

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十一冊：論勇德與節德

第二集·第二部 第一二三題至第一七〇題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 123 ~ 170

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十一冊：論勇德與節德

第二集·第二部 第一二三題至第一七〇題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 123 ~ 170

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

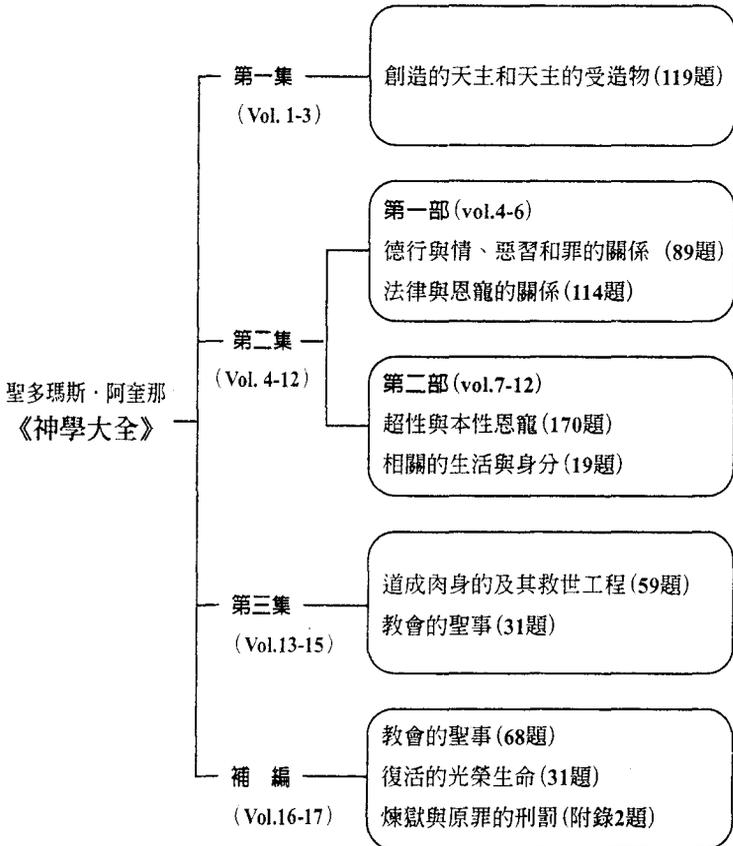
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：
 - 質疑**（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）
舉出數個與此論點相反的對立意見。
 - 反之**（Sed contra／On the contrary）
根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。
 - 正解**（Respondeo dicendum quod／I answer that）
闡述多瑪斯自己的主張與分析。
 - 釋疑**（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）
逐條回應「質疑」列舉的反對意見。

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

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

6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：
 - 哲學家：亞里斯多德
 - 註釋家：亞威洛哀
 - 大 師：彼得隆巴
 - 神學家：納西盎的額我略
 - 法學家：柴爾穌
 - 宗 徒：聖保祿中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。

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

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

8. 聖經章節的原文引用，均以標楷體呈現，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。

第十一冊

論勇德與節德

——第二集第二部 第一二三題至第一七〇題——

目 錄

第一二三題 論勇德	1
第一節 勇敢是不是德性	2
第二節 勇敢是不是一種特殊的德性	4
第三節 勇德是否關於畏懼和大膽	6
第四節 勇德是否只是關於死亡的危險	8
第五節 勇德是否原本是關於戰爭中的死亡危險	10
第六節 堅忍是不是勇德的主要行爲	12
第七節 勇者是否爲了自己習性本身的善而行事	13
第八節 勇者是否對於自己的行動感到快樂	15
第九節 勇德是否主要在於應付突發之事	17
第十節 勇者在行動時是否使用怒情	18
第十一節 勇德是不是一種樞德	20
第十二節 勇德是否勝過其他所有的德性	22
第一二四題 論殉道	25
第一節 殉道是不是德性的行爲	25
第二節 殉道是不是勇德的行爲	27
第三節 殉道是不是最完善的行爲	30
第四節 死亡是否屬於殉道的本質	32

第五節	是否只有信德才是構成殉道的原因	34
-----	-----------------	----

2	第一二五題 論畏懼	37
---	------------------	----

第一節	畏懼是不是罪	37
-----	--------	----

第二節	畏懼之罪是否相反勇德	39
-----	------------	----

第三節	畏懼是不是死罪	41
-----	---------	----

第四節	畏懼是否脫免罪過	43
-----	----------	----

	第一二六題 論無所畏懼的惡習	45
--	-----------------------	----

第一節	無所畏懼或無所忌憚是不是罪	45
-----	---------------	----

第二節	無所畏懼是否相反勇德	47
-----	------------	----

	第一二七題 論大膽	49
--	------------------	----

第一節	大膽是不是罪	49
-----	--------	----

第二節	大膽是否相反勇德	50
-----	----------	----

	第一二八題 論勇德的部分	53
--	---------------------	----

第一節	勇德的各部分是否列得適當	53
-----	--------------	----

	第一二九題 論胸懷大志或壯心	59
--	-----------------------	----

第一節	壯心是否關於榮譽	60
-----	----------	----

第二節	壯心在本質上是否是關於大的榮譽	62
-----	-----------------	----

第三節	壯心是不是德性	64
-----	---------	----

第四節	壯心是不是一種特殊的德性	68
-----	--------------	----

第五節	壯心是不是勇德的一部分	70
-----	-------------	----

第六節	信心是否屬於壯心	72
-----	----------	----

第七節 確信是否屬於壯心	75
第八節 幸運的財富是否有助於壯心	76
第一三〇題 論妄想	79
第一節 妄想是不是罪	79
第二節 妄想是否由於過度而與壯心對立	81
第一三一題 論熱衷榮譽	84
第一節 熱衷榮譽是不是罪	84
第二節 熱衷榮譽是否由於過度而與壯心對立	86
第一三二題 論貪圖虛榮	88
第一節 追求光榮是不是罪	88
第二節 貪圖虛榮是否與壯心對立	91
第三節 貪圖虛榮是不是死罪	93
第四節 貪圖虛榮是不是一種罪宗	96
第五節 貪圖虛榮的女兒是否分得適當	98
第一三三題 論懦怯	100
第一節 懦怯是不是罪	100
第二節 懦怯是否與壯心對立	102
第一三四題 論宏度	105
第一節 宏度是不是德性	105
第二節 宏度是不是一種特殊的德性	107
第三節 宏度的質料或對象是不是浩大的費用	109

	第四節 宏度是不是勇德的部分	112
4	第一三五題 論相反宏度的惡習	114
	第一節 小器是不是一種惡習	114
	第二節 是否有一種相反小器的惡習	116
	第一三六題 論忍耐	119
	第一節 忍耐是不是德性	119
	第二節 忍耐是不是最大的德性	121
	第三節 是否能有忍耐而沒有恩寵	123
	第四節 忍耐是不是勇德的部分	125
	第五節 忍耐是不是與寬容相同	127
	第一三七題 論恆心	130
	第一節 恆心是不是德性	130
	第二節 恆心是不是勇德的部分	133
	第三節 恆毅或堅忍是否屬於恆心	135
	第四節 恆心是否需要恩寵的幫助	136
	第一三八題 論相反恆心的惡習	139
	第一節 柔弱是否相反恆心	139
	第二節 固執是否相反恆心	141
	第一三九題 論勇敢或剛毅之恩賜	144
	第一節 勇敢是不是一種恩賜	144
	第二節 眞福第四端，即「飢渴慕義的人是有福的」，是 否與勇敢或剛毅之恩賜相配	146

第一四〇題 論勇德的誠命	148
第一節 在天主的法律裡，勇德的誠命是否傳授得適當	148
第二節 在天主的法律裡，有關勇德各部分的誠命，是否傳授得適當	150
第一四一題 論節德	153
第一節 節制是不是德性	153
第二節 節德是不是一種特殊的德性	155
第三節 節德是否只是關於慾望和快樂	157
第四節 節德是否只是關於觸覺的慾望和快樂	160
第五節 節德是否關於味覺所固有的快樂	162
第六節 節德的規則是否應該按照現世生活的需要而定	164
第七節 節德是不是樞德	166
第八節 節德是不是最大的德性	168
第一四二題 論相反節德的惡習	170
第一節 冷感是不是一種惡習	170
第二節 無節是不是兒童的罪	172
第三節 懦怯是不是比無節更大的惡習	175
第四節 無節的罪是不是最可恥的	177
第一四三題 總論節德之部分	180
第一節 節德各部分是否分得適當	180
第一四四題 論知恥	184
第一節 知恥是不是德性	184

第二節	知恥是不是關於醜惡的行為	187
第三節	人是否在親近的人前更為知恥	190
第四節	是否有德之士也會知恥	192
<hr/>		
第一四五題	論高貴	195
第一節	高貴與德性是否相同	195
第二節	高貴是否與光采相同	198
第三節	高貴的是否與有益的及愉快的不同	200
第四節	是否應該把高貴列為節德的部分	202
<hr/>		
第一四六題	論節食	204
第一節	節食是不是德性	204
第二節	節食是不是一種特殊的德性	207
<hr/>		
第一四七題	論守齋	209
第一節	守齋是不是德行	209
第二節	守齋是不是節食的行為	212
第三節	守齋是否屬於命令	213
第四節	是否人人都應該遵守教會的守齋	215
第五節	教會的齋期是否定得適當	219
第六節	守齋是否要求人只可進食一次	222
第七節	規定守齋者應在第九時辰進食，是否適當	223
第八節	不准守齋者吃肉、蛋及乳類的食物，是否適當	225
<hr/>		
第一四八題	論貪饕	228
第一節	貪饕是不是罪	228

第二節	貪饕是不是死罪	230
第三節	貪饕是不是最大的罪	232
第四節	貪饕的種類是否分得適當	233
第五節	貪饕是不是罪宗	235
第六節	貪饕的五個女兒是否定得適當	237
<hr/>		
第一四九題	論節飲	240
<hr/>		
第一節	節飲的固有質料或對象是不是飲酒	240
第二節	節飲是否本身是一種特殊的德性	242
第三節	是否完全不許飲酒	244
第四節	是否在上的人更須節飲	245
<hr/>		
第一五〇題	論醉酒	247
<hr/>		
第一節	醉酒是不是罪	247
第二節	醉酒是不是死罪	249
第三節	醉酒是不是最重大的罪	251
第四節	醉酒是否能免人於罪	252
<hr/>		
第一五一題	論節慾或貞操貞潔	255
<hr/>		
第一節	節慾或貞潔是不是德性	255
第二節	節慾或貞潔是不是一般性的德性	257
第三節	節慾或貞潔是不是與節食不同的德性	259
第四節	羞怯是否與節慾有特殊的關係	261
<hr/>		
第一五二題	論童貞	263
<hr/>		
第一節	童貞是否在於肉體的完整	263

第二節	是否不可以持守童貞	266
第三節	童貞是不是德性	269
第四節	童貞是否比婚姻更爲優越	272
第五節	童貞是不是最大的德性	274
第一五三題 論淫佚的惡習		277
第一節	淫佚的質料或對象，是否只有性的慾望和快樂	277
第二節	是否有的性行爲可能無罪	278
第三節	有關性行爲的淫佚能否是罪	281
第四節	淫佚是不是罪宗	283
第五節	淫佚的女兒是否定得適當	284
第一五四題 論淫佚的種類		288
第一節	分淫佚爲六類是否適當	288
第二節	單純的姦淫是不是死罪	291
第三節	姦淫是不是最重大的罪	296
第四節	撫摸和接吻是不是死罪	298
第五節	夢遺是不是罪	300
第六節	是否應將誘姦列爲淫佚的種類之一	303
第七節	強姦是不是一種與誘姦不同的淫佚	306
第八節	通姦是不是與其他各種不同的一種特定的淫佚	308
第九節	亂倫是不是一種特定的淫佚	311
第十節	褻聖是否可能成爲淫佚之一種	313
第十一節	相反自然的罪或惡習，是不是淫佚的種類之一	315
第十二節	相反自然的罪，是不是各種淫佚之中最大的罪	317

第一五五題 論克己或寡慾	320
第一節 克己或寡慾是不是德性	321
第二節 克己的質料或對象是不是觸覺快樂的慾望	323
第三節 克己的主體是不是慾情能力	326
第四節 克己是否比節德更好	328
第一五六題 論溺己或縱慾	330
第一節 縱慾屬於靈魂，抑或屬於肉身	330
第二節 縱慾是不是罪	332
第三節 縱慾者是否比無節者犯更重大的罪	334
第四節 任性發怒者，是不是比縱慾者更不好	337
第一五七題 論寬仁和溫良	340
第一節 寬仁與溫良是否完全相同	340
第二節 寬仁與溫良二者是否都是德性	342
第三節 寬仁與溫良是不是節德的部分	344
第四節 寬仁與溫良是不是最好的德性	346
第一五八題 論忿怒	349
第一節 發怒是否可能是許可的	349
第二節 忿怒是不是罪	352
第三節 是否所有的忿怒都是死罪	354
第四節 忿怒是不是最重大的罪	356
第五節 哲學家所指定的忿怒的種類是否適當	358
第六節 是否應該把忿怒列入罪宗	361
第七節 給忿怒定出六個女兒是否適當	362

第八節	是否有一種因忿怒不足而與忿怒對立的惡習	364
第一五九題	論殘暴	366
第一節	殘暴是否相反寬仁	366
第二節	殘暴是否與野蠻或兇殘不同	367
第一六〇題	論檢制	370
第一節	檢制是不是節德的部分	370
第二節	檢制是否只是關於外面的行動	372
第一六一題	論謙遜	374
第一節	謙遜是不是德性	374
第二節	謙遜是不是關於嗜慾的	377
第三節	人是否應該因著謙遜而屬在眾人之下	380
第四節	謙遜是不是檢制或節德的部分	382
第五節	謙遜是不是最好的德性	384
第六節	在聖本篤會規裡所開列的謙遜十二等級，是否分得適當	387
第一六二題	論驕傲	392
第一節	驕傲是不是罪	392
第二節	驕傲是不是一種特殊的罪	395
第三節	驕傲是不是以憤情爲其主體	398
第四節	額我略所定的四種驕傲，是否定得適當	401
第五節	驕傲是不是死罪	405
第六節	驕傲是不是最重大的罪	407

第七節 驕傲是不是眾罪之中爲首的	410
第八節 是否應該把驕傲視作罪宗	412
第一六三題 論人類原祖的罪	414
第一節 人類原祖的罪是不是驕傲	414
第二節 人類原祖的驕傲是否在於企圖相似天主	417
第三節 原祖父母的罪是否比其它的罪更爲重大	419
第四節 亞當的罪是否比厄娃的罪更爲重大	421
第一六四題 論原罪之罰	424
第一節 死亡是不是人類原祖的罪罰	424
第二節 人類原祖的個別懲罰在聖經裡是否定得適當	429
第一六五題 論原祖父母的受誘惑	435
第一節 讓人受魔鬼誘惑是否適宜	435
第二節 原祖受誘惑的方式和過程是否合理	437
第一六六題 論好學	441
第一節 好學的固有質料或對象是否是知識	441
第二節 好學是不是節德的部分	443
第一六七題 論好奇	446
第一節 關於理智認識是否能有好奇	446
第二節 關於感覺的認識，是否有好奇的惡習	450

第一六八題	論身體外表行動的檢制	453
第一節	關於身體外表的行動是否能有德性	453
第二節	關於遊戲是否能有德性	456
第三節	遊戲過多是否可能有罪	460
第四節	遊戲不足是否有罪	462
第一六九題	論外面修飾的檢制	465
第一節	關於外面的裝飾，是否能有德性和惡習	465
第二節	婦女的裝飾是否會沒有死罪	469
第一七〇題	論節德的誠命	473
第一節	在天主的法律裡，節德的誠命是否傳授得適當	473
第二節	在天主的法律裡，關於附屬於節德的各種德性的誠命，是否傳授得適當	475

第一二三題

論勇德

一分爲十二節一

在義德之後，緊接著要討論的是勇德（fortitudo；參看第四十七題及第五十七題引言）。第一，討論勇德本身；第二，討論它的部分（第一二八題）；第三，討論與它相對的恩賜（第一三九題）；第四，討論與它有關的誠命（第一四〇題）。

關於勇德，應該討論三點：第一，討論勇德本身；第二，討論它的主要行爲，即殉道（第一二四題）；第三，討論相反勇德的惡習（第一二五題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、勇敢是不是德性。
- 二、它是不是一種特殊的德性。
- 三、勇德是否只是關於畏懼和大膽。
- 四、是否它只是關於對死亡的畏懼。
- 五、是否它只是關於戰爭之事。
- 六、堅忍是不是它的主要行爲。
- 七、是否它爲自己的善而採取行動。
- 八、是否它在行動時得到快感。
- 九、勇德是否主要在於對付突發的事。
- 十、是否它在行動時利用怒情。
- 十一、它是不是一種樞德。
- 十二、論它與其他樞德的比較。

第一節 勇敢是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 勇敢似乎不是德性。因為：

1. 宗徒在《格林多後書》第十二章9節說：「德能在軟弱中才全顯出來。」可是，勇敢正與軟弱相反。所以，勇敢不是德性。

2. 此外，如果勇敢是德性，那麼它或是向天主之德，或是智性的德性，或是道德涵養性的德性。可是，勇敢不包含在向天主之德之內，也不包含在智性的德性之內；這從前面第二集第一部第五十七題第二節，以及第六十二題第三節已經講過的，就可以知道了。它似乎也不是道德涵養性的德性。因為按照哲學家在《倫理學》卷三第八章裡所說的，有些人看來好像勇敢，例如：軍人；其實是由於無知，或者是由於經驗。這些更是關於技能方面的事，而與道德涵養性的德性無關。有些人之稱為勇敢，是由於與某些情有關，例如：與怕威脅或怕恥辱有關，或與憂愁、忿怒或希望有關。可是，道德涵養性德性的行為並不是出於情，而是由於抉擇，如同前面第二集第一部第五十九題第一節已經講過的。所以，勇敢不是德性。

3. 此外，人類的德性主要是在於靈魂方面，因為德性是「心智的善的性質」，如同前面第二集第一部第五十五題第四節已經講過的。可是，勇敢似乎是在於肉體方面，或者至少是隨從肉體的結構。所以，勇敢似乎不是德性。

反之 奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡，將勇敢列在德性之間。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的：「德性使具有之者成為善的，並使其行為成為善的。」

爲此，我們所討論的「人之德性，使人成爲善人，並使其行爲成爲善行」。可是，人之善是按照理性方面，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，這是屬於人之德性的事，使人及其行爲符合理性。

這可能有三種情形：第一，是匡正理性本身，而這是藉由智性的德性；第二，是使理性的正直或正當，落實在人類的事物上，而這是屬於義德的事；第三，是把此一應置於人類事物上的理性之正直所遇到的障礙，予以除去。

人的意志可有兩種障礙，阻止它遵從理性的正直。第一，是意志被某種快樂所吸引，去追求一樣有違理性之正直的東西；而這樣的障礙，是用節德來把它除去的。第二，是意志由於面臨一個困難，受阻不去追求那合乎理性的東西。爲能除去這樣的障礙，必須要有心靈的勇毅或勇敢，以便克服上述的困難；正如一個人藉著身體方面的勇力，克服和排除肉體上的阻礙一樣。由此可見，勇敢是一種德性，只因爲它使人按照理性去行事。

釋疑 1. 靈魂的德性不是在靈魂的軟弱中，而是在身體的軟弱中才能全顯出來，這就是宗徒所講的。可是，這是屬於心靈勇敢的事—毅然忍受肉身的軟弱，而這是屬於堅忍的德性或勇敢的德性。至於一個人承認自己的軟弱，則是屬於那叫作謙遜的德性。

2. 有時有些人，實行一種德性的外表行動，卻沒有那種德性；他們是由於某種別的原因，而不是由於德性。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第八章裡，列出有五種人看來好像是勇者，因爲他們好像完成了勇敢的行爲，其實卻並沒有勇敢的德性。這樣的事可能有三種情形。第一種情形是因爲他們做困難的事，好像不是困難的事似的。這又可分爲三種方式：有時這

是由於無知，即不知道危險的重大；有時卻是由於一個人希望能克服困難，例如：一個人已有屢次逃過危險的經驗；有時也可能是由於某種知識和本領，例如：精於武藝，善用兵器的軍人，不重視戰鬥的重大危險，深信自己能夠靠自己的技能自衛。爲此，魏擇群（Vegetius）在《論軍事》（De re militari）卷一第一章裡說：「對於自己深信已經精通的事，沒有人會感到害怕。」

第二種情形是一個人做一件勇敢的事，卻沒有勇敢的德性，因爲他是受了情的衝擊；或者是受了他願意排除的憂愁的衝擊，或者是受了忿怒的衝擊。

第三種情形是由於自由的抉擇，不是爲了想達到一個應該達到的目的，而是爲了得到某種暫世的利益，如：榮譽、快樂，或金錢；或者是爲了想避免某種害處，如：侮辱、痛苦，或損失。

3. 靈魂的勇敢被人視爲一種德性，由於它與肉身的勇力相似，所以才稱爲勇敢，如同上面正解已經講過的。然而，誰若由於自己本性的結構或氣質，對德性有一種自然的傾向，這並不抵觸德性之理或性質，如同前面第二集第一部第六十三題第一節已經講過的。

第二節 勇敢是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 勇敢似乎不是一種特殊的德性。因爲：

1. 《智慧篇》第八章7節說：「她（智慧）教訓人節制、明智、公義和德性。」句中以「德性」這個名詞代替勇敢。既然「德性」這個名詞是一切德性所共有的，所以勇敢似乎是一般性的德性。

2. 此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十九章裡

說：「勇敢並不是平凡的志氣，只知保護一切德性的尊榮，並堅持判斷；它乃是對一切的惡習，進行無情的戰爭。它不顧辛勞，勇於冒險，嚴厲對付享樂，遠避貪婪，一若遠避那敗壞德性者。」後來關於其他的惡習，他也說了同樣的話。可是，這並不適合一種特殊的德性。所以，勇敢不是一種特殊的德性。

3.此外，勇敢（fortitudo）這個名詞，似乎來自堅強或堅定（firmitas）。可是，「堅定不移」是每一種德性都有的，如同在《倫理學》卷二第四章裡所說的。所以，勇敢是一般性的德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章裡，卻把勇敢與其他的德性並列。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第六十一題第三及第四節已經講過的，勇敢這個名詞，可有兩種解釋。第一，只是指一種心意堅定。按照這個意思，它便是一般性的德性；或者更好說，它是每一種德性的條件。因為如同哲學家在《倫理學》卷二第四章裡所說的，每一種德性都必須有「堅定不移的行動」。

第二，勇敢也可以做這樣的解釋，就是在承擔及抗拒那些最難堅定不移的事上，即在某些重大的危險之中，心意堅定不移。為此，西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「勇敢被視為是承擔危險，及忍受艱苦。」按照這個意思來說，勇敢便是一種特殊的德性，因為它有一個特定的對象。

釋疑 1.按照哲學家在《天界論》卷一第十一章裡所說的，「德性或德能」這個名詞，是指「一種能力的極致」。可是，自然的能力以一種意義來說，是指人用以抵抗腐化的能力；以另

一種意義來說，卻是指行動的根源，如同在《形上學》卷五第十二章裡所說的。由於這第二種意義較為普遍，所以「德性或德能」這個名詞，如果解作這種能力的極致，便是一個普通名詞。因為，一般意義的德性或德能，無非就是「一個人藉以善於行動的習性」而已。可是，如果按照德性或德能的第一種較為特殊的意義（抵抗腐化），來指能力的極致，它就被歸於一種特殊的德性，即勇德。因為堅定不移地抵抗一切來犯的攻擊，這是屬於勇德的事。

2. 盎博羅修是以較廣的意義來解勇敢，即指面對任何攻擊的心意堅定。

不過，即使是按照其為一種特殊的德性，具有特定的對象來說，它也能協助抵抗一切惡習的攻擊。因為，誰若能在那些最難忍受的事上堅定不移，自然也適於抵抗其他那些不那麼困難的事。

3. 這個**質疑**的出發點，是解作第一種意義的勇敢正解。

第三節 勇德是否關於畏懼和大膽

有關第三節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎不是關於畏懼和大膽（audacia，勇猛、剛猛）。因為：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷七第二十一章裡說：「義人的勇德是制勝肉體，反抗私慾，熄滅今生的快樂。」所以，勇德似乎更是關於快樂享受，而不是關於畏懼和大膽。

2. 此外，西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「承擔冒險及忍受艱苦」是屬於勇德的事。可是，這似乎更與一個人的辛勞工作，或者外面危險的事有關；而與畏懼或大膽之情無關。所以，勇德不是關於畏懼和大膽。

3. 此外，不僅大膽，而且希望也與畏懼對立，如同前面

第二集第一部第二十三題第二節和第四十五題第一節釋疑2.在討論情時已經講過的。所以，勇德不應該與大膽，比與希望更有關係。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷三第九章裡卻說：「勇德是關於畏懼和大膽的。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，這是屬於勇德的事，排除一切阻撓意志隨從理性的障礙。可是，一個人面對困難而退縮，這正是所謂畏懼；因為畏懼是指逃避一件有困難的惡，如同前面第二集第一部第四十一題第二節在討論情時已經講過的。為此，勇德主要是關於對付那些能阻撓意志隨從理性的困難事物所有的畏懼。

不過，一個人不僅應該克制畏懼，堅定地忍受那些困難事物的衝擊，而且也要予以適當的抵抗；就是說，必須把它們完全排除，以求未來的安全；而這似乎是屬於大膽的事。所以，勇德是關於畏懼和大膽的：一方面克服畏懼，一方面節制大膽。

釋疑 1.教宗額我略一世在那段文字裡所講論的義人的勇德，是在講勇德對一切德性的一般關係。為此，他首先提到了那些關於節德的問題，如同之前質疑1.已經講過的；他又接著講論那本來關於勇敢這一特殊德性的事，而說：「為了永遠的賞報，而愛今生的困苦。」

2.危險和辛勞並不阻止意志隨從理性，除非因為它們是畏懼的對象。為此，勇德必然是直接關於畏懼和大膽的，間接才關於危險和辛勞，有如關於上述二情的對象。

3.希望之與畏懼對立，是關於對象方面；因為希望的對

象是善，而畏懼的對象卻是惡。至於大膽，則是關於同一個對象；其與畏懼對立，是按照退縮與進逼，如同前面**正解**已經講過的。由於勇德原本是關於那些阻人修德的暫世的惡，如同**質疑2**西塞祿的定義所揭示的；所以，勇德原本是關於畏懼和大膽，而不是關於希望，除非希望與大膽有關係，如同前面**第二集第一部第四十五題第二節**已經講過的。

第四節 勇德是否只是關於死亡的危險

有關第四節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎並非只是關於死亡的危險。因為：

1. 奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡說，勇德是「爲了所愛的東西，而甘願忍受一切的愛」。他又在《論音樂》(De Musicae) 卷六第十五章裡說：勇德是「不怕任何阻難，連死亡也不怕的熱情」。所以，勇德不僅是關於死亡的危險，而且也是關於所有一切其他的阻難。

2. 此外，靈魂所有的情，必須經由一種德性導往適中的程度。可是，沒有任何另一種德性，把其他的畏懼導往適中的程度。所以，勇德不僅是關於死亡的畏懼，而且也是關於其他的畏懼。

3. 此外，沒有一種德性是位於極端中的。可是，死亡的畏懼是一種極端，因為它是最大的畏懼，如同在《倫理學》卷三第六章裡所說的。所以，勇德不是關於死亡的畏懼。

反之 安得羅尼古 (Andronicus) 於《論情感》中的「論勇敢」卻說：「勇敢是一種屬於憤情的德性，不容易被死亡的恐懼所嚇阻。」

正解 我解答如下：如同前面**第三節**已經講過的，這是屬於勇德

的事：保持意志，使它不致爲了畏懼肉體之惡，而離棄理性之善。可是，一個人應該堅持理性之善，抵抗一切之惡；因爲沒有一種肉體之善，能與理性之善相等的。爲此，所謂心靈的勇敢，必須是說那使意志在對抗最大之惡時，能固執理性之善的勇敢。因爲那對大事能堅定不移的，對較小的事自然也將堅定不移；反之則不然。再者，這也原是屬於德性之本質的事，即注意那至甚者。在所有的肉體之惡中，最可畏懼的是死亡；因爲死亡把肉體所有之善完全帶走。爲此，奧斯定在論《天主教倫理》卷一第二十二章裡說：「肉體的枷鎖用辛勞和痛苦的畏懼，使靈魂震驚，免得它受打擊和損害；又用死亡的恐怖，去使靈魂害怕，免得它喪亡而毀滅。」所以，勇德是關於畏懼死亡的危險的。

釋疑 1.勇敢在忍受任何橫逆時，都有良好的表現。可是，一個人之被人認爲絕對或簡直是一個勇者，不是因爲他忍受任何橫逆，而是因爲他在忍受最大的禍患時，有良好的表現。至於忍受其他的禍患，一個人只能稱得是一個相對的、或某一方面的勇者。

2.由於畏懼是由愛所生，所以任何一種德性，都節制對某些善的愛，以致也節制對相反的惡的畏懼，例如：慷慨節制對金錢的愛好，因而也節制對喪失金錢的畏懼。關於節德，以及其他的德性，也有同樣的情形。可是，愛惜自己的生命，這是屬於本性或自然的事。爲此，必須有一種特殊的德性，來節制對死亡的畏懼。

3.關於德性，極端就是在於踰越正當的理性。爲此，如果一個人按照理性而去冒最大的危險，並沒有相反德性。

第五節 勇德是否原本是關於戰爭中的死亡危險

有關第五節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎原本並不是關於戰爭中的死亡危險。因為：

1. 殉道者尤其是以他們的勇德見稱。可是，殉道者之為人稱道，與戰爭無關。所以，勇德原本並不是關於戰爭中的死亡危險。

2. 此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十五章裡說：「勇敢可以分為對戰事，以及對政事。」西塞祿在《論職務》卷一第二十二章裡也說：「雖然有不少的人認為，戰事比政事更為重要，但這種主張必須予以貶抑。如果我們真正想判斷的話，有許多政事比戰事更為重要而聞名。」可是，對於更重大的事，必須有更大的勇敢。所以，勇德原本並不是關於戰爭中的死亡。

3. 此外，戰爭是為維持國家暫世的和平，因為奧斯定在《天主之城》卷十九第十二章裡說：「進行戰爭，旨在謀求和平。」可是，一個人似乎不應該為了謀求國家的暫世和平，而去冒生命的危險，因為和平是社會上傷風敗俗的重大機會。所以，勇德並非是關於戰爭中的死亡危險。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第六章裡卻說，勇德主要是關於戰爭中的死亡。

正解 我解答如下：如同前面第四節已經講過的，勇德堅定人的心志，去面對最大的危險，亦即死亡的危險。可是，由於勇敢是一種德性，而向善屬於德性的本質；為此，人不逃避死亡的危險，就是為了追求某種的善。可是，有些死亡的危險，像：來自疾病的，或海上風暴的，或匪徒的侵襲的等等；它們之直接發生在一個人的身上，並不是由於他追求什麼善。相反

的，在戰爭中，人所遭遇的死亡危險，卻直接是由於他追求某種的善；就是說，由於他爲了保護大眾的利益，而進行正義的戰爭。

正義的戰爭可有兩種。第一，是一般性的戰爭，例如：幾時人在陣前作戰。第二，是個別的或個人的戰鬥，例如：一個法官，甚或一個私人，並不因爲有刀劍的威脅，或有任何其他的危險——即使是死亡的危險，而不做公正的判斷。爲此，這是屬於勇德的事，堅定人的心志去對抗死亡的危險，不僅是來自一般戰爭的危險，而且也是來自個別攻擊的私人的戰爭危險——這種個別的攻擊，也可以用戰爭這個普通的名詞來稱呼它。所以，按照這意義來說，必須承認，勇德原本是關於戰爭中的死亡危險。

然而，一個勇者面對任何其他死亡的危險，都有良好的表現；尤其是人可能是爲了德性，而置身在任何死亡的危險裡。例如，一個人並不因爲怕感染能致人於死的疾病，而逃避服事一個有病的朋友；又如另一個人，並不因爲怕遇到沉舟或匪徒的危險，而拒絕旅行，去從事一件神聖的事務。

釋疑 1.殉道者爲了至上之善，即天主，而面對那些對他們本人的攻擊。爲此，他們的勇德是最受人稱讚的；他們的勇德並非不是屬於有關戰爭這一類的勇德。所以，《希伯來書》第十一章34節他們被稱爲「戰爭中的勇者或英雄」。

2.管理家庭或市民的政事，與戰事相對分，這裡戰事是屬於一般戰爭的事。不過，在管理家庭或市民的政事裡，都可能由於某種衝突，即個別的戰鬥，而遭遇死亡的危險。爲此，關於這些戰鬥，也可以有真正所謂的勇敢。

3.國家的和平本身是善的，而且並不因爲有人妄用它而變爲惡的。因爲，也有許多人善用它，也有許多惡被它所阻

止，如：殺人和瀆神。這些罪惡遠比和平所引起的罪惡更壞，後者主要是屬於肉慾方面的罪惡。

第六節 堅忍是不是勇德的主要行爲

有關第六節，我們討論如下：

質疑 堅忍（sustinere）似乎不是勇德的主要行爲。因為：

1.「德性是關於難事和善事」，如同《倫理學》卷二第三章所說的。可是，侵襲或攻擊比忍受更難。所以，堅忍不是勇德的主要行爲。

2.此外，能夠行動及於別物，似乎比不爲別物所動，有更大的能力。可是，攻擊是行動及於別物，而堅忍則是堅持不變。既然勇德是指一種能力的優點，所以攻擊似乎比忍受，更是屬於勇德的行爲。

3.此外，彼此相反者中，其中一相反者與另一相反者，比前者的單純否定，距離更遠。可是，那忍受的，只是不畏懼而已；至於那攻擊的，則是行動，與畏懼正好相反，因為它是在追逐畏懼。既然勇德首先是阻止心神畏懼，所以攻擊比忍受更是屬於勇德的行爲。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第九章裡卻說：「有些人之被人稱爲勇者，最主要的是因爲他們能忍受憂苦。」

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，以及按照哲學家在《倫理學》卷三第九章裡所說的，勇德更是關於克服畏懼，勝於關於節制大膽。因爲，克服畏懼比節制大膽更難；因爲大膽和畏懼的對象——危險，本來就有助於抑制大膽，而增加畏懼的。攻擊之屬於勇德，是因爲勇德節制大膽；堅忍卻是要先克服了畏懼才能有的。所以，勇德的主要行爲就是堅忍，

即在危險中堅定不移，而不是攻擊。

釋疑 1. 忍受或堅忍比攻擊更爲困難，這有三個理由。第一，因爲忍受似乎表示一個人受到一個更強的人的攻擊，而攻擊則表示攻擊者似乎是一個更強的人。與一個更強的人相爭，比與一個較弱的人相爭，更爲困難。

第二，因爲忍受的人已經感到危險在前；至於攻擊者，則看危險像是一件尚未到來的事。不爲當前之事所動，比不爲未來之事所動，更爲困難。

第三，因爲堅忍表示時間較長，而一個人則可以用突然的行動去攻擊。長時保持堅定不移，比用突然的行動去做一件難事，更爲困難。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「有些人貿然去冒險，及至面臨危險的時候，卻轉身而逃；勇者之所爲，卻與此相反。」

2. 忍受固然表示肉體方面的被動或情，可是也表示靈魂方面極堅決地擇善固執的主動，因而不屈服於肉體所面臨的被動或情。德性所關注的是靈魂方面，而非肉體方面。

3. 忍受者，雖然目前有畏懼的原因，卻不畏懼；至於攻擊者，則目前並沒有這種原因。

第七節 勇者是否爲了自己習性本身的善而行事

有關第七節，我們討論如下：

質疑 勇者似乎不是爲了自己習性本身的善而行事。因爲：

1. 關於行動，雖然在用意方面，目的最先；可是，在實行方面，目的卻是最後。可是，勇敢的行動在實行方面，是在勇敢的習性之後。所以，勇者不可能爲了自己習性本身的善而行事。

2. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第八章裡說：「我們爲了真福而愛的德性（即叫我們要爲了德性本身而欲求德

性)，有人卻敢這樣勸我們：不要去愛真福。如果他們真能如願，致使我們不再愛那我們曾爲了它才愛那些德性的真福，我們也就連那些德性也不會愛了。」可是，勇敢是一種德性。所以，勇德的行爲不應是爲了勇德本身，而應是爲了真福。

3.此外，奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡說：「勇德是甘願爲天主而忍受一切的愛。」可是，天主並不是勇敢的習性，而是更好的善；就像是目的必然比那些導向目的者更好。所以，勇者不是爲了自己習性本身的善而行事。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「對勇者來說，勇德本身就是善；而這也是目的。」

正解 我解答如下：目的有兩種：近目的和最後目的。每一個主動者的近目的，是把主動者的形式的樣本或樣式，引進到別的東西上。例如，熱化的火，其目的是把它的熱的樣式，引進到接受熱化的物體上；又如建築者的目的，是把他的技術的樣式，引進到建築的材料上。凡是由此（進一步）而產生的善，如果是所謀求的，都可以稱爲主動者的遠目的。可是，正如關於製造的東西，外在的材料由技術來加以處理；同樣，在行事方面，人性的行爲是由智德來處理的。爲此，必須做結論說，勇者的近目的，就是想把自己的習性的樣式，彰顯在行爲上；因爲他的用意，是想按照自己的習性的合宜性來行動。不過，遠目的是真福，或天主。

釋疑 以上這些話，已足以解答前面的那些質疑了。因爲質疑1.的理由，是由於它（誤）把習性本身作爲目的，而不是把行動中習性之（形式的）樣式作爲目的，如同上面所講過的。

至於其他兩個質疑，則是以最後目的爲其理論的出發點。

第八節 勇者是否對於自己的行動感到快樂

有關第八節，我們討論如下：

質疑 勇者對於自己的行動似乎感到快樂。因為：

1. 快感「是天然習性不受阻止的行動」，如同在《倫理學》卷十裡所說的（參看卷七第十二章）。可是，勇敢的行為來自一種像自然般行動的習性。所以，勇者對於自己的行動感到快樂。

2. 此外，關於《迦拉達書》第五章22節的「然而聖神的效果卻是仁愛、喜樂、平安」，盎博羅修說：德性的行為之稱為果實或效果，「因為它們使人在心神上，感到一種聖潔和真誠的快樂」（參看《論天主聖神》卷一第十二章）。可是，勇者完成德性的行為。所以，他對於自己的行為感到快樂。

3. 此外，弱者為強者所勝。可是，勇者愛德性之善，勝過愛自己的身體；為此，他使自己的身體去冒死亡的危險。所以，對德性之善的快樂，驅除肉體上的痛苦。因此，勇者全然是懷著快感行動。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第九章裡卻說，勇者在行動時，「似乎並沒有什麼快感」。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第三十一題第三節在討論情時，已經講過的，快樂有兩種：一種是肉體的，來自肉體的觸覺；另一種則是心靈的或精神的，來自靈魂的覺識或覺察。來自德性之行為的，是這第二種的快樂；因為在這些行為裡，所注意的是理性之善。可是，勇德的主要行為，是忍受某些為靈魂所覺察的憂傷之事，如：喪失肉體的生命（這生命是有德者所愛的，不僅把它視作一件自然之善，而且也認為它是為完成德性的行為所必要的），以及其他與之有關的東西；此

外，也忍受某些針對肉體觸覺的疼痛，如：創傷和鞭打。爲此，勇者一方面有一些使他感到快樂的事，即精神上的快樂，就是關於德性的行爲本身，以及它的目的的快樂；可是，另一方面，他也有使他感到痛苦的事，無論是在精神方面——即幾時他想到自己將喪失生命，或是在肉體方面。爲此，《瑪加伯傳下》第六章30節，記載厄勒阿匝爾當時說：「爲了敬畏祂，我的肉身在痛打之下，雖受到很大的疼痛，但我的心靈卻喜樂忍受這一切。」

如果沒有天主恩寵超量的幫助，肉體上感覺的痛苦，使人感覺不到德性的精神喜樂。天主的恩寵能強而有力地使靈魂升往天主之事，並因而感到快樂，勝過他在肉體上所受的痛苦。例如，真福狄布秋（Tiburtius）赤足在燒紅的炭上走時說，「他覺得自己好像走在玫瑰花上一樣」。不過，勇德使理性不至於完全被肉體上的痛苦所吞噬。德性的喜樂也能克服精神上的憂傷；因爲人更愛德性之善，勝於肉體的生命，及其所有的一切。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第九章裡說，勇者的快樂不必要他親自感覺到快樂，只要「他不憂傷」，也就夠了。

釋疑 1.一種能力的主動或被動，其強度足以阻止另一種能力的行動。爲此，勇者感覺方面的痛苦，使他的心神感覺不到在自己行動中的快樂。

2.德性行爲之可喜，主要是爲了目的；可是，以其本性來說，它們可能是痛苦的。勇德就有這樣的情形。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第九章裡說：「使人行動快樂，並不是所有的德性都能如此，除非是由於它達到了目的。」

3.勇者精神上的憂傷，爲德性的快樂所克服。不過，由於肉體上的痛苦感覺更爲深刻，而感覺上的覺察，爲人也更爲明顯；因此，關於德性之目的方面的精神快樂，面對著肉體重

大的痛苦，「好像消失了」（《倫理學》卷三第九章）。

第九節 勇德是否主要在於應付突發之事

有關第九節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎不是主要在於應付突發之事。因為：

1.突發之事，似乎是出人意外的事。可是，西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「勇德是有意地冒險耐勞。」所以，勇德不是主要在於應付突發之事。

2.此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十八章裡說：「勇者並不是不注意那即將逼近之事，而是展望，好像從他心靈的瞭望台上觀察，好能用他的預見去應付未來的事，免得後來要說：我遇到這樣的事，因為我沒有想到它可能會發生的。」可是，如有突發的事，這是無法預作準備的。所以，勇德的行動與突發之事無關。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說，勇者「抱有好的希望」。可是，希望遠矚未來，而這與突發之事不相容的。所以，勇德的行動不是在於應付突發之事。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第六章裡卻說：「勇德主要是對付突如其來的死亡的危險。」

正解 我解答如下：關於勇德的行動，應該注意兩件事。第一，是有關它的選擇。從這方面來看，勇德並不是為對付突發之事的。因為勇者選擇預料可能逼近的危險，好能抵抗它們，或者更容易去忍受它們。因為，如同教宗額我略一世在《福音論贊》第三十五篇中的證道詞裡所說的：「預料的打擊，就打得那麼重。如果我們事先用預見的甲盾圍護自己，就更容易忍受世上的凶惡。」

還有一件事是在勇德的行動中應該注意的，就是有關德性之習性的彰顯。從這方面來看，勇德就是主要對付那些突發之事的；因為按照哲學家在《倫理學》卷三第八章裡所說的，勇德的習性主要是在突然發生的危險上顯示出來。因為，習性行動有如本性或自然。為此，如果一個人由於突然發生了危險，而須急迫應變，雖然事先沒有預作設想，仍會做那屬於德性的事；這就極為明顯地揭示出來，在他的心神裡，有著堅定的和常備的勇德。不過，即使一個人沒有勇德的習性，也能以長期的預料，準備自己的心靈去對付危險。勇者如有時間的話，也會運用這樣的準備。

釋疑 以上的話已足以解答前面的那些質疑了。

第十節 勇者在行動時是否使用怒情

有關第十節，我們討論如下：

質疑 勇者在行事時，似乎並不使用怒情或忿怒。因為：

1.一樣不得任意使用的東西，誰也不得把它用作自己行動的工具。可是，誰也不得任意使用忿怒；就是說，對忿怒之情，不能隨心所欲，任意取捨。因為，如同哲學家在《論記憶與回憶》第二章裡所說的，如果肉體的情發動時，並不會如人所願，立刻停止。所以，勇者不應該使用忿怒來行動。

2.此外，誰若自己已足能做一件事，就不應該去求助於一件更軟弱而不完善的東西。可是，理性自己已足以完成勇敢的事；而忿怒對之卻無能為力。為此，辛尼加（Seneca）在《論忿怒》（De Ira）卷一第十六章裡說：「理性自己已足以不僅預籌事，而且也能把事做完。難道還有比理性去求助於忿怒，堅定者去求助於動搖者，忠誠者去求助於不忠誠者，健康者去求助於病弱者，更糊塗的事嗎？」所以，勇者不應該使用忿怒。

3.此外，正如人由於忿怒之故，而更兇猛地去做勇敢的事；同樣，他也由於憂苦之故，或是由於慾望之故，而這樣去做。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第八章裡說：「野獸由於受了憂苦或疼痛的刺激而冒險，以及犯姦淫的人爲了滿足慾望，而敢去做許多大膽的事。」可是，勇德並不使用憂苦或慾望來行動。所以，爲了同樣的理由，它也不應該使用忿怒。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第八章裡卻說：「忿怒協助勇者。」

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第二十四題第二節已經講過的，關於忿怒以及靈魂的其他的情，在逍遙學派及斯多噶學派之間，主張不同。因爲斯多噶學派把忿怒，以及靈魂的其他諸情，皆排除於智者或有德之士的心神之外。至於以亞里斯多德爲首的逍遙學派則認爲，就是有德之士也有忿怒，以及靈魂的其他諸情，只是它們都已受到理性的節制。也許他們不是在實質上，而只是在講法上不同而已。因爲逍遙學派，如同前面已經講過的（同上），稱一切的感覺嗜慾的動態爲靈魂的情，不管它們是怎樣的。既然感覺嗜慾是受理性之命令的推動，以協助更敏捷地行動；爲此，他們認爲有德之士應該利用忿怒，以及靈魂的其他諸情，不過要按照理性的命令來加以節制。另一方面，斯多噶派則稱感覺嗜慾的某些無節制的感觸爲靈魂的情（爲此，他們稱之爲疾患或病症），因而把它們完全與德性隔離。

所以，勇者在行動時，使用有節制的忿怒，而不是使用無節制的忿怒。

釋疑 1.按照理性而受節制的忿怒，是服屬於理性的命令之

下。爲此，人可以隨意使用它。如果是沒有節制的忿怒，情形就不同。

2. 理性使用忿怒爲自己的行動，並不是求助於它；而是利用感覺嗜慾作爲工具，如同利用身上的肢體一樣。至於工具不及主動者那樣完善，就如鐵鎚不及鐵匠那樣完善一樣，這也並沒有什麼不宜之處。再者，辛尼加是一位主張斯多噶派學說的。以上的那些話，是他在直指著亞里斯多德而說的。

3. 如同在前面第三及第六節已經講過的，勇德有兩種行動，即忍受和攻擊。它使用忿怒，不是爲忍受的行動，因爲這行動是理性自己所行的；而是爲攻擊的行動。爲這種行動，它使用忿怒，而不使用其他的情；因爲這是屬於忿怒的事，進攻那能使人憂苦者，因而直接協助勇德去攻擊。另一方面，憂苦本來是向那加害於人的事物屈服的。不過，它偶然也協助攻擊：或者因爲它是忿怒的起因，如同前面第二集第一部第四十七題第三節已經講過的；或者因爲人爲求除去憂苦而冒險犯難。同樣，慾望按其性質也是直接趨向可喜或可樂之善，而冒險犯難原本與這可樂之善相反。不過，慾望有時偶然也協助攻擊；這只是因爲一個人寧願冒險，而不想缺乏快樂。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第八章裡說，在所有發自情的種種勇敢之中，「那最自然的，似乎是那藉由忿怒的一如果這是經過選擇的，而且是爲了它的緣故（即爲了正當目的的緣故）；那麼，這樣的勇敢就是真正的。」

第十一節 勇德是不是一種樞德

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎不是一種樞德（或主德—主要的德性）。因爲：

1. 如同前面第十節已經講過的，忿怒與勇德有密切的關係。可是，忿怒不是一種主要的情，那屬於勇德的大膽也不

是。所以，也不應該把勇德視為樞德。

2.此外，德性趨向於善。可是，勇德並非直接指向善，而是指向惡，即指向忍受辛勞和擔當危險，如同西塞祿《修辭學》卷二第五十四章所說的。所以，勇德不是一種樞德。

3.此外，樞德是關於那些在人生命之中佔主要地位的事，猶如門戶靠戶樞而轉動一樣。可是，勇德是關於死亡的危險的，而在人生命之中，這樣的危險是很少遇到的。所以，不應該把勇德視作一種樞德或主要的德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章裡，盎博羅修在《路加福音注疏》卷五，關於第六章20節裡，以及奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡，都把勇德列為四樞德或四種主要德性之一。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第六十一題第三及第四節已經講過的，所謂樞德或主要德性，就是那些必須具備各種德性所共有之一般要素者。在德性的一般條件之中，也有「行動堅定」這一條，如同《倫理學》卷二第四章所說的。可是，勇德最是因其堅定不移而受稱道。因為，一個人受的墮落或畏縮的壓力愈重，則其堅定不移愈受人稱讚。可是，是可喜或可樂之善，以及使人憂苦之惡，壓迫人離棄那合乎理性的事。不過，肉體上的痛苦，比快樂對人的壓迫更重。因為奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡說：「沒有任何人不是逃避痛苦，勝於追求快樂。的確，有時我們看到，即使是最兇暴的野獸，也由於怕痛苦，而放棄最大的快樂。」在心神的痛苦和危險之中，最爲人所畏懼的，就是那些能導致死亡的；而勇者卻能對之堅定不移。所以，勇德是一種樞德。

釋疑 1.大膽與忿怒並不協助勇德從事其行動，即忍受的行動；在此行動中主要受稱道的，就是其堅定不移。勇者就是藉這行動抑制畏懼，而畏懼是一種主要的情，如同前面**第二集第一部第二十五題第四節**已經講過的。

2.德性趨向理性之善；而理性之善必須加以維護，以對抗惡的衝擊。勇德指向肉體之惡，有如指向與己相反者，並加以抵抗；勇德之指向理性之善，有如指向目的，並立意加以維護。

3.雖然死亡的危險不多見，可是導致這種危險的機會卻屢見不鮮。因為人由於追求義德，以及實行其他的善行，屢次惹來能致他於死的敵人。

第十二節 勇德是否勝過其他所有的德性

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 勇德似乎勝過其他所有的德性。因為：

1.盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十五章裡說：「勇德可以說得高於其餘的德性。」

2.此外，德性是關於一些困難的事和善事。可是，勇德是關於最困難的事。所以，它是德性中之最大者。

3.此外，人本身貴於他所有的財物。可是，勇德是關於人本身的；因為是勇德使人為了德性之善，而置本身於死亡的危險中。至於義德，以及其他的道德涵養性德性，是關於別的本身以外的事物。所以，勇德是道德涵養性德性中最主要的。

反之 1.西塞祿在《論職務》卷一第七章裡說：「在義德中，有德性之最大的光彩，它使人得稱為善人。」

2.此外，哲學家在《修辭學》卷一第九章裡說：「那些對別人最有益的德性，必然是最大的德性。」可是，慷慨似乎

比勇德，對人更為有益。所以，它也是一種更大的德性。

正解 我解答如下：奧斯定在《論天主聖三》卷六第八章裡說：「在那些不以體積來論的大事上，更大與更善相同。」為此，一個德性愈善，也就愈大。可是，理性之善就是人的善，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。由於智德是理性的一種成全，所以它按其本質就有這（理性之）善。至於義德，則將這善付諸實行；因為，這是屬於義德的事，在一切人類的事務上，確立理性的秩序。其他的德性則維護這善；因為它們節制諸情，免得它們引人背離理性之善。在這（最後一）類德性的順序中，勇德佔有主要的地位；因為對死亡危險的畏懼最有效力，導致人背離理性之善。勇德之後有節德；因為觸覺的快樂，比其他的快樂，更能妨礙理性之善。

可是，涉及一物之本質的，優於那涉及其效力的；而後者又優於那藉排除障礙，以提供其維護的。為此，在各樣樞德之間，智德最先，其次為義德，勇德第三，節德第四。此後有其他的德性。

釋疑 1. 盎博羅修把勇德放在其他的德性之前，是從某種一般性的利益方面來說：因為勇德無論是對於戰事，或者是對於公民或政治之事，都有益處。為此，他在那裡先說：「現在讓我們來討論一下勇德。它可以說得高於其餘的德性，可分為在戰事上的和在政事上的。」

2. 德性之本質在於善，勝於在於困難。為此，德性的大小，更是按照善的性質，而不是按照困難的性質。

3. 人除非為了保護義德，不會使他本身去冒死亡的危險的。所以，對勇德的讚美，多少繫於義德。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十五章裡說：「勇敢而沒有義德，是造

成不義的材料；因為它愈強，愈容易壓迫弱者。」

4.（答反之1.）我們同意。

5.（答反之2.）慷慨對於施予某些個別的恩惠，誠然有益。可是，為維護義德的整體秩序，勇德卻普遍有益。為此，哲學家在《修辭學》卷一第九章裡說：「正義而勇敢的人，最為人所愛；因為無論是在戰爭時期，或是在和平時期，他們常是最有用的人。」

第一二四題

論殉道

一分爲五節一

然後要討論的是殉道（martyrium；參看第一二三題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、殉道是不是德性的行爲。
- 二、它是哪一種德性的行爲。
- 三、論這個行爲的完善程度。
- 四、論殉道的痛苦。
- 五、論它的原因。

第一節 殉道是不是德性的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 殉道似乎不是德性的行爲。因爲：

1.一切德性的行爲都是自願的。可是，殉道有時不是自願的，例如：那些爲了基督，而被殺害的諸聖嬰孩。關於他們，希拉利（Hilarius）在《瑪竇福音註釋》第一章裡說：「他們經由殉道的光榮，被提昇進入永生的境界。」所以，殉道不是德性的行爲。

2.此外，凡是不被許可的，不是德性的行爲。可是，自殺是不被許可的，如同前面第六十四題第五節已經講過的。可是，殉道就是藉自殺完成的；因爲奧斯定在《天主之城》卷一第二十六章裡說：「在教難時，有些聖善的婦女，爲了逃避那些企圖侵犯她們貞潔的人，而投身河中，並如此死去。天主教會以最隆重的敬禮，尊重她們殉道的烈行。」所以，殉道不是德性的行爲。

3.此外，自願獻身去從事德性的行為，是一件值得稱讚的事。可是，自動去冒殉道的危險，這是不值得稱讚的事，反而似乎是冒昧和危險的行為。所以，殉道不是德性的行為。

反之 真福之賞除非由於德性的行為，否則是不應該得到的。可是，殉道是應該得到它的；因為按《瑪竇福音》第五章10節所說的：「為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」所以，殉道是德性的行為。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第十二節已經講過的，一個人固執理性之善，這是一件屬於德性之事。可是，理性之善在於真理有如自己的對象，而在於義德有如自己的效果，如同在前面第一〇九題第一及第二節和第一二三題第十二節已經說明過的。可是，一個人堅持真理和正義，抵抗迫害者的攻擊，這是屬於殉道之本質的事。由此可見，殉道是德性的行為。

釋疑 1.有些人說，諸聖嬰孩會奇蹟式地提早運用他們的自由意志，甚至自願殉道。

不過，由於聖經的權威並沒有提供這樣的證明，所以更好說，這些被害的嬰孩，是因天主的恩寵，而獲得了殉道的光榮；這是其他的人，用他們自己的意志所掙得的。因為，為基督流血，可以代替洗禮。所以，正如嬰兒在領洗時，基督的功勞使他因著領洗的恩寵，而獲得光榮；同樣，那些為了基督而被害的嬰孩，也是基督殉道的功勞，使他們獲得殉道的榮耀。為此，奧斯定在《證道集》第三七四篇第三章「論主顯」的證道詞裡，好像是在對那些嬰孩們說：「那不相信基督的洗禮對小孩有益處的，也要懷疑你們為基督受苦受難的榮冠。你們的年齡固然太小，不能信日後受苦的基督，可是你們卻有一個肉

體，用它來為日後受苦的基督，忍受痛苦。」

2.如同奧斯定在同處所說的，可能是「天主的權力，用一些值得令人相信的證據，引導教會恭敬地紀念那些聖善的婦女。」

3.法律的誠命是關於德性之行爲的。可是，如同前面第二集第一部第一〇八題第四節釋疑4.已經講過的，有些法律的誠命是針對準備人心而授予的；就是說，使人必須準備自己，在適當的時候去做這件或那件事。同樣的，某些事情之屬於德性的行爲，是按照準備人心方面，使人在這樣或那樣的情形下，應該按照理性去行事。關於殉道，即在忍受那些無理所加的痛苦方面，似乎格外應該遵守這一點。一個人不應該給人機會，叫人去做不義的事；可是，如果別人行動不義，就應該適當地忍受。

第二節 殉道是不是勇德的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 殉道似乎不是勇德的行爲。因為：

1.在希臘文中，「殉道者」這個名詞，有「證人」的意義。可是，作證人是給基督的信仰作證，如同《宗徒大事錄》第一章8節所說的：「你們將要在耶路撒冷為我作證人。」馬克西道利南（Maximus Taurinensis）在一篇證道詞裡說：「殉道的母親，就是教會的信德；這就是那些光榮的戰士，用他們的鮮血所簽署的。」（《證道集》第八十八篇）所以，與其說殉道是勇德的行爲，不如說它是信德的行爲。

2.此外，一個值得稱讚的行爲，其主要所屬的德性，是那促使人傾向於此行爲，並因此行爲而把自己顯示出來的德性；以及如果沒有這德性，行爲就毫無價值。可是，是愛德主要激勵人殉道。為此，馬克西道利南的一篇證道詞說：「基督

的愛德，在祂的殉道者身上勝利了。」（《證道集》第十六篇）再者，愛德也主要是藉殉道的行爲，把自己彰顯出來，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了。」而且，沒有了愛德，殉道就毫無價值，如同《格林多前書》第十三章3節所說的：「我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，爲我毫無益處。」所以，與其說殉道是勇德的行爲，不如說它是愛德的行爲。

3.此外，奧斯定在《證道集》第三一篇第一章論聖西彼連（Cyprianus）的證道詞裡說：「頌讚敬禮一位殉道者是一件容易的事，可是效法他的信德和忍耐，卻是一件偉大的事。」可是，在任何一个德性的行爲裡，那最令人稱讚的，就是行爲所由來的那個德性。所以，更好說殉道是一個忍耐的行爲，而不是一個勇德的行爲。

反之 西彼連（Cyprianus，200～258年）在《書信集》第八篇「致殉道者及精修者書」（Ad Martyres et Confessores）裡說：「有福的殉道者！我要用什麼頌詞來讚美你們呢？最勇敢的戰士！我要找出什麼言詞來稱述你們肉體的堅強力量呢？」可是，無論誰受到讚美，皆是爲了其行爲所屬的德性。所以，殉道是勇德的行爲。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第一節已經講過的，這是勇德的事，使人堅定不移，固執德性之善，去抵抗危險，特別是死亡的危險，尤其是戰爭中的死亡危險。可是，在殉道時，人顯然是堅定不移地固執德性之善；因爲他雖然受著死亡危險的迫脅，而且這危險也能是在個別的戰鬥中，來自迫害者，他卻仍然堅決保持信德和義德。爲此，西彼連在一篇證道詞裡說：「在場的人群驚奇地觀看這種世外的戰鬥，又見基督

的僕人在戰鬥中直立不屈，說話自在，心神清潔無玷，具有神的能力。」（《證道詞》第八篇）所以，殉道顯然是勇德的行爲。爲此，教會關於殉道者，（在舊殉道者通用彌撒書信裡）讀說：「他們成爲戰爭中的勇者或英雄。」（《希伯來書》第十一章34節）

釋疑 1.對於勇德的行爲，必須注意兩件事：一件就是勇者堅定不移地所固執之善，而這是勇德的目的；另一件就是堅定不移的本身，人藉由它才不至於向那些阻他行善的敵對勢力屈服，而勇德的本質即在乎此。可是，正如世人的勇德堅定人心於人類的正義，並爲了維護這樣的正義，而承擔死亡的危險；同樣，來自恩寵的勇德堅定人的心靈於「天主的正義，因對耶穌基督的信德」，如同《羅馬書》第三章22節所說的。這樣，殉道之於信德，有如是人所堅持的目的；而殉道之於勇德，則有如是發出（各種勇敢行爲）的習性。

2.愛德使人傾向於殉道，有如殉道的首要動機，是以出命者德性的方式；至於勇德，則有如殉道之固有的動機，並以發出行爲者德性的方式。所以，殉道是一個愛德的行爲，有如是出命者的行爲；至於它是勇德的行爲，則有如是直接發出行爲者的行爲。爲此，兩種德性，它都顯示。是由於愛德，它才有功勞，如同任何其他德性的行爲。是故，沒有了愛德，它就無用了。

3.如同前面第一二三題第六節已經講過的，勇德主要的行爲是忍受。殉道就是屬於勇德的這個（忍受）行爲，而不是屬於勇德的次要行爲，即攻擊。由於忍耐是在勇德的主要行爲方面，即忍受方面，爲勇德服務；所以，殉道者也爲了他們的忍耐，而受人讚美。

第三節 殉道是不是最完善的行爲

有關第三節，我們討論如下：

30 **質疑** 殉道似乎不是最完善的行爲。因爲：

1. 那不屬於誠命，而屬於勸諭之範圍者，方才是屬於生活之完善者；就是說，因爲它並不是爲得救所必需的。可是，殉道似乎是爲得救所必需的，因爲宗徒在《羅馬書》第十章10節裡說：「心裡相信，可使人成義；口裡承認，可使人獲得救恩。」又《若望壹書》第三章16節說：「我們也應當爲弟兄們捨棄生命。」所以，殉道並不是屬於完善者。

2. 此外，一個人因服從而把自己的靈魂獻給天主，比因殉道而把自己的肉身獻給天主，似乎更爲完善。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「服從勝於一切的祭獻。」所以，殉道並不是一個最完善的行爲。

3. 此外，造福別人似乎比使自己堅定於善更好，因爲「民族之利勝於個人之利」，如同哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所說的。可是，殉道者只使自己個人得益；至於教導者，則造福許多的人。所以，教導和治理屬下的行爲，比殉道的行爲更爲完善。

反之 奧斯定在《論聖潔的童貞》第四十五章裡說，殉道勝於那屬於完善的童貞。所以，殉道似乎是屬於最高級的完善。

正解 我解答如下：我們可以從兩方面來討論一個德性的行爲。第一，是從這個行爲本身的本類（species）方面，即看它與直接發出這行爲之德性的關係。如果這樣來看，既然殉道就是在於適當地忍受死亡，那麼它就不能是諸德性行爲中之最完善的；因爲忍受死亡，本身並不是一件值得稱讚的事，只因爲它是趨向於某種基於德性之行爲的善，如：趨向於信德和愛主之德，它才是值

得稱讚的。爲此，德性的這一行爲既是目的，便是更完善的。

第二，一個德性的行爲，也可以從它與第一個動機，即與愛德之愛的關係來看。一個行爲之所以屬於人生的完善之德，主要是繫於這一方面；因爲，如同宗徒在《哥羅森書》第三章14節裡所說的：「愛德是全德的聯繫。」可是，在所有的德性行爲之中，以殉道最能彰顯愛德的完善。因爲，如果人爲了一樣東西，愈是寧願輕視他更愛的其他事物，或選擇承受他更憎惡的其他事物，也就愈顯示出他愛那樣東西。可是，在今生的一切其他善之中，顯然人最愛自己的生命；相反地卻最憎惡死亡，尤其是肉體備受痛苦折磨的死亡。因爲，如同奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡所說的。連畜牲由於怕這些痛苦折磨，而也「放棄最大的快樂」。從這方面來看，殉道以其（深一層的）共類（genus）來說，顯然是人類行爲中最完善的，有如是最大愛德的表記，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了。」

釋疑 1.沒有一個屬於勸諭之範圍的完善行爲，不是也在某種情況下，屬於命令的範圍，有如是爲得救所必需的。就如奧斯定在《論重婚——非法的結合》卷二第十九章裡所說的，一個人由於自己的妻子不在或有病，而陷入必須自制節慾的境地。爲此，如果在有些情形下，殉道爲得救所必需，這並不礙於殉道的完善。因爲在有些別的情形下，承受殉道並不是爲得救所必需的；例如，我們讀到有許多聖善的殉道者，由於懷有信德的熱誠，以及由於熱愛弟兄，而自動獻身，爲主殉道。

關於那些命令，應該把它們解作是關於心神方面的準備。

2.殉道包括最高不過的服從，即聽命至死；例如，關於基督，在《斐理伯書》第三章8節裡記載說：祂「聽命至死」。由此可見，殉道本身就比那絕對或一般而論的服從，更爲完善。

3. 這個**質疑**是從殉道行爲之固有的本類（species）方面來看殉道。從這方面來看，它就沒有超越其他一切德性行爲之處；就如勇德也不是在諸德性之中更爲優越的。

第四節 死亡是否屬於殉道的本質

有關第四節，我們討論如下：

質疑 死亡似乎不是屬於殉道的本質。因爲：

1. 熱羅尼莫在《書信集》第九篇「論聖母蒙召升天」的證道詞裡說：「雖然天主之母平安地結束了她的生命，可是我說她又是童貞女，又是殉道者；這話是對的。」教宗額我略一世《福音論贊》卷一第三篇也說：「雖然現在已無教難（中殉道）的機會，可是和平也有自己的殉道；因爲，縱然我們不再將肉體的頸項屈服在鋼刀之下，可是我們卻用屬神的利劍，在心神上，把肉體的慾望置諸死地。」所以，即使沒有死亡的痛苦，也能有殉道的。

2. 此外，我們讀到，有些婦女爲了維護自己肉體的完整無損，而以值得嘉許的方式，輕視了自己的生命（參看**第一節質疑**2.）。由此看來，維護肉體貞操的完整無損，似乎比肉體的生命更爲可貴。可是，此一完整無損，由於基督徒的信仰，有時爲人所奪去，或爲人所企圖奪去，例如：依擲斯（雅妮）和路濟亞（璐琪），就有這樣的情形。所以，如果一個婦女爲了基督，失去了肉體的完整無損，比她喪失了肉體的生命，似乎更堪得殉道之名。爲此，路濟亞自己也曾這樣說過：「即使你反對我的意志，而強暴我，我的貞操將使我得到雙重的榮冠。」（參看「舊日課聖女紀念日之讀經」）

3. 此外，殉道是勇德的行爲。可是，不僅不懼死亡，就是連不懼其他的橫逆，也是屬於勇德的行爲，如同奧斯定在《論音樂》卷六第十五章裡所說的。可是，除了死亡之外，還有許多別

的橫逆，是人爲了基督的信仰所可能忍受的；例如：監禁、放逐、被掠奪財物，如同《希伯來書》第十章34節所說的。爲此，我們也紀念教宗聖瑪塞祿的殉道，雖然他是在監獄裡死去的。所以，一個人受死亡的痛苦，並不是屬於殉道的必要條件。

4.此外，殉道是有功的行爲，如同之前第二節釋疑2.和第三節已經講過的。可是，有功的行爲不可能是在死後。所以是在死前。由此可見，死亡並不是屬於殉道的本質。

反之 馬克西道利南（Maximus Taurinensis）在《證道集》第十六篇論殉道者的證道詞裡說：「那由於度生沒有信德而被打敗者，卻由於爲了信仰而死，獲得勝利。」

正解 我解答如下：如同前面第二節質疑1.已經講過的，所謂殉道者，就是一個爲基督的信仰作證的人；而基督的信仰教我們，要爲了無形之物，而輕視有形之物，如同《希伯來書》第十一章，以及《格林多後書》第四章17節所說的。爲此，這是屬於殉道的事：一個人應該爲信仰作證，以實際的行動，凸顯出自己輕視一切的現世之物，爲能獲致未來的無形之善。可是，幾時一個人還保存他肉體的生命，他就還沒有用實際的行動，凸顯出自己輕視一切的現世之物。的確，人往往寧可輕視自己的親戚，以及自己的一切財物，甚或忍受肉體上的痛苦，爲能保住自己的生命。爲此，撒殫反對約伯，作證說：「那只不過以皮換皮罷了！人都肯捨棄所有，去保全自己的性命」，即保全自己肉體的生命（《約伯傳》第二章4節）。所以，殉道的完善之理或本質，要求一個人爲了基督而忍受死亡。

釋疑 1.質疑所引證的那些權威性的話，以及其他可能遇見的和這類似的話，都是以一種近似的意義來說殉道。

2. 如果一個婦女失去自己的貞操，或在承認基督信仰的機會上，被判失去貞操；在人看來，並不能清楚地知道，她忍受這樣的事，是爲了愛基督的信仰，抑或是由於她輕視貞操。爲此，在人面前，不能藉此而成爲一個充分的證明。因此這不是真正所謂的殉道。不過，在洞察人心的天主面前，這可能被認爲是應得賞報的，如同路濟亞所說的。

3. 如同前面第一二三題第四節已經講過的，勇德主要是對付死亡的危險，此後也對付其他的危險。所以，一個人不得只爲了忍受監獄、或被放逐、或被掠奪財物，而稱爲殉道者，除非因爲那些事，結果導致他的死亡。

4. 殉道的功勞並不是在死後，而是在於自願忍受死亡，即在於一個人甘願接受死亡的衝擊。不過，有時一個人在爲基督而受了致命的傷害之後，或者在爲了基督的信仰，忍受迫害者所加的任何其他至死的長久折磨之後，還能活一個時期。在這樣的情況中，以及連在忍受這些折磨的時刻，殉道的行爲是有功的。

第五節 是否只有信德才是構成殉道的原因

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎只有信德，才是構成殉道的原因。因爲：

1. 《伯多祿前書》第四章15及16節說：「惟願你們中，誰也不要因做兇手，或強盜，或壞人，或做煽亂的人而受苦。但若因爲是基督徒而受苦，就不該以此爲恥，反要爲這名稱光榮天主。」可是，一個人之稱爲基督徒，是因爲他信基督。所以，只有對基督的信德，給那些受苦的人殉道的光榮。

2. 此外，被稱爲殉道者的，有如是一個證人。可是，人只爲真理作證。但一個人之稱爲殉道者，不是因爲他爲任何真理作證，而是只爲天主的真理作證。否則，如果一個人爲了明認一條幾何的，或任何其他思辨性的真理而死，也將稱爲殉道

者了；這似乎是笑話。所以，只有信德才是構成殉道的原因。

3.此外，在德性的其他行動之中，那些以大眾福利為指歸的，似乎是更為可貴；因為「民族之利，勝於個人之利」，如同哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所說的。所以，如有什麼其他的善，足以構成殉道的原因；那麼，那些為保衛祖國而捐軀的人，首先應是殉道者。可是，教會的作風並非如此；因為，為那些為正義而戰死的人，並不舉行殉道的慶典。所以，只有信德才是構成殉道的原因。

反之 《瑪竇福音》第五章10節卻說：「為義而受迫害的人是有福的。」按照那裡「註解」（拉丁通行本註解）上所說的，這也屬於殉道。可是，不僅是信德，而且其他的德性，也都屬於義德。所以，其他的德性也可以是構成殉道的原因。

正解 我解答如下：如同前面**質疑2**和**第四節**已經講過的，「殉道者」這個名稱，是指「證人」；因為他們藉肉體受苦至死，為真理作證，不是為任何真理，而是為「合乎虔敬的真理」（《弟鐸書》第一章1節），即由基督告訴我們的真理。為此，他們稱為「基督的殉道者」，因為他們是基督的證人。不過，這樣的真理是信德或信仰的真理。所以，任何殉道的原因，都是信德或信仰的真理。

然而，屬於信德或信仰的真理的，不僅是內心的相信，而且也包括外面的明認。這種明認的完成，不僅是藉由一個人坦承信仰的言語，而且也能是藉由一個人用以表示自己有信仰的行事，如同《雅各伯書》第二章18節所說的：「我便會藉我的行為，叫你看我的信德。」為此，在《弟鐸書》第一章16節裡，關於某些人，也這樣說：「這樣的人，自稱認識天主，但在行為上，卻否認天主。」為此，一切德性的行為，只要它們

是爲天主的，都是信德或信仰的一種明認。是這信德或信仰，使我們知道，天主要求我們做這樣的行爲，而且也爲了它們而賞報我們。準此，它們都可以是構成殉道的原因。爲此，教會慶祝若翰洗者的殉道；而他之受死刑，並不是因爲他拒絕否認信仰，而是因爲他指責了（國王）通姦的罪行。

釋疑 1.被稱爲基督徒者，就是一個屬於基督的人。可是，說一個人是屬於基督的，不僅是因爲他信基督，而且也因爲他以基督的聖神，去進行德性的行爲，如同《羅馬書》第八章9節所說的：「誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督。」此外，也因爲他效法基督，而死於罪惡，如同《迦拉達書》第五章24節所說的：「凡屬於基督的人，已把肉身同邪情和私慾釘在十字架上了。」爲此，以一個基督徒的身份受苦的，不僅是那以言語明認信德或信仰而受苦者，而且也包括所有爲了基督，爲做任何善事，或爲遠避任何罪惡，而受苦者；因爲這一切，都屬於信德或信仰的明認。

2.其他學術性的真理，與敬禮天主沒有關係。爲此，它們不能稱爲「合乎虔敬」的真理（正解）。所以，明認這樣的真理，不能是直接構成殉道的原因。

不過，由於一切謊言都是罪，如同前面第一一〇題第三節已經講過的；所以，遠避相反任何真理的謊言，都可能是構成殉道的原因，這是因爲謊言是相反天主法律的罪。

3.在世人的利益或善之中，以國家的利益或善爲主；可是，天主的善，即那構成殉道之真正原因的善，卻比世人的善更爲可貴。

不過，由於世人的善，如果把它引歸於天主，可能成爲天主的善；所以，任何世人的善，從它能被引歸於天主來看，就可能是構成殉道的原因。

第一二五題

論畏懼

一分爲四節一

然後要討論的是相反勇德的惡習（參看第一二三題引言）。首先，討論畏懼；其次，討論無所畏懼（第一二六題）；第三，討論大膽（第一二七題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、畏懼是不是罪。
- 二、它是否相反勇德。
- 三、它是不是死罪。
- 四、它是否能脫免或減輕罪過。

第一節 畏懼是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 畏懼（timor）似乎不是罪。因爲：

1. 畏懼是一種情，如同前面第二集第一部第二十三題第四節，以及第四十一題第一節已經講過的。可是，「我們不爲情而受稱讚或指責」，如同《倫理學》卷二第五章所說的。所以，既然一切的罪都是應受指責的，那麼畏懼似乎不是罪。

2. 此外，凡爲天主的法律所命令的，沒有什麼是有罪的；因爲「上主的法律是完善的」，如同《聖詠》第十九篇8節所說的。可是，畏懼是爲天主的法律所命令的，因爲《厄弗所書》第六章5節說：「你們作奴僕的，要懷著畏懼和戰慄，聽從你們肉身的主人。」所以，畏懼不是罪。

3. 此外，人本性所有的，沒有一樣是有罪的；因爲「相反本性」，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四

及第三十章裡所說的。可是，畏懼是人本性所有的；爲此，哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「如果一個人什麼都不怕，就是連地震和大水，他也都不害怕；那麼，他就是一個瘋子，或是一個沒有痛苦之感的人了。」所以，畏懼不是罪。

反之 主在《瑪竇福音》第十章28節裡卻說：「你們不要害怕那殺害肉身的。」又《厄則克耳》第二章6節也說：「你不必怕他們，也不要怕他們說什麼。」

正解 我解答如下：說人性行爲中有的是罪，是由於失當或不合乎秩序；因爲人性行爲之善，就是在於某種秩序，如同前面第一〇九題第二節和第一一四題第一節已經講過的。可是，有此一應守的秩序，即要慾嗜接受理性的管制。而理性提示，有些事是應該遠避的，有些事卻是應該尋求的。理性同樣也指出：在那些應該遠避的事之間，有些事是比其他的事更應該遠避的；而在那些應該尋求的事之間，有些事是比其他的事更應該尋求的；愈是應該尋求某善，也就愈是應該遠避那相反此善之惡。爲此，理性也順理成章地諭令說：應該尋求某些善，先於或勝於應該遠避某些惡。爲此，幾時嗜慾遠避理性提示應該承受的事，以免放棄其他更應該尋求的事，這畏懼便不合乎秩序，而是有罪的。相反的，有時嗜慾因畏懼而遠避那按照理性所應該遠避的事，這時嗜慾便不是不合乎秩序，也沒有罪。

釋疑 1. 畏懼按照它一般的意義來說，是指一般的遠避。爲此，按照這樣看來，它並不會有善和惡的意義，關於其他各種的情，也是如此。爲此，哲學家說，情不足以稱讚，也不足以指責；就是說，受稱讚的和受指責的，不是那些發怒或畏懼的人，而是那些在這（忿怒或畏懼）方面，行事合乎秩序或不合

乎秩序的人。

2.宗徒所吩咐的畏懼是合乎理性的；就是說，作奴僕的，應該怕自己沒有盡好對自己的主人應盡的本分。

3.人所無法抗拒的，以及忍受它們對人無所裨益的惡或災禍，理性諭令應予遠避。為此，畏懼這樣的惡，並不是罪。

第二節 畏懼之罪是否相反勇德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 畏懼之罪似乎不相反勇德。因為：

1.勇德是關於死亡的危險的，如同前面第一二三題第四節已經講過的。可是，畏懼之罪並不是常與死亡的危險有關連。因為關於《聖詠》第一二八篇1節的「凡是畏懼上主的是有福的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「我們怕遇到肉體方面的危險，或者怕喪失世上的財物；這是屬於人性的畏懼。」關於《瑪竇福音》第二十六章44節的「祂第三次去祈禱，又說了同樣的話」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：惡的或壞的畏懼有三種，即「怕死、怕屈辱、怕痛苦」。所以，畏懼之罪，並不相反勇德。

2.此外，勇德中之主要為人所稱道者，就是因為冒死亡的危險。可是，一個人有時由於畏懼奴役或恥辱，而冒死亡的危險；例如，奧斯定在《天主之城》卷一第二十四章裡，敘述卡道（Cato）爲了不淪為凱撒的奴隸，而自願死去。所以，畏懼之罪不僅不與勇德相反，反而與它有些相似。

3.此外，一切的失望都起自某種畏懼。可是，失望不是相反勇德，而是相反望德，如同前面第二十題第一節，以及第二集第一部第四十題第四節已經講過的。所以，畏懼之罪也不相反勇德。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷三第七章裡，卻把畏懼列為相反勇德。

正解 我解答如下：如同前面第十九題第三節，以及第二集第一部第四十三題第一節已經講過的，一切的畏懼都是由愛而來：因為人所畏懼的，無非是那些與他所愛之物相反的。可是，愛並非只限於某一種德性或惡習。正當的或有秩序的愛，包含在每一種德性裡；因為每一個有德之士，都愛德性所固有的善。不正當的或不合秩序的愛，則包含在每一種的罪惡裡；因為不正當的慾望來自不正當的愛。所以，同樣的，不正當的畏懼也包含在每一種的罪惡裡，例如：貪婪的人怕失去金錢，縱慾的人怕失去快樂，其餘可依此類推。不過，最主要的畏懼，其對象就是死亡的危險，如同在《倫理學》卷三第六章裡所證明的。所以，這種不正當的畏懼相反勇德；因為勇德是關於死亡的危險的。為此，用一種以一概全的方式，說畏懼或怯懦是勇德之反。

釋疑 1. 質疑 1. 所引證的那些話，都是指一般意義的不正當的畏懼；它可能相反各種不同的德性。

2. 評判人性行為，主要是看其目的，如同前面第二集第一部第一題第三節和第十八題第六節已經講過的。為了善而冒死亡的危險，這是屬於勇者的事。可是，誰若為了逃避奴役或辛勞，而冒死亡的危險，就是被畏懼所制勝，而這與勇德相反。為此，哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「為了逃避貧窮、怨懟，或一些失意之事而死，這不是一個勇者的行為，而是一個懦怯者的行為；因為畏避困難就是柔弱。」

3. 如同前面第二集第一部第四十五題第二節已經講過的，正如希望是大膽之始；同樣，畏懼是失望之始。所以，正如有節制地運用大膽的勇者，須先已有了希望；同樣的，在另一方

面，失望是從某種畏懼來的。不過，不能這樣說：任何的失望，來自任何的畏懼；卻只能說，某種失望來自其同類的畏懼。可是，相反望德的失望，卻是關於別一類的事，即關於天主的事。至於那相反勇德的畏懼，卻是關於死亡的危險。為此，論據不能成立。

第三節 畏懼是不是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是死罪。因為：

1.如同前面第二集第一部第二十三題第一及第四節已經講過的，畏懼是在憤情之內；而憤情則是感覺嗜慾的一部分。可是，關於感覺嗜慾，只有小罪，如同前面第二集第一部第七十四題第三節釋疑3.及第四節已經講過的。所以，畏懼不是死罪。

2.此外，凡是死罪，都使人心完全背離天主。可是，畏懼並不如此；因為關於《民長紀》第七章3節的「凡害怕恐懼的」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「誰若一看到交戰，就發抖，是一個膽怯的人；不過，他心裡並不驚慌，是可以補救和鼓勵的。」所以，畏懼不是死罪。

3.此外，死罪不僅使人離棄完善之德，而且也使人違背誠命。可是，畏懼並不使人違背誠命，只是使人離棄完善之德而已；因為關於《申命紀》第二十章8節的「誰若害怕灰心」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這教訓人，一個人如果他還害怕被剝奪世上的財富，他就不能從事靜觀默想，或參加屬神的戰鬥。」所以，畏懼不是死罪。

反之 只有死罪才應受地獄的罰。可是，畏懼的人應受這樣的罰，如同《默示錄》第二十一章8節所說的：「可是，為那些怯懦的、失信的、可恥的……他們的地方是在烈火與硫磺燃燒

著的坑中，這就是第二次死亡。」所以，畏懼是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，畏懼之爲罪，由於它是不正當的或不合乎秩序的緣故；就是說，由於它遠避那按照理性是不應該遠避的事。可是，畏懼的這種失當或不合乎秩序，有時只限於感覺嗜慾方面，並沒有進一步得到理性嗜慾（意志）的同意；如此，它便不可能是一個死罪，而只是一個小罪。

不過，畏懼的這種失當或不合乎秩序，有時卻上達那稱爲意志的理性嗜慾；而這意志是基於自己的抉擇，相反理性的指示，逃避某一件事。畏懼的這種失當或不合乎秩序，有時是死罪，有時是小罪。因爲，誰若由於畏懼死亡的危險，或者由於畏懼任何其他的暫世之惡，竟然準備去做天主的法律所禁止的事，或者不做天主的法律所命令的事，這樣的畏懼便是死罪。否則，便是小罪。

釋疑 1. 質疑1.的出發點，是位於感覺嗜慾內的畏懼。

2. 即時這一註解，也可以解作是指感覺嗜慾方面的畏懼。

或者也可以這樣來解答更好：如果畏懼使一個人喪失勇氣，已到無法補救的地步，那麼他全心都已被嚇倒了。不過，有時會發生這樣的情形：即使畏懼是死罪，一個人也不至於畏懼得這樣頑強，以致不能再規勸他回心轉意；例如，有時一個人因心中同意慾情而犯了死罪，卻也知懸崖勒馬，放棄他本來打算去做的事。

3. 這一註解所講的畏懼使人所放棄的善，不是爲遵守誠命所必需的，而是屬於勸諭的完善之德的。這樣的畏懼並不是死罪，有時是小罪，有時也不是罪；例如：一個人有合理的理由畏懼。

第四節 畏懼是否脫免罪過

有關第四節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不能開脫或脫免罪過。因為：

1. 畏懼是罪，如同前面第一及第三節已經講過的。可是，罪不能脫免罪過，反而能加強罪過。所以，畏懼不脫免罪過。

2. 此外，如有一種畏懼脫免罪過，那麼，應是死亡的畏懼最能脫免罪過；因為據說，「連勇者也會怕死的」（《羅馬法律類編》卷四第二題第六條）。可是，這樣的畏懼似乎並不能脫免罪過；因為，既然人人都必然會死，所以死亡似乎不是一件應該畏懼的事。所以，畏懼不脫免罪過。

3. 此外，一切的畏懼，或者是怕暫世之惡，或者是怕神性或屬神之惡。可是，不能說畏懼神性的惡開脫或脫免罪過；因為它不僅不引人去犯罪，反而使人遠離罪。畏懼暫世的惡，也不脫免罪過；因為，如同哲學家在《倫理學》卷三第六章裡所說的：「一個人不應該畏懼貧窮、疾病，或任何其他不是來自自己邪惡的後果。」所以，似乎畏懼絕不脫免罪過。

反之 《教會法律類編》第二部第一題第一一一條說：「凡是由於被人強迫，而不是出於自願，接受異端教徒祝聖者，似乎有推脫罪過的藉口。」

正解 我解答如下：如同前面第一及第三節已經講過的，畏懼之為罪，只因為它相反理性的秩序。可是，理性斷定有些惡是比別的惡更應該遠避的。為此，不拘是誰，為了遠避理性所斷定的更應該遠避的惡，而不遠避那不那麼應該遠避的惡，這不是罪，例如：肉體的死亡是比財物的喪失更應該遠避的。為此，誰若由於畏懼死亡，而答應給予匪徒，或真的給予匪徒一些東西，是可免於罪的；可是，如果沒有正當的理由，他把東西給

予罪人，而不給予他理應優先給予的善人，他就有罪。

不過，誰若由於畏懼，遠避那按照理性來說，不是那麼應該遠避的惡，因而陷於那按照理性來說，是更應該遠避的惡，他就不能完全免於罪過；因為這樣的畏懼是不合乎秩序的。可是，應該畏懼靈魂的惡甚於肉體的惡，以及肉體的惡甚於外在之物方面的惡。為此，誰若由於逃避肉體的惡，如：鞭打或死亡，或為避免外在之物的惡，如：財物的損失，而陷入靈魂的惡，即罪惡。又誰若寧願忍受肉體的惡，以免損失財物；那麼，他就不能完全免於罪過。不過，他的罪可以略為減輕；因為由於畏懼而做的，就不是那麼情願的。因為這給予人一種必然，使人由於畏懼的迫脅，不得不去做某一件事。為此，哲學家在《倫理學》卷三第一章裡說，這些由於畏懼而做的事，並不是絕對的或純然的情願，而是情願和不情願混在一起的。

釋疑 1. 畏懼之脫免罪過，不是在它是罪過那一方面，而是在它是不情願那一方面。

2. 雖然死亡必然會來到每一個人身上，可是縮短暫世的生命，究竟是一種惡，因而也是應該畏懼的。

3. 按照斯多噶派的主張，暫世的善或事物，不應該被視作人類的善；因而暫世的惡或災禍，也不應該被視作人類的惡，所以它們是不值得令人畏懼的。可是，按照奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡所說的，這些暫世的事物是最小的善。這也是逍遙學派的主張。為此，相反這些暫世之善的東西，固然是值得畏懼的；不過，也不應該畏懼到這種地步，甚至於為了它們，而竟然放棄那德性方面的善。

第一二六題

論無所畏懼的惡習

一分爲二節一

然後要討論的是，無所畏懼或無所忌憚（intimiditas）的惡習（參看第一二五題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、無所畏懼或無所忌憚是不是罪。
- 二、它是否相反勇德。

第一節 無所畏懼或無所忌憚是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 無所畏懼或無所忌憚似乎不是罪。因為：

1.那被認爲是義人的讚譽的，就不是罪。可是，在《箴言》第二十八章1節裡讚譽義人：「義人無畏無懼，有如雄獅。」所以，不知畏懼不是罪。

2.此外，死亡是最可怕的，如同哲學家在《倫理學》卷三第六章裡所說的。可是，就是死亡，人也不應該害怕，如同《瑪竇福音》第十章28節所說的：「你們不要害怕那殺害肉身的。」也不應該害怕別人所能加的任何傷害，如同《依撒意亞》第五十一章12節所說的：「你怎麼還怕那有死的人呢？」所以，不知畏懼不是罪。

3.此外，畏懼是由愛而來的，如同前面第一二五題第二節已經講過的。可是，不愛任何世上之物，這是屬於德性之完善的事；因為如同奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章裡所說的：「愛天主而至謙卑自下，使人成爲天國的子民。」所以，不畏任何世上之物，似乎不是罪。

反之 《路加福音》第十八章2節，關於那個不公正的判官，卻這樣說：「他不畏懼天主，也不敬重人。」

正解 我解答如下：由於畏懼來自愛，所以對於愛和懼，似乎應有同樣的論斷。不過，這裡所討論的是害怕暫世之惡的畏懼，而這種畏懼來自對暫世之善的愛。人人都愛自己的生命，以及一切為生命有利的東西，這是出於人的本性，但要用適當的方式；就是說，愛這些東西，不可把它們作為自己的目的，而要把它們視作應予利用的東西，以達到最後的目的。為此，一個人有失於愛這些東西的適當方式，便是相反本性的傾向，因而是罪。不過，誰也不會完全失去這種愛的；因為凡是出於本性的，是不可能完全失去的。為此，宗徒在《厄弗所書》第五章29節裡說：「從來沒有人恨過自己的肉身。」所以，即使那些自殺的人，也是由於愛自己的肉身才這樣做，因為他們想把肉身從當前的苦難中救出來。

是故，可能有這樣的事，即一個人畏懼死亡，以及其他暫世之惡，低於他應該畏懼的程度；這是由於他愛它們（與它們相關的善），低於他應該愛的程度之故。不過，他對這些東西一樣都不畏懼，這不可能由於他完全不愛的緣故，卻只是因為他認為，他絕不會遭遇到那些與他所愛之善相反的惡。這樣的事，有時可能來自心靈的驕傲，自高自大而輕視別人，如同《約伯傳》第四十一章24及25節所說的：「他一無所懼，傲視一切。」有時它也可能是由於理智方面的缺點，如同哲學家在《倫理學》卷三第七章裡所說的，塞爾特人（Celtae）由於愚魯，而一無所懼。由此可見，不知畏懼是一種惡習，或是來自自愛的失當，或是來自人靈的驕傲，或是來自愚魯無知；不過，這種愚魯無知如果是無法克服的，它就能免人於罪。

釋疑 1.義人之受人稱道，是因為他不為那阻止他行善的畏懼所動，並不是他完全沒有畏懼。因為《德訓篇》第一章28節說：「沒有畏懼的人，不能成義。」

2.不應該這樣畏懼死亡，以及有死之人所能加於的任何其他的傷害，甚至背棄義德。不過，要畏懼它們，乃是因為它們能阻止人去做德性的行為，不管是為自己，或是為別人的利益。為此，《箴言》第十四章16節說：「智慧人畏懼，並遠避邪惡。」

3.暫世的善或財物之應該受輕視，乃是因為它們能阻止我們去愛慕敬畏天主。就這一點來說，它們也不應該為人所畏懼，所以《德訓篇》第三十四章16節說：「敬畏上主的人，無所畏懼，無所恐怖。」不過，就它們都是幫助我們的工具，有益於從事愛慕和敬畏天主的事來看，則不應該輕視暫世的善或財物。

第二節 無所畏懼是否相反勇德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 無所畏懼或不知畏懼似乎不相反勇德。因為：

1.我們是根據行動來評判習性。可是，一個人不知畏懼，並不妨礙勇德的行為；因為，如果沒有了畏懼，人便勇於忍受，敢於攻擊。所以，不知畏懼並不相反勇德。

2.此外，不知畏懼之為惡習，或者由於缺乏應有的愛，或者由於驕傲，或者由於愚魯（參看第一節）。可是，缺乏應有的愛，相反愛德；驕傲則相反謙德；愚魯則相反智德或智慧。所以，不知畏懼的惡習，並不相反勇德。

3.此外，惡習之相反德性，有如極端之相反中道。可是，一種中道，在一方只有一種極端。所以，既然勇德一方有畏懼與之相反，另一方則有大膽，那麼不知畏懼似乎並不與勇德相反。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第七章裡，卻指出無所畏懼與勇德相反。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第三節已經講過的，勇德是關於畏懼和大膽的。可是，每一種道德涵養性德性，都把理性的尺度置於與它有關的質料或事物之內。爲此，根據理性來節制畏懼，是屬於勇德的事；就是說，人之畏懼，應該是針對那應該畏懼的，在應該畏懼的時候，其他可依此類推。可是，理性的這一尺度，可能被破壞：或者由於過度，或者由於不及。爲此，正如怯懦由於過度畏懼，而與勇德相反：這是因爲人畏懼他不應該畏懼的，或者因爲他在不應該畏懼的情況之下而畏懼；同樣，無所畏懼或不知畏懼，由於畏懼得太少，而也與勇德相反：這是因爲人不畏懼他所應該畏懼的。

釋疑 1.勇德的行爲是忍受和攻擊死亡，但不是隨意而爲，而是要按照理性。不知畏懼者的做法，並非如此。

2.無所畏懼或不知畏懼，依其類別，就是破壞勇德的中道；所以，它直接相反勇德。可是，這也無礙於它在其原因方面，也相反其他的德性。

3.大膽的惡習，由於大膽過度，而與勇德相反；至於無所畏懼，則由於畏懼不足，而與勇德相反。勇德則在兩種情方面，都持守中道。爲此，在不同方面有不同的極端，這並沒有什麼不妥的地方。

第一二七題

論大膽

一分爲二節一

然後要討論的是大膽（audacia，勇猛、剛猛、魯莽）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、大膽是不是罪。
- 二、它是否相反勇德。

第一節 大膽是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 大膽似乎不是罪。因為：

1.《約伯傳》第三十九章21節論及馬，說：「牠勇往直前，衝鋒迎敵。」按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第二十四章裡的註釋，馬乃是指聖善的講道者。可是，沒有一種罪或惡習，可以用來稱讚人的。所以，大膽不是罪。

2.此外，按照哲學家在《倫理學》卷六第九章裡所說的，考慮「固然應該慎重，但是考慮決定之後，就應該迅速行動」。可是，大膽有助於這種迅速的行動。所以，大膽不是罪，而是值得稱讚的。

3.此外，大膽是一種由希望所引起的情，如同前面第二集第一部第四十五題第二節在討論情時，所已經講過的。可是，希望不是罪，而是一種德性。所以，大膽也不應該算是罪。

反之 《德訓篇》第八章18節卻說：「不要同大膽的人一起走路，怕他加給你困難。」可是，除非由於有罪，不應該遠避別人，不與他來往。所以，大膽是罪。

正解 我解答如下：大膽或勇猛是一種情，如同前面第二集第一部第二十三題第一及第四節，和第四十五題已經講過的。可是，情有時是按照理性受著節制的，有時卻欠缺理性的尺度或標準；或者由於過度，或者由於不足；準此而成爲有罪的情。再者，「情」的各種名稱，有時是按照其過度的意思來應用的；例如說：「忿怒」，意思不是說任何一種，而是說過度的忿怒，即按照其有罪的一方面。「大膽」也是這樣，按照其過度的意思來說，它就是罪。

釋疑 1.那裡所講的大膽，是指那種受著理性節制的大膽。[若]爲如此則大膽是屬於勇德的。

2.考慮是一個理性的行爲。考慮之後迅速採取行動，自然是值得稱讚的事；可是，一個人未經考慮，而要迅速採取行動，就不值得稱讚，反而是有瑕疵的。因爲這是冒失的行動，而這是相反智德的惡習，如同前面第五十三題第三節已經講過的。所以，使人行動迅速的大膽，就其受理性的指導來說，是值得稱讚的。

3.有些惡習沒有專名，有些德性也沒有特稱，如同哲學家在《倫理學》卷四第四及第五章裡所說的。爲此，需要用這些情的名稱，來代替惡習和德性的名稱。我們特別使用那些惡爲對象的情，來指罪或惡習，例如：恨、畏懼和忿怒，以大膽。至於希望及愛，都是以善爲其對象。因此，我們特別用它們，來指德性的名稱。

第二節 大膽是否相反勇德

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大膽似乎並不相反勇德。因爲：

1.過度的大膽，似乎來自內心的自負。可是，自負屬

驕傲，而驕傲相反謙德。所以，與其說大膽相反勇德，不如說它相反謙德。

2.此外，大膽似乎不應該受人指責，除非因為它加害於人：或者對大膽者自己，由於他不適當地自己去冒險；或者對那些他所大膽攻擊的；或使之遭遇危險的人。可是，這似乎是屬於不義之事。所以，就其有罪來說，大膽不是相反勇德，而是相反義德。

3.此外，勇德是關於畏懼和大膽的，如同前面第一二三題第三節已經講過的。可是，由於怯懦在畏懼過度方面相反勇德；所以，另有一個惡習，是在畏懼不足方面，與怯懦對立。所以，如果大膽由於大膽過度，而與勇德相反；那麼，按照同樣的理由，似乎也應該另有一個惡習，由於大膽不足，而與大膽對立。可是，並沒有這樣的惡習。所以，也不應該把大膽算是一種相反勇德的惡習。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第四及第五章及卷三第七章裡，都以大膽為相反勇德的惡習。

正解 我解答如下：如同前面第一二六題第二節已經講過的，這是屬於道德涵養性德性的事，在與自己有關的質料或事物上，遵循理性的尺度或標準。為此，任何在與某一道德涵養性德性有關的質料上，包含著無節制或踰矩的惡習，就相反那一道德涵養性德性，如同無節制的相反有節制的一樣。可是，就大膽是指惡習來看，它就表示情的過度；而這種過度，就叫作大膽（或冒失）。由此可見，它與勇德相反，因為勇德是關於畏懼和大膽的，如同前面第一二三題第三節已經講過的。

