七十七題所說的，靈魂之情是罪過之某種原因。但靈魂之主要的情有四個，其中有兩個未被列入上述罪宗之中，即：希望和畏懼；反而列了幾個與快樂和哀愁有關的惡習：因為快樂屬於貪饕和迷色，哀愁屬於懶惰和嫉妒。所以，所列之罪宗的數目不合適。

3.此外，忿怒不是主要的情。故不該列為罪宗之一。

4.此外，按上面所說的，貪婪或慳吝是罪過的根源。驕傲則是罪過之開端。但是慳吝被列為七罪宗之一，所以也該列入驕傲。

5.此外，有些罪不是由上述七種罪產生的，例如：人由於愚昧而犯的過錯；又有人犯罪是出於善意，例如：為了施捨而偷竊。所以，上列之罪宗不全。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章卻是這樣講的。

正解 我解答如下：前面第三節曾說，所謂罪宗，是指能引生其他罪過的惡習，特別是根據目的性原因之理。這種起源可以從兩方面去看。一是根據犯罪者的情況，即是某種目的對他的吸引力最大，因而多次引生別的罪過。但這種起源不能視為學術之對象，因為人的個別情況是無限的。另一種是根據各目的之間的自然關係。在這方面，平常一個罪是由別的罪引生的。這種起源能是學術的對象。

按這標準，某些惡習，其目的若具有推動嗜慾的基本理由，便稱為罪宗；罪宗彼此之區分，也是根據這些理由之區分。一個東西之推動嗜慾有兩種方式。一種方式是直接地，並靠本身；按這方式，則善自然吸引嗜慾去追求，而惡按同理使嗜慾逃避。另一方式是間接地，有如靠外力；例如：一人為了

附帶之善而追求惡，或爲了附帶的惡而逃避善。

人的善有三種。一種是靈魂上的，即其所以值得追求，只靠理性才能知道，這就是讚揚或榮譽所表達的優越；不正當地去追求，便是所謂的「虛榮」。另一種是身體上的善，而這或是關於個體之保養的，如：飲食，若不正當地追求，便是「貪饕」；或是爲保存種類的，如：男女之媾合，與此有關的是「迷色」。第三種善是身外物，即錢財，與此有關的是「慳吝」。不合理地逃避反面的惡，也屬於這四種惡習。

也可以用別的方法來解釋。人自然就追求幸福，善之所以能推動嗜慾，是因爲善分有幸福的某些性質。首先，幸福代表一種完美，因爲幸福是完美的善；「驕傲」或「虛榮」所追求的優越或榮譽便是屬於這方面的。第二，幸福代表一種滿足；慳吝在預許滿足的錢財上所追求的便是這個。第三，幸福含又一種快樂；按《倫理學》卷一第八章和卷十第七章所說的，沒有快樂便不能有幸福，這就是貪饕和迷色所追求的。

一人爲了逃避所附帶的惡而逃避善，有兩種情形。第一是針對自己的善，這是「懶惰」，即因了所附帶的身體上的勞苦，而對精神上的善感到厭煩。第二是針對他人的善，在這方面若不帶反抗，就是嫉妒，這是因了別人有的善而悲傷，視爲有害於自己的優越；若帶有報復之衝動，即是「忿怒」。追求反面的惡也歸屬於這些惡習。

釋疑 1.德性和惡習的起源不一樣。德性是由於嗜慾服從理性而產生的，或由於服從不朽之善，即天主；惡習是因爲追求可朽之善而產生的。所以，主要的惡習與主要的德性不必互相對立。

2.畏懼和希望是憤情部分的情：所有憤情部分的情皆生於慾情部分的情，而後者都指向快樂和哀愁。故如前面第二十

五題第四節已說過的，快樂和哀愁以最主要之情的資格被列入罪宗之內。

3. 忿怒雖然不是主要的情，但具有推動嗜慾的一種特別動機，即在反抗他人之善時，認為自己的行動合理，因為視之為正當的報復行為；故此，算為一個異於其他的特別的罪宗。

4. 按第二節已說過的，驕傲之為一切罪過的開端是根據目的方面的理由。罪宗也是根據這方面的理由而定的。驕傲既然是普遍性的惡習，遂不被視為個別的惡習，正如教宗額我略一世所說的，驕傲有如一切惡習之后（《倫理叢談》卷三十一第四十五章）。慳吝之被視為罪惡的根源，前面第一及第二節也已經說過，乃是根據別的理由。

5. 這些惡習之被稱為罪宗，因為多次從這些惡習中產生其他罪惡。有的罪過有時是出於別的原因，與罪宗並無衝突。此外，由愚昧而來的一切罪過，皆可歸於懶惰，因為愚昧含有疏忽，使人因了怕勞苦而忽略獲取精神上的善；前面第七十六題第二節已經說過，愚昧能是罪過之原因，是由疏忽來的。至於有人因了善意而犯罪，可以歸入愚昧，因為他不知道不可以為了行善而做壞事。

第八十五題

論罪過之效果：首論對天性之善的破壞

一分爲六節一

然後要討論的是罪過之效果（參看第七十一題引言）。首先，論其對天性之善的破壞作用；然後，論靈魂所受之污染（第八十六題）；第三，論應受之處罰（第八十七題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、罪過是否減少天性之善。
- 二、罪過是否能破壞全部天性之善。
- 三、論伯達（Beta）所提出之人性因罪過而遭受的四種創傷。
- 四、狀態、美麗及秩序之缺欠是否爲罪過之效果。
- 五、死亡和身體上的其他缺點是否爲罪過之效果。
- 六、最後這些缺點對人是否爲自然的。

第一節 罪過是否減少天性之善

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不減少天性之善。因爲：

1. 人的罪過不比魔鬼的罪過重。但按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，魔鬼在天性方面的善，在犯罪後完整如初。所以，罪過也不減少人天性方面的善。

2. 此外，後有者之變化，不影響先有者。因爲依附體方面雖有變化，本體卻前後如一。天性是在有情願之行動以前就存在的。所以，罪過在情願之行動方面所造成的錯亂，不影響天性，不減少天性之善。

3. 此外，罪過是一種行動，而減少是一種被動。主動者

以其爲主動者而言，不是被動者；但一個東西能在一方面是主動者，在別的方面是被動者。所以，犯罪者不因罪過而減少自己天性之善。

4.此外，依附體不推動其主體，因爲被動者乃是在潛能狀態的東西；而依附體所在之主體，對那依附體而言乃是現實的東西。但罪過之在天性之善內，如同依附體之在主體內。所以，罪過不減少天性之善，因爲減少是一種推動。

反之 《路加福音》第十章30節卻說：「有一個人從耶路撒冷下來，到耶里哥去」；按照伯達的解釋：「這是說人陷入罪過，便被奪去聖寵恩惠，天性也受到創傷。」(拉丁通行本註解)所以，罪過減少天性的善。

正解 我解答如下：人在天性方面的善，可以說有三種。第一是指構成天性的根本，以及由此根本而來的性質，例如：靈魂的機能等類的東西。第二是指人得自天性的對德性之傾向；因爲前面第五十一題第一節、第六十三題第一節已經說過，人生來便有對德性的傾向。第三是指原始正義之恩賜，因爲在第一個人身上的這個恩惠是給予整個人類天性的。

罪過也不消滅、也不減少第一種天性的善。第三種善被原祖的罪全部消滅了。但是罪過卻減少第二種善，即人天生來的對德性之傾向。按前面第五十題第一節所說的，人性行動在人身上產生對同樣之行動的傾向。一個東西若傾向於兩個對立的方向之一，必然減少其對反面的傾向。既然罪過與德性相反，只要人犯罪，便減少天性之善，即其對德性的傾向。

釋疑 1.狄奧尼修所講的是天性的第一種善，即「實在、生活和思想」；細讀其話者皆可看出。

2.天性雖然比情願之行動先有，但天性內具有對情願之行動的傾向。所以，天性本身雖不因情願之行動的變化而起變化，但是在其對終點之傾向方面起變化。

3.情願之行動是來自許多不同的機能，其中有的是主動的，有的是被動的。故此，就如第五十一題第二節在論習性之形成時已經說過的，情願的行動在行動之人身上能夠產生點東西，或是消滅點東西。

4.依附體對主體不能有因果上的作用，但能有形式上的作用；就如同所謂的白色使東西變白。按這方式，則罪過能減少天性之善。這是說，罪過既是指行動之錯亂，本身便是天性之善的減少。但是關於行動者本身方面之錯亂，該說這是由於靈魂之行動一部分是主動的，一部分是被動的；就如前面第七十七題第一及第二節曾說的，感官物推動感官嗜慾，感官嗜慾推動理性和意志。所以，其錯亂之產生，不是由於依附體推動主體，而是由於對象推動機能：一個機能推動另一個機能，使之產生錯亂。

第二節 人性之善是否能全部被罪過消滅

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎能消滅人性全部之善。因為：

1.人性之善是有限的，因為人的天性本身是有限的。但任何有限的東西，一直繼續減少，終必完全消失。既然罪過能不斷地減少天性之善，所以終於會使其全部消失。

2.此外，屬於同一性質的東西，整體與局部之性質是相同的，例如：空氣、水、肉，以及其他各部分等質的東西。天性的善是完全等質的。既然罪過能消除一部分，似乎也能消滅全部。

3.此外，天性之善被罪過所減去的是其針對德性的配

備。但在某些人身上，這種配備全部被罪過消滅，例如：在被罰下地獄的人身上，他們再無修德之能力——就像瞎子也不能恢復視覺。所以，罪過能消滅全部天性之善。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第十四章卻說：「惡只能在善內寄存」。但罪過之惡不能是寄存在德性或恩寵的善中，因為彼此是相反的。所以該是寄存在天性的善中。所以罪過不全部消滅天性之善。

正解 我解答如下：前面第一節曾說，罪過所減去的天性之善，是其對德性之天然傾向。而人天生來有這種傾向，乃因為人是有理性的。故此，自然能按理性行動，也就是按德性行動。罪過不能使人完全失去理性；若果然如此，則他不能再犯罪。所以天性的善不可能完全被罪過消滅。

既然有時天性之善一直被罪過減少，有人為說明此點（善永遠不會全部消滅），曾提出有限者能無限地減少而不全部被消滅之例子。哲學家在《物理學》卷三第六章裡曾說，一個有限的數量，若按某固定數量繼續減少，例如：每次減去一掌的長度，最後終會減完。但若不按固定數量減少，而按同樣比例減少，則可以減到無限次。例如，將某固定數量區分為二，每次減去一半，從一半再減少一半，便可推衍到無限；不過後來所減去的，常是小於以前所減去的。而在罪過方面不是這樣：罪過減少天性之善時，後減的不常比先減的少；如果以後的罪過比較嚴重，則比以前減少的還要多。

故此，根據另一種解釋，該說上述之傾向是兩個東西之間的東西：它是以具有理性的天性為根基，並以德性之善為終點和目的。故此可以從兩方面看其減少：一是根源方面的，一是終點方面的。在根源方面，罪過不能減少這個傾向；因為前

面第一節曾說，罪過不減少天性。但能在第二方面有所減少，即是阻礙其達到終點。假若在第一方面能有減少，則有理性的天性終必完全消滅，向善之傾向也跟著消滅。但因為減少是由於使之不能達到終點的阻礙，故顯然能夠無限地減少，因為能夠無限地增加阻礙，如果人無限地罪上加罪；但是向善之傾向不能完全消滅，因為這傾向的根子永遠留存。這就好像透明的物體，由於它是透明的，自然有承受光亮的傾向；若有雲霧在當中阻礙，則透明之能力或傾向減少，但這傾向卻常存於其天性的根基內。

釋疑 1.所舉之理由是根據因消除而造成的減少。按上面正解所說的，這裡是因阻礙之增加而造成的減少；這種減少不消除也不減少傾向之根基。

2.自然傾向固然是完全等質的，但它有兩種關係：一是對根本的關係，一是對終點的關係。故此，一方面減少，一方面則不減少。

3.被罰下地獄的人，仍保有向善的自然傾向，否則他們在良心上就不會有遺憾。其所以不能變為行動，是因為天主按正義不給他們所需要的恩寵。就如瞎子，在天性的根基上他有視覺之能力，因為按天性，他是有視覺能力的動物；其所以不能變為事實，是因為沒有東西助他構成看視所需要的器官。

