

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第十二冊：論特殊恩寵、生活和身分

第二集·第二部 第一七一題至第一八九題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 171 ~ 189

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第十二冊：論特殊恩寵、生活和身分

第二集·第二部 第一七一題至第一八九題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 171 ~ 189

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
第十四冊	陳家華、周克勤		劉俊餘、周克勤	
第十五冊	王守身、周克勤		周克勤	
補編	第十六冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第十七冊	陳家華、周克勤	劉俊餘	

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

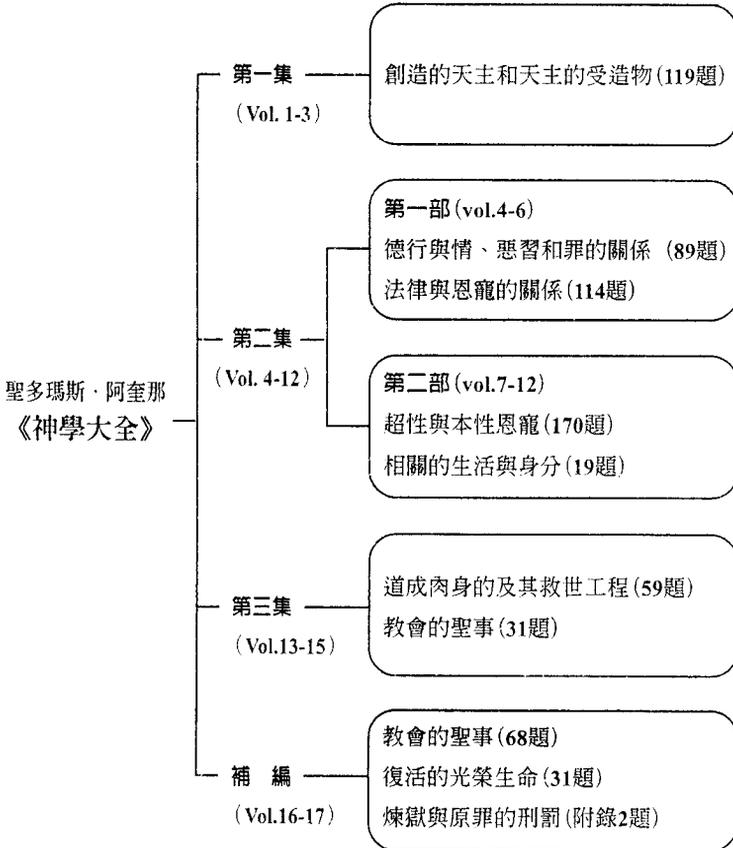
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

## 編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：
  - 質疑**（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）  
舉出數個與此論點相反的對立意見。
  - 反之**（Sed contra／On the contrary）  
根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。
  - 正解**（Respondeo dicendum quod／I answer that）  
闡述多瑪斯自己的主張與分析。
  - 釋疑**（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）  
逐條回應「質疑」列舉的反對意見。
4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。
5. 正文中首次出現的歷史人名、書名和教會會議，皆以括號註明拉丁文名稱，以及人物的生卒、會議的起迄年代。
6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：
  - 哲學家**：亞里斯多德
  - 註釋家**：亞威洛哀
  - 大師**：彼得隆巴
  - 神學家**：納西盎的額我略
  - 法學家**：柴爾穌
  - 宗徒**：聖保祿中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。
7. 聖經卷名、人名與章節的摘錄，主要根據天主教思高聖經學會發行的聖經。若有不符之處，則按照周克勤神父覆函譯者

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

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

## 第十二冊

### 論特殊恩寵、生活和身分

—第二集第二部 第一七一題至第一八九題—

#### 目 錄

<b>第一七一題 論預言</b>	1
第一節 預言是否屬於知識	2
第二節 預言是不是一種習性	5
第三節 預言是否只是關於未來偶然的事	9
第四節 先知藉著天主的啓示，是否知道預言所能知的一切	12
第五節 先知是否常會辨別什麼是自己的心神說的，什麼 是預言之神說的	14
第六節 預言所知道或宣告的事，是否可能有錯	16
<b>第一七二題 論預言的原因</b>	19
第一節 預言是否可能是自然的	19
第二節 預言的啓示是否經由天使	23
第三節 預言是否需要自然的準備	24
第四節 預言是否需要良好的品德	26
第五節 是否有些預言來自魔鬼	29
第六節 魔鬼的先知是否有時說真話	31
<b>第一七三題 論先知認識的方式</b>	34
第一節 先知是否看見天主的本質本身	34

第二節	在預言的啓示裡，天主是否也給先知的心智印入新的物象，抑或只印入新光	36
第三節	先知的神視是否常與感覺分離	40
第四節	先知是否常知道自己所預言的事	43
<hr/>		
<b>第一七四題 論預言的分類</b>		<b>45</b>
<hr/>		
第一節	將預言分爲預定的、預知的和警告的三種，是否分得適當	45
第二節	理智和想像都有神視的預言，是否比只有理智有神視的預言更爲高超	48
第三節	是否可以按照想像的神視來分預言的等級	51
第四節	梅瑟是不是一總先知之中最傑出者	54
第五節	是否享受眞福者，也有某一等級的預言	56
第六節	預言的等級是否隨著時代的進展而演變	59
<hr/>		
<b>第一七五題 論神魂超拔</b>		<b>63</b>
<hr/>		
第一節	人的靈魂是否被超拔至天主之事	63
第二節	神魂超拔是否更是屬於嗜慾力的事，而不是屬於認識力的事	66
第三節	保祿在神魂超拔時，是否看見天主的本體	69
第四節	保祿神魂超拔時，是否脫離感覺	72
第五節	保祿的靈魂在那種狀態下，是否完全與肉身分離	74
第六節	保祿是否不知道自己的靈魂是不是已與肉體分離	76
<hr/>		
<b>第一七六題 論會說語言的恩寵</b>		<b>81</b>
<hr/>		
第一節	那些曾獲得語言之恩賜的人，是否會說一總的語言	81
第二節	語言之恩賜是否比預言之恩寵更爲高超	84

<b>第一七七題</b>	<b>論在於言語的白白施予的恩寵</b>	<b>88</b>
第一節	是否有一種白白施予的恩寵是在於言語	88
第二節	智慧之言語和知識之言語的恩寵，是否也屬於婦女	91
<b>第一七八題</b>	<b>論行奇蹟之恩寵</b>	<b>93</b>
第一節	是否有一種白白施予的，為行奇蹟的恩寵	93
第二節	惡人是否能行奇蹟	97
<b>第一七九題</b>	<b>論生活之分為行動生活與靜思生活</b>	<b>100</b>
第一節	將生活分為行動的和靜思的，是否分得適當	100
第二節	將生活分為行動的和靜思的，是否分得足夠	102
<b>第一八〇題</b>	<b>論靜思的生活</b>	<b>104</b>
第一節	靜思的生活是否一無感情，而完全在於理智	104
第二節	道德涵養性德性是否屬於靜思的生活	106
第三節	屬於靜思生活的，是否有各種不同的行為	108
第四節	靜思的生活是否只在於靜思天主，還是也在於思考 任何一個真理	111
第五節	在今生的狀態下，靜思生活是否能臻於享見天主的 本體	114
第六節	將靜思的工作分為直行的、環行的和蛇行的三種行 動，是否分得適當	117
第七節	靜思是否帶有快樂	121
第八節	靜思的生活是否長久	124

<b>第一八一題</b>	<b>論行動的生活</b>	<b>127</b>
第一節	是否道德涵養性德性所有一切的行為，都屬於行動的生活	127
第二節	智德是否屬於行動的生活	129
第三節	教導是屬於行動生活的行為，還是屬於靜思生活的行為	131
第四節	在今生之後，是否仍存有行動的生活	133
<b>第一八二題</b>	<b>論行動生活與靜思生活的比較</b>	<b>136</b>
第一節	行動的生活是不是比靜思的生活更好	136
第二節	行動生活的功勞是不是比靜思生活的更大	140
第三節	靜思的生活是否因行動的生活而受阻	143
第四節	行動的生活是否先於靜思的生活	144
<b>第一八三題</b>	<b>總論人的職務和身分</b>	<b>147</b>
第一節	身分是否本身已經表示自由或奴役的境況	147
第二節	教會是否應該有不同的職務或身分	149
第三節	職務是否因其工作行為而有區別	152
第四節	身分的不同是否按照初學者、進步者、完善者來分	154
<b>第一八四題</b>	<b>總論完善的身分</b>	<b>157</b>
第一節	基督徒生活的完善，是否特別按照愛德來衡量	158
第二節	是否有人就在今生能成爲一個完善者	160
第三節	世途中的完善是在於誠命，抑或是在於勸諭	163
第四節	是否凡是完善者都有完善的身分	166
第五節	神長和會士是否具有完善的身分	169

第六節	是否所有教會神長都有完善的身分	171
第七節	會士的身分是否比神長的身分更完善	175
第八節	負責牧靈司鐸和總執事，是否比會士更完善	177
<hr/>		
<b>第一八五題</b>	<b>論有關主教身分之事</b>	<b>184</b>
<hr/>		
第一節	是否可以冀求主教的職位	184
第二節	是否可以完全拒絕加於自己的主教職位	189
第三節	被擢升至主教職位者，是否應該比別人更好	192
第四節	主教是否可以放棄主教的牧職而轉入修會	194
第五節	主教是否可以爲了某種迫害，而身離自己受託的羊群	198
第六節	主教是否可以享有一些自己的東西	200
第七節	主教若不把經管的教會財物施捨給窮人，是否犯死罪	203
第八節	升爲主教的會士是否必須遵守會規	206
<hr/>		
<b>第一八六題</b>	<b>論修會身分的主要所在</b>	<b>210</b>
<hr/>		
第一節	修會是否表示完善的身分	210
第二節	是否任何一個會士都必須實行一總的勸諭	213
第三節	修會的完善是否需要貧窮	216
第四節	修會的完善是否需要永久的節慾	222
第五節	服從是否屬於修會的完善	224
第六節	修會的完善是否需要用誓願來約束神貧、貞潔及服從	227
第七節	聲言修會的完善即在於此三誓願，是否適當	229
第八節	服從誓願是不是修會三誓願中最重要	233
第九節	會士違反會規裡的規定，是否常犯死罪	235

第十節	關於同類的罪，會士是不是比俗人犯罪更重	238
<hr/>		
第一八七題	論適合於會士的事	241
<hr/>		
第一節	會士是否可以施教、講道，以及做其他類似的事	241
第二節	會士是否可以處理俗務	245
第三節	會士是否應該親手勞作	247
第四節	會士是否可以靠施捨來生活	254
第五節	會士是否可以行乞	260
第六節	會士是否可以穿用比別人較為粗劣的衣服	263
<hr/>		
第一八八題	論修會的區別	267
<hr/>		
第一節	是否只有一種修會	267
第二節	是否應該成立一個修會，以從事行動生活的工作	270
第三節	是否可以成立為戰爭的修會	273
第四節	是否可以成立一個為講道或聽告解的修會	276
第五節	是否應該成立一個研究學問的修會	279
第六節	專務靜觀生活的修會，是不是比那從事行動生活 工作的修會好	282
第七節	公有一些東西是否減損修會的完善	285
第八節	過公共生活者的修會，是不是比過獨居生活者 的修會更完善	292
<hr/>		
第一八九題	論進修會	297
<hr/>		
第一節	是否除非是對於遵守誡命受過訓練的人，就不得 進修會	297
第二節	人是否應該用誓願約束自己去進修會	303
第三節	受進修會誓願約束的人，是否必須去進修會	305

第四節	誓許進修會的人，是否必須常留在修會裡	308
第五節	在修會裡是否應該收錄兒童	310
第六節	爲了服事父母，人是否應該放棄去進修會	313
第七節	負責牧靈的司鐸是否可以進修會	316
第八節	是否可以由一個修會轉往另一個修會	318
第九節	一個人是否可以引別人進修會	321
第十節	一個人未先向多人請教，或未做長期考慮，就進了修會，是否值得讚許	324

## 第一七一題

### 論預言

一分爲六節一

在討論了與所有的人——不管他們有什麼地位和身分——都有關係的各種德性和惡習之後，現在應該討論一些特別與某些人有關的德性和惡習（參看本部前言）。按照與有理性之靈魂有關的習性和行動，人與人之間的差異，有三種不同的情形。第一，按照白白施予的各種不同的恩寵；因爲如同《格林多前書》第十二章第4等節所說的：「恩寵彼此有區別，這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻蒙受了知識的言語」等等。

第二種不同的情形是，按照不同的生活，即行動的生活，以及致力或從事於各種工作的靜思生活（**第一七九題**）。爲此，該處第6節接著說：「工作彼此有區別。」的確，那個「爲了許多事操心忙碌不已」的瑪爾大，所致力的一種工作，即屬於行動生活的工作；而那個「坐在主的腳前，聽祂講話」的瑪利亞，所致力的是另一種工作，即屬於靜思生活的工作，如同《路加福音》第十章第19等節裡所記載的。

第三，是按照不同的職務和身分（**第一八三題**），如同《厄弗所書》第四章11節所說的：「就是祂賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師。」這是有關各種不同的職分，如同《格林多前書》第十二章5節所說的：「職分彼此有區別。」

可是，關於首先要討論的那些白白施予的恩寵，應該注意，它們有的是關於知識，有的是關於言語（**第一七六題**），有的卻是關於行動（**第一七八題**）。凡是與知識有關的，都可以把它們包括在「預言」這一項裡。的確，預言的啓示不僅涵蓋人類未來的事，而且也涵蓋天主的事。其中那些涉及應爲眾人所

相信之事的，屬於「信德或信心」；那些涉及完善者所知之更高超的奧祕的，屬於「上智或智慧」。預言的啓示也論及那些與引我們行善或作惡的精神實體有關的事，這屬於「辨別神體」。它也涵蓋對人類行爲的指導，這屬於「知識」，如同以後第三節所要討論的。爲此，首先要討論預言，以及神魂超拔（第一七五題），這是屬於預言的一級。

關於預言（prophetia），可以討論四點：第一，是關於它的本質；第二，是關於它的原因（第一七二題）；第三，是關於預言的認識方式（第一七三題）；第四，是關於預言的分類（第一七四題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、預言是否屬於知識。
- 二、它是不是一種習性。
- 三、它是否只是關於未來偶然的事。
- 四、先知是否知道一切可以預知的事。
- 五、先知是否會分辨受自天主的事，與自己的心神所見的事。
- 六、預言是否能錯。

### 第一節 預言是否屬於知識

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎不是屬於知識。因爲：

1.《德訓篇》第四十八章14節說：「死後，他（厄里叟）的屍體還能執行先知的任務。」下面第四十九章18節，關於若瑟也說：「他的遺骸特別受人敬重，死後還說了預言。」可是，人死後的屍體或遺骸，不再有什麼知識。所以，預言並不是屬於知識。

2.此外，《格林多前書》第十四章3節說：「那作先知

的，向人說建樹的話。」可是，說話是知識的後果，並不是知識本身。所以，預言似乎不是屬於知識。

3.此外，凡是完善的知識，都排除愚昧和瘋癲。可是，這二者卻能同預言在一起；因為《歐瑟亞》第九章7節說：「以色列，你們要知道，先知是愚人，是瘋子。」所以，預言並不是完善的知識。

4.此外，正如啓示（revelatio）與理智有關；同樣，靈感（inspiratio）似乎與情感有關，因為靈感寓有一種感動。可是，根據賈西道祿（Cassiodorus，約485～585年）於《聖詠註解》（Expositio psalorum）前言所說：預言是「靈感或啓示」。所以，預言並不是更屬於理智，而不屬於情感。

**反之** 《撒慕爾紀上》第九章9節卻說：「現今所稱的『先知』，就是從前所稱的『先見者』。」可是，先見屬於知識。所以，預言也是屬於知識。

**正解** 我解答如下：預言首先主要是在於知識；因為（先知）是知道一些為人遙不可知的事物。為此，他們之能名為先知，就是由於phanos，即顯示的緣故：因為給他們顯示了一些遙遠的事物。是故，如同依希道在《語源學》卷七第八章裡所說的：「在舊約時代，他們叫作『先見者』（videntes）。因為別人看不見的，他們看得見；隱藏在奧祕裡的，他們也能透視。」為此，外邦人管他們叫作「占卜者」（vates），這個字是從「智力」（vis mentis）來的（《語源學》卷八第七章）。

不過，由於如同在《格林多前書》第十二章7節裡所說的：「聖神顯示在每人身上，是為人的好處」；以及後來在第十四章12節裡所說的：「當祈求多得建立教會的神恩」。所以預言其次是在於說話，即先知把經由天主教導而知道的事物，

宣講出來，為建樹別人，如同在《依撒意亞》第二十一章10節所說的：「凡是我由萬軍的上主，以色列的天主所聽到的，我都告訴了你們。」為此，如同依希道在《語源學》卷七第八章裡所說的，他們之所以被人稱為先知，「如同一些預言者，因為他們是從遠處講話」，即講遙遠的事，「以及說出未來的真實之事」。

至於那些超乎人類知識之上，而為天主所啓示的事物，不是用它們所超越的人的理性，而是要用天主神能的工作，才能證實的；如同《馬爾谷福音》第十六章20節所說的：「他們到處宣講；主與他們合作，並以奇蹟相隨，證實所傳的道理。」為此，第三，顯行奇蹟也與預言有關，有如宣講預言的一種證明。所以，《申命紀》第三十四章10及11節說：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，上主藉所行的一切神蹟和奇蹟，面對面地認識了他。」

**釋疑** 1.所引述的那些話，是指上述的預言的第三點，即用以作預言的證明。

2.宗徒在那段文字裡所說的，是指宣講預言。

3.那些所謂愚人和瘋子的先知，並不是真先知，而是假先知；關於他們，《耶肋米亞》第二十三章16節說：「不要聽信向你們說預言，並欺騙你們的先知的話；他們講的，並非出自上主的口，而只是他們心中的幻想。」《厄則克耳》第十三章3節也說：「吾主上主這樣說：『那些隨心所欲，而一無所見的愚妄先知，是有禍的！』」

4.預言需要提高心神的注意力，以便認識天主的事物。為此，《厄則克耳》第二章1節說：「人子，站起來！我要同你講話。」可是，這樣提高注意力，是靠聖神的推動，才能做到；為此，在那裡第2節接著說：「有一種神力進入我內，使

我站起來。」在心神的注意力已被提高到天主的事物以後，它才能認識天主的事物；爲此，接著說：「也聽見祂同我講話。」所以，關於提高心神方面，預言須有靈感，如同《約伯傳》第三十二章8節所說的：「全能者的靈感，賦予人聰明。」關於認識天主的事物方面，而預言的完成即在於此，預言還需要啓示；因爲啓示除去隱晦和蒙蔽的帷幕，如同《約伯傳》第十二章22節所說的：「使隱秘的事，由暗處彰顯。」

## 第二節 預言是不是一種習性

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎是一種習性。因爲：

1.如同在《倫理學》卷二第五章裡所說的：「在靈魂裡有三種東西：能力、情和習性。」可是，預言並不是能力，否則人人都會預言了，因爲人人都有靈魂的能力。它也不是情，因爲情是屬於嗜慾能力的，如同前面第二集第一部第二十二題第二節所已經講過的；而預言主要卻屬於知識，如同前面第一節所已經講過的。所以，預言是一種習性。

2.此外，凡不是常在進行活動的靈魂的長處，便是一種習性。可是，預言是靈魂的一種長處，卻並不是常在進行活動，否則在睡眠時的先知就不能叫作先知了。所以，預言似乎是一種習性。

3.此外，預言被人視爲白白施予的恩寵之一。可是，恩寵是靈魂所習有的一種東西，如同前面第二集第一部第一〇九題第六及第九節，和第一一〇題第二節已經講過的。所以，預言是一種習性。

**反之** 如同註釋家亞威洛哀（Averroes）在註釋亞里斯多德的《靈魂論》卷三時所說的，習性是「一個人可以隨心所欲，用來

行動的東西」。可是，一個人並不能隨心所欲，使用預言，如同《列王紀下》第三章15節，關於厄里叟所說的。教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第一篇裡說：「約沙法特問他（厄里叟）有關未來的事；他卻沒有預言之神，便叫人彈琴，好使預言之神因著詠詩讚頌而降來，使他的心神充滿關於未來之事的知識。」所以，預言不是一種習性。

**正解** 我解答如下：如同宗徒在《厄弗所書》第五章13節裡所說的：「凡顯露出來的，就成了光明。」這話就是說，正如顯示有形體可見的東西，需要有形的光；同樣，顯示屬於理智方面可見的東西，也需要理智的光。所以，顯示必須與那藉以顯示的光相稱，猶如後果必與前因相稱一樣。所以，既然預言是屬於超乎自然理性之上的知識的事，如同前面第一節已經講過的；因此，為能預言，需要一種超乎自然理智之光的光。是故《米該亞》第七章8節說：「我雖坐在黑暗中，但上主是我的光明。」

光在一物內，可有兩種情形。第一，是如同一種長存的形式，如：太陽和火所具有的形體之光。第二，是如同一種情（passio，承受）或過渡的印入或投射（impressio），如：天空中的光。

預言之光在先知的理智內，並不是以一種長存的形式的方式，否則先知就常有講預言的能力了；這顯然是不對的。因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第一篇裡說：「有時先知沒有預言之神。這預言之神也不是常由他們的心智隨意使喚。這樣，他們沒有預言之神時就可以知道，幾時自己有祂，這是由於（天主的）恩賜而有的。」為此，在《列王紀下》第四章27節裡，厄里叟關於那個叔能的婦人說：「她心中很痛苦；上主隱瞞了我，什麼也沒有告訴我。」

這事之所以然，是因為人所具有的理智之光，是以一種完善長存的形式，使他的理智主要能認識經由這光所顯示之事物的原則；例如，藉著主動理智的光，理智首先對於一切自然能知的事物，認識它們的首要原則。可是，凡是屬於超性的知識，並經由預言所顯示的事物，其原則或源頭是天主自己，而先知看不見天主的本質；那些在天鄉的真福者卻能看見，因為他們以一種完善長存的形式具有這樣的光，如同《聖詠》第三十六篇10節所說的：「藉著祢的光明才能把光明看見。」

所以，只有說預言之光在先知的靈魂裡，是以一種承受或過渡投射的方式。《出谷紀》第三十三章22節所說的，「當我的榮耀經過時，我把你放在磐石縫裡」等等，以及《列王紀上》第十九章11節對厄里亞所說的：「你出來，站在山上，立在上主面前；看，上主正從那裡經過」等等，都在表示此點。由此可見，正如天空常需要新的照明，先知的心智也常需要新的啓示；好比一個尚未學會技藝原則的學徒，在每一件事上都需要接受指導一樣。《依撒意亞》第五十章4節說：「祂每天清晨喚醒我的耳朵，叫我如同學子一樣靜聽。」就是連講預言的方式，也說明這一點；因為（在聖經上）這樣說：「上主」曾對這個或那個先知「說過話」，或者說：「上主的話」，或「上主的手是在他身上」。

至於習性，則是一種長存的形式。由此可知，嚴格地來說，預言不是一種習性。

**釋疑 1.** 哲學家在那種分類法，並非絕對包括在人靈魂裡所有的一切，卻只是觸及那些可能是倫理行爲的原則。因為這樣的行爲有時是因情而完成的，有時卻因習性，有時則純然是因能力，例如：那些尚未養成習性的人，只靠理性的判斷來行事。

不過，也可以把預言歸於情，只要把「情」這個名詞

(passio) 解作被動的接受，如同哲學家在《靈魂論》卷三第四章裡所說的：「理解是一種承受」。的確，正如在自然的認識中，可能理智 (intellectus possibilis) 承受主動理智 (intellectus agens) 的光照；同樣，在預言的認識中，人的理智接受天主之光的照明。

2. 正如在形體的東西上，停止了被動的承受以後，仍留有一種再次被動的適宜性，例如：被燃燒過一次的木頭，更容易再度燃燒；同樣，連在先知的理智方面，也是在停止了現行的照明之後，仍然留有一種更易再受照明的適宜性。這也好比心神受了一次虔誠的激動，以後就更容易重新提振以前的虔誠。為此，奧斯定在《書信集》第一三〇篇第九章「論祈求天主」(De Orando Deum) 裡說，必須屢行祈禱，免得已有的虔誠完全熄滅。

不過，也可以這樣說，某人由於受有天主的任命，所以即使停止了現行的預言的照明，也可以稱為先知，如同《耶肋米亞》第一章5節所說的：「我選定了你作萬民的先知。」

3. 一切恩寵的賜予，都提昇人到某一超乎人類本性以上的事。這可能有兩種情形。第一種情形關於行爲的本體，例如：顯奇跡，以及認識「天主智慧的那些變化無定和深奧莫測的事」(《聖詠》第五十一篇8節)。對於這樣的行爲，並不賜給人習有的恩寵。

第二種超出人類本性之上的事，不是關於行爲的本體，而是關於行爲的方式，例如：以受造物為(反映天主的)鏡子，這樣去愛天主和認識天主。關於這方面，可能賜給習有的恩寵。

### 第三節 預言是否只是關於未來偶然的事

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎只是關於未來偶然的事。因為：

1. 賈西道祿《聖詠註解前言》說：「預言是天主的靈感或啓示，以不變的真實性，宣告事情的發生。」可是，發生是屬於未來偶然的事。所以，預言的啓示只是關於未來偶然的事。

2. 此外，從《格林多前書》第十二章第8等節裡，可以看出與「能說先知話」這種神恩相對分的，是那些有關天主之事的「智慧及信心」，那些有關受造的神體的「辨別神體」，以及有關人世之事的「知識」。可是，習性與行動都是按照其對象來區別的，如同第二集第一部第十八題第五節，以及第五十四題第二節已經講過的。所以，預言似乎都不以任何一種上述的事為其對象。所以，只能說它只是關於未來偶然的事。

3. 此外，不同的對象造成不同的種類，如同前面所已經講過的（同上）。所以，假如有一種預言是關於未來偶然的事，另有一種則是關於一些其他的事，那麼似乎就不是同一種類的預言了。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第一篇裡說，有的預言是「關於未來的事」，例如《依撒意亞》第七章14節所說的：「看！有位貞女要懷孕生子」；有的則是「關於過去的事」，例如《創世紀》第一章1節所說的：「在起初天主造了天地」；有的則是「關於現在的事」，例如《格林多前書》第十四章24及25節所說的：「如果眾人都說先知話，即使有不信的人進來，他心內的隱密事，必會顯露出來」。所以，預言並非只是關於未來偶然的事。

**正解** 我解答如下：藉著某一種光而進行的顯示，能涵蓋一切

屬於那一種光的東西；例如：肉體的視覺涵蓋一切的顏色，心智自然地認識涵蓋一切服屬於人類主動理智之光的東西。可是，預言的認識是靠天主之光，而藉著這樣的光，可以認識一切的東西：不管是屬於天主的也好，或是屬於人類的也好；是屬於精神的也好，或是屬於肉體的也好。爲此，預言的啓示涵蓋上述的一切。譬如說，有關天主的優越性，以及天使等神體的工作等，都曾有過預言的啓示；例如《依撒意亞》第六章1節說：「我看見吾主坐在崇高的御座上。」他的預言也涵蓋那些屬於自然物體的事；例如《依撒意亞》第四十章12節所說的：「誰曾用手心量過海水」等等。它也涵蓋那些屬於人類道德的事；例如《依撒意亞》第五十八章7節所說的，「將食糧分給飢餓的人」等等。它也涵蓋那些屬於未來的事；例如《依撒意亞》第四十七章9節所說的：「這兩樣一天內會突然降在你身上，喪子與守寡。」

不過，必須注意，由於預言是關於那些與我們的知識距離很遠的事，所以一件事與人類的知識距離愈遠，就愈本然與預言有關。這樣的事可以分爲三級。第一級是關於這樣的事：它對某人的知識來說，不管是對他的感覺也好，或是對他的理智也好，距離都遠；可是它對所有其餘的人來說，卻並不如此。譬如說，某人用他自己的覺官來認識的，那些就在他眼前的東西；可是，另一個人用他自己的覺官卻不認識，因爲那些東西不在他眼前。這樣，厄里叟藉著預言，知道他的徒弟革哈齊在遠處所做的事，如同《列王紀下》第五章26節所記載的。一個人心中的思想，同樣因著預言，也能給另一個人顯露出來，如同《格林多前書》第十四章25節所說的。這樣，一個人藉著科學證明所知道的事，也可能藉著預言而給另一個人顯示出來。

第二級是關於這樣的事：它們普遍超出所有人的知識，

這不是因為它們本身是不可知的，而是因為人類認識的欠缺，如天主聖三的奧蹟。色辣芬把這奧蹟顯示出來了，因為他們高呼說：「聖！聖！聖！」等等，如同《依撒意亞》第六章3節所記載的。

最後一級是關於這樣的事：它們遠非眾人所能知，因為（對人來說，）它們本身是不可知的，如未來偶然的事，其真相究竟如何，尚未決定。由於凡是普遍性的和屬於本身的東西，勝過那些個別性的和憑藉別物的東西，所以顯示未來的事，原本最與預言有關係。「預言」（prophetia）這個名詞，似乎也是由此而來的。所以，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第一篇裡說：「由於所謂預言，是因為它預告未來之事，所以幾時它講述過去的或現在的事，就喪失自己這名稱的特質。」

**釋疑** 1.在那裡，預言是按照「預言」原本的意義來加以界定。

2.也是按照這一方式，預言與其他白白施予的神恩或恩寵相對分。這樣，也就解答了**質疑**2。

不過，也可以這樣解答：凡是屬於預言的事，都有一個相同之點，即如果它們不是經由天主的啓示，人就無法知道它們。至於那些屬於「智慧」、「知識」和「解釋語言」等事，人類固然能用自然的理性來認識；可是，經由天主之光的照明，它們就以更高超的方式顯示出來。「信心或信德」雖然是關於人所看不見的事；可是，那屬於信德的，並不是人對所信之事的知識，而是人確實贊同由別人所知道的事。

3.預言認識之中的形式成分，就是天主的光照。基於這光照的唯一性，預言有其同一種類；雖然藉天主的光照，以預言的方式所顯示的事，各不相同。

## 第四節 先知藉著天主的啓示，是否知道預言所能知的一切

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 先知藉著天主的啓示，似乎知道預言所能知的一切。因爲：

1.《亞毛斯》第三章7節說：「吾主上主若不先將自己的計劃啓示給自己的先知，什麼也不做。」可是，凡是經由預言所啓示的，都是天主所作的事。所以，沒有一件事不啓示給先知的。

2.此外，「天主的作爲完美無比」，如同《申命紀》第三十二章4節所說的。可是，預言是「天主的啓示」，如同前面所已經講過的。所以，它是完美的。如果不給先知啓示一切所能預言的事，預言就不是完美的了；因爲凡是完美的，「什麼也不缺」，如同在《物理學》卷三第六章裡所說的。所以，一切所能預言的事，都會啓示給先知。

3.此外，形成預言的天主之光，比形成人類知識的自然理性之光更強。可是，人若備有一門學問，便知道一切與這門學問有關的知識，例如：文法學家知道一切屬於文法的事。所以，先知似乎知道一切所能預言的事。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第一篇裡說：「預言之神，有時光照先知的心神關於現在的事，卻不光照關於未來的事；有時卻不光照關於現在的事，而光照關於未來的事。」所以，先知並不知道一切所能預言的事。

**正解** 我解答如下：各種不同的東西並非必然在一起，除非有一樣東西把他們都連結起來，而且它們也都繫屬於這樣東西；如同前面第二集第一部第六十五題第一及第二節已經講過的，一總的德性，因著智德或愛德，而必然同時俱在。凡是藉著某一

原理而能知道的東西，都在那原理之中連結在一起，並繫屬於它。爲此，那對於一個原理的全部功能都完善認識的，那麼，凡是藉著那個原理所能知道的一切，他同時也都知道。可是，如果不知道這種共同的原理，或是對它只有一個概括的認識，那麼就沒有同時知道一切的必然性；而是每一件事必須由它自己顯示出來，從而能是知道其中某一些事，卻不知道其他另一些事。至於那些藉由天主之光，以預言的方式所顯示的事，其原理就是第一真理本身，而先知們卻不是在第一真理本身內，看見這第一真理。所以，他們並非必然知道一切所能預言的事。而是任何一位先知，按照關於這件事或是關於那件事的特別啓示，只知道其中的一部分。

**釋疑** 1. 凡是對於教導信眾必不可少的事，上主都把它們啓示給先知們。不過，並不是把一切都啓示給所有的先知，而是給一個啓示這些，給另一個啓示那些。

2. 在天主的啓示的範圍內，預言是一種不完善的東西。爲此，《格林多前書》第十三章8及9節說：「先知之恩終必消失」，以及「我們作先知所講的，也只是局部的」，也就是說，不圓滿的。將來在天鄉，天主的啓示才會是圓滿的。爲此，後來第10節接著說：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」所以，預言的啓示並非必然什麼都不缺；只是關於預言目的之所在那方面，什麼也不缺而已。

3. 誰若學有一門學問，就知道這門學問的原理。凡是屬於這門學問的，都繫屬於這些原理。爲此，誰若完善地具有某一門學問的習性，就知道與這門學問有關的一切。可是，藉著預言，並不會認識有關預言之知識的原理本身，即天主。所以，二者不可相提並論。

## 第五節 先知是否常會辨別什麼是自己的心神說的，什麼是預言之神說的

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 先知似乎常會辨別什麼是自己的心神說的，什麼是預言之神說的。因為：

1. 奧斯定在《懺悔錄》卷六第十三章裡說，他的母親「曾說過，她藉著一種言語難以形容的感覺，能看出天主的啓示與自己靈魂的夢想之間的區別」。可是，預言是「天主的啓示」，如同前面已經講過的。所以，先知常會辨別預言之神所說的話，與自己的心神所說的話。

2. 此外，「天主並不命令不可能的事」，如同熱羅尼莫所說的。可是，在《耶肋米亞》第二十三章28節裡，天主命令先知說：「得了夢的先知，讓他傳夢；得了我的話的，就該忠實傳述我的話。」所以，先知辨別得出，什麼是他得自預言之神，什麼則是他在別方面所見的。

3. 此外，天主之光所照明的，比自然理性之光所照明的更為確實。可是，那因自然理性之光而獲得知識的，確實知道自己有那知識。所以，那因天主之光而獲得預言的，就遠更確實知道自己有那預言。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第一篇裡說：「應該知道，那些聖善的先知們，在受人諮詢時，由於他們已很習慣講預言，所以講出一些發自他們自己心神裡的話，卻自以為自己說的話是來自預言之神。」

**正解** 我解答如下：先知的心智接受天主的教導，可有兩種方式：一種是經由明顯的啓示；另一種則「經由一種衝動或感應，而這種衝動或感應，是人的心智有時甚至是在不知不覺中

所領受的」，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第十七章裡所說的。所以，先知對於那些自己顯然經由預言之神而知道的事，極其確實，而且也確信它們是由天主啓示給他的。爲此，《耶肋米亞》第二十六章15節說：「實是上主派了我來，給你們當面宣布這一切話。」不然，假若對於這一點，連他自己也沒有把握的話，那麼以先知的話爲依據的信仰，就不是確實可靠的了。我們可以把以下的事視作預言確實的象徵：《創世紀》第二十二章亞巴郎在一次預言的神見中受命，準備自己，去把他自己的獨生子作爲祭品來祭獻。假如他對於天主的啓示不是十分確實的話，他就絕對不會那樣做的。

先知對於經由衝動或感應所知道的事，有時不能完全清楚辨別：自己知道這事是由於天主的某種激發，還是由於自己的心神？並不是我們在天主的激發下所知道的一切，都以預言的那種確實性給我們顯示出來。因爲這樣的衝動或感應，在各種預言之中，是一種不完善的預言。教宗額我略一世的那些話（反之），就是應該這樣來把它們解釋。不過，爲了避免因此產生錯誤，「（先知們）很快就會由聖神改正；他們從祂那裡，聽到真實之事，並責備自己說了不真實的話」，如同教宗額我略一世接著在那裡所說的。（按：可參看《撒慕爾紀下》第七章，達味王與納堂先知關於籌建聖殿的對話。）

**釋疑** 前二論證所提出的理由，是從那些由預言之神所啓示的事出發。由此可知對一切質疑的解答。

## 第六節 預言所知道或宣告的事，是否可能有錯

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 預言所知道或宣告的事，似乎可能有錯。因為：

1. 預言是關於未來偶然之事的，如同前面第三節已經講過的。可是，未來偶然之事可能不發生，否則它們就是必然的事了。所以，預言可能有錯。

2. 此外，依撒意亞曾用預言給希則克雅預告說，「快料理你的家務，因為你快死，不能久活了」（《列王紀下》第二十章1節，《依撒意亞》第三十八章1節）可是，後來給他加多了十五年的壽命，如同在《列王紀下》第二十章6節，以及《依撒意亞》第三十八章5節裡所記載的。同樣的，在《耶肋米亞》第十八章7及8節裡，上主說：「我一時可對一個民族，或一個國家，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，不再給他降原定的災禍。」尼尼微城民的事例可以證明這一點，因為按《約納》第三章10節所說的：「天主遂憐憫他們，不將已宣布的災禍降在他們身上」。所以，預言可能會錯。

3. 此外，凡是有條件的假設，如其前因絕對必然，則其後果也絕對必然；因為在有條件的假設裡，其後果之與前因，有如三段論法裡的結論之與前提；而由必然的（前提）所推論出的（結論），無非仍是必然的，如同在《分析後論》卷一第六章裡所證明的。可是，假如預言不能錯誤的話，那麼以下這個條件假設便是真的了，即：「如果是一件預言過的事，便必將會發生。」可是，這個條件假設的前因是絕對必然的，因為是關於一件過去的事；所以，它的後果也是絕對必然的。不過這是不對的；因為這樣，預言就不是關於偶然之事了。所以，說預言不能錯誤，是不對的。

**反之** 賈西道祿《聖詠註解前言》卻說：「預言是天主的靈感或啓示，以不變的真實性，宣告事情的發生。」可是，如果預言能錯的話，就沒有不變的真實性了。所以，它不可能錯。

**正解** 我解答如下：從前面第二節已經講過的，可見預言是一種知識，由天主的啓示，以教導或傳授的方式，印在先知的理智裡。可是，學生所得知的真理，與教授所有的相同；因為學生的知識就是教授的知識的肖像。這正如在自然界受生者的形式，就是生之者的形式的一種肖像一樣。熱羅尼莫《達尼爾註解》，關於第二章10節也利用這種方式說，預言是「天主預知的一種徵象」。所以，預言所認識的和宣告的真理，必然就是天主知識中的真理；而天主的知識絕不能錯，如同在第一集第十六題第八節裡已經講過的。爲此，預言不可能錯。

**釋疑** 1.如同在第一集第十四題第十三節裡已經講過的，天主預知的確實性，並不排除個別未來之事的偶然性；因爲天主的預知，看那些事如同現在的事，而且已經定於一。爲此，由於預言是「天主的預知」所印下的一個肖像或「象徵」，所以也並不因有不變的真實性，而排除未來之事的偶然性。

2.天主的預知對未來的事有兩種看法，即看它們的本身，就是說：看它們就像當前的事一樣；以及看它們位於原因內，就是說：按照前因與後果的次序來看它們。雖然未來的偶然之事，其本身已定於一；可是按照其在原因內來看，卻還沒有限定，而可能有不同的事發生。這兩種認識在天主的理智裡，雖然常連在一起；可是在做預言的啓示時，並不是常在一起的。因爲主動者留下其印象的行動，並不是常與其能力相等。爲此，有時預言的啓示印下了天主預知的一種肖像，如同祂在看未來偶像之事本身時那樣。這樣，事實就會真如所預言

的那樣發生；例如在《依撒意亞》第七章14節裡所說的：「看！有位貞女要懷孕生子。」

有時預言的啓示印下天主預知的肖象，卻如同祂在認識前因之於後果的次序那樣。這樣，所發生的，有時就不與所預言的相同。不過，預言並沒有錯誤；因為預言的意思是：那些次等的前因，不管是自然界的行動也好，或是人類的行動也好，都已有了這樣的安排，以便發生這樣的後果。《依撒意亞》說的「你快死，不能久活了」，就有這個意思；也就是說：「你的身體已經被安排好要死去。」《約納》第三章4節的「還有四十天，尼尼微就要毀滅了」，意思是說：「這是它的罪孽所應得的毀滅」。至於說天主「反悔」，這是一種譬喻的說法，就是說祂像一個有悔意者那樣；也就是說：「祂改變了自己的判決，卻並不改變自己的主意。」

3. 預言的真實性與天主預知的真實性相同，如同上面正解所講的；因此，以下的這個條件假設是真實的：「如果是一件預言過的事，便將會發生。」它如同這個假設一樣：「如果是一件（天主所）預知的事，便將會發生。」因為在這兩個假設裡，前因都是不可能不這樣的。為此，其後果是必然的；這不是按照它對我們是未來之事來說，而是按照它現在眼前來衡量，即它隸屬在天主的預知之下，如同在第一集第十四題第十三節釋疑2.裡已經講過的。

## 第一七二題

### 論預言的原因

一分爲六節一

然後要討論的是預言的原因（參看第一七一題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、預言是不是自然的。
- 二、它是否經由天使而來自天主。
- 三、預言是否須有自然的準備。
- 四、它是否須有良好的品德。
- 五、是否有些預言來自魔鬼。
- 六、是否魔鬼的先知有時說真話。

#### 第一節 預言是否可能是自然的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎可能是自然的。因爲：

1.教宗額我略一世在《對話錄》卷四第二十六章裡說：「靈魂的能力，本身只靠自己的聰敏，也預見一些未來之事。」奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十三章裡也說：人的靈魂就其由肉體的感官解脫來看，宜於預見未來之事。可是，這屬於預言。所以，靈魂靠自然的能力能獲致預言。

2.此外，人的靈魂在醒寤時，比在睡眠時更有能力。可是，有些人在睡眠時，自然地預見一些未來之事，如同哲學家在《論睡眠及醒寤》裡所說的（參看「論睡眠中的預知」第二章）。所以，人遠更能自然地預知未來之事。

3.此外，人就其本性來說，比無靈動物完美。可是，有些無靈動物預知那些與自己有關的未來之事，例如：螞蟻預知

天將下雨。這從下雨前，螞蟻開始把食物儲藏在洞裡的行動就可以知道了。同樣的，魚也能預知將來的暴風雨；這從牠們遠避有暴風雨的地區那種行動，就可以看得出來。所以，人類遠比無靈動物更能自然地預知那些與自己有關的未來之事，而預言就是關於這樣的事。所以，有些預言是由自然來的。

4.此外，《箴言》第二十九章18節說：「預言缺乏時，人民必放縱。」由此可見，預言為人類的生存是必要的。可是，「在必要的事物方面，自然不會匱乏」。所以，預言似乎出於自然。

**反之** 《伯多祿後書》第一章21節卻說：「預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的。」所以，預言並非出自自然，而是來自聖神的恩賜。

**正解** 我解答如下：如同前面第一七一題第六節釋疑2.已經講過的，關於預知未來之事，預言可能有兩種方式：一種是預知未來之事的本身；一種是在其原因內預知未來之事。可是，預知未來之事的本身，這是原本屬於天主理智的事，因為在天主永恆的理智面前，一切都是現在的，如同在第一集第十四題第十三節、第五十七題第三節和第八十六題第四節裡所已經講過的。所以，對於未來之事的這種預知，不可能出於自然，卻只能來自天主的啓示。

可是，人能靠自然知識，在事的原因內，預知未來之事，例如：醫生藉著有些原因，可以預知將來會有健康或是死亡。這是因為他們由於自己的經驗，能從那些原因預知那樣的後果。這樣預知未來之事，在人方面可能有兩種出於自然的情形。第一種情形是，靈魂藉著在自己內所具有的東西，能夠立刻預知未來之事。這樣，「有人認為人的靈魂本來具有一種先

見的能力」，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十三章裡所說的。這種說法似乎與柏拉圖的主張相符；柏拉圖認為，靈魂由於分有概念，而認識所有的事物。可是，靈魂的這種知識，在靈魂與肉身結合時被朦朧了；不過，根據柏拉圖《費多篇》(Phaedo)第二十七章的說法，按照肉身不同的清純程度，而有些人更加朦朧，有些人卻不那麼朦朧。為此，可以這樣說，誰的靈魂在與肉身結合時不很朦朧的，就能靠自己的知識預知未來之事。

但是，奧斯定卻反對這種主張。他說：「既然（靈魂）常願意」，即常有這種先見的能力，「卻為何不能常有它呢？」（同上）

按照亞里斯多德的主張，靈魂是從可感覺的有形之物獲得知識，如同在第一集第八十四題第六節裡已經講過的；由於這張似乎更與事實相符，所以更好按照第二種情形來說，關於這樣的未來的事物，人並沒有先見的知識；不過，可以憑自己的經驗獲得它。而人的自然體質也能幫助這樣的經驗；因為基於這種體質，人有完美的想像力和清楚的思維力。

不過，這樣來預知未來之事，與前面那種由於天主的啓示而預知未來之事，有兩種不同。第一，因為前面那種預知，能預知無論什麼未來之事，而且絕不會錯。至於基於自然的能力而能有的預知，卻只是關於一些人的經驗所能及的事。

第二，是第一種預知具有「不變的真實性」（第一七一題第三節）；至於這第二種的預知卻非如此，它可能含有錯誤。

第一種預知實在是屬於預言的事；第二種預知則不是，因為如同在前面第一七一題第三節正解已經講過的，預言的知識是關於那些超出一般人類知識的事。所以，必須說，絕對意義的（simpliciter）預言不可能出自自然，只能來自天主的啓示。

**釋疑** 1.靈魂幾時擺脫肉身，就更適於接受精神物體的影響，也更能感受自然的物體，在人的想像裡所留下的那些精微的行動；因為靈魂幾時專心致力於有形之物，就會受阻於此。為此，教宗額我略一世說，人快到死去的時候，靈魂「藉著自己本性的聰敏，能預知一些未來之事」（同上）。就是說，連那些微小的印象，他也能感受到。

或者，他也因天使的啓示而預知未來之事。不過，不是靠他自己的能力。因為，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十三章裡所說的，假使是靠自己的能力，那麼無論他什麼時候願意，就都能預知未來之事了。這顯然是不對的。

2.在睡眠時預知未來之事，或者是來自精神物體的啓示，或者來自肉體的原因，如同在前面**第十五題第六節**討論占卜時，已經講過的。不過，二者都能是在睡眠時，比在醒寤時進行得更好。因為醒寤者的靈魂專心致力於外面的有形之物，因而對於精神物體的或自然原因的精微印象，不大能夠感受得到。可是，關於判斷的完善，則醒寤時勝過睡眠時。

3.無靈動物並不預知未來的後果，除非是根據它們的原因來預知，這些原因推動無靈動物的想像。而且，這勝過推動人的想像。因為人的想像，尤其是在人醒寤的時候，更隨從理性，而不隨從自然原因所留下的印象。不過，理性在人身上所完成的事，遠比自然原因在無靈動物身上留下的印象所完成的為多。至於天主默感先知的恩寵，更能幫助人類。

4.預知之光也擴及指導人的行動。所以，為能統治人民，預言是必要的，尤其是關於敬禮天主方面；因為，關於這類的事，自然的能力是不足的，需要有恩寵。

## 第二節 預言的啓示是否經由天使

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 預言的啓示，似乎不是經由天使。因為：

1.《智慧篇》第七章27節說，天主的智慧「進入聖善的靈魂，使他們成爲天主的朋友和先知」。可是，它直接使他們成爲天主的朋友。所以，它也直接使他們成爲先知，並不經由天使。

2.此外，預言是屬於白白施予的恩寵之一。可是，白白施予的恩寵來自聖神，如同《格林多前書》第十二章4節所說的：「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜。」所以，預言的啓示並不是經由天使。

3.此外，賈西道祿《聖詠註解前言》說，預言是「天主的啓示」。假如是經由天使來啓示，那麼就應該說，它是天使的啓示了。所以，預言並不是經由天使。

**反之** 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章裡說：「我們的光榮的教父，經由天上的各位神能者，獲得神視。」他在那裡所討論的是關於預言的神視。所以，預言的啓示經由天使。

**正解** 我解答如下：如同宗徒在《羅馬書》第十三章1節裡所說的：「凡來自天主的，都是有秩序的。」如同狄奧尼修所說的：「天主規定的秩序有這一點，即經由那在中間者，來安排那在下者。」（同上）可是，天使是在天主與人類中間，因為他們比人類更多分有天主的美善。爲此，天主的光照和啓示，自天主經由天使而傳遞給人。可是，預言是藉天主的光照和啓示來進行的。由此可見，它是經由天使來完成的。

**釋疑** 1.使人成爲天主的朋友的愛德，是一種意志的成就，而只有天主才能影響意志。至於預言，則是一種理智的成就；而

就是天使也能影響理智，如同在第一集第一一一題第一節裡已經講過的。爲此，二者不得相提並論。

2.白白施予的恩寵之歸於聖神，有如歸於第一根源；可是，聖神卻是經由天使的服務，在人內灌輸並運用這樣的恩寵。

3.工具所做的工作，歸於主要的主動者，因爲工具是因主動者的能力而進行工作的。既然服務者有如一種工具，所以經由天使的服務而完成的預言的啓示，稱爲天主的啓示。

### 第三節 預言是否需要自然的準備

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎需要自然的準備或素質（dispositio）。因爲：

1.先知接受預言，是按照接受者的準備或素質來接受。因爲，關於《亞毛斯》第一章2節的「上主由熙雍一怒吼」，熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是自然的事：凡是願意用一事物比擬另一事物的，就從那些他們經驗過的，以及在其中長大的事物來取譬，例如：水手把敵人比作大風，把損失比作沉舟。同樣的，亞毛斯是一個牧羊人，所以他把對天主的畏懼比作獅子的怒吼。」可是，凡爲一物所接受者，是按照接受者的方式來接受，這一點需要自然的準備或素質。所以，預言需要自然的準備或素質。

2.此外，預言的觀察高於學問的探求。可是，如果缺乏自然的準備，就會妨礙學問的探求；的確，有許多人由於缺乏自然的準備，而無法求得高深的學問。所以，靜觀預言遠更需要它。

3.此外，缺乏自然的準備比偶然發生的故障，對人的妨礙更大。可是，偶然發生的事會妨礙預言的觀察。因爲熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》裡說：「當夫婦進行房事時，聖神不臨在，即使那進行生育工作的，看似一位先知。」（參看《書信集》

第二十二篇) 所以，缺乏自然的準備遠更能妨礙預言。所以，自然的良好準備是為預言所需要的。

**反之** 教宗額我略一世在一篇五旬節的證道詞裡說：「祂」，即聖神，「充盈了一個彈琴的兒童，使他成為一位聖詠的作者；祂也使牧放牛羊和種植無花果的人成為先知」（《福音論贊》卷二第三十篇）。所以，為說預言，事先並不需要什麼準備，一切都繫於聖神的意志；關於此聖神，《格林多前書》第十二章11節說：「這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配與人。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，真正的及絕對的預言，來自天主的啓示；至於那出於自然原因的預言，只是相對的或從某方面來說的預言。必須注意，天主在行動時，由於祂是普遍的原因，所以祂並不需要在有形或物質的後果方面，應該先有物質或質料，或任何物質或質料的準備；卻能同時產生物質或質料、準備或素質，以及形式。同樣，祂也不需要精神的後果方面，應該先有什麼準備，卻能與那精神的後果，一起產生那種適當的準備或素質，如同自然秩序所需要的那樣。此外，祂也能同時藉創造而產生主體本身；就是說，在創造靈魂時，就使他能有為說預言的準備或素質，並賜予他預言的恩寵。

**釋疑** 1.預言可用不論什麼比喻來表達，這對預言並沒有什麼不同。所以，關於這方面，天主對先知的工作並不改變什麼。可是，如有不適於預言的事物，則由天主的能力加以清除。

2.探求學問，藉由自然的原因完成。可是，除非在物質或質料方面先有（適當的）準備，自然就不能進行工作。至於

對預言的原因——天主，卻不可如此說。

3.有些自然不適當的狀態，如果不把它們清除，就能妨礙預言的啓示，例如：一個人完全失去自然的知覺。又如一個人也能受阻於某種強烈的情，如：怒情、或在性交時的慾情、或任何其他的情，而不能有預言的行動。不過，既然預言的原因是天主的神能，祂可以把這種不適當的自然狀態除去。

#### 第四節 預言是否需要良好的品德

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 預言似乎需要良好的品德。因為：

1.《智慧篇》第七章27節說，天主的智慧「周行各國，進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友和先知。」可是，沒有良好的品德，以及聖化的恩寵，不可能有聖德。所以，沒有良好的品德，以及聖化的恩寵，就不可能有預言。

2.此外，秘密的事只向朋友吐露，如同《若望福音》第十五章15節所說的：「我稱你們為朋友，因為凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了。」可是，如同在《亞毛斯》第三章7節裡所說的，「上主將自己的秘密，啓示給自己的先知」。所以，先知似乎是天主的朋友；而這非有愛德，絕不可能。所以，預言似乎不能沒有愛德；而愛德如無聖化的恩寵，也就沒有了。

3.此外，《瑪竇福音》第七章15節說：「你們要提防假先知！他們來到你們跟前，外披羊皮，內裡卻是凶殘的豺狼。」可是，凡是內裡沒有恩寵的，似乎就是凶殘的豺狼。所以，都是假先知。是故，沒有一個真先知不是藉著恩寵而為善人的。

4.此外，哲學家在《論睡眠及醒寤》裡說：「如果占夢來自神，那麼祂不應該把占夢託給不論什麼人，而不託給那些最善良的人。」（參看「論睡眠中的預知」第一章）可是，我們

知道，預言這種神恩來自天主。所以，預言的神恩除了賜給最善良的人以外，不給別人。

**反之** 《瑪竇福音》第七章22及23節記載，那些說「主啊！我們不是因你的名說過預言嗎」的人，得到的回答是：「我從來不認識你們。」可是，按照《弟茂德後書》第二章19節所說的，「主認識那些屬於祂的人」。所以，那些不是因恩寵屬於天主的人，也能說預言。

**正解** 我解答如下：良好的品德可以從兩方面來看：第一，是從它內在的根源，即聖化的恩寵方面來看；第二，是從內心的情和外面的行動方面來看。聖化恩寵之賜予，主要是使人的靈魂藉著愛德，而與天主結合。為此，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章裡說：「一個人不會從左邊被轉移到右邊（按：參看《瑪竇福音》第二十五章31至46節的譬喻），除非將聖神賜予他，使他成爲一個愛天主及愛近人的人。」所以，任何一件事，如果可以沒有愛德，也就可以沒有聖化的恩寵，因而也就可以沒有良好的品德。可是，預言可能沒有愛德。這可以從兩方面來證明的。第一，是從二者（預言與愛德）的行動方面來證明：因爲預言是屬於理智的事；而理智的行動先於意志的行動；愛德卻是成全意志的。爲此，宗徒在《格林多前書》第十三章1節裡，把預言放在其他那些屬於理智而可能沒有愛德的事物之間。

第二，是從二者的目的方面來看；因爲預言是爲了教會的利益而賜予的，一如其他白白施予的恩寵，如同宗徒在《格林多前書》第十二章7節裡所說的：「聖神顯示在每人身上，爲人的好處。」它的目的並不是直接爲使先知的情感與天主結合，如同愛德那樣。所以，從良好品德的首要根源方面來看，

預言可能沒有良好的品德。

不過，如果我們從心靈的情和外面的行動方面來看，那麼一個人由於品德不良，不能說預言。因為，說預言十分需要提高心神，使它靜觀屬神之事；而這種靜觀卻因強烈的情，以及不適當地專心致力於外面的事而受阻。為此，《列王紀下》第四章38節說：「眾先知的弟子們，都同厄里叟在一起住。」他們好像過著退隱的生活，以免因忙於世事，而得不到預言的神恩。

**釋疑** 1. 有時給人預言之恩，是為別人的利益，以及為能光照他自己的心神。這些就是天主的智慧，藉著聖化的恩寵而進入他們的靈魂，「使他們成為天主的朋友和先知」的人。

可是，有些人得到預言之恩，只是為別人的利益。他們有如天主工作所用的工具。為此，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第七章27節裡說：「說預言，顯神蹟，和驅魔鬼等，有時並不是由於那行事者的功勞，而是或者由於呼號基督的聖名，而發生這樣的事；或是為懲罰那些呼號者，或是為那些目睹和耳聞者的利益才賜予的。」

2. 教宗額我略一世解釋《若望福音》第十五章15節說：「幾時我們聽到了至高上天的事物，就喜愛它們；我們喜愛它們，就已經認識它們，因為愛本來就是一種知識。所以，祂已經給他們顯示了一切；因為他們放棄了世間的慾望，熱燃著至大之愛的火。」（《福音論贊》第二十七篇）天主的秘密並不是常以這種方式給先知顯示出來。

3. 並非所有的壞人都是凶殘的豺狼，只有那些存心想害別人的才是。因為金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十九講，關於第七章15節裡說：「天主教的教師，即使是罪人，固然可說是肉慾的奴隸，卻不能說是凶殘的豺狼；因為他

們並沒有這樣的主意，想敗壞基督信徒。」既然預言以別人的利益為目的，所以這樣的人顯然是假先知；因為他們並沒有受天主的派遣去做這樣的事。

4.天主的神恩並不是常賜給那些絕對最好的人，有時卻賜給那些為接受這種神恩最好的人。這樣，天主把預言的神恩賜給那些祂認為最好賜予的人。

### 第五節 是否有些預言來自魔鬼

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有任何預言來自魔鬼。因為：

1.預言是「天主的啓示」，如同賈西道祿《聖詠註解前言》所說的。可是，魔鬼所完成的，不是天主的事。所以，沒有任何預言可能來自魔鬼的。

2.此外，預言的認識需要一種光照，如同前面第一七一題第二及第三節已經講過的。可是，魔鬼並不光照人的理智，如同在第一集第一〇九題第三節裡已經講過的。所以，沒有任何預言，可能來自魔鬼的。

3.此外，如果一種徵兆現象可以有兩種相反的解釋，就不是有效的徵兆現象。可是，預言是證實信德的徵兆現象。為此，關於《羅馬書》第十二章6節的「如果是說預言，就應與信德相符合」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你必須注意，在列舉神恩時，從預言開始。這表示預言是第一個證據，以證明我們的信德合乎理性；因為信徒是在接受了聖神之後，才說預言的。」所以，預言不可能來自魔鬼的。

**反之** 《列王紀上》第十八章19節卻說：「現在你派人去召集以色列人，同受依則貝耳供養的那三百五十個巴耳的先知，及那四百個崇拜樹林的先知，上加爾默耳山，到我跟前來。」可是，

那些都是崇拜魔鬼的人。所以，似乎也有預言來自魔鬼。

30

——神學大全·第十一冊：論特殊恩寵、生活和身分

**正解** 我解答如下：如同前面**第一七一題第一節**已經講過的，預言表示一種與人類的知識距離很遠的知識。高級的理智顯然能夠知道一些與那低級的理智距離很遠的事物。可是，在人類的理智之上，不僅有天主的理智；按照自然的秩序，也有天使的理智，不管他們是善的天使，或是惡的天使。所以，魔鬼就是用其自然的知識，也能知道一些距離人之認識遙遠的事物，且能把它們啓示給人。不過，那些絕對最遠的事物，是只有天主所知道的事物。爲此，真正而絕對意義的預言，只有藉著天主的啓示來完成。可是，就是那種由魔鬼所做的啓示，相對地或按照某種意義來說，也可以被稱爲預言。爲此，那些得到魔鬼給以一些啓示的人，在聖經裡，並不是單純地或直截了當地被名爲先知，卻另外有所附加，如：「假先知」，或「崇拜偶像的先知」。是故，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十九章裡說：「幾時惡神將一個人挾持到這些事」，即神視，「就使他或者像魔鬼一般，或者成爲附魔者，或者成爲假先知。」

**釋疑** 1. 賈西道祿在那段文字裡，是在解釋真正及絕對意義的預言。

2. 魔鬼把自己所知的顯示給人，並不是藉光照人的理智，而是利用一種想像的幻像，或者也現形與人談話。爲此，這種預言不及真的預言。

3. 有些徵兆現象，甚或外面的跡象，可以使人辨別魔鬼的預言與天主的預言。爲此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十九講，關於第七章22節裡說：「有些人藉著魔鬼之神說預言；他們就是那些占卜者。不過，可以這樣來辨別他們，因爲魔鬼有時說假話，聖神卻總不說假話。」所以，

《申命紀》第十八章21及22節說：「也許你心裡想：『我們怎能知道上主未曾說過這話？』你要以這為徵象：幾時一位先知因上主之名說話，若他的話不實現，不應驗，這話就不是上主說的。」

## 第六節 魔鬼的先知是否有時說真話

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 魔鬼的先知似乎總不說真話。因為：

1. 盎博羅修說：「一切的眞話，不管是誰說的，都來自聖神。」（參看：偽盎博羅修（Ambrosiaster），《格林多前書註釋》，關於第十二章3節）可是，魔鬼的先知並不是藉著聖神說話；因為，「基督之於貝里雅耳，不能有什麼協和」，如同《格林多後書》第六章15節所說的。所以，這樣的（先知）總不說眞的預言。

2. 此外，正如眞先知接受眞理之神的啓示；同樣，魔鬼的先知接受謊言之神的啓示，如同《列王紀上》第二十二章22節所說的：「我去，在他所有的先知口中，做虛言的神。」可是，那些接受聖神啓示的先知，總不說假話，如同前面**第五節釋疑3**和**第一七一題第六節**已經講過的。所以，魔鬼的先知總不說眞話。

3. 此外，《若望福音》第八章44節論及魔鬼，說：「他幾時撒謊，正出於他的本性，因為他是撒謊者，而且又是它的父親」，即撒謊的父親。可是，魔鬼在給其先知們啓示時，無非是出於他的本性說話。的確，他並沒有被立為天主的工作者，以傳報眞理；因為，「光明之於黑暗，沒有什麼聯繫」，如同《格林多後書》第六章14節所說的。所以，魔鬼的先知總不說眞話。

**反之** 關於《戶籍紀》第二十二章14節，「註解」（拉丁通行

本註解)上說：「巴郎是一個占卜者；就是說，他藉著魔鬼的幫助，以及魔術，有時預知未來之事。」可是，他說了許多真的預言，如同《戶籍紀》第二十四章17節所記載的：「由雅各伯將出現一顆星，由以色列將興起一權杖。」所以，就是魔鬼的先知，也說真的預言。

**正解** 我解答如下：事物之有善，有如知識之有真。可是，不可能有一件完全被剝奪其善的事物。所以，也不可能有一個完全虛假的，不攙有任何一點真理的知識。爲此，伯達於《路加福音註釋》(Commentarium in Lucam)卷五，關於第十七章12節說：「沒有一種偽說，不也有時把一些真理混入其虛偽中的。」所以，魔鬼用以指導其先知的那種謬說，也含有一些真理，因而易於爲人接受；因爲理智因受外表看似真的吸引，而走向錯誤，正如意志因受外表看似善的吸引，而走向邪惡一樣。爲此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十九講，關於第七章22節裡說：「魔鬼確實有時也說真話，好能用少許真話，來推銷他的謊言。」

**釋疑** 1.魔鬼的先知並不是常靠魔鬼的啓示說話，有時卻賴天主的啓示，如同關於巴郎清楚所記載的：《戶籍紀》第二十二章第8等節敘述天主曾向他說話，雖然他是一個魔鬼的先知。因爲，天主也利用壞人，爲使善人得到益處。爲此，祂經由那些魔鬼的先知，預言一些真話：一方面爲使真理更爲可信，因爲連仇敵也爲它作證；另一方面也使那些相信他們的人，因著他們的話而更被帶往真理。爲此，就是連那些女巫(Sibyllae)，也曾關於基督而說了許多真的預言。

不過，當魔鬼的先知接受魔鬼的指示，而說一些真實的預言時，有時是靠他們自己本性的能力，而本性是由聖神所

造；有時卻是受著善神的啓示，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十九章裡所說的。這樣，就是連魔鬼所宣告的真實的話或事，也來自聖神。

2. 真先知常受真理之神的啓示。真理之神絕不虛假，所以總不說假話。至於假先知並不是常受虛假之神的指示，有時卻也受真理之神的啓示。就是虛假之神有時也說真話，有時則說假話，如同上面正解及釋疑1.所講過的。

3. 來自魔鬼自己的東西，才是真正屬於魔鬼的東西，即謊言和罪惡。至於那些屬於其本性的東西，並非來自魔鬼自己，卻來自天主。由於他們自己的本性，有時他們也說真話，如同上面釋疑1.所講過的。天主也利用他們來顯示應經由他們來顯示的真理，即當經由天使把天主的奧祕告訴他們時，如同前面釋疑1.，以及第一集第一〇九題第四節釋疑1.已經講過的。

## 第一七三題

### 論先知認識的方式

—分爲四節—

然後要討論的是先知認識的方式（參看第一七一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、先知是否看見天主的本質本身。
- 二、先知啓示的完成，是否也藉某些物象的灌輸，抑或只藉（天主之）光的灌輸。
- 三、先知的啓示，是否常是超出感覺。
- 四、預言是否常伴有對所預言之事的知識。

#### 第一節 先知是否看見天主的本質本身

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 先知似乎看見天主的本質本身（或本體）。因為：

1.關於《依撒意亞》第三十八章1節的「快料理你的家務」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在天主的預知的那本書裡，寫著一切的事，先知們可以讀到。」可是，天主的預知，也就是天主的本質本身。所以，先知看見天主的本質本身。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷九第七章裡說：「一切暫世之物，都是在那永恆的真理裡而造成的。在那永恆的真理裡，我們用心目可以看到我們的存在，和行動所遵循的形式。」可是，對天主的事物，先知在所有人中具有最崇高的知識。所以，他們最能看見天主的本質。

3.此外，偶然的未來之事，爲先知們按照不易的真理所認知」。可是，除非是在天主本身之內，它們就不能如此。所以，先知看見天主本身。

**反之** 享見天主的本質，在天鄉裡並不停止。可是，「先知之恩，終必消失」，如同《格林多前書》第十三章第8等節所說的。所以，預言並不是藉由看見天主的本質來完成。

**正解** 我解答如下：預言表示從遠處認識天主。爲此，《希伯來書》第十一章13節關於先知，說：「只由遠處觀望」。至於那些已在天鄉處於真福狀態下的人，不是從遠處觀望，而是像在近處瞻仰，如同《聖詠》第一三九篇14節所說的：「善人必定居住在你的面前。」由此可見，先知的認知與將來在天鄉裡的那種完美的認識不同。所以，彼此之異殊，有如完美者之與不完美者：一有了那完美者，這不完美者就消失，如同宗徒在《格林多前書》第十三章8節裡所說的。

可是，曾有些願意區別先知的認識與真福者的認識的人，卻這樣說：先知看見天主的本質本身，他們稱之爲「永恆之鏡」(speculum aeternitatis)，只是並不是如同真福者(所享見)的對象；而是按照這一觀點，即在其內存有一切未來事情之理。

這是絕不可能的事。因爲，天主之爲真福者(所享見)的對象，就是按照祂的本質本身，如同奧斯定在《懺悔錄》卷五第四章裡所說的：「誰若認識你(天主)，即使不認識那些東西(即受造之物)，也是有福的。」可是，一個人在天主的本質本身內，看見受造之物的理，而看不到那本質本身，這是不可能的。一方面因爲天主的本質本身，是一切被形成之物的理。這種屬於觀念方面的理，除了對受造之物方面的關係，給天主的本質並不增加什麼。另一方面，也因爲是先認識一樣東西的本身，即認識天主爲真福的對象，然後才認識那樣東西與其他東西的關係；即根據存在於天主內的萬物之理，來認識天主。爲此，先知們不可能看見天主爲受造之物的理，而不爲真福的對象。

所以，必須說，先知的神視並非就是看見天主的本質本

身，也不是在天主的本質本身裡，卻是在一些肖像裡：按照天主之光的照明，看見所見的事物。爲此，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章裡，在討論先知的神視時，這樣說：「智慧的神學家，稱這種目睹爲屬天主的或神視，因爲它是藉著把那神視者提高到天主的或神的事物，靠那些沒有形體形式的東西的肖像來實現的。」這樣的經天主之光所照明的肖像，更像是一面鏡子，而不像天主的本質。因爲，在鏡子裡呈現出的那些物象（species），來自別的東西；關於天主就不能這樣說了。可是，先知的心智所接受的這樣的照明，可以說是一面鏡子：因爲在那裡出現的，是天主預知的真理的肖像。爲此，它被稱爲「永恆之鏡」，好像在顯示天主的預知；因爲天主在其永恆中，看一切都像現在的東西一般，如同前面第一七二題第一節已經講過的。

**釋疑** 1. 說先知在天主預知的那本書裡閱讀，這是因爲從天主自己的預知裡，產生在先知心智裡的真理。

2. 說人在第一真理裡，看見那使他自己存在的形式，這是因爲第一真理的肖像，在人的心智裡照耀，因而使靈魂能認識他自己。

3. 由於偶然的未來之事是按照在天主裡不易的真理，所以祂能把這樣的知識印在先知的心智上，而使先知不必看見天主的本質。

## 第二節 在預言的啓示裡，天主是否也給先知的心智印入新的物象，抑或只印入新光

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在先知或預言的啓示裡，天主給先知的心智（mens），似乎不印入新的物象（species；按：此字於此指各種事物留給認識者的象或像），卻只是印入新光。因爲：

1.如同關於《亞毛斯》第一章2節，熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）所說的，先知們所採用的徵象或比喻，都是他們自己生活中的事物。可是，假如先知的神視是藉由新印入的一些（新）物象而實現的話，那麼（先知）以前的生活經驗，對於神視就毫無作用了。所以，並不是在先知的心靈裡新印入一些新的物象，卻只是印入預言或先見之光。

2.此外，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第九章裡所說的，使人成為先知的，並不是想像的觀看，而只是理智的觀看。為此，《達尼爾》第十章1節也說：「對於神視，需要理解。」可是，理智的觀看，如同在同卷第六章裡所說的，不是利用什麼肖像，而是藉由事物的真理本身。所以，先知或預言的啓示，並不是藉由印入一些物象來完成。