釋疑 1.惡習與德性彼此之間的相反，主要不是看惡習的原

因，而是看惡習本身的類別。所以，爲大膽之原因的自負，其所相反的德性，大膽並不必然也與它相反。

2. 正如惡習之直接（與德性）相反，並非看它的原因；同樣，也不看它的後果。可是，大膽所造成的傷害，是大膽的後果。所以，大膽之相反（勇德），也不看這一方面。

3. 大膽的行動在於攻擊那與人作對的事物。人的本性促使他這樣去做；除非這種本性的傾向，被那怕由此而遭受傷害的畏懼所嚇阻。爲此，過度大膽的這種惡習，除了唯一的怯懦以外，並沒有其他與它相反的缺失。

不過，大膽並不是只有怯懦這一缺失常與它相伴，因爲哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「大膽的人，貿貿然急於去冒險；可是，到了面臨危險的時候，卻畏縮了。」就是說，由於畏懼之故。

第一二八題

論勇德的部分

—只有一節—

然後要討論的是勇德的部分。首先，討論勇德有些什麼部分；其次，再討論每一個部分。

第一節 勇德的各部分是否列得適當

有關這一節，我們討論如下：

質疑 勇德的各部分，似乎列得不適當。因為：

1.西塞祿在《修辭學》卷二第五十四章裡，把勇德分為以下四個部分，即：「器量恢宏或宏度、信心、忍耐、恆心」。可是，這分法似乎不適當；因為宏度似乎屬於慷慨，二者都與金錢有關。「一個有宏度的人，必然也是一個慷慨的人」，如同哲學家在《倫理學》卷四第二章裡所說的。可是，慷慨是義德的一部分，如同前面第一一七題第五節已經講過的。所以，不應該把宏度視作勇德的一部分。

2.此外，信心似乎無異於希望。可是，希望似乎不屬於勇德，而是自為一種德性。所以，不應該把信心視作勇德的一部分。

3.此外，勇德使人面對危險，而舉止適宜。可是，宏度與信心，在本質上，與危險並沒有什麼關係。所以，把它們列為勇德的部分，是不適當的。

4.此外，按照西塞祿（同上），忍耐是指「忍受艱苦」。他也把這一點歸於勇德。所以，忍耐就是勇德，而不是勇德的一部分。

5.此外，凡是一切的德性所都應該有的，就不應該把它

視作某一特殊德性的部分。可是，恆心或堅持是一切的德性所都應該有的；因為《瑪竇福音》第二十四章13節說：「唯獨堅持到底的，才可得救。」所以，不應該把恆心算作勇德的一部分。

6.此外，麥克洛比烏斯（Macrobius）《師比勇之夢想註解》卷一第八章提出七個勇德的部分，即：「胸懷大志或壯心、信心、確信、宏度、恆毅、容忍、決心」。安德羅尼古（Andronicus）《論情感》之「論勇敢」也列出七個附屬於勇德的德性，即：「膽識、堅定、胸懷大志、雄風、恆心、宏度、精力」。所以，西塞祿所列的勇德部分，似乎是不完備的。

7.此外，亞里斯多德在《倫理學》卷三第八章裡，列出五個勇德的格式（modus）。第一，是公民式的勇德，由於畏懼恥辱或懲罰，而完成勇敢的行為。第二，是軍人式的勇德，藉著對戰事的訓練有素和經驗，而完成勇敢的行為。第三，是藉著情，尤其是忿怒，而完成勇敢行為的勇德。第四，是藉著勝利的習慣，而完成勇敢行為的勇德。第五，是藉著對危險的無知，而完成勇敢行為的勇德。可是，這幾種勇德都沒有包括在上述各種的分類裡。所以，關於勇德之部分的上述各種列舉方法，似乎都不適當。

正解 我解答如下：如同前面第四十八題已經講過的，一種德性可有三種部分，即隸屬部分、構成部分，以及功能部分。可是，如果把勇德視作一種特殊的德性，它就不能有隸屬部分；這是由於它並不分為幾種類別不同的德性，因為它是關於一種很特殊的質料對象。不過，它有近似構成部分和功能部分。它的構成部分，就是那些為共同構成一個勇德的行為所必須有的因素。它的功能部分，就是勇德在面臨最大的困難，即面臨死亡的危險時所遵行的某些其他的德性，卻在應付一些較小的困

難時遵行；而這些德性之附屬於勇德，如同次要的德性，附屬於主要的德性一樣。

如同前面第一二三題第三及第六節已經講過的，勇德的行為有兩種，即攻擊和忍受。可是，攻擊的行為需要兩件事。第一，是關於心神方面的準備，即使一個人具備爽快的心神，以進行攻擊。關於這一點，西塞祿提出「信心」(fiducia)。所以，他說，是藉著信心，「在進行偉大而光榮的事上，心神將信心和希望，在己內結合在一起」(同上)。

第二，是關於工作的施行方面，即一個人在進行自己有信心地所開始的工作時，不半途而廢。關於這一點，西塞祿提出「宏度(magnificentia)」。他說：「宏度就是以遠大和光明磊落的心志，對偉大而高尚的事物的籌劃和經營」，意即施行，也就是不要忽略把遠大的心志付諸行動。

所以，如果用以上兩件事，只限於應付勇德固有的對象，即死亡的危險，它們就有勇德的近似構成部分；因為沒有了它們，就不可能有什麼勇德。可是，如果用它們去應付其他不那麼困難的質料對象，它們就成為與勇德類別不同的德性了；不過，它們附屬於勇德，如同次要的德性，附屬於主要的德性那樣。例如，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡，說「宏度」是關於耗用鉅資的事；而「胸懷大志或壯心(magnanimitas)則是關於偉大光榮之事，似乎與信心相同(卷四第四章)。

勇德的另一個行為，即忍受，也需要兩件事。第一，是不可因憂懼所面臨的惡或災禍難予應付而屈服，放棄自己的大業。關於這一點，他提出「忍耐」(patientia)。他說：「忍耐是為了德性或利益的緣故，自願長期忍受艱苦困難的事。」(《修辭學》卷二第五十四章)

第二，是不可因著長期受苦而灰心喪志，甚至半途而廢，如同《希伯來書》第十二章3節所說的：「怕你們灰心喪

志。」關於這一點，他提出「恆心」(perseverantia)。他說：「恆心是不斷堅持一件經過周詳考慮的事。」(同上)

如果把上述的兩件事，都用來只為應付勇德固有的對象；那麼，它們也就成為勇德的近似構成部分。可是，如果把它們用來應付任何困難事物；那麼，它們就成為與勇德不同的德性了。不過，它們仍然附屬於它，如同次要的德性，附屬於主要的德性一樣。

釋疑 1. 宏度在慷慨的物質對象上，另加一種與困難有關的偉大處。困難就是憤情的對象，而憤情則是由勇德來成全的。就這一方面來說，宏度屬於勇德。

2. 人藉以依恃天主的希望，被視為一種向天主的德性(望德)，如同前面第十七題第五節，以及第二集第一部第六十二題第三節已經講過的。可是，這裡所視作勇德之部分的信心，人是用以對自己有所期望；不過，這也是屬在天主之下的。

3. 著手辦理任何大事，似乎都有危險；因為在這樣的事上失敗，傷害是很慘重的。所以，雖然宏度和信心也是指關於著手辦理，或進行其他的大事；但由於也要面臨危險，而與勇德有某種關連。

4. 忍耐不僅是承受勇德所對付的死亡的危險，而不至於過分憂慮，而且也忍受任何其他的艱苦或危險。就是根據這一點，忍耐被視作一種附屬於勇德的德性。

不過，就忍耐是用來對付死亡的危險來看，它就是勇德的構成部分。

5. 恆心如果是指在一件善事上堅持到底，可能是任何一種德性的情況或條件。可是，它被視作勇德的部分，是按照上面正解所講的那個意思。

6. 麥克洛比烏斯也列出西塞祿在前面所提的那四個部

分，即：「信心，宏度，容忍」，以代「忍耐」；以及「決心」，以代「恆心」。此外他還加了三個部分。其中兩個部分，即「胸懷大志或壯心」和「確信」，都被西塞祿歸在「信心」裡了。不過，麥克洛比烏斯分析得較為仔細。因為，信心表示一個人對大事有希望。可是，對任何事情的希望，必須嗜慾先對大事懷有願望；而這就是所謂的「胸懷大志或壯心」；因為前面第二集第一部第四十題第七節已經講過，希望對所希望的事，應先有愛好和願望。或者更好說：信心是關於希望的確實性的，而胸懷大志或壯心則是關於所希望之事的偉大性的。

可是，希望不可能確實，除非把相反者清除。因為，有時一個人，在他自己方面，原想希望一件事，可是由於畏懼阻難而放棄了希望；因為畏懼多少是相反希望的，如同前面第二集第一部第四十題第四節釋疑1.已經講過的。為此，麥克洛比烏斯另加「確信」，以消除畏懼。

此外他還加上第三個部分，即「恆毅」；這本來可以歸在「宏度」裡的。因為一個人在完成宏大事業的時候，必須具有百折不撓的心志。為此，西塞祿說，不僅是「經營偉大的事業」，而且連「在心中廣泛地進行它們的籌劃」，都是屬於宏度的事。「恆毅」也可以歸在「恆心」裡；這樣，誰若不因時久而中輟的，可稱為「恆心者」；誰若不因其他阻難而中輟的，則可稱為「恆毅者」。

至於安德羅尼古所提的各部分，似乎都與上述的相同；因為他也像西塞祿和麥克洛比烏斯那樣，提出「恆心」和「宏度」；此外，他又像麥克洛比烏斯《論情感》之「論勇敢」那樣，提出「胸懷大志或壯心」。「堅忍」(lema)則與「忍耐」或「容忍」相同；因為他這樣說：「堅忍是一種習性，使人迅速地去嘗試那應該嘗試的，以及忍受那些理性說應該忍受的事。」

「膽識」(eupsychia)，即「勇德」，似乎與「確信」相同；因為他這樣說：膽識「是靈魂的力量，用以完成自己的工作。」

「雄風」似乎就是「信心」，因為他這樣說：「雄風是一種習性，足以應付各種符合德性的事物。」

除了「宏度」之外，他還提出「精力」(andragathia)，即「丈夫氣魄」，亦即我們所謂的「精明強幹」(strenuitas)。因為宏度不僅是在完成偉大的工作上要持之有恆，這是屬於「恆毅」的事；而且也在於以一種男子的明智和全力投入，去完成那樣的工作，這是屬於精力或精明強幹的事。所以他說：「精力是一種男子的德性，用以籌劃、創造有益於大眾的事業。」

由此可見，所有這些部分，都可以歸在西塞祿所提的那四個主要的部分裡。

7. 亞里斯多德所提的五點，缺乏真正德性的本質；因為，雖然它們也並存於勇德的行為中，可是它們卻有不同的動機，如同前面**第一二三題第一節釋疑2**已經講過的。為此，並沒有把它們列為勇德的部分，而只把它們視作勇德的格式。

第一二九題

論胸懷大志或壯心

一分爲八節一

然後要討論的是勇德的各個部分（參看第一二八題引言）。不過，在西塞祿所提出的四個部分的輪廓或架構裡（《修辭學》卷二第五十四章），我們也加入其他的部分；可是，對於「信心」，我們將代以「胸懷大志或壯心」，這也是亞里斯多德所討論過的（《倫理學》卷四第三章）。爲此，首先要討論「胸懷大志或壯心」；其次，要討論「宏度」（第一三四題）；第三，要討論「忍耐」（第一三六題）；第四，要討論「恆心」（第一三七題）。

關於第一點，首先要討論「胸懷大志或壯心」；其次要討論與它相反的惡習（第一三〇題）。

關於前者，可以提出八個問題：

- 一、壯心是否關於尊崇或榮譽。
- 二、壯心是否只是關於重大的榮譽。
- 三、它是不是德性。
- 四、它是不是一種特殊的德性。
- 五、它是不是勇德的一部分。
- 六、它與信心的關係如何。
- 七、它與確信的關係如何。
- 八、它與幸運之財的關係如何。

第一節 壯心是否關於榮譽

有關第一節，我們討論如下：

質疑 胸懷大志或壯心（magnanimitas，達觀、豁達、心胸寬宏），似乎不是關於榮譽（honores）。因為：

1.壯心是在憤情裡，這可從其字面意義看出。因為「壯心」這個名詞，意指「偉大的志氣」（magnitudo animi）；而「志氣」（animus）這個名詞，就是指憤情的力氣，如同哲學家在《靈魂論》卷三第九章裡所說的，「願望」和「志氣」，即慾情和憤情，都是在感覺嗜慾裡。可是，榮譽是一種屬於慾情的善。所以，壯心似乎不是關於榮譽。

2.此外，由於壯心是一種道德涵養性德性，必然是關於情或行動的。可是，它不是關於行動的，否則它便是義德的部分了。可見它是關於情的。可是，榮譽不是一種情。所以，壯心不是關於榮譽。

3.此外，壯心似乎與進取，比與遠避，更有關係。的確，一個人之被人稱為「有大志的人」（magnanimus），是因為他嚮往「大事」（magna）。可是，有德之士之受人稱讚，不是因為他們貪求榮譽，而是因為他們遠避榮譽。所以，壯心不是關於榮譽。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「壯心是關於榮譽和恥辱的。」

正解 我解答如下：壯心或胸懷大志這個名詞，本來是指嚮往或心胸伸展到「大事」。可是，德性與兩件事有關係：第一，是與它行動的對象；第二，是與它自己的行動，即正確使用那個對象。由於德性的習性，主要是由它的行動來定的，所以一個人之被人稱為有壯心的人，主要是因為他志於偉大的行動。可

是，一個行動之稱為偉大，可有兩種情形：一是按比例來說或相對的，一是絕對的。一個行動即使是使用一些微小的、或尋常的東西，也可以稱為相對偉大的行動，例如：一個人把微小或尋常的東西，使用得非常好。不過，如果能把最偉大的東西，使用得最好的話，那便是一個純然而絕對偉大的行動了。人所使用的，就是外面的東西；其中以榮譽純然最為偉大：一方面因為它與德性最相近，有如是為一個人的德性作證，如同前面第一〇三題第一節已經講過的；另一方面，因為它是表示給天主和最好的人的。此外，也因為世人為了獲得榮譽，以及遠避恥辱，寧願輕視一切其他的東西。可是，一個人之被稱為有大志的人，是為純然絕對偉大的事；正如一個人之被人稱為勇敢的人，是為純然困難的事。所以，壯心或胸懷大志理應是關於榮譽的。

釋疑 1.如果絕對地來看善和惡，它們固然是屬於慾情的；可是，只要加上了「困難」的理或性質，它們就與憤情有關係了。這樣，壯心之與榮譽有關，就是因為榮譽含有一些偉大或困難的成分。

2.雖然榮譽不是情或行動，可是它是一種情的對象，即那個嚮往困難之善的「希望」的對象。為此，壯心直接地是關於希望之情，間接地則是關於榮譽，有如是希望的對象；正如我們在前面第一二三題第三節釋疑2.和第四節討論勇德時所講過的，勇德之關於死亡的危險，只因為這是畏懼和大膽的對象。

3.那些這樣輕視榮譽的人，是值得稱讚的；為得到榮譽，他們不做什麼不相宜的事，而且也不過分重視它們。不過，如果有人如此輕視榮譽，甚至不理去做那些堪得榮譽的事，這種做法就應該受指責。為此，壯心是這樣關於榮譽的：一個人努力去做那些堪得榮譽的事，可是並不因此而重視人間的榮譽。

第二節 壯心在本質上是否是關於大的榮譽

有關第二節，我們討論如下：

質疑 壯心在本質上似乎不是關於大的榮譽。因為：

1.壯心的固有質料對象是榮譽，如同前面第一節已經講過的。可是，榮譽偶而有大有小。所以，壯心本質上不是只關於大的榮譽。

2.此外，正如壯心是關於榮譽；同樣，溫良是關於忿怒。可是，關於大的或小的忿怒，這並不是屬於溫良本質的事。所以，關於大的榮譽，也不是屬於壯心本質的事。

3.此外，小的榮譽之與大的榮譽，比恥辱之與大的榮譽，相去更少。可是，有壯心或大志者，適度關心恥辱；因此，它也關心小的榮譽。所以，壯心不是僅僅關於大的榮譽。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章裡說：「壯心是關於大的榮譽的。」

正解 我解答如下：按照哲學家在《物理學》卷七第三章裡所說的，「德性是一種成就或完善」。這是指一種德能或能力的完善，含有能力的「最高度或極限」，如同在《天界論》卷一第十一章裡所說的。可是，一種能力的完善，並不是看它的任何行動，而是看它的大的或難的行動；因為每一種能力，不管它是多麼的不完善，也能及於那些尋常的和微弱的行動。為此，德性的本質，應該是「關於難而善的事」，如同在《倫理學》卷二第三章裡所說的。可是，「難」與相關的「大」，在一個德性的行為裡，可以從兩個觀點來看。第一，是從理性的觀點來看；就是說，難以找到理性的中道，並把它確立在某一質料對象之內。這樣的困難，只是理智或智性德性的行為，以及義德的行為才有。第二種困難，是在質料對象方面；因為這質料對象，

對理性所應該加給它的標準，可能有所衝突。這樣的困難，主要是發生在其他有關情的道德涵養性德性方面；因為，「情反抗理性」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。

可是，關於情，必須注意，有些情反抗理性的強大能力，主要發自情自己方面；而另外某些情的這種能力，卻主要來自事物方面，即情的對象方面。情本身，並沒有強大的反抗理性的能力，除非它們是強烈的；因為情所在的感覺嗜慾，本來就是服屬在理性之下的。為此，那些關於這類情的德性，只是針對這些情中的強大部分，例如：勇德是關於很大的畏懼和大膽的，節德是關於貪圖極大的快樂的；同樣的，溫良是關於極大的忿怒的。

另一方面，有些情具有強大的反抗理性的力量，係來自外面的事物本身，即來自那些情的對象；例如，對金錢或榮譽的喜愛或渴望。在這樣的情方面，應該有德性，不僅為對付情中的最強大的部分，而且也為對付尋常的或微小的部分；因為外面存在的事物縱然很小，也是十分值得欲求的，由於它們是人生所必需的東西。為此，關於欲求金錢，有兩種德性：一種關於尋常或少數的金錢，即慷慨；一種則關於鉅額的金錢，即宏度。同樣的，關於榮譽，也有兩種德性：一種是關於尋常的榮譽，它沒有專名，卻用它的兩種極端來稱呼，即「愛榮譽」(philotimia) 和「不愛榮譽」(aphilotimia)。因為，有時一個人由於愛榮譽而為人稱道，有時卻由於不關心榮譽而受人讚美，這是由於兩件事都能做得合節有度。可是，關於大的榮譽，卻有「壯心」。所以，必須作結說，壯心之固有的對象，就是大的榮譽。有壯心或大志的人，嚮往這些使人堪得榮譽的事。

釋疑 1.如果絕對地來看榮譽，大和小，對它固然都是偶然的；可是就其與理性的關係來說，卻有莫大的分別，因為在運

用榮譽時，應該遵循理性的標準，而這針對大的榮譽，比針對小的榮譽要難得多。

2.對於忿怒，以及其他的事物，只有那最大的，才會發生相當大的困難；因此，只在這最大方面，需要一種德性。對於財富和榮譽等這些靈魂之外的東西，情形卻不同。

3.誰若善用大的東西，就遠更會善用小的東西。爲此，壯心使人看大的榮譽，有如他所堪得的，甚至於看它有如遜於他所堪得的；因爲人無法充分地光榮德性，它所應得的，是來自天主的榮譽。爲此，有壯心或大志的人，並不因爲受了大的榮譽而自高自大，因爲他並不看它們是在自己之上，他反而輕視他們。至於那些尋常的或微小的榮譽，他更不把它們看在眼里了。同樣的，他也不因爲受了恥辱而灰心喪志，卻加以忽視；因爲他知道，這是非分施加於自己的。

第三節 壯心是不是德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 壯心似乎不是德性。因爲：

1.所有的道德涵養性德性，都在於遵循中道或中點。可是，壯心卻不是在於遵循中道或中點，而是在於那最大的；因爲有壯心或大志的人，「唯有做最大的事，才合乎自己的身份」，如同《倫理學》卷四第三章裡所說的。所以，壯心不是德性。

2.此外，誰有一種德性，就有一總的德性，如同前面第二集第一部第六十五題已經講過的。可是，一個人可能有某一種德性，卻沒有壯心；因爲哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「誰適於做小事，且自認配得上去做它們的，是一個有節德的人，卻不是一個有壯心或大志的人。」所以，壯心不是德性。

3.此外，德性是「心靈的優長」，如同前面第二集第一部第五十五題第四節已經講過的。可是，壯心或大志卻含有肉體方面的某些品質，因為哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「有壯心或大志的人，似乎行動緩慢，語聲沉重，語氣堅定。」所以，壯心不是德性。

4.此外，沒有一種德性，相反另一種德性的。可是，壯心相反謙德；因為有壯心或大志的人，「認為自己配做大事，而輕視別人」，如同《倫理學》卷四第三章裡所說的。所以，壯心不是德性。

5.此外，每一種德性的特質，都是值得稱讚的。可是，壯心有些特質，卻是應受指責的。有壯心或大志的人：第一，「是受恩善忘的」（同上）；第二，「做事悠閒而行動緩慢」；第三，「面對許多人而熱諷冷嘲」；第四，「不能與人共同生活」；第五，「更喜藏有無益的東西，勝於有用的東西。」所以，壯心不是德性。

反之 《瑪加伯傳下》第十四章18節卻讚揚某些人說：「尼加諾爾因為聽說猶大和他的部下驍勇善戰，以及他們為國作戰的雄心壯志」等等。可是，只有德性的行為才是值得讚揚的。所以，那種雄心壯志所歸屬的壯心，是德性。

正解 我解答如下：人類德性的本質，就是在於在人世的一切事務上，維持理性之善；因為這是屬於人類自己的善。可是，在人類外面的事物中間，榮譽的地位最為崇高，如同前面第一節已經講過的。所以，壯心既是將理性的標準，置於有關大榮譽的事物上，因而它是德性。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的：「有

壯心或大志的人，在度量方面是趨於極端的」，這是因為他嚮往或指向那最大者；「不過，由於他恪守應行之道，他是遵循中道者」，這是因為他照著理性，去追求那些最大的事。「的確，他是依據自己的身份，來評估自己」，如同那裡所說的；因為他並非過於膨脹自己，去追求那些他不配做的更大的事。」

2.各種德性的相互關連，不應該解作是在行為方面，好像每一個人都做得到一切德性的行為。所以，壯心的行為並不是每一個有德之士都做得到，只有偉大的人物才做得到。不過，在德性的根源方面，即在智德和恩寵方面，一切的德性按照它們在靈魂上併存的習性，彼此都連結在一起的：這習性或者是表現在行為上，或者是在行為前近準備的狀態。這樣，誰還不宜於有壯心的行為，卻可能有壯心的習性，準備並促使他去完成這樣的行為，如果按照他的處境，這是他宜於做的。

3.肉體的行動按照靈魂各種不同的覺察和感受，而有所不同。為此，壯心在肉體的行動方面，可能帶有某些特定的表現。行動的急遽是由於人志於做許多事，因而他急著想把它們做完。至於有壯心或大志的人，卻只志於做大事，而這樣的事並不多，需要很留神地做，因此他行動緩慢。同樣的，語聲尖銳，說話匆促，多數是那些為了小小的事故，就與人爭吵的人所持的態度；這不是那些只做大事的有壯心、或大志的人所會有的。正如這些肉體方面的行動狀態，按照有壯心者的內心情緒，適合於他們；同樣，凡是生來就有壯心體質的人，自然就具備這樣的條件。

4.此外，在人身上，有一些偉大的東西，是他因天主的恩賜而得來的；也有一些缺點，是他由於自己本性的軟弱才有的。為此，壯心使人認為自己「配做大事」，是鑒於自己得自天主的恩賜；正如若他的靈魂有大的德性，壯心就會使他去追求德性的完善行動。關於使用任何其他的東西，如：學問，或外

面的財物，也有同樣的情形。至於謙德，卻使人輕視自己，這是鑒於自己的缺點。

同樣的，壯心使人輕視別人，只因為他們離棄了天主的恩賜；因為壯心並不使人這樣去看重別人，以致為了他們，而做出一些不相宜的事來。可是，謙德卻使人尊敬別人，重視他們勝於自己，這是因為在他們身上看到一些天主的恩賜。為此，《聖詠》第十四篇4節，關於義人這樣說：「對作惡犯罪的人睥睨」，這是指有壯心或大志者的輕視，「對敬畏天主的人重視」，這是指謙遜者的尊敬。

由此可見，壯心與謙德並非彼此矛盾，雖然它們似乎指向相反的方向；因為它們出發的觀點不同。

5.那些特質，就它們是屬於有壯心大志的人來看，不應該受人批評，反而應該得到極大的讚美。首先說，有壯心者，「不記得曾得到了那些人的恩惠」。這話應該這樣來解釋，就是他不樂於接受別人的賜予，除非他給人更大的報答。這原是屬於完善的感謝。他願意在履行感謝方面，也像在實踐其他的德性方面一樣，要卓絕出眾。

第二，說他「做事悠閒而行動緩慢」。關於這一點，也有同樣的情形：不是因為他不做自己應該做的事，而是因為他不胡亂去做一切宜於自己的事，卻只做那些偉大而適合於他的工作。

第三，又說他「熱諷冷嘲」。這並不是說他說話不照實情，關於他自己，說一些他實在沒有的卑鄙的事，或者否認自己實在有的偉大的事；而是因為他並不完全說出自己的偉大處，尤其是對許多在他之下的人說話時是如此。因為，如同哲學家在同處所說的，這是有壯心者的所為：「對那些有地位和富有財富的人，表現得偉大；對中等的人，卻表現得謙虛。」

第四，又說他「不能與人共同生活」。這是說，他不與人親近來往，「除非是他的知己朋友」；因為他對於志氣卑下的

諂媚和虛偽，一概都予以遠避。但他與大家都有來往，不管他們是大人物也好，或是小人物也好，他總是「恪守應行之道」，如同前面釋疑1.已經講過的。

第五，又說他「更喜藏有無益的東西」；不過，這些並不是隨便什麼東西，而是「好的東西」，即正當的或高尚的東西。在一切事上，他喜愛正當的或高尚的東西，勝於有益的東西，以前者大於後者；因為尋求有益的東西，是為補救相反壯心的缺點。

第四節 壯心是不是一種特殊的德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 壯心或胸懷大志似乎不是一種特殊的德性。因為：

1.沒有一種特殊的德性，是在所有各種德性裡活動的。可是，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「在每一種德性中的偉大者」，都是屬於有壯心大志者的事。所以，壯心不是一種特殊的德性。

2.此外，那些屬於各種不同德性的行為，不能都歸於任何一個特殊的德性。可是，那些屬於各種不同德性的行為，卻都歸於一個有壯心的人。因為在《倫理學》卷四第三章裡說，有壯心的人，「不遠避規勸的人」，這是智德的行為；「不行不義之事」，這是義德的行為；「樂於施恩」，這是愛德的行為；「速於服務」，這是慷慨的行為；「說話誠實」，這是真實或誠實的行為；「不怨天尤人」，這是忍耐的行為。所以，壯心並不是一種特殊的德性。

3.此外，每一種德性都是靈魂的一種精神的裝飾，如同《依撒意亞》第六十一章10節所說的：「祂給我穿上救恩的衣服」，後來又接著說：「有如佩帶珍珠的新娘。」可是，壯心是一切德性的裝飾，如同《倫理學》卷四第三章裡所說的。所

以，壯心是一種屬於一般性的德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第七章裡，卻把壯心與其他的德性對分。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，這是屬於一種特殊德性的事，在某一種特定的質料或事物上，確立理性的標準。可是，壯心是在一種特定的質料或事物上，即在關於榮譽這方面的事上，確立理性的標準，如同前面第一及第二節已經講過的。而榮譽就其本身來看，是一種特殊的善；爲此，壯心就其本身來看，是一種特殊的德性。不過，由於榮譽是每一種德性的賞報，如同前面第一〇三題第一節釋疑2.已經講過的；因此，壯心由於它的質料對象，而與一切的德性都有關係。

釋疑 1.壯心並不是關於任何的榮譽，而是關於大的榮譽。可是，由於榮譽是德性所應得的，所以大的榮譽只應歸於大的德性行爲。爲此，有壯心的人，專心去做那些屬於各種德性的偉大行爲；就是說，他專務那應得大榮譽的事。

2.由於有壯心者志於大事，所以他專心從事的，主要是那些含有某種卓絕之處的事，而遠避那些顯有缺點的事。可是，誰若樂善好施，博愛爲懷，慷慨報恩，就顯有一種卓絕之處。爲此，有壯心者，顯得很樂意去做這類的事。這是因爲這類的事，含有某種卓絕之處，並不是因爲它們是屬於其他德性的行爲。

然而，誰若對於外面的利害考慮得這麼多，甚至於爲了它們而放棄義德，或任何其他的德性，這顯然是缺點。同樣的，一切隱藏真實的行爲，也都表示一種缺點，因爲這似乎是從畏懼來的。誰若易於抱怨，這也是一種缺點，因爲藉此表示他的心神似乎屈伏於外面的惡。爲此，有壯心者，對這些以及

其他類似的事，都在某種觀點下，即在它們都與卓越或偉大處不合的觀點下，予以遠避。

3.每一種德性，都由其類別方面，得到一種光采或裝飾，這是每一種德性所固有的。可是，另外還附加有一種裝飾，是由藉著壯心所完成的偉大德性行為而來的，因為壯心使一切的德性更爲偉大，如同《倫理學》卷四第三章裡所說的。

第五節 壯心是不是勇德的一部分

有關第五節，我們討論如下：

質疑 壯心似乎不是勇德的一部分。因爲：

1.一樣東西，不可能是它本身的一部分。可是，壯心似乎就是勇德；因爲辛尼加在《論四德》(De Quattuor Virtutibus)一書裡說：「如果你的心靈裡，有那又稱爲勇德的壯心，你就生活的很有信心。」西塞祿在《論職務》卷一第十九章裡也說：「勇敢的人，我們願意他們也是有壯心的人、熱愛真理的人、絕不欺詐的人。」所以，壯心不是勇德的一部分。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「有壯心的人，不是philokindynus」，即不是「喜愛危險的人」。可是，冒險卻是屬於勇者的事。所以，壯心與勇德是不相容的，不能說是它的部分。

3.此外，壯心之關注大事，是在希望善方面；而勇德之關注大事，卻是在畏懼惡和犯難方面。可是，善比惡更爲重要。所以，壯心是一種比勇德更爲重要的德性。所以，它不是勇德的部分。

反之 麥克洛比烏斯，以及安德羅尼古，都以壯心爲勇德的部分。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第六十一題第三及第四節已經講過的，主要的德性，就是那些在某種主要的質料或事物上，確立一種屬於一般性的德性方式或標準的德性。可是，在這些一般性的德性方式中間，也有心意堅定這種德性方式；因為一切的德性，都需要「堅定不移」，如同《倫理學》卷二第四章裡所說的。尤其是關於那些對付一些難事的德性，這一點最爲人所稱道；因為在難事上能堅定不移，這是最難能可貴的事。爲此，在一樁難事上堅定不移，這樣做愈是困難，那種使心意在那樁難事上堅定不移的德性，也愈是主要。可是，在死亡的危險中堅定不移——於此是勇德堅定心意，比在希望或得到最大的善或利益時堅定不移——於此是壯心堅定心意，更爲難能可貴。因爲，正如人最愛自己的生命；同樣，他也最先遠避死亡的危險。由此可見，就二者都在一些難事上堅定心意來看，壯心與勇德相同。可是，壯心不及勇德，因爲它堅定心意，是在那些較易堅定不移以應付的難事上。爲此，壯心被列爲勇德的一部分，因爲它附屬於勇德，猶如次要的附屬於主要的。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷五第一及第三章裡所說的：「無惡即是善。」爲此，不爲一種重大的惡，如死亡的危險所勝，可以把它視作達到了一種重大的善。前者屬於勇德，而後者則屬於壯心。這樣說起來，勇德與壯心，可以把它們視作同爲一物。不過，既然上述二者的困難情形不同，所以嚴格地來說，哲學家把壯心列爲與勇德不同的德性（《倫理學》卷二第七章）。

2.說一個人喜愛危險，是因爲他不分皂白地冒各種的危險。這似乎是這樣的人的作風：他全無分辨地重視許多的事，好像它們都是偉大的事。這是相反一個有壯心者的本質的。因

爲，誰也不會爲了某件事去冒險，除非他認爲那是一件偉大的事。可是，爲了真正偉大的事，一個有壯心的人，是最樂於去冒險的；因爲他是在藉用勇德的行爲，做一些大事，如同他也藉用其他的德性行爲一樣。爲此，哲學家在同處（卷四第三章）說，有壯心的人，「不是一個microkindynus」，即「爲了小事而冒險者」，卻「是一個megalokindynus」，即「爲大事而冒險者」。辛尼加在《論四德》裡也說：「如果你不像一個冒失者去自尋危險，也不像一個懦怯者畏懼危險，你便是一個有壯心的人；因爲，除非自覺生活有可指責之處，沒有什麼能使人心畏怯的。」

3. 惡本然就是應該遠避的。人之應該以堅忍對付它，是一件偶然的事；就是說，人只是爲了維護善，才應該忍受惡的。相反的，善本然就是應該欲求的。人之遠避它，也是一件偶然的事；就是說，只因爲認爲它超出願望者的能力之上。可是，那本然就是這樣的，常勝於那偶然是這樣的。爲此，惡事方面的難處，常比善事方面的難處，更相反心意的堅定。所以，勇德比壯心之德，更屬主要；雖然簡直地或絕對地來說，善比惡更屬主要，可是單就這一方面來說，惡卻更屬主要。

第六節 信心是否屬於壯心

有關第六節，我們討論如下：

質疑 信心（fiducia）似乎不屬於壯心。因爲：

1. 一個人，不僅是對他自己，而且對別人，也可以有信心，如同《格林多後書》第三章4及5節所說的：「我們藉著基督，在天主前，才這樣有信心；但這並不是說：我們憑自己，能夠思想什麼事，好似出於自己一般。」可是，這與壯心這個概念，是不相合的。所以，信心不屬於壯心。

2. 此外，信心似乎相反畏懼，如同《依撒意亞》第十二

章2節所說的：「我依靠祂，絕不畏懼。」可是，沒有畏懼，似乎更是屬於勇德的事。所以，信心也更屬於勇德，而不屬於壯心。

3.此外，除了德性，沒有什麼應得賞報。可是，信心應得賞報；因為《希伯來書》第三章6節說：「祂（基督）的家就是我們，只要我們保持由望德所生的信心和榮耀，堅定不移，直到最後。」所以，信心是一個與壯心不同的德性。這也可由此看出，即麥克洛比烏斯也把信心與壯心相對分。

反之 西塞祿在《修辭學》卷二第五十四章裡，似乎以信心來代替壯心，如同前面第一二八題第一節釋疑6.已經講過的。

正解 我解答如下：信心（fiducia）這個名詞，似乎來自相信、信賴（fides）。針對某人相信一件事，這就是屬於信賴的事。可是，信心卻屬於希望，如同《約伯傳》第十一章18節所說的：「因有希望，你才有信心。」為此，信心似乎主要是指一個人，由於相信別人答應要幫助他的話，而懷有希望。

不過，由於相信也表示一種堅強的意見；而一個人對一件事之所以抱有一個堅強的意見，不僅是因為這是別人說的，而且也可能是因為在別人身上，看到或考慮到了一些東西。所以，使一個人由於某種發現或考慮，而對某一件事懷有希望，這也可以稱為信心。這種發現或考慮，有時是在自己身上，例如：一個人由於看見自己身體健康，而對自己能活長命有信心；有時是在別人身上，例如：一個人由於看見別人對他友善，而且也有勢力，因而對自己會得到他的幫助有信心。

可是，如同前面第一節釋疑2.已經講過的，壯心原本是關於對一件難事的希望。所以，既然信心是指一種強而有力的希望，而這是來自針對獲得某善，產生堅強意見的某種發見或考

慮，所以信心是屬於壯心的。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的：「什麼都不需要，這是屬於有壯心者的事」，因為有需要是有缺欠者的事。不過，這話應該按照人的方式來解釋；爲此，他接著說：「或者差不多沒有什麼需要。」因爲，絕對什麼都不需要，這是超出人力之外的事。因爲，人人首先需要天主的幫助，其次也需要人的幫助，因爲人按其本性是一種社會性的動物：這是由於他只憑自己，不足以維持生活。爲此，就人需要別人來說，對別人有信心，於是也就是屬於有壯心者的事；因爲這也是人的卓絕之處，隨時都有別人能爲他服務。至於就他自己來說，他愈有能力自己做些什麼，他對自己的信心，就愈屬於壯心。

2.如同前面第二集第一部第二十三題第二節，以及第四十題第四節在討論情時已經講過的，希望直接與失望相反，因爲失望也是關於同樣的對象，即善。可是，從對象彼此相反的那方面來看，希望卻與畏懼對立；因爲畏懼的對象是惡。不過，信心是指一種強而有力的希望。所以，它與畏懼對立，如同希望與畏懼對立一樣。可是，既然勇德原本是堅強一個人去對付惡，而壯心則堅強一個人去尋求善；所以，信心本然地應是先屬於壯心，而非先屬於勇德。不過，由於希望產生大膽，而大膽屬於勇德，因此信心進一步或間接地也屬於勇德。

3.信心是指某種形式的希望，如同上面正解所講的，因爲信心就是那來自某種堅強意見的強而有力的希望。可是，加於某種情感的方式，可能使行爲值得爲人稱道，因而成爲一個有功的行爲；不過，並不因此而限定它的德性類別，類別的限定乃是來自質料或對象。所以，嚴格地來說，信心並不能用以指一種德性，只能指德性的情況或條件。爲此，它被列爲勇德

的一部分，不是如同一種附屬的德性（除非如同西塞祿那樣，把它看作與壯心同為一物），而是把它看作勇德的構成部分，如同前面第一二八題已經講過的。

第七節 確信是否屬於壯心

有關第七節，我們討論如下：

質疑 確信（*securitas*）似乎不屬於壯心。因為：

1.如同前面第一二八題第一節釋疑6.已經講過的，確信是指沒有畏懼之困擾的安定。可是，這是勇德最會做的事。所以，確信似乎就是勇德。可是，勇德並不屬於壯心，而且情形正好相反。所以，確信也不屬於壯心。

2.此外，依希道在《語源學》卷十裡說：「所謂確信者（*securus*），就是無憂無慮或無需操心者（*sine cura*）。」可是，這似乎相反德性；因為德性為正當的事而憂慮或操心，如同《弟茂德後書》第二章15節所說的：「你要盡心努心，在天主前，顯示自己是禁得起考驗的。」所以，確信並不屬於壯心，因為壯心是在一切德性上做大事。

3.此外，德性與賞報並不相同。可是，確信卻被視作德性的賞報，如同《約伯傳》第十一章14及18節所說的：「你若將手中的罪惡除掉，你才坦然躺臥。」所以，確信並不屬於壯心，也不屬於任何別的德性，作為它的一部分。

反之 西塞祿在《論職務》卷一第二十一章裡說，這是屬於有壯心者的事：「不屈服於心神的煩惱，也不屈服於別人以及命運。」可是，人的確信即在乎此。所以，確信屬於壯心。

正解 我解答如下：如同哲學家在《修辭學》卷二第五章裡所說的：「畏懼使人考慮」；就是說，使人操心如何來避免所畏

懼的事物。可是，所謂確信，就是除去這種由畏懼所引起的憂慮或操心；所以，確信表示心神完全擺脫畏懼的安定，就如信心表示希望的強而有力一樣。可是，正如希望直接屬於壯心；同樣，畏懼直接與勇德有關。所以，正如信心直接屬於壯心；同樣，確信直接屬於勇德。

不過，應該注意，正如希望是造成大膽的原因；同樣，畏懼是造成失望的原因，如同在前面第二集第一部第四十五題第二節討論情時已經講過的。所以，正如信心進一步或間接地屬於勇德，只因為它利用大膽（第六節）；同樣，確信也進一步或間接地屬於壯心，只因為它驅除失望。

釋疑 1.勇德之為人稱道，主要不是因為它驅除畏懼，這原是屬於確信的事，而是因為它表示在受苦時，意志堅強的緣故。所以，確信與勇德不同，而是勇德的一種情況或條件。

2.並不是所有的確信都值得稱讚，只在一個人面對他不應該畏懼的事，能如同他應該做的那樣，把憂慮放開時，方才如是。如此，確信是勇德和壯心的一種情況或條件。

3.德性與將來的幸福，有一些相似之處，且分有這將來的幸福，如同前面第二集第一部第六十九題第三節已經講過的。所以，某種確信並非不能是一種德性的情況或條件。不過，完全的確信卻是屬於德性的賞報。

第八節 幸運的財富是否有助於壯心

有關第八節，我們討論如下：

質疑 幸運的財富或外物外善（bona fortunae），似乎無助於壯心。因為：

1.如同辛尼加在《論忿怒》第九章裡所說的：「德性本身已足。」可是，壯心使一切的德性成為偉大，如同前面第四

節釋疑3.已經講過的。所以，幸運的財富無助於壯心。

2.此外，沒有一個有德之士，輕視那有助於他的東西的。可是，有壯心的人卻輕視一切屬於外來幸運的財富，因為西塞祿在《論職務》卷一第二十章裡說：「壯心因輕視外面的東西，而為人所稱道。」所以，壯心沒有來自幸運財富的幫助。

3.此外，西塞祿在同處接著說，這是屬於壯心的行為：「忍受一切似乎困難的事，而絕不稍違自己的本性，也不貶損智者的地位」。亞里斯多德在《倫理學》卷四第三章裡也說：「有壯心的人，不為厄運而悲。」可是，困難和厄運都與幸運的財富相反；而任何人都會由於喪失了有助於他的東西，而感到難過的。所以，幸運的財富無助於壯心。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「幸運的財富，似乎有助於壯心。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，壯心是與兩件事有關，即以榮譽為其對象，並以完成一件大事為其目的。可是，幸運的財富，對以上兩件事都有幫助。既然榮譽是為給有德之士的，不僅是智者這樣做，而且大多數的人也都這樣做；尤其後者極重視這些幸運的財富，所以他們都更尊重那些擁有幸運財富的人。再者，幸運的財富也是完成德性行為的工具；因為藉著金錢、勢力和朋友，我們獲供工作的資源。由此可見，幸運的財富有助於壯心。

釋疑 1.所謂德性本身已足，因為即使沒有這些外面的東西，它也能存在。不過，它需要這些外在的東西，以便更順利地做它的工作。

2.有壯心的人輕視外面的財物，只因為他並不把它們看

成如此重大，甚至於爲了它們，而必須去做一些不相宜的事。不過，他也不這樣輕視它們，以致否認它們有助於完成德性的行爲。

3.無論誰，若不把一樣東西視爲重大的，就不會因得到了它而很高興，也不會因失去了它而很難過。既然有壯心的人，不把外來的幸運財物看作重大的東西，所以他不因爲有了它們而很自傲，也不因爲失去了它們而很懊喪。

第一三〇題

論妄想

一分爲二節一

然後要討論的是相反壯心的惡習（參看第一二九題引言）。首先，討論那些由於過度無節，而與壯心對立的惡習；計有三種：妄想，熱衷榮譽（第一三一題），以及貪圖虛榮（第一三二題）。其次，討論懦弱；它是由於有所欠缺或不及，而與壯心對立。

關於第一點，可以提出兩個問題。

一、妄想是不是罪。

二、它是否由於過度而與壯心對立。

第一節 妄想是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 妄想（*praesumptio*，狂妄、自不量力、妄望）似乎不是罪。因為：

1. 宗徒在《斐理伯書》第三章13節裡說：「忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳。」可是，一個人致力於那超越自己的事物，這似乎是妄想。所以，妄想不是罪。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷十第一章裡說：「不可聽從這樣的說詞：人作為人，只應愛好世人的事；以及人由於會死，所以只應愛好會朽壞的東西。而是要盡其所能，去做不朽的事業。」他又在《形上學》卷一第二章裡說，人應該盡其所能，去接近神聖的事物。可是，神聖的和不朽的東西，似乎遠在人以上。既然妄想主要就是在於一個人致力於那在自己以上的東西，所以妄想似乎不僅不是罪，反而是一件值得稱讚的事。

3.此外，宗徒在《格林多後書》第三章5節裡說：「這並不是說：我們憑自己，能夠思想什麼事，好似出於自己一般。」如果妄想，即一個人力求去做那自己不足以做的事，是有罪的，那麼人連思想任何一件善事，也不得思想了；但這是荒謬的。所以，妄想不是罪。

反之 《德訓篇》第三十七章3節卻說：「噢！這邪惡的妄想！你是從哪裡闖進來的？」「註解」（拉丁通行本註解）上回答說：「從受造物壞的意志。」可是，凡是來自壞的意志這一根源的，一概都是罪。所以，妄想是罪。

正解 我解答如下：凡是遵照自然或物之本性的，都是由天主的理智所安排的，而人的理智應該予以取法。爲此，凡是人照自己的理智，相反存在於自然界的一般秩序所做的事，都是不好的、有罪的。可是，在自然界存有這樣的普遍秩序：每一個行動，是與主動者的能力相配合著的，以及自然界沒有一種主動者，會企圖去做那超出其能力以上的事。爲此，誰若妄想去做出那超出他能力以上的事，是一件不好的、有罪的事，有如是不合自然秩序的事。而這屬於妄想的本質，正如其名詞本身所顯示的。由此可見，妄想是罪。

釋疑 1.一件事雖然超出一樣自然之物的主動能力以上，可是並不超出它被動能力以上；這種情形並非不可能。譬如說，氣具有這樣的被動能力，可以接受這種改變，能有火的行動；這樣的行動本來超出氣的主動能力以上。如此，一個人對於德性，尚未修到完善的地步，而竟企圖立刻去完成那屬於完善之德的事，這是有罪的妄想行爲。可是，一個人努力朝著全德前進，這並不是妄想，或有罪的行爲。

2.神聖和不朽的東西，按照自然的秩序來說，固然超出人力以上；可是人有一種自然的能力，即理智，人可以藉著它與神聖不朽的事物結合。按照這個意思，哲學家說，人應該接近神聖不朽的事物，不是為去做那只有神才宜於做的事，而是為用理智及意志，與神結合。

3.如同哲學家在《倫理學》卷三第三章裡所說的：「我們因著別人的幫助所能做的事，以某種意義來說，也是我們自己所能做的事。」為此，既然我們藉著天主的幫助，能夠思想和實行善的事；所以，這並不是完全超出我們的能力以上。為此，一個人意欲去做一件屬於德性的事，並不是妄想。不過，如果一個人想不靠天主的幫助，而企圖做這樣的事，便是妄想。

第二節 妄想是否由於過度而與壯心對立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 妄想似乎不是由於過度，而與壯心對立。因為：

1.妄想或妄想是一種屬於相反聖神的罪，如同前面第二十一題第一節已經講過的。可是，相反聖神的罪，並不是與壯心對立，而是與愛德對立。所以，妄想也不是與壯心對立。

2.此外，一個人認為自己配做大事，這屬於壯心。可是，即使一個人認為自己配做小事，只要這超出他的能力以上，也被稱為一個有妄想的人。所以，妄想並不直接與壯心對立。

3.此外，有壯心者，視外面的財物為小事。可是，按照哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的，妄想者為了外面的財物，「輕視和侮辱別人」，有如他們視外面的財物，好像大事一般。所以，妄想之與壯心對立，不是由於過度，而是由於缺失。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第三章裡說，chaunus，即狂熱的或輕浮的人，亦即我們所謂「有妄想的人」，由於過度而與壯心對立。

正解 我解答如下：如同前面第一二九題第三節釋疑1.已經講過的，壯心在於中點或中道，不是關於它所努力追求之事的大小方面，因為壯心努力追求至大之事；而是在於與自己的能力相稱方面，確立中點或中道，因為壯心並不努力去追求那比適合自己者更大的事。至於一個有妄想的人，在他努力所追求的事方面，並不超過一個有壯心的人，而且有時還遠不及那有壯心的人。可是，在與自己的能力相稱方面，他的確超過一個有壯心的人；因為有壯心的人，不會去做那超出自己能力的事。就是這樣，妄想由於過度而與壯心對立。

釋疑 1.並非每一種妄想或妄望，都是相反聖神的罪；只有那使一個人不正當地仗恃天主的仁慈，而輕視天主的正義者，才是相反聖神的罪。這種妄想或妄望，由於它的質料或對象，就是說，由於它輕視一些屬於天主的東西，而與愛德對立；或者，更好說是與敬畏的恩賜對立，因為尊敬天主是屬於敬畏之恩賜的事。不過，就這種輕視超出、或與一個人自己的能力不成比例來說，也可能與壯心對立。

2.妄想如同壯心，似乎也是努力追求一些偉大的事物。因為，一般地來說，一個人若在某一小事上，超出了自己的能力，並不稱為有妄想的人。不過，如果稱一個這樣的人也為一個妄想者，那麼這種妄想就不是與壯心對立，而是與那種關於尋常榮譽的德性對立，如同前面第一二九題第二節已經講過的。

3.誰也不會去嘗試一件超出自己能力的事，除非因為他高估自己的能力。關於這一點，可有兩種情形。第一種情形，

只是在數量方面，例如：一個人以為自己具備比自己實有更大的德性、或學問、或其他這類的東西。

第二種情形，是在事物的種類方面；例如，一個人以為自己由於有了一些東西，如：財物、或幸運之財，而成為一個大人物，配做大事。其實那些東西，並不使他真能如此。因為，如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的：「誰若沒有德性，而有這些東西，並不能合理地認為自己配做大事，也不能正確地稱為有壯心的人。」

再者，一個人所嚮往的超出自己能力的事，有時本身確實是一件純粹偉大的事，例如：伯多祿想為基督受苦（《瑪竇福音》第二十六章35節），這是一件超出他的能力以上的事；有時卻不是一件純粹偉大的事，而只是按照愚者的看法，例如：穿著貴重的衣服，輕視和侮辱別人。這固然也是屬於過度的壯心之類，但不是在真正的事實上，而是在人的想法上。為此，辛尼加在《論四德》裡說：「壯心如果過度自大，會使人成為嚴肅可怕、自滿自得、困擾不寧，在致力於卓越的言行上，操之過急，而不顧正義。」由此可見，有時在事實上，妄想者不及有壯心的人；可是在外表上，卻似乎勝過他。

第一三一題

論熱衷榮譽

一分爲二節一

然後要討論的是熱衷（個人）榮譽（ambitio，參看第一三〇題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、熱衷榮譽是不是罪。
- 二、它是否由於過度而與壯心對立。

第一節 熱衷榮譽是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 熱衷榮譽似乎不是罪。因為：

1. 熱衷榮譽，表示企圖得到榮譽。可是，榮譽本身是一種善，而且還是外在的善之中最偉大的。爲此，那些不理榮譽的，還受到譴責。所以，熱衷榮譽不僅不是罪，反而是一件值得稱讚的事；因爲欲求善是值得稱讚的。

2. 此外，誰都可以欲求一件自己所應得的報酬，而不犯什麼罪過。可是，「榮譽是德性的報酬」，如同哲學家在《倫理學》卷一第十二章及卷八第十四章裡所說的。所以，熱衷榮譽不是罪。

3. 此外，凡能激勵人行善，而戒人爲惡的，不是罪。可是，榮譽能激勵人行善避惡，如同哲學家在《倫理學》卷三第八章裡所說的：「在那些使懦怯者遭受羞辱，勇者享有榮譽的人群中，可見到最勇敢的人。」西塞祿也在《杜士古廬論集》卷一第二章裡說：「榮譽培養藝術」。所以，熱衷榮譽不是罪。

反之 《格林多前書》第十三章5節卻說：「愛德不熱衷榮譽，

不求己益。」可是，除了罪，沒有什麼別的東西是與愛德衝突的。所以，熱衷榮譽是罪。

正解 我解答如下：如同前面第一〇三題第一及第二節已經講過的，榮譽是對一個人表示敬意，以承認或證明他的優長。關於一個人的榮譽，應該注意兩件事：第一，他所有的長處，並非從他自己來的，而有如是他內的屬於天主的東西。爲此，榮譽主要是應該歸於天主的，而不應該是歸於他自己的。

第二件應該注意的事，人所有的長處，是天主賜予的，爲使他能用這長處去造福他人。爲此，他人對一個人的優長所表示的承認或證明，只可以如此取悅於他，即由於可藉此爲他的造福他人鋪路。

所以，欲求榮譽，可能因著三種緣故，而是不正當的。第一，一個人願意別人承認他所沒有一種優長；這等於是欲求與自己不相稱的榮譽。第二，一個人貪圖榮譽，是爲他自己，卻不把光榮歸於天主。第三，一個人的欲求，只止於榮譽本身，而不想用它來造福別人。可是，熱衷榮譽是指一種對榮譽不正當的欲求。所以，顯然它常是罪。

釋疑 1.應該按照理性，加以管制善的欲求；如果它踰越理性的規範，便有罪。準此，一個人不照理性的秩序，而企圖得到榮譽，是有罪的。誰不顧榮譽，不照理性的指示，設法避免那些相反榮譽的事，這樣不理會榮譽，是理應受到譴責的。

2.對有德之士來說，榮譽並不是德性的報酬；意思就是說，他不應該追求榮譽，作爲自己的報酬。真福才是他所追求的報酬，因爲真福是德性的目的。不過，說榮譽是德性的報酬，這是從別人方面來說的，因爲他們除了榮譽，沒有別的更偉大的東西，足以報酬有德之士；這種榮譽之所以偉大，因爲

它承認德性，為它作證。由此可見，「榮譽並不是一種足實的報酬」，正如在《倫理學》卷四第三章裡所說的。

3. 正如有些人由於企圖得到榮譽，如果是以正當的方式，而更加勉力行善避惡；同樣，如果欲求的方式不當，榮譽也能成為人做出許多惡事的機會——就是說，幾時人不擇手段，只求能得到榮譽。為此，薩魯斯底（Sallustius）在《論卡提里納之政變》（*Catilinario*）第十一章裡說：「善人和無恥之人，都求光輝、榮譽和權位；只是前者（即善人），是以正道去求它；而後者（即無恥之人），因無正當途徑，就用欺詐作偽的方法去求它」。

不過，誰若只是為了榮譽而行善或避惡，便不是真正的有德之士；哲學家在《倫理學》卷三第八章裡的話可資證明。他在那裡說，誰為了榮譽而做勇敢的事，並不是真正的勇者。

第二節 熱衷榮譽是否由於過度而與壯心對立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 熱衷榮譽似乎不是由於過度，而與壯心對立。因為：

1. 一種中道或中點，每一邊只有一種極端與它對立。可是，妄想已是由於過度，而與壯心對立，如同前面第一三〇題第二節已經講過的。所以，熱衷榮譽不是由於過度，而與壯心對立。

2. 此外，壯心是關於榮譽，而熱衷榮譽（*ambitio*）似乎是偏重地位，因為《瑪加伯下》第四章7節說：「雅松熱衷大司祭的職位。」所以，熱衷榮譽並不與壯心對立。

3. 此外，熱衷榮譽似乎是關於外面的排場，因為《宗徒大事錄》第二十五章23節說：阿格黎帕和貝勒尼切「甚是排場」（*cum multa ambitione*），進了廳堂；又《編年紀下》第十六章14節說：阿撒逝世後，在他身上焚了很多香料和油膏，「排場很大」。可是，壯心並不是關於外面的排場。所以，熱衷榮譽不是

與壯心對立。

反之 西塞祿在《論職務》卷一第十九章裡卻說：「一個人愈是心志過高，就愈是企圖獨霸，而想統治他人。」可是，這是熱衷（個人）榮譽的事。所以，熱衷榮譽表示一種過度的壯心。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，熱衷榮譽，表示對榮譽一種不正當的喜愛。可是，壯心就是關於榮譽的，且以一種正當的方式去利用它。由此可見，熱衷榮譽之與壯心對立，猶如不正當的或過當的與正當的對立一樣。

釋疑 1.壯心與兩件事有關。第一，是與它的目的，即一件大事，這是有壯心者，按照自己的能力，嘗試去做的。在這方面，妄想由於過度，而與壯心對立；因為妄想者嘗試去做那超出其能力以上的事。第二件事與壯心有關的，是它正當利用的質料或對象，即榮譽。在這方面，熱衷（個人）榮譽也是由於過度，而與壯心對立。一種中道或中點，並非不可能在不同的觀點下，有幾種過度的情形。

2.那些享有某種地位的人，由於他們優越的身份，而應得某些榮譽。為此，不正當地企圖得到地位，是屬於熱衷（個人）榮譽的行為。如果一個人不正當地企圖得到一個地位，不是為了榮譽，而是想正當運用那超出他能力的地位，他就不是一个熱衷榮譽的人，而是一個妄想者。

3.外面敬禮的隆重，屬於某種榮譽；為此，尋常就是這樣來表示榮譽。《雅各伯書》第二章2及3節所說的，就是這個：「如果有一個人，戴著金戒指，穿著華美的衣服，進入你們的會堂，你們就對他說：請坐在這邊好位上」等等。所以，熱衷榮譽並不是關於外面的敬禮，除非由於這種敬禮屬於榮譽。

第一三二題

論貪圖虛榮

一分爲五節一

然後要討論的是貪圖虛榮（inanis gloria；參看第一三〇題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、追求光榮是不是罪。
- 二、貪圖虛榮是否與壯心對立。
- 三、它是不是死罪。
- 四、它是不是一種罪宗。
- 五、論它的女兒。

第一節 追求光榮是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 追求光榮似乎不是罪。因為：

1.沒有一個人因效法天主而犯罪的。況且，在《厄弗所書》第五章1節裡，還有這樣的命令：「你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣。」可是，人之追求光榮，似乎是效法向人尋求光榮的天主；爲此，《依撒意亞》第四十三章7節說：「凡呼我的名字的，是我爲了我的光榮而創造的。」所以，追求光榮不是罪。

2.此外，凡是激勵人行善的，似乎不是罪。可是，追求光榮激勵人行善，因爲西塞祿在《杜士古廬論集》卷一第二章裡說：「光榮催迫人努力做事。」在聖經上，也給善工許下了光榮，如同《羅馬書》第二章7節所說的：「凡恆心行善的人，將得光榮和榮譽。」所以，追求光榮不是罪。

3.此外，西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十五章裡說：「光榮就是多次讚美一個人的名譽。」盎博羅修所說的，也具有同義。他說：光榮就是「顯著的讚譽」（參看：奧斯定，《駁馬西米諾》卷二第十三章）。可是，追求有讚譽的名聲，並不是罪，而且似乎還是值得稱讚的事；如同《德訓篇》第四十一章15節所說的：「你應注意你的名譽。」又如《羅馬書》第十二章17節所說的：「我們不但在主面前關心我們的美名，而且也在人的面前。」（參看《格林多後書》第八章21節）所以，追求虛榮不是罪。

反之 奧斯定在《天主之城》卷五第十三章裡說：「那曉得喜愛讚美也是罪的，看事就較為穩健。」

正解 我解答如下：光榮表示一種光采。爲此，如同奧斯定在《若望福音釋義》第八十二、第一〇〇、第一〇四講裡所說的，「受到光榮」等於是「得到光采」。可是，光采含有體面和表顯；爲此，「光榮」這個名詞，本意是指把一個人的在人前有體面的東西表顯出來，不管它是肉體方面的善也好，或是精神方面的善也好。不過，由於凡是純然光采的東西，許多人，連那些在遠處的人，也都看得見；所以光榮這個名詞，本意是說，一個人的善，爲許多人所知道和承認，如同提多·李維（Titus Livius）《羅馬史》（Hist.）卷二十二第三十九章所說的：「無所謂在一個人前受光榮。」不過，如果把光榮這個名詞，按照較廣的意義來講，那麼它不僅是在於許多人的知曉，而且也在於少數人的或一個人的知曉，甚或唯獨個人自己的知曉，例如：一個人看到他自己的善或優長是值得讚美的。

一個人知曉和承認或肯定自己的善或優長，這並不是罪，因爲《格林多前書》第二章12節說：「我們所領受的，不

是這世界的精神，而是出於天主的聖神，為使我們能明瞭天主所賜予我們的一切。」同樣的，一個人願意自己的善或優長，受到別人的認可，這也不是罪；因為《瑪竇福音》第五章16節說：「你們的光當在人前照耀」。所以，追求光榮本身並不表示有罪。

然而，貪圖空虛的或虛假的光榮，卻表示有罪；因為貪圖任何虛幻的東西是有罪的，如同《聖詠》第五篇3節所說的：「你們愛慕虛幻，追求虛偽，究竟何為？」光榮之稱為虛榮可以有三種方式。第一種方式，是從人追求光榮所涉及之事物方面；例如，一個人在沒有光榮的事上，或在不足為榮的事上，如：在一些脆弱易逝的事上，去尋求光榮。

另一種方式是從一個人向之尋求光榮的人方面，例如：向一個判斷失實的人去尋求光榮。

第三種方式，是從尋求光榮者本人方面，即他不把自己的尋求光榮，導向一個適當的目的，如：天主的光榮，或近人的得救。

釋疑 1.如同奧斯定關於《若望福音》第十三章13節的：「你們稱我『師傅』、『主子』，說得很對」，註解說：「對那應該謹防驕傲的人來說，自滿是一件危險的事。可是，祂（天主）是在一切之上，無論祂怎樣讚美自己，也不是高舉自己。因為，認識天主是對我們有益，而不是對祂有益；況且，誰也不會認識祂，除非那認識（自己）的，先把自己顯示出來。」（《若望福音釋義》第五十八講）由此可見，天主尋求光榮，不是為祂自己，而是為我們。同樣的，一個人也可以用值得稱讚的作法，為了造福別人而尋求他自己的光榮，如同《瑪竇福音》第五章16節所說的：「好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父。」

2.人得自天主的光榮，不是虛假的，而是真實的。給善工所許的賞報，就是這種光榮。關於這一點，《格林多後書》第十章17及18節說：「凡要誇耀的，應當因主而誇耀；因為不是自己舉薦自己的，那人是可取的，而是天主所舉薦的。」

有些人，由於願得世人的光榮，或是由於願得世間其他的財物，而奮勉去做德性的工作。不過，誰若爲了世人的光榮，而去做德性的工作，便不是一個真正的有德之士，如同奧斯定在《天主之城》卷五第十二章裡所證明的。

3.一個人自己有所知曉，這屬於人的完善；可是，也爲別人所知曉，這並不屬於人的完善，本來也不應該去追求。不過，就它有所裨益來看，可以去追求它，例如：它有益於使天主受到光榮；或有益於使人因著在別人身上所見之善，而造福自己；或有益於使人因著別人的讚美，而知曉自己的善，並努力固執於善，且更求上進。按照這樣來說，那麼「一個人注意自己的名譽」，以及「在人面前關心自己的美名」，是值得稱讚的；然而，虛幻不實地以人的讚美爲樂，這卻不是值得稱讚的。

第二節 貪圖虛榮是否與壯心對立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 貪圖虛榮似乎並不是與壯心對立。因爲：

1.如同前面第一節已經講過的，貪圖虛榮，是說一個人以不實的事物爲榮或誇耀，這屬於虛偽；或者以世間易逝的事物爲榮，這屬於貪婪；或者以那些判斷失實的人的作證來誇耀，這屬於不智。可是，這些罪或惡習，並不與壯心對立。所以，貪圖虛榮不是與壯心對立。

2.此外，貪圖虛榮並不是像懦怯或畏縮那樣，由於欠缺或不及，而與壯心對立；而懦怯或畏縮卻似乎與貪圖虛榮不合。同樣，它也不是由於過度或過；因爲妄想和熱衷榮譽，才

是這樣與壯心不合的，如同前面第一三〇題第二節和第一三一題第二節已經講過的，而貪圖虛榮卻與它們不同。所以，貪圖虛榮並不是與壯心對立。

3.此外，關於《斐理伯書》第二章3節的「不論做什麼，不從私見，也不求虛榮」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們之中，有些人意見不一，騷擾不寧，爲了虛榮而彼此爭論。」可是，爭論並不與壯心對立。所以，貪求虛榮也不與壯心對立。

反之 西塞祿在《論職務》卷一第二十章裡說：「應該提防貪圖光榮的慾望；因爲它剝奪心靈的自由，而有壯心者，莫不爲了保全此一心靈自由，努力奮鬥。」所以，（貪圖虛榮）與壯心對立。

正解 我解答如下：如同前面第一〇三題第一節釋疑3.已經講過的，光榮是享有榮譽或受人敬重和讚美的後果。因爲，如果一個人受人讚美，或任何敬重的表示，那麼他在別人的心目中，就顯得有光采。既然壯心是關於榮譽的，如同前面第一二九題第一及第二節已經講過的；所以，它也是關於光榮的。這就是說，正如一個人有節地利用榮譽，他同樣也有節地利用光榮。所以，不正當地或過當地貪圖光榮，直接與壯心對立。

釋疑 1.對於小事這樣重視，甚至以它們來誇耀，這原本就與心志的恢宏或壯心不合。爲此，在《倫理學》卷四第三章裡，關於有壯心的人這樣說：他視榮譽爲「小事」。至於其他爲了榮譽而去追求的東西，如：權力和財富，他也同樣視爲小事。

以不實的事物爲榮或誇耀，這也同樣與心志的恢宏或壯心不合。爲此，在《倫理學》卷四第三章裡，關於有壯心的人

這樣說：「他注意真理或事實，勝過意見。」

以得到別人的讚美而誇耀，把它當作好像一件大事，這同樣也是與心志的恢宏或壯心不合。爲此，在《倫理學》卷四第三章裡，關於有壯心的人這樣說：「他不理別人的讚美。」

準此，那些與其他德性對立的，就它們把小事看成好像大事來看，並非不可能也與壯心對立。

2.貪圖虛榮的人，就事實本身來說，的確不如一個有壯心的人；因爲有壯心者所認爲的小事，他卻以它來誇耀，如同前面釋疑1.已經講過的。不過，如果以他的估計來看，卻由於過度，而與有壯心者對立；因爲他所尋求的光榮，他評估爲重大的東西，並努力追求這超越他身份的光榮。

3.如同前面第一二七題第二節釋疑2.已經講過的，惡習之互相對立，並不是看它們的後果。不過，一個人有意與人爭論，這便與心志恢宏或壯心不合；因爲，沒有人會與人爭論，除非是爲了自己所認爲的大事。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：有壯心的人，「不與人爭論，因爲他看什麼事也都不是大事」。

第三節 貪圖虛榮是不是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 貪圖虛榮似乎是死罪。因爲：

1.除了死罪，沒有什麼別的東西，排除永遠的賞報。可是，貪圖虛榮排除永遠的賞報；因爲《瑪竇福音》第六章1節說：「你們應當心，不要在人前行你們的仁義，爲叫他們看見；否則，你們在天父之前，就沒有賞報了。」所以，貪圖虛榮是死罪。

2.此外，誰把那屬於天主自己的東西，僭取歸於自己，就犯死罪。可是，一個人因貪圖虛榮，而把那屬於天主自己的

(光榮)，歸於自己；因為《依撒意亞》第四十二章8節說：「我絕不將我的光榮讓予另一位。」又《弟茂德前書》第一章17節也說：「願尊崇和光榮歸於惟一天主。」所以，貪圖虛榮是死罪。

3.此外，最具危險和損害的罪，似乎是死罪。可是，貪圖虛榮就是這樣的罪。因為，關於《得撒洛尼前書》第二章4節的「那考驗我們心靈的天主」，奧斯定的「註解」(拉丁通行本註解)說：「一個人除非打擊那愛慕人間光榮的心，便感覺不到它的損害力。因為，雖然一個人在被拒以讚美時，容易不去渴望它；可是在他面對奉承讚美時，卻不容易不喜歡它。」(參看《奧斯定書信集》第二十二篇第二章)關於《瑪竇福音》第六章1節，金口若望於《瑪竇福音論贊》第十九篇也說：「虛榮的貪念暗中潛入，不知不覺地把內心所有的一切都偷光。」所以，貪圖虛榮是死罪。

反之 金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十三講裡卻說：「其他的惡習的住所，是在魔鬼的奴隸那裡；至於貪圖虛榮，卻連在基督的僕人那裡，也有它的地方。」可是，後者並沒有死罪。所以，貪圖虛榮不是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第三十五題第三節，以及第二集第一部第七十二題第五節已經講過的，罪之所以為死罪，是因為相反愛德的緣故。可是，貪圖虛榮這個罪，就其本身來看，在愛近人方面，似乎並不相反愛德；可是，在愛天主那方面，可能有兩種相反愛德的原因。第一，是由於人所誇耀的事物；例如，一個人在一件虛假的，相反恭敬天主的事上誇耀，如同《厄則克耳》第二十八章2節所說的：「你心高氣傲地說：『我是神』。」又如《格林多前書》第四章7節所說的：「你有什麼

不是領受的呢？既然是領受的，爲什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」或者一個人，以暫世的財物誇耀，重視它勝過天主；而這是《耶肋米亞》第九章23及24節所禁止的：「智者不應誇耀自己的智慧，力士不應誇耀自己的力量，富人不應誇耀自己的財富。凡要誇耀的，只應在知道和認識我這件事上誇耀。」或者，一個人重視人的證明，勝過天主的證明，如同《若望福音》第十二章43節譴責某些人，說：「他們喜愛世人的光榮，勝過天主的光榮。」

第二種原因則是來自誇耀者本身方面。因爲他把自己的用心放在光榮上，如同是他最後的目的；並把他的德性的工作，導向這個目的；甚至爲了達到這個目的，就是連那些相反天主的事，他也不肯放過。如此，（貪圖虛榮）則是死罪。所以，奧斯定在《天主之城》卷五第十四章裡說：「這種惡習」，即愛慕世人的讚美，「這樣相反虔誠的信仰，以致如果人心渴望光榮，勝於敬畏或愛慕天主，那就會像主所說的：『你們既然彼此尋求光榮，而不尋求出於惟一天主的光榮，你們怎麼能相信我呢？』（《若望福音》第五章44節）」

不過，如果愛慕世人的光榮，雖然這是虛假不實的，可是並不相反愛德——無論是在所誇耀的事物方面，或者在那個尋求光榮者的用心方面；那麼，它就不是一個死罪，而只是一個小罪。

釋疑 1.誰也不能因犯罪而應得永生的。爲此，一件德性的工作，如果是爲了貪圖虛榮而做的，即使那虛榮的貪念不是一個死罪，也失去其應得永生的資格。不過，如果一個人因貪圖虛榮而完全失去永遠的賞報，不僅是針對一個行爲，那個貪圖虛榮便是死罪。

2.並不是每一個貪圖虛榮的人，都想得到那只屬於天主

自己的優越。因為，應該歸於唯一天主的光榮，是一種；應該歸於一個有德之士或富人的光榮，則屬於另一種。

3. 貪圖虛榮之稱為一個危險的罪，不僅是為了它本身的嚴重性，而且也因為它是重罪的前導；這是由於人因貪圖虛榮，而變得妄想和太過自信。準此，它使人逐漸失去自己內心的美善。

第四節 貪圖虛榮是不是一種罪宗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 貪圖虛榮似乎不是一種罪宗。因為：

1. 一種惡習，如果它常從另一種惡習產生，似乎便不是一種罪宗了。可是，貪圖虛榮常從驕傲產生。所以，貪圖虛榮不是一種罪宗。

2. 此外，榮譽似乎比光榮佔更主要的地位，因為光榮是榮譽的後果。可是，不正當地熱衷榮譽，並不是一種罪宗。所以，貪圖虛榮也不是一種罪宗。

3. 此外，罪宗具有某種主要性。可是，貪圖虛榮似乎並沒有什麼主要性：無論是以罪的性質來說——因為它並非是死罪；或者以所欲之物的性質來說——因為人間的光榮顯然是一些脆弱易逝的，和身外的東西。所以，貪圖虛榮不是一種罪宗。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把貪圖虛榮列在七種罪宗之間。

正解 我解答如下：關於罪宗，有兩種不同的講法。有人認為，驕傲是其中之一；他們不把貪圖虛榮列在罪宗之中。

然而，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻把驕傲推舉為「萬惡之首」，並把由驕傲直接所生的

貪圖虛榮，列為一種罪宗。這頗有道理。因為，驕傲表示對優越的不正當的渴望，如同後來第一六二題第一及第二節所要討論的。可是，從人所渴求的每一種善裡，人都可以得到某種成就和優越。為此，每一種惡習的目的，都是導向驕傲的目的。這樣，驕傲對其他的惡習，普遍具備產生它們的能力，因而不應該被列在惡習的特殊根源之中，即所謂罪宗之中。

至於人用以獲得優越的善或事物之中，似乎是以光榮對此最為有效，這是因為它寓有把一個人的善處，顯示出來的意義。的確，人人都是自然地喜愛和尊敬善的。為此，正如人因著「在天主前的光榮」（《羅馬書》第四章2節），而在天主的事上，獲得一種優越；同樣，他也因著「世人的光榮」（《若望福音》第十二章43節），而在世人的事上獲得一種優越。由於光榮與人所最渴望的優越，有著密切的連繫，所以光榮是為人努力所追求的，並從其不正當的追求中，產生出許多惡習。準此，貪圖虛榮是一種罪宗。

釋疑 1.一種罪或惡習之來自驕傲，與它是一種罪宗，其間並無矛盾；因為，如同在前面正解及第二集第一部第八十四題第四節釋疑4.已經講過的，驕傲是「萬惡之首，諸罪之母」。

2.如同前面第二節和第一〇三題第一節釋疑3.已經講過的，讚美和尊敬或榮譽，對於光榮的關係，有如產生光榮的原因。為此，光榮對於它們，有如是它們的目的。的確，人之所以喜歡受人尊敬和讚美，就是因為他想這樣可以使別人知道他，而得到光采。

3.關於令人追求這方面，虛榮佔著主要的地位，其理由已如上述正解；這已足以使它被認為是一種罪宗了。罪宗並不需要常是死罪，因為死罪可能起自小罪；就是說，小罪能漸漸使人去犯死罪。

第五節 貪圖虛榮的女兒是否分得適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 將貪圖虛榮的女兒，分為抗命、自誇、虛偽、爭論、固執、不和、標新立異，似乎分得不適當。因為：

1.按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十三第六章裡所說的，自誇是驕傲的一種。可是，驕傲並不來自貪圖虛榮，其實正好相反，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，自誇不應該被列為貪圖虛榮的女兒。

2.此外，爭論及不和，似乎主要來自忿怒。可是，忿怒是與貪圖虛榮對分的罪宗。所以，爭論與不和，似乎不是貪圖虛榮的女兒。

3.此外，金口若望在《瑪竇福音論贊》第七十一篇裡說：「貪圖虛榮常是惡事，尤其是在進行仁愛工作的時候」，即在進行慈善工作的時候。可是，這些並不是新奇的工作，而是人間所習有的。所以，不應該特別把標新立異，列為貪圖虛榮的女兒。

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，給貪圖虛榮分別列出上述的那些女兒。

正解 我解答如下：如同前面第一一八題第八節已經講過的，那些依其本性，趨向於某一罪宗之目的惡習，就稱為那個罪宗的女兒。可是，貪圖虛榮的目的，是顯示一個人所有的優越，如同前面第一及第二節已經講過的。為追求這個目的，一個人可用兩種方法。第一種方法是直接的：或是用言語，這就是「自誇」；或是用行動。如果（行動）是真的，且能令人稱奇的，便是「標新立異」，因為這是最能令人稱奇的事；可是，如果

(行動)是假的，便是「虛偽」。

第二種方式是一個人間接地設法顯露自己的優點，以表示他並非不如別人。這可能有四種情形。第一，是關於理智方面的；這樣，就有了「固執」。因著它，人就過於堅持自己的意見，而不願意相信那更好的意見。第二，是關於意志方面的；這樣，就有了「不和」。因著它，人就不願意放棄自己的主意，以與他人和好。第三，是關於言語方面的；這樣，就有了「爭論」。因著它，人就與別人高聲爭吵。第四，是關於行動方面的；這樣，就有了「抗命」。因著它，人就拒絕實行自己長上的命令。

釋疑 1.如同前面第一一二題第一節釋疑2.已經講過的，自誇被認為是一種驕傲，是看它的內在原因，即自大。不過，外面的自誇，按照《倫理學》卷四第七章所說，有時固然是爲了圖利，可是更多次是爲了光榮或榮譽。準此，它來自貪圖虛榮。

2.忿怒並不是不和及爭論的原因，除非它與貪圖虛榮朋比爲奸；就是說，一個人認爲不向別人的主意或言語屈伏，這爲他是一件光榮的事。

3.關於在施捨時，貪圖虛榮之受譴責，這是因爲它缺乏愛德的緣故；因爲一個人如果爲了虛榮才給人施捨，便是他似乎重視虛榮勝過別人的福利。不過，如果一個人企圖把施捨當作一件好像新奇的事去做，就不會受譴責。

第一三三題

論懦怯

一分爲二節一

然後要討論的是懦怯（參看第一三〇題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、懦怯是不是罪。
- 二、它與什麼德性對立。

第一節 懦怯是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 懦怯（pusillanimitas，膽怯、心怯、畏縮）似乎不是罪。因為：

1.每一種罪都使人成爲惡人，正如每一種德性都使人成爲善人一樣。可是，「懦怯者並不是壞人」，如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的。所以，懦怯不是罪。

2.此外，哲學家在同處說：「懦怯者特別好像是一個這樣的人：他原本堪得重大的善，卻認爲自己不配得到它們。」可是，除了有德之士以外，沒有一個人堪得重大的善；因爲哲學家在同處說：「唯有善人才是實在應得榮譽的。」所以，懦怯者是有德之士。因此，懦怯不是罪。

3.此外，「驕傲是一切罪惡的起源」，如同《德訓篇》第十章15節所說的。可是，懦怯並不來自驕傲，因爲驕傲的人把自己抬舉在實情之上；而懦怯的人，卻放棄他所堪得之物。所以，懦怯不是罪。

4.此外，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「與其實際所堪得者比較，誰以爲自己只配得那較小者」，就是所謂懦

怯的人。可是，有時聖賢們也自以為，自己只配得那比其實際所堪得者，較小的東西；例如梅瑟及耶肋米亞，雖然相稱天主所選派他們去擔任的職務，卻都謙辭不願接受，如同在《出谷紀》第三章2節，以及《耶肋米亞》第一章6節裡所說的。所以，懦怯並不是罪。

反之 在人的行為中，除了罪以外，沒有什麼是應該遠避的。可是，懦怯是應該遠避的，因為《哥羅森書》第三章21節說：「作父母的，不要激怒你們的子女，免得他們懦怯或畏縮。」所以，懦怯是罪。

正解 我解答如下：凡是相反自然傾向的事，都是罪，因為它相反自然律。可是，每一樣東西都有一種自然的傾向，去完成那與其力量相稱的行為；這在一切自然的東西上，是顯而易見的事，不管它是有生物也好，或是無生物也好。正如妄想使一個人踰越那相稱於其力量者，而企圖去做那超出他能力以上的事；同樣，懦怯使一個人不及或虧欠那相稱於其力量者，而推辭去做那相稱他能力的事。所以，正如妄想是罪；同樣，懦怯也是罪。為此，那個由於懦怯怕懼，把主人給他的銀元埋在地下，而沒有用它去經商的僕人，終為其主人所罰，如同《瑪竇福音》第二十五章第14等節，以及《路加福音》第十九章第12等節所說的。

釋疑 1. 哲學家稱那些損害別人者為壞人。照這意義來說，不能說懦怯者為壞人，因為他並不損害任何人，除非是偶然地：就是說，由於他沒有去做那原可幫助別人的事。因為教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第五章裡說：「那些推辭用講道去造福別人的，如果受到嚴肅的審問，那麼他們用公開講道，

原可造福的民眾愈多，他們也就愈有罪。」

2. 一個有德性之習性的人，並非不可能犯罪：可能在保持習性的情形下犯小罪；或者犯死罪，而敗壞（天主）白白所賜予的德性的習性。爲此，一個人可能由於他所有的德性，而當得起去做某些應得重大榮譽的大事；卻因他不肯嘗試利用自己的德性而犯罪，有時是小罪，有時是死罪。

也可以這樣來解答：懦怯之人根據自己基於良好的天資、或學問、或外來的幸運之財，而有的實踐德性的能力，配做大事。如果他拒絕利用它們去實踐德性，他就因而成爲懦怯之人。

3. 連懦怯也可能多少是生於驕傲；就是說，幾時一個人太堅持自己的意見，認爲自己不適合於做他實際上適於做的事。爲此，《箴言》第二十六章16節說：「懶惰人自認爲聰明人，遠勝七個善於應對的人。」因爲，人可能在某些事上低估自己，而在別的事上，把自己捧上天。爲此，教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡論及梅瑟，說：「假如他接受領導自己的民族，而不感到惶恐，也許他會成爲一個驕傲的人；再者，假如他拒絕聽從造物主的命令，那麼他也會變成一個驕傲的人。」

4. 梅瑟和耶肋米亞兩人，都相稱天主所委託給他們的職務；不過，這是因著天主的恩寵。可是，他們鑒於自己的軟弱和能力不足才推辭的；但他們並沒有堅辭，以免陷於驕傲之中。

第二節 懦怯是否與壯心對立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 懦怯似乎並非與壯心對立。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「懦怯者不認識自己；因爲，假如他認識自己的話，就會追求那些他配得的善。」可是，不認識自己，似乎與智德對立。所以，懦怯與智

德對立。

2.此外，主在《瑪竇福音》第二十五章26節裡，稱那個因儒怯而拒絕運用錢的僕人，為「可惡懶惰的人」。哲學家在《倫理學》卷四第三章裡也說：儒怯者「似乎是懶惰的人」。可是，懶惰相反關切或關注，而關切或關注是屬於智德的行為，如同前面第四十七題第九節已經講過的。所以，儒怯並不是與壯心對立。

3.此外，儒怯似乎來自不正當的畏懼。為此，《依撒意亞》第三十五章4節說：「告訴心怯的人說：『鼓起勇氣來，不要畏懼』！」它似乎也來自不正當的忿怒，如同《哥羅森書》第三章21節所說的：「作父母的，不要激怒你們的子女，免得他們儒怯或畏縮。」可是，不正當的畏懼相反勇德，而不正當的忿怒，則相反溫良。所以，儒怯並不是與壯心對立。

4.此外，一種相反某一種德性的惡習，愈與那德性不相似，惡習也愈重。可是，儒怯比妄想更與壯心不相似。所以，如果儒怯與壯心對立的話，那麼它就是比妄想更重大的罪了。可是，這相反《德訓篇》第三十七章3節所說的：「噢！邪惡的妄想！你是從哪裡闖進來的？」所以，儒怯並非與壯心對立。

· **反之** 壯心與儒怯是按照心志的大小，而有所不同，正如這兩個名詞所表示的。可是，大與小對立。所以，儒怯與壯心對立。

正解 我解答如下：對於儒怯，可從三方面來看。第一，就其本身來看。如此則顯然儒怯依其本意，就是與壯心對立，它與壯心的分別，是按照關於同一事物的大與小。因為，正如有壯心的人，由於心志遠大而嚮往大事；同樣，儒怯的人由於心志卑小，而迴避大事。第二，可從儒怯的原因方面來看。在理智方面，儒怯的原因是由於一個人不知道自己的才能；在嗜慾方

面，則是由於一個人，怕在那些他誤以為超出自己能力的事上失敗。第三，可從懦怯的後果方面來看，即從畏避一個人配做的大事方面來看。可是，如同前面第一二七題第二節釋疑2.已經講過的，惡習與德性的對立，是看其本身的類別，勝過看其原因或後果。所以，懦怯是直接與壯心對立。

釋疑 1. 這個論證是從其來自理智方面的原因，來看懦怯。可是，即使是按照它的原因方面，也不能嚴格地說，它與智德對立；因為這種無知並非由於愚魯，而是由於懶惰考慮自己的能力，如同《倫理學》卷四第三章所說的，或是由於懶惰去實行那自己能夠做的事。

2. 這個論證是從其後果來看懦怯。

3. 這個論證是從原因方面出發。那導致懦怯的畏懼，並非常是怕有死亡危險的畏懼。所以，即使從這方面來看，也不應該說懦怯與勇德對立。

至於忿怒，根據它激起人去進行報復的固有行動的性質，它並不產生那使人灰心喪志的懦怯，反而予以消除。不過，忿怒之導致懦怯，是由於忿怒的原因，即加諸人的傷害，這些傷害使忍受者灰心喪志。

4. 懦怯的罪過，按其固有類別來說，比妄想的更為重大，因為它使人放棄善事，而這是很不好的事，如同《倫理學》卷四第三章所說的。不過，妄想之稱為最邪惡的，是因為它來自驕傲的緣故。

第一三四題

論宏度

一分爲四節一

然後要討論的是宏度（參看第一二九題引言），以及與它相反的惡習（第一三五題）。

關於宏度（magnificentia），可以提出四個問題：

- 一、宏度是不是德性。
- 二、它是不是一種特殊的德性。
- 三、什麼是它的質料或對象。
- 四、它是不是勇德的一部分。

第一節 宏度是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 宏度似乎不是德性。因為：

1.誰有一種德性，就有一切的德性，如同前面第二集第一部第六十五題第一節已經講過的。可是，一個人可能有其他的德性，卻沒有宏度；因為哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「不是所有慷慨的人，都是有宏度的。」所以，宏度並不是德性。

2.此外，道德涵養性德性在於中道或中點，如同《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，宏度似乎並不在於中道或中點。因為「它的大量，勝過慷慨」。但大與小，彼此相反，如兩極端；而平等或相等，則是它們的中道或中點，如同《形上學》卷十第五章裡所說的。爲此，宏度並不是位於中道或中點，卻是位於一極端。所以，它不是德性。

3.此外，沒有一種德性相反自然傾向，反而予以成就，

如同前面第一〇八題第二節，以及第一一七題第一節質疑1.已經講過的。可是，按照哲學家在《倫理學》卷四第二章裡所說的：「有宏度的人，並不寬待自己。」這相反人最先照顧自己的自然傾向。所以，宏度並不是德性。

4.此外，按照哲學家在《倫理學》卷六第四章裡所說的，藝術是「可做之事的正當之理或計劃」。可是，宏度是關於可做之事的，這從這一名詞的合成（*magna facere*，做大事）就可看出。所以，宏度更好說是藝術，而不是德性。

反之 世人的德性是天主德能的一種分享。可是，宏度屬於天主的德能，如同《聖詠》第六十八篇35節所說的：「祂的宏度（偉大），祂的神威已發現在天雲。」所以，宏度是德性。

正解 我解答如下：按照《天界論》卷一第十一章裡所說的：「所謂德性（德能），是針對一樣東西能力的極限而說的」；這並不是指不足方面的極限，而是指超額或過度方面的極限，而這樣的極限在於大量或宏量。為此，宏度這個名詞所由來的、或代表的「做大事」，按其意義，屬於德性之理或本質。所以，宏度是指德性。

釋疑 1.不是每一個慷慨的人，都是有宏度的；這是指實際行動說的，因為他缺少那些做大事所需要的東西。不過，每一個慷慨的人，或是現實就有，或是已有最近的準備，都有宏度的習性，如同在前面第二集第一部第六十五題第一節釋疑1.討論德性的關連時，所已經講過的。

2.如果只看所成之事的數量，宏度固然位於極端；可是，如果觀察理性的規則，由於宏度對它既非不及，又非過分，所以是位於中道或中點，如同關於壯心前面第一二九題第三

節釋疑1.曾經說過的。

3.做大事，這是屬於宏度的事。不過，那些與個人自己有關的事，如與那些與天主或與大眾有關的事相比起來，就只是一些小事而已。爲此，有宏度的人，不怎麼想在那些與個人自己有關的事上花費；這並不是說，他不求自己的利益，而是因爲這並不是什麼大事。

不過，如果在與他自己有關的事中，真有什麼重大的事，那麼有宏度的人，也會做得盛大隆重，例如：「那些只舉行一次的事，如：結婚，或其他類似的事」；或是那些長期性的事，如：「預備一個適宜的住所」，如同在《倫理學》卷四第二章裡所說的。

4.如同哲學家在《倫理學》卷六第五章裡所說的：「關於藝術，理應有一種德性」，即一種道德涵養性德性，爲使嗜慾藉以傾向於善用藝術。這正是屬於宏度的事。所以，宏度不是一種藝術，而是一種德性。

第二節 宏度是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 宏度似乎不是一種特殊的德性。因爲：

1.做大事似乎是屬於宏度的事。可是，任何一種德性如是大的，都可能做一些大事，例如：一個有大節德的人，能做一些屬於節德的大事。所以，宏度不是一種特殊的德性，只表示任何一種德性的完善程度。

2.此外，嚮往或追求一事，與實行其事，似乎相同。可是，嚮往大事是屬於壯心的事，如同前面第一二九題第一節已經講過的。爲此，實行或做大事，也是屬於壯心的事。所以，宏度不是一種與壯心不同的德性。

3.此外，宏度似乎與聖德有關；因爲《出谷紀》第十五

章11節說：「神聖宏度（尊威）。」又如《聖詠》第九十六篇6節說：「聖德與宏度，圍繞祂的聖壇。」可是，聖德與宗教（之德）相同，如同前面第八十一題第八節已經講過的。爲此，宏度似乎與宗教（之德）相同。所以，宏度並不是與眾不同的一種特殊的德性。

反之 哲學家《倫理學》卷二第七章卻把宏度與其他特殊的德性並列。

正解 我解答如下：「做大事」（magnum facere），是屬於宏度的事，正如它的名字（magnificentia）所說的。「做」這個字，可有兩種解法：一種是特有的或狹義的，一種是一般的或廣義的。狹義的「做」或「製作」，是指在外面的物質上，完成一些工作；例如：製造房屋，或其他類似的事。廣義的「做」，則用於做任何行動，不管它向外及於外面的物質，如：燒或切割，或是它留在主動者之內，如：明瞭或願意。爲此，如果把宏度是指做一件大事來說，而把「做」字作狹義的解法，那麼宏度便是一種特殊的德性。因爲，一件可做或製作的工作，是用藝術來完成的。在運用藝術的時候，就可以注意到善的特殊之理或性質，即那用藝術來完成的工作，是一件大的工作，不管是以數量來說也好，或是以價值或尊貴來說也好。而這就是宏度所做的事。準此，宏度是一種特殊的德性。

不過，如果把宏度是指做一件大事來說，卻把「做」字按照一般的廣義來用，那麼宏度就不是一種特殊的德性。

釋疑 1. 每一種完善的德性，都能做一些屬於那種德性的大事，即把「做」字按照一般的意義來用，而不是按照它的狹義來用，而後一意義卻是宏度所特有的。

2.這是屬於壯心的事，不僅嚮往大事，而且也「在一切德性上實行大事」，不管是製作，或只是行事，如同在《倫理學》卷四第三章裡所說的。不過，關於這一點，壯心只注意「大」的那方面。至於其他的德性，如果是完善的，在行大事時，並不把其主要的用心，放在「大」的方面，卻放在每一種德性自己特有的對象上；而「大」卻是來自德性的偉大成就。另一方面，屬於宏度者，不僅是以狹義的做（製作）去做大事，而且也是用心神去嚮往大事。爲此，西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「宏度就是以遠大和光明磊落的心志，對偉大而高尚的事物的籌劃和經營。」「籌劃」是指內在的用心，「經營」則指外面的實行。爲此，正如壯心是在任何事上，志於偉大的東西；同樣，宏度是在（外面）可製作的事上如此。

3.宏度的用心，是在做大事。可是，人所做的事，都有一個目的。人所做之事的目的是，沒有一種像恭敬天主那樣偉大的。爲此，宏度尤其是在關於恭敬天主的事上做大事。所以，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「最值得稱道的費用，是用在祭神方面。這就是有宏度者，所最注意的事。」爲此，宏度與聖德相連；因爲宏度的效果，主要是爲宗教，或即聖德的。

第三節 宏度的質料或對象是不是浩大的費用

有關第三節，我們討論如下：

質疑 宏度的質料或對象，似乎不是浩大的費用。因爲：

1.關於同一質料或對象，不會有兩種德性。可是，慷慨是關於費用的，如同前面第一一七題第二節已經講過的。所以，宏度不是關於費用的。

2.此外，「每一個有宏度的人，都是慷慨的」，如同《倫理學》卷四第二章所說的。可是，慷慨更是關於施惠或贈予，而不是關於費用。所以，宏度主要也不是關於費用，而是關於

施惠或贈予。

3.此外，完成外面的工作是屬於宏度的事。可是，並非任何費用，即使是浩大的費用，都能完成外面的工作，如：一個人耗費鉅資去餽贈貴賓禮物。所以，費用並不是宏度固有的質料或對象。

4.此外，浩大的費用，只有富者才能做得到。可是，窮人也能有一切的德性；因為德性並不一定需要外在的財物，而是自足的，如同辛尼加在《論忿怒》第九章裡所說的。所以，宏度並不是關於浩大費用的。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「宏度並不是像慷慨那樣，擴及一切金錢的活動，而只是注意那些需用鉅資的活動。在這方面，它以數量超越慷慨。」所以，它只是關於浩大費用的。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，志於做大事，是屬於宏度的事。可是，要適當地完成大事，需要相當的費用；因為大事沒有浩大的支出，是做不成功的。為此，這是屬於宏度的事，花費鉅資，為能適當地完成大事。所以，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「一個有宏度的人，用相等的（即適當的）費用，完成一件更宏偉的工作。」可是，花費就是消耗一筆錢。一個人可能因太愛錢，而不願這樣做。所以，宏度的質料或對象，可以說是費用本身，這是有宏度者所用來完成大事的；同時，也可以說是他用以支出龐大費用的金錢；以及有宏度者所約束的愛錢之心，免得受阻而不肯花費鉅資。

釋疑 1.如同前面第一二九題第二節已經講過的，那些與外在之事有關的德性，有一種困難，來自那與德性有關之事的本類或

本質。此外它還有一種困難，來自那件事的浩大。爲此，關於金錢，以及它的運用，需要兩種德性，即需要慷慨和宏度：前者關於金錢一般的花費，後者則關於浩大的費用。

2. 慷慨者之用錢，不同於有宏度者之用錢。的確，對一個慷慨的人來說，用錢時，是按照一種適度的對金錢的愛好。爲此，一切金錢的正當運用，即贈予和一般花費，都是屬於慷慨的事；在這方面的障礙，都由於對愛錢之心的節制而得以清除。可是，有宏度者的用錢，卻是關於一件應做的大事。這樣的用錢就只能是在花費或開銷方面。

3. 有宏度的人，也有所贈予或贈送禮物，如同在《倫理學》卷四第二章裡所說的。不過，不是著眼於贈予，而是爲提供旨在完成一件工作的費用；譬如說，爲了尊敬某人，或是爲了做一些對整個城市都有光采的事，例如：完成一件全市正在努力要做的事。

4. 德性主要的行動，是在於內心的抉擇，而德性可能在沒有外面財物的情形下，有這樣的行動。準此，即使是一個窮人，也能是一個有宏度的人。不過，爲進行德性的外面的行動，需要有幸運的財物，有如某些工具。這樣說來，一個窮人對於那些純然的或絕對的大事，無法去做宏度的那些外面的行爲。不過，在那些本身雖是小事，但與某種個別的工作相比起來，還算得是大事的事情上，窮人或許也可以按照該類事物的比例，做得似有宏度者。因爲，「大」與「小」，原是相對的，如同哲學家在《範疇論》第五章裡所說的。

第四節 宏度是不是勇德的部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 宏度似乎不是勇德的部分。因為：

1. 宏度與慷慨都有同一的質料或對象，如同前面第三節釋疑1.及2.、第一一七題第三節釋疑2.和第一二八題釋疑2.已經講過的。可是，慷慨不是勇德的部分，而是義德的部分。所以，宏度不是勇德的部分。

2. 此外，勇德是關於畏懼和大膽的。可是，宏度似乎與畏懼無關，只與花費有關，而花費是某些行動。所以，宏度似乎更屬於那與行動有關的義德，而不屬於勇德。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「有宏度的人，好比一個有學問的人。」可是，學問與智德相合，勝於與勇德相合。所以，不應該把宏度視成勇德的部分。

反之 西塞祿、麥克洛比烏斯，以及安德羅尼古，都把宏度列為勇德的部分（第一二八題第一節質疑1.及6.）。

正解 我解答如下：宏度就其是一種特殊的德性來看，不能作為勇德的隸屬部分，因為在質料或對象方面，它與勇德不相同。不過，它之被視為勇德的部分，是因為它附屬於勇德，如同一種次要的德性，附屬於主要的德性一樣。

為使一種德性附屬於一種主要的德性，需要兩件事，如同前面第八十題已經講過的。第一，次要的德性應該與主要的德性有相合或相同之處。第二，次要的德性在某方面，應該為主要的德性所超越。宏度與勇德在這一點上相合：正如勇德是志於艱鉅困難的事，宏度也是如此；為此，它也像勇德一樣，似乎是在憤情裡。可是，宏度在這一點上，卻遜於勇德，即勇德所志於的艱鉅的事，其困難來自那威脅人本身的危險；而宏

