

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十七冊：論肉身復活的問題

補編：第六十九題至第九十九題／附錄一至二題

ST. THOMAS AQUINAS

SUMMA THEOLOGIAE

Suppl., Q 69 ~ 99 / Append. 1 ~ 2

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十七冊：論肉身復活的問題

補編：第六十九題至第九十九題／附錄一至二題

ST. THOMAS AQUINAS

SUMMA THEOLOGIAE

Suppl., Q 69 ~ 99 / Append. 1 ~ 2

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：吳貞寶

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

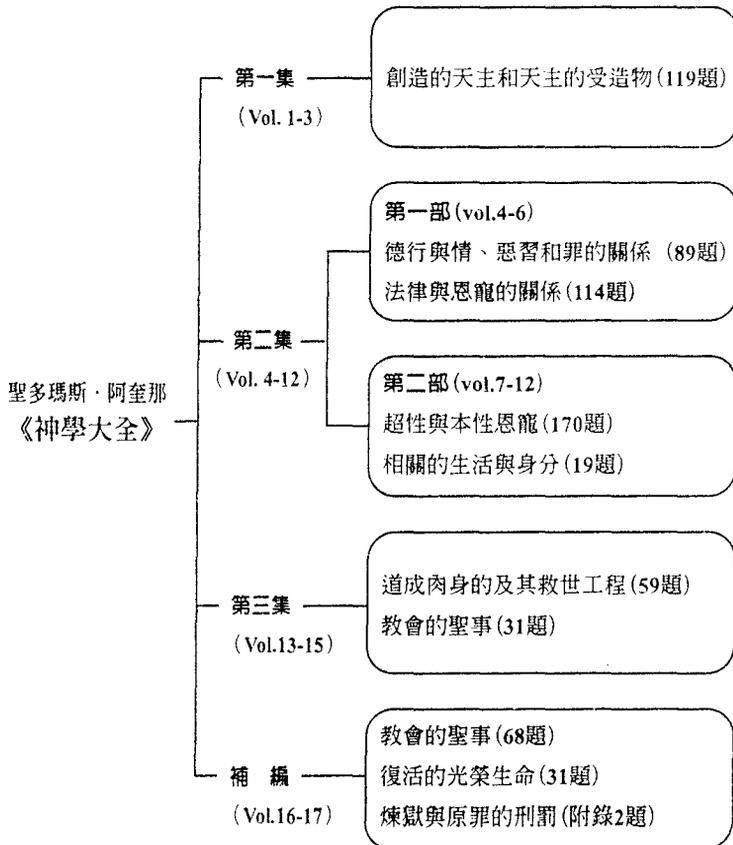
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。

第十七冊

論肉身復活的問題

——補編第六十九題至第九十九題／附錄一至二題——

目 錄

第六十九題	論肉身復活的問題：先論人死後靈魂何在	1
第一節	人死後靈魂是否有居所	2
第二節	人死後靈魂是否立即升天堂或下地獄	4
第三節	住在天堂上或者地獄裡的靈魂，是否能從那裡出來	7
第四節	靈薄獄與亞巴郎的懷抱是否相同	10
第五節	靈薄獄與惡人所處的地獄是否相同	13
第六節	兒童所處的靈薄獄與古聖祖所處的靈薄獄是否相同	15
第七節	是否有許多居所	16
第七十題	論靈魂離開肉身後性質及其所受的有形火刑	21
第一節	離開肉身後的靈魂，是否仍然有感覺能力	21
第二節	離開肉身後的靈魂，是否仍然有感覺能力的行為	26
第三節	離開肉身後的靈魂，是否可能受有形的火刑	30
第七十一題	論生者對亡者靈魂的救助	38
第一節	一人所奉獻的救助是否有益於另一人	39
第二節	生者的善工是否可能救助亡者	41
第三節	罪人所奉獻的救助是否有益於亡者	44

第四節	生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於活人	47
第五節	生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於地獄的惡人	48
第六節	生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於煉獄靈魂	54
第七節	生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於靈薄獄的兒童	56
第八節	生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於天堂的聖人	57
第九節	是否唯有聖教會的祈禱、彌撒聖祭和哀矜，才能、或者特殊地救助亡者靈魂	60
第十節	聖教會所頒的大赦是否有益於亡者	62
第十一節	葬禮是否有益於亡者	64
第十二節	生者爲一位亡者奉獻的救助，是否也有益於其他亡者	67
第十三節	生者爲許多亡者奉獻的救助，是否像專爲一人般有效	70
第十四節	生者只爲亡者奉獻公共救助，與同時奉獻公共救助及特殊救助，效力是否相同	72
<hr/>		
第七十二題	論天堂聖人的祈禱	74
<hr/>		
第一節	天堂的聖人是否知道我們的祈禱	74
第二節	是否應該祈求天堂的聖人爲我們轉求天主	78
第三節	天堂聖人的轉求是否常蒙天主俯允	81
<hr/>		
第七十三題	論公審判前的異兆	85
<hr/>		
第一節	主的公審判來臨前，是否將有異兆出現	85
第二節	日月在公審判時，是否將真正失光	88
第三節	當主再來時，天上的德能者是否會動搖	89

第七十四題	論最後焚毀世界的烈火	92
第一節	世界是否將有淨化	92
第二節	未來的淨化是否用火	95
第三節	這種烈火是否與元素之火同種類	97
第四節	這種烈火是否也將淨化高天	100
第五節	這種烈火是否將焚毀其它元素	102
第六節	這種烈火是否應該淨化一切元素	105
第七節	最後焚毀世界的烈火是否應該在公審判之後	107
第八節	這種烈火是否將對人類產生所敘述的效果	109
第九節	這種烈火是否將席捲一切惡人	112
第七十五題	論肉身復活	115
第一節	是否將有肉身復活	115
第二節	全人類的肉身是否都將復活	119
第三節	肉身復活是否是自然的	121
第七十六題	論肉身復活的原因	126
第一節	基督的復活是否是我們肉身復活的原因	126
第二節	天主的號角聲是否是我們肉身復活的原因	129
第三節	天使為肉身復活是否也將有所作為	132
第七十七題	論肉身復活的時間與方式	134
第一節	肉身復活的時間是否應該延至世界末日	134
第二節	肉身復活的時間是否祕而不宣	138
第三節	未來的肉身復活是否在夜間	141
第四節	未來的肉身復活是否是立即的，或者是逐漸的	143

第七十八題	論肉身復活的起點	145
第一節	死亡是否是所有人肉身復活的起點	145
第二節	全人類是否都將從灰燼中復活	148
第三節	重塑人類身體的灰燼，是否自然地傾向使它們 凝聚的靈魂	151
第七十九題	論死人復活後的同一性	153
第一節	復活者的靈魂是否將與同一肉身重新合一	153
第二節	未來復活的是否是同一個人	158
第三節	在肉身復活時，已化爲灰燼的人類身體，是否必 須再回復成原先的肢體部位	162
第八十題	論復活身體的完整	165
第一節	人類身體的一切肢體是否都將復活	165
第二節	人的頭髮與指甲是否將復活	167
第三節	人的體液是否復活	169
第四節	凡真實屬於人性的一切，是否都將隨著肉身復活	172
第五節	所有人類肢體的物質成份，是否都將復活	178
第八十一題	論復活者之身體的性質	182
第一節	所有的人是否都復活成同樣的青春年紀	182
第二節	復活者是否都成爲同等身材	184
第三節	復活者是否都成爲同一性別，即男性	186
第四節	復活者是否都度生養的動物性生活	187

第八十二題 論聖人們復活後的情況 190

- 第一節 未來聖人們復活後的身體是不是神健的 190
第二節 一切聖人們的神健是否相等 196
第三節 光榮身體的神健是否排除現實的感覺 197
第四節 未來聖人們在天堂上的感覺是否都是現實的 201

第八十三題 論聖人肉身復活後的神透 206

- 第一節 神透是不是光榮身體的特性 206
第二節 光榮的身體因神透，是否能與非光榮的身體同時
存在於同一個地方 210
第三節 兩個物體藉著奇蹟，是否能同時存在於同一個地方 215
第四節 光榮的身體是否能與其它的光榮身體，同時存在於
同一個地方 219
第五節 光榮的身體因神透，是否不必存在於相等的地方 ... 221
第六節 光榮的身體因神透，是否不可捉摸 223

第八十四題 論聖人身體復活後的神速 226

- 第一節 光榮身體是不是神速的 226
第二節 聖人的神速是否用於運動 228
第三節 聖人的運動是否是立即的 231

第八十五題 論真福身體復活後的神光 239

- 第一節 神光是否屬於光榮的身體 239
第二節 非光榮身體的眼睛是否能看見光榮身體的神光 242
第三節 非光榮的身體是否必然地看見光榮的身體 244

第八十六題	論惡人的身體復活後所有的情況	246
第一節	未來惡人的身體是否將帶著自己的畸形一起復活	246
第二節	未來惡人的身體是否是不朽的	249
第三節	未來惡人的身體是否是神健的	251
第八十七題	論復活者在公審判時對功過所有的知識	255
第一節	復活後的人是否將知道自己所犯的一切罪過	255
第二節	復活後的人是否能知道他人良心所有的一切	258
第三節	復活後的人是否都因唯一的直觀而知道功過	261
第八十八題	論公審判的時間與地方	263
第一節	是否將有公審判	263
第二節	公審判的宣判是否該用言語	265
第三節	公審判的時間是否無人得知	268
第四節	公審判是否應該在約沙法特山谷或其周圍的地方舉行	271
第八十九題	論公審判的審判者與受審判者	273
第一節	是否有些人將同基督一起審判全人類	273
第二節	審判權是否與神貧相符合	276
第三節	天使是否應該審判全人類	279
第四節	魔鬼在公審判後，是否將執行審判官對惡人的判決	281
第五節	全人類在公審判時，是否都將出庭受審判	283
第六節	善人在公審判時是否將受審判	284
第七節	惡人在公審判時是否將受審判	286
第八節	天使在公審判時是否將受審判	288

第九十題	論審判官降來審判時的形體	290
第一節	基督是否將以奴僕的形體降來而審判	290
第二節	基督在公審判時，是否將以光榮的人類形體顯現	293
第三節	惡人是否可能享見基督的天主性而不感到快樂	296
第九十一題	論世界與復活者在公審判後的情況	300
第一節	世界是否將煥然一新	300
第二節	天體的運行在煥然一新的世界上，是否將停止	303
第三節	天體的光輝在煥然一新的世界上，是否將增加	310
第四節	元素是否因增加光輝而將煥然一新	314
第五節	動植物在煥然一新的世界上，是否仍將存在	317
第九十二題	論聖人享見天主的本體	321
第一節	人類的理智是否可能享見天主的本體	321
第二節	聖人復活後的肉眼是否將享見天主	336
第三節	享見天主的聖人，是否都享見天主所見的萬物	341
第九十三題	論聖人的真福與住處	349
第一節	聖人在公審判後的未來真福，是否大於在公審判前的真福	349
第二節	真福的等級是否應該稱為住處	352
第三節	不同的住處是否按愛德等級區分	354
第九十四題	論聖人與惡人的關係	356
第一節	天堂的聖人是否將看見惡人受的刑罰	356
第二節	天堂的聖人是否同情惡人的不幸	357

第三節	天堂的聖人是否喜樂於惡人的刑罰	359
-----	-----------------	-----

第九十五題	論聖人的奇恩	361
-------	--------	-----

第一節	聖人是否得到一些作為贈禮的奇恩	361
第二節	作為妝奩的奇恩是否與真福相同	365
第三節	基督是否適宜有一些作為妝奩的奇恩	367
第四節	天使是否有一些作為妝奩的奇恩	370
第五節	靈魂是否適宜有三種作為妝奩的奇恩，即是：享 見、愛慕和享有天主	373

第九十六題	論聖人的大光圈	377
-------	---------	-----

第一節	大光圈與所講的小光圈之基本賞報是否相同	378
第二節	大光圈與果實是否有別	382
第三節	果實是否只應該歸於節慾之德	385
第四節	三種效果是否適宜歸於節慾之德的三部分	387
第五節	大光圈是否應該歸於貞操	390
第六節	大光圈是否應該歸於殉道烈士	395
第七節	大光圈是否應該歸於聖師	402
第八節	大光圈是否應該歸於基督	403
第九節	大光圈是否應該歸於天使	405
第十節	大光圈是否也應該歸於肉身	407
第十一節	大光圈是否適宜分為貞女、殉道烈士和聖師 三項	408
第十二節	貞女的大光圈是否是大光圈中最大者	410
第十三節	某位貞女、殉道烈士或者聖師的大光圈，是否優 於其他人的大光圈	412

第九十七題	論惡人在公審判後所受的刑罰	414
第一節	地獄的惡人是否只受火刑	414
第二節	使惡人受苦的蟲子是否是肉身的	416
第三節	未來惡人的哀號是否是肉身的	417
第四節	未來惡人是否住在有形的黑暗中	418
第五節	地獄懲罰惡人身體的烈火是否有形的	420
第六節	地獄的烈火與人所看見的有形烈火，種類是否相同	423
第七節	地獄的烈火是否是在地下	426
第九十八題	論惡人的意志與理智	430
第一節	惡人的整個意志是否都是邪惡的	430
第二節	惡人是否懊悔自己所犯的罪過	432
第三節	惡人是否能因正當與慎重的理由而渴望不存在	434
第四節	地獄中的惡人是否渴望那些沒有受罰的人們受罰	435
第五節	惡人是否惱恨天主	437
第六節	受永罰的惡人是否繼續犯罪	438
第七節	惡人是否能運用自己在現世所求得的知识	440
第八節	惡人是否將想起天主	441
第九節	惡人是否看到聖人的光榮	442
第九十九題	天主對惡人的正義與仁慈	444
第一節	罪人是否因天主的正義而受永罰	444
第二節	惡人與魔鬼的一切刑罰，是否因天主的仁慈而結束	449
第三節	天主的仁慈是否容許世人受永罰	451
第四節	至少基督徒的刑罰，是否因天主的仁慈而結束	454
第五節	行仁愛善工者，是否將受永罰；或者唯有輕視仁愛善工者，才將受永罰	456

附錄一	論煉獄	459
第一節	在今生之後是否有煉獄	459
第二節	煉淨中的靈魂與惡人受永罰的地方是否相同	462
第三節	煉獄的刑罰是否超越現世的一切暫罰	464
第四節	煉獄的刑罰是否是自願的	466
第五節	煉獄中的靈魂是否受魔鬼折磨	467
第六節	煉獄的刑罰是否補贖小罪	468
第七節	煉獄的烈火是否赦免罪罰	472
第八節	相同的罪罰，這人是否能比那人更快地得赦	473
附錄二	論原罪的刑罰	475
第一節	覺苦是否應該歸於死去時只帶有原罪的人	475
第二節	未受洗的兒童靈魂，是否感受到精神的痛苦	478

第六十九題

論肉身復活的問題：先論人死後靈魂何在

一分爲七節一

然後要討論的是，肉身復活的問題（參閱第三集引言）。因爲我們在討論人類從罪惡的死亡中得救的聖事後，應該討論人類從罪罰的死亡中得救的肉身復活。

關於肉身復活，共分三點，即是肉身復活前、復活時與復活後。因此：第一，論肉身復活前的局部，而非全部問題（參閱第七十四題第七節）；第二，論肉身復活時的種種情況（第七十五題）；第三，論肉身復活後的種種情況（第八十七題）。

關於肉身復活前的問題：第一，論人死後靈魂的居所；第二，論人靈離開肉身的性質，及其所受的有形火刑（第七十題）；第三，論生者給亡者的靈魂的救助（第七十一題）；第四，論天堂聖人的祈禱（第七十二題）；第五，論公審判前的異兆（第七十三題）；第六，論在審判前，最後焚毀世界的烈火（第七十四題）。

關於第一點，可以提出七個問題：

- 一、人死後靈魂是否有收容之處。
- 二、人死後靈魂是否立即升天堂或者下地獄。
- 三、那些住在天堂上或者地獄裡的靈魂，是否能出來。
- 四、靈薄獄與亞巴郎的懷抱是否相同。
- 五、靈薄獄與惡人的地獄是否相同。
- 六、兒童的靈薄獄與古聖祖的靈薄獄是否相同。
- 七、居所是否應該分爲如此之多。

第一節 人死後靈魂是否有居所

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人死後靈魂似乎沒有居所。因為：

1. 正如波其武 (Boethius) 《論主日道理》(De Hebdomad) 所說的：「學者一致同意，無形物並不佔據地方。」。奧斯定論《創世紀字義新探》卷十二第三十二章也贊成這種意見，說：「我的確可以毫不遲疑地答覆說，靈魂除非有肉身，否則不可能佔據有形的地方。」。可是，那離開肉身後靈魂並沒有肉身，正如奧斯定上文所說。所以，給離開肉身后的靈魂設置住所，是無稽之談。

2. 此外，凡有固定位置的一切，適合那個位置勝於其它位置。可是，離開肉身后的靈魂，卻如同其他精神體一樣，與任何地方皆無關。因為我們不能說靈魂適合某個身體，不適合其它身體，因為靈魂完全超越肉身的情況。所以，靈魂不應有居所。

3. 此外，除非為了處罰或獎賞，否則不給脫離肉身的靈魂做任何增添。可是，有形的地方為離開肉身后的靈魂不可能是罰或賞，因為靈魂由肉身一無所得。所以，離開肉身后的靈魂不應該有固定居所。

反之 1. 蒼天是有形的地方。可是「蒼天卻是充滿神聖天使的地方」，正如伯達《六日創造世界論》(Hexaemeron) 卷一「創世紀釋義」，關於第一章 2 節所說的。因為天使是無形的，離開肉身后的靈魂也是無形的，所以，離開肉身后的靈魂似乎應該有某種住所。

2. 此外，這就是教宗額我略一世《對話錄》(Dialogi) 卷四第二十五、第二十八、第二十九章所指明的，即是人死後的靈魂，被帶到不同的有形之地，例如：加普亞 (Capuanus)

主教日爾曼（Germanus）發現在沐浴中的巴沙修（Paschasius），以及陶得祿（Theodoricus）國王的靈魂，被投入地獄裡。所以，人死後的靈魂，有某種住所。

正解 我解答如下：雖然精神體的存在並不依賴肉體，可是肉體卻藉著精神體而受天主管理，正如奧斯定《論天主聖三》卷三第四章，和教宗額我略一世《對話錄》卷四第六章，所說的。因此，精神體對肉體有某種適合性，即是按某種對應方式，較高級的物體配較高級的精神體（*substantia*）。因此，哲學家於《形上學》卷十一第八章也主張，分離實體（*substantia separata*）的等級是依據著游動實體（*substantia mobilis*）的等級。雖然人死後的靈魂並沒有肉身的形式（*forma*），或者固定的動力（*motor*）；可是，卻有按照靈魂尊貴等級的舒適度，而配置的物體位置，就像是一種地方，按非物質能有空間的方式，讓無形物（*incorporale*）寓居。愈適居於高級空間者，愈接近第一實體（*substantia prima*），即是天主，聖經宣稱天主為祂的寶座（依六十六1；宗七49）。因此，我們主張那些完美地分享天主性（*divinitas*）的靈魂，住在天堂上；那些沒有分享天主性的靈魂，住在與天堂相反的地方。

釋疑 1.無形之物並不是住在人所熟悉的那種地方，即一般所謂的地方。可是，無形之物卻應該佔據適於精神體所佔據的地方，這是人無法透徹明瞭的地方。

2.二物之間共同或相似性，共有兩種。第一種是，分享相同的性質，例如：發熱物彼此相同；無形之物對有形的地方不可能有這種共同性。第二種，是以平行相稱的說法，因而聖經以有形世界與無形世界相比喻，例如：稱天主為太陽（智五6；依六十19），因為精神生活的根源就如同肉身生活中的太

陽。按這種相似性，某些靈魂比較適合某些地方，例如：光明的靈魂與光明的身體相宜；可是那些因罪惡而成爲黑暗的靈魂，卻與黑暗的地方相宜。

3. 離開肉身後靈的靈魂，不能像物體那樣直接地得到空間，即如同肉體在某處可得以保存；可是，這些靈魂知道，爲他們指定好地方能使其快樂或痛苦。所以，這些地方就是使靈魂受罰或者受賞的地方。

第二節 人在死後靈魂是否立即升天堂或下地獄

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有一個靈魂在肉身死後立即升天，或者下地獄。因爲：

1. 「註解」（拉丁通行本註解）解釋《聖詠》第三十七篇10節：「再過片刻惡人就不知所在」，說：「聖人在世界末日得救。在此生之後，你將不是在聖人將在的地方，君王將對他們說：我父所祝福的，你們來罷！」可是，這些聖人卻將升天。所以，那些聖人在此生之後，並不立即升天。

2. 此外，奧斯定在《基本教理手冊》中說：「人在死亡與未來的肉身復活之間的時間，尚有一段距離，靈魂住在祕密的收容所（receptaculum），按每個靈魂應該獲得的安息或災禍。」可是，我們不能認爲這些祕密的收容所是天堂，或者是地獄。因爲未來肉身復活的靈魂，也將同肉身一起住在那裡，否則分爲肉身復活前與復活後的時間就無意義了。所以，直到公審判之日爲止，靈魂將不住在地獄裡，也不住在天堂上。

3. 此外，靈魂的光榮大於肉身的光榮，可是肉身的光榮卻是天主同時賜給全人類的，使每人都由於共同的歡樂而可能享有極大的喜樂；正如《希伯來書》第十一章40節：「因爲天主爲我們早已預備了一種更好的事……」所指明的。「註解」

(拉丁通行本註解)說：「共同的歡樂可以使每人都享有極大的喜樂」。所以，靈魂的光榮更應該延至世界末日，同時賜給全人類的靈魂。

4.此外，審判決定賞罰，賞罰不應該在審判之先。可是，全人類是由基督的判決——最後的審判——決定受地獄的火刑，或者享天堂的福樂，正如《瑪竇福音》第二十五章31節以後所指明的。

反之 1.《格林多前書》第五章1節說：「如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍，一所非人手所造，而永遠在天上的寓所」。所以，人的肉身被拆毀了，人就永遠住在天上的收容所。

2.宗徒致《斐理伯書》第一章23節說：「我渴望求解脫而與基督同在一起」。教宗額我略一世《對話錄》卷四第二十五章由這些話而證明說：「所以，那不懷疑基督住在天堂上的人，也不會否認保祿的靈魂住在天堂上。」可是，我們卻不應該否認基督住在天堂上，因為這是聖教會的信條；所以，我們也不應該懷疑聖人的靈魂被提升天。有些靈魂在肉身死後，也立即下地獄，正如《路加福音》第十六章22節所指明的：「那個富家人也死了，被人埋葬在陰間。」

正解 我解答如下：正如物體有的輕，有的重，因而被帶到各自的地方，也就是運動的目的地；同樣地，靈魂也有功或過，使靈魂得到賞或罰，那就是靈魂之行動的目的地。所以，正如物體除非受阻，因了輕或重立刻達到自己的位置；同樣地，除非靈魂受阻，否則靈魂一旦脫離了肉身的現世生活羈絆，也立即受賞，或者受罰。例如，小罪有時阻礙人靈受賞，先應該加以淨化；由此受賞勢必延期，因為某個地方被擬使靈魂受賞，

或者受罰（第一節釋疑3.）。所以，靈魂一旦離開肉身，或者立即下地獄，或者立即上天堂；除非靈魂受罪罰的阻礙，先應該加以淨化，則飛向天堂勢必延期。

聖經的權威和教父的論證都足以證明。因此，相反的意見應該被判為異端邪說，正如《對話錄》卷四和秦納丟（Genadius）《教義書》（De ecclesiasticis dogmatibus）所指明的。

釋疑 1.「註解」（拉丁通行本註解）自行解釋說：「在他們尚未在聖人們將來所居之處……」後面立刻加上說：「即是尚未穿上聖人們在肉身復活時所將穿的雙層外衣」。

2.奧斯定所論及的祕密收容所，也應該被認為是地獄和天堂，有些靈魂在肉身復活前住在其中。之所以區分為復活前與復活後的時期，因為復活前靈魂以沒有肉身的況態處於居所中，復活後靈魂則以有肉身的狀態處於居所中；也是因為現在有一確定地方靈魂為的居住，而在肉身復活是肉身的結合，則不再需要。

3.就肉身而言，人彼此是世代相傳的，因為《宗徒大事錄》第十七章26節說：「他由一個人造了全人類」。可是，靈魂卻是個別受造，因為祂「創造了眾人的心靈」，如同《聖詠》第三十二篇第15節所說。因此，天主不宜在靈魂上同時光榮全人類，如同天主在肉身上同時光榮全人類一樣。

此外，肉身的光榮並不是本體的光榮（gloria substantialis），如同靈魂的光榮是本體的光榮一樣。因此，靈魂的光榮延期，比肉身的光榮延期，更有害於聖人們。因為共同的歡樂雖增加每人的歡樂，也無法彌補光榮所受的損失。

4.教宗額我略一世《對話錄》卷四提出並解答相同的質疑，說：「如果現在聖人們的靈魂已經住在天堂上，那麼在公審判之日，他們為自己的正義，還能獲得什麼賞報呢？」他回

答說：「就是他們在公審判之日所增加的賞報，現在他們只享有靈魂的喜樂，可是他們未來也將享有肉身的真福，肉身也享有喜樂，因為他們的肉身也為主而受了痛苦。」（參閱反之3.）惡人們也是如此。

第三節 住在天堂上或者地獄裡的靈魂，是否能從那裡出來

有關第三節，我們討論如下：

質疑 住在天堂上或者地獄裡的靈魂，似乎不能出來。因為：

1. 奧斯定《論追薦亡者》第十三章說：「如果死者靈魂能夠使用生者之物，不用說別的，我慈愛的母親每晚都會來找我，一如已往，縱然千山萬水，亦與我形影不離，期能同我生活在一起。」他因此結論說：死者的靈魂與生者之物無關。可是，如果他們能離開自己的收容所，那麼他們就與現世物有關。所以，他們並不離開自己的收容所。

2. 此外，《聖詠》第二十六篇4節說：「使我一生的歲月，常居住在上主的殿裡」。《約伯傳》說：「下到陰府的，再也不能上來」。所以，不論善人或惡人，都不可能離開自己的收容所。

3. 此外，正如上文第二節所說，死後的靈魂將受賞或受罰。可是，聖人在肉身死後的賞報並沒有減少，惡人在肉身死後的懲罰也不減少。所以，他們不可能離開自己的收容所。

反之 1. 熱羅尼莫「駁魏紀朗」（Contra Vigilantium）說：「因為你說宗徒和殉道烈士的靈魂坐在亞巴郎的懷抱裡，或者住在安息之地，或者住在天主的祭壇下，縱然他們願意，也不可能參觀那些在他們面前的墳墓。因此，你為天主而立法，你將宗徒們釘上腳鐐手銬，監禁到公審判之日，也不可能同自己的主

住在一起。《默示錄》第十四章4節論及他們，說：『羔羊無論到哪裡去，他們常隨著羔羊』。既然如此，則羔羊處處都在；所以，凡同羔羊住在一起的人們，都應該相信自己處處都在。」。所以，死者的靈魂並不離開自己的收容所，這是錯誤的說法。

2.此外，熱羅尼莫「駁魏紀朗」證明如下：「因為魔鬼和惡鷹遊遍全球，迅速之至。牠們處處都在，那些傾流鮮血後的殉道烈士，為何應該受監禁，而不能出來呢？」因此，我們可以結論說，不僅善人，而且惡人有時也可能離開他們的收容所，因為他們所受的懲罰並不大於處處奔馳的魔鬼所受的懲罰。

3.此外，教宗額我略一世《對話錄》卷四第十二、第十六、第三十、第四十和第五十五章也能證明這一點，其中有許多死者顯現給生者的敘述。

正解 我解答如下：我們可以認為有人離開地獄，或者天堂，共分兩種方式。第一，他完全離開地獄或者天堂，地獄或者天堂已不再是他的地方。如此則我們認為，無人可能離開地獄或者天堂，正如之後第七十一題第五節釋疑5.將討論的。

第二，他們暫時離開地獄或者天堂。關於這一點，我們應該加以區分：就自然律（*lex naturae*）而言，什麼適合他們；就天主上智的安排而言，什麼適合他們。因為正如奧斯定《論追薦亡者》第十六章所說的：「人事的限度是一回事，天主德能的顯示是另一回事：有的是自然實現，有的是奇蹟式地實現」。

所以，就自然律（*cursus naturalis*）而言，離開肉身後後的靈魂，都有天主所指定的收容所，完全與生者不相往來。因為就自然程序而言，那些尚生活在有死、有壞的肉身內的靈魂，並不能直接地與分離實體（*substantia separata*）接合，因為他們的一切知識都來自感官：他們除非為了參與生者的事物，就不

宜離開自己的收容所。

可是就天主上智的安排而言，那些離開肉身後的靈魂，卻有時離開自己的收容所，人們看見他們的顯現。正如奧斯定《論追薦亡者》所敘述的，當諾蘭市民受野蠻人攻擊的時候，他們親眼目睹殉道烈士斐利（Felix）顯現；我們認為那些受罰的靈魂有時也可能如此，天主為教訓人，並使人恐懼，而許可那些受罰的靈魂顯現給生者，或者懇求生者救助他們，因為他們在煉獄裡受苦，正如《對話錄》卷四（參閱**質疑3.**）所指明的。可是，這卻有益於聖人和受罰者的靈魂，只要聖人願意，就可能顯現給生者，惡人卻不能隨心所欲。因為正如那些仍生活在肉身內的聖人，因天主的恩寵而治癒病人和行奇蹟，這些奇蹟是因為天主的德能才可行，否則則不然。聖人願意天主受光榮，天主賜給聖人某種能力，所以可能奇蹟般地顯現給生者；而非天主偶爾許可，其他人不可能奇蹟般地顯現給生者。

釋疑 1.正如下文將要指明的，奧斯定說的是自然的共同規則。但是我們卻不能說，只要死者願意，隨時可以以活著時候的形像顯現給生者。因為這些與肉身分離的靈魂，或者完全依照天主的意願，隨天主安排而以肉眼可見的方式顯現；或者由於自身的刑罰過於悲苦，祈求憐憫而不得不顯現給人。

2.這些聖經經文是說，沒有人完全從天堂上，或者從地獄裡出來；並不是說不可能暫時出來。

3.正如**第一節釋疑3.**所指明的，靈魂的地方不外乎受罰，或者受賞；因為為靈魂指定的地方，或者使靈魂歡樂，或者使靈魂痛苦。可是這些歡樂，或者痛苦，縱然靈魂不住在上述的地方，仍然存留在靈魂上：如同在聖堂中保留了主教的座位，作為他尊榮的象徵，即使他並不坐在座位上，絲毫不減損此座位的尊榮。

我們也應該答覆相反的意見：（反之1.）熱羅尼莫論及宗徒和殉道烈士的光榮德能有所增加，並不是他們的本性所應該有的。可是，他卻說他們「處處都在」，不應該認為這意指他們同時在許多地方，或者到處都在；而是意指他們願意去的地方都可以去。

2.（反之2.）惡魔、天使、聖人和惡人的靈魂不能相提並論。因為委派善神和惡神是受委派盡統治人、保護人和考驗人的任務，人的靈魂不能相提並論；可是僅就光榮的德能而言，這屬於聖人的靈魂，即是他們願意去的地方都可以去。這才是熱羅尼莫的本意。

3.（反之3.）我們應該知道，雖然聖人或惡人的靈魂有時親身在他們所顯現的地方，可是不應該認為這是司空見慣的事。因為在熟睡中，或者在醒寤時，有時也可能有這些顯現；善神或者惡神的作用，有時也可能教訓，或者欺騙生者。如同活人有時在睡夢中顯現給人，也同人侃侃而談一樣，可是我們卻確知他們並不在現場，正如奧斯定《論追薦亡者》第十一、第十二和第十七章的例證所指明的。

第四節 靈薄獄與亞巴郎的懷抱是否相同

有關第四節，我們討論如下：

質疑 靈薄獄與「亞巴郎的懷抱」（路十六22）似乎不同。因為：

1. 正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十三章所說的：「我尚未發現聖經將地獄視為好的地方」（第三十三章）。可是亞巴郎的懷抱卻有美好的意義，正如奧斯定在下文所說的：「天使把這位虔敬天主的窮人，送到亞巴郎的懷抱和安息的地方，我不知是否有人曾聽說過亞巴郎的懷抱並沒有美好的意義。」所以，亞巴郎的懷抱與靈薄獄並不相同。

2.此外，凡下地獄的惡人，都不能享見天主。可是，凡在亞巴郎懷抱裡的人，都可以享見天主；正如奧斯定《懺悔錄》卷九第三章所指明的，他論及拿比丟（Nebridius）：「凡那裡所有的，都稱為亞巴郎的懷抱，我的拿比丟就住在那裡。」下文又說：「他並沒有把自己的耳朵放在我的嘴邊，而把自己屬神的口放在他的活泉邊，可以盡情暢飲那稱為無限的智慧。」所以，亞巴郎的懷抱與靈薄獄並不相同。

3.此外，聖教會並不祈禱人下地獄，卻祈禱天使把亡者的靈魂送到「亞巴郎的懷抱裡」（出殯禮，道明會士日課經，對答詞一）。所以，亞巴郎的懷抱與靈薄獄並不相同。

反之 1.亞巴郎的懷抱就是乞丐拉匝祿被送往的地方。可是，拉匝祿卻被送到地獄（陰間）裡，因為正如「註解」（拉丁通行本註解）講《約伯傳》第三十章23節：「到眾生聚集的家鄉」，說：「地獄（陰府）是眾生在基督來臨前的家鄉」。所以，亞巴郎的懷抱與靈薄獄完全相同。

2.《創世紀》第四十二章38節雅各伯對自己的兒子說：「那你們就要使我這白髮老人在憂苦中降入陰府了。」所以，雅各伯自知死後要下地獄。所以，死後的亞巴郎也下了地獄，因此亞巴郎的懷抱似乎是地獄的一部分。

正解 我解答如下：除非因信德的功勞，否則人死後的靈魂，就不可能獲得安息；因為《希伯來書》第十一章6節說：「因為凡接近天主的人，應該相信他的存在。」亞巴郎首先給後世的人樹立了信德的芳表，他最先與不信者的團體隔離，他也「獲得了信德的特殊印證」（創十二4；十七10；羅四10）。因此，人死後的這種安息，稱為亞巴郎的懷抱，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十四章所指明的。

可是，聖人死後的靈魂，卻不常有同樣的安息。因為他們在基督來臨後，才有享見天主的圓滿安息。可是他們在基督來臨前，有免罰的安息，卻沒有希望已抵達終點的安息。因此，我們認為聖人在基督來臨前的情況，可以從兩方面來說：第一，他們所得到的安息稱為「亞巴郎的懷抱」；第二，從他們尚未得到的安息來看，稱為「靈薄獄」。

所以，在基督來臨前的靈薄獄和亞巴郎的懷抱，偶然地相同，並不是本來地相同。因此，在基督來臨後，亞巴郎的懷抱與靈薄獄不妨完全不相同：因為凡偶然地相同之物，可以不相同。

釋疑 1. 就美好的意義而言，古聖祖的現狀稱為亞巴郎的懷抱；可是就不美好的意義而言，古聖祖的現狀卻稱為靈薄獄。既然如此，我們就不能認為亞巴郎的懷抱有不美好的意義，也不能認為靈薄獄有美好的意義，雖然亞巴郎的懷抱與靈薄獄按某種方式是相同的。

2. 正如聖祖們在基督來臨前的安息，稱為亞巴郎的懷抱；同樣地，聖祖們在基督來臨後的安息，也稱為亞巴郎的懷抱——可是方式卻不相同。因為聖人們在基督來臨前的安息，是帶痲缺點的；我們主張靈薄獄與亞巴郎的懷抱完全相同，因為在靈薄獄和亞巴郎懷裡，都不能享見天主。可是聖人們在基督來臨後的安息，卻是圓滿無缺的，因為他們都享見天主，這種安息稱為亞巴郎的懷抱，絕不可稱為靈薄獄。聖教會祈禱信徒被送到亞巴郎的懷抱，指的即是此意。

3. 由此可知，應該這樣瞭解「註解」（拉丁通行本註解）對《路加福音》第十六章22節：「那乞丐死了……」所說的：「亞巴郎的懷抱是幸福的貧窮人的安息，因為天國是他們的」。

第五節 靈薄獄與惡人所處的地獄是否相同

有關第五節，我們討論如下：

質疑 靈薄獄與惡人所處的地獄似乎相同。因為：

1.《歐瑟亞》第十三章4節說，基督咬傷了地獄，並沒有說基督吞食了地獄，因為祂從地獄中解救了一些古人，並沒有解救一切的古人（參閱：大額我略，《講道集》「福音釋義」卷二）。可是，如果祂所解救的那些古聖人，不是地獄裡的大多數，那處聖經就不能說基督咬傷了地獄。因為祂所解救的古聖人都住在靈薄獄裡，所以住在靈薄獄和地獄裡，完全相同。所以，靈薄獄和地獄，或者和地獄的一部分，完全相同。

2.此外，「宗徒信經」說：「基督降地獄」。可是，祂只是降到古聖祖的靈薄獄而已。所以，古聖祖們的靈薄獄與地獄完全相同。

3.此外，《約伯傳》第十七章16節說：「這一切只有和我一同降入陰府」。可是《約伯傳》第一章1節卻說，因為他是聖人，也是義人，而降到了靈薄獄。所以，靈薄獄與陰府完全相同。

反之 1.「地獄永遠無救援」（亡者日課，晨禱，對答詞七）。可是，聖人們卻從靈薄獄中得救。所以，靈薄獄與地獄並不相同。

2.此外，奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十三章說：「我們如何相信拉匝祿所獲得的那種安息，是地獄裡的安息呢？因為我並沒有親眼目睹。」可是，拉匝祿的靈魂卻降到靈薄獄。所以，靈薄獄與地獄並不相同。

正解 我解答如下：人死後的靈魂收容所，可以分為兩種：或者就地方的位置而言，或者就地方的性質而言，即是就靈魂在何處受罰，或者受賞而言。所以，如果我們認為聖祖們的靈薄

獄和地獄，是上面所說的就地方的性質而言，那麼毫無疑問地，並不相同：一方面是因為地獄有覺苦（*poena sensibilis*），古聖祖的靈薄獄並沒有覺苦；另一方面是因為地獄也有永罰，古聖祖們只不過暫時被扣留在靈薄獄裡而已。

可是，如果古聖祖的靈薄獄與地獄，是就地方的位置而言，那麼靈薄獄與地獄可能是相同的地方，或者似乎是相連的地方；因此，古聖祖的靈薄獄是地獄中較高的部分。因為凡下地獄的人，由於不同的罪惡而受不同的罰罰。所以，惡人的罪惡深重，住在地獄中極黑暗和極深的地方。因為古聖祖的罪過極其輕微，所以住在比一切惡人更高而不太黑暗的地方。

釋疑 1.就地方的位置而言，地獄與靈薄獄完全相同；當基督下降地獄時，從靈薄獄中拯救了古聖祖。聖經上說基督咬傷了地獄，也降下了地獄。

2.由上文所說的可不言而喻。

3.約伯並沒有降到惡人的地獄，而是降到古聖祖的靈薄獄。靈薄獄稱為陰府（*profundissimus locus*），並不是因為是人類受罰的地方，而是與其它的地方相比較，因為一切受罰的地方包括在陰府裡。

或者，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二論及雅各伯所說的：「當雅各伯對他的兒子們說：『那你們就要使我這白髮老人在憂苦中降入陰府了。』他似乎很害怕，以免過分的憂苦擾亂心靈的安寧，而不能去古聖人的安息之所，卻去罪人們的地獄。」同樣地，我們也可以這樣解釋約伯的話，那是害怕者的話，而非他真認為如此（第三集第五十二題第二節釋疑5.）。

第六節 兒童所處的靈薄獄與古聖祖所處的靈薄獄是否相同

有關第六節，我們討論如下：

質疑 兒童所處的靈薄獄與古聖祖所處的靈薄獄似乎相同。因為：

1. 罪罰應該與罪過相符合。可是，古聖祖和兒童卻因相同的罪過，即是原罪，而被扣留在靈薄獄裡。所以，二者的相同罪過也應該在相同的地方受罰。

2. 此外，奧斯定《基本教理手冊》第九十三章說：「兒童的罪罰最輕，因為他們只是死於原罪。」可是，沒有任何罪罰比古聖祖所受的罪罰更輕。所以，二者受罰的地方也相同。

反之 正如本罪（peccatum actuale）應該在煉獄裡受暫罰，也應該在地獄裡受永罰；同樣地，原罪應該在古聖祖的靈薄獄裡受暫罰，也應該在兒童的靈薄獄裡受永罰。所以，如果地獄和煉獄並不相同，那麼古聖祖的靈薄獄與兒童的靈薄獄似乎也不相同。

可是地獄和煉獄的地方是否相同，**第一題第一節**和**第二節**已經討論過了。

正解 我解答如下：毫無疑問地，就賞罰的性質而言，古聖祖的靈薄獄與兒童的靈薄獄並不相同。因為在兒童的靈薄獄裡，並沒有真福生命的希望；可是在古聖祖的靈薄獄裡，卻有真福生命的希望，他們也放射出信德和恩寵之光。可是就地方的位置而言，大概二者的地方是相同的，只不過古聖祖的靈薄獄高於兒童的靈薄獄而已，正如**第五節**論靈薄獄與地獄所說的。

釋疑 1. 古聖祖與兒童所有的原罪方式並不相同，因為就原罪污穢個人心靈而言，古聖祖已洗淨了原罪；可是從人性方面，

卻仍然有尚未完全補贖的障礙。可是兒童卻有個人的及人性方面的障礙。因此，兒童和古聖祖的收容所並不相同。

2. 奧斯定論及的是人自己應該受的罰，那些只有原罪的人所受的罰最輕。可是還有一種更輕的罰，是爲了那些非由於個人罪愆的減少，而是由於原罪的減少而預備的光榮——這種光榮的延遲到來稱爲一種刑罰。

第七節 是否有許多居所

有關第七節，我們討論如下：

質疑 靈魂的居所似乎不應該分爲如此之多。因爲：

1. 人死後正如善人的靈魂有其居所，同樣的，惡人的靈魂亦有其歸處。可是，死後的靈魂卻由於功績，僅有一個居所，即是天堂。所以，死後的靈魂由於罪過，也僅有一個居所，即是地獄。

2. 此外，居所是由於功績或罪過而配置給死後的靈魂。可是，人靈只有一個立功績，或者犯罪的地方而已。所以，也應該只有一個居所歸於死後的靈魂。

3. 此外，受罰的地方應該與罪過相符合。可是，人卻只有三種罪過，即是：原罪、小罪和大罪（死罪）。所以，人也只不過應該有三個受罰的地方而已。

反之 1. 靈魂的居所似乎應該比已指出的地方還要多。因爲這種黑暗的幽冥就是魔鬼的監獄，正如《伯多祿後書》第二章17節所指明的。有些人認爲尚不只五個居所。所以，靈魂有五個以上的居所。

2. 此外，地上的樂園與天上的樂園並不相同。可是，有些人卻在今生之後，被提升到地上的樂園，正如論及厄里亞和哈諾客所說的（德四十四16；四十八9；列四二11）。因爲地上

的樂園並沒有被列入靈魂的五個居所之中。所以，似乎有五個以上的居所。

3.此外，有些受罰的地方應該與罪人的各種情況相符合；可是，如果人犯小罪而死於原罪中，就沒有任何居所適合他。因為顯然地，他並不住在天堂上，因為他並沒有天主的恩寵；他也並不住在古聖祖的靈薄獄中；他也並不住在兒童的靈薄獄中，因為他並沒有受覺苦——可是覺苦卻由於小罪而歸於這種人。並且，他也不住在煉獄中，因為煉獄只有暫罰，可是兒童的靈薄獄卻有永罰；同樣地，他也並不住在永罰的地獄中，因為他並沒有犯大罪（死罪）。所以，應該有第六個收容所。

4.此外，就不同的罪過和功績而言，賞罰的多寡就不同（參閱：第二集第一部第七十三題）可是功績和罪過的等級卻是無限的。所以，靈魂的居所應該分為無限的，人死後在這些居所中受罰，或者受賞。

5.此外，靈魂有時在自己犯罪的地方受罰，正如教宗額我略一世《對話錄》卷四第五十五章所指明的。因為他們在我們所居住的地方犯罪，所以這個地方也應該算是靈魂的居所；尤其因為有些人在這個世界上，為自己的罪過已在受罰，正如《對話錄》卷十五第三章所說的。

6.此外，正如有些死在恩寵中的人，尚有一些應該受罰的小罪；同樣地，有些死在大罪中的人，也有一些應該受賞的善工。可是那些帶著小罪而死於恩寵中的人，在受賞前，卻應該有一個受罰的地方，即是煉獄。同樣的道理，那些帶著自己的善工而死在大罪中的人，也應該有一個居所。

7.此外，正如古聖祖在基督來臨前，遲於獲得靈魂的圓滿光榮；同樣地，現在也遲於獲得肉身的圓滿光榮。所以，既然區分聖人在基督來臨前所處的居所，應當也區分聖人在基督來臨後所處的居所。

正解 我解答如下：就靈魂的各種情況而言，其歸處並不相同。可是那些與有死有壞的肉身合而為一的靈魂，卻成為立功績者；而那些脫離肉身後靈的靈魂，卻為自己的功過成為領受禍福者。所以，死後的靈魂或者領受最後的賞報，或者不可能領受最後的賞報。可是，死後的靈魂領受最後的賞報，可以分為兩方面。第一，關於善工方面，最後的賞報就是天堂。第二，關於本罪方面，最後的賞報就是地獄；或者由於原罪的關係，則最後的賞報就是兒童的靈薄獄。可是，如果死後的靈魂不能領受最後的賞報，如果是因為個人的罪愆，那麼就是煉獄：靈魂被扣留在那裡，不能立即領受最後的賞報；如果是因為人性的缺點，那麼就是古聖祖的靈薄獄：古聖祖被扣留在那裡，因為人性的罪過尚未補贖，不能獲得人性的光榮。

釋疑 1. 「行善的方法獨一無二，作惡的方法卻花樣百出」，正如狄奧尼修《神名論》(De divinis nominibus)第四章和哲學家《倫理學》卷二第六章所指明的。因此，受賞的地方獨一無二，可是受罰的地方卻很多，並無不宜。

2. 人在同樣情況下可立功或犯罪，因為功過之可能性相同。因此，一個地方就應該可以適合全人類。可是，收容有功過人們的地方，卻是不同的情況。因此，不能相提並論。

3. 人為自己的原罪而受罰，可以分為兩方面，正如上文第六節釋疑1.所指明的：或者關於自己方面，或者只關於人性方面。因此，有兩個合於這種罪過的靈薄獄。

4. (反之1.) 這種黑暗的幽冥並不屬於魔鬼，如同是魔鬼的罪惡所獲得的受罰地方那樣；卻如同是適合他們職責的地方，因為他們奉命考驗我們。因此，我們並沒有把它列入現在所討論的居所中，因為地獄的烈火是為魔鬼預備的，正如《瑪竇福音》第二十五章41節所指明的。

5. (反之2.) 地上的樂園屬於現世的人，卻不屬於因功而受賞的人。因此，我們並沒有把它列入現在所討論的居所中。

6. (反之3.) 這種假設是不可能的。可是，如果這種假設是可能的，那麼這種人將永遠在地獄裡受罰。凡有小罪的人，都在煉獄裡受暫罰，於屬於有天主恩寵的人。因此，如果他們都有大罪，又沒有天主的恩寵，將在地獄裡受永罰。那些帶著原罪而死的人有小罪，卻沒有天主的恩寵，如果我們假設他永遠受罰，並無不宜。

7. (反之4.) 賞罰的不同等級並不能使情況不同，分為許多的居所是按情況而言。因此，這種論證無所證明。

8. (反之5.) 已死的人有時在我們所居住的地方受罰，並不是因為這個地方是他們受罰的固有地方 (locus proprius)；而是因為這樣可以教訓我們，使我們親眼目睹他們所受的罰而避惡行善。

那些還活著的人，在現在就為自己所犯的罪過受罰，不是本題討論的範圍，因為這種罪罰並不使人脫離立功勞和犯罪的情況。可是我們現在所討論的，是在立功勞，或者犯罪情況之後的居所。

9. (反之6.) 罪惡不可能純粹而不混合著善工，如同至善毫無罪惡那樣。因此，那些被提升天而享真福，即是享有至善的人，也應該煉淨一切的罪惡。因為如果他們在現世並沒有完全洗淨罪污而死，他們就應該有一個煉淨自己罪污的地方。可是那些已下地獄的人們，不可能沒有絲毫的善工。因此，不能相提並論。因為那些已下地獄的人們，可能領受自己善工的賞報，因為他們過去的善工可能減輕他們所受的罪罰。

10. (反之7.) 基本的賞報 (praemium essenziale) 在於靈魂的光榮。可是，因為肉身的光榮由靈魂所傾注，肉身的光榮完全在於靈魂，如同靈魂是肉身的根源一樣。因此，靈魂沒有

光榮，能使情況不同；肉身沒有光榮，卻不改變情況。所以，相同的地方，即是蒼天（caelum empyreum），應該歸於肉身已死的聖潔靈魂（anima sancta），也歸於已與他合而為一的光榮肉身。可是，相同的地方卻不應該歸於在獲得光榮前後的古聖祖靈魂。

第七十題

論靈魂離開肉身後之性質及其所受的有形火刑

一分爲三節一

21

〔補編〕第七十題：論靈魂離開肉身後之性質及其所受的有形火刑

然後要討論的是，靈魂離開肉身後之性質及其所受的有形火刑（參閱第六十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、離開肉身後之靈魂，是否仍然有感覺能力。
- 二、離開肉身後之靈魂，是否仍然有感覺能力的行爲。
- 三、離開肉身後之靈魂，是否可能受有形的火刑。

第一節 離開肉身後之靈魂，是否仍然有感覺能力

有關第一節，我們討論如下：

質疑 離開肉身後之靈魂，似乎仍然有感覺能力。因爲：

1. 奧斯定《論精神與靈魂》（*De spiritu et anima*）第十五章說：「那離開肉身後之靈魂帶有一切，即是：感覺、想像、理性、理智、理解力、貪情力（*concupiscibilitas*）和怒情力（*irascibilitas*）。可是感覺、想像、怒情力和貪情力卻是感覺能力（*potentia sensitiva*）。所以，那離開肉身後之靈魂仍然有感覺能力。

2. 此外，奧斯定《論聖教信端》說：「我們只相信人有本體之靈魂（*anima substantiva*）；靈魂離開肉身後，仍然生活著，仍然保持著敏銳的感覺和才智。」所以，離開肉身後之靈魂仍然生活著，也有感覺能力。

3. 此外，靈魂或者有本來的能力，正如有些人所說的，或者至少有自己的本性（*proprietas naturalis*）。可是，凡人本來有的，都不可能離開他——靈魂的主體（*subjectum*）也沒有喪失本性。所以，離開肉身後之靈魂，不可能喪失某些能力。

4.此外，如果整體缺少一部分，那麼整體就不是完整的。可是，靈魂的能力卻稱為靈魂的部分。所以，如果死後的靈魂喪失某些能力，那麼人死後的靈魂就不是完整的。這是不適當的。

5.此外，為立功績，靈魂能力的作用大於身體的作用：因為肉身只是行為的工具，可是靈魂卻是行為的根源。可是肉身卻必須同靈魂一起受賞，因為肉身在立功績時，與靈魂合作。所以，靈魂的能力更應該同靈魂一起受賞。所以，那離開肉身後靈魂，並沒有喪失能力。

6.此外，如果離開肉身后的靈魂喪失感覺能力，那麼這種能力應該歸於虛無：因為我們不能說能力變為某種物質（*materia*），因為能力並沒有以物質為自己的部分。可是，凡完全歸於虛無的一切，卻都不會恢復原狀。所以，在肉身復活時，人靈不會有相同的感覺能力。可是按照哲學家《論靈魂》卷二第一章的話，正如靈魂與肉身有關；同樣地，靈魂的能力也與肉身的部分有關，例如：視覺與眼睛有關。可是，如果那回到肉身內的靈魂不是相同的，那就不是相同的人。所以，如果那回到肉身內的靈魂沒有與先前相同的視力，那麼也就不是與先前相同的眼睛；同樣地，復活起來的，也就不是與先前相同的部分。也就不是與先前完全相同的人。所以，離開肉身后的靈魂，不可能喪失感覺能力。

7.此外，如果肉身腐化了，那麼感覺能力也就腐化了。那麼，如果身體疲倦了，感覺能力也應該疲倦。其實並非如此。因為正如《論靈魂》卷一第四章所說的：「如果老人換了少年人的眼睛，那麼他的視力將一如少年人。」所以，肉身腐化了，感覺能力並沒有腐化。

反之 1.奧斯定《論聖教信端》說：「人共有兩種實體（sub-

stantia)，即是靈魂與肉身。靈魂有理性 (ratio)，肉身有感官。」所以，感官能力屬於肉身。所以，肉身腐化了，靈魂就不再有感官能力。

2.此外，哲學家《形上學》卷十二論及人靈離開肉身，說：「可是如果最後尚有存在之物，那麼我們卻應該問：這存在物究竟是什麼？因為有些物有此可能。例如，靈魂若有這種配備，不是整個靈魂，而是智能。整個靈魂或許無此可能。」由此可見，並不是整個靈魂離開了肉身，只有靈魂的智力 (potentia intellectiva) 離開肉身而已；因為感覺能力，或者生長能力 (potentia vegetativa)，並沒有離開肉身。

3.此外，哲學家《論靈魂》卷二第二章論及理智，說：「這只是一種離開，如同永恆物離開可朽物一樣。正如有些人所說的：顯然地，因為靈魂的其餘部分是不能離開肉身的。」所以，那離開肉身後靈的靈魂，不再有感覺能力。

正解 我解答如下：關於這個問題，意見繁多。因為有些人認為，在靈魂上的一切能力，就像物體上的顏色。他們主張那離開肉身後靈的靈魂，仍然保持一切的能力。因為，如果離開肉身後靈的靈魂缺少某種能力，那麼靈魂就應該改變自己的本性；然而，既然靈魂的主體仍然存在，本性不可能改變。

可是，這種想法卻是錯誤的。因為我們所謂的能力，是指某物能有所主動或被動；然而行動與能行動應該屬於同一個主體。能力屬於此物，該像是行動者或被動者的主體。因此，哲學家《論睡眠與醒寤》第一章說：「能力屬於誰，行為也就屬於誰」。顯然地，我們看到有些活動之根源是靈魂的機能。嚴格地說，這些活動不是靈魂的，而是屬於共同體的，因為這些活動除非藉著肉身，否則不可能完成，例如：耳聞與目睹等等。因此，這些能力該是屬於共同體的，共同體是其主體，如

同第一集第七十七題第五節所說的；這些能力因受靈魂之影響而屬於靈魂（*principium inflnens*），如同形式（*forma*）是組合物的特性之根源那樣。可是，靈魂所完成的一些活動，卻絲毫不需要肉身的器官，例如：瞭解、思考和願意，因為這些行為是屬於靈魂的固有行為。所以，這些行為的能力，不僅屬於靈魂——如同屬於行為的根源一樣——而且也如同屬於行為的主體一樣。因為靈魂的主體仍然存在，固有的情感也應該仍然存在；主體腐化了，情感也應該腐化。靈魂的行為所有的這些能力，不必用肉身的器官，因為離開肉身後靈魂，仍然有這些能力；可是肉身腐化了，靈魂的行為所利用這些能力，也應該腐化，因為這一切的能力都屬於覺魂（*anima sensitiva*）和生魂（*anima vegetativa*）。

因此，有些人區分靈魂的感覺能力，主張這些能力共分兩種：有些能力是器官的行為，是靈魂傾注在肉身上的，也同肉身一起腐化；可是有些能力卻根本存在靈魂上，因為靈魂藉著這些能力，使肉身感覺和耳聞目睹等等，這些根本的能力仍然存留在離開肉身的靈魂上。

可是這種主張卻似乎不當，因為靈魂的本體（*essentia*）並不藉著其它能力，而成爲器官行為的能力根源。正如任何形式是以其本質而使材料具形，並是合成物自然獲得之特性的根源一樣。因為，假如靈魂應該有其它的能力，藉以由靈魂的本體所傾注的能力成全器官；那麼同樣地，也應該有其它的能力，藉著靈魂的本體所傾注的中間能力（*potentia media*），而成全器官的能力。既然如此，則永無止境。因為如果我們應該停止，最好在開始時就停止。

因此，其他人，如大亞爾伯（*Albertus Magnus*）《言論集釋義》第四集，主張感覺能力和其它類似的能力，只不過相對地，仍然存留在離開肉身的靈魂上而已，即是以效果仍然存留

在原因內的方式。因為如果靈魂與肉身合而為一，那麼離開肉身后的靈魂，仍然有再影響這些能力的效力。這種效力也不應該是靈魂本體的附加物，正如上文所說的。這種意見似乎是比較合理的。

釋疑 1.我們應該認為奧斯定的話，意指靈魂本身帶走某些現實能力，即是智力與理智，另一些能力則是以根源方式，即如上文所說的。

2.靈魂本身所帶走的官能並不是外表的，而是內在的，即是屬於智力方面的，因為理智有時也稱為官能，正如巴西略《箴言論贊》和哲學家《倫理學》卷六第十一章所指明的。或者，如果他意指外在的器官，那麼就應該與釋疑1.相同。

3.正如上文所指明的，感覺能力與靈魂之關係，並不如同本性的情感與其主體，卻如同本性的情感與根源的關係。因此，**質疑**的論證並不成立。

4.靈魂的能力是指靈魂的能力部分。可是全部這些能力是這個本性，因為其整個的活力主要是在其中一個部分，其它部分只是分到這種活力：正如靈魂之活力在理智部分是完整圓滿的，在其它能力部分則是局部的。所以，離開身體的靈魂保有智力部分的能力，是全部保有，沒有減少；但是感覺能力的行為不再保存，正如王權並不因分享王權者之死而減少一樣。

5.為立功績，合作的身體乃是立功者的主要部分。可是，感覺能力卻不如此合作，因為感覺能力屬於偶然物。因此，不能相提並論。

6.靈魂的感覺能力稱為是器官的行為，並非好似那是器官的本質形式，而是因為那是靈魂的本質形式；而器官的行為，是因為那些能力完成器官的專有活動，就如熱度是火使物發熱的行為。所以，同一個火加上別的火熱度後，那個火仍

然存在，正如煮開水所指明的：在水燒熱後，溫度並不相同，可是水卻仍然相同。同樣地，雖然能力並不相同，可是未來的器官卻仍然相同。

7. 哲學家那裡說的是本來就置根在靈魂上的能力，由他在下文所說的可見一斑：「老年人感到的不是靈魂，而是靈魂所在之處」，即是身體。因此，靈魂的能力並不因肉身衰老而衰老，也不因肉身腐化而腐化。

第二節 離開肉身後靈的靈魂，是否仍然有感覺能力的行為

有關第二節，我們討論如下：

質疑 離開肉身後靈的靈魂，似乎仍然有感覺能力的行為。因為：

1. 奧斯定《論精神與靈魂》說：「那離開肉身後靈的靈魂，由於想像力、貪情力和忿情力，而受功過的歡樂，或者痛苦的影響。」（參閱第一節釋疑1.）可是，想像力、貪情力和忿情力卻是感覺能力。所以，那離開肉身後靈的靈魂，將受感覺能力的影響。因此，那離開肉身後靈的靈魂，仍然有感覺能力的行為。

2. 此外，奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第二十四章說：「肉身並沒有感覺，可是靈魂卻藉著肉身而感覺」；之後又說：「可是有的感覺不是靈魂藉著肉身而感覺，絲毫沒有肉身而感覺，例如：害怕等等。」可是，凡沒有肉身而靈魂感覺到的，卻可能是那離開肉身後靈的靈魂也感到的。所以，那離開肉身後靈的靈魂，可能有現實的感覺。

3. 此外，例如在睡夢中所見的物體形像，屬於感覺方面的幻覺（visio imaginaria）；可是在睡夢中，所見的種種物體形像，卻適合那離開肉身後靈的靈魂。因此，奧斯定《創世紀字義新探》說：「我看不出為什麼，當肉身倒下失去知覺，尚未完全死亡之前，靈魂能看到自己的形狀，就如許多死而復活的人所說的，那麼完全死亡而離開肉身的靈魂為何不能呢？」因為

若不是見到了，靈魂不能看到身體的形象。奧斯定先提到那些無稽之談，即「他們有其身體的某種形狀，因而被帶到他們看見的那種地方，被體驗到的是感官之影像」。所以，那離開肉身后的靈魂，可能有感覺能力的行爲。

4.此外，記憶力是感覺部分的能力，正如偽奧斯定著的《記憶與追想》(De memoria et reminiscencia)所證明的。可是那離開肉身后的靈魂，卻實在記得自己現在所做的一切。因此，《路加福音》第十六章26節敘述亞巴郎對終日飲宴的富人說：「你應記得你活著的時候，已享盡了你的福」。所以，那離開肉身后的靈魂，可能有感覺能力的行爲。

5.此外，按照哲學家《論靈魂》卷三第九章)的話，怒情力和貪情力都屬於感覺方面。可是歡樂與憂愁、愛與恨、害怕與希望等情緒，卻屬於怒情和貪情方面。按照我們的信德，我們主張離開肉身后的靈魂，有這些情緒。所以，離開肉身后的靈魂，並不缺乏感覺能力的行爲。

反之 1.靈魂與身體共同擁有的，不能只存留在被分離的靈魂內；但所有感覺能力的行爲，都是靈魂與肉身所共有的。明顯的事實是，沒有一個感覺能力的運作，能將肉身的器官排除在外的。因此，分離的靈魂會失去感覺能力的行動力。

2.此外，哲學家《論靈魂》卷一第四章說：「肉身腐化了，靈魂不再記憶，也不再愛慕了。」同樣地，靈魂也不可能再有感覺能力的任何行爲。所以，離開肉身后的靈魂，不可能產生感覺能力的任何行爲。

正解 我解答如下：有些人把感覺能力的行爲分爲兩種：第一種，是外在的，這些行爲是肉身方面的，並不存留在離開肉身后的靈魂上；第二種，內在的，這些行爲是靈魂的行爲，仍然

存留在離開肉身後靈魂上。這種主張似乎是柏拉圖（Plato）的意見（參閱：《亞爾西比篇》（Alcibiades）卷一第二十五章；《伊比諾米篇》（Epinomis）卷十；《費多篇》（Phaedo）第三十章），他主張靈魂與肉身合而為一，如同完美的實體（substantia）毫不依賴肉身一樣，而只如同是原動力屬於可動之物一樣：由他所主張的輪迴（transcorporatio）可知一斑。可是，因為他主張若非被推動，無物能動；又為免推衍到無限，他主張第一個推動者是自己推動自己；並主張靈魂是自己推動自己。因此，靈魂的運動共有兩種：一是靈魂推動自己的運動，二是靈魂推動肉身的運動。既然如此，則靈魂就有觀看的行為：靈魂首先觀看自己，因為靈魂推動自己；其次是靈魂藉著肉身的器官而觀看，因為靈魂推動肉身。

可是哲學家《論靈魂》卷一第三章卻推翻了這種主張，他證明靈魂並不推動自己，此觀看和感覺等作為中，靈魂也絕不被動；這作為卻只不過是靈魂與肉身所組合之物的運動而已。所以，我們應該說感覺能力的行為，絕不存留在那離開肉身的靈魂上，或許以遠根源（radix ramota）方式存留在靈魂上。

釋疑 1. 有些人否認這部書是奧斯定的著作，因為他們說這部書是一位西篤會修士艾格魯喜拉維（Alcherus Claravensis）的著作，他根據奧斯定的話所編著，並增加了自己的一些意見。因此，我們並不應該認為這部著作具有權威。

可是，如果我們認為這部著作具有權威，我們就不應該認為離開肉身後靈魂，受想像和其它種種能力的影響，如同這種影響是上文所說的能力的行為一樣；而應該認為靈魂的未來善惡生活，藉著與肉身結合的想像和其它種種能力而受影響。我們並不應該認為想像和種種能力產生這種影響，而應該認為肉身的想像和種種能力產生了這種影響的成果。

2. 我們主張靈魂藉著肉身而感覺，並不是因為這種感覺是靈魂本身的行爲，而是因為這種感覺因靈魂而成爲整個組合物的行爲，如同我們主張熱能發熱一樣。

可是我們卻應該附帶地說明，靈魂沒有肉身也能感覺，例如：害怕等等。我們應該知道，這種感覺絲毫沒有肉身的外在運動，因為這種運動代表固有感官的行爲：因為害怕和種種情緒若沒有肉身的運動，就不會發生。或者我們可以這麼說，奧斯定在論及柏拉圖派（Platonici）的意見時，是因為他們提出了這種主張，正如之前第一集第七十七題第五節釋疑3.所說的。

3. 奧斯定在本書中所說的，是探討性的意見，並不是決定性的意見，幾乎整部著作都是如此。因為顯然地，睡眠中的靈魂與離開肉身後後的靈魂不能相提並論。因為睡眠中的靈魂利用想像的器官，肉身的形像早已銘刻在想像中；我們並不能說肉身的形像銘刻在那離開肉身後後的靈魂上。

按照抽離物質和物質情況的大小程度，或者我們可以說，靈魂有的事物形像，是按感覺能力、想像力和理解力。所以，奧斯定之主張按這方式可以成立：物質物之形像在睡眠者及精神病患的靈魂中，是按想像的方式；而在離開肉身的靈魂上，是以智性的方式，並非以想像的方式。

4. 正如奧斯定《言論集釋義》卷一所說的，記憶共有兩種意義。第一，關於過去的時間，記憶是感覺部分的能力。按這方式，則那離開肉身後後的靈魂並沒有記憶的行爲。因此，哲學家《論靈魂》卷一說：「肉身腐化了，靈魂不再回憶」（參閱反之2.）。第二，記憶是想像的一部分（第一集第九十三題第七節釋疑2.、3.），這種記憶屬於智力的部分，即是排除時間的差別。因為這種記憶不僅包括過去的時間，而且也包括現在和未來的時間，正如奧斯定《論天主聖三》（De Trinitate）卷十四第十一章所說的。就這種記憶而言，那離開肉身後後的靈魂將有記憶。

5. 我們認為愛慕、歡樂與憂愁等等，共有兩種意義。第一，這些情緒有時是感官嗜慾（*appetitus sensitivus*）的情緒，並不存留在那離開肉身後靈的靈魂上：因為沒有心臟的固定運動，就不會產生這些情緒。第二，這些情緒是理智方面的意志行為；既然如此，這些情緒也屬於那離開肉身後靈的靈魂。例如，快樂似乎是感覺方面的情緒；就另一方面的意義而言，哲學家《倫理學》卷七第十四章也主張天主也有這種情緒，說：「天主享受唯一而單純的快樂」（第十四章第八號）。

第三節 離開肉身後靈的靈魂，是否可能受有形的火刑

有關第三節，我們討論如下：

質疑 離開肉身的靈魂，似乎不可能受有形的火刑。因為：

1. 奧斯定《創世紀字義新探》說：「在靈魂離開肉身後，那影響靈魂善惡的事物，並不是有形的，而是相似有形之物。」（參閱第二節質疑3.）所以，那離開肉身後靈的靈魂，不可能受有形的火刑。

2. 此外，奧斯定在同一書第二十六章中說：「主動常常優於被動」。可是，有形物體卻不可能優於離開肉身後靈的靈魂。所以，離開肉身的靈魂不可能受有形物之苦。

3. 此外，按照哲學家《論動物之生殖》卷一第十章和波其武《論二天性》第六章的話，唯有在物質中互動者，才能主動和被動。可是靈魂與有形的烈火卻沒有分享物質，因為無形物（*spiritualia*）與有形物（*corporalia*）並沒有共同的物質。因此，彼此不可能變換，正如波其武在同一書中所說的。所以，那離開肉身的靈魂不可能受有形的火刑。

4. 此外，凡是被動的一切，都由主動者有所取。所以，如果那離開肉身的靈魂受有形的火刑，那麼靈魂就由有形的火刑有所取。可是，某物所取的一切，都是按照取物者的方式。

所以，靈魂所取的烈火，並不是物質方式，而是按精神方式。可是，東西的形式以精神方式存留在靈魂上，是使靈魂完美（perfectio）。所以，縱然靈魂受火刑，也不是靈魂的刑罰，反而是靈魂的完美。

5.此外，如果我們說：「靈魂只因看見烈火而受火刑」，似乎如教宗額我略一世《對話錄》卷四第二十九章所說的；相反地，如果靈魂看見地獄的烈火，那麼靈魂只是在理智方面看見地獄的烈火。因為靈魂並沒有完成視覺（visio sensitiva）和幻覺（visio imaginaria）的器官；可是智能的知覺（visio intellectualis）似乎不可能成為憂愁的原因，「因為憂愁並不相反我們思考時的快樂」，按照哲學家《雄辯論》卷一第十三章的話。所以，靈魂並沒有由於這種覺能而受罰。

6.此外，如果我們說靈魂受有形的火刑，那麼靈魂就被烈火拘留，如同現在靈魂還生活在肉身內時，被肉身拘留一樣。然而事實並非如此。當靈魂還生活在肉身內時，被肉身拘留，因為靈魂與肉身合而為一，如同質料與形式合而為一。可是靈魂卻不是這種有形之火的形式。所以，靈魂不可能因上文所說的方式而被烈火拘留。

7.此外，一切有形的主動者是以接觸的方式影響。可是，有形的烈火卻不可能與靈魂接觸，因為同為有形物之間，才有共同邊界的接觸。所以，靈魂不可能受有形的火刑。

8.此外，除非器官的主動者影響中間物，不可能影響遠方物。因此，在與能力相等的固定距離內，器官的主動者可以主動。可是，當靈魂或者魔鬼是在地獄外面，他們有時也在現世顯現給世人。可是他們卻不免受病苦，因為正如聖人的光榮絕不會中止；同樣地，惡人的刑罰也不會中止。可是，我們卻沒有看見一切的中間物受地獄的火刑，也不相信大自然的有形物有如此大的動能，無遠弗屆。所以，惡人的靈魂所受的刑

罰，似乎不是受有形的火刑。

反之 1.按同一理由，離開肉身的靈魂和魔鬼，也可能受有形的火刑。可是魔鬼確實受有形的火刑，因為惡人們復活的肉身，被拋入烈火中受火刑，這種烈火必然是有形的；這由《瑪竇福音》第二十五章41節耶穌的意見可想而知：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和牠的使者預備的永火裡去罷！」所以，那離開肉身後靈的靈魂，可能受有形的火刑。

2.此外，刑罰應該與罪過相符合。可是，靈魂卻因邪惡的貪情之罪，自願屈伏於肉身的權下。所以，靈魂理當受有形的刑罰。

3.此外，形式與質料的合而為一，大於主動者與被動者的合而為一。可是靈魂與肉身的不同本性，卻不能阻礙靈魂成為肉身的形式。所以，也不能阻礙靈魂受有形之苦。

正解 我解答如下：地獄的烈火並不是所謂的比喻的烈火，也不是幻想的烈火，而是真正有形的烈火，我們應該主張靈魂受有形的火刑；因為《瑪竇福音》第二十五章41節記載，主耶穌稱這種烈火為「給魔鬼和他的使者預備的」。魔鬼都是無形的，如同靈魂一樣。可是靈魂究竟如何受苦，卻有種種解釋。

因為有些人主張靈魂的確看見烈火，即是靈魂受火燒之苦。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四說：「靈魂只因看見烈火而受火刑」（參閱**質疑5.**）。

可是，這種解釋卻似乎不能令人滿意；因為任何被看見者，因為是被看見，便是看見者之成全。所以，不可能因為被看見而變成看見者的懲罰；可是，偶而有處罰或使人悲傷的作用，即是因為它被視為有害之物。因此，除了靈魂的確看見烈火以外，烈火與靈魂還該有另一種關係，即烈火對靈魂有害。

雖然有形的烈火不可能焚燒無形的靈魂，可是靈魂卻領悟烈火有害於己。因此，其他人主張，這種領悟使靈魂害怕和痛苦，以應驗聖經上的話：「他們必然要驚惶失措」（詠十三5）。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四說：「靈魂被烈火焚燒，因為她看見自己被烈火焚燒。」

可是，這種解釋卻似乎仍然不能令人滿意。因為在這種情形下，其實靈魂並沒有受火刑，只不過偽裝受火刑而已。因為，雖然虛偽的幻想可能是真正的憂愁和痛苦，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二所說的（第二節質疑3.）；可是就這種痛苦而言，我們不能說靈魂實在受苦，而能說靈魂好像看見自己受苦。這種受苦的方式，比幻覺（visio imaginario）中所有的受苦方式，距離受真正的痛苦更遠。因為後者的方式稱為對事物的真正幻覺，是靈魂自己所有的；可是前者的方式卻稱為對事物的錯誤概念（conceptio falsa），是靈魂自己錯誤的幻想。此外，那離開肉身後靈魂，或者魔鬼，都是絕頂聰明，不會以為有形的烈火有害於己，似乎絕不會受烈火的折磨。

因此，其他學者說，我們靈魂也應該主張受有形的火刑。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四說：「我們從聖經上的話，可以推斷靈魂不僅因看見烈火而受火刑，而且也因感受烈火而受火刑。」（參閱質疑5.）。他們解釋這種可能性如下，這種有形的烈火可以從兩方面看：第一，這種烈火是一種有形物，如此則對靈魂無可奈何；第二，這種烈火是天主正義的報復工具，因為這是天主正義的秩序迫切需要的，犯罪的靈魂使自己屈伏於有形物的權下，也因有形物而使自己屈伏於懲罰的權下。（參閱：大亞爾伯，《言論集釋義》第四集卷四十四第三十七、第四十節）可是，工具卻不僅因自己的本性能力而動，也因主要的動力而動。因此，如果這種烈火因神力而動，那麼這種烈火影響人和魔鬼的精神，也就不無理由；正如

《論聖事》（參閱：第三集第六十二題第一節）所說的，聖事聖化人的靈魂。

可是，這種解釋卻似乎也不能令人滿意。因為一切的工具都有與自己本性相同的行爲，而產生工具所產生的行爲，不僅原動力產生這種行爲，而且原動力完成第一行爲，也應該完成第二行爲。如同在領洗時，以水洗身體而聖化人的靈魂，如同以鋸子鋸木而建築一棟房屋一樣。因此，烈火應該影響人的靈魂，靈魂與烈火該有一點共同性，使烈火成爲天主的正義懲罰罪惡的工具。

因此，除非靈魂與肉身合而爲一，否則我們就應該說，肉身的本性不可能影響靈魂，也不可能有害於靈魂，或者使靈魂痛苦。因爲我們都知道：「這必腐朽的肉身，重壓著靈魂」（智九15）。可是靈魂與肉身合而爲一，卻分爲兩種方式。第一，靈魂成爲物質的形式，由靈魂與物質合成一單純物（*unum simpliciter*）。既然如此，則靈魂與肉身合而爲一，就可以使肉身復活，靈魂似乎也受肉身的重壓。可是，人和魔鬼的靈魂卻不如此與有形的烈火合而爲一。靈魂與肉身合而爲一的第二種方式，如同原動力與可動之物合而爲一，或者佔據地方之物與地方合而爲一，如同無形物（*incorporale*）佔據地方一樣。既然如此，無形受造物的靈魂就受地方的限制；因此，無形受造物的靈魂如果存在這個地方。就不可能存在別的地方。雖然有形物（*corporea res*）的本性有確定無形的精神之地方的作用，可是有形物的本性卻不可能使無形的精神困在這個地方，以致於不能去別的地方，如同屈伏於地方的權下一樣：因爲精神的本性並不佔據地方，如同屈伏於地方的權下一樣。可是，後一層功能是外加在有形烈火上的，因爲是天主正義的報復工具，而能這樣困住精神。這樣就成了精神的處罰，使之不能按照自己的意願而爲所欲爲。

這是教宗額我略一世《對話錄》卷四的主張，因為他解釋如何體驗到火燒之苦，說：「當真理宣判富有的罪人應該受火刑的時候，哪位明智者還將否認惡人的靈魂被囚禁在烈火中呢！」儒利安主教（Julian de toledo, 652-690）也贊成這種主張，正如聖師教宗額我略一世於《言論集釋義》第四集卷四十四第七章所引證的：「如果活人的無形靈魂被囚禁在肉身內，那麼惡人的靈魂為何在死後就不可能被囚禁在有形的烈火中呢？」奧斯定《天主之城》卷二十一第十章也有這種主張，正如靈魂在活著時與肉身合而為一，而賜給肉身生命，雖然靈魂是精神體，肉身是形體；可是，靈魂卻由於這種合而為一，產生對肉身的熱愛之情。同樣地，靈魂也受烈火的捆綁，「以領受烈火的懲罰」，靈魂也由於這種合而為一而心懷恐懼。

所以，我們應該把上述的主張合而為一，期能完全瞭解靈魂為何受有形的火刑；即是說，烈火所有的本性，足以使無形的靈魂與它合而為一，如同佔據地方之物地與地方合而為一。可是，因為熱火是天主正義的報復工具，似乎使靈魂是被捆綁的；因此，這種烈火的確有害於靈魂。既然如此，則靈魂以為烈火是有害於己之物，而受火刑。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四順便提及這一切，正如上文所指明的。

釋疑 1. 奧斯定以探究方式講話。他在《天主之城》一書中，提出了另一種解釋法，正如上文所指明的。

或者可以說：奧斯定認為那直接使靈魂痛苦和憂愁的，都是精神物，因為靈魂是以領悟的方式，領悟烈火是有害於己之物。這種領悟的烈火是使靈魂受苦的近因（*cansa proxima*）；可是那存在靈魂以外的有形烈火，卻是使靈魂受苦的遠因（*causa remota*）。

2. 雖然靈魂本身比烈火尊貴，可是烈火卻因為是天主正

義的工具而比靈魂高貴。

3. 哲學家和波其武說的，是使被動者變成主動者之性質的作用。可是，烈火對靈魂的作用卻不是這樣的。因此，這種論證並不成立。

4. 烈火對靈魂的作用不是以影響的方式，而是以拘困的方式，正如上文所指明的。所以，這種論證並不正確。

5. 在智能的知覺中（visio intellectualis），並不因某物被看見而有憂苦，因為被看見者不可能因被看見而與智能相反。在感官層面，被看見者對視覺器官偶而可能有害、有破壞作用。但是智能知覺能夠有憂苦作用，因為知道被看到者是有害的；但不是只要一看見就對它有害，而是以其它的方式，靈魂就是這樣看見火時感到憂苦。

6. 並非在各方面都相似，只是在某方面，正如上文所指明的。

7. 雖然在靈魂與物體之間並無物質性接觸，但彼此之間有一種精神性的接觸：就如天界之推動者，因為是精神性的，在推動天界時，是以精神性的接觸與天界接觸，其方式即所謂的「憂苦性的觸動」，正如《論動物之生殖》第六章所說的。這種接觸足以產生作用。

8. 除非天主許可——或者為教訓世人、或者為考驗被選者，否則惡人的靈魂絕不會離開地獄。可是，無論他們是在地獄以外的任何地方，總是看見地獄的烈火，這是為懲罰他們所準備的。因此，這種視覺是他們受苦的直接原因，正如釋疑 1. 所說的。他們不論在何處，都受地獄的火燒之苦：如同囚犯住在監獄之外，似乎也受囚禁之苦一樣，認為自己是被判坐監的人。因此，正如被選者的光榮，不論被選者身在何處，都不會減少：基本的賞報不會減少，偶然的賞報也不會減少。如果他們有時離開天堂，那麼這似乎成為他們光榮；同樣地，如果惡

人由於天主的許可，能夠暫時離開地獄，也絕不會減輕他們所受的罰。這就是「註解」（拉丁通行本註解）對《雅各伯書》第三章6節：「燃燒生命的輪子」道理，說：「魔鬼處處都在，或者在空中，或者在地上，拖著自己的火焰刑具。」。可是質疑是誤以為有形的烈火是靈魂受苦的直接原因，如同烈火是肉身受苦的直接原因一樣。

第七十一題

論生者對亡者靈魂的救助

一分爲十四節一

然後要討論的是，生者對亡者靈魂的救助（參閱第六十九題引言）。

關於這一點，可以提出十四個問題：

一、一人所奉獻的救助（suffragium），是否可能有益於另一人。

二、生者的善工是否可能救助亡者。

三、罪人所奉獻的救助是否有益於亡者。

四、生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於生者。

五、生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於地獄的惡人。

六、生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於煉獄靈魂。

七、生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於靈薄獄的兒童。

八、生者爲亡者奉獻的救助，是否有益於天堂的聖人。

九、是否唯有聖教會的祈禱、彌撒聖祭和哀矜，才可能或者特殊地救助亡者靈魂。

十、聖教會所頒的大赦，是否也有益於亡者。

十一、葬禮是否也有益於亡者。

十二、生者爲一位亡者而奉獻的救助，是否也有益於其他亡者。

十三、生者爲許多亡者而奉獻的救助，是否有益於每個亡者。

十四、不是專爲某些人奉獻的普通救助，與專爲某些人奉獻的普通救助，效力是否相同。

第一節 一人所奉獻的救助是否有益於另一人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 一人所奉獻的救助（suffragium），似乎不可能有益於另一人。因為：

1.《迦拉達書》第六章7節說：「人種什麼，就收什麼」。可是，如果一人由於他人的救助而獲得效果，那麼他就由他人所播的種子而收穫果實。所以，人由於他人的救助，自己一無所得。

2.此外，每人按自己的功勞而有所得，這屬於完全的正義。因此，《聖詠》第六十二篇13節說：「因為你按照各人的行為，予各人以報酬。」可是，天主的正義卻不可能有缺點。所以，一人不可能由他人的行為得到救助。

3.善工是有功勞的，也是值得頌揚的，即是因為這種善工是自願的行為（voluntarium）。可是，人卻不可能由另一人的善工而受頌揚。所以，人的善工也不可能是他人的功績。

4.此外，以善報善，以惡報惡，這也屬於天主的正義。可是，無人因他人的罪惡而受罰，正如《厄則克耳》第十八章20節說：「誰犯罪，誰就該喪亡」。所以，人也不因他人的善工而得到幫助。

反之 1.《聖詠》第一一九篇63節說：「我要與一切敬畏你，遵守你命令的人為友」。

2.此外，一切的信徒因愛德合而為一，正如《羅馬書》第十二章5節所說：「都是一個身體的肢體」。可是，一個肢體卻因別的肢體而獲得幫助。所以，一人因另一人的功勞，可能獲得幫助。

正解 我解答如下：人的行為可能有兩種目的。第一，為獲得

某種處境，例如：人因功勞行為而獲得真福的處境。第二，為獲得處境的某種後續效果，例如：人因某種行為而獲得某種附加的賞報（*praemium accidentale*），或者免罰。人的行為可能以兩種方式產生這兩種功能：第一種，藉著功勞；第二種，藉著祈禱。這兩種方式有所不同，因為功勞是根據正義；但是祈禱者得到所求助的，只是因了被祈求者的慷慨大方。

所以應該說，為獲得某種處境，一人的善工絕不能按功勞方式而有益於另一人的處境，即是由於一人的行為而使他人獲得永生。因為天主按照領受恩寵者的尺度，賞賜他分享自己的光榮；可是，天主卻安排人由於自己的行為，而不是由於他人的行為，配得分享祂的光榮——這裡指的是光榮的相稱準備。可是當他還生活在世的時候，藉著祈禱，他人的善工卻可能有益於另一人獲得某種處境，例如：一人可以為另一人祈求最初的恩寵。因為祈禱依賴我們所祈求的天主的仁慈，我們所可能祈求的一切，都歸於天主的權下。

可是，為獲得這種處境的後續效果或附帶效果，一人的善工卻不僅藉著祈禱，而且也藉著功勞方式而可能有益於另一人，共有兩種方式。第一，在根源上相通，即是善工中的愛德。因此，一切因愛德而合而為一的人，都由彼此的善工而獲得某種利益：按照每人的情形；因為縱然在天堂上，每人也都分享他人的善工。因此，這就是信經（*articulus fidei*）所說的「諸聖相通功」（*communio sanctorum*）。第二，行善工者的意向，因為他們行這些善工的特殊目的，就是為有益於這些人。因此，他的善工為這些人而行，行善工者似乎把這些善工讓給這些人；所以，這些善工或者為滿足補贖，或者為不能改變情形的類似的目的，而可能有益於這些人，只是不能改變處境。

釋疑 1. 這種收穫就是獲得永生，正如《若望福音》第四章 36

節所說的：「且為永生收集了果實」。可是，永生的分享卻不只賜給行善工的人而已。但縱然人為他人獲得永生而祈禱，除非自己行善工，否則不會獲得永生；即是天主因人的祈禱，而賜給人恩寵，因而獲得永生。

2.人為他人而行的善工，是他人得到效果。同樣地，他人同我一起行的善工，似乎也成為我的功績。因此，如果這人獲得他人因愛德、或者為他而行的善工效果，就不相反天主的正義。人類的正義似乎也是如此，所以可以代替他人做補贖。

3.頌揚只與人的行為有關。因此，頌揚「與某事有關」，正如《倫理學》卷一第十三章所說的。因為沒有人會由於他人的善工，而成為或顯示他對某事的準備好或不好，因此沒有人因他人的善工而受頌揚；人只是偶然因他人的善工而受頌揚而已，因為人似乎有時也是這些善工的原因：或者提供行善工的寶貴意見，或者協助人行善工，或者提供行善工的其它方法。可是善工卻不僅因人妥善準備，而且也因人獲得妥善準備的後續效果、或者處境的後續效果，而有功於人。

4.我們剝奪那應該歸於他人之物，就是直接地相反正義。可是，我們交付給某人不欠他的東西，卻不相反正義，而是超越正義的範圍——因為這屬於慷慨大方。可是，除非人被剝奪那屬於自己之物，否則不可能由於他人的罪惡而受害。因此，人由於他人的善工而獲益匪淺，並非像人由於他人的罪惡而受罰那樣不宜。

第二節 生者的善工是否可能救助亡者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 生者的善工似乎不可能救助亡者。因為：

1.首先，宗徒《致格林多後書》第五章10節說：「因為我們眾人都應出顯在基督的審判台前，為使各人藉他肉身所行

的，或善或惡，領取相當的報應。」所以，人一旦離開肉身，他人在他死後爲他所行的一切善工，爲他無所增益。

2.此外，這與《默示錄》第十四章13節所說的似乎相同：「凡在主內死去的，是有福的！因爲他們的功行常隨著他們。」

3.此外，善工只有益於尚生活在世的人。可是死後的人卻不是現世的旅行者（viator）；《約伯傳》第十九章8節論及現世的旅行者，說：「他攔住我的去路，使我不得過去。」所以，亡者不可能因生者的救助而得救。

4.此外，除非亡者與生者之間有共同的生活，否則無一亡者可因生者的善工而得救。可是，生者與亡者之間毫無共同生活可言，如同哲學家《倫理學》卷一第十一章所說的。所以，生者的善工不可能救助亡者。

反之 1.《瑪加伯下》第十二章45節說：「這實在是一個聖善而虔誠的思想。爲此，他爲亡者獻贖罪祭，是爲叫他獲得罪赦」。

2.此外，奧斯定《論追薦亡者》第一章說：「這種習慣顯示普世聖教會頗大的權威，神父在祭台前祈求主天主，也把亡者託付給主天主，非常重要。」這種習慣由宗徒們開始：正如大馬士革的若望《論救助死人》（De suffragiis mortuorum）第三節所說的：「救世主的門徒和宗徒們都深知這些奧蹟，在這些令人驚奇和生動的奧蹟中，他們規定了追悼那些死於信德中的人們。」狄奧尼修《教會階級論》第七章也加以證明，提及初期教會的禮儀也爲亡者祈禱，他同時也主張生者的救助有益於亡者。所以，毫無疑問地，我們應該相信生者的救助有益於亡者。

正解 我解答如下：愛德是聖教會所有肢體彼此合而爲一的鎖

鍊，不僅與聖教會的生者，而且也與那些死於愛德中的亡者合而為一。因為愛德並不隨肉身生命結束，《格林多前書》第十三章8節說：「愛永存不朽」；同樣地，亡者也生活在生者的記憶中，因此生者可以想起他們。既然如此，則活人的救助就有益於亡者，如同活人的救助有益於活人一樣，共有兩種方式：第一，因為生者與亡者因愛德而合而為一；第二，因為生者直接地想起亡者。可是，我們卻不應該說，生者的救助使亡者由不幸變成幸福的生活，或者反過來說。可是我們卻應該說，生者的救助可以在不改變亡者處境的情況下，減輕亡者所受的罰。

釋疑 1. 當人尚生活在肉身內的時候，已經立下了在他死後有益的功勞。因此，如果死後對他有益，這是亡者尚生活在肉身內所行之事的結果。

或者按照大馬士革的若望所說的話，我們應該認為上文反之2. 所引證的道理，意指最後審判時將施行的賞罰，即是永恆的光榮、或者永恆的不幸，每人都將領受，只按照他在肉身內所行的。可是，生者的救助現在卻可能幫助他們。

2. 這句話說明永恆賞罰的後果，之前他已先說：「凡在主內死去的，是有福的！」

或者我們應該說，活人為亡者而行的善工，似乎也是亡者的善工，正如上文第一節所說的。

3. 雖然死後的靈魂並不完全屬於現世處境，可是似乎在某方面仍然屬於現世，因為他們還要等待最後的審判。因此，他們的去路被「攔住」了，以致不能再以善工改變他們基本的幸與不幸結局。可是，他卻沒有完全被「攔住」他們的去路，因為在他們獲得最後的賞罰方面，可能獲得生者的救助，因為他們仍然是現世的旅行者。

4.雖然哲學家說：在亡者與生者中間，分享公民的善工是不可能的，因為亡者並不屬於公民生活的範圍；可是，他們卻可能分享公民精神生活的善工，即是他們藉著愛德而分享那歸向天主的生活，「亡者的精神生活於天主」（出殯禮，道明會亡者日課，集禱經）。

第三節 罪人所奉獻的救助是否有益於亡者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 罪人所奉獻的救助似乎無益於亡者。因為：

1.正如《若望福音》第九章31節所說的：「天主不俯聽罪人」。可是，如果罪人的祈禱有益於他們所祈禱的人，那麼天主就俯聽了罪人的祈禱。所以，罪人所做的救助無益於亡者。

2.此外，教宗額我略一世《牧靈學》（*Pastoralis*）第一集第十章說：「天主所不悅樂的人，奉派轉求天主，反而招致天怒。」可是，每個罪人卻都不是天主所悅樂的人。所以，天主並不因罪人的救助而施仁慈。因此，他們的救助為亡者毫無裨益可言。

3.此外，人的善工似乎對行善的人，比對他人更為有益。可是，罪人的善工為自己卻毫無所得。所以，罪人的善工為他人更毫無所得。

4.此外，一切有功勞的善工應該是活的，即是因愛德而形成（**第一集第一一四題第四節**）。可是，罪人所行的善工卻是死的。所以，罪人為亡者而行的善工，毫無裨益可言。

反之 1.無人可能確知某人有罪，或者有天主的聖寵（**第二集第一一二題第五節**）。所以，如果唯有那些有天主聖寵的人所行的救助才有益於亡者，就很難知道該由哪些人使他亡故的親友得到救助，如此一來，許多人就不想為亡者謀求救助。

2. 此外，正如奧斯定《基本教理手冊》第一一〇章和《書信集》第四集卷四十五所說的，人在死後能得到他人的救助，是因為他在世時立下了死後能得到救助的功勞。所以，救助的效力按照被救助者的情況做衡量。所以，善人或者惡人所奉獻的救助，毫無區別可言。

正解 我解答如下：惡人所奉獻的救助，可以從兩方面來看。第一，看救助的事情本身（*ex opere operato*），例如：彌撒聖祭。因為我們的聖事本身有效力，不受施行聖事者（*ex opere operantis*）的影響，任何人行聖事的效力都相等（第三集第六十四題第五節）。既然如此，惡人所奉獻的救助也有益於亡者。

第二看行事之人。這時我們應該加以區分。因為我們可以認為罪人所奉獻的救助行動純屬於他自己所有，這時絕不可能有功於己，也不可能有功於人。另一方面，罪人所奉獻的救助行動是他人的，共有兩種情形。第一種情形，因為罪人代表整個聖教會奉獻救助，例如：神父在聖堂中，為亡者舉行殯葬禮。因為我們認為神父以聖教會的名義，或者代表聖教會舉行殯葬禮，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第十三章第四節所指明的：這位神父所奉獻的救助，雖然他是罪人，卻有益於亡者。第二種情形，當他施行聖事的時候，如同是他人的工具一樣。因為工具的善工更應該屬於主要的主使人（*原動力 agens*）。因此，雖然以他人的工具方式執行的人並不是能立功的，可是他的行動卻因為主要的主使者，而成為有功勞的：如同有罪的僕人，由於那有愛德的主人的命令，而行仁慈善工一樣。因此，如果一個死於愛德中的人，命令人為自己奉獻救助；或者其他有愛德的人，命令人為自己奉獻救助；雖然那奉獻救助的人有罪，這些救助還是有益於亡者。可是，如果那奉獻救助的人有愛德，就更有益於亡者：因為這兩種人所行的善

工，都是有功勞的。

釋疑 1. 罪人所奉獻的祈禱有時並不屬於罪人，而屬於他人。既然如此，就堪當天主俯聽罪人的祈禱。

可是天主有時俯聽罪人的祈禱，是因為罪人所祈求的，中悅天主的聖意。因為天主不僅顧及義人的利益，也照顧罪人的利益，正如《瑪竇福音》第五章45節所指明的：並不是因了他們的功勞，而是由於天主的仁慈。因此，「註解」（拉丁通行本註解）講《若望福音》第九章31節：「天主不俯聽罪人」的道理，說：「他是以瞎子的資格說話，並不是以一個看得很清楚的人的資格。」

2. 雖然天主並不中悅罪人的祈禱，可是由於他代表天主，也奉天主之命而奉獻祈禱，罪人的祈禱可能中悅天主。

3. 罪人所奉獻的這些救助，毫無裨益可言，有時是因為他個人沒有妥善準備，不能從中得到益處。可是其他妥善準備的人，卻似乎能獲得救助的益處，正如上文所說的。

4. 就罪人的善工屬於他自己而言，雖然罪人的善工並不是活的；可是就罪人的善工屬於他人而言，罪人的善工卻可能是活的，正如上文所說的。

可是反對的理由說，一人由好人或壞人謀求救助，並無關重要。因此，我們也應駁斥這些論證。

5. (反之1.) 雖然人不能確知他人是否是在有聖寵的情況下，可是從人的外表可以大致評估他們是否為有聖寵者，因為：「你們可憑他們的果實辨別他們」，正如《瑪竇福音》第七章16節所說的。

6. (反之2.) 為使救助有益於他人，受益人需有得到這種益處的能力 (capacitas)；人是藉著自己在現世所行的善工，才獲得這種能力，這就是奧斯定之言的意義。此外，也要看善工

的品質。這品質與受益人無關，而是看行事之人，或是執行者，或是主使者。

第四節 生者為亡者奉獻的救助，是否有益於活人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 生者為亡者奉獻的救助，似乎無益於活人。因為：

1.就人類正義而言，如果人代替他人還債，那麼人並沒有免除自己的債務。因為那奉獻救助的人，代替那應受救助的人還債。所以，他並沒有因此而免除自己的債務。

2.此外，人所做的一切，都應該盡力而做。可是，幫助二人卻優於幫助一人。所以，如果生者藉著自己所奉獻的救助而還了亡者的債，也免除了自己的債務，那麼人似乎不應該為自己做補贖，而應該常為他人做補贖。

3.此外，如果人為他人所做的補贖，對自己同樣有益，按同理，若同時為第三人做補贖，對第三人也同樣有益，以此類推。所以一人用一個補贖便能救所有的人，這是錯誤的意見！

反之 1.《聖詠》第三十五篇13節說：「不斷虔心祈禱」。所以，人為他人奉獻的救助，也有益於那些做補贖的人。

2.大馬士革的若望《論死於信德的人們》(De his qui in fide dormierunt)第十八節說：「正如人為病人傅油，或者其它聖油，他即是傅油者，首先分享傅油禮，後來才傅病人；同樣地，凡為近人的得救而盡力的人，首先有益於自己，之後也有益於近人。」既然如此，則爭論的問題就迎刃而解了。

正解 我解答如下：人為他人而奉獻的救助善工，可以分為兩方面：第一，以補償的方式賠補罪罰，這是補贖所關注的。按這種方式，救助的善工被認為屬於那被救助的人，赦免他應該

受的罪罰，不赦免那奉獻救助者的罪罰。因為在這種賠補中，在意的是正義的公平性（*aequalitas iustitiae*）。這種補贖善工能夠與一個處罰相等，而不與另一個處罰相等；因為兩個罪人的罪債比一個罪人的罪債，需要更大的補贖。

第二，救助可以看為是獲得永生的功勞，因為救助所有的善工，都出自愛德的根基。既然如此，人的救助善工不僅有益於所救助的人，更有益於那奉獻救助的人。

這足以解釋以上三點**質疑**。因為最前面的論證是出自救助是補償性的善工；可是之後的其它論證，卻出自救助是有助勞的善工。

第五節 生者為亡者奉獻的救助，是否有益於地獄的惡人

有關第五節，我們討論如下：

質疑 生者為亡者奉獻的救助，似乎有益於地獄的惡人。因為《瑪加伯下》第十二章40-43節說：「當時在每個死者的內衣下，發現都有（雅木尼雅）偶像的符籙，這原是法律禁止佩帶的……猶大把二千銀達瑪，送到耶路撒冷作贖罪祭的獻儀。」

1.可是顯然地，他們都犯了違反法律的大罪，這樣是死於大罪中而下了地獄。所以，活人為亡者而奉獻的救助，有益於那些已下地獄的惡人。

2.此外，奧斯定於《書信集》卷四十四第二章說：「救助有益於他們，或者完全獲得罪之赦，或者至少減輕他們的永罰。」（參閱**第三節**反之2.）。可是，唯有那些已下地獄的人們，才稱為被罰的。所以，活人為亡者奉獻的救助，有益於那些已下地獄的惡人。

3.此外，狄奧尼修《教會階級論》第七章說：「如果現世義人的祈禱有益於那些還活著的人們，那麼他們的祈禱為何不更有益於那些死後堪當他們神聖祈禱的人們呢？」由此可

知，活人的救助有益於活人，更有益於亡者。可是，活人的救助卻也有益於那些還生活在現世的大罪人：因為聖教會每天為罪人而祈禱，懇求天主常賜他們回頭歸向天主。所以，活人的救助也有益於那些死於大罪中的人們。

4.此外，閱讀《教父行傳》卷三，得知大馬士革的若望論及馬加略（Macarius）在路上找到一個死人的頭蓋骨，他在祈禱後，又找到了那個死人的頭；這個頭回答說，它是一個已下地獄的外邦司祭的頭；它承認馬加略的祈禱救了他自己，也救了其他人。所以，聖教會的救助有益於那些已下地獄的惡人們。

5.此外，大馬士革的若望也敘述大額我略為圖拉真（Traianus）皇帝祈禱，天主俯聽他的祈禱，說：「我俯聽了你的聲音，我也寬赦了圖拉真皇帝」。正如教宗額我略一世所說的：「整個東方和西方都是這事的證人。」可是顯然地，圖拉真皇帝卻已下了地獄，因為：「他判處了許多殉道烈士的死刑」，正如大馬士革的若望所說的。所以，聖教會的救助也有益於那些已下地獄的惡人們。

反之 1.狄奧尼修《教會階級論》第七章說：「大司祭並沒有為不潔的人祈禱；因為他為不潔的人祈禱，就是違抗天主的命令。」馬克西註釋說：「他並沒有為罪人獲得罪之赦而祈禱，因為天主不會俯聽他為罪人奉獻的祈禱。」所以，救助無益於那些已下地獄的惡人們。

2.此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷二十四第十九章說：「那時」，即是在公審判之後，「不祈禱的理由，因為人已被判受永恆的火刑；如同現在不祈禱的理由，因為魔鬼和他的使者已被判受永罰。按同理，聖人們並不為不信的亡者和惡人祈禱，因為聖人已知他們被判受永罰，在這位公正的審判官台前，他們不可能獲得聖人祈禱的功勞。」所以，聖教會的

救助無益於那些已下地獄的惡人們。

3.此外，奧斯定《書信集》卷四十五第二章）說：「凡亡者的朋友為那些不因愛德，也不因聖事所產生的信德而離開肉身的人盡祈禱的職責，實屬徒勞無益。」可是，一切惡人卻都是這種人。所以，聖教會的救助無益於那些已下地獄的惡人。

正解 我解答如下：關於那些已下地獄的惡人們，共有兩種意見。第一種意見主張，這個問題應該分為兩方面。一方面，關於時間；他們主張在公審判之後，凡已下地獄的惡人，都沒有絲毫的救助。可是有些惡人在公審判之前，卻有聖教會的救助。另一方面，他們主張地獄的惡人並不完全相同。有一些惡人窮凶極惡，即是他們死亡，毫無聖教會的信德和聖事：因為這些人不應該，也不屬於聖教會的行列，聖教會的救助不可能有益於他們。其他的惡人並不是窮凶極惡，即是他們曾屬於聖教會的行列，有信德、曾領過聖事，也曾行過這種善工。聖教會的救助應該有益於他們。

可是，他們卻遭遇一些擾亂心靈的疑難，即是因為這些疑難，似乎從此與他們形影不離。因為既然就強度（*intensio*）而言，地獄的刑罰是有限的；雖然就時間而言，地獄的刑罰卻是無限的，增多救助，意謂著可能完全豁免地獄的刑罰。這是奧利振於《統治者》（*Peri Archon*）卷一第六章所舉的錯誤見解。因此，他們想用各種方法盡力逃避這種疑難。

因為蒲瑞坡希提魯（*Prae positinus*, 1150-1210年）主張，救助惡人的方法可能繁多，並不是使他們永遠完全免於受罰，而是暫時完全免於受罰，即是直到公審判之日。這種主張與奧利振的主張並不完全相同：因為他們的靈魂與肉身，屆時將重新合而為一，被投入地獄而受永罰，毫無得赦的希望。

可是，這種意見卻似乎相反天主上智的安排，因為祂有

條不紊地治理萬物。除了懲罰以外，就無法治理罪惡。因此，除非先補贖罪惡，不可能免罰。因此，當罪惡仍然存留在惡人身上時，他們的刑罰絕不會中止。

因此，吉耳貝（Gislibertus Porretanus, 1080～1154年）想出了另一種解釋，他們主張救助的減刑（*diminutio poenarum*）過程，如同直線的分割過程一樣：雖然直線是有限的，可是卻可以無限地加以分割，也是分不完的；因為不是按相同的數量減少，而是按相同的比例減少。正如我們說，先把整體減少四分之一，其次又減少四分之一，再其次又減少四分之一，這樣可以無限地減少下去。同樣地，他們也主張第一次救助減少一部分罪罰，第二次救助按照相同的比例，又減少一部分罪罰，可是這種解釋卻有許多缺點。第一，因為這種無限的分割適於連續分量（*quantitas continua*），似乎不能變成精神分量（*quantitas spiritualis*）。第二，因為如果價值相等，那麼第二次救助能少於第一次救助，並無理由。第三，因為除非罪過減輕，罪罰就不可能減輕；除非赦免罪過，也就不可能赦免罪罰。第四，因為直線的分割達到我們不可能感覺的長度，可感覺的肉身不可能分成無限的。既然如此，則在許多的救助以後，所存留的罪罰勢必太小，幾乎絲毫感覺不到，就不再是罪罰了。

