

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第八冊：論愛德

第二集·第二部 第二十三題至第四十六題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 23 ~ 46

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第八冊：論愛德

第二集·第二部 第二十三題至第四十六題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 23 ~ 46

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

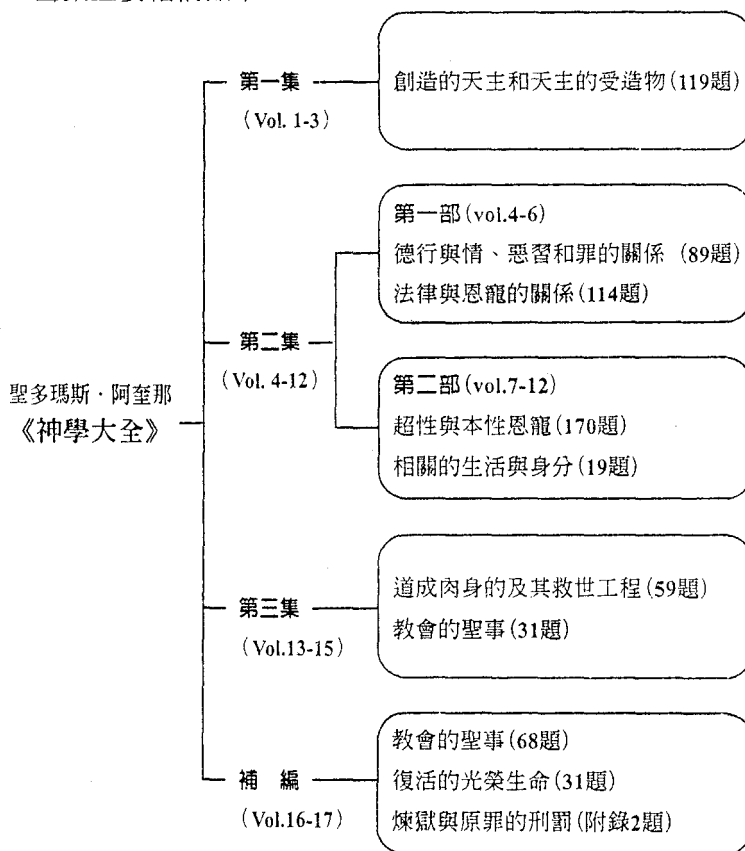
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。

第八冊

論愛德

—— 第二集第二部 第二十三題至第四十六題 ——

目 錄

第二十三題 論愛德	1
第一節 愛德是否是友誼	1
第二節 愛德是否是在靈魂裡的一種受造物	4
第三節 愛德是否是德性	7
第四節 愛德是否是一種特殊的德性	9
第五節 愛德是否只有一種	11
第六節 愛德是否是最崇高的德性	12
第七節 沒有愛德，是否能有真正的德性	14
第八節 愛德是否是各種德性的形式	17
第二十四題 論愛德的主體	19
第一節 意志是否是愛德的主體	19
第二節 愛德是否是藉灌輸在我們內形成的	21
第三節 愛德是否按照自然天賦的能力而灌輸的	23
第四節 愛德是否能增長	25
第五節 愛德是否因加添而增長	26
第六節 愛德是否因每一個愛德行為而增長	30
第七節 愛德是否無限制地增長	31
第八節 愛德在此生是否能是完善的	33

第九節	將愛德分爲初級的、進步的和完善的三級，是否適當	35
第十節	愛德是否能消滅	37
第十一節	既有的愛德是否能再喪失	40
第十二節	愛德是否因一個死罪的行爲而失去	44
第二十五題 論愛德的對象		48
第一節	愛德之愛是否止於天主，或者也應該推廣到近人	48
第二節	是否應該用愛德去愛愛德	50
第三節	是否也應該用愛德去愛無靈受造物	52
第四節	人是否應該用愛德去愛他自己	54
第五節	人是否應該用愛德去愛他自己的身體	56
第六節	是否應該用愛德去愛罪人	57
第七節	罪人是否愛自己	60
第八節	愛德是否要我們愛仇人	62
第九節	愛德是否要人向仇人表示愛的徵象和事實	64
第十節	我們是否應該用愛德去愛天使	66
第十一節	我們是否應該以愛德去愛魔鬼	67
第十二節	將應以愛德去愛的分列爲四，即天主、我們的近人、我們的身體和我們自己，是否適當	69
第二十六題 論愛德的次序		72
第一節	愛德是否有一次序	72
第二節	是否人應該愛天主勝於愛近人	74
第三節	人是否應該以愛德愛天主，勝於愛自己	76
第四節	人是否應該以愛德愛他自己，勝於愛近人	78
第五節	人是否應該愛近人勝於愛他自己的身體	80

第六節	是否應該愛一個近人勝於愛另一個近人	81
第七節	我們是否應該愛更善的人，勝於愛與我們更親近的人	83
第八節	是否應該最愛那與我們有血統關係的人	86
第九節	人是否應該以愛德愛子女，勝於愛父親	88
第十節	人是否應該愛母親，勝於愛父親	90
第十一節	人是否應該愛妻子，勝於愛父母	92
第十二節	人是否應該愛那施恩於己的人，勝於愛那受恩於己的人	93
第十三節	在天鄉是否還保有愛德的次序	96
第二十七題 論愛德的主要行爲：愛		99
第一節	何者更屬於愛德，愛還是受愛	99
第二節	視作愛德之行爲的愛，是否與善意相同	101
第三節	是否應該爲了天主自己而以愛德愛祂	103
第四節	是否在今生能直接愛天主	105
第五節	是否可以完全地愛天主	107
第六節	對天主的愛是否應有某種模式	109
第七節	是否愛仇人比愛友人功勞更大	111
第八節	愛近人是否比愛天主功勞更大	113
第二十八題 論喜樂		116
第一節	喜樂是否是愛德在我們身上所造成的效果	116
第二節	來自愛德的神樂，是否能與憂苦混合而並存	118
第三節	來自愛德的神樂在我們內是否是圓滿的	120
第四節	喜樂是否是德性	122

第二十九題	論平安	124
第一節	平安是否與意見一致相同	124
第二節	是否一切的東西都欲求平安	126
第三節	平安是否是愛德固有的效果	128
第四節	平安是否是一種德性	130
第三十題	論憐憫	133
第一節	惡或災禍是否是憐憫的本然起因	133
第二節	憐憫者的缺欠是不是憐憫的原因	136
第三節	憐憫是否是德性	138
第四節	憐憫是否是最大的德性	140
第三十一題	論施惠	143
第一節	施惠是否是愛德的行爲	143
第二節	是否應該施惠給所有的人	145
第三節	是否更應該施惠於那些與我們關係更密切的人	146
第四節	施惠是否是一種特殊的德性	150
第三十二題	論施捨	152
第一節	施捨是否是愛德的行爲	152
第二節	施捨的種類是否分得適當	154
第三節	是否形體的施捨比神性的施捨更好	158
第四節	形體的施捨是否有神性的效果	160
第五節	施捨是否是一件命令的事	162
第六節	是否應該以自己所需行施捨	165
第七節	是否可用不義之所得行施捨	167

第八節	位於他人權下者是否可以施捨	170
第九節	是否更應該施捨給那些有更密切關係的人	172
第十節	是否應該大量施捨	174
第三十三題 論兄弟規勸		177
第一節	兄弟規勸是否是愛德的行爲	177
第二節	兄弟規勸是否是屬於命令的事	179
第三節	兄弟規勸是否只是神長的事	183
第四節	人是否應該諍諫自己的神長	185
第五節	罪人是否應該規勸作惡的人	187
第六節	是否應該因爲怕人變得更壞而放棄規勸	189
第七節	兄弟規勸的命令是否命人在告發之前，先應私下 規勸	191
第八節	是否應在公開告發之前先引進證人	195
第三十四題 論恨		198
第一節	是否有人能恨天主	198
第二節	恨天主是否是最大的罪	200
第三節	恨近人是否常有罪	202
第四節	恨近人是否是冒犯近人之罪中最重大的	203
第五節	恨是否是一種罪宗	205
第六節	恨是否起於嫉妒	206
第三十五題 論沮喪		209
第一節	沮喪是否是罪	209
第二節	沮喪是否是特殊的罪或惡習	212
第三節	沮喪是否是死罪	214

第四節	是否應把沮喪列為罪宗	216
第三十六題	論嫉妒	219
第一節	嫉妒是否是憂苦或哀愁	219
第二節	嫉妒是否是罪	222
第三節	嫉妒是否是死罪	224
第四節	嫉妒是否是罪宗	226
第三十七題	論相反平安的不睦	229
第一節	不睦是否是罪	229
第二節	不睦是否是虛榮的女兒	232
第三十八題	論爭論	234
第一節	爭論是否是死罪	234
第二節	爭論是否是虛榮的女兒	237
第三十九題	論分裂	239
第一節	分裂是否是一種特別的罪	239
第二節	分裂之罪是否重於不信	241
第三節	分裂者是否有一些權力	244
第四節	絕罰是否是對裂教徒一種適當的處分	246
第四十題	論戰爭	248
第一節	戰爭是否常是罪	248
第二節	神職人員及主教是否可以參與戰鬥	251
第三節	作戰時是否可以使用詭計	254

第四節 是否可以在慶日或節日上作戰	256
第四十一題 論爭鬥	258
第一節 爭鬥是否常是罪	258
第二節 爭鬥是否是忿怒的女兒	260
第四十二題 論叛亂	263
第一節 叛亂是否是一種與眾不同的特別的罪	263
第二節 叛亂是否常是死罪	265
第四十三題 論惡表	267
第一節 惡表是「提供墮落機會的不大正當的言行」，這個定義是否恰當	267
第二節 惡表是否是罪	271
第三節 惡表是否是一種特別的罪	273
第四節 惡表是否是死罪	274
第五節 完人是否也會有被動的惡表	276
第六節 完人是否能有主動的惡表	278
第七節 是否爲了惡表而應放棄神性之善	279
第八節 是否爲了惡表而應放棄現世事物	283
第四十四題 論愛德的誠命	287
第一節 關於愛德是否應該定出什麼誠命	287
第二節 是否應該定出兩條愛德的誠命	289
第三節 兩條愛德的誠命是否足夠	291
第四節 命人應該全心愛天主是否適當	293

第五節	除了「你當全心愛上主你的天主」之外，再加上「全靈和全力」，是否適當	295
第六節	人在世途中是否能遵行這條愛天主的誠命	297
第七節	愛近人的誠命是否規定得適當	298
第八節	愛德的次序是否包含在這條誠命裡	300
第四十五題 論智慧之恩賜		302
第一節	智慧是否應被列在聖神的恩賜之間	302
第二節	智慧是否在理智內如在其主體內	305
第三節	智慧是否只是鑑賞性的，抑或也是實踐性的	307
第四節	智慧是否能無恩寵且有死罪而存在	308
第五節	凡有恩寵的人是否都有智慧	310
第六節	第七端真福是否與智慧之恩賜相配	312
第四十六題 論愚笨		315
第一節	愚笨是否是相反智慧	315
第二節	愚笨是否是罪	317
第三節	愚笨是否是迷色的女兒	318

第二十三題

論愛德

一分爲八節一

隨後要討論的是愛德（參看第一題引言）。

首先，我們討論愛德本身，其次，討論與之相配的智慧之恩賜（第四十五題）。關於第一點，我們應該研究五個問題：第一、論愛德本身；第二、論愛德的對象（第二十五題）；第三、論愛德的行爲（第二十七題）；第四、論相反愛德的罪惡（第三十四題）；第五、論有關愛德的誠命（第四十四題）。

關於第一個問題，又可以從兩方面來觀察：第一，從愛德本身方面；第二，從愛德與其主體的關係方面（第二十四題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、愛德是否是友誼。
- 二、愛德是否是在靈魂裡的一樣受造物。
- 三、愛德是否是德性。
- 四、愛德是否是一種特殊的德性。
- 五、愛德是否只有一種。
- 六、愛德是不是最大的德性。
- 七、沒有愛德，是否有真正的德性。
- 八、愛德是不是各種德性的形式。

第一節 愛德是否是友誼

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是友誼。因為：

1. 按照哲學家在《倫理學》卷八第五章的話：「沒有比與自己的朋友同居共處，更屬友誼的事了。」可是，愛德是人

對天主和天使的德性；而按照《達尼爾》第二章11節裡的話，他們都是「不與血肉之軀同居的」。所以，愛德不是友誼。

2.此外，沒有友誼不是以愛相報的，如同《倫理學》卷八第二章所說的。可是，按照《瑪竇福音》第五章44節的「你們當愛你們的仇人」，愛德也包括仇人。所以，愛德不是友誼。

3.此外，按照哲學家在《倫理學》卷八第三章的話。友誼可分三種，即悅意的、有利的，以及高貴的或與正直之人的友誼。可是，愛德不是有利的，或悅意的友誼。因為熱羅尼莫在置於聖經前面的那封寫給包林(Paulinus)的信中說：「因基督而締結的真友誼，使人彼此結合，不是爲了家庭的利益，也不是只爲了肉體的相處，也不是爲了狡詐欺人的諂媚奉承，而是爲了敬畏天主，以及共同研讀聖經的篇章。」（《書信集》第五十三篇）而且，愛德同樣也不是與正直之人的友誼，因爲我們也應該用愛德去愛罪人；而與正直之人的友誼，卻只是與那些有德之士爲友，如同《倫理學》卷八第四章所說的。所以，愛德不是友誼。

反之 《若望福音》第十五章15節說：「我不再稱你們爲僕人，我稱你們爲我的朋友。」可是，這些話，只是因了愛德之故，才對他們說的。所以，愛德是友誼。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷八第二章的話，並非每一種愛都有友誼的特質，只有那種含有善願的愛；就是說，如果我們願意一個人得福而愛他，只有這樣的愛才是友誼。不過，如果我們不願意我們所愛的東西得福，卻願意我們自己得到它的利益，例如：我們愛酒，或愛一匹馬等類的東西，這不是友誼之愛，而是一種慾望之愛。說一個人與酒或與一匹馬結交爲友，這是荒唐可笑的話。可是，善願並不足以構

成友誼，還需要某種相互的愛；因為朋友之間是互為朋友。而這種相互的善願，係以某種交往為基礎。

為此，既然在人與天主之間有交往，因為祂使我們分享祂的福樂，在這交往的基礎之上，必然建有某種友誼。《格林多前書》第一章9節論這種交往說：「天主是忠信的，因為你們原是由祂所召，為同祂的聖子合而為一。」以這種交往為基礎的愛，就是愛德。由此可見，愛德是人對天主的一種友誼。

釋疑 1.人的生活是雙方面的。一方面，由於人有感覺的和肉體的本性，他有對外的生活；關於這方面的生活，在我們與天主或與天使之間，並沒有什麼交往或同居共處。另一方面，由於人有心智，他還有精神或神性生活；關於這方面的生活，在我們與天主，以及我們與天使之間，都有一種同居共處。在今生的現狀下，這種同居共處固然是不完善的；所以《斐理伯書》第三章20節說：「我們的家鄉（居所）原是在天上」。將來在天上的家鄉，當「祂的眾僕要事奉祂，瞻望祂的容貌」時，如同《默示錄》第二十二章3及4節所說的，這同居共處要變為圓滿完善的了。所以，愛德在現世是不完善的；可是，將來在天上的家鄉將是完善的。

2.與人結交的友誼有兩種方式。第一種方法是對他本人；這樣的友誼，只以朋友為對象。第二種方法是為了另一個人，而對某一個人的；例如，一個人與某人為友，為了這個朋友，凡是屬於這個朋友的，他一概都愛，不管是朋友的孩子也好，僕人也好，或是與這朋友有著任何關係的也好。我們對朋友的愛確能大到這種地步，致使我們為了朋友，而愛那些屬於他的人，即使他們傷害我們，或憎惡我們。愛德的友誼即是以這種方式延伸至仇人。我們是針對與天主的關係，而以愛德愛這些仇人；因為愛德的友誼，主要是以天主為對象。

3.與正直之人的友誼，只以有德性的人為對象，是說只以他為主要的對象；不過，為了他，愛也擴及與他有關係的人，即使他們不是有德性的人。這樣，愛德雖然主要是與正直之人的友誼，但也以這種方式延伸至罪人；我們是為了天主，才以愛德而愛他們。

第二節 愛德是不是在靈魂裡的一種受造物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是在靈魂裡的一種受造物。因為：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷八第七章裡說：「凡愛近人的，理應愛那愛的本身。然而天主就是愛。所以，理應首先愛天主。」他又在《論天主聖三》卷十五第十七章裡說：「曾有人這樣說過：天主是愛德；如同也曾有人說過：天主是神。」所以，愛德不是在靈魂裡的一樣受造物，而是天主自己。

2.此外，天主是靈魂神性方面的生命，正如靈魂是肉體的生命一樣，如同《申命紀》第三十章20節所說的：「祂是你的生命」。可是，靈魂是由於它自己而使肉體生活的。所以，天主也是由於祂自己而使靈魂生活的。可是，按照《若望壹書》第三章14節的話：「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們」，天主是用愛德使靈魂生活的。所以，天主就是愛德本身。

3.此外，沒有一樣受造物具有無限的能力；相反的，每一樣受造物都是虛而不實的。可是，愛德並非虛而不實，反而是與那虛而不實的相反：它具有無限的能力，因為它能使人的靈魂達到無限之善。所以，愛德不是在靈魂裡的一樣受造物。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷三第十章裡說：「我稱靈魂

爲了天主自己而愛享天主的行動爲愛德。」可是，靈魂的行動是在靈魂裡的一種受造物。所以，愛德是在靈魂裡的一種受造物。

正解 我解答如下：大師在《語錄》卷一第十七題裡深入研究這個問題，而他的結論是：愛德不是靈魂裡的一種受造物，而就是那住在人心靈裡的聖神。他的意思並不是說，我們愛天主的這個愛的行動就是聖神；而是說，這個行動來自聖神，不必經由什麼習性的媒介，不像其他德性的行爲之來自聖神，是藉著其他德性的習性，譬如說：望德、信德，或某一別的德性的習性。他說，這是由於愛德出類拔萃之故。

可是，如果我們仔細研究這個問題，就可以知道他的這種主張反而有損於愛德。因爲，當聖神推動人的心靈的時候，愛德的行動並不是這樣發自聖神，好像人的心靈只是被動者，而全然不是這個行動的起因，有如肉體被某一外在的能力所推動時的情形一樣。因爲這是與情願或自願行動的本性相反的，如同前面第二集第一部第六題第一節所講過的，自願行動的起因，必須是在他本身之內。而根據上述（那主張）的結論，則愛不是一個自願行動。這就造成矛盾了；因爲愛的本性，本來就表示一個發自意志的行動。

同樣，也不能說，聖神這樣推動意志去進行這個愛的行動，好像意志是一樣工具一般。因爲一樣工具，雖然它是一個行爲的起因，可是行動或不行動（的取捨）並不在它。這樣說來，這個愛的行動也不再是自願而有功的了；然而按照前面第二集第一部第一一四題第四節所講過的，愛德之愛是功勞之根。所以，意志應是如此受聖神的推動，而去進行愛的行動，致使意志本身也是成就這個行動的動因。

形式是行動的起因；一個行動的能力，如果不經由某種

與其本性相合的形式，便無法成就行動。爲此，那推動萬物奔向固定目的的天主，給每一樣東西都賦予了一個形式，使它們藉此而趨向由天主爲它們所指定的目的：這樣，「祂從容治理萬物」，如同《智慧篇》第八章1節所說的。可是，愛德行動顯然超越意志能力的本性以上。所以，除非給這本性能力另外加上某一種形式，使它藉此形式去進行愛的行動，那麼這個（沒有外加形式的）愛的行動就會不如那些本性的行動，或其他能力的行動那樣完善了；而且它也不會是那樣容易和使人樂意去進行的行動了。這顯然也是不對的；因爲沒有一樣德性——好像愛德，具有這樣強大的力量，使人趨向於愛德的行動；也沒有一樣德性，在進行其行動的時候，能有好像愛德這樣大的快樂。爲此，爲能進行愛德的行動，在我們內的那種自然的能力之上，應該加有某一種經常的形式，促使那能力去進行愛德的行動，並使它在行動時，覺得容易而有樂趣；這是非常必要的。

釋疑 1.天主的本質就是愛德，正如祂是智慧和聖善一樣。正如我們因著天主的聖善，而被稱爲聖善的；因著天主的智慧，而被稱爲智慧的。因爲那使我們在形式上成爲聖善的聖善，是在分有天主的聖善；而那使我們在形式上成爲智慧的智慧，也是在分有天主的智慧。同樣，那使我們在形式上愛我們的近人的愛德，也是在分有天主的愛德。這樣的講法，在柏拉圖派的學者中是習見的；奧斯定深受這種學說的影響。有些人沒有注意這一點，從而誤解了奧斯定的言語而陷入錯謬（參看：彼得隆巴，《語錄》卷一第十七題第一章）。

2.如以成效來說，天主藉愛德成爲靈魂的生命，又藉靈魂成爲肉體的生命。可是，如以形式來說，愛德是靈魂的生命，正如靈魂是肉體的生命一樣。所以，我們可以從此做結論說，正如靈魂直接與肉體結合；同樣，愛德也直接與靈魂結合。

3.愛德的工作是在形式方面的。可是，一個形式的效能，繫於那輸入形式的主動者的能力。由此可見，愛德不是虛而不實的，卻能將靈魂與天主結合，使它聖化，因而產生一個無限的效果。這就是證明愛德的主動者——天主具有無限的神能。

第三節 愛德是否是德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是德性。因為：

1.愛德是一種友誼。可是，哲學家們不承認友誼為德性，如同《倫理學》卷八第一章裡所說的；因為它既不算在道德涵養性德性之間，也不算在智性德性之間。所以，愛德也不是德性。

2.此外，「德性是能力的極限」，如同《天界論》卷一第十一章裡所說的。可是，愛德不是什麼極限，而為極限的更好說是喜樂與和平。所以，愛德似乎不是德性；更好說喜樂與和平才是德性。

3.此外，每一樣德性都是一種依附性的習性。可是，愛德不是一種依附性的習性，因為它是比靈魂自己還要高尚的東西；而依附體沒有比其主體更高尚的。所以，愛德不是德性。

反之 奧斯定在《論天主教倫理》(De moribus Eccles.) 第十一章裡說：「愛德是在我們的情感完全循規蹈矩的時候，使我們與天主結合，並用以熱愛天主的德性。」

正解 我解答如下：人的行為之所以為善，是因為它們按照其應有的規則和尺度。為此，人的德性既是人的一切善行的原則，就是在於遵守人類行為的規則。按照前面第十七題第一節所講過的，人類行為的規則共有兩種，即人的理性和天主。為

此，正如道德涵養性德性的定義是「合乎正當的理性」，如同《倫理學》卷二第六章所說的；同樣，上達天主也構成德性之理或本性，如同前面第四題第五節、第十七題第一節關於信德和望德所講過的。由此可見，既然愛德上達天主，使我們與天主結合，如同以上所引證的奧斯定有權威的話所顯示的（參看反之），所以愛德是德性。

釋疑 1. 哲學家在《倫理學》卷八裡，並沒有否認友誼為德性；他只是說：「或是德性，或偕同德性」。因為可以這樣說，友誼是一種道德涵養性德性，關於對別人所做的事，但與正義的觀點不同。因為正義也是關於對別人所做的事，不過是關於法律上應盡的本分；而友誼則是關於一個友情的或道義的義務，或者更好說是關於一種不計酬的恩惠，如同哲學家在《倫理學》卷八第十三章裡所說的。但是也可以說，它不是一種脫離其他德性而獨立的德性。因為它之值得讚美而為正直，完全是由於它的對象；就是說，由於它以德性之高貴或正直為基礎的緣故。這一點，從以下這件事上就可以看出來了：不是每一種友誼都是值得讚美而可以稱為高貴或正直的，就像基於快樂和利益的友誼。為此，合於德性的友誼，更好說是尾隨德性而至，而不說它本身就是德性。再者，愛德的情形並不盡似，因為愛德主要不是基於人的德性，而是基於天主的至善。

2. 愛一個人，以及為他而喜樂，二者都屬於同一種德性：因為喜樂隨愛而至，如同前面第二集第一部第二十五題第二節在討論情時所講過的。為此，愛比喜樂更被視作一種德性，因為喜樂是愛的一種後果。至於德性之理或定義中的「極限」，並不是針對效果，而是針對某種超度或超越，如同說一百斤超越六十斤一樣。

3. 每一個依附體，按其本身的存在來說，皆低於本體或

實體；因為本體是自立體，而依附體卻是在於另一物。可是，按其類別的性質來說，一個來自其主體的依附體，固然不如其主體，正如後果不如原因一樣。可是，一個來自分有某一高級本性的依附體，就高於它的主體，因為它相似那高級的本性，正如光高於透明體一樣。這樣說來，愛德高於靈魂，因為愛德分有聖神。

第四節 愛德是不是一種特殊的德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是一種特殊的德性。因為：

1. 熱羅尼莫說：「總括德性的一切定義，我可以說：德性就是我們用以愛天主和愛近人的愛德。」（參看奧斯定，《書信集》第一六七篇「致熱羅尼莫書」第四章）奧斯定在《論天主教倫理》（按：應是《天主之城》卷十五第二十二章）裡也說：「德性是愛的條理或秩序。」可是，沒有一種特殊的德性，包含在一般的德性的定義裡。所以，愛德不是一種特殊的德性。

2. 此外，凡是擴及一切德性的工作的，不可能是一種特殊的德性。可是，愛德擴及一切德性的工作，如同《格林多前書》第十三章4節所說的：「愛是含忍的，愛是慈祥的」等等。它也擴及人類所有的行事，如同《格林多前書》第十六章14節所說的：「你們的一切事，都應以愛而行」。所以，愛德不是一種特殊的德性。

3. 此外，法律的誡命與德性的行為相呼應。可是，奧斯定在《論人的完美正義》（*De Perfectione Iustitiae Hominis*）第五章裡說：「命令的總則是『你要愛』；而禁令的總則是『你不可貪戀』。」所以，愛德是一種總括的或一般性的德性。

反之 沒有一樣一般性的東西，是與特殊性的東西並列在一起的。可是，愛德是與那些特殊的德性，即信德和望德，並列在一起，如同《格林多前書》第十三章13節所說的：「現今存在的，有信、望、愛這三樣。」所以，愛德是一種特殊的德性。

正解 我解答如下：行爲和習性是按其對象來分類的，如同第二集第一部第十八題第二節、第五十四題第二節所講過的。可是，愛的固有對象是善，這也是前面第二集第一部第二十七題第一節所已經講過的。所以，如有一種特殊性質的善，就有一種特殊的愛。然而天主之善，由於它是幸福的對象，是一種特殊性質的善。爲此，愛這種特殊之善的愛德之愛，也是一種特殊的愛。所以，愛德是一種特殊的德性。

釋疑 1.愛德包含在每一種德性的定義裡，不是因爲它是每一種德性的本質；而是因爲每一種德性，在某一方面，都要繫屬於它，如同我們下面第七節要討論的。同樣，智德也包含在各種道德涵養性之德的定義裡，也是因爲它們都繫屬於智德的緣故，如同《倫理學》卷二第六章及卷六第十三章裡所說的。

2.有些德性或藝術是關於最後目的的；有些德性或藝術，卻是關於次要目的的。前者管理後者，例如：兵法管理騎術，如同《倫理學》卷一第一章裡所說的。爲此，既然愛德的對象是人生最後的目的，即永福，所以它涉及人的整個生命的各種行爲；不過，不是直接完成一切德性的行爲，而是以命令的方式。

3.說愛的誠命是一個概括性的命令，因爲所有其他的誠命都歸屬於它，好像歸屬於它們的目的一般；如同《弟茂德前書》第一章5節所說的：「這訓令的目的就是愛。」

第五節 愛德是否只有一種

有關第五節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是只有一種。因為：

1. 習性是按照它們的對象來分類的。可是，愛德有兩種對象，即：天主和近人；彼此之間，有著無限的區別。所以，愛德不只是一種。

2. 此外，對象如有不同的各方面，縱然事實上只是一個對象，也使習性各自不同，如同前面第十七題第六節釋疑1.和**第二集第一部第五十四題第二節釋疑1.**所證明過的。可是，天主是在許多不同的方面為愛的對象，因為我們為了祂的每一個恩賜，都應該遵守誠命愛祂。所以，愛德不只是一種。

3. 此外，愛德包括我們與別人的友誼。可是，哲學家在《倫理學》卷八第三章裡，確認有好幾種友誼。所以，愛德不是只有一種，而是分為好幾種。

反之 正如天主是信德的對象；同樣，祂也是愛德的對象。可是，因了天主真理的唯一性，信德只有一個，如同《厄弗所書》第四章5節所說的：「一個信德」。為此，因了天主美善的唯一性，愛德也只有一種。

正解 我解答如下：愛德是人對天主的一種友誼，如同前面第一節所講過的。可是，不同類別或種類的友誼，首先是由於目的不同而有區別的。依此，有三種友誼，即：有利的、悅意的，以及與正直之人的或高貴的。其次是由於友誼所依據的彼此共有的關係不同，而有區別的，例如：有一種友誼是在同一宗族之間的；另有一種友誼是在同一國籍或同一旅途的人之間的。前者所依據的是自然的共同關係；而後者所依據的，則是公民的或旅途的共同關係，如同哲學家在《倫理學》卷八第十

二章裡所說的。

可是，愛德是不能按照以上兩種方式來區分好幾種的，因為它只有一個目的，即天主之善；而它對天主的這種友誼，其所依據的永享天福的共同關係，也只有一種。爲此，愛德單純地只有一種，不是分爲好幾種的。

釋疑 1.假如天主和近人是愛德同等的對象的話，那麼這個論證就有道理了。可是，事實並非如此。因爲天主是愛德主要的對象；而近人，卻只是爲了天主，才爲愛德的對象。

2.我們爲了天主自己，而以愛德去愛祂。爲此，愛德主要所關注的愛的理由只有一個，即天主之美善；而這也是天主的本質，如同《聖詠》第一〇六、第一〇七、第一一八、第一三六篇1節所說的：「請你們向上主讚頌，因爲他是美善寬仁」。至於其他導向愛或加於人愛的義務的理由，都來自那第一個主要的理由，而爲次要的理由。

3.哲學家所討論的人間的友誼，具有各種不同的目的，以及各種不同性質的共同關係。這卻不適用於愛德，如同上面正解所講的。所以，我們不能把它們相提並論。

第六節 愛德是否是最崇高的德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是最崇高的德性。因爲：

1.愈高級的能力，它的德性也愈高，而它的工作也愈高。可是，理智高於意志，並指導意志。所以，在理智裡的信德，也比在意志裡的愛德更爲崇高。

2.此外，被用來工作者，低於那利用它來工作者，例如：主人用僕人來工作，而僕人是在主人之下。可是，按照《迦拉達書》第五章6節的話：「信德以愛德行事」。所以，信

德比愛德更爲崇高。

3.此外，如果一樣東西比另一樣東西有所加多，那麼它也就比另一樣東西更爲完善。可是，望德似乎比愛德有所加多，因爲愛德的對象是善，而望德的對象則是難以得到的善。所以，望德比愛德更爲崇高。

反之 《格林多前書》第十三章13節說：「其中最大的是愛。」

正解 我解答如下：人性行爲之爲善，是由於它遵守應有的規則。所以，人的德性既然是善的行爲的原則，必然是在於達到人性行爲的規則。可是，人性行爲有兩種規則，如同前面第三節、第十七題第一節所講過的，即人的理性和天主；不過，天主是首要的規則，人的理性也必須接受這個規則的規範。爲此，那些達到這首要規則的向天主之德，由於它們以天主爲對象，所以比那些只能達到人之理性的道德涵養性之德、或智性之德，更爲崇高。因此，就是在那些向天主之德之間，也是以那更多達到天主的德性爲首。

憑藉自己本身者（直接者），比經由他物者（間接者），更爲崇高。信德和望德之達到天主是因爲我們由祂那裡得以認識真理，或者獲取美善（按：即間接地經由真理和美善達到天主）。至於愛德，則直接達到天主自己，爲能留在天主內，而不是爲了我們自己能從祂那裡得到什麼東西。爲此，愛德比信德或望德更爲崇高，因而也比所有其他一切的德性更爲崇高；正如智德比其他道德涵養性德性更爲崇高一樣，因爲智德能達到理性本身，而其他道德涵養性德性，則必須經由理性對於人類的情或行動所達成的適中之道，才能達到理性。

釋疑 1.理智工作的完成，在於被理解者位於理解者之內；因

此，理智工作的優劣，是按照理智的標準來評判的。在另一方面，意志以及其他各種嗜慾能力之工作的完成，是在於嗜慾者趨向一物，有如趨向自己的終點或目的；所以，嗜慾行動的優劣，是按照工作或行動的對象來估量的。可是，那些在靈魂之下的東西，在靈魂內比在它們自己內更爲高尚；因爲凡在一物內者，是按照其所在之物的形式而存在，如同《論原因》第十二章裡所說的。在另一方面，那些在靈魂之上的東西，在它們自己內比在靈魂內更爲高尚。爲此，對於那些在我們之下的東西，認識它們比愛它們更爲高尚。爲了這個緣故，哲學家在《倫理學》卷十第七章裡，認爲理智或智性的德性高於道德涵養性的德性。至於對那些在我們之上的東西，尤其是對天主，愛比認識它們更爲可貴。所以，愛德比信德更崇高。

2. 信德以愛德行事，並不是把愛德當作一樣工具，好像主人利用僕人那樣，而是把它當作自己的形式。所以，這個論證不能證明什麼。

3. 同樣的善，爲愛德及望德的對象；不過，愛德表示與那個善結合，而望德卻表示與那個善還有著距離。爲此，愛德不是好像望德那樣，把那個善看作一樣難以得到的東西；因爲已與之結合的東西，沒有這種困難的特性。由此也可見，愛德比望德更爲完善。

第七節 沒有愛德，是否能有真正的德性

有關第七節，我們討論如下：

質疑 沒有愛德，似乎能有某種真正的德性。因爲：

1. 完成善的行爲，這是屬於德性的事。可是，那些沒有愛德的人，還能完成一些善的行爲，例如：給赤裸者衣服穿，給飢餓者東西吃等。所以，沒有愛德，能有某種真正的德性。

2. 此外，愛德不能沒有信德，因爲它來自「真誠的信

仰」，如同宗徒在《弟茂德前書》第一章5節裡所說的。可是，沒有信德的人，如果他們抑制自己的肉慾，就可以有真正的潔德；如果他們判斷公正，就可以有真正的義德。所以沒有愛德，還能有真正的德性。

3.此外，按照《倫理學》卷六第三章裡的話，知識和藝術也是德性。可是，沒有愛德的罪人，也能有這樣的德性。所以，沒有愛德，還能有真正的德性。

反之 宗徒在《格林多前書》第十三章3節裡說：「我若把我所有的財產全施捨了，我若捨身投火被焚，但我若沒有愛，為我毫無益處。」可是，真正的德性是非常有益處的，如同《智慧篇》第八章7節所說的：「德性教訓人節制、明智、公義和勇敢：在此生沒有比這些為人更有裨益。」所以，沒有愛德，就不能有真正的德性。

正解 我解答如下：德性是為行善的，如同前面第二集第一部第五十五題第四節所講過的。可是，善主要是一個目的；因為導向目的的東西，如與目的沒有關係，就不能說是善的了。為此，正如目的有兩種：最後目的，以及近目的。同樣，善也有兩種：一種是最後的，一種是近的和個別的。人的最後而主要的善，就是享見天主；如同《聖詠》第七十三篇28節所說的：「親近天主對我是多麼的美好。」人是由愛德導往這個善的。人的次要的善，好像也是人的個別的善，可分為兩種：一種是真正的善，因為從它本身方面來看，可以把它導向那主要的善，亦即最後目的；另一種只是外表的，不是真正的善，因為它引人遠離最後目的。

由此可見，純然真正的德性，是那些導向人的主要目的
的德性。為此，哲學家在《物理學》卷七第三章裡說：德性是

「完美者針對最好者之配備。」這樣說來，沒有愛德，就不能有真正的德性。

不過，如果把德性視為導往某一個別目的的東西，那麼就可以說，沒有愛德，也能有別的德性，因為這個德性是導向某一個別之善的。可是，如果這個別之善，不是一種真正的善，而是一種外表的善，那導往這樣的善的德性就不是真正的德性，而是一種假冒的德性。如同奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡所說的：「吝嗇者藉以想出各種圖利方法的明智，不是真正的德性；或者他因深恐蒙受嚴重的損失，而輕視別人財物的那種公義；或者他用以克制自己企圖那些太花錢的享受的那種節制；或者好像賀拉西（Horatius）所說的，他藉以『梯山航海，身經烈焰，以免貧窮』的勇敢，這些都不是真正的德性。」在另一方面，如果這個別之善為一真正的善，例如：維護國家，或其他類似的東西；那麼，它固然是一個真正的德性；可是除非它與那最後而完美之善有關，否則它只是一個不完美的德性。為此，沒有愛德，就不可能有真正純全的德性。

釋疑 1. 一個沒有愛德的人的行為，可以分為兩種。一種是由於他缺乏愛德而完成的，例如：他所做的事，與導致他缺乏愛德的事有關，這樣的行為常是惡的；如同奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡所說的，一個不信者，以其不信者的身份所做的事，縱然他給赤裸者衣服穿，或者做其他類似的事，而以他的不信為目的，常是有罪的行為。

不過，還有一種缺乏愛德者的行為，並不是由於他缺乏愛德而完成的，而是由於他有某一種別的天主的神恩而完成的，不管這神恩是信德，或是望德，或是某一種未被罪惡完全消除的他所有的自然之善，如同前面第十題第四節、第二集第一部第八十五題第二節所講過的。這樣，一個沒有愛德的行為，從

其種類方面來看，可能是善的，但不是純全善的，因為它缺少對最後目的應有的關聯。

2.既然目的之於可行者，有如原理之於可鑑賞者。所以，如果對於那無法證明的第一原理缺乏正確的評價，就不可能有真正實在的學問或知識；同樣，如果對那由愛德所形成的目的缺乏應有的關聯，那麼，不論一個人關於其他的事是怎樣的正直，他也不可能有純真的義德或潔德。

3.知識和藝術以其本性來說，表示與某一個別之善的關係，而不表示與人生最後之目的的關係，好像那些能使人純然成為善的道德涵養性德性那樣，如同前面第二集第一部第五十六題第三節所講過的。所以，不得把二者相提並論。

第八節 愛德是否是各種德性的形式

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是各種德性的形式。因為：

1.一樣東西的形式，或是它的模範形式，或是它的本質形式。可是，愛德不是其他德性的模範形式，否則其他的德性都與愛德同屬一類了。同樣，愛德也不是其他德性的本質形式，否則愛德就與它們沒有分別了。所以，愛德絕不是其他德性的形式。

2.此外，愛德曾被比作其他德性的根和基礎，如同《厄弗所書》第三章17節所說的：「在愛德上根深蒂固。」可是，根或基礎不是一樣東西的形式，而是它的質料，因為是它形成的最初部分。所以，愛德不是其他德性的形式。

3.此外，按照《物理學》卷二第七章裡的話：形式、目的及形成者，在數目方面不是同一個。可是，愛德卻被稱為諸德之母和目的（參看《弟茂德前書》第一章5節）。所以，不應該叫愛德為其他德性的形式。

反之 盎博羅修（按：應為盎博羅夏斯特符（Ambrosiaster），即偽盎博羅修）說：「愛德是諸德的形式。」（參看其《格林多前書註釋》，關於第八章2節）

正解 我解答如下：在倫理道德領域內，一個行為的形式，主要著眼於它的目的。因為倫理行為的根源是意志；而意志的對象，也可以說是它的形式，就是目的。可是，一個行為的形式，常隨著主動者的形式而定。因此，在倫理道德領域內，凡是使一個行為指向其目的者，必然也把這個行為的形式給它。按照前面第七節所講過的話，顯然是愛德把所有其他一切德性的行為都導向最後目的，因而也是愛德把形式給予所有其他一切德性的行為。愛德之被稱為諸德的形式，就是這個意思；因為這些德性之被稱為德性，是對那些已具形式的行為來說的。

釋疑 1.愛德之被稱為其他德性的形式，並不是因為它是它們的模範形式、或本質形式，而是由於它是它們的動因；這是因為愛德以上述正解的方式，把形式給予一總其他的德性。

2.愛德被人比作其他德性的根和基礎，只因為所有其他一切的德性，都要由它來支持和滋養；並不是因為愛德具有好像根和基礎那種質料原因的特性。

3.愛德之被人稱為其他德性的目的，因為愛德把所有其他一切的德性，都導向它自己的目的。既然一位母親是因他人而懷孕在身，所以愛德之被稱為諸德之母，也是因為它願意達到最後目的，命令著其他的德性行為，而孕育它們。

第二十四題

論愛德的主體

一分爲十二節一

然後要討論的是愛德與主體的關係（參看第二十三題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、愛德是否以意志爲主體。
- 二、愛德是由以前的行爲在人內形成的，還是由天主灌輸的。
- 三、愛德是否按照天賦的能力而灌輸的。
- 四、愛德是否在那些已有愛德者的身上增長。
- 五、愛德是否因加添而增長。
- 六、愛德是否因每一個行爲而增長。
- 七、愛德是否無限制地增長。
- 八、世途中的愛德是否能是完善的。
- 九、論愛德的各種不同等級。
- 十、愛德是否能消滅。
- 十一、既有的愛德是否能再喪失。
- 十二、愛德是否因一個死罪的行爲而失去。

第一節 意志是否是愛德的主體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不是愛德的主體。因爲：

1. 愛德是愛的一種。可是，按照哲學家在《辯證論》卷二第七章裡的話：愛是在慾情裡。所以，愛德也是在慾情裡，而不是在意志裡。

2. 此外，愛德是眾德之首，如同前面第二十三題第六節所

講過的。可是，理性是德性的主體。所以，愛德似乎是在理性裡，而不是在意志裡。

3.此外，愛德關涉到所有的人性行為，如同《格林多前書》第十六章14節所說的：「你們的一切事，都應以愛而行。」可是，人的行為的根源是抉擇或自由意志（liberum arbitrium）。所以，愛德似乎主要是以自由意志為主體，而不是以意志為主體。

反之 愛德的對象是善，而善也是意志的對象。所以，愛德以意志為其主體。

正解 我解答如下：嗜慾共有兩種，即：感覺的嗜慾；以及理智的嗜慾，理智的嗜慾也叫作意志，如同第一集第八十題第二節裡所講過的。每一種嗜慾的對象都是善，不過方式不同而已。感覺嗜慾的對象是感官所感受到的善；而理智嗜慾或意志的對象則是一般的善，即理智所能認識的善。可是，愛德的對象不是一樣感覺的善，而是只有理智才能認識的天主的善。所以，愛德的主體不是感覺的嗜慾，而是理智的嗜慾，亦即意志。

釋疑 1.慾情是感覺嗜慾的一部份，而不是理智嗜慾的一部份，如同在第一集第八十一題第二節和第八十二題第五節裡已經證明過的。為此，在慾情裡的愛，是對感覺之善的愛。至於天主之善是可理解的善，慾情不能達到，只有意志才能達到它。所以，慾情不可能是愛德的主體。

2.按照哲學家在《靈魂論》卷三第九章裡的話，意志也在理性內。所以，愛德並不是因為是在意志裡，而被排除在理性之外。可是，理性不是愛德的規則，猶如它是人性德性的規則一樣；愛德是受天主的上智的規範，並超越人的理性的規

則，如同《厄弗所書》第三章19節所說的：「基督的愛遠超人所能知的」。爲此，愛德不是在理性裡，好像智德那樣，以理性爲其主體；也不是好像義德和節德那樣，以理性爲其規範者；而只是由於意志與理性有著某種親密的關係而已。

3. 抉擇或自由意志並不是與意志不同的能力，如同在第一集第八十三題第四節裡所講過的。可是，愛德是在意志裡，不是根據意志是有選擇作用的抉擇或自由意志；因爲，按照《倫理學》卷三第二章裡的話：「選擇是屬於那些被導向目的之物的，而意志卻就是目的本身。」所以，愛德既以最後目的爲對象，應該說它是在意志裡，而不是在抉擇或自由意志裡。

第二節 愛德是否是藉灌輸在我們內形成的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是藉灌輸在我們內形成的。因爲：

1. 凡是一切的受造物所共有的，人自然也有。可是，狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「一切受造物都喜愛或愛慕天主之善。」而天主之善就是愛德的對象。所以，愛德是人自然有的，不是灌輸的。

2. 此外，一樣東西愈可愛，愛它也就愈容易。可是，天主最可愛，因爲祂是至高之善。所以，愛天主比愛其他的東西更容易。然而，爲了愛其他的東西，我們並不需要某種灌輸的習性。所以，爲了愛天主，我們也沒有這樣的需要。

3. 此外，宗徒在《弟茂德前書》第一章5節裡說：「這訓令的目的就是愛（德），即由純潔的心，光明磊落的良心和真誠的信仰所發出的愛（德）。」可是，這三者都與人性行爲有關。所以，愛德是由以前的行爲在我們內形成的，並不是藉灌輸形成的。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章5節裡說：「天主的愛（德），藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」

正解 我解答如下：愛德是人對天主的一種友誼，以同享天福的共同關係為基礎，如同前面第二十三題第一節所講過的。可是，這種共同關係與自然的天賦無關，而是根據無償的恩賜，如同在《羅馬書》第六章23節裡所說的：「天主的恩賜是永生。」所以，愛德本身就超越我們自然的能力。可是，凡是超越自然能力的，不可能是自然的，也不可能由自然的能力去得到的；因為一個自然的效果，不能超出它的原因。

所以，我們的愛德不是我們自然就有的，也不是靠自然的能力所能得來的，而是靠聖神的賜予或灌輸；聖神是天主教及子的愛，在我們內分有祂，就是受造的愛德，如同之前第二十三題第二節釋疑1.所講過的。

釋疑 1.狄奧尼修所講的對天主的愛，以自然之善的共同關係為基礎，所以是一切受造物自然都有的。相反的，愛德卻以超自然的共同關係為基礎。所以，二者不可相提並論。

2.正如天主為祂自己原是最可認識的，卻不是為我們，因為我們的認識能力，有這個繫屬於有形之物的缺點；同樣，天主也原是最可喜愛的，因為祂是幸福的對象，可是祂卻並不因此而為我們是最可喜愛的，因為我們的情感傾向於有形可見的善。由此可見，要我們這樣去愛天主在萬有之上，必須在我們的心中灌輸這愛德。

3.說愛德在我們內來自「純潔的心，光明磊落的良心和真誠的信仰」，這必然是指由上述這三者所激發的愛德行爲。或者說，因為上述的那些行爲，準備人去接受愛德的灌輸。關於奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡所說的

話：「敬畏導致愛德」，以及《瑪竇福音》第一章2節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「信德產生望德，望德又產生愛德」，也可以做同樣的解釋。

第三節 愛德是否按照自然天賦的能力而灌輸的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎是按照自然天賦的能力而灌輸的。因為：

1. 《瑪竇福音》第二十五章15節說：「祂給予每一個人，按照他們各自的德能。」可是，人除了自然的德能以外，沒有一樣德性是先於愛德的；因為沒有愛德，就沒有德性，如同之前第二十三題第七節所講過的。所以，天主給人灌輸愛德，是按照各人所有的自然德能的度量。

2. 此外，在那些依次排列的東西之間，前者與後者彼此相對；例如：在自然界，我們發現形式與質料相對；至於在無償的恩賜方面，則光榮與恩寵相對。可是，既然愛德是自然的一種成就，所以愛德之於自然的能力，猶如依次排列的後者之於前者。所以，愛德似乎是按照自然的能力而灌輸的。

3. 此外，人與天使係以同樣的方式分享愛德，因為二者分享天福的方式是相似的，如同《瑪竇福音》第二十二章30節，以及《路加福音》第二十章36節所說的。可是，愛德以及其它無償的恩賜，是按照天使自然的能力而賜予天使的，如同大師在《語錄》卷二第三題第二章裡所說的。所以，關於人方面，似乎也有同樣的情形。

反之 《若望福音》第三章8節說：「風隨意向哪裡吹」；《格林多前書》第十二章11節也說：「這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配於人。」所以，愛德不是按照我們自然的能力賦予的，而是按照分配恩賜的聖神的旨意。

正解 我解答如下：一樣東西的分量，繫於它自己的原因；因為原因愈普遍，產生的效果也愈巨大。可是，愛德既然超越人本性，與它不成比例，如同前面第二節所講過的；所以，它不繫於任何自然的德能，而只繫於那灌輸愛德的聖神的恩寵。為此，愛德的大小不看本性的情形如何，也不看自然德能的分量如何；卻只看那隨心所願，分配其恩賜的聖神的旨意如何而定。是故，宗徒在《厄弗所書》第四章7節裡說：「但我們各人所領受的恩寵，卻是按照基督賜恩的尺度。」

釋疑 1. 天主給每一個人賜恩時所按照的德能，是那個受恩者事先的配備或準備或努力。可是，就是這種配備或努力，也是聖神隨心所願，或多或少，激動人的心智，而先行預備的。為此，宗徒在《哥羅森書》第一章12節裡說：「那使我們有資格，在光明中分享聖徒福份的。」

2. 形式並非與質料不成比例，而是二者都屬於同類。同樣，恩寵與光榮也是屬於同類；因為恩寵非他，就是在我們內光榮的開始而已。可是，愛德與自然卻並不屬於同類；所以，彼此不能相比。

3. 天使的本性是屬於理智的。所以，他無論從事什麼，他就整個地或完完全全地從事；這是合乎他的實際情況的，如同在第一集第六十二題第六節裡所講過的。為此，愈是高級的天使，努力也就愈大，無論是那些固執於善的，或是墮落於惡的，為善為惡，都是如此。因而那些高級的天使，凡是堅定不移的，其實際情況就比其他的天使的更好；而那些墮落的，其實際情況也就更壞了。可是，人的本性是屬於一種有理性的本性，有時處於潛能，有時處於現實，這是合乎他的本性的。所以，如果他從事什麼，並非一定整個地或完完全全地從事；何處有更多的自然的天賦，何處就有更少的努力；反之亦然。為

此，天使與人不能相比。

第四節 愛德是否能增長

有關第四節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不能增長。因為：

1. 沒有數量的，不能增長。可是，數量是兩方面的：或是面積的，或是能力的。面積的數量不適用於愛德，因為愛德是一種精神的成就；而能力的數量，卻是關於對象那方面的，而在這方面愛德並不增長。因為即使是最小的愛德，凡是應該用愛德去愛的一切，也都已經愛了。所以，愛德不能增長。

2. 此外，凡是至極的東西，就不能增長。可是，愛德是一樣至極的東西，因為它是眾德之首，對至大之善的至高之愛。所以，愛德不能增長。

3. 此外，增長是一種動態。所以，哪裡有增長，那裡就有變動；那在本質上增長的，就有本質上的變動。可是，除非有毀壞或產生等事發生，否則就沒有本質上的變動。所以，愛德不能在本質上增長，除非它再生或毀壞；但這是不合理的。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第七十四講，關於第十四章16節裡說：「愛德應該獲得增長，因著增長而應該成為完善的。」

正解 我解答如下：世途中的愛德是可以增長的。我們之所以稱為世途旅人，因為我們正朝著我們幸福的最後目的——天主前進。在這旅途中，我們愈前進，就愈接近天主；不過，天主不是用肉體的步伐可以去接近的，而是用靈魂的熱情才能去接近的。接近天主是愛德的效果，因為愛德使人的心靈與天主結合。為此，世途中的愛德，按其理是能增長的，否則在這旅途

上，就不能再前進了。所以，宗徒在《格林多前書》第十二章31節裡稱愛德為道路，他說：「我現在把一條更高超的道路指給你們。」

釋疑 1.愛德沒有面積的數量，只有能力的數量。而這能力的數量，不僅關涉到對象的數目，即愛的對象或多或少；而且也關涉到行為的強度，即更多或更少愛一樣東西。愛德就是這樣增長其能力的數量的。

2.愛德在其對象方面是至極的，因為它的對象是至高之善；因此，愛德是德性之中最崇高的德性。可是，在愛德行為的強度方面，並不是每一種愛德都是至極的。

3.曾有人說，愛德不是在其本質上增長，只是在其主體內的根加深，或者只是它的熱誠加強。可是，說這話的人，不知道自己在說什麼。因為，愛德就是一個依附體，它的存在就是在某內存在。為此，說愛德本質增長，沒有別的意思，就是說：它更是在其主體內；也就是說：它在其主體內的根，更加深入。再者，愛德在本質上就是一樣專為行動的德性。所以，愛德本質上的增長，等於它更有效地產生一個更熱切的愛的行動。為此。愛德之在本質上增長，並不是在其主體內開始存在或停止存在，好像**質疑**所推想的，而是開始日益深入在主體內。

第五節 愛德是否因加添而增長

有關第五節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎是因加添而增長。因為：

1.正如增長可能是在形體的分量方面，同樣也可能是在能力的分量方面。可是，形體的分量是由加添而增長的，因為哲學家在《生滅論》卷一第五章裡說：「增長是以前的體積加大。」所以，愛德在能力分量方面的增長，也是因加添而增長的。

2.此外，愛德好比靈魂裡的一種神光，如同《若望壹書》第二章10節所說的：「凡愛自己弟兄的，就是存留在光中。」可是，在空氣中的光，因加添而增強，例如：在一間房子裡，如果多燃一枝蠟燭，光就增強。所以，愛德也是因加添而在靈魂裡增長的。

3.此外，愛德的增長是天主的工作，正如初創愛德也是天主的工作一樣；如同《格林多後書》第九章10節所說的：「祂使你們仁義的出產增加。」可是，天主初次灌輸愛德時，祂把靈魂本來所沒有的那樣東西，成就在靈魂裡。所以，祂在增長愛德時，祂也把靈魂本來所沒有的，成就在那裡。為此，愛德是因加添而增長的。

反之 愛德是一種單純的形式。可是，把一樣單純的東西加在另一樣單純的東西上，並不會產生一樣更大的東西，如同在《物理學》卷六第二章裡已經證明過的。所以，愛德不是因加添而增長的。

正解 我解答如下：每一種加添，是一樣東西加在另一樣東西上。因此，對於每一種加添，我們至少必須先在理解上假定，那些加在一起的東西，在加添之前是各自分開的。所以，如果要把愛德加在愛德上，必須先假定：那加添的愛德是與那被加的愛德有區別的；不一定是由於在存在或事實上彼此有區別，可是至少是由於在思想或理解上彼此有區別。因為，天主能夠加添一個起先不存在的，而是臨時造成的分量，使形體的分量增長；這個（新添的）分量雖然在事實上並不預先存在，可是可以把它與那被加的分量、在理解上加以區別。所以，假如是愛德加在愛德之上的話，那麼我們必須先假定：這個愛德與那個愛德，至少在理解上有區別。

可是形式彼此的區別共有兩種：一種是種類的，一種是數目的。習性在種類方面的區別是由於對象不同；而在數目方面的區別，卻是由於主體的不同。爲此，一種習性可能因爲擴及以前未曾涉及過的那些對象而增長，例如：一個人對於幾何學的知識，由於他現在知道了一些以前他所不知道的幾何學上的問題而增長了。可是，關於愛德卻不能這樣說；因爲即使是最小的愛德，也擴及我們所應該用愛德去愛的一切。所以，那使愛德增長的加添，不能這樣去理解，好像先已假定那被加的愛德與那所加的愛德有種類上的區別。

因此，假如要把愛德加在愛德之上的話，我們就必須先假定：它們之間有著由於主體不同而產生的數目上的區別；例如：把一樣白色的東西附加於另一樣白色的東西，白色（的面積）就加大。不過，這樣的增加並不使一樣東西更白。然而，這並不適合於我們現有的討論。因爲愛德的主體非他，就是那有理性的心靈。所以，愛德的這樣的增長，只有在把一個有理性的心靈，附加於另一個有理性的心靈時，才會產生；然而這樣的事是不可能的。再者，縱然這樣的事可能，結果只會產生一個更大的愛者，而不是一個更愛的愛者。因此，愛德絕不可能是把愛德加添在愛德上來增長的，如同有些人所主張的。

所以，只有因爲愛德的主體愈來愈分有愛德——也就是說，日益把愛德付諸行爲，服屬於愛德——愛德才能增長。這才是每一形式加強時，所採取的增長方式；因爲這樣的形式，其存在完全依附在它的主體上。爲此，既然一樣東西的大小是隨其存在而定的；所以說一個形式較大，就等於是說，它更是在其主體內，而不是說，給它另外再加上了了一個形式。假如形式本身具有分量，而不是由於它與其主體的相互關係，那麼才能有這樣加大的情形。所以，愛德並不是由於把愛德加在愛德上，而是由於愛德在主體內加強而增長的，愛德也就是以這種

方式，在其本質上增長的。

釋疑 1.形體的分量含有分量的一面，也含有依附體形式的一面。以分量方面來說，在位置或數目上，是可以有區別的。這樣，因加添而有大小上的增長，如同我們在動物身上所看到的情形。可是，以依附體形式方面來說，它只有在其主體內，才能有區別的。這樣，它就有自己的增長方式，好像其它依附體形式一樣，即藉其在主體內的加強，例如：在那些能稀釋的東西裡，如同哲學家在《物理學》卷四第九章裡已經證明過的。同樣的，如果把學問作為一種習性來看，它也有來自其對象的分量。因此，如果一個人知道更多的東西，學問就能因加添而增長。此外，學問之分量也有依附體形式的一面，因為它是在其主體內。以這方面來說，如果一個人對於同樣的學理，現在比以前知道得更加確切，他的學問也就增長了。同樣的，愛德也有兩種分量。不過，關於那來自它的對象的分量，卻不能增長，如同正解已經說過的。所以，愛德只能夠因著加強而增長。

2.光與光相加，可以把它這樣來瞭解：由於有好幾盞燈在發光，所以在空氣中的光加強了。可是，這樣的區別不適合於我們所討論的問題，因為只有一盞燈在發出愛德之光。

3.愛德的灌輸說明由沒有愛德的狀態，變為有愛德的狀態的這種轉變。所以，必須有些原來沒有的東西，現在卻有了。在另一方面，愛德的增長，說明由少有而變為多有的轉變。所以，並非必須有一些原來沒有的東西；而是有一些原來少的，而現在卻增多了的東西。這就是天主增長愛德時所做的事：祂使愛德更深入在靈魂內，並使靈魂更完善地分有聖神。

第六節 愛德是否因每一個愛德行爲而增長

有關第六節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎是因每一個愛德行爲而增長。因爲：

1.凡能做得到更多的，也能做得到更少的。可是，每一個愛德行爲可以得到永生，而永生勝於愛德的單純增長，因爲它包括著完善的愛德。所以，每一個愛德行爲遠更能使愛德增長。

2.此外，正如修練的德性的習性是用行爲來產生的；同樣的，愛德的增長也是用愛德的行爲造成的。可是，每一個有德的行爲，都有助於德性的產生。所以，每一個愛德的行爲，也都有助於愛德的增長。

3.此外，教宗額我略一世《牧靈規範》卷三第一章說：「在天主的道路上，不進則退。」可是，沒有一個人當他受著一個愛德的行爲推動時，卻是往後退的。爲此，凡是受著愛德的行爲推動的，是在天主的道路上前進。所以，愛德因每一個愛德行爲而增長。

反之 效果不能超越其原因的能力。可是，一個愛德的行爲有時做得不熱烈，有時做得不勤快。所以，它不能使愛德變得更加崇高，反而使一個人降到更低的一級上。

正解 我解答如下：愛德之精神上的增長，有些好像形體上的增長。可是，動物和植物在形體方面的增長，並不是一種繼續不斷的行動：好像一樣東西在那麼長的時間裡，長了那麼多；它必須是在每一部份的時間裡，相對地長大，如同在空間的行動。而是在某一段時間裡，自然在實際上並不完成什麼增長，它只是進行增長的準備工作，然後才把它所準備的實現出來，使動物或植物實際上長大起來。同樣的，愛德並不是因著每一個愛德的行爲，而在實際上增長；而是每一個愛德的行爲都準

備愛德的增長，因為一個愛德的行為會使人更敏捷地再照著愛德去行事。主體的適宜性既然增長，人就會做出更富有熱愛的行為，因而努力在愛德中前進，他的愛德那時才實際上增長。

釋疑 1. 每一個愛德的行為堪得永生；不過，這永生不是立刻目前賜予給人，而要等到它一定的時期。同樣的，每一個愛德的行為，堪使愛德增長；不過，這增長並不是立刻發生，必須等到人爲了這增長而努力的時候才發生。

2. 即使修練的德性之產生，也不是每一個行為完成這德性的產生，只是每一個行為有如準備者，爲準備這德性工作；直至那個最後的，也是更完善的行為，藉著在它以前的所有那些行為的力量，促使那個德性變成了現實。這正好比許多滴水終能穿石一樣。

3. 人不僅是在愛德實際增長時，而且也在進行這增長的準備工作時，在天主的道路上前進。

第七節 愛德是否無限制地增長

有關第七節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是無限制地增長。因爲：

1. 每一個變動都朝向某一個目的或終點，如同在《形上學》卷二第二章裡所說的。可是，愛德的增長是一種變動。因而它朝向某一個目的或終點。所以，愛德不是無限制地增長。

2. 此外，沒有一個形式能超出其主體的能力的。可是，愛德的主體是一個有理性的受造物，其能力是有限的。所以，愛德不能無限制地增長。

3. 此外，每一樣有限的東西，由於不斷地增長，可以與另一樣有限的東西相加，不論那東西比它大多少，大小相等，只要它增長的分量不是愈來愈少。這就像哲學家在《物理學》

卷三第六章裡所說的，如果把一條線分成無限制的或無數的線段，然後把這些線段無限制地拿去加在另一條線上，如此無數次相加的結果，絕不會達到用這兩條線，即我們從它拿去線段的線，以及我們給它加上那些線段的線，合在一起的某固定分量。不過，這樣的情形並不發生在我們所討論的事上；因為愛德的第二次增長，並不一定小於第一次增長；而且可能是與第一次增長相等，甚或更大。既然天鄉的愛德是一樣有限的東西，假如世途中的愛德能無限制地增長的話，那麼世途的愛德，就能與天鄉的愛德相等了；這是不合宜的事。所以，世途中的愛德不能無限制地增長。

反之 宗徒在《斐理伯書》第三章12節裡說：「這並不是說：我已經達到目標，或已成為成全的人；我只願向前跑，看看是否我也能夠奪得。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）中，彼得隆巴說：「沒有一個信徒，即使他已經有了很大的進步，可以說：『好了！夠了！』因為凡說這話的，在尚未到達目的地以前，已離開了正路。」所以，世途中的愛德常可日益增長的。

正解 我解答如下：一個形式的增長終點，是以三種方式來定的。按照第一種方式，增長終點是由那有一定限度的形式自己來定的。在那形式裡，達到了這終點時，就不可能再前進；如果再繼續前進的話，就有另一個形式，例如：灰白色因著不斷的變化而超出了它的限度，接著或者就有白色，或者就有黑色。第二種方式是在於主動者方面，它的能力範圍不超過在主體內之形式增長的限度。第三種方式是在於主體方面，因為它不能再往前改進。

可是，上述的三種方式，都不能為世途中的愛德增長設

置終點。因為，愛德以其本身方面來說，對增長並沒有什麼限制，因為愛德是在分有那無限的愛德，亦即分有聖神。同樣的，愛德增長的主動原因——即天主，具有無限的能力。再者，在愛德的主體方面，不能確定這種增長的限度，因為當愛德增長的時候，那接受進一步增長的能力，也隨時相對地增長。由此可見，不可能在此生給愛德的增長定出一個限度。

釋疑 1. 愛德的增長指向一個目的；不過，這個目的不是在今生，而是在來世。

2. 有理性的受造物，其能力為愛德所增加了；因為他的心被愛德所擴大了，如同《格林多後書》第六章11節所說的：「我們的心敞開了。」所以，它還能接受進一步的增長。

3. 關於那些具有同類分量的東西，這個論證是對的；可是，對於那些具有不同類分量的東西，那就不對了。例如，不論一條線怎樣增長，也絕不能達到一個面積的分量。世途中的愛德是按照信德的知識程度，而天鄉的愛德卻是按照親眼目睹的見識，二者的分量是不同類的。為此，這個論證不能證明什麼。

第八節 愛德在此生是否能是完善的

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛德在此生似乎不可能是完善的。因為：

1. 假如這是可能的話，能有這種完善之德的，首先應該是宗徒們。可是，事實並非如此；因為宗徒在《斐理伯書》第三章12節裡說：「這並不是說：我已經達到這目標，或已成為成全的人。」所以，愛德在此生不可能是完善的。

2. 此外，奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡說：「抑制貪慾是愛德的滋養，而完善在於全無貪慾。」可是，在這

個世界上，這是不可能的；因為人在今生，不可能過一個沒有罪過的生活，如同《若望壹書》第一章8節所說的，「如果我們說，我們沒有罪過，就是欺騙自己」。可是，一切的罪過都來自某一個不正當的貪慾。所以，愛德在今生不可能是完善的。

3.此外，凡是完善的，就不能再增進。可是，在今生，愛德常能增長，如同前面第七節所講過的。所以，愛德在今生不可能是完善的。

反之 奧斯定在《若望壹書釋義》第五講，關於第三章9節裡說：「當愛德強壯之後，它就成為完善的；及至它到了完善的地步時，它就喊道：『我渴望求解脫，而與基督同在一起。』」可是，在今生，這是可能的事，宗徒就是一個例子（參看《斐理伯書》第一章23節）。所以，在今生，愛德能是完善的。