度所志於的艱鉅的事，其困難則來自耗費資產，這遠不及那對人本身的危險。爲此，宏度被視作勇德的部分。

釋疑 1.義德與行動的本身有關，把它看作一件應該做的事。慷慨與宏度，卻與消費的行動有關，並注意其與靈魂之情的關係，只是情形不盡相同。因爲慷慨之與消費有關，是關於金錢的愛好和慾望；而這些都是屬於慾情的，它們並不阻止慷慨的人去施予或消費。爲此，慷慨這種德性是在慾情裡。至於宏度之與消費有關，卻是關於希望或企望，因爲它所涉及的困難，並不是像壯心所涉及的那樣，是單純的或一般的困難，而是在某種特定的質料或對象上，即在費用方面的困難。所以，宏度如同壯心一樣，似乎也是在憤情裡。

2.雖然在質料或對象方面，宏度與勇德不相合；可是，在質料或對象的情況或條件方面，二者卻相合。因爲宏度所注意的是消費方面的難事，正如勇德所注意的是畏懼方面的難事。

3.宏度使用藝術去做一件大事，如同前面第二節已經講過的。可是，藝術是在理性裡。爲此，這是有宏度者的事：善用理性，去注意費用與所從事的工作相稱。這一點尤其重要，因爲（費用與工作）兩方面都很大；除非審慎考慮，就會有蒙受重大損失的危險。

第一三五題

論相反宏度的惡習

一分爲二節一

然後要討論的是相反宏度的惡習（參看第一三四題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、小器是不是一種惡習。
- 二、論相反小器的惡習。

第一節 小器是不是一種惡習

有關第一節，我們討論如下：

質疑 小器（parvificentia，志於和做小事）似乎不是一種惡習。因爲：

1. 德性不僅節制大事，而且也節制小事；爲此，慷慨的和有宏度的人，也做一些小事。可是，宏度是一種德性。所以，小器也更好說是一種德性，而不是一種惡習。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「精於理性的推算，乃小器之事。」可是，精於理性的推算，似乎是值得稱讚的事；因爲「人之善是在於遵從理性」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，小器不是一種惡習。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：小器的人，用錢時「憂傷」。可是，這是屬於吝嗇或不慷慨。所以，小器不是一種與眾不同的惡習。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第二章裡，把小器視爲一種相反宏度的特殊惡習。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第一題第三節，以及第十八題第六節已經講過的，倫理方面的類別，是由其目的來定的。爲此，很多次就以目的爲名。基此，說某人小器，就是因爲他一心想做小事。可是，按照哲學家在《範疇論》第五章裡所說的，「大」與「小」是相對而論的。爲此，幾時說小器的人想做小事，應該把「做小事」與他所做之事的本類或性質，比較著來看。關於這一點，大與小，可以從兩方面去觀察的：第一，是從應做的事方面；第二，是從費用方面。所以，有宏度的人，把用心主要放在大事上，其次放在浩大的費用上；他爲了做大事，並不遠避浩大的費用。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：有宏度的人，「用相等的費用，完成一件更宏偉的工作。」相反的，小器的人主要是想少用錢。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：「他想，怎樣才能費用最少。」是故，他想做小事，即他不會拒絕做，只要錢用得少。所以，哲學家在同處說：「小器的人，因小失大。」這就是說，他不願意用錢，因而「失去了善」，即一件偉大的工作的善。由此可見，在工作與費用之間，應有一種按照理性而定的比例；而小器的人卻沒有做到。可是，在這遵從理性之事上的缺欠或不及，就造成惡習的本質。可見，小器是一種惡習。

釋疑 1.德性按照理性的規則，節制小事而小器的人，卻針對這些規則有所缺欠或不及，如同正解已經講過的。因爲，並不是那節制小事者，而是說那在管理大事或小事上，針對理性的規則有所缺欠或不及者，才稱爲一個小器的人。所以，（小器）顯有惡習的本質。

2.「畏懼使人考慮」，如同哲學家在《修辭學》卷二第五章裡所說的。爲此，小器的人精於理性的推算，因爲他不正當

地害怕耗用自己的財物，即使是在最小的事上。所以，這是不足為訓的，而是有瑕疵和應受指責的；因為他不按照理性去指導自己的愛好，反而使用理性去遷就不正當的愛好。

3.正如有宏度的人與慷慨的人，在爽快樂意地把錢拿出來用這一點上相合或相同；同樣，小器的人與不慷慨的或吝嗇的人，在用錢時憂傷遲疑這一點上相合或相同。不過，有這一點分別：不慷慨是關於一般普遍的費用；小器卻是關於那些較難的鉅額費用。所以，小器的惡習比不慷慨的小。為此，哲學家在《倫理學》卷四第二章裡說：雖然小器及其相反的惡習，都是惡事，「可是並不使人蒙羞，因為它們既不損害別人，又不是十分可賤。」

第二節 是否有一種相反小器的惡習

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有一種相反小器的惡習。因為：

1.大與小相反。可是，宏度（*magnificentia*，即做大事）不是惡習，而是德性。所以，沒有一種相反小器（*parvificentia*，即做小事）的惡習。

2.此外，既然小器是一種來自不足或不及的惡習，如同前面第一節已經講過的；那麼，如有一種相反小器的惡習，似乎只是由於過度的消費。可是，「那些在應該少用時而多用的，在應該多用時也就會少用」，如同在《倫理學》卷四第二章裡所說的；而這多少也沾有一些小器的成分。所以，並沒有什麼相反小器的惡習。

3.此外，倫理方面的類別，是由目的來定的，如同前面第一節已經講過的。可是，那些過度消費的人，是爲了誇耀自己的財富才這樣做的，如同《倫理學》卷四第二章所說的。可是，這是屬於貪圖虛榮和相反壯心的事，如同前面第一三二題第

二節已經講過的。所以，沒有一種相反小器的惡習。

反之 這裡有哲學家的權威。他在《倫理學》卷二第七章及卷四第二章裡，以宏度為兩種相反的惡習之間的中點或中道。

正解 我解答如下：大與小相反。不過，「大」與「小」是相對而論的，如同前面第一節已經講過的。正如費用與工作相比較時，可能是小；同樣，它與工作相比較時，也可能是大。就是說，超出費用與工作之間，應有的按照理性規則的比例。由此可見，小器的惡習使一個人在費用與工作之間應有的比例上，有所缺欠或不及，即想花費比工作的高貴所要求的，更少的金錢。與這小器的惡習相反的，有另一種惡習，它使一個人超越上述的比例，即想花費比與工作相稱者更多的金錢。這種惡習，希臘文叫作 *banausia*。這個名詞來自 *baunos* (*furnus*)，即「爐」，因為它如同爐中的火焚毀一切；或亦叫作 *apyrocalia*，即「沒有好火」的意思，因為它像火一樣焚燬一切，卻不是為了一個好的目的。為此，拉丁文管這個惡習叫作 *consumptio*，即耗費或浪費的意思。

釋疑 1.所謂宏度，是由於它做大事的緣故，並不是由於它在費用上，超過那與工作相稱的比例；因為這是屬於那種相反小器的惡習的。

2.同一個惡習相反那遵行中點或中道的德性，和相反與其對立的惡習。所以，浪費這個惡習，就是這樣相反小器，即在費用上，超過了與工作相稱的需要，「在應該少用時而多用」。可是，它在有宏度者所最注意的大事方面，卻也相反宏度，因為它「在應該多用時，卻用得少」，或一些也不用。

3.浪費的人基於他行動的類別或本質，而與小器的人相

反，因為他超越理性的規則；至於小器的人卻沒有做到那種規則所定的程度。這也並非不可能是爲了別的惡習，例如：貪圖虛榮，或任何其他惡習。

118

第一三六題

論忍耐

一分爲五節一

然後要討論的是忍耐 (patientia, 參看第一二九題引言)。

關於這一點, 可以提出五個問題:

- 一、忍耐是不是德性。
- 二、它是不是最大的德性。
- 三、它是否可以沒有恩寵而存在。
- 四、它是不是勇德的一部分。
- 五、它是不是與寬容相同。

第一節 忍耐是不是德性

有關第一節, 我們討論如下:

質疑 忍耐似乎不是德性。因爲:

1. 在天鄉, 各種德性都是完善的, 如同奧斯定在《論天主聖三》卷十四第九章裡所說的。可是, 在天鄉沒有忍耐; 因爲在那裡, 沒有應該忍受的困苦, 如同《依撒意亞》第四十九章10節, 以及《默示錄》第七章16節所說的: 「他們不餓也不渴, 熱風和烈日也不損傷他們。」所以, 忍耐不是德性。

2. 此外, 惡人什麼德性也沒有, 因爲「德性使具有之者成爲善的」。可是, 惡人有時也有忍耐, 貪婪的人就是一個明顯的例子: 他們爲了聚財, 忍耐地承受許多的苦。如同《德訓篇》第五章16節所說的: 「他一生在黑暗中生活, 遭受許多煩惱、疾病和悲憤的事。」所以, 忍耐不是德性。

3. 此外, (聖神的果實或) 效果與德性不同, 如同前面第二集第一部第七十題第一節釋疑3.已經講過的。可是, 忍耐被

列在效果之間，如同見於《迦拉達書》第五章22節。所以，忍耐不是德性。

反之 奧斯定在《論堅忍》(De patientia) 第一章裡說：「那種叫作忍耐的屬於心神的德性，是天主這樣大的恩賜，以致也稱道那位把它賜給我們者的忍耐。」

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第十二節已經講過的，道德涵養性德性的目的是善，因為它們保全理性的善，抵抗情的衝擊。可是，在其他的情之中，憂愁能妨礙理性之善；如同《格林多後書》第七章10節所說的：「世間的憂苦（憂愁）產生死亡。」又《德訓篇》第三十章25節說：「憂愁害死了許多人，憂愁對人毫無益處。」為此，必須有一種德性，為能保全理性之善，去抵抗憂愁；就是說，免得理性向憂愁屈服。這就是忍耐所做的事。為此，奧斯定在《論堅忍》第二章裡說，「人的忍耐，是我們藉以安心忍受困苦的」，就是說，不受憂愁的紛擾，「免得心神不寧，放棄那些能使我們獲致更大之善的善」。由此可見，忍耐是德性。

釋疑 1. 道德涵養性德性之留存在天鄉，不是按照其在現世旅途中的同樣行動，就是說，不是針對那些在天鄉將不留存的今生之善，而是針對其留存在天鄉的目的。譬如：義德；在天鄉，不再涉及買賣交易，以及其他屬於今生的事，卻是在於服屬在天主之下。同樣的，在天鄉忍耐的行為，不再是在於忍受什麼困苦，而是在於享受我們所願意用忍耐去爭取的福樂。為此，奧斯定在《天主之城》卷十四第九章裡說：「在天鄉，沒有那種只為受苦所需要的忍耐，卻有那因著忍耐而獲得的永福。」

2.按照奧斯定在《論堅忍》第二章所說的：「真正所謂忍耐的人，就是那些寧願不作惡而受苦，也不願不受苦而作惡的人。至於那些受苦以便作惡的人，並沒有什麼值得稱奇，或值得讚美的忍耐；只應該驚奇（他們的）頑固，否定（他們的）忍耐。」

3.如同前面第二集第一部第十一題第一節和第七十題第一節已經講過的，效果本身帶有一種快樂。「德性的活動，本來是能令人快樂的」，如同《倫理學》卷一第八章所說的。可是，德性（習性）一詞，往往也指德性的行為。為此，忍耐以其為一種習性來看，被視為德性；但以其在行為中所有的快樂來看，尤其是，以其可以保全心神，不致為憂愁所苦來看，便被視為效果。

第二節 忍耐是不是最大的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 忍耐似乎是最大的德性。因為：

1.在每一類東西之中，凡是完善的，便是最大的。可是，如同《雅各伯書》第一章4節所說的：「忍耐又必須有完美的實行。」所以，忍耐是最大的德性。

2.此外，一切的德性都是為靈魂的善。可是，這似乎尤其是忍耐的事，因為《路加福音》第二十一章19節說：「你們要憑著忍耐，保全（擁有）你們的靈魂。」所以，忍耐是最大的德性。

3.此外，凡能保全其他的東西，並為其成因的，似乎是更好的。可是，按照教宗額我略一在一篇證道詞裡所說的，「忍耐是一總德性的根源和護衛」（《福音論贊》卷二第三十五篇）。所以，忍耐是最大的德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十二第一章裡，以及奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十五章裡，所稱的四種主要德性之中，並未列有忍耐。

正解 我解答如下：在本質上，德性的目的就是為善的；因為德性「使具有之者成為善的，並使其行為成為善的」，如同《倫理學》卷二第六章所說的。為此，一種德性愈是直接為善，也就愈大和愈屬主要。可是，那些構成善的德性，比那些阻止誘人放棄善者的德性，更直接導人向善。正如在那些構成善的德性之間，那些愈能使人確立於更大之善的德性就愈大，例如：信德、望德及愛德，大於智德及義德；同樣，在那些阻止誘人放棄善者的德性之間，那些阻止誘人放棄更大之善者的德性也更大。可是，與勇德相關的死亡的危險，或與節德相關的觸覺的快樂，比與忍耐相關的無論什麼橫逆之事，更能使人放棄善行。所以，忍耐並不是最大的德性；它不但不及那些能直接立人於善的向天主之德，以及智德和義德，而且它也不及那些使人遠離更大阻礙的勇德和節德。

釋疑 1.說忍耐有完美的實行，是指在忍受橫逆之事方面。從這種橫逆之事裡，首先產生憂愁，這由忍耐來加以節制；其次產生忿怒，這由溫良來加以節制；第三產生仇恨，這由愛德來加以清除；第四產生不義的損害，這由義德來加以阻止。任何一件這類之事，在其開始的時候，即予以消除，固然更為完善。不過，不可因此而說，若忍耐在這方面（相對地）更完善，就絕對地（在各方面）都更完善。

2.擁有或保全是安全統有的意思。為此，說一個人憑著忍耐，擁有或保全自己的靈魂；就是說，把那些由橫逆之事引起的，而能紛擾靈魂的情，連根拔除。

3.說忍耐爲一切德性的根源和護衛，並不是說它好像是直接產生和護衛這些德性；而只是說，它把障礙清除而已。

第三節 是否能有忍耐而沒有恩寵

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎能有忍耐而沒有恩寵。因爲：

1.愈是理性所傾向的事，有理性的受造物也愈能完成它。可是，一個人爲了善而受苦，比爲了惡而受苦，更合乎理性。不過，有人只靠自己的能力，沒有恩寵的幫助，也能爲了惡而受苦；因爲奧斯定在《論堅忍》第三章裡說：「世人爲了那些不良的嗜好，忍受許多辛勞痛苦。」所以，人更能不需要恩寵的幫助，爲了善而受苦，即成爲一個真有忍耐的人。

2.此外，有些不在恩寵狀態之下的人厭棄罪惡，勝過厭惡肉體上的災難。爲此，我們讀到，有些外教人爲了不肯叛國，或做一些其他的不義之事，而忍受了許多痛苦。可是，這表示他們實在是有忍耐的人。所以，似乎可以沒有恩寵而有忍耐。

3.此外，顯然有些人，爲了恢復身體的健康，忍受某些重大的痛苦。可是，靈魂的健康並非不及肉體的健康值得欲求。所以，爲了同樣的理由，一個人可以沒有恩寵的幫助，爲了靈魂的健康，而受許多苦，即做一個真有忍耐的人。

反之 《聖詠》第六十二篇6節卻說：「我的忍耐全是由祂」，即由天主「而來」。

正解 我解答如下：奧斯定在《論堅忍》第四章裡說：「是渴望的力量，使人忍受辛勞痛苦。除非爲了那能使人快樂的東西，誰也不會自動去忍受痛苦的。」理由是因爲憂愁和痛苦，本來就是人心所厭惡的。爲此，人絕不會爲了憂苦本身去選擇

它的，而只爲了另有目的在。所以，人爲了它而寧願受苦的那個善，比由於喪失了它而使我們忍受痛苦的那個善，應該是更爲人所願意和喜愛的。至於一個人重視恩寵的善，勝過一切自然的善，即使失去了它們會造成痛苦，這是屬於那種愛天主在萬有之上的愛德的事。由此可見，以其爲德性來看，忍耐是由愛德所產生的，如同《格林多前書》第十三章四節所說的：「愛德是忍耐的」。可是，除非藉著恩寵，顯然是不能有愛德的，如同《羅馬書》第五章五節所說的：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了」。由此可見，沒有恩寵的幫助，不可能有忍耐。

釋疑 1.人類的本性如果完整無損，是理性的傾向佔有優勢；可是，在這已經受損的人性裡佔有優勢的，卻是在人內作主的情的傾向。爲此，人有更大傾向，寧願受苦而現在就能得到慾望的快樂，卻不肯爲了遵循理性而追求的將來的善受苦；可是，這後一種受苦，才是真正屬於忍耐的事。

2.屬於政治或市民方面的德性的善，是相稱於人的本性的。爲此，即使沒有使人中悅天主的（聖化）恩寵的幫助，人的意志也能嚮往它；不過，這也並非沒有天主的幫助。可是，恩寵之善是超性的。所以，人只靠自己本性的能力，無法嚮往它。爲此，二者情形不同。

3.人爲了肉體的健康而忍受痛苦，這是出於人自然愛慕自己肉身的愛。至於忍耐，則出於超性的愛。所以，二者不可相提並論。

第四節 忍耐是不是勇德的部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 忍耐似乎不是勇德的部分。因為：

1.一樣東西不能又是它自己的部分。可是，忍耐似乎就是勇德；因為，如同前面第一二三題第六節已經講過的，忍受是勇德的固有行為，而這也是屬於忍耐的事。因為在普洛斯培（Prosper d'Aquitaine）的《語錄》（Sententiae）裡說，忍耐是在於「忍受別人所加的惡或災禍」（參看：額我略，《福音論贊》卷二第三十五章）。所以，忍耐不是勇德的部分。

2.此外，勇德是關於畏懼和大膽的，如同前面第一二三題第三節已經講過的。為此，它是在憤情裡。可是，忍耐似乎是在慾情裡。所以，忍耐不是勇德的部分，更好說是節德的部分。

3.此外，整體不能沒有部分。所以，假如忍耐是勇德的部分的話，那麼勇德就總不能沒有忍耐了。然而，勇者有時不是忍耐地承受惡，反而攻擊那造成惡的人。所以，忍耐不是勇德的部分。

反之 西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡，卻把忍耐視作勇德的部分。

正解 我解答如下：忍耐是勇德的近似功能的部分，因為它與勇德的關係，有如次要的德性與主要的德性的關係一樣。因為，這是屬於忍耐的事：「安心忍受別人所加的惡或痛苦」，如同教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的（《福音論贊》卷二第三十五章）。可是，在別人所加的惡或痛苦之中，主要而最難忍受的，就是那些屬於死亡危險的，而勇德就是關於這種危險的。由此可見，在這件事上，勇德佔著主要的地位，好像把這件事更主要的部分留為自己。所以，忍耐與它相連，如同次要

的德性與主要的德性相連一般。

126

一
神學大全·第十一冊：論勇德與節德

釋疑 1.勇德並不是忍受無論怎樣的事，而是忍受那最難忍受的事，即承受死亡的危險。至於忍耐，則是忍受無論什麼樣的惡。

2.勇德的行為不僅是在於一個人能擇善固執，不怕將來的危險，而且也在於不因目前的憂愁或痛苦而有所缺失。關於這方面，忍耐與勇德近似。不過，勇德主要是關於那本質上，寓有逃避的畏懼，而勇德卻不予逃避。至於忍耐，則主要是關於憂愁的。因為，說一個人忍耐，不是因為他不逃避，而是由於他在忍受當前的傷害時，所表現的態度值得人稱讚；就是說，他並沒有因著那些傷害，而憂傷過當。所以，勇德原本是在憤情裡，而忍耐則是在慾情裡。可是，這並不礙於忍耐成為勇德的部分；因為，德性與德性的連繫，並不是看它們的主體，而是看它們的質料或形式。

不過，忍耐也並不是節德的部分，雖然二者都是在慾情裡。因為，節德只是關於那些相反觸覺快感的憂苦，例如：由於禁食或戒色而來的憂苦。至於忍耐，則主要是應付別人所加的痛苦。再者，這是節德的事，克制這樣的憂苦，以及與之相反的快樂。可是，忍耐的工作卻是使人不要因著這樣的憂苦，無論它們是多麼重大，而離棄德性的善。

3.從其本身某一方面來看，可以把忍耐視作勇德的構成部分；即一個人忍耐地承受屬於死亡之危險的痛苦，這也是那個**質疑**的出發點。可是，一個人在必要時，攻擊那加害自己的人，這與忍耐的本質並沒有什麼牴觸。因為，如同金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第五講關於《瑪竇福音》第四章10節的「去吧！撒殫」，所說的：「對於自己所受的侮辱，忍耐是值得稱讚的；可是，容忍天主受人侮辱，這就太不虔敬了。」奧斯定在《書信集》第一三八篇「致馬采里諾」(Ad

Marcellinum) 的書信裡說：忍耐的誠命並不相反國家的福利；爲了保護這種福利，可以作戰抗敵。

不過，針對與忍耐相關的任何其他的困苦來說，忍耐附屬於勇德；如同一種次要的德性，附屬於一種主要的德性一樣。

第五節 忍耐是不是與寬容相同

有關第五節，我們討論如下：

質疑 忍耐似乎是與容忍或寬容 (longanimitas) 相同。因爲：

1. 奧斯定在《論堅忍》第一章裡說，說天主忍耐，並不是說祂忍受什麼痛苦，而是說「祂等待惡人回頭改過」。爲此，《德訓篇》第五章4節說：「上主是富於忍耐的報復者。」所以，忍耐似乎與寬容相同。

2. 此外，同一樣東西，不能與兩樣東西相反的。可是，無忍耐與使人等待的寬容相反；因爲也說一個人「沒有忍耐等待」，如同說他沒有忍耐承受其他的痛苦一樣。所以，忍耐似乎是與寬容相同。

3. 此外，正如「時間」是忍受痛苦的一種情況；同樣，「地方」也是如此。可是，關於地方，並沒有什麼與忍耐不同的德性。所以，同樣關於時間，即令一個人長時間等待，也不應該以寬容爲一種與忍耐不同的德性。

反之 關於《羅馬書》第二章4節的「你竟輕視祂豐厚的慈愛、寬容與忍耐嗎」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「寬容似乎與忍耐不同；因爲那些更是由於軟弱，不是由於故意而犯了罪的，就說以寬容擔待他們；至於那些心靈頑固，耽於罪惡的，則說忍耐地忍受他們。」（參看：奧利振，《羅馬書釋義》卷二，關於第二章四節）

正解 我解答如下：正如壯心（magnanimitas）是說一個人心神志於大事；同樣，寬容是說一個人心神志於遙遠的事。爲此，正如壯心更與志於善的希望有關，而不與那對付惡的大膽、畏懼或憂愁有關；同樣，寬容也是如此。所以，寬容似乎與壯心，比與忍耐更近似。

不過，由於兩種原因，它也與忍耐有相同之處。第一，是因爲忍耐猶如勇德，是爲了某種善，而忍受一些惡。如果這種善有希望最近能夠得到，那麼惡就比較容易忍受；如果善要拖延很久，而惡卻現在就要忍受，那麼就較爲困難了。

第二，是因爲這一事，即所希望得到的善，往後延遲，這自然就會產生憂愁，如同《箴言》第十三章12節所說的：「希望遲不兌現，令人心神煩惱。」爲此，在忍受這樣的痛苦時，也能有忍耐，如同在忍受無論什麼其他的憂苦一樣。

這樣，從惡的產生憂愁這一性質來看，它就可以包括所希望之善的延遲，這是屬於寬容的事；以及人在不斷行善時所受的辛勞，這是屬於恆毅或堅忍的事。不管是寬容，或是恆毅或堅忍，都包括在忍耐內。爲此，西塞祿《修辭學》卷二第五十四章爲忍耐下定義說：「忍耐是爲了一個正當的和有益的理由，自願長期忍受艱苦困難的事。」他所說的「艱苦」，是指在行善時的堅忍；他所說的「困難」，則屬於重大的惡或痛苦，而這是忍耐原本所關注的；至於他又說的「長期」，則是屬於那與忍耐有一些相似之處的寬容。

釋疑 1.及2.以上的話，已足以解答質疑1.及質疑2.了。

3.在空間方面遙遠的東西，雖然距離我們很遠，卻不是像那在時間方面遙遠的東西那樣遠離事物的真相。所以，二者性質不同。

再者，那些空間方面遙遠的東西，除非由於時間的關

係，並不構成什麼困難；因為凡是在空間方面，距離我們遙遠的東西，較晚才能到達我們身邊。

4.（答反之）我們同意。不過，必須注意那一註解所指出的不同的理由。因為，那些由於軟弱而犯罪的人，似乎只有這一點是無可容忍的事，即他們久久執迷於惡；為此，說以寬容擔待他們。可是，一個人由於驕傲而犯罪，這事本身就似乎是不可容忍的事；為此，說以忍耐忍受那些由於驕傲而犯罪的人。

第一三七題

論恆心

一分爲四節一

然後要討論的是恆心（參看第一二九題引言），以及與它相反的惡習（第一三八題）。

關於恆心（perseverantia），可以提出四個問題：

- 一、恆心是不是德性。
- 二、它是不是勇德的部分。
- 三、它與恆毅或堅忍有什麼關係。
- 四、它是否需要恩寵的幫助。

第一節 恆心是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 堅持或恆心似乎不是德性。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「節制勝於恆心。」可是，「節制不是德性」，如同《倫理學》卷四第九章裡所說的。所以，恆心不是德性。

2. 此外，「德性使人生活正直」，如同奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡所說的。可是，他自己在《論恆心向善之恩》第一及第六章裡說：「無論是誰，只要他還活著，就不能說他有恆心，除非他恆心至死。」所以，恆心不是德性。

3. 此外，在進行德性的工作時，「堅定不移」是一切的德性所要求的，如同《倫理學》卷二第四章所說的。可是，這屬於恆心的本質；因為西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「恆心是長期堅持理性審慎的決定。」所以，恆心並不是一種特殊的德性，而是一切德性的一個條件。

反之 安德羅尼古《論情感》卻說：「恆心是一種習性，關於那些應該堅持的，或不應該堅持的，或二者都不需要的事。」可是，一種使我們善於行或止的習性，就是德性。所以，恆心是德性。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷二第三章所說的：「德性是關於困難的及善的事。」爲此，哪裡有一種特殊性質的困難或善，那裡就有一種特殊的德性。可是，德性工作的善及困難，可能是從兩方面來的：第一，來自行爲本身的類別，這是由它自己的對象來定的；第二，來自時間的長久。因爲，長期從事一件困難的工作，這事本身就有一種特殊的困難。爲此，長期進行一件善工，直到它完成，這屬於一種特殊的德性。所以，正如節德和勇德都是特殊的德性，因爲二者之中，一個控制觸覺的快感，而這件事本身就有困難；一個則控制那些對付死亡危險的畏懼和大膽，而這件事本身也就是一件困難的事。同樣，恆心也是一種特殊的德性，它的工作就是在這些以及其他德性的工作上，如有必要時，長期努力，堅持到底。

釋疑 1. 哲學家在那裡所講的恆心，是說一個人在那些很難長期忍受的事上，能恆心忍受下去。難是難在忍受惡或困苦，並不在持守善或好處。不過，像死亡的危險這樣的惡，大多不會忍受很久，因爲它們往往很快就過去了。爲此，恆心之可讚，主要並不是關於這些危險。可是，在其他的惡或困苦之中，主要的是那些相反觸覺快感的困苦；因爲這樣的困苦，與生活的必需品有關，例如：糧食的缺乏，以及其他類似之物的不足。有時這些困苦，必須長期忍受。誰對於這樣的困苦不覺得很憂傷，對於與之相反的福樂也不覺得很高興，要長期忍受這樣的

困苦，並不為難。譬如，一個持己有節，而沒有這種強烈的情的人，就是一個明顯的例子。可是，誰在這些事上感受很深，由於他沒有完善的德性來控制這些情，就會覺得這是一件極其困難的事。為此，如果這樣來看恆心，那麼它就不是一種完善的德性，而只是德性之中一種較不完善的東西。

可是，如果我們這樣來解釋恆心，即一個人在任何一件困難的善事上長期堅持，那麼就是與一個修有完善德性的人，它也有相同或相合之處。即使對他來說，堅持較不困難，可是他所堅持的是更完善的事。為此，這樣的恆心可能是一種德性；因為德性之完善，更要看它的善的性質，而不看它的困難的性質。

2. 同一個名詞，有時又指德性（習性），又指德性的行為，如同奧斯定在《若望福音釋義》第七十九講，關於第十四章20節裡所說的：「信德是相信看不見的東西。」不過，可能有人有德性的習性，而不實行其行為，例如：一個窮人有宏度的習性，雖然不實行宏度的行為。有時一個有習性的人，開始實行行為，卻不完成，例如：一個建築者開始建築房屋，而不把它完成。

為此，恆心這個名詞，有時解作一個人用以決定堅持的習性，有時卻解作一個人用以實際堅持的行為。有時那有恆心習性的人，固然決定堅持，也關於堅持實行了一個時期，卻不完成這個行為，因為他不堅持到底。堅持到底或結束可有兩種：一種是工作的結束，一種則是人生的結束。一個人要堅持到德性的工作結束為止，這本來是屬於恆心的事，例如：兵士堅持到戰事結束，有宏度者堅持到工作完成。可是，有些德性，它們的行為應該持續一生之久，如：信德、望德及愛德，因為它們關注整个人生的最後結局。為此，對這種主要的德性來說，恆心的行為非到生命結束，否則並不完成。奧斯定就是

這樣把恆心解作完成的恆心行爲。

3.一樣東西之適合德性，可有兩種情形。第一，是從想達到目的的固有意向方面。這樣，長期堅持行善到底，屬於一種特殊的德性，即所謂恆心，因為恆心以這爲其特殊的目的。

第二，是從習性與其主體的關係方面。這樣，堅定不移是任何德性必然都有的，因為德性是「一種難以變動的品質」。

第二節 恆心是不是勇德的部分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 恆心似乎不是勇德的部分。因為：

1.如同哲學家在《倫理學》卷七第七章裡所說的，恆心是關於「觸覺的憂苦」的。可是，這是屬於節德的事。所以，恆心更是節德的部分，而不是勇德的部分。

2.此外，凡是道德涵養性德性的部分，都是關於道德涵養性德性所節制的某些情的。可是，恆心並不含有情的節制；因為情愈強烈，那恆心隨從理性的人，似乎也愈值得讚美。所以，恆心似乎不是某一種道德涵養性德性的部分，而更好說是那成全理性的智德的部分。

3.此外，奧斯定在《論恆心向善之恩》(De perseverantia)第六章裡說：「沒有一個人會失去恆心的。」可是，其他的德性，人是會失去的。所以，恆心勝於其他所有的德性。可是，主要的德性勝於它的部分。所以，恆心不是某一種德性的部分，而更好說它自己是一種主要的德性。

反之 西塞祿《修辭學》卷二第五十四章卻把恆心視作勇德的部分。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第二節，以及第二集第

一部第六十一題第三及第四節已經講過的，主要的德性，就是凡有關德性可讚的事，主要都要歸功於它的那種德性；換句話說，它在自己的質料對象範圍之內實行這事，而在這一方面，最難而最好的事，就是持守。按照這個意思，在前面第一二三題第十一節已經講過，勇德是一種主要的德性，因為它在那些最難堅持的事上，即在死亡的危險中，能保持決心，堅定不移。為此，所有的德性，凡是其可讚之處，在於忍受某種困難而堅定不移的，都必然附屬於勇德，如同一種次要的德性，附屬於一種主要的德性。可是，忍受那種來自長期進行善工的困難，使恆心值得讚美，而這也不是如同冒死亡的危險那樣困難。所以，恆心附屬於勇德，如同一種次要的德性，附屬於一種主要的德性一樣。

釋疑 1.次要的德性之附屬於主要的德性，不僅是看質料，尤其要看形式；因為在任何一件事上，形式比質料更為重要。為此，雖然以質料來看，恆心似乎與節德比與勇德更相似，可是以形式來看，卻與勇德更相似，因為它能堅定不移，來對付長期的困難。

2.哲學家《倫理學》卷七第四及第七章所講的恆心，並不節制什麼情，只是在於理性和意志的一種堅定。可是，恆心這一德性，卻節制某些情，即對辛勞的畏懼，或因時長而灰心。所以，這個德性是在憤情裡，如同勇德一樣。

3.奧斯定在那裡所講的恆心，不是將這恆心解作德性的習性，而是以其指這恆心之德堅持到底的行為，如同在《瑪竇福音》第二十四章13節裡所說的：「唯獨堅持到底的，才可得救。」為此，失去恆心，就相反如此理解的恆心的本質，因為它沒有堅持到底。

第三節 恆毅或堅忍是否屬於恆心

有關第三節，我們討論如下：

質疑 恆毅或堅忍 (constantia) 似乎不屬於恆心。因為：

1. 堅忍是忍耐的事，如同前面第一三六題第五節已經講過的。可是，忍耐與恆心不同。所以，堅忍不屬於恆心。

2. 此外，「德性是關於困難的和善的事」(《倫理學》卷二第三章)。可是，在小事上堅忍，似乎並不困難；只有在那些屬於宏度的大事上，才有困難。所以，堅忍更屬於宏度，而不屬於恆心。

3. 此外，假如恆毅或堅忍屬於恆心的話，似乎就與恆心毫無分別了，因為二者都含有一種堅定不移。其實它們並不相同，因為麥克洛比烏斯把恆毅或堅忍，與他所解作恆心的決心，相對而分(參看第一二八題第一節質疑6.及釋疑6.)。所以，堅忍不屬於恆心。

反之 說一個人堅忍，是因為他「立定 (stare) 在某一件事上」。可是，「在某些事上執著或堅持」，是屬於恆心的事，如同安德羅尼古所解釋的(參看第一節反之)。所以，堅忍屬於恆心。

正解 我解答如下：恆心和恆毅或堅忍，在目的方面固然有所相同，因為二者都是在一件善事上堅定不移；可是，在那些帶給堅定於善困難的事方面，二者卻彼此不同。因為恆心這個德性原本使人堅定於善，以抵抗那來自長久行動的困難；至於堅忍，則使人堅定於善，以抵抗那來自任何其他外面的阻障的困難。為此，勇德較為主要的部分是恆心，而非堅忍；因為那來自長久行動的困難，比那來自外面的阻障的困難，與德性行動本質的關係更為密切。

釋疑 1. 堅定於善所遇到的外面的阻障，主要是那些能使人憂愁的阻障。關於憂愁的則是忍耐，如同前面第一三六題第一節已經講過的。所以，以目的來說，堅忍與恆心相同；可是以那些導致困難的事來說，卻與忍耐相同。然而，目的更為主要。所以，堅忍屬於恆心，勝於屬於忍耐。

2. 在大事上堅定不移更為困難。可是，在小事或中等的事上長期堅定不移，也是不容易的事；雖然這不是由於與宏度有關的偉大行動，至少是由於那與恆心有關的長期堅持。為此，堅忍可以屬於（宏度和恆心）二者。

3. 就其與恆心有相同之處來看，堅忍固然屬於恆心；可是，它與恆心也並不完全一樣，這是因為二者也有所不同，如同前面正解已經講過的。

第四節 恆心是否需要恩寵的幫助

有關第四節，我們討論如下：

質疑 恆心似乎並不需要恩寵的幫助。因為：

1. 恆心是一種德性，如同前面第一節已經講過的。可是，德性是按照自然的方式行動，如同西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡所說的。為此，單憑德性的傾向，已足以持之有恆。所以，這並不需要另外恩寵的幫助。

2. 此外，基督恩寵的賜予，大於亞當所帶來的損害，如同《羅馬書》第五章第15等節所說的。可是，人在犯罪之前，是這樣受造的：「藉著他所得的，能恆心堅持」，如同奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十一章裡所說的。所以，得到基督恩寵救贖的人，遠更能恆心堅持，不需要新的恩寵的幫助。

3. 此外，有時罪惡的工作，比德性的工作更難。為此，《智慧篇》第五章7節說惡人說：「我們走遍了困難的行徑。」可是，有些人沒有別人的幫助，也能恆心作惡。所以，人雖沒

有恩寵的幫助，也能恆心從事德性的工作。

反之 奧斯定在《論恆心向善之恩》第一章裡說：「我們聲明，恆心是天主的恩賜；因著它，人才得在基督內恆心至終。」

正解 我解答如下：從前面第一節釋疑2.和第二節釋疑3.所講的，可見恆心可有兩種解法。第一，是解作恆心的習性，即以恆心為德性來看。按照這樣的解法，它也如同其他灌輸的德性一樣，需要常備恩寵或常恩（*gratia habitualis*）的賜予。

第二，是把恆心解作持續至死的恆心的行為。按照這樣的解法，它不僅需要常備恩寵，而且也需要天主自願白白賜予的幫助，把人保存在善中，直到生命末日，如同在前面第二集第一部第一〇九題第十節討論恩寵時所已經講過的。因為人的自由意志本身既然游移不定，而在人今生，常備恩寵並沒有把這情形消除，所以人的自由意志，即使已經恩寵修整，仍然不能使自己固定於善，雖然它能選此。因為，我們屢次能夠選擇，卻不能實行。

釋疑 1.恆心這個德性，本身使人傾向於恆心堅持。不過，由於它是一種「任人隨意用它」的習性，所以有這習性的人，並不是必然固定地用它，直到死時為止。

2.如同奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十二章裡所說的：「所賜於人類原祖的，不是使他（必然）恆心堅持，而是使他藉自由意志，能夠恆心堅持。」因為當時人性並沒有絲毫敗壞之處，給人帶來恆心的困難。「可是，現在那些因基督的恩寵，而蒙預定得救的人，不僅獲賜能夠恆心堅持，而且也獲賜（實際）恆心堅持。為此，人類原祖不受什麼威脅，卻用自由意志，反抗天主警告的命令；雖然那麼容易不犯罪，可是沒有確

保那麼大的幸福。至於這些（被預定得救的人），雖有世界瘋狂地企圖促使他們失足跌倒，他們卻在信德上屹立不搖。」

138

3.人自己就能犯罪，卻不能沒有恩寵的幫助，自己從罪中復甦起來。爲此，只要人陷在罪裡，在他自己方面，就使自己永久留在罪裡，除非有天主的恩寵來把他救出來。可是，並非由於人行善，而使自己永久留在善裡，因爲他自己原是能犯罪的。所以，針對這一點，他需要恩寵的幫助。

第一三八題

論相反恆心的惡習

一分爲二節一

然後要討論的是相反恆心的惡習（參看第一三七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論柔弱。
- 二、論固執。

第一節 柔弱是否相反恆心

有關第一節，我們討論如下：

質疑 柔弱（mollities）似乎並不相反恆心。因爲：

1.關於《格林多前書》第六章9及10節的「無論犯姦淫的、柔弱的、好男色的」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上解釋說：「柔弱的，即嬌弱的」，也就是有女人氣的。可是，這與潔德相反。所以，柔弱不是一種相反恆心的惡習。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「因耽樂而脆弱是一種柔弱。」可是，人耽於逸樂而脆弱，似乎是屬於相反節德的事。所以，柔弱相反節德，更甚於相反恆心。

3.此外，哲學家在同處又說：「嬉戲玩樂者，也是柔弱者。」可是，嬉戲玩樂過度，相反「滑稽突梯」（eutrapelia），即相反那種節制「遊戲之樂」的德性，如同《倫理學》卷四第八章所說的。所以，柔弱並不相反恆心。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「恆心的人，正與柔弱的人相反。」

正解 我解答如下：如同前面第一三七題第一及第二節已經講過的，恆心的可讚之處，就是在於一個人並不因為長期忍受艱苦辛勞，而放棄善行。與他直接相反的，似乎就是一個人為了一些他所不能忍受的困難，而輕易放棄善行。這是屬於柔弱的事；因為所謂柔弱者，就是那種一碰即倒的人。

不過，那些向強力的壓迫屈服者，並不因此而被判為柔弱者；因為就是壁壘，也會被強擊的器具所打倒。所以，一個人若在一些極其重大的壓力之下屈服，並不算是一個柔弱之徒。為此，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「誰若被非常強烈的快樂或憂苦所制勝，這並不足為奇，如果他曾努力反抗，還值得原諒。」

可是，危險的恐怖顯然比快樂的慾望，具有更大的壓力。為此，西塞祿在《論職務》卷一第二十章裡說：「這是有悖常理的事，即一個不為恐懼所懾服的人，卻因貪慾而失足；或者一個忍受辛勞，不屈不撓的人，反而為逸樂所制勝。」再者，快樂本身所有的吸引力，比那沒有快樂的憂愁的牽制力更強；因為沒有快樂，純然只是一種缺乏。為此，按照哲學家的意見，真正所謂的弱者，乃是一個由於沒有快樂，憂心忡忡，而放棄善行的人，好像受了微弱的推力就會傾倒。

釋疑 1.上述的柔弱，有兩種原因。第一，是由於習慣；因為人如已習慣享樂，缺乏快樂時，就更難忍受了。第二，是由於先天的體質；因為體格孱弱的人，心志就不大堅忍。就是以這方式，把女人來與男人相比，如同哲學家在《倫理學》卷七第七章裡所說的。為此，那些具有女人氣的人，稱為柔弱者，好像他們已經變成了女人似的。

2.辛勞相反肉體的快樂。為此，辛勞給予快樂很大的阻力。所謂因耽樂而脆弱者，就是那些不能忍受一些辛勞，或是

一些減少快樂之事的人。爲此，《申命紀》第二十八章56節說：「溫柔嬌嫩的女人，嬌嫩溫柔得連腳都不踏在地上。」所以，因耽樂而脆弱是一種柔弱。不過，柔弱本來是關於缺乏快樂的；因耽樂而脆弱則是關於那阻礙快樂的原因的，如：辛勞，或其他類似的事。

3.關於嬉戲玩樂，應該注意兩件事。第一，是快樂；在這方面，嬉戲玩樂過度，相反滑稽突梯。關於嬉戲玩樂應該注意的第二件事，就是那種相反辛勞的消遣或休閒。所以，正如不能忍受辛勞，是屬於柔弱的事；同樣，過於貪求嬉戲玩樂的消遣或任何其他的休閒，也是如此。

第二節 固執是否相反恆心

有關第二節，我們討論如下：

質疑 固執 (*pertinacia*) 似乎不相反恆心。因爲：

1.教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說，固執來自貪圖虛榮。可是，貪圖虛榮不是相反恆心，卻更是相反壯心，如同前面第一三二題第二節已經講過的。所以，固執並不相反恆心。

2.此外，如果固執相反恆心，就是或者由於過度，或者由於不及而相反它。可是，並不是由於過度而相反它；因爲連固執的人，也會向一些快樂和憂苦低頭的。因爲，如同哲學家在《倫理學》卷七第九章裡所說的：「他們勝利就高興；可是，如果他們的意見顯示出不甚有力時，他們就難受。」但是，假若是由於不及的話，那麼固執就與柔弱相同了；這顯然是不對的。所以，固執不以任何方式與恆心相反。

3.此外，正如恆心之人的堅定於善，是對抗憂苦；同樣，克己的和有節德的人（的堅定於善），是對抗快樂；有勇德的人，是對抗畏懼；溫和良善的人，是對抗忿怒。可是，所謂

固執者，就是由於一個人太堅持或堅定於一件事。所以，固執之相反恆心，並不甚於它相反其他的德性。

反之 西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說，固執之於恆心，有如迷信之於宗教。可是，迷信相反宗教，如同前面第九十二題第一節已經講過的。所以，固執也相反恆心。

正解 我解答如下：如同依希道在《語源學》卷十裡所說的，說一個人「固執」，就是說他「不知恥地堅持」，好像是「對一切膠著」的樣子。這樣的人也叫作「頑固者」(pervicax)，因為「他堅持自己的意見，直到勝利才止——古人說勝利為vicia，而我們則說victoria。」哲學家在《倫理學》卷七第九章裡，稱他們為ischrognomones，即「有頑強意見者」；或者稱之為idio-gnomones，即「執著己見者」，因為他們堅持自己的意見，超出適當的程度。至於柔弱者，則不及適當的程度；唯獨恆心者，才按照適當的程度。由此可見，恆心之可稱讚，由於它遵行中點或中道；固執之可責，由於它超過中點或中道；至於柔弱之可責，則由於它不及中點或中道。

釋疑 1. 一個人之所以過於堅持自己的意見，因為他想藉此顯示自己的優越。為此，這來自貪圖虛榮，猶如它的原因。可是，在前面第一二七題第二節釋疑1.和第一三三題第二節已經講過了，惡習之與德性相反，不是看它們的原因，而是看它們固有的類別。

2. 固執的人，的確在這方面做得太過分，即不顧許多的困難，不正當地在某一點上堅持。不過，他究竟可以得到一種滿足，如同有勇德的人，也如同恆心的人一樣。可是，由於他的那種快樂是不良的，因為他太過貪求它，並逃避那相反快樂的憂

苦，所以他相似一個不知克己有節的人，或一個柔弱的人。

3.其他的德性雖然堅持對抗情的衝擊，可是它們之可讚，並非由於堅持之故，如同恆心之可稱讚那樣。克己有節之可讚，似乎更是由於制勝了逸樂的緣故。爲此，固執直接相反恆心。

第一三九題

論勇敢或剛毅之恩賜

一分爲二節一

然後要討論的是，那種與勇德相對的（聖神的）恩賜（參看第一二三題引言），即勇敢或剛毅之恩賜（donum fortitudinis）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、勇敢是不是一種恩賜。
- 二、它與哪一端真福，以及哪一種效果相對。

第一節 勇敢是不是一種恩賜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 勇敢似乎不是一種恩賜。因爲：

1. 德性與恩賜不同。可是，勇敢是德性。所以，不應該把它視作恩賜。

2. 此外，屬於恩賜的行爲，在天鄉依然存在，如同前面第二集第一部第六十八題第六節已經講過的。可是，勇敢的行爲，在天鄉將不存在；因爲教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章裡說：「勇敢使恐懼顫慄者能有信心，去對付橫逆之事。」在天鄉那裡，不會有什麼橫逆之事。所以，勇敢不是恩賜。

3. 此外，奧斯定在《論基督聖道》卷二第七章裡說：「戒絕一切短暫易逝，而能致人於死之事的快樂」，是屬於勇敢的事。可是，對付有害的享受或快樂，更是節德的事，而不是勇德的事。所以，勇敢或剛毅似乎並不是與勇德相對的恩賜。

反之 《依撒意亞》第十一章2節，卻把勇敢或剛毅放在聖神的其他恩賜之間。

正解 我解答如下：勇敢或剛毅，表示心靈方面的一種堅定，如同前面第一二三題第二節和第二集第一部第六十一題第三節已經講過的。的確，無論是在進行善工的時候，或是在忍受惡或痛苦的時候，尤其是在進行艱苦的善工，或忍受重大的痛苦的時候，需要這樣的堅定。可是，人在這兩種情形之下，按照自己固有的自然方式，都能有堅定，不致由於完成艱苦善工，或忍受重大痛苦所面臨的困難，而放棄善行。為此，勇德被視作一種特殊的或一般的德性，如同前面第一二三題第二節已經講過的。可是，人的心靈進一步還受聖神的感動，去完成任何一件已經開始的工作，以及避免任何一種已經臨近的危險。的確，這是一些超出人的本性以上的事。因為有時使自己的工作終能告成，或者避免災禍或危險，這都不是人力所能為的事；有時人在災禍或危險的壓制下，喪失自己的生命。可是，聖神卻在人內進行著這件工作，領他到達永生，即一切善工的目的，並使人遠離一切的危險。聖神在人的心靈裡，對於這事，傾注一種信心，並消除與之相反的怕懼。準此，勇敢被視為聖神的恩賜，因為在前面第二集第一部第六十八題第一及第二節已經講過了，恩賜是關於聖神對人心靈的推動。

釋疑 1.勇敢這種德性能使心靈忍受任何的危險，可是它不給能夠脫免任何危險的足夠信心，因為這是屬於聖神之勇敢或剛毅之恩賜的事。

2.恩賜在天鄉所有的行為，與在現世旅途中所有的行為不同；在天鄉，恩賜的行為是關於安享（那已經達到的）目的。為此，在天鄉，勇敢或剛毅的行為，是享受完全的平安，

毫無辛勞和困苦。

3.勇敢或剛毅之恩賜，與勇敢之德性的關係，不僅是在於應付危險方面，而且也在於進行任何艱苦的工作。爲此，勇敢或剛毅之恩賜，接受超見（consilium）之恩賜的指導；而超見之恩賜，主要似乎是關於更好的善行。

第二節 眞福第四端，即「飢渴慕義的人是有福的」，是否與勇敢或剛毅之恩賜相配

有關第二節，我們討論如下：

質疑 眞福第四端，即「飢渴慕義的人是有福的」（《瑪竇福音》第五章6節），似乎不與勇敢或剛毅之恩賜相配。因爲：

1.與義德相配的，不是勇敢之恩賜，而更是孝愛之恩賜。可是，飢渴慕義是屬於義德的行爲。所以，這端眞福更屬於孝愛之恩賜，而不屬於勇敢之恩賜。

2.此外，飢渴慕義表示對善的一種渴望。可是，這原本是屬於愛德的事；而與愛德相配的，不是勇敢之恩賜，而更是智慧之恩賜，如同前面第四十五題引言、第二及第四節已經講過的。所以，這端眞福不是與勇敢之恩賜相配，而是與智慧之恩賜相配。

3.此外，（聖神的）效果（或果實）是眞福的延續；因爲快樂原是屬於眞福的本質的，如同《倫理學》卷一第八章所說的。可是，在效果之中，似乎沒有一種是屬於勇敢的。所以，也沒有一種眞福是與它相配的。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡說：「勇敢應歸於飢者。因爲，他們在渴望享受眞正的福樂，和切願不愛現世的事物上，深感艱苦。」

正解 我解答如下：如同前面第一二一題第二節已經講過的，奧斯定在把真福與恩賜相對配合時，是按照它們先後編列的次序，但也注意它們某種相似之處。爲此，第四端真福，即飢渴慕義，與第四種恩賜，即勇敢或剛毅之恩賜相配。不過，它們也有一些相似之處。因爲，如同前面第一節已經講過的，勇敢是在於對付艱苦的事。可是，一個人不僅實行德性的工作，即一般所謂的義德之事，而且還懷著一種不能滿足的渴望去做那些工作，這是一件很艱苦的事。這樣的渴望可用飢渴慕義來表達。

釋疑 1.按照金口若望在《瑪竇福音論贊》第十五篇裡所說的，這裡的義德，不僅是指特殊的義德，而且也指一般的義德；後者與一切德性的工作都有關係，如同在《倫理學》卷五第一章裡所說的。勇敢之恩賜，關注其中之艱苦者。

2.愛德是所有一切的恩賜和德性的根源，如同前面第二十三題第八節釋疑2.和第二集第一部第六十八題第四節釋疑3.已經講過的。所以，凡是屬於勇敢的，也能屬於愛德。

3.在效果之中，有兩種效果足以和勇敢，或剛毅之恩賜相配，即那與忍受痛苦有關的「忍耐」，以及可久久期待幸福和實行善工有關的「寬容」（參看第一三六題第五節；《迦拉達書》第五章22及23節）。

第一四〇題

論勇德的誠命

一分爲二節一

然後討論的是勇德的誠命（參看第一二三題引言）。

- 一、論勇德自己的誠命。
- 二、論勇德各部分的誠命。

第一節 在天主的法律裡，勇德的誠命是否傳授得適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在天主的法律裡，勇德的誠命似乎傳授得不適當。因爲：

1. 新約的法律比舊約的法律更完善。可是，在舊約的法律裡，有一些勇德的誠命，如見於《申命紀》第二十章第1等節。所以，在新約的法律裡，也應該授予一些勇德的誠命。

2. 此外，積極的命令似乎勝過消極的禁令；因爲積極的也包括消極的，反之則不然。所以，在天主的法律裡，列出勇德的那些只是消極的命令，禁止人畏懼（《申命紀》第二十章），這是不適當的。

3. 此外，勇德是主要德性之一，如同前面第一二三題第十一節，以及第二集第一部第六十一題第二節已經講過的。可是，誠命指向德性，有如目的；爲此，當與德性相配合。所以，有關勇德的誠命，也應該把它們放在十誠的誠命裡，即放在法律的主要誠命裡。

反之 聖經裡所傳授的卻與此相反。

正解 我解答如下：法律的誠命是按照立法者的用意而定的。爲此，應該按照立法者所想達到的不同的目的，制定法律不同的誠命。所以，在人世間的事務方面，有民主的、君主的和獨裁的誠命，各不相同。天主的法律旨在使人依附天主；爲此，天主法律的誠命，不管是關於勇德的也好，或是關於其他德性的也好，都是根據適於使人心嚮往天主而授予的。是故，在《申命紀》第二十章3及4節裡說：「你們不要害怕他們，因爲上主你們的天主與你們同去，幫助你們攻打你們的仇敵。」

至於人爲的法律，是爲世間的善或利益而定的。按照這些利益的情形，在人爲的法律裡，有那些有關勇德的誠命。

釋疑 1.舊約有暫世的承諾，新約則有屬神的和永恆的承諾，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章裡所說的。爲此，在舊約時代，必須教導人民應該怎樣也以身去作戰，以便佔有現世的財物。可是，在新約時代，應該教導人民怎樣去進行屬神的或神性的戰爭，以便擁有永恆的生命，如同《瑪竇福音》第十一章12節所說的：「天國是以猛力奪取的；以猛力奪取的人，就攫取了它。」爲此，伯多祿在《伯多祿前書》第五章8及9節，命人說：「你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞噬的人。應以堅固的信德抵抗他。」《雅各伯書》第四章7節也說：「你們要對抗魔鬼；魔鬼就必逃避你們。」

然而，由於追求屬神或神性之善的人，可能被肉體方面的危險所遏阻；所以，在天主的法律裡，也應該授予有關勇德的誠命，使人勇敢地忍受暫世的惡或禍患，如同《瑪竇福音》第十章28節所說的：「你們不要害怕那殺害肉身的。」

2.法律用自己的誠命，給予一般性的教導。可是，那些在危險中應該做的事，不能如同那些應該戒避的事那樣，歸在一些一般性的誠命裡。爲此，爲勇德所定的誠命，更是消極

的，而不是積極的。

3.如同前面第十二題第九節已經講過的，在法律裡所列出的十誡，有如首要的原則，是眾人都應該立刻知道的。爲此，十誡的誡命應該主要是關於義德之行爲的，因爲在這些行爲上，可以清楚地發現義務的性質；卻不是關於勇德之行爲的，因爲一個人不應該怕死亡的危險，像這樣的義務，並不是可以這樣清楚地看得出來的。

第二節 在天主的法律裡，有關勇德各部分的誡命，是否傳授得適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在天主的法律裡，有關勇德各部分的誡命，似乎傳授得不適當。因爲：

1.從前面第一二八題已經講過的，可知宏度和壯心或恆心，也是勇德的部分，如同忍耐和恆心是勇德的部分一樣。可是在天主的法律裡，授有一些有關忍耐的誡命（參看《德訓篇》第二章4節；《路加福音》第二十一章19節；《羅馬書》第十二章12節），同樣也授有一些有關恆心的誡命（參看《瑪竇福音》第十章20節；《格林多前書》第十五章58節；《希伯來書》第十二章7節）。所以，爲了同樣的理由，也應該傳授一些有關宏度和壯心的誡命。

2.此外，忍耐是一種最需要的德性，因爲它是「其他德性的護衛」，如同教宗額我略一世《福音論贊》第三十五篇所說的。可是，關於其他的德性，授有絕對的誡命。所以，關於忍耐，不應該傳授一些誡命，其意義只是「爲準備人心的」，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九章裡所說的。

3.此外，忍耐和恆心都是勇德的部分，如同前面第一二八題、第一三六題第四節和第一三七題第二節已經講過的。可是，

關於勇德，沒有授予積極的誠命，只有消極的誠命，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。所以，關於忍耐和恆心，也不應該授予積極的誠命，而只應該授予消極的誠命。

反之 這是來自聖經的傳授。

正解 我解答如下：天主的法律充分教導人關於正直度生所需要的事。可是，爲了正直度生，人不僅需要那些主要的德性，而且也需要那些次要的和附屬的德性。所以，在天主的法律裡，正如關於主要的德性行爲，授有適當的誠命；同樣，關於次要的和附屬的德性行爲，也定有適當的誠命。

釋疑 1.宏度和壯心之屬於勇德這一類，只是按照它們對於自己的質料或對象，注意其偉大這一個優點或優越之處。可是，那些屬於優越的事物，更是屬於精修全德的勸諭，而不是屬於必須遵守的誠命。所以，關於宏度和壯心所應該授予的，不是誠命，更好說是勸諭。至於今生的痛苦和辛勞之屬於忍耐和恆心，不是因爲在這些事上，注意什麼偉大之處，而是爲了它們本身所屬的種類。所以，關於忍耐和恆心，應該授予一些誠命。

2.如同前面第三題第二節，以及第二集第一部第七十一題第五節釋疑3.、第一〇〇題第十節已經講過的，積極的誠命雖然常有約束力，可是並不是時時實際約束人，而是按照時地的情形。爲此，正如那些關於其他德性所授予的積極誠命，應該依據「爲準備人心」的意思來解釋它們；就是說，爲的是使人在必要時，準備遵守它們；同樣，那些關於忍耐的誠命，也應該這樣來解釋。

3.以其與忍耐和恆心不同來看，勇德是爲應付最大的危

險的。在這樣的危險中，行動應該更加小心，不應該個別指定應該做什麼。至於忍耐和恆心，是為應付較小的痛苦和辛勞的。為此，在這些事上，可指定做什麼，而比較沒有什麼危險，尤其是如果指定是一般性的。

第一四一題

論節德

一分爲八節一

隨後要討論的是節制或節德（temperantia；參看第四十七題、第五十七題及第一二三題引言）。首先，討論節德本身；其次，討論它的部分（第一四三題）；第三，討論它的誠命（第一七〇題）。

關於節德，先應討論節德本身，然後討論與它相反的惡習（第一四二題）。

關於第一點，可以提出八個問題。

- 一、節制是不是德性。
- 二、它是不是一種特殊的德性。
- 三、它是否只是關於慾望和快樂。
- 四、它是否只是關於觸覺的快樂。
- 五、它之關於味覺之快樂，是視味覺爲味覺，抑或只是視之爲一種觸覺。
- 六、節德有些什麼規則。
- 七、它是不是一種樞德或主要的德性。
- 八、它是不是最大的德性。

第一節 節制是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 節制似乎不是德性。因爲：

1.沒有一種德性是相反自然傾向的，因爲「我們自然適於修德」，如同在《倫理學》卷二第一章裡所說的。可是，節制抑止本性或自然所傾向的快樂，如同在《倫理學》卷二第三章

裡所說的。所以，節制不是德性。

2.此外，德性彼此互相連繫，如同前面第二集第一部第六十五題第一節已經講過的。可是，有些人雖有節制或節德，卻沒有別的德性。因為有許多有節制的人，卻是一些貪婪或懦怯之徒。所以，節制不是德性。

3.此外，每一種德性都有一種（聖神的）恩賜予它相配，如同前面第二集第一部第六十八題第四節已經講過的。可是，似乎沒有一種恩賜是與節制相配的；因為在前面，已把所有的恩賜，都分予其他的德性相配了（參看第八、第九、第十九、第四十五、第五十二、第一二一、第一三九等題）。所以，節制不是德性。

反之 奧斯定在《論音樂》卷六第十五章裡說：「有一種名叫節制的德性。」

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第五十五題第三節已經講過的，德性的本質，就是使人傾向於善。可是，人之善，就是在於「合乎理性」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，人的德性，是那使人傾向於合乎理性之事者。可是，節制顯然使人傾向於這樣的事；因為節制這個名詞（temperantia），本身已經說明一種由理性所主持的約束或管制（temperies）。所以，節制是德性。

釋疑 1.物之本性或自然，使物傾向於那適宜於各自的事物。為此，人自然追求那些適宜於自己的快樂。可是，既然人之為人，是由於他有理性；所以，適宜於人的快樂，就是那些合乎理性的快樂。節制並不使人抑止這樣的快樂，卻更使人遠避那些相反理性的快樂。由此可見，節制並不相反人的自然傾向，

反而與它相合。不過，它相反那種不受理性管制的獸性的傾向。

2. 那種有完善德性本質的節制，並不是沒有智德的；而那些耽於惡習的人，卻沒有智德。爲此，那些沒有其他的德性，而耽於與這些德性相反之惡習的人，沒有節制這一德性。不過，他們是憑著一種自然的氣質，實行一些節德的行爲，因爲人自然就有一些不完善的德性，如同前面第二集第一部第六十三題第一節已經講過的；或者是憑著那藉由習慣所養成的氣質（第二集第一部第六十三題第二節）。可是，這種氣質如無智德，就沒有完善的（德性的）本質，如同前面第二集第一部第五十八題第四節，以及第六十五題第一節已經講過的。

3. 與節制相配的，也有一種恩賜，即畏懼或敬畏（第二集第一部第六十八題第四節釋疑1.），它約束人追求肉體的快樂，如同《聖詠》第一一九篇120節所說的：「我的肉身因敬畏祢而戰慄。」可是，敬畏之恩賜主要是針對天主的，避免獲罪於祢；準此，它與望德相配，如同前面第十九題第九節釋疑1.已經講過的。不過，其次，它也與人爲了避免得罪於天主，所遠避的一切事物有關。可是，人最需要對天主的敬畏，爲能遠避那些最能吸引他（犯罪）的事物；而節德就是關於這些事物的。爲此，敬畏之恩賜也與節德相配。

第二節 節德是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 節德似乎不是一種特殊的德性。因爲：

1. 奧斯定在《論天主教倫理》卷一十五章裡說：「爲了天主，而把自己保存得完整無損」，這是屬於節德之事。可是，這對一切的德性都適合。所以，節德是一般的或普遍的德性。

2.此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡說：「在節德方面，所最注意和尋求的，就是心神的安寧。」可是，這與所有的德性都有關係。所以，節德是普遍的德性。

3.此外，西塞祿在《論職務》卷一第二十七章裡說：「美麗或光采，與高貴或（道德）高尚是分不開的」，以及「凡是公正的，也是美麗的或光采的。」可是，美或光采，又被視為原本是節德所關注的，如同同處所說的。所以，節德不是一種特殊的德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章和卷三第十章裡，都把節德視作一種特殊的德性。

正解 我解答如下：按照人們說話的習慣，有些普通的名詞，往往被縮小範圍，只用以指那些在其一般的同類之中最主要的東西，譬如說：「城市」這個普通名詞，把它用來專為「羅馬」的代稱。為此，節德這個名詞，也可以有兩種用法：第一，是按照它的普通意義。如此則節德便不是一種特殊的德性，而是一種普通的德性。因為節德這個名詞，這裡是指某種「管制」，即理性在人的一切主動和被動的行為上，所加的一種約束；而這是一切的道德涵養性德性所都有的。

不過，即使把節德和勇德都視作普通的德性，節德與勇德在本質方面仍然不同。因為，節德使人遠避那些相反理性，而吸引嗜慾的事；至於勇德，則促使人去忍受或反抗那些能引人放棄理性之善的事。

可是，如果把節德用作專門的代稱，即指那種約束嗜慾，遠避那些最能引誘人的事物的德性，那麼它就是一種特殊的德性：因為它有一個特殊的質料或對象，如同勇德一樣。

釋疑 1.那些引誘人放棄理性規範和天主法律的事物，最能腐化人的嗜慾。爲此，正如節德這個名詞，可有兩種用法，即一種是普通的，一種是特殊的；同樣，奧斯定所談的那種歸屬於節德的完整無損，也是如此。

2.節德所應付的那些事物，由於對人是屬於基本或本性方面的事物，如同後來第四及第五節所要討論的，最能紛擾人的心神。爲此，就把心神安寧優先歸屬於節德，雖然它普遍地與一總的德性相合。

3.美雖可適用於任何一種德性，可是爲了兩種理由，卻把它優先或特別歸屬於節德。第一，是因爲節德普通所含有的意義，就包含一種有節而適度的比例或調合；而美的定義或本質就在於此，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。

第二，因爲節德所約束的事，是人內心最卑下的事，是按照動物的本性，才適合於人的事，如同以後第七節質疑1、第八節釋疑1和第一四二題第四節所要討論的。所以，人本來就最容易因這樣的事而陷於醜惡。是故，把美優先歸屬於節德，因爲最主要的是節德清除人的醜惡。

爲了同樣的理由，也優先把高貴或（道德）高尚歸屬於節德。因爲依希道在《語源學》卷十裡說：「所謂高貴者，由於他沒有任何醜惡；因爲高貴（honestas）似乎是指一種尊榮的境地（honoris status）。」節德優先所注意的就在於此，因爲節德驅除最羞恥的惡習，如同以下第一四二題第四節所要討論的。

第三節 節德是否只是關於慾望和快樂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 節德似乎不是只是關於慾望和快樂。因爲：

1.西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡說：「節德是理性對於私慾，以及內心其他不正當的衝動，堅定而有節

的管制。」可是，內心的衝動是說靈魂的一切情動。所以，節德似乎不是只是關於慾望和快樂。

2.此外，「德性是關於困難的和善的事」。可是，節制畏懼，尤其是關於死亡危險的畏懼，比節制慾望和快樂更為困難；因為慾望和快樂，為了痛苦和死亡的危險，會被人忽視，如同奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡所說的。所以，節德似乎不是主要關於慾望和快樂的。

3.此外，盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡說：「有節的愉快」，是屬於節德的事。西塞祿在《論職務》卷一第二十七章裡也說：這都是屬於節德的事，「平靜內心的紛擾，確定行事的尺度」。可是，不僅是在慾望和快樂方面，應該確定尺度，就是在外表的行動，以及任何外面的事情上，也都應該確定尺度。所以，節德並非只是關於慾望和快樂的。

反之 依希道在《語源學》裡說，節德就是用來為「約束偏情和私慾的」（參看《語錄》卷二第三十七章）。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第十二節和第一三六題第一節已經講過的，這是屬於道德涵養性德性的事，保存理性之善，以對抗那些不理性之情。可是，靈魂之情的動態有兩種，如同在前面第二集第一部第二十三題第二節討論情的時候，所已經講過的：一種是感覺嗜慾尋求感覺的和肉體方面的善，一種卻是感覺嗜慾遠避感覺的和肉體方面的惡。第一種感覺嗜慾的行動，主要是由於過度而不理性。因為，感覺的和肉體方面的善，按照它們的類別來看，並不相反理性，反而為它服務，有如理性為達到自己的目的所用的工具。它們之所以不合乎理性，主要是由於感覺嗜慾不是按照理性的尺度，去追求那些善。為此，節制這些寓有追求善的行動的情，這原本是屬於

道德涵養性德性的事。

至於感覺嗜慾遠避感覺之惡的行動，其不合乎理性的主要原因，不是由於它的過度，而是由於它的後果；就是說，有時理性之善，帶有感覺和肉體方面的惡，而人爲了避免這樣的惡，而離棄理性之善。爲此，在這樣的事上，賦予固執於理性之善的堅定，這是屬於道德涵養性德性的事。

所以，正如勇敢這一德性，其本質就是給人堅定，主要是關於那與逃避肉體方面之惡有關的情，即關於畏懼之情，繼之也是關於那因企望某種善，而抵禦使人恐怖之事的大膽之情；同樣的，那種表示節制的節德，主要是關於那些尋求感覺之善的情，即關於慾望和快樂，繼之也是關於那由於缺乏這樣的快樂，而發生的憂苦。因爲，正如大膽假定先有令人恐怖的事；同樣，這種憂苦，也是來自缺乏上述的快樂。

釋疑 1.如同在前面第二集第一部第二十五題第一及第二節討論情的時候，所已經講過的，那些與逃避惡有關的情，是以那些與追求善有關的情爲前提或基礎，以及憤情內也寓有慾情。爲此，節德直接約束那些追求善的屬於慾情的情，繼之也間接約束一切其他的情；這是因爲在約束前者之後，緊接著也有對後者的約束相隨。因爲，誰若不是過度地欲望，也會有節地企望，從而也會只是適度地憂傷，如果得不到所欲望的東西。

2.慾望含有一種嗜慾對可喜之物的衝動，這是需要約束的，而這是屬於節德的事。至於畏懼，則含有一種心神逃避惡的退縮；爲能對付這樣的事，人就需要心志堅定，而這是勇德所提供的。爲此，節德原本是關於慾望的，而勇德則是關於畏懼的。

3.外面的行動發自靈魂之內的情。爲此，對它們的節制，繫於對內心之情的節制。

第四節 節德是否只是關於觸覺的慾望和快樂

有關第四節，我們討論如下：

質疑 節德似乎不是只是關於觸覺的慾望和快樂。因為：

1. 奧斯定在《論天主教倫理》卷一第十九章裡說：「節德的任務是抑止，和平息那些使我們離棄天主法律，及其仁愛之果實的貪慾。」其後不久，他又接著說：「節德的職責是輕視一切肉體的逸樂，和群眾的讚美。」可是，不僅貪圖觸覺的快樂使我們離棄天主的法律，連欲望其他感官的快樂，也同樣如此；而後者也屬於肉體的逸樂。此外，貪圖財富，或世上的光榮，也同樣能使我們離棄天主的法律。為此，《弟茂德前書》第六章10節說：「貪慾乃萬惡的根源。」所以，節德不是只是關於欲望觸覺的快樂。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡說：「誰配做小事，而且也自認自己只配做這些小事，是一個有節制的人，卻不是一個有壯心的人。」可是，他在那裡所討論的大小榮譽，不是可使觸覺快樂的事，而是可使心智的覺識滿足的事。所以，節德並非只是關於欲望觸覺的快樂。

3. 此外，凡是屬於同一種類的東西，似乎都是由於同樣的本質，而屬於某一德性的質料或對象。可是，感覺所有的一切快樂，似乎都屬於同一種類。所以，它們都因同樣的本質，而屬於節德的質料或對象。

4. 此外，精神方面的快樂，比肉體方面的快樂更大，如同在前面第二集第一部第三十一題第五節討論情時，所已經講過的。可是，有些人，有時爲了欲望精神方面的快樂，例如：爲了滿足好奇的求知慾，而離棄天主的法律，以及德性的境界。爲此，魔鬼給人類原祖許下了知識，如同在《創世紀》第三章5節裡所說的：「你們將如同天主一樣，知道善惡。」所以，節德並不是只是關於觸覺的快樂。

5.此外，假如觸覺的快樂是節德的固有對象，那麼節德就會是關於觸覺所有的一切快樂了。可是，它並不是關於一切這樣的快樂，例如：它並不是關於遊戲的快樂。所以，觸覺的快樂，並不是節德固有的對象。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十章裡說，節德原本是關於觸覺的慾望和快樂的。

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，節德之關於慾望和快樂，有如勇德之關於畏懼和大膽。可是，勇德之關於畏懼和大膽，是著眼於最大的、能使本性毀滅的惡，即死亡的危險。爲此，節德也同樣應該是關於欲望最大的快樂。由於快樂是隨合乎本性自然的行動而來，所以行動愈是合乎自然，隨後而來的快樂也愈是強烈。可是，動物最合乎本性自然的行動，就是用飲食來保存個體的本性自然，以及因雌雄交配來保存種類之本性自然的行動。所以，節德原本是關於飲食的快樂，以及男女結合的快樂。可是，這樣的快樂是跟著觸覺而來的。由此可見，節德是關於觸覺的快樂的。

釋疑 1.奧斯定在那裡，似乎不是把節德解作一種特殊的德性，有其特定的質料或對象；而是把它解作在任何事上，那種理性的管制，而這種管制乃是德性應有的一般條件。

不過，也可以這樣來解答：凡能節制最大的快樂的，也遠更能節制較小的快樂。爲此，節制欲望觸覺的快樂，這原本以及主要是屬於節德的事；至於節制其他的慾望，則只是次要地屬於節德。

2.哲學家在那裡，用節制這個名詞來指對外面事物的節制，就是說，一個人要做適合自己能力的事；不是指對內心感

情的節制，而這是屬於節德的事。

3.關於其他感官的快樂，在人身上的，不同於在其他動物身上的。因為，在別的動物身上，來自其他感官的快樂，除非是與觸覺的感覺有關，是不會產生的。譬如說，一頭獅子看見了一隻鹿，或是聽到了鹿的叫聲，而感到高興或快樂，這是由於食物的緣故。至於人，在其他感官方面感到快樂，不僅是因為它們與觸覺有關，而且也由於可感覺之物的相宜性。為此，關於其他感官的快樂，以它們與觸覺的快樂有關來看，它們屬於節德；不過，不是主要地，而是次要地或間接地。至於與其他感官有關的可感覺之物，以它們由於本身的相宜性，而使人感到快樂來看，例如：人因為聽到和諧的聲音而感到快樂；這樣的快樂，與本性自然的保存無關。所以，這樣的情緒並沒有那種重要性，使節德這一名詞，專門來指稱它們。

4.精神方面的快樂，以其本性來說，固然大於肉體方面的快樂；可是，感官所察覺到的，卻並非如此。為此，它們不是這樣強烈地影響感覺嗜慾；而理性之善，是靠道德涵養性德性，去反抗感覺嗜慾的衝動，而得以保存。

或者可以這樣解答：精神方面的快樂，以其本身來說，是合乎理性的。為此，對於它們，不必加以節制，除非是偶然的；就是說，如果一種精神方面的快樂，使人遠離另一種更好而更應有的快樂。

5.並不是所有觸覺的快樂，都屬於本性自然的保存。為此，不應該由節德來管制觸覺所有的一切快樂。

第五節 節德是否關於味覺所固有的快樂

有關第五節，我們討論如下：

質疑 節德似乎是關於味覺所固有的快樂。因為：

1.味覺的快樂是在於飲食；它們對於人的生命，比那屬

於觸覺的男女結合的快樂，更為必要。可是，按照前面第四節所講過的，節德是關於那些來自人的生命所必需之物的快樂。所以，節德關於味覺所固有的快樂，勝於它關於觸覺所固有的快樂。

2.此外，節德之與情有關，勝於它之與事物本身有關。可是，在《靈魂論》卷二第三章裡說：「觸覺似乎是食物的感官」，這是指食物的本身來說；「至於味道」，即味覺所固有的對象，「則有如對食物的快感」。所以，節德更與味覺有關，勝過它與觸覺有關。

3.此外，在《倫理學》卷七第四及第七章裡說：「有節與無節，克己與不克己，恆心與柔弱，都是關於同樣的事。」它們都與快樂有關。可是，屬於味覺的那種來自味道的快感，似乎與快樂有關。所以，節德是關於味覺所固有的快樂。

反之 哲學家《倫理學》卷三第十章卻說，有節或無節，「似乎很少利用到，甚或全不利用到味覺」。

正解 我解答如下：如同前面第四節已經講過的，節德是關於那些主要的快樂的；這些快樂對於保存人的生命，無論是個人的也好，或是人類的也好，都有很大的關係。其中有的主要，有的次要。主要的，就是在於使用那些所必需者，如為保存人類所必需的女性，又如為保存個人生命所必需的飲食。就在使用這些所必需者時，附有一種必然的快樂。至於次要的，則在於使用上述兩種所必需者時，那能使使用產生更大快樂的事物，如：婦女的美姿和裝飾，以及食品悅人的滋味和香氣。為此，節德主要是關於觸覺的快樂。這種快樂本來就是跟著使用那些所必需者而來的；而使用那些所必需者，都是在於觸覺方面。至於味覺、嗅覺和視覺的快樂，與有沒有節德，只有一種

次要的關係；也就是說，這些感官的感覺物或對象，與使用那些必需品時的快樂有著關連；而後者是屬於觸覺的事。不過，由於味覺比其他的覺官，更與觸覺接近；所以，節德與味覺的關係，比與其他感官的關係更大。

釋疑 1.使用食物，以及其後必然的快感，都與觸覺有關。為此，哲學家在《靈魂論》卷二第三章裡說：「觸覺是食物的感官；因為我們是靠冷熱乾濕等（食物）來維持生命的。」可是，辨別滋味卻是屬於味覺的事；而滋味則增加享受食物的快感，因為它們是表示食物可口的記號。

2.味道的快感似乎是一樣後加的東西；至於觸覺的快感，則本來就是跟著飲食而來的東西。

3.快樂固然主要是在於食物本身，可是其次也在於味道的鮮美，以及食物的烹調。

第六節 節德的規則是否應該按照現世生活的需要而定

有關第六節，我們討論如下：

質疑 節德的規則似乎不是按照現世生活的需要而定。因為：

1.高級的東西不受低級的東西管制。可是，節德既是屬於靈魂的德性，高於肉體的需要；所以，節德的規則不應該按照肉體的需要而定。

2.此外，凡超越規則的，就犯罪。所以，假如肉體的需要是節德的規則的話，那麼凡是超越那只需少許東西就滿足的本性的需要，而另享用一些快樂的，就都犯相反節德之罪了。這似乎是不合理的。

3.此外，沒有人因守規而犯罪。所以，假如肉體的需要是節德的規則的話，那麼凡是為了肉體的需要，譬如說：為了健康，享用一些快樂的，就沒有罪了。可是，這似乎是不對

的。所以，肉體的需要並不是節德的規則。

反之 奧斯定在《論天主教倫理》卷一第二十一章裡說：「有節的人，在今生的事物上，有著經由新舊二約所證實的規則，即不可爲了事物本身而喜愛它們，或追求它們；而要按照現世生活和工作的需要，去使用它們，滿足即止：不是懷著愛好者的貪戀，卻是按照使用者的節約。」

正解 我解答如下：從前面第一二三題第十二節所講過的，可見道德涵養性德性之善，主要是在於理性的秩序；因爲，「人之善，就是在於合乎理性」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。可是，理性主要的秩序，是在於把一些事物導向目的。而理性之善最主要的就是在於這種秩序；因爲善具有目的的本質，而目的本身就是那些導向目的者的規則。可是，人所使用的一切給他快感的東西，都是以現世生活的某種需要爲目的。爲此，節德以現世生活的需要，作爲人所使用的給他快感之物的規則；也就是說，現世的生活需要多少，就使用多少。

釋疑 1.如同前面正解已經講過的，由於現世生活的需要是目的，所以具有規則的本質。不過，必須注意：有時工作本身的目的是一回事，工作者的目的卻是另一回事；例如，建築的目的是房屋，而建築者的目的，有時卻是營利。爲此，節德本身的目的和規則是真福；可是，所用之物的目的和規則，是人生的需要。凡是生活所用的東西，都屬在其下。

2.關於人生的需要，可有兩種解法：按照第一種解法，所謂必需的東西，就是指「那些沒有了就絕對不能生存的東西」，例如：食物是爲動物所必需的東西。按照第二種解法，所謂必需的東西，就是指「那些沒有了就不能適當地生存的東

西」。可是，節德不僅注意第一種需要，而且也注意第二種需要。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第十一章裡說：「有節的人爲了健康，或者爲了良好的生活境況或條件，尋求能給他快樂的事。」至於其他不屬於這些需要的東西，可以分爲兩大類。有些東西妨礙健康，或良好的生活境況或條件，有節德的人絕不使用它們，因爲這是相反節德的罪。可是，有些東西卻對它們毫無妨礙，他就有節地使用它們；按照時地的情形，並適應同居者的實況。爲此，哲學家在同處說，有節的人尋求「其他能給他快樂的事」，即非爲健康或良好生活境況或條件所必需的，但也「對它們沒有妨礙」的東西。

3.如同前面第二節已經講過的，節德所注意的需要，是適宜於生活的必需事物。這不僅是要注意適宜於肉體，也要注意適宜於外面的事物，例如：財富和職務，尤其要注意適宜於高尚或高貴。爲此，哲學家在《倫理學》卷三第十一章接著說，有節的人在其所享用的樂事上，不僅注意務使它不妨礙身體的健康，或良好的生活境況或條件；而且也注意務使它不「踰越善事」，即相反（道德）高尚，也不「超過物體本身」，即超出自己的財力。奧斯定在《論天主教倫理》卷一第二十一章裡也說，有節的人不僅注意「今生的需要」，也注意「職務的需要」。

第七節 節德是不是樞德

有關第七節，我們討論如下：

質疑 節德似乎不是樞德或主要的德性。因爲：

1.道德涵養性德性之善，繫於理性。可是，節德所關注的，是那些距離理性較遠的事，即我們人類與其他動物所共有的快樂，如同在《倫理學》卷三第十章裡所說的。所以，節德似乎不是樞德。

2.此外，一樣東西愈是猛烈，要約束它似乎也愈是因

難。可是，溫良所約束的忿怒，似乎比節德所約束的慾望更爲猛烈，因爲《箴言》第二十七章4節說：「忿怒固然殘酷，暴怒更是猛烈，可是面對妒恨，有誰能夠抵受？」所以，溫良比節德更爲主要。

3.此外，企望是靈魂的一種行動，比願望或慾望更爲主要，如同前面第二集第一部第二十五題第四節已經講過的。可是，謙遜約束過度企望的妄想。所以，謙遜似乎是比那約束慾望的節德，更爲主要的德性。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡，卻把節德列在主要的德性之間。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第十一節和第二集第一部第六十一題第三及第四節已經講過的，所謂主要的德性，或樞德，是指一種德性，其可稱讚之處，主要來自那一切德性所應有的某種因素。可是，一切德性所應有的適度、有節或節制，對於那與節德有關的觸覺快感來說，是最可稱讚的。一方面因爲這樣的快感是更出於我們本性的事，因而更不容易戒避它們，或約束對它們的慾望；另一方面，也因爲它們的對象是現世生活所更需要的東西，如同前面第四及第五節已經講過的。爲此，節德被列爲主要的德性或樞德。

釋疑 1.主動者的德性或德能，其活動愈能影響更遠的東西，就愈顯得更強大。所以，理性的德性或德能，就因爲連那些最遠的慾望和快感，也都能加以節制，而顯示出自己更大。所以，節德之爲主要的德性，就在於此。

2.忿怒的衝力是由偶然的事務所引起的，例如：由於使人憂苦的傷害。爲此，雖然它有強大的衝力，卻很快就會過

去。至於貪圖觸覺快感的那種慾望的衝力，卻來自一個本性自然的原因；爲此，它更能持久，也更爲普遍。所以，節制這樣的衝力，是屬於一種更主要的德性的事。

3.企望的對象比慾望的對象更爲高尚；爲此，企望被列爲憤情當中一種主要的情。可是，觸覺的慾望及其快感的對象，由於更出於自然本性，所以更強烈地激動嗜慾。所以，在這些事上，確定尺度的節德，是一種主要的德性。

第八節 節德是不是最大的德性

有關第八節，我們討論如下：

質疑 節德似乎是最大的德性。因爲：

1. 盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡說：「節德最注意和尋求（道德）高尚，以及重視有關的光采。」可是，德性之值得稱讚，就是因爲它高尚和有光采。所以，節德是最大的德性。

2. 此外，更大的德性做更難的事。可是，抑制觸覺的慾望和快感，比糾正外面的行爲更難；而前者是屬於節德的事，後者是屬於義德的事。所以，節德是比義德更大的德性。

3. 此外，一件事愈是普遍，似乎也愈是必要和良好。可是，勇德是爲應付死亡的危險的，而死亡的危險很少發生，不像觸覺快感的事，天天都會遇到。爲此，節德的運用比勇德的更爲普遍。所以，節德是一種比勇德更高尚的德性。

反之 哲學家在《修辭學》卷一第九章裡說：「最偉大的德性，就是那些對別人最有益的德性；爲此，我們所最尊敬的，就是那些有勇敢和正義的人。」

正解 我解答如下：正如哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所

說的：「大眾的利益比一人的利益更神聖。」爲此，一樣德性愈是關於大眾的利益，也愈是優良。可是，義德及勇德，比節德更與大眾的利益有關。因爲義德是在於對他人的交往關係，勇德則在於爲了大眾的安全，而承受戰爭的危險；至於節德，則只在於節制那些與個人有關的慾望和快樂。由此可見，義德和勇德是比節德更爲優越的德性，而智德及向天主之德卻比它們更大。

釋疑 1.優先把高尚和光采歸於節德，不是因爲它所固有之善有什麼主要的特性，而是因爲它所戒避的相反之惡是醜惡的；這是由於節德所節制的快感，是我們與其他的動物所共有的。

2.德性既是「關於困難的和善的事」，所以評論德性的高下，要看善的性質，勝於看它的困難度。以善的性質見長的是義德，以困難度見長的是節德。

3.一物之與人民大眾有關的普遍性，比那屢次發生的普遍性，更能提高善的程度。勇德因其中第一種而見稱，節德則因第二種而見稱。爲此，絕對地來說，勇德更大；不過，（相對地）在某一方面，可以說節德不僅比勇德大，而且也比義德大。

第一四二題

論相反節德的惡習

一分爲四節一

然後要討論的是相反節德的惡習（參看第一四一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、冷感是不是罪。
- 二、無節是不是兒童的罪。
- 三、論無節與懦怯的比較。
- 四、無節的惡習是不是最可恥的。

第一節 冷感是不是一種惡習

有關第一節，我們討論如下：

質疑 冷感（insensibilitas）似乎不是一種惡習。因爲：

1.所謂冷感者，即那些不知觸覺快感的人。可是，完全沒有這樣的快感，似乎是值得稱讚的和符合德性的；因爲《達尼爾》第十章2及3節說：「在這些日子裡，我達尼爾憂悶了三個星期：我食不知味，酒肉也沒有沾過唇，也沒有用油抹過身。」所以，冷感並不是罪惡。

2.此外，「人之善，在於合乎理性」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。可是，戒絕一切觸覺的快樂，最能增進人的理性之善；因爲《達尼爾》第一章17節說，那些只吃蔬菜的青年，「天主賜給了他們精通各種文字和學問的才智與聰明」。所以，把這樣的快樂全部戒絕的冷感，並不是一種惡習。

3.此外，那使人遠避罪惡的事，似乎不是惡習。可是，遠避罪惡最好的方法，就是人避免快感，而這屬於冷感；因爲

哲學家在《倫理學》卷二第九章裡說：「戒絕快感，我們就會少犯罪。」所以，冷感並不是一種惡習。

反之 除了惡習，並沒有什麼相反德性。可是，冷感相反節德，如同哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷三第十一章裡所說的。所以，冷感是一種惡習。

正解 我解答如下：凡是相反自然秩序的，都是有罪的。可是，自然本性供給人生必需的那些行動，附加了快感。爲此，自然的秩序要人按照人身健康的需要，或者爲了保存個人，或者爲了保存人類，享用這樣的快感。所以，誰若這樣遠避快感，甚至捨棄那些爲保存本性所必需的事，就是犯罪，有如是相反自然的秩序。這是屬於冷感惡習的事。

不過，應該知道，爲了某一個目的而戒絕這些因這樣的行動而來的快感，有時是一件值得稱讚的事，甚或也是必要的事。譬如，有些人爲了身體的健康，而戒避某些飲食和性方面的快感。也有些人是爲了實行某種工作，例如：運動員和軍人，爲了執行自己的任務，必須放棄許多的快感。同樣的，那些悔罪者爲了使靈魂恢復健康，也採用戒避快樂之事，作爲方法，好像是採用一種節食。還有那些願意專務默想和神聖工作的人，必須更加戒避肉慾之事。上述各事，沒有一件是屬於冷感惡習的，因爲它們都是合乎正當理性的。

釋疑 1.達尼爾之採用戒避快樂之事，並不是因爲他嫌棄快樂本身，好像快樂本來就是罪惡；而是爲了一個可讚的目的，就是藉由禁絕肉體上的快樂，好使自己適於做高超的默觀。爲此，那裡立刻接著說出那些有關啓示的事（第4等節）。

2.由於人不能沒有那些需要肉體器官的感覺能力，而使

用理性，如同在第一集第四十八題第七及第八節裡已經講過的；所以，人必須保養肉身，以便使用理性。可是，肉身是用那些有快感的行動才能保養。爲此，人若戒絕一切快樂之事，就不能有理性之善了。不過，人在進行理性活動時，需要多少肉體方面的能力，就應該享用多少肉體上的快樂。爲此，那些揀選了從事默想的職務，並用一種好像精神的或屬神的繁殖，把屬神的美善傳給別人者；他們戒絕許多快樂之事，是值得讚揚的。至於那些由於職務而執行肉體方面的工作者，以及那些從事於肉體繁殖者，他們不遠避那些快樂之事，則也是值得讚揚的。

3. 自應爲了避免罪惡而遠避快感；不過，不是完全戒絕，而是尋求快感不要超過必要的程度。

第二節 無節是不是兒童的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 無節 (intemperantia) 似乎不是兒童的罪。因爲：

1. 關於《瑪竇福音》第十八章3節的「你們若不變成如同小孩一樣」等等，熱羅尼莫於《瑪竇福音註解》卷三說：「兒童怒而不固執於怒，受侮而不記恨，見美女而不心生喜愛。」這正是相反無節的行爲。所以，無節並不是兒童的罪。

2. 此外，小孩無非只有自然本性的慾望。可是，很少有人自然本性的慾望方面，犯下無節之罪的，如同哲學家在《倫理學》卷三第十一章裡所說的。所以，無節不是兒童的罪。

3. 此外，兒童是應予保養和培植的。可是，那些與無節有關的慾望和快感，是常應減弱和消除的。如同《哥羅森書》第三章5節所說的：「你們要致死屬於地上的肢體，即慾望」等等。所以，無節不是兒童的罪。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十二章裡說：「無節這個名詞，我們是指兒童的罪說的。」

正解 我解答如下：說一件事是兒童的，可有兩種情形。第一，是因為它適合兒童。哲學家說無節的罪是屬於兒童的，並沒有這種意思。

第二，是由於某種相似之處。準此，無節的罪被說成是兒童的罪。因為，無節的罪是慾望過度的罪。這在三方面相似兒童。

第一，關於二者所貪圖的事物方面。正如兒童一樣，慾望也是貪圖一些醜惡的事。這是因為人類之事，只有那些合乎理性秩序者，才是優美的事。為此，西塞祿在《論職務》卷一第二十七章裡說：「優美者，適合高尚的人性；因為人性與其他動物不同。」兒童不顧理性的秩序。同樣的，「慾望不聽理性」，如同《倫理學》卷七第六章所說的。

第二，二者在後果方面也相似。因為，如果總是順從兒童的意願，他便更任意妄為。為此，《德訓篇》第三十章8節說：「不馴服的馬，是難以駕馭的；任性的兒子，必然魯莽執拗。」慾望也是如此：如果使它滿足，它就更加逞強。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷八第五章裡說：「如果你服事私慾，就會養成一種習慣；如果你不反抗習慣，就會產生一種必要或必然。」

第三，是關於給二者所用的補救方法。因為，兒童是應以管教來糾正的。為此，《箴言》第二十三章13及14節說：「對孩童不可忽略懲戒；你用棍杖打他，是救他的靈魂免下陰府。」同樣的，如果他反抗慾望，就會使它回歸相宜於高尚的狀態。這就是奧斯定在《論音樂》卷六第十一章裡所說的：「如果聚精會神地，把心靈持久專注在精神的事物上，習慣的衝

力（即肉慾的衝力）就會消弱，並逐漸被壓服消滅。如果我們隨從它，它就更強大起來了；如果我們約束它，那麼，縱然它不是完全消失，卻也一定較為低弱了。」爲此，哲學家在《倫理學》卷三第十二章裡說：「正如兒童應該按照老師的教訓來生活；同樣，慾情也應該隨合理性。」

釋疑 1.那個論證的出發點，是把兒童們身上所呈現出的事，稱爲兒童的。可是，說無節的罪是兒童的，並不是按照這個意思來說的，而是按照它們的相似之處，如同上面正解所講的。

2.說一種慾望是自然本性的慾望，可有兩種說法。第一，是按照其本類或共類。這樣，節德與無節都與自然本性的慾望有關，因爲它們都是關於那些爲保存自然本性的食慾和性慾的。

第二，說一種慾望是自然本性的慾望，是按照自然本性爲保存自己，所需之物的類別或別類。這樣，就不大會爲了自然本性的慾望而犯罪。因爲，除了那些能供應自然本性所必需的東西以外，自然本性並不要求什麼別的東西，而在願望這樣的東西時不會有罪，除非只因爲超過了應有的量度。只有這樣，才會在關於自然本性的慾望方面犯罪，如同哲學家在《倫理學》卷三第十一章裡所說的。不過，大多數人犯罪，是關於那些人類爲了刺激慾望，而新奇發明的東西，例如：烹調奇特的食品，又如盛飾艷裝的婦女。雖然兒童並不十分要求這樣的東西，可是爲了上述正解的那些理由，而說無節是兒童的罪。

3.兒童所有的，凡是屬於自然本性的，就應該加以增強和培養；凡是屬於理性的缺點的，就不應該培養，反而應該糾正，如同上面正解所講的。

第三節 懦怯是不是比無節更大的惡習

有關第三節，我們討論如下：

質疑 懦怯（timiditas）似乎是比無節更大的惡習。因為：

1. 一種惡習之應受譴責，因為它相反德性之善。可是，懦怯相反勇德，而勇德比無節所相反的節德更高尚，如同前面第一二三題第十二節和第一四一題第八節已經講過的。所以，懦怯是比無節更大的惡習。

2. 此外，誰在更難的事上失敗，就應受較輕的譴責。為此，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「誰若被非常強烈的快樂或憂苦所勝，這並不足為奇，反而值得原諒。」可是，要制伏快樂，比制伏其他的情更難。為此，《倫理學》卷二第三章說，「反抗慾樂，比反抗忿怒更難」；而忿怒似乎強於畏懼。所以，為快樂所勝的節德，比為畏懼所勝的懦怯，罪過較輕。

3. 此外，故意是屬於罪的本質的。可是，懦怯比無節更屬故意；因為沒有一個人願意是無節的，卻有些人願意逃避死亡的危險，而這是屬於懦怯的行為。所以，懦怯是比無節更大的罪。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第二章裡說：「無節似乎比懦怯更屬故意。」所以，無節含有更多的罪的性質。

正解 我解答如下：一種惡習，可從兩方面來與另一種惡習相比：第一，是從它們的質料或對象方面；第二，是從犯罪者本人方面。無論是從那一方面來比，無節的惡習都比懦怯更為重大。先從質料方面來看。因為懦怯遠避死亡的危險；是保全生命的極大的需要，促使遠避那些危險。至於無節，則是關於快樂的；為保存生命而欲求它們，並不是這樣必要；因為，如同

前面第二節釋疑2.已經講過的，無節更是關於一些「附加的」快樂或慾望，而不是關於自然本性的慾望或快樂。那促使人去犯罪的事，看來愈是必要，罪過就愈輕。爲此，從使人犯罪的質料或對象方面來看，無節的惡習比懦怯更爲重大。

從犯罪者本人方面來看也是如此，這有三層理由。第一，是因爲犯罪者愈是有心靈的自主，犯的罪也愈是重大。爲此，精神錯亂者不負罪責。可是，嚴重的畏懼和憂愁，尤其是在死亡的危險中，能使人神志錯亂。那使人無節的快樂，並沒有這樣的情形。

第二，因爲一個罪愈是故意犯的，也愈是重大。可是，無節故意的成分，比懦怯的多。這有兩個原因。其中一個原因，是因爲那些由於畏懼而做的事，其起因是外來的壓力，所以它們不是純然或全面故意的，而是（故意與不故意）二者相混的，如同《倫理學》卷三第一章所說的。可是，那些爲了快樂而做的事，卻是純然故意的。

另一個原因，是因爲無節者所做的事，在個別方面所含的故意成分較多，而在普遍方面所含的故意成分較少；這是由於（一般地或概括地說），沒有人願意是無節者。可是，人是受個別的快樂所吸引；而使一個人無節的，就是這種個別的快樂。爲此，爲了遠避無節，最好的方法就是一個人不可注意個別的東西太久。可是，在那些與懦怯有關的事上，情形正好相反。因爲威迫懦怯者所做的個別行爲，如：拋棄甲盾，以及其他類似的行爲，固然不是那麼故意；但整個的行爲本身，如：逃生，卻是更加故意的事。可是，凡是在行爲之個別的情形下更故意的事，就是絕對更故意的事。爲此，由於無節是比懦怯絕對更故意的行爲，所以也是更大的惡習。

第三，反抗無節比反抗懦怯，可以更容易採用補救的方法。因爲，與節德有關的飲食和性方面的快樂，是一生都會遇

到的：人也可以沒有什麼危險，卻實行這些事，使自己成爲一個有節制的人。至於死亡的危險很少發生，人在危險中實行力避懦怯，是更加危險的。所以，一般的或絕對地來說，無節是比懦怯更大的罪。

釋疑 1.勇德之優於節德，可以從兩方面來看。第一，是從目的方面，這是屬於善的本質的；就是說，勇德比節德更是爲大眾之善或利益的。從這方面來看，懦怯多少優於無節；因爲有些人是爲了懦怯的緣故，才放棄維護大眾的利益的。

第二，是從困難方面；就是說，冒死亡的危險，比戒避一些快樂更爲困難。關於這方面，不應該說懦怯勝過無節。因爲，正如不爲更強者所勝，是更大德性的事；同樣，在相反的一方面，爲更強者所勝，是更小惡習的事（顯示惡習較小）——但若爲更弱者所勝，則是更大惡習的事（顯示惡習較大）。