因此，其他人又想出另一種解釋。因為亞提書（*Altissiodorensis*）《金言全集》（*Summa aurea*）主張，救助不僅因減輕罪罰，或者中止罪罰，而且也因安慰受苦者，而有益於惡人：如同身負重擔的人能以水洗面一樣，因為這樣他更有力氣身負重擔，可是他的重擔並沒有減輕。

可是這種解釋卻仍然不能成立，因為永火或多或少重壓著惡人，是他罪有應得，正如教宗額我略一世《倫理叢談》卷九第六十五章所說的。因此，有些惡人受比較多的火刑，有些惡人受比較少的火刑。因為惡人的罪過仍然不變，所以惡人不

可能受比較輕的罪罰。

此外，上述的意見是大膽的假設，當然相反聖人們的主張，也是毫無根據的，當然絲毫沒有權威，也是不合理的。一方面，因為地獄的惡人並不在愛德的鎖鏈之內，活人的善工因愛德的鎖鏈而與亡者有關。另一方面，因為地獄的惡人完全走到了生命的終點，而獲得了最後的報應，如同天堂的聖人們一樣。因為肉身所剩下的刑罰，或者光榮，並不能使他們成為現世的旅行者（viator）。因為本來而基本的光榮存留在聖人的靈魂上；同樣地，惡人的不幸也存留在惡人的靈魂上。因此，他們的罪罰不可能被減輕，如同聖人的基本賞報（*praemium essentiale*）也不可能增加聖人的光榮一樣。

可是，我們卻贊成救助有益於惡人：如果他們主張救助並不是因為有益於減輕罪罰，或者中止罪罰，或者減輕覺苦（*poena sensus*）；而是因為救助可能取消惡人受苦的質料——如果他們自知被人遺棄，如同無人照顧的人一樣，他們就可能有這種痛苦質料。當人們為他們奉獻救助的時候，就減少了受苦的質料。

可是這種解釋按照普通法也是不可能的，因為正如奧斯定《論追薦亡者》第十三章所說，尤其針對惡人：「亡者的神魂所在的地方，看不見人在現世所做的，或者所發生的一切。」因此，他們並不知道世人救助他們的時候：除非超越普通法，天主賜給某些惡人這種救助。這是絕對不可靠的主張。

因此，主張救助無益於惡人比較妥當；聖教會也無意為他們祈禱，正如上文反之所指明的。

釋疑 1. 在亡者身上不是偶像的符籙，也不是崇拜偶像的標記，而是表示他們是勝利者，戰爭的勝利品應該歸於他們。可是，他們卻犯了貪慾的小罪。因此，他們並不是地獄的惡人。

所以，救助可能有益於他們。

或者按照一些意見指出，我們應該說他們在戰鬥中歷經艱險，因而痛悔了自己的罪過，正如《聖詠》第七十八篇34節：「上主擊殺了他們，他們即來尋覓上主」。可以這樣大概推估。所以，為他們獻贖罪祭。

2.此外，在這些話中，懲罰是按廣義意指一切的罪罰。因此，有時也包括因救助而完全予以補贖的煉獄罪罰，有時也包括並不完全補贖、而可能減輕的煉獄罪罰。

3.救助亡者比救助生者更為天主所悅納，因為亡者更需要救助：因為亡者不能自救，如同活人一樣。可是，生者的現狀較佳，因為生者可能由罪人而變成有聖寵的人，我們卻不能說亡者由罪人而變成有恩寵的人。因此，我們為生者與亡者祈禱的理由並不相同。

4.這種救助並不是使他們的罪罰減輕，正如上文所說的；而只是人祈禱天主許可他們彼此相見，因而他們得到一種想像的但非真實的快樂，因為得到了他們所盼望的。就如同說：「當人犯罪時，魔鬼感到快樂一樣，雖然魔鬼絕不因此而減輕自己的罪罰；如同說天使同情我們的災難，並不因此而減少天使的歡樂一樣。」（參閱：《依撒意亞》第三十三章7節；《匝加利亞》第一章12節）。

5.關於圖拉真（Traianus）的事件，或許可以假設他因教宗額我略一世的祈禱而重生，也獲得了天主的恩寵，因而獲得了罪之赦，後來也免於受罰；也如同一切因奇蹟而從死者中復活起來的人一樣。顯然地，其中有許多人是偶像崇拜者，也是惡人。所以應該說，他們的被判入地獄並非是最終的判決。就高級原因（*causa superior*）而言，天主預見他們重生，天主對他們的安排也就應該不同（參閱：第六節釋疑1.）。

或者按照一些意見指出，圖拉真的靈魂不是完全免除永

罰，而是暫時免除，直到公審判之日為止。可是，我們卻不應該說這是救助的通通結果。因為普通法的情況與天主賜給某些人特恩（*privilegium singularis*）的情況並不相同，「如同人事（*res humana*）的範圍與天主德能的奇蹟範圍截然不同」一樣，正如奧斯定《論追薦亡者》所說的。

第六節 生者為亡者奉獻的救助，是否有益於煉獄靈魂

有關第六節，我們討論如下：

質疑 生者為亡者奉獻的救助，似乎也無益於煉獄靈魂。因為：

1. 煉獄是地獄的一部分（第六十九題第五節）。可是「在地獄中，絕無救贖」（出殯禮，道明會亡者日課，晨經）。《聖詠》第七篇6節說：「在陰府裡，還有誰稱頌你？」所以，生者為亡者奉獻的救助，無益於煉獄靈魂。

2. 此外，煉獄的罪罰是有限的。所以，如果生者為亡者奉獻的救助可以赦免一些罪罰，那麼只要增加救助，就可以完全赦免罪罰。既然如此，即罪過就將完全不受罰，這似乎相反天主的正義。

3. 此外，靈魂下煉獄的目的，是期能成為潔淨的，才可以進入天國。除非本身有所改變，無物能成為潔淨的。所以，生者為亡者奉獻的救助，並不能減輕煉獄靈魂所受的罪罰。

4. 此外，如果生者為亡者奉獻的救助，有益於煉獄靈魂，那麼那些因受命於他們而為煉獄靈魂奉獻的救助，更有益於煉獄靈魂。可是，這些救助卻不總是有益的；例如，臨死的人準備為自己奉獻許多救助，如果真正地奉獻了，就足以赦免他的一切罪罰。所以，我們假設這些救助直到他被免除罪罰時，尚未奉獻，這些救助為他毫無裨益可言。因為我們不能說在奉獻救助以前，救助已有益於他；可是在奉獻救助以後，他並不需要救助，因為他已被免除了罪罰。所以，生者為亡者奉

獻的救助，無益於煉獄靈魂。

反之 1. 奧斯定於《基本教理手冊》第一一〇章說：「救助有益於那些並不太好，又不太壞的人。」。可是，這些人卻都被囚禁在煉獄中。

2. 此外，狄奧尼修《教會階級論》第三集第四節第七章說：「那為亡者祈禱的天主司祭，為那些度聖善生活，卻由於人類的軟弱而有一些罪污的亡者祈禱。」。可是，這些人卻都囚禁在煉獄中。

正解 我解答如下：煉獄的刑罰彌補肉身還沒有做完的補贖。因此，正如上文第一節釋疑2.（參閱：第十六冊第十三題第二節）所指明的。因為一人的善工有益於他人——或者生者、或者亡者——補贖罪過；毫無疑問地，生者為亡者奉獻的救助，有益於煉獄靈魂。

釋疑 1. 所引證的這句話論及惡人的地獄，在這地獄中，為那些最後確定受罰的惡人們「絕無救贖」，正如第五節釋疑7.所說的。

或者按照大馬士革的若望《論死於信德中的人們》第八節的話，這些主張該按低級原因理解（*causa inferior*），說的即是那些受罰的人們迫切需要的功勞。可是，天主的仁慈卻超越人類的功勞；按天主的仁慈，有時因了義人的祈禱而另有安排，改變前述的判決。可是，「天主改變自己的聖意，卻不改變自己的計劃」，正如教宗額我略一世《倫理叢談》（*moralia*）卷十六第三十七章所說的。因此，大馬士革的若望主張尼尼微人、阿哈布和希則克雅的例證，顯示出天主的仁慈改變自己對他們所有的聖意。

2. 增加救助而可能全面免除煉獄靈魂的罪罰，並非不合理。這不等於罪過不必受罰，而是因為這人代替他人受罰。

3. 煉獄的刑罰煉淨靈魂的罪污，只是補贖那阻礙人獲得光榮的罪罰。因為人代替他人受罰，就可以補贖他人的罪罰，正如上文所說的：人為他人所做的補贖，可以淨化他人。

4. 救助的效力繫於兩方面，即是：行事者方面（*ex opere operante*）與所行的事情（*ex opere operato*）。我所謂的所行的事情不僅是聖教會的聖事（*sacramentum*），而且也包括行動所附帶的效力。正如人們行哀矜，勢必救助窮人，而窮人為亡者祈求天主。同樣地，行事者可以指主使者，也可以指執行者（*exsequens*）方面。

所以，我主張那垂死的人，一安排他人給自己救助，縱然在奉獻救助以前，就已完全獲得了由主使者方面產生的救助的賞報。可是在來自所行之事的效力方面，在奉獻救助以前，卻不可能獲得效力。如果他在在此之前已被免除了罪罰，那麼他將不可能獲得救助的效果：救助的效果就將歸於那因他們而受罰的人們。因為人在暫時的事上，可能因他人的罪過而受損失：煉獄的處罰是暫時的。雖然無人可能受永遠賞罰（*retributio*）的欺騙，除非是因為自己的罪過。

第七節 生者為亡者奉獻的救助，是否有益於靈薄獄的兒童

有關第七節，我們討論如下：

質疑 生者為亡者奉獻的救助，似乎有益於靈薄獄（*limbus*）的兒童。因為：

1. 靈薄獄的兒童是因他人的罪過而被囚禁其中。所以，他們更應該獲得他人的救助。

2. 此外，奧斯定於《基本教理手冊》第一一〇章說：「聖教會的救助可以補贖非窮凶極惡者的罪過。」（參閱：第六節反之1.）。可是，靈薄獄的兒童都不是窮凶極惡的人，因為

「兒童們的罪罰最輕」。所以，聖教會的救助幫助他們。

反之 奧斯定《基本教理手冊》第九十三章說：「聖教會的救助無益於那些不因愛德而產生信德、而離開肉身的人們。」（參閱第五節反之3.）。所以，聖教會的救助無益於他們。

正解 我解答如下：未受洗的兒童是因為沒有天主的恩寵，才被囚禁在靈薄獄中。所以，既然生者的善工不可能改變亡者的處境，尤其不可能改變基本賞罰的功過（第五節）。所以，生者的救助無益於靈薄獄的兒童。

釋疑 1.雖然原罪的情況可以藉由他人的救助而脫離，可是靈薄獄中兒童的處境，卻不可能為他人所救助：因為此生之後，並不是獲得恩寵的時期。

2.奧斯定說的是那些並非窮凶極惡的已受洗者，這是上文所指明的：「因為這些祭獻，或是彌撒聖祭，或是其它任何哀矜，都是為一切已受洗的人們而奉獻的。」

第八節 生者為亡者奉獻的救助，是否有益於天堂的聖人
有關第八節，我們討論如下：

質疑 生者為亡者奉獻的救助，似乎有益於天上的聖人們。因為：

1.彌撒集禱經說：「正如它們（聖事）有益於聖人獲得光榮；同樣地，也有益於我們獲得靈魂的治療。」（聖安德肋紀念日彌撒，領聖體後經）可是在各種救助中，主要的救助卻是彌撒聖祭。所以，生者為亡者奉獻的救助，有益於天堂的聖人們。

2.此外，「聖事實現其所象徵的」（第三集第六十二題第一節釋疑1.）。可是，彌撒聖祭的第三部分，即是奉獻餅酒，卻象徵那些度天堂真福生活的聖人們（第三集第八十三第五節釋疑

8.)。所以，聖教會的救助有益於天堂的聖人。

3.此外，聖人不僅享見自己的真福，而且也享受他人的真福。因為《路加福音》第十五章10節說：「對於一個罪人悔改，在天主的使者前，也是這樣歡樂。」所以，聖人由於生者的善工，增加他們在天堂上的歡樂。因此，我們世人的救助也有益於他們。

4.此外，大馬士革的若望《論死於信德的人們》第六節引證金口若望（Joannes Chrysostomus）的話，說：「因為，如果外邦人焚毀自己所有的一切，你是基督徒，就更應該焚毀自己所有的一切：並不是把這一切化為灰燼，如同外邦人把一切化為灰燼；而是把一切變成更光榮的，以圍繞在你身體的四周。如果死人是罪人，那麼你免除他的罪過吧！如果死人是義人，那麼你就增加他的酬勞和賞報吧！」所以，與前面的結論相同。

反之 1.奧斯定《證道集》第一五九篇所說：「聖教會為殉道烈士祈禱，這是侮辱殉道烈士，因為我們應該把自己託付給殉道烈士的祈禱。」

2.救助屬於有需要的人。可是，天堂的聖人卻沒有任何需要。所以，他們並不因聖教會的救助而得助益。

正解 我解答如下：救助本身是指某種幫助。幫助並不適於那一無所缺的人：因為除非人需要幫助，無人應該受幫助。因為天堂的聖人並沒有任何需要：「他們不但飽嘗天主宮中的盛筵」，正如《聖詠》第三十六篇9節。所以，聖人們不應該因救助而得救。

釋疑 1.我們不應該認為，這些意指聖人因我們慶祝他們的節

日，而增加他們的光榮；而意指我們熱烈慶祝他們的光榮，卻有益於我們。既然如此，我們就可以認識天主，或者讚頌天主，天主的光榮似乎增加我們的光榮，天主一無所加，而我們卻有所增加。

2.雖然「聖事實現其所象徵的」，可是聖事的效果並非產生在所象徵的全部東西上；否則的話，既然聖事象徵基督，就該在基督身上產生某種效果。這是錯誤的。可是，聖事卻在領聖事者身上，由於聖事所象徵的德能而產生效果。所以，並不是因此而聖教會為已亡的信徒奉獻的彌撒聖祭，有益於天堂的聖人們；而是因為聖教會在聖事中所追念，或者所象徵的聖人的功勞，使奉獻的聖祭有益於已亡的信徒。

3.雖然天堂的聖人因我們的一切幸福感到快樂，可是我們卻不能說：他們因我們的種種歡樂，增加他們合理的歡樂，或增加他們的實質歡樂。因為任何願望是按其對象的理由而正式增強。聖人無論因何而快樂，其歡樂的真正原因是天主本身。他們這樣歡樂不能有量上的區別；否則的話，他們的基本賞報——歡樂於天主——就有了變化。所以，因了使他們感到快樂的益處增多的理由是天主，他們的快樂程度並不更強烈，只是有許多的歡樂。因此，我們的善工對他們沒有幫助。

4.我們並不應該認為生者所奉獻的救助，足以增加聖人的酬勞、或者賞報，而是有益於奉獻者。或者我們應該說，聖教會的救助增加已亡聖人的酬勞，或者賞報；因為當已亡的聖人還活著的時候，已為自己奉獻了救助，即是他們所立的功勞（第六節釋疑4.）。

第九節 是否唯有聖教會的祈禱、彌撒聖祭和哀矜，才可能、或者特殊地救助亡者靈魂

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎不僅聖教會的祈禱、彌撒聖祭和哀矜，才可能、或者特殊地救助亡者的靈魂。因為：

1. 應該以罰止罰。可是，大齋卻比哀矜與祈禱更是處罰性的。所以，大齋比上述的救助更有助益。

2. 此外，教宗額我略七世把大齋與下列三種並列，正如《格拉蒂安法令集》第十三案由第二題所說的：「亡者的靈魂因四種方法：或者因神父的彌撒聖祭、或者因聖人的祈禱、或者因朋友的哀矜、或者因親戚的大齋而被釋放。」所以，奧斯定所提及的三種，似乎不夠。

3. 此外，尤其關於效果，聖洗聖事是最大的聖事。所以，聖洗聖事，或者其它聖事，也應該有益於亡者，或者尤其應該有益於亡者，如同聖體聖事一樣。

4. 此外，這似乎與《格林多前書》第十五章29節所說的有關：「如果死人總不復活，為什麼還代他們受洗呢？」所以，聖洗聖事也能救助亡者。

5. 此外，在不同的彌撒中，有相同的彌撒獻祭。所以，如果祭獻被列入救助中，並不是彌撒聖祭被列入救助中，那麼一切為亡者而奉獻的彌撒，或者聖母彌撒、或者聖神彌撒、或者其它任何彌撒，都有相同的效果。這似乎相反聖教會判定亡者彌撒的命令。

6. 此外，大馬士革的若望《論死於信德中的人們》第十九章，教訓人為亡者奉獻「蠟燭和油」等等。所以，不僅彌撒聖祭，其它奉獻也被列入對亡者的救助中。

正解 我解答如下：活人的救助對亡者有益，在於他們因愛德

而與活人連結，也在於活人的意向指向亡者。因此，最適於救助亡者的善工，是那些最能互通愛德者，及最能使意向指向他人者。聖體聖事主要是屬於愛德的聖事：因為聖體聖事是聖教會合而為一的聖事，整個聖教會在祂內，即是在基督內合而為一，也團結在一起。因此，聖體是愛德的根源和鎖鏈。可是在各種愛德的效果中，主要的效果是哀矜的善工。因此，從愛德方面，聖教會的祭獻和哀矜這兩種善工，是死人的主要救助。可是在指向亡者的意向方面，祈禱卻尤其有益於亡者。因為祈禱的真正性質不僅與祈禱的人有關，如同其它的善工一樣，而且也與所祈禱的事直接有關。因此，這三種善工是救助亡者的主要方法，雖然由於愛德為亡者而行的其它任何善工，都有益於亡者。

釋疑 1. 在一人為他人做補贖時，為使補贖的效果達到那人，最該注意的是，這人的補贖怎樣轉給那人，補贖的處罰意義則在其次。雖然對做補贖的人來說，痛苦補贖罪罰的功能較大，因為補贖是一種良樂。因此，上述的三種救助，比大齋更有益於亡者。

2. 大齋由於愛德和念念不忘亡者，可能有益於亡者。可是大齋的真正性質卻絲毫不屬於愛德和念念不忘，這與大齋似乎無關。因此，聖額我略一世不同於奧斯定，主張大齋也被列入亡者救助中。

3. 聖洗聖事是精神的重生（*regeneratio spiritualis*）。因此，正如除了已生之物以外，並不因生殖而獲得存在；同樣地，聖洗聖事也只能在受洗的人身上產生效果而已。這是就聖洗聖事的天然效果而言（*ex opera operato*）；雖然在行事者方面（*ex opera operantis*），或者施行聖洗聖事者，或者受洗者，都可能有益於他人，如同其它的功勞行為一樣。可是，聖體聖事卻

是聖教會合而為一的象徵。因此，聖體聖事的本然效果可能變成他人的效果，其它的聖事並非如此。

4.「註解」（拉丁通行本註解）對這節聖經有兩種解釋：第一，如果死人總不復活，為什麼還爲了它們（即是罪惡）受洗呢？「如果基督沒有復活，罪惡就不可能獲得赦免」。因爲不僅基督的苦難聖死，而且基督的復活也在聖洗聖事內產生效果，基督的復活似乎是我們靈魂復活的原因。

第二種解釋，「有些愚民也爲那些未受洗而離開肉身的人們受洗，以爲有益於他們。」按照這種解釋，宗徒的話是回應他們的錯誤。

5.彌撒聖祭不僅是祭獻，而且也是祈禱。因此，彌撒聖祭的救助包括奧斯定所列入的兩種救助，即是祈禱與祭獻。所以，從祭獻方面，彌撒聖祭也有益於一切亡者，這就是舉行彌撒聖祭的主要目的。可是以祈禱方面，彌撒聖祭是爲達到這種目的而舉行的有益祈禱。凡舉行彌撒聖祭者，或者參與彌撒聖祭者，或者在彌撒聖祭中，祈求聖人轉求救助者的非凡熱心，都足以彌補這種缺點。

6.奉獻蠟燭和油，可能有益於亡者，因爲蠟燭和油都是哀矜。因爲奉獻蠟燭和油，作爲聖教會的敬禮之用，或者也作爲信徒們的敬禮之用。

第十節 聖教會所頒的大赦是否有益於亡者

有關第十節，我們討論如下：

質疑 聖教會所頒的大赦（*indulgentia*），似乎也有益於亡者。因爲：

1.首先，聖教會的習慣命令人宣講十字架，使人爲自己、兩個、三個、有時也爲十個靈魂，不論爲活人和亡者而得大赦。除非大赦有益於亡者，否則聖教會所頒的大赦就是騙

局。所以，大赦有益於亡者。

2.此外，整個聖教會的功勞，比一人的功勞更有效。可是一人的功勞卻救助亡者，正如行哀矜所指明的。所以，聖教會的功勞更有益於亡者，因為大赦依賴聖教會的功勞。

3.此外，大赦有益於那些屬於聖教會的肢體的人。可是，煉獄靈魂也是聖教會的肢體，否則聖教會的救助就無益於他們。所以，大赦似乎有益於亡者。

反之 1.為使大赦能有益於人，聖教會就必須有頒大赦的適當原因（*causa conveniens*；參閱第二十五題第二節）。可是這種原因不可能在於亡者，因為亡者已不能再做有益於聖教會的事，而聖教會主要是為了這種原因而頒大赦。所以，大赦似乎無益於亡者。

2.此外，大赦是由頒大赦者自由決定。所以，如果大赦可能有益於亡者，那麼就屬於頒大赦者的權限，完全赦免亡者的罪罰。這似乎是錯誤的。

正解 我解答如下：大赦有益於人，共分兩種方式：一種是主要地，另一種是次要地。大赦主要地有益於那得大赦的人，即是做那頒大赦者所規定的善工者，例如：朝拜某位聖人的聖堂。因為亡者無法做那頒大赦者所規定的善工，所以大赦不可能直接有益於他們。

次要地和間接地有益於亡者，因為活人代替亡者做那頒大赦者所規定的善工，即是大赦的原因。按照大赦的種種形式，大赦有時是可行的，有時卻是不可行的。因為如果大赦的形式是這樣的：「不拘何人行此種或彼種善工，都可能獲得同樣的大赦」，那麼行此種善工的人，就不可能把大赦的效果變成他人的大赦效果。因為聖教會不可能把分施公共救助（*suffrag-*

ium commune) 的意向任由人決定，應用於特殊的人，而使大赦產生效能（第二十七題第三節釋疑2.）。可是如果大赦的形式是如此：「不拘何人行此種或彼種善工，他、他的父親、或者一切被關在煉獄中而與他有關的人，都可以獲得同樣的大赦」，那麼這種大赦就不僅有益於活人，而且也有益於亡者。因為聖教會沒有理由把大赦所根據的公共功勞（meritum commune）變成生者的功勞，卻不能變成亡者的功勞。

我們也不能說聖教會的首長可以隨心所欲地拯救煉獄靈魂。因為聖教會必須有分施大赦的適當原因，才可以使大赦產生效能，正如上文第二十五題第二節所說的。

第十一節 葬禮是否有益於亡者

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 葬禮似乎有益於亡者。因為：

1.大馬士革的若望《論死於信德中的人們》引證亞達納修的話，說：「雖然他死於熱心敬主中，而被提升天，可是你別拒絕爲他呼求天主，也別拒絕在他的墓前點蠟燭。因為這些物品悅樂天主，你也將由他而獲得許多賞報。」可是這些物品卻屬於葬禮。所以，葬禮有益於亡者。

2.此外，正如奧斯定《天主之城》卷一第十五章所說的：「古時義人的葬禮盡力莊嚴肅穆、籌備出殯和墳墓。當他們還活著的時候，就命令自己的子女關於移靈和安葬自己遺體的事。」可是他們所做的只是埋葬亡者及其物品。所以，這些物品有益於亡者。

3.此外，除非哀矜有益於人，否則無人願意哀矜他人。可是埋葬亡者也算是哀矜的善工，因此，正如奧斯定《天主之城》卷一所說：「天使爲多俾亞作證，由於他埋葬死人，而蒙受天主稱揚。」所以，這些葬禮有益於亡者。

4.此外，我們不宜說信徒的熱心徒勞無益。可是，有些熱心信徒卻被安葬在宗教墓地。所以，葬禮有益於亡者。

5.此外，天主更喜歡仁愛，反而不喜歡懲罰。可是，有些人被安葬在聖地，卻可能有害於人。因此，大額我略於《對話錄》卷四第五十章說：「凡身負重罪之人的遺體，被安葬在聖堂內，將受極嚴厲的懲罰，反而不會減輕他們所受的懲罰。」所以，我們禮葬善人將更有益於亡者。

反之 1.奧斯定《論追念薦亡者》說：「凡有益於人體所做的一切，都不是永生的救助，而是人類的職責。」

2.此外，教宗額我略一世《對話錄》卷四說：「與其說辦理喪事，修墳墓和盛大的出殯行列是亡者的救助，不如說是活人的安慰。」

3.此外，《路加福音》第十二章4節主耶穌說：「你們不要害怕那些殺害肉身，而後不能更有所為的人。」可是聖人死後的遺體，卻可能被禁止安葬；我們讀歐西比烏斯（Eusebius de Caesarea, 265～339年）所著的《教會史》（Ecclesiastica historia）卷五第一章，得知里昂的一些殉道烈士即是如此。所以，如果亡者的遺體未被安葬，那麼無害於亡者。所以，葬禮也無益於亡者。

正解 我解答如下：屍體是為生者與亡者而被安葬。為生者而被安葬：以免生者因看屍體的醜形怪狀而害怕，因屍體的腐臭而被傳染——這是關於身體。可是在精神方面，卻有益於生者，因為這足以增加生者對肉身復活的信德。安葬也有益於亡者，因為生者看見亡者的墳墓，就可以想起亡者，而為亡者祈禱。因此，立碑刻石，以資紀念：因為它稱為墓碑，即是提醒生者想起亡者，正如奧斯定《天主之城》卷一和《論追薦亡者》

第四章所說的。可是，外教人卻誤以為安葬有益於亡者，以為亡者的靈魂因此獲得安息；因為他們不相信靈魂比肉身，更能先獲得安息。這也是錯誤的！

至於安葬在聖地，並不是由於本然效力，主要是由於行事者的效力而有益於亡者。即是當亡者自己，或者他人的遺體被葬在聖地時，把他託付於某位聖人的保護，深信因聖人的祈禱將得救；也把他託付給那些服務聖地的人，依靠他們的救助，尤其是他們為這些安葬在他們中間的人的祈禱。

可是，那些為安葬所用之飾物，卻有益於生者，因為是生者的安慰——不是本來地，而是偶然地——有益於亡者。即是因為這些飾物足以引起人們的同情心，因而為他們祈禱。因為安葬的費用或者可以幫助窮人，或者可以裝飾聖堂；因為安葬亡者也算是一種哀矜。

釋疑 1.攜帶油和蠟燭到亡者的墳墓，有時也有益於亡者，因為之後會將油及蠟燭或者奉獻給聖堂，或者哀矜窮人，或者用這些物品恭敬天主。因此，在引述的字句後又說：「因為油和蠟燭都是全燔祭」。

2.此外，聖師們都妥善準備自己將要被安葬的身體，他們說：「亡者的遺體屬於天主上智的安排；並不是因為遺體有所感覺，而是因為遺體增加肉身復活的信德。」正如奧斯定《天主之城》卷一所指明的。因此，他們也願意被安葬在誓許的地方（創二十三，二十五9，四十九29，五十24）；他們相信基督將在這裡誕生和死亡，祂的肉身復活是我們肉身復活的原因（參閱：第三集第五十六題第一節）。

3.因為肉身是人性（*natura hominis*）的一部分，人自然而然地愛自己的肉身；按照《厄弗所書》第五章29節的話：「因為從來沒有人恨過自己的肉身」。因此，就這種本性的情感

(*affectus naturalis*) 而言，生者也憂慮自己死後遺體的情況，也憂慮自己死後的遺體是否有某種不幸的遭遇。因此，那些愛人的人們，親切地照顧人的肉身，為應合他們對所愛之人的感情。因為正如奧斯定《天主之城》卷一所說的：「對父母的愛情愈大，父親的衣服、戒子和其它遺物對後裔愈可愛；如此更不會輕視他們的遺體，因為遺體的確比我們所穿的衣服更親密和更接近。」因為安葬人的遺體，使人心獲得安慰；既然人不能自己安葬自己，就稱埋葬他人為給他行哀矜。

4. 正如奧斯定《論追薦亡者》第四章所說的，熱心教友把自己的親人安葬在聖地，並不是徒勞無益的，因為他們把自己的死亡託付給聖人的救助。

5. 除非惡人是為了人間的光榮，謀求自己的遺體葬在他不配的地方，否則惡人的遺體被安葬在聖地，就無害於惡人。

第十二節 生者為一位亡者奉獻的救助，是否也有益於其他亡者

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 生者為一位亡者奉獻的救助，似乎也有益於其他亡者。因為：

1. 精神的光明 (*lumen spirituale*) 比有形的光明更可享受，雖然有形的光明——例如：油燈為一人而點燃——卻有益於與這人住在一起的所有人——縱然油燈並不是為他們而點燃。因為救助是一種神光，縱然是特別為一人奉獻的，對他不比對煉獄中的其他靈魂更為有益。

2. 此外，正如奧斯定《書信集》卷四十五第二章所說的，救助有益於亡者，因為「當他們還生活在世的時候，他們已經立下了後來能獲得利益的功勞。」可是有些人為能獲得救助之利益所立下的功勞，大於奉獻救助者指定的受益人之功

勞。所以，尤其有益於他們，否則他們的功勞就徒勞無益。

3.此外，為窮人奉獻的救助，並不同於為富人奉獻的那麼多。所以，如果為某一些人奉獻的救助，只有益於這些人，而無益於其他人，那麼窮人的情況就比較不利了。這相反《路加福音》第六章20節主耶穌所說的話：「你們貧窮的人是有福的，因為天國是你們的。」

反之 1.人類的正義以天主的正義為典型。可是，如果人為他人而還債，那麼人類的正義卻只寬赦他人。既然那為某人奉獻的救助解除他的債務。所以，只對他有益。

2.此外，正如那奉獻救助的人，似乎補贖亡者的罪；同樣地，人有時也可以為生者而做補贖（第六節）。可是當人為生者做補贖時，這種補贖只不過被認為是為那個活人而做的。所以，所奉獻的救助只能有益於所針對的那個人。

正解 我解答如下：關於這一點，共分兩種意見。第一，有些人主張，如蒲瑞坡希提魯（Praepositinus, 1150-1210年）《全集》（Summa）卷四「論受洗後死亡的兒童們」（De parvulis qui decedunt baptizati）就說：凡為某人奉獻的救助，不僅有益於這人，而且也有益於那些最堪受救助的人。他們以油燈為例，主張為富人點燃的油燈，如果那些同富人住在一起的人們，有更明亮的眼睛，那麼他們的益處並不少於富人，甚至有過之而無不及。他們也以高聲朗誦為例，如果聆聽的人才高八斗，那麼聆聽的人所得的益處，並不少於高聲朗誦的人，甚至有過之而無不及。如果我們反駁他們說，在這種情形下，聖教會為某些人所規定的特殊祈禱，就是徒勞無益的。他們說聖教會為某些人所規定的特殊祈禱，是為鼓勵教友們熱心，卻使得他們勤於奉獻特殊救助（suffragium speciale），而怠於奉獻公共救助

(saffragium commune)；他們也熱心地為自己的親友祈禱，卻不熱心為外人祈禱。

第二種意見則主張救助比較有益於所針對的那些人。

這兩種意見都有真理。因為救助的效力可能來自兩方面（第一節）。第一，因為救助由於愛德而有效，而愛德使一切善工成為人人所共有的。雖然救助並不是特殊為他而奉獻，可是在這種情況下，救助更有益於那些更充滿愛德的人。按這方式，則救助的效力主要在於內心的安慰，因為凡有愛德的人，死後因他人的利益甚於因減輕罪罰而感到快樂：因為人在死後，不再有獲得、或者增加恩寵的可能。所以，他人的善工對於在現世的我們，由於愛德卻有助於獲得或增加恩寵。

第二，救助有效，是因為人的意向而及於他人。既然如此，則這人的補贖算是他人的補贖。毫無疑問地，更有益於那想要救助的人，甚至於只有益於他，因為真正的補贖是為罪罰的赦免。因此，關於罪罰的赦免，救助尤其有益於那想要救助的人。在這種情形下，第二種意見比第一種意見更有道理。

釋疑 1. 救助有益於亡者，因為救助是以神光方式，為亡者所感受，亡者也獲得某種安慰：亡者所有的愛德愈大，所獲得的安慰也愈大。可是以救助是補贖而言，那奉獻救助的人，願意自己的救助變成他人的補贖；救助與光明並不相同，反而與還債相同。可是，如果為一人還債，未必還他人的債。

2. 這種功勞是有條件的，即是如果活人為亡者奉獻救助，亡者就可以獲得那有益於自己的救助，不過這只是使亡者易於獲得這些救助。由此可見，亡者並非直接地獲得這些救助，而是藉著先前的功勞，使他有獲得這些救助的能力。因此，他們的功勞未必徒勞無益。

3. 富人不妨比窮人在某方面有較佳的情況，例如：補贖

自己的罪罰。可是這與獲得天國卻不能相提並論，福音明言窮人比富人有較佳的情況。

第十三節 生者為許多亡者奉獻的救助，是否像專為一人般地有效

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 生者為許多亡者奉獻的救助，似乎有益於每個亡者，如同專為一個亡者奉獻救助一樣。因為：

1. 我們以高聲朗誦為例，為一人高聲朗誦，與為許多人同他一起聽高聲朗誦，為他毫無損害而言。同樣地，生者為一個亡者奉獻救助，若附加一人，對他毫無損失可言。因此，如果生者為許多亡者奉獻救助，如同專為一個亡者奉獻救助一樣，將同樣益於每個亡者。

2. 此外，我們以聖教會的習慣為例，當聖教會為某亡者奉獻彌撒聖祭時，同時也為其他亡者祈禱。如果聖教會不為亡者奉獻彌撒聖祭，那麼亡者就有所損失，教會不會這樣做。所以，結論與上文相同。

3. 此外，祈禱的救助主要依賴天主的德能。可是在天主台前，救助許多亡者與救助少數亡者卻毫無區別可言。所以，如果生者只為一個亡者祈禱，那麼一種祈禱就救助一位亡者；如果生者為許多亡者而祈禱，那麼同一祈禱就救助許多亡者。

反之 1. 救助許多亡者優於救助一位亡者。所以，如果生者為許多亡者奉獻救助，有益於每位亡者，如同只為一位亡者奉獻救助一樣；聖教會似乎不應該為某亡者而奉獻彌撒聖祭和祈禱，而應該為一切信徒亡者奉獻彌撒聖祭和祈禱。這顯然是錯誤的。

2. 此外，救助的效力有限；如果生者為一位亡者奉獻的救

助，分給許多亡者，那麼分給每位亡者的救助效力就不太大。

正解 我解答如下：如果救助的效力是來自與聖教會的肢體合而為一的愛德，那麼生者為許多亡者奉獻的救助，就有益於每位亡者，如同只為一位亡者奉獻救助一樣。因為，如果效力分給許多亡者，愛德並沒有減少，反而增加。同樣地，愈多的亡者歡樂，歡樂也愈大，正如奧斯定《懺悔錄》第四章所說的。既然如此，則許多煉獄靈魂因一種善工而快樂，並不小於一個煉獄靈魂因一種善工而快樂。

可是，如果救助的效力是一種補贖，因為那奉獻救助的人願意這些補贖變成亡者的補贖，那麼這種特殊為一位亡者奉獻的救助，比為全體和許多煉獄靈魂奉獻的救助，更有效力。因為這樣，天主的正義把救助的效果，分給那些應得到救助的人們。

由此可見，這個問題屬於之前第十二節討論的問題。顯然地，這也是聖教會規定生者奉獻特殊救助的理由。

釋疑 1. 就救助是一些補贖而言，並不是因為行動方式而有益，如同教訓或其它行動那樣，是按領受者的準備而產生效果。救助是按還債的方式產生效果，正如上文第十二節釋疑1.所說的。因此，不能相提並論。

2. 因為生者為一位死者奉獻的救助，似乎也有益於其他死者，正如上文第十二節所指明的；因此，當生者為一位死者奉獻彌撒聖祭時，也可以為其他死者祈禱。其它祈禱並非為使一種救助的補贖，主要地指向其他死者；而是因為特殊地為其他死者的祈禱，有益於其他死者。

3. 祈禱的效果取決於兩方面：祈禱者與被祈禱者。因此，雖然天主的德能寬赦許多亡者，並不難於寬赦一個亡者，

可是祈禱者的這種祈禱並不是為補贖許多亡者，如同為補贖一個亡者一樣。

第十四節 生者只為亡者奉獻公共救助，與同時奉獻公共救助及特殊救助，效力是否相同

有關第十四節，我們討論如下：

質疑 生者只為亡者奉獻公共救助，與同時奉獻公共救助及特殊救助，二者效力似乎相同。因為：

1. 每人將按照自己的功勞受賞。可是，沒有生者奉獻救助的亡者，與有生者奉獻特殊救助的亡者，死後堪當獲得相等的救助。所以，只有公共救助者，與有特殊及公共救助者，得到的救助相同。

2. 此外，在聖教會的救助中，聖體是主要的救助（第九節）。既然聖體內有整個基督，似乎有無限的功效。所以，生者為一切煉獄靈魂奉獻的彌撒聖祭，足以拯救所有的煉獄靈魂。因此，只有公共救助者，與有特殊救助和公共救助者，有相同的效力。

反之 兩種善工比一種善工更為可取。所以，有特殊救助和公共救助者，比只有公共救助者，獲益更多。

正解 我解答如下：這個問題的正解也繫於第十二節所討論的問題的正解。因為如果生者專為一位亡者奉獻救助，毫無區別地有益於一切亡者，那麼一切的救助都是公共的。因此，沒有特殊救助者與有特殊救助者，如果同樣堪當，將獲得同樣的益處。如果生者為某一煉獄靈魂奉獻的救助，並不是毫無差別地有益於一切煉獄靈魂，而特別有益於生者所救助的煉獄靈魂，那麼毫無疑問地，有公共救助與特殊救助者，比只有公共救助

者，獲益更多。

因此，大師《語錄》卷四十五第四章中，提出了兩種意見。第一種，主張公共救助與特殊救助都有益於富人，只有公共救助才有益於窮人：雖然一個煉獄靈魂比另一煉獄之救助的來源多，可是他不獲得較多的救助。第二種，那有特殊救助的煉獄靈魂，將獲得較快的赦免，但不是更完整的赦免，因為二者最後都將完全解除罪罰。

釋疑 1. 生者的救助並不是直接而絕對地，而似乎是附帶條件地（第十二節釋疑2.）歸於功勞。因此，這種論證不能苟同。

2. 雖然那隱藏在聖體聖事內的基督德能是無限的，可是效果卻受到這聖事針對之人的限制。因此，不應該以為，一台彌撒就能補贖煉獄中的所有靈魂；同樣也不應該以為，一台彌撒就足以補贖一切的罪罰（參閱：第三集第七十九題第五節）。因此，我們有時奉獻許多台彌撒，以補贖一個罪過。

如果生者為某些亡者奉獻的特殊救助有所剩餘，即是他們所不需要的特殊救助，那麼我們可以相信，按天主的仁慈，會把這些多餘的救助分給那些需要救助而沒有人救助的煉獄靈魂。正如大馬士革的若望《論死於信德中的人們》第二十五節所說的：「因為天主是正義的，祂將使那些不可能獲得救助的煉獄靈魂獲得救助；因為祂是智慧的，祂將設法彌補不足的交易。」一人所缺乏的，由另一人來彌補，就可以達成這種交易。

第七十二題

論天堂聖人的祈禱

一分爲三節一

然後要討論的是，天堂聖人的祈禱（參閱：第六十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、天堂的聖人是否知道我們的祈禱。
- 二、我們是否應該祈求天堂的聖人們爲我們轉求天主。
- 三、天堂的聖人們爲我們的轉求是否常蒙天主俯允。

第一節 天堂的聖人是否知道我們的祈禱

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天堂的聖人似乎不知道我們的祈禱。因爲：

1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《依撒意亞》第六十三章16節：「因爲你是我們的父親；亞巴郎雖不認識我們，以色列雖不記得我們」，說：「已死的聖人並不知道還活著的人們，縱然是他們的子女的所作所爲，也不知道。」奧斯定《論追薦亡者》第十三章引證這節聖經，說：「如果如此眾多的古聖祖們，都不知道他們所生的百姓的遭遇，那麼死人如何可能忙於照顧和協助生者的事理和行爲呢？」所以，天堂的聖人不可能知道我們的祈禱。

2.此外，《列王紀下》第二十二章20節，上主對約史雅王說：「你在我面前痛哭，我要使你與你的祖先團聚，你的眼也不會見到我在這地方所要降的一切災禍。」可是，如果約史雅王死後卻知道自己百姓的遭遇，約史雅王就沒有獲得救助。所以，已死的聖人並不知道我們的行爲。因此，他們並不知道

我們的祈禱。

3.此外，人的愛德愈完美，也愈救助近人的危險。可是聖人們在現世卻照顧近人，尤其照顧他們的親戚，當他們陷於危險時，公然地救助他們。所以，如果他們知道我們的行爲，因爲他們在死後的愛德更大，那麼他們就更應該照顧自己的朋友和親戚，並幫助他們的需要。聖人們似乎並非如此。所以，他們似乎不知道我們的行爲和祈禱。

4.此外，正如死後的聖人們享見天主聖言；同樣地，《瑪竇福音》第十八章10節也論及天使，說：「他們的天使在天上，常見我在天之父的面。」可是那些享見天主聖言的天使，並不因此而知道萬事萬物，因爲高級天使除去低級天使的無知（nescientia），正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第七章第三節所指明的。所以，雖然天堂的聖人享見天主聖言，可是他們並沒有因爲天主聖言而知道我們的祈禱，也不知道世人的種種遭遇。

5.此外，唯有天主才是「鑑察心靈者」（箴二十四12）。可是祈禱卻尤其在於心靈。所以，唯有天主才知道我們的祈禱。所以，聖人並不知道我們的祈禱。

反之 1.教宗額我略一世《倫理叢談》卷十二第二十一章，關於《約伯傳》第十二章21節：「他的兒子受尊榮與否，他也不知；他們受輕賤與否，他也不覺」，說：「這節聖經並不能應用於聖人的靈魂，因爲他們的內心享見全能天主的光榮，我們絕不應該認爲他們對外界有所不知。」所以，他們知道我們的祈禱。

2.此外，教宗額我略一世《對話錄》卷二第三十五章說：「對那享見天主的靈魂，整個受造界都是狹小的。它們由造物主的光明中觀看，一切的受造物都成爲近的。」可是，阻礙聖人的靈魂知道我們的祈禱和種種行爲，是因爲他們離我們

很遠。如果這種距離並不能阻礙他們，正如前文所引權威指明的，聖人的靈魂應當知道我們的祈禱，也知道我們在現世的所作所為。

3.此外，如果他們並不知道我們的所作所為，他們就不會為我們祈禱，因為他們並不知道我們的需要。可是這卻是魏紀朗（Vigilantius）的謬論，正如熱羅尼莫《書信》「駁魏紀朗」所說的。所以，天堂的聖人知道我們在現世的所作所為。

正解 我解答如下：天主的本體（divina essentia）是知道萬物的充分媒介。因此可見，天主因享見自己的本體而直觀萬物（參閱：第一集第十四題第五節）。可是我們卻不能說：凡享見天主本體的，勢必都知道萬物；我們只能說：凡完全理解天主本體的，都知道萬物（參閱：第一集第十二題第八節）；除非理解原理的整個德能，否則原理的知識就不包括由原理而來的萬物知識。因為天堂聖人們的靈魂並不理解天主的本體，所以，我們不能說他們勢必知道萬物，因為他們藉著天主的本體而可能知道萬物。因此，雖然一切天使都享見天主的本體，可是高級天使卻教導低級天使某些事（第四節）。可是，每位聖人所需要的完美真福，卻與他們在天主的本體內所需要享見的事理相等。可是完美真福卻需要人「得其所願，並非不正當地所欲」。因為天堂的聖人沒有絲毫不正心誠意之處，所以他們願意知道那屬於自己的一切。因此，他們應該在聖言內知道這一切。可是這一切卻屬於他們的光榮，即是幫助那些需要得救的人們得救。因為這樣，他們就「成為天主的合作者，沒有比這更神聖的事」，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第三章第二節所說的。由此可見，聖人都有他們所需要的一切知識。因此，天堂的聖人在聖言內，知道那些懇求他們協助之人的願望，祈禱和熱心。

釋疑 1. 我們應該認為奧斯定的話，意指那些離開肉身的靈魂的自然認知能力，聖人的這種知識並不是晦暗不明的，如同罪人所有的這種知識。可是，奧斯定卻沒有論及他們在聖言內的知識，因為顯然地，當依撒意亞先知說這句話時，亞巴郎並沒有這種知識：因為在基督受難以前，並沒有人到達享見天主的境界（參閱：第三集第四十九題第五節釋疑1.）。

2. 雖然死後的聖人都知道現世所發生的一切，可是我們卻不應該認為，他們因知道自己在現世所愛的人遭遇困難，就憂心為患。因為聖人現在充滿真福的喜樂，他們沒有絲毫痛苦的餘地。因此，雖然他們在死後知道我的朋友遭遇不幸，可是因為他們已經離開了這個世界，他們對憂苦已有所預防。可是，如果是非光榮的靈魂知道我的朋友遭遇不幸，或許會感受痛苦。因為約史雅王的靈魂脫離肉身以後，並沒有立即獲得光榮；關於這一點，奧斯定的這種論證說明，亡者的靈魂並不知道生者的行為（參閱質疑）。

3. 縱然在願望方面，聖人的靈魂也完全具有合乎天主聖意的意志。因此，雖然他們仍然愛近人，可是他們卻認為自己並不能相反天主的正義的安排。可是我們卻應該相信，他們盡力幫助自己的近人，也為自己的近人轉求天主。

4. 雖然那些享見天主聖言的聖人們，不必在聖言內看見萬物，可是他們卻看見與自己的完美真福相關的一切。

5. 此外，唯有天主自己才知道人類的思想。可是，因為天主啓示給其他人——或者因為其他人享見天主聖言、或者因為其它方法，他們也可能知道人類的思想。

第二節 是否應該祈求天堂的聖人爲我們轉求天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該祈求天堂的聖人爲我們轉求天主。因爲：

1. 無人轉求朋友爲自己祈禱，除非相信他更易得到恩惠。可是，天主卻比一切聖人更無限仁慈；既然如此，天主的聖意比其他聖人的意志，更易於俯聽我們的祈禱。所以，在我們與天主之間，似乎不必立一些爲我們轉求的中保（mediator）。

2. 此外，如果我們應該祈求聖人爲我們轉求天主，這只是因爲我們知道天主悅納他們的祈禱。可是，愈是聖人中的大聖人，天主也愈悅納他的祈禱。所以，我們常應該立些在天主台前，爲我們轉求的大聖人，而不應該立一些在天主台前，爲我們轉求的小聖人。

3. 此外，基督因其人性，被稱爲「至聖者」（達九24）：因爲基督是人，更適於向他祈禱（參閱：第三集第二十一題）。可是，我們並不祈求基督爲我們轉求天主。所以，也不應該祈求聖人爲我們轉求天主。

4. 此外，人祈求任何人爲自己轉求，他的祈求將置於那爲他轉求的人面前。可是，一切都在某人的面前，再把某物置於他面前，這是多此一舉。所以，我們立一些爲我們在天主台前轉求的聖人，也是多此一舉。

5. 此外，甲物的存在，是爲了另一物無甲物照樣能存在或不存在，便是多餘的。可是，聖人爲我們祈禱，或者不爲我們祈禱，或者爲我們應該祈求他們，或者我們不應該祈求他們，也是多餘的。因爲如果我們堪當他們爲我們祈禱，那麼我們不祈求他們，他們也會爲我們祈禱；可是，如果我們不堪當他們爲我們祈禱，縱然我們祈求他們，他們也不會爲我們祈禱。所以，祈求聖人爲我們轉求天主，似乎完全是多此一舉。

反之 1.《約伯傳》第五章1節說：「任你呼求，看看誰答應你？諸聖人中，看你轉向那一些？」正如教宗額我略一世《倫理學》卷五第四十三章解釋這節聖經所說的：「祈求天主是謙遜的祈禱。」所以，當我們願意祈求天主時，我們就應該祈求聖人爲我們轉求天主。

2.此外，天堂的聖人比現世的聖人更悅樂天主。可是，我們卻應該立現世的聖人爲我們轉求天主。按照宗徒的芳表，《羅馬書》第十五章30節說：「弟兄們！我因我們的主耶穌基督，並因聖神的愛，請求你們，以你們爲我在天主前的祈禱，與我們一起奮鬥。」所以，我們更應該祈求天堂的聖人，以他們爲我們在天主前的祈禱，與我們一起奮鬥。

3.此外，這是聖教會念諸聖禱文（Litaniae Sanctorum）的共同習慣。

正解 我解答如下：按照狄奧尼修《上天（天使）階級論》第五章的話：「天主對萬物所規定的秩序，是最後物應該藉著中間物而到達天主台前。」。因爲天堂的聖人是天主最知己的朋友，所以天主的法律秩序，需要還活在肉身內的我們——都是來自上主的旅客——藉著中間的聖人而到達祂台前。天主的慈善把自己的效果，有時藉著聖人而傾注在我們身上；因爲我們報答天主，應該符合祂對我們的慈善。正如天主的恩惠藉著聖人的幫助，來到我們身上；同樣地，我們也應該藉著聖人，重新獲得祂的恩惠，期能到達天主台前。因此，當我們懇求他們爲我們轉求天主時，我們立他們爲我們在天主台前的轉求者，如同中保一樣。

釋疑 1.正如並不是因爲天主無能爲力，非藉著次要原因而活動不可；而是因爲天主成爲宇宙的秩序，使自己的慈善極豐富地傾注在萬物上，萬物不僅由祂而獲得自己的美善，而且成爲

其它物美善的原因。同樣地，也不是因為我們沒有祂的仁慈，才需要藉著聖人的祈禱而顯示給我們，而是因為萬物應該遵守上述的秩序。

2. 雖然大聖人比小聖人更悅樂天主，可是我們祈求小聖人也不無裨益，共分五點理由。第一，因為人有時對小聖人比對大聖人更熱心，祈禱的效果尤其基於熱心。第二，因為人避惡行善，不停地注意一件事，足以使人日久生厭。因此，我們祈求不同的聖人，似乎足以使我們對每位聖人引起新的熱心。第三，因為天主賞賜某些聖人，尤其在某些特殊情況下保護人，例如：聖安當（Antonius）特別保護人免受地獄的火刑。第四，因為我們應該恭敬天上諸聖。第五，因為大多數聖人的祈禱，使我們獲得由一位聖人的祈禱所不能獲得的恩惠。

3. 祈禱是一種行爲。可是行爲卻屬於各特殊的依賴體（*suppositum particulare*）。因此，我們念：「基督，爲我等祈」，除非這句經文有所增加，就似只與基督的位格（*persona*）有關。這似乎與聶斯多利（Nestorius）的謬論相同，他主張在基督內該區分爲天主子的位格，及人子的位格（參閱：第三集第二題第六節）；或者與亞略（Arius）的謬論相同，他主張聖子的位格小於聖父的位格（參閱：第一集第二十七題第一節）。因此，聖教會爲避免這些謬論，並不念：「基督，爲我等祈」；而念：「基督，俯聽我等」，或者：「基督，矜憐我等」。

4. 正如以下第三節將討論的，並不主張聖人把我們的祈禱呈現在天主台前，好像天主不知道一樣；而主張聖人祈求天主俯聽我們的祈禱，或者因為他們追問天主對祈禱的真理，即是什麼是天主的上智安排所應該完成的。

5. 事實上，人在困難時虔誠地求救於聖人，便成爲堪當聖人爲他祈求的人。因此，我們應該祈求聖人們，並不是多此一舉。

第三節 天堂聖人的轉求是否常蒙天主俯允

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天堂聖人的轉求，似乎不常蒙天主俯允。因為：

1. 如果他們常蒙天主俯允，那麼那屬於他們的一切，就都常蒙天主俯允。可是凡屬於他們的一切，卻不都常蒙天主俯允；因此，《默示錄》第六章10至11節，對請求向世人施加報復的殉道者說：「他們還要靜候片刻，直到弟兄達到了圓滿的數目為止。」所以，凡屬於他們的一切，更不會常蒙天主俯允。

2. 此外，《耶肋米亞》第十五章1節說：「縱使梅瑟和撒慕爾立在我面前，我的心仍不轉向這人民」。所以，當天堂的聖人爲我們轉求天主時，並不常蒙天主俯允。

3. 此外，天堂的聖人好像是「天上的天使」一樣，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所指明的。可是，天使向天主所祈求的一切，卻沒有常蒙天主俯允，因爲《達尼爾先知書》第十章12至13節說：「我就是因你的祈禱而來的。但是波斯國的護守天使卻反對我，使我在波斯國守護天使那裡滯留了二十一天」。除非天使祈求天主救達尼爾，否則那位說話的天使並沒有來救達尼爾，他的祈禱效果也受到了阻礙。所以，其他爲我們轉求天主的聖人們，也不常蒙天主俯允。

4. 此外，凡有所求之人，似乎多少對此有功。可是，天堂的聖人卻不能立功勞了。所以，他們爲我們的祈禱，不可能由天主有所得。

5. 此外，在各方面，聖人的意志都承行天主的聖意。所以，除非他們知道這是天主所願意的，否則他們不會願意。可是人祈求的，無非是他所願意的。所以，除非他們知道天主願意，否則他們就不會祈禱。可是，凡天主所願意的，不祈禱也會實現。所以，他們有所求的祈禱並不是有功效的。

6. 此外，如果整個天堂的祈禱都能有所得，那就比現世

聖教會的一切救助更有功效。可是，現世聖教會為一個煉獄靈魂所奉獻的種種救助，卻完全赦免他的罪罰。所以，當天堂的聖人也為煉獄靈魂祈禱時，如同為我們祈禱一樣，如果他們為我們的祈求都能有所得，就應該完全赦免煉獄靈魂的罪罰。這是錯誤的，否則聖教會救助亡者就是多此一舉。

反之 1.《瑪加伯下》第十五章14節說：「他就是常為百姓及聖城祈禱的，天主的先知耶肋米亞。」顯然地，天主俯聽了他的祈禱，因為又說：「耶肋米亞伸出右手，交給猶大一把金劍說：你收下這把聖劍，這是天主的恩賜。」（15節至16節）

2.此外，熱羅尼莫《書信》「駁魏紀朗」說：「你在你的手冊中說，當我們還活著的時候，可以彼此代禱。」接下來他反對這句話：「如果使徒和殉道烈士還生活在肉身內，當他們還應該為自己操心時，他們就可以為其餘的人祈禱；榮冠、勝利和凱旋已經屬於他們，他們更應該如何呢？」（參閱第一節反之3.）。

3.此外，這是聖教會常常祈求聖人助佑的習慣。

正解 我解答如下：聖人為我們祈禱，共分兩種方式：一種方式，以慷慨陳詞的祈禱（*oratio expressa*），祈求仁慈的天主俯聽我們所求。另一方式，以婉轉解釋的祈禱（*oratio interpretativa*），即是因了他們在天主台前所有的功勞，不僅使他們獲得光榮，而且也是我們的救助和祈禱，如同也說基督所傾流的聖血為我們求情一樣（希十二24）。可是在這兩方面，我們認為聖人所有的祈禱，卻都足以有求必應。可是從我們這方看來能有缺點，以致我們不能獲得他們祈禱的效果。即是如果所謂為我們祈禱，是指他們的功勞有益於我們而言。可是若指他們自願為我們祈禱，為我們而有所求於天主，就常蒙天主俯允：因為他

們只願意天主所願意的，他們也只不過祈求他們所願意祈求的而已。可是天主所願意的，卻常常有求必應：除非我們是指祂的先行聖意（*voluntas antecedens*）——「因為他願意所有的人都得救」（弟前二4），那麼就不會常常有求必應（第一集第十九題第六節釋疑1.）。因此，如果聖人也藉著這種意志而願意，那麼有時不會有求必應，也就不足以為奇了。

釋疑 1. 殉道烈士的這種祈禱，只是表示願意獲得肉身的白衣和得救者的聖人團體，及他們對天主懲罰惡人之正義的同意。因此，「註解」（拉丁通行本註解）關於《默示錄》第六章10節：「主啊！直到……」，說：「他們盼望更大的歡樂和聖人們的福樂，他們也同意天主的正義。」

2. 上主說的是梅瑟和撒慕爾在現世所有的情況，正如聖經傍註（*Interlinearis*）所說的：「他們為百姓祈禱，平息了天主的義怒」。但是，如果他們是生在那個時代，那麼他們不可能為百姓而祈求天主，因為這個百姓作惡多端，我們應該這樣瞭解這節聖經的意義。

3. 善神的這種爭執，並不意指他們奉獻給天主相反的祈禱；而意指他們把各方面的功勞，交付於天主的審判，以等待天主的宣判。這就是教宗額我略一世《倫理書叢談》第十二章解釋達尼爾先知的話所說的：「那些護守外邦人的至上天使，絕不為那些行為不正的人們爭執，因為至上天使公正地評判他們的所作所為。既然每個民族的罪過，或者正義，都放在天上寶座的權下，以宣判管理這外邦人的天使在戰鬥中的勝利，或者失敗。他們的造物主的至高聖意，得勝了一切。因為他們常常仰望聖意，他們不能得到，也就不想得到。」因此，他們也不祈求。由此可見，他們的祈禱也常蒙天主俯允。

4. 雖然聖人在升天後，不可能再立功勞了；可是他們卻

能為他人立功勞，或者更好說，他們由於自己先前的功勞，而幫助世人。因為他們在現世時在天主台前所立的功勞，使他們死後的祈禱蒙天主俯允。

或者該說，祈禱是由一方立功，由另一方應允。因為功勞在於行為與想達到的目的相配合，目的就像是行為的賞報一樣（參閱：第二集第一節第一一四題第一節）。可是，應允卻依賴被求者的慷慨大方；因為人有時是由於被求者的慷慨大方而獲允，可是自己卻無功可言。因此，雖然天主的聖人們不可能再立功勞了，可是我們卻不能說天堂的聖人不能獲得應允。

5. 正如教宗額我略一世的話（釋疑3.）所指明的，天堂的聖人們，或者天使們，願意的只是承行天主的聖意，他們別無所求。可是，他們的祈禱卻不是徒勞無益的；正如奧斯定《論聖人們的預定》第二十二章所說的，聖人的祈禱有益於被天主預定的人，因為天主預定他們的得救，是由於那些轉求者的祈禱。因此，天主也願意聖人看見祂將俯允自己的祈禱。

6. 聖教會救助亡者，似乎是活人代替死人所做的補贖；因此，他們把死人從尚未受罰的罪罰中救出來。可是，天堂的聖人們卻不可能做補贖了。因此，他們的祈禱與聖教會的救助不能相提並論。

第七十三題

論公審判前的異兆

一分爲三節一

然後要討論的是公審判前的異兆（參閱第六十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、主的公審判來臨前，是否將有異兆出現。
- 二、日月在公審判時，是否將真正失光。
- 三、天上的萬象在主來臨時，是否將動搖。

第一節 主的公審判來臨前，是否將有異兆出現

有關第一節，我們討論如下：

質疑 主的公審判來臨前，似乎將沒有異兆（signa）出現。因爲：

1.《得撒洛尼前書》第五章3節說：「幾時人正說：『平安無事，』那時滅亡會猝然來到他們身上。」可是，如果人因預先的異兆而驚惶失措，人就不會有和平及安全。所以，異兆並不是在基督來臨之前出現。

2.此外，異兆必然是顯而易見的。可是，祂的來臨卻應該是祕而不宣的；因此，《得撒洛尼前書》第五章2節說：「主的日子要像夜間的盜賊一樣來到。」所以，異兆不應該在基督來臨之前出現。

3.此外，先知預先知道基督第一次來臨的時間（創四十九10；達九24；蓋二8，10）；但先知並不知道基督第二次來臨的時間（瑪二十四36；宗一7）。可是，這些異兆並不在基督第一次來臨之前出現。所以，也不在基督第二次來臨之前出現。

反之 1.《路加福音》第二十一章25節說：「在日月星辰上，將有異兆出現。」

2.此外，熱羅尼莫提出了公審判前的十五種異兆（參閱伯鐸達彌盎 Petrus Damianus，《論末世與偽基督》De novissimis et Antichristo 第四章），說：第一天，一切海洋沖上高山一丈五呎。第二天，一切海水沉入海底，幾乎看不見。第三天，又將恢復舊觀。第四天，那些活躍於海洋中的巨鯨和其它的一切，都將聚集在一起，昂首在大洋上，爭相怒吼。第五天，天上的一切飛禽都將聚集在草原上，爭相哀鳴，不食也不飲。第六天，沸騰的河流群起衝向穹蒼的表面，從日出到日落，爭相撞擊。第七天，一切行星和恆星的火花四濺，如同蒼星一樣。第八天，將有大地震，一切動物都將被消滅殆盡。第九天，一切大小石頭都將四分五裂、彼此相撞。第十天，一切植物都將流血。第十一天，一切高山、丘陵和建築物，都將化為灰燼。第十二天，一切動物都將從森林和深山中來到草原上，狂號怒吼且不食不飲。第十三天，從日出到日落，一切墳墓的屍骨都將暴露出來，等待復活。第十四天，全人類都將走出自己的家門，不思不想，不言不語，且東奔西跑。第十五天，全人類都將死亡，再同已亡者一起復活起來。

正解 我解答如下：《瑪竇福音》第十六章27節說，基督將在光榮中降來審判世人，爲了審判官該有的權威。可是，有些使人民敬畏（reverentia）和屈服的異兆，卻都屬於審判權的威嚴。因此，許多異兆在基督來審判之前出現，是爲使人心屈服於未來的審判官，並使人心準備面對審判。

這些異兆究竟是什麼，難於知道。因爲正如奧斯定《書信集》「致郝希秋——論世界末日」（Ad Hesychium de Fine Mundi）所說的，福音所提及的異兆，不僅屬於基督降來審判萬

民，也屬於耶路撒冷被毀滅的時代，以及基督不斷地降來、照顧自己的聖教會的時代。因此，如果細心審量，這些異兆或許沒有一個是屬於未來的降臨，正如他所說的，因為福音所說的異兆，例如：戰爭、驚惶失措等等，從人類歷史開始就層出不窮；或許我們可以說，在世界末日將更加嚴重，可是我們卻不能確知這些災難將嚴重到什麼程度。

可是熱羅尼莫所提及的異兆卻不是他的主張，而是他在希伯來人的年鑑中發現的。這些先兆的可能性也非常小。

釋疑 1. 按照正解所提奧斯定「致郝希秋書」的話，在世界末日，惡人將迫害善人。因此，同時有些人——善人——將驚惶失措，有些人——惡人——將平安無事。可是他說，幾時人正說：「平安無事」，指的卻是那些並不重視未來公審判異兆的惡人。但是《路加福音》第二十一章26節說的：「眾人要因恐懼，等待將臨於天下的事而昏絕」，指的是善人。

或者我們可以說，這一切異兆該放在公審判之前的時代。如此一來，公審判的日子就包括這一切。所以，雖然人們因公審判時出現的異兆而驚惶失措，可是在開始出現這些異兆之前，惡人們相信自己平安無事，他們在偽基督（Anchristus）死後，並沒有立即親眼目睹世界毀滅，如同他們先前所想像的一樣。

2. 主的日子要像夜間的「盜賊」一樣來到，因為我們並不知道主來到的確切時間，即是不可能知道這些異兆出現的時間。雖然在公審判的日子，也可能包括一切在公審判前最顯明異兆，正如上文釋疑1.所說的。

3. 雖然先知早已知道基督來臨的確切時間，可是基督在第一次來臨時，卻是祕而不宣的。因此，基督在第一次來臨時，不必出現這些異兆，如同基督第二次來臨時將要出現的異

兆那樣：雖然基督來臨的確切時間是祕而不宣的，可是祂卻將公開地來臨。

第二節 日月在公審判時，是否將真正失光

有關第二節，我們討論如下：

質疑 日月在公審判時似乎將真正失光。因為：

1. 正如拉巴努斯（Rabanus Maurus, 776-856年）《瑪竇福音釋義》所說：「我們不妨認為日月星辰在公審判時真正失光，因為我們都知道太陽在基督受難時也失光。」

2. 此外，天上物體（*corpus caeleste*）的光明，有助低級身體的生殖（*generatio*）。因為天上物體的光明，因運動而影響低級物體，正如亞威洛哀《論宇宙的本體》（*De substantia orbis*）第二章所說的。可是在公審判時，生殖也將停止。所以，天上物體也將失光。

3. 此外，正如有些人主張的，低級物體將淨除其用於行動的品質。可是，天上物體卻不僅因運轉，而且也因光明而行動，正如上文質疑2.所說的。所以，正如天上物體的運行將停止；同樣地，天上物體的光明也將消失。

反之 1. 按照天文學家的主張，日月不可能同蝕；可是當主來審判時，卻可能同時昏暗。所以，日月並不是真正昏暗，如同日月蝕一樣。

2. 此外，增與減的原因不宜相同。可是，主來臨時，光明卻將增加。因此，《依撒意亞》第三十章26節說：「月亮的光華將似太陽的光華，而太陽的光華必增加七倍」。所以，主來臨了，天上物體的光明不宜消失。

正解 我解答如下：如果我們說的是基督來臨時的日子，我們

就不可能相信日月將因失光而昏暗。因為基督來臨了，聖人們也復活了，整個世界將煥然一新，正如上文（《言論集釋義》第四集卷四十七第二題第三節，9a1；參閱下文第七十四題第七節）所說的。可是，如果我們是說公審判前的日月，那麼日月和其它發光體就可能同時，或者不同時無光，天主的德能使人驚惶失措。

釋疑 1.拉巴努斯是說公審判前的時間。

2.天上物體的光明不僅是低級身體的生殖原因，而且也是它們的完美與美觀的原因。因此，生殖停止了，天上物體的光明並不應該無光，反而應該增加。

3.元素（elementum）似乎不可能喪失自己的基本性質（qualitates），雖然有些人如此主張。可是，如果元素喪失了自己的性質，那麼這些性質與光明就不可能相提並論了。元素的性質彼此相反，因此，作用是破壞性的；可是光明卻不是以對立方式起作用的原理，而是以規範對立及推進和諧的方式。光明與天上物體的運行（motus）也不可相提並論，因為運行屬於「不完美物的行爲」。因此。當不完美的行爲停止時，運行就應該停止；這與光明不能相提並論。

第三節 當主再來時，天上的德能者是否會動搖

有關第三節，我們討論如下：

質疑 當主再來時，天上的德能者似乎將不動搖。因為：

1.所謂的天上的德能者，指的僅是真福的天使，除了真福的天使以外，就不能稱為天上的德能。可是，真福（beatitudo）卻是根本不變的。所以，天上的德能者不可能動搖。

2.此外，愚昧無知（ignorantia）是驚訝的原因，正如《形上學》卷一第二章所指明的。可是，正如畏懼遠離天使；同

樣地，愚昧無知也遠離天使。因為正如聖額我略《對話錄》卷四第三十三章所說的：「他們看見那看到一切者，有什麼他們看不見呢？」所以，他們不可能因驚惶失措而動搖，正如《語錄》卷四十八第五章所說的。

3.此外，一切的天使都將聆聽天主的公審判，《默示錄》第七章11節因此說：「所有站在寶座周圍的天使」。可是「天上的德能者」卻是指天使的特殊品級（ordo）。所以，不應該說他們比其他天使更被動搖。

反之 1.《約伯傳》第二十六章11節說：「支天的柱子震動，因他的呵叱而戰慄。」這些支天的柱子就是天上的德能者。所以，天上的德能者將可能動搖。

2.此外，《瑪竇福音》第二十四章29節說：「星辰要從天上墜下，天上的德能也要動搖。」

正解 我解答如下：正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第十一章所說，天上的德能者共分兩種，第一，有時「德能」一詞專門用於天使的一種品級，即是中等體制（media hierarchia）的第二等品級；可是按照教宗額我略一世《福音論贊》第三十四篇的話，是指最低等體制的第一等品級。第二，「德能」一詞意指一切的天神（spiritus coelestes）。我們可以認為兩種方式都可適用。

《語錄》卷四十八第五章的解釋合乎第二種意義，即是意指一切的天使。說天上的德能者動搖，是因世界所將有的煥然一新而驚訝。

也可以解釋「德能」為天使品級的專有名詞（nomen proprium），可以說這種品級因其效果而比其他天使更動搖。因為按照教宗額我略一世的話（參閱正解），在這時刻所行的奇蹟，

特別歸於這種品級的天使。或者按照狄奧尼修的話（參閱正解），因為這種品級屬於中等體制，並不受能力的限制。因此，它的任務應該是關於普遍原因的（*causa universalis*）。因此，德能的固有任務是動搖天上物體（*Corpora caelestia*），天上物體則是低級物體的行爲原因（參閱：《駁異大全》第一集第一一五題第三節）。這也與其名稱相符，因而稱爲天上的萬象（瑪二十四29）。因爲天上的德能者將喪失自己的效能，所以天上物體不再運轉，如同那些不再被派遣保護人類的天使，也不再盡保護人類之責一樣。

釋疑 1. 這種動搖並不改變那屬於天上物體的狀態：而是或者指效力，這是他們自身不變而能改變的；或者是指對萬物的新的見解，這是具體的萬物前所未有的。可是，真福並不使他們的思想沒有改變。因此，奧斯定《創世紀字義新探》卷八第二十二章說：「天主時時動搖屬神的受造物。」

2. 我們通常對那超越我們的現狀或能力的一切，都感到驚訝。因此，天上的德能者驚訝天主做這些事的德能，因爲他們辦不到，也無法領悟。所以，聖女安妮絲（*Agnes*）說：「日月都驚奇祂的美麗」（道明會士日課，一月二十一日，聖女安妮絲慶日）。既然如此，天使就沒有愚昧無知，是他們不能領悟天主。

3. 由上文所說的可不言而喻。

第七十四題

論最後焚毀世界的烈火

一分爲九節一

然後要討論的是，最後焚毀世界的烈火（參閱第六十九題引言）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、世界是不是將有淨化。
- 二、是否將以烈火淨化。
- 三、這種烈火與平常之火是否同種。
- 四、這種烈火是否也將淨化高天。
- 五、這種烈火是否將焚毀其它元素。
- 六、這種烈火是否應該淨化一切的元素。
- 七、最後焚毀世界的烈火是在公審判之前或之後。
- 八、這種烈火是否將對人類產生所敘述的相同效果。
- 九、這種烈火是否將席捲一切惡人。

第一節 世界是否將有淨化

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎將來沒有任何世界淨化。因爲：

1.除非是不潔之物，否則不需要淨化。可是，天主的受造物卻不是不潔的；因此，《宗徒大事錄》第十章15節說：「天主稱爲潔淨的，你不可稱爲污穢！」即是不潔的。所以，世界的受造物將不被淨化。

2.此外，就天主的正義而言，淨化是爲除去罪污；正如人死後，煉淨靈魂的罪污所指明的。可是，現世的元素絕不可能有罪過的污染。所以，現世的元素似乎不需要淨化。

3.此外，當某物除去那使自己貶值的外來物時，就稱為淨化之物：因為物除去珍貴之物，並不稱為淨化，反而稱為貶值。可是，凡與元素混合的外來之物，都屬於完美和珍貴的因素，因為混合物的形式（forma）優於單純物的形式。所以，現世的元素似乎絕不可能被淨化。

反之 1.一切的煥然一新都因淨化而完成。可是，元素卻將煥然一新，《默示錄》第二十一章1節說：「隨後我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了」。所以，元素將被淨化。

2.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第七章31節：「因為這世界的局面正在逝去」，說：「這世界的美麗將因那焚毀世界的烈火而逝去。」所以，與上文的結論相同。

正解 我解答如下：因為世界似乎為人而受造，當人藉著肉身而受光榮時，世界的其它物體也應該改良，世界成為更宜人的地方，也成為更令人賞心悅目的地方。可是，為使人獲得肉身的光榮，應該先剷除那相反光榮的一切。相反光榮的一切共分兩種，即是：腐化與罪污。因為正如《格林多前書》十五章50節所說的：「可朽壞的也不能承受不可朽壞的」；「一切不潔的都要留在城外」，正如《默示錄》第二十二章15節所說的。同樣地，在世界的元素變成新的光榮以前，世界的元素也應該淨除相反的情況（dispositiones），而與我們所說的人的情況相稱。

雖然有形物（res corporalis）不可能真正屈伏於罪污的權下；可是因了罪惡，在被腐化的形體物中留下一種不適當性而不易被精神物美化。因此，我們看到在一些曾犯過重罪的地方，不宜舉行聖事，而應該先行淨化。所以，我們所使用的一

部分世界，由於人類的罪惡，不宜領受光榮；這部分的世界就需要淨化。同樣地，中間的地方與元素接觸，有種種生生（generatio）息息（corruptio）和變動，而減少了元素的純潔。因此，元素的這一切都應該淨化，才可以獲得新的光榮。

釋疑 1.天主的一切受造物都稱為潔淨的，因為一切受造物的本體（substantia）都沒有與罪惡混雜。這是摩尼派（Manichaei）所主張的，以為善惡是兩種本體，有些地方分開，有些地方相混（參閱：奧斯定，第四十六節），但不排除某一受造物有外來的混合本性。雖然外加物的本性本來也是善的，卻與這種受造物的完美不合；同樣地，也不排除某一受造物有惡，但不是如同受造物的一部分本體一樣。

2.雖然有形的元素不可能屈伏於罪惡的權下，可是因了在其中犯的罪，而不宜獲得完美的光榮。

3.混合物及單純物的形式分為兩方面。第二，看種類的完美程度，如此則單純物比較尊貴。因為在單純物內沒有腐朽之根由，除非因外物而造成腐朽。可是混合物卻有朽壞的原因，即是本身有相反物的組織。因此，縱然局部的單純物可能朽壞，可是整體的單純物卻不可能朽壞，混合物則不可能如此。因為不朽屬於完美的光榮，而單純物的完美比混合物的完美更適合光榮的完美；除非混合物本身有某種不朽之根本，例如：人類的身體，因為人的形式是不朽的。不過，雖然混合物似乎比單純物更尊貴，可是單純物本身的存在卻優於混合物本身的存在。因為那在混合物中的單純物是處於潛能狀態（in potentia）；因此單純物本身的存在，就是它自己最後完美的形態。

第二節 未來的淨化是否用火

有關第二節，我們討論如下：

質疑 這種淨化似乎不是用火。因為：

1.火是世界的一部分，如同世界的其它部分一樣。可是淨化者與被淨化者卻不應該相同。所以，未來的淨化似乎不是用火。

2.此外，正如火有淨化的能力；同樣地，水也有淨化物的能力。因為烈火不可能淨化萬物，有些物必須以水淨化，《戶籍紀》第三十一章22節所做的區分。所以，只有烈火似乎不可能淨化一切。

3.此外，這種淨化似乎在於使世界彼此不同的部分，成為更純淨的。可是在世界開始時，世界彼此不同的部分卻因唯一天主的德能而造成：因為天主的德能完成了不同的工程（參閱：第一集第四十七題第一節）。因此，安納撒克拉斯（Anaxagoras，西元前500～428年）主張那推動萬物的理智行為，完成了這種不同的工程（參閱：亞里斯多德，《物理學》卷三第四章）。所以，在世界末日，天主直接淨化世界，並不是烈火淨化世界。

反之 1.《聖詠》第五十篇3節說：「吞噬的烈火在他前面開道，旋轉的暴風在他四周怒號」。第4節又論及公審判，說：「他呼喚了上乾下坤，要審判自己的人民」。

2.《伯多祿後書》第三章12節說：「天要被火所焚毀，所有的原質也要因烈火而溶化。」所以，這種淨化是因烈火而完成。

正解 我解答如下：世界的淨化將滌除罪惡所遺留的污穢，與混合物所產生的不潔，也將準備獲得完美的光榮（第一節）。因

此，淨化因烈火而完成最為適宜，共有三點理由。第一，因為烈火是最高貴的元素，具有相似光榮特性的本性（*proprietas naturalis*），特別是由光明所顯示的。第二，火因為有主動的效力，而不容外物與自己合而為一，如同其它的元素那樣。第三，因為我們的住處遠離火球，我們不像土、水和空氣那樣多地使用火，火不受太多的污染；除此以外，烈火具有極精微的淨化和分解的功效。

釋疑 1.我們所使用的火，並不是以其本質存在的火，而是與外物摻合的火，純火離我們很遠（*materia aliena*）。因此，含有雜質的火能被純火淨化。

2.世界因洪水而完成的第一次淨化，只是與罪污有關。可是當時最大的罪惡，卻是貪慾的罪惡，如同《創世紀》第六章2至12節所說的。因此，這種淨化應該用相反物，即是用水淨化。可是第二次淨化針對的罪過的污染及混雜，就應該用烈火，而不應該用水淨化。因為水並沒有分解的能力，反而有凝聚的能力。因此，水不能如同烈火一樣，消除元素的自然污穢。同樣地，在世界末日，冷淡的罪也將大行其道，世界似乎已逐漸衰老，因為正如《瑪竇福音》第二十四章12節所說的：「許多人的愛情必要冷淡」。因此，那時的淨化應該因烈火來完成。

沒有東西不能因烈火而淨化。可是，有些物卻不能在受火淨化的同時，又不受損害，例如：布和木器等等；由於這個緣故，舊約才命人用清水洗滌這些物品。不過，在末日，烈火終將焚毀一切。

3.分化的工程使物有了各種形式，使彼此有所區別，這是只有造物主才能完成的。可是，最後的淨化卻使萬物獲得在創造時所有的純潔。因此，受造物可以受造物主的運用。所以，這種職務交給受造物，是為增加受造物的高貴。

第三節 這種烈火是否與元素之火同類

有關第三節，我們討論如下：

質疑 這種烈火與四行（*quatuor elementa*）之火似乎不同類。因爲：

1. 無物毀滅自己。可是「這種烈火卻將焚毀四種元素」，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《伯多祿後書》第三章10節所說的。所以，這種烈火與元素之火似乎不同類。

2. 此外，正如能力因活動而得知；同樣地，本性（*natura*）也因能力而得知。不過，這種烈火將有一種不同於元素之火的能力，因爲它們能夠淨化宇宙萬物，這不是四行之火能夠做到的。所以，這種烈火將與元素之火不同類。

3. 此外，在自然物（*corpus naturale*）中的同類物，都有相同的活動。但是那種火與元素之火卻有不同的活動，因爲是向四面八方活動，以淨化一切。所以，這種烈火將與元素之火不同類。

反之 1. 這就是奧斯定在《天主之城》卷二十第十六章所說的，也是「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第七章31節所說的：「這世界的美麗，將因那焚毀世界的烈火而逝去。」（參閱：第一節反之2.）所以，這種烈火與現世的烈火本性相同。

2. 此外，烈火將是未來的淨化，如同過去以洪水淨化。《伯多祿後書》第三章5節把這兩種淨化加以比較。不過，第一次的洪水淨化，與元素之水同類。所以，第二次的烈火淨化，也應當與元素之火同類。

正解 我解答如下：關於這一點，共有三種意見。第一，在其本界的元素之火將降下來淨化世界。這種意見主張，火是以增

多的方式下降。哪裡有可燒的東西，火就在那裡增強。過程主要是在火的勢力超越其它元素時發生。

第二，與第一種意見相反，認為這種烈火不僅將降下來，而且聖人們也證明這種烈火將上升；正如《伯多祿後書》第三章10節所指明的：「這種公審判的火似乎上升，如同洪水上升一樣的高。」（參閱質疑1；大師《語錄》第四集卷四十七第四章）。由此可見，這種烈火似乎位於中間地帶的生物界四周。

第三，這種烈火將來自天上物體（*corpora caelestia*）的光線之聚集（*congregatio*），產生在地球四周，如同我們看見光線聚集在凸鏡的焦點中一樣。可是，屆時將有凹形的雲取代鏡子，光線將反射在雲上。

可是這種意見似乎不適當，因為天上物體的效果有固定位置與方向，如同這種烈火生於天上物體的力量，那麼那些觀察星球運行的人們，就會知道這種淨化的時間。如此則相反聖經《瑪竇福音》第二十四章36節的權威。

所以，奧斯定於《天主之城》卷二十的意見普遍受贊同，表示：「正如洪水來自世上之水的泛濫；同樣地，這世界的局面也將因那焚毀世界的烈火而逝去。」（參閱反之1.）可是這種焚毀卻只聚集一切高級與低級原因本有的火勢：這種聚集將不是來自萬物的自然秩序（*cursus naturae*），而是來自天主的德能；由聚集的這一切原因所產生的烈火，將焚毀這世界的表面。

可是，如果細看這些意見，可以得知，它們的區別在於產生這種烈火的原因，而不是這種烈火的種類。因為除非這種烈火混合著外來的物質，由太陽或者低級發熱物所產生的烈火，否則就與天上的烈火種類相同。未來的情形非如此不可。因為，除非其它物成為這種烈火的物質，否則這種烈火就不可能淨化某物。因此，應該贊成這種烈火與元素之火同類。

釋疑 1.雖然這種烈火與我們所使用的火同類，卻不是同一個火。可是，兩個火中，一個將毀滅另一個；即是大火毀滅小火，以大火焚毀小火質料的方式。同樣地，這種烈火也可能毀滅我們所使用的火。

2.正如德能所產生的活動是德能的標記；同樣地，德能也是物的基本原理所產生的本質（*essentia*），或本性的標記。然而，不是由某物之德能產生的活動，就沒有顯出這物之德能的功用，正如工具所指明的。因為工具的活動表現出的主要是原動力的德能，而不是工具的德能。因為工具的活動顯示出主動者之德能是活動的第一根源；而所顯示出工具之德能，只在於工具有承受主動者影響的能力（*influentia*），因為是受主動者的推動。同樣地，凡不是出自一物的基本原理能力，也只顯示出它有可領受影響的本性而已，例如：熱水有發熱的能力，只顯示出它有能被熱化的本性。因此，有發熱能力的水，與不被有發熱能力的水，不妨是同類。同樣地，這種將來淨化世界表面的烈火，與我們所使用的火，也不妨是同類；因為發熱的能力並不是出於自己的基本原理，而是出於天主的作為。或者可以說：這種能力是絕對的品質（*qualitas absoluta*），如同熱水的熱能（*calor*）一樣；或者是一種意向（*intentio*），正如我們在第一集論工具能力所說的（參閱：第一題第四節；第二題第四節）。這是比較可靠的意見，因為這種烈火是天主德能的工具。

3.上升是烈火的本性，不過除了火焰燃燒之處，火焰只對可及的可燃之物延燒。在這種情況下，烈火是可能因著周遭環境或動力循環而向低處焚燒，尤其是作為天主行動的工具時。

第四節 這種烈火是否也將淨化高天

有關第四節，我們討論如下：

質疑 這種烈火似乎也將淨化高天 (caelos superiores)。因為：

1.《聖詠》第一〇二篇26至27節說：「上天也是你手的功績，天地必要毀滅，而你永遠存在。」可是，上天卻也是天主之手的功績。所以，在世界末日，高天也將因焚毀世界的烈火而逝去。

2.此外，《伯多祿後書》第三章12節說：「天要被火所焚毀，所有的原質也要因烈火而溶化。」可是，那與原質不同的天，都是高天，那是星辰固定之處 (sidera fixa)。所以，它似乎也將因這種烈火而淨化。

3.此外，這種烈火的目的是，使物體準備獲得完美的光榮（第一節）。可是，高天卻由於罪惡而沒有準備獲得完美的光榮，因為魔鬼在高天犯了罪（第一集第六十六題第三節）；高天也由於本性的缺點而沒有準備獲得完美的光榮，因為「註解」（拉丁通行本註解）關於《羅馬書》第八章22節：「因為我們知道，直到如今，一切受造之物都一同歎息，同受產痛」，說：「一切原質勞苦地盡自己的職責，如同日月盡力按照天主為自己所規定的軌道而運行一樣」。所以，高天也將受這種烈火的淨化。

反之 1.哲學家說：「天上物體並不受外來的影響」。

2.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《得撒洛尼後書》第一章8節：「要在火燄中報復」，說：「在世界上，烈火將走在他前面，過去的洪水與未來的烈火所將佔據的空間完全相同。」可是洪水卻沒有升到高天，而只「高出淹沒的群山十有五肘」而已，正如《創世紀》第七章20節所說的。所以，這種烈火將不淨化高天。

正解 我解答如下：淨化世界的目的，是排除相反萬物獲得完美的光榮的配備（第三節），這種完美是萬物的終極完成。萬物的確都有這種備配，因為萬物各自不同，準備的方式也不同。有些物體有不適當的配備，是因為其本體含有某些雜質，例如在下界物體中，因為互相混合而失去了本身的純潔。但是有些物體，在其本體內沒有不適當的配備，例如天上的物體，其自身沒有任何與宇宙最後完美衝突的雜質——除了運轉之外，那是走向完美的途徑。而且這種運轉只是空間性的轉動，在其內部毫無改變，無論是本體、品質，或是數量，只是物體以外的地方不同。所以，從天上的本體中，不必排除任何東西，但其運轉該停止下來。然而空間運轉停止，不是在於某相反物的動作，而是在於推動者不再推動。因此，天上物體不可能因烈火，也不可能因某種受造之物的行為而淨化；可是它們卻因唯一天主的聖意而停止，以代替淨化。

釋疑 1.正如奧斯定《天主之城》卷二十第十八、第二十四章所說的，我們應該瞭解《聖詠》說的是銅鑄的天，銅鑄的天因最後焚毀世界的烈火而淨化。

或者也可以說，如果《聖詠》也指高天，那麼就是說高天的運行將逝去，而現在的卻不停地在運行。

2.伯多祿明言自己所論及的是什麼天，因為伯多祿之前說：「在太古之時，因天主的話，就有了天；並在水中而存在的地，又因天主的話，為水所淹沒而消滅了。還是因天主的話得以保存，直到審判的日子，被火焚燒。」所以，那因烈火而淨化的天，即是空氣之天，在太古之時，因洪水而淨化。

3.盎博羅修把受造物的這種勞苦與服務，歸於天上物體，指的只是受時間管制的繼續運動而已，並沒有達到目的之最後完美。蒼天也沒有由於魔鬼的罪惡，而感染任何魔鬼的罪

污，因為他們一旦犯罪，就立刻被逐出了天堂（路十18；默十二7）。

第五節 這種烈火是否將焚毀其它元素

有關第五節，我們討論如下：

質疑 這種烈火似乎將焚毀其它元素。因為：

1. 正如伯達《聖經註釋》關於《伯多祿後書》第三章10節所說的：「這種最凶猛的烈火，將焚毀那構成世界的四種元素；並不是使之全不存在，而是將完全焚毀其中兩種元素，可是另外兩種元素將恢復到更佳的情況。」（參閱第三節質疑1.）所以，至少有兩種元素將完全被烈火所焚毀。

2. 此外，《默示錄》第二十一章1節說：「隨後，我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了，海也沒有了。」可是天卻意指空氣，正如奧斯定所說的（參閱第四節釋疑1）。可是，海卻是「水匯合處」，如同《創世紀》第一章10節所說。所以，這三種元素似乎將完全被烈火所焚毀。

3. 此外，除非使其它物變成烈火的質料，否則烈火不可能淨化物品（第三節）。所以，如果烈火淨化其它元素，那麼其它元素必須變成烈火的質料。所以，這種元素必須變成烈火的性質。因此，其它元素的本性將被焚毀。

4. 此外，烈火的形式是元素的質料可以達到的最尊貴形式。可是，萬物卻因這種淨化而將變成最尊貴的形態。所以，其它元素完全變成烈火。

反之 1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第七章31節：「因為這世界的局面正在逝去」，說：「因為並不是這世界的本體正在逝去，而是這世界的美麗正在逝去。」可是元素的本體卻屬於世界的完美。所以，元素的本體並不被焚毀。

2.此外，這種因烈火而完成的最後淨化，將與第一次因洪水而完成的淨化相符合。可是洪水所完成的淨化，卻沒有毀滅元素的本體。所以，烈火所完成的淨化，也不毀滅元素的本體。

正解 我解答如下：關於這個問題，意見繁多。因為有些人主張，一切元素的質料仍然存在，卻改變一切元素的不完美。可是，其中兩種元素仍將保留固有的本體形式（*forma substantialis*），這兩種元素即是空氣與地；另外兩種元素，即是火與水，卻不再保留它們的本體形式，而變成天的形式（*forma caelos*）。既然如此，則三種元素，即是火、風與水，稱為天。雖然氣仍然保留著與我們現在所有的氣相同的本體形式，因為我們現在也稱空氣為天。因此，《默示錄》也只不過提及天和地而已，說：「隨後，我看見了一個新天新地」。

可是這種意見卻是錯誤的，因為這種意見相反哲學原則，哲學主張低級物的能力不可能成為天的形式。低級物體與天既沒有共同的質料（*materia communis*），也沒有相互的矛盾。這種意見也相反神學原則，神學主張兩種元素被焚毀後，不會保存宇宙的完美和宇宙各部分的完整。因此，所謂的「天」，意指第五種物體；可是地卻是指一切的元素，正如《聖詠》第一四八篇7至8節所說的：「請你們在地上讚美上主……還有火、電、雪與冰」。

因此，其他人主張，如大亞爾伯《言論集釋義》第四集卷四十八所說，一切元素的本體將仍然存在，卻喪失了主動與被動的性質（*qualitas active et passiva*）。他們也主張，在混合物體中（*corpus mixtum*）的元素，將仍然保留著自己的本體形式，卻喪失了自己的性質：因為它們都將變成中間物，中間物並不是兩極物（*extrema*）。這似乎也與奧斯定《天主之城》卷二十所說的話一致：「在世界的這種焚毀裡，凡適於我們可朽

元素的性質者，都將因烈火而完全逝去；可是本體卻因奇妙的改變，將具有適於不朽身體的性質。」（參閱第三節反之1.）

可是這似乎不是可靠的意見，因為元素本有的性質（*qualitas propria*）是本體形式的效果，本體形式仍然存在；除非因了暫時受強迫，則上述的性質就可能改變。例如，我們知道熱水由於其種類的力量而變回冷水，只要水的種類仍然存在，這是因火的功用而喪失的冷性。此外，元素的真正性質屬於元素的次要完美，如同是元素的固有感應（*passio propria*）一樣；至於在最後的完成時，元素將喪失某種本性的完美，這也不是普遍的意見。

因此，元素的本體和本有特性似乎將仍然存在，可是元素卻從感染人類罪污、彼此主動與被動所產生的不潔中淨化。因為主動力的推動已經停止，低級元素不可能有彼此的主動與被動。這就是奧斯定所說的：「可朽壞元素的性質」，即是元素的非自然的配備（*dispositio innaturalis*），它們腐朽的一面。

釋疑 1. 因為伯達說這種烈火似乎將焚毀四種元素，我們主張這種烈火淨化四種元素。接下來說的這種烈火將「完全焚毀兩種元素」，並不意指這種烈火將焚毀兩種元素的本體，而意指兩種元素將喪失自己現在所有的特性。有些人主張這兩種元素的確是火與水，在主動特性方面，這兩種元素超越其它元素，即是熱與冷，這在其它物體中是主要破壞的主因。在世界末日，將沒有火與水的活動，即火與水特別活躍的活動，似乎尤其將改變它們現在所有的力量。可是其他人卻主張這兩種元素是氣與水，因為這兩種元素從天上物體的運行中，獲得了不同的運動。因為這些運動將停止，如同海水的退潮與漲潮，狂風暴雨將停止一樣。因此，這兩種元素尤其將改變它們現在所有的性質。

2. 正如奧斯定《天主之城》卷二十所說的：「已不再有

海洋。」可以認為海洋意指現在的世界，他已在上文提及過，「海洋把其中的死者交出」(默二十13)。可是，如果我們依照字面瞭解海洋，那麼我們就應該主張海洋有兩種意義，即是水的本體和波濤起伏與洶湧澎湃的傾向 (dispositio)。海洋並不是因被波濤起伏與洶湧澎湃而將繼續存在，而是因為水的本體而繼續存在。

3. 這種烈火只是天主上智的安排和德能的工具。因此，這種烈火並不能焚毀其它元素，只能淨化其它元素。那成為烈火的質料之物，也不必完全失去其種類的性質 (propria species)，正如燒紅的鐵所指明的。那燒紅的鐵離開火燒的地方，由於仍然保存的種類之性能，便又恢復了固有的和先前的狀態。因烈火而淨化的元素也是如此。

4. 在元素的構成部分中，我們不只要看什麼適合這個部分本身，也要看什麼適合這個部分與整體之間的關係。所以，雖然水若有火的形式會比較高貴，土地及空氣也是一樣。但是，如果所有元素的質料都有了火的形式，整個宇宙反而更不完美了。

第六節 這種烈火是否應該淨化一切元素

有關第六節，我們討論如下：

質疑 這種烈火似乎不會淨化一切元素。因為：

1. 正如上文 (參閱第四節反之2.) 所說的，這種烈火上升，並不高於洪水。可是洪水並沒有上升到火界。所以，烈火的元素也不會因最後的淨化而淨化。

2. 此外，「註解」(拉丁通行本註解) 關於《默示錄》第二十一章1節：「隨後，我看見了一個新天新地」，說：「毫無疑問地，烈火不可能使氣和地有所改變；可是關於水卻存疑，因為我們相信水本身有淨化污穢的能力。」所以，至少不能確

定一切的元素都將淨化。

3.此外，凡永遠有污穢的地方，就絕不會淨化。可是在地獄中卻永遠有污穢。因為地獄位於元素中，所以地獄似乎將不會完全淨化。

4.此外，地堂位於地上，可是烈火卻沒有淨化地堂，因為洪水也沒有升到地堂，正如伯達《言論集》第二集卷十七第五章所說的。所以，似乎不是一切的元素都將完全淨化。

反之 第三節質疑 1.所引證的「註解」（拉丁通行本註解）關於《伯多祿後書》第三章10節，說：「這種烈火將焚毀四種元素」。

正解 我解答如下：有些人主張，這種烈火高於那容納四種元素的最高空間，使四種元素完全淨化，元素的高級部分從所感染的罪中完全淨化，也從朽壞中淨化；正如偶像崇拜的煙霧污染高處所指明的，因為元素的一切部分是可朽壞的。

可是這種意見卻相反聖經的權威，因為《伯多祿後書》第三章7節以後說：「甚至連現在的天地，還是因天主的話得以保存……直到審判及惡人喪亡的日子，被火毀燒。」。奧斯定《天主之城》卷二十也說：「因洪水而逝去的世界，是留給烈火的。」可是顯然地，洪水卻沒有高出四種元素的最高空間，而只「高出淹沒的群山十有五肘」（創七20）。

此外，一般都知道，凡從地上升起的氣體和煙霧，都不能經過整個烈火的表面而到達最高處。因此，罪惡的污穢不可能到達上述的空間。

元素也不可能因除去烈火所能焚毀的部分，而從可朽壞中淨化；烈火只可以焚毀那來自元素混合的不潔。可是這些不潔主要位於地球的四周，直到空氣的中間點。因此，最後焚毀

世界的烈火將淨化這種空間，因為這也是洪水所能達到的高處。他們大概可以按洪水高出群山的高度做評估，那是可明確測量的。

釋疑 1.我們贊成這種意見。

2.「註解」（拉丁通行本註解）的說明足以釋疑，即是「因為我們相信水本身有淨化污穢的能力」。可是現世的水所有的這種能力，與未來的水所有的這種能力，並不相同，正如前文第二節釋疑2.所指明的。

3.這種淨化的主要目的，是為淨化聖人居住之處的一切不完美（第一節）。因此，在這種淨化中，一切醜惡之物都將聚集在惡人的地方。因此，這種烈火並沒有淨化地獄的罪惡，而把世界的一切污穢都投入地獄中。

4.雖然原祖在地堂中犯了罪，可是地堂不是罪人犯罪的地方，如同蒼天也不是罪人犯罪的地方一樣。人和魔鬼在犯罪後，立刻從這兩個地方被天主趕出去（參閱：《創世紀》第三章24節；《路加福音》第十章18節；《默示錄》第十二章7節）。因此，地堂不需要淨化。

第七節 最後焚毀世界的烈火是否應該在公審判之後

有關第七節，我們討論如下：

質疑 最後焚毀世界的烈火似乎應該在公審判之後。因為：

1.奧斯定《天主之城》卷二十，對萬物受未來審判提出下列的次序：「在公審判時，我們都知道未來的情形是如此：提貝貝人厄里亞要出現，猶太人要相信，偽基督要迫害人，基督要來審判、死人要復活、善人與惡人要分開。世界要被焚毀，也要煥然一新。」所以，最後焚毀世界的烈火將在公審判之後。

2.此外，奧斯定在同書中說：「惡人將受審判，而被投

入永火中，這世界的美麗將因那焚毀世界的烈火而逝去。」所以，結論與上文相同。

3.此外，當主來審判時，祂將發現有些人還活著，正如《得撒洛尼前書》第四章15節所指明的：「我們這些活著而存留到主來臨時的人」。可是，如果世界的焚毀是在公審判之前，有些人就不可能還活著，因為世界已被烈火所溶化。所以，這種焚毀世界的烈火，應該在公審判之後。

4.此外，《得撒洛尼後書》第一章8等節中，宗徒說，主要是藉著火而審判世界。因此，最後的焚毀似乎是執行天主的審判。可是審判的執行應該在審判之後。所以，這種烈火也應該在公審判之後。

反之 1.《聖詠》第九十六篇3節說：「烈火在他面前先行」。

2.此外，復活是在公審判之前，否則就不是《默示錄》第一章7節所說：「眾目都要瞻望」審判的基督。可是世界焚毀卻在復活之前，因為那些復活的聖人將有屬神的（spiritualis）和神健的（impassibilis）身體，因此將不可能因烈火而淨化。可是奧斯定於《天主之城》卷十六第二十四章說：「如果有些物尚有可淨化之處，就能因這種烈火而淨化。」所以，這種烈火應該在公審判之前。

正解 我解答如下：這種烈火的真正開始時間，是在公審判之前。因為，死人的復活是在公審判之前，正如《得撒洛尼前書》第四章15節、17節所指明的：「甚至於那些已死的人，要被提到雲彩上，到空中迎接主」，來舉行公審判。可是萬民復活，與聖人有光榮的身體是同時的，因為聖人復活而取了光榮的身體，正如《格林多前書》第十五章43節所指明的：「播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的。」可是在聖人得到光榮的身

體時，一切的受造物也以自己的方式而煥然一新；正如《羅馬書》第八章31節所指明的：「脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。」因為世界的焚毀是上述煥然一新的準備，正如上文第一、第四節所說的。由此可見，這種淨化世界的焚毀是在公審判之前。可是這種焚毀的某種行為，即是把惡人投入烈火中，卻是在公審判之後（第九節）。

釋疑 1. 奧斯定並沒有下定論，只是提出他的意見。正如以下所說：「所將發生的一切，的確都是當信的道理。可是以何種方式和秩序而發生，那時事情的體驗卻比人的理性這時所能獲得的完美，更能告訴我們。可是我們卻以為我所提及的次序，就是未來之事發生的次序。」所以顯然地，他所提出的是自己的意見。

2. 與上文相同。

3. 全人類都將死亡，也都將復活。可是宗徒說的，是直到世界被焚毀的時候，發現有些人還活著，他們仍然生活在肉身內。

4. 烈火是因為公審判的判決，才淨化惡人。所以，最終要焚毀世界的烈火，將在公審判之後發生。

第八節 這種烈火是否將對人類產生所敘述的效果

有關第八節，我們討論如下：

質疑 這種烈火似乎將不對人類產生所敘述的效果。因為：

1. 「焚毀」一詞意指歸於烏有（nihilum）。可是，惡人們的身體卻不化為烏有，而永遠保存，以受永罰。所以，烈火將不「焚毀惡人」，正如大師《語錄》卷四第四十七章所說的。

2. 此外，如果我們說烈火將焚毀惡人的身體，是指惡人的身體將化為灰燼——其實不然。同樣，正如惡人的身體將化

為灰燼，善人的身體也將化為灰燼；唯有基督的特恩，才使「祂的肉身並沒有看見腐朽」。所以，在公審判時，善人的身體也被焚毀。

3.此外，那些充滿許多罪污的元素，共同組成人類的身體；善人的身體也有朽壞的燃料，這是那些存在人類身體以外的元素所有的。可是那些存在人類身體以外的元素，卻因罪污而被淨化。所以，或者善人的，或者惡人的身體內的元素，更應該由烈火而被淨化。因此，這兩種人的身體都應該因烈火而溶化。

4.此外，當人生活在世的時候，元素影響善人，也影響惡人，可是，直到末日的審判以前，此世的生命是持續地存在——因為在烈火之後，將不再有自然的生命死亡（*mors naturalis*），儘管這種烈火與此世的四行之火同類。所以，這種烈火影響善人，也影響惡人。因此，善人和惡人所感受的烈火的效果，毫無差別可言。正如大師《語錄》所主張的。

5.此外，這種焚毀似乎在傾刻之間完成，正如《格林多前書》第十五章52節所說。可是卻發現許多人還活著，他們還有許多可淨化之處。所以，這種焚毀不足以使他們淨化。

反之 可是在公審判後，這種烈火將只影響那些受永罰的惡人，因為一切的善人都將有神健的身體。

正解 我解答如下：因為最後焚毀世界的烈火是在公審判之前，它就是天主正義的工具，也是用烈火的本性能力（*virtus naturalis*）。所以，按烈火的本性能力而言，對還生活著的惡人及善人的作用是一樣的，因為烈火使二者的身體都化為灰燼。可是，按這種烈火是天主正義的工具而言，關於覺苦（*sensus poenae*）方面，不同的人，烈火的影響也不同。因為惡人因烈

火的影響而痛苦難忍；可是善人卻因無絲毫不潔之處，而不會感覺到絲毫的痛苦，如同在火窯中的三聖童不會感到絲毫痛苦一樣（達三50）——雖然善人的身體不會保持完整，如同三聖童的身體一樣。這是天主的德能使然，他們的身體被焚毀了，並沒有絲毫的痛苦。可是那些尚有可淨化之處的善人，卻因不同的功過，至少感覺到烈火的焚毀之苦。

釋疑 1.這種焚毀並不意指化爲烏有，而意指化爲灰燼。

2.雖然善人的身體因這種烈火而化爲灰燼，可是他們卻不會感覺到痛苦，如同在火窯中的三聖童不會感覺到痛苦一樣（達三50）。關於這一點，善人與惡人不能相提並論。

3.那些存在人類身體內的元素，甚至於那些存在天主所揀選者的身體內的元素，都因這種烈火而淨化；可是，這卻是天主的德能使他們毫無痛苦的感覺。

4.這種烈火不僅按元素的本性能力，而且也是天主正義的工具。

5.那些被發現還活著的人們，在傾刻之間就可能被淨化，共有三點理由。第一，因爲他們的不潔之處很少，他們已因先前的恐懼與受苦而被淨化。第二，因爲那些還活著的人自願受罰；而自願在現世受罰，比死後受罰更能淨化人的罪污，正如奧斯定《論唯一聖洗聖事》（De unico baptismo「駁柏蒂連」（De contra Petilianum）論及殉道烈士所指明的：「如果殉道烈士尚有不潔之處，因痛苦的鐮刀而被剷除盡淨。」因爲殉道（martyrium）所受的罰，比在煉獄中所受的罰較短。第三，因爲這種烈火的熱度將增強，以彌補時間的短促。