正解 我解答如下：完善的愛德可以有兩種解釋：第一種解釋關於可愛的對象；第二種解釋則關於愛者——愛的主體。關於可愛的對象，如果一個對象多麼可愛，也多麼為人所愛的話，那麼愛德就是完善的了。可是，天主的可愛程度，一如祂的美善程度；而祂的美善是無限的，所以祂的可愛也是無限的。然而，沒有一個受造物能無限地愛祂，因為一切受造的能力都是有限的。所以，以這方面來說，沒有一個受造物的愛德能是完善的；只有天主用以愛祂自己的愛德，才能是完善的。

至於在愛者方面，當他盡其所能去愛的時候，他的愛德就是完善的。這可能有三種方式。第一種方式，就是一個人的心實際上完全貫注於天主。這是天鄉的完善的愛德，而在今生是不可能的。人在今生，由於生命的軟弱，不可能常常實際上思念天主及嚮往天主。第二種方式，就是人盡其最大的努力，為天主及天主之事而使用他的時間；同時輕視其他的事物，只

是爲了要適應現世生活的要求，才利用它們。這種是在今生可能有的完善的愛德，但並非是爲所有具備愛德之人所共有的。第三種方式，就是人習常把自己的心完全獻給天主；就是說，凡是相反對天主之愛的事物，他也不去想它們，也不願意得到它們。凡是有愛德的人，大家都有這種完善。

釋疑 1. 宗徒否認自己有天鄉的那種成全之德。所以，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「他是一個完善的旅途行人，只是他還沒有達到那條路所通往的成全之德的地步。」

2. 這是指那些相反愛德行爲，而不相反愛德習性的小罪而說的。所以，它們只與天上的完善或成全不能相容，並非不能與世上的完善或成全並存。

3. 世途的完善或成全，不是絕對的或純然的成全。所以，它可以時常增長。

第九節 將愛德分爲初級的、進步的和完善的三級，是否適當

有關第九節，我們討論如下：

質疑 將愛德分爲初級的、進步的和完善的三級，似乎不適當。因爲：

1. 在愛德的初始與最後的完成之間，有許多的等級。所以，只列一級是不對的。

2. 此外，愛德一開始存在，就開始進步了。所以，不應該把初級的愛德與進步的愛德加以區別。

3. 此外，在這個世界上，無論一個人的愛德是怎樣的完善，它常能增長，如同前面第七節所講過的。可是，對愛德來說，增長就是進步。所以，不應該把完善的愛德與進步的愛德分開。爲此，前述愛德的三等級是分得不適當的。

反之 奧斯定在《若望壹書釋義》第五講，關於第三章9節裡說：「愛德一產生，就進食」，這是指初級的人；「進食後，它就強壯起來」，這是指那些正在進步中的人；「當它強壯之後，它就成爲完善的」，這是指那些完善的人。所以，愛德有三級。

正解 我解答如下：討論愛德的精神增長，可多少比照人體的成長。人體的成長雖然可以分爲許多階段，可是有些一定的階段，是按照人因著成長而能做到的那些特殊的行爲或努力來分的。例如，在人未能運用理性之前，稱作幼兒期；此後再分出另一個時期，其時人開始講話，並運用他自己的理性；接著還有第三個時期，即發育期，這時人開始有生育的能力。這樣繼續成長，直到他完全成人。

同樣的，愛德也是按照人隨著愛德的增長，而能做不同的工作，來分等級的。因爲人首先所應該努力去做的，主要是在於避免罪惡，拒絕那些引他反對愛德的貪情。這是關於初級者的；他們的愛德需要滋養或培育，才能避免損壞。到了第二步，人的努力主要是在於勉勵進德。這是關於進步者的；他們主要的目標，就是藉增長而堅強自己的愛德。至於第三步的努力，則主要是爲了能同天主結合，並享見天主。這是屬於完善者的：他們「渴望求解脫，而與基督同在一起」（參看《斐理伯書》第一章23節）。

在物體的運動方面，我們也發見同樣的情形：第一，先脫離一點（起點）；第二，接近另一點（終點）；第三，停留在那裡。

釋疑 1.在愛德的增長中，所能有的一切不同的等級，都包括在上述的三級裡；正如一件連續的東西，其所有的每一部份都包括在開始、中間，以及最後這三個階段裡一樣，如同哲學家

在《天界論》卷一第一章裡所說的。

2.那些只在愛德初級上的人雖然也能進步，可是他們所最關心的，是抵抗那些向他們猛攻的，正困擾著他們的罪惡。不過，後來當他們覺得罪惡的攻擊不甚猛烈的時候，他們就開始更安全的向成全之德前進；可是，他們好像《厄斯德拉下》第四章17節所記載的那些重建耶路撒冷的人那樣，一手工作，一手拿著刀劍。

3.就是那些完善的人，也能在愛德上進步；可是，這並不是他們主要的努力。他們的目標主要是在於同天主結合。雖然那些初級者與進步者都追求同樣的目標，可是他們所關心的主要是在別的事上：初級者是在避免罪惡方面，而進步者則是在精修德性方面。

第十節 愛德是否能消滅

有關第十節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎能消滅。因為：

1.本性彼此相反的事物，都能影響同一的主體。可是，增長與消滅彼此相反。既然愛德能增長，如同前面第四節所講過的，所以它也能消滅。

2.此外，奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十九章裡向天主說：「除你之外，誰若還愛其他的東西，就更少愛你。」他又在《雜題八十三》第三十六題裡說：「愛德的滋長，即等於貪慾的消滅。」由此可見，反過來說，貪慾的滋長，即等於愛德的消滅。可是，除了愛天主之外，用以另愛其他東西的貪慾，是能在人內增長的。所以，愛德能消滅。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十二章裡說：「天主使人聖化而成爲義人的工作是這樣的：如果這個人後來遠離天主，他就不再保留天主給他所做的工作成果。」由

此可知，天主在一個人身上保持愛德的工作方式，就好像祂起初給這個人灌輸愛德時的工作方式。可是，在起初灌輸愛德的時候，誰準備得較少，天主也灌輸給他較少的愛德。所以，在保持愛德的時候也是如此：誰準備得較少，天主也為他保持較少的愛德。所以，愛德能減少。

反之 在聖經裡，愛德被比作火焰，如同《雅歌》第八章6節裡所說的：「它的焰」，即愛德的焰，「是火焰，是烈火的火焰」。可是，只要還有火，火焰始終常是朝上的。所以，只要還有愛德，愛德常能上升，而不能下降，即消滅。

正解 我解答如下：愛德從與其對象的關係方面來說，其分量不能消滅，也不能增長，如同前面第四節質疑1.及第五節所講過的。不過，既然愛德在與其主體的關係方面，其分量能增長，所以應該在這方面去觀察，是否它能這樣消滅。可是，如果它能消滅的話，這必然是或者由於發生了一個行爲，或者只由於終止了一個行爲。經由行爲修練而成的德性，誠然是由於終止行爲而消滅，有時甚至於消失，如同前面第二集第一部第五十三題第三節所講過的。爲此，哲學家在《倫理學》卷八第五章裡，關於友誼這樣說：「缺乏來往」，就是說，不去訪問朋友，或不與他交談，「破壞了許多的友誼」。然而，這是因爲保存一樣東西，繫於這樣東西的原因；而修練的德性的原因，就是人性行爲。所以，如果人性行爲終止，修練的德性也就消滅，終於完全消失。可是，這樣的事，愛德不會發生；因爲它不是人性的行爲的成果，而只是由天主所形成的，如同前面第二節所講過的。由此可見，即使行爲停止，愛德並不因此而消滅，也不因此而消失，除非這樣的停止含有罪惡。

爲此，除非由於天主的緣故，或者由於罪惡，絕不可能

造成愛德的消滅。可是，天主除非爲了懲罰罪過，因而收回祂的恩寵，不會在我們身上形成一個虧缺的。所以，除非爲了懲罰，祂是不會減少愛德的。懲罰是爲了罪惡。由此可見，如果愛德消滅，那麼消滅的原因必然是罪惡：或者是以成效的方式，或者是以效應的方式。可是，死罪並不是以這兩種方式減少愛德，而是把它完全破壞：不僅是以成效的方式，因爲每一個死罪都相反愛德，如同我們後來第十二節所要討論的；而且也是以效應的方式——因爲誰犯死罪，便是相反愛德行事，所以他堪得天主從他身上收回愛德的懲罰。

同樣的，小罪也不能以成效的方式和效應的方式，而減少愛德。不能以成效的方式，因爲小罪不能及於愛德本身。這是因爲愛德是關於最後目的的，而小罪則是關於那些導向這個最後目的者的一些失序或脫序。一個人對這最後目的所懷有的愛，並不因爲他在那些導向這個目的者方面的某種失序、或脫序而減少。這好比病人，雖然他們很愛護健康，有時在飲食方面也不完全遵照規定；又如在學術研究方面，那些自原理推演出來的錯誤主張，並不減少原理的確實性。同樣的，小罪也不堪得減少愛德的懲罰。因爲一個人如果只在小事上犯了錯誤，並不因此就應接受重大的損失。因爲，天主之離棄人，不會超越人之離棄天主。所以，那只在那些導向目的者方面越規踰矩的，不應該在愛德方面接受損失，因爲人是藉愛德而止於最後目的的。

爲此，如果我們談的是關於直接的原因，那麼愛德是絕不可能被減少的。可是，間接地，愛德的減少能是指爲愛德毀壞或消失的鋪路或導因；這種減少能藉由小罪或不實行愛德的工作而發生。

釋疑 1.相反的事物，如果二者都與主體有著同樣的關係，就能

影響同一個主體。可是，愛德對增長和消滅，並不保持同樣的關係；因為愛德能有一個增長的原因，卻沒有一個減少的原因，如同正解說過的。所以，這個論證不能證明什麼。

2. 貪慾有兩種。一種是人以受造物為自己的目的。這種貪慾根本就能殺害愛德；因為，如同奧斯定就在那段文字裡所說的，它是愛德的毒藥，它使我們更少愛天主；也就是說，它使我們不是如同我們應該用愛德去愛祂的那麼多，但它不是減少愛德，而是把愛德完全加以毀滅。奧斯定的這句話：「除你之外，誰若還愛其他的東西，就更少愛你」，我們必須把它這樣來解釋才對；因為他後來又這樣說：「他不是為了你而愛它的。」這樣的事不會發生在小罪上，而只發生在死罪上；因為我們在犯小罪的時候所愛的，雖然不是以現行為了天主而愛它，卻是保持著為了天主而愛它的習性。還有一種貪慾，就是那常被愛德所減輕的小罪的貪慾。不過，這種貪慾由於上述正解的理由，卻不能減少愛德。

3. 自由意志的行動是灌輸愛德所需要的，如同前面第二集第一部第一一三題第三節所講過的。為此，凡是能減少自由意志的強度的，在準備工作方面，會導致灌輸較少的愛德。在另一方面，為了保存愛德，卻並不需要什麼自由意志的行動；否則我們在睡眠的時候，愛德就不在我們身內了。所以，在自由意志的行動強弱方面，不足以成爲一種阻礙，使愛德減少。

第十一節 既有的愛德是否能再喪失

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 既有的愛德似乎不能再喪失。因為：

1. 如果能再喪失，這只能是由於我們犯罪的緣故。可是，誰有愛德，便不能犯罪。因為《若望壹書》第三章9節說：「凡由天主生的，就不犯罪過，因為天主的種子存留在他

內，他不能犯罪，因為他是天主生的。」不過，除了天主的子女之外，沒有一個人有愛德；因為如同奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章裡所說的：「使天主的子女與喪亡的子女不同者，就是它（愛德）。」所以，誰有了愛德之後，不會再失去它。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷八第七章裡說：「如果愛不是真的，就不應該叫作愛。」可是，他又在寫給友人朱利安（Julianus）的一封信裡說：「能喪失的愛德，未曾是真的。」（參看熱羅尼莫，《書信集》第三篇）所以，根本就未曾有過愛德。所以，既有了愛德，就不會再喪失。

3.此外，教宗額我略一世在聖神降臨節的一篇證道詞裡說：「哪裡有對天主的愛，就能完成偉大的工作；如果它停止工作，就不是愛德。」（《福音論贊》卷二第三十篇）可是，沒有一個人是由於做大事，而失去愛德的。所以，如果有愛德，就不會再喪失。

4.此外，自由意志除非爲了某一個犯罪的動機，是不會傾向於犯罪的。可是，愛德排除一切犯罪的動機，不論是自私的愛，或是貪慾，或是其他類似的東西。所以，愛德不能喪失。

反之 《默示錄》第二章4節說：「我有反對你的一條，就是你拋棄了你起初的愛德。」

正解 我解答如下：聖神因愛德而住在我們內，如同前面第二節及第二十三題第二節所講過的。爲此，我們可以從三方面來看愛德。第一，是從那促使靈魂愛天主的聖神方面：在這方面，愛德因著聖神的德能，是與罪惡不相容的；因爲聖神所願意的，必然實行。爲此，以下二事：聖神願意促使某人去做一個

愛德的行爲，以及這個人因爲犯罪而失去愛德，不可能同時都是真的；因爲恆心至終，是「屬於天主的恩賜；凡是因天主的恩賜而得救的，就是必然得救」，如同奧斯定在《論聖人之預定》一書裡所說的（參看《論恆心向善之恩》第十四章）。

第二可以從愛德本身方面來看：在這方面，愛德只能做出合乎它本性的事。爲此，愛德絕對不會犯罪，正如：熱不可能使人寒冷，邪惡不可能爲善一樣，正如奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第二十四章裡所說的。

第三可以從愛德的主體方面來看愛德。這個主體因著他的自由意志，是能變的。再者，愛德與主體的關係，又可以從形式與質料的關係這種一般的觀點來看，又可以從習性與能力的關係這種特殊的觀點來看。如果一個形式在其主體內，不是完全充塞質料所有的潛能時，那麼它就是可能會失去的，例如：關於那些產生和毀滅的東西的形式，這是很明顯的。因爲這些東西的質料，這樣接受一個形式，卻還保留著能接受另一形式的潛能，好像它的潛能沒有因一個形式而完全滿足似的。因此，第一個形式可能由於來了第二個形式而消失了。在另一方面，天體的形式完全充塞它質料的潛能，使這質料不再保留接受另一形式的潛能，所以這形式不可能與其主體分離。爲此，天鄉的愛德既然已經完全充塞理性心靈的潛能，因爲那樣的心靈所做的每一個實際行動都是指向天主的，所以爲其主體所有，而不可能與它分離。至於世途的愛德並不如此充塞其主體的潛能，因爲這個主體實際上並不是常指向天主的。因此，當它實際上不是指向天主的時候，可能會發生一些事，使愛德消失。

這是屬於習性的事，促使一個能力去做那適宜於習性的事；這是因爲習性能使那於它適宜的事物，顯得像是好的，而使那於它不適宜的事物，顯得像是壞的。正如味覺按照它自己

的配備或素質去判斷滋味；同樣，人的心靈按照它自己習有的素質，去判斷應做的事。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第五章裡說：「怎樣的人，對目的就有怎樣的看法。」所以，那裡適宜於愛德的東西，不能不顯得是好的，那裡愛德就爲人所有，而不會再失去；也就是在天鄉，在那裡可以在天主的本質裡看見天主；而天主的本質，也就是善的本質。所以，天鄉的愛德是不能失去的。而世途的愛德是可能失去的，因爲在世途的情況下，不能在天主的本質裡，亦即在善的本質裡，看到天主。

釋疑 1.所引證的那段聖經，是從聖神能力的觀點來看的；因著聖神的維護，凡是祂所願推動的，都能如祂所願，不受罪惡的侵擾。

2.愛德由於它自己的緣故而能消失的，就不是真愛德。假如愛一樣東西，只愛一個時期，以後不再愛它，那不是真愛。可是，如果由於主體變化無常，相反行爲中所有的愛德目的，而失去了愛德，這就並不與愛德的真實性相反。

3.對天主之愛，在其目的方面，常是想做大事的，這是屬於愛德的本性的。可是，愛德在其行動方面，由於其主體所處的情形，並不常做大事。

4.根據其行爲的性質，愛德排除所有犯罪的動機。可是，有時會發生這樣的事：實際上愛德並不採取行動；這時可能一個犯罪的動機乘虛而入，如果贊同這個動機，就會失去愛德。

第十二節 愛德是否因一個死罪的行為而失去

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎不是因一個死罪的行為而失去。因為：

1. 奧利振在《原則論》卷一第三章裡說：「如果在那些已經高達成全地步的人中，有人感到驕足，我想他不會突然自暴自棄，或驟然墮落；他必然是漸漸逐步下墜的。」可是，人之所以墮落，是由於失落愛德之故。所以，愛德不是只因一個死罪的行為而失去的。

2. 此外，教宗良九世（1049～1054年）在一次講苦難道理的時候，針對伯多祿說：「吾主耶穌在你身上所看到的，不是被擊倒的信德，也不是叛離的愛，而是動搖的恆心。熱愛從未衰退，而苦淚卻在濟濟湧流；在戰慄中所說的話，已被愛德的泉水所洗去了。」（《證道集》第六十篇第四章）因此，伯爾納鐸據此而發揮說：「在伯多祿身上，愛德並沒有熄滅，只是萎靡不振而已。」（參看：Guilelmus Abbas S. Theodorici，即 William of St. Thierry，“De natura et dignitate amoris”第六章）可是，伯多祿否認基督時，犯了死罪。所以，愛德不是只因一個死罪的行為而失去的。

3. 此外，愛德比修練而成的德性更為堅強。可是，修練的德性的習性，並不是因著一個相反的犯罪行為而被毀滅的。所以，愛德遠更不會因著一個相反它的死罪行為而被毀滅的。

4. 此外，愛德是指愛天主，以及愛近人。可是，一個人犯了一個死罪，似乎仍可以保存對天主和對人的愛；因為一個對那些導向目的者的不正當的愛，並不消除對那目的的愛，如同前面第十節所講過的。所以，雖然犯有不正當地貪戀某一現世利益的死罪，對天主的愛德卻仍然能夠留存的。

5. 此外，向天主之德的對象是最後目的。可是，其他向天主之德，即信德和望德，並不是因一個死罪的行為而消失

的；事實上，它們仍然留存著，只是不是成形的或活的而已。所以，即使犯了一個死罪，不成形的愛德仍能留存。

反之 按照《羅馬書》第六章23節所說的：「罪惡的薪俸是死亡」，人因為犯了死罪，應受永死的罰。相反的，凡是有愛德的，應受永生的賞；因為《若望福音》第十四章21節說：「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他。」永生就是在於這樣的顯示，如同《若望福音》第十七章3節所說的：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。」可是，沒有一個人同時又應得永生，又應得永死的。為此，一個人不可能犯有死罪，而有愛德的。所以，愛德因一個死罪的行為而毀滅。

正解 我解答如下：彼此相反者之一，因後來的另一個相反者，而被去掉。可是，每一個死罪的本性就與愛德相反：因為愛德就是在於人愛天主在萬有之上，並將自己所有的一切都歸於天主，使自己完全服屬於天主之下。所以，愛德的本質要人必須這樣愛天主，甚至於在一切事上服從祂，常遵守祂誠命的規定；因為凡是相反祂的誠命的，顯然也相反愛德。為此，以其本性來說，它是能毀滅愛德的。

不錯，假如愛德是由其主體自己的力量所修練而成的習性的話，它就不一定會因著一個相反的行為而被去掉；因為行為所直接相反的不是習性，而是行為。既然一個習性之留存於其主體內，並不需要持久不斷地保持它的行為，所以當後來一個相反的行為來到時，那已修練而成的習性並不立刻被消除。可是，愛德由於是一個灌輸的習性，繫屬於那灌輸它的天主的行動；而天主之與愛德的灌輸及保存的關係，好比太陽之光照空氣，如同前面第十節質疑3、第四題第四節釋疑3所講過的。

爲此，正如如果給太陽的光照加上一個障礙，光就立刻在空氣中停止；同樣，如果給天主在靈魂上傾注愛德的行動、加以一種阻礙的話，愛德也就立刻消失。

既然死罪相反天主的誠命，所以犯死罪就是阻礙愛德的傾注，這是很明顯的。一個人寧願犯罪而輕視天主的友誼，而天主的友誼要求我們必須服從祂的旨意；就從這件事來看，可知犯一個死罪的行爲，就能立刻使人失去愛德的習性。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十二章裡說：「人因有天主偕己而有光明；天主如果不在面前，人就立即陷於黑暗；因爲人之離棄天主，不是在於空間的距離，而是在於意志的背轉。」

釋疑 1. 奧利振的這些話，以某種意義來說，可以這樣解釋的：一個在成全境界中的人，不會突然進行死罪的行爲，而是由於事先的疏忽，才導致這樣的事。所以說，小罪爲死罪鋪路，如同前面第二集第一部第八十八題第三節所講過的。不過，如果他犯死罪，那麼他便會因一個死罪的行爲，失去愛德而墮落。

可是，既然奧利振接著又這樣說：「如果發生短暫的跌倒，而他迅速覺悟復原的話，那麼他似乎並沒有完全墮落」；所以，也可以用另一種方式來解釋，就是他是在說：一個人完全自暴自棄而墮落，甚至於心懷著惡意而犯罪。像這樣的事，不會在一個成全的人身上，從一開始就突然發生的。

2. 失去愛德可有兩種方式：第一種是直接的，由於直接的輕蔑——伯多祿並沒有這樣失去愛德；第二種是間接的，即由於有某一種慾情或恐懼，而犯罪相反愛德——伯多祿就是這樣犯罪相反愛德，而失去愛德的；不過，他立即又得到了它。

3. 以上的話，顯然也已解答了**質疑**3。

4.不是每一個對那些導向目的者，即對受造之物的不正當的情感就構成一個死罪；只有那些直接相反天主意志的不正當的情感，才如此。這種不正當的情感，如上所述，是相反愛德的。

5.愛德表示與天主結合，而信德和望德卻沒有這樣的意義。可是，每一個死罪是在於背離天主，如同前面第二十題第三節和第二集第一部第七十二題第五節所講過的。所以，每一個死罪都相反愛德。但不是每一個死罪都相反信德或望德，只有某些特定的罪，由於它們破壞信德和望德的習性，就如每一個死罪都破壞愛德的習性一樣，它們才相反信德和望德。由此可見，愛德不可能是不成形的或沒有生命的，因為愛德與天主有關，以天主為最後目的，從而也是諸德性的最後形式，如同前面第二十三題第八節所講過的。

第二十五題

論愛德的對象

一分爲十二節一

然後要討論的是愛德的對象（參看第二十三題引言）。對此，可分兩方面來討論：第一，應該用愛德去愛的對象；第二，愛他們時應該遵守的次序。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、是否只應該用愛德去愛天主，或者也應該愛近人。
- 二、是否應該用愛德去愛愛德。
- 三、是否應該用愛德去愛無靈受造物。
- 四、是否一個人可以用愛德去愛他自己。
- 五、是否一個人應該用愛德去愛他自己的身體。
- 六、是否應該用愛德去愛罪人。
- 七、罪人是否愛自己。
- 八、是否應該用愛德去愛仇人。
- 九、是否必須向仇人表示友好的徵象。
- 十、是否應該用愛德去愛天使。
- 十一、是否應該用愛德去愛魔鬼。
- 十二、論應該用愛德去愛者的總數。

第一節 愛德之愛是否止於天主，或者也應該推廣到近人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愛德之愛似乎止於天主，而不應該推廣到近人。因爲：

1. 正如我們應該愛天主，同樣我們也應該畏懼天主；如同《申命紀》第十章12節所說的：「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？是要求你畏懼並愛慕祂。」可是，畏懼人者

對人的畏懼，與畏懼天主者對天主的孝愛——或奴隸的畏懼是不同的，這從前面第十九題第二節所講過的就可以清楚知道了。所以，愛天主的愛也與愛近人的愛是不同的。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷八第八章裡說：「受人愛，就是受人恭敬。」可是，對天主的恭敬，叫作「崇拜」；對受造之物的恭敬，叫作「敬禮」；二者彼此不同。所以，我們愛天主的愛，也與愛近人的愛不同。

3.此外，關於《瑪竇福音》第一章2節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「望德產生愛德」。可是，我們對天主應該有這樣的望德，以致寄望於人是應受責罰的，如同《耶肋米亞》第十七章5節所說的：「凡信賴世人的人，是可咒罵的！」所以，愛德應該這樣止於天主，不得把它推廣及於近人。

反之 《若望壹書》第四章21節說：「我們從天主蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄。」

正解 我解答如下：如果習性之行爲不是屬於不同的種類，習性就沒有分別，如同前面第二集第一部第五十四題第三節所講過的；因爲種類相同的每一個行爲，都屬於同一個習性。可是，既然行爲的種類是按照其對象的形式方面來區分的，所以那趨向對象的某一觀點的行爲，必然與那在同一觀點下，趨向對象的行爲相同。因此，我們看見光的這個視覺的行爲，與在光的觀點下，我們看見顏色的這個視覺的行爲，種類相同。

我們應該愛近人的那觀點，就是天主；因爲我們愛近人所應該注目的，就是使他在天主內。由此可見，愛天主的行爲，以及愛近人的行爲，是種類相同的行爲。所以，愛德的習性，不僅及於愛天主，而且也廣及愛近人。

釋疑 1.無論我們是怕人，或是愛人，都可能有兩種理由。第一種理由，是因為他有一些特殊的東西；譬如說，一個人為了暴君的殘忍而怕他，或者為了想從他那裡得到一些東西而愛他。正如這種對人的畏懼，與對天主的畏懼不同，關於愛也有同樣的情形。第二，怕人或者愛人，是因為他有著那原是屬於天主的東西。例如，畏懼國家的執政者，因為他們為天主執行懲罰惡人的任務；而愛他們則因為他們主持正義。就像愛一樣，這樣對人的畏懼，與對天主的畏懼並沒有分別。

2.愛是對於一般的善，而恭敬則是對於那受人恭敬者的自己的善；因為恭敬是為承認一個人自己的德行，才向他表示的。為此，愛並不因為不同的人所有的善分量不同，而種類不同，如果他們歸屬於一個大家共有的善。至於恭敬，卻按照個人所有的善而不同。為此，我們用同一個愛德之愛，愛所有的近人；因為他們都歸屬於大家所共有的同一之善，即天主。我們卻按照每一個人自己的德行，對不同的人表示不同的恭敬；同樣的，因為天主有祂特有的德能，所以我們對天主表示獨特的崇拜式的恭敬。

3.寄望於人的人遭受責罰，是因為他們視人為得救的主要本源。可是，寄望於人的人，如果只把人看作代天主行事的助手，就不會遭受責罰。同樣的，如果一個人愛他的近人，好像這個人是他的最後目的般，這是應予譴責的；可是，如果他為了愛天主而愛這個人，就不應予以譴責，因為這屬於愛德的範圍。

第二節 是否應該用愛德去愛愛德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用愛德去愛愛德。因為：

1.應該用愛德去愛的對象，包括在那兩條愛德的誠命

裡，這從《瑪竇福音》第二十二章第37等節，就可以清楚知道了。可是，其中沒有一條包括愛德，因為愛德既不是天主，又不是近人。所以，不應該用愛德去愛愛德。

2.此外，愛德是以幸福的共同關係為基礎的，如同前面第二十三題第一及第五節所講過的。可是，愛德不能分享幸福。所以，不應該用愛德去愛愛德。

3.此外，愛德是一種友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的。可是，沒有人能與愛德或與一個依附體締結友誼的，因為這樣的東西不能以愛還愛；而以愛還愛，如同《倫理學》卷八第二章裡所說的，卻是友誼所必不可少的。所以，不應該用愛德去愛愛德。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷八第七章裡說：「誰愛近人，當然也是愛愛本身。」可是，我們用愛德去愛近人。所以，當然也是用愛德去愛愛德。

正解 我解答如下：愛德是愛。愛因其所屬能力的性質，能自反而及其自身的。由於意志的對象是一般的善，所以凡是具有善的一面的，都能成為意志行為的對象。既然願意本身就是一種善，所以人可以願意自己願意；正如理智有著真理為對象，能理解自己理解，因為這也是一樣真理。不過，就是以愛自己的種類來說，愛也是能自反而及其本身的，因為它是愛者對其所愛者的一種自發的行動。所以，一個人一開始愛，他就愛自己在愛。

不過，愛德不僅是愛，而且也有友誼的本性，如同前面第二十三題第一節所講過的。用友誼去愛一樣東西，可有兩種方式：第一種方式是我們愛那樣東西，如同我們愛那與他結有友誼，並願他幸福的朋友；第二種方式是我們愛那樣東西，如同

我們願意一個朋友得到的善或利益一樣。我們用愛德去愛愛德，是以這第二種方式，不是以那第一種方式；因為愛德就是我們用愛德之愛，願意我們所愛的人，都能得到的善。關於幸福，以及其他的德性，也有同樣情形。

釋疑 1. 天主和近人就是我們的朋友。可是，對他們的愛，也包括對愛德的愛；因為我們之愛天主和近人，是說我們愛或願我們和近人去愛天主，而這就是具備愛德。

2. 愛德就是我們藉以獲得幸福的神性生活的共同關係。為此，我們愛它，視為我們願意，凡是我們用愛德之愛去愛的人，都能得到的善。

3. 這個論證的出發點，是用于友誼之愛去愛那些我們與之結交為友的人（參看正解所講友誼之愛的第一種方式）。

第三節 是否也應該用愛德去愛無靈受造物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎也應該用愛德去愛無靈受造物。因為：

1. 我們之能相似天主，主要是憑有愛德。可是，天主用愛德愛無靈受造物；因為《智慧篇》第十一章25節說，天主「愛一切所有」；而祂不論愛什麼，就是以祂自己，即以愛德去愛的。所以，我們也應該用愛德去愛無靈受造物。

2. 此外，愛德首先是對天主，其次推廣及於其餘能歸諸天主的東西。可是，正如有靈之受造物之能歸諸天主，是由於它具有相似的肖像之故；同樣的，那些無靈之受造物也能歸諸天主，因為它們有著相似的痕跡。所以，愛德也應該廣被無靈之受造物。

3. 此外，正如愛德的對象是天主，信德的對象也是天主。可是，信德概括無靈之受造物：因為我們相信天地是由天

主造的，魚類與禽鳥產自水，走獸與樹木生自地（參看《創世紀》第一章）。所以，愛德也概括無靈之受造物。

反之 愛德之愛，只是對天主和近人（第二節質疑1.）。可是，「近」字並不包括無靈之受造物；因為它們與人，在理性生活方面，並無共同關係。所以，愛德並不廣被無靈之受造物。

正解 我解答如下：按照前面第二十三題第一節所講過的，愛德是一種友誼。友誼之愛有兩種：第一種是對我們與之結交的朋友的愛；第二種則是對我們願意朋友得到的那些善或利益的愛。可是，對於無靈之受造物，我們不能爲了愛德，而用這第一種的愛去愛它們的。這有三層理由，其中兩層理由一般地關於那不能以無靈之受造物爲對象的友誼。第一，因爲友誼是對一個我們願意他得到善或利益者。嚴格地來說，我們不能願意一個無靈之受造物得到善；因爲享有善，是屬於有靈之受造物的事。有靈之受造物是利用他藉著自由意志所享有的善的主宰。這樣享有善，嚴格地來說，不是無靈之受造物所能得到的。爲此，哲學家在《物理學》卷二第六章裡說，我們只是用象徵或借喻的方式，來說這樣的東西遭到了善或不善。第二，因爲所有的友誼都以生活中某一種共同關係爲基礎：「沒有比在一起生活更是屬於友誼的事了。」這話是哲學家在《倫理學》卷八第五章裡所說過的。可是，在那遵循理性的人類的生活裡，無靈之受造物不可能有什麼共同關係。爲此，與無靈之受造物締結友誼是不可能的事，除非這只是一種象徵或借喻式的說法。第三層理由是專屬於愛德方面的；因爲愛德以永福的共同關係爲基礎，而無靈之受造物卻無法得到永福。爲此，我們不可能與無靈之受造物，締結愛德的友誼。

不過，如果我們把無靈之受造物，看作我們願意別人得

到的善或利益，譬如說：我們願意保存它們，是爲了天主的光榮以及人們的用處，那麼也可以用愛德去愛無靈之受造物。天主也是以這種方式用愛德愛它們。

- 釋疑**
1. 從以上的話，可知**質疑** 1. 的解答。
 2. 痕跡的相似，並不像肖像的相似那樣，賦予享受永生的能力。所以，不得把二者相提並論。
 3. 信德能廣及一切真的事物；愛德的友誼卻只能推及至於那些本性能享受永福的東西。所以，二者不得相提並論。

第四節 人是否應該用愛德去愛他自己

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該用愛德去愛他自己。因爲：

1. 教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「在少於兩人之間，不可能有愛德。」（《福音論贊》卷一第十七篇）所以，沒有人對自己有愛德。

2. 此外，友誼由於它的本性，表示互愛與對等，如同《倫理學》卷八第二及第七章所說的；而一個人不可能對自己有互愛與對等。可是，愛德是一種友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的。所以，一個人不可能對他自己有愛德。

3. 此外，凡是屬於愛德的東西，不可能應受責罰；因爲愛德「不做無禮的事」，如同《格林多前書》第十三章4節所說的。可是，一個人由於愛他自己而堪受責罰，因爲《弟茂德後書》第三章1及2節說：「在末日，困難的時期必要來臨；因爲那時人只愛自己。」所以，人不可以用愛德愛他自己。

反之 《肋未紀》第十九章十八節說：「應愛你的友人如你自己。」可是，我們用愛德去愛友人。所以，我們也應該用愛德

愛自己。

正解 我解答如下：既然愛德是一種友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的，所以我們可以從兩方面來看愛德。第一是從友誼的一般概念。這樣來看，我們就必須承認，嚴格地來說，人對他自己本人沒有友誼，但其所有卻強於友誼。因為友誼表示結合，如同狄奧尼修《神名論》第四章所說的，愛是「一種結合的力量」；而每一個人是與他自己成爲一個單一的個體，這比與另一個人結合更強。爲此，正如單一性是結合的基本；同樣的，一個人愛他自己的愛，是友誼的形式和根源。我們對別人之有友誼，是因爲我們對待他們，如同對待我們自己一樣。因此，《倫理學》卷九第四及第八章說：「同別人的友誼關係，起源於我們與自己的關係。」正如關於原理方面沒有（推理的）知識，但有強於知識的東西，即直觀或悟性。

第二，我們可以從愛德特有的本性方面來討論愛德，就是首先把愛德看作人與天主的友誼，然後把它看作人與那些屬於天主者的友誼，其中也包括有愛德的人自己。爲此，在他用愛德去愛的那些屬於天主者之間，他也用愛德去愛他自己。

釋疑 1.教宗額我略一世所說的，是從友誼的一般概念方面來談愛德。

2.質疑2.，也有同樣的情形。

3.愛自己者受到責罰，是因爲他們在其所順從的感覺的本性方面愛自己。這不是真正按照一個人理性的本性愛自己，願意自己能夠得到那些屬於理性成全的善。人只有這樣（按照理性的本性）愛自己，才是用愛德去愛他自己。

第五節 人是否應該用愛德去愛他自己的身體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該用愛德去愛他自己的身體。因為：

1. 凡是我們不願意同它在一起生活的，我們就不愛。可是，那些有愛德的人，遠避與身體生活在一起，如同《羅馬書》第七章24節所說的：「誰能救我脫離這該死的肉身呢？」又如《斐理伯書》第一章23節所說的：「我渴望求解脫，而與基督同在一起。」所以，不應該用愛德去愛我們的身體。

2. 此外，愛德的友誼是以一起享見天主這個共同關係為基礎。可是，身體無分於這樣的享受。所以，不應該用愛德去愛身體。

3. 此外，既然愛德是一種友誼，所以是對那些能夠還愛者的。可是，我們的身體不會用愛德來還愛我們。所以，不應該用愛德去愛它。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十三及第二十六章裡，列舉了四樣應該用愛德去愛的東西，其中之一就是我們自己的身體。

正解 我解答如下：可以從兩方面去觀察我們的身體：第一，是在它的本性方面；第二，是在罪惡的腐化和罪罰方面。

我們身體的本性，不是如同摩尼教徒所說的，由一個惡的根源所產生，而是來自天主。為此，我們可以用它來奉事天主，如同《羅馬書》第六章13節所說的：「將你們的肢體獻於天主，當作正義的武器。」所以，我們也應該用愛天主的愛德之愛，去愛我們的身體。不過，我們不應該愛我們身體內的罪惡的玷污和罪罰的腐化；我們反而應該用愛德的熱願，希望能夠把這些東西清除。

釋疑 1.宗徒，對於身體的本性，並不迴避與他的身體來往；而且在這方面，他還不願意失去身體，如同《格林多後書》第五章4節所說的：「我們不願脫去衣服，而就套上另一層。」可是，他的確願意遠避那留在身體內的慾念的污染，以及那重壓著靈魂、阻止它去享見天主的身體腐朽。為此，他明明地說道：「脫離這有死的身體。」

2.雖然我們的身體不能因著認識或愛天主而享有祂，可是我們藉著身體而完成的工作，能夠完善地享見天主。為此，靈魂上的享樂，也給肉體洋溢一種幸福，即「健全而充沛的精力」，如同奧斯定在「致狄奧斯高書」（《書信集》第一一八篇第三章）裡所說的。所以，既然身體也以某種方式，分享著真福，我們也就可以用愛德去愛它了。

3.對別人的友誼有互愛；可是，一個人對他自己的友誼，不管是對他的靈魂也好，或是對他的身體也好，是沒有互愛的。

第六節 是否應該用愛德去愛罪人

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用愛德去愛罪人。因為：

1.《聖詠》第一一九篇113節說：「我惱恨不義的人。」可是，違味有愛德。所以，秉持愛德，應該惱恨罪人，而不應該愛罪人。

2.此外，「愛是以實際行動來表現的」（《福音論贊》卷二第三十篇），如同教宗額我略一世在聖神降臨節證道詞中所說的。可是，義人對罪人所表現的不是愛的行動，卻似乎是仇恨的行動，如同《聖詠》第一〇一篇8節所說的：「我每日清晨滅絕在國內所有的罪人。」在《出谷紀》第二十二章18節裡，天主命人說：「你不應讓為非作歹者活著。」所以，罪人不應

該受人用愛德去愛的。

3.此外，我們應該願意並希望自己的朋友得福，這是屬於友誼的事。可是，聖人們因著愛德而願意罪人遭殃，如同《聖詠》第九篇18節所說的：「願惡人被投在地獄裡。」所以，罪人不應該受人用愛德去愛的。

4.此外，喜樂相同，意願一致，這是屬於朋友的事。可是，愛德並不使人願罪人之所願，也不使人樂罪人之所樂，反而使人要與罪人相反。所以，罪人不應該受人用愛德去愛的。

5.此外，「這是屬於朋友的事，同在一起」；如同《倫理學》卷八第五章裡所說的。可是，按照《格林多後書》第六章17節所說的：「你們應當從他們中間出來」，則不應該同罪人在一起。所以，不應該用愛德去愛罪人。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十章裡說：「既然說：『愛你的近人』，所以很明顯的，我們應該把每一個人看作我們的近人。」可是，罪人並非就此不再是人；因為罪並不破壞人的本性。所以，應該用愛德去愛罪人。

正解 我解答如下：我們在罪人身上，可從兩方面來觀察：他的本性和他的罪過。以他受自天主的本性來看，他有享受真福的能力；而愛德就是以這真福的共同關係為基礎的，如同前面第三節、第二十三題第一及第五節所講過的。所以，以罪人的本性方面來說，應該用愛德去愛他們。可是，他們的罪過反對天主，是享受真福的阻障。所以，以他們反對天主的罪過方面來說，按照《路加福音》第十章26節的話，所有的罪人，甚至於自己的父母和親戚，都是應該憎恨的。因為在「罪人」身上，我們應該憎恨他們是「罪」人，而愛他們是能享受真福的「人」。而這就是用愛德，為了天主而真正地愛他們。

釋疑 1.先知之惱恨不義之人，乃因為他們不義，是惱恨他們的不義，而不義為他們來說是惡。這樣的惱恨是完善的；先知自己對此也說：「我用完善的惱恨，惱恨了他們。」（《聖詠》第一三九篇22節）可是，惱恨一個人的惡，等於喜愛他的善。所以，這種完善的惱恨，也是屬於愛德的。

2.正如哲學家在《倫理學》卷九第三章裡所說的，當我們的友人陷在罪惡之中時，我們不應該就此不再對他們表示友善，只要對他們悔過自新還有希望；可是，我們更應幫助他們重新修德，勝於幫助他們找回錢財，如果他們有所遺失，因為德性遠比錢財更與友誼相近。不過，如果他們墮落在很重大的罪惡裡，而已無法救治的話，我們就不應該再向他們表示友誼的親善。就是為了這個緣故，無論是天主的神律，或是人為的法律，都命把這樣的罪人處死；因為他們加害於別人，比他們悔過自新更有可能。可是，法官在執法的時候，不是為了憎恨罪人，而是出於愛德之愛；由於這個愛，他更重視大眾的利益，勝於重視個人的生命。再者，法官處的死刑，如果罪人悔過，就能補償他的罪行而對他有利；如果他不悔過的話，這也對他有利，因為結束他犯罪的行為，因為他不能再犯罪了。

3.我們在聖經裡讀到的這種詛咒，可有三種解法。第一可以解作預言，而非願望。所以，「願惡人被投在地獄裡」，這句話的意思是說：「惡人將被投在地獄裡。」第二可以解作願望；不過，願望者的願望不是針對人的懲罰，而是針對懲罰者的公正；如同《聖詠》第五十八篇11節所說的：「義人看見大仇已報時，必然喜樂。」因為，按照《智慧篇》第一章13節的話，就是天主在懲罰惡人時，「也不樂意惡人滅亡」；而是因自己的公義而歡喜，如同《聖詠》第十一篇8節所說的：「上主是正義的，他酷愛公正。」第三可以這樣解釋：這種願望是針對清除罪惡，而不是針對懲罰；也就是說，務使（「罪人」的）

「罪」消滅，而「人」生存。

4. 我們用愛德去愛罪人，不是爲了願其所願，或樂其所樂；而是爲了使他們願我們所願，樂我們所樂。爲此，《耶肋米亞》第十五章19節說：「使他們轉向你，而不是你轉向他們。」

5. 意志薄弱者應該遠避與罪人來往，因爲有被他們誘壞的危險。可是，那些德性高超，且無腐化危險的人，則宜與罪人交往，爲能感化他們，這是值得稱讚的事。因爲如同《瑪竇福音》第九章11至13節所記載的，我們的主也曾這樣與罪人一起飲食。不過，誰也不得同罪人在一起犯罪。《格林多後書》第六章十七節所說的：「你們應當從他們中間出來，你們不可觸摸不潔之物」，就是這個意思，即不得同意犯罪。

第七節 罪人是否愛自己

有關第七節，我們討論如下：

質疑 罪人似乎愛自己。因爲：

1. 罪惡的根由尤其是在罪人身上。可是，對自己的愛，就是罪惡的根由；因爲奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章裡說：它「築起了巴比倫城」。所以，罪人最愛自己。

2. 此外，罪惡並不毀滅本性。可是，人人愛他自己，這是合乎本性的事。爲此，就是無靈之物，也自然願意得到那些對自己有利的東西，例如：保存自己的生命等。所以，罪人愛自己。

3. 此外，「善是人人都愛的」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。可是，有許多罪人以爲自己是善的。所以，有許多罪人愛自己。

反之 《聖詠》第十一篇6節說：「愛好不義的人，憎恨自己的靈魂。」

正解 我解答如下：對自己的愛，一種是人人都有的；另一種是善人所特有的；第三種是惡人所特有的。一個人認為他自己是什麼，就愛自己是什麼，這是人人所都有的。可是，說一個人是什麼，可以是從兩方面來說。第一，是從他的本體和本性方面。關於這方面，人人都認為他們就是自己所是的東西，即由靈魂和身體所合成的，這是他們都有的善。按照這樣的說法，無論是善人，或是惡人，人人都愛自己，因為人人都愛保存自己。

第二，說一個人是某某東西，是關於某一個特別重要的方面來說的。譬如說：一國之主是國家；爲此，國君之所爲就說是國家之所爲。按照這樣的說法，並不是人人都認為，他們就是自己所是的東西。具備理性的心靈是人特別重要的部分，而感覺的和身體的本性則佔次要的地位。宗徒在《格林多後書》第四章16節裡，稱前者爲「內在的人」，而稱後者爲「外在的人」（參看《羅馬書》第七章22節，及《厄弗所書》第三章16節）。可是，善人看自己理性的本性，即內在的人，是自己主要的東西，因而認為這是自己所是的東西。而惡人卻以爲自己感覺的和身體的本性，即外在的人，佔著首要的地位。因此，既然他們不正確認識自己，所以也不是真正愛自己，只是愛他們認為自己所是的東西而已。可是，善人真正認識自己，所以他們也真正愛自己。

哲學家在《倫理學》卷九第四章裡，用友誼所特有的五件事來證明這一點：第一，每一個人願意自己的朋友生存；第二，願意他得到善；第三，爲他做有利於他的事；第四，樂意與他在一起；第五，與他意見一致，喜憂幾乎完全相同。按照這個意思來說，善人是在對於內在的人那方面愛自己，因爲他們願意把這內在的人保存得完整無損，願意他得到善，即靈性方面的善，而且也盡力去追求這樣的善。他們喜歡進入自己

的心裡，因為在那裡，他們可以找到目前的好思想，過去的好回憶，以及將來的好希望——這一切都是喜樂的根源。同樣的，他們不感到意願的衝突，因為他們的整個靈魂都朝向著一件事。

相反地，惡人卻不願意把這個內在的人，完整無損地加以保存；也不願意他得到靈性方面的善，也不為這個目的工作，也不喜歡進入自己的心裡，同它在一起；因為他們在那裡所發見的，無論是現在的、過去的，或是將來的，都是醜惡而可怖的。他們也不會因受良心的責斥，而感到內在的和諧，如同《聖詠》第五十篇21節所說的：「我要責斥你，將一切放在你眼前。」藉此也可以證明，惡人在敗壞外在的人那方面，愛他們自己；而善人卻不會這樣愛他們自己的。

釋疑 1.是罪惡根由的對自己的愛，是惡人所特有的，而且如同引證的那段文字所說的，甚至於「侮慢天主」；因為壞人這樣貪求外面的善或利益，竟然輕賤靈性的善或利益。

2.雖然本性的愛沒有被惡人完全拋棄，可是如同上面正解所講過的，它已在惡人身上腐化了。

3.惡人固然也有一些對自己的愛，因為他們以為自己是善的；可是，這樣對自己的愛不是真實的，而只是外表的。而且對那些極惡的人來說，就是這樣的愛也是不可能的。

第八節 愛德是否要我們愛仇人

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎並不要我們愛仇人。因為：

1.奧斯定在《基本教理手冊》第七十三章裡說：「這件重大的善事」，即愛我們的仇人，「其適用範圍，不是如同我們說，求你寬恕我們的罪過時，我們祈求的對象那麼廣泛」。可

是，沒有一個人能得到罪過的寬恕，除非他有愛德；因為，按照《箴言》第十章12節的話：「愛德遮掩一切過失。」所以，愛德並不要我們愛仇人。

2.此外，愛德並不取消本性。可是，每一樣東西，即使是一樣無靈之物，自然地憎恨那與其相反的東西，例如：羊憎恨狼，水憎恨火。所以，愛德並不要我們愛仇人。

3.此外，愛德「不做無禮的事」（《格林多前書》第十三章4節）。可是，愛自己的仇人，猶如恨自己的朋友一樣，似乎是一件悖禮的事；為此，《撒慕爾紀下》第十九章6節記述約阿布規諫達味，說：「恨你的，你反愛他；愛你的，你反恨他。」所以，愛德並不要我們愛仇人。

反之 主在《瑪竇福音》第五章44節說：「你們當愛你們的仇人。」

正解 我解答如下：對仇人的愛，可有三種解釋。第一，應該愛我們的仇人，因為他是仇人。這是悖理的，是相反愛德的；因為它表示要愛在別人身上的惡。

第二，愛仇人，意思可能是說，我們要在他們本性方面去愛他們；不過，這也只是一般地來說。按照這個意思，愛德要我們必須愛仇人；也就是說，我們在愛天主和我們的近人時，不得把我們的仇人不包括在我們對一般的近人的愛之內。

第三，對仇人的愛可能被視作特別是對他們的愛；就是說，一個人對於仇人，應該有一種特殊的愛的行動。愛德並不絕對要求這個；因為愛德並不要求對每一個個別的人，都要有一種特殊的愛的行動，因為這是不可能的事。不過，愛德要求有關的內心的準備；就是說，如果實際有必要的話，我們應該準備去個別地愛我們的仇人。至於一個人雖然並不需要這樣去

做，卻在實際上這樣去做，為天主而愛自己的仇人，這是屬於完善愛德的事。如果一個人出於愛德，為了天主而愛他的近人，那麼他愈愛天主，就愈會不受仇恨的阻撓，向他的近人表示愛心。例如，我們如果很愛一個人，雖然這個人的孩子對我們不友好，我們也會因對朋友的愛而愛他們的。**質疑1**記載奧斯定所說的那段話，就是按照這種解釋。

釋疑 1.從以上的話可知**質疑1**的解答。

2.每一樣東西自然地憎恨與其相反的東西，是因為它與自己相反。仇人之與我們相反，就是因為他們是仇人。為此，這是我們所應憎恨的，因為我們不喜歡他們仇恨我們。不過，由於他們是能享真福的人，在這方面，他們並不與我們相反。就是在這方面，我們必須愛他們。

3.愛仇人，因為他是仇人，這是值得譴責的。愛德並不做這樣的事，如同上面正解所講過的。

第九節 愛德是否要人向仇人表示愛的徵象和事實

有關第九節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎要人向他的仇人表示愛的徵象和事實。因為：

1.《若望壹書》第三章18節說：「我們愛，不可只用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實。」可是，一個人如用徵象和事實，向他所愛的人把愛表示出來，才是用行動來愛。所以，愛德要人向他的仇人，用這樣的徵象和事實表示他的愛。

2.此外，主在《瑪竇福音》第五章44節裡，同時說了以下兩句話：「你們當愛你們的仇人」，及「善待那些恨你們的人」。可是，愛德要我們愛仇人。所以，它也要我們善待仇人。

3.此外，不僅天主是愛德的對象，就是我們的近人也是

愛德的對象。可是，教宗額我略一世在聖神降臨節證道詞中說：「對天主的愛不會是懈怠不勤的；有了它，就能行大事；如果它停止行動，就不再是愛了。」（《福音論贊》卷二第三十篇）爲此，對我們的近人的愛德，不會沒有實際行動的。可是，愛德要我們愛我們的近人，包括仇人在內。所以，愛德要我們向仇人表示愛的徵象和事實。

反之 關於《瑪竇福音》第五章44節的「善待那些恨你們的人」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「善待自己的仇人，是全德的最高峰。」可是，愛德並不要求去做那些屬於成全的愛德的事情。所以，愛德並不要人向仇人表示愛的徵象和事實。

正解 我解答如下：愛德的徵象和事實是內心愛的結果，並與愛成正比。這條愛的誡命，絕對地要求該一般性的或廣泛的從內心愛仇人，但在個別情況中，並非絕對地要求，而是只就內心的準備方面，如同前面第八節所講過的。

爲此，關於外面表示愛的徵象和事實，也應該這樣論斷。因爲有些恩惠和愛的徵象，是對我們一般的近人的，例如：我們爲所有的信友，或者爲整個的民族祈禱；或者有人給全體賜予一樣恩惠。向仇人表示這樣的恩惠和愛的徵象，屬於命令的要求。因爲，如果不向仇人作此表示，這就證明懷有復仇之心，相反《肋未紀》第十九章18節所說的：「不可復仇，對你本國人，不可心懷怨恨。」

不過，此外還有別的恩惠或愛的徵象，是個別地對某些人所表示的。向仇人表示這樣的恩惠和愛的徵象，並不是爲得救所必需的，除非是就內心的準備方面來說；意思是說，在他們有緊急的需要時，會實際去幫助他們，如同《箴言》第二十五章21節所說的：「若仇人餓了，你要給他吃；若是他渴了，

應給他水喝。」除了緊急的情形之外，向仇人表示這樣的恩惠，這是屬於完善的愛德之事。藉此完善的愛德，人不僅應該提防不可為惡所勝，這是必要的；而且也要願意「以善勝惡」（《羅馬書》第十二章21節），這是屬於全德之事。因為這樣，人不僅提防，不要為了自己受人損害而心懷仇恨，而且還用自己的恩惠，設法使仇人來愛自己。

釋疑 以上的話已足以解答前面的質疑了。

第十節 我們是否應該用愛德去愛天使

有關第十節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不應該用愛德去愛天使。因為：

1. 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十六章裡說：「愛德之愛共有兩種，即愛天主及愛近人。」可是，對天使的愛不包括在對天主的愛之內，因為天使是受造的物體；它似乎也不包括在對我們近人的愛之內，因為天使與我們並不是屬於同一類別。所以，我們不應該用愛德去愛天使。

2. 此外，走獸比天使與我們更多相同之處，因為走獸與我們屬於同一近類。可是，我們對走獸並沒有愛德，如同前面第三節所講過的。所以，對於天使，我們也沒有愛德。

3. 此外，「沒有比同在一起更是屬於朋友之事」，如同《倫理學》卷八第五章所說的。可是，天使並不與我們同在一起，我們看也看不見他們。所以，我們無法對他們懷有愛德的友情。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十章裡說：「如果『近人』這個名詞是指：或者我們應該施予仁愛服務者，或者那些應該施予我們仁愛服務者；那麼這條愛近人的誡命，顯然也

包括愛那些聖善的天使，因為我們得到他們許多仁愛的服務。」（按：拉丁文「近人，proximus」一詞，嚴格照字面意義來說，是指「接近的」，不一定專指人。）

正解 我解答如下：愛德的友誼，如同前面第三及第六節、第二十三題第一及第五節所講過的，以永福的共同關係為基礎；而這永福，是人與天使共同分享的。因為《瑪竇福音》第二十二章30節說：「復活的時候，人好像在天上的天使一樣。」由此可見，愛德的友誼也擴及天使。

釋疑 1.我們的近人，不僅是指那些與我們同屬於一類者，而且也指那些與我們一起同享永生真福者；而愛德的友誼就是以這種共同關係為基礎的。

2.走獸因著牠們感覺的本性，而與我們屬於同一近類；可是，我們不是由於我們感覺的本性，而是由於我們與天使都有的具備理智的靈性，分享永遠的真福。

3.天使與我們在一起，不是藉由感覺本性方面的那種外在的共同關係。不過，我們是藉靈性與天使在一起；這在今生固然是不完善的，可是在天鄉卻是完善的，如同前面第二十三題第一節釋疑1.所講過的。

第十一節 我們是否應該以愛德去愛魔鬼

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 我們似乎應該以愛德去愛魔鬼。因為：

1.天使由於與我們都有具備理智的靈性這個共同關係，被視為我們的近人。可是，魔鬼與我們之間也存有這樣的共同關係；因為魔鬼自自然的天賦，諸如：存在、生活和理解等，仍然完整如初，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所

以，我們應該以愛德去愛魔鬼。

2.此外，魔鬼之與真福的天使不同，是由於罪惡的緣故，正如罪人之與義人不同一樣。可是，義人以愛德愛罪人。所以，他也應該以愛德去愛魔鬼。

3.此外，從前第十節反之所引述的奧斯定說的那段話，可知我們應該以愛德去愛那些我們曾受其恩惠者，視他們如同近人。可是，魔鬼在許多事上對我們有利，因為「魔鬼在引誘我們的時候，給我們預備榮冠」，如同奧斯定在《天主之城》卷十一裡所說的（參看：伯爾納鐸，《雅歌釋義》第十七篇）。所以，應該以愛德去愛魔鬼。

反之 《依撒意亞》第二十八章18節說：「你們與死亡所訂的盟必要廢除，與陰府所結的約必不持久。」可是，和平與盟約是因愛德而完成的。所以，對於住在陰府或地獄裡的那些製造死亡的魔鬼，我們不應該有愛德。

正解 我解答如下：我們對於罪人，如同前面第六節所講過的，應該以愛德去愛他們的本性，但應憎恨他們的罪。可是，魔鬼這個名詞，是指一種已被罪惡所毀損的本性。所以，不應該用愛德去愛魔鬼。

不過，假若不太拘泥字面，而把這個問題轉變為：「是否應該用愛德去愛這些叫作魔鬼的精神體？」應該如此作答：按照前面第二及第三節的解釋，用愛德愛一樣東西，可有兩種方式。第一，愛之如愛與其有友誼者；這樣來說，我們就不能對這些精神體持有愛德的友誼。因為友誼必要的成分，就是我們必須願意我們的朋友得福。但是我們不可能由於愛德，而願意那些已受天主判定永罰的精神體，得到那與愛德有關的永生真福；因為這是與我們贊成天主公義的愛德相反的。

第二，我們愛一樣東西，是說我們爲了另外一位的善或福，而願意這東西留存。這樣，我們以愛德去愛那些無靈之受造物，只是因爲我們願意它們留存，以能光榮天主及有利於人，如同前面第三節所講過的。以此方式，我們甚至也可以用愛德去愛魔鬼的本性；也就是說，我們希望那些精神體，在其自然的稟賦方面能保存下來，以光榮天主。

釋疑 1. 享有永福，對天使的理智來說並非不可能；這異於魔鬼的理智之無緣於永福。所以，那以永生而不以本性的共同關係爲基礎的愛德的友誼，可能對天使，卻不可能對魔鬼發生的。

2. 在今生生活在罪惡中的人，仍有得到永生的可能性。至於那些已經受罰掉在地獄裡的人，卻不是這樣；在這方面，他們的情形與魔鬼的相同。

3. 魔鬼之能有利於我們，並非由於魔鬼的意願，而是由於天主上智的安排。爲此，這件事不應使我們同魔鬼友善，而應使我們成爲天主的朋友，因爲是天主把魔鬼的惡意轉爲對我們有利。

第十二節 將應以愛德去愛的分列爲四，即天主、我們的近人、我們的身體和我們自己，是否適當

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 將應以愛德去愛的分列爲四，即天主、我們的近人、我們的身體和我們自己，似乎並不適當。因爲：

1. 如同奧斯定在《若望福音釋義》第八十三講，關於第十五章12節裡說：「那不愛天主的，也不愛他自己。」所以，在對天主的愛裡，也包括著對自己的愛。爲此，對自己的愛與對天主的愛並無分別。

2.此外，部分不應該與整體放在一起來分。可是，我們的身體是我們的一部分。所以，不應該把它另外分開，好像我們的身體是別於我們自己的另一可愛對象。

3.此外，正如我們有身體；同樣，我們的近人也有身體。爲此，正如一個人愛他近人的愛，與他愛他自己的愛不同；同樣的，他愛他近人身體的愛，與他愛他自己身體的愛，也應該分開。所以，把我們應以愛德去愛的分爲四種是不適當的。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十三章裡說：「應愛者共計四種：一種是在我們之上（即天主）；另一種是我們自己；第三種是在我們身邊者（即近人）；第四種是在我們之下（即我們的身體）。」

正解 我解答如下：如同前面第三、第六及第十節，和第二十三題第一及第五節所講過的，愛德的友誼是以真福的共同關係爲基礎的。在這共同關係裡，第一是那被視作真福之源的，即天主；其次是直接分享真福的，即人與天使；第三是那由於真福的一種滿溢而沾有真福的，即人的身體。

那是真福之源的，由於是真福的原因而爲人所愛。至於那分享真福者之爲人所愛，可有兩層理由：或者因爲他與我們是同一之物，或者因爲他與我們一起分享真福。爲此，從這方面來看，有兩樣東西是可以用愛德去愛的；就是說，人可以用愛德愛他自己，以及愛他的近人。

釋疑 1.愛者與各種被愛者之間種種不同的關係，形成各種不同的可愛性。爲此，人與天主之間的關係，既然不同於他與他自己之間的關係，所以天主和人被視作愛的兩個不同的對象：

因為對一個的愛，是對另一個的愛的原因。是故，去掉了對前者的愛，對後者的愛也就沒有了。

2.愛德的主體是具備理性的心靈，它能得到真福；而身體只能由於真福的一種滿溢，間接地沾有真福，自己卻不能直接及於真福。為此，人根據他自己的主要部分，即具備理性的心靈，用一種愛德方式愛他自己，而用另一種愛德方式愛他自己的身體。

3.人愛他的近人，由於享受真福的共同關係，又愛他的靈魂，又愛他的身體。所以，在近人方面，只有一個愛他的理由。為此，近人的身體並不被視作一個愛的特殊對象。

第二十六題

論愛德的次序

一分爲十三節一

然後要討論的是愛德的次序（參看第二十五題引言）。

關於這一點，可以提出十三個問題：

- 一、愛德是否有一次序。
- 二、是否人應該愛天主勝於愛近人。
- 三、是否人應該愛天主勝於愛自己。
- 四、是否人應該愛自己勝於愛近人。
- 五、是否人應該愛近人勝於愛自己的身體。
- 六、是否人應該愛一個人勝於愛另一個人。
- 七、人應該更愛一個更善的近人，抑或更愛一個與自己更爲親近的人。
- 八、人應該更愛一個與他有血統關係的人，抑或更愛一個與他有其他連繫的人。
- 九、是否人應該以愛德愛子女，勝於愛父親。
- 十、是否人應該愛母親勝於愛父親。
- 十一、是否人應該愛妻子勝於愛父母。
- 十二、是否應該愛那施恩於己的人，勝於愛那受恩於己人。
- 十三、在天鄉是否還保有愛德的次序。

第一節 愛德是否有一次序

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愛德似乎沒有次序。因爲：

1. 愛德是一種德性，可是，其他的德性並無規定的次序。所以，也不應該給愛德規定什麼次序。

2.此外，正如信德的對象是第一真理，同樣愛德的對象是至高之善。可是信德並沒有什麼次序，我們都應該同樣地相信一切的事物。所以，愛德也不應該有什麼次序。

3.此外，愛德是在意志內。排列次序卻不是意志的事，而是理性的事。所以，不應該給愛德規定次序。

反之 《雅歌》第二章4節說：「他引我進入酒室，將我心內的愛依次排列。」

正解 我解答如下：如同哲學家在《形上學》卷五第十一章裡所說的，「先」、「後」等詞是針對與某一個根源的關係來說的。可是，次序在己內含有某種先後的分別。爲此，哪裡有根源，那裡必然也有某種次序。可是，愛德之愛趨向天主，一如趨向幸福的根源，如同前面第二十三題第一節、第二十五題第十二節所講過的；而愛德的友誼，就是以這種幸福的共同關係爲基礎。所以，在那些以愛德去愛的事物之間，按照其與這愛的第一根源——即天主的關係，必然有著某種次序。

釋疑 1.愛德趨向最後目的，且把它視作最後目的；至於其他的德性，卻沒有這種情形，如同前面第二十三題第六節所講過的。可是，在嗜慾和行動方面，目的具有根源的特性，如同前面第二十三題第七節、第二集第一部第十三題第三節和第三十四題第四節釋疑1.所證明過的。所以，愛德首先表現與第一根源的關係。因此，在愛德上，主要是按照與這第一根源的關係而論次序。

2.信德是屬於認識力的；而認識的工作是在於被認識的事物是在認識者之內。在另一方面，愛德卻是屬於嗜慾力的；而嗜慾的工作是在於靈魂趨向事物本身。可是，次序主要是在

事物本身之內，並從這些事物，延伸到我們的認識之內。爲此，次序之歸屬於愛德，勝於其歸屬於信德。不過，信德也有某種次序；因爲信德主要是對天主，其次才是對那些與天主有關的事物。

3. 次序屬於理性，以它爲排列次序者；它又屬於嗜慾力，以它爲接受所排列之次序者。我們說愛德有次序，是按照此一方式。

第二節 是否人應該愛天主勝於愛近人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該愛天主勝於愛近人。因爲：

1. 《若望壹書》第四章20節說：「那不愛自己所看見的弟兄的，又怎能愛自己所看不見的天主？」由此可見，一樣東西愈是能看得見，便愈是可愛；因爲按照《倫理學》卷九第五章裡所說的，看見是愛的原由。可是，天主不及我們的近人那樣能看得見。所以，祂對愛德也較不可愛。

2. 此外，相似是愛的原因，如同《德訓篇》第十三章19節所說的：「一切動物都愛自己的同類。」可是，人相似自己的近人，勝於相似天主。所以，人以愛德愛近人，勝於愛天主。

3. 此外，愛德在近人身上所愛的是天主，如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二及第二十七章裡所說的。可是，天主在祂自己內，並不比在近人內更大。所以不必愛祂在自己內，勝於愛祂在我們的近人內。因此，不必愛天主勝於愛近人。

反之 如果爲了一樣東西，而應該惱恨其他的東西，那麼就應該更愛這樣東西。可是，如果我們的近人，譬如說：引我們遠

離天主的話，我們就應該惱恨他們，如同《路加福音》第十四章26節所說的：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，不能做我的門徒。」所以，我們應該以愛德愛天主，勝於愛近人。

正解 我解答如下：每一種友誼，主要著眼於那首先具備其共同關係所根據之善者，例如：政治的友誼主要著眼於一國全部利益之所繫的國家元首。爲此，人民首先應該對他表示忠誠與服從。可是，愛德的友誼根據永福的共同關係；而以其本質來說，永福是在於天主，以祂爲其第一根源，由祂那裡延伸到其他所有能享永福者。爲此，應該以愛德去愛的，首先及主要是天主，因爲愛祂如同愛永福之源；而愛近人，是因爲他們與我們共同分享由天主來的永福。