3.此外，聖神利用預言之恩，給人顯示那超出本性能力之上的事物。可是，人靠自己本性的能力，能形成不論什麼事物的物象。所以，在先知或預言的啓示裡，並不賦給事物的什麼物象，卻只給以理智方面的光。

**反之** 《歐瑟亞》第十二章10節卻說：「是我給他們（先知）增多了異象，以及在先知們的手中，我被以世物來摹仿或比擬。」可是，增多異象並不是藉著先知一般的神視所共有的理智之光，而只是藉著不同的物象；至於摹仿或比擬，也是藉著這樣的物象。所以，在先知或預言的啓示裡，似乎印入事物的新的物象，不是只賦予理智之光。

**正解** 我解答如下：如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第九章裡所說的：「預言的認識主要是屬於心智的事。」可是，關於人類心智的認識，必須注意兩件事，即接受或呈現事物，以及判斷所呈現的事物。事物用一些物象，給人的心智呈

現出來。按照自然的秩序，物象先應該呈現給感官，其次給想像（力），第三給可能或「被動理智」（*intellectus possibilis*）。跟著「主動理智」（*intellectus agens*）的光照，這被動的理智為想像的形像所變化。在想像裡，不僅是有可感受到的物之形像，如同由感官所接受的那樣，而且也有種種不同的變化：或者由於形體上的一些變化，如同睡眠者和瘋狂者所有的情形一樣；或者按照理性的指示，而把那些想像的內容或「心象」（*phantasmata*）加以整理，以供理智去認識。正如由於把同樣的字母加以不同的佈置，而得到不同的意義；同樣，也按照想像之內容或心象的不同的整理，而在理智裡產生不同的理解的內容或「理象」（*species intelligibilis*）。至於人之心智的判斷，則是按照理智之光的能力。

先知或預言的神恩，給人的心智，在它的自然的能力之上，關於兩方面，都加上一些東西：關於判斷方面，藉賦予理智之光；以及關於接受或呈現事物方面，這是藉一些物象完成的。關於這第二方面，預言的啓示可以用人的教導來加以比擬；可是，關於那第一方面則不可以。因為人可以利用言語的符號，授予自己的學生某些事物；卻不能像天主那樣，在人的內心予以光照。對預言來說，這兩方面以第一方面更為重要，因為判斷是認識的完成階段。所以，如果天主用想像的形像，給一個人授予或呈現一些事物，如同給法郎（《創世紀》第四十一章）和拿步高（《達尼爾》第二及第四章）所做的；或者也用物體的形像，如同給貝耳撒沙所做的（《達尼爾》第五章）；不應該把這樣的人視作先知，除非他的心智受到光照，而能自作判斷。為此，這樣的顯示屬於一種不完善的預言。有些人管它叫作「失神的或低級的預言」（*casus prophetiae*），就像占夢一樣。可是，如有人只在理智方面受到光照，因而也能判斷別人在想像裡所見的事物，這樣的人就是先知，例如：給法郎解夢

的若瑟（《創世紀》第四十一章）。不過，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第九章裡所說的：「那在兩方面都有特優的情形者，因而心神既見到那些表達意義的事物的形像，且又能用靈活的思想去瞭解它們，這人才是最大的先知。」

天主有時利用外面的感官，給先知的心智呈現出一些可感覺到的形像，例如：達尼爾看見牆上所寫的字，如同《達尼爾》第五章第17等節裡所記載的。有時卻利用想像裡的形像，或者完全由天主印入，而不經感官，例如：在一個胎生瞎子的想像裡，印入有顏色的形像。天主或者把那些來自感官的形像加以整理，例如：耶肋米亞「看見一個沸騰的鍋，它的口由北面傾倒過來」，如同《耶肋米亞》第一章13節所說的。天主或者也直接給心智印入理象（理解的內容），例如：有些人接受天主所賦予的學識和智慧，如同撒羅滿和宗徒們（《列王紀上》第三章5節；《宗徒大事錄》第二章）。

至於理智之光，有時是由天主把它印入人的心智，使他能夠判斷別人所見的事物，例如：前面關於若瑟已經講過的。又如宗徒們，主曾「開啓他們的明悟，叫他們理解經書」，如同《路加福音》第二十四章45節所說的；「解釋語言」，就是屬於這種情形。或者使人能夠按照天主的真理，判斷自己經由自然的途徑所認識的事物。或者也使人在關於自己應該做的事上，能夠做出正確而有效的判斷；如同《依撒意亞》第六十三章14節所說的：「上主的神，領導了他（百姓）。」由此可見，先知或預言的啓示，有時只用光照，有時卻用新印的物象，或者把物象另加整理。

**釋疑** 1.如同在前面**正解**所講的，如果在預言的啓示裡，天主把那些先前來自感覺的想像的形像，按照祂所要啓示的真理來加以適當的整理；這時，以前的生活經驗對於那些形像，就能

發生一些作用。可是，如果（形像）完全是由天主從外面印入的，情形就不是如此。

2. 理智的觀看不是利用一些形體的和個別的形像，而是利用一些可理解的像或象。爲此，奧斯定在《論天主聖三》卷九第十一章裡說：「心神具有一些已知各種事物的像。」這種像在預言的啓示裡，有時由天主直接印入，有時卻是從想像的形像裡，因著預言之光的幫助而產生；因爲就從這些想像的形像裡，憑藉更高之光的光照，就可以看出更精緻的真理。

3. 如果絕對地或就其本身來看形像，人固然能夠憑著自然的能力，形成不論什麼想像的形像；可是，（相對地或就其）爲表達那些超乎人之理智的可理解的真理來看，卻並非如此。關於這後一點，必須有超性之光的幫助。

### 第三節 先知的神視是否常與感覺分離

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 先知的神視似乎常與感覺分離。因爲：

1. 《戶籍紀》第十六章6節說：「若你們中有一位先知，我要在神視中顯示給他，或在夢中與他談話。」可是，如同在《聖詠集》卷首的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「在神視或夢中的觀看，是經由那些好像是說的、或做的事來完成的。」然而那些好像是說的、或做的，但實際上卻沒有說也沒有做，這就是離棄或超出感官或感覺。所以，預言常是在超出感官或感覺的情形下完成的。

2. 此外，當一種能力很注意其工作時，其他的能力就離棄自己的行動，例如：那些十分留神聽一種聲音的人，就不能用視覺察覺在他們目前所發生的事。可是，在先知的神視裡，理智被提高起來，而十分留神自己的行動。所以，先知的神視似乎常是在與感官或感覺分離的情形下完成的。

3.此外，同一件東西不可能同時轉向相反的方面。可是，在先知的神視裡，心神是轉向接受自上而來的（啓示）。所以，它不能同時轉向可感覺到的事物。因此，給先知的啓示，似乎必然常是在與感官或感覺分離的情形下完成的。

**反之** 《格林多前書》第十四章32節卻說：「先知的神魂是由先知自己作主。」假如先知因超出感覺，而不能把持自己，這就不可能了。所以，先知的的神視並非是在離棄或超出感覺的情形下完成的。

**正解** 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，先知或預言的啓示，可有四種方式，即：利用理智之光的灌輸；利用理智（理解內容）的輸入；利用想像之形像的印入或整理；利用可感覺到的形體形像的顯示。幾時利用可感覺到的形體的形像，給先知的心智呈現一些事物，不管這些形像是由天主特別形成的也好；如顯現在梅瑟面前的荊棘（《出谷紀》第三章2節），以及出現在達尼爾眼前的文字；或是由別的原因所形成的也好，只要是依照天主的安排，為以預言的方式表示某種事物：如諾厄的方舟表示教會，這些都不能脫離感覺。

再者，為用理智之光照明先知的心智，或者給它形成一些理象（理解內容），並不一定需要脫離外面的感官或感覺；因為我們的理智的完善判斷，是藉訴諸這些可感覺到的事物，它們是我們知識的最初的起點，如同在第一集第八十四題第六節裡已經講過的。

不過，如果預言的啓示是經由想像的形像，就必須與感官或感覺分離，使這些心象（phantasmata）出現時，不至於被人視為與外面的所感覺到的事物有關。可是，有時它完全與感覺分離；就是說，人藉感官什麼也沒有察覺。有時它卻不完全

與感覺分離；就是說，人藉感官有所察覺，不過他不能完善地辨別那些外面所察覺到的，與那些在想像中所看見的。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十二章裡說：「人是如此看見在心神裡所形成的物體的形象，就好像是經由身體看見物體，因而在同一時間，（用肉眼）察覺到一個人近在眼前；但在心神裡，卻又似與另一個人相距甚遠。」

不過，這種與感覺分離的情形，在先知身上並不是如同在那些附魔者或瘋狂者身上那樣，有一種自然或天性方面的失當；卻是由於正常的原因：不管它是自然的原因也好，如在夢中；或是由於心神方面的原因也好，如十分專心於靜思。例如，在《宗徒大事錄》第十章9及10節裡，關於伯多祿所記載的，說他在飯廳裡祈禱的時候，「就神魂超拔了」；或是由於天主神能的提舉也好，如同在《厄則克耳》第一章1節裡所說的：「上主的手臨於他」。

**釋疑** 1.那些有權威的話，是在講論那樣的先知：當他們或在睡眠時——即所謂「在夢中」，或在醒寤時——即所謂「在神視中」，給他們印入了想像的形像，或把想像的形像加以整理。

2.心神在其行動中，如果專注於那些遠離感官的、不在跟前的事物，這時就因爲心神非常專注，而有與感覺分離的情形。可是，幾時心神在其行動中，專注於整理或判斷可感覺到的事物，就不必與感覺分離。

3.先知的心神行動並不是按照他自己的能力，而是按照那自上而來的影響力。爲此，幾時先知的心神因受自上而來的影響，而從事判斷或整理一些可感覺到的事物，就不與感覺分離；只在心神超拔，靜思一些更崇高的事物時，才與感覺分離。

4.（答反之）說先知的神魂由先知自己作主，這是關於宗徒在那裡所討論的宣告預言的問題；因爲先知用自己的感

覺，把所見的事說出來，並非神智迷亂，如同那些附魔者，像普利希拉（Priscilla，約三世紀初）和蒙達諾（Montanus）說的那樣。可是，在先知或預言的啓示裡，先知本人更好說是受著預言之神，即預言神恩的支配。

#### 第四節 先知是否常知道自己所預言的事

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 先知似乎常知道自己所預言的事。因為：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第九章裡說：「那些在心神裡，藉著一些形體東西的形像而得見異像的，除非也有心智的工作來理解它們，否則不算是預言。」可是，凡是被人理解的事，不可能不爲人所知道。所以，先知並非不知道自己所預言的事。

2. 此外，預言之光優於自然理性之光。可是，凡藉自然理性之光而有知識的，並非昧於他所知道的。所以，凡藉預言之光而有所宣告的，不可能不知道它們。

3. 此外，預言旨在光照人。爲此，《伯多祿後書》第一章19節說：「你們有先知的話：對這話你們當十分留神，就如留神在暗中發光的燈。」可是，除非一個人自己先受到光照，不可能給別人照明什麼。所以，似乎先知先受光照，以便知道要給別人所宣告的事。

**反之** 《若望福音》第十一章51節卻說：「這話不是由蓋法自己說出的，只因為他是那年的大司祭，才預言了耶穌將爲民族而死」等等。可是，蓋法並不知道這事。所以，並不是凡有所預言的，都知道自己所預言的事。

**正解** 我解答如下：在先知的預言的啓示裡，先知的心智受到

聖神的推動，如同一種不能勝任其事的工具對於主動者一樣。可是，先知心智之受到推動，不僅是為察覺一件事，而且也為說出一件事，或者做一件事；有時同時是為上述三點，有時卻為其中的兩點，有時則只為其中的一點。不管發生哪一種情形，都有一些在認識方面的缺點。因為，當先知的心智被推動去評估或察覺一件事時，有時他只是被帶去察覺那件事；有時卻更進一步，知道這件事是由天主給自己啓示的。

同樣的，有時先知的心智受到這樣的推動，去說出一件事，而且是明白聖神用這些話想說什麼；例如達味，《撒慕爾紀下》第二十三章2節記載他，說：「上主的神，藉著我說話。」有時人的心智雖然受到推動去說出一些話，但那人卻不明白聖神用這些話想表示什麼，例如：《若望福音》第十一章51節所提到的蓋法。

同樣的，幾時聖神感動一個人的心智去做一件事，有時那人明白這有什麼意義，例如：耶肋米亞把腰帶藏在幼發拉的河裡，如同《耶肋米亞》第十三章第5等節所記載的；有時那人卻不明白，例如：那些瓜分基督衣服的兵士（《瑪竇福音》第二十七章35節），並不知道那件事有什麼意義。

所以，幾時一個人知道自己受到聖神的推動，用言語或行動去評估或象徵一件事，這一點真正屬於預言，是不可或缺的。幾時受到推動而不知道，就不是完善的預言，只算是一種預言的衝動或感應。

不過，應該知道，由於先知的心智是一種不能勝任其事的工具，如同上面所講過的；即使是真先知們，也不完全知道聖神用他們所見的、所說的、甚或所做的事，所指向的一切。

**釋疑** 以上的話，已足以解答那些質疑了。因為其主要論據所講的，是關於那些心智完全受有天主光照的真先知。

## 第一七四題

### 論預言的分類

一分爲六節一

然後要討論的是預言的分類（參看第一七一題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、論分預言爲各類。
- 二、沒有想像的預言是不是更爲崇高。
- 三、論預言的各種等級。
- 四、梅瑟是不是先知中之最傑出者。
- 五、一個享見天主者是否能成爲先知。
- 六、預言是不是跟著時代的進展而增長。

#### 第一節 將預言分爲預定的、預知的和警告的三種，是否分得適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 關於《瑪竇福音》第一章23節的「看！一位貞女將懷孕生子」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「有一種預言，由於是出自天主的預定，所以不管怎樣，必然會發生；它的實現並不繫於我們的意志，例如這裡所講的這個預言。另一種預言則出於天主的預知，我們的意志可能對它加以干預。還有一種叫作警告的，是作爲天主提醒世人的表記而給的。」上述「註解」（拉丁通行本註解）中這種預言的分類似乎不適當。因爲：

1.一切預言所共有的，不應該把它列爲預言之分類中的一種。可是，一切的預言都是按照天主的預知；因爲「先知是在（天主）預知的那本書裡閱讀」，如同關於《依撒意亞》第三十八章1節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。所以，似

乎不應該把預知的預言，列為預言的一種。

2.此外，正如有些預言是屬於警告性的；同樣，也有些預言是屬於許恩或承諾性的，二者都可能會改變。的確，《耶肋米亞》第十八章7及8節說：「我一時可對一個民族，或一個國家，決意要拔除，要毀壞，要消滅；但是那個民族若後悔而離棄自己的邪惡，我也反悔。」這是屬於警告的預言。後來第9及第10節接著講到承諾性的預言：「我一時想對一個民族，或一個國家，決意要建設，要栽培，但若她行我眼中看來是邪惡的事，我也要反悔，不再給她所許過的恩惠。」所以，正如列有警告的預言，同樣也應該列出「承諾的」預言。

3.此外，依希道在《語源學》卷七第八章裡說：「預言共有七種。第一種是神遊，即神魂超拔，例如：伯多祿看見從天降下一個器皿，其中有各種的動物。第二種是神視，例如：在《依撒意亞》先知書裡說，「我看見上主坐著」等等。第三種是奇夢，例如：雅各伯夢中所見的梯子。第四種是異雲，例如：天主（在雲中）與梅瑟談話。第五種是自天而來的綸音，例如，有聲音對亞巴郎說：「不可對這孩子下手」。第六種是譬喻，例如：巴郎就有這種預言。第七種是充滿聖神，差不多所有的先知都有這樣的情形。」此外，他還列出了三種神視（同處）：第一種是用肉眼，第二種是用心神的想像，第三種是用心智的直觀；這些在前面所說的那一分類裡都沒有提及。所以，那一分類是分得不對的。

**反之** 這裡有熱羅尼莫的權威；那一「註解」（拉丁通行本註解）據說是他寫的。

**正解** 我解答如下：在倫理方面的習性和行為，都按照其對象來分類。可是，預言的對象是在天主的認識內的那些超出人力

的事物。爲此，根據這些事物的不同，預言按照先前**質疑**所說的分類法，分爲各種不同的種類。可是，在天主的認識內的未來事物，可有兩種，如同前面**第一七一題第六節釋疑2**已經講過的。第一，是看它們在原因內；這樣就有「警告的」預言。這類的預言並不是常實現的，它只是給人預告因果的關係；而其後果有時由於後來發生了其他的事，而受阻不會實現。

第二，是天主預知未來之事的本身。這些未來之事或者將由祂自己來完成，這樣就有「預定的」預言；因爲，如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三十章所說的：「天主所定的事，並不繫於我們。」這些未來之事或者將由人的自由意志來完成，這樣就有「預知的」預言；這種預言可能是有關善及惡、或禍及福的。預定的預言則沒有這種情形，它只是有關善或福的。

由於預知也包括預定在內，所以在《聖詠》卷首的「註解」（拉丁通行本註解），把預言只分爲兩類，即「預知的」和「警告的」。

**釋疑** 1. 預知原本是指預先知道未來之事物的本身。爲此，把它列爲預言的一種。至於說，籠統地預知未來之事物，不管是著眼於它們在本身內，或是著眼於它們在原因內，這是每一種預言都有的。

2. 「許恩的或承諾的」預言，包括在「警告的」預言之內，因爲二者都有一樣的真實或落實的論點。至於優先以警告來命名，這是因爲天主更願意免人於罰，而不願意不履行承諾的緣故。

3. 依希道是按照講預言的方式來給預言分類的。而講預言的方式可以按照人的認識能力來分，即按照感覺、想像和理智來分。這樣，就有三種神視。他自己，以及奧斯定在《創世紀字義

新探》卷十二第六及第七章裡，都曾提出這一分類法。

它（講預言的方式）也可以按照先知所受的不同的灌輸來分。這樣，關於理智方面的光照，就有「充滿聖神」，依希道把它放在第七位。

至於在印入想像的形像方面，則有三種預言，即在第三位的「奇夢」；在第二位的「神視」，它是出現在人醒寤時，而且可關於不論什麼一般性的事物；以及在第一位的「神遊」，它藉神魂超拔而上升至一些更高超的事物。

關於感覺方面的徵兆現象，他也列出三種預言。因為，與感覺有關的徵兆現象，或是一些外面顯示於人眼前的形體之物，如在第四位的「異雲」；或是在第五位的由外面而及於人之聽覺的「綸音」；或是由人比擬某一事物的形像所說的言語，這屬於「譬喻」，依希道把它放在第六位。

## 第二節 理智和想像都有神視的預言，是否比只有理智有神視的預言更為高超

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 理智和想像都有神視的預言，似乎比只有理智有神視的預言更為高超。因為：

1.關於《格林多前書》第十四章2節的「他（說預言者）是由於神魂，講論奧祕的事」，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第九章裡說，而此話也載於「註解」（拉丁通行本註解）內：「那只用神魂看見所顯示的物像的，是較小的先知；那理解這些物像的，是更大的先知。可是，那在兩方面都有更特出的情形者，便是最大的先知。」可是，這是一位理智和想像同時都有神視的先知。所以，這樣的預言更為高超。

2.此外，一件事物的能力愈大，它所涵蓋的也愈廣。可是，預言之光主要是為照明心智，如同前面第一七三題第二節已

經講過的。所以，那種能延伸及於想像的預言，比那種只局限於理智之內的預言，似乎更爲完美。

3.此外，熱羅尼莫在《列王紀》的前言裡，把先知與著經者（hagiographi）加以區別。一總所謂的先知，如：依撒意亞、耶肋米亞，以及其它類似的人，除了理智的神視之外，同時在想像裡也有神視；至於那些所謂的著經者，即在聖神的默啓之下寫作的人，如：約伯、達味、撒羅滿等人，都沒有想像的神視。所以，那些兼有理智神視和想像神視的先知，比那些只有理智神視的先知，更是名符其實。

4.此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章裡說：「天主的神光，如果沒有各種神聖的帷幕把它遮掩的話，就不會給我們照射。」可是，預言的啓示是要靠天主神光的投射來完成。所以，似乎不能沒有心象（想像內容）的帷幕。

**反之** 《聖詠集》卷首的「註解」（拉丁通行本註解）卻說：「幾時只靠聖神的默啓，沒有任何外面的幫助，不管是行動、或言語、或異像、或奇夢的幫助，而講預言，這種預言的方式，比其它的方式更爲高貴。」

**正解** 我解答如下：那些導向目的者的高低或貴賤，主要是看目的。可是，預言的目的是顯示某一在人以上的真理。爲此，這樣的顯示愈優越，預言也愈高貴。只靠靜觀真理本身來顯示天主的真理，這樣的顯示比那用形體之物的形像所實現的顯示，顯然更爲優越；因爲前者更接近那在天鄉裡，在天主的本質內觀看真理的目睹或享見。爲此，只按照理智方面的真理來觀看超性的真理，這樣的預言比藉由形體之物的形像，按照想像方面的神視來顯示真理，更爲高貴。

由此可見，先知的心智更爲高超。正如教人讀書一樣：

聽者如能聽得明白老師只用口講的理智的真理，比那個需要有形的實例才能聽得明白的，有更好的智力。爲此，在《撒慕爾紀下》第二十三章3節裡，讚揚達味的預言，說：「以色列的強者曾向我說。」後來第4節又接著說：「有如日出時的晨光，無雲的黎明。」

**釋疑** 1.如有一項超性的真理，應該經由物體的形像來啓示，這時二者都有的先知，即既有理智之光，又有想像的神視的，就勝過那個只有其中之一的先知；因爲前者的預言更爲完善。奧斯定的那些話，就是指這種情形而說的。可是，啓示那些純屬理智的真理的那種預言，卻是預言之中的最上乘者。

2.評判那些爲了自己本身而被尋求的東西，是一回事；評判那些爲了別的東西而被尋求的東西，是另一回事。因爲，關於那些爲了自己本身而被尋求的東西，主動者的能力所及愈廣而遠，就愈好；例如，一位醫生如能治癒更多的，及健康情形更不好的病人，便愈被人視爲高明。可是，關於那些只是爲了別的目的而被尋求的東西，主動者爲達到自己所願意做的、用的這些東西，能夠愈少和愈接近，能力就顯得更大，例如：一位用較少和較輕的藥物而治癒病人的醫生，就更受人稱讚。可是，在預言的認識中，需要想像的神視並不是爲了它自己本身，而是爲了要顯示那屬於理智的真理。爲此，愈不需要它的預言，就愈高超。

3.一件絕對更好的東西，卻不大適合於某一個名稱，這樣的事並非不可能，例如：在天鄉裡的認識，比在現世旅途中的認識更爲高尚。可是，後者卻更適合於信德這個名稱，因爲信德這個名詞表示認識的不完善。同樣的，預言表示一種隱晦不明，遠離理智的真理。爲此，那些藉由想像的神視而觀看的人，更符合先知的名稱，雖然那種藉由理智之神視的預言更爲高尚，不過只

要二者都是啓示同樣的真理。可是，如果天主賦給某人理智之光，不是爲認識一些超性的事物，而是爲按照天主真理那樣的確實性，去評判一些人之理性所能認識的事物；這種屬於理智的預言，反不及那種藉著想像神視的指引，而導向認識超性真理的預言。凡是列於先知之間的，都曾有過這樣的預言。他們特別被稱爲先知，也是因爲他們真有講預言的任務。爲此，他們是代表上主講話，向民眾宣布：「上主這樣說……」至於那些著經者卻不是這樣做。他們大多數寫的話，往往是關於那些人之理性所能知道的事，而且也不是代表天主，而是以他們自己的名義講話；不過，是藉著天主神光的幫助。

4.在現世的生命中，天主神光的照射，並不是完全沒有心象（想像內容）的帷幕；因爲，按照現世生命的狀態，只有藉著心象才能理解，這是合乎人類本性的事。不過，有時只有那些按照尋常一般的方式，從感覺提取的心象已經足夠了，不再需要天主賦給其它想像的神視。這就是所謂沒有想像神視的預言啓示。

### 第三節 是否可以按照想像的神視來分預言的等級

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以按照想像的神視來分預言的等級。因爲：

1.一件事物的分級，不是看那爲別物而存在者，而是看那爲本身而存在者。可是，在預言中，理智的神視是爲其本身而被尋求。至於想像的神視，則是爲了別物而被尋求，如同前面第二節釋疑2.已經講過的。所以，預言的等級不應該按照想像的神視來分，只應該按照理智的神視來分。

2.此外，一個先知似乎只有一種等級的預言。可是，一個先知所得的啓示，卻是按照各種不同的想像的神視。所以，不同的想像的神視，並不形成不同的預言等級。

3.此外，按照在《聖詠》卷首的「註解」（拉丁通行本註解），預言在於「言語、行動、夢境和神視」。所以，預言的等級不應該優先按照夢境和神視所屬的想像的神視來分，而不按照言語和行動來分。

**反之**（認識的）工具或媒介，區別認識的等級；例如，說明為什麼會這樣（propter quid）的學問，比那只描述是這樣（quia）的學問，以及比意見或主張更為高深，因為它有一種更高貴的認識工具或媒介。可是，想像的神視，在預言的認識中，有如一種工具或媒介。所以，預言的等級，應該按照想像的神視來分。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節釋疑3.已經講過的，藉理智之光，利用想像的神視，以啓示一項超性真理的預言，針對那不用想像的神視，而啓示超性真理的預言；以及那藉理智之光，不用想像的神視，而指示人去認識或實行一些屬於人類日常生活之事的那種預言，是在二者之間。可是，認識比做事，更是屬於預言的事。所以，幾時一個人由於受了內心的衝動或感應，去做一些外面的事情，這是最低級的預言；如同在《民長紀》第十五章14節裡，關於三松所說的：「那時上主的神突然降在他身上；他手臂上的繩索好像著火的細麻一樣，綁他的繩子從他手上落下。」

預言的第二級是，幾時一個人受到內心的光照，去認識一些並不超出人性自然認識限度的事；例如，在《列王紀上》第五章第13節裡，關於撒羅滿所說的：「他說過箴言，講論過草木，從黎巴嫩山上長的香柏，到牆上寄生的牛膝草，也講論過走獸和飛禽，爬蟲和魚類。」這一切都是由於天主的默啓，因為在前面第9節曾這樣說：「天主賜給了撒羅滿絕大的智慧和聰明。」

不過，上述的這兩級，都在真正所謂的預言之下，因為它們都還未接觸到超性的真理。

至於那種藉由想像的神視來顯示超性真理的預言，第一，是按照在睡眠時的「奇夢」，以及在醒寤時的「神視」來分級。後者屬於更高級的預言；因為使在醒寤中，專注於可感覺之物的靈魂擺脫它們，而轉向超性之物。這樣的預言似乎比那種在睡眠中，發現靈魂已經脫離可感覺之物的預言，需要更強大的預言之光。

第二，是按照表達理智真理的那些記號的表達功能，來分各種預言的等級。由於言語是最能表達理智真理的記號，所以幾時先知聽到表達理智真理的言語——不管是在睡眠時也好，或是在醒寤時也好——這樣的預言似乎比看見一些表達真理的事物的預言更為高超，例如：以「七枝美好的麥穗」，表示「七年大豐收」（《創世紀》第四十一章26及29節）。這種記號表達得愈明確，它們所顯示的預言也愈高超，例如：耶肋米亞看見一個「沸騰的鍋」，象徵一座城市的焚毀，如同在《耶肋米亞》第一章13節裡所說的。

第三，如果先知不僅看見言語或行動的記號，而且也看見有人向自己講話，或對自己有所指示——不管自己是在睡眠中，或是在醒寤時——這就表示更高級的預言，因為它表示先知的心智更接近啓示的根源。

第四，預言等級的高下，也可以按照（先知）所見者的地位來評定。因為，不管他是在睡眠中也好，或是在醒寤時也好，如果他所見的那個講話者或有所指示者，有著天使的形像；這樣的預言就比所見者有著人的形像那種預言，更為高超。如果在睡眠中，或在醒寤時，所見者有著天主的形像，如同在《依撒意亞》第六章1節裡所說的：「我看見吾主坐在崇高的御座上」，那麼這樣的預言就更高超了。

在所有這些等級之上，還有第三類的預言，即不用想像的神視，而能表達理智的超性真理的預言。不過，它超出真正所謂的預言之上，如同前面**第二節釋疑3**已經講過的。所以，真正的預言的等級，是按照想像的神視來分的。

**釋疑** 1.關於理智之光的分辨，除非藉由一些想像的或感覺到的記號來判斷，就不能為我們所認出。為此，不同的理智之光，是由不同的想像之物來加以辨認的。

2.如同前面**第一七二題第二節**已經講過的，預言並不是藉由一種持久的習性方式，卻更是藉由一種易逝的感受方式。為此，同一位先知，許多次，而且按照各種不同的等級，得到預言的啓示，這並沒有什麼不合情理之處。

3.那段文字裡所提到的言語和行動，不是關於預言的啓示，而是關於宣布。至於宣布的方式，則要看那些聽宣布先知所得的啓示者的情況而定，而這有時是用言語，有時則是用行動。宣布預言和顯行奇蹟，是緊隨預言之後的事，如同前面**第一七一題第一節**已經講過的。

#### 第四節 梅瑟是不是一總先知之中最傑出者

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 梅瑟似乎不是一總先知之中最傑出者。因為：

1.在《聖詠》卷首的「註解」（拉丁通行本註解）說：「達味被人稱為最優秀的先知。」所以，梅瑟不是一總先知之中最傑出者。

2.此外，若蘇厄曾使日月停止運行，如同《若蘇厄書》第十章11及12節所記載的；依撒意亞也曾使太陽倒退，如同《依撒意亞》第三十八章8節所記載的；他們都行了比梅瑟的分開紅海的水（《出谷紀》第十四章21節）更大的奇蹟。關於厄

里亞也有同樣的情形；《德訓篇》第四十八章4及5節論及他，說：「誰能自誇與你相似？你由陰府使死人復活。」所以，梅瑟不是一總先知中最傑出者。

3.此外，《瑪竇福音》第十一章11節說：「在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的。」所以，梅瑟不是大於一總的先知。

反之 《申命紀》第三十四章10節卻說：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知。」

**正解** 我解答如下：雖然從某方面來看，有別的先知比梅瑟更大；可是絕對地來看，梅瑟卻是一總的先知之中最大者。的確，從以前第三題及第一七一題第一節已經講過的就可以知道：關於預言，要看認識，不管是靠理智的神視也好，或是靠想像的神視也好；也要看（預言的）宣布，以及奇蹟的證明。梅瑟比其他的先知更傑出，第一，是關於理智的神視方面，因為他曾看見了天主自己的本體，有如宗徒在神遊時那樣，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十七及第二十八章裡所說的。為此，《戶籍紀》第十二章8節說：「他是清楚地看見天主，不藉謎語或猜想。」

第二，是關於想像的神視方面，他好像是可以隨意都能有這樣的神視，不僅是聽到了言語，而且也看見那講話者，甚至是藉天主的形像；而這一切，不僅是在睡眠中，而且也在醒寤時。所以，《出谷紀》第三十三章11節說：「上主同梅瑟面對面地談話，就如人同朋友談話一樣。」

第三，是關於（預言的）宣布方面；因為他（梅瑟）是代表天主，向全體信主的民眾講話，像在重新提出法律的一般。至於其他的先知代表天主向民眾講話，像在勸告他們要遵

守梅瑟的法律，如同《瑪拉基亞》第四章4節所說的：「你們應該記得我僕人梅瑟的法律。」

第四，是關於行奇蹟方面，他（梅瑟）曾給一個不信主的整個民族，行了那些奇蹟。爲此，《申命紀》第三十四章10及11節說：「以後在以色列中，再沒有興起像梅瑟一樣的先知，與上主面對面地來往；至於上主派他在埃及地，向法郎和他的一切臣僕，並向他全地所行的一切神蹟和奇蹟，沒有人能與他相比。」

**釋疑** 1.達味所講的預言，在理智的神視方面，頗與梅瑟的神視相近：因爲關於超性的和屬於理智的真理，兩人都曾得到了那種沒有想像神視的啓示。不過，關於認識天主方面，梅瑟的神視卻更爲特出；可是，對於基督降生爲人的奧蹟，達味卻知道得更多，表達得更清楚。

2.那些先知所行的奇蹟，在事實的本質方面，固然比較更大；可是在行奇蹟的方式方面，梅瑟所行的奇蹟卻更大，因爲它們是行給整個民族的。

3.若翰是屬於新約時代的人。凡是供職於這新約時代的服務人員，甚至也勝過梅瑟本人；因爲他們好像「以揭開的臉面瞻仰」，如同在《格林多後書》第三章第7等節裡所說的。

## 第五節 是否享受真福者，也有某一等級的預言

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 享受真福者（beati）似乎也有某一等級的預言。因爲：

1.如同前面第四節已經講過的，梅瑟曾看見過天主的本體。可是，他被稱爲先知（《申命紀》第十八章15節，第三十四章10節）。所以，爲了同樣的理由，享受真福者也能被稱爲先知。

2.此外，預言是「天主的啓示」。可是，享受真福的天使也得到天主的啓示。所以，享受真福的天使，也可以說得是先知。

3.此外，基督就從受孕之時，已經享見天主。可是，祂在《瑪竇福音》第十三章57節裡，自稱為先知。祂在那裡說：「先知除了在自己的本鄉本家外，沒有不受尊敬的。」所以，享見天主者，以及享受真福者，都可以說得是先知。

4.此外，《德訓篇》第四十六章23節關於撒慕爾，說：「他從地下高聲預言，為消除民眾的罪惡。」所以，為了同樣的理由，其他的聖人逝世以後，也可以說得是先知。

**反之** 《伯多祿後書》第一章19節卻把「先知的話」比作「在暗中發光的燈」。可是，在享受真福者內，沒有絲毫黑暗。所以，不能說他們是先知。

**正解** 我解答如下：預言表示觀看一項好像存在於遠處的超性的真理。這可能是有兩種情形。一種情形是從認識本身方面來看；就是說，因為不是認識真理本身，而只是在真理的一些後果上認識它。如果是經由形體的物像，而不是經由屬於理智方面的後果來認識，距離就更遠了。靠形體東西的形像而得到的預言的神視，主要是屬於這類的預言。

另一種情形是從得見神視者本身方面來看，神視好像是在遠處；就是說，因為那得見神視者，還沒有被帶到那最後完美的地步，如同《格林多後書》第五章6節所說的：「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離。」可是，享受真福者並沒有上述那兩種遠離的情形。所以，不能說他們是先知。

**釋疑** 1.梅瑟的那種神視是瞬間的，有如一種感受，並不是像

真福那樣持久。爲此，他仍然是從遠處觀看。所以，他那樣的神視，並不完全失其預言的本質。

2. 天使之得到天主的啓示，並不是像存在於遠處者，而是有如已與天主完全結合者。所以，這樣的啓示並沒有預言的本質。

3. 基督同時又是享見天主者，又是在世旅行者。所以，以其爲享見天主者來說，對祂就無所謂預言；只以祂是在世的旅行者來說，預言才適用於祂。

4. 就是連撒慕爾，當時也還沒有到達享受真福的地步。爲此，如果是按照天主的旨意，撒慕爾的靈魂因著天主對他的啓示，而把戰事的結果預告撒烏耳（《撒慕爾紀上》第二十八章8節），這仍是屬於預言的事。至於那些現在已經在天鄉的聖人們，情形就不同。

如果說這件事是靠魔鬼的技巧來完成的，這也沒有什麼不可。因爲，雖然魔鬼不能召喚一位聖人的靈魂，也不能強迫他去做一件事，可是天主的能力可以做到這樣的事；即當人去求問魔鬼時，天主自己經由祂的信使，宣布一項真理。例如，祂因厄里亞，向那些被派往求問厄刻龍神的國王的使者，答覆了真理，如同《列王紀下》第一章第2等節所記載的。

不過，也可以這樣說，即不是撒慕爾的靈魂在說話，而是魔鬼以他的名義在說話；智者稱之爲撒慕爾，並按照當時撒烏耳，以及那些在場者的看法。因爲他們都這樣想，稱其預告爲預言。

## 第六節 預言的等級是否隨著時代的進展而演變

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 預言的等級似乎隨著時代的進展而演變。因為：

1. 預言是為使人認識天主之事，如同前面第二節已經講過的。可是，教宗額我略一世《福音論贊》卷二第四篇說：「隨著時代的延續，對天主的認識也逐步增加。」所以，預言的等級也應該按照時代的進展來區分。

2. 此外，預言的啓示是以天主向人講話的方式完成。先知們把（天主）給他們所啓示的事，用言語和文字宣布出來。可是，《撒慕爾紀上》第三章1節說，在撒慕爾之前，「上主的話很寶貴」，即很少有。不過，後來上主的話卻傳給了許多人。同樣的，依撒意亞之前，還沒有寫成的先知書出現。到了依撒意亞，（天主）才對他說，「你拿一塊大板，用通用的字體在上面寫」，如同《依撒意亞》第八章1節所說的。自從那個時候以後，就有更多的先知寫下了自己的預言。所以，預言的等級似乎是隨著時代的進展而有所增進。

3. 此外，《瑪竇福音》第十一章13節記載主說：「眾先知和法律講說預言，直到若翰為止。」其後，基督的門徒們所得的預言神恩，超過從前先知們所得的甚多，如同《厄弗所書》第三章5節所說的：「這奧祕」，即基督的奧祕，「在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給祂的宗徒和先知」。所以，預言的等級似乎是隨著時代的進展而增長。

**反之** 梅瑟是先知之中最傑出者，如同前面第四節已經講過的。可是，他是在其他的先知之前。所以，預言並非隨著時代的進展而前進。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，預言是為認

識天主的真理。藉著靜思這樣的真理，我們不僅可以得到有關信仰的教導，而且在行動方面也獲得治理，如同《聖詠》第四十三篇3節所說的：「求你發出你的光明和真道，以引導我。」可是，我們的信仰主要在於兩點：第一，是在於真正認識天主，如同《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信祂存在。」第二，是在於基督降生的奧蹟，如同《若望福音》第十四章1節所說的：「你們要相信天主，也要相信我。」所以，如果我們討論預言，而注意它與信仰天主的關係，那麼它跟著三個時期一起增長，即（梅瑟）法律以前、法律時代，以及恩寵時代。因為在法律以前，亞巴郎和其他的聖祖們，得到了預言的指示，而知道了那些與相信天主有關的事。為此，他們也被稱為先知，如同《聖詠》第一〇五篇15節所說的：「你們切不可把我的先知傷害！」這句話尤其是為亞巴郎和依撒格說的（《創世紀》第十二章17節，第二十六章7節）。

到了法律時代，對於這些有關相信天主的事，預言的啓示比以前的更為卓越；因為關於這樣的事，不僅是幾個人，或幾個家庭，而且是連整個民族，都應該接受教導。為此，《出谷紀》第六章2及3節記載上主對梅瑟說：「我是雅威。我曾顯現給亞巴郎、依撒格和雅各伯為『全能的天主』，但沒有以『雅威』的名字，將我啓示給他們。」就是說，以前的聖祖們，關於唯一全能的天主，只得到了一般的教導；可是，後來梅瑟關於天主本體的單純性，卻得到了更豐富的知識，如同《出谷紀》第三章14節記載天主對他說：「我是自有者。」猶太人為了尊敬這個不得稱呼的名字，而用「雅威」這個名字來表達。

不過，後來到了恩寵時代，天主聖三的奧蹟，由天主聖子親自啓示出來了，如同《瑪竇福音》第二十八章19節所說的：「你們要去教訓萬民，因父及子及聖神之名，給他們授洗。」

但是，在每一個時期，都是以最早的啓示最爲高超。法律以前是亞巴郎得到了第一個啓示，當時世人已經開始離棄一神的宗教信仰，而誤入了崇拜偶像的歧途。以前並不需要這樣的啓示，因爲人人都堅持恭敬唯一的天主。給依撒格的已是較爲低級的啓示，好像以給亞巴郎的那個啓示爲基礎。爲此，《創世紀》第二十六章24節記載（天主）對他說：「我是你父親亞巴郎的天主。」《創世紀》第二十八章13節同樣也記載（天主）對雅各伯說：「我是上主，你父亞巴郎的天主，依撒格的天主。」

在法律時代也有同樣的情形。首先給梅瑟的啓示也更爲高超；給先知們的其他啓示，都以那個啓示爲基礎。

在這恩寵時代，情形也是如此：教會全部的信仰都建立在給宗徒們，關於天主唯一及三位的信仰，所做的啓示上；如同《瑪竇福音》第十六章18節所說的：「在這磐石上」，即伯多祿的明認（耶穌的信仰）上，「我要建立我的教會」。

至於有關基督降生的信仰方面，那些愈與基督接近的人，不管他們是在祂以前也好，或是在祂以後也好，他們在這方面所得到的一般教導，也愈豐富。不過，在祂以後的人，比在祂以前的人，得到的更豐富，如同宗徒在《厄弗所書》第三章5節裡所說的。

至於有關指導人類的行動方面，預言的啓示並非按照時代的進展，而是按照事務的實際情形，而有所區分；如同《箴言》第二十九章18節所說的：「預言缺乏時，人民必放縱。」爲此，無論是在什麼時代，天主之教導世人應做的事，總是根據蒙選者得救的益處。

**釋疑** 1.教宗額我略一世的那句話，應該把它解作是指基督降生以前，關於認識祂的降生奧蹟。

2.如同奧斯定在《天主之城》卷十八第二章裡所說的：「正如亞巴郎生活在亞述帝國的早期，曾得到了很明顯的承諾；同樣，在西方巴比倫（即羅馬）的初期，當它統治各地的時候，基督要降來，履行所許的那些承諾（即向亞巴郎所許的承諾），並實現先知們不僅用言語，而且也用文字，所講過的預言，為證明這件如是偉大的未來之事。自從以色列民族開始有國王以後，從未缺少過先知；先知當時是只為他們的，不是為外邦人的。可是，到了先知的著作，更為世人所知，而且對外邦人也能有益處的時候，才建設這座城市（即羅馬城），以統治各地的人民。」所以，在列王的時代，在那個民族裡，應有更多的先知；因為其時，那個民族不受外族壓迫，卻有自己的國君。為此，那個民族對於自己應做的事，應由先知來教導，有如是享有自由的民族。

3.那些預言基督將會來臨的先知，只能「直到若翰為止」（《瑪竇福音》第十一章13節）。若翰則親自用手指出了基督就在跟前（《若望福音》第一章29節）。不過，如同熱羅尼莫註釋那句（直到若翰為止）所說的：「這話並不是說，若翰以後就沒有先知了；因為我們在《宗徒大事錄》裡讀到，阿加波和斐理伯的四個少女，都曾講過預言。」（《瑪竇福音註解》卷二，關於第十一章13節）關於教會的結局，若望寫過一本預言之書。在每一個時代，都有一些人獲得了預言之神，不是為顯示新的信理，而是為指導世人的行動；如同奧斯定在《天主之城》卷五第二十六章裡所記敘的，德奧多西（Theodosius）「曾派人到埃及的曠野裡去，請教那位據稱負有預言之神，聲名日盛的若望，並從他那裡得悉了有關勝利的確實預報。」

## 第一七五題

### 論神魂超拔

一分爲六節一

然後要討論的是神魂超拔（raptus，出神、神遊。按：此字的基本意義是「被奪走」。參看第一七一題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、人的靈魂是否被超拔至天主之事。
- 二、神魂超拔是認識力的事，還是嗜慾力的事。
- 三、保祿在神魂超拔時，是否看見天主的本體。
- 四、是否他失去感覺。
- 五、在那種狀態下，是否靈魂完全與肉身分離。
- 六、關於這件事，他知道什麼，不知道什麼。

#### 第一節 人的靈魂是否被超拔至天主之事

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 人的靈魂似乎不是被超拔或強力提昇（rapere、rapi）至天主之事。因爲：

1.有人給神魂超拔這樣下定義，說：「它是藉著更高性體的力量，從屬於本性的事，到超出本性之事的提昇。」可是，被提昇至天主之事，是按照人的本性的事；因爲奧斯定在《懺悔錄》卷一第一章裡說：「上主！你造了我們是爲上達於你；我們的心，直到安息在你內，不會得安寧。」所以，人的靈魂不是被超拔或強力提昇至天主之事。

2.此外，狄奧尼修在《神名論》第八章裡說：「在這一點上，可以看到天主的公義：祂分施於萬物，各按其形態及地位。」可是，把一個人提昇到他本性之上的事，並不按照人的形

態或地位。所以，人的心神似乎不被天主強力提昇至天主之事。

3.此外，神魂被超拔含有某種強暴的意味。可是，天主管理我們，不用暴力和強迫，如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三十章所說的。所以，人的心神不被超拔或強力提昇至天主之事。

**反之** 在《格林多後書》第十二章2節裡，宗徒卻說：「我知道有一個在基督內的人，被提（或超拔）到三層天上去。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「被超拔，即相反本性而被提昇。」

**正解** 我解答如下：神魂被超拔會有某種強暴的意味，如同上面**質疑3**所講的。可是，所謂「強暴，係自外而來；受之者毫不予以協助」，如同在《倫理學》卷三第一章裡所說的。每一樣東西都會協助那合乎自己傾向的事，不管是有意的傾向也好，或是自然的傾向也好。爲此，那被某一外力所強制的人，必然是被強制趨向於一件與其傾向所趨向者不同的事。這種情形可以從兩方面來看。第一，是從傾向的目的方面來看，例如：石塊自然向下，而被投向上方。第二，是從傾向的方式方面來看，例如：向下投的石塊，比石塊自然下落的行動，降得更快。

也是這樣來說一個人的靈魂，被強制趨向於超出本性以外的事。第一，是關於強制的終點或目的，例如：被強制去受罰；如同《聖詠》第五十篇22節所說的：「免得我撕裂你們時，沒有人來搶救。」第二，是關於合乎人類本性的方式，即藉著可感覺之物而認識真理。爲此，幾時一個人脫離感覺方面的覺察，就說他被提走或出神，即使他被提往的是他本性所趨向的事，只要這不是他自己有意去做的，例如：在合乎本性的睡眠中，有時有這樣的情形發生。所以，這不能說是真正的出

神或神魂超拔。

至於這樣的脫離或超出感覺，不管它是爲了什麼目的，可能有三種原因。第一，由於肉體方面的原因，例如：有人因患某種疾病，而失去感覺。

第二，由於魔鬼的能力，例如：附魔者。

第三，由於天主的能力。這就是我們現在所討論的出神或神魂超拔；即一個人被天主的神力提昇至一些超性的事物，而同時脫離感覺，如同《厄則克耳》第八章3節所說的：「有一種神力，把我提到天地之間，在神視中，將我提往耶路撒冷去。」

不過，應該知道，有時說一個人出神，不僅是因爲他脫離感覺，而且也是因爲他不知道自己正要做什麼，例如：一個人並非有意地出神（失神）或神遊。不過，這也並不是真正所謂的出神或神魂超拔。

**釋疑** 1. 藉著覺察可感覺的東西而上達天主的事物，這是合乎人本性的事，如同《羅馬書》第一章20節所說的：「天主那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」可是，一個人脫離感覺而被提昇至天主之事物的（認識）方式，則不是按照人本性的事。

2. 人被提昇至天主之事，原屬於人的形態和地位，這是因爲「人是照天主的肖像造的」（《創世紀》第九章6節）。可是，由於天主的美善，無限地超出人的能力，所以人需要超性的幫助，才能得到這個美善；而這件事是要靠任何恩寵的幫助來實行的。所以，人的心智藉如此的神魂超拔，而被天主提昇，並不是相反人的本性，而是超出人的本性能力之上。

3. 大馬士革的若望的那些話，應該解作是關於那些應該由人去做的事。至於要做那些超出人的自由意志能力的事，人

就必須由一種更強的行動來提昇。這件事，從某方面來看，可以說得是強迫，即若從行動的方式那方面來看；但不是從行動的終點或目的那方面來看。因為人的本性及其意向，原是趨向於那裡的。

## 第二節 神魂超拔是否更是屬於嗜慾力的事，而不是屬於認識力的事

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 神魂超拔似乎更是屬於嗜慾力的事，而不是屬於認識力的事。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「是愛主之愛，使人神遊。」可是，愛是屬於嗜慾力的事。所以，神遊（*extasis*），或神魂超拔，也是如此。

2. 此外，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三章裡說：「那個放豬的蕩子（《路加福音》第十五章第11等節），由於心神耽溺於污穢之中，是墮落在自己以下；而天使所解救的，並把其心神推進神遊境界的伯多祿（《宗徒大事錄》第十二章第7等節），固然是在他自己以外，卻是在他自己以上。」可是，那個蕩子是因情感而向下墮落的。所以，那些被提拔至更高境界的，也是因情感而被提拔的。

3. 此外，關於《聖詠》第三十一篇2節的「上主！我投靠你，總不會受辱」，「註解」（拉丁通行本註解）解釋題旨說：「希臘文所謂的*ekstasis*，拉丁文叫作*excessus mentis*（出神、神遊），可有兩種：或者由於害怕世上的事；或者由於神魂被提昇至天上之事，而忘掉下界之事。」可是，害怕世上之事是屬於情感的事。所以，與之相反的神遊於天上之事，也是屬於情感的事。

**反之** 關於《聖詠》第一一六篇2節的「我在出神中曾說：眾

人都虛詐不誠」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這裡所說的出神或神遊，不是由於驚惶而失神，而是由於啓示的某種靈感，而神魂超拔。」可是，啓示是屬於認識力的事。所以，神遊或神魂超拔，也是如此。

**正解** 我解答如下：關於神魂超拔，我們可有兩種看法。第一種，是看一個人神魂超拔所及之事。這樣，嚴格地來說，神魂超拔就不可能是屬於嗜慾力的事，只能是屬於認識力的事。因爲，如同之前第一節已經講過的，神魂超拔超出神魂超拔者本人自己的傾向。可是，嗜慾力的行動本來就是對所嗜求之善的一種傾向。所以，按照其本義來說，一個人之嗜求一樣東西，這不是他被超拔或提昇，而是他自己採取行動。

第二種看法是看神魂超拔的原因。這樣，它的原因可能來自嗜慾力方面；因爲，由於嗜慾對某一樣東西有強烈的感受，可能由於這種情感的強制影響，而不理會其他的人。這樣的事對嗜慾力也有影響；就是說，幾時一個人喜歡那些自己被提昇所至之事。爲此，宗徒在《格林多後書》第十二章2節裡說，他不僅是被提到了「三層天上去」——這是屬於理智靜觀的事，而且也被提到了「樂園裡去」——這是屬於情感的事。

**釋疑** 1.神魂超拔比神遊更進一步。因爲，神遊只表示一個人出神，即不再持守自己；至於神魂超拔，卻除此以外，還要加上一種暴力或外力的強制。所以，神遊可能是屬於嗜慾力的事，例如：一個人的嗜慾，嗜求那些在他以外的東西。爲此，狄奧尼修《神名論》第四章說：「是愛主之愛，使人神遊。」也就是說，它使人的嗜慾趨向於所愛的東西。因此，他後來接著說：「連天主自己，雖是萬物之源，卻因充盈仁愛，藉照顧一切所有之物，而向外洋溢。」不過，即使這句話明明是在說

神魂超拔，也不過是想說明：愛是神魂超拔的原因。

2. 人有兩種嗜慾，即理智方面的，亦即所謂意志；以及感覺方面的，亦即所謂覺情。這是本然屬於人的秩序，使下級的嗜慾服從上級的嗜慾，並使上級的嗜慾推動下級的嗜慾。所以，在嗜慾方面，人可有兩種超出自己。第一種是，理智的嗜慾完全趨向於天主之事，略過感覺的嗜慾所傾向的東西。狄奧尼修在《神名論》第四章裡就這樣說：「宗徒因著天主聖愛之力而神遊時，曾說過：『我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。』」

第二種是，一個人不理上級的嗜慾，完全投身在那些屬於下級嗜慾的東西裡。這樣，「那個放豬的蕩子墮落在自己以下」。這樣的脫離自己（*excessus*）或踰越自己（*extasis*），比前面所講的那一種，更接近「被奪離」（*raptus*）的本質；就是說，由於上級的嗜慾更屬於人的本性，所以誰若因受下級嗜慾的強暴，而遠離上級嗜慾的行動，就更遠離那原是屬於他自己本性的事。不過，由於在這樣的事上，原本並沒有強暴，因為意志常有能力來抵抗感情，所以缺乏「被奪離」真正的本質；除非感情這樣猛烈，甚至使人完全失去理性，像那些因著強烈的忿怒或愛情而發狂的人一樣。

不過，應該注意，上述兩種有關嗜慾方面的脫離或被奪離，都能造成認識力方面的出神或神遊：或是因為心神脫離感官，而被提昇至一些屬於理智的事物；或是因為心神被提往某些想像的神視或幻像。

3. 正如愛是嗜慾對善的行動；同樣，恐懼是嗜慾對惡的行動。所以，為了同樣的理由，二者都能造成出神或神遊，尤其是：如果是由愛而生恐懼；如同奧斯定在《天主之城》卷十四第七章裡所說的。

### 第三節 保祿在神魂超拔時，是否看見天主的本體

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 保祿宗徒在神魂超拔時，似乎並沒有看見天主的本體。因為：

1.正如關於保祿宗徒在《格林多後書》第十二章2節說他「被提到三層天上去」；同樣，關於伯多祿，《宗徒大事錄》第十章10節說「他就神魂超拔了」。可是，伯多祿在神魂超拔時，並沒有看見天主的本體，只看見一種想像的形像。所以，保祿宗徒似乎也沒有看見天主的本體。

2.此外，看見天主，使人成為享受真福的人。可是，保祿宗徒在那次神魂超拔時，並沒有成為一個享受真福的人；否則他就不會回到痛苦的現世生活，而他的肉身也會因靈魂洋溢的榮耀而受到光榮，如同復活後的聖人一樣了。實情顯然不是這樣的。所以，保祿宗徒在神魂超拔時，並沒有看見天主的本體。

3.此外，信德與望德不能與享見天主的本體同時並存，如同《格林多前書》第十三章第8等節所說的。可是，保祿宗徒在那種狀態下時，仍有信德和望德。所以，他沒有看見天主的本體。

4.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十四、第二十六、第二十八等章裡說，在想像的神視裡，可以看見一些「物體的形像」。可是，保祿宗徒在神魂超拔時，似乎看見了一些物體的形像，例如：「三層天」和「樂園」，如同《格林多後書》第十二章2及4節所記載的。所以，他似乎是被提昇到想像的神視，而不是到直接看見天主本體的神視。

**反之** 奧斯定在《書信集》第一四七篇第十三章「論享見天主」（De Videndo Deum）裡明確地說：「有些人雖然是在今世生

活，卻能看見天主自己的本體，如：梅瑟和保祿。後者在神魂超拔時，曾聽到了不可言傳的話，是人不能說出的。」

**正解** 我解答如下：有些人說，保祿宗徒在神魂超拔時，並沒有看見天主自己的本體，只看見了本體的光明的反照。可是，顯然奧斯定明確地說過與此相反的意見，不僅是在「論享見天主」一書裡（同上），而且也在《創世紀字義新探》卷十二第二十八章裡，這在關於《格林多後書》第十二章2節的「註解」（拉丁通行本註解）裡，曾被引用。宗徒自己所說的話，也標出這一點。的確，他說自己「聽到了不可言傳的話，是人不能說出的」。可是，這樣的事，似乎是屬於享受真福者所有的享見；而這種享見超出現世旅途中的情況，如同在《依撒意亞》第六十四章4節裡所說的：「眼睛從未見過你以外，有一個神給愛自己的人，做了如此準備的。」所以，更好說他是藉（天主的）本體看見天主。

**釋疑** 1.人的心神被天主提去靜觀天主的真理，可有三種情形。第一，是藉著一些想像的形像來靜觀真理。這就是伯多祿的神魂超拔情形。

第二，是藉著理智所得的結果，去靜觀天主的真理；如同《聖詠》第一一六篇2節達味的出神情形，他說：「我在出神時曾說：眾人都虛詐不誠。」

第三，是在天主的本體內，靜觀天主的真理。這就是保祿宗徒的神魂超拔情形，也是梅瑟的神魂超拔情形（**第一七四題第四節**）。這也合乎情理。因為，正如梅瑟是猶太人的第一位教師；同樣保祿也是第一位「外邦人的教師」（《弟茂德前書》第二章7節）。

2.受造物的理智，除非藉著榮福之光（*lumen gloriae*），

就不能看到天主的本體；《聖詠》第三十六篇10節論及此光，說：「藉你的光明，我們才看到光明。」分享這樣的光明，可有兩種方式。第一，像一種內在長存的形式；這樣，它使聖人們在天鄉裡，成爲享受真福的人。第二，像一種易逝的感受，如同在前面**第一七一題第二節**討論預言之光時已經講過的。保祿宗徒在神魂超拔時，就有這樣的光明。爲此，這樣的神視並不使人完全成爲享受真福的人，好像（靈魂的榮耀）洋溢於肉身時那樣；卻只使人得到某種程度的幸福。所以，這樣的神魂超拔，與預言有著一些關係。

3.保祿宗徒在神魂超拔時享受真福，並非是藉著持久的習性，而只是有享受真福者的行動而已。因此，當時他沒有信德的行動，卻同時仍有信德的習性。

4.「第三層天」這個名稱，第一，可以把它解作一種形體的東西。這樣，第三層天就是穹蒼之天。所謂「第三層」者，是對空氣的天與星辰的天來說的；或者，更好說是對星辰之天與水天，或水晶之天來說的。說他「被提到三層天上去」，並不是因爲他被提去看某種形體物的像，而是因爲那個地方是享受真福者享見天主的地方。爲此，關於《格林多後書》第十二章2節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「第三層天是屬神的天；天使和聖者的靈魂在那裡享見天主。說他被提到那個地方去，意思就是說，天主給他看永遠享見祂的那種生活。」

第二，可以把第三層天解作一種超世的觀看。它能以三種方式，被稱爲第三層天。第一種方式是按照認識力的次序：所謂第一層天，是用感官來觀看超世的事物；例如在《達尼爾》第五章5節裡所記載的，看見有手在牆上寫字。第二層天是指想像的神視，如同在《依撒意亞》第六章1節裡，記載依撒意亞先知所看見的；以及在《默示錄》第四章第2等節裡，記載若望所看見的。至於所謂第三層天，則指理智的觀看，如同奧

斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十六、第二十八、第三十四等章裡所解釋的。

第二種方式，所謂第三層天，是按照所認識之物的次序：「所謂第一層天，是指認識天上的形體；第二層天，是指認識天上的神體；第三層天，是指認識天主自己。」（「註解」（拉丁通行本註解），關於《格林多後書》第十二章2節）

第三種方式，所謂第三層天，是按照在靜觀天主中，享見天主的認識等級：第一級是屬於最低級天使的；第二級是屬於中級天使的；第三級是屬於最高級天使的，如同關於《格林多後書》第十二章2節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。

既然不可能享見天主而沒有快樂，所以宗徒不僅說自己爲了觀看，而被提到了「三層天上去」；而且也根據由此而來的快樂，說自己被提到了「樂園裡去」。

#### 第四節 保祿神魂超拔時，是否脫離感覺

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 保祿宗徒在神魂超拔時，似乎並沒有脫離感覺。因爲：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十八章裡說：「爲什麼我們不相信天主給這位如是偉大的宗徒，外邦人的教師，當他被提去觀看那極高超的事物時，顯示今生之後所將過的永生呢？」可是，在那未來的永生，復活之後的聖人們，將要看見天主自己的本體，卻並不脫離肉身方面的感覺。所以，保祿宗徒也沒有這樣脫離。

2. 此外，基督當時實在是一個世途中人，卻常享見著天主的本體，而不必脫離感覺。所以，保祿宗徒爲看見天主的本體，也不必脫離感覺。

3. 此外，保祿宗徒在看見天主的本體之後，記得在那次

神視中所見的事物；爲此，他在《格林多後書》第十二章4節裡說：「聽到了不可言傳的話，是人不能說出的。」可是，回憶屬於感覺部分，如同哲學家在《論記憶與回憶》第一章裡所說的。所以，保祿宗徒在看見天主的本體時，並未脫離感覺。

**反之** 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十七章裡說：「誰若不是以某種方式，從這現世的生命死去，不管是完全離棄肉身也好，或是與這肉身的感覺分開和脫離也好，就不能被帶去看那樣的神視。」

**正解** 我解答如下：天主的本體除非藉著理智，不可能藉由別的認識能力來看見的。可是，人的理智只有經由心象（phantasmata，想像內容），才能與可感覺之物接觸。因爲藉著心象，理智從可感覺之物取得理象（理解內容），並用理象來觀察可感覺之物，而加以判斷和處理。爲此，我們的理智在它與想像分離的一切工作中，必然也脫離感覺。當人還在世途中時，理智如果看見天主的本體，就必然與心象分離。的確，天主的本體是不可能藉著什麼心象來看見的，而且也不是藉著一個受造的理象所能看見的。因爲天主的本體不僅是無限地超出一切的形體之上，而心象就是關於這些形體的，而且也無限地超出一切屬於理智的受造物之上。可是，當人的理智被提往觀看極其崇高的天主本體時，他心神的注意力必然完全集中在那本體上。這樣，它從心象方面不能再認識什麼，卻完全被帶往天主那裡了。爲此，凡是在世途中的人，不可能看見天主的本體，而不與其感覺分離。

**釋疑** 1.如同前面第三節質疑2.已經講過的，復活之後，在看見天主本體的享受眞福者身上，他們的理智充盈洋溢，而澤及下

級的能力，一直要到他們的肉身。爲此，按照享見天主的規則，（他們的）靈魂也會注視心象和可感覺之物。可是，至於那些神魂超拔者，卻並沒有這種充盈洋溢的情形，如同前面第三節釋疑2.已經講過的。所以，二者不能相提並論。

2.基督靈魂的理智經常被榮福之光所照耀，因而遠比任何一個天使或世人，更多看見天主的本體。可是，由於祂的肉身能受苦，所以祂是一個在世途中的人，因而祂「稍微遜於天使」，如同《希伯來書》第二章7及9節所說的；這是由於天主的安排，並不是在祂的理智方面有什麼缺點。爲此，不得把基督與其他世途中的人相提並論。

3.保祿宗徒在停止看見天主的本體之後，藉著經常留在他理智裡的某些有關理象，還記得在那次神視中所認識的事物；如同沒有了可感覺之物，在靈魂裡仍然留有一些印象，而靈魂把這些印像轉換爲心象，並記憶它們。爲此，關於這一全部或完整的認識，他（保祿）既不能思考，也無法用言語說出來。

## 第五節 保祿的靈魂在那種狀態下，是否完全與肉身分離

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 保祿宗徒的靈魂在那種狀態下，似乎完全與肉身分離。因爲：

1.宗徒在《格林多後書》第五章6及7節裡說：「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離；因爲我們現今只是憑信德往來，並非憑目睹。」可是，保祿宗徒在那種狀態下，並不是與主遠離，因爲他目睹天主，如同前面第三節已經講過的。所以，他並不是住在肉身內。

2.此外，靈魂的能力不能被提舉到其本體之上，因爲它以本體爲根基。可是，理智原是靈魂的一種能力，在神魂超拔

時，因被提舉靜觀天主，而與形體之物脫離。所以，靈魂本體在神魂超拔時，遠更應該是與肉身脫離了。

3.此外，生魂的能力比覺魂的能力更屬於物質。可是，為把理智超拔靜觀天主的本體，必須使它擺脫覺魂的能力，如同前面第四節已經講過的。所以，遠更應該使它擺脫生魂的能力。可是，這些能力的工作一旦停止了，靈魂就與肉身沒有絲毫結合。所以，在那次神魂超拔時，保祿宗徒的靈魂似乎應該與他的肉身完全分離。

**反之** 奧斯定在《書信集》第一四七篇第十三章「論享見天主」中說：「這並不是一件不足置信的事，有些聖人雖然還沒有死去，以致應該把他們的屍體埋葬，也曾得到了這種極其高超的啓示。」就是說，他們看見了天主的本體。所以，保祿宗徒在那次神魂超拔時，他的靈魂並非必須與肉身分離。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑1.已經講過的，在現在我們所討論的神魂超拔中，人被天主的神力所提舉，「遠離那些屬於本性的事，而昇至那些超出本性以上的事」。為此，應該研究兩點：第一，什麼是屬於人的本性的事；第二，什麼是天主的神力在人的身上所做的，超出本性以上的事。由於靈魂有如肉身的本性形式，而與肉身結合；所以，靈魂理應有這種本性的習性，即必須藉訴諸心象，才能認識。在神魂超拔時，這一習性並未被天主的神力所除去，因為他的習有狀態並沒有改變，如同前面第三節釋疑2.及3.已經講過的。不過，在這習有狀態依然如故的情形下，靈魂訴諸或轉向心象及可感覺之物的（個別）行動，則被除去，以免它上昇到那超出一切心象的提舉，受到阻礙，如同前面第四節已經講過的。所以，在神魂超拔時，靈魂並非必須如此與肉身分離，以致不再與它結合，有

如它的形式；可是，靈魂的理智卻必須擺脫心象，以及對可感覺之物的察覺。

**釋疑** 1.保祿宗徒在那次神魂超拔時，在習有狀態方面，他還是與主遠離，因為他還是在世途的境界中；可是，在他目睹天主這一（個別）行動來說，卻並非與主遠離；這從前面**第三節釋疑**2.及3.已經講過的，就可以知道了。

2.靠其本性的力量，靈魂的能力不能把自己提舉到那合乎其本性狀態之上。可是，它可以被天主的神力提昇到某種更高的地步；如同肉身也能被一種更強的暴力，提昇到那合乎其本性的位置之上。

3.生魂的能力不是如同覺魂的能力那樣，需要靈魂的注意才能行動；而是按照其自然的方式來行動的。為此，人在神魂超拔時，並非必須擺脫它們，如同必須擺脫感覺的能力那樣；因為，靈魂對理智認識所用的注意力，因這些感覺能力的工作而減弱了。

## 第六節 保祿是否不知道自己的靈魂是不是已與肉身分離

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 保祿宗徒似乎並不是不知道，自己的靈魂是不是已與肉身分離。因為：

1.他（保祿）自己在《格林多後書》第十二章2節裡說：「我知道有一個在基督內的人，被提到三層天上去。」可是，所謂「人」，是指一個靈魂與肉身的組合體；「被提（超拔）」也與死亡不同。所以，他似乎知道，自己的靈魂並沒有因著死亡而已與肉身分離。尤其是因為這是學者們一般的主張。

2.此外，宗徒自己所說的那些話，也可以證明他知道自己被提到了什麼地方，因為他被提到了「三層天上去」。由此可

見，他知道自己是不是還在肉身內。因為，如果他知道那第三層天是一種有形體的東西，那麼他也知道，自己的靈魂並沒有與肉身分離：因為，除非藉著肉身，不可能看見形體的東西。所以，他（保祿宗徒）似乎並不是不知道，自己的靈魂是不是已與肉身分離。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十八章裡說，他（保祿宗徒）神魂被超拔時，藉那神視看見了天主，如同聖人們在天鄉裡看見天主那樣。可是，聖人們就從自己看見天主這一事實，而知道自己的靈魂是否已與肉身分離。所以，保祿宗徒也知道這樣的事。

**反之** 《格林多後書》第十二章2及3節卻說：「或在身內，或在身外，我不知道，惟天主知道。」

**正解** 我解答如下：關於這個問題，應該從宗徒自己所說的話裡，去找出實在的真相來。他說，他知道一些事情，即知道自己「被提到三層天上去」；他也說，他不知道另一些事情，即不知道自己是「或在身內，或在身外」。這（第二）句話，可有兩種解釋。第一，他所說的「或在身內，或在身外」這句話，不是指那神魂被超拔者本人的情形，好像他不知道自己的靈魂是否在肉身內；而是指那提舉的方式，即他不知道自己的肉身是否同靈魂一起被提到了三層天上去，還是只有靈魂被提去了，如同《厄則克耳》第八章3節所說的：「在神視中，將我提往耶路撒冷去。」這是某一位猶太人的解釋，如同熱羅尼莫在《達尼爾註解》的「前言」裡所表示的。他在那裡說：「連我們的宗徒」，即那位猶太人曾這樣說，「也不敢肯定，自己是連同肉身一起被提去；卻只說：或在身內，或在身外，我不知道」。

然而，這種解釋，不為奧斯定所接受。他在《創世紀字

義新探》卷十二第三章裡舉出這一理由：宗徒說，他知道自己被提到了三層天上去；所以，他也知道自己被提往的那第三層天，是真正的天，不是第三層天的想像中的形像。否則，假如他所說的第三層天，是指有關第三層天的心象，那麼爲了同樣的理由，他也能說，自己連同肉身一起被提去；而所說的肉身，是指有關自己肉身的心象，如同在夢中所見的那樣。可是，既然他知道那是真正的第三層天，所以他也知道，或者那是一個非形體的精神體，因而他的肉身不可能被提到那裡去；或者那是一個形體的東西，因而他的靈魂不可能沒有肉身，而被提到那裡去，除非靈魂已與肉身分離。

所以，必須按照另一個意思來解釋，即宗徒知道自己被提去，是就靈魂方面來說，而不是就肉身方面。可是，他不知道當時自己的靈魂與肉身的關係怎樣；就是說，靈魂是不是沒有肉身。

關於這一點，各人的說法不同。有人說，宗徒知道，當時自己的靈魂與肉身結合，而作爲它的形式；可是，他不知道自己是否失去了感覺，或者是否也脫離了生魂的活動。

但是，關於失去感覺這件事，他不可能不知道，因爲他知道自己的神魂被超拔了。至於說脫離生魂的活動，這並不是一件這樣重要的事，致使應該這樣關心來提起它。所以，只有說，宗徒不知道自己的靈魂是否仍與肉身結合，而作爲它的形式；或者已因死亡而與肉身分離。

