

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十五冊：

論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

第三集 第六十題至第九十題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

III, Q 60~90

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十五冊：

論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

第三集 第六十題至第九十題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
III, Q 60 ~ 90

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

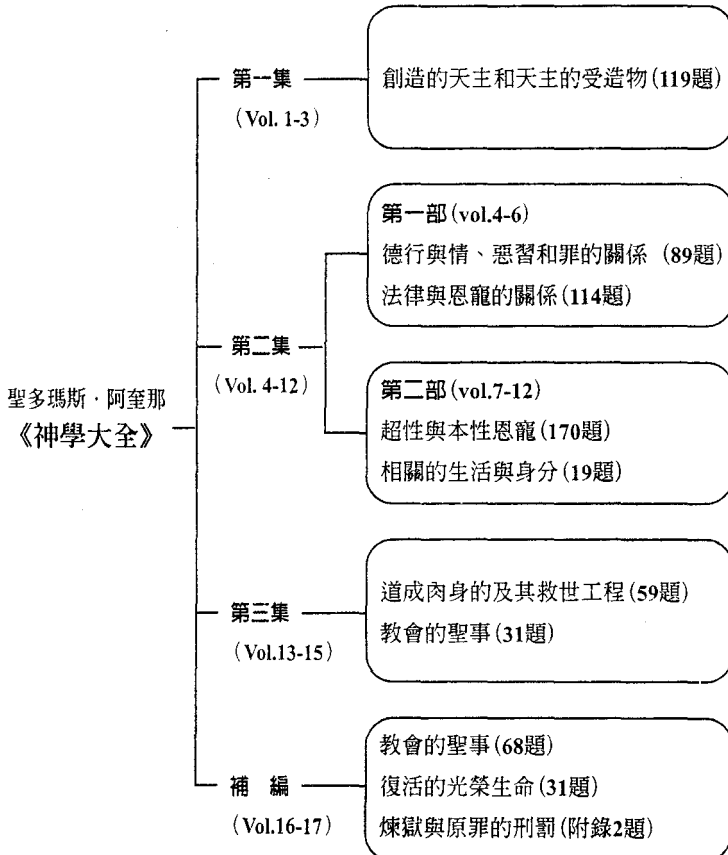
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。

第十五冊

論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

—第三集 第六十題至第九十題—

目 錄

第六十題	論何謂聖事	1
第一節	聖事是不是一種標記	1
第二節	是不是神聖事物的一切標記都是聖事	3
第三節	聖事是否只是單一事物的標記	5
第四節	聖事是否常是一感性事物	7
第五節	聖事是否需要特定的事物	9
第六節	在聖事的表示中是否需要言語	11
第七節	在聖事內是否需要特定的言語	14
第八節	針對構成聖事之形式的言語，是否可以增加	16
第六十一題	論聖事的必要性	20
第一節	聖事為人的得救是不是必要的	20
第二節	在有罪以前，聖事為人是不是必要的	22
第三節	有罪以後和基督以前是否應該有聖事	24
第四節	基督以後是否應該有聖事	26
第六十二題	論聖事的主要效果—恩寵	29
第一節	聖事是不是恩寵的原因	29

第二節	聖事恩寵是否對德性和恩賜的恩寵有所加添	32
第三節	新約法律的聖事是否包含恩寵	34
第四節	在聖事中是否有某種產生恩寵的德能	36
第五節	新約法律聖事的德能是否來自基督的苦難	39
第六節	舊約法律的聖事是否產生恩寵	41

第六十三題 論聖事的另一效果——印記 45

第一節	聖事是否在靈魂上銘刻印記	45
第二節	印記是不是神性能力	47
第三節	聖事印記是不是基督的印記	50
第四節	印記是不是以靈魂的能力為主體而在其內	52
第五節	印記是否在靈魂內而永不消滅	54
第六節	是否一切新約法律聖事都銘刻印記	56

第六十四題 論聖事的原因 59

第一節	是否唯有天主產生聖事的內在效果，抑或施行人也可如此	59
第二節	聖事是否唯獨由天主建立	61
第三節	基督其人是否有產生聖事內在效果的能力	64
第四節	基督是否能將自己在聖事內的能力，傳授給聖職人員	66
第五節	不善之施行人是否能授予聖事	68
第六節	不善之人施行聖事是否犯罪	70
第七節	天使是否能施行聖事	73
第八節	為成就聖事，是否需要施行人的意向	74
第九節	施行人的信德為聖事是不是必要的	76
第十節	為成就聖事，是否需要施行人的正當意向	79

第六十五題 論聖事的數目 81

- 第一節 是否應該有七件聖事 81
- 第二節 按照前述方式排列聖事是否適宜 86
- 第三節 聖體聖事是不是諸聖事中最優越者 88
- 第四節 是否一切聖事為得救都是必要的 90
-

第六十六題 論聖洗聖事 92

- 第一節 聖洗是否就是洗滌 93
- 第二節 聖洗的建立是不是在基督受苦受難之後 95
- 第三節 水是不是聖洗的固有質料 97
- 第四節 聖洗是不是需要用單純的水 100
- 第五節 「我洗你因父及子及聖神之名」是不是聖洗的
適宜形式 103
- 第六節 是否能「因基督之名」付洗 107
- 第七節 沉入水中為聖洗是不是必要的 109
- 第八節 沉入水中三次為聖洗是不是必要的 111
- 第九節 洗禮是否能重複 114
- 第十節 教會所用付洗儀式是否適宜 118
- 第十一節 將洗禮分為水洗、血洗及嘔氣之洗三種，是
否適宜 121
- 第十二節 三洗禮中是否血洗最為崇高 123
-

第六十七題 論授予聖洗聖事的施行人 125

- 第一節 付洗是否屬於執事的職務 125
- 第二節 付洗是否屬於司鐸的職務，或只屬於主教的職務 127
- 第三節 平信徒是否能付洗 129
- 第四節 婦女是否能付洗 131

第五節	未曾受洗者是否能授聖洗聖事	133
第六節	是否多人能一起付洗	135
第七節	在洗禮中，是否需要有人從洗禮池扶起受洗者	137
第八節	從洗禮池接納受洗之人者，是否有義務教育他	139
第六十八題 論領受洗禮者		142
第一節	是否所有人都有義務領受洗禮	142
第二節	沒有聖洗人是否能得救	144
第三節	是否應該推遲洗禮	146
第四節	罪人是否應該受洗	149
第五節	是否應該給受洗之罪人指派補贖善工	151
第六節	準備受洗之罪人，是否應該承認自己的罪過	153
第七節	從受洗者方面，是否需要領受聖洗聖事的意向	155
第八節	從受洗者方面，是否需要信德或信仰	156
第九節	兒童是否應該受洗	159
第十節	在父母不同意的情形下，是否應該給猶太人及其他不信者的兒童付洗	162
第十一節	尚在母胎中的嬰兒是否能受洗	163
第十二節	瘋狂及精神失常之人是否應該受洗	167
第六十九題 論聖洗的效果		169
第一節	是否藉聖洗消除一切罪過	169
第二節	是否藉聖洗解救人脫免一切罪罰	171
第三節	是否應該藉聖洗消除今生的懲罰	173
第四節	人是否藉聖洗獲賜恩寵與德性	175
第五節	將與基督合為一體、光照及生殖多產等德性行動歸於聖洗作為效果，是否適宜	177

第六節	兒童是否在洗禮中獲得恩寵與德性	179
第七節	開啓天國之門是不是聖洗的效果	182
第八節	聖洗是否在一切人身上有同等效果	183
第九節	偽裝是否阻礙聖洗的效果	186
第十節	偽裝消失後，聖洗是否取得自己的效果	187
<hr/>		
第七十題	論割損禮	190
<hr/>		
第一節	割損禮是不是聖洗的準備及預像	190
第二節	割損禮的建立是否適宜	192
第三節	割損的禮儀是否適宜	194
第四節	割損是否曾賦予成義恩寵	196
<hr/>		
第七十一題	論教理講授及驅魔	201
<hr/>		
第一節	教理講授是否應該在洗禮之前進行	201
第二節	驅魔是否應該在洗禮之前進行	203
第三節	驅魔中的作為是否產生實質效果，抑或只是一種表示	204
第四節	為準備受洗者講授教理和驅魔，是不是司鐸的職務	207
<hr/>		
第七十二題	論堅振聖事	210
<hr/>		
第一節	堅振是不是聖事	210
第二節	堅振聖油是不是此聖事的適宜質料或材料	213
第三節	作為此聖事之材料的堅振聖油先由主教祝聖，為這聖事是不是必要的	216
第四節	「我以十字標記標明你……」，這是不是此聖事的適宜形式	218

第五節	堅振聖事是否銘刻印記	221
第六節	堅振印記是否必然以聖洗印記為前提或基礎	223
第七節	藉此聖事是否賦予聖化恩寵	225
第八節	是否應該給一切人施行此聖事	226
第九節	是否應該在額上給人施行此聖事	229
第十節	領受堅振者是否應該由另一人扶持	231
第十一節	是否唯有主教能施行此聖事	232
第十二節	此聖事的禮儀是否適宜	235

第七十三題 論聖體聖事 237

第一節	聖體是不是聖事	237
第二節	聖體是一件聖事或是多件聖事	239
第三節	此聖事為得救是否必要	241
第四節	用多個名稱稱此聖事是否適宜	244
第五節	此聖事的建立是否適宜	246
第六節	逾越節羔羊是不是此聖事的主要預像	249

第七十四題 論聖體聖事的質料 251

第一節	此聖事的質料是不是餅和酒	251
第二節	餅和酒作此聖事的質料，是否需要固定分量	253
第三節	此聖事的質料是否需要是小麥餅	255
第四節	此聖事是否應該用無酵餅完成	258
第五節	葡萄酒是不是此聖事所專用的或適當的質料	260
第六節	酒中是否應該攪水或加水	262
第七節	水的攪合為此聖事是不是必要的	264
第八節	是否應該加入大量的水	266

第七十五題 論餅與酒之轉變為基督的體與血 268

- 第一節 基督的身體是不是真實地在此一聖事內，抑或只是憑藉象徵，或有如在標記內 269
- 第二節 祝聖之後，餅與酒的實體是否仍存留在此聖事內 ... 273
- 第三節 在此聖事的祝聖之後，餅的實體是否歸於虛無或分解為原始的質料 275
- 第四節 餅是否能轉變為基督的身體 278
- 第五節 餅與酒的依附體是否存留於此聖事內 281
- 第六節 祝聖完成之後，餅的實體形式是否存留於此聖事內 283
- 第七節 那轉變是立即形成，抑或逐漸形成 285
- 第八節 「由餅形成基督的身體」這命題是否真實 288

第七十六題 論基督存在於此聖事內的方式 295

- 第一節 是否整個基督被包藏在，或隱藏在此聖事內 295
- 第二節 是否在此聖事的兩種形像的每一種下，都隱藏有整個基督 298
- 第三節 是否整個基督在餅或酒之形像的每一部分內 300
- 第四節 是否基督身體的整個具備幅度的量或體積在此聖事內 302
- 第五節 基督的身體在此聖事內，是否有如在地方或空間內 305
- 第六節 基督的身體是不是以可變動的方式在此聖事內 307
- 第七節 在此聖事內的基督的身體，是否能被某種眼目，至少被受到光榮的眼目看見 310
- 第八節 幾時有肉或孩童奇蹟式地在此聖事內顯現出來，那時是否真正是基督的身體在那裡 313

第七十七題 論存留於此聖事內的依附體 316

第一節	依附體是否存留於此聖事內而無主體	316
第二節	在此聖事內，餅或酒的體積是不是其他依附體的主體	319
第三節	存留於此聖事內的形像是否能改變外在的事物	322
第四節	聖事形像是否能腐化或敗壞	324
第五節	是否能由物從聖事形像產生	326
第六節	聖事形像是否能產生滋養作用	329
第七節	聖事形像在此聖事內是否被分割	331
第八節	被祝聖之酒內是否能摻入其他液體	333

第七十八題 論此聖事的形式 338

第一節	此聖事的形式是不是「這是我的身體」及「這一杯是我的血」	338
第二節	「這是我的身體」是不是祝聖餅的適當形式	342
第三節	「這一杯是我的血……等等」是不是祝聖酒的適當形式	345
第四節	在上述形式的言語中，是否含有成就祝聖的受造能力	350
第五節	上述言語是不是真實的	352
第六節	在祝聖酒的形式完成之前，祝聖餅的形式是否得到自己的效果	356

第七十九題 論此聖事的效果 359

第一節	藉此聖事是否賦予恩寵	359
第二節	獲取光榮或榮福是不是此聖事的效果	363
第三節	赦免死罪是不是此聖事的效果	365

第四節	藉此聖事是否赦免小罪	367
第五節	藉此聖事是否赦免一切罪罰	369
第六節	藉此聖事是否預防人未來犯罪	371
第七節	此聖事是否有益於領受者之外的人	372
第八節	小罪是否阻礙此聖事的效果	375
<hr/>		
第八十題	論此聖事的使用或領受	377
<hr/>		
第一節	是否應該分為兩種領受基督之身體的方式，即 屬神的方式和聖事的方式	378
第二節	以屬神的方式領受此聖事，是否只適於人，抑 或也適於天使	380
第三節	是否唯有義人能以聖事的方式吃或領受基督	382
第四節	以聖事的方式領受基督之身體的罪人，是否犯罪	385
第五節	自覺良心有罪而仍領受此聖事，是不是諸罪中之 最重大者	389
第六節	司鐸是否應該拒絕施送基督的身體給請求的罪人	392
第七節	夢遺是否阻止人領受基督的身體	396
第八節	之前所取用的飲食是否阻止領受此聖事	400
第九節	不會運用理性者是否應該領受此聖事	405
第十節	是否許可每日都領受此聖事	407
第十一節	是否可以完全避領聖體	411
第十二節	是否許可領受主的身體而不領受血	412
<hr/>		
第八十一題	論基督初建此聖事時對它的使用	415
<hr/>		
第一節	基督是否領受了自己的身體和血	415
第二節	基督是否曾把自己的身體給予猶達斯	417
第三節	基督是否領受了和給了門徒們自己不能受苦的身體	420

第四節	假設在基督死亡期間，此聖事保存在聖體盒內，或由宗徒予以祝聖，基督是否在那裡死亡	422
-----	---	-----

第八十二題	論此聖事的施行人	425
--------------	-----------------	------------

第一節	祝聖此聖事是否專屬於司鐸	425
第二節	多位司鐸是否能祝聖同一個祭餅	428
第三節	分施此聖事是否只屬於司鐸	429
第四節	祝聖者司鐸是否需要領受此聖事	431
第五節	不善的司鐸是否能祝聖聖體	433
第六節	不善司鐸的彌撒，其效能是否小於善司鐸的彌撒	436
第七節	異教、裂教及受絕罰人士是否能祝聖此聖事	438
第八節	被撤銷聖職身分的司鐸是否能成就此聖事	440
第九節	是否可以從異教、或受絕罰、或甚至成爲（公開）罪人的司鐸領受聖體，並參與他們的彌撒	442
第十節	司鐸是否可以完全合法地不祝聖聖體	444

第八十三題	論此聖事的禮儀	447
--------------	----------------	------------

第一節	在舉行此聖事中，基督是否被祭獻	447
第二節	舉行此奧蹟的時間，指定的是否適宜	449
第三節	是否應該在室內和用聖器舉行此聖事	453
第四節	舉行此聖事所用的言語，安排的是否適宜	460
第五節	舉行此聖事中的動作是否適宜	469
第六節	是否遵守教會規定就足以因應舉行此聖事所出現的缺失	476

第八十四題	論告解聖事	483
--------------	--------------	------------

第一節	告解是不是聖事	484
-----	---------	-----

第二節	罪是不是此聖事的固有質料	486
第三節	「我赦免你的罪」是不是此聖事的形式	488
第四節	為成就此聖事是否需要司鐸覆手	492
第五節	此聖事為得救是不是必要的	494
第六節	告解是不是「沉船後的第二救援木板」	496
第七節	在新約法律中建立此聖事是否適宜	499
第八節	告解是否應該持續至生命結束	502
第九節	懺悔是否能連續不斷	504
第十節	告解聖事是否應該重複	506
第八十五題 論懺悔之作為德性		511
第一節	懺悔是不是德性	511
第二節	懺悔是不是特殊的德性	513
第三節	懺悔之德是不是義德的一種	515
第四節	懺悔的固有主體是不是意志	518
第五節	懺悔的開始是不是出於畏懼	520
第六節	懺悔是不是為首的德性	522
第八十六題 論告解在赦免死罪方面的效果		525
第一節	告解是否消除一切罪惡	525
第二節	罪是否能沒有告解獲得赦免	528
第三節	是否能藉告解赦免一罪而不赦免另一罪	530
第四節	罪過藉告解獲得赦免之後，罪罰是否仍然存留	533
第五節	死罪的罪過獲得赦免之後，是否罪的一切剩餘部分都被除去	535
第六節	赦免罪過是不是懺悔之德性的效果	537

第八十七題	論小罪的赦免	540
第一節	小罪是否能沒有懺悔而獲得赦免	540
第二節	赦免小罪是否需要恩寵的灌輸	542
第三節	小罪是否藉灑聖水、主教降福及其他類似動作 獲得赦免	544
第四節	小罪是否能脫離死罪而單獨獲得赦免	546
第八十八題	論在告解後獲得赦免之罪的重返	548
第一節	已獲赦免之罪是否因後來的罪重返	548
第二節	已被赦免之罪是否因忘恩，特別是基於四種罪 的忘恩而重現或重返	552
第三節	藉由後來之罪的忘恩，是否產生與先前已被赦 免諸罪的罪罰等量的罪罰	555
第四節	導致後來的罪使先前已被赦免諸罪重返的忘恩， 是不是特殊的罪	558
第八十九題	論德性藉告解而恢復	560
第一節	德性是否藉告解復原	560
第二節	人告解之後是否在同等的德性中復甦	562
第三節	人是否藉告解恢復原有的名分地位	565
第四節	在愛德中完成的德性的作為或功行，是否能被 致死	569
第五節	因罪而被致死的作為是否藉告解復甦	570
第六節	死的作為是否也因後來的告解獲得生命	572

第九十題	概論告解的部分	576
第一節	是否應給告解指定部分	576
第二節	指定痛悔、告明和補贖為告解的部分，是否適當	578
第三節	上述三者是不是告解的構成或整合部分	580
第四節	將懺悔分為先於聖洗的懺悔、死罪的懺悔和 小罪的懺悔，是否適當	582

第六十題

論何謂聖事

一分爲八節一

討論了種種屬於降生成人之聖言的奧蹟者以後，繼而應該討論的，是由降生成人之聖言取得自己功效的教會的聖事（參看本集序言）。首先概論聖事，然後分論每一聖事（第六十六題）。

關於前者，應該討論五點：第一，論何謂聖事；第二，論聖事的必要性（第六十一題）；第三，論聖事的效果（第六十二題）；第四，論聖事的原因（第六十四題）；第五，論聖事的數目（第六十五題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、聖事是不是一種記號或標記（signum）。
- 二、是不是神聖事物的一切標記都是聖事。
- 三、聖事是不是只是單一事物的標記，抑或也是眾多事物的標記。
- 四、聖事是不是以可感覺到的或感性的事物爲標記。
- 五、聖事是否需要特定的感性事物。
- 六、聖事是否需要用言語表達意義。
- 七、聖事是否需要特定的言語。
- 八、所用言語是否可以增刪。

第一節 聖事是不是一種標記

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎不是一種記號或標記（或不屬「標記」之種類）。因爲：

1. 名詞「聖事」（sacramentum）似乎來自動詞「祝聖、奉

獻於神」(sacrare)，正如名詞醫藥的「藥品」(medicamentum)來自動詞「醫治」(medicare)。可是這祝聖、醫治等似乎歸屬於「原因」的理(概念)或性質(ratio)，勝於歸屬於「標記」的理或性質。所以，聖事似乎屬於原因之種類，勝於屬於標記之種類。

2.此外，聖事一詞似乎意指某種隱秘的事，按照《多俾亞傳》第十二章7節所說的：「隱藏君王的秘密(sacramentum)固然是好。」《厄弗所書》第三章9節也說：「那隱藏在創造萬有的天主內的奧祕(sacramentum)安排。」可是那隱藏的，似乎相反標記的理或性質，因為「標記之為標記，除將像印入感官之內以外，還另使他物彰顯自己而為人知」，正如奧斯定在《論基督聖道》卷二第一章所指明的。所以，聖事似乎不屬於標記之種類。

3.此外，宣誓有時也稱為聖事。因為《教會法律類編》第二十二案例第五題第十四條說：「未達運用理性年齡的幼童，不得被迫宣誓；有宣誓不實記錄者，之後不得為證人，也不得參加聖事，即是不得參加宣誓。」可是，宣誓不屬於或不具備標記之理或性質。所以，聖事似乎不屬於標記之種類。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十第五章說：「有形可見的祭獻，是無形可見之祭獻的『聖事』，即是神聖的『標記』。」

正解 我解答如下：凡是與某一事物有所關連者，雖然關連的方式彼此不同，也都可以由那一事物獲得稱謂或命名。例如，在動物內的「健康」，不僅作為健康之主體的動物據以稱為健康；而且藥品也稱為健康，因為它促成健康。飲食有節也稱為健康，因為它維持健康；連尿液也稱為健康，因為它表示或象徵健康。所以，依此方式，一物之可以稱為「聖事」，或者是因