釋疑 1.一物之爲愛的原由，能有兩種方式。第一種方式，是因爲它是所以愛的理由。以此而論，善是愛的原由，因爲每一物是由於它具備善的性質而爲人所愛的。第二種方式，一物之爲愛的原由，因爲它是得到愛所由之道。以此而論，看見是愛的原由，但這並非說一物之可愛，是因爲它是看得見的，而是因爲我們藉著看見而被吸引去愛。所以不能因此就作結說，愈是能看得見的，便愈是可愛；他只是我們較早遇到的可愛的。若望宗徒的言論就是這個意思。爲此，既然近人是我們更能看得見的，所以他是我們第一個遇到應該愛的；正如教宗額我略一世在一篇證道詞中所說的：「靈魂從他所認識的東西，學會去愛那他所不認識的東西。」（《福音論贊》卷一第十一篇）因此，可以這樣推論：如果一個人不愛近人，他也不愛天主；不是因爲近人更可愛，而是因爲它是較早遇到的應該愛的。至於天主，卻是由於祂是更大的善，所以更可愛。

2. 我們與天主的相似，先於我們與近人的相似，且為其原因；因為我們是由於從天主那裡，共享近人得自天主的東西，才與近人相似的。為此，由於有這樣的相似，所以我們應該愛天主勝於愛近人。

3. 以天主的本體來看，不管祂是在什麼之內，祂都是同樣的天主，因為祂並不因為是在一物之內而有所減損。可是，近人並不是如同天主一樣，具有天主的善。因為天主的善是本質就有的；近人的善卻是分得來的。

第三節 人是否應該以愛德愛天主，勝於愛自己

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必以愛德愛天主，勝於愛自己。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷十第四及第十章裡說：「一個人與異於己者的友誼關係，來自這人與自己的友誼關係。」可是，原因勝於後果。所以，人對他自己的友誼，大於對任何其他異於己者的友誼。為此，他應該愛他自己，勝於愛天主。

2. 此外，人之愛一物，因為它為人自己是善的。可是，人愛一物的理由，比為了這個理由而愛之物的本身，更為人所愛；正如原理由是認識的理由，所以更為人所認識。所以，人愛自己勝於愛任何其他為他所愛之善。為此，人並不愛天主勝於愛他自己。

3. 此外，一個人愛天主之愛，與他愛享見天主之愛相等。可是，一個人愛他自己之愛，與愛享見天主之愛相等；因為享見天主是人所能希望自己得到的至高之善。所以，人不必以愛德去愛天主，勝於愛他自己。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二及第二十七章裡說：「如果你應該愛你自己，不是為了你自己，而是為了是你

的愛之最正確的終向的那一位，那麼就不會有人因為你也是爲了天主才愛他，而應該遷怒於你的。」可是，那爲萬物之終向的勝過一切。所以，人必須愛天主勝於愛他自己。

正解 我解答如下：我們承受天主所賜之善，可分爲兩種：一種是本性之善，一種是恩寵之善。天主賜給我們本性之善的共同關係，是本性之愛的基礎。因著這本性之愛，不僅本性完整無損的人，愛天主在萬有之上，勝於愛他自己；而且每一個受造物，各以自己的方式，即或用理智的愛，或用推理的愛，或用動物的愛，或至少用大自然的愛，例如：石頭以及其他沒有知識的東西，也都如此愛天主。因爲每一個部分，自然會愛全體共有之善，勝於愛其自己個別之善。這一點由其行動就證明了，因爲每一部分主要傾向於那能導致全體之善的共同行動。這也見於政治領域的德性：有時人民爲了大眾的福利，寧願在自己的財產和人身方面蒙受損失。所以，關於以恩寵賜予的共同關係爲基礎的愛德友誼，證實更是如此。爲此，人應該以愛德去愛那大家所共有之善的天主，勝於愛他自己；因爲永福是在天主內，猶如是在凡能分享那永福者所共有的根源裡。

釋疑 1. 哲學家所談論的，人對異於己者的友誼關係是這樣的；即其作爲友誼對象的善，只有一個個別有限的程度。他不是談論另外一種對異於己者的友誼關係，即其上述（作爲友誼對象）之善，全備而圓滿無缺。

2. 部分固然在宜於己的情形下，去愛全體的善。可是，他不是把全體的善歸向自己；相反的，它是把自己歸向全體的善。

3. 人之願意享見天主，是屬於慾望的對天主之愛。可是，我們愛天主，友誼之愛多於慾望之愛；因爲天主之善本

身，大於我們在享見祂時所分有的善。爲此，人以愛德純然愛天主，勝於愛他自己。

第四節 人是否應該以愛德愛他自己，勝於愛近人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該以愛德愛他自己，勝於愛近人。因爲：

1. 愛德的主要對象是天主，如同前面第二節所講過的。可是，有時一個人的近人，比他自己與天主結合得更爲密切。所以，人應該愛這樣的人，勝於愛他自己。

2. 此外，我們愈愛一個人，我們愈避免使他蒙受損失。可是，人由於愛德，爲了自己的近人而自願蒙受損失，如同《箴言》第十二章26節所說的：「爲了朋友而不顧自己的損失的，是義人。」所以，一個人應該以愛德去愛別人，勝於愛他自己。

3. 此外，《格林多前書》第十三章5節說：愛德「不求己益」。可是，我們最愛的事物，就是我們最爲它們謀求善或利益的事物。所以，人不是以愛德愛自己，勝於愛他的近人。

反之 《肋未紀》第十九章18節，以及《瑪竇福音》第二十二章39節說：「你應當愛近人如你自己。」由此可見，人對自己的愛，是對他人之愛的模範。可是，模範勝於複製品。所以，人應該以愛德愛他自己，勝於愛近人。

正解 我解答如下：在人方面，有兩樣東西：他的精神或靈性的本性，以及他的身體的本性。我們說一個人愛他自己，是因爲他關於他的精神或靈性的本性方面愛他自己，如同前面第二十五題第七節所講過的。據此，在天主之後，人應該以愛德去愛他自己，勝於愛任何其他的人。從愛的理由本身來看，這是明顯的。因

爲，如同前面第二節、第二十五題第十二節所講過的，天主之爲人所愛，就是因爲祂是愛德之愛所根據的善的根源。至於人之以愛德之愛去愛他自己，是因爲他分有上述之善；而他之愛近人，則是由於他與近人在此善內的結合。可是，此一結合之爲愛的理由，是按照針對天主的某種合一。爲此，正如單一勝於合一；同樣，一個人自己分享天主之善，比別人與自己一起來分享，是一個更強的愛的理由。所以，人應該以愛德去愛他自己，勝於愛近人。關於這一點，有一件事可作爲佐證，即人不應該屈服於妨礙他分享永福的罪惡，爲救助近人脫免罪惡。

釋疑 1. 愛德之愛的大小不僅繫於其對象——即天主，而且也繫於愛者——即有愛德的人；如同任何一個行動的分量，多少是與主動者本身有關。爲此，一個更聖善的近人固然更接近天主；可是，由於他不是接近那個有愛德的人，好像這個人接近他自己那樣，並不因此就可以說，人必須愛近人，勝於愛他自己。

2. 一個人應該爲了朋友，而蒙受身體方面的損失。正是因爲他這樣做，他才是在他自己的精神的靈性方面，更愛他自己，因爲這與德性的成就，即靈性之善有關。不過，在精神方面，一個人不應該爲救助近人脫離罪惡，而犯罪、蒙受損失，如同上面正解所講的。

3. 正如奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡所說的：「所謂『愛德不求己益』，意思是說，愛德視公益重於私利。」可是，對每一個人來說，公益常比他自己的私利更應可愛；正如對部分來說，整體之善比部分自己的部分之善更應可愛，如同先前第三節所講過的。

第五節 人是否應該愛近人勝於愛他自己的身體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必愛近人勝於愛他自己的身體。因為：

1.所謂「近人」也包括我們近人的身體。所以，假如一個人應該愛近人，勝於愛他自己的身體；那麼他就應該愛近人的身體，勝於愛他自己的身體了。

2.此外，一個人應該愛他自己的靈魂勝於愛近人，如同前面第四節所講過的。可是，自己的身體比近人更接近我們的靈魂。所以，我們應該愛自己的身體勝於愛近人。

3.此外，任何人都是爲了自己更愛的東西，而犧牲自己不大愛的東西。可是，不是人人都應該爲了近人的得救，而犧牲自己的身體；因爲這樣的行爲是完人的事，如同《若望福音》第十五章13節所說的：「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情。」所以，人不是必須以愛德去愛近人，勝於愛自己的身體。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二及第二十七章裡說：「我們必須愛近人，勝於愛自己的身體。」

正解 我解答如下：凡是更有理由，使人以愛德去愛它的東西，就應該以愛德更愛它，如同前面第二及第四節所講過的。可是，完全分享永福的共同關係——即愛近人的理由，比以滿溢的方式分享永福——即愛自己身體的理由，是更大的愛的理由。所以，以靈魂的得救來說，我們應該愛近人，勝於愛自己的身體。

釋疑 1.按照哲學家在《倫理學》卷九第八章裡的話：「每一樣東西，似乎就是指這樣東西之中的主要部分。」所以，如果

說，應該愛近人勝於愛自己的身體，這是指他的靈魂，即他的主要部分而說的。

2.關於自己性體的構造方面，我們的身體固然比近人更接近我們的靈魂。可是，關於分享永福方面，近人的靈魂與我們自己的靈魂的結合，甚於自己的身體與我們靈魂的結合。

3.人人都直接負責照顧自己的身體；對於近人的得救，除非是在特殊的情形之下，並不直接負責照顧。爲此，愛德並不一定要求人爲了近人的得救，而危害自己的身體，除非他有照顧近人得救的責任。所以，如果他自動爲此而犧牲自己，這是屬於完善的愛德行動。

第六節 是否應該愛一個近人勝於愛另一個近人

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該愛一個近人勝於愛另一個近人。因爲：

1.奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡說：「應該同樣地愛所有的人。可是，由於你無法施恩於所有的人，所以必須照顧那些因著時、地，以及任何事物的情況，與你恰好有更密切關係的人。」所以，我們不應該愛一個近人勝於愛另一個近人。

2.此外，哪裡有相同的理由，去愛不同的人，就不應該有愛的差別。可是，只有一個愛所有的人的理由——即天主，如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二及第二十七章裡所明示的。所以，我們應該同樣地愛所有的近人。

3.此外，愛一個人就是願他得福，如同哲學家在《修辭學》卷二第四章裡所說的。可是，我們願意我們所有的近人都能得到同樣的福樂，即永生。所以，我們應該同樣地愛所有的近人。

反之 人的愛人責任，與他相反這愛時所犯之罪的嚴重性成正比。可是，相反對某些近人的愛，比相反對其他近人的愛，罪過更重。爲此，《肋未紀》第二十章9節裡有這樣的命令：「凡辱罵自己父母的，應處死刑。」對那些辱罵其他的人的，並沒有這樣的命令。所以，應該愛某些近人，勝於愛其他的近人。

正解 我解答如下：關於這個問題，有兩種主張。有些人說，應該以愛德同樣地去愛所有的近人；但這只是針對情感說的，並非針對外面的實效。他們認爲，愛的次序應該解作是指外面的恩惠；而這些恩惠在施予外人之前，我們應該先施予近人。但愛的次序並不是指內在的情感，因爲我們應該一視同仁地把它給予所有的人，包括仇人在內。

然而這是不合理的。因爲愛德的情感——即恩寵的傾向，並非不及自然的嗜慾——即本性的傾向，那樣有次序；因爲這兩種傾向都來自天主的上智。可是，在自然界我們看到：每一樣東西的自然傾向是與適合其本性的行爲，或動作相配合的，例如：土趨向地心的傾向比水的大，因爲留在水的下面，適合於土。爲此，恩寵的傾向，亦即愛德的情感，也必須與那些應該在外表上完成的行爲相配合；這是說，對於那些我們理應更加恩待的人，我們也要有更強烈的愛德的情感。

所以，必須說，就是關於情感方面，也應該愛一個近人勝於愛另一個近人。理由是這個：既然愛的根源是天主，以及愛者，所以愛的情感必然是與這兩個根源的接近程度相對地增長。因爲，如同前面第一節所講過的，凡是有一個根源的，次序的先後就要按照與這根源的關係來定的。

釋疑 1.愛可能從兩方面而大小不等。第一，從我們願意朋友得到善那方面；以這方面來說，我們以愛德同樣地愛所有的

人，因為我們願意他們都能得到同一類的善，即永福。第二，說愛是因著它的行為更強烈而更大的；照這樣說來，我們就不應該同等地愛所有的人。

我們也可以這樣解答：對某些人表示不同等的愛，可有兩種方式。第一，是由於愛某些人，而不愛其他的人。關於施恩方面，我們必然要遵循這種差別不等，因為我們無法給所有的人施予恩惠；可是關於善願方面，愛就不應該有這樣不等的差別。第二種不同等的愛，是由於愛某些人勝於愛其他的人。奧斯定所想消除的，不是這第二種差別不等，而是那第一種差別不等；這從他關於施惠所說的話，就可以清楚地知道了。

2.並非所有近人都與天主有著同等的關係：有的由於他們更為善良，而更接近天主。應該以愛德去愛這樣的人，勝於愛那些不是這樣接近天主的人。

3.這個論證是從我們願意朋友得到的善這方面，來看愛的不等（參看釋疑1.）。

第七節 我們是否應該愛更善的人，勝於愛與我們更親近的人

有關第七節，我們討論如下：

質疑 我們似乎應該愛那些更善的人，勝於愛那些與我們更親近的人。因為：

1.似乎應該愛那毫無理由可恨的，勝於愛那為了某種理由而可恨的；正如一樣東西愈是不雜黑色，愈是顯得潔白。可是，那些與我們親近的人，為了某種理由而成為可恨的；如同《路加福音》第十四章26節所說的：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親」等等。在另一方面，善人並沒有什麼可恨的理由。所以，我們似乎應該愛那些更聖善的人，勝於愛那些與我們更親近的人。

2.此外，人之相似天主，尤其是由於愛德的緣故。可是，更善的人，天主更愛他們。所以，人也應該以愛德去愛那些更善的人，勝於愛那些與自己更親近的人。

3.此外，在每一種友誼中，那更應該愛的，是那更與友誼的基礎有關的。因為，由於自然的情誼，我們更愛那些與我們有著天然關係的人，例如：父母或子女。可是，愛德的友誼是以永福的共同關係為基礎的；而更善的人比那些與我們更親近的人，與永福的關係更為密切。所以，我們應該以愛德去愛那些更善的人，勝於愛那些與我們更親近的人。

反之 《弟茂德前書》第五章8節說：「如有人不照顧自己的戚族，尤其不照顧自己的家人，即是背棄信德，比不信的人更壞。」可是，愛德內在的情感，必須與外在的效果相稱。所以，愛德應該先是對於那些與我們更為親近的人，然後才是對於那些更善的人。

正解 我解答如下：每一個行為必須與其對象及其主動者相稱。可是，行為的類別來自它自己的對象，而它的強度則來自主動者的德能；如同行動的類別來自行動所趨向的終點，而行動的速度則來自行動者的狀態，以及主動者的力量。準此，愛的類別來自它的對象，而它的強度則來自愛者。

愛德之愛的對象是天主，而人是愛者。所以，愛德的愛，在愛我們的近人那方面，是由我們的近人與天主的關係來定其不同類別的。這是說，我們由於愛德，應該願意一個更接近天主的人，得到更大的善。因為，雖然愛德所願意人人都能得到的善，即永福，本身只有一種；可是按照分享永福的情形不同，而有不同的等級。這是屬於愛德的事，願意維持天主的公義；可是，按照這個公義，更善的人分享更多的永福。這與

愛的類別有關。因為，按照我們願意那些我們所愛的人得到不同的善，而有不同類別的愛。

在另一方面，愛的強度是要看它與愛者本人的關係。準此，人以更強烈的情感去愛那些與自己更為親近的人，願意自己所愛的人得到所愛的善勝於愛那些更善的人，願意他們得到更大的善。

再者，還有一個不同點，我們必須在此加以注意的：因為我們的近人，有些是因著自然的出生而與我們有著親戚的關係，這種關係是無法斷絕的，因為這樣的出生，使他們就成為現在的他們。至於使人接近天主的那種德性的聖善，可以來去不定，增減無常，如同前面第二十四題第四、第十及第十一節所證明過的。所以，我可以以愛德，願意這個與我更親近的人，比另一個人更好，因而能得到更高等級的永福。

而且還有一個方式，使我們以愛德，更愛那些與我們更為親近的人；因為我們以好幾種方式去愛他們。對於那些與我們沒有親近關係的人，我們只有愛德的友誼。而對於那些與我們有親近關係的人，按照他們與我們關係的情形，我們還有一些其他的友誼。既然任何其他高尚的友誼所依據的善，都指向那愛德所依據的善，猶如自己的終點；所以愛德管制其他一切友誼的行為，正如那關於目的的藝術管制那關於導致目的者的藝術一樣。為此，愛一個人，因為它是親戚，或是近人，或是同胞，或者為了其他類似的而與愛德有關的理由，那麼這個愛的行為，本身可由愛德來管制的。這樣，我們以自發的和出命的愛德，用多種方式去愛那些與我們更為親近的人。

釋疑 1. 在我們的親族身上，我們受命所惱恨的，不是惱恨他們的親誼，而只惱恨他們阻止我們接近天主。在這方面，他們不是親人，而是仇人了。如同《米該亞》第七章6節所說的：「人

的仇敵就是自己的家人」(參看《瑪竇福音》第十章36節)。

2. 愛德使人相對地仿效天主，使他對於他自己的事物所持的態度，猶如天主對於祂自己的事物那樣。因為我們可能以愛德去願意一些東西，視為是於我們合適的；而天主卻不會去願意它們，因為願意這樣的東西是於祂不適合的，如同我們在前面第二集第一部第十九題第十節討論意志之善時所講過的。

3. 愛德激發愛的行為，不僅是按照對象的性質，而且也按照愛者的性質，如同前面正解及第四節釋疑1.所講過的。由此而會出現這樣的情形：更愛那更親近的。

第八節 是否應該最愛那與我們有血統關係的人

有關第八節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不應該最愛那與我們有血統關係的人。因為：

1. 《箴言》第十八章24節說：「一個在社會上可愛的人，比兄弟更友善。」馬克西·瓦賴騮(Maximus Valerius)也曾說過：「友誼的連繫最為堅強，絕不遜於血統的連繫。而且這是十分確實而無可否認的事：關於後者，出生的命數是偶然的；至於前者，我們卻是用自由的意志和堅強的信約來締結的。」(《不朽言行錄》卷四第七章)所以，不應該愛那些有著血統關係的人，勝於愛其他的人。

2. 此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第七章裡說：「你們是我在福音裡所生的，我愛你們，不會少於假如我是在婚姻中得到了你們。因為本性並不比恩寵愛得更加熱切。那些我們認為將永遠同我們在一起的人，當然比那些只在這個世界上同我們在一起的人，更應該為我們所愛。」所以，不應該愛那些與我們有著血統關係的人，勝於愛其他的人。

3. 此外，「愛是用行動的表現來證實的」，如同教宗額我略一世在一篇證道詞中所說的(《福音論贊》卷二第三十篇)。

可是，我們對有些人，比對我們的親戚，更應有愛的行動，例如：在軍隊裡，一個人必須服從自己的長官，勝於服從父親。所以，我們並不是必須最愛有血統關係者。

反之 天主十誡裡，特別命令人孝敬父母，如同《出谷紀》第二十章12節所記載的。所以，我們應該特別愛那些與我們有血統關係的人。

正解 我解答如下：按照前面第七節所講過的，我們必須以愛德更愛那些與我們更為親近的人：一方面因為我們對他們的愛更為熱切，另一方面因為有更多的理由去愛他們。可是，愛的強度來自被愛者與愛者的連繫。所以，應該按照不同種類的連繫，去衡量對不同的人的愛；這樣才能使每一個人，如果因有某種特殊的連繫而為人所愛，在有關那特殊連繫的事情上，也更為人所愛。此外，也應該根據一種連繫與另一種連繫的比較，來作愛與愛的比較。

為此，我們必須說，在親戚之間的友誼，是依據他們由於自然的出生而來的連繫；在一國之公民間的友誼，則是依據他們公民之間共同關係；在那些並肩作戰者之間的友誼，則依據戰地夥伴的關係。所以，在有關本性的事情上，我們應該更愛我們的親戚；在有關國民間的事情上，我們應該先愛自己祖國的同胞；而在戰場上，則應該先愛我們的戰友。為此，哲學家在《倫理學》卷九第二章裡說：「應給每一個人那屬於他的，及宜於他的。一般人的確是這樣去做。他們邀請親戚來參加婚禮；認為應優先給父母供應生活的必需品，並敬重他們。」關於其他各種友誼，也有類似的情形。

不過，如果我們把連繫彼此比較的話；那麼，那由自然的出生而來的連繫，顯然先於其他所有的連繫，也比它們更為

穩定。因為它是根據一些與本體直接有關的東西；至於其他的連繫則是後加的，而且可能撤銷。為此，血統的友誼更為穩定；而其他的友誼，在有關每一種友誼所特有的那方面，也許較為堅強。

釋疑 1.由於同伴的友誼，是在那些我們可以自由選擇的事上，例如：在應有的行為方面，由自己選擇而形成的；這種愛就比對親族的愛更為人看重。也就是說，使在應有的行為方面，與他們比較更有共識。不過，親族的情誼更穩定，因為更自然；在有關本性的事上，它勝過其他的友誼。為此，我們有更大的義務，供應生活的必需品給他們。

2.盎博羅修所談的愛，是關於那與恩寵的共融有關的恩惠，即：倫理的教育。因為，在這種愛方面，一個人對於賦給神性生命的神性的子女，要比對於自己肉體上的子女，更應該盡力照顧；對於肉體上的子女，則應該更照顧肉體上的需要。

3.一個人在戰場上，對長官要比對自己的父親更服從。這件事並不證明，它是絕對地或概括地少愛自己的父親；而只是相對地或在某方面，即在按照戰地共同關係的愛方面，少愛自己的父親。

第九節 人是否應該以愛德愛子女，勝於愛父親

有關第九節，我們討論如下：

質疑 人似乎應該以愛德愛子女，勝於愛父親；因為：

1.凡是我們應該施恩於他們的，我們也應該愛他們。可是，我們對自己的子女，比對自己的父母更應該施恩；因為宗徒在《格林多後書》第十二章14節裡說：「不是兒女應為父母積蓄，而是父母該為兒女積蓄。」所以，應該愛自己的子女勝於愛自己的父母。

2.此外，恩寵成就本性。可是，父母自然愛自己的子女，超過子女愛自己的父母，如同哲學家在《倫理學》卷八第十二章裡所說的。所以，人應該愛自己的子女勝於愛自己的父母。

3.此外，人的情感，因愛德而相似天主。可是，天主愛自己的子女，超過這些子女愛祂。所以，我們也應該愛我們的子女，超過愛我們的父母。

反之 盎博羅修說：「首先應該愛天主，然後愛父母，再後愛子女，最後愛其他家人。」（參看：奧利振，《雅歌釋義》第二講，關於第二章4節）

正解 我解答如下：愛的等級可以從兩方面來衡量的，如同前面第四節釋疑1、第七節所講過的：一是從對象方面。從這方面來看，一樣東西愈好而愈像天主，就愈應該受人的愛。這樣說來，人應該愛父親勝於愛子女；因為我們是將自己的父親，視作自己的根源而愛他的。在這方面，父親是一樣更高尚的善，也更相似天主。

另一方面，愛的等級也可以從愛者那方面去衡量的。在這方面，人更愛那與自己更為親近的人。這樣說來，應該愛子女勝於愛父親，如同哲學家在《倫理學》卷八第十二章裡所說的。第一，因為父母愛自己的子女，把他們視作自己本身的一部分，而父親卻不是他兒子的一部分。所以，父親對其子女的愛，更像一個人對他自己的愛。第二，因為父母更清楚地知道某人是自己的兒子；反過來說則非如此。第三，因為子女之於自己的父母，猶如他們的一部分，比較更為親近；這超過父母之於子女，因為父母猶如子女的根源。第四，因為父母的愛時間更長：父親一開始就愛自己的子女；而子女卻要經過一個時

期之後，才開始愛自己的父親。愛的時間愈長，愛也愈強，如同《德訓篇》第九章14節所說的：「不要離棄舊友，因為新知不如故交。」

釋疑 1.對一個根源，應該表示尊重和恭敬；而效果則應該相稱地接受根源的影響和照顧。為此，子女對父母的本分，主要是在於尊敬；而父母對子女的本分，則尤其是在於照顧。

2.由於子女與自己的親密關係，父親自然而然地更愛自己的子女。可是，從更高尚的善方面來看，子女則自然而然地更愛自己的父親。

3.一如奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章裡所說的：「天主愛我們，是為了我們的利益，以及祂自己的光榮。」為此，既然父親對於我們好像一個根源，如同天主對我們一樣；所以，接受子女的孝敬，是父親所應得的；而子女所應得的，是由父母照顧自己的利益。不過，在必要時，做子女的，由於身受的恩惠，必須首先贍養自己的父母。

第十節 人是否應該愛母親，勝於愛父親

有關第十節，我們討論如下：

質疑 人似乎應該愛母親勝於愛父親。因為：

1.哲學家在《動物生成論》卷一第二十章裡說：「雌性在生育時，供給肉體。」可是，人的靈魂不是生自自己的父親，而是由天主造的，如同在第一集第九十題第二節和第一一八題第二節裡已經講過的。所以，人得自母親的，比得自父親的為多。因此，他應該愛母親勝於愛父親。

2.此外，哪裡施予的愛更大，那裡也應該還報更大的愛。可是，母親比父親更愛自己的孩子，因為哲學家在《倫理學》卷九第七章裡說：「母親更愛自己的子女；因為母親在生

育時，受更多的痛苦，母親比父親更確實體認，他們是自己的子女。」所以，應該愛母親勝於愛父親。

3.此外，那為我們受更多勞苦的，我們應該對他表示更大的愛，如同《羅馬書》第十六章6節所說的：「請問候瑪利亞：她為你們受了許多勞苦。」可是，母親在生育和撫養子女時，比父親受的勞苦更多。因此，《德訓篇》第七章29節說：「不要忘掉你母親的痛苦。」所以，人應該愛母親，勝於愛父親。

反之 熱羅尼莫在《厄則克耳註解》卷十三，關於第四十四章25節裡說：「在萬民的大父天主之後，應該愛父親。」其後他才提到母親。

正解 我解答如下：在做這樣的比較時，必須本然的（per se）去瞭解所說的；意思是說，當前的這個問題應該解釋為：父親之為父親，是否比母親之為母親，更應受人的愛。因為在這樣的事物上，彼此之間在德性和罪惡方面的巨大差別，是能減少或毀滅友誼的，如同哲學家在《倫理學》卷八第七章裡所說的。為此，盎博羅修說：「好的家僕，比壞的子女更為可貴。」（參看第九節反之）

不過，本然地來說，父親（之為父親）比母親（之為母親）更應受人的愛。因為父母是被視作我們自然出生的根源，而為人所愛的。可是，父親之為根源，比母親更為崇高；因為父親是一個主動的根源，而母親卻更好說是一個被動的和質料的根源。因此，本然地來說，父親應更受人愛。

釋疑 1.在生育人的時候，母親只提供肉體的、尚未有形式的質料。這種質料受到了那在父親精子裡形成力的作用，而成形。這形成力雖然不能創造有理性的靈魂，可是它裝備肉體的

質料，去接受人的形式。

2.這論證適用於另一種愛；因為我們愛那愛我們者的友誼，與我們愛那生育我們者的友誼，種類不同。我們在這裡所討論的，是一個人是由父母所生，而對自己的父親和母親應有的友誼。

3.從以上所述，可知質疑3.之答案。

第十一節 人是否應該愛妻子，勝於愛父母

有關第十一章，我們討論如下：

質疑 人似乎應該愛妻子勝於愛父母。因為：

1.沒有人會放棄一樣東西，除非爲了他更愛另一樣東西。可是，《創世紀》第二章24節說，人要爲了妻子而「離開自己的父母」。所以，人應該愛妻子，勝於愛父母。

2.此外，宗徒在《厄弗所書》第五章28及33節裡說：「作丈夫的應當愛自己的妻子，就如愛自己一樣。」可是，人應該愛自己勝於愛父母。所以，他也應該愛妻子勝於愛父母。

此外，哪裡有更多愛的理由，也應該有更大的愛。可是，在人對自己的妻子的情誼方面，有更多愛的理由。因為，哲學家在《倫理學》卷八第十二章裡說：「在這情誼中，有利益和享受的理由；如果夫婦是有德之人，那麼其中也有德性的理由。」所以，人對妻子的愛，應該大於他對父母的愛。

反之 《厄弗所書》第五章28及29節說：「作丈夫的應當愛自己的妻子，就如愛自己的身體一樣。」可是，人應該愛自己的近人勝於愛自己的身體，如同前面第五節所講過的。在近人之間，我們應該更愛自己的父母。所以，應該愛父母勝於愛妻子。

正解 我解答如下：如同前面第七及第九節所講過的，愛的等級

可以從善，或者從與愛者的連繫來衡量的。從作為愛的對象之善那方面來看，應該愛父母勝於愛妻子，因為愛父母是將父母視作自己的根源，並認為他們是更高尚的善，而愛他們的。

不過，從連繫方面來看，就應該更愛自己的妻子；因為她與自己的丈夫結為一體，如同《瑪竇福音》第十九章6節所說的：「他們不是兩個，而是一體。」因此，人更熱切地愛妻子；可是，他應該更敬愛父母。

釋疑 1.人並不是在一切方面都是為了自己的妻子，而離開自己的父母；因為在有些情形之下，人必須幫助父母勝於幫助妻子。不過，關於肉體的結合和同居方面，他的確離開自己所有的親族，而依附自己的妻子。

2.宗徒的話並不是說，一個人愛自己的妻子，必須與愛自己相等；而是說，一個人對他自己的愛，是他愛與自己結合的妻子的理由。

3.關於人對自己父親的友誼，也有好幾層愛的理由；而這些理由，在某方面，及關於善的方面，卻比愛妻子的那些理由更為重大；不過，在連繫方面，則後者比前者更為重大。

4.關於反之裡那個論證，也不應該把「如同」解作相等，而應該解作愛的理由。因為人愛自己妻子的主要理由，是由於她在肉體方面已與自己結合。

第十二節 人是否應該愛那施恩於己的人，勝於愛那受恩於己的人

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 人似乎應該愛那施恩於己的人，勝於愛那受恩於己的人。因為：

1.奧斯定在《啓蒙教理講授法》(De Catechiz. Rud.) 第四

章裡說：「沒有什麼愛比先施的愛，更能激動人去愛。不願愛，而又不願還愛，這種心靈的確是太頑冥不化了。」可是，施恩者先以愛德的仁惠施恩於我們。所以，我們應該首先愛那些施恩於我們者。

2.此外，如果因為不再愛一個人，或者有相反愛他的行動，所犯的罪過愈是重大，就愈應該愛這個人。可是，不再愛一個施恩於己的人，或者有相反他的行動，比不再愛一個至今常受恩於己的人，罪過更為重大。所以，應該愛那些施恩於己的人，勝於愛那些受恩於己的人。

3.此外，在一切應愛的對象中，天主是最應受人愛的；在天主之後則是父親，如同熱羅尼莫所說的（參看第十節反之）。可是，天主與父親都是我們最大的施恩者。所以，應該最愛施恩者。

反之 哲學家在《倫理學》卷九第七章裡說：「似乎是施恩者更愛受恩者，而不是受恩者更愛施恩者。」

正解 我解答如下：如同前面第七、第九及第十一節所講過的，一樣東西可能為了兩種理由而更爲人所愛：第一，因為他具有更高尚之善的特性；第二，因為他具有更密切的關係。以第一個理由來說，應該更愛施恩者；因為它是受恩者所具之善的根源，具有更高尚之善的特性，如同在前面第九節論及父親所講過的。

然而，以第二個理由來說，我們卻更愛那些受恩於我們的人，如同哲學家在《倫理學》卷九第七章裡，用四個論證所證明的。第一，因為受恩者有些像是施恩者所造就的成果；因此，往往這樣說一個人：「他是某某人所造就的。」誰都自然愛他自己的工作成果，如同我們看見詩人愛他自己的詩作。其

理由就是因為每個人都愛自己的實有，和自己的生存；而它們都表現在自己的行動上。第二，因為每個人都自然愛那在其內可發見自己之善的東西。施恩者在受恩者的身上有著一些他自己的善；反之亦然。不過，施恩者在受恩者的身上所看到的，是他自己的高貴之善；而受恩者在施恩者的身上所看到的，卻是利益之善。人樂於看到高貴之善，勝於看到利益之善。一方面是因為高貴之善更為持久，利益則迅速即逝；而回憶一事的快樂，不及面對一事的快樂。另一方面，因為記憶高貴之善比記憶我們得自別人的好處，更能使我們覺得快樂。第三，因為採取主動是屬於愛者方面的事，因為是他願意及促使他所愛的人得到好處；被愛者只是被動地接受好處。因此，愛勝於被愛；是故，施恩者的愛比較大。第四，因為施恩比受恩為難。我們感到得來艱苦的東西，我們也更喜愛他們；而對於那些容易得來的東西，我們卻好像輕視不顧。

釋疑 1.是施恩者自己激動受恩者去愛他。而施恩者之愛受恩者，不是因為受了受恩者的激動，而是因為他自動去這樣做的。人自動去做的事，超過因著別人而去做的事。

2.受恩者對施恩者的愛，是一項更應盡的義務；因此，不這樣去做，就有更大的罪過。另一方面，施恩者對受恩者的愛，卻更是出於自願的；因此，他的行動也更為迅速。

3.天主愛我們也超過我們愛祂，父母愛子女也超過子女愛他們。可是，我們並不因此就可以做這樣的結論說：凡是受恩於我們的人，我們愛他們超過任何一個施恩於我們的人。因為我們對於好像天主和我們的父母那樣，曾賜予我們極大恩惠的施恩者，比對於那些我們會施以較小恩惠的受恩者，更加重視。

第十三節 在天鄉是否還保有愛德的次序

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 在天鄉，似乎不再保有（上述種種）愛德的次序。因為：

1. 奧斯定在《論真宗教》第四十八章裡說：「善愈大，愛愈多；善愈小，愛愈少；此即完善的愛德。」可是，在天堂上，愛德將是完善的。所以，人將愛那些更聖善的人，勝於愛他自己，或者那些與他親近的人。

2. 此外，我們願意誰得到更大的善，表示我們更愛他。可是在天鄉，人人都願意那些具有更多聖善的人，得到更大的善；否則，他的意志就不是在一切事上翕合天主的旨意了。但在天鄉，有更多聖善的，也就是更聖善的人。所以，在天鄉，人人都要愛那些更聖善的人。如此則人人都要愛別人勝於愛自己，愛外人勝於愛近人。

3. 此外，在天鄉，一切的愛都是為了天主；因為到了那個時候，《格林多前書》第十五章28節所說的「天主成為萬物中的萬有」，將完全實現。所以，那更接近天主的，將得到更多的愛。如此則人將愛那更聖善的人勝於愛他自己，愛外人勝於愛近人。

反之 天上榮福並不取消本性，而是成就本性。可是，之前第三、第六、第八及第九節所說的愛德的次序，都來自本性。一切的東西，自然愛自己勝於愛自己以外的。所以，在天鄉，這種愛德的次序也將繼續存在。

正解 我解答如下：愛德的次序，關於愛天主在萬有之上，在天鄉當然還是存在的。因為只要人完全享見天主，這就完全實現。可是，關於人與人之間的次序，似乎必須有一個區別。因

爲，如同我們在前面第七節所講過的，愛的等級或差別可以這樣來區別：或者按照一個人願意另一個人所得到的善，或者按照愛本身的強度。以第一個方式來說，人將愛更聖善的人勝於愛他自己；愛那些不及他聖善的人，則不如愛他自己。因爲，既然人的意志完全符合天主的旨意，每一個享受真福的人，都將願意人人能得那按照天主的公義所應得的。那時，將不再是用功績去更求上進，得到更大獎賞的時期，好像現在這樣。現在人可以希望得到一個更聖善者的德性和獎賞；到了那個時候，每一個人的意志將留在天主所定的範圍內。

然以第二個方式來說，人將愛他自己勝於愛近人，甚至勝於愛更聖善的人。因爲愛的行動的強度來自愛者本人，如同前面第七節所講過的。再者，天主將愛德之恩賜給每一個人，旨在使他首先把心靈導向天主，而這屬於人的愛自己；其次使他願意其他的一切也都被導向天主，而且他要按照自己的方式，爲這事而有所行動。

至於在我們的近人之間所應保持的次序，人將按照愛德之愛，一般去愛更聖善的人。因爲享受真福者的全部生活，都在於心向天主。所以享受真福者的愛的次序，也將按照與天主的關係，爲人所遵守：凡是更近天主的，人人都更愛他們，並認爲他們也更近自己。其時人不再幫助別人，好像在今世常應幫助的那樣。人在今生，應幫助那些無論因有什麼連繫而與自己親近的人，勝於幫助那些與自己沒有關係的人。爲此，人在今生，由於愛德的傾向，更愛那些與他親近的人；因爲他有更大責任，應使他們得到他愛德的效果。不過，人在天鄉，可能因許多理由，愛那與他親近的人；因爲在享受真福者的心裡，那些高尚之愛的理由並沒有消失。可是，那因接近天主而愛的理由，無可比擬地超出這一切理由。

釋疑 1.關於那些與自己親近的人，這個論證的理由是應予承認的。可是，關於人自己，人應該愛自己勝於愛別人，而且愛德愈完善，愈應該如此；因為完善的愛德使人完全歸向天主，而這屬於人的愛自己，如同上面正解所講的。

2.這論證是在人願其所愛者所得善的等級方面，來看愛德的次序。

3.對每一個人來說，天主是他愛的全部理由，因為天主是人全部的善。假設——這是不可能的——天主不是人的善，祂就不是人愛的理由。為此，按照愛的次序，除天主之外，人應最愛自己。

第二十七題

論愛德的主要行為：愛

一分爲八節一

然後要討論的是愛德的行爲（參看第二十三題引言）。第一，論愛德的主要行爲，亦即愛；第二，論其他由此而來的行爲或效果（第二十八題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、何者更屬於愛德，愛還是受愛。
- 二、視作愛德之行爲的愛，是否與善意相同。
- 三、是否應該爲了天主自己而愛祂。
- 四、是否在今生能直接愛天主。
- 五、是否可以完全地愛天主。
- 六、對天主的愛是否應有某種模式。
- 七、愛友人與愛仇人，何者更善。
- 八、愛天主與愛近人，何者更善。

第一節 何者更屬於愛德，愛還是受愛

有關第一節，我們討論如下：

質疑 受愛似乎比愛更屬於愛德。因爲：

1. 更聖善的人有更大的愛德。可是，更聖善的人理應更受人愛。所以，受人愛更屬於愛德。

2. 此外，凡是更多的人所有的，似乎更適合於本性，因而也更好。可是，哲學家在《倫理學》卷八第八章裡說：「許多人更願意受人愛，而不願意愛人；喜歡受人諂媚的人，常屢見不鮮。」所以，受人愛比愛人好；因此，受人愛更與愛德相合。

3.此外，一物所企圖者，必然更甚於此物。可是，人之所以愛，乃企圖受人愛；因為奧斯定在《啓蒙教理講授法》第四章裡說：「沒有什麼愛，比先施的愛更能激動人去愛。」所以，愛德與其說是在於愛，不如說是在於受愛。

反之 哲學家在《倫理學》卷八第八章裡說：「友誼更是在於愛，而不是在於受愛。」可是，愛德是一種友誼。所以，它更是在於愛，而不是在於受愛。

正解 我解答如下：以愛德本身來說，愛是屬於它的。因為，既然愛德是一種德性，所以自然就趨向於它自己的行為。可是，受愛並不是受愛者的愛德行為，因為他的愛德行為是愛；受愛之歸屬於他，乃是按照善的通義。也就是說，另有別人受愛德行為的趨使，使他得到善。由此可見，愛比受愛更適合於愛德。因為凡是因著自己及其本質，而適合於一樣東西的，比那因著另外別的東西而適合於它的，更是它所宜於有的。這一點可以從兩方面表現出來。第一，朋友之受人稱讚，不是因為他們受愛，而是因為他們愛；的確，如果他們受愛而不愛，他們就會受到批評。第二，愛（子女）至深的母親，她們追求愛，勝過追求受愛；如同哲學家在同卷第八章裡所說的：「有些母親把自己的子女托給乳母；她們確實愛子女，而且不尋求子女的還愛，若她們實際得不到還愛。」

釋疑 1.更善的人，就其是更善的人來說，也是更可愛的。可是，就其有更完善的愛德來說，他們更是愛者，相稱於受愛者的愛者。因為一個更聖善的人，對那在他以下者的愛，並不少於那個人所應得的愛。那不大聖善的人，卻不會愛那更聖善的人，如同這個人所應得他的愛那麼多。

2. 哲學家在同處說：「人願意受愛，近似願意受尊敬。」正如對一個人所表示的尊敬，足以證明在那受尊敬者身上的善；同樣，藉由受愛這一事實，也表示他有一些善，因為只有善才是可愛的。為此，人之尋求受愛和受尊敬，乃是別有企圖，即企圖顯示受愛者身上所有的善。另一方面，那些有愛德的人乃是根據愛本身而尋求愛，好像愛就是愛德之善似的；正如同任何一種德性的行為，就是那種德性之善一樣。為此，願意愛，比願意受愛，更是屬於愛德的。

3. 有些人因著受人愛而愛人；但他們之所以愛人，不是為了受人的愛，而是因為這像一條路，領人去愛別人。

第二節 視作愛德之行為的愛，是否與善意相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 視作愛德之行為的愛，似乎無非就是善意（benevolentia）而已。因為：

1. 哲學家在《修辭學》卷二第四章裡說：「愛一個人就是願意他幸福。」可是，這就是善意。所以，愛德的行為，無非就是善意而已。

2. 此外，習性屬於誰，相關行為也屬於誰。可是，愛德的習性是在意志裡，如同前面第二十四題第一節所講過的。所以，愛德的行為也是意志的行為；而意志只趨向於善，而這就是善意。所以，愛德的行為無非就是善意而已。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷九第四章裡，歷舉五樣屬於友誼的事：第一，一個人應該願意自己的朋友幸福；第二，應該願意他實在生存；第三，應該樂意同他在一起；第四，應該與他選擇同樣的事物；第五，應該與他同憂同樂。可是，最初兩件事是屬於善意的事。所以，善意是愛德之第一個行為。

反之 哲學家在同卷第五章裡說：善意不是「友誼」，也不是「愛」，而是「友誼的開端」。可是，愛德是友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的。所以，善意與那視作愛德之行爲的愛不同。

正解 我解答如下：嚴格地來說，善意是我們願意別人幸福的一個意志行爲。可是，這個意志行爲與實際的愛不同，無論是把實際的愛看作是在感覺嗜慾裡，或者把它看作是在理智嗜慾或意志裡。因為在感覺嗜慾裡的愛是一種情；而每一種情都是以某種衝動，去追求自己的對象。愛之情並不是突然被激動起來的，而是由於細心觀察所愛的對象才產生的。爲此，哲學家在《倫理學》卷九第五章裡，在指出善意與屬於情之愛之間的不同時說：善意「並沒有激動和嗜慾」；也就是說，沒有急切的傾向，而只是憑自己理性的判斷，願意別人幸福。同樣，這樣的愛來自某種習慣，而善意有時卻是突如其來的，例如：我們在看角力比賽的時候，願意雙方之一勝利。

至於在理智嗜慾裡的愛，它也與善意不同；因爲這樣的愛含有愛者與被愛者之間的某種合一：愛者視被愛者好像是與自己一體的，或者是屬於自己的，因而嚮往他。在另一方面，善意卻是我們願意某人幸福的屬於意志的單純行爲，而且不必先假定有上述那種情感的合一。

爲此，在被視作愛德之行爲的愛內，包括善意。不過，這樣的愛還有情感的合一。所以，哲學家在那裡說：「善意是友誼的開端。」

釋疑 1. 哲學家這樣給「愛」下定義時，並沒有歷舉愛的全部之理或性質，只是把其中彰顯愛的行爲的那部分指出而已。

2. 愛的確是趨向於善的意志的行爲；可是，它還有一種

與被愛者的合一，而這種合一是善意所沒有的。

3. 哲學家所歷舉的那些事之屬於友誼，是根據它們來自一個人對他自己的愛，如同他在那裡所說的；這是由於一個人對自己的朋友做這樣的事，正如同他對他自己也做這樣的事一樣。而這是屬於上述正解那種情感的合一。

第三節 是否應該爲了天主自己而以愛德愛祂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 我們應該以愛德去愛天主，似乎不是由於或爲了祂自己，而是爲了一些別的事物。因爲：

1. 教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「人靈由其所已知的事物，學習愛其所不知的事物。」（《福音論贊》卷一第十一篇）他說的不知的事物，是指那些可理解的天主的事物；而他說的已知的事物，則是指那些感官所能感覺的事物。所以，應該是爲了一些別的事物而愛天主。

2. 此外，愛是在知之後。可是，天主是經由一些其他的東西而被人認知的，如同《羅馬書》第一章20節所說的：「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物辨認洞察出來。」所以，祂之受人愛，也是爲了一些別的事物，不是爲了祂自己。

3. 此外，關於《瑪竇福音》第一章2節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「希望產生愛德。」奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡說：「畏懼能引人獲得愛德。」可是，希望是期待由天主那裡得到一些東西，而畏懼則是逃避一些可能由天主所加的懲罰。所以，似乎應該爲了所希望的一些好處，或者爲了所畏避的一些壞處而愛天主。所以，不是應該爲了天主自己而愛祂的。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第五章裡說：「愛享（frui）

一樣東西，是爲了這東西本身而以愛依附它。」在同卷第四章裡他又說：天主是應該被人愛享的。所以，天主是應該爲了祂自己而受人愛的。

正解 我解答如下：「爲了」這個前置詞，說明原因的關係。原因計有四種，即：目的原因、形式原因、造成原因（成因）或推動原因（動因），以及質料原因。此外，還有質料狀態或配備，也可以把它歸在質料原因內；不過，它不是絕對意義的原因，而只是相對意義的原因。說一樣東西是爲了另一樣東西而應該爲人所愛，就是循這四種原因。關於目的原因的實例，譬如：我們爲了健康而愛藥品。關於形式原因的實例，譬如：我們爲了一個人的德性而愛這個人；也就是說，因爲他有德性，而在形式方面是聖善的人，因而是一個可愛的人。關於造成原因或推動原因的實例，譬如說我們愛某人，因爲他是某某人的兒子。至於那可以歸屬於質料原因那一類內的質料狀態或配備，我們說我們愛一樣東西，是爲了某一樣準備我們去愛它的東西的緣故。例如，我們愛一個人，是爲了我們曾得過他的恩惠；不過，我們開始愛他之後，我們不再是爲了那些恩惠愛這位朋友，而是爲了他的德行。

準此，關於前面三種原因，我們愛天主不是爲了什麼別的東西，而是爲了祂自己。因爲祂不是歸向什麼別的東西，好像歸向一個目的那樣——祂自己就是萬物的最後目的。祂也並不需要別的什麼形式，爲使自己成爲善的，因爲祂的本體就是善，而這善本身就是所有其他之善的模範。祂的善也不是來自他物，而是由祂把善分施於一切其他之物。

不過，以第四種原因來說，天主可能是爲了一些別的東西而受人愛的。這是說，因爲或爲了我們受了某些事物的影響，而準備增加對天主的愛，例如：由於我們得到了祂所賜給

的恩惠，或者由於我們希望得到祂的獎賞，或者由於我們願意賴祂的助佑而避免受處罰。

釋疑 1. 「人靈由其所已知的事物，學習愛其所不知的事物」；並非好像是說，那些已知事物之為愛未知事物的理由，是以形式原因的方式，或目的原因的方式，或造成原因的方式；而是說，這樣的知識，準備人去愛那不知的事物。

2. 人有關天主的知識，固然是經由其他的事物而得到的；可是，當人已經認識天主之後，就不再經由那些事物，而是經由天主自己而去認識祂的；如同《若望福音》第四章42節所說的：「現在我們信，不是為了你的話，而是因為我們親自看見了，並知道祂確實是世界的救主。」

3. 希望和畏懼，是以一種準備的方式，引人走向愛德，如同前面正解、第十七題第八節，以及第十九題第七節所證明過的。

第四節 是否在今生能直接愛天主

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在今生，似乎不能直接愛天主。因為：

1. 「不為人知者，不能受人愛」，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十第一及第二章裡所說的。可是，我們在今生不能直接認識天主，因為「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清」，如同《格林多前書》第十三章12節所說的。所以，我們也不能直接愛祂。

2. 此外，不能做小事的人，也不能做大事。可是，愛天主大於認識天主；因為，那以愛而與天主「結合的，便是與祂成爲一神」，如同《格林多前書》第六章17節所說的。可是，人不能直接地認識天主。所以，他遠更不能直接地愛天主。

3.此外，人因犯罪而與天主脫離，如同《依撒意亞》第五十九章2節所說的：「是你們的罪孽，使你們與你們的天主隔絕。」可是，罪更是在人的意志裡，而不是在他的理智裡。所以，人直接愛天主的可能性，遠比直接認識天主的可能性更小。

反之 關於天主的認識，由於它是間接的，所以說是「模糊不清的」，這種認識在天鄉將來要「消逝的」，如同《格林多前書》第十三章第9等節所說的。可是，愛德「永存不朽」，如同《格林多前書》第十三章8節所說的。所以，世途中的愛德可以直接依附天主。

正解 我解答如下：如同前面第二十六題第一節釋疑2.所講過的，認識力的行爲，到了被認識的事物已經是在認識者之內時，乃告完成；至於嗜慾力的行爲，則是藉由嗜慾趨向於那事物本身而完成。爲此，嗜慾力的行動應該是按照事物的情形而趨向事物的；而認識力的行動則是按照認識者的情形。

如以事物的次序本身來說，天主是爲了祂自己而是可以認識的和可愛的，因爲祂的本質就是真理與善；其他的事物都是因著祂而被認識和愛的。可是，對我們方面來說，由於我們的知識是經由感官而來的，所以那些更接近感官的事物，就可以先被認識，而那最後被認識的對象，卻是離感官最遠的事物。

爲此，我們必須承認，由於（愛德的）愛是嗜慾的行爲，所以即使在世途中，也是先趨向天主，然後從天主再趨向其他的事物。準此，愛德是立即愛天主，並且經由天主而愛其他的事物。可是在認識方面，次序恰好相反。因爲我們是經由其他的事物而認識天主的，如同由效果而認識原因；或者利用否定（一切限制）和超越提升（美善）的方法，如同狄奧尼修

在《神名論》第一章裡所說的。

釋疑 1.雖然那未爲人知者，不能爲人所愛；可是不得因此就說，認識的次序與愛的次序相同，因爲愛是認識的終點。因此，認識結束時，即在那經由別物而認識者內結束時，愛可立即在那裡開始。

2.由於愛天主是一件比認識天主更大的事；尤其是在世途情況中，所以愛天主以認識天主爲前提。由於這個認識並非停留在受造之物上，卻經由它們而趨向另一物；所以，愛就在那物內開始，然後從那物再趨向其他諸物，好像是經由一種循環的方式一樣。因爲認識從受造物開始，而趨向天主；愛卻從天主，如同從最後目的開始，然後由此而延伸到受造的萬物。

3.人因罪惡而造成與天主分離的情況，藉由愛德來消除，不是只用認識。爲此，是愛德因著愛，用一條神性的鎖鏈，把靈魂與天主直接結合起來。

第五節 是否可以完全地愛天主

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎不可能完全地（totaliter）愛天主。因爲：

1.愛是在認識之後。可是，天主不能完全地爲我們所認識；因爲這樣的認識，表示對祂徹底地瞭解。所以，我們不能完全地愛祂。

2.此外，愛是一種合一，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。可是，人的心靈不能完全與天主合一；因爲「天主比我們的心大」，如同《若望壹書》第三章20節所說的。所以，不能完全地愛天主。

3.此外，天主完全地愛祂自己。所以，假若有第二者能完全地愛祂的話，這第二者就能愛天主，如同天主愛祂自己一

樣了。可是，這是不合理的。所以，天主不能被一個受造物完全地愛的。

反之 《申命紀》第六章5節說：「你當全心愛上主你的天主。」

正解 我解答如下：由於愛可以被視作在愛者與被愛者之間的中介，所以是否能完全地愛天主的這個問題，可以有三種解法。第一，「完全」這個詞，是指被愛之物；照這樣來說，是應該完全地愛天主的。因為，凡是天主的，人都應該愛。

第二，也可以作這樣的解釋，即「完全」這個詞，是指愛者說的。照這樣來說，也是應該完全地愛天主的；因為人應該盡其所能去愛天主，並把自己所有的一切，都趨向於愛天主，如同《申命紀》第六章5節所說的：「你當全心愛上主你的天主。」

第三，也可以這樣來解釋這個問題，即以愛者與所愛之物相比，也就是愛者的程度，與所愛之物的程度相等。這是不可能的。因為，既然一物之可愛，與其所具有的善成正比，而天主的善是無限的，所以祂是無限地可愛的。可是，沒有一個受造物能無限地愛天主，因為受造物所有的力量，不管它是天賦的也好，灌輸的也好，總是有限的。

釋疑 這也足以解答前面的質疑了。因為最初的三個質疑，是按照第三個意思來看這個問題的；至於那最後一個（反之），卻按照第二個意思。

第六節 對天主的愛是否應有某種模式

有關第六節，我們討論如下：

質疑 對天主的愛似乎應該有某種模式（modus）。因為：

1. 善的概念在於「模式、種類和次序」，如同奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的。可是，對天主的愛是人內最善的東西，如同《哥羅森書》第三章14節所說的：「在这一切以上，尤該有愛德。」所以，對天的愛應該有一個模式。

2. 此外，奧斯定在《論天主教倫理》第八章裡說：「求你告訴我，愛的模式是什麼。因為我怕，我燃著愛我主的渴望和熱愛，偏離應有標準，有過或不及。」可是，除非對天主的愛有某種模式，那麼要尋找它是徒然無功的了。所以，對天主的愛有某種模式。

3. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第三章裡說：「模式是各物之固有標準為其所植入者。」可是，人的意志的標準，如同外在的行為的一樣，是理性。所以，正如理性必須給愛德外面的效果指定一個模式，如同《羅馬書》第十二章1節所說的：「你們合理的敬禮」；同樣，關於人對天主的內心的愛，也應該有模式。

反之 伯爾納鐸在《論愛天主》第一章裡說：「天主是我們愛天主的原因；至於愛天主的模式，則是沒有模式的愛。」

正解 我解答如下：從前面**質疑**3.引證的奧斯定所說的話，可見模式的意思含有標準或尺度（mensura）的限定。這種限定在標準或尺度內，和在被度量者內都有；不過，二者的情形不同。這種限定，本質上是在標準或尺度內，因為標準或尺度，本身是其他事物的限定者及規定者；而標準之在被度量的事物內，則另具意義，那是說它們達到標準或尺度。為此，在標準

和尺度內，不可能有不合規定者；至於被度量的事物，除非它們達到標準，則能是不合規定，或者過，或者不及。

在一切有關嗜慾和行動的事上，目的即是標準；因為我們所願和所行的一切，是從目的獲得各自之理，如同哲學家在《物理學》卷二第九章裡所證明的。所以，目的本身具有模式；而那些導向目的者之具有模式，則是由於與目的相稱或配合。為此，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的：「每一種藝術對於目的的欲求，是無窮極和無止境的；而導向目的者則有界限。」是故，醫生對於健康並不說界限，而盡量使它愈健全愈好；可是，他對於藥物卻定有界限，因為他並不是盡力把藥物下得愈多愈好，而是配合健康的需要。因此，如果他下藥下得太多或太少，都是不合比例或不適當的。

再者，人類一切行為和情感的目的，就是對天主的愛。我們主要是靠這愛，以達到最後目的，如同前面第十七題第六節及第二十三題第六節講過的。為此，對天主之愛的模式，不應該按照在被度量者內的模式來解釋，好像它能有過與不及；而應該按照那在標準或尺度內的模式來解釋，即在它內無所謂過多，而是愈符合標準愈好。因此，愈多愛天主，愛便愈完善。

釋疑 1. 凡因其本質或本身而有的，優於那因受自他物而有的。為此，那本身具有模式的標準或尺度之善，優於那被度量者之善，後者所有之模式是受自他物。準此，既然愛德所有之模式有如標準或尺度，所以愛德優於其他德性，這些德性之具有模式，類似被度量者之具有模式。

2. 奧斯定在那裡繼續說：愛天主的模式就是我們全心地愛祂；也就是說，按照祂所能受人愛的那樣去愛祂。這屬於標準或尺度所有的模式。

3.其對象屬於理性判斷之下的情感，應接受理性的度量。可是，天主是對天主之愛的對象，超越理性的判斷；爲此，這愛不接受理性的度量，卻超越理性。而且在愛德的內在行爲與外表行爲之間，並沒有相同之點。愛德的內在行爲具有目的的特性；因爲人的最高之善在於他的靈魂依附或親近天主，如同《聖詠》第七十三篇28節所說的：「親近天主對我是多麼美好。」至於愛德的外表行爲，是有如導向目的者。因此，它們一方面應該按照愛德，另一方面又應該按照理性來度量的。

第七節 是否愛仇人比愛友人功勞更大

有關第七節，我們討論如下：

質疑 愛仇人似乎比愛友人功勞更大。因爲：

1.《瑪竇福音》第五章46節說：「你們若只愛那愛你們的人，你們還有什麼賞報呢？」所以，愛友人得不到什麼賞報。相反的，愛仇人卻堪得賞報，如同同章44、45及48節所顯示的。所以，愛仇人比愛友人功勞更大。

2.此外，來自更大的愛德者，其功勞也更大。可是，愛仇人是天主最好的子女所做的事，如同奧斯定在《基本教理手冊》第七十三章裡所說的；而愛友人，就是那些只有不完善愛德的人也能做到。所以，愛仇人比愛友人功勞更大。

3.此外，行善時努力愈大，功勞似乎也愈大；因爲「各人將要按自己的勞苦，領受自己的賞報」，如同《格林多前書》第三章8節所說的。可是，人愛仇人比愛友人所需要的努力更大，因爲這是一件更困難的事。所以，愛仇人似乎比愛友人功勞更大。

反之 更好者，其功勞也更大。可是，愛友人比較更好；因爲

愛更好的人，是一件更好的事；而那個愛人的友人，比那個恨人的仇人更好。所以，愛友人比愛仇人功勞更大。

正解 我解答如下：以愛德去愛近人的理由是天主，如同前面第二十五題第一節所講過的。所以，如果有人問：什麼是更好的，或更有功勞的，愛友人抑或愛仇人？有兩種方式可以用來比較這兩種愛：第一，從所愛的近人方面來比較；第二，從愛他的理由方面來比較。

以第一種比較的方式來說，愛友人的愛超過愛仇人的愛。因為友人又是更好的，又與我們更為親近；所以，他是一個更適合於愛的對象，因而及於這對象的愛也更好。因此，它的反面也就更壞，因為恨友人比恨仇人更壞。

不過，按照第二種比較的方式來說，愛仇人超過愛友人；這有兩層理由：第一，因為愛友人，除了為天主之外，可能另有其他的理由；而愛仇人，卻只有天主為唯一的理由。第二、假定是為天主而兼愛友人和仇人，那麼，那把人的心靈推展的更遠的對天主的愛，即一直推展到愛仇人的對天主的愛，顯示自己更為堅強；正如火，把自己的熱傳送的愈遠，也顯示自己的力量愈強。為此，我們為了愛天主所完成的事，愈是困難，也就顯示我們對天主的愛愈強；正如火，愈能燃燒那不易燃燒的物體，就顯示自己的力量愈強一樣。

不過，正如同樣的火，對那較近的東西所起的作用，比對那較遠的東西所起的作用更大；同樣，愛德也以更大的熱誠，去愛那些有密切連繫的人，勝於愛那些相去較遠的人。在這方面，對友人的愛，以其本身來說，比那對仇人的愛更熱切，也更好。

釋疑 1.主的那些話，應該單單針對該事來解釋。因為對友人

的愛，如果愛他們只是因為他們是朋友，在天主前就沒有功勞；如果這樣愛友人，以致不愛仇人，那麼似乎就有上述的情形。在另一方面，如果爲了天主的緣故，不是僅僅因為他們是朋友而愛他們，對友人的愛也是有功勞的。

前面正解所說的話，顯然已經解答了其他的質疑，因為其餘兩個論證所注意的是愛的理由；而那最後一個論證（反之），則從那些被愛者的那方面來看這個問題。

第八節 愛近人是否比愛天主功勞更大

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛近人似乎比愛天主功勞更大。因為：

1. 那功勞更大的事，似乎就是宗徒所優先揀選的事。可是，在愛近人與愛天主之間，他優先揀選了愛近人，如同《羅馬書》第九章3節所說的：「爲救我的弟兄，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情願。」所以，愛近人比愛天主功勞更大。

2. 此外，以某種意義來說，愛友人似乎不是一件有甚功勞的事，如同前面第七節所講過的。可是，天主是我們最大的朋友，因為「祂先愛了我們」，如同《若望壹書》第四章10節所說的。所以，愛天主似乎是一件不大有功勞的事。

3. 此外，凡是更困難的事，似乎也是德性更高和功勞更大的事；因為「德性是關於困難的事和善事」，如同《倫理學》卷二第三章所說的。可是，愛天主比愛近人更容易：一方面因爲一切的東西都自然地愛天主；另一方面因爲在天主內，沒有什麼是不可愛的。關於自己的近人，卻不能這樣說。所以，愛近人比愛天主功勞更大。

反之 凡爲一物之目的者，必然更甚於此物。可是對近人的

愛，除非是爲了天主而愛的，否則是沒有什麼功勞的。所以，對天主的愛，比對近人的愛更有功勞。

正解 我解答如下：對此一比較可做兩種解釋。第一，分別地來看這兩種愛。如此則對天主的愛無疑更有功勞；理由是它爲了自己而應得賞報，因爲最後的賞報是享有天主，而愛天主這個行動，就是指向祂的。爲此，那愛天主的，給他許下了這一賞報，如同《若望福音》第十四章21節所說的：「誰愛我，我父必愛他，並將我自己顯示給他。」

第二，可以在這兩種愛之間作這樣的比較：一方面，對天主的愛是指只愛天主；另一方面，對近人的愛則是指爲了天主而愛近人。按照這樣的解釋，對近人的愛包括著對天主的愛，而對天主的愛也不排除對近人的愛。準此，比較的對象將是那也包括愛近人的對天主的完善的愛，與那對天主的不充分的和不完善的愛，因爲「我們從天主蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄」（《若望壹書》第四章21節）。說對近人的愛更爲優越，就是按照這個意思。

釋疑 1.按照「註解」（拉丁通行本註解）的一種解釋，宗徒在恩寵境界中時，並沒有這樣的願望，即爲了自己的弟兄而與基督隔絕；而是當他以前還是一個不信者的時候，曾經有過這樣的願望。爲此，在這方面，不應該去效法他。

我們也可以如同金口若望在「論真心痛悔」（即《羅馬書論贊》第十六篇）一書裡所說的，做如下的解釋：即這不足以顯示宗徒愛近人勝於愛天主，卻顯示他愛天主勝於愛他自己。因爲他曾願意暫時失去屬於愛自己的享有天主，爲能使天主在近人身上受到更大的光榮，而這屬於愛天主。

2.對朋友的愛，有時由於是爲了朋友自己而愛朋友，在

愛德友誼的理由方面，亦即在天主方面有所缺欠，所以比較少有功勞。是故，爲了天主自己而愛天主，並不減少功勞，反而是功勞的全部理由。

3. 「善」比「難」更與功勞和德性的性質有關。所以，我們不可做這樣的結論：凡是更困難的事，也是更有功勞的事；而應該說：凡是更困難而同時也是更善的事，才是更有功勞的事。

第二十八題

論喜樂

一分爲四節一

然後要討論的是，那些來自愛德之主要行爲，亦即愛的效果（參看第二十七題引言）。第一，論內在的效果；第二，論外在的效果（第三十一題）。關於前者，可以討論三點：第一，論喜樂；第二，論平安（第二十九題）；第三，論慈悲或憐憫（第三十題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、喜樂是不是愛德的效果。
- 二、這種喜樂是否能與憂苦並存。
- 三、這種喜樂是否能是圓滿的。
- 四、它是不是德性。

第一節 喜樂是否是愛德在我們身上所造成的效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 喜樂似乎不是愛德在我們身上所造成的效果。因為：

1. 所愛之物不在跟前，更能引起憂苦，而非引起喜樂。可是，我們一天生活在這世界上，我們以愛德所愛的天主就一天不在我們跟前，因為「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離」，如同《格林多後書》第五章6節所說的。所以，愛德使我們感受的無寧是憂苦，而不是喜樂。

2. 此外，我們立功掙得永福，主要是靠愛德。可是，那屬於憂苦的哀慟，卻被認為是我們藉以掙得永福的事項之一，如同《瑪竇福音》第五章5節所說的：「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」所以，愛德的效果無寧是憂苦，而非喜樂。

3.此外，愛德是與望德有別的德性，如同前面第十七題第六節所講過的。可是，喜樂是望德的效果，如同《羅馬書》第十二章12節所說的：「論望德，要喜樂。」所以，喜樂不是愛德的效果。