不過，有人雖然贊成這樣的解釋，卻說宗徒在神魂被超拔時，並沒有注意到這個問題；因爲當時他的注意力完全集中於天主。可是，後來想到自己所見的事物，才注意到它。

但是，這種說法也與宗徒自己所說的話齟齬不合；因爲他所說的話，把過去的事與後來的事，分別得很清楚。的確，他說自己現在「知道」，自己在「十四年前」，神魂曾被超拔

過；又說自己現在「不知道」，自己當時是「或在身內，或在身外」。

所以，應該說，不管是當初也好，或是後來也好，他都不知道自己的靈魂是不是已與肉身分離。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第五章裡，經過了長時的研究之後，作結論說：「所以我們也許只有這樣來解釋，他並不知道這件事：即當他被提到三層天上去的時候，靈魂是不是在肉身內，如同說肉身活著時，靈魂是在肉身內那樣——不管是在人醒寤時也好，或是在人睡眠時也好，或是在人神遊而脫離肉身的感覺時也好；抑或靈魂已經完全離開肉身，以致肉身是在死躺著。」

**釋疑** 1. 有時用以偏概全的說法，以人的一部分，尤其是以靈魂來指人的全部，因爲靈魂是人的高貴部分。不過，也可以這樣來解釋：他所說的那個神魂被超拔者，是一個人；並不是在他神魂被超拔的時候，而是在「十四年後」。爲此，他也說：「我知道有一個人」；並沒有說：「我知道有一個神魂被超拔的人。」

但是，也並非不能這樣說：神魂超拔是由天主導致的死亡。如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三章裡所說的：「既然宗徒自己也猶豫不能確定，那麼我們之中，誰能確知無疑呢？」爲此，那些討論這個問題的人，與其說他們是在表示自己確實的意見，不如說他們是在做某種猜測。

2. 宗徒知道，那層天，或是一種非形體的東西，或是自己在那層天上看到的，是一種非形體的東西。不過，這件事可能是由他的理智完成的，即使他的靈魂當時並沒有與肉身分離。

3. 保祿宗徒在神魂被超拔時所見的神視，在一方面，即

關於所見的對象方面，與享受真福者的所見相似；可是，在另一方面，即關於看的方式方面，卻並不相似，因為他不是如同在天鄉裡的那些聖人們看得那樣清楚。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十六章裡說：「雖然宗徒從他肉身的感覺，被提到了三層天上去，卻並沒有像天使那樣對事物完全清楚地認識；這就是他所以不知道自己究竟是在身內，或是在身外。在死人復活，靈魂重與肉身結合之後，當可朽壞的將穿上不可朽壞的時候，就不會有這樣的情形。」

## 第一七六題

### 論會說語言的恩寵

#### 一分爲二節一

然後要討論的是關於說話方面，天主白白施予的恩寵（參看第一七一題引言）。首先，討論會說語言的恩寵或神恩（*gratia linguarum*）；其次，討論智慧或知識之言語的恩寵（第一七七題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、人是否藉語言之恩寵，而獲得一總語言的知識。
- 二、論這項恩賜與預言之恩寵的比較。

#### 第一節 那些曾獲得語言之恩賜的人，是否會說一總的語言

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 那些曾獲得語言之恩賜的人，似乎不會說一總的語言。因爲：

1. 凡因天主的神能而賜予某些人的東西，必然是屬於那一類中之最好的，例如：主曾把水變爲上等的美酒，如同《若望福音》第二章10節所記載的。可是，那些獲得了語言的恩賜的人，說自己本地的語言說得更好；因爲關於《希伯來書》第一章，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「《致希伯來人書》比別的書信，文章寫得更好，這原是不足爲奇的事；因爲人人對於本國的語言，都比別國的語言，自然講得更好。的確，宗徒是用外國語，即用希臘語，寫成了其他的書信；至於這封信，則是用希伯來語寫的。」所以，宗徒們並沒有因著天主白白施予的恩寵，而獲得一總語言的知識。

2.此外，凡是可以以一物做成的事，本性自然就不會用許多的東西去做它；天主遠更不會這樣去做了，因為天主行事比本性自然更有秩序。可是，天主原可使自己的門徒們只說一種語言，而大家都能聽得懂。為此，關於《宗徒大事錄》第二章4節的「人人都聽見他們說自己的方言」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「因為他們說一總的語言，或者因為他們說自己的語言，即希伯來語，而眾人都能聽得懂，好像他們是在說屬於各人自己本土的方言。」所以，似乎他們並沒有這種知識，可說一總的語言。

3.此外，所有一切的恩寵都來自基督，而達於其身體，即「教會」（《哥羅森書》第一章24節），如同《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵」。可是，從聖經上可以讀到，基督所說的，無非只是一種語言。現在的各個信徒，也無非只是說一種語言。所以，基督的門徒們似乎並沒有為此而領受了恩寵，即為使他們能說一總的語言。

**反之** 《宗徒大事錄》第二章4節卻說：「眾人都充滿了聖神，照聖神賜給他們的話，說起外方話來。」那裡的教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十篇的「註解」（拉丁通行本註解）說：「聖神以火舌之形，顯現在門徒們的頭上，並賜給他們知識，會說一總的語言。」

**正解** 我解答如下：基督最初的那些門徒，是為了這個目的而被祂選召的，即前往世界各地，宣講對祂的信仰，如同在《瑪竇福音》第二十八章19節裡所說的：「你們要去教訓萬民。」可是，那些奉命前往教導別人者，反而需要接受別人的教導，怎樣去對別人說話，或者怎樣明白別人所說的話；這是不合宜的。尤其是因為那些被派遣的人，都是屬於同一個民族，即猶

太民族，如同《依撒意亞》第二十七章6節所說的：「那些從雅各伯急迫出發的，他們的後裔要佈滿地面。」而且那些被派遣者，都是一些貧窮而無權勢的人；在起初的時候，不容易找到人來忠實地翻譯他們的話，說給別人聽，或者把別人的話解釋給他們；尤其是因為他們奉命前往外教人那裡去。爲此，關於這件事，必須由天主來想辦法，賜給他們會說語言的恩賜或神恩。這樣，正如由於世人傾向於崇拜偶像，而引起了語言的紛歧，如同《創世紀》第十一章第7等節所說的；同樣的，在應該引導世人重新敬事唯一天主時，也用這會說語言的恩賜或神恩，來補救語言的紛歧。

**釋疑** 1.如同《格林多前書》第十二章7節所說的：「聖神顯示，全是爲人的好處。」所以，無論是保祿也好，或是其他的宗徒也好，對於各種民族的語言，凡是爲宣講信德道理所需要的，都受過天主充分的教導。可是，在藉由人的技巧所附加的講話的修飾和文雅方面，則宗徒們所受的教導只是關於自己本國的語言，而不是關於別國的語言。正如在智慧和學識方面，凡是宣講信德道理所需要的，他們也受過充分的教導；不過，並不是關於一切以求學所能得到的知識，例如：數學或幾何學等的結論。

2.雖然二者都可能；就是說，他們只說一種語言，而眾人都能聽得懂，或者他們會說一總的語言。可是，更合理的是，他們會說一總的語言；因爲，這是屬於他們知識完善的事，不僅是會說，而且也聽得懂別人所說的話。如果眾人都能聽得懂他們所說的唯一的一種語言，這或者是由於那些聽得懂他們說話的人的知識，或者好像是一種幻覺：即說者說的是一種語言，而傳到聽者耳朵裡的，卻是另一種語言。爲此，關於《宗徒大事錄》第二章4節，「註解」（拉丁通行本註解）上

說：「這是一個更大的奇蹟，他們能說一總的語言。」保祿宗徒在《格林多前書》第十四章18節裡也說：「我感謝天主；你們眾人的語言，我都會說。」

3. 基督親自只給一個民族講道，即只給猶太人講道。爲此，雖然祂對於一總的語言，一定知道得很好，可是祂不必講一總的語言。

所以，奧斯定在《若望福音釋義》第三十二講，關於第七章39節裡說：「雖然現在也領受聖神，卻沒有一個人會說一總民族的語言，因爲教會自己已經會說一總民族的語言了；誰不在這教會裡，就不領受聖神。」

## 第二節 語言之恩賜是否比預言之恩寵更爲高超

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 語言之恩賜似乎比預言之恩寵更爲高超。因爲：

1. 「更優良者所特有的，似乎也是更優良的東西」，如同哲學家在《辯證論》卷三第一章裡所說的。可是，語言之恩賜是新約所特有的；爲此，在五旬節（彌撒裡）的繼攄詠唱道：「今天祂賜給了宗徒們一種不尋常的、古今未聞的恩惠。」至於預言，則主要是屬於舊約的，如同《希伯來書》第一章1節所說的：「天主在古時，曾多次，並以多種方式，藉著先知，對我們的祖先說過話。」所以，語言之恩賜似乎比預言之恩賜更爲高超。

2. 此外，那將我們導往天主的，似乎比那將我們導往世人的，更爲高超。可是，語言之恩賜將人導往天主；至於預言，則將人導往世人。因爲《格林多前書》第十四章2及3節說：「那說語言的，不是對人，而是對天主說話；但那說預言的，卻是向人說建樹的話。」所以，語言之恩賜似乎比預言之恩賜更爲高超。

3.此外，語言之恩賜像一種習性，常在領有它者身上，人能「隨心所欲來使用它」。爲此，《格林多前書》第十四章18節說：「我感謝天主；你們眾人的語言，我都會說。」至於預言之恩賜卻不是如此，如同前面第一七一題第二節已經講過的。所以，語言之恩賜似乎比預言之恩賜，更爲高超。

4.此外，「解釋語言」似乎附屬於預言；因爲聖經的編撰和解釋，都是由於同一個聖神。可是，在《格林多前書》第十二章28節裡，解釋語言是在「說各種語言」之後。所以，語言之恩賜似乎比預言之恩賜更爲高超，尤其是針對一個附屬於預言的部分來說。

**反之** 宗徒在《格林多前書》第十四章5節裡卻說：「講先知話的比說語言的更大。」

**正解** 我解答如下：預言之恩賜在三方面勝過語言之恩賜。第一，因爲語言之恩賜是爲發出各種不同的聲音，即發出一些記號，以表示某一可知的真理；有些在想像的神視裡顯示出的心象，也是表示真理的記號。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第八章裡，把語言之恩賜比作想像的神視。預言之恩賜，如同前面第一七三題第二節已經講過的，在於光照心智的照明本身，使人認識可理解的真理。所以，正如預言的照明勝過想像的神視，如同前面第一七四題第二節已經講過的；同樣的，預言也勝過語言之恩賜，這是就後者本身來說。

第二，因爲預言之恩賜是關於事物的知識；這比那只是關於聲音的知識的更爲高超，而語言之恩賜則是屬於後者。

第三，因爲預言之恩賜益處更大。關於這一點，宗徒在《格林多前書》第十四章裡，從三方面來證明。首先（第5節），因爲預言更有助於建樹教會；而那說各種語言的，除非後

來加以解釋，對教會就毫無益處。其次（第14等節），關於說語言者本身：因為，如果他會說各種不同的語言，卻不明白其中的涵義（這原是屬於預言之恩賜的事），那麼對他自己的心智，就不能有什麼建樹。最後（第21等節），關於那些不信的人：語言之恩賜的施予，似乎是特別爲了他們。可是，他們也許會以爲，那些說各種語言的人是瘋子，例如：猶太人以爲說各種語言的宗徒們喝醉了酒，如同在《宗徒大事錄》第二章13節裡所說的。至於預言，則能使不信的人，在見到自己心中隱密的事被人揭露之後，誠心信服。

**釋疑** 1.如同前面第一七四題第二節釋疑1.已經講過的，這是預言的一種優點，一個人不僅在理智方面得到光照，而且在想像方面也有所見。同樣的，這也是聖神工作的完善之處，不僅用預言之光充滿人的心智，並用想像方面的神視，充滿人的想像力，如同在舊約時代那樣；而且，外面也教人語言，能發出種種語言的記號。這一切都在新約時代實現了，如同在《格林多前書》第十四章26節裡所說的：「你們每人，或有歌詠，或有訓誨，或有語言，或有啓示」，即有預言的啓示。

2.預言之恩賜將人的心智導往天主，這比將人的舌頭導往天主，更爲高超。說那個說語言的人「不是對人說話」，意思是說：不是對人的理智，或爲他們的益處說話；而只是對天主的理智說話，並爲讚美祂。至於預言，則將人導往天主，又導往人。所以，它是一種更完善的恩賜。

3.預言的啓示涵蓋所有一切超性的知識。就是由於它這樣完善，所以在這現世生命的不完善的境界中，不可能像習性一樣，完善地有它；而只能像感受一樣，不完善地有它。至於語言之恩賜，則僅能涵蓋某一種特殊的知識，即關於人類語言的知識。爲此，像習性一樣，完善地有這種恩賜，並不與現世

生命的不完善有什麼抵觸。

4. 解釋語言可以把它附屬在預言之恩賜下，這是因為人的心智受到了（天主啓示的）光照，以瞭解並說明語言中一切隱晦的事，不管是由於所表達的事難明，或是由於所說的話難懂，或是由於所用的譬喻難解，如同在《達尼爾》第五章16節裡所說的：「我聽說，你能解疑釋難。」爲此，解釋語言勝過預言之恩賜；這從宗徒在《格林多前書》第十四章5節裡所說的：「講先知話的比說語言的更大，除非他也解釋」，就可以知道了。至於把解釋語言放在語言之恩賜的後面，因爲解釋語言也包括解釋各種不同的語言在內。

## 第一七七題

### 論在於言語的白白施予的恩寵

一分爲二節一

然後要討論的是關於說話方面，天主白白施予的恩寵（參看第一七一題引言）。首先，討論會說語言的恩寵或神恩（*gratia linguarum*）；其次，討論智慧或知識之言語的恩寵（第一七七題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、是否有一種白白施予的恩寵是在於言語。
- 二、誰宜得到這種恩寵。

#### 第一節 是否有一種白白施予的恩寵是在於言語

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有一種白白施予的恩寵是在於言語。因為：

1. 恩寵是爲了要做超出本性能力的事，才賜予的。可是，修辭的這門學術，係由人類本性的理性所發明；有了它，一個人就能「這樣說話，可以給人施教，可以取悅於人，也可以使人折服」，如同奧斯定在《論基督聖道》卷四第十二章裡所說的。但這是屬於言語的恩寵（*gratia sermonis*）。所以，言語的恩寵，似乎不是一種白白施予的恩寵。

2. 此外，凡是恩寵，都與天主的國有關。可是，宗徒在《格林多前書》第四章20節裡說：「天主的國並不在於言辭，而是在於德能。」所以，並沒有一種白白施予的恩寵，是在於言語。

3. 此外，沒有一樣恩寵是因人的功勞而賜予的。因為，「如果是出於作爲，就不再是恩寵」，如同《羅馬書》第十一章6

節所說的。可是，有人因自己的功勞而獲賜言辭；因為教宗額我略一世《倫理叢談》卷十一第十五章註釋《聖詠》第一一九篇43節的「不要由我口撤去真理的言辭」說：「全能的天主給實行者賜予真理的言辭，而不實行者，則由他把它撤去。」所以，言語的恩寵，似乎不是一種白白施予的恩寵。

4.此外，正如人必須使用言語，來說出那些屬於智慧或知識之恩賜的事；同樣的，他也必須使用言語，來說出那些屬於信德的事。所以，如果認為「智慧的言語」，以及「知識的言語」是白白施予的恩寵，那麼爲了同樣的理由，在那些白白施予的恩寵之間，也應該把「信德的言語」列入其中了。

**反之** 《德訓篇》第六章5節卻說：「善良的人，洋溢親切溫柔的言語。」可是，人之所以善良，是由於恩寵的緣故。所以，親切溫柔的言語，也是來自恩寵。

**正解** 我解答如下：白白施予的恩寵是爲了別人的益處而賜予的，如同前面**第二集第一部第一一一題第一及第四節**已經講過的。一個人蒙受天主所賜予的知識，除非經由言語，不能成爲對別人有益的東西。既然凡是有利於教會的事，聖神無一放棄不做，所以祂使教會內，有些人在言語方面，也具備應有的條件；不僅使他們能這樣講話，而使各種人都聽得懂，這是屬於語言的恩寵；而且也使他們的言語能有效力，這就是屬於「言語」的恩寵。這可有三種情形。第一種情形是，教導理智：幾時一個人這樣說話，能向別人「施教」（**質疑1.**），就有這種情形。

第二種情形是，激動情感，就是使人情願聽天主的話：幾時一個人這樣說話，能「取悅」於聽的人，就有這種情形。一個人不應該爲了自己的利益，而去追求這樣的事；卻只爲了吸引別人，來聽天主的話。

第三種情形是，使人喜愛那些由言語所表達的事，並願意把它們付諸實行：幾時一個人這樣說話，能使聽者「折服」，就有這種情形。為完成這樣的事，聖神使用人的舌頭有如一種工具；祂自己是完成內心方面的工作者。為此，教宗額我略一世在五旬節的證道詞裡說：「除非聖神充盈聽者的心，致訓詞者的語聲便徒然在身體的耳邊震響。」（《福音論贊》卷二第三十篇）

**釋疑** 1.正如天主有時用奇蹟，也把本性所能做的事，做得更完善；同樣的，聖神也用言語的恩寵，把學術所能不完善地做的事，做得更完善。

2.宗徒在那段文字裡，是在講論那只靠人的口才，而無聖神神能之助的言辭。為此，他在前面第19節說：「我所要知道的，並不是那些傲慢自大者的言辭，而是他們的能力。」關於他自己，他在前面第二章4節也曾說過：「我的言論和我的宣講，並不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神和祂德能的表現。」

3.如同上面正解已經講過的，給某人賜予言語的恩寵，是為別人的益處。為此，有時為了聽者的罪過，有時卻為了講話者自己的罪過，而被撤去。至於他們二者的善行，並不能直接以功爭取這項恩寵，只能把那阻止這項恩寵的障礙除去而已。因為，那聖化人靈的恩寵，也是因罪過而被撤去的。一個人不能用善行去掙得它；不過，他能用善行，把那阻止恩寵的障礙除去。

4.如同上面正解已經講過的，言語的恩寵是為別人的益處。可是，一個人之把自己的信德傳於別人，這是要由知識的或智慧的言語來完成的。為此，奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章裡說：「宗徒所說的知識，似乎是說，知道信德對虔敬者能

有怎樣的幫助，而面對不敬者，又能怎樣自衛。」所以，不必把信德的言語列入（白白施予的恩寵），只要把那知識的言語，以及智慧的言語列入，也就已經夠了。

## 第二節 智慧之言語和知識之言語的恩寵，是否也屬於婦女

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 智慧之言語和知識之言語的恩寵，似乎也屬於婦女。因為：

1. 施教或教訓是屬於這項恩寵的事，如同前面第一節已經講過的。可是，施教或教訓也適宜於婦女；因為《箴言》第四章3及4節說：「在我母親膝下，是唯一的嬌兒；她曾教訓過我。」所以，這項恩寵也適宜於婦女。

2. 此外，預言之恩寵勝過言語之恩寵，如同靜觀真理勝過宣告真理。可是，預言也曾賜給了婦女，如同在《民長紀》第四章4節裡，關於德波辣所說的；又如在《列王紀下》第二十二章14節裡，關於「沙隆的妻子，女先知胡耳達」所說的；又如在《宗徒大事錄》第二十一章9節裡，關於斐理伯的四個女兒所說的。宗徒在《格林多前書》第十一章5節裡也這樣說：「凡女人祈禱，或說先知話」等等。所以，言語之恩寵似乎遠更適宜於婦女了。

3. 此外，《伯多祿前書》第四章10節說：「各人依照自己所領受的恩寵，彼此服事。」可是，有些婦女領受了智慧和知識的恩寵，而除非藉著言語之恩寵，就不能以這所領受的恩寵去服事別人。所以，言語之恩寵也適宜於婦女。

**反之** 宗徒在《格林多前書》第十四章34節裡卻說：「婦女在集會中應當緘默。」又在《弟茂德前書》第二章12節裡說：「我不准許女人施教。」可是，這尤其是屬於言語之恩寵的事。

所以，言語之恩寵不適宜於婦女。

**正解** 我解答如下：一個人使用言語，可有兩種情形。第一，私下對一個人，或對少數的幾個人，做親切的談話。關於這一點，言語之恩寵也能適宜於婦女。

第二，向全體集合的人做公開的演講。這是不許婦女去做的事。首先，主要的理由，就是因為女性的身分應該服屬在男人之下，如同《創世紀》第三章16節所說的。可是，在集合中公然施教，勸告大眾，這不是屬下的事，而是長上的事。不過，做屬下的男性也可以因受人之託，而這樣去做；因為男性之在這種屬下的地位，並不是像婦女那樣，由於自然的性別，而是由於一個偶然外來的理由。

其次是為了避免引人心生淫念。的確，《德訓篇》第九章11節說：「她的言語，熾燃有如烈火。」

第三，因為一般地說，婦女沒有完善的智慧；所以，不能把向眾施教這件事，適當地託給她們。

**釋疑** 1.那些有權威的話，是指母親私下教導兒子的那種教訓。

2.預言之恩寵注意心智受到天主的光照。關於這一點，在人方面固然沒有性別的不同，如同在《哥羅森書》第三章10節裡所說的：「你們穿上了新人；這新人即是照創造他者的肖像而更新；在這一點上，已沒有男女的分別。」可是，言語之恩寵卻是屬於教導人的事；而在人之間，有著性別的不同。為此，二者不能相提並論。

3.有些人領受了天主的恩寵，按照他們自己不同的地位，而做不同的服務工作。為此，身為婦女的，如果領受了智慧或知識的恩寵，可以按照私下施教的方式去使用它，卻不能按照公開的方式。

## 第一七八題

### 論行奇蹟之恩寵

#### 一分爲二節一

然後要討論的是行奇蹟之神恩或恩寵（參看第一七一題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、是否有一種白白施予的行奇蹟的恩寵。
- 二、它適宜於怎樣的人。

#### 第一節 是否有一種白白施予的，爲行奇蹟的恩寵

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎並沒有一種白白施予的，爲行奇蹟的恩寵。因爲：

1. 一切的恩寵，都在那承受者的身上置入一些東西。可是，行奇蹟在承受者的靈魂上，並不置入什麼東西；因爲只要與死者的屍體接觸，也能發生奇蹟，如同在《列王紀下》第十三章21節裡所讀到的，有人把屍體投在「厄里叟的墳墓裡，那個死人一接觸到厄里叟的骨骸，就復活站起來。」所以，行奇蹟並不屬於白白施予的恩寵。

2. 此外，白白施予的恩寵來自聖神，如同《格林多前書》第十二章4節所說的：「神恩（或恩寵）雖有區別，卻是同一的聖神所賜。」可是，行奇蹟也可能是不潔的神所爲，如同《瑪竇福音》第二十四章24節所說的：「將有假默西亞和假先知興起，行大奇蹟和異蹟。」所以，行奇蹟似乎不是屬於白白施予的恩寵。

3. 此外，奇蹟可以分爲「徵兆」、「奇事」或「異事」，以及「異能」（《格林多後書》第十二章12節；《希伯來書》第

二章4節)。所以，不宜以「行異能」，而不以「行奇事」或「行徵兆」，為白白施予的恩寵。

4.此外，（病體）奇蹟地康復，是藉著天主的神能而完成的。所以，不應該把「治病的奇恩或恩寵」，與行異能加以區別。

5.此外，行奇蹟是信德或信心的後果，或者是由於行奇蹟者的信心，如同《格林多前書》第十三章2節所說的：「我若有全備的信心，甚至能移山」；或者是由於那些為之行奇蹟者的信心，如同《瑪竇福音》第十三章58節所說的：「祂在那裡，因為他們不信，沒有多行奇能」。所以，既以「信德或信心」為白白施予的恩寵，那麼此外再以行徵兆為白白施予的恩寵，就是多餘的了。

**反之** 在《格林多前書》第十二章9及10節裡，宗徒在其他白白施予的恩寵之間，這樣說：「有人蒙受了治病的奇恩，有的能行奇蹟。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一七七題第一節已經講過的，凡是有益於人之得救的事，聖神都給教會做了充分的準備；而白白施予的恩寵，就是為了這個目的。正如一個人從天主所領受的知識，必須藉著會說語言之恩賜，以及言語之恩寵，傳授給別人；同樣，所說的言語為了使之成為可信的，必須獲得證實，這就要靠行奇蹟了；如同《馬爾谷福音》第十六章20節所說的：「並以奇蹟相隨，證實所傳的道理。」這是合理的。的確，這是合乎人的本性的：經由可感覺到的後果，發覺屬於可理解的真理。為此，正如在自然理性的領導之下，經由自然的後果，可以得到一些有關天主的知識；同樣，經由一些超自然的後果，即所謂的奇蹟，人也可以關於應信的事，得到一些超

自然的知識。爲此，行奇蹟是屬於白白施予的恩寵。

**釋疑** 1.正如預言涵蓋一切超自然地所能知的事；同樣，行異能或奇蹟，也涵蓋一切超自然地所能做的事。它們的成因誠然是天主的全能，而這全能是不能傳給任何一個受造之物的。爲此，行奇蹟的主因，絕不可能成爲一種慣常或持久存留在靈魂裡的品質。

不過，可能發生這樣的事：正如先知的心智受了天主之靈感的推動，超自然地去認識一件事；同樣，行奇蹟者的心智也能受到推動，去做一件事，並導致奇蹟的後果；這奇蹟是天主用祂的神能所完成的。這樣的事有時固然是先行祈禱，然後才發生的，例如：伯多祿復活已死的塔彼達，如同在《宗徒大事錄》第九章40節裡所記載的。有時卻也沒有明顯地先行祈禱，而天主卻按照人的意願而行事，例如：伯多祿責斥阿納尼雅和撒斐辣說謊，而使他們死去，如同在《宗徒大事錄》第五章第3等節裡所記載的。爲此，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三十章裡說：「聖人之顯示奇蹟，有時用權能，有時用祈禱。」不過，這兩種方式常以天主爲主要的行事者：祂或者使用人內心的行動作爲工具，或者使用祂的言語，或者也使用祂外面的某一個行動，甚或也使用與身體的形體接觸，包括已死的身體在內。爲此，《若蘇厄書》第十章12節記敘若蘇厄好像用自己的權能似的，說了這樣的話：「太陽！停在基貝紅！」後來第14節接著說：「以前或以後，從來沒有一天這樣長的。上主俯聽了人的呼聲。」

2.在那裡，主是在說，假默西亞時代所要發生的奇蹟。關於它們，宗徒在《得撒洛尼後書》第二章9節裡說：「假默西亞來到，依靠撒殫的力量，具有各種德能，行欺騙人的奇蹟異事。」奧斯定在《天主之城》卷二十第十九章裡也說：「這

往往是一個爭論未決的問題，所謂欺騙人的奇蹟異事，是因為他利用心象或想像的形像，欺騙有死之人的覺官，使他所未行之事，看來好像已行之事一般呢？還是因為那些奇蹟即使是真的，也只是為欺騙人的？」說它們是真的，因為它們原是真的事實，例如：法郎的術士形成了真的蝦蟆和真的蛇（《出谷紀》第七章12節，第八章7節）。不過，它們並不具備真正奇蹟的性質；因為它們是由自然原因的能力所產生的，如同在第一集第一一四題第四節裡已經講過的。至於那被歸於白白施予之恩寵的奇蹟，則是因著天主的神能，為了人的益處才發生的。

3.關於奇蹟，可以注意兩件事。第一，是發生的事，即這確是一件超出自然能力的事。為此，奇蹟叫作「異能」(virtutes)。

第二，是行奇蹟的目的，即為彰顯一件超性的事。為此，通常它們叫作「徵兆」(signa)。由於它們出乎尋常，所以叫作「異事」(portenta)，或「奇事」(prodigia)，好像從遠處(procul)顯示一樣東西。

4.「治病的奇恩或恩寵」之被特別提出，因為除了所有的奇蹟都有的一般恩惠，即引人認識天主之外，它還賜給人一樣恩惠，即身體的健康。

5.行奇蹟之被歸於信德或信心，是為兩層理由：第一，是因為它是為證實信德的；第二，是因為它來自信德所信賴的天主的全能。不過，正如除了信德或信心的恩寵之外，還需要言語的恩寵，為教導人有關信德的事；同樣，也需要行奇蹟，為證實信德或信心。

## 第二節 惡人是否能行奇蹟

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 惡人似乎不能行奇蹟。因為：

1. 奇蹟是因祈禱而完成的，如同前面第一節釋疑1.已經講過的。可是，罪人的祈禱不獲所求，如同《若望福音》第九章31節所說的：「我們都曉得，天主不俯聽罪人。」《箴言》第二十八章9節也說：「對於法律，人若充耳不聞，他的祈禱也為上主所惡。」所以，惡人似乎不能行奇蹟。

2. 此外，奇蹟被歸於信德或信心，如同《瑪竇福音》第十七章19節所說的：「假如你們有像芥子那麼大的信德，你們向這座山說：從這邊移到那邊去！它必會移過去的。」可是，《雅各伯書》第二章20節說：「信德沒有行為，便是死的。」因此，這樣的信德似乎沒有自己的行動。所以，那些不行善事的惡人，似乎不能行奇蹟。

3. 此外，奇蹟是天主給的一些證據，如同《希伯來書》第二章4節所說的：「天主以神蹟、奇事和各種異能，所一同證實的。」為此，在教會裡，有些人被列入聖品，也是由於有奇蹟為證據。可是，天主不能為虛偽作證。所以，惡人似乎不能行奇蹟。

4. 此外，善人比惡人更與天主接近。可是，並不是所有的善人都行奇蹟。所以，惡人遠更不能行奇蹟了。

**反之** 宗徒在《格林多前書》第十三章2節裡卻說：「我若有全備的信心，甚至能移山，但我若沒有愛，我什麼也不算。」可是，凡是沒有愛的，便是惡人；因為如同奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章裡所說的：「只有聖神的這種恩賜，將天國之子與喪亡之子分開。」所以，似乎惡人也能行奇蹟。

**正解** 我解答如下：有些奇蹟實在不是真事，只是戲弄人的幻像，使人以虛為實，以偽為真。可是，有些奇蹟卻是真的事實，但也不是確有奇蹟的本質，因為它們是由於一些自然原因的能力而發生的。上述兩種情形，可能因魔鬼而發生，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。

至於真正的奇蹟，則惟有因天主的神能才能發生，因為是天主為了人的益處而行奇蹟。這可有兩種情形：第一，是為證實所宣講的真道；第二，是為證明某人，即天主願意立之為他人德行表率者的聖德。如有第一種情形，凡是宣講真的信道理，並呼號基督聖名的，都能行奇蹟。有時惡人也能做到這樣的事。準此，就是惡人也能行奇蹟。所以，關於《瑪竇福音》第七章22節的「我們不是因你的名字，說過預言」等等，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一說：「說預言，或行異能和驅魔鬼，有時並不是由於實行者的功勞，而是由於呼號基督的聖名才發生的，好叫人因見呼求天主，竟能發生這麼大的奇蹟，而恭敬祂。」

如有第二種情形，那麼只有聖人才能行奇蹟。為了證明他們的聖德，而發生奇蹟：或是在他們生前，或是在他們死後；或是由他們自己，或是由別人。的確，《宗徒大事錄》第十九章11及12節記載：「天主藉保祿之手，行了一些非常的奇事，甚至有人拿去他身上的手巾或圍裙，放在病人身上，疾病便離開他們。」這樣的奇蹟並非不可能由一個罪人，因呼求某一位聖人而發生。不過，這並不是說，是他行這樣的奇蹟；而是那位聖人，這些奇蹟的發生，就是為證明他的聖德。

**釋疑** 1.如同前面第八十三題第十六節在討論祈禱時已經講過的，求恩的祈禱並不是仗恃自己的功勞，而是仰賴天主那也擴及惡人的仁慈。所以，有時天主也俯聽罪人的祈禱。為此，奧

斯定在《若望福音釋義》第四十四講，關於第九章32節說：「瞎子說那句話，是有如還沒有抹過眼的人」，即還沒有完全得到照明的人；因為天主也俯聽罪人」。

至於說「充耳不聞法律者的祈禱，也為上主所惡」，這話應該把它解作是指仗恃罪人之功勞的祈禱。可是，有時罪人因天主的仁慈而獲得所求，或者是為了祈禱者的得救，例如：稅吏的祈禱獲得垂允，如同《路加福音》第十八章13及14節所說的；或者也是為了別人的得救和天主的光榮。

2. 說沒有行為的信德是死的，這話是對那信者本人說的；因為他並不因著相信，而度享有恩寵生命的生活。可是，活的東西使用死的工具來做事，如：人用棍杖來工作，這並不是不可能的。天主便是這樣使用罪人的信德作為工具來行事。

3. 奇蹟對與其相關之事來說，常是確實的證據。為此，那些宣傳謬論的惡人，總不會行真正的奇蹟，以證實自己所講的道理；雖然有時他們也可能行奇蹟，為顯揚他們所呼號的基督的聖名，以及他們所行的聖事的德能。至於那些宣講真道的人，有時行真的奇蹟，為證實所講的道理，卻不是為證明聖德。為此，奧斯定在《雜題八十三》第七十九題裡說：「術士們行奇蹟是一種方式，善良的基督信徒行奇蹟是另一種方式，惡人行奇蹟又是另一種方式：術士們是藉著私下與魔鬼訂立的合約；善良的基督信徒則是藉著公開的義德；至於不良的基督信徒，則是藉著這種公開義德的徵兆。」

4. 如同奧斯定在同處所說的：「並不是所有的聖人都行這樣的奇蹟，免得那些軟弱者，受騙於這一極為有害的錯誤：即以為行奇蹟的作為，比那些使人獲得永生的義德行為，是更大的恩賜。」

## 第一七九題

### 論生活之分為行動生活與靜思生活

一分為二節一

然後要討論的是行動生活（*vita activa*），與靜思生活（*vita contemplativa*；參看第一七一題引言）。關於這方面，可以注意四點：第一，論生活之分為行動生活與靜思生活；第二，論靜思生活（第一八〇題）；第三，論行動生活（第一八一題）；第四，論行動生活與靜思生活的比較（第一八二題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、把生活分為行動的與靜思的，是否分得適當。
- 二、這種分法是否足夠。

#### 第一節 將生活分為行動的和靜思的，是否分得適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 將生活分為行動的和靜思的，似乎分得不適當。因為：

1. 靈魂以其本質，為人生命的根源；因為哲學家在《靈魂論》卷二第四章裡說：「對生活者來說，生活就是他的本質。」可是，靈魂以其能力，為行動和靜思的根源。所以，將生活分為行動的和靜思的，似乎分得不適當。

2. 此外，依據後來的區別來分先有的事物，分得便不適當。可是，行動的和靜思的，或「思辨的」和「實踐的」，都是屬於理智方面的區別，如同在《靈魂論》卷二第十章裡所說的。但生活先於理解；因為生活者之有生活，首先是根據靈魂，如同哲學家在《靈魂論》卷二第四章裡所說的。所以，把生活分為行動的和靜思的，分得不適當。

3. 此外，生活（*vita*）這個名詞表示行動，如同狄奧尼修

在《神名論》第六章裡所說的。可是，靜思更是在於安息，如同《智慧篇》第八章16節所說的：「回到家中，只有在她（智慧）身傍，我才獲得安息。」所以，把生活分為行動的和靜思的，似乎分得不適當。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「有兩種生活，全能的天主在其內，用聖道教訓我們，即行動的生活和靜思的生活。」

**正解** 我解答如下：那些能自己行動或活動的，才真正或以固有、特有的方式（*proprie*），稱得是生活者。可是，那最適合於一物本身的，就是那為其所固有、特有的，以及對之最為傾向的。為此，每一樣生物就在那它最為傾向的，最為自己所固有、特有的活動上，顯示自己的生命，例如說：植物的生命在於它們生養和生殖；動物的生命則在於感覺和行動；人類的生命則在於理解，並按照理性而行事。為此，在人類之間，每一個人的生活，似乎是在於他最喜愛而最專注的事上；而且，主要是在這些事上，他願意「與朋友共度生活」，如同在《倫理學》卷九第十二章裡所說的。所以，由於有些人主要專心於靜思真理，有些人卻專心於外面的行動；因此，把人的生活分為行動的和靜思的，是適當的分法。

**釋疑** 1.各物所固有的形式，使其本質成為現實，並成為其行動的根源。為此，說生活是生物的本質，就是因為基於藉自己的形式而有本質，生物才以這種方式去活動。

2.一般地來說的生活或生命，並沒有靜思與行動的區別；可是，人的生活由於他因有理智而自成一類，就有這種區別。為此，理智和人的生活，都有同樣的分法。

3. 靜思固然有擺脫外面行動的安息，可是靜思本身就是一種理智的行動；因為任何一種活動，都說得是行動；如同哲學家在《靈魂論》卷三第七章裡所說的：感覺和認識都有一些行動，因為行動就是「完善之物的完成或現實」。為此，狄奧尼修在《神名論》第四章裡，給靜思的靈魂列出三種行動，即「直行的、環行的」和「彎曲的」。

## 第二節 將生活分爲行動的和靜思的，是否分得足夠

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 將生活分爲行動的和靜思的，似乎分得不夠。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷一第五章裡說，最主要的生活有三種，即「快樂的」、「政治的」，似乎就是行動的，以及「靜思的」。所以，將生活分爲行動的和靜思的，分得不夠。

2. 此外，奧斯定在《天主之城》卷十九第二、第三及第十九章裡，列出三種生活，即「悠閒的」，此即屬於靜思之事；「活動的」，此即屬於行動生活之事；此外他還加上了第三種「由二者合成的」生活。所以，將生活分爲行動的和靜思的，似乎分得不夠。

3. 此外，人的生活是按人從事不同的工作而分類的。可是，人所從事的工作不止兩種。所以，人的生活應該把它分爲更多的種類，不僅分爲行動的和靜思的。

**反之** 這兩種生活已由雅各伯的兩個妻子（《創世紀》第二十九章）代表了：肋阿代表行動的生活，辣黑耳則代表靜思的生活；也由那兩位招待過主的婦女所代表了：瑪利亞代表靜思的生活，而瑪爾大則代表行動的生活（《路加福音》第十章38節），如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡所說的。假如有多於兩種的生活，這樣的代表法就不適合了。所

以，將生活分爲行動的和靜思的，已經分得足夠了。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑2.已經講過的，關於人之生活的這種分法，是著眼於理智方面。可是，理智可以分爲行動的和靜思的。因爲理智認識的目的，或者就是認識真理，這是屬於靜思理智的事；或者是一個外面的行動，這是屬於實踐理智或行動理智的事。爲此，把生活也分爲行動的和靜思的，也已分得足夠了。

**釋疑** 1.快樂的生活以人獸所共有的肉體的快樂爲目的。爲此，如同哲學家在同處所說的，這是「獸性的」生活。爲此，它不包括在現在的，把人的生活分爲行動的和靜思的這種分法之內。

2.中間的東西係由兩極的東西組成，所以已潛在於它們之內了：如同溫的是潛在於熱的和冷的之內，灰的是潛在於白的和黑的之內一樣。同樣，行動的和靜思的，也包括著那由這二者所組成的。不過，正如在任何組成東西之內，有某一單純者佔著優勢；同樣，在中間的那種生活，有時偏重於靜思，有時則偏重於行動。

3.人所從事的一切工作，如果按照正當的理性來適應現世生活的需要，就都是屬於行動生活的事；因爲是行動生活，以有規則的行動，供應現世生活的需要。如果它們爲無論什麼（肉體的）慾望而工作，它們就是屬於快樂生活的事，而這不包括在行動的生活之內。至於那些從事研究真理的人生工作，則是屬於靜思生活的事。

## 第一八〇題

### 論靜思的生活

一分爲八節一

然後要討論的是靜思的生活（*vita contemplativa*，靜觀、默觀的生活；參看第一七九題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、靜思的生活，是否只是屬於理智的事，或者也在於感情。
- 二、道德涵養性德性是不是也屬於靜思的生活。
- 三、靜思的生活是否只在於一種行爲，或者是在於多種行爲。
- 四、是否研究任何真理，都是屬於靜思的生活。
- 五、靜思的生活是否能把在現狀的人，提昇到享見天主。
- 六、論狄奧尼修在《神名論》第四章裡所列的靜思行動。
- 七、論靜思之樂。
- 八、論靜思的持續。

#### 第一節 靜思的生活是否一無感情，而完全在於理智

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 靜思的生活似乎一無感情，而完全在於理智。因為：

1. 哲學家在《形上學》卷二第一章裡說：「靜思的目標是真理。」可是，真理完全是屬於理智的事。所以，靜思的生活似乎完全是在於理智。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「辣黑耳（這個名字）的意思，是『所見到的根源』，她代表靜思的生活。」可是，看見根源原本是屬於理智的事。所以，靜思的生活原本也是屬於理智的事。

3.此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「停止外面的行動」，這是屬於靜思生活的事。可是，感情的或嗜慾的能力，傾向於外面的行動。所以，靜思的生活似乎與嗜慾的能力毫無關係。

**反之** 教宗額我略一世在同處卻說：「靜思的生活是全心保持對天主及對近人的愛，並固執於嚮往造物主的願望。」可是，願望及愛，都是屬於感情的或嗜慾的能力的事，如同前面第二集第一部第二十五題第二節，以及第二十六題第二節已經講過的。所以，靜思的生活也有一些與感情的或嗜慾的能力有關的事。

**正解** 我解答如下：如同前面第一七九題第一節已經講過的，那些主要有志於靜思真理的，他們的生活就稱為靜思的生活。可是，志於或志向，是意志的行動，如同前面第二集第一部第十二題第一節已經講過的；因為志向與目的有關，而目的是意志的對象。所以，靜思的生活就其行動的本質而論，是屬於理智的事；可是，就其實行這項工作的動力而論，則是屬於意志的事。因為意志推動所有一切其他的能力，也包括理智在內，去進行自己的行動，如同前面第一集第八十二題第四節，以及第二集第一部第九題第一節已經講過的。

嗜慾的能力推動人去觀察一件事物，或用感官，或用理智；有時是爲了喜愛那樣所見的東西，因為如同《瑪竇福音》第六章21節所說的：「你的財寶在哪裡，你的心也必在那裡。」有時卻是爲了喜愛那在觀察之後所得的知識。爲此，教宗額我略一世（在同處）以靜思的生活爲在於「對天主的愛」；這是因爲一個人由於愛天主，而渴望欣賞祂的美。既然人人都因獲得自己所喜愛的事物而覺得快樂，所以靜思的生活終以在感情方面的快樂結束，愛也因此而增長。

**釋疑** 1.由於真理是靜思的目標，所以它具有那可嗜求、可喜愛和令人快樂之善的本質。就此而論，它屬於嗜慾的能力。

2.愛天主的愛，激勵人去看或瞻仰（天主）這個首要的根源。爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「靜思的生活把一切的憂慮都放在腳下，渴望瞻仰造物主的儀容。」

3.嗜慾的能力不僅推動肉身的肢體，去進行外面的行動；而且也推動理智，去進行靜思的工作，如同上面正解所講的。

## 第二節 道德涵養性德性是否屬於靜思的生活

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 道德涵養性德性似乎是屬於靜思的生活。因爲：

1.教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「靜思的生活是全心保持對天主及對近人的愛。」可是，既然法律的誠命是關於道德涵養性德性的行爲的，所以一切道德涵養性德性，都可以總歸於愛天主及愛近人；因爲，「愛就是法律的滿全」，如同《羅馬書》第十三章10節所說的。所以，道德涵養性德性似乎也是屬於靜思的生活的。

2.此外，靜思的生活，其主要的目的是爲瞻仰天主；因爲教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「把一切的憂慮都放在腳下，渴望瞻仰造物主的儀容。」可是，誰也不能達到這個目的，除非藉著道德涵養性德性所產生的潔淨；因爲《瑪竇福音》第五章8節說：「心裡潔淨的人是有福的，因爲他們要看見天主。」《希伯來書》第十二章14節也說：「你們應該設法與眾人和平相處，盡力追求聖德；若無聖德，誰也見不到主。」所以，道德涵養性德性似乎也屬於靜思的生活。

3.此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二

篇裡說：「靜思的生活，在心靈中是美麗的。」爲此，它由辣黑耳來代表。《創世紀》第二十九章17節關於辣黑耳說：她「相貌美麗」。可是，心靈之美在於道德涵養性德性，尤其是在於節德，如同盎博羅修在《論神職職務》卷一第四十三章裡所說的。所以，道德涵養性德性似乎屬於靜思的生活。

**反之** 道德涵養性德性是爲外面的行動的。可是，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「停止外面的行動」，是屬於靜思生活的事。所以，道德涵養性德性不屬於靜思的生活。

**正解** 我解答如下：一件事物之屬於靜思的生活，可有兩種情形：第一，是在本質方面；第二，是在準備方面。在本質方面，道德涵養性德性並不屬於靜思的生活，因爲靜思的生活以觀察真理爲目的。可是，那屬於觀察真理的「知識」，對於道德涵養性德性，「沒有多大的影響力」；如同哲學家在《倫理學》卷二第四章裡所說的。爲此，他又在《倫理學》卷十第四章裡說，道德涵養性德性屬於行動的幸福，卻不屬於靜思的幸福。

至於在準備方面，道德涵養性德性則屬於靜思的生活。的確，靜思的生活本質上是在於靜思的行動，而這個行動既會被強烈的情動所阻：因爲靈魂的注意力會因此由那些屬於理智的事物，而被帶往那些屬於感覺的事物，也會被外面的紛擾所阻。可是，道德涵養性德性卻能約束強烈的情動，以及鎮靜外面事務的紛擾。所以，道德涵養性德性在準備方面，屬於靜思的生活。

**釋疑** 1.如同前面第一節已經講過的，靜思的生活有來自感情方面的動力，就這方面來說，靜思的生活必須有愛天主及愛近人

的愛。可是，推動的原因並不進入事物的本質，卻只是準備和成就事物。爲此，並不能說道德涵養性德性，在本質方面屬於靜思的生活。

2. 聖德，即潔淨，形成它的那些德性，是關於阻礙理性之潔淨的諸情的。至於平安，形成它的義德則是關於行動的，如同《依撒意亞》第三十二章17節所說的：「正義的功效是和平。」這是因爲誰約束自己，不侵犯別人，就會把發生爭論和紛擾的機會消除了。這樣，道德涵養性德性給靜思的生活預作準備，因爲它們形成平安和潔淨。

3. 如同前面第一四五題第二節已經講過的，美在於一種光明和適宜的比例。二者都以理性爲其根基；因爲把美彰顯出來的光，以及在事物上安排適宜的比例，這些都是屬於理性的事。爲此，在基於理性之行動的靜思生活裡，本來，以及在本質上，就存有美。所以，《智慧篇》第八章2節，關於對智慧的靜思說：「我實在喜愛她的美麗。」

至於在道德涵養性德性裡，只有一種分有的美，這是因爲它們分有理性的秩序；在節德裡更是如此，因爲節德抑制那些最能昏暗理性之光的慾望。爲此，貞潔之德最能使人適於靜思；這是因爲性方面的快樂，最能壓迫心智趨向於屬於感覺方面的事物，如同奧斯定在《獨語》卷一第十章裡所說的。

### 第三節 屬於靜思生活的，是否有各種不同的行爲

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 屬於靜思生活的，似乎有各種不同的行爲。因爲：

1. 維克多的李查（Richardus de Sancto Victore，+1173年）於《論靜思的恩寵》（De Grat. Contempl.）卷一第四章中，將「靜思」、「默想」、「思維」加以區別。可是，這一切似乎都是屬於靜思的生活。所以，屬於靜思生活的，有各種不同的行爲。

2.此外，宗徒在《格林多後書》第三章18節裡說：「我們眾人以揭開的臉面，觀望主的光榮的，都變成了與主同樣的光明。」可是，這是屬於靜思生活的事。所以，除了**質疑**1.上述三者之外，「觀望」也是屬於靜思的生活。

3.此外，伯爾納鐸（Bernard de Clairvaux, 1090～1153年）在《論審察》卷五第十四章裡說：「為首的和最大的靜思，就是對尊威的驚異。」可是，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章的說法，驚異是畏懼的一種。所以，靜思生活所需要的，似乎有好幾種行爲。

4.此外，據說「祈禱」、「閱讀」和「默想」，都屬於靜思的生活。還有「聆聽」，也是屬於靜思的生活；因為，關於那位代表靜思生活的瑪利亞，《路加福音》第十章39節說：「她坐在主的腳前，聽祂說話。」所以，靜思的生活似乎也須有好幾種行爲。

**反之** 這裡所說的生活，是指人所專務的主要工作。所以，假如靜思生活有好幾種行爲的話，那麼就不是一種靜思生活，而是好幾種靜思生活了。

**正解** 我解答如下：我們現在所討論的，是與人類有關的靜思生活。在人類與天使之間有這個不同，如同狄奧尼修在《神名論》第七章裡所說的，天使是用單純的領悟，明見真理；至於人類，則需要經過一連串的步驟，從許多方面出發，才能逐漸目睹單純的真理。所以，靜思的生活固然只有一個最後完成的行爲，即對真理的靜思，並由此而獲得其單一或惟一性；可是它也有許多（別的）行爲，是通過它們才達到這最後的行爲。其中有些是關於接受原理的，從此出發而達到對真理的靜思；其他的行爲則是關於從原理推得所願知道的真理。最後，完結

的行爲才是對真理的靜思本身。

**釋疑** 1.按照維克多的李查自己的說法（同上），「思維」似乎是關於考察許多事物的，一個人想從這些事物求得一個單純的真理。爲此，在這思維之內，可以包括許多的東西：爲認識某些效果的感官的覺察、想像，關於種種不同徵象的理性推理，以及所有一切能導致人認識所求的真理的事物。不過，按照奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章裡所說的，思維可以說是指理智在實際上所做的一切工作。

至於「默想」，則似乎屬於理性從某些原理，達到對某一個真理的靜思的過程。按照伯爾納鐸《論審察》卷二第二章的說法，「思考或審察」也是屬於此一過程。不過，按照哲學家在《靈魂論》卷二第一章裡所說的，一切理性的工作都叫作「思考或審察」。「靜思」卻是屬於對真理之單純的目睹或注視本身。

爲此，李查本人（同上）也說：「『靜思』是心靈透徹地，自由自在地，注視所應透視的事物；『默想』是心靈從事尋求真理時的審視；至於『思維』，則是容易分散注意力的心神的回顧或回視。」

2.奧斯定在那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「他說『觀望』（speculantes），是說從鏡子裡（speculum）觀望，並不是從瞭望台上（specula）。」可是，從鏡子裡看一樣東西，是從效果看原因；在後果裡映射出原因的肖像。爲此，「似乎可以把觀望歸在默想裡」。

3.驚異是一種畏懼，隨察覺到一件超出我們能力以上的事物而來。爲此，「驚異」是一個由於靜思了崇高真理之後，而產生的行爲。如同前面第一節已經講過的，靜思終以感情結束。

4.人可用兩種方法，臻於認識真理。第一，是藉著得自他處的事物。這樣，在人得自天主的事物方面，就必須「祈禱」，如同《智慧篇》第七章7節所說的：「我曾呼籲，智慧的神便臨於我身。」在人得自別人的事物方面，那麼就其得自說話者的聲音來說，就必須「聆聽」；就其得自藉文字所傳授者來說，就必須「閱讀」。

第二，個人自己必須努力研究。這樣，必須「默想」了。

#### 第四節 靜思的生活是否只在於靜思天主，還是也在於思考任何一個真理

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 靜思的生活似乎不僅是在於靜思天主，而且也在於思考任何一個真理。因為：

1.《聖詠》第一三九篇14節說：「你的工作，千奇萬妙！我的生命，你全知曉。」可是，天主的工作是藉著靜思真理才能知道的。所以，不僅是靜思（關於）天主的真理，而且靜思任何其他的真理，似乎也是屬於靜思的生活。

2.此外，伯爾納鐸在《論審察》卷五第十四章裡說：「靜思：第一是驚異尊威；第二是驚異天主的判斷；第三是驚異祂的恩惠；第四是驚異祂的承諾。」可是，在這四種靜思之中，只有第一種是關於天主的真理，其他三種都是關於祂的成果。所以，靜思的生活不僅是在於思考關於天主的真理，而且也在於思考關於天主之成果的真理。

3.此外，維克多的李查把靜思分為六種：第一種是在我們注意形體的東西時，「只根據想像」；第二種是在我們思考可感覺之物的秩序和性質時，「在想像裡，根據理性」；第三種是在我們藉著觀察有形可見之物，而上昇至無形不可見之物時，「在理性裡，根據想像」；第四種是在心神注意那些非想

像所能知道的事物時，「在理性裡，根據理性」；第五種是當我們由於天主的啓示，知道那些非人的理性所能理解的事物時，「超乎理性之上」；第六種是當我們由於天主的光照，知道那些似乎相反人類理性的事物時，如：關於天主聖三的奧蹟所說的事，「超乎理性之上，踰越理性之外」（《論靜思的恩寵》卷一第六章）。可是，似乎只有最後一種，才是關於天主的真理的。所以，靜思不僅是關於天主的真理，而且也關於在受造物上，所看到的真理。

4.此外，在靜思生活中所尋求的，就是靜思真理；因為這是人的完善或成就。可是，任何一種真理都是人理智的一種完善或成就。所以，靜思的生活在於靜思任何一種真理。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「在靜思時所尋求的，就是根源，即天主。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，一件事物之屬於靜思的生活，可有兩種情形：第一，因為是主要的部分；第二，因為是次要的，即準備的部分。靜思（關於）天主的真理，確實是屬於靜思生活的主要部分；因為這樣的靜思，是整個人生的終點或目的。爲此，奧斯定在《論天主聖三》卷一第八章裡說：「給我們許下了靜思天主，作爲一切行動的目的，以及完美的永恆福樂。」這樣的靜思，在那來世的生命中，當我們將「面對面」瞻仰天主的時候（《格林多前書》第十三章12節），才是盡善盡美的，因而將使我們成爲完全有福的人。現在我們只能不完善地靜思（關於）天主的真理，即「藉著鏡子觀看，模糊不清」。爲此，因著這樣的靜思，爲我們形成真福的一種開端，這真福在今世開始，而在來世完成。所以，就是連哲學家在《倫理學》卷十第七章裡，也以靜思理智可知的至善之

物，爲人類終極的幸福。

不過，由於我們藉由觀察天主創造的成果，而被引導去靜思天主，如同《羅馬書》第一章20節所說的：「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」所以，靜思天主創造的成果，也次要地屬於靜思的生活；就是說，人由這些成果，被引導去認識天主。爲此，奧斯定在《論真宗教》第二十九章裡說：「在觀察受造物時，不可只是爲了空虛而易逝的好奇，卻要向那不朽常存者逐步邁進。」

所以，從前面第二及第三節已經講過的，就可以知道，那四件事按照某種次序，都是屬於靜思生活的事：第一，是道德涵養性德性；第二，是靜思以外的其他行爲；第三，是靜思天主所創造的成果；第四種靜思，是靜思（關於）天主的真理。

**釋疑** 1. 達味尋求認識天主的工作，爲能從此前往天主那裡。爲此，他在另一處《聖詠》第一四三篇5節說：「默想你的各種奇事，思量你手中的作爲。向著你我常伸開我的雙手。」

2. 人因觀察天主的判斷，而被引導去靜思天主的公義；人由於觀察天主的恩惠和諾言，而被引導去認識天主的慈悲和仁善，有如經由已經彰明的或尚待彰明的後果。

3. 那六種靜思是指六種等級，人經由受造之物，逐級上升，去靜思天主。在第一級上，列出對可感覺之物的覺察；在第二級上，列出由可感覺之物到可理解之物的進展；在第三級上，列出根據可理解之物對可感覺之物的評判；在第四級上，列出對那些經由可感覺之物，而達致的可理解之物的絕對觀察；在第五級上，列出對那些不能經由可感覺之物，來發見的可理解之物的靜思，但它們可藉理性來理解；在第六級上，列出對那些非理性所能尋獲和理解的可理解之物的觀察或注視，這屬於對天主的真理最高超的靜思，也就是在這最後一級的靜

思上，靜思獲得終極的圓滿完成。

4.人類理智的最終成就，就是天主的真理。至於其他的真理，則是爲了針對天主的真理，來成就人類的理智。

## 第五節 在今生的狀態下，靜思生活是否能臻於享見天主的本體

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 在今世的狀態下，靜思生活似乎能臻於享見天主的本體。因爲：

1.在《創世紀》第三十二章30節裡，雅各伯說：「我面對面見了天主，我的生命仍得保全。」可是，當面看見，就是享見天主的本體。所以，人在今生，藉著靜思或靜觀，甚至能享見天主的本體。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：靜思的人「收心斂神，只探究那些屬於精神的東西；絕不拖帶形體東西的影蹤。如果偶然有所拖帶，就用辨別是非的手加以清除。可是，他們渴望享見無限的真光，因而抑制自己所有一切有限的形像。正是由於如此，他們切願超越自己，並克服自己的現況。」可是，除非由於人必須注意形體的心象或想像，他是不會受阻去享見那無限的真光，即天主的本體的。所以，今生的靜思，可以推進到享見無限之光的本體。

3.此外，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三十五章裡說：「對一個享見造物主的靈魂來說，一切的受造物都是狹窄卑小的。所以，天主的忠僕（即聖本篤），在塔上看見一個火球，以及那些回到天上去的天使。除非是在天主的神光裡，他必然無法看見這些東西的。」可是，聖本篤當時還活在今生。所以，今生的靜思能推進至看見天主本體的境界。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「沒有一個人，當他還在這有死的肉身裡生活的時候，在靜思的德能上能達到這樣的境界，可以用自己的神目，注視那無限真光的光芒。」

**正解** 我解答如下：如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十七章裡所說的：「沒有一個人看見天主，而能在這有死的生命中，過這種肉體的感覺生活的。一個人除非以某種方式死於這個生命，或是完全與肉身分離，或是擺脫肉身的感覺，就不能被帶往這種神視的境界。」關於這個問題，在前面第一七五題第四及第五節討論神魂超拔時，已經更詳細地講過了，而且在第一集第十二題第十一節討論享見天主時，也曾講過了。所以，應該這樣說，一個人是在現世的生活中，可能有兩種情形。第一，是關於他現實的或實際的行動；就是說，他實際上，在運用自己肉身的各種感覺。這樣，今生的靜思，絕對無法達到享見天主本體的境界。

第二，是一個人是在現世的生活，可能不是實際地，而只是潛能地（potentialiter）；也就是說，他的靈魂固然仍與有死的肉身結合著，作為它的形式，可是並不運用肉身的感覺，甚或想像，如同在神魂超拔時所發生的那種情形。這樣，今生的靜思就能達到享見天主本體的境界。為此，今生靜思的最高境界，就是宗徒在《格林多後書》第十二章2節神魂超拔時所有的那種境界。這是合乎今生與來生二者之間的一種生活狀態。

**釋疑** 1.如同狄奧尼修在《書信》第一篇「致賈友斯修士書」（Ad Caium Monachum）裡所說的：「誰若看見天主，而明知自己所見者，並非看見天主，卻只看見一些屬於天主的東西而

已。」教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡也說：「靈魂絕不會是在全能天主的光明中看見祂的；她所看見的，只是一些在天主以下的東西而已；這是爲使她在正道上前進，將來得到享見祂的那種光榮。」所以，雅各伯所說的那句話：「我面對面見了天主」，不應該把它解作他實在看見了天主的本體；卻只看見了一個形像，即一種幻像，天主就在這幻像中對他講話。

或者如同教宗額我略一世在那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「由於我們是看人的面，而認識一個人的；所以，把認識天主，說成看見祂的面了。」

2. 人在今生狀態下的靜思，不得不有賴於心象或想像；因爲這是合乎人的本性的事，在心象裡，看那些屬於理智的理象，如同哲學家在《靈魂論》卷三第七章裡所說的。可是，理智的認識並不止於那些心象本身，而在其中靜思那些純屬理智的真理。不僅是在認識自然的事物時如此，就是在我們認識那些天主所啓示的事物時也是如此；因爲狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章裡說：「天主的神光用一些象徵的形狀，給我們顯示天使們的各種階級。」我們用這些形狀，能組成「一條單純的光線」，即認識那單純的理智的真理。教宗額我略一世所說的那句話，即靜思者，「絕不拖帶形體東西的影蹤」，就應該這樣來解釋；這是因爲他們的靜思不是止於這些東西，而是在於觀察或注視那屬於理智方面的真理。

3. 教宗額我略一世所說的那些話，並不能做這樣的解讀，即聖本篤在那神視中，看見了天主的本體；而是想說明，由於「對一個享見造物主的靈魂來說，一切的受造物都是狹窄卑小的」，所以藉著天主神光的照明，無論什麼東西，都能很容易看見。爲此，教宗額我略一世接著說：「即使他看到了造物主的一點神光，對他來說，一切的受造的東西，都變成是短暫的。」

## 第六節 將靜思的工作分爲直行的、環行的和蛇行的三種行動，是否分得適當

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 《神名論》第四章，把靜思的工作分爲直行的、環行的和蛇行的三種行動，似乎分得不適當。因爲：

1. 靜思屬於安息，如同《智慧篇》第八章16節所說的：「回到家中，只有在她（智慧）身傍，我才獲得安息。」可是，行動卻與安息相反。所以，不應該把靜思生活的工作用行動來表示。

2. 此外，靜思生活的行動屬於理智；而關於理智方面，人與天使相同。可是，狄奧尼修在天使內指定這些行動的方式，與在靈魂內的不同。因爲他在同處說，天使環行的行動是基於「美與善的照明」。至於靈魂環行的行動，他卻根據好幾件事來加以限定。其中第一件是：「靈魂從外面的事物，進入她自己之內」；第二件是：「靈魂集中自己的能力」，因而能使自己避免「錯誤」，以及擺脫「外面的事務」；第三件是：「與那些在自己以上的事物結合」。

關於天使與靈魂二者直行的行動，他也做了不同的描述。因爲他說，天使直行的行動是基於「進行照顧屬下的工作」。至於靈魂直行的行動，他卻列出兩種：第一種，「進行那些在自己四周的工作」；第二種，「從外面的事物，升往單純的靜思」。

他也以不同的方式，界定了天使與靈魂的蛇行行動。因爲他指出，天使的蛇行行動是這樣的：「他們照顧那些較少擁有者，而對於天主始終如一。」至於靈魂的蛇行行動，他卻認定是基於這一點：「靈魂以推理和擴散的方式，在認識有關天主的事上，接受光照。」

所以，用上述的那些行動方式，來說明靜思的工作，似

乎是不適當的。

3.此外，維克多的李查在《論靜思的恩寵》卷一第五章裡，仿照天上禽鳥的行動，列出了許多其他不同的行動。他們當中，「有的一會兒上升，一會兒下降，屢次這樣重複翱翔；有的卻多次向右或向左轉動，有的則再三向前或向後飛行；有的則好像在兜圈子，或大或小；有的卻好像常留在一樣的地方，停著不動。」所以，靜思的行動似乎不僅只有三種。

**反之** 這裡有狄奧尼修的權威為依據。

**正解** 我解答如下：如同前面第一七九題第一節釋疑3.已經講過的，靜思在本質上是屬於理智的工作；而理智的工作叫作行動，因為這是「一個已完成者的實現或完成」，如同哲學家在《靈魂論》卷二第七章裡所說的。由於我們是經由那些屬於感覺的東西，進而認識那些屬於理智的東西；而感覺的工作如無行動，就不能完成。所以，連那些理智的工作，也被說成好像一些行動一樣，而且按照它們不同的行動來區別它們。可是，在形體物的行動之中，為首的，以及較為完善的，是空間的行動，如同在《物理學》卷八第七章裡所證明的。為此，最好是仿照它們，來描述理智的工作。它們有三種不同的行動：第一種是「環行的」，即一件東西常環繞著同一個中心，做單一形式的行動；第二種卻是「直行的」，即一件東西從一點前往另一點；第三種則是「蛇行的」，好像是由前面兩種行動組合而成的。為此，在理智的工作之間，那單純只有單一形式的行動的，就把它歸於環行的行動；那種由一點前往另一點的理智工作，就把它歸於直行的行動；至於那種既有單一的形式，同時又趨向不同的對象的理智的工作，就把它歸於蛇行的行動。

**釋疑** 1.外面的形體的行動，固然與靜思的安息相反，因為靜思是沒有外面事務的意思。可是，理智工作的行動則是屬於靜思的安息本身的事。

2.如就理智的共類而論，人與天使固然相同，可是天使理智的能力，遠比人類理智的能力為高。所以，必須把靈魂和天使的這些行動，以不同的方式——即按照它們對單一形式的不同關係——來加以界定。的確，天使的理智之有單一形式的認識行動，是根據兩點：第一，因為天使並不是從那些不同的東西所組成的物體，得到那屬於理智的真理；第二，因為天使認識理智的真理，不是靠推理，而是只用直覺。至於靈魂的理智，卻從那些屬於感覺的事物，求得那屬於理智的真理，而且是經過理性的一些推論，才能理解這種真理。

為此，狄奧尼修把環行的行動歸於天使，因為他們瞻仰天主時的行動，是單一形式的和不停的：沒有開端，也沒有終結；有如環行的行動無始無終，常是以單一的形式，環繞著同樣的中心。

至於在靈魂方面，在她達到這種單一的形式之前，必須除去自己的兩種相異的形式。第一，先是除去那來自外面各種不同事物的相異形式；就是說，靈魂放棄外面的事物。這就是在靈魂環行的行動中，狄奧尼修所首先列出的事：「靈魂從外面的事物，進入她自己之內。」

第二，還應該把第二種相異的形式除去，即理性的推理。這一情形的出現，是基於靈魂所有的工作，都回歸到單純靜思理智的真理。這就是他所說的第二點，即靈魂必須「專一集中自己的能力」；也就是說，不再推理，將視線固定於靜思那唯一單純的真理。在靈魂的這一工作中沒有錯誤，就如同關於對那些（自明）第一原理的瞭解，不會發生錯誤一樣；因為這些原理是靠單純的目睹或直覺來認識的。

第三，先完成了以上這兩件事之後，這時才列出那像天使的那樣的單純形式，它基於略過所有的一切，而只固執於靜思天主。這就是他所說的：「後來，靈魂就像她獲得形式單一化一樣，單一地」，即以相同的形式，「在集中各種能力之後，被帶到美和善那裡」。

在天使方面，直行的行動不能把它解作天使在觀察時，由一物轉往另一物；只能把它解作天使在進行照顧時，遵守一定的秩序。就是說，上級的天使經由中級的天使，照明那些下級的天使。這就是他所說的，天使做「正直的」行動，當他們去照顧屬下時，經過一切正直的事物；也就是說，遵守那些按照正直的秩序所定的一切規定。

可是，在靈魂方面，他循此而列出直行的行動，即從外面屬於感覺的事物出發，進而去認識屬於理智的事物。

在天使方面，他指出蛇行的行動，是由直行的和環行的行動組合而成；因為天使基於對天主的靜思，去照顧他們的屬下。

至於在靈魂方面，他也指出蛇行的行動同樣是由直行的和環行的行動組合而成；因為靈魂在推理時，使用天主的光照。

3. 那種種不同的行動，不管它們是向上的也好，向下的也好；或是向右的也好，向左的也好；或是向前的也好，向後的也好；或是各種大小不同的兜圈子行動也好；都可以把它們一概囊括在直行的或蛇行的行動之內。的確，它們都在指出理性之推理工作的輾轉進行。如果推理的進行是由類至種，或由整體至部分；那麼，按照他的說法，就是向上或向下的行動。如果是由對立的雙方之一方，至其另一方，則為向右或向左的行動。如果是由原因至效果，則為向前或向後的行動。如果是根據那些環繞著事物的附屬體，不管它們是近距的或遠距的，

都是兜圈子的行動。理性的推理幾時是按照自然理性的秩序，從屬於感覺的東西推至那些屬於理智的東西，那麼就是屬於直行的行動；幾時是憑天主神光的照明，那麼就是屬於蛇行的行動，這從以上所已經講過的話，就可以明白了。

只有他所說的靜止不動，才是屬於環行的行動。

由此可見，關於靜思的行動，狄奧尼修描述得更為充實和更為精闢。

### 第七節 靜思是否帶有快樂

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 靜思似乎不帶有快樂。因為：

1.快樂是屬於嗜慾能力的事。可是，靜思卻主要是在於理智。所以，快樂似乎不屬於靜思。

2.此外，一切的掙扎和奮鬥妨礙快樂。可是，在靜思中有掙扎和奮鬥。因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷第二第二篇裡說：「靈魂在努力靜思天主時，好像是在進行一種奮鬥：有時好像戰勝了，因為他在認識和覺悟中，對那圍繞在四周的光有所品嚐；有時卻失敗了，因為他在品嚐中，體驗到自己的不足。」所以，靜思的生活沒有快樂。

3.此外，快樂是在完美的工作之後，如同在《倫理學》卷第十章裡所說的。可是，在世途中的靜思是不完美的，如同《格林多前書》第十三章12節所說的：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清。」所以，靜思的生活，似乎沒有快樂。

4.此外，身體的損傷妨礙快樂。可是，靜思能導致身體的損傷。為此，《創世紀》第三十二章第30等節記載，雅各伯說了「我面對面見了天主」這句話之後，「一腿跛了，因為那人打了他的大腿窩，大腿就脫了節。」所以，靜思生活似乎沒有快樂。

**反之** 《智慧篇》第八章16節，關於靜思智慧卻說：「只要與她為伴，便沒有苦惱；與她共同生活，便沒有悲哀，只有喜樂和愉快。」教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡也說：「靜思的生活是很甜蜜而可愛的。」

**正解** 我解答如下：靜思之所以能為一件快樂的事，有兩種原因。第一，是由於靜思這種工作的本身；因為，凡是在固有的本性和習性方面，適宜於自己的事，都能使人人都快樂。可是，靜思真理適合人自己的本性；因為人是有理性的動物。為此，「人人自然都願意知道」；因而在認識真理時，就覺得快樂。對那已有知識和智慧之習性的人來說，這更是一件賞心樂事；因為憑藉此點，一個人可以沒有困難地進行靜思的工作。