爲它在自己內有某種隱秘的聖善，依此則聖事與「神聖的奧秘」意義相同；或者是因爲它與這聖善有某種關連，或作爲原因、或作爲標記、或根據其它任何關係的關連。我們現在談論聖事，特別是根據它與聖善有標記的關係。也是據此而把聖事置於標記的種類內。

釋疑 1.由於醫藥有如是健康的成因或產生效果的原因，所以一切由醫藥延伸出來的名稱，都是基於它們與那爲首的主動原因有所關連——藥品因此而含有某種原因性質。可是，「聖事」一名來自「聖善」，而聖善的含義不是指成因，而是指形式因或目的因。所以，聖事不必常常含有因果關係或成因性質。

2.那一論據是從「聖事」等於「神聖的奧秘」出發。可是不只天主的奧秘，而且連君王的秘密，也都稱爲神聖的和聖事。因爲按照古人的說法，凡是不可侵犯的，都稱爲神聖的，例如：城市的牆和處於高位的人。所以，那些不容藉公開宣示而受侵犯的奧秘，無論是天主的或人的，都稱爲神聖的或聖事。

3.連宣誓也與神聖的事物有某種關係，因爲它是藉由某一神聖事物所做的證明。它也依此而稱爲聖事。這與我們現在所談的聖事，意義不全相同；但也不是按照「聖事」一名的多義或全不相同的意義，而是按照它的類比意義，即是說，按照它們與某一事物，即神聖事物的不同關係。

第二節 是不是神聖事物的一切標記都是聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是神聖事物的一切標記都是聖事。因爲：

1.一切有形可見的受造物都是神聖事物的標記，按照《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。」可是並非一切有形可見之物

都能稱為聖事。所以，不是神聖事物的一切標記都是聖事。

2.此外，發生於舊約法律中的一切，都是為那「眾聖者之聖者」（《達尼爾》第九章24節），即是為基督作象徵，按照《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的這一切事，都是為作象徵。」《哥羅森書》第二章17節也說：「這一切原是未來事物的陰影，至於實體乃是基督。」可是，並非舊約聖祖們的一切作為，甚或並非舊約法律中的一切禮儀，都是聖事，其中只有某些特殊的才是聖事，正如第二集第一部第一〇一題第四節已討論過的。所以，似乎並不是神聖事物的一切標記都是聖事。

3.即是在新約中也有些行為，它們是某神聖事物的標記，卻不稱為聖事，例如：灑聖水、祝聖祭台等諸如此類之事。所以，不是神聖事物的一切標記都是聖事。

反之 一物之定義的界定內涵，與該物可以互換（按：如人之定義的界定內涵是「理性動物」，所以一方面可以說，人是理性動物；另一方面也可以反過來說，理性動物是人）。可是有些人把聖事的定義界定為「神聖事物的標記」；前面第一節反之所引奧斯定的話，可充作例證。所以，似乎是神聖事物的一切標記都是聖事（按：即依定義聖事既是神聖事物的標記，所以反過來說，神聖事物的標記也就是聖事）。

正解 我解答如下：給予人的記號或標記，其任務或作用是使人從已知者到達未知者。所以依其本義而言，聖事是屬於人的或與人有關的神聖事物的標記；即是說，按照我們現在談論聖事的方式，聖事依其本義，是「對人有聖化作用的神聖事物的標記」。

釋疑 1.有形可見的受造物意指或表示某種神聖事物，即是天主的智慧和美善；可是其著眼點是這智慧和美善本身是神聖的，而不是我們可以藉著它們獲得聖化（或對人是神聖的）。所以，按照我們現在談論聖事的方式，有形可見的受造物不能稱為聖事。

2.屬於舊約者，有些是從基督本身是聖善的角度，象徵基督的聖善。另有一些象徵基督的聖善，卻是著眼於我們藉祂的聖善而獲得聖化，例如：逾越節羔羊的祭獻，象徵我們藉以獲得聖化的基督的祭獻。這後一種，才是舊約法律中的合乎本義的聖事。

3.一物的命名，係根據目的和結局（亞里斯多德，《靈魂論》卷二第四章）。可是準備並不是目的，完成才是目的。所以，那些意指或表示針對聖善做準備者，而**質疑3.**是由此出發，不稱為聖事；只有那些意指或表示完成或成就人之聖善者，才稱為聖事。

第三節 聖事是否只是單一事物的標記

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎只是單一事物的標記。因為：

1.用以表示眾多事物者，是意義不明確的模糊標記，所以也是發生誤指或虛妄的機會。可是，應把一切虛妄從基督的宗教內除去，按照《哥羅森書》第二章8節所說的：「你們要小心，免得有人以哲學和虛偽的妄言，把你們勾引了去。」所以，聖事似乎不是眾多事物的標記。

2.此外，正如**第二節**所說的，聖事意指或表示神聖的事物，是著眼於它是使人聖化的原因。可是使人聖化的原因卻只有一個，即是基督的血，按照《希伯來書》第十三章12節所說的：「耶穌為以自己的血聖化人民，就在城門外受了苦難。」

所以，聖事似乎不是意指或表示眾多事物。

3.前面第二節釋疑3.已經說過，聖事依其本義，意指或表示聖化的目的或結局本身。可是，聖化的目的或結局卻是永生，按照《羅馬書》第六章22節所說的：「你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生。」所以，聖事似乎是只指這一事物，即是永生。

反之 在聖體聖事內所表示的有二事物，即基督的真體和奧體，正如奧斯定在普洛斯培（Prosper）的《語錄》中所說的。

正解 我解答如下：正如第二節已說過的，聖事依其本義，是指稱那表示我們的聖化者。在這聖化中，可以注意三點：使我們聖化的原因本身，即是基督的苦難；聖化的形式或性質，這基於恩寵和德性；以及我們聖化的最終目的或結局，即是永生。這一切都是聖事所表示的。因此，聖事一是回憶先前發生之事，即基督苦難的標記；二是彰顯藉基督的苦難，在我們內的現有成就，即恩寵的標記；三是預示，即預示未來光榮的標記。（按：多瑪斯用他所編寫的基督聖體聖血節第二晚禱的謝主曲對經，把以上三點明確表達出來：噢！基督自作飲食的聖筵！你使人紀念祂的受難，使心靈充滿恩寵，也使我們獲得來日分享光榮的保證。）

釋疑 1.當標記意指或表示多個彼此互不相干的事物，那時才是模糊的標記，會構成誤指或虛妄的機會。可是，幾時標記意指或表示多個彼此先後相連而成爲一體的事物，那時便不是模糊的標記，而是明確的標記。例如，「人」這一名稱之意指或表示靈魂和身體，是根據它們結合而成爲人的本性。聖事也是以此方式意指或表示上述三點，即是根據它們在某種秩序內相

連，並合而為一。

2. 聖事基於意指或表示使人聖化之物，也應該意指或表示效果；而聖化原因作為聖化原因，也在自己內隱含有效果之義。

3. 意指或表示形式或恩寵的完成，足以構成聖事之理或本質；聖事不必是只指結局或永生的完成。

第四節 聖事是否常是一感性事物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎不常是一可感覺到的事物或感性事物（*res sensibilis*）。因為：

1. 按照哲學家在《分析前論》卷二第二十九章所說的，一切效果都是自己原因的標記。可是，正如有些效果是可以感覺到的或感性的；同樣，也有些效果是可以理解的或理性的，例如：學問和證明的效果或結論。所以，並非一切標記都是感性的。為構成或滿全聖事之理或本質，只要它是使人藉以獲得聖化的神聖事物的標記即可，正如前面第二節所說的。所以，聖事並不需要是一感性事物。

2. 此外，聖事屬於天國和敬禮天主。可是，感性事物似乎並不屬於敬禮天主。因為《若望福音》第四章24節說：「天主是神，朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂。」《羅馬書》第十四章17節也說：「天主的國並不在於食物和飲料。」所以，為構成聖事感性事物並不是必要的。

3. 此外，奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章說：「感性事物是最小的善，沒有它們人仍能正直生活。」可是聖事卻是人類得救所必須有的，正如下面第六十一題第一節要講明的；如此則沒有它們，人就不能正真生活。所以，為構成聖事，感性事物並不是必要的。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「元素加上話或言語，便形成了聖事。」他在那裡說的是感性元素，即是水。所以，為構成聖事感性事物是必要的。

正解 我解答如下：天主的智慧按照每一物的自然存在方式照顧萬物。為此，《智慧篇》第八章1節說祂是「從容而仁厚地治理萬物」。《瑪竇福音》第二十五章15節也說：「按照每一個的才能分給他們。」可是，合乎人之自然本性的方式，是藉由感性事物來認識理性事物。而標記是人為認識他物所藉由之物。因此，聖事所意指或表示的神聖事物，既是人藉以獲得聖化的神性和理性之善，所以聖事須用感性事物來完成自己之意指或表示的工作或任務；正如連在聖經內，也用感性事物的像為我們描述神性的或屬神的事物。因此，為構成聖事必須有感性事物，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章所證明的。

釋疑 1.一物之定義和命名，主要是根據那首先並本然或自己本身就屬於該物者，而不是根據那（之後）經由他物才屬於該物者。感性效果是本然地或自己本身就導引認識他物，也是首先和自己本身昭然顯示於人的，因為我們的一切知識都由感官開始。理性效果本身不能導引認識他物，除非先藉由他物，即藉由感性之物，把自己顯示出來。因此，是那呈現於感官者，首先並主要地稱為標記，正如奧斯定在《論基督聖道》卷二第一章所說的：「標記之為標記，除將像印入感官之內以外，還另使他物彰顯自己而為人知。」至於理性效果並不具備標記之理或性質，除非是根據它們藉由某些標記，把自己顯示出來。依此方式，有些非感性之物，基於它們藉由某些感性之物被表示出來，也在某種觀點下被稱為聖事；有關此點，下面的討論

還會觸及（第六十三題第一節釋疑2、第三節釋疑2；第七十三題第六節；第八十四題第一節釋疑3。）。

2.感性事物就它們的自然本性而論，並不屬於敬禮天主或天主的國；唯有當它們是形成天主之國的神性事物的標記時，它們才在此觀點下屬於敬禮天主或天主的國。

3.奧斯定在那裡是根據感性事物的自然本性來談論它們，而非根據它們被提升以表示本身為最大之善的神性事物。

第五節 聖事是否需要特定的事物

有關第五節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎並不需要特定的事物。因為：

1.聖事需要感性事物，是為用它們來作表示，正如第四節所說的。可是，並非不可能用多個不同事物來表示同一個事物。例如，在聖經內，以喻義的方式，有時用磐石或石頭來表示天主（《撒慕爾紀下》第二十二章2節，《匝加利亞》第三章9節，《格林多前書》第十章4節）；有時用獅子（《依撒意亞》第三十一章四節）；有時用太陽（《依撒意亞》第六十章19及20節）；或其他諸如此類的事物。所以，多個不同的事物能適宜用於同一個聖事。

2.此外，靈魂的健康比身體的健康更為重要。可是，在為了身體的健康所用的醫治身體的藥物方面，一物可代替另一物，如果後者短缺。所以，在充作促進靈魂健康之神性藥物的聖事方面，遠更可以用一物代替另一物，如果後者短缺。

3.此外，人的得救不宜為天主的法律所限縮，尤其不宜為基督的法律所限縮，因為基督降來是為拯救所有的人。可是在（梅瑟法律以前）自然法律的境界，在聖事內並不需要特別指定的事物，而是取決於人的許願，正如《創世紀》第二十八章第20等節所指明的，那裡記載是雅各伯自己許願要給天主奉

獻十分之一所有與和平祭。所以，尤其是在新約法律時代，人似乎不應該受到限制，在聖事中只許用某些特別指定的事物。

反之 主在《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」

正解 我解答如下：在聖事的運用上可以注意兩點：敬禮天主和聖化人。其中前者在人與天主的關係上屬於人，或以人為主；後者則反過來在天主與人的關係上屬於天主，或以天主為主。一個人不能作主指定屬於他人權力下的事物，他只能指定在自己權力內的事物。由於聖化人屬於聖化者天主的權力之下，所以人不能作主，隨意採用自己藉以獲得聖化的事物，這應該由天主建立制度來指定。所以，人既是藉新約法律的聖事獲得聖化，按照《格林多前書》第六章11節所說的，「你們已經洗淨了，已經祝聖了」，那麼在這些聖事中，就應該取用天主的制度所指定的事物。

釋疑 1.即使同一個事物可用多個不同的標記來表示，可是指定採用那一個標記來表示，這卻屬於那用標記作表示者。可是，是天主在聖事內用感性事物，以及在聖經內用比喻的話，給我們表示神性事物。所以，正如是由聖神的判斷，指定用聖經中那些章節的比喻來表示神性事物，同樣也應該是由天主的制度，指定用什麼事物在這一或那一聖事中來表示神性事物。

2.感性之物有來自本性的天賦能力，促進人身體的健康；所以，如果其中二者有同樣的能力，人無論取用那一個，這無關緊要。可是感性之物與人之聖化的關係，卻不是來自它們本性的能力，而只是來自天主的安排。所以，應該由天主來指定，在聖事內採用那些感性事物。

3.正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六章所說的，不同的聖事適應不同的時代，正如也用不同的言語來表示不同的時代，即現在的、過去的和未來的（時代）。正如在自然法律的境界，人由於沒有外加的法律，只憑內心的本能，自動去敬禮天主；同樣也是基於內心的衝動，指定用那些感性事物去敬禮天主。可是，後來卻有必要給人頒定外在的法律，一方面是由於自然法律因人的罪惡而模糊不清，另一方面也是為更明確地表示人類藉以獲得聖化的基督的恩寵。所以，也就有必要指定人在聖事中所用的事物。至於人類得救的路並未因此而受到限縮；因為聖事中所用的事物，或者是一般情形下都有的，或者是稍微用心就可取得的。

第六節 在聖事的表示中是否需要言語

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在聖事的表示中似乎並不需要言語。因為：

1.奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六章說：「形體方面的聖事，除了有如有形可見的言語之外，還能是別的什麼呢？」如此則在聖事中給感性事物加添言語，就好像給言語加添言語。而這是多餘的。所以，在聖事中並不需要有言語同感性事物結合在一起。

2.此外，聖事是一體的。可是屬於不同種類之物，似乎不能形成一體。所以，感性事物和言語既然屬於不同的種類，因為感性事物來自自然界，而言語卻來自理性；那麼在聖事中，似乎並不需要有言語同感性事物結合在一起。

3.此外，新約法律的聖事接替舊約法律的聖事，因為「前者的建立，是在後者被廢棄之後」，正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十三章所說的。可是在舊約法律的聖事中，未曾需要有某種形式的言語。所以，在新約法律的聖事

中，照樣也不需要。

反之 《厄弗所書》第五章25及26節說：「基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉生命的言語，來潔淨她，聖化她。」奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「元素（水）加上話或言語，就形成了聖事。」

正解 我解答如下：正如**第二及第三節**所說的，聖事之用於人的聖化，有如是一些標記。所以，可以從三方面來觀察聖事，而且無論從哪一方面來觀察，聖事都宜於有言語與感性事物相結合。第一，可從聖化的原因，即從降生成人或肉身的聖言方面來看，依此則聖事與聖言有此相似之處：正如在降生成人的奧蹟中，天主的聖言與感性的肉身合而為一；在聖事中，同樣有言語參與感性事物。

第二，可從接受聖化的人方面來看，而人是由身體和靈魂組成的。於此，聖事的醫治與人也有所切合，即是它藉感性事物接觸身體，並用言語說出靈魂的信仰。因此，關於《若望福音》第十五章3節的「你們因我對你們所講的話，已是清潔的了」等等，奧斯定《若望福音釋義》第八十講說：「水的偌大能力是從那裡來的，使它竟然接觸身體而洗淨內心？這無非是來自話的作用，不是因為講了話，而是因為信了話。」

第三，可從聖事的表示本身方面來看。奧斯定在《論基督聖道》卷二第三章說：「言語在人間佔有表示或表達的主要地位。」因為可用不同的方式形成言語，以表示或表達心靈的不同思想；為此，我們能藉言語更清楚而明確地道出我們心靈所思想的。所以，為了圓滿完成聖事所做的表示，必須藉某些言語來確定感性事物所要表示的。因為水能基於自己的濕潤表示洗淨，也能基於自己的清冷表示清冷。可是當說出：「我洗

你或給你授洗」時，便說明了在洗禮中用水，是為表示心神的洗潔。

釋疑 1. 聖事中有形可見的事物稱為言語，是一種借義的說法，這是因為有形可見的事物，分享主要為言語所擁有的表示功能，正如正解所說的。所以，在聖事中給有形可見的事物加添言語，並不是多餘的言語重複，因為二者互有限定，相輔相成，正如正解所說的。

2. 雖然就自己的本性而言，言語與其他感性事物分屬於不同的種類，但在「表示作用」的觀點下，它們卻彼此相合。言語比其他事物有較更完善的表示作用。所以，就像由形式和質料而形成一體一樣，在聖事中也由言語和（感性）事物形成某種一體，這是因為事物的表示作用，藉言語而得以圓滿完成，正如正解所說的。至於所謂「事物」，也包括相關行動在內，例如：洗滌和傅油，以及其他諸如此類的行動；因為在這些行動和（水、油等）物內，有同一性質的表示作用。

3. 正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十二第十六章所說的，表示現今事物的聖事和表示未來事物的聖事，彼此應該有別。舊約法律的聖事，是預示未來基督的先聲。所以，它們沒有像新約法律的聖事一樣，如此明確地表示出基督；因為後者是由基督本身湧出，並在自己內分有與基督的某種相似或相合，正如正解所說的。可是在舊約法律中，在有關敬禮天主的事上，負責施行聖事的司祭曾用某些言語，按照《戶籍紀》第六章23及24節所說的：「你們應這樣祝福以色列子民說：願上主祝福你……」等等。那些享用或領受聖事的人，也曾用某些言語，按照《申命紀》第二十六章3節所說的：「我今天向上主你的天主明認……」等等。

第七節 在聖事內是否需要特定的言語

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在聖事內，似乎並不需要特別指定或特定的言語。因為：

1.正如哲學家在《解釋論》卷一第一章所說的：「眾人的聲音不是相同的。」可是，眾人藉聖事所尋求的救恩或得救，卻是相同的。所以，在聖事內並不需要某些特定的言語。

2.此外，在聖事內需要言語，因為主要是言語表示意義，正如前面第六節所說的。可是，有時能用不同的言語表示相同的意義。所以，在聖事內並不需要特定的言語。

3.此外，一物的敗壞或（本質方面的）殘缺不全（corruptio），會使它改變種類。可是，有些人說出的言語殘缺不全，而一般相信這並不妨礙聖事的效果；否則施行聖事的文盲和口吃之人，就會多次造成聖事的缺陷。所以，在聖事中似乎並不需要特定的言語。

反之 主在聖體聖事的祝聖或成聖體禮中，曾用了特定的言語；《瑪竇福音》第二十六章26節記載，主說：「這是我的身體。」同樣地，主也曾命令門徒們用特定格式의 言語授洗；《瑪竇福音》第二十八章19節記載，主說：「你們要去教導萬民，因父及子及聖神之名給他們授洗。」

正解 我解答如下：正如第六節釋疑2.所說的，在聖事內，言語有如形式，而感性事物則有如質料。可是在一切由形式和質料所組成的物內，限定（一物為該種物）的根本，來自形式，它在某種觀點下有如是質料的目的和終點。所以，針對一物的存在或完成，主要所需要的是特定的形式，這超過它需要特定的質料；因為尋求特定的質料，是為使這質料配合那特定的形式。所以，在聖事內既然需要特定的感性事物作

爲聖事的質料，那麼在聖事內，遠更需要言語的特定形式或特定格式的言語。

釋疑 1.正如奧斯定在《若望福音釋義》第八十講所說的，言語在聖事內發生作用：「不是因爲說出了言語」，即是說，不是根據聲音的外在發聲或音韻，「而是因爲相信了言語」，根據以信德所把握的言語的意義。而這意義在眾人間是相同的，雖然在發聲方面聲音不是相同的。所以，這樣的意義無論以那一種語言的言語或話表達出來，都會成就聖事。

2.雖然在每一種語言中都有這種情形，即是可用不同的聲音或話表示相同的意義，可是其中常是有某一聲音或話，是屬於那語言的人，爲了表示該意義，主要及一般所使用的。應該用這樣的聲音或話來表示聖事。正如在感性事物中，爲了表示聖事，也是取用那一般更宜於用來表示產生聖事效果之行動者。例如，人一般多用水來洗淨身體，而藉洗淨身體所表示的，是心神的淨化；因此而取用水作爲洗禮或聖洗聖事中的質料。

3.那殘缺不全地說出聖事所用言語者，如果是故意爲之，似乎是無意做教會所做之事；如此則似乎不會成就聖事。如果他的殘缺不全發言是來自說錯字或口誤，而且殘缺不全的程度大到足以完全消除言語或話的意義，則似乎不會成就聖事。幾時殘缺不全是在字首部分，就特別會有這種情形發生。例如，說「因父及子及聖神之名」時，把「因父（*Patris*）之名」說成「因母（*matris*）之名」。如果言語或話的意義未因這種殘缺或錯誤而完全喪失，則仍會成就聖事。這種情形大都發生在字尾部分有殘缺或錯誤時。例如，有人把「因父及子之名」中的「因父及子」（*patris et Filii*）說成「*Patrias et Filias*」。雖然這種錯誤說出的字，由於誤置字母而本身不具意義，可是基於相