第三節 將軟弱、愚昧、惡意和貪慾視為罪過加給天性的創傷，是否合宜

有關第三節，我們討論如下：

質疑 將軟弱、愚昧、惡意和貪慾視為罪過加給天性的創傷，似乎並不合宜。因為：

1.效果與原因不能是同一個東西。但按前面第七十六題第

一節、第七十七題第三及第五節、第七十八題第一節所說的，這些是罪過的原因。所以，不能視之為罪過的效果。

2.此外，惡意是一種罪過。故不該列為罪過之效果。

3.此外，貪慾是天生來的東西，因為那是慾情能力的行動。天生來的不能被視為天性的創傷。所以貪慾不是天性的創傷。

4.此外，前面第七十七題第三節曾經說過，由於軟弱而犯罪，與由於情慾而犯罪是同一回事。但是貪慾是一種情慾，所以不該與軟弱分別為二。

5.此外，奧斯定在《論本性及恩寵》第六十七章裡說：「犯罪的靈魂有兩種處罰」，即是「愚昧和困難」，繼而產生「錯誤和痛苦」；這四點與上述之四點不同。故似乎二說之一不正確。

反之 伯達卻是這樣講的。

正解 我解答如下：靠了原始之正義，理性原來完全控制靈魂的低級能力，並且理性受天主的栽培，服從天主。按前面第八十一題第二節說的，原祖的罪破壞了原始正義。故此，原來自然指向德性的靈魂之所有能力，現在迷失了方向——這種迷失或錯亂即稱為天性的創傷。按前面第六十一題第二節所說的，靈魂有四個機能可以是德性之主體，即：理性，這是機智或智德之主體；意志，是正義或義德之主體；憤情能力，是勇敢或勇德之主體；及慾情能力，這是節制或節德之主體。理性失去真理之方向，就是愚昧之創傷；意志失去善之方向，即是惡意之創傷；憤情失去了其對困難事的作用，便是軟弱之創傷；慾情不再指向受理性節制的快樂，便是貪慾之創傷。

這四個創傷是原祖的罪加給整個人類天性的。但按前面

第一及第二節所說的，每人的本罪減少指向德性之善的傾向，其他罪過的後果也是這四種創傷，即：罪過使理性變得遲鈍，特別在實踐方面；使意志對善冷漠；行善時感到較大的困難；慾望之火更加熾熱。

釋疑 1.一個罪的效果並非不能是另一個罪的原因。靈魂受了罪惡的創傷之後，便更容易傾向於罪。

2.這裡「惡意」不是指的罪過，而是指意志向惡的傾向；就如《創世紀》第八章21節所說的：「人心的思念從小就邪惡」。

3.前面第八十二題第三節釋疑1.已經說過，慾望若合於理性，便是自然的。若超出理性之規範，則與人的天性相反。

4.廣義的軟弱可以指任何情，因為情挫弱靈魂的力量，並妨礙理性。伯達用的是狹義的軟弱，與屬於憤情的勇敢相反。

5.奧斯定書中所說的困難，包括屬於嗜慾能力的三點：惡意、軟弱和貪慾。因了這三點，故人不易向善。錯誤和痛苦是這三點的後果，人對所欲望者感到力不從心時，便產生痛苦。

第四節 狀態、美麗及次序之缺欠，是否為罪過之效果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 狀態、美麗及次序之缺欠，似乎不是罪過的效果。因為：

1.奧斯定在《論善之性質》第三章裡說：「在這三點上，有的多就是大善；有的少就是小善；一點也沒有就是沒有善。」但是罪過不消滅天性之善。所以罪過不破壞狀態、美麗和次序。

2.此外，沒有東西是自己的原因。但是按奧斯定在《論善之性質》第四章所說的，罪過本身就是「狀態、美麗和次序之缺欠」。所以，這些缺欠不是罪過的效果。

3.此外，不同的罪過有不同的效果。既然狀態、美麗和次序是不同的東西，其缺欠也不同；所以，該是由不同的罪過所致。所以，狀態、美麗和次序之缺欠，不是任何一個罪過的效果。

反之 靈魂上的罪過就如身體上的軟弱，就如《聖詠》第七篇3節所說：「上主，我的體力衰弱，求你憐恤我。」但是軟弱破壞身體之狀態、美麗和次序。所以，罪過也破壞靈魂的狀態、美麗和次序。

正解 我解答如下：按第一集第五題第五節所說的，每種受造的善，以及每個東西，都必然具有狀態、美麗和次序。每個東西之被視為存在的和完善的，是根據形式；形式使這東西具有美。每個東西的形式，無論是本體性的或依附性的形式，都是根據一種度量；為此《形上學》卷八第三章說：「東西的形式像似數目」。由此而有一種狀態，這在於東西與標準度量的關係；同時，每個東西由於其形式而指向別的東西。

所以，不同等級的善便有不同等級的狀態、美麗和次序。有一種善是屬於天性之本質的，這善所具有的狀態、美麗和次序，不能被罪過破壞或減少。有一種善是天性之傾向，這善也具有其狀態、美麗和次序；按前面第一及第二節所說的，這善因罪過而減少，但不完全被破壞。還有一種德性和恩寵的善，這也有其狀態、美麗和次序；犯了死罪，這善就完全被破壞。正當的行動也是一種善，這也有其狀態、美麗和次序，這方面的缺欠就是罪過本身。由此可知，罪過怎樣就是狀態、美麗和次序之缺欠；又怎樣破壞或減少狀態、美麗和次序。

釋疑 1.及2.由上面說的，可知前兩質疑之解答。

3.由上面正解所說的可以知道：狀態、美麗和次序，彼此是互為裡表的。故此三個是一起消滅，及一起減少。

第五節 死亡及身體上的其他缺點是否為罪過之效果

有關第五節，我們討論如下：

質疑 死亡及身體上的其他缺點似乎不是罪過的效果。因為：

1.原因相等，效果也該相等。這些缺點在每人身上不一樣，有的人比較多。這些缺點主要該是原罪的效果；但按前面第八十二題第四節所說的，每人身上的原罪是相等的。所以，死亡及其他缺點不是罪過的效果。

2.此外，除去了原因，效果也就停止。但是以聖洗或告解除去了所有罪過之後，這些缺點未被解除。所以不是罪過的效果。

3.此外，本罪比原罪的罪更重。本罪不使身體產生缺點。所以原罪更不能。故此死亡及身體上的其他缺點不是罪過的效果。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章12節卻說：「罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界。」

正解 我解答如下：一個東西之為另一東西的原因，有兩種方式：一是本然地，一是偶然地。本然的原因是靠其天性或形式之力量產生效果，因而效果是原因所直接指望的。死亡及身體的其他缺點既然是出乎犯罪者之意料以外的，顯然罪過不是這些缺點的本来原因。

如果原因是排除障礙者，則是偶然的原因；就如《物理學》卷八第四章裡所說的：「拆除柱子，乃是偶然地推動柱子上放的石塊」。原祖的罪便是死亡及人性上其他缺點的這種原

因，因為原祖的罪破壞了原始正義。按第一集第九十七題第一節所說的，原始正義不只使靈魂的低級能力各安其分，受理性的支配，也使整個身體全無瑕疵地受靈魂的支配。原始正義被原祖的罪破壞了以後，人性在靈魂方面受到了創傷，即如第三節、第八十二題第三節已說過的，各機能亂了秩序；身體也因為亂了秩序而成了有朽的。

原始正義之喪失，一如恩寵之喪失，乃是處罰。死亡及身體上的其他缺點也是原罪之處罰。這些缺點雖然不是犯罪者所指望的，卻是天主按正義所安排的。

釋疑 1.相等的本然原因產生相等的效果；增加或減少本然原因，效果也跟著增加或減少。但相等之排除障礙的（偶然）原因，並不顯示相等的效果。如果一人以相等的力量推倒兩根柱子，柱子上放的石塊並不以同等速度下落，原來比較重的石塊，在排除障礙之後，依其天性之性質，落得較快。同樣，除去了原始正義之後，人的身體乃各任其自然；由於天生的體質不同，有的身體缺點多，有的比較少，雖然原罪是一樣的。

2.解除原罪和本罪者，也是解除這些缺點者，正如宗徒在《羅馬書》第八章11節裡所說的：「那住在你們內的聖神，要使你們有死的身體復活」；但二者皆按天主所定的次序和時間。為能進入在基督內已經開始，並由基督為我們所爭取到的不朽和無痛苦的光榮境界，我們須先像祂一樣受苦。所以就像基督一樣，我們的身體暫時先要受苦，以贏得達到無痛苦的光榮境界。

3.我們可以把本罪分為兩層：一是行動本身，一是罪過之意義。在行動本身那方面，本罪能造成身體上的缺點，例如：有人因飲食過度而生病或死亡。在罪過那一方面，其效果是失去恩寵；恩寵是為輔助靈魂之正直行動的，而不是像原始

正義那樣，能防止身體上的缺點。故此，本罪不像原罪那樣產生這些缺點。

第六節 死亡及其他缺點對人是否為自然的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 死亡和其他缺點為人似乎是自然的。因為：

1.按《形上學》卷十第十章所說的，「可朽的和不朽的是共類上的差別」。但人與其他動物屬於同一共類，而動物自然就是可朽的。所以人自然就是可朽的。

2.凡由相反者結合而成的東西，自然就是可朽的，因為其本身即帶有腐朽之原因。人的身體就是這樣的東西。所以自然就是可朽的。

3.此外，熱自然消耗潮溼。人的生命是靠熱與潮濕維持。既然按《靈魂論》卷二第四章所說的，生命之活動是靠自然的熱力之行動，似乎死亡及其他缺點為人自然的。

反之 1.凡對人為自然的，皆是天主在人內造成的。但是《智慧篇》第一章13節卻說：「天主並未造死亡」。所以，人的死亡不是自然的。

2.此外，合於天性者不能稱為處罰或惡，因為自然的就適合這東西的。但按前面第五節說的，死亡及其他缺點是原罪的處罰。所以對人不是自然的。

3.此外，質料是與形式相配的，每個東西也與其目的相配。按前面第二題第七節、第五題第三及第四節說的，人的目的是永福。人體之形式是靈魂；按第一集第七十五題第六節所說的，它是不朽的。所以，人的身體自然是不朽的。

正解 我解答如下：關於可朽的東西，可以從兩方面去講：一

是根據普遍的天性，一是根據個體之天性。個體之天性是每個東西之行動和保存能力。按《天界論》卷二第六章所說的，從個體之天性看，任何腐朽和缺欠都是相反天性的，因為個體天性的目的是該東西之存在和保存。

普遍的天性是天然或自然之普遍根本中的動力，例如在天體中的，或者是在某高級本體中的；爲此，有人說：天主是「化育自然者之自然」(natura naturans)。這種能力所謀求的是宇宙之善及其保存，而這需要東西有生有滅。從這方面說，東西之腐朽和缺欠是自然的，這不是由於形成之傾向，因為形式乃實在和成就之根本；而是根據質料之傾向，質料是普遍之動因按情況分配給每個形式的。雖然凡形式皆盡其可能地謀求永遠存在，但可朽物之形式不能永存不朽，只有靈魂例外；這是因爲靈魂異於其他形式，完全不受形體之質料的牽制。而按第一集第七十五題第二節所說的，靈魂有獨立的非物質性的活動。所以，從形式方面來看，不朽對人比對其他可朽物更爲自然。但人之形式也有由相反者合成的質料，由於質料之傾向，整體遂爲可朽的。故此，按孤立的質料之天性說，人自然是可朽的；但按形式之天性則不是。

釋疑 前三點的理由（見質疑）是根據質料；後三點的理由（見反之）是根據形式。爲解答這些疑難，要知道，人的形式，亦即靈魂，因爲是不朽的，與其目的永福相配。但人的身體按其天性是可朽的，與其形式在某方面相配，在另一方面不相配。的確，可以從兩方面看質料：第一是主動者所選取者；第二不是主動者所選取者，而是由於質料的自然性質。例如，工匠爲製造刀子，選用堅固又有韌性的原料，好能使之尖銳並適於切割；按這條件，鐵是適於做刀子的質料；至於鐵會斷，並能生鏽，乃是由於鐵的天然性質。工匠之所以選用鐵，不是針