第二，是由於對象使靜思成為一件快樂的事；這是因為一個人靜思他所喜愛的事。正如在身體的目視方面，也會有這種情形，即看見之使人快樂，不僅是因為看見這個行為，本身就是一件令人快樂的事；而且，也因為所看見的，是一個自己所心愛的人。準此，由於靜思的生活主要是在於靜思天主，而愛德促使人去靜思天主，如同前面第一節和第二節釋疑1.已經講過的；所以，靜思的生活是一件快樂的事，不僅是由於靜思這件工作本身，而且也是由於愛止於天主自己。

關於這兩方面，靜思的快樂，超過一切人類本性的快樂。因為，精神的快樂，勝過肉體的快樂，如同前面第二集第一部第三十一題第五節在討論情時已經講過的。以及來自愛德的對天主的愛，也勝過所有其他一切的爱。為此，《聖詠》第三十四篇9節說：「請你們體驗，請你們觀看：上主是何等的和藹慈善！」

**釋疑** 1.雖然靜思生活的本質是在於理智，可是其開端卻是在

於感情；這就是說，因為一個人受了愛的激勵，才靜思天主的。由於結局與開端是相對的，所以靜思生活的終點和結局，也止於感情：就是說，一個人在看見自己所愛的東西時，覺得快樂；同時對這所見東西的快感，也激勵愛。爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「幾時一個人看見自己所愛的人，就會燃起對他更大的愛火。」這就是靜思生活的完美結局，即不僅看見天主的真理，而且也愛它。

2.那由於外面有相反的事，而引起的掙扎和奮鬥，固然能妨礙人對那件事的快感：因為人不會在他所反對的事上感到快樂。可是，誰若爲一件事而奮鬥，在他得到了那件事之後，如果其他的情形都相同的話，那麼他對那件事，就更覺得快樂，正如奧斯定在《懺悔錄》卷八第三十四章裡所說的：「在奮鬥時危險愈大，勝利時的快樂也愈大。」可是，在靜思時的掙扎和奮鬥，並不是由於我們所靜思的真理有什麼相反的事；而是因爲我們的理智有缺點，也是因爲我們這個會腐朽的肉身，拉我們向下的緣故。如同《智慧篇》第九章15節所說的：「這必腐朽的肉身，重壓著靈魂；這屬於土的寓所，迫使精神多慮。」爲此，當人到了靜思真理的時候，就會更熱切地愛它，可是也更加厭惡源於自己這個必會腐朽的沉重肉身的缺點，以致可用宗徒在《羅馬書》第七章24節的話說：「我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡也說：「當藉著願望和理智已經認識天主時，就使一切的肉慾枯寂。」

3.在現世對天主的靜思，如與在天鄉裡的那種靜思相比，是不完善的；同樣的，在這世途中，靜思的快樂如與在天鄉裡那種靜思的快樂相比，也是不完善的。關於後者，《聖詠》第三十六篇9節說：「你賜他們暢飲你怡人的溪川。」不過，在這世途中，所進行的對天主之事的靜思雖不完善，卻比任何

其他的靜思，不管它是多麼完善，也更能使人快樂，這是由於所靜思之事的高尚。爲此，哲學家在《論動物之部分》卷一第五章裡說：「關於那些存在的可敬神體，我們只有一些不完美的知識。可是，雖然我們對於他們知道的不多，卻因相關知識的可貴，比關於我們自己一切的事，更能使我們快樂。」這也是教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡所說的：「靜思的生活是一件很甜蜜可愛的事，能使人神遊世外，給人顯示天上之事，且能把屬神之事置於人的心目之前。」

4. 雅各伯在那次神視之後，一腿跛了；因爲，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡所說的：「在削弱了對世俗的愛之後，一個人必然會增強對天主的愛。爲此，嘗過了天主的甜蜜之後，我們只有一腿健全，一腿跛行。凡是一腿跛行的，只有依靠所擁有的那健全的腿。」

## 第八節 靜思的生活是否長久

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 靜思的生活似乎不長久。因爲：

1. 靜思的生活其本質是在於那些屬於理智的事。可是，今生所有一切屬於理智的成就，都將完全消失，如同《格林多前書》第十三章8節所說的：「先知之恩，終必消失；語言之恩，終必停止；知識之恩，終必消逝。」所以，靜思的生活必會消失。

2. 此外，有人偶然在頃刻之間，嘗到靜思的甜蜜。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第四十章裡說：「有時你使我進入一種不尋常的熱情，內心覺得有一種難言的甜蜜；可是，在苦患的重擔的牽累下，我又回復了原狀。」教宗額我略一世也在《倫理叢談》卷五第三十三章裡，註釋《約伯傳》第四章15節的「寒風掠過我面」說：「心神不能長久停留在那密切靜思

的甜蜜之中；因為就是那極大光明的反照，使它回復原狀。」所以，靜思的生活並不長久。

3.此外，凡是不合乎人本性的事，不可能持續長久。可是，靜思的生活「超過人本來的常態」，如同哲學家在《倫理學》卷十第七章裡所說的。所以，靜思的生活似乎並不長久。

**反之** 主在《路加福音》第十章42節裡說：「瑪利亞選了更好的一分，是不能從她奪去的。」爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「靜思在現世開始，而在天鄉完成。」

**正解** 我解答如下：說一件事物長久，可有兩種說法：第一，是按照事物的本性來說；第二，是對我們方面來說。如果按照靜思生活的本性來說，顯然它是長久的，這是爲了兩種理由：一是因爲它是關於不朽而不變的事物；二是因爲沒有什麼相反它的東西，如同在《辯證論》卷一第十三章裡所說的：「思考的快樂，並沒有什麼與之相反的東西。」

至於對我們方面來說，靜思的生活也是長久的。一方面因爲按照靈魂那不朽的部分，即按照理智的行動來說，它適合於我們。爲此，在這現世的生活之後，它仍能繼續下去。另一方面，因爲在進行靜思的工作時，我們不是用肉體來工作的。爲此，我們更能繼續這樣的工作，如同哲學家在《倫理學》卷十第七章裡所說的。

**釋疑** 1.在現世的和在天鄉的靜思方式並不相同。可是，說靜思的生活常存，是由於愛德的緣故：因爲靜思的生活以愛爲其開始和終結。這就是教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡所說的：「靜思在現世開始，而在天鄉完成；因爲在

現世開始熱燃的愛火，到了看見所愛的（天主）時，必將更加熱燃愛祂的神火。」

126

——  
神學大全·第十二冊；論特殊恩寵、生活和身分

2.沒有一個行動能在其最高點，長久地持續不衰。靜思的最高點就是達到那單一地靜思天主的程度，如同狄奧尼修《神名論》第四章在前面已經講過的。爲此，雖然關於這方面，靜思不能長久持續，可是關於其他方面的行動，靜思卻是可以長久持續的。

3.哲學家《倫理學》卷十第七章說，靜思的生活超出人之上，因爲它之適合於我們，是「按照在我們內所具有的一些屬神的東西」，即按照理智。理智本身是不朽而不能被傷損的，所以它的行動能持續得更久。

## 第一八一題

### 論行動的生活

一分爲四節一

然後要討論的是行動的生活（vita activa；參看第一七九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否道德涵養性德性所有一切的工作，都屬於行動的生活。
- 二、智德是否屬於行動的生活。
- 三、教導是否屬於行動的生活。
- 四、論行動生活的持久。

#### 第一節 是否道德涵養性德性所有一切的行爲，都屬於行動的生活

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎並不是道德涵養性德性所有一切的行爲，都屬於行動的生活。因爲：

1. 行動的生活，似乎只在於那些對待別人的事。因爲教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「行動的生活是把食物給飢餓的人。」他又在——列舉了許多對待別人的事之後，在結尾時說：「給每一個人分施那有益於他的東西。」可是，並不是道德涵養性德性所有一切的行爲，都使我們去對待別人；只有那些按照義德的，以及義德各部分的行爲，方才如是，如同第五十八題第二至第八節、第二集第一部第六十題第二及第三節已經講過的。所以，並不是所有道德涵養性德性的行爲，都屬於行動的生活。

2.此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說，肋阿雖然雙眼有疾（參看《創世紀》第二十九章17節），卻多生育，而代表行動的生活；「她在工作時，雖然看不大清楚，可是她有時以言語，有時以善表，勉勵近人效法自己的榜樣，以善行生下了許多子女」。可是，這似乎更是屬於我們愛近人的那種愛德的事，而不是屬於道德涵養性德性的事。所以，道德涵養性德性的行為，似乎並不屬於行動的生活。

3.此外，如同前面第一八〇題第二節已經講過的，道德涵養性德性替靜思的生活做好準備的工作。可是，準備與完成，都是屬於同一件事。所以，道德涵養性德性似乎不屬於行動的生活。

**反之** 依希道在《語錄》卷三第十五章「論至善」裡說：「在行動的生活裡，首先應該藉實行善工，來根除一切的惡習。這樣，一個人才能在靜思的生活裡，用明淨的神目去靜觀天主。」可是，除非用道德涵養性德性的行為，不能根除一切的惡習。所以，道德涵養性德性的行為，屬於行動的生活。

**正解** 我解答如下：如同前面第一七九題第一節已經講過的，行動的生活與靜思的生活是看人爲了不同的目的，所從事的不同的工作來分的。其中之一是思考或觀察真理，這是靜思生活的目的；其二則是外面的工作，這是行動的生活所趨向的。在道德涵養性德性中主要所尋求的，顯然不是靜思真理，而趨向於工作。爲此，哲學家在《倫理學》卷二第四章裡說：「對於德性，知的影響力甚少，或完全無有。」由此可見，道德涵養性德性本質上就是屬於行動的生活的。爲此，哲學家在《倫理學》卷十第八章裡說，道德涵養性德性旨在行動的幸福。

**釋疑** 1.在道德涵養性德性中，義德是主要的德性，它調整人與別人的關係，如同哲學家在《倫理學》卷五第一章裡所證明的。爲此，行動的生活是以人針對別人所有的事來加以描述；不是因爲它只在於這樣的事，而是因爲它比較更主要地在於這樣的事。

2.一個人可以藉著一切道德涵養性德性的行爲，用自己的榜樣，引導別人向善。而額我略在同處，把這一點歸於行動的生活。

3.正如一種以另一種德性爲目的的德性，就多少變成那另一種德性；同樣的，那些原是屬於行動生活的事，如果有人利用它們，只當作靜思的一些準備工作，那麼它們也就被包括在靜思的生活裡了。可是，有些人從事於道德涵養性德性的工作，是把它們視爲本身就是善的，而不是把它們視爲靜思生活的準備；那麼，在這些人內，道德涵養性德性就屬於行動的生活。

不過，也可以這樣來解答，行動的生活是靜思生活的準備工作。

## 第二節 智德是否屬於行動的生活

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 智德似乎不是屬於行動的生活。因爲：

1.正如靜思的生活屬於認識的能力；同樣，行動的生活屬於嗜慾的能力。可是，智德不是屬於嗜慾的能力，卻更是屬於認識的能力。所以，智德不是屬於行動的生活。

2.此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「行動的生活在置身於工作時，所見的較少。」爲此，它以有眼疾的肋阿爲代表。智德卻要求有明亮的眼睛，使人對於應行之事，能正確判斷。所以，智德似乎不是屬於行動的生活。

3.此外，智德是介乎道德涵養性德性與智性或理智德性

二者之間。可是，正如道德涵養性德性屬於行動的生活，如同前面第一節已經講過的；同樣，智性或理智德性屬於靜思的生活。所以，智德似乎既不屬於行動的生活，也不屬於靜思的生活，卻屬於一種中間的生活，如同奧斯定在《天主之城》卷二十第二、第三及第十九章裡所提出的。

**反之** 哲學家在《倫理學》卷十第八章裡卻說，智德屬於行動的幸福，而道德涵養性德性也是屬於行動的幸福。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑3.，以及第二集第一部第十八題第六節已經講過的，那以另一件事物為其目的的事物，尤其是在倫理道德的領域裡，它就被帶入那件作為其目的者的種類裡，例如：「誰為了偷竊而犯姦淫，就主要是一個賊，而後才是一個姦夫」，如同哲學家在《倫理學》卷五第二章裡所說的。可是，智德的知識顯然是以道德涵養性德性的行動為目的；因為，如同在《倫理學》卷六第五章裡所說的，智德是「可行之事的正理或正當計劃」。為此，道德涵養性德性的目的，就是「智德的原理」，如同哲學家在同書卷十第八章裡所說的。所以，正如前面第一節釋疑3.已經講過的，誰若以靜思的安息作為道德涵養性德性的目的，那麼，在他內的道德涵養性德性就屬於靜思的生活。同樣，由於智德的知識，本來以道德涵養性德性的工作為目的，所以智德直接屬於行動的生活。不過，這是把智德，照它的本義來解釋，如同哲學家關於它所說的。

可是，如果把智德按照更普通的解法來解釋，即包括人類任何的知識，那麼有一部分的智慧，就屬於靜思的生活；如同西塞祿在《論職務》卷一第五章裡所說的：「誰若能很深入而又很迅速地看明真相，並說出其理由，就往往被人適當地認為是一個最為明智和智慧的人。」

**釋疑** 1.倫理的行為以其目的來分類，如同前面第二集第一部第十八題第四至第六節已經講過的。所以，目的在於認識真理的那種認識，屬於靜思的生活；可是，目的更是在於嗜慾能力之行為的那種智德的認識，卻是屬於行動的生活。

2.外面的工作使一個人對於那些脫離感覺，而屬於理智的事物，看見得較少；而行動生活的工作則基於那些可感覺的事物。不過，行動生活外面的工作卻使人在判斷可行之事時，看得更清楚，而這是屬於智德的事：一方面，這是由於經驗；另一方面，也是由於留神注意的緣故。因為，如同薩魯斯底(Sallustius)《論卡提里納之政變》第五十一章所說的：「你在什麼事上用心，就在什麼事上施展你的天資。」

3.說智德是在理智德性與道德涵養性德性二者之間，意思是說，關於主體方面，它與理智的德性相似；可是，關於質料或對象方面，它卻與道德涵養性德性完全相同。至於那在行動生活與靜思生活二者之間的第三種生活，是關於它所從事的工作；因為它有時固然是從事於靜思真理，有時卻從事於外面的工作。

### 第三節 教導是屬於行動生活的行為，還是屬於靜思生活的行為

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 教導似乎不是屬於行動生活的行為，而是屬於靜思生活的行為。因為：

1.教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第五篇裡說：那些完人把自己所能看見過的天上的美善，向弟兄們報告，燃起他們的神火，熱愛內心的光明。」可是，這是屬於教導之事。所以，教導是屬於靜思生活的行為。

2.此外，行為與習性似乎歸於同一種生活。可是，教導是智慧的行為；因為哲學家在《形上學》卷一第一章裡說：

「能教導，就是有知識者的徵兆跡象。」準此，既然智慧和知識，都是屬於靜思生活的事，所以教導似乎也是屬於靜思生活的事。

3.此外，正如靜思是屬於靜思生活的行爲，同樣祈禱也是。可是，一個人爲別人所行的祈禱，仍然是屬於靜思生活的。所以，一個人把自己所思的真理，藉教導而讓別人知道，似乎也是屬於靜思生活的。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「行動的生活，是把食物給飢餓的人；用智慧的言語，教導無知的人。」

**正解** 我解答如下：教導這個行爲有兩個對象。的確，教導是要用言語的，而言語是表達內在概念的一種能聽得見的記號。所以，教導的一個對象，就是內在概念的質料或對象。關於這個對象來說，教導有時屬於行動的生活，有時屬於靜思的生活。幾時一個人內心思念一個真理，以便藉著它來指導自己外面的行動，它就屬於行動的生活。幾時一個人內心思念一個屬於理智的真理，並由於沉思它和愛它而感到快樂，它就屬於靜思的生活。爲此，奧斯定在《證道集》第一〇四篇第一章「論天主的話」裡說：「應該爲自己選擇更好的一分（即靜思的生活），從事演講，渴慕教導這種怡人的工作，努力尋求有益的知識」。在這裡，他顯然是在說，教導是屬於靜思生活的事。

可是，教導的另一個對象，是在能聽得見的言語方面。這樣的教導的對象，就是聽者本人。針對這個對象來說，一切所有的教導，都是屬於行動生活的事；因爲外面的行爲是屬於這種生活的事。

**釋疑** 1.那些有權威的話，顯然是在談論教導的這一質料或對象，即沉思和熱愛真理。

2.習性與行為同有一樣的對象。所以，這個**質疑**的推論，顯然是從內在概念這一質料或對象出發。因為，就能教導之能用言語表達自己內心的概念，以便引人認識真理這一方面來說，它屬於有智慧和知識的人。

3.那為別人祈禱的，並不是對那個為之祈禱者有所作為，而只是對天主；天主是屬於理智方面的真理。至於那教導別人的，卻用外面的行動，對那人有所作為。所以，二者不可相提並論。

#### 第四節 在今生之後，是否仍存有行動的生活

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在今生之後，似乎仍存有行動的生活。因為：

1.道德涵養性德性的行為屬於行動的生活，如同之前第一節已經講過的。可是，在今生之後，仍存有道德涵養性德性，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十四第九章裡所說的。所以在今生之後，仍存有行動的生活。

2.此外，教導他人屬於行動的生活，如同前面第三節已經講過的。可是，在來生時，我們將「好像在天上的天使一樣」（《瑪竇福音》第二十二章30節），那時也能有教導，就如同天使們中間似乎有教導一樣。按照狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章裡所說的，一個天使「照明、淨化和成就」另一個天使，這些都與「取得知識」有關。所以，在今生之後，仍存有行動的生活。

3.此外，那本身能持續更久的，在今生之後，似乎也更能繼續存在。可是，行動的生活似乎本身就能持續得更久；因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第五篇裡說：「在

行動的生活裡，我們能固定不移；可是，在靜思的生活裡，我們卻絕對無法常心神專一。」所以，在今生之後，行動的生活遠比靜思的生活更能繼續存在。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》（卷二第二篇）裡說：「行動的生活同現世一起消失，靜思的生活卻在現世開始，好在天鄉完成。」

**正解** 我解答如下：如同之前**第一節**已經講過的，行動生活的目的是在於外面的行動。如果這些行動是爲了靜思的安息，它們就屬於靜思的生活。可是，在未來享受真福者的生活裡，將停止一切外面行動的工作；即使有什麼外面的行爲，也是爲了靜思的目的。正如奧斯定在《天主之城》卷二十二第三十章裡所說的：「在那裡我們將安逸而瞻仰，瞻仰而愛慕，愛慕而讚頌。」他在同一卷裡（同上）也曾先說過：面對天主，將是「不停不息地瞻仰，毫無厭倦地愛慕，不知勞累地讚頌。這一工作，這一熱情，這一行動，將是大家所共有的」。

**釋疑** 1.如同前面**第一三六題第一節釋疑1**已經講過的，道德涵養性德性仍將存在；不過，不是按照它們所有的那些關於導向目的者的行爲，而是按照它們所有的那些關於目的本身的行爲。正是這樣的行爲形成靜思的安息。這也就是之前**正解**中，奧斯定所謂的「安逸」：它不僅是指沒有外面的擾攘，而且也指沒有內在之情的蠢動。

2.靜思的生活主要是在於靜觀天主，如同前面**第一八〇題第四節**已經講過的。關於這一點，並不是一個天使教導另一個天使；因爲如同《瑪竇福音》第十八章10節，關於那些屬於低級的「小孩子們的天使」所說的，他們「常見我在天之父的

面」。同樣，在未來的生活中，也沒有一個人將教導另一個人關於天主的事，而是我們大家都「要看見祂實在怎樣」，如同《若望壹書》第三章2節所說的。這也就是《耶肋米亞》第三十一章34節所說的：「那時，誰也不再教訓自己的近人說：『你們應該認識上主；』因為不論大小，人人都必認識我。」

不過，關於那些「執行天主所授職責」的事，一個天使藉淨化、照明、成就，教導另一個天使。關於這方面，幾時世界仍存在，天使們就有一些行動的生活；這是由於他們負責管理低級的受造物的緣故。《創世紀》第二十八章12節雅各伯所看見的在梯子上的那些天使們上去下來，就是指這件事：「上去」，這屬於靜思；「下來」，這屬於行動。不過，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第三章裡所說的：「他們並非這樣由瞻仰天主的境界外出或下降，以致失去內心靜思或靜觀的喜樂。」所以，在他們內，行動生活並非與靜思生活這樣分離，如同在我們內一樣：我們在做行動的工作時，就受阻而不能靜思。

天主給我們許下要使我們像天使那樣，是指關於享見天主，並不是指關於管理低級的受造物；因為這件事並不適合我們的本性，如同適合天使那樣。

3.在目前的狀況下，行動生活的持續超過靜思生活的持續；這並不是由於兩種生活的特質，而是由於我們自己的缺點：因為我們受著肉身沉重的牽累，不能達到靜思的崇高境界。為此，教宗額我略一世在同一段文字裡，接著又說：「由於自己本身方面軟弱無力，被排斥於那無限高超的境界之外，心神只有落回在自己的本身之內。」

## 第一八二題

### 論行動生活與靜思生活的比較

一分爲四節一

然後要討論的是行動生活與靜思生活的比較（參看第一七九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、哪一種更好，或更高尚。
- 二、哪一種功勞更大。
- 三、靜思的生活是否因行動的生活而受阻。
- 四、論二者先後的次序。

#### 第一節 行動的生活是不是比靜思的生活更好

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 行動的生活似乎比靜思的生活更好。因為：

1. 「凡是屬於更好者的事，也是更好的」，如同哲學家在《辯證論》卷三第一章裡所說的。可是，行動的生活是屬於那些更偉大者的事，即是屬於神長們的事，他們享有榮譽，也有權力。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「在今生，行事不可愛戀光榮或權力。」所以，行動的生活似乎比靜思的生活更好。

2. 此外，在所有的習性和行動上，發令是屬於更爲優越者的事；譬如說，軍事領袖由於地位更爲優越，所以命令製造韁轡者。可是，準備和命令那些有關靜思的事，屬於行動的生活。這從《出谷紀》第十九章21節所記載天主對梅瑟說的話，就可以知道了：「下去通告百姓：不可闖越劃定的界限，前去觀看天主。」所以，行動的生活比靜思的生活更爲優越。

3.此外，誰也不應該放下更偉大的事，而去專務更卑微的事；因為宗徒在《格林多前書》第十二章31節裡說：「你們該熱切追求那更好的恩賜。」可是，有人離棄靜思生活的境界，而去從事於屬於行動生活的事，例如：有人被擢選而登上神長的地位。所以，行動的生活似乎比靜思的生活更好。

**反之** 主在《路加福音》第十章42節裡卻說：「瑪利亞選擇了最好的一分，是不能從她奪去的。」可是，瑪利亞代表靜思的生活（參看第一七九題第二節反之）。所以，靜思生活比行動生活更好。

**正解** 我解答如下：一件事物以其本身來說，固然更為優越，可是在某一方面，卻不如另一件事物，這樣的事並非不可能。所以，必須說，靜思的生活絕對地來說，比行動的生活更好。關於這一點，哲學家在《倫理學》卷十第七章裡，曾用八種理由來加以證明。

第一，因為靜思生活之適合於人，是按照在其內的最優的部分，即按照理智，並針對它自己的各種對象，即那些可理解的事物。至於行動的生活，則專務外面的事。為此，那位代表靜思生活的辣黑耳這個名字，意思是「所見的根源」；至於那位代表行動生活的肋阿這個名字，意思是「雙目有疾」（《創世紀》第二十九章17節），如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷九第三十七章裡所說的。

第二，因為靜思的生活能持續更久，雖然這不是就它的最高度來說，如同前面第一八〇題第八節和第一八一題第四節釋疑3.已經講過的。為此，代表靜思生活的瑪利亞，被描述成持久不斷地「坐在主的腳前」（《路加福音》第十章39節）。

第三，是因為靜思生活的快樂，比行動生活的快樂更

大。爲此，奧斯定在《證道集》第一〇三篇第二章「論天主的話」裡說：「瑪爾大焦急煩惱，瑪利亞則歡欣愉快。」

第四，是因爲人在過靜思的生活時，更覺得自足，因爲他需要更少的東西，爲過這樣的生活。爲此，《路加福音》第十章41節說：「瑪爾大！瑪爾大！妳爲了許多事操心忙碌。」

第五，是因爲靜思的生活，更是爲它本身而爲人所喜愛；至於行動的生活，則是以別的事物爲目的。爲此，《聖詠》第二十七篇4節說：「我有一事祈求上主，我要懇切請求此事：使我一生的歲月，常居住在上主的殿裡，欣賞上主的甘飴慈祥。」

第六，是因爲靜思的生活在於一種安逸和安息，如同《聖詠》第四十六篇11節所說的：「你們要停手！且要看清：我就是天主！」

第七，是因爲靜思的生活是關於天主的事；而行動的生活則是關於世人的事。爲此，奧斯定在《證道集》第一〇四篇第二章「論天主的話」裡說：「『在起初已有聖言』；這就是瑪利亞所聽到的。『聖言成了血肉』；這就是瑪爾大所服事的。」

第八，是因爲靜思的生活係根據那更是屬於人的東西，即根據理智；至於在進行那些行動生活的工作時，卻也兼用下級的能力，即我們人類與獸類所同有的能力。爲此，在《聖詠》第三十六篇裡，在說了「上主，是祢使人畜生命安全」（第7節）之後，繼續說出了那人類所特有的：「藉祢的光明才能把光明看見」（第10節）。

主在《路加福音》第十章42節裡，還加上了第九個理由。祂說：「瑪利亞選擇了最好的一份，是不能從她奪去的。」奧斯定在《證道集》第一〇三篇第四章「論天主的話」裡闡釋這話，說：「不是說妳不好，而是說她更好。請聽，爲什麼更好；因爲不會從她奪去。將來有時會把需要的重擔，從妳身上

除下；真理的甜蜜是永無盡期的。」

不過，從某方面來說，在某種情形下，必須更選擇行動的生活，以適應現世生活的需要。正如哲學家在《辯證論》卷三第二章裡所說的：「研究哲學勝於致富；然對忍受貧困者來說，致富則較好。」

**釋疑** 1. 身為神長者，不僅是要過行動的生活，而且也應該以靜思生活見長。為此，教宗額我略一世在《牧靈規範》第二部第一章裡說：「院長應以行動為人之首，且應以靜思先於眾人。」

2. 靜思的生活在於一種心靈的自由；因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第三篇裡說，靜思的生活使人「不想暫世之事，卻想永生之事，因而進入一種心靈自由的境界。」波其武（Boethius）在《哲學的慰藉》卷五第二章裡說：「人的靈魂在探索神的心思時，必然更為自由；反之，當它陷在形體中時，就較不自由。」由此可見，行動的生活並非直接命令靜思的生活，而是藉給靜思的生活作準備，命令一些屬於行動生活的工作；所以在這件事上，它更是在服事，而不是在命令靜思的生活。這就是教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第三篇裡所說的：「行動的生活叫作奴役，而靜思的生活，則稱為自由。」

3. 一個人有時為了現世生活的某種需要，放下靜思，而去作行動生活的工作；可是，他並不是這樣被迫，甚至於完全放棄靜思。為此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「由於愛好真理，而尋求聖善的安逸；由於愛德的需要，而接受正當的工作」，即行動生活的工作。「如果沒有人加給這種負擔，那麼就應該努力追求和觀察真理。可是，如果有這種負擔相加，那麼就應該為了愛德的需要，而予以接受。不過，也不可這樣完全放棄享受真理的快樂，免得那種甜蜜被消除，

而需要的負擔卻加重。」由此可見，幾時一個人從靜思的生活被召轉向行動的生活，此一事的完成，不是以撤銷（前者）的方式，而是以附加（後者）的方式。

## 第二節 行動生活的功勞是不是比靜思生活的更大

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 行動生活的功勞似乎比靜思生活的功勞更大。因為：

1. 功勞是針對報酬來說的。可是，報酬卻是為了工作的辛勞才應該給予的，如同《格林多前書》第三章8節所說的：「每人將要按自己的勞苦，領受自己的賞報。」可是，勞苦是行動生活的事；安息卻是靜思生活的事。因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「凡是歸向天主的，必須先流汗勞動，即接納肋阿的角色，後來才能在辣黑耳的懷中安息，靜觀萬有的根源。」所以，行動生活的功勞，比靜思生活的功勞更大。

2. 此外，靜思的生活是未來幸福的一種開端。為此，關於《若望福音》第二十一章22節的「我要他存留直到我來」，奧斯定《若望福音釋義》第一二四講註釋說：「這話可以更清楚地這樣來講：『完善的行動受到了我苦難的榜樣的薰陶，要跟隨我。至於那已經開始的靜思，則要存留直到我來，以便在我來時，才獲得完成。』」教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡也說：「靜思的生活在現世開始，而在天鄉完成。」可是，在那未來的生活中，不再有立功的資格，只有因功領賞的資格。所以，靜思的生活似乎不及行動的生活那樣具有功勞的性質，卻更有賞報的性質。

3. 此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第十二篇裡說：「沒有一種祭獻比救靈的熱誠更中悅天主的。」可是，一個人為了救靈的熱誠，而專務行動生活的工作。所以，

靜思生活的功勞似乎並不是比行動生活的功勞更大。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡卻說：「行動生活的功勞固然大，可是靜思生活的功勞卻更好。」

**正解** 我解答如下：立功的根由是愛德，如同前面第八十三題第十五節，以及第二集第一部第一一四題第四節已經講過的。可是，愛德在於愛天主及愛近人，如同前面第二十五題第一節已經講過的。爲了天主自己而愛祂，比愛近人更有功勞，這從第二十七題第八節所講過的，就可以知道。爲此，那比較更直接地屬於愛天主的事，就其本類而論，比那些直接屬於爲了天主而愛近人的事，更有功勞。可是，靜思的生活是直接而無任何間隔地屬於愛天主的事；因爲奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「由於愛好真理」，即天主的真理，「而尋求聖善的安逸」，即靜思生活的安逸。這就是靜思所最著重的事，如同前面第一八〇題第四節和第一八一題第四節釋疑2.已經講過的。至於行動的生活，則比較更直接地是爲了愛近人，因爲「爲了服事而忙碌不已」，如同《路加福音》第十章40節所說的。爲此，就其本類而論，靜思的生活比行動的生活功勞更大。這就是教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第三篇裡所說的：「靜思的生活比行動的生活更有功勞；因爲後者是爲了當前工作的需要而辛勞」，即必須勞動，以救助近人，「前者卻已經藉深切的體驗，嘗到了未來的安息」，即靜思或靜觀天主的安息。

不過，一個人可能以行動生活的工作所立下的功勞，比另一個人以靜思生活的工作所立下的更多；譬如說，由於他的熱切的愛主之情，爲了承行天主的旨意，寧願暫時忍受失去靜思天主的甜蜜，這樣去光榮天主。這正如宗徒在《羅馬書》第九章3節裡所說的：「爲救我的弟兄，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘

心情願。」金口若望在《論真心痛悔》(De compunctione) 卷一第七章裡註釋這話，說：「愛基督的愛，這樣滲透了他的整個心靈，甚至連那在一切事中爲他所最喜愛的事，即與基督同在，也予以輕視，以中悅基督。」

**釋疑** 1. 外面的工作辛勞，只增加偶然的或附加的賞報。可是，在本然的或屬於本質的賞報方面，功勞的增加，主要是在於愛德。爲了基督而忍受的外面的辛勞，是這愛德的一種標記；可是，一個人放下所有一切屬於今生的事物，而只以專務靜思天主之事爲樂，這是愛德的更爲明確的標記。

2. 在未來的幸福狀態之下，人已達到了完成的程度，因而再也沒有立功的餘地。可是，假設尚有立功的可能的話，那麼由於愛德更大，而功勞就有更大的效果。不過，今生的靜思帶有一些缺點，還有尚須改進之處。爲此，它並不喪失功勞的性質，反而由於實踐更大的愛主之德，使功勞增加。

3. 幾時給天主呈上一樣東西，就是以心神向天主呈奉祭獻。可是，在人所有的一切善之中，天主所最喜歡接受的，就是人的靈魂之善，祂願意人把這靈魂之善作爲犧牲來獻給祂。不過，一個人首先應該奉獻自己的靈魂，如同《德訓篇》第三十章24節所說的：「對你的靈魂要有愛德，又要悅樂天主。」其次也應該奉獻別人的靈魂，如同《默示錄》第二十二章17節所說的：「凡聽見的，也要說：『你來吧！』」可是，人使自己的或別人的靈魂愈是更密切地與天主接近，他的奉獻也愈中悅天主。所以，一個人使自己的和別人的靈魂從事於靜思，而不從事於行動，就能更中悅天主。爲此，「沒有一種祭獻比救靈的熱誠，更中悅天主的」這句話，並不是重視行動生活的功勞，勝於靜思生活的功勞；它的意思是說，誰若把自己的和別人的靈魂奉獻給天主，這比奉獻任何其他外面的禮物，功勞更大。

### 第三節 靜思的生活是否因行動的生活而受阻

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 靜思的生活似乎因行動的生活而受阻。因為：

1. 為過靜思的生活，須有心神的某種安逸，如同《聖詠》第四十六篇11節所說的：「你們要停手！且要看清：我就是天主。」可是，行動的生活卻不無紛擾，如同《路加福音》第十章41節所說的：「瑪爾大，瑪爾大！妳為了許多事操心忙碌。」所以，行動的生活妨礙靜思的生活。

2. 此外，靜思的生活需要清明的視覺。可是，行動的生活妨礙清明的視覺；因為教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「她（肋阿）雙眼有疾，而多生育，因為她在工作時，看不大清楚。」所以，行動的生活妨礙靜思的生活。

3. 此外，彼此相反者，彼此也相阻。可是，行動的生活與靜思的生活，彼此似乎相反。因為行動的生活要做許多事；至於靜思的生活卻只顧靜思一件事。為此，二者也有如對立者，彼此對分。所以，靜思的生活似乎因行動的生活而受阻。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡卻說：「那些願意固守靜思的堡壘者，必須先在戰場上，用工作的操練來考驗自己。」

**正解** 我解答如下：行動的生活可以從兩方面來看。第一，關於專務實行外面的工作；如此，則行動的生活，顯然妨礙靜思的生活，因為一個人不能同時從事外面的工作，而又專心靜思天主之事。

第二，從行動的生活調整和管理心靈的內在諸情那方面，來看行動的生活。從這方面來看，那麼行動的生活反能幫助靜思；因為靜思受阻於內在諸感情的越軌或脫序。為此，教

宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「那些願意固守靜思的堡壘者，必須先在戰場上，用工作的操練來考驗自己，以便仔細知道，自己是否未曾損害過近人，自己是否安心忍受了近人的侵害；是否未因擁有暫世的財富而滿心歡喜，是否未因財物的喪失而過於悲傷。後來當他收心斂神，探究屬於精神的東西時，還要反身自問，是否沒有拖帶什麼形體東西的蹤影。如果偶然有所拖帶，是否曾用辨別是非的手，加以清除。」所以，這種行動生活的工作，有助於靜思的生活，因為它能平息內在諸情；因為就是這些情，產生種種心象或想像，妨礙靜思。

**釋疑** 以上的話，足以解答前面的那些質疑了。因為，那些推論的出發點，都是關於從事外面工作方面，而不是關於行動的效果方面，即節制諸情方面。

#### 第四節 行動的生活是否先於靜思的生活

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 行動的生活似乎並不是先於靜思的生活。因為：

1. 靜思的生活直接屬於愛天主，而行動的生活卻直接屬於愛近人。可是，愛天主先於愛近人；因為，是爲了天主而愛近人的。所以，靜思的生活似乎先於行動的生活。

2. 此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡說：「必須知道，正如生活的正當秩序，是從行動的生活，伸展到靜思的生活；同樣，心神也往往從靜思的生活，返回到行動的生活，並有所獲益。」所以，行動的生活並非絕對地先於靜思的生活。

3. 此外，凡是適合各種不同的人者，似乎並非必有先後的次序。可是，行動的生活和靜思的生活，適合各種不同的

人；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「那些本來能安靜地靜思天主的人，屢次因受了工作的壓迫，而倒下去了。而那些本來從事世務，生活過得很好的，卻屢次被自己好逸勞的利劍所殺害了。」所以，並不是行動的生活先於靜思的生活。

**反之** 教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第三篇裡卻說：「行動的生活在時間上，先於靜思的生活；因為是從善行伸展到靜思的。」

**正解** 我解答如下：說一樣東西在先，有兩種說法。第一，是從它的本性方面來說。這樣，靜思的生活就先於行動的生活；因為靜思的生活所注意的，是一些優先而更好的事物。所以，它也推動和指導行動的生活。的確，那負責靜思的高級理性，與那負責行動的低級理性相比，有如男人與那服從男人的婦女相比一樣，如同奧斯定在《論天主聖三》卷十二第三章裡所說的。

第二，說一樣東西在先，是對我們方面來說的；就是說，按照產生的過程來說，它是在先。這樣，行動的生活就先於靜思的生活，因為它給靜思的生活做準備的工作，如同前面第三節；第一八一題第一節釋疑3.已經講過的。的確，按照產生的過程來說，準備就先於形式；而絕對地和按照本性來說，則形式在先。

**釋疑** 1.靜思的生活並不是為隨便怎樣愛天主，而是為完善地愛天主。至於行動的生活，則為愛近人所必需，不管是怎樣的愛。為此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第三篇裡說：「沒有靜思的生活而能進入天鄉的，就是那些沒有忽視他們所能修行的善工的人；可是，沒有行動的生活，他們就不能

進入天鄉，如果他們忽視他們所能修行的善工。」由此也可以知道，行動的生活先於靜思的生活；有如那大家都有的普通的東西，按照產生的過程來說，先於那特別屬於完人的東西。

2.按照產生的次序，是從行動的生活出發，前往靜思的生活；可是，從靜思的生活回歸行動的生活，則是按照指導的路線。也就是說，行動的生活是由靜思來指導的。這正如一個人因工作或行動而養成習性；又因著已經養成的習性，而工作得更完善，如同在《倫理學》卷二第一及第二章裡所說的。

3.那些由於隨著情的衝動行事，而傾向於情的，他們同樣也由於精神的不穩定，而更適宜於行動的生活。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「有些人這樣好動，如果沒有工作，就會覺得更難受；因為他們愈有空間隨意思想，就愈覺得心情煩躁不安。」

可是，有些人卻生來心情清靜安寧；因此，他們適宜於靜思。如果他們要完全負責行動的話，他們就會受到損失。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「有些人的心神這樣安詳，如果叫他們接受工作辛勞的話，那麼他們一開始工作，就會倒下去的。」

不過，教宗額我略一世自己後來接著又說：「屢次愛情激發那慵懶的心智去工作；而畏懼卻約束那在靜思中好動不安的心智。」所以，那些更適宜於行動生活的人，可以藉著實行工作，而準備自己去過靜思的生活。至於那些更適宜於靜思生活的人，也可以接受行動生活的工作，為使自己藉著這樣的工作，對靜思的生活能有更好的準備。

## 第一八三題

### 總論人的職務和身分

#### 一分爲四節一

然後要討論的是人的各種不同的身分和職務（參看第一七一題引言）。首先，應該總論人的職務和身分；其次，再特別討論完善者的身分（第一八四題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、是什麼構成人的身分。
- 二、人是否應有不同的身分或職務。
- 三、論不同的職務。
- 四、論不同的身分。

#### 第一節 身分是否本身已經表示自由或奴役的境況

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 身分（status）本身似乎並不表示或寓有自由或奴役的境況。因爲：

1. 「身分」（status）這個名詞，來自「站立」（stare）。可是，說某人站著，是因爲他直立的緣故。爲此，《厄則克耳》第二章1節說：「人子，雙腳站起來！」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷七第十七章裡說：「誰若說害人的言語，就完全失去了站得直或正直的狀態。」可是，人之能有正直的精神，是由於他使自己的意志服從天主。爲此，關於《聖詠》第三十三篇1節的「正直的人，理應讚美（上主）」；「註解」（拉丁通行本註解）上說：「正直的人，就是那些按照天主的旨意，來引導自己的心的人。」所以，爲構成身分，只要遵守天主的誠命，似乎就已經足夠了。

2.此外，「身分」似乎含有不變動或穩定的意思，如同《格林多前書》第十五章58節所說的：「你們要堅定不移。」爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第九篇裡說：「四方的石塊似乎每一邊都立得穩，在任何變動中也不會傾倒。」可是，是德性使人「行動堅定不移」，如同在《倫理學》卷二第四章裡所說的。所以，一個人似乎由於任何一個德性的行動，都可以獲得身分。

3.此外，「身分」這個名詞似乎與高度有關係。的確，一個人站著，是因爲他直立伸向高處。可是，一個人由於各種不同的職務，而高於別人。同樣的，人之被安置在某一高處，也是循各種不同的等級或品位。所以，只要有不同的等級、或品位、或職務，已足以構成不同的身分了。

**反之** 在《教會法律類編》第二部第六題第四十條裡卻說：「如果上訴時是一件關於生命的或身分的案子，不得經由別人代辦，而應該由本人自己辦理。」這裡所說的關於「身分的案子」，就是指那種與自由或奴役有關的案子。所以，除非是一件與自由或奴役有關的事，似乎並不改變人的身分。

**正解** 我解答如下：「身分」按照其本義來說，是指一個人按照自己本性的方式，所獲得的某種不易變動的特殊狀態或位置。這是合乎人的本性的事：頭應該朝上，足則立定於地，其他中部的肢體，應該各有適當的位置；人若躺著，或坐著，或斜倚著，就沒有上述的那種情形，只在直立時才有。又若人在行動時，也不能說他站立，只在靜止時才能這樣說。爲此，即使是在人的行爲領域內，也說一件事根據自己安排的次序或進度，有或達到某一種頗爲不變而靜止的位置或地步。所以，關於人方面，那些容易改變的，以及外面的

東西，例如：一個人富有、或貧窮、有高位、或只是一個平民，以及其他類似的事，都不構成他的身分。爲此，在民法上也這樣說：誰若被逐出了參議院，更好說是失去了地位，而不是失去了身分。只有那與一個人的責任有關的事；就是說，一個人具有自主之權（可自己負責），或是屬於他人權下（有他人爲之負責），不是爲了一個輕微的，或容易改變的原因，而是爲了一個持久性的理由；只有這樣的事，才似乎屬於他的身分。可是，這就是屬於自由或奴役的事。所以，身分按照其本義，是關於自由或奴役的，無論是在那些屬於精神的或屬神的事上，或者是在民事上。

**釋疑** 1. 直立或正直，以其本身來說，不屬於站立的本質；只因它合乎人的本性，且加上某種靜止的狀態，才屬於站立的本質。爲此，關於其他的動物，並不一定要直立，才能說是站立。就是以人來說，即使他是直立著，除非他靜止不動，也不能說他站立的。

2. 不動並不足以構成站立的本質。的確，就是坐著和臥著的人，也靜止不動。卻不能說是站立著。

3. 職務是針對行爲來說的；等級卻是按照上下的次序來說的；至於身分，則需要在那與個人的處境有關的事上，固定不變。

## 第二節 教會是否應該有不同的職務或身分

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在教會裡，似乎不應該有不同的職務或身分。因爲：

1. 不同或不一，相反合一。可是，基督的信徒受召合一，如同《若望福音》第十七章21及22節所說的：「願他們在我們內合而爲一，就如我們原爲一體一樣。」所以，在教會

裡，不應該有不同的職務或身分。

2.此外，自然能以一物完成之事，就不以多物去完成它。可是，恩寵的行動比自然的行動更有秩序得多。所以，凡是屬於恩寵的事，更好都由同樣的人來辦理；這樣，教會就沒有不同的職務和身分了。

3.此外，教會的福祉似乎在於和平，如同《聖詠》第一四八篇3節所說的：「祂使你的地界安靜不亂。」又如《格林多後書》第十三章11節所說的：「你們要彼此和睦；這樣，平安的天主必與你們同在。」可是，不同或紛歧不一，有礙和平；而相同一致，則似乎能導致和平，如同《德訓篇》第十三章19節所說的：「一切的動物都愛自己的同類。」哲學家在「政治學」卷七裡也說，只要有一些不同，就能在一座城邑裡引起糾紛（參看卷五第二章）。所以，在教會裡，似乎不應該有不同的身分和職務。

**反之** 《聖詠》第四十五篇10節卻讚美教會，說她「佩帶各種不同的飾物」。那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「那位王后（即教會），有宗徒們講的道理，有殉道者的見證，有童女們的貞潔，有悔罪者的歎息，作為飾物」。

**正解** 我解答如下：教會裡有不同的職務和身分，是關於三方面的事。第一，是關於教會本身的完善。正如在自然界，天主自己所有的那種純一的美善，在一總的受造之物身上，只能有萬般不同的形式；同樣的，在基督內的，有如在頭或首內的圓滿合一的恩寵，卻以不同的方式，把這恩寵流傳於祂的各個肢體，這樣使教會的這個身體能完美無缺。這就是宗徒在《厄弗所書》第四章11及12節裡所說的：「祂賜予這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師。」

第二，是爲了教會裡那些必要工作的需要。不同的工作應該交由不同的人去做；這樣，一切的事都能迅速完成，而不致發生紊亂。這就是宗徒在《羅馬書》第十二章4及5節裡所說的：「就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體都有不同的作用；同樣，我們眾人在基督內，也都是一個身體。」

第三，是關於教會那種秩序井然的莊嚴和美觀。爲此，《列王紀上》第十章4及5節說：「舍巴女王看見了撒羅滿的種種智慧，和僕從們的住宅，以及群臣的座次，驚訝得出神。」爲此，宗徒也在《弟茂德後書》第二章20節裡說：「在大戶家庭中，不但有金器和銀器，而且也有木器和瓦器。」

**釋疑** 1.不同的身分和職務，對於教會的合一並無妨礙；因爲教會的合一是由同樣的信德和愛德，以及彼此的互助來完成的，正如宗徒在《厄弗所書》第四章16節裡所說的：「本著祂（基督），全身結構密契（即因信德之故），緊湊（即因愛德之故），藉著各關節的互相補助（即因彼此服務之故）。」

2.正如自然若能以一物完成之事，就不以多物去完成它；同樣，它對需要多物才能完成之事，也不緊縮爲一物，如同宗徒在《格林多前書》第十二章17節裡所說的：「若全身是眼，哪裡有聽覺？」爲此，在作爲「基督的身體」的教會裡（《厄弗所書》第一章23節），必須按照不同的職務、身分和等級，而分爲不同的肢體。

3.正如在自然的身體上，不同的肢體因著那賦予生命的神魂之力，而結爲一體；沒有了這個神魂，身體的各部肢體就都渙散了。同樣的，在教會的這個身體裡，因著給這教會之體賦予生命的聖神之力，如同《若望福音》第六章64節所說的，而在不同的肢體之間保持和平。爲此，宗徒在《厄弗所書》第四章3節裡說：「盡力以和平的聯繫，保持心神的合一。」可

是，幾時一個人只求自己的利益（《格林多前書》第十章24節，第十三章5節；《斐理伯書》第二章21節），他就脫離這心神的合一；就如在這現世的都市裡，由於城民各人都「只求自己的利益」，而失去和平一樣。相反的，藉著不同的職務和身分，更會保持心神及現世的都市的和平；這是因為如此，就有更多的人參與公共的事務。為此，宗徒在《格林多前書》第十二章24及25節裡說：「天主這樣配製了身體，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。」

### 第三節 職務是否因其工作行為而有區別

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 職務似乎不是因其工作行為而有區別。因為：

1. 人有無數不同的行為，不管是在屬神的事物方面，或是在屬於現世的事物方面。可是，對於無數的事物，不能做一定的區別。所以，不能以工作行為的不同，來給人的職務做一定的區別。

2. 此外，行動生活和靜思生活，是以行為來區別的，如同在前面第一七九題已經講過的。可是，職務的區別與生活的區別不同。所以，職務不是以工作行為來區別的。

3. 此外，教會的品位、身分和等級，似乎也都是以其工作行為來區別的。所以，假如職務也是以其工作行為來區別的話，那麼職務、等級和身分都有同樣的區別了。可是，這是不對的；因為它們是以不同的方式，分成自己的部分。所以，職務似乎不是以其工作行為來區別的。

**反之** 依希道在《語源學》卷六第十九章裡說：「officium（職務）這個名詞，來自動詞efficere（執事或任事），它好像原本是efficium，為了語音之美，而只改換了一個字母（e改為o）。」

可是，執事或任事是屬於工作行為的事。所以，職務是以工作行為來區別的。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，教會之有不同的肢體，有三個目的，即爲了（教會的）完善、工作和美觀。按照這三種目的，可分爲三種不同的信徒。第一，關於完善方面。以這一點來說，就有不同的身分，因爲有些身分比別的更完善。

第二種不同，關於工作方面。這就是職務的不同。因爲那些各自負責不同的工作的，就說他們各有不同的職務。

第三種不同，關於教會的秩序井然的美觀方面。以這一點來說，就有不同的等級；就是說，即使在同一種身分或職務上，彼此也高低上下不等。爲此，按照另一種版本（七十賢士譯本），《聖詠》第四十八篇4節說：「天主將因其各種等級，而被認識。」

**釋疑** 1. 人類的工作行為，其在質料或對象方面的不同，是無數的。職務並不是按照這一方面的不同來區別的；而是按照形式方面的不同，即按照工作行為之種類的不同，而在這方面，人的工作行為並不是無數的。

2. 生活是按照絕對的意義（非針對別物）而說的。所以，不同的生活是按照那些適合人本身的各種不同的工作行為來區別。可是，「職務」（*officium*）這個名詞所由出的「執事或任事」（*efficiam*），如同前面反之已經講過的，表示一種指向他物的工作行為，如同在《形上學》卷九第八章裡所說的。所以，職務原本是按照那些對別人的工作行為來區別的，例如說：教師、法官，以及其他類似的人，都有一分職務。爲此，依希道說：職務「使每一個人做那些對誰都無所阻礙的事」，即

無所損害的事，「而做那些對人人都有益的事。」

3.不同的身分、職務和等級，各有不同的根據，如同在上面正解已經講過的。不過，這三件不同的事，有時可能是在同一個人身上發生，譬如說：某人受委去做一件更高尚的工作，因而同時也得到了職務和等級；而且有時也可能由於工作的高超，而進一步得到完善的身分，例如：主教。至於教會的品位，特別是按照神聖的職務來區別的；因為依希道在《語源學》卷六第十九章裡說：「職務種類甚多；不過，其最主要的，是關於神聖之事的職務。」

#### 第四節 身分的不同是否按照初學者、進步者、完善者來分

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 身分的不同，似乎不是按照初學者、進步者、完善者來分。因為：

1.「不同的事物有不同的種類和區別」。可是，愛德的等級就是按照這種初學、進步和完善的差異來分的，如同在前面第二十四題第九節討論愛德時，已經講過的。所以，身分的不同，似乎不應該按照這樣的方法來分。

2.此外，身分是關於奴役或自由的處境的，如同前面第一節已經講過的。可是，上述初學者、進步者、完善者的差異，似乎與那種處境無關。所以，把身分按照他們來分是不適當的。

3.此外，初學者、進步者、完善者，似乎是按照高下來分的；這種分法似乎更與等級有關。可是，等級的分法與身分的分法不同，如同前面第三節已經講過的。所以，按照初學者、進步者、完善者來分身分，是不適當的。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十四第十一章裡說：「歸化的方式有三種：初步的、中等的和完善的。」他又在《厄則克耳論贊》卷二第三篇裡說：「在德行的道路上，開始是一回事，進步是另一回事，達到完善地步，則又是另一回事。」

**正解** 我解答如下：如同前面**第一節**已經講過的，身分是關於自由和奴役的。可是，在屬於精神或屬神方面的事上，有兩種奴役和自由。一種是罪惡的奴役，另一種則是正義的奴役；同樣的，自由也有兩種：一種是無罪的自由（不受罪的束縛），另一種則是無正義的自由（不受正義的束縛），如同宗徒在《羅馬書》第六章20及22節裡所說的：「當你們作罪惡的奴隸時，不受正義的束縛；可是現在，你們脫離了罪惡，獲得了自由，作了天主的奴隸。」當一個人或是由於犯罪的習性而向惡時，或是由於履行正義的習性而向善時，就有罪惡或正義的奴役。同樣的，如果一個人不為罪惡的傾向所勝，也就有無罪的自由；如果一個人對正義的愛，並不能阻止他行惡，那麼就有無正義的自由。不過，由於人按照自然的理性，是傾向於正義的，而罪惡則是相反自然的理性的，所以無罪的自由，才是那種與義德的奴役相連著的真自由；因為人藉著這二者，嚮往那適合自己的事物。同樣的，真奴役就是那種與無正義的自由相連著的罪惡的奴役；因為人受它的阻止，不能從事於那原本屬於他自己的事物。可是，人之成為正義或罪惡的奴隸，是由於他自己的努力，如同宗徒在同一段文字裡（第16節）所說的：「你們將自己獻給誰當奴隸，而服從他，就成了你們所服從者的奴隸，或作罪惡的奴隸，以致死亡；或作順命的奴隸，以得正義。」可是，在人的任何一種努力上，都有個開始、中途和終點或極點。所以，屬神的奴役和自由的身分，可以按照這三種情形來分：按照開始，初學者的身分屬於此；按照中

途，進步者的身分屬於此；以及按照終點或極點，完善者的身分屬於此。

156

——  
神學大全·第十一冊：論特殊恩寵、生活和身分

**釋疑** 1.無罪的自由是因著愛德而得到的；而愛德則是「藉著聖神傾注在我們心中」，如同《羅馬書》第五章5節所說的。爲此，《格林多後書》第三章17節說：「主的神在哪裡，那裡就有自由。」所以，愛德的分法，和那與屬神的自由有關的身分的分法相同。

2.按照初學者、進步者和完善者，來分各種不同的身分，並不是因爲他們從事不論什麼工作，而有如是的稱謂；而是因爲他們從事那些與屬神的自由或奴役有關的工作，如同前面正解和第一節已經講過的。

3.如同前面第三節釋疑3.已經講過的，等級和身分同集於一身，這並不是不可能的事。的確，就是在世俗中間，凡是自由人，不僅他的身分與奴隸的不同，而且他也屬於更高的等級。

## 第一八四題

### 總論完善的身分

#### 一分爲八節一

（按：完善的身分與完善的德性或聖德，二者頗易爲人混淆，而引起誤解。實際上，二者雖然彼此相關，但是並不相等。

完善的聖德基於完善的愛德，這是屬於內心的事；天主之判斷人，主要是看這一方面：「人看外貌，上主卻看人心。」（《撒慕爾紀上》第十六章7節）然而，身分是指在社會上的地位，在這裡是指在教會內的地位，須從它與教會的關係來加以衡量，這是屬於外面的事。

按照多瑪斯的解釋：「說某人真正有完善的身分，並不是因爲他有完善愛德的行爲，而是因爲他以某種隆重的形式，把自己永久束縛起來，要去做那些屬於完善的事。」（**第四節正解**）「爲取得完善的身分，必須以某種隆重的形式，永久束縛自己，去做那些屬於完善的事。」（**第五節正解**）「人取得完善的身分，並不是好像在聲明自己是完善者，而是好像在宣示自己朝著完善前進。」（**第五節釋疑2.**）所以，以隆重的外在形式，宣示終生束縛自己，這一點十分重要；沒有它，就沒有完善的身分。然而人能宣示而不踐行，也能雖不宣示而奉行不誤。「所以，這樣的事並非不可能：有些人沒有完善的身分，卻是完善的人；有些人雖有完善的身分，卻不是完善的人。」（**第四節正解**）這一簡單的剖析，或許有助於對文中某些地方不致感到費解。）

然後要討論的，是那些屬於完善的身分的事（參看**第一八三題引言**）；其他的身分都指向這完善的身分。至於討論職務，如果是關於世俗的工作，就是立法者的事；如果是關於聖職的工作，那麼就是屬於討論神品或聖秩（ordo）的事，在**第三集**裡將予以討論（**補編第三十四題**）。

關於完善者的身分，有三點要討論：第一，總論完善的身分；第二，討論那些有關主教之完善的事（第一八五題）；第三，討論那些有關（修會）會士之完善的事（第一八六題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、完善是否按照愛德來衡量。
- 二、是否有人今生就能成爲一個完善者。
- 三、今生的完善主要是在於勸諭，或是在於誠命。
- 四、是否凡是完善者，都有完善的身分。
- 五、是否特別是神長和會士具有完善的身分。
- 六、是否所有的神長都有完善的身分。
- 七、哪一種身分更完善，會士的抑或主教的。
- 八、論會士與司鐸及總六品或執事的比較。

### 第一節 基督徒生活的完善，是否特別按照愛德來衡量

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 基督徒生活的完善（perfectio，成全、全德），似乎並不是特別按照愛德來衡量。因爲：

1. 宗徒在《格林多前書》第十四章20節裡說：「你們應在邪惡上做嬰孩，在見識上應做成全者或完善者。」可是，愛德與見識無關，卻與感情有關。所以，基督徒生活的成全或完善，似乎並不是主要在於愛德。

2. 此外，《厄弗所書》第六章13節說：「你們應拿起天主的全副武裝，爲使你們在邪惡的日子能夠抵得住，並在一切事上，成爲完善者。」關於天主的武裝，後來第14及16節又加上說：「用真理作帶，束起你們的腰，穿上正義的甲，此外，還要在一切事上，拿起信德作盾牌。」所以，基督徒生活的成全或完善，並不僅是按照愛德，而且也是按照其他的德性來衡量。

3.此外，德性以行動來分類，如同其他的習性一樣。可是，《雅各伯書》第一章4節說：「堅忍必須有完善的實行。」所以，完善的身分似乎更是按照堅忍來衡量。

**反之** 《哥羅森書》第三章14節卻說：「在一切以上，應該有愛德，因為愛德是全德的聯繫。」就是說，愛德把其他一切的德性，以某種方式結成一個完善的整體。

**正解** 我解答如下：說任何一樣東西完善，因為它已達到自己的目的，即事物至極的完善程度。可是，愛德把我們與天主結合，而天主是人類心靈的最後目的；因為，「那存留在愛內的，就存留在天主內」，如同《若望壹書》第四章16節所說的。所以，基督徒生活的完善，特別是按照愛德來衡量。

**釋疑** 1.人類見識的完善，主要似乎是在於這一點，即都會合於真理內，如同《格林多前書》第一章10節所說的：「你們眾人要同心合意，全然相合。」可是，這要靠那使人心意相合的愛德。為此，就是見識的完善，根本也是以愛德的完善為基礎。

2.說某一個人完善，可有兩種說法。第一種，絕對的說法。這樣的完善是按照一樣東西的本性來衡量；譬如，說一隻動物完善，就是說牠關於自己肢體的狀態，以及其他這類為動物的生命所需要的東西，都一無所缺。第二種，相對地說某一樣東西完善。這樣的完善是按照某種外加的因素來衡量；譬如說：白色或黑色，或一些類似的事物。可是，基督徒生活，尤其是在於那種使靈魂與天主結合的愛德。為此，《若望壹書》第三章14節說：「那不愛的，就存在死亡內。」所以，基督徒生活的完善，絕對地來說，是按照愛德來衡量；而相對地來說，則是按照其他的德性來衡量。由於凡是屬於絕對性的

(按：即屬於一物之本性本質的)，針對其他一切來說，是根本的和最高的；所以，針對按照其他德性所衡量的完善，愛德的完善是根本的。

3.說堅忍有完善的實行，這是對愛德來說的；也就是說，一個人由於富有愛德，才堅忍地承受種種的橫逆，如同《羅馬書》第八章35節所說的：「誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？」等等。

## 第二節 是否有人就在今生能成爲一個完善者

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎誰也不可能在今生成爲一個完善者。因爲：

1.宗徒在《格林多前書》第十三章10節裡說：「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」可是，在今生，局部的並不消逝；因爲在今生，還有信德和望德，而這些都是局部的。所以，在今生，誰也不是完善者。

2.此外，「完善者一無所缺」，如同在《物理學》卷三第六章裡所說的。可是，在今生，沒有一個人不是有所缺失；因爲《雅各伯書》第三章2節說：「我們眾人都犯許多過失。」《聖詠》第一三九篇16節也說：「我的缺點，你已親眼看見。」所以，在今生，沒有一人是完善者。

3.此外，基督徒生活的完善，如同前面第一節已經講過的，是按照愛德來衡量的；而愛德包括愛天主和愛近人。可是，關於愛天主，一個人在今生，不可能有完善的愛德；因爲，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第二篇裡所說的：「愛火在今世開始燃燒，及至看到了那所愛者，就會更加燃起對祂的愛。」就是關於愛近人，也不可能有完善的愛德；因爲我們在今生，不可能在實際行動上愛一總的近人，雖然以習性或內心準備狀態來說，我們愛他們所有的人。可是，

這種在習性上的愛是不完善的。所以，似乎誰也不可能在今生成為完善者。

**反之** 天主的法律並不命人去做不可能的事；可是，它卻命人追求完善。如同《瑪竇福音》第五章48節所說的：「你們應當是完善的，如同你們的天父是完善的一樣。」所以，在今生，一個人似乎可能成為完善者。

**正解** 我解答如下：如同前面**第一節**已經講過的，基督徒生活的完善，在於愛德。可是，完善表示或寓有一種普遍性；因為，如同在《物理學》卷三第六章裡所說的：「完善者一無所缺。」所以，關於完善，可有三種看法。第一，是絕對的看法：它所著重的，不僅是在愛者方面包括一切，而且也在所愛者方面；就是說，愛天主，愛到祂本身可愛的或值得愛的程度。這樣的完善不是一個受造之物所能做得到的，只有天主才能做得到；因為善的圓滿和本質，就在天主內。

第二種完善所注意的，是從愛者方面，來看絕對的圓滿；也就是說，愛情盡其所能，常以實際行動歸向天主。這樣的完善，在這世途中是不可能的，將來在天鄉才可能。

第三種完善所注意的，既不是從所愛者方面，也不是從愛者方面來看圓滿或全部，即並不是要他常以實際的行動歸向天主，而只是要他排除一切與愛天主的行動相反的事，如同奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡所說的：「愛德之毒，就是貪慾；全德或完善，則毫無貪慾。」在今生，這樣的完善是有可能有的。這有兩種情形。一種情形，是從人的感情裡，把一切相反愛德的事物，如：死罪，都完全排除出去。沒有這樣的完善，就不可能有愛德。為此，這是為得救所必須有的。

另一種情形，是從人的感情裡，不僅是把那相反愛德的

事物排除出去，而且也把一切妨礙內心感情完全歸向天主的事物，也都排除出去。沒有這樣的完善，仍然能有愛德，例如：在那些初學者和進步者身上，就是如此。

**釋疑** 1.宗徒在那裡所討論的，是關於在天鄉裡的那種完善；這並不是在這世途中所能做得到的。

2.說那些今生的完善者，犯許多過失，是根據小罪來說，小罪是由於今生的軟弱而犯的。在這方面，如與天鄉裡那種完善相比，他們也有某些不完善處。

3.正如今生的情形，不容許人常以實際行動指向天主；同樣，也不容許人以實際行動，一個一個地指向一總的近人。只要他一般地、概括地指向所有的人，而在習性上及內心準備上，指向每一個人，這已經夠了。

關於愛近人，也如同愛天主一樣，可以注意兩種完善。一種是沒有了它，就不可能有愛德；就是說，人在自己的感情裡，沒有什麼相反愛近人的事物。

另一種是沒有了它，仍然可以有愛德。這可有三種情形。第一，關於愛的範圍。就是說，一個人不僅是愛朋友和熟人，而且也愛其他的外人；此外，也愛仇人。這是「屬於天主的那些完善子女的事」，如同奧斯定在《基本教理手冊》第七十三章裡所說的。

第二，關於愛的強度。這從一個人爲了近人而輕視的事物上，可以顯示出來；就是說，一個人爲了近人，不僅是輕視外在的財物，而且也不理自己肉體上的痛苦，甚至連死也在所不惜，如同《若望福音》第十五章13節所說的：「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」

第三，關於愛的後果。就是說，一個人不僅是把現世短暫的利益，而且也把精神的利益，甚至於連他自己，也都貢獻

給近人，如同宗徒在《格林多後書》第十二章15節裡所說的：「至於我，我甘心情願，為你們的靈魂付出一切，並將我自己也完全耗盡。」

### 第三節 世途中的完善是在於誠命，抑或是在於勸諭

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 世途中的完善似乎不是在於誠命，而是在於勸諭。因為：

1. 主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，然後來跟隨我。」可是，這是一個勸諭。所以，成全或完善是按照勸諭，不是按照誠命來衡量的。

2. 此外，人人都必須遵守誠命，因為這是為得救必不可少的事。所以，假如基督徒生活的完善是在於誠命的話，那麼為得救，完善就成為一件必不可少的，人人都應該做的事了。這顯然是不對的。

3. 此外，基督徒生活的完善是按照愛德來衡量的，如同前面第一節已經講過的。可是，愛德的完善似乎不是在於遵守誠命；因為愛德的開始和增長，先於愛德的完善，如同奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節裡所說的。但愛德不能在遵守誠命之前開始；因為，如同在《若望福音》第十四章23節裡所說的：「誰愛我，必遵守我的話。」所以，（基督徒）生活的完善，並不是按照誠命，而是按照勸諭來衡量的。

**反之** 《申命紀》第六章5節卻說：「你當全心愛上主你的天主。」又《肋未紀》第十九章18節說：「你應愛人如己。」這就是主在《瑪竇福音》第二十二章40節裡所說的兩條誠命：「全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」可是，說基督徒生活

是完善的，係根據完善的愛德；而完善的愛德所著重的，即是我們應該全心愛天主，以及愛人如己。所以，完善似乎在於遵守誠命。

**正解** 我解答如下：說完善是在於某一件事，可有兩種說法：一種是主要地和本然地或就其本質來說，另一種是次要地和就其偶然的因素來說。基督徒生活的完善，主要地和就其本質來說，是在於愛德；首先是關於愛天主，其次是關於愛近人。關於這兩件事，頒布了天主法律中的首要的誠命，如同前面反之已經講過的。不過，愛天主和愛近人的愛之屬於命令，並沒有按照某種度量，好像凡是超過那度量的，就歸於勸諭的範圍。這一點，就從誠命之凸顯完善的形式本身，也已足以證明了；因為它這樣說：「你當全心愛上主你的天主。」的確，「完全或成全，與完善相同」，如同哲學家在《物理學》卷三第六章裡所說的。誠命又說：「你應愛人如己。」因為人人都最愛自己。至於為什麼定出這樣的誠命，則是因為「誠命或訓令的目的就是愛」，如同宗徒在《弟茂德前書》第一章5節裡所說的。可是，在目的上，是不使用度量的，只把它用在那些導向目的的事上，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的。就如醫師在治病上不用度量或限量，而只在為達到治病目的的藥劑和節制飲食上。由此可見，以其本質來說，完善是在於誠命。為此，奧斯定在《論人的完美正義》(De Perfectione Iustitiae Hominis)第八章裡說：「雖然沒有一個人在今生有這完善的正義，為什麼就不命人修它呢？」

其次，完善也以像似運用工具的方式，在於勸諭。這一切勸諭，猶如誠命，都是以愛德為目的，只是方式各自不同。因為誠命是為消除那些相反愛德的事物，即那些不能與愛德並存的事物；至於勸諭，則是為清除那些妨礙愛德行動，而並不

相反愛德的事物，例如：婚姻、處理俗務，以及其他類似的事。爲此，奧斯定在《基本教理手冊》第一二一章裡說：「無論天主命令什麼，其中有一條是『不可姦淫』；無論祂不用命令，而用特別的勸諭，勸導人做什麼，其中有一條是『人最好不要與婦女接觸』，只要把它們都當作愛天主，並爲天主而愛近人去做，無論是在今世，或是在來世，就都做得對。」所以，在賈西盎的《教父靈修談話》卷一第七章裡，記載隱修院院長梅瑟教師說：「守齋、醒寤祈禱、默想聖經、赤貧一無所有，這都不是完善，只是完善的工具而已；因爲，這些苦行的目的並不是在於它們本身，而是藉著它們，可以達到目的。」他在前面，也先曾說過：「我們努力攀登這些階級，以求達到完善的愛德。」

**釋疑** 1.在主所說的那些話裡，好像給人指出了一條通往完善的道路；就是說：「去！變賣你所有的一切，施捨給窮人。」後來祂再加上一句，以說明全德之所在，就是說：「然後來跟隨我」。爲此，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章27節裡說：「由於只放棄還不夠，所以伯多祿加上了那完善的事」，即「我們跟隨了你」。關於《路加福音》第五章27節的「跟隨我吧」，盎博羅修《路加福音注疏》卷五說：「祂命人跟隨祂，不是用身體的腳步，而是用內心的情感。」這是要用愛去實行的。爲此，從祂說話的形式，已經可以看出，勸諭是一些達到完善的工具。即當祂說：「你若願意是成全的，去！變賣……」時，好像是在說：「你這樣做，必將達到這個目的。」

2.如同奧斯定在《論人的完美正義》第八章裡所說的：（天主）命人今生修完善的愛德；因爲，「如果不知道往哪裡跑，就不會跑正路。可是，如果沒有一條誠命把它指示出來，怎麼會知道呢？」不過，既然所命的事，可以用不同的方式去

實行，那麼一個人不用最好的方式去實行，並不因此就是一個違反命令的人，只要他用無論什麼方法，把它實行了就好。完善地愛天主，固然全然屬於命令的範圍，甚至於像在天國裡那樣完善的愛，也未被排除在這條命令之外，如同奧斯定在同處所說的；可是，一個人不管他用什麼方式達到了完善的愛天主，都可以算是沒有違反命令。可是，有最低級愛天主的愛，即不愛什麼東西勝過愛祂，或相反祂，或與愛祂相等。誰若達不到這個完善的程度，就絕對沒有滿全命令。可是，有一種完善之愛的程度，不是在世途中所能達到的，如同前面第二節已經講過的。誰若沒有達到這個程度，顯然並不是一個違反命令的人。同樣的，誰若沒有達到中等的完善程度，也並沒有違反命令，只要他達到了最低級的完善程度。

3. 正如人一出世，就有其本性的一種屬於人之種類的完善程度，後來因著成長而達到另一種完善程度；同樣，也有某種愛德的、屬於愛德之種類的完善程度，即愛天主在萬有之上，不愛任何相反祂的事物。不過，就是在今生，也有另一種愛德的完善程度，是人因著某種屬神的成長才達到的，譬如說：幾時人連那些許可的事也遠避不做，好能更自由地敬事上主。