關用字的組合，一般還是會領悟到它們原有的意義。所以，雖然感覺方面的發聲有了改變，但其意義仍然相同。

至此關於字首或字尾之殘缺或錯誤的差異所說的，有其理由，因為在我們（使用拉丁語者）這裡，字首的變化會改變言語的意義，而字尾的變化則往往不會改變言語的意義。可是在希臘人那裡，連在動詞變化中的字首變化，也會使意義有所變化。

不過應該更加關注的，是字之殘缺或錯誤的量或程度。因為字首和字尾的殘缺或錯誤，都可能小到不會消除言語的意義，以及大到足以消除言語的意義。其中有的較易發生在字首部分，有的則較易發生在字尾部分。（按：關鍵在於殘缺或錯誤是否影響到領悟言語的意義。至於在實際情形中，那些因素對此會有決定性的負面影響，由於各種語言的性質和結構彼此不同，很難一概而論。多瑪斯的上述分析，主要是以拉丁語為基礎。）

第八節 針對構成聖事之形式的言語，是否可以增加

有關第八節，我們討論如下：

質疑 針對構成聖事之形式的言語，似乎不可以增加什麼。因為：

1. 聖事的這種言語，其必要性並不小於聖經的言語。可是聖經的言語，不可以有任何增刪。因為《申命紀》第四章2節說：「我吩咐你們的話，你們不可增刪。」《默示錄》第二十二章18及19節說：「我向一切聽本書預言的人警告說：誰若在這些預言上加添什麼，天主必要把載於本書上的災禍，加在他身上；誰若從這書上的預言刪除什麼，天主必要從本書所載的生命刪中，刪除他的名分。」所以，似乎在聖事的形式方面，也不可增刪什麼。

2.此外，在聖事中，言語有如形式，正如第六節釋疑2.和第七節所說的。可是，在形式中，就像在數字中一樣，任何增刪都會變更它的種別或種類，正如《形上學》卷八第三章所說的。所以，如果在聖事的形式中有所增刪，似乎就不再是同一聖事了。

3.此外，正如聖事的形式需要固定數目的單字；同樣的，它也需要諸字有固定的先後次序，以及連續地說出。所以，如果增刪不會消除聖事的真實性，那麼根據同理，諸字位置先後移動，以及說出時停頓或間斷，也就不會消除聖事的真實性了。

反之 在聖事的形式中，有些被某些人所置入者，卻未被其他的人置入。例如，使用拉丁語的人是用這一形式付洗或授洗：「某某，我給你授洗，因父及子及聖神之名」；而使用希臘語者所用的形式卻是：「基督的僕人某某受洗或領洗，因父及子及聖神之名」。可是，二者都施行了或成就了真實的聖事。所以，在聖事的形式中，可以有所增刪。

正解 我解答如下：關於在聖事的形式中可能發生的這一切改變或變更，應該注意兩點：一點是針對那說出言語之人，聖事需要他的（純正）意向，正如下面第六十四題第八節要講明的。所以，如果他意圖藉這樣的增刪，引進另一未被教會認可的禮儀，他似乎未成就聖事，因為他似乎沒有意願做那教會所做之事。

另一點應該注意的，是針對言語的意義。言語在聖事中所產生的作用，既然是在它們所構成的意義方面，正如前面第七節釋疑1.所說的，所以應該注意，這樣的變更是否會消除言語原本應有的意義；因為如果消除原有的意義，顯然也就消除聖事的真實性。可是顯然地，如果從聖事之形式的本體或關鍵部

分做某種刪除，那就會消除言語原本應有的意義，從而也不會成就聖事。因此，狄蒂木（Didymus）在《論聖神》（De Spiritu Sancto）卷二說：「如果有人企圖如此授洗，把上述諸名」，即是父及子及聖神之名，「省略其一，他的授洗便沒有成就。」如果所刪除的不屬於形式的本體或關鍵部分，這種減縮並不消除言語原有的意義，因而也不消除聖事的成就。例如，聖體聖事的形式或成聖體的經文是「這就是我的身體」，如果除去其中的「就」字（enim，加強語義的語助詞，有「確實、果然」之義）並不消除言語原有的意義，所以也不會妨礙聖事的成就，雖然有可能如此作的人會因疏忽或輕視而犯罪。

關於加添，也有可能所加添者破壞了原應有的意義，例如有人說：「我給你授洗，因較大的父和較小的子之名」，亞略派人士就是如此授洗的。所以，這樣的加添消除聖事的真實性。如果所加添者並不破壞原有的意義，則不消除聖事的真實性。至於這樣的加添是在句首、句中或句尾，都無關緊要。例如有人說：「我給你授洗，因全能者天主父，及其獨生子，及施慰者聖神之名」，這是真實的洗禮或聖洗聖事。同樣地，如果有人說：「我給你授洗，因父及子及聖神之名，並願榮福童貞福佑你」，這也是真實的洗禮或聖洗聖事。

或者假使有人說：「我給你授洗，因父及子及聖神及真福童貞瑪利亞之名」，這就不會是洗禮或聖洗聖事；因為《格林多前書》第一章13節說：「難道是保祿為你們被釘死在十字架上嗎？或者你們是因保祿之名受洗嗎？」這一論斷是正確的，如果「因真福童貞之名」受洗的解讀，與「因聖化洗禮的聖三之名」受洗的解讀是一樣的；因為如此解讀的意義，相反真實的信德，所以也消除聖事的真實性。可是如果所加添的「因榮福童貞之名」，其意義並非說榮福童貞之名在洗禮本身產生作用，而只是說祝望她的轉求，有益於受洗者保存自己受洗時所

得的恩寵，如此則不消除聖事的成就。

釋疑 1.不可以對聖經的言語加添什麼，是針對意義而言；在解說方面，聖師們對聖經的言語加添了許多言語。可是在這方面，也不可以把加添於聖經的言語，說成屬於聖經本身的言語；因為這是作偽。同樣地，如果有人把那不屬於形式之必要性的，說成屬於形式之必要性，這也是作偽。

2.言語是基於它們所表示的意義，而屬於聖事的形式。所以，任何聲音或字的增刪，如果對原應有的意義未加增刪，就不消除聖事原有的類別或種類。

3.如果言語的停頓或間斷持續到截斷了說話者的意向，便消除了聖事的意義，從而也消除了它的真實性。如果說話者的間斷或停頓只是短暫的，並不會消除他的意向及對言語的理解，則也不會消除聖事的意義及真實性。

關於言語或字的移動位置，也應該做同樣的論述。因為，它如果移動後會消除言語原有的意義，則不會成就聖事，正如移動位於表示關鍵意義者之前或後的否定詞所指明的。可是如果這樣的移動並不變更言詞的意義，則也不消除聖事的真實性，按照哲學家在《解釋論》卷二十第十章所說的：「名詞和動詞位置互換後，意義仍然相同。」（按：此一或其他類似原則，都不適用於中文，因為中文的名詞本身沒有不同的格，動詞本身也沒有變化和時式，而他們為確定一句話的意義都是十分重要的。例如，在拉丁文裡，把「Laudare（讚美）Deum（天主）」寫成「Deum Laudare」，意義並沒有改變；可是在中文裡，把「讚美天主」寫成「天主讚美」，意義就截然不同了。）

第六十一題

論聖事的必要性

一分爲四節一

然後要討論的是聖事的必要性（參看第六十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、聖事爲人的得救是不是必要的。
- 二、在（原祖）犯罪以前的境界是不是必要的。
- 三、在（原祖）犯罪以後，基督來臨以前的境界是不是必要的。
- 四、在基督來臨以後是不是必要的。

第一節 聖事爲人的得救是不是必要的

質疑 聖事爲人的得救，似乎不是必要的。因爲：

1.宗徒在《弟茂德前書》第四章8節說：「身體的操練益處不多。」可是運用聖事屬於身體的操練；因爲聖事的完成在於感性事物和言語所做的表示，如同第六十題第六節所說的。所以，聖事爲人的得救並不是必要的。

2.此外，《格林多後書》第十二章9節記載主對宗徒說：「有我的恩寵爲你夠了。」可是，如果聖事爲得救是必要的，那麼有恩寵就是不夠了。所以，聖事爲人的得救不是必要的。

3.此外，有了充足原因，爲產生效果似乎就不再需要別的什麼。可是，基督的苦難是我們得救的充足原因；因爲宗徒在《羅馬書》第五章10節說：「假如我們還在爲仇敵的時候，因著祂聖子的死得與天主和好了；那麼在和好之後，我們一定更要因著祂的生命得救了。」所以，爲人的得救並不需要聖事。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十一章說：「人除非藉有形可見的標記或聖事，共同連繫在一起，就不可能聚集在任何宗教的名下，無論是真的宗教或假的宗教。」可是人聚集在唯一真宗教的名下，為人的得救是必要的。所以，聖事為人的得救是必要的。

正解 我解答如下：聖事為人的得救是必要的，理由有三。其中第一項理由取自人之本性的性質，其特點是藉由形體和感性事物被導引至精神和理性事物。可是，天主之照顧萬物，卻是按照每一物的本性性質和存在方式，給予照顧。所以，天主的上智宜於借用某些形體的和感性的標記，提供人得救的助佑，而這些標記稱為聖事。

第二項理由取自人的情況，即是人因犯罪而在情感上受制於形體的事物。可是為救治人，應該對症下藥。所以，天主宜於藉由某些形體的標記，給人提供屬神的藥品；因為所提供的如果是未加任何覆蓋或包裝的屬神事物，沉湎於形體事物的人的心神，就會無法適應。

第三項理由取自人之以形體事物為主要對象的行動或工作趨向。所以，為了使人不致因抽除全部形體行動而感到困窘，於是在聖事內加入了形體方面的操作，以使人藉這些有益的操作，避免敬拜魔鬼的迷信操作，或者使人陷入罪行的任何有害操作。

所以，依上所述，藉著聖事的建立，人藉由感性事物獲得適於自己本性的培育；當自己藉由形體事物而獲得救助時，體認到自己受制於形體事物而謙卑自下；以及藉由聖事中的有益操作，使自己免受形體事物的傷害。

釋疑 1.身體的操練，就其為「身體的」而言，益處不多。可

是應用於聖事中的操練，不只是單純的身體的操練，其中也含有某些屬神的成分，即是藉著它所做的表示，和作為產生效果的原因。

2. 天主的恩寵是人之得救的充足原因。可是，天主卻是按照宜於人的方式賦予人恩寵。所以，為使人獲得恩寵，聖事是必要的。

3. 基督的苦難是人之得救的充足原因。可是，不能因此而推斷聖事為人之得救不是必要的；因為聖事是憑藉基督苦難的德能產生功效，基督的苦難也是藉由聖事而應用於人，按照宗徒在《羅馬書》第六章3節所說的：「我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡。」

第二節 在有罪以前，聖事為人是不是必要的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在有罪（或原祖犯罪）以前，聖事為人似乎是必要的。因為：

1. 正如第一節釋疑2.所說的，聖事為使人獲得恩寵是必要的。可是即使在原始無罪境界，人仍需要恩寵，正如在第一集第九十五題第四節釋疑1.已討論過的。所以，即使在那一境界，聖事也是必要的。

2. 此外，聖事是根據人之本性的性質而適宜於人，正如第一節所說的。可是有罪以前和有罪以後，人的本性是同樣的本性。所以，似乎在有罪以前，人也同樣需要聖事。

3. 此外，婚姻是一種聖事，按照《厄弗所書》第五章32節所說的：「這聖事奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的。」可是，在有罪以前已經制定了婚姻，正如《創世紀》第二章第22等節所記載的。所以，在有罪以前，聖事為人已是必要的。

反之 藥物只有為病人才是必要的，按照《瑪竇福音》第九章12節所說的：「健康的人不需要醫生。」可是聖事卻是一種屬神的藥物，用以對抗罪的侵害。所以，在有罪以前，聖事並不是必要的。

正解 我解答如下：在原始無罪境界，聖事並不是必要的。其理由可取自那一境界中的正直或守分（rectitudo）。因為在那境界中，較高者統制較低者，完全不受較低者的牽制。正如人的心靈服屬於天主；同樣地，靈魂的較低能力服屬於心靈，以及身體服屬於靈魂。可是，假使靈魂在知識或恩寵方面，藉形體事物而獲得成全，這便與（身體服屬於靈魂的）秩序不相吻合；而在聖事中所形成的正是形體事物。所以，在原始無罪境界，不僅就聖事旨在救治人罪而言，而且也就聖事旨在成全靈魂而言，人都不需要聖事（參看釋疑2.）。

釋疑 1.人在原始無罪境界需要恩寵；但不是藉由某些感性標記獲得恩寵，而是以屬神的或神性的和無形可見的方式。

2.人的本性在有罪以前和有罪以後固然相同，但本性的情況或境界卻不相同。因為在有罪以後，靈魂連針對自己的較高部分，也需要有形體事物的供應或參與，以成全自己；而在那（有罪以前的）境界，為人這不是必要的。

3.在原始無罪境界中所制定的婚姻，不是把它看作聖事，而是把它看作本性的職責或本分。可是著眼於未來，它也是表示未來基督與教會之關係的一種象徵，就像其他一切作為基督之象徵的事物，也都是預先存在一樣。

第三節 有罪以後和基督以前是否應該有聖事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 有罪（或原祖犯罪）以後，和基督來臨以前，似乎不應該有聖事。因為：

1.前面第一節釋疑3.已經說過，基督的苦難藉聖事而應用於人；如此則基督的苦難之與聖事，猶如原因之與效果。可是，效果並不先於原因。所以，在基督來臨以前，不應該有聖事。

2.此外，聖事應該配合人類的境界，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六及第十七章所指明的。可是在有罪以後，直到基督完成了贖罪或補救，人類的境界並沒有改變。所以，聖事也不應該改變，不應該在自然法律的聖事以外，制定梅瑟法律中的其它聖事。

3.此外，一物愈接近那完善或成全之物，也愈應該相似它。可是人類的得救是藉基督完成或實現，而舊約法律的聖事，比在此法律之前的聖事，更為接近基督。所以，它們也應該更為相似基督的聖事。可是卻出現了相反的情形，因為有預言說，基督的司祭職將是「按照默基瑟德的品位，而非按照亞郎的品位」，正如《希伯來書》第七章11節所記載的。所以，針對基督以前的聖事所做的安排，並不適當。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十三章說：「基於（舊約的）法律所舉行的和遵守的初期聖事，是將要來臨的基督的先道或預報。」可是為人類的得救，有必要預報基督的來臨。所以，在基督以前安排某些聖事，這是必要的。

正解 我解答如下：聖事為人類得救是必要的，因為它們是無形可見之事物的感性標記，而人是藉著這些無形可見的事物獲

得聖化。可是在有罪以後，除非藉著基督，任何人都不能獲得聖化，因為「天主公開立定，使祂以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭……顯示自己的正義，叫人知道他是正義的，是使信仰耶穌基督的人成義的天主」（《羅馬書》第三章25及26節）。所以，在基督來臨以前，應該有某些有形可見的標記，使人用以明認自己對救主將要來臨的信仰。而這樣的標記稱為聖事。由此可見，在基督來臨以前，制定某些聖事是必要的。

釋疑 1. 基督的苦難是舊有聖事的目的原因，即是說，它們的制定是為表示或象徵基督的苦難。目的原因之在先，不是在（達成的）時間上，而只是在主動者或主動原因的意向或立意內。所以，在基督的苦難以前有某些聖事，並非不相宜。

2. 在有罪以後和基督以前的人類境界，可以從兩方面來加以衡量。一方面是按照信德的觀點；如此則常保有同一境界，因為（此一時期的）人都是因信基督將要來臨而成義。

另一方面，可根據罪的消長和明認基督的程度，來衡量那一境界。因為隨著時代的進展，罪開始逐步加強自己在人內的統治，卒使人因理性受到罪的蒙蔽，自己不足以按照自然法律的命令正直生活，而需要在成文法律中有明文指定的命令，以及附有的某些有關信德的聖事。而且隨著時代的前進，對於信德的認知也應該逐步加強開展；因為正如教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第十六篇所說的：「隨著時代的進展，對天主的認知也與日俱增。」所以，在舊約法律裡，關於他們對將要來臨的基督所有的信仰，也有必要制定某些聖事。這些聖事與法律以前所有的聖事相比，有如是被指定者與未被指定者；因為在法律以前，並沒有明確規定人應該利用那些聖事，像在法律中所規定的一樣。由於人對自然法律的認知模糊不清，舊約法律的規定是必要的，以使信仰的表示或象徵更為清晰明確。

3. 在舊約或梅瑟法律以前的默基瑟德的聖事，在質料或所用物質方面，更為相似新約法律的聖事；這是因為「他奉獻了餅酒」，正如《創世紀》第十四章18節所記載的，而在新約中也是藉奉獻餅酒完成自己的祭獻。可是梅瑟法律的聖事，卻更相似那藉聖事所表示或象徵的事物本身，即是基督的苦難，正如逾越節羔羊等類似的聖事或標記所指明的。其所以如此，也是為了避免誤解，即是說，基於舊約法律前、後，和新約三時代的延續，假使聖事的類型也一成不變，人將會誤認三時代的聖事是同一聖事的延續。

第四節 基督以後是否應該有聖事

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督以後，似乎不應該再有聖事。因為：

1. 真理一旦到來或出現，其象徵就應該廢止。可是「恩寵和真理是由耶穌基督而來的」，正如《若望福音》第一章17節所說的。所以，聖事既是真理的標記或象徵，那麼在基督的苦難以後，似乎不應該再有聖事。

2. 此外，聖事的形成有賴於某些元素或基本成素，正如前面第六十題第四節所指明的。可是宗徒在《迦拉達書》第四章3及4節說：「當我們以前還作孩童的時候，我們是隸屬於今世的元素或基本成素（elementa）之下」，但是現在，「時期一滿」，我們已不再是孩童。所以，我們似乎不應該再隸屬於今世的元素，利用屬於形體方面的聖事來事奉天主。

3. 「在天主內沒有變化和轉動的陰影」，正如《雅各伯書》第一章17節所說的。可是現在在恩寵的時代，給人提供一些獲得聖化的聖事，而在基督以前的時代則提供了另一些不同的聖事，這似乎屬於或形成天主意志的某種變化。所以，基督以後，似乎不應該制定其它一些聖事。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十三章說：舊約法律的聖事「遭到廢除，是因為它們獲得了滿全；繼而有另一些聖事被制定，它們具備更大的德能，提供更好的利益，施行起來更為容易，以及數目較少」。

正解 我解答如下：正如古聖祖的得救，是藉信仰將要來臨的基督；同樣地，我們的得救是藉信仰已經誕生，和已經受苦受難的基督。可是聖事是明認人藉以成義的信仰的標記。而用以表示將來、過去和現今事物的標記，彼此應該不同；正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六章所說的：「同一事物，是用一種時式預報將來要做，用另一種時式敘述已經做成，就像『他要受苦受難』（passurus）和『他已受苦受難』（passus）二詞的發音也互不相同一樣。」所以，除了用以預報未來事物的舊約法律的聖事以外，在新約法律裡也應該有其它某些聖事，用以表示在基督內所發生過的事蹟。

釋疑 1. 正如狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的，新約法律的境界居中，其前是舊約法律的境界，它的種種象徵在新約法律裡獲得實現或滿全；其後是（未來）光榮的境界，屆時一切真理都將毫無遮掩地完全顯示出來。所以，那時才將會沒有任何聖事。可是現今，當我們還是在「藉著鏡子觀看而認識模糊不清」的時候，正如《格林多前書》第十三章12節所說的，我們仍應該藉由某些感性標記，到達神性的或屬神的事物。而這屬於聖事的理或本質，或者就是聖事。

2. 宗徒稱舊約法律的聖事為「無能無用的元素（elementa）」（《迦拉達書》第四章9節），因為它們本身既不具備恩寵，也不產生恩寵。所以，宗徒稱應用那些聖事者是在「隸屬於今世的元素」的情形下事奉天主，這是因為那些聖事只不過是些今世

的元素。可是，我們的聖事卻本身既具備恩寵，也產生恩寵。所以，二者情形不同，不可相提並論。

28

— 神學大全 · 第十五冊 · 論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

3. 家主根據季節的變換給家人頒示不同的命令，例如：針對冬季和夏季命令不同的事，這並不顯示他（照顧家人）的意志發生了變化；同樣地，天主在基督來臨以後制定一些聖事，在舊約法律時代制定另一些不同的聖事，這也並不顯示天主方面有某種變化，因為後者是為適應或配合藉象徵所預示的未來的恩寵，而前者是為適應或配合當前應顯示的恩寵。

第六十二題

論聖事的主要效果——恩寵

一分爲六節一

然後要討論的是聖事的效果（參看第六十題引言）。第一，論它的主要效果，即是恩寵；第二，論它的次要效果，即是印記（第六十三題）。

關於前者，可以提出六個問題：

- 一、新約法律的聖事是不是恩寵的原因。
- 二、聖事恩寵對（超性）德性和（聖神）恩賜的恩寵，是否有所加添。
- 三、聖事是否包含恩寵。
- 四、在聖事內是否有產生恩寵的某種德能。
- 五、在聖事內的這種德能是否來自基督的苦難。
- 六、舊約法律的聖事是否產生恩寵。