對此點，若可能反而會予以排除。所以，質料的這層性質不合匠人之心意，也不合技術之用意。同樣，人的身體也是天性或自然選用的質料，由於身體之平衡結構，適於成爲觸覺及其他感覺及推動能力的器官。至於它是可朽的，是由於質料的性質，這點不是天性或自然所選取的——如果可能，天性或自然寧願選用不朽的質料。但是管理一切天性或自然的天主，在造人時補救了人天性方面的弱點，如在第一集第九十七題第一節裡已經說過的：祂以原始正義之恩惠，給了人的身體一種不朽；故此說：「天主並未造死亡」，並說死亡是罪過的處罰。

由上面所說的，可知各質疑之解答。

第八十六題

論罪過之污染

一分爲兩節一

然後要討論的是罪過之污染（參看第八十五題引言）。

關於這點，可以提出兩個問題：

- 一、靈魂之污染是否爲罪過之效果。
- 二、在犯罪行爲過後，污點是否仍然存留在靈魂上。

第一節 罪過是否在靈魂上產生污點

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不在靈魂上產生污點。因爲：

1.高級物不因與低級物接觸而受污染；故此，奧斯定在《駁五種異端》（*Adversus Quinque Haereses*）說，陽光與髒東西接觸，不受其污染。但靈魂的天性遠高於在犯罪時人所歸向之可朽的東西。所以犯罪時靈魂不受這些東西的污染。

2.此外，按前面第七十四題第一及第二節所說的，罪過主要是在意志上。而按《靈魂論》卷三第九章所說的，意志是在理性部分。但理性或智性無論思念什麼東西時，皆不會受到東西之污染，反而受到成全。所以，意志也不受罪過的污染。

3.此外，倘若罪過產生污點，這污點或者是一種積極的東西，或者是一種純缺欠。若是積極的東西，則只能是配備或習性；因爲從行動中似乎不能產生別的東西；但是那不可能是配備或習性，因爲有時除去了配備或習性之後，仍然留有污點，例如：一人在奢侈方面犯了死罪，然後又因犯死罪轉而陷入相反的惡習內。所以，污點不是靈魂上的積極東西，同樣也不是純缺欠。因爲罪過在背離和喪失恩寵那方面都是一樣的，

若是缺欠，則所有的罪過之污點都是同一個。所以，污點不是罪過的效果。

反之 《德訓篇》第四十七章22節向撒羅滿說：「你玷污了你的尊榮。」《厄弗所書》第五章27節也說：「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵（污點），沒有皺紋。」這兩處講的都是罪過之污點。所以，污點是罪過的效果。

正解 我解答如下：污點本來是關於形體物的（即指有光澤的東西，如：衣服、金、銀等），由於與別的東西之接觸而失去光澤。關於精神方面的東西，則應是以比喻方式而稱污點。人的靈魂有兩種光澤：一種是由於自然理性之光照，這是為指導靈魂之行動的；另一種光澤是來自天主之上智及恩寵的光照，這也是助人行善的。靈魂由於愛而繫於一物時，與這東西就好像有一種接觸。按前面第七十一題第六節所說的，靈魂犯罪時，是違背理性和天主法律之光照，而與這東西結合。因這接觸而引起的光澤之損失，便以比喻方式稱為靈魂的污點。

釋疑 1. 靈魂不是因了下級物之作用而受到污染，好似這些東西在靈魂上是主動者；正好相反，靈魂在違背自然理性及天主法律之光照，而非法親近這些東西時，是自己用自己的行動玷污自己。

2. 智性之活動是在可理解的東西，以智性之方式進入智性時完成；為此，智性不因這些東西而受到損失，反而是一種成就。意志之行動則是動向東西，愛情使靈魂俯就所愛之東西，如果失當，靈魂便受到污染；就如《歐瑟亞》第九章10節所說的：「使自己也成了可憎惡的，如他們所喜愛的可憎之物一樣。」

3. 靈魂上的污點不是一種積極的東西，也不只是缺欠，而是指導源於罪過的靈魂之光澤的缺欠。故此，不同的罪過造成不同的污點。這有似陰影，即形體物造成的光線之缺欠，不同的形體物造成不同的陰影。

第二節 犯罪行為過後污點是否仍然存留在靈魂上

有關第二節，我們討論如下：

質疑 犯罪行為過去後，污點似乎不再存留在靈魂上。因為：

1. 除了習性或配備之外，在行動後靈魂上沒有東西存留下來。但按前面第一節質疑3.所說的，污點不是習性或配備。所以，在犯罪行為過去以後，靈魂上不留下污點。

2. 此外，按上面第一節釋疑3.所說的，污點與罪過之關係，就如陰影與形體物之關係。但形體物過去以後，不留下陰影。所以，犯罪行為過去以後，也不留下污點。

3. 此外，凡效果皆繫於其原因。污點之原因是犯罪行為。所以，除去了犯罪行為後，靈魂上不留下污點。

反之 《若蘇厄書》第二十二章17節說：「以前敬拜培教爾的罪過為我們還不夠嗎？直到今天，這罪過的污點我們還沒流淨。」

正解 我解答如下：犯罪行為過去之後，罪過之污點仍留在靈魂上。因為按上面第一節說的，污點是由於違背理性及天主法律之光照而造成的光澤之缺欠。為此，只要人留在這種光照之外，便有罪過之污點；但等靠恩寵又回到了理性和天主的光照之下時，污點便消失。雖然人停止了使人離開天主法律和理性之光照的犯罪行為，但人並非立刻恢復原來的狀態；為恢復原來的狀態，意志方面需有與原來之動態相反的動態。就如一人由一個動作遠離了某人，動作停止後，離那人的距離並非立刻

就拉近了，而要以相反之動作回來，才會拉近。

釋疑 1.在犯罪行為之後，除了配備或習性之外，沒有別的積極東西留在靈魂上；但是有缺欠留下來，即與天主之光照的隔離。

2.隔阻的東西過去後，透明的東西與發光體之關係和遠近，與當初一樣；故此，陰影立刻逝去。但犯罪之行為過去後，靈魂與天主的關係和當初不一樣。所以，兩種情況不同。

3.犯罪行為造成與天主之距離，並因這距離而失去光澤，正如空間動態造成空間上的距離。所以，正如動態停止後，空間距離並未消失；同樣，犯罪行為停止後，污點也未消失。

第八十七題

論應受之處罰

一分爲八節一

然後要討論的是罪過應受之處罰（參看第八十五題引言）。首先，論應受之處罰；第二，論按應受之處罰而區分的死罪和小罪（第八十八題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、應受之處罰是否爲罪過之效果。
- 二、一個罪過是否能爲另一罪過之處罰。
- 三、是否有的罪過應受永罰。
- 四、是否有的罪過應受無限量的處罰。
- 五、是否所有的罪過皆應受無限的永罰。
- 六、罪過除去後是否仍應受處罰。
- 七、是否每個處罰皆是由於某個罪過。
- 八、是否能因了他人之罪過而應受處罰。

第一節 應受之處罰是否爲罪過之效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 應受之處罰似乎不是罪過的效果。因爲：

1. 偶然由一物而來者，似乎不是其本然效果。但應受之處罰與罪過是偶然的關係，因爲那是出乎犯罪者意願之外的。所以，應受之處罰不是罪過的效果。

2. 此外，惡不是善的原因。但處罰是善的，因爲是由天主來的，公平的。所以處罰不是罪過之效果，因爲罪過是惡。

3. 此外，奧斯定在《懺悔錄》卷一第十二章說：「紊亂不安的心靈，本身就是處罰。」但是，處罰不招致別的處罰，

否則就延展無窮了。所以，罪過不產生應受之處罰。

反之 《羅馬書》第二章9節卻說，「患難和困苦必加於一切做惡的人」。但做惡就是犯罪。所以，罪過招致處罰，即這裡所說的患難和困苦。

正解 我解答如下：在人事方面就像在自然界一樣，那與某東西相反者，必由那東西受到損害。在自然界中我們看到，一個東西若遇到相反的，其作用就會更強烈，就如《形上學》卷一第十二章所說的：「熱水更容易結凍」。在人方面也有這種自然傾向，即盡力壓制反對自己的人。在一個秩序內的東西，針對這秩序之根本而言，就有如是一個東西。爲此，凡與這秩序相反者，皆受到這秩序或這秩序之根本的壓制。罪過既然是違反秩序的行動，無論誰犯罪，顯然皆是違反某一秩序。因而受到這秩序之壓制，這壓制就是所謂的處罰。

故此，根據人的意志所從屬的三種秩序，人能受到三種處罰：首先，人性從屬於自己之理性的秩序；第二，人從屬於在外管理人者之秩序，或是精神方面的，或是現世問題方面的，政治上的，或家庭方面的；第三，人從屬於天主的掌管。罪過破壞上述三種秩序：犯罪的人違反理性，違反人的法律，也違反天主的法律。所以，犯罪的人受到三種處罰：第一種由自己而來，即良心之內疚不安；第二種是受人的處罰；第三種是受天主的處罰。

釋疑 1.處罰由罪過來，因爲罪過是惡，即因爲不合秩序。正如在犯罪者的行動中，惡是偶然的，即不是他所意願的，應受之處罰也是如此。

2.公正的處罰能是由天主來的，或是由人來的；故此，

處罰不是罪過的直接效果，罪過只是處罰之準備。但罪過使人應受處罰，而這是一種惡。就如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「受罰不是惡，但成為該受罰的是惡。」故此說，該受處罰是罪過的直接效果。

3.所謂紊亂不安的心靈本身就是處罰，是指罪過違反理性應受的處罰。但是罪過也招致別的處罰，因為罪過也破壞天主或人的秩序。

第二節 罪過是否能為罪過之處罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎不能是罪過之處罰。因為：

1.按哲學家在《倫理學》卷十第九章所說的，制定處罰是為使人回心向善。但罪過不使人回心向善，正好相反。所以罪過不是罪過之處罰。

2.此外，按奧斯定在《雜題八十三》第八十二題所說的，正當的處罰是由天主來的。罪過不是由天主來的，而且也不正當。所以罪過不能是罪過之處罰。

3.此外，按處罰之本義，處罰是與意志相反的。但按前面第七十四題第一及第二節所說的，罪過是出於意志。所以，罪過不能是罪過之處罰。

反之 按教宗額我略一世在《厄則克耳先知書論贊》第十一篇所說的，有的罪過是罪過之處罰。

正解 我解答如下：關於罪過，可以從兩方面去看：一是本然那一面，一是偶然那一面。在本然那方面，罪過絕不能是罪過之處罰。罪過本然是出於意志的，故此才有罪咎。而按第一集第四十八題第五節所說的，處罰按其本義是與意志相反的。所

以，罪過就本然方面說，不能是罪過的處罰。

在偶然那方面，罪過能是罪過之處罰。這有三種方式。第一種是由於阻礙性之原因的撤除，促使人犯罪的原因是情慾、魔鬼的誘惑等等；由於恩寵，這些原因受到阻礙，但罪過使人失去恩寵。既然按前面第七十九題第三節所說的，撤除恩寵是由天主來的處罰，故偶然因此而來的罪過也稱為處罰。這就是宗徒在《羅馬書》第一章24節所說的：「因此，天主任憑他們隨從心中的情慾」；因了人沒有恩寵的扶助，遂為情慾所勝。按這觀點，罪過常能是以前之罪過的處罰。第二種方式是在行動本身那方面：行動能造成磨難。無論在內部的行動方面，如：忿怒和嫉妒；或在外面的行動方面，例如：人為完成惡行而付出的勞力或受的其他損害，就如《智慧篇》第五章7節所說的：「我們徒勞於邪惡與滅亡的行徑」。第三種方式是在罪過的效果方面；即針對罪過所產生的後果，可以說罪過是處罰。按最後這兩種方式，不單可以說一個罪過是另一罪過的處罰，也可以說罪過本身就是其自身的處罰。