#### 第四節 是否凡是完善者都有完善的身分

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 凡是完善者，似乎都有完善的身分。因為：

1. 正如因著身體的成長，而達到身體的完善程度；同樣因著屬神的成長，而達到屬神的完善程度，如同前面第三節已經講過的。可是，一個人在身體成長之後，就說得已有成年的身分了。所以，在屬神的成長之後，當一個人已達到了完善的程度時，似乎也有完善的身分。

2. 此外，當一物「由相對的一方至另一方」時，是在變

動；同樣的，當一物「由小至大」時，也是在變動，如同在《物理學》卷五第二章裡所說的。可是，幾時一個人由罪惡轉入恩寵，就說他改變了狀態或身分，因為罪過的狀態與恩寵的狀態不同。所以，爲了同樣的理由，幾時一個人由較低的恩寵，前進至較高的恩寵，甚至達到全德的地步，似乎也得到了完善的身分。

3.此外，一個人由於擺脫了奴役才得到了身分。可是，一個人因著愛德而擺脫罪惡的奴役；因爲「愛情遮掩一切過失」，如同《箴言》第十章12節所說的。但是說一個人完善，是按照愛德來說的，如同前面第一節已經講過的。所以，凡有完善者，似乎也就因此而有完善的身分。

**反之** 有些人雖有完善的身分，卻完全沒有愛德和恩寵，例如：不良的主教，或不良的會士。所以，相反的，有些人有完善的生活，卻沒有完善的身分。

**正解** 我解答如下：如同前面第一八三題第一節已經講過的，身分原本是關於自由或奴役的狀態或處境的。可是，關於一個人精神的或屬神的自由或奴役，可有兩種看法：一種是關於在內心所行的事，一種是關於在外面所行的事。由於「人看外貌，上主卻看人心」，如同《撒慕爾紀上》第十六章7節所說的，所以，是按照人內心的情況，針對它與天主的判斷的關係，來看人屬神的或精神的身分的狀態；以及按照那些在外面所行的事，針對它們對教會的關係，來看人的屬神的或精神的身分。我們現在就是這樣來討論身分；就是說，藉由各種不同的身分，產生出教會的某種美麗或光采。

不過，必須注意，關於人的方面，爲使一個人得到自由的或奴役的身分或地位，首先需有一種束縛或解放。一個人爲

另一個人服務，並不因此就成為奴僕；因為連自由人也為人服務，如同《迦拉達書》第五章13節所說的：「你們要以愛德彼此服事。」也並不是因為一個人停止服務，就成為自由人，如潛逃的奴僕就是一個明顯的例子。可是，誰若有服務的束縛，就是真正的奴僕；誰若被解放而不必服務，就是自由人。其次，上述的束縛必須以某種隆重的形式來舉行，如同在人們中間，關於其他持久固定的事，也都使用某種隆重的形式。

這樣，說某人真正有完善的身分，並不是因為他有完善愛德的行為，而是因為他以某種隆重的形式，把自己永久束縛起來，要去做那些屬於完善的事。也可能有這樣的情形發生：有人原來（以某事）束縛自己，卻不遵行；也有人實踐那些自己本來沒有受到束縛的事。例如在《瑪竇福音》第二十一章第28等節裡，關於兩個兒子所揭示的。父親對其中的一個說：「你到葡萄園裡去工作吧！」他卻回答說：「我不願意；但後來卻去了」。另一個回答說：「我去。但他卻沒有去」。所以，這樣的事並非不可能：有些人沒有完善的身分，卻是完善的人；有些人雖有完善的身分，卻不是完善的人。

**釋疑** 1. 一個人因著身體的成長，在那些屬於本性方面的事上進展，因而得到一個自然本性的身分；尤其是由於「凡是合乎自然本性的」，多少「是不變的」，因為本性是限定於一的。同樣的，一個人因著精神的或屬神的成長，按照天主的判斷，內心得到一種完善的身分或狀態。可是，關於教會不同的身分或地位方面，除非一個人在外面所做的事上有所增長，否則得不到完善的身分或地位。

2. 那個推論的出發點，也是關於人內心的身分或狀態。不過，幾時一個人從罪惡轉入恩寵，就從奴役轉入自由；而這樣的事，除非一個人束縛自己去做那些屬於恩寵的事，否則不

會只因恩寵的增長而發生的。

3.那個推論的出發點，也是關於人內心的身分或狀態。不過，雖然愛德改變屬神的自由或奴役的處境，可是愛德的增長並不能做到這樣的事。

### 第五節 神長和會士是否具有完善的身分

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 神長（*praelatus*，教長）主要是指主教和（修會）會士似乎沒有完善的身分或地位。因為：

1.完善的身分是與初學者和進步者的身分相對分的（第一八三題第四節）。可是，並沒有一種人特別歸屬於進步者或初學者的身分。所以，似乎也不應該有一種人，特別歸屬於完善的身分。

2.此外，外面的身分或狀態，應與內心的身分或狀態相符，否則便是說謊；因為說謊「不但只在說假話，而且也在做假事」，如同盎博羅修在《季節證道詞》（*Sermone*）第三十篇中所說的。可是，有許多神長或會士，內心並沒有愛德之完善。所以，假如所有的會士和神長都有完善的身分的話，那麼他們之中，凡是不完善的，便好像是作偽和說謊的人，而是在死罪中了。

3.此外，完善是按照愛德來衡量的，如同前面第一節已經講過的。可是，殉道者的愛德似乎最為完善，如同《若望福音》第十五章13節所說的：「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」關於《希伯來書》第十二章14節的「你們還沒有抵抗到流血的地步」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在今生，再沒有比殉道者所達到的愛更大的了；他們與罪惡爭鬥，竟然到流血的地步。」（參看奧斯定，《證道集》第一五九篇第一章）所以，完善的身分，似乎更應歸諸殉道

者，而不應歸諸會士和主教。

170

一  
神學大全·第廿二冊：論特殊恩寵、生活和身分

**反之** 狄奧尼修在《教會階級論》第五章裡，把完善歸諸主教，有如完成者或集大成者。在同書的第六章裡，他也把完善歸諸會士，有如完善者，稱他們為隱修士或天主之僕。

**正解** 我解答如下：如同前面第四節已經講過的，為取得完善的身分，必須以某種隆重的形式，永久束縛自己，去做那些屬於完善的事。可是，這兩個條件，會士和主教都有。的確，會士以誓願束縛自己，要戒避那些本來可以做的俗事，為使自己能夠更自由地專務天主之事；而今生的完善即在乎此。為此，狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡討論會士時，這樣說：「有些由於只為天主服務工作，而稱為天主之僕；有些則稱自己為隱修士，這是由於他們過的是專心一志的生活，縈思（即靜觀）單純不分的對象，因而把自己結合為神聖的一體，修天主所喜愛的完善或全德。」他們也用誓願和祝福等隆重的儀式來束縛自己。為此，狄奧尼修在同處接著說：「所以，神聖的立法在賜予他們完善的恩寵時，也用某種祝聖的禱詞來恩待他們。」

同樣的，主教在接受神牧的職務時，也束縛自己，要做那些屬於完善的事；其中就有：他應該「為羊捨掉自己的性命」，如同《若望福音》第十章11節所說的。所以，宗徒在《弟茂德前書》第六章12節裡說：「在許多證人前，宣示了你那美好的誓言。」所謂「在許多證人前」，就是說「在你領受神品或聖秩時」，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。在宣示上述誓言的同時，也採用某種祝聖的隆重儀式，如同《弟茂德後書》第一章6節所說的：「把天主藉我以覆手所賦予你的恩賜，再熾燃起來。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解），註釋此語

說，這是指「主教所領受的恩賜」。狄奧尼修在《教會階級論》第五章裡說：「大司祭（即主教）在被祝聖時，頭上頂戴著最神聖的經書，以表示他完全分有聖統的權力；他不僅要親自顯耀出那些屬於神聖言行的事，而且也應該把它們傳授給別人。」

**釋疑** 1.開始和進步並不是爲了它們自己，而是爲了（到達）完善才需要的。所以，只用某種束縛和隆重儀式，擢升某些人至完善的身分或地位。

2.人取得完善的身分，並不是好像在聲明自己是完善者，而是好像在宣示自己朝著完善前進。爲此，宗徒在《斐理伯書》第三章12節裡說：「這並不是說：我已經達到這目標，或已成爲成全（完善）的人；我只願向前跑，看看我是否也能夠奪得。」後來第15節他又接著說：「所以，我們凡是成熟（完善）的人，都應懷有這種心情。」爲此，一個人犯說謊或作偽的罪，並不是因爲他取得了完善的身分，而不是完善者，卻是因爲他打消了朝完善或全德前進的心。

3.殉道在於極完善的愛德行爲。可是，完善的行爲並不足以構成完善的身分，如同前面第四節已經講過的。

## 第六節 是否所有教會神長都有完善的身分

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 似乎所有教會神長都有完善的身分。因爲：

1.熱羅尼莫在《弟鐸書註解》關於第一章5節裡說：「從前長老或司祭（presbyter）也是主教。」後來他又接著說：「所以，正如司祭們知道，自己是由於教會的習慣，而屬於自己的長上之下；同樣，主教也應該知道，自己位在司祭之上，更是由於習慣，而不是由於上主真有什麼規定。也必須知道，自己應該與他們共同治理教會。」可是，主教享有完善的身分。

所以，負責牧靈工作的司祭，也享有完善的身分。

2.此外，正如主教在被祝聖時，負起牧靈的職責；同樣，從事牧靈工作的司祭，以及總執事，也都是如此。關於總執事，「註解」（拉丁通行本註解）在註釋《宗徒大事錄》第六章3節的「弟兄們！當從你們中檢定七位有好聲望的人」時，這樣說：「宗徒們做了這樣的決定，是要給教會立定七位執事，享有更高的品位，猶如近在祭台四周的支柱。」所以，他們似乎也都有完善的身分。

3.此外，正如《若望福音》第十章11節所說，主教有責任，應該「為羊捨掉自己的性命」；同樣，負有牧靈責任的司祭和總執事等，也是如此。可是，這是屬於完善愛德的事，如同前面第二節釋疑3.和第五節已經講過的。所以，負有牧靈責任的司祭和總執事等，似乎也都有完善的身分。

**反之** 狄奧尼修在《教會階級論》第五章裡說：「主教的品位負有圓滿終結和完成（導向完善境界）的任務；司祭的品位負有光照和闡明的任務；至於其他輔佐人員的品位，則負有清潔和整理的任務。由此可見，完善只歸諸主教。」

**正解** 我解答如下：關於那些負責牧靈工作的司祭和執事，可以注意兩件事，即神品或聖秩和牧靈工作。聖秩本身是為行使某種神聖的職務；為此，前面第一八三題第三節釋疑3.已經講過了，不同的聖秩包括在不同的職務之下。所以，有些人由於領受了聖秩，因而也領受了從事某些神聖行為的權力。不過，並非因此而受到束縛，必須去做那些屬於完善或全德的事，除非是在西方的教會裡：領受神品時，也發貞潔的誓願；而這是一件屬於完善或全德的事，如同後來第一八六題第四節所要討論的。由此可見，一個人領受聖秩，並不因此而逕自有完善的身

分或地位，雖然爲使一個人實行這樣的行爲，內心的完善是必要的。

同樣的，從他們所接受的牧靈工作方面來看，他們也沒有完善的身分。的確，他們並沒有以永願的鎖鏈束縛自己，要持續牧靈工作，他們可以放棄：或在進修會的情形下，甚至也可以不需要主教的同意，如同在《教會法律類編》第二部第十九案例第二題第二條裡所說的；或者得到了主教的同意，可以放棄總執事職或堂區（牧靈職責），只接受一份簡單的聖祿，而不負責牧靈工作。這樣的事，若有完善的身分，是絕不可以做的；因爲「手扶著犁而往後看的，不適於天主的國」，如同《路加福音》第九章62節所說的。至於主教，則因有完善的身分或地位，除非得到有豁免永願之權的教宗的許可，以及爲了稍後第一八五題第四節所要討論的某些理由，不得放棄主教的牧靈工作。

由此可見，並非所有的神長，唯獨主教才有完善的身分。

**釋疑** 1.關於司祭和主教，我們可有兩種說法。第一，是關於名稱。按照這樣的說法，從前主教（episcopi）與司祭（presbyteri）並無分別。因爲，所謂主教，就是因爲他們「監督」，如同奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡所說的。至於司祭，在希臘文裡的稱謂，有如是「長者」。爲此，宗徒對於（主教和司祭）二者，都用「長老」這個名詞；例如，他在《弟茂德前書》第五章17節裡說：「那些善於督導的長老，堪受加倍的敬奉。」關於「主教」這個名詞，也有同樣的情形。所以，他在《宗徒大事錄》第二十章28節裡，向厄弗所教會的長老們講話時，說：「聖神既立你們爲監督，治理天主的教會，所以你們要對你們自己和整個羊群留心。」

然而，第二，以事實或實質意義來說，二者之間常有區別，就是在宗徒時代也是如此，如同狄奧尼修在《教會階級論》

第五章裡所闡明的。關於《路加福音》第十章11節的「此後，主另外選定了七十二人」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「正如在宗徒們內寓有主教的典型，同樣在那七十二位門徒內，寓有次等的司祭的典型。」

不過，後來爲了避免分歧，必須在名稱上，也加以區別，即高級的稱爲episcopi（主教），低級的則稱爲presbyteri（司祭或司鐸）。

說司祭或司鐸與主教沒有區別，奧斯定在《歷代異端輯覽》第五十三端裡，把它列入異端。他在那裡說，亞略派曾說過：「不應該把司祭或司鐸與主教做任何區別。」

2. 主教首要負責自己教區裡所有人的牧靈工作，負責牧靈工作的司祭（司鐸）和總執事，則在主教之下，負起一部分職責。爲此，關於《格林多前書》第十二章28節的「輔助人的，治理人的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「所謂『輔助』，就是那些協助長上工作者，如弟鐸之於宗徒，或總執事之於主教。『治理』就是低級人員的管理工作，如在民眾前充作模範的司祭或司鐸。」狄奧尼修在《教會階級論》第五章裡也說：「正如我們看見全部的體制或階級，都總結於耶穌元首內；同樣，我們也看見每一個階級，歸結於自己的神聖的統制者內」，即主教內。《教會法律類編》第二部第十六案例第一題第四十一條也說：「所有的司鐸和執事應注意，如無自己主教的許可，什麼也不得做。」由此可見，他們之於主教，猶如百官眾臣之於國王。爲此，正如在世俗的權位之間，只有國王接受隆重的祝福，其餘的人則只接受簡單的任命；同樣的，在教會裡，主教的牧權以隆重的祝聖禮授予，至於總執事或司鐸等職權，則只以簡單的任命。

不過，他們在領受聖秩或神品時，雖尚未接受職權，卻已被祝聖了。

3.正如司鐸和總執事並沒有主要的或最高的牧靈職責，只是按照主教委託他們的事，提供某種服務；同樣，牧靈的職務並不是他們主要的或為首的工作，所以他們也沒有為羊捨掉性命的義務，除非是他們實際分有牧靈的職責。為此，與其說他們取得完善的身分，毋寧說他們有一些屬於完善的職務。

### 第七節 會士的身分是否比神長的身分更完善

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 會士的身分似乎比神長的身分更完善。因為：

1.主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「你若願意是成全（完善）的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人。」這就是會士們所實行的事。可是，主教並不是必須這樣去做；因為《教會法律類編》第二部第十二案例第一題第十九條說：「主教關於自己的財物，不管是他自己所得來的，或是他自己所原有的，都可以把它們留給自己的繼承人。」所以，會士的身分比神長的身分更完善。

2.此外，完善主要是在於愛天主，勝於是在於愛近人。可是，會士的身分直接就是為愛天主；因此，「他們的名字，就是來自奉事和服事（天主）」，如同狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡所說的。可是，主教的身分似乎是為愛近人，負責「監督」關於他們的牧靈工作，並由此而得名，如同奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡所說的。所以，會士的身分似乎比主教的更完善。

3.此外，會士的身分是為過靜觀或靜思的生活；主教的身分卻是為過行動的生活。可是，靜觀的生活比行動的生活好；因為教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡說：「依撒意亞由於切願以行動的生活去幫助別人，因此他要求講道的職務。耶肋米亞卻由於願意以靜觀，常與造物主之愛密切結

合，因此他反對被派往講道。」所以，會士們的身分似乎比主教的身分更完善。

**反之** 誰也不可從高級的身分轉往低級的身分，因為這猶如《路加福音》第九章62節所說的：「往後看」。可是，一個人可以從會士的身分，轉往主教的身分；因為《教會法律類編》第二部第十八案例第一題第一條說：「祝聖的聖禮使一個隱修士成爲主教。」所以，主教的身分比會士的身分更完善。

**正解** 我解答如下：如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章裡所說的：「主動者常優於被動者。」可是，在完善這一類的事上，按照狄奧尼修《教會階級論》第五及第六章的說法，主教有如「使人完善者」，而會士則是「承受完善者」，其中一爲主動，一爲被動。由此可見，完善的身分優先是在主教內，而後才是在會士內。

**釋疑** 1.放棄財物這件事，可有兩種看法。第一，看這件事的實行。如照這樣來看，則完善或全德的本質，並非在於這種放棄，它只是到達完善的一種工具而已，如同前面第三節已經講過的。所以，不放棄自己的財物，無礙於完善的身分。關於其他外面的守則或戒律，也應該這樣講。

第二，可以把它看作心靈上的準備；就是說，一個人應該有這樣的準備：遇有必要時，放棄一切，或把一切施捨給人。這是直接屬於完善的事。爲此，奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第十一章，關於《路加福音》第七章35節裡說：「主明示了，智慧之子知道，義德並不是在於守齋，也不是在於進食，而是在於安心忍受貧乏。」所以，宗徒《斐理伯書》第四章12節也說：「我也知道富裕，我也知道受窮。」主教們負

有這種極重大的義務：即如有必要，應該爲了光榮天主，以及拯救自己的羊群，而鄙棄自己所有的一切，或者把它們施捨給自己羊群中的窮人，或者「欣然忍受自己的財物被搶掠」（《希伯來書》第十章34節）。

2. 主教之從事那些屬於愛近人的工作，這是因爲他們富有對天主的愛。爲此，《若望福音》第二十一章15節主先問伯多祿是否愛祂，然後才託他照顧羊群。教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第五章裡也說：「既然牧人的小心照顧是愛的證明，所以誰若有此能力，而不願牧放天主的羊群，表示他不愛至高的牧人。」如果一個人爲了朋友而也去爲別人服務，這就表示他比只願意爲朋友服務時，有更大的愛。

3. 如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第二部第一章裡所說的：「神長應以行動爲先，且以靜觀超出於眾人之上。」因爲這是他們的事，不僅是爲自己，而且也爲教導眾人而靜觀或靜思。爲此，教宗額我略一世又在《厄則克耳論贊》卷一第五篇裡說：「關於那些在自己靜觀之後，重回（行動）的完善的人，《聖詠》第一四四篇7節說他們將『廣傳祿無窮慈愛的紀念』。」

## 第八節 負責牧靈司鐸和總執事，是否比會士更完善

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 負責牧靈司鐸和總執事，似乎比會士更完善。因爲：

1. 金口若望在其《論司鐸聖秩》（De Sacerdotio）卷六「談論集」裡說：「如果你給我帶一個這樣的隱修士來，我甚至於誇張地說，即使像厄里亞一樣；可是他也不能與一個獻身於民衆，不得不負起許多人的罪過，而能屹立不動，勇敢堅持到底的人相比。」稍後，他又說：「如果有人給我選擇自己願意在那裡取悅（於天主），或在司祭的職務上，或在隱修士的獨居

之處，我就不需比較，立即選擇我先說的那件事。」他在同一本書裡也說：「誰若把那種相關的辛勞」，即隱修士生活的辛勞，「與善盡職責的司祭聖秩相比的話；那麼，他就會發見，他們之間的距離，有如在一個平民與國王之間的距離。」所以，負有牧靈職責的司鐸，似乎比會士更完善。

2.此外，奧斯定在《書信集》第二十一篇「致瓦賴騮（主教）書」（Ad Valerium）裡說：「請你虔誠而明智地想一想：在今生，尤其是在此時，再沒有比主教，或司鐸，或執事的職務，更困難、更辛苦、更危險的了；可是，如果是按照我們元帥的命令而奮鬥，那麼在天主台前，也沒有比這更有福的了。」所以，會士並不是比司鐸或執事更完善。

3.此外，奧斯定在「致奧賴騮（主教）書」（Ad Aurelium Episcopum）裡說：「這是一件很令人痛心的事：我們舉揚隱修士，使他們犯這樣有害的驕傲，卻認為神職人員應受這樣重大的侮辱」，就是像有人所說的：「一個不好的隱修士，已是一個好的神職人員」。「因為有時即使是一個好的隱修士，也很難成爲一個好的神職人員」。稍前他曾先說過：「不應該給天主的僕人」，即給隱修士，「打開一條這樣的路，使他們以爲，如果自己變成比較次等的」，即放棄隱修士的身分，「就更容易被選，獲得那比較更好的」，即神職的身分。所以，那些身爲神職人員的人，似乎比會士更完善。

4.此外，不得從高級的身分轉往低級的身分。可是，從隱修士的身分，可以轉任負有牧靈之責的司鐸職務，如同在《教會法律類編》第二部第十六案例第一題第二十八條裡，引證教宗傑拉二世（Papa Gelasius II，1118～1119年）的話說：「如有隱修士的生活令人欽佩，預料對於司鐸將會勝任稱職；如其隱修院長，即隱修士在其治下爲基督君王作戰的院長，請求將修士升爲司鐸，主教就應該選用他，並在自己認爲適宜的地

方祝聖他。」熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」(Ad Rusticum Monachum)裡說：「你在隱修院裡，要這樣生活，使你堪當成爲一個神職人員。」所以，負有牧靈之責的司鐸和總執事，比會士更完善。

5.此外，主教的身分比會士的身分更完善，如同前面第七節已經講過的。可是，負有牧靈之責的司鐸和總執事，由於負有牧靈的責任，比會士更相似主教。所以，他們也更完善。

6.此外，「德性在於應付困難的善事」，如同《倫理學》卷二第三章所說的。可是，一個人在負責牧靈司鐸，或總執事的職位上，過善良的生活，就比在修會的生活環境裡更爲困難。所以，負有牧靈之責的司鐸或總執事，比會士們有更完善的德性。

**反之** 《教會法律類編》第二部第十九案例第二題之「二者」(Duae)一章裡卻說：「如果有人在主教之下管理教民，並在俗中生活，若受聖神的感召，願意在某一座隱修院內，或在詠禱司鐸會(Canonica Regularis)團體裡，使自己得救，既然他是受著私人法律的引導，所以絕對不可以用公眾的法律去約束他。」可是，一個人不會受聖神的法律的引導，即那段文字裡所說的「私人法律」的引導，除非是去做一件更完善的事。所以，會士似乎比總執事或負有牧靈之責的司鐸更完善。

**正解** 我解答如下：在某些人之間比較高下，不是在他們相同的方面來比較，而是在他們相異的那方面。對於負有牧靈之責的司鐸和總執事，可以注意三件事，即身分、神品或聖秩，和職務。關於身分，他們是在俗的人；關於神品或聖秩，他們是司祭或執事；關於職務，他們有託付給自己的牧靈職責。

所以，如果我們在另一方面推出一位與他們相比，而這

一位按身分是會士，按聖秩是執事或司祭，按職務則有牧靈工作，如同有些隱修士和司鐸詠禱會成員（*Canonici Regulares*）往往也有此職務；那麼，這後一位，在第一點身分上較高，在其他方面則相等。

如果後者（會士）在身分及職務上，與前者（負有牧靈之責的司鐸或執事）都不同，只在神品或聖秩上相同，例如：沒有牧靈工作的會士司鐸及執事；那麼，顯然後者（會士）在身分方面高於前者，在職務方面低於前者，而在神品或聖秩方面，則彼此相等。

所以，必須考察一下，看看究竟哪一種高超更好：是身分的還是職務的。

關於這個問題，似乎應該注意兩件事，即善與難。所以，如果以「善」來相比的話，那麼，會士的身分優於負有牧靈之責的司鐸或總執事的職務。因為會士束縛自己的一生，必須常努力修全德；至於負有牧靈之責的司鐸或總執事，則並沒有束縛自己的一生，必須常從事牧靈，如同主教那樣。他們也沒有主要的責任，從事屬下的牧靈工作，如同主教所有的；只有一部分牧靈工作，委託給他們的職位，如同前面第六節釋疑2.已經講過的。為此，把會士的身分與他們的職務相比，就如把普遍的與個別的相比一樣，也如把全燔祭與那不及全燔祭的尋常祭獻相比一樣，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第八篇裡所說的。是故，《教會法律類編》第二部第十九案例第一題第一條說：「凡追求隱修士之目標或聖召的神職人員，由於他們願意過更聖善的生活，主教應該准予他們自由前往隱修院。」

不過，這種比較，應該把它視作是以事情本身的種類來比較的。因為，如果是以行事者的愛德來相比的話，那麼有可能發生這樣的情形：即一件事情按照其種類，固然較低、較

小；可是，如以較大的愛德去做，卻有更大的功勞。

但是，如果著眼於在修會裡善度生活的難處，與從事牧靈工作者在職位上善度生活的難處，那麼在牧靈工作中的善度生活較為困難，因有外面的種種危險；雖然修會生活以事情的種類來說，由於要遵守嚴厲的會規而較為困難。

如果會士沒有神品或聖秩，如：輔理修士，那麼神品或聖秩以地位來說，顯然較為高貴。因為一個人由於領受神品或聖秩，而受委執行最崇高的事務，以祭台的聖事為基督服務，而這所要求的內心的聖德，大於會士的身分所要求的聖德；因為狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡說：「隱修士的品位，應該追隨神職的品位，並藉效法它們，在神聖的事上攀升。」為此，如果一個領有神品或聖秩的神職人員，做了一些相反聖德的事，在其他方面都相同的情形之下，比一個沒有神品或聖秩的會士，犯更大的罪。不過，無神品或聖秩的會士必須遵守會規，而那些有神品的神職人員卻不必遵守。

**釋疑** 1.關於金口若望說的那些有權威的話，可以簡單地這樣解答，即他並不是在談論較低品位的牧靈司祭，而是在談論主教，就是他所謂的「大司祭」。這與他那本書的宗旨相符；他想藉此來安慰自己和巴西略（Basilius，330～379年），關於他們都被選為主教的事。

不過，姑且不談這個，卻應該說，他是在討論關於難處這一方面。他（在那裡）先這樣說：「如果一個舵手在巨風大浪之中，能使船隻安然脫險，那麼理應被眾人稱為一名駕駛能手。」後來他就用前面**質疑** 1.關於隱修士所說的話，作結論說：「他（隱修士）也不能與一個獻身於民眾，而能屹立不動，堅持到底的人相比。」接著他也說明了理由；因為「他不僅是在平靜的時候，而且也在風浪之中，掌握自己。」這些

話，無非是在說明，負責牧靈者的身分，比隱修士的身分更為危險；可是，在更大的危險中潔身自持，就表示有更大的德性。不過，一個人因著進修會而避免危險，這也是屬於大的德性之事。所以，他並不是說：「自己寧願位於司祭的職位上，而不願置身於隱修士的獨居之處」；而是說：「他更願意」在這職位上，而不是在那隱居之處「取悅（於天主）」，因為這證明更大的德性。

2. 奧斯定所說的那些有權威的話，顯然也是在講論關於困難的一方面，這困難顯示出生活聖善者有偉大的德性，如同前面釋疑1.所講的。

3. 奧斯定在那段文字裡，是在比較隱修士與神職人員在神品或聖秩方面的距離，不是在修會生活和在俗生活之間的距離。

4. 誰若有會士的身分，而被擢升擔負牧靈工作，由於他們起先曾領有神品或聖秩，就獲得一些本來沒有的東西，即牧靈的職務；而不是放棄本身所有的東西，即會士的身分。因為《教會法律類編》第二部第十六案例第一題第三條說：「我們決定，關於那些已經長期生活在隱修院裡的隱修士，如果後來領受神職的品位，就不必放棄自己原有的立意或聖召。」相反的，負責牧靈的司鐸或總執事幾時去進修會，就放下牧靈的職務，以便取得完善的身分。就從這一點上，也可以表明修會的高貴。

不過，原無聖秩品位的會士之升為神職人員，而領受聖秩品位，顯然是被提升到了更好的境界，如同上面正解所講的。這從熱羅尼莫說話的口氣可以證明，他說：「你在隱修院裡要這樣生活，使你堪當成爲一個神職人員。」

5. 負有牧靈之責的司鐸和總執事，比會士更相似主教；這是關於某一方面，即關於他們次要地所負有的牧靈的職務方面。可是，關於完善身分所要求的永久的束縛方面，會士卻更

相似主教，這從前面第五及第六節已經講過的，就可以知道了。

6.由於工作或事情本身艱苦而產生的困難，增加德性的完善；可是，由於外面的阻障而產生的困難，有時卻減少德性的完善。譬如說，某人並不這樣愛好德性，使他願意迴避德性的阻礙，如同宗徒在《格林多前書》第九章25節裡所說的：「凡比武競賽的，在一切事上都有節制。」不過，有時卻是德性完善的標記；譬如說，某人出其意外，或由於必要，而遭遇德性的阻障，卻並不因此而離棄德性。在修會的身分地位上，來自工作或事情本身艱苦的困難更大；可是，在那些生活在世俗中的人身上，不管有怎樣來自德性之阻障的更大的困難，會士都以預見之明，先行迴避了它。

## 第一八五題

### 論有關主教身分之事

一分爲八節一

然後要討論的是那些有關主教身分的事（參看第一八四題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、是否可以冀求主教的職位。
- 二、是否可以徹底拒絕接受主教的職位。
- 三、是否應該選擇更好的人接受主教的職位。
- 四、主教是否可以轉入修會。
- 五、他是否可以身離自己的屬下。
- 六、他是否可以擁有自己的財物。
- 七、他是否因不把教會財物施捨給窮人而犯死罪。
- 八、被擢升至主教職位的會士，是否必須遵守修會會規。

#### 第一節 是否可以冀求主教的職位

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎可以冀求主教的職位。因爲：

1. 宗徒在《弟茂德前書》第三章1節裡說：「誰若想望監督的職分，是渴望一件善事。」可是，渴望善事是可以的，而且是值得稱讚的。所以，冀求主教的職位，也是值得稱讚的。

2. 此外，主教的身分比會士的身分更完善，如同前面第一八四題第七節已經講過的。可是，誰若冀求進修會，是值得稱讚的。所以，誰若冀求被擢升至主教的職位，也是值得稱讚的。

3. 此外，《箴言》第十一章26節說：「屯積糧食的人，必受人民詛咒；祝福卻降在賣糧者的頭上。」可是，誰若品學

都適合主教的職位，如果迴避不就，就好像屯積精神的糧食一樣；如果他接受主教的職位，就好像把精神的糧食拿出來，施捨給人一樣。所以，冀求主教的職位，似乎是值得稱讚的；而遠避主教的職位，卻是值得譴責的。

4.此外，在聖經裡所講述的聖人行實，是為給我們作為楷模的，如同《羅馬書》第十五章4節所說的：「凡經上所寫的，都是為教訓我們而寫的。」可是，《依撒意亞》第六章8節記載，依撒意亞自願擔任講道的職務，而這正是主教的首要職務。所以，冀求主教的職位，似乎是值得稱讚的。

**反之** 奧斯定在《天主之城》卷十五第十九章裡說：「這種較高的地位，是管理教民所不可少的；即使能勝任稱職，也不宜去冀求它。」

**正解** 我解答如下：關於主教的職位，可以注意三件事。其中第一件最為主要，也是它的目的，即主教嘉惠於近人的工作；如同《若望福音》第二十一章17節所說的：「你牧放我的羊群。」

第二件是崇高的地位，因為主教位在他人之上；如同《瑪竇福音》第二十四章45節所說的：「那忠信聰明的僕人，主人派他管理自己的家僕。」

第三件則是前述二者的後果，即敬重和榮譽，以及足用的現世財物，如同《弟茂德前書》第五章17節所說的：「那些善於督導的長老，堪受加倍的敬奉。」

所以，為了這些附帶的好處而冀求主教的職位，顯然是不可以的，而且還是一件屬於貪婪和妄望的事。為此，主在《瑪竇福音》第二十三章6及7節裡反對法利塞人，說：「他們喜愛筵席上的首位，會堂中的上座；喜愛人在街市上向他們致敬，稱他們為『辣彼』。」

關於第二件事，即崇高的地位，冀求主教的職位是一個妄想或僭越的行為。為此，主在《瑪竇福音》第二十章25節裡，責備那些追求首位的門徒們，說：「你們知道，外邦人有首長主宰他們。」金口若望在《瑪竇福音論贊》第六十五篇該處說，主用這些話，「說明了貪圖首位是外邦人的行動；這樣，用外邦人的比較，改變他們熱燃的心神」。

不過，冀求嘉惠於近人，本來是一件值得稱讚的合乎德性之事。可是，由於主教的工作附帶有崇高的地位，所以誰若冀求在上統治，以便嘉惠屬下，除非明顯地有緊急的必要，似乎是一個妄想或僭越的行為，如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第八章裡所說的：「尋求主教的職位是值得稱讚的，幾時如此做，無疑意味著面臨更嚴酷的磨難。」為此，並不容易找到願負此重擔的人，特別是由於愛德的熱火，而蒙天主感召的人；如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡所說的：「依撒意亞由於切願幫助別人，因此他要求講道的職務，這是值得稱讚的。」

不過，誰若已有這樣的職務，那麼冀求去做這類的工作，或者冀求自己能勝任這類的工作，就可能不是妄想或僭越之舉，只要所願望的是義舉善行，而不是首要高位。為此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第三十五講，關於第二十章24節裡說：「願做善行固然是好事；貪圖榮位卻是虛榮。的確，首要高位希求那些逃避它的人，卻厭惡那些追求它的人。」

**釋疑** 1.如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第八章裡所說的：「宗徒說那句話的時候，那監督民眾的，首先被拉去受殉道者的劇刑。」因此，除了行善以外，對主教的職位，別無其他足以令人冀求的。所以，奧斯定在《天主之城》卷十九

第十九章裡說，宗徒說「誰若渴望監督的職分，是渴望一件善事」；「他的意思是想說明，主教的職位是什麼；因為這個名詞，表示工作，並不是表示榮譽。的確，『scopos』的意思是『注意』。所以，如果我們想把『episcopoin』這個字譯成拉丁文，那麼可以說『superintendere，由上注意』。這樣，誰若喜歡統治，而非喜歡嘉惠他人，就應該知道，自己不是一個主教。」在這以前，他也曾這樣說：「行事時，不可貪戀今生的光榮或權力。因為在日光之下，一切都是虛幻的；卻要喜愛藉此光榮和權力所從事的工作。」

不過，如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第八章裡所說的：「他稱讚了那種想望」，即願意行善的想望，「然後立即把他所稱讚的事，變成一件令人生畏的事，因為他接著說：『監督必須是無可指摘的』。好像是說：『我稱讚你們所冀求的事；不過，你們應該知道，你們所冀求的是什麼』。」

2. 會士的身分與主教的身分不能相提並論；這有兩個理由。第一，因為如要獲得主教的身分，事先應有完善的生活；這從主在把牧羊的職務交給伯多祿之前，先問他是否比別人更愛祂（《若望福音》第二十一章15節），就可以證明了。至於為獲得會士的身分，卻並不是事先應有全德；因為那是通往全德的道路。為此，主在《瑪竇福音》第十九章21節裡，並沒有說：「你若是成全的，去！變賣你所有的一切」；卻說：「你若願意是成全的」。他們之所以不同，按照狄奧尼修《教會階級論》第五章的解釋，完善或成全之屬於主教，是「主動性的」，主教有如是「完善或成全人者」；至於它之屬於隱修士，則是被動性的，有如屬於「承受完善者」。可是，一個人必須是成全的或完善的，為能引導別人到達成全；對於一個應被引導至成全的人，並沒有這一要求。不過，誰若以為自己是一個成全的人，便是妄想或僭越；誰若嚮往完全或成全，則不是。

第二，因為一個取得會士身分的人，爲了求得精神的利益，而屬在他人之下，這是誰都可以去做的事。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「無人受阻於努力認識真理，因爲這屬於值得稱讚的休閒。」相反的，那被擢升到主教職位的，他的被擢升，是爲照顧別人。誰也不可自己去擅取這樣的高位，如同《希伯來書》第五章4節所說的：「誰也不得自己擅取這尊位，而應蒙天主召選。」金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第三十五講，關於第二十章24節裡說：「貪圖教會中的首位，既不義，又無益。的確，哪有一個智者，自願做這樣的奴隸，甘冒爲整個教會交清帳目的危險，除非他不怕天主的審判，把教會中的首位，妄作世俗的用途，即把它變成世俗的權位。」

3. 分施精神的糧食，不是按照任何人的意願，卻首先應該按照天主的旨意和安排；其次應該按照上級神長的旨意。《格林多前書》第四章1節的「人當以我們爲基督的服務員，和天主奧秘的管理人」，就是指著他們說的。所以，誰若沒有那種職務，也沒有受到長上的委託，而不懲戒或管理別人，不能算是屯積精神的糧食；相反的，只有負有職責的人，或給他職責而堅辭不受的人，如果怠忽了分施，才算是屯積。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「對真理的愛，尋求聖善的休閒；愛德的需要卻接受正義的工作。如果沒有人交付這副擔子，那麼應該致力於探求和觀察真理。但如果有人交付，那麼就應該爲了愛德的需要而接受它。」

4. 如同教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡所說的：「依撒意亞在願望自己被派遣之前，曾被那祭壇之火所煉淨；免得有人未經過煉淨，膽敢接受神聖的職務。既然一個人很難能知道自己是否已經煉淨，所以避免講道的職務較更安全。」

## 第二節 是否可以完全拒絕加於自己的主教職位

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎可以完全拒絕加於自己的主教職位。因為：

1. 教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡說：「依撒意亞由於切願以行動的生活去幫助別人，因此他要求講道的職務。耶肋米亞卻由於願意以靜觀，常與造物主之愛密切結合，因此他反對被派往講道。」可是，誰也不會由於不願意放棄更好的事，去做不那麼好的事，而犯罪的。所以，既然愛天主勝過愛近人，而靜觀生活也勝過行動生活，如同前面第二十六題第二節和第一八二題第一節已經講過的，那麼如果一個人完全拒絕主教的職位，似乎並沒有犯罪。

2. 此外，教宗額我略一世又說：「一個人很難能知道自己是否已經煉淨；而一個未經煉淨的人，不應該去接受神聖的職務。」（同上）所以，若一個人不覺得自己已經煉淨，無論加給他多大的主教職位，也不應該接受。

3. 此外，熱羅尼莫在註釋《馬爾谷福音》的序言裡，關於馬爾谷說：「據說他在接受信仰之後，割去了自己的拇指，使自己不適用於司鐸的職位。」（拉丁通行本註解）同樣也有些人，發誓絕不接受主教的職位。可是，對某一件事設置障礙，與對它完全拒絕，情形完全相同。所以，一個人似乎可以完全拒絕主教的職位，而沒有罪。

**反之** 奧斯定在《書信集》第四十八篇「致歐道修書」（Ad Eudoxium）裡說：「如果慈母教會願意你們為她做些工作，不要為貪圖高位而予以接受，也不要為愛好舒適而予以拒絕。」後來他又接著說：「你們不可重視自己的休閒，勝過教會的需要。假如沒有善人，在她分娩時，願意為她服務的話，那麼就是連你們自己，也不知道怎樣誕生。」

**正解** 我解答如下：在接受主教的職位時，應該注意兩件事：第一，一個人按照自己的意願，應該冀求什麼；第二，一個人按照別人的意願，應該做些什麼。關於自己的意願方面，一個人首先應該致力於自己的得救；至於從事拯救別人的工作，應由那掌有權力者來安排，如同前面**第一節釋疑3**已經講過的。爲此，正如誰若自動去主持管理別人的事，就是屬於不正當的企圖；同樣的，誰若反抗長上的授命，完全拒絕上述管理別人的職務，這也是屬於意志的不當。這有兩層理由。第一，因爲這相反對近人的愛德：一個人應該按照時地的需要，獻身去謀求近人的福利。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「基於愛德的義務，而接受正義的工作。」

第二，因爲這相反謙遜，因爲一個人藉由謙遜而服從長命。爲此，教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第六章裡說：「幾時在拒絕接受所命的一件有益的工作上，不固執己見；那麼，在天主眼中，才是真正的謙遜。」

**釋疑** 1.雖然簡潔地及絕對地來說，靜觀生活勝過行動生活，愛天主也勝過愛近人；可是另一方面，也應該重視大眾的利益，勝過個人的利益。爲此，奧斯定在前面的那些話裡說：「你們不可重視自己的休閒，勝過教會的需要。」（參看反之）尤其是因爲牧放基督的羊群，這件工作本身就是屬於愛天主的事。所以，關於《若望福音》第二十一章17節的「你牧放我的羊群」，奧斯定《若望福音釋義》第一二三講說：「牧放主的羊群，是愛的職務；如同否認牧人（基督），是膽怯的徵象。」

同時，神長們卻也不是這樣轉入行動的生活，以致完全放棄靜觀的生活。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡說：「如果加上了牧職的擔子，也不可因此而放棄對真理的喜樂。」就是說，在靜觀中所有的喜樂。

2.誰也沒有義務服從神長，去做一件不許可的事；這從前面第一〇四題第五節關於服從已經講過的話，就可以證明了。所以，可能發生這樣的事：那受命接受神長之職位的人，覺得自己有什麼事，不許他去接受神長的職位。可是，這種障礙，有時那受命接受牧職的人，自己就能把它清除的；譬如說：假如他有犯罪的主意，那麼可以把它除去。爲此，這不能使他推拖，終應服從授命的長上的義務。

有時，那個使他不得接受牧職的障礙，卻不是他自己所能清除的，而應該由那位授命的神長來清除，譬如說：他是一名受「虧格」限制的人（*irregularis*，無適當資格者），或者是已被絕罰的人（*excommunicatus*）。這時他應該向授命的神長，說明自己的虧缺。如果神長願意把那障礙除去的話，他就必須謙遜地服從。所以，在《出谷紀》第四章裡，當梅瑟說：「吾主，我不是個有口才的人，以前不是」時（第10節），主回答他說：「我要幫助你說話，指教你該說什麼。」（第12節）

有時卻不能把障礙清除，授命者不能，受命者也不能，例如：一位總主教不能豁免相關的虧格。爲此，作屬下的不必服從他，去接受主教的職位；或者其他的聖秩品位，如果作屬下的是一名受虧格限制的人。

3.接受主教的職位，本來並不是爲得救所必需的事，可是，由於有長命而成爲一件必需的事。關於這些爲得救而所必需的事，一個人可以在命令以前，先設置障礙；不然的話，一個人就不能（在命令以後）續娶，免得受阻，而不能領受主教職位或聖秩品位。可是，在那些本來爲得救所必需的事上，則不可以這樣做。爲此，聖馬爾谷切去自己的手指，並沒有違反誠命。不過，可以相信他這樣做，是受了聖神的感召；否則誰也不得伸手加害自己。

至於一個人發誓願不接受主教的職位，如果他的意思是

想因此束縛自己，即使有上級神長的命，也不接受，那麼他就發了一個不法的誓願。可是，如果他的意思是想這樣束縛自己，從自己方面，不去追求主教的職位，也不接受它，除非由於緊急的需要，那麼誓願是合法的：因為他誓願自己將做一件適宜於人去做的事。

### 第三節 被擢升至主教職位者，是否應該比別人更好

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 被擢升至主教職位者，似乎應該比別人更好。因為：

1. 主在把牧職交給伯多祿之前，先考驗了他，是否比其他人更愛祂（《若望福音》第二十一章15節）。可是，誰若更愛天主，便是更好的人。所以，似乎不應該擢升一個人至主教職位，除非他比別人更好。

2. 此外，教宗聖辛瑪（Papa Symmachus，498～514年）說：「一個有更高地位的人，除非在德學方面也出眾，否則就該被視為一個最卑賤的人。」（《教會法律類編》第二部第一案例第一題第四十五條）可是，那在德學方面出眾的，就是一個更好的人。所以，不應該將一個人擢升至主教職位，除非他比別人更好。

3. 此外，無論是在哪一類事上，下級的總是受上級的統治；例如：形體物受精神物的統治、低級形體物受高級形體物的統治，如同奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章裡所說的。可是，擢升主教是為統治別人。所以，他應該比其他人更好。

**反之** 教宗額我略九世（1227～1241年）之諭令說：「只要選那好的，就已經夠了，並不必選那更好的。」（《教會法律類編增補》卷一第六題第三十二條）

**正解** 我解答如下：關於擢升一個人至主教職位，在被擢升者方面，應該注意一些事；在擢升者方面，也應該注意一些事。在擢升者方面，不管是自己選擇也好，或是預先儲備人也好，必須忠信地管理天主的事（《格林多前書》第四章2節）。的確，這樣的管理應該是為教會的利益，如同《格林多前書》第十四章12節所說的：「你們當祈求多得建立教會的恩賜。」不可把天主的工作託付給人，以酬報他們，因為他們應該期待在來世得到酬報。所以，那應該選擇一個人升為主教，或為之籌劃者，不必擢升絕對更好的人，即在愛德方面更好的人；而是在治理教會方面更好的人。就是說，只要他能教導、保護，以及和平地治理教會就好。為此，熱羅尼莫《弟鐸書註釋》（Ad Titum）卷五反對某些人說：「有些人不設法在教會裡，建立那些他們知道更能有助於教會的支柱，卻選用他們自己所喜歡的人，或奉承他們的人，或某一位上司曾為之說情的人，甚或我不說更壞的情形，曾用賄賂圖得神職的人。」這是偏私不公的行動；在這樣的事上，簡直是死罪。為此，關於《雅各伯書》第二章1節的「我的弟兄們！你們不應該按外貌待人」等等，奧斯定的《書信集》第一六七篇第五章「註解」（拉丁通行本註解）說：「如果我們對於教會的榮位，也引用這種坐與立的區別，就不應該以為，信仰光榮的主，而按外貌待人，只是一個小罪。的確，誰會容忍這樣的事：輕視一個德學更優的窮人，卻選取一個富人，叫他擔任教會裡光榮的職位？」

至於在那被擢升者方面，並非必須認為自己比別人好，因為這是驕傲自狂的行動；只要他發覺自己沒有什麼，使接受主教的職位成為非法，也就夠了。為此，雖然伯多祿被問及的，是是否比別人更愛主，伯多祿的答覆並沒有高抬自己在別人之上，卻只是簡單地答道，他愛基督（《若望福音》第二十一章15節）。

**釋疑** 1.主知道，由於祂自己的恩賜，伯多祿在其他方面，具有治理教會的適當資格。爲此，主在更豐富的愛方面考驗他，旨在說明，如果一個人在其他方面，已適宜於治理教會，那麼就應該特別注意他對天主的高超愛情。

2.那些有權威的話，是指已具有崇高地位的人所應盡的努力；因爲他應該立意，務使自己的德學都出眾。爲此，教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第七章裡說：「主教的行爲應該這樣超出民眾的行爲之上，如同牧人的生活往往都超出羊群之上。」如果在任職以前，他不是勝過別人，這不應該算是他的罪過，因而把他視作一個最卑賤的人。

3.如同在《格林多前書》第十二章第4等節裡所說的：「神恩有區別，職分有區別，功效有區別。」爲此，一個人雖然更適合治理的職務，可是對於聖德的恩賜，卻並不是出眾絕倫；這樣的事並非不可能。可是，在自然界，管理的情形卻不同：在自然界，凡是按自然秩序在上的，就因此而對於管理在下的，更爲適宜。

#### 第四節 主教是否可以放棄主教的牧職而轉入修會

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 主教似乎不可以放棄主教的牧職，而轉入修會。因爲：

1.誰也不得從完善的身分，轉往不那麼完善的身分；因爲這是「往後看」，是應受責罰的，如同主在《路加福音》第九章62節裡所論斷的：「手扶著犁而往後看的，不適於天主的國。」可是，主教的身分比會士的身分更完善，如同前面第一八四題第七節已經講過的。所以，正如不得從修會裡重回世俗；同樣，也不得從主教的職位轉入修會。

2.此外，恩賜的秩序比自然的秩序更完善。可是，按照自然，同樣的東西不能朝相反的方向行動，例如：石頭自然下降，

不能自然回升。可是，按照恩賜的秩序，可以從會士的身分轉往主教的身分。所以，不可從主教的身分回到會士的身分。

3.此外，在恩寵的工作方面，沒有一樣東西是多餘無用的。可是，誰一經祝聖為主教之後，就永久保有授予（他人）聖秩，以及做那些屬於主教職責之事的權力。誰若辭去主教的職位，這種權力似乎就閒著無用了。所以，主教似乎不能辭去主教的職位，轉入修會。

**反之** 本來就是不許做的事，誰也不得被迫去做它。可是，那些要求停止主教牧職的，按照《教會法律類編增補》中「論辭職之某些人」一章裡所說的，（他們）必須辭職（《教宗額我略九世諭令》卷一第五題第十二條）。所以，放棄主教的牧職，似乎並不是一件不許可的事。

**正解** 我解答如下：主教身分的完善，就是在於這一點：一個人爲了愛天主，而束縛自己，去從事於近人的得救。爲此，他應該繼續帶著這種牧職的束縛，只要他還能有助於那些託他照顧者的得救。關於這件事，就是他想安享靜觀天主之樂，也不得加以忽視。宗徒爲了屬下的需要，甚至願意承受延遲自己來生的靜觀，如同在《斐理伯書》第一章第22等節裡所說的：「我現在選擇哪一樣，我自己也不知道。我正夾在兩者之間：我渴望求解脫而與基督同在一起，這實在是再好沒有了；但存留在肉身內，對你們卻十分重要。我確信不疑：我知道，我必要存留。」即使爲了避免無論什麼橫逆，或是得到無論什麼利益，也不得忽視這件事；因爲如同在《若望福音》第十章11節裡所說的：「善牧爲羊捨掉自己的性命。」

不過，有時主教會受阻，而無法照顧屬下的得救。這有許多不同的情形。有時是爲了他自己的缺點：或是他在良心方

面的缺點，例如：他是一個殺人兇手，或一個褻聖交易者；或是在他身體方面的缺點，例如：他已年老，或多病；或者是他缺乏足以管理牧靈的知識；甚或是在虧格方面的缺點，例如：他是一個續絃者（參看《弟茂德前書》第三章2節）。

有時卻是爲了屬下方面的缺點，使他無法助益他們。爲此，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三章裡說：「哪裡還有一些善人可以予以幫助的，那裡就應該安心容忍惡人。可是，哪裡完全沒有善人方面的好結果，那麼在那裡爲惡人工作，有時是徒勞無功的。爲此，在那些完善之人的心裡，往往會有這樣的思想：既然他們發見自己的工作沒有效果，就到別的地方去工作，好能得到成果。」

有時卻可能是由於別人方面的缺點；譬如說，關於某一主教監督工作，引起了嚴重的惱怒或反感。因爲，如同宗徒在《格林多前書》第八章13節裡所說的：「倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永遠不吃肉。」不過，只要上述惱怒或反感，並不是源自某些想輕賤信德或教會權利之人的惡意。因爲不應該爲了這種（惡意的）惱怒或反感而辭去牧職，如同《瑪竇福音》第十五章14節所說的：「由他們吧！」即那些爲了基督的真道而心生反感的人，「他們是瞎子，且是瞎子的領路人。」

不過，正如一個人是藉著上級神長的安排，而取得了管理的職位；同樣，也應該藉著上級神長的權力，爲了上述的各種理由，而放棄已經接受的職位。爲此，在《教會法律類編增補》中「論辭職之除非昔日」一章裡，教宗諾森三世（Innocentius III, 1179～1180年）說：「如果你有雙翼，想用以飛往幽靜的地方，卻受命令之羅網的束縛，沒有我們的許可，你就不能自由地飛去。的確，只有教宗才能豁免一個人在接受主教的職位時，所發的自己必須照顧屬下的永願。」

**釋疑** 1. 會士的完善與主教的完善，是從不同的角度來衡量。的確，一個人為自己的得救而努力，這是屬於修會的完善的事。至於為近人的得救而努力，則是屬於主教身分的事。為此，誰若束縛自己，不僅是要設法使自己得救，而且也要設法使別人得救；幾時他還有助於近人的得救，若他想轉入修會，以便專務自己的得救，就是退縮。為此，教宗諾森三世在上述的諭令裡（同**正解**）說：「恩准一個隱修士升為主教，比恩准一個主教降為隱修士，更為容易。不過，如果主教不能致力於別人的得救，那麼他更好專注於自己的得救。」

2. 不為任何一個障礙，而忽略努力使自己得救，這屬於修會的身分。可是，在設法使別人得救這事上，可能發生障礙。為此，一個隱修士可以被擢升至主教的身分或地位，而仍能致力於自己的得救。一個主教如果遇有協助別人得救的障礙，也可以轉入修會。障礙消除之後，可以重新恢復主教的職位，譬如說：因為屬下已經改正，或反感已經中止，或疾病已經治癒，或因經過了相當的學習，而清除了以前的無知。又如，他是在本人不知情的光景下，由人用褻聖的賄賂交易，而被升為主教；如果他辭去主教職位，去度修會生活，可以再升任另一個主教的職位。

不過，誰若因罪而被免去主教的職位，送往隱修院裡去贖罪，就不得被召回，重任主教的職位。為此，在《教會法律類編》第七案例第一題第四十五條裡說：「神聖會議命令，凡被免去主教職位，降至贖罪的處所，以度隱修士生活者，絕不得重任主教之職。」

3. 就是在自然界，也因後來的障礙，雖有能力，而無實行，例如：眼睛因患病而不能看見。同樣的，如果主教因有外來的障礙，雖有權力，而無實行，這也沒有什麼不可。

## 第五節 主教是否可以爲了某種迫害，而身離自己受託的羊群

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 主教似乎不可以爲了某種迫害，而身離自己受託的羊群。因爲：

1.主在《若望福音》第十章12節裡說：「傭工因不是牧人，羊也不是他自己的，一看見狼來，便棄羊逃跑。」可是，教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「幾時任何一個惡人或匪徒，壓迫任何一個謙卑的信友，這就是狼來襲擊羊群。」（《福音論贊》卷一第十四篇）所以，如果爲了一個暴君的迫害，主教就身離自己所受託的羊群，似乎是「一個傭工，而不是一個牧人」。

2.此外，《箴言》第六章1節說：「我兒，你如果爲你的朋友作保，爲外人（起誓立約而）擊掌。」後來第3節接著說：「你就該急奔，火速前去，喚醒你的友人。」教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第四章裡註釋這些話，說：「爲朋友作保，就是爲了接納別人的生命，而自己去冒舉止的危險。凡是被舉爲他人生活的模範者，得到這個教訓：不僅自己應該戒慎，而且也要喚醒友人。」可是，誰若身離羊群，就無法做這樣的事。所以，主教似乎不應該因有迫害，而身離自己的羊群。

3.此外，照顧別人是屬於主教完善身分的事。可是，凡是起誓取得完善身分者，不得完全放棄那些屬於完善的事。所以，主教除非想在隱修院裡專務完善的工作，不得身離自己的職守。

**反之** 主在《瑪竇福音》第十章23節裡，卻對宗徒們——主教就是宗徒們的繼承者——出命說：「幾時人們在這城迫害你們，你們就逃往另一城去。」

**正解** 我解答如下：關於任何一項義務，首先應該注意義務的目的。主教之負起牧職的義務，就是爲了屬下的得救。爲此，如果屬下的得救需要牧人親身留在他們那裡，那麼不管是爲了什麼現世的利益，或是爲了個人所面臨的危險，他都不得身離自己的羊群；因爲「善牧」必須「爲羊捨掉自己的性命」（《若望福音》第十章11節）。如果牧人不在，經由別人，足以照顧屬下的得救，那麼牧人或是爲了教會的某種利益，或是爲了個人的危險，可以身離羊群。爲此，奧斯定在《書信集》第二二八篇「致郝諾拉篤書」（Ad Honoratum）裡說：「基督的僕人，幾時他們中間有人特別爲迫害者所追尋，就應該由一城逃往另一城，設法使教會由那些不被迫害的人照料，而不至於被放棄。可是，如果人人都有危險，那麼那些需要別人照顧者，不要被那些他們所需要的人棄置不顧。」因爲，如同教宗尼閣二世（Papa Nicolaus II, 1059~1061年）在《教會法律類編》第七案例第一題第四十七條裡所說的：「在平靜時，舵手棄船而去，已是危險；那麼在風浪中，危險更要多大！」

**釋疑** 1.誰若把現世的利益，甚或把肉身的安康，看得比近人的神性的安康更爲重要，就會像傭人那樣逃走。爲此，教宗額我略一世在同一篇證道詞（同上）裡說：「誰在統領群羊上，不愛護群羊，卻追求世間利益，就不會屹立於群羊的危險中。」爲此，「他怕冒險，免得失去了自己所愛惜的東西。」可是，誰若離去以避危險，而不損及羊群，就不是像傭工那樣逃走。

2.誰爲別人作保，如果自己不能把責任盡好，那麼只要藉著別人來盡好責任，就已經夠了。爲此，如果主教因有什麼障礙而不能親自照顧屬下，只要他叫別人來照顧，也就盡了他作保的責任。

3.誰被擢升至主教的職位，就取得了屬於某一種完善的

完善身分。如果他在這方面受阻，就不必去爭取另一種完善，即不必轉往修會的身分或地位。不過，如有機會，且有必要時，他就必須保存照顧近人之得救的心意。

## 第六節 主教是否可以享有一些自己的東西

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 主教似乎不可以享有一些自己的東西。因為：

1.主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「你若願意是成全的或完善的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人，然後來跟隨我。」由此可見，自願的貧窮是完善的必要條件。可是，主教是被擢升至完善的身分。所以，似乎不可以享有自己的東西。

2.此外，主教在教會裡代替宗徒，如同關於《路加福音》第十章1節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，生命宗徒們不要有什麼自己的東西，如同《瑪竇福音》第十章9節所說的：「你們不要在腰帶裡，備有金、銀、銅錢。」為此，伯多祿為他自己，並代表其他的宗徒們說：「看！我們捨棄了一切，跟隨了你」，如同《瑪竇福音》第十九章27節所說的。所以，主教似乎必須遵守這個命令，不可享有什麼自己的東西。

3.此外，熱羅尼莫在「致奈波嘉努書」（Ad Nepotianum）裡說：「希臘文的Cleros，拉丁文叫作sors（福分產業）。他們之所以稱為神職人員（clerici），或是因為他們是屬於主的產業，或是因為主自己是他們的產業，即神職人員的福分。誰若有了主，除了天主之外，什麼也不能再有了。如果他有金、銀，以及其他的產業和各種的動產，主就不願意同這些東西，一起成為他的福分了。」所以，不僅是主教，就是連神職人員，似乎也都不應該有自己的東西。

**反之** 《教會法律類編》第二部第十二案例第一題第十九條卻說：「主教關於自己的財物，不管是他自己所得來的，或是他自己所原有的，都可以把它們留給自己的繼承人。」

**正解** 我解答如下：誰也不必去做額外的事，除非一個人用誓願特別束縛自己去做它。爲此，奧斯定在《書信集》第一二七篇「致包利納及阿孟大理書」(Ad Paulinam et Armentarium)裡說：「既然你發了願，你已經束縛了自己，就不得不照著它去做。在你尚未發願以前，你原有自由做一個較低級的人。」過沒有自己財物的生活，顯然是一件額外的事：它不屬於命令的範圍，而是屬於勸諭的。爲此，主在《瑪竇福音》第十九章17節裡，先對那個少年說：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。」後來第21節才接著加上一句說：「你若願意是成全的或完善的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人。」可是，主教在被祝聖時，並沒有這樣束縛自己，要過沒有自己財物的生活。而且過一無己物的生活，也不是主教應負的牧職所必須有的條件。爲此，主教不必過沒有自己財物的生活。

**釋疑** 1.如同前面第一八四題第三節已經講過的，基督徒生活的完善或全德，主要並不在於自願的貧窮；自願的貧窮對生活的完善，只有工具的功用。爲此，哪裡有更大的貧窮，並不是那裡一定有更大的完善。而且，最大的完善也可以與最大的富有並存；因爲在《創世紀》第十七章1節裡，記載著(天主)對亞巴郎說：「你當在我面前行走，作個完善的人。」可是，聖經上也記載，他是一個富有的人。

2.主說的那些話，可有三種解法。第一，是神秘的解法：我們不應該有金銀；就是說，講道者不可依賴今世的聰明和口才，作爲主要的方法，如同熱羅尼莫《瑪竇福音註解》，關

於第十章10節所解釋的。

第二，按照奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第三十章裡所解釋的，應該做這樣的解讀，即主如此說，不是在出命，只是在許可。祂准許他們前往講道，不帶金、銀，或其他的用品，而由那些聽講者那裡，取得生活的必需品。爲此，祂接著第10節說：「工人自當有他的食物。」不過，誰若在宣講福音時，使用自己的東西，這是屬於額外的事，如同保祿在《格林多前書》第九章12及15節裡所說的。

第三，按照金口若望《羅馬書論贊》（Homilia in Epistola Ad Romanos）第二篇，關於第十六章3節的解法，應該把那些話解作主在派遣門徒們去給猶太人講道這一事上，給他們的一項命令，爲使他們習於信賴祂的神能；祂沒有東西，仍供應他們的需要。不過，這並不是說，門徒們或他們的繼承者，必須不帶自己生活的必需品，去宣講福音。的確，關於保祿，《格林多後書》第十一章8節說，他從別的教會取得酬資，以便給格林多人講道。由此可見，他有一些由別人寄送給他的東西。有許多很有聖德的主教，如：亞達納修（Athanasius）、盎博羅修、奧斯定等，若說他們都認爲自己應該遵守那個命令，卻沒有遵守，這似乎是愚蠢的說法。

3.任何部分都比全部小。所以，那把天主和其他的部分放在一起的，幾時他關注那些屬於世界的東西，就會因而減少了關於天主之事的努力。無論是主教，或是神職人員，都不應該這樣享有自己的東西，以致用心管理它們，而疏忽了那些屬於敬禮天主之事。

## 第七節 主教若不把經管的教會財物施捨給窮人，是否犯死罪

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 主教若不把經管的教會財物施捨給窮人，似乎犯死罪。因爲：

1.關於《路加福音》第十二章16節的「有一個富人，他的田地出產豐富」，盎博羅修《證道集》第八十一篇解釋說：「誰也不得說，公眾的東西是他自己的。凡是多於生活所需的東西，便是強行得來的。」後來他又接著說：「幾時你有能力，而且也很富足，卻拒絕那些貧窮需要救助的人，那麼你的罪過與搶奪那有東西之人的罪過，不分軒輊。」可是，用暴力奪取別人的東西，是死罪。所以，主教如果不把多餘的東西施捨給窮人，就犯死罪。

2.此外，關於《依撒意亞》第三章14節的「你們家中窩藏了由窮人那裡勒索來的物件」，熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）說：教會的財物是屬於窮人的。可是，誰若把另一人的東西歸爲己有，或給予別人，就犯死罪，而必須償還。所以，如果主教把教會的剩餘財物，爲自己收藏起來，或贈給親友，似乎必須償還。

3.此外，一個人寧可（有必要時）從教會的財物裡，取得自己所必需的東西，而不要儲存過多的東西。可是，熱羅尼莫在《隱修士規範》第四章「致（教宗）達馬蘇書」（Ad Damasum Papam）裡說：「神職人員，無父母親戚資助者，理應接受教會的俸祿來生活；可是，那些能由父母的財物來供養者，如果接受窮人的東西，便犯褻聖的罪。」爲此，宗徒在《弟茂德前書》第五章16節裡說：「若信徒家中有寡婦，就應供養她們，不可加重教會的負擔，爲使教會能供養那些真正的寡婦。」所以，主教如果不把自己所剩餘的教會的財物施捨給

窮人，就遠更犯死罪了。

**反之** 有許多主教並不把自己剩餘的東西施捨給窮人，卻用以增加教會的收入，而這是一件值得稱讚的事。

**正解** 我解答如下：關於主教自己所能有的私人財物，是一種說法；關於教會的財產，卻是另一種說法。因為，對於自己的財物，主教享有實在的主權。為此，從這種財物的性質來看，主教並沒有責任，必須把它們給予別人；他們儘管可以把它們為自己保留，或隨意送給別人。不過，在分施財物時，他們可能會犯罪：或者由於他們的情意不正，因而給自己保留得太多，超過了適當的數量；或者他們救濟別人，不是按照愛德的義務所要求的。可是，他們不必補償；因為他們享有這些東西的主權。

至於教會的財物，主教只是它們的服務員或管理人。奧斯定在《書信集》第一八五篇第九章「致博義書」(Ad Bonifacium)裡說：「我們若擁有為我們足用的私有物，那麼(其他的)那些東西就不是我們的，而是屬於那些我們所代理的人。所以，我們不可用那種應受人譴責的侵佔行動，據為己有。」可是，代理人應該忠信，如同《格林多前書》第四章2節所說的：「說到管理人，另外要求於他的，就是要他表現忠信。」

然而，教會的財物不是只為窮人使用，也應該用來為敬禮天主，以及為供應神職人員的需要。為此，在《教會法律類編》第二部第十二案例第二題第二十八條裡說：「關於教會的收入，或信徒的捐獻，其中只一份應該歸為主教所有，兩份則應由司鐸，在冒受到停止神權的危險下，加以利用，作為維修教會建築物之用，以及施捨給窮人；最後一份，則按各人功

績，來分配給神職人員。」

所以，如果那些應該歸爲主教使用的財物，與那些應該分給窮人或神職人員的，以及作爲教會敬禮之用的財物，是彼此分開的，而主教卻把那些應該施捨給窮人的，或者應該歸神職人員用的，或者應該作爲敬禮之用的財物，爲他自己保留了一部分；那麼，無疑的，他沒有忠信地行事，而犯了死罪，他也必須償還。至於那些特別歸爲他使用的財物，似乎與他自己的財物，二者性質相同；就是說，如果他爲他自己保留得太多，或者不按照愛德的義務所要求的去救濟別人，他就由於過度的貪心和運用不當而犯罪。

如果上述的財物彼此並不分開，那麼應該由他忠信地分配。如果有些微不足道或過多的情形發生，這可能是無損於善意；因爲一個人在處理這樣的事上，無法按照應該做的，做得毫釐不差，恰到好處。不過，如有太過分的情形，就不會看不到的；所以，這似乎與善意不合，因此不能沒有死罪。的確，《瑪竇福音》第二十四章第48等節說，「如果那惡僕心裡說：我主人必要遲延」，這就是輕視天主的審判；「於是開始拷打自己的同伴」，這就是屬於驕傲的行動；「甚或同醉漢一起吃喝」，這就是屬於淫逸的行動；「正在他不期待的日子，和想不到的時刻，那僕人的主人要來到，剷除他」，就是從善人中間除掉他；「使他與假善人遭受同樣的命運」，即落在地獄裡。

**釋疑** 1. 盎博羅修的那些話，不僅是指分配教會的財物，而且也指分配任何的財物：一個人由於愛德的義務，必須用它們來供應匱乏者的需要。不過，無法確定什麼時候這樣的需要使人必須供應，否則就犯死罪；就如關於人性行爲所注意的其他個別細節也無法確定一樣。確定它們，只有留待人的明智或機智去做。

2.教會的財物不僅是應該把它們給窮人使用，而且也有其他的用途，如同上面**正解**所講的。爲此，從那歸爲主教或某一位神職人士應用的財物中，有人自願拿出一些來，送給親戚或其他的人，並沒有犯罪；只要他做得適度，就是說，使他們不至於貧乏，而不是爲使他們更加富有。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「如果你知道，你自己同族的人貧苦，而你不輕視他們，這種慷慨好施的行動是值得稱讚的。不過，這不是要你把自己所能給窮人的東西給他們，使他們成爲更加富有。」

3.並不是教會全部的財物都應該把它們施捨給窮人，除非是在必要的時候。如有這種必要，爲了贖虜，以及供應窮人其他的需要，甚至於也可以把敬禮用的器皿出售，如同盎博羅修《論神職職務》卷二第二十八章所說的。在這種必要的時候，如有神職人員雖有自己的祖產，可以維持生活，卻願意靠教會的物資來生活，就犯罪。

4.（答反之）教會的財物應該是爲窮人使用的。爲此，誰若在沒有緊急需要救濟窮人的時候，用教會收入的剩餘，購置產業，或儲蓄收藏，以供日後教會利用，以及濟助窮人的需要，他就做了一件值得稱讚的事。可是，若有救濟窮人的必要，一個人卻把財物留爲將來之用，就是有過多而不正當的顧慮；而這是主所禁止的。祂在《瑪竇福音》第六章34節裡說：「你們不要爲明天憂慮。」

## 第八節 升爲主教的會士是否必須遵守會規

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 升爲主教的會士，似乎不必遵守會規。因爲：

1.《教會法律類編》第二部第十八案例第一題第一條說：「按照教律的選擢，使一個隱修士解除遵守隱修院院規的

束縛，而神聖的祝聖使一個隱修士成爲主教。」可是，遵守會規是屬於會規的一種束縛。所以，升爲主教的會士就可以不必遵守會規。

2.此外，那從低級升至高級的，似乎可以不必去做那些屬於低級的事；如同前面第八十八題第十二節釋疑1.已經講過的，會士不必遵守在世俗中所發的願。可是，會士而接受主教的職位，就是升上更高的等級，如同前面第一八四題第七節已經講過的。所以，主教似乎不必遵守那些以前以會士身分所應該遵守的會規。

3.此外，會士最必須遵行的，似乎就是服從，以及過一無己物的神貧生活。可是，接受主教職位的會士，不必服從自己修會的神長，因爲他已高在他們之上。他也似乎不必遵守神貧；因爲如同上面所引證過的諭令（見質疑1.）所說的：「神聖的祝聖使一個隱修士成爲一位主教；他如同合法的繼承人，有權依法索取祖傳的遺產。」有時，主教也可以立遺囑。所以，關於其他的會規，更可不必遵守了。