反之 《羅馬書》第五章5節說：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」可是，喜樂是聖神在我們內的效果，如同《羅馬書》第十四章17節所說的：「天主的國並不在於吃喝，而在於義德、平安，以及在聖神內的喜樂。」所以，愛德是喜樂的原由。

正解 我解答如下：如同我們在前面第二集第一部第二十五題第三節、第二十六題第一節釋疑2.及第二十八題第五節釋疑討論情時所已經講過的，喜樂與憂苦都是由愛而來，只是路徑相反而已。喜樂是由愛德引起的，或者因為有所愛之物存在，或者因為所愛之物已擁有自己的善，並繼續保有著它。這第二種情形，主要是屬於善意的愛；一個人因著這樣的愛，雖然他的朋友不在，也會爲了他的幸福而感到喜樂。另一方面，憂苦也是由愛而來的，或者因為所愛之物不在，或者因為那我們願其獲享幸福者，卻失去了自己的幸福，或遭到了什麼不幸。

愛德是對天主的愛。天主的美善是不會變的，因為祂原來就是美善。祂由於受人愛，就以自己最高超的效能，留在那些愛祂的人之內，如同《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。」所以，那關於天主的神樂，是愛德的效果。

釋疑 1.我們一天是在這個肉體之內，我們就一天「與主遠離」。這是與有些人因目睹天主是在自己面前的那種臨在相比。

爲此，宗徒在那裡繼續說：「因爲我們現今只是憑信德往來，並非憑目睹。」（7節）不過，就是在今生，天主也藉由恩寵的進駐，臨在於那些愛祂的人。

2.應得永福的哀慟，是關於那些相反永福的事。爲此，愛德所引起的這種哀慟，以及它所引起的關於天主的神樂，其理相同；因爲爲了某一善而感到喜樂，或者爲了與它相反的事物而感到憂苦，其理相同。

3.關於天主的神樂，可能有兩種：第一，我們爲了天主之善的本身而感到喜樂；第二，我們爲了自己分有天主之善而感到喜樂。第一種喜樂比較優越，且主要來自愛德；第二種喜樂卻也來自望德：我們藉著望德，期望享有天主之善。不過，這享受本身，不管它是圓滿的也好，不圓滿的也好，總是按照一個人的愛德程度來獲得的。

第二節 來自愛德的神樂，是否能與憂苦混合而並存

有關第二節，我們討論如下：

質疑 來自愛德的神樂，似乎能與憂苦混合而並存。因爲：

1.因近人的善而喜樂，這是屬於愛德的事，如同《格林多前書》第十三章6節所說的：「愛不以不義爲樂，卻與真理同樂。」可是，這樣的喜樂能與憂苦混合而並存，如同《羅馬書》第十二章15節所說的：「應與喜樂的一同喜樂，與哭泣的一同哭泣。」所以，愛德的神樂能與憂苦混合而並存。

2.此外，如同教宗額我略一世所說的，痛悔在於「深悔過去的罪過，以及不再犯那些應予深悔的罪過」（《福音論贊》卷二第三十四篇）。可是，沒有愛德便沒有真正的痛悔。所以，愛德的喜樂內混有憂苦。

3.此外，人由於愛德而願意與基督同在一起，如同《斐理伯書》第一章23節所說的：「我渴望求解脫，而與基督同在

一起。」可是，這種渴望在人內引起一種憂苦，如同《聖詠》第一二〇篇5節所說的：「我真不幸！因為要在默舍客居住，要在刻達爾的帳幕寄宿。」所以，愛德的喜樂，能與憂苦相攙和的。

反之 愛德的喜樂是關於天主上智的喜樂。可是，這樣的喜樂不與憂苦混合，如同《智慧篇》第八章16節所說的：「與她共同生活，便沒有悲哀。」所以，愛德的喜樂不能與憂苦混合而並存。

正解 我解答如下：有兩種在天主內的喜樂來自愛德，如同前面第一節釋疑3.所講過的。一種是主要的，是愛德固有的喜樂，即我們因天主之善的本身而感到喜樂。愛德的這種喜樂，不能與憂苦混合並存，正如為其對象的善，不能與惡混合一樣。為此，宗徒在《斐理伯書》第四章4節說：「你們在主內應當常常喜樂。」

愛德的另一種喜樂，就是人因自己所分有的天主之善而感到喜樂。任何敵對之事都能妨礙人分有天主之善；為此，在這方面，愛德的喜樂是能與憂苦相混而並存的。這是因為人能因那妨礙分有天主之善的事而感到憂苦，無論這事是發生在我們身上，或是發生在我們愛之如己的近人身上。

釋疑 1.我們的近人除非為了什麼惡，否則是不會哭泣的。可是，所有的惡都表示分有那至高之善的某種缺失。為此，愛德使我們同我們的近人一起哭泣：這是因為他受阻，而不能分有天主之善。

2.我們的罪過使我們與天主分離，如同《依撒意亞》第五十九章2節所說的。為此，我們之所以深痛我們自己過去的

罪過，或者別人的罪過，就是爲了這個緣故，只因爲它們妨礙我們，使我們不能分有天主之善。

3. 在這不幸的居留之地，雖然我們也能以一種方式，藉著知識和愛，分有天主之善；可是此生的不幸是一種阻障，使我們無法完全分有天主之善，如同將來在天鄉一樣。爲此，人爲了不能立即得享榮福而感到憂苦；這種憂苦與那妨礙他去分享天主之善的阻障，是有連帶關係的。

第三節 來自愛德的神樂在我們內是否能是圓滿的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 來自愛德的神樂，在我們內似乎不可能是圓滿的。因爲：

1. 我們愈是在天主內喜樂，我們在天主內的喜樂也愈接近圓滿。可是，我們在天主內喜樂，絕不能達到在祂內應該喜樂的程度；因爲祂的善既是無限的，所以超過受造物有限的喜樂。所以，在天主內的喜樂總不會是圓滿的。

2. 此外，凡是圓滿的便不能再增加。可是，就是那些享受真福者的喜樂也是可以增加的，因爲其中一人的喜樂大於另一人的喜樂。所以，在天主內的喜樂，不可能在受造物內是圓滿的。

3. 此外，徹悟似乎不是別的，就是完全的認識而已。可是，正如一個受造物的認識力是有限的，同樣他的嗜慾力也是有限的。所以，既然天主不可能被任何一個受造物所徹悟，那麼似乎沒有一個受造物在天主內的喜樂可以是圓滿的。

反之 主在《若望福音》第十五章11節對門徒們說：「爲使我的喜樂存在你們內，使你們的喜樂圓滿無缺。」

正解 我解答如下：圓滿的喜樂可有兩種解法：第一，是在與喜樂相關之對象或物方面。這是說，實有的喜樂與因一物應有的喜樂相稱。照這樣來說，只有天主在自己內的喜樂才是圓滿的；因為天主的喜樂是無限的，而這是與天主的無限之善相稱的。可是，任何一個受造之物的喜樂必然是有限的。

第二，圓滿的喜樂也可以在喜樂者方面來解釋的。可是，喜樂之於願望，猶如息止之於行動，如同前面第二集第一部第二十五題第一及第二節在討論情時所講過的。息止而不再有什麼行動，才是圓滿的息止。所以，如果不再有什麼值得願望的東西，喜樂才是圓滿的。可是，幾時我們是在這個世界上，願望的行動是不會在我們內息止的；因為對我們來說，常可以藉著恩寵與天主更加接近，如同前面第二十四題第四及第七節所講過的。不過，一經得到了那完善的永福之後，將不再有什麼應該願望的事物；因為那時將享有天主，圓滿無缺，因而人將獲得他所願望的一切，包括他所願望的其他的善，如同《聖詠》第一〇三篇5節所說的：「是祂以各種善滿足你的願望。」為此，願望將息止：不僅是我們對天主的願望，就是我們一切的願望，也都將滿足而息止。這樣，享受真福者的喜樂，圓滿無缺，甚至充盈滿溢；因為他們所將得到的，超過他們所能願望的，如同《格林多前書》第二章9節所說的：「天主為愛祂的人準備的，是人心所未想到的。」《路加福音》第六章38節也說：「用好的，連接帶搖，以致外溢的升斗，倒在你們的懷裡。」可是，既然沒有一個受造物能承受相稱於天主的在天主內喜樂，所以這圓滿無缺的喜樂不是由人承受在自己內，而是人進入其內，如同《瑪竇福音》第二十五章21節所說的：「進入你主人的福樂吧！」

釋疑 1. 這個論證是從與喜樂相關之對象或物方面，來看喜樂

的圓滿。

2.當一個人得到了永福時，他就達到天主爲他所預定的終點，不再有什麼還要嚮往的東西；雖然在這終點上，接近天主的程度有大有小。爲此，每一個人的喜樂，對他自己來說，將是圓滿的，因爲他的願望已完全滿足而靜止了。可是，一人的喜樂卻比另一人的更大，因爲他更充分地分享天主的真福。

3.徹悟是說，對於所知的事物有完全的認識，即盡知一切關於此事物所能知者。不過，還有一種針對知者方面的完全的認識，正如我們關於喜樂所說的一樣。爲此，宗徒在《哥羅森書》第一章9節說：「使你們對祂的旨意，有充分的認識，充滿各種精神的智慧和見識。」

第四節 喜樂是否是德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 喜樂似乎是德性。因爲：

1.惡習與德性相反。可是，憂苦被人視作惡習，例如：在沮喪和嫉妒的情形中就可以看出來了。所以，喜樂也應該被算作德性。

2.此外，正如愛和希望是以善爲對象的情，同樣喜樂也是如此。可是，愛和希望是被人視作德性的。所以，喜樂也應該被視作德性。

3.此外，關於德性的行爲有法律的誡命。可是，有命令訓示我們在主內喜樂，如同《斐理伯書》第四章4節所說的：「你們在主內應當常常喜樂！」所以，喜樂是德性。

反之 喜樂並沒有被列在向天主之德、或道德涵養性德性、或智性德性之間；這從前面第二集第一部第五十七題第二節、第六十題及第六十二題第三節所講過的話，就可以知道了。

正解 我解答如下：德性是一種行動的習性；因此，它的本性就有向著某種行爲的傾向。可能發生這樣的事：從同樣的習性，好幾個同類的行爲，一個接著一個地依次產生。既然後來的行爲只是經由其前的行爲，從德性的習性產生的；所以，雖然一切後來的行爲也是從德性來的，可是德性卻是因那在前的行爲而被人下定義和命名的。從前面第二集第一部第二十五題第一至第三節，以及第二十七題第四節我們關於情所講過的話，就可以清楚知道愛是嗜慾力的第一種情，而願望和喜樂卻是由它而來的。爲此，同樣的德性的習性，使人去愛和願望那所愛之善，並以它爲樂。可是，只因爲愛是這些行爲之首，所以有關德性之得名，不是由於喜樂，也不是由於願望，而是由於愛；於是名爲愛德。是故，喜樂並不是一種與愛德有別的德性，而是愛德的一個行爲或效果。它之被算作（聖神的）效果之一，如同《迦拉達書》第五章22節裡所顯示的，就是爲了這個緣故。

釋疑 1. 被視作惡習的憂苦，是由不正當的自愛所引起的；這種自愛不是一種特殊的惡習，而是惡習的總根源，如同前面第二集第一部第七十七題第四節所講過的。因此，必須把某些個別的憂苦視作特殊的惡習，因爲它們並不是來自一種特殊的惡習，而是來自一種一般的惡習。在另一方面，對天主的愛是被視作一種特殊的德性，即愛德；喜樂應被歸屬於它，作爲它固有的行爲，如同上面正解所講過的。

2. 希望或企望正如同喜樂一樣，也是由愛而來的；不過，希望在對象方面，附加有特殊的性質，即對象是困難而可能得到的，因而被視作一種特殊的德性。在另一方面，喜樂卻並沒有給愛加上什麼特殊的性質，使它成爲一種特殊的德性。

3. 法律命令人喜樂，係視喜樂爲愛德的行爲，雖然它並不是愛德的第一個行爲。

第二十九題

論平安

一分爲四節一

然後要討論的是平安（參看第二十八題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、平安是否與意見一致相同。
- 二、是否一切的東西都欲求平安。
- 三、平安是不是愛德的效果。
- 四、平安是不是一種德性。

第一節 平安是否與意見一致相同

有關第一節，我們討論如下：

質疑 平安或和平（pax）似乎與意見一致或同心合意（concordia）相同。因爲：

1. 奧斯定在《天主之城》卷十九第十三章裡說：「人間的和平就是有秩序的意見一致。」可是，我們現在所討論的，無非就是人間的和平而已。所以，平安與意見一致相同。

2. 此外，意見一致或同心合意就是意志合一。可是，平安的本質就是在於這樣的合一；因爲狄奧尼修在《神名論》第十一章裡說：「和平把眾人連合起來，使他們同心合意。」所以，平安與意見一致相同。

3. 此外，如其相反者相同，則其本身也相同。可是，意見一致與平安的相反者相同，即紛亂或紛歧。爲此，《格林多前書》第十四章33節說：「天主不是紛亂的天主，而是平安的天主。」所以，平安與意見一致相同。

反之 在歹徒之間，可能在壞事上意見一致。可是，如同《依撒意亞》第四十八章22節所說的：「惡人絕無平安。」所以，平安與意見一致不同。

正解 我解答如下：平安包括意見一致，此外還加上一些東西。爲此，哪裡有平安，那裡也有意見一致。可是，如果我們給平安予以它本來的意思，那麼哪裡有意見一致，卻不必定也有平安。

因爲，嚴格地來說，意見一致或同心合意是在一個人與另一個人之間的事，是指不同心靈的意願，都贊成同樣的事物。可是，一個人的心靈可能趨向於不同的事物，這能有兩種情形。第一種情形，是在不同的嗜慾力方面，例如：感覺的嗜慾有時所趨向的東西，是與理智的嗜慾所趨向的相反；如同《迦拉達書》第五章17節所說的：「肉體的私慾相反精神。」第二種情形，幾時同一的嗜慾力，卻趨向不同的欲求對象，且這些對象又不能同時得到，因而嗜慾力的行動必然彼此發生衝突。可是，這些行動合一或整合是平安所必須有的；因爲幾時一個人雖然擁有他所願意有的某些東西，但他對其他不能同時擁有的某些東西，仍然有所欲求，則他不會有內心的平安。可是，這樣的行動的合一或整合，卻不是意見一致所必須有的。所以，意見一致，表示在不同的嗜慾或欲求之人之間，嗜慾或欲求彼此相同或合一；而平安則除了這種合一之外，還含有在同一個嗜慾或欲求之人身上，各種嗜慾的合一。

釋疑 1. 奧斯定在那裡所談的，是在一個人與另一個人之間的和平。他說，這和平是意見一致，不過並不是隨便怎樣的意見一致，而是秩序井然的意見一致；這是由於一個人與另一個人的同心合意，是關於一些對兩人都相宜的事。因爲，如果一個

人之贊成另一個人的意見，不是出於自願，而是由於被迫的，好像是怕什麼快將來臨的災禍似的；那麼，這樣的意見一致，就不是真正的和平。因為每一個同意者應有的秩序，沒有被遵守，反而因受某種威脅而被破壞了。爲了這個緣故，他預先說：「和平是有秩序的安寧」。而這種安寧，在於一個人所有的嗜慾行動，都寧靜安定。

2. 縱然一個人與另一個人贊成同樣的事，他的同意卻並不是合一或整一的，除非同時他所有的一切嗜慾行動，也都完全一致同意。

3. 有兩種紛亂或紛歧相反平安，即一個人與他自己意見紛歧；以及一個人與另一個人意見紛歧。只有這第二種意見紛歧，才是與意見一致相反的。

第二節 是否一切的東西都欲求平安

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是一切的東西都欲求平安。因爲：

1. 按照狄奧尼修在《神名論》第十一章裡所說的，和平「使同心合意」。可是，沒有知識的東西不可能有同心合意。所以，這樣的東西不可能欲求平安。

2. 此外，嗜慾不能同時趨向相反的東西。可是，有許多人欲求戰爭和紛亂。所以，不是所有的人都欲求平安。

3. 此外，只有善才是值得欲求的。可是，有一種平安似乎是惡的，否則主不會在《瑪竇福音》第十章34節裡說：「我來不是爲帶平安。」所以，不是一切的東西都欲求平安。

4. 此外，一切的東西都欲求的，似乎是那爲最後目的的至高之善。可是，至於平安卻並非如此；因爲平安就是一個在世途中的人也能得到，否則主在《瑪竇福音》第九章49節裡所說的：「你們該彼此和平相處」就毫無意義了。所以，不是一

切的東西都欲求平安。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十九第十二章裡說：一切的東西都欲求平安。狄奧尼修在《神名論》第十一章裡，也說過同樣的話。

正解 我解答如下：由於一個人欲求某一樣東西，他必然也從而欲求得到他所欲求的東西；因而凡是可能妨礙他去得到那樣東西的事物，他都加以排除。可是，一個人可能被他自己的或別人的一個相反的欲求所阻，去得到他所願望的善或利益；而這兩種阻障，都可以用平安去排除的，如同前面第一節所講過的。由此可見，所有欲求者，必然欲求平安。這是因為所有欲求者，都欲求能夠安然無阻地得到自己所欲求的東西；奧斯定稱之為「有秩序的安寧」的和平或平安（第一節釋疑1.），其理即在於此。

釋疑 1. 平安不只是指能同心合意的理智或理性嗜慾的合一，或動物（感覺）嗜慾的合一；而且也是指自然（界）嗜慾的合一。為此，狄奧尼修在《神名論》第十一章裡說：「和平使同心合意以及順乎自然。」所謂「同心合意」，就是指那些來自知識的嗜慾的合一；而「順乎自然」，則是指自然（界）嗜慾的合一。

2. 即使是那些尋求戰爭和紛亂的人，他們所渴望的也無非是他們認為自己所缺少的平安而已。因為，如同前面第一節釋疑1.所講過的，如果一個人相反他自己所寧願的事物，而去贊同別人的意見，並沒有真正的平安。因此，人設法利用戰爭去破壞協和或意見一致，如同破壞一種不美滿的平安，為能求得一種什麼也不與自己的意願相反的平安。為此，所有從事戰

爭的人，都是利用戰爭尋求達到一種比先有的平安更加美滿的平安。

3. 平安在於嗜慾的寧靜與合一。可是，正如嗜慾可能趨向那絕對的或真正的善，或者趨向那外表的善；同樣，平安也可能是真正的，或者只是外表的。除非把嗜慾導向那真正的善，就不可能有真正的平安；因為每一種惡，雖然就某方面來說，可能顯得好像是善的，因而在某方面能使嗜慾安定靜止，但它因有許多缺點，所以使嗜慾仍然焦躁不安。為此，只有善人在善事上，才有真正的平安。壞人的平安並不是真正的平安，而只是一種外表的平安。因此，《智慧篇》第十四章22節說：「愚昧使他們生活在強烈的戰鬥中，還將這樣的大禍稱為和平。」

4. 既然真正的平安只是關於善的事物，所以，就如享有真正的善能有兩種方式：完全地或不完整地；同樣，真正的平安也有兩種。第一種是完全的平安，就是在於完全享有至高之善，並把人所有的嗜慾都整合起來，定止於一。這是有靈的受造之物的最後目的，如同《聖詠》第一四七篇3節所說的：「祂使你的四境安靜不亂。」第二種是不完全的平安，是在這個世界上也能享有的。因為，雖然靈魂主要的行動定止於天主內；可是在靈魂的內外，仍有一些事物在擾亂平安。

第三節 平安是否是愛德固有的效果

有關第三節，我們討論如下：

質疑 平安似乎不是愛德固有的效果。因為：

1. 沒有聖化恩寵就不會有愛德。可是，有些人雖然沒有聖化恩寵，卻也有平安，例如：有時教外人也有平安。所以，平安不是愛德的效果。

2. 此外，一物之相反者如能以愛德同時並存，則此物不

是愛德的效果。可是，與平安相反的意見紛歧，是能與愛德同時並存的；因為我們發見甚至那些有聖德的博學之士，如：熱羅尼莫和奧斯定，他們在一些主張方面也意見不同（第二集第一部第一〇三題第四節釋疑1.）。我們也在《宗徒大事錄》第十五章第37等節裡看到，保祿和巴爾納伯二人意見紛歧。所以，平安似乎不是愛德的效果。

3.此外，同一事物，不是不同事物固有的效果。可是，平安是正義的效果，如同《依撒意亞》第三十二章17節所說的：「正義的功效是和平。」所以，平安不是愛德的效果。

反之 《聖詠》第一一八篇165節說：「愛慕你法律的必飽享平安。」

正解 我解答如下：平安所含的合一有兩種，如同前面第一節所講過的：第一種是一個人把自己所有的嗜慾整合為一，第二種則是一個人使自己的嗜慾與另一個人的嗜慾合一；這兩種合一都是愛德所產生的效果。關於第一種，這是因為全心愛天主，把一切的事物都歸於祂，因而我們所有的一切嗜慾，都趨向同一個對象。關於第二種，這是因為我們愛人如己，因此人願意滿足近人的願望，好像那是他自己的願望一樣。為此，如果選揀相同就被人視作朋友交結的徵象，如同《倫理學》卷九第四章裡所說的。西塞祿在《論友誼》一書裡說：「愛惡相同，這是友好間之事。」

釋疑 1.如不犯罪，誰也不會喪失聖化恩寵；因為罪惡使人離棄應該朝向的目的，而以某種不適當的事物作為自己的目的。準此，他的嗜慾主要所依附的，不是那真正的最後的善，卻只是外表的善。為此，如果沒有聖化恩寵，就不能有真正的平

安，而只能有外表的平安。

2.如同哲學家在《倫理學》卷九第六章裡所說的，朋友不必一定要有相同的主張，只要在那些有關生活的福利，尤其是關於那些重大的事情上意見一致；因為在某些小事上意見不一，幾乎是不為人視作意見紛歧的。所以，那些有愛德的人，不是不可以持有不同的主張。這也並不礙於平安；因為主張與理智有關，而理智是在那由平安整合在一起的嗜慾之前。同樣的，如果關於重大的福利，意見既已一致，那麼在一些無關宏旨的小事上意見不一，並不與愛德舛牾。因為這樣的紛歧來自不同的主張：一個人認為那個成爲紛歧之由的個別之善，是屬於大家都同意的那個善之內的；而另一個人卻認為它不是屬於那個善之內的。所以，這種在無足重輕的小事上，以及在各人的主張方面意見紛歧，固然是與完全的平安狀態不相合的——因為在這樣的狀態裡，真理將被人徹底地認識，而一切的欲求也將得到滿足——可是，它與世途中所有的不完全的平安，並不是不相合的。

3.平安是正義間接的功效；這是因爲正義清除一切獲得平安的阻障。可是，平安卻是愛德直接的功效，因爲愛德就以它的本性來說，是產生平安的原由。愛是「合一的力量」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的；而平安則是各種嗜慾傾向的合一。

第四節 平安是否是一種德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 平安似乎是一種德性。因爲：

1.除非是一個德性行爲，不能作爲一件命令的事。可是，有些命令是關於維持和平的，例如《馬爾谷福音》第九章49節說：「你們該彼此和平相處。」所以，平安是一種德性。

2.此外，我們除了用德性的行爲，不能立功。可是，締造和平是有功的，如同《瑪竇福音》第五章9節所說的：「締造和平的人是有福的，因為他們要稱爲天主的子女。」所以，平安是一種德性。

3.此外，惡習與德性相反。可是，相反和平的不睦或分歧，被算是惡習之一，如同《迦拉達書》第五章20節所說的。所以，平安是一種德性。

反之 德性並不是最後目的，而是一條通往最後目的的途徑。可是，以某種意義來說，平安卻是最後目的，如同奧斯定在《天主之城》卷十九第十一章裡所說的。所以，平安不是一種德性。

正解 我解答如下：如同前面第二十八題第四節已經講過的，幾時眾多個行爲，一個接著一個，都是按照同樣性質從一個主動者而來；那麼，所有行爲都是由一個德性而來，並非各有一個爲其所由來的德性。這在有形之物體上十分明顯；因爲，雖然火在燃燒發熱時，又能溶化，又能稀薄化，可是火並不是具有兩種德能或能力：一種溶化能力，另一種稀薄化能力；而是火用它同一燃燒發熱的能力，就能起這一切的作用。爲此，既然愛德根據它愛天主和愛人的性質產生平安，如同前面第三節所證明過的；所以，除了愛德之外，並沒有其他的德性產生平安猶如自己固有的行爲，如同第二十八題第一節關於喜樂也已經講過的。

釋疑 1.我們接受了命令，應該維持和平，因爲這是一個愛德的行爲；而它之所以爲一個有功的行爲，也是爲了這個緣故。爲此，它被列在（八端）真福之內；因爲真福都是完美的德性

行爲，如同前面第二集第一部第六十九題第三節所講過的。和平也被算在（聖神的）果實或效果之內（參看第二集第一部第七十題第三節），這是因爲它是一種最後之善，含有神性的甘飴。

2. 以上的話已足以解答質疑2.了。

3. 幾種惡習相反同一個德性，是各按德性的不同性質的行爲。準此，不僅是仇恨在愛的行爲方面相反愛德，而且沮喪和嫉妒在喜樂方面，以及不睦或紛歧在平安方面，也都相反愛德。

第三十題

論憐憫

一分爲四節一

133

【第一集·第二部】第三十題：論憐憫

然後要討論的是慈悲或憐憫（*misericordia*；參看第二十八題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、在接受我們憐憫的人方面，惡或災禍是不是憐憫的原因。
- 二、何以有憐憫。
- 三、憐憫是不是德性。
- 四、憐憫是不是最大的德性。

第一節 惡或災禍是不是憐憫的本然起因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡或災禍似乎不是憐憫的本然起因。因爲：

1.如同前面第十九題第一節及第一集第四十八題第六節已經證明過的，罪咎更是一種惡，而不是一種懲罰。可是，罪咎令人生氣，不是使人憐憫。所以，惡並不使人憐憫。

2.此外，殘忍和粗暴似乎甚於其他的惡。可是，哲學家在《修辭學》卷二第八章裡說：「粗暴與可憐不同，並排除同情。」所以，惡以其本身來說，不是激發憐憫的起因。

3.此外，惡的徵象並非真惡。可是，惡的徵象引發憐憫，如同哲學家在《修辭學》卷二第八章裡所說的。所以，惡並不是引人憐憫的本然起因。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十四章裡說：

「憐憫是一種哀愁。」（參看第二集第一部第三十五題第八節）可是，惡是使人哀愁的起因。所以，惡是憐憫的起因。

134

——
神學大全
第八冊：論愛德

正解 我解答如下：奧斯定在《天主之城》卷九第五章裡說：「憐憫是因別人的困苦而心生同情；如有能力時，也迫使我們加以援助。」憐憫（*misericordia*）之得名，是指一個人對別人的不幸，懷有一顆憫人的心（*miserum cor*）。可是，不幸是幸福之反。真福或幸福所必須有的，是一個人應該償其所願；因為如同奧斯定在《論天主聖三》卷十三第五章裡所說的：「凡償其所願，而其所願無不善者，是有福的。」爲此，反過來說，一個人忍受其所不願的事，這就是不幸。

一個人願意一樣事物，可能有三種方式。第一種方式，用他自然或本性的嗜慾，例如：人人都自然願意生存。第二種方式，一個人用審慎的選揀去願意一樣事物。第三種方式，一個人對於一樣事物，不是願意它的本身，而是願意它的原因，例如：有人願意吃有害健康的東西，我們就說他似乎是在願意自己生病。

準此，憐憫的起因係與困苦或不幸有關。第一，它的起因是任何相反願意者的自然或本性嗜慾的事，即破壞的或使人不快的惡或災禍，人自然願意與這些相反的事物。因此，哲學家在《修辭學》卷二第八章裡說：「憐憫是關於可見的，不論是破壞的，或是使人不快的惡或災禍的哀愁。」第二，如果災禍與一個人的意志選擇相反，那麼更能引起別人的憐憫或同情。爲此，哲學家在同卷第八章裡說：「如果命運是災禍的原因」，例如：「本來希望有好的結果，卻得到了不好的結果」，這樣的不幸更值得同情。第三，如果不幸的事完全相反意志的話，那麼就能引起別人更大的同情，例如：一個人常努力行善，卻遭到了災禍。爲此，哲學家在同卷第八章裡說：「對於

一個不應受苦而遭難的人，最能使人同情或憐憫。」

釋疑 1.罪咎必然是故意的。所以，它理應受到懲罰，而不應得到同情或憐憫。不過，罪咎也能多少是一種懲罰，因為它附有一些相反犯罪者的意願的東西；所以，從這方面來看，它也能令人同情或憐憫。我們之可憐和同情罪人，就有這個意思，如同教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的：「真正的公義，沒有惱怒（即惱怒罪人），卻有同情」（《福音論贊》卷二第三十四篇）。《瑪竇福音》第九章36節也說：「耶穌一見到群眾，就對他們動了憐憫的心；因為他們困苦流離，像沒有牧人的羊。」

2.既然憐憫是同情別人的困苦，所以，嚴格地來說，憐憫是對別人的，不是對自己的；除非是按照譬喻的說法，猶如正義一樣，把人看作具有各種不同部分的東西，如同在《倫理學》卷五第十一章裡所說的。按此說法，《德訓篇》第三十章24節說：「要憐憫你的靈魂，又要悅樂天主。」爲此，正如嚴格地來說，針對自己的不是憐憫，而是傷痛，如同我們在遭受殘害時那樣；同樣的，對於那些與我們關係這樣密切的人，好像是我們自己本身的一部分似的，例如：我們的子女或我們的父母，我們不是同情他們的困難，而是感到傷痛，好像是我們自己的痛苦一樣。哲學家所說的那句話：「粗暴排除同情」，就是這個意思。

3.正如快樂來自希望和回憶美好的事物，同樣哀愁或憂苦是來自預料或回想不幸的事物；不過，不是像感覺到當前的事物那樣強烈。爲此，惡的徵象激動我們的同情心；這是因爲它們把那些悲慘的災禍或惡，如同呈現在我們眼前一般，並引發同情或憐憫。

第二節 憐憫者的缺欠是不是憐憫的原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 憐憫者的缺欠似乎不是憐憫的原因。因為：

1. 天主原是慈悲為懷；因此《聖詠》第一四五篇9節說：「上主對祂的受造物，仁愛慈祥。」可是，天主是沒有缺欠的。所以，缺欠不可能是憐憫的原因。

2. 此外，假如缺欠是憐憫的原因，那麼缺欠最多的人，必然是最富有憐憫的行為。可是，這是不對的；因為哲學家在《修辭學》卷二第八章裡說：「完全敗壞的人，不會有憐憫的行為。」所以，憐憫者的缺欠，似乎不是憐憫的原因。

3. 此外，受人侮辱是一種缺欠或缺憾。可是，哲學家在同處說：「凡是有侮辱他人的心態的，不會有憐憫的行為。」所以，憐憫者的缺欠不是憐憫的原因。

反之 憐憫是一種哀愁。可是，缺欠是哀愁的原因；因此，健康情形欠佳的人，更容易哀愁，如同前面第二集第一部第四十七題第三節所講過的。所以，憐憫的原因是憐憫者的缺欠。

正解 我解答如下：既然憐憫是對別人的不幸的同情，如同前面第一節所講過的，所以就是由於一個人憐憫別人，而別人的不幸使他感到傷痛。既然哀愁或傷痛是關於一個人自己的惡或不幸，所以如果一個人為了別人的不幸而哀愁或傷痛，這是因為他把別人的不幸看作他自己的不幸。

這樣的事可能因兩種情形而發生。第一種情形，因有情感的連繫，而這是愛的成就。因為，既然那愛人者，視自己的友人如同他自己一樣，所以他把友人的惡或不幸，看作他自己的惡或不幸；因此，他為他友人的不幸而傷痛，好像是為他自己的不幸而傷痛。為此，哲學家在《倫理學》卷九第四章裡，

承認「與友人同憂」爲友誼的徵象之一。宗徒在《羅馬書》第十二章15節裡也說：「應與喜樂的一同喜樂，與哭泣的一同哭泣。」

第二種情形，這樣的事也能因有實在的連繫而發生，例如：近人所面臨的不幸，可能從他們那裡而蔓延到我們自己的身上。爲此，哲學家在《修辭學》卷二第八章裡說，人們憐憫那些與自己有親戚關係的，或與自己相似的人，因爲這使他們覺得自己也能遭遇同樣的不幸。因此，那些認爲自己有可能遭遇到不幸的老人和智者，以及那些軟弱的和膽怯的人，更容易有憐憫的心腸。相反地，那些以爲自己幸福，並且這樣有力，甚至認爲自己不會遭受什麼不幸的人，就不是這樣容易憐憫別人。

爲此，缺欠常是憐憫的原因；或者因爲一個人由於與別人有愛的連繫，而把別人的缺欠或缺憾看作他自己的缺欠或缺憾一樣，或者因爲有遇到同樣情形的可能。

釋疑 1. 天主憐憫我們只是爲了愛；這是因爲祂愛我們，如同屬於祂的人。

2. 那些已在極大不幸之中的人，不再懼怕遭受更大的不幸；因此他們不憐憫別人。那些在極大恐怖之中的人，也有同樣的情形；因爲他們如此專注於自己的痛苦，以致不再顧及別人的不幸。

3. 誰有侮辱他人的心態，不論是因爲受人侮辱，或是因爲願意侮辱別人，都是易於被激怒而膽大敢爲的；而這些都是男子的陽剛之情，能鼓起人的精神，敢於嘗試去幹艱鉅的事。爲此，它們使人疏於思量自己將來的遭受。因此，當他們懷有這樣的心態時，他們不會憐憫別人，如同《箴言》第二十七章4節所說的：「憤怒無有憐憫，暴怒亦然。」爲了同樣的理由，

驕傲者也不憐憫別人；因為他們蔑視別人，認為他們都是歹徒，因而想他們無論受什麼痛苦，都是罪有應得的。為此，教宗額我略一世說：「虛偽的公義」，亦即驕者的公義，「不會同情，卻只有惱怒」（《福音論贊》卷二第三十四篇）。

第三節 憐憫是否是德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 憐憫似乎不是德性。因為：

1. 選揀是德性的主要部分，如同哲學家在《倫理學》卷二第五章裡所說的。可是，他在同書（卷三第二章）裡又說：選揀就是「經過審思的嗜慾」。所以，凡是妨礙審思的，不可能稱為德性。可是，憐憫或慈悲妨礙審思，如同薩魯斯底（Sallustii）所說的：「凡是思量有疑問之事的，應該避免憤怒和慈悲；因為有這些情的作用，心智就不容易看事正確。」（《論卡提里納之政變》第五十一章）所以，憐憫不是德性。

2. 此外，沒有什麼相反德性，而能是值得稱讚的。可是，憤慨（nemesis）與憐憫相反，如同哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的。而憤慨卻是一種值得稱讚的情，如同《倫理學》卷二第七章所說的。所以，憐憫不是德性。

3. 此外，喜樂及平安不是特殊的德性，因為它們都是愛德的後果，如同前面第二十八題第四節和第二十九題第四節所講過的。可是，憐憫也是愛德的後果；因為「我們與哭泣的一同哭泣」，如同「與喜樂的一同喜樂」（《羅馬書》第十章15節），都是出於愛德。所以，憐憫不是一種特殊的德性。

4. 此外，既然憐憫是屬於嗜慾能力的，所以它不是一種智性的德性。它也不是向天主的德性，因為它不是以天主為對象。同樣，它也不是一種道德涵養性的德性，因為它既與行動無關，因為行動是屬於義德的；也與情無涉，因為不能把它歸

在哲學家在《倫理學》卷二第七章裡所列舉的十二種中點之內。所以，憐憫不是一種德性。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第五章裡說：「西塞祿在讚美凱撒時，所說的話要好得多，也更合乎人道，以及宗教情緒。他這樣說：『陛下所有的德性之中，沒有比陛下的慈悲或憐憫，更令人稱奇，更令人心悅的。』」所以，慈悲或憐憫是德性。

正解 我解答如下：憐憫含有因別人的不幸而生的傷痛。可是，這種傷痛一方面可能表示一種感覺嗜慾的行動。如此，憐憫就不是一種德性，而是一種情。在另一方面，憐憫卻也可能表示一種理智嗜慾的行動，這是因為一個人的不幸，是另一個人所不喜歡的。這樣的行動可以按照理性來加以規範的；而下級嗜慾的行動也可以按照這個由理性所規範的行動，而加以規範。為此，奧斯定在《天主之城》卷九第五章裡說：「這種心智的行動（亦即憐憫）服從理性，只要這樣來表示憐憫，務使正義得以維持，不論我們給貧困者加以施捨也好，或是給悔改者予以寬恕也好。」既然人的德性在於心靈的行動接受理性的規範，如同前面第二集第一部第五十六題第四節、第五十九題第四節、第六十題第五節及第六十六題第四節所講過的。所以，憐憫是德性。

釋疑 1.所引薩魯斯底的話，應該予以這樣的解釋：它們所提及的憐憫，是指那種不受理性規範的情。因此它妨礙理性的審思，使它偏離正義。

2.哲學家在那裡所談的憐憫和憤慨，二者都是指情。它們彼此相反，各從自己的那方面去評斷別人的不幸：憐憫者為

它而傷痛，這是因為他認為某人不該受苦；憤慨者卻為之而高興，這是因為他認為某人罪有應得，同時也會因某人不堪當得福而得福，就感到憂傷。「二者都值得稱讚，且來自同樣的性格」，如同在同處（《修辭學》卷二第九章）所說的。不過，真正與憐憫相反的是嫉妒，如同我們後來第三十六題第三節釋疑3.所要討論的。

3.喜樂及平安，對於愛德的對象的善，並沒有給它加上些什麼東西。因此，除了愛德之外，它們並不需要什麼其他的德性。可是，憐憫卻是涉及一個特殊的性質，即那受人憐憫者的不幸。

4.憐憫如被視為德性，那麼就是與情有關係的道德涵養性德性，而可被引歸到那種為憤慨的中點，因為「它們兩個都是從同一種性格而來的」，如同《修辭學》卷二第九章裡所說的。可是，哲學家把這些中點列舉出來，不是當作德性，而是當作情；因為即使把它們當作情，它們也是值得稱讚的。不過，並沒有什麼東西阻止它們來自某一選揀的習性。如果真是這樣，那麼它們就有德性的特性了。

第四節 憐憫是否是最大的德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 憐憫似乎是最大的德性。因為：

1.崇拜天主似乎是最大的德性行為。可是，憐憫或慈悲卻比崇拜天主更被重視，如同《歐瑟亞》第六章6節，以及《瑪竇福音》第十二章7節所說的：「我喜歡仁慈勝過祭獻。」所以，憐憫或慈悲是最大的德性。

2.此外，關於《弟茂德前書》第四章8節的「虔敬在各方面都有益處」，盎博羅修（偽盎博羅修，即盎博羅夏斯特）的「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督信徒生活規則的總綱，

就是在於憐憫和虔敬。」可是，基督信徒的生活規則，包括一切的德性。所以，一切德性的總綱，都在於憐憫或慈悲。

3.此外，「德性使具有之者成爲善的。」所以，一種德性愈使人更相似天主，就愈更善；因爲人之更善是因爲更相似天主。可是，這主要是慈悲或憐憫的效果；因爲關於天主，《聖詠》第一四五篇9節說：「上主對祂的受造物，仁愛慈祥。」主在《路加福音》第六章36節說：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲。」所以，憐憫或慈悲是最大的德性。

反之 宗徒在《哥羅森書》第三章12節裡，說了「你們該如天主所揀選的，穿上憐憫的心腸」等等之後，接著又在14節裡說：「在这一切以上，尤該有愛德」。所以，憐憫不是最大的德性。

正解 我解答如下：一樣德性可能以兩種方式，而爲最大的德性：一種方式是由於德性自己，另一種方式是由於德性與其主體的關係。如以憐憫本身來說，它是最大的德性。因爲對人好施，這是屬於憐憫的事；更有甚者，濟人之急，這主要是居上位者的事。爲此，憐憫被視爲是天主所固有的；而天主的全能，也被認爲在憐憫上最能表現出來。

然而關於憐憫的主體方面，憐憫卻並不是最大的德性，除非它的主體是最大的，無人在其之上，而眾人都在其下。因爲對那有人在其上者來說，與那在其上者結合，比濟助在其下者的需要，更大更好。爲此，關於人方面，既然他有天主在其上，所以那使他與天主結合的愛德，勝過他藉以救助近人之所需的憐憫。不過，在所有與近人有關的德性之中，憐憫是最大的。同樣的，憐憫的行爲也是高級的行爲；因爲救濟他人之急，就其本身來說，是屬於在上者及更善者的事。

釋疑 1.用外面的祭祀和獻禮來崇拜天主，不是爲了天主，而是爲了我們自己，以及我們的近人。因爲天主並不需要我們的祭獻，卻願意我們給祂獻祭，爲的是提高我們的虔誠，並使我們的近人受益。爲此，濟助他人急需的憐憫，是一種更中悅天主的祭獻，因爲它更直接地有利於我們的近人，如同《希伯來書》第十三章16節所說的：「至於慈善和施捨，也不可忘記；因爲這樣的祭獻是天主所喜悅的。」

2.基督宗教的總綱，關於外面的工作方面，是在於憐憫。可是，我們藉以與天主結合的那內在的愛德之熱情，卻比那對近人的愛和憐憫更爲重要。

3.愛德使我們相似天主，有如以熱情把我們與天主結合在一起。而憐憫卻使我們以工作上的相似，而相似天主。所以，愛德勝過憐憫。

第三十一題

論施惠

一分爲四節一

然後要討論的是愛德之外在的行爲或效果（參看第二十八題引言）。第一，論行善或施惠；第二，論施捨，這原是施惠的一部分（第三十二題）；第三，論兄弟規勸，這原是一種施捨（第三十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、施惠是不是愛德的行爲。
- 二、是否應該施惠給所有的人。
- 三、是否更應該施惠給那些與我們關係更密切的人。
- 四、施惠是不是德性。

第一節 施惠是否是愛德的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 行善或施惠（beneficentia）似乎不是愛德的行爲。因爲：

1. 愛德主要是對天主。可是，我們不能施惠於天主，如同《約伯傳》第三十五章7節所說的：「爲祂有何益處？或者祂由你手中獲得什麼？」所以，施惠不是愛德的行爲。

2. 此外，施惠主要是在於餽贈。可是，這是屬於慷慨的事。所以，施惠是一種慷慨的行爲，不是愛德的行爲。

3. 此外，人所給的，或者是他所應該給的，或者不是他所應該給的。可是，給人一樣應該給的恩惠是屬於公義或義德的行爲；而給人一樣不是應該給的恩惠，則是一樣不受酬的恩惠，因而是一個慈悲或憐憫的行爲。所以，所有的施惠，或是一個義德的行爲，或是一個慈悲或憐憫的行爲。所以，它不是

一個愛德的行爲。

144

一
神學大全
第八冊：論愛德

反之 愛德是一種友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的。可是，哲學家在《倫理學》卷九第四章裡，把「給友人行善」，即施惠於友，列在友誼的行爲之間。所以，施惠是一種愛德的行爲。

正解 我解答如下：施惠的意思就是加惠於別人。這個恩惠可以從兩方面來看。第一，是從善的一般意義方面來看。如此，它就屬於一般的行善或施惠，而是一種友誼的行爲，所以也就是愛德的行爲。因為愛的行爲，也包括一個人願意自己的友人幸福的善意，如同前面第二十三題第一節和第二十七題第二節所講過的。可是，意志在有能力時，就會把它所願意的事付諸實行。因此，給友人行善或施惠是出自愛的行爲。所以，以施惠的一般的意義來說，它是一個友誼或愛德的行爲。不過，如果一個人給別人所行之善，是在善的某一特殊方面來看的話，那麼施惠就會有一個特殊的性質，而屬於一個特殊的德性。

釋疑 1.按照狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的：「愛促使那些由它結合的人，發生相互的關係：它使在下者轉向在上者，以便受其成全；又使在上者照顧在下者。」從這方面來看，施惠是愛的效果。所以，在我們方面，不是我們施惠於天主，而是服從祂，因而尊敬祂。至於在天主方面，則是祂由於自己的愛，而賜恩於我們。

2.關於餽贈，必須注意兩件事：一件是所給的外在的東西，一件則是一個人對於喜愛財物的內在之情。這是屬於慷慨的事，即約制這種內在之情，為能避免對財物有過度的貪戀，因而使人更樂於放棄自己的財物。為此，如果一個人贈送一樣

重大的禮物，而內心仍有希望把它保留下來的慾念，他便不是慷慨地贈予。但從所給的外在之物方面來看，施惠的行為一般來說，是屬於友誼或愛德的事。為此，如果一個人把他原本希望保留下來的東西，由於愛而送給人，這並無損於友誼，反能證明他的友誼完美。

3.正如友誼或愛德在所施予的恩惠上，看到善的一般性方面；同樣，義德在其上看到理應償還的方面。而慈悲或憐憫則注意救濟困苦或彌補缺欠。

第二節 是否應該施惠給所有的人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不必施惠給所有的人。因為：

1.奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡說：「我們不能裨益所有的人。」可是，德性並不驅使人去做不可能的事。所以，不必施惠給所有的人。

2.此外，《德訓篇》第十二章5節說：「你要施惠於義人，不必收留罪人。」可是，許多人是罪人。所以，不該施惠給所有的人。

3.此外，《格林多前書》第十三章4節說：「愛德不做無禮的事。」可是，施恩於某些人是做無禮的事，例如：施恩於國家的公敵，或者加惠於被教會絕罰的人；因為誰做這樣的事，就是與那種人相通。所以，施惠既是一個愛德行為，就不應該施惠給所有的人。

反之 宗徒在《迦拉達書》第六章10節說：「我們一有機會，就應向眾人行善。」

正解 我解答如下：如同前面第一節釋疑1.所講過的，施惠是愛

的效果，這是因為愛使在上者照顧在下者。可是人間的階級，不是好像在天使之間那樣，一成不變的；因為人能有許多缺欠。因此，那在一方面是在上的，在另一方面卻是、或可能是一個在下者。為此，既然愛德之愛應廣及所有的人，所以施惠也應廣及所有的人，不過要按照時地的需要；因為德性的一切行為，必須要遵循適合的情況而加以調節。

釋疑 1.絕對地來說，我們不可能逐一施惠於所有的人；可是，關於每一個個別的人，這卻是不無可能的事，即在某種個別的情形下，應該施惠給他的。為此，愛德命令人，雖然不是在實際行動上要施惠給某某人，可是在心靈上卻應該有準備，在適當的時間，施惠給任何一個人。不過，有的恩惠是我們給所有的人都能做到的，即使不能逐一給每一個個別的人，至少概括地給所有的人，如同我們在為眾信友或不信者祈禱時。

2.在罪人內兼有罪過和本性或天性二者。為此，在保存天性方面，應該幫助罪人，但不應該助長他犯罪；因為這樣做就不是行善，而是作惡了。

3.被教會絕罰的人，以及國家的公敵，不得享受恩惠；因為這樣可以防止他們為非作歹。可是，如果他們在天性方面急需救助，以免受到損傷，就應該幫助他們，但要適可而止。譬如說，免得他們因飢渴而死，或者蒙受類似的傷害，除非是按照公義他們應該受這些痛苦。

第三節 是否更應該施惠於那些與我們關係更密切的人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是更應該施惠於那些與我們關係更密切的人。因為：

1.《路加福音》第十四章12節說：「幾時你設午宴或晚

宴，不要請你的朋友、兄弟、親戚。」可是，這些都是關係最密切的人。所以，不是更應該施惠給那些關係密切的人，而是更應該施惠給那些有需要的外人。因為那裡（第13節）接著說：「但你幾時設筵，要請貧窮的、殘廢的」等等。

2.此外，在戰時幫助別人是一件極大的恩惠。可是，在戰場上，一個士兵更應幫助一個不相識的戰友，而不應該去幫助一個敵方的親戚。所以，不是更應該施惠給那些關係更密切的人。

3.此外，償還所欠先於白白地施惠。可是，施惠於對自己有恩的人，是償還所欠。所以，更應該施惠給恩人，而不是給近人。

4.此外，人應該愛自己的父母勝於愛自己的子女，如同前面第二十六題第九節所講過的。可是，人更應該施惠給自己的子女，因為「不是兒女應為父母積蓄」，如同《格林多後書》第十二章14節所說的。所以，不是更應該施惠給關係更密切的人。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡說：「既然你不能裨益所有的人，所以你最好要照顧那些困著時地或其他任何的事由，與你好像有緣而更為密切結合的人。」

正解 我解答如下：恩寵與德性仿效那由天主上智所定的本性的常規。可是，本性的常規是這樣的：每一個自然的主動者，先將自己的行動傳達給那些比較更為接近自己的東西，例如：火先燒熱那更接近自己的東西。同樣的，天主也是先給那些更接近祂的實體，沛降更豐厚的恩賜，如同狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章裡所說的。可是，施惠是對他人的愛德行爲。所以，我們對那些關係更密切的人，也就更應該施惠。

一個人與別人關係的親疏，可以按照人們彼此之間，各種共同的連繫來決定的，例如：親戚則按照本性的連繫，同一國籍的人則按照國民的連繫，信友則按照神性的連繫，其餘依此類推。應按照這些不同的連繫，以不同的方式施予不同的恩惠。因為每一個人，他在哪一方面與我們關係更為密切，在有關那一方面的事上就更應施惠給他。不過，這也可能按照時地，以及事情不同的光景，而有所變更；因為在有些情形下，譬如說，一個人更應該救助一個在極端急需中的不相識者，而非救助沒有這種急需的自己的父親。

釋疑 1.主並不是絕對禁止邀請自己的親友來一起進食，而只是禁止懷著希望人「回請而還報你」的意念邀請；因為這不再是愛德行爲，而是貪婪行爲。不過，可能發生這樣的情形：由於外人有更大的需要，而更應該邀請他們。按正當的解釋是：在其他一切都相等的情形下，更應該施惠給那些關係更密切的人。如有兩個人：一個有更密切的關係，一個則有更大的需要，二人之中，更應該幫助哪一個，這就不是用一般的規則所能決定的。因為需要和關係都有種種不同的等級。這應由一位智者來判斷。

2.大眾的公益比個人的私利更為神聖。爲此，對一個人來說，爲了自己的祖國的公共利益，或者精神的利益，或者物質的利益，而甚至去冒生命的危險，這是一種高尚的道德行爲。所以，既然人們聯合從事戰爭的行動，是爲了維護國家的公共的利益；所以，一個士兵在救助自己的袍澤時，不是救助一個私人，而是幫助整個的國家。爲此，在這件事上，先血統方面的外人，而後血統方面的親人，這是不足爲奇的事。

3.所欠或該還之物（debitum）有兩種。一種是所欠或該還之物，原就不是欠者或該還者所有的東西，而是那該還與之

人的東西。例如，一個人可能擁有別人的錢財或物品，無論是竊取來的，或是借來的，或是代為保存的，或有其他類似的情形；如果這樣，他就更應該把該還的歸還給人，而不得用以去施惠給自己的親戚。除非偶爾有這樣緊急的需要，可以拿別人的東西去救助一個在急需中的人。不過，如果那該還與之人也在同樣的困難中，那就不能這樣去做。在這樣的情形之下，應該遵循智者的判斷，按照其他的條件來衡量雙方的處境；因為，由於個別的情形不同，不可能定出一條一般性的規則，如同哲學家在《倫理學》卷九第二章裡所說的。

第二種所欠或該還之物，已算是欠者或該還者的東西，而不再算是所欠或該還之與人的東西，例如：有所欠或該還，不是基於公義的必要，而是基於道義方面的得當或情理（*aequitas*）——白白接受的恩情或恩惠就是如此（按：可參照中文「欠人一份情」的說法）。可是，沒有一個施恩者的恩惠，能與父母的恩惠相等。為此，在報答所受之恩惠的時候，應該將自己的父母放在所有其他的人之前；除非應先衡量及重視另一方面的急需，或其他某種情形，如：教會或國家的公益。在其他的情形之下，應該一併評估親戚的關係，以及所受的恩惠。關於這方面，也無法定出一條一般性的規則。

4. 父母猶如長上。為此，父母的愛趨於施恩；而子女的愛則趨於孝敬。不過，在有極端急需的情形下，可以放棄自己的子女，而不可放棄自己的父母；因為對父母，基於有回報他們的恩惠的責任，絕不可放棄他們，這就是哲學家在《倫理學》卷八第十四章裡所說的。

第四節 施惠是否是一種特殊的德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 施惠似乎是一種特殊的德性。因為：

1.命令的宗旨是在於德性；因為「立法者的宗旨，是要使人成為有德的人」，如同《倫理學》卷二第一章所說的。可是，施惠與愛，是彼此分為兩件事來命人實行的；因為《瑪竇福音》第五章44節說：「你們當愛你們的仇人，施惠於恨你們的人。」所以，施惠是一種與愛德不同的德性。

2.此外，罪惡與德性相反。可是，有些損害近人的特殊罪惡，相反施惠，例如：搶劫、偷竊等等。所以，施惠是一種特殊的德性。

3.此外，愛德並不分為許多種類。施惠卻按照各種不同的恩惠，而似乎可有許多種。所以，施惠是一種與愛德不同的德性。

反之 內在的行為和外表的行為，並不需要有不同的德性。可是，施惠與善意只是內在與外表行為上的區別而已，因為施惠就是履行善意。所以，既然善意不是一種與愛德有別的德性；同樣地，施惠也不是。

正解 我解答如下：德性是按照其對象的不同性質或理來分的。可是，愛德對象的形式之理，與那施惠的形式之理相同；因為二者都是關於善的共同之理，如同前面第一節所講過的。所以，施惠不是一種與愛德不同的德性，只是指明一個愛德的行為而已。

釋疑 1.命令不是針對德性的習性，而是針對行為。所以，不同的命令所說明的，不是不同的習性，而是不同的行為。

2. 正如所有施予近人的恩惠，如果我們依善的共同之理去觀察它們，就可以把它們都歸屬在愛之內；同樣，一切的損害，如果依惡的共同之理去觀察它們，也都可以把它們歸屬在恨之內。可是，如果我們依善或惡的某些特殊之理，去觀察同樣的這些事物的話，就可以把它們歸屬在某些特殊的德性或惡習之內。因此，也有各種不同的恩惠。

3. 從此也就可知質疑3.的解答了。

第三十二題

論施捨

一分爲十節一

然後要討論的是施捨（eleemosyna；參看第三十一題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、施捨是否是愛德的行爲。
- 二、論施捨的分類。
- 三、哪一種施捨更好，神性的抑或形體的。
- 四、形體的施捨是否有神性的效果。
- 五、施捨是不是一件命令的事。
- 六、是否應以自己所需去從事形體的施捨。
- 七、是否應以不義之所得行施捨。
- 八、誰應施捨。
- 九、應給誰施捨。
- 十、應怎樣施捨。

第一節 施捨是否是愛德的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 施捨似乎不是愛德的行爲。因爲：

1. 沒有愛德，就不能有愛德的行爲。可是，沒有愛德，能有施捨，如同《格林多前書》第十三章3節所說的：「我若把我所有的財產全都施捨給窮人，但我若沒有愛德」等等。所以，施捨不是愛德的行爲。

2. 此外，施捨被列在補償的工作之間，如同《達尼爾》第四章二十四節所說的：「憐貧濟困，以抵償不義。」可是，

補償是義德的行爲。所以，施捨是義德的行爲，而不是愛德的行爲。

3.此外，獻祭於天主是一個崇拜的行爲。可是，施捨是獻祭於天主，如同《希伯來書》第十三章16節所說的：「至於慈善和施捨，也不可忘記；因為這樣的祭獻是天主所喜悅的。」所以，施捨不是愛德的行爲，而是崇拜的行爲。

4.此外，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說，爲了一個好的目的而贈送，是一個慷慨的行爲。關於施捨，尤其是如此。所以，施捨不是愛德的行爲。

反之 《若望壹書》第三章17節說：「誰若有今世的財物，看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎能存在他內？」

正解 我解答如下：外表的行爲歸屬於那個與做這行爲的動機有關的德性。可是，施捨的動機就是救濟那有需要的人。爲此，有人這樣給施捨下定義說：施捨是「由於同情，並爲了天主，給予一些東西於有急需者的行爲」。而這樣的動機是屬於慈悲或憐憫的，如同前面第三十題第四節所講過的。由此可見，實在地來說，施捨是慈悲或憐憫的行爲。這一點，就是從它的名稱也可以看出來的；因爲在希臘文，「施捨」這個詞是從「憐憫」引伸來的，它相當於拉丁文的「同情哀憐」。既然慈悲或憐憫是愛德的效果，如同前面第三十題第二節及第三節質疑3.所講過的，所以施捨是藉著慈悲或憐憫而完成的愛德行爲。

釋疑 1.一個行爲稱爲德性的行爲，可以從兩方面來看。第一方面，只從質料方面來看，例如：一個義德的行爲是行公義的事。可是，這樣一個德性的行爲，可能沒有德性。因爲有許多

沒有義德之習性的人，卻或者本諸自然理性，或者因為恐懼，或者因為希望能有所得，而行公義的事。第二，是從形式方面，說一個行為是德性的行為，例如：一個義德的行為之成為義行，需要按照一位義人所行的方式；就是說，要行得迅速而樂意。像這樣的一個德性的行為，不可能是沒有德性。

為此，在質料方面，施捨能是沒有愛德；可是，在形式方面，即為了天主，迅速而樂意地施捨，完全依照它應有的方式，施捨就不可能是沒有愛德的。

2. 一個本然發自某一德性的行為，並非不可以歸屬於另一個命令它或導引它指向自己目的的德性。施捨就是這樣被列在補償的工作之間的；這是因為憐憫忍受困苦之人的行為，被導向補贖罪過的目的。如果把它導向平息主怒的目的，它就有祭獻的特性，如此則是源自「崇拜」（之德）的命令。

3. 由上所述，已可知道**質疑3.**的解答了。

4. 施捨屬於慷慨，只因為慷慨把那妨礙這一行為的阻障除去，這阻障能是源自於過分貪戀財物——因有這樣的貪戀，一個人會成為守財奴。

第二節 施捨的種類是否分得適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 施捨的種類似乎分得不適當。因為：

1. 一般將形體的施捨（形哀矜）分為七種：飢餓的給他吃，口渴的給他喝，赤身裸體的給他穿，收留行旅，探望病者，贖回俘虜，以及埋葬死人（visito, poto, cibo, redinio, tego, colligo, condo.）。它們都包括在以下這句拉丁詩裡：「探病飲食贖俘虜，衣裸留宿葬死人。」

此外，一般又把神性的施捨（神哀矜）也分為七種，即：教導無知者，化解疑惑者，安慰憂苦者，規勸犯罪者，寬

恕冒犯者，忍耐磨難者，以及為眾人祈禱（*consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.*）。這一切也都包括在以下這句拉丁詩裡：「教導（解惑）且歸勸，安慰恕忍並祈禱。」不過，「教導」和「解惑」是合併在同一項裡。

這些不同的施捨，似乎分得不很適當。因為施捨的目的是在於幫助近人。可是，一個近人被人埋葬，並不得到什麼幫助；否則，主在《瑪竇福音》第十章28節裡所說的，「你們不要害怕那些殺害肉身，而後不能更有所為的人」（參看《路加福音》第十二章4節）就不對了。準此，主在《瑪竇福音》第二十五章35至36節，以及42至43節裡，列舉慈悲或憐憫的工作時，也沒有提到埋葬死人。所以，這些施捨似乎分得不大適當。

2.此外，施捨的目的是在於救助近人之急，如同前面第一節所講過的。可是，人生除了以上所述之需要之外，還有許多其他的需要，例如：盲者需要嚮導，跛者需要扶持，窮人需要財物。所以，把施捨這樣來分類是不適當的。

3.此外，施捨原為慈悲或憐憫的行為。可是，規勸犯罪者，似乎更是嚴厲的行為，而非慈悲或憐憫的行為。所以，不應該把它列在神性的施捨工作之間。

4.此外，施捨的目的是在於供應所缺。可是，沒有一個人不是在某些事上缺欠知識的。所以，似乎人人都應該以其所知去教人人了。

反之 教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「有知識的人應該注意，不可緘默不言；擁有財產的人應該戒慎，不可不慈悲為懷，樂善好施；從事技藝工作者，應該極其努力，務使他人也能分享他的技能；有向富有者進言的機會者，應該知所警惕，以免能為窮困求助，卻因只圖自保，而應受處罰。」（《福音論

贊》卷一第九篇) 所以，關於人們富有或匱乏方面的那些事情，以上所做的施捨分類是分得適當的。

正解 我解答如下：上述施捨的分類是按照近人所有的種種不同缺欠或需要，而適當地來定的：其中有的是關於靈魂方面的，而由神性的施捨來救助；其他的是關於身體方面的，則由形體的施捨來救助。身體的需要，或者是在生前，或者是在死後。如果是在生前，那麼或者是關於人人都需要的事物方面，或者是偶然附加的特殊的需要。如有第一種情形（生前），那麼或者是內在的需要，或者是外在的需要。內在的需要有兩種。一種是用固體的食物來解救的，即飢餓；關於它，我們有「飢餓的給他吃」。另一種則是用液體的飲品來解救的，即口渴；關於它，我們有「口渴的給他喝」。需要外在救助的一般的需要也有兩種。一種是關於穿的；關於這一點，我們有「赤身裸體的給他穿」。另一種是關於住的；關於這一點，我們有「收留行旅」。同樣，如果是特殊的需要，那麼或者是由於內在的原因，例如：疾病，這時我們就有「探望病人」；或者是由於外在的原因，這時我們有「贖回俘虜」。關於死後之事，我們有「埋葬死人」。

同樣的，關於神性方面的需要，則以神性的行動，用兩種方式來予以救助。第一種方式是祈求天主幫助；關於這一點，我們有「祈禱」，這是指一個人為別人祈禱。第二種方式是給以人力的幫助。這有三種方式：第一，是為幫助理智方面的不足；如果這種不足是在理論方面的，那麼就用「教導」來加以補救；如果是在實用方面的，那麼就用「解惑」來加以補救。第二，這種不足可能是在嗜慾能力之情方面，其中最大者為憂苦或哀愁；補救的方法，就是「安慰」。第三，不足可能是由於不正當的行為而造成的。這也可以從三方面來看：其一是

從犯罪者方面來看；既然罪惡來自他不正當的意志，所以採用的補救是「規勸」。其二是從被得罪者方面來看；如果被得罪的是我們自己，就用「寬恕」來補救。可是，如果被得罪的是天主或近人，那就「不是我們所能寬恕的」，如同熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十八章15節）裡所說的。其三是從不正當行為的後果方面來看；罪人因著這種行為，即使非其所願，也會為那些與他一起生活的人帶來麻煩；為此，就要用「忍耐或擔待」來補救，尤其是對待那些由於軟弱而犯罪的人，如同《羅馬書》第十五章1節所說的：「我們強壯者，該擔待別人的軟弱。」不僅要擔待他們由於軟弱，藉不正當行為而帶來的麻煩，而且也要擔待他們所加的任何重擔，如同《迦拉達書》第六章2節所說的：「你們應彼此協助背負重擔。」

釋疑 1. 埋葬死人，針對身體死後所有的感官，誠然對死人沒有益處。主說：「那些殺害肉身的，而後不能更有所為」，就是這個意思。所以，主也沒有把埋葬死人，與其他的慈悲或憐憫的工作相提並論，而只提及那些比較更明顯的需要。不過，對死者的肉體所做的事，的確與死者有關。一方面使他能繼續生活在人們的記憶裡；假如不給他埋葬的話，人們就不會那樣對他表示敬意；另一方面，這與一個人生前愛護自己的身體也有關係；這種愛護，在他去世之後，凡是善心的人都應該予以迎合。為此，有些人因埋葬死人而受到了褒揚，如：多俾亞，以及那些埋葬主的人，如同奧斯定在《論追薦亡者》第三章裡所說的。

2. 所有其他一切的需要，都可以歸在其內。因為盲目與跛足都是疾病；所以，引導盲人和扶持跛子，歸在探望病人之內。同樣的，幫助一個人應付任何外來的欺壓，歸在贖回俘虜之內。用以救濟窮人的財物，只是為了供應上述的需要而去尋

求的。爲此，沒有理由要特別提出這種個別的需要。

3. 歸勸罪人，以歸勸這個行爲來說，似乎含有公正嚴厲的意味。可是，從歸勸者的用意是想使人遠離罪惡這方面來看，這是一個慈悲和愛憐的行爲，如同《箴言》第二十七章6節所說的：「愛者的鞭打，勝過恨者的擁吻。」

4. 並非一切無知都構成人的缺欠，只有人應知而不知的那種無知，才是缺欠。用教導去補救這個缺欠，屬於施捨的範圍。不過，在實行時，應該遵從人物時地等客觀情形的要求，如同在實修其他的德性時一樣。

第三節 是否形體的施捨比神性的施捨更好

有關第三節，我們討論如下：

質疑 形體的施捨似乎比神性的施捨更好。因爲：

1. 給一個有更大需要的人施捨，更是一件值得稱讚的事；因爲施捨之堪受稱讚，是由於它救助一個有需要的人。可是，用形體的施捨去救助的肉體，比那用神性的施捨去救助的心神，在本質方面，實有更大的需要。所以，形體的施捨更好。

2. 此外，行善得到補償，減少施捨的美譽和功勞。爲此，主在《路加福音》第十四章12節說：「幾時你設午宴或晚宴，不要請你的朋友、兄弟、親戚及富有的鄰人，怕他們也要回請而還報你。」可是，在神性施捨方面常有一些補償，因爲誰爲別人祈禱，自己也由此而得益，如同《聖詠》第三十四篇13節所說的：「我的祈禱將回歸我自己的胸懷。」那教導別人的，也能增長自己的知識。至於形體的施捨，就沒有這樣的情形。所以，形體的施捨比神性的施捨更好。