第九節 這種烈火是否將席捲一切惡人

有關第九節，我們討論如下：

質疑 這種烈火似乎將不會席捲一切惡人們。因為：

1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪拉基亞》第三章3節：「煉淨肋未的子孫」，說：「我們都知道未來有兩種烈火：一是在公審判前，煉淨選民的烈火；二是懲罰惡人的烈火。」可是後者卻是地獄中，席捲一切惡人的烈火；前者是最後焚毀世界的烈火。所以，這種焚毀世界的烈火將不是那席捲一切惡人的烈火。

2.此外，這種烈火將服從天主淨化世界的命令。所以，它應該受賞，如同其它的元素應該受賞一樣，尤其因為這種烈火是最尊貴的元素。所以，這種烈火不需要爲了懲罰惡人，而被投入地獄中。

3.此外，凡席捲一切惡人的烈火，將是地獄的烈火。可是這種烈火卻從世界之初，已爲惡人預備了。因此，《瑪竇福音》第二十五章41節說：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼預備的永火裡去罷！」《依撒意亞》第三十章33節說：「因爲托斐特已準備好多時，還是爲君王而設的」，「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「多時，即是從有世界之初，托斐特即是地獄的幽谷。」。可是這種最後焚毀世界的烈火，卻不是從有世界之初，就已預備好的，而是由於世界的烈火都聚集在一起（第三節）所產生的。所以，這種烈火與地獄中席捲一切惡人的烈火，並不相同。

反之 1.《聖詠》第九十六篇3節說，這種烈火「要焚燒他四周的敵人」。

2.此外，《達尼爾》第七章10節說：「一道火河湧出，從他前面流下」，「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「爲把

一切惡人都沖入地獄」。聖經的話論及我們現世所提及的這種烈火，正如「註解」（拉丁通行本註解）所指明的：「為煉淨善人，並懲罰惡人。」所以，這種最後焚毀世界的烈火，同惡人一起被投入地獄中。

正解 我解答如下：世界的整個淨化與煥然一新，是為了人的淨化與煥然一新。因此，世界的淨化與煥然一新應該與人類的淨化與煥然一新相符合（第一節）。可是當惡人與善人分開時，人類卻將有一種淨化；所以，《路加福音》第三章17節說：「木鍬已放在他手中，他要揚淨自己的禾稼，把麥粒（即是選民）收在倉內，至於糠秕（即是惡人），卻要用不滅的火焚燒。」因此，世界將有淨化。凡一切醜惡之物，都將同惡人一起被投入地獄中。凡是一切美好和高貴之物，都將保存在天上，以光榮選民。因此，焚毀世界的烈火也是這樣，正如巴西略《聖詠集釋義》關於《聖詠》第二十八篇7節：「上主的聲音放射出火舌」所說的。因為凡能提供烈火焚燒的物質與劣質品，都將被投入地獄，以懲罰惡人；凡精緻與明亮的，都將保存在天上，以光榮選民。

釋疑 1.那在公審判之前淨化選民的烈火，與焚毀世界的烈火將是相同的；雖然有些學者的主張並不相同，因為人是世界的一份子，人與世界應該因相同的烈火而淨化。可是，他們卻主張那淨化善人與惡人的烈火，是兩種火：一種與職務有關，另一種與本體（*substantia*）有關。因為並不是所有被煉淨烈火焚燒的物體本體，都將被投入地獄中，正如上文所說的。

2.這種烈火將受賞，因為凡它所有的劣質部分都將離開它，也將被投入地獄中。

3.正如選民在公審判後的光榮，大於在公審判前的光

榮；同樣地，惡人在公審判後的罰，也大於在公審判前的罰。因此，正如愛德將賜給較高級的受造物，以增加選民的光榮；同樣地，凡受造物的醜惡，也都將被入地獄中，以增加惡人的痛苦。因此，天主早已在地獄中預備了這種烈火，再增加其它的烈火也未嘗不可。

第七十五題

論肉身復活

一分爲三節一

然後要討論的是，肉身復活時的種種情況（參閱第六十九題引言）。第一，論肉身復活；第二，論肉身復活的原因（第七十六題）；第三，論肉身復活的時間與方式（第七十七題）；第四，論肉身復活的起點（第七十八題）；第五，論死人復活的情況（第七十九題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、是否將有肉身復活。
- 二、是否將是全人類的肉身復活。
- 三、肉身復活是自然的或是奇蹟式的。

第一節 是否將有肉身復活

有關第一節，我們討論如下：

質疑 未來似乎沒有肉身復活。因為：

1.《約伯傳》第十四章12節說：「人一僵臥，即不能起立，直到天不存在，仍不能醒起」。可是，天卻絕不會不存在，因為似乎比天小的「大地仍然常存」，正如《訓道篇》第一章4節所指明的。所以，死人絕不會復活。

2.此外，《瑪竇福音》第二十二章31至32節主耶穌引用舊約《出谷紀》第三章6節的話，證明肉身復活說：「我是亞巴郎的天主，依撒格的天主及雅各伯的天主，他不是死人的，而是活人的天主。」可是顯然地，當主耶穌說這些話時，亞巴郎、依撒格和雅各伯卻已不生活在肉身內，而已生活在靈魂內。所以，肉身將來並不復活，唯有靈魂將來復活。

3.此外，宗徒《格林多前書》第十五章19、30節似乎證明，聖人們由於在現世所受的苦，獲得肉身復活的賞報，說道：「如果我們在今世只寄望於基督，我們就是眾人中最可憐的了……我們又為什麼時時冒險呢？」可是，人一切勞苦的充分賞報卻只屬於靈魂：因為工具與工作的人，不應該同時受賞；可是肉身卻是靈魂的工具。因此，煉獄靈魂也「為自己在肉身內的所作所為」而受罰，靈魂卻不同肉身一起受罰。所以，我們不應該主張肉身復活，而可以主張靈魂復活：即是從罪惡和痛苦的死亡中，變成恩寵和光榮的生活。

4.此外，物的最後情況是物的最完美情況，因為它已達到了目的。可是，靈魂的最完美情況卻是離開肉身；因為在這種情況中，靈魂更相似天主與天使，也更純潔，似乎離開了一切外來之物。所以，靈魂與肉身分離，是靈魂的最後情況。因此，靈魂不會從這種情況中，再回到肉身內，如同人不會返老還童一樣。

5.此外，肉身的死亡是人因原罪所受的罰，正如《創世紀》第二章17節所指明的：如同靈魂離開天主的死亡，是人為自己犯大罪所受的罰一樣。可是人在領受了懲罰的判決以後，卻絕不會從靈魂的死亡中再恢復生命。所以，人也不會從肉身的死亡中再恢復肉身生命。既然如此，未來沒有肉身復活。

反之 1.《約伯傳》第十九章25至26節說：「我確實知道為我伸冤者還活著，我的辯護人要在地上起立……我親眼要看見祂。」所以，肉身也將復活。

2.此外，基督的恩惠大於亞當的罪惡，正如《羅馬書》第五章15等節所說的。可是，《羅馬書》第五章12節說：「死亡藉著罪惡也進入了世界」；因為如果沒有罪惡，也就沒有死亡。所以，我們藉著基督的恩惠，從死亡中恢復生命。

3.此外，肢體應該尊崇頭。可是，我們的頭卻度靈魂與肉身合一的生活，也永遠生活，因為「基督既從死者中復活，就不再死」，正如《羅馬書》第六章9節所說的。所以，凡是屬於他的肢體的人，也將在靈魂及肉身內生活。既然如此，就應該有肉身的復活。

正解 我解答如下：根據對人最後結局的不同意見，而有肯定及否定復活的主張，全人類生來就盼望的結局是幸福。有些意見主張，人在今生就可以達到這種目的；因此，他們不必承認在今生之後的另一種生活，以使人類獲得自己的最後完美。所以，他們否認肉身復活。

人的命運不同，人身體的衰弱、知識及德性的不完美，與變化無常，這一切都是完美真福的障礙，足以排除上述的主張，正如奧斯定在《天主之城》卷二十二第二十二章所指明的。

因此，其它意見指出，在今生之後，還有另一種生活，人只按照靈魂而度死後的這種生活；他們主張這種生活足以達成獲得真福的本性慾望。因此，正如奧斯定《天主之城》卷二十二第二十六章所說的：「靈魂為能幸福，應該逃避一切的肉身。」波菲里也贊成相同的意見。所以，他們並不主張肉身復活。

對這種意見有不同的假依據，因為有些異端人也主張一切肉身的事理都來自惡的根源（malum principium），可是一切精神的事理卻來自善的根源（bonum principium）。因此，除非靈魂離開肉身，否則靈魂勢必不能成為最完美的。因為肉身使靈魂離開自己的根源，分享其根源才使靈魂幸福。因此，凡主張肉身是魔鬼所造成，或是形成的一切異端派，都否認肉身復活。第一集第一題第三節已證明這種意見毫無根據可言。

可是有些人卻主張，人的整個本性屬於靈魂，靈魂使用肉身，如同人使用工具、水手使用船一樣。按照這種意見，只

要靈魂成爲幸福的，人生來渴望的幸福就沒有落空。既然如此，就不必主張肉身復活。可是哲學家《論靈魂》卷二第二章卻充分地摧毀了這種基礎，證明靈魂與肉身合而爲一，是如同形式（forma）與質料（materia）合而爲一。

由此可見，如果人在今生並不是幸福的，那麼就應該主張肉身復活。

釋疑 1. 天的本體絕不會不存在；可是天用以推動地上物生生（generatio）息息（corruptio）的效果，卻可能不存在。因爲宗徒致《格林多前書》第七章31節說：「因爲這世界的局面正在逝去。」

2. 嚴格地說，亞巴郎的靈魂並不是亞巴郎，而是他的部分，如同其他人一樣。因此，亞巴郎的靈魂生命並不足以使亞巴郎成爲生活的人，或者使亞巴郎的天主成爲生活者的天主——而需要完全合而爲一，即是靈魂與肉身合而爲一。當他說這些話時，雖然這種生活並不是現實的，可是卻指向二者的復活。因此，主耶穌所說的這些話，極精確而有效地證明肉身復活。

3. 靈魂與肉身的關係，不只如同工人使用工具工作一樣，也如同形式與質料一樣。因此，工作屬於組合體，不單屬於靈魂，正如哲學家《論靈魂》卷一第四章所指明的。因爲工人應該有工作的報酬，那由靈魂與肉身所組合的人，應該獲得自己工作的報酬。正如有人稱犯小罪是人犯大罪的準備，並不完全有罪惡的性質；同樣地，他們在煉獄中所受的罰，也不是單純的報應（retributio），更好說是一種將二者分開執行的淨化：肉身藉著死亡與化爲灰燼而淨化，靈魂藉著煉獄的烈火而淨化。

4. 若其它條件相同，該說靈魂在肉身內的情況，比靈魂在肉身外的情況更完美，因爲靈魂是整個組合物的部分，構成

部分都與整體有關——雖然在肉身內比較不相似天主。嚴格地說，當一物具有自己的本性情況所需要的一切時，就最相似天主——因為它最效法天主的完美。因此，動物的心跳動的時候，比不跳動的時候，更相似不變的天主：因為心靈的完美是運動，心靈不動就是心靈破碎（destractio）。

5.肉身的死亡藉著亞當的罪惡而進入了世界，藉著基督的苦難聖死消滅了罪惡。因此，肉身死亡的罰並不永遠存在。可是罪惡卻藉著怙惡不悛而招致了永死，就再也不能補贖了。所以，這種刑罰將是永恆的。

第二節 全人類的肉身是否都將復活

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是全人類的肉身都將復活。因為：

1.《聖詠》第一篇5節說：「在審判的時日，惡人不會復起。」不過，肉身的復活是在公審判時發生。所以，惡人絕不會復活。

2.此外，《達尼爾》第十二章2節說：「許多長眠於灰土中的人，要醒起來。」可是這節聖經含有區別的意義。所以，並不是全人類都將復活。

3.此外，人類因復活而相似基督的復活。所以，宗徒致《格林多前書》第十五章20等節說，如果基督復活了，我們也將復活。可是，唯有那些帶了基督肖像的人們（49節），才應該相似復活的基督：唯有善人才相似復活的基督。所以，唯有善人才將復活。

4.此外，除非消除罪惡，否則罪罰就不能得赦。可是，肉身的死亡卻是原罪的罰。因為並不是人人都獲得原罪的寬赦，所以也不是人人都將復活。

5.此外，正如我們因基督的恩寵而重生；同樣地，我們

也因祂的恩寵而復活。可是那些死於母胎中的胎兒，卻絕不可能重生。所以，他們也不可能復活。既然如此，就不是人人都將復活。

反之 1.《若望福音》第五章25、28節說：「現在就是，死者要聽見天主子的聲音，凡聽從的，就必生存。那時，凡在墳墓裡的，都要聽見他的聲音而出來。」所以，全人類都將復活。

2.此外，《格林多前書》第十五章50節說：「我們眾人全要改變」。

3.此外，復活是必要的，復活使復活的人領受功過的賞罰。可是，全人類卻都應該領受賞罰，例如：成年人為自己的功過而應該受賞罰，或者兒童為他人的功過而應該受賞罰。所以，全人類都將復活。

正解 我解答如下：一物存在的理由若是來自物之種類的本性，便是此物應當具備的。復活就是這樣的事：復活的理由，在於與肉身分離的靈魂，不能達到人的最後完美程度，正如第一節釋疑4.已說明的。因此，靈魂絕不可能永遠與肉身分離。因此，全人類都需要復活，如同每個人需要復活一樣。

釋疑 1.《聖詠》說的是精神的復活，在私審判時，惡人並沒有這種復活，正如「註解」（拉丁通行本註解）的解釋。

或者《聖詠》說的是那些完全不信的惡人們，並不會為了受審判而復活，因為「已受了審判」，如同《若望福音》第三章18節所說。

2.奧斯定《論天主之城》卷二十第二十三章解釋「許多的人們」，即是「全人類」。聖經中這種表達方式屢見不鮮，例如：《瑪竇福音》第二十章28節、《羅馬書》第五章15節。

或者那裡的區別，是指那些在靈薄獄中受罰的兒童，他們雖然也將復活，卻不能稱為「醒起來」。因為他們將沒有覺苦（*sensus poenae*），也沒有光榮，因為醒起來是「感官的解放」。

3. 凡屬於人類本性的一切，善人與惡人都相似在人世生活的基督，但在恩寵方面則不然。所以，就恢復自然生命而言，全人類都與基督相似；但就光榮生命而言，除善人外，其他人與基督並不相似。

4. 那些死於原罪的人，因死亡已還清原罪之罰。因此，雖然他們都有原罪，卻可以從死亡中復活：因為原罪的罰是死亡，並不是受死亡的控制。

5. 我們因基督所賜的恩寵而重生，也因基督的恩寵而復活，基督因恩寵而降生成人，取了人性，所以在本性的事理方面，我們相似祂。因此，雖然那些死於母胎中的胎兒，並沒有因獲得基督的恩寵而重生；可是他們卻因與祂的本性相似而復活，他們所獲得的相似點，也屬於人類的完美。

第三節 肉身復活是否是自然的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 肉身復活似乎是自然的。因為：

1. 正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十四章所說的：「凡在眾人身上所看見的共同點，表示那是這類東西每一個體之天性。」可是全人類所有的共同點，卻是肉身復活。所以，肉身復活是自然的。

2. 此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷十四第五十五章說：「那些不因信仰而接受肉身復活的人，至少也要爲了理性的理由而接受肉身復活。難道自然寰宇不是日復一復地，藉著萬物顯示復活的道理嗎？」他以光明爲例，我們的眼睛沒有光明，似乎看不見，後來光明升起來了，視力似乎又恢復了；

他又以樹木爲例，樹本不常青，後來枝葉茂盛，似乎又常青了；他又以種子爲例，種子似乎腐爛了，後來才發芽生長；宗徒致《格林多前書》第十五章36節等，也提出了相同的例證。我們的理性所能理解的自然界的變化，都是合乎自然本性的。所以，復活也是合乎自然本性的。

3.此外，所有外加於本性的事物，都不會永久存在，因爲似乎都是被迫的。可是那藉著肉身復活而恢復的生命，卻永恆常存。所以，肉身復活將是自然的。

4.此外，本性全力追求的，似乎尤其是自然的。可是聖人的肉身復活與光榮卻是如此，正如《羅馬書》第八章19等節所說。所以，肉身復活將是自然的。

5.此外，肉身復活是走向靈魂與肉身永恆合而爲一的變動；可是，以靜止爲終點的變動是自然的，正如《物理學》卷五第六章所指明的。可是，靈魂與肉身的永恆合而爲一是自然的，因爲靈魂是肉身的固有原動力，肉身與靈魂是相稱的，自然永遠能被靈魂活動，如同靈魂永恆地生活一樣。所以，肉身復活將是自然的。

反之 1.「所有物之喪失，按自然不能恢復」。可是死亡卻是生命之喪失。因爲復活是起死回生，所以復活並不是自然的。

2.此外，同一種類之物，皆有相同的來源。因此，由腐化而生的動物及由精子所生的動物，種類並不相同，正如註釋家（亞威洛哀）《物理學註釋》卷八第四十六篇所說的。可是，人出生的自然變化是由同類出生，肉身復活將不是這樣。所以，肉身復活並不是自然的。

正解 我解答如下：活動和行爲與本性的關係，共分三種。第一種，活動或行爲的本性不是起點（principium），也不是終點

(terminus)。這種活動的起點有時超乎本性之上的，正如肉身的榮光所指明的；可是這種活動的起點有時是任何外物，正如石頭被迫的上升活動所指明的，其終點是被迫靜止點。第二種，有一種活動其起點與終點都是本性的，正如石頭下墜的運動所指明的。第三種，活動的終點是本性的，可是起點卻不是本性的，有時是超乎本性之上的，正如盲人復明所指明的：因為視覺是本性的，可是雙目復明的起點卻是超乎本性之上的；可是有時起點卻不是超乎本性之上的，正如人爲的迅速開花結果所指明的。可是不能活動之起點是本性的，而終點不是本性的：因為本性原理有固定的限定效果，不可能超乎這些效果之上。

所以，按行爲或者活動與本性的第一種關係，絕不可能稱爲自然的：或者如果起點是超乎本性之上，那麼就是奇蹟的行爲或者活動；如果起點是其它任何外在的，那麼就是被迫的。可是按第二種方式，行爲或者活動與本性的關係，行爲或者活動絕對是自然的。可是按第三種關係，行動不能說是完全自然的，而稱爲是相對自然的，即是因爲使它走向合乎本性的：或者稱爲奇蹟、或者稱爲人爲、或者稱爲被迫的。因爲嚴格地說：「自然的就是合乎本性的」；可是所謂合乎本性是指有本性，及出自本性者，正如《物理學》卷二第一章所指明的。因此，簡單地說，除非活動的起點是自然的，否則活動就不能稱爲自然的。

雖然肉身復活以本性生活爲終點，可是本性卻不可能是肉身復活的起點。因爲本性是「一物內在的活動原理」：或是主動原理 (principium activum)，正如一物的輕與重，及動物的本性改變 (alternatio naturalis) 的活動所指明的；或者被動原理 (principium passivum)，正如單純物體 (corpus simplex) 的生殖所指明的。可是，本性生殖 (generatio naturalis) 的被動原理，卻是被動的自然潛能 (potentia naturalis) 常常具有與自己本性

相稱的主動能力，正如《形上學》卷九第八冊第一章所說的。關於這一點，認為本性的主動原理針對的是本性的最後完美，即是形式，或認為針對的是對最後形式的必要配備，就像信德所主張的人之生殖那樣；或者其它按照柏拉圖等人的意見，並沒有關係。可是本性卻沒有肉身復活的主動原理，無論是針對靈魂與肉身的合而為一，或針對這種合一的必要配備，因為人除了以固定的精子生殖方式，人性並不能產生這種配備。因此，雖然肉身也有某種被動潛能，甚而也傾向於與靈魂合而為一，可是仍然不足以成為本性的活動。因此，嚴格地說，肉身復活是奇蹟，不是自然的，除非是按第二種關係，正如上文所指明的。

釋疑 1.大馬士革的若望說的是在每一個體中都有的，便是出自本性原理。如果天主的德能使全人類都成為白人、或者都聚集在一個地方，如同《創世紀》第七章23節記載的洪水滅世時的情況一樣，那麼我們並不能說，白色、或者住在這樣的地方，勢必是人的本性特質（*proprietas naturalis*）。

2.人不可能從本性的事理，因理性的證明而知道非本性的事理。可是，人的理性卻深信人可能知道超乎本性之上的事理，因為本性的事理似乎相似超乎本性之上的事理，凡本性所有的一切，都表現出某種相似點：如同靈魂與肉身的合而為一，表現出靈魂藉著分享的光榮而與天主合而為一，正如大師《語錄》第二集卷一第六章所說的。同樣地，宗徒和教宗額我略一世所提供的例證，使我們深信肉身復活的信仰。

3.這種論證根據的是不以合乎本性，而與本性相反者為終點的活動。但是肉身復活不是這樣。因此，這種論證並不切題。

4.本性的所有作為都隸屬於天主的作為，如同低級藝術的活動隸屬於高級藝術的活動一樣。因此，正如低級藝術的活動若

不靠高級藝術活動加上形式，或運用技巧，便不能達到所盼望的某種目的；同樣地，本性的作為也不可能達到整個本性所期望的最後目的。因此，肉身復活並不是本性的。

5.雖然以被迫的靜止為終點的活動，不可能是本性的活動，可是非本性的活動卻能以本性的靜止為終點，正如上文所指明的。

第七十六題

論肉身復活的原因

一分爲三節一

然後要討論的是，肉身復活的原因（參閱第七十五題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、基督的復活是否是我們肉身復活的原因。
- 二、天主的號角聲是否是我們肉身復活的原因。
- 三、天使爲肉身復活，是否也將有所作爲。

第一節 基督的復活是否是我們肉身復活的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的復活似乎不是我們肉身復活的原因。因爲：

1.「先有因才有果」。基督雖已經復活了，其他的亡者卻並沒有立即復活。所以，基督的復活並不是我們肉身復活的原因。

2.此外，除非先有原因，否則不可能有效果。即使基督不復活，可是其他的亡者也能復活，因爲天主有其它使人得救的方法（參閱：第二集第四十六題第二節）。所以，基督的復活並不是人肉身復活的原因。

3.此外，相同物產生相同的効果，因爲種類完全相同。可是復活卻是全人類所共有。既然基督的復活並不是祂自己復活的原因。所以，基督的復活也不是其他亡者復活的原因。

4.此外，效果與原因有某種相似之處。可是，至少有些惡人的復活，與基督的復活絲毫沒有相似之處。所以，基督的復活並不是其他人復活的原因。

反之 1. 「某個種類的首生者是以後由它而出之物的原因」，正如哲學家《形上學》卷二第一冊第一章所說。可是，《格林多前書》第十五章20節卻說，基督因自己的肉身復活而稱為「死者的初果」；《默示錄》第一章5節也稱為「死者中的首生者」。所以，祂的復活是其他人復活的原因。

2. 此外，相較於我們藉著成義 (*iustificatio*) 而獲得的精神重生，基督的復活更相似於人的肉身復活。可是，基督的復活卻是人成義的原因，正如《羅馬書》第四章25節所指明的：他「又爲了使我們成義而復活」。所以，基督的復活是人肉身復活的原因。

正解 我解答如下：基督因其本性而稱為「天主與人之間的中保」，如同《弟茂德前書》第二章3節所說。因此，天主賜給人的恩惠，藉著基督的人性，來到人身上（弗四8）。正如我們只能因著天主所賜的恩寵，從靈魂的死亡中得救；同樣地，我們也只能因著天主的德能、賜給我們復活，而從肉身的死亡中得救。因此，正如基督就其人性而言，領受了天主恩寵的初果，祂的恩寵是我們的恩寵的原因，因為《若望福音》第一章16節說：「從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵」；同樣地，基督的人性開展了人的復活，祂的復活也是人復活的原因。因為基督是天主，所以祂是我們復活的廣義原因 (*causa aequivoca*)；可是因為基督卻是天主又是復活的人，所以祂是我們復活的近因 (*causa proxima*) 和專義原因 (*causa univoca*)。

有效的專義原因產生與自己相似的形式效果。因此，專義原因不僅是成因 (*causa efficiens*)，而且也成爲一個範本，產生的方式共有兩種。第一，使主動原因與效果相似之形式，是產生此效果的直接行動根源，例如：火中之熱度。可是，有時

產生這種相似效果的行爲之根源，首先並不是形式本身，而是這種形式的原理與效果相似，例如：白人生白人。這種生白人的白色並不是生殖（*generatio activa*）的主動原理，而是白人的白色成爲生白色者的原因，因爲生者的白色原理是使自己的兒女成爲白色的生殖原理。

專義原因也是範本，產生的第二種方式，基督的肉身復活是人的肉身復活的原因：那使基督復活者是人肉身復活的專義原因，人的復活者，即是基督的天主性的德能，是祂自己與聖父所共有的。因此，《羅馬書》第八章11節說：「那使基督從死者中復活的，也要使你們有死的身體復活。」

不過，在基督內有與天主性德能的合一，因此他的肉身復活，有似是人肉身復活的工具性因素（*causa instrumentalis*）。因爲天主的作爲是藉著基督的肉身，如同藉著器官一樣；正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三十五章所提出的例證，《瑪竇福音》第八章2節記載耶穌摸了癩病人的身體，就潔淨了癩病人。

釋疑 1.充分的原因立刻產生直接效果，但不產生藉由他物所針對的效果，縱然是充足原因。例如熱度，縱然很高，也不立刻產生熱，而是立刻開始動向發熱，因爲熱是藉著變動而產生效果。基督的肉身復活被稱爲人肉身復活的原因，並不是因爲祂的肉身復活產生人的肉身復活；而是經由他的原理，即是藉著天主的德能，使人的肉身復活相似基督的肉身復活。天主的德能藉著與效果最接近的聖意而完成一切。所以，基督已經復活了，我們不必立刻復活；而是在天主聖意安排下的時間，人才復活。

2.天主的德能並不受其它特殊的第二原因（*causa secunda*）束縛，祂能直接地、或間接地、或藉著其它原因而產效果：正

如祂能不藉天界運行而完成低級肉身的生殖。可是，按照祂對萬物所安排的秩序，天界的運行卻是低級肉身的生殖原因；同樣地，按照天主對人間事（*res humana*）預定的秩序，基督的肉身復活也是人肉身復活的原因。當然天主也可以有不同的安排；如果是那樣的話，人的肉身復活自然也就依據天主另定的原因了。

3. 這種論證主張，為同一種類的每一個體，這種效果與第一原因（*causa prima*）的關係是一樣的。既然如此，這種論證就不切題。因為基督的人性比其他人的天性，更接近祂的天主性天主性的德能是生殖的第一原因。因此，基督的肉身復活直接地受天主性影響；可是其他人的肉身復活，卻是受復活基督的影響。

4. 全人類的肉身復活與基督的肉身復活有某種相似之處，即是因為屬於肉身的生命，這種生命使全人類相似基督。因此，全人類的肉身復活將獲得不死不滅的生命。可是，那些因恩寵而相似基督的聖人，卻因光榮而相似基督。

第二節 天主的號角聲是否是我們肉身復活的原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主的號角聲似乎不是我們肉身復活的原因。因為：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十七章說：「相信未來的肉身復活是天主的聖意、德能和命令的奇蹟吧！」因為這些都是人肉身復活的充分原因，所以天主的號角聲不應該是人肉身復活的原因。

2. 此外，發出聲音，為那些不能聽見聲音的人是徒勞無益的。可是，亡者沒有聽覺。所以，號角聲不能使他們復活。

3. 此外，若有一個聲音足以作為肉身復活的原因，這個聲音必然是出自天主的德能；因此，「註解」（拉丁通行本註解）

關於《聖詠》第六十七篇34節：「聽！他的聲音發出，巨大的聲音已發出」說：「為喚醒我們的肉身」。雖然天主奇妙地賜給人能力，可是後來的行爲卻是本性的，例如：胎生的瞎子奇蹟般地重見光明，他後來自然而然地看見光明。所以，如果天主的號角聲是肉身復活的原因，那麼肉身復活就是本性的；這是錯誤的意見（參閱：第七十五題第三節）。

反之 1.《得撒洛尼前書》第四章16節說：「天主的號角聲響時，主要親自由天降來，那些死於基督內的人先要復活」。

2.此外，《若望福音》第五章25至28節說：「凡聽從的，就必生存……凡在墳墓裡的，都要聽見天主子的聲音」。這種聲音稱為號角聲，正如大師《語錄》卷四十三第二章所指明的。

正解 我解答如下：原因與效果應該按某種方式合諧一致，因為主動與被動、工作者與工程都是同步進行的，正如《物理學》卷七第五章所指明的。復活的基督是人復活的專義原因（第一節）。因此，當祂使所有人肉身復活時，應當伴隨著一個具體可見、獨一無二的異兆（signa）。

一些人認為，這種異兆依照字面解釋，將是基督命令全人類復活的聲音，正如《瑪竇福音》第八章26節所說的：「就起來叱責風和海，遂大為平靜」。

另有些人主張，這種異兆只是天主聖子顯明地出現在世界上；《瑪竇福音》第二十四章27節說：「因為如同閃電從東方發出，直照到西方，人子的來臨也要這樣。」大額我略根據這節聖經，說：「雷鳴是爲了向世界顯示聖子已來臨，如同世界的審判官一樣。」按此意見，天主聖子的出現稱為祂的聲音：祂明瞭全人類將服從祂使人類肉身復活的命令；因此，

《得撒洛尼前書》第四章15節說：「在發命時」降來。既然如此，祂的出現就稱為祂的聲音，因為聲音有命令的效力。

不論這是何種聲音，有時稱為「喊聲」（瑪二十五6），如同傳令者傳令開審一樣；有時也稱為「號角聲」（格前一五52；得前四15），或者因為號角聲響亮，正如《語錄》所說的。或者因為舊約有吹號筒的習慣，如《戶籍紀》第十章所說；因為號角聲召集會議、鼓舞軍隊作戰、召集人慶祝節日；號角聲召集復活者參加公審判的會議（若五28）；號角聲召集軍隊作戰：「整個世界都要跟隨他來攻擊愚頑的人」（智五21）；號角聲也召集全人類參加永恆的慶典（瑪二十五34；路二十二20）。

釋疑 1.關於肉身復活的質料原因（*cousa materialis*），大馬士革的若望提及三點，即是：天主命令全人類的聖意、天主執行命令的德能和天主執行命令的順利（*facilitas*）；他用命令一詞，以相似我們的事理。凡為我們輕而易舉的事，只要一句話，立即能完成。可是在說一句話以前，還有更輕而易舉的事，如果我們先示意，即是所謂的命令，那麼我們的侍從就可以承行我們的意旨。我們的這種命令是上文所說的執行命令的原因，因為命令可以使他人達成我們的願望。可是，天主完成人類的肉身復活的命令，卻只是祂賜給人類的異兆而已；萬物卻將為亡者的肉身復活而服從祂。這種異兆與號角聲相同，正如上文所指明的。

2.正如聖事的形式（*forma*）並不是人所聽見的言詞，而是施行聖事者所念的經文，具有聖化的德能；同樣地，這種聲音也不論是什麼樣的，並不是因為人所聽見的聲音，而是因為是說出的，有喚醒的工具效力（*efficacia instrumentalis*）。如同那震動空氣的聲音因鬆弛感覺器官而喚醒熟睡者一樣，並不是

因為人知道這種聲音；因為由聲音傳到耳裡的審判，是在呼喚之後，而不是審判之原因。

3. 如果發出這種聲音的德能是自然完整實物（ens perfectum），那麼這種論證就有效。因為成了自然物的德能便是聲音之根源。可是這德能不是這樣的，而是像論聖事的形式所說的德能。

第三節 天使為肉身復活是否也將有所作為

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使為肉身復活似乎毫無作為。因為：

1. 亡者的肉身復活比人類的生殖，更彰顯天主的德能。可是當人誕生的時候，天主卻沒有藉著天使而把靈魂賦予人。所以，靈魂與肉身重新合而為一的復活，將不是因天使的協助而完成。

2. 此外，如果這種協助屬於某些天使，那麼這種協助似乎尤其屬於行奇蹟的德能天使（virtutes coeli 參閱：第七十三節第三節）。可是肉身復活卻不屬於他們，而屬於總領天使，正如大師《語錄》卷四十三第二節所指明的。所以，肉身復活將不是因天使的協助而完成。

反之 《得撒洛尼前書》第四章 16 節說：「因為在總領天使吶喊和天主的號聲響時，主要親自由天降來，那些死於基督內的人先要復活。」所以，死人的復活將因天使的協助而完成。

正解 我解答如下：正如奧斯定《論天主聖三》卷三第四章所說：「正如粗重而低級的物體，受更精微而強有而力的物體支配；同樣地，一切的身體也因藉由生命的理性精神而受天主的支配。」教宗額我略一世《對話錄》卷四第六章的意義也相

同。在天主所造的一切物體方面，也利用天使的協助。可是肉身復活卻有屬於肉身的改變之處，即是收集肉身的灰燼，也準備灰燼修補人的身體。因此，在肉身復活時，天主將在這方面利用天使的協助。可是正如靈魂直接地由天主所造；同樣地，肉身與靈魂也直接地再由天主合而為一，絲毫沒有天使的協助。並且祂自己將光榮肉身，也絲毫沒有天使的協助，如同天主直接地光榮靈魂一樣；按照大師《語錄》所提出的解釋，天使的協助稱為「天使的吶喊聲」。

釋疑 1.由上文所說的可不言而喻。

2.主要地，這種協助屬於唯一的總領天使，即是聖教會的王子彌額爾天使，因為他也曾是會堂的王子，正如《達尼爾》第十章21節所說的。可是，他卻將受天上德能天使的影響，也將受其他更高品級的天使影響（參閱：第一集第一一二題第二節釋疑3.：第一一三題第三節釋疑3.）。因此，他所做的，其他更高級的似乎也做。同樣地，在無人復活時，低級天使也與人合作，天主派遣他們護守每人。既然如此，則這種吶喊聲就可以歸於一位天使，或者許多位天使。

第七十七題

論肉身復活的時間與方式

—分爲四節—

然後要討論的是，肉身復活的時間與方式（參閱第七十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

一、肉身復活的時間是否應該延至世界末日。

二、肉身復活的時間是否祕而不宣。

三、未來的肉身復活是否在夜間。

四、未來的肉身復活是否是立即的，或者是陸續的。

第一節 肉身復活的時間是否應該延至世界末日

有關第一節，我們討論如下：

質疑 肉身復活的時間似乎不應該延至世界末日。因爲：

1. 頭與肢體比肢體彼此更相適合，如同原因與效果比效果彼此更適合一樣。可是基督卻是我們的頭，祂的肉身復活並沒有延至世界末日，以便同全人類一起復活。所以，聖人的肉身復活不應該延至世界末日，以便同其他人一起復活。

2. 此外，頭的復活是肢體復活的原因（第七十六題第一節）。可是，一些因與頭接近的尊貴肢體的復活，卻沒有延至世界末日，而在基督的肉身復活時，立即復活了，例如：童貞聖母和聖史若望。所以，其他人愈因恩寵和功勞而相似基督，他們的肉身復活也將愈接近基督肉身復活的時間。

3. 此外，新約的情況比舊約的情況更完美，也更有基督的明晰肖像。可是基督復活了，舊約的一些聖祖也復活了，正如《瑪竇福音》第二十七章52節所說的：「許多長眠的聖者的

身體復活了」。所以，新約的聖人的肉身復活，也不應該延至世界末日，以便同全人類一起復活。

4.此外，在世界末日以後，不再有時間年月。可是在亡者復活之後，直到其他人都復活，還需要一些時間，正如《默示錄》第二十章4節所指明的：「他們就是那些為給耶穌作證，並為了天主的話被斬首之人的靈魂」；又繼續說：「都活了過來，同基督一起為王一千年」。所以，全人類的肉身復活並沒有延至世界末日，以便全人類同時復活。

反之 1.《約伯傳》第十四章12節說：「人一僵臥，即不能起立，直到天不存在，仍不能醒起，仍不能由永眠中起來。」這裡說的是死亡的睡眠。所以，天一旦存在，全人類的復活就將延期直到世界末日。

2.此外，《希伯來書》第十一章39至40節說：「這一切人雖然因著信德獲得了褒揚，但是沒有獲得所恩許的，即是獲得靈魂和肉身的圓滿真福，因為天主為我們早已預備了一種更好的事，以致若沒有我們，他們絕得不到成全（即是成為完美的）。」「註解」（拉丁通行本註解）說：「以便全人類的共同歡樂成為每人更大的歡樂。」可是，肉身的復活不會是在肉身獲得光榮之前。因為《斐理伯書》第三章21節說：「改變我們卑賤的身體，相似他光榮的身體」；「因為復活的時候，好像在天上的天使一樣」，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所指明的。所以，肉身復活將延至世界末日，屆時全人類同時復活。

正解 我解答如下：正如奧斯定《論天主聖三》卷三第四章所說的：天主上智的安排所規定的，「正如粗重和低級的物體，按某種次序、受更精微而強有力的物體支配」。因此，整個低級物體的物質屈服於天體的運行變化。因此，如此低級物體的物

質變成不朽的物質，卻仍然保存著高級物體的活動，那麼這就相反天主的上智對萬物所規定的秩序。因為按照信德的道理，肉身復活將獲得相似基督不死不滅的生命：「基督既從死者中復活，就不再死」，正如《羅馬書》第六章9節所說的。因此，人類的肉身復活將延至世界末日，屆時天體的運行將停止。因此，有些人主張天體的運行絕不會停止，也主張人類的靈魂將回到肉身內，如同我們現在所有的肉身一樣；或者主張在「偉大之年」的末日，靈魂將回到與先前相同的肉身內，正如安培多克利（Empedocles）所說的（參閱：亞里斯多德，《物理學》卷八第一章）；或者靈魂去到其它的肉身內，正如畢達哥拉斯（Pythagoras）所主張的：「任何靈魂都可以進入任何肉身內」，如同哲學家《靈魂論》卷一第三章的引證。

釋疑 1.雖然在比例方式，頭與肢體非常適合，為使肢體受頭的影響；肢體彼此則不然。因為頭與肢體有肢體彼此之間所沒有的因果關係（causalitas）；在這一方面，肢體彼此更適合。所以，基督的肉身復活是人肉身復活的模型，這種信德使我們產生肉身復活的希望。可是基督一個肢體的復活，卻不是其它肢體復活的原因。因此，基督的肉身復活應該在其他人復活之前，其他人應該「在今世的末期」同時復活，如同《希伯來書》第九章26節所說。

2.雖然基督的一些肢體比其它肢體更尊貴，也更相似頭，可是這些肢體卻不屬於頭，以便成為他人肉身復活的原因。因此，並不是因為這些肢體相似基督，他們的肉身復活就應該在其他人的肉身復活之前，如同模型物（exemplatum）的原型一樣，正如第一節論基督的肉身復活所說的；而是因為天主賜給一些人的肉身復活，不必延至全人類的肉身復活時，他們的肉身復活是由於天主的特恩（privilegium），而不是由於相

似基督，應該在其他人的肉身復活之前。

3. 熱羅尼莫講聖母蒙召升天（參閱：正解）的道理，似乎懷疑古聖人同基督一起復活，就是說他們為基督肉身復活的作證，他們再次死亡，則他們的肉身復活相當於是睡醒（*resuscitatio*）如同拉匝祿一樣，並不是真正的肉身復活，真正的肉身復活將是世界末日的肉身復活；或者，他們真正恢復了不死不滅的生命，永遠度肉身生活，「他們的肉身同基督一起升天」，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第二十七章52至53節所說的。這似乎是非常普遍的意見，因為他們復活的目的，即是作證基督真正復活了，他們也應該真正復活，正如熱羅尼莫上文所說。他們不是為了自己，而是為作證基督的復活而提前復活，這種復活是為建立新約的信德。所以，舊約的聖祖比那些死在新約建立之後的人們，更適宜作證基督的復活。

雖然福音提及他們在基督復活之前復活，可是卻應該知道「提前」一詞包括了「作證」的意思——這種情況該理解為提前敘述，是歷史書中常見的。無人在基督之前真正復活，因為祂是「死者的初果」，正如《格林多前書》第十五章20節所說的；雖然有些古聖人在基督復活之前睡醒了，如同拉匝祿復活的奇蹟。

4. 正如奧斯定《論天主之城》卷二十第七章所說，有些異端邪說者為了這些話而主張將有死者的第一次復活，為同基督一起為王一千年，這些異端邪說被稱為「千禧年主義」（*Chilistae*）。所以，奧斯定說這些話應該有其它的意義，即是指精神的復活（*resurrectio spiritualis*），人因恩寵而從罪惡中復活。可是，第二次復活卻是肉身的復活。

「基督的國」是指聖教會，不僅殉道烈士，而且其他被選者，也都同基督一起在聖教會內為王：以便「由局部瞭解全部」，如同《天主之城》卷二十九章所說。或者他們同基督一

起在光榮中為全人類之王，「尤其是那些至死為真理戰鬥的殉道烈士。」

可是「千年」卻不是指某一確切數目，而是意指聖人同基督一起為王的整個時間。因為一千比一百這個數字包含更廣（universitas）：因為一百是十自乘，可是一千卻是一百乘十。《聖詠》第一〇四篇8節也說：「直到萬代」，即是一切的時代，「不忘自己的許諾」（參閱釋疑4.）。

第二節 肉身復活的時間是否祕而不宣

有關第二節，我們討論如下：

質疑 肉身復活的時間似乎不是祕而不宣的。因為：

1. 我們確知一物的開始，也可以確知一物的結束，因為「萬物因時間而衡量」，正如《論動物之生殖》卷二第十章所說的。可是，我們卻確知世界的開始，所以我們也確知世界的末日。因為世界的末日就是肉身復活與公審判的時間。所以，肉身復活的時間並不是祕而不宣的。

2. 此外，《默示錄》第十二章6節說：「女人」，意指聖教會，「有天主已為她而準備好的地方，叫她在那裏受供養一千二百六十天。」《達尼爾》第十二章11至12節也提及日子的確實數目，日子似乎意指一年，按照《厄則克耳》第四章6節的話：「我給你規定一日算一年」。所以，我們從聖經上可以確知世界的末日和肉身復活的時間。

3. 此外，舊約早已預示了新約的情況正如《格林多前書》第十章6及11節所說的。可是，我們卻確知舊約時代的情況。所以，我們也可以確知新約的情況時代。可是，新約的情況將延至世界末日，因此《瑪竇福音》第二十八章20節說：「看！我同你們天主在一起，直到今世的終結。」所以，我們可以確知世界末日與肉身復活的時間。

反之 1.凡天使所不知道的，爲人更是祕而不宣的。因爲凡人的理性所能知道的，天使的本性知識更可以清晰得知。同樣地，天主對人的啓示（*revelatio*），也只是藉著天使完成，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第四章所指明的。可是天使卻不確知肉身復活的時間，正如《瑪竇福音》第二十四章36節所指明的：「至於那日子和那時刻，除父一個外，誰也不知道，連天上的天使都不知道。」所以，肉身復活的時間爲人是祕而不宣的。

2.此外，宗徒比其他後世的門徒更知道天主的奧祕，因爲如同《羅馬書》第八章23節所說的：「這已蒙受聖神初果的」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「比以前及其它時代更豐富」。可是他們卻詢問耶穌這件事，《宗徒大事錄》第一章7節記載耶穌回答說：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的。」所以，肉身復活的時間爲其他人更是祕而不宣的。

正解 我解答如下：正如奧斯定《雜題八十三》第五十八題所說：「人類從主的來臨到世界末日的最後時代，總共有多少時代不得而知。」如同人的老年時代是人的最後時代一樣，按照其它時代的計算，並沒有確實的時間，因爲人所經歷的時間，只是偶然如同其它時代一樣。

原因在於，人除非藉由天主的啓示，或者經由本性的理性（*ratio naturalis*），不可能知道未來時間的確切數目。可是理性不可能計算未來肉身復活前的時間，因爲未來的肉身復活與天體運行的末日是同時的，正如上文第一節所說的。可是理性所預見的一切時間，卻由天體運行而獲得數目。可是由天體運行卻不可能知道天的末日，因爲天體運行是循環的：按照循環的性質，天體循環可能永恆地持續下去。因此，理性不可能計

算未來肉身復活前的時間。

同樣地，理性藉著天主的啓示也不可能計算未來肉身復活前的時間。因此，全人類常在等待中，準備迎接基督。因此，耶穌回答那些問此問題的宗徒們：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道。」正如奧斯定《論天主之城》卷十八第五十三章所說：「祂使一切計算此事者的手指麻痺，也命手不能動彈。」。祂拒絕告訴宗徒，也不會啓示給他人。

因此，一切願意計算上述時間的人們，只證明了自己是撒謊者。因為如同奧斯定所說，有人主張將歷時五百年，其他人卻主張將歷時一千年。這些計算者的謊言昭然若揭；同樣地，那些還不停計算者的謊言，也將昭然若揭。

釋疑 1. 若知道一物的開始，也就知道它的末日，勢必就該有明確的計算它的準則。因此，我們既然知道一物的開始，就用天體運行來計算它的持續時間，也就可以知道它的末日。可是天體的運行將持續多久，完全取決於天主的意願，這為我們是祕而不宣的。因此，縱然我們知道一物的開始，卻不見得知道一物的末日。

2. 《默示錄》第二章記載「一千二百六十天」，意指聖教會將經歷的時間，一千二百六十天並不是年月的確切數字。因為聖教會建立在基督的宣講上，而基督的宣講歷時三年，這個時間幾乎與上述的數字相等。

同樣地，《達尼爾先知書》記載的距離世界末日尚餘多少時日，或者偽基督所宣講的年數，也都和末日來臨的確切數字無關，而應該與宣講和災難所經歷的時間有關。

3. 大致上，雖然舊約的情況已預示了新約的情況，可是每一情況卻不必彼此相符合，尤其因為一切象徵在基督身上已完全應驗了。因此，奧斯定《論天主之城》卷十八第五十二章

答覆一些將聖教會所受迫害的數字，與埃及人所遭災難的數目相比的人，說：「雖然他們這樣想，可是我卻不認為天主教在埃及所降的災難，意指先知預言基督所受的種種迫害。他們並不是以先知的心智，而是以人心，審慎、機智地加以推測，有時推測得對，有時卻是錯誤的。」

同樣地，約雅金院長（Ioachim di Fiore, 1130-1202年；）在著作中“Liber introductorius in Evangelium aeternum”所說的，似乎也是如此。他這樣推測了未來的事理，所預言的其中有真也有偽。

第三節 未來的肉身復活是否在夜間

有關第三節，我們討論如下：

質疑 未來的肉身復活似乎不在夜間。因為：

1. 「直到天不存在，仍不能醒起」，正如《約伯傳》第十四章12節所說的。可是，天的運行的停止卻稱為天的不存在，沒有時間，沒有黑夜，也沒有白天。所以，未來的肉身復活不在夜間。

2. 此外，一物的結束應該是最完美的。可是，未來的肉身復活卻是時間的結束，所以《默示錄》第十章6節說：「時候不再延長了」。所以，未來的肉身復活應該是在最佳的時間。所以，未來的肉身復活應該在白天。

3. 此外，時間的性質應該與人在時間內的所作所為相符合，所以《若望福音》第十三章30節提及猶達斯離開光明分餅的時候，正值黑夜。可是在未來肉身復活的時候，現在祕而不宣的事物卻將揭明；因為「只等主來，他要揭發暗中的隱情，且要顯露人心的計謀」，正如《格林多前書》第四章5節所說的。所以，未來的肉身復活應該在白天。

反之 1. 基督的肉身復活是人肉身復活的模型。可是，基督的肉身復活卻在夜間，正如教宗額我略一世《講道集》（Homilia Paschali）卷二第二十講，關於復活節的道理所說的。所以，未來的肉身復活也在夜間。

2. 此外，主的來臨如同盜賊潛入家中，正如《路加福音》第十二章30至40節所指明的。可是，盜賊卻是在夜間潛入家中，所以主應該在夜間來臨。可是祂一旦來臨了，肉身復活也將來臨，正如上文第七十六題第二節所說的。所以，未來的肉身復活在夜間。

正解 我解答如下：對於未來肉身復活的確切時間，我們不得而知，正如大師《語錄》卷四十三第三章所指明的。可是有些人卻主張，未來的肉身復活極可能在黎明——明月西下，旭日東升時——因為我們相信天主在這種情況下造了日月，當日月回到同一個原點（punctum），就是完成了它們的循環。所以，據說基督在這樣的時辰復活了（《瑪竇福音》第二十八章1節；《馬爾谷福音》第十六章2節；《路加福音》第二十四章1節；《若望福音》第二十章1節）。

釋疑 1. 當未來肉身復活時，時間就不再延長了，而是時間的結束。因為天體運行一旦停止，死者就立刻復活。可是雖然星辰會一如現在，須在固定的時空中，據此而言，肉身的復活將會在此時或彼時發生的。

2. 最佳的時間應該在中午，因為日正當中。可是「天主之城不需要日光，也不需要月光，因為上主天主要光照她」，正如《默示錄》第二十二章5節所說的。所以，肉身復活是否在日間，抑或在夜間，無關重要。

3. 那時將發生的事，都應該顯現出來，但是確切的時間

應該祕而不宣。所以，肉身復活是在日間，或是在夜間，兩種情況都有可能。

第四節 未來的肉身復活是否是立即的，或者是逐漸的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 未來的肉身復活似乎不是立即的，而是逐漸的。因為：

1.《厄則克耳》第三十七章7至8節預言死者復活：「骨頭與骨頭互相結合起來。我望見他們身上有了筋，生了肉，包了皮，們他們還沒有氣息」。所以，未來的肉身復原 (reprocatio)，將在肉身與靈魂重新合一的時間之前。所以，未來的肉身復活就不是立即的。

2.此外，凡需要很多彼此連續的行為之物，不可能是立即的。可是，肉身復活卻需要很多彼此連續的行為，例如：收集肉身的灰燼，重新形成肉身，並賦予靈魂。所以，未來的肉身復活並不是立即完成的。

3.此外，一切的聲音可用時間而衡量。可是，號角聲卻是未來肉身復活的原因，正如上文第七十六題第二節所說的。所以，未來的肉身復活需要時間完成，並不是立即完成的。

4.此外，無一地方運動 (motus localis) 可能是立即的，正如哲學家《論感覺與感受物》(De sensu et sensato) 第六章所說的。可是，未來的肉身復活卻需要收集肉身灰燼的地方活動。所以，未來的肉身復活並不是立即完成的。

反之 1.《格林多前書》第十五章51至52節說：「我們眾人全要改變，這是在頃刻眨眼之間」。所以，未來的肉身復活是立即的。

2.此外，無限的德能立即完成工程，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十七章所說：「你相信未來的肉身

復活是天主的德能所行的奇蹟吧！」顯然地，天主的德能是無限的。所以，未來的肉身復活是立即的。

正解 我解答如下：未來的肉身復活是因天使的協助，也直接地因天主的德能而完成，正如上文第七十六題第三節所說。所以，凡有天使協助的事，就不是在頃刻眨眼間完成的事，因為這意味著分割無形的時間；如果是頃刻眨眼間完成的事，那麼所運用的時間將無從知覺。可是，凡直接由天主的德能所完成的事，都是立即完成的；也就是說，並非天使在既定的時間內完成這一切，這是最高級的德能促使低級德能臻於完美。

釋疑 1.如同梅瑟一樣，厄則克耳先知向愚民說話。所以，按照奧斯定《創世紀字義新探》卷四第三十四章的話，梅瑟是爲了使愚民易瞭解，而將天主的創造工程分爲六天；可是根據他自己的意見，創造應該是在頃刻眨眼的瞬間就完成了。同樣，厄則克耳先知是爲了表示，在未來肉身復活時，將有許多事要一併發生，不過都是在頃刻眨眼的瞬間。

2.雖然這些工程就自然秩序而言是連續的，卻不是根據時間的秩序：因爲有些是在頃刻眨眼的瞬間完成；有些則是在一件工程完成之後，接踵地瞬間完成。

3.號筒聲將如同完成聖事的形式：號筒聲響起的頃刻眨眼瞬間即產生效力（第三集第七十八題第四節釋疑3.），直到終止號筒聲的最後一個瞬間。

4.收集肉身的灰燼不可能沒有地方運動，這將在天使的協助下完成。因此，需要時間，不過這時間卻是無從知覺的：因爲爲天使而言，這樣的工作輕而易舉。

第七十八題

論肉身復活的起點

一分爲三節一

然後要討論的是肉身復活的起點（termino a quo resurrectionis；參閱第七十五題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、死亡是否是所有人肉身復活的起點。
- 二、全人類是否都將從灰燼中復活。
- 三、重塑人類身體的灰燼，是否自然地傾向使它們凝聚的靈魂。

第一節 死亡是否是所有人肉身復活的起點

有關第一節，我們討論如下：

質疑 死亡似乎不是所有人肉身復活的起點。因爲：

1.有人將不死亡，而是「穿上」不朽，如同《格林多前書》第十五章51至53節所說。因爲「宗徒信經」說：「我信其日後從彼而來，審判生死者」。可是，不能認爲這意指公審判的時間，因爲屆時所有人都是活的。所以，這種區別應該是指以前的時間。所以，在公審判之前，不是所有人都死亡。

2.此外，本性的和共同的願望不能是空虛而無益的，在某些情況下，這種願望是可以達成的。可是，按照宗徒《格林多後書》第五章4節的話，共同的願望是「我們不願脫去衣服，而就套上另一層」。所以，有些人不因死亡而脫去肉身，而是套上復活的光榮。

3.此外，奧斯定《基本教理手冊》第一一五章說，天主經的最後四種祈求，屬於現世的生活，其中之一是「爾免我

債」。所以，現世的聖教會祈求天主免除自己的一切罪債。可是，聖教會的祈禱不能是徒勞無益而不蒙天主俯允的，正如《若望福音》第十六章23節說：「你們因我的名無論向父求什麼，他必賜給你們。」所以，現世的聖教會將在此生某個時間點，獲得一切罪債的赦免。可是我們有原罪的束縛，罪債之一即是我們出生於原罪中；所以將有一個時期，天主使那些在教會內的人，不再生於原罪。可是，死亡卻是原罪的罰。所以，在世界末日時，有些人並沒有死。

4.此外，智慧的人常常選擇最短的捷徑。可是為那些將生活至末日的人，直接進入復活的肉身神健不朽中，比起要先經過死亡才得復活不朽，更是一條捷徑。所以，無限上智的天主必然會選擇這條路。

反之 1.《格林多前書》第十五章36節說：「你所播的種子若不先死了，絕不得生出來。」宗徒以種子的比喻論及肉身復活。所以，肉身將從死者中復活。

2.此外，《格林多前書》第十五章22節說：「就如在亞當內，眾人都死了，照樣，在基督內，眾人都要復活。」可是，在基督內，眾人都將復活。所以，在亞當內，眾人都要死亡。同樣的，眾人將自死者中復活。

正解 我解答如下：關於這個問題，先賢有各種不同的意見，正如大師《語錄》卷四十三第六章所指明的。可是極可靠而共同的意見卻是眾人都要死，也要從死者中復活，共有三點理由。第一，因為這更符合天主的正義；天主的正義是為原罪而懲罰人類（羅五12；格前十五22），凡基於人的本性而成為原祖的後裔，都染了原罪。所以，所有人都應當經歷死亡。

第二，因為這更符合聖經的啟示，其中預言了全人類的未

來復活，如同《若望福音》第五章28節、《格林多前書》第十五章51節的記載。可是，真正的肉身復活卻只是「那倒下去的和分解的，再站起來！」正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十七章所說的。

第三，因為更符合本性的秩序（ordo naturae）；在本性秩序裡，人所有的是腐朽與敗壞：除非藉著腐朽，人不可能煥然一新，如同醋不壞就不可能變成美酒，也不可能變成葡萄汁。因為人性染了必死的罪過，所以除非藉著死亡，否則不可能恢復不死不滅性（immortalitas）。

還有另外一種理由，也與本性的秩序相符合。因為正如《物理學》卷八第一章所說：「天體運行是存在大自然中的萬物之生命」，如同心臟的跳動是整個人體的生命一樣。因此，正如心臟的跳動停止了，一切的肢體也死了；同樣地，天體運行停止了，萬物也都不可能生活了，因為天體運行的影響力保存這種生命。可是，這種生命卻是我們現在所度的生活。所以，那些在天體運行停止以後將生活的，該離開這種生命。

釋疑 1.生者與死者的區別與公審判的時間無關，也與所有過去的時間無關。因為所有將受審判的人，曾有段時間是生活的，亦有段時間是死亡的。可是這段時間卻直接與公審判有關，即是人開始看見公審判所預題的記號。

2.聖人完美的願望（desiderium perfectum）不可能毫無裨益，可是有條件的願望（desiderium conditionatum）卻能是毫無裨益的。這種願望即是，如果有可能，「我們就不願脫去衣服，而就套上另一層」。有人稱這種願望為不完全的願望（velleitas）。

3.若有人相信，除了基督以外，還有人無原罪而受孕，這是錯誤的。因為那受孕而絲毫沒有原罪的人，就不需要基督

所完成的救贖。如此一來，基督就不是全人類的救主了。

也不能主張那些人並不需要這種救贖，因為是天主賞賜他們恩寵，使他們無原罪而受孕；或者治癒了他們本性的缺點，否則有此缺點就不可能無原罪而生育；或者是治癒了人類的本性。不僅普世人性，而且每個人都需要基督的救贖。

只有那些負有罪債，或陷於凶惡的人，才能夠被「免於凶惡」，或「爾免我債」。因此，除非是生於罪債，或是陷於凶惡的人，才能體驗主禱文——天主經——的效果，而不是所有的人。這種人自然難以體會罪債得免、免陷於凶惡的感覺了。只有那些生於罪債的人，才能因基督的恩寵而得到釋放，免於罪債。

因為死亡是原罪的罰，即使有人假設有些人可以不經歷死亡，也不能因此推論他們無原罪而出生。因為天主的仁慈可以赦免人因過去的罪過而該受的罰，如同《若望福音》第八章11節記載耶穌寬放了淫婦，她絲毫沒有受罰；同樣地，祂也可以使那生於原罪而該死的人不死。既然如此，勢必不能說：「因為他們不死，所以他們誕生時絲毫沒有原罪。」

4.捷徑並不是人常該選擇的；而只有特別適於達到目的的捷徑，或者同樣能達到目的的捷徑，才應該加以選擇。所以，和這裡討論的情況並不相同。

第二節 全人類是否都將從灰燼中復活

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是全人類都將從灰燼中復活。因為：

1.基督的肉身復活是人肉身復活的模型。可是他卻不是從灰燼中復活，因為「他的肉身也沒有見到腐朽」，正如《聖詠》第十五篇10節與《宗徒大事錄》第二章31節所說。所以，全人類並不都將從灰燼中復活。

2.此外，人的肉身並非常被焚毀。可是，除非物被焚毀，否則不可能化爲灰燼。所以，全人類並不都將從灰燼中復活。

3.此外，亡者的肉身並不立即化爲灰燼。可是有些人，即是在末日還活著的人，死後卻立即復活，正如《語錄》卷四十三第六章所說的。所以，全人類並不都將從灰燼中復活。

4.此外，起點 (termino a quo) 與終點 (termino ad quem) 相配合。可是，善人與惡人肉身復活的終點卻不相同，《格林多前書》第十五章51節說：「我們眾人不全死亡，但我們眾人卻全要改變」。所以，善人與惡人肉身復活的起點與終點也不相同。所以，如果惡人都從灰燼中復活，那麼善人就不能從灰燼中復活。

反之 1.海漢 (Haymo de Halberstadt, +853年) 說：「凡生於原罪中的人，都受天主的這項判決。」《創世紀》第三章19節：「你既是灰土，你還要歸於灰土。」可是，凡生於原罪中，或者出自母胎，或者至少生於母胎的全人類，都將因共同的肉身復活而復活。所以，全人類都將從灰燼中復活。

2.此外，人體內的許多東西，並不真正地屬於人性。可是這一切都將被拋棄。所以，一切肉身都應該化爲灰燼。

正解 我解答如下：用以證明全人類都將從死者中復活的理由，也該用以證明全人類都將因共同的復活、從灰燼中復活——除非天主賜給某些人相反的特恩，例如：他們提前復活 (第七十七題第一節釋疑2.)。正如聖經預言了肉身復活；同樣地，《斐理伯書》第三章21節也說：「改變我們卑賤的身體」。因此，正如全人類都死了，目的是全人類都能夠真正地復活；同樣地，全人類的肉身也都化爲灰燼，目的是全人類的身體都能夠改變。正如死亡是天主的正義加諸於人的刑罰；同樣

地，肉身化爲灰燼也是天主的正義加諸於人的刑罰，正如《創世紀》第三章19節所指明的：「你既是灰土，你還要歸於灰土」。

同樣地，本性的秩序不僅需要靈魂與肉身的合一，也需要各種元素混合爲一：除非醋先分解先存的物質（*materia praeiacentem*），否則不可能變成美酒。元素的混合爲一也受天體運行的影響和保存；天體運行停止了，一切混合物都將變成純粹的元素（*elementa pura*）。

釋疑 1.關於肉身復活的終點，基督的肉身復活是人肉身復活的模型；關於肉身復活的起點，基督的肉身復活並不是人肉身復活的模型。

2.「灰燼」意指人已分解的肉身所保存的一切遺物（*reliquiae*），共有兩點理由：第一，因爲一項古老的風俗習慣是火葬，以便保存骨灰，所以他們習慣稱人體的遺物爲骨灰；第二，因爲肉身化爲灰燼的原因，是罪惡的慾火使人體污穢不堪。爲了淨化這種污穢，應該改變人體的先前組織；可是人體卻因烈火而分解，這種分解稱爲化爲灰燼。所以，稱人體所分解之物爲灰燼。

3.這種淨化世界表面的烈火，可以把那些倖存的人，即刻化爲灰燼，如同其它混合物化爲先存的物質一樣。

4.運動的種類區分並非根據起點，而是根據終點。所以，聖人的肉身復活將是光榮的，與惡人的非光榮肉身復活不啻有天壤之別；這與肉身復活的終點有關，卻與肉身復活的起點無關。因爲全人類的肉身復活起點相同，終點卻不相同，例如：黑色可能變成白色和蒼白色。

第三節 重塑人類身體的灰燼，是否自然地傾向使它們凝聚的靈魂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 重塑人類身體的灰燼，似乎自然地傾向使它們凝聚的靈魂（animam quae eis coniungitur）。因為：

1. 如果復原人類肉身的灰燼絲毫沒有與靈魂合一的傾向，那麼這種灰燼與亡者靈魂的關係，就與其他入肉身的灰燼無異。所以，這些或者那些灰燼恢復靈魂與肉身的合一，就毫無差別可言；這是錯誤的（第七十九題第一節）。

2. 此外，肉身繫於靈魂，更甚於靈魂繫於肉身。可是那離開肉身的靈魂，似乎仍然有點繫於肉身。因此，「靈魂因肉身的慾望而遲延歸向天主」，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十五章所說的。所以，那離開靈魂的肉身，更保有與靈魂合一的傾向。

3. 此外，《約伯傳》第二十章11節說：「他的骨骸雖富有魄力，但要同他（的惡習）一起埋於塵埃。」可是，惡習屬於靈魂。所以，這些灰燼仍然有些與靈魂合一的傾向。

反之 1. 人的肉身可能化為真正的元素，或者變成其他動物的血肉。可是，元素屬於同類（homogenea）：獅子的血肉與其他動物的血肉相同。因為元素、或者動物的其它部分，並沒有與靈魂合一的傾向；同樣的，人的肉身所變化的部分，也將不會有與靈魂合一的傾向。奧斯定《基本教理手冊》第八十八章的話足資證明：「人的肉身可以變成任何肉身的本體，或者元素；人的肉身可以變成任何人、或者動物的食品，或者肉類；人的靈魂也將立即回到先前所滋養的身體內，即曾使之有生命，使之生活，也使之成的身體內。」

2. 此外，任何本性的傾向都有某種自然主動者相配，否

則「本性就無必需品 (necessaria)」。可是，任何本性的主動都不可能使上述的灰燼重新與相同的靈魂合一。所以，這些灰燼不可能有上述合而為一的本性傾向。

正解 我解答如下：關於這一點，共分三種意見。第一，人的肉身絕不會化為元素。因此，灰燼常有元素以外的力量，而自然地傾向於相屬的靈魂。

可是，這種主張卻相反奧斯定的意見（反之1.），也相反人的感官與理性。因為凡由相反物組合之物，都可能分解為組合的部分。

第二，由人的身體分解成的元素中，因了曾與靈魂結合，保有較多的光明。所以，人肉身的灰燼有與靈魂合一的本性傾向。

可是，這種主張仍是錯誤的。因為元素的成份性質相同，相同的分享光榮與黑暗。

因此，我們應該提出第三種不同的意見，即是這些灰燼絲毫沒有復活的傾向，只是由於天主上智的安排，規定這些灰燼重新與靈魂合一。由此可見，是那些專屬的元素，而非其它同類的元素，重新與相屬的靈魂合一。

釋疑 1.由上文所說的可不言而喻。

2.那離開肉身的靈魂，與先前和肉身合一時所有的本性完全相同。人的肉身並非如此。因此，靈魂與肉身不能相提並論。

3.不應該認為約伯的話意指過錯仍然存留在死者的灰燼中；而是意指天主正義的安排，規定這些灰燼使人的肉身復原，為自己所犯的罪永遠受苦。

第七十九題

論死人復活後的同一性

一分爲三節一

然後要討論的是死人復活後的情況（參閱第七十五題引言）。第一，論善人與惡人復活後共有的情況；第二，論善人復活後所有的情況（第八十二題）；第三，論惡人復活後所有的情況（第八十六題）。

善人與惡人共有的情況共分三點：身份前後一致、完整度與質量。第一，論復活者的身份；第二，論復活者身體的完整度；第三，論復活者身體的性質。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、復活者的靈魂是不是將與同一肉身重新合一。
- 二、未來復活的人，是否與死前是同一人。
- 三、人類身體的灰燼是否應該藉著復活，回歸到原先的肢體部位。

第一節 復活者的靈魂是否將與同一肉身重新合一

有關第一節，我們討論如下：

質疑 復活者的靈魂似乎將不與相同的肉身重新合一。因為：

1. 《格林多前書》十五章37節說：「並不是那將要生出的形體，而是一顆赤裸的籽粒」。可是宗徒卻把死亡與播種相比較，也把復活與開花結果相比較。所以，復活者的靈魂並沒有與死亡所倒下的同一肉身重新合一。

2. 此外，一切的形式利用質料，如同一切的工作者利用工具一樣。可是，肉身相對於靈魂，如同質料之於形式、工具之於工作者一樣。因為復活者的靈魂並沒有與現在相同的情

況：其靈魂或者完全度天上的生活，這是靈魂現世生活中所嚮往的；或者度如禽獸般的生活，因為靈魂也在現世度了如禽獸般的生活。所以，復活者的靈魂似乎沒有與相同的肉身重新合而為一，而與天上的身體（*corpus caeleste*），或者與禽獸般的身體合而為一。

3.此外，人死後的身體化為元素，正如上文第七十八題第三節所說的。可是人的身體化為元素的成份，除了第一質料（*materia prima*）以外，不屬於所化的人身：元素的其它成份也不屬於上述的身體。可是，如果人的身體由元素的其它成份形成，那麼就不可能稱它為相同的肉身。所以，如果死者的肉身是由原來那堆元素形成，也不能說是同一個身體。

4.此外，同一個東西，其基本組成部分不可能與原來的不同。可是混合物的形式，也就是人類肉身的形式，乃是其基本部分，將來不可能是同一個。所以，復活者的未來肉身並不是同一個。小前提（中項 *media*）證明如下：因為凡完全成為非實有（*non ens*）之物，不可恢復為同一個實有。這是因為，凡不相同存在之物，「就不是同一個物；可是存在一中斷，其行為就是不同的，如同其它一切中斷的行為一樣。可是，混合物的形式卻因死亡而完全歸於非實有，而混合物的形式是肉身的形式。同樣地，組成混合物的相反品質也歸於非實有。所以，復原的混合物之形式與先前不是同一個。

反之 1.《約伯傳》第十九章26節說：「我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主。」約伯論及他在肉身復活後將看見天主：「我的辯護人要在地上起立」。所以，同一個肉身將復活起來。

2.此外，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十七章所說：「復活是倒下去的，再站起來。」可是，我們現在所

有的肉身是因死亡而倒下去。所以，同一個肉身將復活起來。

正解 我解答如下：關於這個問題，許多哲學家都錯了，有些現代的異端邪說也錯了。因為有人主張，那離開肉身的靈魂，重新與肉身合一。關於他們的錯誤，共分兩方面。第一，合而為一的方式；因為他們主張那離開肉身的靈魂，藉著生殖力而自然地與肉身重新合一。第二，靈魂所合一的肉身；因為他們主張那離開肉身的靈魂，並不與死亡所倒下去的肉身合一，而是與其它肉身重新合一。這種肉身與倒下去的肉身的種類有時相同，有時並不相同。當靈魂存在肉身內時，除了理性方面的生活以外，完全度禽獸般的生活，那離開肉身後的靈魂，就與不同種類的肉身重新合而為一。因此，人死後由人的肉身轉到其牠動物的肉身，即合於生前習性的動物，例如：人因驕奢淫佚而變成狗的肉身，因強取豪奪而轉到獅子的肉身，其餘類推。可是那在肉身內善生的靈魂，死後享完福，而轉到種類相同的肉身；在幾世紀以後，開始願意回到人的肉身內時，就重新與人類的肉身合一。

可是這種意見存在著基本錯誤，共有兩個。第一，因為他們主張靈魂並不是本體地（*essentialiter*）與肉身合而為一，如同形式與質料合而為一；而只是偶然地（*accidentaliter*）與肉身合而為一，如同推動者與可動之物合而為一（第七十題第二節；第一集第七十六題第一節），或者如同人與衣服合而為一。因此，他們能夠主張在本性生殖（*generatio naturalis*）、進入肉身以前，就已經存在，並且能再與各種不同種類的肉身合一。第二個基本錯誤，是因為他們主張理智只是偶然地與感官能力不同而已；所謂人的理性超越其牠動物，因為人有最佳的體質（*complexio corporis*），所以他的感覺能力（*vis sensitiva*）極為敏捷。因此，他們能夠主張人的靈魂轉到禽獸的身體，主

要是因為人的靈魂早已習慣於禽獸的行為。可是哲學家《論靈魂》卷二第一章反駁了上述的兩種理由，顯然上述的主張也是錯誤的。

同樣地，他也反駁一些異端邪說者的謬論，其中有些謬論陷於上述哲學家的主張中；可是另有謬論卻主張靈魂與天體，或者與風一樣精微的身體合一。有位君丁坦丁堡的主教就是如此理解大額我略對《約伯傳》第十九章26節：「我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主」的解釋。

除此以外，另有謬論有害於聖經對復活真理（若五25、28；格前十五51）的教導。復活只是靈魂回到相同的肉身內，因為復活是「再站起來」（參閱反之2.），那再站起來的與倒下去的是相同的肉身。因此，復活針對的主要是在死後倒去的肉身，而不是在肉身死後仍然活著的靈魂。所以，如果靈魂並不與相同的肉身重新合一，就不能稱為復活，反而稱為靈魂取了新的肉身。

釋疑 1.並不是各方面都相似，而是某一方面相似。在播種時，所播的種子生長起來，與種子並不相同，處境也不相同。因為在播種時，種子並沒有嫩芽，當種子生長起來時，已發嫩芽了。可是復活後的肉身與先前的肉身相同，處境卻不相同。因為先前的肉身是有死有壞的，復活後的肉身是不死不滅的。

2.復活者的靈魂與現世生活者的靈魂之間的區別，並不是本體性的（*differentia essentialis*），而是因天主的光榮與仁慈所造成的偶然區別（*differentia accidentalis*）。因此，不應該是不同的肉身復活，而應該是處境不同的肉身復活，以使靈魂與肉身的前後差別互相呼應。

3.在物質取得形式之前，內在於物質中，在物質與形式的合一破壞之後，仍然存留於物質內。因為物質與形式合一的

破壞，並不減損先前已存在之物。但是，正如注疏家《物理學》卷一和《論地球本體》(De substantia orbis)第一章所說的，在本體形式(forma substantialis)之前的生生不息的質料內，應該瞭解質料因未限定的體積(dimensiones)而能有所區分，為使不同部分的質料能接近不同的形式。因此，在本體形式離開質料以後，這些體積仍然相同。既然如此，則有那些體積的質料，不拘接受何種形式，對曾由此種質料出生者之一致性，比在其任何形式下存在的質料更大。所以，未來使人體復原的質料也就是之前的質料。

4.正如單純的品質(qualitas simplex)並不是元素的本體形式，而是元素專有的偶然屬性及配備，以使質料適合某種形式；同樣地，混合物的形式是由居中的單純品質所產生的形式，並不是混合物的本體形式，而是混合物專有的偶然屬性及配備，以使質料符合形式的需要。可是，除了這種混合物的形式以外，人的肉身只有靈魂的本體形式而已。因為如果人的肉身先有其它的本體形式，那麼這種形式就賦給它本體的存在(substantiale esse)，如此一來，本性形式將以本體的種類構成人的肉身。所以，靈魂是進入已經是本體之內，如此則靈魂與肉身的關係，就如同藝術品的形式與其質料的關係一樣。所以，是因了質料而構成本性的種類。因此，靈魂與肉身的合而為一是偶然的：這是哲學家在《論靈魂》卷二第二章所譴責的古代謬論。他們勢必也主張人的肉身和肉身的每一個肢體，並不保留與先前的意義相同的名稱，如此也相反哲學家《論靈魂》卷二第十九章的說法。因為那離開肉身後靈魂仍然存在，所以人體的本體形式不完全歸於非實有(non-ens)。可是，偶然形式的變化卻不能成為不同的個體。所以，同一個肉身將復活，因為肉身又取回了相同的質料，正如之前釋疑2.所說的。

第二節 未來復活的是否是同一個人

有關第二節，我們討論如下：

158 **質疑** 未來復活的人，似乎與生前不是同一個人。因為：

1. 正如哲學家《論動物之生殖》卷二第十一章所說的：「凡是可朽的種類變化的，都不再是同一個。」人在現世的本體卻是如此。所以，人在死亡的變化後，不再可能是同一個。

2. 此外，哪裡有不同的人性，就不是同一個人。因此，蘇格拉底與柏拉圖是二人，不是一人，因為二者的人性不同。可是，人復活後的人性與人現在所有的人性並不相同。所以，未來復活的與生前不是同一個人。

小前提的證明可分為兩點：第一，因為人性是人完整的形式，並不是形式和本體，像靈魂那樣，而只是形式。可是這種形式卻完全歸於非實有。所以，再不能是相同的（第一節質疑4.）。

第二，因為人性是由身體的各部分合一而構成。可是，同一個結合卻不能再恢復，因為重複（*iteratio*）與同一性（*identitas*）相反：因為重複造成多數，可是同一性在於單一，多數與單數彼此不可能相容。在肉身復活時，靈魂與復活後的肉身重新合而為一。所以，與靈魂結合的復活後的肉身，和復活前的肉身不是同一個；因為復活後的人性並不相同，復活後的人也就不相同。

3. 此外，在與肉身分離的靈魂內，不再留有感官知覺，當肉身與靈魂重新合一時，數量上已經不能重新組成先前的身份屬性。所以，在數量上，所謂的復活也不再是和先前相同的靈魂，自然也不是和先前相同的人了。

4. 此外，態像（*statua*）的質料比人的質料更重要，因為人為藝術品的本體種類取決於質料，可是自然物（*naturalia*）的本體種類卻取決於形式，正如哲學家《物理學》卷二第一章所指明的。可是，如果態像用相同的銅重鑄，態像與先前的仍不

是同一個。所以，如果天主以相同的灰燼重新造人，再造的也與先前的不是同一個人。

反之 1.約伯說自己將在肉身復活後，親眼見到救主：「我親眼要看見他，並非外人。」如同《約伯傳》第十九章27節的記載。所以，未來復活的與生前是同一人。

2.此外，奧斯定《論天主聖三》卷八第五章說：「復活不是別的，就是重新生活。」可是，除非同一個人恢復自己已死的生命，否則就不能稱為重新生活。所以，未來復活的人將與生前不同，這是相反信德的主張。

正解 我解答如下：人需要復活來達到他存在的最後目的，這是在現世生活，或是單憑與肉身分離的靈魂不可能實現的；若是人不能達到他受造的最後目的，那麼人的受造也就是徒勞無益。既然受造的人要達到他受造的最後目的，那達到最後目的和最初受造的，應當是同一個人。所以，個別身份專屬的靈魂，應當和符合其身份的身體合一；否則嚴格而論，人就沒有真正而完全地復活。所以，凡主張復活與先前受造的不是同一個人，這是，相反聖經的真理——聖經預言了全人類都將復活。

釋疑 1.哲學家說的是回歸存有（*iteratio*）取決於一種運動，或者取決於自然的質變。他指出了生生不息所有的循環，與天的運行所有循環之間的區別。因為相同的天，藉著地方運動回到運行的起點，因為相同的天有不朽的運行本體（*substantia*）。可是，那些可能生生不息之物，卻是藉著生殖而歸於相同的種類，並沒有歸於數目相同之物。例如，精液由人而生，血液由精液而生，而持續下去，直到人生出為止，並不是同一個人，而是種類相同的人；氣（*aer*）由火而生，水由氣而生，土由水

而生，火由土而生，並不是數目相同，而是種類相同。所以，顯然地，按照哲學家的意見，這種論證並不切題。

或者也可以說，其它生生息息之物的形式並不是本來存在的，以便在組合物腐化後仍然存在，例如：人的靈魂。因為人的靈魂在離開肉身後，仍然保留她在人身上所獲得的存在，人的肉身因了復活而分享這種存在，因為在人內肉身的存在與靈魂存在，彼此並沒有區別，否則靈魂與肉身的合一就是偶然的。所以，人的本體存在，(substantiale esse) 並沒有中斷過，以致人因存在的中斷而不可能恢復同一個人，如同其它中斷存在之物所有的情況一樣：它們的存在完全中斷，形式既不存在了，質料是在其它的存在下存在。

可是，人也不能因自然生殖 (generatio naturalis) 而再是同一個。因為生下之人的肉身，並不是由生殖者的全部質料而成。所以，身體不是同一個，他的靈魂和全人也不是同一個。

2.關於人性 (humanitas) 及整體的任何形式，共有兩種意見。第一，物是同一個，在於整體 (totum) 的形式與部分 (pars) 的形式：部分的形式成全質料，可是整體的形式卻產生種類。按照這種意見，真正的人性只有靈魂而已。因為復活後的靈魂是同一個，人性也就是同一個。人性在肉身死後仍然存在，雖然不是以人性的形態，因為這種人性並不是產生組合物的種類者 (compositum)。

第二，出自亞維采那的意見，似乎也是比較正確的意見。因為整體的形式不僅是部分的形式，除了部分的形式以外，沒有其它任何形式；而是由質料與形式組成的整體，整體的這種形式稱為本質 (essentia) 或性質 (qualitas)。因為在肉身復活時，將有同一個肉身，也將有同一個靈魂，所以必然也將有同一個人性。

可是，質疑1.所提出的第一個異議，似乎證明人性是人

的形式與物質所增加的另一種不同形式。這是錯誤的意見。

可是，所提出的第二個異議，也不能妨礙相同的人性。因為合而為一意指主動行為與被動行為。雖然主動行為與被動行為並不相同，可是卻不能妨礙相同的人性，因為產生人性的主動行為與被動行為，並不屬於人性的本質；因此，主動行為與被動行為的不同，不可能成為人性的不同。因為顯然地，生殖與復活並不是相同的運動，卻不能妨礙復活者是同一個。同樣地，如果我們認為這種合而為一是指關係，那麼這種論證也不可能妨礙相同的人性。因為這種關係並不屬於人性的本質，而是人性的附件，因為人性並不出自組合與秩序所有的形式，正如《物理學》卷二（參閱質疑4.）所說的，如同是藝術品的形式那樣。所以，房屋若有不同的組合，就不是房屋的同一個形式。

3. 這種論證最足以反駁那些主張人的靈魂與覺魂不同的人們，因為在這種情形下，人的覺魂並非不朽（*incorruptibilis*），如同其他動物的覺魂也非不朽的一樣。因此，在肉身復活時，人將沒有相同的覺魂，所以，將不是相同的動物，也將不是相同的人。

可是，如果人本體的覺魂與靈魂相同，那就沒有任何難題。因為動物是因覺魂的感覺而被界定，如同是其本體形式一樣；可是，我們卻因動物的感覺能力（*potentia sensitiva*）的感覺而得知動物的定義（*definitio*），是按偶然的形方式（*forma accidentalis*）得知動物的定義，偶然形式「是認識物的首先要義」，正如《論靈魂》卷一第一章所說的。所以，人在死後，仍然保存著覺魂的本體，如同保存著靈魂的本體一樣。可是，另有主張人在死後的感覺能力並不存在。因為這些能力是偶然特性（*proprietates accidentales*），偶然特性的不同並不能除去整體動物的身份特性（*identitas*），也不能除去動物部分的身份特

性；因為能力並不能被稱為完美，器官的功能也只是行動的基礎原理而已，如同熱能之於火。

4. 態像可以分為兩方面：或者是實體（Substantia），或者是藝術品。因為態像由於質料（materia）而屬於質；所以，如果態像是一種實體，相同的態像就因相同的質料而恢復原狀。可是，藝術品的種類則是根據形式。這種形式是一種偶有性，態像被毀壞了，偶然的形也就消失了。既然如此，則同一個形式不能恢復，也就不可能是同一個態像。可是人的形式，即是靈魂，在肉身分解後仍然存在。因此，不能相提並論。

第三節 在肉身復活時，已化為灰燼的人類身體，是否必須再回復成原先的肢體部位

有關第三節，我們討論如下：

質疑 化為灰燼的人類身體，似乎應該在肉身復活時，回歸到原先的肢體部位。因為：

1. 按照哲學家《論靈魂》卷二第一章的話：「正如靈魂完整地內在整個身體裡，部分的靈魂也完整地內在相稱的身體部分裡」，如同視覺與瞳孔的關係一樣。可是在肉身復活後，相同的靈魂卻應該取回相同的肉身。所以，肉身的相同部分也應該回到肉身的相同部分，即靈魂的相同部分所成全這些肢體。

2. 此外，不同的質料形成不同的個體。可是，如果肉身的灰燼並不回到肉身的相同部位內，那麼肉身的相同部位就不可能由先前組成每部位的相同質料，重新組成身體。所以，將不是同一個。可是，如果部位不相同，身體也就不同，因為部分與整體的關係，如同質料與形式的關係一樣，正如《物理學》卷二第三章所指明的。所以，將不是同一個人，這相反肉身復活的真理。

3. 此外，肉身復活的目的是使人領受自己行為的報酬。

可是，肉身的不同部位卻有益於不同的善工與或罪過。所以，在肉身復活時，每個部位都應該回到自己原先的位置，以便領受應得的賞報。

反之 1. 藝術品比自然物更繫於材料。可是在藝術品中，能以相同的質料複製相同的藝術品，藝術品的原來的部分不必回到相同的位置。所以，人的身體部位也不必回到相同的位置。

2. 此外，偶有性的不同並不使個體不同。可是，部分的位置卻是偶有性。所以，人的部分不同並不形成不同的個體。

正解 我解答如下：關於這個問題的差別，是看怎樣可以不破壞身份的同—性（*identitas*），及如何保存適當性（*congruentia*）。關於第一點，人的不同部位共有兩方面。一方面，是指同類整體（*totum homogeneum*）的不同部位，例如：肉的不同部位，或者骨的不同部位；另一方面，是指異類整體（*totum heterogeneum*）的不同部位，例如：骨與肉。所以，如果是指質料的部分回到同種（*idem genus*）的其它部分，那麼質料的部分只是改變許多部位的位置，許多部分所改變的位置，並不改變同類整體的種類。所以，如果一部分的質料回到其它部分內，絲毫沒有損害身份整體的同—性。因此，《語錄》卷四十四第二章也舉例加以說明：因為態像不因恢復相同的形式，而是因了相同的質料而是同一個，因為質料是一種實體；所以，雖然態像不能恢復藝術品的形式，態像卻是同類的。

可是，如果是指一部分的質料回到其它種類的其它部分內，那麼不僅必然改變部分的位置，而且也改變部分的身份同—性；但這是說如果全部質料，或是一部分中屬於人性之物者移到其它部分，而不是部分所有的多餘物（*superfluum*）移到另一部分。如果是指基本部分，而非偶有性部分，那麼沒有部分的身份

同一性，也就沒有整體的身份同一性，例如：頭髮與指甲；奧斯定《基本教理手冊》第八十九章似乎指的是這些部分。

由此可見，質料從一部分移到另一部分，是怎樣地破壞或不破壞身份整體的同一性。

可是關於適當性，在肉身復活時，部分仍然保持相同的位置，這是十分正確的意見，尤其基本的和結構性的部分仍然保持相同的位置；雖然偶然的部分，例如：指甲和頭髮等等，或許能夠不保持相同的位置。

- 釋疑**
1. 這種質疑針對的是結構性部分，而非指相同的部分。
 2. 各部分之質料的位置不同，並不構成個別性不同：雖然質料不同，構成個別性的不同。
 3. 嚴格地說，行動並不屬於部分，而是屬於整體的。所以，受賞的不是部分，而是整體。

第八十題

論復活身體的完整

一分爲五節一

然後要討論的是復活身體的完整（參閱第七十九題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、人類身體的一切肢體是否都將復活。
- 二、人的頭髮與指甲是否將復活。
- 三、人的體液是否將復活。
- 四、凡屬於人性本體的一切，是否都將復活。
- 五、人體內的一切是否將具體復活。

第一節 人類身體的一切肢體是否都將復活

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人類身體的一切肢體似乎不都將復活。因為：

1.若沒有目的，則準備達到目的的一切，均徒勞無益。可是，每個肢體的目的卻是肢體的行爲。因為天主的工程並不是徒勞無益的，而人在肉身復活後，有些肢體並沒有作用，尤其是生殖器官，「因為復活的時候，也不娶也不嫁」，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。所以，一切肢體似乎不都將復活。

2.可是，內臟也是人類身體的部分。可是內臟不能臻至圓滿，因為裡頭藏污納垢；內臟也不可能歸於虛無，因為一切自然物都不是虛無。所以，並非肉身的一切肢體都將復活。

3.肉身復活的目的，是使靈魂藉肉身的行爲而領取報應，如同《格林多後書》第五章10節所說。不過，盜賊因偷竊而被砍斷的肢體，即使他後來因做補贖而得救，在肉身復活時

並不酬報他的善工，因為這個肢體並沒有共同行善；也不能懲罰這個肢體，因為肢體罪已受到人的判斷、處罰。所以，不是一切的肢體都同人一起復活。

反之 1.其它的肢體比頭髮與指甲，更屬於真正的人性。可是在肉身復活時，頭髮與指甲都將交還給人，正如大師《語論》卷四十四第三章所說的。所以，其它的肢體更應該交還給人。

2.此外，天主的作為完美無比正如《申命紀》第三十二章4節。肉身的復活是因天主的作為而完成。所以，人也將因自己的一切肢體而恢復完美。

正解 我解答如下：正如哲學家《靈魂論》卷二第四章所說，靈魂與肉身的關係，不只在於靈魂是肉身的形式和目的，而且也是肉身的成因（*causa efficiens*）。因為靈魂之於肉身，如同藝術之於藝術品一樣。正如《論動物之生殖》卷十三第二冊第四章所說的：凡藝術品清楚表現的，都本來地隱約包括在藝術中。同樣地，凡呈現在肉身部位上的，也都似乎本來地隱約包括在靈魂上。所以，如果藝術品沒有藝術的內容，那麼這藝術品就不是完美的；同樣地，除非整體隱約地包括在靈魂上，外在地是表現在肉身上，否則不可能是完美的——肉身與靈魂也不可能完全相稱。因為在肉身復活時，人的肉身應該完全與靈魂相稱，因為除非是按照肉身與靈魂的關係，否則不可能復活；完美的人也應該復活，如同獲得自己的終極完美一樣。人的身體現在所有的一切肢體，在肉身復活時，都應該恢復原狀。

釋疑 1.肢體與靈魂相比較，可以分為兩方面：或是按照質料與形式的關係，或是按照工具與工作者的關係。因為正如整個肉身與整個靈魂的關係，部分與部分的關係也是如此，正如

《論靈魂》卷二第一章所說的。所以，如果我們認為是按照第一種比較，那麼肢體的目的就不是作為，更好說是人的種類的完美存在，這也是在肉身復活後所需要的。可是，如果是按照第二種比較，那麼肢體的目的就是作為。可是卻不能說，當工作者毫無作為的時候，工具就毫無用途可言。因為工具不僅有益於工作者所執行的工作，而且也有益於工作者所表現的能力。所以，肉身的工具應該表現靈魂的能力，縱然肉身的工具從未付諸行動，也能光榮天主的上智。

2. 身體的內臟將復活，如同其它肢體也將復活一樣。不過，並不是將充滿污穢的廢物，而且將滿溢喜樂。

3. 質言之，賞罰並不是手腳的行為，而在於整個人的行為（第七十九題第三節釋疑3.）；如同藝術品並不歸功於鋸子，而歸功於藝術家，如同歸功於原理一樣。所以，雖然肢體在做補贖前是傷殘的，在現世並沒有同那獲得未來光榮的人合作；可是人未來所獲得的光榮，都是人自己獲得的，將使整體受賞，因為人的整體都事奉了天主。

第二節 人的頭髮與指甲是否將復活

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人的頭髮與指甲似乎將不復活。因為：

1. 正如人的頭髮與指甲生自多餘的養份（superfluitas）；同樣地，人的尿液與汗水和其它廢物，也由多餘的養份產生。可是，這些廢物卻不同身體一起復活。所以，人的頭髮與指甲也將不同人的肉身一起復活。

2. 此外，在由多餘的養份產生的東西中，與真實人性最接近的是精液，即「所需要的多餘物」。可是，人體內的精液卻不復活。

3. 此外，一物若非由靈魂成全，便不能由靈魂成全。可

是，人的頭髮與指甲並不因覺魂而完美，因為「我們並不因頭髮與指甲而感覺」，正如《論靈魂》卷一第五章所說的。所以，既然人的肉身若非由靈魂成全，人的肉身就不復活。所以，人的頭髮與指甲似乎將不復活。

反之 1.《路加福音》第二十一章18節說：「連你們的一根頭髮也不會失落」。

2.此外，人生長頭髮與指甲，當作人的裝飾品。可是人的肉身，尤其聖人的肉身，應該同一切裝飾品一起復活。所以，人的頭髮與指甲也應該一起復活。

正解 我解答如下：靈魂與生活的肉身之關係，就如藝術與藝術品的關係；而靈魂與身體各部分之關係，就像藝術與工具之關係。所以，哲學家《靈魂論》卷二第一章說；生活的肉身稱為有機體（organicum）。可是，藝術為完成理想的藝術品而使用一些工具，這些工具屬於藝術的主要構想；也用其它的工具而保護主要的工具，這些工具屬於藝術的次要構想。正如軍隊的戰術用劍打仗，用劍鞘保護劍；同樣地，在生活肉身的部分方面，一些部分執行靈魂的工作，例如：心臟、肝臟和手腳；一些部分保護其它部分，如同樹葉遮蓋果實一樣。人的頭髮與指甲也保護其它部分，雖然這些部分並不屬於人體的主要完美，可是這些部分屬於人體的次要完美。因為人將同自己本性的一切完美一起復活，所以人的頭髮與指甲也應該復活。

釋疑 1.這些廢物從人體內被排洩出來，如同無用之物一樣，所以它們並不屬於人體的完美。可是，人體所保留的多餘物，如生長頭髮與指甲，是保護人的肢體所需要的。

2.個人的完美並不需要精液，如同不需要頭髮一樣；只

有人類的完美才需要精液。

3.人的頭髮與指甲也生長，由此可知，人的頭髮與指甲也分擔人的某種工作。人的頭髮與指甲似乎只因靈魂（anima）而成爲完美的部分。因爲人只有一個靈魂，由此可知，人的頭髮與指甲因靈魂而成爲完美的——雖然人的頭髮與指甲並沒有分擔感覺工作，如同人的骨頭也沒有分擔感覺工作一樣。以上種種的確都將復活，因爲它們都屬於個人的完美，如同《路加福音》第二十四章39節所說。

第三節 人的體液是否復活

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人的體液（humor）似乎將不復活。因爲：

1.《格林多前書》第十五章50節說：「肉和血不能承受天主的國」。可是，血液卻是主要的體液。所以，聖人已承受了天主的國，但是他們的血液將不復活；其他人的血液更不復活。

2.此外，人的體液爲恢復體力而耗盡。可是在肉身復活後，人的體液不會再有絲毫損耗。所以，人的肉身將不同體液一起復活。

3.此外，凡人體內的種種，都還在趨於完善的過程中，尚未因靈魂而達致完成。由於這個緣故，人的體液所及的程度，只足以形成骨肉，還沒有因靈魂而完成。因爲除非人類身體因靈魂而完成（第一節），否則人類身體將不復活。所以，人的體液將不復活。

反之 1.凡屬於人類身體的組織都將復活。人的體液也屬於人體的組織，正如奧斯定《論精神與靈魂》所指明的：「人的身體由有機能的肢體而組成，有機能的肢體由類似的肢體而組

成，類似的肢體由體液而組成。」所以，人的體液將復活。

2.此外，我們的復活將相似基督的復活。可是，基督的血液卻復活了，否則在現世的彌撒聖祭中，葡萄酒就不會變成祂的聖血。所以，我們的血液也將復活，人體的其它體液也將復活。

正解 我解答如下：凡屬於完整人性的一切，在肉身復活時，都將完全復活，如同之前第一、第二節所說。所以，人的體液屬於人體的完美，也應該復活。

可是，人的體液，共有三種。第一，不屬於個人完美的體液，又可以分為兩種。其一是因為，這些體液正在腐化的過程中，也為本體所拋棄，例如：尿液、汗水和膿液等。其二是因為，基於保存人類物種，需要這些體液，例如：精液為了生殖、乳汁為了生長。這類的體液就不會復活，因為它們與復活者個人的完美無關。

第二，有些體液是人體尚未達到最後的完美境界，但是由自然已安排的。這些體液又可分為兩種。一種是在人體部分器官中，具有固定的形式，其中包括血液和其它三種液體，依照自然為肉身肢體的配置，顯示其功能。這些體液將同人體的其它部位一起復活。

另一種體液卻正在變形的過程中，即是從體液的形式變成肢體的形式。這種體液將不會復活。因為肉身復活後的每一部分都有固定的形式，一種形式不能變成另一種形式，所以，這種正在變形的體液將不會復活。可是，這種體液卻可能有兩種情況：或者因為正開始變形，就稱為滴液（ros），即是小血管中的體液；或者因為正在變形的過程中，或者已開始變白，就稱為形成層（Cambium）。凡有這兩種情況的體液，都將不會復活。

第三，某些體液已經達到個人人性所期望的最後完美，即是已變成肢體，並與肢體同化（*incorporata*），就稱為黏液（*gluten*）。這種屬於肢體本性的體液將復活，如同其它的肢體將復活一樣。

釋疑 1.宗徒所說的：「肉和血」，並非意指肉和血的本體，而意指肉和血的行爲，即是罪惡的行爲，或者動物性生命的行爲（第三集第五十四題第三節釋疑1.）。或者按照奧斯定《書信集》「致康森秋書——論肉身之復活」的解釋「肉和血意指肉和血所控制的朽壞（*corruptio*）」（保祿）宗徒於《格林多前書》第十五章50節又說：「可朽壞的也不能承受不可朽壞的」。

2.正如在肉身復活後，有益於生殖的肢體也將有益於人性的完整，並不是有益於這些肢體現在所完成的作爲；同樣地，人的體液也不是爲恢復所消耗的體力，而是爲恢復人性的完整，以及彰顯本性生命。

3.體液是身體的部分，如同元素是複合身體的質料。因爲元素卻是混合體的質料，在混合體內，並不總是在變化中；同樣地，體液與肢體的關係也是如此。所以，正如宇宙方面的元素有固定的形式，因爲這些元素都屬於宇宙的完美，如同混合體屬於宇宙的完美一樣；同樣地，人的體液也屬於人類身體的完美，如同其它肢體也屬於人類身體的完美一樣，雖然它們尚未達到最後完美。正如宇宙的一切部分並沒有獲得與天主相等的完美，可是宇宙的每一部分都按照自己的方式獲得了完美；同樣地，人的體液似乎也因靈魂而完美，卻與更完美的部分並不相同。

第四節 凡真實屬於人性的一切，是否都將隨著肉身而復活

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在肉身內，凡真實屬於人性的一切，似乎不都將復活。因為：

1.食物轉化爲人性的本體。可是，人有時卻以牛肉爲食物。所以，凡真實屬於人性的一切都將復活，那麼牛肉也將復活。這是錯誤的。

2.此外，亞當的肋骨屬於他所有的真正人性，如同我們的肋骨屬於我們所有的真正人性一樣。可是，亞當的肋骨並不在他身上復活，而是在厄娃的身上復活：否則厄娃將不會復活，因爲她是由這根肋骨形成的。所以，不是凡真正屬於人性的一切都將復活。

3.此外，同一物不可能在不同的人內復活。一物也不可能本體性地屬於不同的人，如同人啖食人肉，這肉反就會轉化爲啖食者的人體的一部分。所以，凡不於真正人本性的，都將不會復活。

4.此外，如果說人所吃的肉，不是都屬於真正的人性本體，那麼有些肉可能在這個人身上復活，有些肉在另一人身上復活——事實並非如此。那取之於父母的，似乎尤其屬於真正的人性本體。可是，如果一人吃過人肉而生了兒子，那麼兒子取之於父親的，應該是屬於其他的人肉，即是他的父親所吃的肉：「因爲精液屬於食物的多餘物（superfluum）」，正如哲學家《論動物之生殖》卷二第十八章所說。所以，凡真實屬於兒子所有的人性的一切，也都屬於其他人所有的人性的一切，因爲父親吃了他們的肉。

5.此外，如果說被吃的人肉中，凡真正屬於人性的都不變成精液，只有其中不屬於人性的變成精液，其實不然。如果

一人只吃胎兒，那麼胎兒似乎沒有不真正屬於人性本體的，因為胎兒的整體都取之於父母。所以，如果食物的多餘物變成精液，那麼凡真實屬於胎兒人性的一切，在得到靈魂以後，都應屬於復活；在由這種精液生的小孩身上，也是屬於人性的。因此，既然同一物不能在二人身內復活，那麼，凡真實屬於胎兒人性一切，不可能都在每個人身上復活。

反之 1.凡真正屬於人性的一切，都是因靈魂而完美。可是，人類身體卻由靈魂獲得復活，因為人的身體因靈魂而完美（第一節）。所以，在任何人內，凡真正屬於人性的一切，必然都要復活。

2.此外，若將人身上某一個屬於人性本體的部分移除，人性身體就不再完整。不過藉著復活，特別是在光榮復活中，所有的不完整、不完美都要消失；因為主曾許諾：「連你們的一根頭髮，也不會失落。」所以，凡在人內真正屬於人性的一切，將來都要復活。

正解 我解答如下：「每一物在真理中是如何，實際也就如何存在。」正如哲學家《形上學》卷二第一冊第一章所說的。因為一物為真，是人依其活動而辨識得知。因此，亞維采那《形上學註釋》第八講第六章說：「每一存有物的真理，在於此存有物所擁有的一切內容；也就是由這一切內容，標識出此一存有物。」（參閱：第一集第十六題第一節）。根據這個原理，我們才說：人的存有包含一切屬於人類本性的真理。如同真金具有黃金的形式，又由此形式顯示其真金的本質（*proprium esse*）。

至於屬於人類本性的真理是什麼，共有三種意見。第一，凡真正屬於人類本性的，從人類本性存在開始，就已經全部具備，因此也沒有再增添的餘地——正如聖維克多之雨果

《語錄大全》第三講第十章所說的。在這種情況下，人類爲了生存而繁衍，製造精液、生育子嗣；在新的子嗣內又發展新的潛力，如此生息不止，直到臻至完美，也必將擴及全人類。根據這種意見，凡生自食物的只長血肉，並不真正地屬於人類本性的真理。

第二，由生殖行爲維持人種的真正人性看，以食物自然變成人類的身體方式，對人性能有新的增加。可是，如果我們看個體的人性，那麼滋養能力的行爲針對的是維持和完成個體，則由食物對此個體產生之第一級人性不能有所增加，只有其次級人性能有增加。他們主張第一級和主要人性在於基本體液，因而產生人類的第一級結構（*constitutio prima*）；變成的真正血和肉，並不是主要地，而是次要地屬於這個人真正的本性需要，卻可能主要地是那個人真正的本性需要，即由他的精液而生的另一個人。因爲他們主張精液是食物的廢物；或是混有一些主要地屬於人真正的人性之物，或者不混有這種東西。所以，爲這人是滋養性體液，爲那人卻是基本體液。

第三，有些重新開始存在之物，主要地也屬於這人的真正人性（參閱：亞里斯多德《靈魂論》卷二第四章）。因爲在人類的身體中，不能區分出某特定部分的物質必須一生保留。在任何已確定的部分中，凡屬於種類的，都常常保留；凡屬於質料的，卻可以流失，也可以流回。既然如此，滋養體液與基本體液，在起點並沒有區別，不能說基本的體液由精液而生，滋養的體液由食物而生；區別主要是根據終點：由生殖行爲或滋養能力達到終點的，便是基本體液；尚未達到這個終點而仍在滋養過程中的，便稱爲滋養體液。

《語錄》第二集第三十卷第二題極詳盡地解釋和精確地探究了這三種意見（參閱：第五節）。所以，不在此重提，只重提所爭論的問題。

按這些不同的意見，對這個問題該以不同的方式回答。根據第一種意見所主張的繁殖法，可以承認真正人性的完美，無論在人類的數目方面，或在個人的體積方面，都非由食物而生；食物只是增加抵抗力而已，因為本性的熱能可以產生消化作用（consumptio），如同銀子裡加鉛，以免溶化時受到消耗。因為在肉身復活時，人性應該恢復本來的完美，本性的熱能屆時也不焚化人性的體液。所以，人由食物所產生的一切，都不必復活；而只有那曾真實屬於個人人性的一切才會復活，即經過減少和增加的方式而達到的在數目和體積上的完美。

因為第二種意見主張，由食物所增加的，為個人的體積及人類的繁殖是必要的；必然也主張，由食物而來的某些東西該復活；但不是整體都將復活，而只是一切個人為恢復人性完美所需要的將復活。因此，這種意見主張精液的本體所有的這種整體，都將在那由精液所生的人身上復活；因為這屬於他主要的真實人性。可是後來由食物所增加的，只是為成長所需，將在他身上復活；並不是全部都將復活，因為除非人性需要的整體長大成人，否則就不屬於真正人性的完美。