第一節 聖事是不是恩寵的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎不是恩寵的原因。因爲：

1. 標記與原因似乎並不相同，因爲標記依其本質或定義，似乎更好說是效果。可是，聖事是恩寵的標記。所以，是恩寵的效果，而不是它的原因。

2. 此外，任何形體都不能對精神體產生主動作用，因爲「主動者優於或勝於受動者」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章所說的。可是，恩寵的主體是人的心靈或靈魂，而靈魂屬於精神體。所以，聖事不能產生恩寵。

3. 此外，凡是專屬於天主的，都不應該歸於受造物。可

是產生恩寵專屬於天主，按照《聖詠》第八十四篇12節所說的：「上主將施予恩寵和光榮。」所以，聖事既是由某些言語和受造之物所構成，它似乎不能產生恩寵。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「洗禮或聖洗聖事之水接觸身體，並洗淨內心。」可是，只有藉著恩寵內心才得以洗淨。所以，聖洗聖事產生恩寵。根據同理，教會的其它聖事也是如此。

正解 我解答如下：必須說：新約法律的聖事以某種方式產生恩寵。因為顯然地，人藉新約法律的聖事而與基督成爲一體，正如宗徒在《迦拉達書》第三章27節論及聖洗聖事所說的：「你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」可是只有藉著恩寵，人才得以成爲基督的肢體。

有些人說，聖事之爲恩寵的原因，不是基於它自己的作爲或作用，而是因爲天主於施行聖事時，在靈魂內創作或產生恩寵。他們並且舉例說，一人拿出一枚德納鉛製硬幣（denarius plumbeus），卻依據君王的命令，獲得一百磅銀錢；這不是那一枚德納硬幣靠自己的作用，使他享有上述大量銀錢，而完全是君王的旨意成就了此事。因此，連伯爾納鐸也在一篇《在主的晚餐》證道詞中說：「就如在授職禮中，詠禱司鐸用經書，隱修院院長用權杖，主教用權戒；同樣，各種恩寵也是依此方式而歸於聖事。」

可是如果加以正確的思考，可以發現此一方式並未超越標記的本質。因爲那一枚鉛製德納只不過是君王命令使那人獲得銀錢的標記。同樣地，經書只是表示授於詠禱司鐸職的標記。所以，依此方式，新約法律的聖事也只不過是恩寵的標記；而根據聖人們的許多相關著述，確知新約法律的聖事不僅

表示恩寵，而且也產生恩寵。

所以應該採取另一種說法，即主動原因或成因有二種：主要的和工具性的。主要的主動原因是藉自己形式的德能產生作用，其效果相似這形式，例如：火因自己的熱能而產生熱化作用。依這方式，唯有天主能產生恩寵；因為恩寵無非就是分有與天主性體的相似，按照《伯多祿後書》第一章4節所說的：「天主將最大和寶貴的恩許賞給了我們，使我們成為有分於天主性體的人。」工具性原因不是藉自己形式的德能動作或產生作用，而是藉那來自主要主動原因的、使自己受動而有動作的推動。因此，效果不是相似工具，而是相似主要主動原因；例如，床不是相似斧頭，而是相似工匠靈智中的工藝設計。新約法律的聖事就是依這方式產生恩寵，因為它們是接受天主的安排，被用以在自己內產生恩寵。因此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六章說：「這一切」，即是有關聖事的種種，「施行了也過去了；可是那藉它們而產生作用的德能」，即是天主的德能，「卻永遠常存」。人藉以行動或產生作用之物，依其本義稱為工具。因此，《弟鐸書》第三章5節也說：「祂（救主天主）藉著施行重生的洗禮，救了我們。」

釋疑 1. 主要的原因依其本義不能稱為效果的標記，即使效果是隱而不彰的，而原因本身是感性的，或可感覺到的，和明顯的。可是，工具性原因如果是明顯的，能稱為隱祕效果的標記；這是因為它不僅是原因，而且在被主要主動原因推動的觀點下，也算是效果。據此，新約法律的聖事，同時既是原因又是標記。因而也正如一般所說的，「聖事產生它所象徵的」。由此可見，它完整無缺地具有聖事的本質，因為它不僅以標記的方式，而且也以原因的方式，指向並服務於神聖的事物。

2. 工具有兩種動作：一種是工具性的動作，在這方面，

它不是憑藉自己的德能產生作用，而是憑藉那主要主動原因的德能；可是工具也有另一種屬於自己的動作，這是它根據自己的形式能做到的；例如，斧頭因銳利而自己能有劈砍的動作或作用，可是斧頭之製作床，卻是根據自己是或作為工藝的工具。而斧頭除非也做自己的動作，便不能完成那工具性的動作；因為它是藉劈砍的動作才做成床。同樣地，屬於身體方面的聖事，也對自己所接觸到的身體做自己固有的動作，並藉這動作，以及憑藉天主對靈魂的德能，完成自己工具性的動作。例如，洗禮或聖洗聖事的水，藉根據自己固有德能洗滌身體的動作，也洗淨靈魂；而後者是它作為天主之德能的工具完成的。因為由靈魂和身體而形成了一體，這也是奧斯定在前面反之所說的：「水接觸身體，並洗淨內心。」

3. 那一論據的出發點，是把恩寵的原因解作主要的主動原因，而這確是專屬於天主的，正如正解所說的。

第二節 聖事恩寵是否對德性和恩賜的恩寵有所加添

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖事的恩寵對（超性或灌輸）德性（virtutes）和（聖神之七恩或）恩賜（dona）的恩寵，似乎沒有什麼加添。因為：

1. 藉著德性和恩賜的恩寵，無論是在靈魂的本體方面，或是在它的能力方面，靈魂都獲得充足的成全，正如第二集第一部第一一〇題第三及第四節的討論所指明的。可是，恩寵原是為了靈魂的成全。所以，聖事恩寵不能對德性和恩賜的恩寵加添什麼。

2. 此外，靈魂的缺失因罪而產生。可是，一切罪都充分地藉著德性和恩賜的恩寵被排除，因為沒有不相反任何德性的罪。所以，聖事恩寵既是為了除免靈魂的缺失，便不能對德性和恩賜的恩寵加添什麼。

3.此外，形式方面的任何加或減，都會改變物的種類，正如《形上學》卷八第三章所說的。所以，假使聖事恩寵對德性和恩賜的恩寵有所加添，那麼「恩寵」一詞便成爲多義的（不是常有同一意義）。如此則當說「聖事產生恩寵」時，便不能確定它要表示什麼。

反之 假使聖事恩寵對德性和恩賜的恩寵不加添什麼，則對那些兼有恩賜和德性者施行聖事是多餘的。可是在天主的工程內，沒有什麼是多餘的。所以，聖事恩寵對德性和恩賜的恩寵，似乎有所加添。

正解 我解答如下：正如在第二集第一部第一一〇題第三及第四節所說的，恩寵就其本身而言，成全靈魂的本體，這是因爲恩寵使靈魂分享與天主性體的某種相似。正如從靈魂的本體湧出它的能力；同樣，也從恩寵湧出某些完美或成全到靈魂之稱爲德性和恩賜的能力，使這些能力針對自己的行動獲得相關成就。聖事的目的是針對基督徒生活中的某些特殊必要效果；例如，洗禮或聖洗聖事的目的是針對一種屬神的或神性的重生，使人藉以死於罪惡而成爲基督的肢體，而此一功效或效果，是靈魂能力之行動以外的一種特殊的，或不一樣的東西。在其它聖事中也有同樣的情形。所以，正如德性和恩賜給一般所說的（針對靈魂本體的）恩寵，加添某種分別針對靈魂特定能力之固有行動的完美或成全；同樣地，聖事恩寵也給一般所說的恩寵，以及給德性和恩賜，加添天主的某種助佑，以達成聖事的目的。聖事恩寵是以此方式，對德性和恩賜的恩寵有所加添。（按：似可簡單地如此解說：一般所說的恩寵，基本上成全靈魂的本體，德性和恩賜成全靈魂的能力及其行動，而聖事則成全行動的效果。正如行動的效果不完全等於行動，對行動有所加

添；同樣地，聖事的恩寵也不完全等於德性和恩賜的恩寵，對其有所加添。)

釋疑 1. 德性和恩賜的恩寵，針對靈魂之行動的一般佈置或安排，充分地成全靈魂的本體和能力。可是，針對基督徒生活中所應有的某些特殊效果，還需要有聖事恩寵。

2. 針對現在和將來而言，惡習和罪可藉著德性和恩賜充分地被排除，這是因為人受阻於德性和恩賜而不致犯罪。可是針對過去所犯的罪，犯罪的行為雖已過去，但有罪的狀態或境界仍然存在，須藉聖事給人提供特別的救治

3. 聖事恩寵與一般所說恩寵的關係，猶如「種」(species) 和「類」(genus) 的關係。因此，正如把一般所說的「動物」用於人時（按：如說人是理性「動物」，視人為動物「類」的一「種」），「動物」一詞並不是多義的或有不一樣的意義；同樣地，當說一般所說的恩寵和聖事恩寵時，其中的「恩寵」一詞也不是多義的或分別有不一樣的意義。

第三節 新約法律的聖事是否包含恩寵

有關第三節，我們討論如下：

質疑 新約法律的聖事，似乎並不包含或包容恩寵。因為：

1. 被包容者似乎是在包容者內。可是恩寵卻不是在聖事內：它既不是在聖事內有如在主體內，因為恩寵的主體不是身體，而是心神或靈魂；也不是在聖事內有如在器皿或容器內，因為「容器是可移動的地方」，正如《物理學》卷四第四章所說的，而「在地方內」並不適用於依附體。所以，新約法律的聖事似乎並不包含恩寵。

2. 此外，聖事旨在使人藉它們而得到恩寵。可是恩寵既是依附體，便不能從一主體轉移到另一主體。所以，在聖事內

有恩寵，將毫無用處。

3.此外，精神物縱然是在形體物內，也不是為形體物所包容；因為不是靈魂為身體所包容，而更好說是靈魂包容身體。所以，恩寵既是一種精神物，便似乎不是被包容在聖事內。

反之 維克多之雨果（Hugo de Sancto Victore）在《論聖事》卷一第九題第二章說：「聖事基於聖化功效，含有無形可見的恩寵。」

正解 我解答如下：說一物在另一物內，有許多方式，而恩寵是以其中兩種方式在聖事內。一種方式是有如在標記內，因為聖事是恩寵的標記。另一種方式是有如在原因內。因為正如第一節所說的，新約法律的聖事是恩寵的工具性原因。因此，恩寵在新約法律的聖事內，不是按照相同的種別或物種（species），如同效果是在相同性質或物種的（univoca）原因內（按：如說各種動物的「子」分別是在自己同種的「父」內）；也不是按照自己所固有的、相稱於如此效果的某種固定形式，如同效果是在非相同性質或物種的原因內，例如說（基於太陽的光和熱而有的）生物是在太陽內；而是按照某種工具性的德能，此一德能是流動性的，在性體存在方面不完整的，正如下面第四節將要說明的。

釋疑 1.說恩寵是在聖事內，不是說有如在主體內；也不是說有如在器皿或容器（vas）內，如果把此字解釋為一種「地方」（locus）；說它有如是在容器或器皿內，係根據此字意指進行某種工程或行動的器具或工具，按照《厄則克耳》第九章1節所說的：「每人手中應拿著毀滅的工具（vas）。」

2.依附體雖然不從一主體轉移到另一主體，卻以某種方

式從原因藉由工具轉移到（原因以外的）主體；它不是以同一方式存在於它們（原因、工具、主體）內，而是按照它們各自的情形存在於每一個內。（按：如所謂用氣功治病，有氣功之人——原因，用自己的手——工具，把自己的氣功——依附體，輸送給病人——另一主體，為他治病。如果只視有氣功之人為氣功的主體，他的氣功不會自己轉移到另一主體病人內；但若把有氣功之人視為用氣功治病的原因，情形自然就不相同了。）

3.精神物如是完整地或圓滿地在另一物內，它才會包容那物，而不為那物所包容。可是恩寵卻只是按照流動的，和不完整的存在方式在聖事內。所以，說聖事包容恩寵，也並非不宜。

第四節 在聖事中是否有某種產生恩寵的德能

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在聖事中，似乎沒有什麼產生恩寵的能力或德能。因為：

1.產生恩寵的德能是精神的德能。可是在身體或形體物內，不可能有精神的德能：一者，它不會是形體物所固有，因為固有的德能由物的本質湧出，如此則不能超越那本質；二者，也不會是形體物由他物取得這德能，因為那由他物所取得之物，是按照取得者的方式在取得者內。所以，在聖事內，不可能有某種產生恩寵的德能。

2.此外，凡存在者，都可歸於物的類別或某類物，以及歸於善的某種等級或某等級的善。可是在流覽物的諸多類別之後，無法看出這德能屬於哪一類物。而且也無法把它歸於某一等級的善：因為不能把它列入那些（沒有它們人仍能正直生活的）最小的善（參看第六十題第四節質疑3.），因為聖事為人的得救是必要的；這德能不屬於中等的善，這一等級的善是指靈魂的能力，而它們都是自然的能力；也不屬於（善生所需要的）

最大的善，因為它既不是恩寵，也不是心靈的德性（參看奧斯定，《論自由意志》卷二第十九章）。所以，在聖事內，似乎沒有任何產生恩寵的德能。

3.此外，假使在聖事內有這樣的德能，它必是藉天主的創造而產生於聖事內。可是如此高貴的受造物，在行完聖事之後就停止存在，似乎並不適宜。所以，在聖事內，似乎沒有任何德能，以產生恩寵。

4.此外，同一物不能在多個不一樣的物內。可是有多個不一樣的物聚集到聖事內，即是言語和感性之物；而一聖事只有一德能。所以，在聖事內似乎沒有任何德能。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「水接觸身體並洗淨內心，這是何等大的能力！」伯達《路加福音註解》卷一，關於第三章21節也說：「主藉自己至潔肉身與水的接觸，賦給水（使人）重生的能力。」

正解 我解答如下：那些主張聖事只以伴隨的方式產生恩寵的人（參看第一節正解），也主張在聖事內沒有什麼德能，以產生聖事的效果，而是有天主的德能寓於聖事內，是這德能產生聖事的效果。可是，在主張聖事是恩寵之工具性原因的前提下，也必須同時主張在聖事內有某種工具性的德能，以引進聖事的效果。而此一德能與工具的性質相稱或相配合。因此，工具性德能與一物之絕對和完整或完備德能的關係，猶如工具與主要主動原因的關係。因為正如第一節所說的，工具只是在被主要主動原因推動下產生作用，而主要主動原因是憑藉自己產生作用。所以，主要主動原因的德能按自己的性質，有持久和完整的存在。而工具性德能則有從一物流動到另一物的存在，和不完整的存在；正如推動是從主動者到受動者的尚未完成的行動，或現實（actus）。

釋疑 1.精神的德能不能以持久和完整德能的方式在形體物內，正如**質疑**的推理所證明的。可是在身體或形體物內，並非不可能有工具性的精神德能，這是因為形體物可接受精神實體的推動，以引進精神的效果；正如感性的或可感覺到的聲音，在來自心靈思考和孕育的情形下，也有一種精神的能力，以刺激和鼓動人的理智。精神的能力也是以這種方式在聖事內，因為聖事是接受天主的安排，受命以引進精神的效果。

2.正如變動（*motus*），由於它還在進行中尚未完成，是不成全或不完整的現實，所以依其本義來說，它不是在某一「類別」內，而是回歸屬於那成全或完整現實的「類別」，例如：「變化」（*alteratio*）回歸屬於「性質」。同樣地，依其本義來說，工具性德能不是在某一「類別」內，而是回歸屬於那成全或完整德能的類別及種別。（按：如人用筆寫字，筆的工具性寫字能力本身，不構成或不屬於任何類別，而回歸屬於人所有的寫字能力的類別。所以，雖然筆也在寫字，但嚴格說來，是人在寫字，而不是筆在寫字。）

3.正如工具是基於被主要主動原因推動，而取得工具性的德能；同樣地，聖事之取得屬神的德能，也是基於基督的祝聖或賜福，以及施行者把這德能應用於聖事。因此，奧斯定在一篇「論主顯節」證道詞中說：「我們說，水這一形體物直達靈魂，並淨化它，不值得驚奇。因為水確實到達那裡，並深入良心的每一隱秘之處。因為雖然水原本就細微精緻，但因基督的祝聖而獲得進一步的提升，它以細微的露滴步步滲透生命中的隱秘根由和動機，直至心靈的深處。」（參看：杜林的馬克西木斯，《證道集》第十二篇）

4.正如主要主動原因的同能力，以發揮為工具性能力的方式（*instrumentaliter*），出現在一切因某種秩序相互結為一體，以共同為產生效果盡力的工具內；同樣地，聖事的同一能

力，也出現在言語和（感性）事物內，因為由言語和事物所形成的（一體）是一個聖事。

第五節 新約法律聖事的德能是否來自基督的苦難

有關第五節，我們討論如下：

質疑 新約法律聖事的德能，似乎不是來自基督的苦難。因為：

1. 聖事的德能是為在靈魂內產生恩寵，使靈魂藉以有神性的或屬神的生命。可是奧斯定在《若望福音釋義》第十九講，關於第五章26節說：「聖言就自己在起初就與天主同在而言，賦予靈魂生命；而就其成為肉身而言，賦予身體生命。」所以，基督的苦難既然是根據聖言成為肉身而歸於祂，便似乎不能產生聖事的德能。

2. 此外，聖事的德能似乎繫於信德，因為正如奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節所說的：天主的言語成就聖事，「不是因為說了言語，而是因為信了言語」。可是我們的信德不僅涉及基督的苦難，而且也涉及祂人性方面的其它奧蹟，尤其是針對祂的天主性。所以，聖事的德能似乎不是特別來自基督的苦難。

3. 此外，聖事的目的是為使人成義，按照《格林多前書》第六章11節所說的：「你們已經洗淨了，已經成了義人。」可是成義卻歸功於復活，按照《羅馬書》第四章25節所說的：「祂為了使我們成義而復活。」所以，聖事的德能似乎來自基督的復活，勝於來自祂的苦難。

反之 關於《羅馬書》第五章14節的「連那些沒有像亞當一樣違法犯罪的人」等等，「註解」（拉丁通行本註解）說：「從（在十字架上）死亡的基督的肋旁，湧出了教會藉以得救的聖事。」如此則聖事的德能似乎是來自基督的苦難。

正解 我解答如下：正如第一節所說的，聖事是以充作工具的方式，對產生恩寵發生作用。可是工具有兩種：一種是分離的工具，例如：手杖；另一種是相連的工具，例如：手。分離的工具是藉由相連的工具受到推動，例如：手杖是藉手而動。恩寵的主要成因或主動因是天主自己，與祂相比較，基督的人性有如是相連的工具，而聖事則有如是分離的工具。所以，救恩的德能必須是來自基督的天主性，並經由祂的人性到達聖事本身。

聖事恩寵的主要目的似乎有二：即是為消除已往之罪的缺失，因為犯罪的行為雖然已經過去，但有罪的狀態仍然存在；以及為在遵循基督宗教生活而敬禮天主的諸事上，成全靈魂。可是從前面第四十八題第一、第二、第六節和第四十九題第一及第三節所說，已明顯指出，基督主要是藉自己的苦難把我們從我們的罪過中解救出來，不僅以作為成因和立功的方式，而且也以代作補贖的方式。同樣地，祂也藉自己的苦難創始了基督宗教的禮儀，即是藉著「把自己交出，獻於天主作為供物和祭品」，正如《厄弗所書》第五章2節所說的。因此，顯然地，教會聖事的德能特別是來自基督的苦難，我們是藉著領受聖事而與基督苦難的德能連繫在一起。從身懸十字架上的基督的肋旁所流出的水和血（《若望福音》第十九章34節），可作其標記：其中之一屬於聖洗，另一屬於聖體，二者皆為首要的聖事。

釋疑 1. 聖言就自己在起初就與天主同在，而言賦予靈魂生命，有如是主要主動原因或成因；而祂的肉身以及在這肉身內所完成的奧蹟，則是以工具的方式對靈魂的生命產生作用。但它們對身體的生命，不僅有工具性的作用，而且也有一種示範的作用，正如前面第五十六題第一節釋疑3.所說的。

2. 「基督藉著信德住在我們心中」，正如《厄弗所書》第三章17節所說的。所以，基督的德能是藉著信德與我們連繫在

一起。可是，赦免罪過的德能特別歸屬於祂的苦難，按照《羅馬書》第三章25節所說的：「天主公開立定，使祂以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭。」所以，以除免罪過為目的的聖事的德能，特別基於針對基督之苦難的信德。

3.把成義歸於復活，是針對成義的終點而言，即是針對藉恩寵而有的新生命。至於把成義歸於苦難，則是針對起點而言，即是針對罪過的赦免。

第六節 舊約法律的聖事是否產生恩寵

有關第六節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的聖事似乎產生恩寵。因為：

1.正如第五節釋疑2.所說的，新約法律的聖事，基於對基督苦難的信德而有功效。可是在舊約法律裡，就像在新約法律裡一樣，也有對基督苦難的信德；「因為我們有同樣的信德精神」，正如《格林多後書》第四章13節所說的。所以，正如新約法律的聖事賦予恩寵，同樣地，舊約法律的聖事也賦予恩寵。

2.此外，祝聖或聖化唯有靠恩寵完成。可是藉舊約法律的聖事，人獲得祝聖或聖化；因為《肋未紀》第八章31節說：「當他祝聖他們時」，即是當梅瑟祝聖亞郎和他的兒子們，「以及他們的衣服時」等等。所以，舊約法律的聖事似乎賦予恩寵。