釋疑 1.天主為處罰人而任其陷於罪過，目的也是為了善：有時甚而是為了犯罪者的善——即為使他們在犯罪後，小心而謙虛地重新振作起來；但對他人常有警惕作用——即看到有人犯罪累累無法自拔，遂更畏懼犯罪。最後兩種方式的處罰，一定有使人改過的作用，犯罪所付出的勞力和所受的損失，自然使人避免犯罪。

2.所舉之理由是根據罪本身。

3.答案相同（其理由也是根據罪本身）。

第三節 是否有的罪過應受永罰

有關第三節，我們討論如下：

412 **質疑** 似乎沒有罪過應受永罰。因為：

1. 公正的處罰該與罪過相符，因為正義就是相等。故此《依撒意亞》第二十七章8節說：「上主酌量輕重，以流放懲罰了她（以色列）。」但罪過是暫時性的，所以不招致永罰。

2. 此外，《倫理學》卷第三章說：「處罰是藥物」。但藥物都不該是無限的，因為它指向一個（固定）目的；而按哲學家在《政治學》卷一第三章所說的：「指向一個（固定）目的者，都不是無限的。」所以，處罰都不該是無限的。

3. 此外，沒有東西常做一件事，除非對這事本身感到樂趣。但按《智慧篇》第一章13節所說的：「天主不樂意生靈滅亡」。所以，天主不以永罰處罰人。

4. 此外，偶然者都不是無限的。但處罰是偶然的東西，因為不是合於受罰者之天性的。所以，不能是永遠的。

反之 《瑪竇福音》第二十五章46節說：「這些人要進入永罰。」《馬爾谷福音》第三章29節也說：「誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人。」

正解 我解答如下：上面第一節曾說，因了罪過破壞秩序，所以招致處罰。原因繼續存在，效果就繼續存在。故幾時對秩序之破壞繼續存在，就一直應受處罰。人對秩序之破壞，有時是可補救的，有時是不可補救的。凡排斥根本的過錯，都是不能補救的；若根本得以保全，則可靠根本之能力加以補救。例如：若破壞了視覺之根本，除了靠天主的能力外，就沒有辦法恢復視力；若視覺之根本是完整的，只因有障礙而失去視覺，則可以自然地或以人為的能力治好。每個秩序皆有一個根本，

因了與此根本之關係，一人乃成爲這秩序內的分子。故此，若罪過破壞了使人之意志服從天主的那個秩序的根本，這過錯本身是不可補救的，雖然可以靠天主的能力補救。這秩序的根本是最後目的，人與這最後目的之連繫是靠愛德。因此，凡破壞愛德，使人背離天主的罪過，本身皆應受永遠之處罰。

釋疑 1.按奧斯定在《天主之城》卷二十一第十一章所說的，無論按天主或按人的判斷，處罰與罪過皆是在嚴重性方面相等，而不必在時間長短方面相等。通姦或殺人，在極短的時間內便可以完成，並不因此就科以極短的處罰——而是有時處以無期徒刑或流放，有時甚而處以死刑。後一種刑罰的意義不在於執刑的時間，而在於永遠被排除於活人的社會以外：這有似天主所加的永罰。按教宗額我略一世所說的，誰以自己之永恆得罪了天主，在天主的永恆中受罰乃是公平的事。所謂在自己的永恆中犯罪，不只指人終身犯罪，也是因爲既以罪過爲目的，他具有永遠犯罪之意志。故此教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第十九章又說：「惡人希望永遠生存，好能永遠留在罪惡中。」

2.即使人間法律所定的處罰，也不常以治療犯罪者本人爲目的，而是爲警戒他人，例如：強盜被處絞刑，目的不是爲使他改過，而是爲使別人至少因怕刑而避免犯罪。就如《箴言》第十九章25節所說的：「你若杖責輕狂人，幼稚者將變明智。」故此，天主所加於惡人的永罰，也有藥物的作用，即是爲使他人怕受罰而避免犯罪；就如《聖詠》第六十篇6節所說的：「你爲敬畏你的人豎起旗幟，爲使他們閃避仇敵的弓矢，爲使你所愛的人獲得解救。」

3.天主不以處罰本身爲樂；但祂以其正義之秩序爲樂，而正義要求處罰。

4.處罰與天性的關係雖是偶然的，但與秩序之破壞及天主之正義的關係都是本然的。故此，只要秩序沒有恢復，處罰就沒有終結。

第四節 是否有的罪過應受無限量的處罰

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎應受無限量的處罰。因為：

1.《耶肋米亞》第十章24節說：「上主，你懲戒我，只好按照正義，不要隨你的忿怒，免得你使我歸於烏有。」天主的忿怒是指天主正義的報復，歸於烏有是指無限的處罰，正如從無中創造需要無限的能力。所以，天主的報復是以無限量的處罰責罰罪過。

2.此外，按《申命紀》第二十五章2節所說的，罪過的份量與處罰的份量相符：「應按罪的份量，給予相當的鞭刑。」但是反對天主的罪是無限的，因為所得罪的那位地位愈高，罪過就愈嚴重，就如毆打長官的罪比毆打平民的罪嚴重；天主的偉大則是無限的。所以，反對天主的罪應受無限量的處罰。

3.此外，無限有兩種：時間上的無限，和大小上的無限。但在時間上有無限的處罰，故在量上也有無限的處罰。

反之 既然一個無限不能比另一個無限大，假使處罰是無限的，則凡死罪的處罰皆相等了。

正解 我解答如下：處罰與罪過相應。罪過有兩層：在一方面是背離不朽之善，而這善是無限的，所以就這方面，罪過是無限的；在另一方面，罪過是不當地歸向於可朽之善。在這方面，罪過是有限的：一是因為可朽之善是有限的；也是因為歸向是有限的，因為受造物的行動不能是無限的。罪過在背離方

面有損失之處罰 (poena damni)，這是無限的：因為喪失的是無限的善，即天主。在不當之歸向方面有感受之處罰 (poena sensus)，這是有限的。

釋疑 1.將犯罪者完全化爲烏有，不合天主的正義，因為不合於永遠之處罰；而按前面第三節所說的，後者乃天主正義之要求。但所謂化爲烏有，是指喪失精神方面的善，就如《格林多前書》第十三章2節所說的：「我若沒有愛，我什麼也不算」。

2.所舉之理由是根據罪過所背離的那一面，因為人得罪天主是困了背離。

3.處罰與罪過在時間上的相符，不是在行動那一面，而是在污點那一面：有污染在，便有處罰在。但是處罰的嚴重性是與罪過的嚴重性相應：不可補救的罪過，本身就是永遠持續的，所以應受永遠的處罰。在歸向方面，罪過不是無限的；故在這方面不受無限量的處罰。

第五節 罪過是否皆應受永遠之處罰

有關第五節，我們討論如下：

質疑 罪過似乎皆應受永遠的處罰。因為：

1.按前面第四節所說的，處罰與罪過相應。但永罰與暫罰有無限的差別。似乎沒有罪與別的罪有無限的差別：因為罪過皆是人性行動，而這不能是無限的。既然按前面第三節所說的，有的罪應受永罰，似乎沒有罪只應受暫罰。

2.此外，原罪是罪過中最小的；故此，奧斯定在《基本教理手冊》第九十三章說：「只因原罪而受罰的人，其處罰極輕。」但是原罪應受永遠的處罰：因為未領洗而帶著原罪去世的嬰兒，永遠不能見到天主的國；就如主在《若望福音》第三章3節所說的：「人除非重生，不能見到天主的國。」所以，

其他罪過的處罰更該是永遠的。

3.此外，每個罪過都有天主之正義所制定的處罰，所以一個罪不因了與另一罪相連而應受較大的處罰。但是一個受罰下地獄之人之小罪若與死罪相連，就受永遠的處罰：因為在地獄中沒有赦免。因此，小罪本身就該受永罰。所以沒有罪過只應受暫罰。

反之 教宗額我略一世在《對話錄》卷四第三十九章說，有些較輕的罪過，在結束此生之後將獲得赦免。所以罪過不都受永遠的處罰。

正解 我解答如下：前面第三節曾經說過，罪過之所以應受永罰，是由於與天主之正義的秩序相反且無法補救，即是與這秩序之根本或最後目的相反。有些罪過之失當，顯然不是由於與最後目的相反，而只涉及導致目的者，即是保持對最後目的之關係，只在導致目的者方面有些失當，例如：一人雖然特別喜好某現世物，但不願為這東西得罪天主，違反祂的誠命。這類罪過不受永罰，只受暫罰。

釋疑 1.在歸向於可朽之善那一面，罪過彼此的差別不是無限的，而歸向是行動之本質。在背離那方面的差別是無限的。因為有的罪背離最後目的，有的罪只是在導致目的者方面失當。最後目的與導致目的者之間的差別是無限的。

2.原罪應受永罰，不是由於其嚴重性，而是由於主體之條件——即因為人沒有恩寵，因而不能得到處罰之赦免。

3.關於小罪也是一樣。小罪受永罰不是由於罪過的嚴重性，而是由於其無法得到寬赦。

第六節 解除罪過後是否仍留有處罰

有關第六節，我們討論如下：

質疑 罪過解除後，似乎不應再受處罰。因為：

1. 除去了原因，也就除去了效果。但罪過是應受處罰的原因。所以，除去了罪過後，就不須再受處罰。

2. 此外，罪過之解除，是由於人回心向善。但善人不該受處罰，而該受賞報。所以除去了罪過後，不須再受處罰。

3. 此外，按《倫理學》卷二第三章所說的，「處罰是藥品」。但一個人的病好了以後，不再用藥物。所以，解除了罪過之後，不須再受處罰。

反之 《撒慕爾紀下》第十二章13及14節卻記載說，「達味對納堂說：『我得罪了上主！』納堂對達味說：『上主已赦免了你的罪惡，你不致於死；但因你在這事上蔑視了上主，給你生的那個孩子必要死去。』」所以，有人得了罪過之赦免後，仍受天主的處罰。故此，解除罪過後，仍應受處罰。

正解 我解答如下：罪過含有兩點：一是罪過之行動，一是產生之污點。一切本罪之行動停止後，顯然仍然該受處罰。犯罪之行動使人應受處罰，因為罪行破壞天主之正義的秩序；只有靠處罰之報應，才能恢復秩序，因為報應恢復正義之秩序的平衡。即是寬縱自己之意志而違反天主之誠命的人，按天主的正義秩序，自動或被動地，該承受與其意志相反者。在得罪人時，我們看到也是以處罰之報應來恢復正義之平衡，由此可見，犯罪或凌辱之行動停止後，仍然該受處罰。

至論罪過之污點的解除，按前面第八十六題第一節所說的，污點是由於靈魂遠離天主而造成的光澤之損失；故除非靈魂與天主結合，否則不能除去污點。人藉意志而與天主結合。

所以，只有人的意志接受天主之正義的秩序，又或者自動補償過去的罪過，或者忍受天主所加的處罰，才能除去污點。這兩種處罰都有補贖的意義。但是補贖性的處罰，與真正的處罰之意義有點出入。因為處罰本來該是違反意志的；補贖性的處罰，抽象地或概括地說，雖然是違反意志的，但具體地就此時此事來說，則是情願的。故按我們前面第六題第六節論情願與不情願所說的，這是絕對的情願，相對地不情願。所以該說，解除了污點之後，仍能留有處罰，但不是「絕對性的」(simpliciter)處罰，而是補贖性的處罰。

釋疑 1.按前面第八十六題第二節所說的，罪過之行動停止後，仍留有污點；所以也能留有應受之處罰。但污點解除之後，不再是依同樣理由應受處罰，一如上面正解已說過的。

2.善人不應受絕對性的或正式性的處罰，但是能應有補贖性的處罰。因為補償其所欠於天主或他人者，也是一種善事。

3.解除了污點之後，意志由罪過所受的創傷痊癒了。但是為了治癒靈魂其他能力因罪過而受的創傷，仍需要處罰，即以相反者加以治療；也需要處罰來恢復正義之平衡，並補償給他人立的惡表，即使因罪過而感到困惑的人，因處罰而受到激勵，達味就是一個例子（見反之）。