可是，因為這種滋養的體液有時流失，有時回流。恢復的次序是這樣：最先屬於人性本體的一切，都將全部恢復，後來一而再，再而三增加的，也將恢復。關於恢復完整所需要的量，根據的有兩點理由：第一，因為所增加的，就是先消耗的，將恢復完整，並不是像原來真正屬於人性的那樣重要；第二，因為外來的體液加入首先的基本體液後，使整個混合體分享到的真正的人種性質，不如首先的基本體液分享到的真正人性那樣完美。正如哲學家《論動物之生殖》卷一第五章以酒滲水為例，水常常使酒的濃度（virtus）變淡，而酒終於變成了水。所以，正如第二次倒入酒中的水，不如第一次加入的水那樣變成酒；同樣地，食物第二次所變成的肉，也沒有變成真正

的肉，像第一次那樣。所以，這並不屬於真正的人性，也不屬於復活。由此可見，這種意見主張，凡屬於真實主要的人性的一切都將復活，而非次要地屬於人性的一切將復活。

可是，第三種意見與第二種意見有所不同，卻也有所相同。第三種意見與第二種意見的不同之處，在於主張骨肉全真實地屬於人性本體。因為這種意見不像第二種那樣，區分出有些質料在一生中都存留在人內，是首先並本質地屬於真實的人性本體；有些是流失又回流的，只是因了體積的完美而屬於真正的人性，不是因了種類的首要實質。可是他們主張，凡不是在自然本意之外加入的一切部分，都屬於真正的人性，即屬於類型的部分，並且一直保持這樣。但是來自質料者，並不真正屬於人性本體，因為它們可隨便流失和流入。因為一個人的各部位就像整座城市的市民一樣，當某人因死亡而離開社會時，其他人會接替他們的位置。所以，按質料，群體的各部分流失又流入，而按形式仍然保持原狀，因為前人所遺留下的職責與地位，其他人將取而代之，所以說國家仍然是同一個。同樣地，一些部分流失了，其它部分又恢復同樣的形態與情況，一切質料部分都流失又回流了，可是他們的種類卻仍一樣，存在的是同一個人。

第三種意見與第二種意見相同之處，因為他們主張後來所增加的部分，並不完美地屬於真正的種類，如同先前所增加的一樣。所以，第三種意見主張在人身上要復活的，與第一種意見所主張的一樣，可是理由卻不完全相同。因為他們主張，凡由精液所生的整體，都將復活，並不是因為它真實地屬於人性之理由與後加入者不同，而是因為它更完美地分有真正的人種之性質。第二種意見關於後來由於食物所產生之物的次序，也與第三種意見一致。

釋疑 1.自然物（*res naturalis*）之所以為自然物，並不是由於它的質料，而是由於它的形式。因此，雖然質料的部分有時是牛肉的形式，可是在人身上，卻以人肉的形式而復活；並不能說是牛肉復活，而能說是人肉復活。我們也可以說亞當的肉身的灰土復活。可是，第一種意見卻承認這種論證（參閱正解）。

2.亞當的這根肋骨並不屬於個人的完美，而是為了人類的繁殖。因此，這根肋骨並不在亞當身上，而在厄娃身上復活；如同精液並不在父母身上，而在子女身上復活一樣。

3.按照第一種意見（參閱正解），就易於解答這問題。因為所吃的人肉絕不屬於吃肉者真正的人性本體，而屬於所吃之人肉者的真正本性。因此，人肉將在第一個人身上，而不在第二個人身上復活。

可是，按照第二種與第三種意見（參閱正解），每個人卻將在他最近乎完美地分享人種的德能中復活。如果二者同樣接近，那麼先接近者將復活，因為他首先與那人的靈魂合一，而歸於復活。因此，如果人所吃的肉，有某種並不屬於第一個人的真實人性的廢物（*superfluitas*），那麼將在第二個人身內復活。否則，凡屬於第一個人的復活，將在第一個人身上，並不在第二個人身上復活，可是在第二個人身上，或者其它食物所產生之物，代替了它的位置。或者如果除了人肉以外，絕未吃其它任何食物，那麼天主的德能將彌補人為成長的所需，如同天主為那些尚未成年就死亡的人所做的一樣；也不因此而有害於人身份的同一性，如同也不因此而有害於質料部分的增減一樣。

4.按照第一種意見（參閱正解），就易於解答這個問題。因為他們主張，精液並不是出自食物的廢物。所以，人所吃的肉，並沒有變成生孩子的精液。

可是按照其它兩種意見（參閱：正解，第一與第三種意見），人所吃的肉不可能完全變成生孩子的精液，因為食物經過

種種分解，後來才變成生孩子的精液，即是食物的最後廢物。可是人所吃的肉變成生孩子的精液者，更屬於那由精液所生的真正人性，而不屬於那由於吃肉而產生精液的人。因此，按照釋疑3所提出的規則，人吃肉所變成的精液，將在那由於精液所生者的身上復活；可是，其餘的質料卻將在那由於所吃的肉而產生精液者的身上復活。

5. 擁有靈魂生命之前的胎兒並不屬於復活。在這種情況下，精液的本體已經由食物的本體增加許多，胎兒在母胎中，由食物的本體所滋養。因此，如果人一吃胚胎，並由這種食物的廢物而生一個人，那麼成了精液之本體者，都將在那由此精液所生者的身上復活，除非其中含有曾屬於其他被吃者之精液的本體：因為這種肉將在第一個人身上，而不在第二個人身上復活。可是人所吃的其它肉類，沒有變成精液的，顯然將在第一個人身上復活，天主的德能彌補二者的缺欠。

可是第一種意見（參閱正解）卻不被這種質疑所困惑，因為他們並沒有主張精液來自食物的廢物。可是許多其它的理由卻相反這種意見，（參閱：第一集第十九題第一節）。

第五節 所有人類肢體的物質成份，是否都將復活

有關第五節，我們討論如下：

質疑 所有人類肢體的物質成份，似乎不都將全部復活。因為：

1. 比起其它部位的肢體，頭髮似乎不應該屬於復活的。可是，頭髮中曾有的成份都將復活；或者這些成份不是在頭髮中，在其它肢體部分裡，也應當全數復活，正如奧斯定《基本教理手冊》第八十九章所說的。所以，其它肢體所有的質料更將全部復活。

2. 此外，正如人肉的各部分是按種類而由靈魂成全；同樣地，肉的各部分按質料也由靈魂成全。可是，人的身體應該

復活，是因為人的身體曾因靈魂而成全。所以，人的各部分，不只按種類，而且按質料，也將復活。

3.此外，人的身體由何處得到全體性，也由該處獲得各部分之區分。可是，身體是因質料而區分為部分，即按質料體積的位置。所以，身體的整體性也在於質料的部分。所以，如果不是一切的材料部分都將復活，那麼就不是整個身體都將復活。這樣的說法令人難以接受。

反之 1.身體的部分按質料並不存在身體上，而是在身體上流失和回流，這是哲學家《論動物之生殖》卷一第五章所說的。所以，如果一切的部分按質料都將復活，那麼復活者的身體將極其龐大，或是非常密集。

2.所有屬於人性本體的，為某一個人而言，他所啖食的他人的肉，可能質料性的成為他的一部分。所以，如果身體的一切部分都將按質料在一個人身上復活的話，那麼凡真正屬於一人所有的人性本體，勢必將在他人身上復活。這樣的說法令人難以接受。

正解 我解答如下：凡屬於人所有的質料，除非真正屬於人性，否則不會歸於復活：因為人所有的質料，都是為了這個理由屬於靈魂。因為所有在人內，屬於人類本性真理的質料，是由於其種類的特性所致，但是並非所有的質料皆然。因為由人生命的開始直到結束時，完整的質料始終在人內，超過質料種類對其數量上的要求。正如第三種意見（參閱第四節正解）所說，我認為這種意見似乎更加正確。因此，我們認為在人身上的一切是按人之種類之整體性復活，這是看各部分之體積、形狀、位置及次序。可是我們卻不認為人身的整體所有的全部質料，都將復活。

可是第二與第一種意見（參閱第四節正解）卻不利用這種區分，而是區分兼有形式及質料的各部分。可是兩種意見卻同意一點，即是凡由精液所生的整體，都將復活，連質料也整體復活。可是，這兩種意見的不同點則在於由食物所生者，第一種意見主張全部都復活；第二種意見卻主張有些部分將復活，而不是整體都將復活，正如上文第四節所指明的。

釋疑 1. 正如身體的其它部分都按種類之整體性將復活，並不是按質料的整體性復活；同樣地，凡屬於頭髮的一切也是如此。可是其它部分卻有由營養所加的，使身體漸漸長大成人。按種類之整體性，這算是另一部分，因為在身體中得到別的空間和位置，是在體積之其它部之外的。有些後來者並無增長作用，而是以滋養方式補救流失的，這不算是種類性整體以外的部分，因為並不取得流失部分原來佔據者以外的身體上的空間和位置；雖然按質料之整體性，可以算是另外的部分。同樣地，頭髮也是如此。所以，奧斯定說的所剃的頭髮，是身體增多的一部分。因此，我們應該主張頭髮也將復活，並不是頭髮的數量將復活，以免成為無限數量的頭髮，而是天主上智所決定的必要部分都將復活。或者他說的是其它部分有所缺失的情況，因為屆時多餘的頭髮可能彌補這些缺點。

2. 按照第三種意見，形式的部分與質料的部分相同。因為哲學家《論動物之生殖》卷一（參閱反之1.）用這種區別不是為區分各種部分，而是為說明相同的部分可能按形式來看，即看它們所有的形式和形態；也能按質料來看，即是看形式和形態下面的質料。可是顯然地，肉身的質料之與靈魂相同，只是因了有這樣的形式，也因此而該復活。

可是第一與第二種意見（參閱第四節正解）卻主張，形式的部分與質料的部分互不相同，並說雖然靈魂成全兩部分，可

是靈魂卻藉著形式的部分，而成全質料部分。因此，也不可能相等地歸於復活。

3.在生生（generabilia）息息（corruptibilia）之物的質料中，應該瞭解在領受本體形式（forma substantialis）之前，有未限定的體積。因此，按這些體積的區分，嚴格地說是屬於質料的。在本體形式之後，質料之體積便成了完整又固定的。因此，按固定體積的區分，針對的是種類性質，各部分之固定位置尤其屬於種類之理，就像人類之身體那樣。

第八十一題

論復活者之身體的性質

一分爲四節

然後要討論的是，復活者的身體性質（qualitas；參閱第七十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、未來復活的全人類，是否都屬於相同的青春年紀。
- 二、未來復活的全人類，是否都屬於相同的身材。
- 三、未來復活的全人類，是不是都屬於男性。
- 四、未來復活的全人類，是否都度動物性的生活。

第一節 所有的人是否都復活成同樣的青春年紀

有關第一節，我們討論如下：

質疑 所有的人似乎不都復活成同樣的青春年紀。因爲：

1. 天主絲毫不會減少復活者的完美，尤其絲毫不會減少聖人們屬於人的完美。可是，年齡是屬於人性的完美，因爲「可敬的老年」，如同《智慧書》第四章8節。所以，老年人不會以年輕人的形態復活。

2. 此外，年齡是按照過去的時間來衡量。可是，過去的時間卻不可能不消逝。所以，老年人不可能再恢復青春年紀。

3. 此外，那些曾屬於個人真正人性的一切，更該在他身上復活。可是，愈是最先屬於人的一切，也愈屬於他真正的人性；因爲人的身體到最後，屬於人的一切因體力衰弱，而如同摻水的酒，正如哲學家《論動物之生殖》卷一第十章所指明的。所以，如果全人類都將復活成相同的年紀，那麼更合適是在兒童期的年紀復活，而不是在青春期的年紀復活。

反之 1.《厄弗所書》第四章13節說：「直到我們眾人都成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度。」可是，基督卻在青春年紀復活，因為青春年紀在三十歲左右開始，正如奧斯定《天主之城》卷二十二第十五章所說。所以，其他人也應該在青春年紀復活。

2.此外，人將以極完美的人性復活。可是，人性卻在青春年紀時具有極完美的狀況。所以，全人類都將在這種年紀復活。

正解 我解答如下：未來復活的人，絲毫沒有人性的缺點，因為正如天主建立了人性，沒有絲毫的缺點；同樣地，天主將恢復的人性，也沒有絲毫的缺點。可是人性的缺點，共有兩種方式：第一，因為人性還沒有獲得最後的完美；第二，因為人性喪失了最後的完美。兒童們有第一種缺點，老年人有第二種缺點。所以，這兩種人的人性藉著復活，都將歸到他們青春年紀的最終完美境界，即茁壯走勢的終點，及衰老走勢的起點。

釋疑 1.老年人受人尊敬，並不是因為他有身體方面的缺點，而是因為他經歷的歲月而假定他獲得了靈魂的智慧。因此，聖人仍將保留著老年的尊嚴，因為他們具有天主的圓滿智慧，卻不會保留著老年時代的缺點。

2.我們說年齡，並非針對歲月的數目，而是針對經年累月在身體上留下的狀態。因此，所謂亞當是在青春年紀受造的，是因了他在受造之初曾有的這種身體條件。所以，質疑的論證並不切題。

3.說兒童的種類性能比青年人的更完美，是針對吸收營養的能力，正如精卵等生殖種子的吸收營養能力比成年人完美。但是針對成長的目標，青年人則比較完美。所以，那曾經是最屬於人性的，將歸為青年時期所有的完美程度，而不是兒童時期的完美。因為在兒童時期，體液還沒有達到最後的階段。

第二節 復活者是否都成為同等身材

有關第二節，我們討論如下：

184 **質疑** 未來復活的全人類，似乎都成為同等的身材。因為：

——神學大全·第十七冊：論肉身復活的問題

1. 人是按體積衡量，正如按年紀衡量。可是，全人類的年紀將歸為相同的標準，因為全人類都將以相同的年齡復活（第一節）。所以，全人類的體積也歸於同樣的標準，以使全人類以相同的身材復活。

2. 此外，按哲學家《靈魂論》卷二第四章說：「萬物自然有大小及生長的限度和道理。」但是這種限度只來自形式的性能；體積該適合它，如同其它一切偶有性應該適合它一樣。因為全人類都有相同的種類，所以除非發生錯誤，否則全人類都應該有相同分量的質料。可是，本性的錯誤將在肉身復活時得到糾正。所以，全人類都將以相同的身材復活。

3. 此外，復活者的身量不能與最初形成身體的本性能力相同，否則那不能因本性能力而達到更大身量的人，絕不會以更大的身量復活；這是錯誤的意見。所以，這種身體應該適合以復活方式修補人類身體的能力，也適合用以修補身體的質料。可是那恢復一切身體能力的是同一個，即是天主的德能；用以修補人類身體的灰燼，也是以同樣方式接續上述能力的作用。所以，全人類將以相同的身量復活。

反之 1. 本性的身量（*quantitas naturalis*）是出自每個人的本性。可是在肉身復活時，每個人的本性都不變。所以，本性的身量也不變。可是，全人類的本性身量都不相同。所以，未來復活的全人類，並不以相同的身材復活。

2. 此外，藉著肉身復活，人的本性將受光榮，或者將受懲罰。可是，未來復活的全人類，並沒有相同分量的光榮，或者刑罰。所以，未來復活的全人類，也沒有相同分量的本性。

正解 我解答如下：在肉身復活時，人性不僅將恢復相同的種類，而且也將恢復相同的個人（參閱：第七十九題第一、第二節）。所以，在肉身復活時，我們不僅應該注意屬於種類性（*natura speciei*）的一切，也應該注意屬於個性（*natura individui*）的一切。可是種類本性有某種體積，若無錯誤，不會多出，也不會不足，但容許有一些等級的差別，並非只有一個固定的尺寸（*mensura*）。在這個等級範圍內，每個人有適合其個體天性的體積，這是他在成長的終點將要達到的；除非因了天性運作上的失誤，而有所增加或減少。這個尺寸是按照熱度與體液的比例來決定，此二者在每個人中並不相同。因此，並不是全人類以相同的體積復活，而是如果人性沒有失誤，或者缺點，那麼每個人都將以他生長結束時所有的體積復活。而天主的德能將減少多出的，或者彌補人所缺少的。

釋疑 1.第一節釋疑2.已經說明，並沒有主張全人類以相同的年紀復活，好似全人類都適合同樣的長幼一樣，而是主張全人類都有相同的完美狀況。這種狀況與大小身材無關。

2.個人的體積不僅該配合種類的形式，而且也該與個性相符合。因此，質疑的結論無所證明。

3.復活者的體積不能與使之恢復者的能力相比較，因為後者並不屬於身體的自然能力；也不能以復活前所有的狀態恢復，而該以個體最初得到的天性比對。如果形成能力（*virtus formativa*）因某種缺點而未能達到那適於種類所應該有的體積，那麼天主的德能將在肉身復活時彌補其缺點，正如侏儒及身材過於龐大、超乎人性應該有的範圍之上的人，也是根據同理。

第三節 復活者是否都成爲同一性別，即男性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 復活者似乎都成爲同一性別，即男性。因爲：

1.《厄弗所書》第四章13節說：「直到我們眾人都成爲成年人」。所以，未來只有男性。

2.此外，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章24節：「基督將消滅一切率領者」所說的。可是，女人生來卻屈服於男人的權下。所以，未來的女人並不以女性，而以男性而復活。

3.此外，凡偶然地、出乎人意料之外的一切，都將不復活，因爲在肉身復活時，一切錯誤都將被消除殆盡。可是，女性卻是出人意料的，由精液的形成能力不足（*virtus formativa*）而生，不能使胚胎的質料獲得男性的完美。所以，哲學家《論動物之生殖》卷十六第二冊第三章說：「女人是偶然而生的男人」。所以，女人的性別將不復活。

反之 1.奧斯定《天主之城》卷二十二第十七章說：「那些並不懷疑兩種性別都將復活的人們，似乎聰明過人。」

2.此外，在肉身復活時，天主將恢復人在最初受造時的狀況。可是，祂也由男人的肋骨創造了女人，正如《創世紀》第二章22節所指明的。所以，在肉身復活時，祂也將復活女性。

正解 我解答如下：正如不同的體積應該歸於不同的人，因爲我們認爲不同的體積屬於個性（*natura individui*）；同樣地，不同的性別也應該歸於不同的人，因爲我們認爲不同的性別是個性。這種不同點也屬於種類的完美，因上述的性別與體積的不同而圓滿。因此，正如人以不同的身材而復活（第二節）；同樣地，人也以不同的性別而復活。雖然性別不同，可是彼此相

見卻沒有羞恥之感，因為彼此不會引起放縱私慾偏情的可恥行爲，可恥行爲是羞恥的原因。

釋疑 1.所引用的經文說：「直到我們眾人都成爲成年人」，並不是因爲男人性別，而是因爲男女都有的毅力。

2.女人因本性的軟弱而屈服於男人的權下，這與靈魂和身體的力量無關。可是在肉身復活後，男女並沒有性別之分，只有功過之別。所以，**質疑**的結論無所證明。

3.雖然女人的生殖是出乎特性（*natura particularis*）的意料之外，卻屬於普遍性（*natura universalis*）的意料之中，兩種性別爲人類的完美是需要的。未來的性別並沒有任何缺點，正如上文**釋疑**2.所指明的。

第四節 復活者是否都度生養的動物性生活

有關第四節，我們討論如下：

質疑 復活者似乎都度生養（*actus nutritivus et generativus*）的動物性生活。因爲：

1.人未來的復活相似基督的復活。可是，基督在肉身復活後仍然飲食，正如《若望福音》第二十一章12等節和《路加福音》第二十四章43節所指明的。所以，復活後的人也將飲食，復活後的人也將生育。

2.此外，兩性的區別是爲了生育；同樣地，那些用於滋養能力的工具也是爲了飲食。可是，人卻帶著這一切一起復活（**第三節**）。所以，復活者都將運用生養的行爲能力。

3.此外，人的靈魂與肉身都將享有真福。按照哲學家《倫理學》卷一第七章的話；真福或者幸福，是在於完美的活動。所以，聖人靈魂的一切能力與肢體，在肉身復活後，都應該有屬於自己的行爲。所以，結論與上文相同。

4.此外，在肉身復活後，聖人將有完美而幸福的快樂。可是這樣的快樂即包括一切的歡樂，因為波其武《哲學的慰藉》卷三說：「真福是萬善聚集的完美狀況；完美也是一無所缺的」。因為生養能力的行為是極大的歡樂。所以，聖人似乎將會有這些屬於動物性生活的行為。其他並不完全屬神的人們，更應該有這些屬於動物性生活的行為

反之 1.《瑪竇福音》第二十二章30節說：「因為復活的時候，也不娶也不嫁」。

2.此外，生育足以彌補死亡所產生的缺乏，也足以繁殖人類；飲食足以恢復所消耗的體力，也足以增加身體的重量。可是在肉身復活時，全人類都將有天主早已預定的總數，因為生育將到此為止。同樣地，每個人也將以應該有的分量而復活。《默示錄》第二十章4節說：「以後再沒有死亡」，人再也沒有絲毫的消耗。所以，在肉身復活後，生養能力的行為毫無裨益可言。

正解 我解答如下：人並不需要原始完美（*perfectio primo*）的復活，因為原始的完美在於那與人性有關之物的完整（*integritas*），因為現世的人以本性原因（*causa naturalis*）的行為，可能達到這一目的。可是，肉身復活卻必然獲得最後的完美，最後的完美在於達到最後目的。因此，未來的復活不會有產生和保存人性的完美行為。這些行為屬於人的動物性生活，也屬於元素和天體運行的交互行為（*actiones mutuae*），所以肉身復活將消滅這些行為。因為飲食、睡眠和生育都屬於動物的生活，也都屬於人性的原始完美，在未來的肉身復活後，將沒有這些行為。

釋疑 1.基督的那種吃喝，並不是必要的，好似在復活後，人

性仍需要食物；而是權宜性的，為顯示他重新獲得了真實的人性，與祂先前在世時與門徒同食共飲的人性一樣。可是在全人類都復活後，不必要這種證明，因為人盡皆知。因此，基督的也吃也喝是一種因時制宜的「特免」(dispensative)，因為法學家說：「特許是普通法的放鬆 (relaxatio)」。因為基督由於上述原因，成為一切復活者不飲食的例外。所以，質疑的論證無所證明。

2.兩性的區別與肢體的不同，將恢復人的種類性與個性的完美。因此，雖然兩性與肢體並沒有動物的行為，可是並非沒有意義。

3.上述的行為並不屬於人之所以為人的行為，正如哲學家《倫理學》卷十第七章所說。所以，人類身體的真福並不在於歸於這些行為。可是，人類的身體卻由於理性而將成為真福的，理性使人所以為人，因為人類的身體將屈服於理性的權下。

4.正如哲學家《倫理學》卷七第十四章所說，因為人利用肉身的快樂以消除內心的苦惱，或者病痛；因為人縱情恣慾，好像是真正的快樂，如同胃口不好的人喜歡健康的人所不喜歡之物一樣。因此，這些快樂並不應該屬於完美真福，正如猶太人和撒拉遜人所主張的，也正如有些被稱為千禧年主義 (Chilistae 前者是按希臘文，後者按拉丁文 mille norii) 的異端邪說者所主張的。按照哲學家的話，他們似乎也有不健全的慾望，因為按照他說，唯有精神快樂 (delectatio spiritualis) 才是真正的快樂，也是自己應該追求的 (參閱：亞里斯多德，《倫理學》卷七第十四章)。所以，唯有神樂才是真福所需要的。

第八十二題

論聖人們復活後的情況

一分爲四節一

然後要討論的是，聖人們復活後的情況（參閱第七十九題，引言）。第一，論聖人們身體復活後的神健（*impassibilitas*）；第二，論聖人們身體復活後的神透（*subtitas*）（第八十三題）；第三，論聖人們身體復活後的神速（*agilitas*）（第八十四題）；第四，論聖人們身體復活後的神光（*claritas*）（第八十五題）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、聖人們未來復活後的身體是不是神健的。
- 二、未來一切聖人們的神健是否相等。
- 三、光榮身體的神健是否排除現實的感受。
- 四、未來聖人們在天堂上的一切感官是否都是現實的。

第一節 未來聖人們復活後的身體是不是神健的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 未來聖人們復活後的身體似乎不是神健的（*impassibilia*）。因爲：

1. 一切有死有壞的都不是神健的（不能受傷的）。可是，未來復活後的人卻是「有死有壞的靈性動物」：因爲這是人的定義，將不與人分離。所以，未來復活後的身體是能受傷的（*passibile*）。

2. 此外，凡對另一物之形式是處於潛能狀態者，都可能被此物所動，由於這種被動的潛能，顯示其可能受傷的特性，正如哲學家《論動物之生殖》卷一第七章所說。可是，未來聖人們復活後的身體，對其它形式而言仍是處於潛能狀態。所

以，未來聖人們復活後的身體是能受傷的。因為凡在質料方面互通者，其中之一對另一物的形式都是處於潛能狀態：因為在一種形式下的質料，並不喪失對其它形式的可能性。可是，聖人們復活後的身體，在質料方面將與元素互通，因為未來聖人們復活後的身體是由現在所有的相同質料而復原。所以，未來聖人們復活後的身體，對其它形式是在潛能狀態。既然如此，則未來聖人們復活後的身體就是能受傷的。

3.此外，「主動與被動生來彼此相反」，正如哲學家《論動物之生殖》卷一第七章所說。可是，未來聖人們復活後的身體卻由相反物而組成，如同現在所有的組合物一樣。所以，未來聖人們復活後的身體是能受傷的。

4.此外，未來人類身體所有的血和其它體液都將復活，正如之前第八十題第三節所說，可是，疾病和痛苦都是由於體液相衝突而產生。所以，未來聖人們復活後的身體是能受傷的。

5.此外，現實的缺點比可能的缺點更相反完美。可是，可受苦性 (passibilitas) 卻含有潛在的缺點。因為未來聖人們復活後的身體有一些現實的缺點，例如：殉道烈士的身體傷痕，如同基督聖身的傷痕纍纍一樣。所以，如果聖人們的身體可能受傷，絲毫沒有喪失他們本有的完美。

反之 1.一切能受傷之物都是可朽壞的，因為「有增無減的痛苦使人喪失心智」如同哲學家《辯證論》卷六第一章所說。可是，未來聖人們復活的身體卻是不可朽壞的，正如《格林多前書》第十五章42節所說：「播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的」。所以，未來聖人們復活後的身體是神健的（不能受傷的）。

2.此外，比較強者不被較弱者所動。可是，未來無一身體比聖人們復活後的身體更強而有力，《格林多前書》第十

五章43節論及這些身體：「播種的是軟弱的，復活起來的是強健的」。所以，未來聖人們復活後的身體是神健的（不能受傷的）。

正解 我解答如下：所謂感受（passio），共有兩種方式。第一，普通地（communiter）感受；如此則一切的接受（receptio）都稱為感受；若被接受的適合接受者，就使接受者完美；反之，就會敗壞接受者。就光榮的身體是不能受傷的而言，不是指沒有這種感受，因為凡屬於完美的一切，都不應該從光榮的身體上被剔除。

感受的第二種方式是，真正地（praprie）苦痛，這是大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章所下的定義：「苦痛是相反本性的一種活動」。因此，過度的心靈活動（motus cordis）稱為心靈的苦痛，可是適度的動心卻稱為心靈的運作（operatio）。理由是凡承受者，都受限於行為者（agens）：因為行為者吸引承受者（patiens），被動者將被吸引到本身所具的範圍之外。所以，未來聖人們復活後的身體沒有苦痛的可能。因此，他們復活後的身體稱為神健的（不能受傷的）。

關於神健的真正理由，各人所見不同。有人把神健歸於元素，未來在身體上的元素與現在身體上的元素並不相同。因為他們主張元素的本體仍然存在，可是元素卻將喪失主動與被動的性質。

可是這種意見似乎不正確。因為主動與被動的性質屬於元素的完美。所以，如果復活者的身體所恢復的元素沒有這些性質，就少於元素現在所有的完美。再此，因為這些性質都是元素由形式與質料所產生的專有偶然物（propria accidentia），有原因卻沒有效果，似乎不合常理。

因此，有人主張元素的性質仍然存在，卻沒有專有的行

爲（*actio propria*），因爲天主的德能保存人類的身體。

可是這種主張似乎也不能成立。因爲混合需要主動與被動性質的作用：因某種元素佔優勢，而使混合物有不同的組合。復活者的身體應當有不同的組合，因爲復活者的身體將有骨肉和其它部分，這一切都需要不同的組合。再此，按照這種主張，神健不可能是身體的奇恩（*dos*）；因爲在不能受傷的本體中，不能設置某種設備，由外面防護，即是由天主的德能，天主的德能在現世的人類身體上也可能產生相同的效果。

所以，有人主張復活的身體有預防光榮身體被動之物，即是第五種物體之質料，他們主張這種材料進入人類身體的組織內，使種種元素得到某種和諧，而可能成爲靈魂應該有的質料；可是在現世的人類生命狀態，因爲是以初級本性爲主，人類身體像其它元素一樣是被動的；可是在肉身復活後，身體的第五種性質將佔據優勢。所以，復活後的人類身體將成爲神健的，如同天上的物體（*corpus caeleste*）是神健的一樣。

可是這種主張不能成立。因爲第五種物體質料先前不能是構成身體的質料之一，正如《語錄》第二集卷十七第二題第一節所證明的。在此不能說某種自然的能力，諸如天上物體的德能，能把人類的身體變成光榮的特性，就如光榮的神健身體那樣。因爲宗徒把人類身體的變化歸於基督的德能，他在《格林多前書》第十五章48節說：「那屬於天上的怎樣，凡屬於天上的也怎樣」；《斐理伯書》第三章21節說：「改變我們卑賤的身體」。再者，天上的本性在人類身體內受控制，以致使元素喪失本性；而元素的本性由於基本原理（*principium essentiale*）而有被動性。

所以，應該主張被動是因爲主動者得勝被動者而完成，否則就不能使它屬於自己的範圍。可是，關於這裡所說的違反本性之被動，除非因爲被動者的形式控制被動者的質料被軟化

了，就不可能有控制被動者之物：因為不除去，或至少減弱這一質料，被相反者之一的控制，就不可能屈服於另一種相反物的權下。可是人類的身體和它所有的一切，都將完全屈服於靈魂權下，如同靈魂也將完美地屈服於天主權下一樣。因此，光榮的身體不可能違反靈魂完成的安排造成的改變。所以，未來聖人們復活後的身體是神健的。

釋疑 1.安瑟謨於《天主為何成人》卷二第十一章說：「『有死有壞之物』包括在哲學家們對人的定義，他們並不相信全人類終有一天可能是不死不滅的。」這是因為他們只看見了人的死亡情況。

或者按照哲學家《形上學》卷七第六冊第十二章的話，因為我們並不知道基本的區別，我們有時用偶然的區別來說明基本的區別，因為基本的區別是偶然物的原因。因此，我們把「有死有壞之物」放在人的定義中，並非如同這種有死有壞性（mortalitas）屬於人的本體；而是因為按現在所有的一切，今世的可受苦性（passibilitas）與有死有壞性的原因，乃是由於相反物的組合是人的本質。可是，來世卻沒有可受苦性與有死有壞性的原因，因為靈魂已得勝了肉身。

2.能力（potentia）可以分為兩種：受束縛的與自主的。不僅主動的能力如此，被動的能力也是如此：因為形式束縛質料的能力，使之固定於一物，因為形式控制質料。因為在可朽之物中，形式並沒有也不可能完全控制質料，以免因被動而受相反形式的支配（dispositio）。可是，聖人們復活後的靈魂卻將完全控制肉身：這種控制權不能被剝奪，因為靈魂將不變地屈服於天主權下，這是靈魂在無辜的狀態（status innocetiae）時不會有的情況。所以，這些身體將保持對其它形式所有的基本被動性，可是將因靈魂得勝肉身而成為受束縛的，不能再有被

動的行爲。

3.元素的性質（*qualitas elementaris*）是靈魂的工具，正如哲學家《靈魂論》卷二第四章所指明的。在滋養行爲方面，人體內的熱度受靈魂能力的管轄。可是，當主動者是完美的時候，工具又沒有缺點，除非工具受主動者的安排，否則不可能產生任何行動。所以，在聖人們復活後的身體上，那相反靈魂安排的元素性質，絲毫不能產生主動或者被動，因為靈魂盡力保護肉身。

4.奧斯定《書信集》「致康森秋書——論肉身之復活」第一章說：「天主的德能可以從可見的和可摸的身體上，除去祂願意除去的性質，而保留其它性質。」所以，正如在加色丁的火窯中，天主除去焚燒三青年的火勢，使他們毫髮未損、身體安然無恙，卻保留了焚燒物品的火勢，任其焚毀堆積的木柴；同樣地，祂也將從體液中除去被動性而保留本性，如同上文已經解釋過的。

5.按傷痕含有的缺點，未來的聖人們並沒有傷痕，基督也沒有傷痕；可是按傷痕是極堅定之德的標記，是為正義與信德而受傷，並足以增加自己和他人的福樂而留下傷痕。因此，奧斯定《天主之城》卷二十二第十九章說：「我不知為何熱愛殉道聖人，我們希望在天國中可以看見他們的身體上，為基督的聖名而遺留的傷痕。我們或許將看見這些傷痕，並不是因為這些傷痕使他們的身體醜陋不堪，而是因為這些傷痕使他們更加光榮；雖然並不是美觀的身體，但是美觀的聖德照耀在他們的身體上。可是如果殉道烈士被斬首和斷肢，他們在死者復活時，卻不會沒有肢體，因為耶穌對他們說：『連你們的一根頭髮，也不會失落』。」

第二節 一切聖人們的神健是否相等

有關第二節，我們討論如下：

質疑 一切聖人們的神健似乎相等。因為：

1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章說，一切聖人們所有的一切完全相等，即是他們都不能受苦。可是，他們不能受苦，是因為有不能受苦神健奇恩（*dos impassibilitatis*）。所以，一切聖人們的神健奇恩完全相等。

2. 此外，否定（*negatio*）可分多寡。可是，神健卻是可受苦的否定，或者缺乏（*privatio*）。所以，一切聖人們的神健奇恩不可能有大小之別。

3. 此外，稱為純白之物，即是並不摻雜黑色之物。可是，聖人們的身體卻絲毫沒有摻雜可受苦之物。所以，一切聖人們的身體都是同樣神健的。

反之 1. 賞報應該與功勞相稱。可是，某些聖人們的功勞卻大於其他聖人們的功勞。因為神健是一種賞報，所以有些聖人們的神健似乎較大。

2. 此外，神健奇恩與神光奇恩是互為區分的（*dos claritatis*）。可是，未來一切聖人們的神光奇恩卻不完全相等，正如《格林多前書》第十五章41至42節所指明的。所以，一切聖人們的神健奇恩也不完全相等。

正解 我解答如下：神健能從兩方面來看：本身方面，以及原因方面。從本身方面而言，因為神健只包括否定，或者缺乏，神健不分大小，一切聖人們的神健都是相等的。從原因而言，一位聖人們的神健能夠大於其他聖人們。可是，神健的原因卻是靈魂對肉身的控制權（第一節）。這種控制權因靈魂不變地享有天主而產生。所以，那些更完美地享有天主的聖人們，享有

神健的更大原因。

釋疑 1.「註解」（拉丁通行本註解）論及神健的本身，並沒有論及神健的原因。

2.雖然否定與缺乏本身並沒有強弱，可是由於原因而有強弱，如同我們說一個地方很黑暗，因為有很多和很大的光明障礙物。

3.有些物不僅由遠離相反者而增強，而且也由接近終點而增強，例如：光線密集度的增強。再者，雖然沒有一位聖人仍然可能受苦，可是一位聖人的神健卻大於其他聖人的神健。

第三節 光榮身體的神健是否排除現實的感覺

有關第三節，我們討論如下：

質疑 光榮身體的神健似乎排除現實的感覺。因為：

1.正如哲學家《靈魂論》卷二第十一章說：「感覺就是一種被動」。可是光榮的身體卻是神健的。所以，光榮的身體將沒有現實的感覺。

2.此外，自然的變化（*immutatio naturalis*）先於屬生靈的變化（*immutatio animalis*），就像自然的存在（*esse naturale*）先於有意向的存在（*esse intentionale*）一樣。可是，光榮的身體卻因神健，而不因自然的變化而變化。所以，神健的光榮身體也不因屬生靈的變化而變化，因為屬生靈的變化需要感覺。

3.此外，一旦有現實的感官知覺（*perceptio*），就有新的判斷。可是，奧斯定《論天主聖三》卷十五第十六章並沒有新的判斷，因為「在天堂上將沒有願望」。所以，神健的光榮身體將沒有現實的感覺。

4.此外，靈魂的一種行為能力愈增加，靈魂的其它行為能力就愈減少。可是，天堂上的靈魂將極專注於智性能力，以

觀賞天主 (virtus intellectiva)。所以，天堂上的靈魂將絲毫沒有現實的感覺能力。

反之 1. 《默示錄》第一章7節說：「眾目都要瞻望他」。所以，光榮的身體將有現實的感覺。

2. 按照哲學家《靈魂論》卷一第二章的話：「生活物因感覺與活動，而與非生活物不同。」可是在天堂上，光榮的身體卻將有現實的活動，因為《智慧篇》第三章7節說：「有如禾稈間往來飛馳的火花」。所以，光榮的身體將有現實的感覺。

正解 我解答如下：普遍的意見認為，聖人們復活後的身體有某種感覺；否則聖人們復活後的肉身生活更相似酣睡，而不相似醒寤。這並不屬於完美，因為酣睡並不是有感覺的身體的最高級生命行爲。所以，《倫理學》卷一第十三章稱酣睡為「半生半死」(vitae dimidium)。可是，關於感覺的方式，意見各不相同。

因為有些意見表示，光榮的身體都是神健的（不能受苦的），所以，「不能受外界的影響」（第七十四題第四節反之1.），比天上的物體更不應該由可感覺物而接受某種形像的現實感覺，反而更應該是輸出者。

可是我們不能贊成這種主張。因為在未來的肉身復活時，人和人的一切部分仍然相同。可是感覺的性質乃是被動能力 (potentia passiva)，正如哲學家《靈魂論》卷一（參閱質疑1.）所證明的。因此，如果在未來的肉身復活時，聖人們感覺到輸出者，而不感覺所承受者，那麼他們所有的感覺能力並不是被動的，而是主動的。既然如此，則他們未來所有的感覺與現在所有的感覺類別並不相同，而是賜給他們的其它能力：因為正如質料不會成為形式，同樣地，被動能力也不會成為主動能力。

所以，其它意見指出，並不是因為由外界的可感覺物而有

現實的感覺，而是因為由更高級的影響力而得有現實的感覺。正如現世的高級能力是由低級能力而有現實的感覺，相對地，屆時正好相反，低級能力是由高級能力而得有現實的感覺。

可是，這種接受的方式卻不使人有真正的感覺。因為一切被動能力，按其種類之理，都被限定於某固定的主動者，因為能力之為能力，是各按這種關係而得其名。所以，既然外表的官能是專有的主動者，是存在於靈魂以外之物，而不是存在於想像，或者理性中的意念；如果感覺器官並不為外在事物，而為想像，或者其它高級能力所被動，那麼就不是真正的感覺。所以，喪失心智者、或者愚人，因想像力的勢力，使這些意像倒流到感覺器官；我們不說他們真正感覺到，而是他們以為他們感覺到。

所以，我們主張，未來光榮身體的感覺，都是來自存在於靈魂以外之物。可是，那些存在於靈魂以外之物，改善感覺器官的方式，共有兩種。第一，本性的變化；即是支配感覺器官的自然性質，與支配那存在於靈魂以外之物的自然性質是一樣的，例如：手摸發熱之物，手也發熱；或者手摸有香味之物，手也發香。第二，精神的變化（*immutatio spiritualis*）；可感覺的性質是以精神的存在（*esse spirituale*）被工具接受，即被接受的是性質的理念或意向（*intentio*），並不是性質本身，例如：瞳孔感受的白色形像，瞳孔並沒有變成白色。所以嚴格地說，第一種接受並不產生真正的感覺，因為「感覺是在質料上，並在質料之外接受形像」，即是超越在靈魂以外之物的現實質料（*esse materiale*），正如《靈魂論》卷二第十二章所說的。第一種感受改變感受者的本性，因為感受者這樣感受到的是性質的現實質料。所以，未來聖人們的光榮身體並沒有這種感受。可是，第二種感受本身使感覺成為現實的，卻不改變感受者的本性。

釋疑 1.上文業已指明，在感覺行為中的這種被動，只是上述

之承受，身體並不被拉到自己的自然性質之外，而是以精神方式成全身體。所以，光榮身體的神健並不排除這種被動。

2. 一切的被動物各以自己的方式感受主動者的主動 (actio)。所以，如果一物原來就是為受自然的主動者及精神的改變，那麼自然的變化就先於精神的變化，如同自然的存在先於意向的存在一樣。可是，如果生來只是為受精神改變之物，就不應該有自然的變化，例如：空氣按其自然存在，不能感受色彩，而只按精神存在而感受色彩；因此，只能有這方式的改變而已。相反地，沒有生命的物體只能自然地受感覺之性質的改變，不能以精神方式。可是，光榮的身體卻不能有任何自然的變化，所以，未來的光榮身體只有精神的變化。

3. 正如在感覺器官方面，未來的光榮身體有新的形像感受；同樣地，也有常識的新判斷，並沒有理智的新判斷，就像一個人看到他原來已知的事物那樣。可是奧斯定卻說：「在天堂上將沒有願望」，這句話意指理智部分的思考。所以，**質疑3**的論證並不切題。

4. 在一物是另一物的模型時，靈魂注意一物，並不妨礙或減少靈魂對另一物的注意；例如，醫生檢查尿液，不會減少，反而會增加他思考有關尿液顏色的醫術規則。因為聖人們以為天主是他們所為和所認識的萬物的模型；他們所注意的可感覺之物，或者默觀，或者所做的一切，都絕不會妨礙他們默觀天主，反之亦然。

所以可以說，當其它的行為能力很強的時候，自己的一種行為能力就受阻，因為一種能力除非獲得由生命影響的其它能力，或者肢體的協助，否則不足以完成如此艱鉅的工作。因為未來的聖人們有一切極完美的能力，所以他們的能力就足以完成艱鉅的工作，而不會妨礙其它的行為能力，如同基督也有其它的行為能力一樣。

第四節 未來聖人們在天堂上的感覺是否都是現實的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 未來聖人在天堂上的感覺似乎不都是現實的。因為：

1.觸覺（tactus）是所有感官中的第一感官，正如《靈魂論》卷二第二章所說的。可是光榮的身體將沒有觸覺，因為觸覺是動物性身體的變化，因受外在物體佔優勢之主動的、或者被動的性質之作用，而成爲現實的。這就是辨別的觸覺（tactus discretivus），這樣的變化將是不可能的（參閱：第三節）。所以，未來聖人們在天堂上的感覺不都是現實的。

2.此外，味覺（gustus）有助於消化力（virtus nutritivus）的作用。可是，未來聖人們復活後的身體卻沒有這樣的作用（參閱：第八十一題第四節）。所以，未來在天堂上的聖人們有味覺，其實沒有必要。

3.此外，在肉身復活後，萬物都是不朽的，因為整個受造物似乎穿上不朽的德能。可是，嗅覺（odoratus）除非是有壞之物，否則不能有自己的現實行爲：因為若沒有氣味的揮發，擴散，嗅覺就感覺不到。所以，未來的聖人們在天堂上並沒有嗅覺的現實行爲。

4.此外，「聽覺（auditus）有助於教導」，正如《論感覺與感覺之物》第一章所說的。可是在肉身復活後，未來的聖人們卻不需要受可感覺之物的訓導，因為天主的智慧以真正的直觀天主而充滿他們。所以，未來的聖人們在天堂上並沒有聽覺。

5.此外，視覺（visus）因瞳孔感受所見之物而成形。可是在肉身復活後，聖人們卻不可能有這種情形。所以，未來的聖人們在天堂上並沒有現實的視覺。可是，視覺優於一切的感覺。因為凡是現實的光明物，都不能接受可見之物的形像，例如：鏡子在日光下，並不能顯現出對面之物的形像。可是瞳孔卻如同整個身體一樣，將有天賦的光明。所以，瞳孔不會感受

有色物體的形像。

6.此外，按照透視法，凡所見的一切，都是在特定的角度下看見的。可是，這種情況不適用於光榮的身體。所以，光榮的身體將沒有現實的視覺。因為凡在特定的角度下所見之物，角度與所見之物的距離應該相稱，如同相距愈遠，所見之物愈小，角度也愈小。因此，角度能夠小到足以使人一無所見。所以，如果光榮的眼睛是在特定的角度下才看見物體，就應該是在限定的距離內，如此一來，它們的視距並不比我們現在更遠。這似乎是不可能的。所以，未來的光榮身體似乎沒有現實的視覺。

反之 1.能力與行為合而為一，比不與行為合而為一更完美。可是未來聖人們的人性卻是最完美的。所以，他們在天堂上將有一切的現實感覺。

2.此外，感覺能力比肉身更接近靈魂。可是，肉身卻因靈魂的功勞或罪過，而受賞或受罰。所以，聖人們的一切感覺將受賞，惡人的一切感覺將受罰，是基於感覺行為的喜樂、痛苦，或憂愁。

正解 我解答如下：關於這個問題，共有兩種意見：第一，因為有人主張，光榮的身體有一切的感覺能力，卻只有兩種現實的感覺，即觸覺與視覺。這並不是因為感官的缺點，而是因為中間物質與對象的缺點，才沒有其它的現實感覺。沒有現實感覺的感官也不是毫無裨益，因為將有助於人性的完整，並頌揚他們的造物主的上智。

可是，這似乎不是正確的主張。因為這些感覺的中間物與其它感覺的中間物是相同的，例如：空氣是視覺的中間物，也是聽覺和嗅覺的中間物，正如《靈魂論》卷二第七章所指明

的。同樣地，味覺也與中間物有關，如同觸覺也與中間物有關一樣，因為味覺就是「一種觸覺」，如同《靈魂論》卷二第九章所言。在天堂上，也芬芳撲鼻，芬芳是嗅覺的對象，因為聖教會歌頌聖人身體的芬芳。在天堂上，聖人也將有口中的讚頌。所以，奧斯定關於《聖詠》第一四九篇6節：「願讚美天主歌辭在他們的口中」，說：「他們的心和唇舌不停地讚美天主。」「註解」（拉丁通行本註解）關於《厄斯德拉下》第十二章27節：「詠唱讚美的詩歌，彈奏弦樂」所做的解釋也是如此。

因此，其他人主張，聖人們在天堂上也將有現實的嗅覺和聽覺，卻沒有現實的味覺，因為味覺受飲食的影響，正如之前第八十一題第四節所指明的。或許可以說，聖人們在天堂上將有現實的味覺，因為他們的唇舌受附近體液的影響。

釋疑 1. 觸覺所感覺的性質，是構成動物之身體的性質。因此，動物的身體藉著現世生活的可換性質，由觸覺的對象自然就產生本性的和精神的變化。因此，觸覺在各感覺中被稱為最實質的感覺，因為觸覺含有較大的物質變化（*immutatio materialis*）。可是，對由精神變化完成的感覺行為而言，物質變化只有偶然關係。所以，未來的光榮身體因神健而排除本性的變化，只有由可損的性質而來的精神變化，如同亞當的身體也只有精神的變化一樣，火不能燒，刀劍不能入，卻有火與刀劍的感覺。

2. 因為味覺是食物的感覺，未來的聖人們在天上將沒有現實的味覺。可是，如果味覺是前味的判斷，那麼未來的聖人們在天堂上就有現實的味覺，這或許就是釋疑1. 所說的方式。

3. 有些人主張，芬芳只是揮發的煙霧。可是，這種主張卻不可能是正確的，由兀鷹感受到極遠處之屍體的臭味而俯衝下去可想而知，完全揮發的屍體臭味也不可能達到如此深遠的地方；

尤其可感覺之物，以相同的距離而能影響四面八方。因此，芬芳有時因精神的變化而影響中間物和感覺的工具，揮發的臭味絲毫沒有達到感覺器官。可是，某種揮發是必要的，因為物體上的氣味含有水氣。所以，為能被感覺到，該經過分解。

可是，未來光榮身體的香味卻屬於光榮身體的最後完美，絕不會因水氣而受阻。因此，未來光榮身體的香味是以精神的變化而變化，如同揮發的煙霧一樣。因為聖人們的味覺絲毫不受水氣的阻礙，不僅感受到最大的芳香，如同我們現在因腦部極重的水氣而感受到最大的芳香一樣，而且能極細微地區別芳香。

4. 未來的聖人們在天堂高聲讚頌。雖然有些不同的主張，認為唯有精神的變化才可以影響聖人們的聽覺器官。未來的聖人們在天堂上，也不會因教育而求得知識，卻因感覺完美與快樂而求得知識。可是，未來的聖人們在天堂上將如何可能高聲讚頌呢？大師《語錄》第二集卷二第二題已加以討論。

5. 強烈的光輝並不能阻礙顏色形像的心靈感受（*receptio spiritualis*），只要仍然保持透明的性質。顯然地，空氣充滿了光明，能夠是視覺的媒介，而且愈是光亮，看到的東西也愈清楚，除非視覺有毛病。對面物體的形像並不顯現在直接反射日光的鏡子中，並不是因為人的感受受阻，而是因為光的強烈反射使之受阻。因為形像顯現在鏡子裡，應該有非透明體反射（*corpus obscurum*）；所以，把鉛塗在鏡子的玻璃上，日光就可以反射在這種非透明體上，形像就不能顯現在鏡子上。光榮身體的神光並沒有從瞳孔上除去這種透明性，因為光榮並不消滅本性。所以，非常光明的瞳孔使人更清晰地看見物體，並不使人看不見物體。

6. 感覺愈完美，愈能由於較弓火的變化，感覺到自己的對象。視覺愈在很小的角度裡，受可見之物的影響變化也愈

小。所以，健康的視覺比衰弱的視覺所看見的距離更遠，因為人從更小的角度，看得更遠。因為未來光榮身體的視覺是最完美的，由於感覺器官極少變化而可以看見。因此，利用比現在更小的角度，就可以看見物體。所以，從遙遠的距離，更可以看清物體。

第八十三題

論聖人肉身復活後的神透

一分爲六節一

然後要討論的是，聖人的肉身復活後的神透（參閱第八十二題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、神透是不是光榮身體的特性。
- 二、光榮的身體因神透，是否能與非光榮的身體同時存在相同的地方。
- 三、兩個身體藉著奇蹟，是否能同時存在相同的地方。
- 四、光榮的身體是否能與其它的光榮身體，同時存在相同的地方。
- 五、光榮的身體因神透，是否必然地存在與自己相等的地方。
- 六、光榮的身體因神透，是否可捉摸。

第一節 神透是不是光榮身體的特性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 神透（精微性）（*subtilites*）似乎不是光榮身體特性（*proprietas*）。因爲：

1. 光榮的特性超越本性的特性（*proprietas naturae*），如同光榮的神光（*claritas*）超越日光一樣，雖然日光是大自然的最大光明。所以，如果神透是光榮身體的特性，那麼未來的光榮身體似乎比任何本性的精微身體更精微。所以，未來的光榮身體「比風和空氣更精微」，如同教宗額我略一世《倫理叢談》卷十四第五十六章，遣責君士坦丁城的異說者所言。

2.此外，正如冷熱是單純物體的特質，即是元素的性質；同樣地，精微性也是單純物體的特性，即是元素的性質。可是，未來光榮身體之元素的熱度和其它性質，卻不比現在身體之元素的熱度和其它性質更強，反而更趨於中和。所以，光榮身體的精微性並不大於現在身體的精微性。

3.此外，物體因質料少而精微。所以，在相同體積內，質料少的物體是極精微的，如同火與空氣、空氣與水、水相較於土。可是，未來的光榮身體所有的質料，與現在的身體所有的質料卻相同，體積也不會大於現在的體積，正如之前第八十題第四、第五節，第八十一題第二節所指明的。所以，未來的光榮身體並不比現在的身體更精微。

反之 1.《格林多前書》第十五章44節說：「播種的是屬生靈的身體，復活起來的是屬神的身體」，即是相似神。可是，神的精微性卻超越身體的一切精微性。所以，未來的光榮身體是最精微的。

2.此外，身體愈精微，也愈尊貴。可是，光榮的身體卻是最尊貴的。所以，未來的光榮身體是最精微的。

正解 我解答如下：神透一詞取自「穿透的能力」(virtus penetrandi)。所以，《論動物之生殖》卷二第二章說：「精微之物充滿部分與部分的部分」。可是，某身體有穿透的能力，共有兩種情形。第一，由於體積小，尤其是深度與寬度方面的，而不是長度方面的分量小，因為穿透的能力因深度而完成；所以，長度不能阻礙透過的能力。第二，由於物質少；所以，精微之物稱之為稀薄之物 (rara)。因為在稀薄的物體上，形式尤其控制著質料；精微性一詞就是把那些最完美地屈服於形式權下的物體，變成最完美的物體，例如：說在日月上和其它物體有精

微性；以及說金子和其它類似之物是精微之物，因為它們的特殊存在與能力都是最完美的。

因為無形之物（*res incorporea*）並沒有體積與質料，精微性是借用之詞，不只因了其本體，而且也因了其能力。正如稱精微之物有穿透的能力，因為達到了一物的最深處；同樣地，也稱理智為精微之物，因為它看透了事物所隱藏的內在原理（*principia intrinseca*）與本性的特性。相同的道理，說某人有精微的視力，因為他可以看見一物最細微之處。其它的感官也是如此。

所以，有人將神透（精微性）歸於光榮的身體，方法都不同，正如奧斯定《天主之城》卷十三第二十二章所說的。因為有些異端派稱神透是按精神方式，他們主張在肉身復活時，肉身變成神，因為宗徒致《格林多前書》第十五章44與46節稱復活後的身體為屬神的身體。

可是我們卻不能贊成這種主張。第一，因為肉身不可能變成精神體，因為肉身與精神並沒有共同的質料，如同波其武《論二天性》第六章所證明的。第二，因為如果肉身變成精神是可能的話，那由靈魂與肉身所組成的人並沒有復活。第三，因為如果宗徒稱復活起來的身體為屬神的身體，也該稱屬生靈的身體是轉化成靈魂，而這顯然是錯誤的。

因此，有些異端派主張肉身復活時仍然存在，並將有稀薄之物的精微性，所以在肉身復活時，人類的身體將相似風和空氣，正如教宗額我略一世《倫理叢談》卷十四（參閱質疑1.）所說的。

可是，我們卻也不能贊成這種主張。因為主在復活後也有可觸摸的身體，正如《路加福音》第二十四章39節所指明的，尤其我們應該相信主的身體是神透的。人類的身體將同骨肉一起復活，如同主的身體同骨肉一起復活一樣，正如《路加

福音》同章節所說：「鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我，卻是有的」。《約伯傳》第十九章26節說：「我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主。」骨肉的本性與上述的稀薄之物是互不相容的。

因此，我們應該把另一種精微性歸於光榮的身體，因為說光榮的身體因身體的最完美而成爲精微的。可是，有些人卻解釋，這種完美與未來控制光榮身體的第五種本質有關。

這是不可能的，共有兩個理由。第一，因爲第五種本質不可能成爲人體的組織，正如《語錄》第二集卷十七第三題所證明。第二，因爲縱然第五種本質成爲人類身體的組織，除非天體的本性之量在人身上增加，否則不可能被認爲比現在更能控制元素的性質；所以，人類的身體就沒有相同的身材，或許減少人的元素性質，這相反復活者之身體的完整。或者除非元素的性質因天體的本性而控制身體，則元素的性質就具備天賦的特性。所以，本性的能力就是光榮特性的原因。這是錯誤的說明！

因此，其他人主張，由上述的完美而組成的人類身體稱爲精微的，將是因受光榮的靈魂的控制，因爲靈魂是肉身的形式。因此，光榮的身體稱爲屬神的，似乎完全屈服於精神的權下。肉身服從靈魂的第一種服從，是爲分享人種的存在，因爲肉身屈服於靈魂的權下，如同質料屈服於形式的權下一樣。肉身服從靈魂的第二種服從，是爲分擔靈魂的工作，因爲靈魂是工作的原動力。所以，神透是身體屬神的第一理由（*prima ratio*），光榮身體的神速和它的特性，是身體屬於神的第二理由（*secunda ratio*）。因此，宗徒以屬神的本性而提及神透奇恩，正如一些神學家所解釋的。所以，教宗額我略一世《倫理叢談》卷十四說：「光榮的身體，因精神能力的效果而稱爲神透的。」

釋疑 由上文所說的可不言而喻，因為**質疑**的論證出自稀薄之物的精微性。

第二節 光榮的身體因神透，是否能與非光榮的身體同時存在於同一個地方

有關第二節，我們討論如下：

質疑 光榮的身體因神透，似乎能與非光榮的身體同時存在於同一個地方。因為：

1.正如《斐理伯書》第三章21節所說的：「他必要改變我們卑賤的身體，相似他光榮的身體。」可是，基督的身體卻與其它身體同時存在於同一個地方；因為《若望福音》第二十章19至26節說，復活後的基督是「門戶都關著」，耶穌來了，站在門徒們中間。所以，光榮的身體因神透，而能與其它非光榮身體同時存在於同一個地方。

2.此外，光榮的身體比一切其它身體更尊貴。可是，有些物體因本身的尊貴而能與其它的物體，即是日光，同時存在於同一個地方。所以，光榮的身體更能與其它物體同時存在於同一個地方。

3.此外，天上的物體不能分割，至少天體的本體不能分割（*substantia sphaerarum*）。因此，《約伯傳》第三十七章18節說：「使蒼天堅固如鑄成的銅鏡」。所以，如果光榮的身體因神透而不能與其它物體同時存在於同一個地方，那麼光榮的身體就不可能升到蒼天。這是錯誤的。

4.此外，凡不能與其它物體同時存在於同一個地方的物體，自己的活動都可能受其它物體阻礙，甚至受其它物體圍困。可是，光榮的身體卻不可能有這些情況。所以，光榮的身體因神透，而能與其它物體同時存在於同一個地方。

5.此外，點（*punctum*）與點的關係，就如線（*linea*）與

線的關係、表面與表面的關係，以及體積與體積的關係。可是，兩點卻可能是在一起，正如兩根線相接時所指明的；同樣地，兩個面相接時，兩個線也是在一起；兩個體積相連時，兩個面也是在一起：「因為連接之物的邊界是在一起的」，正如哲學家《物理學》卷六第一章所指明的。所以，光榮的身體與其它物體同時存在於同一個地方，並不相反物體的本性。可是，身體的本性所有的尊貴，卻將完全歸於光榮的身體。所以，光榮的身體因本身的神透，而能與其它物體同時存在於同一個地方。

反之 1.波其武《論天主聖三》(De Trinitate)第一章說：「偶有性的不同造成數目上的差別，因為三個人並不是因為類(genus)，也不是因為種(species)，而是因為自己的偶有性而彼此不同。因為如果我們希望完全把一切偶有性從他們身上掃除淨盡，但他們彼此卻仍然有不同的地方，那麼我們絕不可能想像他們同時存在相同的地方。」所以，如果兩個身體同時存在於同一個地方，那麼兩個身體就將變成一個身體。

2.此外，光榮的身體比天使更佔據地方。可是，天使卻只因存在於不同的地方而有數目之分。因此，他們主張天使必然佔據地方，在創造世界以前，他們不可能受造。所以，我們更應該主張，任何這樣的兩個身體，都不可能同時存在於同一個地方。

正解 我解答如下：除非神透可以消除身體現在與其它物體同時存在於同一個地方的障礙，否則不能主張光榮的身體因本身的神透，而能與其它物體同時存在於同一個地方。有些人主張，例如：教宗諾森五世，現在肥胖的身體佔據地方，是障礙。神透奇恩可以消除身體的肥胖。

可是，我們卻不能贊成這種主張，共有兩點理由。第

一，因為神透奇恩所消除的身體肥胖是屬於缺點的，例如：質料並不完全屈服於其形式的權下。因為凡屬於身體完整的一切，都將在身體上復活，質料方面是如此，形式方面也是如此（參閱第八十題第四、第五節）。凡佔據地方的物體，都屬於物體的天性完整，而不屬於天性的缺點。因為滿（plenum）與空（vocoium）相反，唯有空才不佔據地方，因為地方被佔據了，空地（vacuus locus）就不存在了。哲學家《物理學》卷四第六章對空下定義說：「空是不充滿可感覺之物的地方」。可是，某一物體卻由於質料、形式與自然的偶然之物而稱為可感覺之物，這一切都屬於天性的完整。顯然地，光榮的身體按觸覺也將是可感覺的，正如《路加福音》第二十四章39節描述的主的身體。因為主的身體並不缺乏質料、形式，或者本性的偶然之物，即是冷和熱等等。由此可見，縱然未來的光榮身體有神透奇恩，也仍然佔據地方；因為若說光榮身體所在的地方是空的，那就成了無稽之談。

第二，他們的論證無效，因為身體同在一個空間，比同充滿一個空間還要困難。因為如果設想一個沒有質料的體積，這種體積就不佔據地方。因此，有些主張空無的人，稱空無為沒有可感覺之物的體積。可是這些體積卻阻礙身體與其它物體存在於同一個地方，正如哲學家《物理學》卷四第一章，和《形上學》卷三第二冊第二章所指明的，他認為：數學體積（corpus mathematicum），也就是與質料分開的體積，不宜與其它可感覺的自然物體同時存在。因為就算姑且假定光榮身體的神透，可以消除佔據地方的障礙，卻不能說光榮的身體就必能與其它身體同時存在於同一個地方，因為除去比較小的，並不包括除去比較大的障礙。

所以，凡現在阻礙我們的身體，使身體不能與其它物體同時存在於同一個地方的一切，神透奇恩也不能剷除這一切障

礙。因為除非某一物體需要不同的位置，否則無物可能阻礙這物體與其它身體同時存在於同一個位置：因為若沒有差別之原因，便不能妨害同一性。可是，物體的某個性質並不需要位置的不同，因為是物體需要位置。所以，從可感覺的物體上，除去了冷或熱、輕和重，仍然需要上述的位置區別，正如哲學家《物理學》卷四所指明的，這也是本來簡單明瞭的。同樣地，質料也不需要上述的區別；因為除非質料由於量的擴張（*quantitas dimensiva*），否則便沒有位置。同樣地，除非由於已有位置的質料，否則形式就不能有位置。所以，剩下的是兩個物體需要不同的位置，擴張性的量所產生的，而擴張之量的定義：「有位置的分量」。因此，除去物體所有的其它一切，唯有延長性的分量才需要這種區別。因為如果我們以分離的線（*linea separata*）為例，如果是兩根線，或者一根線的兩部分，那麼必然是在位置上有區別的；否則的話，一根線連接在另一根線上，並不成為比較大的一根線，這相反普遍常識（*conceptio communis*）。同樣地，面積和數學體積上也是如此。又因為質料之所以有位置，在於有體積，因而為安置質料便有了上述之位置區別的必要性。正如一根線，或者一根線的兩部分，除非位置不同，否則不可能是兩根；同樣地，除非位置不同，否則不可能有兩個質料，或者一個質料的兩部分。因為質料的區別是個體區別（*distinctio individuorum*）的原理，波其武《論天主聖三》說：「我們無法想像兩個物體同時存在於同一個地方」（參閱反之1.），個體的區別至少需要偶有性的不同。

神透並沒有除去光榮身體的體積，所以絕不會除去與其它物體位置不同的上述需要。因此，未來的光榮身體並不因本身的神透，而能與其它物體同時存在於同一個地方；卻因天主的德能，而能與其它物體同時存在於同一個地方。如同伯多祿的身體也不是因了本身的特性，而有治癒病人的德能（宗五

15)；可是這卻因天主的德能而完成，以建立信徒們的信德。所以，天主的德能也將使光榮的身體與其它物體同時存在於同一個地方，以成全身體的光榮。

釋疑 1. 基督的身體並不是因神透奇恩，而能與其它物體同時存在於同一個地方；而是因肉身復活後的天主德能，而能與其它物體同時存在於同一個地方，如同祂在母胎中的受孕與誕生一樣。因此，教宗額我略一世《講道集》卷二第二十六講：「門戶都關著，主的身體站在門徒們中間，也就是祂出離童貞女之密封母胎的身體，主的身體藉著自己的誕生，站立在人類的眼前。」所以，光榮的身體並不應該因神透，而與其它的物體同時存在於同一個地方。

2. 光明並不是身體，正如第一集第六十七題第二節所說。所以，**質疑**出自錯誤的假設。

3. 未來的光榮身體經過天體（*sphaerae caelorum*），絲毫沒有分割天體；不過這不是由於神透，而是由於天主的德能：天主的德能總是願意在一切事上，協助光榮的肉身。

4. 因為天主欣然協助聖人所喜愛的一切，他們勢必不能被圍困，或者被監禁。

5. 正如哲學家《物理學》卷四第五章所說：「點並不是地方」。所以，如果說點是在某地方，這只是偶然的情況，因為有界限的物體才能在某地方（*terminus*）。正如整個地方與整個物體相符合；同樣地，地方的界限也與物體的界限相符合。可是，一個界限卻有時屬於兩個地方，例如：兩根線以一點為起點。因此，雖然兩個身體只能存在於不同的地方，可是兩個地方的同一界限卻與兩個物體的兩個界限相符合。在這種意義下，兩個連續之物的邊界是在一起的。

第三節 兩個物體藉著奇蹟，是否能同時存在於同一個地方

有關第三節，我們討論如下：

質疑 兩個物體藉著奇蹟，似乎也不能同時存在於同一個地方。因為：

1. 兩個物體藉著奇蹟，不能同時成為存在於同一個地方的兩個物體，或者只成為一個物體，因為這是使矛盾之物一起存在（esse）。可是，如果兩個物體是一起存在的，這兩個物體勢必是一個存在。所以，兩個物體藉著奇蹟，也不能同時存在於同一個地方。

因為如果兩個物體同時存在於同一個地方，我們將稱其一為甲，另一者為乙。所以，甲的體積將或者與地方的體積相同，或者不相同。如果甲的體積與地方不相同，那麼地方就另有體積；這是不可能的，因為地方界限內的體積，除了被安置的物體外，沒有別的主體。所以，如果甲的體積與地方相同，那麼乙的體積也與地方的體積相同。可是，「任何與同一物相同者，彼此是相同的」。所以，甲和乙的體積是相同的。可是，兩種物體卻不能有相同的體積，如同不能有相同的白色一樣。所以，甲和乙都是一個物體。過去它們是兩個物體。所以，它們是一個物體，同時也是兩個物體。

2. 此外，相反第一原理的事，就是奇蹟也無法完成的事，例如：部分不小於整體。因為第一原理的事，都直接包含矛盾。同樣地，凡相反幾何學從共同原理得出之正確結論者，也是一樣，例如：三角形的三個角並不能有兩個直角（angulus rectas）。同樣地，凡與線的定義相反的一切，都不能成為線；因為定義與所限定意義之物分開，等於使兩種矛盾之物成為同時的存在。可是，兩個物體同時存在於同一個地方，卻相反幾何學的結論，也相反線的定義。所以，兩個物體藉著奇蹟，也

不能同時存在於同一個地方。

幾何學的結論是，兩個圓只能在一個點上相切而已。如果兩個圓形體同時存在於同一個地方，那麼二物體之圓形整體就某些部分彼此相重疊。同樣地，因為在兩點之間不只一根直線，也相反線的定義。兩個物體同時存在於同一個地方，有時也可能有這種情況，因為在地方的不同表面設定的兩個點之間，就成為所放置的兩個物體的兩條直線。

3.此外，奇蹟似乎不能使包括在另一物體中的物體不佔空間，因為這樣，此物體將只有共同的地方，而沒有專有之地；這是不可能的。但是，如果二個物體是在同一個地方，就會如此。所以，由奇蹟也不可能。

假設兩個物體同時存在於同一個地方，其中一個物體的體積大於另一物之體積，則比較小的物體是被包括在比較大的物體內，比較大的物體的地方是比較小的物體所共有的地方，小物體不會有自己的地方。因為將不會有包括自己的固定表面，而表面是地方所必要的，所以小的物體不會有自己的地方。

4.此外，地方應該與所放置之物相稱。可是，除非有某種變化，如同聖體聖事（第三集第七十五題第二節）的特例情況，否則奇蹟絕不會使同一個物體同時存在不同的地方。所以，奇蹟也絕不會使兩個物體同時存在於同一個地方。

反之 1.童貞聖母奇蹟般地生了自己的聖子。可是在這種分娩中，兩個身體應該同時存在於同一個地方，因為聖子的身體出自未破裂的「貞操禁地」。所以，兩個身體藉著奇蹟可能同時存在於同一個地方。

2.此外，《若望福音》第二十章19、26節也可以證明「門戶都關著」，主來了，站在門徒們中間。

正解 我解答如下：正如上文第二節所指明的，兩個物體必然存在於兩個地方，因為不同的材質需要不同的位置。因此，當兩個物體合而為一時，已經破壞了兩者的個別存在，而共同取得了一個存在，正如混合物所指明的。所以，兩個物體不可能再是兩個，而是一個，除非二者保持著先前所有的個別存在；即是，兩個身體是「本身不分開的、又是被其它實有所分開的實有」。可是，這種分開的實有卻屬於物的基本原理（*principium essentiale*），如同屬於近因（*causa proxima*）一樣；卻屬於天主，如同屬於第一原因（*causa prima*）一樣；又因為第一原因可以保存物的存在，不需要第二原因（*causa secunda*），正如《論原因》第一題所指明的。所以，唯有天主的德能才可能使偶有性毫無主體（*subjectum*）而存在，正如彌撒聖祭所指明的（參閱：第三集第七十七題第一節）。同樣地，雖然物體的質料位置與另一物體的質料位置並無不同，卻各有不同的存在，唯有天主的德能才能做到。既然如此，則奇蹟可能使兩個物體同時存在於同一個地方。

釋疑 1.這種論證實在屬於詭辯。因為這種論證出自不實的偽假設（*suppositio falsi*），或者是以未決的問題為論據（*petit principium*）。因為這種論證不實地假設：某處的相反表面之間，有屬於地方的體積，那佔據地方的物體之體積合在一起。這樣的話，如果兩個物體之體積與地方之體積合為一個，則兩個物體之體積成了一個體積。可是這種主張卻是錯誤的。因為在這種情況下，當物體獲得了新的地方時，地方的體積與佔據地方的物體體積，應該有所改變：因為除非其中之一有所改變，否則兩個物體不可能變成另一個新的物體。可是，如果按真實而言，除了佔據地方的物體的體積以外，就沒有其它屬於地方的體積。顯然地，這種論證無所證明。

可是，這種主張也是以假定未決的問題為前提。因為按照這種論證，物體之體積與地方之體積是相同的；除非那佔據地方的物體的體積，包括在地方的界限內，而地方的界限之間的距離，如同那佔據地方的身體的界限之間的距離一樣，如果地方有自己的體積的話。既然如此，則所謂兩個物體的體積是一個地方的體積，就等於說兩個物體同時存在於同一個地方。但這正是所爭論的主要問題。

2. 兩個物體藉著奇蹟同時存在於同一個地方的主張，並不相反第一原理、不相反線的定義，也不相反幾何學的結論。因為正如上文第二節所說的，擴張性的分量（*quantitas dimensiva*）與其它一切偶有性的區別，在於除了與其它偶有性共有的區別之理由外——即是在下面的質料；還有一個特別的區別之理由——即是各部分之位置。這樣我們就可以理解：一根線與另一根線不同，或者因了二線所在之主體不同，這只是針對材料性的線；或者是因了二線在位置上有距離，這觀點也適用於數學性的線，即超越材料的線。所以，如果除去材料，那麼線的區別只是位置的區別而已；同樣地，（除去材料）沒有點的區別，也就沒有面積的區別，或者其它任何體積的區別。既然如此，除非因了位置不同，否則幾何學就不能有一根線加上另一根不同的線的說法。可是由於天主的奇蹟，假設主體不同，但位置並無不同，則可理解因了主體不同，而位置沒有距離，是不同的線；同樣地，不同的點也是如此。既然如此，則在同一個地方的兩個物體上所畫的兩根線，是由不同的點牽到不同的點；我們並不認為點是在某地方，而是在佔地方的物體上；因為所謂線被牽向，只能是從充當其界限的一個點。同樣地，在同一地方兩個球體上的兩個圓圈，不是因了位置不同而是兩個圓圈；而是因了主體不同，否則兩個圓圈不可能完全相合而仍然是兩個。又例如一個畫在那佔據地方的球形物體上的圓

圈，與另一個畫在那被佔據之地方上的圓圈，整個相合。

3. 天主可能使某一物體並不佔據地方，可是在這種假設下，並非另個物體，當然也不佔地方：因為大物體是小物體的地方，是因了小物體之界限與大物體有面之接觸。

4. 奇蹟不能使一個物體同時佔據兩個地方，因為基督的身體是在祭台上，並非以佔據地方的方式（參閱：第三集第七十六題第五節），雖然奇蹟可能使兩個物體同時存在於同一個地方。因為同時佔據很多地方，與個體性（individuum）相反，因為個體「本身是不能分割的」，否則個體因位置不同而有區別。可是，個體與其它身體同時存在於同一個地方，與個體相反，是因了個體是「与其它物體分開的」。個體之理在於是不分割的，正如《形上學》卷四第六章所指明的；可是個體与其它物有別，則是個體之理的效果。因此，同一身體同時佔據不同的地方，就算是矛盾，如同人無理性一樣。可是兩個物體同時佔據同一個地方，卻不算是矛盾，正如上文釋疑2所指明的。因此，不能相提並論。

第四節 光榮的身體是否能與其它的光榮身體，同時存在於同一個地方

有關第四節，我們討論如下：

質疑 光榮的身體似乎能與其它的光榮身體，同時存在於同一個地方。因為：

1. 哪裡有比較大的神透，那裡也有比較小的阻力。所以，如果光榮的身體比非光榮的身體更神透，那麼對光榮身體的阻力也比較小。因此，如果光榮的身體能與非光榮的身體同時存在於同一個地方，那麼光榮的身體更能與光榮的身體同時存在於同一個地方。

2. 此外，正如光榮的身體比非光榮的身體更神透；同樣

地，一個光榮的身體也比另一個光榮的身體更神透。所以，如果光榮的身體能與非光榮的身體同時存在於同一個地方，那麼比較神透的光榮身體更能與不太神透的光榮身體，同時存在於同一個地方。

3.此外，天的物體（*corpus caeli*）是神透的，並將是受光榮的。可是一位聖人的身體卻能與天的物體同時存在於同一個地方，因為他們自由自在地上天下地。所以，兩個神透的，或者光榮的身體能同時存在於同一個地方。

反之 1.光榮的身體是「屬神的」（格前十五44），即是在某一方面相似精神。雖然精神與身體能同時存在於同一個地方，可是兩位精神卻不能同時存在於同一個地方。所以，兩個光榮的身體不能同時存在於同一個地方。

2.此外，兩個同時存在的身體中的一個，為另一個身體所穿透。可是為其它身體所穿透是可恥的，光榮的身體絕不能承受這種事。所以，兩個光榮的身體不能同時存在於同一個地方。

正解 我解答如下：光榮的身體不能因自己的特性（*proprietas*），而能與其它光榮身體同時存在於同一個地方，如同不能與其它非光榮的身體同時存在於同一個地方一樣（第二節）。可是，天主的德能卻能使兩個光榮的身體，或者非光榮的身體，同時存在於同一個地方，如同一個光榮的身體能與非光榮的身體同時存在於同一個地方一樣（第二、第三節）。

可是，光榮的身體卻不宜與其它光榮的身體同時存在於同一個地方，共有二個理由。第一，因為它們將遵守的秩序，秩序需要分明（*distinctio*）。第二，一個光榮的身體不能相反另一個光榮的身體。所以，未來兩個光榮的身體，絕不會同時存在於同一個地方。

釋疑 1.這種論證假設光榮的身體因自己的神透奇恩，而能與其它的光榮身體同時存在於同一個地方。這是錯誤的。

2.同樣的理由也足以答覆質疑2。

3.天上的物體和其它物體都將稱為光榮，因為它們都將分享光榮，並不是因為它們應該獲得人類的光榮身體的四大奇恩（dotes）。

第五節 光榮的身體因神透，是否不必存在於相等的地方

有關第五節，我們討論如下：

質疑 光榮的身體因神透，似乎不必存在於相等的地方。因為：

1.未來的光榮身體相似基督的身體，正如《斐理伯書》第21節所指明的。可是，基督的身體卻不必存在於相等的地方，因此聖體的大小體積都包括整個基督（參閱：第三集第七十六題第三節）。所以，光榮的身體也是如此。

2.此外，哲學家《物理學》卷四第六章證明，兩個身體可能同時存在於同一個地方，最大的物體勢必佔據其中最小的地方，因為其不同部分將能存在於此地方的相同部分；無論是兩個，或者多少物體同時存在於同一個地方，都毫無區別可言。可是一般而言，未來的光榮身體將與其它身體同時存在於同一個地方。所以，它可能存在於無論多小的地方。

3.此外，正如身體因本身的色彩而成為可見的；同樣地，地方也因本身的大小而能夠衡量。可是，光榮的身體屬於精神權下，能隨人所欲地為人所看見，或看不見，尤其是面對非光榮的身體時，正如基督的身體所指明的（路二十四31；參閱下文第八十五題第三節）。所以，體積的大小將由精神支配，在小的地方可小，在大的地方可大，隨心所欲。

反之 1.哲學家《物理學》卷四第四章說：「凡佔據地方的一

切，都佔據與自己相等的地方。」可是未來的光榮身體卻佔據地方。所以，未來的光榮身體佔據與自己相等的地方。

2.此外，地方與佔據地方之物的體積相同，正如《物理學》卷四第八章所證明的。所以，假如地方大於佔據地方之物，那麼地方比自己大，又比自己小，這是矛盾的說法。

正解 我解答如下：物體除非藉著自己的體積，否則與地方無關；按照物體的體積，而與包圍之物體接觸。因此，佔據地方的物體除非使自己的體積小於自己，否則不可能佔據比本身體積小的地方。

欲瞭解這一點，共有二種方式。第一，從同一質料的分量變化（*variatio*），即原來是在大體積下的質料，後來在小的體積下存在。有人主張，光榮的身體有這種情況，光榮身體的體積隨心所欲地屈服於光榮的身體的權下：當它們願意時，可能有大的體積，也可能有小的體積。

可是，這卻是不可能的。因為一物的內在運動「有害於物的本體（*substantia*）。」所以，不朽的身體，即是天上的物體，只有地方性的運動，沒有內在的運動。由此可見，質料分量的變化相反光榮身體的神健（*impassibilitas*）與不朽（*incorruptibilitas*），那將使光榮的身體有時勢必很稀薄（*rarus*），有時勢必很稠密（*spissus*）：因為既然沒有東西能與自己的質料分開，則相同的質料有時體積小，有時體積大。所以，它既是稀薄的，也是稠密的，這是不可能的。

第二種方式可以理解為，光榮身體的體積因位置的變化而小於自己；即是光榮身體的部分彼此穿通，成為極緊密的小體積。有人抱持這種主張，說光榮的身體因了神透，將能與非光榮的物體同時佔據同一個地方（第二節）；同樣地，一部分也可能存在於其它部分內，以致整個光榮身體可能穿過物體的

一個最小縫隙。這樣的意見也主張，基督的身體就是如此生於貞女的母胎，也是如此「門戶都關著，耶穌來了，站在門徒們中間」（路二十19、26）。

可是，這卻是不可能的。第一，因為未來的光榮身體，並沒有因神透而能與其它物體同時存在於同一個地方（第二、第四節）。第二，因為縱然能與其它物體同時存在於同一個地方，卻不能與光榮的身體同時存在於同一個地方。第三，因為相反人類身體的正確結構，這要求固定的位置與部分之間的距離。所以，光榮的身體与其它的光榮身體同時存在於同一個地方，奇蹟也辦不到（第四節）。

因此，應該主張未來的光榮身體，總是存在於與自己相等的地方。

釋疑 1. 基督的身體在彌撒聖祭中並不佔據地方，正如上文第三節釋疑4.所說的。

2. 哲學家的證明，是假定一部分可能穿透另一部分。可是，光榮身體的部分彼此穿透卻是不可能的，正如上文所說。所以，質疑的論證無所證明。

3. 身體似乎因顏色而觸動人的視覺。可是，不論觸動人的視覺，或者不觸動人的視覺，身體卻毫無改變。因此，如果能夠當它願意時，就可能被看見，當它不願意時，就不被看見，並無不宜。可是佔據地方，並不是因身體之體積所產生的行為，如同因身體的色彩而能被看見那樣。所以，不能相提並論。

第六節 光榮的身體因神透，是否不可捉摸

有關第六節，我們討論如下：

質疑 光榮的身體似乎因神透而不可捉摸。因為：

1. 教宗額我略一世《福音論贊》卷二第二十六講，關於

復活節八日慶典的福音道理說：「凡是可捉摸的一切，都是可朽的。」可是，未來的光榮身體卻是不朽的。所以，未來的光榮身體是不可捉摸的。

2.此外，凡可捉摸之物，都抗拒捉摸者。可是，那能同某物一起存在的一切，卻不抗拒此物。因為光榮的身體能同其它物體一起存在，所以未來的光榮身體是不可捉摸的。

3.此外，一切可捉摸的身體都是可接觸的。一切可接觸的身體都有可接觸的特質，而且超過那接觸其表的特質，但是光榮的身體的可接觸性不但不超越，反而減低到平衡的程度。所以，未來的光榮身體並不是可捉摸的。

反之 1.主是帶著光榮的身體復活的，但是祂的身體是可捉摸的，正如若望福音第二十章39節（按：《路加福音》第二十四章）所說的：「你們摸摸我，應該知道，鬼神是沒有肉軀和骨頭的。」所以，未來的光榮身體是不捉摸的。

2.此外，這是君士坦丁城優提克斯主教（Eutychius）贊成的異端：「我們的身體在復活的光榮中，將是不可捉摸的。」如同聖額我略《倫理論贊》卷十四第五十六章的引述。

正解 我解答如下：一切可捉摸的物體卻是可接觸的，反之則不然。因為一切的物體都是可接觸的，生來有影響觸覺的性質，所以空氣與水都是可接觸的物體。可是，可捉摸的物體卻更加反抗觸覺；因此，空氣並不抗拒它物經過自己，是極易於透過的，的確是可接觸的，卻是不可捉摸的。所以，稱為可捉摸的身體，共有兩點理由：第一，由於可接觸的性質；第二，對接觸的抗拒，以免被穿透。又因為可接觸的性質是熱及冷等等，是有輕重的物體才有的性質，彼此有對立性，所以是可朽的。所以，按天性，天上的物體是不朽的，雖然是可見的，卻

不是可接觸的，如此也不是可捉摸的。這就是聖額我略所說的：「凡是可捉摸的一切都是可朽的」之意義（參閱質疑1.）。

所以，光榮身體的本性本來都有影響觸覺的性質（qualitas），因為光榮的身體絕對屈服於神魂的權下，故有能力使這些性質影響觸覺，或者不影響觸覺。同樣地，光榮身體的本性也應該反抗其它任何物體穿透，所以，不能與其它身體同時存在於同一個地方；可是，天主的德能卻能使光榮的身體藉著奇蹟，而與其它身體欣然同時存在於同一個地方（第三節），如此即不反抗其它物體穿透。所以，光榮身體按本性是可捉摸的。可是，由於光榮的身體應該有超性的德能（virtus supernaturalis），當光榮的身體願意時，非光榮的身體就摸不著光榮的身體。因此，聖額我略《福音論贊》卷二第二十六講說：「主自願門徒摸祂的肉身，門戶都顯著，主的肉身站在門徒們中間，以證明祂在復活後仍然有肉身，祂的人性仍然與先前的人性相同，而光榮卻不相同。」

釋疑 1.光榮身體的不朽（in corruptibilitas），並不是由於組織成份的本性，因為「凡是可捉摸的一切必然都是可朽的」，正如上文所指明的。所以，質疑的論證無所證明。

2.雖然光榮的身體似乎能與其它物體同時存在於同一個地方，可是當光榮的身體願意時，它也可能抗拒一切觸摸它的人們。所以，光榮的身體是可捉摸的。

3.未來的光榮身體所有的可捉摸性質，處於平衡狀態，不是按兩個極端等距的方式，而是按比例式的平衡點，即各部分皆最適合人體的結構。所以，那些身體的觸覺是極舒服的。因為能力常因合適之物而愉快，因不適之物而憂苦。

第八十四題

論聖人身體復活後的神速

一分爲三節一

然後要討論的是，聖人身體復活後的神速（agilitas）（參閱第八十二題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、光榮身體是不是神速的。
- 二、聖人的神速是否用於行動。
- 三、聖人的行動是否是立即的。

第一節 光榮身體是不是神速的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 未來的光榮身體似乎不是神速的。因為：

1.凡本身動作神速的一切，都不需要外力的推動。可是，復活後的光榮身體卻「要被天使提到雲彩上，到空中迎接主」，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《得撒洛尼前書》第四章17節道理所說的。所以，光榮身體並不是神速的。

2.此外，沒有一個動作辛苦的身體可能稱爲神速的。可是，光榮身體卻如此運動，因爲它們的原動力，即是靈魂，是向與肉身之本性相反的方向推動，否則它們總會朝著相同的方向運動。所以，光榮身體並不是神速的。

3.此外，在動物的一切活動中，感覺優於運動，也更屬於專有。可是，光榮身體並沒有使感覺更加完美的特性。所以，也不該有使運動更加完美的神速。

4.此外，按照動物的各種能力，大自然供給各種動物各種配備的工具。所以，那供給緩慢動物，或者迅速動物的工

具，並不屬於相同的配備。可是，天主的作為比本性的作為更從容不迫。因為光榮身體的肢體具有與現在相同形像和分量的配備。所以，光榮身體除了現在所有速度以外，似乎沒有其它的神速。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章43節：「播種的是軟弱的，復活起來的是強健的」，解釋：「即是能動的和生活的」。能動性意指運動神速。所以，光榮身體是神速的。

2.此外，緩慢尤其相反精神性。可是，光榮身體卻是「屬神的」，正如《格林多前書》第十五章44節所說的。所以，光榮身體是神速的。

正解 我解答如下：光榮身體完全屈服於光榮靈魂的權下，光榮身體不僅毫不反抗光榮靈魂的意志，因為亞當的光榮靈魂也是如此（參閱：第一集第九十九題第一節）；而且，光榮身體所有的完美，也是光榮靈魂傾注在光榮身體上的，使光榮身體適應上述的服從，這種完美稱為光榮身體的奇恩（*dos*）。可是，靈魂卻與肉身合一，靈魂不僅是肉身的形式，而且也是肉身的原動力。可是在這兩方面，光榮的身體卻應該極完美地服從光榮的靈魂。因此，正如光榮的身體因神透奇恩（*dos subtilitatis*），完全屈服於光榮靈魂的權下，因為光榮靈魂是供給光榮身體特殊存在（*esse specificum*）的形式；同樣地，光榮身體也因神速奇恩（*dos agilitalis*），完全屈服於光榮靈魂的權下，因為光榮靈魂是光榮身體的原動力：即是在光榮靈魂的行動中，光榮身體易於服從光榮靈魂。

可是，有些人卻把神速的原因，歸於那控制光榮身體的第五種本質（*quinta essentia*）。可是關於這一點，似乎無法加

以證明（參閱：第八十二題第一節；第三集第五十七題第三節）。所以，神速最好歸於光榮的靈魂，由光榮靈魂而傾注在光榮身體上。

釋疑 1.《得撒洛尼前書》說，光榮的身體要被天使提到雲彩上，並不是因為光榮的身體需要天使，而是因為光榮的身體應該受天使和一切受造物的尊敬。

2.靈魂的原動力愈控制肉身，相反本性的辛勞也愈小。因此，凡愈有強大原動力的一切，或者那些由於身體的鍛鍊而愈易於服從原動力靈魂的一切，辛勞也愈小。因為聖人復活的光榮靈魂完美地控制光榮的身體：第一，因為聖人復活後的光榮靈魂具有完美的德能；第二，因為光榮靈魂易於把光榮傾注在光榮身體上。肉身復活後，聖人並沒有辛勞，所以可以稱聖人的光榮身體為神速的。

3.光榮的身體因神速奇恩，不僅便於地方性運動（*motus localis*），而且也便於感覺和執行光榮靈魂的其它一切作為。

4.正如本性供給極快速的動物形狀上、體積上各種工具的配備；同樣地，天主也將賜給聖人的光榮身體與現在所有的配備不同的性質：並不是與形狀和體積不同的性質，而是稱為神速的光榮特性（*proprietas*）。

第二節 聖人的神速是否用於運動

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖人的神速似乎絕不用於運動。因為：

1.按照哲學家《物理學》卷三第二章的話：「運動是不完美之物的行為」。可是光榮的身體卻毫無不完美之處。所以，光榮的身體也沒有絲毫的運動。

2.此外，一切的運動都是因為有所需要，因為凡運動的

一切，都為達到某種目的而運動。可是，光榮身體卻沒有任何需要，因為正如奧斯定《論精神與靈魂》第六十四章所說：「你所喜愛的一切，在天堂上都有，你所不喜愛的一切，在天堂上都沒有。」所以，光榮身體將不運動。

3.此外，按照哲學家《天地論》卷二第十二章的話：凡不運動而分享天主美善的一切，比運動而分享天主美善的一切更尊貴。可是，極尊貴的光榮身體，比其它的物體更分享天主的美善。因為有些物體，例如：天上的物體（*corpora caelestia*）沒有絲毫的運動，卻仍然存在。所以，人類身體似乎更不應該有任何運動而仍然存在。

4.此外，奧斯定《論真宗教》第十二章說：「那屹立在天主內的靈魂，也將使肉身屹立在天主內」。可是，光榮靈魂卻將屹立在天主內，絕不會離開天主。所以，光榮身體也不會離開靈魂。

5.此外，身體愈尊貴，放置身體的地方也愈尊貴。所以，基督最尊貴的身體具有比其它地位更尊貴的地方，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《希伯來書》第七章26節：「高於諸天的」，說：「地方高和地位高」。同樣地，每個光榮的身體也將有適於自己地位的地方。可是，適當的地方卻是屬於光榮的地方。在肉身復活後，聖人的光榮不多也不少，絕不再改變，因為他們已完全達到了目的。所以，他們的身體似乎絕不會離開那為自己所指定的地方。因此，光榮身體將不會運動。

反之 1.《依撒意亞》第四十章31節說：「疾馳而不困乏，奔走而不疲倦」；《智慧書》第三章7節說：「有如禾楷間往來飛馳的火花」。所以，光榮身體將有某種運動。

正解 我解答如下：光榮的身體有時必然被動，因為基督的身

體在升天時也有運動；同樣地，聖人的身體從地下復活起來，升到高天，也有運動。可是在升到高天後，他們有時也自由運動，以運用他們所有的行為能力，為彰顯天主堪受頌揚的上智；他們可能重新看見各種美觀的受造物，在受造物身上反映出天主的上智。因為感覺是為感受現在的事物，雖然光榮身體比非光榮身體可能感覺到更遙遠的事物，可是運動卻不會使他們喪失那在於享見天主的真福，因為天主時時處處都在聖人面前，正如聖額我略《福音論贊》卷二第三十四講所說：「他們無論到哪裡去，都在天主內疾馳。」

釋疑 1. 地方運動絲毫沒有改變物的內在，而只改變物的外在，即是地方。因此，凡地方運動所改變的和物的內在所有的一切，仍然都是完美的，正如《物理學》卷八第七章說的；雖然地方所有的一切，都是不完美的。因為這個地方所有的一切，可能與那個地方有關，光榮的身體不可能同時存在於許多地方，唯有天主才可能同時存在於許多地方。可是，這種缺點卻相反完美的光榮，如同受造物從無（*ex nihilo*）中所造也不是缺點一樣。因此，光榮的身體仍然將有這些缺點。

2. 人需要某物，共有兩種方式，即是絕對地（*simpliciter*）和相對地（*secundum quid*）。人絕對地需要某物，沒有這一物，就不可能保持自己的存在，或者完美。既然如此，則光榮身體將不需要運動，因為本身的真福將足以彌補這一切不足。可是，人相對地需要某物，沒有這一物，就可能或不可能如此美好地，或者特殊地達到預期的目的。既然如此，則聖人就需要運動，因為除非他們運動，否則不可能表現本身的運動能力（*virtus motiva*）。因為光榮的身體不妨有這些需要。

3. 這種論證的出發點是，如果光榮身體並沒有運動，就不可能比其它的天上物體更完美地分享天主的美善；這是錯誤的。

所以，光榮的身體並不是為獲得天主美善的完美分享而運動，因為它們藉著光榮已有這種分享，而是為證明靈魂的能力而運動。因為除非天上物體具有運動地上身體的生生息息（*geneatio et corruptio*）的能力，否則天上身體的運動就不能表現本身的能力；其實並非如此。所以，**質疑**的論證無所證明。

4. 地方運動絲毫沒有減少靈魂屹立在天主內，因為地方運動並不是物的內在，正如上文釋疑1.所說的。

5. 按照每個光榮身體的地位，分配給它適當的地方，屬於偶然的賞報（*praemium accidentale*）。當光榮的身體離開自己的地方時，並沒有減少自己的賞報。因為這個地方屬於賞報，並不是實際上包括放置身體的地方，而是功勞應得的賞報。因為無物可能影響光榮的身體，反而由光榮的身體而獲得光榮；所以，那離開這地方的光榮身體，也仍然喜歡這個地方。

第三節 聖人的運動是否是立即的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖人的運動似乎是立即的。因為：

1. 奧斯定於《天主之城》卷三十二第三章說：「靈魂願意在哪裡，肉身也將立即在那裡。」可是，靈魂的意志願意在那裡的運動，卻是立即的。所以，聖人的運動也是立即的。

2. 此外，哲學家《物理學》卷四第八章說明，假如是在空虛中的運動，這運動該是立即的，因為空虛對移動沒有阻力，豐滿才有阻力。既然如此，在空虛中的運動與在滿盈中之運動的速度不成比例，因為運動的速度比例，是根據中間的阻力。任何兩個用時間的運動，速度必然有比例，因為任何時間對其它時間都是有比例的。可是同樣地，一切的滿盈空間也都不能阻礙光榮的身體，而可能與其它身體同時存在於同一個地方；無論如何，均有此可能，就像空虛之對其它物體。（參

閱：第八十三題第二至第四節)。所以，如果聖人的光榮身體將有運動，那麼也將是立即的運動。

3.此外，光榮靈魂的能力似乎不成比例地超越非光榮靈魂的能力。可是，非光榮的靈魂卻及時運動肉身。所以，光榮的靈魂也立即運動肉身。

4.此外，凡以均等的速度遠近移動之物，都有立即的運動。光榮身體的運動也是如此的，因為在不知不覺間，光榮的身體就可能到達無限遙遠的空間。因此，奧斯定《書信集》第一〇二篇「論肉身復活的問題」(quaestionis de resurrectione)說：「光榮的身體如同日光一樣，以相等的速度，到達無論多遠的距離。」所以，光榮身體將立即運動。

5.此外，凡運動的一切，或者按時運動，或者立即運動。可是，復活後的光榮身體卻沒有按時運動，因為「時間不再延長了」，正如《默示錄》第十章6節所說。所以，這種運動將是立即的。

反之 1.在地方運動中，空間、時間與運動共同區分，正如《物理學》卷六第四章所證明的。可是，光榮身體的運動所通過的空間，卻是可分割的。所以，運動可以分割，時間也可以分割。可是，立即的卻是不可分割的。所以，未來的這種運動不是立即的。

2.此外，一物不可能同時整體存在於一個地方，一部分存在於這個地方，另一部分存在另一個地方；因為另一部分必然同時存在兩個地方，這是不可能的（參閱：第八十三題第三節釋疑4.）。可是凡運動的一切，一部分存在於運動的起點，另一部分存在於運動的終點，正如《物理學》卷六第六章所證明的。可是，所有的運動卻都存在於運動的終點。所以，不可能是運動的起點，同時又是運動的終點。所以，光榮身體的地方

運動不可能是立即的。

正解 我解答如下：關於這一點，共有二種意見：第一，光榮身體從一個地方去到另一個地方，並不經過中間物，如同意志從一個地方去到另一個地方，並不經過中間物一樣。所以，光榮身體的運動可能是立即的，如同意志的運動是立即的一樣。

可是，我們不能贊成這種意見。因為未來的光榮身體絕不能獲得尊貴的屬神本性（*natura spiritualis*），如同光榮的身體絕不能再是身體一樣。再者，當我們說意志從一個地方去到另一個地方時，並不是意志的本體從一個地方去到另一個地方，因為這兩個地方都沒有意志的本體；而是意志（*intentio*）使意志去到一個地方後，又去到另一個地方，在這種意義下，我們說意志從一個地方運動到另一個地方。所以，第二種意見主張，光榮的身體具有能經過中間物的特性，因為它是身體（參閱：哈勒士的亞歷山大，《全集》第三集第二十三題）。所以，它按時運動，卻因光榮的能力而有超性能力的某種無限物（*infinitas*），光榮身體所有的運動，可能不需經過中間物。所以，光榮的身體就可能立即運動。

可是，我們卻不能贊成這種意見，因為這種意見本身有矛盾，理由如下：有個身體從甲地被搬運到乙地，被搬運的身體是戊。顯然地，當整個身體在甲地時，並不是被搬走；同樣地，當整個身體在乙地時，也不是被搬走，因為身體已處在當地。所以，一旦被搬運，就排除整個身體處於當地的甲地或乙地的可能。所以，當身體正如被搬運動時，無所在之處，或者部分在甲地，部分也在乙地；或者整個身體在中間的地方，例如：在丙地，或者部分在丙地，部分也在甲地，或者在乙地。可是，卻不能說身體無所在之處；否則的話，延長性分量（*quantitas dimensiva*）就沒有位置了，這是不可能的。也不能說

部分在甲地，部分在乙地，而不在中間的地方；因為當乙地是離甲地很遠之處，乙地所有之丁的部分，勢必在中間的地方，並不是甲地所有的連接部分。所以，或者整個身體勢必在丙地，或者部分在丙地，部分也在其它的地方，在丙地與甲地之間的中間地帶，例如：丁地和其它的地方。所以，除非戊的部分先在一切的中間地帶，否則不應該從甲地到乙地，除非是說：從甲地到了乙地，就不再被搬運了；這種意見也有矛盾。因為地方的連接是地方運動，同樣的理由是任何變化都有兩種相反的界限，其中之一是肯定的和另種純粹的否定界限，否則這些變化只有一種肯定界限，因為在肯定與否定，或者無性（privatio）之間，並沒有某種限定的距離。所以，凡否定所有的，可能與肯定所有的更近，或者更遠，或者反過來說：因為某物或是其它物的原因，或者準備其它物。所以，運動之物都屬於否定的整體，而被變成肯定的整體，反之亦然。因此，在這些物內，改變者在被改變之先，正如《物理學》卷六第五章所證明的。也不能與天使的運動相提並論，因為我們可以說身體，也可以說天使存在於一個地方（參閱：第一集第五十二題第一節）。所以，除非一切身體經過一切的中間地帶，否則不可能從一個地方被搬運到另一個地方。

這種意見普遍被贊成，主張光榮身體立即運動。可是，也主張光榮的身體勢必同時存在於兩個地方，或者很多的地方，即是在終點，也在一切的中間地帶。這是不可能的。

這種意見的理由是，雖然實際上是同時的，理論上卻不是同時的，如同各種線都以同一點為限一樣。可是，這種理由並不能使人滿意，因為時間是按照真正的時間，並不是按照我們所想像的時間而衡量。所以，時間的各種想法並不能使我們可以衡量那並不是同時的事物，如同我們對於點的各種想法，並不能使我們以地方的一點，而包括距離很遠的事物一樣。

因此，有人極可靠地主張，光榮的身體按時間運動，卻因時間短促而不知不覺。可是，光榮的身體卻可能在極短的時間內，比其它身體更迅速地經過相同的空間；因為不論如何短促的時間，都可能是無限分割的。

釋疑 1.「凡缺少不多的，似乎一無所缺」，正如《物理學》卷二第五章所說的。所以，對於人能在頃刻間完成的，人說「我立即完成」。奧斯定也這樣說：「意志在哪裡，肉身也將立即在那裡」。

或者可以說，聖人的意志絕不是放縱的。因此，他們絕不願意自己的身體有時存在不能存在的地方。所以，意志所願意選擇的任何時間，身體同時也存在於意志所選擇的地方。

2.有些人反對哲學家的這句話，正如註釋家所說，他們認為，一個整體運動不應該與另一個整體運動相比較，如同一個中間的阻力不應該與另一個中間的阻力相比較一樣；而應該與所經過的中間物相比較，注意中間的阻力所產生的緩慢運動的比較。因為每種運動由於運動者得勝可運動之物，都有快慢的固定時間，縱然中間的地帶並沒有絲毫的阻礙。正如天體所指明的，它們的運動並沒有障礙物，卻不能立即運動，而是在固定的時間內，按運動者之能力與可運動之物的比例。由此可見，如果某物在空無一物中運動，那麼並不應該立即運動；可是運動所需要的時間卻絲毫沒有增加，因為不因上述之運動者與可運動之物的比例而緩慢。

可是，正如註釋家所說，這種答覆卻是出自虛偽的想像，因為他們認為運動出自中間地方的阻力之緩慢，是加在自然運動上的一部分，具有動者與被動者之比例數量，如同一根線加上另一根線一樣，因而不保再有相加前整根線與整根線彼此之比例。按這方式，中間阻力造成的緩慢，也使整個運動對

整個被推動者之比例不再是一樣的。但是這種想像是錯誤的。因為運動的每一部分的速度，與整個運動的速度是一樣的；可是線的每一部分的長度，與整根線的長度卻不相同。所以，加在運動上的速度或緩慢，傾注到每一部分，但線並非如此。所以，加在運動中的緩慢並不構成運動的另外一個部分，而加上的線則是整條線的一部分。

因此，正如註釋家所解釋的，為理解哲學家的論證，我們應該認為整體是一物，即是可動之物對推動能力之阻力，及運動經過之中間阻力或其它任何阻力；如此則整個運動之緩慢的數量，是按推動者之能力對以任何方式而有抗拒力的可動者之比例來看，無論阻力是本身的，或外在的。既然推動者與被推動者，及主動者與被動者等等是對立的，可動者必然常以某種方式抗拒推動者。然而有時可動者是由自己抗拒推動者，或者因為它有向相反之運動傾向的能力，就像在強迫性運動中所顯示的；或至少因為它的位置與推動者企圖的位置相反，天上物體對其推動者也有這種阻力。但有時被動者抗拒推動者只是由於外力，而非由於它本身，就像在重物及輕物的自然運動中所看到的。因為由於其形式，這類東西就傾向這種運動，形式就是產生行動者之壓力，即是重物及輕物之推動力。在質料方面沒有阻力，也沒有對反向運動之傾向，以及相反的位置，因為質料沒有地方，除非是形式所成全的，並在體積狀態下的。所以，除了中間物方面的阻力外，不可能有阻力，這種阻力是輕重物之運動自然就有的。有時阻力是來自兩方面，就像在動物之運動中所看到的。

所以，當運動只受可運動之物的阻礙時，如同天上的物體所有的情況那樣，那麼運動的時間是按照運動者與可運動之物相比較而衡量。哲學家的論證之理由，並非根據這類情況，因為除去一切的中間地帶後，仍然有時間性的運動。可是在只有中間