3. 此外，窮困者因施捨得到慰藉，這是施捨值得稱述的地方。爲此，《約伯傳》第三十一章20節說：「如果他的肺腑

沒有向我道謝。」而宗徒在《費肋孟書》第7節說：「弟兄，藉著你，聖徒們的心都舒暢了。」可是，形體的施捨有時比神性的施捨，更能使窮困者愜意。所以，形體的施捨比神性的施捨更好。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二十章裡，談到《瑪竇福音》第五章42節裡的「求你的，就給他」這句話時，說：「你應該這樣給，要無損於你自己，也要無損於別人。幾時你拒絕別人所要求的東西，要（給他）指出公正的理由，不可讓他毫無所得而離去。有時如果你規勸那提出不當要求的人，你就是提供了更好的東西。」可是，規勸是一種神性的施捨。所以，神性的施捨比形體的施捨，更為可貴。

正解 我解答如下：要比較這些施捨，可用兩種方式。一種方式是簡單地或絕對地來比較；如此，爲了三層理由，神性的施捨應佔第一位。第一，因爲所贈予的東西更爲高貴；也就是說，神性的禮物勝過形體的禮物，如同《箴言》第四章2節所說的：「我要把好的禮物送給你們，你們不要放棄我的法律。」第二，由於得到幫助的主體；因爲心神比肉體更爲高貴。爲此，正如一個人在照顧他自己的時候，對於自己的心神應該比對於自己的肉體更加留神；同樣，他在照顧他的近人時，也應該如此，因爲他必須愛人如己。第三，由於在幫助我們的近人時所做的行爲；因爲神性的行爲，比那些有一點屬於奴隸性的形體的行爲更爲高尚。

另一種比較的方式是（相對地）在某一種特殊的情形下，即在某一樣形體的施捨比某一樣神性的施捨更好時，去比較它們；例如，應先給一個餓得要死的人提供食物，而不是應先教導於他，如同哲學家在《辯證論》卷三第二章裡所說的：

「對一個有需要的人來說，有錢比高談哲理更好」。雖然簡單或絕對地來說，談論哲理是一件更好的事。

釋疑 1.如果其他方面一切都相等，那麼更好是給那有更大需要的人。可是，如果那個不大有需要的，是一個更好的人，而且需要更好的東西的話，那麼更好給他。這就是這裡所討論的情形。

2.補償只要不是故意去尋求的，並不減少施捨的功勞及美譽；正如人間的榮譽，只要不是故意去追求的，也不有損於德性一樣。爲此，薩魯斯底談論卡道（Cato）說：「他愈不求名，卻愈聞名。」（《論卡提里納之政變》第五十四章）關於神性的施捨，也是如此。不過，意圖得到神性的美善，並非如同意圖得到形體的利益那樣，會減少功勞。

3.施捨者的功勞是由受恩者的意願，合理地得到滿足來決定的，不是由於他不合理地得到滿足。

第四節 形體的施捨是否有神性的效果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 形體的施捨似乎沒有神性的效果。因爲；

1.沒有效果超過原因的。可是，神性的善超過形體的善。所以，形體的施捨沒有神性的效果。

2.此外，褻聖貿易之罪，就是以形體的俗物去交換神性的聖物。這是應該絕對避免的事。所以，一個人不可施捨，以求得到神性的效果。

3.此外，原因增多，效果也增多。所以，如果形體的施捨能產生神性的效果的話，那麼施捨愈多，神性的利益愈大。可是，這相反在《路加福音》第二十一章第3等節，關於那個投兩文錢在銀庫裡的寡婦所讀到的；因爲按照主的判斷，「她

比眾人投入都多」。所以，形體的施捨沒有神性的效果。

反之 《德訓篇》第二十九章16節說：「男人的施捨將保存人（得自天主的）恩寵，有如保護瞳孔。」（參看第十七章十八節）

正解 我解答如下：形體的施捨可以從三方面來看。第一，從它們的本體方面；如此，則只能有形體的效果，這是因為它們供應近人形體方面的需要。

第二，可以從它們的起因方面來看；即是說，一個人是爲了愛天主和愛近人，而實行形體的施捨；如此則形體的施捨就產生神性的效果，如同《德訓篇》第二十九章13及14節所說的：「你寧可爲兄弟耗費你的銀錢。要按照至高者的誠命，處理你的財寶；這比黃金爲你更有益處。」

第三，從效果方面來看；如此則也有神性的效果，這是因爲近人受到了施捨的救助，就會爲恩人祈禱。爲此，那段聖經（第15節）接著說：「應將施捨存在窮人的胸懷裡，它必能救你脫免一切災難。」

釋疑 1. 這個論證是從形體的施捨本體方面去看它們。

2. 施捨者並不是想用一樣形體的東西去購買一樣神性的東西，因爲他知道神性的東西超過形體的東西無限倍；而他所想的，是藉著愛德之熱情，使自己堪得神性的效果。

3. 那個寡婦所給的，數量固然是少；可是在比例上，她給的更多。因此，可想她有更大的愛德熱忱；而形體的施捨就是從這種愛德的熱忱，得到神性的效果。

第五節 施捨是否是一件命令的事

有關第五節，我們討論如下：

質疑 施捨似乎不是一件命令的事。因為：

1.勸告與誡命不同。可是，施捨是一件勸告的事，如同《達尼爾》第四章24節所說的：「大王！望你接納我的勸告：憐貧濟困，以抵償不義。」所以，施捨不是一件命令的事。

2.此外，人人都可以使用和保存他自己的東西。可是，如果他保存自己的東西，就不行施捨了。所以，不行施捨是可以的。因此施捨不是一件命令的事。

3.此外，凡是一件命令的事，總會在某一時候約束人的，致使違者就犯死罪。因為積極性的命令到了一定的時候，就有約束力。所以，如果施捨是一件命令的事，就可以指出某一個一定的時候，屆時人若不行施捨，就要犯死罪。可是，情形似乎不是如此。因為大致常可設想，那個有需要的人，能用別的方法加以救助；而用來施捨的東西，無論現在或將來，那施捨者自己也可能需要它。所以，施捨不是一件命令的事。

4.此外，每一個命令都可以歸在十誡之內。可是，這些誡命內，沒有一條是與施捨有關的。所以，施捨不是一件命令的事。

反之 誰也不會因為沒有遵守一件不是命令的事，而要受永罰的。可是，有人卻因為不行施捨而受永罰；這從《瑪竇福音》第二十五章第41等節，就可以清楚知道了。所以，施捨是一件命令的事。

正解 我解答如下：既然愛近人是一件命令的事，所以，凡是與愛近人有關的應有條件，也是一件命令的事。可是，愛近人不僅要求我們應該對我們的近人懷有善意，而且也應該對他行善，如同《若望壹書》第三章18節所說的：「我們愛，不可只

用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實。」為能對別人懷有善意而行善事，我們必須救助他的需要；而這是要用施捨來實行的。所以，施捨也是一件命令的事。

然而，由於誠命是關於德性的行為，所以行施捨是命令的事的方式，必然是按照行為屬於德性的此一方式；也就是說，是按照正當理性的要求。可是，按照正當理性的要求，關於施捨者方面應該注意一些事，關於受施者方面也應該注意一些事。關於施捨者方面，必須注意他拿來施捨給別人的東西，應不是所需要的；如同《路加福音》第十一章41節所說的：「你們應該把剩餘的施捨給人。」所謂剩餘的，不僅是針對他自己，因而是指他個人所不需要的東西來說的，而且也是針對那些他應負責撫養的人而說的。因為每一個人，首先應該照顧自己，以及他應該負責照顧的人（針對他們的需要，是指人格的需要，其中包括人格的尊嚴）；如果尚有所餘，才可拿來救助別人的需要。這就像大自然界之物，也是首先用它的營養力，吸收一切為保養自己的物體所需要的東西，然後用它的繁殖力，把所剩餘的作為形成第二者之用。

至於在受施者方面，他必須實在有需要，否則沒有給他施捨的理由。可是，由於一個人不可能救濟所有的人的需要，所以並沒有命令要人救濟一切需要，只有命令要人救濟那些除非自己救濟，就無他人救濟的需要。因為如盎博羅修於《證道集》第八十一篇所說的：「給那餓得要死的人東西吃罷！假若你不給他吃的，那麼就是你殺死了他」，就適用於上述的情形。

為此，把自己所剩餘的東西拿來行施捨，以及施捨給那有極端需要的人，這是命令的事。如無這樣的情形，那麼施捨就如同任何其他較大的善行，是一件勸告的事。

釋疑 1.達尼爾是在對一位不屬於天主法律之下的國王講話。

爲此，那些法律不是他所承認的，法律所命令的那些事，只能勸他去做。或者也可以說，在達尼爾所講的那種特殊的情形裡，施捨不是一件命令的事。

2. 對天主賜予人的現世的財物，人固然享有財物的所有權；但對財物的使用權，則不是單獨屬於一個人個人所有，而是也屬於那些他能以自己的需要之外所剩餘的東西去救助的人。爲此，巴西略說：「如果你承認它們」，即現世的財物，「是天主賜給你的，莫非因祂沒有把它們平均地分配給我們，就是不公平嗎？爲什麼你富有，而別人乞討呢？不是爲了使你能立下善於理財的功勞，而他得得忍耐的賞報嗎？你所保留起來的，是飢餓者的麵包；你所儲藏的，是裸裎者的衣服；你所讓其腐蝕的，是赤足者的鞋履；你所埋藏在地下的，是匱乏急需者的銀錢。爲此，你原能救助的多少人，你卻傷害了多少人。」（《路加福音論贊》第六篇，關於第十二章18節）按照《教會法律類編》的記述，盎博羅修在《證道集》第八十一篇也有類似的話。

3. 有的時候，如果不行施捨就犯死罪：就是如果在受施者方面，發現有著緊急而明顯的需要，而且也看不出會有人立即救助他；在施捨者方面，如果他實有多餘的東西，照他目前的情況估算，自己是不會需要的。他並不需要考慮將來可能發生的一切情形；因爲這樣的考慮，就是主在《瑪竇福音》第六章34節裡所禁止的「對明天的顧慮」。施捨者只應該按照大概一般的情形去判斷，什麼是多餘的，什麼是必要的。

4. 對近人所給予的一切救助，都可以把它們歸在孝敬父母這一條誡命裡。因爲宗徒曾做這樣的解法。他在《弟茂德前書》第四章8節裡說：「孝敬在各方面都有益處，因爲有今生與來生的應許。」他說這樣的話，因爲孝敬父母這條誡命上，加有這個應許：「爲使你在地上，延年益壽」（《厄弗所書》第六章2至3節，參看《出谷紀》第二十章12節）。孝敬包括所有

各種的施捨。

第六節 是否應該以自己所需行施捨

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎人不應該以自己所需行施捨。因為：

1.愛德次序的注意遵守，在行善的效果方面的，並不少於那在內心的熱情方面的。可是，在愛德的次序上，行事不顧先後是有罪的；因為遵守愛德次序是一件命令的事。所以，既然愛德的次序命人應該愛自己勝於愛近人；那麼，如果一個人剝奪自己所需要的東西，以便幫助別人，似乎就是犯罪。

2.此外，誰把自己所需要的東西給人，就是浪費自己的財物，是一個揮霍的人，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。可是，沒有一個有罪的行為是應該去做的。所以，不應該以自己所需要的東西去行施捨。

3.此外，宗徒在《弟茂德前書》第五章8節裡說：「如有人不照顧自己的戚族，尤其不照顧自己的家人，即是背棄信德，比不信的人更壞。」可是，如果一個人把他自己或他負責撫養的人所需要的東西施捨給人，他就似乎不照顧自己或他負責撫養的人。所以，凡以其所需去施捨的，似乎犯大罪。

反之 主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人。」可是，誰將其所有的完全施捨給窮人，不僅施捨他所不需要的東西，也施捨他所需要的東西。所以，一個人可以用自己所需要的東西行施捨。

正解 我解答如下：一樣東西之為必要，可以有兩種說法。一種是說沒有了它，一物就不可能存在。絕對不應該用這樣需要的東西行施捨。譬如說，如果一個人是在急需之中，僅有足夠

的東西，以維持自己及其子女，或其他應由其撫養的人的生活，用如此所需要的東西去行施捨，就等於剝奪自己和自己的人的生命。不過，我說這話，並不排除以下這種可能發生的情形：即假如一個人放棄自己所需要的東西，就能幫助一位偉大的人物去支持教會或國家的話，那麼冒自己以及自己人的生命的危險，去救助一位這樣的人物，是一件值得讚揚的事；因為公眾的利益，應該比個人的利益更受人重視。

按照另一種說法，說一樣東西之為必要，是說沒有了它，人就不能使自己，或者使那些他負責照顧的人，過那種適合自己社會地位的生活。這樣來看的所謂「必要的東西」，並沒有一個固定不變的數量；因為一個人在增加很多的財物之後，卻仍然不能評為超過他這樣的需要；同樣在損失很多的東西之後，以其所餘，仍能過那種適合其地位的生活。為此，用這樣的「必要的東西」來行施捨，是好事。這不是一件命令的事，而是一件勸告的事。不過，抽取自己的東西去施捨給別人，甚至所剩下的東西不足以過一個适合自己地位和應付日常事務的生活，這是不對的；因為誰也不應該過不適合於自己的生活。可是，這條規則有三個例外。第一，如果一個人改變自己的身分，例如：棄俗進入修會。因為他這時是為基督而放棄自己所有的一切，因改變自己的身分，而完成了一件完善的事。第二，如果一個人所捐出的，雖然是過適當的生活所必需的，卻能很容易加以彌補，因而並不會產生很大的不便。第三，如果遇到一個人有極端的需要，或者國家有重大的需要。因為在這樣的情形之下，割捨宜於自己地位的東西，為能供應更大的需要，這似乎是一個值得稱讚的行為。

釋疑 從上所述，可以容易看出各質疑的解答。

第七節 是否可用不義之所得行施捨

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎可以用不當之所得行施捨。因為：

1.《路加福音》第十六章9節說：「要用不義的錢財交結朋友。」所以，可以藉行施捨，用不義之財去交結神性的朋友。

2.此外，一切髒錢或不潔的收入，似乎都是不義之財。可是，賣淫所得乃是不潔的收入。為此，《申命紀》第二十三章18節禁止用這樣的錢去行祭，或向天主獻禮：「你不可將賣淫的酬金，帶到你天主的殿內。」同樣的，賭博贏得的錢也是不義之財，因為如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的：「我們本來應該給朋友的，卻反而從他們那裡這樣贏得了。」因褻聖貿易而所得的利潤是最骯髒的，因為這樣的貿易是獲罪於聖神。可是，可以利用這樣所得的財物去行施捨。所以，一個人可以用不義之所得去行施捨。

3.此外，大的壞事比小的壞事更應該避免。可是，不歸還別人的東西，比殺人的罪小；而一個人如果不去救助一個有極端需要的人，就是犯殺人的罪，如同盎博羅修所說的：「給那餓得要死的人東西吃罷！假若你不給他吃的，就是你殺死了他。」（《證道集》第八十一篇）所以，在有些情形下，人可以用不當之所得去行施捨。

反之 奧斯定在《證道集》第一一三篇第二章「論天主的話」裡說：「用你們正當工作的收入去行施捨罷！你們不要想去賄賂那位審判者基督，求祂不要叫你與你會剝奪其財的人對簿。不要用高利貸的所得去行施捨。我是在對我們為之分送基督聖體的信友們講話。」

正解 我解答如下：不當或不義之所得可分三種。第一，不當得來的東西，從哪個人那裡得來的，就該歸於那個人；不當所得之人，不得保留它，例如：搶劫、偷竊，以及高利貸等得來的財物。人不得用這樣的財物去行施捨，因為他必須把它們歸還原主。

第二，不當得來的東西，現在的所有人固然不得把它保留，卻也不得歸還給那從他那裡得來的人；因為一人是相反正義把它得來的，而另一人則是相反正義把它給了人。褻聖貿易就有這樣的情形；因為褻聖貿易時，授方與受方，雙方都違反天主法律的正義。所以，不應把它歸還給授方，而應作為施捨之用。對於所有不合法交易的類似情形，這條規則也都適用。

第三，不當得來的東西，不是因為得來不合法，而是因為它是由一些不合法的事所產生的，例如：婦女為娼所得之財物；這就是真正所謂的「髒錢或不潔的收入」。因為女人賣淫是行不潔之事，並相反天主的法律。不過，娼妓之取其所得並沒有相反公道，也沒有相反法律。因此，可以保留這種不當之所得，並用以行施捨。

釋疑 1.如同奧斯定在《證道集》第一一三篇第二章「論天主的話」書中所說的：「有人誤解」主所說的這句話，「因而奪取別人的財物，並用其中一部分去施捨給窮人，以為自己這樣做，就是遵行主命。這樣的解釋必須加以糾正。」可是，「一切的財物都被稱為不義之財」，如同他在《福音答問》一書裡所說的，「因為只有為不義之人，這些才被視為錢財，不義之人把希望寄託在錢財之上」（卷二第三十四章）。或者如同盎博羅修所說的：「祂稱錢財不義，因為錢財用富有的種種誘惑來引誘我們的熱情。」（《路加福音注疏》卷七，關於第十六章9節）或者如同巴西略所說的：因為「你繼承其遺產的那些祖先之

中，曾有人不公道地取得了別人的財物，雖然你不知道。」（《路加福音論贊》第六篇，關於第十二章18節）或者一切的財物之被稱為「不義之財」，即「不公平之財」，因為它們不是公平地分配給所有的人：有人貧乏，有人過於富有。

2. 正解已經講過了，怎樣把營娼所得作為施捨之用。可是，不得用這樣得來的東西，在祭台上去行祭獻：一方面是為了避免惡表，另一方面是為了對神聖的事物表示尊敬。也可以以褻聖貿易的收入作為施捨之用，因為這樣的財物不應該還給授方，他實在是理應失掉它們的。不過，關於用賭博而贏得的財物，如果有人從一個不能出讓自己財物的人，如：未成年者、精神病者等類的人，贏來了財物；或者如果有人企圖從別人手裡取得銀錢，因而引誘他賭博，並用欺詐的手段贏了他的錢，根據天主的法律，這些似乎都是不合法的。如有這樣的情形就必須償還；因此，就不得用以去行施捨。而且根據成文的民法，這似乎也是一件不合法的事；因為民法普遍禁止如此謀利。不過，由於民法並不約束所有的人，而只約束那些屬這法律管制的人，而且民法也可能由於相反的習俗而廢止，所以凡是受這法律約束的人，贏錢者都一律必須歸還這樣贏來的錢，除非偶然可能有相反的風俗習慣，或者是一個人從那引誘他賭博的人那裡贏得的。如有這樣的情形，他就不必償還，因為如此輸錢的人不配得到償還。可是，只要成文的法律還有效，贏方就不得合法地保留所贏得的財物。為此，在這樣的情形下，他就應該把財物施捨給人。

3. 如有極端的需要，一切的東西都是屬於公用的。為此，如果有人是在這樣極端需要之中，又找不到一個願意給他一些東西的人，就可以拿別人的東西來救自己。為了同樣的理由，一個人也可以保留那屬於別人的東西，把它作為施捨之用。如果除了拿別人的東西，沒有其他的方法去救助有急需的

人，那麼就是拿別人的東西也是可以的。不過，假如這樣做而沒有危險的話，就必須先徵求物主的同意，然後去救助那有極端需要的窮人。

第八節 位於他人權下者是否可以施捨

有關第八節，我們討論如下：

質疑 位於他人權下者，似乎可以施捨。因為：

1. 修會會士是在自己向其誓願服從的長上的權下。可是，如果不允許他們行施捨的話，那麼他們的會士身分將使他們有所損失了。因為如同盎博羅修所說的：「基督宗教的總綱，就是在於虔敬。」（《弟茂德前書注疏》，關於第四章8節）而虔敬最值得推崇的方法，就是施捨。所以，那些位於他人權下者可以行施捨。

2. 此外，按照《創世紀》第三章16節裡的話，作妻子的是在自己丈夫的權下。可是，作妻子的可以施捨，因為她是自己丈夫的伴侶。為此，據說真福路濟亞（Lucia）沒有通知自己的配偶，而自行施捨。所以，一個人雖是在別人的權下，這並無礙於他行施捨。

3. 此外，子女之屬於父母權下，乃天性使然。為此宗徒在《厄弗所書》第六章1節說：「你們作子女的，要在主內聽從你們的父母。」可是，似乎子女可以用自己父母的財物來施捨給人；因為他們是繼承人，財產多少是他們的。為此，既然他們可以爲了肉體方面的用途而使用這財產，那麼爲了自己靈魂的益處，他們似乎更可以用它來行施捨。所以，那些在人權下的，可以行施捨。

4. 此外，僕人是在主人的權下，如同《弟鐸書》第二章9節所說的：「教訓奴僕，在一切事上要服從自己的主人。」可是，他們可以做些對自己的主人有利的事。如果他們爲主人行

施捨，尤其能有利於其主人。所以，那些在人權下者，可以行施捨。

反之 不得以別人的財物去行施捨，每一個人應該以自己正當工作的所得，作為施捨之用，如同奧斯定在《證道集》第一一三篇第二章「論天主的話」一書中所說的。可是。假如在人權下者可以行施捨的話，就是以別人的財物去行施捨了。所以，那些在人權下者，不可以行施捨。

正解 我解答如下：凡是在人權下的，以其屬下的身分來說，應該接受上司按其權力的管制；因為自然的秩序，要求在下者應該按照在上者來管理。所以，關於在下者屬於其在上者的那些事情上，屬下行事不得踰越其長上所託者之外。

為此，在人權下的，關於他屬於別人之下的那些事物，除非他獲有長上的許可，不得把任何東西去施捨給人。不過，假使關於某些東西，他不是屬於其長上權下的，那麼在這方面他是自主的，不是在別人的權下。所以，他就可以用這些東西去行施捨。

釋疑 1.如果一個隱修士奉有長命，可以按照長上的委託，以其修院的財物去行施捨。可是，如果他沒有長上這樣的任命，那麼既然他沒有一樣自己的東西，所以如無長上的許可，不管是明言的也好，或是因有某些充足的理由而假定的也好，就不能自行施捨，除非有極端的需要；因為在有極端的需要時，他也可以合法地去偷竊，以行施捨的。他也並不因此變得不如以前；因為如同在《論教會信端》一書裡所說的：「把自己的財物逐漸施捨給窮人，固然是件好事；可是把它一次完全施捨，以便跟隨基督，無憂無慮，而與基督同為窮人，卻是更好的

事。」(第七十一章，作者為馬賽的翟南德)

2. 一個作妻子的，如果除了那為幫助擔負婚姻重擔的妝奩之外，還有其他的財物，不管這是她自己的工作去賺來的也好，或是她用其他合法的手段去得來的也好，她都可以用這財物來行施捨，不必請求自己丈夫的許可。不過，這樣的施捨應有節制，不可因她施捨過多，而使自己的丈夫陷於窮困。不然，她就不可沒有自己丈夫明言的或假定的許可，而自行施捨；除非遇有緊要的情形，如同前面釋疑1.論隱修士所講的。因為，雖然身為妻子的，在結婚時與其丈夫站在平等的地位，可是在關於治理家務方面的事上，「男人是女人的頭」，如同宗徒在《格林多前書》第十一章3節裡所說的。至於真福路濟亞，她所有的是一位未婚夫，不是一位丈夫；所以，她可以在徵得了自己母親的許可之後，去行施捨。

3. 凡是屬於子女的東西，也是屬於父親的。為此，子女不得把它施捨給人（除非只是這麼小的數量，可以假定父親是會樂意的）；除非是經父親授權自己去分施某一個別的財物。這一點也適用於僕人。

4. 由此也可以知道質疑4.的解答了。

第九節 是否更應該施捨給那些有更密切關係的人

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎不是更應該施捨給那些有更密切關係的人。因為：

1. 《德訓篇》第十二章4及6節說：「你要施恩給慈悲的人，不要幫助罪人。你要施恩與謙遜的人，不要施捨給不虔敬的人。」可是，有時那些與我們有密切關係的人，是罪人和不虔敬的人。所以，不是更應該施捨給他們。

2. 此外，應該為得到永遠的賞報而行施捨，如同《瑪竇福音》第六章18節所說的：「你的父在暗中看見，必要報答

你。」可是，永遠的賞報主要是以給聖者施捨去得到的，如同《路加福音》第十六章9節所說的：「要用不義的錢財結交朋友，為在你們匱乏的時候，好叫他們收留你們到永遠的帳幕裡。」奧斯定《證道集》第一一三篇第一章在「論天主的話」一書裡，解釋說：「誰是在永遠的帳幕裡？不就是天主的聖者嗎？被他們收留在帳幕裡的又是誰？不也就是那些對他們的需要，曾予以救濟的人嗎？」所以，給更聖善的人，比給有更密切關係的人，更應該施捨。

3.此外，人與自己的關係最為密切。可是，人不能給他自己行施捨。所以，似乎不是一定要施捨給那些關係更密切的人。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第五章8節裡說：「如有人不照顧自己的戚族，尤其不照顧自己的家人，即是背棄信德，比不信的人更壞。」

正解 我解答如下：如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡所說的，對於那些與我們有更密切關係的人，似乎是出於一件命數的事，要我們注意他們的福利。不過，關於這個問題，必須謹慎從事，要按照不同的等級的關係、聖德和益處。因為我們更應該施捨給一個更聖善得多而更需要救濟的人，以及給一個對大眾福利更有裨益的人，勝於施捨給一個有更密切關係的人；尤其是如果後者與我們的關係，並不是十分密切，我們沒有迫切的義務來特別照顧他，他又沒有十分急迫的需要。

釋疑 1.我們不應該對一個「罪」人本身予以幫助；就是說，不應該鼓勵他去犯罪，而是幫助他這個「人」。就是說，支持他

的本性。

2. 施捨之堪得永遠的賞報，是為了以下的兩層理由：第一，因為它是根於愛德；從這方面來說，只要施捨是按照愛德的次序去實行的，即在其他的條件都相同的情形下，我們應該先幫助那些關係更為密切的人，施捨就有功勞。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「如果你知道自己的親戚有什麼需要，而你不輕忽他們，這是值得稱讚的慷慨好施；因為更好你救助自己的親戚，向外人求助，為他們是一件可恥的事。」第二，施捨之堪得永遠的賞報，是由於受施者為施恩者祈禱的功勞。奧斯定所說的話，就有這個意思。

3. 既然施捨是一種慈悲或憐憫的工作；所以，嚴格地來說，正如一個人不能憐憫他自己，除非只是一種類比的說法，如同以前第三十題第一節釋疑2.所說過的。同樣的，嚴格地來說，沒有一個人給他自己施捨的，除非他是代表別人行事。例如，一個負責分配救濟物資的人，如果他也有需要，就可以根據他配給別人的相同辦法，自己也接受救濟。

第十節 是否應該大量施捨

有關第十節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該大量施捨。因為：

1. 首先應該施捨給那些有更密切關係的人。可是，我們不應該這樣給他們施捨，「使他們意圖因此而成為更富裕」，如同盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡所說的。所以，也不應該大量地給其他的人施捨。

2. 此外，盎博羅修在同處說：「不可把自己的財物一次全部擲出或濫施，而要逐漸分施。」可是，大量地施捨就是濫施。所以，不應該大量地施捨。

3. 此外，宗徒在《格林多後書》第八章13節裡說：「這

不是說要使別人輕鬆」就是說，使別人靠我們的財物而遊手好閒地生活；「叫你們為難」就是說，變為貧困。可是，如果大量地施捨，就會有這樣的後果。所以，不應該大量地施捨。

反之 《多俾亞傳》第四章9節說：「若你多有，就該多施捨。」

正解 我解答如下：大量的施捨可以從施捨者方面來看，也可以從受施者方面來看。如從施捨者方面來看，一個人所施捨的，與其所有的財物相比時，是一個大的數量。這樣施捨是值得稱讚的；為此，主在《路加福音》第二十一章3及4節稱讚那個寡婦，因為「從她的不足中，把她所有的一切生活費都投上了」。不過，應該遵守在前面第六節討論把自己所需要的財物用來施捨時，所定的規則。

至於從受施者那方面來說，施捨之為大量，可有兩種情形：第一，足以供應他的需要，這種情形下的大量施捨是值得稱讚的；第二，大量到超過其需要救濟的程度，這是不足為訓的，更好施捨給多數真有需要的人。為此，宗徒在《格林多前書》第十三章3節說：「我若把所有的財產，都施捨了，供給窮人們食物」；該處的「註解」（拉丁通行本註解）說：「這提醒我們施捨時要小心，不要只給一個人，而要給許多人，為能幫助更多的人。」

釋疑 1. 這個論證是從超出受施者的需要方面，去看大量的施捨。

2. 所引證的那段文字，是從施捨者方面去看大量的施捨。可是它的意思是說，天主不要一個人一下出讓自己所有的財物，除非他改變自己的身分。為此，那裡繼續說：「除非像

厄里叟那樣，他宰殺了自己的牛，把他所有的，都分給窮人吃了，以免受到家務的牽累。」

3.在引證的那段文字裡：「這不是說要使別人輕鬆」那些話，是指超出受施者所需要的大量施捨而說的；給人施捨，不應該是為使他能過一種舒適享受的生活，而是為使他得到救助。不過，關於這個問題，必須謹慎從事；因為人的處境各不相同，其中有些人已慣於更講究的生活，因而需要更好的衣食。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「施捨時，必須注意年齡和體質的孱弱。有時也要注意出身貴顯所能引起的羞恥。此外也必須注意，他也許不是由於自己的過失，由富者淪為窮人了。」

關於以後的話：「叫你們為難」，這是指施捨者的大量。不過，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的，「他說這話，不是說」大量施捨「不是更好，而是因為他為那些軟弱的人擔憂，所以他教訓他們要這樣施捨，以免他們自己缺乏所需的東西。」

第三十三題

論兄弟規勸

一分爲八節一

然後要討論的是兄弟規勸（correctio fraterna；參看第三十一題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、兄弟規勸是不是愛德的行爲。
- 二、它是不是屬於命令之事。
- 三、這個命令是否約束所有的人，或者只約束長上。
- 四、這個命令是否約束屬下，命他規勸自己的長上。
- 五、罪人是否也可以規勸別人。
- 六、一個人受人規勸而變得更壞，是否還應該規勸他。
- 七、是否在告發以前，先應私下規勸。
- 八、是否應在告發以前，先引進證人。

第一節 兄弟規勸是否是愛德的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 兄弟規勸似乎不是愛德的行爲。因爲：

1.關於《瑪竇福音》第十八章15節的「如果你的兄弟得罪了你」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：應該「由於熱愛正義」，指責兄弟。可是，正義是與愛德不同的德性。所以，規勸兄弟不是愛德的行爲，而是義德的行爲。

2.此外，兄弟規勸是以私下勸導的方式來進行的。可是勸導是一種商議，而商議屬於明智；因爲一個明智的人，是一個「善於商議的人」，如同《倫理學》卷六第六章裡所說的。所以，兄弟規勸不是愛德的行爲，而是智德的行爲。

3.此外，相反的行爲不屬於同一種德性。可是，容忍一個罪人是一個愛德的行爲，如同《迦拉達書》第六章2節所說的：「你們應該彼此協助背負重擔，這樣，你們就滿全了基督的法律。」這基督的法律，也就是愛德的法律。所以，規勸犯罪的兄弟，既與容忍他相反，似乎不是愛德的行爲。

反之 糾正一個爲惡的人，是一種神性的施捨。可是，施捨是愛德的工作，如同以前第三十二題第一節所說過的。所以，規勸兄弟是愛德的行爲。

正解 我解答如下：糾正一個爲惡的人，是對付一個人的罪過所應該採取的補救方法。可是，關於一個人的罪過可以有兩種看法：第一，看它有害於犯罪者自己；第二，看它波及並有害於別人，因爲它傷害別人，或引別人犯罪，或對大眾的利益有害，因爲人的罪過擾亂大眾的公義。

爲此，規勸一個爲惡的人有兩種。一種是以規勸作爲補救的方法，爲對付那爲害罪人本身的罪惡。這就是真正所謂的兄弟規勸，直接是爲糾正罪人的。可是，爲一個人除害，就等於給他行善；而給一個人行善，是愛德的行爲，因爲我們就是藉著愛德，願意我們的友人，或者使我們的友人，得到好處。因此，兄弟規勸也是愛德的行爲，因爲我們想用這個行爲，替我們的兄弟除害，即罪惡。除去罪惡比免掉外面的損失，或肉體的傷害，更是屬於愛德之事；這是因爲與其相反的德性之善，比肉體或外物之善更與愛德接近。所以，兄弟規勸，比治療肉體上的疾病，或救助外面物質上的需要，更是愛德的行爲。

另一種規勸也是用作補救的方法，爲對付爲惡者所犯的傷害別人，尤其危害公益的罪惡。這種規勸或糾正是一種正義的行爲，因爲正義所注意的，就是要維持人與人之間的正直公平。

釋疑 1.這項註解所講的，是那屬於正義行為的第二種規勸。如果它講的是關於第一種規勸，那麼它把正義視作一種一般性的德性，如同後來第五十八題第五節所要討論的；按照這個意思來說，一切的「罪過就是違法」，如同《若望壹書》第三章4節所說的，因為它是相反正義的。

2.按照哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡所說的，「智德在一切導向目的之事上，促使正直」；而商議和選擇，就是關於這樣的事。不過，當我們在智德的領導下，針對某種道德涵養性德性的目的，如：節德或勇德的目的，而正直行事時，這個行為就屬於其作為目的的德性。所以，在兄弟規勸時所說的勸告，既然其目的是在於除去兄弟的一種罪惡，而這樣的行動是屬於愛德的，所以很顯然這樣的勸告，主要是愛德的行為，愛德有如是出命者；其次，它也是一個智德的行為，智德有如執行和引導行為者。

3.兄弟的規勸並非與容忍弱者相反；反之，它卻是由此產生的。因為一個人之能容忍一個罪人，就是因為他對這個罪人並不感到困擾，反而對他懷有善意。結果他便設法改正他。

第二節 兄弟規勸是否是屬於命令的事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 兄弟規勸似乎不是屬於命令的事。因為：

1.沒有一件不可能的事是屬於命令的，如同熱羅尼莫所說的：「誰說天主命了一件不可能的事，是應該受詛咒的。」（參看貝拉（Pelagus），《信德發微》Symb. Explan. ad Damas）可是，《訓道篇》第七章14節說：「你應觀察天主的作為：祂所輕視的，誰能使之改正？」所以，兄弟規勸不是屬於命令的事。

2.此外，天主法律的一切命令都可以歸在十誡之內。可是，兄弟規勸卻不歸在十誡的任何一條之內。所以，兄弟規勸

不是屬於命令之事。

3.此外，疏忽天主的命令是一個死罪，是聖善的人所不會犯的。可是，有些聖善而注意神修的人並不規勸兄弟；因為奧斯定在《天主之城》卷一第九章裡說：「不僅是那些度平凡生活的人，而且就是那些度更齊全生活的人，也不規箴勸戒；而且其所以如此，不是爲了愛德的義務，而是受了貪圖私益的牽累。」所以，兄弟規勸並不是屬於命令的事。

4.此外，凡是屬於命令的事，都是應該做的事。所以，如果規勸兄弟真是屬於命令之事，那麼規勸犯罪的兄弟，就成爲我們對他應該做的事了。可是，如果一個人欠人一樣物質的東西，譬如說：銀錢，他就必須自己去找那債權人，付給他所欠的錢，而不得只等債權人自己來找他爲已足。爲此，人也必須去尋找那些需要規勸的人，爲能規勸他們。這似乎是一件不適當的事：一方面由於罪人很多，一個人是絕不足以去規勸他們的；另一方面修會會士們也應該離開自己的會院，出去規勸別人，這是不對的。所以，兄弟規勸不是屬於命令的事。

反之 奧斯定在《證道集》第八十二篇第四章「論天主的話」一書裡說：「如果你疏忽規勸，你就比那犯罪的人更壞。」可是，除非由於這種疏忽而疏忽了某種命令，就不會是這樣的。所以，兄弟規勸是屬於命令的事。

正解 我解答如下：兄弟規勸是一件屬於命令的事。不過，必須注意正如法律消極的命令禁止犯罪的行爲；同樣，積極的命令則導致德性的行爲。犯罪的行爲本身就是惡的，不論它們是怎樣完成的、何時完成的、何地完成的、它們總不能變爲善的；因爲它們在本質上，就是與不良的目的相連著的，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。爲此，消極的命令時時刻刻常

有約束力。另一方面，德性的行為不得隨便怎樣去做的，卻必須遵照德性行為所要求的適當的情況；也就是說，必須是在其應有的時、地、方式等條件之下完成的。由於凡是指向目的的事，是要看其目的的性質，而定其性質；所以，在這些德性行為的情況中，主要應注意的就是目的的性質，而目的即是德性之善。爲此，如果一個德性的行為，因疏忽某一個情況而導致完全失去了德性之善，這樣的疏忽便是相反命令的。不過，如果關於某一情況的缺失，不完全破壞德性，那麼雖然它不完全達到德性之善，它也不違犯命令。爲此，哲學家在《倫理學》卷二第九章裡說，如果只是稍微偏離中庸之道，這並不相反德性；可是，如果遠離中庸之道，那麼德性就在這個行為中被破壞了。兄弟規勸旨在糾正兄弟的錯處；所以，凡是爲達到這目的所必需的，就屬於命令。不過，這並不是這樣需要，甚至於時時處處都必須規勸犯錯的兄弟。

釋疑 1.人的一切善行如無天主的幫助，就無效力；不過，人必須盡其能力去做。爲此，奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十五章裡說：「由於我們不知道誰是在被預定者之列，誰不是；所以，我們的情感應受愛德的指導：希望人人都能得救。」爲此，我們對所有的人，應該希望藉著天主的助佑，盡好規勸的本分。

2.如同前面第三十二題第五節釋疑4.所已經講過的，一切有關爲近人施恩的命令，都可以歸在孝敬父母那條誡命內。

3.疏忽或不去規勸兄弟，可以有三種不同的方式。第一種方式是有功勞的，就是幾時一個人由於愛德的緣故，而不去規勸某人。奧斯定在《天主之城》卷一第九章裡說：「如果一個人不去指責或規勸爲惡的人，因爲他想等待一個更好的時機，或者因爲擔心他們會因規勸反而變得更壞，並去阻擾教導那些

軟弱者度聖善及虔敬的生活，甚至壓迫他們背棄信仰；那麼他不規勸，似乎不是出於自私的偏情，而是由於愛德的思量。」

第二種方式，不規勸兄弟就犯一個死罪的。就是，如同奧斯定在同一段文字裡所說的，「幾時一個人怕受人非議，或者怕受到肉體的痛苦或死亡」，心中念念不忘這些事，重視它們勝於兄弟的愛德。如果一個人知道自己很可能會阻止某一個為非作惡的人去犯罪，卻因恐懼或貪心而不這樣去做，似乎就有這樣的情形。

第三種方式，不規勸兄弟就犯一個小罪。就是幾時一個人由於恐懼或貪心，延緩糾正自己兄弟的罪過。不過，不是到這樣的地步，以致他們明明看見自己能夠阻止兄弟犯罪，卻仍然因著恐懼或貪心的緣故而置之不理；因為在他的心裡，他更重視兄弟的愛德。有時那些聖善的人就是這樣沒有規勸為惡的人。

4. 我們欠某一確定的人的東西，不管它是物質的東西也好，神性的東西也好，我們總必須把東西給他，不可等他來找我們，而要我們盡心去找他。為此，正如一個欠人債務的，到了時候，就應該去找債權人，以便把所欠的還給他；同樣，那在神性方面負有照顧某人的責任的，就必須去找他，以便糾正他所犯的罪過。在另一方面，如果是這樣的恩惠，不管它們是物質的也好，或是神性的也好，不是應該加於某一個確定的人，而是應該賜予我們所有一般的近人的，那麼我們就不必去尋找授予恩惠的人，只要施恩給那些遇到我們的人就夠了。因為如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十八章裡所說的，「應該把它視作一件機緣的事。」為此，他《證道集》第八十二篇第一章在「論天主的話」裡說：「我們的主警告我們，不可對彼此的罪漠視不理：不是去究察有什麼值得指責的事，而是去糾正你所看見的不對的事。」否則我們就變成窺探別人生

活情況的偵探了。《箴言》第二十四章15節反對此點說：「對義人的家，不要圖謀不軌；對他的住所，不要加以破壞。」由此可見，修會會士們也不必離開他們自己的會院，去規勸作惡的人。

第三節 兄弟規勸是否只是神長的事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 兄弟規勸似乎只是神長的事。因為：

1. 熱羅尼莫說：「司鐸們應勉力去實行福音上《瑪竇福音》第十八章15節的這句話：『如果你的兄弟得罪了你』等等。」（參看：奧利振，《若蘇厄書釋義》第七篇）可是，司鐸一名，習慣上是指管理他人的神長。所以，規勸兄弟似乎只是神長的事。

2. 此外，兄弟規勸是一種神性的施捨。可是，形體的施捨是那些在現世事務方面，位在人上者的事，即較為富有者的事。所以，規勸兄弟也是那些在神性事務方面，位在人上者的事，即神長們的事。

3. 此外，規勸別人者，是在用他的規勸去推動那個人趨向更好的事。可是，在自然界，是在下者被在上者所推動的。所以，在那隨從自然界秩序的道德界，規勸在下者也只是那些在上的神長們的事。

反之 《教會法律類編》第二十四編第三題第十四條說：「無論是司鐸，或是其他所有的信徒，對於那些迷失的人，都應該極其關心，為能或者規勸他們，使他們改過遷善；或者如果他們怙惡不悛，就把他們逐出教會。」

正解 我解答如下：如同前面第一節所已經講過的，規勸可分

爲兩種。一種是一個愛德的行爲，特別設法只用勸告去改正一個誤入歧途的兄弟。這樣的規勸是每一個有愛德的人所應該做的事，不管他是屬下也好，或是長上也好。

不過，還有一種規勸屬於正義的行爲，其目的是在於謀求大眾的利益；它不僅勸告一個兄弟，有時也懲罰他，使別人不敢效尤，再犯罪作惡。這樣的規勸只是長上的事；他們不僅負責勸告，而且也負責用懲罰去糾正罪行。

釋疑 1. 雖然兄弟規勸是人人的事，可是神長負有較重的責任，如同奧斯定在《天主之城》卷一第九章裡所說的。因爲，正如一個人應該特別給那些他負責照顧其現世利益的人，賜以現世的恩惠；同樣，他也應該對那些他負責照料其神性利益的人，特別賜以神性的恩惠，例如：規勸、教導等之類的恩惠。爲此，熱羅尼莫的意思並不是說：兄弟規勸只是司鐸的事；而是說：這特別是與他們有關的事。

2. 正如那有辦法在形體方面給人幫助的，在這方面他是一個富有者；同樣那具有理性正確判斷，因而能糾正別人的惡行的，在這方面也應該被視爲一個在上者。

3. 即使在自然界，有些東西也彼此互相影響：由於在某方面，一個比另一個強。這是因爲每一樣東西，在某方面是在現實的狀態下；可是在另一方面，對另一樣東西來說，卻是在潛能的狀態下。同樣的，一個人可以規勸另一個人；這是因爲他在這另一個人犯罪的這件事上，具有正確的判斷，雖然他並不是絕對地或在各方面都是在這另一個人之上。

第四節 人是否應該諍諫自己的神長

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該諍諫自己的神長。因為：

1.《出谷紀》第十九章19節說：「觸摸了這山的走獸，應用石頭砸死。」（參看《希伯來書》第十二章20節）《撒慕爾紀下》第六章6節至7節也說，上主擊殺了烏匝，因為他伸手去扶住了約櫃。可是，山和約櫃象徵神長。所以，神長不應該受其屬下的糾正。

2.此外，關於《迦拉達書》第二章11節的「我當面反對了他」這句話，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「有如一個同等地位的人」。所以，一個屬下既然與其神長地位不同，就不應該去諍諫他。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第十章裡說：「一個人不可僭越指責聖善者的行為，除非認為自己比他更好。」。可是，一個人不應該認為自己比自己的神長更好。所以，不應該諍諫自己的神長。

反之 奧斯定在《修會生活規範》裡說：「不僅是對你們自己，就是對你們之中那位身居更高地位，因而有更大危險的人，也要表示憐憫或慈悲。」可是，兄弟規勸是一件憐憫或慈悲的工作。所以，就是神長也應該予以諍諫。

正解 我解答如下：一個屬下沒有資格用強制性的處罰，對他的神長去進行那種屬於正義行為的糾正。可是，人人都有資格，對任何一個應以愛德相待的人，去進行那種屬於愛德行為的兄弟規勸，如果發現那個人有一些需要加以糾正的事。因為來自一種習性或能力的行為，遍及一切屬於這個習性或能力的對象範圍之內的事物，例如：視力遍及一切屬於視覺的對象範

圍之內的事物。

不過，既然一個德性的行為應該配合適當的情況，所以一個屬下在諍諫其神長的時候，必須採取適宜的方式，不可魯莽粗野，而要溫文恭敬。爲此，宗徒在《弟茂德前書》第五章1節說：「不要嚴責老年人，但要勸他如勸父親。」爲此，狄奧尼修指責德莫斐勒斯（Demophilus）修士不對，因爲他粗野地責罵了一位司鐸，打他，又把他從聖堂裡趕出去（《書信集》第八篇）。

釋疑 1. 幾時一位神長受到粗野的叱責，甚或誹謗，似乎就是受到不適當的觸犯。天主懲罰那些觸摸山和約櫃的人，就有這個意思。

2. 《迦拉達書》第二章11節：「在眾人前當面反對」，這已逾越兄弟規勸的方式了。所以，保祿當時不會這樣反對伯多祿的，除非因爲他爲了維護信仰，而多少已是與他地位相同。不過，一個地位不同的人，可以私下恭敬地諍諫。爲此，宗徒在《哥羅森書》第四章17節裡，吩咐他們勸告自己的神長，說：「請你們告訴阿爾希頓：『善盡你的職分』。」不過，必須注意：如有信仰的危險，就是當眾，屬下也應該指責自己的神長。爲此，保祿雖爲伯多祿的屬下，由於深恐不久會對信仰發生惡表的危險，也曾公開地指責他。奧斯定有一段註釋《迦拉達書》第二章14節的文字說：「伯多祿給長上立下了榜樣，無論在什麼時候，萬一他們迷失了正路，不可不願意接受自己屬下的諍諫。」（拉丁通行本註解）

3. 一個人假定自己在各方面都比自己的神長更好，他就似乎顯有自負的驕傲。可是，認爲自己在某方面更好，這並不是什麼自負；因爲在這現世的生活裡，沒有一個人是沒有缺欠的。也必須注意，如有人用愛德去諍諫自己的神長，這並非表示他認爲

自己高於別人，只是想幫助一個「身居更高地位，因而有更大危險」的人，如同奧斯定在《修會生活規範》裡所說的。

第五節 罪人是否應該規勸作惡的人

有關第五節，我們討論如下：

質疑 罪人似乎應該規勸作惡的人。因為：

1.沒有一個人由於自己犯了罪，就可以不必遵守命令。可是，兄弟規勸是一件屬於命令的事，如同前面第二節已經講過的。所以，一個人似乎不可因為自己犯了罪，就放棄這樣的規勸。

2.此外，神性的施捨比形體的施捨更為重要。可是，一個有罪的人不應該不行形體的施捨。所以，他更不應該由於一個以前所犯的罪，而不規勸作惡的人。

3.此外，《若望壹書》第一章8節說：「如果我們說，我們沒有罪過，就是欺騙自己。」所以，如果一個人由於犯了一個罪，而不能規勸自己的兄弟的話，就沒有一個人能規勸作惡的人了。可是，這話（結論）是不合理的。所以，前面的那句話（前提）也是如此。

反之 依希道在《論至善》裡卻說：「那染有惡習的，不得糾正別人的惡習。」《羅馬書》第二章1節也說：「你判斷別人，就是定你自己的罪；因為你這判斷人的，正做著同樣的事。」

正解 我解答如下：如同前面第三節釋疑2.及3.已經講過的，一人有資格規勸作惡的人，是因為他具有正確的理性的判斷。可是，罪惡並不完全破壞人的本性，以致使罪人不再有任何正確的理性的判斷，如同前面第二集第一部第八十五題第二節已經講過的。準此，罪人能有資格指正別人的罪過。

然而，一個以前所犯的罪，爲了以下的三層理由，卻成爲這樣去規勸別人的阻礙。第一，因爲這個以前所犯的罪，使一個人不配去糾正別人。尤其是，如果自己犯的罪大，就不配去指責別人的較小的過錯。爲此，關於《瑪竇福音》第七章3節的「爲什麼你只看見你兄弟眼中的木屑」等等，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一說：「祂是在說那樣的人：他們屈伏於重大罪惡之下，卻不肯容忍自己的兄弟所犯的較小的罪。」

第二，如果規勸者的罪是眾所周知的；那麼，這樣的規勸由於從此可能產生的惡表，而成爲不適宜的。因爲規勸者似乎不是出於愛德，而是爲了彰顯自己才去規勸別人的。爲此，關於《瑪竇福音》第七章4節的：「你怎能對你的兄弟說」等等，金口若望《瑪竇福音註釋》未完成篇，第十七講闡釋說：「爲了什麼目的呢？難道你是由於愛德，認爲你可以救你的近人嗎？不！因爲你應該先救你自己。你所願意的不是爲救別人，而是想用好話的教訓，掩飾你自己的醜行，而企圖別人讚美你的知識。」

第三，由於規勸者的驕傲，即是說：一個人認爲他自己的罪微不足道，心中自忖在別人之上，嚴苛判斷別人的罪，好像他自己是一個義人似的。爲此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷第二十九章裡說：「控告別人的罪過是善良的人的本分，壞人行此則屬越俎代庖。」所以，奧斯定在同處又說：「幾時我們需要指責某人，我們應該想一想，是否我們自己未曾犯過那樣的罪。這時我們必須記住，我們是人，過去有可能犯那樣的罪；或者過去我們也曾犯過它，只是現在我們不再犯它。這時便應該記起大家都是軟弱的，於是不是出於嫌惡，而是由於同情，才去規勸別人。可是，如果我們發現自己也有同樣的罪，我們就不應該指責他，卻要同他一起悲泣，請他同我們一起懺悔。」由此可見，如果一個罪人謙虛地規勸一個作惡的人，他

並沒有犯罪，也不會使自己再一次受處罰；不過，他因此指明，或在他兄弟的良心裡，或至少在他自己的良心裡，由於他以前所犯的罪，他應受處罰。

釋疑 從以上的話，也可以知道各**質疑**的答案了。

第六節 是否應該因為怕人變得更壞而放棄規勸

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該因為怕人變得更壞，而放棄規勸。因為：

1. 罪惡是靈魂的病或衰弱，如同《聖詠》第六篇3節所說的：「上主，我的體力衰弱，求你憐恤我。」可是，那負責照料病人的，不應該因病人的反抗或輕蔑而放棄照料，因為這時危險會更大，例如：照料一個瘋子。所以，人遠更應該規勸一個罪人，不管他有怎樣嚴重的反應。

2. 此外，按照熱羅尼莫的話，「生命攸關的真理，不得爲了惡表而被放棄。」可是，天主的誠命是生命攸關的真理。所以，既然兄弟規勸是一件屬於命令的事，如同前面第二節已經講過的，似乎不應該爲了怕那個受規勸的人有不良反應而被放棄。

3. 此外，按照宗徒在《羅馬書》第三章8節的話：「不可去作惡，爲得到善果；同理，不可放棄行善，爲避免惡果。」可是，兄弟規勸是一件善事。所以，不應該爲了怕那受規勸的人變得更壞，而放棄規勸。

反之 《箴言》第九章8節說：「你不要責斥輕狂的人，免得他恨你。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你不必怕那蔑視者，在你規勸他時會侮辱你；你卻應該慎防，不要使他生恨，而變得更壞。」所以，幾時怕被規勸者會變得更壞，就

應該放棄兄弟規勸。

190

— 神學大全 · 第八冊：論愛德

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，規勸作惡的人有兩種。一種是屬於神長的事，其目的是爲了大眾的利益，而有強制的力量。這樣的規勸不可爲了怕受規勸者滋事而被放棄：一方面因爲，假如他不願意自動改正，就應該用處罰來強迫他停止犯罪；另一方面也因爲，假如他怙惡不悛的話，就可以這樣藉糾正維護大眾的利益——既能維持正義的秩序，又能殺一儆百，使人不敢效尤。爲此，一位法官並不因爲怕罪犯或其友人滋事，而不判決罪犯。

第二種是兄弟規勸，旨在糾正作惡的人，它沒有強制的力量，只是單純的勸導。爲此，如果認爲罪人可能不接受勸告，反而變得更壞，那麼這樣的兄弟規勸，就應該予以放棄；因爲導向目的的方法，應該按照目的的需要而權宜運用的。

釋疑 1. 醫生使用某種強制力，以對付一個不願意接受治療的瘋子。這可與具有強制權力的神長所進行的規勸相比，卻不能與單純的兄弟規勸相比。

2. 兄弟規勸是一件屬於命令的事，這是因爲它是一個德性的行爲。而它之所以爲一個德性的行爲，是因爲它與目的相符。爲此，幾時它若有礙於目的，譬如說：一個人因著它而變得更壞，它就不再是一個生命攸關的真理，也不是一件屬於命令的事。

3. 凡是被導向一個目的者，因其被導向這個目的而爲善。爲此，幾時兄弟規勸有礙於目的，即有礙於糾正兄弟，它就不再是善的了。所以，放棄這樣的規勸並不是放棄行善，爲避免惡果。

第七節 兄弟規勸的命令是否命人在告發之前，先應私下規勸

有關第七節，我們討論如下：

質疑 兄弟規勸的命令，似乎並不命人在告發之前，先應私下規勸。因為：

1. 在進行愛德工作的時候，我們應該首先仰法天主的榜樣，如同《厄弗所書》第五章1至2節所說的：「你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活。」可是，天主有時爲了人的罪而公開懲罰人，並不預先私下警告他。所以，似乎不需要在告發之前，先應私下規勸。

2. 此外，按照奧斯定在《反謊言》裡的話：「我們從聖者的行實，可以知道，應該怎樣去瞭解聖經裡的誠命。」（參看《論謊言》第十五章）可是，我們發見，在聖者的行實之間，一個隱密的罪未經事先做私下的勸告，就被公開告發的。例如在《創世紀》第三十七章2節裡讀到，若瑟「把自己的哥哥們所做的極惡的事，報告給他父親」；《宗徒大事錄》第五章3、4及9節裡，也讀到伯多祿當眾揭發阿納尼雅和撒斐辣暗自扣留田價的陰謀，並沒有先私下勸告他們。聖經也沒有記載，主在揭發猶達斯之前，曾先私下勸告他。所以，在公開告發之前，先行私下規勸，並非是按照命令必然要做的。

3. 此外，控訴是一件比告發更嚴重的事。可是，一個人可以公開控訴別人，不必事先私下勸告；因為《教會法律類編》（額我略九世，卷五第一題第二十四條）只規定：「控訴之前，先應簽名。」所以，在公開告發之前先行私下規勸，並非是按照命令必然要做的。

4. 此外，修會會士們一般地都遵行的習慣，似乎很可能並不與基督的誠命相反。可是，在各修會間通行著這樣的習慣：在會議中把某些人的罪過公布出來，事先卻並沒有什麼私

下的勸告。所以，這樣的勸告似乎不是按照命令必然要做的。

5.此外，修會會士必須服從自己的神長。可是，一位神長有時或者一概地命令全體，或者個別地命令個人，若他們知道一些需要改正的事，應向他報告。因此，他們似乎必須把這樣的事，甚至在進行任何私下勸告之前，向神長報告。所以，在公開告發之前先行私下勸告，並不是按照命令必然要做的事。

反之 奧斯定在《證道集》第八十二篇第四章「論天主的話」裡，解釋《瑪竇福音》第十八章15節裡的「要在你和他獨處的時候規勸他」說：「設法使他改過，但不要叫他難堪。因為他也許由於惱羞成怒，而可能開始為自己的罪過辯護；而你原想使他成為一個更好的人，反而使他變得更壞了。」可是，我們受著愛德之命令的約束，必須提防戒慎，不可讓兄弟變得更壞。為此，兄弟規勸的先後程序，是屬於誠命範圍之內的。

正解 我解答如下：關於把罪公開告發，必須分別清楚。因為罪或是公開的，或是秘密的。如果罪是公開的，就需要一種補救的方法，不僅是為使那犯罪者變得更好，而且也是為使其他知道他犯罪的人，不致群起效尤。為此，這樣的罪必須公開加以斥責，如同宗徒在《弟茂德前書》第五章20節裡所說的：「犯罪的人，你要在眾人前加以斥責，為叫其餘的人有所警惕。」這些話，應該把它們解作是指公開的罪而說的，如同奧斯定在《證道集》第八十二篇第七章「論天主的話」裡所解釋的。

在另一方面，如果是秘密的罪，那麼似乎應該採用主在《瑪竇福音》第十八章15節裡所說的話：「如果你的兄弟得罪了你」等等。因為，如果他當著別人的面，公開地得罪你，他

就不再是得罪你一個人，他也得罪其餘他所滋擾的人。不過，由於即使是一個人秘密的罪，也能冒犯他的近人，所以似乎必須還要進一步區分。因為有些秘密的罪能損害近人的肉體或靈魂，譬如說：一個人圖謀暗中出賣自己的祖國給敵人，或者一個異端教徒暗暗地使人背棄信仰。由於他這樣在暗中犯罪，不僅得罪你個人，而且也得罪其他的人，所以必須立刻採取行動告發他，以便阻止他這樣去害人家；除非有人或許堅確相信，只要私下規勸他，就可以立刻防止這種壞事。

在另一方面，還有其他的罪僅僅損害犯罪者自己，以及受到冒犯的你——這或者因為你受到犯罪者的傷害，或者因為只有你知道這事。這時唯一的目的，應是拯救這個犯罪的兄弟。正如一個治療肉體的醫生，爲了要使病人復原，如屬可能，就不會割去一個肢體；可是，如果無法避免，就會割去一個較不重要的肢體，以便保存全身的生命。同樣的，那想使自己的兄弟回頭改過的，可能時，應該在他的良心上這樣去糾正他，務使他能保留自己的名譽；因為名譽是有益的，首先對罪人自己。這不僅是在現世的事物方面，因為一旦喪失了名譽，人在現世的事物上，就會蒙受許多損失；而且也在神性的事物方面，因為有許多人避免犯罪，是爲了怕受恥辱的緣故，所以一旦發現自己的名譽已經喪失，就會肆無忌憚地犯罪了。爲此，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷三，關於第十八章15節說：「應該單獨規勸兄弟，以免他一旦變成恬不知恥，而繼續犯罪。」其次，應該維護犯罪的兄弟的名譽。一方面因爲一個人的恥辱會導致其餘的人的恥辱，如同奧斯定在《致依波人書》中所說的：「如果有信奉聖名的人，無論是謠言，或者是實證，說他們做了不好的事，（蓄意窺伺的）人們就會追問、渲染，企圖使人相信大家都是如此。」（《書信集》第七十八篇）另一方面也因爲一個人的罪被公開之後，也會鼓勵別人去犯罪。

不過，由於良心重於名譽，所以主願意兄弟在名譽蒙受傷害的情形下，至少可藉公開告發使自己的良心擺脫罪惡。

由此可見，在公開告發之前先應私下規勸，是命令所要求的。

釋疑 1.無論什麼秘密的事，天主都知道。所以，秘密的罪之與天主的判斷，如同公開的罪之與人的判斷。不過，天主有時也用一種內心的感召，有如用私下的規勸，無論是在罪人醒著的時候，或者是在他睡著的時候，責備他們；如同在《約伯傳》第三十三章第15等節裡所說的：「有時藉夢和夜間的異像，當人躺在床上沈睡的時候，開啓人的聽覺，教訓指導他們，叫人不要去做他所做的事。」

2.主既是天主，對祂來說，猶達斯的罪好像是公開的一般。所以祂本來可以立刻把它公布出來的，但祂沒有公布，卻只用一些隱晦的話，警告猶達斯關於他的罪。伯多祿因著天主的啓示，知道阿納尼雅和撒斐辣的罪，於是他以天主的執行人的身分，揭發了他們的罪。至於若瑟，應相信他曾警告過他的哥哥們，只是聖經上沒有記載。也可以這樣來解釋：這個罪對他的哥哥們來說，已是公開的，所以是用多數來說的：「他控告了他的哥哥們」。

3.如果對許多人都有危險，這時主所說的那些話就不適用了，因為犯罪的兄弟不是只得罪你一個人。

4.在修會會士們集會時所做的公告，只是關於一些微小的過失，並不影響名譽。所以，這樣的公告更好說是提醒遺忘的過失，而非真正的控訴或告發。不過，假使它們真有這樣的性質，以致損害到兄弟的名譽；那麼，那樣公告兄弟的罪過的，是相反主的誠命的。

5.按照《宗徒大事錄》第五章29節的「聽天主的命應勝

過聽人的命」，不應該違反天主的誠命去服從神長。爲此，如果神長命某人告訴他，自己所知道的需要糾正的事，則應合理地瞭解這命令，即它應遵守有關兄弟規勸的程序——不管這個命令是一般地向大家所提出的，或者只是個別地向某個人提出的。在另一方面，假如神長明確相反主所規定的程序而出命，那麼無論是那個發出命令的，或是那個服從命令的，都因不服從主的命令而犯罪；爲此，不應該服從這樣的神長，因爲神長不是判斷秘密之事的法官——只有天主才是。所以，神長並沒有什麼權力，可以去命任何有關秘密的事，除非由於某些跡象，例如：由於惡名或猜疑，而已爲人所知。如有這樣的情形，神長就可以發命，就像一位法官，無論是政府的也好，或是教會的也好，都可以命人宣誓供述實情一樣。

第八節 是否應在公開告發之前先引進證人

有關第八節，我們討論如下：

質疑 在公開告發之前，似乎不應該先引進證人。因爲：

1. 秘密的罪不可使別人知道；因爲，如果一個人這樣做，更好說他是一個「揭發」罪行者，而不是一個「規勸」兄弟者了，如同奧斯定在《證道集》第八十二篇第七章「論天主的話」裡所說的。可是，引進證人，就使別人也知道兄弟的罪。所以，如果罪是秘密的，就不應該在公開告發之前先引進證人。

2. 此外，人應該愛人如己。可是，沒有一個人會請證人證明他自己的秘密的罪。所以，人也不應該請證人證明兄弟所犯的秘密的罪。

3. 此外，引進證人是爲證明一件事實。可是，關於秘密的事，證人不能提供什麼證據。所以，引進這樣的證人作證是沒有用的。

4.此外，奧斯定在《修會生活規範》裡說：「在把事情告訴證人以前，先應稟明長上。」（《書信集》第二一一篇）可是，稟明長上或神長，就是向教會報告。所以，在公開告發之前，不必引進證人。

反之 主在《瑪竇福音》第十八章第15等節裡所說的話，正與此相反。

正解 我解答如下：從一個極端到另一個極端，宜經過中點。在規勸兄弟一事上，主願意起點是秘密的，即兄弟在自己與他獨處時規勸兄弟；可是，祂願意終點是公開的，就是向教會告發。爲此，在這兩個極端之中間，宜有引進證人。這樣，先向少數幾個人指出兄弟的罪，這些證人能是有用而無阻礙；這樣至少可使兄弟的罪過獲得糾正，而不至於在許多人面前受到羞辱。

釋疑 1.有些人認爲，應如此遵守規勸兄弟的先後步驟：首先應該私下規勸兄弟，若他聽從，那就好了；如果他不肯聽從，而他的罪是完全秘密的話，那麼這些人主張，就不可再去進行這事。但若他的罪，由於種種跡象，已經開始爲多個人所知，就應該遵照主的命令，繼續進行這事。然而這樣的主張，相反奧斯定在《修會生活規範》裡所說的：不可隱瞞兄弟的罪，「以免它在心裡腐蝕」。

爲此，應該採取不同的說法，即經過一次或一再私下規勸之後，幾時還有改正的希望，就應該繼續私下的規勸。可是，一旦我們可以有些把握來判斷，私下規勸已沒有什麼效用，那麼不論那個罪是多麼秘密，也應該採取進一步的行動——引進證人。除非我們或許認爲，這樣的行動無補於兄弟的改正，反而會使他變得更壞；因爲，如有這樣的情形，就根本

不應該去規勸他，如同前面第六節所已經講過的。

2. 人為改正自己的罪過並不需要證人；可是，為改正兄弟的罪過，這可能是必要的。為此，二者不可相提並論。

3. 引進證人可能有三種理由：第一，是為證明所責斥的事是一個罪，如同熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷三，關於第十八章16節所說的；第二，是為證明，如果行為一再重複，就使人確信實有這樣的行為，如同奧斯定在《修會生活規範》裡所說的；第三，「為能證明那個規勸兄弟的人，已經盡力而為了」，如同金口若望《瑪竇福音論贊》(In Matthaëum) 第六十篇所說的。