第七節 處罰是否皆是因了罪過

有關第七節，我們討論如下：

質疑 處罰似乎不都是因了罪過。因為：

1.《若望福音》第九章2及3節論天生的瞎子，說：「也不是他犯了罪，也不是他的父母，使他生來瞎眼。」同樣，我們看到許多嬰兒（連領過洗的也不例外）受嚴重的處罰，如：發燒、附魔等不幸的遭遇；但他們領了洗之後，再沒有罪過。

即使在他們領洗之前，他們也不見得比那些沒有這些痛苦的嬰兒罪過多。所以，處罰不都是因了罪過。

2.此外，無辜的人受罪，與惡人萬事如意，同是不公平的現象；而這些事在人生中屢見不鮮。《聖詠》第七十三篇2節論惡人，說：「他們沒有別人所受的憂傷，也沒有常人所遭遇的災殃。」《約伯傳》第二十一章7節說：「惡人享受高壽而勢力強大。」《哈巴谷》第一章13節也說：「你為什麼垂顧背信的人？當惡人吞噬較他更義的人時，你又為什麼緘默？」所以，處罰不都是因了罪過。

3.此外，《伯多祿前書》第二章22節論基督說：「祂沒有犯過罪，祂口中也從未出過謊言。」但那裡（21節）卻說祂「為我們受了苦」。所以，天主所加的處罰不常是因了罪過。

反之 《約伯傳》第四章第7等節說：「哪有無辜者喪亡？哪有正直者消逝？照我所見，那播種邪惡的，天主一噓氣，他們即滅亡。」奧斯定在《訂正錄》卷一第九章說：「處罰皆是公平的，並且是罪有應得的。」

正解 我解答如下：前面第六節已經說過，處罰有兩種：一是絕對性的或正式的，一是補贖性的。補贖性的處罰多少是情願的。但有時由於愛的結合，不應受罰的與該受罰的，二者有如一是一個人。所以，有人雖不曾犯罪，卻自願替他人承擔處罰：在人事方面我們也能看到，有人替他人承擔債務。至論到絕對性的或正式的處罰，則常與自己的罪有關係，因合於處罰之本義——但有時是因了本罪，例如：一人因了所犯的罪而受天主或人的處罰；有時是因了原罪。後者有的是直接的或「根本上的」(principaliter)，有的是間接的或屬於「引伸後果的」(consequenter)。原罪的直接處罰，是人性失去了原始正義後，陷於

孤立：間接地遂產生由於天性之缺欠而來的人的一切痛苦。

但是要知道，有時一件事似乎是處罰，卻沒有處罰的絕對的意義或本義。按第一集第四十八題第五節所說的，處罰是一種惡。惡是善之缺欠。既然人的善有多種，有靈魂上的，有身體上的，及身外物方面的；有時在小善方面的損失是爲了增加大善，就如：爲了健康而受金錢方面的損失，或者忍受身體和身外物上的損失，爲救靈魂或光榮天主。這種損失爲人不是絕對的惡，只是相對的。故嚴格地說，這不是絕對的處罰，而是藥物，正如：醫生爲使人健康而給人苦藥。這些既然不是真正的處罰，故不以罪過爲原因，除非是僅就此點而言：即人性之所以需要這些帶有痛苦的藥物，是因了人性之腐化；而人性之腐化則是原罪的處罰。在全然無罪的（原始）狀態下，人進德原不須苦行。這些事之所以成爲痛苦的，乃是以原罪爲原因。

釋疑 1.天生的缺點及嬰兒的痛苦，如正解、第八十五題第五節已說過的，乃是原罪的後果和處罰；領洗後仍然一樣，由於前面第八十五題第五節釋疑2.所說的原因。至於每人的遭遇不一樣，是因爲天性陷於孤立後，每人的天性不一樣；這在上面第八十五題第五節釋疑1.也說過了。但按天主上智的措施，這些缺點有利於人之得救：或者是受罪之人自己的得救，或是見處罰而生警惕之其他人的得救；此外也是爲天主的光榮。

2.現世和身體上的善固然是善，但乃是善中最小的；而精神上的善是人的大善。給善人精神上的善，乃是天主正義之理所當然；給他們現世的善與惡，只是爲使之足以修德。正如狄奧尼修在《神名論》第八章所說的：「天主的正義不願以物質上的恩惠，消弱善人的志氣。」別的人得到現世的善，卻會引發精神上的惡。故此《聖詠》第七十三篇6節說：「驕傲纏繞他們相似項鍊」。

3. 基督承受了補贖性的處罰，不是爲了他自己的罪，而是爲了我們的罪。

第八節 人是否能因了他人的罪過受罰

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎有人因了他人的罪過受罰。因爲：

1. 《出谷紀》第二十章5節說：「我，上主，你的天主是忌邪的天主；凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。」《瑪竇福音》第二十三章35節說：「好叫流在地上的一切義人的血，都歸到你們身上。」

2. 此外，人間的正義是基於天主的正義。但是按人間的正義，有時子女因父母的罪受罰，例如：犯叛逆之罪的。所以，按天主的正義，一人也能爲他人的罪受罰。

3. 此外，若說**質疑**2中之子女不是爲父母的罪受罰，而是因了自己的罪，由於他學父親的惡表；但這就與說外人因學他人之惡表而受罰，沒有什麼獨特之處。所以，似乎子女不是因了自己的罪受罰，而是因了父母的罪。

反之 《厄則克耳》第十八章20節卻說：「兒子不承當父親的罪過」。

正解 我解答如下：若論自願承當的補償性之處罰，則按前面**第七節**所說的，有時人爲他人承當處罰，因爲二人就好像是一個人。若按處罰之本義，論因罪過而加的處罰，則每人只爲自己的罪過受罰；因爲罪過之行動是屬於個人的。若論到治療性的處罰，則有時人爲別人的罪受罰；前面**第七節**曾說，身外物甚而身體上的損失，是爲使靈魂得救的醫療性的處罰。故此，人能夠因了他人的罪而受到天主或人加給的這種處罰；即是說

兒子為父親的罪受罰，屬下為主人的罪受罰：因為兒子和屬下有似父親和主人的所有物。但是若兒子或屬下曾參與罪行，則這些災害對雙方皆有處罰的意義——即對被處罰者，和對那因以招致處罰者。若不曾參與罪行，則對那因以招致處罰者而言，具有處罰之本義；對遭受災患者而言，則只有醫療的意義。因為遭受災患者若安心承當，對其靈魂便有益處；除非他同意那招致處罰者的罪過。

精神上的處罰不是單純的醫療，因為靈魂的善不指向別的更好的善。所以在靈魂的善方面，若非自己有罪，誰也不會遭受損失。故此，奧斯定在「致阿維篤書」(Ad Avitum)說，人不因他人而受這種處罰，因為在靈魂方面，兒子不是父親的所有物。故此，上主在《厄則克耳》第十八章4節說：「所有的靈魂都屬於我」。

釋疑 1. 兩處指的似乎都該是現世和身體上的處罰，由於兒子是父母的一種所有物，和祖先的繼承者。如果是指精神上的處罰，則該是由於隨從父母的惡表；故此，《出谷紀》特別說「凡惱恨我的」，《瑪竇福音》第二十三章32節說：「你們就來補足祖先做惡的尺度罷！」聖經上說在子女身上處罰父母的罪，因為子女在父母的罪惡中生活，更容易犯罪：或是由於習以為常，或是由於榜樣——即服從父母權威，追隨他們的榜樣。如果子孫看到祖先受的處罰而不知改過，則該受更重的處罰。那裡說「到三代四代的子孫」，因為人的一般壽命，可以活到看見第三和第四代子孫。所以，子孫可以見到祖先的罪過而隨其惡表，祖先看到子孫的處罰而感到難過。

2. 人間法律因了他人之罪過而加的處罰，是身體和現世物方面的；同時是為防止再發生同樣罪過的方法或藥物，為使受罰者或他人不犯同樣的罪過。

3.說親人因他人的罪而受罰，而不說外人如此：一是因爲親人受的處罰，多少等於犯罪者所受的處罰，由於兒子是父親的所有物；也是因爲家裡的榜樣及所受的處罰，給人的印象更深。所以，一人若習慣了父母的罪行，更容易效尤；如果看到了他們受的處罰而不知警惕，則表示他頑強，所以該受更重的處罰。

第八十八題

論小罪和死罪

一分爲六節一

然後要討論的是小罪和死罪，因爲小罪和死罪是按處罰區分的（參看第八十七題引言）。首先，論小罪與死罪的關係；第二，論小罪本身（第八十九題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、區分小罪與死罪是否相宜。
- 二、是否爲本類上的差別。
- 三、小罪是否爲死罪之準備。
- 四、小罪是否能變成死罪。
- 五、加重罪過的情況是否能使小罪變爲死罪。
- 六、死罪是否能變成小罪。

第一節 區分小罪與死罪是否相宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不宜將小罪與死罪加以區分。因爲：

1. 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章說：「罪過是違反永恆法律的言行及慾念。」但與永恆之法律相反使罪成爲死罪。所以，凡罪皆是死罪。故此，小罪與死罪沒有區分。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第十章31節說：「你們或吃或喝，或無論做什麼，一切都要爲光榮天主而做。」但犯罪的人都違反這個命令，因爲罪過不是爲了光榮天主。違反誠命既然是死罪，所以無論誰犯罪，似乎都是犯死罪。

3. 此外，誰若愛戀一個東西，按奧斯定在《論基督聖道》

卷一第三章所說的，他或是享受這東西者，或是利用這東西者。但犯罪的人之喜愛可朽之善，不是為加以利用，因為不是將此善導向使我們幸福之善；而按奧斯定在那裡說的，所謂利用，乃是使之導向使我們幸福之善。所以，犯罪的人是為享受可朽之善。但是按奧斯定在《雜題八十三》第三十題所說的：「人之腐敗即在於享受其所當加以利用的東西」。既然腐敗指的是死罪，所以無論誰犯罪，都是犯死罪。

4.此外，無論誰接近其中一端，必然遠離另一端。但犯罪的是接近可朽之善，所以他遠離不朽之善。因此他犯的是死罪。故不宜將小罪與死罪加以區分。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第四十一講說：「大罪（crimen）是應受地獄之處罰的，小罪不受地獄之處罰。」大罪就是指的死罪。所以宜將小罪與死罪加以區分。

正解 我解答如下：有的語詞若按原意來看並非對立，但按喻意卻是對立的，例如：微笑與枯萎不相對立；但用微笑以喻草地之欣欣向榮的樣子，則與枯萎對立。同樣，「死的」（mortale，致死的）若按原意指身體的死亡，則與「小的」（veniale，可寬恕的）不相對立，甚而也不屬於同一共類；但用死亡來喻罪過，則與「小的」（可寬恕的）相反。

按前面第七十一題第一節釋疑2、第七十二題第五節、第七十四題第九節釋疑2所說的，罪過既然是靈魂的一種疾病，一罪之稱為死罪，是取譬於疾病，而致死的疾病是指那破壞某根本，造成不可補救之缺欠的疾病；這在前面第七十二題第五節已經說過。按前面第八十七題第三節所說的，合於德性的精神生活之根本，乃是其與最後目的之關係。這關係破壞了之後，不能靠內在之根本補救，只能靠天主的力量補救。因為導致目的者

方面的錯亂，可以靠目的補救；就如結論方面的錯誤，可以靠原理之真理更正。關於最後目的方面的缺失，不能靠更高的根本來補救；正如關於原理的錯誤是無法如此補救的。故這種罪稱為死罪，或說不能補救的罪。只在導致目的者方面具有錯亂的罪過，既然仍保存著對最後目的之關係，因此是可以補救的，這種罪稱為可寬恕的罪（*peccatum veniale*，小罪）。因為按前面第八十七題第六節所說的，停止了罪過，解除了應受之處罰，罪過便得到了寬恕。

故此，小罪與死罪之對立，即可補救的與不可補救的之對立。我說的此點，是根據內在之根本而言，而不是針對天主的能力而言；因為天主能解除一切身體和精神上的疾病。所以，將小罪與死罪加以區分，是合理的。