地帶的阻力的運動中，時間只按照中間地帶所有的阻力而衡量。因此，如果完全除去中間地帶，那麼就不會有任何阻力了。既然如此，或者將立即運動，或者將按照同等時間運動，無論空間是真空，或是滿盈的。因為假定是在真空按時間的運動，這個時間與在滿盈中運動的時間該有某種比例。可是，卻可以認為一物體按比例，在滿盈的空間中運動更快速；如果換為等量空間，則在真空與實空用的時間同樣小；因為中間愈小，時間也愈小；而愈快速，阻力也愈小。可是在有可動者之阻力又有中間物之阻力的運動中，時間是按推動者之能力對可動者及中間物之阻力一起衡量。所以，假如完全拿開中間物，或中間物沒有阻力，也未必是立即的運動，只不過時間是只按可動者之阻力衡量。如果我們想像有一種非常神速的物體，能以同樣的時間在真空及實空中運動，並沒有什麼不妥；因為中間物的阻力越小，造成的運動緩慢也愈小。所以，可以想像中間物之阻力小到所造成的緩慢，小於可動者之阻力所造成的緩慢；如此則中間物之阻力，毫不增加運動之緩慢。

由此可見，中間地帶雖然不阻礙光榮的身體，因為光榮的身體能與其它的身體，同時存在於同一個地方；可是，光榮身體的運動將不是立即的，因為由於可運動之物本身有固定的位置，自然就抗拒推動者的能力，就如關於天體已說過的。

3.雖然光榮靈魂的能力，無法想像地超越非光榮靈魂的能力，可是光榮靈魂的能力卻不能無限地超越非光榮靈魂的能力，因為這兩種能力都是有限的。所以，並不能說光榮身體的運動勢力是立即的。

除非光榮靈魂的能力能完全克服可運動之物方面的阻力，如果光榮靈魂的能力是絕對無限的，那麼並不能說光榮靈魂的運動勢必就是立即的。雖然可運動之物的阻力相反這種運動，是因為對反向之運動的傾向，能由有無限能力之推動者克

服；但是，由於與推動者所企圖的地方相反而有之阻力，卻不能完全克服，除非除去它佔據的那個地方或位置。因為正如白色之物因白色而抗拒黑色之物：愈是白色，距離黑色也愈遠；同樣地，身體也抗拒別的地方，因為身體有相反的地方：距離愈大，阻力也愈大。可是，除非身體沒有形體的存在，否則不可能離開地方，因為身體佔據地方、或者位置，是因為有形體。因此，身體的本性一旦存在，運動的能力不論多大，也絕不能立即運動。可是，光榮身體並沒有失去形體的存在。所以，也絕不能立即運動。

4. 應該瞭解奧斯定所說的速度 (*celeritas*)，意指一物不可知覺地超越另一物，如同整個運動的時間是不知不覺的一樣。

5. 雖然復活後的光榮身體不再有計算天體運行的時間了，卻將有產生各種運動的最後時間。

第八十五題

論聖人身體復活後的神光

一分爲三節一

然後要討論的是，聖人身體復活後的神光（參閱第八十二題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、神光是不是屬於光榮身體。
- 二、非光榮身體的眼睛是否能看見光榮身體的神光。
- 三、非光榮身體是否必然地看見光榮身體。

第一節 神光是否屬於光榮的身體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 神光似乎將不屬於光榮的身體。因為：

1.正如亞維采那《論自然物》（De Naturalibus）卷六所說的：「一切的光明物體都由許多透明體而組成」卷六第三部第二章。可是，光榮身體的部分卻不是透明體，因為有些光榮身體的部分受土的控制，例如：骨頭與血肉。所以，光榮身體將不是光明的。

2.此外，一切的光明體使自己後面的物體不能被看到。所以，前面的光明使後面的部分暗然無光，火焰也使自己後面的火焰不能被看見。可是，光榮的身體卻將不會蒙蓋自己內所有的，正如教宗額我略一世《倫理叢談》卷十八第四十八章，關於《約伯傳》第二十八章17節「黃金與琉璃不能與她相比」所說的：「在那裡，」即是在天國裡，「粗壯的肢體將不會使另一個人的眼睛看不見每個人的心靈，肉身的眼睛也將看見肉身的真正和諧。」所以，光榮身體將不是光明的。

3.此外，光明與彩色需要主體有相反的性質，因為「光明是非固定物的能見度的極點，彩色是固定物的能見度的極點」，正如哲學家《論感覺與感覺之物》第九章所指明的。可是，光榮身體卻將是彩色的，因為正如奧斯定《天主之城》卷二十二所說：「身體的美觀是肢體帶著適當的彩色」。可是，未來的光榮將不能沒有美觀。所以，光榮身體將不是光明的。

4.此外，如果光榮身體將有神光，那麼光榮身體的一切部分都將應該有神光，如同未來的光榮身體的一切部分都將有神健、神透和神速一樣。可是，這卻是不適宜的；因為某些部位相較於其它部位，有更大的神光，例如：眼睛比手、心靈比骨頭、體液比肉或神經，將有更大的神光。所以，光榮身體似乎不應該是光明的。

反之 1.《瑪竇福音》第十三章43節說：「那時，義人要在他們父的國裡，發光如同太陽」；《智慧篇》第三章7節說：「義人必要閃爍發光，有如……火花」。

2.此外，《格林多前書》第十五章43節說：「播種是可羞恥的，復活起來的是光榮的」，這屬於神光，正如之前41至42所指明的，把身體復活後的光榮與「星辰的光輝」相比較。所以，聖人復活後的身體將是光明的。

正解 我解答如下：應該主張聖人復活後的身體將是光明的，因為這是聖經的恩許（參閱反之）。可是，有人卻把這種神光歸於第五種本質（*quinta essentia*），因為這種本質將控制人類的肉身（參閱：哈勒士的亞歷山大，《全集》第三集第二十一題）。可是這是錯誤的，正如之前（第八十二題第一節；第八十三題第一節；第八十四題第一節）多次說明的。因此，更好說這種神光使靈魂的光榮傾注在肉身上。因為人所感受的，並不是因

感受影響而感受，而是因感受影響者而感受。所以，靈魂所有的神光是精神的（spiritualis），肉身所感受的神光是有形的（corporalis）。因此，靈魂的神光大於肉身的神光，因為靈魂的功勞大於肉身的功勞。所以，未來肉身的神光也將與靈魂的神光不同，正如宗徒《格林多前書》第十五章41至42節所說。因此，從光榮的身體上，可以知道靈魂的光榮，如同從鏡子中，可以知道玻璃器中所有的身體的彩色一樣，正如教宗額我略一世關於《約伯傳》第二十八章17節：「黃金與琉璃不能與她同列」所說的。

釋疑 1. 亞維采那說的是，按天性而由組合物得到神光的身體。光榮的身體沒有這種光明，主要是來自德性之功勞的光明。

2. 教宗額我略一世把光榮的身體與黃金和琉璃相比較：因神光而與黃金相比較，因透明而與琉璃相比較。所以，應該說光榮身體將是透明的，同時也將是光明的。光明之物並不透明，有時因為身體的神光是由強烈的光明部分而產生，因為強烈的光明與透明的光明相反。可是，未來身體的神光卻將由其它原因而產生，正如上文所說的。可是，光榮身體的強烈神光，卻沒有從光榮的身體上除去透明的光輝，正如琉璃光明的強度也不從琉璃上除去透明一樣。

可是，有人卻主張，光榮身體與琉璃相比較，並不是因為光榮的身體是透明的，而是因為光榮的身體相似琉璃，正如那密封在琉璃中的物品能被看見；同樣地，那密封在光榮身體內的靈魂光榮也能被看見。可是，第一種解釋比較正確，因為更能保持光榮身體的尊位，更合乎教宗額我略一世所說的話。

3. 未來身體的光榮將不消滅身體的本性，反而使身體的本性更完美。因此，身體應該有的色彩由於部分的本性，而仍將存在身體上；卻由於靈魂的光榮，反而更增加神光。也如同

人由於日光，或者由於內在或外在的原因，看見光輝燦爛的彩色身體。

4. 正如光榮的神光由靈魂而傾注在肉身上，是按肉身的的方式，與在靈魂中的方式不同；同樣地，靈魂也將以各身體各部位的方式，把光榮傾注在肉身的每一部位上。因此，每一部分有不同的神光並無不宜，因為其對神光所有的配備各不相同。這與光榮身體的其它奇恩不能相提並論，因為身體的各部位並沒有不同的配備（dispositio）。

第二節 非光榮身體的眼睛是否能看見光榮身體的神光

有關第二節，我們討論如下：

質疑 非光榮身體的眼睛，似乎不能看見光榮身體的神光。因為：

1. 可見之物應該與視覺相稱。可是，非光榮身體的眼睛不適於看光榮神光，因為神光與本性的光明並不同類。所以，非光榮身體的眼睛，似乎不能看見光榮身體的神光。

2. 此外，光榮身體的神光大於現在所有的日光，因為未來的日光也大於現在所有的日光，正如《依撒意亞》第三十章36節及依希道《論受造物的秩序》（De Ord. Creatur.）所說的。光榮身體的神光更大於未來的日光，因為太陽和整個世界都將獲得更大的光輝。可是，非光榮身體的眼睛因強烈的光輝而不能凝視運轉的太陽。所以，非光榮身體的眼睛更不能凝視光榮身體的神光。

3. 此外，為能看見，可見之物必然是在看見者的對面，除非眼睛有傷。可是，在非光榮身體眼前的光榮身體的神光，未必被看見；因為門徒看見主復活後的身體，但未見神光（路二十四16）。所以，非光榮身體的眼睛不能看見這種神光。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《斐理伯》第三章21節：「相似他光榮的身體」，說「我們將相似祂在顯聖容時所有的光輝」。可是，門徒們的非光榮身體的眼睛卻看見了這種光輝。

2.此外，在公審判時受罰的罪人，也要看見義人的光榮，正如《智慧篇》第五章1及2節所指明的。可是，除非罪人看見義人身體的神光，否則不能完全看見義人的光榮。

正解 我解答如下：有些人，除非奇蹟使非光榮身體的眼睛看見光榮身體的神光，非光榮身體的眼睛就不可能看見光榮身體的神光。可是，這卻是不可能的，除非我們說這種光明是雙關語。因為光明本身生來就影響視覺，視覺本身生來就知覺光明；如同真理與理智之關係，美善與意志之關係一樣。因此，如果視覺完全不能知覺光明，那麼或者這種視覺就是雙關語，或者這種光明是雙關語。可是在這裡卻不能因為這樣，所謂光榮身體將是光明的，使我們一無所知；如同我們說天上的狗（*canis in caelo*）一樣，對不知道狗這種動物的人而言，那話毫無曉喻作用。所以應該說，非光榮身體的眼睛，自然而然地能看見光榮身體的神光。

釋疑 1.就原因而言，而不就種類而言，未來的光榮神光與本性的光明並不同類。所以，就種類而言，本性的光明與視覺相稱。同樣地，就種類而言，光榮的神光也與視覺相稱。

2.正如光榮的身體不可能被自然物所動，而能被靈魂所動；同樣地，光榮的身體也由於本性的特性，只受靈魂的影響。可是，由靈魂來的強烈光輝卻不傷害視覺，反而使視覺興高采烈；可是由自然界來的強烈光輝卻傷害視覺，使視覺器官發炎，破壞視覺器官，也使人不能聚精會神。因此，雖然光榮

身體的神光超越日光，可是就神光的性質而言，並不能傷害視覺，反而使視覺興高采烈。

3. 光榮身體的神光來自意志的功勞。因此，光榮身體的神光屈服在意志的權下，看與不看，悉聽意志的命令。所以，顯示自己的神光，或者隱藏自己的神光，屬於光榮身體的權下，這就是蒲瑞坡希提魯（Praepositinus）的意見。

第三節 非光榮的身體是否必然地看見光榮的身體

有關第三節，我們討論如下：

質疑 非光榮的身體似乎必然地看見光榮的身體。因為：

1. 未來的光榮身體將是光明的。可是，光明的身體卻光照自己，也光照其它物。所以，非光榮的身體必然將看見光榮的身體。

2. 此外，凡把其它物隱藏在自己後面的一切身體，都必然地為人所看見，因為其它物都將隱藏在自己身體的後面。可是，光榮身體卻將不讓人看見那隱藏在自己身後的其它物，因為身體將是彩色的（第一節釋疑3.）。所以，非光榮的身體必然地將看見光榮的身體。

3. 此外，正如量（quantitas）屬於身體內所有的一切；同樣地，使物能被看到的品質也是身體上的（qualitas）。可是，量卻將不屬於意志的權下，例如：光榮的身體可能是大的，或者小的量。所以，使物是可見的之品質，也不在意志權下，以使之不被看見。

反之 1. 人的身體將受光榮，以相似基督復活後的身體。可是，非光榮的身體卻不必看見基督復活後的身體，祂甚至於由厄瑪烏二徒的眼前隱沒了，正如《路加福音》第二十四章31節所說的。所以，非光榮的身體不是必然看見光榮身體。

2.此外，在天堂上，肉身絕對服從靈魂。所以，光榮身體能被看見或不被看見，悉聽靈魂尊意。

正解 我解答如下：可見之物之被看見，是因其對視覺的作用。一物對一外物有或沒有作用，在其自然沒有任何變化。所以，屬於光榮身體之完美的特性沒有變化，能夠使其自身被看見或不被看見。因此，光榮身體被看見或不被看見，是屬於其靈魂的權下，如同其它的一切身體行為屬於靈魂的權下一樣，否則光榮的身體就不是絕對服從原動力的工具。

釋疑 1.這種神光將服從光榮的身體，以便可以顯示自己，或者隱藏自己。

2.除非身體的色彩改變視覺，則身體的色彩就不能妨害其透明性，因為視覺不能同時被兩種色彩所改變，以便完美地看見每一種色彩。可是，光榮身體的色彩改變視覺，或者不改變視覺，都將屬於靈魂的權下。所以，身體的色彩隱藏，或者不隱藏在自己身後之物，都將屬於靈魂的權下。

3.量屬於光榮身體本身：光榮身體的量不能按靈魂的命令改變，而光榮身體絲毫沒有內在的改變，因為這種改變相反光榮身體的神健。所以，量與可見性（visibilitas）不能相提並論。因為使東西可見之品質，也不能因靈魂之命令而抽離，可是質的作用卻被迫停止；如此則按照靈魂的命令，非光榮的身體就不能看見光榮的身體。

第八十六題

論惡人的身體復活後所有的情況

一分爲三節一

然後要討論的是，惡人的身體復活後所有的情況（參閱第七十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、未來惡人的身體是不是將帶著自己的畸形復活。
- 二、未來惡人的身體是否不朽。
- 三、未來惡人的身體是否神健。

第一節 未來惡人的身體是否將帶著自己的畸形一起復活

有關第一節，我們討論如下：

質疑 未來惡人的身體似乎將帶著自己的畸形一起復活。因爲：

1. 凡罪罰所招致的一切，除非罪過得赦，否則不能除去。可是那使肢體有缺陷的斷肢，卻是罪罰所招致的；身體的一切缺陷也都是如此。所以，在肉身復活時，那些尚未獲得罪赦的惡人，將不消除身體上的一切畸形。

2. 此外，正如聖人的未來復活將獲得最後的幸福；同樣地，惡人的未來復活也將獲得最後的痛苦。可是，復活後的聖人卻絲毫不喪失可能屬於他們的完美的一切。所以，復活後的惡人也絲毫不喪失可能屬於他們的痛苦的一切。因爲身體的缺陷就是這類東西，所以將隨惡人的身體一起復活。

3. 此外，正如身體的缺陷畸形屬於可受苦之身體的缺陷；同樣地，行動緩慢也屬於可受苦之身體的缺陷。可是，復活後的惡人身體卻將不會消除行動的緩慢，因爲他們的身體將不是神速的。所以，也將不會消除他們身體上的一切畸形。

反之 1.《格林多前書》第十五章52節說：「死人必要復活，成爲不朽的」；「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「死人，即是罪人，或者泛指一切的死人都將復活，而成爲不朽的，即是絲毫沒有減少肢體」。所以，惡人都將復活，而且身體絲毫沒有缺陷。

2.此外，惡人將沒有防止受覺苦之物。可是，愁苦卻妨礙覺苦，因爲愁苦使感覺器官衰弱。同樣地，肢體的缺陷也妨礙身體整個受苦。所以，惡人都將復活，絲毫沒有這些缺陷。

正解 我解答如下：人類身體的缺陷，可能有兩種方式。第一，由於某一肢體的缺陷，例如：稱斷肢的人爲醜陋者，因爲他們缺少相稱於整體的部分。無人懷疑未來的惡人身體將沒有這種缺陷，因爲無論善人，或者惡人的一切身體，都將完整地復活（第八十題第一節）。

身體缺陷的第二種方式，由於各部分之配置不當，或者由於部分不應該有的量、或者質、或者位置，即是部分與整體應該有的比例不合。例如，熱病和類似的病痛，都屬於這種缺陷，有時是缺陷的原因。奧斯定《基本教理手冊》第九十二章說，關於這些問題仍然不能確定而存疑，正如大師的《語錄》第四集卷四十四的引述。可是關於這一點，現代的神學家們共有兩種意見。

第一，這些畸形和缺陷仍然將存留在惡人的身體上，他們認爲惡人的罰是最大的痛苦，絲毫不應該減輕。

可是，這卻不能稱爲合理的主張。因爲在肉身復活時，我們更注意本性的完美，反而不注意肉身先前所有的情況。所以，死於未成年（*aetas perfecta*）的人，將以青年的身材而復活（第八十一題第一節）。因此，那些曾有身體的自然缺陷的人，或者由於這些缺陷而產生畸形，在肉身復活時就絕不會恢復這些缺陷，或者畸形，除非是出於罪有應得。所以，如果人將同缺

陷，或者畸形一起復活，那麼這為他將是受罰：「當面按他的罪照數鞭打」（申二十五2）。可是，那應該受罰的罪人，卻可能因小的罪而有一些畸形，或者缺陷，而另一個應該因更大之罪受罰的罪人，反而沒有這些畸形，或者缺陷。因此，如果那在現世有畸形的人，將同這些畸形一起復活，那麼顯然地，另一個在現世並沒有這些畸形而應該受重罰的人，也將復活，受罰的方式與罪過的大小不相符合，他好似更應該為他在現世已受的罰而受罰，這是沒有道理的。

所以，第二種意見比較合理地主張，天主創造了人性，在肉身復活時，將完整地恢復人性。因此，身體因人性的腐化、或者軟弱、或者其它原因，例如：熱病和目疾等所有缺陷、或者畸形，在肉身復活時，都將消除盡淨；可是人體由於本性原因而招致的缺陷，例如：身體的重量和可受苦性（passibilitas）等，都將存留在惡人的身體上——善人們的身體因復活的光榮，而消除這些缺陷。

釋疑 1. 因為一切法庭所宣判的刑罰，都是按這法庭之條件，罪人在現世所受的罰，都是暫時的，不會超過今生的期限（terminus）。所以，雖然惡人的罪過並未得赦，可是他們卻不應該受現世已受過的罰，可是天主的正義卻需要惡人在地獄裡受更大的永罰。

2. 善人與惡人不能相提並論，因為一件事可能是純粹的善工，卻不能是純粹的惡。因此，聖人的最後幸福需要完全免於一切的罪，可是罪人的最後痛苦並不消滅他們的一切善，因為「如果惡是完整的，那麼就毀滅其自身」，正如哲學家《倫理學》卷四第五章所說的。所以，惡人的痛苦是在其天性之善以外的；天主之善是造物的工程，祂將恢復這種本性的完美。

3. 這些缺陷中之一的行動緩慢，是人類身體的原理自然

獲得的，可是身體的畸形卻不是人類身體的原理自然獲得的。所以，不能相提並論。

第二節 未來惡人的身體是否是不朽的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 未來惡人的身體似乎是可朽的。因為：

1.一切由相反之物組合成者，必然朽壞。可是，未來惡人的身體卻由相反之物組合而成，現在的惡人身體也由相反之物組合而成，否則現在和未來惡人的身體種類就不相同，組織成份也不相同。所以，未來惡人的身體將是可朽的。

2.此外，如果未來惡人的身體將是不朽的，那麼它將不是因本性而不朽。因為未來惡人的身體與現在惡人的身體屬於相同的本性。它也將不是因恩寵，或者因光榮而不朽，因為未來惡人的身體將沒有恩寵與光榮。所以，它將絕不是不朽的。

3.此外，凡身處於最大痛苦中的人，似乎不宜減少最大的刑罰。可是，死亡卻是最大的刑罰，正如哲學家《倫理學》卷三第六章所指明的。所以，那些身處於痛苦中的惡人，不應該免除死亡。所以，他們未來的身體將是可朽的。

反之 1.《默示錄》第九章6節說：「在那日期內，人求死而不得；渴望死，死卻避開他們。」

2.此外，天主以永罰而懲罰惡人的靈魂與肉身，《瑪竇福音》第二十五章46節說：「這些人要進入永罰」。可是，如果他們的身體是可朽的，他們就不可能受永罰。所以，他們的未來身體將是不朽的。

正解 我解答如下：一切的運動都應該有運動的原理。從可動之物除去運動或變化，共有兩種方式：第一種，因為可運動之

物並沒有運動原理；第二種，因為運動原理受阻。可是，腐朽卻是一種變動。因此，身體由於自己原理的情況而有可朽性（*corruptibilitas*）；將成為不朽的，共有兩種方式。第一種，因為原動力完全除去了變成腐朽的原理，既然如此，則未來惡人的身體就是不朽的。因為天體藉著自己的地方運動（*motus localis*）而成為第一原動力；其它的一切第二原動力，都因第一原動力而運動，如同受它的推動一樣。天體的運行停止了，再不應該有原動力可以使身體改變自己的本性。因此，在肉身復活後，天體的運行停止了，沒有任何原動力足以使人類身體改變自己的本性特質（*proprietas naturalis*）。可是，朽壞卻是改變的終點，如同生殖（*generatio*）是改變的終點一樣。所以，未來惡人的身體將不可能腐朽，這有益於天主的正義，以使永生中的惡人受永罰。這是天主的正義所要求的，正如之後**第三節：第九十九題第一節**將要討論的：如同現在身體的可朽性有益於天主上智的安排，祂由腐朽之物中而生其它物。

身體成為不朽的第二種方式，因為腐朽的原因有時受阻。亞當的身體就是以這種方式曾經不朽；因為那存留在人身體上的相反性質，因無辜的恩寵（*gratia innocentiae*）而被管制，以免使身體分解。光榮身體更應該管制相反的性質，因為光榮身體將完全屈服於靈魂的權下。所以，聖人在全人類復活後的身體，就將有上述兩方面的不朽性。

釋疑 1. 凡組成身體的相反之物，都是使身體腐化的第二原理，因為第一原動力是天體的運行。除非具有強有力的阻礙原因，否則由相反之物而組成的身體必然腐朽無疑。可是，沒有天體的運行，縱然那組成身體的相反之物的本性，也不足以使身體腐朽，正如上文所說的。可是，哲學家們並不知道天體的運行之停止。因此，他們主張由相反之物而組成的身體的本

性，必然使身體腐朽無疑。

2. 這種不朽性來自本性，並不是因為惡人的身體有不朽的原理，而是因為惡人的身體並沒有腐朽的第一原動力。

3. 雖然死亡絕對是最大的刑罰，可是死亡卻相對地不妨是刑罰的良藥。所以，免除死亡足以增加刑罰。因為正如哲學家《倫理學》卷九第九章所說的：「人人似乎都喜歡活著，因為人人都可以渴望一切」；他又說：「卻不應該度罪惡的生活、不應該度腐化的生活、也不應該生活於憂愁之中」。所以，正如人人絕對都喜歡活著，卻不喜歡度憂愁的生活；同樣地，無生命的死亡絕對是受罰，也是受最大的刑罰，因為主要的善是存在 (esse)，存在被剝奪了，其它一切都同存在一起被剝奪了。可是，因為死亡結束罪惡的生活，及憂愁的生活，而成爲受罰的良藥。所以，免除死亡足以增加所受的永罰。

可是，如果說死亡因死人所感覺到的肉身痛苦，而是處罰，那麼毫無疑問地，惡人更將繼續不斷地受更大的痛苦。因此，他們被稱爲生活在永死 (mors perpetua) 中，正如《聖詠》第四十八篇 15 節所說的：「死亡要牧放他們」。

第三節 未來惡人的身體是否是神健的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 未來惡人的身體似乎將是神健的。因為：

1. 按照哲學家《辯證論》卷六第六章的話：「痛苦愈大，心智愈喪失」。可是，「如果痛苦逐漸減輕，那麼痛苦必然終究消除」，正如《物理學》卷一第四章所說的。所以，如果未來惡人的身體將是能受苦的，也將永遠受苦，那麼他們終究將沒有痛苦，也將消除痛苦；之前第二節已證明這是錯誤的。所以，未來惡人的身體將是神健的。

2. 此外，一切的主動者 (agens) 使被動者 (patiens) 相

似自己。所以，如果未來惡人的身體受火刑，這種火將使惡人相似自己。可是，因為火卻只焚毀那些相似自己的身體；如果未來的惡人身體將是能受苦的，那麼他們終於將被火焚毀。所以，未來惡人的身體將是神健的。

3.此外，凡身處於烈火中而毫不被焚毀的動物，就稱為生活的，如同那住在火中的惡神（Salamandra；參閱：哲學家《動物史》（De Animal. histor.）卷五第十九章；如此就不會對牠們施以火刑，因為除非身體受傷，否則動物就不會受皮肉之苦。所以，如果惡人的身體在烈火中毫髮不損，仍然可以存在，一如上述的動物，正如奧斯定《天主之城》卷二十一第二、第四章所說的；那麼他們在地獄裡似乎沒有受絲毫的苦，除非他們的身體是神健的，就無此可能。所以，結論相同。

4.此外，如果惡人的身體是能受苦的，那麼他們受的苦，似乎應該超越他們現世所受的一切痛苦，如同聖人的福樂將超越他們在現世所享的一切福樂一樣。可是，因為他們在現世有時卻受了極大的痛苦，以致於靈魂離開肉身；所以，如果未來的這些身體是能受苦的，那麼他們更應該受無止境的痛苦，因而靈魂將離開肉身，如此一來身體就將腐化。這是錯誤的。所以，未來的這些身體將是神健的。

反之 1.《格林多前書》第十五章52節：「我們也必要改變」，「註解」（拉丁通行本註解）關於說：「我們善人只不過將變成不變而神健的光榮而已」。所以，未來的惡人身體將不是神健的。

2.此外，正如身體與靈魂合作立功勞；同樣地，身體與靈魂也合作犯罪。可是，因為上述的合作不僅將使靈魂，而且也將使復活後的肉身受賞罰。所以，惡人的身體也將受罰，理由相同。未來的惡人身體將不可能是神健的。所以，未來的惡人身體是能受苦的。

正解 我解答如下：天主的正義將是惡人的身體不被烈火焚毀的主要原因，天主的正義將使他們的身體受永罰。可是在被動的身體和主動的原因方面，本性卻有益於天主的正義。因為被動是有所感受，被動的方式共有兩種，人有所感受也可以分為兩方面。一方面，因為就物質的本性存在（*esse naturale*）而言，物質的主體（*subjectum*）可以感受形式，例如：空氣感受烈火的熱度；這是第一種被動的方式，稱為本性的被動（*passio naturae*）。另一方面，精神的意念（*intentio*）有所感受，例如：空氣和瞳孔感受白色的形像，這種被動相似靈魂感受物的形像的被動；所以，被動的第二種方式稱為靈魂的被動（*passio animae*）。

因此，在肉身復活後，天體的運行停止了，肉身的本性不可能改變，正如上文第二節所說的。所以，肉身不可能因本性的被動而成為被動的。因此，按照被動的這種方式，未來的惡人身體將是神健的，如同未來的惡人身體將是不朽的一樣。雖然天體的運行停止了，靈魂方面的被動卻仍然存在，因為日光仍然將照耀在空中，人也可以看見各種色彩。所以，按照被動的這種方式，未來的惡人身體將是能受苦的。因為感覺因這種痛苦而完成，所以未來的惡人身體將有覺苦，本性絲毫沒有改變。

雖然未來的光榮身體有所感受。感覺上，也似乎是被動的，卻將是不能受苦的，因為他們已不再受絲毫的苦，痛苦也絲毫不能傷害他們，如同惡人的身體將從此而稱為能受苦的一樣。

釋疑 1. 哲學家說的是那改變受苦者的本性的痛苦，可是未來的惡人身體卻將沒有這樣的痛苦，正如上文所說的。

2. 主動者在被動者中的相似性有兩種方式。第一種，與在主動者中的方式相同，如同一切單義主動者的情況，例如：熟生熱、火生火。第二種，其主動者及被動者中的方式不同，如同在一切多重意義的主動者的情況。有時在主動者中，形式是以精神

方式存在，而在被動者中是以物質方式；例如，工程師建築房屋的形式，本身是物質的，在工程師的腦海中的形式是精神的。反過來說，主動者有時所有的形式是物質的，被動者所感受的形式是精神的；例如，牆壁上的白色是物質的，瞳孔和傳媒所感受的白色是精神的。現在討論的問題就是這樣。因為烈火的形式是物質的，惡人的身體所感受的烈火是精神的。所以，烈火使惡人的身體相似自己，卻不能焚毀惡人的身體。

3. 哲學家《論元素的特性》(De proprietatibus elementorum；編入亞里斯多德著作中，實際作者是阿拉伯人)指出，沒有任何動物可能生活在烈火中。加雷諾(Galienus)《論簡單醫學》(De simplicibus medicinis)也說：雖然有些物體暫時不被烈火灼傷，可是沒有任何身體能不被烈火焚毀，正如烏木所指明的。因此，與所引證的那住在烈火中的惡神，不能完全相提並論，因為牠不可能住在烈火中，而毫不朽壞，如同惡人的身體住在地獄裡毫不朽壞一樣。

可是，不能因為惡人的身體絲毫不被地獄的烈火破壞，就說他們的身體不被火刑所苦。因為有可感覺之物不僅生來受自然作用的影響，使人感受到喜樂而受鼓舞，或者因痛苦而器官受損害，而且也受精神行為的影響。因為有感覺之物與感受到者相宜，就使感官興高采烈；反之亦有相反的效果。因此，中等的色彩及和諧的聲音都使人興高采烈，可是非悅耳的聲音卻令人刺耳。

4. 只停留在靈魂相關機能上的痛苦，並不使靈魂與肉身分離；而是因為在靈魂痛苦時，肉身在其自然配備上產生變化。按第二種方式我們看到，忿怒使身體發熱，畏懼使身體發冷。可是未來復活後的身體的本性卻不能改變，正如上文第二節所指明的。所以，不論未來有如何大的痛苦，都不可能使靈魂離開肉身。

第八十七題

論復活者在公審判時對功過所有的知識

一分爲三節一

然後要討論的是，肉身復活後的種種情況（參閱第六十九題引言）。第一，論復活者在公審判時對功過所有的知識；第二，論公審判的時間與地方（第八十八題）；第三，論公審判的審判者與受審判者（第八十九題）；第四，論審判官降來審判的形體（第九十題）；第五，論世界與復活者在公審判後的情況（第九十一題）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、復活後的人是否將知道自己所犯的一切罪過。
- 二、復活後的人是否能知道他人良心所有的一切。
- 三、復活後的人是否對功過都能一目了然。

第一節 復活後的人是否將知道自己所犯的一切罪過

有關第一節，我們討論如下：

質疑 復活後的人似乎將不知道自己所犯的一切罪過。因爲：

1.人所知道的事理，或者是由感覺獲得的新知，或者是由回憶獲得的舊識。可是，復活後的人卻不可能由感覺而得知自己的罪過，因爲罪過已過去了，可是感覺卻屬於現在。罪人已忘記了自己所犯的種種罪過，也不可能記得自己所犯的種種罪過。所以，復活者不會知道自己所犯的一切罪過。

2.此外，大師《語錄》卷四十三第三章說，有某種良心書冊（libri conscientiae），記載著每人的功績。可是除非書冊中有他的記錄，否則就無從得知。罪過的某些記錄存留在良心上，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於宗徒於《羅馬書》第

二章15節所說，罪過的記錄只是罪罰和罪污而已。因為天主的恩寵已消除許多罪罰和罪污。所以，人似乎不能完全記得自己所犯的一切罪過。

3.此外，原因增強，效果也增強。可是，愛德卻是人痛哭所想起之罪過的原因。因為復活後的聖人有完美的愛德，如果他們想起自己所犯的一切罪，那麼他們就更應該痛哭自己的罪過。但是這是不可能的，因為《默示錄》第二十一章4節說：「憂愁和悲哀必然遠逝」（參閱：《依撒意亞》第三十五章10節）。所以，他們不會想起自己所犯的一切罪過。

4.此外，正如復活起來的惡人將面對自己曾行的善工，復活起來的善人將面對自己曾犯的罪過一樣。可是，復活起來的惡人卻似乎不知道自己曾行的善工，因為善工可以減輕許多的痛苦。所以，復活起來的善人也不知道自己曾犯的罪過。

反之 1.奧斯定《天主之城》卷二十第十四章說：「天主的德能使人想起一切的罪過。」

2.此外，正如人類的審判與外在的證據有關；同樣地，天主的審判也與良心的作證有關，正如《列王紀上》第十六章7節所指明：「人看外貌，上主卻看人心」。可是，除非證人對該判斷的事提出證據，否則人為的審判就不可能完美。因為天主的審判最完美，所以良心應該對每一件應該受審判的事作證。可是，應該受審判的卻是善工與罪過，《格林多後書》第五章10節說：「因為我們眾人都應出現在基督的審判台前」。所以，每個人的良心都應該記得自己所行的善惡。

正解 我解答如下：正如《羅馬書》第二章15至16節所說：「他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護；這事必要彰顯在天主審判人隱秘行為的那天」。因為證

人、被告和辯護律師們，都應該知道正在進行審判的事。可是在公審判時，人的一切功過都要受審判，人當時應該知道自己所作所為。因此，未來每個人的良心，如同是記有所做之事受審的案卷一樣，也如同人類審判所聘用的書記官一樣。這就是《默示錄》第二十章12節所說的案卷：「案卷就展開了：還有一本書，即生命冊展開了，死過的人都按卷上所記錄的，照他們的行為受了審判。」如同所說的案卷展開一樣，奧斯定《天主之城》卷二十解釋說：「這些案卷意指新舊聖約，天主把自己的命令在其中彰顯出來。」因此，正如維克多的李查《論審判權》(De Iudiciis)所說：「他們的心如同法律一樣」。可是下文所說的生命冊，尤其稱為另一案卷，因為天主的德能使人們想起自己的行為；因為這種德能使人想起自己的行為，就稱為生命冊（參閱反之1.）。或者稱為良心的第一案卷；審判官所宣布的審慎判決，也可以稱為第二案卷。

釋疑 1.雖然許多功過從記憶中刪除，可是一切功過仍然以某種方式留在效果中。因為不死的功勞將留在其應得的賞報中，可是已死的功勞卻留在忘恩負義的罪罰中，並因在獲得恩寵後所犯的罪過而增加。同樣地，尚未因補贖而消滅的罪過仍然有應該受的罰，可是補贖所消滅的罪過，卻仍然存留在補贖的回憶裡，同時也將想起自己的其它功勞。所以，每個人都有使他們想起自己的善工之物。可是，正如奧斯定所說的：這卻尤其是天主的德能所將完成的。

2.正如上文釋疑1.所指明的，每人所行的事，有一些記錄仍然存留在良心上，不應該說這些記錄只有罪過而已。

3.雖然愛德是現在痛哭罪過的原因，可是未來在天堂上的聖人只有喜樂，將不可能有絲毫痛苦的餘地。所以，他們不能痛悔自己的罪過，反而更高興天主的仁慈寬赦了他們的罪

過，也如同現在天使高興天主的正義一樣，容許天使保護那些拋棄恩寵而陷於罪惡的人，他們仍盡力謀求這些人的得救。

4. 惡人知道自己所行的一切善工，但將不會減輕自己的痛苦，反而更增加自己的痛苦；因為他們的最大痛苦是喪失了許多的善工。所以，波其武《論哲學的慰藉》卷二說：「人最大的不幸就是他曾經是幸福的。」

第二節 復活後的人是否能知道他人良心所有的一切

有關第二節，我們討論如下：

質疑 復活後的人似乎不能知道他人良心所有的一切。因為：

1. 復活後的人的知識，並不比天使現在的知識更清楚，而天主預許人復活後好像天使一樣（瑪二十二30）。可是，天使卻不可能知道彼此心中屬於自由意志（*liberum arbitrium*）的一切，他們需要彼此交談，才可以彼此瞭解（參閱：第一集第一〇七題第一節）。所以，復活後的人不可能知道他人的良心所有的一切。

2. 此外，凡人所知道的，或者是由事物本身，或者是由其它原因，或者是由其效果而得知。可是，人卻無法知道他人的良心中所有的功績與罪過，因為唯有天主才透徹人心，也知道人心的奧秘。同樣地，也不可能由它的原因而得知，因為並不是未來所有的人都將享見天主，唯有天主才可能影響人立功績與犯罪的意志。同樣地，也不可能由它的效果而得知，因為有許多的罪過，不會留下絲毫的效果，補贖也可以完全消滅罪過的效果。所以，復活後的人不可能知道他人良心所有的一切。

3. 此外，金口若望《希伯來書論贊》第三十一講說：「如果你提起自己的罪過，在天主台前，常常承認自己的罪過，也求祂寬赦罪過，那麼你會很快地消滅自己的罪過。可是，如果你忘記了自己的罪過，那麼當天主在你的朋友、仇人、聖人和天使面

前公布你的罪過時，你雖不願意仍會想起那些罪過。」由此可見，這種公布是人不承認已罪的懲罰。所以，天主並不向他人公布人已承認的罪過。

4.此外，如果人知道自己的許多夥伴都陷於罪惡中，那麼人就不太引以為恥。所以，如果每人都知道他人的罪過，那麼每個罪人的羞恥感就會大為減少。這是不適當的。所以，並不是復活後的人都知道全人類的罪過。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第四章5節「他要揭發暗中的隱情」，說：「所思所行的善工和罪過都將被展開，也將讓眾人得知」。

2.此外，一切善人的罪過都將得赦。可是，我們卻將知道某些聖人的罪過，例如：瑪達肋納、伯多祿和達味聖王的罪過（路七37；瑪二十六69；列下十一2，二十四10）。所以，將知道其他善人的罪過，更將知道惡人們的罪過。

正解 我解答如下：在最後的公審判時，天主的正義應該彰顯給眾人，現在則許多人不知道。可是，除非按照功績與罪過宣判，賞罰的判決就不可能是公正的。因此，正如審判官與陪審官應該知道判決的是非曲直，而宣判公正的判決；同樣地，一切知道公正判決的人們，也都知道判決的是非曲直，才顯其公正。因為正如每人都知道自己的賞罰，所以同樣地，全人類也都將知道自己的賞罰；正如每人都想起自己的功績，或者罪過；同樣地，每人也應該知道其他人的功績，或者罪過。

這是極可靠而普遍的意見，雖然大師《語錄》卷四十三卷第五章提出了相反的意見，即是「罪過因補贖而被消滅」，在公審判時，自己的罪過，他人不得而知。可是這樣的話，他為這些罪而做的補贖，也完全不為人知。這將大為減少聖人的光

榮和對天主的頌揚，因為天主如此仁慈地拯救了聖人。

260

——神學大全·第十七冊：論肉身復活的問題

釋疑 1. 先前的一切功績，或者罪過，都將成為每個復活者的光榮，或者不幸（**第一節釋疑1.**）。因此，藉著所看見的永恆事理，可以看見良心上所有的一切。尤其因為天主的德能促成此事，使全人類都知道這位審判官的判決是剛正不阿的。

2. 人可以知道功勞，或者罪過的效果，正如上文釋疑1.所指明的。雖然受造理智（intellectus creatus）的能力不足以促成此事，可是天主的德能卻可以使人知道功績，或者罪過的效果。

3. 公布罪人的罪過是羞辱罪人，因為他不承認自己所犯的罪過。可是揭露聖人的罪過，卻不可能羞辱聖人，如同在聖堂中宣講聖瑪達肋納的罪過，她並不引以為恥一樣；因為羞恥心是「不光榮的畏懼」，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章所說的：聖人不可能有不光榮的畏懼。可是，這種公布卻是他們最大的光榮，因為他們做了補贖；如同承認已罪的人，已證明他勇敢地承認了自己的大罪一樣。他們的罪過已被消滅，因為天主並不認為這些罪過應該受罰。

4. 罪人將看見其他人的罪過，絲毫不減少，反而更增加他們的羞恥心；他人受責，反而更使他們受責。因為這種原因而使羞恥心減輕，是因為根據他人的評價才有的羞恥感，由於習以為常而獲得羞恥感的減輕。可是，那時的羞恥心是因為面對天主的評判，因為天主是按照真理而評判罪過，無論是個人，或是眾人的罪過。

第三節 復活後的人是否都因唯一的直觀而知道功過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 復活後的全人類的一切功過似乎不能一覽無遺。因為：

1. 凡逐一看見的一切，似乎不能一覽無遺。可是，惡人卻逐一地看見自己的罪過，也痛哭自己的罪過。因此，《智慧篇》第五章8節惡人說：「傲慢為我們有什麼用處」等等。所以，復活後的全人類的一切功過似乎不能一目了然。

2. 此外，哲學家《辯證論》卷二第十章說：「我們無法同時瞭解許多事理」。可是，自己的和他人的功勞與罪過，只有理智才可以瞭解。所以，復活後的人不能同時看見一切。

3. 此外，惡人復活後的理智並不比現在聖人和天使的更精明，他們的本性知識（*cognitio naturalis*）是藉著天生的物像（*species innata*）而知道事理。可是，天使卻不能藉著這種知識而同時看見許多事物（參閱：大師《語錄》第二集卷三第二題第四節）。所以，未來的惡人也不能同時看見所做的一切。

反之 1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《約伯傳》第八章22節：「必蒙受羞辱」，說：「他們一旦看見審判官，他們的一切罪惡都將呈現在自己的眼前」。可是，他們卻將突然地看見審判官。所以，他們也將突然地看見自己所犯的一切罪過，其它一切也是如此。

2. 此外，奧斯定論《天主之城》卷二十（參閱第一節反之2.）認為，人在審判時，不宜閱讀一本記載每人行為的書。因為，無人能衡量這本書的大小，或者能算計閱讀這本書所需要的時間；同樣地，如果人須逐一看看自己及他人的功過，也不可能衡量所需要的時間。所以，應該主張每人直觀地看見一切。

正解 我解答如下：關於這個問題，共分兩種意見。第一，人

將直觀自己和他人的一切功勞與罪過。我們相信這為聖人們易如反掌，因為他們將在聖言內看見萬物（參閱：第一集第十二題第八節），所以應該同時看見許多事物。可是，惡人們的智力卻沒有增加，以便能享見天主，他們雖然也在天主內看見其它一切，反而更加困難。

第二種意見指出，惡人將同時廣泛地看見自己所犯的一切罪過，已足以使他們在公審判時被控告，或者被寬赦。可是，他們卻不會同時看到一切細節。可是，這種意見似乎與奧斯定《天主之城》卷二十的話不相合，他說他們可以一目了然地計算萬物，可是凡大約知道的，就不必計算。

所以，可以選擇合乎中庸的主張：他們不會立即地，而是在極短的時間內，天主的德能協助他們思考每一罪過。這就是奧斯定所說的：「他們將非常迅速地」計算自己所犯的一切罪過。如此並非不可能，因為在任何短暫的時間都包含在無限時間的潛能內。

釋疑 由上文所說的可不言而喻。

第八十八題

論公審判的時間與地方

一分爲四節一

然後要討論的是，公審判的時間與地方（參閱第八十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否將有公審判。
- 二、公審判的宣判是否口頭的。
- 三、公審判的時間是否無人得知。
- 四、公審判是否應該在約沙法特山谷或者周圍的地方舉行。

第一節 是否將有公審判

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎將沒有公審判。因爲：

1.正如《納鴻先知書》第一章9節所說的：「上主不必二次降災」。可是，天主現在審判人的每種行爲，因爲天主賜給每人死後賞罰；甚至於天主在現世也賞罰有些人的善工，或者罪過。所以，似乎將沒有其它審判。

2.此外，在一切的審判中，判決的執行絕不在審判之前。可是，天主對人的判決與人獲得天國，或者離開天國有關，正如《瑪竇福音》第二十五章41節所指明的。因爲現在有些人獲得了永恆的天國，有些人離開了永恆的天國。所以，似乎將沒有其它的審判。

3.此外，某些事應該受審判，是因爲存在著疑惑，有待審斷。可是，在世界末日以前，惡人卻已註定受罰，善人也已註定享福。所以，似乎不應該有其它的審判。

反之 1. 《瑪竇福音》第十二章41節說：「尼尼微人在審判時，將同這一代人起來，定他們的罪」。所以，在肉身復活後，將有一種審判。

2. 此外，《若望福音》第五章29節說：「都要聽見他的聲音，而出來：行過善的，復活進入生命；作過惡的，復活而受審判。」所以，復活後似乎將有一種審判。

正解 我解答如下：正如作為屬於事物的原理，原理使事物存在；同樣地，審判也屬於達到目的之物的終點。可是，天主的作為卻分為兩種。第一種作為是祂使萬物存在，設定其天性，區分那屬於萬物之完美性者；關於這一項工程，《創世紀》第二章2節）說天主「休息」。第二種作為是對萬物的管理，《若望福音》第五章17節說：「我父到現在一直工作，我也應該工作」。所以，祂的審判也分為兩種，可是次序卻顛倒過來。一種審判與掌管受造物的作為相符合，掌管受造物不能沒有審判。因此，每個人按照自己的工作而單獨受審判，不僅因為適合自己，而且也因為適合宇宙的掌管。所以，人為他人的好處而延期受賞，正如《希伯來書》第十一章39至40節所指明的；也為他人的利益而延期受罰。因此，公審判必然與天主先使物存在相符合，正如天主直接地創造萬物；同樣地，世界也將獲得最後的完美，每個人也終於獲得自己應得的最後完美。

因此，在這種審判時，天主的正義將彰顯於萬物，可是現在仍是隱而未顯的，因為於人有益，有時個別的安排似乎不合明顯作為之要求。所以，那時善人與惡人將完全分開，因為善人不再有益於惡人，惡人也不再有益於善人；而在現世的管理時期，天主的上智為了上述目的，而使善人同惡人在一起。

釋疑 1. 個人是私人，也是全人類的一份子。所以，人應該受

的審判，共有兩種。第一，私審判（*iudicium singularis*），這是人死後所受的審判：「各人藉他肉身所行的，或善或惡，領取相當的報應」正如《格林多後書》第五章10節所說；雖然並不是整個人，也不是肉身，而只是靈魂領取相當的報應。第二，全人類的審判；如同說按照人類正義而受審判一樣，團體有時也受審判，每個人是團體的一份子。因此，當舉行全人類的善世審判（*iudicium universale*）時，善人與惡人完全分開，每個人都受審判。上主也不必「二次降災」，因為一個罪並不受兩次罰。所以，在公審判前，並沒有完全受罰；但在最後的審判時，將完全受罰。從此以後，惡人的靈魂與肉身同時受苦。

2. 公審判的判決是善人與惡人完全分開，這事不是在公審判之前，而是在公審判之後。可是，每個人的私審判也不完全在公審判的效果之前，而完全在公審判的效果之後，因為善人也在公審判後更受賞：一方面，因為肉身增加光榮；另一方面，因為聖人的數目到齊，惡人也由於增加肉身的罰而受苦，惡人的罰得以滿全——他們愈同許多人一起被焚燒，也愈焚燒自己。

3. 公審判更直接地與審判全人類有關，反而不直接地與審判私人有關。所以，每個人在公審判以前，已確知自己受賞，或者受罰；可是每個人卻不知道將受的是什麼罰，或者受什麼賞。所以，未來的公審判是不可缺的。

第二節 公審判的宣判是否該用言語

有關第二節，我們討論如下：

質疑 公審判的宣判似乎是用有聲的言語。因為：

1. 正如奧斯定《天主之城》卷二十二第一章所說：「我們不能確知這種審判歷時多少時日」。可是如果在審判中所宣稱的，只是以心念完成，就不能說時間不能確知。所以，這種審

判不僅是心念的宣判，而且也是口頭的宣判。

2.此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷二十六第二十章說：「他們至少將聽見審判官的話，他們承認自己相信祂所說的話。」可是，卻不能認為這意指內心的話，因為全人類都將聽見審判官的話，善人與惡人都將知道他人的一切行爲（參閱：第八十七題第二節）。所以，這種宣判似乎是口頭的。

3.此外，基督將以人的形體來審判（參閱：第九十題第一節），全人類都可以看見祂有人類的形體。所以，祂似乎以人的聲音說話，以便全人類得以聽見。

反之 1.奧斯定在《天主之城》卷二十第十四章說：「《默示錄》第二十章12節說的生命冊（liber vitae），我們應該認為這是天主的德能，使每人想起自己的善工，或者惡行，一目了然地，非常迅速地計算自己所犯的一切罪過，每人的知識控告，或者辯護自己的良心，使全人類和每個人都將同時受審判。」可是，如果審判官審問每人的功績，那麼全人類和每人就不能同時受審判。所以，未來的這種審問似乎不是口頭的。

2.此外，判決應該與證據相符合。可是，未來的證據、控告或者辯護，卻是心靈的。因此，《羅馬書》第二章15至16節說：「他們的良心也如此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護；這事必要彰顯在天主審判人隱密行爲的那天。」所以，這種宣判和整個審判，因心靈而完成。

正解 我解答如下：這個問題的真理無從確知。可是，根據極可靠的意見，是在整個審判中，對惡人的審問、控告，與對善人的頌揚，和對二者的宣判，都將因心靈而完成。因為如果口頭敘述每人的行爲，恐怕需要難以相像的長時間。也正如奧斯定《天主之城》卷二十第十四章所說的：「如果我們假設天主

將按照生命冊而審判全人類，就如同《默示錄》第二十章12節所說，應該認為生命冊是一本有形的書，誰能想像這書的大小，或者長短呢？或者需要多久時間，才能讀完這本包括每人的整個一生的書呢？」如果全人類的行為都寫在這本有形的書中，那麼口述比閱讀每人的行為，需要更長的時間。因此，較可靠的意見是《瑪竇福音》第二十五章34節所說的，我們不應該認為天主口頭上，而應該認為天主在全人類心靈上完成這種審判。

釋疑 1.這正如奧斯定說：「我們不能確知這種審判歷時多少時日」的理由，因為我們不能確知這種審判是否是口頭的，或者心靈的審判。因為如果這種宣判是口頭的，那麼就需要長時間。如果這種宣判是心靈的，那麼只需此刻，就得以完成。

2.縱然這種宣判是心靈的，也可以贊成教宗額我略一世的話。因為雖然全人類因天主的德能而知道自己和他人的行為，這是福音所說的。可是那些有信德的人們，都由天主的話而產生信德，他們將因天主的話而受審判，因為正如《羅馬書》第二章12節所說：「凡在法律之內犯了罪的人，也不要按照法律受審判」。所以，這是特別對那些已是信徒的人所說的，而不是對那些非信徒的人所說的。

3.基督將有形地顯現出來，使全人類知道祂是有形的審判官：審判的確可以立即完成。可是，如果基督卻以口頭完成這種審判，那麼以時間計算，就需要無限延長的時間。

第三節 公審判的時間是否無人得知

有關第三節，我們討論如下：

質疑 公審判的時間似乎不是無人得知的。因為：

1. 正如聖祖們期待基督第一次來臨；同樣地，現世的人也期待基督第二次來臨。可是，聖祖們卻知道基督第一次來臨的時間，正如《達尼爾》第九章24節敘述許多星期所指明的。因此，耶穌譴責猶太人並不知道基督的來臨，正如《路加福音》第十二章56節所指明的：「偽善人哪！你們知道觀察地上及天上的氣象，怎麼不能觀察這個時機呢？」所以，我們似乎也應該知道基督的第二次來臨，即是「上主要開庭審訊」（依三14）。

2. 此外，徵兆使我們知道所象徵之物。可是，關於未來的公審判，聖經卻為我們提供了許多的徵兆，正如《瑪竇福音》第二十四章3節、《路加福音》第二十一章7節和《馬爾谷福音》第十三章3節所指明的。所以，我們可以知道這種審判的時間。

3. 此外，宗徒《致格林多前書》第十章11節說：「我們這些生活在末世的人」；《若望壹書》第二章18節說：「小孩子們，現在是最末的時期了」。因為自從說了這些話以後，已歷時很長的時間。所以，至少我們現在可以知道，最後的公審判已接近了。

4. 此外，審判的時間不應該是祕而不宣的，除非為了使每人慎加準備受審，而不能確知公審判的時間。可是，如果有人確知公審判的時間，仍然要憂心如焚，因為每人都不能確知自己的死期；正如奧斯定《書信集》「致郝希基烏斯——論公審判的日子」（De Die Iudicii ad Hesychium）所說的：「每人自己的最後日子是怎樣的，在世界的最後日子也是怎樣。」所以，公審判的時間不必是祕而不宣的。

反之 1. 《馬爾谷福音》第十三章32節說：「至於那日子和那

時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」。這節福音說，連子也不知道，因為祂不願意讓我們知道。

2.此外，《得撒洛尼前書》第五章2節說：「主的日子要像夜間的盜賊一樣來到。」因為夜間盜賊來到，主人完全不得而知。所以，最後公審判的日子似乎也完全不得而知。

正解 我解答如下：天主因自己的知識而成爲萬物的原因（參閱：第一集第十四題第八節）。祂使自己的受造物分享這兩件事：因爲祂賜給一些受造物影響其它受造物的能力，而成爲它們的原因；也賜給一些受造物萬物的知識。可是在這兩種情況下，祂爲自己卻有所保留：祂所做的某些事，沒有一個受造物與祂合作；祂也知道一些純粹受造物所不知道的事。可是，這些事卻只應該屈服於天主的權下，無一受造物能與祂合作。世界末日，也就是未來公審判的日子，就是這一類的事：因爲世界並不因某種受造的原因（*cousa creata*）而結束，如同世界也直接地由天主而開始存在一樣。所以，唯有天主應該保留世界末日的知識。這是吾主耶穌自己申明的理由，如同《宗徒大事錄》第一章7節的記載：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應該知道的」；也就是說：「這就是祂的唯一權柄所保留的」一樣。

釋疑 1.在第一次來臨時，基督祕密地降來，按照《依撒意亞》第四十五章15節的話：「以色列的天主，救主！你真是隱密的天主」。因此，爲宗徒們可以知道基督第一次來臨，應該預先決定來臨的時間。可是在第二次來臨時，祂卻將顯然地降來，正如《聖詠》第四十九篇3節所說的：「我們的天主來臨，絕不會默默無聲」。所以，關於祂的來臨的知識，絕不可能有錯誤。所以，第一次與第二次來臨不能相提並論。

2. 正如奧斯定《書信集》「致郝希基烏斯——論公審判的日子」所說，福音所提出的異兆（signum），並不都屬於世界末日的第二次來臨，可是一些異兆卻屬於已過去的耶路撒冷城毀滅的時間；可是其它的和很多的異兆，顯示祂的來臨，這樣的希望每日支持著祂的教會，精神上地看顧祂的教會，藉著信德與愛德居住在我們中間（參閱：第一集第八題第三節；第四十三題第三節）。

福音或者書信所指出的那些徵兆雖與最後審判有關，並不足以使我們確知公審判的時間。因為所預言的這些危險，都報導基督的來臨近了，在聖教會的初興時代，已有了這些危險，有時很緊張，有時很鬆弛。所以，宗徒們的時代稱為末日，正如《宗徒大事錄》第二章16節伯多祿解釋《岳厄爾》第二章28節論及當時所說的：「到末日」。可是從那時開始，已歷時很久。聖教會有時有很多的災難，有時災難很少。因此，不能確定未來有多少時間，不能確定年月，也不能確定是一百年、或者一千年，正如奧斯定在同書中所說的：縱然我們相信這些危險很多。可是，我們卻不能確定在公審判，或者在偽基督來臨之前，究竟有多大的危險，因為初興的聖教會也有一些非常嚴重的迫害，充滿著錯誤的腐化，有些人期待偽基督的來臨，似乎已臨近在眼前，正如歐西比烏斯《教會史》卷六第七章和熱羅尼莫《論名人》（*De viris illustribus*）第五十二章所說的。

3. 由《若望壹書》第二章18節所說的：「現在是最末的時期了」，或者從聖經所說的類似的話，並不能使我們確知有多少時間。因為所說的話並不意指短時間，而意指世界的最後狀態，如同世界的最後時代一樣，歷時多少時間，並沒有確定，因為人最後的時代是老年；也沒有預定確實的期限，因為有時較長壽，或者比先前的一切時代更長，正如奧斯定論《雜題八十三》第五十八題所說的。所以，宗徒在《得撒洛尼後書》第二章2節

也排除某些人的誤解，即是相信「主的日子已在眼前」。

4. 假定死亡也不能確知，那麼公審判也不能確知，如此可以使人提高警覺，共有兩種方式。第一，因為不知公審判及人的壽命各延多久；如此則這兩方面都不能確知，可使人非常謹慎。第二，因為人不僅關心自己，而且也關心家庭、城市、國家，或者整個聖教會；時間的延長並不因人的壽命而確定，可是每人都應該親自準備，免得主的日子來臨時，發現自己尚未準備好。

第四節 公審判是否應該在約沙法特山谷或其周圍的地方舉行

有關第四節，我們討論如下：

質疑 公審判似乎不應該在約沙法特山谷或其周圍的地方舉行。因為：

1. 一切應該受審判的人們，至少應該站在地上；可是他們卻被提到雲彩上，以審判他們的行為。可是，整個預許的福地卻不可能容納如此眾多應該受審判的人。所以，這山谷不可能是公審判的地方。

2. 此外，天主賜給基督的人性以正義審判的權力，因為祂受了不公正的審判（參閱：第九十題第一節反之2.）。可是，祂自己卻在比拉多總督府受了不公正的審判（若十九13至17），在哥耳哥達接受了不公正的處決。所以，更應該指定這些地方是公審判的地方。

3. 此外，雲彩由蒸氣分解而成。可是在世界末日，卻絲毫不會有氣化（*evaporatio*）與分解（*resolutio*）（第九十一題第二節）。所以，未來的義人不可能「要被提到雲彩上，到空中迎接主」（得前四16）；善人與惡人都應該站在地上。因此，公審判需要比這山谷更廣闊的地方。

反之 1.《岳厄爾》第四章2節說：「我必聚集萬民，領他們下到約沙法特山下，在那裡我要審問他們。」

2.此外，《宗徒大事錄》第一章11節說：「你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來」。可是，他自己卻從橄欖山升天，橄欖山俯視約沙法特山谷。所以，祂要降到這些地方舉行公審判。

正解 我解答如下：我們無法確知未來公審判的方式，也不知道人為何可能聚集在一起受審判。可是，我們卻或然地可以從聖經推想，祂將降在橄欖山的地方，如同祂由這裡升天一樣，為如《厄弗所書》第四章10節顯示的：「那下降的，正如上升的那位」。

釋疑 1.小空間也可以容納眾多的人。可以假定那地方是能容納許多人的空間，只要從那空間能看見基督即可，因為祂在雲彩上光耀無比，從遠處就可以看見祂，最重要的是附近地方的空間，足以容納應該受審判的人。

2.雖然因為基督受了不公正的審判，而獲得了審判權，雖然祂受了軟弱人性的審判，可是祂卻不會以軟弱的形體而審判全人類；祂將以光榮的形體降來審判，因為祂以光榮的形體升到父那裡去。所以，祂升天的地方比祂受罰的地方，更適於舉行審判。

3.雲彩由水蒸氣形成。可是，這裡所說的雲彩，並不是地上和水中的蒸氣，而是從聖人身體上放射出來的強烈光輝。

或者可以說，這些雲彩因天主的德能而生，為證明祂降來審判與祂升天，完全相同；因為祂升到雲彩上，也可以由雲彩上降來審判。雲彩也因涼爽而意指這位審判官的慈悲心腸。

第八十九題

論公審判的審判者與受審判者

一分爲八節一

然後要討論的是，公審判的審判者與受審判者（參閱第八十七題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、是否有些人將同基督一起審判全人類。
- 二、審判權是否與神貧相符合。
- 三、天使是否應該審判全人類。
- 四、魔鬼在公審判後，是否將執行審判官對惡人的判決。
- 五、全人類在公審判時，是否都將出庭受審判。
- 六、善人在公審判時是否將受審判。
- 七、惡人在公審判時是否將受審判。
- 八、天使在公審判時是否將受審判。

第一節 是否有些人將同基督一起審判全人類

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎無人將同基督一起審判全人類。因爲：

1. 《若望福音》第五章21至23節說：「父把審判的全權交給了子，爲叫眾人（尊敬子如同尊敬父）」，這種榮耀只應該歸於基督。所以，無人將同基督一起審判全人類。

2. 此外，凡審判人的人都該有審判權。可是，那些受審的事，只屬於天主的權下，例如：審判全人類的功勞與罪過。所以，無人有審判全人類的資格。

3. 此外，公審判並不是口頭的宣判，而是心靈的宣判，這是極可靠的意見。可是在人心中，公布功勞與罪過，如同被

控，或者受頌揚一樣，或者受賞，或者受罰，如同宣判一樣，卻只因天主的德能而完成。所以，除天主基督將審判全人類的功過外，無人將審判全人類。

反之 1.《瑪竇福音》第十九章28節說：「你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派」。

2.此外，《依撒意亞》第三章14節說：「上主要開庭審訊他百姓的長老」。所以，其他人似乎也將同基督一起審判全人類。

正解 我解答如下：審判有很多的意義。第一，就因果關係方面（causaliter），例如：審判一件事，由此顯出某人應該受審判；按這方式，我們說有些人因與他人相比較而審判人，因為有些人因與他人相比較而顯出應該受審判。正如《瑪竇福音》第十二章41節所指明的：「尼尼微人在審判時，將同這一代人起來，定他們的罪」。這樣是廣泛地審判善人與惡人。

第二，審判是就解釋意義方面（interpretative），因為我們同意這種行為，就等於做這件事。所以，凡同意基督為審判官的人們，就是贊成祂的判決，我們就說祂審判人，如此則審判屬於一切聖人。所以，《智慧篇》第三章8節說：「義人要審判萬國」。

第三，人似乎因相似點（per similitudinem）而審判人，即是因為他儼然審判官一樣，坐在法官席上，如同審判官一樣；如同我們說陪審團審判人一樣。因此，有些人主張《瑪竇福音》第十九章27至28節，基督許給完人（vir perfectus）審判權，即是他們將因基督所恩許的榮耀而審判全人類。因為在公審判時，他們將超越其他人，「到空中迎接主」，如同《得撒洛尼前書》第四章16節所說的。可是，這卻似乎不足以應驗主的

恩許，即是《瑪竇福音》所說的：「他們也要坐在……」因為審判似乎附設審判席。

所以，審判的第四種方式是屬於完人（vir perfectus）的，因為完人有天主正義的法令；人由這些法令受審，就像以法律書審判全人類。所以，《默示錄》第十二章20節說：「都站在寶座前，案卷就展開了」。維克多的李查《論審判權》中解釋公審判：「那些恆心地默觀天主的人們，每天閱讀智慧篇，如同他們自己把所明瞭的真理，寫在自己心靈的書上一樣。」之後又說：「那些審判者的心靈是什麼？除了法令以外，天主還教導他們一切真理。」

可是，因為審判包括那些影響他人的行為，因此嚴格地說，審判意指對他人宣布判決，可以分為兩方面。第一，由於自己的權柄；即是人對他人有真正的主權和權柄，凡屬於他屬下的人們都受審判，所以他有審判他們的權柄。這種審判屬於唯一的天主。第二，審判是使他人知道以另一人的權柄而宣布判決，即是宣讀所宣布的判決。既然如此，則完人也將審判全人類，因為他們使他人知道天主的正義，使他人知道自己的功績應該受賞，這種正義的真正啓示稱為審判。所以，維克多的李查在《論審判權》中說：「審判官把法典打開，放在那些應該受審判者的面前，意指他們打開自己的心靈，凝視他們的心靈所有的一切，使他們知道那屬於審判的一切。」

釋疑 1.這種質疑出自那屬於唯一基督的審判權。

2.也是如此。

3.有些聖人可以對他人有些啓示：或者以光照的方式，例如高級天使光照低級天使（第一集第一〇六題第一節）；或者以說話的方式，例如低級天使有時對高級天使說話（第一集第一〇七題第二節）。

第二節 審判權是否與神貧相符合

有關第二節，我們討論如下：

質疑 審判權似乎與神貧 (voluntariae paupertati) 不相符合。因為：

1.《瑪竇福音》第十九章28節記載，基督只把審判權許給十二位宗徒，說：「你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派。」因為，並不是一切神貧的人都是宗徒。所以，基督似乎沒有把審判權許給一切神貧的人。

2.此外，奉獻自己的身體給天主，大於奉獻身外之物給天主。可是殉道烈士，尤其貞女們，卻把自己的身體奉獻給天主，而神貧的人是把身外之物奉獻給天主。所以，最高的審判權與殉道烈士和貞女們更相符合，反而與神貧的人們不相符合。

3.此外，《若望福音》第五章45節說：「有一位控告你們的，就是你們所寄望的梅瑟」，「註解」(拉丁通行本註解)解釋說：「因為你們不相信他的話」。《若望福音》第十二章48節說：「就是我所說的話，要在末日審判他」。所以，人所頒布的法律，或者教導人善生的勸言，有權審判那些輕視法律或者勸言的人們。可是，這卻屬於聖師們。所以，基督更應該許給聖師們審判權，反而不應該許給神貧的人審判權。

4.此外，基督因為受了不正義的審判，以其人性堪當成為全人類的審判官《若望福音》第五章27節說：「並且賜給他審判的權柄，因為他是人子」。可是，那些為正義而受迫害的人們，卻受了不公正的審判。所以，這種權柄更應該賜給他們，反而不應該賜給神貧的人。

5.此外，高級者不受低級者審判。可是，許多善用錢財的人，比許多神貧的人更有功勞。所以，神貧的人不審判那些受審判的人。

反之 1.《約伯傳》第三十六節6節說：「他決不容許惡人生存，但給窮苦人伸冤」。所以，審判屬於窮苦人們。

2.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第十九章28節：「你們這些跟隨我的人」，說：「凡捨棄了一切而跟隨天主的人，都是未來的審判官，那些善用他們合法所有的人們，都將審判全人類」所以，結論與上文相同。

正解 我解答如下：審判權尤其歸於貧窮，共分三點理由。第一，審判權適合（congruitas）貧窮。因為神貧屬於那些輕視現世萬物，而只依賴基督的人們。因此，他們的審判剛正不阿。所以，他們成為審判的適當人選，他們似乎愛正義的真理在萬有之上。

第二，按功勞方式。因為表揚按功勞與謙遜相呼應。可是，現世最使人受輕視的卻是貧窮。所以，基督許給窮人最高的審判權：「凡貶抑自己的，必被高舉」，正如《瑪竇福音》第二十二章12節。

第三，因為貧窮使人適於行使上述方式之審判。因為若說某位聖人審判世人，正如上文第一節所指明的，是因為他的心靈受天主真理的薰陶，而真理就可能為其他人所知。可是在修德成聖方面，第一件事就是他拋棄現世的財富，因為這些都是他最後得到的；可是，「凡是最後生的，就是最先被破壞的」。所以，在我們修德成聖的真福（beatitudo）中，貧窮是應該修的第一個德性，正如《瑪竇福音》第五章3節所說。所以，審判權合乎貧窮，因為貧窮使人修上述的德性。由此可見，天主並沒有許給一切的窮人，縱然是神貧的人，而只許給那些「捨棄了一切而跟隨基督的人們」（瑪十九27）這種審判權，因為他們度修德成聖的生活。

釋疑 1.正如奧斯定《天主之城》卷二十第五章所說：「因為祂說十二位宗徒將坐在十二個寶座上，我們並不應該認為只有這十二位宗徒同祂一起審判世人，因為我們知道瑪弟亞宗徒代替了叛徒猶達斯的位置，否則那位辛勤地傳教、超越其他宗徒的保祿，也不會坐在寶座上審判世人。」因此，「十二位宗徒意指全體審判官，因為七的兩部分，即是三與四，相乘等於十二」，十二是完美的數字；或者因為十二是六的兩倍，六也是完美的數字；或者因為照字面上講，祂論及十二位宗徒，以他們作代表，而許給一切跟隨祂的人們審判權。

2.貞操與殉道並不像神貧那樣，使人心保存天主正義的法令；掛慮外在的財富正與此相反，「天主的話被掛慮所蒙蔽」，正如《路加福音》第八章14節所指明的。

或者可以說，貧窮不僅足以使人獲得審判權，而且也足以使人獲得審判權所符合的基本全德（perfectio）。因此，貞操、殉道與全德的一切善工，都可以被列入與全德有關的貧窮中。可是這些卻不如同貧窮一樣重要，因為一件事的開始最為重要。

3.那立法者，或者勸人為善的人，是以講話的方式、按照因果關係而審判，因為他人將與他所說的話，或者所立的法律相比較而受審（**第一節**）。所以嚴格地說，審判權與講道勸人並不相等。

或者按照其它意見，可以說審判權共有三個要件：第一，拋棄現世的掛慮，以免阻礙心靈默觀完美的智慧；第二，具有認識和遵守天主正義的習慣；第三，教導他人這種正義。既然如此，則講道勸人將獲得這種審判權。

4.在這一方面，基督受了不公正的審判，「他貶抑自己」（斐二8），「他受虐待，仍然謙遜忍受」（依五十三7），祂的謙遜功勞是他獲得這種審判權的高舉，因為萬物都已屈服於祂的權

下，正如《斐理伯書》第三章21節所說的。因此，審判權更應該歸於那些自願貶抑自己，而拋棄現世財物的人們；反而不應該歸於那些受他人貶抑的人們。所以，這些人受世人的敬重。

5. 屬下不能以自己的權柄審判長上，而能以長上的權柄審判長上，正如代理的審判所指明的。所以，賜給窮人審判權，如同偶然的賞報（*praemium accidentale*）一樣，以審判那些與基本賞報（*praemium essentielle*）上功勳彪炳的人們，並非不宜。

第三節 天使是否應該審判全人類

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎應該審判全人類。因為：

1. 《瑪竇福音》第二十五章31節說：「當人子在自己的光榮中，與眾天使一同降來時」。可是那裡說的是，為審判而降來。所以，天使似乎也將審判全人類。

2. 此外，天使的品級（*Ordo*）由他們所完成的使命而命名。可是，天使的品級之一卻是上座者（*Thronum*）的品級，這似乎屬於審判權；因為上座是法官席、君王寶座與聖師席。所以，有些天使也將審判全人類。

3. 此外，《瑪竇福音》第二十二章30節說，耶穌許給聖人死後與天使平等。所以，如果人將有審判權，那麼天使更應該將有審判權。

反之 1. 《若望福音》第五章27節說：「並且賜給他行審判的權柄，因為他是人子」。可是，天使卻沒有分享祂的人性。所以，天使也不能分享祂的審判權。

2. 此外，審判與審判官的助手並不相同。可是，天使卻是公審判的助手，正如《瑪竇福音》第十三章41節所說的：

「人子要差遣他的天使，由他的國內，將一切使人跌倒的事，及作惡的人收集起來」。所以，天使將不審判全人類。

正解 我解答如下：審判官的陪審團與審判官的意見應該一致。雖然整個天主聖三有權審判全人類，可是審判卻歸於人子，因為祂將按照人性而顯現給一切的善人與惡人們。因此，審判官的陪審團也應該有人性，一切的善人與惡人們都可以看見他們的人性。既然如此，則天使就不宜審判全人類。雖然我們似乎也可以說天使審判全人類，即是因為天使贊成基督的判決（第一節）。

釋疑 1.正如「註解」（拉丁通行本註解）關於同節聖經所指明的，「眾天使與基督一同降來」，並不是如同審判官降來一樣，而是「如同人類行為的證人降來一樣。世人在他們的保護下，行了善事，或者做了惡事」。

2.「上座」一詞因天主常常舉行這種審判而歸於天使，祂極公正地掌管萬物，天使似乎是這種審判的執行者和宣判者。可是，那論及人類的審判，卻由人而天主的基督來完成，也需要人類的陪審團。

3.基督許給人與天使相等的基本賞報（*premium essentielle*）。可是基督卻賜給人，而不賜給天使，某種偶然的賞報（*praemium accidentale*），正如貞女與殉道烈士的小金冠（*aureola*）所指明的。審判權也是如此。

第四節 魔鬼在公審判後，是否將執行審判官對惡人的判決

有關第四節，我們討論如下：

質疑 魔鬼在公審判後，似乎將不執行審判官對惡人的判決。因爲：

1.按照宗徒《格林多前書》第十五章24節的話：「那時，基督將消滅一切率領者、一切掌權者和大神者」。所以，那時，一切的高貴都將被消滅。可是執行審判官的判決，卻意指某種權貴。所以，魔鬼在公審判後，將不執行審判官對惡人的判決。

2.此外，魔鬼的罪比人所犯的罪更重大。所以，人受魔鬼的罰是不公道的。

3.此外，正如魔鬼誘惑人犯罪；同樣地，天使也誘導人行善。可是，賞報善人卻不是天使的職責，而直接地由天主親自賞報善人。所以，懲罰惡人也不是魔鬼的職責。

反之 罪人犯罪，就屬於魔鬼的權下。所以，罪人受罰，理當是受魔鬼的罰。

正解 我解答如下：關於這個問題，大師《語錄》卷四十七第五章提及兩種意見，似乎合於天主的正義。因爲人犯罪，理當屬於魔鬼的權下，可是魔鬼卻不理當在罪人之上。所以，這種意見是從處罰者魔鬼方面，看天主正義的秩序，在未來的公審判後，魔鬼將不負責懲罰人類。相反的意見卻是從被處罰的人方面，看天主之正義的秩序。

可是，無法確知哪一種意見更爲正確。可是，普遍以爲比較正確的意見，是正如得救的人將遵守的次序，是有人受某些人光照，有人使某些人完美（參閱：第一集第一〇八題第七節

釋疑2.)。因為天堂的次序將是永恆的；同樣地，受罰的人將遵守的次序，也是人因魔鬼而受罰，以免天主在人性與天主性之間，為天使而建立的次序完全作廢。所以，正如天使把天主的光明帶給世人；同樣地，魔鬼也是天主對惡人的正義執行者。這並沒有使魔鬼所受的罰有所減少，因為魔鬼懲罰人，自己也受罰；因為不幸者的團體不會減少不幸，反而更增加不幸。

釋疑 1.保祿書信說，基督將消滅這種高權。我們應該認為這種高權，意指現世的高權，現世人上有人、人上有天使、天使上有天使、魔鬼上有魔鬼與人上有魔鬼，或者使人達到目的，或者使人達不到目的。可是，那時既然萬物達到了目的，不會再有使萬物達不到目的，或者達到目的之高權，而只有保存善及惡之結局。

2.雖然魔鬼的罪過並不需要超過人，因為人並不應該屬於魔鬼的權下；可是牠們與人的本性次序 (*ordo naturae*)，卻需要超過人。因為魔鬼所有的本性之優越仍然是完整無損的，正如狄奧尼修《神名論》卷六所說的。

3.天使並不是聖人基本賞報的原因，因為聖人直接地由天主而獲得賞報。可是，天使卻是人類偶然賞報的原因，因為高級天使 (*angelus superior*) 以某種並不屬於本體真福 (*substantia beatitudinis*) 的天主奧祕，而光照低級天使 (*angelus inferior*) 和人類。同樣地，惡人也直接地由天主而獲得基本的刑罰 (*paena principalis*)，即是他們永恆地不能享見天主，可是魔鬼卻也能加諸於人其它覺苦 (*paena sensibilis*)。

可是區別卻在於此，因為功勞高舉人，可是罪過卻貶抑人。因為天使的本性優於人的本性，所以有些人因功勳彪炳而大受高舉，這種高舉竟超越一些天使的本性與賞報。因此，有些天使因某些人而受光照。可是，無一罪人因某種罪過而獲得

那歸於魔鬼的卓越本性。

第五節 全人類在公審判時，是否都將出庭受審判

有關第五節，我們討論如下：

質疑 全人類在公審判時，似乎不都將出庭受審判。因為：

1.《瑪竇福音》第十九章28節說：「你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派」。可是，並不是全人類都屬於這十二支派。所以，全人類似乎不都將出庭受審判。

2.此外，這與《聖詠》第一篇5節所說的似乎相同：「在審判的時日，惡人站立不住」。可是，這樣的人很多。所以，全人類似乎不都將出庭受審判。

3.此外，押解犯人出庭受審判，以便審訊他的功過。可是，有些人卻毫無功過可言，例如：在成年以前死亡的兒童。所以，這些兒童不必出庭受審判。

反之 1.《宗徒大事錄》第十章42節說：「基督就是天主所立的生者與死者的判官」。可是，這些區分中卻包括一切的人，無論生者與死者是按什麼方式區分（參閱：第七十八題第一節）。所以，全人類在公審判時都將出庭受審判。

2.此外，《默示錄》第一章7節說：「看，他乘著雲彩降來，眾目都要瞻望他」。可是，如果全人類在公審判時不都將出庭受審判，情況就不會如此。所以，全人類似乎都將出庭受審判。

正解 我解答如下：天主賜給人而天主的基督審判權，以獎賞祂在受苦受難時所表現的謙遜（第二節釋疑4.）。雖然因為有些人遭遇了阻礙，可是祂在受苦受難時卻為全人類流盡了自己的寶血，儘管並非全人類都獲得了效果。所以，全人類理當在公

審判時聚集在一起，以目睹祂的人性的高舉，因為「基督就是天主所立的生者與死者的判官」，正如《宗徒大事錄》第十章12節所說。

釋疑 1. 正如奧斯定《天主之城》卷二十第五章所說：「並不是因為祂說『審判以色列十二支派』，肋未支派是第十三支派，就不應該受審判，或者只審判這個百姓，就不會審判其他外邦人。」（參閱：第二節釋疑1.）所以，十二支派也意指其他一切外邦人，因為基督藉著十二支派而召叫了一切外邦人。

2. 「在審判的時日，惡人站立不住」，如果這節聖詠說的是一切罪人，那麼就該認為一切罪人都不站起來審判他人。如果這節聖詠說的惡人是指不信的人，那麼就應該認為不信的人將不受審判，因為「已受了審判」（若三18）。可是，一切在公審判時復活的人，卻都將出庭受審判，以目睹審判官的光榮。

3. 那些在成年以前死亡的兒童，在公審判時也將出庭，並不是受審判，而是目睹審判官的光榮。

第六節 善人在公審判時是否將受審判

有關第六節，我們討論如下：

質疑 沒有一個善人在公審判時將受審判。因為：

1. 《若望福音》第三章18節說：「那信從他的，不受審判」。可是，一切善人卻都信從祂。所以，一切善人在公審判時將不受審判。

2. 此外，那些對自己的幸福不確定的人，就是不幸福的。因此，奧斯定《創世紀字義新探》卷十一第十七章說，魔鬼從來未曾是幸福的。可是，聖人現在卻都是幸福的，所以他們確知自己的幸福。可是那確知自己是幸福的人，卻不會受審判。所以，善人在公審判時將不會受審判。

3.此外，畏懼相反幸福。可是，最後的審判卻稱為極端可怕的，那些該受審判的人不能不害怕。因此，教宗額我略一世《倫理叢談》卷三十四第七章，關於《約伯傳》第四十一章17節：「牠一起立，壯士戰慄」，說：「當義人的生活也受騷擾時，我們應該想起罪人的良心是多麼的恐怖戰慄」。所以，真福的人在公審判時將不會受審判。

反之 1.一切的善人在公審判時，似乎將受審判。因為《格林多後書》第五章10節說：「因為我們眾人都應出現在基督的審判台前，為使各人藉他肉身所行的，或善或惡，領取相稱的報應。」可是這無非就是受審判。所以，一切的善人在公審判時都將受審判。

2.此外，「普世」(universale) 包括一切。可是，這種審判卻稱為普世的。所以，一切的善人在公審判時都將受審判。

正解 我解答如下：審判包括兩件事：論功過與行賞罰。所以，關於行賞罰，全人類，包括善人，都將受審判，因為每個人都將由天主的判決而領受合乎功過的賞罰。

可是，論功過卻只有在善工與罪過相混時，才有必要。可是，那些「用金、銀和寶石，在這根基上建築」(格前三12)的人，卻完全獻身於天主，若沒有明顯的惡之混合，就不必審訊他們的功過，正如那些完全棄絕世物的人們，「他們所思慮的，都是屬於天主的」。因此，他們都將得救，而不會受審判。可是，那些把「信德的基礎建築在木、草和稈上」的人們，即是那些仍然愛慕世物，「而讓俗務纏身」《弟茂德後書》第二章4節的人們；但他們沒有把任何事物看得比基督重要，而專心「補贖罪過，憐貧濟困」《達尼爾》第四章24節，他們的確把善工與罪過混在一起。因此，基督應該審訊他們的功過。所以，

雖然這些人將受審判，可是他們卻將得救。

釋疑 1. 因為受罰是正義的效果，可是受賞卻是仁慈的效果。因此，審判是公平交易的行為，受罰尤其歸於審判，審判有時意指定罪（damnatio）。既然如此，則我們就可以瞭解所引證的話，正如同處「註解」（拉丁通行本註解）所指明的。

2. 審訊聖人的功過，不會從這些應該受審判者的心中，奪去他們的真正幸福；反而使他們的卓越善工，比他們的罪過，更彰顯在全人類面前。如此則天主的正義就得以證明。

3. 教宗額我略一世說的是，那些還生活在有死有壞的肉身內的義人。因此，他在上文（參閱質疑3.）中說：「雖然那些還生活在肉身內的人們是勇敢而完美的，可是因為他們仍然生活在肉身內，不能毫不感到恐怖戰慄。」由此可見，在公審判前的時間，惡人的確最為恐怖戰慄，可是善人並不恐怖戰慄，因為他們絲毫沒有罪過的嫌疑。

可是其它的相反論證是根據論功行賞的審判（iudicium praemiorum）。

第七節 惡人在公審判時是否將受審判

有關第七節，我們這樣來討論：

質疑 沒有一個惡人在公審判時將受審判。因為：

1. 正如不信者的定罪（damnatio）是千真萬確的；同樣地，那些死於大罪中的人的定罪也是千真萬確的。可是，《若望福音》第三章18節卻申明他們被判定罪的確實性（certitudo），說：「那不信的，已受了審判」。所以，其他罪人在公審判時也不會受審判。

2. 此外，審判官的聲音令那些被判定的罪人，不寒而慄。正如大師《語錄》卷四十七第三章和教宗額我略一世《倫

理叢談》卷二十六第二十七章所說，可是審判官卻不對不信的人說話。所以，如果審判官對應該被定罪的信徒說話，那麼不信的人就因不信而不當獲益。這是錯誤。

反之 一切惡人在公審判時似乎都應該受審判，因為一切的惡人按照罪過的大小而被判刑。可是，判刑卻不可能沒有判決（definitio iudicii）。所以，一切的惡人在公審判時都將受審判。

正解 我解答如下：論罪量刑的審判是對一切惡人的（第六節），可是關於功勞的審判則是只針對信徒的，因為不信的人並沒有信德的基礎。既然沒有信德的基礎，則後來的一切善工都缺乏完美的正確意向（intentio）。所以，他們並沒有善工與罪過的混合而需要審判。但是，那些有信德基礎的信徒，至少有信德的行為，雖然若無愛德不算功德。可是，信德本身卻使人走向功勞。因此，這些人有受審之處。那些曾是天主之城公民的信徒，如同市民得受審判一樣，若不經審判，就不能宣判他們的死刑。可是，不信的人將被判為敵人，人們習慣毫不審訊他們的功過就判其死刑。

釋疑 1.雖然那些死於大罪中的人，的確都將受永罰；可是因為他們有一些彰顯天主正義的善工，就應該審訊他們的功過，告訴他們理當被逐出聖人之城的原因，雖然表面上他們曾是聖人之城的居民。

2.我們認為審判官對信徒所說的話，按精神意義理解，為那些應該受罰的信徒將不會是逆耳之言，因為其中有悅耳之言，這都是不信的人所不能聽到的，因為《希伯來書》第十一章6節說：「沒有信德，是不可能中悅天主的」。可是，基督向一切惡人所宣布的永罰，將使一切惡人恐怖戰慄。

可是，其它的相反理由是針對區分賞罰的審判（iudicium retributionis）。

288

一 神學大全·第十七冊：論肉身復活的問題

第八節 天使在公審判時是否將受審判

有關第八節，我們討論如下：

質疑 天使在公審判時似乎將受審判。因為：

1.《格林多前書》第六章3節說：「你們不知道我們連天使都要審判嗎？」可是，卻不能說這是指現世的情況。所以，這應該是指未來的審判。

2.此外，《約伯傳》第四十一章1節論及河馬（Behemoth，巨獸）說，河馬意指魔鬼：「並且一見牠就嚇壞了」。《馬爾谷福音》第一章24節魔鬼對基督喊叫：「你竟來毀滅我們？」「註解」（拉丁通行本註解）說：「那看見基督在世上的魔鬼，以為自己應該立即受審判」。所以，最後審判似乎為牠們而保留。

3.此外，《伯多祿後書》第二章4節說：「天主既然沒有寬免犯罪的天使，把他們投入了地獄，囚在幽暗的深坑，拘留到審判之時」。所以，天使在公審判時似乎也將受審判。

反之 1.「天主不二次降災」。可是，惡天使卻已受了審判，因此《若望福音》第十六章11節說：「因為這世界的首領已被判斷了」。所以，天使在未來的公審判時將不受審判。

2.此外，天使的善或惡，比現世某些人的善或惡更絕對。可是，有些善人和惡人卻將不受審判。所以，善天使或惡天使，在公審判時也將不受審判。

正解 我解答如下：善天使絕不會受審訊，惡天使也絕不會受審訊（第六、第七節），因為善天使不會有應該受審判的惡行，

惡天使也不會有應該受審判的善行。

可是，如果是指評量賞罰的審判（*iudicium retributionis*），就應該分為兩種。第一種是針對天使本身的功過。這一種審判在起初就屬於善天使與惡天使已經完成的，有些天使升天享福，有些天使卻墮入痛苦的深淵。第二種是針對由天使造成的善工或者罪過。這一種屬於未來的審判，因為善天使以自己的善工而救贖世人，將增加歡樂；惡天使以自己的種種惡行而引人向惡，將增加痛苦。

因此，審判並不是直接地與天使有關，而是直接地與人類有關；天使並不是直接地受審判，而是人類直接地受審判。可是，審判卻似乎間接地與天使有關，因為他們與人的行為有關。

釋疑 1.我們應該認為，宗徒的話意指比較式的審判（*iudicium comparationis*；**第一節**），因為有些人將高於某些天使。

2.「並且一見牠就嚇壞了」，因為牠們已被投入永恆的地獄裡，再也沒有離開地獄的自由。除非天主的上智安排牠們考驗世人的生活，否則不會許可牠們出來。

3.對此質疑的答覆也是如此。

第九十題

論審判官降來審判時的形體

一分爲三節一

290

神學大全·第十七冊：論肉身復活的問題

然後要討論的是，審判官降來審判時的形體（forma；參閱第八十七題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、基督是不是將以奴僕的形體降來而審判。
- 二、基督在公審判時是否將以光榮的人類形體而顯現出來。
- 三、惡人們看見天主是否可能不感幸福。

第一節 基督是否將以奴僕的形體降來而審判

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎將不以奴僕的形體降來而審判。因爲：

1. 審判官需要審判權。而基督擁有審判生者與死者的權柄，因爲祂是天主，也因爲祂是萬物之王和造物主。所以，祂將以天主性的形體降來而審判。

2. 此外，審判官需要無與匹敵的權柄（potestas invincibilis），所以《德訓篇》第七章6節說：「不要謀求做判官，怕你無力拔除不義」。可是，基督卻應該有無敵的權柄，因爲祂是天主。所以，基督將以天主性的形體降來而審判。

3. 此外，《若望福音》第五章22至23節說：「但父把審判的全權交給了子，爲叫眾人尊敬子如同尊敬父」。可是，就人性而言，父子所受的尊敬卻不應該平等。所以，基督將不以人類的形體降來而審判。

4. 此外，《達尼爾》先知書第七章9節說：「我觀望，直到安置了寶座，上面坐著一位萬古常存者」。可是，寶座卻意指

審判權；天主因永恆性（aeternitas）而稱為萬古常存在，正如狄奧尼修《神名論》第十章所說。所以，審判歸於聖子，因為祂是永恆的。所以，並不是因為祂是人。

5.此外，奧斯定《若望福音釋義》第十九講，關於第五章26節說：「靈魂的復活因天主聖言而完成，肉身的復活因那降生成為血肉的人子之聖言而完成」，大師《語錄》卷四十八第三章亦持相同意見。可是，最後的審判卻更屬於靈魂，反而不屬於肉身。所以，審判更屬於基督，因為祂是天主，並不是因為祂是人。

反之 1.《若望福音》第五章27節說：「並且賜給他行審判的權柄，因為祂是人子」。

2.此外，《約伯傳》第三十六章17節：「無如你判斷與惡人完全一樣」，「註解」（拉丁通行本註解）解釋：「『與比拉多』完全一樣，那麼懲罰和判案必集於你身」，又說：「願你公正地審判」。可是就人性而言，基督受了比拉多的審判。所以，就人性而言，祂也將審判全人類。

3.此外，誰制定法律，審判就屬於誰。可是那顯現在人性內的基督，卻賜給了我們福音的法律。所以，祂將以相同的本性降來而審判。

正解 我解答如下：審判需要審判權，所以《羅馬書》第十四章4節說：「你是誰？你竟敢判斷別人的家僕。」因為祂有管理人的權柄，祂尤其有審判人的最後審判權。所以，審判屬於基督。可是，祂是我們的主，不僅是因為創造，如同《聖詠》第九十九篇3節所說：「雅威就是天主，他造成了我們，我們非他莫屬」；而且也是救贖我們之主，因為救贖屬於祂，如同《羅馬書》第十四章9節說：「因為基督死而復生了，正是為作生者和死者

的主」。可是除非加以救贖，創造之恩（*bona creationis*）就不足以使我們獲得永生的賞報，因為受造的本性（*natura creata*）因原祖的罪而增加了障礙。因為最後的審判使某些人進入天國，使某些人被摒棄於天國門外。所以，基督自己應該主持這種審判，祂的救恩准許我們進入天國。這就是《宗徒大事錄》第十章42節所說的：「他就是天主所立的生者與死者的判官」的意義。因為祂不僅以人類的救贖而使人復原，而且也使普世的整個受造物復原，因為整個受造物因復原的人而改善，正如《哥羅森書》第一章20節所說的：「並藉著他使萬有，無論是地上的、是天上的、因著他十字架的血立定了和平」；因此，基督不僅因自己的受苦受難而獲得了對人類的主權，而且也獲得了對整個受造物的主權和審判權，正如《瑪竇福音》第二十八章18節說：「天上地下的一切權柄都交给了我」。

釋疑 1.就基督的天主性而言，祂因創造權（*iure creationis*）而具有對整個受造物的主權。可是就基督的人性而言，祂卻因自己的受苦受難而獲得了對整個受造界的主權，這似乎是次要而求得的權柄。可是，第一種權柄卻是本性的和永恆的。

2.雖然基督是人，祂自己由人類的本性能力沒有無敵的權柄，可是祂的人性卻由天主的恩賜而有無敵的權柄，因為「天主使萬物都屈服在他的腳下」，正如《格林多前書》第十五章27節和《希伯來書》第二章8節所說的。因此，祂將在人性內，以天主性的德能而審判。

3.如果基督僅是單純的人，那麼祂就不足以救贖全人類。然而事實上，祂的人性的確救贖全人類，並由祂獲得了審判權。由此可見，祂是天主。所以，祂應該與聖父受平等的尊敬，並不是因為祂是人，而是因為祂是天主。

4.達尼爾先知的神視（*visio*）說明了整個審判權的次

序。這種審判原來屬於天主自己，尤其屬於天主聖父，因為祂是整個天主性的泉源。因此，首先稱祂為「上面坐著一位萬古常存者」。可是，聖父的天主性卻不僅自永恆就已把審判權交給了聖子，而且聖子的人性也已獲得了這種審判權。所以，第七章13至14節的神視又說：「看見一位相似人子者，乘著天上的雲彩而來，走向萬古常存者……他便賜給似人子者統治權、尊榮和國度。」

5. 奧斯定是按歸屬的方式（appropriatio）而論，即是把基督的人性所產生的效果，回歸到相似的原因。因為我們的靈魂是「天主的肖像」，我們的肉身與人而基督（homo christus）同種，所以基督在我們的靈魂上所行的一切，都歸於祂的天主性；可是基督在我們的肉身上所行的和所將行的一切，卻都歸屬於祂的肉身。雖然因為祂的肉身是「祂的天主性的工具」，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三十五章所說的；可是祂的肉身我們的靈魂上卻也產生效果，按照《希伯來書》第九章14節的話：「他的血更能潔淨我們的良心，除去死亡的行爲」。所以，「聖言成了血肉」，也是我們的靈魂復活的原因。因此祂的人性不僅是肉身利益的審判官，而且也是神益（bonum spirituale）的審判官。

第二節 基督在公審判時，是否將以光榮的人類形體顯現

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督在公審判時，似乎將不以光榮的人類形體顯現。因為：

1. 《若望福音》第十九章27節說：「他們要瞻望他們所刺透的」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「祂將帶著自己被釘在十字架上的肉身降來而審判」。可是，祂被釘在十字架上的肉身卻是軟弱的形體。所以，基督在公審判時，將以軟弱的形

體，而不以光榮的形體，顯現出來。

2.此外，《瑪竇福音》第二十四章30節說；「那時，人子的記號」，即是十字架的記號，「要出現在天上」。金口若望《瑪竇福音論贊》第七十六講說；「基督在公審判時降來，不僅傷痕纍纍，而且也把最差辱的死亡顯現出來。」所以，基督在公審判時似乎將不以光榮的形體顯現。

3.此外，基督在公審判時，將以人人可見的形體顯現。可是，一切的善人，或者惡人，卻都看不見基督人性的光榮形體，因為非光榮的眼睛（*oculus non glorificatus*）似乎看不見光榮身體的光明。所以，基督在公審判時，將不以光榮的形體顯現出來。

4.此外，凡許給義人的一切賞報，都沒有許給不義的人。可是，基督卻把看見自己人性的光榮許給義人爲賞報，《若望福音》第十章9節說：「可以進，可以出，可以找著草場」，即是「安息於天主性與人性內」，正如奧斯定《論精神與靈魂》（作者實爲Alcherus Claravensis）第九章所說。《依撒意亞》第三十三章17節也說：「你必要舉目瞻仰具有華美的君王」。所以，基督在公審判時，將不以光榮的形體顯現。

5.此外，基督將以祂受審判時的形體降來而審判。因此，「註解」（拉丁通行本註解）關於《若望福音》第五章21節：「照樣子也使他所願意的人復活」，說：「祂將以自己受不公正審判的形體而公正地審判，以便惡人可以親眼目睹。」可是，基督卻以軟弱的形體而受審判。所以，祂在公審判時也將以軟弱的形體而顯現。

反之 1.《路加福音》第二十一章27節說：「那時，他們要看見人子帶著威能及莫大光榮乘雲降來」。可是，威能及莫大光榮正是屬於光榮。所以，基督在公審判時，將以光榮的形體顯現。

2.此外，那審判人者，比那些受審判者更尊貴。可是，那些受基督審判的聖人，卻將有光榮的身體。所以，審判官更應該以光榮的形體顯現出來。

3.此外，正如受審判屬於軟弱；同樣地，審判也屬於權威和光榮。可是，基督在第一次來臨時，卻以軟弱的形體顯現出來。所以，基督在第二次來臨時，將以光榮的形體顯現，為審判世人而降來。

正解 我解答如下：基督被稱為「在天主與人之間的中保」（弟前二5），因為祂為補贖人罪，並為人類而在天主台前轉求；祂把那凡屬於聖父的一切，都分給了世人，因為《若望福音》第十七章22節說：「我將你賜給我的光榮賜給了他們」。所以，這兩件事都屬於祂，祂同雙方一起分享；因為祂同人分享一切，祂在聖父台前代表人類；因為祂也同聖父一起分享，把聖父的恩惠交給人類。因為祂在第一次來臨時，為我們贖罪而降來，所以祂以我們的軟弱形體顯現。可是，因為祂在第二次來臨時，將為在人類身體上執行天主的正義而降來，祂應該彰顯自己與聖父所有的光榮。因此，基督在公審判時，將以光榮的形體顯現。

釋疑 1.祂將以相同的肉身，卻不以相同的形體而顯現出來。

2.十字架的記號將在公審判時顯現出來，並不意指現在的軟弱，而意指過去的軟弱，說明他們所受的罰非常公正，因為他們過去輕視了天主的大仁慈，尤其不公正地迫害了基督。那些在基督身體上所顯現出來的傷痕，並不屬於軟弱；而屬於基督藉著受苦受難，以戰勝敵人的大能標記。傷痕纍纍也證明最羞辱的死亡，並不使人感覺到死亡就在眼前，如同祂當時受死一樣；卻由於即將顯現出來的一切，即是過去受苦受死的標

記，而使世人重新想起基督過去的苦難與死亡。

3. 光榮的身體有權顯現或不顯現給非光榮的眼睛，正如上文第八十五題第二節釋疑3.所指明的。所以，基督將以光榮的形體而顯現出來，使全人類得以看見。

4. 正如朋友的光榮是令人快樂的；同樣地，朋友的光榮與權柄受人嫉恨，也是最令人痛心的。因此，正如聖人享見基督人性的光榮，是聖人的賞報；同樣地，基督的敵人看見基督人性的光榮，也是敵人們的刑罰。因此，《依撒意亞》第二十六章11節說：「願他們見到你對百姓的熱忱而感到慚愧，並願你為你仇敵所保留的烈火」，即是嫉恨，而「吞滅他們」。

5. 在公審判時，祂的形體意指祂曾經受過審判的人性，也意指祂即將審判全人類的人性；並不是指祂受審判時的那種形狀，即是軟弱的形狀，這種形狀與祂審判全人類的形狀將迥然不同。

第三節 惡人是否可能享見基督的天主性而不感到快樂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 惡人似乎可能看見基督的天主性而不感到快樂。因為：

1. 毫無疑問地，惡人都知道基督是天主。所以，他們將看見基督的天主性。所以，那些惡人將可能看見基督的天主性而不感到快樂。

2. 此外，惡人的惡意尤其反對基督的天主性，反而不對基督的人性。可是，因為惡人看見基督人性的光榮，使他們受罰，正如上文第二節所說的。所以，如果他們看見基督的天主性，那麼他們更應該傷心，反而不應該歡樂。

3. 此外，凡感情所有的一切，都不必遵循理智所有的一切。因此，奧斯定的《聖詠講述》關於第一一八篇20節，說：「理智在先，感情姍姍來遲，或者毫無感性尾隨其後。」可是，

看見卻屬於理智，歡樂屬於感情。所以，惡人將可能看見基督的天主性而不感到快樂。

4.此外，「凡被容納者，是按容納者的方式被容納」，而不是按被容納者的方式。可是那被看見者，是以某種方式被看見者所容納。所以，雖然天主性本身是最令人快樂的，可是那些陷於痛苦深淵中的人，看見天主性卻不快樂，反而更痛苦。

5.此外，正如感覺與可感覺之物有關；同樣地，理智也與可知之物 (*intelligibile*) 有關。可是感覺卻是如此：「麵包因人身體不健康而索然無味，卻因人身強體健而津津有味」，正如奧斯定《懺悔錄》卷七第十六章所說的，其它的感覺也是如此。因為惡人的理智不健康，所以他們看見非受造的光明 (*lux increata*)，似乎不能令他們快樂，反而更令他們痛苦。

反之 1.《若望福音》第十七章3節說：「永生就是認識你，唯一的真天主」；由此可見，真福的本性在於享見天主。可是，真福的本體卻是福樂。所以，惡人將不可能看見基督的天主性而不感到快樂。

2.此外，天主性的真正本體是真理的本體。可是，享見真理卻令每人快樂，因為「求知是全人類的天性」，正如哲學家《形上學》卷一第一章所說的。所以，不可能享見天主性而不感到快樂。

3.如果某種看見並不是常常令人快樂的，那麼有時就是令人痛苦的。可是理智的看見 (*visio intellectiva*) 卻絕不是令人痛苦的，因為「我們在瞭解問題時的快樂，絕沒有相反這種快樂的痛苦」，正如哲學家《辯證論》卷一第十三章所說的。因為我們除非藉著理智，絕不可能享見基督的天主性。所以，不可能享見天主性而不感到快樂。

正解 我解答如下：一切可喜愛之物，或者一切可令人快樂之物，都可能分為兩部分來看，即是；所喜愛的，或者令人快樂；以及其令人喜愛，或者令人快樂的理由。可是按照波其武《論七天創造工程》的話：「正如物除了存在以外，還有其它東西，這是可能的；可是存在本身除了存在以外，毫無其他混合物。」同樣地，令人喜愛之物，或者令人快樂之物，也可能還有其它使之喜愛和快樂的混合物。可是，物所有的令人快樂的理由，卻沒有絲毫的混合物。或者可能有混合物，因而使之並不是令人快樂的，或者令人喜愛的。所以，物因分享美善而成爲令人快樂之物，而美善是令人喜愛的理由，或者令人快樂的理由，可能被感到並不令人快樂，可是物的本體是美善，所認知之本質不可能不令人快樂。因爲天主的本體就是美善的本身。所以，享見天主的本體不可能毫無福樂。

釋疑 1.惡人確知基督是天主，並不是因爲他們享見基督的天主性，而是因爲他們看見了基督的天主性的最顯明徵兆。

2.就天主性本身而言，無人可能惱恨天主性，如同無人可能惱恨美善本身一樣。可是，有些人卻惱恨天主性所產生的效果；即是因爲祂所行的和所命令的，都相反他們的意志。所以，享見天主性者，無人能不興高采烈。

3.我們應該認同奧斯定的話，意指理智先獲得之物，是分享天主性的美善，並不是天主性的本體，就如一切受造物。因此，他們內可能含有不能動感情的理由。同樣地，現世的人也是藉著天主性的效果，而可能認識天主，可是理智卻不可能瞭解天主性的美善的真正本體。所以，感情不應該跟隨理智，如果理智享見天主性的本體，即是享見祂的美善，那麼感情就跟隨理智。

4.憂愁並不意指常態性格（dispositio），反而意指感受情

緒 (passio)。可是，一切的感受卻因更強而有力的相反原因而被消除，但並不消除原本的成因。所以，如果惡人享見天主本體，那麼惡人的憂愁就得以消除。

5. 不健康的器官消除器官生來令人快樂之物的本性能力，因此，快樂就受阻。可是，惡人所有的不健康，卻不消除那傾向於天主美善的本性能力；因為他們仍然保留天主的肖像。所以，痛苦與快樂不能相提並論。

第九十一題

論世界與復活者在公審判後的情況

一分爲五節一

然後要討論的是，世界與復活者在公審判後的情況（參閱第八十七題引言）。第一，論世界在公審判後的情況；第二，論聖人在公審判後的情況（第九十二題）；第三，論惡人在公審判後的情況（第九十七題）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、世界是不是將煥然一新。
- 二、天體的運行在煥然一新的世界上，是否將停止。
- 三、天體的光輝在煥然一新的世界上，是否將增加。
- 四、元素是否因增加光輝而將煥然一新。
- 五、動植物在煥然一新的世界上，是否將仍然存在。

第一節 世界是否將煥然一新

有關第一節，我們討論如下：

質疑 世界似乎絕不會煥然一新。因爲：

1. 未來將有的，只不過是過去曾有過的而已，正如《訓道篇》第一章9節說：「往昔所有的，將來會再有」。可是，現在世界卻只有過去曾有的基本設置和種類的性質而已。所以，世界絕不會煥然一新。