4. 奧斯定的意思是說，在把事情告訴證人之前，應該先稟明神長，這是視神長為一個私人，可以比別人更有用；而不是稟明他，如同向教會投訴，如同稟明一個擔任法官的人。

第三十四題

論恨

一分爲六節一

然後要討論的是那些相反愛德的罪（參看第二十三題引言）。第一，論相反愛本身的憎惡或恨（odium）；第二，論與愛德的喜樂相反的沮喪和嫉妒（第三十五題）；第三，論與和平或平安相反的不睦和分裂（第三十七題）；第四，論與施惠及兄弟規勸相反的無禮和惡表（第四十三題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、是否可能恨天主。
- 二、恨天主是否是最大的罪。
- 三、恨近人是否常有罪。
- 四、恨近人是否是冒犯近人之罪中最大的。
- 五、恨近人是否是一種罪宗。
- 六、恨近人是從哪一罪宗來的。

第一節 是否有人能恨天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有一個人能恨天主。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「善與美本身是人人所喜愛的。」可是，天主就是善與美本身。所以，祂不爲任何人所恨。

2. 此外，偽經《厄斯德拉》卷三第四章36及39節說：「萬物皆呼籲真理，並激賞其工程。」可是，天主就是真理，如同《若望福音》第十四章6節所說的。所以，人人都愛天主，無人能恨天主。

3.此外，恨是一種背離。可是，按照狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的，天主使萬物都轉向祂。所以，沒有一個人能恨祂的。

反之 《聖詠》第七十三篇23節說：「那些恨你的人的傲氣不斷上升。」《若望福音》第十五章24節也說：「然而，現在他們看見了，卻仍恨了我和我父。」

正解 我解答如下：憎惡或恨是一種嗜慾能力的動態，如同前面第二集第一部第二十九題第一節已經講過的。這種能力，除非被一樣覺察或認識到的東西所推動，是不會發動起來的。可是，天主可以被人以兩種方式來認識的：第一，在天主自己內，如在天主的本體內看到天主；第二，在祂的效果上，即：《羅馬書》第一章20節「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來」。可是，在其本體內的天主，就是善本身；沒有一個人能恨這善，因為善自然為人所愛。為此，誰在天主的本體內看到天主，絕不可能恨祂。

此外，天主的效果有些是這樣的，它們絕不會相反人的意願的；因為存在、生活、認識等，都是天主形成的效果，是人人都喜愛和嗜求的。為此，如果看天主為形成這些效果的原因，祂也不可能為人所恨的。

不過，有些天主的效果，卻相反那些不正當的意願，例如：懲罰，以及天主禁止罪惡的法律——這樣的法律相反那已被罪惡蒙蔽的意志。針對這樣的效果來說，有些人可能會恨天主，因為他們看天主有如禁止罪惡者和懲罰者。

釋疑 1.這項論證是針對那些看天主本體的人來說的；因為天主的本體，就是善的本體。

2.這項論證的出發點，是看天主為形成那些人人所喜愛的效果的原因，其中也有真理顯示自己於人的工作。

3.天主使萬物都轉向祂，由於祂是萬有之源；因為一切的東西，只要它們實在有，就會趨向於相似那位就是實有本身的天主。

第二節 恨天主是否是最大的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 恨天主似乎不是最大的罪。因為：

1.最重大的罪是相反聖神的罪，因為它是不能被寬赦的，如同《瑪竇福音》第十二章31及32節所說的。可是，恨天主不算在各種相反聖神的罪之內；這從前面第十四題第二節已經講過的，就可以知道了。所以，恨天主不是最重大的罪。

2.此外，罪是在於遠離天主。可是，一個連天主也不認識的無信仰者，似乎比一個雖然恨天主，卻至少認識祂的信徒，離祂更遠。所以，無信仰的罪，似乎比恨天主更加重大。

3.此外，天主之成為恨的對象，只為了祂的那些相反人意願的效果，其中最主要的就是懲罰。可是，恨懲罰並不是最重大的罪。所以，恨天主不是最重大的罪。

反之「至惡者為至善者之反」，如同哲學家在《倫理學》卷八第十章裡所說的。可是，恨天主為愛天主之反，而人的至善即在於愛天主。所以，恨天主是人之至惡的罪。

正解 我解答如下：罪的缺失就是在於背離天主，如同前面第十題第三節已經講過的。這種背離如果不是故意的，並沒有罪惡的特性。為此，罪惡的本性就是在於故意背離天主。

在恨天主內，原本或本然地含有這種故意的背離天主；

至於在其他的罪裡，則好像是以分有的方式及只就某方面來說。因為，正如意志本然地依附它所愛的東西；同樣，它也逃避它所恨的東西本身。為此，一個人在恨天主的時候，他的意志背離天主本身或自己。至於他在犯其他的罪的時候，例如：在犯姦淫時，他並不是直接地背離天主本身，而是藉由其他方面；就是說，由於他願意一種不正當的快樂，而背離天主是與這種快樂相連著的。可是，凡是本然地就是如此的，勝於那藉由他物而是如此的。所以，恨天主比別的罪更為重大。

釋疑 1.按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十五第十一章裡所說的：「不行善事是一回事，恨那施善者是另一回事；正如突發性犯罪是一回事，而蓄意犯罪是另一回事。」由此可知，恨那施予萬善的天主，是蓄意地犯罪，而這是一個相反聖神的罪。為此，恨天主顯然主要是一個相反聖神的罪；這是因為相反聖神的罪這個名稱，是指一種特別的罪。不過，恨天主沒有被列在各種相反聖神的罪之間，因為每一種相反聖神的罪，一般都會有這個恨天主的罪。

2.就是無信仰或不信，除非是故意的，也不是罪。為此，它愈是故意，罪便愈重。可是，它之所以成為故意的，是由於一個人嫌惡那給他所提出的真理。由此可見，無信仰或拒信的罪，是從恨天主來的，因為信仰就是關於天主的真理。所以，正如原因大於效果；同樣，恨天主是一個比無信仰或拒信更大的罪。

3.不是每一個恨懲罰的人，恨那懲罰的天主。因為有許多人恨懲罰，卻也由於尊重天主的公義，忍耐地承擔了懲罰。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十八章裡說，懲罰之苦，天主「不命我們愛它，卻命我們忍受它」。在另一方面，怨恨懲罰的天主，就是恨天主的公義本身，這是一個最重大的罪。為此，教宗

額我略一世在《倫理叢談》卷二十五第十一章裡說：「正如有時愛罪比犯罪更爲嚴重；同樣，恨公義比不行公義也更不好。」

第三節 恨近人是否常有罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 恨近人似乎不是常有罪。因爲：

1. 在天主的誡命或勸諭中，不含有任何罪，如同《箴言》第八章8節所說的：「凡我口述的，無不正直，毫無歪曲或乖僻。」可是，《路加福音》第十四章26節說：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親和母親，不能做我的門徒。」所以，恨近人不是常有罪。

2. 此外，沒有一件我們效法天主的事，可以是罪的。可是，我們恨某些人，就是效法天主，因爲《羅馬書》第一章30節說：「詆毀的人，是天主所恨的。」所以，我們能是恨某些人而不犯罪。

3. 此外，凡是符合本性的，沒有一樣是有罪的；因爲按照大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章裡所說的，罪就是「背離那按照本性的事」。可是，凡是相反一樣東西的，這東西自然就恨它，而且設法去毀滅它。所以，一個人恨自己的仇人，似乎不是罪。

反之 《若望壹書》第二章9節說：「誰惱恨自己的兄弟，是在黑暗中。」可是，神性的黑暗就是罪。所以，不可能恨近人而沒有罪。

正解 我解答如下：恨是與愛相反的，如同前面第二集第一部第二十九題第一節反之、第二節質疑1.及釋疑2.已經講過的。因此，愛有多少善的性質，恨就有多少惡的性質。可是，應該愛近

人，是按照他得自天主的東西，即按照他的本性和恩寵；按照他得自他自己或魔鬼的東西，即按照罪惡和不義，則不應該愛他。爲此，在自己的兄弟身上恨罪惡，以及一切相反天主教德的事，這是可以的；可是，一個人不可能恨兄弟的本性和恩寵而沒有罪。然而，我們在兄弟身上恨罪過和不善，這屬於愛兄弟；因爲我們願一人之善，和恨這人之惡，其理相同。所以，恨自己的兄弟，絕對或簡直地來說，常是有罪的。

釋疑 1.按照《出谷紀》第二十章12節所顯示的，就其本性和與我們有親族關係來說，我們應該遵循天主的誡命，孝敬父母。但就其阻礙我們去接近完善的天主的義德來說，則應該恨他們。

2.天主恨詆毀的人所犯的罪，並不是恨他的本性。所以，我們可以如此恨詆毀的人，而不犯罪。

3.根據人得自天主的善，他們並不與我們相反；爲此，在這方面應該愛他們。可是，根據他們對我們懷有敵意，這在他們方面是有罪的，則與我們相反；爲此，在這方面應該恨他們。因爲我們在他們身上應該恨的，是他們仇視我們這件事。

第四節 恨近人是否是冒犯近人之罪中最重大的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 恨近人似乎是冒犯近人之罪中最重大的。因爲：

1.《若望壹書》第三章15節說：「凡惱恨自己兄弟的，便是殺人的。」可是，殺人是冒犯近人之罪中最重大的。所以，恨也是如此。

2.此外，至惡是至善之反。可是，我們所給予我們近人的，其中最好的就是愛；因爲所有其他的東西，都可以歸爲愛。所以，恨是至惡的。

反之 按照奧斯定在《基本教理手冊》第十二章裡所說的，「那損害人的」，被稱為惡的。可是，一個人藉由別的罪，例如：偷盜、殺人，以及姦淫，比藉由恨，損害近人更多。所以，恨並不是最重大的罪。

此外，金口若望於《瑪竇福音註釋》(Op. Imperf. in Matth.) 未完成篇第十講，解釋《瑪竇福音》第五章19節的「誰若廢除這些誡命中最小的一條」，說：「梅瑟的誡命：『你不要殺人』，『你不要姦淫』，就酬勞而論，是微不足道的；但就罪惡而論，卻是重大的。在另一方面，基督的誡命，即：『你不要發怒』，『你不要貪戀』，就酬勞來說是大的；但就罪惡來說，卻是最小的。」可是，恨一如忿怒和貪戀，屬於內心的行動。所以，恨近人的罪比殺人的罪小。

正解 我解答如下：相反近人的罪，其惡是由於兩點：第一，由於犯罪者的越軌或不當；第二，由於對那被得罪的人所加的損害。就第一點來看，恨比那些損害近人的外面的行為，罪過更為重大；因為恨使人的意志越軌或失當，而意志是人的主要部分，罪根即由它而生。因此，如果只是外表的行為不當，而意志並無不當，便不是罪，譬如：一個人由於無知，或者為了熱愛正義而殺人。相反近人的外表的罪行，如果真有罪咎，則全都是來自內心的恨。

但就對近人所加的損害來看，外表上所犯的罪，比內心的恨更惡。

釋疑 以上的話，已足以解答各項質疑了。

第五節 恨是否是一種罪宗

有關第五節，我們討論如下：

質疑 恨似乎是一種罪宗。因為：

1.恨直接與愛德相反。可是，愛德是諸德之母，德性中最主要的。所以，恨是最主要的罪或罪宗，是其他諸罪之源。

2.此外，罪之生於我們，是由於我們情慾的傾向，如同《羅馬書》第七章5節所說的：「那傾向於罪惡的情慾，在我們的肢體內活動，結出死亡的果實。」可是，在靈魂之情中，其他諸情似乎都是從愛與恨而來的，如同前面第二集第一部第二十七題第四節、第二十八題第六節釋疑2.及第四十一題第二節釋疑1.已經證明過的。所以，應該把恨列為罪宗之一。

3.此外，惡習是一種道德方面的惡。可是，恨比任何其他的情，更與惡有關。所以，似乎應該把恨視作一種罪宗。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，並沒有把恨數在七罪宗之內。

正解 我解答如下：罪宗是多次產生其他惡習或罪者，如同前面第二集第一部第八十四題第三及第四節已經講過的。可是，惡習或罪之與人的本性相反，是就人是一個有理性的動物來看。在那些相反本性的事上，那合乎其本性的逐漸腐敗。為此，那較少合乎其本性的，必然首先衰退；而那最合乎其本性的，必然最後衰退。因為，那在組成方面為首的，在解體方面則是最後的。可是，最先而最合乎人的本性的是愛善，尤其愛天主之善以及近人之善。所以，恨既然相反這種愛，在惡習或罪破壞德性時，它不是第一個，而是最後一個。為此，恨不是一種罪宗。

釋疑 1.按照《物理學》卷七第三章裡所說的：「一樣東西的德性，就是在於它照著自己的本性，配備或佈置得完善。」爲此，在德性之中那爲首的及主要的，應是那在本性秩序中爲首的及主要的。爲此，愛德被人認爲是諸德之中最主要的。爲了同樣的理由，恨不能是諸罪之中爲首的，如同以上正解所講過的。

2.恨那相反本性之善的惡，正如愛本性之善，是靈魂諸情之中爲首的。可是，恨那合乎本性之善，不可能是爲首的，而具有「最後的」性質；因爲這樣的恨，證明本性已經腐化，正如愛一種異乎本性之善。

3.惡有兩種。一種是真惡，因爲它相反本性之善；對這種惡的恨，可能在諸情中佔先。可是，還有一種不是真的惡，而是一種外表上的惡；就是說，它是一種真正而合乎本性的善，卻因本性腐化而被評估爲惡。對這種惡的恨，必然是最後的。這種恨是有罪的；前面的那一種卻不是。

第六節 恨是否起於嫉妒

有關第六節，我們討論如下：

質疑 恨似乎不起於嫉妒。因爲：

1.嫉妒是因他人之善而憂苦或哀愁。可是，恨並不起於憂苦，正好相反；我們之所以憂苦，是因有所恨的惡臨在。所以，恨並非起於嫉妒。

2.此外，恨與愛相反。可是，愛近人是與愛天主有關連的，如同前面第二十五題第一節和第二十六題第二節已經講過的。所以，恨近人也是與恨天主有關連的。可是，恨天主並非起於嫉妒；因爲我們不會去嫉妒那些離我們很遠的，而嫉妒那些似乎就在身旁的，如同哲學家在《修辭學》卷二第十章裡所說的。所以，恨並不起於嫉妒。

3.此外，一個效果只能有一個原因。可是，恨的原因是

忿怒；因為奧斯定在《修會生活規範》裡說：「忿怒增長則為恨。」所以，恨並不起於嫉妒。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說：「恨出自嫉妒。」

正解 我解答如下：如同前面第五節已經講過的，在罪惡的進展中，恨近人是最後的，因為它是與自然愛近人的愛相反的。可是，一個人之所以放棄那自然的，是因為他想遠離那自然應予畏避的東西。每一樣動物都自然地畏避憂苦，正如牠追求快樂一樣，如同哲學家在《倫理學》卷七第十三章及卷十第二章裡所說的。為此，正如愛來自喜樂；同樣，恨來自憂苦。因為，正如我們之所以被推動去愛那能使我們快樂的東西，是因為這些東西被視為善；同樣，我們之所以被推動去恨那能使我們憂苦的東西，是因為它們被視為惡。所以，既然嫉妒就是因近人之善而憂苦，近人之善就成為我們恨的對象。所以，恨起於嫉妒。

釋疑 1.由於嗜慾能力有如認知能力，可折反到自己的行動，因此在嗜慾能力的行動上有一種循環。按照嗜慾行動的初步進展，愛產生願望；如果一個人得其所願，那麼願望之後就有快樂。由於因所愛之善而快樂這件事，本身也有某種善的性質，因此快樂又產生愛。為了同樣的理由，憂苦產生恨。

2.愛與恨本質上是不同的。因為愛的對象是善，而善來自天主，由祂通傳至受造物。所以，愛首先歸於天主，然後才歸於近人。相反的，恨的對象是惡，而惡不存在於天主內，只存在於祂的效果內；因此，在前面第一節也已經講過了，天主不是恨的對象，除非是在祂的效果上去看祂。所以，恨近人比

恨天主在先。既然嫉妒近人是恨近人之母，因此它也遂即成爲恨天主的原因。

208

— 神學大全 · 第八冊：論愛德

3. 一樣東西並非不能以不同的方式來自不同的原因。爲此，恨可能又來自忿怒，又來自嫉妒。不過，它更直接來自嫉妒，因爲嫉妒使近人的善變成令人憂苦的，因而也令人惱恨的東西。至於從忿怒裡，恨卻是由於忿怒的逐漸增長而產生的。首先，我們由於忿怒而願意近人受害到某種地步，作爲一種報復；可是，後來由於忿怒繼續下去，人甚至願意近人絕對沒有限止地受害，這種願意已具備恨的性質。由此可見，恨的產生，從其對象之性質的形式方面來看，是來自嫉妒；從其準備或醞釀來看，則來自忿怒。

第三十五題

論沮喪

一分爲四節一

然後要討論的是，那些與愛德的喜樂相反的罪惡或惡習（參看第三十四題引言）。這喜樂，或是關於天主之善，與它相反的便是沮喪（acedia）；或是關於近人之善，與它相反的便是嫉妒。爲此，我們應該討論：第一，沮喪；第二，嫉妒（第三十六題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、沮喪是否是罪。
- 二、沮喪是否是一種特殊的罪或惡習。
- 三、沮喪是否是死罪。
- 四、沮喪是否是罪宗。

第一節 沮喪是否是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 沮喪似乎不是罪。因爲：

1. 我們不因情而受褒貶，如同哲學家在《倫理學》卷二第五章裡所說的。可是，沮喪是一種情，因爲它是憂苦或哀愁的一種，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十四章裡所說的，我們在前面第二集第一部第三十五題第一節也曾講過的。所以，沮喪不是罪。

2. 此外，週期性的肉體上的缺點不是罪。可是，沮喪正是這樣的缺點。因爲賈西盎（Cassianus，約366～435年）在《論隱修院院規》（*Institutum Coenobiorum*）卷十第一章裡說：「大約在第六時辰，隱修士最受沮喪的困擾。這像是一種定時發作的熱

病，例行地在某些固定的時候，用自己燃起的高熱，侵襲患病的靈魂。」所以，沮喪不是罪。

3.此外，凡是從善的根上長出來的，似乎不是罪。可是，沮喪是從善的根上長出來的。因為賈西盎在同書卷十第二章裡說：沮喪的產生是由於一個人「怨嘆自己得不到神性的果實，並讚賞遠在其他地方的隱修院」。這一切似乎都與謙德有關。所以，沮喪不是罪。

4.此外，罪都是應該躲避的，如同《德訓篇》第二十一章2節所說的：「你該躲避罪惡，如同躲避毒蛇一樣。」可是，賈西盎在同書卷十第二十五章裡說：「經驗證實，對沮喪的侵襲不可逃避，而應該迎頭抵抗它，把它克服。」所以，沮喪不是罪。

反之 凡是在聖經上所禁止的便是罪。可是，沮喪就是這樣的；因為《德訓篇》第六章26節說：「要放低你的肩膀，肩起她來」，即肩起神性的智慧來，「不要因她的束縛而沮喪。」所以，沮喪是罪。

正解 我解答如下：按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十四章所說，沮喪是一種「壓迫性的憂苦」。就是說，它這樣重壓人的心靈，使他什麼也不願意做；正如酸性的東西，也是寒性的一樣。為此，沮喪就是對工作的一種厭惡；如同關於《聖詠》第一〇七篇18節的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的：「他們的靈魂厭惡各樣的食物」；又如同有些人所說的：「沮喪是心靈的麻木，不想開始行善」。

然而，這樣的憂苦或哀愁常是惡的，有時在它的本身方面，有時卻在它的效果方面。如果憂苦是關於那在外表上像是惡的，其實卻真是善的事物，這樣的憂苦本身就是惡的；正如

在另一方面，如果喜樂是關於那表面像是善的，其實卻真是惡的事物，這樣的喜樂也是惡的。是故，神性之善既然是一種真實的善，所以關於神性之善的憂苦，本身就是惡的。可是，那種關於真實的惡的憂苦如果它這樣壓抑人，使人完全放棄善行，這樣的憂苦，在其效果方面，是惡的。爲此，宗徒在《格林多後書》第二章7節裡，說明他不願意那些悔改的人，「爲過度的憂苦所吞噬」。

是故，按照這裡所瞭解的，沮喪是指對神性之善的憂苦或哀愁，在本身及在效果兩方面，有雙方面的惡。因此，沮喪是罪；因爲嗜慾行動方面的惡，我們稱之爲罪，如同前面第十題第二節、第二集第一部第七十一題第六節及第七十四題第三節已經講過的。

釋疑 1.情本身不是罪；可是，情之受責斥，是因爲它們被應用爲一件惡事。正如它們之受讚揚，是因爲它們被應用爲一件善事。所以，憂苦或哀愁本身不足褒貶。爲了惡而有適度的憂苦是值得讚美的；可是，爲了善而憂苦，或者爲了惡而有過度的憂苦，都是值得指責的。說沮喪是罪，就是這個意思。

2.感覺嗜慾的情，本身可能是小罪，並使靈魂傾向於大罪。由於感覺嗜慾有肉體的器官，所以因著某些肉體上的變化，人會較易犯某種罪。爲此，可能發生這樣的情形，即由於某些肉體上的變化，在某些固定的時候，某些罪更強烈地侵襲我們。可是，一切肉體方面的缺點，本來就能使人覺得憂苦。因此，守齋禁食的人，約在中午時分，當他們開始感到食物的需要，又受到陽光炎熱的煎熬時，更容易受到沮喪的衝擊。

3.人細察自己的過錯，免得高舉自己，這是謙德的事。可是，他輕視自己得自天主的那些美善，這絕非謙德的事，反而是忘恩的事。沮喪就是從這樣的輕視產生的；因爲我們爲了

那些自己認為是惡而沒有價值的東西，而憂苦不樂。為此，人應該褒揚別人的優長，但也不要因此而輕視自己得自天主的美善；否則就要因此而憂苦了。

4. 罪是常須躲避的。不過，對付罪的攻擊，有時應該藉逃避來克服它，有時則應該以反抗來戰勝它。幾時不斷的思想會增強罪的誘惑力，例如：邪淫的罪，就應該用逃避的方法。為此，《格林多前書》第六章18節說：「你們務要遠避邪淫。」幾時延續的思想，能減少那由於觀察太過膚淺而來的罪的誘惑力，那麼就應該用反抗的方法。關於沮喪，就有這樣的情形。因為我們愈多想神性之善，就愈覺得它們可愛宜人，沮喪也就因此而消失了。

第二節 沮喪是否是特殊的罪或惡習

有關第二節，我們討論如下：

質疑 沮喪似乎不是特殊的罪或惡習。因為：

1. 凡是一總的惡習都有的，不可能是一種特殊的惡習。可是，每一種惡習都使人為了那與惡習相反的神性之善而憂苦。因為一個犯邪淫的人，為了節德之善而憂苦；一個好圖口腹之樂的人，則為了節食而憂苦。所以，既然沮喪是爲了神性之善而憂苦，如同前面第一節已經講過的，沮喪似乎就不是一種特殊的罪或惡習。

2. 此外，沮喪因爲是一種憂苦，所以是與喜樂相反的。可是，喜樂並不能算是一種特殊的德性。所以，不應該把沮喪視作一種特殊的惡習。

3. 此外，既然神性之善是爲德性所追求及爲惡習所逃避的普遍對象，所以它並不形成一種特殊的德性或惡習，除非是藉著某種附加物的牽引。可是，如果沮喪真是一種特殊的惡習，那麼除了勞動之外，似乎別無他物，導致人陷於沮喪；因

爲人之所以要逃避神性之善，就是因爲它們是辛勞的。爲此，沮喪是一種厭惡。可是，逃避勞動及尋求肉體的安逸，似乎是同一回事，即懶散。爲此，沮喪非他，就是懶散而已。可是，這似乎是不對的；因爲懶散相反勤勞，而沮喪卻相反喜樂。所以，沮喪不是一種特殊的惡習。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把沮喪與其他的惡習分開。所以，它是一種特殊的惡習。

正解 我解答如下：沮喪既然是爲了神性之善的憂苦；所以，如果一般地來看神性之善，沮喪就不是一種特殊的惡習。因爲，如上質疑1.所述，每一種惡習都遠避它所相反的德性的神性之善。同樣的，也不能因爲沮喪由於認爲神性之善對肉體是辛勞的或討厭的，或者是妨礙肉體享樂的，而加以逃避，就說它是一種特殊的惡習；因爲這一切，並不能使沮喪有別於人用以追求肉體安逸和快樂的肉體方面的其他惡習。

爲此必須說，各種神性之善，其間有一個統序。因爲在各種德性行爲中的神性之善，都指向一種神性之善，即天主之善，對這天主之善，有一種特殊的德性，即愛德。爲此，每一種德性，都喜樂於其行動中所特有的神性之善；至於對於愛德，卻有一種特殊的神性的喜樂，即喜樂於天主之善。同樣的，人因那在各種德性行爲中所有的神性之善，而感到不樂的憂苦，並不是屬於某一特殊的惡習，而是屬於每一種惡習的。不過，因那使愛德感到喜樂的天主之善而憂苦，卻是屬於一個特殊的惡習的，這惡習就稱爲沮喪。

釋疑 以上的這些話，也已足以解答前面的那些質疑了。

第三節 沮喪是否是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 沮喪似乎不是死罪。因為：

1. 每一個死罪都違反天主法律中的誠命。可是，沮喪似乎並不違反什麼誠命，只要把十誠細看一遍就可以知道了。所以，沮喪不是死罪。

2. 此外，同一種類的行動方面的罪，並不小於內心犯的罪。可是，不以行動做某些能引人歸向天主的神性方面的善事，並不是死罪；否則凡不遵守（福音）勸諭的就都犯了死罪。所以，內心因憂苦而捨棄這樣的神性的行動，並不是死罪。因此，沮喪不是死罪。

3. 此外，完人是沒有一個死罪的。可是，完人也有沮喪；因為賈西盎在《論隱修院院規》卷十第一章裡說：沮喪是「隱修的人所熟知的，也是較更危害獨修會士的常見的仇敵」。所以，沮喪不是死罪。

反之 《格林多後書》第七章10節說：「世間的憂苦卻產生死亡。」可是，沮喪就是這樣的憂苦，因為沮喪不是「按照天主」的憂苦；而「按照天主」的憂苦，是與產生死亡的世間的憂苦相對分的。所以，沮喪是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第七十二題第五節、第八十八題第一及第二節已經講過的，所謂死罪，是指破壞藉愛德而有的神性生命的罪，天主是因愛德而居住在我們內。為此，凡是因其本性本身就與愛德相反的罪，這類的罪都是死罪。可是，沮喪就是這樣的。因為愛德固有的效果，是喜樂於天主，如同前面第二十八題第一節已經講過的；而沮喪卻是關於神性之善，即天主之善的憂苦。所以，就其種類來看，沮喪是死罪。

不過應該注意，一切按其本類為死罪的罪，只有當它們達到其完全的程度時，它們才是死罪，因為罪的完成在於理性的同意。因為我們現在所討論的，是關於人以自己的人性行為所犯的罪，而人性行為的根源是理性。為此，如果一個罪只是在感覺方面剛開始，還沒有到達理性同意的地步，既然行為還沒有完全，所以它只是一個小罪。例如，關於通姦這一類的罪，如果慾望沒有超過感覺的程度，就只是小罪；可是，如果它已得到理性的同意，那麼它就是一個死罪。同樣的，沮喪的動態，有時由於靈肉互相對立的緣故，而只是在感覺上，這時它只是一個小罪。可是，有時它也達到理性，即由於肉情已完全制勝了靈性，理性就同意逃避、嫌惡及憎恨天主之善。這時，沮喪顯然是一個死罪。

釋疑 1. 沮喪相反聖化安息日的誠命。這條誠命是一條道德性的誠命，命人的心靈應該在天主內休息；而心靈對天主之善的憂苦，就是與它相反的。

2. 沮喪並不是心靈離棄任何神性之善，而是離棄心靈必須依附的天主之善。為此，如果一個人因為被人強迫去做他沒有義務去做的德性行為，而感到憂苦，這不是沮喪的罪；可是，幾時他由於必須為天主去做一些事，而感到憂苦，就犯了沮喪的罪。

3. 聖人也會有不完整的沮喪動態；可是，這些動態並沒有達到理性同意的地步。

第四節 是否應把沮喪列為罪宗

有關第四節，我們討論如下：

216 **質疑** 似乎不應該把沮喪列為罪宗。因為：

——
神學大全·第八冊：論愛德

1. 罪宗是一種推動人去做犯罪行為的罪，如同前面第三十四題第五節已經講過的。可是，沮喪並不推動人去行動，反而掣人不要去行動。所以，不應該把它列為罪宗。

2. 此外，罪宗名下有不少女兒。可是，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，指出沮喪有六個女兒，即「惡意、憎嫌、懼怯、失望、對誠命的麻木，以及心靈漫遊於被禁之事」。可是，它們似乎並不是真正來自沮喪。因為，「憎嫌」似乎與怨恨相同，而怨恨卻來自嫉妒，如同前面第三十四題第六節已經講過的。「惡意」是一切惡習的共類；同樣的，「心靈漫遊於被禁的事」，也是在各種惡習裡都有的。「對誠命的麻木」似乎與沮喪相同，「懼怯」和「失望」則可能來自任何一種的罪。所以，把沮喪列為罪宗，是不相宜的。

3. 此外，依希道在《語錄》卷二第三十七章「論至善」裡，把沮喪的惡習與憂苦或哀愁的惡習彼此分開。他說：捨棄自己應做的重大的和辛勞的事，這就是憂苦或哀愁；轉而貪求不應得的安逸，這就是沮喪。他說：由憂苦或哀愁生出「憎嫌、懼怯、悲痛、失望」；關於沮喪，他則說，由它生出七種，即「遊手好閒、瞌睡、心神不寧、身體不安、游移不定、饒舌多言、好奇貪知」。所以，看來或者是教宗額我略一世，或者是依希道，失當地把沮喪當作懷有自己女兒的罪宗。

反之 正是教宗額我略一世自己在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說，沮喪是一種罪宗，並有上述的那些女兒。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第八十四題第三及第四

節已經講過的，罪宗易於產生其他的罪，有如它們的目的原因。正如人做許多事是爲了快樂；或者是爲了想得到快樂，或者是爲了快樂的衝動，而去做某一件事；同樣的，人也做許多事，是爲了憂苦或哀愁，或者是爲了想逃避它，或者是在它的壓迫下，突然去做某一件事。所以，既然沮喪是一種憂苦或哀愁，如同前面第一節已經講過的，因此很適當地把它列爲罪宗。

釋疑 1. 沮喪壓制心靈，阻止人去做那些能引起憂苦的事。可是，它卻也促使心靈去做另一些事，或者因爲它們是與憂苦協調相合的，如：哭泣，或者因爲它們是逃避憂苦的方法。

2. 教宗額我略一世適當地給沮喪列出了女兒。因爲如同哲學家在《倫理學》卷八第五及第六章裡所說的，「沒有一個人能夠長期憂苦不樂的」。所以從憂苦裡，以兩種方式產生某種後果：第一，人設法遠避那能使他憂苦的事；第二、人轉向其他能使他快樂的事，例如：那些對神性的快樂無動於衷的人，轉而去追求肉體的快樂，如同哲學家在《倫理學》卷十第六章裡所說的。人在逃避憂苦時，是按照這樣的次序的：他首先逃避引來憂苦的東西，然後他也反抗這些引來憂苦的東西。可是，沮喪引以爲苦的神性之善，既是目的，又是導向目的者：因著「失望」，而形成對目的的逃避。至於對導向目的之善的逃避，針對屬於（福音）勸諭的艱鉅之事，則藉由「懼怯」而形成；針對屬於一般義德之事，則藉由「對誠命的麻木」而形成。對引來憂苦的神性之善的反抗，有時是對付那些引薦神性之善的人，這就是所謂的「憎嫌」；有時卻也擴及神性之善本身，即人進而也厭惡這些神性之善，這就是真正所謂的「惡意」。如果一個人由於憂苦，離開神性之物而轉向令人快樂的外在之物，那麼這裡就有沮喪的女兒——「心靈漫遊於被禁之事」出現。

由此可見，怎樣去答覆那些反對每一個沮喪的女兒，所

提出的**質疑**。因為「惡意」在這裡，並不是指那一切的惡習所屬的共類，而是應該按照以上的解釋去瞭解的。「憎嫌」也不應該把它解作怨恨的同義字，而應該如上所述，把它解作一種氣憤。至於其他的名字，也有同樣的情形。

3. 賈西盎在《論隱修院院規》卷十第一章裡，也把憂苦與沮喪分開。不過，教宗額我略一世更適宜地把沮喪叫做憂苦。因為，如同前面第二節已經講過的，就一個人逃避重大而辛勞的工作，或者爲了任何其他的緣故而憂苦來看，憂苦並不是一種與眾不同的惡習；只在人爲了天主之善而憂苦時，憂苦方才如是，而這正屬於沮喪的本質。沮喪愈輕視天主之善，就愈轉而尋求不當的安逸。

依希道所列舉的那些來自沮喪和憂苦者，都可歸納到教宗額我略一世所列舉者。因為依希道所列出的來自憂苦的「悲痛」，就是「憎嫌」的效果。「遊手好閒」和「瞌睡」都可歸納到「對誠命的麻木」：因為一個完全忽略誠命的人，就是針對誠命而安閒無事；瞌睡者則是漫不經心地遵守誠命。他所列舉的來自沮喪的其他五種，都是屬於「心靈漫遊於被禁之事」的。這種漫遊如果是在無定止的志於四方的心靈堡壘（意志）裡，那麼就叫作「心神不寧」；如果它是在認識的能力裡，就叫作「好奇貪知」；如果它與言語有關，就叫作「饒舌多言」；如果它使身體沒有定位，就是說，如果一個人以自己肢體不規則的動作，顯示心神不定或漫遊，就叫作「身體不安」；如果它使身體前往不同的地方去時，就叫作「游移不定」。或者把「游移不定」，也可解作主意不決，改變無常。

第三十六題

論嫉妒

一分爲四節一

然後要討論的是嫉妒（*invidia*；參看第三十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、嫉妒是什麼。
- 二、是否是罪。
- 三、是否是死罪。
- 四、是否是罪宗，及論其女兒。

第一節 嫉妒是否是憂苦或哀愁

有關第一節，我們討論如下：

質疑 嫉妒似乎不是憂苦或哀愁（*tristitia*）。因為：

1. 憂苦的對象是一樣惡。可是，嫉妒的對象卻是一樣善；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十六章裡，關於嫉妒的人說：「見人幸福而心裡難受，自己折磨自己。」所以，嫉妒不是憂苦。

2. 此外，彼此相似並不是憂苦的原因，而是快樂的原因。可是，彼此相似是引起嫉妒的原因；因為哲學家在《修辭學》卷二第十章裡說：「他們嫉妒那些在性別、親族、身材、衣著和名譽等方面，與自己相似的人。」所以，嫉妒不是憂苦。

3. 此外，憂苦是由某種缺點所形成的。爲此，那些有重大缺點的，就容易憂苦，如同前面第二集第一部第四十七題第三節在討論憤情時已經講過的。可是，按照哲學家在《修辭學》卷二第十章裡所說的，「那些缺點不多的，愛榮譽的，以及有智者之稱的」是嫉妒的人。所以，嫉妒不是憂苦。

4.此外，憂苦與快樂相反。可是，相反的效果，沒有同一個原因。所以，既然回想過去曾享有過的善，是快樂的原因，如同前面第二集第一部第三十二題第三節已經講過的，就不是憂苦的原因。可是，它卻是嫉妒的原因；因為哲學家在《修辭學》卷二第十章裡說：有些人嫉妒那些「現在享有，或者過去曾擁有過適合他們的東西的人，或者那些持有嫉妒者自己以前也曾有過的東西的人。」所以，嫉妒不是憂苦。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十四章裡，把嫉妒列為憂苦的一種，並說嫉妒是「因他人之善而憂苦」。

正解 我解答如下：憂苦的對象是自己的惡或災禍。可是，人有時把別人的善，看作自己的惡。因此，可能因別人的善而憂苦，這可能以兩種方式發生。第一，一個人爲了別人的善而憂苦，這是因爲別人的善可能成爲有損於他的一種威脅，例如：一個人因見自己的仇人高升而憂苦，怕那個仇人對他會有什麼不利。這樣的憂苦不是嫉妒，更好說是恐懼的後果，如同哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的。第二，一個人可能把別人的善，看成他自己的惡，這是因爲它會降低他自己的聲望或優越。嫉妒就是這樣因別人的善而憂苦。所以，人尤其是爲了以下這些善而心生嫉妒：「與光榮有關的事，以及人所願意受人尊敬和爲人重視的事」，如同哲學家在《修辭學》卷二第十章裡所說的。

釋疑 1.爲一人是善，爲另一人卻被視作惡，這樣的事並非不可能。因此，可能爲了善而憂苦，如同上面所講的。

2.既然嫉妒是關於別人的光榮，因爲它降低一個人所想得到的光榮，所以一個人只嫉妒那些他願意在光榮上，與他們競

爭，或且勝過他們的人。不過，如果彼此相去很遠，就不會有這樣的事；因為，除非一個人是瘋子，他絕不會意圖在光榮上，與那些遠在他以上的人競爭，或勝過他們，例如：一個平民不會去嫉妒國君；一個地位遠在平民之上的國君，也不會去嫉妒一個平民。所以，一個人對於那些距離他很遠的人，不管是在空間、時間或地位方面，他是不會去嫉妒的；他卻嫉妒那些與他接近的人，以及那些他力求與之競爭，或想勝過他們的人。因為，如果這些人的光榮超越我們，這將不利於我們，因而產生憂苦。在另一方面，彼此相似產生快樂，這是因為它與意願相合。

3. 沒有人在自己十分缺乏的事物上，力求成功。因此，他不會嫉妒那在這些事物上勝過他的。可是，如果他落後不多，似有可能達到同樣的地步，如此他將會努力以赴。因此，如果別人的光榮勝過他的光榮，使他的努力落空，這時他就會感到憂苦。為此，凡是喜愛光榮的人，更容易嫉妒。同樣的，懦弱者也是容易嫉妒的人；因為在他們看來，一切都是偉大的：不論別人得到了什麼樣的善，他們都想自己在一件大事上，被人勝過了。為此，《約伯傳》第五章2節說：「嫉妒殺死弱小者。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十六章裡也說：「我們所嫉妒者，無非就是那些我們認為他們在某方面比我們強的人。」

4. 回想過去的善，從曾享有過它們來想，會產生快樂；但從已經失去了它們來想，就會產生憂苦。如果從別人得到了它們來想，就會產生嫉妒，因為這似乎最能降低自己的光榮。為此，哲學家在《修辭學》卷二第十章裡說：「年老者嫉妒年輕的人；那些用了很多錢財，以求得一樣東西的，嫉妒那些花費不多，而得到了那樣東西的人」；因為他們爲了自己失去了財物，別人卻得到了財物，而感到傷痛。

第二節 嫉妒是否是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 嫉妒似乎不是罪。因為：

1. 熱羅尼莫寫信給萊達（Laeta），關於她女兒的教育問題，告訴她說：「她應有自己的友伴，同她們一起學習，嫉妒她們，因她們的讚美而感到不安。」可是，他不會勸人去犯罪的。所以，嫉妒不是罪。

2. 此外，嫉妒是「因別人的善而憂苦」，如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十四章所說的。可是，有時這是值得稱讚的，因為《箴言》第二十九章2節說：「惡人專權，人民嘆息。」所以，嫉妒並非常是罪。

3. 此外，嫉妒表示一種熱忱。可是，有一種熱忱是善的，如同《聖詠》第六十九篇10節所說的：「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡。」所以，嫉妒並非常有罪。

4. 此外，懲罰與罪過相對分。可是，嫉妒是一種懲罰；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十六章裡說：「當嫉妒的毒腐蝕那個已被它擄獲的心靈時，身體的外貌也顯出，狂怒怎樣在猛烈地刺激著那個心靈：這時他的面色蒼白了，雙眼深陷了，頭腦火熱了，四肢冰冷了，心裡滿是瘋狂的思想，牙齒在顫響。」所以，嫉妒不是罪。

反之 《迦拉達書》第五章26節說：「我們不要貪圖虛榮，不要彼此挑撥，互相嫉妒。」

正解 我解答如下：嫉妒是「因別人的善而憂苦」，如同前面質疑2已經講過的。這種憂苦的產生，可有四種方式。第一種方式，有人為了別人的善而傷痛，因為他害怕，這可能使他自己，或者其他的善人受到損失。這樣的憂苦並不是嫉妒，如同

前面第一節已經講過的；它也可能不是罪。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第十一章裡說：「屢次發生這樣的事：在不失愛德的情形下，敵人的毀滅使我們高興；在不致犯嫉妒之罪的情形下，他的光榮成功使我們憂苦；因爲在他失敗時，我們相信會有更好的人代之而起；在他成功時，我們深恐有許多人會受到不公平的壓迫。」

第二種方式，有人可能爲了別人的善而憂苦，不是因爲別人有那善，而是因爲我們缺少那人所有的善。嚴格地來說，這就是哲學家在《修辭學》卷二第十一章裡所說的「爭先」(zelus)。如果這爭先是關於高尚的事物，它就是值得稱讚的，如同《格林多前書》第十四章1節裡所說的：「你們要競相渴慕神恩。」可是，如果是關於現世的東西，它就可能有罪或沒有罪。

第三種方式，有人爲了別人的善而憂苦，因爲那偶然得到那善的，是一個不配得到它的人。這樣的憂苦不可能是爲了那些能使人成爲義人高尚的事物；而是如同哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的，是爲了財物，以及那些堪得者和不堪得者都可能得到的東西。他稱這樣的憂苦爲「憤慨」(neme-sis)，說是屬於良好品德的。不過，他說這話，因爲他只看現世的事物本身，在那些不看永恆事物的人眼中，這些事物能被視作重大。可是，按照信德的教訓，現世的事物爲那些不應得的人所得到，是按照天主公義的統治而這樣安排的：或者是爲糾正那些人，或者是爲懲罰他們。這樣的事物如與來世給善人所預備的那些事物相比，就一文也不值。所以，爲這樣的事物而憂苦，是聖經上所禁止的，如同《聖詠》第三十七篇1節所說的：「不要與作惡的人競爭，也不要對歹徒心生憤慨。」第七十二篇2及3節也說：「我的腳步險些要滑倒，因我看見罪人安寧幸福，就對惡人心生憤慨。」

第四種方式，有人可能爲了別人的善而憂苦，因爲別人在善這方面，超過他自己。這就是真正所謂的嫉妒。它常是有罪的，如同哲學家在《修辭學》卷二第十一章裡所說的；因爲他所感到傷痛的，原本是使他應該感到喜樂的，即近人之善。

釋疑 1. 那裡所說的嫉妒，是指人應該與更善者奮發競相前進的「爭先」或競爭。

2. 這個論證是把因人之善的憂苦，照前面所講的第一個方式來解釋。

3. 嫉妒與熱忱不同，已如上述正解。爲此，某種熱忱可能是善的，而嫉妒卻常是惡的。

4. 一個罪由於某種附加因素，而成爲一種懲罰，這並不是不可能的事，如同前面第二集第一部第八十七題第二節在討論罪的時候，已經講過的。

第三節 嫉妒是否是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 嫉妒似乎不是死罪。因爲：

1. 由於嫉妒是一種憂苦或哀愁，所以它是屬於感覺嗜慾的情。可是，在感覺裡沒有死罪，只在理性裡才有，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章裡所說的。所以，嫉妒不是死罪。

2. 此外，幼兒不可能有死罪，可是他們卻可能有嫉妒，因爲奧斯定在《懺悔錄》卷一第七章裡說：「我曾親自見識過有嫉妒的幼兒：他還不會講話；可是他卻用蒼白的苦臉，去注視那與他一起餵乳的孩子。」所以，嫉妒不是死罪。

3. 此外，每一個死罪相反某一種德性。可是，嫉妒不是相反某種德性，而是相反憤慨（nemesi），憤慨是一種情，如

同哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的。所以，嫉妒不是死罪。

反之 《約伯傳》第五章2節說：「嫉妒殺死弱小者。」可是，除了死罪以外，沒有什麼別的東西能殺死靈魂的。所以，嫉妒是死罪。

正解 我解答如下：嫉妒以其種類來說是死罪，因為罪的種類是由其對象來決定的。按照嫉妒的對象來說，它是相反愛德的，而靈魂的神性生命是藉愛德而有的，如同《若望壹書》第三章14節所說的：「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們。」因為愛德和嫉妒二者的對象，都是近人的善，只是它們的行動卻彼此相反；因為愛德為近人的善而喜樂，嫉妒卻為了它而憂苦，如同前面第一及第二節已經講過的。所以，嫉妒以其種類來說，是一個死罪。

不過，如同前面第三十五題第三節和第二集第一部第七十二題第五節釋疑1.已經講過的，在每一類死罪裡，都可以找到一些在感覺方面的不完全的行動，而這些都是小罪，例如：在通姦這類罪裡的最初慾情行動，在殺人這類罪裡的最初憤怒行動。同樣的，在嫉妒這類的罪裡，有時在完人身上，也發現有某些最初的行動，它們都是小罪。

釋疑 1.嫉妒的行動以其是感覺的一種情來說，是在人性行為之類中，一種不完全者。因為人性行為的根源是理性。所以，這樣的嫉妒便不是死罪。此理也適用於幼兒的嫉妒，因為他們還不能夠運用理性。

2.由此也可知質疑2.的答案。

3.按照哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的，嫉妒

兼與憤慨和慈悲或憐憫二者相反，不過觀點不同。它直接與慈悲或憐憫相反；因為它們的主要對象是彼此相反的：嫉妒的人爲了近人的善而憂苦，慈悲的人卻爲了近人的惡而憂苦。爲此，嫉妒的人不是慈悲的，如同在同一段文字裡所說的；反之亦然。可是，嫉妒的人因別人的善而憂苦，從那個享有善的人來看，嫉妒則與憤慨相反；因爲憤慨的人，是因見不配得善者的善而憂苦，如同《聖詠》第七十三篇3節所說的：「因我看見罪人安寧幸福，就對惡人心生嫉妒（zelare）。」至於嫉妒的人，卻爲了那些配得善者的善而憂苦。由此可見，第一種相反的情形，比第二種的更爲直接。可是，慈悲是一種德性，是愛德固有的效果。因此，嫉妒是與慈悲和愛德相反的。

第四節 嫉妒是否是罪宗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 嫉妒似乎不是罪宗。因爲：

1. 罪宗是與罪宗的女兒不同的。可是嫉妒是虛榮的女兒；因爲哲學家在《修辭學》卷二第十章裡說：「那些貪圖尊敬和光榮的人，更容易嫉妒。」所以，嫉妒不是罪宗。

2. 此外，罪宗似乎比那些來自它們的罪還輕。因爲教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說：「爲首的罪，好像藉著某種理由，潛入受騙的心靈裡；可是那些接踵而至的罪，卻驅使心靈瘋狂，用它們野蠻的叫聲，把心靈吵得昏惑不清。」可是，嫉妒似乎是一種極重的罪；因爲教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十六章裡說：「雖然每做一件惡事，都有那古老死敵的毒液，注入人的心裡，可是在犯這個罪惡的時候，那條毒蛇就會攪動牠肚子裡所有的毒液，把惡毒的瘟疫吐出，並深深地注入人的心靈裡。」所以，嫉妒不是罪宗。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，似乎沒有把嫉妒的女兒適當地列述出來。他說，從嫉妒產生「仇恨、誹謗、詆毀、幸人之災、憂人之福」。可是，幸人之災和憂人之福，從前面所講的話看起來，似乎與嫉妒並沒有什麼不同。所以，不應該把它們列為嫉妒的女兒。

反之 這裡有教宗額我略一世的權威。他在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把嫉妒列為罪宗，並給它指明了上述的那些女兒。

正解 我解答如下：正如沮喪是為天主的神性之善而憂苦；同樣，嫉妒是為近人之善而憂苦。可是，前面第三十五題第四節已經講過了，沮喪是一種罪宗，因為它引人去做一些事情，或者是為了逃避憂苦，或者是為了滿足它的要求。所以，為同樣的理由，嫉妒也被列為罪宗。

釋疑 1.如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的：「各種罪宗彼此關係這樣密切，致使會一個產生另一個。的確，驕傲的長女是虛榮；當它壓制腐化人心之後，立即產生嫉妒。因為在它企圖得到一個虛名的權位時，它又因怕這權位能為別人所得而憂心。」為此，相反罪宗之理或性質的，不是它來自另一個罪宗，而是它不具由己產生許多種罪惡的某種主要性質。不過，也許是因為嫉妒明顯地生於虛榮，所以依希道在《論至善》一書裡，以及賈西盎在《論隱修院院規》一書裡，都沒有把嫉妒當作罪宗。

2.那段所引證的文字，並不證明嫉妒是最大的罪；它只是說明魔鬼在引誘人嫉妒的時候，慫恿人去做那在他心中佔著首位的壞事。因為如同在同一段文字裡繼續所說的，「因魔鬼

的嫉妒，死亡才進入了世界」（《智慧篇》第二章24節）。

不過，有一種嫉妒被視作最重大的罪之一，即嫉妒兄弟的恩寵，即是一個人不只嫉妒近人之善，而且也嫉妒天主恩寵的增長。爲此，它被視爲一種相反聖神的罪；因爲人藉由這種嫉妒，多少是在嫉妒聖神自己，聖神是在自己的工程上受光榮。

3.關於嫉妒的女兒人數，可以這樣來瞭解的。因爲在嫉妒努力工作的過程中，有的是起點，有的是中點，有的是終點。起點就是一個人貶抑別人的聲譽：這件事或者是在暗中進行，這就是「誹謗」；或者公開地進行，這就是「詆毀」。中點就是一個人設法破壞別人的名譽時，如果他成功，就是「幸人之災」；如果他失敗，就是「憂人之福」。至於終點，則就是「恨」。因爲，正如令人快樂的善產生愛；同樣，憂苦產生恨，如同前面第三十四題第六節已經講過的。

憂近人之福，一方面與嫉妒完全相同；就是說，一個人如見別人萬事順遂而憂苦，這是因爲這事能使人得到某種光榮。可是另一方面，憂近人之福也是嫉妒的女兒；這是因爲近人之福衝破了嫉妒者百般阻撓的努力。然而，幸人之災並非直接就是嫉妒，而是嫉妒的一種後果。因爲從憂近人之福，亦即從嫉妒中，生出幸人之災。

第三十七題

論相反平安的不睦

一分爲二節一

然後要討論的是相反和平或平安的罪（參看第三十四題引言）。首先，討論那在心中的不睦；其次，討論在口舌方面的爭論；第三，再討論有關行爲方面的，即分裂、爭鬥及戰爭。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、不睦是否是罪。
- 二、是否是虛榮的女兒。

第一節 不睦是否是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 不睦（discordia）似乎不是罪。因爲：

1. 與人不睦是離棄別人的意志。可是，這似乎並不是罪；因爲只有天主的意志，而不是近人的意志，是我們自己意志的標準。所以，不睦不是罪。

2. 此外，那引人犯罪的，他自己也犯罪。可是，引人不睦似乎不是罪，因爲《宗徒大事錄》第二十三章6及7節說：「保祿一看出他們一部分是撒杜塞人，另一部分是法利塞人，就在公議會中喊說：『諸位仁人弟兄！我是法利塞人，是法利塞人的兒子，我是爲了希望死者的復活，現在受審。』他說了這話，法利塞人和撒杜塞人便起了爭辯（dissensio，意見不合，彼此不睦）。」所以，不睦不是罪。

3. 此外，聖人沒有罪，尤其沒有死罪。可是，聖人之間有不睦；因爲《宗徒大事錄》第十五章39節說，於是在保祿與巴爾納伯二人之間，「起了爭執（dissensio，意見不合、不睦），

以致彼此分離」。所以，不睦不是罪，更不用說是死罪了。

反之 《迦拉達書》第五章 20 節把意見不合，亦即「不睦」，列在肉性或本性私慾的行為之間；關於這樣的行為，21 節繼續說：「做這種事的人，絕不能承受天主的國。」可是，除了死罪以外，沒有什麼別的事物，使人不能承受天主之國的。所以，不睦是死罪。

正解 我解答如下：不睦是和睦（意見一致，合一）之反。可是，如同前面第二十九題第三節已經講過的，和睦或合一來自愛德；這是因為愛德使眾心同歸於一，這「一」主要就是天主之善，其次就是近人之善。為此，與這樣的和睦相反，是使不睦成為罪的理由。

不過，必須知道不睦之破壞這樣的和睦，可有兩種方式：一種是本然的，一種是偶然的。人性行為和動作中的「本然的」，是說那按照用意或意向的。所以，幾時一個人明知故意地不同意他本來應該同意的天主之善和近人之善，這時他就是本然地與近人不睦。以其種類來說，這個罪是一個死罪，因為它相反愛德，雖然這種不睦的最初行動，由於它們還是不完全的行為，只是小罪。

人性行為中的「偶然的」，是指那出乎用意之外的。為此，如果幾個人大家都想做一件有關天主的光榮，或者近人的福利的善事，而一個人認為某一件事善，另一個人卻有相反的意見；這時不睦（意見不一）只是偶然地相反天主之善或近人之善。這樣的不睦既不是罪，也不相反愛德，除非在有關救靈必要之事上，同時又犯了錯誤，或者不合理地固執己見；因為我們在前面第二十九題第一節和第三節釋疑 2. 也曾講過了，和睦是愛德的效果，是意志的合一，不是意見的一致。

由此可見，不睦有時是單方面的罪，例如：一個人願意一樣善事，而另一個人卻故意加以反對。有時不睦表示雙方都有罪，例如：二人都各自只顧自己的利益，而不同意於對方的利益。

釋疑 1. 一個人的意志以其本身來說，不是另一個人意志的標準。可是，就近人的意志符合天主的意志來說，它就成了一個符合第一標準被規範的標準。所以，與這樣的意志不一致或不睦，是有罪的；因為如此也就不合天主的標準。

2. 正如依附天主的人的意志就是一個正確的標準，與它不合的就有罪；同樣的，相反天主的人的意志，就是一個邪僻的標準，與它不合是一件善事。為此，製造不睦，從而破壞那來自愛德的善的和睦，便是死罪。所以，《箴言》第六章16節說：「上主憎恨的事共有六件，連祂心裡最厭惡的事，共有七件。」這第七件事就是「在兄弟間播種不睦的人」（第19節）。相反的，如果產生不睦，從而破壞那惡的和睦，即基於惡意的和睦，是值得稱讚的。保祿就是這樣應受稱讚的，因為他離開了那些合謀作惡的人。就是主也曾在《瑪竇福音》第十章34節自我論述，說：「我來不是為帶平安，而是帶刀劍。」

3. 在保祿與巴爾納伯之間的不睦是偶然的，不是本然的；因為二人的用意都善，只是一個人以為如此是善的，第二個人卻以為如彼方是善的。這種情形屬於人性的弱點。在關於為得救必要之事上，不會有這樣的爭執。再者，這一切都是天主上智，為了從此可能產生的益處而安排的。

第二節 不睦是否是虛榮的女兒

有關第二節，我們討論如下：

質疑 不睦似乎不是虛榮的女兒。因為：

1. 忿怒是與虛榮不同的惡習。可是，不睦似乎是忿怒的女兒，如同《箴言》第十五章18節所說的：「易怒的人，常引起爭端。」所以，不睦不是虛榮的女兒。

2. 此外，奧斯定在《若望福音釋義》第三十二講，解釋第七章39節裡的「聖神還沒有賜下」時，說：「妒忌分裂，愛德團結。」可是，不睦只不過是意志的紛歧而已。所以，不睦來自妒忌，即嫉妒，而不是來自虛榮。

3. 此外，凡能產生許多罪惡的，似乎是一種罪宗。可是，不睦就是這樣的；因為關於《瑪竇福音》第十二章25節的「凡一國自相紛爭，必成廢墟」，熱羅尼莫於《瑪竇福音註解》卷二說：「正如和睦能使微小的滋長壯大；同樣，不睦卻能使巨大的破碎離散。」所以，不睦本身更應被列為罪宗，而不應被列為虛榮的女兒。

反之 這裡有教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡的話為權威。

正解 我解答如下：不睦表示意志的分裂，亦即一個人的意志固執在一件事上，第二個人的意志卻固執在另一件事上。可是，一個人的意志之堅持自己的，是由於一個人重視自己的事物，勝於重視別人的事物。如果這種堅持失當，這是為了驕傲和虛榮的緣故。不睦時，各人卻順從自己的，而不理別人的，不睦因而被列為虛榮的女兒。

釋疑 1. 爭端與不睦不同。因為爭端是在於外面的行為；所以

把它歸於忿怒是對的，因為是忿怒激動人心去傷害近人。至於不睦，則是在於意志的行動不一致；這是由驕傲或虛榮所造成的，理由已如上述正解。

2.不睦時，捨棄別人的旨意，被視作「起點」；以此來說，這是由嫉妒所引起的。至於「終點」，則是只顧自己的；以此來說，這是由虛榮所引起的。由於在每一個行動中，「終點」勝於「起點」（因為結局勝於開端），所以更好把不睦列為虛榮的女兒，而不列為嫉妒的女兒；雖然按照不同的觀點，不睦兼能由二者（嫉妒與虛榮）所引起，如同前面所已經講過的。

3.大的事物之所以因和睦而滋長壯大，因不睦而破碎離散，這都是因為力量愈團結愈大，愈分散愈小的緣故，如同在《論原因》第十七章裡所說的。由此可見，這是屬於不睦的效果，因為不睦就是意志的分裂；而不是說，有一些罪是從不睦來的，或因而就可以把不睦視作一種罪宗。

第三十八題

論爭論

一分爲二節一

然後要討論的是爭論（contentio，爭辯、言語抗爭；參看第三十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、爭論是否是死罪。
- 二、爭論是否是虛榮的女兒。

第一節 爭論是否是死罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 爭論或言語抗爭似乎不是死罪。因爲：

1. 屬神的人不會有死罪。可是，他們有爭論，如同《路加福音》第二十二章24節所說的，在耶穌的門徒之間，「起了爭論：他們中數著誰最大」。所以，爭論不是死罪。

2. 此外，沒有一個心地善良的人，因見近人犯了死罪，而會高興的，可是，宗徒在《斐理伯書》第一章17節裡說：「有些人由於抗爭（contentio）而宣傳基督。」後來他在第18節裡說：「爲此我如今喜歡，將來我仍然要喜歡。」所以，爭論或抗爭不是死罪。

3. 此外，有時人們爭論，像在訴訟的時候，或是在辯論的時候，不是出於惡意，而是爲了一個好的目的，例如：那些與異端教徒爭辯的人就是如此。爲此，關於《撒慕爾紀上》第十四章1節的「有一天」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主教徒會與異端教徒爭辯，如果他們先受到了交鋒的挑戰。」所以，爭論不是死罪。

4.此外，約伯似乎曾與天主爭論，如同《約伯傳》第三十九章32節所說的：「那與天主爭辯的，豈可輕易住口？」可是，約伯並沒有犯死罪；因為上主論他說：「你們講論我，不如我僕約伯講論的正確。」如同《約伯傳》第四十二章7節所說的。所以，爭論並非常是死罪。

反之 爭論或抗爭違反宗徒的命令。他在《弟茂德後書》第二章14節說：「不要在言詞上爭辯。」再者，《迦拉達書》第五章20節，把爭論或爭吵列在私慾的行為之間，而「做這種事的人，不能承受天主的國」，如同那裡（21節）所說的。可是，凡是使人不能承受天主的國，以及相反誠命的事，便是死罪。所以，爭論是死罪。

正解 我解答如下：爭論或抗爭就是與人相爭或對抗的意思。所以，正如不睦表示意志的對立，同樣爭論表示言語的對抗。為此，如果一個人的演說，擴及正反兩方時，這種演說叫作「爭論或辯論」，西塞祿視之為一種修辭。他說：「爭論或辯論是用相反的事物來構成的演說，它就好似：諂媚的開端悅耳動聽，結局卻苦不堪言。」（《修辭學》卷四第十五章）

關於言語的對抗，可有從兩方面去看：第一，是從爭論者的用意方面去看；第二，是從爭論者的態度方面去看。關於用意方面，必須注意爭論者如是想對抗真理，這是應受斥責的；如是想對抗虛偽，這是應受讚美的。關於態度，必須注意對抗的態度，如是適合於有關的人及事務，就是值得稱讚的（為此，西塞祿在《修辭學》卷三第十三章裡，稱爭論是一種尖銳的演詞，適用於證明及反駁）；如是有所踰越而不適合於人及事務，就是值得責斥的。

為此，如果把爭論視作含有反抗真理及不當態度，它便

是死罪。盎博羅修會這樣給爭論下定義說：「爭論是相反真理，想用高大的語聲，強詞奪理。」（參見《羅馬書》第一章29節的「常用聖經註解」）不過，如果爭論是指用適當的態度反對虛偽，它是值得稱讚的。但如爭論的內涵是反抗虛偽，而只是態度不當，它就可能是一個小罪，除非爭論得這樣大失體統，以致給人留下惡表。爲此，宗徒在《弟茂德後書》第二章14節說過：「不要在言詞上爭辯」之後，接著又說：「因爲爭辯除能顛覆聽眾外，絲毫沒有益處。」

釋疑 1.耶穌的門徒們彼此爭論，不是想反抗真理，因爲各人都是爲了自己信以爲真的事而爭論。可是，他們的爭論是不適當的，因爲他們是爲了一件他們所不應該爭論的問題，即爲了首位的問題而爭論。他們爲了這個問題而彼此爭論，是由於他們還不是屬神的人，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。主責備他們，就是爲了這個緣故。

2.那些由於抗爭而宣傳基督的人，是應受責斥的；因爲他們雖然不是反抗，而是宣傳信德的真理，可是事實上他們反對了真理，這是由於他們想給那正在宣傳信德真理的宗徒「增添煩惱」。所以，宗徒不是爲了他們的抗爭，而是爲了從此產生的後果，即「宣傳基督」而喜歡；因爲，善有時也會從惡中產生出來的。

3.如果一個人在法庭上反抗公義的真理，或在辯論時意圖反對真的道理，這樣的爭論便是十足的爭論，而是死罪。天主教徒不是這樣與異端教徒爭論；事實恰好相反。可是，如果在法庭上或是在辯論時的爭論不是全面的，只有言語的尖銳，爭論便不常是死罪。

4.這裡所說的爭論是一種普通的辯論（disputatio）。的確，約伯在第十三章3節裡曾說過：「我願意同全能者交談，

願與天主辯論。」不過，他並不是想反對真理，而是想探究真理；並且他在這樣尋求真理時，無論是在心裡，或是在言語上，也沒有什麼不當的地方。

第二節 爭論是否是虛榮的女兒

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爭論似乎不是虛榮的女兒。因為：

1. 爭論與妒羨（zelus）相近。為此，在《格林多前書》第三章3節裡說：「你們中既有妒羨與紛爭，你們豈不還是屬血肉的人，按照俗人的樣子行事嗎？」可是，妒羨是屬於嫉妒的。所以，更好說爭論是從嫉妒來的。

2. 此外，爭論時會有爭吵。可是，爭吵是從忿怒而來的，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。所以，爭論也是從忿怒來的。

3. 此外，除了其他的事物之外，知識似乎主要是造成驕傲和虛榮的原因，如同《格林多前書》第八章1節所說的：「知識只會使人傲慢自大。」可是，爭論屢次是由於缺少知識的緣故，因為知識使人認識真理，而不會反對真理。所以，爭論不是虛榮的女兒。

反之 這裡有教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡的權威。

正解 我解答如下：如同前面第三十七題第二節已經講過的，不睦是虛榮的女兒；因為不睦者，各人固執於自己的，而不肯接受別人的。可是，追求自己個人的光榮，這是屬於驕傲和虛榮的特質。正如各人在自己的心理固執於自己的時候，是謂不睦者；同樣，各人用言語為那像似屬於自己的辯護時，就是爭論

者。爲此，爭論也是爲了如同不睦一樣的理由，而被視作虛榮的女兒。

釋疑 1. 爭論有如不睦，與嫉妒不相近，這是因爲一個人如與人不睦，或與人爭論，就疏離那個人。可是，爭論之與驕傲和虛榮相近，這是因爲爭論的人有所堅持；就是說，因爲他固執自己的觀感，如同前面正解所講過的。

2. 我們在這裡所說的爭論，其中的爭吵是爲了反對真理的目的。所以，爭吵並不是爭論的主要成分。爲此，不能因此就說，爭論是與爭吵來自同一個根源。

3. 驕傲和虛榮主要是由善所引起的，甚至於由那與之相反的善，例如：一個人爲了自己的謙德而自傲；因爲這樣的緣由不是本然地，而是偶然地。按照這方式，相反者彼此互爲緣由並無不可。所此，那些本然地和直接地來自驕傲或虛榮的東西，能是爲那些與自己相反的，並偶然地引起驕傲的東西所產生。

第三十九題

論分裂

一分爲四節一

然後要討論的是那些相反和平或平安，而屬於行爲方面的罪惡或惡習（參看第三十七題引言），即分裂、爭鬥（第四十一題）、叛亂（第四十二題），以及戰爭（第四十題）。

關於分裂（schisma，與教會分裂），可以提出四個問題：

- 一、分裂是否是一種特別的罪。
- 二、分裂是否是比不信更重大。
- 三、論分裂者的權力。
- 四、論對分裂者的處分。

第一節 分裂是否是一種特別的罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 分裂似乎不是一種特別的罪。因爲：

1. 教宗貝拉二世（Pelagius II，579～590年）於《致維克多與龐克拉秋書》（Epist. Victori et Pancratio）中說：「分裂的意思就是隔絕。」可是，每一個罪都造成一種隔絕，如同《依撒意亞》第五十九章2節所說的：「你們的罪孽，使你們與你們的天主隔絕。」所以，分裂不是一種特別的罪。