**反之** 《教會法律類編》第二部第十六案例第一題第三條說：「關於那些曾在隱修院裡長期居留過的隱修士，如果他們後來領受了神職的品位，我們規定，他們不應該放棄以前的立意或誓願。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一節釋疑2.已經講過的，會士的身分之屬於完善，有如一條通往完善的道路；至於主教的身分之屬於完善，則有如完善之訓導權。所以，會士的身分與主教的身分相比，有如學習之於教導，準備之於完善或完成。達到完善或完成之後，並不廢棄準備，除非關於那些與完善或完成不合的事；至於那些與完善或完成相合的事，則

更被確立了。譬如說，一個學生如果達到了教師的職位，就不再適宜去做一個聽講者了；不過，他們仍然可以閱讀和思考，而且比以前更多。

所以，必須說，如果在遵守的會規之中，有一些事對於主教的職務並沒有什麼妨礙，而且更能衛護全德或完善，例如：貞潔、神貧，以及其他類似的事；那麼，即使會士已經升為主教，仍應遵守它們。因此，他應該穿會衣，而會衣就是這一義務的標記。

如果在遵守的會規之中，有一些事與主教的職務不合，例如：獨居、緘默，還有一些嚴厲的守齋和醒寤祈禱，它們能使身體無力去執行主教的職務，他都不必遵守它們。

不過，關於其他的會規，他可以按照人和職務，以及那些與他一起生活者的情況，而利用豁免——如同修會的神長在這樣的情形之下，也可以豁免自己一樣。

**釋疑** 1. 升為主教的隱修士，並不是關於全部的會規，只是關於那些與主教職務不合的會規，解除了隱修院誓願的束縛，如同上面正解所講的。

2. 生活在世俗中時所發的願之與修會的聖願，有如個別的之於普遍的一樣，如同前面第八十八題第十二節釋疑1.已經講過的。可是，修會的聖願之與主教的地位，則有如準備之於完善或完成一樣。有了普遍的，個別的就無用了；可是，得到了完善或完成之後，準備還是必要的。

3. 會士而為主教，不必服從自己修會的神長，因為他已經不再是他們的屬下，這是一件偶然的事，如同修會的神長也有同樣的情形。不過，遵守聖願的義務依然潛在著。為此，如果有人依法能管理他們時，他們就必須服從，因為他們必須按照上述正解的方式遵守會規；如有自己的長上，就應該服從他們。

不過，他們絕對不能有自己的東西；因為他們索取祖傳的遺產，並不是把它視作自己的財物，而是把它當作教會應得的東西。爲此，在那裡接著說：「在被祝聖爲主教之後，已爲祭台而聖化了；凡能獲得的，都應歸於祭台。」

他也絕對不能立遺囑，因爲他只受託管理教會的財物，此一管理因死亡而結束；而遺囑卻是在死後才生效，如同宗徒在《希伯來書》第九章16及17節裡所說的。不過，如果因有教宗的特准而立遺囑，那麼這並不是說，他用自己的財物立遺囑；而是說，因著宗座的權力，擴展了他管理的權力，使他的管理在他去世之後仍能有效。

## 第一八六題

### 論修會身分的主要所在

一分爲十節一

然後要討論的是那些屬於修會身分的事物。對此，應該研究四點：第一，研究修會身分的主要所在；第二，研究那些依法適合會士的事（第一八七題）；第三，研究修會的區別（第一八八題）；第四，研究進修會（第一八九題）。

關於第一點，可以提出十個問題：

- 一、會士的身分是否完善。
- 二、會士是否必須實行一切的勸諭。
- 三、修會是否應有自願的貧窮。
- 四、是否應有貞潔。
- 五、是否應有服從。
- 六、上述各項是否應用誓願來約束。
- 七、這些誓願是否已經足夠。
- 八、把這些誓願彼此比較。
- 九、是否會士每次違反會規都犯死罪。
- 十、在相同的情形下，如犯同類的罪，是否會士犯的罪比俗人犯的更重。

#### 第一節 修會是否表示完善的身分

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 修會 (religio) 似乎並不表示或寓有完善的身分。因為：

1. 凡是爲得救所必需的事，似乎不屬於完善的身分。可是，宗教 (religio；按：此一拉丁字，兼有宗教、宗教或孝天之德，以及修會的意義) 是爲得救所必需的事；因爲藉由宗

教，「我們與唯一的天主結合（religari）」，如同奧斯定在《論真宗教》第三十五章裡所說的；或者因為「宗教」（religio）這個名詞，來自「我們重新選擇（reeligere）因疏忽而失去的天主」，如同奧斯定在《天主之城》卷十第三章裡所說的。所以，修會（religio）似乎並不指稱完善的身分。

2.此外，按照西塞祿的解法，宗教是「向神體致敬行禮」。可是，向神體致敬行禮，似乎更是屬於聖秩品位的職務，無關於身分的不同；這從前面第四十題第二節和第一八三題第三節已經講過的，就可以證明了。所以，修會似乎並不指稱完善的身分。

3.此外，完善的身分與初學的及進步的身分相對分（第一八三題第四節）。可是，在修會裡，也有一些是初學的，一些是進步的。所以，修會並不指稱完善的身分。

4.此外，修會似乎是一個贖罪的地方；因為在《教會法律類編》第七案例第一題第四十五條裡說：「神聖會議命令，凡由主教職位貶降為度隱修士生活，及贖罪之處所者，不得再重新回升至主教之職。」可是，贖罪的地方正與完善的身分相反。為此，狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡，把贖罪者放在最低級，即與「應予煉淨者」在一起。所以，修會似乎不是一種完善的身分。

**反之** 在賈西盎的《教父靈修談話》（Collationes Patrum）裡，隱修院院長梅瑟教師在講論會士時，說：「我們必須記住，我們應該實行嚴齋、醒寤祈禱、勞動、衣不蔽體、讀經，以及其他的德行，使自己踏著這些階級，而登上愛德的完善境界。」第一篇第七章可是，凡是屬於人性行為的，皆由其所指向的目的，而得其類別及名稱。所以，會士們屬於完善的身分。

狄奧尼修也在《教會階級論》第六章裡說：「那些被稱

為天主的僕人者，藉由對天主的純潔奉事和服務，而與可愛的完善或全德結合。」

212

一  
神學大全·第十二冊：論特殊恩寵、生活和身分

**正解** 我解答如下：如同前面第一四一題第二節已經講過的，一件為許多東西所共有的事物，優先甚或專門歸於那卓絕擁有此事物者；例如：「勇德」這個名詞，是指那種在極困難的事上，也能保持內心堅強不屈的德性；又如「節德」這個名詞，是指那種能對最強烈的快樂加以節制的德性。至於宗教，如同前面第八十一題第二節及第三節釋疑2.已經講過的，是一種德性，使人做某種表示，以奉事和恭敬天主。為此，「有宗教此一德性者」(religiosi)，優先或專門是指這樣的人：他們完全獻身於奉事天主，猶如給天主奉獻全燔的祭品（按：即所謂「修會會士」religiosi）。所以，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡說：「有些人為自己一物不留，卻把感覺、口舌、生命，以及所得的財物，完全獻給全能的天主。」人的完善或全德，就是在於完全依附天主，如同從前面第一八四題第二節已經講過的，就可以證明了。為此，修會指稱完善的身分。

**釋疑** 1. 奉獻一些東西，為恭敬天主，這是為得救所必需的；可是，一個人把自己和所有的東西，完全用來恭敬天主，這屬於完善或全德。

2. 如同前面在討論宗教之德時第八十一題第一節釋疑1.、第四節釋疑1.及2.，和第八十五題第三節已經講過的，不僅是祭獻，以及其他原本屬於宗教的事，就是一總的德性行為，就它們是為了奉事和恭敬天主而實行的來說，也都是屬於宗教（之德）的行為。準此，誰若把自己的全部生活，都用來奉事天主，他的全部生活就都屬於宗教。為此，根據修會會士們所度的宗教或修會生活，而說他們是有完善身分的宗教人士或會士。

3.如同上面反之所講的，修會是由於其所追求之目的之故，指稱完善的身分。爲此，凡是在修會裡的，並非一定已是完善的人，而是在朝著完善或全德前進。所以，關於《瑪竇福音》第十九章21節的「你若願意是完善的或成全的」等等，奧利振於《瑪竇福音釋義》第十五篇說：「誰若把財富與貧窮交換，爲能成爲完善的人，並不是在他把自己的財物交給窮人的時候，即成爲一個完善的人；而是從那天起，靜觀天主將引導他去修一切的德性。」如此，在修會裡，並不是人人都是完善的人，有些是初學者，有些是進步者。

4.修會身分之建立，主要是爲利用某些實習，清除完善愛德的障礙，以臻於完善或全德。如果把完善愛德的障礙消除了，那麼那些能把愛德完全破壞的罪惡，就更無機可乘了。爲此，既然剷除罪惡的原因，是屬於贖罪者的事；所以，修會的身分或地位是最適宜於贖罪的地方。是故在《教會法律類編》第三十三案例第二題之「規勸」一章裡說，殺妻的兇手最好勸他去進隱修院；並說這比居留在世俗中間，當眾贖罪，「較爲好而容易」。

## 第二節 是否任何一個會士都必須實行一總的勸諭

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 任何一個會士似乎都必須實行一總的勸諭。因爲：

1.凡宣誓接受某種身分者，必須實行那些適合那種身分的事。可是，任何一個會士都宣誓接受完善的身分。所以，任何一個會士都必須實行所有屬於完善身分的勸諭。

2.此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷第二第八篇裡說：「誰若離去當前的世俗，盡其所能，以行善事；就好比已經離去了埃及，在曠野裡舉行祭祀。」可是，離去世俗，特別是屬於會士的事。所以，盡其所能，以行一切的善事，也

是屬於他們的事。如此，在他們中間任何一人，似乎都必須實行一切的勸諭。

3.此外，假如完善的身分並不要人實行一總的勸諭，那麼只要實行某些勸諭，似乎已經足夠了。可是，這是不對的；因為有許多生活在世俗中的人，也實行某些勸諭，例如：有些人保守貞潔。所以，任何一個有完善身分的會士，必須實行所有屬於完善或全德的事。可是，一總的勸諭都是這樣的事。

**反之** 一個人除非自願束縛自己，並不是必須去做那些額外之事的。可是，任何一個會士只是束縛自己去做某些一定的事：有的做這個，有的做那個。所以，並不是人人都必須做一總的事。

**正解** 我解答如下：一件事之屬於完善，可有三種情形。第一，是在本質方面。這樣，如同前面第一八四題第三節已經講過的，完善地遵守愛德的誡命是屬於完善的事。

第二，是在後果方面屬於完善，例如那些從完善的愛德所發生的事，譬如說：有人祝福那個咒罵他的人（《路加福音》第六章28節），或做其他類似的事。這樣的事雖然在心靈的準備上，屬於誡命的範圍；就是說，遇有必要，就應該實行。可是由於富有愛德，即使沒有必要，有時也會實有這樣的事發生。

第三，是以工具或準備的方式，而屬於完善，例如：神貧、貞潔、守齋，以及其他類似的事。

如同前面第一節反之已經講過的，完善的愛德本身就是修會身分的目的。可是，修會的身分是一種學習或訓練，以求臻於完善。有些人為達到這個目的，採用各種不同的訓練方法；正如醫生為了治病，可能採用各種不同的治療方法一樣。凡是

還在爲了一個目的而工作者，顯然並不是必然已經達到了目的；所要求於他們的，是經由某一條道路，向著目的前進。爲此，那接受修會的身分者，並不是必須具備完善的愛德，卻必須朝此前進而工作，以便掙取完善的愛德。

爲了同樣的理由，他也並不是必須去做那些屬於完善愛德後果的事；卻必須懷有這樣的主意，去實行它們。誰若輕視它們，就不是這樣做。爲此，誰忽略了它們，並不犯罪；可是，誰若輕視，就犯罪。

同樣的，對於一切使人到達完善的訓練，他也並不是必須都做；可是，他必須做某些固定的、由他誓許遵守的會規所規定的訓練。

**釋疑** 1.誰進修會，並不是聲稱自己已是完善的人；卻聲稱自己要努力設法，以求得完善。就如那進學校的，也不是聲稱自己已有學識；卻聲稱自己正在學習，以求得學識。爲此，奧斯定在《天主之城》卷八第二章裡說，希臘哲學家畢達哥拉斯（Pythagoras，公元前約580～500年）不願意說自己是一個智者，卻說自己是一個「愛好智慧者」。爲此，會士如果還不是一個完善的人，並不因此就違反了自己的聲明或宣誓；只有如果他忽視朝著完善前進，方才是違反自己的聲明或宣誓。

2.正如人人都必須全心愛天主，可是，有一種完善的全部或整體，固然不可能忽略或捨棄而沒有罪；但也有一種完善的全部或整體，卻可以忽略或捨棄而沒有罪（第一八四題第二節），只要沒有輕視的存心就好，如同前面第一節已經講過的；同樣的，所有的人，不管是會士也好，或是俗人也好，都必須以一種方式，去做自己所能做的無論什麼善事。因爲《訓道篇》第九章10節的「你手能做什麼，就努力去做」，是一般地對所有的人說的。不過，實行這個命令，卻有一種避免罪過的方

式；就是說，如果一個人按照自己身分條件的要求，去做自己所能做的事，只要他對於做更好的事沒有輕視：因為是這樣的輕視使人心封閉自己，不思上進。

3.有些勸諭，如果不把它們付諸實行，就會使人的生活完全糾纏在俗務裡，譬如說：如果一個人擁有自己的財物，或過婚姻的生活，或做一些不合於修會主要誓願的事。所以，會士必須遵守所有這樣的勸諭。可是，還有一些勸諭是關於某些更好的特別的事；不實行它們，也不至於使人的生活糾纏在俗務裡。爲此，會士並不一定都必須實行所有這樣的事。

### 第三節 修會的完善是否需要貧窮

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 修會的完善，似乎不需要貧窮。因爲：

1.凡是不法的事，似乎不是屬於完善身分的事。可是，人放棄自己所有的一切，似乎是一件不法的事；因爲宗徒在《格林多後書》第八章裡，給信徒們定出了施捨的法則：「只要有甘心情願在，蒙受悅納是照所有的，不是照所無的。」（第12節）後來他又說：「這不是說要使別人輕鬆，叫你們爲難。」（第13節）「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是指貧窮」。關於《弟茂德前書》第六章8節的「只要我們有吃有穿」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「雖然我們什麼也不帶來，什麼也不帶去，可是也不應該完全輕棄這些暫世的東西。」所以，修會的完善並不需要自願的貧窮。

2.此外，誰冒險，就犯罪。可是，誰若放棄自己所有的一切，以修自願的貧窮，便是冒險：冒神魂方面的危險，如同按照《箴言》第三十章9節所說的：「免得我過於貧乏，因而行竊，加辱我天主的名。」《德訓篇》第二十七章1節也說：「許多人由於貧乏而喪亡。」此外也冒肉身的危險；因爲《訓道

篇》第七章13節說：「受智慧的蔭庇，與受金錢的蔭庇無異。」哲學家在《倫理學》卷四第一章裡也說：「毀滅財富，有如一個人喪失自己；因為人是靠這些東西來生活的。」所以，修會生活的完善，似乎不需要自願的貧窮。

3.此外，「德在乎中庸」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，那爲了自願的貧窮而放棄一切的，似乎不是立於中庸，而是走極端。所以，他的作爲不合德性。因此，這不是屬於完善生活的事。

4.此外，人的最後完善在於真福。可是，財富有助於真福；因爲《德訓篇》第三十一章8節說：「無瑕可指的富人，是有福的。」哲學家在《倫理學》卷一第八章裡也說，財富「以工具的方式（organice）」協助幸福。所以，修會的完善並不需要自願的貧窮。

5.此外，主教的身分比會士的身分更完善。可是，主教可以享有自己的財物，如同前面第一八五題第五節已經講過的。所以，會士也可以。

6.此外，施捨是天主最喜悅的事，如同金口若望《希伯來書論贊》（Homilia in Epistola Ad Hebraeos）第九篇所說的：「這是在悔罪補贖中最有功效的救治方法。」可是，貧窮排除施捨。所以，貧窮並非屬於修會完善的事。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷八第二十六章裡說：「有些義人裝備自己，以登上完善或全德的高峰；當他內心向高處攀登時，外面放棄一切。」可是，裝備自己以登上完善或全德的高峰，正是屬於會士的事，如同前面第一及第二節已經講過的。所以，他們理應藉著自願的貧窮，而外面放棄一切。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，修會的身分

是一種訓練和學習，以臻於愛德的完善。此需要一個人使自己的感情完全脫離世物；因為奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十九章裡，對天主說：「誰若愛你，同時也愛一樣不是爲了你而愛的東西，就少愛你。」所以，奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡說：「減少貪念，就是愛德的食物；完善就是一無貪念。」一個人由於擁有世物，他的心就被拉去愛它們。爲此，奧斯定在《書信集》第三十一篇「致包利納及德拉夏書」(Ad Paulinam et Theresiam)裡說：「愛那已經得到的世物，比愛那願意得到的更熱切。爲什麼那個青年憂愁地離去呢？不是因爲他有很多的財物嗎？的確，不願意擁有那尚未得到的東西，是一回事；把已經擁有的東西拋去，卻是另一回事。前者被放棄，有如身外之物；而後者之被切除，則有如身上的肢體。」金口若望在《瑪竇福音論贊》第六十三篇裡也說：「佔有財物，燃起更大的火焰，使貪念更強烈。」爲此，自願的貧窮使人過一無己物的生活，是爲獲得完善愛德的首要基礎，如同主在《瑪竇福音》第十九章21節裡所說的：「你若願意是完善的或成全的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人，然後來跟隨我。」

**釋疑** 1.如同那裡的「註解」(拉丁通行本註解)接著所說的：「宗徒這樣說(即「這不是說，叫你們爲難」，即受窮的意思)，並不是說再沒有比這更好的；而是爲那些軟弱的人擔心，所以才勸勉他們這樣捐款，免得他們受貧窮之苦」。

同樣的，關於另一項註解，也並不是說不可以放棄一切的財物；而是說，這樣的事並不是必須要做的。

爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「主並不是要(即如誠命那樣必要)人把財物一下完全擲出，而是逐漸分施；除非如同厄里叟那樣，宰殺自己的牛，並以其所

有供養窮人，免得自己有管理家務的牽累。」

2.誰若爲了基督而放棄自己所有的一切，並不冒險：既不是冒神魂的危險，也不是冒肉身的危險。的確，神魂的危險會來自貧窮，即幾時它不是自願的貧窮；因爲由於貪愛聚集錢財，而這種貪愛是那些不是自願貧窮的人，所常感受到的，人就犯許多罪過。這正如《弟茂德前書》第六章9節所說的：「那些想望致富的人，卻陷於誘惑，墮入魔鬼的羅網。」可是，這樣的貪愛，那些自願貧窮的人，卻已把它除去了；至於那些有財富的人，則更被它所控制，如同上面正解所講的。

凡是出於意欲跟隨基督，而放棄自己所有的一切，並將自己託付於天主上智的照顧者，也不會有肉體方面的危險。爲此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十七章裡說：「那些尋求天主之國及其義德的，不應該爲了怕缺乏必需的物品而擔憂。」

3.按照哲學家在《倫理學》卷二第六章裡所說的，德性之中庸或中點，是「按照正當的理性」來說的，不是按照事物的數量。所以，凡是按照正當的理性所能做的事，並不由於數量大小而成爲罪惡，卻反而成爲德性。誰若沒有節制，或毫無益處，而揮霍自己所有的一切，那就不是按照正當的理性。至於一個人爲了專務靜觀或靜思智慧而放棄財物，則是按照正當的理性。這樣的事，據說也有些哲學家曾經做過。的確，熱羅尼莫在《書信》第五十八篇「致包林書」(Ad Paulinum)裡說：「那個台邦人克拉德斯(Thebanus Crates)是一個很有錢的人，當他爲了研究哲學而到雅典去的時候，放棄了很多的金錢。他認爲自己不能同時享有財富，又有德性。」爲此，誰若放棄自己所有的一切，以便完善地跟隨基督，就遠更是按照正當的理性了。是故，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「你應該赤貧，去跟隨赤貧的基督。」

4.有兩種真福或幸福：一種是完善的，即我們希望來生

所將得到的；一種是不完善的，即說某人今生有福的那種幸福。可是，今生的幸福也有兩種：一種是按照行動生活的，一種則是按照靜思生活的，如同哲學家在《倫理學》卷十第七章裡所說的。對於行動生活的，即那種在於外面工作的生活的幸福，財富能有工具式的幫助。因為，如同哲學家在《倫理學》卷一第八章裡所說的：「有許多事，我們是靠朋友、靠財富，以及靠社會的力量來完成的，有如利用一些工具一樣。」可是，對於靜思生活的幸福，財物卻並沒有多大的作用，反而能加以妨礙；這是由於關心財物，而妨礙靜思者所最需要的心靈的安寧。這就是哲學家在《倫理學》卷十第八章裡所說的：「行動需要很多的東西，靜思或思辨者卻一樣也不需要這些東西」，即外面的財物，「為行動，它們是必需品；為靜思或思辨，它們卻是阻礙物。」

至於將來的真福，一個人是由愛德引導去取得的。既然自願的貧窮是一種有效的訓練，以臻於完善的愛德，所以它為取得天上的真福很有用。為此，主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「去！變賣你所有的一切，施捨給窮人，你必有寶藏在天上。」可是，所擁有的財物本來就能妨礙完善的愛德，尤其是藉著吸引人心，和使他分心。為此，《瑪竇福音》第十三章22節說：「世俗的焦慮和財富的迷惑，把天主的話蒙住了。」因為，「他們不讓好的願望進入人心，好像阻斷了生命氣息的入口」，如同教宗額我略一世所說的（《福音論贊》卷一第十五篇）。為此，生活在財富之間，不易保有愛德。是以主在《瑪竇福音》第十九章23節裡說：「富人難進天國。」這句話是指那些實際上擁有財富的人說的；因為，關於那些貪戀財富的人，按照金口若望的解釋，這簡直是一件不可能的事。的確，主後來又接著說（第24節）：「駱駝穿過針孔，比富人進天國還容易。」

為此，並不是直截了當地說：富人是有福的；而是說：

「無瑕可指，不追求黃金」的富人（《德訓篇》第三十一章8節），這是因為他做了一件不容易的事。所以，後來第9節又接著說：「他是誰，我們要稱讚他；因為他在自己的生命中，行了奇異的事。」就是說，他雖生活在財富之中，卻沒有愛財富。

5.主教的身分不是以獲得完善為目的，卻更是為以自己已有的完善，去管理別人；不僅處理那些屬神的事，而且也處理那些屬於暫世的事。這屬於行動的生活；而在這種生活裡，有許多事是以財富作為工具來做的，如同前面釋疑4.已經講過的。為此，對於負責管理基督羊群的主教，並不要求他們放棄自己的財產，如同對會士所要求的那樣；因為會士宣誓自己要學習修得完善。

6.放棄自己的財物之與施捨相比，有如普遍性的之於個別性的，全燔祭之於祭獻相比一樣。為此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡說：「凡以自己所有的財物調濟窮人的，就是以其所行的善事來獻祭，因為他們奉獻給天主一些東西，又把一些東西留為自己。至於那些為自己一無保留的，卻是獻全燔祭。這全燔祭比祭獻更大。」是以，熱羅尼莫在「駁魏紀朗」（*Contra Vigilantium*）第十四章裡說：「他說，誰若使用自己的財物，而把這些財物所生之果陸續分施給窮人，就做得更好。不是由我自己，而是由天主答覆他們說：『你若願意是完善的』等等。」後來他（熱羅尼莫）又接著說：「你所讚美的是第二和第三級。這個我們也接受。不過，我們應該知道，第一級比第二級及第三級更應佔先。」所以，為了排除魏紀朗的謬說，在《論聖教信端》第七十一章裡說：「把財物分施給窮人固然是好；可是，為了意欲跟隨主，把所有的財物一次完全分送給人，這樣無憂無慮，與基督一起受窮，卻是更好。」（按：該書作者為馬賽的翟南德 Gennadius de Marseille。）

## 第四節 修會的完美是否需要永久的節慾

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 修會的完美似乎並不需要永久的節慾（perpetua continentia）或禁慾。因為：

1. 基督徒生活的一切完善，都是從基督的宗徒們開始的。可是，宗徒們似乎並沒有節慾，這由伯多祿就可以知道了，因為《瑪竇福音》第八章14節記載伯多祿有岳母。所以，修會的完美，似乎並不需要永久的節慾。

2. 此外，亞巴郎為我們是完善的第一個模範；因為上主在《創世紀》第十七章1節裡對他說：「你當在我面前行走，作個完善或成全的人。」可是，奉人為模範者，不必勝過模範。所以，修會的完美並不需要人永久地節慾。

3. 此外，凡是修會的完美所需要的，在一總的修會裡都有。可是，有些會士有妻室。所以，修會的完美並不要求永久的節慾。

**反之** 宗徒在《格林多後書》第七章1節裡卻說：「我們當潔淨自己，除去肉體和心靈上的一切玷污，以敬畏天主之情，來成就聖德。」可是，肉體和靈魂的清潔，是以節慾來保持的，因為《格林多前書》第七章34節說：「沒有丈夫的婦女和童女，所掛慮的是主的事，一心使身心聖潔。」所以，修會的完美需要節慾。

**正解** 我解答如下：修會的身分要人把一切妨礙他完全服事天主的事物除去。可是，肉體的交媾牽制心靈，使它不能全心服事天主；這有兩層理由。第一，是由於強烈的快感。因著多次這樣的經驗，肉慾便增強，如同連哲學家在《倫理學》卷三第十二章裡所說的。為此，進行房事，阻止靈魂完全嚮往天主的

意願。這就是奧斯定在《獨語》卷一第十章裡所說的：「我覺得沒有比女性的撫愛，以及那種擁有妻子所必有的肉體的接觸，更能把男子的心靈趕出堡壘的。」

第二，是由於人爲了要照顧妻兒，以及處理一切維持他們生活的塵世事務所有的掛慮。爲此，宗徒在《格林多前書》第七章32節裡說：「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主；娶了妻子的，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂妻子。」

所以，修會的完善需要永久的節慾，正如它也需要自願的貧窮。爲此，正如魏紀朗因爲把財富與貧窮同等看待，而被駁斥（參看第三節釋疑6.）；同樣，姚微念（Jovinianus）因爲把婚姻與童貞同等看待，也被駁斥了（參看熱羅尼莫，《駁姚微念書》卷一）。

**釋疑** 1. 基督不僅倡導了完善的貧窮，而且也倡導了完善的節慾。祂在《瑪竇福音》第十九章12節裡說：「有些閹人是爲了天國，而自閹的。」後來祂又接著說：「能領悟的，就領悟吧！」祂見有些人已經結了婚；祂也錄取他們，使他們獲得完善的身分，免得有人失去臻於完善的希望。丈夫離棄妻子，不能無所損害；不是如同人放棄財物，而能無所損害一樣。所以，祂見伯多祿已經結了婚，就不使他與妻子分離；可是，若望「願意結婚，祂卻叫他放棄婚姻」（參看《聖史若望引言》一書）。

2. 如同奧斯定在《論婚姻的價值》第二十二章裡所說的：「獨身的貞潔比婚姻的貞潔好。亞巴郎實際上只實行了其中一種；但以習性或內心的準備來說，他卻兩種兼有。因爲他在婚姻中，過著貞潔的生活；但他原能不結婚而仍守身如玉；可是，當時不應該這樣做。」不過，不可因見古時那些聖祖的大德，既有財物，而又結婚，卻能同時具備心靈的完善，因而任何軟弱的人，就可以妄想自己也能有這樣的大德，以爲自己

也可以有著財物，過著婚姻生活，而能臻於完善。這正如誰也不可妄想不帶武器而去攻擊敵人，因為從前三松曾以驢腮骨殺死了許多的敵人（《民長紀》第十五章15節）。那些聖祖，假如當時是節慾及神貧的時期的話，就會更留神地實行的。

3. 過著婚姻生活的人，他們的那種生活方式，單純地及絕對地來說，不是修會；而只是相對地或分開來就某一方面來說，這是因為他們只在某一方面，實行那些屬於修會身分的事。

### 第五節 服從是否屬於修會的完善

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 服從似乎不屬於修會的完善。因為：

1. 那些是屬於額外的，不是人人都必須做的事，似乎才是屬於修會之完善的事。可是，人人都必須服從自己的神長，如同宗徒在《希伯來書》第十三章17節裡所說的：「你們應信服並聽從你們的領袖。」所以，服從似乎不屬於修會的完善。

2. 此外，服從似乎原本是屬於那些應該受別人的理智來管理的人，即自己不會分辨是非者的事。可是，宗徒在《希伯來書》第五章14節裡說：「唯獨成年人才能吃硬食，因為他們的官能，因著練習，獲得了熟練，能以分辨善惡。」所以，服從似乎不屬於完善者的身分。

3. 此外，假如修會的完善需要服從的話，那麼服從就應該適合於一總的會士了。可是，它並不適合於一總的會士的。的確，有些會士過著獨居的生活，沒有長上應該服從的。修會的神長們似乎也不必服從。所以，服從似乎不屬於修會的完善。

4. 此外，假如修會必須有服從誓願的話，那麼會士就應該在一切事上，服從自己的神長了；正如他們因著貞潔誓願，而必須禁絕一切屬於性方面的事。可是，他們並不是應該在一切事上服從，如同之前第一〇四題第五節討論服從之德的時候已

經講過的。所以，修會並不需要服從的誓願。

5.此外，那些出於自願，而非出於必要的服從，最能中悅天主；如同《格林多後書》第九章7節所說的：「不要心痛，也不要勉強。」可是，那些由於要服從而做的事，是出於命令的必要而做的。所以，一個人自願做的善事，更值得稱讚。所以，服從的誓願不適宜於修會，因為人藉著修會，是想達到更完善的境界。

**反之** 修會最主要的完善，是在於效法基督，如同《瑪竇福音》第十九章21節所說的：「你若願意是完善的或成全的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人，然後來跟隨我。」可是，在基督身上最受推崇的是服從，如同《斐理伯書》第二章8節所說的：「祂聽命至死。」所以，服從似乎屬於修會的完善。

**正解** 我解答如下：如同前面第二及第三節已經講過的，修會的身分是一種邁向完善的學習或訓練。可是，凡接受指導或訓練，以求達到某一目標的，必須隨從別人的指教，照著別人的意思來受教或受訓，如同學生服屬在老師之下一樣。所以，會士必須在那些屬於修會生活的事上，服屬在別人的指教和命令之下。《教會法律類編》第七案例第一題第四十五條說：「隱修士的生活，表示服屬和受教。」可是，人是因著服從，而服屬在他人的命令和指教之下。所以，修會的完善，需要服從。

**釋疑** 1.在那些屬於德性所不可少的事上服從神長，這不是一件額外的事，而是一件大家都應該去做的事；可是，在那些屬於練習完善的事上服從長上，這原本是屬於會士的事。這（後）一服從，與（前）另一服從相比，有如普遍的與個別的或局部的相比一樣。的確，那些生活在世俗中的人，為自己保留一些

東西，又給天主奉獻一些東西，他們是這樣服從神長的命令。至於那些生活在修會裡的人，則把自己及其所有，完全獻給天主；這從以上**第一及第三節**所講過的就可以明瞭。所以，他們的服從是普遍的。

2. 如同哲學家在《倫理學》卷二第一及第二章裡所說的，人若練習做某些工作，就能養成某些習性；在他們得到這些習性之後，就最能做同樣的行爲了。所以，那些尚未得到完善的人，就是這樣因服從而臻於完善。至於那些已經得到完善的人，則能很迅速地服從：不是好像需要接受別人的指導，以得到完善；而是好像藉以在那屬於完善的事上，持守自己。

3. 會士的服屬主要是針對主教而言。主教與會士相比，有如更完善者與完善者相比一樣，如同狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡所說的。他在那裡也說：「隱修士的修會服屬在主教的成就人的德能之下，並受教於他們所得的天主光照。」爲此，不管是曠野裡的隱修士也好，或是修會的神長也好，都不能不服從主教。如果他們完全或部分被排除在教區主教的治權之外，卻必須服從教宗，不僅是在那些與其他的人大家都共有的事上，而且也是在那些特別屬於修會紀律的事上。

4. 與修會有關的服從誓願，涵蓋整個人生的狀況。爲此，服從誓願具有某種普遍性，雖然它並不涵蓋一切個別的行爲。因爲有些行動與修會毫無關係，不是屬於愛主和愛近人的事，例如：捋鬚，或從地上拾起一根小草等類的行動，都不屬於誓願或服從的範圍之內；還有些行動則與修會相牴觸。服從誓願也不能與貞潔誓願相比，因爲貞潔排除與修會之完善完全相反的行爲。

5. 由於強迫而形成的必要或必然，使行動成爲非自願的，因而也排除稱讚和功勞的性質。可是，由於服從而形成的必要並不是強迫的，而是出於自由的意志；因爲這是由於人自

願服從，即使他所受命要做的那件事，以其本身而論，也許不是他所願意做的。爲此，如果一個人用服從願，使自己爲了天主而接受這樣的必要，去做那些本來不喜歡做的事；就因爲他這樣去做，那麼他所做的，即使是些小事，也能更悅樂天主。因爲人所能獻給天主的，沒有比爲了祂，使自己的意志服屬於別人的意志更大的事了。爲此，在賈西盎的《教父靈修談話》第十八篇第七章裡說：「最劣等的隱修士，就是沙拉巴依特（Sarabaitae）修士了（按：指埃及的，無嚴密組織，無會長，單獨或只少數幾個人結伴而居的苦修士）。他們照料自己所需要的東西，沒有前輩的管制，可以隨意自由行事。不過，他們日夜工作，比那些在隱修院裡的修士更辛勞。」

## 第六節 修會的完善是否需要用誓願來約束神貧、貞潔及服從

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 修會的完善似乎不需用誓願（votum）來約束上述三項，即神貧、貞潔及服從。因爲：

1. 習修完善的陶成制度，得自主的傳授。可是，主在傳授完善的形式時，在《瑪竇福音》第十九章21節裡只說：「你若願意是完善的或成全的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人。」完全沒有提到誓願。所以，修會的陶成制度似乎並不需要誓願。

2. 此外。誓願在於向天主做某種承諾。爲此，《訓道篇》第五章3節，當智者說了：「你一向天主許願，就不可拖延償還」之後，立即接著說：「因爲祂不喜歡失信而愚昧的許諾。」可是，哪裡有現實的事物呈現出來，就不需要承諾。所以，只要一個人實際遵守神貧、貞潔和服從，爲修會的完善已經夠了，並不需要誓願。

3.此外，奧斯定在《致包倫秋》(Ad Pollentium)卷一第十四章的「論重婚——非法的結合」裡說：「在我們的職務中，有些更爲中悅(天主)的事，我們原也可以不去做，但由於愛的緣故，我們還是做了。」可是，沒有誓願而做的事，本來可以不做的。至於那些因誓願而做的事，就不可以不做了。所以，誰若沒有誓願而遵守神貧、貞潔和服從，似乎更能中悅天主。所以，修會的完善並不需要誓願。

**反之** 在舊約法律裡，納齊爾人(Nazaraei)以誓願來聖化自己，如同在《戶籍紀》第六章2節裡所說的：「無論男女，若許了一個特願，以聖化自己，獻身於上主」等等。他們預象那些「達到完善之頂峰的人」，如同那裡教宗額我略一世的「註解」(拉丁通行本註解)所說的。所以，完善身分需要誓願。

**正解** 我解答如下：有完善的身分是屬於會士的事，如同前面第一八四題第五節已經講過的。可是，有完善的身分，就有義務做那些屬於完善的事。這項義務是藉著向天主許願而形成的。從前面第三及第五節已經講過的看來，顯然神貧、貞潔和服從，是屬於基督徒生活之完善的事。所以，修會的身分要人以誓願負起這三項責任。爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡說：「幾時人把自己所有的一切，自己整個的生命，以及自己所想的一切，都完全獻給全能的天主，就是獻全燔祭。」後來他又說，這樣的事是「那些離去目前的世俗者」所做的事。

**釋疑** 1.主說，一個人跟隨祂，這屬於生活的完善；但不是隨便怎樣跟隨祂，而是要以後不再退縮離開。爲此，祂在《路加福音》第九章62節裡說：「手扶著犁而往後看的，不適於天主

的國。」雖然在祂的門徒之中，有些後來退縮離開了，可是，當主問到「難道你們也願走嗎」的時候，伯多祿就代替其他的人答說：「主！我們去投奔誰呢？」（《若望福音》第六章68節）爲此，奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第十七章裡說：「如同瑪竇和馬爾谷所記述的，伯多祿和安德肋把船拉到了岸上，跟隨了祂，這不是由於收工返回的緣故，而是爲了要跟隨這一位出命者。」可是，用誓願才能這樣堅定不移地跟隨基督。所以，修會的完善需要誓願。

2. 修會的完善如同教宗額我略一世所說的《厄則克耳論贊》卷二第八篇，要人把「自己整個的生命」，完全獻給天主。可是，人實際上無法把自己整個的生命獻給天主；因爲生命並不是全部同時都在一起，而是陸續展延的。所以，除非藉著誓願的約束，否則人就沒有別的方法，把整個的生命獻給天主。

3. 在其他我們可以放棄不用的東西之中，也有我們自己的自由；而人愛惜自由，勝過愛惜其他的東西。所以，幾時一個人自動用誓願，放棄那可以不做服事天主之事的自由，就做了一件最爲天主喜歡的事。爲此，奧斯定在《書信集》第一二六篇「致阿孟大理及包利納書」裡說：「你不可後悔發了誓願；反而應該因此而高興，即你本來可以做的那些損害你自己的事，你已不可做了。迫使人登上更高境界的必要，這是一種可幸的必要。」

## 第七節 聲言修會的完善即在於此三誓願，是否適當

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 聲言修會的完善即在於此三誓願，似乎不適當。因爲：

1. 生活的完善更在於內心的行爲，而不在於外面的行爲，如同《羅馬書》第十四章17節所說的：「天主的國，並不在於吃喝，而在於義德、平安，以及在聖神內的喜樂。」可

是，一個人由於修會的誓願，必須實行那些屬於完善的事。所以，有關內心行為的誓願，例如：靜觀、愛主愛人，以及其他類似的誓願，比神貧、節慾和服從等屬於外面行為的誓願，更應是屬於修會的。

2.此外，上述三件事之屬於修會的誓願，因為它們是志於完善的一種練習。可是，還有許多其他的事，是會士們所練習的，如：守齋、醒寤，以及其他類似的事。所以，聲言這三種誓願屬於完善身分的本質，是不適當的。

3.此外，藉著服從誓願，一個人必須按照長上的命令，實行一切屬於修練完善的事。所以，只有服從誓願而沒有其他兩個誓願，也已經夠了。

4.此外，不僅是財富，就是光榮，也是屬於外面的善或財物。所以，如果會士藉著神貧誓願，放棄世上的財富，那麼也應該有另一使會士輕視世上光榮的誓願。

**反之** 《教會法律類編增補》「論隱修士身分」說：「保守貞潔和放棄財產，是與隱修院院規相連的。」（《額我略九世論令》卷三第三十五題第六章）

**正解** 我解答如下：修會的身分可從三方面來看：第一，把它視作一種志於完善愛德的練習。第二，把它視作一種消除人心中外事務的掛慮的方法，如同《格林多前書》第七章32節所說的：「我願你們無所掛慮。」第三，把它視作一種全燔祭，即一個人把自己及其所有，完全獻給天主。是根據這（最後）一點，會士的身分藉由這三誓願而完備無缺。

首先，關於修練完善方面，一個人必須把一切能使自己受阻，而不把全部愛情完全導向天主的障礙物除掉，愛德的完善即在乎此。可是，這樣的障礙物共有三種：第一種就是貪戀

外面的善或財物，神貧誓願把這種貪念除掉；第二種障礙物，就是貪戀感官的快樂，其中以性方面的快樂為最強，貞潔誓願把這些貪戀排除；第三種障礙物就是人不正當的意願，服從誓願把這種意願排除。

同樣的，人對於俗世的焦慮不安，主要是關於三方面。第一，關於處理外面的事務；這樣的掛慮由神貧誓願來替人割除。第二，關於管理妻子和兒女；這樣的掛慮由節慾或貞潔誓願來割除。第三，關於處理自己的行為；這樣的掛慮由服從誓願，即一個人用以把自己託給別人管理的誓願，來割除。

同樣的，「幾時一個人把自己所有的一切，都獻給天主，這也就是全燔祭」，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡所說的。可是，按照哲學家在《倫理學》卷一第八章裡所說的，人有三種善或可欲之物。第一，外面的財物的善；藉著神貧誓願，一個人把這種財物完全獻給天主。第二，屬於自己身體的善；特別是藉著節慾或貞潔誓願，即放棄肉體上最大快樂的誓願，一個人把它獻給天主。第三，屬於靈魂的善；藉著服從，一個人把他藉以使用自己靈魂所有一切能力和習性的意志，獻給天主，如此而把這靈魂的善完全獻給天主。

所以，修會的身分宜於藉由這三種誓願，而完備無缺。

**釋疑** 1.如同前面正解和第一節反之已經講過的，修會的身分指向愛德的完善，有如指向目的；而德性的一切內心行為，都屬於愛德，且以愛德為自己的母親，如同《格林多前書》第十三章第4等節所說的：「愛是含忍的，愛是慈祥的」等等。為此，德性的內心行為，如：謙遜、忍耐的行為，以及其他類似的行為，並不屬於修會誓願的範圍；因為誓願指向這些內心的行為，有如指向目的。

2.修會裡其他的守則，都是為上述三主要誓願的。的

確，如果修會裡有什麼規定，以取得生活的必需品，例如：勞動、募化，或其他這類的事，都與神貧有關。會士爲了遵守神貧，利用這些方法，以取得自己生活的必需品。

至於其他刻苦肉身的事，例如：醒寤、守齋等類的苦行，則直接是爲遵守節慾或貞潔誓願的。

如果在修會裡，還有一些關於人性行爲的規定，以導人尋求修會的目的，即愛主愛近人，例如：讀經、祈禱、訪問病人，以及其他這類的事，都可以把它們包括在服從誓願裡。這個誓願是關於意志的，使它把自己的行爲，按照別人的安排，導向它們的目的。

至於會衣的規定，則與三誓願都有關係，有如守誓願的標記。爲此，會衣是在發誓願時授予的，或祝福的。

3. 一個人因服從，而把自己的意志獻給天主。雖然人的一切都隸屬於意志，可是有些事卻特別只屬於它；即人的行爲因爲諸情，也屬於感覺的嗜慾。爲此，爲了抑制妨礙完善生活的，貪求肉體的快感和可欲之外物的諸情，必須有貞潔誓願和神貧誓願。可是，爲了管理自己的行動，遵照完善身分的要求，就需要服從誓願。

4. 如同哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的，光榮原本以及實在只應歸於德性。可是，由於外面的事物可以像工具一樣，有助於德性的某些行爲；所以，對它們的優越也予以某種光榮，尤其是在一般的平民看來，因爲他們只看到外面的優越。爲此，會士既然志於完善的德性，就不得放棄天主和聖者，爲了德性而給予人的光榮，如同《聖詠》第一三九篇17節所說的：「天主，對我來說，你的聖者受到何等光榮！」至於對外面的優越所表示的光榮，則會士藉著脫離世俗的生活這一行動，就已經放棄。所以，關於這方面，並不需要有一個特別的誓願。

## 第八節 服從誓願是不是修會三誓願中最重要

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 服從誓願似乎不是修會三誓願中最重要。因為：

1. 修會生活的完善，始自基督。可是，基督曾特別給人提出了有關神貧的勸諭（《瑪竇福音》第十九章21節），卻從來沒有給人提出過有關服從的勸諭。所以，神貧誓願比服從誓願更重要。

2. 此外，《德訓篇》第二十六章20節說：「貞潔的靈魂，實尊貴無比。」可是，事物愈尊貴，其誓願也愈高尚。所以，貞潔誓願比服從誓願更高尚。

3. 此外，愈重要的誓願，似乎愈不能豁免。可是，神貧誓願與貞潔誓願，「與隱修院的院規，有如此密切的關係，連教宗也不能准予豁免」，如同在一條「論隱修士身分」的諭令裡所說的（參看第七節反之）。可是，教宗可以准許會士，不必服從自己的神長。所以，服從誓願似乎不及神貧誓願和貞潔誓願。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十第四十五章裡說：「理應重視服從勝過祭品；因為藉著祭品，宰殺的是別的東西的肉體；藉著服從，宰殺的卻是自己的意志。」可是，修會的誓願是一種全燔祭，如同前面第一及第七節已經講過的。所以，服從誓願是修會所有的誓願中最主要的。

**正解** 我解答如下：服從誓願在修會三誓願中最為主要。這有三層理由。第一，因為人用服從誓願，給天主奉獻一些更重大的東西，即意志本身。這意志比人以貞潔誓願，獻給天主的自己的身體，以及以神貧誓願，獻給天主的外面的東西，更為重要。為此，凡是因服從而做的事，比那用自己意志做的，更能悅樂天主，如同熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷

隱修士書」裡所說的：「我說的話，是為教你不要隨從自己的主意。」稍後他又說：「不要做你所願做的事，卻要吃你受命應吃的東西，有你所接受的東西，穿那給你的衣服。」為此，按照自己的意思而守齋，那麼連這樣的守齋，也不能使天主喜歡，如同《依撒意亞》第五十八章3節所說的：「看哪！你們在守齋日，仍然按照私意而行。」

第二，因為服從誓願也包括其他的誓願，反之則不然。的確，雖然會士由於誓願，必須遵守貞潔和神貧，可是這些也屬於服從的範圍。除了貞潔和神貧以外，還有許多其他的事情，也屬於服從。

第三，因為服從誓願真正擴及那些與修會宗旨接近的行為。可是，一件事愈是接近宗旨，就愈好。這也是服從誓願更屬於修會本質的理由。的確，一個人若沒有服從誓願，而自願遵守神貧和貞潔，即使他由於有誓願而遵守，也不能因此而有修會的身分。這種身分甚至比由於有誓願而遵守的貞潔更重要；因為奧斯定在《論聖潔的童貞》(De Virginitat) 第四十六章裡說：「我想，誰也不敢重視童貞勝過隱修院的。」

**釋疑** 1.服從的勸諭就包含在跟隨基督這件事裡。的確，凡是服從的，就隨從別人的意思。為此，(服從誓願)比神貧誓願更屬於完善；因為，如同熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章27節所說的：「伯多祿」，當他說「我們跟隨了你」這話時，是在「我們捨棄了一切」之上，「加上了那屬於完善者。」

2.那句話並不是說，節慾或貞潔勝過一切其他德性的行為；它只是說，它勝過婚姻中的貞潔，或者也勝過那些以重量來計算的金銀等外面的財物。

節慾或貞潔，或者是指普遍地戒絕一總的惡事，如同前

面第一五五題第四節釋疑1.已經講過的。

3.教宗並不能這樣豁免會士的服從誓願，使他在那些關於完善生活的事上，可以不必服從任何一位神長；因為教宗不能免去他服從（教宗）自己的義務。不過，教宗可以使他不必屬於低級的神長之下。這並不是豁免服從誓願。

### 第九節 會士違反會規裡的規定，是否常犯死罪

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 會士違反會規裡的規定，似乎常犯死罪。因為：

1.違反誓願的作為，是應受懲罰的罪行。這從宗徒在《弟茂德前書》第五章11及12節所說的，就可以證明了；因為他說願意再嫁的寡婦，「必招致懲罰，因為她們擯棄了起初的信誓」。可是，會士因所發誓願，而受會規的束縛。所以，他們違反會規裡的規定，就犯死罪。

2.此外，會規對會士所加的義務，有如一種法律。可是，誰若違反法律的命令，就犯死罪。所以，隱修士違反會規裡的規定，似乎就犯死罪。

3.此外，藐視引人犯死罪。可是，誰若一再重做不應該做的事，似乎是由於藐視而犯罪。所以，會士如果屢次違反會規裡的規定，似乎犯死罪。

**反之** 修會的身分比世俗生活安全。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第一章裡，把世俗生活比作波濤洶湧的大海，而把修會生活比作平靜的港口。可是，假如違反會規裡任何一項規定，都使會士犯死罪的話，那麼修會身分由於有許多的守則，就極危險了。所以，並非違反會規裡任何一條規定，都是死罪。

**正解** 我解答如下：一件事包含在會規裡，可有兩種情形，這從前面**第二節、第七節釋疑1.及2.**已經講過的，就可以知道了。第一種情形是如同會規的目的，例如：那些有關德性行為的事。違反這樣的規定，如果它們是關於那些屬於一般命令的事，就犯死罪；如果是關於那些不是屬於一般必須遵守的命令的事，就不是死罪，除非是由於藐視而犯的；因為，如同前面**第二節**已經講過的，會士並非必須已是一個完善的或成全的人，卻必須努力向著完善或成全前進；可是，藐視完善，正與此相反。

第二種情形是，一件事包含在會規裡，因為它是屬於外面練習的事，例如：一切外面應該遵守的事。其中有些是會士因誓願而必須遵守的。可是，會士許的誓願，主要是關於上述的三件事，即神貧、貞潔和服從；其餘的一切，都是為它們的。為此，違反這三件事，就犯死罪。至於違反其他的事，並不犯死罪，除非或者由於藐視會規，因為這直接相反一個人誓許按照會規生活的誓願；或者由於有命令，不管這命令是神長口頭所發出的，或是明載在會規裡的，因為這是相反服從誓願的作為。

**釋疑** 1.凡誓許遵守會規者，並非誓許遵守會規裡所包含的一切，而是誓許度符合會規的生活；而這符合會規的生活，主要是在於上述的三件事。為此，在有些修會裡，會士更慎審地許願：他們並非誓許遵守會規，卻誓許「按照會規生活」；就是說，要努力使自己的品行符合會規，如同符合一種典範一樣。藐視就把這事破壞了。

在另一些修會裡，還進一步更慎審地誓許如此「按照會規服從」，即如果不違反會規的命令，就不相反誓願。違反或不守其他的規定，只犯小罪。因為，如同前面**第七節釋疑2.**已經講

過的，這類的規定是給主要誓願的一些準備。可是，小罪也是給死罪預作準備，如同前面第二集第一部第八十八題第三節已經講過的，因為小罪阻礙那些準備人遵守基督法律之主要誠命的事物，而主要的誠命就是愛德的誠命。

不過，在某一修會裡，即宣道兄弟會（道明會）裡，違反或不守這樣的規定，以其本類來說，並不是罪：既不是死罪，也不是小罪，只是應受規定的懲罰。因為他們是以這一方式，約束自己去遵守這樣的規定。不過，有人可能由於怠忽、任性，或藐視，而犯小罪或死罪。

2.並非凡是在法律裡的，都是被當作命令來傳授的，卻有的是作為一種條例，或應受某種懲罰的規定。正如在一國的法律裡，並非任何違反法律的行為，都應受死刑的處分；同樣，在教會的法律裡，也不是一切的條例或規定，犯了便都是死罪。修會的一切規定，也不是犯了便都是死罪。

3.說某人由於藐視而違犯或違反，就是幾時他的意志不願意服從法律或會規的規定，因而去做犯法或犯規的事。相反的，幾時由於某種特殊的原因，例如：由於慾望或忿怒，而去做違反法律或會規的事，他就不是由於藐視，而是由於某一別的原因而犯罪，即使是由於同樣的，或其他類似的原因，而屢次重犯一樣的罪。因為，這也如同奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章裡所說的，並不是一總的罪，都是由於驕傲的藐視而犯的。不過，屢次犯一樣的罪，使人有藐視的傾向，如同在《箴言》第十八章3節裡所說的：「惡人幾時愈陷愈深，就會輕視。」

## 第十節 關於同類的罪，會士是不是比俗人犯罪更重

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 關於同類的罪，會士似乎並不是比俗人犯罪更重。因為：

1.《編年紀下》第三十章18及19節說：「凡全心尋求天主、上主、他們祖先的天主的人，雖然不夠自潔或聖化，願良善的上主予以寬恕，而不算是他們的罪。」可是，會士似乎比俗人更全心尋求上主、他們祖先的天主，因為俗人只把自己及其所有的一部分獻給天主，一部分留為自己，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡所說的。所以，如果會士關於某件事，在自潔或聖化上有所虧欠，他們的罪似乎比較小。

2.此外，天主因見一個人做好事，對他的罪就不那麼生氣；因為《編年紀下》第十九章2及3節說：「你怎能協助惡人，愛那憎恨上主的人呢？因此上主的憤怒必臨於你；不過，你還行了好事。」可是，會士做的好事，比俗人做得多。所以，如果他們犯了什麼罪，天主也不會對他們那麼生氣。

3.此外，度現世的生命，不會沒有罪的；如同《雅各伯書》第三章2節所說的：「我們眾人都犯許多過失。」所以，假如會士的罪比俗人的罪更重的話，那麼會士的處境就不如俗人的處境了。這樣，進修會就不是良好的勸諭了。

**反之** 對於更重大的惡事，應該更痛心。可是，對於那些有著神聖及完善身分者的罪惡，似乎是最應該痛心的；因為《耶肋米亞》第二十三章9節說：「我（上主）的心在我懷內已破碎。」後來第11節又接著說：「實在，先知和司祭都不虔誠，以致連在我的殿裡，也發現了他們的邪惡。」所以，會士和其他有完善身分的人，在同樣的情形之下，犯罪更重。

**正解** 我解答如下：會士所犯的罪，可能比俗人所犯的同類的罪，更為重大，這有三種情形。第一，如果是相反修會的誓願，例如：會士與人通姦，或犯偷竊的罪。因為與人通姦，違反貞潔誓願，而偷竊則違反神貧誓願，它們不只是相反天主法律的誠命。

第二，如果是由於藐視而犯罪；因為藉此可以看出，他對天主提拔他到完善身分的恩惠，似乎更為忘恩。正如宗徒在《希伯來書》第十章29節裡所說的，信徒「應當受更厲害的懲罰」，這是因為他犯罪，由於藐視而「踐踏了天主子」。為此，上主在《耶肋米亞》第十一章15節裡，也抱怨說：「我心愛的人，怎麼在我家裡做了許多惡事呢？」

第三，會士的罪可能由於惡表而更重大，因為有更多的人注意他的生活。為此，《耶肋米亞》第二十三章14節說：「在耶路撒冷的先知中，我更發見了極可惡的事：他們竟犯姦淫，行動虛偽，助長惡人的勢力，致使誰也不痛悔自己的邪惡。」

然而，如果會士不是由於藐視，而是由於軟弱，或出於無知，犯了不是相反誓願的罪，也沒有立下惡表，例如：是在暗中犯的，那麼就比俗人所犯的同類的罪較輕。因為會士的罪如果是小罪，就幾乎被他所做的許多善事所吸收了。如果是死罪，他就更容易從罪裡重新振作起來。一是因為他把自己的意向導往天主；雖然這意向一時被中斷，可是它很容易恢復原狀。為此，關於《聖詠》第三十七篇24節的「他縱或失足，也不致顛仆」，奧利振於《聖詠釋義》第四篇說：「惡人如果犯罪，就不會痛悔，也不知改正自己的罪過。至於義人，則知改過，也會矯正自己，例如：那個說『我不認識這個人』的人（伯多祿，《瑪竇福音》第二十六章72節）；不久之後，獲得主的回顧，就開始痛哭起來（《路加福音》第二十二章61及62

節)。又如那個從屋頂上看見了一個婦人而對她起了淫念的人（達味），知道說：『我犯了罪，在你面前行了惡事。』（《聖詠》第五十一篇6節）」

會士也有同伴會幫助他重新振作起來，如同《德訓篇》第四章10節所說的：「若一個跌倒了，另一個可扶起自己的同伴。哀哉孤獨者！他若跌倒了，沒有另一人扶起他來。」

**釋疑** 1.那些權威的話，是在討論由於軟弱，或出於無知而犯的罪，並不是在討論由於藐視而犯的罪。

2.對約沙法特所說的那些話，也是因為他由於人性感情上的一種軟弱而犯了罪，並不是出於惡意。

3.義人不易由於藐視而犯罪，有時卻出於無知，或由於軟弱，而陷在某種罪惡裡；可是，他也很容易從罪惡中振作起來。不過，如果他們墮落到這種地步，竟然由於藐視而犯罪的話，那麼他們就變成最壞、最不易改正的人，如同《耶肋米亞》第二章20節所說的：「你折斷了你的軛，掙斷了你的繩索，說：『我不願服從。』反在一切高丘上，和一切綠樹下，偃臥行淫。」為此，奧斯定在《書信集》第七十八篇「致依波教會全體書」（Ad Plebem Hipponensem）裡說：「自从我開始服事天主之後，我發現，多麼不易找到比在隱修院裡已進於德者更好的人；同樣，我也沒有發現比在隱修院裡的墮落者更壞的人。」

## 第一八七題

### 論適合於會士的事

一分爲六節一

然後要討論的是那些適合於會士的事（參看第一八六題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、他們是否可以施教、講道，以及做其他類似的事。
- 二、他們是否可以參與俗務。
- 三、他們是否應該親手勞作。
- 四、他們是否可以靠施捨來生活。
- 五、他們是否可以行乞。
- 六、他們是否可以穿比別人較劣的衣服。

#### 第一節 會士是否可以施教、講道，以及做其他類似的事

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎不可以施教、講道，以及做其他類似的事。因爲：

1. 《教會法律類編》第二部第七案例第一題第四十五條，載有一條君士坦丁會議（381年）的決議說：「隱修士的生活，表示服屬和受教，而不是施教、掌管或牧養別人。」熱羅尼莫在《駁魏紀朗》第十六章「致李巴騾及戴西德騾書」（Ad Riparium et Desiderium）裡說：「隱修士所有的本分，不是施教者的，而是懺悔者的。」在《教會法律類編》第十六案例第一題第十九條裡，載有教宗良一世（Papa Leo I，440～461年）的話：「除了上主的司祭之外，誰也不得擅自講道，不管他是隱修士也好，或是俗人也好，縱然他以不論什麼學問自誇。」

可是，不得違反自己的本分和教會的決議。所以，會士似乎不得施教、講道，或做其他類似的事。

2.此外，在《教會法律類編》第十六案例第一題第一條裡，載有一條尼西亞會議（Nicaea Synodus，325年）的決議：「我們堅決不移地命令一總的人：一個隱修士不可給人定補贖，只能在彼此之間定補贖，這是合理的。不得給死者舉行葬禮，除非埋葬一個同院的隱修士，或埋葬一個偶自別處來的，而於院中去世的弟兄。」可是，正如這些都是屬於神職人員的工作；同樣，講道和施教，也是如此。既然「隱修士的處境，與神職人員的處境彼此不同」，如同熱羅尼莫在《書信》第十四篇「致赫理奧道書」裡所說的，所以會士們似乎不可以講道、施教，以及做其他類似的事。

3.此外，教宗額我略一世在《書信集》卷五第一篇裡說：「誰也無法擔任教會的職務，而繼續妥善地遵守隱修院的院規。」這段文字見於《教會法律類編》第十六案例第一題第二條裡。可是，隱修士必須妥善地遵守隱修院的院規。所以，他們似乎不能擔任教會的職務。可是，施教和講道都是教會的職務。所以，他們似乎不可以講道、施教，或做其他類似的事。

**反之** 在《教會法律類編》同一案例及問題裡（第十六案例第一題第二十四條），載有教宗額我略一世的話：「我們以宗徒的權力，並爲了完盡仁愛的職責，頒布這一諭令，准予那些顯有宗徒行狀的隱修士司鐸，可以講道、付洗、送聖體、爲罪人祈禱、給人規定補贖，以及替人赦罪。」

**正解** 我解答如下：說某人不得做某事，可有兩種情形：第一種情形，是因爲這人本身含有一些東西，相反那件他不得做的事，例如：誰也不得犯罪。因爲不拘是誰，本身都有理性，以

及遵守天主法律的義務，而罪與它們相反。這樣，說某人不得講道，或施教，或做其他類似的事，因為他本身有著一些相反這類工作的事：或者是由於長上的命令，例如：教會規定，凡是受虧格限制而沒有資格者（irregulares），不得領受神品或聖秩；或者是由於所犯的罪過，如同《聖詠》第五十篇16節所說的：「天主卻對惡人說：『你怎麼膽敢傳述我的誠命？』」

以這種情形來說，會士就並不是不可以講道、施教，或做其他類似的事。一方面，因為根據誓願和會規的誠命，會士並沒有義務，必須遠避這樣的事。另一方面，會士也沒有犯什麼罪，以致不適宜於做這樣的事，反而因為他們致力於練習修聖德，而更適宜於做這樣的事。

至於說，一個人由於聖德精進，就不甚適宜於執行神聖的職務，說這樣的話是荒謬的。所以，說修會身分本身就妨礙執行這樣的職務，某些人的這種主張，也是荒謬的。教宗博義四世（Papa Bonifacius IV，608～615年）用以上所說的理由，排斥了這些人的謬說；他的言論見於《教會法律類編》第十六案例第一題第二十五條裡。他說：「有人毫無信理根據，居然非常大膽，不是由於愛的熱情，卻更是由於妒火，竟敢聲言，隱修士因已死於世俗，而活於天主，故不配享有司鐸的職權。可是，他們完全錯了。」首先，他證明這件事並不相反會規。因為他接著說：「的確，連聖本篤這位偉大的隱修立法者，也絲毫沒有禁止這樣的事。」在其他的會規裡，也同樣沒有這樣的禁令。其次，他又以隱修士們對這樣的事可以勝任，來駁斥上述的謬說。他在章末說：「誰愈優秀，對此（即對於這類的神聖工作）就愈能幹」。

第二種情形，說某人不可以做某事，不是因為他有什麼相反的東西，而是因為他缺少一些使他能做這事的條件，例如：執事不得舉行彌撒，因為他沒有司鐸的聖秩；又如司鐸不

得宣判定案，因為他沒有主教的權力。不過，在這些事上，必須分析清楚。因為凡是屬於聖秩或神品的事，就只能託給那有聖秩的人去做，例如：不得託執事舉行彌撒，除非他成為司鐸。至於那些屬於治權的事，則可以把它們託給那些沒有正常治權的人，例如：主教可以把宣判權託給一位尋常的司鐸。

以這種情形來說，隱修士和其他的會士不可以講道、施教，以及做其他類似的事；因為修會的身分並沒有給他們做這些事的權力。不過，如果他們已領受了聖秩或神品，或已得到了正常的治權，或受託去做那些屬於治權的事，他們就可以做這樣的事。

**釋疑** 1.那些話，說明隱修士並不因為是隱修士，就有權力去做這樣的事；卻並不說明，因為他們是隱修士，所以就有一些相反的東西，不容許他們去做這樣的事。

2.尼西亞會議的那條決議，也只是命隱修士，不可因為自己是隱修士，就可以自行僭取權力，去做這樣的事。可是，它並不禁止把這樣的事託給他們辦理。

3.這兩件事並不是並行不悖的：即一個人一方面經常管理教會事務，同時又要在隱修院裡，遵守隱修院的規則。不過，這並不排除隱修士和別的會士，有時因受那些有正常治權的神長委託，而擔任教會的職務；尤其是那些特別為這目的而創立的修會的會士們，更可以這樣去做，如同以下第一八八題第四節所要討論的。

## 第二節 會士是否可以處理俗務

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎不可以處理俗務。因為：

1. 教宗博義四世在上述的那份諭令裡說（參看第一節正解）：「聖本篤命隱修士們避免俗務。這是宗徒們的文件，以及一總有聖德的教父們，所規定的命令；不僅是對隱修士，而是也對一總的詠禱司鐸（canonici）。」《弟茂德後書》第二章4節也說：「沒有一個給天主當兵的，而讓俗務纏身的。」可是，給天主當兵，這是一總會士的任務。所以，不許可他們處理俗務。

2. 此外，宗徒在《得撒洛尼前書》第四章11節裡說：「你們要以過安定的生活，專務己業，為光榮。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「放下別人的事，致力於改正自己的生活，這對你們有益。」可是，會士尤其應該努力改正自己的生活。所以，他們不應該致力於管理俗務。

3. 此外，關於《瑪竇福音》第十一章8節的「那穿細軟衣服的人是在王宮裡」，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷二說：「由此可以證明，刻苦的生活和嚴正的講道，應該遠離王宮，迴避穿細軟衣服者的宅第。」可是，過問俗務，必然會使人經常出入王宮貴第之間。所以，會士不可處理俗務。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第十六章1節裡卻說：「我把我們的姊妹福依貝託給你們。」後來在第2節裡他又接著說：「如果她在什麼事上需要你們的幫助，你們就幫助她。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一八六題第一節反之，以及第七節釋疑1.已經講過的，修會的身分是為修成完善的愛德。可是，完善的愛德首先是愛天主，其次則是愛近人（第一八四題第三

節)。所以，會士首要的當然應務，就是努力服事天主。如果別人遇有什麼需要，就應該爲了愛德而幫助他們處理事務，如同在《迦拉達書》第六章2節裡所說的：「你們應彼此協助背負重擔，這樣，你們就滿全了基督的法律。」因爲，爲了天主而服事別人，這件事本身就是服從愛天主。爲此，《雅各伯書》第一章27節說：「在天主父前，純正無瑕的虔誠，就是看顧患難中的孤兒和寡婦。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這就是說，要幫助那些有需要而無人扶助的人。」

所以，爲了貪婪而處理俗務，不管是爲隱修士也好，或是爲神職人員也好，都是不可以的。可是，爲了愛德，照著長上的准許，在適當的限度內，他們可以參與俗務，無論是經營，或是指導。爲此，在《教會法律類編》第八十八編第一章裡說：「神聖會議決定，今後任何神職人員，一概不得經理財產，或干預俗務；除非爲了照顧弱小、孤兒或寡婦，或者由於偶有主教的任命，委託照料城內的教會事業。」會士與神職人員情形相同，因爲二者都同樣不得處理俗務，如同前面已經講過的。

**釋疑** 1. 禁止隱修士處理俗務，是爲了貪婪的緣故，並不是爲了愛德。

2. 誰若爲了別人的需要，而過問他的俗務，就不是好管閒事，而是愛德。

3. 爲了尋求快樂、虛榮，或爲了貪婪，而經常出入王宮貴第，固然不適合於會士；可是，爲了虔誠的理由，而出入那些地方，則適合於他們。爲此，《列王紀下》第四章13節，記載厄里叟對一個婦人所說的話：「我們可爲妳做什麼事呢？要不要我們在君王或軍長前爲妳說句話？」會士同樣也可以到君王的宮殿裡去譴責和指導君王，就像若翰洗者譴責了黑落德，如同《瑪竇福音》第十四章4節所說的。

### 第三節 會士是否應該親手勞作

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎應該親手勞作。因為：

1. 會士並非不需遵守誠命。可是，親手勞作是屬於誠命的事，如同《得撒洛尼前書》第四章11節所說的：「你們要親手勞作，就如我們所吩咐過你們的。」爲此，奧斯定在《論隱修士之勞動》(De Opere Monach.)第三十章裡說：「再者，這些抗拒宗徒們極有益的勸言的頑強之人」，即在書中所討論的那些不願勞動的會士，「誰能擔承呢？何況不是好像容忍一些弱者，卻要好像讚揚一些更有聖德的人一樣？」所以，會士似乎應該親手勞作。

2. 此外，《得撒洛尼後書》第三章10節說：「誰若不願意工作，就不應該吃飯。」那裡的「註解」(拉丁通行本註解)上說：「有些人說，宗徒這裡所命的，是那些屬於精神方面的工作，不是屬於肉體方面的，如同農夫或工人所做的工作。」下面「註解」(拉丁通行本註解)接著說：「可是他們枉然企圖自欺欺人，以便把愛德有益地教人應做的事，不僅不願意做，而且連瞭解也不願意瞭解。」以後又說：「宗徒願意天主的僕人從事體力勞動，好能維持自己的生活。」(奧斯定，《論隱修士之勞動》第一章)可是，所謂「天主的僕人」，主要是指會士，因爲他們完全獻身於服事天主，如同狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡所說的。所以，他們似乎應該親手勞作。

3. 此外，奧斯定在《論隱修士之勞動》第十七章裡說：「我想知道，那些不願意從事體力勞動的人做些什麼。他們說，他們要祈禱，要唱《聖詠》，要讀經，以及要講道。」可是，他逐一證明，他們不能以這話來自辯。首先，關於祈禱，他說：「聽命者行一次祈禱，比忽視(勞動)者行一萬次祈禱，更易獲得俯允。」他所說的那些忽視而不堪當獲得俯允者，是指那些

不親手勞作的人。其次，關於讚美上主，他接著說：「至於唱歌讚美上主，就是親手勞作者也可以很容易做得到的。」第三，關於讀經，他繼續說：「至於那些說自己要讀經的，難道他們在經書裡找不到宗徒所命的話嗎？願意讀經，卻不願意照著經上的話去做，這是何等的悖謬？」第四，關於講道，他又接著說：「如果有人應該給人授道（sermo erogari），竟然忙得無法親手勞作，難道隱修院裡人人都會勝任這事嗎？既然不是人人都會，那麼為什麼大家都以這為藉詞，而願意空閒呢？即使人人都會，也應該輪流著做這件事；這不僅是為使其餘的人去做那些必要的工作，而且也因為只要一個人講而許多人聽就夠了。」所以，會士似乎不應該為了要做這些精神方面的工作，而放棄親手勞作。

4.此外，關於《路加福音》第十二章33節所說的「要變賣你們所有的」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你們不但要把自己的食物分給窮人，而且也要變賣你們所有的財產，好使你們把自己的東西，為了上主而一次完全放棄之後，要親手勞作，以便維持自己的生活，或行施捨。」可是，完全放棄自己所有的一切，正是會士所做的事。所以，靠兩手來工作，以維持生活和行施捨，也是他們的事。

5.此外，似乎尤其是會士應該效法宗徒們的生活，因為會士承受了完善的身分。可是，宗徒們親手勞作，如同《格林多前書》第四章12節所說的：「我們親手勞碌操作。」所以，會士似乎應該親手勞作。