2.爲了愛護保全生命，而遠避死亡的危險，這樣的愛，遠比任何爲保存生命的飲食和性方面的快樂，更爲合乎自然本性。爲此，戰勝對死亡危險的畏懼，比戰勝欲望飲食和性方面的快樂更難。不過，反抗這樣的快樂，比反抗忿怒、憂愁，以及對其他某些惡或災禍的畏懼，是更困難的事。

3.一般地或概括地看來，懦怯似乎更屬故意；可是，在個別的情形下來看，則故意的成分較少。爲此，它的故意更是相對的，而不是絕對的。

第四節 無節的罪是不是最可恥的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 無節的罪似乎不是最可恥的，或最可譴責的。因爲：

1.正如尊榮屬於德性；同樣，恥辱屬於罪惡。可是，有些罪惡比無節更爲重大，如：殺人、瀆神，以及其他類似的

罪。爲此，無節的罪不是最可恥的。

2.此外，愈是普遍的罪，似乎也愈是不那麼可恥的；因爲人們不大爲了它們而感到羞愧。可是，無節的罪是最普遍的罪，因爲它們是關於人生普通常用的東西，而且有許多人就在這些方面犯罪。爲此，無節的罪似乎不是最可恥的。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷七第六章裡說：「有節與無節，都是關於人性方面的慾望與快樂。」可是，如同哲學家在同卷第五章裡所說的，有些叫作「獸性的」和「病態的」慾望和快樂，比人性的慾望和快樂，更爲醜惡。所以，無節的罪不是最可恥的。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十章裡說，在其他的罪惡之中，無節「似乎是真正可恥的」。

正解 我解答如下：恥辱似乎相反尊榮和光榮。可是，尊榮應歸於優越，如同前面第一〇二題第二節和第一〇三題第一節已經講過的；至於光榮則是指光采（第一〇三題第一節釋疑3、第一三二題第一節）。所以，爲了兩個理由，無節最爲可恥。第一，是因爲它最相反人的優越；因爲無節是關於我們與其他動物所共有的快樂，如同前面第一四一題第二節釋疑3、第七節質疑1.和第八節釋疑1.已經講過的。爲此，《聖詠》第四十八篇21節說：「人在富貴中，不深思遠慮，將與牲畜無異。」

第二，是因爲它最相反人的光采或美麗；就是說，因爲在與無節相關的快樂上，更少顯示理性之光，而德性的光采和美麗，全部都是由此光而來。爲此，這樣的快樂也叫作最爲奴才性的快樂。

釋疑 1.如同教宗額我略一世《倫理叢談》卷三十三第十二章

所說的，屬於無節的肉慾的惡習，雖有較輕的罪過，可是更爲可恥。因爲，罪過的大小要看它遠離目的的遠近；可恥的多少則要看它的醜惡程度而這樣的醜惡，主要是著眼於犯罪者的不宜、不端。

2.犯罪的陋俗，在人們的觀感裡，減少了它的醜惡和可恥；可是，按照惡習自己的本性，卻並非如此。

3.當我們說，無節是最可恥的，這話是說，在人性的惡習之中，它是最可恥的；也就是說，是根據多少還相合於人性的情來看這些惡習。至於那些踰越人性界限的罪或惡習，則更爲可恥。不過，它們也是由於一種過度，而屬於無節這一類的罪，例如：有人竟然以吃人肉爲快，或以與動物交媾或近男色爲樂。

第一四三題

總論節德之部分

—只有一節—

然後要討論的是節德的部分（參看第一四一題引言）。首先，總論其部分；然後，對其中各部分，個別加以討論。

第一節 節德各部分是否分得適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十四章裡，把節德分爲「克己或寡慾、寬仁、檢制或檢束」三部分，似乎分得不適當。因爲：

1. 在《倫理學》卷七第一章裡，克己或寡慾與德性相對分。可是，節德是屬於德性範圍。所以，克己或寡慾不是節德的部分。

2. 此外，寬仁似乎是爲平息仇恨和忿怒的。可是，節德不是關於這種事情的，而是關於觸覺快感的，如同前面第一四一題第四節已經講過的。所以，寬仁不是節德的部分。

3. 此外，檢制或檢束在於外面的行動。爲此，宗徒在《斐理伯書》第四章5節裡說：「你們的檢制，應當叫人知道。」可是，外面的行動是義德的質料或對象，如同前面第五十八題第八節已經講過的。所以，檢制與其說它是節德的部分，不如說它是義德的部分更好。

4. 此外，麥可洛比烏斯（Macrobius）在《師比勇之夢想註解》卷一第八章裡所列舉的有關節德的部分，遠比這裡的爲多；因爲他說跟著節德而來的，有「檢制、知恥、節食、貞節、高貴、節約、淡泊、飲酒有節、害羞」。安德羅尼古《論情

感》也說，屬於節德的種類的，計有「莊重、克己或寡慾、謙遜、簡樸、文雅、調和、知足」。所以，西塞祿沒有把節德的部分充分地列舉出來。

正解 我解答如下：如同前面第四十八題、第一二八題已經講過的，一種樞德可有三種部分，即構成部分、隸屬部分、以及功能部分。所謂一種德性的構成部分，就是為形成那種德性，所應有的必要條件。照這樣說來，節德有兩種構成部分：即「知恥」，一個人是用它來遠避那相反節德的醜惡；以及「高貴或高尚」，一個人是藉它喜愛節德之美。因為，如同前面第一四一題第二節釋疑3、第八節釋疑1，以及第一四二題第四節已經講過的，諸德性之中，主要以節德堪得某種光采，而無節的惡習則最為醜惡。

至於所謂某一德性的隸屬部分，就是它的種類。德性的種類是應該按照它的質料或對象來區別的。可是，節德是關於觸覺快感的，而這樣的快感可分為兩類。因為，有些快感是為營養的。在那些與食物有關的方面，有「節食」；至於在那與飲料有關的方面，則有「飲酒有節」。

不過，有些快感是關於生殖能力的。在那些關於性交本身主要的快感方面，有「貞節」；至於那些關於連帶的快感方面，如關於接吻、觸摸和擁抱等方面，則有「害羞」。

至於一種主要德性的功能部分，就是次要的德性；它們也像主要的德性那樣，遵行同樣的方式，只是主要的德性是關於某一主要的質料或對象，而次要的德性則是關於某些其他不那麼困難的質料或對象。節制那些最難節制的觸覺快感，這是屬於節德的事。為此，任何一種德性，凡是在某一種質料或對象上，進行某種節制的行為，或是對傾向於某事的嗜慾，加以約束的，都可以把它視作節德的部分，有如它的附加部分。這

樣的事，可能在三種情形之下發生：第一，是在內心的行動方面；第二，是在肉體的外在行為和舉動方面；第三，是在外面的事物上。除了節德所節制和約束的慾望行動之外，在心靈內，還有三種傾向於某一事物的行動。第一，是受情的衝擊所激起的意志行動。約束這種行動的，就是「克己或寡慾」；因著它，人雖受著無度的慾望的衝擊，他的意志卻不為所動。另一種內心傾向於某一事物的行動，就是希望，以及緊隨其後的大膽的行動；節制和約束這種行動的就是「謙遜」。第三，是傾向於報復的忿怒行動；約束它的有「溫良」，或「寬仁」。

至於對那些肉體方面的行動和舉動加以節制和約束的，有「檢制或檢束」，安德羅尼古把它分為三種。辨別什麼是應該實行的，什麼是應該放棄的，什麼是應該按照怎樣的次序去進行的，並在其上堅定不移的，這都是屬於第一種的事；關於這方面，他列出了「調和」。第二種，是人在其所做的事上，遵守端莊的規則；關於這方面，他列出了「文雅」。第三種，是關於人與自己的朋友，或者與任何其他的人交接來往的事；關於這方面，他列出了「莊重」。

至於有關外面的事物，應有兩種節制。第一種節制是不追求多餘的東西；關於這方面，麥可洛比烏斯（**質疑4.**）列出了「節約」，而安德羅尼古則列出了「知足」。第二種節制是使人不去追求過於精美的東西；關於這方面，麥可洛比烏斯列出了「淡泊」，而安德羅尼古則列出了「簡樸」。

釋疑 1. 克己或寡慾之與德性不同，猶如不完善的與完善的不同一樣，如同下面**第一五五題第一節**將要討論的；它是據此而與德性相對分。不過，它與節德也有相同之處，不僅是在質料或對象方面，因為它也是關於觸覺快感的；而且也在形式方面，因為它也是在於一種約束。所以，把它視作節德的部分，是適當的。

2.寬仁或溫良之被視為節德的部分，不是因為質料或對象相同，而是因為在節制和約束的形式方面，它們與節德相同，如同上面正解已經講過的。

3.關於外面的行動，義德所注意的是那應該歸於別人者。至於檢制或檢束，卻並不著眼於此，而只是注重一種節制。為此，不把它視作義德的部分，卻視作節德的部分。

4.西塞祿把有關節制肉體行動和外面事物的一切，都包括在檢制或檢束裡；連我們上面正解所說的關於希望的節制，也是屬於檢制或檢束的事。

第一四四題

論知恥

一分爲四節一

然後要個別討論的是節德的各部分（參看第一四三題引言）。首先，討論它的構成部分，即知恥和高貴（第一四五題）。

關於知恥（*verecundia*，感到羞恥、有羞恥感），可以提出四個問題：

- 一、知恥是不是德性。
- 二、知恥的對象是什麼。
- 三、在哪些人前知恥。
- 四、哪些人知恥。

第一節 知恥是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 知恥似乎是德性。因為：

1. 「按照理性的規定，而位於中點或中道」，這是爲德性所固有的，如同在《倫理學》卷二第六章裡，關於德性的定義所說的。可是，知恥就是在於這種中點或中道，如同哲學家在《倫理學》卷二第七章裡所說的。所以，知恥是德性。

2. 此外，凡是可讚的，都或是德性，或是與德性有關。可是，知恥是可稱讚的。不過，它並不是某一種德性的部分。因為，它不是智德的部分，這是由於它不是在理性裡，而是在嗜慾裡。它也不是義德的部分；因爲知恥表示一種情，而義德卻與情無關。同樣，它也不是勇德的部分，因爲與勇德有關的事，就是堅持和進擊；而與知恥有關的事，卻是遠避某一件事物。它也不是節德的部分，因爲節德是關於慾望的，而知恥卻

是一種畏懼，如同哲學家在《倫理學》卷四第九章，以及大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十五章裡所說的。所以，應該承認知恥是德性。

3.此外，高貴或（道德）高尚與德性互相代稱，如同西塞祿在《論職務》卷一第二十七章裡所說的。可是，知恥是高貴的一部分，因為盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡說：「知恥是心神安寧的伴侶和親人，迴避過分的放蕩，遠離一切的奢侈，愛好節約，有益於高貴，尋求（品行之）光采。」所以，知恥是德性。

4.此外，凡是惡習，都相反某一種德性。可是，有些惡習相反知恥，如：無恥和過於麻木。所以，知恥是德性。

5.此外，「從行為產生相似的習性」，如同《倫理學》卷二第一章所說的。可是，知恥是指一種可讚美的行為。所以，從許多這樣的行為，就會形成一種習性。可是，可稱讚行為的習性，就是德性，如同哲學家在《倫理學》卷一第十二及第十三章裡所說的。所以，知恥是德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷三第九章裡，卻說知恥並不是德性。

正解 我解答如下：德性可有兩種解法，即原本的或狹義的解法，和一般的或廣義的解法。按照狹義的解法，「德性是一種成全或完善」，如同在《倫理學》卷七第三章裡所說的。為此，凡是與完善不相合的，即使是善的，也有欠於德性的本質。可是，知恥與完善不相合。因為它是對一件醜惡之事的畏懼，即關於一個可恥之事的畏懼。為此，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章說：「知恥是畏懼一個醜惡的行為。」可是，正如希望是關於一個可能而困難的善；同樣，畏懼是關於

一個可能發生而難以逃避的惡。如同在前面討論情時已經講過的第二集第一部第四十一題第二節，以及第四十二題第三節。至於那已經臻於德性之完善境界的人，並不把一個可恥的醜惡行爲，視爲一件可能而困難的事，即視爲一件難以遠避的事；實際上，他也不做什麼醜惡的事，以致應該畏懼羞辱。爲此，按照狹義的解法，知恥並不是德性，因爲它缺欠德性的完善。

可是，按照一般的或廣義的解法，人的一切行爲和情，凡是善的、值得讚許的，都稱爲德性。按照這樣的解法來說，知恥有時也叫作德性，因爲它是一種值得讚許的情。

釋疑 1. 「位於中點或中道」，並不足以構成德性的本質，雖然它是德性定義中的一小部分。因爲，除此以外，還必須是一個「選擇性的習性」；就是說，應該根據選擇來行動。可是，知恥或感到羞恥並不表示一種習性，只是一種情而已。它的行動也並非出自選擇，卻出於情的一種衝動。所以，它缺少德性的本質。

2. 如同上面正解所已經講過的，知恥是畏懼醜惡和恥辱。可是，按照前面第一四二題第四節已經講過的，無節這一惡習，是最醜惡的和最可恥的。爲此，知恥主要地是屬於節德，而不屬於一種別的德性；這是根據它的動機，即醜惡，而不是根據有關的情，即畏懼。不過，以那些相反其他德性的惡習，也是醜惡的和可恥的來看，知恥也可能屬於其他的德性。

3. 由於知恥只是藉由消除那些相反高貴的事，而有益於高貴；所以，它並不能因此而臻於高貴的完善本質。

4. 任何一個缺點都可以形成一種惡習；可是，並不是任何一件善事，就足以形成一種德性。爲此，不應該以爲凡是惡習直接所相反的，都是德性。

不過，任何一個惡習，以它的起源來看，都相反某一種

德性。準此，以其來自過於喜愛醜惡來看，無恥相反節德。

5.由於多次感到羞恥，會形成一種養成的德性的習性，它使一個人遠避與知恥有關的醜惡之事，但並不是為使一個人進而繼續感到羞恥。由於這種養成的德性的習性，一個人的情形可能是這樣的，即面對知恥之對象的時候，會更感到羞恥。

第二節 知恥是不是關於醜惡的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 知恥似乎不是關於醜惡的行爲。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷四第九章裡說，知恥是「畏懼羞辱」。可是，有時那些沒有做過什麼醜事的人，卻蒙受羞辱。如同《聖詠》第六十九篇8節所說的：「因為我爲了祢已飽受欺凌，羞愧已經籠罩了我的面容。」所以，知恥原本不是關於醜惡的行爲的。

2.此外，只有那些屬於罪惡的事，才是醜惡的行爲。可是，某些使人感到羞恥的事，卻不是罪惡，例如：有人以做勞動的工作爲恥。所以，知恥似乎原本不是關於醜惡的行爲的。

3.此外，德性的行爲不僅不醜惡，反而是最美的行爲，如同在《倫理學》卷一第八章裡所說的。可是，有些人有時害羞去做一些德性的工作，如同《路加福音》第九章26節所說的：「誰若以我和我的話爲恥，將來人子也要以這人爲恥」等等。所以，知恥並不是關於醜惡的行爲的。

4.此外，假如知恥原本是關於醜惡的行爲的，那麼對於更醜惡的行爲，人就應該更感到羞恥了。可是，有時人卻以那些只是較小之罪的事爲更可恥，而對於那些極重大的罪，反以爲榮，如同《聖詠》第五十二篇3節所說的：「你爲什麼竟以犯罪爲榮爲幸？」所以，知恥原本不是關於醜惡的行爲的。

反之 大馬士革的若望，在《論正統信仰》卷二第十五章裡，以及尼沙之額我略說：「知恥是畏懼醜惡的行爲」，或者「因做了醜事而畏懼」（參看：尼美修斯，《論人性》第二十章）。

正解 我解答如下：如同在前面討論畏懼之情時，所已經講過的（第二集第一部第四十一題第二節，以及第四十二題第三節），畏懼原本是關於一件困難的，即難以逃避的惡。至於醜惡，則有兩種。一種確實是有罪的，即在於有意或自願行爲的畸形。這種醜惡，嚴格地來說，並不含有困難之惡的性質；因為它只在意志，不見得困難及超出人的能力之上，因此並不被人視為可怕。爲此，哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說，畏懼並不是針對這樣的惡。

另一種醜惡有如是懲罰性的，它在於一個人所受的譴責或貶斥；正如有一種榮耀的光采，是在於一個人所得的尊崇。由於這種貶斥含有困難之惡的性質，如同尊榮含有困難之善的性質；所以，那畏懼醜惡的知恥，首先而且主要是關於貶斥或羞辱的。由於貶斥實在是惡習或罪惡所應得的，如同尊崇是德性所應得的一樣，所以知恥實是關於含有罪的醜惡。爲此，如同哲學家在《修辭學》卷二第六章裡所說的，人對於那些不是由於自己的過錯而來的缺點，不大以爲可恥。

知恥之關於罪惡，有兩種情形：第一，是使人因爲怕受貶斥，而放棄罪惡的行爲；第二，是使人因爲怕受貶斥，而在犯醜行時，躲避眾人的眼目。按照尼沙之額我略的說法（同反之），其中第一種是屬於「羞愧」的，第二種是屬於「知恥」的。爲此，他這樣說：「知恥者，行事時隱藏自己；至於羞愧者，則畏懼陷於不光采。」

釋疑 1. 知恥原本是關於罪過所應得的羞辱或不光采，而罪過是

一種故意犯的缺陷。爲此，哲學家在《修辭學》卷二第六章裡說：「人對於自己所做的一切，更覺得可恥。」至於爲了德性而加於人的羞辱，是有德者所輕視的。因爲這樣的羞辱不是他所應該受的，如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡，論有壯心者所說的；又如在《宗徒大事錄》第五章41節裡，關於宗徒們所說的：「他們喜喜歡歡地由公議會前出來，因爲他們配爲耶穌的名字受侮辱。」不過，有人可能由於德性還沒有修到完善的程度，而以那爲了德性而加於自己的羞辱爲可恥；因爲一個人愈是有德，也愈輕視外面的善惡或禍福。爲此，《依撒意亞》第五十一章7節說：「不要怕人家的侮辱。」

2.如同前面第六十三題第三節已經講過的，正如榮譽雖然只應該歸於德性，可是它也與某種優越有關；同樣，恥辱雖然只應該歸於罪過，可是至少按照一般人的看法，它也與無論什麼缺憾有關。爲此，有人以貧窮，地位卑下，服事別人，以及其他類似的事爲可恥。

3.關於德性的工作，以其本身來看，沒有什麼足以爲恥的。可是，偶而有人會以它們爲可恥，或者因爲人們認爲它們是有罪的事；或者因爲在進行德性的工作時，避免被人看作自負，甚或偽裝。

4.有時有些更重大的罪，卻不是那麼可恥，或者因爲它們含有較少的醜惡成分，例如：那些屬於精神的罪，不像那些屬於肉身的罪那麼醜惡；或者因爲它們含有更多的暫世長處，例如：一個人以懦弱爲可恥，勝過他以大膽爲可恥，以及以偷竊爲可恥，勝過他以強搶爲可恥，這都是由於後者含有一種強力的緣故。在其他方面，也有類似的情形。

第三節 人是否在親近的人前更爲知恥

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人在親近的人前，似乎不是更爲知恥或感到羞恥。因爲：

1.《修辭學》卷二第六章說：「人在自己願意受其欽佩的人前，更感到羞恥。」可是，人更希望那些較善的人欽佩他，而這些較善的人，有時並不是更親近的人。所以，人在更親近的人前，並不更感到羞恥。

2.此外，那些工作相同的人，似乎也是更親近的人。可是，人在那些自己知道他們也犯同樣的罪的人前，就不會爲了自己的罪感到羞恥；因爲，如同在《修辭學》卷二第六章裡所說的：「一個人自己所犯的罪，不會禁止近人也犯。」所以，人在最親近的人前，並不更感到羞恥。

3.此外，哲學家在《修辭學》卷二第六章裡說：「在那些把自己所知，向許多人大肆宣傳的人前，如同那些好諷刺者和編造故事者，人會更感到羞恥。」可是，那些更親近的人，並非習慣宣傳惡習。所以，在他們前，不應該最感到羞恥。

4.此外，哲學家在同處說：「人最感到羞恥的，是在這樣的人前，即在他們中間，人從來還沒有犯過什麼錯誤，以及第一次向他們提出什麼要求，或者現在第一次願意與他們結交爲友。」可是，這樣的人是不大親近的人。所以，人在更親近的人前，並不更感到羞恥。

反之 《修辭學》卷二第六章卻說：「在那些經常在跟前的人前，人更感到羞恥。」

正解 我解答如下：由於貶斥或羞辱相反尊榮。所以，正如尊榮是對某人的優點，尤其是對他的德性，表示一種證明；同

樣，羞辱是對某人的缺點，尤其是對他的罪過，也表示一種證明；而畏懼羞辱，就是知恥或感到羞恥。爲此，一個人的證明愈是被人看重，人在他前，也愈更感到羞恥。不過，一項證明之被人更爲看重，或者是由於其證明真理的確實性，或者是由於證明的效果。一個人對真理之證明的確實性，可有兩層理由：第一，是因爲其判斷正確，這在有智慧的人和有德的人身上可以看出；在這樣的人前，人更願享有尊榮，也會更感到羞恥。爲此，沒有一個人在兒童和動物前而感到羞恥，這是由於他們缺少正確的判斷。

第二，是因爲熟稔那些應該加以證明者，因爲「人人對於自己所熟悉的事物，都判斷得正確。」爲此，我們在那些親近的人前，更感到羞恥，因爲他們更清楚知道我們的行事。在行旅，以及在那些完全不知道我們行事的陌生人前，我們總不會感到羞恥。

至於在效果方面，一個證明之能有重大的分量，是由於從它可能產生重大的利與害。爲此，人更願意得到那些能對自己有利的人的尊重，以及在那些能對自己有害的人前，更感到羞恥。也是爲了這個緣故，從某方面來說，我們在親近的人前，即與他們常要在一起生活的人前，更感到羞恥，好像我們將因此而永遠受到損害一般。至於那來自陌生人和行旅的後果，則好像很快就會過去的一般。

釋疑 1.我們在那些更善的人前，以及在那些更親近的人前感到羞恥，其理由是相似的。因爲，正如那些更善的人，由於他們對事物有普遍的認識，而且他們的判斷常不離真理，所以他們的證明被視爲更有效力；同樣的，那些親近的人，由於他們對於我們的事，認識得更加詳細清楚，所以他們的證明，也顯得更有效力。

2.那些像我們一樣犯了相似的罪的近人，我們之所以不害怕他們的證明，乃是因為我們認為，他們不會把我們的缺陷看成一件醜事。

3.我們之所以在那些好作宣傳的人前感到羞恥，是因為害怕由之而來的害處；就是說，怕他們在許多人面前，散播我們的醜行。

4.有些人，在他們中間，我們從未做過壞事。在他們前，我們會更感到羞恥，這是由於害怕不良後果的緣故；就是說，我們會因此而喪失他們對我們所抱有的良好觀感。此外，彼此相反者，如加以並列，則其相反顯得更加重大。為此，幾時一個人對其原本以為是善人的某人，突然知道了他所做的醜事，就會視之更加醜惡。

至於那些我們向之有所要求的，或者我們第一次願意與之結交為友的人，我們之所以在他們前更感到羞恥，是因為怕由此而來的害處，即妨礙我們的要求得到滿足，或者妨礙即將成就的友誼。

第四節 是否有德之士也會知恥

有關第四節，我們討論如下：

質疑 有德之士似乎也會知恥。因為：

1.相反者的效果也相反。可是，窮凶極惡的人不知恥，如同《耶肋米亞》第三章3節所說的：「你具有娼妓的面孔，仍然不知羞恥。」所以，有德之士更加知恥。

2.此外，哲學家在《修辭學》卷二第六章裡說：「人不僅以罪惡為可恥，而且也以罪惡的跡象為可恥。」可是，這樣的跡象，就是有德之士也都會有的。所以，有德之士也會知恥。

3.此外，知恥就是「畏懼恥辱」（《倫理學》卷四第九

章)。可是，有些有德之士可能蒙受恥辱，例如：受人毀謗，或者無故而遭受侮辱。所以，有德之士也會知恥或感到羞恥。

4.此外，知恥是節德的部分，如同前面第一四三題已經講過的。可是，部分並不與整體分離。所以，既然有德之士有節德；那麼，他似乎也知恥。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第九章裡說：「專務修德之士，不會知恥或感到羞恥。」

正解 我解答如下：如同前面第一及第二節已經講過的，知恥是畏懼某種醜惡。一件惡事之不爲人所懼，可能是由於兩種原因而發生的：第一，是不把它視作惡事；第二，是因為不把它視作可能的事，或不把它視作難以逃避的事。

爲此，一個人之所以不知恥或不感到羞恥，可能是爲了兩種緣故。第一種緣故，是因為沒有把那些可恥的事，視作醜惡的事。那些深陷於罪的人，就是這樣不知恥的，他們不以自己的罪爲憂，反而更引以爲榮。第二種緣故，是因為人並不認爲自己可能會做醜惡的事，或者因爲他們認爲自己不難遠避醜惡的事。年長之人和有德之士，就是這樣實際不會知恥或感到羞恥的。不過，他們是有這種心理狀態的人：假設他們真有什麼醜惡的行爲，他們就會以此爲恥。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第九章裡說：「專務修德之士知恥，只是一件虛設的事。」

釋疑 1.最壞的人和最好的人，都缺乏知恥之心，不過原因不同，如同上面正解已經講過的。至於那些平庸之輩，都有這種知恥之心，因爲他們對善固然有些喜愛，可是他們並不是與惡完全脫離關係。

2.這是屬於有德者的行事，不僅遠避罪惡，而且也遠避

那些只有罪惡跡象的事，如同在《得撒洛尼前書》第五章20節裡所說的：「各種壞的跡象，要遠避。」哲學家在《倫理學》卷四第九章裡也說，有德之士不僅應該遠避那些「實在」壞的事，而且也應該遠避那些被人「認為」壞的事。

3.有德之士輕視毀謗和侮辱，如同前面第二節釋疑1.已經講過的，有如它們不是自己所應得的東西。爲此，沒有人會以它們爲很可恥的事。不過，在理性的行動之前，會有一些知恥或感到羞恥的動態，如同其他的情那樣。

4.知恥並不是一個好像是屬於節德之本質的部分，而只是好像是節德的一種準備。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡說：「知恥爲節德打下了初步的基礎」，就是因爲它使人對醜行知所畏懼。

第一四五題

論高貴

一分爲四節一

（按：拉丁文 honestas 一字，含義頗廣，涉及的層面較多。所以，在不同的文章裡，必須根據上下文，來選擇適切的中文譯名。細讀本題之後，發覺 honestas 像極孟子的「貴」。《孟子·告子篇》說：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也……欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳……詩云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也。今聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」《孟子·盡心篇》說：「何謂尚志？曰：仁義而已矣。」本題的 honestas，正是指這種基於品德高尚的高貴。所以多瑪斯簡而明地說：高貴與德性所指相同。）

然後要討論的是高貴或高尚（honestas；參看第一四四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、高貴與德性有什麼關係。
- 二、它與光采有什麼關係。
- 三、它與有益及快樂有什麼關係。
- 四、高貴是不是節德的部分。

第一節 高貴與德性是否相同

有關第一節，我們討論如下：

質疑 高貴與德性似乎並不相同。因為：

1. 西塞祿在他的《修辭學》卷二第五十三章裡說，高貴就是那「爲了本身而被欲求者」。可是，德性之被欲求，並不是爲

了本身，而是爲了幸福；因爲，哲學家在《倫理學》卷一第九章裡說，幸福是「德性的報酬和目的」。所以，高貴與德性不同。

2.此外，按照依希道《語源學》卷十的解釋，高貴好像就是「尊榮或榮譽的地位 (honoris status)」。可是，榮譽除了應該歸於德性之外，還應該歸於許多其他的東西；因爲「讚美原本是應該歸於德性的」，如同在《倫理學》卷一第十二章裡所說的。所以，高貴與德性不同。

3.此外，「德性的主要部分，是在於內心的選擇」，如同哲學家在《倫理學》卷八第十三章裡所說的。可是，高貴似乎更是關於外面的舉止行動，如同《格林多前書》第十四章40節所說的：「你們的一切，都該照高貴的方式和按次序而行。」所以，高貴與德性不同。

4.此外，高貴似乎是在於外面的財物，如同《德訓篇》第十一章14節所說的：「幸福與災禍，生與死，都來自上主。」可是，德性並非在於外面的財物。所以，高貴與德性不同。

反之 西塞祿在《論職務》卷一第五章，以及在《修辭學》卷二第五十三章裡，把高貴分爲四種主要的德性，而德性也是這樣分的。所以，高貴與德性相同。

正解 我解答如下：如同依希道所說的，所謂高貴者，好像就是「尊榮或榮譽的地位」。說一樣事物高貴，就是說它應得尊榮或榮譽。可是，尊榮或榮譽是應該歸於優越的，如同前面第一〇三題第二節和第一四四題第二節釋疑2.已經講過的；而人的優越，主要是要看他的德性；因爲德性是「完善者止於至善的一種準備或狀態」，如同在《物理學》卷七第三章裡所說的。所以，嚴格地來說，高貴與德性，二者同指一樣的東西。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷一第七章裡所說的，在那些爲了本身而被欲求的東西之中，有些只是爲了本身，總不爲了別物，如：幸福，因爲幸福是最後目的。有些東西之被欲求，一方面是爲了它們本身，因爲它們本身含有一些善的性質。所以，即使我們不會因著它們，進一步得到什麼別的利益，仍然會欲求它們。可是，另一方面，它們同時又是爲了別物而值得欲求；就是說，因爲它們引領我們到達一種更完善的善。德性就是這樣應該爲了它們的本身，而被欲求的。爲此，西塞祿在《修辭學》卷二第五十二章裡說：「有些東西，用它自己的力量來吸引我們，用它自己的身價來拉動我們」，例如：德性、真理、學問。這已足以滿全「高貴」的性質或含義。

2.在那些超出德性以上，接受尊榮者之中，有的是比德性更高超的，如：天主和真福。對於如是者，我們不是像對於德性那樣，能藉經驗而知道的，因爲我們每天都是依據德性來行事的。爲此，德性比較更適於享有「高貴」之名。

至於其他在德性以下的東西，它們接受尊榮，是因爲它們有助於德性的工作，如：貴顯、權勢和財富。因爲，如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的，這樣的東西「受到某些人的推崇；其實，只有善人，才是應該受到推崇的。」可是，善人就是一個有德之士。爲此，德性確實應該得到讚美，這是以德性爲了別的東西，而值得欲求來看；至於德性應該得到尊榮或榮譽，則是爲了它自己本身而值得欲求。照這樣來說，德性含有「高貴」之理或本質。

3.如同上面正解已經講過的，高貴表示應得尊榮或榮譽。可是，尊榮或榮譽，是對某人之優越的一種證明，如同前面第一〇三題第二節已經講過的。然而，證明是只有關於已知的事物，才能提出的。可是，內心的選擇除非經由外面的行爲，是無法顯示於人的。爲此，外面的舉止行動含有「高貴」的本

質，因為它顯示內心的正直。是故，究其根柢來說，高貴在於內心的選擇；而就其彰顯於外來說，則在於外面的舉止。

4.由於一般俗人的觀念，認為財物富裕能使人堪得尊榮或榮譽；所以，有時「高貴」這個名詞，也被人解作外面的富有。

第二節 高貴是否與光采相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 高貴似乎與美或光采並不相同。因為：

1.高貴的本質取之於人的嗜慾；因為高貴者，就是那「爲了本身，而被欲求者」（參看第一節質疑1.）。可是，光采更與視覺有關，因為光采悅目。所以，光采與高貴並不相同。

2.此外，光采需要一種光明或明朗；而光明與光榮的本質有關。可是，高貴則與榮譽有關。所以，既然榮譽與光榮不同，如同前面第一〇三題第一節釋疑3.已經講過的，那麼高貴似乎也與光采不同。

3.此外，高貴與德性相同，如同前面第一節已經講過的。可是，有些光采相反德性，如同《厄則克耳》第十六章15節所說的：「你仗恃你的美麗，憑著你的名聲去行淫。」所以，高貴與光采並不相同。

反之 宗徒在《格林多前書》第十二章23及24節裡說：「我們那些不端雅（高貴）的肢體，就愈發顯得端雅（高貴）；至於我們端雅（高貴）的肢體，就無須裝飾了。」他在那段文字裡，把不端雅或不高貴的肢體稱為醜惡的肢體，而把端雅或高貴的肢體稱為美麗的肢體。所以，高貴似乎與美或光采相同。

正解 我解答如下：如同從狄奧尼修在《神名論》第四章裡的話，就可以知道，一同構成美或光采之本質的，有光明或明

朗，和適當的比例或協調；因為他說，說天主美，是說祂「有如宇宙萬物之協調或和諧及光明的原因」。為此，肉體的美，在於人身有比例相稱的肢體，且有一種適宜的色澤。同樣的，精神的美，在於人的舉止，或他的行動，按照理性的精神之光，相稱適度。可是，這是屬於「高貴」之本質的事。我們在前面第一節已經講過了，高貴與德性相同；而德性則是按照理性，管制人的一切事物。所以，高貴等於是精神的美或光采。為此，奧斯定在《雜題八十三》第三十題裡說：「我稱可理解之美為高貴，亦即我們恰當地所謂的精神之美。」後來他又接著說：「還有許多有形的美，不大適切地稱為高貴。」

釋疑 1.推動嗜慾的對象，就是所覺察到的善。至於在覺察中所顯示出的美或光采，則是被視為適宜的和美的。為此，狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「美的和善的東西，是人人所喜愛的。」是故，高貴本身，由於它具有精神之美或光采，所以是值得欲求的。所以，西塞祿在《論職務》卷一第五章裡也說：「你所看見的形式，有如是『高貴』的容貌；假如能用肉眼看見它的話，就會如同柏拉圖所說的，對智慧激起奇妙的喜愛。」

2.如同前面第一〇三題第一節釋疑3.已經講過的，光榮是尊榮或榮譽的後果；因為一個人由於按受尊榮或讚美，而在別人眼中顯得有光榮。為此，正如接受尊榮與接受光榮相同；同樣，高貴也與美或光采相同。

3.那個質疑的論證，取自肉體的美。

不過，也可以這樣說，有人為了精神的美，而在精神方面行淫，因為他就以高貴本身來自傲，如同《厄則克耳》第二十八章17節所說的：「你因美麗而心高氣傲；為了你的光耀，你失去了智慧。」

第三節 高貴的是否與有益的及愉快的不同

有關第三節，我們討論如下：

質疑 高貴的，似乎與有益的及愉快的，或使人快樂的，並無不同。因為：

1.所謂高貴的，就是那「爲了本身而被欲求的」。可是，快樂也是爲了本身而被欲求的；因為，如同哲學家在《倫理學》卷十第二章裡所說的：「爲什麼一個人願意快樂，這樣的問題似乎是可笑的。」所以，高貴的與使人快樂的並無不同。

2.此外，財物包括在「有益之善」(bonum utile，益善)內；因為西塞祿在《修辭學》卷二第五十二章裡說：「有的東西之爲人所欲求，不是爲了它的能力和性質，而是爲了它的效果和利益，而這就是金錢。」可是，財物含有高貴的意義；因為在《德訓篇》第十一章14節裡說：「貧窮與高貴(意即財富)，都來自上主。」又在第十三章2節裡說：「誰與更高貴的人(意即更富有的人)交接來往，就是挑起重擔，放在自己的肩上。」所以，高貴的與有益的並無分別。

3.此外，西塞祿在《論職務》卷二第三章裡證明了：沒有一樣不高貴的東西，可能是有益的。盎博羅修在《論神職職務》卷二第六章裡，也有同樣的話。所以，有益的並非與高貴的有什麼不同。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十題裡卻說：「高貴的，就是那應該爲了自己本身，而被欲求的；至於有益的或有利的，則是那應該導向別一事物的。」

正解 我解答如下：高貴的與有益的，以及愉快的，都歸於同一個主體；可是在本質或理念上，與二者不同。因為，所謂高貴者，如同前面第二節已經講過的，就是說它因著理性的安

排，具有某種光采。可是，凡是按照理性之安排的，都是自然適合於人的。無論什麼東西，自然都因那適合於自己的東西而感到快樂。爲此，對人來說，高貴的東西自然是使人快樂的，如同哲學家在《倫理學》卷一第八章裡，關於德性的工作所證明的。不過，並非凡是使人快樂的，都是高貴的；因爲有些東西之適合於人，可能是在感覺方面，而不是在理性方面。這種使人快樂的東西，越出人的理性；而理性卻是成全人的本性的。

至於德性本身，它自己固然是高貴的，可是它也以別的東西爲其目的，即幸福。

照這樣說來，就其主體而論，高貴的、有益的，以及愉快的，或使人快樂的，全都相同；可是，就其本質或理念而論，卻彼此不同。因爲所謂高貴者，是說一樣東西因著它的精神之美，具有一種堪得尊榮的優越。至於所謂愉快的或使人快樂的，則是說它能滿足人的嗜慾；而所謂有益的或有利的，則是說它導向別的東西。不過，愉快的或使人快樂的，比有益的和高貴的，出現的情形較多；因爲，凡是有益的和高貴的，也多少都是愉快的或使人快樂的，反之則不然，如同在《倫理學》卷二第三章裡所說的。

釋疑 1.所謂高貴的，就是那爲了本身而被理性嗜慾所欲求的，而理性嗜慾則傾向於那適合於理性的東西。至於愉快的或使人快樂的，則是爲了本身而被感覺嗜慾所欲求的。

2.財物之被賦以「高貴」之名，這是按照許多尊重財物者的意見；或者因爲財物有如整體的一環，是實行德性的工具，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。

3.西塞祿和盎博羅修的意思是說，沒有一樣相反高貴的東西，能是絕對而真正有益的，因爲它必然相反人的最後目

的，即相反理性的善。不過，它或許能是相對地有益的，即針對某一個別的目的來說。他們的意思並不是說，凡是有益的，以其本身來看，都具備「高貴」的性質。

第四節 是否應該把高貴列為節德的部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該把高貴列為節德的部分。因為：

1.同樣的東西，在同一方面，不可能又是部分，又是整體。可是，節德是高貴的部分，如同西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡所說的。所以，高貴不是節德的部分。

2.此外，《厄斯德拉》卷三第三章21節說：「酒能使人高貴。」可是，飲酒，尤其是飲得過多，如同在那段文字裡所說的，更是屬於無節的事，而不是屬於節德的事。所以，高貴不是節德的部分。

3.此外，所謂高貴者，就是說堪得尊榮或尊崇者。可是，「義者和強者最受人尊崇」，如同哲學家在《修辭學》卷第九章裡所說的。所以，高貴不屬於節德，而更屬於義德或勇德。為此，如同在《瑪加伯下》第六章28節裡所記載的，厄肋阿匝爾也說：「我勇敢地為了至大至聖的法律，而接受高貴的死亡。」

反之 麥可洛比烏斯（Macrobius）《師比勇之夢想註解》卷一第八章卻把高貴列為節德的部分。盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡，也特別把高貴歸於節德。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，高貴是一種精神之美。美與醜惡相反。可是，相反者最能彼此相形而彰顯出來。為此，高貴似乎特別屬於節德，因為節德驅除那最醜惡

而最不適合於人的事物，即獸性的慾樂。是故，就是節德這個名字（temperantia），也多被解作理性之善；而約束和「節制」（temperare）邪惡的慾望，就是屬於理性的事。爲此，既然高貴是以一個特殊的方式而歸於節德，所以它被列爲節德的部分，不是如同一種隸屬部分，或是如同一種附加的德性，而是節德的一種構成部分，如同是它的一種條件。

釋疑 1.節德之被視作高貴的隸屬部分，是因爲把高貴解作一種廣泛的意義。準此，則高貴不列爲節德的部分。

2.在飲醉者身上，酒「能使人心高貴」，這是按照他們自己的看法；因爲他們以爲自己是偉大而應該受人尊崇的人物。

3.義德和勇德，比節德應得更大的尊榮，因爲它們有更優越的善。不過，節德應得更大的尊榮，因爲它約束更可賤的惡習，這從前面正解所講過的，就可以知道了。爲此，高貴更屬於節德，按照宗徒在《格林多前書》第十二章23節裡所定的規則：「我們那些不端雅（高貴）的肢體，就愈發顯得端雅（高貴）」，即藉由驅除那不高貴的。

第一四六題

論節食

一分爲二節一

然後要討論的是節德的隸屬部分（參看第一四四題引言）。首先，討論那些有關食物之樂的部分；其次，再討論那些有關色情之樂的部分（第一五一題）。關於第一點，應該討論那關於飲食的節制或飲食有節，以及那特別與飲食有關的節飲或飲酒有節（第一四九題）。關於飲食有節或節食，應該討論三件事：第一，是討論節食本身；第二，是討論節食的行為，即守齋（第一四七題）；第三，是討論相反的惡習，即貪饕（第一四八題）。

關於節食，可以提出兩個問題：

- 一、節食是不是德性。
- 二、它是不是一種特殊的德性。

第一節 節食是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 節食或飲食有節（*abstinentia*），似乎不是德性。因爲：

1. 宗徒在《格林多前書》第四章20節裡說：「天主的國並不在於言辭，而是在於德能（德性）。」可是，天主的國並不在於節食，因爲宗徒在《羅馬書》第十四章17節裡說：「天主的國並不在於吃喝。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「義德既不在於節食，也不在於進食。」所以，節食並不是德性。

2. 此外，奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十一章裡，對天主說：「你這樣教訓了我，使我取用食品，猶如取用藥物。」

可是，節用藥物並不屬於德性，而是屬於醫術。所以，爲了同樣的理由，與節食有關的節用食品，不是一種德性的行爲，而是一種技術的行爲。

3.此外，一切的德性，都「在於中點或中道」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，節食似乎不是在於中點或中道，而是在於欠缺不足；因爲它的名字，就是從減少而來的。所以，節食不是德性。

4.此外，沒有一種德性排除另一種德性的。可是，節食排除忍耐；因爲教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第十九章裡說：「煩躁往往把節食者的心靈，逐出安靜的境地。」他又在同一段文字裡說：「驕傲的罪，有時打擊節食者的思想。」因此，節食也排除謙德。所以，節食不是德性。

反之 在《伯多祿前書》第一章5及6節裡卻說：「在你們的信仰上還要加毅力，在毅力上加知識，在知識上加節制（節食）。」在這段文字裡，節食與其他的德性並列。所以，節食是德性。

正解 我解答如下：節食這個名詞（*abstinentia*），本來是指減少食物的意思。所以，節食這個名詞，可有兩種解法。第一種解法，是指絕對的或單純的減少食物。這樣的節食，既不表示德性，也不表示德性的行爲，只表示一個無所謂善惡的中性行爲。

第二種解法，可以解作由理性來管制的減少食物。這時它的意思就或是指德性的習性，或是指德性的行爲。前面伯多祿所說的那句具有權威性的話（見反之）：「在知識上加節制（節食）」，就有這個意思；換句話說，人應該按照自己的需要而節食，即應該「適應那些與自己一起生活者，以及自己本人的

情況，並顧及自己健康的需要」（參看：奧斯定，《瑪竇及路加福音答問》卷二第十一題）。

釋疑 1.無論進食，或是節食，以其本身來看，與天主的國並無關係；因為宗徒在《格林多前書》第八章8節裡說：「食物不能使我們取悅於天主；我們不吃也無損，吃也無益。」就是說，針對精神或神性方面來說。可是，如果二者是按照理性進行的，並出於信仰和愛慕天主，那麼它們就與天主的國有關了。

2.按照身體健康的情況，節制食物的分量和品質，這是醫術的事；可是，按照內心的情緒，合乎理性之善的要求，這樣來節制食物的分量和品質，卻是屬於節食（之德）的事。為此，奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第十一題，關於第八章35節裡說：就德性方面來說，「一個人吃什麼，或者吃多少，這都毫無關係；只要他這樣做，適應那些與自己一起生活者，以及自己本人的情況，並顧及自己健康的需要；可是，如果在應該的或必要的時候，能夠立即安心地忍受食物的缺乏，這才有很大的關係」。

3.這是節德的事，約束那些過分吸引人心的快樂；如同這是勇德的事，堅定人心，抵抗那些使人背棄理性之善的畏懼。為此，正如勇德的可稱讚，在於一種超越或進取，而所有勇德的部分，都由此而得名；同樣，節德的可稱讚，在於一種欠缺或棄捨，而節德及其所有的部分，也都由此而得名。為此，由於節食是節德的部分，所以它也由欠缺或棄捨得名。不過，它是在於中點或中道，因為它是合乎正當理性的。

4.那些惡習來自節食，是因為節食不合乎正當的理性。因為，是正當的理性使人節食，「按照所需要的」，即心懷愉快之情，並「爲了應有的目的」，即爲了光榮天主，不是爲了光榮自己。

第二節 節食是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 節食似乎不是一種特殊的德性。因為：

1. 一切的德性，本身就是可讚許的。可是，節食並非本身就是可讚許的；因為教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第十九章裡說：「節食這種德性之可讚許，是由於其他德性的緣故。」所以，節食不是一種特殊的德性。

2. 此外，奧斯定在《致伯多祿論信德》裡說，聖者節制飲食，不是因為天主所造的東西，有些是惡的，而是「只為了要刻苦肉身」（參看富振秋，《致伯多祿執事論信德》第四十二章）。可是，這是屬於禁慾或貞潔的事，如同它的名詞所說明的。所以，節食並不是一種與禁慾或貞潔不同的特殊的德性。

3. 此外，正如人應該對適度的食物知足；同樣，他也應該對適度的衣服知足，如同《弟茂德前書》第六章8節所說的：「只要我們有吃有穿，就當知足。」可是，關於衣服方面的適度或有節，並沒有一種特殊的德性。所以，那使飲食有節的節食，也不是一種特殊的德性。

反之 麥可洛比烏斯《師比勇之夢想註解》卷一第八章卻把節食列為節德的一個特殊的部分。

正解 我解答如下：如同前面第一二三題第十二節、第一三六題第一節，以及第一四一題第三節已經講過的，道德涵養性德性，在於保存理性之善，以抵抗情的衝擊。為此，哪裡情以一種特殊的方式，引人背棄理性之善，那裡就必須有一種特殊的德性。可是，飲食的快樂本來就能引人背棄理性之善：一方面由於這些快樂的力量強大，另一方面由於人必須有食物，才能保存生命；而保存生命是人最願望的事。所以，節食是一種特殊的德性。

釋疑 1. 德性必然是彼此相關連的，如同前面第二集第一部第六十五題第一節已經講過的。爲此，一種德性受另一種德性的幫助和讚許，例如：義德受勇德的幫助和讚許。同樣的，節食這個德性，也受其他德性的讚許。

2. 用節食來刻苦肉身，不僅是爲抵抗淫慾的邪樂，而且也是爲抵抗貪饕的邪樂；因爲人在節食時，也變得更堅強，爲戰勝貪饕的攻擊。因爲這種攻擊，人愈是向它屈伏，它就愈強烈。不過，這並不是說，由於節食有助於禁慾或貞潔，所以它就不是一種特殊的德性；因爲一種德性幫助另一種德性。

3. 衣服的使用是由技術產生的，而食物的使用卻是出於自然的。爲此，關於節制食物，比關於節制衣服，更應該有一種特殊的德性。

第一四七題

論守齋

一分爲八節一

然後要討論的是守齋或禁食（ieiunium；參看第一四六題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、守齋是不是德行。
- 二、它是什麼德行。
- 三、它是不是屬於命令範圍。
- 四、是否有人可以免守這個命令。
- 五、論守齋的時期。
- 一六、守齋是否必須只進食一次。
- 七、論守齋者進食的時辰。
- 八、論應戒絕的食物。

第一節 守齋是不是德行

有關第一節，我們討論如下：

質疑 守齋似乎不是德行。因為：

1. 德性的一切行爲都中悅天主。可是，守齋並不是常中悅天主；因為如同在《依撒意亞》第五十八章3節裡所說的：「爲什麼我們守齋而你看不見？」所以，守齋不是德行。

2. 此外，德性沒有什麼行爲，遠離德性的中點或中道。可是，守齋遠離德性的中點或中道。因為，關於節食的德性，其中點或中道，就是在於供應本性的需要。而守齋卻對於這種需要，減少一些東西；否則不守齋的人，就沒有節食這一德性了。所以，守齋不是德行。

3.此外，凡是一般地適合眾人的，即凡善人或惡人都適合的，就不是德行。可是，守齋就是一個這樣的行爲。因爲，無論是誰，在進食前都是一個守齋的人。所以，守齋不是德行。

反之 在《格林多後書》第六章5及6節裡，守齋卻與德性的其他行爲同列並舉。宗徒在那裡說：「在不食之中，以知識，以貞潔」等等。

正解 我解答如下：一個行爲之爲德行，是因爲它由理性導往一個高尚的目的。守齋正是這樣的行爲。因爲人守齋，主要是爲了三個目的。第一，是爲抑止肉身的慾望。爲此，在上面所引證的那段具有權威的話裡（見反之），宗徒說：「在不食之中，以貞潔」；因爲貞潔是因守齋而得以保存的。因爲如同熱羅尼莫《駁姚微念書》卷二所說的：「沒有穀神（Ceres）及酒神（Bacchus），愛神（Venus）就冷漠了。」這是說，因著節制飲食，而慾火得以逐漸熄滅。

第二，守齋是爲使心神更能自由向上，去靜觀那些崇高的事物。爲此，《達尼爾》第十章第3等節說，經過三個星期的守齋之後，他得到了天主的啓示。

第三，是爲補贖罪過。爲此，《岳厄爾》第二章12節說：「你們應全心歸向我，禁食、哭泣、悲哀！」

這就是奧斯定在《證道集》第七十三篇「論祈禱及守齋」的證道詞中所說的：「守齋能清潔心神，提高感覺，使肉體服屬於精神，使內心痛悔而謙下，驅散慾望的濃霧，熄滅私慾的烈火，燃起貞潔的明燈。」由此可見，守齋是德行。

釋疑 1.一個行爲，以其本類來說，原是一個德行，有時卻能因某些附加的情況，而變成罪惡的行爲。爲此，在那同一段文

字裡說：「你們在守齋日仍然刻意經營。」稍後又接著說（第4節）：「你們一面守齋，一面爭吵、打架、以惡拳打人。」教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部十九章裡，解釋說：「刻意是指欣喜，拳頭是指忿怒。爲此，如果聽任心神由不軌的行動所激盪，而溺於罪惡之中；那麼，克制肉身，必徒勞無功。」奧斯定在上述的那篇證道詞裡（見正解），也這樣說：「守齋不喜歡饒舌多言，認爲財富是多餘無用的東西，輕視驕傲，稱揚謙遜，使人認識自己，即自知是一個病弱的人。」

2. 德性的中點或中道，並不是按照分量來說，而是按照「正當的理性」來說，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。由於理性的判斷，某人爲了一個特殊的理由，吃的東西應該比按照尋常的情形所吃的少，例如：爲了避免疾病，或者爲了能更迅速地進行某些屬於肉體方面的工作。正當的理性遠更將此導向躲避精神的或屬神的惡，以及尋求精神的或屬神的善。不過，正當的理性並不減少這麼多的食物，以致不能保存本性；因爲，如同熱羅尼莫所說的：「你用很多的時間，或是用很少的時間，來毀滅自己，這都沒有什麼分別。」以及說：「誰用過少的食物，或不足的睡眠和營養，過於刻苦肉身，就是用搶劫的贓物來行祭。」（參看《教會法律類編》第三部第五編第二十四條）正當的理性同樣也不會減少這麼多的食物，以致一個人無力去做那些應該做的工作。爲此，熱羅尼莫說（同上）：「一個有理性的人，如果重視守齋勝過愛德，或重視醒寤勝過感官的完整，就喪失他的尊位。」

3. 人在進食之前，稱爲一個守齋者；這種自然的守齋，純屬一件消極的事。爲此，不能把它視作德行。只有一個人爲了合乎理性的目的，或多或少減少食物，這樣的守齋才是德行。爲此，第一種是「未進食者的守齋」，第二種才是「守齋者的守齋」，有如是爲了某一個目的才這樣做。

第二節 守齋是不是節食的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 守齋似乎不是節食（這一德性）的行爲。因爲：

1.關於《瑪竇福音》第十七章20節的「但這類魔鬼」等等，熱羅尼莫說：「守齋不僅是節制飲食，而是節制一切的情慾。」「註解」（拉丁通行本註解）可是，這是屬於一切德性的事。所以，守齋並不是一個特別屬於節食的行爲。

2.此外，教宗額我略一世在《福音論贊》卷一第十七篇四旬期證道詞裡說，四旬期守齋是全年的什一獻儀。可是，什一獻儀是一個屬於宗教（之德）的行爲，如同前面第八十五題引言已經講過的。所以，守齋是屬於宗教（之德）的行爲，而不是節食之德的行爲。

3.此外，節食是節德的部分，如同前面第一四三題第一節，以及第一四六題第一節釋疑3.已經講過的。可是，節德與勇德相對而分；而忍受不便或苦惱是屬於勇德的事，以及守齋似乎是最大的不便或苦惱。所以，守齋不是節德的行爲。

反之 依希道《語源學》卷六第十九章卻說：「守齋就是日用減少，並節制食物。」

正解 我解答如下：習性和行爲，二者的質料或對象相同。爲此，凡是關於某一質料或對象的德性之一切行爲，都屬於那在此一質料或對象上確立中點或中道的德性。可是，守齋是關於食物的；而在食物方面，是由節食規定其中點或中道。由此可見，守齋是節食的行爲。

釋疑 1.按照其本義，守齋只在於節食。可是，用借義的說法，守齋則在於戒避任何有害的事物，尤其是罪惡。

或者也可以這樣來解答：守齋原本就是戒絕一切的逸樂；因為一個行為只要加上任何一種罪惡，就不再是德行，如同前面第一節釋疑1.已經講過的。

2.某一種德行，並非不可能也屬於另一種德性，即是它以這另一種德性為目的；這從前面第三十二題第一節釋疑2.與第八十五題第三節已經講過的，就可以知道了。為此，守齋並非不可能屬於宗教，或貞潔，或任何其他的德性。

3.就其為一種特殊的德性而論，屬於勇德的事，並不是忍受任何的苦惱，而只是忍受關於死亡危險的苦惱。至於忍受因缺乏觸覺快感而發生的苦惱，則是屬於節德及其部分的事。守齋的苦惱便是這樣的。

第三節 守齋是否屬於命令

有關第三節，我們討論如下：

質疑 守齋似乎不是屬於命令。因為：

1.關於勸諭範圍內的額外的工作，不頒發命令。可是，守齋是一種額外的工作；否則無論何處何時，都同樣應該遵守了。所以，守齋並不屬於命令範圍。

2.此外，無論誰違反命令，就犯死罪。所以，假若守齋屬於命令，那麼所有不守齋的人，就都犯死罪了。為此，這似乎是給人帶上了一個大圈套。

3.此外，奧斯定在《論真宗教》第十七章裡說：「天主的智慧降凡成人，使我們蒙召獲得了自由，並立定了少數幾件極有益的聖事，為把基督信徒的團體，即那在唯一天主之下的自由的人民，都集合在一起。」可是，信基督的人民的自由，因著這許多的守則，所受到的限制，似乎並不少於因著許多聖事所受到的限制。因為，奧斯定在《書信集》第五十五篇第十九章「答雅努阿騷書」(Ad inquisitiones Januarii)裡說：「天主

的仁慈，願意我們的宗教舉行極少而極光耀的聖事，使她享有自由；有些人卻強迫她肩負各種奴役的工作。」所以，似乎不應該經由教會，使守齋成爲命令。

反之 熱羅尼莫在《書信》第七十一篇「致路濟諾書」(Ad Lucinum)裡，論及守齋時說：「各省對自己的心思應堅信不疑(參看《羅馬書》第十四章5節)，並以先人的遺訓，視作宗徒所定的規則。」所以，守齋是屬於命令。

正解 我解答如下：正如俗世的君主負責在有關大眾福利的暫世事物方面制訂法令，以進一步限定自然法；同樣，教會的神長負責在有關信眾福利的屬神事物方面，制訂某些命令。如同上面第一節所講的，守齋有助於清除罪愆，抑止罪行，提高心神，使其嚮往精神或神性之事。人人有來自自然理性的義務，按照自己需要守多少齋，就守多少齋，爲能實行上述的各事。所以，一般地來說，守齋屬於自然律的命令。至於按照信眾的需要和利益，規定守齋的時期和方式，則是屬於人爲的法令，而由教會的神長制定。這就是教會的守齋；而前者則是屬於自然律的守齋。

釋疑 1.守齋以其本身來看，並不是一件可自由選擇的事，而是一件懲罰性的事。可是，由於它對於達到某一個目的，能有助益，而成爲一件可隨意選擇的事。爲此，絕對地或概括地來看，它並不是屬於必要的命令；可是，對於每一個需要這種救藥的人來說，它就成爲必要的命令。由於大多數的人都需要這樣的救藥：一方面因爲「我們眾人都犯許多過失」，如同在《雅各伯書》第三章2節裡所說的；另一方面又因爲「本性的私慾相反聖神的引導」，如同在《迦拉達書》第五章十七節裡所說

的。所以，宜於由教會一般地制訂一些有關守齋的命令，使大家遵守；並不是好像把那純屬額外的事作為命令，而是把一般所需要的事，加以特殊的規定。

2.一般地立定的命令，並不同樣地約束所有的人，而是按照立法者所想達到的目的，看這目的有什麼要求。如果有人違反命令，而輕視立法者的權力；或者這樣違反命令，以致妨礙立法者所想達到的目的；那麼，這樣的違令者就犯死罪。誰若由於某種合理的原因，而不遵守規定，尤其是在這樣的情形下，假如立法者在場的話，他也不會斷定應遵守這樣的命令，那麼這樣違反命令，就不構成一個死罪。為此，不是所有全不守教會所定的齋期的人，都犯死罪。

3.奧斯定在那段文字裡所講的，是關於那些「既不是屬於聖經權威的，又不是經過主教會議制定的，又不是普世教會俗尚通行的事」。至於屬於命令的守齋，是經過主教會議所制定的，而且是在普世教會裡習行的。它們並不妨礙信眾的自由，反而能幫助他們，免受那相反屬神自由的罪惡的奴役，如同在《迦拉達書》第五章13節裡所說的：「弟兄們！你們蒙召選，是為得到自由；但不要以這自由作為放縱肉慾的藉口。」

第四節 是否人人都應該遵守教會的守齋

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎人人都應該遵守教會的守齋。因為：

1.教會的命令，具有如同天主的命令一樣的約束力；這是按照在《路加福音》第十章15節裡所說的：「聽你們的，就是聽我。」可是，天主的命令是人人都應該遵守的。所以，人人也同樣都應該遵守由教會所規定的守齋。

2.此外，由於年齡關係，兒童似乎最優先可以不必守齋。可是，兒童並不免於守齋；因為在《岳厄爾》第二章15節

裡說：「你們要聖化守齋。」後來（第16節）接著又說：「集合幼童，甚至吃奶的嬰兒。」所以，所有其他的人，遠更應該守齋。

3.此外，精神的或屬神的事物，應該先於暫世的事物；必要的事物也應該先於不必要的事物。可是，肉體的工作是為獲得暫世的利益。旅行即使是有屬神的目的，也並不是必要的事。所以，既然守齋是為屬神的利益，並由於它是由教會所制定的，而有其必要性；那麼，似乎不應該為了旅行，或其他肉體的工作，而置教會的守齋於不顧。

4.此外，有些事，人們更應該自願去做，而不可由於不得已才去做，如同宗徒在《格林多後書》第九章7節裡所說的。可是，窮人往往因為缺乏食物而必須守齋。所以，人們還更應該自願守齋。

反之 沒有一個義人必須守齋的。因為，教會的命令絕不相反基督的道理而約束人。可是，主在《路加福音》第五章34節裡說：「伴郎在新郎與自己在一起的時候，不能禁食。」可是，新郎是同一總的義人在一起，住在他們的心神裡。為此，主在《瑪竇福音》第二十八章20節裡說：「我同你們天天在一起，直到今世的終結。」所以，義人並不因有教會的規定而必須守齋。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第九十六題第六節已經講過的，一般的規則是按照宜於大眾的情形而定的。所以，立法者在制定這些規則的時候，注意一般的以及在大多數情形下所發生的事。可是，如果由於特殊的理由，某人遇有與遵守法令相牴觸的事，立法者並不想勉強這樣的人遵守所定的法令。不過，關於這樣的事，必須分辨清楚。因為，如有明顯的理由，人就可以自動不守法令；尤其是如果已有這樣的習俗，

或者由於不容易向長上請示。可是，如果理由可疑，那麼他就應該向那在這樣的事上有豁免之權者請示。這就是在由教會所定的守齋上應該遵守的；而這些守齋，一般人都應該遵守，除非有特殊受阻的理由。

釋疑 1.天主的命令是屬於自然法的命令，本來就是為得救所必需的。至於教會的法令，是關於一些並非本來就是為得救所必需的事，而只是由於有教會的規定，方才如是。為此，可能有一些阻礙，使有些人沒有義務遵守這樣的守齋。

2.不必守齋的理由，在兒童身上最為明顯。一方面因為他們體質軟弱，使他們需要多次吃東西，而又不能一次吃得很多。另一方面，他們又需要大量的營養，以便供應他們發育的需要，因為發育要靠儲備的食物。為此，當他們是在發育的時期，即按照大多數人的情形，在未滿二十一歲之前，他們不必遵守教會的守齋。不過，就是在這個時期，他們也應該按照適合自己年齡的方式，多少練習守齋。

然而，有時如遇重大的災難，為表示實行更嚴的補贖，就算是兒童，也命令他們守齋；例如在《約納》第三章7節裡所說的，連牲畜也必須守齋：「人和牲畜，都不可吃什麼，也不可喝水。」

3.關於旅行者和工作者，似乎應該分別清楚。因為，如果旅行和工作，可以很容易延期或減少，而不致有害於身體的健康，或妨礙那些外面為維持物質生活和精神生活所必需的環境；那麼，就不應該為了這樣的事，而不守教會的守齋。不過，如果一個人因必須立刻動身，而多吃超過規定的食量；或者應該做許多工作，或者為了保存肉體的生命，或者為了精神生活的某種需要，而同時不能遵守教會的守齋；那麼，他就沒有義務守齋。因為教會立定守齋的法令，似乎並不是想藉此阻

止其他虔敬的事，或更重要的事。可是，在這些事上，似乎應該請求長上豁免，除非已有這樣的習俗；因為既然神長視而不見，似乎他已表示同意。

4. 窮人如能有足供一餐的東西，就不得因為貧窮，而可以不守教會的守齋。可是，那些零星求乞，而無法同時得到足以使自己飽食之東西者，似乎可免守齋。

5. (答反之) 主的那句話，可有三種解法：第一，是按照金口若望《瑪竇福音論贊》第三十篇的解法。他說，那些被稱為「伴郎」的門徒們，「體質和心態還較為軟弱」，所以把他們比作「舊衣服」。為此，當基督親自同他們在一起的時候，更應該在一種溫暖中培養他們，而不應該叫他們實行嚴厲的守齋。是故，與其把他們視同那些已經老成和完善的人，不如使他們像那些初學而尚未完善的人那樣免於守齋，較為適宜；如同「註解」(拉丁通行本註解)，關於《聖詠》第一三一篇2節的「就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中」所說的。

第二種是按照熱羅尼莫的解法(參看：伯達，《路加福音註解》卷二，關於第五章34節)：主在那裡所講的，是關於舊約時代的守齋。為此，主用那句話，表示宗徒們不必拘泥於舊約時代的守則，而應該接受新約的恩寵的傾注。

第三，是按照奧斯定(《論四聖史之和合》卷二第二十七章，以及《瑪竇及路加福音答問》卷二第十八題)的解法。他把守齋分為兩種。其中一種是屬於「痛苦謙卑」的。這種守齋不適宜於那些所謂「伴郎」的完善者的。為此，在《路加福音》說「伴郎不能禁食」之處，《瑪竇福音》第九章15節卻說「伴郎不能悲哀」。

另一種是屬於那「已翱翔於屬神事物中的心神之喜樂」的。這樣的守齋適宜於完善者。

第五節 教會的齋期是否定得適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 教會的齋期似乎定得不適當。因為：

1.《瑪竇福音》第四章1及2節記載，基督在受洗之後，立即開始了守齋。可是，我們應該效法基督，如同《格林多前書》第四章16節所說的：「你們要效法我，如同我效法基督。」所以，我們也應該立即在紀念基督受洗的主顯節後守齋。

2.此外，舊約法律的那些禮儀性的訓令，不應該再在這新約時代遵守了。可是，在一些固定的月份裡守齋，是屬於舊約法律的慶節；因為在《匝加利亞》第八章19節裡說：「四月的齋戒、五月的齋戒、七月的齋戒和十月的齋戒，為猶大家將變為愉快和喜樂以及歡躍的佳節。」所以，在教會裡遵守那些特別月份的齋期，即所謂「四季的」齋期，是不適當的。

3.此外，按照奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第二十七章裡所說的，正如有「悲傷的」守齋，同樣也有「歡樂的」守齋。可是，信友的屬神的快樂，主要是來自基督的復活。所以，在教會隆重慶祝主的復活的五旬期內（復活節至聖神降臨節），以及在紀念復活的每一主日上，也應該規定一些守齋。

反之 這卻是教會一般的習慣。

正解 我解答如下：如同前面第一及第三節已經講過的，守齋是爲了兩個目的，即爲了清除罪過，以及爲使心神嚮往崇高的事物。爲此，特別是爲那些應該使世人清除罪過，並使信友們提高心神，虔誠地嚮往天主的時期，需要指定守齋。尤其是在將近逾越節的時期，更應該這樣做。在逾越節，罪過因洗禮而清除；這洗禮是在逾越節的前一日，當紀念主的埋葬時，隆重地舉行的；因爲「我們藉著洗禮，已歸於死亡，與基督同葬了」，

如同《羅馬書》第六章4節所說的。在逾越節慶典內，人尤其應該虔誠地高舉自己的心神，嚮往基督復活後所開始的永恆光榮。爲此，教會直接指定在逾越節之前應該守齋。爲了同樣的理由，也指定在主要慶節前一日應該守齋，因爲這時候，我們應該妥善準備自己，以虔誠地舉行即將到來的慶節。

教會同樣也有這種習慣，即在一年四季的每一季裡，舉行授予聖秩禮（主曾用七個餅，使四千人吃飽，以預作此事的表記〔《馬爾谷福音》第八章1至10節〕，因爲那些餅表示「新約的年」，如同熱羅尼莫在那裡所說的「註解」（拉丁通行本註解）。）爲了領受聖秩，無論是授予聖秩者，或是接受聖秩者，以及全體民眾，都應該守齋，以做準備；因爲授予聖秩，是爲民眾的利益。爲此，《路加福音》第六章12節記載，主在選擇門徒以前，「上山祈禱」。盎博羅修《路加福音注疏》卷五解釋說：「基督在派遣宗徒以前，先行祈禱，那麼你若願意著手去做一件神聖的事，應該做什麼呢？」

至於四旬齋期的數字，按照教宗額我略一世《福音論贊》卷一第十六篇的解釋，有三個理由：第一，是因爲十誠的德能，因著四部福音而圓滿完備了；而十乘四，正好是四十。

或者「因爲我們的肉身，是由四種元素構成。因著肉身的慾望，我們違反那些包含在十誠內的主的誠命。爲此，我們理應四十次懲罰我們這個肉身。」

或者「因爲我們這樣把十分之一的日子獻給天主。因爲，一年共有三百六十日；我們刻苦自己三十六日。」這些就是四旬期內六個星期的守齋的日子，「好像把我們一年的十分之一獻給天主。」

可是，按照奧斯定，另外還有第四個理由（參看：《論基督聖道》卷二第十六章）。因爲造物主是「三」位一體的天主，即父、子、聖神。無形的受造物，應有「三」這個數字；

因為我們領有「全心、全靈、全意」（《馬爾谷福音》第十二章30節）愛天主的命令。至於有形的受造物，則應有「四」這個數字，爲了冷、熱、乾、濕四種性質。所以，「十」這個數字，表示一切的東西。如果它與那指我們藉以使用東西的身體的「四」這個數字相乘，就得四十。

至於四季的齋期，每一次守齋三天，因爲每一季的月數爲三。或者因爲在這個時期所授予的聖秩，其數爲三。

釋疑 1. 基督爲祂自己，並不需要洗禮，而是爲囑咐我們接受洗禮。爲此，祂在受洗之前，不必守齋；可是，在受洗之後守齋，是爲鼓勵我們在受洗之前，應該守齋。

2. 教會所遵守的四季的齋期，與猶太人遵守的，絕然不同時期，也不是爲了同樣的理由。因爲他們是在七月裡守齋，即從四月算起的第四個月，而爲他們卻是第一個月。因爲在那一月裡，梅瑟從西乃山上下來，摔碎了法律的石版（《出谷紀》第三十二章19節；以及根據《耶肋米亞》第三十九章2節和第五十二章7節），耶路撒冷的城牆第一次被攻破。在第五個月裡，亦即我們所謂的八月裡，由於爲了那些偵探的緣故，在民眾之間爆發了叛變，所以命他們不得登山（《戶籍紀》第十四章4-12節）；也是在這個月裡，耶路撒冷的聖殿，先後被拿步高（《耶肋米亞》第五十二章12節），和提多（Titus）所焚毀。在第七個月裡，即現在所謂的十月，革達里雅被殺，猶太的遺民也都四散（《耶肋米亞》第四十一章）。在第十個月裡，亦即我們所謂的一月裡，猶太人同厄則克耳在被擄中，聽到聖殿被毀的消息（《厄則克耳》第三十三章21節）。

3. 「歡樂的守齋」，是從自由之神，即聖神的默感來的。爲此，這樣的守齋不應該屬於教會的命令。所以，由教會的命令所定的守齋，更是屬於「悲傷的守齋」，是不適於歡樂之日

的。爲此，在整個逾越節期內，沒有教會所定的守齋，在主日也沒有。誰若在這些時日守齋，便相反基督子民的習慣；而按照奧斯定《書信集》第三十六篇的說法，這種習慣「應被視爲法律」。或者是由於一種錯誤的觀念，如同摩尼教徒守齋那樣，認爲這樣的守齋是必要的，就不免有罪；雖然守齋，以其本身來說，時時都是一件可讚的事，如同熱羅尼莫在《書信》第七十一篇「致路濟諾書」(Ad Lucinum)裡所說的：「巴不得我們能時時守齋！」

第六節 守齋是否要求人只可進食一次

有關第六節，我們討論如下：

質疑 守齋似乎並不要求人（一天）只可進食一次。因爲：

1. 守齋是節食之德的行爲，如同前面第二節已經講過的；而節食之注意進食應有的分量，並不少於它注意進食的次數。可是，並沒有確定守齋者食物的分量。所以，也不應該確定進食的次數。

2. 此外，人不僅用食物，也用飲品來養身。爲此，飲品也能破壞守齋。是故，在飲了東西之後，我們就不能領聖體了。可是，並不禁止我們在一天內的不同時候，多次飲東西。所以，也不應該禁止守齋者一天內多次吃東西。

3. 此外，糖果是一些食物。可是，在守齋的日子里，有許多人在進食後吃糖果。所以，一次進食並不是屬於守齋必要的條件。

反之 這是信眾一般的習慣。

正解 我解答如下：教會規定守齋，是爲抑止慾望；不過，也要保全人的本性。可是，一次進食似乎已足以達到這個目的

了；這樣，人既能滿足本性的需要，同時也減少了一些慾望，即減少了進食的次數。所以，教會做了這個適中的規定，命守齋者一天只進食一次。

釋疑 1.關於食物的分量，無法給所有的人做劃一的規定，這是因為各人的體質不同，致使一個人需要多些食物，而另一個人卻需要少些食物。不過，大多數一次進食，可以滿足人人本性的需要。

2.守齋可有兩種：一種是自然的，即領聖體所要求的。這種守齋，飲任何東西，即使是水，也能破壞；飲後就不得領聖體。

至於另一種教會所定的守齋，叫作「守齋者的」守齋。這種守齋只有教會在立定守齋時所想禁止的東西，才加以破壞。可是，教會無意禁止守齋者飲東西；因為飲品是為舒暢身體，幫助消化，而不是作為營養的，雖然它多少也有一些營養的效用。為此，守齋者可以多次飲東西。

不過，誰若飲得過度，也能犯罪，而失去守齋的功勞；這與那在一次進食時，吃得過量者，情形相同。

3.糖果雖也含有一些營養，可是主要不是為營養，而是為幫助消化才吃的。為此，它不破壞守齋，如同服藥也不破壞守齋一樣；除非有人以欺騙的手段，像吃食物那樣，吃大量的糖果。

第七節 規定守齋者應在第九時辰進食，是否適當

有關第七節，我們討論如下：

質疑 規定守齋者應在第九時辰（按：即今之下午三點）進食，似乎不適當。因為：

1.新約時代的境地，比舊約時代的境地更完善。可是，

在舊約時代，人們守齋直到傍晚；因為《肋未紀》第二十三章32節說：「安息日，應克己苦身。」後來又接著說：「從傍晚到次日傍晚，你們應守這安息日。」所以，在這新約時代，守齋遠更應該延至傍晚。

2.此外，守齋是由教會給眾人規定的。可是，並不是人人都能確實知道第九時辰。所以，不應該把第九時辰規定在守齋的命令之內。

3.此外，守齋是節食之德的行為，如同前面第二節已經講過的。可是，道德涵養性德性並不是對所有的人，都有同樣的中點或中道；因為「對一個人來說是多的，對另一個人來說卻是少」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。所以，不應該給守齋者規定第九時辰。

反之 卡比隆會議（Concilium Cabillonense）卻說：「四旬期內，在誦念晚禱之前進食者，絕不能信他守齋。」四旬期內，晚禱是在第九時辰誦念的。所以，應該守齋直到第九時辰。

正解 我解答如下：如同前面第一及第三節已經講過的，守齋目的是為清除及抑止罪愆。為此，應該給尋常的習慣，另外加上一些東西，但也不可過分加重本性的負擔。一般人尋常適當的習慣，都是約在第六時辰（按：即今中午十二點）進食。一方面因為食物似乎已經完全消化：由於在夜裡，自然的體溫為了夜間四周的冷度，而流向內部；體液則因日間的熱度，而流向全身各肢，直到太陽升至最高點。另一方面，又因為人身的本性，這時最需要補助，為抵抗外面空氣的熱度，以免體液在體內枯乾。所以，為使守齋者感到一些痛苦，以補贖自己的罪過，給守齋者規定了約在第九時辰為適宜的進食時辰。

這個時候與基督的苦難奧蹟也頗適宜，因為苦難就是在

第九時辰完成的（《瑪竇福音》第二十七章46節）；當時祂「低下頭，交付了靈魂」（《若望福音》第十九章30節）。因為，守齋者在刻苦自己的肉身時，相似基督的苦難，如同在《迦拉達書》第五章24節裡所說的：「凡屬於耶穌基督的人，已把肉身的邪情和私慾釘在十字架上了。」

釋疑 1. 舊約時代的境地，可以比作黑夜；而新約時代的境地，則可比作白晝，如同在《羅馬書》第十三章12節裡所說的：「黑夜深了，白日已近。」爲此，在舊約時代，人們守齋直到黑夜；可是，在這新約時代，卻並不是如此。

2. 守齋所需要的確定時間，並非按照精確的計算，而是按照粗略的估計，只要大約是第九時辰就夠了。這是人人都能容易知道的。

3. 增多少許，或減多少許，都沒有什麼大害。從第六時辰——即一般人習慣進食的時候，至第九時辰——即給守齋者所規定的進食的時候，並不是太長的間隔。爲此，規定這樣的時間，對誰都不會有什麼大害，不管他的情形如何。假若偶而由於疾病，或是由於年齡，或是由於其他類似的原因，這成爲太重的負擔時；那麼，應該豁免他們守齋，或者稍微提早進食的時間。

第八節 不准守齋者吃肉、蛋及乳類的食物，是否適當

有關第八節，我們討論如下：

質疑 不准守齋者吃肉、蛋及乳類的食物，似乎不適當。因爲：

1. 如同前面第六節已經講過的，規定守齋，目的是爲抑止肉身的慾望。可是，飲酒比食肉，更能激動慾望，如同《箴言》第二十章1節所說的：「酒是縱慾之物。」又如《厄弗所書》

第五章18節所說的：「不要醉酒；醉酒使人淫亂。」所以，既然不禁止守齋者飲酒，似乎也不應該禁止他食肉。

2.此外，有些人這樣喜歡吃魚，如同吃某些動物的肉一樣。可是，慾望是「對令人快樂之物的嗜慾」，如同前面第二集第一部第三十題第一節已經講過的。所以，為抑止慾望而規定的守齋，既不禁止食魚，也就不應該禁止食肉。

3.此外，在有些守齋的日子，有人吃蛋和乳酪。所以，為了同樣的理由，在四旬齋期裡，人也可以吃這類的東西。

反之 這是信眾們一般的習慣。

正解 我解答如下：如同上面第一節所講過的，教會規定守齋，目的是為抑止肉身的慾望。這種慾望是在於飲食及色情方面的觸覺快感。為此，教會禁止守齋者吃這樣的食物，即一方面在食用它們時，最能得到快感，另一方面也最能引人有色情的衝動。可是，這樣的食物就是那些在陸上生活呼吸的動物的肉，以及牠們的產物，如：四足動物的乳製品，以及鳥類的蛋。由於這樣的食物最適合人體，所以最為人所喜歡，也最能營養人身。因此，吃了它們之後，能有更多的剩餘養料，化為精子；而精子增多，就最能激動肉慾。為此，教會規定守齋者主要應該戒食這樣的食物。

釋疑 1.助成生殖行為者，有三樣東西，即熱力、精氣和體液。關於熱力，最能幫助的固然是酒，以及其他能使身體發熱的東西。至於精氣，能幫助的似乎是那些膨脹性的食物。可是，對於體液最能幫助的就是吃肉；因為從肉中，可以產生許多有營養的東西。熱度的變化，以及精氣的增加，很快就會過去；可是，體液這東西，卻能長久存在。為此，更禁止守齋者

吃肉，而不大禁止他們飲酒，或吃那膨脹性的豆類。

2.教會在規定守齋時所注意的，是比較普遍發生的通常情形。可是，一般地來說，人吃肉比吃魚更喜歡，雖然有些人的情形可能不同。爲此，教會更禁止守齋者吃肉，而不禁止他們吃魚。

3.不准守齋者吃蛋及乳製品，因爲這些食物，都是從那些有肉的獸類來的。爲此，肉類比蛋或乳製品，更爲禁食的東西。在其他各種守齋之中，四旬期的守齋是較爲隆重的：一方面因爲是爲效法基督而守齋的；另一方面，也是因爲藉著它，我們可以準備自己，來虔誠地慶祝我們救贖的奧蹟。爲此，任何守齋都不准吃肉；在四旬齋期裡，也普遍禁止吃蛋和乳製品。在其他的守齋日子上，關於禁食的這些食物，各地的習俗不同。各人應該按照自己所在地居民的方式，遵守這些習俗。爲此，熱羅尼莫《書信》第七十一篇論及守齋時說：「各省對自己的心思應堅信不移，並以先人的遺訓，視作宗徒所定的規則。」

第一四八題

論貪饕

一分爲六節一

然後要討論的是貪饕（gula；參看第一四六題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、貪饕是不是罪。
- 二、它是不是死罪。
- 三、它是不是最大的罪。
- 四、論它的種類。
- 五、它是不是罪宗。
- 六、論它的女兒。

第一節 貪饕是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 貪饕似乎不是罪。因爲：

1.主在《瑪竇福音》第十五章11節裡說：「不是入於口的，使人污穢。」可是，貪饕是關於那些進入口中的食物。既然一切的罪都能使人污穢，所以貪饕似乎不是罪。

2.此外，「在無法避免的事上，誰也不犯罪。」可是，貪饕在於飲食無節，而這不是人所能避免的事；因爲教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十第十八章裡說：「由於進食時，快樂與需要混合在一起，所以無法辨別，什麼是需要所要求的，什麼是慾望所貪圖的。」奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十一章裡也說：「主啊！誰在進食時，不稍超過需要的限度呢？」所以，貪饕不是罪。

3.此外，在任何一種罪裡，第一行動就是罪。可是，進

食的第一行動並不是罪，否則飢渴也都是罪了。所以，貪饕不是罪。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十第十八章裡說：「除非先制勝那潛伏在我們內的敵人，即對貪饕的嗜慾，就不能起而參加屬神的戰爭。」可是，在人內的敵人就是罪。所以，貪饕是罪。

正解 我解答如下：貪饕並不是指任何飲食的嗜慾，而是指那種不正當的或不合秩序的嗜慾。可是，嗜慾之稱為不正當，就是因為它違反理性的秩序；而道德涵養性德性之善，就是在於這樣的秩序。說一件事是罪，就是因為它相反德性。由此可見，貪饕是罪。

釋疑 1.凡作為食物而進入人體內的，以其實體及其本性來說，並不能使人的精神污穢。但是，主所駁斥的那些猶太人，以及摩尼教徒，卻認為有些食物能使人污穢：不是由於食物所象徵的意義，而是由於它的本性。不過，不正當地欲望食物，卻使人的精神污穢。

2.如同上面正解所已經講過的，貪饕之罪並非在於食物的本體，而是在於不受理性管制的慾望。為此，誰若進食分量過度，不是由於貪吃食物，而是因為他想，這是他所需要的，這就不是屬於貪饕，而是屬於沒有經驗的事。相反的，只有誰由於貪圖飲食之樂，明知故意地進食過度，這才是屬於貪饕。

3.嗜慾有兩種。一種是自然的，而與生理的能力有關。這些能力不可能有德性或惡習，因為它們不受理性管制。為此，嗜慾力與吸收、消化、排洩等能力相對分，飢渴就是屬於這種嗜慾的。

不過，還有一種感覺的嗜慾，而貪饕之罪就是在於這種嗜慾的慾望。爲此，貪饕的第一行動表示在感覺嗜慾上有不正當，而這種不正當不是沒有罪的。

第二節 貪饕是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 貪饕似乎不是死罪。因爲：

1. 一切的死罪都相反十誡中的某一條訓令。關於貪饕，卻似乎並非如此。所以，貪饕不是死罪。

2. 此外，一切的死罪都相反愛德，如同前面第三十五題第三節，以及第二集第一部第七十二題第五節已經講過的。可是，貪饕並不相反愛德，既不是在愛天主方面，也不是在愛近人方面。所以，貪饕總不是死罪。

3. 此外，奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄」(De purgatorio) 的證道詞裡說：「有人每一次飲食都超過其所需要的分量時，知道這是輕微的罪。」可是，這是屬於貪饕的行爲。所以，貪饕被列在輕微的罪，即小罪之間。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十第十八章裡卻說：「貪饕的惡習一得了霸權，人所努力完成的前功盡棄。只要肚腹不受約束，一切的德性都與之同歸於盡。」可是，除非爲了死罪，德性是不會喪失的。所以，貪饕是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，貪饕之罪原本是在於那不正當的或不合秩序的慾望。可是，整理慾望的理性之秩序，能以兩種方式被破壞。第一，是在那些導向目的者方面；就是說，因爲沒有把它們加以這樣的調度，使它們配合目的。第二，是在目的本身方面；就是說，因爲慾望使人背棄

應求的目的。所以，如果把貪饕的不正當慾望解作背棄最後的目的，這樣的貪饕便是死罪。幾時一個人貪圖口福，把它視作目的，因而輕視天主；就是說，他準備違反天主的誠命，以得到這樣的快樂，就會有這樣的情形。

如果把貪饕之罪，只解作在那些導向目的者的事上那種不正當的慾望；就是說，一個人過於貪圖口福，不過並非到這樣的程度，甚至爲了它而做出一些相反天主誠命的事，那麼就是小罪。

釋疑 1. 貪饕之罪之成爲死罪，是因爲它使人背棄最後的目的。爲此，歸根結柢地說，它是在相反聖化安息日的那條誠命，即那條命人要安息在最後目的裡的誠命。因爲，並非所有的死罪都直接相反十誡的訓令；只有那些含有不義的死罪，才直接與之相反。因爲十誡的訓令特別與義德及其部分有關，如同前面第一二二題第一節已經講過的。

2. 由於貪饕使人背棄最後目的，所以它相反愛天主；因爲人應該愛天主，有如愛最後目的在萬物之上。只依此而論，貪饕才是死罪。

3. 奧斯定的那段話，應該解作是指那種只在導向目的者方面，含有不正當慾望的貪饕。

4. (答反之) 說貪饕破壞德性，不僅是由於它自己，而更是由於從它而來的罪或惡習。因爲，教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第十九章裡說：「當肚腹飽滿時，心靈的德性卻爲淫佚所毀了。」

第三節 貪饕是不是最大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 貪饕似乎是最大的罪。因為：

1. 罪惡的重大，從懲罰的嚴重，可得而知。可是，貪饕之罪曾受極重的懲罰；因為金口若望於《瑪竇福音論贊》第十三篇說：「不節制口腹，把亞當逐出地堂之外；也招來了諾厄時代的洪水。」正如《厄則克耳》第十六章49節所說的：「你的妹妹索多瑪的罪惡，是飲食豐富」等等。所以，貪饕是最大的罪。

2. 此外，在任何事上，原因更為重要。可是，貪饕似乎是其他罪惡的原因。因為關於《聖詠》第一三六篇10節的「祂擊殺了埃及國的首生」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「淫佚、貪慾、驕傲，都是口腹所產生的。」所以，貪饕是最重大的罪。

3. 此外，除了愛天主外，人應該最愛自己，如同前面第二十六題第四節所已經講過的。可是，人因貪饕之罪而傷害自己；因為《德訓篇》第三十七章34節說：「由於飲食過度，許多人喪了生。」所以，至少除了那些相反天主的罪以外，貪饕是諸罪中最大的。

反之 按照教宗額我略一世的看法，肉身方面的罪，其中含有貪饕，其罪愆較小（參看《倫理叢談》卷三十三第十二章）。

正解 我解答如下：一個罪的重大性，可從三方面去觀察。第一，而且也是主要的一面，是根據罪的質料或對象。從這方面來看，那些與天主的事有關的罪，是最大的罪。為此，在這方面，貪饕的罪並不是最大的罪，因為它是關於那些與保養肉身有關的事。

第二，是著眼於犯罪的人。從這方面來看，貪饕的罪不僅不加重其罪，反而減輕了：一則是由於進食的需要；一則是由於在這樣的事上，不容易分辨和決定，什麼才是適度的。

第三，是觀察後果。從這方面來看，貪饕的罪是有些重大的，因為它能引起其他各種罪惡。

釋疑 1.那些懲罰主要是針對由貪饕所引起的罪，或針對貪饕的根源，而並非針對貪饕本身。因為人類原祖之被逐出地堂，是爲了驕傲的緣故；由於驕傲，他才做出那個貪饕的行爲。至於洪水，以及索多瑪人所受的懲罰，是由於以前所犯的淫罪而招來的；而那些淫罪，只是貪饕給予機會而引起的。

2.那個質疑的出發點，是那些由貪饕所產生的罪。可是，除非是本然的原因，原因並非必然更爲重要。貪饕不是那些罪的本然原因，只是偶然的或提供機會而已。

3.貪饕者並不是想傷害自己的身體，卻只是想得到飲食的快樂而已。至於後來身體受到損害，這是偶然的事。爲此，它並不直接與貪饕的重大性有什麼關係。不過，如果有人因爲飲食過度，而使自己的身體受到損害，他的罪過便加重了。

第四節 貪饕的種類是否分得適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 貪饕的種類，教宗額我略一世似乎沒有把它們分得適當。他在《倫理叢談》卷三十第十八章裡說：「貪饕的罪用五種方式來引誘我們：即有時在需要進食之前；有時尋求更精緻的食物；有時設法把應吃的食品，加以更精細的烹調；有時在進食時，超過應食的分量；有時則因過於熱切希望而犯罪。」他把這一切，都包括在以下這兩句話裡：「過奢、過度及過早，過貪、過精皆貪饕。」因爲：

1.上述各項之分類，是按照情況的不同。可是，情況既是行爲的依附體，並不構成不同的種類。所以，貪饕的種類，不是按照上述各項來分的。

2.此外，正如時間爲一種情況；同樣，地方也是一種情況。所以，如果有一種貪饕是因時間而分的，那麼爲了同樣的理由，它似乎也應該因著地方和其他的情況而分類了。

3.此外，正如節德遵循應有的情況；同樣，其他的道德涵養性德性也都如此。可是，關於那些相反其他道德涵養性德性的罪，並非按照不同的情況來分類的。所以，關於貪饕也不應該這樣來分類。

反之 這裡卻有所引的教宗額我略一世的話。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，貪饕含有飲食時不正當的慾望。可是，關於飲食應該注意兩件事，即所吃的食物，以及吃的行爲。所以，慾望的不正當，可從兩方面來觀察。第一，是關於所吃的食物本身。這樣，有人對於食物的本質或種類，尋求精緻的，即珍貴的食物。有人對於食物的品質，尋求過於精細地烹調的食物，即過精緻的食物；有人對於食物的分量，則吃得過度。

慾望的另一方面的不正當，是關於進食行爲本身的；因爲或者是在應該進食的時候之前，就是過早；或者因爲在進食時，沒有遵守應守的態度，就是過貪。

依希道卻把第一及第二兩類，都歸在同一類裡說，貪饕的人，關於所吃的東西、分量、時間和態度，而飲食無節。

釋疑 1.不遵循各種情況而形成種類不同的貪饕，是由於動機不同；因爲倫理行爲就是因動機不同而分類的。因爲，誰若尋

求珍貴的食物，其慾望就是由食物的種類本身所引起的。至於誰提早進食的時間，因為不耐等待，而形成不正當的慾望。關於其他各類，顯然也有同樣的情形。

2.關於地方和其他的情況方面，並沒有進食的不同動機，以致能構成其他貪饕的種類。

3.關於任何其他的罪，如果不同的情況有不同的動機，就應該按照不同的情況，區別罪的不同種類。不過，並不是一切的罪，都有這種情形，如同前面第二集第一部第七十二題第九節已經講過的。

第五節 貪饕是不是罪宗

有關第五節，我們討論如下：

質疑 貪饕似乎不是罪宗。因為：

1.罪稱為罪宗或主要的罪，是說從它們就像從目的原因一樣，產生其他的罪或惡習。可是，與貪饕有關的食物，並沒有目的的意義；因為食物之為人所尋求，不是為食物本身，而是為養育肉身。所以，貪饕不是罪宗。

2.此外，罪宗似乎在罪的本質方面，具有某種主要性。可是，這不是貪饕所有的；它以其種類來說，似乎是罪中最小的，因為它更接近那些合乎本性的事。所以，貪饕似乎不是罪宗。

3.此外，罪之所以發生，是由於一個人為了今生的某種利益，或是為了感覺上的快樂，而放棄高貴之善。可是，關於那些具有利益本質的善，只有一種罪宗，即貪婪或吝嗇。所以，關於快感，似乎也應該只有一種罪宗。可是，已有淫佚或迷色這種罪宗了；它是一種比貪饕更大，而且是關於更強的快感的罪或惡習。所以，貪饕不是罪宗。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，把貪饕數在罪宗之間。

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，所謂罪宗，就是因為別罪從它產生，如同從目的原因產生那樣；就是說，因為它有一個很可嗜求的目的，所以人們為了嗜求它，而被誘去在許多方面犯罪。可是，一個目的之所以很值得嗜求，是因為它具有自然值得嗜求的幸福某種條件。快樂就是屬於幸福之本質的，如同在《倫理學》卷一第八章及卷十第七章裡所說的。為此，既然貪饕的罪是關於觸覺之快樂的，而觸覺之快樂又是在其他快樂之中最主要的，所以，宜把貪饕列在罪宗之間了。

釋疑 1.食物本身固然是為某一件事，以它作為自己的目的，可是，由於這個目的，即維持生命，是最值得嗜求的目的；而沒有食物，生命將無法維持，所以連食物本身也是最值得嗜求的。人生勞碌幾乎完全都是為了它，如同《訓道篇》第六章7節所說的：「人的一切勞碌都是為了口腹。」

然而，貪饕似乎更是在於飲食的快樂，而不是在於食物。為此，如同奧斯定在《論真宗教》第五十三章裡所說的：「那些不愛惜自己身體健康的人，更喜歡宴飲」，即貪圖其中的快樂，「而不是求飽飫；雖然這種慾樂的本然目的，是在於達到不飢不渴。」

2.罪惡的目的是從轉向方面來定的；而罪惡的重大，卻是從背離方面來定的。為此，罪宗雖有最可嗜求的目的，卻不必然是最重大的。

3.給人快樂的，本身就是值得嗜求的。為此，按照它的不同，而有兩種罪宗，即貪饕和淫佚或迷色。

至於有益的，本身並沒有值得嗜求的本質，而只是因為它導向別的東西。所以，一切有益之物，似乎只有一種值得嗜求之理或本質。為此，關於它們，只有一種罪宗。

第六節 貪饕的五個女兒是否定得適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 給貪饕定出五個女兒，即狂歡或不正當的喜樂、嬉鬧、污穢、饒舌、心靈思考的遲鈍，似乎定得不適當。因為：

1.狂歡或不正當的喜樂，是一切罪惡的後果，如同《箴言》第二章14節所說的：「喜愛行惡，在邪惡中喜樂的人。」同樣，心靈的遲鈍也是一切罪惡都有的，如同《箴言》第十四章22節所說的：「陰謀邪惡的人，常陷入錯誤。」所以，貪饕的女兒定得不適當。

2.此外，貪饕之後的污穢，似乎是指嘔吐，如同《依撒意亞》第二十八章8節所說的：「一切筵席上都滿了嘔吐。」可是，這似乎不是罪，而是罰；而且還是一個可供建議的有益的办法，如同《德訓篇》第三十一章25節所說的：「若你因被迫吃得多了，你不妨起來散步嘔吐，你的身體就不至於得病。」所以，不應該把它列在貪饕的女兒之間。

3.此外，依希道在《申命紀答問》第十六章中，將嬉鬧列為淫佚的女兒。所以，不應該把它放在貪饕的女兒之間。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，定出貪饕的這些女兒。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，貪饕原本是在於過度貪圖飲食的快樂。為此，把那些由過度貪圖飲食的快樂而來的罪或惡習，算作貪饕的女兒。它們可以從靈魂方面來

看，或者從肉身方面來看。從靈魂方面來看，可有四種。第一，是關於理性方面的；由於飲食過度，而使理性的敏銳變得遲鈍了。關於這方面，由於食物的煙霧昏迷頭腦，所以把在思考方面的感覺遲鈍，作為貪饕的女兒。正如另一方面，節食能使人明瞭智慧，如同《訓道篇》第二章3節所說的：「我在我心中想，使我的身體戒酒，好把我的心神導往智慧。」

第二，是關於嗜慾方面的；由於飲食無節，理性的控制好像陷於昏迷，因而嗜慾有許多不正當的行動。關於這方面，有狂歡或不正當的喜樂；因為所有其他一切不正當的情，都是導往憂苦與喜樂的，如同在《倫理學》卷二第五章裡所說的。這就是《厄斯德拉》卷三第三章二20節所說的：「酒使人心完全變得安定而愉快。」

第三，是關於不正當的言語的。為此，定出了饒舌，因為如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第十九章裡所說的：「如果貪饕者不饒舌多言，無節無度；那麼，那個天天奢華地宴樂的富人，就不會受舌焦之苦了。」（參看《路加福音》第十六章19至24節）

第四，是關於不正當的行為的，為此而定出了嬉鬧，即來自缺乏理性的一種可笑的態度。因為，就如理性不能控制言語，同樣也不能控制外面的舉止。為此，關於《厄弗所書》第五章4節的「猥褻、放蕩和輕薄的戲言（嬉鬧）」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「愚者所謂之戲言，即往往能使人發笑的詼諧態度。」

不過，這最後兩項，也都可以是指言語的。在言語上，可能由於說話過多而犯罪，這就是「饒舌」；或是由於說話相反高貴而犯罪，這就是「嬉鬧」。

至於從肉身方面來看，則有「污穢」。這可能或是關於任何不正當的嘔吐或排洩，或者特別是關於洩精。為此，關於

《厄弗所書》第五章3節的「至於邪淫、一切不潔」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即任何與色情有關的縱慾。」

釋疑 1.由犯罪的行為或目的而來的喜樂，是一切罪惡的後果，尤其是那些習慣所犯的罪惡的後果。至於那種輕浮而放肆的歡樂，即這裡所謂的狂歡，則主要來自飲食過度無節。

同樣的，在做抉擇時，感覺遲鈍尋常是一切的罪惡都有的。不過，那種對於思考方面的感覺遲鈍，尤其是從貪饕來的，爲了上面正解所講的理由。

2.雖然飲食過多之後，嘔吐是有益的；可是，誰若由於飲食過度無節，而陷入這種需要，這是有罪的。不過，經由醫藥方面的建議，爲了治療某種疾病，而尋求嘔吐，這能是沒有罪的。