2. 此外，不服從教會者，似乎是分裂者。可是，每一個罪都是使人不服從教會的命令；因爲按照盎博羅修《論樂園》第八章的話，罪就是「不服從天上的命令」。所以，每一個罪都是分裂。

3. 此外，異端也把人與統一的信仰隔絕。所以，如果分裂這個名詞是指隔絕的話；那麼，似乎與不信的罪就沒有分

別，不是一種特別的罪。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十第三章裡，把分裂與異端分開。因為他說：「分裂持有與別人相同的信仰，奉行與別人相同的敬禮，只是喜歡與大眾分離；至於異端，則持有與天主教會不同的信仰。」所以，分裂不是一個普通的罪。

正解 我解答如下：按照依希道在《語源學》卷八第三章裡所說的，「分裂」這個名詞「來自心靈的隔絕或分離」。可是，分離與合一或統一相反。所以，分裂的罪，本然地、直接地與統一或合一相反。在倫理界，有如在自然界，種類不是由那偶然者來定的。可是，在倫理界，用意或意向所指者，是本然的；至於那出乎意向之外的，有如是偶然的。爲此，分裂的罪，本然地是一個特別的罪，係因爲分裂的用意，是想脫離那由愛德所形成的合一或統一。的確，愛德用愛的精神連繫，不僅把一個人與另一個人結合起來，而且也將整個教會凝聚成爲一個心神的整體。由此可見，那些真正所謂的分裂者，就是那些自動、存心要與教會之合一分離的人。教會是主要的合一；其他部分彼此之間的合一，卻隸屬於教會的合一，正如自然界身體上各個肢體的結構，共同隸屬於整個身體的合一。

教會的統一或合一，在於以下兩點：教會中各個份子或肢體彼此的相連接或共融；以及教會內所有的肢體，都隸屬於一個頭或首領，如同《哥羅森書》第二章18節及19節所說的：有人「因自己的血肉之見，妄自尊大，而不與頭相連接；其實由於頭，全身才能賴關節和脈絡，獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長。」可是，這個首領就是基督自己，祂在教會裡的代表就是教宗。所以，分裂者就是那些不願意服屬於教宗，並拒絕與教會中其他承認教宗至高權力的肢體保持連繫的人。

釋疑 1. 罪人犯罪時，並非有意要與天主隔離；這是出乎他的用意之外的，而是他不正當地轉向能變之物所造成的後果。所以，這不是真正所謂的分裂。

2. 分裂的本質在於以一種反叛的行動，不服從命令。我說：「以一種反叛的行動」，因為一個分裂者，一方面頑強地蔑視教會的命令，另一方面拒絕接受教會的判斷。可是，並非每一個罪人都是這樣的。所以，不是每一個罪都是分裂。

3. 異端與分裂不同，是由於它們本然地、直接地所相反的東西不同。的確，異端本然地相反信德，而分裂本然地則相反教會愛德的合一。所以，正如信德與愛德是不同的德性——雖然凡是沒有信德的，也沒有愛德；同樣，分裂與異端是不同的罪惡——雖然凡是相信異端者，也是分裂者，反之則不然。這就是熱羅尼莫在《迦拉達書註解》裡所說的：「我認為分裂與異端之間的不同，就是異端相信錯誤的道理，而分裂則使人脫離教會。」（參看《弟鐸書註解》關於第三章10節）

不過，正如喪失愛德領人走上喪失信德的路，如同《弟茂德前書》第一章6節所說的：「有些人離開這些（即愛德等類的事物），而轉向了空談」；同樣，分裂也領人走上異端的路。所以，熱羅尼莫接著又說（同處）：「在開始時，分裂與異端之間可能有某些不同之處；可是，沒有一個分裂不是想出一些自己的異端，因而使它好像理應與教會分離似的。」

第二節 分裂之罪是否重於不信

有關第二節，我們討論如下：

質疑 分裂之罪似乎重於不信（拒信）。因為：

1. 更大的罪應受更重的罰，如同《申命紀》第二十五章2節所說的：「按他的罪數鞭打。」可是，我們看到分裂的罪所受的罰，甚至比不信或拜偶像的罪所受的更重。因為在《出谷

紀》第三十二章27及28節裡，我們讀到，有人爲了拜偶像的罪，而被人用刀殺死。關於分裂的罪，我們卻在《戶籍紀》第十六章30節裡讀到：「如果上主做了從未聽見過的事，令地裂開口，將他們和他們的一切都吞下去，使他們活活的下到陰府，你們就知道，這些人拋棄了上主。」又有十族或支派的人，因爲反叛達味的統治，犯了分裂的罪，受了極重的罰，如同《列王紀下》第十七章第20等節所說的。所以，分裂的罪比不信的罪更重。

2.此外，「大眾的利益比個人的利益更大而更神聖」，如同哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所說的。可是，分裂相反大眾的利益，即教會的統一，而不信卻只相反個人自己的利益，及個人的信仰。所以，分裂的罪似乎比不信的罪更重。

3.此外，更大的惡相反更大的善，如同哲學家在《倫理學》卷八第十章裡所說的。可是，分裂相反愛德，不信則相反信德，而愛德大於信德，如同前面第二十三題第六節已經講過的。所以，分裂之罪重於不信之罪。

反之 一樣東西加上了一些別的東西，就甚於那樣原來的東西，無論是在善或是在惡方面都是如此。可是，異端是在分裂之外，再加上一些東西；因爲它加上敗壞了的信理，如同熱羅尼莫在上面第一節釋疑3.引證的那段文字裡所說的。所以，分裂的罪比不信的罪爲輕。

正解 我解答如下：罪的輕重可有兩種看法：第一，按照罪的種類；第二，按照罪的情況。由於罪的情況是特殊的，並且能變化無常；爲此，一般地問兩個罪之中哪一個重時，這樣的問題應該解作罪在種類方面的輕重。可是，罪的種類或類別，是由其對象來定的，如同前面第二集第一部第七十二題第一節及第

七十三題第三節已經講過的。所以，那與更大的善相反的罪，以其種類來說，是更重大的，例如：反對天主的罪比反對近人的罪更重大。

不信顯然是反對天主自己的罪，因為天主自己是信仰所根據的第一真理。至於分裂，則相反教會的統一；而教會統一是一種分來之善，小於天主自己的善。所以，不信的罪就其種類而論，顯然重於分裂之罪；雖然可能有這樣的情形發生，即某一個別的分裂者所犯的罪，比某一個別的不信者所犯的更大，或者是爲了更大的輕蔑，或者是爲了帶來更大的危險，或者是爲了某些類似的原因。

釋疑 1.那個民族（以色列民族）所接受了的法律，已經告訴他們只有一個天主，不得崇拜別的神；而且關於這件事，在他們中間也曾發生了許多奇蹟，可作證明。因此對於那些相反這端信理，而去拜偶像的人，並不需要用非常的方式去懲罰他們，用平常的方式已足夠了。在另一方面，他們卻不很清楚知道，梅瑟應常是他們的統治者。所以，那些反抗梅瑟的權力的人，理應受到一種奇異而非常的處罰。

或者也可以說，在那個民族之中，分裂的罪有時受到更重的處分，是因爲他們很容易叛亂和分裂；因爲，《厄斯德拉上》第四章19節說：「那座城自古以來即違抗君王，其中常發生叛亂造反的事。」有時對一個常犯的罪處以更重的罰，如同前面第二集第一部第一〇五題第二節釋疑9.已經講過的；因爲處罰是用以阻人犯罪的救藥。因此，犯罪的傾向愈大，就應該處以更嚴厲的罰。至於那十族或支派，他們之所以受罰，不僅是爲了分裂的罪，而且也是爲了拜偶像的罪，如同那裡所說的。

2.正如大眾的利益大於其中一份子的利益，卻小於大眾所趨向的外在的利益，例如：軍隊的利益小於首領或元首的利

益。分裂相反教會的統一，不信則相反天主的真理；因此，教會統一的利益也小於天主真理的利益。

3. 愛德有兩個對象：一個是它的主要對象，就是天主的善；另一個是它的次要對象，就是近人的善。可是，分裂以及其他反對近人的罪，是在愛德次要的善方面相反愛德。這次要的善小於信德的對象，即天主自己。因此，這些罪比不信的罪為輕。在另一方面，恨天主卻是在愛德的主要對象方面相反愛德，並不輕於不信。不過，在反對近人所犯的一切的罪之間，分裂的罪似乎是其中最大的罪，因為它相反大眾的精神或神性利益。

第三節 分裂者是否有一些權力

有關第三節，我們討論如下：

質疑 分裂者或裂教徒似乎有一些權力。因為：

1. 奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷一第一章裡說：「正如那些領洗後脫離教會，其後重歸教會者，不必再次領洗；同樣在領受神品或聖秩（ordo）後脫離教會，其後重歸教會者，也不必再領受聖秩。」可是，聖秩是一種權力。所以，裂教徒也有一些權力，因為他們仍有聖秩。

2. 此外，奧斯定在《論聖洗唯一》裡說：「分裂者，不僅可以保有聖事，同樣也可以施行聖事。」（參看《論聖洗——兼駁陶納德派》卷六第五章）可是，施行聖事的權力是一種極大的權力。所以，那些脫離教會的裂教徒，握有神性的權力。

3. 此外，教宗伍朋二世（1088～1099年）說：「我們命令：凡是由那些按照公教禮儀，受過祝聖的主教所祝聖的，後因分裂而脫離羅馬教會的人，如果他們重歸統一的教會，只要他們言行端方，學識豐富，就應寬大予以收容；他們的聖秩也應予以保留。」（《教會法律類編》第二部第九案例，第一題第

五條) 可是, 除非裂教徒保有神性的權力, 就不會是這樣的。所以, 裂教徒保有神性的權力。

反之 按《教會法律類編》第二部第七案例第一題「革新」(Novatianus) 第六條所記載的, 西彼連(Cyprianus) 在一封信裡說: 「那不保持心神的統一, 又不維持團體的和睦相處, 而與教會斷絕聯繫, 脫離其司鐸集團的, 就不得享有神秩的權力或榮譽。」(《致安道尼安書》第二部)

正解 我解答如下: 神性的權力可分兩種: 一種是聖事的, 一種是治理的。聖事權是經由一種祝聖而授予的。教會內所有的祝聖是固定不動的, 只要那被祝聖者繼續存在; 連那些沒有生氣的東西也是如此。因為一座祭台一經祝聖後, 就不能重新祝聖, 除非它會被拆毀。為此, 這樣的權力以其本質來說, 仍然一生留在那個曾因祝聖而接受過它的人身上, 即使他已陷在分裂或異端的罪裡; 這一點可由此獲得證明, 即如果他重歸教會, 他就不再接受祝聖。不過, 既然下級的權力, 除非受了上級權力的推動, 不應該有什麼行動, 如同在自然界也可以看到這樣的情形; 所以, 這樣的人已喪失自己權力的行使權, 因而他們不得使用它。不過, 如果他們使用這權力的話, 在聖事行為方面, 它仍具效力; 因為在聖事行為中, 人只是如同天主的工具那樣行動。所以, 聖事不會爲了施行聖事者的任何罪過而失效。

在另一方面, 治理權則只是因著人的任命而授予的。這樣的權力並非固定不動地附著在接受它的人身上。所以, 它並不留在異端教徒和裂教徒的身上。為此, 他們不能赦罪, 不能施行絕罰, 不能放大赦, 也不能做任何類似的事。如果他們做的話, 就等於沒有做。

準此，如果說這樣的人沒有神性的權力，意思或者是指這第二種權力，或者如果是指第一種權力；那麼，不是指權力的本質，而是指權力的合法行使。

釋疑 以上的話已足以解答前面的那些質疑了。

第四節 絕罰是否是對裂教徒一種適當的處分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 絕罰似乎對裂教徒不是一種適當的處分。因為：

1. 絕罰主要是使人不能與人共享聖事。可是，奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷一第一章裡說，可以從一個裂教徒手中領受聖洗。所以，絕罰似乎對裂教徒不是一種適當的處分。

2. 此外，基督信徒的本分，是領回那些迷路的人。為此，《厄則克耳》第三十四章4節反對某些人說：「迷路的，你們不領回；遺失的，你們不尋找。」可是，那些與裂教徒來往的人，更容易領回他們。所以，似乎不應該對他們施以絕罰。

3. 此外，同一個罪不受雙重的罰，如同《納鴻》第一章9節所說的：「天主不兩次審判同樣的事。」可是，有些人爲了分裂的罪，而受現世方面的處分，如同《教會法律類編》第二部第二十三案例第五章裡所說的：「天主的和現世的法律都制定了：凡是脫離統一的教會，而擾亂其安寧的，應受俗世政權的處罰。」所以，他們不應該再受絕罰的處分。

反之 《戶籍紀》第十六章26節說：「你們要遠離這些惡人的帳幕！」即那些曾製造分裂者的帳幕。「凡是他們的東西，你們不要動，免得你們捲入他們的罪惡中。」

正解 我解答如下：如同《智慧篇》第十一章17節所說的，「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他。」可是，一個裂教徒，如同前面所講過的，是犯雙重的罪：第一，與教會的份子脫離共融的關係。關於這方面，適合裂教徒的處分，就是施以絕罰。第二，他們拒絕服從教會的首領。既然他們不願意受教會神性權力的控制，理應受現世政權的控制。

釋疑 1.從一個裂教徒手中領受聖洗是不合法的，除非是在緊迫的狀況下；因為，對一個人來說，在去世的時候，帶有領洗時所得到的基督的記號，不管他是從什麼人那裡獲得：從一個猶太教徒也好，從一個異教人也好，總比沒有那記號強。

2.絕罰並不禁止一個人，用善言去勸告那些已與教會隔離的人，把他們領回到統一的教會裡來。的確，絕罰本身也在領導他們回來，因為他們因自己受到隔絕而覺得羞愧，有時這會導致他們悔改。

3.現世的懲罰是屬於補救性的。所以，如果一種懲罰不足以控制一個人的時候，就應該加用第二種懲罰，正如：醫生見一種藥物不生效時，採用幾種能治病體的藥品。教會也是如此，如見使用絕罰，不足以制服某些人，就運用俗世政權的強力制裁。不過，如果一種懲罰已經足用，就不應該使用第二種懲罰。

第四十題

論戰爭

一分爲四節一

然後要討論的是戰爭（參看第三十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否有一種戰爭是合法的。
- 二、神職人員是否可以參與戰鬥。
- 三、交戰者是否可以運用詭計。
- 四、慶日或節日是否可以交戰。

第一節 戰爭是否常是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 戰爭似乎常是罪。因爲；

1.除非爲了罪，不應該處罰。可是，主卻用處罰警告那些進行戰爭的人，如同《瑪竇福音》第二十六章52節所說的：「凡持劍的，必死在劍下。」所以，戰爭都是不合法的。

2.此外，凡是相反天主的誠命的，都是罪。可是，戰爭相反天主的誠命；因爲《瑪竇福音》第五章39節說：「我卻對你們說：『不要抵抗惡人』。」又《羅馬書》第十二章19節說：「諸位親愛的，你們不可爲自己復仇，但應給天主的忿怒留有餘地。」所以，戰爭常是罪。

3.此外，除罪以外，沒有一物是相反德性之行爲的。可是，戰爭相反和平。所以，戰爭常是罪。

4.此外，練習一件合法的事，也是合法的，例如：做科學的實驗就是一個明證。可是，舉行各種競技，以作爲戰爭的演習，卻是教會所禁止的；因爲，那些在這樣的演習中喪生的，不

得為他們行教會的葬禮。所以，戰爭似乎本身是一種罪。

反之 奧斯定在「論百夫長的孩子」(De Puero Centurionis)的講詞中說：「假如基督教會的道理完全禁止戰爭的話，那麼那向福音請教得救之道的，就會得到這樣的指導，即：要放下武器，完全放棄從軍。相反的，他們卻聽到《路加福音》第三章14節說：『不要勒索人，對你們的糧餉應知足。』如果命他們對自己的糧餉知足，那就沒有禁止從軍。」(《書信集》第一三八篇「致馬采里諾書」第二章)

正解 我解答如下：為使戰爭合乎正義，必須具備三個條件。第一個條件，元首的權力：應由他下令進行戰爭。的確，宣戰不是私人的事；因為私人可以向上級的審斷投訴，以維護自己的權力。再者，戰爭必須徵召民眾，這也不是私人的事。既然謀求大眾的福利，是由首長們負責，所以是他們應該注意維護那些屬於他們權下的城市、邦國或省區的公共福利。正如他們可以依法使用武力，以保護公共的利益，鎮壓內部的暴亂，懲罰作惡的歹徒，如同宗徒在《羅馬書》第十三章4節裡所說的：「他不是無故帶劍；他既是天主的僕役，就負責懲罰作惡的人。」同樣的，這也是他們的事，使用戰爭的武力，以保衛大眾的利益，抵抗外來的敵人。為此，在《聖詠》第八十一篇4節裡這樣對那些首長們說：「應拯救弱小及窮苦的人，由惡人的爪牙拯救他們。」奧斯定也為了這個緣故，在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第七十五章裡說：「在能死者之中，有利於和平的自然秩序，要求宣布戰爭以及策劃戰爭的權力，應操在那些首長之手。」

第二個條件，必須有一個正當的理由；就是說，那些受到攻擊的，應該是由於他們犯了某種錯誤，而應受攻擊的。為

此，奧斯定在《聖經首七卷辨惑》(Quaest. in Heptateuch.) 卷四第十章，關於《若蘇厄書》第八章2節說：「正義的戰爭往往被人寫成爲一種報復侵犯的戰爭；如果一個民族或國家，由於他不願賠償由其人民所造成的損害，或者由於他不願歸還不公道地佔有的東西，而應受懲處。」

第三個條件，交戰者必須有正當的意圖；所以，他們的目的，是想促進善事，或避免惡事。爲此，奧斯定在「論天主的話」裡說：「真正恭敬天主的人，視那樣的戰爭爲和平的戰爭；它們不是爲了野心或殘暴，卻是爲了維持和平，懲罰惡人，支持善人而進行的。」(參看《天主之城》卷十九第十二章) 這種事也能發生，即戰爭固然是由合法的當權者，爲了正當的理由而宣布的，然而可能由於用意不正，而變成不合法的戰爭。爲此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第七十四章裡說：「爲害的慾望、報復的殘暴、憤憤不平的心神、叛亂反抗的狂熱、貪圖權位的野心，以及其他類似的事，一概都是在戰爭時，理應加以抨擊指摘的事。」

釋疑 1.如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第七十章裡所說的：「持劍者，就是沒有上司或合法權位的命令或許可，擅自使用武器流人的血者。」相反的，如有私人藉著國君或法官的授權用劍，或享有公權力者，由於愛好正義，有如以天主的權力用劍，就不是他自己持劍，而是使用別人委託給自己的劍，所以不應受罰。不過，就是那些持劍作惡的人，也不是常死於劍下。可是，他們卻常因其罪而喪亡；因爲，除非他們悔改，他們將因其持劍所犯的罪，而受永遠的懲罰。

2.如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九章裡所說的，像這樣的誠命，在心靈的準備方面是常應該遵守的。意思是說：人常應有心理準備；如有必要，不予反抗或自衛。不

過，有時爲了大眾的利益，甚或爲了與之交戰的對方的利益，卻應採取不同的行徑。爲此，奧斯定在「致馬采里諾書」(Ad Marcellinum) 第二章裡說：「必須利用許多方法，爲能以一種寬厚而嚴厲的手段，去折服那些頑強的人。因爲，把一個人恣意妄爲的自由奪去，如此克服他，這是爲他的好處；因爲沒有比犯罪者的幸福更爲不幸的了，這會使他們因未受懲罰而更加放肆，而他們那惡劣的意志，像一個內在的敵人似的，也是這樣強大起來的。」

3. 那進行正義之戰的，目的是在於謀求和平。所以，他們不是反對和平，而是反對不正當的和平，主「來不是爲把」這樣的和平「帶到地上」，如同《瑪竇福音》第十章34節所說的。爲此，奧斯定在《書信集》第一八九篇「致鮑尼法修書」(Ad Bonifacium) 裡說：「我們不是爲了戰爭而謀求和平；而是爲了獲致和平，才進行戰爭的。所以，在戰時，要愛好和平，爲能征服你所與之交戰者，並以勝利去使他們享到和平的幸福。」

4. 人所舉行的作戰演習並非都是被禁止的；只有那些不正當的、有危險的、能導致殺傷或搶掠的演習，才是被禁止的。從前的作戰演習並沒有這樣的危險；所以它們叫作「武器演練」或「不流血的戰爭」，如同熱羅尼莫在一封信裡所揭示的。

第二節 神職人員及主教是否可以參與戰鬥

有關第二節，我們討論如下：

質疑 神職人員及主教似乎可以參與戰鬥。因爲：

1. 如同前面第一節已經講過的，戰爭只要是爲了保護窮人，以及全國民眾的利益，免受敵人的摧殘，便是合法而正義的。可是，這似乎就是神長們最主要的任務；因爲教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「狼來襲擊羊群，就是任何一個貪心

的壞人，迫害那些忠實謙卑的人。然而那個像是牧人，其實卻不是的，拋下羊而逃跑；因為他怕狼會傷害他，不敢挺身而出，去抵抗那不義之行。」（《福音論贊》卷一第十四篇）所以，神長以及神職人員，都可以參與戰鬥。

2.此外，在《教會法律類編》第二十三案例第八題第七條裡，教宗良四世（Leo IV，847～855年）寫道：「由於屢次從薩拉森人（Saraceni）那裡傳來驚人的消息，說薩拉森人要在暗中偷襲羅馬人的港口；為此我們下令，召集本國人民，命他們前往海岸地帶。」所以，主教們是可以合法地參與戰鬥的。

3.此外，一個人自己去做一件事，和贊同別人去做，其理似乎是相同的，如同《羅馬書》第一章32節所說的：「不僅是做這樣事的人，而且連那些贊同如此做者的人，應受死刑。」可是，那些導致別人去做的，尤甚於贊同。然而，主教和神職人員們，可以導致別人去參加戰鬥；因為《教會法律類編》第二十三案例第八題第十條說，查理（Carolus）因受羅馬主教亞德利安（Adrianus）的勸導和要求，去和倫巴底人開戰。所以，他們也可以去參與戰鬥。

4.此外，凡是那些本身是正當而有功的事，並不禁止神長和神職人員去做。可是，有時交戰是正當而有功的事，因為《教會法律類編》第二十三案例第八題第九條說：如果「一個人爲了真的信仰，或者爲了救自己的祖國，或者爲了保護基督信徒，而犧牲性命，將由天主獲得天上的賞報。」所以，主教和神職人員可以參與戰鬥。

反之 《瑪竇福音》第二十六章52節，給代表主教和神職人員的伯多祿說：「把你的劍放回劍鞘裡。」所以，他們不得參與戰鬥。

正解 我解答如下：有多樣東西，是為人類社會的利益所需要的。不同的事情由不同的人來做，比由一個人來做，可以做得更好更快，如同哲學家在《政治學》卷一第一章所說的。有些事情卻彼此這樣互不相容，以致不能同時適當地一起做的。為此，那些負責處理重大事務的，不可去管理那些微小的事情，就如同按照民法，那些從事戰爭的軍人，不得經商。

然而，戰爭之事與主教及神職人員所承擔的任務，為了兩層理由，是極不相合的。第一個理由是一般性的；就是說，因為戰爭會引起極大的焦慮不安，使人心神不能沉思天主之事，讚美天主，為人民祈禱；而這些都是一個神職人員的本分。為此，正如經商是為神職人員所禁止的，就是因為它們使人過分操心的緣故；同樣，戰事也是如此。如同《弟茂德後書》第二章4節所說的：「沒有一個為天主作戰的士兵，而讓日常的俗務纏身的。」

第二個理由是特殊性的。因為整個神職界是為祭台服務的；而在祭台上，基督的苦難以聖事的方式在重演著，如同《格林多前書》第十一章26節所說的：「直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」為此，他們不宜去殺人或流人血；他們更應該準備為基督而流自己的血，好能用實際的行動，去效法他們用神職所盡的任務。為了這個緣故，曾有這樣的規定：流人血的，即使沒有罪過，也不再具有資格（成為神職人員）。可是，那有一份應盡的職務的，就不得去做那使他不適於盡那份職務的事。所以，對神職人員們來說，參與戰鬥根本是不適宜的事，因為戰爭直接是要流血的事。

釋疑 1. 神長們不僅應該抵抗那些給羊群帶來神性死亡的狼，也應該抵抗那些傷害身體的匪徒和暴君；不過，並不是自己去使用物質的武器，而是使用神性的武器，如同宗徒在《格林多

後書》第十章4節裡所說的：「我們作戰的武器，不是屬於血肉的，而是屬神的。」它們就是有益的勸告，虔誠的祈禱，以及對那些怙惡不悛的判以絕罰。

2. 神長及神職人員，如有長上的許可，就可以去參與戰爭：不是他們自己拿起武器戰鬥，而是對那些為正義而戰的人，給以精神上的幫助——鼓勵他們，赦他們的罪，以及其他類似的精神援助。這樣，在舊約時代，《若蘇厄書》第六章4節（《戶藉紀》第十章9節），命令司祭們在交戰時吹神聖的號角。就是為了這樣的目的，首次准許了主教和神職人員們到前線去。至於有人自己拿起武器戰鬥，那是濫用這個許可。

3. 如同前面第二十三題第四節釋疑2.已經講過的，本身為目的的一切力量、技術或權能，有權處理導致目的的事。可是，在信徒們之間，應該把物質的戰爭視作是以天主的神性之善為其目的的；而神職人員就是負責處理這方面的事務。為此，神職人員的本分，就是預備並指導其他的人，要進行正義的戰爭。他們自己之不得去參與作戰，不是因為作戰是罪，而是因為這樣的事，不適合他們的身分。

4. 雖然進行一場正義的戰爭，是一件有功勞的事；可是對神職人員而言，它是不合法的，因為他們負責要做比這更有功勞的事。正如婚姻行為固然可以是有功勞的，可是對那些曾發貞潔聖願的人來說，這卻是一件值得指責的事，因為他們必須追求更高尚的事。

第三節 作戰時是否可以使用詭計

有關第三節，我們討論如下：

質疑 作戰時，似乎不可以使用詭計。因為：

1. 《申命紀》第十六章20節說：「你應該按照公道去追求合乎正義的事。」可是，詭計既然是一種欺詐的行為，似乎

是屬於不義之事。所以，即使是在進行正義之戰時，也不得使用詭計。

2.此外，詭計與欺詐似乎相反誠實，如同謊言相反誠實一樣。可是，我們對任何人都必須誠實，對任何人不得說謊，如同奧斯定在《反謊言》第十五章裡所揭示的。所以，既然必須對自己的敵人遵守誠信，如同奧斯定在「致鮑尼法修書」（《書信集》第一八九篇）裡所說的，似乎不得使用詭計來對付敵人。

3.此外，《瑪竇福音》第七章12節說：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做。」對所有的近人，都應照著這句話去做。可是，敵人也是近人。所以，既然沒有一個人願意別人用詭計或欺詐來對付他的，似乎誰也不得使用詭計來作戰。

反之 奧斯定在《聖經首七卷辨惑》卷六第十題，關於《若蘇厄書》第八章2節裡說：「在進行公正的戰爭時，不管是明明地戰鬥，或是運用詭計戰鬥，這都無關於戰爭的公正性。」他又引用上主的權威加以證明，因為上主曾命若蘇厄使用詭計去攻哈依城的居民，如同在《若蘇厄書》第八章2節所記載的。

正解 我解答如下：使用詭計，目的是在欺騙敵人。可是，一個人之被別人的言語或行動所欺騙，可能有兩種情形。第一，由於別人告訴他一件假的事，或者由於別人不守信約。這些常是不合法的事，沒有人可以用這樣的方法去欺騙敵人；因為就是在敵對的雙方之間，也應該遵守某些戰爭的法律和約章，如同盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十九章裡所說的。

第二，一個人之被我們的言語或行動所欺騙，因為我們沒有把我們的目的或設計昭示給他。可是，我們並不需要常做

到此點；因為就是在講解聖道時，也有許多事應該隱瞞，尤其是對無信仰的人，免得受他們譏笑，如同《瑪竇福音》第七章6節所說的：「你們不要把聖物給狗。」所以，我們為對抗敵人所準備的一切，應該對敵人隱瞞。為了這個緣故，在軍事教材中特別列有此條，即應隱瞞軍議內容，不得讓敵人得知，如同弗郎底諾（Frontinus）在《兵法論》（Liber Strategematum）一書裡所揭示的。這樣的隱瞞也是所謂的詭計；即使是在正義的戰爭中，也可以使用這種詭計。

這樣的詭計也不能被稱為真正的欺詐：它們也不相反正義或正當的意志。因為，唯有假設一個人完全不願意別人隱瞞自己什麼，上述意志才是不正當的。

釋疑 以上的話已足以解答前面的質疑了。

第四節 是否可以在慶日或節日上作戰

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在慶日或節日上，似乎不可以作戰。因為：

1. 主定慶日節日，是為使人利用時間，去行恭敬天主的事。為此，應按照《出谷紀》第二十章第8等節所規定的安息日來瞭解它們，而「安息日」就是「休息」的意思。可是，戰爭卻滿是紛擾不寧。所以，在慶日節日上作戰是絕對不可以的。

2. 此外，《依撒意亞》第五十八章3及4節記載著說，有些人因為在守齋日上，「向人勒索，爭吵打架，用拳打人」，而受到責備。所以，遠更不可以在慶日節日上作戰了。

3. 此外，不得為了避免現世的損失，而有不當的行為。可是，在慶日節日上作戰，本身似乎就是一件不當的事。所以，人不得為了迫切需要避免現世的損失，在慶日節日上作戰。

反之 《瑪加伯上》第二章41節說：「猶太人決定得很對；他們說：『即使人在安息日來攻擊我們，我們也應還擊抵抗』。」

正解 我解答如下：遵守慶日節日，並不阻止做那些爲人安全的事，包括身體的安全在內。爲此，主在《若望福音》第七章23節駁斥猶太人，說：「爲了我在安息日，使一個人完全恢復健康，你們就對我發怒嗎？」所以，醫生可以在慶日節日上，治療他們的病人。可是，維護國家的安全，遠比照料一個人的身體健康，更有充足的理由；因爲這樣可以保全許多人的生命，防止無數物質上的和精神上的損失。所以，爲了維護信徒們的國家，在慶日節日上作戰是可以的，只要有這樣去做的需要。因爲，如果真有這樣的需要，而一個人卻自願不去作戰，這便是試探天主了。不過，按照上述的理由，一旦不再有這種需要，就不可以再有在慶日節日上作戰。

釋疑 以上的話也已足以解答前面的質疑了。

第四十一題

論爭鬥

一分爲二節一

然後要討論的是爭鬥（*rixa*；參看第三十九題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、爭鬥是不是罪。
- 二、爭鬥是不是忿怒的女兒。

第一節 爭鬥是否常是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 爭鬥似乎並非常是罪。因爲：

1. 爭鬥似乎是一種爭論；因爲依希道在《語源學》卷十裡說：「好爭鬥者（*rixosus*）一詞，是從狗的狺狺咆哮（*riktus*）來的；因爲好爭鬥者常準備反駁，喜歡吵鬧，引人爭論。」可是，爭論並非常是罪。所以，爭鬥也不常是罪。

2. 此外，《創世紀》第二十六章21節說，依撒格的僕人們「另掘了一口井，爲這口井又起了爭鬥。」可是，假如公開地爭鬥是罪的話，我們不相信依撒格家裡的人會公開地爭鬥，而不被他責備的。所以，爭鬥不是罪。

3. 此外，爭鬥似乎就是私人之間的戰爭。可是，戰爭並非常是罪。所以，爭鬥不是常有罪。

反之 按照《迦拉達書》第五章20節裡的話，爭鬥也被列在私慾之罪中間，而「做這種事的人，絕不能承受天主的國」。所以，爭鬥不僅是罪，而且還是死罪。

正解 我解答如下：正如爭論表示言語上的衝突；爭鬥卻是指一種行動上的衝突。爲此，關於《迦拉達書》第五章20節，「註解」（拉丁通行本註解）上說，爭鬥就是「由於忿怒而彼此相打」。因此，爭鬥近似一種私人的戰爭，因爲它發生在私人之間，不是來自公權力，而是來自一種不正當的意志。所以，爭鬥常含有罪的成分。事實上，誰不公道地攻擊別人，就犯死罪；因爲傷害別人，即使是用手去做的，不可能是沒有死罪的。不過，在那自衛者那方面，可能沒有罪，或者可能有時只有小罪，或者有時也有死罪；這要看他的用意，以及他自衛所取的方式。因爲，如果他的自衛只是想抵抗加於他的侵害，而且恪守應有的節制，就沒有罪；何況從他那方面來看，不能說是真正的爭鬥。可是，如果他的自衛是出於報復或仇恨的心，並且漫無節制，那麼就常有罪。如果只是摻有少許仇恨或報復之情，或者如果他在自衛時，沒有超過應有的限度太多，就只是小罪。可是，如果他決意反擊那來犯者，要把他殺死或加以嚴重的傷害，就有死罪。

釋疑 1. 爭鬥並不是與爭論完全相同。在所引證的依希道的那段話裡，有三件事說明爭鬥的不當。第一，心情易於與人爭論，這就是「常準備反駁」那句話的意思；也就是說，不管別人說得對或不對，或做得好或不好。第二，以爭論爲樂，這就是後來「喜歡吵鬧」那句話的意思。第三，他自己去引別人反駁，這就是以後「引人爭論」那句話的意思。

2. 這段文字的意思，並不是說依撒格的僕人爭鬥，而是說當地的居民同他們爭鬥。所以，是這些人犯了罪，不是被人凌辱的依撒格的僕人。

3. 爲使戰爭是正義之戰，必須是由有權力的執政者所宣布的，如同前面第四十題第一節已經講過的。至於爭鬥，則是出

於私人的忿怒或仇恨。因為，如果一位國君的或一位法官的屬下，秉持政府的公權力而打擊某些人，這些人企圖自衛的話，不能說是前者在爭鬥，而是那些企圖反抗政府人員的人在爭鬥。所以，在這種情形之下，打擊者並沒有爭鬥，也沒有犯罪，而是那些不正當的自衛者是在爭鬥並犯罪。

第二節 爭鬥是否是忿怒的女兒

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爭鬥似乎不是忿怒的女兒。因為：

1.《雅各伯書》第四章1節說：「你們中間的戰爭是從那裡來的？爭端是從那裡來的？豈不是從你們肢體中戰鬥的私慾來的嗎？」可是，忿怒不是屬於私慾或慾情的。所以，爭鬥不是忿怒的女兒，而是私慾或慾情的女兒。

2.此外，《箴言》第二十八章25節說：「自誇自大的人，必引起爭端。」可是，爭鬥似乎與爭端相同。所以，爭鬥似乎是那使人自誇自大的驕傲或虛榮的女兒。

3.此外，《箴言》第十八章6節說：「愚人的唇舌，常引起爭端（爭鬥）。」可是，愚魯與忿怒不同，因為它不是與溫良相反，而是與智慧或明智相反。所以，爭鬥不是忿怒的女兒。

4.此外，《箴言》第十章12節說：「仇恨引起爭端（爭鬥）。」可是，仇恨來自嫉妒，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。所以，爭鬥不是忿怒的女兒，而是嫉妒的女兒。

5.此外，《箴言》第十七章19節說：「思謀不睦的人，播植爭端（爭鬥）。」可是，不睦是虛榮的女兒，如同前面第三十七題第二節已經講過的。所以，爭鬥亦然。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡

說：「忿怒產生爭鬥。」《箴言》第十五章18節及第二十九章22節也說：「易怒的人，常引起爭端（爭鬥）。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，爭鬥是指當一個人想傷害另一個人時，發為行動的衝突。可是，一個人意圖傷害別人，可有兩種方式。第一種方式，好像他絕對或直接意圖傷害別人。這樣的傷害是屬於仇恨的，因為仇恨的意圖直接指向傷害自己的仇人，不管是明顯地傷害，或是偷偷地傷害。第二種方式，一個人意圖傷害一個知道他在傷害，並加以抵抗的人；這就是我們所謂的爭鬥，而且這真正屬於那願意報復的忿怒。因為，忿怒的人不以暗中傷害他所對之生氣的人為滿足，進而願意那個人覺得這傷害，並刺心地感受到痛苦，以報復他所做過的事。這從前面第二集第一部第四十六題第六節釋疑2.關於忿怒之情所講過的，就可以明白了。所以，嚴格地來說，爭鬥是從忿怒來的。

釋疑 1.如同前面第二集第一部第二十五題第一節已經講過的，所有的憤情都來自慾情。所以，凡是直接來自憤情的，也來自慾情，有如它的根。

2.來自驕傲或虛榮的自誇自大，不是直接引起爭端的原因，只是引起爭端的機會而已。因為，當一個人見到別人尊重自己超過尊重他，認為是他的凌辱，於是就會激起忿怒；然後再由忿怒產生爭端或爭鬥。

3.如同前面第二集第一部第四十八題第三節已經講過的，忿怒妨礙理性的判斷，因此它與愚魯有些相似。所以，它們的後果也因而相同；因為一個人是由於理性上有缺點，才會想用不正當的手段去傷害別人。

4.雖然爭鬥有時來自仇恨，卻不是仇恨真正的後果；因

爲仇恨者不一定有意用公開的爭鬥，明明地去傷害仇人；有時他也想法在暗中去傷害他的。不過，如果他看見自己比人強時，他就會意圖用爭鬥和爭端的方式去傷害。可是，用爭鬥去傷害一個人，卻是忿怒的真正後果，如同前面正解所講的。

5. 爭鬥就在爭鬥者的心中激起仇恨和不睦。爲此，那「思謀」不睦者，即那意圖在人們中間播植不睦者，是在引誘他們彼此爭鬥。正如任何一個罪，都可能命令另一個罪的行動，把它導向自己的目的。不過，這並不能證明，爭鬥真是直接由虛榮所生的女兒。

第四十二題

論叛亂

一分爲二節一

然後要討論的是叛亂（seditio；參看第三十九題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、叛亂是否是一種特別的罪。
- 二、叛亂是否是死罪。

第一節 叛亂是否是一種與眾不同的特別的罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 叛亂似乎不是一種與眾不同的特別的罪。因為：

1. 按照依希道在《語源學》卷十裡所說的：「叛亂者是一個離間人心，引起不睦的人。」可是，一個人如果引人犯罪，除了犯他所引起的罪之外，並不犯別的種類不同的罪。所以，叛亂似乎不是一個與不睦有什麼不同的特別的罪。

2. 此外，叛亂表示一種分離。可是，分裂這個名詞也是從分割來的，如同前面第三十九題第一節已經講過的。所以，叛亂的罪似乎與那分裂的罪沒有什麼分別。

3. 此外，每一個與眾不同的特別的罪，或者是一種罪宗，或者來自某一罪宗。可是，叛亂沒有被列在罪宗之間，也沒有被列在那些來自罪宗的惡習之間，如同在那列舉罪宗以及惡習的《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所顯示的。所以，叛亂不是一個與眾不同的特別的罪。

反之 在《格林多後書》第十二章20節裡，叛亂卻被視作與眾不同的罪。

正解 我解答如下：叛亂與戰爭及爭鬥，固有一些相同之處，但是也有一些與它們不同之點；它是一個特別的罪。叛亂與它們有些相同，這是因為它也表示某種敵對或衝突的行動。可是，它與它們有兩點不同。第一，因為戰爭與爭鬥，表示雙方彼此正在進行攻擊；至於叛亂，卻可以表示或者正在進行的攻擊，或者準備這樣的攻擊。為此，關於《格林多後書》第十二章20節，「註解」（拉丁通行本註解）上說，叛亂是「導向戰鬥的動亂」；也就是說，有些人正在準備，企圖作戰。第二，它們彼此不同。因為嚴格地來說，戰爭是為抵抗外來的敵人，是在民眾和民眾之間進行的；爭鬥則是在個人與個人之間，或者是在少數幾個人與少數幾個人之間進行的。至於叛亂，按照它本來的意思，是在同一群民眾之彼此意見不合的派系之間，例如：一個城市中的一部分人，反對另一部分的人而暴動。為此，由於叛亂相反一種特殊的善或利益，即民眾的統一及和平，所以它是一個特別的罪。

釋疑 1.叛亂者是一個煽動別人叛亂的人。既然叛亂是表示一種不睦，所以一個叛亂者是一個製造不睦的人，不是任何的不睦，而是在同一群民眾中的各個派系之間的不睦。叛亂的罪，不僅是那引起不睦的人犯的，也是那些彼此不正當地分歧的人犯的。

2.叛亂與分裂有兩點不同。第一，因為分裂相反群眾神性的統一，即教會的統一；至於叛亂，則相反群眾在現世或俗世事務方面的統一，例如：一個城市或一個國家的統一。第二，分裂並不是如同叛亂那樣，表示準備形體方面的戰鬥，只是一種精神方面的分歧；叛亂則表示準備形體方面的戰鬥。

3.叛亂猶如分裂，也被包含在不睦之下，因為二者都是一種不睦。不過，不是在個人與個人之間，而是在一群民眾中的各個派系之間。

第二節 叛亂是否常是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 叛亂似乎並非常是死罪。因為：

1. 叛亂是一種「導向戰鬥的動亂」，如同前面第一節所引之「註解」（拉丁通行本註解）所說的。可是，戰鬥並非常是死罪，並且有時它是正義而合法的，如同前面第四十題第一節和第四十一題第一節已經講過的。所以，叛亂遠比戰鬥更不能不是死罪了。

2. 此外，叛亂是一種不睦，如同前面第一節釋疑3. 已經講過的。可是，不睦可能不是死罪，有時連一點罪也沒有。所以，叛亂也可能是如此。

3. 此外，那把群眾從暴君的統治之下解放出來的人，是值得讚揚的。可是，如果有一部分的群眾想法保留暴君，而其餘的人卻想推翻他，這時群眾之間若無分歧，就很不容易把群眾解放出來。所以，叛亂的發生能是沒有罪過。

反之 宗徒在《格林多後書》第十二章20節裡，卻把叛亂與其他是死罪的事，都一起加以禁止了。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，叛亂相反群眾的統一，即民眾或人民、一個城市、或一個國家的統一。可是，奧斯定在《天主之城》卷二第二十一章裡說：「智者瞭解『人民』這個名詞，不是指任何一群人，而是指那爲了共同的利益，團結起來，而爲法律所承認的團體組織。」爲此，叛亂所破壞的統一，顯然是法律和大眾利益的統一。由此可知，叛亂是相反正義和大眾利益的。所以，叛亂以其種類來說，是一個死罪；而且由於它所破壞的大眾的利益，比爭鬥所破壞的私人的利益更大，所以它的罪也更爲重大。

叛亂之罪，首先主要是在於那些主謀者：他們的罪最大。其次是在於那些跟著他們，去破壞大眾利益的人。不過，那些爲了保衛大眾利益，而抵抗亂黨的人，不應被稱爲叛亂的暴徒；正如那些自衛的個人，不能說是爭鬥者是一樣的，如同前面第四十一題第一節已經講過的。

釋疑 1.合法的戰鬥是爲大眾的利益，如同前面第四十題第一節已經講過的。可是，叛亂相反大眾的利益。因此，它常是死罪。

2.在那些非顯然是善的事上，分歧或不睦可能沒有罪。可是，在那些顯然是善的事上，分歧或不睦就不能沒有罪。叛亂就是這第二種的不睦，因爲它相反大眾的利益，而這大眾的利益顯然是一件善的事。

3.暴君的統治是不公道的，因爲它不是爲大眾的利益，而是爲統治者自己私人的利益，如同哲學家在《政治學》卷三第五章，以及《倫理學》卷八第十章裡所說的。爲此，推翻一個這樣的政府，不是叛亂，除非把暴君的統治弄得這樣混亂，以致人民因以後的混亂所受的損害，比因暴君的統治而所受的更爲嚴重。至於那在自己屬下人民之間煽動分裂和叛亂，以使自己能夠更穩定地統治的暴君，無寧是叛亂的暴君。因爲這是暴政，它只求統治者私人的利益，而使群眾蒙受損害。

第四十三題

論惡表

一分爲八節一

然後要討論的是那些相反施惠行善的罪（參看第三十四題引言）。其中有些罪與正義或公道有關，就是那些不公道傷害近人而犯的罪。可是，惡表似乎特別相反愛德。爲此，在這裡應該討論惡表（scandalum）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、惡表是什麼。
- 二、惡表是否是罪。
- 三、惡表是否是一種特別的罪。
- 四、惡表是否是死罪。
- 五、完人是否能受惡表的影響。
- 六、完人是否能立惡表。
- 七、是否爲了惡表而應放棄神性之善。
- 八、是否爲了惡表而應放棄現世事物。

第一節 惡表是「提供墮落機會的不大正當的言行」，這個定義是否恰當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡表是「提供墮落機會的不大正當的言行」（參看關於《瑪竇福音》第十八章8節的「聖經夾句」），這個定義似乎不恰當。因爲：

1. 惡表是罪，如同第二節我們所要講的。可是，按照奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章裡的話，罪是「相反天主法律的言行或慾念。」所以，上述的定義是不足的，

因爲它沒有提到思念或慾念。

2.此外，在德性或正直（正當）的行爲之間，一個比另一個更爲有德或更爲正直；只有那最正直的，才會不是不大正直的。所以，如果惡表是一些不大正直或正當的言行，那麼除了至善者之外，其餘所有的德性行爲都是惡表了。

3.此外，機會是一種偶然的原因。可是，不應該把偶然的東西放在定義裡的，因爲它不構成類別。所以，把「機會」放在給惡表所下的定義裡是不恰當的。

4.此外，無論一個人做什麼，都可能是使另一個人跌倒或墮落的機會；因爲偶然的原因多不勝舉。爲此，如果惡表是提供別人墮落的機會者，那麼任何言行，都可能是惡表了。這似乎是不合理的。

5.此外，一個人如果使自己的近人見怪或不悅，或者使他軟弱無力，就是給他墮落的機會。可是，惡表是與使人見怪和使人軟弱無力分別並列的；因爲宗徒在《羅馬書》第十四章21節裡說：「更好是不吃肉，不喝酒，不做什麼能使你的弟兄見怪或不悅，或給他立惡表，或使他軟弱無力的事。」所以，上述的惡表定義是不恰當的。

反之 熱羅尼莫註釋《瑪竇福音》第十五章12節的「你知道法利塞人聽了這話」等等時，說：「如果我們讀到『那立惡表的』這話時，須知它的意思是：『那用行爲或言語，引人墮落者』。」（《瑪竇福音註解》卷二）

正解 我解答如下：如同熱羅尼莫在同一段文字裡說：「希臘文的scandalon，我們可以把它譯作使人見怪（或不悅、反感），墮落（或跌倒），或碰撞。」當一個人走在一條形體的路上時候，遇到一個阻礙，可能他會碰到它，因而跌倒；這樣

的阻礙，就是scandalon（絆腳石）。

同樣的，當一個人走在一條精神的路上時，可能因著另一個人的言語或行爲而使自己跌倒或墮落；也就是說，一個人可能用他的威迫利誘，或不良的榜樣，引誘別人犯罪。這就是真正的scandalon，即所謂的惡表。

可是，沒有一樣東西，由於它的本質，就能使人在精神方面墮落的，除非它缺少某種正直性；因爲凡是完全正直的，反而能保護人，使他不致失足而墮落。所以，那「提供墮落機會的不大正當的言行」被稱爲惡表，是恰當的。

釋疑 1.不好的思念或慾念隱藏在心中，所以不能像使人墮落的一個阻礙物那樣，給人提示出來。因此，不能把它們歸屬在惡表之下。

2.說一樣東西不大正當或正直，不是說有一樣別的東西比它更正直，而是說它缺少一些正直性，或者因爲它本身是壞的，例如：罪；或者因爲它外表上看來不好，譬如說：一個人在邪神廟裡臥食（參看《格林多前書》第八章10節）。雖然這件事本身不是罪，只要這樣去做的時候，沒有什麼不良的用意，可是，由於它看起來類似或近似崇拜偶像，可能成爲引人墮落的機會。爲此，宗徒在《得撒洛尼前書》第五章22節說：「各種看來是壞的事，要遠避。」所以，把惡表稱作「不大正當的」，是恰當的；這樣，一方面既可以包括那些本身就有的事，另一方面又可以包括一切外表上看來是不好的事。

3.如同前面第二集第一部第七十五題第二及第三節和第八十題第一節已經講過的，除了自己的意志以外，沒有一樣東西可以成爲使人犯罪，即：精神墮落的充分原因。爲此，別人的言行只能是一種不完全的原因，多少能引人墮落。就是爲了這個緣故，我們不說：惡表是「使人墮落的原因」，卻只說是「使人

墮落的機會」，亦即一個不完全的原因，但並非常是一個偶然的原因。再者，並沒有理由在定義裡不應該提及偶然的東西。因為一樣東西對某一個人來說，是一樣偶然的東西；可是對另一個人來說，可能是一樣本然或本身相宜的東西。如同在《物理學》卷二第五章裡，也把偶然的原因放在命運的定義裡了。

4. 一個人的言行，可能以兩種方式成為另一個人犯罪的原因，即本然的和偶然的方式。本然的方式：就是一個人用他壞的言語或行爲，故意想引另一個人犯罪；或者雖然他沒有這樣的用意，可是他的行動是屬於這樣的性質，本來就會引人犯罪的，例如：一個人公然犯一個罪，或者做一些外表上看來像是罪的行爲。如有這樣的情形，那個做這種行爲的人，是本然地提供墮落的機會。所以，他的行爲叫作「主動的惡表」。

一個人的言行是使另一個人犯罪的偶然的原因，就是如果他既無意想引另一個人犯罪，也沒有做什麼本來就能引誘氣質不良的人犯罪的事，譬如說：一個人嫉妒另一個人的善行。這時，那做出正直行爲者，在他方面，並沒有提供什麼使人墮落的機會；只是這第二個人，把這個行爲變成了犯罪的機會，如同《羅馬書》第七章8節所說的：「罪惡遂乘機藉著誠命，在我內發動各種貪情。」所以，這是沒有主動的，而只有「被動的惡表」；因為那行爲正直的人，在他方面，並沒有提供給另一人蒙受敗壞或墮落的機會。

所以，有時可能發生這樣的情形：在某一個人方面是主動的惡表，同時在另一個人方面又是被動的惡表，例如：一個人因受另一個人的引誘而犯了罪；有時有主動的惡表，而無被動的惡表，例如：一個人用言語或行爲，引誘另一個人犯罪，而這第二個人卻不同意；有時只有被動的惡表，而無主動的惡表，如同方才所講的。

5. 「軟弱無力」是說易於受惡表的影響。「見怪」是說

對那犯罪者表示反感，有時這種反感可能沒有墮落的後果。而「惡表」表示導致跌倒或墮落的碰撞或衝擊。

第二節 惡表是否是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 惡表似乎不是罪。因為：

1. 罪不是必然發生的；因為所有的罪都是出於自願的，如同前面第二集第一部第七十一題第六節、第七十四題第一節及第八十題第一節已經講過的。可是，《瑪竇福音》第十八章7節說：「惡表免不了要來。」所以，惡表不是罪。

2. 此外，沒有一個罪是從敬愛之情來的，因為《瑪竇福音》第七章18節說：「好樹不能結壞果子。」可是，惡表可能來自敬愛之情，因為《瑪竇福音》第十六章23節記載主對伯多祿說：「你是我的絆腳石（惡表）。」熱羅尼莫解釋說：「那位宗徒的過錯，是出於他的敬愛之情，絕不會是由魔鬼所唆使的。」所以，並非一切惡表都是罪。

3. 此外，惡表是指一種衝撞。可是，人並非每次衝撞都會實際跌倒。所以，既然罪是一種精神方面的跌倒，所以惡表可能是沒有罪的。

反之 惡表是「不大正當的言行」（第一節）。可是，凡是有失正當或正直的事，便是罪。所以，惡表常含有罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節釋疑4.已經講過的，惡表有兩種：在受惡表影響的人方面，是被動的惡表；在立惡表而給人墮落的機會的人方面，則是主動的惡表。準此，在受惡表影響的人方面，被動的惡表常是罪；因為他不會受惡表的影響，除非由於他多少在精神方面墮落了，而這就是罪。可是，可能

有被動的惡表，而在那個主動者方面卻沒有罪，雖然有人把他的行動視為惡表而見怪，甚至墮落，例如：一個人因另一個人善的行為，而竟跌倒了。

同樣的，主動的惡表在那立惡表的人方面，常是罪。因為或者他所做的事是罪，或者如果那件事只在外表上像是罪，他就本來應該為了愛自己的近人而不去做它；因為愛德命人關心近人的得救。所以，如果他仍然去做那件事，他就相反愛德。

不過，可能有主動的惡表，而在受惡表波及的人方面卻沒有罪，如同前面第一節釋疑4.已經講過的。

釋疑 1.「惡表免不了要來」這句話，應該這樣來解釋：惡表只有有條件的必然性，卻沒有絕對的必然性；也就是說，凡是天主所預見的或預告的，必然會發生，只要把這話與這樣的預知放在一起來解釋，如同在第一集第十四題第十三節釋疑3.及第二十三題第六節釋疑2.裡所講過的。

我們也可以這樣來解答：惡表不免要發生的這種必然性，是一種目的的必然性，因為它們有助於使「那些禁得起考驗的人顯出來」，如同《格林多前書》第十一章19節所說的。

或者說：惡表必然會發生；這是由於人類目前的情況，不知小心提防犯罪。正如一個醫生看見一個人吃不適宜的東西，就會說這個人必然要傷害自己的健康；他的話是說：如果這個人不改變他吃的東西的話，就會傷害自己的健康。同樣的，幾時人不改變自己不良的生活方式，惡表必然會來的。

2.在那段文字裡，惡表是廣意的，泛指不論什麼阻礙。因為伯多祿對基督懷有敬愛之情，所以他才想阻止祂去受難。

3.沒有一個人會受到精神方面的衝擊，除非他在天主的道路上停頓不前，而這至少是一個小罪。

第三節 惡表是否是一種特別的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 惡表似乎不是一種特別的罪。因為：

1. 惡表是「不大正當的言行」。可是，這句話不論對哪一類的罪，都能適合。所以，每一個罪都是惡表。因此，惡表不是一種特別的罪。

2. 此外，每一種特別的罪，或每一種特別的不義，都是與其他的罪或不義分開的，如同《倫理學》卷五第二章所說的。可是，惡表不是與其他的罪分開的。所以，惡表不是一種特別的罪。

3. 此外，每一個特別的罪，是由某一構成倫理行為之種類的因素所形成的。可是，惡表是一些在別人面前所犯的罪。當眾公然犯罪，固然是一種能加重罪惡的情況，卻似乎並不構成罪的種類。所以，惡表不是一種特別的罪。

反之 一種特別的德性，有一種與之相反的特別的罪。可是，惡表相反一種特別的德性，即愛德。因為《羅馬書》第十四章15節說：「如果你因著食物使你的兄弟心亂，你便不是按照愛德行事。」所以，惡表是一種特別的罪。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，惡表有兩種：主動的和被動的。被動的惡表不可能是一種特別的罪，因為一個人由於別人的言語或行為，可能犯任何一種的罪。別人的言語或行為成爲一個人犯罪的機會，這件事並不構成一種特別的罪；因為它並不表示一種特別的邪惡，相反一種特別的德性。

另一方面，主動的惡表可有兩種解法，即本然的和偶然的惡表。偶然的惡表出乎主動者的用意之外，例如：一個人以他不正當的行為或言語，不是想使別人墮落，而只是爲滿足他

自己的願望。在這樣的情形下，就是主動的惡表，也不是一種特別的罪，因為種類不是由那偶然的東西構成的。

主動而本然的惡表，就是一個人立意以他不正當的言語或行動，引別人犯罪。這時由於主動者的用意是在於某種特別的目的，所以產生一種特別的罪；因為倫理行為是從目的那裡取得其種類的，如同前面第二集第一部第一題第三節及第十八題第六節已經講過的。為此，正如偷盜和殺人是特別的罪，因為它們表示想加於別人的一種特別損害的用意；同樣，惡表也是一種特別的罪，因為一個人想用惡表去加於別人一種特別的損害。這與兄弟規勸直接相反；因為兄弟規勸所關注的，是想除去某一種特別的損害。

釋疑 1.無論什麼罪，都可能是主動惡表的質料。可是，特別罪惡的形式，卻能是來自目的的取向或用意，如同正解已經講過的。

2.主動的惡表可能是與其他的罪分開的，例如：一個人給人立惡表時所做的事，本身並不是罪，只是在外表上像是一件壞事。

3.惡表之所以成爲一種特別的罪，並非由於上述的那種情況，而是由於目的的取向或用意，如同上面正解所講的。

第四節 惡表是否是死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 惡表似乎是死罪。因為：

1.每一個相反愛德的罪是死罪，如同前面第三十五題第三節及第二集第一部第八十八題第二節已經講過的。可是，惡表相反愛德，如同前面引言、第二節和第三節反之已經講過的。所以，惡表是死罪。

2.此外，除了死罪以外，沒有什麼罪應受永罰。可是，惡表應受永罰，如同《瑪竇福音》第十八章6節所說的：「無論誰，使這些信我的小子中的一個跌倒，倒不如用一塊驢拉的磨石，繫在他的頸上，沉在海的深處更好。」因為，如同熱羅尼莫關於這段文字所說的：「爲了這個罪，與其等到將來去受永罰，不如受一種短期的罰要好得多。」（《瑪竇福音註解》卷三）所以，惡表是死罪。

3.此外，每一個反對天主所犯的罪，都是死罪，因爲只有死罪使人背離天主。可是，惡表是反對天主的罪；因爲宗徒在《格林多前書》第八章12節說：「你們如此衝擊弟兄們的軟弱的良心，就是得罪基督。」所以，惡表常是死罪。

反之 引人犯小罪，可能是一個小罪。可是，這也屬於立惡表。所以，惡表可能是小罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，惡表是指使人易於傾倒的碰撞。爲此，被動的惡表如果只是碰撞，有時可能是小罪，例如：一個人由於別人一句不正當的說話，或一個不正當的行爲，而引起小罪的騷擾。有時它卻是死罪，如果碰撞終於使人跌倒或墮落了，例如：一個人由於別人說了一句不正當的話，或者做了一個不正當的行爲，進而犯了死罪。

主動的惡表如果是偶然的，有時可能是小罪，例如：一個人由於不大審慎，或者犯了一個小罪，或者做了一件本來不是罪，只在外表上像是有罪的事。另一方面，有時它卻是死罪：或者因爲人犯的是死罪；或者因爲他這樣蔑視別人的得救，甚至於不肯放棄他自己所願做的事，爲能使人得救。

可是，如果主動的惡表是本然的，例如：一個人想引別人犯罪，而他想引人去犯的是一個死罪；那麼，他自己犯的也

是一個死罪。同樣的，如果他想自己犯一個死罪，為能引別人去犯一個小罪，他也犯死罪。可是，如果他想自己犯一個小罪，為能引別人去犯一個小罪，那麼只是一個小罪。

釋疑 這些話也已足以解答那些質疑了。

第五節 完人是否也會有被動的惡表

有關第五節，我們討論如下：

質疑 完人似乎也會有被動的惡表。因為：

1. 基督是最完善的。可是，祂對伯多祿說（《瑪竇福音》第十六章23節）：「你是我的絆腳石（惡表）。」所以，其他的完人遠比基督更能受到惡表的影響。

2. 此外，惡表是指一樣放在神修路上阻止某人的障礙物。可是，就是完人，也能在神修生活的過程中遇到阻礙，如同《得撒洛尼前書》第二章18節所說的：「我們曾切願到你們那裡，我保祿確實一再地願意去，但撒殫卻阻止了我們。」所以，就是完人也能受到惡表的影響。

3. 此外，就是完人也能犯小罪，如同《若望壹書》第一章8節所說的：「如果我們說，我們沒有罪過，就是欺騙自己。」可是，被動的惡表並非常是死罪，有時只是小罪，如同前面第四節已經講過的。所以，完人也可能有被動的惡表。

反之 關於《瑪竇福音》第十八章6節裡的「誰使這些小子中的一個跌倒」，熱羅尼莫於《瑪竇福音註解》卷三說：「請注意，那受惡表波及的，是一個小孩；因為大人是不會受惡表影響的。」

正解 我解答如下：被動的惡表暗示那受惡表影響的人，心靈

在向善方面有所動搖。可是，那堅固地依附於一樣固定的東西的，是不會動搖的。大人亦即完人，依附惟一的天主，而天主的美善是永恆不變的。因為他們雖然也依附自己的長上，那是因為這些長上依附基督，如同《格林多前書》第四章16節所說的：「你們要效法我，如同我效法了基督。」爲此，雖然他們看見別人無論怎樣言行不檢，他們卻總不偏離自己的正直，如同《聖詠》第一二五篇1及2節所說的：「依賴上主的人有如熙雍山，住在耶路撒冷裡的永不動搖。」所以，在那些以愛完全依附天主的人身上，不會發現惡表，如同《聖詠》第一一九篇165節所說的：「愛慕你法律的，必飽享平安，沒有一點失足跌倒的危險。」

釋疑 1.如同前面第二節釋疑2.已經講過的，在這段文字裡，惡表是按照它的廣義來用的，就是指任何的阻礙。爲此，主對伯多祿說：「你是我的絆腳石。」因為他企圖阻止主受難的計劃。

2.完人可能在進行外面的行動時受阻。可是，在內在的意志方面，他們不會受阻於別人的言行，而不歸向天主，如同《羅馬書》第八章38及39節所說的：「無論是死亡，是生活，都不能使我們與天主的愛相隔絕。」

3.完人有時由於血肉的軟弱，而犯小罪；可是，他們不會因著別人的言語或行爲，而受到真正所謂惡表的影響。不過，他們可能會有某種近似惡表或跌倒的行動，如同《聖詠》第七十三篇2節所說的：「我的腳幾乎要跌跤。」

第六節 完人是否能主動的惡表

有關第六節，我們討論如下：

質疑 完人似乎能有主動的惡表。因為：

1. 被動是主動的後果。可是，有人因著完人的言語或行為，而見怪或起反感（視完人的言語或行為為惡表），如同《瑪竇福音》第十五章12節所說的：「你知道法利塞人聽了這話，起了反感嗎？（視你的話為惡表嗎？）」所以，完人能有主動的惡表。

2. 此外，伯多祿在領受聖神之後，已到了完人的境界。可是，他後來卻給外邦人立了惡表；因為《迦拉達書》第二章14節說：「我一見他們的行為與福音的真理不合，就當著眾人對刻法（即伯多祿）說：『你是猶太人，竟按照外邦人的方式，而不按照猶太人的方式過活，你怎麼敢強迫外邦人猶太化呢？』」所以，完人能有主動的惡表。

3. 此外，主動的惡表有時是小罪。可是，完人也能有小罪。所以，完人能有主動的惡表。

反之 主動的惡表比被動的惡表，更與全德相反。可是，完人不能有被動的惡表。所以，他們遠更不能有主動的惡表。

正解 我解答如下：真正所謂主動的惡表，就是一個人所說的一句話，或所做的一個行為，本身就是使人墮落的機會；只有不正當的言行才是這樣的。可是，使自己一切的行為都按照理性的規則，這屬於完人的品德，如同《格林多前書》第十四章40節所說的：「你們的一切都該照規矩按次序而行。」尤其是在那些他們不僅自己會做錯，而且也會引人做錯的事上，他們格外小心地這樣去做。如果在他們的公開言行上，發現在節制方面有所缺失，這是由於他們人性的軟弱；為此，這表示他們

還沒有做到完人的地步。不過，他們不會距離全德這麼遠的，以致背離理性的秩序，他們只是稍有偏差。而這種偏差不會大到如此的地步，致使別人能合理地把它當作犯罪的機會。

釋疑 1.被動的惡表常是由於某一個主動的惡表。可是，並不是常由於別人的主動的惡表，而是由於那受惡表影響的人自己的；也就是說，是他自己在為自己立惡表。

2.按照奧斯定《書信集》第二十八篇第三章的主張，以及保祿宗徒自己的意見，伯多祿由於避開外邦人，免得使猶太人見怪，而犯了罪，因此應受批評；因為他這樣做，是不很明智的行動，能引起那些已經歸化的外邦人的反感。不過，伯多祿的行為並不是一個這樣重大的罪，以致別人有充分的理由，可以說他立了惡表。為此，他們所承受的是被動的惡表，而在伯多祿方面卻並沒有主動的惡表。

3.完人所犯的小罪，主要是在於一些突發的的內在動態；而這些動態由於是隱密的，不會給人立惡表。不過，如果他們甚或在其外面的言語或行為上，犯了什麼小罪的話，這些小罪都是這麼輕微，本身不具惡表的能力。

第七節 是否爲了惡表而應放棄神性之善

有關第七節，我們討論如下：

質疑 爲了惡表，似乎應該放棄神性之善。因爲：

1.奧斯定在《駁巴美尼安書》卷三第二章裡說，如果怕有分裂的危險，就應該停止處罰罪惡。可是，處罰罪惡是一件神性的善事，因爲這是一個公義的行為。所以，爲了避免惡表，應該放棄神性之善。

2.此外，講解聖道是一件最屬於神性的善事。可是，爲了避免惡表，必須停止講解，如同《瑪竇福音》第七章6節所

說的：「你們不要把聖物給狗，也不要將你們的珠寶投在豬前，怕牠們轉過來咬傷你們。」所以，爲了避免惡表，應該放棄神性之善。

3.此外，既然兄弟規勸是一種愛德的行爲，所以它是一件神性的善事。可是，有時爲了愛德，必須把它省去，以免給別人立惡表，如同奧斯定在《天主之城》卷一第九章裡所說的。所以，爲了避免惡表，應該放棄神性之善。