3.此外，伯達在《證道集》第十二篇「論割損禮」證道詞中說：「針對原罪的傷害，舊約法律中割損禮所提供的救濟和醫治助佑，與啓示恩寵時代的聖洗習常所做的相同。」可是，現在聖洗賦予恩寵。所以，割損禮也賦予恩寵。根據同理，舊約法律的其它聖事也是如此。因為正如聖洗是新約法律聖事的入門；同樣地，割損禮也是舊約法律聖事的入門。為此，宗徒在《迦拉達書》第五章3節說：「我向任何自願受割損的人聲明：他有遵守全部法律的義務。」

反之 《迦拉達書》第四章9節說：「你們又再回到那無能無用的元素（elementa）嗎？」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是回到（舊約）法律，稱之為無能，因為它不能完全使人成義。」可是恩寵卻完全使人成義。所以，舊約法律的聖事不賦予恩寵。

正解 我解答如下：不能說：舊約法律的聖事靠自己，即是靠自己的德能，賦予使人成義的恩寵；否則基督的苦難便不再是必要的，按照《迦拉達書》第二章21節所說的：「如果成義是賴法律，那麼，基督就白白地死了。」

可是也不能說：舊約法律的聖事，由基督的苦難獲有賦予使人成義之恩寵的德能。因為正如前面第五節所指明的，基督苦難的德能藉信德，以及藉聖事，與我們連繫在一起，只是方式不同。因為藉信德所形成的接合，是藉靈魂的行動；而藉聖事所形成的接合，則是藉利用外在的事物。而這樣的情形也不無可能，即是在時間順序中後有者，在它實際形成或存在以前，卻根據它先已出現在靈魂的行動中，而產生推動的作用。例如目的，在時間的順序中，它的達成或實際出現是後有的，可是基於它先已為主動原因或成因所領悟和所願望，它卻對之有推動的作用。但那在自然或實有界尚未存在者，在利用外在的事物方面，不會有推動行動。因此，成因不能像目的因一樣，在存在和持續的次序中是後有的。所以，由此可明顯看出，從基督的苦難中，即是從使人成義的原因中，宜於有使人成義的德能引出，流入新約法律的聖事，卻不宜流入舊約法律的聖事。

可是古聖祖們，也像我們一樣，是藉對基督之苦難的信德而成義。至於舊約法律的聖事，則是此一信德的宣示，因為它們表示或象徵基督的苦難和它的效果。所以，由此可知，舊

約法律的聖事，本身沒有對賦予成義恩寵可產生作用的德能；它們只表示或象徵那使人成義的信德。

釋疑 1.古聖祖們是對未來才有的基督的苦難有信德，這苦難基於那時存在於靈魂的領悟或覺識中，而能使人成義。可是我們卻是對已發生的基督的苦難有信德，這苦難除藉信德以外，也基於實際運用與聖事有關的事物，而能使人成義，正如正解所說的。

2.那一祝聖或聖化是象徵性的，因為藉此祝聖，他們（亞郎和他的兒子等等）受委專務於舊約法律禮儀中的敬禮天主，而整個舊約法律禮儀旨在象徵基督的苦難。

3.關於割損禮，意見頗多。有些人說，藉割損禮，並不賦予恩寵，而只赦免罪過。可是這是不可能的；因為人除非藉恩寵，便不會獲得罪的赦免而成義，按照《羅馬書》第三章24節所說的：「眾人都因天主白白施給的恩寵，成為義人。」

所以，另有一些人說，割損禮之賦予恩寵，只是針對排除罪過的消極效果，而非針對建設性的積極效果。可是這種說法似乎也不正確。因為孩童們因割損禮獲得到達光榮或榮福的權能，而榮福是恩寵的最後積極效果。此外，按照形式因的順序，自然（而積極的）效果先於缺陷性的（消極）效果，雖然按照質料因的順序，情形恰好相反；因為形式除非先從自己方面使主體成形，便不會排除它的缺陷（按：如光除非先光照一物體，使它成為光明的，便不會排除它的黑暗。參看第二集第一部第一一三題第八節釋疑1.）。

所以，其他一些人說，割損禮之賦予恩寵，也涉及或包括某種積極效果，即是使人堪得永生；但在抑制促人犯罪的慾望方面卻沒有功效。我過去也曾有如是想法（《語錄注疏》卷四第一部第二題第四節）。可是，詳加考慮者也會發現這並不正

確，因為連極小的恩寵也能抗拒任何慾望和掙得永生。

所以，似乎應該更好說，割損禮是使人成義的信德之標記；因此，宗徒在《羅馬書》第四章11節說：「亞巴郎領受了割損的標記，因信德獲得正義的印證。」所以，在割損禮中賦予恩寵，是基於它是基督未來苦難的標記。

第六十三題

論聖事的另一效果——印記

一分爲六節一

45

【第三集】第六十三題：論聖事的另一效果——印記

然後要討論的是聖事的另一效果——印記或神印（character）。

關於這一點，可以提出六個問題。

- 一、聖事在靈魂上是否產生印記。
- 二、此一印記是什麼。
- 三、是誰的印記。
- 四、以何物爲主體而在其內。
- 五、是否在其內而永不消滅。
- 六、是否一切聖事都銘刻印記。

第一節 聖事是否在靈魂上銘刻印記

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎並不在靈魂上銘刻印記。因爲：

1. 印記似乎意指一種分辨或區別的標記。可是，基督之肢體與其他人的區別，是藉永恆的預定；而這預定並不在被預定者內，而只在預定者天主內，有所置入，正如第一集第二十三題第二節已討論過的。因爲《弟茂德後書》第二章19節說：「天主堅固的基礎，屹立不動，且有這樣的刻文或印號（signaculum）說：『主認識那些屬於祂的人。』」所以，聖事並不在靈魂上銘刻印記。

2. 此外，印記是供區別的記號或標記。可是正如奧斯定在《論基督聖道》卷二第一章所說的，標記「除將像印入感官之內以外，還另使他物彰顯自己而爲人知。」而在靈魂內，卻

沒有什麼可將像印入感官內。所以，在靈魂內，似乎沒有藉聖事而刻入的印記。

3. 此外，正如藉新約法律的聖事，可區別信者與不信者；同樣地，藉舊約法律的聖事也可如此。可是舊約法律的聖事並不銘刻印記，因此而稱它們為「肉體的正義」，正如宗徒在《希伯來書》第九章10節所說的。所以，新約法律的聖事似乎也不銘刻印記。

反之 宗徒在《格林多後書》第一章21及22節說：「那給我們傅油的，就是天主；祂在我們身上蓋上印，並在我們心裡賜下聖神作為抵押。」可是印記的含義無非就是蓋印。所以，似乎是天主藉由聖事給我們銘刻祂的印記。

正解 我解答如下：從前面第六十二題第五節所說，可知新約法律聖事的目的有二，即是提供抗拒罪惡的防治，以及在按照基督徒生活的禮儀而敬禮天主的事上，成全靈魂。凡被指定致力於某種任務者，習常都給予相關的標誌；例如在古代，凡被登錄參軍者，習常在他們的身體上製作某些記號或印記，因為他們被指定所從事的是身體方面的工作。所以，人藉聖事被指定所從事的，既是屬於敬禮天主的神性的或屬神的工作，那麼信徒也應該藉聖事，獲得某種神性的或屬神的印記，作為標誌。因此，奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章論及聖洗因有印記，而不應重施或重領時，說：「一位逃避作戰的軍人，因自己身體上的軍人印記而感到恐惶，進而倚恃皇帝的寬仁，請求寬赦並獲得赦免，且已開始作戰；在這入獲得釋放和矯正之後，難道還要給他重新製作軍人印記嗎？豈不是只需要承認和接受他原有的印記嗎？基督徒的聖事與其印記的關係，難道還不如這身體上的標誌穩固嗎？」

釋疑 1.基督的信徒藉天主預定的印號，被指定致力於獲取未來光榮的賞報。可是，藉銘刻於自己內的屬神的印號，他們被指定從事於適合現世教會的行動，而這屬神的印號稱為印記。

2.刻入靈魂內的印記具有標記的性質，是因為它的刻入係藉由感性的聖事；因為一個人是藉由接受可以感覺到的水洗，而知道自己刻有聖洗的印記。此外，借用比擬的說法，一切相似某物或者可以區別一物與另一物者，縱然不是感性的或可以感覺到的，也能稱為印記或印號，例如：稱基督為「天主本體的像或印記」，按照宗徒在《希伯來書》第一章3節所說的。

3.正如前面第六十二題第六節所說的，舊約法律的聖事，本身並沒有屬神的德能，以產生屬神的效果。所以，在那些聖事內不需要有屬神的印記，有身體方面的割損就足夠了，宗徒在《羅馬書》第四章11節稱這割損（的標記），為（義德在身體上的）印號或印證（signaculum）。

第二節 印記是不是神性能力

有關第二節，我們討論如下：

質疑 印記似乎不是神性或屬神的能力。因為：

1.印記（character）似乎與像（figura）相同；因此，《希伯來書》第一章3節所說的：「聖子是天主本體的『像』」，在希臘文版裡則以「印記」代替「像」。可是「像」屬於性質（qualitas）中的第四種，如此則不同於屬於性質中第二種的「能力或功能」（potestas；參看：亞里斯多德，《範疇論》第八章）。所以，印記不是屬神的能力。

2.此外，狄奧尼修在《教會階級論》第二章說：「滿盈真福的天主，接納那來就」真福「者，使他分享自己，並用自己的光，有如用一種標記或印記，把這分享授於他。」依此，印記似乎是一種光，而光無寧是屬於性質中的第三種。所以，

印記並不是能力，因為後者似乎屬於性質中的第二種。

3.此外，有些人如此界定印記的意義：「印記是由主教所賦予的信德共融（領洗接受信德）和領受聖秩的神聖標記。」可是，標記屬於「關係」這一類，而不屬於「能力」之類。所以，印記不是屬神的能力。

4.此外，能力有原因和根本的性質或意義，正如《形上學》卷五第十二章所指明的。可是上述印記之定義中的標記，無寧是屬於效果的範圍。所以，印記不是屬神的能力。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第五章說：「在靈魂內者有三：能力、習性，與情或感受。」可是，印記不是情或感受；因為感受很快過去，而印記卻是不會消滅的，正如下面第五節要講的。同樣地，印記也不是習性。因為沒有任何一種習性能兼與「善用」和「妄用」有所關連。而印記則兼與二者有所關連；因為有些人善用它，也有些人妄用它。這後一種情形不會出現在習性內；因為「無人妄用」德性（或美德）的（善的）習性，也無人善用惡意或惡毒的習性。（按：在德性或美德的本質裡，隱含有善用而排除妄用；相反地，在惡意或惡毒的本質裡，則隱含有妄用而排除善用。詳見：奧斯定，《論自由意志》卷二第十九章。）所以，只還剩下一點，即印記是能力。

正解 我解答如下：正如第一節所說的，新約法律的聖事銘刻印記，是因為人藉聖事被指定遵循基督宗教的禮儀而敬禮天主。因此，狄奧尼修在《教會階級論》第二章，說了天主「用一種標記或印記把分享自己授於那趨前接近者」之後，繼續說：「並成全他為具有神性者和通傳神性事物或天主的事物者」。可是敬禮天主，或者是基於接受某些神性或天主的事物，或者是基於把它們傳授給他人。為完成二者，人都需要某種能

力。因為為傳授一物給他人，需要主動的能力；而為接受一物，則需要受動或被動的能力。所以，印記也含有某種屬神的能力，以從事於敬禮天主方面的活動。

可是也應該知道，這屬神的能力是工具性的，正如前面第六十二題第四節論及聖事內的德能所說的。因為刻有印記只歸屬於天主的僕人，而僕人的身分則有如工具，正如哲學家在《政治學》卷一第二章所說的。所以，正如聖事內的德能，由於是流動的和尚未完成的或不完整的，所以不是本然地或靠自己，而是以一種回歸到那完整者的方式，在某一類別內或屬於某一類物；同樣地，印記也不是本然地或自己在某一類別或種別內，而是回歸屬於性質的第二種別（能力）。

釋疑 1.像是量或分量的一種界限。因此，依其本義而言，只能是在形體物內；在精神體內或屬神的物內，僅是一種借義的說法。可是把一物列入某一類別或種別，只能是根據那依其本義而歸屬於它的。所以，屬神的印記不可能屬於性質中的第四種，雖然有人主張如此。

2.在性質中第三種內所有的，只是感性的感受或感性的性質。可是，印記不是感性的光。如此則不是在性質中的第三種內，像某些人所說的。

3.標記一名所隱含的關係，必須立基於某物。可是這標記，即印記所有的關係，不可能直接立基於靈魂的本體；因為假使如此，則應屬於一切靈魂的本性。所以，應該肯定在靈魂內另有某物，作為這關係的基礎或主體。而這物即是印記的本體。因此，印記不必是在「關係」這一類別內，像某些人所主張的。

4.印記由感性聖事刻入；印記也是針對與感性聖事的關連，而有標記的性質或意義。可是就其本身而言，它有原因或根本的性質或意義，按照正解所陳述的方式。

第三節 聖事印記是不是基督的印記

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖事印記似乎不是基督的印記。因為：

1.《厄弗所書》第四章30節說：「你們不要使天主的神憂鬱，因為你們是在祂內受了印號或印證。」可是，印號或印證隱含在印記的意義內。所以，聖事印記應該優先歸於聖神，而非基督。

2.此外，印記有標記的性質或意義。可是，藉聖事所賦予的恩寵，也有標記。而給靈魂灌輸恩寵的，是整個天主聖三。因此，《聖詠》第八十四篇12節說：「上主要廣施恩寵和光榮。」所以，聖事恩寵似乎不應該特別歸於基督。

3.此外，一個人接受印記，是為藉它區別自己與其他的人。可是聖人與其他人的區別，是藉愛德，因為「唯有愛德區別天國之子與喪亡之子」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十八章所說的。因此，這些喪亡之子也被描述為有「獸的印號」，正如《默示錄》第十三章16及17節所指明的。可是愛德並不歸於基督，而是優先歸於聖神，按照《羅馬書》第五章5節所說的：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」或者也優先歸於聖父，按照《格林多後書》第十三章13節所說的：「願耶穌基督的恩寵，和天主的愛。」所以，聖事印記似乎不應該歸於基督。

反之 有些人如此界定印記的意義：「印記是由永恆的印記刻入理性之魂或靈魂內的區別記號，這記號根據或用天主的肖像為受造的三位一體（靈魂——奧斯定語）蓋印，使它歸於並相似那創造的和重新創造的三位一體天主聖三，以及按照信德的情況，把它從那些不相似天主聖三者中區分出來。」可是永恆的印記就是基督自己，按照《希伯來書》第一章3節所說的：

「祂是（天主）光榮的反映和天主本體的像」或印記（參看第二節質疑1.）。所以，印記似乎原本應該歸於基督。

正解 我解答如下：從前面第一節所說可知，印記是爲了某種目的刻入一物的印號或記號。例如：刻入硬幣德納的印記，是爲用於交換或流通；軍人身體上的印記，是爲指定他致力於軍事。可是信仰基督的人，被指定致力於兩點——爲首的和主要的，是爲獲享光榮或榮福。針對此目的，給他們刻入恩寵的印號或記號，按照《厄則克耳》第九章4節所說的：「悲痛哀號的人，你要在他們額上劃一個十字記號」；以及按照《默示錄》第七章3節所說的：「你們不可傷害大地、海洋和樹木，等我們在我們天主的眾僕額上，先蓋上印。」

其次，每一信徒都被指定領受或給他人傳授屬於敬禮天主的事物，而刻入聖事印記正是爲了此一目的。可是基督宗教的全部禮儀，都是源自基督的司祭職。所以，顯然地，聖事的印記特別是基督的印記，信徒們是藉聖事印記而相似基督的司祭職；因爲聖事印記無非就是對基督司祭職的參與或分享，而這參與或分享也是源自基督自己或是基督自己所賜予的。

釋疑 1. 宗徒在那裡所談論的，是人藉以被指定致力於未來光榮的象徵或印記，而獲享未來光榮是藉恩寵。可是恩寵卻歸於聖神，因爲天主是基於愛才白白賜予我們恩惠，這合於恩寵的意義或性質；而聖神就是愛。因此，《格林多前書》第十二章4節說：「恩寵或神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜。」

2. 聖事的印記既是針對外在聖事的實物（res，藉外在聖事所產生之物），也是針對最終效果的聖事。所以，一物可以兩種方式歸於印記：一種方式是根據它是聖事，如此則它是聖事所賦予之無形可見之恩寵的標記；另一種方式是根據它是印記

或實物。依這方式，印記是相似或歸屬於那主要握有權柄指定人所做之事者的標記。例如，被指派前去作戰的軍人，帶有統帥的標記，表明他們相似或歸屬於那一統帥。那些被指定從事於基督所創立的基督徒之敬禮的人，也是以此方式接受了印記，使他們相似或歸屬於基督。因此，這印記依其本義是基督的印記。

3.用印記區別一人與其他的人，是藉或根據接受印記者與其所趨向之目的間的關連；就像第一節關於軍人的印記所說的，針對戰鬥，是用這印記區別君王的軍隊與敵人的軍隊。同樣地，信者的印記也是用以區別基督的信徒與魔鬼的奴隸；而這或是針對永生，或是針對現世教會的敬禮。其中前者是藉愛德與恩寵，如同質疑的推論所根據的；後者則是藉聖事的印記。因此，也可從反面來解讀「獸的印號」，它或是指使人注定走向永罰的怙惡不悛，或是指信奉固執於未被許可的敬禮。

第四節 印記是不是以靈魂的能力為主體而在其內

有關第四節，我們討論如下：

質疑 印記似乎不是以靈魂的能力為主體而在其內。因為：

1.印記是為恩寵做準備。可是，恩寵是以靈魂的本體為主體而在其內，正如在第二集第一部第九十題第四節所說的。所以，印記似乎是在靈魂的本體內，而不是在能力內。

2.此外，靈魂的能力似乎只是習性或（臨時）狀態的主體。可是，正如前面第二節所說的，印記卻不是習性或狀態，而是能力；而能力的主體無非是靈魂的本體。所以，印記似乎不是在靈魂的能力內，以能力為主體，而是在靈魂的本體內。

3.此外，靈魂或理性之魂的能力分為「認識能力」和「嗜慾能力」。可是，不能說印記只在認識能力內，也不能說它只在嗜慾能力內：因為它的使命不是只為認識，也不是只為嗜

慾；同樣也不能說印記兼在二種能力內：因為同一依附體不能在（多個）不同的主體內。所以，印記似乎不是在靈魂的能力內，以能力為主體，而是在靈魂的本體內。

反之 正如在前述印記之定義內所說的，印記是「根據肖像」被刻入靈魂或理性之魂內（第三節反之）。可是說（天主）一體三位的肖像在靈魂內，是根據或著眼於靈魂的能力。所以，印記是存在於靈魂的能力內。

正解 我解答如下：正如第三節所說的，印記是刻入靈魂的記號或印記，以使靈魂自己領受或授於他人屬於敬禮天主的事物。可是敬禮天主在於行動。而靈魂的能力原本以行動為目的或指歸，正如本體以存在為目的或指歸。所以，印記不是以靈魂的本體為主體，在靈魂的本體內，而是在它的能力內。

釋疑 1.為確定依附體的主體所要關注的，是這依附體所準備達成的近目的（或直接目的），而不是它所準備達成的遠目的或間接目的。可是聖事印記直接和首先所做的，是準備靈魂去實行屬於敬禮天主的事物。由於沒有恩寵的助佑，無法適當地完成這些事物，因為正如《若望福音》第四章24節所說的，「那些朝拜天主的，應該以心神、以真理朝拜祂」；所以，慷慨好施的天主把恩寵賜予領受印記的人，使他們藉恩寵而稱職地完成自己被指定要做的事物。所以，應該優先根據屬於敬禮天主之行動的觀點，而非根據恩寵的觀點，來確定印記所歸屬的主體。

2.靈魂的本體是自然或本性能力的主體，這種能力源自構成本體的基本要素。可是印記並不是這樣的能力，而是一種由外進入的屬神的能力。因此，正如作為人自然或本性生活之基礎的靈魂的本體，藉使靈魂得度神性或屬神生活的恩

寵，獲得成全；同樣地，靈魂的自然或本性能力，也藉神性或屬神的能力，即是藉印記，獲得成全。因為習性和狀態屬於靈魂的能力，這是基於二者都是以行動為目的或指歸，而行動的根本是能力。根據同理，凡是以行動為目的或指歸者，都應該歸於能力。

3. 正如正解所說的，印記以屬於敬禮天主的事物為目的。而敬禮天主是藉外在的標記來明認或宣示信德。所以，印記應該是在信德之所在的靈魂認識能力內。

第五節 印記是否在靈魂內而永不消滅

有關第五節，我們討論如下：

質疑 印記似乎不是在靈魂內而永不消滅（或不是以不可能消滅的方式在靈魂內）。因為：

1. 一依附體愈成全，也就愈堅固地依附其主體。可是恩寵比印記更為成全；因為印記之被導向恩寵，有如是被導向進一步的目的。可是恩寵會因罪而喪失。所以，印記遠更如此。

2. 此外，人藉印記被指定致力於敬禮天主，正如以上諸節所說的。可是有些人因背棄信仰，揚棄對天主的敬禮而改就相反的敬禮。所以，這樣的人似乎也喪失聖事的印記。

3. 此外，目的消失之後，那導向目的者也應該隨之消失，否則便是保留下來而毫無用處；例如，復活後不再有婚姻（《瑪竇福音》第二十二章30節），因為不再有作為婚姻之目的的生育。可是，在天鄉不再有作為印記之目的的外在敬禮，因為在天鄉，一切都是在沒有遮掩的真理中進行，再沒有什麼用象徵或標記。所以，聖事印記並不是永久保留在靈魂內。如此則也不是在靈魂內而永不消滅。