2. 此外，煥然一新是一種改變（alteratio）。可是，世界卻不可能改變，因爲一切被改變之物要還原成自身不變者，而其自身只有地方性運動（motus localis）；這種改變不可能發生在宇宙以外。所以，世界不可能煥然一新。

3. 此外，《創世紀》第二章2節說：「天主就在第七天休

息，停止了所作的一切工程」。教會的聖師解釋說，天主停止創造新的受造物。可是在最先的創造中，祂除了自己所規定的自然秩序（ordo naturalis）以外，並沒有加諸於萬物其它的運動。所以，未來的萬物不會有其它的運動。

4.此外，現在的萬物所有的設置是天生自然的。所以，如果萬物的性質改變，那麼未來的萬物所有的性質，就不是天生自然的。可是，凡不是天生自然的和偶然的，都不是永恆的，正如哲學家《天地論》第二章所指明的。所以，萬物新的性質也將被改變。因此，世界似乎將循環不息，正如恩培多克勒（Empedocles）所主張的：在這個世界被毀滅之後，還有另一個世界；在另一個世界被毀滅之後，又有另一個世界（參閱：亞里斯多德，《物理學》卷八第一章）。

5.此外，新的光榮與賞報是賜給有靈的受造物的。可是，凡沒有功勞的地方，不可能有賞報。因為無靈的受造物並沒有任何功勞。所以，它們似乎不會煥然一新。

反之 1.《依撒意亞》第六十五章17節說：「因為，看，我要創造新天新地，先前的不再被記憶」。《默示錄》第二十一章1節也說：「隨後，我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了」。

2.此外，住處應該適於所住的人。天主所造的世界，是人居住的地方。可是人將煥然一新，所以世界也將煥然一新。

3.此外，《德訓篇》第十三章19節說：「一切動物都愛自己的同類」；由此可見，同類是愛情的理由。可是，人卻似乎也與世界同類，所以，人稱為小世界（minor mundus），正如哲學家《物理學》卷八第二章所說。因為人生來就愛世界。所以，人貪戀世界的幸福。因此，世界為滿足人的慾望，也應該改善。

正解 我解答如下：我們相信天主是為人而創造了一切有形物（corporeale），所以才說萬物都屈服於人的權下。有形物有益於人，共分兩種方式；一種方式，為維持人的肉身生活；另一種方式，為協助人認識天主。因為人「可憑他所造的萬物，辨認洞識出來他那看不見的」，正如《羅馬書》第一章20節所說的。所以，就萬物為維持人的肉身生活而言，未來受光榮的人絕不需要受造物的協助，因為天主的德能藉著靈魂，使人的未來身體成為絕對不朽的，天主直接地光榮靈魂。

就萬物為協助人認識天主而言，人的理智知識（cognitio intellectiva）也不需要受造物的協助，因為聖人因這種知識而直接地享見天主的本體。可是，肉眼卻不可能看見天主的本體（參閱：第一節第十二題第一、第三節）。因此，天主為安慰肉身，也應該賞賜肉身享見天主性，肉身從天主性的有形效果中享見天主性，尤其在基督的肉身上，後來在聖人的肉身上，最後在其它的一切肉身上，將彰顯天主尊威的顯明徵兆。未來的其它肉身尤其應該深受天主美善的影響；人的體形並不改變，反而增加了完美的光榮。這就是未來世界的煥然一新。所以，世界將煥然一新，同時人也將受光榮。

釋疑 1.撒羅滿在這節聖經上論及自然物的軌道。由下一節可資證明：「太陽之下絕無新事」。因為太陽循環運行，凡屬於太陽能（virtus solis）權下的一切，都應該有那在於先前所有的，又再回來的「種類相同，個體不同」的循環運行，正如哲學家《論動物之生殖》卷二第十一章所說的。可是，那屬於光榮情況的一切，卻不屬於太陽的權下。

2.這種論證出自那有自然主動者（agens naturale）的自然變化（alteratio naturale），它的行為出於自然的必然性，因為除非工作因與性質不同，這種工作因就不可能產生不同的性質。

可是天主所造的一切，都是出於祂的自由意志。因此，宇宙（universum）現在有這種性質，後來又有另一種性質，絲毫不能改變天主的聖意。所以，這種煥然一新不可能歸宗於被動的原理，而是歸宗於不動的原理，即是天主。

3.《創世紀》說天主就在第七天休息，停止了所創造的一切工程，因為後來所造的與先前所造的，似乎與種類，或者至少與生殖原理（principium seminale），或者也與聽命能力（potentia obedientialis）相似。所以，未來世界的煥然一新，在六日的創造工程之前，有遠的類似（similitudo remota），即是先有光榮和天使的恩寵。未來世界的煥然一新也先有了聽命能力，受造物當時就領受了工作因天主所賦的這種煥然一新的被動能力。

4.這種煥然一新的未來性質並不是本性的，也不是相反本性的；而是超乎本性之上，如同光榮與恩寵超越靈魂的本性一樣。未來的這種煥然一新來自永恆的工作因（agens perpetuum），祂將永恆地保存它。

5.質言之，雖然無靈之物並沒有獲得這種光榮，可是人卻獲得了這種光榮，也把這種光榮分給整個世界，因為這足以增加人的光榮；如同人應該穿非常漂亮的衣服一樣，可是這件漂亮衣服卻不是他自己應得的。

第二節 天體的運行在煥然一新的世界上，是否將停止

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天體（corpora caelestia）的運行，在煥然一新的世界上，似乎將不會停止。因為：

1.《創世紀》第八章22節說：「只願大地存在之日，（稼穡）寒暑，冬夏晝夜，循環不息」。可是冬夏、晝夜因太陽的運行而產生。所以，太陽的運行將不會停止。

2.此外，《耶肋米亞》第三十一章35至36節說：「那指定太陽照耀白日，規定月亮星辰照耀黑夜，撥動海洋使波濤怒號，號稱『萬軍之主』的上主這樣說：假若這些規定已由我面前消失，以色列種族在我面前也就永不再是一個民族。」可是，以色列種族卻絕不會消失，將永恆地存在著。所以，天體的運行所產生的白日、黑夜和海洋波濤的規定，是永恆地存在著。所以，天的運行將絕不會停止。

3.此外，天上物體的本體將永恆地存在著。可是，除非我們承認所造之物的目的，否則承認物的存在，就毫無裨益可言。可是《創世紀》第一章14節說，天上物體受造的目的是：「以分別晝夜，作為規定時節和年月日的記號」；那麼，除非天體運行，否則不可能達到這種目的。所以，天體的運行將永恆地存在著，否則這些物體存在著，就毫無裨益可言。

4.此外，在這煥然一新的世界上，整個世界將改善。所以，沒有任何物的完美將被奪去。可是運行卻屬於天體的完美，因為正如哲學家《天地論》卷二第十二章所說的，這些天體因運行而分享天主的美善。所以，天體的運行將不會停止。

5.此外，太陽將繼續光照世界的每個角落，因為太陽循環運行。所以，如果天體的循環運行停止了，那麼世界的某一角落勢必將永無光明，這與世界的煥然一新不合。

6.此外，如果天的運行停止了，那麼這只不過是天的運行有不完美之處而已，例如：疲勞過度。這是不可能的；因為天的運行是天生自然的，天上物體是不能被動的。所以，天的運行並不會疲勞，正如《天地論》卷二第一章所說的。所以，天的運行絕不會停止。

7.此外，「不變成行動的潛力，毫無裨益可言」。可是，任何位置的天體卻都有到達其它位置的潛力。所以，除非潛力付諸於行動，否則這種潛力仍然是無益的，永遠也是不完美

的。但是除了地方運動以外，這潛力就不可能變成行動。所以，天體將永恆地運行。

8.此外，凡與許多物之關係都無不同者，或者二者都歸於它，或者二者都不歸於它。可是太陽存在東方，或者西方，卻無關重要，否則太陽的運行就不完全一致，因為太陽極迅速地運行到極當然的地方。所以，或者兩種位置都不歸於太陽，或者兩種位置都歸於太陽。可是，除非太陽繼續運行，否則兩種位置卻都不歸於它；因為如果太陽的運行停止了，那麼太陽就應該在某一位置停止。所以，太陽體（*corpus solis*）將永恆地運行著，其它的一切天體也都是如此。

9.此外，天體的運行是時間的原因。所以，如果天體的運行將消失，那麼時間也應該消失。如果天體的運行將消失，那麼天體的運行就應該瞬間消失。可是，哲學家《物理學》卷八第一章對「瞬間」的定義是：「未來時間的開始和過去時間的結束」。如此則在時間的最後一刻之後，還有時間；這是不可能的。所以，天體的運行將絕不會停止。

10.此外，光榮並沒有消滅本性。可是，天的運行卻是天生自然的。所以，光榮將不會消滅天的運行。

反之 1.《默示錄》第十章6節說：「那位顯現的天使指著永生者起誓說：時候不再延長了，」即是在第七位天使吹號角發聲之後，「號筒響，死人必要復活」，正如《格林多前書》第十五章52節所說的。可是，如果時間不再延長，就不再有天的運行。所以，天的運行將停止。

2.此外，《依撒意亞》第六十章20節說：「你的太陽再不降落，你的月亮再不虧缺」。可是，太陽的降落和月亮的虧缺卻由天的運行而產生。所以，天的運行終將停止。

3.此外，按《論動物之生殖》卷二第十章所說，天運行

的目的，是爲了地上物的繼續生殖。可是，生殖將因「被選者滿額」而停止。所以，天的運行也將停止。

4.此外，一切的運行都有目的，正如哲學家《形上學》卷二第一冊第二章所說。因爲一切的運行都有目的，則一切的運行因達到目的而停止。所以，或者天的運行絕不會達到自己的目的，如此則天的運行是徒勞無益；或者天的運行終將停止。

5.此外，停止比運行更尊貴；因爲不變之物相似天主，祂是最高的不變性（*summa immobilitas*），可是地上物的運行卻生來以停止爲目的。因爲天體比地上物尊貴很多，所以天體之運行自然該以靜止結束。

正解 我解答如下：關於這個問題，共有三種意見。第一，哲學家們主張天的運行將永恆地繼續著。可是，這種意見相反信德，因爲信德主張天主所預定的「被選者滿額」（參閱：第一集第二十三題第七節）。既然如此，生殖就不應該永恆地繼續著；同樣地，其它直接地與人類生殖有關之物，例如：天的運行和形形色色的元素，也不應該繼續著。

第二，天的運行將自然而然地停止。可是這也是錯誤的，因爲一切自然而然地運行的物體，都自然而然地有停止的地方，也自然而然地有達到運行的目的地，非受強迫。是不會離開的。可是，我們卻不可能爲天體而指定這樣的地方，因爲太陽回到東方不比離開東方更屬當然。因此，或者太陽的運行並不完全是天生自然的；或者太陽的運行並不是自然而然地以停止爲目的。

第三種意見，天的運行並不是由於自然原因，而是由於天主的聖意，將在世界煥然一新時停止。因爲這種物體有益於人如同其它的物體一樣，共分兩方面，正如第一節所說的。可是，人類在獲得光榮以後，不再需要這些協助，即是不再需要

這些物有益於維持肉身的生活。可是，天的運行卻有益於維持肉身生活，因為人類因天的運行而繁衍；動植物因天的運行而生殖，動植物是人類生活的必需品；氣候也如維持人的健康所必需。所以，人一旦受光榮，天的運行也將停止。

釋疑 1.我們認為《創世紀》的這些話，意指現世的大地，現世的大地是植物生生（*generatio*）息息（*corruptio*）的原理，正如這節聖經所指明的：「只願大地存在之日……」這是我們應該完全承認的，只要未來的大地適於稼穡，天的運行將不會停止。

2.也應該承認，上主說的是現世的以色列種族綿延不絕，正如這節聖經所指明的：「以色列種族在我面前也就永不再是一個民族」，因為在現在以後，也就永不再有日子了。因此，在現世以後，所提及的規律也沒有了。

3.天體的運行在當時所指定的目的，是最近的目的（*finis proximus*），因為天體的運行是天體的固有行為（*actus proprius*）。可是，這種行為卻更隸屬於以後的其它目的，即是有益於人；正如《申命紀》第四章19節所指明的：「當你舉目望天，觀看日月星辰，和天上的眾星宿時，切不要為之勾行，而去敬拜事奉。那原是上主，你的天主分賜給普天下萬民享用的」。所以，我們更應該按人的利益看天上的物體，而非按《創世紀》對天上的物體所指定的目的。天上的物體藉著其它的方式，將有益於受光榮的人，正如之前第一節所說的。因此，天上的物體仍然存在，並不能說毫無裨益可言。

4.除非天的運行是地上物的生殖原因，則天的運行就不屬於天體的完美。因而這種運行使天體因類似的因果關係方式，而分享天主的美善。可是，這種運行卻不屬於那仍然存在的天的本體完美（*perfectio substantiae*）。所以，天的運行停止

了，我們並不能說天的完美有所損失。

5. 元素的一切物體本身將有光榮的神光（claritas gloriae；第四節）。因此，雖然一部分大地並沒有受太陽的光照，可是未來的大地卻絕不會黑暗無光。

6. 盎博羅修《聖經注疏》關於《羅馬書》第八章22節：「一切受造之物都一同嘆息」，說：「一切的元素辛勤地盡責，例如：日月不能毫無辛勞地走完那為自己所規定的空間；這是為人的緣故。因此，當我們被提升天時，日月也將停止運行。」我相信這種辛勞並不意指這些物體的運行招致疲勞，或者痛苦；因為這種運行是天生自然的，並沒有受絲毫的強迫，正如《天地論》卷一第二章所證明的。可是此處所說的辛勞卻意指與物達到目的有關的缺點。因為這種運行是天主的上智為「被選者滿額」所安排的。所以，一旦尚未滿額，這種運行也就尚未達到所規定的目的；因此，這種運行比喻似地稱為辛勞，如同人尚未達到自己的目的一樣。一旦被選者滿額，天的這種缺點也就即將消除。

或者也可以指對未來煥然一新的願望，這是天主的安排所期待的。

7. 天上的物體並沒有因地方而完美的潛能，或者是為存在於某個地方的目的而造的。天上物體對地方之潛能，就像工程師的技能可以建造方法相同的不同房屋一樣；如果他建造這樣的一座房屋，那麼就不能說他的技能毫無裨益可言。同樣地，天上的物體無論存在於任何地方，天上物體對地方的潛能也不是不完整的，或是毫無裨益的。

8. 雖然天上物體的性質，與它可能佔據一切地方的關係是相等的。可是，如果天上物體的性質卻與在它之外的一切相比較，那麼就與一切地方的關係並不相等，某個地方比另一個地方更尊貴；例如，在我們方面，白天的太陽比夜間的太陽更

尊貴。因為整個世界的煥然一新是爲了人，所以在這種煥然一新內，最尊貴的地方很可能是與我們的住所有關。

或者按照其它意見，天將在自己被創造時的位置上停止，否則天的某個運轉將是未完成的。可是這種論證卻似乎不當。因為天的運行除非經過三萬六千年，否則不會停止，世界勢必繼續存在；這似乎不是可靠的意見。再者，按此方式，我們可以知道世界應該有末日。因為我們由天文學家可以蓋然地（probabiliter）結論說，天體是在什麼位置創造的，即是從世界之始計算年數；同樣地，也可以知道天體在確定的年數上，又回到相同的地方。可是我們卻仍然不知道天主所規定的世界末日的時間。

9. 因為天的運行消失，時間也將終於消失，那個最後的「現在」也不是未來時間的開始。上述之定義不能用於「現在」，除非是繼承時間之部分者，而不是整個時間的結束者。

10. 我們說天的運行是天生自然的，不是如同那是天之本性的一部分，就像說天性之原理是自然的那樣。這也不是在物體的天性中有主動性原理（principium activum），而只有感受或被動性原理（principium receptivum），其主動性原理是在精神的本體上。因此，如果這種運行因光榮的煥然一新而停止，那麼並無不宜，因為天體的本體將不因運行停止而改變。

我們贊成其它的理由，即是贊成前兩種質疑的理由，因為這兩種質疑的結論方式適當。可是，因為其它兩種質疑的結論，似乎是天的運行將自然而然地停止。所以，我們應該加以釋疑。

釋疑（反之4.）：天的運行已達到了目的，天的運行就停止了，如果目的是跟隨在運行之後，而不是與運動同時的目的。按照許多哲學家的意見，天的運行的目的與運行並列；即是在

其對下界物體的因果關係中，相似天主的美善。所以，這種運行不應該自然而然地停止。

（反之5.）：雖然不動性（immobilitas）的確比運動更尊貴，可是那有運動之物卻可以完美地分享天主的美善，比那停止運動之物更尊貴，因為那停止運動之物絕不能獲得這種完美。因此，最小物體的地球是沒有運行的；雖然萬物中最尊貴的天主自己是沒有運動的，可是極尊貴的物體卻因祂而運動。雖然低級物體的運動停止了，可是卻可以主張高級物體的運動是永恆的，絕不會停止運動。

第三節 天體的光輝在煥然一新的世界上，是否將增加

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天體的光輝在煥然一新的世界上，似乎將不會增加。因為：

1.高級的物體將因煉淨的烈火而煥然一新。可是，煉淨的烈火卻不可能煉淨天上的物體（參閱：第七十四題第四節）。所以，天上的物體絕不因領受更大的光輝而煥然一新。

2.此外，正如天上的物體因運行而成爲地上物體的生殖原因；同樣地，天上的物體也因光明而成爲地上物體的生殖原因。可是生殖卻停止了，運行也將停止，正如上文第二節所說的。所以，天上物體的光輝也將停止，不會增加。

3.此外，如果人煥然一新，天上的物體也就煥然一新；如果人變壞了，天上物體也就該變壞了。可是，這卻似乎不太可能，因為天上的物體在本體上是不能改變的。所以，人煥然一新了，天上的物體也不會煥然一新。

4.此外，如果天上物體的光輝曾經變壞，其變壞程度該在人革新後，天體的光輝該改善的程度相等。可是《依撒意亞》第三十章26節卻說：「月亮的光華將似太陽的光華」。所以，

在犯罪以前的原始情況，月亮的光華相似現在太陽的光華。所以，一旦月亮在地球之上時，將成爲白天，如同現在的太陽一樣。這顯然是錯誤，因爲《創世紀》第一章16節說：造了月亮，「控制黑暗」。所以，人犯了罪，天上的物體並沒有減少光華。因此，在人受光榮時，它們的光華似乎也不會增加。

5.此外，天上物體的光輝有益於人，如同其它的受造物有益於人一樣。可是在肉身復活後，太陽的光輝無益於人，因爲《依撒意亞》第六十章19節說：「太陽不再是你白天的光明，月亮也不再照耀你」；《默示錄》第二十一章23節說：「那城也不需要太陽和月亮光照」。所以，它們的光明將不會增加。

6.此外，凡爲建造一項小工程而製造最大工具的人，並不是智者。可是人類與天上的物體相比較，卻是最小的物體；它的龐大不可比擬地超越人的體積，縱然整個地球的體積與天相比較，如同點（punctum）與天球（sphaera）相比較一樣，正如天文學家所說的。因爲天主是上智，所以人似乎不是天主造天的目的。因此，人犯了罪，天似乎沒有變壞；人受了光榮，天似乎也不變好。

反之 1.《依撒意亞》第三十章26節說：「月亮的光華將似太陽的光華，而太陽的光華必增加七倍」。

2.此外，整個世界將變好（**第一節**）。可是，天卻是有形世界的最尊貴者。所以，天也將變好。可是，除非天能放射出更大的光芒，否則天不可能變好。所以，天將增加自己的光明。

3.此外，「一切受造之物都一同嘆息，同受產痛；等待著義子期望的實現」，正如《羅馬書》第八章19至22節所說的。天上的物體也是如此，正如**第二節釋疑6.**所引「註解」（拉

丁通行本註解)所說的。所以,天上的物體等待著聖人的光榮。可是,除非天上的物體有所增加,否則天上的物體不會有所等待。所以,它們的光輝尤其將增加美觀。

正解 我解答如下:世界煥然一新的目的,是使人因顯明的徵兆而可以享見天主,如同天主是可感覺之物(第一節)。可是,受造物卻藉著自己的形像與美觀而認識天主,以彰顯他們的造物主和掌管者的上智。因此,《智慧篇》第十三章5節說:「因為從受造物的偉大和美麗,人可以推想到這些東西的創造者」。天上物體的美觀尤其在於光芒,因此《德訓篇》第四十三章10節說:「繁星的光芒,造成天空的美麗,它們是上主高天上的燦爛裝飾」。所以,天上的物體尤其將因光芒而變好。可是唯有那使物變好的上主,才知道變好的分量與方式。

釋疑 1.煉淨的烈火並不因煉淨醜陋的罪惡與種種污穢,而使高級身體的美觀煥然一新;而只能準備高級物體的美觀煥然一新,因為天上的身體並沒有醜陋的罪惡與種種污穢。所以,雖然天上的物體並不應該因烈火而煉淨,可是天主卻應該使它們煥然一新。

2.就運動本身而言,運動的主體所有的運動,並不增加其完美,因為運動「是不完美的行為」,雖然運動可能屬於物體的完美,因為運動是某一物體的原因。可是,就發光體的本體而言,光明卻屬於發光體的完美。因此,在天上的物體消除了生殖原因以後,將不再運行了,可是它的光明卻仍將存在。

3.«註解»(拉丁通行本註解)關於《依撒意亞》第三十章26節:「月亮的光華將似太陽的光華」,說:「萬物都為人而創造,萬物都因人的墮落而變壞,日月也因人的墮落而減少光明。」有人認為,日月減少光明,意指真正地減少光明。這與天

上物體的本性不變無妨，因為這種變化因天主的德能而產生。

可是，其他人卻極蓋然地認為，日月減少光明，並不意指日月真正地缺少光明，而意指人使用日月的光明；因為人在犯罪以後，不像在犯罪以前那樣，從天上的光明中獲得更多的恩惠。所以，也要按這方式理解《創世紀》第三章17至18節的話：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的；地要給你生出荊棘蒺藜」；雖然在人犯罪以前，地也生長荊棘和蒺藜，卻不是爲懲罰人類。

可是，如果天上物體的光明本來並不是因人犯罪而減少，卻不能說，也不應該因人受光榮而增加。因為人的罪過並不能改變宇宙的現狀，因為人在犯罪前後，都有動物的生命，它需要有形受造物的運動和生殖；可是人受光榮後，將改變整個有形受造物的現狀，正如上文第一節所說的。所以，天上的物體與人不能相提並論。

4. 按照極蓋然的意見（釋疑3.），日月減少光明，並不是光明的本體減少了，而是光明的效果減少了。因此，並不能說那存在地球之上的月亮創造了白天，但可以說人由月光獲得了很多的恩惠，如同我們現在由日光獲得了許多的恩惠一樣。可是在肉身復活以後，月光將真正地增加，在大地上將沒有黑暗之處（而只是在大地的中央，將有地獄；參閱下文第九十七題第七節）。因為正如所說的，那時月亮的光華將似現在的太陽的光華，可是那時太陽的光華卻比現在的太陽的光華將增加七倍；聖人的身體的光華比太陽的光華也將增加七倍（雖然無法加以權威性地，或者理性地證明）。

5. 一物有益於人，可以分爲兩種方式。第一，因為人非有此物不可。如此則無一受造物有益於人，因為人從天主方面將獲得滿足（sufficientia plena）。這就是上文所引證的《默示錄》所說的：「那城也不需要太陽和月亮的光照」的意義。第二種

方式，因為人有此物，更為完美。如此則人可以使用其它受造物，並不是為人達到目的所必需，如同我們現在使用其它受造物那樣。

6. 這是梅瑟教師《疑問指南》第十三章的論證，他竭力證明世界並不是天主為人而創造的。因此，古經論及世界煥然一新，正如《依撒意亞》第三十章26節及第六十章19節所指明的，是比喻性的說法；正如說人陷於無比的痛苦中時，如同太陽失光一樣，不知如何是好，聖經（依十三10；耶四23；則三十二7；岳二10）也常有這種表達方式。同樣地，反之亦然，當人從痛苦中回到無比的喜樂中時，太陽為人而大放光明，整個世界也為人而煥然一新。

可是，這種說法卻與聖人的權威和解釋不相符合。因此，應該如此釋疑說，雖然天上的物體極端地超越人的身體，可是人的靈魂卻超越天上的物體，更超越人的身體。所以，天上的物體是為人而創造的，並無不宜，但這不是萬物的主要目的，因為天主是萬物的主要目的。

第四節 元素是否因增加光輝而將煥然一新

有關第四節，我們討論如下：

質疑 元素似乎不因增加光輝而將煥然一新。因為：

1. 正如光明是天上物體的特有性質（*qualitas propria*）；同樣地，冷熱、潮濕與乾燥，也是元素的性質。所以，正如天因增加光輝而煥然一新；同樣地，元素也增加因主動與被動性質而應該煥然一新。

2. 此外，元素的薄（*rarum*）與厚（*densum*）都是元素的特有性質，也都是元素在這種煥然一新時所不喪失的（第七十四題第三節）。可是，元素的薄與厚卻似乎相反光明，因為光明的身體應該是結晶的。所以，稀薄的空氣似乎與光明不相容；

同樣地，土地的厚度也消除透明。所以，元素不可能因增加光輝而煥然一新。

3.此外，顯然地，惡人將住在大地上（第九十七題第一節）。但他們將是在黑暗中，不只是在內在的黑暗中，也是在外在的黑暗中。所以，在世界煥然一新時，大地並沒有神光奇恩，其它的元素也沒有神光奇恩。

4.此外，元素增加光明，便也增加熱度。所以，如果在世界煥然一新時，元素的光明大於現在元素的光明，那麼它們的熱度也大於現在元素的熱度。所以，元素似乎將改變自己的本性所有的固定度量（*certa mensura*）。這是錯誤的。

5.此外，那在於秩序井然與和諧的宇宙之善，比每個受造之物的善更尊貴。可是，如果一個受造之物卻變好，那麼宇宙的善就被剷除，因為不會再有同樣的和諧。所以，如果凡在宇宙中保持自己本性的初級物體，應該是無光明的；若得到了光明，宇宙的完美不會增加，反而會減少。

反之 1.《默示錄》第二十一章1節說：「隨後，我看見一個新天新地」。可是，天卻因更大的光明而煥然一新。所以，大地也將因更大的光明而煥然一新；同樣地，其它的元素也將因更大的光明而煥然一新。

2.此外，低級的物體過去有益於人，如同高級的物體過去有益於人一樣。可是，有形的受造之物卻因有益於人而將受賞，似乎正如盎博羅修《聖經注疏》（參閱：第二節釋疑6.）關於《羅馬書》第八章22節所說的。所以，元素也將受光榮，如同其它的天上物體也將受光榮一樣。

3.此外，人的身體是由元素而組成。所以，人的身體所有的元素部分，也由於人受光榮，而藉著所獲得的神光而受光榮（第八十五題第一節）。可是，整體與部分卻應該是相同的。

所以，這些元素也應該有神光奇恩。

正解 我解答如下：正如天上的精神體之於地上的精神體之秩序，即是對人類的精神之秩序；同樣地，天上的物體與地上的物體之間的秩序也是如此。可是，因為有形的受造物是為了精神的受造物而受造，受屬精神的受造物的管轄；同樣地，有形的受造物應該受天主這樣的安排。可是在萬物的最後完成（consummatio）時，低級的精神卻將得到高級精神的性質：因為人「好像在天上的天使一樣」，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。因為人將成為極其完美，所以，人類的精神相似天使。因為除非地上的物體有光明與透明的性質，否則不可能相似天上的物體，正如《靈魂論》卷二第七章所說的；所以，地上的物體應該因神光而極其完美。因此，一切的元素都將穿上光明的衣服，並不是同等光明的衣服，而是按照自己的方式而穿上光明的衣服。因為正如所說的，大地的外表將是透明的，如同玻璃一樣、水如同水晶體一樣、空氣如同天一樣、烈火如同天上的光明一樣。

釋疑 1.世界煥然一新的目的，是使人利用身體的感官，藉著顯明的徵兆而享見天主性（第一節）。在人的感官中，視覺（visus）是最屬神的和神透的。因此，就視力（qualitas visiva）而言，光明是視力的原理，一切的地上物體尤其應該變好。可是，元素的性質卻屬於觸覺（taetus），觸覺尤其是物質方面的感覺，過度地相反觸覺是令人痛苦的，而不令人快樂。可是，過度的光明卻將是令人快樂的，除非器官衰弱，否則過度的光明不會相反視覺，因為在世界煥然一新時，器官將不會衰弱。

2.此外，空氣將是光明的，並不如同是放光的，而如同是光明的透明體。雖然大地因無光明而成為不透明，可是天主

的德能卻使大地的表面穿上光榮的光輝衣裳，大地的厚度（densitas）毫無妨礙。

3.地獄的地方將不是因神光而受光榮的土地，可是這土地的部分將有人與魔鬼的靈魂代替這種光榮，雖然魔鬼與人因罪過而成爲最卑賤的，可是他們的本性卻因尊貴而高於一切的物體性質（qualitas corporalis）。

或者可以說，縱然整個大地將受光榮，可是惡人卻將住在外邊的黑暗裡，因爲地獄的烈火似乎將光照他們的某個層面，又將不光照他們的另一層面（第九十七題第四節）。

4.這種神光將光照這些物體，如同這種神光現在光照天上的物體一樣，不產生絲毫的熱度，因爲這些物體將是不變的，如同現在天上的物體一樣。

5.元素變好，將不會破壞宇宙的秩序，因爲其它的一切部分也都將變好。所以，元素和宇宙將仍然保持同樣的和諧。

第五節 動植物在煥然一新的世界上，是否仍將存在

有關第五節，我們討論如下：

質疑 動植物在煥然一新的世界上，似乎仍然存在。因爲：

1.凡屬於元素的裝飾品的一切，都不應該有所減少。可是動植物卻是元素的裝飾品。所以，動植物在煥然一新的世界上，不應該被剷除。

2.此外，正如元素有益於人；同樣地，動植物和礦物也都有益於人。可是，元素卻因上述的益處而受光榮。所以，動物、植物和礦物也因上述的益處而受光榮。

3.此外，如果宇宙的完美有所減少，那麼宇宙將是不完美的。可是，動物、植物和礦物卻都屬於宇宙的完美。因爲並不應該說，世界在煥然一新時，仍然是不完美的。所以，似乎也不應該說，植物和其他動物在世界煥然一新時，仍然存在。

4.此外，動物與植物具有比元素更尊貴的形式。可是在最後的煥然一新時，世界將變成更完美的。所以，動物與植物比元素更該繼續存在，因為動物與植物比元素高貴。

5.此外，不應該說本性的慾望是毫無裨益的。可是就本性的慾望而言，動物與植物的慾望永遠存在，縱然並不是按個體，至少按種類。他們不斷的生殖就是為了達到這種目的，正如哲學家《論動物之生殖》卷二十章所說的。所以，不應該說這些動植物終將有絕種的一天。

反之 1.如果動物與植物將仍然存在，那麼或者一切的動植物，或者有些動植物將仍然存在。如果一切的動植物都將仍然存在，那麼先前已死的禽獸也應該復活，如同人應該復活一樣。我們不能贊成這種主張，因為牠們的形式已歸於虛無，不可能重取回同一個形式。如果並不是一切的動植物，那麼至少有些動植物將仍然存在，牠們之中的一個將永恆地存在，另一個將不永恆地存在，並沒有什麼理由，似乎沒有一個動植物將永恆地存在。凡在世界煥然一新以後仍然存在的一切，都將是永恆的，生殖與腐化將停止。所以，動物與植物在世界煥然一新以後，將不復存在。

2.此外，按照哲學家《論動物之生殖》卷二十章的話，除非天繼續運行，否則動物、植物和其它種種可朽之物，都不能保存永恆的種類。所以，動物和植物也不可能保存永恆的種類。

3.此外，達到目的之後，凡達到目的所運用的一切，都應該停止。可是，天主創造動物和植物，卻是為保存人的動物性生命；因此，《創世紀》第九章3節說：「有如以前賜給你們蔬菜一樣」。可是在世界煥然一新以後，人不再有動物性生命。所以，動物和植物也不應該仍然存在。

正解 我解答如下：因為世界的煥然一新是爲了人的緣故，應該相似人的煥然一新。可是，煥然一新的人卻可由不朽的狀況變成不朽的，和永遠安息的狀況；《格林多前書》第十五章53節說：「因爲這可朽壞的，必須穿上不可朽壞的」。所以，世界也將如此煥然一新，拋棄一切的朽壞，而住在永恆的安息中。所以，除非一切都歸於不朽壞的，否則不可能都歸於煥然一新。天上的物體、元素和人，都是如此。就本性而言，天上物體的整體和部分都是不可朽壞的（第一集第六十六題第二節）。元素的部分都是可朽壞的，可是元素的整體卻是不可朽壞的。人的整體和部分朽壞了，是人的物質朽壞了，並不是人的形式，即是人的靈魂；可是在人的物質朽壞以後，靈魂卻仍然是不可朽壞的。可是動物、植物、礦物和一切混合體的整體和部分卻都朽壞了：從質料方面，因爲牠 / 它們喪失了形式；從形式方面，因爲牠 / 它們現已不復存在。既然如此，則牠 / 它們絕不可能歸於不朽壞。所以，在煥然一新的世界上，牠 / 它們將如同上文所說的不復存在。

釋疑 1. 我們說這些物體是元素的裝飾品，因爲元素所有的廣泛主動與被動能力（*virtus generalis*），都是爲產生特殊的行爲。因此，在主動與被動的情況中，都是元素的裝飾品。可是元素的這種情況將不復存在。所以，動物不應該仍然存在，植物也不應該仍然存在。

2. 在有益於人時，動物、植物和其它的物體都毫無所得，因爲牠 / 它們沒有自由意志。可是，我們卻說有些物體受賞，因爲人應該使這些物品煥然一新，它們就歸於煥然一新。可是，動植物卻不可能歸於不朽的煥然一新。由此可見，人不可能使牠 / 它們煥然一新，除非本身是有能力立功者，無人可能爲之立功，也不可能有功於己。所以，縱然禽獸有功於人，

可是牠們卻不應該煥然一新。

3. 正如人有多種完美，因為他有受造的完美本性，也有受光榮的完美本性；同樣地，宇宙也有兩種完美：一是它有變化無常的現世情況，二是它有未來的煥然一新的情況。可是，動物和植物屬於宇宙現世這種情況的完美，卻不屬於煥然一新的宇宙情況之完美，因為牠 / 它們與宇宙煥然一新無緣。

4. 此外，雖然在某方面，動物與植物比元素更尊貴，可是在不朽壞方面，元素卻比動物與植物更尊貴，正如上文所指明的。

5. 動植物中對永恆的自然慾望，該根據其與天體運行的關係理解，即是天體繼續運行，便繼續存在；因為在效果中的慾望，不能超出其原因。所以，如果原動力的運行停止了，那麼動物與植物的種類就不復存在了，我們不能說本性的慾望毫無裨益可言。

第九十二題

論聖人享見天主的本體

一分爲三節一

然後要討論的是，聖人在公審判後的情況（參閱第九十一題引言）。第一，論聖人享見天主的本體，這是他們主要的真福；第二，論聖人的真福與住處（第九十三題）；第三，論聖人與惡人的關係（第九十四題）；第四，論聖人的真福所包括的奇恩（第九十五題）；第五，論聖人的真福得以完美和裝飾的大光圈（第九十六題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、人類的理智是不是可能享見天主的本體。
- 二、聖人復活後的肉眼是否將享見天主。
- 三、享見天主本體的聖人，是否都享見天主所見的萬物。

第一節 人類的理智是否可能享見天主的本體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人類的理智似乎不可能享見天主的本體。因為：

1. 《若望福音》第一章18節說：「從來沒有人見過天主」。金口若望於《若望福音論贊》第十五講解釋：甚至天上的本體，即是革魯賓和色辣芬，也從來沒有享見過天主的本體。耶穌基督只許諾人與天使平等，《瑪竇福音》第二十二章30節說：「好像在天上的天使一樣」。所以，天堂的聖人也不享見天主的本體。

2. 此外，狄奧尼修《神名論》第一章指出：知識只是關於存在之物，而一切存在之物都是有限的，即限定在某個種類的。天主是無限的，因此天主也是超乎一切存在之物以上的。

所以，並沒有關於祂的知識，祂超乎一切知識之上。

3.此外，狄奧尼修《神祕神學》第一章說明，人的理智與天主合一的最完美方法，是與祂合而為一，如同與未知之神合而為一。可是，所見的天主的本體之物，並不是未知的。所以，人的理智不可享見天主的本體。

4.此外，狄奧尼修《書信集》「致賈友斯修士書」說：「天主所佈置的黑暗稱為豐滿的光明，一切光明不能透過的，也是一切知識所看不到的：如果那享見天主的人，卻瞭解自己所享見的，那麼他並不是享見天主自己，而是享見那屬於天主之物。」所以，無一受造的理智（intellectus creatus）能夠享見天主的本體。

5.此外，正如狄奧尼修《書信集》「致熱落狄奧書」（Ad Hierotheus）說：「天主的確因自己無比光榮而成為不可見的。」可是，正如祂的光榮超越現世人的理智；同樣地，祂的光榮也超越天堂聖人們的理智。所以，正如在現世，天主是不可見的；同樣地，在天堂，天主也是不可見的。

6.此外，因為可理解之物（intelligibile）是成全理智的，可理解之物應該與理智相稱，可見之物應該與視覺相稱。可是，不應該認為人的理智可能與天主的本體（essentia divina）相稱，因為人與天主的本體有無限的距離。所以，人的理智不可能達到享見天主本體的境界。

7.此外，天主距離人的理智，比受造的可理解之物距離感官更遠。可是，感官卻絕不可能達到看見屬精神的受造物的境界。所以，人的理智也將不可能達到享見天主本體的境界。

8.此外，理智現實地瞭解某物時，應該被所知之物的形像所印烙，這種形像是使理智的作用限定於此物的原理，如同熱度是發熱的原理一樣。所以，如果人的理智瞭解天主，就應該是因了印在人理智上的形像。這不可能是天主的本體；因為形像與被

印之物應該有同一個存在，可是天主的本體與人的理智差別卻是本質性的與存在性的。所以，在理解天主時，那印在人理智上的形像，應該是由天主銘刻在人的理智上的形像。可是，因為這種形像是一種受造物，除非是按由效果認識原因的方式，否則不可能使人認識天主。所以，除非人的理智憑藉天主的效果，否則不可能看見天主。可是，人由效果認識的天主，不是天主的本體。所以，人的理智將不可能享見天主的本體。

9.此外，天主的本體距離人的理智，比任何天使，或者智性物（*intelligentia*），距離人的理智更遠。正如，亞維采那《形上學註釋》第三篇第八章所說的，在人理智上的智性，並不是智性的本體存留在人的理智內。因為如果這樣，人由智性而獲得的知識，就是本體（*substantia*），而不是附屬體；可是在人理智上的智性乃是智性的印象。所以，並不是天主教在人的理智上，只是祂的印象在人的理智上，人才可能瞭解祂。可是，這種印象卻不可能使人認識天主的本體，因為人的理智與天主的本體有無限的距離，天主的本體能夠變成其它物的形象，遠遠超過如白色之物的形象，變成黑色之物的形象。所以，正如人因器官的障礙，將白色之物看成黑色之物，並不能因此說他們真的是看見了白色之物。同樣地，人的理智也將不可能享見天主的本體，因為人的理智只是藉著這種印象去瞭解天主。

10.此外，「在與質料分離的實體中，理解者與被理解者是相同」，正如《靈魂論》卷三第四章所指明的。可是，天主卻尤其是與質料分離的。因為受造的理智（*intellectus creatus*）不可能成為非受造的本體（*essentia increata*）。所以，人的理智不可能享見天主的本體。

11.此外，凡因本體而被看見者，可被認知那是什麼。可是，人的理智卻不可能知道天主是何物，而只知道天主不是何物，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第二章和大馬士革

的若望《論正統信仰》卷一第四章所說的。所以，人的理智不可能享見天主的本體。

12.此外，「一切無限者，因是無限者，便是未知者。」可是，天主在各方面都是無限的。所以，天主是絕對未知的。所以，受造的理智不可能享見天主的本體。

13.此外，奧斯定《書信集》「論享見天主」說：「天主的本性是不可見的」。可是，凡屬於天主本性的一切，都不可能不如此。所以，人的理智似乎不可能享見祂的本體。

14.此外，存在是一種方式，被看見是另一種方式者，被看見者便不是其所是者。可是，天主的存在是一種方式，被天上聖人看見的是另一種方式；因為天主的存在是按祂自己的方式，被聖人看見是按聖人的方式。所以，祂不是按其所是而被聖人看到。所以，祂不是按本體被看到。

15.此外，凡藉著媒介所見之物，都不可能看見物的本體。可是我們卻藉著媒介，即是藉著光榮的光輝，享見天堂的天主，正如《聖詠》第三十五篇10節所指明的：「藉著你的光明纔能把光明看見」。所以，人的理智將不會享見天主的本體。

16.此外，人在天堂上要「面對面享見天主」，正如《格林多前書》第十三章12節所說的。可是，人面對面所看見的人，卻將藉著人的形象而看見。所以，人藉著天主的形（肖）象，而享見在天堂的天主。所以，人不可能享見天主的本體。

反之 1.《格林多前書》第十三章12節說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。」可是，凡面對面地所觀看的一切，就是觀看它的本體。所以，天堂的聖人將享見天主的本體。

2.此外，《若望壹書》第三章2節說：「一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣。」所以，人將享見

天主的本體。

3.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章24節：「基督把自己的王權交給聖父」，說：「在那裡」，即是在天上，「只賞賜潔淨的心靈將享見聖父，聖子和聖神的本體，即是至高無上者的真福」。所以，天堂的聖人將享見天主的本體。

4.此外，《若望福音》第十四章21節說：「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」。可是祂所顯示的，即是按祂的本體。所以，天堂的聖人將享見天主的本體。

5.此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷十八第五十四章關於《出谷紀》第三十章20節：「因為人看見了我，就不能再活了」，譴責一些學者們的意見，因為他們說：「在真福的地方，可能凝視那住在光榮中的天主，卻不可能享見祂的天主性，」因為「祂的光榮與天主性並非不同」。可是，祂的天主性即是祂的本體。所以，天堂的聖人將享見天主的本體。

6.此外，聖人的願望不可能毫無裨益。可是，聖人們的共同願望即是享見天主的本體，正如《出谷紀》第三十三章18節所指明的：「求你把你的榮耀顯示給我」；《聖詠》第七十九篇20節也說：「顯示你的慈顏，好拯救我們」；《若望福音》第十四章8節也說：「主！把父顯示給我們，我們就心滿意足了。」所以，天堂的聖人將享見天主的本體。

正解 我解答如下：正如信德主張人生的最後目的是享見天主；同樣地，哲學家們也主張人的最後幸福是瞭解那與物質分開的實體存在。因此，關於這個問題，哲學家與神學家都遭遇了相同的困難和分歧的意見。因為有些哲學家主張，人的被動理智（*intellectus possibilis*）絕不可能瞭解分離實體（*substantia separata*），正如亞豐拉比（*Alpharabius*，872～950年）《倫理學》

(Ethicae) 最後所指明的，儘管註釋家《靈魂論注疏》卷三提出相反的意見。同樣地，有些神學家也主張人類的理智不可能是享見天主的本體。二者都主張，在人的理智與天主的本體，或者與其它的分離實體之間有距離。既然現實的理智 (intellectus in actu) 與現實的可知之物，按某種方式是同一物，人的受造理智似乎很難變成非受造的本體。所以，金口若望說：「受造之物如何可能享見非受造之物呢？」(參閱質疑1.) 在這問題上更大的困難，是有人主張，被動理智是可能生生不息的。所以，被動理智的能力附屬於身體，被動理智不僅非常難於享見天主，而且也非常難於看見其它的分離實體。

可是，我們不能贊成這種主張，原因共有二點。第一，因為它相反聖經，正如奧斯定《書信集》「論享見天主」所說。第二，既然理解是人最大的固有作用 (operatio propria)，則在這種作用達到完美程度時，該按這種作用確定其真福。可是，既然成全這種理解者是可知之物本身；如果人以理智最完美的作用並不能享見天主的本體，而享見其它物；那麼人就應該說，這其它物使人得享真福，而不是天主使人得享真福。因為任何物的最後完美，都是與自己的原理合而為一的，則這其它物勢必是人的有效原理 (principium effectivum)，而不是天主是人的有效原理。按照我們的意見，這是錯誤的。按照某些哲學家的意見，這也是錯誤的，因為他們主張我們人的靈魂是由分離的實體流瀉出來的，以致人最後能理解這些實體。所以，我們應該主張，人的理智最後能享見天主的本體；按照哲學家們的意見，人的理智最後也能享見分離實體的本體。

可是為何可能有這種情況，卻有待討論。因為有些學者，例如亞豐拉比 (Alpharabius) 和亞文巴采 (Avempace) 主張，人的理智能理解一切可知之物，也可能享見分離實體的本體 (參閱：亞威洛哀，《靈魂論注疏》卷三)。他們提出了兩種

論證以茲證明。第一，正如不同的個人除非與個體化原理（*principium individuans*）合而為一，否則本性就沒有區分；同樣地，在我內及在你內之被理解的形式，除非與種種想像形式合而為一，否則也就沒有不同。因此，當人的理智使已知的形式與想像的形式分開時，留下的便是理解者唯一而相同的已知本質（*quidditas*）。這也就是分離實體的本質。所以，當我們的理智瞭解任何抽象的可知之物時，就瞭解分離實體的本質是相似人的理智的。第二，因為人的理智生性就是從一切有本質的可知之物中抽出本質來的。所以，如果人的理智從有本質的單一物中所抽出的本質，是沒有本質的存有，那麼人的理智因瞭解這種存有，而瞭解分離實體的本質具有這樣的性質，因為分離實體都是沒有存有的獨立本體（*quidditas subsistens*）；而且「單一物的本質就是單一物本身」，正如亞維采那《形上學》第五講第五章所說的。所以，如果我們從感覺的特殊物中抽出的本質，是具有存有的本體，那麼人的理智生來就能夠抽出這種存有。因為我們不能無限地繼續抽出。所以，我們的理智將成為沒有存有的本體，這就是我們所瞭解的「分離本質」（*quidditas separata*）。

可是，這種論證的理由卻似乎是不充分的。第一，因為人的理智所抽出的物質實體的本質，與分離實體的本質並沒有相同的本性。所以，人的理智抽出物質實體的本體，也瞭解它們，並不能說人的理智瞭解分離實體的本體，尤其不能說人的理智瞭解天主的本體，它與一切受造本質（*quidditas creata*）的本性極端不同。第二，縱然假定本性相同，但在瞭解組合物的本質之後，也未必能使人的理智瞭解分離實體的本質，除非是按極廣泛的種類概念，即所謂的本體。可是，這種認知是極不完美的，除非能深入到物所專有的，因為我們只知道人是動物，只知道人相對地及按潛能是什麼。如果我們只知道人的實

體的本性，那麼對人的瞭解就更少。因此，這樣瞭解天主，或者其它的分離實體，並不是享見天主的本體，或者分離實體的本質：因效果而瞭解天主，如同藉著鏡子觀看（格前十三12）一樣。

因此，亞維采那《形上學》第三講第八章提出了另一種瞭解分離實體的方法，即是人藉著分離實體的本質概念（*intentio quidditatis*）而瞭解分離實體；這些概念都是分離實體的相似點，並不是由分離實體抽取而得，因為分離實體沒有質料，這些相似點是分離實體烙印在人靈魂上的。

可是，這種方法卻似乎也不足以使人瞭解這裡所討論的享見天主。因為顯然地，「物是按照感受者的方式，而不按照被感受者的方式而被感受」。因此，天主的本體銘刻在人理智上的肖像，將按照人理智的方式而瞭解它。可是，人理智的方式卻無法完美地感受天主的肖像。但是，我們卻認為，沒有完美的肖像，不同點愈多，方式也可能愈多。肖像的缺點共有幾種方式。第一，分有相同種類的形式，卻沒有分享相同的完美程度；如同不那麼白晰的人與非常白晰的人相比較，就有不相同之處一樣。第二，缺點更加嚴重，即是並沒有同種的本性，而只有同類的本性，例如：橘黃色之物與白色之物相比較。第三，缺點又更加嚴重，即是有相同的類性，但只是按類比方式；例如，白色與人相似，因為二者都是實有物（*ens*）。受造之物所感受的每一相似點，與天主的本體相比較，都是這種方式的缺點。為使視覺能認知白色，其形象該是按白色之理而被視覺所承納（雖然不按照存在的相同方式，因為感官所有的形象與靈魂以外之物所有的形象不同）：因為如果眼睛上的形象是橘黃色，就不能說眼睛看見白色。同樣地，人的理智也應該有這物的相同形象，才可以使人的理智瞭解這種本質，雖然並不是雙方都有相同的存在方式，因為並不是那存在理智內，或

者感官內的形象按照雙方所有的存在方式；而是按照與外在之物有共同的性質，而成爲知識的原理。由此可見，受造的理智不可能藉著所感受的任何相似點而瞭解天主，以便直接地享見祂的本體。所以，有些學者也主張如此享見天主的本體，他們說人將不可能享見天主的本體，而似乎只享見天主的閃爍光輝，如同閃光一樣。因此，人也不可能享見所研究的天主。

所以，我們應該接受一種方式，也就是亞歷山大（Alexander de Afradisia）和亞威洛哀等人主張的方式。因爲每種知識需要所認識之物，或者所見之物的形象，爲能看見分離的實體。成全理智之形象並不是來自組合之物中所抽出的本質，正如第一種意見所說的；也不是分離實體由那存留在人理智中的印象，正如第二種意見所說的；而是分離實體與人的理智合而爲一，如同形式一樣，而成爲被瞭解的，也因此而成爲被瞭解者。不論其它的分離實體的情況如何，卻應該承認這是人享見天主本體的方式，因爲不論以其它任何形象成全人的理智，都不可能使人的理智瞭解天主的本體。

的確不應該認爲，天主的本體是人理智的真正形式，或者認爲天主的本體與人的理智合成單純的一體（*unum simpliciter*），如同自然之物由自然的形式與質料合爲一物那樣；而應該認爲天主的本體與人的理智之對應關係，跟形式與物質之對應關係一樣。因爲不論何時，兩物中的一切比另一物更完美，都是同一承受者所承受的；一物與另一物的關係，即是比較完美者與不太完美者的關係，都如同形式與質料的關係一樣：透明體所感受的光與色彩之關係，其中的光似形式，色彩似質料。如此則在靈魂所承納的智性之光及進往天主本體，就像形式與質料的關係：天主本體似形式，理智似質料，雖然結合的方式不同。

這足以使人的理智憑藉天主的本體而享見天主的本體，

其理由如以下說明：正如使一物存在的自然形式，與質料，而成爲純粹的單一物；同樣地，使理智能理解的形象，與被理解者，也成爲一可知之物。可是在自然之物中，如果這種自立之物以質料爲它的部分，那麼本來存在的自立之物，就不可能成爲任何質料的形式，因爲質料不能成爲某物之形式。可是，如果這本來存在的自立之物只是形式，那麼本來存在的自立之物，就可成爲一些質料的形式，並是使組合之物能存在者，正如靈魂所指明的。在人的理智內，應該把理智潛能（*intellectus possibilis*）看爲質料，並把可知的形象（*species intelligibilis*）看爲形式，現實的理解者理智（*intellectus intelligens*）將是二者所產生的組合之物。所以，如果本身存在的自立之物，除了本身是可知之物以外，沒有其它東西，那麼這種自立之物將可能成爲理智用以瞭解的形式。可是，任何物之可理解，是因了它是現實的（*in actu*），而非因爲是潛能的（*in potentia*）；正如哲學家《形上學》卷九第八冊第九章所指明的：我們可以證明，可知的形式（*intelligibilis forma*）應該從質料和質料的一切性質中抽離出來。所以，既然天主的本體是純現實（*actus purus*），那麼天主的本體能成爲理智用以瞭解的形式。這就是未來使人幸福的享見天主（*visio beatificans*）。因此，大師《語錄》第二集卷一第十六章說：靈魂與肉身的合而爲一，是「靈魂向天主合一的幸福例證」

釋疑 1.這節福音可能有三種解釋，正如奧斯定《書信集》「論享見天主」所指明的。第一，從來沒有人見過天主的形體（*visio corporalis*），即是無人見過天主的本體，也將無人享見天主的本體（第二節）。第二，凡生活在有死肉身內的全人類，都沒有天主本體的智性認知（*visio intellectualis*）。第三，受造的理智（*intellectus creatus*）不可能完整地享見天主（參閱：第一

集第十二題第七節)。金口若望也如此解釋，他說：「聖史若望所說的看見，是指最確實的和最完整的知覺（consideratio），就像聖父對聖子所有的認知」（參閱質疑1.）。這就是聖史在《若望福音》中傳達的意義，因為他說：「只有那在父懷裡的獨生者」（若一18）；他是要藉著聖子的完整認知，證明聖子是天主。

2. 正如天主因自己的無限本體，超越一切有被限定的存在物；同樣地，祂所知道的知識也超越一切知識。因此，正如我們的知識與受造的實有（ens creatum）相稱；同樣地，天主的知識也與自己的本體相稱。可是，為能認知，應該具備二者：認知者與被知者。人未來認知天主，與天主本體享見，與天主享見自己所見，在被認知者方面是相同的。因為正如祂是因本體而認知自己；同樣地，我們也將因祂的本體而認知天主。可是從知者方面，天主的理智與人的理智卻迥然不同。在認識所知之物時，是遵循人認識之物的形式，因著石頭的形式使我們看見石頭；可是知識的效力卻遵循認識者的能力，例如：視力好的人，看得比較清楚。所以，在未來的享見時，人將享見天主所享見的，即是祂的本體，但卻不太有效地享見天主所享見的。

3. 狄奧尼修在那裡說的是，我們現在認識天主是藉受造的形式，使我們的理智能看見天主。可是正如奧斯定所說的：「天主迴避我們理智的一切形式」，因為人的理智所想像的形式，不可能接近天主本體。所以，人的理智不可能透徹天主。可是，人的理智在現世卻可以極完美地認識祂，即是我們知道祂超越人理智的想像之外。我們與祂合一，如同與不知之物合而為一。

4. 「天主是光」，正如《若望壹書》第一章5節所說。可是，光卻是自己印在被光照之物上的印象。因為天主的本體與

天主印在人理智上的一切肖像，方式並不相同，所以狄奧尼修說：「天主的黑暗是不可能透過一切光明的」；即是因為他稱天主的本體為黑暗，因為天主的本體非常光明，人理智的印象仍然不能明見天主的本體，勢必「隱藏一切的知識」。所以，凡一切享見天主的人，都心有所思；但那並不是天主，而只是天主的一些效果而已。

5.雖然天主的光明超越現在那形成人理智的一切形象，卻沒有超越天主的真正本體，而天主的本體類似是人未來在天堂上的理智的形式。所以，雖然天主的本體現在是不可見的，未來卻是可見的。

6.雖然有限物與無限物之間不能相比較，因為無限物超越有限物的程度不能確定；可是無限物與有限物之間可能有一種比較性（*proportionalitas*），即是有比較的相似之處。因為正如有限物與某有限物相等；同樣地，無限物也與無限物相等。為完全認知一物，有時認知者及被認知者該成比例，因為知者的能力與可知之物的可知性應該相等；因為相等性是一種比例。可是有時物的可知性（*cognoscibilitas*）卻超越知者的能力，例如：當我們認識天主時；或者反過來說，例如：當天主認識受造物時。這時知者與被知者之間就不成比例，而只有比例性（*proportionalitas*），即是知者與可知之物的關係，正如物的可知性與其能被認知的關係。這種比例性足以使有限物知道無限物，反之亦然，即無限物知道有限物。

也可以說，按設定此名稱之原意，是指數量與數量多出或相等之關係，可是後來卻轉用為指任何一物與其它物的一切關係。在這種意義下，說質料應該與形式成比例。在這種意義下，雖然人的理智是有限的，卻不妨說理智與享見天主的本體是成比例的；可是我們卻不能說，理智與瞭解天主的本體是成比例的，因為天主的本體無限無量（*immensus*）。

7.異（*distantia*）與同（*similitudo*）共有兩種方式。第一，本性的異與同；如此則天主與受造的理智之距離，遠大於受造的可理解之物與感官的距離。第二，按比例性；如此則正好相反，因為感官不適於認知非物質物，可是理智卻適於認知任何非物質物。為能認知，需要這種相似性，而不需要第一種，因為顯然地，那瞭解石頭的理智與自然實有之石頭並不相同。又如視覺知道蜜及苦膽是紅色的，但不知蜜是甜的；按可見性，膽的紅色與蜜的紅色其相合性，大於蜜的甜性與蜜的相合性。

8.理智將享見天主的本體，因為天主的本體將類似是理智用以瞭解的形式。這不必使它們成為純粹的單一物，而只使它們成為一種與瞭解行為有關的第一物（參閱：第一集第十二題第二節釋疑3.）。

9.關於這個問題，我們不能贊成亞維采那的主張，因為其他哲學家也反對這種主張。或者可以說，亞維采那說的分離實體的知識，是按思辯學識的性質及其它物的相似性（*similitudo*）。所以，他說這句話是為證明我們所有的知識，在我們內並不是本體，而是附屬體。

雖然就天主本體的本性而言，天主的本體比天使的實體（*substantia*）距離人的理智更遠。可是，天主本體的可理解性卻大於天使的本體，因為天主的本體是毫無潛能的純粹現實（*actus purus*）；其它的分離實體並不是如此。從人將享見天主方面，人享見天主本體的那種知識，在人內將是屬於附屬體的，且只是一種瞭解天主者的行為而已，因為這種行為將不是瞭解天主者的，或者所瞭解之物的真正實體。

10.凡與質料分離的實體瞭解自己，也瞭解其它物，質疑所引證的話可以證實這兩種情況。因為分離實體的真正本體是因本身現實而可理解；因為是與物質分離的，顯然地，分離的

實體瞭解自己時，瞭解者與所瞭解之物絕對是同一物：因為那不是因了從自身抽出的意念而瞭解自己，如同我們瞭解物質之物那樣。這似乎是**質疑10**所引述的哲學家《靈魂論》卷三（參閱言論）的意義，正如注疏家所指明的。

當現實的理智瞭解其它物時，所瞭解之物與現實的理智合而為一，因為所瞭解之物的形式成為理智的形式，但那不是理智的真正本體，正如亞維采那《論自然物》（*De Naturalibus*）卷六第五部第六章所證明的。因為理智的本體仍然是唯一無二的，在連續瞭解兩物時，卻有兩種形式；同樣地，第一質料（*materia prima*）仍然是唯一無二的，卻有種種形式。所以，在這方面，注疏家《靈魂論注疏》卷三的釋義，也把潛能理智（*intellectus possibilis*）比為第一質料。如此就不能說，人的理智享見天主時，成為天主的真正本體；而是天主的本體就像是理智的成全者，或者形式一樣。

11. 應該認為這些話和其它類似的話，說的是人在現世認識天主的知識，理由已如**釋疑3**所說。

12. 這種消極意義的無限是未知之物，因為這是除去補充語或述詞的說法，而補充語表達的是對物的認知。因此，無限可被簡化為有所缺欠的質料，正如哲學家《物理學》卷三第七章所指明的。可是否定意義的無限，是指沒有質料的限制，因為形式似乎也受質料的限制。所以，這種意義的無限物本身，是極可知之物。天主就是這樣無限的。

13. 奧斯定說的是肉眼之見（*visio corporalis*）不可能享見天主，由上文可資證明：「因為從來沒有人見過天主，也絕不可能享見天主，如同我們看見所謂的可見之物那樣；天主自然是不可見的，如同天主是永垂不朽的一樣。」（參閱**質疑13**。）可是，正如天主自然是最高的實有；同樣地，祂本身也是最高的可知之物，可是我們有時卻不瞭解祂，這是因為我們有缺

點。所以，祂是我們原來看不見而成爲被看到，並不是因爲祂自己有所改變，而是因爲我們有所改變。

14. 聖人在天堂將享見天主「實在如何」：這是指被看見者的方式，因爲聖人將有自己享見天主的方式。可是，如果是指那認識祂者的方式，那麼那認識祂的人就不可能看見祂「實在如何」：因爲受造的理智並沒有如此有效的能力，如同天主的本體應該有被享見的能力一樣。

15. 在肉眼及理智之識見中有三種媒介（medium）。第一，在這種媒介之下（sub quo）而被看見；這是使視覺有廣泛的視見能力者，不限定於某特殊客體，例如：有形的光明對視覺的作用，及主動理智對被動理智的作用。第二，藉著這種媒介（quo）而被看見，使兩種認知能被限於特殊客體的可見形式即是這種媒介，例如：藉著石頭的形式而認知石頭。第三，在這種媒介內（in quo）被看見者，即是因爲人看見這物，而使人看見其它物；例如，人觀看鏡子，使人看見鏡中所反映的一切，觀看鏡中的像，使人看見像所代表的一切。按這方式，則理智知道效果，也使理智知道原因，反之亦然。

但是，天堂的享見並沒有第三種媒介，即是我們藉著其它物的形象而認識天主，如同我們現在認識天主那樣，宗徒說我們現在是「藉著鏡子觀看」（格前十三12）。天堂的享見也沒有第二種媒介，因爲天主的本體將使人的理智享見天主。天堂的享見只有第一種媒介，將提高人的理智，使人能按上述的方式，與非受造的實體合而爲一。可是，並不能因這種媒介而稱爲間接的知識，因爲這種媒介並不是介於認識與所認識之物的中間，而是賜給認識者認識的能力。

16. 除非有形的受造物能與視覺結合者合而爲一，否則不能說人可以直接地看見有形的受造物。可是，因爲有形受造物的本體因物質而不可能與視覺合而爲一。所以，當它們的形象

與智能結合時，就是直接地被看到。可是，天主因其本體就能與理智合而為一；因此，除非天主的本體與理智合而為一，否則理智就不可能直接享見天主。這種直接的享見天主稱為面對面的觀看（visio faciei）。

再者，視覺所感受的有形物的形象，與其在原物者上是一樣的，但不是按同樣的存在方式；因此，這種形象直接地指向這物。可是，形象卻不可能以這種方式使我們的理智走向天主，正如上文所指明的。所以，不能相提並論。

第二節 聖人復活後的肉眼是否將享見天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖人復活後的肉眼似乎將享見天主。因為：

1. 光榮眼睛的視力大於非光榮眼睛的視力。可是，《約伯傳》第四十二章5節卻說聖約伯的眼睛看見了天主：「以前我只聽見了有關你的事，現在我親眼見了你」。所以，受光榮的眼睛將更能享見天主的本體。

2. 此外，《約伯傳》第十九章26節說：「我的皮膚雖由身上脫落，但我仍要看見天主」。所以，在天堂上，肉眼將享見天主。

3. 此外，奧斯定《天主之城》卷二十二第二十九章論及受光榮眼睛的視力，說：「受光榮的眼睛視力極佳，並不是如同蛇和老鷹那樣目光敏銳，因為動物的目光無論多敏銳，牠們只不過看見有形的物體而已，而他是能看見無形的物體。」。可是，一切認識無形之物的能力，都可能被提高而享見天主。所以，光榮的眼睛可能享見天主。

4. 此外，有形物與無形物的差別，反之亦然。可是，無形的眼睛卻可能看見有形物。所以，肉眼也可能看見無形物。結論與上文相同。

5.此外，教宗額我略一世《倫理叢談》卷五第三十四章，關於《約伯傳》第四章16節：「他站立不動，但我不能辨其形狀」，說：「如果人願意遵守天主的誠命，那麼他的肉身將成爲屬神的，如果他犯罪，他的心靈也成爲屬血肉的。」可是，正如那裡所說的，因了他在心靈上成了屬血肉的，他思念的只是由物的形像而進入心靈的事物。所以，當他在肉身上將成爲屬神的人時，他也以肉身而將看見屬神之物，這是許給復活後的聖人的。所以結論與上文相同。

6.此外，人因唯一天主而得享真福。可是，不僅人的靈魂將得享見真福，人的肉身也將得享真福。所以，人不僅因理智，而且也將因肉身而可能享見天主。

7.此外，正如天主的本體駕臨在我們的理智上；同樣地，天主的本體也將駕臨在我們的感官上，正如《格林多前書》第十五章28節所說的，「祂將是一切中的一切」。可是，人的理智卻將享見天主，因爲祂的本體與我們的理智合而爲一。所以，人的感官也可能將享見天主。

反之 1.盎博羅修《路加福音注疏》關於《路加福音》第一章11節說：「肉眼並不尋找天主，肉身的視覺並不環顧天主，肉身的觸覺也不擁抱天主。」所以，沒有一個肉身的感官將享見天主。

2.此外，熱羅尼莫《依撒意亞先知書註解》(Comment. iu Isai)說：「我們的肉眼不僅不能享見聖父的天主性，而且也不能享見聖子和聖神的天主性，而是『心靈的眼睛』，即福音所說的『心理潔淨的人是有福的』」。

3.此外，熱羅尼莫又說：「肉眼不可能看見非肉身的物」(參閱：奧斯定，《書信集》「論享見天主」)。可是，天主絕對是非肉身的(無形的)。

4.此外，奧斯定「論享見天主」說：『從來沒有人見過天主』：或者在現世見過天主實在怎樣；或者在天使的生活中，如同肉眼看見可見之物一樣。」可是，天使的生活卻稱為眞福的生活，復活後的聖人都將度這種生活。

5.此外，「聖經說人是『按照天主的肖像』造的，是因為可以享見天主」，正如奧斯定《論天主聖三》卷十四第四章所說。可是，人是按照天主的肖像造的，是按心靈，不是按肉身。所以，是人的心靈，並不是人的肉身將享見天主。

正解 我解答如下：肉身的感官在感覺一物時，共分兩種方式：第一種，本來地（直接地）；第二，偶然地（間接地）。感官本來地感覺一物，即是這物本來地可以影響這個肉身感官。可是，這物本來地影響肉身的感官，或者是只影響接受的感官，或者是影響某個特定的感官。以第二種方式，本來地影響肉身者，稱為固有的可感覺物（*sensibile proprium*），例如：色彩之於視覺，聲音之於聽覺。可是，因為感官得利用肉身的器官，只不過有肉身方面的感受而已，因為「物按照感受者的方式，而不按照被感受者的方式而被感受」。因為一切的可感覺物都有大小（*magnitudo*），所以一切感覺物才都影響這種感官。因此，大小和一切後果，例如：動與靜和數目等，都稱普通感覺物（*sensibilia communia*），都是感官的本來對象。可是，感官偶然地感覺一物，並不因為是感官，也不因為是這種感官，而是因了是與那些本來影響感官之物合而為一者，例如：蘇格拉底和狄婀娜（*Diares*）的兒子與朋友等，其本身是在廣泛理智上被認知。關於個別性被認知，是靠人內的思考能力，在其他動物內是靠估計能力（*virtus aestimativa*）。關於這類客體，在藉由其本身被感覺者，雖然是偶然地，那本身能認知此客體者的領悟力（*vis apprehensiva*），立即毫無疑問地，也無需推論地領

悟到，便說是外在感官感覺到，例如：我們看見人還活著，因為他說話。可是，若不是按這種過程，就不能說感官看見一物，連偶然地看見都不是。

所以，說人的視覺絕不可能享見天主，或者人的其它感官也絕不可能感覺天主，無論在天堂上，或者在世上，好似祂本來是可見的。因為如果現在並不是這樣的感官所能感覺的，那麼未來也不是這樣的感官所能感覺的；同樣地，如果現在並不是這樣的視覺所能看見的，那麼未來也並不是這樣的視覺所能看見的。因為若從感官上除去感官所該有的，便不再是感官；同樣，若從視覺除去其所該有的，也不再是視覺。既然感官之為感官，是因為能知大小；而視覺之為視覺，是因為能知顏色：視覺不可能觸到不是顏色者，或不是大小者，除非是按雙關語方式說。既然視覺及感官在光榮的身體上與現在是同類的，將不能看見天主的本體，像是本然可見的那樣。

可是肉眼將享見天主的本體，如同天主的本體偶然是可見之物那樣：一是在肉眼方面、在肉身上，尤其在基督的肉身上，肉眼將能享見天主如此大的光榮；另一方面，理智將更清晰享見，由肉眼在所看見的事物上所見的天主，如同看到談話而知覺是生活的一樣。雖然那時人的理智並非由受造物而享見天主，但將看到以形體可見方式、在可見形式、在受造物中的天主。這是奧斯定《天主之城》所提出的肉身可以享見天主的方式，正如他說：「我們深信將可能這樣看見，『新天新地』的世上物體，以致我們極清晰地看見處處都在，並掌管萬物的天主，不是像現在這樣：『他那看不見的，都可憑所造的萬物，辨認洞察出來』；而是像當我們看見人時，我們立即看出他們是活著的，而不只是相信。」（參閱質疑3.）

釋疑 1. 我們應該認為約伯的話是指「精神的眼睛」（oculus

spiritualis)，也就是宗徒《厄弗所書》第一章18節所說的：「並光照你們心靈的眼目」。

2. 這節聖經並非意指肉眼將享見天主，而是帶著肉身的我們將看見天主。

3. 奧斯定的這些話是討論性的，並附帶條件，由下文可資證明：「所以，如果他們將享見這種無形的本性，那麼他們將有完全不同的能力」；後來又說：「所以，能力」等等，最後他才確定出他的主張。

4. 一切的知識都得與質料有某種抽離。因此，物體形式愈與質料抽離，愈能是知識之原理。因此，凡存在於質料內的形式，絕不是知識的原理；可是在感官內的形式，若與質料分離，能是某種方式的知識原理；凡存在於人理智內的形式，都是知識的最佳原理。所以，神目除去知識的障礙，就可以看見有形的事物（*res corporalis*）。可是，不能因此便說，因有質料而認知能力不足的眼肉，可以完美地認識無形的可知之物（*cognoscibilia*）。

5. 雖然那成爲肉身的心靈，只能思想由感官所感受的事物，可是它卻是以非物質的方式思想。同樣地，視覺領悟時，也常該是以形體方式。所以，視覺不可能認識其不能知覺的有形之物。

6. 因爲就人而言，真福是人的完美。因爲人之所以爲人，並不是因爲人有肉身，反而是因爲人有靈魂。可是，肉身卻屬於人的本體（*essentia*），因爲肉身因靈魂而完美；所以，人的真福主要只在於靈魂的行爲，由靈魂而傾注在肉身上，正如上文第八十五題第一節所指明的。可是，因爲在可感覺的受造物身上，尤其在基督的肉身上，將享見天主，也將是人肉身的真福。

7. 人的理智可以知覺屬神的事物，可是人的肉眼（*visus corporalis*）卻不可能知覺屬神的事物（*spiritualia*）。因此，人的

理智將可能認識那與自己合而爲一的天主本體，可是人的肉身感官卻不可能認識那與自己合而爲一的天主本體。

第三節 享見天主的聖人，是否都享見天主所見的萬物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 享見天主的聖人，似乎都享見天主所見的萬物。因爲：

1. 正如依希道《論至善》卷一第十章所說：「天使在天主聖言，造成萬物以前，就知道萬物。」可是，聖人們卻「好像在天上的天使一樣」，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所指明的。所以，聖人享見天主時，都將享見萬物。

2. 此外，教宗額我略一世《對話錄》卷四第三十三章說：「因爲天堂的一切聖人都以同等的神光而享見天主，他們在天堂上有何不知，有何不覺呢？他們知道那知道萬物的天主。」這些話也可推及那些享見天主本體的聖人。所以，那些享見天主本體的聖人都知道萬物。

3. 此外，正如哲學家《靈魂論》卷三第四章所說的：「既然理智瞭解最大的事物，則理智當然可以瞭解最小的事物。」可是，天主卻是最大的可瞭解之物。所以，理智的能力因瞭解天主而大爲增加。所以，那享見天主的理智也瞭解萬物。

4. 此外，除非理智所瞭解之物超越理智，否則不可能阻礙理智瞭解此物。可是，無一受造物超越那享見天主的理智，因爲正如教宗額我略一世《對話錄》卷二第三十五章所說的：「一切受造物都小於那享見造物主的靈魂」。所以，享見天主本體的聖人都知道萬物。

5. 此外，凡尚未付諸行動的潛在能力（*potentia passiva*），都是不完美的。可是，人靈的潛在理智卻似乎知道萬物的潛在能力，因爲潛在理智「可能成爲一切」，正如哲學家《靈魂

論》卷三第一章所解釋的。所以，如果真福的理智不可能瞭解萬物，那麼真福的理智仍然是不完美的。這是錯誤的。

6.此外，凡對鏡子觀看的人，都可以看見反映在鏡子中的事物。可是，萬物卻都在天主聖言內，如同反映在鏡子中一樣，因為天主聖言是萬物的模型和肖像。所以，那些享見天主聖言本體的聖人，都享見一切的受造物。

7.此外，正如《箴言》第十章24節所說的：「義人的希望，終獲得應允」。可是，聖人卻希望知道萬物，因為「全人類的天性都希望知道萬物」。因為光榮並不消滅本性。所以，天主將賞賜聖人知道萬物。

8.此外，愚昧無知是現世生活的一種刑罰。可是，聖人卻因光榮而免除一切刑罰。所以，聖人也因光榮而除去一切的愚昧無知。因此，聖人將知道萬物。

9.此外，聖人的靈魂比肉身先享真福。可是，聖人變成光榮的身體，卻相似基督的身體，正如《斐理伯書》第三章21節所指明的。所以，聖人的靈魂將相似基督的靈魂。可是，基督的靈魂卻在聖言內享見萬物。所以，聖人的靈魂也都將在聖言內享見萬物。

10.此外，正如感官知道一切能以其形象影響感官者；同樣地，理智也知道一切能以其形象影響理智者。可是，天主的本體比其它物的任何形象，更說明一物。因為在享見天主時，天主的本體成爲人理智的形象（第一節）。所以，那些享見天主的聖人，似乎享見萬物。

11.此外，注疏家在《靈魂論注疏》卷三釋義說，假如現實理智是潛能理智的形式，那麼我們將能瞭解萬物。可是，天主的本體卻比現實理智更明晰地代表萬物。所以，那些享見天主本體的理智知道萬物。

12.此外，因為低品位的天使現在並不知道萬物，需要高

品位的天使光照他們，使他們知道未知之物（ignota）。可是，在公審判以後，天使卻不會光照天使，因為那時「將消滅尊長」，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章24節所說的。所以，低品位的天使將知道萬物，其他一切享見天主本體的聖人也將知道萬物。

反之 1. 正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》卷六第十章所說，高品位的天使清除低品位的天使的無知（nescientia）。可是，低品位的天使卻享見天主的本體。所以，那些享見天主本體的天使，都可能有所不知。可是，靈魂卻不比天使更完美地享見天主。所以，那些享見天主的靈魂，並不應該享見萬物。

2. 此外，唯有基督才「有無限量的聖神」，正如《若望福音》第三章34節所說。可是，有無限量聖神的基督，應該在聖言內知道萬物，所以又說：「父愛子，並把一切交在他手中」（35節）。所以，除了基督以外，沒有其他人有資格在聖言內知道萬物。

3. 此外，愈完美地知道原因，也因原因而知道許多效果。可是，有些享見天主本體的聖人，卻比其他聖人更完美地知道天主，而祂是萬物的原因。所以，有些聖人比其他聖人知道更多的事物。因此，並不是一切聖人都知道萬物。

正解 我解答如下：那享見自己本體的天主，知道現在、未來和過去的萬物，這稱為「享見知識」（notitia visionis 參閱：第一集第十四題第九節）：因為祂知道它們，歷歷在目一樣。此外，祂在看自己的本體時，也知道祂能做的一切，雖然是祂不曾做，及永遠不想做的；否則祂就是不完美地知道自己的德能：因為祂除非知道德能的對象，否則不可能知道自己的德能。這種認知稱為「單純理智的知識」（notitia simplicis intelligentiae）。

受造的理智不可能因享見天主本體，而知道天主可能創造的一切。因為愈完美地知道原因，也因原因而愈知道許多的效果；正如天資聰穎比天資駑鈍的人，以相同的證明原理（*principium demonstrationis*），卻能透徹更多的結論。既然天主德能的範圍是按照德能所能創造之物而言，如果一種理智在天主本體內享見天主所能創造的萬物，那麼它在理解方面的完美，就與天主產生效果的德能相等，所以也完全瞭解天主的本體。一切受造的理智不可能瞭解天主的本體（第一節釋疑2.）。

可是，天主因享見知識所知道的一切，受造的理智能在聖言內，即是在基督的靈魂內知道（第三集第十題第二節）。可是，關於其他享見天主本體的人，卻有兩種意見。第一，一切享見天主本體的聖人，享見天主因享見知識所見的萬物。可是，這卻相反聖師們的話，他們主張天使有所不知（參閱反之1.）。可是顯然地，按照信德的道理，一切天使都享見天主的本體。

第二，雖然其他聖人享見天主的本體，可是除了基督以外，不可能享見天主所見的萬物，因為他們不瞭解天主的本體。因為除非人瞭解原因，凡知道原因的，不必知道一切的效果，受造的理智也不必瞭解原因。所以，每位享見天主的聖人，愈享見天主的本體，也愈認清天主的本體。因此，關於這些問題，一人就可以教導許多其他人。因此，天使和聖人的知識，直到公審判時，還可以增加，如同其它屬於偶然賞報之物一樣。可是，以後卻不會再進步了，因為公審判時是萬物的最後情況。在這種情況下，全人類都可能知道天主的享見知識所知道的萬物。

釋疑 1. 依希道所說的：「天使在天主聖言造成萬物以前，就知道萬物」，不該是指天主的單純理智的知識所知道的萬物，因為那不會真正地發生；而只指天主的享見知識所知道的萬物。

在這範圍又說，並不是一切的天使都知道萬物，或者只有某些天使知道。而那些知道萬物的天使，也不是完美地知道一切。因為一物有許多可知的理由，例如：它的種種特性和它與其它物的種種關係；兩個人可能都知道相同的一物，其中一人知道一物的許多方面，其中另一人由他人而知道這些方面。所以，狄奧尼修《神名論》四章第二節說，高品位的天使教導低品位的天使萬物的可知之理。因此，那些認識受造物的天使，也未必清楚地知道其中一切可理解者。

2. 教宗額我略一世的話說明這種享見天主，足以享見天主本體方面所該看到的；天主的本體是，天主用以享見萬物的媒介。可是，那不能瞭解天主本體的受造理智，由於受造理智的缺點，卻不可能享見萬物。

3. 受造理智看到天主的本體，不是按天主本體的方式，而是按受造理智的方式，而這理智是有限的。所以，它的認識能力不應該由上述的享見，擴張到無限地認識萬物。

4. 知識的缺點不僅出自可知之物超越理智，而且也出自可知的理由並不與理智連接；例如，當石頭的形狀並沒有與視覺合而為一時，視覺就沒有看見石頭。雖然享見天主的理智是與天主的本體合而為一，而天主的本體是萬物之理，可是天主的本體與理智合而為一，並不是因了是萬物之理，而只是因了是某些物之理：所見之理愈多，也愈圓滿地享見天主的本體。

5. 當潛在的能力可能因各種適當的完美而成全時，如果潛在的能力達到最後的完美程度時，縱然它缺乏一些事前的配備，也不能說它不是完美的。可是，成全受造理智的一切知識，都是以認識天主為其最後目的。所以，那享見天主本體者，縱然對其它一無所知，也是具有完美的理智。如果在天主本體外，他還另有所知，除非這些其它的知識使他對天主的認知更完整，否則也不是更加完美的。因此，奧斯定《懺悔錄》

卷五第四章說：「那知道這一切」，即是知道受造物，卻不知道「祢的人是不幸的。可是那知道祢的人，縱然不知道受造物，卻是有福的。可是那知道祢，也知道受造物的人，並不因他知道受造物，而成爲更有福的，而只因他知道祢，成爲更有福的。」

6.該說這面鏡子是有意志的，正如天主願意把自己顯示給誰就顯示給誰；同樣地，天主願意顯示什麼就顯示什麼。這與物質的鏡子不能相提並論，因爲人看它，或者不看它，並不屬於鏡子的權下。

或者可以說，在物質的鏡子中，無論東西或鏡子，都是以自己的形式被看見，雖然這面鏡子是因有物的形象而被看見，而石頭則因其形象在鏡子中呈現而被看見。所以，看見一物的理由，是看見另一物的理由。可是在非受造的鏡子中，一物卻因這面鏡子的形象而被看見，就如效果因原因的肖像而被看見，反之亦然。因此，那看見永恆鏡子的人，未必看見那反映在鏡中的萬物。因爲除非人瞭解原因，否則那看見原因的人，就不是必然看見原因的一切效果。

7.聖人知道萬物的願望，唯有他們享見天主時，才可以達成，就如他們盼望獲得一切美善：因爲他們將得到天主，就滿足了他們的願望。因爲正如天主有完美的善，足以滿足他們的心靈，他們得到了天主，似乎就得到了一切美善；同樣地，理智享見天主，也就心滿意足了。《若望福音》第十四章8節說：「主！把父顯示給我們，我們就心滿意足了。」

8.真正的愚昧無知（ignorantia）意指缺乏知識，這是刑罰，因爲這種愚昧無知意指對應該知道的，或者必須知道的，卻一無所知。可是，天堂的聖人卻不缺少這些知識。

可是，愚昧無知有時卻泛指一無所知，如此則天堂的天使和聖人將有所不知；因此，狄奧尼修說高品位的天使清除低品位的天使的「無知」（nescientia；參閱反之1.）。如此則愚昧

無知不是刑罰，而是一種缺點。這一切的缺點都因光榮而清除殆盡，因為我們也可以說，教宗聖李諾（Linus，67-76年）的缺點是他並沒有伯多祿的光榮。

9.人的身體將因光榮而相似基督的身體，並不是等於基督的身體；因為人的身體將是光明的，如同基督的身體是光明的一樣，卻不能等於基督的身體。同樣地，人的靈魂也將有光榮，相似基督的靈魂，卻不能等於基督的靈魂。所以，人的靈魂將有知識，如同基督的靈魂有知識一樣；卻沒有那樣大的知識，即是知道萬物，如同基督的靈魂知道萬物一樣。

10.雖然天主的本體是一切可知之物的模型，可是天主的本體卻不是以萬物之模型的方式，與每一受造理智相連。因此，**質疑**的論證無所證明。

11.主動（現實）理智成爲被動（潛能）理智的適當形式，就像質料的潛能適合自然的主動能力一樣：質料的被動能力，或者被動理智的被動能力，都是主動理智的主動能力，或者自然主動者的主動能力所有的一切。因此，如果主動理智成爲被動理智的形式，那麼被動理智就應該知道主動理智的能力所知道的一切。可是，天主的本體卻不是按這方式成爲人理智的適當形式。所以，不能相提並論。

12.在公審判後，當人類和天使的光榮圓滿無缺時，絲毫不能阻止我們說，一切的聖人都知道天主的享見知識所知道的萬物；可是，我們卻不能說，一切的聖人都在天主的本體內享見萬物。可是基督的靈魂卻在天主本體內享見萬物，如同現在祂在天主的本體內享見萬物一樣；可是，其他聖人卻按照他們認識天主的程度，或多或少地享見萬物。如此則基督的靈魂在聖言內所享見的萬物，超乎他人之上，祂將光照其他人的靈魂。所以，《默示錄》第二十一章23節說：「天主的光榮照耀那城，羔羊就是她的明燈」。同樣地，高級的靈魂也將照耀低級

的靈魂，並不用新的光輝，而用繼續不斷的光輝，以增加低級靈魂的知識；如此就能瞭解，那就像停頓的太陽照耀著大氣層。因此，《達尼爾》先知書第十二章3節說：「那些引導多人歸於正義的人，要永遠發光如同星辰。」可是所講的「將消滅尊長」，說的卻是那些現在為我們服務的人，正如「註解」（拉丁通行本註解）所指明的。

第九十三題

論聖人的真福與住處

一分爲三節一

然後要討論的是聖人的真福與住處（參閱第九十二題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、聖人在公審判後的未來真福，是不是大於在公審判前的真福。
- 二、真福的等級是否應該稱爲住處。
- 三、不同的住處是否看不同的愛德等級區分。

第一節 聖人在公審判後的未來真福，是否大於在公審判前的真福

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖人在公審判後的未來真福，似乎不大於在公審判前的真福。因爲：

1.愈相似天主之物，也愈分享祂的真福。可是，那與肉身分離後的靈魂，卻比那與肉身合一的靈魂，更相似天主。所以，靈魂在重新與肉身合一之前的真福，大於重新與肉身合一之後的真福。

2.此外，團結的力量大於分散的力量。可是，那與肉身分離後的靈魂，卻比那與肉身合一的靈魂，更爲團結。因爲與肉身分離後的靈魂應該有更大的活動能力（*virtus operativa*）。所以，更完美地分享那在於行爲的真福（參閱：第二集第一部第三題第二節）。

3.此外，真福在於思辨理智（*intellectus speculativus*）的

行爲。可是，理智的行爲卻不用肉身的器官，如此則靈魂重新與肉身合一，就不可能使靈魂更完美地瞭解。所以，靈魂在公審判後的真福，並不大於在肉身復活前的真福。

4.此外，無物可能大於無限物，因此無限物加有限物，不會大於無限物本身。可是，那重新與肉身合一的真福靈魂，卻因享有無限的美善，——天主——而享有真福；可是在肉身復活後，真福的靈魂只不過享有肉身的光榮，即是有限的美善而已。所以，聖人在靈魂重新與肉身合一之後的福樂，將不會大於在靈魂重新與肉身合一之前的福樂。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《默示錄》第六章9節：「我看見在祭壇下面，那些爲了……而被宰殺者的靈魂」，說：「現在聖人們的靈魂在祭壇下面，即是小於他們將獲得的高位。」所以，他們在公審判後的真福，將大於他們在公審判前的真福。

2.此外，正如真福是天主賜給聖人們的賞報；同樣地，痛苦也是天主降給惡人們的刑罰。可是，惡人在靈魂重新與肉身合一之後的痛苦，卻將大於惡人在靈魂重新與肉身合一之前的痛苦，因爲不僅惡人的靈魂將受罰，他們的肉身也將受罰。所以，聖人在肉身復活後的真福，大於聖人在肉身復活前的真福。

正解 我解答如下：顯然地，聖人在肉身復活後的真福，將外延地（extensive）增加，因爲那時的真福不僅屬於靈魂，而且也屬於肉身。靈魂的真福也將外延地增加，因爲靈魂不僅將享受自己的真福，而且也將享受肉身的真福。

也可以說，聖人的靈魂在肉身復活後的真福，將有強度上的（intensive）增加，因爲人的肉身可以分爲二種方式：第一，因爲肉身可以因靈魂而完美；第二，在肉身上有相反靈魂

之作用的東西，因為肉身並不完全受靈魂成全。可是就肉身的第一方面而言，肉身與靈魂的合一，對靈魂的完美有所增加。因為一切的部分都是不完美的，整體才是完美的；因此，整體與部分的關係，如同形式與質料的關係一樣。因此，當靈魂屬於整體時，即是當靈魂與肉身合一時，她的本性存在（esse naturale）比她與肉身分離後更完美。可是，就肉身的第二方面而言，靈魂與肉身的合一卻是相反靈魂的完美，因此《智慧篇》第九章15節說：「因為，這必腐朽的肉身，重壓著靈魂」。所以，如果從肉身上，剷除那相反靈魂行爲的一切事物，那麼在這種肉身內存在的靈魂，也比與肉身分離時更完美。物的存在愈完美，行爲可能也愈完美。所以，靈魂與肉身合一的作爲，將比靈魂與肉身分離後的作爲更完美：這種身體是光榮的身體，完全屈服於靈魂的權下（第八十三題第一節）。因為真福在於作爲，所以靈魂與肉身在重新合一之後的真福，比靈魂與肉身在重新合一之前的真福，更爲完美。因為比起與可朽的肉身合一，靈魂與可朽的肉身分離可能更完美。同樣地，在靈魂與光榮身體合而爲一以後，靈魂的作爲也比與肉身分離時的作爲更完美。一切不完美之物都渴望自己能臻於完美。所以，那與肉身分離後的靈魂，自然而然地渴望與肉身合一。因為這種渴望由不完美而產生，所以對天主的作爲並不太熱烈。這就是奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十五章所說的：「因為肉身遲遲不能如願以償，就不能盡力追求至善」。

釋疑 1.那與光榮的身體合一的靈魂，比那與光榮的身體分離的靈魂，更相似天主。因為那與光榮的身體合一的靈魂，有更完美的存在：因為愈完美之物，也愈相似天主；如同心臟跳動比不跳動更相似天主一樣，因為心臟的完美在於跳動，雖然天主絕不改變。

2.按天性該是在質料中存在的能力，在質料中比與質料分離時能力更強大；雖然按絕對方式而言，那與質料分離的能力是極其強而有力的。

3.雖然在瞭解的行為中，靈魂並不用肉身；可是肉身的完美卻似乎將與理智作為合作得完美無間，因為靈魂與光榮身體合一，當然將是更完美的。所以，靈魂在作為時，將更有效力。因此，肉身的幸福將與真福所在於的作為合作無間，如同工具與工人的作為合作無間一樣；也正如哲學家《倫理學》卷一第八章所主張的，外在的幸福與生活的幸福合作無間，如同工具與工人的作為合作無間一樣。

4.雖然無限物加有限物，並沒有使無限物更大，卻使無限物更多：因為有限物與無限物是二物，而無限物本來是一物。我們的福樂的廣度並沒有加大，卻加多。所以，福樂的廣度增加，因為來自天主的與來自身體的，多於原來只來自天主的。肉身的光榮也將增加來自天主之福樂的強度，因為將使靈魂產生歸向天主的更完美作為；因為適當的作為愈完美，福樂也愈大，正如哲學家《倫理學》卷十第四章所指明的。

第二節 真福的等級是否應該稱為住處

有關第二節，我們討論如下：

質疑 真福的等級似乎不應該稱為住處。因為：

1.真福含有賞報的觀念。可是，住處卻不意指那屬於賞報之物。所以，真福的不同等級並不應該稱為住處。

2.此外，住處似乎意指地方。可是，聖人享受真福的地方卻不是有形的，而是無形的，即是那唯一無二的天主。所以，聖人只有一個住處。因此，真福的不同等級並不應該稱為住處。

3.此外，正如在天堂上，有立各種功績的聖人；同樣

地，在煉獄和古聖祖的靈薄獄中，也有立各種功績的人們。可是，煉獄和靈薄獄卻不分不同的住處。所以，天堂也不應該有不同的住處。

反之 1. 奧斯定《若望福音釋義》第六十七講，關於《若望福音》第十四章2節：「在我父的家裡，有許多住處」，解釋為不同等級的賞報。

2. 此外，每個城市有指定的住處區分。可是，天堂卻被比為城市，正如《默示錄》第二十一章所指明的。所以，天堂應該分為不同的住處，因為真福的等級有所不同。

正解 我解答如下：因為地方運動（*motus localis*）先於其它的一切運動。因此，按照哲學家的话，運動、距離和其它名詞，都由地方運動而轉用於其它的一切運動。可是，地方運動的目的地，卻是物達到的地方，物停留在這地方，也保存在這地方。所以，在每一運動中，我們稱那在目的地的停留為安置（*collocatio*），或在住處。運動一詞既然來自慾望和意志的行為，所以自願運動所達到的目的地稱為住處，或者安置。因此，那達到最後目的之不同方式，稱為不同的住處，既然如此，從對象方面，則一棟房屋與一種真福相符合；從聖人們方面，許多的住處與不同的真福相符合。也正如我們觀察自然物，一切輕的物體上升向高處，可是愈輕的愈高，因而它們也有不同的住處，因為它們的輕重並不相同。

釋疑 1. 住處包括目的地的觀念，所以賞報的觀念是功勞的目的地。

2. 雖然屬神的地方唯一無二，可是那接近這個地方的程度都不相同。因此，構成不同的住處。

3.那些在煉獄中，或者在靈薄獄中的人，還沒有到達自己的目的地。所以，在煉獄中，或者在靈薄獄中，並沒有不同的住處。可是，唯有在天堂上和在地獄中，才有不同的住處，因為天堂與地獄是善人與惡人的目的地。

第三節 不同的住處是否按愛德等級區分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 不同的住處似乎不是按愛德等級區分。因為：

1.《瑪竇福音》第二十五章15節說：「按照他們的才能，一個給了……」可是，一物的能力（*propria virtus*）卻是一物的本性力量。所以，恩寵和光榮也是按自然能力之等級區分。

2.此外，《聖詠》第六十一篇13節說：「因為你按照各人的行為，予各人以報酬。」可是，天主的報酬卻是真福。所以，按照各人的不同善工，而不按照各人的不同愛德，區分真福的等級。

3.此外，人的行為應該受賞，並不是人的習性應該受賞。因此，「並不是最勇敢的人們，而是競賽的人們受榮冠」，正如哲學家《物理學》卷一第八章所說的；《弟茂德後書》第二章5節說：「除非按照規矩競賽，是得不到花冠的」。可是真福卻是報酬。所以，是善工的不同等級，而不是愛德的不同等級，將有不同等級的真福。

反之 1.人愈與天主合而為一，也愈享真福。可是，愛德卻是與天主合而為一的方法。因為有不同的愛德，所以也有不同的真福。

2.此外，「正如單純隨單純；同樣地，繁複也隨繁複」。可是，有真福卻是隨有愛德。所以，有更大的真福，就隨有更大的愛德。

正解 我解答如下：區分住處和真福等級的原理共分兩種：是「近原則」(principium propinquum)與「遠原則」(principium remotum)。近原則是聖人的準備不同，而使真福生活的完美程度不同。可是，遠原則卻是使聖人得到這種真福的功勞。

第一種方式，按在天堂上愛的程度區分住處。聖人的愛德愈完美，也愈能獲得天主的光照；而享見天主的完美程度，也將按照愛德的增加而增加。

第二種方式，按照現世的愛德而分住處。我們的行為之有功勞，不是因了行為本身，而只是關於形成行為的德性習性。可是，一切德行卻由於愛德而有功勞的效力，愛德是以目的本身為對象（第二集第二部第二十三題第七節）。所以，功勞的不同完全歸於愛德的不同，如此則現世的愛德將以功勞的方式而區分住處。

釋疑 1.這節福音所說的「才能」，不僅意指本性的能力，而且也意指本性能力與努力所獲得的天主恩寵。因此，在這種意義下，才能將是人獲得天主恩寵和光榮的質料準備 (dispositio materialis)，可是愛德卻是與立功勞及光榮有關的形式。所以，不同等級的光榮更基於愛德的等級，反而不基於上述才能的等級。

2.除非人因愛德而行的善工，就不可能獲得光榮的賞報。所以，愛德等級不同，未來的光榮等級也就不同。

3.雖然愛德，或者其它任何德性的習性本身，都不是功勞及該受賞的，卻是使行為有功的原因和全部理由。所以，不同的功勞獲得不同的賞報。雖然就行為的種類而言，功勞行為可能有某種等級，可是這與基本的賞報，即是與喜樂於天主無關，而與偶然的賞報有關，即是與喜樂於某種受造的幸福有關。

第九十四題

論聖人與惡人的關係

一分爲三節一

然後要討論的是聖人與惡人的關係（參閱第九十二題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、天堂的聖人是否將看見惡人受的刑罰。
- 二、天堂的聖人是否同情惡人的不幸。
- 三、天堂的聖人們是否喜樂於惡人們的刑罰。

第一節 天堂的聖人是否將看見惡人受的刑罰

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天堂的聖人似乎將看不見惡人受的刑罰。因為：

1. 惡人離聖人，比離現世的旅行者（viator）更遠。可是，聖人卻不常看見現世旅行者的行爲。所以，「註解」（拉丁通行本註解）關於《依撒意亞》第六十三章16節：「亞巴郎雖不認識我們」，說：「死者，甚至於聖人們，並不知道生者的所作所爲，也不知道他們子孫的所作所爲」。所以，他們更不會看見惡人的刑罰。

2. 此外，視覺的完美基於可見之物的完美。因此，哲學家《倫理學》卷十第四章說：「視覺的最完美作爲，是感覺完美地傾向那屬於視覺的最完美之物。」所以，相反地，醜陋的可見之物也使視覺不完美。可是，聖人卻沒有絲毫不完美之處，因為惡人非常醜陋難看。所以，天堂的聖人將不會看到惡人的不幸。

反之 「註解」（拉丁通行本註解）關於《依撒意亞》第六十六章24節：「他們要出去看那背叛我的人的屍體」，說：「聖人將以顯明的理解和視覺而出去，更加點燃讚美天主的熱火。」。

正解 我解答如下：絲毫不應該減少那屬於聖人的完美真福。可是，與那引人起反感之物相比較，卻更能知道每一物：因為「與相反物並列，更引人注目」。所以，為使聖人更喜樂，也愈感謝天主，天主賞賜他們完美地看見惡人的刑罰。

釋疑 1.這節「註解」（拉丁通行本註解）論及已死聖人的人性不可能有所作為，因為他們並不應該因本性知識而知道生者的所作所為。可是，天堂的聖人卻能明白地知道生者和惡人的所作所為。所以，《倫理學》卷十二第二十一章，關於《約伯傳》第十四章21節：「此後，他的兒子受尊榮與否，他也不知；他們受輕賤與否，他也不覺」，說：「這節聖經並不應該應用於聖人的靈魂，因為他們的內心享有天主的光榮，我們絕不可認為他們並不知道外界的事物。」

2.雖然可見之物的完美使人賞心悅目，可是可見之物的醜陋卻可能不傷害視覺，因為靈魂藉著物的形象而知道引人起反感之物，與視覺並不相反。因此，那享有最完美知識的天主，也看見一切美觀之物和醜陋之物。

第二節 天堂的聖人是否同情惡人的不幸

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天堂的聖人似乎同情惡人的不幸。因為：

1.同情心出自愛德。可是，天堂的聖人卻將有最完美的愛德。所以，天堂的聖人最同情惡人的不幸。

2.此外，天堂的聖人絕不會沒有同情心，如同天主絕不

會沒有同情心一樣。可是，天主卻似乎同情人的不幸。因此，天主稱爲「仁慈的」，天使也同情人的不幸。所以，天堂的聖人也同情惡人的不幸。

反之 凡同情他人的人，似乎分擔他人的不幸。可是，天堂的聖人卻不可能分擔惡人的不幸。所以，天堂的聖人並不同情惡人的不幸。

正解 我解答如下：惻隱之心，或者同情心，人皆有之，共分兩方面：感受與選擇。可是，除了理性選擇（*electio rationis*）的結果以外，天堂的聖人毫無低級能力的感受。因此，除了按理性選擇之外，天堂的聖人將沒有同情心，或者惻隱之心。可是，出自理性選擇的惻隱之心或同情心，乃是人願意化解他人的災難。所以，按照理性的判斷，人不願意化解惡人的災難，就沒有這種同情心。可是那些還生活在世的罪人，卻處於災難的情況下，他們可能從不幸或罪惡的情況中，回到幸福的情況，毫不損害天主的正義。

因此，聖人們就同情他們。按照意志的選擇（*electio voluntatis*），我們說天主、天使和聖人都同情他們，都盼望他們得救；並象那些尚生活在世的善人們，也都同情他們的痛苦。可是在未來，他們將不可能離開自己的不幸。因此，正確的選擇（*electio recta*）不可能同情他們的不幸。所以，那些住在光榮中的聖人，毫不同情惡人。

釋疑 1.當我們由於愛德而可能願意化解他人的不幸時，愛德是同情心的原理。可是，天堂的聖人卻不可能由於愛德而願意化解惡人的不幸，因爲這相反天主的正義。因此，**質疑**的論證無所證明。

2. 天主稱為仁慈的，是因為祂的上智和正義的安排，協助那些可能由不幸中得救的人們；並不是因為祂可憐惡人，而是因為他們不應該受罰。

第三節 天堂的聖人是否喜樂於惡人的刑罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天堂的聖人似乎不應該喜樂於惡人的刑罰。因為：

1. 人幸災樂禍，屬於恨人。可是，天堂的聖人卻沒有絲毫的仇恨。所以，天堂的聖人將不喜樂於惡人的刑罰。

2. 此外，天堂的聖人最相似天主。可是，「天主卻不喜樂我們受罰」，正如《多俾亞》第三章22節所說。所以，天堂的聖人們也將不喜樂於惡人的刑罰。

3. 此外，現世的旅行者應該受譴責的事，天堂的奪得者（comprehensor）絕不該有。可是，現世的旅行者若幸災樂禍，卻是最應該受譴責的；而同情他人的刑罰是極可稱讚的。所以，天堂的聖人絕不喜樂於惡人的刑罰。

反之 1. 《聖詠》第五十七篇11節說：「義人看見大仇已報時，必然喜樂」。

2. 此外，《依撒意亞》第六十六章24節說：「他們為一切有血肉的人將是可憎之物」。可是滿足（satietaen）卻意指心靈常樂。所以，天堂的聖人將喜樂於惡人的刑罰。

正解 我解答如下：一物可能是喜樂的原因，共有二種方式。第一，本來地，即是因為人本來喜樂於此物；如此則天堂的聖人將不喜樂於惡人的刑罰。第二，偶然地，即是因了某種附帶理由。按這方式，天堂的聖人將喜樂於惡人的刑罰，他們在惡人身上看到天主正義的安排和自己得救而喜樂。如此則天主的

正義和自己的得救，本來將是天堂的聖人喜樂的原因，卻偶然地將是因惡人受罰而喜樂的原因。

360

——
神學大全·第十七冊：論肉身復活的問題

釋疑 1.人幸災樂禍，本身屬於惱恨人；但因了附帶關係而喜樂他人的不幸，則不是出於惱恨。所以，人有時喜樂於自己多災多難，如同有時喜歡受苦一樣，因為有助於人獲得生命。如同《雅各伯》第一章2節說：「幾時你們落在各種試探裡，要認為是大喜樂」。

2.雖然天主並不喜樂於這些刑罰，可是祂卻喜樂於自己的正義所判定的刑罰。

3.凡喜樂於人受痛苦刑罰的現世旅行者，並不值得受頌揚；可是，如果現世的旅行者喜樂於他人受苦，是因了附帶的理由，那麼現世的旅行者則是值得受頌揚的。但是，現世的旅行者與得到天堂者的喜樂理由卻不相同，因為現世的旅行者常常不經理性判斷而感情用事。可是，這些感情有時卻是值得頌揚的，因為它們顯示出人心的良好狀態，正如羞愧、哀傷和痛悔所指明的。可是，天堂的奪得者除非有理性的選擇，否則不可能有絲毫的感情。

第九十五題

論聖人的奇恩

一分爲五節一

然後要討論的是聖人的奇恩（參閱第九十二題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、聖人是不是得到一些作為贈禮的奇恩。
- 二、一些作為贈禮的奇恩是否與真福相同。
- 三、基督是否適宜有一些作為贈禮的奇恩。
- 四、天使是否有一些作為贈禮的奇恩。
- 五、靈魂是否適宜有三種作為贈禮的奇恩，即是：享見、愛慕和享有天主。

第一節 聖人是否得到一些作為贈禮的奇恩

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖人似乎不應該有一些作為贈禮的奇恩。因為：

1. 根據民法卷五第十二款20號的規定，贈與妝奩，使新郎可以肩負起婚姻的責任。可是，聖人卻不代表新郎，反而代表新娘，因為新娘是聖教會的肢體（格後十一2）。所以，並沒有贈與聖人一些作為妝奩的恩惠。