**反之** 那些一般地給眾人所提出的誡命，無論是會士，或是俗人，都應該同樣遵守的。可是，有關親手勞作的誡命，是一般地給眾人所提出的；這從《得撒洛尼後書》第三章6節，就可以證明的：「你們要遠離一切游手好閒的弟兄」等等。（而這

裡所謂的弟兄，是指任何一個基督信徒，如同《格林多前書》第七章12節所說的：「倘若某弟兄有不信主的妻子」等等。）又《得撒洛尼後書》第三章10節說：「誰若不願意工作，就不應當吃飯。」所以，並不是會士比俗人更應該親身勞作。

**正解** 我解答如下：親手工作有四個目的。第一，主要的目的，是為尋求生活的必需品。為此，天主曾對第一個人這樣說過：「你必須汗流滿面，才有飯吃。」（《創世紀》第三章19節）又《聖詠》第一二八篇2節說：「你能吃你雙手賺來的食物」等等。第二，是為把那產生許多罪惡的空閒除掉。為此，《德訓篇》第三十三章28及29節說：「要使僕人操作，不得空閒；因為空閒教給人許多壞事。」第三，是為壓制肉慾；因為勞動可使身體感到辛苦。為此，《格林多後書》第六章5及6節說：「在勞苦、不寢、不食、節慾之中。」第四，是為施捨。為此，《厄弗所書》第四章28節說：「那以前偷竊的，不要再偷竊，卻更要勞苦，親手工作，賺取正當的利潤，好能調濟貧乏的人。」

為尋求生活必需品而用手工作，就它是為達到這個目的所必要的來看，它屬於誠命的必要範圍。的確，凡是為目的者，因目的而獲得其必要性；就是說，沒有它，目的在何種程度下不能達到，它就有何種程度的必要性。為此，誰若沒有別的方法以維持生活，不管他的情形或身分如何，都必須親手勞作。這就是宗徒《得撒洛尼後書》第三章10節所說的這些話的意思：「誰若不願意工作，就不應當吃飯。」好像是說：「人之必須用手勞作的必要，是根據其必須吃飯的必要。」為此，假設誰能不吃飯而生活，就不必用手勞作。關於那些可以用別的方法來正當生活的人，論斷也完全相同。這並不是說，一個人可以去做那不許做的事。是故，宗徒之所以命人要用手勞

作，無非是爲了使那些不法謀生的人，避免犯罪而已。的確，宗徒命人用手勞作，首先是爲了避免偷竊，如同《厄弗所書》第四章28節所說的：「那以前偷竊的，不要再偷竊，卻更要勞苦，親手工作。」其次是爲了避免貪圖別人的財物。爲此，他在《得撒洛尼前書》第四章11節裡說：「你們要親手勞作，就如我們所吩咐過你們的，好叫你們在外人前來往時有光采。」第三，是爲了避免有些人藉以謀生的賤業。爲此，他在《得撒洛尼後書》第三章第10等節裡說：「當我們在你們那裡的時候，早已吩咐過你們：誰若不願意工作，就不應當吃飯；因爲我們聽說，你們中有些人游手好閒，什麼也不作，卻好管閒事。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是那些用醜惡的經營，以謀生活的人。」宗徒繼續說：「我們吩咐這樣的人，並勸勉他們安靜工作，吃自己的飯。」是故，熱羅尼莫在《迦拉達書註解》卷二引言裡說：宗徒說這樣的話，「不是爲盡自己教師的本分，而是爲勸人不可去犯外教人的罪過」。

不過，應該知道，「用手勞作」這句話，是指人類藉以正當謀生的一切人性工作，不管是用手，或是用腳，或是用舌頭。看守員和販夫走卒，以及其他以自己的工作來謀生的人，都可解作靠手勞作來生活。因爲，手是「工具的工具」；「手工」泛指人用以正當賺錢謀生的一切工作。

至於以用手勞作來排除空閒，或克己苦身，本來這並不是屬於命令必要實行的事；因爲，除了用手勞作以外，還有許多別的方法，可以用來苦身克己，甚或排除空閒。的確，克己苦身，可用守齋和醒寤。排除空閒，則可以用默想聖經和讚頌上主。爲此，關於《聖詠》第一一九篇82節的「我對你的諾言望眼欲穿」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「誰這樣用功研讀天主的聖經，便不是游手好閒者；那從事於外面工作者，也不比那尋求真道者，工作得更多。」所以，爲了這些理由，

會士們並非必須親手勞作，正如俗人也不是必須親手勞作一樣，除非他們受自己修會會規的約束，必須這樣勞作。如同熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡所說的：「在埃及的隱修院裡有這樣的習慣，不收一個不做工作或勞動的人；不是爲了必須維持生活的需要，卻更是爲了心靈的神益，免得胡亂地想些有害的思想。」

至於以用手勞作來實行施捨，這並不是屬於命令必須實行的事，除非偶或遇到這種情形，即一個人應該實行施捨，卻又無法從別處獲得救濟窮人的東西。在這樣的情形下，那麼不管會士，或是俗人，都必須從事於用手勞作。

**釋疑** 1.宗徒所下的那個命令，是屬於自然法律的事。爲此，關於《得撒洛尼後書》第三章6節的「你們要遠離一切游手好閒的弟兄」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們的行徑與自然法律的要求不同。」那段文字所講的，是那些閒散而不用手勞作的人。爲此，自然賦給人一雙手，以代替它賦給別的動物的攻擊和自衛的武器，就是爲使人用手法謀求這些以及其他一切所需的東西。由此可見，一般地或籠統地來說，無論會士或俗人，都必須遵守這條誡命，如同其他一切自然法律所命令的事一樣。

不過，並非凡是不用手工作的，就犯罪。因爲，那些關於許多人利益的自然法律的命令，並不是每一個人人都必須遵守，只要一個人做這種工作，別的人做別的工作，這樣就夠了。譬如說：有的做工人，有的做農夫，有的做法官，有的做教師，其餘的可依此類推；如同宗徒在《格林多前書》第十二章17節裡所說的：「若全身是眼，哪裡有聽覺？若全身是聽覺，哪裡有嗅覺？」

2.那一註解，取自奧斯定的《論隱修士之勞動》。此書反

對某些隱修士。因為他們說，既然主曾在《瑪竇福音》第六章25節裡說過：「不要為你們的生命憂慮吃什麼」；所以，天主的僕人不得用手來勞動工作。不過，也不能用這些話來證明，會士必須用手來勞動工作，只要他們可以用別的方法來維持生活。這從後來他接著所說的，就可以知道了：「宗徒要天主的僕人從事體力勞動，為能維持生活。」這話並不是適用於會士，勝於適用於俗人。這從兩件事上就可以明白的。第一，是從宗徒說話所用的方式；因為他說：「你們要遠離一切游手好閒的弟兄。」的確，他是在稱一總的基督信徒為弟兄，因為當時修會還沒有成立。第二，是因為會士，除非由於他們誓願遵守會規，並沒有比俗人更多的義務。所以，如果會規裡並沒有應該親手勞作的規定，會士們就不是異於俗人，必須用手勞作。

3. 奧斯定在那段文字裡所提到的那些屬於精神方面的工作，一個人可以用兩種方式去做的：一種方式是為大眾的利益服務；另一種方式是為求自己個人的利益。所以，那些公開地從事上述那些屬於精神方面的工作者，就因著要做這樣的工作，而不必用手勞作。這有兩個理由：第一，因為他們必須全神貫注在這樣的工作上；第二，因為從事這種工作的人，應該由那些他們為其利益而服務的人，供給生活必需品。

至於那些不是為了大眾，而是為了自己從事上述那種（精神）工作的人，就不應該因著要做那種工作，而擺脫用手勞作；他們也沒有權利靠信徒們的資助來生活。奧斯定所說的，就是這樣的人。他說：「唱歌讚美上主，就是親手勞作者，也可以很容易做得到的。」他就舉工人為例：「他們口中講著故事，但是手仍不停地工作著。」顯然這些話，不是指那些在聖堂裡公唱日課經的人，而是指那些把聖詠或聖歌作為私人的經文來唸的人。

同樣的，他關於讀經和祈禱所說的話，也是指那些私人

的讀經和祈禱，如同有時連俗人也這樣做的，並不是指那些在聖堂裡作公眾祈禱的人，或在學校裡公開上課的人。爲此，他並沒有說：「那些說自己要講學或教導的」；卻說：「那些說自己要讀經的。」

同樣的，他所說的講道，並不是公開地向民眾所做的講道（*praedicatio*），卻只是特別對一個人，或對少數幾個人，有如教訓私人似的講道。爲此，他特別這樣說：「如果有人應該授道（*sermo*）。」因爲，如同關於《格林多前書》第二章4節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的：「授道是私下舉行的，講道則是當眾舉行的。」

4.凡是爲了天主而放棄一切的，幾時沒有其他方法來維持生活，或有命令必須實行施捨，而沒有別的方法以取得用來施捨的東西，這時就必須親手勞作；否則就不必如此，如同上面正解所講過的。所引證的那註解，說的就是這個意思。

5.宗徒們之親手勞作，有時固然是有此必要，有時卻是一種額外的工作。有此必要，就是因爲他們不能從別人那裡獲得生活的必需品。爲此，關於《格林多前書》第四章12節的「我們親手勞碌操作」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「因爲無人供給我們。」至於是額外的工作，則有《格林多前書》第九章4、12，及14節可以證明；宗徒在那裡說，他沒有利用藉著（宣講）福音來維持自己生活的權利。

可是，宗徒爲了三個理由，做了額外的工作。第一，爲了使那些假宗徒沒有講道的機會：他們只爲了現世的利益而講道；爲此，他在《格林多後書》第十一章12節裡說：「我現今做的，將來還要做，爲避免給予那些人一個機會」等等。第二，爲了避免加重那些聽他講道者的負擔。爲此，他在《格林多後書》第十二章13節裡說：「除了我本人沒有連累過你們這件事外，你們有什麼不及別的教會之處呢？」第三，爲了給那

些游手好閒者，樹立勞動工作的榜樣。爲此，他在《得撒洛尼後書》第三章8及9節裡說：「我們黑夜白日辛苦勤勞地操作，給你們立榜樣，叫你們效法我們。」

不過，在那些他可以每天講道的地方，例如：在雅典（《宗徒大事錄》第十七章17節），宗徒就沒有這樣做，如同奧斯定在《論隱修士之勞動》第十八章裡所說的。

可是，會士並不是因此必須在這方面效法宗徒，因爲他們不必做一切額外的工作。爲此，就是其他的宗徒，也未曾親手勞作。

#### 第四節 會士是否可以靠施捨來生活

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎不可以靠施捨來生活。因爲：

1.宗徒在《弟茂德前書》第五章16節裡，吩咐能以別的方法爲生的寡婦，不得靠教會的施捨來生活，「爲使教會能供養那些真正的寡婦」。熱羅尼莫在《隱修士規範》第四章「致教宗達馬蘇書」裡說：「那些能以父母的財物來供養者，如果接受窮人的東西，便犯褻聖的罪，並因妄用這樣的東西，而吃喝自己的罪案。」可是，會士如果身體健全，可以親手勞作，以謀生活。所以，如果他們食用窮人的施捨，便犯罪。

2.此外，靠信徒的資助來生活，這是給宣講福音者的報答，以酬謝他們的辛勞或工作，如同《瑪竇福音》第十章10節所說的：「工人自當有他的食物。」可是，宣講福音並不是會士的事，而主要是那些身爲靈牧和教師的神長們的事。所以，會士不可以靠信徒們的施捨來生活。

3.此外，會士有完善的身分。可是，施捨於人比受人施捨更爲完善，因爲《宗徒大事錄》第二十章35節說：「施予比領受更爲有福。」所以，他們不應該靠施捨來生活，反而應該

親手勞作，以行施捨。

4.此外，會士們理應遠避修德的障礙和犯罪的機會。可是，接受施捨，給人犯罪的機會，妨礙修德的行動。爲此，關於《得撒洛尼後書》第三章9節的「我們爲給你們立榜樣」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「誰若游手好閒，多次吃別人的食物，就必然要諂媚奉承那供養他的人。」的確，《出谷紀》第二十三章8節說：「不可接受禮物；因爲禮物能失明眼人眼瞎，能顛倒正義者的言語。」又《箴言》第二十二章7節也說：「債主奴役債戶」。這是相反宗教的。爲此，關於《得撒洛尼後書》第三章9節的「我們爲給你們立榜樣」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「我們的宗教號召人得享自由。」所以，會士們似乎不應該靠施捨來生活。

5.此外，會士們尤其應該效法宗徒們的完善。爲此，宗徒在《斐理伯書》第三章15節裡說：「我們凡是完善或成全的人，都懷有這種心情。」可是，宗徒不願意由信徒們來供養，爲使那些假宗徒沒有機會，如同他自己在《格林多後書》第十章12及13節裡所說的；也爲了避免給軟弱的人放下絆腳石，如同在《格林多前書》第九章12節裡所說的。所以，爲了同樣的理由，會士們似乎也應該避免靠施捨來生活。爲此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十八章裡說：「你們應該斷絕那些可賤交易的機會；因爲這樣的交易能破壞你們的名譽，給軟弱的人放下絆腳石。你們卻應該給人證明，你們並不是空閒，過著舒適的生活；卻是在走又狹又窄的路，尋求天主之國。」

**反之** 按照教宗額我略一世在《對話錄》第一章裡所說的，聖本篤離去了自己的家庭和父母之後，三年留居在山洞裡，食用由一個羅馬的隱修士所供應的東西。可是，雖然他身體健全，

卻從未記述他曾親手勞作，以謀生活。所以，會士們可以靠施捨來生活。

**正解** 我解答如下：人人都可以靠他自己的東西，或他應得的東西來生活。可是，有的東西是由於贈送者慷慨割愛，而為某人所有。為此，那些會士和神職人員，如果他們的隱修院或教堂，因著君王或某些信徒的寬宏好施，而受贈擁有他們藉以維持生活的財產，他們就可以以此為生，不必親手勞作。不過，他們確實是靠施捨來生活。所以，為了同樣的理由，如有信徒給會士們送去一些動產的話，他們就可以靠這些動產來生活；因為，說一個人可以接受別人所施捨的大宗的財產，卻不可以接受一些食物或少許金錢，這是荒謬的。

可是，既然這些捐贈的物資送給了會士們，目的似乎是為了使他們能夠更自由地從事於宗教行為，而捐贈這些現世財物的人，也希望自己能有分於這些宗教行為，那麼假如會士不舉行這些宗教行為，就會使他們不得使用上述那些捐贈的東西；因為他們這樣的行動，在他們方面，就會使捐贈這些物資者的目的成為泡影。

至於一樣東西之為一個人所應得者，可有兩種方式。一種方式，是由於需要；因為需要使一切都成為公有的，如同盎博羅修所說的。為此，會士如有需要，就可以靠施捨來生活。這種需要首先可能是由於身體有病，因而無法親手勞動，以維持生活。其次，是由於用手勞作所得，不足以維持他們的生活。為此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第十七章裡說：「信徒們資助必需品的善行，不應該忽略那些親手勞作的天主的僕人，免得他們在專務有益於心靈的工作，而不能從事體力勞動的時候，飽受貧窮的壓迫。」第三，是由於他們以前的生活，不習慣用手勞作。為此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十

一章裡說：「如果他們以前在世俗上的時候，不必勞動，而很容易得以維持自己的生活；後來他們歸向天主時，把自己的所有分給了窮人，那麼就應該相信他們實在軟弱，而容忍他們。的確，這樣的人往往慣受嬌養的教育，受不了體力的勞動。」

另一種方式，使一樣東西為某人所應得者，就是因為他有所貢獻，不管他所貢獻的是屬於現世方面的，或是屬於精神或神性方面的，如同《格林多前書》第九章11節所說的：「若是我們給你們散播神聖的恩惠，而收割你們那屬物質的東西，還算什麼大事？」為此，會士可以在四種情形下，靠施捨來生活，有如自己應得的（報酬）。第一，如果他們藉神長的權力講道。第二，如果他們為祭壇服務。的確，如同《格林多前書》第九章13及14節所說的：「供職於祭壇的，就分享祭壇上的物品。主也這樣規定了，傳福音的人，應靠福音而生活。」奧斯定也在《論隱修士之勞動》第二十一章裡說：「如果他們是宣傳福音的人，我就承認，他們就有（由信徒們來供養的權利）；如果他們供職於祭壇，為聖事服務，他們就不是強要享用這種權利，而是充分衛護自己的權利。」這是因為祭台的聖事，不管是在什麼地方，總是為全體信徒的公益而舉行的。第三，如果他們為了整個教會的公益，致力於研究聖經。為此，熱羅尼莫在《駁魏紀朗》第十三章裡說：「這是在猶太至今猶存的習慣，不僅是我們如此，而且猶太人也是如此：凡是日夜默想上主法律者，如果在這世上，除了天主以外，已無自己的父親，那麼應由普世（教會）來服侍供養。」第四，如果他們已把自己所有的現世財物，都捐給了隱修院，所以他們可以靠隱修院所得的施捨來生活。為此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十五章裡說：「那些把自己的財物，不管是一個很大的數量、或是任何一個數量、放棄或分施了，虔敬而謙遜地自願置身於基督的窮人之間者，他們的生活所需，理應輪流由團體的

和兄弟間的愛德來供應。如果他們親手勞作，這固然是值得稱讚的事。如果他們不願意，誰敢去強迫他們呢？」後來他接著又說：「至於是誰、在哪些隱修院裡、或者什麼地方，把自己所有的，給貧苦的弟兄們施捨了，這些都是不必加以注意的事；因為只有一個總括所有基督信徒的國家。」

可是，如有會士，既無什麼需要，又未做什麼有益的貢獻，卻願意閒逸無事，靠那給予窮人的施捨來生活，他們就不得這樣行事。為此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十二章裡說：「屢次那些誓願服事天主的人，有的來自僕役的地位，有的來自鄉間生活，有的是做工的，以及像一般的老百姓那樣勞動的。關於這些人，看不出他們究竟是存心來服事天主，還是想逃避貧苦辛勞的生活，想自由自在地吃穿，尤其是想受那些本來輕視和慢待他們的人的尊敬。所以，這樣的人，不得以身體軟弱為藉口，而不勞動工作；因為可用他們以前的生活來證明的。」後來第二十五章他又說：「如果他們不願意工作，就不應該吃飯。因為富者虔誠自謙，並不是為使窮人可以驕傲自大。的確，在這（修會）生活裡，絕對不應該使（原先的）議會的議員勞苦工作，卻使（原先的）工人安閒無事。那些原是產業的主人者，放棄了自己的快樂享受，到這裡來，並不是為使一些農夫在這裡過優遊的生活。」

**釋疑** 1.那些權威的話，是指在必要的時候；就是說，沒有別的方法可以救濟窮人。因為，在這樣的時候，不僅不可以取用施捨之物，而且連自己所可能有的東西，也應該拿去救濟窮人。

2.神長有權講道，是由於自己的職責；至於會士可以講道，則可能是由於受託。這樣，當他們在上主的田園裡工作的時候，可以藉此生活，如同在《弟茂德後書》第二章5節裡所

說的：「勞苦的農夫，理當先享受產物。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是指講道者，在教會的田園裡，用天主的話作鋤頭，耕耘聽眾的心。」

那些協助講道者的人，也可以靠施捨來生活。爲此，關於《羅馬書》第十五章27節的「外邦人既分沾了他們的神恩，也就該在物質上扶助他們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即（扶助）那些從耶路撒冷派遣講道者的猶太人。」

不過，還有其他的理由，使人應受信徒們的供養，如同上面正解所講過的。

3. 在其他方面情形都相同時，施予比受施更好。不過，爲了基督，捐出或放棄自己所有的一切，而接受少許的東西，以維持生活，比把一些東西特別施予給窮人更好；這從前面第一八六題第三節釋疑6.講過的，就可以明白的。

4. 接受禮物，以增加自己的財產，或者由別人接受自己所不應得的供養，既無益處，又無必要，那麼可能是犯罪的機會。可是，對會士來說，並沒有這樣的情形；這從以上正解所講過的，就可以知道的。

5. 有些會士靠施捨來生活，而不勞動工作，如果顯然有著需要和益處，那麼爲此而心生反感的，並不是那些軟弱的人，而是像法利塞人那樣居心不良的人。主在《瑪竇福音》第十五章14節裡教訓說，這些人的反感是不必重視的。不過，如果沒有明顯的必要和益處，那麼就會使軟弱的人反感。至於那些閒著無事，坐享公用之物的人，也能同樣引起人的反感。

## 第五節 會士是否可以行乞

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎不可以行乞。因為：

1. 奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十八章裡說：「極其狡猾的仇敵，到處佈置這麼多的偽善者；他們身穿隱修士會衣，周行各地。」後來他又接著說：「他們人人都討取，人人都索求，或是要求物品，藉貧窮以圖利，或是索取報酬，以聖德為面具。」所以，會士以行乞為生，是應予排除的。

2. 此外，《得撒洛尼前書》第四章11節說：「你們要親手勞作，就如我們所吩咐過你們的，好叫你們在外人前來往時有光采，不仰仗任何人。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「所以，應該勞動工作，不可空閒無事；因為這在外教人看來，是光明正大的事。你們也不要貪圖別人的東西，更不可乞討或取拿什麼物品。」關於《得撒洛尼後書》第三章10節的「誰若不願意工作」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上也說：「宗徒要天主的僕人勞動工作，以維持生活，免得迫於貧窮，而求乞必要之物。」可是，這是行乞。所以，不親手勞作，而去行乞，這是不可以的事。

3. 此外，凡是法律所禁止的，且相反義德的事，非會士所應該做的。可是，行乞為天主的法律所禁止；因為《申命紀》第十五章4節說：「在你們中間，絕對不可有窮人和乞討者。」又《聖詠》第三十七篇25節說：「從未見過正義的人被棄掉，也未見過他的後裔行乞討。」可是，按照民法，身體健全的乞丐應受處罰，如同在《猶斯底尼安法典》（Codicis Iustin）卷十一第二十六題第一條，「論身體健全的乞丐」（De Validis Mendicantibus）那一章裡所記載的。所以，會士不宜行乞。

4. 此外，「羞恥是關於可恥的事」，如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章所說的。可是，盎博羅修在《論神

職職務》卷一第三十章裡說：「羞於乞討，表示出身良好。」所以，行乞是可恥之事，非會士所宜做的。

5.此外，按照主的規定，宣講福音的人，最宜於靠施捨來生活，如同前面第四節已經講過的。可是，他們不宜行乞；因為關於《弟茂德後書》第二章6節的「勞苦的農夫」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「宗徒願意宣講福音的人明瞭，向那些他所辛勤服務的人，索取必需的東西：並不是求乞，而是權利。」所以，會士似乎不直行乞。

**反之** 會士們宜於效法基督而生活。可是，基督曾行乞過，如同《聖詠》第四十篇18節所說的：「但我是行乞而窮苦者。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「基督這樣描述自己，是根據奴僕的形態。」下面又說：「行乞者，是向他人求乞者；窮苦者，則是自己有所不足者。」另如《聖詠》第七十篇6節說：「我實在貧困而又窮苦。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「我實在貧困，即乞求者；而又窮苦，即自己所有不足者，因為我沒有世上的財富。」熱羅尼莫在一封信裡也說：「小心！既然你的主（即基督）曾經行乞，你就不可聚斂別人的財物。」所以，會士們可以行乞。

**正解** 我解答如下：關於行乞，可以注意兩件事。第一，從行乞這個行為的本身方面來看：它本身附有一種卑下的性質。的確，人間最卑下的，似乎就是那些人，他們不僅是貧窮，而且是這樣貧乏，竟然必須向別人求得生活的必需品。為此，有人為了謙遜而行乞，這是值得稱讚的事；就如他們也採用其他屬於卑下的事情，好像當作消滅驕傲最有效的藥物。這驕傲就是他們想用榜樣來加以消滅的，或在自己身上，或在別人身上。正如因熱度過高而起的疾病，最好是用超冷的東西來治療；同樣，傾向驕傲

的偏情，最好是用那些看來很卑下的事來治療。爲此，在《教會法律類編》第二部第三十二案例第三題「論懺悔」第二編之「誰若曾一次」一章裡，這樣說：「這就是謙遜的訓練：即誰若從事卑微的工作，做下賤的服務；因爲，這樣可以治癒人性驕傲、貪圖虛榮的毛病。」爲此，熱羅尼莫在《書信》第七十七篇「致奧采阿諾書」（Ad Oceanum）裡，讚揚法比奧拉（Fabiola）這樣的行動；因爲「她冀願爲了基督，把自己的財物同時分施出去之後，接受別人的施捨。」這也是聖阿肋修（Alexius）所實行過的事：他爲了基督，放棄了自己所有的一切，而以能夠接受自己僕人的施捨爲樂。在《教父行傳》（Vitae Patrum）卷五第六篇裡，關於聖阿瑟紐（Arsenius）這樣說：他因迫於需要，必須行乞，而感謝（上主）。爲此，有些人因犯了重罪，而受命行乞朝聖，作爲補贖。不過，由於謙遜一如其他的德性，不可不合節度；所以，爲了修謙德而行乞，也應該合乎節度，免得一個人因此而犯貪婪，或任何其他不當的事。

第二種看法，是從行乞者所得之物那方面來看行乞。這樣，一個人可能是爲了兩種原因而行乞。一種原因是，由於貪圖財物，或者想過閒逸無事的生活；這樣的行乞是不可以的。另一種原因是，由於需要，或爲了益處而行乞。由於需要，例如：一個人除非行乞，就不能用別的方法來獲得生活的必需品；爲了益處，例如：一個人想做一樁有益的事，如果沒有信徒們的捐助，就做不成功。譬如說，要求捐助，以便造橋，或興建教堂，或做任何有利於大眾的事，如：使學者能研究智慧的學問。這樣，不管是俗人，或是會士，都可以行乞的。

**釋疑** 1. 奧斯定在那段文字裡，明確地是在談論那些由於貪婪而行乞的人。

2. 第一個註解，是在談論因貪婪而行乞；這從宗徒的

話，就可以證明的。第二個註解，則在談論那些沒有什麼有益的工作，卻索取生活必需品，好能過閒逸無勞的生活。不過，誰若不管怎樣，過著有益的生活，就不是游手好閒，無所事事地度日。

3. 天主法律裡的那個命令，並不是禁止人行乞，而是禁止富人這樣吝嗇，以致有人因此迫於貧困，而不得不行乞。至於民法之處罰身體健全的乞丐，因為他們行乞不是爲了什麼益處或需要。

4. 可恥有兩種：一種是屬於不道德的可恥；一種則是屬於外面缺點的可以恥，譬如說：病弱或貧窮，爲人是可恥的事。行乞也是這種可以恥的事。爲此，它不屬於罪過，卻能屬於謙德，如同上面正解所講的。

5. 講道者理應接受那些聽道者的供養。不過，如果講道者願意求乞，把所得的東西不是當作自己應得的（報酬），卻當作聽道者自動捐贈的（施捨），這就是益處更大的事。

## 第六節 會士是否可以穿用比別人較爲粗劣的衣服

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 會士似乎不可以穿用比別人較爲粗劣的衣服。因爲：

1. 按照宗徒在《得撒洛尼前書》第五章22節裡所說的，我們應該「遠避各種壞的東西」。可是，粗劣的衣服是壞的東西。的確，主在《瑪竇福音》第七章15節裡說：「你們要提防假先知！他們來到你們跟前，外披羊毛。」關於《默示錄》第六章8節的「我就看見，出來了一匹青馬」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「魔鬼因見自己，不管是用明顯的痛苦，或是用公開的異端，都一無所成，便派遣假弟兄，穿著會衣，外貌看來好像黑馬和紅馬，破壞信仰。」所以，會士似乎不應該穿用粗劣的衣服。

2.此外，熱羅尼莫在《書信》第五十二篇「致奈波嘉努書」(Ad Nepotianum)裡說：「不要穿黯淡的(即黑色的)衣服，如同也不要穿白色的衣服一樣；裝飾與污穢，同樣都要遠避。因為前者顯有享樂的意味，後者則帶有虛榮的色彩。」既然貪圖虛榮的罪過，比享受快樂的更重，所以，那些本來應該追求完善的會士，理應避免粗劣的衣服，甚於貴重的衣服。

3.此外，會士最應該致力於克己苦身的補贖神工。可是，在實行時，外面不應該顯出憂戚的面色，反而應該表示快樂的樣子；因為主在《瑪竇福音》第六章16節裡說：「幾時你們禁食，不要如同假善人一樣，面帶愁容。」後來(第17節)祂又接著說：「至於你，當你禁食時，要用油抹你的頭，洗你的臉。」奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十二章裡，解釋這話說：「在這一章裡，最應該注意的，不僅是那些輝煌富麗的形體東西，就是那些污穢悲慘的東西，也可能潛藏著驕矜自滿之氣。而且，愈是借著服事天主的名義來哄騙，危險也愈大。」所以，會士似乎不應該穿較為粗劣的衣服。

**反之** 宗徒在《希伯來書》第十一章37節裡說：「披著綿羊或山羊皮到處流浪。」「註解」(拉丁通行本註解)上說：「例如厄里亞和其他的人。」在《教會法律類編》第二十一案例第四題裡說：「如果發見有人譏笑那些身穿粗劣會衣者，應該加以糾正。古時所有的聖人賢士，行止常穿平凡粗劣的衣服。」

**正解** 我解答如下：如同奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章裡所說的，關於一切外面的事物，「罪過不是在於使用這些事物，而是在於使用者的慾念。」為分辨清楚這一點，必須注意，對於粗劣或無華的衣服，可有兩種看法。第一，是人心理狀態或其處境的一種徵象；因為，如同《德訓篇》第十九章27

節所說的：「人的服裝，表示他的為人。」如此，衣服粗劣，有時表示憂傷。是故，人在悲痛中時，往往穿用比較粗劣的衣服；反之，如在慶祝和高興的時候，則用較為華麗的衣服。如同《約納》第三章6節，關於尼尼微國王，說他「披上苦衣」，就是明證。又如《列王紀上》第二十一章27節，記述阿哈布「身穿麻衣」。

有時穿粗劣的衣服，表示輕視世上的榮華富貴。為此，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「污穢的衣服就是心靈潔白的標記，粗劣的長袍就是輕視世俗的明證；只要心神不爲此而自滿，言語不與衣服相背。」

爲了以上這兩個理由，穿用粗劣的衣服，適合於會士；因爲修會原就是克己補贖和輕視世榮的身分。

不過，一個人可能是爲了三種目的，才給人做這樣的表示。第一，爲了自謙。的確，正如人心因著華麗的衣服而自驕，同樣因著卑劣的服裝而自下。爲此，上主關於那個「身穿麻衣」的阿哈布，對厄里亞說：「阿哈布在我面前自卑自賤，你看見了沒有？」如同在《列王紀上》第二十一章29節裡所說的。第二，爲了給人樹立榜樣。爲此，關於《瑪竇福音》第三章4節的「若翰穿著駱駝毛做的衣服」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「宣講懺悔的，穿著懺悔的苦衣。」第三，爲了虛榮，如同奧斯定所說的：「就是那些污穢悲慘的東西，也可能潛藏著驕矜自滿之氣。」（參看質疑3.）所以，爲了前面的兩種目的，而穿用可賤的衣服，是值得稱讚的事。至於爲了那第三種目的而這樣做，就有罪。

對於粗劣無華的衣服，第二種看法就是把它看作是出於慳吝或疏忽而造成的。如此，則它也屬於罪惡。

**釋疑** 1.衣服粗劣本來並沒有什麼惡的性質，反而含有一種善

的性質，即輕視世榮。所以，是壞人把自己的邪惡，藏在粗劣的衣服之下。爲此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第二十四章裡說：「羊不應該爲此而厭惡自己的外衣，即因爲狼屢次用它們來掩飾自己。」

2. 熱羅尼莫在那裡，是在談論爲了貪圖人世的虛榮，而穿粗劣的衣服。

3. 按照《瑪竇福音》第六章1節主的教訓，人在從事神聖的工作時，不可爲了想在人前顯耀，而做什麼工作。尤其是在一個人做一件新奇的事時，最容易會發生這種情形。爲此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十三講，關於第六章5節說：「祈禱時，不可做出一些新奇的事，引人注目，如或高呼，或捶胸，或伸展雙手。」也就是說，這樣的新奇行動，引人注意觀看。不過，並非所有新奇而引人注意觀看的事，都是值得指責的；因爲它可能做得對，或做得不對的。爲此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十二章裡說：「誰若在明認對基督的信仰時，不是迫於必要，而是自願穿異常貧賤卑污的衣服，以致引起別人對自己的注目；那麼，從他別的工作上可以知道，他這樣做是由於輕視華飾呢，還是存有一種貪圖虛榮的心。」可是，會士會這樣做，似乎絕非存有什麼貪圖虛榮的心，因爲他們穿這種粗劣的會衣，是把它當作自己誓願的標記；他們以此誓願，誓許輕視世物。

## 第一八八題

### 論修會的區別

一分爲八節一

然後要討論的是修會的區別（參看第一八六題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、是否有各種不同的修會，或者只有一種。
- 二、是否可以成立一個從事行動生活之工作的修會。
- 三、是否可以成立一個從事戰爭的修會。
- 四、是否可以成立一個專爲講道，以及從事類似之工作的修會。
- 五、是否可以成立一個研究學術的修會。
- 六、專務靜觀或靜思生活的修會，是不是比那專務行動生活的修會更好。
- 七、公有的一些東西，是否減損修會的完善。
- 八、獨修的修會是否優於那些過公共生活的修會。

#### 第一節 是否只有一種修會

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎只有一種修會。因爲：

1. 在那十全十美之物裡，不可能有差別不同之處；爲此，只能有一爲首的至大之善，如同在第一集第十一題第三節裡已經講過的。可是，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第十八篇裡所說的：「幾時一個人將其所有一切，整個的生命，以及所知一切，都獻給全能的天主，這就是全燔祭。」沒有這種全燔祭，就不能說是修會。所以，似乎沒有許多種修會，只有一種修會。

2.此外，凡是在本質上相同的，只在附屬的事物方面偶然地不同。可是，沒有修會本質所應有的三誓願，就沒有什麼修會了，如同前面第一八六題第六及第七節已經講過的。所以，修會並無種類的不同，只有偶然的差別而已。

3.此外，完善的身分是會士和主教所都有的，如同前面第一八四題第五節已經講過的。可是，主教的職位到處只有一種，並無種類的區別。爲此，熱羅尼莫在《書信》第一四六篇「致厄萬德祿主教書」(Ad Evandrum Episcopum)裡說：「主教無論是在什麼地方，在羅馬也好，在歐古比塢(Eugubium，即義大利之Gubbio)也好，在君士坦丁也好，在勒吉塢(Rhegium，即義大利之Reggio)也好，都有同樣的服務和同樣的司祭職。」所以，爲了同樣的理由，也只有同一樣的修會。

4.此外，教會應該把那些可能造成混亂的事除去。可是，多種不同的修會，似乎會在教民之間，造成某種混亂，如同《教宗額我略九世諭令》卷三第三十六題第九章「論隱修士及詠禱司鐸會會士的身分」的諭令所說的。所以，似乎不應該有許多種不同的修會。

**反之** 《聖詠》第四十五篇10及15節卻描述說，「身穿五光十色(各式各樣)的繡衣華服」，這屬於王后的裝飾。

**正解** 我解答如下：從前面第一八六題第七節和第一八七題第二節已經講過的，就可以知道，修會的身分是一種訓練，使人實習修完善的愛德。可是，人所能做的愛德工作，有各種不同的種類，實行的方式也各不相同。爲此，修會可有兩種分法。一種分法，是按照它們不同的宗旨，例如：一種修會是爲招待旅客的，另一種修會則是爲訪問或贖回俘虜的。另一種能使修會不同的分法，是按照它們不同的訓練方式，例如：關於克己苦

身，一個修會是用禁食，另一個修會則用體力勞動，或用赤貧，或用其他類似的方法。不過，既然「在任何事上，目的是最重要」，所以修會的不同，更要看修會所有的不同目的，而不太看修會不同的訓練方式。

**釋疑** 1. 一個人必須完全奉獻自己，來為天主服務，這是一總的修會都有的。為此，在這方面，各修會之間並沒有什麼分別。就是說，並不是在這個修會裡，一個人可以保留一些屬於自己的這樣的東西；在那個修會裡，則可以保留一些別的東西。可是，修會之間的不同，是按照人為天主服務所能有的不同事物，以及按照人對此所能有的不同準備。

2. 屬於修會本質的三誓願，都與修會的訓練或實習有關，它們有如是最主要的事，其餘的一切，都可以歸在它們之下，如同前面第一八六題第七節釋疑2.已經講過的。可是，一個人為了遵守其中任何一個誓願，可以以各種不同的方式來準備自己，例如：為了遵守貞潔誓願，一個人可以用隱居獨處來準備自己，或用禁食，或用公共生活，或用許多其他類似的方法。由此可見，屬於修會本質的三誓願雖屬共有，卻可以與各種修會的不同，並行不悖：一方面由於不同的準備，另一方面也由於不同的宗旨，如同上面正解所講的。

3. 關於與完善有關的事物方面，主教是主動者，會士卻是被動者，如同前面第一八四題第七節已經講過的。可是，連在自然界，也是主動者愈是高級，就愈是歸一；至於被動者，則各自不同。為此，只有一種主教的身分地位，可是卻有多種不同的修會身分地位，這是合理的。

4. 混亂相反區別和秩序。所以，假如有許多不同的修會，都有同樣的宗旨和（實習）方式，既無益處，又無必要，那麼就會因有許多修會，而造成混亂。是以，為了避免發生這

樣的事，有這適當的規定：除非經由教宗的權力（批准），不得成立新的修會。

## 第二節 是否應該成立一個修會，以從事行動生活的工作

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該成立任何修會，以從事行動生活的工作。因為：

1. 凡是修會，都屬於完善的身分，如同前面第一八四題第五節，以及第一八六題第一節已經講過的。可是，修會身分的完善，在於靜觀或靜思天主之事。因為狄奧尼修在《教會階級論》第六章裡說：「他們（會士）之得名，是由於他們侍奉及服事天主，過著一種專一而獨特的生活，使他們藉著專心於神聖地縈思（即靜觀或靜思）不可分的事物，而臻於肖似天主的合一，以及天主所愛的完善。」所以，似乎不可成立任何修會，以從事行動生活的工作。

2. 此外，在《教會法律類編增補》之「論備修」篇的「Ea parte」一章裡說：「關於隱修士和詠禱司鐸會會士，似乎可以做同樣的判斷。」又在「論隱修士身分」篇的「Quod Dei timorem」一章裡說：「不可認為他們（詠禱司鐸會會士）與聖善的隱修士不同。」關於所有其他的會士，似乎也有同樣的情形。可是，隱修士的修會是為過靜觀生活而成立的。為此，熱羅尼莫在《書信》第五十八篇「致包林書」裡說：「如果你願意成為你所謂的『隱修士』（即獨居者），那麼你留在城市裡做什麼呢？」在《教會法律類編增補》的其他幾條諭令裡，如：「De Renuntiatione」篇的「Nisi cum pridem」章，以及「De Regular」篇的「Licet quibusdam」章也有相同的思想。所以，似乎一總的修會，都是為靜觀生活的，卻沒有一個修會，是為行動生活的。

3. 此外，行動生活與現在的世俗有關係。可是，一總的

會士都離棄了世俗。爲此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第十八篇裡說：「凡離棄現世的世俗，而盡力行善的，有如已經離去了埃及，在曠野裡獻祭。」所以，似乎沒有一個修會，可以是爲行動生活的。

**反之** 《雅各伯書》第一章27節卻說：「在天父前，純正無瑕的虔誠（religio，亦有宗教及修會的意義），就是看顧患難中的孤兒和寡婦。」可是，這是屬於行動生活的事。所以，修會可以適當地以行動生活爲宗旨或目的。

**正解** 我解答如下：如同之前第一八七題第二節已經講過的，修會的身分是爲修完善的愛德；而愛德包括愛天主和愛近人。靜觀生活只願專務服事天主，是直接屬於愛天主的事。至於行動生活，則幫助近人的需要，是屬於愛近人的事。正如是爲了天主，而用愛德去愛近人；同樣，對近人所施的服務，也及於天主，如同《瑪竇福音》第二十五章40節所說的：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。」爲此，這些對近人所施的服務，以它們訴及天主來看，所以說得上是一種祭獻，如同《希伯來書》第十三章16節所說的：「至於慈善和施捨，也不可忘記；因爲這樣的祭獻，是天主所喜悅的。」由於向天主獻祭，原本是屬於宗教（religio）的事，如同前面第八十一題第一節釋疑1，以及第八十五題第三節已經講過的。所以，有些修會（religio）以從事行動生活的工作爲目的，這也是適當的。爲此，在賈西盎的《教父靈修談話》第十四篇第四章裡說，隱修院長奈斯德羅士（Nesteros）把修會的工作分爲好幾種。他說：「有些會士所最重視的是隱居曠野，清心寡慾；有些卻致力於教導弟兄和管理隱修院；有些則以在客棧裡（即在招待旅客的地方）服務爲樂」。

**釋疑** 1. 有人爲了天主，而從事行動生活的工作，給近人服務，這也是「侍奉及服事天主」，如同上面正解所講的；同時，這也無損於「獨修的生活」。這不是說，一個人不與別人往來；而是說，一個人以獨特的方式，奉行那些有關服事天主之事。既然會士是著眼於天主而從事行動生活的工作，所以他們的行動是由靜觀天主而來的。爲此，他們並不是完全喪失靜觀生活的成果。

2. 關於隱修士和所有其他修會的會士，都有同樣的情形，這是指一總的修會所都有的事來說的，例如：會士都要完全獻身於服事天主，都要遵守那些屬於修會本質的誓願，都要避免過問世俗的事務。然而，同樣這種情形，不應該擴及關於其他爲隱修院所特有的事物方面，即他們誓許以靜觀生活爲目的的那些事物方面。爲此，在前面所引證的「論備修」的諭令裡，並不是絕對地或單純地說：「關於詠禱司鐸會會士和隱修士，可以做同樣的判斷」；而是說：「針對上述的事」，即「不可在爭訟時，擔任律師的職務」一事。在所引證的「論隱修士身分」的諭令裡，先說了「不可認爲詠禱司鐸會會士與隱修士不同」之後，又接著說：「不過，他們（詠禱司鐸會會士）遵守較寬的會規。」由此可見，他們並不是必須遵守隱修士所應遵守的一切。

3. 一個人可以用兩種方式，留在世俗中的：第一，是因爲置身其中；第二，是因爲內心留戀世俗。爲此，《若望福音》第十五章19節主對自己的門徒們說：「我從世界中揀選了你們。」可是，《若望福音》第十七章11節祂對父談到他們時，卻說：「他們仍在世界上，我卻到你那裡去。」所以，從事行動生活的會士們，雖然置身在世俗中，可是他們的心並不留戀世俗；因爲他們處理外面的事，不是好像想在世俗中尋求什麼，卻只是爲了服事天主。的確，他們「享用這世界，好像不

享用似的」，如同《格林多前書》第七章31節所說的。爲此，《雅各伯書》第一章27節，說完了「純正無瑕的虔誠（religio，宗教、修會），就是看顧患難中的孤兒和寡婦」這話之後，也接著說：「保持自己不受世俗的玷污」，這就是說，不要留戀世俗的事物。

### 第三節 是否可以成立爲戰爭的修會

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以成立爲戰爭的修會。因爲：

1.所有的修會都屬於完善的身分。可是，主在《瑪竇福音》第五章39節裡所說的，「我對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」，這話屬於基督徒生活的完善，卻與兵役背道而馳。所以，不可以成立任何爲戰爭的修會。

2.此外，參加身體方面的戰鬥，比在爭訟時的口舌之辯，更爲嚴重。可是，禁止會士擔任律師的職務，如同前面所引證的「論備修」的諭令所說的。所以，遠更不可成立一個爲戰爭的修會。

3.此外，修會的身分是懺悔贖罪的身分，如同前面第一八六題第一節釋疑4.，以及第一八七題第六節已經講過的。可是，按照法律，懺悔贖罪者不得參軍作戰；因爲《教會法律類編》中「論懺悔」第五編第三章說：「這是完全相反教會規則的事，在懺悔贖罪之後，再去參加世俗的戰爭。」所以，不可以合理地成立任何爲戰爭的修會。

4.此外，不可以成立任何修會，去做不義之事。可是，依希道在《語源學》卷十八第一章裡說：「正義之戰是因君王之命而進行的。」既然會士是一些沒有公職的人士，所以他們似乎不得進行戰爭。爲此，不得爲此而成立一個修會。

**反之** 奧斯定在「致博義書」裡說：「不要以為參加戰爭的人，沒有一個是中悅天主的。在這樣的人中間，曾有聖王達味；上主為他作了重大的見證。」（《書信集》第一八九篇）可是，成立修會的目的，就是使人中悅天主。所以，並沒有什麼禁止成立一個為戰爭的修會。

**正解** 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，不僅是為靜觀生活的工作，可以成立一個修會，而且也可以是為行動生活的工作，只要這些工作與援助近人和服事天主有關，而不是與保存一件屬於世界的東西有關。可是，軍人的職務可能是為援助近人，不僅是為了一些個人，而且也是為了保衛整個國家。為此，在《瑪加伯上》第二章2及3節裡論及瑪加伯，說：「他高興為以色列作戰，增加了自己百姓的光榮。」軍人的職務，也可以是為了保存敬主之禮。為此，在同處第21節，又接著記述猶大的話，說：「我們是為保護我們的性命和我們的法律而戰。」後來在第十三章3節裡，息孟說：「你們都知道，我與我兄弟及我父全家，為法律，為聖所所經的戰爭。」為此，可以適當地成立一個為戰爭的修會，不是為了什麼世俗之事，而是為了衛護敬主之禮，以及大眾的福祉；或者也為了救助窮人和被壓迫者，如同《聖詠》第八十二篇4節所說的：「你們應拯救弱小及窮苦的人，由惡人的爪牙拯救他們。」

**釋疑** 1. 一個人之不反抗惡，可有兩種方式。一種方式，是容忍自己所受的侮辱。幾時這樣做，有助於使人得救，那麼這可能是屬於完善的事。

另一種方式，是毫無反應地聽讓別人受辱。這屬於不完善；如果一個人能夠適當地反抗那侮辱別人的人，卻不反抗，也可能是一種罪過。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第

二十七章裡說：「勇敢地以戰爭來保衛祖國，而抵抗異族，或勇敢地保護家中的弱小，或救助友伴免受盜賊的傷害，這樣的勇敢是完善的義務。」如同主在《路加福音》第六章30節同一機會所說的：「有人拿去你的東西，別再索回。」可是，如果一個人不索回那些屬於別人的東西，假使他有此責任的話，就犯罪。的確，一個人贈送自己的東西，固然是一件值得稱讚的事；然而贈送別人的東西，則不然。至於那些屬於天主的東西，就遠更不可忽視了；因為，「假裝不見天主所受的侮辱，是大不敬」，如同金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第五講，關於第四章十節所說的。

2.爲了俗務而執行律師的職業，固然相反任何一個修會；可是，誰若按照自己神長的安排，爲了自己的隱修院，而做這樣的工作，就不相反了，如同在同一條諭令裡後來所說的。爲了保護窮人或寡婦，也不相反。爲此，在《教會法律類編》第八十八編第一章裡說：「神聖會議決定，以後沒有一個神職人員可以經營財產，或過問俗務，除非是爲了看顧弱小」等等。同樣的，爲了一件俗務而作戰，固然相反任何一個修會；可是，爲了敬事上主而作戰，就不相反了。

3.禁止懺悔贖罪者參加世俗的戰爭。可是，爲了敬事天主而作戰，則可把它加諸一人，作爲補贖；如同命人爲衛護聖地而作戰，就是明證。

4.成立爲作戰的修會，並不是使會士們可以自動去作戰，而只是因君王或教會的權力而作戰。

## 第四節 是否可以成立一個為講道或聽告解的修會

有關第四節，我們討論如下：

276

——  
神學大全·第十一冊：  
論特殊恩寵、生活和身分

**質疑** 似乎不可以成立一個為講道或聽告解的修會。因為：

1. 在《教會法律類編》第二部第七案例第一題第四十五條裡說：「隱修士的生活，表示服屬和受教，而不是施教、掌管或牧養別人。」關於其他的會士，似乎也有同樣的情形。可是，講道和聽告解是牧養和教導別人。所以，不可以為從事這樣的工作，成立一個修會。

2. 此外，成立一個修會的宗旨，似乎是最為這個修會所專有的，如同前面第一節已經講過的。可是，上述的那些行為，不是一般的會士所專有的，而更好說是神長們所專有的。所以，不可以為了要做那樣的行為，成立一個修會。

3. 此外，把講道和聽告解的權利，交給無數的人，這似乎是不適宜的。可是，在修會裡收錄的人數，沒有一定的限制。所以，為了要完成上述的那些行為，而成立一個修會，是不適宜的。

4. 此外，講道者的生活費，應該由基督的信徒來供給，如同在《格林多前書》第九章裡所說的。所以，如果把講道的職務，託給一個專為此事而成立的修會；那麼，基督的信徒就必須供給無數人的生活費，這將是他們沉重的負擔。所以，不可以成立一個修會做這種工作。

5. 此外，教會的措施應該遵照基督的措施。可是，基督先派遣十二位宗徒前往講道，如同《路加福音》第九章1及2節所記載的；後來祂又派遣了七十二位門徒，如同《路加福音》第十章1節所記載的。那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「主教代表宗徒；代表七十二位門徒的，則為次級的司鐸。」即負有牧靈責任的司鐸。所以，在主教和堂區司鐸以外，不應該為講道或聽告解而成立一個修會。

**反之** 在賈西盎的《教父靈修談話》第十四篇第四章裡，奈斯德羅士隱修院長（Abbas Nesteros）在討論各種不同的修會時，這樣說：「有些（會士），選擇了看顧病人的工作，有的則致力於救護那些受苦和被壓迫的人：或從事教育，或調濟窮人；因著他們的熱愛和慈悲，他們受到許多偉大崇高人物的敬重。」所以，正如可以成立一個修會為看顧病人；同樣，也可以成立一個修會，為講道和做其他類似的工作，以教導民眾。

**正解** 我解答如下：如同前面**第二節**已經講過的，可以適當地成立一個修會，為從事行動生活的工作，只要這些工作的目的是為造福近人、服事天主，以及保存敬主之禮。可是，藉著那些屬於靈魂之神性生命的事，比藉著那些供應肉體需要的事，更能造福近人；正如屬神或神性之事，遠遠勝過屬於肉體或物質之事一樣。為此，如同前面**第三十二題第三節**已經講過的，精神的施捨勝過物質的施捨。這也更與服事天主有關，因為「沒有比熱心救靈，更中悅天主的祭獻」，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第十二篇裡所說的。用精神的武器保護信徒，抵抗異端邪說，以及魔鬼的誘惑，也比用物質的武器保護教民，更為重要。為此，成立一個修會，為從事講道，以及其他種種救靈的工作，是一件極適當的事。

**釋疑** 1. 凡藉別人的權能而行事者，是有如工具而行事。身為執事或輔佐者的人，則好比「活的工具」，如同哲學家在《政治學》卷一第二章裡所說的。為此，誰若因神長的權力而講道，或做其他類似的事，並沒有超越了「受教」或「服屬」的等級，即會士應有的等級。

2. 正如成立某些修會為作戰，不是使他們以自己的權力去作戰，而是以負責其事的君王或教會的權力，如同前面**第三**

節釋疑4.已經講過的；同樣，成立一些修會為講道和聽告解，也不是讓他們以自己的權力去講道和聽告解，而是以負責其事的高級或低級神長的權利。這樣，協助神長從事這類工作，是這種修會所專有的事。

3.神長並不是准許這樣的會士，使他們之中，不管是誰，都可以講道或聽告解；而是應由管理這些修會的長上們酌量處理，或由神長自己決定。

4.信徒們根據教律所定的義務，除了應給正權的（ordinarii）神長供應生活費之外，並無供養別人的責任。為此，正權的神長可以接受信徒們什一等捐獻，以及教會其他的收入。不過，誰若願意給信徒們免費提供這樣的服務，如果不是以權力向他們索取生活費，就不會因此而加重信徒們的負擔，因為信徒們可以自由做這種物質的供應。他們對於這件事，雖然沒有法律的責任，可是負有愛德的責任。不過，也不必這樣做，「使別人輕鬆，叫自己為難」，如同《格林多後書》第八章13節所說的。

可是，如果沒有人願意免費提供這樣的服務，那麼正權的神長，假使自己不足以應付，就應該尋找其他適當的人擔任其事，並給他們生活費。

5.代表七十二位門徒的，不僅是那些堂區司鐸，而且也是任何其他低於主教職位，而協助主教工作的人。的確，聖經上並沒有說：主給七十二位門徒指定了某些固定的堂區；卻只是說：「主派遣他們，在祂前面，到祂自己將要去的各城各地去」。可是，除了正權的神長以外，過去也曾取用其他的人，使他們擔任這樣的職務，這是適當的；因為教民人數眾多，不易找到足夠的工作人員，將他們分配給各地的民眾。就如在有些地方，由於世上的君王不足以抵抗外教人，也必須成立一些為作戰的修會一樣。

## 第五節 是否應該成立一個研究學問的修會

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該成立一個研究學問的修會。因為：

1.《聖詠》第七十一篇15及16節說：「因為我不知文字，我要稱揚我天主的偉大德能。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是指基督的德能。」可是，基督德能的完善，似乎是最與會士有關的事。所以，研究學問不是他們的事。

2.此外，凡是造成分裂的原由，對集合於統一的和平之中的會士來說，是不適宜的。可是，研究學問造成分裂；為此，在哲學家之間，形成了各種派別。所以，熱羅尼莫在《弟鐸書註解》關於第一章5節裡說：「昔日，因魔鬼的唆使，給宗教團體帶來了學習研究，而在民眾之間引起了這樣的話：我是屬保祿的，我是屬阿波羅的，我是屬刻法的（《格林多前書》第一章12節）」等等。所以，似乎不應該成立一個為研究學問的修會。

3.此外，基督宗教的信仰，應與外邦人的信仰不同。可是，在外邦人那裡，有些人信仰哲學。就是到了今天，也有些俗人，被稱為某某學問的信仰者。所以，會士不適於研究學問。

**反之** 熱羅尼莫在《書信》第五十三篇「致包林書」裡，請他以隱修士的身分研讀說：「讓我們在世時，研讀那將在天上為我們繼續存在的學識。」後來他又說：「不管你尋求什麼，我都要努力同你一起知悉。」

**正解** 我解答如下：如同前面第二及第三節已經講過的，修會的宗旨，可以是為行動生活的，或靜觀生活的。在行動生活的工作之間，最主要的就是那些直接為拯救人靈的工作，如：講

道，以及其他類似的工作（第四節）。所以，修會之適宜於研究學問，可從三方面來說。第一，關於靜觀生活所固有的事；研究學問，對它可有兩種方式的幫助。第一種方式，直接地有助於靜觀或靜思；就是說，藉著照明理智。的確，我們現在所討論的靜觀生活，主要是為觀察天主之事，如同前面第一八〇題第四節已經講過的。研究學問可以引導人去觀察天主之事。為此，《聖詠》第二篇2節讚美義人，說：「晝夜默思上主的誠命。」又《德訓篇》第三十九章1節也說：「明智人必考究歷代古人的智慧，而專務先知的預言。」第二種方式是，研究學問也間接地有助於靜觀生活，即藉著清除靜觀的危險，即錯誤；那些不熟悉聖經的，在靜觀天主之事的時候，屢次就會遇到這樣的危險，如同在賈西盎的《教父靈修談話》第十篇第三章裡所記載的，塞辣比昂隱修院長（Abbas Serapion）由於思想簡陋，而陷在「神人同形主義」者的謬說裡，他們認為天主也有人的形貌。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷六第三十七章裡說：「有些人在靜觀時，越出了自己知識的限度，而淪入異端邪說之中。他們忽視謙遜地做真理的學徒，竟變成了謬論的祖師。」為此，《訓道篇》第二章3節說：「我在心中決意使我的肉身不喝酒，使我的心神嚮往智慧，而遠避愚昧。」

第二，對於從事講道和其他這類工作的修會來說，研究學問是一件必要的事。為此，宗徒在《弟鐸書》第一章9節裡，關於那應該負責管理這些工作的主教，這樣說：「堅持那合乎教理的真道，好能以健全的道理，勸戒並駁斥抗辯的人。」至於宗徒們沒有研究過什麼學問，卻被派往講道，這也無礙於事；因為，如同熱羅尼莫在《書信》第五十三篇「致包林書」裡所說的：「凡是別人按例都要靠學習和每天默思法律，才能得到的一切，聖神都給他們提供了。」

第三，關於任何修會都有的事那方面，研究學問也對修

會適宜。的確，它能助人遠避肉慾。爲此，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「你要喜愛研習聖經，你就不會喜愛肉慾的罪惡。」因爲，它能使心靈遠離污穢的思想；且因學習的辛勞，而能刻苦肉身，如同《德訓篇》第三十一章1節所說的：「爲正當之事不寐，使人肉身消瘦。」它也能消除對財物的貪戀。爲此，《智慧篇》第七章8節說：「財富與她（智慧）相較，分文不值。」又《瑪加伯上》第十二章9節也說：「我們卻不需要這些事」，即外面的援助，「因爲有我們手中的聖經作安慰。」此外，研究學問也能教人服從。爲此，奧斯定在《論隱修士之勞動》第十七章裡說：「願意讀經，卻不願意照著經上的話去做，這是何等的悖謬？」

由此可見，可以適當地成立一個爲研究學問的修會。

**釋疑** 1.那裡的註解，是在解釋關於研讀舊約法律的條文。宗徒在《格林多後書》第三章6節裡，論及這一法律的條文說：「文字叫人死。」爲此，「不知文字」，就是不贊成按字死解的割損，以及其他關於肉體方面的守則。

2.學習的目的是爲求得知識。沒有愛德的知識使人「自滿」，因而造成意見分裂，如同《箴言》第十三章10節所說的：「傲慢只有引起爭端」。可是，有了愛德，知識就能「建設」，且能產生和睦。爲此，宗徒在《格林多前書》第一章5節裡說：「你們在一切言論和知識上，都成了富有的。」後來，他在第10節裡又接著說：「你們眾人言談要一致，在你們中不要有分裂。」

不過，熱羅尼莫在那段文字裡，不是在討論研究學問，而是在研究分裂的意見——這些都是由那些信異端者和搞分裂者帶進基督的教會裡。

3.哲學家們信仰或致力於研究學問，是關於那些世俗的

學識。至於會士們所宜於做的，主要是致力於研究那屬於「合乎虔敬的真理」的學問，如同《弟鐸書》第一章1節所說的。研究其他的學識，與一生敬事上主的會士們無關，除非那些學識是為神聖的真道的。為此，奧斯定在《論音樂》卷六第十七章裡說：「我們既然認為，那些被異端者用理性和學識的虛偽承諾所欺騙的人，不應該對他們置之不理，所以我們著手慢慢地研究他們的行徑。不過，假如我們沒有看見教會有許多虔誠的子女，為了必須駁斥這些異端，也曾經這樣做過，我們就不敢做這樣的事。」

## 第六節 專務靜觀生活的修會，是不是比那從事行動生活工作的修會好

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 專務靜觀生活的修會，似乎並不是比那從事行動生活工作的修會好。因為：

1.在《教會法律類編增補》中的「論詠禱司鐸轉入修會」一章裡說：「正如大善勝過小善，同樣，公益勝過私益。在有這種情形之下，理應視教學勝過緘默，憂思勝過靜觀，操勞勝過安閒。」可是，志於更大之善的修會也更好。所以，以行動生活為宗旨的修會，比以靜觀生活為宗旨的修會好。

2.此外，一切的修會，目的都是為修完善的愛德，如同前面第一及第二節、第一八六題第七節，和第一八七題第二節已經講過的。可是，關於《希伯來書》第十二章4節的「你們還沒有抵抗到流血的地步」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在今生的愛，沒有比殉道聖人所達到的愛，更為完善的；他們與罪惡爭鬥，竟然到流血的地步。」（參看奧斯定，《證道集》第一五九篇第一章）可是，爭鬥到流血的地步，是那些作戰修會的事；而這樣的修會卻屬於行動生活。所以，這樣的修會似乎最好。

3.此外，一個修會愈嚴，似乎也愈好。可是，有些行動生活的修會，其會規並非不能比靜觀生活的更嚴。所以，它們也更好。

**反之** 主在《路加福音》第十章42節裡說，瑪利亞所選擇的那一份，即象徵靜觀生活的那一份，是「更好的一份」。

**正解** 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，一個修會與另一個修會不同，主要是看它們的宗旨，其次是看它們的實行或練習。由於一件東西，除非是根據它與另一東西相異之點，就無法說它比另一東西好；所以，一個修會之優於另一個修會，主要地固然是看修會的宗旨，但次要地也是看實行或練習。可是，這兩項比較，可以採用不同的方式。的確，按照宗旨來做的比較是絕對的，因為宗旨或目的是為了本身而被追求；按照實行或練習來做的比較卻是相對的，因為練習之被追求，不是為了自己本身，而是為了宗旨。所以，一個修會之優於另一個修會，因為它有絕對更好的宗旨，或是由於這宗旨是一種更大的善，或是由於它指向更多的善。如果宗旨相同，那麼，評斷修會的優越，其次所要看的，不是實行或練習的數量，而是它與其相關宗旨的關係。為此，在賈西盎的《教父靈修談話》第二篇第二章裡，引述聖安當（Antonius，約251～356年）的主張，即他把一個人藉以有節度地處理一切的明辨，比禁食、不寐，以及其他這類的守則，看得更為重要。

所以應該說，行動生活的工作有兩種。一種是由豐滿的靜觀而延伸出來的，如：教學和講道。為此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第五篇裡說：「關於那些在自己靜觀之後，重回（行動）的完善的人，《聖詠》第一四五篇7節說他們將『廣傳你無窮慈愛的記念』。」而這勝過單純的靜觀的。

確，正如照明勝過單純的發光；同樣，把靜觀之事向人傳述，也勝過單純的靜觀。另一種行動生活的工作，完全是在於外面的活動，如施捨窮人，接待旅客，以及其他這類的事。這些都是低於靜觀的工作，除非偶或是在急需的情形下，如同前面第一八一題第一節已經講過的。

所以，修會之中最高級的，就是那些以教學和講道為宗旨的修會。它們非常接近主教的完善；就如在其他的事物上，「前者之末，與後者之首相接」，如同狄奧尼修在《神名論》第七章裡所說的。那些專務靜觀的修會，屬於第二級。至於第三級的，就是那些致力於外面行動的修會。

可是，在其中每一級裡，關於一個修會的優越，卻要看它在同一類的活動之間，是指向更崇高的活動，例如：在行動生活的工作之間，贖回俘虜，比接待旅客好；又如在靜觀生活的活動之間，祈禱比讀經好。此外，關於（修會的）優越，也可以看一個修會是否比另一個修會從事更多某一類的活動，或者是否具有更適合的會規，以完成其所抱定的宗旨。

**釋疑** 1.那條諭令所講的，是關於拯救人靈的行動生活。

2.為作戰而成立的修會，其較更直接的目的，是為流敵人的血，而不是為流自己的血。流自己的血，這才原本是宜於殉道者的事。不過，這也不無可能，即在某種情形之下，這樣的會士，能獲得殉道的功勞，藉以勝過其他的會士；這正如行動的工作，有時在某種情形之下，也能勝過靜觀一樣。

3.修會裡最值得推崇的，並不是遵守嚴緊的會規，如同聖安當所說的（參看正解）。《依撒意亞》第五十八章5節也說：「人們終日克己苦身，難道這就是我所中悅的齋戒嗎？」不過，在修會裡，齋戒被人視為克己苦身所必需的；如果行之無節，就連帶有失足的危險，如同聖安當所說的（同上）。所

以，修會並不是因為遵守更嚴緊的會規而更好，卻是由於更明辨地遵守會規，以達到自己的目的。就如為節慾而實行的克己苦身，禁食戒飲這種與飢渴有關的行動，比那赤露受冷的減衣，以及體力勞動的工作等更為有效。

### 第七節 公有一些東西是否減損修會的完善

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 公有一些東西，似乎減損修會的完善或成全。因為：

1.主在《瑪竇福音》第十九章21節裡說：「你若願意是完善的或成全的，去！變賣你所有的一切，施捨給窮人。」由此可見，沒有世上的財物屬於基督化生活的完善或成全。可是，那些公有一些東西的，就不是沒有世上的財物。所以，他們似乎根本沒有達到基督化生活的完善或成全地步。

2.此外，人不需為世事憂慮，這屬於勸諭所含的完善。為此，宗徒在《格林多前書》第七章32節裡，勸人獨身守貞時說：「我願你們無所掛慮。」可是，誰若為了將來，而為自己保留一些東西，就是為今生而掛慮。這正是主在《瑪竇福音》第六章34節裡所禁止門徒們的事：「你們不要為明天憂慮。」所以，公有一些東西，似乎降低基督化生活的完善。

3.此外，公有的財物多少是屬於團體中每一個份子的。為此，熱羅尼莫在《書信》第六十篇「致赫理奧道主教書」（Ad Heliodorum Episcopum）裡論及某些人說：「有些隱修士，現在比他們以前做俗人時更富有；如今他們在貧窮的基督之下，所擁有的財物，不是以前他們在豪富的魔鬼之下時所曾有過的。教會所悲嘆的這些富人，就是世俗以前所曾見過的乞丐。」可是，誰若有自己的財物，就破壞修會的完善或成全。所以，公有一些東西，也破壞修會的完善或成全。

4.此外，教宗額我略一世在《對話錄》卷三第十四章

裡，論及一個極有聖德的人依撒格（Isaac），這樣講述：「當他的徒弟們，謙恭地示意他接受別人捐贈的東西，以供隱修院使用時，這位謹慎守護自己神貧的人，堅持這個強硬的主張說：『尋求在世上擁有財物的隱修士，就不是隱修士。』」這是指那些捐贈給他，以供隱修院使用的公有的財物。所以，公有的一些東西，破壞修會的完善或成全。

5.此外，主在《瑪竇福音》第十章9及10節裡，傳授門徒們修會的完善或成全時，對他們說：「你們不要在腰帶裡備下金、銀、銅錢；路上不要帶口袋。」熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一，關於第十章9節說，主說這話，是為「駁斥一般人所謂『攜杖負袋的』（bactroperitae）哲學家；因為他們輕視世俗，鄙夷一切，卻隨身攜帶一間倉房。」所以，保留一些東西，不管是私有的，或是公有的，似乎都減損修會的完善或成全。

**反之** 普洛斯培（Prosper）在《論默觀生活》卷二第九章裡說，而此語也見於《教會法律類編》第十二案例第一題第十三條：「這是已經充分證明的事：為了完善或成全，必須輕視自己的財物；至於教會的財產，它們誠然都是公有的，則可以享有而無礙於完善或成全。」

**正解** 我解答如下：如同前面第一八四題第三節釋疑1、第一八五題第六節釋疑1已經講過，完善或成全的本質，並不是在於貧窮，而是在於跟隨基督，如同熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章27節所說的：「由於只放棄還不夠，所以伯多祿加上了那完善的事。」即「我們跟隨了你。」至於貧窮，有如一種工具或練習，以臻於完善。為此，在賈西盎的《教父靈修談話》第一篇第七章裡，隱修院院長梅瑟教師（Abbas

Moyses) 說：「禁食、不寐、默想聖經、赤露無衣，以及放棄一切的財物，都不是完善或成全，而只是完善或成全的工具。」

放棄一切的財物，亦即貧窮，是完善或成全的工具，這是因為捨棄了財物，就清除了愛德的一些障礙。主要的障礙有三種。其中第一種，是財物帶來的掛慮。爲此，主在《瑪竇福音》第十三章22節裡說：「那撒在荊棘中的，即是指人聽了話，卻有世俗的焦慮和財富的迷惑，把話蒙住了。」第二種（障礙），是因有財物而益增的喜愛財物之心。爲此，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章24節說：「由於不易輕視已有的財物，所以主在《瑪竇福音》第十九章23節裡，並沒有說：『富人不可能進天國』；卻只說：『難進天國』。」第三種（障礙），是由於財物所產生的虛榮和自傲，如同《聖詠》第四十九篇7節所說的：「他們只知依恃自己的能力，只會誇耀自己金錢的豐裕。」

所以，在這三種障礙之中的第一種，不可能與財物完全分離，不管財物有多少；因爲人對於尋求和保有外面的東西，必須有某種關心。不過，如果只是尋求和保有少許外面的東西，只求足以維持簡單的生活，那麼這樣的掛慮，對人並無多大妨礙。爲此，它也並不相反基督化生活的完善。的確，主並沒有禁止一切的掛慮，只禁止那些過度的和有害的掛慮。爲此，關於《瑪竇福音》第六章25節的「不要爲你們的生命憂慮吃什麼」等等，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十六章裡說：「祂並沒有說，有需要時，不要尋求這些東西；卻只說，不要一心嚮往這些東西，也不要爲了這些東西，而去做在宣講福音時，受命所做的一切。」（參看《論隱修士之勞動》第二十六章）不過，富有財物，就會產生更多的憂慮，因而使人很分心，受到許多妨礙，而不能完全服事天主。至於其餘兩種障礙，即喜愛財物之心，和自傲，或以財物自誇；除非由於富有

很多財物，是不會發生的。

不過，關於擁有財物，不管財物多少，是私有或是公有，則情形有所不同。的確，關心個人自己的財物，這是屬於私自愛己的事，即一個人對於他自己所懷有的現世的愛。至於關心公有的東西，這是屬於愛德的事，即「不求己益」（《格林多前書》第十三章5節），而只謀大眾福利的愛德。既然修會旨在修完善的愛德，而這完善的愛德，就是「愛天主至於輕視自己」（奧斯定，《天主之城》卷十四第二十八章）；所以，享有一些個人自己的東西，相反修會的完善。可是，關心公有的東西，可能是屬於愛德的事；不過，這也能妨礙愛德某些更崇高的行動，如：靜觀天主·或教導近人。