3.嬉鬧固然是從貪饕的行為來的，可是它並不是來自淫佚的行為，而是來自淫佚的慾望。爲此，它可能與兩種罪或惡習都有關係。

第一四九題

論節飲

一分爲四節一

240

神學大全·第十一冊：論勇德與節德

（按：拉丁文名詞sobrietas，及基相關形容詞sobrius，基本上是指清醒、冷靜，從而行事知所節制或有節。這種「有節」可廣義地泛用於任何事；狹義地則專指在取用飲品方面，尤其是指「飲酒有節」。明乎此，便不難瞭解以下各節的分析。）

然後要討論的是節飲或（飲酒）有節（sobrietas；參看第一四六題引言），以及與它相反的惡習，即醉酒（第一五〇題）。

關於節飲，可以提出四個問題：

- 一、什麼是節飲的質料或對象。
- 二、它是不是一種特殊的德性。
- 三、是否可以飲酒。
- 四、誰最宜於節飲。

第一節 節飲的固有質料或對象是不是飲酒

有關第一節，我們討論如下：

質疑 節飲或有節的固有質料或對象，似乎不是飲酒。因為：

1.《羅馬書》第十二章3節說：「品嚐或估量自己（按：拉丁文動詞sapere，兼有品嚐、估量、洞識等義），不可過高，而應恰如其分或有節。」所以，節飲或有節與智慧也有關係，不是僅僅以飲酒爲其質料或對象。

2.此外，《智慧篇》第八章7節論天主的智慧說：「她教訓人有節（sobrietas）、明智、公義和勇敢。」句中之「有節」，是指節德。可是，節德不僅是關於飲酒，而且也關於進食和男女之情。所以，節飲或有節不是只關於飲酒。

3.此外，節飲或有節這個名詞，似乎取自度量或分量(mensura)。可是，在一切與我們有關的事上，我們都應該遵守度量或分量。爲此，《弟鐸書》第二章12節說：「教導我們有節地(sobrie)、公正地、虔敬地在今世生活。」那裡的「註解」(拉丁通行本註解)上說：「有節地，是指在我們方面。」又《弟茂德前書》第二章9節也說：「女人們服裝端正，以廉恥和有節地裝飾自己。」由此可見，節飲或有節，似乎不僅是關於內心的事，而且也關於外面的服裝。所以，節飲或有節的質料或對象不是飲酒。

反之 《德訓篇》第三十一章32節卻說：「適量的酒，彷彿是人的生命，只要你飲得有節。」

正解 我解答如下：凡以德性的某種一般性的條件爲其名稱的德性，在哪一件事上，遵守上述條件爲最難而最好，就以那件事作爲自己特有的質料或對象；例如：勇德之於死亡的危險，節德之於觸覺的快樂。可是，節飲或有節這個名詞(sobrietas)，取自度量或分量；因爲說一個人爲節飲者或有節者(sobrius)，就是說他能遵守度量或分量(briam servans)。爲此，節飲或有節，特別把那個質料或對象歸於自己，即在其上遵守度量或分量，是最值得讚許的。這樣的事，正是那能使人醉的飲酒；因爲飲得合乎度量或分量，能有很多好處；可是，只要飲得稍爲過量，就有很大的害處，因爲能妨礙人使用理性，甚至比進食過度爲害更烈。爲此，《德訓篇》第三十一章37及38節說：「飲酒有節有度，可以健心強身。飲酒過度，容易使人爭吵忿怒，甚至鬧出許多禍來。」所以，節飲或有節，特別與飲品有關，不是任何飲品，而是那種本來能使人頭腦昏迷不清的飲品，例如：酒，以及一切能使人飲醉的東西。

不過，節飲或有節這個名詞，按照普通的用法，也能用來指任何質料或對象，如同前面第一二三題第二節和第一四一題第二節論勇德和節德所講過的。

釋疑 1. 正如物質的酒能使身體醉倒；同樣，按照譬喻的講法，稱瞻仰智慧為令人陶醉的飲品。因為人心受其喜樂所吸引，如同《聖詠》第二十三篇5節所說的：「我那醉人的杯爵何其甘美！」為此，以象徵的說法，關於瞻仰或品嘗智慧，也有所謂節飲。

2. 凡是原本屬於節德的事物，都是今生所需要的，過度濫用就會有害處。為此，在一切事上，都必須有適度或適量；而這屬於節飲或有節的事。為此，節飲或有節這個名詞，意思是指節德。不過，在飲酒時，只要稍為多飲一點，就會比在做其他的事時，害處更大。所以，節飲特別是關於飲酒的。

3. 雖然在一切事上，都需要有度量或分量，可是嚴格地來說，並不是在一切事上，都可以稱為節飲或有節；只在那些最需要度量或分量的事上。

第二節 節飲是否本身是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 節飲或飲酒有節，本身似乎不是一種特殊的德性。因為：

1. 節食是關於飲食的。可是，特別關於食物，並沒有一種特殊的德性。所以，關於飲品的節飲，也不是一種特殊的德性。

2. 此外，節食和貪饕是關於觸覺之快樂的，因為是對養料的一種感覺。可是，食物和飲品二者都是屬於養料；因為乾濕兩種養料，都是動物所需要的。所以，那關於飲品的節飲，不是一種特殊的德性。

3. 此外，正如那些屬於營養的東西，可以分為飲品和食

品，同樣也可以分為各類的食品和各類的飲品。所以，假如節飲或飲酒有節，本身是一種特殊德性的話；那麼，關於任何一種不同的飲品或食品，似乎都應該有一種特殊的德性了。這是不對的。所以，節飲似乎不是一種特殊的德性。

反之 麥克洛比烏斯（Macrobius）《師比勇之夢想註解》卷一第八章卻把節飲或飲酒有節列為節德的特殊部分。

正解 我解答如下：如同前面第一四六題第二節已經講過的（參看第一二三題第十二節、第一三六題第一節、第一四一題第三節），這是屬於道德涵養性德性的事，反抗一切可能的阻障，以保衛理性的善。為此，哪裡有理性的特殊的阻障，那裡就必須有一種特殊的德性，為清除它。醉人的飲品具有妨礙人使用理性的特殊性質；就是說，它能以自己的煙霧，昏迷人的頭腦。所以，為能清除理性的這種阻障，需要一種特殊的德性，此即節飲或飲酒有節。

釋疑 1.食物和飲品，一般都因吸引理性過於貪求快樂，而能妨礙理性之善。關於這方面，對於尋常的食物和飲品，有節食。不過，能醉人的飲品，具有特殊的妨礙作用，如同上面正解所講過的。所以，需要一種特殊的德性。

2.節食之德之關於食物和飲品，不是把它們看作營養的東西，而是把它們看作妨礙理性的物品。為此，不應該從營養性方面，來看德性的特殊性。

3.一切能醉人的飲品，都有同樣的能阻人使用理性的性質。所以，各種飲品之不同或特殊性，其與德性的關係，只是偶然的。為此，德性並不為了這樣的不同而有分別。關於不同的食物，也有這樣的情形。

第三節 是否完全不許飲酒

有關第三節，我們討論如下：

244 **質疑** 似乎完全不許飲酒。因為：

——
神學大全·第十一冊：論勇德與節德

1. 一個人如果沒有智慧，就不能是在得救的境界；因為《智慧篇》第七章28節說：「天主只愛那與智慧同居共處的人。」後來第九章19節又說：「凡是自始蒙你悅納的人，都是賴智慧獲得救援。」可是，飲酒妨礙智慧；因為《訓道篇》第二章3節說：「我想使我的身體戒酒，好把我的心神導往智慧。」所以，飲酒是完全不許的。

2. 此外，宗徒在《羅馬書》第十四章21節裡說：「更好是不吃肉，不喝酒，不做什麼能使你的兄弟跌倒的事。」可是，捨棄德性之善，是有罪的；使兄弟跌倒，也是有罪的。所以，飲酒是不許的。

3. 此外，熱羅尼莫《駁姚微念書》卷一說：「酒肉是在洪水之後，才為人所使用；可是，基督在世代的末日降來，並使偏頗極端之事，恢復如初。」所以，在這實行基督之律的時期，飲酒似乎是不許可的。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第五章23節裡卻說：「你以後不要單喝清水，為了你的胃病和你屢次生病，卻要用點酒。」在《德訓篇》第三十一章36節裡也說：「飲酒有時有節，使人心裡高興，精神愉快。」

正解 我解答如下：食物和飲品，以其本身來看，沒有一種是不許的，如同主在《瑪竇福音》第十五章11節裡所說的：「不是入於口的，使人污穢。」為此，飲酒以其本身來說，不是不許的事；然而，偶然它也能成為不許的事。有時由於飲酒者的情形，因為他太容易受到酒的傷害；或者因為他受著特殊誓願的限制，

不得飲酒。有時卻是由於飲酒的方式，就是說，因為飲得過多。有時卻是由於別人方面的理由，因為他們見怪這事而跌倒。

釋疑 1.智慧可用兩種方式取得的：第一，是按照普遍的方式，即足可得救的方式。這樣，爲了得到智慧，一個人並不需要絕對戒酒，只要飲酒不過度無節，就可以了。

第二，是按照某種修全德的程度。這樣，有些人爲了得到完美的智慧，就必須完全戒酒；這要按照某些人物與地方的情形。

2.宗徒並不是絕對地說，戒酒是一件好事；他只是針對能使某些人見怪而跌倒的情形說的。

3.基督使我們遠避某些事物，如同絕對不許的事物；遠避另一些事物，則如同能妨礙全德的事物。這樣，祂使有些人，爲了修全德而戒酒，如同放棄財物，以及其他類似之物一樣。

第四節 是否在上的人更須節飲

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在上的人，似乎更須節飲或飲酒有節。因爲：

1.老年給人一種優越的地位。爲此，對老人應該表示恭敬和尊重，如同在《肋未紀》第十九章32節裡所說的：「在白髮老人前，應起立；對老年人，要尊敬。」可是，宗徒說，尤其應該勸告老人節飲或飲酒有節，如同他在《弟鐸書》第二章2節裡所說的：「教訓老人應節制（節飲）」。所以，地位優越的人，極須節飲。

2.此外，在教會裡，主教佔有最崇高的地位。宗徒卻命他們節飲，如同他在《弟茂德前書》第三章2節裡所說的：「監督（主教）必須是無可指摘的，只作過一個妻子的丈夫，有節制的（節飲的），慎重的」等等。所以，有崇高地位的人，最

須節飲。

3.此外，節飲表示戒酒。可是，那些在人世間佔有最高地位的國王，不得飲酒；至於那些在沮喪情況裡的人，卻可以飲酒，如同《箴言》第三十一章4節所說的：「清酒不宜於君王。」後來第6節又說：「應將醇酒給予哀慟欲絕的人，應將清酒給予心靈痛楚的人。」所以，地位崇高的人，更須節飲。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第三章11節裡說：「女人也必須端莊，有節制（節飲）」等等。他又在《弟鐸書》第二章6節裡說：「也要教訓青年人要有節制（節飲）」。

正解 我解答如下：德性與兩件事有關：第一，是關於它所排除的與它相反的惡習，以及它所節制的慾望；第二，是關於它所導向的目的。爲此，有些人爲了兩種理由，更須有某種德性。第一，是因爲他們更傾向於那些應用德性來節制的慾望，以及那些應用德性來排除的惡習。準此，青年與婦女最需要節飲。因爲青年血氣方盛，有強烈嗜求快樂的慾望；至於婦女，則因爲缺乏充分的心力，以抵抗慾望。是故，根據馬克西·瓦賴羅（Maximus Valerius）《不朽言行錄》卷二第一章的話，從前羅馬人時代，婦女不飲酒。

第二，有些人更需要節飲，因爲這對於他們的工作更爲必要。飲酒過多，最能阻礙使用理性。爲此，老人既然應該有靈活的理性，以教育別人；主教或教會裡任何神職人員，既然應該用虔敬的心神，盡好屬神的職責；君王既然應該用智慧，去管理自己屬下的人民；所以他們都特別需要節飲。

釋疑 以上的話已足以解答所有的質疑了。

第一五〇題

論醉酒

一分爲四節一

然後要討論的是醉酒或酗酒（ebrietas；參看第一四九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、醉酒是不是罪。
- 二、它是不是死罪。
- 三、它是不是最重大的罪。
- 四、它是否可以免人於罪。

第一節 醉酒是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 醉酒似乎不是罪。因爲：

1. 一切的罪都有另一個與它對立的罪，例如：大膽與畏懼對立，妄想則與懦怯對立。可是，沒有一種罪與醉酒對立的。所以，醉酒不是罪。

2. 此外，一切的罪都是自願的。可是，沒有一個人自願成爲醉人的；因爲沒有一個人自願不能使用理性的。所以，醉酒不是罪。

3. 此外，凡是成爲他人犯罪的原因的，就犯罪。所以，如果醉酒是罪的話，那麼，那些請人飲酒，並因而導致飲醉的，就有罪了。這似乎是太嚴格了。

4. 此外，所有的罪都應該加以糾正。可是，對於醉酒的人不用糾正，因爲教宗額我略一世說：「應該寬待聽任他們，免得迫使他們放棄這樣的習慣時，他們變得更壞。」（參看《教

會法律類編》第一部第四編第六條) 所以，醉酒不是罪。

反之 宗徒在《羅馬書》第十三章13節裡卻說：「不可狂妄豪飲。」

正解 我解答如下：醉酒可分為兩種。第一種是指人因飲酒過多，而出現那種導致神志不清的缺失，或失當狀態。按照這樣的講法，醉酒便不是指一種罪過，而是指那由罪過而來的懲罰性的缺欠或缺失。

第二種醉酒，可以是指一個人使自己陷於這種失當狀態的行為。他可能用兩種方式使自己飲醉。一種方式是飲者並沒有想到，而是由於酒性過強才飲醉的。這樣發生的醉酒也可能沒有罪，尤其是，如果不是由於人的疏忽。相信當初諾厄就是這樣飲醉的，如同在《創世紀》第九章21節裡所記載的。

另一種方式是由於一個人不正當地貪飲而飲醉的，這樣的醉酒是有罪的，它屬於貪饕，如同別類之屬於共類一樣。因為貪饕可分為貪食和醉酒兩種；而這些都是宗徒在上面引證的那句有權威的話裡所禁止的（參看反之）。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷三第十一章裡所說的，與節德對立的那種無情或冷感（insensibilitas），「很少發生」。所以，無論是冷感本身，或是它屬下的種類，凡是與各種無節對立的，都沒有名稱。為此，與醉酒對立的惡習，也沒有名稱。不過，誰若故意這樣戒酒，以致嚴重地增加本性的負擔，就不能沒有罪過。

2.那個**質疑**的出發點，是因為醉酒而發生的那種缺失，或失當狀態，它並不是自願的。不過，飲酒過多卻是自願的，而罪就在乎此。

3.正如那因不知道酒性的強烈而飲醉者，就沒有罪；同樣，那請人飲酒的人，如果不知道飲酒者有這樣的情形，即會因飲這酒而飲醉，也就沒有罪。不過，如果不是由於無知，那麼兩人都難免有罪。

4.有時必須暫且不去糾正罪人，免得他因而變得更壞，如同前面第三十三題第六節已經講過的。爲此，奧斯定在「致奧賴騷主教書」(Ad Aurelium Episcopum)裡，論及貪食與醉酒時，這樣說：「依我看來，這樣的事，不可厲聲厲色，用训斥的方式來加以排除；更好諄諄教誨，而非勒令奉行；更好善言開導，而非威脅警告。如有許多人犯罪，就應該這樣做；如果只有少數人犯罪，則應採取嚴厲的手段。」

第二節 醉酒是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 醉酒似乎不是死罪。因爲：

1.奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄」那篇證道詞裡說：「若是屢次」醉酒，便是死罪。可是，「屢次」只是一種情況，並不改變罪的種類；因此，它不能無限地加重一個罪，使它由小罪變爲死罪，如同前面第二集第一部第八十八題第五節已經講過的。所以，如果醉酒不是爲了其他的緣故，而成爲死罪，也就不會如此（爲了屢次）而成爲死罪。

2.此外，奧斯定在同一篇證道詞裡說：「人在飲食方面，每次超過自己所需要的分量時，都知道這是屬於輕微的罪。」可是，所謂輕微的罪，就是小罪。所以，因飲酒過多而引起的醉酒，是小罪。

3.此外，不應該把治療當作死罪。可是，有人爲了治療而大量飲酒，以便後來藉嘔吐來清胃；卻因爲這樣飲酒過多而飲醉了。所以，醉酒不是死罪。

反之「宗徒的法令」(Canonibus Apostolorum)第四十一及第四十二條記載：「主教、司鐸或執事賭博或醉酒者，或停職，或撤職。輔祭或讀經員或唱經員而犯有同樣情事者，或停職，或禁領聖體。俗人亦然。」(參看《教會法律類編》第一部第三十五編第一條)可是，除非爲了死罪，並不處以這樣的懲罰。所以，醉酒是死罪。

正解 我解答如下：醉酒的罪，在於貪飲過多的酒，如同前面第一節已經講過的。這可能有三種情形。第一種情形，不知道飲得太多，也不知道能飲醉，這樣的醉酒可能沒有罪，如同前面第一節已經講過的。

第二種情形是，有人知道飲得太多，可是以爲不會飲醉，這樣的醉酒可能是小罪。

第三種情形是，一個人清楚知道飲得太多，且能飲醉，卻寧願飲醉而不願輟飲，這樣的人就是所謂真正的醉酒者。因爲，倫理行爲並非以那些在無意中偶然發生的事來定類，卻以本來想做的事來定類。如此醉酒則是死罪。因爲照此說來，人是明知故意地使自己不能使用理性；而行善避惡，是要靠理性的。是故，這是因甘冒犯罪的危險，而犯死罪。盎博羅修在《論聖祖》「論亞巴郎」卷一第六章裡說：「我們說，應該遠避醉酒；因爲如果醉酒，我們就不能避免罪行了。因爲，我們節飲清醒時所避免的事，醉酒時，就會無知也去犯的。」爲此，以其本身來說，醉酒是死罪。

釋疑 1.「屢次」使醉酒成爲死罪，不是只由於行爲重複的緣故；而是因爲一個屢次醉酒的人，不會不是明知故意地飲醉的，因爲他已經多次經驗過酒性的強度，以及自己容易飲醉的習性。

2. 飲食超過所需的分量，這是屬於貪饕的罪。貪饕並非常是死罪。可是，故意多飲，甚至飲醉，這是死罪。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十一章裡說：「我遠避醉酒。因祢的仁慈，使我能遠避它。可是，你的僕人有時也曾貪食過。」

3. 如同前面第一四一題第六節已經講過的，飲食多少，應該按照身體的健康情形來酌量的。爲此，正如有時對健康的人來說是適度的飲食；對病人來說，卻可能是過多了。同樣，也可能反過來，對健康的人來說是過多的，對病人來說卻是適度的。這樣，如果有人按照醫藥方面的指示，大量地飲食，以引起嘔吐，就不能認爲這是飲食過度。不過，爲能引起嘔吐，並不需要喝那些能使人醉倒的飲品；因爲就是喝溫水，也能引起嘔吐。所以，由於這個緣故，一個人就不能免於醉酒的罪。

第三節 醉酒是不是最重大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 醉酒似乎是最重大的罪。因爲：

1. 金口若望《瑪竇福音論贊》第五十七篇說：「沒有像醉酒和邪淫那樣與魔鬼爲友的了，因爲它們是萬惡之母。」《教會法律類編》第一部第三十五編第九條也說：「首先應該禁止神職人員醉酒；因爲這是萬惡之根，諸罪之母。」

2. 此外，說某一件事是罪，因爲它排斥理性之善。可是，醉酒最能排斥理性之善。所以，醉酒是最大的罪。

3. 此外，罪過的重大，可在懲罰的重大上顯露出來。可是，醉酒似乎受過最重的懲罰，因爲盎博羅修《論厄里亞與守齋》(De Elia et Ieiunio) 第五章說：「假如沒有醉酒的話，那麼，在人間就沒有奴役了。」所以，醉酒是最大的罪。

反之 按照教宗額我略一世的話，精神的罪比肉體的罪重大

(參看《倫理叢談》卷三十三第十二章)。可是，醉酒是屬於肉體的罪。所以，醉酒不是最大的罪。

正解 我解答如下：說一件事是惡，因為它剝奪善。為此，被惡所剝奪的善愈大，惡也愈重大。可是，天主的善顯然比人的善更大。所以，那些直接相反天主的罪，比那直接相反人的理性之善的醉酒，更為重大。

釋疑 1.人對於（酒色）無節的罪，傾向最大；因為屬於這類的慾望和快樂，是與我們的本性相合的。是故，說這樣的罪最與魔鬼為友，不是因為它們比其他的罪更重大，而是因為人更多次違犯它們。

2.理性之善，可有兩種受阻的情形：第一種情形，是受阻於那相反理性的事物；第二種情形，是受阻於那使人不能使用理性的事物。那相反理性的事物，比那使人不能使用理性的事物，更具有惡的性質。因為醉酒使人不能使用理性，而理性的使用能善能惡；至於那相反理性的事物所阻礙的德性之善，卻常是善的。

3.奴役之成為醉酒的後果，是偶然的。因為含之受到詛咒，使其子孫淪為奴隸，這是由於他戲笑自己的父親醉酒的緣故（《創世紀》第九章21節）。所以，奴役並不是醉酒直接的懲罰。

第四節 醉酒是否能免人於罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 醉酒似乎不能免人於罪。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷三第五章裡說：「醉酒者應受雙重的詛咒。」所以，醉酒加重罪過，而非免人於罪。

2.此外，罪不能用罪來辯解，反而只能加重。可是，醉

酒是罪。所以，它不能替人辯解或脫罪。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷七第三章裡說，正如人的理性因醉酒而被束縛，同樣也因慾望而被束縛。可是，慾望不能免人於罪。所以，醉酒也不能免人於罪。

反之 羅特（Lot）因為已醉，所以免於亂倫之罪，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第四十四章裡所說的。

正解 我解答如下：關於醉酒，應該注意兩件事，如同前面第一節已經講過的，即以後的缺失和以前的行為。關於以後的缺失方面，因理性使用受阻，所以醉酒有免人於罪的作用，這是因為它使人的行為，由於無知而成為非自願的。

不過，關於以前的行為方面，似乎必須分別清楚。因為，如果由於以前的行為，而有後來的醉酒，而這醉酒是無罪的，那麼此後的罪行，就完全沒有罪過；如同當初羅特所偶然遇到的事那樣（參看《創世紀》第十九章第30等節）。可是，如果以前的行為是有罪過的，那麼人就不能完全免於後來的罪；就是說，由於完成以前行為時的意志，使後來的罪成為自願的。這就是因為一個人著手去做一件不法的事，而陷在後來的罪裡。不過，後來的罪減輕了，如同自願的性質也減輕一樣。為此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷三十二第四十四章裡說：「羅特之應負罪責，不是因為他亂倫，而是因為他醉酒。」

釋疑 1.哲學家並沒有說，醉酒者應受更重的詛咒；卻說，應受「雙重的詛咒」，為了雙重的罪。

或者也可以這樣解答：他是按照某一位畢達古（Pittacus，650～570BC，古希臘七賢之一）的法律而這樣說的，如同在《政治學》卷二第九章裡所記載的；這位畢達古制

定了：「如果醉酒者打人，就應受比節飲的人更重的罰；因為他們做了更多的壞事。」按照亞里斯多德在同一段文字裡所說的，「畢達古似乎更著眼於利益」，即遏止罪行，「而不注意醉酒者應得的寬恕」，因為他們（在飲醉後）不能控制自己。

2. 醉酒之能免人於罪，不是因為它是罪，而是為了後來的缺失，如同上面正解所講過的。

3. 慾望並不是如同醉酒那樣，完全束縛人的理性；除非慾望這樣猛烈，甚至使人瘋狂。不過，慾望之情能減輕罪過；因為由於軟弱而犯罪，輕於由於惡意而犯罪。

第一五一題

論節慾或貞操貞潔

一分爲四節一

（按：多瑪斯在討論過節食、節飲之後，繼續討論節慾，即節制肉情肉慾。拉丁文名詞 castitas，來自動詞 castigare 一節制、克制、抑制。所以，節慾是指意志堅決地克制肉慾，使其不踰越理性的規範，以維護理性之善，保持高潔的操守，因爲人究竟不只是動物而已。基此，castitas 一字，可從其消極的低層面出發，譯之爲「節慾」；也可著眼於其積極的高層面，譯之爲「貞操、貞節、貞潔」。節慾或貞操、貞潔分爲三種：未婚者的、已婚而喪失配偶者的、已婚而仍度婚姻生活者的，可簡稱爲守貞的、寡居的、婚姻的。本題只作廣泛的討論。）

然後要討論的，是節慾或貞操貞潔（castitas；參看第一四六題引言）。首先，討論節慾或貞操貞潔之德本身；其次，討論節慾的部分，即童貞（第一五二題）；第三，討論相反節慾的惡習，即淫佚（第一五三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、節慾或貞潔是不是德性。
- 二、它是不是一般性的德性。
- 三、它是不是與節食不同的德性。
- 四、它與害羞或貞端有什麼關係。

第一節 節慾或貞潔是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 節慾或貞潔，似乎不是德性。因爲：

1. 我們現在所討論的，是關於靈魂的德性。可是，節慾

似乎是屬於肉體方面的事；因為說某人節慾，是指他對使用身體的某些部分，所持的一種態度。所以，節慾不是德性。

2.此外，德性是一種「自願的習性」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，節慾或貞操似乎不是一件自願的事；因為似乎可以用暴力，從受強暴的婦女那裡，把它奪去。所以，節慾或貞操不是德性。

3.此外，外教人沒有什麼德性。可是，有些外教人，卻是節慾者或貞潔的。所以，節慾不是德性。

4.此外，（聖神的）效果與德性不同。可是，節慾或貞潔被列在效果之間，如同在《迦拉達書》第五章23節裡所說的。所以，節慾或貞潔不是德性。

反之 奧斯定在《論十弦》裡說：「雖然在德性上，你應該勝過你的妻子，因為節慾或貞潔是一種德性，而你卻一受到淫慾的攻擊就跌倒了，反而要求你的妻子克勝（這種攻擊）。」（《證道集》第九篇第三章）

正解 我解答如下：「節慾」這個名詞（castitas），是從用理性「節制、克制」（castigare）慾望來的，就像約束兒童的方式一樣，如同哲學家在《倫理學》卷三第十二章裡所說的。可是，人類的德性就在於這一點：按照理性來節制某件事物，如同前面第二集第一部第六十四題第一節已經講過的。由此可見，節慾或貞潔是一種德性。

釋疑 1.以主體來說，節慾或貞潔（之德）固然是靈魂裡；可是，它的質料或對象，卻是在肉體上。因為，這是屬於節慾或貞潔的事，一個人按照理性的判斷，以及意志的選擇，有節地或適當地使用自己的肢體。

2.如同奧斯定在《天主之城》卷一第十八章裡所說的：「心靈的主意，堪使肉體也得到聖化。只要這個心意繼續存在，那麼人自己恆心節慾所修的聖德，不會被別人淫慾的暴力所奪去。」他在同處又說：「心靈的德性，有勇德為伴；藉此勇德，而決意寧願忍受任何困苦，也不順從罪惡。」

3.如同奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章裡所說的：「一個人如果不是義人，絕不可能有真正的德性。可是，除非他因信德而生活，他就絕不可能是一個真正的義人。」為此，他作結論說，那些外教人，既沒有真正的貞潔（之德），也沒有任何其他德性，因為沒有把它們導向應有的目的。如同他隨後在同處所說的：「德性之與惡習不同，不是為了它們的工作（即它們的行為），而是為了它們的目的。」

4.節慾或貞潔，以其按照理性行動來看，具有德性的本質；可是，以其（按照理性）行動具備快樂來看，則被列在效果之間。

第二節 節慾或貞潔是不是一般性的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 節慾或貞潔，似乎是一般性的德性。因為：

1.奧斯定在《論謊言》第二十章裡說：「心靈的節慾或貞潔，是心靈循規蹈矩的行動，不把大者屬於小者之下。」可是，這原是哪一種德性所做的事。所以，節慾或貞潔，是一般性的德性。

2.此外，「節慾」（castitas）這個名詞，是從「節制、克制」（castigatio）一詞來的（第一節）。可是，任何一個從嗜慾方面來的行動，應受理性的節制。所以，嗜慾的行動既然是可由任何一種道德涵養性德性來約束；那麼，任何一種道德涵養性德性，似乎都是節慾或貞潔了。

3.此外，通姦與節慾或貞潔相反。可是，通姦似乎與任何一種罪惡都有關係，因為《聖詠》第七十三篇27節說：「祇必消滅一切背棄你而行淫的人民。」所以，節慾或貞潔，是一般性的德性。

反之 麥可洛比烏斯（Macrobius）《師比勇之夢想註解》卷一第八章卻把它列為節德的部分。

正解 我解答如下：節慾或貞潔這個名詞，可有兩種解法。第一種是本義的或狹義的解法。這樣，它是一種特殊的德性，有它特殊的質料或對象，即有關色情快樂方面的慾望。

第二種解法，是給節慾或貞潔這個名詞，一種借義的或譬喻的意義。正如色情的快樂，在於肉體的結合，而節慾或貞潔，以及與其相反的惡習，即淫佚，原本是關於這種快樂的；同樣的，有一種快樂，在於心神與某些事物的精神結合。關於這樣的快樂，也有一種以譬喻的方式所說的精神的節慾或貞潔，甚或也有一種精神的通姦。的確，如果人的心神以能與它所應該結合的對象結合為樂，即以能與天主結合為樂，並不讓自己違反天主所定的應有的秩序，而樂於去與其他的東西結合，就稱之為精神的節慾或貞潔，如同《格林多後書》第十一章2節所說的：「我已把你們許配給一個丈夫，把你們當作貞潔的童女獻給了基督。」可是，如果心神違反天主所定的應有的秩序，而以能與任何其他的東西結合為樂，就稱之為精神的通姦，如同《耶肋米亞》第三章1節所說的：「你已與許多愛人行淫。」如果這樣來解釋節慾或貞潔，那麼它便是一般性的德性；因為心神能受任何一種德性的約束，免得以去與不正當的事物結合為樂。不過，這樣的節慾或貞潔，其本質主要是在於愛德，以及其他向天主之德；因為人的心神，即藉這些德

性，而與天主結合的。

釋疑 1.那個質疑的出發點，是按照譬喻的意義所說的節慾或貞潔。

2.如同前面第一四二題第二節已經講過的，對使人快樂的事物的慾望，最與兒童相似。因為對這些事物的嗜慾，合乎我們的本性；尤其是，對使觸覺感到快樂的事物的嗜慾，是為保存我們的本性的。為此，如果對這些使人快樂之事物的慾望，由於為人所同意而獲得滋養，它就會增長得很大，正如讓一個兒童隨意行動的情形一樣。是故，對這些使人快樂之事物的慾望，最需要克制。所以，節慾這個名詞，專門用來稱呼節制這樣的慾望，如同勇德特別是為對付那些最需要堅強心志的事一樣。

3.那個質疑的出發點，是那以譬喻的方式所說的精神通姦，它與精神的節慾或貞潔相反，如同上面正解已經講過的。

第三節 節慾或貞潔是不是與節食不同的德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 節慾或貞潔，似乎不是與節食不同的德性。因為：

1.對付同一類的質料或對象，只需有一種德性已足。可是，凡是屬於同一覺官的，似乎都屬於同一類。既然涉及節食的食物之快樂，以及涉及節慾的色情之快樂，都屬於觸覺；所以，節慾似乎不是與節食不同的另一種德性。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷三第六章裡，把所有相反節德的罪或惡習，比作那些需要克制的兒童的罪或惡習。可是，「節慾」(castitas)的這個名詞，來自對相反的惡習的「克制」(castigatio)。既然有些相反節德的惡習，是藉節食來加以抑制的，所以節食似乎就是節慾。

3.此外，其他覺官的快樂之所以屬於節德，因為它們都

是指向觸覺的快樂，而節德就是關於觸覺之快樂的。可是，與節食有關的食物的快樂，指向與節慾有關的色情的快樂。爲此，熱羅尼莫說：「腹部與生殖器官彼此爲鄰；因其肢體相近，可知它們朋比爲奸。」（參看：《教會法律類編》第一部第四十四編引言）所以，節食與節慾，不是彼此不同的德性。

反之 宗徒在《格林多後書》第六章5節裡，卻把節慾與那屬於節食的守齋對分並列。

正解 我解答如下：如同前面第一四一題第四節已經講過的，節德原本是關於對觸覺之快樂的慾望的。爲此，哪裡有不同性質的快樂，那裡就應該有總括在節德之下的不同的德性。可是，快樂與行動相關，且爲行動的完成，如同《倫理學》卷十第四及第五章裡所說的。那些屬於進食，以保存個人本性或生命的行動，以及那些屬於性愛或色情，以保存人類的行動，顯然屬於不同的種類。所以，那關於性愛之快樂的節慾，與那關於進食之快樂的節食，是不同的德性。

釋疑 1.節德以觸覺之快樂，爲其質料或對象，主要並非在於對可觸覺之事物的判斷，因爲這種判斷在一切（可觸覺之）事物上，其性質都是相同的；而是在於使用那些可觸覺的事物，如同在《倫理學》卷三第十章裡所說的。可是，使用食物和飲品，以及使用色情，其性質是不同的。所以，必是不同的德性，雖然它們都屬於同一個覺官。

2.色情的快樂，比食物的快樂更強，也更壓制理性。爲此，也更需要克制與約束；因爲，如果順從了它們，慾望的力量就會因此更加增長，而心神的力量卻因而減弱。爲此，奧斯定在《獨語》卷一第十章裡說：「我覺得，沒有什麼比女性的

媚惑，以及夫妻所必有的那種接觸，更能把男子的雄心逐出堡壘。」

3.其他覺官的快樂，與保存人的本性或生命無關，除非它們是爲了觸覺之快樂的。爲此，關於這樣的快樂，並沒有一種總括在節德之下的特殊德性。至於那些有關食物的快樂，雖然多少是爲了色情之快樂的，可是本身也是爲了保存人的生命的。所以，它們自己也有一種特殊的德性，雖然這種叫作節食的德性，也將自己的行動指向節慾或貞潔的目的。

第四節 羞怯是否與節慾有特殊的關係

有關第四節，我們討論如下：

質疑 羞怯、羞赧或貞端（*puđicitia*），與節慾或貞潔似乎沒有特殊的關係。因爲：

1.奧斯定在《天主之城》卷一第十八章裡說：「羞怯或貞端，是心靈的一種德性。」所以，它並不是屬於節慾的東西，而是它自己就是一種與節慾不同的德性。

2.此外，「羞怯」（*puđicitia*）這個名詞，是從「害羞」（*puđor*）而來的；而害羞也就是知恥。可是，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章的話，知恥是「關於醜行的」；而「醜行」一詞，適用於一切有罪的行爲。所以，羞怯與節慾的關係，並不大於它與其他德性的關係。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷三第十二章裡說，一切相反節德的事，一概都是不體面的。可是，遠避那些不體面的事，似乎是屬於羞怯的行爲。所以，羞怯與節德所有的部分都有關係，並非與節慾有什麼特殊的關係。

反之 奧斯定在《論恆心向善之恩》第二十章裡說：「應該宣揚羞怯或貞端；使那有耳能聽的人，不要用生殖器官，去做什

麼不法的事。」可是，使用生殖器官，實在是屬於節慾或貞潔的事。所以，羞怯或貞端，原本就與節慾或貞潔有關係。

正解 我解答如下：如同上面**質疑2**所講過的，「羞怯」這個名詞，來自「害羞」，也就是知恥的意思。爲此，羞怯原本應該是關於那些最使人害羞或引以爲恥的事。可是，最使人害羞的事，就是性行爲，如同奧斯定在《天主之城》卷十四第十八章裡所說的；甚至於對那已經結婚後，光明正大的夫婦同房，也不無害羞之情。這是因爲生殖器官的行動，不屬理性控制，如同其他外面的肢體的行動那樣。人不僅對男女的交媾或性愛，而且連對它的某些表示，也感到害羞或難爲情，如同哲學家在《修辭學》卷二第六章裡所說的。爲此，羞怯或貞端，原本是與性愛有關，特別是關於性愛的那些表示，如不端的或猥褻的張望、親吻和撫摸。由於這些表示更容易發生，所以羞怯或貞端，尤其與這種外面的表示有關。至於節慾或貞潔，則更與性交本身有關。所以，羞怯之與節慾，並非好像是一種與它不同的德性，而是如同表明節慾之某種情況的德性。不過，二者有時也（作爲同義語）互相交換來用。

釋疑 1.奧斯定在那段文字裡，把羞怯解作與節慾同義。

2.雖然一切的罪或惡習，都含有某種醜惡，可是相反節德的罪或惡習，則尤其如此，如同前面**第一四二題第四節**已經講過的。

3.在相反節德的罪或惡習之中，最不體面的是性方面的罪。一方面是由於生殖器官的不遜，另一方面因爲這樣的罪，最迷惑理性。

第一五二題

論童貞

一分爲五節一

然後要討論的是童貞（virginitas；參看第一五一題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、童貞在於什麼。
- 二、它是否許可。
- 三、它是不是德性。
- 四、從與婚姻相比論它的優越。
- 五、從與其他德性相比論它的優越。

第一節 童貞是否在於肉體的完整

有關第一節，我們討論如下：

質疑 童貞似乎不是在於肉體的完整。因為：

1. 奧斯定在《論婚姻與情慾》（De nupt. et concup）裡說，童貞是「在腐朽的肉體裡，對不朽的永久沉思」（參看：《論聖潔的童貞》（De virginit）第十三章）。可是，沉思並不是肉體之事。所以，童貞不是在於肉體的完整。

2. 此外，童貞意指某種貞潔。可是，奧斯定在《天主之城》卷一第十八章裡說，貞潔在於人的靈魂。所以，童貞並非在於肉體的無損。

3. 此外，肉體的完整，似乎是在於處女貞操的表記或封緘。可是，有時那種表記或封緘受到破損，卻無礙於童貞。因為奧斯定在《天主之城》卷一第十八章裡說：「這些肢體可能在種種不同的情形下，被外力所損傷；而醫生有時爲了維護健康，而在該處進行令人看了害怕的手術；或者產科女士，用手

想探測一個處女的完整，而在觀察時，也可能把它破損了。」後來他接著說：「我想，沒有人會這樣糊塗，以為這樣的處女，喪失了她身體上的聖德，雖然她失去了那肢體的完整。」所以，童貞並非在於肉體的完整。

4.此外，破身尤其是在於洩精；而這也可能不發生肉體關係或行房事而發生的，無論是在睡眠的時候，或是在清醒的時候。可是，不發生肉體關係，似乎沒有破身；因為奧斯定在《論聖潔的童貞》第十三章裡說：「童貞的完整，以及因虔敬的節制，而脫離一切肉體關係，這是天使般的福份。」所以，童貞不是在於肉體的無損。

反之 奧斯定在同書第八章裡說，童貞就是「那種節制或節德，把身體的完整，誓許、奉獻、保留給創造身靈之主。」

正解 我解答如下：「童貞」(virginitas) 這個名詞，似乎來自「青綠或青春」(viror)。正如說，一樣東西青綠，富有青春的氣息，因為它沒有受到熱度過高的灼傷；同樣，童貞也有這個意思。即那享有童貞之人，沒有受過情慾的灼傷；這種灼傷，似乎出現在肉體最大的快樂得到滿足時，而色情的快樂就是這樣的。為此，盎博羅修在《論童貞》卷一第五章裡說：「童貞的節慾或貞潔，是未受污染的完整。」

不過，關於性方面的快樂，應該注意三件事：第一件事，是單獨關於肉體的，即破損處女的表記或封緘。第二件事，是關於那屬於靈魂的，以及那屬於肉身的兩方面的結合，即引起感覺快樂的洩精。第三件事，是單獨關於靈魂的，即想得到這種快樂的立志。在這三件事上，那第一件事，偶然與倫理行為有關；因為倫理行為本來就只看那些屬於靈魂的事。至於第二件事，則與倫理行為，只有質料性的關係；因為感覺之

情是倫理行爲的質料或對象。至於第三件事，則是倫理行爲的形式與完成；因爲倫理行爲，其本質即在於經由理性來完成。

爲此，既然所謂的童貞，就是因爲沒有上述的破損，所以身體那部分的完整，與童貞有偶然的關係。至於沒有洩精的快樂，（與童貞）有質料性的關係。立志永遠戒絕這樣的快樂，才是童貞的形式與完成。

釋疑 1. 奧斯定的那個定義，的確直接談到了童貞的形式部分，因爲「沉思」是指理性的立志。至於他加上「永久」這一詞，意思並不是說，好像童貞者必須實際上常做這樣的沉思；而是因爲童貞者應該懷有這個主意，即必須永久保存它，堅持到底。至於那屬於質料的部分，則間接地談到了；因爲他說：「在腐朽的肉體裡的不朽」，他加上這句話，是爲說明童貞的困難；因爲，假如肉體不會腐朽的話，那麼對不朽永久的沉思，就不是一件難事了。

2. 貞潔的本體，固然是 在靈魂裡，可是它的質料或對象，卻是在肉體上；童貞也是如此。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第八章裡說：「雖然童貞保存在肉體上」，因此它是屬於肉體的，「可是，那誓許並保守童貞的虔敬的節德，卻是屬於精神的」。

3. 如同上面正解所講的，那部分身體的完整，與童貞只有偶然的關係；就是說，由於一個人立志戒絕性方面的快樂，而保存身體那部分的完整。爲此，如果由於偶然發生的事故，身體那部分的完整，因其他的方式而受到破損，那麼對童貞並沒有什麼妨礙，如同傷了手或足，無礙於童貞一樣。

4. 洩精所引起的快樂，可能由兩種方式所造成：第一種方式，是由於心靈的立意。這樣就失去童貞，無論是有或沒有發生肉體關係或行房事。不過，奧斯定之所以提到行房事，因

爲這樣的發洩，普通是由於行房事而自然引起的。

第二種方式，可能是沒有心靈的立意而發生的，或是在睡眠的時候，或是由於所受的暴力。雖然肉體感覺到快樂，心靈卻並沒有表示同意，或是由於身體有病，如同有些人患有遺精的疾病。這樣並不失去童貞；因爲這樣的洩精，並不是因那童貞所拒絕的不貞而發生的。

第二節 是否不可以持守童貞

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以持守童貞。因爲：

1.凡是相反自然律的訓令的，都是不許可的。可是，正如《創世紀》第二章16節裡的「樂園中各樹上的果子，你都可吃」，觸及一條自然律的訓令，即關於保存個人生命的訓令；同樣，《創世紀》第一章28節的「你們要生育繁殖，充滿大地」，也指明一條自然律的訓令，即關於保存人類的訓令。所以，正如誰若不吃一切的食物，就犯罪，因爲它危害自己個人的利益；同樣，誰若完全戒絕生殖的行爲，也就犯罪，因爲他危害人類的利益。

2.此外，凡是遠離德性之中點或中道的，似乎都有罪。可是，童貞因戒絕一切性方面的快樂，而遠離德性的中點或中道；因爲哲學家在《倫理學》卷二第二章裡說：「誰若備嘗一切的快樂，一樣也不肯放棄，便是一個縱慾無節的人；可是，誰若遠避一切的快樂，便是一個粗陋而冷感的人。」所以，持守童貞是一件有罪的事。

3.此外，懲罰只應該加諸罪惡。可是，按照從前的法律，凡一生常過獨身生活的人，受到了懲罰，如同馬克西·瓦賴驪（Maximus Valerius）《不朽言行錄》卷二第九章所說的。爲此，按照奧斯定在《論真宗教》第三章裡所說的，據說連柏

拉圖「也曾獻祭，以便把他的終身節慾，像罪過一般地加以滌除。」所以，童貞是罪。

反之 沒有一種罪惡，可以正確地把它歸屬於勸諭的範圍。可是，童貞卻被正確地當作勸諭；因為在《格林多前書》第七章25節裡說：「論到童貞的人，我沒有主的命令，只提出我的勸諭。」所以，童貞不是不許可的。

正解 我解答如下：在人的行為之中，凡是不遵照正當理性的，便是罪惡的行為。可是，正當的理性要求人在使用那些導向目的的東西時，應該遵照那適合於目的的標準。人的善共有三種，如同在《倫理學》卷一第八章裡所說的。第一種是在於外面的善或東西，如：錢財；第二種是在於肉體的善；第三種是在於靈魂的善。在這些善之中，那些屬於靜觀生活的，勝過那些屬於行動生活的，如同哲學家在《倫理學》卷十第七及第八章裡所證明的，以及主在《路加福音》第十章42節裡所說的：「瑪利亞選擇了最好的一分。」在這些善中，外面的善是為那些肉體的善；而肉體的善，又是為靈魂的善。此外，那些屬於行動生活的善，是為那些屬於靜觀生活的善。為此，這是正當理性的事，使一個人在使用外面的善時，遵照那種適合肉體的標準；關於其他的善，也是如此。所以，誰若放棄某些財富，雖然享有它們本來也是一件善事，以便維護自己身體的健康，或者為靜觀真理，這並不是一件罪惡的事，而是合乎正當理性的事。同樣的，誰若戒避肉體上的快樂，為更自由地靜觀真理，這也是一件合乎正當理性的事。

至於虔敬的童貞，則戒絕一切性方面的快樂，是為更自由地靜觀天主之事。因為宗徒在《格林多前書》第七章34節裡說：「沒有丈夫的婦女和童女，所掛慮的是主的事，一心使身

心聖潔；至於已出嫁的，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂丈夫。」爲此，童貞並不是一件罪惡的事，反而是一件值得讚揚的事。

釋疑 1.訓令含有義務的意義，如同前面第四十四題第一節、第一〇〇題第五節釋疑1，以及第一二二題第一節已經講過的。可是，義務可有兩種：一種是由各人自己去完盡的；而這樣的義務，不可能放棄它而不犯罪。可是，第二種義務卻是由大眾來完盡的。爲完盡這樣的義務，並不是在大眾之中，任何一人都有責任。因爲大眾有許多的需要，不是每一個人所能完全做到的，而是應該由大眾負責去做的，即一個人做這個，一個人做那個。

所以，自然律給人關於進食的訓令，必須由每一個人都遵守；否則不能保存個人的生命。可是，它所給的關於生殖的命令，是對整個人類大眾的；人類不僅需要在肉體方面人數增多，而且在精神方面也必須向前進步。爲此，如果有些人從事生育繁殖，就已足以供應人類大眾人數增多這個需要了。可是，另有些人戒絕這種生殖的事，而致力於靜觀天主之事，爲美化和拯救整個人類。就如在軍隊裡，有些人看守軍營，有些人掌持旗幟，有些人提刀戰鬥；可是，這一切工作都是爲全體大眾所應有的，卻不是一個人所能做到的。

2.誰若不照正當的理性，而戒絕一切的快樂，好像是厭惡快樂本身，便是一個冷感無情的人，像村夫鄉人一樣。可是，童貞處子，並非戒絕一切的快樂，卻只戒絕性方面的快樂，而且是按照正當的理性戒絕它的，如同上面正解所講過的。至於德性的中點或中道，並不是按照分量來定的，而是按照正當的理性來定的，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。爲此，在《倫理學》卷四第三章裡，在論及有壯心者時

說：「他在寬大上，是一個極端者；可是，從那應該做的事方面來看，他卻是一個合乎中道的人。」

3.法律是按照多次發生的事而制定的。人爲了愛好靜觀真理，而戒絕一切性方面的快樂；這樣的事，從前是很少發生的，據說只有柏拉圖曾這樣做過。爲此，他獻祭，並不是好像他把這事看作罪惡，「而是爲了遷就人民的謬見」，如同奧斯定在同一段文字裡所說的。

第三節 童貞是不是德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 童貞似乎不是德性。因爲：

1.「沒有一種德性，是我們生來就有的」，如同哲學家在《倫理學》卷二第一章裡所說的。可是，童貞是生來就有的；因爲人人都是一出世，就是童貞的人。所以，童貞不是德性。

2.此外，誰有一種德性，就有一總的德性，如同前面第二集第一部第六十五題第一節已經講過的。可是，有些人有別的德性，卻沒有童貞。準此，既然誰也不能沒有德性而進天國，那麼那些沒有童貞的人，就誰也不能進天國了；這就等於否定婚姻了。所以，童貞不是德性。

3.此外，一切的德性都能因懺悔而復得的。可是，童貞卻不能因懺悔而復得。爲此，熱羅尼莫《書信》第二十二篇說：「天主雖然能做其他的事，卻不能使童貞失而復得。」所以，童貞似乎不是德性。

4.此外，沒有一種德性會無罪而失去的。可是，童貞卻也能無罪而失去，即因婚姻而失去。所以，童貞不是德性。

5.此外，童貞與守節及婚姻的貞潔，相對分立。可是，其他兩種都不是德性。所以，童貞也不是德性。

反之 盎博羅修在《論童貞》卷一第三章裡卻說：「對童貞的愛，要我們講幾句關於童貞的話，免得因置之不談，而以爲這個主要的德性，好像被忽視了。」

正解 我解答如下：如同前面第一及第二節已經講過的，立志永遠戒絕性方面快樂的這個主意，是童貞的形式和完成的要素。這種立意，因其目的而是一件值得讚許的事；因爲決意這樣去做，是爲從事天主之事。至於童貞的質料部分，則是肉體的完整，沒有任何性方面快樂的經驗。可是，哪裡有一種特別優越的特殊質料或對象，顯然那裡就有一種特殊的德性。這從宏度這個實例就可以知道了，因爲宏度是關於大量消費的，因而成爲一種與慷慨不同的特殊德性，而慷慨則普通是關於一切金錢的使用的。可是，保持自己完全沒有性方面之快樂的經驗，這比那保持自己沒有不正當的性方面之快樂，更爲優越，並值得讚揚。所以，童貞是一種特殊的德性；它之與節慾或貞潔，有如宏度之與慷慨。

釋疑 1.人生來就有的，是童貞的質料部分，即沒有性經驗的肉體的完整。可是，並沒有童貞的形式部分，即沒有爲了天主，而保存這種完整的志願。而德性的本質，卻就導源於此。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第十一章裡說：「我們讚揚貞女，並不是因爲她們是貞女，而是因爲她們是以虔敬的貞節，把自己奉獻於天主的貞女。」

2.德性的互相連繫，是按照德性的形式部分，即按照愛德，或按照智德，如同前面第一二九題第三節釋疑2.已經講過的，而不是按照德性的質料部分。一個有德的人，具有一種德性的質料部分，卻沒有另一種德性的質料部分；這樣的事，並非不可能。例如，一個窮人有節德的質料部分，卻沒有宏度的

質料部分。這樣，一個有其他德性的人，可能沒有童貞的質料部分，即沒有上述的那種肉體的完整。不過，她可能有童貞的形式部分，即心靈上有這樣的準備，如果宜於自己的話，決意保存上述的完整。就如一個窮人可能有這樣的心理準備，如果自己做得到的話，立志要做大量的消費；同樣的，一個富有的人也可能有這樣的心理準備，立志要安心忍受各種橫逆的事。沒有這種心靈的準備，就不能是一個有德的人。

3. 懺悔能恢復德性，是關於德性之形式部分，而非關於德性的質料部分。因為，如果一個有宏度的人，用光了自己的財物，不會因懺悔罪過，而復得自己的財物；同樣的，誰因犯罪而喪失了童貞，不會因懺悔，而復得童貞的質料部分，卻只復得童貞的志願。

關於童貞的質料部分，有一件事，即身體那部分的完整，可能藉天主的奇蹟而恢復原狀；不過，我們在前面第一節已經講過了，這種完整與童貞，只有偶然的關係。還有一件事，卻連奇蹟也不能使它恢復的，就是使那個曾有過性快樂的經驗的人，變成沒有這種經驗的；因為天主不能使已經發生的事沒有發生，如同在第一集第二十五題第四節裡已經講過的。

4. 童貞以其為一種德性來說，含有一個用誓願來確定的志願，決意想永遠保守完整；因為奧斯定在《論聖潔的童貞》第八章裡說，藉著童貞，「把身體的完整，誓許、奉獻、保留給創造身靈之主」。所以，以童貞為德性來說，除非犯罪，否則決不會失去的。

5. 婚姻的節慾或貞潔之值得受人稱讚，只因為它戒避那些不許可的快樂。為此，它並沒有什麼超越一般貞潔之處。至於守節或寡居，固然給一般的節慾或貞潔，加上一些東西；可是在這方面，它並不能達到那種完美的程度，即完全沒有性方面的快樂。只有童貞才達到這種完美的程度。所以，只有童貞

才是一種特殊的德性，高出於（一般的）節慾或貞潔之上，如同宏度高出於慷慨之上一樣。

第四節 童貞是否比婚姻更為優越

有關第四節，我們討論如下：

質疑 童貞似乎並不比婚姻更為優越或高超。因為：

1. 奧斯定在《論婚姻的價值》(De bono coniugali) 第二十一章裡說：「若望從來沒有結過婚，他節慾的功勞並不比那生兒育女的亞巴郎的功勞更大。」可是，德性愈大，功勞也愈大。所以，童貞這德性，並不勝過婚姻的節慾或貞潔。

2. 此外，有德之人的值得讚揚，繫於他的德性。所以，假如童貞勝過婚姻的貞節，那麼任何一位貞女，都比任何一位出嫁的婦人更值得讚揚了。可是，這是不對的。所以，童貞並不勝過婚姻。

3. 此外，公益勝過私利，如同哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所說的。可是，婚姻是為公益的，因為奧斯定在《論婚姻的價值》第十六章裡說：「正如食物是為人的健康的；同樣，房事是為人類的生命的。」至於童貞，則是為個人的私利的，即為了避免結婚的人那些「肉身上的痛苦」，如同宗徒在《格林多前書》第七章28節裡所說的。所以，童貞並不勝過婚姻的貞節。

反之 奧斯定在《論聖潔的童貞》第十九章裡說：「我們發現有確實的理由，以及聖經的權威，說明婚姻不是罪；可是，我們也不能使它與童貞的貞潔，甚或也不能與守寡的貞節媲美。」

正解 我解答如下：從熱羅尼莫的《駁姚微念書》卷一就可以知道，這是姚微念的謬論，認為不應該重視童貞勝過婚姻。這

種謬論首先被基督自己的榜樣所擊破：祂不僅選擇了一位貞女為母親，而且祂自己也保守了童貞。宗徒的道理也反對這種謬論：他在《格林多前書》第七章第25等節裡，勸人保守童貞，作為一件更好的事。此外，還有理由也反對這種謬論：一方面因為天主之善，勝過人類之善；另一方面因為靈魂之善，勝過肉體之善；第三方面又因為靜觀生活之善，勝過行動生活之善。可是，童貞是為靈魂之善的，為能過靜觀的生活，即「思念天主之事」。至於婚姻，則是為肉身之善的，即為能增加人口，而且也是屬於行動生活的；因為夫婦過著婚姻生活，必然應該「掛慮世俗的事」，如同宗徒在《格林多前書》第七章33及34節裡所說的。所以，無疑的，童貞勝過婚姻的貞節。

釋疑 1.評定功勞，不僅要看行為的種類，尤其要看行事者的居心。亞巴郎懷有這樣的心理：假如時機適當的話，他準備保守童貞。為此，他的婚姻生活中貞節的功勞，與若望保守童貞貞潔的功勞相等；不過，這只是關於主要的賞報，而不是關於次要的賞報。為此，奧斯定在《論婚姻的價值》第二十一章裡說：「若望的獨身，以及亞巴郎的婚姻，各依不同的時代，為基督作戰；可是，若望也在行動上實行了貞潔，而亞巴郎卻只是在內心裡。」

2.雖然童貞比婚姻的貞節好，可是一個結婚的人，可能比一個童貞者好，這有兩個原因。第一個原因，是在貞潔的本身方面；就是說，那個結婚的人，在心理上，比一個目前是童貞的人更有準備，要在必要時保守童貞。為此，奧斯定在《論婚姻的價值》第二十二章裡這樣教訓貞女，說：「我並不是比亞巴郎好；可是，獨身者的貞潔比結婚者的貞潔好。」後來他又指明理由說：「因為我現在所做的，假如當時是他們應該做的事，他們就會比我做得更好；至於他們所做過的，縱然是現

在我應該做的事，我卻不會做的像他們那樣。」

第二個原因是那個不是童貞的人，也許修有一種更崇高的德性。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第四十四章裡說：「所以，雖然貞女所掛慮的是上主的事，可是，怎能知道也許爲了某種連她自己也不知道的軟弱，還沒有達到殉道的成熟程度；而那一位她所認爲自己所勝過的婦女，卻已能喝主的苦難的杯爵？」

3.如果公益和私利都屬於同一種類，那麼公益勝過私利；可是，按照私利自己的種類來說，可能它更好。這樣，奉獻於天主的童貞，勝過肉身的生殖。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第九章裡說：「必須相信，即使那些婦女，如今在婚姻生活中，別無他求，只願生育子女奉獻給基督，她們肉體的生育，也不能補償已經失去的童貞。」

第五節 童貞是不是最大的德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 童貞似乎是最大的德性。因爲：

1.西彼連（Cyprianus）在《論貞女服裝》（De habitu Virginum）裡說：「我們現在向貞女們說話。她們的光榮愈高超，愈應該予以關切。她們是教會這棵樹上的鮮花，神性恩寵的榮飾，基督羊棧中最優秀的一群。」

2.此外，德性愈大，應得的賞報也愈大。可是，童貞應得最大的賞報，即百倍的果實，如同關於《瑪竇福音》第十三章23節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。所以，童貞是最大的德性。

3.此外，一種德性愈能使人相似基督，就愈大。可是，童貞最能使人相似基督；因爲在《默示錄》第十四章3及4節裡論童貞的人，說：「羔羊無論到那裡去，他們常隨著羔羊。」

又說：「他們唱的新歌，別人誰也不能學唱。」所以，童貞是最大的德性。

反之 奧斯定在《論聖潔的童貞》第四十六章裡說：「據我所知，沒有人敢重視童貞，勝過隱修院（生活）的。」他在同書第四十五章裡又說：「教會當局給了很清楚的證明，使信徒們知道，當祭台上舉行聖事時，什麼地方應該念殉道者的名字，什麼地方則應該念已亡貞女的名字。」這使人明瞭，殉道勝過童貞；同樣，隱修院生活也勝過童貞。

正解 我解答如下：說一樣東西最高超，可有兩種說法。第一種說法是關於某一類的事。這樣說來，童貞是最高超的；就是說，關於節慾或貞潔這一類的事；因為童貞超過守寡者和結婚者的節慾或貞潔。由於光采優先歸於節慾或貞潔，所以最高超的美麗也歸於童貞。為此，盎博羅修在《論童貞》卷一第七章裡說：「誰能評估出比貞女的光采更大的美麗呢？她是君王所寵愛的，法官所讚許的，奉獻於上主的，祝聖給天主的。」

第二種說法是說一樣東西絕對最高超。這樣說來，童貞就不是最高超的德性了。因為，目的常優於那導向目的者；一樣東西，對目的愈有效愈好。使童貞值得令人讚揚的那目的，就是從事天主之事，如同前面第二及第三節已經講過的。為此，那些向天主之德，連那宗教之德，也都勝過童貞；因為那些德性的行為，就是從事天主之事。

同樣的，殉道者也更努力依從天主；因為他們為了這（依從天主），竟不惜捨棄自己的生命。那些生活在隱修院裡的人，也是為了這（依從天主），而放棄自己的意志，以及他們所能擁有的一切。他們都比貞女更努力依從天主；因為貞女為了依從天主，只放棄了性方面的快樂。為此，童貞不是絕對最大的德性。

釋疑 1.說貞女是「基督羊棧中最優秀的一群」，又說「她們的光榮更大」，是把她們與寡婦和結婚的婦女相比而說的。

2.按照熱羅尼莫《書信》第一二三篇的說法，把百倍的果實歸於童貞，六十倍的果實歸於守寡，三十倍的果實歸於婚姻；因為童貞比守寡和婚姻更高超。可是，按照奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷一第九章，關於《瑪竇福音》第十三章23節所說的：「百倍的果實是殉道者的，六十倍的果實是貞女的，三十倍的果實是結婚者的。」由此可知，童貞不是諸德之中，絕對最大的德性；只在與其他各級的節慾或貞潔相比時，它才是最大的德性。

3.童貞的人，「羔羊無論到那裡去，他們常隨著羔羊」，因為他們仰法基督，不僅是在心神的完整方面，而且也在肉體的完整方面，如同奧斯定在《論聖潔的童貞》第二十七章裡所說的。所以，他們在更多方面跟隨羔羊。不過，不應該說他們跟隨得更近；因為有其他的德性，使人因心神仰法基督，而更親近地依從天主。

至於只有童貞的人才能唱的「新歌」，是指他們因保存肉體的完整所享有的歡樂。

第一五三題

論淫佚的惡習

一分爲五節一

然後要討論的是相反節慾或貞潔的惡習——淫佚或迷色（luxuria；參看第一五一題引言）。首先，泛論淫佚本身；然後，再討論它的種類（第一五四題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、什麼是淫佚的質料或對象。
- 二、是否一切的性交都是不許可的。
- 三、淫佚是不是死罪。
- 四、淫佚是不是罪宗。
- 五、論它的女兒。

第一節 淫佚的質料或對象，是否只有性的慾望和快樂

有關第一節，我們討論如下：

質疑 淫佚的質料或對象，似乎不是只有性的慾望和快樂。因爲：

1. 奧斯定在《懺悔錄》卷二第六章裡說：「淫佚願意自己以滿足和富裕爲稱。」可是，滿足是屬於飲食的事，富裕則是屬於財物的事。所以，淫佚原本不是關於性的慾望和快樂的。

2. 此外，《箴言》第二十章1節說：「清酒是淫佚之物。」可是，酒與飲食的快樂有關。所以，淫佚似乎與這類的事最有關係。

3. 此外，有人說，淫佚是「對過度的佚樂的嗜慾」。可是，過度的佚樂不僅是關於性方面之事，而且也關於許多其他的事。所以，淫佚不僅是與性的慾望和快樂有關。

反之 在奧斯定《論真宗教》第三章裡卻說：「『那隨從肉情撒種的，必由肉情收穫敗壞』（《迦拉達書》第六章8節），這話是對淫佚的人說的。」可是，肉情的撒種是藉著性的佚樂而形成的。所以，淫佚與這樣的快樂有關。

正解 我解答如下：依希道在《語源學》卷十裡說，說某人是一個「淫佚的人，好像是說他放縱自己在佚樂之中」。可是，性慾的快樂，最能放縱人心。所以，淫佚最與性慾的快樂有關。

釋疑 1. 正如節德之主要的和固有的對象，固然是觸覺的快樂，可是也以延伸及取譬的方式，擴展到其他某些事物；同樣，淫佚主要的對象，固然是那些最能放縱人心的性慾的佚樂，可是其次要的對象，也與一些屬於過度的事有關。為此，關於《迦拉達書》第五章19節，「註解」（拉丁通行本註解）上說，「無論什麼過度的事」，皆是淫佚。

2. 說酒是淫佚的東西，或者有這個意思，即無論在什麼事上過度，都可以把它歸納在淫佚裡（參看釋疑1.）；或者因為飲酒過多，能燃起性慾之樂的慾火。

3. 過度的淫佚之樂，雖然也能指其他的事，可是這個名詞，特別是指性慾的快樂。所謂縱慾（libido），也是特別關於這樣的佚樂，如同奧斯定在《天主之城》卷十四第十五章裡所說的。

第二節 是否有的性行為可能無罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有任何性行為可能無罪。因為：

1. 除了罪以外，似乎沒有別的東西，能妨礙德性。可是，一切的性行為都十分妨礙德性，因為奧斯定在《獨語》卷

一第十章裡說：「我覺得，沒有什麼比女性的媚惑，以及那種肉體的接觸，更能把男子的雄心逐出堡壘。」所以，似乎沒有任何性行爲是無罪的。

2.此外，無論在哪裡，有使人背離理性之善的過或過度，都是有罪的；因為德性被「過」與「不及」所破壞，如同在《倫理學》卷二第二章裡所說的。可是，在任何一個性行爲裡，都有一種過度的快樂，這樣吸引理性，使它「其時無法明瞭什麼事」，如同哲學家在《倫理學》卷七第十一章裡所說的；又如熱羅尼莫所說的，在進行這樣的行爲時，先知的精神不觸及先知們的心（參看奧利振，《戶籍紀釋義》第六篇）。所以，沒有任何性行爲是無罪的。

3.此外，原因勝過效果。可是，原罪是由情慾傳於嬰兒的，而沒有情慾就不能有性行爲，如同奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第二十四章裡所說的。所以，沒有任何性行爲可能是無罪的。

反之 奧斯定在《論婚姻的價值》第二十五章裡卻說：「主張異端者，如果想明瞭的話，那麼這個答覆爲他們已經足夠了：凡不是相反自然，也不是相反風俗，也不是相反誠命的，便不是罪。」他寫這話，是指古時那些聖祖們與多名妻妾的性行爲。所以，並非一切的性行爲都是罪。

正解 我解答如下：在人類的行爲中，那些相反理性秩序的，才是罪。理性秩序要求一切的事物，都要適合自己的目的。爲此，人若以理性使用一些東西，爲達到它們原應有的目的，並按照適當的方式和秩序，就沒有罪，只要那目的是一件真正的善事。正如保存個人肉體的生命是一件真正的善事；同樣，保存人類的生命，也是一件高超的善事。可是，正如進食是爲保

存個人的生命；同樣，利用性行為也是為保存人類的生命。為此，奧斯定在《論婚姻的價值》第十六章裡說：「正如食物是為救生個人；同樣，房事是為救生人類。」所以，正如飲食可能無罪，只要按照身體的健康所應有的方式和秩序；同樣的，進行房事也能無罪，只要按照人類繁殖的目的所應有的方式和秩序。

釋疑 1.一樣東西之妨礙德性，可有兩種情形：第一種情形是關於德性的一般狀況，這樣只有罪惡才妨礙德性；第二種情形是關於德性的完善狀態，這樣，那妨礙德性的，能不是罪惡，而是一件較小的善行。使用婦女就是以這種方式，驅逐人的心靈，但不是逐出於德性之外，而是逐出於「堡壘」之外，即德性的完善之外。為此，奧斯定在《論婚姻的價值》第八章裡說：「正如瑪爾大忙著服事聖徒，這固然是善事，可是瑪利亞聽天主的話，這是更善的事；同樣的，我們讚美蘇撒納在聖潔的婚姻生活中的善，可是我們更重視寡婦亞納的善，尤其童貞瑪利亞的善。」

2.如同前面第一五二題第二節釋疑2.，以及第二集第一部第六十四題第二節已經講過的，德性的中點或中道，不是按照分量來定的，而是按照適合正當的理性來定的。為此，按照理性進行的性行為，其中的強大快樂，並不相反德性的中點或中道。

再者，外面的覺官感覺到多大快樂，這與德性無關，因為這是由肉體的狀況而來的。可是，內在的嗜慾對這種快樂有多大程度的感受，這才與德性有關。

至於理性不能同時有這種快樂，而又自由地去思念屬神之事，這並不表示那個性行為相反德性。因為，如果是為了一件合乎理性的事，而有時中止理性的行動，這並不相反德性；否則，連人睡眠也相反德性了。

不過，性的慾望和快樂，不受理性的管制和約束，這是由於原罪的罰；就是說，因為反抗天主的理性，理應受自己肉體的反抗，如同奧斯定在《天主之城》卷十三第十三章裡所說的。

3.如同奧斯定在同處所說的：「嬰孩出世時，生自情慾，有如生自罪惡之女，受原罪的束縛；不過，這不能算是再生者的罪過。」所以，不可因此說，那個性行為是罪；而只能說，在那個行為裡，有一些從原罪來的懲罰。

第三節 有關性行為的淫佚能否是罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 有關性行為的淫佚，似乎不可能是罪。因為：

1.在性行為中排洩精液，而按照哲學家在《動物生成論》卷一第十八章裡所說的，精液是「多餘的養料」。可是，在排洩其他多餘的東西時，並沒有什麼罪。所以，關於性行為，也不可能有什麼罪。

2.此外，誰都可以隨意使用自己的東西。可是，進行性行為時，人只是使用自己的東西，除非是通姦或強姦的行為。所以，在進行性行為時，不可能有什麼罪。為此，淫佚不是罪。

3.此外，一切的罪都有一種與之對立的惡習。可是，淫佚似乎沒有一種與之對立的惡習。所以，淫佚並不是罪。

反之 原因勝過效果。可是，酒是由於淫佚而才被禁止的，如同宗徒在《厄弗所書》第五章18節裡所說的：「你們也不要醉酒，醉酒使人淫佚。」所以，淫佚是被禁止的。

2.此外，《迦拉達書》第五章19節，把淫佚列在肉慾的作為之間。

正解 我解答如下：一件事愈是必要，關於它就愈應該遵守理性的秩序。因此，如果違反理性的秩序，就犯更大的罪。可是，進行性行爲，如同前面第二節已經講過的，是爲公益，即爲保存人類，十分必要的事。爲此，關於這件事，最應該遵照理性的秩序。所以，如果發生一些違反理性秩序的事，就是犯罪的行爲。在性方面踰越理性所定的秩序和方式，就是屬於淫佚的事。所以，淫佚無疑的是罪。

釋疑 1.如同哲學家在同書（同處）所說的：「精液是多餘而需要的東西。」說它是多餘的，因爲是營養能力所剩下的東西；可是，對於生殖能力的工作，卻是需要的東西。不過，人體的其他多餘之物，則是不再需要的廢物。爲此，無論怎樣排洩，都沒有關係，只要遵守人類社會生活適當的條件。可是，關於洩精，情形就不同：它的進行，必須合乎那個需要它的目的。

2.如同宗徒在《格林多前書》第六章20節裡反對淫佚所說的：「你們原是用高價買來的；所以務要用你們的身體光榮天主。」爲此，誰若因淫佚而妄用自己的身體，就侮辱上主；因爲祂是我們身體主要的主宰。所以，奧斯定在《論十弦》裡也說：「上主管理自己的僕人，不是爲祂自己的利益，而是爲他們的利益；祂命令不可用不正當的佚樂，破壞祂的宮殿，因爲你已開始是祂的宮殿。」（《證道集》第九篇第十章）

3.與淫佚對立的事，不是在很多人身上發生的；因爲人更傾向於享受快樂。不過，與它對立的惡習，是歸屬於「冷感」的。這種惡習發生在一個這樣的人身上：他這樣厭惡與婦女發生關係，甚至對自己的妻子，也不實行其應盡的義務。

第四節 淫佚是不是罪宗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 淫佚或迷色，似乎不是罪宗。因為：

1.淫佚似乎與「不潔」同為一物，如同關於《厄弗所書》第五章3節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，不潔是貪饕的女兒，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，淫佚不是罪宗。

2.此外，依希道在《論至善》一書裡說：「正如因心思驕傲，而落在情慾的淫亂裡；同樣，因心思謙遜，而保全肉體的貞潔。」（《語錄》卷二第三十九章）可是，源自另一個惡習，這似乎相反罪宗的本質。所以，淫佚不是罪宗。

3.此外，淫佚是因失望而造成的，如同在《厄弗所書》第四章19節裡所說的：「這樣的人既已失望，便縱情恣慾，貪行各種不潔。」可是，失望並不是罪宗，反而是沮喪或慵懶的女兒，如同前面第三十五題第四節釋疑2.已經講過的。所以，淫佚更不是罪宗了。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻把淫佚列在罪宗之間。

正解 我解答如下：從前面第一四八題第五節，以及第二集第一部第四十八題第三及第四節已經講過的，可知罪宗具有一個十分為人所欲求的目的，人由於貪圖它，進而犯許多的罪；這些罪，一般都被說成來自那個惡習，像來自一個主源一般。可是，淫佚的目的就是性方面的快樂，而這快樂是最大的。為此，按照感覺的嗜慾來說，這樣的快樂是最可貪求的：一方面由於快樂的強烈，另一方面也因為這種慾望合乎人的本性。由此可見，淫佚是罪宗。

釋疑 1.按照有些人的意見，被列為貪饕之女兒的不潔，是一種肉體上的不潔，如同前面第一四八題第六節已經講過的。這樣，這個**質疑**與題無關。

如果把它解作淫佚的不潔，那麼應該說，它以貪饕為其質料的成因；就是說，貪饕給淫佚供應肉體方面的質料，但它並沒有以貪饕為其目的原因。可是，其他惡習的來自罪宗，最主要的就是看這種目的原因。

2.如同在前面第一三二題第三節**釋疑**1.討論貪圖虛榮時，所已經講過的，驕傲是萬惡之母。所以，連罪宗也是由驕傲生的。

3.有些人主要是為了希望未來的光榮，而戒絕淫佚的快樂；而失望卻把這希望消除了。為此，失望之造成淫佚，有如是消除阻礙者，而不是有如本然的或直接的原因；而罪宗之成立，則需要這種原因。

第五節 淫佚的女兒是否定得適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 淫佚的女兒被定為心盲或心神迷亂、魯莽、無恆、輕率、自愛自私、仇恨天主、留戀現世、厭惡來世或對之失望，似乎定得不適當。因為：

1.心神迷亂、魯莽、輕率，都屬於不智的行動；一切的罪都會有它們，就像一切的德性都會有智德一樣。所以，不應該把它們視為淫佚的女兒。

2.此外，堅忍或恆心是勇德的部分，如同前面第一二八題第一節**釋疑**6.所已經講過的（參看第一三七題第三節）。可是，淫佚並不相反勇德，而是相反節德。所以，無恆不是淫佚的女兒。

3.此外，「自愛自私至於輕視天主」，這是一切罪惡的開端，如同奧斯定在《天主之城》卷十四第二十八章裡所說的。

所以，不應該把它定為淫佚的女兒。

4.此外，依希道《申命紀答問》第十六章，關於第七章1節定出四種淫佚的女兒，即污言、戲言、謔言、胡言。所以，前面所列舉的（那些淫佚的女兒），似乎是多餘的。

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有權威的話。

正解 我解答如下：如果下級的能力，受其對象強烈的影響，那麼上級的能力，在其行動時，也會受到妨礙，而迷亂不正。可是，因著淫佚的惡習，下級的嗜慾，即慾情，為了強烈的快樂，非常猛烈地追求自己的對象，即那可帶來快樂的對象；因此，上級的能力，即理性和意志，都大為淫佚所迷亂。

在行事時，有四種行為是屬於理性的。第一種行為就是簡單的認知，即認出或知道某一個目的是好的。這種行為為淫佚所阻，如同《達尼爾》第十三章56節所說的：「美色迷惑了你，淫慾顛倒了你的心。」關於這一點，有「心神迷亂」。

第二種行為是關於為目的應行之事的思考或主意。它也為淫佚的慾望所阻。為此，德倫西（Terentius）在「宦官」第一幕裡，談到情慾之愛時說：「這東西毫無主意，又無分寸，無法用思考去控制它。」關於這一點，有那種不加思考的「魯莽」，如同前面第五十三題第三節已經講過的。

第三種行為是對於應行之事的判斷，這也為淫佚所阻；因為《達尼爾》第十三章9節，關於那些淫佚的老人，這樣說：「他們昧著良心，全不思念正義的裁判。」關於這一點，有「輕率」。

第四種行為是理性對應行之事的命令，這也被淫佚所阻；因為一個人受阻於慾望的衝擊，不去實行那已經裁決為應

該做的事。爲此，德倫西在「宦官」第一幕裡，談到那個說自己要離去情婦的人說：「只要一滴虛偽的淚水，已足以把這些說話束縛住了。」

至於在意志方面，則隨之有兩種不正當的行爲。其中的第一種，就是追求目的。關於這一點，有「自愛自私」；就是說，他不正當地追求快樂。在另一方面，則有「仇恨天主」；因爲天主禁止這樣貪求快樂。

第二種不正當的行爲，就是追求那些導向目的者。關於這一點，有「留戀現世」；就是說，一個人願意在這世上享受快樂。在另一方面，則有「對來世失望」；因爲當他過於留戀肉體的快樂時，就不會去理那些屬神之事，反而對之覺得厭惡。

釋疑 1.如同哲學家在《倫理學》卷六第五章裡所說的，縱慾無節最能破壞智德。爲此，相反智德的多種惡習，尤其是從淫佚而來；因爲淫佚就是縱慾無節中最主要的一種惡習。

2.在艱苦可怕的事上那種堅忍或恆心，是勇德的部分。可是，在戒絕快樂時那種堅忍或恆心，卻屬於爲節德之部分的寡慾或克己，如同前面第一四三題已經講過的。所以，把與它相反的無恆，列爲淫佚的女兒。

不過，就是那第一種無恆，也是由淫佚所造成的；因爲淫佚軟化人心，使它失去陽剛之氣，如同《歐瑟亞》第四章11節所說的：「縱慾行淫，老酒新酒，叫人失去良知。」魏擇群（Vegetius）在《論軍事》第三章裡說：「誰生平愈少享受，愈不怕死。」此外，也不應該以爲罪宗的女兒，必然與罪宗有相同的質料或對象，如同前面第一一八題第八節釋疑1.已經講過的。

3.自愛自私，對於一個人爲自己所追求的任何利益來說，是一切罪惡所共有的原因。不過，自愛自私之被列爲淫佚

的女兒，是因爲它對於一個人爲自己追求肉體的快樂，有特別的關係。

4. 依希道所列舉的那些惡習，都是一些外面的不當行爲，主要是關於言語方面的。言語上的不當有四種。第一種是關於所談的事物的，這樣就有「污言」。由於一個人「心裡充滿什麼，口裡就說什麼」，如同《瑪竇福音》第十二章34節所說的，所以淫佚的人既然滿心都是污穢的慾望，很容易會說出污言穢語來。

第二種是關於原因方面的。由於淫佚使人行動輕率，不加思索，所以它也使人說話輕佻，不知審慎，即所謂「戲言」。

第三種是關於目的方面的。由於愛好淫佚的人追求快樂，所以他說話也是爲了取樂，「謔言」就會脫口而出。

第四種是關於說話的意義方面的。由於淫佚使人心神迷亂，所以把說話的意義都顛倒了。因此，他會說出「胡言」來；就是用他的言語，表示他更重視他所追求的快樂，勝過任何其他的事物。

第一五四題

論淫佚的種類

一分爲十二節一

然後要討論的是淫佚的各個部分（參看第一五三題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、論淫佚的分類。
- 二、單純的姦淫是不是死罪。
- 三、它是不是最大的罪。
- 四、撫摸、接吻，以及其他這類的淫行，是否有死罪。
- 五、夢遺是否有罪。
- 六、論誘姦。
- 七、論強姦。
- 八、論通姦。
- 九、論亂倫。
- 十、論褻聖。
- 十一、論相反自然的罪。
- 十二、論上述各類罪行的輕重等級。

第一節 分淫佚爲六類是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 將淫佚分爲單純的姦淫、通姦、亂倫、誘姦、強姦，以及相反自然的罪等六類，似乎分得不適當。因爲：

1.不同的質料或對象，並不造成不同的種類。可是，上述的分類是依據不同的質料或對象而分的；即看一個人是與一個有夫之婦發生關係呢，還是與一個貞女，或是與有其他情況的女人。所以，淫佚的種類似乎不應該依此來分的。

2.此外，一種罪或惡習的類別，似乎不是按照那些屬於另一種罪或惡習的因素來分的。可是，通姦與單純的姦淫，並沒有什麼分別，除非是一個人由於玷染別人的女人，如此而犯了不義之罪。所以，似乎不應該把通姦列為淫佚的種類之一。

3.此外，正如一個人可能與一個因婚姻而被束縛於另一個男子的婦人發生關係（參看《格林多前書》第七章39節）；同樣，一個人也可能與一個因誓願被束縛於天主的女人發生關係。所以，既然通姦被視作淫佚的種類之一，那麼「褻聖」也應該被視作淫佚的種類之一了。

4.此外，一個已經結婚的人，不僅接近別的婦女時犯罪，而且不正當地使用自己的妻子時也犯罪。可是，這種罪是屬於淫佚的。所以，也應該把它列為淫佚的種類之一。

5.此外，宗徒在《格林多後書》第十二章21節裡說：「又怕我到的時候，我的天主再使我在你們面前受委屈，並為那許多從前犯了罪，而不悔改他們所習行的不潔、淫亂和放蕩的人慟哭。」所以，也應該把「不潔」和「放蕩」列為淫佚的種類，如同姦淫一樣。

6.此外，被分類的，不與那些（其下的）分類者對立平分。可是，淫佚卻與上述各類對立平分，因為在《迦拉達書》第五章19節裡說：「本性私慾的作為是顯而易見的，即：姦淫、不潔、放蕩、淫佚。」所以，把（單純的）姦淫列為淫佚的一類，似乎是不適當的。

反之 上述的分類法，見於《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題。

正解 我解答如下：如同前面第一五三題第三節已經講過的，淫佚之罪在於一個人不按照正當的理性，享用性方面的快樂。這

樣的罪可能在兩種情形下發生：第一種情形是關於人在尋求快樂時，所用的對象；第二種情形是關於人有了適當的對象之後，卻不守其他應守的條件。由於情況，以其為情況來說，並不構成倫理行為的種類；因為這樣的種類，取決於對象，亦即行為的質料部分。所以，淫佚的種類應該按照它的質料部分或對象來分別。

淫佚之與正當理性不合，可能有兩種原因。第一種原因。是因為它相反性行為的目的。這樣，由於它阻止生育，就有「相反自然的罪」。一切阻止生育的性行為，都有這種罪。

如果使所生的兒女受阻，而得不到應有的教養和培育，就是「單純的姦淫」，即未婚男女私通。

第二種原因是因為性行為的質料或對象，關於其他的人方面，可能不合正當的理性。這可能是關於兩方面的。第一是關於人所接近的那個女人本身方面的，因為對她沒有表示應有的尊重。這樣就有「亂倫」，即與有血親或姻親關係的婦女濫交。

第二是關於婦女所隸屬的人方面的，因為如果她是在丈夫權下，就有「通姦」；如果她是在父親權下，就有「誘姦」，以上都未用暴力；如果施用暴力，則有「強姦」。

不過，這些種類，更是按照婦女方面來分的，而不是按照男人方面。因為，在性行為中，女方是被動者，有如是質料部分；男方則有如主動者。已經講過了，上述的種類是按照質料或對象的不同而分的。

釋疑 1. 上述質料方面的不同，連帶也有對象方面形式的不同；而這形式的不同，是看與正當理性不合的各種不同方式，如同在上面正解所講的。

2. 在同一個行為裡，並非不可能同時有幾種不同惡習的

醜行，如同在前面第二集第一部第十八題第七節已經講過的。通姦就是這樣屬於淫佚，同時又屬於不義。

不義之罪與淫佚，絕非只有一種偶然的關係；因為淫佚順從肉慾，甚至也犯不義之罪，這更顯示它的嚴重性。

3.許願守貞的婦女，與天主締結一種神婚。爲此，侵犯這樣的婦女時，所犯的褻聖之罪，是一種靈性的通姦。其他各種褻聖，也同樣可以歸在各類的淫佚裡。

4.結婚的人與自己的妻子所犯的罪，不是關於不適當的質料或對象，而是關於其他的情況。這些情況並不能構成倫理行爲的種類，如同前面正解和第二集第一部第十八題第十一節已經講過的。

5.那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說，「不潔」是指「相反自然的淫佚。放蕩則指與沒有丈夫的女人」所犯的罪。爲此，似乎是誘姦之罪。或者也可以這樣來解答：「放蕩」是指性行爲的附屬行爲，如接吻、撫摩等類的事。

6.那裡所說的淫佚，是指「任何的過度」，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。

第二節 單純的姦淫是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 單純的姦淫（*fornicatio simplex*）似乎不是死罪。因爲：

1.那些放在一起，被一一列舉的事項，似乎都是屬於同一本質的事。可是，姦淫卻與一些不是死罪的事，一起被列舉出來了；因爲在《宗徒大事錄》第十五章29節裡說：「你們應該戒食祭邪神之物、血和室死之物，並戒避姦淫。」按照《弟茂德前書》第四章4節裡的話：「如以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄的」，食用那些東西，並不是死罪。所以，姦淫不是死罪。

2.此外，沒有一個死罪，是屬於天主之命令範圍的。可

是，《歐瑟亞》第一章2節記載天主命歐瑟亞，說：「你去娶一個娼婦為妻，讓她生淫亂的子女。」所以，姦淫不是死罪。

3.此外，在聖經裡，沒有記述一個死罪，而不加以譴責的。可是，在聖經裡，記述古時聖祖之單純的姦淫，卻沒有加以譴責。例如《創世紀》第十六章4節，記載亞巴郎親近自己的婢女哈加爾；後來在第三十章5至9節裡，記載雅各伯親近自己妻子的婢女彼耳哈和齊耳帕；後來又在第三十八章15節裡，記載猶大親近塔瑪爾，以為她是一個妓女。所以，單純的姦淫不是死罪。

4.此外，凡是死罪都相反愛德。可是，單純的姦淫並不相反愛德：既不相反愛天主，因為它並不是直接相反天主的罪；也不相反愛近人，因為它並不侮辱任何人。所以，單純的姦淫不是死罪。

5.此外，凡是死罪，都使人永遠喪亡。可是，單純的姦淫並不使人永遠喪亡；因為關於《弟茂德前書》第四章8節的「虔敬在各方面都有益處」，盎博羅修的「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督道理的總綱，就是在於慈悲和虔敬。凡遵行它的，如果受了肉慾的誘惑而滑倒，當然要受懲罰，不過，不至於喪亡。」（參看：偽盎博羅修，《弟茂德前書註釋》，關於第四章8節）所以，單純的姦淫不是死罪。

6.此外，如同奧斯定在《論婚姻的價值》第十六章裡所說的：「食物是為救生肉體，房事是為救生人類。」可是，並不是所有不正當的進食，都是死罪。所以，也不是所有不正當的房事，都是死罪。這話似乎最適用於單純的姦淫；因為單純的姦淫，是在那些所列舉的種類之中最輕微的（第一節）。

反之 《多俾亞傳》第四章13節卻說：「你應戒絕一切淫行；在你的妻子以外，不可容許有重大的惡行發生。」可是，重大

的惡行，是指犯死罪。所以，姦淫，以及與妻子以外的人，所行的一切房事，都是死罪。

2.此外，除了死罪之外，沒有什麼使人不能進天國的。可是，姦淫使人不能進天國，如同宗徒在《迦拉達書》第五章第19等節，先列述姦淫和一些其他的罪惡之後，接著說：「做這種事的人，決不能承受天主的國。」所以，單純的姦淫是死罪。

3.此外，《教會法律類編》第二部第二十二案例第一題第十七條說：「須知給宣僞誓者所加的處分，應與給通姦、姦淫、故意殺人，以及其他重大惡行所加的相同。」所以，單純的姦淫是重大的罪，或死罪。

正解 我解答如下：絕無疑問，必須把單純的姦淫視作死罪，雖然關於《申命紀》第二十三章17節的「不可有人當廟妓」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「不得親近她們；她們的醜行是小罪。」因為，不可把那個字讀作「小罪」（*venialis*），而應讀作「商業性的」（*venalis*）；這正是妓女所做的事。

為能清楚彰顯這個問題，必須注意，凡是直接相反人的生命所犯的罪，都是死罪。可是，單純的姦淫對那從此性交所生的嬰兒的生命，具有侵害的惡劣作用。我們發現，凡是其幼兒需要雌雄雙方留心撫養的動物，就不行雜交，而雄性只與一隻或多隻一定的雌性交配，例如：所有的鳥類都是如此。那些只要有雌性，即足以撫養幼兒的動物，它們就行雜交，例如：狗，以及其他類似的動物。可是，為培育一個人，顯然不僅需要母親留心養育照顧，卻遠更需要父親留心教養和保護，使孩子無論是在內心方面也好，或是在外表方面也好，都能有良好的發展。為此，人若進行雜交，這是相反人本性的事。男子卻

應該親近某一固定的女子，同她在一起生活，不僅是一個短時期，而是要長期的，甚或是終身的。爲此，在人類中，男子自然想法確實知道，誰是自己的兒女，因爲他們負有教養子女的責任。假如進行雜交的話，這就無法確實知道了。

這樣固定一個女性，就是所謂「婚姻」。爲此，說這是出於自然法。可是，由於房事是爲整個人類的公益，而凡是公益的事，都由法律來規定，如同前面第二集第一部第九十題第二節已經講過的，所以男女的結合，即所謂婚姻，由某些法律來規定。在我們這裡有什麼規定，等後來在本書的第三集補編第五十題第一節裡，在討論婚姻聖事時再談。

由此可見，既然姦淫是一種雜交，因爲是在婚姻之外進行的，所以相反應予教養的子女的利益。所以，這是死罪。

若一個人與某一女子犯了姦淫，即使他給子女提供充分的教養，這也無礙於上述定論。因爲，凡是屬於法律規定的事，是按照一般發生的情形來判斷的，而不是按照可能發生的某一特殊情形來判斷的。

釋疑 1.把姦淫與其他的事放在一起，一一列舉出來，並不是因爲姦淫與其他的事，罪過的性質相同；而是因爲從那裡所列舉的事，都同樣能在猶太人和外邦人之間，產生糾紛，妨礙他們同心合意，和睦相處。因爲在外邦人方面，由於自然理性敗壞，不以單純的姦淫爲不法之事。至於在猶太人方面，由於他們曾受過天主法律的教導，所以認爲姦淫是非法的。還有在那裡所提及的其他的事，由於猶太人習慣遵守（梅瑟）法律，所以對之都深感厭惡。爲此，宗徒們不許外邦人做那些事，不是好像它們本身是些不法的事，而是因爲是猶太人所厭惡的事，如同在前面第二集第一部第一〇三題第四節釋疑3.已經講過了。

2.說姦淫是罪，因爲它相反正當的理性。可是，人的理

性之正當，是由於它受天主意志的統治；而天主的意志，是首要的至高準則。爲此，人依照天主的意志，服從祂的命令所行的事，雖然看來好像相反理性普遍的秩序，卻並不相反正當的理性；就如因天主的能力而完成的奇蹟，雖然相反自然普遍正常的程序，卻並不相反自然一樣。爲此，亞巴郎願意殺死自己無罪的兒子，並沒有犯罪（《創世紀》第二十二章）；因爲他是爲服從天主的命令，雖然這件事以其本身來看，普通是相反人的正當理性的。同樣的，歐瑟亞由於受有天主之命而行淫，所以也沒有犯罪。他那樣的性行爲，也不能說是真正的姦淫，雖然按照一般的情形來說，把它叫作姦淫。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷三第八章裡說：「如果天主命人去做一件相反無論那些人的風俗或協議的事，即使在那裡從來沒有人做過，也應該去做。」後來他又接著說：「因爲，正如以人類社會的權力來說，高級的權力應該比低級的權力，先受人服從；同樣，天主也應該先於所有的人受人服從。」

3. 亞巴郎和雅各伯親近那些婢女，並不是有如犯姦淫；這從後來補編第六十五題第五節釋疑2. 在討論婚姻聖事時所講的，就可以知道了。至於猶大，則不必爲他脫罪；他也曾是出賣若瑟的主使人（《創世紀》第三十七章27節）。

4. 單純的姦淫相反愛近人，因爲它侵害將生的嬰兒的利益，如同上面正解所已經證明的；就是說，沒有顧及將生的嬰兒的利益，而遽行生育。

5. 那不幸失足而陷於肉慾之罪的，因虔敬的工作而能免於永遠的喪亡。因爲他藉著這樣的工作，準備自己去獲得懺悔的恩寵；以及因爲他藉著這樣的工作，賠補自己陷於肉慾的罪過。並不是說，如果執迷於肉慾之罪，至死不知悔改，可藉著虔敬的工作得救。

6. 可能一次行房，而即受孕生育。爲此，不正當的房

事，侵害將生的嬰兒的利益；以其行爲的種類來說，是死罪，不僅僅是由於慾望的不正當。可是，一次進食並不能危害一個人整個一生的利益。爲此，貪饕的行爲以其種類來說，並不是死罪。不過，如果一個人明知自己吃了一樣食物，就會改變自己一生的全部生活境況，那麼就是死罪了，例如：亞當就有這樣的情形（《創世紀》第二章17節）。

可是，姦淫並不是在那些屬於淫佚的罪之中最小的罪。因爲，由於淫慾而與妻子行房事，罪過就比（姦淫）爲輕。

第三節 姦淫是不是最重大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 姦淫似乎是最重大的罪。因爲：

1.產生罪的情慾愈大，罪似乎也愈大。可是，在姦淫中的情慾最大；因爲關於《格林多前書》第六章18節，「註解」（拉丁通行本註解）上說，淫佚中的情慾之火最大。所以，姦淫似乎是最重大的罪。

2.此外，一個人犯罪所冒犯的事物，與自己關係愈密切，犯的罪也愈大；例如，打自己的父親的，比打外人的，罪過更大。可是，按照《格林多前書》第六章18節所說的，「那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體」，而身體與人關係最爲密切。所以，姦淫似乎是最重大的罪。

3.此外，一個善愈大，相反它所犯的罪似乎也愈大。可是，姦淫的罪似乎反對整個人類的善或利益，如同前面第二節已經講過的。按照《格林多前書》第六章15節所說的，它也反對基督：「我豈可拿基督的肢體，作爲娼妓的肢體？」所以，姦淫是最重大的罪。

反之 教宗額我略一世卻說，肉體的罪比精神的罪爲輕（《倫理

叢談》卷三十三第十二章)。

正解 我解答如下：評定一個罪的輕重，可有兩種方式：一種是就其本體而論或本然的，一種是就其依附體而論或偶然的。就其本體而論，是從其種類的性質，即按照罪所相反的善，來評定罪的輕重。可是，姦淫相反將生的嬰兒的善或利益。所以，按照它的種類來說，它比那些損害外面的善或財物的罪，如：偷盜等類的罪，更為嚴重；可是，它比那些直接相反天主的罪，或相反一個已出世者的生命的罪，如：殺人所犯的罪，更為輕微。

釋疑 1.加重罪過的情慾，是那存在於意志之傾向中的。可是，在感覺嗜慾裡的那種情慾，卻反而減輕罪過；因為一個人在犯罪時所受的情的衝動愈大，犯的罪就愈輕。就是以這種方式，說在姦淫中的情慾最大。為此，奧斯定在《證道集》第二九三篇「論基督徒的戰鬥」裡說：「在基督信徒一切的戰鬥之中，更艱苦的是關於貞潔的戰鬥；因為這是每天的交戰，而很少能取勝的。」依希道在《語錄》卷二第三十九章「論至善」裡也說：「人類因肉慾的淫佚，比因任何其他的事，更容易屈伏於魔鬼。」這就是說，因為更難克勝這種猛烈的情動。

2.那犯姦淫的，說他犯罪相反自己的身體，不僅是因為姦淫的快樂在肉體內完成，像貪饕也有這樣的情形；而且也因為犯姦淫者相反自己身體的善或利益，這是由於他不正當地放縱和玷污自己的身體，去與別人私通的緣故。不過，並不因此姦淫就是最重大的罪；因為在人內，理性勝過肉體。為此，如有更與理性相反的罪，便比（姦淫）更為重大。

3.姦淫的罪相反人類的善或利益，因為它妨礙一個將生之人的生育。可是，那實際或現實地已參加了人類的，比那在

潛能狀態可能要參加的，更是屬於人類的一份子。準此，殺人之罪，比姦淫以及所有其他各類的淫佚之罪，更為嚴重，有如是更相反人類的善或利益。天主之善比人類之善更大。為此，相反天主的罪也更大。

姦淫也不是直接反對天主的罪，好像犯姦淫的人，存心想侮辱天主似的，而是依其後果或間接地，如同所有一切的死罪一樣。正如我們肉身的肢體是基督的肢體；同樣，我們的心神也與基督合一，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，心神方面的罪，也比姦淫更相反基督。

第四節 撫摸和接吻是不是死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 撫摸和接吻似乎不是死罪。因爲：

1. 宗徒在《厄弗所書》第五章3節裡說：「至於邪淫，一切不潔和貪婪之事，在你們中間，連提也不要提；如此才合乎聖徒的身份。」可是，後來他在第4節裡接著說：「同樣，猥褻、放蕩和輕薄的戲言。」對此，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「（猥褻）例如：接吻和擁抱；（放蕩）例如：嬌媚之言；（輕薄的戲言）即愚者所謂的詼諧，亦即笑謔之言。」後來他又在第5節裡接著說：「因爲你們應該清楚知道：不論是犯邪淫的，行不潔的，或是貪婪的——即崇拜偶像的——在基督和天主的國內，都不得承受產業。」在那裡，他不再提及猥褻，也沒有提及放蕩或輕薄的戲言。所以，這些行爲都不是死罪。

2. 此外，說姦淫是死罪，是因爲它侵犯那將生而應予教養的嬰兒的善或利益（第二節）。可是，接吻、撫摸或擁抱，對這並無損害。所以，這些行爲都不是死罪。

3. 此外，那些本身是死罪的事，總不能把它們變爲善事

來做的。可是，接吻和撫摸等事，有時是可以做而沒有罪的。所以，它們本身不是死罪。

反之 懷有貪戀之情的注視，並不是像撫摸、擁抱或接吻那麼嚴重。可是，懷有貪戀之情的注視是死罪，如同《瑪竇福音》第五章28節所說的：「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」所以，懷有貪戀之情的接吻，以及其他類似的事，遠更是死罪。