2. 此外，按照同一部民法7號的規定，並不是新郎的父親，而是新娘的父親贈與新郎妝奩。新郎，即是基督的聖父，贈與聖人真福的一切恩賜。《雅各伯》第一章7節說：「一切美好的贈與，一切完美的恩賜」。所以，天主聖父贈與聖人的這些恩賜，並不應該稱為一些作為妝奩的奇恩。

3. 此外，在結婚時，新娘的父親贈與新娘妝奩，使新郎易於肩負起婚姻的責任（參閱質疑1.）。可是在神婚（matrimonium

spirituale) 中，尤其在凱旋的教會 (Ecclesia triumphans) 中，並沒有婚姻的責任。所以，也不應該有一些作為妝奩的奇恩。

4. 此外，《教宗法律彙編》卷二十三第三題指出，只為婚姻贈與妝奩。可是，戰鬥的教會 (Ecclesia militans) 卻因信德而與基督締結神婚，正如《厄弗所書》第五章32節所說。所以，如果天主的聖人應該領受一些作為妝奩的奇恩，那些還生活在世的聖人也應該領受一些作為妝奩的奇恩。可是，那些還生活在世的聖人，卻不宜領受一些作為妝奩的奇恩。

5. 此外，妝奩屬於外在的財富，妝奩稱為命運的財富 (bona fortunea)。可是，聖人的賞報卻屬於內在的財富。所以，外在的財富不應該稱為作為妝奩的奇恩。

反之 1. 《厄弗所書》第五章32節說：「這奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的」。由此可知，神婚因肉身的婚姻 (matrimonium carnale) 而得以闡明，可是在肉身的婚姻中，新娘的妝奩卻載到新郎的家中。因為聖人被載到基督的家中享真福。所以，聖人似乎應該有一些作為妝奩的奇恩。

2. 此外，肉身的婚姻應該有一些足以使新郎肩負起婚姻責任的妝奩 (參閱質疑1.)。可是，神婚卻比肉身的婚姻更令人興高采烈。所以，神婚更應該有一些作為妝奩的奇恩。

3. 此外，新娘的裝飾品屬於妝奩。可是，已裝飾的聖人卻被領入光榮中，正如《依撒意亞》第六十一章10節所說：「因為他給我穿上救恩的衣服，有如佩帶珍珠的新娘」。所以，天堂的聖人有一些作為妝奩的奇恩。

正解 我解答如下：毫無疑問地，當聖人被領入光榮時，天主贈與他們一些恩賜，以裝飾他們，教會的聖師稱這些裝飾品為奇恩。所以，現在我們把所討論的奇恩定義解釋如下：「一些

作為妝奩的奇恩，是靈魂與肉身的永恆裝飾品，在永恆的真福中，靈魂與肉身永恆地佩帶著」。這種定義相似肉身婚姻的妝奩，因為妝奩是新娘的裝飾品，使新郎足以養活妻子和哺育子女，因此應該保管新娘的妝奩，不可遺失；若是以後離婚，應當歸還新娘。

可是關於名稱，意見各有不同。人主張，奇恩不應該與肉身婚姻的妝奩有絲毫相似之處；而是按照說話的方式，每人的一切完美，或者裝飾品，都稱為「配備」，如同有學問的人被稱為備有學識的人（*scientia dotatus*）一樣。所以，奧維德（*Ovidius*，公元前43年～17年）《愛的藝術》卷一就用「配備」一詞說：「你能以任何配備討人喜愛，便討人喜愛吧！」

可是，這卻似乎不很適當，因為某物起名，主要地意指這物，除了按相似之處以外，通常並不轉用於其它的事物。因為妝奩的最初意義屬於肉身的婚姻。所以，應該注意其它的法與主要意義的相似之處。

因此，其他人主張，應該注意相似之處；因為在肉身的婚姻中，真正的妝奩是新郎的父親贈與新娘的恩賜，她被領到新郎的家中時，就屬於新娘的裝飾品。所以，《創世紀》第三十四章12節舍根對雅各伯和他的兒子們說：「任憑你們向我要多少聘金和禮品」；《出谷紀》第二十二章15節也說：「假使有人引誘沒有訂婚的處女，而與她同睡，應出聘禮，娶她為妻」。因此，當聖人被領到光榮的家中時，基督贈與他們的裝飾品，就稱為奇恩。

可是顯然地，這卻相反法學家的主張，這些問題都歸他們處理。因為他們主張，真正的妝奩是「女方贈與男方的禮物，足以使新郎肩負起婚姻的責任」（參閱：聖來孟，《全集》卷四第十五題第一節）。可是，新郎贈與新娘的禮物稱為「聘禮」（同上，第二節）。按照這種意義，《列王紀》第三、第九章16節

說：「埃及王法郎攻取了革則爾，將這城賜給了自己的女兒，撒羅滿的妻子，作為妝奩」。上述的學者也不反對這一點，雖然因為通常是新娘的父母贈與妝奩，可是新郎，或者新郎的父親，有時也代替新娘的父親贈與妝奩。這可能有兩種情況。第一，因為新郎過於愛新娘，例如：哈摩爾（Hemor）因自己的兒子熱戀少女，而願意贈與新郎妝奩；或者新郎的父親為處罰新郎，新郎以自己的財物贈與那被自己敗壞的貞女作為妝奩，這是少女的父母應該接受的。在這種情況下，梅瑟才說了以上的話。

因此，其它意見指出，應該主張肉身婚姻的真正妝奩，有時是女方贈與男方的，如肩負起婚姻的責任，正如上文所說的。

可是問題仍然存在，這種意義如何適用於我們現在所討論的問題，因為真福所有的裝飾品，都由新郎基督的聖父贈與神婚的新娘。釋疑足以使人明瞭這一點。

釋疑 1. 雖然在肉身的婚姻中，贈與新郎妝奩作為結婚的費用，可是所有權和主權卻仍然屬於新。所以，按照《教會法律彙編》卷二十四第三款第一條的規定，婚姻解除了，妝奩仍然屬於新娘。神婚也是如此，凡贈與神婚的新娘者，即是聖教會肢體的裝飾品，的確都屬於新郎。因為妝奩歸於新郎的光榮與榮耀，可是所有權卻屬於新娘，因為這些裝飾品足以裝飾她。

2. 新郎的父即是基督的聖父，就是唯一聖父的位格。可是，新娘的父卻是整個天主聖三。因為受造物的效果屬於整個天主聖三（第一集第三十二題第一節；第四十五題第六節）。所以，在神婚中，真正的妝奩由新娘的父，而不是由新郎的聖父贈與新娘。

雖然天主聖三贈與新娘妝奩，卻似乎也由每一位贈與新娘妝奩。聖父的位格的確是贈與妝奩者，因為祂有權贈與新娘妝奩，祂也是受造物的聖父；既然如此，則新郎與新娘的聖父

是相同的。天主子的位格是贈與妝奩者，因為妝奩由祂和藉著祂而贈與新娘，因為愛情是一切贈與的理由，正如大師《語錄》第一集卷十八第三節所說。

3. 妝奩所生的效果本來屬於妝奩，即是婚姻的協助。可是妝奩有時所免除的，即是妝奩可以減輕婚姻的負擔，例如：使人成為義人本來屬於天主的恩寵，可是有時卻使惡人成為義人。所以，雖然神婚並沒有絲毫的婚姻負擔，可是神婚卻有無比的快樂。贈與新娘妝奩，即是因為妝奩使新娘與新郎愉快地結合，足以使這種快樂完美無缺。

4. 在訂婚時，通常並不贈與新娘妝奩，卻在新娘進入新郎家中時，有時為新娘準備妝奩，以便陳列在新郎面前。《格林多後書》第五章6節說：「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離」。因此，天主所贈與現世聖人的這些恩惠，並不稱為妝奩；唯有當他們進入光榮時，天主所賜與他們的恩惠，才稱為妝奩：在光榮中，奇恩被陳列在新郎基督面前，以便欣賞。

5. 神婚需要內在美（interior decor），正如《聖詠》第四篇14章所說的：「公主穿戴齊備，姍姍來遲」。可是，肉身的婚姻卻需要外在美（exterior decor）。因此，在神婚時，為新娘準備的妝奩，不應該如同肉身的婚姻中為新娘準備的妝奩那樣。

第二節 作為妝奩的奇恩是否與真福相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 作為妝奩的奇恩似乎與真福相同。因為：

1. 正如上文第一節的妝奩定義所指明的：「一些作為妝奩的奇恩，是靈魂與肉身的永恆裝飾品，在永恆的真福中，靈魂與肉身永恆地佩帶著。」可是，靈魂的真福卻是肉身的裝飾品。所以，真福就是作為妝奩的奇恩。

2. 此外，稱為妝奩，因為它使新娘與新郎愉快地結合

(第一節釋疑3.)。因為在神婚時，真福卻是如此。所以，真福即是妝奩。

3.此外，按照奧斯定《聖詠講述》關於第九十篇16節所說，享見天主是真福的整個本體。然而享見天主卻是妝奩之一。所以，真福即是妝奩。

4.此外，享有(fruitio)天主使人幸福。可是，享有天主卻是妝奩。所以，妝奩使人幸福，如此則真福即是妝奩。

5.此外，按照波其武《哲學的慰藉》卷三的話：「真福是一切善工匯集的完美狀態」。可是，聖人的狀態卻因奇恩而完美。所以，奇恩是真福的部分。

反之 1.妝奩不是因功而給。可是，真福卻不是白給的恩惠，而是賞報。所以，真福並不是妝奩。

2.此外，真福是唯一無二的。可是，妝奩卻很多。所以，真福並不是妝奩。

正解 我解答如下：關於這個問題，共分兩種意見。第一，真福與妝奩本身相同，可是理論上卻不相同。因為妝奩與基督和靈魂之間的神婚有關，可是真福卻與基督和靈魂之間的神婚無關。我們似乎不能贊成這種意見，因為真福在於作為(operatio)，可是妝奩卻不是一種作為，反而是品質(qualitas)，或者配備(dispositio)。

第二種意見認為，真福與妝奩事實上也不同，因為所謂真福是指真福的靈魂與天主合一的完美作為；可是，妝奩卻是指那屬於這種完美作為的習性，或者心態，或者其它種性質。所以，妝奩更應該是為了真福，反而不應該是真福的部分。

釋疑 1.質言之，真福並不是靈魂的裝飾品，而是靈魂的裝飾品

所產生的結果。因為真福是作為，而裝飾品是為聖人的美觀。

2. 真福並不是為了合而為一，而是靈魂與基督合一的動作本身。可是，妝奩卻是準備這種合一的恩惠。

3. 享見天主的意義可以分為兩方面。第一，實際的意義，即是意指享見天主的行為。如此則享見天主並不是妝奩，而是真福本身。第二，可以按習性方式理解，意指產生的這種作為的習性，即是意指光榮的光耀（claritas gloriae）本身，天主光照那享見天主的靈魂。所以，妝奩是真福的原理，卻不是真福本身。

4. 享有天主也是如此。

5. 真福匯集一切益處，並非以真福之基本部分的方式，而是相似產生真福者。

第三節 基督是否適宜有一些作為妝奩的奇恩

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎適宜有一些作為妝奩的奇恩。因為：

1. 聖人因光榮而相似基督，《斐理伯》第三章21節說：「改變我們卑賤的身體，相似他光榮的身體」。所以，基督也有一些作為妝奩的奇恩。

2. 此外，在神婚中有妝奩是按肉身的婚姻方式。可是，基督卻有自己的特殊神婚，即是一位有兩種本性的神婚。所以，我們說祂的人性與聖言訂婚，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《聖詠》第十八篇5節：「天主在天為太陽設置了帷帳」和《默示錄》第二十一章3節：「這就是天主與人同在的帷幕」所解釋的。所以，基督適宜有一些作為妝奩的奇恩。

3. 此外，正如奧斯定《論基督聖道》卷三第二十一章所說，按照提格留所提的規範（Tyconii，教友神學家，約382年著有《規範書》Liber regularum），因為在頭與肢體之間，存在著奧體（corpus mysticum）的合而為一，基督不僅稱自己為新

郎，而且也稱自己為新娘，正如《依撒意亞》第六十一章10節所說：「使我有如頭戴花冠的新郎，有如佩帶珍珠的新娘」。因為新娘應該有妝奩。所以，基督似乎也應該有一些作為妝奩的奇恩。

4.此外，聖教會的一切肢體都應該有妝奩，因為聖教會是新娘。可是，基督卻是聖教會的肢體，正如《格林多前書》第十二章27節所說：「你們便是基督的身體，各自都有肢體」；「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「即是基督的肢體」。所以，一些作為妝奩的奇恩應該歸於基督。

5.此外，基督完美地享見、享有和喜樂於天主。可是，這卻都是奇恩。所以，基督應該有一些作為妝奩的奇恩。

反之 1.新郎與新娘需要的是不同位格（*persona*）。可是基督和聖子卻沒有不同的位格，天主聖子是新郎，正如《若望福音》第三章29節所指明的：「有新娘的是新郎」。因為妝奩是歸於或屬於新娘的。所以，基督不宜有一些作為妝奩的奇恩。

2.此外，受與授奇恩並不相同。可是，基督卻是授神恩者（*dots spirituales*；第一節釋疑2.）。所以，基督不宜有一些作為妝奩的奇恩。

正解 我解答如下：關於這一點，共分二種意見。第一，基督有三種合而為一：一是稱為情投意合（*consentanea*）的合一，因愛情的結合而與天主合一；二是地位（*dignativa*）的合一，即是天主性與人性的合一；三是基督自己與聖教會的合一。所以，這種意見主張，按照前兩種合一，基督因妝奩而應該有奇恩；因為在第三種合一中，基督是新郎，可是聖教會是新娘：雖然贈與新郎妝奩，作為新郎的結婚費用；卻也贈與新娘妝奩，作為新娘的財產和所有物。

可是這似乎不適當，因為基督因情投意合而與聖父合而為一，因為基督也是天主，並不能稱為婚姻，因為這種合而為一並沒有從屬之分，從屬之分是新娘應該服從新郎。

同樣地，在人性與天主性的位格（persona）合一中，或者也因志同道合，不可能是真正的妝奩，共有三點理由。第一，因為新郎與新娘需要相同的本性，這種婚姻才贈與妝奩；人性與天主性的合而為一不符合這種條件。第二，因為新郎與新娘需要不同的位格，人性與聖言並沒有不同的位格。第三，因為當新娘被娶到新郎家中時，贈與妝奩；如此則妝奩似乎屬於新娘，因為雙方是從非合而為一變成合而為一的。可是，聖言所取的人性與聖言的位格合而為一，在合一之前根本就不存在。

因此，其它意見指出，或者基督不應該有所謂的妝奩，或者基督不太適宜有妝奩，如同其他聖人那樣。可是，凡稱為妝奩的奇恩，都非常適宜地為基督所有。

釋疑 1.這種相似該理解為妝奩之為物，但在基督內並非按妝奩之理，因為我們與基督的相似之處，方式不必相同。

2.說人性是新娘，與聖言合而為一，其實並不合適。因為新娘與新郎需要不同的位格，人性與聖言的合而為一並沒有不同的位格。可是有時稱之為結婚，是因為人性與聖言合而為一，人性有新娘的行為，即是因為這是不可分離的合而為一；也因為在這種合而為一中，人性屈服於聖言的權下，也受聖言的管轄，如同新娘屈服於新郎的權下，也受新郎的管轄一樣。

3.我們有時稱基督為新娘，並不因為祂是真正的新娘，而是因為祂代表新娘，即是聖教會，因為在精神上，教會與祂合而為一。因此，我們不妨以這種說話方式，而說基督有妝奩，並不是因為祂自己有妝奩，而是因為聖教會有妝奩。

4.「聖教會」一詞共分兩種意義。第一，因為我們有時

只說聖教會是與基督合而為一的身體，如同是肢體與頭合而為一的身體一樣；如此則聖教會就是新娘。所以，基督並不是聖教會的肢體，而是那影響聖教會的一切肢體的頭（第三集第八題第一節）。

第二，聖教會是意指那合而為一的頭和肢體。既然如此，則基督就被稱為聖教會的肢體，因為祂有與其它肢體迥然不同的職責，即是賦予其它肢體以生命。雖然稱祂為肢體，並不太適當，因為肢體意指部分，可是基督卻沒有局部的神益（*bonum spirituale*），而有全部完整無缺的神益。所以，祂是聖教會的整個神益，祂自己再沒有比這更大的神益，其他人也再沒有比祂自己更大的神益。我們卻這樣論及聖教會，聖教會不僅稱為新娘，而且也稱為新郎和新娘（瑪二十五1），因為他們的精神合而為一，產生了唯一無二的效果。因此，雖然基督似乎也稱為聖教會的肢體，可是卻不能稱基督為新娘的肢體。所以，基督不宜有真正的妝奩。

5. 質疑的論證出自「偶然的謬論」（*fallacia accidentis*）。因為這些奇恩不是因為有妝奩的意義而屬於基督。

第四節 天使是否有一些作為妝奩的奇恩

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎有一些作為妝奩的奇恩。因為：

1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《雅歌》第六章9節：「我的鴿子，只有一個」，說：「人和天使的聖教會是唯一無二的」。可是，聖教會卻是新娘，如此則聖教會的肢體就適宜有一些作為妝奩的奇恩。所以，天使也有一些作為妝奩的奇恩。

2. 此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《路加福音》第十二章36節：「你們應當如同那些等候自己的主人，由婚筵回來的人」，說：「當我們的主在復活後前赴婚筵，這個新人迎

娶了一隊天使。所以，這些天使就是基督的新娘。所以，這些天使應該有一些作為妝奩的奇恩。

3.此外，神婚在於精神的合而為一。可是，天使與天主的精神合而為一，卻不小於聖人與天主的精神合而為一。因為現在所討論的一些作為妝奩的奇恩，意指神婚。所以，天使應該有一些作為妝奩的奇恩。

4.此外，神婚需要精神的新郎和新娘。可是，因為基督卻是至上精神（Summus Spiritus），比世人更相似天使的本性。所以，天使與基督比世人與基督更可能有神婚。

5.此外，頭與肢體比新郎與新娘更需要情投意合。可是，基督與天使所有的情投意合，卻足以使基督被稱為天使的頭（第三集第八題第四節）。所以，也足以使基督被稱為天使的新郎。

反之 1.奧利振《雅歌釋義》序言分為四種角色，即是「新郎、新娘、女郎和新郎的同伴」（並說天使是新郎的同伴）。因為只新娘有妝奩。所以，天使似乎不宜有妝奩。

2.此外，基督因降生成人和受苦受難而與聖教會訂婚（弗五23）；這就是《出谷紀》第四章25節以象徵方式說的：「你真是我的血郎（Sponsus Sanguium）」。可是，基督因降生成人和受苦受難，並未改變他先前與天使合而為一的方式。所以，就聖教會稱為新娘而言，天使並不屬於聖教會。所以，天使不宜有妝奩。

正解 我解答如下：毫無疑問地，凡屬於靈魂的妝奩的一切，都屬於天使，如同屬於人一樣。可是，按妝奩的意義，天使卻不宜如同人那樣有妝奩：因為天使不能成為真正的新娘，如同人那樣。因為新郎與新娘需要相同的本性，即種類相同。按此方式人與基督相同，因為祂取了人性；就因為祂取了人性，當

然與全人類同種。可是祂並不相似天使，因為天使只有一種本性，既沒有人性，又沒有天主性。因此，天使不宜有真正的妝奩，如同人那樣。

可是比喻式的說法並不需要各方面都相同，不能因為有所不同，就不能以比喻方式指稱它物。所以，所引證的論證不能證明天使絕對地不宜有妝奩，而只是說天使可能不宜有真正的妝奩，如同人那樣，爲了上文所言的不同之處。

釋疑 1.雖然天使屬於唯一的聖教會；可是根據自然本性，教會被稱爲新娘的觀點而言，天使卻不是聖教會的肢體。所以，天使不宜有真正的妝奩。

2.這種訂婚是按廣義，意指那沒有相同本性的合而爲一。所以廣義而言，天使也不妨有妝奩。

3.神婚只有精神的合而爲一。因為爲了婚姻的完整意義，如此結合爲一者，該屬於同一種類。所以，真正的訂婚並不屬於天使。

4.天使相似基督，是因爲基督是天主，這種相似並沒有完整的婚姻意義，因爲種類並不相同，反而有更大的差距。

5.基督也不能真正稱爲天使的頭，因爲頭和肢體需要相同的本性。

可是卻應該知道，雖然頭和其它肢體應是種類相同的個人部分，但是如果把各肢體分開來看則不然，即種類就不相同，例如：手與頭的種類並不相同。因此，肢體本身、肢體與肢體之間所需要的唯一相似，是「比例的相似」(convenientia proportionis)，以便一個肢體從另一個肢體有所得，一個肢體有益於另一個肢體。所以，天主與天使之間的相似，天主更有頭的意義，反而沒有新郎的意義。

第五節 靈魂是否適宜有三種作為妝奩的奇恩，即是： 享見、愛慕和享有天主

有關第五節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎不宜有三種作為妝奩的奇恩，即是：享見（visio）、愛慕（dilectio）和享有（fruitio）天主。因為：

1. 心靈與天主合而為一，是按靈魂的記憶、理智與意志，即天主聖三的肖像。愛慕屬於意志，享見天主屬於理智。所以，靈魂應該有合於記憶之物，但是享有天主並不屬於記憶，反而屬於意志。

2. 此外，真福作為妝奩的奇恩，被說成是合於使我們與天主合而為一的現世德性，即是信、望和愛三德，天主自己是這三德的對象。愛慕天主合於愛德，享見天主合於信德。所以，享有天主尤其屬於愛德，靈魂應該有合於望德之物。

3. 此外，除非藉著愛慕和享見天主，否則不可能享有天主；正如奧斯定《論基督聖道》卷一第四章所說：「我們說因某些事物而享受，正是因為我們喜愛這些事物。」。所以，享有與愛慕天主，並不應該是不相同的妝奩。

4. 此外，完美的真福需要「得獎賞」，《格林多前書》第九章24節說：「你們也應該這樣說，好能得到獎賞」。所以，靈魂還應該有第四種妝奩。

5. 此外，安瑟謨《論比喻》第四十八章說：「智慧、友誼、同心合意、權柄、尊敬、安全和喜樂」，都屬於靈魂的真福。所以，上述列舉的妝奩似乎不宜。

6. 此外，奧斯定論《天主之城》卷二十二第三十章說：「在這種真福中，靈魂無限地享見天主、毫不厭煩地愛慕天主、毫不疲倦地讚頌天主。」所以，在列出的妝奩中該加上讚頌。

7. 此外，波其武《哲學的慰藉》卷三主張，共有五種妝奩屬於真福，即是「心滿意足」，這是財富所許；「其樂融

融」，這是安逸快樂所許；「名聞遐邇」，這是名譽所許；「穩如泰山」，這是權勢所許；「必恭必敬」，這是地位所許。所以，此五種妝奩似乎比上述的妝奩更應該被列入。

正解 我解答如下：普遍主張靈魂的妝奩共分三種，可是方式卻不相同。第一，主張靈魂的三種妝奩是享見、愛慕和享有天主，如基勒莫（Guilelmus Altissid）《金言全集》卷四「論靈魂的妝奩」所言。第二，靈魂的三種妝奩是享見天主、理解天主（comprehensio）和享有天主。第三，靈魂的三種妝奩是享見天主、喜樂於天主（delectatio）和理解天主。可是，這三種意見列舉的內容是相同的，數目也相同。

因為第二節說妝奩是屬於靈魂之物，針對的是真福所在於的作為。這種作為需要二者：作為本身，即是享見天主；以此作為的完美，因為真福應該是「完美的作為」。而享見天主使靈魂喜樂，可分為兩方面：第一，對象方面，因為靈魂所看見的，都使靈魂喜樂；第二，享見方面，因為靈魂看見它，就使靈魂喜樂，如同人因認清罪惡而高興一樣，雖然罪惡並不使人高興。因為最後的真福在於的這種作為，應該是最完美的，所以這種意見需要兩方面都使靈魂喜樂。從享見方面，使這種享見成為靈魂的喜樂、為享見天主者，應該是習慣成自然的。可是從可見之物方面，享見天主是靈魂的喜樂，需要兩件事，即是：可見之物是適當的，也是與享見者合而為一的。

所以，為使享見天主使自己喜樂，需要養成享見天主的習慣，這就是享見奇恩。可是從可見之物方面，卻需要兩件事。其一是適合性，這屬於感情，有人稱感情為愛慕天主的奇恩，有人也稱感情為享有天主的奇恩，因為享有天主屬於感情：因為祂是我們最應該愛慕的，也是我們最應該恭敬的。從可見之物方面需要的另一件事，是合而為一。有人稱為握有的奇恩，握有只不過

是天主在我們面前，我們自己也佔有祂而已；可是按照其它的意見，稱為享有，因為享有天主卻不屬於希望，如同我們在現世那樣，而成為事實，如同我們在天堂上一樣。

這三種奇恩合於三種「向天主之德」(vitutes theologicae)，即是：享見天主屬於信德；理解天主屬於望德，意義與享有天主相同；可是愛慕天主卻屬於愛德，另一說法是享有。因為天堂的靈魂將有完美的享有天主，本身就包括喜樂與理解。因此，有些人認為意義相同，有些人則不贊同。

可是，也有人（參閱正解）將這三種奇恩歸於靈魂的三種能力：享見天主歸於「理能力」(virtus rationalis)，愛慕天主歸於「貪情能力」(virtus concupiscibilis)，享有天主歸於激情能力(virtus irascibilis)，因為這樣的享有天主是因勝利而獲得的。可是，這不是相稱的說法，因為激情能力和貪情能力並不屬於理智方面，而屬於感覺方面（參閱：第一集第八十一題第二節；第八十二題第五節），意即靈魂的奇恩歸於心靈。

釋疑 1.記憶與理智只有一種作為：或者因為理智本身是記憶的作為；或者如果理智意指一種能力，那麼記憶只藉著理智而產生作為，因為保存知識屬於記憶。因此，也只有一種習性，即是知識合於記憶和理智。所以，只有一種奇恩，即是享見天主合於記憶和理智。

2.享有天主合於望德，因為享有天主包括理解。因為我們所盼望的，尚未得到，望德因得不到所愛者而似乎焦躁不安。所以，在天堂上並沒有望德，理解卻取而代之。

3.享有天主包括理解，與享見天主和愛慕天主不同。可是，愛慕天主與享見天主卻是另一種方式的不同。因為愛慕天主與享見天主意指不同的習性，前者屬於感情，後者屬於理智。可是理解，或者享有天主，意味著瞭解，並不產生與其它

兩種不同的習性，而意指那除去心靈不能與天主合而為一的障礙。事實上，因為光榮的習性從一切過失中拯救靈魂，足以使靈魂不依賴想像，並完全控制肉身等等，因而剷除我們現在所產生的「與主遠離」的障礙。

4.由上文所說的可不言而喻。

5.真正的奇恩都是完美真福所在之作為的直接原理，以使靈魂與基督合而為一。可是，安瑟謨列出的這些奇恩卻非如此，而似乎是與真福並列的，或者在真福之後。不僅針對新郎（基督），即他所列入的「智慧」，而且也針對其他人：或是針對其他的平輩，如關於感情合一的「友誼」，及關於共同行動的「和諧」；或是針對屬下，如關於上級對下級的「權力」，及下級對上級該有的「尊敬」；也針對自己，即是關於排除危害的「安全」，及關於獲得利益的「喜樂」。

6.讚頌，奧斯定所提及在天堂上的第三種奇恩，並不是獲得真福的準備，而是獲得真福之後的事：因為從此以後，靈魂與天主合而為一；真福即在於此，靈魂勢必不斷地讚頌天主。所以，讚頌並沒有奇恩的意義。

7.波其武所列入的五種奇恩都是真福的條件，卻不是真福行為的準備。因為完美的真福獨一無二，包括人在不同的事物中所尋找的，也正如哲學家《倫理學》卷一第七章所指明的。因此，波其武說明完美的真福獲得這五種奇恩，因為這些奇恩都是人在現世的幸福中所尋找的，或者屬於免除危害，例如：穩如泰山；或者屬於獲得幸福；或者獲得適當的幸福，例如：其樂融融；或者獲得完美的幸福，例如：心滿意足；或者屬於隱惡揚善，例如：名聞遐邇，因為一人行善，眾人皆知；或者屬於德高望重，例如：必恭必敬，因為人學識淵博、善行昭彰，必恭必敬在於表示崇敬之意。由此可見，這五種並不應該稱為奇恩，反而應該稱為真福的條件。

第九十六題

論聖人的大光圈

一分爲十三節一

然後要討論的是聖人的大光圈（aureola，即分布全身的光圈，代表天堂的榮耀；參閱第九十二題引言）。

關於這一點，可以提出十三個問題：

- 一、大光圈與所謂的小光圈（按：aurea, halo, nimbus即頭上的光環，代表聖人的神聖性）之基本賞報是不是相同。
- 二、大光圈與果實是否不同。
- 三、果實是否只應該歸於節慾之德。
- 四、三種效果是否適宜歸於節慾之德的三部分。
- 五、大光圈是否應該歸於貞女。
- 六、大光圈是否應該歸於殉道烈士。
- 七、大光圈是否應該歸於聖師。
- 八、大光圈是否應該歸於基督。
- 九、大光圈是否應該歸於天使。
- 十、大光圈是否也應該歸於肉身。
- 十一、大光圈是否適宜分爲貞女、殉道烈士與聖師等三者。
- 十二、貞女的大光圈是否是大光圈中最大者。
- 十三、貞女、殉道烈士或者聖師的大光圈，是否優於其他人的大光圈。

第一節 大光圈與所講的小光圈之基本賞報是否相同

有關第一節，我們討論如下：

質疑 大光圈與所謂的小光圈之基本賞報（*proemium essentiale*）似乎相同。因為：

1. 眞福本身就是基本的賞報。可是，按照波其武《哲學的慰藉》卷三所說，眞福卻是「一切利益匯集的完美狀態」。所以，基本的賞報包括天堂所有的一切利益。因此，大光圈也包括在小光圈（*aurea*）內。

2. 此外，「多與少的賞報並不能改變賞報的種類」。可是，那些遵守天主十誡和福音勸諭的人，卻比那些只遵守天主十誡的人，獲得更多的賞報；除了前者的賞報大於後者的賞報以外，他們的賞報似乎沒有區別。因為大光圈意指完美的善工應該受的賞報。所以，大光圈與小光圈似乎沒有區別。

3. 此外，有功應該受賞。可是，愛德卻是全部功勞的根源（第二集第一部第一—四題第四節）。因為大光圈合於愛德。所以，天堂沒有與小光圈不同的賞報。

4. 此外，「所有聖人都列入天使的品級」，正如教宗額我略一世《福音論贊》第三十四講所說。雖然有些天使獲得了超級的神恩，可是卻沒有絲毫的獨特之處，因為所有天使都獲得了一切神恩，即使等級不同。因為有些天使雖獲得了比其他天使更高超的神恩，卻是一切的天使都有的，正如所說的。因為，聖人只不過獲得大家共同獲得的賞報而已。所以，大光圈與小光圈並不是不同的賞報。

5. 此外，功勞愈大，應該受的賞報也愈大。所以，如果行天主十誡之善工者，應該戴小光圈；守福音勸諭之善工，應該戴大光圈；那麼大光圈就比小光圈更完美。可是，大光圈不應該是小型的（*demimutive*）。所以，大光圈與小光圈並不是不同的賞報。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《出谷紀》第二十五章25節說：「也做上金花邊」，說：「唯有貞女們在羔羊面前合唱的新歌屬於小光圈」。由此可見，並不是一切聖人，而是某些聖人應該戴大光圈。可是，一切聖人卻都應該戴小光圈。所以，大光圈與小光圈不同。

2.此外，戰鬥之後的勝利應該受榮冠，《弟茂德後書》第二章5節說：「除非按照規矩競賽，是得不到花冠的」。所以，哪裡有特殊的戰鬥，那裡就有特殊的榮冠。可是，有些善工卻有特殊的戰鬥。所以，有些善工應該有特殊的榮冠，這種榮冠稱為大光圈。

3.此外，戰鬥的教會與凱旋的教會不同，正如《默示錄》第二十一章2節所指明的：「我看見那新耶路撒冷聖城」。可是，在戰鬥的教會中，特殊的賞報卻應歸於那有特殊善工的人，如同榮冠應該歸於勝利的人們，獎賞也應該歸於賽跑的人們一樣。所以，凱旋的教會也應該如此。

正解 我解答如下：人的真福就是人的基本賞報，真福在於靈魂與天主完美地合而為一；因為靈魂完美地享有天主，如同完美地享見天主，完美地愛慕天主一樣。可是，我們卻比喻似地稱這種賞報為榮冠，或者小光圈。從功勞方面，由戰鬥而立功勞，因為《約伯傳》第七章1節說：「人生在世，豈不像服兵役？」從賞報方面，人成為分享天主性者，所以，也成為分享天主的王權者，《默示錄》第五章10節說：「並使我們成為國度和司祭；」可是王冠卻是王權的象徵。那增加在基本賞報上的偶然賞報，也用榮冠象徵。榮冠也因環形而意指完美，所以也屬於聖人的完美。可是，因為所增加的只能是較少的，所以，所增加的稱為大光圈。

可是在稱為小光圈的基本賞報上所增加的，共分兩方

面。第一，是由於受賞者的本性情況，例如肉身的光榮加在靈魂的真福上。所以，肉身的這種光榮有時也稱為大光圈；因此，「註解」（拉丁通行本註解）關於《出谷紀》第二十五章25節：「也做上金花邊」，說：「當聖經說我們因與肉身重新合而為一而有更大的光榮時，終於鑲上金花邊」（參閱反之1.）。可是，現在所討論的金花邊卻沒有這種意義。

第二，由於功勞行為的性質。功勞行為的性質共分兩點，也由此而有善行的特性：第一，由於愛德的根源，因為愛德針對的是最後目的，如此則基本的賞報應該歸於愛德，即是達到目的，這就是小光圈；第二，由於行為的種類，行為由於應該有的環境、選擇行為的習性和最近的目的，而有某種值得欽佩之處，如此則行為應該受偶然的賞報，我們稱之為大光圈。所以，應該說大光圈意指那加在小光圈上之物，即是因自己所行的善工而感到喜悅，而有特殊的輝煌勝利，因為這種福樂（gaudium）與天主合而為一而稱為小光圈的福樂並不相同。

釋疑 1. 真福包括那為人的完美生活而需要的一切福利，因為人的完美生活在於人的完美行為。可是福利卻可能有所增加，並不是因為是完美行為不可或缺的條件，而是因為增加後，真福更顯光榮。所以，所增加的一切，都屬於真福的安寧與舒適；例如，國民的幸福因國民優秀和身體健美等而點綴，卻不是必要的條件，正如《倫理學》卷一第八章所指明的。所以，這就是大光圈與天堂的真福的關係。

2. 那些遵守天主十誡和福音勸諭的人，常常比那些只遵守十誡的人立更大的功勞。因為我們是由這種善工來看功勞的意義，而不常是因愛德的根源來看功勞的意義，因為人有時以更大的愛德遵守天主十誡，比那只遵守天主十誡和福音勸諭的人更有功勞。可是在大部分情況下，結果卻相反。因為「行為的表現就

是愛德的證明」，正如教宗額我略一世《福音論贊》第三十講所說的。所以，並不是卓越的基本賞報稱爲大光圈，而是所加在基本賞報上之物才稱爲大光圈；與那有更大的、或者更小的，或者與那沒有大光圈者相等的基本賞報無關。

3. 愛德是立功勞的原理，可是人的行爲卻是人立功勞的工具。但是爲獲得效果，不僅第一原動力需要應該有適當的配備，而且工具也應該有適當的配備。因此，所產生的主要效果與第一原理有關，所產生的次要效果也與工具有關。所以，在賞報方面與愛德相關的是小光圈，與行爲和種類相關的是大光圈。

4. 一切的天使以同樣的功勞行爲而獲得了真福，即是因爲他們歸向天主；所以，這位天使與那位天使似乎絲毫沒有不同的特殊賞報。可是，人卻以種種功勞行爲而獲得真福。所以，天使與人不能相提並論。

可是似乎各人所有的獨到之處，按某方式是大家共有的：因爲每人都因完美的愛德，而把他人的利益當作自己的利益。可是，一人因他人而感到的喜樂，不能稱爲大光圈，因爲不是天主賜給他作爲自己勝利的賞報，而是由於他人的勝利；因爲榮冠應該歸於勝利者本身，並不應該歸於那些與勝利者同樂的人。

5. 愛德所產生的卓越功勞，大於行爲所產生的卓越功勞；例如，「愛德使我們所達到的目的，優於行爲使我們所達到的目的」。因此，功勞因愛德而受賞，不論如何小的愛德所受的賞，大於因種種行爲而受的賞。所以，稱爲小型的小光圈，是針對小光圈而言。

第二節 大光圈與果實是否有別

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大光圈與果實似乎相同。因為：

1. 相同的功勞不應該受不同的賞報。可是，大光圈與「一百倍的果實」，即是貞操的果實，卻合於相同的功勞，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第十三章23節所解釋的。所以，大光圈與果實相同。

2. 此外，奧斯定《論聖潔的童貞》第四十五章說，百倍的果實應該歸於殉道烈士，也應該歸於貞女。所以，果實是貞女和殉道烈士的共同賞報。可是，大光圈卻也應該歸於貞女和殉道烈士。所以，大光圈與果實相同。

3. 此外，真福只有兩種賞報：基本的和偶然的；偶然的賞報是加於基本賞報之物。可是正如上文第一節所說，大光圈卻使基本的賞報有所增加，即《出谷紀》第二十五章25節說的，金花邊稱為加在小光圈上之物。可是，果實卻不是基本的賞報，因為一切的聖人都應該受基本的賞報。所以，大光圈與果實相同。

反之 1. 凡是不同之物，本性也不同。可是，果實與大光圈卻不同：因為大光圈分為貞女的、殉道烈士的和聖師的；可是果實卻分為夫婦的、寡婦的和貞女的。所以，果實與大光圈並不相同。

2. 此外，如果果實與大光圈相同，那麼大光圈應該歸於果實所應該歸於的人。這顯然是錯誤的，因為果實應該歸於守寡者。可是，大光圈卻不應該歸於守寡者。所以，大光圈與果實並不相同。

正解 我解答如下：凡比喻所說的一切，都可能具有各種意義，以適應各種事物的特性而加以轉用。可是，因為真正的果實意

指那生於土中的物質，物質的果實可能有各種情況，果實乃有種種的精神意義。因為物質的果實美味可口，為人所享用；果實是大自然的作為所達到的最後目的，也是農業的播種，或者其它的一切方法所期待的。

因此，果實的精神意義，有時是影射最後的目的。在這種意義下，我們稱為「享有天主」：在天堂上，的確完美地享有天主；可是在現世上，卻不完美地享有天主。按這種意義果實意指奇恩（第九十五題第五節）的享有。可是，這不是現在所討論的果實的意義。

按果實的精神意義，有時只指其振作功能，雖然那不是最後目的。按此意義德性被稱為果實，因為「果實美味可口而使人心神愉快」，正如盎博羅修《論樂園》第十三章所說的。《迦拉達書》第五章22節說的效果也是按此意義：「聖神的效果卻是喜樂」。可是，這裡不討論效果的此種意義。

果實另一方式的精神相似意義，是根據物質果實是農業的勞力所期待的利益，這種果實意指人的現世勞力所獲得的報酬。如此則人的辛勞所將獲得的一切報酬，都稱為果實。這就是《羅馬書》第六章22節所說的果實的意義：「你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生」。這也不是這裡所討論的意義。

可是我們現在所討論的，果實卻在於種子所生的，這也是《瑪竇福音》第十三章13節主耶穌所說的果實：分為「三十倍、六十倍和一百倍」。可是，果實能由種子而生，是因為生殖力能使潮濕的土壤變成自己的本性，土壤準備得愈好，生殖力愈有效，果實也愈豐盛。精神的種子是天主撒在我們心中的話《路加福音》第八章11節。因此，人愈歸向精神而脫離肉身，天主的話在他身上的效果也愈大。所以，天主之話的效果與小光圈和大光圈不同，因為小光圈在於喜樂於天主；可是大光圈卻在於喜樂於完美的善工；可是果實卻在於行善工作者的準

備，他藉著天主之言的種子，而達到屬神的境界之喜樂。

有人認為大光圈與果實不同，在於大光圈應該歸於戰鬥者，按照《弟茂德書》第二章5節的話：「除非按規矩競賽，是得不到花冠的」；可是果實卻應該歸於勞力者，按照《智慧篇》第三章15節的話：「因為高尚的勞苦必結榮譽的果實」。可是，其他人卻主張小光圈與歸向天主有關，而大光圈和果實與達到目的之物有關。所以，果實頗與意志有關，大光圈反而與肉身有關。

可是，因為勞力與戰鬥卻屬於同一人，也屬於同一方式，而肉身的賞報繫於靈魂的賞報。因此，除了理論的區別以外，上文所說的果實、小光圈和大光圈，並沒有區別。這是不可能的，因為有果實的卻沒有大光圈。

釋疑 1.同樣的功勞受不同的賞報，並無不宜，因為層面不同。因此，小光圈合於貞德，因為愛德的命令使人為天主而守貞操；可是大光圈卻也合於貞操，因為貞操是有輝煌勝利的完美善工；果實也合於貞操，因為人因貞操而成為屬精神的，而脫離肉身的羈絆。

2.這裡說的狹義果實，並不指殉道和貞操所有的共同賞報，而指節慾的三個等級（下文第三、第四節）。「註解」（拉丁通行本註解）說的殉道烈士結一百倍的果實，是按廣義的果實，即任何賞報都稱為果實而言。所以，一百倍的果實就意指一切完美的善工都應該受的賞報。

3.雖然偶然的賞報是基本賞報所增加之物，可是並不是一切的偶然賞報都是大光圈：唯有那屬於完美善工的賞報，使人更相似基督者，才是大光圈，即根據第一節所說的勝利。所以，脫離肉身生活的羈絆，應該受偶然的賞報，並無不宜，這就是所謂的果實。

第三節 果實是否只應該歸於節慾之德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 果實似乎不應該只歸於節慾之德。因為：

1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第十五章41節：「太陽的光輝是一樣」，說：「那些結一百倍果實者比擬為太陽的光輝；那些結六十倍果實者比擬為月亮的光輝；那些結三十倍果實者比擬為星辰的光輝」。可是，按照宗徒的話，不同的光輝卻屬於真福的不同差別。所以，不同的果實不應該只合於節慾之德。

2. 此外，果實的名稱由「享有」（fruitio）而來。可是，享有卻屬於一切德行應該受的基本賞報。所以，果實不應該只合於節慾之德。

3. 此外，《智慧篇》第三章15節說勞苦應該結果實：「因為高尚的勞苦必結榮譽的果實」。可是，勇德的勞苦卻大於節德（temperantiae virtus）和節慾（continentia）之德的勞苦。所以，果實不應該只合於節慾之德。

4. 此外，在生命必需品的飲食上不過度，比性慾不過度更困難，因為沒有性生活也能維持生命。如此則節食（parsimonia）的勞苦，大於節慾的勞苦。所以，果實更應該合於節食，反而不太應該合於節慾。

5. 此外，果實有補養功能。可是，補養主要是在目的。因為向天主之德（virtus theologica）是以天主自己為對象。所以，果實尤其應該合於向天主之德。

反之 「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第十三章23節說，果實歸於貞操、守寡和夫婦的節慾，這些都是節慾的部分。

正解 我解答如下：果實是人應該受的賞報，在於人從肉身的生命變成屬神的生命（第二節）。因此，果實尤其應該合於這種德性，即把人從肉身的權下救出來的德性。可是，這卻是節慾的效果，因為性慾的快樂尤其使靈魂屈伏於肉身的權下，以致於按照熱羅尼莫《書信》「致歐多克」（Ad Eustoeh.）所說，在肉身交媾時，預言的神不可能感動先知的心：「在這種快樂中也不可能有所瞭解」，正如哲學家《倫理學》卷七第十一章的話。所以，果實合於節慾之德，而不太合於其它德性。

釋疑 1.這裡「註解」（拉丁通行本註解）說的是廣義的果實，因為一切的賞報都稱為果實。

2.因為「享有」（fruitio）的名稱取自「果實」（fructu），但不是按照現在所討論的果實的意義。

3.依據現在所討論的果實的意義，不合於辛勞之疲倦的理由，而是按辛勞使種子結果實之理由。田地也稱為「勞力」，因為人耕作田地，或者因辛勞而取得田地。果實出自種子之相似性，更合於節慾之德；反而不太合於勇德，因為人藉著勇敢的情緒而不屈伏於肉身權下，如同節慾之德針對的就是私慾偏情。

4.雖然飲食方面的快樂，比性慾方面的快樂更需要，可是飲食方面的快樂卻不那麼強烈。所以，這些快樂並不使靈魂那麼屈伏於肉身的權下。

5.果實在此處的意義並沒有「享有」的意義，果實之補養功能是按照別的方式（第二節）。所以，**質疑**的論證無所證明。

第四節 三種效果是否適宜歸於節慾之德的三部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 三種效果似乎不宜歸於節慾之德的三部分。因為：

1.《迦拉達書》第五章22至23節提出了聖神的十二種效果，即是：「喜樂，平安……」所以，我們似乎不應該只提出三種效果。

2.此外，效果意指特殊的賞報。可是，那歸於貞女、寡婦和夫婦的賞報，卻不是特殊的，因為一切得救的人都包括在這三種人中；因為凡不節慾的人都不可能得救，節慾可以分為這三種人。所以，三種效果不宜歸於上述的三部分。

3.此外，正如守寡超越夫婦的節慾之德；同樣地，貞操也超越守寡的節慾之德。可是，六十倍的果實超越三十倍的果實，並不如同一百倍的果實超越六十倍的果實一樣；也不能按照「數學的比例」(proportionalitas arithmetica)，因為六十倍因三十倍而超越三十倍，一百倍因四十倍而超越六十倍；也不能按照「幾何學的比例」(proportionalitas geometrica)，因為六十倍因雙倍而與三十倍有關，可是一百倍卻因超越三十倍的兩倍而與六十倍有關，因為這包括整體與整體的三分之二。所以，三種效果不宜歸於節慾之德的三部分。

4.此外，凡聖經所說的一切，都永恆地存在著，正如《路加福音》第二十一章33節說：「天地要過去，但是，我的話決不會過去」。可是人的制度所規定的一切，卻可能每天改變。所以，凡人的制度所規定的一切，都不能被認為是聖經所說的一切的標準。因此，伯達《路加福音註釋》關於第八章15節，對這些果實所提出的解釋似乎不當。他主張三十倍的果實應該歸於夫婦，因為大拇指與食指的尖端相接意指三十，這是算盤的符號；而如同彼此接吻，三十倍意指夫婦擁吻。可是，食指摸大拇指的中節卻意指六十，如此則食指放在大拇指上，

並重壓著大拇指，就意指寡婦在世上所受的壓迫。當我們數到一百時，就由左手轉到右手，因此一百意指貞操。貞操分享天使的地位，天使都在天主的右邊，即是在天主的光榮中，可是我們卻因不完美的現世生活而在天主的左邊。

正解 我解答如下：果實合於節慾之德（第三節），它使人獲得屬神的本性（spiritualitas），而拋棄肉身的本性。因此，按照節慾之德所產生的各種靈性修為，而結出各種果實。有某種靈性修為是必要的，也有某種富裕的（superabundans）靈性修為。可是，必要的靈性修為在於正直的心神，不受肉身快樂的擾亂，這使人以合理的方式享受肉身快樂。這就是夫婦的靈性修為。可是，富裕的靈性修為卻使人完全棄絕那吞噬精神（spiritus）的種種肉身快樂。可是，這種情況卻分為兩方面：或者針對過去的、現在的與未來的整個時間。這就是貞女的靈性修為。或者關於特定的時間。這就是寡婦的靈性修為。

所以，三十倍的果實歸於那守節慾之德的夫婦們；六十倍的果實歸於守寡的婦女們；一百倍的果實歸於那些守貞的人；這些就是伯達在上文所提出的理由。

雖然從這些數字的性質看來，還可以提出其它的理由。因為三十是十乘三的積數。因為三是萬物的數字，正如哲學家《天地論》卷一第一章所說的。三包括萬物，即是「始」、「中」和「末」所共有的完美。因此，三十應該歸於夫婦，夫婦守天主十誡，意指十的數字，除共同的完美外，沒有其它增加，否則就不能得救恩。可是六乘十卻等於六十，由部分而有完美，因為在於部分集合在一起。因此，六十的數字應該歸於守寡，因為在一切的環境中，守寡完全拋棄肉身的快樂，一切的環境好似是修德成聖的部分：因為不論同任何人、在任何地方、在任何環境下，守寡絕不用肉慾的快樂。這與夫婦的節慾之德不

能相提並論。可是，一百的數字卻應該歸於貞操，因為十是數字的極限，一百是十相乘的積；同樣地，貞操也保持屬神本性的極限，因為它不可能再增加其它的屬神本性。因為一百是平方的數字，一百有形狀上的完美。因為方形是完美的，各方面都相等，如同一切的邊都相等一樣。因此，一百的數字應該歸於貞操，因為在任何時間都同樣保持無染。

釋疑 1. 那裡所謂的效果並不是這裡所討論的效果的意義。

2. 沒有絕對理由該主張，果實並不是歸於一切應該得救者的賞報。不僅因為基本的賞報是全人類所共有的，而且有些偶然的賞報也是全人類所共有的，例如：人不喜歡某些善工，就不能得救。可是，卻可以主張效果並不屬於一切應該得救的人，正如那些在度縱情恣慾的生活後而終於悔改的人們所指明的；果實並不歸於他們，唯有基本的賞報才歸於他們。

3. 果實的區分，是按照數字的種類和形狀，反而不按照數字的量。可是關於超出的量，卻也可能提出某種解釋。因為已結婚的男人，只對那不是自己的人節慾；可是寡婦卻對自己和非自己的人都節慾。後者的情況有雙重的層面，如同六十是三十的雙倍一樣。可是，一百卻是六十加四十，四十是四乘十的積數。可是，四卻是第一個整數（*numerus solidus*）又平方的數字（*numerus cubicus*）。既然如此，則這種數字的增加就歸於貞操，在完美的守寡上，貞操增加永恆的無染。

4. 雖然這些數字的符號是人規定的，卻也基於萬物的本性，因為按照手指、手節和手掌的次序，而逐漸選擇數字。

第五節 大光圈是否應該歸於貞操

有關第五節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎不應該歸於貞操。因為：

1. 善己愈困難，也愈應該受賞報。可是，寡婦棄絕肉慾的快樂，難於貞女棄絕肉慾的快樂，因為熱羅尼莫《書信》「致艾格魯」(Ad Alcherus)說，有些克制私慾偏情的困難愈大的人，也愈受賞報；他讚揚寡婦。哲學家《動物誌》卷七第一章也說：「傷風敗俗的少婦因想起淫樂而非常渴望性交」。所以，大光圈是最大的賞報，應該歸於寡婦，反而不應該歸於貞女。

2. 此外，如果大光圈應該歸於貞操，那麼哪裡有極完美的貞操，那裡也有極大的大光圈。可是，童貞聖母卻有極完美的貞操，因此稱她為「貞女中的貞女」。可是，大光圈卻不應該歸於她；因為在節慾方面，她並沒有絲毫的戰鬥，因為她絲毫沒有感染罪惡的慾火。所以，大光圈不應該歸於貞操。

3. 此外，凡不常常受讚揚的人，都不應該受特殊的賞報。可是在無辜的狀態(*status innocentiae*)中，守貞卻不應該受讚揚，因為當時天主命令人：「你們要生育繁殖」(創一28)。法律時期也並非如此，因為不生育是可咒罵的。所以，大光圈不應該歸於貞操。

4. 此外，保持貞操者與喪失貞操者，不應該受相同的賞報。可是，喪失貞操者卻有時應該受大光圈，例如：那承認基督的貞女非自願地而被暴徒姦污。所以，大光圈不應該歸於貞操。

5. 此外，特殊的賞報不應該歸於那是人天生自然之物。可是，貞操卻是自然生在任何善人和惡人身上。所以，大光圈不應該歸於貞操。

6. 此外，正如守寡與六十倍的果實有關；同樣地，貞操也與一百倍的果實和大光圈有關。可是，六十倍的果實卻不應該歸於每位寡婦，而只應該歸於那發願守寡者。所以，大光圈

不應該歸於貞操，而只應該歸於那矢志守貞者。

7.此外，賞報不合乎迫不得已的善工，因為一切的功勞在於意志。可是，有些守貞者是迫不得已的，例如；天生冷感者和太監。所以，大光圈不應該常常歸於貞操。

反之 1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《出谷紀》第二十五章25節：「也做上金花邊」，說：「唯有貞女們在羔羊面前合唱的新歌，才屬於小光圈，即是『羔羊無論到哪裡去，他們常隨著羔羊』。」

2.此外，《依撒意亞》第五十六章4節說：「因為上主這樣對那些閹人說」；又說：「我要賜給他們比子女還好的美名」；「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「意指他們的特殊而超越的光榮」。可是，「有些閹人，卻是為了天國，而自閹的」，《瑪竇福音》第十九章12節所說的，意指守貞者。所以，特殊的賞報應該歸於貞操。這種賞報就是所謂的大光圈。

正解 我解答如下：哪裡有輝煌的勝利，那裡就有特殊的榮冠（第一節）。因為人藉著貞操而獲得了對肉慾的輝煌勝利，所以繼續不斷地與肉慾搏鬥；正如《迦拉達書》第五章17節所指明的：「聖神的引導相反本性的私慾」，特殊的榮冠應該歸於貞操，這特殊的榮冠稱為大光圈。這是普遍贊成的主張。可是大光圈應該歸於哪種貞操，卻不是普遍贊成的主張。

因為有人認為，大光圈應該歸於行為。因此，凡實際守貞的女人，只要她被列入得救者之中，將獲得大光圈。這似乎不合理，因為在這種情況下，凡願意結婚的女人，在結婚前死了，她們都將獲得大光圈。

因此，其他人主張應該歸於資格，而不應該歸於行為：唯有那些貞女才應該獲得大光圈，因為她們矢志終生守貞。這

似乎也不合理，因為人可能不發願而有守貞的意志，與發願而守貞者相同的意志。

因此，可能還有其它的主張，即是一切的功勞都應該歸於愛德所命令的德行（參閱：第二集第一部第一一四題第四節）。貞操屬於德行，因為身心永保無染歸於意志的選擇。因此，唯有矢志終身守貞，或者發願、或者不發而堅心定志的貞女，才應該獲得真正的大光圈（我這樣說，因為真正的大光圈意指有功受賞）。即然這種堅定志向有時中斷了，可是肉身仍然完璧無瑕，只要她在人生的末刻又回到這種志向；因為雖然肉身的貞操是無法彌補的（第二集第一部第一五二題第三節釋疑3.），可是心靈的貞操卻是可以彌補的。

可是，如果我們取廣義的大光圈，意指一切外加基本福樂上的天堂福樂，則那些沒有發終身守貞願但實際守貞如玉的人，也合於得大光圈的資格。因為毫無疑問地，她們將因能守身如玉而喜樂，如同清白的無辜者喜樂於自己免於罪惡一樣，雖然他們並沒有犯罪的機會，正如受洗的兒童所指明的。可是，這卻不是按大光圈的嚴格意義，而是普遍贊成的意見。

釋疑 1.關於節慾，貞女在某方面體驗到較大的搏鬥，寡婦在另些方面體驗到較大的搏鬥，假定在其它方面二者之情況相等。煽動貞女貪情的（concupiscentia），是體驗的願望激起出於好奇心的慾火，似乎也很願意看見從未看見過的；有時在想像中的快樂，大於實際的快樂，也增加她們的貪情；她們絲毫沒有想到這種快樂可能帶來的困擾。在這一方面，寡婦體驗到比較小的搏鬥，可是她們因想念過去的快樂，而體驗到較大的搏鬥。在不同的人中，按照人的不同情況，一種動機比另一種動機強烈，因為有些人因這事而被動，有些人因那事而被動。可是，不論如何大的搏鬥，貞女的勝利比寡婦的勝利更完美，這是毫無異議的。因

為最完美而最輝煌的勝利，是絕不屈伏於敵人的權下。可是，榮冠卻不應該歸於搏鬥，而應該歸於搏鬥所獲得的勝利。

2.關於這一點，共分兩種意見。第一，如果真正的大光圈與搏鬥有關，那麼童貞聖母守貞的賞報就沒有獲得大光圈。可是，她卻獲得了比大光圈更大的賞報，因為她極完美地守了貞操的志願。

第二，主張她有真正而極高深意義的大光圈。雖然因為她並沒有感覺到與肉慾的搏鬥，可是她有某種肉慾的搏鬥；因為她的超凡聖德使肉慾屈服，而沒有感覺到這種搏鬥。可是，這似乎是不合理的說法，因為我們深信童貞聖母因完美聖德（第三集第二十七題第三節）而完全免於慾火的傾向；以為她與肉慾有所搏鬥，真是對她大為不敬，因為這種搏鬥只不過是慾火的傾向而已。那來自肉慾的誘惑也不可能是毫無罪過的，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多後書》第十二章7節：「故此在身體上給了我一根刺」所解釋的。

所以，應該主張她獲得了真正的大光圈，在這一方面，她相似聖教會的其它肢體，因為其它肢體也有貞操。雖然她並沒有與來自肉慾的誘惑搏鬥，可是她卻有與來自仇敵（魔鬼）的誘惑搏鬥，縱然基督自己也在所難免，正如《瑪竇福音》第四章1至11節所指明的。

3.除非貞操增加節慾之德的崇高地位，否則貞操就不應該獲得大光圈。可是，如果亞當並沒有犯罪，那麼貞操就絲毫沒有超越夫婦的節慾之德的完美，因為他們當時「婚姻應受尊重，床第應是無玷的」（希十三4），絲毫沒有可恥的私慾偏情。因此，當時並沒有守貞，當時貞操也不應該獲得大光圈。可是人性的情況改變了，貞操具有特殊的內在美。所以，貞操也應該獲得特殊的賞報。

在梅瑟法律的時代，恭敬天主有時也需要因肉慾的行為

而傳播，並不完美稱揚節制性交。因此，除非有來自天主的默感，這種志向也沒有獲得特殊的賞報，例如：我們相信耶肋米亞和厄里亞先知即是如此。對他們的婚姻，我們一無所知。

4. 如果女人被姦污，只要她仍有神聖不可侵犯、永遠守貞的志願，她就沒有喪失貞操的大光圈，因為她並沒有實際的同意，也沒有喪失自己的貞操（第二集第二部第一五二題第一節釋疑4.）。這麼說可能是因為她爲了信德，或者爲了其它原因而被強姦；可是如果她爲信德而受辱，這是她的功勞，她也將被列於殉道者之間。因此，路濟亞說：「如果你強姦我，那麼我的貞操將獲得雙重的榮冠。」並非因為她有兩頂貞操的大光圈，而是因為她將獲得兩種賞報：一種爲保守貞操而受賞，另一種爲她所受的姦污而受賞。只要她認爲自己是被強迫的，就不會喪失守貞的功勞，雖然不能與基督的母親平等，但她不僅心靈完璧無瑕，肉身也完璧無瑕（參閱：第二集第二部第六十四題第五節釋疑3.；第一二四題第四節釋疑2.；第一三二題第一節）。

5. 貞操是人天生自然的，是按貞操的物質之物（materiale）可是，永不破壞守貞的志願，自願守貞才有功勞；因為這不是天生自然的，而是來自天主的恩惠。

6. 並不是每個寡婦都結六十倍的果實，只有那志願守寡的寡婦才結六十倍的果實，即使她們並沒有發守寡的誓願，如同我們論及貞操所說的。

7. 如果冷感者和太監發了永不破壞守貞的誓願，縱然他們有性交的能力，他們仍被稱爲守貞者（Virgines），也應該獲得大光圈：因為「他們必然修了貞德」。可是，如果他們願意結婚，假如他們可以結婚，他們就不應該獲得大光圈。所以，奧斯定《論聖潔的童貞》第二十四章說：「因為他們陽萎而不能生育，如同太監一樣，他們成爲基督徒和恪守天主十誡即可；

可是因為他們有結婚的志願，假如他們可以結婚，那麼他們就等於已結婚的信徒。」

第六節 大光圈是否應該歸於殉道烈士

有關這一節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎不應該歸於殉道烈士。因為：

1.大光圈是分外的功德（opus supererogationis）應該受的賞報。因此，伯達《論聖體櫃》（De Tabernac. et Vasis eius）卷一第六章，關於《出谷紀》第二十五章25節：「也做上金花邊」，解釋說：「我們可以正確地瞭解他們的賞報，因為他們自由地選擇了極完美的生活，而超越普通的命令（generale mandatum）。」可是，為承認信德而死，有時是義務，而不是分外的功德；正如《羅馬書》第十章10節所指明的：「因為心裡相信，可使人成義，口裡承認，可使人獲得救恩」。所以，大光圈並不應該常常歸於殉道烈士。

2.此外，按照額我略一世的話，義務愈自由，也愈值得感激。可是，殉道卻沒有最低限度的自由，因為殉道是他人強加於人的刑罰。所以，那等於特殊功勞的大光圈並不應該歸於殉道者。

3.此外，殉道不僅在於外在死亡之苦，而且也在於內在的意志。因此，伯爾納鐸將殉道烈士分為三類。一是自願的，並不是被斬首的殉道烈士，例如：聖史若望；二是自願而被斬首的殉道烈士，例如：斯德望；三是被斬首而不是自願的殉道烈士，例如：諸聖嬰孩（參閱第十二節）。所以，如果大光圈應該歸於殉道者，那麼大光圈更應該歸於自願的殉道，而不應該歸於外在的殉道，因為功勞出自意志。可是，這裡卻不提意願。所以，大光圈不應該歸於殉道。

4.此外，肉身的痛苦小於心靈的痛苦，心靈的痛苦是靈

魂的內在憂傷和苦難。可是，內在的痛苦卻是一種殉道，因此，熱羅尼莫《書信》「論聖母升天」(De Assumptione)說：「我應該正確地說天主之母童貞瑪利亞是殉道烈女，雖然她平安地度了一生。因為『要有一把利劍刺透你的心靈』，即是她因自己聖子的苦難聖死而痛苦。因為大光圈不應該歸於內在的痛苦。所以，大光圈也不應該歸於外在的痛苦。

5.此外，悔改(paenitentia)本身就是一種殉道。因此，教宗額我略一世《福音論贊》卷一說：「雖然我們並沒有受迫害的機會，可是我們所享有的平安卻有自己的殉道，因為縱然我們的脖子並沒有屈服於劍下，可是我們卻用精神的劍而在心中斬斷了肉身的期望。」悔改在於外在的善工，大光圈不歸於悔改。所以，大光圈也不應該歸於一切的外在殉道。

6.此外，大光圈不應該歸於不合法的善工。可是，自殺卻是不合法的善工，正如奧斯定《天主之城》卷一第十七、第二十、第二十六章所指明的。可是，聖教會卻慶祝一些殉道烈士的自殺殉道，以逃避窮凶極惡的暴君，正如歐色比《聖教史》論及亞歷山大城的一些婦女所指明的。大光圈並不常常應該歸於殉道。

7.此外，人有時為信德而受傷，後來又活了一段時間。顯然地，這人是殉道烈士。可是，大光圈卻似乎不應該歸於他，因為他並沒有戰鬥至死。所以，大光圈並不應該總是歸於殉道者。

8.此外，有些喪失現世財物的人們，比他們的肉身受苦更痛苦，因為他們為得利而受種種痛苦。所以，如果他們為基督而被搶去現世的財物，他們似乎都是殉道烈士。可是，大光圈似乎不應該歸於他們。所以，結論與上文相同。

9.此外，殉道烈士似乎是那些為信德而被殺的人。所以，依希道《語源學》卷七第十一章說：「他們稱為希臘文所

謂的殉道烈士，也稱為拉丁文所謂的證人，因為他們都為基督作證而受苦，並為其理而戰鬥至死。」可是，其它的一些德行卻優於信德，例如：義德和愛德，這些德行不可能沒有天主的恩寵。可是，大光圈卻不應該歸於這些德行。所以，大光圈似乎也不應該歸於殉道。

10.此外，正如信德的真理來自天主；同樣地，其它的一切真理也都來自天主。正如盎博羅修《格林多前書釋義》關於第十二章3節所說：「不論任何人所講的一切真理，都來自天主聖神」所以，如果大光圈應該歸於那為信德的真理而受死的人，那麼大光圈也應該歸於那些為一切真理而受死的人。可是，似乎不是如此。

11.此外，公益優於私益。可是，如果人為保衛國家而死於正義的戰爭中，那麼大光圈卻不應該歸於他。所以，如果有人為保護信德而自殺，那麼大光圈也不應該歸於他。所以，大光圈不應該歸於殉道者。

12.此外，一切的功勞都出自人的自由意志（*liberum arbitrium*）。可是，聖教會卻慶祝一些自由意志受限制的殉道。所以，他們並沒有獲得大光圈，如此則大光圈就不應該歸於一切的殉道烈士。

反之 1.奧斯定《論聖潔的童貞》第四十六章說：「我以為無人敢認為貞操優於殉道」。可是，大光圈卻應該歸於貞操。所以，大光圈也應該歸於殉道。

2.此外，榮冠應該歸於戰鬥者。可是，殉道卻是特殊困難的戰鬥。所以，特殊的大光圈應該歸於殉道。

正解 我解答如下：正如靈魂與內在的私慾偏情搏鬥；同樣地，人也與外在的痛苦搏鬥。因此，正如特殊的榮冠，即是大

光圈，應該歸於完美地與肉身的私慾偏情抗衡後的輝煌勝利，即是應該歸於貞操。同樣地，大光圈也應該歸於戰勝外在攻擊的極輝煌勝利。

可是，關於外在痛苦的輝煌勝利，可分為二點。第一，由於劇烈的痛苦。可是在外在所遭遇的一切痛苦中，最主要的痛苦卻是死亡，就如內在的主要痛苦是私慾偏情的煎熬。因此，當人戰勝死亡及一切導致死亡之事時，他獲得了極輝煌的勝利。第二，從戰鬥的原因來看輝煌的勝利，即是當人為極正當的原因而戰鬥時，這種原因即是基督。

殉道也是看這二點，即是為基督而受死：因為「並不是刑罰，而是原因使人成為殉道烈士」。因此，大光圈應該歸於殉道，如同大光圈應該歸於貞操一樣。

釋疑 1.本來可以說，為基督受死是分外的功德，因為並不是人人都在迫害者的面前承認自己的信德。可是，在某種情況下，這確是為得救所必要的，即是當人遭迫害者逮捕，並審問他深信不疑的信德時，他必得承認信仰，但不能因此而不該獲得大光圈。並不是因為大光圈應該歸於分外的功德，而是因為大光圈有某種完美。所以，只要有這種完美，縱然不是分外的功德，人也可以獲得大光圈。

2.殉道並不是因他人強加的外在痛苦，而是因人自願受苦而應該受賞：因為人只能因在於人者而立功。人較難於自願受苦，因為受苦本來相反人的意志，人為基督受苦的意志，也愈顯出堅定於基督。所以，他應該受極特殊的賞報。

3.有些行為本身就有極大的快樂，或者困難。這些行為常有特殊的功勞，或者罪過，因為須以劇烈的行為從先前所有的情況中改變人的意志。因此，如果其它情況相同，主動犯邪淫的人，比那只同意犯邪淫的人，犯更大的邪淫罪，因為這種

行爲增強人的意志。同樣地，因爲殉道的行爲也非常困難，殉道者的意志對殉道行爲應得之功勞沒有影響，因爲那是困難行爲。雖然若看立功勞的原因，意志可能獲得另一種賞報，因爲人由於有比人所受的殉道更大的愛德，而可能願意忍受殉道之苦。所以，一個願意成爲殉道烈士的人，因自己的意志，而可能獲得與殉道烈士相等，或者更大的基本賞報。可是，大光圈卻應該歸於殉道的搏鬥所有的困難。所以，大光圈不應該歸於那只願意殉道的烈士們。

4. 在內在的和外在的一切快樂中，正如觸覺的快樂佔重要的地位，而節德（*temperantia*）是針對觸覺的；同樣地，觸覺的痛苦也超越其它的一切痛苦。因此，大光圈應該歸於忍受觸覺之苦的困難，例如：應該歸於忍受鞭笞的人甚於忍受內在痛苦的人。如同熱羅尼莫所說，不可因內在痛苦而稱爲真正的殉道烈士，除非是以相似方式。

5. 悔改的痛苦並不是真正的殉道，因爲悔改的痛苦並不直接地置人於死地，悔改的痛苦只使人克制自己的肉身。如果人超越這種限度，那麼這些痛苦就應該受譴責。可是，說這些痛苦是殉道，是按相似性：在持久方面，而不在劇烈方面；這些痛苦的確超越殉道的痛苦。

6. 按照奧斯定的話（參閱第五節釋疑4.）的話，無人可以爲任何原因而合法地自殺：除非因爲天主默示他立勇敢的芳表，爲使他人輕視死亡。我們相信那些遭受迫害的人，都因天主的默感而自盡。因此，聖教會慶祝他們的殉道節。

7. 如果人爲信德而受重傷，但一息尚存；那麼毫無疑問地，他獲得了大光圈：正如聖女則濟利亞所指明的，她在死前仍活了三天，也正如許多殉道烈士死在獄中所指明的。可是，縱然人並沒有受重傷，卻因受傷而死，我們也相信他獲得了大光圈；雖然有人主張，如果他自己不小心，或者疏忽而死，就

不能獲得大光圈。因為除非他先為信德而受傷，他的疏忽就不會置自己於死地；所以，他為基督而受的傷，是他死亡的最主要機會。他似乎並沒有因此而喪失大光圈，除非這種疏忽使他陷於大罪，便剝奪了他的小光圈和大光圈。可是，如果他並沒有因重傷而死，而是因其它事故而死；或者他還沒有受重傷，便死在獄中，那麼他仍然獲得大光圈。所以，聖教會慶祝聖人死在獄中的殉道節，因為他們在很久以前就受了重傷，正如教宗聖才祿（Marcellus，308-309年）所指明的。

所以，無論如何，人繼續為基督受苦而死，或者立即死亡，或者沒有立即死亡，他都已成為殉道烈士，並獲得大光圈。可是，如果他沒有繼續為基督受苦而死，他就不能稱為殉道烈士，正如聖教會並沒有隆重地慶祝希爾富（Silvester）為殉道烈士所指明的：因為他泰然而逝，雖然他曾為基督受過一些苦。

8.正如節德與人圖名圖利無關，而只與人的觸覺快樂有關，如同與人的主要快樂有關一樣（第二集第二部第一四一題第四節）；同樣地，勇德也與人的死亡危險有關，如同與人的主要危險有關一樣，正如哲學家《倫理學》卷三第六章所說。因此，大光圈只應該歸於這些與自己身體有關，而隨即死亡的傷害。因此，不論人為基督而喪失現世的財物，或者名譽、或者其它利益，並不因此而成為真正的殉道烈士，也不可能獲得大光圈。也沒有人可能正常地愛外在的財物，而不愛自己的身體。可是，不當的愛情卻不能幫助人立大光圈的功勞；喪失財物的痛苦與殺身之禍，也不能與其它痛苦相等（參閱：第二集第二部第一二四題第五節）。

9.殉道的充分原因不僅是信德的承認，而且也是其它以基督為目的的天賦之德的非公民道德。因為人不拘任何德行，都成為基督的證人；因為基督在人身上所行的善工，就是祂美善的證據。所以，有些貞女為她們所願意保存的貞操而被殺

害，例如：聖女雅妮（Agnes）和其他貞女，聖教會慶祝她們的殉道節。

10. 信德的真理以基督為目的和對象。所以，不僅從目的方面，而且也從對象方面，如果人受罰，那麼對基督的承認就獲得大光圈。可是，其它任何真理的承認，卻不因對象，而只因目的，而成為殉道的充分原因，例如：人寧願死，也不願撒謊而得罪祂。

11. 非受造的益處超越一切受造的益處。所以，不拘任何受造的目的，或者公益、或者私益，都不能使人行為產生如此偉大的益處，如同非受造的目的可能使人行為所產生的偉大益處一樣，即是為了天主而行善工。因此，當人為公益而死時，他並不獲得大光圈，因為這種死亡與基督無關。但是，這種死亡若與基督有關，就獲得大光圈，也成為殉道烈士；例如，人為保衛國家免受敵人攻擊，而死於這種保衛戰中，因為敵人企圖摧毀基督的信德。

12. 有些主張，那些為基督而被殺害的諸聖嬰孩，因天主的德能而提前運用理性，如同若翰洗者還在母胎中就運用理性一樣（第二集第二部第一二四題第一節釋疑1.）。在這種情況下，他們因行為和意志而成為真正的殉道烈士，也都獲得了大光圈。

可是，其他人卻主張，他們只因行為，而不因意志，而成為殉道烈士，如同伯爾納鐸將殉道烈士分為三類（參閱質疑3.）。在這種情況下，正如諸聖嬰孩並沒有達到完美的殉道境界，可是他們仍然是殉道烈士；同樣地，他們也獲得了並不是完美，而是分享的大光圈，即是因為他們欣然為事奉基督而被殺害；正如上文第五節論及受洗的兒童所說的，因為他們高興自己的清白無辜和肉身的完璧無瑕（參閱：第二集第二部第一二四題第一節釋疑1.）。

第七節 大光圈是否應該歸於聖師

有關第七節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎不應該歸於聖師。因為：

1. 未來所有的賞報都合於某種德行。可是，宣講與教導卻不是德行。所以，大光圈不應該歸於宣講與教導。

2. 此外，教導與宣講來自教訓與研究。可是，未來受賞的一切，卻都不是人類的研究所獲得的，因為人以本性的和求得的恩惠，不可能使人獲得大光圈。所以，教導與宣講不可能使任何人獲得未來的大光圈。

3. 此外，未來的舉揚合於現在的謙遜，因為「凡貶抑自己的，必被高舉」，如同《瑪竇福音》第二十三章12節所說。可是，教導與宣講卻不是自我貶抑，反而是驕傲自大的機會；因此，「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第四章5節，解釋說：「魔鬼比聖壇的榮耀欺騙了更多自命不凡的人」。所以，大光圈似乎不應該歸於宣講與教導。

反之 1. 「註解」（拉丁通行本註解）關於《厄弗所書》第一章18、19節：「為叫你們認清是怎樣的偉大」，說：「聖師未來所有的光榮，超越全人類共有的光榮」。所以，大光圈應該歸於聖師。

2. 此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《雅歌》第八章12節：「那屬我的葡萄園，就在我面前」，說：「表示天主為聖師們而準備了特殊的賞報」。所以，聖師們將有特殊的賞報，我們稱這特殊的賞報為大光圈。

正解 我解答如下：正如人藉著殉道和貞操而獲得對肉體與世俗的輝煌勝利；同樣地，人有時不僅沒有屈伏於魔鬼的攻擊，而且也驅逐牠：不僅從自己身上，也從他人身上驅逐魔鬼，以

此獲得對魔鬼的極輝煌勝利。可是，這卻因宣講和教導而完成。所以，大光圈應該歸於教導和宣講，如同大光圈應該歸於貞操與殉道一樣。

正如有人說，宣講與教導不僅應該歸於教長，因為這是他們的職責所在，而且也應該歸於合法執行這些任務的人。除非教長實際宣講，否則他們雖有宣講的職責，大光圈也不應該歸於他們：因為榮冠不應該歸於制伏，而應該歸於實際的戰鬥。按照《弟茂德後書》第二章5節的話：「除非按規矩競賽，是得不到花冠的」。

釋疑 1.宣講與教導都是德行，即是慈愛（*misericordia*）。所以，宣講與教導是屬於神哀矜（*eleemosyna spiritualis*）。

2.雖然宣講與教導的能力有時來自研究，可是學問的運用卻出自意志，是因天主給的愛德而成形的。所以，行為可能是有功勞的。

3.除非人在現世「尋求自己的光榮」（若一18），否則人在現世所受的高舉，就不減少來世的賞報。凡把這種高舉變成對人有益的人，自己也獲得賞報。可是，當我們說大光圈應該歸於教導時，我們卻應該知道所教導的一切，都屬於救恩；魔鬼因救恩而從人心中被驅逐出去，如同屬神的武器一樣，這些武器就是《格林多後書》第十章4節所說的：「因為我們作戰的武器，不是屬於血肉的，而是屬神的」。

第八節 大光圈是否應該歸於基督

有關第八節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎應該歸於基督。因為：

1.大光圈應該歸於貞操、殉道和教導。可是，基督卻尤其具有以上三種。所以，大光圈尤其應該歸於祂。

2.此外，凡人事最完美的一切，都尤其應該歸於基督。可是，大光圈的賞報卻應該歸於極偉大的功勞。所以，大光圈應該歸於基督。

3.此外，西彼連《論貞女服裝》說：「貞操佩帶著天主的肖像」。所以，天主有貞操的模型。所以，大光圈似乎應該歸於基督，因為祂也是天主。

反之 1.正如所說的，大光圈是相似基督的福樂。可是，無人相似自己，或者與自己相配，正如哲學家《形上學》卷九第三章所指明的。所以，大光圈不應該歸於基督。

2.此外，基督的賞報絕沒有增加。可是，基督從受孕之初就沒有大光圈，因為祂當時並沒有戰鬥。所以，基督後來也絕沒有獲得大光圈。

正解 我解答如下：關於這一點，共分為二種意見。第一，基督獲得了狹義的大光圈，因為祂有戰鬥，也有勝利。因此，基督也有真正的勝利榮冠。

可是，卻應該詳細思考這個問題，雖然真正的小光圈，或者榮冠，應該歸於基督，可是大光圈卻不應該歸於祂。因為大光圈稱為小型的（demimutive），意指分享的（participative），而不是圓滿享有的。因此，大光圈應該歸於那些取法祂，而分享祂輝煌勝利的人們。祂有圓滿無缺的輝煌勝利，所以基督的勝利使全人類都成為勝利者，正如《若望福音》第十六章33節所指明的：「然而你們放心，我已戰勝了世界」；也正如《默示錄》第五章5節所指明的：「看！那出於猶大支派中的獅子」。基督不宜獲得大光圈，而是有一切大光圈的源頭。因此，《默示錄》第三章21節說：「勝利的，我要賜他同我坐在我的寶座上，就如我得勝了，同我的父坐在他的寶座上一

樣」。所以，第二種意見，也是我們贊成的，雖然基督並沒有獲得大光圈，可是祂所有的，卻優於一切大光圈。

釋疑 1. 基督是真正的守貞者、殉道烈士和聖師。可是，這類偶然賞報與基本賞報相比較，並沒有顯著的量的不同。所以，祂並沒有獲得真正的大光圈。

2. 雖然大光圈應該歸於極完美的善工，這是對我們而言，因為大光圈稱為小型的，意指分享那具有圓滿無缺者的完美，因此略遜一籌。所以，基督沒有分享，而有一切圓滿無缺的完美。

3. 雖然貞操似乎有天主的模型，卻不是同類的模型。因為貞操取法於天主的不朽，在天主與貞女內，並不相同。

第九節 大光圈是否應該歸於天使

有關第九節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎應該歸於天使。因為：

1. 正如熱羅尼莫《書信》「論聖母升天」所說：「度肉身的的生活，卻無肉身，這不是人類的生活，更好說是天使的生活」。「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第七章26節解釋說：「貞操是天使的同伴」。因為大光圈合於貞操。所以，大光圈似乎應該歸於天使。

2. 此外，靈魂的不朽優於肉身的朽。可是，天使卻有靈魂的不朽，因為他們絕沒有犯罪。所以，大光圈更應該歸於天使，反而不應該歸於肉身不朽的人，即曾犯過罪的人。

3. 此外，大光圈應該歸於教導（第七節）。可是，天使卻「因潔淨、光照和完美」而教導我們，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第十章第三節所說的。所以，聖師們的大光圈至少應該歸於天使。

反之 1.《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，天使卻沒有戰鬥。所以，大光圈不應該歸於天使。

2.此外，大光圈不應該歸於不使用身體完成的行為。所以，如果愛好貞操、殉道和教導者，外表卻不是他們的事，那麼大光圈就不應該歸於他們（第六節釋疑3.）。可是，天使卻是無形的。所以，天使並沒有大光圈。

正解 我解答如下：大光圈不應該歸於天使。因為大光圈合於特別完美的功勞。可是，在人內有關那些關於功勞之完美的事，在天使內都是天生自然而然的，或者也是他們的共同資格，或者賞報。所以，按大光圈應該歸於人的道理，天使並沒有大光圈。

釋疑 1.貞操稱為天使的生活，因為貞女藉著天主的恩寵、而效法天使藉著本性所有的。天使絕對沒有克制肉慾快樂的德行，因為他們不可能有這些快樂。

2.天使不朽的精神獲得基本的賞報。因為這是為得救所需，因為他們在墮落後就不可能補救了（第一集第六十三題第二節）。

3.天使所教導我們的這些行為，屬於他們的光榮，也屬於他們的共同資格。所以，他們並沒有藉著這些行為而獲得大光圈。

第十節 大光圈是否也應該歸於肉身

有關第十節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎也應該歸於肉身。因為：

1. 基本的賞報優於偶然的賞報。可是，奇恩（*dos*）不僅是靈魂的，也是肉身的基本賞報（第九十五題第二節）。所以，屬於偶然賞報的大光圈也是一樣。

2. 此外，靈魂與肉身受罰，合於肉身所犯的罪。所以，靈魂與肉身受賞，應該歸於肉身所立的功勞。可是，大光圈的功勞卻是肉身所立的善工。所以，大光圈也應該歸於肉身。

3. 此外，身體傷痕纍纍的美德將照耀在殉道烈士的身體上。因此，奧斯定《天主之城》卷二十二第十九章說：「我不知我們多麼因殉道聖人的愛情而受感動，我們盼望在天國中看見他們的身體，為基督之名而受的創傷。或許我們將親眼目睹，他們的身體並不醜陋難看，反而更加光榮；雖然美觀照耀在身體上，卻不屬於身體，而屬於美德。」所以，殉道烈士的大光圈也應該歸於他們的身體，其他聖人的大光圈也是如此。

反之 1. 現在天堂上的靈魂都有大光圈，可是肉身卻沒有大光圈。所以，並不是肉身，而是靈魂，是大光圈的固有主體（*proprium subjectum*）。

2. 此外，一切功勞都出自靈魂。所以，整個賞報也應該歸於靈魂。

正解 我解答如下：真正的大光圈應該歸於心靈，因為大光圈應該歸於所喜樂的善工。可是，正如身體的美觀，即是肉身的光榮，出自基本的賞報，即是小光圈的福樂；同樣地，身體的美觀也出自大光圈的福樂。所以，大光圈主要地應該歸於心靈，卻也反射在身體上。

釋疑 由上文所說的可不言而喻。

可是我們卻應該知道，殉道烈士的身體所將顯出的美觀傷痕，並不能稱為大光圈（參閱：第八十二題第一節釋疑5.）。因為有些殉道烈士將有大光圈，他們的身體將不會傷痕纍纍，例如：死於水中，或者餓死、渴死於獄中的殉道烈士。

第十一節 大光圈是否適宜分爲貞女、殉道烈士和聖師三項

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 大光圈似乎不宜分爲貞女、殉道烈士和聖師三項。因為：

1. 殉道烈士的大光圈合於他們的勇德。可是，貞女的大光圈卻合於她們的節德（*virtuti temperantiae*）；而聖師的大光圈卻合於他們的智德（*virtuti prudentiae*）。所以，似乎應該有合於義德（*virtuti iustitiae*）的第四頂大光圈。

2. 此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《出谷紀》第二十五章25節，解釋說：「當福音預許給那些守天主十誡的人們永生時，就增加一頂小光圈（*corona aurea*）。《瑪竇福音》第十九章17節說：『如果你願意進入生命，就應該遵守誡命』。大光圈應該加在這頭上，因為福音說：『你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人』（瑪十九21）。」

3. 此外，人因服從聖願（*votum obedientiae*）而完全屈服於天主的權下。所以，最大的完美在於服從聖願。所以，大光圈似乎應該歸於服從聖願。

4. 此外，還有其它許多的分外功德，人也將特殊地喜樂於這些功德。所以，除了這三頂大光圈以外，還有其它許多的大光圈。

5. 此外，正如人以宣講和教導而傳播信德；同樣地，人也以著書立論而傳播信德。

正解 我解答如下：大光圈是合於特殊勝利的特殊賞報。所以，按照每人所經歷的三種戰鬥的特殊勝利，獲得三頂大光圈。因為在攻擊肉身的戰鬥中，他們獲得了完全克制主要淫樂的最佳勝利。因此，大光圈應該歸於貞操。可是，在攻擊世俗的戰鬥中，主要的戰鬥卻是人至死忍受世俗的迫害。所以，第二頂大光圈應該歸於在這種戰鬥中，獲得勝利的殉道烈士們。可是，在攻擊魔鬼的戰鬥中，這種戰鬥的主要勝利卻是人不僅消滅自己的敵人，也消滅他人心中的敵人，這因教導和宣講而完成。所以，第三頂大光圈應該歸於聖師和講道勸人者。

可是，有些人按照靈魂的三種能力，將大光圈分為三類，他們主張這三類大光圈是合於靈魂三種能力的最佳行爲。因為最佳的理性行爲（*actus rationalis*）傳播給他人信德的真理，聖師的大光圈應該歸於這種行爲。可是最佳的激情行爲（*actus irascibilis*），卻是為基督而得勝死亡，殉道烈士的大光圈應該歸於這種行爲。最佳的貪情行爲（*actus concupiscibilis*）是完全棄絕最大的快樂，貞女的大光圈應該歸於這種行爲。

可是其他人則按照人與基督最相似之處，將大光圈分為三類。因為祂自己是聖父和世界之間的中保（*mediator*），所以祂是聖師，因為祂由聖父那裡獲得的真理，已顯示給世界了；祂是殉道烈士，因為祂受了世界的迫害；祂也是守貞者，因為祂保持了純潔（*puritas*）。所以，聖師、殉道烈士和貞女最完美地相似祂。因此，大光圈應該歸於這些人。

釋疑 1.應該知道，在正義行爲中，重視的不是戰鬥，如同其它德行那樣。可是，教導並不是真正的智德行爲，更好說是愛德的，或者慈悲的行爲，因為這樣的習性使人傾向於這種行爲；或者也是智德的行爲，如同是指導者的行爲一樣。

或者如同其它意見所說，義德包括一切的德性。所以，

大光圈不應該特別歸於義德。

2. 雖然貧窮是完美的善工，可是在靈魂的戰鬥中，貧窮卻不佔最崇高的地位，因為愛現世財物之情，並不像肉身的貪情、或者加害於自己的肉身那樣難於反抗。因此，大光圈不應該歸於貧窮。可是，審判權卻因貧窮所獲得的貶抑，而應該歸於貧窮（第八十九題第二節）。「註解」（拉丁通行本註解的解釋，指的是不拘任何賞報的廣義的大光圈，即特殊的功勞所應該受的賞報。

3. 和 4. 也是如此。

5. 大光圈也應該歸於那些著作聖道的人。可是，這與聖師的大光圈卻無不同之處，因為著書立論也是一種教導的方法。

第十二節 貞女的大光圈是否是大光圈中最大者

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 貞女的大光圈似乎是大光圈中最大者。因為：

1. 《默示錄》第十四章 4 節論及貞女們：「羔羊無論到那裡去，他們常隨著羔羊」。她們所合唱的歌：「誰也不能學會那歌」。所以，貞女有特殊的大光圈。

2. 此外，西彼連《論貞女服裝》說：「她們是基督羊群的極光明同伴。」所以，最大的大光圈應該歸於貞女。

反之 1. 最大的大光圈似乎歸於殉道烈士。因為海漢（Haymo de Halberstadt, +862 年）《默示錄註釋》（Exposit. in Apoc.）關於第十四章 3 節說：「並不是一切貞女都超越已婚的婦女；而是那些受了特殊痛苦，仍然保持貞操的貞女們，才超越已婚的婦女，她們與已婚的殉道烈士平等。」所以，殉道使貞操超越其它資格。所以，最大的大光圈應該歸於殉道者。

2. 此外，最大的大光圈似乎應該歸於聖師。因為戰鬥教

會是凱旋教會的複製品（*exemplata*）。可是在戰鬥教會中，最大的光榮應該歸於聖師，《弟茂德前書》第五章17節說：「那些善於督導的長老，尤其那些出力講道和施教的人，堪受加倍的敬奉」。所以，在凱旋教會內，最大的大光圈應該歸於這些人。

正解 我解答如下：一頂大光圈超越另一頂大光圈，可以分為二方面。第一，從戰鬥方面；凡稱為最大的大光圈，就應該歸於最激烈的戰鬥。所以，一方面，殉道烈士的大光圈似乎超越其它的大光圈；另一方面，貞女的大光圈也似乎超越其它的大光圈。因為殉道烈士的戰鬥是最激烈的，也是非常痛苦的。可是，肉身的戰鬥卻是很危險的，因為耗時良久，人往往面臨肉搏之虞。第二，從戰鬥之事方面；如此則聖師們的大光圈超越其它一切大光圈，因為這種戰鬥與可知之善（*bonum intelligibile*）有關，可是其它的戰鬥卻與感官的感受（*passio sensibilis*）有關。

可是從戰鬥方面，這種優越（*eminentia*）卻屬於最基本的大光圈，因為真正的大光圈與戰鬥和勝利有關。從戰鬥方面，所有戰鬥的困難大於從人方面所有戰鬥的困難，因為人面臨肉搏之虞。所以，殉道烈士的大光圈的確是一切大光圈中最大者。因此，「註解」（拉丁通行本註解）關於《瑪竇福音》第五章10節解釋說，第八端真福論及殉道烈士所說的，即是「為義而受迫害的人是有福的」，使其真福都得以完美。因此，聖教會在「列品禱文」（*conumeratio, Litaniae Sanctorum*）中，把殉道烈士放在聖師與貞女之前。可是在某一方面，其它的大光圈也不妨是極其優越的。

釋疑 由上文所說的可不言而喻。

第十三節 某位貞女、殉道烈士或者聖師的大光圈，是否優於其他人的大光圈

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 某位貞女、殉道烈士或者聖師的大光圈，似乎不優於其他人的大光圈。因為：

1. 凡達到目的之物都不會增加，或者減少。可是，大光圈卻應該歸於那達到完美目的之善工。所以，大光圈不會加大，也不會減小。

2. 此外，貞操不分多少。因為多與少意指有所欠缺，欠缺不會加強，也不會減弱。所以，貞操的賞報，即是貞操的大光圈，不會加重，也不會減輕。

反之 大光圈是加在小光圈之上的。可是，一人的小光圈強於另一人的小光圈。

正解 我解答如下：因為功勞似乎是賞報的原因，功勞不同，賞報也應該不同。因為一物因自己的原因增加而增加，也因自己的原因減少而減少。可是，大光圈的功勞卻可能較大，也可能較小。所以，大光圈也可能較大，也可能較小。

可是，應該知道大光圈的功勞可能增加，共分為二方面：第一，從原因方面；第二，從善工方面。因為兩人中的一人可能由於愛德小，而受更大的殉道之苦；或者更恆心地宣講，或者更棄絕自己的肉慾快樂。所以，並不是大光圈的增加，而是小光圈的增加，完全合於功勞原因的增加。可是，大光圈的增加卻合於功勞行為的增加。所以，關於基本的賞報，一個立較小殉道功勞的人，可能有較大的殉道大光圈。

釋疑 1. 大光圈應該歸於功勞，不在於達到功勞的完美目的，

而是達到功勞的類別目的，例如：火按類別是最精微的物體。所以，一頂大光圈不妨優於另一頂大光圈，如同一種火比另一種火更精微一樣。

2. 一種貞操可能因棄絕那相反貞操的事物，而大於其它的貞操；我們說一個愈逃避破壞貞操機會的人，他的貞操也愈偉大。所以，關於「欠缺」，可以如此視之：因為人愈看不見，也愈足以稱他為瞎子。

第九十七題

論惡人在公審判後所受的刑罰

一分爲七節一

然後要討論的是，惡人們在公審判後所受的刑罰（參閱第九十一題引言）。第一，論惡人的身體所受的火刑；第二，論惡人的意志與理智（第九十八題）；第三，論天主對惡人的正義與仁慈（第九十九題）。

關於第一點，可以提出七個問題：

- 一、地獄的惡人是不是只受火刑。
- 二、使惡人受苦的蟲子是否是肉身的。
- 三、未來惡人的哀號是否是肉身的。
- 四、未來惡人是否住在有形的黑暗中。
- 五、地獄懲罰惡人身體的烈火，是否是有形的。
- 六、地獄的烈火與人所看見的有形烈火，是否形狀相同。
- 七、地獄的烈火是否是在地下。

第一節 地獄的惡人是否只受火刑

有關第一節，我們討論如下：

質疑 地獄的惡人似乎只受火刑。因為：

1. 《瑪竇福音》第二十五章說明惡人在地獄中要受的刑罰，只提及烈火，因為41節說：「可咒罵的，到永火裡去罷！」

2. 此外，正如小罪應該受煉獄的刑罰；同樣地，大罪更應該受地獄的刑罰。宗徒在《格林多前書》第三章13節論及刑罰只提出火刑：「這火要試驗各人的工程怎樣」。所以，地獄也只有火刑而已。

3.此外，刑罰的變換有緩和（冷卻）作用（refrigerium），如同熱變為冷一樣。可是，惡人卻沒有絲毫的緩刑。所以，惡人並沒有種種刑罰，只有火刑。

反之 1.《聖詠》第十一篇6節說：「火炭硫磺，乾燥的熱風將是他們杯中之分」。

2.此外，《約伯傳》第二十四章19節說：「由冰冷變為酷熱」。

正解 我解答如下：按照聖巴西略《證道集》「聖詠集釋義」關於第二十八篇所說，在世界的最後淨化時，元素將分離，凡是純潔而高尚的，為光榮聖人們而留在天上；凡是不潔而低賤的，為懲罰惡人而投入地獄中。正如天堂的一切受造物是聖人喜樂的原因；同樣地，一切受造物也增加惡人的痛苦。如同《智慧篇》第五章21節的話：「整個世界都要跟隨他來攻擊愚頑的人」。

這也合乎天主的正義，正如他們因罪惡而離開唯一的目的，世俗物質反而成爲他們的目的；同樣地，他們也應該受各種痛苦。

釋疑 1.因爲火是最難忍受的，主動力又強。所以，火意指一切非常劇烈的痛苦。

2.煉獄的刑罰主要不是爲處罰人，而是爲煉淨人。因此，煉獄的刑罰只應該由具備最大煉淨能力的火來完成。可是，惡人的刑罰卻不是在於煉淨。因此，煉獄的刑罰與惡人的刑罰不能相提並論。

3.受刑罰的人將經歷由酷熱到嚴寒，絲毫沒有喘息的餘地。因爲那時外來的痛苦，並不因身體的自然轉變而受影響，

不會因相反物而得到中和，如同現在所有的情況。可是，屬神的作用將使感覺之物影響感覺，如同被感受一樣；並不是這些形像的物質之物，而是這些形像的精神之物使器官感受（參閱：第八十六題第三節）。

第二節 使惡人受苦的蟲子是否是肉身的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 使惡人受苦的蟲子似乎是肉身的。因為：

1. 肉身不可能因屬神的蟲子而受苦。可是，惡人的肉身卻因蟲子而受苦，《友弟德》第十七章21節說：「他們的肉身必受火燒蟲蝕」；《德訓篇》第七章19節說：「因為，不虔敬人的罪罰，就是烈火與蟲子」。所以，這種蟲子將是肉身的。

2. 此外，奧斯定《天主之城》卷二十一第九章說：「二者，即是烈火與蟲子，將是肉身的罪罰」。所以，結論與上文相同。

反之 奧斯定《天主之城》卷二十第二十二章說：「關於惡人的刑罰，不同的學者有不同的解釋。有人認為，不可熄滅的烈火和不眠不休的蟲子與靈魂有關；有人認為與肉身有關；有人認為真正的烈火與肉身有關；有人則認為蟲子比喻似地與靈魂有關，這似乎是非常令人相信的意見。」

正解 我解答如下：在公審判後，任何動物，或者組合之物，不會仍然生存在這煥然一新的世界上（只有人的身體仍然存在而已）；因為它們都不再走向永恆不朽。從此以後，也不會再有生生（generatio）息息（corruptio）（參閱：第七十七題第一節；第八十一題第四節；第九十一題第二、第五節）。所以，不應該認為那使惡人受苦的蟲子是物質的，而是屬神的（參閱：第

一集第七十九題第十二節；第二集第一部第八十五題第二節釋疑3.)，即是良心不安 (remorsius conscientiae)；稱為蟲子，因為蟲子是生自罪的腐化，也使靈魂受苦，如同由腐爛的身體所生的蟲子，因嚙咬而使人痛苦一樣。

釋疑 1.惡人的靈魂稱為肉身，因為他們的靈魂屈伏於肉身的權下。

或者也可以說，屬神的蟲子也使肉身受苦，因為靈魂的痛苦現在和未來都反應在肉身上。

2.奧斯定的話是比較式的說法。並不是因為他願意主張這種蟲子是物質的，反而應該認為這種烈火與蟲子是物質的，而不認為二者都是屬神的；否則惡人就沒有受絲毫的肉身刑罰，正如他的上下文所指明的。

第三節 未來惡人的哀號是否是肉身的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 未來惡人的哀號似乎是肉身的。因為：

1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《路加福音》第十三章28節，說：「耶穌警告惡人所說的哀號，足以證明肉身的真正復活。」可是，如果這種哀號只是屬神的，就不足以證明肉身的真正復活。所以，未來惡人的哀號是肉身的。

2.此外，刑罰所有的憂苦合於罪惡所有的快樂，就如《默示錄》第十八章7節所說：「她以前怎樣自誇自耀，奢侈享樂，你們也就怎樣加給她痛苦與哀傷」。可是，罪人在犯罪時，卻有內在和外來的快樂。所以，他們也有外來的哀號。

反之 肉身的哀號因淚流如雨而形成。可是，永恆的淚流如雨卻不可能由惡人的肉身形成，因為食物不可能再恢復惡人身體的健

康。因為如果惡人的身體繼續消耗有限之物，那麼一切的有限之物就會消耗殆盡。所以，惡人將沒有肉身的哀號。

正解 我解答如下：肉身的哀號，可以分為二種。第一，淚流如雨。關於這一點，未來的惡人不可能有肉身的哀號。因為在公審判後，原動力的運動業已停止，不會再有生生息息，或者肉身的腐敗（參閱：**第二節正解**）。同時，淚流如雨，體液亦如淚般擠出。。所以，惡人不可能有肉身的哀號。

第二，頭及眼的恐慌激動。關於這一點，在肉身復活後，惡人可能有哀號。因為惡人的肉身不僅受外在的痛苦，而且也受內在的痛苦：肉身隨靈魂向善，或者向惡的情緒而改變。所以，肉身的哀號證明肉身的復活（**質疑1.**），也合於靈魂與肉身所犯的罪惡的快樂（**質疑2.**）。

釋疑 由上文所說的可不言而喻。

第四節 未來惡人是否住在有形的黑暗中

有關第四節，我們討論如下：

質疑 未來惡人似乎不住在有形的黑暗中。因為：

1.正如教宗額我略一世《倫理叢談》卷九第六十六章，關於《約伯傳》第十章22節說：「住著永恆的恐怖，雖然這種烈火並不放射安慰之光，可是有所光照，以使之更加痛苦，因為這種光將使惡人們看見自己從世界上所吸收的追隨者。」所以，未來並沒有有形的黑暗。

2.此外，惡人看見自己的刑罰，因為這將使他們增加痛苦。可是，如果沒有光明，他們就一無所見。所以，未來並沒有有形的黑暗。

3.此外，在靈魂與肉身重新合一之後，未來惡人將有視

力（potentio visiva）。除非他們能夠看見，否則視力為他們毫無用途可言。因為除非有光明，否則他們就一無所見。所以，他們似乎不完全住在黑暗中。

反之 1.《瑪竇福音》第二十二章13節說：「你們捆起他的腳和手來，把他丟在外面的黑暗中」。教宗額我略一世《倫理叢談》卷九第六十五章說：「如果這種烈火有光明，那麼國王就不能說把他丟在外面的黑暗中。」

2.此外，聖巴西略《聖詠釋義》關於第二十八首7節：「上主的聲音放射出火舌」，說：「天主的德能將使火光與烈火的燃燒力分開；因此，火光成為聖人的喜樂，烈火的燃燒力成為惡人的痛苦。」所以，惡人將有有形的黑暗。

其它與惡人受罰有關的問題，第七十題第三節和第八十六題第三節已經討論過。

正解 我解答如下：地獄的情況極合於惡人的不幸。因此，地獄的光明與黑暗，極與惡人的不幸有關。可是，視覺本來是令人快樂的，因為正如哲學家《形上學》卷一第一章所說：「視覺是極為值得愛惜的，因為我們因視覺而認識種種事物。」可是，視覺有時卻使人痛苦，因為我們看見那為我們有害的，或者看見那相反我們意志的。因此，地獄應該是可以看見光明與黑暗的地方，不能清晰地，而只在陰影下，可以看見使人心痛苦的一切。所以，簡單地說，地獄是黑暗的地方。可是，因為天主卻安排地獄有光明，足以使惡人彼此看見使靈魂痛苦之物。地方的自然位置能滿足這種要求，因為據說地獄位於地球的中心那裡有灼熱、污濁和似乎冒煙的烈火。

可是，有些人卻主張，惡人的身體堆積如山是這種黑暗的原因，如此眾多的惡人填滿地獄，讓地獄毫無立錐之地。既

然如此，則地獄就不可能成爲光明與黑暗的透明體，只不過有惡人們完全失明的眼睛而已。

釋疑 由上文所說的可不言而喻。

第五節 地獄懲罰惡人身體的烈火是否有形的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 地獄懲罰惡人身體的烈火似乎不是有形的。因爲：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十七章說：「魔鬼、惡魔和牠的人，即是假基督，被投入非物質的永火中，這種火並不是我們現在所有的烈火，而是天主所知道的烈火。」可是一切有形之物卻都是物質的。所以，地獄的烈火並不是有形的。

2. 此外，惡人離開肉身後靈的靈魂，被投入地獄的烈火中。可是，奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十二章說：「我以爲地獄的烈火是無形的」，即是人的靈魂在肉身死後所達到的「非有形的」地方。所以，這種烈火並不是有形的。

3. 此外，有形之火的功用並不能使人的罪受火刑，反而能焚毀潮濕之物，或者乾燥之物；因爲我們看見惡人和善人在有形之火中受苦。可是，地獄之火的功用乃是隨罪惡的方式。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四第四十三章說：「地獄的烈火的確唯一無二，可是一切惡人所受的苦卻不相同，因爲每個惡人的罪惡需要受多少痛苦，就受多少痛苦。」所以，地獄的烈火並不是有形的。