釋疑 1. 罪過之區分為小罪和死罪，不是如共類之分為別類，因為各別類所具有的共類之理是相等的；這裡則是如類比中之先與後的區別。所以，奧斯定所指出之罪過的完整意義，適用於死罪。小罪之稱為罪，是根據不完整的罪過之意義，及其與大罪的關係；就如依附體之稱為物，是由於其與本體之關係，並按物之不完整的意義。小罪不與法律相反，因為犯小罪者不是做法律禁止的事，也不是忽視法律所命令的事；而是在法律以外行動，即是不遵守法律所要建立的理性之方式（*modus*）。

2. 宗徒的命令是積極的，故不是時時刻刻要求遵守。誰若不現實地將其所行的一切指向天主的光榮，與這命令並無衝突。所以，一人只要習常地將自己及自己的一切指向天主即可；如此，雖然不現實地將某行動指向天主的光榮，並不犯死罪。小罪不排斥人性行動與天主之光榮的慣常關係，只排斥現實的關係；因為它不排斥愛德，愛德維持與天主的慣常關係。所以犯小罪者，不等於犯死罪。

3. 犯小罪者之喜愛現世之善，不是爲了享受，因爲不視之爲目的；而是爲了利用，雖不現實地指向天主，卻慣常地指向天主。

4. 除非可朽之善被視爲目的，不會形成與不朽之善對立的另一端。因爲導致目的者沒有目的之意義。

第二節 死罪與小罪是否有本類上的差別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 小罪與死罪似乎沒有本類（genus）上的差別，即不是有的罪按其本類是死罪，有的按其本類是小罪。因爲：

1. 按前面第十八題第二節所說的，人行爲之善惡的類別，是根據其與質料或對象的關係。但是無論關於什麼質料或對象，都能有死罪和小罪。因爲任何可朽之善，人皆能愛之超過天主，這即是死罪；或低於天主，這即是小罪。所以死罪與小罪沒有本類上的差別。

2. 此外，前面第一節、第七十二題第五節、第八十七題第三節曾說，死罪是不可補救的，小罪是可以補救的。但不可補救的是出於惡意的罪，有人稱之爲不可寬恕的；可補救的是出於軟弱或愚昧的罪，亦稱爲可以寬恕的。所以死罪與小罪之差別，就是出於惡意的罪與出於軟弱或愚昧的罪之差別。但是按前面第七十七題第八節釋疑1.所說的，這個差別不是本類上的，而是原因方面的。所以，死罪與小罪沒有本類上的差別。

3. 此外，前面第七十四題第三節釋疑3.、第十節曾說，無論感官性或理性的突然動態皆是小罪。但是在任何一類罪過中，都能有突然的衝動。所以，沒有按本類就屬於小罪。

反之 奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄」（De purgatorio）那篇證道詞中，卻列出幾類小罪和幾類大罪。

正解 我解答如下：「可寬恕的 (veniale)」罪之名稱，是從名詞「寬恕」(venia) 來的。一罪之稱為可寬恕的，能是因為已經得到寬恕；是以盎博羅修《論樂園》第十四章說：「有了悔改，罪過皆變成可寬恕的」，這稱為實際可寬恕的 (veniale ex eventu)。另一種可寬恕的罪，是其本身或全部地、或局部地不具有阻止獲得寬恕之原因。局部地，例如本身含有某些減輕罪過者，如由於軟弱或愚昧而犯的罪，這種稱為原因可寬恕的罪 (veniale ex causa)。全部地，是說那罪不破壞人與最後目的之關係：故此不招致永罰，只須受暫罰。這裡要討論的即是這種可寬恕的罪 (小罪)。

前兩種可寬恕的罪，顯然沒有固定的類別或本類。但是第三種可寬恕的罪 (小罪)，能夠有固定的類別或本類；即是說，由於行為之類或種是按對象來確定，因而說有的罪按本類是可寬恕的罪 (小罪)，有的按本類是死罪。如果意志所指向之東西本身與愛德衝突，阻止人達到最後目的，則按對象這罪本身具有死罪的成分。所以按本類是死罪：這種罪或是與愛天主相衝突，如褻瀆、背誓等；或是與愛人相衝突，如殺人、姦淫等，這些罪按其本類都是死罪。但有時犯罪者之意志所指向的東西，本身含有不當，但不與愛天主及愛人相衝突，如說無意義的話、失度的嬉笑等。這種罪按其本類是可寬恕的罪 (小罪)。

但是由於道德行動之善惡，不只在於對象，而如前面第十八題第四及第六節已說過的，也在於行動者之態度。有時按對象或本類是小罪的，因了行動者的關係而成爲死罪：這或是因爲行動者視之爲最後目的；或是因爲他用以指向按其本類是死罪者，例如：一人講無用的話是爲了能通姦。同樣，因了行動者的關係，按其本類是死罪的，也能變成可寬恕的罪 (小罪) —— 即是由於行動不是完整的，未經過理性之考慮 (因爲惡行之根本是理性)，例如：第七十四題第十節曾提到的，相反信德的突然意念。

釋疑 1.一人既然選取與愛天主之德相反的事，就表示他寧要那事而不要愛天主之德，表示他愛那事物超過天主。所以有些類似本身與愛德衝突的罪，是在於愛某東西超過天主。故按其本類這些是死罪。

2.所舉之理由是根據按原因可寬恕的罪。

3.所舉之理由是根據行動不完整的可寬恕的罪（小罪）。

第三節 小罪是否為死罪之準備

有關第三節，我們討論如下：

質疑 小罪似乎不是死罪之準備。因為：

1.兩個對立者之一，不是另一個之準備。但前面第一節已經說過，小罪與死罪是相對而區分的。所以，小罪不是死罪之準備。

2.此外，行動是與其相類似者之準備，故此《倫理學》卷二第一章說：「由相似之行動，產生相似之配備和習性。」但按前面第一節所說的，死罪與小罪的類別各異。所以，小罪不是死罪之準備。

3.此外，如果罪之稱為小罪，是因了那是死罪（大罪）之準備，則凡為死罪之準備者，便皆是小罪了。但是一切善行皆是死罪之準備；因為奧斯定在《修會生活規範》裡說：「驕傲陷害善行，為加以破壞。」所以，善行便也是小罪了；這是不合理的。

反之 《德訓篇》第十九章1節卻說：「凡輕忽小事的，不久必會失足。」但是犯小罪的人，似乎是輕忽小事的。所以，這種人慢慢會失足，而陷於死罪。

正解 我解答如下：準備者是原因的一種。由於原因有兩種，

準備也有兩種。有的原因，直接產生效果，例如：熱的東西使別的東西變熱。另一種原因間接地產生效果，即藉消除阻力，例如：撤掉柱子者，間接地撤掉柱子上的石塊。罪過之行動也是有兩種準備作用。一種是直接的，這時它是同類之行動的準備。按這方式，按其本類為小罪者，本來不是按其本類為死罪者之準備，因為二者的類別不同。但是以這種方式，小罪在行動者方面能因後續作用而是死罪之準備。小罪增加後，配備或習性也增強；犯罪的嗜好增強後，犯罪者便會以某小罪為其目的。因為有某習性的人，按這習性行動就是其目的。因此，小罪犯多了以後，便易犯死罪。

人性行為的另一準備作用，是由於消除阻力。以這種方式，按其本類是小罪的，能是按其本類是死罪者之準備。犯小罪的，雖然按本類是小罪，但也是違反一種秩序；意志在小事方面習慣了不守秩序，便易於不尊重有關最後目的之秩序，終於選取按其本類是死罪的事。

釋疑 1.前面第一節釋疑1.已經說過，小罪與死罪之區分，不是像一個共類的兩個別類，因對立而互異；而是像依附體與本體之區別。正如依附體能是本體形式之準備，小罪也能是死罪之準備。

2.小罪與死罪在別類上雖不相似，卻在共類方面有相似點，因為二者皆含有不守秩序之缺欠，雖然方式不同；如前面第一及第二節已說過的。

3.善行本身不是死罪之準備；但偶然能是死罪之質料或機會。而按正解已說過的，小罪本然就是死罪之準備。

第四節 小罪是否能變成死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 小罪似乎能變成死罪。因為：

1. 奧斯定在解釋《若望福音》第三章36節那句「那不信從子的，不會見到生命」，說：「最小的罪（即可寬恕的罪），若不加注意，便有殺害作用。」（《若望福音釋義》第十二講）但所謂死罪是因為殺害靈魂。所以，小罪能變成死罪。

2. 此外，按前面第七十四題第八節釋疑2.所說的，感官性的動態在未有理性之同意以前是小罪，在同意以後則是死罪。所以小罪能變成死罪。

3. 此外，按前面第一節所說的，小罪與死罪的差別，就如可治的病與不能治的病之差別。但是可治的病可以變成不治之症。所以小罪可以變成死罪。

4. 此外，配備能變成習性。但是按上面第三節說的，小罪是大罪之準備。所以小罪能變成死罪。

反之 彼此有無限之差別者，一個不能變成另一個。根據前面第七十二題第五節釋疑1.、第八十七題第五節釋疑1.所說的可以知道，死罪與小罪有無限的差別。所以小罪不能變成死罪。

正解 我解答如下：所謂小罪變成死罪，能有三種意義。第一種意義是指同一個行為，開始是小罪，後來成為死罪。但這是不可能的，因為罪過主要在於意志的行動，像其他道德性的行動一樣。如果意志有了變化，雖然動作有連貫性，以道德觀點不能說是同一個行為。如果意志不變，則不能由小罪變成死罪。

第二種意義是指按本類為小罪者，變成死罪；這是可能的：或是由於將小罪之行動視為目的，或者由於是犯死罪的手段，如上面第二節已說過的。

第三種意義是指由許多小罪構成一個死罪。如果這是指許多小罪合在一起便成爲一個死罪，則是不正確的。世界上所有的小罪放在一起，其應受之處罰也不如一個死罪之處罰。這在期限上就很明顯；因爲按前面第八十七題第三及第五節所說的，死罪應受永罰，小罪只受暫罰。在損失方面也很明顯，因爲死罪使人不得見天主；按金口若望《瑪竇福音論贊》第二十三篇說的，別的任何處罰也不能與這處罰相比。在感覺方面的處罰上，良心之內疚顯然也不同；雖然在火刑方面可能無大差別。如果是指許多小罪合爲一個死罪的準備，則合於真理；即按前面第三節所說的，以兩種方式小罪是死罪之準備。

釋疑 1. 奧斯定所說的，是指小罪多了以後，便容易犯死罪。

2. 在理性同意以前的感官性動態，永遠也變不成死罪；只有理性之同意行動是死罪。

3. 身體上的疾病不是行動，而是持久的配備；故此，同一個疾病能有變化。而小罪是轉眼即過的行動，不能重複。故在這方面，二者不相同。

4. 可變成習性的配備，是屬於同類的不完整的東西，就如：不完整的知識一旦完整後，即已成爲習性。但小罪是別的一種配備，就如依附體之爲本體形式的配備，但依附體永遠也不能變爲本體。

第五節 情況是否能使小罪變爲死罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 情況似乎能使小罪成爲死罪。因爲：

1. 奧斯定在「論煉獄」那篇證道詞中說：「忿怒時間一久，酗酒一旦成癖，則進入死罪之列。」（《證道集》第一〇四篇）但忿怒與酗酒按本類不是死罪，而是小罪，否則便該常是

死罪。所以，情況使小罪成爲死罪。

2.此外，語錄大師（彼得隆巴，Petrus Lombardus）在《語錄》卷二第二十四題第十二章裡說，喜悅若是姑息性的，便是死罪；若不是姑息性的，便是小罪。但姑息性是一種情況（參看第七十四題第六節）。所以，情況使小罪成爲死罪。

3.此外，惡與善之差別，比小罪與死罪的差別大；因爲罪過皆屬於惡。但是情況能使善行成爲惡的，例如：一人爲了虛榮而施捨。所以，情況更能使小罪成爲死罪。

反之 情況是一種依附體，其分量不能超過行動按本類所有的分量：因爲主體常高於依附體。如果一個行動按本類是小罪，不能因了情況而成爲死罪；因爲按照前面第七十二題第五節釋疑1、第八十七題第五節釋疑1.所說的，死罪無限地超過小罪的分量。