4.此外，熱羅尼莫說，爲了避免惡表，我們應該放棄那些可以省去，而無害於三種真理的事。這三種真理即：「生命、公義和聖道」之真理（參看：嘉樂之雨果（Hugo de S. Caro），《瑪竇福音註解》，關於第十八章7節）。可是，遵行（福音）勸諭和樂善好施，屢次可以省去，而對上述的三種真理並無妨礙；否則凡把它們省去的，就常犯罪了。然而，這些事卻是神性工作中之最大者。所以，爲了避免惡表，應該放棄神性的工作。

5.此外，避免犯罪是一件神性的善事；因爲不論什麼罪，都能給犯罪者帶來神性方面的損害。可是，有時一個人似乎應該犯小罪，免得給人立惡表，例如：一個人只要犯小罪，就能阻止別人犯死罪。因爲一個人必須盡其所能，阻止近人去受永罰，只要這無害於他自己的得救而犯小罪，不至於使人不能得救。所以，爲了避免惡表，一個人必須放棄某種神性的善事。

反之 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第七篇裡說：「如果有人聽了真理而起反感或視之爲惡表，那麼與其放棄真理，倒不如讓惡表產生更好。」可是，神性之善尤其是屬於真理的。所以，不可爲了避免惡表，而放棄神性的善事。

正解 我解答如下：惡表有主動的和被動的兩種，可是現在這

個問題，與主動的惡表無關；因為主動的惡表既是一些不大正當的言行，所以不可利用主動的惡表去做任何事情。

不過，這個問題與被動的惡表有關。為此，我們必須看看什麼是應該被放棄的，以免發生惡表。關於神性之善，必須分別清楚。因為其中有些是為得救所必需的，不可能放棄它們而不犯死罪的。沒有一個人爲了要阻止別人犯罪，而應該去犯一個死罪的，這是很明顯的。因為按照愛德的次序，一個人必須愛他自己的神性生命勝於別人的神性生命。為此，不得爲了避免惡表，而放棄那爲得救所必需的事。

此外，關於那些爲得救不是必需的神性之善，似乎也應該分別清楚。因為源自這種神性之善的惡表，有時是從惡意來的；例如：有人由於想阻止這種神性之善，而激起惡表。這就是那些法利塞人，聽了主的道理，由於反感而形成的惡表。主在《瑪竇福音》第十五章14節裡教訓說，對於這樣的惡表，應該予以輕視。

有時惡表是由於人性的軟弱或無知而來的。這樣的惡表，就是所謂「小子的惡表」。爲了避免這樣的惡表，必須把神性的善事隱藏起來；或者如果不致發生什麼危險，有時應該把它們移後，直到把問題解釋清楚，不再產生惡表之時爲止。不過，如果已把問題解釋清楚，而惡表繼續存在的話，這似乎是由於惡意的緣故；這時似乎不再應該爲了避免這樣的惡表，而放棄神性的善事。

釋疑 1. 施行處罰的目的並不在於懲罰本身，而是在於它有阻止罪惡的救治作用。爲此，處罰之能分有公義的性質，就是因爲它能阻止罪惡。可是，如果明明看到處罰將會使人去犯更多、更重的罪，這時處罰就不再是公義的一部分了。奧斯定的話就是這個意思；就是說，給某些人施以絕罰，怕會引起分裂

的危險，因為在這種情形下施以絕罰，就相反公義的真理。

2.關於宣講聖道，必須注意兩件事：所講的真理，以及講的行爲。第一件事是爲得救所必需的；就是說，凡有宣講道理之責的，不得講相反真理的話，並應該按照時間與聽眾的需要宣講真理。爲此，人絕不可爲了避免可能發生的惡表，而把真理隱瞞起來，只講虛假的話。

不過，宣講這個行爲本身卻是一種神性的施捨，如同前面第三十二題第二節已經講過的。所以，關於這個問題所應該說的話，好像關於其他慈悲或憐憫的工作一樣，如同我們以後釋疑4.所要講的。

3.如同前面第三十三題第一節已經講過的，兄弟規勸的目的，是在於糾正一個兄弟。爲此，它之所以被視爲是神性的善事之一，就是因爲可以達到這個目的。可是，如果一個兄弟因被規勸而起反感，並形成惡表，那麼情形就不同了。爲此，如果爲了避免惡表而不進行規勸，並沒有放棄什麼神性的善事。

4.在「生命、聖道和公義」之真理裡，不僅包括那爲得救所必需的，而且也包括那使人藉以更完善地得救的；如同《格林多前書》第十二章31節所說的：「你們該熱切地追求那更大的恩賜。」爲此，即使是勸諭，以及慈悲的工作，都不可只爲了避免惡表，而就直接放棄它們。不過，有時爲了避免「小子的惡表」，應該把它們隱藏起來，或把它們移後，如同前面正解所講過的。

可是，遵行勸諭，以及實行慈悲或憐憫的工作，有時卻是爲得救所必需的。那些許願遵行勸諭的，以及那些有責任救濟別人需要的，無論是在俗世方面，如：給飢餓的人東西吃，或者是在神性方面，如：教導無知的人；不管這種責任是來自一個人自己的職務，例如：身爲神長的人；或是來自正需救濟者方面的需要，就都有上述的那種情形。這時，對於這些事

情，應該如同其他爲得救所必需的事情一樣地加以處理。

5.有人說，爲了避免惡表，人必須犯小罪。可是，這話卻表示著一種矛盾；因爲如果這是應該做的事，就不再是壞事，或有罪的事了——罪不可能是一樣隨人選揀的東西。不過，可能發生這樣的情形：由於某種情況，一件事不是小罪；而假設沒有那種情況，同樣的事卻成爲小罪。譬如，說一句笑話，如果是毫無裨益地說的，是一個小罪；可是，如果是爲了某一個合理的緣故而說的，那就不是一句無謂的閒話，也不是罪。小罪雖然不會使人失去得救所仰賴的恩寵，可是因爲它使人傾向死罪，而能損害人的得救。

第八節 是否爲了惡表而應放棄現世事物

有關第八節，我們討論如下：

質疑 爲了惡表，似乎應該放棄現世事物。因爲：

1.我們應該愛近人的神性生命，勝於任何現世的事物；而惡表妨礙神性的生命。可是，我們爲了自己更愛的東西，而放棄那些我們不大愛的東西。所以，我們應該放棄現世的事物，以免給近人立惡表。

2.此外，按照熱羅尼莫的規則，凡是能被放棄而無害於那三種真理的，就應該放棄它們，以免發生惡表（參看第七節質疑4.）。可是，的確可以放棄現世的事物而無害於那三種真理。所以，爲了避免惡表，應該放棄它們。

3.此外，沒有一樣現世的事物，比食物更加需要的。可是，爲了避免惡表，也應該放棄食物，如同《羅馬書》第十四章15節所說的：「基督爲他死了：你不可因著你的食物使他喪亡。」所以，遠更應該放棄一切其他的現世事物，以免發生惡表。

4.此外，爲能保全或收復現世的事物，最好的辦法是向

法庭投訴。可是，不可以向法院投訴，尤其是如果因此而引起惡表；因為《瑪竇福音》第五章40節說：「那願與你爭訟，拿你內衣的，你連外衣也讓給他。」《格林多前書》第六章7節也說：「你們彼此有訴訟的事，就各方面講，已是你們的缺點了；那麼，你們為什麼不寧願受點屈？為什麼不寧願吃點虧？」所以，我們似乎應該爲了避免惡表，而放棄現世的事物。

5.此外，在一切現世的事物之中，比較不應該放棄的，似乎是那些與神性的事物有關聯的。可是，爲了避免惡表，也應該放棄它們。因爲宗徒在從事神性的播種時，沒有接受現世的酬勞，「免得基督的福音受到妨礙」，如同《格林多前書》第九章12節所說的。爲了同樣的理由，教會在有些地區，不要求十分之一的捐獻，以免發生惡表。所以，爲了避免惡表，更應該放棄其他現世的事物。

反之 坎特布里的真福多瑪斯(Thomas Cantuariensis)要求歸還教會的財產，雖然國王因此而起反感，並形成惡表。

正解 我解答如下：關於現世的事物，必須分別清楚：它們或者是我們自己的，或者是託我們代人經管的，例如：託給神長經管的教會的財產，又如託給那負責公益的人經管的團體的財產。像這種託管的財產，便如存放的東西一樣，必須由那些受託的人負責管理。所以，這樣的財物如同其他爲得救所必需的事物一樣，不得爲了避免惡表而予以放棄的。

另一方面，關於那些我們享有主權的事物，爲了避免惡表，有時我們必須放棄它們，把它們分施出去：如果它們是在我們的手中，或不予以索還；如果它們是在別人手中，有時卻不必放棄它們。可是，如果由於別人的無知或軟弱，而發生惡表的話，這就是如同我們在前面第七節所講過的「小子的惡

表」，就應該或者完全放棄那些事物，或者用一些別的方法，如用某種勸告，必須把惡表平息。爲此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二十章裡說：「你應該這樣讓予，務使盡量不損害你自己，也不損害別人。如果你拒絕別人的要求，你仍然應該給他說出公道所在。的確，如果你糾正了做不公道要求的人，你實在給了他一些比他所要求的更好的東西。」

不過，有時惡表是從人的惡意來的，這就是「法利塞人的惡表」。不可爲了那些激起這種惡表的人，而放棄現世的事物。因爲這樣放棄，不僅有害於公益，因爲這會使壞人有奪取財物的機會；而且也有害於那些奪取的人，因爲他們一天擁有別人的財物，便一天是在罪惡之中。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十三章裡說：「有時我們應該容忍那些奪取我們財物的人，有時卻應該在維持公道下，抵抗他們；希望這樣不但我們可以保全自己的財物，也可以阻止那些奪取非己之財物的人喪失自己。」

釋疑 1. 以上的話已足以解答質疑1.了。

2. 假如容許壞人奪取別人的財物的話，就會損害生命和公義的真理。所以，不是常應該爲了避免惡表，而放棄現世的事物。

3. 宗徒的意思，並不是想叫人爲了避免惡表，而完全放棄食物——因爲吃東西是爲保存生命所必需的。可是，他的意思是只放棄某一類的食物，以免給別人立惡表，如同《格林多前書》第八章13節所說的：「我就永遠不吃肉，免得叫我的兄弟跌倒。」

4. 按照奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九章裡的話，主的這項命令，應該就心靈的準備來解釋；也就是說，一個人應該有這種準備，寧願忍受侮辱或欺詐，也不向法庭投

訴，如果這樣做有益。不過，有時這樣做並不有益，如同上面正解及釋疑2.所講過的。宗徒的話也應該予以同樣的解釋。

286

5.宗徒所設法避免的惡表，是來自外邦人的無知，因為他們還沒有那樣的習慣。為此，更好暫時放棄這項權利，以便先教導他們，使他們知道那是他們應盡的義務。爲了同樣的理由，教會在那些還不習慣捐獻十分之一的地區，不要求這項捐獻。

第四十四題

論愛德的誠命

一分爲八節一

然後要討論的是愛德的訓令或誠命（*praecepta*；參看第二十三題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、關於愛德是否應該定出誠命。
- 二、應該只是一條，抑或是兩條。
- 三、兩條是否足夠。
- 四、應該「全心」愛天主，是否命得適當。
- 五、加添「全靈」等等，是否適當。
- 六、人在今生是否能夠完全遵守這條誠命。
- 七、論「你應該愛你的近人，如你自己」的誠命。
- 八、愛德的次序是否包含在這條誠命裡。

第一節 關於愛德是否應該定出什麼誠命

有關第一節，我們討論如下：

質疑 關於愛德似乎不應該定出什麼誠命。因為：

1. 愛德給所有的德性，定出它們行動應有的方式；因為愛德是德性的形式，而誠命則是關於德性本身的，如同前面第二十三題第八節所講過的。可是，按照一般的說法，方式是不在誠命之內的。所以，關於愛德不應該定出什麼誠命。

2. 此外，愛「藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了」（《羅馬書》第五章5節），它使我們自由；因為「主的神在哪裡，那裡就有自由」，如同《格林多後書》第三章17節所說的。可是，由誠命而來的約束，是與自由相反的，因為它加

給人一種必然。所以，關於愛德不應該定出什麼誠命。

3.此外，愛德是一總德性之中最主要的，而各種誠命都以德性為終向，如同前面第二集第一部第一〇〇題第九節釋疑2.已經講過的。所以，假如關於愛德定有什麼誠命的話，這些誠命應該放在那些主要的誠命裡，即在天主十誠裡。可是，十誠裡卻沒有這樣的誠命。所以，關於愛德不應該定出什麼誠命。

反之 凡是天主要我們做的，都是在誠命之內。可是，天主要我們愛祂，如同《申命紀》第十章12節所說的。所以，關於愛德的愛，即對天主的愛，應該定出誠命。

正解 我解答如下：誠命表示一些應該的東西，如同前面第二集第一部第九十九題第一及第五節、第一〇〇題第五節釋疑1.已經講過的。為此，一樣東西之成為所命的，就是因為它是一樣應該的東西。可是，一樣東西之為應該的，可有兩種方式：一是本然的或為了它自己，一是為了別的東西。在任何一件事上，那為目的者，是本然的或是為了它自己而應該的，因為目的本然具備善的特性。至於那導向目的者，卻是為了別的東西而應該的，譬如：一位醫生本然地或原本就應該治病；至於他對症下藥，則是為了別的，即為了治病。神性生活的目的是人與天主結合，而這種結合是要靠愛德才能完成的。至於一切屬於神性生活的東西，其目的都是為了這種結合。為此，宗徒在《弟茂德前書》第一章5節說：「這訓令（誠命）的目的就是愛，即由純潔的心，光明磊落的良心和真誠的信仰所發出的愛。」的確，誠命所關的是德性的行為，而一切德性，或者是為把人心從情的衝擊動盪中解救出來，例如：那些管制慾情的德性；或者，至少是為得到一個正直的良心，例如：那些管制行動的德性；或者是為得到一個真誠的信仰，例如：那些與恭敬天主

有關的德性。這三件事應該去做，是為愛天主。的確，不潔的心被那引它傾向世物的情所拉走，而不愛天主；不正直的良好心，使人因為怕受天主的罰，而恐懼天主的公義；虛偽不實的信仰，使人對於天主，喜歡抱有一種錯誤的想法，而與天主的真理相背。在無論哪一類的東西裡，那本然的或為自己的，優於那為別的東西的。所以，最大的誠命就是愛德的誠命，如同《瑪竇福音》第二十二章39節所說的。

釋疑 1.如同我們在第二集第一部第一〇〇題第十節討論誠命時所講過的，愛的方式並不屬於那些有關於德性的其他行為的誠命，例如：「孝敬父母」這條誠命，並不規定必須要以愛德來遵守它。可是，愛的行為卻是屬於各種特別的誠命的。

2.誠命的約束並不相反自由，除非一個人的心已與所命的事背道而馳，例如：那些只由於恐懼而遵守誠命的人，就有這種情形。可是愛的誠命只在出於一個人自願時，才能遵守的。所以，它並不與自由相反。

3.十誠裡的一切誠命，都是以愛天主以及愛近人為其終向。為此，沒有把愛德的誠命並列在十誠裡，但愛德的誠命包括在十誠的一切誠命內。

第二節 是否應該定出兩條愛德的誠命

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該定出兩條愛德的訓令或誠命。因為：

1.法律的訓令以德性為其終向，如同前面第一節質疑3.所講過的。可是，愛德是一種德性，如同前面第三十三題第五節所證明過的。所以，只應該定出一條愛德的誠命。

2.此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二及第二十七章裡說，愛德在近人身上只愛天主。可是，「你當愛上主

你的天主」(《申命紀》第六章5節)這條誠命，已經足以指引我們去愛天主了。所以，此外不應該再加上一條愛近人的誠命。

3.此外，不同的罪相反不同的誠命。可是，一個人疏忽對近人的愛，並沒有犯罪，如果他沒有疏忽對天主的愛。不但如此，而且《路加福音》第十四章26節還說：「誰來就我，而不惱恨自己的父親和母親，不能作我的門徒。」所以，愛天主的誠命，並非與愛近人的誠命有什麼不同。

4.此外，宗徒在《羅馬書》第十三章8節說：「誰愛近人，就滿全了法律。」可是，除非完全遵行一條法律的一切誠命，便不能說是滿全了那條法律。所以，一切的誠命都包括在愛近人裡。因此，只有一條愛近人的誠命已經足夠了。所以，不應該有兩條愛德的誠命。

反之 《若望壹書》第四章21節說：「我們從天主蒙受了這命令：那愛天主的，也應該愛自己的弟兄。」

正解 我解答如下：如同第二集第一部第九十一題第三節和第一〇〇題第一節討論誠命時已經講過的，誠命之於法律，猶如命題之於理論科學；因為關於理論科學，在它們的那些第一原理裡，已經潛在著結論。為此，誰對於原理已經完全知道其可能包括的範圍，就不需要把結論分別向他提示出來。不過，由於有些人雖然知道原理，卻不會觀察其中所潛在著的一切東西，所以必須把科學的結論，從其原理中，為他們推論出來。可是，在那應由法律的誠命，來指導我們的實際事務上，目的具有原理的特性，如同前面第二十三題第七節釋疑2.及第二十六題第一節釋疑1.已經講過的。愛天主是目的，而愛近人指向愛天主。所以，為了那些不大聰明，不容易明白這些誠命之一，已經包含在另一條誠命裡的人，不僅必須定出愛天主的誠命，而

且也必須定出愛近人的誠命。

釋疑 1.愛德雖然只是一種德性，卻有兩種行動，其中之一以另一種行動為其目的。可是，誠命是為德性的行動而定的。所以，愛德的誠命應該不止只有一條。

2.在近人身上愛天主，猶如在那以目的為終向的東西上愛目的一樣。可是為了上述正解的理由，關於二者，都應該定有明顯的誠命。

3.導向目的者之為善，是由於它與其目的有關聯的緣故。所以，它之為惡，就是因為它離棄其目的，並不是為了別的緣故。

4.愛天主包含在愛近人內，猶如目的包含在那導向目的者內，反之亦然。不過，為了上述正解的理由，應該把兩條誠命都明確地定出來。

第三節 兩條愛德的誠命是否足夠

有關第三節，我們討論如下：

質疑 兩條愛德的誠命似乎不夠。因為：

1.誠命是為德性的行為而規定的。可是，行為是按照它的對象來區別的。既然人必須以愛德去愛四種對象：天主、自己、近人，以及自己的身體，如同前面第二十五題第十二節已經講過的，似乎應該有四條愛德的誠命。所以，兩條不夠。

2.此外，不僅是愛，還有喜樂、平安和樂善好施，也都是愛德的行為。可是誠命是為德性的行為而規定的。所以，兩條愛德的誠命不夠。

3.此外，德性不僅是在於行善，而且也在於避惡。可是，積極性的誠命使我們行善，而消極性的誠命使我們避惡。所以，不僅應有積極性的愛德誠命，也應有消極性的愛德誠

命。爲此，上述兩條愛德誠命不夠。

反之 主在《瑪竇福音》第二十二章40節說：「全部法律和先知，都繫於這兩條試命。」

正解 我解答如下：愛德是一種友誼，如同前面第二十三題第一節所講過的。可是，友誼是在一個人與另一個人之間的。爲此，教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「少於兩人，其間不可能有愛德。」（《福音論贊》卷一第十七篇）前面我們也已經講過了，說一個人是怎樣用愛德去愛他自己（第二十五題第四節）。既然愛的對象是善，而善或是目的，或是導向目的者，所以愛德的誠命理應以兩條爲已足：一條命我們以天主爲我們的目的而愛祂；另一條則命我們要爲了天主，如同是爲了目的，而去愛近人。

釋疑 1.如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十三章裡所說的：「應該用愛德去愛的雖有四種，可是關於第二種及第四種」，即愛自己和自己的身體，「卻不需要誠命；因爲，無論一個人怎樣遠離真理，他卻常會愛自己和自己的身體。」可是，關於這種愛的方式，卻必須給人規定清楚；就是說，他必須適當地愛他自己和自己的身體，而這件事是藉人的愛天主和愛近人來完成。

2.如同之前第二十八題第一及第四節、第二十九題第三節，以及第三十一題第一節已經講過的，愛德的其他行爲之來自愛的行爲，猶如效果之來自原因。爲此，愛的誠命隱含著其他行爲的誠命。可是，關於每一種行爲，都給那些較不聰敏的人，明確定出了特別的誠命。關於喜樂，《斐理伯書》第四章4節說：「你們在主內應當常常喜樂。」關於和平，《希伯來書》

第十二章14節說：「你們應設法與眾人和平相處。」關於樂善好施，《迦拉達書》第六章10節說：「我們一有機會，就應向眾人行善。」聖經裡，關於各種行善的事，都定有誠命。不拘是誰，只要細心研究這個問題，就可以知道了。

3.行善勝於避惡。所以，積極性的誠命，隱含著消極性的誠命。

不過，也有一些明文規定的誠命，是對付那些相反愛德之罪的。對付仇恨，《肋未紀》第十九章17節說：「不可存心懷恨你的兄弟。」對付沮喪，《德訓篇》第六章26節說：「不要因她（智慧）的束縛而煩惱（沮喪）。」對付嫉妒，《迦拉達書》第五章26節說：「不要貪圖虛榮，不要彼此挑釁，互相嫉妒。」對付不睦，《格林多前書》第一章10節說：「你們眾人言談一致，在你們中不要有分裂。」對付惡表，《羅馬書》第十四章13節說：「總不可使兄弟失足或跌倒。」

第四節 命人應該全心愛天主是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 命人全心愛天主，似乎不適當。因為：

1.德性行為的方式，不是屬於誠命的事，如同前面第二集第一部第一〇〇題第九節已經證明過的。可是，「全心」表示愛天主的方式。所以，命人應該全心愛天主是不適當的。

2.此外，「一樣東西，如果它什麼都不缺，才是一樣圓滿而完善的東西」，如同《物理學》卷三第六章所說的。所以，如果全心愛天主是一件屬於誠命的事，那麼無論誰做了一些與愛天主無關的事，就違反誠命，因而犯死罪。可是，小罪與愛天主無關。所以，小罪又是死罪。這是荒謬的。

3.此外，全心愛天主是一件完美的事；因為，如同哲學家所說的，圓滿亦即美（參看質疑2.）。可是，完善之事不屬於

誠命，而屬於勸諭。所以，不應該命人全心愛天主。

反之 《申命紀》第六章5節說：「你當全心愛上主你的天主。」

正解 我解答如下：既然誠命是為德性的行為而規定的，所以一個行為之成為一件屬於誠命的事，是由於它是一個德性的行為。可是，一個德性的行為不僅要涵蓋應有的質料，而且也應該具備配合其質料所應有的情況。可是，應該愛天主猶如最後的目的，一切都應該歸向祂。所以，關於愛天主，應該指明某種完全性。

釋疑 1.規定一種德性行為的誠命，其德性行為來自另一種更高級的德性的方式，並不屬於這誠命之下；可是那屬於這個德性本身性質的方式，卻屬於這誠命之下。這種方式就是用「全心」說明出來了。

2.全心愛天主可有兩種方式。第一種方式是現實或實際的方式；就是一個人現實地或以實際的行動，常全心向著天主。這是天鄉的全德。第二種方式是說，一個人以常備的方式全心向著天主，因而不同意任何相反愛天主之事。這是世途之人的全德。小罪並不與這第二種全德相反，因為小罪並不破壞愛德的習性，因為它並不趨向相反的對象，只是阻礙愛德的運用。

3.勸諭所指向的完善的愛德，是在前面釋疑2.所論的兩種全德之間；即是說：一個人盡其所能，放棄現世的東西，包括那些可以有的東西。因為這些東西藉著佔據人的心靈，阻礙人心實際上朝向天主的行動。

第五節 除了「你當全心愛上主你的天主」之外，再加上「全靈和全力」，是否適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在《申命紀》第六章5節裡，除了「你當全心愛上主你的天主」之外，再加上「全靈和全力」，似乎不適當。因為：

1. 「心」字在這裡，並不是指肉體的一部分；因為愛天主不是一個肉體的行動。所以「心」字在這裡，應該按照精神的意思來解釋。可是，心的精神的意思，或者是指靈魂自己，或者是指靈魂的一部分。所以，把心與靈魂二者相提並論是多餘的。

2. 此外，一個人的力都繫於心，不管是精神意義的心，或是肉體的心。所以，在說了「你當全心愛上主你的天主」之後，再加上「全力」，是多餘的。

3. 此外，《瑪竇福音》第二十二章37節所說的「全智」(mens，中文聖經譯為「全意」)這裡卻沒有列入。所以，這條在《申命紀》第六章裡的誠命，似乎規定的並不恰當。

反之 這裡有聖經的權威。

正解 我解答如下：這條誠命在不同的地方，傳授的方式也不一樣。如同在質疑開始已經說過的，《申命紀》第六章列出了三點，即：「全心」(cor)、「全靈」(anima，靈魂)和「全力」(fortitudo)。《瑪竇福音》第二十二章37節列出了其中的兩點，即「全心」和「全靈」，而「全力」被省去了，卻加上了「全智」(mens)。可是，《馬爾谷福音》第十二章30節，卻列有四點，即：「全心」、「全靈」、「全智」，以及與「全力」相同的「全部能力」(virtus)。此外，《路加福音》第十章27節也指出了這四點，只是用「全部力量」(vires)以代替「全力」或「全部能力」。所以，必須解釋這四點的意思。其中，有某一點在某處被

省去了，這是由於這一點已包含在其它諸點內的緣故。

爲此，我們必須注意，愛是意志的行爲；這裡就是用「心」字來說明的。因爲，正如肉體的心是肉體一切行動的根源；同樣，意志也是靈魂一切行動的根源，尤其是關於那最後的目的，即愛德的對象方面。可是，由意志所推動的行動的根源共有三個：理智，就是「智」（心智）之所指；下級的嗜慾能力，就是「靈」（魂）之所指；以及外面實行的能力，就是「力」，或「能力」，或「力量」等之所指。所以，命我們要把我們全部的意念朝向天主，這就是「全心」的意思；又命我們要把我們的理智屬於天主權下，這就是「全智」的意思；又命我們要按照天主的旨意來管制我們的嗜慾，這就是「全靈（魂）」的意思；又命我們在外面的行動上，要服從天主，這就是「全力」、或「全部能力」、或「全部力量」愛天主的意思。（按：根據多瑪斯的解讀，將現在通用的「全靈」改譯爲「全魂」，將「全意」（mens）改譯爲「全智」，或較適宜。今爲沿用「全靈」，只試改譯通用的「全意」爲「全智」。）

在另一方面，金口若望在《瑪竇福音論贊》裡，卻以相反的意義來解釋「心」和「靈」（參看：《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四十二講，關於第二十二章三十七節）。奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二章裡，則將「心」解作思想，將「靈」解作生活，又將「智」（mens）解作理智。還有些人卻說：「全心」是指理智，「全靈」是指意志，而「全智」是指記憶（參看「註解」，該處聖經夾句）。此外，按照尼沙的額我略的主張，「心」有生魂的意思，「靈」有覺魂的意思，「智」有靈魂的意思；因爲我們應該把飲食、感覺和知識都歸向天主（《論人的工作》第八章）。

釋疑 這些話已足以解答前面的那些質疑了。

第六節 人在世途中是否能遵行這條愛天主的誠命

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人在世途中似乎能遵行這條愛天主的誠命。因為：

1.按照熱羅尼莫在《天主教信仰綱要》裡所說的：「誰說天主命人做一些不可能的事，是可詛咒的。」可是，天主確曾給了人這條誠命，如同明文載在《申命紀》第六章5節裡。所以，人在世途中是能遵行這條誠命的。

2.此外，凡是不遵守誠命的，犯死罪；因為按照盎博羅修《論樂園》第八章的話，罪不是別的東西，就是「違反天主的法律，不守天上的誠命」。所以，假如在世途中的人不能遵守這條誠命的話，那麼就沒有一個人在今生能夠沒有死罪了。這是相反宗徒在《格林多前書》第一章8節裡的話：「祂（天主）必要堅固你們到底，無瑕可指。」也相反《弟茂德前書》第三章10節裡的話：「如果無瑕可指，才能作執事。」

3.此外，定出誠命的目的，是爲了指導人走救靈的道路，如同《聖詠》第十九篇9節所說的：「上主的命令是光明的，能燭照眼睛。」可是，指導一個人去做不可能的事，是沒有用的。所以，人在今生遵守這條誠命，並非不可能。

反之 奧斯定在《論人的完美正義》第八章裡說：「在天鄉有完善的愛德時，才能遵守這條誠命：『你當愛上主你的天主』。因為，幾時還有一點須用節制約束的肉慾存在，人就不能全靈地愛天主。」

正解 我解答如下：一條誠命，可用兩種方式來遵守：一種是完善地，另一種是不完善地。如果真能達到制定誠命者所預定的目的，便是完善地遵守誠命。不過，如果制定誠命者所預定的目的雖然沒有達到，卻也沒有遠離那導向目的的秩序，那麼

就是不完善地遵守誠命，譬如：軍隊的將領下令士兵出擊。那出戰而打敗敵人，如同將領所預期的，是完善地遵守了命令；可是，那出戰而不勝的，只要他沒有違反軍中的紀律，他也是遵守了命令，只是不完善地而已。可是，天主定出這條誠命，是要人與祂完全結合；而這樣的結合只有在天鄉，當「天主成爲萬物之中的萬有」時，如同《格林多前書》第十五章28節所說的，才將完全實現。爲此，在天鄉，這條誠命將被圓滿而完善地遵守。可是，在這世途中，它也被遵守，只是不完善而已。不過，在這世途中，一個人比另一個人愈接近天鄉的那種完善，就愈遵守得更爲完善。

釋疑 1. 這個理論證明，在這世途中，這條誠命也能以某種方式遵守，只是不完善地而已。

2. 正如一個遵命出戰的士兵，雖然戰而不勝，也不會因此而受指責或應受懲罰；同樣，那在世途中（不完善地）遵守這條誠命，並沒有做過什麼相反愛天主的事的，也沒有犯了什麼死罪。

3. 如同奧斯定在《論人的完美正義》第八章裡所說的：「雖然沒有人在今生能夠達到這樣完善的地步，可是爲什麼不應該命人這樣做呢？因爲如果一個人不知道要往哪裡跑，就不能正直地跑。假如沒有一條誠命把它指明出來的話，一個人又怎能知道它呢？」

第七節 愛近人的誠命是否規定得適當

有關第七節，我們討論如下：

質疑 愛近人的誠命，似乎規定得不適當。因爲：

1. 愛德的愛廣被眾人，就是仇人也不例外，如同《瑪竇福音》第五章44節所顯示的。可是，「近人」這個名詞是指一

種「親近」的關係，似乎並不廣及眾人。所以，這誠命似乎規定得不適當。

2.此外，按照哲學家在《倫理學》卷九第四章裡的話：「人與別人之間的友誼關係，起於他同自己的關係。」由此可知，對自己的愛是對別人的愛的根源。可是，根源本身勝於來自根源者。所以，人不應該愛近人如愛自己。

3.此外，人自然愛自己，並不是自然愛近人。所以，人愛近人如愛自己，並不適當。

反之 《瑪竇福音》第二十二章39節說：「第二條誠命與此相似：你應當愛近人，如你自己。」

正解 我解答如下：這條誠命傳授得適當，因為它一方面說出了愛的理由，另一方面又說出了愛的方式。

愛的理由是用「近人」一詞說出來了。因為，我們之所以應該用愛德去愛別人，就是因為他們與我們相近，無論是在天主自然的肖像方面，或者是在能夠享受榮福方面。至於我們稱他為「近人」，或「兄弟」——如同《若望壹書》第四章20及21節所說的，或者稱他為「朋友」——如同《肋未紀》第十九章18節所說的，這都沒有關係；因為這些名詞都表示同樣的親近關係。

愛的方式是用「如你自己」這句話說出來了。這並不是說一個人必須愛他的近人，與愛他自己完全相等；而是說，好似愛他自己一樣。這分三方面來說。第一，關於目的方面；就是說，他應該為了天主而愛近人，如同他應該為了天主而愛自己一樣。這樣，他對近人的愛才是一種「聖潔的」愛。

第二，關於愛的規則方面；就是說，一個人只應該在善事上，而不是在壞事上，遷就他的近人；如同他只應該在善事

上滿足他自己的意願一樣。這樣，他對近人的愛才是一種「合乎正義的」愛。

第三，關於愛的理由方面；就是說，一個人應該愛近人，不是爲了他自己的利益或滿足，而是爲了謀求近人的善，如同他謀求自己的善一樣。這樣，他對近人的愛才是一種「真誠的」愛。因爲，如果一個人愛近人，是爲了他自己的利益或滿足，他就不是真誠地愛近人，而是愛他自己。

釋疑 這些話也已足以解答前面那些質疑了。

第八節 愛德的次序是否包含在這條誠命裡

有關第八節，我們討論如下：

質疑 愛德的次序似乎並不包含在這條（愛近人的）誠命裡。因爲：

1. 凡是違反誠命的事，就是不義或有害的事。可是，如果一個人按照他所應該的愛某人，後來他又愛任何另一個人，勝於愛那第一個人，他這樣做並沒有加害於什麼人。因此，他並沒有違反這條愛人的誠命。所以，愛德的次序並不包含在這條誠命裡。

2. 此外，凡是屬於誠命的事，聖經都已相當清楚地傳授給我們了。可是，前面第二十六題所講的那個愛德的次序，聖經裡卻沒有一處提示給我們。所以，它並不包含在這條誠命裡。

3. 此外，次序表示有某種區別。可是，愛近人的愛在「你應當愛近人，如你自己」這句話裡，並沒有說明什麼區別。所以，愛德的次序並不包含在這條誠命裡。

反之 天主藉恩寵在我們內所做的事，也用法律的訓令或誠命訓示我們，如同《耶肋米亞》第三十一章33節所說的：「我要將

我的法律放在他們的心頭上。」可是，天主在我們內形成愛德的次序，如同《雅歌》第二章4節所說的：「祂在我內，按照次序排列了愛。」所以，愛德的次序也在法律所命的範圍之內。

正解 我解答如下：如同前面第四節釋疑1.已經講過的，那屬於德性行為之本質的方式，是在命這德性行為的誠命的範圍之內。可是，愛德的次序是屬於德性的本質，因為它是根據愛與其所愛之對象間的相稱關係而定的，如同前面第二十六題第四節釋疑1、第七及第九節已經講過的。由此可見，愛德的次序應該是在誠命的範圍之內。

釋疑 1.一個人愈是愛誰，就愈是使他滿意。爲此，如果一個人本來應該更愛的人，卻較少愛他的話，那麼他就對一個本來應該較少使之滿意的人，反而使之更加滿意了。因而他就會損害一個他本來應該更愛的人。

2.應該以愛德去愛的那四種對象，其次序已寫在聖經裡了。的確，既然誠命要我們全心愛天主，所以就可以知道，我們應該愛天主在萬有之上。既然誠命要人愛近人如同愛他自己，所以愛自己是在愛近人之先。同樣的，既然《若望壹書》第三章16節命「我們也應當爲弟兄們捨棄生命」，即捨棄肉體的生命；所以就可以知道，我們應該愛我們的近人勝於我們的肉體。又如《迦拉達書》第六章10節命我們「尤其應向有同樣信德的家人行善」，而《弟茂德前書》第五章8節指責一個人，因爲他「不照顧自己的戚族，尤其不照顧自己的家人」；這就是說，我們應該在我們的近人之間，更愛那些更善的和更近的人。

3.就從「你應當愛你的近人」這句話也可以知道，應該更愛那些更近的人。

第四十五題

論智慧之恩賜

一分爲六節一

然後要討論的是與愛德相配的智慧之恩賜（參看第二十三題引言）。第一，論智慧本身；第二，論與它相反的惡習（第四十六題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、智慧是否應被列在聖神的恩賜之間。
- 二、智慧的主體是什麼。
- 三、智慧是否只是鑑賞性的，抑或也是實踐性的。
- 四、作爲恩賜之智慧，是否能與死罪並存。
- 五、凡有聖化恩寵的人，是否都有智慧。
- 六、哪一端真福與智慧相配。

第一節 智慧是否應被列在聖神的恩賜之間

有關第一節，我們討論如下：

質疑 智慧似乎不應該被列在聖神的恩賜之間。因爲：

1. 恩賜比德性更完善，如同前面第二集第一部第六十八題第八節已經講過的。可是，德性只是關於善的；所以，奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡說：「德性是沒有人妄用的。」所以，聖神的恩賜遠比德性更是關於善的。可是，智慧也是關於惡的，因爲《雅各伯書》第三章15節說：有種智慧是「屬於下地的，屬於血肉的，屬於魔鬼的」。所以，智慧不應該被列在聖神的恩賜之間。

2. 此外，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章裡所說的：「智慧是關於天主之事物的知識。」可是，人用他的

自然天資所能獲得的關於天主之事物的知識，是屬於作為理智或智性德性的智慧；而關於天主之事物的超性知識，則是屬於向天主之德（性）的信德，如同前面第一題第一節、第四題第五節、第二集第一部第五十七題第二節及第六十六題第五節已經解釋過的。所以，與其說智慧是一種恩賜，不如說它是一種德性更為恰當。

3.此外，《約伯傳》第二十八章27節說：「看，敬畏上主就是智慧；遠離邪惡就是聰敏。」按照奧斯定所採用的七十賢士譯本的譯文，這些話被譯作：「看，孝愛就是智慧。」（參看奧斯定，《論天主聖三》卷十二第十四章）可是，敬畏和孝愛二者都是聖神的恩賜。所以，不應該把智慧算作恩賜之一，好像它是與其他恩賜不同的恩賜。

反之 在《依撒意亞》第十一章2節卻說：「上主的神，智慧和聰敏的神」等等，「將住在他內」。

正解 我解答如下：按照哲學家在《形上學》開始卷一第二章裡所說的，觀察最高的原因，是屬於智慧的事。這最高的原因，是確切判斷其他事物的依循，也是安排一切事物的根據。可是，最高的原因可有兩種解法：或是絕對的（全面的），或是只在某一種類方面的（相對的）。準此，誰知道關於某一種類的最高的原因，且能藉著這種原因而判斷及安排一切屬於這一種類的事物，就被稱為這一種類的智者（具備智慧者），例如：在醫藥類或建築類方面；如同《格林多前書》第三章10節所說的：「我好像一個有智慧的建築師，莫立了根基。」在另一方面，誰知道那絕對的最高原因，即誰知道天主，就被稱為絕對的智者（具備智慧者）；因為他能按照天主的規則，判斷及安排一切的事物。可是，人藉著聖神才能得到這樣的判斷，如同

《格林多前書》第二章15節所說的：「惟有屬神的人能審斷一切。」因為，如同在同一章10節裡所說的：「聖神洞察一切，就連天主的深奧事理，祂也洞悉。」由此可見，智慧是聖神的恩賜。

釋疑 1.說一樣東西是善的，有兩種說法：第一種說法，是說它真正是善的和純粹地是完善的。說一樣東西是善的之第二種說法，是用一種比擬法，是說它在惡一方面是完善的（完全的惡的），譬如說：「好盜賊（善於偷盜的盜賊）」和「完善的（完全的）盜賊」，如同哲學家在《形上學》卷五第十六章裡所說的。正如關於那些真正是善的東西，有一個最高的原因——即至高之善，亦即最後目的——凡是認識它的人，可以說是一個真正的智者（有智慧的）。同樣，在惡或壞的方面，也有一樣東西，一切其他的東西之歸向它，猶如歸向最後目的；凡是認識它的人，就可以說是一個善於作惡的智者（有智慧的），如同《耶肋米亞》第四章22節所說的：「他們有智慧作惡，不知行善。」因為凡是摒棄自己應該追求的目的的，就必定會為自己另定一個不應該追求的目的，因為每一個主動者都是為了一個目的才行動的。為此，如果他把世上外面的善定為自己的目的，他就有所謂「屬於下地的智慧」。如果他把肉體方面的善定為自己的目的，他就有所謂「屬於血肉的智慧」。如果他把某種優越的尊位定為自己的目的，他就有所謂「屬於魔鬼的智慧」，因為這樣的智慧是仿效魔鬼的驕傲。《約伯傳》第四十一章25節論魔鬼說：「他在一總驕傲之子中稱王。」

2.那被列為聖神之恩賜的智慧，別於那修練而得的被列為理智之德的智慧；因為後者是用人的努力去得來的，而前者卻是「從上而來的」，如同《雅各伯書》第三章15節所說的。同樣的，它也別於信德。因為信德相信天主的真理本身，而那

屬於智慧之恩賜的，卻是按照天主的真理的判斷。所以，智慧的恩賜以信德為前提，因為如同《倫理學》卷一第三章所說的：「每一個人都是善於判斷他所知道的。」

3. 正如屬於敬禮天主的孝愛或虔敬 (pietas)，是信德的一種表示，這是因為我們以敬禮天主來明認自己的信德；同樣，孝愛或虔敬 (pietas) 也顯示智慧，為此說：「孝愛是智慧」，也為了同樣的理由說：「敬畏是智慧」。因為，藉此 (虔敬或孝愛) 可以看出來，人對天主的事物有正確的判斷，以及人敬畏和禮拜天主。

第二節 智慧是否在理智內如在其主體內

有關第二節，我們討論如下：

質疑 智慧似乎不是在理智內，如在其主體內。因為：

1. 奧斯定在《書信集》第一四〇篇第十八章「論新約的恩寵」(Ad Honorium de gratia Novi Testamenti) 裡說：「智慧是對天主的愛德。」可是，愛德是在意志內，如在其主體內，而不是在理智內，如同在前面第二十四題第一節已經講過的。所以，智慧不是在理智內，如在其主體內。

2. 此外，《德訓篇》第六章 23 節說：「原來智慧的含義，正如她的名字。」可是，智慧 (sapientia) 一詞，可以解作好像是「有滋味的 (賢慧的) 知識」(sapida scientia)；而這種知識似乎是與情感有關，因為體驗神性的快樂或甘飴，是屬於情感之事。所以，毋寧說智慧是在情感內，而不是在理智內。

3. 此外，理智的能力已藉聰敏的恩賜，充分地到達成全。可是，如果藉由一樣東西足可成就，備置多樣東西便是多餘的了。所以，智慧不是在理智內。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第四十九章裡說：

「智慧與愚笨相反。」可是，愚笨是在理智內。所以，智慧也是在理智內。

正解 我解答如下：智慧涵有按照天主之理的正確判斷，如同前面第一節及第八題第六節已經講過的。可是，正確的判斷可有兩種：一種是由於理性完善的運用；一種是由於一個人，對他應該判斷的事，具有某種自然性向。例如，關於貞潔的事，一個曾研究過倫理學的人，是用自己理性的探索，做出正確的判斷；而一個已有貞潔之習性的人，是循對貞潔之事的某種自然性向（*connaturalitas*），做出正確的判斷。

爲此，關於天主之事物，用理性的探索做出正確的判斷，這是屬於那作爲理智德性的智慧；可是，循某種相關的自然性向，對這些事物做出正確的判斷，這卻是屬於作爲聖神之恩賜的智慧。如同狄奧尼修在《神名論》第二章裡所說的：葉羅萃（*Hierotheus*）「對於天主之事物，不僅學習，而且也體驗」得很好。

可是，這種對天主之事物的同感或自然性向，卻是藉由那使我們與天主結合的愛德所形成的，如同《格林多前書》第六章17節所說的：「那與主結合的，便是與祂成爲一神。」爲此，那作爲恩賜的智慧，其原因——即愛德，是在意志內；可是，其本質卻是在理智內，因爲正確判斷是理智的行動，如同前面第一集第七十九題第三節已經講過的。

釋疑 1. 奧斯定是就其原因方面討論智慧。智慧這個名稱，也是由此而來，因爲它是指一種滋味（*sapor*）。

2. 由此可知質疑2.的解答，只要所引證的那段文字，真有這個意思。然而，其實似乎並非如此。因爲這樣的解釋只能適用於拉丁文的「智慧」這個名詞（*sapientia*），在希臘文就不適

用；在其他的文字，恐怕也並不適用。所以，在那段所引證的文字裡，智慧這個「名詞」，是指學問的名聲，因而為眾人所稱述。

3.理智能有兩種行動：察覺和判斷。聰敏的恩賜與前者有關；而智慧的恩賜則與後者有關，且是按照天主之理。如果是按照人的理或法則，則與明達的恩賜有關。

第三節 智慧是否只是鑑賞性的，抑或也是實踐性的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 智慧似乎只是鑑賞性的（speculativa），而不是實踐性的（practica）。因為：

1.智慧的恩賜優於作為理智德性的智慧。可是，作為理智德性的智慧只是鑑賞性的。所以，作為恩賜的智慧更是鑑賞性的，而不是實踐性的。

2.此外，實踐的理智是關於偶然的可行的事物。可是，智慧是關於永恆而必然的天主的事物。所以，智慧不可能是實踐性的。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「在靜觀中，是在尋求原始，即天主；可是，在行動中，卻是在需要的重擔下辛勞。」智慧是關於瞻仰天主之事物，而瞻仰不必在重擔下辛勞；因為按照《智慧篇》第八章16節的話：「與她（智慧）為伴，便沒有苦惱；與她共同生活，便沒有悲哀。」所以，智慧只是靜觀的，而不是實踐的或行動的。

反之 《哥羅森書》第四章5節卻說：「與外人來往要有智慧。」可是，這是關於行動的事。所以，智慧不僅是鑑賞性的，也是實踐性的。

正解 我解答如下：按照奧斯定《論天主聖三》卷十二第十四章裡的話，理性之在上的那部分，是屬於智慧的領域，而其在那部分，則是屬於知識的領域。他在同一卷第七章裡又說，上級的理性「專門觀察和諮詢天上的法則」，即天主的法則。所謂觀察，是說它靜觀天主的事物本身；所謂諮詢，是說它以天主的事物判斷人的事物；並依照天主的規則，指導人的行爲。爲此，就智慧爲恩賜來說，它不僅是鑑賞性的，並且也是實踐性的。

釋疑 1.一樣德性愈是高超，它所涵蓋的事物也愈是眾多，如同在《論原因》第十及第十七章裡所說的。作爲恩賜的智慧優於作爲理智德性的智慧，因爲它藉著靈魂與天主的某種結合，能更密切地接近天主；就是因著這種關係，它的從事指導不僅是在靜觀方面，而且也是在行動方面。

2.天主的事物本身，固然是永恆而必然的，可是它們也是偶然之事物的準則；而這些偶然之事物就是人類行爲的對象。

3.先在一樣東西的本身方面去觀察，然後才把它與某一別的東西相比。爲此，智慧首先是靜觀天主的事物，即「瞻仰原始」，然後按照天主的法則，去指導人的行動。不過，在人的行動方面，並不會因受智慧的指導，而產生什麼苦惱或辛勞，相反的，智慧影響的結果，卻能使苦者甘而勞者安。

第四節 智慧是否能無恩寵且有死罪而存在

有關第四節，我們討論如下：

質疑 智慧似乎能無恩寵且有死罪而存在。因爲：

1.聖者主要是以那些與死罪不能並存的事物爲榮，如同《格林多後書》第一章12節所說的：「我們認爲光榮的事，就是我們的良心作證。」可是，一個人不應該以自己的智慧爲

榮，或誇耀自己的智慧，如同《耶肋米亞》第九章23節所說的：「智者（有智慧的）不應誇耀自己的智慧。」所以，智慧能無恩寵且有死罪而存在。

2.此外，智慧是指對天主之事物的認知，如同前面第一節已經講過的。可是，有死罪的人能認知天主的真理，如同《羅馬書》第一章18節所說的：「他們在不義之中保有天主的真理。」所以，智慧可與死罪並存的。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章裡，論及愛德說：「沒有什麼恩惠超越這個天主的恩惠。只有這個恩惠，把永遠天國之子，與永遠喪亡之子分開。」可是，智慧與愛德不同。所以，智慧並不把天國之子與喪亡之子分開。所以，它可以與死罪並存。

反之 《智慧篇》第一章4節卻說：「智慧不能進入存心不良的靈魂裡，也不住在一個屈服於罪惡的身體內。」

正解 我解答如下：作為聖神之恩賜的智慧，如同前面第二及第三節已經講過的，使人本於對天主之事物的某種自然性向或結合，正確地判斷天主之事物，或者按照天主的規則，正確地判斷其他的事物。而這是藉由愛德而完成的，如同前面第二節已經講過的。為此，我們現在所討論的智慧，是以愛德為前提。可是，愛德不能與死罪並存的，如同前面第二十四題第十二節已經證明過的。所以，我們現在所討論的智慧，是不能與死罪並存的。

釋疑 1.這些話應該解作是指關於俗世之事物的智慧，或者是指依據人的理性規則而有的關於天主之事物的智慧。聖者並不以這種智慧為榮，如同《箴言》第三十章2節所說的：「我沒

有人的才智（智慧）。」可是，他們的確以天主的智慧為榮，如同《格林多前書》第一章30節所說的：「基督成了我們來自天主的智慧。」

2. 這個質疑的出發點，是藉著理性的學習和研究，所得到的有關天主之事物的知識。這種知識是能與死罪並存的，我們所討論的智慧則不能。

3. 智慧雖與愛德有別，但以愛德為前提；就是為了這個緣故，它把天國之子與喪亡之子分開。

第五節 凡有恩寵的人是否都有智慧

有關第五節，我們討論如下：

質疑 凡有恩寵的人，似乎並不都有智慧。因為：

1. 具有智慧勝於聽講智慧。可是，只有成全的人才能聽講智慧，如同《格林多前書》第二章6節所說的：「我們在成全的人中講智慧。」既然不是凡有恩寵者，人人都是成全的人；所以，似乎遠更不是凡有恩寵者，人人都有智慧了。

2. 此外，如同哲學家在《形上學》卷一第二章所說的：「有智慧者安置一切。」《雅各伯書》第三章17節說，有智慧者「判斷而沒有偽善」。可是，並不是凡有恩寵者，都可以判斷別人或安置別人，只有居上位者如此。所以，並不是凡有恩寵者都有智慧。

3. 此外，「智慧之賜予，是為相反或驅除愚笨」，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡所說的。可是，有許多有恩寵的人，卻是天生愚笨的，例如：那些領受聖洗的瘋子，或者那些以後非因己罪而陷入瘋狂的人。所以，並不是凡有恩寵者，人人都有智慧。

反之 凡是沒有死罪的人，是天主所愛的：因為他有用以愛天

主的愛德；而天主也愛那些愛祂的人，如同《箴言》第八章17節所說的。可是，《智慧篇》第七章28節說：「天主只愛那些與智慧同居共處的人。」所以，凡是有恩寵而沒有死罪的人，都有智慧。

正解 我解答如下：我們現在所討論的智慧，是指一種在靜觀和諮詢天主事物時的正確判斷，如同前面第一及第三節已經講過的。關於這兩件事，人因與天主之事物相連，而有各等不同的智慧。因為，有些人所得到的正確判斷的程度，無論是關於靜觀天主之事物，或是關於按照天主的規則來指導人世的事物，只限於為得救所必需的。凡是沒有死罪，而有聖化恩寵的人，都不會缺少這種程度的正確判斷；因為，既然在自然界不會缺乏必要的東西，那麼在恩寵界遠更不會缺少了。為此，《若望壹書》第二章27節說：「祂的傅油（聖神）教訓你們一切。」

不過，有些人獲得更高度的智慧之恩賜，無論是關於靜觀天主之事物方面：不僅認識更高深的奧秘，而且也能把這知識傳授給別人；或者是關於按照天主的規則，來指導人世的事物方面：不僅能按照那些規則指導他們自己，而且也能指導別人。這等的智慧，並不是凡有聖化恩寵的人都有的；毋寧說它是屬於那些白白施予的恩寵的，是聖神隨意賜予的，如同《格林多前書》第十二章8節所說的，「這人從聖神蒙受了智慧的言語」等等。

釋疑 1.在那段文字裡，宗徒是在說那種知道天主之事物的隱密奧秘的智慧，如同章第七節所說的：「我們所講的，乃是那隱藏的，天主奧秘的智慧。」

2.指導和判斷別人，雖然這只是屬於居上位者之事，可是每一個人都能指導和判斷他自己的行為，如同狄奧尼修在《書信

集》第八篇致「德莫斐勒書」(Ad Demophilum)裡所說的。

3.領受聖洗的瘋子，有如小孩，有智慧的習性，即聖神的恩賜；可是，由於肉體上的阻礙，使他們無法運用自己的理智，所以他們沒有智慧的行動。

第六節 第七端真福是否與智慧之恩賜相配

有關第六節，我們討論如下：

質疑 第七端真福似乎不是與智慧之恩賜相配。因為：

1.第七端真福是這樣的：「締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。」(《瑪竇福音》第五章9節)可是，這兩件事都是直接屬於愛德的。因為關於和平，《聖詠》第一一九篇第165節說：「愛慕你法律的，必飽享平安。」宗徒在《羅馬書》第五章5節裡說：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」他又在第八章15節裡說：這聖神是「使人成為義子之神，在祂內我們呼號：『阿爸！父啊！』」所以，與其把第七端真福歸屬於智慧，不如把它歸屬於愛德，更為恰當。

2.此外，一樣東西，更是由它近的效果來說明的，而不是由它遠的效果來說明的。可是，智慧之近的效果，似乎是愛德，如同《智慧篇》第七章27節所說的：「她(智慧)周行各國，進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友和先知。」至於和平以及義子的名分，似乎都是遠的效果，因為它們來自愛德，如同前面第十九題第二節釋疑3.及第二十九題第三節已經講過的。所以，與智慧相配的真福，更應以愛德的愛來定，而不應以和平來定。

3.此外，《雅各伯書》第三章17節說：「從上面來的智慧，首先是純潔的，其次是和平的，有節的，柔順的，從善的，滿有仁慈和善果的，判斷而無偽善的。」所以，與智慧相

配的真福，不應偏重和平，而不注意智慧其他的效果。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡說：「智慧為締造和平者最為適宜；因為他們沒有反叛的行動，只知順從理性。」

正解 我解答如下：把第七端真福歸於智慧之恩賜，不管是以功績來說，或者是以酬報來說，都是很合適的。關於功績，是用這樣的話來說明的：「締造和平的人是有福的。」締造和平者，就是一個或在自己身上，或在他人身上製造和平的人。無論是在那一種情形下，這都是把那些能確立和平的事，納入正當的秩序的結果；因為「和平是安寧有序」，如同奧斯定在《天主之城》卷十九第十三章裡所說的。可是，按照哲學家在《形上學》開始卷一第二章裡所說的，把事情治理得井然有序，這是屬於智慧之事。為此，把締造和平歸於智慧，是很合適的。

至於酬報是用這樣的話來說明的：「他們要稱為天主的子女。」可是，人之被稱為天主的子女，只因為他們與天主之親生的、唯一獨生之子有相似之處，如同《羅馬書》第八章29節所說的：「祂所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同。」祂的兒子，即由祂所生的智慧。因此，人因獲得智慧之恩賜，而達至天主子女的名分。

釋疑 1.和平相處固然是屬於愛德的事；可是，締造和平卻是創立秩序者的智慧。同樣的，聖神之稱為「使人成為義子之神」，這是因為我們因著聖神，而能與天主之親生的聖子有相似之處，而聖子即是由天主所生的智慧。

2.那些話是指非受造的智慧而說的。這非受造的智慧先用愛德之恩惠與我們結合，從而把奧祕啓示給我們；認識這樣

的奧祕，就是灌輸的智慧。爲此，灌輸的智慧是一種恩惠，它不是愛德的原因，而是愛德的效果。

3.如同前面第三節已經講過的，這是屬於智慧之恩賜的事，不僅靜觀天主之事物，而且也規範人的行動。在規範或指導人的行動方面，第一件所做的事，就是排除那相反智慧的惡事。爲此，敬畏被稱爲「智慧的開始」（《聖詠》第一一一篇10節），因爲它使人遠避惡事。至於最後一件事，卻有如一個目的，即把一切的事都納入正當的秩序，這就是締造和平。所以，雅各伯說得很有道理：「從上面而來的智慧」，這是聖神的恩賜，「首先是純潔的」，有如遠避腐敗的罪惡；「其次是和平的」，這就是智慧最後的效果。爲此，和平被列在真福之間。

至於其後的各點，它們都依著適當的次序，一一說明智慧導致和平所用的方法。因爲，如果一個人因著純潔而遠避腐敗的罪惡，第一件應該做的事，就是盡其所能，在一切的事上要有節制；關於這一點，說智慧是「有節的」。第二，在那些他覺得自己有所不足的事上，就應該接受別人的勸導；關於這一點，再加上一句說：智慧是「柔順的」。這兩點，都是一個人爲使自己和平，所應該有的。

可是進一步，爲使一個人能與他人和平相處：第一，他不應該相反別人的善，這就是「從善的」那句話的意思。第二，對於近人的缺點，他就應該在心裡懷有同情，在行動上與人以援助；這就是「滿有仁慈和善果的」那句話所說的。第三，他必須滿懷愛德，設法規勸別人；這就是「判斷而無僞善」那句話的意思，以免他假裝規勸，而意圖洩恨。

第四十六題

論愚笨

一分爲三節一

然後要討論的是那相反智慧的愚笨（stultitia，參看第四十五題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、愚笨是否是相反智慧。
- 二、愚笨是否是罪。
- 三、愚笨屬於哪一種罪宗。

第一節 愚笨是否是相反智慧

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愚笨似乎並不相反智慧。因爲：

1.直接與智慧相反的，似乎是不智（insipientia）。可是，愚笨似乎與不智不同。因爲不智一如智慧，只是關於天主之事物；至於愚笨，則又是關於天主之事物，又是關於世人之事物。所以，愚笨並不相反智慧。

2.此外，相反者之一方，並不是通往對方的道路。可是，愚笨是通往智慧的道路；因爲《格林多前書》第三章18節說：「你們中若有人在今世自以爲是有智慧的人，該變爲一個愚笨的人，爲成一個有智慧的人。」所以，愚笨並不相反智慧。

3.此外，相反者之一方，並不是對方的原因。可是，智慧是愚笨的原因；因爲《耶肋米亞》第十章14節說：「人人都因自己的知識而變成了愚者。」可是，智慧是一種知識。再者，《依撒意亞》第四十七章10節說：「你的智慧和知識迷惑了你。」被迷惑是愚笨的事。所以，愚笨並不相反智慧。

4.此外，依希道在《語源學》卷十裡說：「愚人是一個不以羞恥為憂，不為侮辱所動的人。」可是，這與神性的智慧有關，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第二十九章裡所說的。所以，愚笨並不相反智慧。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡說：「智慧之恩賜是為糾正愚笨而賜予的。」

正解 我解答如下：愚笨（stultitia）這個名詞，似乎來自「遲鈍」（stupor）。為此，依希道在《語源學》卷十裡說：「愚人是一個由於知覺遲鈍，而無動於衷的人。」按照同處所說的，愚笨與白痴不同，因為愚笨表示心情冷漠、感覺遲鈍；而白癡則表示完全缺乏精神的知覺。所以，說愚笨與智慧相反，是很恰當的。的確，如同依希道在同處所說的：「智者這個名詞來自滋味（sapor）。因為，正如味覺適宜於區別食物的味道；同樣，一個智者適宜於認出事物與原因。」為此，愚笨顯然是與智慧對立，而為它的相反者；至於白癡之與智慧對立，則是有如純然的否定。因為，白癡根本就沒有判斷的能力，愚人雖有而遲鈍；智者則有靈敏而深刻的判斷力。

釋疑 1.按照依希道在同處所說的：「不智之與智慧相反，因為它缺乏區別和感覺的滋味。」所以，不智似乎與愚笨相同。可是，一個人看來像是一個愚笨的人，主要是因為他在根據最高原因作成判斷時，顯有欠缺不足的地方。因為，如果一個人在一些微小的事情上判斷錯了，不會因此就被稱為愚笨的。

2.如同第四十五題第一節釋疑1.所說，正如有一種惡的智慧，叫作「今世的智慧」（《格林多前書》第二章6節），因為它以某種屬於今世的善，作為最高的原因和最後的目的；同樣，也

有一種善的愚笨，與這惡的智慧相反，這樣的愚笨使人輕視今世的事物。宗徒所講的，就是這種愚笨。

3.是今世的智慧欺騙人，使人在天主眼中成爲愚笨的。看了宗徒在《格林多前書》第三章19節裡的話，就可以明白了。

4.一個人受到侮辱而毫不介意，有時是由於他對今世的事物不感興趣，卻只追求天上的事物。所以，這屬於今世的愚笨，卻是屬於天主的智慧，如同教宗額我略一世在同處所說的。不過，有時這純然是由於一個人對一切的事都昏聩，如同白癡顯然就是這樣的人，他分不清什麼對他是侮辱。這是屬於純然愚笨的事。

第二節 愚笨是否是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愚笨似乎不是罪。因爲：

1.沒有一個罪是來自我們自己本性的。可是，有些人卻生來就是愚笨的。所以，愚笨不是罪。

2.此外，每一個罪都是自願的，如同奧斯定《論真宗教》第十四章所說的。可是，愚笨不是自願的。所以，愚笨不是罪。

3.此外，每一個罪都相反天主的某種誠命。可是，愚笨並不相反什麼誠命。所以，愚笨不是罪。

反之 《箴言》第一章32節卻說：「愚笨者的稱心如意，使他們喪亡。」可是，沒有一人喪亡，除非是爲了罪惡。所以，愚笨是罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，愚笨是指判斷力的遲鈍，主要是關於最高的原因，也就是最後的目的和至

上之善。一個人關於這方面的事物判斷遲鈍，可能有兩種情形。第一種情形，是由於自然天生的氣質，例如：白癡，這樣的愚笨是沒有罪的。第二種情形，是因為一個人把自己的感覺完全沈溺在今世的事物之中，因而他的知覺已不能感受天主之事物；如同《格林多前書》第二章14節所說的：「屬血氣的人，不能領受天主聖神的事」。正如甜的食物對一個味覺已受不良液體侵害的人來說，毫無味道一樣。這樣的愚笨是有罪的。

釋疑 1. 以上的話已足以解答質疑1.了。

2. 雖然沒有一個人願意愚笨，可是有人卻願意那些能導致愚笨的東西；就是說，有人使自己的感覺放棄那些屬於神性的事物，而沈溺在今世的事物裡。關於其他的罪，也有同樣的情形。因為縱慾的人，想得到有罪的快樂，雖然他並不是直接願意犯罪；因為他寧願享受快樂而沒有罪。

3. 愚笨相反那些有關靜觀真理的誠命。關於這樣的誠命，我們在第十六題討論明達和聰敏時，已經講過了。

第三節 愚笨是否是迷色的女兒

有關第三節，我們討論如下：

質疑 愚笨似乎不是淫佚或迷色（luxuria，七罪宗之一）的女兒。因為：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡列舉迷色之女兒時，其中沒有提到愚笨。所以，愚笨不是從迷色來的。

2. 此外宗徒在《格林多前書》第三章19節說：「這世界的智慧，在天主前原是愚笨。」可是，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十第二十九章裡所說的，「這世界的智慧在於用陰謀來遮掩自己的內心」，而這就是表裡不一。所以，愚笨更好

說是表裡不一的女兒，而不是迷色的女兒。

3.此外，對有些人來說，尤其是忿怒，是他們暴怒和瘋狂的原因，而暴怒和瘋狂是屬於愚笨的事。所以，愚笨更是從忿怒來的，而不是從迷色來的。

反之 《箴言》第七章22節說：「少年遂跟她去了」，就是跟妓女去了，「不知道自己像愚人一樣被拉入羅網」。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，愚笨之為罪，是由於神性的感覺遲鈍，因而不適宜於判斷神性的事物。可是，人的感覺主要是為了那與最大的快樂有關的迷色，而被陷溺在今世的事物裡的，因為迷色的快樂最能網羅人的靈魂。所以，有罪的愚笨主要來自迷色。

釋疑 1.一個人對天主及其恩賜感到無味，這屬於愚笨。為此教宗額我略一世提及了兩個與愚笨有關的迷色的女兒，即恨天主，以及對來生的失望，好像把愚笨分為兩部分了。

2.宗徒的這些話，不應該解作是在說原因，而應該解作是在說本質；就是說，這世界的智慧本身，就是天主前的愚笨。為此不能因此就說，凡是屬於這世界的智慧的，是這愚笨的原因。

3.如同前面第二集第一部第四十八題第二節已經講過的，忿怒由於它的烈性，在人體方面引起很大的變化，因而它很可能造成那種由於肉體上的阻礙而來的愚笨。在另一方面，那由於神性的阻礙——即由於心靈的沈溺在今世的事物中，而形成的那種愚笨，卻主要是從迷色來的，如同前面正解已經講過的。

聖多瑪斯.阿奎那〈神學大全〉 / 多瑪斯.阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著 ; 周克勤等譯. ——初版. ——臺南市 : 碧岳學社 ; 高雄市 : 中華道明會, 民 97.08

冊 ; 公分

含索引

譯自 : Summa theologiae

ISBN 978-986-84536-0-9 (全套 : 精裝)

1. 神學

242

97013369

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

第八冊：論愛德（第二集·第二部 第二十三題至第四十六題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (II-II, Q23~46)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：胡安德

審 閱 者：周克勤

准 印 者：台南教區主教 林吉男

出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：(704) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：(802) 高雄市建國一路354號

電話：(07) 224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E-MAIL: windowp@ms76.hinet.net

中華道明會、碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9 (全套：精裝)



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整 (NT 20,000元)

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整 (US 740元)

歐元肆佰柒拾貳元整 (EUR 472元)