此外，西彼連（Cyprianus）在《書信》第六十二篇「致龐博紐論貞德書」（Ad Pomponium de Virginitate）裡說：「同房、擁抱、情語、接吻、彼此猥褻同枕，這些本身都已說明多麼醜陋的罪孽！」所以，由於以上的事，人就成為重大之罪，即死罪的犯者。

正解 我解答如下：說一件事是死罪，可有兩種說法。第一種是按照它的種類來說。這樣，接吻、擁抱或撫摸，如果按照其本質來說，並不表示死罪。因為，這些都可以是沒有淫慾的，或者由於是一地的風俗，或是由於有某種需要或合理的原因。

第二種說法，是按照一件事的原因，說它是死罪；例如，誰若施捨，為能誘人相信異端，就因他居心不良而犯死罪。可是，如同前面第二集第一部第七十四題第八節已經講過的，不僅同意死罪的行為是死罪，就是同意死罪的快樂，也是死罪。為此，既然姦淫是死罪，而其他各類的淫佚行為，不用說，都更是死罪。所以，不僅同意這樣的罪行，就是同意它們的快樂，也都是死罪。為此，既然接吻和擁抱等類的事，都是為了這種快樂而行的，所以都是死罪。只為了這樣的理由，才說它們是邪淫的事。是故，這類的事因為是邪淫的事，所以是死罪。

釋疑 1. 宗徒沒有再提及那三件事；因為，除非它們是為前述諸事的，就沒有罪惡的因素。

2. 接吻和撫摸，雖然它們本身並不阻礙嬰兒的善或利益，可是它們本自淫慾，而淫慾就是這種阻礙的根源。為此，它們含有罪惡的因素。

3. 那個**質疑**的推理，給人這樣的結論：這樣的事，按照其種類來說，並不是罪。

第五節 夢遺是不是罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 夢遺 (nocturna pollutio) 似乎是罪。因為：

1. 有功和有過，是關於同一件事。可是，人在睡夢中可能立功；撒羅滿就是一個明顯的實例：他在睡夢中，向上主求賜智慧之恩，如同在《列王紀上》第三章第5等節，以及《編年紀下》第一章第7等節所記載的。所以，一個人在睡夢中，也能有過。所以，夢遺似乎是罪。

2. 此外，凡能使用理性的，也能犯罪。可是，一個人在睡夢中，能使用理性；因為人在睡夢中屢次推理，寧願一物而不願另一物，同意或不同意一件事。所以，一個人在睡夢中，能夠犯罪。這樣說起來，夢遺並不因人睡眠，而不是罪；因為按照這個行為的種類來說，它原是罪。

3. 此外，誰行動不能按照理性，或相反理性，譴責和教訓對他都是沒有用的。可是，人在睡夢中接受天主的譴責或教訓，如同《約伯傳》第三十三章15及16節所說的：「天主有時藉夢和夜間的異像，當人躺在床上沉睡的時候，開啓人的聽覺，指導他，教他學習。」所以，一個人在睡夢中，可以行動按照理性，或相反理性，亦即能行善或犯罪。這樣，夢遺似乎是罪。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十五章裡說：「當談話者思想中的那種想像，出現在睡夢中人的眼前時，使人無法辨別，這種想像與肉體實在的接觸不同；這時肉體就會持續衝動起來，接著就發生那尋常在那種衝動之後所發生的事。這樣的事是無罪的，正如說清醒的人的某些事是無罪的一樣；當然，要如此說，必須先要想過。」

正解 我解答如下：夢遺可以從兩方面來看。第一，是從其本身方面來看；這樣，它就沒有罪惡的因素，因為一切罪都繫於理性的判斷。因為，就是連感覺方面的最初行動，除非能用理性的判斷來加以抑制，也沒有罪惡的因素。為此，沒有了理性的判斷，也就沒有罪惡的因素。可是，在睡夢中，理性並沒有自由的判斷。因為，沒有一個在睡夢中的人，不覺得某些幻想的東西，如同真實的東西一樣的；這從**第一集第八十四題第八節釋疑2**裡所講過的話，就可以知道了。所以，人在睡夢中所做的事，既然沒有自由的理性判斷，就不算是他的罪，如同瘋子或白癡對他們所做的事也不負責一樣。

第二，是從夢遺與其原因的關係來看。這樣的原因，可分為三種。第一種是屬於肉體方面的原因。當精液在體內積聚過多，或者當精液由於體溫過高，或任何其他的原因，而有排洩行動時，人在睡眠中就會夢見與這種精液過多或排洩有關的事；如同當性體或身體積壓過多其他的剩餘物質時，所發生的情形一樣。那時也會在想像裡，形成一些有關排洩這種剩餘物質的幻像。所以，如果這種過多的液體是由於有罪的原因而形成的，例如：因為飲食過多；這時，夢遺就因其原因而會有罪惡的因素。相反的，如果這種過多的或排洩的液體，並不是由於一個有罪的原因；這時，夢遺無論在其本身方面，或是在其原因方面，都沒有罪過。

第二種夢遺的原因，可能是屬於內在心靈方面的；例如，由於人先有了某些思想，後來在睡眠時，才會發生夢遺。可是，他在清醒時所先想的思想，有時是純屬思辨方面的；例如，人因參加辨論，而想及有關肉慾之罪，有時卻附帶著一種喜愛或厭惡的情緒。不過，夢遺更容易是由於想到了有關肉慾之罪，且喜愛這種快樂而發生；因為從這樣的女思想和喜愛，在心靈上留下一種遺跡和傾向，因而人在睡夢中，更容易在自己的想像裡，順從那些會導致洩精的行為。為此，哲學家在《倫理學》卷一第十三章裡說：「由於有些行動」，由醒寤者「逐漸轉入」熟睡者，「所以讀書人的幻像，比任何人的都好」。奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十五章裡說：「由於心境善良，所以就是在睡眠時，它的功德也會光明地照耀。」由此可知，夢遺在其原因方面，可能是有罪的。

不過，有時由於那先有的關於肉慾行為的思想，即使是思辨性的思想，或者如果對之表示厭惡，也會造成夢遺。這時，無論是從夢遺的本身方面來看，或是從它的原因方面來看，它都是沒有罪過的。

至於第三種原因，則是屬於外在神靈方面的；例如，由於魔鬼激動熟睡者的想像，以致造成這樣的後果。這樣的事，有時是由於人先犯了罪，即沒有留神準備自己，去反抗魔鬼的欺詐伎倆。為此，晚上念夜禱（Completorium）時唱道：「求祢抑制我仇，以免身體受污。」

有時這樣的事，完全不是人的罪過，而純然是由於惡魔的惡毒，如同賈西盎在《教父靈修談話》（Collationes Patrum）第二十二篇第六章裡，記載有一個人常在慶節日上夢遺；這是魔鬼在捉弄他，使他不要去領聖體。由此可見，夢遺絕不是罪；不過，有時是以前所犯之罪的後果。

釋疑 1.撒羅滿並非在睡夢中，以功求得天主賜以智慧，卻表示他事先已有這樣的願望，因而說他的這項要求，得到了天主的歡心，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十五章裡所說的。

2.人在睡眠時，理性的活動常受到或多或少的阻礙；這是根據內心的感覺能力，或多或少受到清濁氣體的干擾。不過，它常在某一方面受著阻礙，因而不能完全自由地判斷，如同在第一集第八十四題第八節釋疑2.裡所已經講過的。所以，他對其時所做的事，不能負責。

3.在人睡眠時，理性的認知並不像理性的判斷那樣受阻；因為判斷必須反省自己所感覺的東西，即人類知識的起點，才能完成的。所以，人在睡眠時，並非不可能用理性來認知一些新的東西，或從以前所留存의思想和出現的幻像，或由於天主的啓示，或由於天使或魔鬼的干預。

第六節 是否應將誘姦列爲淫佚的種類之一

（按：stuprum也含有淫佚的一般意義。在本題裡，是採取狹義的用法，即專指引誘尚未失貞的處女，並與之發生姦情。如女方已非貞女，則不構成誘姦，而屬於其他種類的淫佚。）

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該將誘姦少女（stuprum）列爲淫佚的種類之一。因為：

1.誘姦是指「不法地使少女失身」，如同在《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題裡所說的。可是，這樣的事可能是在單身男方和單身女方間發生的，因而是屬於姦淫的行為。所以，不應該把誘姦列爲淫佚中與姦淫不同的種類。

2.此外，盎博羅修在《論聖祖》卷一第四章裡說：「誰也不得以人爲的法律自誤：任何誘姦都是通姦。」可是，彼此

相對而分的種類，互不相容。所以，既然通姦已是淫佚之一種，似乎就不應該把誘姦列為另一種淫佚。

3.此外，損害別人，似乎更是屬於不義的行爲，而不是屬於淫佚的行爲。可是，犯誘姦之罪者損害別人，即失身之少女的父親。對這誘姦者，那個少女的父親可以「記住自己所受的損害」（《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題），而依法起訴，控其損害。所以，不應該把誘姦列為淫佚之一種。

反之 誘姦實在是在於使少女失身的性行爲。所以，既然淫佚是關於性方面的事，誘姦似乎是淫佚之一種。

正解 我解答如下：關於一種罪惡的質料或對象，那裡如有一種特殊的醜惡，那裡就必有那罪惡的一種特殊的種類。可是，淫佚是關於性方面的罪，如同前面第一五三題第一節已經講過的。一個在父親監護權下的少女，如被誘而失身，這樣的行爲就有一種特殊的醜惡，無論是對於少女方面，或是對她父親方面。對於少女方面，因為事先並未訂婚，而遽然失身，以後就不能進行正式的結婚，因而會走上娼妓之途。假如她沒有失去處女的那種標記，就不會陷在這種危險的境地。對於那個負責審慎監護少女的父親方面，《德訓篇》第四十二章11節說：「任性的女兒，你應嚴加監視，免得你爲了她，而成爲敵人的笑柄。」由此可見，這種不法地使在父母監護權下的少女失身的誘姦，是淫佚的一種特殊的種類。

釋疑 1.雖然少女沒有婚姻的束縛，卻不是不受父權的束縛。而且，她也有一種特殊的保障，以免淫行，即處女的那種標記；除非結婚，是不得把它破損的。爲此，誘姦並不是單純的姦淫，像「與娼妓」，即與已失身的婦女，所進行的同寢那樣；

這從關於《格林多後書》第十二章21節的「不悔改他們所習行的不潔、淫亂」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的，就可以看出。

2. 盎博羅修在那裡，對誘姦 stuprum 另有解釋，把它視作一般所謂的一切淫佚之罪。爲此，他在那裡，把結了婚的男人，除與自己的妻子外，與任何別的女人同寢，都叫作誘姦。這一點，從他後來所說的「婦女不得做的事，男人也不得去做」，就可以知道了。《戶籍紀》第五章13節裡所說的，「若妻子瞞著丈夫，讓別人與她同睡交媾，在暗中玷污了自己，又沒有見證，也沒有在誘姦時被捉住」等等，也應該這樣來解釋。

3. 一個罪並非不可能因著加上了另一個罪，而變得更醜惡。淫佚之罪因著加上了不義之罪，而變得更醜惡；因爲一個人不知戒避快樂，以免陷於不義的慾望，似乎是一件更不正當的事。它附有兩種不義。第一種是關於少女方面的：雖然（誘姦者）對她沒有施行暴力，卻引誘了她；所以，他必須賠償她的損失。爲此，《出谷紀》第二十二章16及17節說：「假使有人引誘沒有訂婚的處女，而與她同睡，應出聘禮，聘她爲妻。若她的父親堅決不肯將女兒嫁給他，他應付出和給處女作聘禮一樣多的銀錢。」

此外，誘姦者也損害少女的父親。爲此，依法也應該對他方面接受處分。因爲《申命紀》第二十二章28及29節說：「若有人遇見一個尚未許配與人的年輕處女，抓住她而與她同寢，並被人發見，這與她同寢的人，除應給少女的父親五十協刻耳銀子外，還該娶她爲妻；因爲他強姦了她，一生不能休她。」法律這樣的規定，「是爲了免得他好像是在兒戲取笑」，如同奧斯定《聖經首七卷辨惑》卷五第三十四章所說的。

第七節 強姦是不是一種與誘姦不同的淫佚

（按：raptus 一字的基本意義，是強取或搶奪。在男女關係上，強姦的成立，需要二條件：一，使用暴力；二，少女與其父母，至少其中之一不同意。）

有關第七節，我們討論如下：

質疑 強姦 (raptus) 似乎不是一種與誘姦不同的淫佚。因為：

1. 依希道在《語源學》卷五第二十六章裡說：「誘姦，即強姦，其實就是不正當的交媾，其名來自破壞 (corumpere)。為此，那以強迫的手段去得來的，就用誘姦來享受。」所以，強姦似乎不應該被視為與誘姦不同的一種淫佚。

2. 此外，強姦似乎含有一種暴力；因為在《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題裡說：「如將少女由其父親家中強行搶走，為使她破身後，以她為妻，這就是犯強姦之罪。」可是，對一個人施行暴力的這件事，對那本來只與同房之樂有關的淫佚來說，只有偶然的關係。所以，強姦似乎不應該被列為與誘姦不同的一種特定的淫佚。

3. 此外，婚姻對淫佚的罪惡，有遏止的作用；因為《格林多前書》第七章2節說：「為了避免淫亂，男人當各有自己的妻子。」可是，強姦卻是後來婚姻的一種阻礙，因為梅爾迪會議 (Concilium Meldense) 規定說：「經已決議，凡強姦、或竊取、或引誘女子的，縱然後來得到其父母的同意，而想與之結婚的，也絕對不得以之為妻。」（參看：《教會法律類編》第二部第三十六案例第二題第十一條）所以，強姦並不是與誘姦不同的一種特定的淫佚。

4. 此外，一個人可以與自己的妻子同枕，而不犯淫佚的罪。可是，誰若使用暴力，把自己的未婚妻從她的父母家裡搶走，與她發生肉體上的關係，就犯強姦的罪。所以，不應該把強姦列為一種特定的淫佚之罪。

反之 「強姦就是不正當的交媾」，如同依希道所說的（參看質疑1.）。可是，這是屬於淫佚的罪。所以，強姦是淫佚的種類之一。

正解 我解答如下：我們現在所討論的強姦，是淫佚的一種。有時它固然與誘姦朋比為惡；有時卻有強姦，而無誘姦；有時也可能有誘姦，而無強姦。如果一個人對處女施行暴力，以便不法地使她失身，這時（強姦與誘姦）二者就朋比為惡。這樣的暴力，有時加諸處女本人，也加諸她的父親；有時卻只加諸其父，而不加諸少女，例如：她自己同意被人用暴力從她父親家裡搶走。強姦的暴力還有一種不同的情形：因為有時少女被人用暴力從她的父母家裡搶走，且被暴力破壞貞操；可是，有時一個少女雖然被人用暴力搶走，卻不是為暴力所迫，或以姦淫，或以婚姻，而失去貞操。因為，只要有暴力，不管它是怎樣的，就具備強姦的性質。

不過，有時是強姦，而不是誘姦，例如：一個人強姦一個寡婦，或一個已經失去貞操的少女。為此，教宗辛瑪（Symmachus，498～514年）說：「強姦寡婦或貞女者，罪大惡極，使我們痛心疾首。」（參看：《教會法律類編》第二部第三十六案例第二題）誘姦也可能沒有強姦，例如：有人未用暴力，而不法地使貞女失去貞操。

釋疑 1.由於強姦往往與誘姦二者朋比為惡，所以有時二者互相交換使用。

2.使用暴力似乎是由於慾火猛烈之故，因此有人甘冒強暴的危險。

3.強搶已與別人訂婚的少女，與強搶尚未與別人訂婚的少女，情形不同。因為那些已與別人訂婚的少女，應該把她們

還給自己的未婚夫，由於已經訂婚，未婚夫對未婚妻子有權利。至於那些尚未與人訂婚的少女，首先應該把她們還給她們的父親權下；然後，得到了父母的同意之後，才能合法地娶她們為妻。不然，如果不是按照這樣來辦，就是不合法的結婚；因為，凡是搶奪東西者，必須把東西歸還。不過，強搶並不能解除已經成立的婚姻，雖然能阻止結婚。

上述的會議所說的，是爲了痛斥這種罪行而說的，且已被廢止。爲此，熱羅尼莫所說的，與它相反。他說：「在聖經裡，可以讀到三種合法的婚姻：第一種是一個貞潔的少女，以處女身分，依法嫁給一個男子。第二種是一個處女，被一個男子在城內搶走施暴；如果她的父親同意，這名男子就應該按照少女的父親所定之數，給她妝奩，以賠償她的貞操。至於第三種，則是按照少女之父的主意，從強搶者那裡把少女領回，而嫁給別人。」

或者可以把（會議的）那段文字，解作是指那些已經與別人訂立婚約的少女；尤其是因爲那些動詞，用的是現在時。

4.由於已經訂婚，未婚夫對於自己的未婚妻，享有某種權利。爲此，雖然他因使用暴力而犯罪，不過可免於強姦的罪。爲此，教宗傑拉一世（Gelasius，492～496年）說：「按照以前各位君主所定的法律，如果事先對少女的婚姻未曾有任何行動，而將少女帶走，就犯強姦的罪。」（參看《教會法律類編》，第二部第二十七案例第二題第四十九條）

第八節 通姦是不是與其他各種不同的一種特定的淫佚

有關第八節，我們討論如下：

質疑 通姦（adulterium）似乎不是與其他各種不同的一種特定的淫佚。因爲：

1.所謂「通姦」，就是一個人去親近自己的（妻子）以外

的「別的女人」，如同關於《出谷紀》第二十章14節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，自己的（妻子）以外的別的女人，可能有各種不同的情形：或是一個在父親權下的貞女，或是一個娼妓，或是屬於任何其他身份的女子。所以，通姦似乎不是與其他各種不同的一種淫佚。

2.此外，熱羅尼莫《駁姚微念書》卷一第四十九章說：「一個人是由於什麼原因而發瘋，這是沒有什麼關係的。為此，畢達哥拉斯學派的西斯篤（Sixtus Pythagoricus）說：『通姦者，是一個過於熱愛自己妻子的人。』」爲了同樣的理由，一個過於熱愛任何一個女人的人，也是一個通姦者。可是，在一切淫佚的行爲裡，都有過分的熱愛。所以，在一切淫佚的行爲裡，都有通姦。是故，不應該把通姦列爲淫佚的種類之一。

3.此外，哪裡有同樣的醜行，那裡似乎就沒有不同種類的罪。可是，在誘姦和通姦裡，似乎有同樣的醜行；因爲二者都是侵犯一個在別人權下的女子。所以，通姦不是與其他各種不同的一種特定的淫佚。

反之 教宗良（Leo，440～461年）卻說：「因自己肉慾的本能，或因對方的同意，而違犯婚姻的合約，與別的男人或女人同床，即是犯通姦之罪。」（參看：《教會法律類編》第二部第三十二案例第五題）可是，這含有一種特殊的淫佚的醜惡。所以，通姦是淫佚的一種特定的種類。

正解 我解答如下：通姦，如其名詞所云，是「親近他人的床第」（參看：《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題）。誰做這樣的事，就犯相反貞潔的，及相反人類的生育之善的雙重罪惡。第一，因爲他親近一個非與自己結婚的女人；而親近與自己結婚的女人，乃是教養自己的子女，一種必要的條件。

第二，因為他親近一個與別人結婚的女人，因而侵犯別人的子女的利益。關於那個已經結婚，而與別人通姦的婦人，情形也是如此。為此，《德訓篇》第二十三章32及33節說：「凡離棄丈夫的女人，就犯罪。第一，因為她不忠於至高者的法律」，就是那命令「不可姦淫」的法律。「第二，因為她得罪自己的丈夫」，使他無法確實知道，究竟誰是自己的孩子。「第三，因為她通姦犯淫，藉外人生了孩子」；這是侵犯自己的子女的利益。不過，第一點是一總的死罪所都有的；可是，其餘的兩點，卻是為通姦的醜行所特有的。由此可見，通姦是一種特定的淫佚，因為它關於性行為方面，有一種特殊的醜惡。

釋疑 1.一個有妻子的人，如去親近別的女人，他的罪名或是按照他自己的方面來定：這樣，他犯的常是通姦之罪，因為他不忠守婚約；或是按照他所親近的那個女人的那方面來定：這樣，有時是通姦，例如一個已經結婚的男子，去親近別人的妻子；有時卻是誘姦，或是其他的罪，這要看他所親近的女人有什麼不同的情形。如同前面第一節已經講過的，淫佚的種類，是按照婦女不同的情形來分別的。

2.婚姻的目的，特別是為人類的傳宗接代，如同前面第二節已經講過的。可是，通姦卻特別相反婚姻，因為它破壞夫婦彼此應有的忠誠。誰若過於熱愛妻子，與她進行不正當的性行為，雖然沒有不忠守婚約，卻也相反婚姻之善；因此，多少也可以把他叫作一個通姦者。誰若過於熱愛別人的妻子，就更是一個通姦者了。

3.妻子是在丈夫權下，與他結有婚姻的關係；至於少女則是在父親權下，而由他來把她嫁出去的。為此，通姦的罪之相反婚姻之善，是一種情形；而誘姦的罪之相反婚姻之善，卻是另一種情形。所以，把它們列為兩種不同的淫佚。

關於其他有關通姦的問題，將在補編第三集第五十九題第三節和第六十題至六十二題討論婚姻聖事時再談。

第九節 亂倫是不是一種特定的淫佚

有關第九節，我們討論如下：

質疑 亂倫（incestus）似乎不是一種特定的淫佚。因為：

1.所謂「亂倫」（incestus），就是「剝奪或否定貞潔」（incastus）的意思。可是，所有的淫佚都相反貞潔。所以，亂倫似乎不是一種特殊的淫佚，而是一般普通的淫佚。

2.此外，《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題說：「亂倫就是妄用血親或姻親。」可是，姻親與血親不同。所以，亂倫不僅是一種淫佚，而且還是好幾種的淫佚。

3.此外，如果一件事本身沒有什麼醜惡之處，就不成爲一種特定的罪惡。可是，親近血親或姻親，本身並沒有醜惡之處；否則，沒有一個時候會是許可的了。所以，亂倫不是一種特定的淫佚。

反之 淫佚的種類是按照人所妄用的那些婦女的情形來分別的。可是，亂倫表示在婦女方面，有特殊的情形，因為它是「妄用血親或姻親」，如同前面**質疑**2.所講的。所以，亂倫是一種特定的淫佚。

正解 我解答如下：如同前面第一至第六節已經講過的，哪裡有一種相反正當性行爲的妄用或交往，那裡就必然有一種特定的淫佚。可是，對血親或姻親的妄用，由於三種理由，不合於正當的性的交往。第一，因爲人自然應該尊敬自己的父母，因而也應該尊敬其他來自同一父母相近的血親。爲此，如同馬克西·瓦賴驩（Maximus Valerius）《不朽言行錄》卷二第一章所述說的，從前

兒子不得與父親同浴，免得彼此裸露相對。根據前面第一四二題第四節和第一五一題第四節已經講過的，就可以知道，性行為最會有一些相反尊敬或尊重的醜陋行動；爲此，人都引以爲恥。所以，像（血親或姻親）這樣的人，不宜彼此發生性行為。這個理由，似乎在《肋未紀》第十八章17節裡表明出來了，那裡說：「她是你的母親，不可揭露她的醜陋或下體。」後來關於其他的親戚，在那裡也寫著類似的話。

第二個理由是，因爲有血親關係的人，必然是在一起生活。爲此，假如他們彼此不避免發生性行為，他們就有太多性交的機會；這樣，人心就會因淫佚過度，而萎靡不振。所以，那些必須在一起生活的人，從前的法律（《肋未紀》第十八章）特別禁止他們這樣做。

第三個理由，是因爲這會妨礙增加朋友的人數。因爲，人在娶外人爲妻的時候，妻子那方面所有的血親，都與自己締結特殊的友好關係，就好像也是自己的血親一樣。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十五第十六章裡說：「愛德有很正確的理由，要求人們爲了共謀福利，及崇尚和睦相處，彼此聯絡、締結種種關係；並不是一個人對單獨一人，有許多這樣的關係，而是各人把這樣的關係，分別與許多的人建立起來。」

此外，亞里斯多德在《政治學》卷二第一章裡，還加上第四個理由：因爲人自然愛自己的（女性）血親，如果再加上由性交而來的愛情，就會產生過度的熱愛，而燃起極猛的慾火；但這是與貞潔或節慾不相合的。由此可見，亂倫是一種特定的淫佚。

釋疑 1. 妄用親戚的性的交往，最能敗壞貞潔；一方面由於機會（過多）；另一方面也由於愛情過熱，如同上面正解所講的。爲此，專門把對這樣的親戚的妄用，稱爲「亂倫」。

2.與一個人的姻親關係，是基於與自己有血親關係的人而形成的。所以，既然姻親是由血親而來，姻親也構成像血親一樣，基於同樣的理由而造成不相宜。

3.親人在性方面相交，本身就是一件淫亂不當，相反自然理性的事，例如：彼此本來就有直接血統關係的父母與子女相交；因為子女自然應該尊敬父母。為此，哲學家在《動物論》（按：即《動物誌》）卷九（第四十七章）裡敘述有一隻馬，因受騙而與其母交配，事後好像是由於極度的憎惡，而自投於深谷中；這是因為，連畜牲也自然地尊敬自己的父母。

至於其他沒有直接（直系）的血統關係，只因父母而有間接（旁系）的血統關係的人，就沒有這樣本質的淫亂不當情形；至於淫亂或適當與否，要看各地不同的習俗，以及按照人為的和天主所定的法律來判斷。因為，如同前面第二節已經講過的，性行為是為人類的大眾利益的，所以應該遵照法律的規定。為此，如同奧斯定在《天主之城》卷十五第十六章裡所說的：「與兄弟姊妹相交，迫於必要而愈是一件遠古的事，後世由於有了宗教方面的禁令，而愈是被人認為是一件有罪的事。」

第十節 褻聖是否可能成為淫佚之一種

有關第十節，我們討論如下：

質疑 褻聖（sacrilegium）似乎不可能成為淫佚之一種。因為：

1.同一個別類（種），不能把它歸在不相繫屬的多個共類（類）裡。可是，褻聖是「相反宗教」或不虔敬（irreligio）的一別類（種），如同前面第九十九題第二節已經講過的。所以，褻聖不可能成為淫佚之一種。

2.此外，在《教會法律類編》第二部第三十六案例第一題裡，並沒有把褻聖列在其他各種淫佚之內。所以，褻聖似乎不是淫佚之一種。

3.此外，正如因著淫佚而發生一些相反神聖事物的事；同樣，也可能因著其他種類的惡習而發生這樣的事。可是，並不把褻聖列為貪饕的一種，或其他類似惡習的一種。所以，也不應該把它列為淫佚的一種。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十五第十六章裡說：「正如由於貪得財物而侵犯田界，是一件不義的事；同樣，由於淫慾邪情而踰越道德的界限，也是一件不義的事。」可是，在神聖的事物上侵犯田界，就是褻聖的罪。所以，為了同樣的理由，在神聖的事物上，由於淫慾邪情而踰越道德的界限，也犯褻聖的罪。可是，淫慾邪情是屬於淫佚之事。所以，褻聖是淫佚的種類之一。

正解 我解答如下：如同前面第八十五題第三節、第九十九題第二節釋疑2.和第二集第一部第十八題第六及第七節已經講過的，一種德性或惡習的行為，如果以另一種（德性或惡習）為目的，就取得那另一種的別類或種別，例如：為了通姦而犯的偷盜，轉為屬於通姦那一種的罪。為了敬主而持守貞潔，顯然是一個宗教之德或虔敬的行為，例如：那些許願並履行守貞的人，如同奧斯定在《論聖潔的童貞》第八章裡所說的。由此可見，如果淫佚褻瀆一件與敬主有關的事物，它也是屬於褻聖的一種。按照這樣的說法，褻聖可能成為淫佚的種類之一。

釋疑 1.根據淫佚的目的是為別的惡習，所以成為那個惡習的一種。這樣，某種淫佚可能也是「相反宗教（之德）」或不虔敬惡習的一種，有如是屬於更高的一類。

2.在那裡所列舉的，是那些本身就是淫佚的種類。可是，褻聖之成為一種淫佚，是根據它以別的惡習為目的。它可能與各種不同的淫佚朋比為奸。因為，如果有人妄用與自己有

神親關係的人，就犯像亂倫那樣的褻聖。可是，如果他妄用獻身於主的貞女，由於她已是基督的淨配，所以他犯的是像通姦那樣的褻聖。如果一個少女是在一位靈性父親的監護之下，那麼就是一種靈性的誘姦；如果他施行強暴，那麼就是靈性的強姦。即使按照民法，這種罪行也比普通的強姦，應受更重的處分。爲此，猶斯底尼安皇帝（Justinianus Imperator）說：「如果一個人，莫說是強姦，就是只敢對那些至神聖的貞女意圖不軌，想與之結婚，也應判死刑。」（《教會法律類編》第二部第三十三案例第三題）

3. 褻聖之罪，是在一件神聖的事物上犯的。可是，神聖的事物，或是一個意圖與之同寢的神聖的人，這就是屬於淫佚的罪；或是一樣企圖佔有的東西，這就是屬於不義的罪。褻聖也可能與忿怒有關，例如：有人因忿怒而侮辱一個神聖的人；或者如果貪吃神聖的食物，就犯褻聖的罪。不過，有些人把自己特別奉獻於天主，以保守貞潔；相反這樣的貞潔的淫佚，則特別稱之爲褻聖。

第十一節 相反自然的罪或惡習，是不是淫佚的種類之一

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 相反自然的罪或惡習，似乎不是淫佚的種類之一。因爲：

1. 在前面第十節質疑2.所列舉的各種淫佚中，隻字未提相反自然的罪或惡習。所以，相反自然的罪或惡習，並不是淫佚的種類之一。

2. 此外，淫佚相反德性，如此則屬於邪惡。可是，相反自然的罪，不屬於邪惡，而屬於獸行，如同哲學家在《倫理學》卷七第五章裡所說的。所以，相反自然的罪，不是淫佚的種類之一。

3.此外，淫佚是關於那些為生殖的行為的，如同前面第一五三題第二節已經講過的。可是，相反自然的罪是關於那些不能產生生殖的行為的。所以，相反自然的罪不是淫佚的種類之一。

反之 《格林多後書》第十二章21節，卻把這惡習與其他各種淫佚一起列舉出來。在那裡說：「不悔改他們所習行的不潔、淫亂和放蕩。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「不潔即相反自然的淫佚。」

正解 我解答如下：如同前面第六及第九節已經講過的，哪裡有一種特殊性質的醜惡，使性行為成為不正當的行為，那裡就有一種特定的淫佚。這可能有兩種情形：第一種情形是因為它相反正當的理性，這一點是所有淫佚的罪都有的；第二種情形是它此外也直接相反宜於人類性行為的自然秩序，這就是所謂相反自然的罪，它可能有多種方式。第一種方式是不行任何性交，只為尋求性的滿足而導致洩精，這是屬於「不潔」之罪，有人稱之為「自慰」。

第二種方式是與異類動物交媾，這就是所謂的「獸行」。

第三種方式是與不適當的性別同睡，例如：男性與男性，或女性與女性；如同宗徒在《羅馬書》第一章26及27節裡所說的，這就是所謂「索多瑪的罪」。

第四種方式是不按照性交的自然方式：或是用不適當工具；或是用其他荒唐的和獸行的性交方式。

釋疑 1.在那裡所列舉的各種淫佚，都不相反人的本性。為此，沒有提及那相反自然的罪或惡習。

2.獸行之異於相反人類德性的邪惡，是因為在同樣的質

料或對象上過度無節的緣故。所以，可以把它歸在同一類內。

3.縱慾者，用意不在生育子女，而在滿足性慾。人可以不進行產生生殖的行爲，卻得到性慾的快樂。這就是相反自然的罪所尋求的。

第十二節 相反自然的罪，是不是各種淫佚之中最大的罪

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 相反自然的罪，似乎不是各種淫佚之中最大的罪。因爲：

1.一個罪愈是相反愛德，就愈是重大。可是，通姦、誘姦和強姦，由於也涉及損害別人，似乎比那不損害任何人的相反自然的罪，更相反愛近人的愛德。所以，相反自然的罪，不是淫佚之中最大的罪。

2.此外，那些反對天主的罪，似乎最爲重大。可是，褻聖直接反對天主，因爲輕侮對天主的敬禮。所以，褻聖之罪比相反自然的惡習更爲重大。

3.此外，一個罪如果是對一個我們愈應該愛的人犯的，就愈重大。可是，按照愛德的次序，我們更應該愛那些與我們有親屬關係的人，勝過其他的外人；而亂倫的罪污辱親戚，相反自然的罪，則有時卻污辱別的外人。所以，亂倫之罪比相反自然的罪更爲重大。

4.此外，假如相反自然的罪是最重大的，那麼，愈是相反自然的罪，似乎就愈是重大。可是，不潔之罪，即自慰之罪，似乎最是相反自然；因爲一個主動，另一個被動，似乎是最合乎自然的事。所以，照這樣來說，不潔是相反自然的罪之中，最重大的罪了。可是，這是不對的。所以，相反自然的罪，並不是在各種淫佚的罪之中最重大的。

反之 奧斯定在《論重婚——非法的結合》(De adulterin. coniugiis) 第八及十一章裡說：「在所有這些」罪惡，即這些屬於淫佚的罪惡之中，「那相反自然的罪是最壞的。」

正解 我解答如下：在任何一類的事上，破壞為其他一切所繫的源頭或原則，是最壞的。可是，理性的原則就是那些按照自然的原則；因為，在自然所規定的事物的前提下，理性就以適當的方式，處理其他的一切事物。無論是在思辨理論方面也好，或是在實踐行動方面也好，都是如此。為此，正如在思辨理論上，關於人類自然賦有的知識的錯誤，是最嚴重可恥的錯誤；同樣，在實踐行動方面，相反自然所定的那些規則的行動，也是最嚴重可恥的行動。所以，既然人在犯相反自然的罪時，違反自然關於性行為所定的規則，這種罪惡在這樣的事上，是最重大的。

其次則有亂倫，即如同前面**第九節**已經講過的，它相反我們對親戚應該表示的合乎自然或本性的尊敬。

至於其他各種淫佚的罪，則只違反正當理性所定的規則；不過，是在自然原則的前提下。比較更相反理性的罪，就是有人在進行性行為時，不僅侵犯那將出生的子女的利益，而且也侮辱其他的人。為此，不涉及侮辱別人的單純的姦淫，是各種淫佚之罪中最輕的。

誰若與一個在別人權下的婦人發生不正當的關係，而她是為替那個人生育子女的，如此而形成的侵害或不義，就比婦人只為受那個人的監護更為重大。為此，通姦之罪比誘姦重大。

前述二者，都因暴力而加重。為此，強姦處女比誘姦重大；而強姦別人的妻子，也比通姦重大。上述一切的罪，都因褻聖而更加重，如同前面**第十節釋疑2**已經講過的。

釋疑 1.正如正當理性的秩序是由人而來；同樣，自然的秩序是由天主自己而來。爲此，相反自然的罪，由於它們違反自然的秩序，是侮辱天主，自然萬物的統治者。所以，奧斯定在《懺悔錄》卷三第八章裡說：「相反自然的罪行，如索多瑪人所犯的，是時時處處，應加以痛恨和嚴懲的。縱然各地的人民都犯這樣的罪，他們也因著天主的誠命，都應負有同樣的罪責。天主絕不是造人，使他這樣妄用自己。的確，連天主與我們之間應有的關係，也被破壞了；因爲有天主爲其創造者的自然，因淫慾的邪惡，竟也被玷污了。」

2.相反自然的罪，也相反天主，如同前面釋疑1.已經講過的。賦予人性的自然秩序，比起附加的其他秩序，愈是更爲原始和穩固，則相反自然的罪，就愈比褻聖的敗壞更爲重大。

3.人類的本性與各人的關係，比任何其他的個人與他的關係更爲密切。爲此，相反人類本性的罪是更重大的罪。

4.罪過的輕重更看怎樣妄用一件事物，而不看怎樣放棄正當的應用。爲此，在那些相反自然的罪之中，佔末位的是不潔之罪，即只是由於不與別人同寢而犯的罪。

最重大的是獸行的罪，即不遵循適當的物種的罪。爲此，關於《創世紀》第三十七章2節的「將他們做的惡事，報告給父親」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即他們與牲畜交媾。」

其次則有索多瑪的罪，即不遵循適當的性別的罪。

此後有因不遵循性交應有的方式而犯的罪。不過，不用適當的器官，比其他有關性交方式的不當，罪過更大。

第一五五題

論克己或寡慾

一分爲四節一

（按：克己意謂克己之私，對象是私慾，即相反理性的或不正當的慾望，特別是強烈的慾望，而不是全面禁慾。但由於克己克制私慾，減少了部分慾望，遂也有寡慾的意義。克己有廣狹二義：廣義的克己，泛指克制一切私慾。狹義的克己，則專指克制基於天性的，並與觸覺有關的食、色方面的私慾。一般說來，談到克己，尤其是其反面之縱慾，會立即聯想到食、色之慾，無需附加任何說明，此稱爲絕對的 *simpliciter* 克己。至於在其他方面的克己，則需要附加說明在某一方面，如在貪圖財物或光榮方面，此稱爲相對的、或某一方面的、或某種意義的 *secundum quid* 克己。本題的討論重點，是狹義的、絕對的克己。）

然後要討論的是節德的功能部分（參看第一四四題引言）。首先，討論克己或寡慾；其次，討論寬仁（第一五七題）；第三，再討論檢制（第一六〇題）。

關於第一點，應該討論克己或寡慾，以及溺己或縱慾（第一六五題）。

關於克己或寡慾（*continentia*），可以提出四個問題：

- 一、克己或寡慾是不是德性。
- 二、它的質料或對象是什麼。
- 三、它的主體是什麼。
- 四、論它與節德的比較。

第一節 克己或寡慾是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 克己或寡慾，似乎不是德性。因為：

1.別類（species，種）不與共類（genus，類）對立平分。可是，克己或寡慾與德性對立平分，如同哲學家在《倫理學》卷七第一章裡所做的。所以，克己或寡慾不是德性。

2.此外，沒有一個人因利用德性而犯罪的；因為按照奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡所說的，「德性是誰也不會妄用的」。可是，一個人可能因克己或寡慾而犯罪，例如：他本來願意做一件善事的，卻因克制自己而不去做它。所以，克己或寡慾不是德性。

3.此外，沒有任何德性阻止人去做許可的事，卻只阻止人去做那些不許可的事。可是，克己或寡慾卻阻止人去做許可的事；因為關於《迦拉達書》第五章23節，「註解」（拉丁通行本註解）上說，有人由於克己或寡慾，而「連那些許可的事，也禁止自己去做」。所以，克己或寡慾不是德性。

反之 一切值得讚美的習性，似乎都是德性。可是，克己或寡慾就是這樣的習性。因為安德羅尼古（Andronicus）於《論情感》之「論節德」中說：「克己或寡慾是不為快樂所勝的習性。」所以，克己或寡慾是德性。

正解 我解答如下：克己或寡慾（continentia）這個名詞，許多人採取兩種不同的解法。有些人指克己使人戒絕一切性方面的快樂。為此，就是連宗徒，在《迦拉達書》第五章23節裡，也把它與貞潔連結在一起。這樣，完全而首要的克己，就是童貞，其次則為守寡。是故，照這樣說起來，既然我們在前面第一五二題第三節討論童貞時，說它是德性，所以關於克己，也應

該有同樣的論說。

有些人則說，克己使人反抗在自己以內的那些強烈的不正當的慾望（私慾、貪慾）。哲學家在《倫理學》卷七第一及第九章裡，就是這樣來解釋克己的。在《教父靈修談話》（*Collationes Patrum*）裡，賈西盎也用這樣的解法。這樣來解釋的克己，多少含有一些德性的性質，這是由於理性堅定對抗情慾，以免被其引入歧途；不過，它還沒有達到道德涵養性德性的完全本質。因為根據道德涵養性德性，感覺嗜慾會如此服屬於理性之下，致使在自己內不會發生相反理性的強烈的情動。為此，哲學家在《倫理學》卷四第九章裡說：「克己不是德性，而是一些混合物。」因為，它有一些德性的成分，另一方面卻又缺少一些德性的成分。

不過，如果把德性這個名字，廣義地解作任何一個值得讚美的行為的根源，那麼我們就可以說，克己或寡慾是德性。

釋疑 1. 哲學家把克己或寡慾與德性對立平分，是著眼於它還缺少一些德性的成分。

2. 嚴格地來說，人原本是指按照理性的一面。為此，說一個人在自身內「持己或自持」（*se tenere*），是說他持守自己存留在宜於理性的一面。凡是屬於違背理性的，便不宜於理性。所以，只有那在合於正當的理性的事物上持守自己的人，才能說得是真正的克己者；而不是那在遵照悖謬的理性的事物上，持守自己的人。可是，邪惡的慾望相反正當的理性；正如善良的慾望，相反悖謬的理性一樣。所以，真正實在的克己者，是那堅持正當的理性，而戒避邪惡的慾望的人；而不是那堅持悖謬的理性，戒避善良的慾望的人。後者更好可說是固執於惡的人。

3. 那裡的「註解」（拉丁通行本註解），是在討論第一種

解法的克己。按照這種解法，克己是指一種完善的德性，不僅戒避那些不許可的事，而且也戒避一些許可的、不甚善的事，以便全心致力於那更善的事。

第二節 克己的質料或對象是不是觸覺快樂的慾望

有關第二節，我們討論如下：

質疑 克己或寡慾的質料或對象，似乎不是觸覺快樂的慾望。因為：

1. 盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十六章裡說：「廣泛的相宜或中節（decorum），宛如是在自己的一切行動上，持守（continere）形式劃一的、普遍的高尚道德」。可是，並不是人的一切行動，都是屬於觸覺快樂的。所以，持守自己或克己，並非只是關於觸覺快樂的慾望。

2. 此外，「克己」這個名詞，是來自一個人在正當的理性之善上持守自己，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。可是，有些別的情，比觸覺快樂的慾望，更強烈地引人背離正當的理性，例如：畏懼死亡的危險，能使人喪失理智；又如忿怒與瘋狂相似，如同辛尼加（Seneca）《論忿怒》卷一第一章所說的。所以，克己不專是關於觸覺快樂的慾望的。

3. 此外，西塞祿在《修辭學》卷二第五十四章裡說：「克己或寡慾，是用智謀管制貪慾的德性。」可是，貪慾慣常是指貪愛錢財，而不是指貪得觸覺的快樂，如同《弟茂德前書》第六章10節所說的：「貪愛錢財乃萬惡的根源。」所以，克己原本不是關於觸覺快樂的慾望。

4. 此外，觸覺的快樂不僅是在性方面的事物上，而且也在飲食方面。可是，克己慣常只是指有關性方面的事。所以，觸覺快樂的慾望，並非真是克己的質料或對象。

5. 此外，在觸覺的快樂之中，有些不是屬於人性的，而

是屬於獸性的——不管是在食物方面，例如：有人喜歡吃人肉；或者是在性方面，例如：有人妄用動物或兒童。可是，克己並不是關於這樣的事，如同在《倫理學》卷七第五章裡所說的。所以，觸覺快樂的慾望，並不是真正屬於克己的質料或對象。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第四章裡卻說：「克己或寡慾，以及溺己或縱慾，與節德和無節，都是關於同樣的事。」可是，節德和無節是關於觸覺快樂的慾望，如同前面第一四一題第四節已經講過的。所以，克己或寡慾，以及溺己或縱慾，也是關於同樣的質料或對象。

正解 我解答如下：「克己」這個名詞，意指一種約束或節制；就是說，一個人「持己」，免得去隨從慾情。爲此，克己原本是關於那些促使人去追求某種事物的慾情，而理性約束人去追求它們，卻是一件值得讚美的事。克己實在並不是關於那些表示某種退縮的情緒，如畏懼和其他類似的情緒；因爲，在這樣的事上，堅決隨從理性的指示，是一件值得讚美的事，如同前面第一二三題第一至第四節、第一四一題第三節已經講過的。不過，必須注意，自然的傾向是一切其後之事的根源，如同前面第一集第六十題第二節已經講過的。爲此，愈是按照自然傾向的情，愈是強烈地催迫人去追求某種事物。可是，自然本性首先使人傾向於自己所必需的那些東西，或是爲保存自己個人，如：食物；或是爲保存人類，如：性行爲。這些事物的快樂，都與觸覺有關。所以，克己或寡慾，以及溺己或縱慾，原本是指那些關於觸覺快樂的慾望而說的。

釋疑 1.正如節德（temperantia）這個名詞，普通可以用來指無

論什麼質料或對象，可是原本是指這樣的質料或對象，即人在其上約束自己至為重要的事物；同樣，克己原本也是指這樣的質料或對象，即人在其上約束自己至為重要和困難的事物，也就是觸覺快樂的慾望。不過，一般地，以及按照某種意義來說，克己也可以是指在任何其他的事物上約束自己。盎博羅修就是這樣來用克己這個名詞的。

2.關於畏懼，值得讚美的，原本是那表示勇敢的心靈的堅定，而不是克己。

至於忿怒，對於追求某一事物，固然發生一種衝力；可是，這種衝力更是隨從靈魂的認知。也就是說，由於一個人發現自己受了別人的侵犯，而不是隨從自然的傾向。為此，只是按照某種意義（在某一方面），並不是絕對地說某人克制忿怒。

3.那些外在的善或事物，如：榮譽和錢財等類的東西，如同哲學家在《倫理學》卷七第四章裡所說的，看來固然像是「本身值得選擇或企求的東西，卻並不是必要的東西」，為保存自己的本性。為此，關於這樣的事物，「我們不是絕對地說，某些人克己或放縱自己」，而是按照某種意義，即「加上一句說，某些人在追求錢財、光榮」，或其他這類的東西方面。所以，西塞祿或是按照普通的意義來用「克己」這個名詞，即也涵蓋某一方面的克己；或是按照狹義來用「貪慾」這個名詞，即用作觸覺快樂的慾望。

4.性方面的快樂比飲食方面的快樂更為強烈。為此，我們關於性方面，比關於飲食方面，更習慣說克己或寡慾及溺己或縱慾。不過，按照哲學家在《倫理學》卷七第九章裡所說的，關於二者，都可以這樣說。

5.克己是人類理性之善。為此，它只關注那些能成為宜於人的自然之情。所以，哲學家在《倫理學》卷七第五章裡說：「誰若拿住一個兒童，想吃掉他，或是滿足不正當的性慾

快樂，不管他是否順從自己的慾望，都不能說他是絕對地克己，只能說他是在某一方面克己。」

第三節 克己的主體是不是慾情能力

有關第三節，我們討論如下：

質疑 克己或寡慾的主體，似乎就是慾情能力（vis concupiscibilis）。因為：

1. 一種德性的主體，必與它的質料或對象相稱。可是，克己或寡慾的質料或對象，如同前面第二節已經講過的，就是屬於慾情能力的觸覺快樂的慾望。所以，克己或寡慾，是在慾情能力裡。

2. 此外，「彼此相反者，都與同物有關」。可是，縱慾是在慾情能力內，是屬於它的慾情制勝理性；因為，安德羅尼古的《論情感》之「論克己」說，縱慾「就是雖有理性的反對，仍然使人選擇邪樂的那種慾情能力的邪惡」。所以，爲了同樣的理由，克己或寡慾，也是在慾情能力裡。

3. 此外，人類德性的主體，或是理性，或是嗜慾能力；而嗜慾能力可以分爲意志、慾情能力和憤情能力。可是，克己或寡慾，並非在於理性；因為，要是這樣的話，它就成爲理智或智性德性了。它也不是在於意志，因爲克己是關於慾情的，而慾情並不是在意志內。它也不是在於憤情能力，因爲它原本不是關於憤情的，如同前面第二節釋疑2.已經講過的。所以，只有說它是在於慾情能力。

反之 凡是在一種能力內的德性，就把那種能力的惡的行動除去。可是，克己並不把慾情能力的惡的行動除去；因為，「克己者仍有不良的慾望」，如同哲學家在《倫理學》卷七第九章裡所說的。所以，克己並不是在於慾情能力。

正解 我解答如下：凡是在某一主體內的德性，都使那主體的心態或性向，異於它屈伏於相反的惡習時。可是，慾情能力無論是在一個克己的人身上，或是在一個縱慾的人身上，都有同樣的情形；因為它在二者身上，都發而成爲強烈的邪惡慾望。由此可見，克己並非以慾情能力爲其主體。

同樣的，理性在兩人內的情形也都是一樣的；因爲，不管是一個克己的人，或是一個縱慾的人，都有正當的理性：兩人在沒有情慾的衝動時，都有志不願順從不正當的慾望。

可是，它們的不同點首先就是在於選擇；因爲一個克己的人，雖然受著猛烈慾望的攻擊，卻因著理性而選擇不順從它們。至於一個縱慾的人，雖有理性的反對，卻仍選擇順從它們。所以，克己必然是在於靈魂的那種有選擇行動的能力，以它爲主體。這就是意志，如同前面第二集第一部第十三題第一節已經講過的。

釋疑 1.克己之以觸覺快樂的慾望爲其質料或對象，並不是爲節制它們（使它們發而中節），因爲這是屬於那在慾情能力內的節德的事；而是爲對抗或克制它們（把它們壓制下去）。爲此，它必然是在於另一種能力，因爲對抗是一方對付另一方。

2.意志是介於理性與慾情能力之間，能被二者所推動。一個克己的人，其意志是被理性所推動的；相反的，一個縱慾的人，其意志則爲慾情能力所推動。爲此，克己或寡慾，可以把它歸於理性，如同第一個推動者；至於縱慾，則應把它歸於慾情能力。不過，二者都直接屬於意志，以它爲真正的主體。

3.雖然慾情不是在意志裡，如同在主體裡，可是對慾情的反抗，卻是在意志的能力裡。克己者的意志就是這樣反抗慾望。

第四節 克己是否比節德更好

有關第四節，我們討論如下：

質疑 克己或寡慾，似乎比節德更好。因為：

1.《德訓篇》第二十六章20節說：「克己或寡慾者的靈魂，實貴重無比。」所以，沒有一種德性可與克己或寡慾媲美。

2.此外，一種德性堪受多少獎賞，就有多好。可是，克己似乎堪受更大的獎賞，因為《弟茂德後書》第二章5節說：「除非按規矩競賽，是得不到花冠的。」可是，忍受猛烈慾望攻擊的克己者，比那沒有這種猛烈慾望的有節德者，做更大的奮鬥。所以，克己是比節德更好的德性。

3.此外，意志是一種比慾情能力更高尚的能力。可是，克己是在於意志，而節德則在於慾情能力，如同前面**第三節**已經講過的。所以，克己是比節德更好的德性。

反之 西塞祿在《修辭學》卷二第五十四章，及安德羅尼古的《論情感》之「論克己」，卻都把克己附屬於節德，如同附屬於主要的德性那樣。

正解 我解答如下：如同前面**第一節**已經講過的，克己或寡慾這個名詞，可有兩種解法。第一種解法是表示停止一切性方面的快樂。如果這樣來解釋克己或寡慾這個名詞，那麼它就越絕對的或狹義的節德更好；這從前面**第一五二題第五節**在討論童貞優於一般的貞潔時所說的，就可以知道。

第二種解法是把克己這個名字，解作理性對抗人內的那些強烈的不良慾望。如果按照這樣的解法，節德就比克己要好得多了。因為，德性之善之值得讚美，是因為它合乎理性。可是，一個有節德的人，比一個克己的人，有更多的理性之善；因為在有節德的人內，就是連那感覺嗜慾也服屬於理性之下，

好像已被理性所馴服了。至於在一個克己的人內，感覺嗜慾仍以不良的慾望，強烈地反抗理性。爲此，克己之於節德，好比不完善者之於完善者。

釋疑 1.那段有權威的話，可有兩種解法：第一種解法是把克己解作戒絕一切性方面之事。按照這樣的解法，在貞潔這一類的事上，誠然「克己或寡慾者的靈魂，實貴重無比」；因爲，就是連在婚姻中所企求的生育，也不能與童貞或守寡的克己或寡慾相比，如同在前面第一五二題第四及第五節已經講過的。

第二種解法可以把克己這個名詞，解作普通戒避一切不法之事。這樣，可以說：「克己或寡慾者的靈魂，實貴重無比」；因爲它不是像金銀那樣，可以用重量來評估其價值的。

2.慾望之所以有大小強弱，可能有兩個原因。因爲，有時它是來自肉體方面的原因。因爲有些人，由於自然的體質，比別人更傾向於慾望。再者，有些人比別人有更多燃起慾望的快樂的機會。這樣，慾望弱小，就使功勞減少；慾望強大，則使功勞增加。

可是，有時慾望的大小強弱，卻來自一個可讚美的屬於心神方面的原因，如：愛德的熱切，或理性的堅強；如同一個有節德的人，就有這樣的情形。這樣，慾望弱小，就使功勞增加，這是由於它的原因的緣故；慾望強大，反使功勞減少。

3.意志比慾情能力更接近理性。爲此，那使德性值得讚美的理性之善，由於它不僅達到意志，而且也達到慾情能力——如同一個有節德的人那樣，比它只達到意志——如同一個克己的人那樣，更能表顯出來。

第一五六題

論溺己或縱慾

一分爲四節一

然後要討論的是溺己或縱慾（incontinentia；參看第一五五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題。

- 一、縱慾屬於靈魂，抑或屬於肉身。
- 二、縱慾是不是罪。
- 三、論縱慾與無節的比較。
- 四、誰更醜陋，是任性發怒的人，還是縱慾的人。

第一節 縱慾屬於靈魂，抑或屬於肉身

有關第一節，我們討論如下：

質疑 縱慾似乎不屬於靈魂，而屬於肉身。因為：

1.性別的不同不是來自靈魂，而是來自肉身。可是，不同的性別使縱慾也不同。因為哲學家在《倫理學》卷七第五章裡說，婦女無所謂寡慾者或縱慾者。所以，縱慾不屬於靈魂，而屬於肉身。

2.此外，那屬於靈魂的事，並不繫於人的體質。可是，縱慾卻繫於人的體質；因為哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「尤其是急躁的人（即易怒的人），以及憂鬱的人，由於他們的慾望毫無約束，而是縱慾的人。」所以，縱慾屬於肉身。

3.此外，勝利是屬於制勝者，而不是屬於被制勝者。可是，一個人之被稱爲縱慾者，是由於那「相反精神的肉慾」制勝精神之故。所以，縱慾不屬於靈魂，而更屬於肉身。

反之 人之所以異於禽獸，主要是由於靈魂。可是，他也因寡慾和縱慾，而與禽獸不同；因為我們說，禽獸無所謂寡慾和縱慾，這從哲學家在《倫理學》卷七第三章裡所說的，就可以知道。所以，縱慾主要是來自靈魂方面。

正解 我解答如下：任何一事物，更應該把它歸於直接的或本然的原因，而不應該把它歸於那只偶然提供機會者。那來自肉體方面的，只是給縱慾偶然提供機會而已。因為，由於體質的緣故，可能在感覺嗜慾裡，激起猛烈的慾情，而感覺嗜慾是屬於肉體器官的一種能力；可是，這樣的慾情不管它是多麼猛烈，不足以構成縱慾之足實的原因，卻只是縱慾的偶然機會而已。因為，只要人能運用理性，常能反抗慾情。不過，如果慾情這樣加劇，甚至使人完全不能運用理性，如同那些由於慾情猛烈而陷於瘋狂的人，那麼縱慾和寡慾的本質就不復存在。因為他們並不保有理性的判斷，而這種判斷就是寡慾者所遵循，而縱慾者所背離的。由此可見，縱慾之直接或本然的原因是來自靈魂方面，因為靈魂沒有用理性去反抗慾情。這樣的事可有兩種情形，如同哲學家在《倫理學》卷七第七章裡所說的。第一種情形是靈魂沒有請示於理性之前，就順從了慾情；這叫作「未經駕馭的縱慾」，或「輕舉妄動」。第二種情形是人不堅持所立定的主意，因為他不固執於理性所判斷的事；為此，這樣的縱慾叫作「軟弱」。由此可見，縱慾主要是屬於靈魂的。

釋疑 1.人的靈魂是肉身的形式；它有一些能力，是要使用肉身的器官的。這些器官的活動，對於靈魂那些沒有器官為工具的工作，即對於理智和意志的行動，也有所幫助；這是因為理智自感覺有所攝取，而意志則由感覺嗜慾的慾情所推動。準此，由於婦女體質嬌弱，所以無論她們依附什麼，大多數依附

得脆弱無力，很少有例外的；正如《箴言》第三十一章10節所說的：「堅強的婦女，有誰能找到？」由於凡是微小或軟弱的東西，都「被當作好像無有一般」，所以哲學家於《倫理學》卷七第五章在談到婦女的時候，說她們沒有堅定的理性判斷，雖然有些婦女恰好與此相反。爲此，他這樣說：「我們不說婦女爲寡慾或克己的人；因爲她們並不是引導者」，好像具有堅強的理性，「卻是被引導者」，好像很容易順從慾情。

2.有人可能由於情的衝動，未有理性的考慮，而立即順從情。這種情的衝動可能突然而來，如：易怒的人；或是猛烈而來，如：憂鬱的人，因有屬土的氣質，會很猛烈地激動起來。另一方面，有些人可能不堅持自己所定的主意；因爲體質孱弱，不能有力地依附，如同上面釋疑1.在論及婦女時所已經講過的。性情冷漠的人，似乎也有同樣的情形，因爲他們也有如同婦女一樣的原因。這些情形之所以發生，是因爲體質給縱慾造成了一種機會，並不是縱慾的足實原因，如同在上面正解所已經講過的。

3.在一個縱慾者的身上，肉慾制勝精神；這並不是出於必然，而是因爲精神懈怠，沒有堅強地反抗肉慾的緣故。

第二節 縱慾是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 縱慾似乎不是罪。因爲：

1.奧斯定在《論自由意志》卷三第十八章裡說：「在不能避免的事上，誰也不犯罪。」（參看《訂正錄》卷一第九章）可是，誰也不能靠自己避免縱慾，如同《智慧篇》第八章21節所說的：「但我知道，我不會是一個寡慾或克己的人，除非天主把它賜給我。」所以，縱慾不是罪。

2.此外，一切的罪惡似乎都在於理性。可是，一個縱慾

的人，他的理性判斷為（慾情）所制勝。所以，縱慾不是罪。

3.此外，誰也不會由於熱烈地愛天主而犯罪的。可是，一個人由於熱烈地愛天主，而成爲一個縱慾者（縱情者、不能克己者）；因爲狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「宗徒由於縱情地熱愛天主，才說：『我生活，已不是我生活』。」所以，縱慾不是罪。

反之 在《弟茂德後書》第三章3節裡，卻把縱慾與其他的罪並列在一起。那裡說：「善誹謗、無節制（即縱慾）、無仁心等等。」所以，縱慾是罪。

正解 我解答如下：在一件事上縱慾，可有三種解法：第一種是原本而絕對的解法。這樣的縱慾是關於觸覺快樂的慾望，猶如無節一樣，如同前面第一五五題第二節在討論克己或寡慾時所已經講過的。按照這樣的解法，由於兩種理由，縱慾是罪。第一種理由是，因爲縱慾者背離那合乎理性的事。第二種理由是，因爲他沉溺在一些醜惡的佚樂中。爲此，哲學家在《倫理學》卷七第四章裡說：「縱慾之可鄙，不僅因爲它是一種罪行」，即背離理性，「而且也因爲它是一種邪惡」，即順從不正當的慾望。

在一件事上縱慾的第二種解法固然是原本的解法，因爲一個人背離合乎理性的事物，但不是絕對的解法，例如：一個人在欲望光榮、錢財，以及其他類似的事物時，沒有遵循理性的方式。這些事物本來似乎是善的；在這樣的事物上，並沒有絕對的縱慾，而只是按照某種意義來說的縱慾，如同前面第一五五題第二節釋疑3.在討論克己或寡慾時所已經講過的。按照這樣的解法，縱慾是罪，不是因爲一個人順從了邪惡的慾望，而是因爲他在欲望那些本來可以追求的事物時，沒有遵守應守的

理性方式。

在一件事上縱慾的第三種解法，不是原本的或本意地，而是比喻的說法；例如，欲望那些不能妄用的事物，如：欲望德性。關於這樣的德性，可以取譬地說，一個人縱慾或縱情。因為，正如縱慾者完全聽由邪惡的慾望所擺佈；同樣，一個人也完全聽由那合乎理性的善良的慾望所引導。這樣的縱慾並不是罪，反而是屬於完善德性的事。

釋疑 1.人能行善避惡，不過不是沒有天主的幫助，如同《若望福音》第十五章5節所說的：「離了我，你們什麼也不能作。」爲此，人需要天主的幫助，才能克己或寡慾，這並不排除縱慾是罪；因爲如同在《倫理學》卷三第三章裡所說的：「凡是我們藉著友人所能做的事，也多少是我們自己所做的。」

2.縱慾者的理性判斷，爲（慾情）所制勝，並非出於可脫免罪惡之性質的必然；而是由於人的懈怠，沒有利用自己所有的理性判斷，堅強地志於反抗慾情。

3.那個**質疑**的出發點，是以比喻的方式所說的縱慾，而不是按照它的本意。

第三節 縱慾者是否比無節者犯更重大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 縱慾者似乎比無節者（*intemperatus*）犯更重大的罪。因爲：

1.一個人愈是相反良心行事，似乎犯的罪愈是重大；如同《路加福音》第十二章47及48節所說的：「那知道主人的旨意，而偏不準備，而不奉行他旨意的僕人，必然要多受拷打。」可是，縱慾者似乎比無節者行事更相反良心；因爲，按照《倫理學》卷七第三章所說的，縱慾者知道自己所欲望的是邪惡的

事，卻仍舊爲了慾情而這樣去做；至於無節者，則認爲自己所欲望的是善事。所以，縱慾者比無節者，犯更重大的罪。

2.此外，一個罪愈是重大，似乎愈不易補救。爲此，相反聖神的罪，而這是最重大的罪，就說它是不能寬赦的（第十四題第三節）。可是，縱慾的罪似乎比無節的罪更不易補救的。確，一個人的罪是用勸告和規誡來補救的；可是，這些似乎對一個縱慾的人都於事無補，因爲他知道自己作惡，卻仍舊去作惡。至於一個無節的人，則以爲自己做的是善事；因此，勸告對他能有一些幫助。所以，縱慾者似乎比無節者，犯更重大的罪。

3.此外，一個人愈是由於更大的貪慾而犯罪，犯的罪便愈重大。可是，和無節者相比，縱慾者似乎是由於更大的貪慾而犯罪；因爲縱慾者有猛烈的慾望，而這並不是無節者所常有的。所以，縱慾者比無節者犯更重大的罪。

反之 不知悔改，加重一切的罪過。爲此，奧斯定在《證道集》第七十一篇第十二及第十三章「論天主的話」裡說，不知悔改是相反聖神的罪。可是，哲學家在《倫理學》卷七第八章裡說：「無節者不是知道悔改的人，因爲他堅持自己所選擇的；至於縱慾者，卻都是知道悔改的人。」所以，無節者犯的罪，比縱慾者所犯的更爲重大。

正解 我解答如下：按照奧斯定「駁摩尼教二魂論」第十及第十一章所說的，罪惡主要是在於意志，因爲「人藉以犯罪或正直度生的是意志」（《訂正錄》卷一第九章）。爲此，哪裡有更傾向於犯罪的意志，那裡就有更重大的罪。一個無節者的意志，是由於他自己所做的選擇而傾向於犯罪的；而他的選擇則來自他習於行一事而養成的習性。至於縱慾者的意志，是由於某種

慾情而傾向於犯罪。因為慾情很快就會過去，而習性卻是「不容易改變的性質」；所以，縱慾者在慾情消逝之後，立刻就會後悔。至於無節者，卻不會有這樣的事，反而以自己犯了罪為一件樂事；因為由於習性，犯罪的行動已成為與他本性相合的事。為此，《箴言》第二章14節論及這樣的人，說：「喜愛行惡，在邪惡中喜樂。」由此可見，無節者遠比縱慾者更壞，如同哲學家在《倫理學》卷七第七章裡所說的。

釋疑 1. 理智的無知有時先於嗜慾的傾向，且為它的原因。準此，無知愈大，罪過愈小，甚或完全沒有罪過，如果無知使人的行動成為無意的或不情願的。相反的，另一種理性的無知，卻是在嗜慾的傾向之後。這樣的無知愈大，罪過也愈是重大，因為這表示嗜慾的傾向更大。不管是縱慾者的無知也好，或是無節者的無知也好，都是由於嗜慾傾向於某一事物而來的：或是因著慾情，如縱慾的人；或是因著習性，如無節的人。不過，這樣形成的無知，無節者的，比縱慾者的更大。一方面是關於它持續的時間。因為，縱慾者的那種無知，只在慾情發作時存留，如同間歇熱病，只在液體擾動時一樣。至於無節者的無知，卻由於習性常在，而不斷地持續下去；為此，「它像肺癆」，或像任何連續不斷的疾病，如同哲學家在《倫理學》卷七第八章裡所說的。

另一方面，無節者的無知，關於所不知的事物方面，也是更大。因為，縱慾者的無知只是關於選擇一件個別的事物，即他認為這是目前應該選擇的事物。至於無節者的無知，卻是關於目的本身，即他判斷這是善的，因而他毫無節制地順從慾望。為此，哲學家在《倫理學》卷七第八章裡說：「縱慾者優於無節者，因為他保全了最好的原則。」也就是說，他對目的有正確的判斷。

2.為補救縱慾的人，只有知識是不夠的，內心也需要恩寵的幫助，以便紓解慾情，外面也要利用勸告和規誡的補救方法。這樣，才能使一個人開始反抗慾情，因而使慾情減弱，如同前面第一四二題第二節已經講過的。利用同樣的方法，也能補救無節的人；不過，由於兩件事，要補救他較為困難。第一件事是關於理性方面的；因為理性在評論最後目的時，已經偏頗不正，而最後目的有如思辨證明中的原則。誰若在原則上錯了，就更難把他引歸真理。關於實踐的行動方面，誰若在目的上錯了，也有同樣的困難。第二件事是關於嗜慾的傾向方面的；由於無節者的這種傾向，是從習性來的，所以不易把它清除。至於縱慾者的這種傾向，則是從慾情來的，可以更容易地加以抑制。

3.那種加重罪過的意志的貪慾，無節者的比縱慾者的更大，如同上面正解已經證明過的。可是，縱慾者在感覺嗜慾方面的貪慾，有時卻更大；因為縱慾者除非由於強烈的慾望，是不會犯罪的。可是，無節者即使由於輕微的慾望，也會犯罪，有時甚或先於這樣的慾望。為此，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說，我們更譴責無節的人；因為他「在沒有慾望，或在安靜的時候」，即只有輕微的慾望時，也會去追求佚樂。「假如他有著像青年們那樣的慾望，他將會做出什麼事來呢？」

第四節 任性發怒者，是不是比縱慾者更不好

有關第四節，我們討論如下：

質疑 任性發怒者，似乎比縱慾者更不好。因為：

1.對情的抵抗愈難，不克制它的罪過似乎愈輕。為此，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「誰若被強大過甚的喜樂或憂愁所勝，這並不是令人驚奇的，而是可以原諒的。」可是，「如同赫拉克利圖斯（Heraclitus）所說過的，反抗慾望比

反抗忿怒更難。」（《倫理學》卷二第三章）所以，不克制慾望，輕於不克制忿怒。

2.此外，如果情因強烈而完全剝奪理性的判斷，那麼人就完全免於罪過；如一個人因情而發瘋，就是一個顯明的例子。可是，一個不克制忿怒的人，比一個不克制慾望的人，還持有更多的理性判斷；因為，「發怒者還能聽到一些理性；而縱慾者卻非如此」，如同哲學家在《倫理學》卷七第六章裡所說的。所以，任性發怒者比縱慾者更不好。

3.此外，愈是危險的罪，似乎也愈是重大。可是，任性發怒似乎更危險，因為它能使人陷入更大的罪過，如：殺人；這比縱慾所能使人犯的通姦，罪過更為重大。所以，任性發怒比縱慾罪過更重大。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「任性發怒，不像縱慾那樣可恥。」

正解 我解答如下：縱慾的罪，可有兩種看法。第一種看法是從那制伏理性的情方面來看。按照這種看法，縱慾比任性發怒更為可恥，因為慾望的衝動比忿怒的衝動更不正當。這有四點理由，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡曾提到它們。第一，是因為忿怒的衝動，多少還有一些理性；就是說，發怒者是想報復自己所受的侮辱，而這含有一些理性的指示，只是不完善而已，因為他不想遵守報復應守的方式。至於慾望的衝動，則完全按照感覺，毫不按照理性。

第二，是因為忿怒的衝動更繫於人的體質；這是由於使人發怒的這種怒氣，很快就會衝動的緣故。為此，一個由於體質而有發怒性向的人發怒，比一個有縱慾性向的人縱慾，更為迅速。也是為了這個緣故，由易怒的人生下易怒的孩子，比由

縱慾的人生下縱慾的孩子，更為多見。可是，凡是由於自然體質而來的，理應更值得原諒。

第三，是因為忿怒想法明顯地行動；縱慾卻想法掩飾，暗中潛入。

第四，是因為縱慾者行動時覺有快感；至於發怒者，卻事先好像受到一種憂愁的驅使似的。

第二種看法是從人背離理性所陷入的惡事方面，來看縱慾或不克己的罪。按照這種看法，任性發怒的罪過，大多數更為重大，因為它使人去做那些損害別人的事。

釋疑 1.連續不斷地反抗快樂，比反抗忿怒更為困難，因為慾望持續更久。不過，一時反抗忿怒，卻因它的衝力而更為困難。

2.說慾望沒有理性，並不是因為它完全剝奪理性的判斷，而是因為它行動絕不按照理性的判斷。為此，它更為可恥。

3.那個質疑的出發點是縱慾者所可能造成的後果。

第一五七題

論寬仁和溫良

一分爲四節一

然後要討論的是寬仁（clementia）和溫良（mansuetudo；參看第一五五題引言），以及相反的惡習（第一五八題）。

關於這些德性，可以提出四個問題：

- 一、寬仁與溫良是否相同。
- 二、是否二者都是德性。
- 三、是否二者都是節德的部分。
- 四、論它們與其它德性的比較。

第一節 寬仁與溫良是否完全相同

有關第一節，我們討論如下：

質疑 寬仁與溫良似乎完全相同。因為：

1. 溫良是爲節制忿怒的，如同哲學家在《倫理學》卷四第五章裡所說的。可是，忿怒是「要求報復的嗜慾」。所以，既然寬仁是「長上對屬下施罰時的仁厚」，如同辛尼加在《論寬仁》（De Clementia）卷二第三章裡所說的，而報復是用懲罰來完成的，因此寬仁與溫良似乎同爲一物。

2. 此外，西塞祿在《修辭學》卷二第五十四章裡說：「寬仁是一種德性，使那被仇恨某人之情所激動的人心，爲仁愛所抑制。」這樣說來，寬仁似乎是爲節制仇恨的。可是，按照奧斯定《書信集》第二一一篇「修會生活規範」所說的，仇恨是由忿怒造成的；而對付忿怒，則有溫良。所以，寬仁與溫良，似乎是相同的。

3. 此外，同一種惡習，不與不同的德性相反。可是，同

一種惡習，即「殘暴」，卻與溫良及寬仁相反。所以，溫良與寬仁，似乎完全相同。

反之 按照前面**質疑**1.辛尼加所下的定義，寬仁是「長上對屬下的仁厚」。溫良則不僅是長上對屬下，而且是任何人對任何人。所以，溫良與寬仁並非完全相同。

正解 我解答如下：如同在《倫理學》卷二第三章裡所說的，自然的德性是「關於情和行爲的」。可是，內在之情是外面行爲的根由，或者也是它們的阻障。爲此，那些節制情的德性，與那些節制行爲的德性，有某種共同合作，以得到同樣的效果；不過，它們彼此種類不同。譬如阻止人偷竊，這原本是屬於義德的事。一個人之有偷竊的傾向，是由於過分喜愛或貪圖錢財的緣故，而這是由慷慨來加以節制的。爲此，慷慨與義德共同合作，以獲致這個效果，即戒避偷竊。這一點在我們的這個問題上，也是應該注意的。因爲，一個人由於受到忿怒之情的激動，而想施行更重的懲罰。可是，減輕懲罰是直接屬於寬仁的事，而這樣的事可能由於過分忿怒而受阻。爲此，既然溫良能抑制忿怒的衝力，所以它與寬仁共同合作，以獲致同樣的效果。不過，二者彼此不同；因爲寬仁是爲節制外面的懲罰的；至於溫良，則原本是爲減少忿怒之情的。

釋疑 1.溫良原本是關於要求報復之嗜慾本身的。至於寬仁，則是關於外面作爲報復之用的那些懲罰本身的。

2.人的情感傾向於減少人所本來就不喜歡的那些事物。誰若愛一個人，本來就不喜歡懲罰他；可是，爲了別的緣故，例如：爲了公義，或者爲了改正那個受罰的人才施以懲罰，爲此，一個人由於愛，已經準備減輕懲罰，這是屬於寬仁的事。

可是，這樣的減輕卻為仇恨所阻止。因此，西塞祿說：「被仇恨之情所激動的人心」，即想加重懲罰，「為寬仁所抑制」，即以免施行更嚴的懲罰。這並不是說，寬仁是直接為節制仇恨的，而是說，它是直接節制懲罰的。

3. 溫良是為直接對付忿怒的。那真正與它相反的，是那表示過度忿怒的「暴怒」這個惡習。至於「殘暴」，則表示在懲罰上過度。為此，辛尼加在《論寬仁》卷二第四章裡說：「所謂殘暴者，就是有懲罰的理由，卻不守懲罰的方式。」

至於那些即使沒有理由，卻以見人受罰而心喜的人，可以稱為「野蠻的」，或「獸性的」人，好像沒有人情似的。因為由於人情，人自然愛別人。

第二節 寬仁與溫良二者是否都是德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 寬仁與溫良二者，似乎都不是德性。因為：

1. 沒有一種德性相反另一種德性的。可是，「嚴厲」是一種德性，而寬仁與溫良二者都與它相反。所以，寬仁與溫良二者都不是德性。

2. 此外，「德性被過分與不及所破壞。」可是，不管是寬仁也好，或是溫良也好，都在於一種不及或減少；因為寬仁減輕處罰，而溫良則減少忿怒。所以，寬仁與溫良二者都不是德性。

3. 此外，《瑪竇福音》第五章4節把溫良或良善列在真福之間，而《迦拉達書》第五章23節卻把它放在聖神的效果之間。可是，德性有別於真福，也異於效果。所以，它不是屬於德性之類的。

反之 辛尼加在《論寬仁》卷二第五章裡卻說：「所有的善

人，都富於寬仁和溫良。」可是，德性原本是屬於善人的；因為，「德性使具有之者成爲善的，並使其行爲成爲善的」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。所以，寬仁與溫良二者都是德性。

正解 我解答如下：道德涵養性德性的本質，在於使嗜慾服從理性，如同哲學家在《倫理學》卷一第十三章裡所說的。可是，不管是寬仁也好，或是溫良也好，都有這樣的情形；因為，寬仁在減輕處罰時，「注意理性」，如同辛尼加在《論寬仁》卷二第五章裡所說的。同樣的，溫良也是按照正當的理性來節制忿怒，如同在《倫理學》卷四第五章裡所說的。由此可見，寬仁與溫良二者都是德性。

釋疑 1.溫良並不直接相反嚴厲；因為，溫良是關於忿怒（之情）的，而嚴厲則是關於外面施行的處罰的。從此看來，嚴厲似乎更與寬仁相反，因為寬仁也是關於外面施行的處罰的，如同前面第一節已經講過的。其實並不相反，因為二者都是按照正當的理性的。因為，幾時正當的理性有這樣的要求，嚴厲在懲罰時，就毫不寬貸。至於寬仁減輕處罰，也是按照正當的理性；就是說，在理應減輕處罰的時候和事件上。爲此，二者並不相反，因為它們不是關於同樣的事物。

2.哲學家在《倫理學》卷四第五章裡說：「在忿怒中持守中道的這種習性，沒有一個名字；爲此，就用減少忿怒，即用溫良的名字，來稱呼它爲德性。」這是因爲德性，更近乎不及，而不近乎過分。爲此，要求報復所受的侮辱，比置之不理，更合乎人的本性；如同，薩魯斯底（Sallustius）《論卡提里納之政變》第五十一章所說的：「幾乎沒有一個人認爲自己所受的侮辱太小的。」

至於寬仁，則是為減輕處罰的，不是在那按照正當理性的方面，而是在與法律公義有關的普通法律那方面。不過，由於某些特殊的理由，寬仁減輕處罰，似乎裁定不應該加重一個人的懲罰。為此，辛尼加在《論寬仁》卷二第七章裡說：「寬仁首先提供聲明，那些已被釋放的人，不應該再受什麼別的處分；寬赦就是赦免應受的懲罰。」由此可見，寬仁之於嚴厲，有如權宜（*epieikeia*）之於法律義德。嚴厲在按照法律處罰時，是屬於法律義德的一部分。不過，寬仁與權宜不同，如同後來第三節釋疑1.所要討論的。

3. 真福是德性的行為，效果則是德性行為的快樂。所以，溫良並非不可能又是德性，又是真福，又是效果。

第三節 寬仁與溫良是不是節德的部分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 上述德性似乎不是節德的部分。因為：

1. 寬仁是為減輕處罰的，如同前面第一及第二節已經講過的。可是，哲學家在《倫理學》卷五第十章裡，把這樣的事歸諸權宜（*epieikeia*）；而權宜則是屬於義德的，如同前面第一二〇題第二節已經講過的。所以，寬仁似乎不是節德的部分。

2. 此外，節德是關於慾望的。溫良和寬仁卻不是關注慾望，而是關注忿怒和報復的。所以，不應該把它們視作節德的部分。

3. 此外，辛尼加在《論寬仁》卷二第四章裡說：「誰若以殘酷為樂，我們可以把這叫作瘋狂。」可是，這樣的事相反寬仁和溫良。所以，既然瘋狂相反智德，那麼寬仁和溫良，似乎都是智德的部分，不是節德的部分。

反之 辛尼加在《論寬仁》卷二第三章裡卻說：「寬仁是在使

用報復的權力時，對心情的節制。」西塞祿也把寬仁視作屬於節德的部分（《修辭學》卷二第五十四章）。

正解 我解答如下：給主要的德性指定某些部分，是根據這些部分在一些次要的事物上，仿效那些主要的德性；即是在那主要使德性可讚的方式上，德性也是由此而獲得名稱。例如：義德的方式和名稱，在於一種「平等」；勇德的在於一種「堅定」；至於節德的，則在於一種「節制」，就是說，節制觸覺快樂的強烈慾望。可是，寬仁和溫良也在於一種節制，因為寬仁是為減輕處罰的；至於溫良，則是為減輕忿怒的，如同前面第一及第二節已經講過的。所以，無論是寬仁也好，或是溫良也好，都附屬於節德，如同附屬於一種主要的德性一樣。據此而把它們視作節德的部分。

釋疑 1.在減輕處罰方面，應該注意兩件事。其中第一件事是減輕處罰，雖然不是按照法律的文字，卻應該按照立法者的用意。準此，這是屬於權宜的事。

第二件事是一種情感的節制，使人不要使用懲罰的權力。這原本是屬於寬仁的事。為此，辛尼加《論寬仁》卷二第三章說：「寬仁是在使用報復的權力時，對心情的節制。」這種心情的節制，來自一個人的溫情，使人嫌惡一切能使別人憂傷的事。為此，辛尼加說，寬仁是一種內心的「仁厚」（同上）。相反的，誰若不怕使人憂傷，似乎有冷酷的心情。

2.次要的德性之附屬於主要的德性，更看德性的方式，而不看它的質料或對象，因為方式有如德性的某種形式。溫良和寬仁在方式方面，與節德相合，如同上面正解已經講過的，雖然在質料方面並不相合。

3.所謂「瘋狂」（insania），是由於「健康」（sanitas）損

壞了的緣故。正如身體的健康因身體缺乏人類應有的體質而損壞；同樣，精神的瘋狂也是因為一個人的精神，缺乏人類應有的心理狀態。這種情形的發生，可能是關於理性方面的，例如：一個人不能使用理性；或是關於嗜慾能力方面的，例如：一個人喪失了人性的感情。是基於這種感情：「人自然與所有的人為友」，如同在《倫理學》卷八第一章裡所說的。不能使用理性的瘋狂相反智德；不過，由於一個人喜見人受罰而被說為瘋狂，是因為這件事，使他看來好像沒有人性的感情，而寬仁就是跟著這種感情而來的。

第四節 寬仁與溫良是不是最好的德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 寬仁與溫良，似乎是最好的德性。因為：

1. 德性之可讚，主要是因為它使人奔向真福，即認識天主。可是，溫良最能使人認識天主，因為《雅各伯書》第一章21節說：「你們要以溫良之心，接受那種在你們心裡的聖言。」《德訓篇》第五章13節也說：「你要溫良地聆聽天主的話。」狄奧尼修在《書信集》第八篇「致德莫斐勒書」裡說：「梅瑟因很溫良，而堪得享見天主顯現。」所以，溫良是最好的德性。

2. 此外，一種德性愈為天主和人所悅納，似乎就愈好。可是，溫良似乎最為天主所悅納，因為《德訓篇》第一章34及35節說：「祂所喜悅的，就是忠信和良善。」為此，《瑪竇福音》第十一章29節基督叫我們特別效法祂的溫良說：「跟我學吧！因為我是良善心謙的。」希拉利（Hilarius）說：「因著我們心地溫良，而基督居住在我們內。」（《瑪竇福音註釋》，關於第四章3節）溫良也是最為人所悅納的。為此，《德訓篇》第三章19節說：「我兒！執行你的工作時，應當溫良；這樣，你

會受人愛戴，勝過受人的光榮。」爲此，《箴言》第二十章28節也說：「君王的寶座，是賴寬仁來支撐。」所以，溫良與寬仁是最好的德性。

3.此外，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二章裡說：「溫良者，是那忍讓頑劣，不以惡反抗，而以善勝惡的人。」這似乎是屬於慈悲或虔敬的事；而虔敬似乎是最好的德性。因爲，關於《弟茂德前書》第四章8節的「虔敬在各方面都有益處」，盎博羅修的「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督宗教的全部大綱，都在於虔敬。」（僞盎博羅修，《弟茂德前書註釋》，關於第四章8節）所以，溫良與寬仁是最大的德性。

反之 它們並不被人視作主要的德性，卻附屬於別一德性，有如附屬於一更主要的德性。

正解 我解答如下：有些德性雖然不是絕對地，也不是在各方面都最好，可是按照某種意義或相對地，以及在某一類事上，卻是最好的；這並非不可能。然而，寬仁與溫良不可能是絕對地最好的德性。因爲，它們之可稱讚，是由於它們使人避惡；就是說，它們減少忿怒或懲罰。可是，行善比避惡更好。所以，那些絕對地把人導向善的德性，如信德、望德和愛德，以及智德和義德，是絕對地比溫良和寬仁更大的德性。

然而，相對地或按照某種意義來說，溫良與寬仁並非不可能在那些抵抗不良情感的德性之間，佔有某種優越的地位。因爲，溫良所抑制的忿怒，由於它的衝力，最能妨礙人心，使它不能自由地判斷是非真僞。爲此，使人神志清醒，溫良最有幫助。是故《德訓篇》第十章31節說：「我兒！要以溫良保持自己的靈魂。」不過，觸覺快樂的慾望更爲可恥，而且騷擾得更久；爲此，更以節德爲主要的德性，如同前面第一四一題第

七節釋疑2.已經講過的。

至於寬仁，因為減輕處罰，似乎最與那為德性之冠的愛德相近；我們是由於這愛德，而給別人行善事，並防止有害於他們的事。

釋疑 1.溫良是靠清除障礙，預備人去認識天主。這是兩方面的工作：第一方面，因減少忿怒而使人神志清醒，如同上面正解所已經講過的；第二方面，因為這是屬於溫良的事，使人不反駁真理的話，因此有些人往往受了怒氣的衝動而加以反駁。為此，奧斯定在《論基督聖道》卷二第七章裡說：「態度溫良，就是不反駁聖經：不管是我們所瞭解的也好，例如它指摘我們的惡習；或是我們所不瞭解的也好，好像我們能夠知道和教導得更完善、更真實似的。」

2.溫良和寬仁使人能為天主和別人所悅納，因為它們與諸德之冠的愛德共同合作，以獲致同樣的效果，即消除近人的禍患。

3.慈悲和虔敬固然與溫良和寬仁相合，因為它們都共同合作，以獲致同樣的效果，即阻止別人遭受禍患。不過，它們的動機不同。因為，虔敬消除近人的禍患，是由於對某一位長上，例如：天主或父母，表示恭敬的緣故。慈悲之消除近人的禍患，是由於有人為了這些禍患而難受，並認為這與自己有關，如同前面第三十題第二節已經講過的。這是從友誼來的，因為友誼使朋友們同憂同樂。至於溫良之有這樣的效果，因為它除去那刺激人報復的忿怒。寬仁則因人居心仁厚，而能有這樣的效果，因為它認為，不應該使一個人受更重的處罰，這是一件公平的事。

第一五八題

論忿怒

一分爲八節一

然後要討論的是相反的惡習（參看第一五七題引言；第一節釋疑3.）。首先，討論那相反溫良的忿怒；其次，討論那相反寬仁的殘暴（第一五九題）。

關於忿怒（*iracundia*、*ira*），可以提出八個問題：

- 一、是否發怒有時是許可的。
- 二、忿怒是不是罪。
- 三、它是不是死罪。
- 四、它是不是最重大的罪。
- 五、論忿怒的種類。
- 六、忿怒是不是罪宗。
- 七、哪些是它的女兒。
- 八、是否它有與之對立的惡習。

第一節 發怒是否可能是許可的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 發怒似乎不可能是許可的。因為：

1.關於《瑪竇福音》第五章22節的「凡向自己弟兄發怒的」等等，熱羅尼莫的《瑪竇福音註解》卷一解釋說：「在有些抄本裡，加有『無故』二字；可是，在那些未經竄改的抄本裡，這句話很明確，應把忿怒徹底除掉。」所以，發怒是絕對不許可的。

2.此外，狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「沒有理性，是靈魂的惡。」可是，忿怒常是沒有理性的。因為，哲學

家在《倫理學》卷七第六章裡說：「忿怒不完全聽從理性。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡說：「忿怒在衝散心神的安寧時，便攪亂這被撕裂粉碎的心神。」賈西盎在《論隱修院院規》(De Inst.Coenob.)卷八第六章裡說：「忿怒之火，不論是由於什麼緣故而燃著的，都能蒙蔽心神的眼目。」所以，發怒常是惡的。

3.此外，忿怒是「企圖報復」，如同關於《肋未紀》第十九章17節的「不可存心懷恨你的弟兄」，「註解」(拉丁通行本註解)上所說的。可是，企圖報復似乎是不許可的，而是應該保留給天主的，如同在《申命紀》第三十二章35節裡所說的：「我(上主)必復仇報復。」所以，發怒似乎常是惡的。

4.此外，凡是使我們不與天主相似的事，都是惡的。可是，發怒常使我們不與天主相似，因為天主「施行審判，卻很溫和」，如同《智慧篇》第十二章18節所說的。所以，發怒常是惡的。

反之 關於《瑪竇福音》第五章22節，金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十一講卻解釋說：「誰若無故發怒，便有罪；可是，誰若有理由，便沒有罪。因為，假如沒有忿怒的話，那麼道理就不能進展，判斷也不能確立，罪惡也不能遏阻了。」所以，發怒並不是常是惡的。

正解 我解答如下：忿怒(ira)本來是感覺嗜慾的一種情，而「憤情」(irascibilis)能力即由此而得名，如同前面第二集第一部第二十五題第三節釋疑1，以及第四十六題第一節討論情時所已經講過的。關於靈魂的情，必須注意這一點，即它們可能有兩種惡。第一種惡是從情本身的種類而來。而情的種類，是要看情的質料或對象來定的。譬如嫉妒，以其種類來說，表示一種

惡，因為它是爲了別人的善而心憂，這本身就是相反理性的。爲此，嫉妒，「只要一提起它，就像聽到某種惡的東西」，如同哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，這並不適合於企圖報復的忿怒，因為對報復的企圖可好可壞。

情的另一種惡，是根據它的分量方面的，即根據它的過分或不及的情形。這樣，忿怒也可能含有惡；就是說，幾時一個人不按照正當的理性，或者發怒過分，或者不足。誰若按照正當的理性發怒，那麼發怒便是可稱讚的。

釋疑 1.斯多噶學派把忿怒和其它一切的情，都叫作一些不守理性秩序的情感。因此，他們把忿怒和其它所有的情，都視作惡的，如同前面第二集第一部第二十四題第二節討論情時已經講過的。熱羅尼莫就是按照這種主張來看忿怒；因為他所講的忿怒，是指一個人發怒對付別人，好像願意他遭殃似的。

不過，奧斯定在《天主之城》卷九第四章裡，卻更贊成逍遙學派的主張。他們認爲，忿怒以及靈魂其它的情，都是感覺嗜慾的動態，無論它們是否接受理性的節制。準此，忿怒並不是常是惡的。

2.忿怒對於理性，能有兩種關係。第一種關係是忿怒在理性之前，如此它引理性越出正軌；所以，它含有惡的本質。第二種關係是忿怒在理性之後；就是說，感覺嗜慾按照理性的秩序而被激動起來，去反抗惡習。這樣的忿怒是好的，它叫作「義怒」(ira per zelum)。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡說：「必須萬分留神，不要讓那用作德性工具的忿怒控制心神，不要使它僭越有如主母；卻要使它像一個準備服從的婢女，總不離開理性的背後。」這樣的忿怒雖然在進行其行動時，對理性的判斷稍有妨礙，可是並不掃除理性的正當。爲此，教宗額我略一世在同處說：「義怒擾亂理性的眼

目；可是，不正當的忿怒卻使那眼目失明。」在進行由理性所已審定的工作時，使理性的審定活動暫停；這並不相反德性的本質。因為，假如在應該行動時，還必須繼續考慮要做什麼，那麼連藝術的工作也會被阻擾。

3.企圖報復，為使那應受懲罰的人遭殃，這是不許可的。可是，企圖報復，為了糾正惡習，維護正義之善，這是值得稱讚的。感覺的嗜慾可以追求這樣的事，只要它是由理性來推動的。如果報復是按照判斷的秩序來進行的，便是由天主來進行的；而處罰的權力就是天主的僕役，如同《羅馬書》第十三章4節所說的。

4.在願望善事上，我們可以而且應該效法天主；可是，在願望的方式方面，我們絕對無法效法祂。因為，天主不是如同我們這樣，具有在行動方面應服從理性的感覺嗜慾。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡說：「如果忿怒服役於理性之下，這時理性就會更有力地起來反抗惡習。」

第二節 忿怒是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎不是罪。因為：

1.我們犯罪就有過。可是，「我們並不因情而有過，也不因此而受譴責」，如同在《倫理學》卷二第五章裡所說的。所以，沒有一種情是罪。可是，忿怒是一種情，如同前面第二集第一部第四十六題第一節在討論情時，已經講過的。所以，忿怒不是罪。

2.此外，任何一種罪，都是轉向於一樣可改變之善。可是，一個人之發怒，並不是轉向於什麼可改變之善，而是轉向於別人之惡。所以，忿怒不是罪。

3.此外，「誰也不會在無法避免的事上犯罪」，如同奧斯

定《論自由意志》卷三第十八章所說的。可是，人無法避免忿怒。因為，關於《聖詠》第五篇5節的「你們盡可發怒，但不可一再作惡」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「忿怒的衝動，並不是在我們的能力範圍內。」哲學家在《倫理學》卷七第六章裡也說：「發怒的人行動憂愁。」可是，憂愁是相反人的意志的。所以，忿怒不是罪。

4.此外，罪是「相反本性的」，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章裡所說的。可是，發怒並不相反本性，因為它是合乎憤情能力的自然行動。為此，熱羅尼莫在一封書信裡說：「忿怒是人的事情。」（《書信》第十二篇）所以，忿怒不是罪。

反之 宗徒在《厄弗所書》第四章31節裡卻說：「一切怨恨、忿怒，都要從你們中除掉。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，忿怒原本是指一種情。感覺嗜慾的情，就其由理性所管制來看，是善的；如果它踰越理性的秩序，便是惡的。可是，理性的秩序對忿怒來說，可就兩方面來看。第一，是關於它所追求的事物那方面，即報復。為此，誰若想使報復遵循理性的秩序進行，如此追求，忿怒便是值得稱讚的，並叫作「義怒」（*ira per zelum*）。

但是，誰若企圖進行報復，不管是怎樣不遵守理性的秩序，便是對忿怒不正當的嗜慾；例如，企圖懲罰那不應該受罰的人，或者超過他應受的罰，或者不按照法律的規定，或者不是為了正當的目的——即維持正義，以及糾正惡習。它叫作「不正當的忿怒」（*ira per vitium*）。

針對忿怒，可從另一方面來看理性的秩序，是從忿怒的形態方面；就是說，忿怒的行動，無論內外，都不可過分激

烈。如果不遵守這一點，那麼即使一個人所追求的是公正的報復，他的忿怒也不可能沒有罪。

釋疑 1.情可能是由理性所管制，或不是由理性所管制。爲此，如果絕對地來看情本身，它並不含有功、過的性質，可讚賞或可責的性質。不過，以它受理性的管制來說，它就可能含有功勞與可讚美的性質；相反的，以它不受理性的管制來說，那麼它就可能含有罪過與可責的性質。爲此，哲學家在同處說：「一個人受讚美或譴責，是看他以什麼形態發怒。」

2.發怒的人並不是轉向於別人的惡本身，而是爲了報復。他的嗜慾轉向於報復，如同轉向於一樣可改變之善。

3.人藉理性的自由判斷，以控制自己的行爲。所以，那些先於理性判斷的行動，一般地來說，並不是在人的能力範圍內，使它們一個都不發生，雖然理性能夠個別地阻止一個行動發生。準此而說忿怒的行動不是在人的能力範圍內，使它一個都不發生。不過，因爲有一些行動是在人的能力範圍內，所以，如果行動不正當，就不是完全沒有罪過的性質。

至於哲學家所說的，「發怒的人行動憂愁」，不應該把它解作好像他爲自己發怒而憂愁；而是因爲他認爲自己受了侮辱而憂愁，且由這憂愁所推動，去追求報復。

4.人的憤情能力自然服屬於理性之下。爲此，它的行動以其遵循理性來說，是合乎人的本性；可是，以其不按照理性的秩序來說，它相反人的本性。

第三節 是否所有的忿怒都是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 所有的忿怒似乎都是死罪。因爲：

1.《約伯傳》第五章2節說：「忿怒殺死愚人」。這是說

精神方面的死亡；而「死罪」這個名字，就是從這裡來的。所以，忿怒是死罪。

2.此外，除了死罪之外，沒有一種罪是應受永罰的。可是，忿怒應受永罰，因為主在《瑪竇福音》第五章22節裡說：「凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「用那三件事」，即在那裡所提及的「裁判、議會和火獄，關於各種的罪，都一一說明了受永罰的不同的處所」。所以，忿怒是死罪。

3.此外，凡是相反愛德的，都是死罪。可是，忿怒本身相反愛德，如同熱羅尼莫關於《瑪竇福音》第五章22節的「凡向自己弟兄發怒的」等等所解釋的。他在那裡說，這是相反愛近人的罪（《瑪竇福音註解》卷一）。所以，忿怒是死罪。

反之 關於《聖詠》第四篇5節的「你們盡可發怒，但不可一再作惡」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「沒有發為實際行動的忿怒是小罪。」

正解 我解答如下：忿怒的行動，可能由於兩種方式，成為不正當而有罪的行動，如同前面第二節已經講過的。第一種方式是關於所企圖的事物方面，例如：一個人企圖不合公義地報復。這樣的忿怒以其種類來說，是死罪，因為相反愛德和義德。不過，這樣的企圖由於行為的不完整，可能是一個小罪。這種行動的不完整，或者是由於企圖報復者方面的緣故，例如：忿怒的衝動先於理性的判斷；或者是由於所企圖的事物方面的緣故，例如：一個人企圖在一件小事上進行報復，而這樣的報復微不足道，即使把它實行了，也不是死罪，好比一個人稍稍拉一個孩子的頭髮，或其他類似的事。

忿怒的行動可能成為不正當的第二種方式，是關於發怒

的形態；就是說，因為內心發怒過於猛烈，或者因為外面有過甚的忿怒表示。這樣的忿怒以其種類來說，本來並沒有死罪的本質；不過，它也可能是死罪，例如：一個人由於猛烈的忿怒，而不愛天主和近人。

釋疑 1. 那句有權威的話，並不是說所有的忿怒都是死罪；而是說，愚人因忿怒而殺死自己的靈魂。也就是說，由於他沒有用理性來抑制忿怒的行動，而陷於一些死罪裡，如：詛咒天主，或侮辱近人。