反之 奧斯定在《駁巴美尼安書》（Contra Parmenianum）卷二

第十三章說：「基督徒聖事的穩固性，並不小於」軍職的「身體上的標誌」。可是犯罪之後而爭取到皇帝原諒的軍人，並不重刻軍人的印記，而只是「承認和接受（他原有的印記）」。所以，聖事印記也不能消滅。

正解 我解答如下：正如**第三節**所說的，印記是基督的信徒對基督之司祭職的一種參與或分享；其目的是，如同基督有圓滿的屬神司祭職的權力，同樣也使祂的信徒，在針對聖事和有關敬禮天主之事物而分享某種屬神權力方面相似祂。為此，這「有印記」，並不適用於基督；祂的司祭職的權力與印記的關係，就如圓滿而完整者與部分釋出讓人分享的關係。可是基督的司祭職是永遠的，按照《聖詠》第一一〇篇4節所說的：「你按照默基瑟德的品位，永為司祭。」因此，凡是藉基督的司祭職而形成的祝聖或聖化，在被祝聖之物持續存留的情形下，都是永久的。在沒有生命之物中，這也是明顯的；因為聖堂或祭台的祝聖永久存留，除非是它們被毀。所以，靈魂既然是根據信德之所在的理智部分而為印記的主體，正如**第四節釋疑3**所說的；顯然地，正如理智是永久的和永不朽壞的，印記也是存留在靈魂內而永不消滅。

釋疑 1 恩寵在靈魂內的情形，與印記在靈魂內的情形，並不相同。因為恩寵在靈魂內，有如是一種形式，在靈魂內有單獨或隔離的存在；而印記在靈魂內，卻有如是一種工具性的能力，正如前面**第二節**所說的。可是已完成的或可隔離存在的形式，是根據主體的情況而在主體內。由於在現世旅途境界中的靈魂，根據自由意志是可改變的，所以恩寵也是以可改變的方式在靈魂內。可是針對工具性能力所關注的，是主要主動原因的情況。所以，印記是以不會消滅的方式在靈魂內，這不是基

於它自己的成全，而是基於基督之司祭職的成全，印記作為工具性的能力，原本是從那裡引發出來的。

2. 正如奧斯定在同處（參看反之）所說的：「我們看到，即使背棄信仰者也未曾被剝奪（他們所領的）洗禮或聖洗聖事，以及當他們悔改而回頭時，也不再給他們重施洗禮，由此可以斷定洗禮是不能喪失的。」究其原因，這是因為印記是工具性能力，正如釋疑1.所說的；而工具之為工具，在於它是被他物推動，而不是自己推動自己，這後者屬於意志。所以，（人的）意志無論如何朝向反面變動，印記不會被除去，這是基於主要推動者（基督大司祭）的不變性。

3. 雖然在這現世生命之後不再存有外在敬禮，可是這外在敬禮的目的仍然存在。所以在這現世生命之後，印記也仍然存在：它存在於善人內，以彰顯他們的光榮；它存在於惡人內，以見證他們的羞辱。正如連軍人的印記也在勝利之後，繼續保留在軍人身上，以作戰勝者的光榮和戰敗者的懲罰。

第六節 是否一切新約法律聖事都銘刻印記

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎是一切新約法律聖事都銘刻印記。因為：

1. 人藉一切或每一新約法律聖事，都分享基督的司祭職。可是，聖事印記無非就是對基督司祭職的分享，正如第三及第五節所說的。所以，似乎是一切新約法律聖事都銘刻印記。

2. 此外，印記與其所在之靈魂的關係，就如聖化與被聖化之物的關係。可是，人藉每一新約法律聖事，都領受聖化恩寵，正如前面第六十二題第一節所說的。所以，似乎是每一新約法律聖事都銘刻印記。

3. 此外，印記既是實物，又是聖事（參看第三節釋疑2.）。可是在每一新約法律聖事中，有只是實物者，有只是聖事

者，也有兼是實物及聖事者。所以，每一新約法律聖事都銘刻印記。

反之 銘刻印記之聖事，不可重複施行或領受，因為印記是永不消滅的，正如**第五節**所說的。可是有些聖事可以重複，正如懺悔聖事和婚姻聖事所指明的。所以，不是一切聖事都銘刻印記。

正解 我解答如下：正如前面**第一**及**第五節**所說的，新約法律聖事的有二，即是防治罪惡和敬禮天主。一切聖事都有這一共同點，即是它們都藉賦予恩寵，而提供某種相反罪惡的救助。可是，並非一切聖事都直接以敬禮天主為目的，正如懺悔聖事所指明的；因為懺悔聖事只解救人擺脫罪惡，卻不給人（積極）提供屬於敬禮天主的新的事物，它只使人回復到原有的境界。

聖事之屬於對天主的敬禮，有三種方式：一是藉行動本身的方式，二是藉行動者的方式，三是藉領受者的方式。聖體聖事是藉行動本身的方式屬於對天主的敬禮，因為它是教會的祭獻，而對天主的敬禮主要在於它本身或它的舉行。這一聖事並不給人銘刻印記；因為它並不指令人進一步在其他聖事內做或領受別的什麼，因為它自己反而是「一切聖事的目的和完成」，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的。可是它保存有基督，而在基督內沒有印記，卻有完整而圓滿的司祭職。

可是聖秩或神品聖事卻屬於聖事中的行動者，因為人藉此聖事被指定將聖事授於他人。而聖洗聖事則屬於領受者，因為人藉此聖事取得領受教會其他聖事的權力；因此被稱為「諸聖事的入門」。堅振聖事也多少有相同的目的，如同下面**第六十五題第三節**要講明的。所以，共有三件聖事銘刻印記，即是聖洗、堅振和聖秩。

釋疑 1.人藉一切或每一聖事都會分享基督的司祭職，這是指人領受司祭職的某種效果而說的。可是，人並非藉一切或每一聖事，都被指定進一步去做或領受屬於敬禮基督之司祭職（及相關敬禮天主）的事物。而這是為確定一聖事銘刻印記所要求的。

2.人藉一切聖事獲得聖化，這是因為「聖」含有清潔無罪，而這是藉恩寵形成的。可是，人也特別藉一些銘刻印記的聖事，以某種祝聖獲得聖化，有如被指定從事於對天主的敬禮；就如連沒有生命之物，也因被指定用於對天主的敬禮，而被稱為獲得祝聖或聖化。

3.雖然印記既是實物又是聖事，可是卻不應該反過來說，舉凡既是實物又是聖事者，也都是印記。至於在其他聖事中，實物和聖事究竟是什麼，將留待下面講述。（參看第七十三題第一節釋疑3.；第八十四題第一節釋疑3.；補編第三十題第三節釋疑3.；第四十二題第一節釋疑5.。）

第六十四題

論聖事的原因

一分爲十節一

然後要討論的是聖事的原因，無論是藉創始的方式，或者是藉執行職務的方式（參看第六十題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、是否唯有天主在聖事中，產生內在的作用。
- 二、聖事的建立是否只來自天主。
- 三、論基督在聖事內所有的權力。
- 四、是否能將該權力傳授給他人。
- 五、施行聖事的職權是否適於惡人。
- 六、惡人施行聖事是否犯罪。
- 七、天使是否能爲施行聖事者。
- 八、在聖事中是否需要施行人的意向。
- 九、是否需要正確的信德，致使無信德者不能施行聖事。
- 十、是否需要正當意向。

第一節 是否唯有天主產生聖事的內在效果，抑或施行人也可如此

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不僅天主，而且包括施行人在內，都產生聖事的內在效果。因爲：

1. 聖事的內在效果，是使人洗淨罪過，並接受恩寵的光照。可是「洗淨、光照及使人成全」，原本屬於教會聖職人員的本分，正如狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的。所以，似乎不僅天主，而且包括教會的聖職人員在內，都產生聖事的

內在效果。

2.此外，在聖事授予的過程中，都會誦念祈禱經文。可是義人的祈禱，比其他任何人的祈禱，更易蒙天主垂允，按照《若望福音》第九章31節所說的：「天主只俯聽那恭敬天主，並承行祂旨意的人。」所以，那由聖善聖職人員領受聖事者，似乎獲得更大的聖事效果。如此則針對聖事的內在效果，不僅天主，而且聖職人員也產生了作用。

3.此外，人比無生命之物更為尊貴。可是無生命之物卻針對內在效果產生作用；因為「水接觸身體，並洗淨內心」，如同奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章2節所說的。所以，針對聖事的內在效果，不僅天主，而且人也產生某些作用。

反之 《羅馬書》第八章33節說：「使人成義的天主。」所以，既然一切聖事的內在效果皆為使人成義，那麼似乎唯有天主產生聖事的內在效果。

正解 我解答如下：產生某種效果，有兩種方式：一是以主要主動者或原因的方式，另一是以工具的方式。以第一種方式，唯有天主產生聖事的內在效果。因為唯有天主深入聖事效果所在的靈魂內。而一物如果不在某地方，就不能在那裡直接產生作用。其次，也因為作為聖事之內在效果的恩寵，唯獨源自天主，正如第二集第一部第一一二題第一節所說的。連作為某些聖事之內在效果的印記，也是出於主要主動者的，即出於天主的工具性德能。

按照另一種方式，人能產生聖事的內在效果，即是藉施行人或執行職務者的方式產生。因為執行職務者的性質與工具的性質相同；二者的行動都是由外臨於聖事，卻憑藉主要主動

者的德能，即天主的德能，取得內在的效果。

釋疑 1.就洗淨歸於教會的聖職人員而言，不是指洗淨罪過；說執事洗淨，是說他們把不潔者驅逐於信徒的團體之外，或用神聖的勸導準備他們去領受聖事。同樣地，說司鐸光照神聖的子民，不是藉給他們灌輸恩寵，而是藉施行恩寵的聖事，正如狄奧尼修同處所指明的。

2.在賦予聖事的過程中所誦念的祈禱經文，不是由某一個人，而是由整個教會，呈現於天主台前；是這整個教會的祈禱經文在天主台前易被俯聽，按照《瑪竇福音》第十八章19節所說的：「若你們中二人，在地上同心合意，無論為什麼事祈禱，我在天之父必要給他們成就。」義人的熱誠對此產生某種作用，這是可能的。

至於那為聖事的效果者，卻不是用教會的或聖職人員的祈禱求得，而是藉基督苦難的功勞，是基督的德能在聖事內產生作用，正如第六十二題第五節所說的。因此，聖事不會因有更好的施行人而有更好的效果。施行人的熱誠能為領受聖事者求得某種附帶的恩惠；可是，也不是施行人產生這恩惠，而是他從天主求得產生這恩惠。

3.無生命之物只是以工具的方式，產生內在的效果，正如正解所說的。同樣地，人也只是以施行人或執行職務者的方式，產生聖事的效果，正如同處所說的。

第二節 聖事是否唯獨由天主建立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖事似乎不是唯獨由天主建立（或源自天主的建立）。因為：

1.凡由天主所建立或立定者，都在聖經中傳授給我們。

可是關於聖事中的某些作為，在聖經中卻完全沒有提及，例如：人領受堅振的傅油，司鐸領受聖秩的傅油，以及其他許多我們在聖事中所用的言語和行動。所以，聖事不是唯獨源自天主的建立。

2.此外，聖事是某些標記。可是，感性或自然事物依其本性都有其表示或象徵。也不能說天主喜歡某些（物的）標明或意義，而不喜歡其他（物的）標明或意義；因為祂自己肯定祂所造的一切樣樣都好（《創世紀》第一章31節）。可是魔鬼卻似乎有此特質，即是在某些標記的引誘之下去做某些事；因為奧斯定在《天主之城》卷二十一第六章說：「魔鬼因不是他們，而是天主所造的受造物，按照各物所有的不同取悅因素，受到引誘，不是像動物受到食物的引誘，而是像精神體受到標記的引誘。」（按：如聖經中的人、物附魔，以及國人一般所說的物、像成神，依奧斯定的意見，都能是魔鬼喜歡利用的標記，以顯示自己的臨在和魔力。）所以，聖事作為標記似乎並不需要是源自天主的建立。

3.此外，宗徒是天主在世界上的代表。因此，宗徒在《格林多後書》第二章10節說：「因為我所寬恕的；如果我寬恕過什麼；是為你們的緣故，並以基督的身分或名義」，即是說，就如同基督親自寬恕了一樣。所以，宗徒們以及繼承他們的人，都能建立新的聖事。

反之 那賦予所建立之物力量與德能者，才是建立那物者；正如立法者或建立法律者所指明的。可是聖事的德能唯獨源自天主，正如第一節和第六十二題第一節所指明的。所以，唯獨天主能建立聖事。

正解 我解答如下：從前面所說，確知聖事是以工具的方式，

產生屬神的效果。而工具是從主要主動者獲有德能。針對聖事的主動者有二，即是：建立聖事者；以及運用已建立之聖事者，他應用聖事以引進效果。聖事的德能不可能源自那運用聖事者，因為他只是以執行職務的方式產生作用。因此，聖事的德能只能是源自那建立聖事者。所以，聖事的德能既然是唯獨源自天主，那麼也唯獨天主是聖事的建立者。

釋疑 1.在聖事中，根據人的規定而有的作為，不是聖事所必須有的；它們只是為給聖事加添某些隆重，以激勵領受聖事者的熱誠與恭敬。至於那些為聖事所必須有的，則是天主而人的基督親自立定的。雖然不是一切都在聖經中傳授下來，可是教會卻是基於宗徒們的可信賴的口傳而擁有它們，正如宗徒在《格林多前書》第十一章34節所說的：「其餘的事，等我來了再安排。」

2.感性或自然事物，基於自己的本性，都多少宜於表示或象徵屬神的效果。可是把這相宜性限定用於某一特殊表示或象徵，卻是源自天主的建立或立定。這也是維克多的雨果《聖事論》卷一第九題第二章所說的：「聖事所做的表示或象徵，源自天主的建立或立定。」至於天主優先揀選某些事物，而不揀選其他事物，充作聖事的標記或象徵，不是因為它們引起天主的喜好，而是為使它們成為更適宜的標記或象徵。

3.所謂宗徒以及繼承他們的人是天主的代表，係針對治理藉信德和信德的聖事所建立的教會而說的。因此，正如不允許他們建立別的教會，同樣也不允許他們傳授別的信德和建立別的聖事；而應該說，基督的教會是藉「從身懸十字架上的基督之肋旁所流出的聖事」，被建立起來的（彼得隆巴，關於《羅馬書》第五章14節「註解」）。

第三節 基督其人是否有產生聖事內在效果的能力

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督其人，或基督就其是人而言，似乎有產生聖事內在效果的能力。因為：

1. 正如《若望福音》第一章33節所記載的，若翰洗者說：「那派遣我來以水施洗的，給我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」可是以聖神施洗，就是在內裡賦予聖神的恩寵。而聖神是降在基督其人或作為人身上，而不是降在基督作為天主身上；因為作為天主，是祂（基督）自己賜予聖神。所以，基督其人或作為人，似乎有產生聖事內在效果的能力。

2. 此外，主在《瑪竇福音》第九章6節說：「人子在地上有赦罪的權柄或能力。」可是赦罪是聖事的內在效果。所以，基督其人或作為人，似乎產生聖事的內在效果。

3. 此外，建立聖事屬於那以主要主動者身分，產生聖事內在效果者。可是，顯然是基督建立了聖事。所以，也是祂在內裡產生聖事的效果。

4. 此外，沒有人能不用聖事而賦予聖事的效果，除非他是用自己本身的德能產生聖事的效果。可是基督卻曾不用聖事而賦予聖事的效果，正如在瑪達肋納身上所顯示的，基督對她說：「你的罪得了赦免。」（《路加福音》第七章48節）所以，基督其人或作為人，似乎產生聖事的內在效果。

5. 此外，聖事以誰的德能產生作用，誰便是內在效果的主要主動者或原因。可是，聖事卻是因基督的苦難和呼號基督之名而有其德能；按照《格林多前書》第一章13節所說的：「難道是保祿為你們被釘死在十字架上嗎？或者你們是以保祿之名受了洗嗎？」所以，基督其人或作為人，產生聖事的內在效果。

反之 奧斯定說：「是天主的德能，在聖事內隱祕地產生救援。」（參看：依希道，《語源學》卷六第十九章）可是天主的德能之歸於基督，是根據祂是天主，而非根據祂是人。所以，基督之產生聖事的內在效果，也不是根據祂是人，而是根據祂是天主。

正解 我解答如下：基督之產生聖事的內在效果，既是根據祂是天主，也是根據祂是人，可是方式不同。因為根據祂是天主，祂是以創始或根源的方式在聖事內產生作用。而根據祂是人，祂產生聖事的內在效果，則是以立功和作為成因或動因的方式，而且都是工具性的或有如工具。因為前面第四十八題第一及第六節、第四十九題第一節已經說過，根據人性而歸於基督的受苦受難，它是我們成義的原因，既是以立功的方式，也是以產生效果的方式，誠然不是以主要主動者的資格或藉創始，而是有如工具，因為基督的人性是祂天主性的工具，正如前面第十三題第二及第三節，以及第十九題第一節所說的。

可是，由於基督的人性是在（聖子）位格內與天主性連繫在一起的工具，所以針對那些外在的工具，即針對教會的聖職人員和聖事本身，它有某種主要（主動）性和原因的性質（是行動的一種主要原因，不僅是工具），正如前面第一節的討論所指明的。所以，正如基督作為天主，在聖事內有創始或建立的能力；同樣地，祂作為人，有主要執行職務者或施行者的能力，或者「冠群或首席」（*excellencia*）能力。這種能力基於四點。第一，是基督苦難的功勞與德能在聖事中產生作用或功效，正如前面第六十二題第五節所說的。由於祂苦難的德能藉信德與我們連繫在一起，按照《羅馬書》第三章25節所說的，「天主公開立定，使祂以自己的血，藉信德而為贖罪者」，而我們是藉呼號基督之名宣示這信德；所以第二，聖事是因基督之

名而獲得聖化，這也屬於基督在聖事內所有的首席能力。由於聖事基於自己的建立而獲得德能；第三，屬於基督之首席能力的，還包括祂這賦予聖事德能的，能建立聖事。由於原因不繫於效果，而更好是反過來說；所以第四，祂能不用外在的聖事而賦予聖事的效果，這也屬於基督的首席能力。

釋疑 藉此可知各質疑之答案，因為質疑（與反之）兩方面所說，在某種觀點之下都分別是真實的，正如正解所說的。

第四節 基督是否能將自己在聖事內的能力，傳授給聖職人員

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不能將自己在聖事內的能力或權力，傳授給執行職務者或（教會的）聖職人員。因為：

1. 正如奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第七章所辯證的：「如果能而不願意，那就是不願與人為善或嫉妒。」可是基督有極為圓滿的愛德，自是遠離嫉妒。所以，基督既然沒有把自己的能力傳授給聖職人員，那麼似乎祂（不是不願意，而是）不能傳授。

2. 此外，關於《若望福音》第十四章12節的「凡信我的要做比這些更大的事」，奧斯定《若望福音釋義》第七十二講說：「我確定稱這事」，即是使罪人成為義人，「為比創造天和地更大的事。」可是，基督不能將創造天和地傳授給自己的門徒；所以，也不能傳授使罪人成義。所以，既然使罪人成義是藉基督在聖事內的能力完成，那麼似乎基督不能將自己的能力傳授給聖職人員。

3. 此外，恩寵是從基督流傳到其他人，按照《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。」

而把這一點歸於基督，是根據祂是教會的頭或首。可是這一點卻是不可能傳授給別人的，否則教會便成爲多頭怪物。所以，似乎基督不能將自己的能力傳授給聖職人員。

反之 關於《若望福音》第一章31節的「我也不曾認識祂」，奧斯定《若望福音釋義》，第五講說：「他（若翰洗者）不曾認識的，是主將有的，以及保留給自己的關於洗禮的能力或權力。」可是假使這種能力是不可能傳授的（按：即不可能繼續的和存在的），則也無所謂若翰洗者不曾認識它。所以，基督能將自己的能力傳授給聖職人員。

正解 我解答如下：正如第三節所說的，基督在聖事內有兩種能力。一種是「創始」的能力，這是根據祂是天主而歸於祂的。這種能力就像天主的本體一樣，不可能傳授給任何受造物。

祂所有的另一種能力是「首席」的能力，這是根據祂是人而歸於祂的。祂確能把這種能力傳授給聖職人員（雖然祂未曾如此做——見釋疑）；即是說，祂能賜給他們如此圓滿的恩寵，致使他們靠自己的功勞產生聖事的效果，使聖事因呼號他們的名而獲得聖化，使他們自己能建立聖事，以及不用（外在）禮儀，單憑命令而賦予聖事的效果。因爲（與主要主動者）連繫在一起的工具，它的能力愈強，也愈能把自己的能力授予分離的工具，如同手與手杖一樣。（按：依奧斯定在反之所表達的意見，基督把創始或建立聖事的能力保留給自己，而把執行或施行的能力傳授給門徒們。在這共同基礎上，多瑪斯進一步主張，基督的人性因是與天主性連繫在一起的天主性的工具，有「首席」能力；基督能把這首席能力傳授給門徒們，雖然爲了某些原因祂並沒有這樣做。）