正解 我解答如下：前面第七題第一節、第十八題第五節釋疑4、第十及第十一節在討論情況時曾說，情況本身是道德行動的依附體；但有時情況被視爲構成道德行動的種類差別（種差），這時便失去情況的意義，而構成道德行動之類別。在罪過方面，如果情況增加另一類的過錯便是如此，例如：一人與妻子以外的女人媾合，這行爲相反潔德；但如果那女人是他人的妻子，則加上違反正義的過錯，即是霸用他人的東西。這情況構成另外一類的罪過，即所謂的通姦。

如果情況不增加另外一類的過失，則不可能使小罪成爲死罪。前面第一節曾說，小罪的過失具有關於導致目的者方面的錯亂；死罪的過失則具有關於最後目的那方面的錯亂。由此可見，情況如果只是情況，不能使小罪成爲死罪；除非情況使行爲改變類別，構成行爲的種類差別。

釋疑 1.時間長短不是使行爲改變類別的情況；次數多寡也是一樣，除非加入別的因素。因為除非有別的改變類別的因素加入，就如不服從、輕視等，行動的長短或多寡並不另構成類別。

所以忿怒既然是加害他人的心情，若忿怒所指向之害處本身是死罪，如殺人或偷竊，則忿怒按本類就是死罪。但若是感官的突然衝動，因了行爲不完整，就是小罪。如果時間長久，則因了理性的同意，而成爲完整的本類行爲。如果忿怒所指向之害處本身是小罪，例如一人對某人生氣，想對他說些輕薄戲謔的話，使他略感難過；這種忿怒無論時間多久，也不變成死罪；除非偶然有立惡表等情之危險。

關於酗酒，該說其本身是死罪。因爲人藉理性使自己追求天主，並避免其他罪過；而人卻只爲了喜歡酒，不必要地使自己不能運用理性，這顯然與德性相反。其所以有時是小罪，是因了愚昧或者軟弱；例如，一人不知道酒的力量或自己的酒量有限，想不到自己會醉：這時的酣醉不算罪，過失只在於飲用失度；但如果經常喝醉，則不能以愚昧爲藉口，而是意志寧願喝醉也不願少喝，這時的罪過便應歸入其本類。

2.除非是關於本身就是死罪的事，否則姑息性的喜悅就不是死罪；關於死罪之類的事之喜悅，若不是姑息性的就是小罪，是由於行爲不完整，就如上面釋疑1.關於忿怒所說的。所謂長期的忿怒，和姑息性的喜悅，是由於考慮後理性加以贊成。

3.前面第十八題第五節釋疑4.也曾經說過，情況除非構成罪過之類別，否則不使善行變爲惡行。

第六節 死罪是否能變成小罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 死罪似乎能變成小罪。因為：

1. 小罪與死罪的距離，和死罪與小罪的距離是相等的。既然按照上面第四節所說的，小罪能變成死罪，所以死罪也能變成小罪。

2. 此外，小罪與死罪之差別，在於犯死罪者愛受造物在天主之上，犯小罪者愛受造物在天主之下。但有時一人犯死罪之類的過錯，是愛受造物在天主之下，例如：一人不知單純的私通是死罪，與天主之愛相反，而犯了這罪；但他假如知道這罪與天主之愛相反，本來會爲了天主的愛而不做這事，所以他犯的是小罪。故此，死罪能變成小罪。

3. 此外，前面第五節質疑3.曾說，善與惡之差別，大於小罪與死罪之差別。但本身是惡的行爲，能變成善行，例如：殺人能是正義的行爲，就如法官在判強盜死刑時。所以，死罪更能變成小罪。

反之 永遠者不能變成暫時的。但死罪應受永罰，小罪應受暫罰。所以死罪絕不能變成小罪。

正解 我解答如下：按前面第一節釋疑1.所說的，小罪與死罪的差別，就是罪過之類別中完整者與不完整者之差別。不完整者可因有所增加而成爲完整者。故此，小罪若加上屬於死罪之類的過錯，就成爲死罪，例如：一人爲了通姦而說的閒話。但是完整者不能因有所增加而成爲不完整者。故此，死罪不因了加上屬於小罪之類的過錯而變成小罪。的確，爲了能說閒話而去通姦的，其（通姦）之罪過不減輕，反而因新添的錯亂而加重。

不過，本身是死罪者，能因了行爲不完整而成爲小罪。

因為按前面第二節已說過的，這種行爲既然是一種衝動，沒有經過考慮，因此沒有達到道德行爲之本質的水準。這是由於一種減除，即缺少理性之考慮。既然道德行爲是由理性之考慮取得類別，故這種減除破壞行爲之本質。

釋疑 1.小罪與死罪之差別，是不完整者與完整者之差別，就如孩子與成人之差別。孩子能變爲成人，反之則不能。故所舉之理由不能成立。

2.如果愚昧是那種能完全脫除罪過的，如：瘋狂者或白癡者之愚昧，則行了姦淫既沒有死罪，也沒有小罪。如果愚昧不是不能克服的，則愚昧本身已經是罪過，並表示缺乏對天主的愛，因為他忽略學習那能使自己存留在天主之愛以內的事。

3.按奧斯定在《反謊言》第七章裡所說的：「本身是惡的事，任何目的也不能使之成爲善的。」所謂殺人，是指殺害無辜的人：而這絕不能成爲善事。但按奧斯定在《論自由意志》卷一第四及第五章所說的，法官殺強盜，或軍人殺國家的敵人，不稱爲殺人。

第八十九題

論小罪本身

一分爲六節一

然後要討論的是小罪本身（參看第八十八題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、小罪是否使靈魂有污點。
- 二、就其按《格林多前書》第三章12節，喻爲木、草、禾稈，看小罪之分類。
- 三、人在純真狀態時是否能犯小罪。
- 四、善的或惡的天使是否能犯小罪。
- 五、教外人的原始衝動是否爲小罪。
- 六、是否有人只有原罪和小罪。

第一節 小罪是否使靈魂有污點

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎小罪使靈魂有污點。因爲：

1. 奧斯定在「論悔過」（《證道集》第一〇四篇）裡說，小罪犯多了以後，破壞我們的美麗，以致使我們不能親近天上的淨配。但污點無非就是美麗之破損。所以，小罪使靈魂有污點。

2. 此外，死罪在靈魂上產生污點，是由於犯罪者之情態和行爲不當。但是小罪也具有情態和行爲不當。所以，小罪在靈魂上產生污點。

3. 此外，按前面第八十六題第一節所說的，靈魂之污點的產生，是由於因了愛而與現世物相接觸。但靈魂犯小罪也是以不正當的愛與現世物接觸。所以，小罪在靈魂上產生污點。

反之 《厄弗所書》第五章27節卻說：「好使她在自己面前，呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵」，「註解」（聖經夾句）上說：「即是沒有大罪」。所以似乎只有死罪在靈魂上產生瑕疵或污點。

正解 我解答如下：由前面第八十六題第一節所說的可以知道，污點是由於某種接觸而造成的光澤之傷損，這是根據形體物而轉用於靈魂的名詞。在形體物上有兩種光澤：一種是由於肢體和顏色的內在結構；一種是由於外來的光亮。同樣，在靈魂上也有兩種光澤，一種是慣常的，好似內在的；另一種是現實的，好似外表的。小罪妨礙現實的光澤，但無礙於慣常的光澤，因為它不排斥也不減少愛德和其他德性之習性，只妨礙其行動；這在後面第二集第二部、第二十四題第十節、第一三三題第一節釋疑2.將會討論。污點在受污染者上是持久的東西，屬於慣常之光澤方面的損失，而不是現實之光澤方面的。所以嚴格地說，小罪不在靈魂上留下污點。如果有時說小罪留下污點，那是相對的說法，因為小罪妨礙德性之行動方面的光華。

釋疑 1.奧斯定所說的，是指小罪多了以後，容易犯死罪。因為小罪不妨礙靈魂親近天上的淨配。

2.死罪中之行為不當破壞德性之習性；小罪中的則不然。

3.在死罪中，靈魂以愛情與現世物接觸，是視之為目的；故此全面妨礙恩寵之光照。恩寵之光照只降在以天主為最後目的，並以愛情與之結合的人。在小罪中，人與受造物接觸，不是視之為最後目的。所以，兩種情形不同。

第二節 用木、草、禾稭來指小罪是否合理

有關第二節，我們討論如下：

質疑 用木、草、禾稭來指小罪（參看《格林多前書》第三章12節），似乎不合理。因為：

1.按宗徒所說的，木、草與禾稭是建築在精神之基礎上的東西。但是小罪是精神之建築以外的東西，就如：錯誤的意見是知識以外的。所以，用木、草與禾稭指小罪，不合理。

2.此外，那建設木、草與禾稭的，「像從火中經過的一樣，可以得救」（《格林多前書》第三章15節）。但有時犯了小罪者，經過火不能得救，例如：死去者除小罪外，並有死罪。所以用木、草、與禾稭指小罪，不合理。

3.此外，按照宗徒所說的，有人建設的是「金、銀和寶石」，即是對天主和對人的愛，以及善行；別的人建設的是「木、草、禾稭」。但是愛天主愛人並行善事者也犯小罪，因為《若望壹書》第一章8節說，「如果我們說我們沒有罪，就是欺騙自己。」所以用這三種東西指小罪不合理。

4.此外，小罪的等級和差別很多，不只有三種。所以不宜用這三種來概括。

反之 宗徒說那建設木、草與禾稭的：「好像經過火一樣，可以得救」；這是說，要受處罰，但不是永遠的。按前面第八十七題第五節所說的，應受暫時之處罰的正是小罪。所以，那三種東西指的是小罪。

正解 我解答如下：有人認為《格林多前書》所說的，基礎是指不成形的（尚無行為的）信德（fides informis）。在這基礎上有人建設善行，即所謂的金、銀、寶石；有的人建設罪過，甚而死罪，即所謂的木、草、禾稭。但是奧斯定在《論信德與行

爲》第十五章中，反對這種解釋。因爲按宗徒在《迦拉達書》第五章21節所說的，行本性私慾之事的，「不能承受天主的國」，即是不能得救；而宗徒在這裡卻說：建設木、草與禾稽的，「像從火中經過的一樣，可以得救」。所以，不能說木、草、與禾稽指的是死罪。

有人認爲木、草與禾稽指的是建設在精神基礎上的善行，但其中混合著小罪；好比一個人照顧家庭，這是一件好事，但是太重視妻子兒女或財產，不過是在天主以下——即不會爲他們而反對天主。但這解釋似乎也不正確。因爲一切善行都與愛天主愛人有關係，故此屬於金、銀和寶石，而不屬於木、草與禾稽。

所以該說，所謂木、草與禾稽，是指追求現世物者所犯的小罪。這些東西雖能堆積在房子內，但不屬於建築物之本體，並能被燒燬而保留建築物。人也能犯許多小罪，但仍保存精神建築物，不過爲這些小罪要受火燒，即或在現世受患難，或在來世受煉獄的苦；但是他會得到永遠的救贖。

釋疑 1.所謂在精神基礎上建築小罪，不是直接放在基礎上，而是放在基礎的旁邊；就如《聖詠》第一三七篇1節所說的，「在巴比倫河上」，指的是河邊。因爲按上面正解已說過的，小罪不破壞精神建築物。

2.並非說每個建設木、草與禾稽的人，經過火都得救；只有「在基礎上建築」的人得救。至於基礎，不是像某些人所解釋的，指不成形的信德；而是指有愛德之成就的信德，就如《厄弗所書》第三章17節所說的：「在愛德上根深蒂固」。所以，那帶著死罪和小罪死去的人，固然有木、草與禾稽，但不是建築在精神基礎上的。所以，這種人經過火後也不能得救。

3.那些擺脫了現世雜物的人，雖然有時也犯小罪，但所

犯的罪過輕，又經常可以用熱切的愛德把它洗淨。所以這種人不建設小罪，因為小罪在他們身上存留的時間很短。但那些為世上的事務操心的人，他們的小罪存留得久，因為他們不能經常用愛德把小罪洗淨。