由此可見，擁有過多的公有財物，不管是動產也好，不動產也好，都妨礙完善，雖然並不完全消除完善。可是，公有外面的東西，不管是動產，或是不動產，如果僅僅足以維持簡單的生活，那麼就不妨礙修會的完善；這是說，如果把貧窮與各修會所共有的宗旨，即專務服事上主，相對著來看。

不過，如果把貧窮與個別修會的特殊宗旨相對著來看，那麼在假定有這樣的宗旨的前提下，貧窮就按照每一個修會，而有大小的不同。一個修會愈使貧窮適應自己的宗旨，在貧窮方面就愈完善。顯然，人爲了從事行動生活的外面的體力勞動，需要許多外面的東西；至於爲靜觀，則所需不多。爲此，哲學家在《倫理學》卷十第八章裡說：「爲進行（外面的）工作，需要很多的東西，工作愈大而愈好，需要的東西也愈多。至於靜觀或靜思的人，沒有人有這種需要來進行工作」，他卻只需要那些必要的東西；其餘的東西，「對靜觀或靜思，都是障礙」。由此可見，那些從事行動生活中體力工作的修會，如：參加作戰或接待旅客的修會，如果缺乏普通的財物，就不是完善的修會。

可是，那些過靜觀生活的修會，他們的貧窮愈使他們可以少些關心現世的事物，就愈完善。一個修會愈是需要關心精神或神性方面的事物，那麼關心現世的事物，就愈能妨礙它。顯然，一個爲了靜觀，並把所靜觀之事，用教學和講道傳授給人的修會，比一個只爲靜觀的修會，必須更加關心精神或神性方面的事物。爲此，這樣的修會應該這樣貧窮，使它能有最少的掛慮。

顯然，在適當的時候，尋求人生必需的東西，而加以保存，這只要最少的掛慮。爲此，關於上述三級修會（第六節），相對地也有三級適當的貧窮。的確，那些從事行動生活中體力工作的修會，應有充裕的公有財物。至於那些從事靜觀的修會，則以較少的財物更爲適宜；除非這種修會的會士，同時應由自己，或經由別人，負責接待旅客，或救濟窮人。那些應以所靜觀之事傳授於人的修會，則應該度最遠離外面的顧慮的生活。只要在適當的時候，尋求少許生活的必需品，加以保存，就可以做到這一點。

主，神貧的倡導者，曾以身作則，給人這個教訓：祂有存放捐獻的「錢囊」，託給猶達斯保管，如同《若望福音》第十二章6節所記載的。

熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章26節裡說：「誰若願意反駁：『怎麼猶達斯把錢保存在錢囊裡呢？』我們回答說，因爲（主）認爲，把窮人的東西爲自己用（例如：納稅），是一件不公道的事。」熱羅尼莫的這些話，並不相反上面的解釋。因爲在窮人之中，最主要的是基督的門徒；祂錢囊裡的錢，就是爲供應他們的需要而使用的。的確，《若望福音》第四章8節說：「門徒已往城裡買食物去了。」又《若望福音》第十三章29節也說，門徒們「因爲猶達斯掌管錢囊，以爲耶穌是給他說：『你去買我們過節所需要的』，或者，要他

給窮人施捨一些東西」。

由此可見，保存金錢，或任何其他公有的東西，為供養修會裡的會士，或為救濟任何其他的窮人，符合基督以身作則所教的完善。而且門徒在（耶穌）復活之後，保存賣田的售價，「按照每人的需要分配」（《宗徒大事錄》第二章四十五節）。一總的修會，都從這些門徒開始。

**釋疑** 1.如同前面第一八四題第三節釋疑1.已經講過的，主的那些話，並不是說貧窮本身就是完善；而是說，它是完善的工具，而且是完善的三種主要工具之中最小的，如同前面第一八六題第八節已經證明過的；因為貞潔誓願勝過神貧誓願，而服從誓願又比二者都更好。可是，由於工具不是為了工具本身，而是為了目的，才為人所尋求。而且，不是工具愈大，一樣東西就愈好；而是工具愈適宜於它的目的，才愈好。例如，醫生並不是他用的藥愈多，就愈能治好病；而是他用的藥愈適合疾病，才愈能治好病。所以，不應該是這樣：即一個修會所有的貧窮愈大，就愈好；而應該是：一個修會所有的貧窮愈適合它的一般的和特殊的目的，才愈好。

即使假設過分的貧窮，使一個修會由於更貧窮而更完善，可是並不能使它絕對地更完善。的確，可能另一個修會，由於在貞潔和服從方面更優異，因而絕對地更完善；因為凡是在更完善的事上顯得更優異的，就是絕對地更完善。

2.主所說的「你們不要為明天憂慮」，並不是說，為明天一些也不要保留。聖安當（Antonius）在賈西盎的《教父靈修談話》第二篇第二章裡，證明這是有危險的事。他說：「那些自願放棄一切的財物，甚至連一天的生活必需品，一塊銀元也都不讓自己保留」；以及做其他這類事情的人，「我們發現他們不久就覺得自己弄錯了，以致不能適當地結束他們所開始的工

作。」如同奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十三章裡所說的，主所說過的「你們不要為明天憂慮」這句話，假使解作什麼也不要為明天保留，那麼「那些遠離人群，多日隱居，專心過祈禱生活的，就無法照此實行。」後來他接著說：「難道他們愈聖善，就愈不像飛鳥嗎？」其後第二十四章他又說：「如果他們迫於福音的話，認為什麼也不應該為明天保留，他們就可以回答說：『那麼為什麼主自己卻有錢囊，以便把收集的錢放在其中呢？為什麼古時當饑饉即將來臨時，給聖祖們派送了穀物呢？為什麼宗徒們供應聖徒們所急需的必需物品呢？』」

所以，「你們不要為明天憂慮」這句話，按照熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一，關於第六章34節，應該這樣解釋：「我們只要顧慮現在，就夠了；關於那未知的將來，則應該留給天主（安排）。」按照金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十六講，關於第六章34節，則應該這樣解釋：「你為了必需的東西而操勞，也已經夠了；不要再為那些多餘的東西去費神。」按照奧斯定《山中聖訓詮釋》卷第二十二章，則應該這樣來解釋：「我們在進行一件好的工作時，不要為『明天』所象徵的那些暫時的東西著想，卻應該為那些永恆的東西著想。」

3. 熱羅尼莫說的那些話，適用於這樣的地方：在那裡有過多的財物，好像是私有的一樣；或在團體之中，每一個份子，都因妄用這些財物，而驕矜自滿，生活糜爛。如果只有公共保管著的少許財物，只為供應每一個人的生活必需品，就不會有這種情形。的確，公共保管生活必需品，與每一個人可以使用那些屬於生活必需的東西，實際是一回事。

4. 依撒格之拒絕接受財物，因為他們因此會有多餘的財物；由於妄用這些財物，而妨礙修會的完善。為此，教宗額我略一世在那裡繼續說：「這樣，他怕失去那使自己安全的貧窮，就像貪婪的富人，往往守護那些必將喪失的財物一樣。」

可是，並沒有這樣的記載，說他拒絕接受由大家來保管的生活必需品。

5. 哲學家在《政治學》卷一第三章裡說，餅和酒，以及其他類似的東西，都是屬於自然的財物；至於金錢，則是屬於人爲的財物。是故，有些哲學家不願意使用金錢，卻願意使用別的東西，有如是過自然的生活。爲此，熱羅尼莫在那段文字裡，引證主對二者都同樣加以禁止的話，藉以證明：不管是有金錢，或是有其他的生活必需品，都有同樣的結果。

不過，主雖然命那些被派往講道的人，不要在路上攜帶這樣的東西，可是祂卻並沒有禁止公共保管這些東西。

至於怎樣解釋主所說的那些話，前面第一八五題第六節釋疑2，和第二集第一部第一〇八題第二節釋疑3，已經講過了。

## 第八節 過公共生活者的修會，是不是比過獨居生活者的修會更完善

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 過公共生活者的修會，似乎比過獨居生活者的修會，更完善。因爲：

1. 《訓道篇》第四章9節說：「兩人勝過一人，因爲兩人工作，酬報優厚。」所以，過公共生活者的修會似乎更完善。

2. 此外，《瑪竇福音》第十八章20節說：「哪裡有兩個或三個人，因我的名聚在一起，我就在他們中間。」可是，沒有比與基督在一起更好的事。所以，過公共生活，似乎比過獨居生活好。

3. 此外，在修會的誓願之間，服從誓願是最優的；謙遜也是最中悅天主的。可是，服從與謙遜，更是在公共生活中實行的，而不是在獨居生活的時候。的確，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「在獨居時，驕傲

很快就會潛入；幾時願睡，就睡；願做什麼，就做什麼。」相反的，他也教訓那過著公共生活的人說：「不要隨意做事，吃你受命該吃的東西，保有你所接受的分量；服從你不願意服從的人，服事弟兄們；敬畏隱修院長上，如同敬畏天主一樣，愛他如同愛父親一樣。」（同上）所以，過公共生活者的修會，似乎比過獨居生活者的修會更完善。

4.此外，主在《路加福音》第十一章33節裡說：「沒有人點燈放在窖中，或置於斗下的。」可是，那些過獨居生活的，似乎是在窖中，對別人毫無裨益。所以，他們的修會似乎並不是更完善。

5.此外，凡是相反人本性的，似乎不是屬於德性的完善。可是，「人是自然合群的動物」，如同哲學家在《政治學》卷一第一章裡所說的。所以，過獨居生活，似乎並不是比過公共生活更完善。

**反之** 奧斯定在《論隱修士之勞動》第二十三章裡說，那些「遠離人群，不讓任何人去接近他們，專心過祈禱生活」的人，更「聖善」。

**正解** 我解答如下：獨居如同貧窮，並不是完善或成全的本質，而是完善的工具。為此，在賈西盎的《教父靈修談話》第一篇第七章裡，隱修院院長梅瑟教師說：「為使心神清潔，應該尋求獨居」，如同應該禁食，以及實行其他這類的事一樣。顯然，獨居不是適合行動的工具，而是適合靜觀的，如同《歐瑟亞》第二章14節所說的：「我要領她到曠野，和她談心。」為此，它不適宜於那些從事行動生活工作的修會，不管它是屬於身體方面的工作，或是屬於精神方面的工作；除非偶然暫時如同基督那樣，就像《路加福音》第六章12節

所記載的，祂「上山祈禱，徹夜向天主祈禱」。獨居卻適宜於那些致力於靜觀的修會。

不過，應該注意，凡是獨居者，必須自給自足；也就是說，「他什麼都不缺」。這是屬於完善者的事。爲此，獨居只適宜於那已經到達完善地步的靜觀者。這可能有兩種情形。一種情形，是只藉天主的恩賜，例如：若翰洗者「還在母胎中，就充滿聖神」；所以，當他還是一個兒童的時候，已經「住在荒野中」，如同《路加福音》第一章15及80節所說的。

另一種情形，是靠練習德性的行爲，如同《希伯來書》第五章14節所說的：「成年人（完善者）才能吃硬食；因爲他們的官能因著練習獲得了熟練，能以分辨善惡。」可是，爲進行這樣的練習，一個人可因與人一起生活，而得到兩方面的幫助：第一，是關於理智方面，即在那些應該靜觀的事上，接受別人的指導。爲此，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「我喜歡你有一個聖善的友伴，而不是只靠自習。」第二，是關於情感方面，即藉別人的榜樣和指正，抑制一個人的不良情緒；因爲如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十第二十三章裡，註釋《約伯傳》第三十九章6節的「是我叫牠以原野爲家」這話，說：「若心中沒有原野，那麼身在原野，又有什麼用呢？」爲此，公共生活爲練習完善是必要的；至於獨居，則適宜於那些已經臻於完善者。所以，熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡說：「我們並不是譴責獨居生活，反而常稱讚它。不過，我們願意那些離開隱修院的練習場所的，是這樣的士兵：他們不畏懼（獨居的）基本困難，並且久已驗證了自己足爲模範的生活。」

所以，正如那已成爲完善的，勝過那還在練習中以便成爲完善的；同樣，獨居的生活如果過得適當，也勝過公共的生

活。可是，如果事先沒有經過練習，而過這樣的生活，就很危險；除非天主的恩寵彌補那別人靠練習才能做到的事，例如聖安當和聖本篤就是明證。

**釋疑** 1.撒羅滿（用那些話）是想說明，兩個人在一起，勝過一個人；因為他們彼此可以互助，或為「扶持」，或為「鼓勵」，或為「溫暖」自己的心神。可是，這樣的幫助，不是那些已經獲得完善的人所需要的。

2.如同《若望壹書》第四章16節所說的：「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」所以，就如那些以互愛而彼此聯合，同在一起生活的人，基督就在他們中間；同樣誰因愛天主，而靜觀天主之事，基督也「住在他心中」（《厄弗所書》第三章17節）。

3.實際服從的行為，為那些按照別人的指導，從事於練習以獲得完善的人，是必要的。可是，那些已經達到完善的人，只要「受天主聖神引導」（《羅馬書》第八章14節），就已經夠了，並不需要實際服從別人的行為。不過，在心理上，他們有服從的準備。

4.如同奧斯定在《天主之城》卷十九第十九章裡所說的：「不管是誰，凡願研究真理的，都不應該受阻；因為這是一種值得稱讚的休閒。」至於把一個人「放在燈台上」，這不是他自己的事，而是他長上的事。如同奧斯定在那裡繼續所說的：「假使沒有這種負擔，就應該致力於靜觀真理。」對於這件事，獨居最能給予幫助。

不過，那些過獨居生活的人，對人類能有很多裨益。為此，奧斯定在《論天主教倫理》卷一第三十一章裡論及他們，說：「他們只以由人按時送去的麵包和清水為足，住在極荒野的地方，以純潔的心神與主結合，並享受與主密談的快樂。有

人認為他們不必放棄那麼多的東西，卻不知道他們的心神所行的祈禱，對我們有多大的好處，以及他們的生活是何等的榜樣，雖然我們無法看到他們的肉體。」

5. 一個人可能爲了兩種原因而過獨居的生活：第一，由於心神暴戾，忍受不了與他人一起生活，這是屬於獸性的事；第二，因爲要完全致力於天主之事，這是超出常人的事。爲此，哲學家在《政治學》卷一第一章裡說：「那不與他人往來者，或是一頭野獸，或是一位神」，就是說，一個屬於天主的人。

## 第一八九題

### 論進修會

一分爲十節一

然後要討論的是進修會（參看第一八六題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、那些對於遵守誡命沒有受過訓練的人，是否應該進修會。
- 二、是否可以用誓願約束人進修會。
- 三、那些受進修會誓願約束的人，是否應該履行誓願。
- 四、誓許進修會的人，是否必須常留在修會裡。
- 五、在修會裡是否應該收錄兒童。
- 六、爲了服事父母，是否應該阻止某些人進修會。
- 七、負有牧靈工作的司鐸或總執事是否可以轉入修會。
- 八、一個人是否可以從一個修會轉往另一個修會。
- 九、一個人是否可以引別人進修會。
- 十、進修會是否需要與親友做審慎的磋商。

#### 第一節 是否除非是對於遵守誡命受過訓練的人，就不得進修會

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 除非是對於遵守誡命受過訓練的人，似乎不應該進修會。因爲：

1. 主給了那個少年追求完善的勸諭，因爲那少年說自己「從小已經遵守了」誡命（《瑪竇福音》第十九章20節）。可是，所有的修會，都起源於基督。所以，似乎不應該准人進修會，除非他們已習於遵守誡命。

2. 此外，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第三篇

裡說：「誰也不會突然之間，成爲最高的一級，卻應該從善生的最微小的事做起，爲能做大事。」可是，有關完善生活的勸諭是「大事」，而那些有關一般義德的誡命是「小事」。所以，誰若先沒有練習過遵守誡命，似乎不應該遵從勸諭而進修會。

3.此外，正如聖秩或神品，在教會裡有某種崇高的地位，修會的身分也是如此。可是，在《教會法律類編》第四十八編第二條裡，記載教宗額我略一世寫信給夏格理烏士（Siagrius）主教說：「領受聖秩或神品，必須循序拾級而上。因爲，那不走梯級而想攀登懸崖，企圖上達絕頂的，是自尋跌落。的確，我們知道，新築的牆除非已不再潮濕而乾固，就不會先承受屋頂的重量；免得它尚未堅硬之前，而承受重負，使全部建築一起倒塌。」（參看《書信集》卷九第一〇六篇）所以，誰若未曾練習遵守誡命，似乎不應該進修會。

4.此外，關於《聖詠》第一三一一篇2節的「就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「當我們學習初步信理的時候，我們開始在教會的母胎中孕育；到了我們因領洗而重生時，我們就誕生了。後來在領洗之後，當我們學習行善工，接受教理的精神之乳的時候，我們好像由教會的手抱著，由她餵奶。這樣，一直長大起來，已是幼童的時候，我們就由母乳轉移到父親的飯桌；就是說，從那種講述聖言降生成人的簡單教理，進而去聽講父的聖言在起初已與天主同在。」後來又接著說：「在聖星期六，最近領洗的人，好像被抱在教會手中，由她餵奶，直到五旬節。在這個時期，沒有教他們做什麼難做的事：不用禁食，也不必半夜起身。後來，在接受了聖神的鞏固之後，他們好像斷了乳，開始禁食，以及遵守其他難守的規定。可是，有許多人遵照這個程序，如：異端派和裂教派的人，未曾到時候，就斷了乳，因此毀滅了自己。」可是，誰若尚未練習遵守輕易的誡命，就進了修

會，或引其他這樣的人去進修會，似乎就是不遵照這種程序。所以，他們似乎就是異端派和裂教派的人。

5.此外，應該由先而後。可是，誠命先於勸諭，因為誠命較為普通。這是由於「先後有序的道理，是不容顛倒的」。的確，凡遵守勸諭的，也遵守誠命；反之則不然。可是，適當的次序是應該由先而後。所以，一個人除非先已練習遵守誠命，不可就轉入修會，去遵守勸諭。

**反之** 稅吏瑪竇雖然事先未曾練習遵守誠命，主卻召叫他遵守勸諭；因為《路加福音》第五章28節說：「他便捨棄一切，起來跟隨了祂。」所以，一個人不必先練習遵守誠命，然後再轉進到勸諭的完善境界。

**正解** 我解答如下：從前面第一八六題第一節釋疑4、第二及第七節，以及第一八八題第一節已經講過的，可以清楚知道，修會的身分是一種精神的訓練，以修成完善的愛德。這件工作之進行，是藉遵守修會的規則，以清除完善愛德的障礙。可是，這樣的障礙使人的情感留戀世物。就因為人的情感留戀世物，這不僅妨礙完善的愛德，而且有時也能使愛德完全消滅：即幾時一個人犯死罪，不當地放棄不朽的至善，轉而去追求暫世的東西。由此可見，遵守修會的規則，正如可以清除修完善愛德的障礙，同樣也可以免去犯罪的機會。這從一個人由於禁食、不寐、服從，以及其他類似的事，而避免貪饕、淫逸，以及任何其他罪惡，就可以證明的。所以，進修會不僅適宜於那些已經練習過遵守誠命的人，使他們達到更完善的地步；而且，也適宜於那些未曾習練過的人，使他們更容易避免罪惡，而獲致完善。

**釋疑** 1.熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章20節說：「那個少年說：『這一切我從小都遵守了。』他說謊了。的確，他假如實行了明載在誠命裡的『應愛你的近人，如愛你自己』，怎麼他聽了『去！變賣你所有的一切，施捨給窮人』，就憂悶地走了呢？」

不過，說他說謊，是針對完善地遵守這條誠命而說的。爲此，奧利振在《瑪竇福音釋義》第十五篇裡說：「在『希伯來人福音』（*Evangelium secundum Hebraeos*，偽經福音）裡，是這樣寫的：當主對他說『去！變賣你所有的一切』時，那個富人就開始搔自己的頭。主又對他說：『怎麼你說：法律和先知，我都守了呢？法律上說：應愛你的近人，如愛你自己。看！有許多你的弟兄，亞巴郎的兒女，滿身穢物，餓得要死；而你自己家裡，卻充滿著許多的財物，從你家裡，竟然流不出什麼東西到他們那裡。』主這樣責備著他說：『你若願意是完善的』等等。的確，遵守『愛你的近人，如愛你自己』的誠命，而做一個富人，尤其是擁有那麼多的財產，這是不可能的事。」

這些話是指完善地遵守這條誠命而說的。至於按照以普通的方式不完善地遵守來說，說他遵守了那些誠命，這倒是真的。因爲完善主要是在於遵守愛德的誠命，如同前面第一八四題第三節已經講過的。

所以，主爲了表示實行完善的勸諭，對無罪的人，和對罪人，都有益處，不僅是召叫了那個無罪的少年，而且也召叫了罪人瑪竇。可是，瑪竇跟隨了那召叫他的，那個少年卻沒有；因爲罪人比那些自恃無罪的人，更容易轉向修會。爲此，主在《瑪竇福音》第二十一章31節裡，對那些自恃的人說：「稅吏和娼妓要在你們前先進入天國。」

2.最高的和最低的，可有三種講法。第一，是關於同樣

的身分和同樣的人。如此則顯然「誰也不會突然之間，成爲最高的一級」；因爲每一個正直度生的人，終身不斷前進，以求達到最高的地步。

第二，是（同樣的人）與各種不同的身分比較。如此則凡願意達到比較高級的身分者，並非必須先從比較低級的身分開始；譬如說，那願意成爲神職人員的，並不是必須先練習過俗人的生活。

第三，是關於不同的人。如此則顯然一個人不僅可以立即從比較高級的身分開始，而且也可以從比另一個人一生努力所達到的聖德最高程度，更高一級的聖德開始。爲此，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第一章裡說：「大家都知道，幼童本篤，從多麼高超的完善程度，開始了他的恩寵生活。」

3.如同前面第一八四題第六及第八節已經講過的，聖秩或神品，要求先應該有聖德。至於修會的身分，則是一種修成聖德的練習。爲此，聖秩或神品的重擔，應該加在已經由聖德烘乾的牆壁上。可是，修會的重擔卻是在烘乾牆壁，即是在烘乾人，以驅除罪惡或惡習的濕氣。

4.從那註解中的話，可以清楚地看出，它主要是在討論教學的次序；就是說，應該由易而難。爲此，它所說的，那些異端派的和裂教派的人顛倒這個次序，是指這種教學的次序；這從以後的話就可以看出。因爲它接著說：「這個人，他說自己已遵守了」，即上述的次序，「而且在否則願受詛咒的誓言下，好像是說：『我不僅是在其他方面謙遜自持，而且在知識方面也是如此』；因我懷有謙遜的心情，先飲乳以養生，即（認識）降生成人的聖言，使我這樣成長起來，去吃天使的食糧，即（認識）起初已與天主同在的聖言。」

他所引證的實例，即對新領洗的人，直到五旬節，不命他們守齋：表示不必勉強他們去做困難的事，直到聖神感動他

們的內心，使他們自願去做那些難事。爲此，教會也是在五旬節後，即在領受了聖神之後，才實行守齋。如同盎博羅修在《路加福音注疏》卷一，關於第一章15節所說的，聖神「並不因人的年齡而受到限制，也不因人死亡而結束，不被排除在母胎之外」。教宗額我略一世在一篇五旬節的證道詞裡說：「祂（聖神）充滿了一個彈琴的兒童（達味），使他成爲一個聖詠的歌吟者；祂也充滿了一個禁食的兒童（達尼爾），使他成爲一個審問老人的法官。」（《福音論贊》第三十篇）後來他又接著說：「祂爲使人學習，並不需要時間，在祂觸動人的心智的那一刻，祂願意什麼，就教什麼。」正如《訓道篇》第八章8節所說的：「沒有人有權阻止聖神。」宗徒在《得撒洛尼前書》第五章19節裡教訓人說：「不要消滅聖神。」又在《宗徒大事錄》第七章51節裡也說：「你們時常反抗聖神。」

5.誠命中，有些是主要的誠命，它們是其他誠命和勸諭的目的，亦即愛德的誠命。勸諭是以這些誠命爲目的。這並不是說，沒有了勸諭，就不能遵守它們；而是說，因著勸諭，就能把它們遵守得更完善。至於其他的誠命，則是次要的誠命，都是爲愛德的誠命的；沒有了它們，就絕對無法遵守那些愛德的誠命。

所以，完善地遵守愛德的誠命，在意向方面先於勸諭；可是在時間上，有時卻後於勸諭。這是目的與那些導向目的者之間的次序。

不過，以普通的方式，遵守愛德的誠命，以及其他的誠命，與勸諭比較起來，就如一般的與個別的相比一樣。因爲遵守誠命，可以沒有勸諭；反之則不然。所以，遵守誠命，一般地來說，按照自然的次序，先於勸諭；可是，在時間方面，並非必然如此。因爲沒有一樣東西是先在其共類（genus）裡，然後才在某一別類（species）裡。（按：例如，人之爲理性動

物，並不是先是動物，然後才是人；而是同時又是動物又是人。）

不過，沒有勸諭而遵守誠命之指向有勸諭而遵守誠命，好比不完善之類的東西之指向完善之類的東西，又好比無靈的動物之指向有靈的動物。可是，按照自然來說，完善的先於不完善的，因為「自然由完善的開始」，如同波其武（Boetius）《哲學的慰藉》卷三第十章所說的。可是，並非必須先遵守誠命而不遵守勸諭，然後才遵守勸諭。正如一個人並非先應該是驢，然後是人；或者先應該結婚，然後才守貞。同樣的，一個人並非必須先在世俗中遵守誠命，然後才轉入修會；尤其是因為世俗生活，並不是給修會的完善做什麼準備，反而是一種障礙。

## 第二節 人是否應該用誓願約束自己去進修會

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎不應該用誓願約束自己去進修會。因為：

1. 一個人藉著公開發修會聖願（*professio*），而因誓願緊繫於修會。可是，在發修會聖願以前，按照聖本篤的會規第五十八章，以及教宗諾森四世（*Innocentius IV*，1243～1254年）的規定，應有一年的考驗時期。教宗諾森四世也曾禁止他們在一年的考驗時期結束以前，先公開發修會聖願以自束縛。所以，尚在世俗中的人，似乎更不應該用進修會誓願束縛自己。

2. 此外，教宗額我略一世在《書信集》卷一第四十七篇裡說，而此語也見於《教會法律類編》第四十五編第五條裡，對於猶太人，「不可用暴力逼迫，卻要用善言開導，使他們自願歸化。」可是，履行誓許的事是一件屬於受迫必要做的事。所以，人不應該受迫而去進修會。

3. 此外，誰也不得給人喪亡的機會。為此，《出谷紀》

第二十一章33及34節說：「假使有人挖掘旱井，無論牛或驢陷在裡面，井主應賠償，應給牛主銀錢。」可是，就由於有些人受誓願所迫而去進修會，而往往陷於絕境，犯下種種罪惡。所以，不應該有人受誓願所迫而去進修會。

**反之** 《聖詠》第七十六篇12節卻說：「你們許願，要向上主你們的天主還願。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「有些誓願是屬於個人的私願，如：禁慾、貞潔，以及類似的事。所以，（聖經）鼓勵我們許這樣的願。」可是，聖經不會鼓勵人去做一件事，除非這是一件更好的事。所以，一個人以誓願來束縛自己去進修會，這是一件更好的事。

**正解** 我解答如下：如同在前面第八十八題第六節討論誓願時已經講過的，同樣一件工作，如果是因誓願而去做的，比沒有誓願而做的更好。一方面因為誓願是一個屬於宗教的行為：在各種德性之中，宗教之德享有某種優越的地位；另一方面，也因為人的意志，因誓願而堅定於行善。正如罪惡由於意志固執於惡而更重大；同樣，善工也由於意志因著誓願堅定於善，而更加可讚。所以，以誓願束縛自己去進修會，本身是一件可讚的事。

**釋疑** 1.進修會的誓願可分兩種。一種是隆重的，它使人成為隱修士，或其他修會的弟兄，這稱為公願或修會聖願（*professio*）。這種誓願事先應有一年的考驗時期，如同質疑所證明的。

至於第二種誓願則是簡單的誓願，人並不因它而成為隱修士或會士，卻只是受束縛去進修會。在許這樣的願以前，並非必須先有一年的考驗時期。

2.教宗額我略一世所說的那些有權威性的話，是指絕對

性的暴力強迫。至於因誓願而產生的必要，並不是一種絕對的必要，而是一種由於目的而來的必要；就是說，一個人在許願以後，除非還願，否則就不能達到得救的目的。可是，這樣的必要是不應該遠避的；相反的，如同奧斯定在《書信集》第一二七篇「致阿孟大理及包利納書」裡所說的：「這種驅使人們趨向更善之事的必要，是可慶幸的。」

3. 誓許去進修會，加強意志，使它趨向更善之事。所以，這樣的誓願以其本身來說，並不給人喪亡的機會，反而替人消除這樣的機會。不過，誰若因違反誓願而遭受更慘重的墮落，這並不能減少誓願的美善；正如有人領洗後，犯更重的罪，卻也不能減少聖洗的美善一樣。

### 第三節 受進修會誓願約束的人，是否必須去進修會

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 受進修會誓願約束的人，似乎不是一定必須去進修會。因為：

1. 在《教會法律類編》第十七案例第二題第一條裡說：「剛沙道（Consaldus）司鐸以前由於患病，而許願去做隱修士；可是，當時他沒有進隱修院，也未隸屬於一位隱修院院長之下，並且未親手書寫許諾，只經由一位律師之手，放棄了教會的祿位。及至他康復之後，卻拒絕去作隱修士。」後來（該案例）又接著說：「我們斷定，上述的那位司鐸可以接受祿位和聖職，而且可以安心保留它們。」假如他必須去進修會的話，就不會是這樣了。所以，一個用誓願束縛自己去進修會的人，似乎不必履行這樣的誓願。

2. 此外，誰也不必去做那不屬於自己權力的事。可是，一個人進修會，不是屬於他權力的事，卻需要那些錄取他者的同意。所以，一個用誓願束縛自己去進修會的人，似乎不必履

行這樣的誓願。

3.此外，一個更有益的誓願，不能被一個不及它那樣有益的誓願所取消。可是，履行進修會的誓願，可能妨礙履行支援聖地所許的十字聖願；而後一聖願似乎更為有益，因為一個人可以因這聖願，得到罪的寬赦。所以，一個人束縛自己去進修會的誓願，並不是必然要履行。

**反之** 《訓道篇》第五章3節卻說：「你一向天主許願，就不可拖延償還：因為祂不喜歡失信和愚昧的承諾。」關於《聖詠》第七十六篇12節的「你們許願，要向上主你們的天主還願」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「許願由意志來決定；可是，許願之後，就必須要還願。」

**正解** 我解答如下：如同在前面第八十八題第一節討論誓願時已經講過的，誓願是向天主許下一些與天主有關的事。可是，如同教宗額我略一世在「致博義書」（Ad Bonifacium）裡所說的：「如果在世人之間，善意所締結的合約，習慣上不因任何理由解除，那麼向天主所許下的這種諾言，更將怎樣不得廢棄，以免遭受天譴呢？」（參看《教會法律類編》第二部第二十七案例第二條）為此，一件所誓許的事，人必須履行，只要所許的是一些與天主有關的事。可是，去進修會，顯然最與天主有關；因為人藉此而完全獻身於事奉天主，如同前面第一八六題第一節已經講過的。由此可見，那用誓願束縛自己去進修會的，就必須去進修會，而且是按照當初用誓願束縛自己的意向。就是說，如果自己的意向是絕對地這樣約束自己，那麼沒有了合法的阻礙，就必須儘速去進修會。如果只是束縛自己到某一個時期，或在某種情形之下，那麼到了那個時期，或有了某種情形，就必須去進修會。

**釋疑 1.**那位司鐸並沒有發了一個隆重的誓願（修會的公願），只發了一個簡單的誓願（個人的私願）。爲此，他並沒有成爲隱修士，使他按照法律規定，應該居留在隱修院裡，和必須放棄那個教堂。不過，在良心方面，他應該建議自己，放棄一切，去進修會。爲此，在《教會法律類編增補》中「論誓願和還願」篇的「Per Tuas」一章裡，勸告克拉加諾波里的主教，說：「如果他願意醫治自己的良心，就應該辭去管理教會的職位，向至高者還願。」（《額我略九世諭令》卷三第三十四題第一條）因爲他在誓許去進修會之後，卻沒有還願，而接受了主教職位。

2.如同在前面第八十八題第三節釋疑2.討論誓願時已經講過的，那許願去進某一個修會的，就必須盡己所能，使自己被錄取在那個修會裡。如果他的意向只是單純地束縛自己去進修會，那麼如果不被一個修會錄取，必須去進另一個修會。可是，如果他想用誓願束縛自己，特定地去進某一個修會；那麼，除了按照自己當初束縛自己的方式去做以外，就沒有別的義務。

3.由於修會的聖願是永久性的，所以勝過到聖地去朝聖的暫時性的誓願。正如在《教會法律類編增補》中「論誓願及還願」篇的第四章裡，教宗亞歷山大三世（Alexander III，1159～1181年）說：「誰若以永久遵守修會會規，取代暫時的誓願，絕對不能算是違反誓願的罪人。」

可是，也可以不無道理地說：一個人藉進修會，也得到寬赦一總的罪過。的確，既然一個人因著一些施捨，就可以補贖自己的罪過，如同《達尼爾》第四章24節所說的：「憐貧濟困以抵償不義」；那麼，一個人因著進修會而完全獻身事主，遠更可以補贖一總的罪過了；因爲這樣的補贖，勝過任何其他各種的補贖，甚至於也勝過當眾公行的補贖，如同在《教會法律類編》第三十三案例第二題「Admonere」一章裡所說的。這

也正如全燔祭勝過平常的祭獻一樣，如同教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷二第八篇裡所說的。爲此，在《教父行傳》(Vitae Patrum)卷六第一篇裡說：進修會者，可以得到像領洗者所得到的同樣的恩寵。

不過，雖然不能因此而得到一切罪罰的赦免，可是在前進於善方面，進修會仍勝過到聖地去朝聖：因爲前進於善，比赦免罪罰更爲重要。

#### 第四節 誓許進修會的人，是否必須常留在修會裡

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 誓許去進修會的人，似乎必須常留在修會裡。因爲：

1.不進修會，比進後而再退出好，如同《伯多祿後書》第二章21節所說的：「不認識正義之道，比認識後而又背棄，爲他們倒好的多。」又《路加福音》第九章62節也說：「手扶著犁而往後看的，不適於天主的國。」可是，那用誓願束縛自己去進修會的，就必須去進，如同前面第三節已經講過的。所以，也必須常留在修會裡。

2.此外，任何人都必須避免可能給別人放絆腳石和立惡表的事。可是，一個人進了修會而又出來，重回世俗，就給人立惡表，放絆腳石。因爲別人會因此而裹足不前，不去進修會；或者被引誘，而也出修會。所以，那進修會以履行自己以前所許的誓願的，就必須常留在修會裡。

3.此外，修會的聖願是被認爲永久性的誓願，並因此而勝過那些暫時性的誓願，如同前面第三節釋疑3.及第八十八題第十二節釋疑1.已經講過的。可是，如果有人發了進修會的誓願之後，卻懷著要離去的心意去進修會，事情就不是這樣了。所以，誓許進修會的人，似乎必須也常留在修會裡。

**反之** 使人必須常留在修會裡的（隆重）修會聖願，要求先有一年的考驗時期。而一個人束縛自己去進修會的簡單的誓願，就無這一要求。所以，誓許進修會的人，似乎並不因此必須常留在修會裡。

**正解** 我解答如下：誓願的束縛來自意志；因為「許願是意志的事」，如同奧斯定所說的。為此，許願者的意志和意向有多大範圍，誓願的束縛也有多大範圍。所以，如果許願者的意向是想不僅去進修會，而且也要常留在那裡，他就必須常留在修會裡。

如果他束縛自己去進修會，只想嘗試一下，保留自己去留的自由，那麼顯然他不必常留在修會裡。

可是，如果他在許願時，只想去進修會，並沒有想到退出或常留的自由；那麼，他似乎是按照一般法律的規定，束縛自己去進修會，即應該給進修會者一年的考驗時期。為此，他並不是必須常留在修會裡（參看反之）。

**釋疑** 1. 抱著嘗試的心意去進修會，比完全不進的好；因為藉此可以準備自己常留在修會裡。不能說一個人後退，或往後看，除非他不履行那當初束縛自己所要做的。否則，凡是做一個時期善工的，如果他不常做它，就不適於天主的國了；這顯然是不對的。

2. 那進了修會的，若是出離，尤其是為了一個合理的原因而出離，並不造成惡表，也不給人放絆腳石。如果有人因此而跌倒，那是在他自己方面的一種被動的惡表，並不是出離修會者方面主動的惡表。因為（出離修會者）所做的，是他可以做的事，而且為了合理的原因，如：疾病、軟弱、或其他類似的理由，如此做也是一件有益的事。

3. 那為了立即出離而進修會的，似乎並沒有履行自己的

誓願；因為他在許願時，並沒有這樣的意向。爲此，他必須改變自己的主意，至少要嘗試一下，看看他是否適宜留在修會裡。不過，他並不是必須常留在修會裡的。

### 第五節 在修會裡是否應該收錄兒童

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 在修會裡，似乎不應該收錄兒童。因爲：

1. 在《教會法律類編增補》中「論詠禱會司鐸及轉入修會者」一篇裡說：「誰也不得領薙髮禮，除非已有合法的年齡，以及自願的意志。」（《額我略九世諭令》卷三第三十一題第一條）可是，兒童似乎沒有合法的年齡，也沒有自願的意志，因爲他們還不能完善地運用自己的理智。所以，在修會裡似乎不應該收錄他們。

2. 此外，修會的身分似乎是懺悔贖罪者的身分。爲此，如同奧斯定在《天主之城》卷十第三章裡所說的，「修會」或「宗教」（religio）這個名字，來自「束縛」（religare），或「重新選擇」（reeligere）。可是，懺悔贖罪並不適宜於兒童。所以，他們似乎不應該去進修會。

3. 此外，就如一個人受誓言的束縛，同樣也受誓願的束縛。可是，一個兒童未滿十四歲以前，不應該受誓言的束縛，如同在《教會法律類編》第二十二案例第五題「Pueri」章及「Honestum」章裡所記載的。所以，他們似乎也不應該受誓願的束縛。

4. 此外，用一種可被合法廢除的義務去束縛一個人，這似乎是不可以的。可是，如有未成年者，束縛自己去進修會，可以由其父母或監護人加以阻止；因爲在《教會法律類編》第二十案例第二題第二條裡說：「未滿十二歲的女童，如果自願領受神聖頭巾，其父母或監護人，如果他們願意的話，可以立

即加以廢止。」所以，在修會裡收錄兒童，或約束他們去進修會，尤其是還未到發育成熟的年齡時，是不可以的。

**反之** 主在《瑪竇福音》第十九章14節裡卻說：「你們讓小孩來吧！不要阻止他們到我跟前來。」奧利振在《瑪竇福音釋義》第十五篇裡註解這話，說：「耶穌的門徒們在尚末認識義德的真義之前，責斥那些把小孩子送往基督跟前的人。可是，主卻勸告自己的門徒們，要遷就小孩子們的益處。所以，我們應該注意，不要以為自己有更高的智慧，有如是大人物，而輕視教會裡的弱小者，不許孩子們去接近耶穌。」

**正解** 我解答如下：如同前面**第二節釋疑1**已經講過的，關於修會的誓願有兩種。一種是簡單的，即只在於向天主所做的，出自內心審慎抉擇的承諾。這樣的誓願因天主的法律而生效。不過，它可能因兩種理由而被廢除。一種理由，是由於缺乏審慎的抉擇；例如：瘋狂者的誓願沒有約束力，如同在《教會法律類編增補》中「論詠禱會司鐸及轉入修會者」篇「Sicut tenor」章裡所說的。關於那些尚不能適當地運用理智，以能產生心計的兒童，也有同樣的情形。男孩往往大約在十四歲左右，女孩則大約在十二歲左右，才能這樣運用理智。此時期叫作「發育成熟期或春情發育期」(pubertas)。不過，按照各人不同的體質，有人早，有人晚。

阻礙簡單誓願發生效力的另一種理由，是因為一個人向天主誓許一件不屬於自己權力的事。譬如說，一個奴僕即使已有運用理智的能力，未曾通知主人，而擅自許願去進修會，甚或領受聖秩或神品；因為主人可以廢除這樣的事，如同在《教會法律類編》第五十四編「若奴僕」一章裡所說的。由於男童或女童未到發育成熟年齡，關於處理自己的生活問題，自然是

在父親權下。所以，父親願意的話，可以廢止或追認他們的誓願，如同在《戶籍紀》第三十章第4等節裡，關於婦女明文所載的。

所以，如果一個未到發育成熟年齡，還不能完全運用自己理智的兒童，誓許簡單的誓願，就不受誓願的束縛。

可是，如果他在發育成熟年齡以前，已有運用理智的能力，關於他本人方面，固然應受自己誓願的束縛；不過，這種束縛可由父親的權力加以廢除，因為他還是屬在父親的權力之下。法律規定一個人屬於另一個人權下，是按照一般的情形而定的。

如果他已超過了發育成熟年齡，那麼就不能由父母的權力來加以廢除。不過，如果他還沒有完全運用理智的能力，那麼對於天主方面，就不受束縛。

另一種誓願是隆重誓願，使人（正式）成為隱修士或會士。由於它附帶著隆重的形式，所以應該遵照教會的規定。既然教會在做規定時，是看一般的情形；所以在發育成熟年齡以前所發的修會聖願（隆重誓願），即使發願者已有完全運用理智的能力，因而能產生心計，仍然歸於無效，不能使發修會聖願者成為一個會士。

不過，兒童在發育成熟年齡以前，雖然不能發修會聖願，卻可以在獲得父母的同意之後，被收留在修會裡，在那裡接受教養；如同在《路加福音》第一章80節裡，關於若翰洗者所記載的：「小孩漸漸長大，心神堅強。他住在荒野中。」為此，教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三章裡說：「羅馬的貴族，開始把自己的孩子託給」聖本篤，「教養他們事奉全能天主」。這是一件很合適的事；因為如同《哀歌》第三章27節所說的，「人最好是自動背負重軛」。為此，按照一般的習俗，兒童們學習日後將藉以謀生的職業或技術。

**釋疑** 1. 一個人發修會的隆重誓願，接受薙髮禮的法定年齡，就是發育成熟年齡；其時一個人能運用自由意志。不過，在發育成熟年齡以前，也可能已有法定年齡，使人可以領薙髮禮，而在修會裡接受教養。

2. 修會的身分主要是為獲得完善，如同前面第一八六題第一節釋疑4. 已經講過的。這樣說來，它是適宜於兒童的了；因為兒童容易接受教育。為此，修會身分之被稱為懺悔贖罪的身分，因為遵守修會的規則，可以消除犯罪的機會，如同前面已經講過的（同上）。

3. 正如不應該迫使兒童去宣誓，如同教會法律所說的；同樣，也不應該迫使他們去發誓願。不過，如果他們以誓願或誓言，束縛自己去做一件事，而他們已有運用理智的能力，那麼對於天主方面，他們就受束縛；不過，在未滿十四歲以前，對於教會方面，他們卻不受束縛。

4. 《戶籍紀》第三十章並不責斥一個尚有兒童年齡的女孩，如果她沒有父母的同意而許願。不過，父母可以廢除這樣的誓願。由此可見，她許願並沒有犯罪；只是表示：關於她自己本身方面，她許願接受束縛，這並不妨礙她父親的權力。

## 第六節 爲了服事父母，人是否應該放棄去進修會

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 爲了服事父母，人似乎應該放棄去進修會。因爲：

1. 不得放棄必要的事，去做那屬於意志自由的事。可是，服事父母，屬於《出谷紀》第二十章12節所給的關於孝敬父母的必要誡命。爲此，宗徒在《弟茂德前書》第五章4節裡說：「假使寡婦有兒子或孫子，他們就應先學著孝敬本家人，報答祖先。」可是，進修會是屬於意志自由的事。所以，一個人似乎不應該爲了要進修會，而不服事自己的父母。

2.此外，子女服屬於父母，似乎甚於奴僕服屬於主人。因爲，子女的身分出於自然；奴僕的身分卻由於罪惡的詛咒，如同在《創世紀》第九章第22等節裡所顯示的。可是，奴僕不得不服事自由的主人，而去進修會，或領受聖秩或神品，如同在《教會法律類編》第五十四編「若奴僕」一章裡所說的。所以，子女遠更不得放棄服事父親，而去進修會。

3.此外，一個人對父母應負的責任，比欠別人的債更重。可是，誰若欠別人債，不得進修會；因爲教宗額我略一世在《書信集》卷八第五篇裡說：「那些負有公家債務的人，如果要求進隱修院，除非先料理清楚那些公家的事務，絕對不得被錄取。」他這些話也載在《教會法律類編》第五十三編第一條裡。所以，子女遠更不可放棄服事父母，去進修會。

**反之** 《瑪竇福音》第四章22節卻說，雅各伯和若望「捨下魚網和自己的父親，跟隨了主」。希拉利（Hilarius）《瑪竇福音註釋》（*Commentarium in Matthaicum*）第三篇說，這件事「教訓我們跟隨基督，不可爲世俗生活的顧慮，以及自己父家的親情，而裹足不前。」

**正解** 我解答如下：如同在前面第一〇一題第二節釋疑2.討論孝愛時所已經講過的，父母就其本身而論，有如根源。爲此，他們之照顧子女，是他們本來或本然地（*per se*）宜於做的事。爲此，有子女的人，不得絲毫不理自己的子女；就是說，不設法使他們接受某種教養，而去進修會。因爲《弟茂德前書》第五章8節說：「如有人不照顧自己的家人，即是背棄信德，比不信的人更壞。」不過，父母之接受子女的幫助，卻是他們偶然地（*per accidens*）所宜得的事，就是說，如果或幾時他們有某種需要。

所以，如果父母有這樣的需要，除了由子女奉養外，沒有別的方法可以容易幫助他們，那麼子女就不能不理父母，而去進修會。可是，如果他們並沒有這樣的需要，不怎麼需要子女的服事，那麼子女就可以放下服事父母，而去進修會，甚至於也可以相反父母的命令；因為每一個身為自由人者，到了發育成熟年齡之後，都有自由處理那些有關自己身分的事，尤其是在服事天主的事上，如同宗徒在《希伯來書》第十二章9節裡所說的：「我們應該服從靈性的父親，勝過肉身的父親，以得生活。」爲此，主責備那個爲了要埋葬父親，而不願意立刻跟隨祂的門徒，如同在《瑪竇福音》第八章21及22節，以及《路加福音》第九章59及60節裡所記載的。金口若望《瑪竇福音論贊》第二十七篇註釋這事，說：「因爲當時已有別人，可以圓滿處理這件事。」

**釋疑** 1. 孝敬父母的誠命，不僅包括肉身方面的服事，也包括靈性方面的服事，以及對他們要表示恭敬。爲此，就是那些在修會裡的人，也可以滿全孝敬父母的誠命，爲他們祈禱，恭敬和幫助他們，按照會士所適宜做的事。的確，就是連那些生活在世俗上的人，也是要按照自己的環境，用不同的方式去孝敬父母。

2. 身為奴僕，是由於懲罰罪惡才造成的。爲此，身為奴僕，使人失去一些本來應有的東西；就是說，使他不能自由安排自己。的確，「奴僕就其爲奴僕來說，是屬於主人的」（亞里斯多德，《政治學》卷一第二章）。可是，兒子並不由於服屬於父親而蒙受這樣的損失，以致不能自由安排自己獻身事主。這一點，是屬於人的莫大的善。

3. 誰若負有一定的責任，且有盡此責任的辦法時，就不得把它放棄不理。爲此，誰若必須向人交賬，或清償一定的債款，就不得放下這些責任而去進修會。可是，如果他欠人金錢

而無法償還，就必須盡力而為；就是說，把自己的東西讓給債主。按照民法，爲了金錢之故而受到束縛或抵押的，不是自由人本身，而只是他的東西；因爲自由人本身，「超出一切金錢的價值之上」。爲此，他拿出了自己的東西來還債之後，就可以去進修會，不必留在世俗上，以便設法還債。

至於兒子，則對父親並非負有什麼特殊的義務，除非父親有需要，如同上面正解所講的。

### 第七節 負責牧靈的司鐸是否可以進修會

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 負責牧靈的司鐸似乎不可以進修會。因爲：

1. 教宗額我略一世在《牧靈規範》第三部第四章裡說，凡負起照顧人靈的責任者，「應聽《箴言》第六章1節這驚人的教訓：我兒！你如果爲你的朋友作保，爲外人（起誓立約）而擊掌。」後來他又說：「因爲替友人作保，就是爲了接納別人的生命，而自己去冒生命的危險。」可是，誰若對人負有一種責任，除非在他能做的情形下，已完成或償還了那個責任，就不得去進修會。所以，既然一位司鐸冒著自己生命的危險，負起了照顧人靈的責任，且能盡好這個責任，似乎就不得放下照顧人靈，而去進修會。

2. 此外，一個人可以做的事，爲了同樣的理由，凡有同樣情形的人，也都可以去做。可是，假如所有負責照顧人靈的司鐸都去進修會的話，民眾就沒有神牧照顧了；這是不應該的。所以，負責牧靈的司鐸，似乎不可以去進修會。

3. 此外，修會所從事的工作，主要是把靜觀之事傳授於人。可是，這樣的工作正是屬於負責牧靈的司鐸和總執事的事務，因爲他們負責講道和聽告解。所以，負責牧靈的司鐸或總執事，似乎不得轉入修會。

**反之** 在《教會法律類編》第十九案例第二題「Duae sunt leges」一章裡說：「如有神職人員在主教之下，於其教堂內管理教民，並在世俗中生活，若受聖神的感召，願意在某一隱修院裡，或在『詠禱司鐸會』團體裡，使自己得救；即使受其主教反對，我們也以權力准予他可以自由前往。」

**正解** 我解答如下：如同前面第四節釋疑3，以及第八十八題第十二節釋疑1已經講過的，終身誓願的束縛，勝過任何其他束縛。用終身的隆重誓願來束縛自己，以專務服事天主之事，正是屬於主教和修會會士的事（第一八四題第五節）。至於負責牧靈的司鐸和總執事，並不是像主教那樣，用終身的隆重誓願束縛自己，負責照顧人靈。為此，主教「如無羅馬教宗的准許，不得在任何情形下，放棄自己主教的職位」，如同在《教會法律類編增補》中，「論詠禱會司鐸及轉入修會者」一篇裡所記載的。至於總執事和負責牧靈的司鐸，則可以自由向主教請辭委託給他們的照顧人靈的職務，並不需要教宗特殊的許可。只有教宗能豁免終身誓願。由此可見，總執事和負責牧靈的司鐸，可以轉入修會。

**釋疑** 1.負責牧靈的司鐸和總執事，負起了照顧屬下（教友）的責任，是在他們擔任總執事職務和管理堂區的時候。可是，他們並沒有負起這樣的責任，必須終身保留總執事職務或管理堂區。

2.如同熱羅尼莫在《駁魏紀朗》第十五章裡所說的：「雖然他們」，即會士們，「已在飽受你惡毒唇舌的刻薄誹謗，你仍駁斥他們說：『假如人人都把自己關起來，住在荒野裡，還有誰來主持教堂的禮儀呢？還有誰負責拯救在俗的人呢？還有誰來勸罪人修德呢？』按照這一方式，也可以答覆你說：

『假如人人都像你一樣狂妄，還有誰能是智者呢？而且連獨身守貞也不應該讚許了；因為，假如人人都獨身守貞，就沒有人結婚了，人類也就要滅絕了。』這是一種稀見的德性，不會有許多人去追求的。」所以，這顯然是杞人之憂；好比有人怕汲水，以免河水乾涸。

3. 從以上所講過的（參看正解），就可以知道**質疑3**的解答了。

### 第八節 是否可以由一個修會轉往另一個修會

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不可以由一個修會轉入另一個修會，即使是更嚴格的修會。因為：

1. 宗徒在《希伯來書》第十章25節裡說：「絕不離棄我們的集合，就像一些人所習慣行的。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是指那些或因怕受迫害而離去的人；或因自矜自恃，為表示自己是義人，而從罪人或不完善者中退出的人。」可是，誰由一個修會轉往另一個更完善的修會，似乎就是做這樣的事。所以，這似乎是不可以做的。

2. 此外，作隱修士比作詠禱司鐸會會士，生活更嚴，如同在《教會法律類編增補》中，「論隱修士及詠禱司鐸會會士身分」之「Quod Dei timorem」章裡所說的。可是，一個人不得由詠禱司鐸會會士的身分，轉為隱修士的身分；因為在《教會法律類編》第十九案例第三題第二條裡說：「我們命令，且普遍禁止，任何發願成為詠禱司鐸會會士者，都不得成為隱修士，除非不幸犯罪，公然墮落。」所以，似乎一個人不得由一個修會轉入一個更高級的修會。

3. 此外，發誓願者，多久可以還願，就多久負有還願的責任；例如，一個人誓許節慾，即使在口頭上締結了婚約之

後，在同房前仍應還願，因為他仍可以藉進修會來履行誓願的。所以，如果一個人可以由一個修會轉往另一個修會，假使當他在世俗中的時候，曾許過這樣的願，那麼他就必須這樣實行。可是，這似乎是不應該的，因為從此往往可能產生惡表。所以，一個會士不得由一個修會，轉往另一個更嚴的修會。

**反之** 在《教會法律類編》第二十案例第四題第一條裡卻說：「如有聖潔的貞女，爲了自己靈魂的神益，準備轉入另一個隱修院，決意留在那裡，以度更嚴肅的生活，公會議准行此事。」關於任何一個會士，似乎也有同樣的情形。所以，一個人可以由一個修會轉往另一個修會。

**正解** 我解答如下：除非爲了重大的益處或需要，由一個修會轉往另一個修會，並不是一件值得稱讚的事。一方面，因爲那些留在那裡的會士，往往會起反感。

另一方面，因爲一個人在自己已經習慣的修會裡，比在另一個不習慣的修會裡，在其他方面都相等的情形之下，會更容易進步。爲此，在賈西盎的《教父靈修談話》第十四篇第五章裡，奈斯德羅士隱修院長（Abbas Nesteros）說：「每一個人按照自己所選定的主意，盡最大的努力和勤勞，以求自己所開始的工作，能迅速達到完善的地步，而不放棄自己以前所抉擇的修會聖願；這對他有益處。」後來他也指明理由說：「因爲同一個人，不可能同時在一總的德性上，都有優異的成就。誰若願意嘗試同時修各種德性，必然會得到這樣的結果：想得到一切，卻無一事會完全成功。」（第六章）因爲，不同的修會各以德性的不同工作見長。

不過，一個人爲了三種理由，可以由一個修會轉往另一個修會，而值得受人稱讚。第一，是爲了對更完善的修會有一

種熱愛。這裡所謂的完善，如同前面第一八八題第六節已經講過的，並不是只看會規的嚴謹，卻主要是看修會的宗旨，其次是看會中遵守的規則，是否適合其所應有的宗旨。

第二，是由於修會失去其應有的完善。譬如說，如果在一個比較高級的修會裡，會士們開始過鬆弛的生活，那麼一個人也可以值得稱讚地轉往另一個甚或比較低級的修會裡，假使後者比較更遵守會規。例如在賈西盎的《教父靈修談話》第十九篇第三及第五章裡，隱修院院長若望（Abbas Ioannes）關於他自己說，他從基於發過誓願而度的獨居的生活，改入了低級的修會，即進了一個其會士過公共生活的修會：因為隱居獨修的生活已經開始衰落，會規也已鬆弛。

第三，是由於疾病或軟弱。有時一個人會因此而不能遵守較嚴的會規，卻還能遵守較寬的會規。

不過，這三種情形也有所不同。如有第一種情形，爲了謙遜，固然也應該要求（長上的）許可。可是，只要證實那是一個更高級的修會，就不能予以拒絕。「如果關於這件事有合理的疑問，就需要長上來判斷」，如同在《教會法律類編增補》中，「論詠禱會司鐸及轉入修會者」篇裡所說的。如有第二種情形，也需要長上來判斷。如有第三種情形，則也需要豁免。

**釋疑** 1.那些轉入更高級的修會的，其所以如此做，不是由於自矜自恃，以表示自己是義人；而是由於虔誠，爲能成爲有更高義德的人。

2.兩種修會，即隱修會和詠禱司鐸會，都以從事靜觀的工作爲宗旨。其中最主要的，就是舉行神聖奧蹟。詠禱司鐸會直接是爲這種工作的，所以其會士理所當然地應該是兼爲神職人員的會士。至於隱修士，則並非本來應該是神職人員，如同在《教會法律類編》第十六案例第一題第六條裡所說的。所

以，雖然隱修會的會規較嚴，如果隱修士沒有神職，就可以由隱修會轉入詠禱司鐸會，如同熱羅尼莫在《書信》第一二五篇「致魯司底谷隱修士書」裡所說的：「你在隱修院裡應該這樣生活，使你堪當成爲一個有神職的人。」反之則不然，如同在上面所引證的《教會法律類編》第十九案例第三題（參看質疑2.）。可是，如果隱修士也是爲神聖奧蹟服務的神職人員，那麼他們已經有詠禱司鐸會會士所有的，且更爲嚴謹。爲此，可以從詠禱司鐸會轉入隱修會，不過先應該徵求長上的許可，如同在《教會法律類編》第十九案例第三題「Statuimus」那一章裡所說的。

3. 針對低級的修會發的隆重誓願，比針對高級的修會發的簡單誓願，具有更大的束縛力。因爲，只發了簡單誓願之後，如果一個人結婚的話，其婚姻並不因此（簡單誓願）而無效，如同在發了隆重誓願之後那樣。爲此，誰已在低級修會裡公開發了（修會）聖願，不必履行所發的去進高級修會的簡單誓願。

### 第九節 一個人是否可以引別人進修會

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 似乎誰也不應該引別人進修會。因爲：

1. 聖本篤在他的會規（第五十八章）裡說：「凡來求進會者，不可輕易錄取，而要考驗觀察，他們的精神是否來自天主。」賈西盎在《論隱修院院規》卷四第三章裡，也有同樣的話。所以，引別人進修會，遠更不可以了。

2. 此外，主在《瑪竇福音》第二十三章15節裡說：「禍哉！你們！因爲你們走遍了海洋和陸地，爲使一個人成爲歸依者；幾時他成了，你們反而使他成爲一個比你們加倍壞的『地獄之子』。」可是，那些引別人進修會的，似乎就是做這樣的

事。所以，這似乎是應受責斥的事。

3.此外，誰也不可引別人去做一件對他有害的事。可是，那引人去進修會的，有時可能因此而使之蒙受損失；因為這樣的人，有時已經有義務去進一個高級的修會。所以，引人進修會，似乎不是值得稱許的事。

**反之** 《出谷紀》第二十六章3節卻說：「布幔相連縫在一起。」所以，一個人應該引另一個人去服事天主。

**正解** 我解答如下：引別人進修會的人，不僅沒有犯罪，反而應受重賞；因為《雅各伯書》第五章20節說：「那引罪人迷途回頭的人，必救自己的靈魂免於死亡，並遮蓋許多罪過。」《達尼爾》第十二章3節也說：「那些引導多人歸於正義的人，要永遠發光如同星辰。」

不過，關於這樣引別人進修會，有可能發生三種不正當的情形。第一，如果一個人是用暴力強迫別人去進修會。這是《教會法律類編》第二十案例第三題之「*praesens*」一條所禁止的。

第二，如果一個人是用褻聖交易的方法賄賂別人，引他去進修會。這是《教會法律類編》第一案例第二題之「*Quam pio*」一章所禁止的。不過，誰若幫助一個在世俗中的窮人，給他生活必需品，培養他，使他去進修會；或者如果並沒有立下什麼約定，只是爲了與他親善友好，而給他小小禮物，這都不屬於那條禁令。

第三，如果是用謊言去引誘他。這樣被引誘的人，一旦發現自己受騙，就會有離開修會的危險；因此，「那人末後的處境，就比以前的更壞了」，如同《瑪竇福音》第十二章45節所說的。

**釋疑** 1.那些被人引進修會的人，仍保留有考驗的時期；其時他們儘可嘗試修會生活的難處。這樣，並不是為他們開進修會的方便之門。

2.按照希拉利（Hilarius）於《瑪竇福音註釋》第二十四篇的解釋，主的那些話，是在預告猶太人的毒計，在基督宣講真道之後，設法引誘外邦人，甚或基督信徒，皈依猶太教，使他們成為加倍壞的「地獄之子」。就是說，他們以前所犯的罪，在猶太教裡並未獲得赦免，而且還要加上猶太人陰謀的罪過。按照這種解釋，主所說的那些話，與目前的問題無關。

可是，按照熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十三章15節的解釋，主所說的那些話，是指猶太人，甚至是為還可以遵守猶太教法定守則的時代。所以祂的意思是說，那聽信這些猶太人的話，而皈依猶太教的，「當他還是外邦人時，只是單純的錯誤而已。可是，在他們發現了那些為人師者的惡行之後，再回去吃自己所嘔吐的穢物（《伯多祿後書》第二章22節），即重做一個外邦人；這樣就像犯法者，應受更重大的處分。」由此可見，引人恭敬天主，或去進修會，並未受到責斥；只有那給皈依的人樹立惡表，因而使他變得更壞者，才受到責斥。

3.在高級的之內，也包括低級的。為此，那受誓願或誓言束縛，而必須進一個低級的修會的，可以引他轉入一個高級的修會，除非他有特殊的障礙，例如：疾病；或者在低級的修會裡，有希望得到更大的益處。可是，那受誓願或誓言束縛，而必須進一個高級的修會的，就不得引他去進一個低級的修會；除非因有什麼特殊的明顯理由，而這應有長上的豁免。

## 第十節 一個人未先向多人請教，或未做長期考慮，就進了修會，是否值得讚許

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 一個人未先向多人請教，或未做長期考慮，就進修會，似乎不值得讚許。因為：

1. 《若望壹書》第四章1節說：「不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主。」可是，有時進修會的主意，並非來自天主；因為它屢次由於離開修會而被打消了。可是，《宗徒大事錄》第五章38及39節卻說：「若是計劃或工作，是從天主來的，你們不能消滅它們。」所以，在去進修會之前，似乎應該先做重大的考驗。

2. 此外，《箴言》第二十五章9節說：「與你的友人，可自決爭端。」可是，有關改變自己身分的事，似乎與人關係最大。所以，一個人事先沒有與自己的友人商議，似乎不應該去進修會。

3. 此外，主在《路加福音》第十四章第28等節裡，講了一個比喻，說：有一個人「願意建造一座塔」，他一定「先坐下籌算費用，是否有力完成」，免得後來受人譏諷說：「這個人開始建築，竟不能完工」。如同奧斯定在《書信集》第二四三篇「致雷都士書」(Ad Laetum)裡所說的，造塔的費用，「無非就是每一個人應該放棄的自己所有的一切」。可是，有時有許多人可能無法做到這一點，同樣也不能承擔修會裡其他的規則；這正好像在《撒慕爾紀上》第十七章39節裡所記載的：「穿戴著撒烏爾的武裝，達味不能行動，因為他先前總沒有穿過。」所以，一個人除非先做長期的考慮，並向多人請教，似乎不應該去進修會。

**反之** 《瑪竇福音》第四章20節卻說，伯多祿和安德肋一聽了主的呼喚，「立刻捨下網，跟隨了祂」。金口若望在《瑪竇福音

論贊》第十九篇裡說：「基督所要求於我們的，就是這樣的服從，不可稍稍延遲。」

**正解** 我解答如下：如同哲學家在《倫理學》卷三第三章裡所說的，在有疑問的大事上，才需要做長期的考慮，徵求許多人的意見。至於在這些確實和已決定的事上，就不需要什麼意見。不過，關於進修會，可以考慮三件事。第一，關於進修會這件事的本身。關於這一點，這是一定的：進修會是一件更好的事。誰若對這懷疑，那麼就他自己這方面而論，他是在與給這勸諭的基督相抗衡。爲此，奧斯定在《證道集》第一〇〇篇第二章「論天主的話」裡說：「東方（旭日）」，即基督，「在叫你，你卻轉向（夕陽或落日）」，即轉向會死而能錯的人。

第二，可能考慮進修會，與進修會者自己的能力相比。關於這一點，也沒有懷疑進修會的餘地。因爲那些進修會的，不是依靠自己的力量，以能支持下去，而是依靠天主的神力，如同《依撒意亞》第四十章31節所說的：「仰望上主的，必獲得新力量，必能振翼高飛，有如兀鷹，疾馳而不困乏，奔走而不疲倦。」可是，如果真有什麼特殊的阻礙，例如：身體有疾病，或負有債務，或有其他類似的事；那麼在這些事上須做考慮，並向那些可望能夠有所助益，而不是試圖阻止的人請教。爲此，《德訓篇》第三十七章12節說：「和不虔敬的人，怎能討論聖德？同不公道的人，如何能討論正義？」就像是說，當然「不能」。爲此，它又接著說（第14及15節）：「對這些人，在这一切事上，你不用做任何商議；只該同虔敬的人，常有來往。」不過，在這些事上，不必做長期的商議。爲此，熱羅尼莫在《致包林書》裡說：「請你快些！把那拴在岸上的船纜斬斷，而不是解開。」

第三，可能考慮進修會的方式，以及一個人應該進哪一

個修會。關於這樣的事，也可以向那些無意阻止的人請教。

**釋疑** 1. 所說「要考驗那些神是否出於天主」，適用於那些遇有疑問，而不知道是否出於天主之神的事或情況。譬如說，那些已在修會裡的人，對於那個自願獻身進修會的人，可能懷疑：不知道他是受天主之神的領導呢？還是偽裝佯作？爲此，他們應該考驗來者，看看他是否受著天主之神的感動。可是，那個去進會的，不可能懷疑自己心中願意進會的主意，來自天主之神；因爲是天主「引導人走上平坦的樂土」（《聖詠》第一四三篇10節）。

至於有人退出修會，這也並不表示（當初進修會的主意）不來自天主。的確，並非凡是來自天主的一切，都是不朽的；否則會朽的受造物，就不是從天主來的了，如同摩尼教徒所說的；以及那些蒙受天主恩寵的人，也就不能失去它了，這同樣也是異端。不過，「天主的計劃」不會廢止，祂是按照這自己的計劃，也造了那些會朽壞和會變化的東西，如同《依撒意亞》第四十六章10節所說的：「我的計劃必要成功，我的旨意都要實現。」爲此，進修會的主意，不需要證明是否來自天主；因爲關於《得撒洛尼前書》第五章21節的「應當考驗一切」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「一定的事不需要商酌。」

2. 正如「本性的私慾相反聖神的引導」，如同《迦拉達書》第五章17節所說的；同樣，肉體的親友往往會相反精神的利益，如同在《米該亞》第七章6節裡所說的：「人的仇敵就是自己的家人。」爲此，濟利祿（Cyrillus Alexandrinus, +444年）註解《路加福音》第九章61節的「請許我先告別我的家人」，說：「要求告別自己的家人，這就表示他心分意散；因爲與親友來往，且與不願明瞭正義的人商議，這就表示他還是一個不夠堅強和畏縮不前的人。因此，他聽到主對他說（第62節）：

『手扶著犁而往後看的，不適於天主的國。』的確，凡要求延期，以便回家去同親友商議者，就是往後看的人。」（《路加福音論贊》，關於第九章第59等節）

3. 造塔是指完善的基督化生活；至於捨棄自己所有的財物，則是造塔所需的費用。可是，誰也不會懷疑或考慮，是否願意有造塔的費用，或者有了費用之後，是否能夠造塔；人所考慮的，是他（實際）有沒有（足夠的）費用。同樣的，不必考慮的，是一個人是否應該捨棄所有的一切，或者這樣做，是否能夠抵達完善。所應考慮的，卻是自己所做的事，是否就是「捨棄他的一切所有」（《路加福音》第十四章33節）；因為，除非捨棄一切（也就是說，除非實有費用），否則就「不能作基督的門徒」（也就是說，就不能造塔），如同在那裡隨後所說的。

那些深恐自己進修會後，是否能夠達到完善的人，他們的疑懼是沒有理由的——有許多的事例可以把它克服。為此，奧斯定在《懺悔錄》卷八第十一章裡說：「當我正在戰慄惶恐，不敢移步前進的時候，從我面朝著那裡看的地方，出現高雅的潔德，以她莊重的手勢，勸我前往，不必疑懼，並伸出她虔誠的雙手來扶持我，摟抱我。她手中拿著許多的善表：那裡有那麼多的男女少年，那裡也有那麼多的青年；此外，各種年齡的人都有：有莊嚴的寡婦，也有年高的貞女。她對我顯著譏諷的冷笑，好像在鼓勵我說：『難道這些男女做得到的，你卻做不到嗎？難道這些男女是靠自己，不是靠他們的上主天主，才能做到的嗎？為什麼你要靠你自己，而又站立不穩呢？投向祂吧！不要害怕！祂不會後退，讓你跌倒的。你要安心地投向祂。祂必將接受你，治癒你的。』」

至於所引證的關於達味的那件事，與這問題無關。因為撒烏耳的武裝，「是指沉重難堪的舊約法律的聖事」，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。修會（生活）卻是

「基督柔和的軛」（《瑪竇福音》第十一章30節）；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第三十三章裡說：「那個命令我們避免一切紛擾的慾望者，那個教訓我們遠離現世的艱苦道路者，祂怎會給我們內心的頸上，加了什麼重軛呢？」

祂給那些負起這個柔和之軛的人，許下了享受天主的盛筵，和靈魂永恆的安息（《瑪竇福音》第十一章28節）。是我們的主耶穌基督做了這個承諾。願祂引導我們，直達這一安息。祂是萬有之上的天主，應受讚頌於永世。阿們。

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》

第十二冊：論特殊恩寵、生活和身分

(第二集·第二部 第一七一題至第一八九題)

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (II-II, Q171~189)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：胡安德

審 閱 者：周克勤

准 印 者：台南教區主教 林吉男

出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：(704) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：(802) 高雄市建國一路354號

電話：(07) 224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E-MAIL：windowp@ms76.hinet.net

中華道明會、碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9 (全套：精裝)



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整 (NT 20,000元)

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整 (US 740元)

歐元肆佰柒拾貳元整 (EUR 472元)