釋疑 1. 基督未曾將首席的能力傳授給聖職人員，不是由於嫉妒，而是爲了信徒們的益處；因爲祂不願意他們把希望寄託於人，以及有會導致教會分裂的不一樣的聖事，就像曾有些人說：「我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的」，如同《格林多前書》第一章12節所說的。

2. 此一**質疑**是從創始的能力出發，而此能力是根據基督是天主而歸於祂。雖然如此，針對其他聖職人員而言，（基督的）首席能力也可以稱爲「創始」（獲得授權的分層創始）。因此，關於《格林多前書》第一章13節的「難道基督被分裂了嗎」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「祂能賜給那些由祂獲授職務的人，洗禮創始（首席）能力。」

3. 爲了避免此一不當情形發生，使教會有許多頭或首領，基督沒有願意將自己的首席能力傳授給聖職人員。可是，假設祂傳授了，那麼也是祂自己是首要的頭或首領，而其他的人只不過是次要的。

第五節 不善之施行人是否能授予聖事

有關第五節，我們討論如下：

質疑 不善之施行人似乎不能授予聖事。因爲：

1. 新約法律的聖事，旨在洗淨罪過和賦予恩寵。可是不善之人本身既是不潔的，不能洗淨別人的罪惡，按照《德訓篇》第三十四章4節所說的：「有誰會從不潔者獲得潔淨？」而且，他們既沒有恩寵，似乎也不能賦予恩寵，因爲「人自己所沒有者，也不能施予人」。所以，不善之人似乎不能授予聖事。

2. 此外，聖事的全部德能源自基督，正如第三節、第六十題引言和第六十二題第五節所說的。可是不善之人卻與基督隔絕，因爲他們沒有那使肢體與頭相結合的愛德，按照《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，不善之人似乎不能授予聖事。

3.此外，如果缺少什麼在聖事內所應有的，聖事就無法完成，例如：缺少應有的形式或質料。可是聖事所應有的施行人，是那沒有罪惡之污點者，按照《肋未紀》第二十一章17及18節所說的：「世世代代你的後裔中，凡有缺陷或污點者，不得前去向天主奉獻供餅，不得在祂面前盡職務。」所以，如果施行人不善，似乎不能在聖事內成就什麼效果。

反之 關於《若望福音》第一章33節的「你看見聖神降下停在誰身上」等等，奧斯定《若望福音釋義》第五講說：「若翰洗者不會認識的，是主將有的，和保留給自己的關於洗禮的能力或權力，以及將完全傳授給善人與不善之人的施行職務。那裡主既是善的，不善的施行人又能對你做什麼？」

正解 我解答如下：正如第六十二題第一及第四節所說的，教會的執行職務者或聖職人員，是以工具的方式在聖事內產生作用，這是因為執行職務者的性質與工具的性質，在某些方面相同。可是正如前面第一節所說的，工具的作為不是根據自己的形式，而是根據那推動它的能力。所以，就工具作為工具而言，除了工具之本質所要求的那工具形式或能力之外，工具可依情形有任何其它的形式或能力，例如：醫生的身體是有醫術之靈魂的工具，它可以是健康的或衰弱的（而這無礙於醫術）；另如輸水用的水管，它可以是銀製的或鉛製的（而這不影響輸水）。（同樣地，施行聖事所用的有如工具的職員，可以是善的或不善的，而這不影響聖事的施行。）因此，教會的聖職人員縱使是不善的，也能授予聖事。

釋疑 1.教會的聖職人員憑藉自己的能力，既不能洗淨前來領受

聖事者的罪過，也不能賦予恩寵；而是基督藉由他們，有如藉由某些工具，以自己的德能成就二者。所以，在領受聖事者內所得的效果，不是使他們相似施行人，而是使他們肖似基督。

2. 基督的肢體藉愛德與自己的頭相結合，是為由祂獲得生命；因為正如《若望壹書》第三章14節所說的：「那不愛的，就存在死亡內。」可是一個人能藉沒有生命的、在身體方面與自己分離的工具，工作或產生作用，只要他以某種動作與工具相連；因為工匠用手工作和用斧頭工作，二者情形不同。所以，基督也是依此方式，在聖事內工作或產生作用：祂既利用不善之人，有如利用沒有生命的工具；也利用善人，有如利用有生命的肢體。

3. 一物屬於在聖事內所應有者，有兩種方式。一種方式是屬於聖事之必然者或不可或缺者。沒有它，就不會成就聖事，例如：沒有應有的形式或應有的質料。另一種方式是根據某種適宜性，而為在聖事內所應有者。聖事的施行人應為善人，是屬於這種方式的應有。

第六節 不善之人施行聖事是否犯罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 不善之人施行聖事，似乎並不犯罪。因為：

1. 正如人在聖事內服事天主，同樣也可藉愛德善工服事天主；因此，《希伯來書》第十三章16節說：「至於慈善和施捨，也不可忘記，因為這樣的祭獻是天主所喜悅的。」可是，不善之人若用愛德善工服事天主，並不犯罪，而且值得推許；按照《達尼爾》第四章24節所說的：「望大王接受我的勸苦！憐貧濟困，以補贖你的罪過。」所以，不善之人似乎不會因施行聖事而犯罪。

2. 此外，無論誰在罪惡方面與人相通，便也負有罪債，

按照《羅馬書》第一章32節所說的：「不但犯罪的人，而且連贊同犯罪的人，應受死刑。」可是，如果不善之人因施行聖事而犯罪，那些由他們手中領受聖事者，便也與他們的罪相通。所以，連領受聖事者也犯罪。而這似乎不妥。

3.此外，似乎不宜使人因進退兩難而感到困惑，否則人便會有如無法避免犯罪而陷入絕望。可是如果不善之人因授予聖事而犯罪，他們便會感到困惑；因為如果他們不授予聖事，有時也會犯罪。例如，他們有來自職務的迫切需要，不得不做；因為《格林多前書》第九章16節說：「我若不傳福音，我就有禍了，因為這是我不得已的事。」有時也是為了危險而不得不做，例如：有人把處於死亡危險中的孩童送給某一罪人，請他授洗。所以，不善之人似乎不會因施行聖事而犯罪。

反之 狄奧尼修在《教會階級論》第一章說：「對不善之人來說，連觸摸象徵（即是聖事的標記）也是天理所不容的。」他又在《書信集》，第八篇「致德莫斐勒書」中說：「這樣的人」，即是罪人，「伸手去行司祭所行的禮儀，似屬莽撞。他既不畏懼，也不感到羞怯，竟在失去資格的情形下執行天主的事，以為天主不知道他心裡在想什麼；他妄想以不實之名欺騙他所稱呼的天父；膽敢面對天主的標記，以仿效基督的方式，發出不潔的侮辱之言——我不願稱它們為祈禱。」

正解 我解答如下：一個人在行事上犯罪，是因為他「沒有按照他所應該的」行事，正如《倫理學》卷二第三及第六章所指明的。可是**第五節釋疑3**已經說過，聖事的施行人宜於是義人；因為執行職務的僕人應該相似主，按照《肋未紀》第十九章2節所說的：「你們應該是聖的，因為我是聖的」；以及《德訓篇》第十章2節所說的：「人民的首領怎樣，他的臣僕也怎

樣」。所以，毫無疑問地，不善之人充當天主和教會的執行職務者或職員，在施行聖事時犯罪。由於從犯罪之人本身來看，這屬於失敬天主和玷污聖者之罪，雖然聖事本身不會受玷污；所以這樣的罪依其類別是死罪。

釋疑 1.愛德的善工並未藉某種祝聖獲得聖化，它們屬於義德的聖善，有如是義德的部分。所以，自願奉獻於天主在愛德事業上作職工之人，如是義人，將獲得進一步的聖化；如是罪人，將會藉此為聖德做準備。可是聖事藉奧祕的祝聖，在本身內含有某種聖化或聖德，所要它預先要求自己的施行人應有屬於義德的聖德，以適宜於自己的職務。所以，如果他本人有罪而仍前來執行這樣的職務，他的行事便不適當，而且犯罪。

2.前來領受聖事之人，固然是從施行人手中領受聖事；但這施行人當時的身分不是這樣的某一個人，而是教會的聖職人員。所以，幾時教會仍容許有罪的聖職人員執行職務，那由他手中領受聖事之人，並不與他的罪相通，而是與指派他為執行職務者的教會相通。可是，如果他已不再被教會容許或認可，例如：被撤消了聖秩，或受到了絕罰或停職之罰，那由他手中領受聖事之人便犯罪，因為是與他的罪相通。

3.有死罪之人，如果由於職務而必須施行聖事，並不是絕對地在進退兩難的困惑中；因為他可以先痛悔己罪，以及合法地執行職務。假使有人願意固執於罪，讓他陷入上述困惑，也未嘗不宜。

在緊急狀況下，如果是平信徒或非聖職人員也可以施洗，那麼有罪之聖職人員便不會因施洗而犯罪，因為他只是在救助急難，而非顯示自己是教會聖職人員。至於在其他聖事方面，情形則不相同，因為它們不像聖洗一樣，會有如此急迫的

狀況發生，正如下面第六十五題第三及第四節，以及第六十七題第三節要講明的。

第七節 天使是否能施行聖事

有關第七節，我們討論如下：

質疑 天使似乎能施行聖事。因為：

1.凡低級職員所能行者，高級職員也能，例如：凡執事或六品所能行者，司鐸也能；反之則不可。可是在聖統的次序中，天使都在任何人之先而為高級職員，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第九章所指明的。所以，既然人能施行聖事，那麼似乎天使遠更能施行聖事。

2.此外，聖人相似在天上的天使，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。可是，在天上的某些聖人能施行聖事，因為聖事的印記是永不消滅的，正如第六十三題第五節所說的。所以，天使似乎也能施行聖事。

3.此外，正如前面第八題第七節所說的，魔鬼是惡人的頭，而惡人是他的肢體。可是，惡人或不善之人能施行聖事。所以，魔鬼或惡天使似乎能施行聖事。

反之 《希伯來書》第五章1節說：「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事。」可是，善天使或惡天使都不是來自人間。所以，在關於天主的事方面，即是在聖事方面，他們未奉派為職員或執行職務者。

正解 我解答如下：正如前面第三節和第六十二題第五節所說的，聖事的全部德能源自基督的苦難，而苦難之歸於基督是根據基督是人。依本性與基督其人相似的，是人而非天使；況且就苦難而言，祂被說成「稍微遜於天使」，正如《希伯來書》第

二章9節所指明的。所以，施行聖事和在聖事方面服務，是屬於人的事，而不是屬於天使的事。

可是應該知道，正如天主並沒有約束自己的德能，使它專屬於聖事，致使自己不用聖事就不能賦予聖事的效果；同樣地，祂也沒有約束自己的德能，使它專屬於教會的聖職人員，致使自己連天使也不能給予在聖事方面服務的能力。由於善的天使是真理的使者，如果某種聖事方面的職務是由善天使完成，應該視之為合法而有效，因為應可確定這是根據天主的旨意而完成的，例如：據說有幾座聖殿就是藉由天使的服務，而被祝聖的。可是魔鬼是「虛言的神」（《列王紀上》第二十二章22節），如果他們提供某種聖事方面的服務，則不應該視之為合法而有效。

釋疑 1.人以低級的方式所做的，即是藉由相稱於自己本性的感性聖事所做的；天使則是以高級職員的身分做它們，並且是用高級的方式，即是藉無形可見的「洗淨、光照和成全」（狄奧尼修，《教會階級論》第五章）。

2.在天上的聖人相似天使，是就分享光榮或榮福而言，不是根據本性的情況。所以，也不是根據聖事。

3.惡人能施行聖事，不是基於他們因邪惡而為魔鬼的肢體。所以，不可據此而說，作為惡人之頭的魔鬼更能如此。

第八節 為成就聖事，是否需要施行人的意向

有關第八節，我們討論如下：

質疑 為成就聖事，似乎並不需要施行人的意向。因為：

1.施行人是以工具的方式在聖事內產生作用。可是，行動的完成不是根據工具的意向，而是根據主要主動者的意向。所以，為成就聖事，並不需要施行人的意向。

2.此外，人無法清楚知道他人的意向。所以，如果為成就聖事需要施行人的意向，則前來領受聖事者，不能確知自己真正領受了聖事，如此則也不能確定自己會得救；尤其是某些聖事為得救是必要的，正如下面第六十五題第四節要說明的。

3.此外，人對自己未加注意之事，不能有意向。可是施行聖事者，有時因思念他事而對自己所言所行未加注意。所以，依此就會因缺乏意向而未成就聖事。

反之 意向以外所發生的事，是偶然的。可是對於聖事之產生功效，卻不應該如此說（它是偶然地產生功效）。所以，聖事需要施行人的意向。

正解 我解答如下：凡與許多事物有所關連者，就必須設法把它限定於其中之一，如果此一事物是應該做的或完成的。可是那些在聖事內所做的，可用多種不同的（內外）方式去做。例如聖洗聖事中的水洗行動，能是為身體的清潔，為身體的健康，為戲耍，以及許多其他諸如此類的事。所以，必須藉洗者的意向把它限定於一，即是限定於聖事的效果。而這意向藉在聖事中所用的言語被表達出來，例如幾時施洗者說：「我洗你，或我給你付洗，因父及子及聖神之名。」

釋疑 1.針對效果，沒有生命的工具也沒有什麼行動的意向，取而代之者是受自主要主動者的推動。可是有生命的工具，例如：聖事的施行人，不只接受推動，而且也多少推動自己，即是用自己的意志推動肢體去行動。所以，需要他有自己服屬於主要主動者的意向；即是說，他應該立意去做基督和教會所做的事。

2.關於此點有兩種意見。有些人說，需要有施行人的內心意向，假使沒有，則不會成就聖事。而此一聖事效果的空

缺，在自己沒有意向前來領受聖事的孩童身上，由在內裡施洗的基督填補。至於在成人身上，由於他們立意領受聖事，是由他們的信德和熱誠來填補此一空缺。

可是這一說法，針對最終效果，即是針對脫罪而成義，尚可成立；但針對作為「實物和聖事」的效果，即是針對印記，卻似乎不能以前來領洗者的熱誠來填補，因為印記的銘刻唯有藉聖事。

所以，另外一些人的這一說法較好，即聖事的施行人是以整個教會的名義行事，他只是教會的職員。他所說出的言語表達出教會的意向，而這意向足以成就聖事；除非從施行和領受聖事者方面有相反的外在表示。

3.雖然那思念他事者，當時沒有施行聖事的現實意向，可是仍有潛續的或已有而仍潛在的（habitualis）意向，而這意向足以成就聖事，例如：司祭前來施洗時，立意為即將領洗者做教會所做的事。因此，如果他在以後的施洗行動中分心而思想他事，基於那原有的意向的德能，仍會成就聖事。雖然如此，聖事的施行者仍應努力設法使自己持有現實意向。可是這並不完全在人能力的掌握之中；因為當人願意多加注意時，會無意間開始分心去想別的事，按照《聖詠》第四十篇13節所說的：「我的心離棄了我。」

第九節 施行人的信德為聖事是不是必要的

有關第九節，我們討論如下：

質疑 施行人的信德為聖事似乎是必要的。因為：

1.正如第八節所說的，施行人的意向為成就聖事是必要的。可是「信德引導意向」，正如奧斯定在《駁朱利安》卷四第三章所說的。所以，如果施行人缺少真實的信德，就不會成就聖事。

2.此外，教會的施行人如果沒有真實的信德，似乎就屬於異端派或是異教徒。可是異教徒似乎不能授予聖事。因為西彼連在《書信集》第七十三篇「駁異教徒書」中說：「異教徒所作的一切，都是肉性的、空洞的和虛偽的，致使他們的所作所為，我們都不應該認同。」教宗良一世也在《書信集》第一五六篇第五章「致良大帝書」中說：「顯然地，由於亞歷山大里亞教會中極為殘忍和瘋狂的膽大妄為，所有天上聖事的光都熄滅了。奉獻祭獻中斷了，祝聖聖油不舉行了，一切奧蹟的慶祝都避開了罪人的弑親雙手。」所以，施行人的真實信德為聖事是必要的。

3.此外，凡是沒有真實信德者，似乎遭受絕罰而與教會隔絕；因為在公函《若望貳書》第10節說：「若有人來到你們中，不帶著這個道理，你們不要接他到家中，也不要向他請安。」《弟鐸書》第三章10節也說：「對異端人，在譴責過一次兩次以後，就該遠離他。」可是遭受絕罰者似乎不能授予教會的聖事；因為他已與教會分離，而分施聖事屬於教會的職務。所以，施行人的真實信德，為聖事似乎是必要的。

反之 奧斯定在《駁柏底利安書》(Contra Petilianum Donatistam)卷二第四十七章說：「你們要記住，惡人的品行完全不損害天主的聖事，不妨礙它們成立，也不減低它們的聖善。」

正解 我解答如下：正如前面第五節所說的，施行人在聖事內是以工具的方式產生作用，他不是以自己的德能，而是以基督的德能行事。正如愛德是屬於人本身的德性；同樣地，信德也是如此。因此，正如為成就聖事並不需要施行人有愛德，而是罪人也能賦予聖事，如同前面第五節所說的；同樣地，也不需要他有信德，而是沒有信德的人也能賦予真實的聖事，只要聖

事所必須有的其他要件都在。

釋疑 1. 這樣的情形是可能的，即一個人所有的缺失，是關於信德的其他方面，而不涉及他所施行之聖事的真實性；例如，一個人相信在任何情形下都不可發誓，可是相信聖洗對人的得救有效。依此，這樣的信德缺失或缺少信德（infidelitas）並不妨礙賦予聖事的意向。

施行人如果是針對自己所提供的聖事本身有信德缺失，在此情形下，縱使他相信自己外表所做的不會有後繼的內在效果相隨，可是他也知道，天主教會是立意藉這樣的外在作為提供聖事。因此，雖然信德有缺失，但他仍能立意去做教會所做的事，即使他認為這沒有什麼價值。而這樣的立意或意向為聖事已足，因為正如前面第八節釋疑2.所說的，聖事的施行人是以整個教會的名義行事，也是由教會的信德，施行人的信德缺失獲得補充。

2. 異端派別中，有些人在賦予聖事時不遵守教會的形式。這樣的人既沒有賦予聖事，也沒有賦予聖事的實物或實效。有些人則遵守教會的形式；這樣的人固然賦予聖事（其所行是聖事），可是並不賦予聖事的實物或實效。我說這話，是針對他們已明顯與教會隔絕的情形。因為一個人就因從他們手中領受聖事，已在犯罪，而這阻礙產生聖事的效果。因此，奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第三十六章說：「你要堅持，絕不懷疑，在教會以外領受聖洗者，如不回歸教會，他們因聖洗而累積的將是覆滅。」教宗良一世是依此方式而說：「在亞歷山大里亞教會中，聖事的光都熄滅了」；即是說，這是針對聖事的實物或實效說的，而不是針對聖事本身說的。

至於西彼連，則相信異端派別人士並不賦予聖事（其所行不是聖事），他的這一意見並未獲得支持。因此，奧斯定說：

「殉道者西彼連不願承認異教徒和裂教徒所施行的洗禮，可是他的偉大功績使他獲得殉道的榮冠，他的那一陰影爲他卓越愛德之光所驅散，如果還有什麼需要清理，也被他苦難的鐮刀完全剪除。」（《論聖洗唯一——兼駁柏底利安》第十三章）

3. 施行聖事的能力，屬於永不消滅的神性印記，正如前面第六十三題第三節所指明的。所以，一個人受到教會的停職或絕罰，甚或被撤消了聖秩，並不因此而喪失賦予聖事的能力，而只喪失運用這能力的許可或合法性。所以，他誠然賦予聖事，可是他卻因這賦予行動而犯罪。同樣地，那由他手中領受聖事者，如此也並不領受聖事的實物或實效，除非是他因出於無知而免於罪。

第十節 爲成就聖事，是否需要施行人的正當意向

有關第十節，我們討論如下：

質疑 爲成就聖事，似乎需要施行人的正當意向。因爲：

1. 施行人的意向應該符合教會的意向，正如前面第八節釋疑1.所說所指明的。可是，教會的意向常是正當的。所以，爲成就聖事，必然需要施行人的正當意向。

2. 此外，邪僻的意向比嬉笑的意向似乎更爲惡劣。可是嬉笑的意向不成就聖事，例如：一人不是認真，而是以開玩笑的方式爲人授洗。所以，邪僻的意向遠更不能成就聖事，例如：一人爲人授洗，是爲事後殺害他。

3. 此外，邪僻的意向使全部行事敗壞，按照《路加福音》第十一章34節所說的：「你的眼睛如果邪惡，你全身就黑暗。」可是，基督的聖事不會因惡人而受到污損，正如奧斯定在《駁柏底利安書》卷二第三十九章所說的。所以似乎是，如果施行人的意向是邪僻的，就不會有真實的聖事。

反之 邪僻的意向屬於施行人的邪惡。可是，施行人的邪惡並不破壞聖事。所以，邪僻的意向也不破壞聖事。

正解 我解答如下：施行人的意向能以兩種方式成爲邪僻的。一種方式是針對聖事本身，例如：一個人無意賦予聖事，只是作樣騙人。這樣的邪僻排除聖事的真實性，尤其是如果他對外明示這戲弄或騙人的意向。