4. 哲學家在《天界論》卷一第一章說：「一切東西都包括在三點內，即起點、中點和止點」。故此，小罪的等級也可以歸納為三種：即木，這在火中存留得最久；禾稽，最容易燒完；草，是在二者之間。根據小罪是重或輕，在火中淨化的時間遂有長短之別。

第三節 人在純真狀態時是否能犯小罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人在（原始）純真狀態時（*in statu innocentiae*），似乎也能犯小罪。因為：

1. 關於《弟茂德前書》第二章14節那句：「亞當沒有受騙」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「因了他不知天主的嚴厲，他可能錯以為自己犯的是小罪」。除非他能夠只犯小罪，否則不會這樣想。所以，他能夠只犯小罪，而不犯大罪。

2. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第五章說：「若非人的靈魂先有了該加以抑制的自滿，誘惑者不會使人墮落。」然而在因犯死罪而墮落以前的自滿，只能是小罪。此外，奧斯定在同卷第四十二章又說：「男人見了女人吃了禁果後沒有死去，也使他有了試一試的慾望。」厄娃似乎也有一點不信的心情，對天主說的話抱懷疑態度；因為根據《創世紀》第三章3節的記載，厄娃所說的話以透露訊息，她說：「怕萬一我們會死」。這些似乎都是小罪。所以，人在犯死罪之前，能夠犯小罪。

3. 此外，死罪比小罪更與原始狀態之純真相反。但人雖

有原始狀態之純真，卻能犯死罪。所以，也能犯小罪。

442

一 神學大全·第五冊：論德性與惡習及罪

反之 任何罪皆應受處罰。但按奧斯定在《天主之城》卷第十四第十章所說的，在純真狀態沒有任何來自處罰的痛苦。所以，人不能犯不使他喪失純真狀態的罪過。但小罪不改變人的狀態。所以，他不能犯小罪。

正解 我解答如下：一般都認為人在純真狀態時不能犯小罪。這並非說由於地位高，為我們是小罪的，他犯了就是死罪。人的地位只是加重罪過的情況，但不改變罪類，除非再加上不服從，或誓願等情況；但在我們所討論的問題上，不能做這樣的論定。所以，本來是小罪的，不可能因了原始純真之地位而變成死罪。故此，他之所以不能犯小罪，該是因為在末以死罪破壞純真狀態之前，不能做本來是小罪的事。

理由是：我們之有小罪，或是由於行為不完整，就如死罪類別中的突然衝動；或是關於導致目的者方面的不當。二者皆是由於秩序上的缺欠，即下級能力不絕對聽從高級能力的支配。我們之所以能有感官嗜慾的衝動，是由於感官嗜慾不完全聽從理性。至於理性之所以也有突然的衝動，是因為理性在執行行動時，未及先根據高一層之善做考慮。如在前面第七十四題第十節已經說過的關於導致目的者，人心之所以能有失誤而不背離目的之正當秩序，是因為導致目的者不是必然無誤地指向目的；而按前面第十題第一節、第二節釋疑3、第七十二題第五節所說的，目的是最高者，有如嗜慾方面之根本。按在第一集第九十五題第一節所說的，在純真狀態中，秩序是鞏固無失的，只要人的至高能力服從天主，下級能力便服從高級能力；奧斯定在《天主之城》卷第十四第十七及第二十三章也是這樣講的。所以，只有在人的至高能力開始不服從天主時，而這是由於死罪，人才開始錯亂。可

見在純真狀態中，人犯死罪以前，不能犯小罪。

釋疑 1.那段話裡所說的小罪，是指容易得到寬赦的罪，不是指我們這裡所謂的小罪。

2.在人心中先有的自滿，就是人的第一個死罪；說那是在墮落以前，是針對外面行動而言。有人自滿後，男人遂有試一試的慾望，女人遂生了懷疑；而女人在聽魔鬼議論天主的誠命時，已經陷入了自得意滿，好似不願受誠命的約束。

3.死罪之與原始狀態之純真相反，是因為死罪破壞純真狀態：小罪則不能有這種作用。既然任何錯亂與原始狀態之純真不能共存，所以第一個人在未犯罪以前不能犯小罪。

第四節 善的或惡的天使是否能犯小罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 善的或惡的天使似乎能犯小罪。因為：

1.按教宗額我略一世在一篇證道詞（《福音論贊》卷二第二十九篇）裡所說的，人靈魂的高級部分或心靈與天使相同，他說「人與天使皆能理解」。但人能以靈魂之高級部分犯小罪。所以，天使也能犯小罪。

2.此外，凡能於多者，也能於少。但天使能夠愛受造物在天主之上，這樣就是犯死罪。所以，也能愛受造物在天主之下，只是愛得不當，這就是犯小罪。

3.此外，似乎惡的天使也做些本身是小罪的事，例如：誘人嬉笑等。但按前面第三節所說的，除非有特別禁令，個體之情況不使小罪變為死罪；而在這問題上無此種情形（即對惡的天使沒有特別禁令）。所以，天使能犯小罪。

反之 天使的完美高於人在原始狀態的完美。人在原始狀態不

能犯小罪。所以，天使更不能犯小罪。

444

一神學大全·第五冊：論德性與惡習及罪

正解 我解答如下：按第一集第五十八題第三節、第七十九題第八節所說的，天使的智性不是推論性的；即不是像我們一樣從原理推到結論，分別地先知原理，後知結論。所以，無論何時他看結論時，是在原理中看到結論。關於嗜慾方面，前面已第八題第二節和第十題第一節、第二節釋疑3.，以及第七十二題第五節經說過許多次，目的就似根本原理；那導致目的者就似結論，所以天使的心靈除非是針對目的，否則便不看導致目的者。因此，由於天性，除非天使同時在目的方面發生錯誤——而這是由於死罪，否則不會單在導致目的者方面有過失。善的天使除非針對正當之目的或天主，否則不動向導致目的者。為此他們的行為都是愛德的行為。故此他們不能有小罪。惡天使則將一切皆指向他們的驕傲之罪過。故此無論自動地做什麼，都是死罪。關於在他們身上仍保存的對善之自然嗜慾方面，則是另一回事，這在第一集第六十三題第四節、第六十四題第二節釋疑5.已經解釋過。

釋疑 1.在心靈或智性方面，人固然與天使相同；但其理解方式不同，如正解已說過的。

2.天使若不同時把受造物指向天主，有如指向最後目的，或指向一不正當的目的，便不能愛受造物在天主之下，如正解已解釋過的。

3.魔鬼所從事的表面似是小罪的事，都是為使人慢慢習慣與他們接觸，好使人陷於死罪。由於他們心中所指望的目的，所以這一切都是死罪。

第五節 教外人感官嗜慾的原始衝動是否為死罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 教外人之感官嗜慾的原始衝動似乎是死罪。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第八章1節說：「為那些在基督耶穌內不按肉性行事的人，已無罪可定。」根據在那以前第七章所講的，可以知道這裡指的是感官貪慾。所以，那些不按肉性行為，不隨從貪慾的人，他們所以不被定罪，是因為他們是在基督內的。但教外人不是在基督內的，所以教外人有罪可定，因而教外人的（感官性）原始衝動是死罪。

2. 此外，安瑟謨在《論恩寵與自由意志》第三題第七章說：「不在基督內的人，感到肉性後，雖不按肉性行事，也是走向喪亡。」但只有大罪使人喪亡。既然所謂感到肉性是指貪慾的原始衝動，所以教外人的貪慾之原始衝動是死罪。

3. 此外，安瑟謨在那書同處又說：「按人之受造情形，本來應該不感到貪慾。」人原應有的這一情形似乎靠聖洗之恩寵獲得償還，而教外人沒有這項恩寵。所以教外人若起貪慾，雖然不加以同意，也是動作有違正當而犯死罪。

反之 《宗徒大事錄》第十章34節說：「天主是不看情面的」。對某人不加處罰的，對別人也不加處罰。但是教友的原始衝動不受處罰。所以，教外人的原始衝動也不受處罰。

正解 我解答如下：說教外人的感官嗜慾之原始衝動，雖不加以同意也是死罪，實在不合理。這可從兩方面加以證明。首先，按前面第七十四題第四節所說的，感官嗜慾不能是死罪的主體。教友與教外人之感官嗜慾的性質是一樣的。所以，不可能只有教外人之感官嗜慾之衝動是死罪。

另一方面是根據犯罪者的情況。按前面第七十三題第十節

所說的，人的優越地位不但不減輕罪過，反而加重。爲此，教友的罪過不比教外人的輕，反而比較重。因爲教外人由於愚昧而犯罪，更值得原諒；就如《弟茂德前書》第一章13節所說的：「我蒙受了憐憫，因爲我當時是在不信之中，出於無知而做了那些事」。教友因了聖事之恩寵，罪過反而更重，就如《希伯來書》第十章29節所說的：「你們想一想，誰把自己藉以成聖的盟約之血當作了俗物，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！」

釋疑 1. 宗徒講的是原罪所應受的處罰：即雖然仍留有慾火，但處罰已因耶穌基督的恩寵而免除。爲此，教友們雖然有貪慾，但已不是如同在外教人身上那樣，爲原罪之處罰的標記。

2. 安瑟謨所講的，應作同樣的理解，所以答案也明顯。

3. 人原來應該沒有貪慾，是由於原始之正義。所以與此原有正當相反的情形，不是屬於本罪，而屬於原罪。

第六節 是否有人只有原罪和小罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎人能夠只有原罪和小罪。因爲：

1. 配備先於習性。但按前面第八十八題第三節所說的，小罪是死罪之準備。所以，帶有原罪的教外人是先有小罪，而後有死罪。因而教外人有時只有原罪和小罪，而沒有死罪。

2. 此外，小罪與死罪的共同點和關係，少於死罪與死罪的共同點和關係。但有原罪的教外人，能夠犯某個死罪而不犯另一個死罪。所以，也能犯小罪而不犯死罪。

3. 此外，兒童有能力犯本罪的年齡是可以確定的。到達了這個年齡後，至少可以在一個短時期內不犯死罪。因爲就是罪大惡極的人，也能在短時期內不犯死罪。在這個時期內，雖然很短，他能夠犯小罪。所以，有人只有原罪和小罪，而沒有死罪。

反之 按後面《補編》第六十九題第六節要說的，只有原罪的人，死後要到嬰孩的「靈薄」(limbus)處所，那裡沒有感覺上的處罰。只有犯了死罪的人被罰下地獄。所以，沒有處罰只有原罪和小罪的人的地方。

正解 我解答如下：人不可能只有原罪和小罪而沒有死罪。因為人在達到能懂是非的年齡以前，既然沒有運用理性的能力，對死罪不負責任，對小罪當然更不負責任，假若他做了諸如此類的事。在開始能運用理性時，對死罪和小罪就不能再脫卸責任。但這時他第一件該考慮的事，便是關於他自己。如果他使自己指向應有的目的，則將藉恩寵得到原罪之赦免。如果他不使自己指向應有的目的，則按他此時所有的運用理性之能力而言，他犯死罪，因為他不盡其所有之能力做其所當做的。從這時起，他不是只有小罪而無死罪，除非靠恩寵全部得到赦免以後。

釋疑 1.小罪不是死罪前的必要準備，只是偶然的；就如勞苦能是身體發燒之準備，而不是像熱是火之準備。

2.按上面正解已解釋過的，小罪之所以不能單與原罪共存，不是二者彼此之距離或共同點的問題，而是由於沒有運用理性之能力。

3.有了理性能力的兒童，能夠在一段時期避免別的死罪，但不能避免上述之失職死罪，除非他盡其所能，立刻歸向天主。因為人有理性能力後，第一件要想的事是他自己，其餘的事都是以他自己為目的：因為在意念中，目的是第一個。所以這時他便有責任遵行天主的那道明命：「你們歸向我罷，我必轉向你們。」(《匝加利亞》第一章3節)

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》

第五冊：論德性與惡習及罪

(第二集·第一部 第四十九題至第八十九題)

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (I-II, Q49~89)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：劉俊餘

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)