反之 1. 《對話錄》卷四第二十九章說：「我並不懷疑地獄的烈火是有形的，因爲惡人的身體的確在烈火中受苦。」

2. 此外，《智慧篇》第五章21節說：「整個世界都要跟

隨他來攻擊愚頑的人」。可是，如果愚頑的人只受無形的火刑，而不受有形的火刑，那麼就不是整個世界都將跟隨他來攻擊愚頑的人。

正解 我解答如下：關於地獄的烈火，意見繁多。因為有些人，如亞維采那，並不相信肉身復活，他們只相信人的靈魂在肉身死後將受罰。因為靈魂是無形的，似乎不可能受有形的火刑，否認有形的火刑使地獄的惡人受罰；而人的靈魂在肉身死後將受有形的罰，乃是比喻式的說法。因為正如未來聖人的靈魂並不喜樂和中意於有形之物，而只喜樂和中意於無形之物，這就是達到了自己的目的；同樣地，未來的惡人也只受無形的痛苦，即是他們難過自己並沒有達到目的，這是他們內在所有的本性願望。所以，正如所論及的靈魂在肉身死後的快樂，好似是有形的，他們心曠神怡，他們微笑等等；同樣地，凡論及他們的靈魂在肉身死後的痛苦，好似也意指有形的刑罰，例如：他們被烈火焚燒，受臭味之苦等等。因此，對無形的哀傷（*tristitia*）、快樂（*delectatio*），大多數人都一無所知；有形的哀樂應該象徵地表現無形的哀樂，以激起人的盼望，或者畏懼之情。

可是，因為惡人的刑罰不僅有屬於罪惡遠離天主的失苦（*paena damni*），也有屬於歸向的覺苦（*paena sensus*）。因此，他們主張上述的受罰方式勢必不足。所以，亞維采那自己又增加了其它解釋，說惡人的靈魂在肉身死後，並不是藉著肉身而受罰，而是藉著肉身的形像而受罰；就如在睡夢中，因為上述的形像存在想像中，人似乎受各種痛苦，奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十二、第三十三章似乎也主張這種受罰的方式。

可是，這種說法卻似乎不當，因為是想像著運用肉身器官的能力。所以，那離開肉身後的靈魂，並不同睡夢中的靈魂可能有這些幻想一樣。因此，為避免這種不當的說法，亞維

采那說那離開肉身後靈的靈魂，如同運用天上物體的器官一樣，人類的身體應該相似天上的物體，人類的身體因靈魂而完美，因為靈魂相似天上物體的原動力。這似乎是贊成古代哲學家的意見，因為他們主張那離開肉身後靈的靈魂，回到自己的星辰同伴那裡去。

可是，按照哲學家《靈魂論》卷一第三章的話，這真是無稽之談。因為靈魂運用肉身的固定器官，如同藝術家運用固定的工具一樣。所以，不可能由肉身轉到肉身，這是畢達哥拉的主張。如何解釋奧斯定的話，下文釋疑2.將加以討論。

可是，凡論及那焚燒離開肉身後靈的靈魂之火，卻都論及焚燒惡人復活後的身體的烈火；我們應該主張這種烈火是有形的，因為除非這種烈火是有形的，否則肉身就不可能受苦。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四（參閱反之1.）證明地獄的烈火是有形的，這就是惡人在肉身復活後被投入的烈火。也正如奧斯定（參閱：第二節質疑2.）明認肉身受刑的烈火是有形的，正如大師《語錄》卷四十四第6章所說的。這是迄今所爭論的問題。可是上文第七十題第三節已經討論過這個問題，惡人的肉身將如何受這種有形的火刑。

釋疑 1.大馬士革的若望並不完全否認地獄的烈火是有形的，而是否認「這種非物質的烈火與我們世人所使用的烈火相同」。因為地獄烈火有些特性與我們的烈火並不相同。

或者應該說，地獄的烈火並不改變肉身的物質，卻因屬神的功能而施以刑罰（第八十六題第三節）。所以，稱為非物質的，與地獄的烈火的本體（substantia）無關，而與肉身受罰的效果有關，尤其與靈魂受罰的效果有關。

2.我們可以這樣瞭解奧斯定的話：靈魂在肉身死後所到達的地方，並不是有形的。因為靈魂並不是有形地住在這個地

方，如同身體佔據地方一樣；而是無形地住在這個地方，如同天使無形地佔據地方一樣。

或者應該說，奧斯定只是提出自己的意見，並沒有下結論，如同他在這部著作中屢次所做的一樣。

3.地獄的烈火是天主懲罰惡人的工具。可是，工具卻不僅用自己的力量和方法，而且也以原動力的能力和規定而行動。所以，雖然這種工具的能力並不能使人受或多或少的罪罰，可是天主正義的安排卻配合這種工具的功能。也如同火窯中的烈火，由於工匠的設計而配合，以合於藝術的效果一樣。

第六節 地獄的烈火與人所看見的有形烈火，種類是否相同

有關第六節，我們討論如下：

質疑 地獄的烈火與人所看見的有形烈火，種類似乎不同。因為：

1.奧斯定《天主之城》卷二十第十六章和《書信集》第四十四篇中第四十四卷第六章說：「除非天主聖神啓示人，否則無人知道永恆的烈火究竟如何。」可是全人類，或者幾乎全人類，都知道這種烈火的性質。所以，這種烈火與我們所看見的有形烈火，質料並不相同，或者種類也不相同。

2.此外，教宗額我略一廿《倫理叢談》卷十五第二十九章，關於《約伯傳》第二十章26節：「非人燒起的火要吞盡他」，說：「有形的烈火需要燃料，才可以成為烈火；除非熊熊燃燒，否則不可能成為烈火；除非烈火燃燒不息，否則不可能存在。相反地，因為地獄的烈火是有形的，所以燃燒惡人的身體，地獄的烈火並不是因人力而燃燒，也不是因燃料而生存；而是一旦受造，就永不熄滅——並不需要燃燒，也不乏熱度。」所以，地獄的烈火與我們常見的烈火，種類並不相同。

3.此外，永恆之物與可朽之物的性質並不相同，按照哲學家《形上學》卷一第十章的話，因為它們的種類也不相同。可是，人所看見的烈火卻是可朽的，而地獄的烈火是永恆的；如同《瑪竇福音》第二十五章41節說：「可咒罵的，離開我，到永火裡去罷！」所以，地獄的烈火與人所看見的烈火，種類並不相同。

4.此外，光照是所有之烈火的性質。可是，光照卻不是地獄烈火的性質；因此，《約伯傳》第十八章5節說：「不是惡人的光必要熄滅嗎？」所以，地獄的烈火與人所看見的烈火，形狀並不相同。

反之 1.按照哲學家《辯證論》卷一第五章的話：「一切水的種類相同」。所以，一切烈火的種類也相同。

2.此外，《智慧篇》第十一章17節說：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」。可是，人卻用現世的可感覺之物來犯罪。所以，用相同的可感覺之物來罰他，這是理所當然的。

正解 我解答如下：因為在所有的元素中，火的主動能力最強，所以以其它物體當質料，正如哲學家《氣象論》(meteorologia)卷四第一章所說的。所以，火的存在方式，可以分為二種。第一，在其專有之質料中，即是在其本位。第二，在其它東西的質料中：不論是地上的質料，如燃燒的煤炭所指明的；或是天空的材料，如閃光所指明的。可是，不論在任何情況下，所有火的種類卻是相同的，因為這是火的性質；可是種類卻可能不相同，若看當火之質料的物體。所以，閃光與煤炭的種類並不相同，燃燒的木柴與燒紅之鐵的種類也不相同。關於這一點，或是被迫而燃燒，正如鐵所顯示的；或是由於內在的自然原因而燃燒，正如硫磺所指明的，並無不同。

所以，顯然地，關於這一點，地獄的烈火有烈火的性質，與我們所有之烈火的種類相同。至於地獄的烈火是存在於固有的質料內，抑或存在於它物的質料內，我們不得而知。所以，就質料而言，地獄的烈火與我們所有的烈火，種類可能並不相同。

可是，地獄的烈火與我們所有的烈火，卻有不同的性質，例如：地獄的烈火並不需要連續性，也不需要燃料而生存（參閱質疑2.）。可是，這些差別卻不能證明，按火之本性是屬於不同的類別。

釋疑 1. 奧斯定論及的是地獄烈火質料，卻沒有論及這種烈火的性質。

2. 我們所有的火因燃料而生存，也由人點燃；因為這是人爲的火，也是因外在質料而被迫燃燒。可是，地獄的烈火卻不需要燃料而生存和燃燒；因為或者並不存在於固有的質料內；或者並不因被迫而存在於外來質料內，而出自內在原理的性質。因此，地獄的烈火並不是由人點燃，而是由那制定這種本性的天主點燃。如同《依撒意亞》第三十章33節所說：「上帝的氣息有如一條硫磺河流，把它點燃起來」。

3. 正如未來惡人身體之種類與現在相同，雖然惡人們的身體現在是可朽的，後來卻因天主正義的安排和天體運行的停止，而成爲不朽；同樣地，未來的地獄烈火也使惡人的身體受罰。

4. 發光並不屬火的每一種存在方式。因為那存在於自己質料內的火並不發光，所以那存在於火的固有範圍內之火並不發光，正如許多哲學家們所說的。同樣地，那存在於某種外來質料內的火也不發光，例如那存在於地層下質料的火，如硫磺並不發光。並且，因為濃煙彌漫，火的光輝也朦朧不明。所以，地獄的烈火沒有光輝，這並不足以證明地獄的烈火，與我

們所看見的有形烈火，種類不相同。

第七節 地獄的烈火是否是在地下

有關第七節，我們討論如下：

質疑 地獄的烈火似乎不是在地下。因為：

1.《約伯傳》第十八章18節論及惡人：「他將從世上被趕走」。所以，使惡人受罰的這種烈火，並不是在地下，而是在世外。

2.此外，「無一被迫之物，或者偶然之物，可能是永恆的」。可是，未來的地獄烈火卻是永恆的。所以，未來的地獄烈火並不是被迫，而是天性自然的。可是，那存在於地下的烈火卻是被迫的。所以，地獄的烈火並不是在地下。

3.此外，在公審判後，一切惡人的身體都將受地獄的火刑。可是，這些身體卻佔據地方，因為未來的惡人極其眾多，正如《訓道篇》第一章15節說：「實在不可勝數」。所以，地獄的烈火所佔據的空間也是極其廣闊的。可是，似乎不宜說地下有如此廣闊的洞穴，因為地球的所有部分都自然地延伸到地球的中央。所以，未來的地獄烈火並不是在地下。

4.此外，《智慧篇》第十一章17節說：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」。可是，惡人是在地上犯了罪。所以，那懲罰他們的烈火，也不應該是在地下。

反之 1.《依撒意亞》第十四章9節說：「地下的陰府爲了你而激動」。所以，地獄的烈火是在地下。

2.此外，教宗額我略一世《對話錄》卷四第四十二章說：「我看不出什麼能阻止人相信地獄是在地下。」

3.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《約納》第二章4節：「你將我拋入海心深處」，說：「即是拋入地獄」。

《瑪竇福音》第十二章40節論及地獄：「在地心」。因為正如心是動物的中央；同樣地，據說地獄也位於地球的中央。」

正解 我解答如下：正如奧斯定所說：「除非天主聖神啓示人，否則無人知道地獄究竟在世界的何處。」（參閱第六節質疑1.）因此，教宗額我略一世《對話錄》答覆說：「我絲毫不敢冒失地提出這個問題的結論。因為有人以為地獄是在地球的某一部分，可是其他人卻以為地獄是在地下。」他說後者是比較可靠的意見，共有二點理由。第一，從「地獄」一詞的本義而言：「如果我們稱地獄為冥府，因為地獄是在我們下面，那麼地與天有關，即是地獄應該與地有關」。第二，因為《默示錄》第五章3節說：「但是，不論在天上、地上或地下，沒有一個能展開那書卷的」。因為說：「在天上」，論及天使；「在地上」，論及那些還生活在肉身內的人們；「在地下」，論及那些已下地獄的靈魂。

奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第三十三章，似乎也提出了二點理由，說明地獄應該是在地下。第一，「因為亡者的靈魂因肉慾的愛情而犯了罪，靈魂所受的待遇，如同屍體通常所受的待遇一樣，即是被埋葬在地下。」第二，正如重量與肉身有關；同樣地，悶悶不樂與靈魂有關，靈魂的喜樂也與身體的輕量有關。因此，「正如就物體而言，如果是按重量的規律，那麼較重物體就在較輕的物體下面；同樣地，就靈魂而言，一切較悶悶不樂者也都在下面。」所以，正如聖人所喜樂的適當地方是最高之天；同樣地，惡人所悶悶不樂的適當地方是最低之地。我們也不能改變奧斯定所說的：「他們或者主張，或者相信地獄是在地下」。因為他在《訂正錄》卷二第二十四章中，訂正這一點說：「我以為更應該主張地獄是在地下，反而不應該主張或者相信地獄是在地下。」

可是，有人卻主張地獄所在將是在地球下方、與我們相反之地的地球表面上。這似乎是依希道的意見，因為他說：「日月將停留在它們受造的次序上，以免受罰的惡人享受它們的光輝」（參閱：依希道《論受造物的次序》第五、第十三章）。如果我們主張地獄是在地下，那麼這種論證就毫無裨益可言，上文第九十一題第二節已說明了解釋這些話的方法。可是，畢達哥拉斯卻主張受罰的地方是在火星上，而不是在整個世界的中央，正如哲學家《天地論》卷二第十三章所指明的。

可是，地獄卻是在地下，正如《依撒意亞》第十四章9節、《瑪竇福音》第十二章40節所說的。

釋疑 1.《約伯傳》的記載：「他將從世上被趕去」，應該理解為，意指從地球上，即是從這個世界上被趕走。教宗額我略一世《倫理叢談》卷十四第二十二章也這樣解釋：「當天上的審判官來臨時，惡人將從地球上被趕走，從這個世界上被剷除，因為他以自己的罪惡為榮。」我們也不應該認為此處所講的地球意指宇宙，如同受罰的地方是在整個宇宙之外一樣。

2.地獄的烈火由於天主正義的安排而成為永恆的，雖然按照火的性質——尤其物仍然處於生生息息的狀態中——元素不可能是在自己的次序之外。可是，地獄的烈火卻有最大的熱度，因為它的熱度是從各方面匯集起來的，地的冷度從各方面包圍著它。

3.地獄廣闊，足以容納惡人的身體，因為《箴言》第三章15至16節說，地獄是「三樣不知足的東西」之一。天主的德能也可以使地心有如此大的空穴，足以容納一切惡人的身體。

4.《智慧篇》的記載：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」，只不過論及犯罪的主要工具而已。因為人在靈魂與肉身內犯罪，二者都受罰；可是，人卻不應該在犯罪的地方受罰，

因為現世的人與惡人所住的地方，並不應該相同。

或者應該說，這節聖經意指人在現世所受的刑罰，因為每一罪過都應該受相稱的刑罰，因為「不當的愛情就是自己的刑罰」，正如奧斯定《懺悔錄》卷一第十二章所說。

第九十八題

論惡人的意志與理智

一分爲九節一

然後要討論的是，惡人的意志與理智（參閱第九十七題引言）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、惡人的整個意志是否都是邪惡的。
- 二、惡人是否有時懊悔自己所犯的罪過。
- 三、惡人是否能因正當與慎重的理由而渴望不存在。
- 四、地獄的惡人是否渴望那些沒有受罰的人們受罰。
- 五、惡人是否惱恨天主。
- 六、受永罰的惡人是否犯罪。
- 七、惡人是否能運用自己在現世所求得的知識。
- 八、惡人是否有時想起天主。
- 九、惡人是否看見聖人的光榮。

第一節 惡人的整個意志是否都是邪惡的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡人的整個意志似乎不都是邪惡的。因為：

1. 正如狄奧尼修《神名論》第四章第三十三節所說：「魔鬼切望善與至善的存在、生活與瞭解」。因為惡人並不比魔鬼的情況更壞。所以，惡人似乎可能有善良的意志。

2. 此外，正如狄奧尼修於同書所說：「惡絕非出於自願」。所以，惡人如有所希冀，他們所希冀的爲他們來說一定是善，或是顯明的善事。可是，意志傾向於善的這種秩序本來是好的。所以，惡人可能有自願的善行。

3.此外，有些生活在現世的惡人，養成某些德行的習慣，他們如同有公民道德（*virtutes politicae*）的外邦人一樣，是由善良習性產生那值得頌揚的意願。所以，有些惡人可能有值得頌揚的意志。

反之 1.固執於惡的意志只趨向於惡（參閱：第一集第六十四題第二節）。惡人將是固執於惡的，如同魔鬼一樣。所以，他們的意志絕不可能是善良的。

2.此外，正如善人的意志與善的關係，惡人的意志與惡的關係也是如此。可是，善人絕對沒有邪惡的意志。所以，惡人也絕沒有善良的意志。

正解 我解答如下：惡人可能有兩種意志：自由意志（*voluntas deliberativa*）和本性意志（*voluntas naturalis*）。本性意志並不是出於他們自己，而是出於本性之主——祂在人的本性上，放置了這種稱爲本性意志的傾向。因爲惡人仍然有本性，所以惡人的本性意志可能是善良的。

可是，自由意志卻是屬於他們自己的，他們可以自由地選擇所愛。他們的這種意志常常是邪惡的。因爲他們完全離開正直意志的最後目的；然而除非達到這種目的，不可能有任何善良的意志。所以，雖然他們願意行善，卻不能按正理願意，好使他們的意志能夠稱爲善。

釋疑 1.我們認爲狄奧尼修的話是指本性意志，即是惡人的本性有向善傾向。可是，他們的這種本性傾向卻因他們的惡意而被破壞；雖然他們生來就渴望的這種善，是在一些邪惡的環境下追求。

2.因爲惡之爲惡，並不能推動意志，而是以惡爲善。可

是，他們把惡視為善，卻是因為他們的惡意。所以，他們的意志是邪惡的。

3. 那離開肉身後的靈魂，不再有公民道德的習慣，因為這些德行只因公民生活而完美。現世之後，並沒有公民生活，縱然有公民道德的習慣，也絕不會付諸於行動，如同受心靈固執的束縛一樣。

第二節 惡人是否懊悔自己所犯的罪過

有關第二節，我們討論如下：

質疑 惡人似乎絕不懊悔自己所犯的罪過。因為：

1. 伯爾納鐸於《雅歌釋義》中說，惡人對自己所犯的罪過，常常沾沾自喜。所以，惡人絕不會懊悔自己所犯的罪過。

2. 此外，慶幸自己沒有犯罪，是善良的意志。可是，惡人卻沒有善良的意志（**第一節**）。所以，惡人絕不會希望自己不曾犯罪。

3. 此外，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章的話：「死亡屬於人，於墮落屬於天使相同」可是，天使在墮落後的意志卻是不變的，不可能放棄他先前所做的選擇（參閱：**第一集第六十四題第二節**）。所以，惡人不可能懊悔自己所犯的罪過。

4. 此外，惡人在地獄中的邪惡，大於罪人在現世的邪惡。可是，現世的一些罪人卻沒有懊悔自己所犯的罪過，或者由於心靈的盲目，例如：異端人；或者由於固執於惡，例如：「那些喜愛行惡和喜樂於窮凶極惡的人」，正如《箴言》第二章14節所說的。所以，地獄的惡人將不會懊悔自己所犯的罪過。

反之 1. 《智慧篇》第五章3節論及惡人：「他們必將懊悔心傷」。

2.此外，哲學家《倫理學》卷九第四章說：「惡人充滿懊悔之情」，因為他們很快便對過去所喜愛的感到憂苦。因為惡人是最邪惡的，所以惡人也非常懊悔自己所犯的罪過。

正解 我解答如下：人懊悔自己所犯的罪過，共有二方面：本來地，和偶然地。人本來地懊悔自己所犯的罪過，即是他惱恨自己所犯的罪過本身。可是，人偶然地懊悔自己所犯的罪過，他是因那與罪過有關之事而悔不當初，例如：因受罰，而惱恨自己犯了罪過。所以，惡人本來地並不懊恨自己所犯的罪過，因為罪惡的意志仍然存留在他們身上。可是，他們卻將偶然地懊悔自己所犯的罪過，因為他們將受罪罰。

釋疑 1.惡人願意罪惡，卻逃避刑罰。所以，他們是偶然地懊悔自己所犯的罪過。

2.善良的意志因罪惡的醜陋而慶幸自己沒有犯罪。可是，惡人卻不會有善良的意志。

3.惡人可能懊悔自己所犯的罪過，而對罪絲毫沒有反感；因為他們在罪惡中逃避的不是他們在其中所喜愛的事，而是逃避其它事物，即逃避刑罰。

4.不論現世的人們如何固執，如果他們將受罰，他們偶然也懊悔自己所犯的罪過；因為正如奧斯定《雜題八十三》第三十六題所說的：「我們也看見最兇猛的野獸因害怕刑罰，而不貪圖最大的快樂。」

第三節 惡人是否能因正當與慎重的理由而渴望不存在

有關第三節，我們討論如下：

質疑 惡人似乎不能因正當與慎重的理由而渴望不存在（non esse）。因為：

1. 奧斯定《論自由意志》卷三第七章說：「你思考存在是多麼偉大的善罷！因為幸與不幸的人都喜愛它。」因為即使不幸，存在仍優於不存在。

2. 此外，奧斯定於同書第八章又說：「預選在選擇之先，可是不存在卻是不可選擇的：因為不存在並沒有善的現象（apparentia），因為不存在是虛無。」所以，不存在比存在更不可能是惡人所渴望的。

3. 此外，愈是大惡，愈該逃避。可是，不存在卻是最大的惡，因為不存在完全沒有善，一無所存。所以，更應該逃避不存在，反而不應該逃避不幸。所以，結論與上文相同。

反之 1. 《默示錄》第九章6節說：「在那日期內，人求死而不得，渴望死，死卻避開他們」。

2. 此外，惡人的不幸超過現世的一切不幸。可是有些人卻為逃避現世的不幸而渴望死，因此《德訓篇》第四十一章3至4節說：「死亡啊！你的定案，為那貧困的，力弱的，年紀老邁的，事事操心的，厭倦無望的人，是多麼美好！」所以，惡人更可因慎重的理由而渴望不存在。

正解 我解答如下：不存在的形態，可以分為二方面。第一，本來的，如此則是絕對不可能渴望的；因為不存在並不是善，而是純粹無善。第二，可能被認為是解脫生活的痛苦與不幸。如此則不存在含有善的意義，因為沒有惡，就是一種善，正如哲學家《倫理學》卷五第一章所說的。因此，不存在比不幸地存在，為

惡人更好。所以，《瑪竇福音》第二十六章24節說：「那人若沒有生，為他更好」。熱羅尼莫《耶肋米亞先知書釋義》，關於第二十章14節：「願我誕生的那一天，是可咒罵的」，說：「不存在比邪惡地存在更好」。在這種意義下，惡人就可能因慎重的理由而選擇不存在（參閱：第一集第三題第二節釋疑3.）。

釋疑 1.我們應該認為，奧斯定的話意指本來的不存在，是不可選擇的；可是偶然的不存在，即是因為不存在是不幸的結束，則是可以選擇的。因為他的話意指人人生來都渴望存在與生活：「而不應該意指邪惡的和敗壞的生活」，因為這種生活是不幸的，正如哲學家《倫理學》卷九第九章所說的。

2.不存在本來地是不可選擇的，只是偶然地是可選擇的，正如上文釋疑1.所說的。

3.雖然不存在是最大的惡，因為不存在就是無存在；卻也是很大的善，因為不存在解脫不幸，不幸是最大的惡。所以，可能渴望不存在。

第四節 地獄中的惡人是否渴望那些沒有受罰的人們受罰

有關第四節，我們討論如下：

質疑 地獄中的惡人似乎不渴望那些沒有受罰的人們受罰。因為：

1.《路加福音》第十六章27至28節論及富人為自己的弟兄而求亞巴郎：「免得他們也來到這痛苦的地方」。所以，同心相比，其他惡人至少也不渴望自己的骨肉朋友在地獄中受罰。

2.此外，惡人都有不當的愛情。可是，惡人卻不當地愛一些未受罰的人。所以，惡人並不渴望自己的惡使他人受罰。

3.此外，惡人並不渴望增加自己的刑罰。可是，正如聖人增加，聖人的福樂也增加；同樣地，許多人受罰，惡的刑罰

的痛苦也會加據。所以，惡人並不希望得救的人們受罰。

反之 1.「註解」(拉丁通行本註解)關於《依撒意亞》第十四章9節：「由自己的寶座上起立」，說：「惡人的安慰就是有許多受罰的夥伴」。

2.此外，嫉妒尤其在惡人心中為王。所以，他們惱恨聖人的福樂，也渴望他們受罰。

正解 我解答如下：正如天堂的聖人有極完美的愛德；同樣地，地獄的惡人也有極度的仇恨。因此，正如聖人喜愛一切的善；同樣地，惡人也惱恨一切的善。因為惡人認為聖人的幸福使自己痛苦，所以《依撒意亞》第二十六章11節說：「願他們見到你對百姓的熱忱而感到慚愧；並願你為你仇敵所保留的烈火吞滅他們」。所以，他們渴望聖人也受罰。

釋疑 1.惡人的嫉妒心是如此之大！當他們身處於極端的不幸時，竟嫉妒自己親戚的光榮。他們的嫉妒心有增無減，縱然在現在也是如此。可是，他們卻更嫉妒他人，反而較不嫉妒自己的親戚；如果一切的親戚都受罰，其他人們都得救，那麼他們所受的刑罰要大於若有一些親戚得救。由此可見，富人求自己的弟兄免於受罰，是因為他知道有些弟兄將得救；可是，他卻寧願自己的弟兄同其他人一起受罰。

2.凡不基於德性的愛情，都易於被破壞，對於惡人尤其如此，正如哲學家《倫理學》卷八第八章所說的。因此，惡人對自己所愛的人，將不會保持友誼。可是，他們的意志仍然是邪惡的，即是他們仍然喜愛不當愛情的原因。

3.雖然惡人增加，惡人的刑罰也增加，嫉妒與惱恨也增加，他們仍寧願同眾人一起受苦，而不願獨自一人受苦。

第五節 惡人是否惱恨天主

有關第五節，我們討論如下：

質疑 惡人似乎不惱恨天主。因為：

1. 正如狄奧尼修《神名論》第四章第十節所說，人人都愛美善之物，美善之物是一切美善的原因。可是，美善的原因卻是天主。所以，天主不可能是任何惱恨的對象。

2. 此外，無人可能惱恨美善本身，如同無人喜愛邪惡本身一樣，因為「惡絕非出於自願」，正如狄奧尼修所說（參閱：第一節質疑1.）。可是，天主卻是美善本身。所以，無人惱恨天主。

反之 《聖詠》第七十三篇23節說：「反抗你的人們不斷地狂叫」。

正解 貪情（appetitus）因所知之善惡而改變。可是知曉天主，可以分為二種方式。第一，在天主內，例如：聖人享見天主的本體（essentia divina）。第二，我們和惡人都是藉由天主大能的效果而認識天主。因為祂自己是美善的本體，所以祂不可能使意志不樂。因此，凡享見祂本體的人，都不可能惱恨祂。可是，天主本體的一些效果卻相反人的意志，因為相反人所喜愛之物。所以，世人並不惱恨天主本身，卻可能因效果而惱恨天主。

所以，凡知覺天主的惡人都惱恨天主，天主正義的效果就是他們的罰，如同他們惱恨自己所受的罰一樣。

釋疑 1. 應該認為狄奧尼修的話，意指自然的歡情。可是，惡人的歡情卻變成邪惡的，因為他們的自由意志使歡情有所增加，正如上文所說的。

2. 論證的出發點是，如果惡人享見天主的本體，那麼惡

人就不可能惱恨天主，因為天主的本體是善的。

第六節 受永罰的惡人是否繼續犯罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 受永罰的惡人似乎繼續犯罪。因為：

1. 受永罰的惡人都有邪惡的意志，正如大師《語錄》卷五十一章所說。可是，他們現在所有的惡意卻犯罪。所以，如果他們在地獄中並不犯罪，那麼他們因受罰，就該獲得利益。

2. 此外，受永罰的惡人與魔鬼的情況相同。可是，魔鬼在地下獄後卻犯了罪，因此天主懲罰那條引人犯罪的蛇，正如《創世紀》第三章14至15節所說的。所以，受永罰的惡人將犯罪。

3. 此外，凡出於自由意志的不當行為，都不可能免於罪過；縱然是出於不得已，也不可能免於罪過。人自己是犯罪的原因，因為如果他因醉酒而犯罪，那麼「醉酒者就應該受雙重的咒罵」，正如哲學家《倫理學》卷三第五章所說的。可是，受永罰的惡人自己就是固執於惡的原因：他們都固執於惡，非犯罪不可。因為他們的行為出於自由意志。所以，他們不可能免於罪過。

反之 1. 刑罰與罪過並不相同。可是，惡人的邪惡意志卻出於固執於惡，這就是他們所受的刑罰。所以，惡人的邪惡意志並不是他們所犯的罪過。

2. 此外，在達到最後目的地後，人不可能再行善，或者作惡。可是，尤其那些在公審判後的惡人，卻都已達到了自己受罰的最後目的地，因為那時「兩座城都將達到目的」，正如奧斯定《基本教理手冊》第一一章所說的。所以，那些在公審判後的惡人，並不因邪惡意志而犯罪，否則他們的永罰將繼續增加。

正解 我解答如下：我們應該區分公審判前後的惡人。大家都一致同意，在公審判後，毫無功過可言，因為功過針對的是以後該獲得的善惡。可是在公審判後，卻將是善惡的最後結局，所以善惡不再有絲毫的增加。因此，聖人的善良意志不再是功勞，而是賞報；惡人的邪惡意志不再是罪過，而只是刑罰：因為「德行主要屬於幸福，德行的反面主要屬於不幸」，正如《倫理學》卷一第十章所說。

可是在公審判前，有人卻主張聖人能立功勞，惡人能犯罪。可是這不可能與基本的賞報，或者與主要的刑罰有關：因為在公審判後，他們都已達到了終點。可是，這卻可能與偶然的賞報，或者與次要的刑罰有關：這種賞報，或者刑罰，還可能增加，直到公審判為止。尤其魔鬼和善天使更是如此：善天使的任務是引人得救，如此增加善天使的福樂；魔鬼的任務是引人受永罰，如此增加魔鬼的刑罰。

釋疑 1. 已到達罪大惡極的地步，就是最大的害處。所以，人不可能再犯罪。所以顯然地，他們並沒有從罪惡中獲得利益。

2. 引人受永罰，並不屬於惡人的職責，如同屬於魔鬼的職責一樣。因而魔鬼犯罪，並產生牠們的次要刑罰。

3. 因為他們非犯罪不可，他們並不免於罪過。可是，因為他們已達到了窮凶惡極的地步，所以不增加罪過。

可是，人是自己非犯罪不可的原因，由於非犯罪不可，所以減輕罪過，因為一切的罪過都該是自願的行為。可是，因為一切的罪過都是出於事前的意志，所以不可能免於罪過。因此，後來的一切罪過似乎都屬於先前的罪過。

第七節 惡人是否能運用自己在現世所求得的知識

有關第七節，我們討論如下：

質疑 受罰的惡人似乎不可能運用自己在現世所求得的知識。因爲：

1. 研究學問是最大的快樂。可是，受罰的惡人不能有絲毫的快樂。所以，他們不可能運用自己先前的研究所求得的知識。

2. 此外，惡人置身於比現世的刑罰更大的刑罰中。可是，那些置身於現世最大痛苦中的人，卻不可能不在意他們所受的刑罰，而研究一些理性的結論。所以，置身於地獄最大痛苦中的惡人，更不可能。

3. 此外，惡人屈服於時間的權下。可是，時間的長久卻是遺忘的原因，正如哲學家《物理學》卷四第十三章所說的。所以，惡人將忘記他們在現世所有的一切。

反之 1. 《路加福音》第十六章25節亞巴郎對受罰的富人說：「你應該記得你活著的時候，已享盡了你的福。」所以，他們將想起自己在現世所知道的一切。

2. 此外，「知識的形像」(species intelligibiles) 仍然存留在離開肉身後面的靈魂上。所以，如果靈魂不能加以運用，那麼仍然存留在靈魂上，就毫無裨益可言。

正解 我解答如下：正如因爲聖人的完美真福，他們內的一切都將是喜樂的質料；同樣地，惡人內的一切也將是他們憂苦的質料及原因：凡屬於痛苦的一切，惡人一無所缺，以成爲他們的極端不幸。所以，人留意所知之事物，足以使人快樂；或者從可知之物(cognoscibilia)方面，因爲人熱愛這些可知之物；或者從知識本身方面，因爲知識是適宜而完美的。從可知之物方面，可知之物也可能是痛苦的原因，因爲這可知之物本來就使人痛苦；從

知識本身方面，如同思考不完美的知識一樣，例如：人認為自己對一物有所不知，盼望能求得此物的完美知識。

所以，實際上，惡人認為自己先前所知道的一切，都是痛苦的原因，而不是喜樂的原因。因為他們想起自己所做的惡事，使自己受罰；也想起自己所喪失的可愛善工，同時忍受這兩方面的痛苦。同樣地，他們也將痛苦，因為他們想起自己對思辨事理所求得的知識不完美，喪失了原來自己可能求得的極完美知識。

釋疑 1.雖然對於知識的恩寵本來地令人快樂，有時卻也可能是痛苦的原因。惡人將是如此。

2.靈魂在現世與可朽的肉身合而為一。因為肉身受苦，所以研究學問的靈魂也受阻。可是，未來的靈魂卻將不那麼受肉身的吸引，不論靈魂如何受苦，靈魂常常可以極清晰地看見那些可能是自己受苦的原因之物。

3.時間有時是人遺忘事物的原因，因為時間運動的度量也是變化的原因。可是在公審判後，卻不會再有天的運行了；因此，無論多久也不可能遺忘。可是在公審判前，離開肉身後後的靈魂並不因天的運行情況而改變。

第八節 惡人是否將想起天主

有關第八節，我們討論如下：

質疑 受罰的惡人似乎會想起天主。因為：

1.人除非想起，否則不可能惱恨。可是，惡人都惱恨天主，正如大師《語錄》卷五十第二章所說的。所以，受罰的惡人有時會想起天主。

2.此外，受罰的惡人將良心不安（第九十七題第二節）。可是，良心是因反抗天主而不安。所以，惡人有時會想起天主。

反之 人的最完美思想就是思念天主。可是，惡人受罰的卻是處於最不完美的狀況下。所以，惡人將不會思念天主。

正解 我解答如下：人對天主的思念，可以分為二方面。第一，看天主本身和凡屬於天主的一切，即是因為祂是一切美善的原理。如此則人們絕不可能想起祂，而沒有絲毫的快樂。所以，惡人絕不會這樣思念天主。第二，按祂的效果的偶然之物，例如：處罰或者其它。因此，按此方式思念天主，可能使他們痛苦。所以，惡人將會想起天主。

釋疑 1. 因為除非天主懲罰惡人，也阻止他們達成自己的邪惡意願，否則惡人就不會惱恨天主。所以，除非惡人想起天主是賞善罰惡者和阻礙惡人者，否則就不會惱恨天主。

2. 由上文所說的不可言而喻。因為除非惡人違犯了天主的誡命，否則他們的良心不會愧疚不安。

第九節 惡人是否看到聖人的光榮

有關第九節，我們討論如下：

質疑 受罰的惡人似乎看不見聖人的光榮。因為：

1. 受罰的惡人距離聖人的光榮，比他們距離人在現世所做的一切更遠。可是，他們卻看不見人在現世所做的一切。所以，教宗額我略一世《倫理叢談》第二十一章，關於《約伯傳》第十四章21節：「他的兒子受尊榮與否，他也不知」，說：「正如那些現在還活著的人，並不知道亡者的靈魂所居住的地方；同樣地，那些曾生活在肉身內的死者，也不知道那些還生活在肉身內的人所做之事。」所以，惡人更不會看見聖人的光榮。

2. 此外，天主為偉大使命而賜給現世聖人的一切，絕不會賜給惡人。可是，天主卻為偉大的使命，賜給了保祿看見聖

人同天主一起共度的永恆生活，正如「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多後書》第十二章2節所說的。

反之 《路加福音》第十六章23節說：「富人在痛苦中舉目一望，遠遠看見亞巴郎及他懷抱中的拉匝祿」。

正解 我解答如下：在公審判前，惡人看見那些住在光榮中的聖人，並不是因為惡人知道聖人的光榮如何，而只是因為惡人知道聖人住在不可想像的光榮中。他們心驚膽顫，因為嫉妒聖人的福樂，也因為他們喪失了這樣的光榮而痛苦異常。所以，《智慧篇》第五章2節論及不虔敬的人們：「他們一見，不勝驚恐」。可是在公審判後，惡人卻完全看不見聖人，並不因此減輕，反而更增加他們的刑罰；因為他們想起在公審判前和公審判時，目睹過的聖人的光榮，這為他們是一種折磨。並且，因為他們認為自己不配看見聖人所獲得的光榮，內心更是痛苦不堪。

釋疑 1.地獄的惡人看見人在現世所做的一切，不如同地獄的惡人看見聖人的光榮那樣痛苦。所以，惡人看見人在現世所做的一切，並非如同惡人看見聖人的光榮那般；雖然他們也可能看見人在現世所做的一切，即那些可能增加他們的痛苦者。

2.保祿看見聖人同天主一起共度的生活，也希望自己未來能夠親體這種生活。惡人卻不是如此。因此，不能相提並論。

第九十九題

天主對惡人的正義與仁慈

一分爲五節一

然後要討論的是，天主對惡人的正義與仁慈（參閱第九十七題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、罪人是不是因天主的正義而受永罰。
- 二、惡人與魔鬼的一切刑罰，是否因天主的仁慈而結束。
- 三、天主的仁慈是否至少使人的處罰結束。
- 四、至少基督徒的刑罰是否因天主的仁慈而結束。
- 五、曾行仁愛善工者的處罰是否將結束。

第一節 罪人是否因天主的正義而受永罰

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪人似乎不是因天主的正義而受永罰。因為：

1. 刑罰不應該超越罪過；《申命紀》第二十五章2節說：「當面按他的罪照數鞭打」。可是，罪過卻是暫時的。所以，刑罰不應該是永恆的。

2. 此外，在兩個大罪中，其中一個一定大於另一個。所以，一個大罪所受的刑罰，應該大於另一個大罪所受的刑罰。沒有任何一種刑罰可能大於永罰，因為永罰是無限的。所以，並不是每個大罪都該受永罰。如果一個大罪不應該受永罰，那麼每個大罪都不應該受永罰，因為各大罪的距離並不是無限的。

3. 此外，除非爲了糾正過失，否則公正的審判官就不會判刑。因此，哲學家《倫理學》卷二第三章說：「刑罰是一劑良藥」。可是，不虔敬的人受永罰，並不是爲了糾正他們，也不

是爲了糾正其他人，因爲那時以後，沒有任何人得以糾正。所以，按天主的正義並不判決罪過受永罰。

4.此外，凡不是因自身而受喜愛的一切，只不過爲人的益處而受喜愛。可是，天主懲罰罪惡，卻不是本身是可喜愛的，因爲天主不喜愛刑罰。因爲永罰爲人毫無裨益可言，所以罪惡將不會受永罰。

5.此外，無一偶然之物是永恆的，正如哲學家《天地論》卷一第二章所說的。可是，罪人的刑罰卻是偶然的，因爲刑罰是相反本性的。所以，刑罰不可能是永遠的。

6.此外，天主的正義似乎需要罪人歸於虛無，因爲人由於忘恩負義，應該喪失所獲得的恩惠。可是，在天主的各項恩惠中，存在也是恩惠之一。所以，那辜負天主恩惠的罪人，喪失自己的存在，似乎是理所當然的。可是，如果罪人歸於虛無，那麼罪人的刑罰就不可能是永恆的。所以，罪人受永罰，似乎不合於天主的正義。

反之 1.《瑪竇福音》第二十五章46節說：「這些人」，即是罪人們，「要進入永罰」。

2.此外，正如賞報與功勞有關；同樣地，刑罰也與罪過有關。可是，按照天主的正義，永恆的賞報應該歸於暫時的功勞；《若望福音》第六章40節說：「凡看見子，並信從子的，必獲得永生」。所以，按照天主的正義，永罰應該歸於暫時的罪過。

3.此外，按照哲學家《倫理學》卷五第五章的話，刑罰應該按照被得罪者的地位來衡量。因此，凡掌摑元首的人，比掌摑任何其他的人，所受的罰更重。可是，不論誰犯大罪，就是反抗天主，也違犯祂的誡命，他把天主的光榮歸於人，以人而不以天主爲自己的目的。可是，天主的尊威卻是無限的。所以，不論任何人犯大罪，就應該受永罰。因此，人犯大罪，也

受永罰，似乎是理所當然的。

正解 我解答如下：因為量刑可以分為二方面：第一，按照嚴峻的程度；第二，根據刑期的長短。按照嚴峻程度，量刑合乎罪過，在於犯罪較重的人，被判刑也較重；因此，《默示錄》第十八章7節說：「她以前怎樣自誇自耀，奢侈享樂，你們也就怎樣加給他痛苦與哀傷」。可是，刑期的長短，並不按犯罪時間的長短；正如奧斯定《天主之城》卷二十一第十一章所說：縱然按照人類的法律，並不是人正犯通姦罪的時候，就立即受罰。可是刑期的長短卻與罪人的情況有關。因為人有時在這座城中犯罪，此罪足以使他完全被驅逐出境，或者永遠被驅逐出境，甚至被判死刑。可是，此罪有時卻不足以使他完全被排除於公民團體之外；因此，他仍然可以成為這座城的適當肢體，他被緩刑，或者被減刑，就可以在城中安居樂業，如此也有益於他改過遷善。

同樣地，按照天主的正義，人也由於罪過而應該完全離開天主之城的團體，因為人所犯的一切罪過，都是相反愛德的，而愛德是上述之城合而為一的鎖鍊。所以，人因相反愛德的大罪，永遠地被排除於人類團體之外，而被判受永罰；因為正如奧斯定在同書中所說：「正如人因第一次死亡的刑罰，從這座有死之城被趕出來；同樣地，人也因第二次死亡的刑罰，從這座不死之城被趕出來。」可是，現世的國家所判的刑罰，卻不是永恆的，而是暫時的：或者是因為人不能永恆地住在這個國家內，或者是因為國家本身將被滅亡。因此，如果人永恆地度人類法律所宣判的放逐和奴隸生活，那麼人就永恆地度這種生活。可是，凡這種犯罪的人，卻不應該完全離開聖城的社會；例如，那些犯小罪的人，他們所將淨化的罪過有多少，他們的刑期就有多長或多短，因為罪過的多寡應該歸於他們。按照天主的正義，這就是現世的，或者煉獄的刑罰所遵守的。

有些人爲暫時的罪過而受永罰，聖者也提出了其它的理由。第一因爲他們得罪了永恆的善，也就是他們輕視了永生。這也是奧斯定在同書第十二章所說的：「他成爲堪受永恆的惡，因爲他毀滅了那在自己內可能成爲永恆的善。」

第二，因爲人得罪了自己的永恆 (aeternum)。因此，教宗額我略一世《對話錄》卷四第四十四章說：「這是審判官的偉大正義，絕不停止懲罰那些絕不願停止犯罪的人們。」如果有人提出異議說，有些犯大罪的人們，決心改善自己的生活；那麼他們似乎不當受永罰。按照有種意見，應該說教宗額我略一世是論及行爲所表現的意志。因爲凡自願陷於大罪中的人，除了天主教他們以外，都是自陷於萬劫不復的境地。所以，事實上，那自願犯罪的人，也自願留在永恆的罪惡中：因爲人「是精神一去」，即是去犯罪，「而不自己復返」，即是自己不回頭改過，正如「註解」（拉丁通行本註解）所說。例如，人墜落於陷阱中，除非有人救他，他自己不可能從陷阱中出來。我們可以說，這等於他自願停留在永恆的陷阱中，無論他想的是什麼。或者更好說，他事實上已犯了大罪，因爲他以受造物爲自己的目的。因爲整個生活都是爲了達到生活的目的，所以事實上，他把整個生活的目的歸於犯大罪；如果這使他免於受罰，那麼他就自願停留在永恆的罪惡中。這就是教宗額我略一世《對話錄》第十九章，關於《約伯傳》第四十一章24節：「以爲海洋飄揚白髮」，所說的：「因爲惡人生活有目的，所以他們犯罪也有目的。因爲他們的確願意永遠生存，就可以永恆地停留在自己的罪惡中；他們寧願犯罪，也不願生活。」

還有其它的理由，說明大罪的刑罰是永恆的，因爲人得罪了無限的天主。所以，這種刑罰雖然不可能在強度上是無限的，因爲受造之物不可能承受無限的性質 (qualitas infinita)；但是，這種刑罰至少應該是無限持久 (duratio) 的。

還有關於這個問題的第四種理由：因為罪過永恆地存在著；因為沒有恩寵，罪過就不可能得赦，而人在死後不可能再獲得天主的恩寵。罪過仍然存在著，刑罰也就不應該停止。

釋疑 1.刑期的長短，不可能與罪過期間相等；按照人類的法律，似乎也是如此。

或者應該如同教宗額我略一世（參閱正解）所答覆的一樣。雖然事實上，罪過是暫時的；可是，罪過卻因罪人的意志，而成爲永恆的。

2.按嚴重程度，罪過的分量合於刑罰的分量。所以，不相等的大罪的分量，因嚴重性而將受不相等的刑罰，但在刑期的長短方面將受相等的刑罰。

3.對那不完全被驅逐出城者所判的刑罰，是爲了使他們得以改過遷善。可是對那完全被驅逐出城者所判的刑罰，卻不是爲了使他們改過遷善；可能是爲了使那些尚住在城中的人們改過遷善，也得以安居樂業。所以，惡人受永罰的目的，是使那些現在還生活在教會中的人們改過遷善；因爲不僅當他們受罰時，而且當他們被判刑時，也都是爲了使其他人改過遷善。

4.惡人的永罰並不是毫無裨益的。因爲裨益的目的，共有二種。第一，使惡人維護天主的正義，這是天主自己所悅樂的。所以，教宗額我略一世《對話錄》卷四說：「因爲全能的天主是仁慈的，並不喜歡惡人受苦。但是也因爲祂是正義的，祂不會緩和對惡人的永恆懲罰。」（參閱正解）

第二，有益於使聖人享受福樂；當他們默觀天主的正義時，也知道自已已經躲避了天主正義的懲罰。因此，《聖詠》第五十七篇11節說：「義人看見大仇已報時，必然喜樂」；《依撒意亞》第六十六章24節說：「他們」，即是惡人，「爲一切有血肉的人」，即是聖人，「將是可憎之物」，正「註解」（拉

丁通行本註解)的解釋。這也就是教宗額我略一世《對話錄》卷四所說的：「一切的惡人被判處永罰，的確是罪有應得；可是對某些人卻將有所助益，即是一切義人可以在天主內，看見自己所感受的福樂，也可以由惡人身上得知自己所逃脫的永罰。所以，聖人愈看見恩寵的協助所得勝的罪惡受到永罰，也愈承認自己是天主恩寵的永恆負債者。」(參閱正解)

5.雖然刑罰偶然地合乎靈魂，可是刑罰卻本來地合乎犯罪的靈魂，因為罪過將永恆地存留在靈魂上。因此，刑罰也將是永恆的。

6.質言之，按照罪過所有的違法亂紀(inordinatio)，而不按照罪過所得罪者的地位，刑罰與罪過相符合；否則的話，一切罪過都該符合無限度的處罰。所以，雖然事實上，人得罪了自己存在之主天主，就應該喪失自己的存在；可是，若看他違法亂紀的行為，他卻不該喪失存在。因為人必須先有存在，然後才有功過，違法亂紀的罪過也不完全消滅存在，或者完全破壞存在。所以，存在的喪失不可能是適當的處罰。

第二節 惡人與魔鬼的一切刑罰，是否因天主的仁慈而結束

有關第二節，我們討論如下：

質疑 惡人與魔鬼的一切刑罰，似乎因天主的仁慈而結束。因為：

1.《智慧篇》第十一章24節說：「但是，你憐憫眾生，因為你是無所不能的。」而「眾生」也包括魔鬼，因為魔鬼也是天主的受造之物。所以，魔鬼的刑罰也將結束。

2.此外，《羅馬書》第十一章32節說：「因為天主把眾人都禁錮在背叛之中，是為要憐憫眾人」。可是，天主卻把魔鬼禁錮在背叛之中，即是天主許可把魔鬼禁錮在背叛之中。所

以，天主有時似乎也憐憫魔鬼。

3.此外，正如安瑟謨《天主為何成人》卷二第四章所說：「天主許可為使其得真福而創造的受造物完全喪亡，並不公正。」因為一切有靈的受造物，都為得真福而受造。所以，天主許可他們完全喪失真福，似乎不公正。

反之 1.《瑪竇福音》第二十五章41節說：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裏去罷！」所以，他們將受永罰。

2.此外，正如善天使因歸向天主而成為幸福的；同樣地，惡天使也因背叛天主而成為不幸福的。所以，如果惡天使的不幸將有結束之時，那麼善天使的幸福也將有結束之時。這種意見令人難以接受。

正解 我解答如下：正如奧斯定《天主之城》卷二十一第十七、第二十三章所說，奧利振的錯誤是他認為魔鬼因天主的仁慈，終有一天能從受罰中被救出來。可是，這種錯誤卻是聖教會所譴責的，共有二點理由。第一，因為這顯然這相反聖經的權威，《默示錄》第二十章9至10節說：「迷惑他們的魔鬼，也被投入那烈火與硫磺的坑中，就是那獸和那位偽先知所住的地方；他們必要日夜受苦，至無窮之世。」因為在聖經上，無窮之世通常意指永恆（aeternitas）。

第二，因為一方面，這過於誇大天主的仁慈；另一方面，又過於輕視天主的仁慈。因為善天使住在永福中，與惡天使住在永罰中，似乎相同。所以，如果他主張魔鬼和惡人的靈魂，終有一天要從受罰中得救；同樣地，他也主張天使和聖人的靈魂，終有一天要從幸福中變成現世的不幸福。

釋疑 1.天主爲自己而憐憫全人類，可是祂的仁慈卻受自己上智的約束。所以，祂的仁慈並不延及那些不配受憐憫者，例如：魔鬼和固執於惡的惡人。可是，卻可以說他們也有天主的仁慈，因爲他們少受天主正義的適當刑罰，但不完全免於受罰。

2.應該認爲這節聖經論及各種類，而沒有論及個體；應該認爲這節聖經論及現世生活的人們，即是因爲天主憐憫某些猶太人和外邦人，而不是憐憫一切猶太人，或者一切外邦人。

3.安瑟謨認爲，天主的慈善（bonitas）許可有靈的受造物完全喪失真福，並不適；是因爲他論及的是受造物的類別。因爲整個同類的受造物都未達到自己受造的目的，這不合乎天主的慈善。所以，全人類或一切天使都受永罰，並不適宜。可是某些人、某些天使的永遠死亡，並非不合理；因爲其他得救的人們承行了天主的聖意。

第三節 天主的仁慈是否容許世人受永罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主的仁慈似乎至少不容許世人受永罰。因爲：

1.《創世紀》第六章3節說：「因爲人既屬於血肉，我的神不能常在他內」；這「神」字意指義怒，正如「註解」（拉丁通行本註解）所指明的。因爲天主的義怒意指天主的懲罰，所以世人將不會受永罰。

2.此外，聖人在現世的愛德，使他們也爲敵人祈禱。他們在來世仍有完美的愛德，所以，他們在來世將爲受罰的敵人祈禱。然而，他們的祈禱不可能是毫無裨益的，因爲他們的祈禱極悅樂天主。所以，天主的仁慈有時因聖人的祈禱，而拯救惡人於罪罰中。

3.此外，天主預言惡人受永罰，這是警告的預言（prophetia comminationis）。可是，警告的預言卻不常常應驗

(參閱：第一集第二部第一七一題第六節釋疑2；第一七四題第一節)，這就是約納先知論及尼尼微城的毀滅所顯示的，當時這位先知也為此憂心如焚（納三4）。所以，天主的仁慈似乎更將使永罰的警告變為極溫和的判決，在可能不使任何人痛苦的情況下，反而使眾人都歡樂。

4.此外，《聖詠》第七十六篇8節論及這一點說：「難道天主永遠拒絕？」可是，天主的義怒卻是天主的刑罰。所以，天主將不會永恆地懲罰世人。

5.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《依撒意亞》第十四章19節：「但是你卻被拋於墳外」，說：「如果一切的靈魂有時將獲得安息，你卻將永不得安息。」這是針對魔鬼而言。所以，似乎一切人類的靈魂將在痛苦後，獲得一段長期的歇息。

反之 1.《瑪竇福音》第二十五章46節同時論及惡人和選民：「這些人要進入永罰，而那些人卻要進入永生」。可是，不宜主張義人的生命或將結束。所以，也不宜主張惡人的刑罰亦將結束。

2.此外，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章所說：「死亡屬於人，墮落屬於天使」。可是，那些墮落後的天使，卻都是無藥可救的。所以，死後的世人也將是無藥可救的；如此則惡人的刑罰將不會結束。

正解 我解答如下：正如奧斯定《天主之城》卷二十一第十七、第十八章）所說，關於這個問題，有些人傾向於奧利振的錯誤，他們主張魔鬼受永罰，可是全人類，包括不信天主的人，卻有從罪罰中得救的一天。可是，這種主張完全是不合理的。因為正如魔鬼固執於惡；同樣地，那些沒有愛德而死的人類靈魂，也固執於惡，因為「死亡屬於人，墮落屬於天使」。

釋疑 1.應該認為這句話意指人類：因為天主的義怒，因著基督的降來，而長期地離開了人類。可是，那些因基督而可以與天主和好的人們，卻不願與天主和好，他們仍然永遠帶有天主的義怒；因為除了基督以外，天主並沒有賜給我們其它的好方法（宗四12；歌一20）。

2.正如奧斯定《天主之城》卷二十一第二十四章所說，現世的聖人為敵人祈禱，求天主賞賜他們回頭改過，而歸向天主，因為他們現在還可以歸向天主。因為如果我們知道他們預定要死亡，那麼我們就不會為敵人比為魔鬼做更多的祈禱。因為在今生以後，那些死而無天主恩寵的人們，不可能再有歸向天主的時間了。不論是戰鬥教會，或者凱旋教會，為他們的祈禱都將毫無裨益。所以，現在應該為他們祈禱，正如宗徒《弟茂德後書》第二章25至26節所說：「或許天主會賜他們悔改，擺脫魔鬼的羅網」。

3.當先知所警告的懲罰達成警告的效果時，警告懲罰的預言才會改變。因此，《耶肋米亞先知書》第十八章7至8節說：「我一時可對一個民族，或一個國家，說決意要拔除，要毀壞，要消滅；但是我要打擊的民族，若離棄自己的邪惡，我也反悔，不再給她降原定的災禍」。因為惡人的結果是不可能改變的。所以，警告的懲罰將永遠在他們身上應驗。可是，在某種意義下，警告的懲罰對某事常常得以應驗。因為正如奧斯定在同書卷二十一第十九章說的：「尼尼微城的邪惡早先已被消滅殆盡，而建立起過去所沒有的善的尼尼微。但是城牆與房屋仍然屹立時，該城已因邪惡的生活而被消滅了。」

4.《聖詠》那話是針對「仁慈的器皿」，天主並沒有使他們不配受天主的仁慈；因為現世生活的不幸是天主的義怒，仁慈的器皿使生活向善。因此，《聖詠》第七十六篇11節繼續說：「至高者的右手已經改變」（參閱釋疑2.）。

或者也可以說，如果天主對惡人仁慈，那麼這意指天主放寬的仁慈（*misericordia relaxans*），而不意指惡人完全得救的仁慈（*misericordia liberans*）。所以，《聖詠》並沒有說：「憤怒將慈愛關閉」；而說：「因憤怒而將慈愛關閉」。因為天主並沒有完全豁免罪罰，罪罰仍然存在著，可是祂的慈愛減輕了罪罰。

5. 「註解」（拉丁通行本註解）的話並不是斷語，而是不可能的假設（*hypothesis*），而誇大魔鬼，或者拿步高王的罪大惡極。

第四節 至少基督徒的刑罰，是否因天主的仁慈而結束

有關第四節，我們討論如下：

質疑 至少基督徒的刑罰，似乎因天主的仁慈而結束。因為：

1. 《馬爾谷福音》第六章16節說：「信而受洗的必要得救」。可是，信而受洗卻屬於所有基督徒。所以，所有基督徒終將得救。

2. 此外，《若望福音》第六章55節說：「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生」。可是，祂的血肉卻是基督徒共同的食物與飲料。所以，一切的基督徒終將得救。

3. 此外，《格林多前書》第三章15節說：「但誰的工程若被焚毀了，他就要受到損失，他自己固然可得救，可是仍像從火中經過的一樣。」這是論及那些以基督的信仰為根基的人。所以，一切的基督徒終將得救。

反之 1. 《格林多前書》第六章9節說：「不義的人不得承繼天主的國」。可是，有些基督徒卻是不義的人。所以，並不是一切的基督徒都將到達天國。所以，他們將受永罰。

2. 此外，《伯多祿後書》第二章21節說：「因為不認識正義之道，比認識後而又背棄那傳授給他們的聖誡命，為他們

倒好得多」。可是，那些不認識正義之道的人，將受永罰。所以，那些在認識正義之道以後，又背棄正義之道的基督徒，也將受永罰。

正解 我解答如下：正如奧斯定《天主之城》中所說的，有些人主張天主並沒有許給全人類，而只許給基督徒免受永罰。關於這個問題，他們的意見並不相同。因為有人主張凡領受了信德聖事（sacramentum fidei）的人們，都將免受永罰。可是這卻相反真理。因為有些人領受了信德聖事，並沒有信德；《希伯來書》第十一章6節說：「沒有信德，是不能中悅天主的」。

因此，其他人主張，唯有那些領受了信德聖事，也保存了公教信德的人們，才將免受永罰。可是，那相反這種主張的，卻是有些人有時保存了公教信德，後來又背棄了公教信德，他們不應該受較輕的，反而應該受較重的刑罰；因為《伯多祿後書》第二章21節說：「因為不認識正義之道，比認識後而又背棄……為他們倒好得多。」顯然地，那些背棄公教信德，而發明新異端的異端領袖所犯的罪過，比那些從開始就相信異端的人們，所犯的罪過更重。

因此，其他人主張，唯有那些恆心至死，仍保存公教信德的人們，不論他們是否犯了其它罪過，才可以免受永罰。可是顯然地，這相反聖經的權威。因為《雅各伯》第二章20、26節說：「信德沒有行為是死的」；《瑪竇福音》第七章21節也說：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國」；在聖經的許多其它地方，都警告犯罪的人們將受永罰。

所以，除非其它的罪過終於得赦，否則不是一切保存信德至終的人們，都將免受永罰。

釋疑 1.主耶穌論及愛德所形成的信德，即是「以愛德行事的

信德」，正如《迦拉達》第五章6節所說。凡死於這種信德的人，都將得救。可是，不僅那不信天主的錯誤，相反這種信德；就連一切大罪也都相反這種信德。

2.應該認為，主耶穌的話，並沒有論及那些只以聖事方式領聖體（sacramentaliter）的人，他們有時也不配實領聖體：「就是吃喝自己的罪案」（格前十一29）；指的是那些以精神方式領聖體（spiritualiter）的人，他們因愛德而與祂合而為一。如果人堪當前去實領聖體，那麼他就完成了這種合而為一。所以，聖體聖事的德能使人走向永生，雖然有人能因罪過而失去這種效果，縱然曾是堪當實領聖體的人。

3.宗徒所說的根基，意指愛德所形成的信德；凡把小罪建築在這種根基上的人，「就要受到損失」，天主將懲罰他們：「他自己固然可得救」，可是「仍像從火中經過的一樣」。這種懲罰或者是在現世受暫罰，或者是在死後受煉獄的刑罰。

第五節 行仁愛善工者，是否將受永罰；或者唯有輕視仁愛善工者，才將受永罰

有關第五節，我們討論如下：

質疑 行仁愛善工者，似乎將不受永罰；唯有輕視仁愛善工者，才將受永罰。因為：

1.《雅各伯書》第二章13節說：「因為對不行憐憫的人，審判時也沒有憐憫。」《瑪竇福音》第五章7節也說：「憐憫人的人是有福的，因為他們要受憐憫。」

2.此外，《瑪竇福音》第二十五章31節敘述耶穌基督把善人與惡人分開。可是，這種分開只論及仁愛善工。所以，唯有那些不行仁愛善工的人，才將受永罰。如此則結論與上文相同。

3.此外，《瑪竇福音》第六章12節說：「寬免我們的罪債，如同我們也寬免得罪我們的人」；又繼續說：「因為你們

若寬免別人的過犯」等等。所以，仁愛的人們寬免他人的過犯，自己也得罪之赦。如此則他們將不受永罰。

4.此外，《盎博羅修註釋》(Ambrosiaster)關於《弟茂德前書》第四章8節：「唯獨虔敬在各方面都有益處」，說：「基督徒陶成的一切最高境界，在於仁愛與虔敬；遵循的人，如果肉身有所不濟，那麼毫無疑問地，他將受鞭笞之苦，卻不會死。可是，如果人只有身體行為，那麼他將受永罰」(按：作者實非盎博羅修，而是另有其人)。所以，那些恆心地行仁愛善工的人們，受肉慾罪過(peccatum carnale)的束縛，將不會受永罰。

反之 1.《格林多前書》第六章9節說：「無論是淫蕩的，犯姦的，不得承繼天主的國」。可是，許多行仁愛善工的人們，卻都是這樣的人。所以，並不是一切行仁愛善工的人們，都將到達永恆的天國。因此，有些人將受永罰。

2.此外，《雅各伯書》第二章10節說：「因為誰若遵守全部法律，只觸犯了一條，就算是全犯了。」所以，凡遵守法律有關仁愛善工，而輕視其它善工的人，將被處以犯法的罪。因此，將受永罰。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《天主之城》卷二十一第二十二章中所說，有意見指出，並不是一切保存公教信德的人，都能從永罰中得救；而只是那些恆心地行仁愛善工的人，才能從永罰中得救，雖然他們也有其它罪過在身。可是，我們卻不能贊成這種主張，因為沒有愛德，就不能悅樂天主；人沒有愛德，仁愛的善工也無益於他的永生。可是，有些沒有愛德的人，卻可能行仁愛的善工。所以，仁愛的善工為獲得永生，或者受永罰，毫無裨益可言，正如《格林多前書》第十三章1至3

節所指明的；特別是那些搶奪他人許多財產者，卻慷慨地行仁愛善工，如果他們的善工有益於永生，顯然並不合理。

所以，凡死於大罪中的人，不論是信德，或是仁愛善工，都不能使他們從永罰中得救，無論在多久之後。

釋疑 1.那些按正理樂善好施的人們，都將獲得天主的仁慈。可是，那些輕視仁慈的人們，卻不是按正理樂善好施，反而投身為非作歹。所以，這種人不可能獲得天主完全寬赦己罪的仁慈，縱然他們可能獲得天主減輕應該受罰的仁慈。

2.對仁愛善工提出的評論，不只是因為有人因輕視仁愛善工而受永罰；而且也是因為有人在犯罪後，因仁愛善工而為自己求得了永罰的赦免，正如《路加福音》第十六章9節所說：「要用不義的錢財交結朋友」。

3.主耶穌的話，意指那些懇求天主寬赦自己罪債的人們，而非意指那些固執於惡的人們。所以，唯有那些悔改的人，才能因仁愛善工而完全獲得仁慈的寬赦。

4.《盎博羅修註釋》說的是小罪的跌倒，人的小罪在煉獄裡所受的鞭笞之苦後，因仁愛善工而得以赦免。

或者，如果他論及大罪的跌倒，指的該是那些還生活在世間的人，由於人性的軟弱而陷於肉慾的罪惡中，因仁愛善工而傾向悔改。所以，這種人「不會死」，即是因這樣的善工，而促成他們不死。

附錄一

論煉獄

一分爲八節一

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、在今生之後是否有煉獄。
- 二、煉淨中的靈魂與惡人受永罰的地方是否相同。
- 三、煉獄的刑罰是否超越現世的一切暫罰。
- 四、煉獄的刑罰是否是自願的。
- 五、煉獄中的靈魂是否受魔鬼折磨。
- 六、煉獄的刑罰是否補贖小罪。
- 七、煉獄的烈火是否赦免罪罰。
- 八、這人是否比那人更迅速地得赦罪罰。

第一節 在今生之後是否有煉獄

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在今生之後似乎沒有煉獄。因爲：

1. 《默示錄》第十四章13節說：「從今而後，凡在主內死去的，是有福的！的確，聖神說，讓他們勞苦之後安息罷，因爲他們的功行常隨著他們。」所以，凡在主內死去的人們，在今生之後，並沒有煉獄的勞苦。凡不在主內死去的人們，在今生之後，也沒有煉獄的勞苦，因爲他們不可能被煉淨。所以，在今生之後並沒有煉獄。

2. 此外，正如愛德與永恆的賞報有關；同樣地，大罪也與永恆的刑罰有關。可是，那些死於大罪中的人，卻立即被投入永恆的痛苦中。所以，那些死於愛德中的人，也立即去受賞。因此，在今生之後，並沒有煉獄等候他們。

3.此外，極仁慈的天主更愛好賞善，反而不愛好罰惡。可是，正如那些有愛德的人犯了一些罪過，卻不會受永罰；同樣，在今生之後，惡人的某些善工並不會受永賞。所以，在今生之後，既然惡人的善行不會受賞，善人的罪過也不該受罰。結論與上文相同。

反之 1.《瑪加伯下》第十二章46節說：「這實在是一個聖善而虔誠的思想。爲此，他爲亡者獻祭，是爲叫他們獲得罪赦」。可是，不應該爲那些已在天堂上的亡者祈禱，因爲他們一無所缺；也不應該爲那些已下地獄的惡人祈禱，因爲他們不可能再獲得罪赦。所以，在今生之後，還有一些人尚未獲得罪赦，卻是能夠獲得罪赦的。這樣的人們都有愛德，因爲沒有愛德就不可能獲得罪赦，因爲《箴言》第十章2節說：「愛情遮掩一切過失」。因此，他們將不會被判永死，因爲《若望福音》第十一章26節說：「凡活著而信從我的人，必永遠不死。」不過，除非他們被淨化，否則不可能獲得光榮，因爲凡不潔淨的，絕對不得進入光榮，正如《默示錄》第二十一章27節和第二十二章15節所指明的。所以，在今生之後，還有煉獄。

2.此外，尼沙之額我略說：「一個在基督內的人，如果在現世沒能洗淨自己的罪過，將能在死後，藉著煉獄的烈火洗淨罪過。」所以，在今生之後，還有淨化的可能。

正解 我解答如下：根據以前所確定的，頗足以證明在今生之後有煉獄。因爲痛悔消滅罪過，但是痛悔並不能完全消滅罪罰；痛悔赦免了大罪，並不常常赦免小罪。天主的正義要求罪過受應該受的刑罰，那在悔罪之後，但是在應做的補贖之前死亡的人，雖獲得了罪之赦，卻應該在今生之後受罪罰。

因此，那些否認煉獄的人們，都相反天主的正義。所

以，這種否認是錯誤的，也是相反信德的。因此，尼沙之額我略在說了以上的話之後，又說：「這是我們所宣講的，我們也如此相信，爲能以這樣的方式護守真理之道。」

這也是整個聖教會的道理：「爲亡者獻祭，是爲叫他們獲得罪赦」（加下十二46）；此處所指的對象無疑是煉獄的人。凡相反教會權威的，都陷於異端。

釋疑 1.那段聖經所指的是，排除已有功行者的勞苦，而非排除正在煉獄中受淨化者的勞苦。

2.「罪惡」並沒有完整的原因，而是「由個別缺點產生」。可是，「善工卻由一完整原因而產生」，正如狄奧尼修《神名論》第四章第三十節所說的。因此，每一缺點都阻礙完美的善工，但並不是每一善工都阻礙人行惡，因爲惡絕不是沒有絲毫的善。所以，小罪阻礙人有愛德而獲得完美的善，即是獲得永生，直到他煉淨小罪爲止。可是，善工卻不能立即防止犯大罪，以使人不陷於罪大惡極。

3.那陷於大罪的人，使自己先前所行的一切善工全都失效，而在大罪中所行的善工也都是無益的：因爲凡得罪天主的人，理當失去所有受自天主的善。所以，凡死於大罪中的人，在今生之後都無權獲得賞報。然而在愛德中死去的人，有時尚有罪罰，因爲愛德並不總是消滅人所有的罪過，而只消滅人相反愛德的罪過。

第二節 煉淨中的靈魂與惡人受永罰的地方是否相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 煉淨中的靈魂與惡人受永罰的地方似乎不同。因為：

1. 惡人的刑罰是永恆的，正如《瑪竇福音》第二十五章46節所說的：「這些人要進入永罰」。可是，煉獄的烈火卻是暫時的，正如先前第二十一題第十三節中，引用大師所言所指明的。所以，這些人和那些人並不同時受相同的火刑，受罰的地方也不相同。

2. 此外，地獄的刑罰有許多名稱，正如《聖詠》第十篇6節所說的：「火炭、硫磺和乾燥的熱風」。可是，煉獄的刑罰卻只有一個名稱而已，即是烈火。所以，地獄中的靈魂與煉獄中的靈魂所受的不是相同的火刑，也不在相同的地方受罰。

3. 此外，聖維克多之雨果於《論聖事》(De Sacrament.) 卷二第十六章說：「人可能在犯罪的地方受罰」；教宗額我略一世《對話錄》卷四第四十章也敘述加普亞(Capuanus)主教日爾曼(Germanus)，發現巴沙修(Paschasius)在沐浴中潔淨了自己。所以，他們並不是在地獄中，而是在這個世界上煉淨了自己的靈魂。

反之 1. 教宗額我略一世《對話錄》卷四第四十三章說：「正如同樣的烈火煉淨黃金，也使禾草焚燒；同樣地，同樣的烈火焚燒罪人，也煉淨聖人。」因為煉獄與地獄的烈火相同。所以，煉獄與地獄應該是相同的地方。

2. 此外，在基督來臨前的古聖祖所居住的地方，比死後的靈魂受煉淨的地方更尊貴，因為古聖祖不受任何的覺苦(paena sensibilis)。可是，這個地方應該與地獄很接近，或者與地獄相同，否則單就基督下降靈薄獄，就不能說基督降至地獄。所以，煉獄與地獄是相同的地方，或者在地獄附近。

正解 我解答如下：聖經並沒有明晰地提及煉獄所在之處，關於這個問題，聖經也未提出充分的理由。可是，聖師的教導和許多人受到的啓示卻非常一致，煉淨的地方共有兩處。第一處，根據普通法（*lex communis*），煉獄所在之處就是地獄中地勢較低的地方。所以，相同的烈火懲罰地獄的惡人，也煉淨煉獄的善人；雖然按理說，惡人的功勞較少，應當住在地勢低的地方。第二處，個人因其功過各受配置的地方。所以有些意見指出，這些人是在不同的地方受罰。藉著使生者認出他們的處境，以教會的救助（*suffragium*），減輕他們的刑罰，使生者獲得教訓警惕，也使亡者獲得救益。

可是，另有人主張，按普通法，煉獄就是人犯罪的地方。這似乎不是可靠的意見，因為人可能在許多地方犯罪，卻不能同時為這許多罪受煉淨。

還有另外的主張，按普通法，煉淨靈魂之處高於我們所在之地，因為受煉淨的靈魂的狀態，介於我們與天主之間。可是這也不可能。因為這些靈魂之所以受煉淨，並非爲了任何優異於我們的理由，反而是爲了卑劣的緣故，即是因爲罪過才需要受煉淨。

釋疑 1.煉獄烈火的本體（*substantia*）是永恆的，可是煉獄烈火的煉淨效果卻是暫時的。

2.地獄之刑的目的是使人受苦，所以用以說明地獄的一切名稱，都令人感到痛苦。可是，煉獄之刑的主要目的，卻是煉淨剩餘的罪過。所以，唯有火刑才歸於煉獄，因為烈火有煉淨和焚毀的功能。

3.這種論證出自煉獄是個人因其功過各受配置之處，而不是出自普通法認爲的煉獄是受罰的地方。

第三節 煉獄的刑罰是否超越現世的一切暫罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 煉獄的刑罰似乎不超越現世的一切暫罰。因為：

1. 愈是應受罰者，愈是應該承受痛苦，即是有立即「感受痛楚的知覺」。可是，肉身卻比那離開肉身後靈的靈魂更應受罰：不論是因為肉身禁不起火煉，終究會被焚燒殆盡；或是因為肉身由物質組成，只能被動地接受。因此，肉身不能與靈魂相提並論。所以，肉身在現世所能忍受的刑罰，大於靈魂在現世之後被煉淨的刑罰。

2. 此外，煉獄的刑罰直接地相反小罪。可是，小罪是極輕微的罪，只應該受極輕微的刑罰，是「按他的罪照數鞭打」，正如《申命紀》第二十五章2節所說。所以，煉獄的刑罰是極輕微的。

3. 此外，因為罪罰是罪過的後果，除非罪過加重，否則罪罰也不會加重。可是，罪過已得赦免的人，他的罪過不可能再加重。所以，如果人的大罪已經得到赦免，即便在死亡前尚未完成應做的補贖，罪罰也不會因此而加重。可是在現世，他已經沒有需要補贖的重大罪罰。所以，他死後所受的罰，並不重於他在現世所受的罰。

反之 1. 奧斯定在《證道集》第一〇四篇中說：「煉獄的烈火比人在現世所能感受、所能看見，或者所能想像得到的痛苦，更加難於忍受。」

2. 此外，愈是普世性的刑罰，愈是嚴重。因為那離開肉身後靈的靈魂受煉淨，使靈魂回歸單純的狀態。可是，肉身並非如此。所以，離開肉身後靈的靈魂所受的刑罰，比肉身所受的任何刑罰更大。

正解 我解答如下：煉獄的刑罰，共分為二種：第一，是失苦（*paena domni*），使靈魂遲於享見天主；第二，是覺苦（*paena sensus*），覺苦使靈魂受有形之火的苦。就這兩種痛苦而言，煉獄的最小刑罰也超越現世的最大刑罰。

因為愈盼望之物，若可望卻不可及，也愈使人痛苦。因為在今生之後，神聖的靈魂盼望至善的愛情最為熾烈，肉身的重擔並不能阻止這種愛情；也因為除非有所阻礙，否則早已達到享有至善的目的。所以，靈魂遲於享有至善，最為痛苦。

同樣地，因為痛苦並不是傷害，而是傷害的感受：愈感受某種傷害，也愈痛苦於某種傷害。因此，在可感受的地方所有的種種傷害，能產生最大的痛苦。因為肉身的整個感受來自靈魂，因此，如果某種傷害物影響靈魂，那麼必然感受最大的痛苦。這就是靈魂所感受的有形之火的痛苦，也就是我們迄今所相信的道理，如同之前第七十題第三節所討論的。所以，就失苦與覺苦而言，煉獄的刑罰超越現世的一切刑罰。

可是，有些人指出，靈魂是徹底地受煉淨，和肉身不同。但絕非如此；否則惡人在肉身復活後所受的刑罰，將輕於肉身復活前所受的刑罰。這是錯誤的。

釋疑 1. 儘管靈魂更瞭解痛苦為何物，肉身卻比靈魂更加受苦。哪裡對痛苦的感受愈深，那裡的痛苦也愈劇烈，即便只是很小的苦楚。

2. 那刑罰的痛苦並非只出自罪過的分量，更是出自受罰者的性向（*dispositio*）：因為相同的罪過在煉獄中受罰，重於在現世受罰。例如，敏感的人所受的刑罰，重於他人因相同判決而受的刑罰；儘管判官是公正地對相同的罪，判處相同的罰。

3. 由上文所指明的可不言而喻。

第四節 煉獄的刑罰是否是自願的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 煉獄的刑罰似乎是自願的。因為：

1. 凡住在煉獄裡的人，都有正直的心靈。可是，正直的心靈卻是人的意志相似天主的聖意，正如奧斯定在《證道集》「聖詠講述」關於第三十二篇所說的。所以，因為天主願意他們受煉淨，而他們自願忍受這種煉淨的罰。

2. 此外，一切智者都喜愛那足以使自己達到所期望的目的之物。可是，那些住在煉獄裡的人，知道自己除非先受罰，否則不可能達到光榮的目的。所以，他們自願受罰。

反之 凡自願承受痛苦的人，不會祈求免除加諸在自己身上的罰。可是，那些住在煉獄中的人卻祈求免罰，正如《對話錄》卷四第四十、第四十五章所指明的。所以，他們並非自願受這種刑罰。

正解 我解答如下：所謂的自願行爲（voluntarium），共分為二方面。第一，絕對的自願行爲；如此則無一刑罰是自願的，因為刑罰相反人的意志。

第二，相對的自願行爲，例如：人自願火燒身體，以獲得健康。因此，自願的受罰共有兩種原因。第一，因為受罰可以獲得某種益處，如此則人的意志願意忍受刑罰，正如補贖所指明的；或者也因為那欣然受罰的人，不願不受罰，例如：殉道的情況。

第三，雖然受罰無必然的損益，可是如果人不受罰，就不可能獲得益處，例如：自然的死亡（mors naturalis）。人的意志不喜歡受罰，也願意免於受罰，可是人的意志卻忍受刑罰，這就是自願的刑罰。既然如此，煉獄的刑罰就是自願的。

可是，有意見指出，煉獄的刑罰似乎不是自願的：因為煉獄靈魂被如此大的痛苦所困，以致不知道自己的靈魂因受罰而潔淨，卻以為自己是受永罰的惡人。可是，這是錯誤的意見。因為除非他們知道自己可能得救，否則不會祈求救助，如同他們在常行的祈禱中所盼望的。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第五節 煉獄中的靈魂是否受魔鬼折磨

有關第五節，我們討論如下：

質疑 煉獄中的靈魂似乎受魔鬼折磨。因為：

1. 正如大師《語錄》卷四十第三章所說的：「他們在受罰時的劊子手，就是他們在犯罪時的誘惑者。」可是，魔鬼卻不僅誘惑人犯大罪，當牠們不可能誘惑人犯大罪時，也誘惑人犯小罪。所以，牠們也為小罪折磨煉獄中的靈魂。

2. 此外，不論在現世或死後，義人都因罪過而受罰。可是，在現世，他們是因魔鬼所降的罰而獲得潔淨，正如《約伯傳》第一章2節所指明的。所以，死後在煉獄中的靈魂，將受魔鬼折磨的刑罰。

反之 得勝敵人者，豈有在得勝之後又屈伏於敵人權下之理。可是，那些在煉獄中的靈魂是已得勝了魔鬼，因為他們是在沒有大罪的情況下死亡。所以，他們將不會屈伏於魔鬼的權下，受牠們的折磨。

正解 我解答如下：正如在公審判後，天主的義怒使惡人受永罰；同樣地，也唯有天主的正義，才使義人在今生之後獲得淨化。他們的淨化並非由於魔鬼的協助，因為他們已是魔鬼的得

勝者；也不是由於天使的協助，因為他們不會如此殘酷地折磨自己的同胞。可是，他們卻可能把自己的同胞領到受罰的地方。甚至於那些喜愛人受罰的魔鬼，也陪同天使站在那些應該淨化的靈魂旁邊：一方面，為高興他們受罰；另一方面，當這些靈魂離開肉身時，也可能找到一些屬於牠們的靈魂。

可是在這個世界上，當靈魂還住在戰鬥的地方時，受魔鬼折磨，如同受敵人折磨一樣，正如《約伯傳》第一章2節所說的；也受天使的折磨，正如《創世紀》第三十二章26節中雅各伯所說的：「天使打了一下，大腿窩脫了節」。這也就是狄奧尼修《神名論》第四章第二十二節所指明的，天使有時也降罰。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第六節 煉獄的刑罰是否補贖小罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 煉獄的刑罰似乎不補贖小罪。因為：

1.「註解」（拉丁通行本註解）關於《若望壹書》第五章16節：「然而有的罪卻是至於死的罪」，說：「即是在現世並沒有改過遷善，死後求天主寬赦他，真是徒勞無益」。所以，在今生之後，無一罪過得蒙赦免。

2.此外，陷於罪惡中，與從罪惡中獲救的，是同一個人。可是，死後的靈魂不可能犯小罪。所以，煉獄的刑罰也不可能赦免小罪。

3.此外，教宗額我略一世《對話錄》卷四第三十九章說，凡離開肉身時是怎樣的人，他在公審判時也將是怎樣的人。因為《訓道篇》第十一章3節說：「樹倒向南或倒向北，一倒在哪裡，就躺在那裡」所以，如果人在死亡時帶有小罪，在公審判時，他必然仍帶有這些小罪。所以，煉獄不能補贖小罪。

4.此外，補編第二題第三節說，本罪只因痛悔而消滅。可是在今生之後，不能有功勞行爲（actus meritorius）的痛悔。因爲在公審判時不能有功，也不能有過；按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章所說：「死亡屬於人，墮落屬於天使」。所以，在今生之後，小罪在煉獄中並不得赦免。

5.此外，如果不是因爲慾火，人也不會犯小罪。因此，亞當起初並沒有犯小罪，正如大師《語錄》第二集卷二十一第二題第三節所說的。可是在死後，罪惡的慾火卻已熄滅了；在煉獄裡，覺慾（sensualitas）將不會存留在那些離開肉身後靈魂上，因爲《羅馬書》第七章18等節稱慾火爲「肉身的法律」。所以，在煉獄裡不會有小罪，煉獄的烈火也不可能補贖小罪。

反之 1.教宗額我略一世《對話錄》卷四（參閱質疑3.）和奧斯定《論真假痛悔》第四章說，輕微的罪將得赦免。我們不能認爲這意指赦免罪罰，否則一切的罪過，甚至大罪的罪罰，都將因煉獄的烈火而得到補贖。所以，小罪因煉獄的烈火而煉淨。

2.此外，《格林多前書》第三章12節說：「人可用木、草、禾稈」，正如《語錄》卷二十一第一題第二節所說的，這一切都意指小罪（參閱：第二集第一部第八十九題第二節）。可是木、草、禾稈卻因煉獄而被焚毀。所以，在今生之後，小罪因煉獄而得赦。

正解 我解答如下：有人主張，在今生之後，罪過不能得赦。如果人死於大罪中，那麼他將受永罰，也不可能得赦。可是，這不可能是因爲在小罪中死亡，而不是在大罪中死亡，因爲最後的恩寵足以淨化小罪。因爲小罪的基礎是人——包括信仰基督的人——過於愛慕暫時之物，這種過分的愛慕出自使人敗壞的貪慾。所以，如果恩寵完全得勝了那敗壞人的貪慾，如同童

貞聖母一樣，那麼小罪就沒有存在的餘地了。因為人在死時的貪慾，完全減少而消滅，所以，靈魂的能力完全屈服於恩寵的權下，而小罪得以驅逐。

可是，這種意見本身及其原因卻沒有意義的。因為在本身方面，這種意見相反聖人和福音的教訓。不能將那些話視為只是指赦免小罪的罪罰，正如大師《語錄》卷二十一第六章所說的；否則的話，不論大小諸罪的罪罰都將得赦。可是，教宗額我略一世卻指證在今生之後，只有小罪獲得赦免（參閱質疑3.）。他認為那些話只是特別論及小罪的意見，立論並不充分，因為為了小罪所受的罰，並非微不足道。而罪罰的赦免是為取消罪罰，而非加重罪罰。

可是，這種意見在原因方面，顯然也沒有意義。因為在生命的末刻，肉身的缺點並沒有消除，敗壞人的貪慾根苗並沒有減少，減少的只是貪慾的行為，如同重病患者的情況一樣。身體虛弱也不能驅使靈魂的能力屈服於恩寵權下。因為靈魂的能力屈服於恩寵權下，只發生在次等能力遇見高等能力、進而臣服的情況下，這種高等能力「喜悅天主的法律」（羅7 22）。至少就平靜而言，意謂著不需要爭鬥，如同睡眠者的情況。可是，不能因此就說睡眠減少了貪慾，或說睡眠息了靈魂的能力，或說睡眠使靈魂的能力臣服於恩寵權下。

再者，縱使靈魂的能力臣服於恩寵權下，肉身的缺點能夠根本地減少貪慾，仍然不足以滌淨已犯的小罪，雖然能夠預防未來犯小罪。因為本罪縱然是小罪，沒有實際的痛悔也不可能得赦，正如之前**第二題第二節**所說的，雖然按習性有痛悔的意向。人有時因為天主的恩寵而在睡夢中死去，但是仍帶有小罪，這種人不可能在死前有痛悔小罪的行為。所以，不可能如同他們的主張，好像一個人如果沒有清楚，或者普遍的、特別的悔罪意向，並伴隨明顯的痛悔行為，那麼他的小罪就會變成

大罪：因為「只要基於樂意所犯的小罪，則即將成為大罪」。事實上，並非所有基於樂意所犯的小罪都會變成大罪，否則一切小罪都是大罪了。因為小罪是出於自願而令人喜歡，可是大罪卻是只為了享樂、以享樂為目的。所謂大罪的情形，是「人將應當善用之物佔為己有，作為自己享樂之物，做出邪惡的事」，如同奧斯定《雜題八十三》第三十題所說的。所以，造成大罪的樂意是實現的享樂，因為大罪取決於實際的行動。那麼，就有可能人在犯了小罪之後，既沒有想著要獲得赦免，也沒有想著要存留罪過，只是想著三角形有三個等角，角度相加相當於二個直角的度數等不相關的問題，就在睡夢中死去。由此可見，這種意見是完全不合理的。

所以，應該贊成另一種意見，主張人在天主的恩寵中死去，仍帶有的小罪，死後要因煉獄的烈火而得赦。煉獄之火的形罰，就某種程度而言，是出於自願（第四節）：因為藉由恩寵的德能，能夠獲得補償任何相反恩寵的小罪的能力。

釋疑 1.《盎博羅修注疏》論及大罪。或者可以說，雖然小罪並沒有在現世立即得到改善，卻因他在現世立下的善行功績，使他獲得在煉獄中消弭罪過的機會。

2.小罪來自敗壞人的慾火，慾火將不會存留在那離開肉身後面的煉獄靈魂上。因此，煉獄靈魂不會再犯小罪。可是，小罪的赦免卻是出自意志已被恩寵陶成，在煉獄中的靈魂並不會喪失這樣的恩寵。所以，不能相提並論。

3.小罪並不能改變人的情況，因為小罪不能消滅愛德，也不能減少愛德，而愛德是衡量靈魂天賦美善的標準（參閱：《語錄》第一集卷十七第二題第三節）。所以，小罪不論是得赦，或是存留，靈魂仍然與先前無異。

4.現世之後，人不可能立基本賞報（*praemium essentiale*）

的功勞，但可能立偶然賞報（*praemium accidentale*）的功勞，只要人的處境仍是在過程中，猶如旅人的狀態。所以，在煉獄裡，人可能有得以赦免小罪的功勞行為。

5.雖然小罪出自慾火的傾向，可是罪過卻是由心靈中產生。所以，縱然消滅了慾火，罪過仍然可以存在。

第七節 煉獄的烈火是否赦免罪罰

有關第七節，我們討論如下：

質疑 煉獄的烈火似乎不赦免罪罰。因為：

1.一切的淨化針對的是污穢。可是，罪罰卻不含有污穢。所以，煉獄的烈火並不赦免罪罰。

2.此外，一物之所以能受淨化，唯獨藉由與其性質相等之物。可是，刑罰並沒有與其性質相反的另一種刑罰。所以，煉獄的刑罰並不使人的罪罰淨化。

3.此外，「註解」（拉丁通行本註解）關於《格林多前書》第三章15節：「他自己固然可得救，可是仍像從火中經過的一樣」，說：「這種烈火是痛苦的試驗，《德訓篇》第二十七章論及痛苦的試驗說：『爐火試驗陶人的陶器』。」所以，人藉著現世的刑罰，至少藉著現世刑罰的極致死亡——而不是藉著煉獄的烈火補贖一切罪罰。

反之 煉獄的刑罰重於現世的一切刑罰，正如前文第三節所說的。因為人在現世所受的充分的刑罰足以彌補罪過。所以，在煉獄裡所受的刑罰更能夠補償罪過。

正解 我解答如下：凡欠債的人，一旦還清債務後，也就重獲自由。因為罪過就是積欠刑罰的債，人忍受必要的罰，絕對是由於罪過的緣故。所以，煉獄中的罰能夠淨化罪過。

釋疑 1.雖然罪罰本身並不含有污穢，可是罪罰的原因卻可能沾染污穢。

2.雖然刑罰並不相反另一個形罰，可是卻相反罪過，或罪過所積欠的刑罰。確實，一人仍有受罰的義務，是因為還沒受到相稱的刑罰。

3.聖經的這些話隱藏著多種意義。因此，這種烈火可能指現世的痛苦，或者來世的刑罰。宗徒在這裡所說的「火」，可以是指現世的痛苦，也可以是指煉獄的刑罰；不論是前者，或者後者，都能夠補贖小罪。可是，自然的死亡並不足以淨化小罪，前文第六節已加以討論。

第八節 相同的罪罰，這人是否能比那人更快地得赦

有關第八節，我們討論如下：

質疑 相同的罪罰，這人似乎不能比那人更快地得赦。因為：

1.當罪過愈重，罪罰也愈重時，在煉獄中要忍受的刑罰也愈加苦澀。因為愈是重罪，刑罰愈苦澀；同樣的道理，愈是輕微的罪，刑罰也更加溫和。所以，在煉獄的刑罰中，這人與那人得赦的速度相當。

2.此外，雖然停留的時間長短有所不同，在天堂上和在地獄裡，都是依功績決定賞報。煉獄似乎也是如此。

反之 這是宗徒的比喻，他以「木、草、稽」（格前三12）說明小罪的區別。可是顯然地，木比草和稽，在烈火中更能持久。所以，在煉獄裡，一個罪可能比另一個罪需要更長時間的淨化。

正解 我解答如下：有些小罪比其它小罪更牢不可破。因為人愈喜愛犯這些小罪，也愈牢不可破；人愛犯這些小罪，也愈遲

於淨化。所以，煉獄中的某些靈魂，比其它靈魂受更長時間的苦，因為他們更樂於沈溺在這些小罪中。

釋疑 1. 刑罰的苦澀程度取決於罪過的嚴重程度；可是，刑罰的時間長短，卻是取決於犯罪者對於罪過陷入的程度。所以，受苦少的靈魂可能受長時間的苦，反之亦然。

2. 大罪應該受地獄的刑罰，愛德應該受天堂的賞報。在現世之後，人該受地獄的罰或受天堂的賞報，都已底定，不會改變。這就是為何說，在這兩個地方，時間為所有的人都是一樣的。但是，因為小罪而在煉獄中的靈魂則不然，如同之前第六節所說的。

附錄二

論原罪的刑罰

一分爲二節一

有關這一點，可以提出兩個問題：

- 一、覺苦是否應該歸於死去時只帶有原罪的人。
- 二、未受洗的兒童靈魂是否感受精神的痛苦。

第一節 覺苦是否應該歸於死去時只帶有原罪的人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 覺苦似乎應該歸於死去時只帶有原罪的人。因爲：

1. 奧斯定《致伯多祿執事論信德》第二十七章說：「你應該非常堅決地，也毫不懷疑地相信，那些若不因父及子及聖神之名受洗而死的兒童，都應該受永罰。」。可是，刑罰意謂著受覺苦（*paena sensibilis*）。所以，那些只因原罪而受罰的兒童，都將受覺苦。

2. 此外，較大的罪過應該受較大的刑罰。可是，原罪卻大於小罪。因爲原罪比小罪更背叛天主，原罪消滅天主的恩寵，可是小罪卻還能與天主的恩寵相容；而且原罪受永罰，小罪卻受暫罰。因爲小罪的罰受覺苦，所以原罪的罰更應受覺苦。

3. 此外，罪過在現世之後，比在現世更應該受重罰，因爲現世是天主施仁慈的地方。可是，即便在現世，原罪也有相稱的可知覺的罰，如同那些只帶有原罪的嬰兒仍經歷了死亡這個可知覺的罰一樣，並非不公平。所以，在現世之後，原罪的罰也帶有覺苦。

4. 此外，正如本罪有所背離與歸向；同樣地，原罪也有所背離和歸向。原罪的背離是喪失原始的正義，原罪的歸向即

是貪慾。可是爲本罪而言，由於其歸向的原因，應當受覺苦的罰。所以，原罪的歸向是貪慾，也應當受覺苦的罰。

5.此外，上述的兒童在復活後的身體是可受苦的，或是不可受苦的。如果是不可受苦的，那麼人類的身體或者是因不受苦的天賦奇恩（*dos impassibilitatis*），而成爲神健的，例如：聖人的身體；或者是因原始的正義而成爲神健的，例如：那些在無辜狀態（*status innocentiae*）中的身體。那麼，這些兒童復活後的身體，或者是獲得不受苦的天賦奇恩，或者是光榮的身體，將與受過洗後死去的兒童彼此無異；然而這是錯誤的，因爲受過洗後死去的兒童是獲選者——繼承人。也或許，他們將領受原始正義，因此不必爲了原罪受罰；然而這也是異端謬論。可是，如果他們復活後的身體是可受覺苦的，必然要爲所有加諸在他們身上的原因受苦。所以，可主動知覺的身體將要受刑罰的覺苦。

反之 1.奧斯定《基本教理手冊》第九十三章說，那些只受原罪束縛的兒童所受的刑罰，「是最輕鬆的」。可是，他們若受覺苦則不可能如此，因爲地獄的火刑是最爲嚴峻的。所以，他們將不受覺苦。

2.此外，刑罰的痛苦感受相稱於對罪喜好的程度。《默示錄》第十八章7節說：「她以前怎樣自誇自耀，奢侈享樂……」可是，原罪沒有對罪喜好的程度，如同原罪並沒有行爲一樣：因爲喜好是行爲的後果，正如《倫理學》卷十第四章第十八號所指明的。所以，對於原罪，不需要一個可知覺的刑罰。

正解 我解答如下：刑罰應該與罪過相稱，正如《依撒意亞》第二十七章8節所說：「上主以離棄，以驅逐，懲罰了她。」可是，由源頭流傳給人的缺點，之所以有罪過的意義，並不是

因爲減少，或者破壞人本性所有的善；而是減少，或者敗壞人性外加的善。從另一方面來說，這個罪也不屬於這個人，如果他不是具有那樣的人性的話。因爲那樣的人性缺乏具有與保存那種善的能力。所以，爲他而言，除了失去爲缺乏的善所指定的目的之外，他將不受其它的罰；而這個目的不是靠人性本身能夠達成的，即是享見天主。因此，人不能享見天主，是原罪在人死後固有而唯一的刑罰。因爲如果人在死後爲原罪而受任何其它覺苦，那麼他並不是因有罪而受罰：因爲覺苦屬於個人，若他承受覺苦，也僅是他個人受苦。所以，正如原罪並不是出自人的行爲；同樣地，原罪的罰也毋須是他親自受苦，只是因爲本性的缺乏而失去獲得的能力。可是，其它人性中具有的美善，因原罪而受罰的兒童並沒有任何減損。

釋疑 1. 奧斯定並沒有稱刑罰爲覺苦，而稱刑罰爲失苦，即是不能享見天主之苦，如同聖經也常稱烈火爲刑罰一樣。

2. 原罪是一切罪惡中最輕微的，因爲這罪並不是人自願犯的：並非出自本人的意志行爲，而是原始人性的意志行爲。可是本罪，縱然是小罪，也是人所有的意志行爲。所以，原罪比小罪更應該受輕微的刑罰。

原罪與恩寵不相容。因爲人沒有恩寵，並不是真正的罪過，而是受罰；除非人是自願沒有恩寵，才是真正的罪過。所以，凡不是完全自願的行爲，罪過也是比較小的。

同樣地，小罪應受的只是暫罰。因爲暫罰是偶然的，在小罪中死去的人，仍有天主的恩寵，藉此恩寵刑罰得以消除。可是，如果人有小罪，卻沒有天主的恩寵，那麼他就將受永罰。

3. 人死前與死後的覺苦程度不能相提並論。因爲人死前的覺苦源自人本性能力做出的行爲，所以，不論是內在的覺苦，例如：發燒或其它類似的痛症；或是外在的覺苦，例如：

灼傷，皆是如此。但是在死後，人不再因本性的能力有所作為，只是根據天主正義的處置：不論是與肉身分離的靈魂，明顯的證據即肉身不受煉獄之火焚燒；或是復活後的身體，因為屆時所有本性的行動都將中止：肉身在第一因的推動下停止本性行動，第一因是造成所有肉身變化的動力因。

4.痛苦的程度相稱於受造物對犯罪的喜好程度。可是，在原罪中的習性或慾望，並沒有快樂的感覺。因此，覺苦並不合於原罪的刑罰。

5.兒童的身體將是神健的，並不是因為他們沒有受苦的能力，而是因為他們沒有受苦的外在動力。因為沒有一個復活後的身體可以影響他人的身體，尤其是以本性的行動去敗壞他人的身體；屆時只有按照天主正義的配置下的淨化行動（參閱釋疑3.）。所以，這些身體本來不會受罰，天主的正義也不應該使這些身體受覺苦。可是，聖人的身體將不受覺苦，因為屆時他們將缺乏受苦的能力。所以，不受覺苦為聖人是奇恩，為未受洗而去世的兒童卻不是如此。

第二節 未受洗的兒童靈魂，是否感受到精神的痛苦

有關第二節，我們討論如下：

質疑 未受洗的兒童靈魂，似乎感受到精神的痛苦。因為：

1.正如金口若望《講道集》中「瑪竇福音釋義」第二十二講所說，惡人不能享見天主，就是他們所受的最大刑罰，比地獄的烈火焚燒他們更為痛苦。可是，兒童卻不能享見天主。所以，兒童的靈魂為此將感受到精神的痛苦。

2.此外，人沒有獲得他希望獲得的，不可能毫無痛苦。可是，兒童也希望能享見天主，否則他們的意志就是邪惡的。因為他們不能享見天主，顯然他們的靈魂受精神的痛苦。

3.如果主張他們並不受苦，因為他們明白不是因為自己

的罪過而不能享見天主，那麼免於罪過不僅不可能減輕痛苦，反而更增加痛苦。事實上，如果人不是因為自己的罪過或傷殘，而喪失繼承權，他也不會因而稍感安慰、少受些痛苦。所以，雖然這些兒童並非由於自己罪過的緣故，而喪失如此大的益處，他們的痛苦也不會因而減少或免除。

4.此外，正如受洗的兒童與基督的功勞有關，未受洗的兒童也與亞當的罪過有關。可是，受洗的兒童由於基督的功勞，獲得永生的賞報。所以，未受洗的兒童由於亞當的罪過，忍受失去永生的痛苦。

5.此外，人失去所愛之物，不可能毫無痛苦。可是，上述兒童對天主將有自然的知識，也自然而然地愛祂。因為他們永遠離開了天主，所以他們不可能毫無痛苦。

反之 1.如果未受洗的兒童在死後有內心的痛苦，他們或者是痛哭自己的罪過，或者是痛哭自己所受的刑罰。如果他們是痛哭自己的罪過，因為他不再可能改過遷善，那麼這種痛苦將使他們失望。可是，這種痛苦為惡人而言，如同良心的嚙蟲。所以，那些兒童也有良心的嚙蟲。既然如此，他們的刑罰就不是「最輕鬆的」，如同大師《語錄》第三集卷三十三第二章（參閱第一節反之1.）所說的。可是，如果他們是痛哭自己所受的刑罰，因為他們的刑罰來自正義的天主，那麼他們的意志就與天主的正義相左。既然如此，他們的意志其實是邪惡的。任何人都不能接受這種意見。所以，他們並沒有內心的痛苦。

2.此外，正當理性並不使人心慌亂，因為不受無法規避之事干擾。因此，辛尼加的《書信集》「致盧西琉書」（Lucilius）證明了智者處變不驚。可是，兒童內有正當理性，不會因本罪而偏差。所以，他們受這種刑罰但不驚慌，因為這是他們無法規避的。

正解 我解答如下：關於這個問題，共分為三種意見。第一，有些人主張，兒童並不受絲毫的痛苦，因為他們的理智朦朧未開，並不知道自己所喪失的。但是這似乎不是可靠的意見；因為靈魂一旦免於肉身的限制，至少知道理性所能探究的一切，或許許多其它事理。

第二種意見主張，兒童有屬於本性知識的完美知識：他們認識天主，也知道自己不能享見天主，因此感受某種痛苦。可是，因為他們不是出於自願而犯罪受罰，所以他們的痛苦會得到減輕。這似乎也不是可靠的意見；因為喪失如此大的益處，不可能只有輕微的痛苦，尤其他們毫無失而復得的希望。所以，他們的罪並不是最輕微的。再者，他們沒有覺苦和外在的痛苦之罰，按同理，也不該有內心的痛苦。因為刑罰的痛苦程度應相稱犯罪的喜好程度。他們沒有犯原罪的快樂，所以刑罰應排除一切的痛苦（**第一節釋疑4.**）。

所以，第三種意見主張，兒童有本性知識的完美知識，他們知道自己並沒有永生，也知道自己沒有永生的原因，可是他們卻不因此而受苦。如何有此可能性，我們應該加以探討。

應該知道，如果人受正當理性的引導，不能獲得自己的能力無法獲得的，他並不會難過；只有在喪失似乎是自己的能力所能獲得的，才會難過。例如，智者不會因自己不能如同飛鳥在空中翱翔而難過，或者因為自己不能如同帝王一無所缺而難過；可是，他卻難過自己喪失了可能獲得的，似乎也是應該獲得的。所以，我主張一切能運用自由意志的人們，都可能獲得永生：因為他們可以準備自己獲得天主的恩寵，也將因天主的恩寵而獲得永生。所以，如果他們缺少這一點，這就是他們最大的痛苦，因為他們喪失了可能屬於自己的一切。可是，兒童並不必然要得到永生。因為永生超越他們的一切的本性能力，不是出於本然原理該他們獲得的；也因為他們失去行善立

功的可能，而只有善行才能使人獲得如此大的美善。所以，他們不因未能享見天主而受苦；他們反而因分享天主的諸多美善和本性的完美而興高采烈。

也不能說，他們因為別人的行動而獲得永生，因為即便不是他們自己的行動，也能由於別人的行動而受洗，如同那些受過洗的兒童一樣，如此就能獲得永生。因為絲毫沒有個人的行為卻受賞，這是天主的特恩。所以，那些未受洗而死亡的兒童，並不因缺乏這種恩寵而感到莫大的悲傷，如同智者並不因他們當中某些人擁有更多恩寵而悲傷一樣。

釋疑 1.那些按照自由意志而犯本罪的惡人，曾有能獲得永生。可是，兒童並非如此，正如上文所說的。所以，二者不能相提並論。

2.雖然僅在於可能和不可能之物之間，才有意志抉擇的問題，正如哲學家《倫理學》卷三第二章所說的。可是，正常而完全的意志，卻只在於人能力所及之事。如果人在這種意志方面有失，他就會痛苦；如果人在那屬於不可能之事的意志方面有失，他應當不會痛苦，因為這種意志應該稱為不完全的意志（*velleitas*）：並不是因為人絕對喜愛這物，而是因為如果這物是可能的，他就會喜愛它。

3.為繼承家產或對於自己的肢體，人往往覺得是為自己預定好的。因此，如果人由於自己的過失，或者由於他人的過失，喪失了這些事物，他就感到會痛苦，不需意外。所以，二者的比喻並不恰當。

4.基督的恩惠超越亞當的罪過，正如《羅馬書》第五章15等節所說的。所以，不能說未受洗的兒童所有的害處，多於受過洗的兒童所有的益處。

5.雖然就最後的光榮——與天主合而為一而言，未受洗

的兒童是與天主分離的；可是，他們並沒有完全離開天主，甚至因為分享本性的善而與天主合而為一。所以，他們因著本性的知識與愛情，歡欣喜樂於天主。

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》

第十七冊：論肉身復活的問題

(補編第六十九題至第九十九題 / 附錄一、二)

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (Suppl. Q69~99 / Append.1~2)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：陳家華、周克勤

審 閱 者：劉俊餘

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)