2. 主關於忿怒所說的那句話，似乎是在補充法律上的話：「誰若殺了人，應受裁判。」（《瑪竇福音》第五章21節；參看《出谷紀》第二十章13節；《申命紀》第五章17節）為此，主是在說那種忿怒的行動，即一個人企圖殺死近人，或對他進行任何嚴重的傷害。如果後來理性同意這樣的企圖，那麼毫無疑問，這是死罪。

3. 如果忿怒真有相反愛德的情形，那麼忿怒便是死罪。不過，這樣的事並不是常發生的，如同上面正解已經證明過的。

第四節 忿怒是不是最重大的罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎是最重大的罪。因為：

1. 金口若望於《若望福音論贊》第四十八篇說：「沒有什麼比盛怒者的面容更為醜陋，也沒有什麼比凶惡的臉孔更為難看；至於靈魂，則更遠甚於此。」所以，忿怒是最重大的罪。

2. 此外，一種罪為害愈甚，似乎也愈壞；因為按照奧斯定在《基本教理手冊》第十二章裡所說的：「所謂惡，就是一件有害的東西。」可是，忿怒的害處最大，因為它使人喪失理性；而人之所以為自己的主人，就是因為有理性。的確，金口

若望（同上）說：「忿怒與瘋狂並沒有什麼分別；不過，忿怒，是一個暫時的魔鬼，卻比附魔者更難應付。」所以，忿怒是最重大的罪。

3.此外，內心的行動要看外面的後果，來加以評定。可是，忿怒的後果是殺人，而這是最重大的罪。所以，忿怒是最重大的罪。

反之 忿怒之於仇恨，有如木屑之於大樑；因為奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡說：「不可讓忿怒長成仇恨，使木屑變成大樑。」所以，忿怒不是最重大的罪。

正解 我解答如下：如同前面第二及第三節已經講過的，忿怒的不正當，可以從兩方面來看，即由於所企圖的事物不正當，以及由於發怒的形態不正當。從發怒者所企圖的事物那方面來看，忿怒似乎是極小的罪。因為，忿怒是從善的觀點，即報復（伸張正義）的觀點出發，企圖使一個人受罰這一項惡。為此，從忿怒所企圖的惡這方面來看，忿怒的罪相似那些企圖使近人遭受惡的罪，如：嫉妒和仇恨。不過，仇恨是絕對地願意別人遭受惡，就是以惡作為惡來追求；至於嫉妒的人，卻是為了追求他自己的光榮，才願意別人遭受惡。可是，發怒者願意別人遭受惡，卻把它作為一種公義的報復。由此可見，仇恨比嫉妒的罪更為重大，而嫉妒也比忿怒的罪更為重大；因為，為了惡而願意惡，比為了善而願意惡更不好。為了外面的善，如：尊敬和光榮，而願意惡，也比為了正直的公義而願意惡更不好。

不過，從忿怒者願意惡而所關注的善那方面來看，忿怒卻與那追求善的慾望所犯的罪相似。關於這方面，絕對地來說，忿怒的罪似乎也比慾望的罪為小；因為，忿怒者所追求的義德之善，比有慾望者所追求的快樂或有益之善，要好多少！

爲此，哲學家在《倫理學》卷七第六章裡說：「任性慾求者，比任性發怒者更可恥。」

然而，從發怒的形態不正當那方面來看，由於忿怒行動猛烈而迅疾，它卻佔有爲首的地位；如同《箴言》第二十七章4節所說的：「忿怒固然殘酷，暴怒更爲猛烈；可是面對一個情緒激動者的衝力，有誰能夠抵受？」爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡說：「在自己忿怒的刺激下，燃起怒火的心在劇跳，身在發抖，舌頭打結，面孔燒紅，眼睛冒火，連熟人也不認識；口中固然在大叫，可是說的有什麼意思，卻渾然不覺。」

釋疑 1.金口若望所講的，是關於那些由於忿怒的衝擊，而造成外面可恥的形態。

2.那個質疑的出發點，是由於忿怒的衝擊，而引起的那種不正當的忿怒的行動，如同在上面正解已經講過的。

3.仇恨和嫉妒所引起的殺人事件，並不少於忿怒所引起的。不過，忿怒的罪較輕，因爲它所關注的是正義，如同在上面正解已經講過的。

第五節 哲學家所指定的忿怒的種類是否適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 哲學家在《倫理學》卷四第五章裡所指定的忿怒的種類，似乎並不適當。他在那裡說：發怒者中，有些是「敏感的」，有些是「苦悶的」，有些是「難消的」或「難當的」。因爲：

1.按照他自己的話（同上），所謂「苦悶的忿怒者」，就是那些「其忿怒不易平息，而久久留存的人」。可是，這似乎是屬於一種時間的情況。所以，也可以按照其他的情況，定出忿怒其他的種類。

2.此外，他自己又說（同上），「難消的」，或「難當的」發怒者，就是那些「其忿怒如果見不到處分或懲罰，就不會改變的人」。可是，這也是關於忿怒的經久不息。所以，「難消的」與「苦悶的」兩種忿怒者，似乎彼此相同。

3.此外，主在《瑪竇福音》第五章22節裡，把忿怒分爲三級，祂說：「凡向自己的弟兄發怒的」；「誰若向自己的弟兄說『傻子』」；以及「誰若向自己的弟兄說『瘋子』」。這些等級都與前述的種類無關。所以，前述的分類，似乎不適當。

反之 尼沙的額我略於《論人性》第二十一章卻說：「忿怒有三種」，即「那種叫作苦膽的」，和那所謂精神病態的「狂怒」，以及「積怒」。這三種忿怒，似乎與前述的三種相同；因爲他說：「苦膽的忿怒就是那種有根由和行動的忿怒。」哲學家把它歸於「敏感的」忿怒。至於他說的「狂怒」，則是「那種久留不去而老化的忿怒」；哲學家把它歸於「苦悶的」忿怒。至於他所說的「積怒」，則是「伺機報復的忿怒」；哲學家把它歸於「難消的」忿怒。大馬士革的若望，在《論正統信仰》卷第二十六章裡，也列有同樣的分類。所以，前述哲學家的分類是適當的。

正解 我解答如下：前述的分類，或是關於忿怒之情，或是關於忿怒的罪本身。關於忿怒之情方面如何，前面第二集第一部第四十六題第八節在討論忿怒之情時，已經講過了。尼沙的額我略和大馬士革的若望，似乎主要就是這樣分類的。現在應該把這些種類，按照忿怒的罪來分，如同哲學家所分的那樣。

的確，忿怒之不正當，可以從兩方面來看。第一，是從忿怒的起源或引發方面來看，這是屬於「敏感的」忿怒者的；他們爲了任何小小的緣故，太容易就發怒。

第二，是從忿怒的持久方面來看，就是因爲忿怒持續過

久。這可能有兩種情形。第一種情形是因爲忿怒的起因，即所受的侮辱，在人的記憶裡停留過久，因而使人長期懷憂；爲此，他們自作苦受，而成爲「苦悶的」忿怒者。

另一種情形則是從報復本身方面來的，即一個人堅欲設法報仇。這是屬於「難消的」或「難當的」忿怒者的；直到他們實行處罰，他們是不會息怒的。

釋疑 1.在前述的那些種類裡，主要的並不是注意時間，而是注意人的易於發怒，或固執於怒。

2.那兩種忿怒者，即「苦悶的」和「難消的」，固然都有持久的忿怒，可是是由於不同的原因。因爲「苦悶的」忿怒者，是由於憂苦久留不去，而有持久的忿怒，他們把這種憂苦關閉在自己心裡。由於他們在外面不顯露忿怒的現象，所以他們不能被人說服，又不肯自動放棄忿怒。因此，只有由於時間長久而憂苦消失，他們的忿怒才會平息。

至於「難消的」忿怒者，是由於熱烈渴欲報復，而有持久的忿怒。所以，他們的忿怒不會因時久而消失，卻只有用處罰才能平息。

3.主耶穌所講的忿怒的等級，並非屬於忿怒不同的種類，而是按照人類行爲的發展過程來講的。在人類的行爲，首先是在心裡想到一件事。關於這一點，祂說：「凡向自己的弟兄發怒的（心中不滿的）」。

其次則用一些外面的跡象，把它向外顯露出來；不過，還沒有發爲實際的行動。關於這一點，祂說：「誰若向自己的弟兄說『傻子』。」這是忿怒者自己的感嘆。至於第三步，則是到了心裡所起的惡念，發爲實際行動的時候。忿怒的實際行動，就是損害別人，作爲報復。最小的損害是只用言語。爲此，關於這一點，祂說：「誰若向自己的弟兄說『瘋子』。」

由此可見，第二步超過第一步，而第三步又超過前兩步。所以，按照主所說的那種情形，如果第一步已是死罪，如同前面第三節釋疑2.已經講過的，那麼其餘兩步遠更是死罪了。爲此，對它們之中每一步，都定有一種與之相對的屬於判決的處分。對於第一步，定有「裁判」；這是比較輕的處分。因爲，如同奧斯定《山中聖訓詮釋》卷一第九章所說的：「在裁判時，還有自辯的餘地」。對於第二步，則定有「議會」；在議會裡，「判官彼此商議，應該判處什麼刑罰」。對於第三步，定有「火獄的罰」，就是「確定的處罰」。

第六節 是否應該把忿怒列入罪宗

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該把忿怒列入罪宗。因爲：

1. 忿怒來自憂愁。可是，憂愁是一種叫作懶惰或沮喪的罪宗。所以，不應該把忿怒（本身再）列爲罪宗。

2. 此外，仇恨是比忿怒更爲重大的罪。所以，更應該把仇恨列爲罪宗，而不應該把忿怒列爲罪宗。

3. 此外，關於《箴言》第二十九章22節的「易怒的人，極易引起紛爭」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「忿怒是萬惡之門。把它關上了，德性在裡面就有平安；把它打開了，心神就配備武器，去犯任何罪惡。」可是，沒有一種罪宗是一總罪惡的根源，只是某些特定罪惡的根源。所以，不應該把忿怒列在罪宗之間。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻把忿怒列在罪宗之間。

正解 我解答如下：從以前第二集第一部第八十四題第三及第四

節已經講過的，可見所謂罪宗，是說有許多罪或惡習由它而來。可是，忿怒真有這樣的情形：爲了兩種原因，可能有許多的罪或惡習由它而來。第一，是由於它的對象方面，因爲它的對象含有許多值得企求的成分；就是說，它是爲了正義和公道，才企圖報復的。這是一件冠冕堂皇，具有吸引力的事，如同前面第四節已經講過的。第二，是由於它的衝擊，促使人心去做任何不正當的事。由此可見，忿怒是罪宗。

釋疑 1. 忿怒所由來的憂愁，大多數不是懶惰的罪或惡習，而是由於所受的侮辱，而引起的憂愁之情。

2. 從前面第一一八題第七節、第一四八題第五節、第一五三題第四節，以及第二集第一部第八十四題第四節已經講過的，可見罪宗的本質，是它有一個很值得企求的目的；因此，爲了企求它，而犯許多的罪。可是，爲了善而企求惡的忿怒，比那爲了惡而企求惡的仇恨，有一個更值得企求的目的。所以，忿怒比仇恨，更是一種罪宗。

3. 說忿怒是「萬惡之門」，是以偶然的方式；就是說，它藉阻止那使人避惡的理性的判斷，撤除防阻者。它本身只是幾種特殊的罪的直接根由，即那些所謂它的女兒們的直接根由。

第七節 給忿怒定出六個女兒是否適當

有關第七節，我們討論如下：

質疑 給忿怒定出六個女兒，即「爭吵、心靈膨脹、謾罵、叫喊、憤慨、咒神」，似乎不適當。因爲：

1. 依希道《申命紀答問》第十六章，關於第七章1節，把咒神定爲驕傲的女兒。所以，不應該把它定爲忿怒的女兒。

2. 此外，仇恨來自忿怒，如同奧斯定在《書信集》第二一篇「修會生活規範」裡所說的。所以，應該把仇恨數在忿

怒的女兒之間。

3.此外，「心靈膨脹」似乎與驕傲相同。可是，驕傲並不是一種惡習的女兒，而是「萬惡之母」，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，不應該把心靈膨脹數在忿怒的女兒之間。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻定出了這些忿怒的女兒。

正解 我解答如下：忿怒可以從三方面來看。第一，是看它還在人的心裡。從這樣的忿怒，可能產生兩種罪。第一種是關於那個對之發怒的人那方面的，即一個人認為那個人，不應該對自己做了那樣的事。這樣，就有「憤慨」。第二種罪是關於發怒者自己方面的；就是說，他想出各種報復的方法，滿心都是這樣的思想，如同《約伯傳》第十五章2節所說的：「智者豈能以怒火果腹？」這樣，就有「心靈膨脹」。

第二種看法，是看忿怒在人的口中。這樣，有兩件不正當的事來自忿怒。第一件不正當的事，是由於一個人在言語上顯示自己的忿怒，如同前面第五節釋疑3.關於「誰向自己的弟兄說『傻子』」所已經講過的。這樣，就有「叫喊」，這是指胡言亂語。第二件不正當的事，是由於一個人破口說出侮慢的話。如果這些話反對天主，便是「咒神」；如果反對近人，便是「謾罵」。

第三種看法是看忿怒一直發展到實際的行動。這樣，從忿怒而來的，有「爭吵」。這是指一切因忿怒而用行動對近人所加的損害。

釋疑 1.一個人故意說的咒神的話，來自人起來反抗天主的那

種驕傲，如同《德訓篇》第十章14節所說的：「驕傲的開端，始於人背離上主。」就是說，對天主失敬，這是驕傲的第一步；由此產生咒神。可是，一個人因心情激動而破口說的咒神的話，卻來自忿怒。

2. 仇恨雖然有時來自忿怒，卻有一個更早而更直接產生它的原因，即憂愁；正如在另一方面，熱愛來自喜樂一樣。不過，一個人由於所受的憂愁，有時發怒，有時懷恨。爲此，與其說仇恨來自忿怒，不如說它來自懶惰或沮喪更好。

3. 這裡所說的心靈膨脹，並沒有驕傲的意思，而是把它解作那企圖報復者的努力和輕率大膽。大膽是相反勇德的惡習。

第八節 是否有一種因忿怒不足而與忿怒對立的惡習

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有一種因忿怒不足，而與忿怒對立的罪或惡習。因爲：

1. 凡是使人相似天主的，沒有一樣是有罪的。可是，誰若絕不發怒，就相似天主；因爲祂「施行審判，卻很溫和」（《智慧篇》第十二章18節）。所以，絕不發怒，似乎不是一種罪。

2. 此外，缺欠那一無用處的東西，並不是罪。可是，忿怒的激動，一無用處，如同辛尼加在他所寫的《論忿怒》第九章裡所證明的。所以，沒有忿怒，似乎不是一種罪。

3. 此外，按照狄奧尼修《神名論》第四章的主張，人的惡就是「不遵照理性」。可是，即使把所有忿怒的激動都完全除掉，理性的判斷仍然完整無損。所以，沒有忿怒，並不造成什麼罪。

反之 金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十一講，關於第五章22節卻說：「誰有理由發怒而不發怒，就犯罪。因

爲，不合理的容忍散播罪惡，助長懈怠，不僅招引惡人，而且也招引善人向惡。」

正解 我解答如下：忿怒可有兩種意義。第一種意義，是指一個人不是由於情動，而是由於理性的判斷，而施行懲罰的那種意志單純的行動。缺乏這樣的忿怒，毫無疑問是罪。金口若望的那些話（見反之），就有這樣的意思。他在同處說：「有理由的忿怒，不是忿怒，而是判斷。因爲，忿怒原本是指情的衝動。誰若有理由發怒，他的忿怒不是出於情。所以，說這是判斷，而不是發怒。」

第二種忿怒的意義，是指那帶有情和身體變化的感覺嗜慾的行動。在人身上，這種行動必然隨同那意志單純的行動；因爲下級的嗜慾，自然隨同上級嗜慾的行動，除非有什麼相反的事。爲此，在感覺嗜慾裡，不會完全沒有忿怒的行動，除非因有意志行動的遏阻或癱瘓。所以，連缺欠忿怒之情，也是有罪的；正如缺欠意志行動，不按照理性判斷施行懲罰，是有罪的一樣。

釋疑 1.那應該發怒而完全不發怒者，在沒有情緒方面，固然相似天主；可是，在天主根據判斷以懲罰方面，並不相似天主。

2.忿怒之情是有用的，如同感覺嗜慾的其它種種行動一樣，它們是爲使人更迅速地執行理性所指示的事。否則，人所有的感覺嗜慾，就徒然無用了。可是，「自然不做一件徒然無用的東西」。

3.凡行事循規蹈矩的，他的理性判斷不僅是意志單純行動的原因，而且也是感覺嗜慾之情動的原因，如同上面**正解**所講的。爲此，正如沒有後果是沒有原因的表記；同樣，沒有忿怒也是沒有理性判斷的表記。

第一五九題

論殘暴

一分爲二節一

然後要討論的是殘暴（crudelitas，殘忍；參看第一五八題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、殘暴是否相反寬仁。
- 二、論殘暴與野蠻及兇殘的比較。

第一節 殘暴是否相反寬仁

有關第一節，我們討論如下：

質疑 殘暴似乎並不相反寬仁。因為：

1. 辛尼加在《論寬仁》卷二第四章裡說：「凡是處罰過度者，叫作殘暴的人。」處罰過度是相反義德的事。可是，寬仁並不是義德的部分，而是節德的部分。所以，殘暴似乎不相反寬仁。

2. 此外，《耶肋米亞》第六章23節說：「殘暴又不慈悲。」這樣，殘暴似乎與慈悲相反。可是，慈悲與寬仁不同，如同前面第一五七題第四節釋疑3.已經講過的。所以，殘暴不相反寬仁。

3. 此外，寬仁是關於施行懲罰的，如同前面第一五七題第一節已經講過的。可是，殘暴也是關於減少恩惠的，如同《箴言》第十一章17節所說的：「殘酷（殘暴）的人，拋棄親人。」所以，殘暴並不相反寬仁。

反之 辛尼加在《論寬仁》卷二第四章裡卻說：「殘暴相反寬

仁，它無非就是要求嚴厲懲罰的冷酷之心。」

正解 我解答如下：殘暴這個名詞（*crudelitas*），似乎來自「生的」（*cruditas*）。正如凡是煮熟和烹調過的東西，往往味道甜美可口；同樣，凡是生的東西，都有苦澀難賞的味道。如同前面第一五七題第三節釋疑1.和第四節釋疑3.已經講過的，寬仁表示心靈的一種仁厚或和善，使人設法減輕懲罰。為此，殘暴直接與寬仁相反。

釋疑 1.正如按照理性而減輕懲罰，是屬於權宜（*epieikeia*）的事，可是那使人有這種傾向的溫柔，本身卻是屬於寬仁的事；同樣，外面執行處罰過度，固然屬於不義的事，可是那使人敏於加重處罰的冷酷之心，卻是屬於殘暴的事。

2.慈悲與寬仁有這一個相同之點，即二者都避免，且深惡別人的困苦；不過，彼此的情形不同。因為，布施恩惠，以救濟困苦，這是屬於慈悲的事；可是，減輕懲罰，以緩和困苦，則是屬於寬仁的事。由於殘暴要求格外加重處罰，所以它相反寬仁，比相反慈悲更為直接。不過，因為這兩種德性彼此相似，所以有時以「殘暴」代替「缺乏慈悲」。

3.在那裡，是把殘暴解作缺乏慈悲；而不施恩惠，是屬於缺乏慈悲之事。不過，就是減少恩惠，也可以說是一種懲罰。

第二節 殘暴是否與野蠻或兇殘不同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 殘暴似乎與野蠻（*saevitia*）或兇殘（*feritas*）並無不同。因為：

1.在同一方面，相反同一德性的惡習，似乎只有一種。可是，殘暴與野蠻，卻同以過度而相反寬仁。所以，野蠻與殘

暴似乎相同。

2.此外，依希道在《語源學》卷十裡說：「所謂嚴厲者（severus），有如蠻橫或野蠻（saevus）和真實（verus）的人，因為他無情地秉持公義。」因此，野蠻似乎表示在裁判時，絕不減輕懲罰；而減輕懲罰是屬於仁愛的事。可是，如同前面第一節釋疑1.已經講過的，這種不減輕懲罰，是屬於殘暴的事。所以，殘暴與野蠻相同。

3.此外，正如有一惡習，因過度而相反德性；同樣，也有一惡習，因不及而相反德性。而後者既相反那持守中道的德性，又相反那基於過度的惡習。可是，同一屬於不足方面的惡習，即鬆弛或寬鬆，既相反殘暴，又相反野蠻；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十第五章裡說：「應該愛，卻不柔弱；應該嚴，卻不急躁；應該有熱誠，卻不蠻橫過度或野蠻；應該有仁愛，卻不寬仁失當。」所以，殘暴與野蠻相同。

反之 辛尼加在《論寬仁》卷二第四章裡卻說：「誰若未曾受損，而對無辜者發怒，不是叫作殘暴的人，而是一個野蠻的或兇殘的人。」

正解 我解答如下：「野蠻」（saevitia）和「兇殘」（feritas）這些名詞，是因與「野獸」（ferae）相似而來的，野獸也叫作 saevae。的確，這樣的動物傷人，是為吃他們的肉，並不是為了什麼正義的理由；因為注意正義，這只是屬於理性的事。為此，嚴格地來說，野蠻或兇殘，是說一個人在施行懲罰時，並不注意受罰者的罪過，卻只注意以見人受苦為樂。由此可見，這樣的事是屬於獸性的範圍；因為，這種快樂如同其他這類獸性的嗜好一樣，不是人性的，而是獸性的，或者來自不良的習慣，或者由於人性的敗壞。然而，殘暴卻注意受罰者的罪過，只是在處罰時過

度。所以，殘暴與野蠻或兇殘不同，有如人的邪惡與獸性不同一樣，如同在《倫理學》卷七第五章裡所說的。

釋疑 1.寬仁是人類的德性；爲此，殘暴，這屬於人類的邪惡，直接與它相反。可是，野蠻或兇殘，卻是屬於獸性或獸類的事。爲此，它並不直接相反寬仁，卻相反一種更高級的德性，哲學家稱之爲「英豪的或神聖的」德性；而按照我們的看法，這德性似乎是屬於聖神的恩賜。爲此可以說，野蠻直接相反虔敬的恩賜。

2.一個嚴厲的人，並不是絕對地或簡直地稱爲一個野蠻的或蠻橫的人，因爲這話聽來含有一種惡習的意思；卻說他「對於真理，是一個蠻橫的人」，因爲他與那不減輕懲罰的蠻橫有些相似。

3.在懲罰時寬鬆，並不是惡習，除非因爲不遵守正義的秩序，即人有罪就應該受罰的秩序。可是，殘暴（之處罰）卻超越罪的程度；至於野蠻，則根本不理這種秩序。爲此，與懲罰時寬鬆直接相反的是殘暴，並不是野蠻。

第一六〇題

論檢制

一分爲二節一

然後要討論的是檢制或檢束（*modestia*，適度、持守適度；參看第一五五題引言）。首先，泛論檢制本身；然後，再討論屬於它的個別部分。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、檢制是不是節德的部分。
- 二、檢制的質料或對象是什麼。

第一節 檢制是不是節德的部分

有關第一節，我們討論如下：

質疑 檢制似乎不是節德的部分。因爲：

1. 「檢制」（*modestia*）一字，來自「尺度或標準」（*modus*，或合乎標準或適度的狀態）。可是，一切的德性都需要一個標準或尺度，因爲德性的目的是善；而按照奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的，善是在於「尺度、美麗和次序」。所以，檢制是一般性的德性。因此，不應該把它視作節德的部分。

2. 此外，節德之值得讚美，似乎主要是在於一種「節制」（*moderatio*）。可是，檢制（*modestia*）這個名詞，就是從這節制來的。所以，檢制與節德相同，並不是節德的部分。

3. 此外，檢制似乎與規勸近人有關，如同在《弟茂德後書》第二章24及25節裡所說的：「主的僕人不應爭吵，但要和氣對待眾人……有檢制地（*cum modestia*，適度地）規勸那些反抗真理的人。」可是，規勸罪人是一個義德或愛德的行爲，

如同前面第三十三題第一節已經講過的。所以，檢制更是義德的部分，而不是節德的部分。

反之 西塞祿《修辭學》卷二第五十四章卻以檢制為節德的部分。

正解 我解答如下：如同前面第一四一題第四節和第一五七題第三節已經講過的，節德是在那些最難節制的事上，就是在對付觸覺快樂的慾望上，使用節制。可是，哪裡有一種德性為特別對付一些最大的事，那裡就必然也有另一種德性，為對付那些中等的或一般的事；因為對於人生一切的事，都應該按照德性來規範。如同前面第一二九題第二節和第一三四題第三節釋疑1.已經講過的，宏度是關於那些費用浩大的事；除它以外，必須還有那關於中等或一般費用的慷慨。為此，關於那些不是那樣難以節制的其他中等或一般的事，必須也有另一種節制的德性，這一德性就叫作檢制；它附屬於節德，如同附屬於主要的德性一樣。

釋疑 1.一般普通的名詞，有時專用於那些最低級的事物上，例如：「天使」這個普通名詞，專用於最低級的天使。普通在任何一種德性上所遵守的「標準或尺度」也是如此，它特別應用於那種在最小的事上放置標準或尺度的德性上。

2.那些太過強烈的東西，需要調和（temperatio），例如：調和烈酒。至於節制（moderatio），卻是一切的事物都需要的。為此，節德（temperantia）更是為對付那些強烈的情，而檢制則是為對付中等或一般的情。

3.在那段文字裡，「檢制」一字是根據一般意義的尺度或標準（modus），即指一切德性都需要的那種。

第二節 檢制是否只是關於外面的行動

有關第二節，我們討論如下：

372 **質疑** 檢制或檢束似乎只是關於外面的行動。因為：

— 神學大全·第十一冊：論勇德與節德

1.情的內在的行動，別人無法知道。可是，宗徒卻在《斐理伯書》第四章5節裡命令說：「你們的檢制或檢束（循規蹈矩），應當叫眾人知道。」所以，檢制只是關於外面的行動。

2.此外，關於情緒的德性，與那關於實際行動的義德不同。可是，檢制是一種德性。所以，如果它是關於外面實際行動的，就不是關於內在之情的了。

3.此外，沒有一種德性，同時又是關於那些屬於嗜慾的事——即道德涵養性德性方面的事，又是關於那些屬於知識的事——即理智或智性德性方面的事；也不能同時又是關於憤情的事，又是關於慾情的事。所以，如果檢制是一種德性，就不能是關於上述一切的事。

反之 在上述一切的事上，都應該遵守「尺度或標準(modus)」，而檢制之名即由此而來。所以，檢制或檢束是關於上述一切的事。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，檢制與節德在這一點上不同，即節德是在節制那些最難約束的事；檢制則是在節制那些中等或一般的事。不過，關於檢制，有些人有不同的講法。他們每逢看到在節制時，有一種特別性質的善或困難，就把它從檢制的名下除去，而讓檢制只去對付較小的事。眾所周知，約束觸覺的快樂，有一種特別的困難。因此，大家都把節德與檢制分開。

此外，西塞祿認為，在處罰時有節制，是一種特殊的善。所以，他也把寬仁從檢制的名下除去，而讓檢制去對付其

餘那些應該節制的事。

這些應該節制的事，似乎共有四種：第一種是心神企圖某種優越的行動，這由「謙遜」來節制。第二種是渴望那些屬於知識的事；關於這一點，有那相反「好奇」的「勸學或好學」來節制。第三種是關於身體的行動和舉止的，務使適宜而正當，不管是在那些正經的事上也好，或是在那些遊戲性的事上也好。第四種是關於外面的裝飾的，如：衣服，以及其他這類的事物。不過，關於某些事物，有些人定出一些特殊的德性，例如：安德羅尼古定出了「溫良、純樸、謙遜」，以及其他類似的德性，如同前面第一四三題已經講過的。亞里斯多德關於遊戲的快樂，也定出了滑稽突梯。按照西塞祿的用法，這一切都包括在檢制內。這樣，檢制不僅是關於外面的行動，而且也是關於內心的行動。

釋疑 1.宗徒所講的，是那種關於外面行動的檢制。不過，關於內心行動的節制，也能經由一些外面的徵象而顯露出來。

2.在檢制名下，包括著各種不同的人所指定的不同的德性。爲此，檢制也是關於那些需要不同德性的事，這並無不可。

不過，在檢制的各部分之間，並沒有像在那關於實際行動的義德，與那關於情的節德之間，那樣的不同。因爲行動和情，在質料或對象方面，沒有什麼非常的困難，而只是在節制方面；所以關於它們，只注意到一種德性，即在節制之觀點下的德性。

3.以上的話也足以解答**質疑3.**了。

第一六一題

論謙遜

一分爲六節一

374

神學大全·第十一冊：論勇德與節德

然後要討論的是檢制的種類（參看第一六〇題引言）。首先，討論謙遜，以及與它相反的驕傲（第一六二題）。其次，討論好學（第一六六題），以及與它相反的好奇（第一六七題）。第三，討論在言語和行動方面的檢制（第一六八題）。第四，討論關於外面修飾方面的檢制（第一六九題）。

關於謙遜（humilitas，謙卑、謙恭、謙下），可以提出六個問題：

- 一、謙遜是不是德性。
- 二、它是在於嗜慾，還是在於理性的判斷。
- 三、一個人是否應該由於謙遜而屬於眾人之下。
- 四、它是不是檢制或節德的部分。
- 五、論它與其他德性的比較。
- 六、論謙遜的等級。

第一節 謙遜是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 謙遜似乎不是德性。因為：

1. 德性含有善的本質。可是，謙遜卻含有「懲罰」這種惡的本質，如同《聖詠》第一〇五篇18節所說的：「人使他謙卑地腳帶銬鐐。」所以，謙遜並不是德性。

2. 此外，德性與惡習相反。可是，謙遜有時聽起來像是一種惡習；因為《德訓篇》第十九章23節說：「有一種壞人，外面表示謙恭。」所以，謙遜並不是德性。

3.此外，沒有一種德性相反另一種德性的。可是，謙遜似乎相反壯心；因為壯心嚮往大事，而謙遜卻遠避它。所以，謙遜似乎不是德性。

4.此外，德性是「完善者的配備」，如同在《物理學》卷七第三章裡所說的。可是，謙遜似乎是不完善者的配備；因此，天主不適於自謙，祂不能屬在任何東西之下。所以，謙遜似乎不是德性。

5.此外，「一切的道德涵養性德性，都是關於行動和情的」，如同在《倫理學》卷二第三章裡所說的。可是，哲學家《倫理學》卷二第七章沒有把謙遜數在那些關於情的德性之內；謙遜又不是屬於那關於行動的義德之下。所以，它似乎不是德性。

反之 奧利振在闡釋《路加福音》第一章48節的「祂垂顧了祂婢女的卑微（謙卑）」時，這樣說：「在聖經裡，實在稱述謙遜為德性之一；因為救世主曾說過：『你們跟我學吧！因為我是良善心謙的。』」（《路加福音釋義》第八篇）

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第二十三題第二節在討論情慾時所已經講過的，一艱鉅的善，含有一些吸引嗜慾的東西，也就是善的本質；同時又含有一些令人畏避的東西，也就是取得的困難。前者產生希望的行動，而後者卻產生失望的行動。可是，前面第二集第一部第六十一題第二節已經講過，關於那些衝動性的嗜慾行動，應該有一種節制和約束的道德涵養性德性；相反的，關於那些令人畏避的嗜慾行動，則應該有一種堅強和催迫的道德涵養性德性。為此，對於欲求艱鉅之善的嗜慾，必須有兩種德性：第一種是為緩和及抑制心志的，免得它過度嚮往崇高的事，而這是屬於謙遜之德性的；第二種德性

是為堅強心志，以抗拒失望，並催迫它遵循正當的理性去完成大事，而這就是壯心。由此可見，謙遜是一種德性。

釋疑 1.如同依希道在《語源學》卷十裡所說的：「所謂謙遜的人（humilis），好像是貼身地面者（humi acclinis）」，即依附於最下者。這可能有兩種原因。第一種是一個外在的原因，例如：一個人被人摔倒。這樣的謙遜或謙下是一種懲罰。

第二種是一個內在的原因。這樣的事，有時可能是好的。例如，人因見自己有缺點，便按照自己的方式，而處於下位；如同在《創世紀》第十八章27節裡，亞巴郎對上主所說的：「我雖只是塵埃灰土，膽敢再對我主說。」這樣的謙遜是德性。可是，有時卻可能是不好的；例如《聖詠》第四十九篇13節說：「人不知自己的尊榮，竟自比於無靈的牲畜，而與它們無異」。

2.如同前面釋疑1.已經講過的，謙遜以其為一種德性來說，在它的本質方面，含有一種可讚的謙下。可是，有時這只是一些外表上的表示，只是一種偽裝。所以，這是「虛偽的謙遜」。奧斯定在一封書信裡，說這是「太驕傲」（《書信集》第一四九篇第二章），因為它似乎在貪大光榮。

不過，有時這是發自內心的行動，這樣的謙遜才是真正的德性；因為德性不是在於外表，主要卻是在於內心的選擇，如同哲學家在《倫理學》卷二第五章裡所說的。

3.謙遜抑制嗜慾，免得它不照正當的理性，而企求大事。至於壯心，則按照正當的理性，促使心志去企求大事。由此可見，壯心並不相反謙遜，卻彼此相合，即二者都遵循正當的理性。

4.「完善者」可有兩種解法。第一種是絕對的解法。就是說，不管是在其本性方面也好，或是對於其他方面也好，都

沒有絲毫缺點；只有天主才是這樣的完善者。按照祂的天主性來說，謙遜不適用於祂；只有按照祂所取的人性來說，才適用於祂。

第二種解法是按照某種意義，或相對地，說一樣事物完善，如：按照它的本性來說，或是按照地位或時間來說。照這樣來說，有德的人是完善的。不過，他的完善如與天主相比，仍是欠缺不全的，如同《依撒意亞》第四十章17節所說的：「萬民在祂面前好像烏有」。準此，謙遜能適用於每一個人。

5. 哲學家是想討論那些關於國民生活的德性。在這種生活方面，一個人之屬在另一個人之下，是按照法律的秩序來定的，因而這是屬於法律義德的事。至於謙遜，以其為一種特殊的德性來說，主要是關於人屬在天主之下：為了天主而自謙地也屬在別人之下。

第二節 謙遜是不是關於嗜慾的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 謙遜似乎不是關於嗜慾的，而是關於理性判斷的。因為：

1. 謙遜相反驕傲。可是，驕傲主要是關於那些屬於知識方面的事，因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第二十二章裡說：「幾時驕傲延伸至身體，首先表示在眼目方面。」為此，《聖詠》第一三一節也說：「上主！我的心靈不知驕傲蠻橫，我的眼目不知高視逞能。」可是，眼目最有助於認識。所以，謙遜最主要的似乎是關於一個人低估自己之知識。

2. 此外，奧斯定在《論聖潔的童貞》第三十一章裡說：「謙遜幾乎是基督教會的全部教導。」所以，基督教會的教導中，沒有絲毫相反謙遜的地方。可是，基督教會的教導卻勸勉我們追求更美好的事物，如同《格林多前書》第十二章31節

所說的：「你們該熱切追求那更大（美好）的恩賜。」所以，謙遜並不是關於抑制那種欲求艱鉅之事的嗜慾，而更是關於評估方面的。

3.此外，這是屬於同一德性的事：一方面抑制過甚的行動，另一方面堅強心志，以對抗過於的畏縮。例如，同一勇德，又要抑制大膽，又要堅強心志，對抗畏懼。可是，壯心堅強人心，以克服在完成大事時所遭遇的困難。所以，如果謙遜抑制那企圖行大事的嗜慾，那麼它就不是一種與壯心不同的德性了。這顯然是不對的。所以，謙遜不是關於欲求大事的嗜慾，而更是關於評估方面的。

4.此外，安德羅尼古的《論情感》之「論節德」說，謙遜是關於外面的修飾的；因為他說，謙遜是「不太花費或太講究的服裝」。所以，謙遜不是關於嗜慾的行動的。

反之 奧斯定在《證道集》第三五一篇第一章「論懺悔」裡說，謙遜者「寧願在上主家中居於下位，也不願住在惡人的帳幕裡」。可是，這樣的抉擇是屬於嗜慾的事。所以，謙遜更是關於嗜慾的，而不是關於評估的。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，一個人約束自己，不去追求那些超出自己以上的事物，這是原本屬於謙遜的事。可是要做到這一點，一個人必須認識自己的缺點，即在那一方面，自己不相稱於那超出自己的能力以上的事。為此，認識自己的缺點是屬於謙遜的事，如同一種指導嗜慾的準則。不過，謙遜的本質卻是在於嗜慾本身裡。所以應該說，謙遜原本是為節制嗜慾行動的。

釋疑 1.舉目高視是驕傲的一種徵象，因為它表示沒有恭敬和

畏懼。因為，恭敬和畏懼的人，往往雙目下視，好像不敢與人比較似的。可是，不可因此而說，謙遜的本質就是在於知識。

2. 只憑自己的能力去追求一些更偉大的事，這相反謙遜。可是，一個人由於仰賴天主的幫助，而去追求更偉大的事，這並不相反謙遜；尤其是，人愈是自謙，而屬在天主之下，便因而在天主前愈被高舉（《瑪竇福音》第二十三章12節）。為此，奧斯定在《證道集》第三五一篇第一章「論懺悔」裡說：「高舉自己嚮往天主，是一回事；高舉自己反抗天主，是另一回事。誰在祂面前自謙自下，將被祂所高舉；誰高舉自己去反對祂，將被祂所貶抑。」

3. 對勇德來說，抑制大膽與堅強心志，以對抗畏懼，有著同樣的理由；因為二者的理由，都是人應該重視理性之善，勝過死亡的危險。可是，屬於謙遜的抑制奢望，與屬於壯心的堅強心志，以對抗灰心失望，二者的理由不同。因為，堅強心志以對抗灰心失望，其理由是為獲得自己的善；就是說，不要由於灰心失望，而使自己不適於得到自己應得的東西。可是，在抑制奢望時，主要的理由是由於恭敬天主，因而使人所歸於自己的，不致超過天主所定的，並按照自己的地位所應得的程度。所以，謙遜主要似乎是表示人屬在天主之下。為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡，把他所解作神貧的謙遜，歸於人用以恭敬天主的「敬畏」的恩賜。由此可見，勇德之於大膽，與謙遜之於希望，情形不同。因為，勇德對於大膽，利用多於抑制；為此，過度的大膽比不足的大膽，更與勇德相似。至於謙遜，則抑制寄望自己或自信，多於利用它；為此，過度比不足更相反謙遜。

4. 外面做過多的費用，或過事鋪張，往往是為了誇耀自己；而誇耀自己是要用謙遜來抑制的。依此而論，謙遜只是間接地關於這些外面的事，視它們有如內心嗜慾行動的徵象。

第三節 人是否應該因著謙遜而屬在眾人之下

有關第三節，我們討論如下：

380 **質疑** 人似乎不應該因著謙遜而屬在眾人之下。因為：

1.如同前面第二節釋疑3.已經講過的，謙遜主要是在於人屬在天主之下。可是，凡是應該歸於天主的，不應該用來為人，如同在一切敬神的行為上所顯示的。所以，人不應該因著謙遜而屬在眾人之下。

2.此外，奧斯定在《論本性及恩寵》第三十四章裡說：「謙遜應該站在真誠方面，不應該站在虛偽方面。」可是，有些人有著最高的地位；如果他們要屬在下級的人之下，除非作偽，就不能做這樣的事。所以，人不應該因著謙遜而屬在眾人之下。

3.此外，對別人的救靈有害的事，誰也不應該做。可是，誰若因著謙遜而屬在別人之下，有時這對屬在其下的那個人有害，因為他可能因此而自驕，或輕視別人。為此，奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡說：「不要由於過分拘泥於謙遜，而傷害了統治的權力。」所以，人不應該因著謙遜而屬在眾人之下。

反之 《斐理伯書》第二章3節卻說：「存心謙下，彼此該想自己不如人。」

正解 我解答如下：在一個人身上，可以注意兩件事，即屬於天主的，以及屬於人自己的。凡是屬於缺點方面的，都是屬於人自己的；凡是屬於完善而與救恩有關的，都是屬於天主的，如同《歐瑟亞》第十三章9節所說的：「以色列！喪亡屬於你；只有我能援助你。」如同前面第一節釋疑5.和第二節釋疑3.已經講過的，謙遜原本是關於使人屬在天主之下的恭敬。為

此，無論是誰，按照那屬於他自己的一面，都應該屬在近人身上所有的那屬於天主的一面之下。

不過，謙遜並不要求人把自己身上所有屬於天主的東西，屬在別人身上所有似乎屬於天主的東西之下。因為那些享有天主的恩賜的，知道自己實有它們，如同《格林多前書》第二章12節所說的：「為使我們能明瞭天主所賜予我們的一切。」為此，他們可以重視自己所領受的恩賜，勝過那些似乎賜予別人的天主的恩賜，而無害於謙遜，如同宗徒在《厄弗所書》第三章5節裡所說的：「在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給祂的聖宗徒。」

同樣，謙遜也並不要求人，把自己所有屬於自己的東西，屬在近人所有的屬於人的東西之下。不然，人人都應該認為自己比任何其他的人是更大的罪人了；可是，宗徒在無害於謙遜的情形下，卻在《迦拉達書》第二章15節裡這樣說：「我們生來是猶太人，而不是出於外邦民族的罪人。」

不過，一個人可以認為，近人有一些善處，是他自己所沒有的；或者他自己有一些壞處，是別人所沒有的。因此，可以因著謙遜而屬在別人之下。

釋疑 1.我們不僅應該在天主內恭敬天主，而且也應該在任何人內恭敬那屬於祂的東西；不過，不是用我們恭敬天主那樣恭敬的方式。所以，我們應該因著謙遜，爲了天主而屬在眾人之下，如同《伯多祿前書》第二章13節所說的：「你們要爲主的緣故，服從一切屬於人類的受造物。」可是，我們只應該對天主表示敬神之禮。

2.如果我們重視別人所有的屬於天主的東西，勝過我們所有的屬於我們自己的東西，我們就不會陷入虛偽。爲此，關於《斐理伯書》第二章3節的「彼此該想自己不如人」，「註解」

(拉丁通行本註解)上說：「我們不應該這樣想，好像是在虛假地構想，卻應該真實地想，別人可能有一些隱藏著的東西，使他勝過我們，即使那使我們似乎勝過別人的自己的善處，不是隱而不露的。」

3.謙遜如同別的德性，主要是在於人的內心。爲此，人可以用內心的行爲，使自己屬在別人之下，而不至於給別人的得救，造成危害的機會。這就是奧斯定在「修會生活規範」(同上)裡所說的：「在天主面前，神長應該惶恐地屬在你們的足下。」不過，關於謙遜外面的行動，如同其他德性的行動一樣，必須保持應有的節制，以免可能危害到別人。可是，誰若做他應該做的事，而別人因此得到了犯罪的機會，這不能歸罪於行動謙遜的人：因爲不是他絆倒人，雖然有別人因而跌倒。

第四節 謙遜是不是檢制或節德的部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 謙遜似乎不是檢制或節德的部份。因爲：

1.謙遜主要是在於：人藉以表示屬在天主之下的那種恭敬，如同前面第三節已經講過的。可是，凡是以天主爲對象者，屬於向天主之德。所以，與其把謙遜視作節德或檢制的部分，倒不如把它視作向天主之德更好。

2.此外，節德是在慾情裡。可是，謙遜卻似乎是在憤情裡，如同與它相反，以艱鉅的事爲對象的驕傲一樣。所以，謙遜似乎不是節德或檢制的部分。

3.此外，謙遜與壯心都是關於同樣的事；這從前面第一節釋疑3.已經講過的，就可以明白了。可是，壯心不被人視作節德的部分，卻更被人視作勇德的部分，如同前面第一二九題第五節已經講過的。所以，謙遜似乎不是節德或檢制的部分。

反之 奧利振在《路加福音釋義》第八篇裡說：「如果你想聽聽，哲學家們怎樣稱呼這個德性的名字，那麼你聽著吧！天主所垂顧的謙遜，也就是他們所叫作metriotes的。」這就是尺度或節制的意思，它顯然是屬於檢制和節德的。所以，謙遜是檢制和節德的部分。

正解 我解答如下：如同前面第一三七題第二節釋疑1，以及第一五七題第三節釋疑2已經講過的，在給德性指定其部分時，主要是看與德性之方式的相似之點。那使節德最為可讚的方式，就是約束或抑制某一種慾情的衝力。為此，凡是約束或抑制某些感情的衝力的德性，或是節制其行動的德性，都被視作節德的部分。正如溫良抑制忿怒的行動；同樣，謙遜抑制希望或企望的行動，亦即心神嚮往大事的行動。為此，正如溫良被視作節德的部分；同樣，謙遜也被視作節德的部分。所以，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡，對於那個按照自己的方式或狀態，追求小事的人，不稱他為有壯心的人，卻稱他為「有節制的人」，亦即我們可以稱之為謙遜的人。由於前面第一六〇題第二節已經講過的那些理由，在節德的其他部分之間，謙遜屬在檢制之下，如同西塞祿關於它所說的；因為謙遜無非就是一種心神方面的節制。為此，《伯多祿前書》第三章4節也說：「基於不朽的溫柔，和知所檢制的心神。」

釋疑 1.向天主之德，關於最後目的，即關於一切可欲求之物的第一根源，是所有其他德性的原因。為此，謙遜之以對天主表示恭敬為其原因，這並不阻止謙遜是檢制或節德的部分。

2.給主要的德性指定它的部分，並不是按照它們的主體或質料的相同，而是按照它們形式的方式的相同，如同前面正解、第一三七題第二節釋疑1和第一五七題第三節釋疑2已經講過

的。所以，雖然謙遜是以憤情爲主體，可是，由於它的方式的緣故，而被人視作檢制和節德的部分。

3.雖然壯心與謙遜二者的質料或對象相同；可是，它們的方式卻各不同。基於此一理由，壯心被視作勇德的部分，而謙遜卻被視作節德的部分。

第五節 謙遜是不是最好的德性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 謙遜似乎是最好的德性。因爲：

1.關於《路加福音》第十八章14節所講的法利塞人及稅史，金口若望的《牧歌》(Eclogae)證道集第七篇「論謙卑的靈魂」(De Humil. animi)註釋說：「如果與罪過混合的謙遜，已跑得這樣快，甚至超越那與驕傲結合在一起的義德，那麼如果你把它與義德結合起來，有什麼地方它不能去呢？它將站在天使們中間，在天主的法庭裡。」由此可見，謙遜勝過義德。可是，義德或是最高貴的德性，或包羅一切的德性，如同哲學家在《倫理學》卷五第一章裡所說的。所以，謙遜是最大的德性。

2.此外，奧斯定在《證道集》第六十九篇第一章「論天主的話」裡說：「你想造高大的建築嗎？先應該想到謙遜的基礎。」由此可見，謙遜爲一切德性的基礎。所以，它似乎比其他的德性更好。

3.此外，更大的德性應得更大的賞報。可是，謙遜應得最大的賞報；因爲「凡貶抑自己的，必被高舉」，如同《路加福音》第十四章11節所說的。所以，謙遜是最大的德性。

4.此外，奧斯定在《論真宗教》第十六章裡說：「基督在世的全部生活，經由祂所自願取得的人性，構成倫理道德的教導。」祂首先提出自己的謙遜，作爲應該效法的德性。祂在《瑪竇福音》第十一章29節裡說：「你們跟我學吧！因爲我是

良善心謙的。」教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第一章裡說：「天主的謙遜，作為我們得救的證明。」所以，謙遜似乎是最大的德性。

反之 愛德勝過一總的德性，如同在《哥羅森書》第三章14節裡所說的：「在一切以上，尤該有愛德。」所以，謙遜並不是最大的德性。

正解 我解答如下：人類德性之善是在於理性的秩序。這秩序主要是看目的。為此，那些以最後目的為對象的向天主之德，是最好的德性。

其次，這秩序要針對目的，看怎樣安排那些導向目的者。這種安排，主要就在那安排的理性裡；不過，也以分享的方式，在那按照理性被安排的嗜慾裡。義德，尤其是法律的義德，普遍地實踐這樣的安排。可是，使人普遍地在一切事上，妥善服從這種安排的是謙遜。至於任何其他的德性，則只是關於某一種特殊的質料或對象。為此，除了向天主之德，那些關於理性本身的理智或智性之德，以及義德，尤其是法律的義德之外，謙遜比其他的德性更好。

釋疑 1.謙遜並不是勝過義德，而是勝過「那與驕傲結合在一起的義德」，因為它已不再是德性了。相反的，罪卻因謙遜而被寬赦了；因為在《路加福音》第十八章14節裡，關於那個稅吏，這樣說：他藉著謙遜的功勞，「下去到他家裡，成了正義的」。為此，金口若望於《牧歌》第五篇「論無法洞悉的天主性體」(De incomprehen - sibili Dei natura)也這樣說：「給我預備二輛雙馬車：一輛配的是義德與驕傲；另一輛配的是罪過與謙遜。你將會看到，罪過跑在義德前面，不是靠自己的力量，而

是靠相聯的謙遜的力量。你也會看到第二輛雙馬車跑輸，不是因為義德力弱，而是因為驕傲臃腫笨重的緣故。」

2. 正如德性整齊的全體，可以把它比作好像一座建築；同樣，那在獲取德性過程中首先所得的，也可以把它比作好像給房屋首先奠立的基礎。不過，真正的德性是由天主灌輸的。爲此，在獲取德性過程中，首先所得的，可有兩種解法。第一種是消除障礙的解法；按照這樣的解法來說，謙遜便佔第一位。就是說，它掃除天主所拒絕的驕傲，使人自謙自下，排斥自滿的傲氣，時常準備接受天主賜予的恩寵，如同在《雅各伯書》第四章6節裡所說的：「天主拒絕驕傲人，卻賞賜恩寵於謙遜人。」爲此，我們說，謙遜好比是神修建築的基礎。

第二種解法是直接指所有的德性之中，那第一種德性，即那種人藉以接近天主的德性。人是藉著信德，開始去接近天主的，如同《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信。」爲此，把信德視作基礎，比謙遜更尊貴。

3. 給那些輕視世物的人許下了天上之物，正如給那些輕視世上財物的人，許下了天上的珍寶一樣；如同在《瑪竇福音》第六章19及20節裡所說的：「你們不要在地上，爲自己積蓄財寶，但該在天上，爲自己積蓄財寶。」同樣的，給那些輕視世上福樂的人，許下了天上的安慰，如同在《瑪竇福音》第五章5節裡所說的：「哀慟的人是有福的，因爲他們要受安慰。」同樣，給謙遜也許下了精神的舉揚；不是因爲只有它應得舉揚，而是因爲輕視世上的高位，是謙遜所固有的事。爲此，奧斯定在《證道集》第三五一篇第一章「論懺悔」裡說：「不要以爲那自謙自下的人，常伏在地下，因爲說他『將被高舉』。也不要以爲，他之被高舉，是在世人的眼前，因著身居高位，而被高舉。」

4. 基督之所以首先囑咐我們修謙遜，因爲這樣最能掃除人類獲得救恩的障礙。人類的得救在於追求天上的和屬神的東

西，而這受阻於人之專心想在世上得到高大的權位。爲此，主爲了清除救恩的障礙起見，立下了謙遜的榜樣，表示應該輕視外面的高位。這樣，謙遜有如一種準備工作，使人能自由自在地去接近那些屬神的和天主的美善。所以，正如完成比準備更好；同樣，那些使人直接地去接近天主的愛德，以及其他的德性，也是比謙遜更好。

第六節 在聖本篤會規裡所開列的謙遜十二等級，是否分得適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在聖本篤的會規裡（第七章）所開列的謙遜十二等級，其中的第一級是「雙目下視，身心常抱謙遜的態度」；第二級是「一個人少說話，只說合理的話，不高聲大叫」；第三級是「不容易立刻笑」；第四級是「保持緘默，除非受人詢問」；第五級是「遵守隱修院內一般的規則」；第六級是「相信並自認不如眾人」；第七級是「相信並明認自己毫無用處，什麼都當不起」；第八級是「承認罪過」；第九級是「基於聽命，而忍受艱難困苦」；第十級是「以聽命而屬在長上之下」；第十一級是「不喜歡實行自己的願望」；第十二級是「敬畏天主，記得祂的一切誡命」；這些等級似乎分得不適當。因爲：

1. 在那裡所開列的，有些是屬於其他德性的，如聽命和忍耐。此外，也開列了一些似乎屬於錯誤觀念，而不能把它們歸屬在某一種德性名下的事，例如：一個人「自認不如眾人」，或「相信並明認自己毫無用處，什麼都當不起」。所以，這些都是不適當地被列在謙遜的等級裡。

2. 此外，謙遜是由內向外的，一如其他的德性。所以，在上述諸等級中，把那些屬於外面行動的事，放在那些屬於內心行動的事之前，是不適當的。

3.此外，安瑟謨在《論比喻》(De Similis)第一〇一章裡，開列了七種謙遜的等級：第一級是「認識自己是一個堪受輕視的人」；第二級是「爲了這事而難受」；第三級是「明認這件事」；第四級是「使人相信這件事」，就是說，願意這件事爲人所相信。第五級是「容忍別人講論這件事」；第六級是「忍受別人來輕視自己」；第七級是「喜愛這樣的事」。所以，前述的那些等級，似乎是多餘的。

4.此外，關於《瑪竇福音》第三章15節，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「完善的謙遜共有三級。第一級是服屬在長上之下，且不把自己放在平輩之前；這是僅有足夠謙遜的人。第二級是服屬在平輩之下，且不把自己放在下輩之上：這是所謂富有謙遜的人。第三級是服屬在下輩之下：這樣的人，才有一切的義德。」所以，前述的那些等級，似乎是多餘的。

5.此外，奧斯定在《論聖潔的童貞》第三十一章裡說：「每一個人的謙遜，是按照他自己地位的高下來測量的；對於高位，驕傲是一種危險；地位愈高，驕傲所設的陷阱也愈深。」可是，世人地位的高下，不是用一些等級的數字所能確定的。所以，謙遜的等級似乎是不能確定的。

正解 我解答如下：從前面第二節已經講過的，可見謙遜的本質是在於嗜慾方面，這是由於一個人抑制自己心神的衝力，免得它不正當地去嚮往大事。可是，謙遜的準則卻是在認識裡；就是使一個人不要自視過高，超過自己實在的真相。二者的根源都是由於一個人對天主表示恭敬的緣故。不過，從謙遜內心的態度，發出一些外面的徵象，表現在言語、舉止和行動上；它們把藏在心裡的东西顯露出來，如同其它的德性，也有這種情形。因爲「由外表可以認識人；從面貌上，可以看出他是否明智」，如同在《德訓篇》第十九章26節裡所說的。

所以，在前述的那些謙遜的等級裡，列出了一些屬於謙遜根源方面的東西，即第十二級所說的：「人敬畏天主，記得祂的一切誠命。」

此外，也列出了一些屬於嗜慾方面的事，即不讓它不正當地去追求抬高自己的身價。這件事可以三種方式來進行：第一種方式是使人不可順從自己的意願，而這是屬於第十一級；第二種方式是使人按照長上的旨意來管理自己的意願，這是屬於第十級；第三種方式是使人不可由於遇到了艱難困苦的事，而放棄這樣的工作，這是屬於第九級。

此外，還列出了一些關於一個人，在承認自己的缺點時，那種評價的事。這也有三種方式：第一種方式是使人認清並承認自己的缺點，這是屬於第八級；第二種方式是使人由於看到自己的缺點，而認為自己不足以完成更大的事，這是屬於第七級；第三種方式由是之故，重視別人勝過自己，這是屬於第六級。

此外，也列出了一些關於外面徵象的事。其中有一種是關於行動方面；就是使人在自己的工作，不越出普通的常規，這是屬於第五級。

另二種是關於言語方面。就是使人不可未到時間而說話，這是屬於第四級；也不可踰越說話應有的態度，這是屬於第二級。

其餘則是關於外面的舉止方面，例如：不舉目高視，這是屬於第一級；又如：抑制外面的笑，以及其他不當喜樂的現象方面，這是屬於第三級。

釋疑 1.一個人可以不作偽，而「相信並明認自己不如眾人」，因為他認出自己所有的不明顯的缺點，以及在別人內隱藏著的天主的恩賜。為此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第五十二章裡

說：「你們應該承認，有些人在暗中是更高尚的人，雖然你們在明中比他們好。」

同樣的，一個人也可以不作偽，而「相信並明認自己毫無用處，什麼也當不起」，這是按照自己的力量，因而把自己所有的能力都歸於天主，如同在《格林多後書》第三章5節裡所說的：「這並不是說，我們憑自己能夠承擔什麼事，好似出於自己一般；而是說，我們所以夠資格，是出於天主。」

至於把那些屬於其它德性的東西，歸屬於謙遜，這並沒有什麼不適當。因為，正如一種惡習來自另一種惡習；同樣，按照自然的秩序，一種德性的行為發自另一種德性的行為。

2. 人之修成謙遜，經由兩種途徑。第一種途徑，也是主要的途徑，是經由恩寵的賜予。關於這方面，內心的事先於外面的事。第二種途徑是人的努力；藉著這種努力，人先抑制外面的事，然後才能拔除內在的劣根。這裡的謙遜等級，就是按照這種程序排列的。

3. 安瑟謨所開列的一切的等級，都可以把它們歸納為認識、顯示和願意自己的卑賤。因為，第一級是關於認識自己的缺點。可是，由於一個人喜愛自己的缺點，是一件值得譴責的事，所以這由第二級的謙遜清除了。

關於顯露自己的缺點，則有第三級和第四級的謙遜；就是一個人不僅僅說出自己的缺點，而且也設法使別人相信。

至於其餘的三級，則是關於嗜慾方面的。不企圖在外面抬高自己的身價，反而甘心忍受外面的鄙棄，無論是在言語上也好，或是在行動上也好；因為，如同教宗額我略一世在《書信集》卷二十第十篇第三十六章裡所說的：「對那些尊敬我們的人表示謙遜，這不算得是什麼偉大的事；因為，就是任何一個俗人，也會這樣做的。可是，那些使我們忍受一些痛苦的人，我們最應該對他們表示謙遜。」這是屬於第五級和第六級的謙

遜。甚或切願忍受外面的鄙棄，而這是屬於第七級的謙遜。這樣，所有這些等級，都包括在前面所開列的第六級和第七級的謙遜之內。

4.那些等級，不是從事實本身那方面來定的，即不是按照謙遜的本性來定的，而是按照人的地位來定的：他們或是長上，或是平輩，或是下輩。

5.那個質疑的出發點，也是不按照謙遜的本性來定的謙遜的等級，如同前述的等級是按照它而定的那樣；卻是按照人的各種不同的情形來定的謙遜的等級。

第一六二題

論驕傲

一分爲八節一

392

神學大全·第十一冊：論勇德與節德

然後要討論的是驕傲（superbia；參看第一六一題引言）。首先，討論一般的驕傲；其次，討論人類原祖的罪，那是一個驕傲的罪（第一六三題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、驕傲是不是罪。
- 二、它是不是一種特殊的罪。
- 三、它以什麼爲其主體。
- 四、論它的種類。
- 五、它是不是死罪。
- 六、它是不是諸罪之中最重大的。
- 七、論它與其他罪的關係。
- 八、是否應該把它視作罪宗。

第一節 驕傲是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 驕傲似乎不是罪。因爲：

1. 沒有任何罪是天主所承諾的；因爲天主所承諾的事，祂必將實踐，但祂不是罪的創作者。可是，驕傲是天主所承諾的事之一，因爲《依撒意亞》第六十章15節說：「我要使你成爲萬世的驕傲，萬代的喜悅。」所以，驕傲不是罪。

2. 此外，力求相似天主並不是罪，因爲這是任何一種受造物，都自然地所追求的，而它最大的善也在乎此。有理性的受造物，尤其有這樣的情形，因爲他是「按照天主的肖像和模

樣」造的（《創世紀》第一章26節）。可是，如同在普洛斯培的《語錄》（Lib. Sent.）第二九四條裡所說的，驕傲是人「喜愛自己的優越」，因為是這優越，使他相似超越一切的天主。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷二第六章裡說：「驕傲仿效崇高；因為只有祢是在萬物之上，唯一崇高的天主。」所以，驕傲不是罪。

3.此外，罪不僅相反德性，而且也相反對立的罪或惡習，如同哲學家在《倫理學》卷二第八章裡所說的。可是，沒有一種罪或惡習是與驕傲對立的。所以，驕傲不是罪。

反之 《多俾亞傳》第四章14卻說：「總不要讓驕傲在你的思想裡，或在你的言語裡作主。」

正解 我解答如下：所謂驕傲，就是一個人自願嚮往那「超出」自己以上者。為此，依希道在《語源學》卷十裡說：「所謂驕傲的人（superbus），因為他願意被視為一個超出（super）自己實情者。的確，誰若願意超出自己的真相，便是一個驕傲的人。」可是，正當的理性要每一個人的意志，嚮往那與自己相稱的事物。所以，驕傲顯然含有一些相反正當理性的因素。這就形成罪的本質，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的：靈魂的惡就是「踰越理性」。由此可見，驕傲是罪。

釋疑 1.驕傲可有兩種解法：第一種解法，是指踰越理性的準則。準此，我們說它是罪。

第二種解法，是把超群或出眾，廣泛地稱作驕傲。按照這種解法，凡是出眾的東西，都可以用驕傲這名詞來稱呼它。這樣，天主所許下的驕傲，猶如超出尋常的福利。為此，熱羅尼莫有關的「註解」（拉丁通行本註解）說，驕傲有好有壞

(《依撒意亞註解》卷一第十七章)。

不過，也可以這樣來解說：那裡的驕傲一詞，在質料或對象方面，是指豐富的財物；關於這些，人能引以為傲。

2. 理性管制人自然追求的事物。為此，誰若背離理性的準則，不管是過分也好，或是不足也好，這樣的嗜慾都是有罪的；例如對於自然渴望的食物的嗜慾，就是一個明顯的例子。可是，驕傲追求那超出正當理性的優越。為此，奧斯定在《天主之城》卷十四第十三章裡說，驕傲是「貪圖不正當的高位」。也是為了這個緣故，奧斯定又在《天主之城》卷十九第十二章裡說：「驕傲妄想相似天主。因為（驕傲的人）厭惡同人平等；屬在天主之下，卻企圖代祂強行統給自己的同輩。」

3. 驕傲直接相反謙遜之德；而謙遜則與壯心多少是關於同樣的對象，如同前面第一五九題第一節釋疑3.已經講過的。為此，那種與驕傲相反而偏向於不及或不足的罪，與懦怯的罪相近，因為懦怯是因不足而與壯心相反。正如鼓勵心神去嚮往大事，以對抗失望灰心，這是屬於壯心的事；同樣，約束心神，避免不正當地去追求大事，反抗妄想奢望，這是屬於謙遜的事。可是，如果懦怯表示一種不思完成大事的缺欠，實在是因不足而與壯心相反。如果它表示專心去做那些不適用於人的賤事，那麼，就因不足而與謙遜相反；因為二者都是從心志卑下而來。相反的，驕傲可能由於過度，而兼與壯心及謙遜相反，只是原因不同：相反謙遜，是因為鄙視屬在人下；相反壯心，卻是因為不正當地去追求大事。不過，由於驕傲表示妄想高位，所以直接相反謙遜，如同懦怯由於表示心志卑下，不想追求大事，所以比較更直接相反壯心一樣。

第二節 驕傲是不是一種特殊的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 驕傲似乎不是一種特殊的罪。因為：

1. 奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章裡說：「沒有了驕傲這個名稱，你就什麼罪也找不到了。」普洛斯培在《論默觀生活》(De Vita Contemplativa) 卷三第三章裡說：「沒有了驕傲，現在就不能有什麼罪惡，將來也不會有。」所以，驕傲是一種一般性的罪。

2. 此外，關於《約伯傳》第三十三章17節的「使人脫離惡念」，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「驕傲反抗造物之主，就是犯罪違背祂的誡命。」可是，按照盎博羅修《論樂園》第八章，一切的罪惡都是「違犯天主的法律，不服從上主的命令」。所以，一切的罪都是驕傲。

3. 此外，所有特殊的罪，都與某一種特殊的德性相反。可是，驕傲卻相反一總的德性；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第二十三章裡說：「驕傲絕不以滅絕了一種德性，就心滿意足；卻侵入心靈所有的各部，好像一種普遍性的病毒，腐蝕整個身體。」依希道在《語源學》卷二第三十八章裡也說，驕傲「破壞一總的德性」。所以，驕傲並不是一種特殊的罪。

4. 此外，凡是一種特殊的罪，都有一種特殊的質料或對象。可是，驕傲卻有一般性的質料或對象；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第二十三章裡說：「有的以金錢自滿，有的以口才自得，有的以有現世下賤的東西而自驕，有的卻以有上主至高的德性而自傲。」所以，驕傲不是一種特殊的罪，而是一般性的罪。

反之 奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章裡，卻這樣說：「只要探索一下，就會發見，按照天主的法律來說，驕傲是一種

與其他的罪或惡習截然不同的罪。」可是，共類（類）並不與其別類（種）截然不同。所以，驕傲不是一般性的罪，而是一種特殊的罪。

正解 我解答如下：驕傲的罪，可以從兩方面來看。第一，是按照它自己的別類（種），這來自其特有對象的本質。如果這樣來看的話，那麼驕傲便是一種特殊的罪，因為它有一個特殊的對象；這是由於它是一種企圖抬高自己的不正當的嗜慾，如同前面第一節已經講過的。

第二種看法，可以按照它對其他的罪所發生的影響來看。如果按照這樣來看，它就有某種的一般性；就是說，因為一總的罪惡，都可能為了兩種原因，而從驕傲發生出來。第一種原因是本然的或直接的：因為其他的罪，都是為了驕傲的目的，即企圖抬高自己。凡是一個人不正當地所追求的，都可能是為了這個目的。

第二種原因是間接的，好像是偶然的，即由於它撤除屏障的緣故；也就是說，一個人因著驕傲，而輕視那阻止他犯罪的天主的法律，如同《耶肋米亞》第二章20節所說的：「你折斷了你的軛，掙斷了你的繩索說：我不願服從。」

不過，必須知道，這是屬於驕傲之此一一般性質的事，使一總的罪有時都「能」從驕傲裡發生出來；可是，這並不是屬於驕傲的事，使一總的罪（實際）都常從它那裡發生出來。因為，雖然一個人可能由於來自輕視法律的不論什麼罪，違反法律的一切誡命，而這種輕視法律是屬於驕傲的行為；可是，一個人並非非常是由於輕視，而違反天主的誡命——有時卻是由於無知，有時是由於軟弱。為此，如同奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章裡所說的：「有許多的事做得不正當，卻不是因為驕傲才做的。」

釋疑 1. 奧斯定在《論本性及恩寵》裡所引證的那些話，不是來自他自己本人，而是來自那個他所反駁的人。爲此，後來他對那些話加以反證，以說明人並非非常是因爲驕傲而犯罪的。

不過，也可以這樣來解說：那些有權威的話，是指驕傲外面的效果，即違反誠命——這是任何一個罪都有的；並不是指驕傲內心的行動，即輕視誠命。的確，罪並非非常是由於輕視，有時卻是由於無知，有時是由於軟弱，如同上面正解所講的。

2. 有時一個人犯了某一罪，是根據後果，而不是根據情意，例如：一個人無意中殺死了自己的父親。他犯了弑父之罪，是根據後果，而不是根據情意，因爲他並沒有存心想做它。爲此，說違反天主的誠命，就是驕傲反抗天主；按照後果來說，固然常是這樣，但並非非常是按照情意來說。

3. 一種罪，可能以兩種方式破壞德性。第一種方式是直接相反德性。這樣說來，驕傲並不是破壞任何德性，而只是破壞謙遜；如同任何一種特殊的罪，藉相反的行動，只破壞那種與它相反的特殊德性一樣。

一種罪破壞德性的第二種方式，就是妄用那種德性。這樣說來，驕傲則破壞任何一種德性；就是說，因爲它藉著那些德性，乘機自驕，如同它也利用任何其他與高抬自己有關的事物一樣。不過，不可因此而說，驕傲是一般性的罪。

4. 驕傲注意其對象的特殊性質。不過，在各種不同的事物上，都可能這有這特殊性質。因爲它就是不正當地喜歡自己的優越，而優越卻能在各種不同的事物上表現出來。

第三節 驕傲是不是以憤情爲其主體

有關第三節，我們討論如下：

398 **質疑** 驕傲似乎不是以憤情爲其主體。因爲：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十三第十七章裡說：「心智的驕傲是認識真理的障礙，因爲驕傲膨脹時，便模糊不清。」可是，認識真理不是屬於憤情的事，而是屬於理性能力的事。所以，驕傲不是在憤情裡。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十四第八章裡說：「驕傲的人並不注意那些自己應該謙卑地居於其下者的生活，卻只注意那些自己可以驕傲地凌乎其上的生活。」這樣說來，驕傲似乎來自不適當的注意。可是，注意並非屬於憤情，而是屬於理性的事。所以，驕傲不是在憤情裡，而是在理性裡。

3. 此外，驕傲不僅是在感覺界的事物上，而且也在那些屬於精神的和理智的事物上，企圖抬高自己。它主要也是在於輕視天主，如同《德訓篇》第十章14節所說的：「驕傲的開端，始於人背離上主。」可是，由於憤情是感覺嗜慾的一部分，不能遠及天主或那些屬於理智的事物。所以，驕傲不可能是在憤情裡。

4. 此外，在普洛斯培的《語錄》第二九四條裡說：「驕傲是人愛自己的優越。」可是，愛不是在憤情裡，而是在慾情裡。所以，驕傲不是在憤情裡。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四十九章裡，卻列出敬畏（畏懼）的恩賜與驕傲對立。可是，畏懼是屬於憤情的。所以，驕傲是在憤情裡。

正解 我解答如下：任何一種德性或與其對立的惡習的主體，應該從它自己的對象方面去找；因爲，習性與行動的對象，只

能是爲二者之根基的能力的對象。可是，驕傲自己的對象，是艱鉅的事；因爲它是貪圖自己之優越的嗜慾，如同前面第一節釋疑2.和第二節已經講過的。爲此，驕傲必然以某種方式，屬於憤情這種能力。

可是，憤情有兩種意義。第一種是本義的；按照這種意義來講，它是感覺嗜慾的一部分，如同本義的忿怒也是感覺嗜慾的一種情一樣。

第二種意義，可把憤情延伸作廣義的解釋；也就是說，使它也屬於理智的嗜慾。有時把忿怒也歸於那種嗜慾，如同把忿怒歸於天主和天使一樣；當然這不是指「情」方面來說，而是按照審判者公義的判斷。不過，通常這樣所謂的憤情，不是一種與慾情不同的能力；這從第一集第五十九題第四節及第八十二題第五節裡所已經講過的，就可以明白了。

所以，假如驕傲的對象，即艱鉅的事，只是感覺嗜慾所能追求的某一感覺界的東西，那麼驕傲必然是在感覺嗜慾的那部分，即在憤情裡。可是，由於那與驕傲有關的艱鉅的事，普通在感覺界與精神界都有。所以必須說，憤情是驕傲的主體，不只是按憤情的本義來說——即按其爲感覺嗜慾的一部分來說，而且也是按照一般的用法；就是說，按照它也存在於理智嗜慾裡。爲此說，連魔鬼也有驕傲。

釋疑 1.真理的知識可有兩種。一種是純然屬於思辨的；這樣的知識，驕傲能間接地加以妨礙，即藉抽掉知識的來源。因爲，驕傲的人連對天主，也不肯使自己的理智屬於其下，以便從祂那裡得到真理的知識；如同《瑪竇福音》第十一章25節所說的：「祢將這些事瞞住了智慧和明達的人」，即那些自以爲智慧和明達的驕傲者，「而啓示給小孩子」，即謙遜的人。驕傲的人也不屑去向人學習。可是，《德訓篇》第六章34節卻說：

「你若側耳靜聽」，即謙遜地靜聽，「必將得到真道」。

至於另一種真理的知識，則是屬於感情的。這種真理的知識，驕傲能直接加以妨礙。因為，驕傲的人對自己的優越沾沾自喜，厭棄崇高的真理；如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十三第十七章裡所說的：驕傲的人「雖然能理解知道一些深奧的事，卻不能體味到它們的甜蜜；即使他們知道這些事是怎樣的，卻不知道如何去品嚐」。為此，《箴言》第十一章2節說：「智慧只與謙遜人相處。」

2.如同前面第一六一題第二及第六節已經講過的，謙遜遵循正當理性的準則；按照這準則，人對於自己做正確的評價。驕傲卻不注意正當理性的準則，對自己有一個過高失實的評價。這樣的事是由於不正當地抬高自己的身價而發生的；因為誰若熱切地渴望一件事，就會容易相信它。他之貪圖那些更高而不適於自己的事，也是從此而來的。所以，凡是能使一個人對自己有過高而失實的評價者，都能引人驕傲自大。其中有一件，就是一個人只注意別人的缺點；正如教宗額我略一世在那裡針對其反面所說的：「聖善的人只注意彼此的德性，視別人勝過自己。」所以，並不能因此就說驕傲是在理智裡；卻只能這樣說：驕傲有一些原因在理智裡。

3.驕傲不是僅僅在感覺嗜慾的那部分的憤情裡，而是在那廣義的一般憤情裡，如同上面正解所講的。

4.如同奧斯定在《天主之城》卷十四第七及第九章裡所說的，愛先於心靈所有的其他的感情，而是它們的原因。為此，它可能替代任何其他的感情。準此而說，驕傲是愛自己的優越。因為從這樣的愛，產生那種不正當的企圖，妄想勝過別人；這正是屬於驕傲的事。

第四節 額我略所定的四種驕傲，是否定得適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十三第六章裡，定出了四種驕傲。他說：「驕者的一切傲氣，有四種表現的形式：或者以為自己所有的善處是從自己得來的；或者若相信是上天賜給自己的，則以為是為了自己的功勞而得來的；或者誇耀自己有一些善處，其實卻沒有；或者輕視別人，企圖把自己所有的善處，表現得似乎與眾不同。」這似乎定得不適當。因為：

1. 驕傲的罪與不信或拒信不同，正如謙遜的德性也與信德不同一樣。可是，一個人認為自己所有的善處，不是得自主主，或者認為自己所有的恩寵之善，是由於自己的功勞，這都是屬於不信或拒信的行爲。所以，不應該把它們視作驕傲的種類。

2. 此外，同樣的事物，不應該把它分屬於不同的共類（類）。可是，誇張是被視作謊言的一種，如同前面第一一〇題第二節與第一一二題已經講過的。所以，不應該又把它視作驕傲的一種。

3. 此外，有些別的罪，似乎是屬於驕傲的，卻沒有把它們列在這裡。因為熱羅尼莫的《書信》第一四八篇說：「沒有什麼像忘恩這樣驕傲自大。」奧斯定在《天主之城》卷十四第十四章裡也說，為所犯的罪自辯，是屬於驕傲的行爲。一個人企圖得到一些超出自己之上的東西，這樣的妄想似乎也是最屬於驕傲的行爲。所以，前述分法，沒有把所有的各種驕傲都充分地包括在內。

4. 此外，還有別的有關驕傲的分類法。因為安瑟謨在《論比喻》第二十二章分驕傲矜誇時說，有的是在於「意願」，有的是在於「言語」，有的是在於「行動」。伯爾納鐸（Bernardus）《論謙遜與驕傲的等級》第十章也分驕傲為十二等級，即：「喜新好奇、心思輕浮、虛妄快樂、誇張自大、標奇

立異、傲慢無理、妄想奢望、自護己罪、偽裝認罪、叛逆抗命、放任自由、習於犯罪。」這些似乎沒有包括在教宗額我略一世所定的種類之內。所以，似乎分得不適當。

反之 教宗額我略一世的權威已足。

正解 我解答如下：如同前面第一節釋疑2、第二及第三節已經講過的，驕傲表示貪圖優越或抬高身價的無節的嗜慾，即一種不合正當理性的嗜慾。不過，必須注意，任何身價的抬高，都是在有了一樣善處之後。這種善處可以從三方面來看。第一，是從它本身方面來看；顯然的，一個人所有的善處愈大，其所獲得的身價愈高。爲此，誰若歸於自己的善，大於他實有的善，他就是企圖抬高自己的身價，超出適合自己的方式。這便是第三種的驕傲，即「誇耀自己有一些善處，其實卻沒有」。

第二，是從原因方面來看。一個人自動使自己得到一樣善處，勝過從別人那裡得到它。爲此，誰若把得自別人的一樣善處，視作好像由他自己得來的那樣，那麼他企圖抬高自己的身價，超出了它應有的方式。一個人之爲自己善處的原因，有兩種方式：第一種方式是以（自己形成它的）成因的方式；第二種方式是以立功掙得的方式。照這樣來說，就是爲首的那兩種驕傲，即「有人以爲那得自天主的善處，是從自己得來的」；或者「以爲自己從上天所得的恩賜，是爲了自己的功勞而得來的」。

第三，是從有善處的程度方面來看。一個人所有的一樣善處，愈是超越別人，他的身價也愈高；從此也會產生不正當的嗜慾，貪圖抬高自己的身價。從這方面來看，就有第四種驕傲，即「有人輕視別人，願意自己顯得與眾不同」。

釋疑 1.破壞真實的評價，可能有兩種情形。第一種是一般的情形；按照這種情形，在那些與目的有關的事上，真實的評價是被（相反信德的）不信或拒信所破壞。

第二種情形是關於一件應做選擇的個別事件。這並不造成不信或拒信的罪。譬如說，一個犯姦淫的人，認為當時犯姦淫為他是一件有好處的事；可是，他並沒有犯不信或拒信的罪。假設他概括地說姦淫是善的，那麼他就成為不信或拒信的人。關於我們的這個問題，也有同樣的情形。因為，概括地說有善不是從天主來的；或是說恩寵是為了人的功勞而給予人的，這屬於不信或拒信。可是，如果一個人不正當地貪圖抬高自己的身價，這樣誇耀自己的善處，好像它們都是由他自己得來的，或是由於他的功勞而掙來的；那麼，嚴格地來說，這屬於驕傲，而不屬於不信或拒信。

2.誇張之被視作謊言的一種，是關於一個人外面的行動，偽稱自己有一樣善處，其實卻沒有。可是，關於人內心的自傲，誇張卻被額我略視作驕傲的一種。

3.忘恩者，就是那個把得自別人的東西，歸於他自己的人。為此，為首的那兩種驕傲，屬於忘恩。

至於一個人為自己所犯的罪自解，這屬於第三種驕傲；因為這種驕傲使人把自己所沒有的「無罪」這種善處，歸於自己。

至於一個人妄想追求那超出自己以上的事，這主要似乎屬於第四種驕傲；因為是由於這種驕傲的緣故，一個人才願意受人重視，勝過別人。

4.安瑟謨所分的那三種驕傲，是按照任何一種罪的過程來分的：首先是在心裡想，其次是在口中說，第三才用行動去做。

至於伯爾納鐸所列的十二等級，則是按照前面第一六一題第六節講過的謙遜十二等級之反來列的。因為第一級謙遜是「雙目下視，身心常抱謙遜的態度」。與它相反的是「喜新好

奇」：一個人由於好奇，而不正當地到處張望。

第二級謙遜是「一個人少說話，只說合理的話，不高聲大叫」。與它相反的是「心思輕浮」；就是說，一個人由於心思輕浮，而在言語方面顯得驕傲。

第三級謙遜是「不容易立刻笑」；與它相反的是「虛妄快樂」。

第四級謙遜是「保持緘默，除非受人詢問」；與它相反的是「誇張自大」。

第五級謙遜是「遵守隱修院內一般的規則」；與它相反的是「標奇立異」，即一個人因著它而願意在外表上顯得更聖善。

第六級謙遜是「相信並自認不如眾人」；與它相反的是「傲慢無禮」，即一個人重視自己，勝過別人。

第七級謙遜是「相信並明認自己毫無用處，什麼都當不起」；與它相反的是「妄想奢望」，即一個人因著它而認為自己足以完成更大的事。

第八級謙遜是「承認罪過」；與它相反的是「自護己罪」。

第九級謙遜是「忍受艱難困苦」；與它相反的是「偽裝認罪」，即一個人偽裝認罪，而不願意接受這些罪的懲罰。

第十級謙遜是「服從長命」；與它相反的是「叛逆抗命」。

第十一級謙遜是「一個人不喜歡實行自己的願望」；與它相反的是「放任自由」，即一個人喜歡隨心所欲，為所欲為。

最後一級的謙遜是「敬畏天主」；與它相反的是含有輕視天主的「習於犯罪」。

這十二等級不僅提到了各種驕傲，而且也提到了那或在驕傲之前，或在驕傲之後的事，如同前面第一六一題第六節在討論謙遜時，也曾這樣講過的。

第五節 驕傲是不是死罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 驕傲似乎不是死罪。因為：

1.關於《聖詠》第八篇4節的「上主！如果我真做了這事」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是指一般的罪，也就是驕傲。」所以，假設驕傲是死罪的話，那麼一切的罪都是死罪了。

2.此外，一切的（死）罪都相反愛德。可是，驕傲的罪似乎並不相反愛德，無論是關於愛天主方面也好，或是關於愛近人方面也好；因為一個人由於驕傲而不正當地企圖所抬高的身價，並不是時常相反天主的光榮，或近人的利益。所以，驕傲不是死罪。

3.此外，一切的死罪都相反德性。可是，驕傲並不相反德性，反而是由德性所生；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十四第二十三章裡說：「有時人以上天至高的德性自驕。」所以，驕傲不是死罪。

反之 教宗額我略一世在同一部書裡（同上）卻說：「被棄者最明顯的徵象是驕傲；相反的，被選者的徵象是謙遜。」可是，人不是為了小罪而成爲被棄者的。所以，驕傲不是小罪，而是死罪。

正解 我解答如下：驕傲相反謙遜。可是，所謂謙遜，本義是指人隸屬在天主之下，如同在前面第一六一題第一節釋疑5.已經講過的。爲此，與它相反的驕傲，本義是指缺欠這種隸屬。就是說，一個人高舉自己，超出天主爲他預定的規則或尺度；這相反宗徒在《格林多後書》第十章13節裡所說的：「我們誇耀，卻不越過範圍，而只是按照天主所指給我們的界限範圍。」

所以，《德訓篇》第十章14節也說：「驕傲的開端，始於人背離上主。」就是說，在這件事上可以看出驕傲的根源；即一個人不管怎樣，也不肯服從天主和祂的規則。可是，這「不服從天主」本身，就含有死罪的本質，因為它是背離天主。由此可知，驕傲以其種類來說，是死罪。

不過，正如其他按其種類原是死罪的罪，如：姦淫和通姦等，其行動能是由於不完整，而只是小罪；就是說，因為它們先於理性的判斷，且未得它的同意。同樣的，驕傲也可能有一些行動是小罪，只要沒有理性的同意。

釋疑 1.如同前面第二節已經講過的，驕傲之為一般性的罪，並不是由於它的本質，而是由於它的影響；就是說，因為一總的罪，都可能是從驕傲裡產生出來的。為此，並不能說一切的罪都是死罪；只在它們是從完全的驕傲裡產生出來時，才是死罪，如同上面正解所講的那樣。

2.驕傲常相反愛天主；就是說，因為驕傲的人不遵守天主的規則，如同他應該遵守的那樣。有時驕傲也相反愛近人；就是說，因為一個人不正當地重視自己，勝過別人，或者因為他不肯隸屬在人之下。在這件事上，他也違反天主給人類秩序所定的規則，即一個人應該是在另一人之下。

3.驕傲之從德性產生，並不是像從直接的或本然的原因那樣，卻只是像從偶然的原因；就是說，因為有人以有德性而趁機自驕。兩件相反的事，其一成為另一的偶然原因，這樣的事並不是不可能，如同在《物理學》卷八第一章裡所說的。為此，有人甚至以謙遜來自驕傲。

第六節 驕傲是不是最重大的罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 驕傲似乎不是最重大的罪。因為：

1. 一種罪愈難防範，似乎就愈輕微。可是，驕傲最難防範，因為奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡說：「其他的罪，藉做壞事而形成，驕傲卻陰謀破壞善事。」所以，驕傲不是最重大的罪。

2. 此外，「更大的惡，相反更大的善」，如同哲學家在《倫理學》卷八第十章裡所說的。可是，驕傲所相反的謙遜，並不是最大的德性，如同前面第一六一題第五節已經講過的。所以，那些相反更大德性的罪，如：不信或拒信、失望、恨天主、殺人，以及其他類似的罪，都是比驕傲更重大的罪。

3. 此外，不以更小的惡來懲罰更大的惡。可是，有時卻以其他的罪來懲罰驕傲，如同《羅馬書》第一章28節所顯示的。因為那裡說，那些哲學家，由於他們心高氣傲，而「陷於邪惡的心思，去行不正當的事」。所以，驕傲不是最重大的罪。

反之 關於《聖詠》第一一八篇51節的「驕傲人雖然加給我極度的侮辱」，「註解」上說：「在人身上，最大的罪是驕傲。」

正解 我解答如下：關於一個罪，可以注意兩件事，即：轉向易變的善，這是罪的質料部分；以及背離不變的善，這是罪的形式和完成部分。從轉向那方面來看，驕傲並不是最大的罪；因為驕傲的人所不正當地追求的崇高，按照它的本質來說，並不是最爲相反德性之善。可是，從背離那方面來看，驕傲卻最爲嚴重；因為在犯其他的罪時，人之背離天主，或是由於無知，或是由於軟弱，或是由於願望任何其他的善。可是，驕傲之背離天主，卻正是爲了不願意服從天主和祂的誠命這一點。

所以，波其武（Boetius）說：「一總的罪都逃避天主，只有驕傲卻對抗天主。」（參看：賈西盎，《論隱修院院規》卷十二第七章）爲此，在《雅各伯書》第四章6節裡，也特別地這樣說：「天主拒絕驕傲人。」是故，違背天主以及祂的誠命，對於別的罪來說，似乎是一個後果；可是，對於驕傲來說，卻直接地或本然地屬於它，因爲它的行爲就是輕視天主。由於那直接的或本然的，超過那間接的或假借別物的；所以，驕傲以其種類來說，是最重大的罪，因爲它最背離天主，而這是完成罪惡的形式部分。

釋疑 1. 一種罪惡之難以防範，可有兩種情形：第一，是因爲攻擊猛烈，例如：忿怒用它的衝力，進行猛烈的攻擊。至於「抵抗肉慾，更爲困難」，這是由於它合於人的本性的緣故，如同在《倫理學》卷二第三章裡所說的。這種遠避罪惡的困難，減輕罪的重大程度；因爲一個人受的攻擊愈是輕微而失敗，犯的罪便愈重大，如同奧斯定《天主之城》卷二第十二及第十五章所說的。

難以防範罪的第二種情形，是由於它的潛伏或暗箭難防。按照這樣來說，遠避驕傲確實不容易，因爲它連善事也會用作機會，如同前面第五節釋疑3.已經講過的。爲此，奧斯定特別把它指出來說：「驕傲陰謀破壞善事。」《聖詠》第一四〇篇6節和第一四二篇4節，也說：「在我行走的道路中，驕傲的人給我設下陷阱。」所以，驕傲的這種暗中潛入的行動，在被理性的判斷發覺之前，並沒有極大的嚴重性。不過，在它被理性所發覺之後，要遠避它並不困難。這是由於考慮到自己的卑微軟弱，如同《德訓篇》第十章9節所說的：「塵埃灰土的人，有什麼可驕傲的？」或是由於考慮到天主的偉大，如同《約伯傳》第十五章13節所說的：「你爲何竟讓你的心神自高自大，

反抗天主？」也是由於人所藉以自驕的善處是多麼的不完善，如同《依撒意亞》第四十章6節所說的：「凡有血肉的都似草，他的一切光榮似田野的花。」又如其後第六十四章6節所說的：「我們所行的正義，好似染了經血的內衣。」

2. 惡習之相反德性，是根據對象方面來觀察，而對象是「轉向」所注意的。從這方面來看，驕傲並不是最大的罪，正如謙遜並不是最大的德性一樣。可是，從它「背離」的那方面來看，驕傲便是最大的罪；因為它的重大性，超出其它的罪。因為，就是連不信或拒信的罪，如果是因驕傲的輕視而犯的，就比由於無知或軟弱而犯的更為重大。關於失望，以及其它類似的罪，也可以說同樣的話。

3. 正如在那其結論為不可能或不相宜的三段論法裡，一個人可進一步因著更明顯的不相宜結論而信服；同樣的，為使人承認自己的驕傲，天主懲罰某些人，容許他們陷在肉慾的罪坑裡。雖然這樣的罪比較輕微，卻有更明顯的醜惡。為此，依希道在《語錄》卷二第三十八章「論至善」裡說：「驕傲比一總的罪更壞，無論是因為連至高的首要人物也犯它，或是因為它就是從那些正義和德性的工作裡也會產生出來，但它的罪過卻不大為人所感到。至於肉慾的淫佚之所以受到眾人注意，是因為它的醜惡，立刻為人看到。不過按照天主的安排，它卻比驕傲輕微。誰若被驕傲所拘而不自覺，就會陷在肉慾的淫罪裡，使他因著受此屈辱之後，能從墮落中自拔。」從這一點上，也可以看出驕傲的罪是多麼重大。的確，正如精明的醫師為了要治療更重的病症，讓病人生較輕的病；同樣的，由於天主容許人去犯其它的罪，為救治他的驕傲，從此也可以證明，驕傲的罪更為重大。

第七節 驕傲是不是眾罪之中為首的

有關第七節，我們討論如下：

410 **質疑** 驕傲似乎不是眾罪之中為首的或第一個罪。因為：

——
神學大全·第十一冊：
論勇德與節德

1. 凡是第一個為首的，都留存於一切的後來者內。可是，並不是所有的罪都偕同驕傲，也不是都由驕傲而來；因為奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章裡說：「有許多不正當的事，卻不是因為驕傲才做的。」所以，驕傲並不是眾罪之中為首的。

2. 此外，《德訓篇》第十章14節說：「驕傲的開端，始於人背離上主。」所以，背信或背離天主，先於驕傲。

3. 此外，罪的先後，似乎按照德性的先後。可是，諸德之中第一個德性並不是謙遜，而是信德。所以，驕傲不是眾罪之中第一個罪。

4. 此外，《弟茂德後書》第三章13節說：「惡人和行詐術的人，卻愈來愈壞。」這樣，人的邪惡似乎不是從最大的罪開始。可是，驕傲是最大的罪，如同前面第六節已經講過的。所以，驕傲不是第一個罪。

5. 此外，凡只是外表的和假裝的東西，後於那真實的東西。可是，哲學家在《倫理學》卷三第七章裡說：「驕傲者是一個假裝勇敢和大膽者。」所以，大膽的罪先於驕傲的罪。

反之 《德訓篇》第十章15節卻說：「驕傲是一切罪惡的起源。」

正解 我解答如下：在任何一類的事物裡，凡是直接的或本然的，便是第一個。可是，如同在前面第六節已經講過的，那完成罪惡本質的形式部分，即背離天主，直接地或本然地屬於驕傲；間接地或以後果的方式，屬於其他的罪。為此，驕傲具有

爲首第一個的本質；而且從背離的那方面，也就是從罪惡更主要的那方面來看，驕傲也是眾罪的根源，如同前面第二集第一部第八十四題第二節在討論罪的原因時已經講過的。

釋疑 1.說驕傲是「一切罪惡的起源」，不是因爲每一個罪都是個別地從驕傲產生出來的；而是因爲任何一種的罪，都可能是從驕傲產生的。

2.說背信或背離天主是人類驕傲的開端，並不是說它好像是一個與驕傲分立的罪，而是因爲它是驕傲的第一部分。如同前面第五節已經講過的，驕傲主要是關於隸屬於天主之下這件事，而驕傲卻把這件事輕視了；因而它也輕視爲了天主而屬在受造物之下。

3.德性先後的次序，並非必然與惡習的相同。因爲，惡習破壞德性。可是，那首先產生的，卻最後毀滅。所以，正如信德是眾德之中第一個德性；同樣，（相反信德的）不信或拒信是眾罪之中最後一個罪：人有時是經由其他的罪，而被引誘犯此罪。爲此，關於《聖詠》第一三七篇7節的：「拆毀！拆毀！夷爲平地，一直見到基礎」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「疑慮不信在堆積的罪惡下潛入。」宗徒也在《弟茂德前書》第一章19節裡說：「有些人竟擯棄了良心，而在信德上，遭了船破之災。」

4.說驕傲是最重大的罪，這是從那本然屬於罪的來看，而罪的輕重正是著眼於這一方面。爲此，是驕傲加重其他的罪過。所以，在驕傲之前，可能有一些較輕的罪，即那些由於無知或軟弱而犯的罪。可是，在重大的罪之中，第一個罪是驕傲，有如是加重其他罪過的原因。由於那在產生行動中爲首的，是最後一個消失的，所以關於《聖詠》第十九篇14節的「重大罪惡免污我身」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這

就是說，免去驕傲的罪，這是回歸天主者的最後一個罪，卻是背離天主的第一個罪。」

5. 哲學家以驕傲為假裝的勇德，並不是因為它只是在於這個；而是因為人認為，如果他表現得大膽或勇敢，在人面前，就最能抬高自己的身價。

第八節 是否應該把驕傲視作罪宗

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎應該把驕傲視作罪宗。因為：

1. 依希道《申命紀答問》第十六章，關於第七章一節，以及賈西盎《論隱修院院規》卷五第一章，都把驕傲列在罪宗之間。

2. 此外，驕傲似乎與貪圖虛榮相同，因為二者都企圖抬高自己的身價。可是，貪圖虛榮已被視作罪宗（第一三二題第四節）。所以，也應該把驕傲視為罪宗。

3. 此外，奧斯定在《論聖潔的童貞》第三十一章裡說：「驕傲產生嫉妒，總不會沒有這樣的同伴。」可是，嫉妒已被視作罪宗，如同之前第三十六題第四節已經講過的。所以，驕傲遠更是罪宗了。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻沒有把驕傲列在罪宗之間。

正解 我解答如下：從前面第二節和第五節釋疑1.已經講過的，可知驕傲可以從兩方面來看的：第一，是從它本身方面來看，即以它為一種特殊的罪來看；第二，是從它對於一總的罪，都能有一種普遍的影響方面來看。可是，被視作罪宗者，是一種特殊的罪，能從它那裡產生許多種的罪。為此，有些人（質疑

1.) 把驕傲視作一種特殊的罪，而把它與別的罪宗列在一起。至於額我略，則看它對於一總的罪所能發生的普遍的影響；如同前面已經講過的，不把它與別的罪宗列在一起，而把它視作一總罪的元后和母親。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說：「爲萬惡之元后的驕傲，一旦將人心完全拘住之後，立即把它交給七個主要的罪，好像交給它的一些頭目，以便加以破壞；從這些頭目，產生許多的罪。」

釋疑 1. 以上的話已足以解答**質疑**1.了。

2. 驕傲並不是與貪圖虛榮相同，而是它的原因。因爲，驕傲不正當地企圖抬高自己的身價；而貪圖虛榮則企圖誇耀自己的優越。

3. 從嫉妒這罪宗之由驕傲所生，並不能作結說驕傲也是罪宗，只能說驕傲是一種比罪宗還更屬主要的東西。

第一六三題

論人類原祖的罪

一分爲四節一

然後要討論的是人類原祖的罪，那是因驕傲而犯的罪（參看第一六二題引言）。首先，討論原祖的罪；其次，討論那個罪的懲罰（第一六四題）；第三，再討論那使原祖犯罪的誘惑（第一六五題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、人類第一個罪是不是驕傲。
- 二、人類原祖犯罪時所追求的是什麼。
- 三、他的罪是不是比其它所有的罪更重大。
- 四、誰犯罪更重大，是男人還是女人。

第一節 人類原祖的罪是不是驕傲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人類原祖的罪似乎不是驕傲。因爲：

1. 宗徒在《羅馬書》第五章19節裡說：「因一人的悖逆，大眾都成了罪人。」可是，是人類原祖的罪，使大眾因原罪而都成了罪人。所以，人類原祖的罪是悖逆，不是驕傲。

2. 此外，盎博羅修在《路加福音注疏》卷四，關於第四章3節裡說，魔鬼對基督試探的次序，就是他引誘人類原祖墮落的次序。可是，魔鬼先以貪饕試探基督；如同在《瑪竇福音》第四章3節裡所記載的，魔鬼當時對基督說：「你若是天主子，就命這些石頭變成餅吧！」所以，人類原祖的第一個罪不是驕傲，而是貪饕。

3. 此外，人因受魔鬼的引誘而犯罪。可是，魔鬼在引誘

人時，給人許下了知識，如同在《創世紀》第三章5節裡所記載的。所以，人類第一個不正當的行為，是貪求知識；這是屬於好奇的罪。所以，第一個罪是好奇，不是驕傲。

4.此外，關於《弟茂德前書》第二章14節的「受騙陷於背命之罪的是女人」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「宗徒把它叫作欺騙，實在很對。因為魔鬼所提示的是假話，卻被視作真話；即天主之所以禁止人去摸那株樹，因為祂知道，如果他們摸了它，就會成為神，好像是造了人類的天主嫉妒他們成為神。」可是，相信這樣的事，是屬於相反信德的罪。所以，人類第一個罪是相反信德，不是驕傲。

反之 《德訓篇》第十章15節卻說：「驕傲是一切罪惡的起源。」可是，人類原祖的罪是一切罪惡的起源，如同《羅馬書》第五章12節所說的：「罪惡藉著一人進入了世界。」所以，人類第一個罪是驕傲。

正解 我解答如下：為形成一個罪，參與其事者，可能有許多的行動。其中那含有為首的不正當成分的行動，便含有第一個罪的本質。顯然的，不正當的成分，在心靈內在的行動方面，比在肉體外面的行動方面更早；因為，如同奧斯定在《天主之城》卷一第十八章裡所說的：「如果保有心靈的聖德，肉體方面的聖德就不會失去。」可是，在那些內心的行動之中，嗜慾追求目的的行動，比那為目的而尋求方法的行動更早。所以，哪裡可能有追求不正當目的的第一個嗜慾，那裡就有人類的第一個罪。不過，人類當時是在純潔無罪的境界，絕無肉體反抗精神的行動。為此，人類嗜慾第一個不正當的行動，不可能是因為它去追求某一感覺界的善處，即肉體的慾望，踰越理性的秩序，而去追求它。所以，人類嗜慾的第一個不正當的行動，

只能是因爲它不正當地追求某一屬於精神方面的善處。可是，假如它追求時，按照天主的規則所預定的尺度或範圍，它就不是不正當地追求了。爲此，他的第一個罪，只能是因爲他追求某一屬於精神方面的善處，超出他應有的尺度或範圍；而這屬於驕傲。由此可見，人類第一個罪是驕傲。

釋疑 1.人之悖逆天主的命令，並不是他所直接或本然願意的；因爲，除非假定先有意志的不正當，那樣的事是不可能發生的。所以，他是爲了一些別的東西，才願意那樣的事的。可是，他所不正當地願意的第一件事，是抬高他自己。所以，他的悖逆是由驕傲所造成的。這就是奧斯定在「答奧羅修」(Ad Orosium)第四題裡所說的：「人驕傲自大，聽從蛇的引誘，輕視了天主的誠命。」

2.原祖父母的罪，也含有貪饕的成分；因爲《創世紀》第三章6節說：「女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，遂摘下一個果子吃了。」不過，他們犯罪的第一個動機，並不是食物的美好，更好說是蛇的引誘；因爲蛇對他們說(第5節)：「你們的眼就會開了，將如同天主一樣。」女人因爲貪求這件事，而犯了驕傲的罪。所以，貪饕的罪是由驕傲的罪來的。

3.原祖父母求知的嗜慾，是由企圖抬高自己這種不正當的嗜慾所引起的。爲此，蛇先說：「你們將如同天主一樣」。然後才接著說：「知道善惡」。

4.如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十章裡所說的：「除非心裡已有那種追求自己能力的愛好，以及一種自大的妄想，女人就不會相信蛇的話，說天主禁止他們去得到一件美好而有益的東西。」這話不可這樣解釋，好像驕傲比蛇的引誘更早；而是因爲在蛇的引誘之後，驕傲立即侵入了她的心，因而使她相信魔鬼所說的爲真。

第二節 人類原祖的驕傲是否在於企圖相似天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人類原祖的驕傲，似乎不是在於企圖相似天主。因為：

1.誰也不會因著追求宜於自己本性的東西而犯罪的。可是，相似天主是宜於人的本性的；因為，《創世紀》第一章26節說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」所以，原祖並沒有因為企圖相似天主而犯罪。

2.此外，人類原祖之企圖相似天主，似乎是為了求得認識善惡的知識；因為蛇這樣引誘他，說：「你們將如同天主一樣，知道善惡。」可是，求知的慾望出於人的本性，如同哲學家在《形上學》卷一第一章所說的：「人的本性渴望求知。」所以，他並沒有因為企圖相似天主而犯罪。

3.此外，沒有一個智慧的人，選擇不可能的事。可是，人類原祖賦有智慧，如同《德訓篇》第十七章5節所說的：「(天主)使他們充滿知識與理解力。」所以，既然一切的罪，都是在於審慎的嗜慾，即在於選擇；那麼，人類原祖似乎並沒有因為追求一些不可能的事物，而犯了罪。可是，人不可能相似天主，如同《出谷紀》第十五章11節所說的：「上主！在強者之中，誰能像你那樣？」所以，人類原祖並沒有因為企圖相似天主而犯罪。

反之 關於《聖詠》第六十九篇5節的：「我沒有搶奪過的，我反而應該償還」，奧斯定《聖詠講述》關於第六十八篇第一講說：「亞當和厄娃企圖搶奪天主的地位；卻喪失了幸福。」

正解 我解答如下：相似有兩種。第一種是完全相等。人類原祖並沒有企圖這樣相似天主；因為人不會想到這樣相似天主的，尤其是智慧的人。

第二種是摹仿的相似，如同受造物之與天主所能相似的那樣；就是說，按照自己的方式，分有一些相似天主之處。爲此，狄奧尼修在《神名論》第九章裡說：「同樣的東西又相似天主，又不相似天主：相似祂，是爲了偶然的摹仿；不相似祂，是因爲有原因的受造物，不如那造物的原因。」可是，在受造界，所有一切的善，都多少分有及相似那第一個善。爲此，由於人追求一些屬神的善，超出自己應有的尺度或範圍，如同前面第一節已經講過的，所以他不正當地企圖相似天主。

不過，必須注意，追求實在是針對一件尚未得到的東西。有理性的受造物，據以相似天主的屬神的善，可以從三方面來看。第一方面，是按照他自己的本性來看。這樣的相似，就在造人之初，已刻印在人內了。關於這件事，《創世紀》第一章26及27節說：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人。」同樣也給天使刻印了這種相似，如同《厄則克耳》第二十八章12節，關於天使所說的：「你原是一個完善的肖像。」

第二，則是從知識方面來看。這樣的相似，天使也是在受造時就接受的；爲此，在前面所說的那句「你原是一個完善的肖像」之後，立即就接著說：「滿備智慧」。可是，原祖在受造時，還沒有現實地享有這種相似，只是在潛能中（具備享有它的可能）。

第三，是從（相似天主的）行動的能力方面來看。這樣的相似，無論是天使也好，或是人類也好，在受造之初都沒有現實地得到；因爲他們都還要做一些事，才能達到真福的境界。

所以，當二者，即魔鬼和原祖，不正當地企圖相似天主時，兩個都沒有因爲追求宜於本性的相似而犯了罪。可是，原祖之所以犯了罪，主要是因爲在知道善惡方面，企圖相似天主，如同蛇引誘他們時所提示的：就是藉著自己本性的能力，

爲自己決定什麼是應該做的善事或惡事；或者也是藉著自己，能預先知道自己將有什麼善或不善。其次是因爲在自己行動的能力方面，企圖相似天主，而犯了罪：就是說，只靠自己本性的能力去行動，以獲得真福。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十章裡說：「女人心中喜愛著自己的能力。」

不過，魔鬼卻因爲在能力方面，企圖相似天主，而犯了罪。爲此，奧斯定在《論真宗教》第十三章裡說：「寧願享有自己的能力，而不要享用天主的能力。」不過，二者都企圖在某一方面與天主相等；就是說，因爲兩個都願意依靠自己，而輕視天主的規則所定的秩序。

釋疑 1.那個質疑的出發點，是關於本性方面的相似。人並未由於企圖它而犯罪，如同上面正解所講的。

2.企圖在知識方面相似天主，本身並不是罪。可是，不正當地追求這樣的相似，即超出自己的尺度或範圍，便有罪。爲此，關於《聖詠》第七十一篇19節的「天主！你行大事誰可比你」，奧斯定《聖詠講述》關於第七十篇，第二講說：「誰若願意藉著自己成爲天主，就是不正當地願意相似天主，如同那不願意屬在天主之下的魔鬼，又如同那身爲僕役卻不願意聽命的人。」

3.那個質疑的出發點，是關於完全相等的相似。

第三節 原祖父母的罪是否比其它的罪更爲重大

有關第三節，我們討論如下：

質疑 原祖父母的罪，似乎是比其它的罪更爲重大。因爲：

1.奧斯定在《天主之城》卷十四第十五章裡說：「能這樣容易不犯罪而犯罪，就是很大的惡事。」可是，原祖父母很容易能不犯罪的；因爲在他們的內心裡，並沒有什麼東西，催

促他們去犯罪。所以，原祖父母的罪，比其它的罪更為重大。

2.此外，懲罰與罪過相稱。可是，原祖父母的罪，受了極重的懲罰；因為，藉著它，「死亡進入了世界」，如同宗徒在《羅馬書》第五章12節裡所說的。所以，那個罪比其它的罪更為重大。

3.此外，在任何一類的事物裡，為首的也是最大的，如同在《形上學》卷二第一章裡所說的。可是，原祖父母的罪，是在人類其它的罪之中為首的罪。所以，是最大的。

反之 奧利振《原則論》卷一第三章說：「我認為，那些是在完善的至高地步上的人，沒有一個突然跌倒而墮落的；必然是一步步地逐漸跌下來的。」可是，原祖父母本來是在完善的至高地步上。所以，他們第一個罪，並不是一總的罪之中最大的罪。

正解 我解答如下：罪的重大性，可以從兩方面來看的。第一，是從罪的種類本身方面來看，例如：我們說通姦的罪比單純的姦淫更重。第二，是按照地方、時間，或人的某種情況，來看罪的重大性。第一種看法的重大性，更屬於罪的本質，而且也更為主要。為此，我們更是根據它而說罪重大，而不是按照第二種看法的重大性。

所以，我們應該說，原祖的罪按照罪的種類來說，並不是比人類其他的一切罪都更為重大。因為，雖然驕傲，以其種類來說，在其它的罪之中，具有一種凸出之處；可是，一個人否認或咒罵天主的驕傲，重於或大於一個人不正當地企圖相似天主的驕傲，像原祖父母所犯過的那樣的驕傲，如同前面第二節已經講過的。不過，按照犯罪之人的情況來說，原祖父母所犯的那個罪，由於他們是在完善的境界，而是最重大的罪。為

此，應該說，那個罪相對地或按照某一方面來說，固然是最大的，但並不是絕對地最大的。

釋疑 1. 那個質疑的出發點，是從犯罪者的情況，來看罪的重大性。

2. 隨第一個罪而來的懲罰，其重大性並不與那個罪的種類本身的重大性相稱，而是由於那是第一個罪的緣故。因為，原來純潔無罪的境界，被那個罪所中斷了；此一境界一被撤除，整個人性都亂了。

3. 在那些本然按照次序的事物上，那為首的，必然是最大的。可是，罪並沒有這樣的次序，只是偶然一個跟著另一個。為此，不能說第一個罪就是最大的罪。

第四節 亞當的罪是否比厄娃的罪更為重大

有關第四節，我們討論如下：

質疑 亞當的罪似乎是比厄娃的罪，更為重大。因為：

1. 《弟茂德前書》第二章14節說：「亞當沒有受騙；受騙陷於背命之罪的是女人。」這樣看來，似乎女人的罪是出於無知，而男人的罪卻是出於明知。可是，這樣的罪就更為重大，如同《路加福音》第十二章47及48節所說的：「那知道主人的旨意，而偏不準備，或竟不奉行他旨意的僕人，必然要多受拷打；那不知道而做了應受拷打之事的，要少受拷打。」所以，亞當比厄娃犯罪更為重大。

2. 此外，奧斯定在《證道集》第九篇第三章「論十弦」(De Decem Chordis) 裡說：「既然丈夫是頭，就應該過更聖善的生活，在一切的善事上，要走在自己妻子的前面，使她能效法丈夫。」可是，如果那本來應該過更聖善的生活的而犯罪，罪就更為重大。所以，亞當比厄娃犯罪更為重大。

3.此外，相反聖神的罪，似乎是最重大的罪。可是，亞當似乎犯了相反聖神的罪，因為他犯罪時，想著天主的仁慈，而這是屬於妄想的罪。所以，亞當似乎比厄娃犯罪更為重大。

反之 罪罰與罪過相稱。可是，女人受的罰比男人重，這從《創世紀》第三章第16等節就可以知道了。所以，女人比男人犯了更重大的罪。

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，罪的重大性，主要是更看罪的種類，而不看人的情況。所以應該說，如果看兩人的情況，即男女兩人的情況；那麼，男人的罪就更為重大，因為男人比女人更完善。

可是，就罪的種類本身來看，那麼就應該說，兩人的罪相等；因為兩人所犯的，都是驕傲的罪。為此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十五章裡說：女人曾為自己的罪辯解，說「(與丈夫)性別不同」；「可是，驕傲卻相同」。

不過，以驕傲的種類來說，那麼為了三個理由，女人犯了更重大的罪。第一，因為女人自高自大，勝於男人。因為她對於蛇引誘的話信以為真，即相信天主之禁止他們吃那棵樹上的果子，是免得他們會相似祂；因此，當她吃那棵禁樹的果子時，願意獲致相似天主。她的驕傲達到這樣的地步，竟然願意相反天主的旨意，去得到某一東西。至於男人，卻沒有相信這話為真。為此，他並沒有願意相反天主的旨意，而獲致與天主相似。不過，他在這方面犯了驕傲的罪：就是他願意只靠自己的力量，去達成那件事。

第二，因為女人不僅自己犯了罪，而且也引誘男人犯罪（《創世紀》第三章6節）。為此，她又對天主犯罪，又對近人犯罪。

第三，因為男人的罪，爲了以下這個緣故而減輕了：因爲他同意犯罪——如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第四十二章裡所說的，是爲了「一種友愛的溫情。這種感情往往使人由於不願意使一個朋友變爲一個敵人，而冒犯天主。可是，天主宣判的結果，斷定他不應該做那樣的事」。

由此可知，女人的罪比男人的罪更爲重大。

釋疑 1. 女人的受騙是隨著起先的自高自大而來的。爲此，那樣的無知並不能替她辯解，反而加重她的罪過；就是說，因爲由於無知，而她更加自高自大。

2. 那個**質疑**的出發點是個人身份的情況；從這一方面來看，男人的罪相對地更爲重大。

3. 男人並沒有這樣想到天主的仁慈，甚至輕視天主的公義，如同相反聖神的罪那樣；而是因爲「他對天主的公義還沒有經驗，以爲那是一個小罪」，即可以容易地被寬赦的罪，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一裡所說的（參看《天主之城》卷十四第十一章）。

第一六四題

論原罪之罰

一分爲二節一

後然要討論的是原罪的罰（參看第一六三題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論死亡，即一般的罰。
- 二、論在《創世紀》裡所指明的其他個別的罰。

第一節 死亡是不是人類原祖的罪罰

有關第一節，我們討論如下：

質疑 死亡似乎不是人類原祖的罪罰。因爲：

1.凡是合乎人的本性的事，就不能說它是罪罰；因爲罪並不使本性完善，卻使它腐敗。可是，死亡是合乎人的本性的；這從人的肉身是由一些相反的東西組成的，以及從「能死的」這個詞用在人的定義裡，可以明白看出來。所以，死亡不是人類原祖的罪罰。

2.此外，死亡以及其他肉身方面的缺點，不僅人類有，其他的動物也有，如同《訓道篇》第三章19節所說的：「世人同牲畜的結局都是一樣，二者的情況相等。」可是，無靈動物的死亡，並不是罪罰。所以，人的死亡，也不是罪罰。

3.此外，原祖父母的罪是他們自己個人的罪；可是，死亡卻普及整個的人類。所以，死亡似乎不是人類原祖的罪罰。

4.此外，人人都同樣來自人類的原祖。所以，假如死亡是人類原祖父母的罪罰，那麼人人都應該以同樣的方式忍受死亡。這顯然是不對的；因爲有些人比別人死得更早，也更痛苦。所以，死亡不是第一個罪的罰。

5.此外，懲罰之惡或災禍，是從天主來的，如同在前面第十九題第一節釋疑3.，以及第一集第四十八題第六節、第四十九題第二節已經講過的。可是，死亡似乎不是從天主來的；因為《智慧篇》第一章13節說：「天主並未造死亡。」所以，死亡不是第一個罪的罰。

6.此外，懲罰似乎是沒有功勞的；因為功勞是屬於善的一類，而懲罰則是屬於惡的一類。可是，死亡有時是有功勞的，如同殉道者之死所明示的。所以，死亡似乎不是懲罰。

7.此外，懲罰似乎是令人痛苦的。可是，死亡卻似乎不可能是令人痛苦的。因為，如已死亡，人就沒有感覺；如未死亡，人就感覺不到它。所以，死亡不是罪的懲罰。

8.此外，假如死亡真是罪的懲罰，那麼它就應該在罪後，立刻接踵而至。可是，這不是真的；因為原祖父母在犯罪之後，還活了很久，如同《創世紀》第四章25節，以及第五章4及5節所揭示的。所以，死亡似乎不是罪的懲罰。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章12節裡說：「罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界。」

正解 我解答如下：誰若因著自己的罪過，被剝奪了自己所得的一種恩惠，那麼缺乏那種恩惠，便是他的罪罰。如同在第一集第九十五題第一節及第九十七題第一節裡已經講過的，人類最初受造的時候，天主給了他這樣的恩惠，幾時他的心靈服屬於天主之下，靈魂的下級能力就都服屬於心靈的理性之下，而肉身也就服屬於靈魂之下。可是，由於人的心靈因犯罪而脫離服屬於天主之下，所以下級的能力也不完全服屬於理性之下，肉身的嗜慾因此強烈地反抗理性。肉身也不完全服屬於靈魂之下因此就有死亡，以及其他肉身方面的缺點。因為，肉身的生命和健全，在乎它服

屬於靈魂之下，如同一樣可進而為善的東西，服屬於它的完善之下一樣。為此，另一方面，死亡和疾病，以及肉身上的任何缺點，都是由於肉身欠缺服屬於靈魂之下的緣故。由此可見，正如肉體嗜慾之反抗心神，是人類原祖父母的罪罰；同樣，死亡，以及肉身方面的一切缺點，也是如此。

釋疑 1.所謂合乎本性的事，就是那些由本性的元素所形成的事。可是，本性的本然元素，就是元形和元質。而人的形式就是有理性的靈魂，它本身就是不會死的。所以，從人的形式方面來說，死亡對於人並不是合乎本性的。至於人的質料，則是一個由相反的物質或質料所組成的肉身，因此它必然是會腐朽的。為此，關於這方面，死亡對於人是合乎本性的。不過，人身之質料方面的這種情形，來自物質的必然；因為人身必須是一個感觸的器官，因而在可感觸物體之間，有如是一媒介者。但是，除非人身是由一些相反的物質或質料所組成的，就做不到這一點，如同哲學家在《靈魂論》卷二第十一章裡所說的。可是，這並不是質料適應形式的必然情形。因為，形式既然是不會腐朽的；所以，假設可能的話，質料也最好應該是不會腐朽的。正如鋸子是用鐵製成的，這適合鋸子的形式和行動，使它由於質地堅硬，而適於鋸東西。至於它能生鏽，這是由於它的這種物質或質料的必然性，而不是由於製造者的抉擇；因為，假如技工做得到的話，就會用鐵製造一種不會生鏽的鋸子了。創造人類的天主是全能的，祂恩賜最初受造的人，免於這種來自物質或質料的死亡的必然性。可是，這項恩惠卻由於原祖父母的罪，而被天主收回了。準此，死亡是合乎人的本性的，這是由於物質或質料之條件；死亡也是懲罰性的，這是由於人喪失了天主免他死亡的恩惠。

2.人與其他的動物相似，是著眼於質料方面的情形；即

由相反之物質組成的身體方面的情形，而不是著眼於形式。因為，人的靈魂是不會死的，而無靈動物的覺魂是會死的。

3.原祖父母之為天主所創造，不僅僅是有如一些個別的人，而且也是作為整個人類本性的根源：他們應該把這本性，連同天主所賜的免於死亡的恩惠，一起傳於後代。為此，傳於後代的整個人類的本性，因著他們所犯的罪，而失去了這樣的恩惠，遭受死亡。

4.缺欠由罪而來，可有兩種方式。第一種是藉由法官所定的懲罰。這樣的缺欠對一總與罪同樣有關的人，必須也同樣相等。第二種缺欠則是偶然來自這樣的懲罰，例如：一個因自己的罪過而瞎了眼睛的人，在路上跌倒了。這樣的缺欠並不與罪過相稱，也不為法官所考慮，因為他無法預知一切可能發生的事。

所以，為第一個罪所定的，而與它相稱的懲罰，就是取消那種能把人類本性保存得正直完整的天主的恩惠。至於那些由於取消了這種恩惠而來的缺欠，則是死亡，以及今生在世的其它懲罰。所以，這樣的懲罰對那些與第一個罪同樣有關的人，並不是必須是同樣相等的。

不過，由於天主預知一切未來的事；因祂上智的安排，不同的人遭受這種懲罰的情形，也並不相同。這並不是由於在今生以前有一些什麼功勞，如同奧利振《原則論》卷二第九章所設想的，因為這相反《羅馬書》第九章11節所說的「（當時雙胞胎還沒有出生，）也沒有行善或作惡」；並且也與第一集裡所證明的不合——即靈魂並不是在肉身之前受造的。而是或者是為懲罰父親的罪，因為兒子就某方面而言，是屬於父親的，因此父母的罪罰往往會連累子女；或者也是為使那遭受這種懲罰的人，獲得得救的良方。就是說，為使他因此而避免罪過；或者免得他因德性而自驕，卻因忍耐而獲得榮冠。

5.對於死亡，可以從兩方面來看。第一是把它視作人類本性的一種惡。這樣則它就不是來自天主，而是來自人類罪過的一種缺欠。第二種看法，是把它視作一件具有某種善的性質的東西；就是說，把它視作一種公正的懲罰。如此則它便是由天主來的。爲此，奧斯定在《訂正錄》卷一第二十一及第二十六章裡說，天主不是製造死亡者，除非以死亡爲懲罰。

6.如同奧斯定在《天主之城》卷十三第五章裡所說的：「正如惡人不僅妄用或惡用惡事，就是連善事也會惡用；同樣，善人不僅善用善事，而且也善用惡事。爲此，雖然法律原是善的，惡人也惡用法律；雖然死亡原是惡的，而善人卻善死。」所以，由於聖人們善用死亡，而死亡也就成爲他們的功勞了。

7.死亡可有兩種意義。第一種意義是，把它解作剝奪或缺乏生命。這樣，死亡是不能被人感覺到的，因爲它沒有感覺和生命。爲此，它不是屬於感覺的懲罰，而是一種屬於損失的懲罰。第二種意義是，把它解作其結局爲上述生命之剝奪或缺乏的腐朽或毀滅。

關於腐朽或毀滅，有如關於生產，我們可有兩種講法。第一是變化的終止。這樣，就在剝奪或缺乏生命的最初那個時刻，說死亡進入。即使按照這樣的講法，死亡也不是屬於感覺的懲罰。第二種講法是把腐朽或毀滅，解作上述變化的過程。例如，當一個人走向死亡時，而說他正在死去；正如當一件東西走向產生時，就說它正在產生一樣。這樣，死亡能是令人痛苦的。

8.如同奧斯定在《創世紀字義新探》裡說：「雖然人類原祖後來還活了很多年，可是就從他們接受了那條衰老的定律。那一天起，已在開始死亡了。」（參看《論罪的懲罰與赦免》卷一第十六章）

第二節 人類原祖的個別懲罰在聖經裡是否定得適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在聖經裡（《創世紀》第三章第16等節），人類原祖的個別懲罰，定得似乎不適當。因為：

1. 不應該把那即使沒有罪也會有的事，定為罪的懲罰。可是，「分娩之痛」即使沒有罪，似乎也會有的；這是由於女性的身體構造，不能生產子女而沒有產痛。同樣的，「妻子服屬於丈夫之下」，也是由於男性完善，而女性不完善之故。至於「荊棘和蒺藜叢生」，也是與土地的本性有關，即使沒有罪，也會是這樣。所以，這些都不是第一個罪的適當懲罰。

2. 此外，凡是有關某人尊榮的事，似乎與他的懲罰無涉。可是，「多次生育」是一件有關婦女尊榮的事。所以，不應該把它視作好像是婦女的懲罰。

3. 此外，原祖父母的懲罰遺傳給所有的人，如同前面第一節釋疑3.在討論死亡時，所已經講過的。可是，並不是所有的婦女都「多次生育」，也不是所有的男子都「必須汗流滿面，才有飯吃」。所以，這些都不是第一個罪的適當懲罰。

4. 此外，《創世紀》第二章8節伊甸樂園（第一集第一〇二題）是為了人而造的。可是，在事物的秩序裡，不應該有什麼東西是徒然無用的。所以，把原祖從伊甸樂園中驅逐出去，似乎不是適當的懲罰。

5. 此外，那個地上的樂園，據說本來已是無法接近的（參看「註解」拉丁通行本註解）。所以，不必再設置障礙，免得人類再度進入；就是說，不必有「革魯賓和刀光四射的火劍」（《創世紀》第三章24節）。

6. 此外，人在犯罪之後，立即陷於必定會死的境界；為此，並不能因受惠於生命樹而重獲不死之恩。所以，《創世紀》第三章22節的「看！不要讓他摘取生命樹上的果子，吃了活到

永遠」，如此禁人食用生命樹上的果子，是徒然的。

7.此外，侮辱不幸的人，似乎相反慈悲和仁道。而聖經最把慈悲和仁道歸諸天主，如同《聖詠》第一四五篇9節所說的：「上主對待萬有，溫和善良；對祂的受造物，仁愛慈祥。」所以，《創世紀》第三章22節說：「看！亞當已相似我們中的一個，知道善惡」；這些話，不適當地寫出上主侮辱已因犯罪而陷於不幸之中的原祖父母。

8.此外，衣服是屬於人類的必需品，正如食物一樣，如同《弟茂德前書》第六章8節所說的：「只要我們有吃有穿，就當知足。」所以，《創世紀》第一章29節正如在人類原祖犯罪以前，已給了他們食物；同樣，也應該給以衣服。所以，說天主在他們犯罪以後，給他們「做了皮衣」（《創世紀》第三章21節），是不適當的。

9.此外，加於某一個罪的懲罰，對一個人所造成的害處，必須大於他因罪而得到的利益，否則他就不會因受罰而畏罪了。可是，人類原祖卻因犯罪而「眼立即開了」，如同《創世紀》第三章7節所說的。這卻比所列出的一切因罪而招來的懲罰之害，更為有利。所以，原祖父母因罪而招來的懲罰，描述得並不適當。

反之 這些懲罰都是由天主所定的，而天主，如同《智慧篇》第十一章21節所說的：「處置一切，原有一定的尺度、數目和衡量」。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，原祖父母因著自己的罪，喪失了使人類的本性在他們內得以完整保存的天主的恩惠；此恩惠一經撤除，人類的本性便陷入種種懲罰性的缺欠之內。所以，他們受了兩種懲罰。第一，是喪失了他們完

整的本性所宜有的東西，即那個地上的樂園；而這就是《創世紀》第三章23節裡的話所要表示的：「天主遂把他趕出伊甸樂園。」既然他只靠自己，已無法恢復原始無罪的境界，所以理應設置阻障，免得他重返到那些原來的境界所應有的東西，即食物：「不要讓他摘取生命樹上的果子」，以及地方：「天主就在伊甸樂園的前面，派了革魯賓和刀光四射的火劍」。

第二，他們也在這一方面受了懲罰，即在喪失了那種恩惠之後，本性所宜有的那些東西，都歸於他們身上：有的是關於肉身的，有的是關於靈魂的。關於肉身的，因性別不同，而女人受的是一種懲罰，男人受的卻是另一種懲罰。給子女人的懲罰，是按照她與男人結合的兩種目的，即生育兒女，以及分擔有關家庭生活的工作。關於生育兒女方面，她受了兩種懲罰。第一，是關於懷胎時所受的麻煩，而這是用以下的話來表達的：「我要增加妳懷孕的苦楚。」還有關於生產時所受的痛苦；以下的話，就是指這個而說的：「在痛苦中生子」。至於有關家庭生活方面，她藉由屬於丈夫管轄而受罰；而以下的這句話，就是指這一點：「要受他管轄」。

正如在一切有關家庭生活方面的事上，應該服屬於丈夫之下，這是屬於女人方面的事；同樣，為供給生活必需品而操勞，這是屬於男人方面的事。在這方面，他受三種懲罰。第一，是土地貧瘠；這就是以下的話所說的：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的。」第二，是工作辛勞，否則就得不到土地的產物；爲此而說：「你一生日日勞苦，才能得到吃食。」第三，是耕種土地者所遭遇的困難；所以說：「地要給你生出荊棘和蒺藜。」

同樣，關於靈魂方面，也描寫著他們的三種懲罰：第一，是關於他們因肉體反抗精神，而所受的羞辱；爲此，《創世紀》第三章7節說：「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤

身露體。」

第二，是關於譴責他的罪過；以下的話，就是指這個而說的：「看！亞當已相似我們中的一個。」

第三，是關於想到未來的死亡；以下對他說的話，就是關於這一點：「你既是灰土，你還要歸於灰土。」至於「天主為他們做了皮衣」這句話，也與這一點有關，以象徵他們不免一死。

釋疑 1. 在那無罪的境界裡，生產原是沒有痛苦的。因為，奧斯定在《天主之城》卷十四第二十六章裡說：「婦人生產，並不疼痛哀號，而是由於時屆成熟，自然分娩；正如受孕時，並不是由於肉慾，而是出於自願，兩相結合。」

妻子服屬於丈夫之下，這件事之應被視為加於婦女的懲罰，不是關於管轄。因為就是在人類犯罪之前，男人也是「女人的頭」（參看《格林多前書》第十一章3節及《厄弗所書》第五章23節），並負責管理女人；而是由於妻子在相反自己的意願的情形下，必須服從丈夫的意願。

即使人類沒有犯罪，土地仍會長出荊棘和蒺藜，以供給畜類的食料，但不是為懲罰人類；就是說，因為它們那時的生長，對於在地上工作的人，並不會使他感到辛勞或刺痛，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷三第十八章裡所說的。不過，阿古英（Alcuinus）說，在人類犯罪以前，土地絕對不長荊棘和蒺藜（參考：伯爾那鐸，《創世紀問答》第七十九問）。但前說較優。

2. 多次生育之成為婦女的懲罰，不是為了生育兒女這件事的本身，因為即使在犯罪之前，也會有同樣的事；而是為了婦女在懷胎時所增受的痛苦。為此，特別把以下兩件事連在一起來說：「我要增加妳懷孕的苦楚。」

3. 那些懲罰，與人人多少都有一些關係。因為，任何一個

女人懷孕，必須忍受懷胎的苦楚和生產的疼痛。只有真福童貞聖母例外；她「無損而懷孕，無痛而生產」，因為她的懷孕並不是按照那溯自原祖父母的自然律。如有一個婦女不懷孕，也不生產，她就有荒胎的缺欠；這比上述的懲罰有過之而無不及。

同樣的，凡是種田的，必須汗流滿面才有飯吃。至於那些自己不務農的人，就得從事其他的工作，如同《約伯傳》第五章7節所說的：「人生來是為辛勞工作。」這樣，他們吃的食糧是由別人滿面流汗的工作得來的。

4.那個地上的樂園，雖然不能為人使用，卻可把它當作一個證據：一方面他可以知道，自己是為了罪，才失去那個地方的；另一方面，藉著在那樂園裡那些形體的東西（《創世紀》第二章第8等節），也可以教導人那些屬於天上樂園的東西。要上那天上樂園的道路，已由基督準備好了。

5.姑且不論那些屬於精神意義的奧秘，那個地方之不能接近，主要的原因似乎是由於中間地帶，因太近太陽而極炎熱之故。這一點，是由「火劍」這個名詞來說明了。至於說它「刀光四射」，這是因為它旋轉而產生那種高熱。既然這種受造物體，是因天使的工作而運行的，如同奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章裡所說的；所以，除了刀光四射的火劍之外，還應該加上「革魯賓」，以「防守到生命樹去的路」。為此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第四十章裡說：「應該相信這件事是由天上的神力，在有形的樂園裡完成的；這樣，藉由天使的效勞，用火在那裡防守。」

6.人若在犯罪之後，取食生命樹的果子，並不會因此就能重新永遠不死；而是藉著那種食物的幫助，可以延長自己的壽命。為此這樣說：「活到永遠」。這裡「永遠」一詞，用作「長久」之意。可是，要久留在今生的痛苦之中，這並不有利於人。

7.如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第二十九章

裡所說的：「天主的那些話，並不是譏笑原祖父母，卻更是對其他的人一個警告，不得如此自驕。這些話是為他們而寫的；因為亞當不僅沒有成為他所願意的那樣，反而連他受造時的原始情形，也沒有把它保存起來。」

8.衣服是人在目前這種不幸的狀態之下所必須有的；這是為了兩層理由：第一，是為了有外來損害的這一缺欠，如炎熱和寒冷的侵襲；第二，是為遮羞，免得顯露某些肢體的醜態——肉體反抗精神，主要就是表示在那些部分。在人原始的境界裡，這兩件事是沒有的。因為在那種境界裡，人身不能為外物所傷害，如同在第一集第九十七題第二節裡已經講過的。在那種境界裡，人身也沒有導致羞恥的醜態。為此，《創世紀》第二章25節說：「當時二人，即亞當和他的妻子，都赤身露體，並不害羞。」

至於食物，情形則不同；因為食物是為保持自然的體溫，以及增長身體所必需的。

9.如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十一章裡所說的，不應該相信原祖父母受造時，是「閉著眼睛的」；尤其是因為關於女人，聖經上說：「她看那棵果樹，實在好吃好看。所以，兩人的眼睛開了，是為注視和思想一些以前從未注意過的事」，即彼此的貪慾，這是以前所沒有的。

第一六五題

論原祖父母的受誘惑

一分爲二節一

然後要討論的是原祖父母的受誘惑（參看第一六三題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、讓人受魔鬼的誘惑，是否適宜。
- 二、論那誘惑的方式及過程。

第一節 讓人受魔鬼誘惑是否適宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 讓人受魔鬼誘惑，似乎不適宜。因爲：

1. 天使犯罪以及人類犯罪，結果都受同樣的懲罰，如同在《瑪竇福音》第二十五章41節裡所說的：「可咒罵的！離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裡去吧！」可是，天使犯的第一個罪，並不是由於受了什麼外來的誘惑。所以，人類犯的第一個罪，也不應該是由於受了什麼外來的誘惑。

2. 此外，預知未來之事的天主，知道人會因受魔鬼誘惑而陷於罪；因此，祂清楚知道人不適於受誘惑。所以，容許人受誘惑似乎不適宜。

3. 此外，一個人受侵犯，這似乎是一件屬於懲罰的事；正如在另一方面，免於受侵犯，似乎是一件屬於獎賞的事，如同《箴言》第十六章7節所說的：「世人的行徑若中悅上主，祂必使仇敵，再與他和好。」可是，懲罰不應該先於犯罪。所以，人不宜在犯罪之前就受誘惑。

反之 《德訓篇》第三十四章9節卻說：「沒有受過考驗或誘惑的人知道什麼？」

正解 我解答如下：天主的智慧，「從容治理萬物」，如同《智慧篇》第八章1節所說的；也就是說，祂的照顧，按照每一事物依其本性所宜有的，分施給它；因為，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的：「照顧所做的，並不是敗壞本性，而是予以保全。」可是，這是合乎人類本性情形的事，能受別的被造之物的幫助或妨害。為此，天主容許在無罪狀態下的人，受壞天使的誘惑，以及受好天使的幫助，是一件適宜的事。至於當時沒有一樣外面的受造物，能相反人的意志而傷害他，這是由於恩寵所賦予他的特別恩惠。人也是利用意志，能拒絕魔鬼的誘惑。

釋疑 1. 在人的性體之上，有一種能有罪惡的性體；可是，不是在天使的性體之上。只有那已為罪惡所腐化者，才會誘人作惡。所以，人適於受壞天使引誘犯罪，正如他按照自然的秩序，也適於受好天使鼓勵向善一樣。至於天使，則只能受那在其以上者，即天主的鼓勵，而更進於善；卻不能受其引誘而犯罪作惡，因為「天主不誘惑人」，如同在《雅各伯書》第一章13節裡所說的。

2. 正如天主知道人會由於受誘惑而陷於罪惡；祂同樣也知道，人藉著自由的意志，可以抵抗那引誘者。人類本性的情形，要求讓他取決於自己的意志，如同在《德訓篇》第十五章14節裡所說的：「上主賦給了人自決的能力。」為此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第四章裡說：「既然人的本性具有這樣的能力，而且在他的能力之中，也能有不順從憊愚者的意願；所以我認為，如果他之能夠善生，只因為無人引誘他去

作惡，對人來說，這並不是他更大的榮譽。」

3.難以抵抗的侵犯是一種懲罰。可是，在無罪狀態下的人可以抵抗誘惑而無困難；所以，誘惑者的侵犯，爲他並不是一種懲罰。

第二節 原祖受誘惑的方式和過程是否合理

有關第二節，我們討論如下：

質疑 原祖受誘惑的方式和過程（《創世紀》第三章），似乎不合理。因爲：

1.正如按照自然的秩序，天使是在人類之上；同樣，男人也比女人更完善。可是，罪是由天使而及於人的。所以，爲了同樣的理由，它也應該是由男人而及於女人的；就是說，女人要受男人的引誘，而不是男人反而受女人的引誘。

2.此外，原祖父母所受的是一種屬於建議，或提示的誘惑。魔鬼本來可以不用什麼外面有形的東西向人提出建議；既然原祖父母具有屬於精神的心智，因此他們依附於理智的事物，勝於依附於那些有形的事物。所以，人只受屬於精神方面的誘惑，比受外面的誘惑更爲合理。

3.此外，除非是藉著外表上看來是善的東西，一個人就不能適宜地建議人作惡。可是，有許多其他的動物，比蛇更有善的外表。所以，人不應該由魔鬼借蛇形來誘惑。

4.此外，蛇是一種無靈的動物。可是，無靈的動物沒有智慧，也不會講話，也不宜於受罰。所以，說蛇是「一切動物中最狡猾的」；或者按照另一種譯本（七十賢士譯本），說蛇是「一切野獸中最聰明的」，都是不合理的。說牠曾與女人談話，又被天主所罰，也都是不合理的。

反之 凡居一類之首的，必須相稱於其同類的後繼者。可是，

在任何一個罪中，都發現有人所受的那第一個誘惑的過程。也就是說，先在蛇所象徵的感覺方面，有犯罪的慾望；然後在那由女人所象徵的下級理性方面，有喜歡犯罪的愛好；最後在那由男人所象徵的上級理性方面，有順從犯罪的同意，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章裡所說的。所以，原祖受誘的過程是合理的。

正解 我解答如下：人是由兩種性體，即理智的性體和感覺的性體所組成的。爲此，魔鬼在引誘人的時候，採用兩種引誘犯罪的方法。第一種方法是關於理智方面的，即應許人因獲得知識，將與天主相似；而這是人自然所願望的事。第二種方法是關於感覺方面的。爲此，他就採用那些與人最爲相近的可感覺或有形之物：一方面用屬於同種的女人來誘惑男人；另一方面則利用屬於同一（動物）類的蛇來誘惑女人；最後，再用屬於另一相近（植物）類的禁果，引人去吃它。

釋疑 1.在誘惑的這個行爲上，魔鬼有如是主要的主動者，而女人則被用作使男人墮落的誘惑工具。一方面，因爲女人比男人軟弱，因而更容易上當。另一方面，又因爲她與男人有著密切的關係；魔鬼利用這種關係，就最能使男人上當。不過，主要的主動者和工具，情形並不相同。因爲主要的主動者必須（比被動者）更強；至於工具，則並不需要這個。

2.魔鬼之給人建議一件屬於精神方面的事，這就表示魔鬼對人所用的能力，比建議一件外面的事所用的能力更強。因爲藉著內心的建議，魔鬼至少會改變人的想像；可是，藉著外面的建議，則只會改變外面的受造物。在人尚未犯罪之前，魔鬼對人僅有很少的能力。爲此，他不能用內心的建議，卻只能用外面的建議來誘惑人。

3.如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三章裡所說的：「我們不應該以為魔鬼自己選擇了蛇，以進行誘惑。可是，既然他有欺騙的企圖，他就只能用那種准許他用的動物，以達其所願。」

4.如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第二十五章裡所說的：「蛇之被稱為奸詐或狡猾或聰明，是由於在牠內行騙的魔鬼狡詐的緣故；這正如由於一個狡猾或聰明的人，運用自己的舌頭，聰明或狡猾地使人相信一件事，而說他的舌頭聰明或狡猾一樣。而且，蛇也不懂自己向女人所發的那些說話的聲音（同上，第二十八章）；也不應該以為蛇的魂，改變成為有理智的性體。有時，連那些本性有理智的人，當魔鬼在他們內講話時，也不知道自己說的是什麼。所以，蛇對人講話，如同巴郎（Balaam）騎的那頭母驢對人講話一樣；只是前者是魔鬼的工作，而後者則是天使的工作。為此，蛇沒有被問到：為什麼做了那樣的事；因為不是牠用自己的本性，而是在牠內，那個因自己的罪，而已被定應受永火之罰的魔鬼，做了那件事。至於對蛇所說的話，是對那個藉著蛇以進行工作的魔鬼而說的。」

又如同奧斯定在《創世紀釋義一兼駁摩尼教派》卷二第十七章裡所說的：「現在所談的他的懲罰（即魔鬼的懲罰），是指我們所應該戒避的懲罰，不是指那保留給最後審判的懲罰」。對他所說的：「『你在一切畜牲和野獸中，是可咒罵的』，這話使畜牲比他強：不是在能力方面，而是在保全自己的本性方面。因為畜牲沒有喪失牠從未有過的天上的真福，卻只按照自己所獲得的本性來生活。」

「按照另一種譯本（七十賢士譯本）」，又對牠說：「『你要用胸部和腹部來爬行』」。這裡「『胸部』」這個名詞，是指驕傲；因為心靈的衝動，就在這個部分實行統治。至於「『腹部』」

這個名詞，則是指肉慾；因爲身體的這個部分感覺最軟。蛇就靠這些東西，爬向那些牠所想欺騙的人。」

440

關於以下的話：「『你畢生日日吃土』，可有兩種解法。或者是說，你用世上的慾念所欺騙的人——即『土』這個名詞所象徵的罪人，都將屬於你。或者這些話是指第三種誘惑，亦即好奇；因爲那些吃土的東西，深入黑暗之中。」

至於在牠和女人之間放置仇恨，這話「表示除非由於在人身上，有那個好像女人肖像的動物部分，我們是不會受到魔鬼誘惑的。魔鬼的後裔是指邪惡的誘惑；女人的後裔則是指善行因反對誘惑而結的果實。爲此，蛇伺察女人的腳跟，以便當她陷在不法的事物中時，立即讓快樂去擒住她。她則伺察蛇的頭，以便在邪惡的誘惑一開始時，立即把它排除出去。」

第一六六題

論好學

一分爲二節一

然後要討論的是好學（參看第一六一題引言），以及與它相反的好奇（第一六七題）。

關於好學（studiositas，勤學、用功、用心），可以提出兩個問題：

- 一、什麼是好學的質料或對象。
- 二、它是不是節德的部分。

第一節 好學的固有質料或對象是否是知識

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好學的固有質料或對象，似乎並非是知識。因為：

1. 某人之被稱爲好學者，因為他在某些事上「用心或用功」。可是，人無論做什麼事，都應該用心或用功，以便把應該做的事做好。所以，知識似乎並不是好學的特殊質料或對象。

2. 此外，好學與好奇相反。可是，好奇這個名詞（curiositas）來自「經心」（cura）；它也可能是關於服飾，以及其他有關身體方面的這類東西。爲此，宗徒在《羅馬書》第十三章14節裡說：「不應以經心或掛念肉性的事，以滿足私慾。」所以，好學並不是只關於知識。

3. 此外，《耶肋米亞》第六章13節說：「從最小的到最大的，都在貪財圖利上用功。」可是，貪婪實與知識無關，卻更與擁有財富有關，如同前面第一一八題第二節已經講過的。所以，這種所謂「用功」的好學，並非真正與知識有關。

反之 《箴言》第二十七章11節卻說：「我兒！用心作個智慧人，使我心高興，好使你能答話。」可是，這種用心或好學，被讚為德性，也是法律所勸人實行的。所以，好學實在是關於知識的。

正解 我解答如下：學習主要是指對某一件事努力用心。可是，除非認識一件事，是無法對它用心的。為此，首先用心去認識，其次對人在認識的引導下所做的事上用心。所以，學習首先是關於知識，然後才是關於我們需要知識，才能去做的任何其他的事。可是，各種德性都以其首先和主要的對象，為自己真正的對象，例如：勇德之以死亡的危險，節德之以觸覺的快樂。所以說，好學原本是以知識為對象。

釋疑 1.關於其他對象方面，除非事先有理智認識的安排，一件事就不能做得好。為此，好學首先是關於知識，不管是在什麼事上用心學習。

2.基於人的情感，他的心智被帶往他所關心的事物上，如同《瑪竇福音》第六章21節所說的：「你的財寶在哪裡，你的心也在那裡。」由於人最關心的是那些保養肉身的東西，因此人的思想，主要是關於那些保養肉身的東西；就是說，人所想念的，就是怎樣才能最好供養自己的身體。為此，說好奇是對於那些與肉身有關的事物，這是由於這些事物也與知識有關。

3.貪婪渴望得利，這樣的事最需要熟悉世事。為此，應用心學習那些與貪婪有關的事。

第二節 好學是不是節德的部分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好學似乎不是節德的部分。因為：

1.說某人「用心或勤學」，是由於他好學的緣故。可是，凡是有德之士，都一般地被稱為用心或勤學，例如：哲學家屢次就是這樣使用勤學這個名詞（《倫理學》卷一第十三章；卷九第四及第八章）。所以，好學乃是一般性的德性，而不是節德的部分。

2.此外，好學與知識有關，如同前面第一節已經講過的。可是，知識與那些在靈魂之嗜慾部分的道德涵養性德性無關，卻更與那些在認識部分的理智或智性德性有關。為此，關切也是智德的部分，如同前面第四十七題第九節已經講過的。所以，好學不是節德的部分。

3.此外，一種德性，如果說它是某一主要德性的部分，在方式方面就與它相似。可是，好學在方式方面並不與節德相似，因為節德是由於一種節制或約束而得名的，所以它更與過分的惡習相反。至於好學這個名詞，情形恰好相反，它是由於對某事用心而得名的；所以它與不足的惡習，即怠於學習相反，勝於它與過分的惡習，即好奇相反。為此，由於（好學與好奇）二者相似，依希道在《語源學》卷十裡說：「好學者」（studiosus），是指一個「對學習好像好奇的人」（studiis curiosus）。所以，好學不是節德的部分。

反之 奧斯定在《論天主教倫理》卷一第二十一章裡說：「我們不可好奇；這是一件要有高度節德的工作。」可是，好奇是用有節的好學來加以遏止的。所以，好學是節德的部分。

正解 我解答如下：如同前面第一四一題第三至第五節已經講過

的，節制嗜慾的行動，免得它過於趨向那些自然貪求的東西，是屬於節德的事。可是，正如按照人肉身的本性，他自然貪求食物和性方面的快樂；同樣的，按照他的心靈，他自然願意知道事物。爲此，哲學家在《形上學》卷一第一章裡也說：「人天性渴求知識」。節制這樣的嗜慾，是屬於好學之德的事。所以，好學是節德的功能部分，有如一種次要的德性附屬於一種主要的德性那樣。按照從前第一六〇題第二節所講過的理由，好學也是屬於檢制之下。

釋疑 1. 智德協助成就一總的道德涵養性德性，如同在《倫理學》卷六第十三章裡所說的。所以，正如智德的知識怎樣普及於一總的德性；同樣，原本是關於知識的好學，也怎樣延伸至一總的德性。

2. 認識的德性行爲，是由嗜慾能力所命令的。這種嗜慾能力是一總的能力的推動者，如同前面第一集第八十二題第四節，以及第二集第一部第九題第一節已經講過的。爲此，關於知識，可注意兩種善。第一種善是關於認識行爲本身的，這樣的善屬於理智的德性；就是說，使一個人對於每一件事物，都有一個真實的評價。

第二種善則是關於嗜慾方面之德性行爲的；就是說，使一個人能有正直的嗜慾，在任何事上應用認識的能力，這是屬於好學之德。爲此，把它算在道德涵養性德性之間。

3. 如同哲學家在《倫理學》卷二第九章裡所說的，人之爲有德之士，必須對於本性所最嚮往的事物，知所自約。爲此，由於人的本性最大的傾向，就是害怕死亡的危險，以及追求肉慾的快樂。所以，勇德之可讚許，主要是在於一種決心，毅然去對抗這樣的危險；而節德之可讚許，則主要是在於節制肉慾的各種快樂。然而關於知識方面，人卻有相反的傾向。因

爲在心靈方面，人傾向於願意知道事物；爲此，人必須適當地節制這樣的嗜慾，免得它過分追求對於事物的知識。可是，在肉體方面，人卻傾向於迴避求知的辛勞。所以，針對前者來說，好學是在於節制；爲此，把它視作節德的部分。可是，針對後者來說，這種德性的可讚許，是在於一種奮發努力，去追求對於事物的知識，而它的名稱也由此而來。不過，前者比後者更屬於這種德性的本質；因爲求知的嗜慾，本然是關於知識的，而好學就是爲這個。至於學習的辛勞，則是認識的一種障礙；爲此，這種德性與它只有偶然的關係，即好像清除障礙物一般。

第一六七題

論好奇

一分爲二節一

446

神學大全·第十一冊：論勇德與節德

然然後要討論的是好奇（curiositas；參看第一六六題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、在理智認識方面是否能有好奇的惡習。
- 二、在感覺認識方面是否能有這種惡習。

第一節 關於理智認識是否能有好奇

有關第一節，我們討論如下：

質疑 關於理智的認識，似乎不可能有好奇。因爲：

1.按照哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的，那些本然是善的或惡的事物，不可能有中間的和極端的程度。可是，理智的認識本然是善的；因爲人的完善，似乎就是在於這一點，即他的理智由潛能而轉爲現實，而這是藉認識真理來成就的。狄奧尼修在《神名論》第四章裡也這樣說：「人類心靈之善，在於合乎理性」；而理性之完善，則在於認識真理。所以，關於理智的認識，不可能有好奇的惡習。

2.此外，凡能使人相似天主的，以及凡是人得自天主的，不可能是惡的。可是，知識無論怎麼多，都來自天主；如同《德訓篇》第一章1節所說的：「一切智慧，皆來自上主。」《智慧篇》第七章17節也說：「是祂把所有事物的正確知識賜給了我，使我明瞭世界的構造和元素的能量」等等。人之相似天主，也是由於他認識真理之故；如同《希伯來書》第四章13節所說的：「萬物在祂眼前都是袒露敞開的」。爲此，《撒慕爾

紀上》第二章3節也說：「上主是全知的天主。」所以，真理的知識不管它多麼豐富，不是惡的，而是善的。可是，對善的嗜慾並不是惡的。所以，關於理智對真理的認識，不可能有好奇的惡習。

3.此外，假如關於某種理智的認識，可能有好奇的惡習，那麼主要是關於哲學的知識了。可是，追求這種知識，似乎不是一件惡事；因為熱羅尼莫在《達尼爾註解》關於第一章8節說：「他們不願意進用君王的食物和美酒，以免受其玷污；如果他們認為，巴比倫人的知識和學問是有罪的話，他們絕不會答應學習那不許可的事。」奧斯定在《論基督聖道》卷二第四十章裡也說：「如果哲學家們說過一些真的東西，我們應該把這些東西，從他們那裡，如同從不公道的擁有者那裡，取回來自己用。」所以，關於理智的認識，不可能有好奇的惡習。

反之 熱羅尼莫《厄弗所書註解》卷二，關於第四章17節卻說：「至於那些在辯論術方面日夜自苦的，或那舉目仰觀天外之象的物理學家，你們豈不是認為，他們都陷入了感覺的虛幻和心智的幽暗境界嗎？」可是，感覺的虛幻和心智的幽暗，都是有瑕疵的。所以，關於理智的認識，可能有不良的好奇。

正解 我解答如下：如同前面第一六六題第二節釋疑2.已經講過的，好學並非直接關於知識本身，而是關於尋求知識的嗜慾和學習。可是，判斷認識真理是一回事，判斷認識真理的嗜慾和學習是另一回事。因為，認識真理，以其本身來說，是善的。偶而可能是惡的，即由於某種後果的緣故；就是說，或者因為有人以認識真理而自驕，如同《格林多前書》第八章1節所說的，「知識使人傲慢自大」；或者因為有人妄用真理的知識去犯罪。

不過，認識真理的嗜慾和學習，可能是正直的，或邪惡

的。第一種情形是，由於有人學習，以求認識真理，而偶或把學習與罪惡混在一起，例如：那些學習求知的人，想藉以驕傲自大。爲此，奧斯定在《論天主教倫理》卷一第二十一章裡說：「有人放棄了德性，不知天主是誰，也不知祂常能保持同樣的本性，是多麼偉大。如果他們非常好奇而努力，把我們這個所謂世界的龐然巨物加以研究，便認爲自己做了一件大事。從此也產生這麼大的驕傲，甚至以爲自己已經住在他們屢次爭辯的天上了。」

同樣，那些學習求知以犯罪的人，也是學習不良，如同《耶肋米亞》第九章5節所說的：「他們不講實話，使自己的舌頭說謊，竭力行惡。」

第二種情形是，是由於尋求認識真理的嗜慾和學習不正當，而可能是邪惡的。這有四種情形。一種情形是由於研讀不甚有用的東西，而放棄學習那些必須努力尋求的東西。爲此，熱羅尼莫的《書信》第二十一篇說：「我們看見有些司鐸不讀福音和先知書，卻閱讀劇本，吟唱田園的情詩。」

另一種情形是，有人想從那不應該向之請教者那裡，求得知識，例如：有些人向魔鬼請示一些有關未來的事，這是好奇的迷信行爲。關於這一點，奧斯定在《論真宗教》第四章裡說：「我不知道那些哲學家，由於犯了好奇的毛病而去請教魔鬼，是否受阻而不能接受信德。」

第三種情形是，一個人想知道有關受造物的真理，卻不是爲了正當的目的，即不是爲了認識天主。爲此，奧斯定在《論真宗教》第二十九章裡說：「在研究受造之物的時候，不可懷有虛幻易逝的好奇心，卻要由此而逐步登上那些常存不朽之物。」

第四種情形是，有人想知道一些超出自己智力的真理；因爲這樣，人很容易誤入歧途。爲此，《德訓篇》第三章22節

說：「爲你太難的事，你不要尋找；超乎你能力的事，你不要研究；在祂的許多工程上，你不應懷著好奇心去追究。」後來（第26節）又接著說：「的確，有許多人受了自己妄想的欺騙，邪惡的幻想迷惑了他們的明悟。」

釋疑 1.人的善，在於認識真實；可是，人的至善，卻並不在於認識任何一件真實的東西，而是在於完善地認識至高的真理，如同哲學家在《倫理學》卷十第七及第八章裡所說的。爲此，在認識某些真實的東西時，可能出現瑕疵或邪惡；因爲沒有把這樣的嗜慾，適當地導往至大幸福之所在，即對至高真理的認識。

2.那一推論，說明認識真理本然是一件善事；可是，這並不排除有人可能妄用真理的知識去作惡，或者不正當地去尋求真理的知識。因爲就是對於善的嗜慾，也必須加以適當的規範。

3.研究哲學本身是一件可以而可稱讚的事；這是由於哲學家們在天主的啓發之下，所尋得的真理之故，如同《羅馬書》第一章19節所說的。不過，由於有些哲學家妄用哲學來攻擊信仰，所以宗徒在《哥羅森書》第二章8節裡說：「你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。」狄奧尼修在《致波利卡普書》（Ad Polycarpum）中，論及某些哲學家們：「他們褻聖地用天主的事物，來相反天主的事物，並企圖用天主（所賜）的智慧，來排斥敬禮天主。」

第二節 關於感覺的認識，是否有好奇的惡習

有關第二節，我們討論如下：

質疑 關於感覺的認識，似乎沒有好奇的惡習。因為：

1. 正如有些東西是用視覺來認識的；同樣，有些東西是用觸覺和味覺來認識的。可是，關於與觸覺和味覺有關的東西，並沒有好奇的惡習，卻有淫佚或貪饕的惡習。所以，關於那些用視覺來認識的東西，也沒有好奇的惡習。

2. 此外，好奇似乎是在觀看遊戲比賽的時候。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷六第八章裡說：「到了決鬥的某一個時候，全體民眾都在大聲高呼，這使阿里標（Alypius）由於好奇而張眼觀看。」可是，觀看比賽似乎不是一件壞事；因為人自然欣賞表演，而觀看這樣的表演會令人喜歡，如同哲學家在他的《詩學》第四章裡所說的。所以，關於感覺的認識，沒有好奇的惡習。

3. 此外，探聽近人的所為，似乎是屬於好奇的事，如同伯達於《若望壹書註解》，關於第二章16節所說的。可是，探聽別人的行為，似乎不是一件惡事；因為，如同《德訓篇》第二十七章12節所說的：「天主並吩咐他們，每人要關心別人。」所以，在探知屬於感覺的這種個別的事上，並沒有好奇的惡習。

反之 奧斯定在《論真宗教》第三十八章裡說：「眼目的貪慾，使人好奇。」可是，如同伯達所說的（同上），眼目的貪慾不僅是「在於學習魔術」，而且也「在於觀看表演，以及探聽和批評別人的罪過」；這都是一些屬於感覺之類的個別的事。為此，由於「眼目的貪慾」是一種惡習，一如《若望壹書》第二章16節對分「人生的驕奢，以及肉身的貪慾」，也都是惡習。所以，關於感覺的認識，似乎能有好奇的惡習。

正解 我解答如下：感覺的認識是爲了兩種目的。第一，是爲了保養身體：不管是人也好，或是其他的動物也好，都是如此。因爲藉著這種認識，人或其他的動物都遠避有害的東西，並獲得那些供養身體的必需品。第二，特別對人來說，是爲了獲得理智的知識，不管是理論的也好，或是實踐的也好。所以，用心去認識那些屬於感覺的東西，可能由於兩種情形而成爲惡習。一種情形是因爲感覺的認識，不是爲了什麼有益的事，卻反而使人不去注意那有益的事。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十五章裡說：「我不到劇場裡去看一隻狗追逐一隻兔子。可是，如果我偶然經過田間，這樣的狩獵也許會使我不想一件重大的事，而去注意它。如果你不給我指出我的軟弱，立刻規勸我，我就會呆呆地張望下去。」

另一種情形是因爲感覺的認識，以一件有害的事爲目的，例如：爲了淫慾而觀看婦女；又如用心探聽別人所做的事，目的是爲毀謗別人。

可是，誰若正當地尋求感覺的認識，爲了必須保養自己的生命，或是爲了學習理解真理，那麼就是關於感覺認識的好學之德。

釋疑 1.淫佚和貪饕是關於使用可觸覺之物的快樂。可是，好奇卻是關於一總覺官之認識的快樂。如同奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十五章裡所說的：「叫它作眼目的貪慾，因爲眼目是爲認識的覺官之首；爲此，一總可感覺的東西，都說是可以看得見的。」奧斯定在同處接著又說：「從此可以更清楚看出，藉著覺官，慾樂所追求的是什麼，好奇所追求的又是什麼。慾樂所追求的就是美麗的、芳香的、悅耳的、可口的、溫柔的東西。好奇卻也爲了嘗試，而追求與此相反的東西；不是想自找麻煩，而是想體驗並知道慾情。」

2. 觀看表演之成爲一件惡事，是因爲人由於觀看在那裡所表演的情景，而有染上各種惡習的傾向，不管是縱慾的也好，或是殘忍的也好。爲此，金口若望《瑪竇福音論贊》第六篇說：「觀看這樣的表演，造成姦淫及無恥之徒。」

3. 觀察別人的行爲而懷有好意，或者是爲了自己的益處，例如：一個人因見別人的善行，而更力圖上進。或者也是爲了別人的益處，好能按照愛德的規則，以及職責的義務，而去糾正他，例如：別人做了什麼不對的事，對他加以指正，這是值得稱讚的事。如同《希伯來書》第十章24節所說的：「你們應該彼此關懷，激發愛德，勉勵行善。」可是，誰若觀察別人的惡習，存心是想輕蔑或毀謗別人，或者至少是爲毫無裨益地去煩擾別人，那麼就是一件壞事。爲此，《箴言》第二十四章15節說：「對義人的家不要圖謀不軌，找尋錯處，也不要破壞他的安寧。」

第一六八題

論身體外表行動的檢制

一分爲四節一

然後要討論的是，關於身體外表行動的檢制或檢點（參看第一六一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、關於身體外表的嚴謹行動，是否能有德性和惡習。
- 二、關於遊戲的行動，是否能有某種德性。
- 三、論遊戲過度之罪。
- 四、論遊戲不足之罪。

第一節 關於身體外表的行動是否能有德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 關於身體外表的行動，似乎並沒有什麼德性。因爲：

1. 一切的德性都是心靈的精神之美，如同《聖詠》第四十五篇14節所說的：「公主的一切光榮，都在她的內裡。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是說，在她的良心。」可是，身體的行動並不是發自內裡，而是在外表上的。所以，關於這樣的行動，不可能有什麼德性。

2. 此外，「德性並不是自然天性給予我們的」，如同哲學家在《倫理學》卷二第一章裡所說的。可是，身體的外表行動卻是自然天性給予人的。基於自然天性，有些人行動敏疾，有些人行動遲緩；此外，還有其他外表行動上的不同。所以，關於這樣的行動，並不注意什麼德性。

3. 此外，所有的道德涵養性德性，都是關於對別人的行動，如：義德；或是關於情，如：節德和勇德。可是，身體的

外表行動，並不是關於對別人的行動，也不是關於情。所以，關於它們，並沒有什麼德性。

4.此外，對於任何一種德性的工作，都必須用心，如同前面第一六六題第一節質疑1.和第二節釋疑2.已經講過的。可是，用心或特意來呈現外表的行動，是一件值得非議的事。的確，盎博羅修在《論神職職務》卷一第十五章裡說：「有一種表示威嚴、莊重和安詳的行徑，是值得稱讚的；不過，必須不帶絲毫用心或特意的裝作，而是一種純然簡單的行動。」所以，關於管制身體外表的行動，似乎並沒有什麼德性。

反之 高貴之美是屬於德性的事。可是，管制外表的行動是屬於高貴之美的事情；因為盎博羅修在《論神職職務》卷一第十九章裡說：「正如我不贊成說話的聲音，或身體的舉止萎靡不振，軟弱無力；同樣，對那鄙野或粗魯的，我也不贊成。讓我們來效法自然吧！它的形狀或組合是紀律的模範，高貴的榜樣。」所以，關於管制外表的行動，有德性。

正解 我解答如下：道德涵養性德性在於按照理性來處理那些屬於人的事物。可是，人的外表行動顯然是可以按照理性來加以處理的；因為身體外面的行動，是按照理性的命令而進行的。為此，顯然有道德涵養性德性，負責處理這些外表的行動。

管制這樣的行動，應該注意兩方面：第一，是應該使它適合個人自己的身份；第二，是應該使它適合自己以外的別人、事情及地方。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第十九章裡說：「使適合每一性別和身份，這就是持有生活的完善。」這是關於第一方面的事。關於第二方面，他又接著說：「這也是最好的行動方式，這也是適合任何行動的儀表。」

為此，關於這種外表的行動，安德羅尼古於《論情感》

之「論節德」提出了兩件事，即有關適合各人身份的「儀表」；他說：「這是有關適當的舉止和態度的知識」。此外，還有那關於適合各種事情及環境的「妥善處理」；他說：「這是區分、意即辨別行動的經驗」。

釋疑 1.外表的行動是內心狀態的一些徵象，如同《德訓篇》第十九章27節所說的：「人的服裝、喜笑和步伐，都表示他的為人。」盎博羅修在《論神職職務》卷一第十八章裡也說：「心靈的狀態，可在身體的外表上看得出來」；以及「身體的行動，有如心靈的一種聲音」。

2.雖然人由於自然的體質，適於這種或那種的外表行動狀態；可是自然的缺點，可以用理性的努力來加以補救。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第十八章裡說：「自然天性賦給行動某種狀態；如有什麼缺陷，可設法予以矯正。」

3.如同前面釋疑1.已經講過的，外表的行動是內心狀態的一些徵象；而這內心狀態，主要是看靈魂的情。為此，節制外表的行動，必須要約束內心的情。所以，盎博羅修在《論神職職務》卷一第十八章裡說：「從此」，即從這些外表的行動，「可以評估我們這個深藏在內心的人，是不是一個輕浮的、驕傲的、急躁的人，或是一個端重的、堅忍的、純潔的和成熟的人。」

別人也由這些外表的行動，對於我們可有一個評斷，如同《德訓篇》第十九章26節所說的：「由外表可以認識人；從面貌上，可以看出他是否明智。」所以，節制外表的行動，也多少是爲了別人，如同奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡所說的：「你們一切的行動，不可有什麼使人不願看到的地方，卻要適宜於你們的聖德。」

爲此，節制外表的行動，可以歸納爲哲學家在《倫理學》

卷四第六及第七章裡所提到的兩種德性。針對我們對別人的外表行動，節制外表行動屬於「友誼或友善」，即以言以行，與那些在一起生活的人，同甘共苦。至於關於外表行動為內心狀態的徵象，節制這樣的行動則是屬於「真實」之德性的事；按照這一德性，一個人應該以言行，表顯他內心實在是一個怎樣的人。

4. 在處理外表的行動時，特意用心之不足為訓，是因為有人在外表的行動上，故意裝作的緣故，甚至完全不與內心的狀態相符。不過，應該這樣用心，以便其中如有不當之處，能加以改正。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第十八章裡說：「不可故弄技巧，但也不可不予矯正。」

第二節 關於遊戲是否能有德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 關於遊戲，似乎不可能有什麼德性。因為：

1. 盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十三章裡說：「主說：『你們嬉笑的是有禍的，因為你們必將哀哭。』」所以，我認為，不僅是那些過度的遊戲，就是所有一切的遊戲，也都應該遠避。」可是，那可能成為德性的事，不應該受人完全遠避。所以，關於遊戲，不可能有什麼德性。

2. 此外，德性是「天主在我們內而不需要我們所做的工作」，如同前面第二集第一部第五十五題第四節已經講過的。可是，金口若望《瑪竇福音論贊》第六篇說：「遊戲不是天主所給的，而是魔鬼給的。你且聽聽吧！遊戲的人經歷了什麼：他們坐下來吃喝，起來遊戲。」所以，關於遊戲，不可能有什麼德性。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷十第六章裡說：「遊戲之事，並沒有什麼目的。」可是，德性要求「一個人為了某一

個目的而抉擇行動」，如同哲學家在《倫理學》卷二第四章裡所說的。所以，關於遊戲，不可能有什麼德性。

反之 奧斯定在《論音樂》卷二第四章裡說：「最後我希望你能體恤你自己；因為有時放鬆一下，對工作的銳意經營，是一件宜於智者的事。」可是，這樣在工作上放鬆自己的心神，是要用遊戲性的言語和行動才能完成。所以，利用它們，有時是屬於智者和有德者的行為。

關於遊戲，哲學家《倫理學》卷二第七章也列出了一種叫作「滑稽突梯」(eutrapelia)的德性，我們可以把它叫作「輕鬆愉快」(iucunditas)。

正解 我解答如下：正如人需要身體的休息以恢復體力，因為身體適於某些工作的能力有限，不能長時不停地工作；同樣的，在靈魂方面，適於某些工作的能力，也是有限的。所以在進行某些工作時，如果超過了它的能力限度，就會辛勞而感到疲倦。尤其是因為在進行靈魂方面的工作時，身體同時也在工作；就是說，即使是進行理智工作的靈魂，也要使用藉肉體器官而工作的能力。有些感覺界之善是合乎人的本性的；為此，當靈魂超越感覺界之上，專心致力於理性的工作時，不管一個人是在進行實踐理性的工作，或是思辨理性的工作，都會因此而產生一種靈魂上的疲勞。如果進行的是默觀或冥想的工作，更是如此。因為這種工作更超越感覺界之上；雖然在實踐理性的某些外表工作上，需要更多肉體方面的工作。不過，不管在哪一種工作上，一個人愈是努力進行理性的工作，他在靈魂方面也愈感到疲勞。正如肉體上的疲勞，藉著身體的休息而消除；同樣的，靈魂上的疲勞，也應該藉著靈魂方面的休息而消除。可是，靈魂的休息就是娛樂，如同先前第二集第一部第二十

五題第二節，以及第三十一題第一節釋疑2.在討論情時，所已經講過的。爲此，必須利用某種娛樂作爲補救方法，中止努力進行理性的工作，以解除靈魂的疲勞。如同在《教父靈修談話》裡所讀到的，聖史若望宗徒因見有人爲了看見他與自己的徒弟們遊戲而見怪，據說，他就叫其中一個帶有弓箭的人射箭。在他發了許多支箭以後，問他說，是否可以不停地這樣做。那人回答說，假如不停地這樣做，弓就會折斷。因此，聖史若望作結說，人的心神如果總不放鬆自己的緊張，同樣也會折斷或崩潰的（參看：賈西盎，《靈修談話》第二十四篇第二十一章）。

至於只求娛樂靈魂或心神的言行，則叫作遊戲或玩樂。爲此，必須有時採用它們，好像作爲一種靈魂的休息。這就是哲學家在《倫理學》卷四第八章裡所說的：「在今世的起居生活裡，應有某種遊戲式的休息。」所以，有時必須使用這樣的東西。

不過，關於這些，似乎必須戒慎三件事。第一件事，也是最重要的事，就是不可在一些污穢或有害的行動或言語上，去找上述的娛樂。爲此，西塞祿在《論職務》卷一第二十九章裡說：「有一類遊戲是不雅的、無禮的、邪惡而淫穢的。」

其次必須注意，不可使靈魂或心神完全失去了它的端重。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十章裡說：「我們應該留神，在願意鬆弛心神時，不可完全破壞那種和諧，即有如一切善行的協調。」西塞祿在《論職務》卷一第二十九章裡也說：「正如我們並不聽讓兒童們可以完全自由地遊玩，卻只讓他們做那些不相反正當行爲的遊戲；同樣，就在我們遊戲的時候，也應該閃耀心智善良的光。」

第三，必須注意，如同在做任何其他類人的行動時一樣，務使遊戲適合人的身份、時與地的光景，且與其他的環境適當地配合；也就是說，應該「適合時間與人物」，如同西塞祿

在同處所說的。

可是，這一切都是按照理性的規則來處理的。按照理性來行動的習性，就是道德涵養性德性。所以，關於遊戲，能有某種德性，即哲學家所謂的「滑稽突梯」（參看反之）。說一個人「滑稽突梯」，就是因為他「善於變化」的緣故；就是說，他善於把一些言語或行動，變為娛人的資料。以這種德性能使人節制過度的玩樂來看，則是屬於持守適度或檢制之下。

釋疑 1.如同在上面正解所講過的，遊戲必須適合事與人。為此，西塞祿在《修辭學》卷一第十七章裡也說，有時聽眾已感疲倦，「演講者開始講一些新穎的或發噱的事，這並不是沒有用處的。不過，條件是事的莊嚴性，對這種取笑不加以排除。」可是，神聖的學問關注最重大的事物，如同《箴言》第八章6節所說的：「你們且聽，因為我要講論卓絕的事。」為此，盎博羅修並不是把戲謔從人類談話中，而是從神聖的學問中，完全排除出去。所以，他先這樣說：「雖然嬉戲有時是正當而有趣的事，可是與教會的習規不合；因為我們既然在聖經裡找不到它，怎能擅自採用它呢？」

2.金口若望的那些話，應該把它們解作是指那些妄用遊戲的人說的，尤其是指那些以遊戲玩樂為目的者說的，如同《智慧篇》第十五章12節，關於有些人所說的：「將我們的生命視為兒戲。」西塞祿也在《論職務》卷一第二十九章裡，反對這樣的事說：「我們並不是天然生來好像是為遊戲和玩樂的；卻更好說，是為過嚴肅的生活，進行一些更重更大的研究工作的。」

3.遊戲的行為，就其本類而論，本身固然沒有什麼目的；可是，在這種行為中的娛樂，卻有使心神獲得消遣和休息的作用。為此，遊戲只要行之有節，是可以使用的。所以，西

塞祿在《論職務》卷一第二十九章裡說：「遊戲玩樂，固然使得；可是，有如睡眠，以及其他各種的休息，只能是在我們盡好了重大的正經之事以後。」

第三節 遊戲過多是否可能有罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 遊戲過多似乎不可能有罪。因為：

1. 凡能使人免於罪的，似乎不是罪。可是，遊戲有時能免人於罪；因為，有許多事如果是正經地做的，便是重罪；可是，如果是玩笑著做的，就什麼罪也沒有，或者只是小罪。所以，遊戲過多，似乎不是罪。

2. 此外，所有其它的罪，都可以把它們歸在七種罪宗裡，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。可是，遊戲過多，似乎不能把它歸在一種罪宗裡。所以，它似乎不是罪。

3. 此外，那些一生以演戲為目的的演員，似乎遊戲過多。所以，假如遊戲過多是罪的話，那麼所有的演員，都是在罪的狀態下了；就是連那些利用他們的工作者，以及給他們什麼贈予者，也都像幫兇似的，而有罪了。這似乎是不對的。因為，在《教父行傳》(Vitae Patrum) 卷八第六十三章裡，記載聖巴夫努秋(Paphnutius) 蒙主啓示，有一個滑稽演員，將同他一起永享長生。

反之 關於《箴言》第十四章13節的「連在歡笑中，心亦有感傷；喜樂的結局，往往是痛苦」，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「永久的痛苦。」可是，遊戲過多是不正當的歡笑和不正當的喜樂。所以，這是死罪；因為只有死罪，才應該忍受永久的痛苦。

正解 我解答如下：在那些可以按照理性來管制的事上，所謂過多，就是指超過了理性的規定；所謂不足，就是指不及理性的規定。如同前面第二節已經講過的，遊戲或取笑的言語或行動，是可以按照理性來加以管制的。所以，遊戲過多，是指那超過理性規定的遊戲。這可能有兩種情形。第一，是由於遊戲時所做的那些行動種類；這類遊戲，按照西塞祿《論職務》卷一第二十九章的話，是「不雅的、無禮的、邪惡的和淫穢的」。也就是說，有人爲了遊戲，而使用無恥的言語或行動，或者做出那些能加害於人，本來已是死罪的事。由此可見，遊戲過多，是死罪。

第二種遊戲過多，是由於環境或情況方面的缺欠，例如：有人在不適當的時間或地方遊戲，或者不適合人或事的情形下遊戲。有時這可能是死罪；這是由於太過喜歡遊戲，以致有人愛玩樂勝於愛天主，甚至不惜違反天主或教會的誡命，而不願拒絕遊戲。有時則只是小罪；例如，有人並非這樣貪玩，以致爲了遊戲，而願意做得罪天主的事。

釋疑 1.有些事只是由於人的意向而成爲罪，即因爲它們是爲了侵害別人而實行的。這樣的意向固然爲遊戲所排除；因爲遊戲的意向是在於娛樂，而不是爲侵害別人。在這樣的事上，遊戲可以免人於罪，或減輕罪責。

可是，有些事卻因其本身的種類而是罪，例如：殺人、姦淫，以及其他類似的事。這樣的事並不能因爲是遊戲而免人於罪，反而基於這樣的事，而使遊戲成爲「邪惡的」或「淫穢的」（參看正解）。

2.過多的遊戲，屬於「不正當的快樂」，即教宗額我略一世所謂的貪饕的女兒。爲此，《出谷紀》第三十二章6節說：「百姓坐下吃喝，起來玩樂。」

3.如同前面第二節已經講過的，爲人的起居生活，遊戲是必需的。凡是有益於人的起居生活的事，都可以有一些許可的專業。爲此，即使是以使人得到娛樂爲其目的的演戲，這一行業本身並不是一件不許可的事，演員也並不是在罪的狀態下，只要他們做適當的表演，即不要使用不正當的言語或行動來表演，也不要做不適用於環境和事的表演。雖然他們在人類社會上，對別人並沒有其他的工作；可是他們對自己 and 對天主，還有種種正經的和有德的工作，例如：祈禱，調整自己的情和行動，有時也給窮人施捨。爲此，那些給予演員適當幫助的，並不犯罪，反而做了一件合乎公道的事，給他們的服務應得的報酬。

不過，誰若爲了這樣的人而揮霍自己的財物，或者供養那些做不正當表演的演員，就有罪，因爲他好像是在幫助別人犯罪。爲此，奧斯定在《若望福音釋義》第一〇〇講，關於第十六章14節裡說：「把自己的東西去送給演員，是一種極大的罪。」除非是一個演員非常需要救助；因爲應該救助一個在這種情形之下的人。的確，盎博羅修在《論神職職務》裡，這樣說：「給快要餓死的人東西吃吧！因爲，不管你是誰，給人東西吃，你就能救活一個人；你若不給人東西吃，你就殺死了一個人。」（參看：《證道集》第八十一篇，關於《路加福音》第十二章18節）

第四節 遊戲不足是否有罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 遊戲不足或欠缺遊戲，似乎沒有罪。因爲：

1.對悔罪者，絕不會勸他去做什麼有罪的事。可是，奧斯定在《論真假痛悔》第十五章談到悔罪者時，卻說：「凡願獲得圓滿赦罪之恩者，應該遠避遊戲和世俗的表演。」所以，遊戲不足，並沒有罪。

2.此外，在稱讚聖人時，絕不會提出什麼罪行的。可是，在稱讚某些聖人時，卻說他們不參加遊戲；因為《耶肋米亞》第十五章17節說：「我從沒有坐在歡笑者的集合中一同取樂。」《多俾亞傳》第三章17節也說：「我從來沒有同戲笑的人混在一起，我也從來沒有與那些輕佻的人一路同行。」所以，遊戲不足不可能是罪。

3.此外，安德羅尼古於《論情感》之「論節德」以「嚴肅」為一種德性，說它是「一種習性，使人不提供別人交談的樂趣，也不由別人接受。」可是，這屬於遊戲不足。所以，與其說遊戲不足是罪，毋寧說它是一種德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第八章裡，卻以遊戲不足為有罪的。

正解 我解答如下：人類的事，凡是不合理性的，都是有罪的。誰若使自己難於為人所容忍，例如：從來不給人一些歡樂，甚至阻止別人的娛樂，這是一件不合理性的事。為此，辛尼加說：「你為人要這樣明智，致使沒有人以為你嚴厲，也不輕視你為一卑鄙的人。」可是，那些遊戲不足的，「他們自己不說一句笑話，而且還要阻撓說笑話的人」，因為他們不接受別人適中的戲言（參看：布拉格的瑪爾定（Mart. of Bracara），《正直生活典範》（Formula honestae vitae）第三章）。所以，這樣的人是有瑕疵的，亦即所謂「冷酷的和粗野的」，如同哲學家在《倫理學》卷四第八章裡所說的。

不過，由於遊戲之有益，是為娛樂和休息之故；而在人生中尋找娛樂和休息，並非為了它們本身，而是「為了工作」，如同在《倫理學》卷十第六章裡所說的。所以，遊戲不足，不是像遊戲過多那樣有罪。為此，哲學家在《倫理學》卷

九第十章裡說，「應少交娛樂之友」；因為，娛樂如同佐料一樣，人生只要有少許已足：這就像食物一樣，只要有少許的鹽，也就夠了。

釋疑 1.爲了悔罪者犯罪，而勸他們哀傷，因此不許他們遊戲取樂。這也不算得是遊戲不足；因為悔罪者應該減少遊戲，這本來就是合乎理性的事。

2.耶肋米亞在那裡所講的話，是配合時間方面的需要，因為當時的情形更需要哀傷。爲此，他接著又說：「我卻獨自靜坐；因爲你使我充滿愁苦。」

至於在《多俾亞傳》第三章裡的話，是關於過多的遊戲。只要看後一句話，就可以明白了：「我也從來沒有與那些輕佻的人一路同行。」

3.就其爲德性來說，「嚴肅」並不排除一切的娛樂，只排除那些多餘的和不適當的娛樂。爲此，它似乎是屬於「友善」，即哲學家所稱的「友誼」，或者是屬於「滑稽突梯」或「輕鬆愉快」。不過，他（安德羅尼古）給它這樣的名稱，並加以這樣的解釋，是把它視作與節制娛樂的節德相似。

第一六九題

論外面修飾的檢制

一分爲二節一

然後要討論的是，關於外面修飾的檢制或檢束（參看第一六九題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、關於外面的修飾或裝飾，是否能有德性或惡習。
- 二、婦女過事裝飾，是否犯死罪。

第一節 關於外面的裝飾，是否能有德性和惡習

有關第一節，我們討論如下：

質疑 關於外面的裝飾，似乎不可能有德性和惡習。因爲：

1. 外面的裝飾並非出自我們的自然天性；因此，它按照不同的時地而改變。爲此，奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章裡說：「古時羅馬人穿有袖的長衫，是一件可恥的事；如今卻凡是出身良好的人，不穿這樣的衣服，反而是一件可恥的事。」可是，「宜於有德性，卻是出自我們的自然天性」，如同哲學家在《倫理學》卷二第一章裡所說的。所以，關於這樣的事，並沒有德性和惡習。

2. 此外，假如關於外面裝飾，真有德性和惡習的話，那麼在這樣的事上，過度與不足，都是不好的了。可是，過於重視外面的裝飾，似乎不是惡習；因爲，就是連司祭和在祭台上的執事們，在舉行神聖禮儀時，也採用極貴重的服裝。同樣的，在這樣的事上不足，似乎也不是惡習；因爲《希伯來書》第十一章37節爲讚美某些人，這樣說：「披著綿羊或山羊皮，到處流浪。」所以，在這樣的事上，似乎不可能有德性和惡習。

3.此外，所有的德性，或是向天主的，或是道德涵養性的，或是理智的，或智性的。可是，理智的德性不是在於這樣的事，而是成就對真理的認識。同樣的，這裡也沒有向天主之德；因為向天主之德，是以天主為對象的。這裡也沒有哲學家所論及的那些道德涵養性德性。所以，關於這樣的裝飾，似乎不可能有德性和惡習。

反之 高貴大方是屬於德性的事。可是，在外面的裝飾上，可以注意到某種的高貴大方；因為盎博羅修在《論神職職務》卷一第十九章裡說：「身體的服裝，不可過事修飾，而應求其自然、簡單；與其過於講究，不如不修邊幅更好。不可穿著貴重發光的衣服，而要穿普通的衣服；務使凡是正當和必要的東西一無所缺，但也不可外加什麼光采的東西。」所以，在外面的裝飾方面，可能有德性和惡習的。

正解 我解答如下：人類所用的外面的東西，本身並沒有什麼壞處；壞處是在不正當地使用它們的人方面。這種不正當的使用，可有兩種情形。第一，是從共同生活者的習俗方面來看。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷三第八章裡說：「凡是相反人們風俗的事，便是壞事，應該按照各種不同的風俗而加以遠避；務使一城或一地的居民，彼此之間，或由習俗，或由法律所確認的約定，不為當地的人民，或外來的僑民，任意破壞。的確，任何部分，凡不與整體相合的，是醜陋的。」

第二，不正當的使用這些東西，是來自使用者的不正當的愛好；因此，有時會有人太過任性使用這些東西，不拘是按照那些共同生活者的風俗習慣，或是踰越他們的風俗習慣。為此，奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章裡說：「在使用東西時，不可任性濫用。因為這樣的濫用，不僅是惡意妄用自己

與之共同生活者的習俗，而且往往也越出常軌，而把自己藏在良風美俗之下的醜態，因著極其無恥的破例，而顯露出來了。」

這種不正當的愛好，可有三種過度的情形。第一，由於有人過於講究服飾，以追求世人的光榮。這是因為衣服，以及其他這類的東西，是屬於一種裝飾品。為此，教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「有些人以為穿著細緻華貴的衣服，並不是罪。假如沒有罪的話，那麼天主的言語，絕不會這樣提醒我們，說那個在陰府受苦的富人，曾穿過紫紅袍和細麻衣（《路加福音》第十六章19節）。除非為了貪求虛榮，誰也不會穿貴重衣服的，即穿不合自己身份的衣服的（《福音論贊》卷二第四十篇）。

第二，由於有人過於講究服飾，以尋求逸樂。這是因為衣服是為使身體感到舒適的。

第三，由於有人雖然沒有什麼不正當的目的，卻對外面的服飾過於用心講究。

為此，關於外面的服飾，安德羅尼古列出了三種德性。即排除貪慕虛榮的「謙遜」。他這樣說：「謙遜是一種習性，不做無謂的消費，或過於講究修飾。」其次是排除追求逸樂的「知足」。他說：「知足本身是一種習性，對於自己應有的東西感到滿意，並決定自己應有的生活必需品。」（這是按照宗徒在《弟茂德前書》第六章8節裡所說的：「只要我們有吃有穿，就當知足。」）以及那在這些（吃穿）方面排除過於費心的「簡樸」。他這樣說：「簡樸也是一種習性，對於自己現有的東西，感到滿意。」（《論情感》，「論節德」）

至於在不足方面，也可能發生兩種關於愛好的不正當。第一，是由於有人疏忽，對於外面應有的服飾，不加注意，或不肯費力。為此，哲學家在《倫理學》卷七第七章裡說：「有人衣服拖在地上，也不肯費力把它拉起來。」這是屬於頹廢的作風。

第二，是由於有人把這種不事外面的修飾，作為追求光榮的方法。為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十二章裡說：「不僅是在美麗豪華的東西上，就是連在那骯髒和不幸的事情上，也可能有自驕之氣；而且它以服事天主的名義來欺騙別人，所以它的危險性更大。」哲學家在《倫理學》卷四第七章裡也說：「過分的講究，以及不當的缺乏，都是屬於驕傲之事。」

釋疑 1.雖然外面的裝飾本身，並不是出於自然天性，可是節制外面的裝飾，卻是屬於自然理性的事。為此，「我們生來就宜於獲致」節制外面裝飾的「這種德性」。

2.那些有地位的，或是在祭台上服務的人，穿著比別人更寶貴的衣服，不是為求自己的光榮，而是為表示自己工作或天主敬禮的高尚。所以，穿這樣的服裝，並沒有罪過。為此，奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章裡說：「凡這樣使用外面的東西，越出自己與之共同生活之善人的習俗界限的，或者是為表示某種意義，或者是一大罪行。」也就是說，他使用這些東西，是為了追求逸樂，或凸顯自己。

關於不足方面，同樣也會有罪；不過，並非凡是比別人穿更卑賤的衣服者常有罪。因為，如果他為了自誇或驕傲而這樣做，使自己能勝過別人，那麼就有迷信的罪；如果他為了克己苦身，或是為了謙心下己而這樣做的話，那麼這就是屬於節德的行為。為此，奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章裡說：「誰若使用衣物，比那些與之共同生活者的習俗更為嚴刻，或是一位有節之士，或是一名迷信之徒。」

那些以言以行勸導別人悔罪者，尤其宜於使用下賤的衣服，如同宗徒在那段文字裡所講的先知們。為此，關於《瑪竇福音》第三章4節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「誰宣講悔罪，就應該親身展示悔罪的服裝。」

3.這種外面的裝飾，是判斷人之身份的一種徵象。爲此，在這方面過與不及，以及合乎中道，都可以把它們歸在「真實」這一德性裡，即哲學家關於那些能表明身份的言語和行動所說的德性。

第二節 婦女的裝飾是否會沒有死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 婦女的裝飾或打扮，似乎不會沒有死罪。因爲：

1.凡是相反天主法律的事，都是死罪。可是，婦女的打扮，相反天主的法律；因爲《伯多祿前書》第三章3節說：「你們（即婦女）的裝飾，不應是外面的髮型、金飾，或衣服的裝束。」西彼連（Cyprianus）《論貞女服裝》第十三章（De habitu Virgin）在該處的「註解」（拉丁通行本註解）說：「穿絲綢和紫紅衣裙的女性，不能真正穿上基督。那些帶有金珠首飾的女子，就失去了心身上的飾物。」可是，這樣的事，除非由於犯了死罪，是不會發生的。所以，婦女的打扮，不會沒有死罪。

2.此外，西彼連在《論貞女服裝》第十五章裡說：「我認爲，不僅是貞女或寡婦，而且那些已經出嫁的和所有所有的女性，都必須提醒她們，絕對不可使用黃色顏料、黑色或紅色等粉末，或者使用任何其他可破壞天生的容貌的化妝品，以改變天主的創作，和用泥土塑造的工程。」後來他又接著說：「如果想用手改造天主所造的東西，就是冒犯天主。這是攻擊天主的工程，違反實在的真相。如果妳的眼目已不是天主所造的，而是魔鬼偽造的眼目，就不能看見天主。妳既由妳自己的仇敵來裝飾，也將同他一起被火焚燒。」可是，除非由於犯了死罪，不應該受這樣的罰。所以，婦女的打扮，不會沒有死罪。

3.此外，正如婦女不宜穿著男裝；同樣，她也不宜使用

不適當的裝飾。可是，前者是罪；因為《申命紀》第二十二章5節說：「女人不可穿男人的服裝，男人亦不可穿女人的衣服。」所以，婦女過多的裝飾，似乎也是死罪。

反之 照這樣說來，製造這些裝飾品的人，就都犯死罪了。

正解 我解答如下：關於婦女的打扮，同樣應該注意前面第一節關於外面的裝飾所講過的一般的原則；此外還須注意一些特別的事，即婦女的打扮引起男人的慾火，如同《箴言》第七章10節所說的：「看！有一個女人向他迎面而來，她身穿妓裝，準備迷惑人心。」不過，婦女可以這樣關心自己，以取悅於自己的丈夫，免得他輕賤自己，而陷於與人通姦之罪。爲此，《格林多前書》第七章34節說：「已出嫁的婦女，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂丈夫。」是故已出嫁的婦女，如果裝飾自己是爲悅樂丈夫，就可以這樣做，而沒有罪的。可是，那些沒有丈夫的，也不想有的，且在這沒有丈夫的情形下的婦女，而想取悅於男人貪慾的眼目，就不能沒有罪，因爲這是點燃他們犯罪的慾火。誰若懷有這樣的存心，爲激動別人的慾火而裝飾自己，就犯死罪。如果由於有些輕浮，或是由於貪圖虛榮和驕傲自誇，就不是常犯死罪，有時只犯小罪。關於這一點，對男人來說，情形也相同。爲此奧斯定在《書信集》第二四五篇「致包西提烏書」（Ad Possidium）裡說：「關於金飾和服裝的問題，我不願意你遽然禁人使用，除非對於那些既未結婚，又不願意結婚的人；他們應該想怎樣悅樂天主。至於那些（已結婚的），所掛慮的是世俗的事，或是男人想怎樣悅樂妻子，或是女人想怎樣悅樂丈夫。只是婦女不掩蓋頭髮，就是已結婚的也不應該如此；因爲宗徒命她們要遮頭。」不過，如果有些婦女不是爲了貪圖虛榮，而是由於不同的風俗，而這樣不遮頭，就能

沒有罪過；可是，這樣的風俗不足為訓。

釋疑 1.如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「那些在困難中的人的妻子，輕視自己的丈夫，把自己打扮得很美麗，以便取悅於別人；這是宗徒所禁止的。」西彼連所說的，也是關於這樣的情形，並不是禁止已婚的婦女打扮，以取悅於丈夫，免得他有機會去同別人犯罪。為此，在《弟茂德前書》第二章9節裡，宗徒這樣說：「女人服裝端正，以廉恥和莊重裝飾自己，不要用鬢髮和金飾，或珍珠和極奢華的服裝。」這些話使人明白，禁止婦女使用的，並不是儉約有節的裝飾，而是寡廉鮮恥的過分的打扮。

2.西彼連所講的婦女粉妝，是一種不可能沒有罪的化裝。為此，奧斯定在《書信集》第二四五篇「致包西提烏書」裡說：「化裝自己，好像顯得更紅潤，或更白嫩，是一種欺詐的行爲。我確信，就是連做丈夫的，也不願意自己這樣受騙。只有為丈夫，才容許女人裝飾自己，而不是命令。」不過，這樣的化裝並非常是死罪；只在為了淫樂，或者輕視天主而這樣做時，才是死罪。西彼廉所講的，就是關於這樣的情形。

不過，必須知道，裝出自己沒有的美麗是一回事；把那由於某種緣故，如：疾病，或其他類似的事，而造成的醜態加以掩飾，卻是另一回事。的確，後者是可以做的；因為宗徒在《格林多前書》第十二章23節裡說：「那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就愈發加上尊貴的裝飾。」

3.如同前面第一節已經講過的，外面的裝飾應該按照一般的習俗，適合各人的身份。為此，女扮男裝，或男扮女裝，本來就是不好的；尤其是因為這可能成為淫樂的原因。這也是法律所特別禁止的；因為外邦人曾用這樣的改裝，以實行崇拜偶像的迷信之事。

不過，有時爲了某種需要，可以這樣做而沒有罪，例如：或者是爲避過敵人，或者是因爲缺乏別的衣服，以及爲了其他類似的原因。

4. (答反之) 如有一種手藝的製造品，不能爲人所用而不犯罪，那麼工人製造這種物品，就因直接給人犯罪的機會而犯罪，例如：人製造偶像，或其他與崇拜偶像有關的東西。至於一種手藝，人們可以善用或妄用其製品者，如：劍、箭，以及其他類似的物品；操這種手藝，就不是罪。只有這樣的手藝，才可稱得上爲手藝。爲此，金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十九篇裡說：「只有這樣的手藝，才與其名相稱；它們製造和供應我們生活的必需品。」

不過，如果某種手藝製品，屢次爲人所妄用，雖然本來不是不許可的東西，按照柏拉圖的著述，應由政府當局，把它們從城市內清除出去（參看：奧斯定，《天主之城》卷二第十四章）。

準此，既然婦女可以裝飾自己，或者是爲保持自己地位的體統，甚或也可以另加一些裝飾，以便取悅於自己的丈夫；所以，製造這些裝飾品的工人，操這種手藝並沒有罪，除非因爲他們或許發明一些新奇而多餘的東西。爲此，金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十九篇裡說：「連那些從事製鞋和紡織業者，也應該放棄許多東西，因爲他們把手藝引上了淫佚之途，腐蝕了它的必要性，使真正的手藝與不良的手藝混淆不分。」

第一七〇題

論節德的誠命

一分爲二節一

然後要討論的是節德的誠命（參看第一四一題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、論節德本身的誠命。
- 二、論它的各個部分的誠命。

第一節 在天主的法律裡，節德的誠命是否傳授得適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在天主的法律裡，節德的誠命似乎傳授得不適當。因爲：

1. 勇德是一種勝過節德的德性，如同在前面第一二三題第十二節、第一四一題第八節，以及第二集第一部第六十六題第四節已經講過的。可是，法律最主要的誠命，即十誠的誠命，其中卻沒有一條勇德的誠命。所以，不應該把禁止姦淫的禁令，放在十誠的誠命裡；因爲姦淫相反節德，如同前面第一五四題第一及第八節已經講過的。

2. 此外，節德不僅是關於性慾的事，而且也關於飲食的快樂。可是，在十誠的誠命裡，並不禁止什麼有關飲食快樂的惡習，或有關一種特別的逸樂。所以，也不應該有一條禁止姦淫的誠命；因爲，姦淫是與性慾的快樂有關的。

3. 此外，立法者主要的目的，更是在於引人修德，而不是在於禁止罪惡。的確，禁止罪惡的目的，是爲清除修德的障礙。可是，在天主的法律中，十誠是主要的誠命。所以，在十誠的誠命裡，更應該提出一些能直接引人修節德的積極性命令，而不應

正解 我解答如下：對於那些附屬於節德的德性，可有兩種看法：第一，是從其本身方面來看；第二，是從其後果方面來看。從其本身方面來看，它們與愛天主及愛近人，並沒有直接的關係，它們更是關於管制那些與人本身有關的事。至於從其後果方面來看，它們可能與愛天主及愛近人有關。準此，在十誠裡定有一些誠命，禁止那些相反節德各種部分的惡習後果。例如：有人由於那相反溫良的忿怒，有時會殺人，這是十誠所禁止的；或者對父母不表示應有的尊敬，這也可能是從驕傲來的。許多人由於驕傲，違反第一石版上的各條誠命。

釋疑 1. 驕傲固然是罪惡的起源，可是它隱藏在心裡；而且它的不正當，往往也不為眾人所察知。為此，不應該把它放在十誠的誠命之間；因為這些誠命都是有如自明的第一原則。

2. 促人遵守法律的那些誠命，先已假定有法律。為此，它們不可能是法律的首要誠命，來放在十誠裡。

3. 外面的（相反端莊的）不正當的行動之侵犯別人，並非由於行動本身，如同在十誠裡所禁止的殺人、通姦和偷盜那樣；而只是因為它們是內心不正當的徵象，如同前面第一六八題第一節釋疑1.及3.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》

第十一冊：論勇德與節德（第二集·第二部 第一二三題至第一七〇題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (II-II, Q123~170)

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)