施行人的意向能成爲邪僻的另一種方式，是針對聖事的後續發展，例如：司鐸立意爲某一女人授洗，是爲事後佔她的便宜；或者司鐸立意祝聖基督聖體，是爲用以施行巫術。由於在前者並不繫於在後者，意向的這種邪僻並不排除聖事的真實性；可是，施行人自己卻因這樣的意向而犯重罪。

釋疑 1.教會的正當意向，既是針對聖事的成就，也是針對聖事的用途。前一種情形的正當成就聖事，後一種情形的正當產生功績。所以，如果施行人只在前一種正當方面，而不在後一種正當方面，使自己的意向符合教會的意向，他固然成就聖事，卻沒有爲自己修得功績。

2.嬉笑的或開玩笑的意向，排除成就聖事的第一種正當意向。所以，情形不同。

3.邪僻的意向敗壞有此意向者自己的事，但不敗壞他人的事。所以，因施行人的邪僻意向受到敗壞的，是施行人自己在聖事內所行的事，而不是那屬於基督的事，因爲施行人只是爲基督服務。這就如同一個人的僕役，把主人善意命他去分施的周濟物品，卻懷著惡意帶給窮人。

第六十五題

論聖事的數目

一分爲四節一

然後要討論的是聖事的數目（參看第六十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否有七件聖事。
- 二、論它們之間的次序。
- 三、論它們之間的比較。
- 四、是否一切聖事爲得救都是必要的。

第一節 是否應該有七件聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該有七件聖事。因爲：

1. 聖事由天主的德能和基督苦難的德能獲得自己的效力。可是，天主的德能是唯一的，基督的苦難也是唯一的；因爲「只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」，正如《希伯來書》第十章14節所說的。所以，應該只有一件聖事。

2. 此外，聖事的目的是對抗罪的缺失。可是缺失有二，即是罪罰和罪過。所以，有二件聖事已足。

3. 此外，聖事屬於教會聖統的行爲，正如狄奧尼修在《教會階級論》第五章所指明的。可是正如他（在同處）所說的，聖統的行爲有三，即是「淨化、光照和成全」。所以，應該只有三件聖事。

4. 此外，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十三章說，新約法律的聖事「在數目上少於」舊約法律的聖事。可是在舊約法律中，沒有什麼聖事與新約法律中的堅振和終傅（病人傅

油)相呼應。所以，此二者不應該列入新約法律的聖事之中。

5.此外，諸罪之中，迷色並不是最重的，正如第二集第一部第七十四題第五節，以及第二部第一五四題第三節的討論所指明的。可是並沒有建立什麼聖事，以對抗其它的罪。所以，也不應該建立婚姻聖事，以對抗迷色。

反之 1.似乎有更多的聖事。因為聖事稱為某些「神聖的標記」。而在教會內有其他許多運用感性標記的祝聖，例如：聖水、祝聖祭台，以及其他諸如此類的祝聖。所以，有比七件更多的聖事。

2.此外，維克多的雨果《聖事論》卷一第十一題第二章和第十二題第四章說，舊約法律的聖事有奉獻、什一之物和祭獻。可是，教會的祭獻只有稱為聖體聖事的一件聖事。所以，奉獻和什一之物也應該稱為聖事。

3.此外，罪有三類：原罪、死罪或重罪，以及小罪或輕罪。為相反原罪現在有聖洗聖事，為相反死罪或重罪有懺悔聖事。所以，七件聖事之外，還應該有另一聖事，為相反小罪或輕罪。

正解 我解答如下：正如前面第六十二題第五節和第六十三題第一節所說的，教會的聖事有二目的：即是遵循基督徒生活的宗教之德，在屬於敬禮天主的諸事上成全人；以及救治罪的缺失。從二者中每一目的來看，都宜於建立七件聖事。

神性或屬神的生活，在某些方面相似身體的生活，正如形體的事物，在某些方面也相似精神的事物。在身體的生活中，人可從兩方面獲得成全：一是針對他個人自己；一是針對他生活於其中的整個社會團體，因為人生來就是社會動物。針對個人自己，人有兩種方式在身體生活方面獲得成全：一種方

式是本然地，即是（積極地）取得生活中的某種成全；另一種方式是偶然地，即是（消極地）排除生活中的障礙，例如：疾病等等。身體的生活本然地獲得成全，可分為三點：第一，藉出生，人藉此而開始存在和生活。在神性生活中與此相當的是「聖洗或洗禮」，因為它是神性的重生，按照《弟鐸書》第三章5節所說的：「藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮。」第二，藉增長，人藉此到達成全的分量和能力。在神性生活中與此相當的是「堅振」，在此聖事中給人賜下聖神以增強能力。因此，《路加福音》第二十四章49節記載，主對已領受過洗禮的門徒說：「你們應當留在這城內，直到佩戴上自高天而來的能力。」第三，藉攝取營養，人藉此得以維持生命和能力。在神性生活中與此相當的是「聖體」。因此，《若望福音》第六章54節說：「你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」

以上所說為人已足，假設人在身體和神性方面所度的，是不可能受到任何侵犯的生活。可是由於人有時實際會遭受到身體的疾病和神性的疾病，即是犯罪；所以必須救治人脫離疾病。這救治是雙重的：一是治癒，使恢復康健無恙。這在神性生活方面是「懺悔或告解」，按照《聖詠》第四十一篇5節所說的：「求你治癒我，因為我犯罪得罪了你。」另一是藉合宜的飲食、有節和操練，恢復原有的強健。這在神性生活方面是「終傅或病人傅油」，此一聖事除盡罪的餘殃，並使人準備妥當，進入最終的光榮。因此，《雅各伯書》第五章15節說：「如果他犯了罪，也必得蒙赦免。」

在與整個團體的關係上，人藉兩種方式獲得成全。一種方式是藉取得治理民眾和行使公共行為的權力。這在神性生活方面是「聖秩」聖事，按照《希伯來書》第七章27節所說的，司祭不但為自己，而且也為人民奉獻犧牲。另一種方式是針對自然的繁殖。無論是在身體生活方面或是在神性生活方面，這都藉「婚

姻」完成，這是因為婚姻不僅是聖事，而且也是自然的任務。

從以上所說，也可看出聖事的數目與其對抗罪之缺失的關係。因為洗禮或聖洗是為對抗缺乏神性生命；堅振是為對抗新生者所有的心神的軟弱；聖體是為對抗心神面對罪惡的脆弱，或不夠堅定；懺悔是為對抗人在領洗後自己所犯的罪行；終傅或病人傅油是為對抗罪的餘殃，它們由於沒有足夠的懺悔和補贖，或由於疏忽，或由於無知，而未被除盡；聖秩是為對抗民眾的分散或解體；婚姻是為對抗個人的慾望，以及對抗死亡所能造成的民眾的減少和消失。

有些人從適應或配合德性，以及罪和罰之缺失的觀點，來看聖事的數目。他們說：聖洗與信德相呼應，是為對抗原罪；終傅或病人傅油與望德相呼應，是為對抗輕罪或小罪；聖體與愛德相呼應，是為對抗邪惡所招致的罰；聖秩與智德相呼應，是為對抗愚昧無知；懺悔與義德相呼應，是為對抗重罪或死罪；婚姻與節德相呼應，是為對抗慾望；堅振與勇德相呼應，是為對抗懦弱。

釋疑 1.同一主要的主動者或原因，使用不同的工具來產生不同的效果，以適應各種工作。同樣地，天主的德能和基督的苦難，也是藉不同的聖事，有如藉不同的工具，在我們內工作。

2.罪過和罪罰都能是彼此有別的或不同的，無論是就種或種別來說，因為有不同種的罪過和罪罰；或者是就人的不同地位和境況來說。依此，聖事也應該加多，正如前面正解的論述所指明的。

3.在聖統的行爲中，可以注意主動者、領受者，以及行爲。主動者是教會的施行人，屬於他們的是聖秩聖事。領受者是前來接近聖事者，他們藉由婚姻出生。行爲則是「淨化」、「光照」及「成全」。淨化本身不可能是賦予恩寵的新約法律的

聖事，而是屬於某些準聖事，即講授教理和驅魔。可是淨化與光照合在一起，按照狄奧尼修（在同處）所說的，則屬於聖洗；以及在重犯或再犯的情形下，其次也屬於懺悔和終傳。至於成全，就有如是形式成全的德能而言，屬於堅振；而就到達目的而言，則屬於聖體。

4. 在堅振聖事中，為加強能力而圓滿賜下聖神。在終傳聖事中，人則獲得準備，以直接領受光榮。此二者都超出或不能歸於舊約的行為。所以，在舊約法律中，也沒有什麼可與這二聖事相呼應。雖然如此，在舊約法律中有為數更多的聖事，這是因為它有各種不同的祭獻和禮儀。

5. 為抵抗肉慾或淫慾，應該藉由某一聖事提供特別的救治。第一，因為這樣的貪慾不僅敗壞個人，而且也敗壞本性。第二，由於它的強烈，會迷惑牽制理性。

6.（答反之1.）聖水以及其他的祝聖，並不稱為聖事，因為它們不產生聖事的效果，即獲得恩寵。它們是先於聖事的某些準備：或是藉掃除阻礙，如聖水是為抵抗魔鬼的陰謀和抵抗小罪；或是為領受聖事製造適宜的條件，如為恭敬聖體而祝聖祭台和器皿。

7.（答反之2.）奉獻和什一之物的目的，在自然法律和梅瑟法律中，不僅是為給聖職人員和窮人提供生活必需品，而且也是為作象徵或預像。所以，（作為象徵或預像）它們昔日是聖事。可是它們現在不再充作象徵或預像；所以也不再是聖事。

8.（答反之3.）為消滅小罪，不需要灌輸恩寵。因此，由於在每一新約法律聖事中都灌輸恩寵，所以未建立任何新約法律聖事，以直接相反小罪。也可藉某些準聖事除去小罪，例如：藉聖水及其它諸如此類之事物。有些人說，終傳的目的是為相反小罪。關於此點，論及相關問題時再予討論（補編第三十題第一節）。

第二節 按照前述方式排列聖事是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 按照前述第一節方式排列聖事，似乎並不適宜。因為：

1. 正如宗徒在《格林多前書》第十五章46節所說的：「是屬生靈的在先，然後才是屬神的。」可是人藉婚姻是第一次出生，即是屬生靈的出生；而藉聖洗是第二次出生，即是屬神的重生。所以，婚姻應該排列在聖洗以前。

2. 此外，人藉聖秩聖事取得主動執行聖事行為的權力。可是主動者先於自己的動作或行為。所以，聖秩應該排列在聖洗及其它聖事以前。

3. 此外，聖體是屬神的食糧，而堅振則相當於增長。可是食糧是增長的原因，因而在先。所以，聖體先於堅振。

4. 此外，懺悔聖事準備人去領聖體。可是準備先於成就或完成。所以，懺悔應該排列在聖體以前。

5. 此外，與最終目的比較接近者，也比較在後。可是諸聖事中，終傳最接近真福之最終目的。所以，它應該排列在諸聖事之最後。

反之 一般都是如同第一節所說的，來排列聖事。

正解 我解答如下：從前面第一節所說，可以看出聖事次序排列的理由。因為正如「一」先於「多」；同樣地，以一人之成全為目的的聖事，也自然先於以多人之成全為目的的聖事。所以，把以多人之成全為目的的聖秩和婚姻，在諸聖事中置於最後；至於把婚姻排在聖秩之後，因為它較少分有神性生活的性質，而神性生活是聖事的目的。

在以一人之成全為目的的諸聖事中，那些本然地（積極）以神性生活之成全為目的的聖事，自然先於那些偶然地以神性

生活之成全爲目的的聖事；後者只是爲（消極）掃除偶然會發生的損害，懺悔和終傅是這樣的聖事。其中終傅自然比較在後，因爲是由它維持那由懺悔所開始的治癒。

在其餘三聖事之中，聖洗作爲神性的重生，顯然位居第一；然後是以德能之形式成全爲目的的堅振；最後是以目的之成全爲目的的聖體。

釋疑 1.就婚姻以屬生靈的生活爲目的而言，它是自然的任務。但就它具有某種屬神的性質而言，它是聖事。可是由於它具有最微小的屬神性質，所以位於諸聖事之末。

2.爲使一物是主動者或有所行動，須先假定它本身是成全的（或在自己內有藉以行動的成全）。所以，那些使一人在自己本身內成爲成全的聖事，先於聖秩聖事，因爲後者是使一人成爲成全他人者。

3.食糧或攝取營養，既先於增長，有如是增長的原因；也後於增長，有如是保持人（來自增長）的成全分量和能力。所以，聖體能是置於堅振之前，如同狄奧尼修在《教會階級論》第三及第四章所做的；也能置於堅振之後，如同大師在《語錄》卷四第二題第一章及第八題第一章所做的。

4.那一推論有其正確性，假設懺悔爲準備領受聖體是必要的。可是事實並非如此；因爲一人如果沒有死罪，爲領聖體他就不需要懺悔。依此可以看出，懺悔只是偶然地爲聖體做準備，即是在假設有罪的情形下。因此，《編年紀下》末章說：「上主，義者的天主！你未曾命義者懺悔。」（默納舍的禱詞，第8節。參看：思高聖經，《編年紀下》第三十三章，註二）

5.根據所提理由，在那些以一人之成全爲目的的聖事中，終傅排列在最後。

第三節 聖體聖事是不是諸聖事中最優越者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖體聖事似乎不是諸聖事中最優越者（potissimum）。因爲：

1. 公共利益優於個人利益，正如《倫理學》卷一第二章所說的。可是婚姻是循生育的途徑，以人類的公共利益爲目的；而聖體是以領受者的個人利益爲目的。所以，聖體聖事不是諸聖事中最優越的。

2. 此外，由較高施行人所賦予的聖事，似乎較爲高貴。可是賦予堅振聖事和聖秩聖事者，只限於主教；與單純的施行人，即司鐸相比，主教是較高的施行人，而賦予聖體聖事者是司鐸。所以，前二聖事較爲優越。

3. 此外，聖事所有的德能愈大，也愈優越。可是有些聖事銘刻印記，即是聖洗、堅振和聖秩；而聖體並不銘刻印記。所以，前三聖事比較優越。

4. 此外，爲其它聖事所繫之聖事，似乎更爲優越，反之則不然。可是聖體繫於聖洗；因爲一人除非已經領了聖洗，便不能領受聖體。所以，聖洗比聖體優越。

反之 狄奧尼修在《教會階級論》第三章說：「唯有藉最神聖的聖體，人才有完整的聖統成全。」所以，這一聖事是最優越的，是它賦予其它一切聖事成全。

正解 我解答如下：絕對或簡直地說，聖體聖事是諸聖事中最優越的。這可從三方面來加以闡明。第一，是基督本身以自己的實體或本體隱藏在這聖事中；而在其它聖事中所包含的，則是從基督所分有的某種工具性德能，正如前面第六十二題第四節釋疑3.和第五節所指明的。可是那因本體而存在的，常是優於那

因分有而存在的（亞里斯多德，《物理學》卷八第五章）。

第二，可從諸聖事之間的秩序來加以說明；因為其它一切聖事，似乎都指向這一聖事，有如自己的目的。因為聖秩聖事的目的，顯然是為祝聖聖體。聖洗聖事的目的，是為領受聖體。在這方面，人也因堅振獲得成全，使自己不致因（過度）敬畏而避領這聖事。連懺悔和終傅也準備人，使他堪當去領基督的身體。至於婚姻，至少以其象徵意義觸及到這一聖事，因為婚姻象徵基督與教會的結合，而這合一又以聖體聖事為象徵。因此，宗徒也在《厄弗所書》第五章32節說：「這奧秘或聖事（sacramentum）真是偉大！但我是指基督和教會說的。」

第三，這也可從聖事的禮儀明顯看出。因為幾乎所有聖事都在聖體聖事中圓滿結束，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的；例如顯然地，領受聖秩者也領受聖體，連領受聖洗者也領受聖體，如果他們是成人。

至於其它聖事之間的比較，能是多方面的。在必要性方面，領先諸聖事的是聖洗；在成全方面，是聖秩聖事；堅振聖事則介於二者之間。懺悔聖事和終傅聖事的階級，低於上述諸聖事；因為正如第二節所說的，它們不是本然地以基督徒生活為目的，而只是有如偶然地，即是為補救所發生的缺失。其中終傅與懺悔的關係，如同堅振與聖洗的關係；即是說，懺悔更為必要，而終傅更為成全。

釋疑 1. 婚姻的目的是身體方面的公共利益。可是全教會的神性的公共利益，實質上，則是包含在聖體聖事內。

2. 藉堅振和聖秩聖事，基督的信徒被指定去從事某些特殊任務；做這樣的指定屬於首領的職責。所以，授予這樣的聖事唯獨屬於主教，有如屬於教會的首領。可是，人並非藉聖體聖事被指定去從事什麼任務；反倒是這一聖事是一切任務的目

的或終點，正如正解所說的。

3. 正如前面第六十三題第三節所說的，聖事印記是對基督之司祭職的一種分享。所以，使基督本身與人結合的聖事，比銘刻基督之印記的聖事更為高貴。

4. 那一推論是從必要性方面出發。依此，聖洗既是最必要的，所以也是諸聖事中最優越的。正如聖秩和堅振有某種職務性方面的卓越，婚姻有某種象徵性的卓越。可是這也並不妨礙，那相對地在某一方面更為高貴的，卻不是絕對地或簡直地更為高貴。

第四節 是否一切聖事為得救都是必要的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎一切聖事為得救都是必要的。因為：

1. 一切不必要的似乎都是多餘的。可是，沒有任何聖事是多餘的，因為「天主不創作多餘而無用的事物」（亞里斯多德，《論天界》第四章）。所以，一切聖事為得救都是必要的。

2. 此外，正如關於聖洗《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國」；同樣地，關於聖體《若望福音》第六章54節說：「你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」所以，正如聖洗是必要的聖事，同樣聖體也是如此。

3. 此外，沒有聖洗聖事人可以得救，只要這沒有聖洗聖事，不是因為他輕視宗教，而是由命運或人所不能控制的情況所造成，正如下面第六十八題第二節所要講明的。可是在每一聖事內，輕視宗教都妨礙人的得救。所以，根據同理，一切聖事為得救都是必要的。

反之 孩童的得救，卻是只靠聖洗，而沒有其它聖事。

正解 我解答如下：針對目的來說，而這正是我們現在的論點，說一物是必要的有兩種方式。一種方式是說沒有它，也就沒有目的或根本不能達到目的，例如說：食物爲人維持生命是必要的。針對目的，這是簡直地（*simpliciter*）必要的。另一種方式說一物是必要的，是說沒有它就不能以適合的方式達到目的，例如說：馬爲遠行是必要的。針對目的，這不是簡直地必要的。

按照第一種方式，有三件聖事是必要的。其中二件爲個人是必要的：而且聖洗是簡直地和絕對地（*absolute*）必要；至於懺悔，是在領洗後有死罪的情形下必要。聖秩聖事爲教會是必要的，因爲「沒有領導者，人民勢必毀滅」，正如《箴言》第十一章14節所說的。

按照第二種方式，其它聖事是必要的。因爲堅振以某種程度成就聖洗，終傳成就懺悔，婚姻則以生育維持教會的民眾。

釋疑 1.爲使一物不是多餘的，這一事實已足，即是它按照第一或第二種方式是必要的。而聖事就是依此而爲必要的，正如正解所說的。

2.主的那句話應如此解讀，即是祂是（概括）針對神性的飲食而說的，不是單指聖事內的飲食，正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十六及第二十七講所詮釋的。

3.雖然輕視一切聖事相反人的得救，可是一個人不在意領受某一爲得救非必要的聖事，這並不是輕視聖事；否則那些不領受聖秩者和不締結婚姻者，就都是輕視這樣的聖事了。

第六十六題

論聖洗聖事

一分爲十二節一

然後要討論的是每一個別聖事（參看第六十題引言）。第一，論聖洗；第二，論堅振（第七十二題）；第三，論聖體（第七十三題）；第四，論懺悔（第八十四題）；第五，論終傅或病人傅油（補編第二十九題）；第六，論聖秩（補編第三十四題）；第七，論婚姻（補編第四十一題）。

關於第一件聖事的討論，分爲兩部分：第一，論聖洗或洗禮本身；第二，論洗禮的事前準備。

關於第一部分，可分爲四點討論：第一，論聖洗聖事的成分；第二，論此一聖事的施行人（第六十七題）；第三，論領受此一聖事者（第六十八題）；第四，論此一聖事的效果（第六十九題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、聖洗是什麼，是不是洗滌。
- 二、論此聖事的建立。
- 三、水是不是此聖事的固有質料。
- 四、是否需要單純的水或純水。
- 五、「我洗你因父及子及聖神之名」，是不是此聖事的適宜形式。
- 六、是否能用「我洗你因基督之名」此形式給人付洗。
- 七、沉入水中爲聖洗是不是必要的。
- 八、是否需要沉入水中三次。
- 九、聖洗是否能重複舉行。
- 十、論聖洗或洗禮的禮儀或儀式。
- 十一、論洗禮的區分。

第一節 聖洗是否就是洗滌

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖洗似乎並非就是洗滌（ablutio）或洗滌本身。因為：

1. 洗滌（行動）很快過去。可是聖洗卻持續存留。所以聖洗不是洗滌本身；而更好說它兼是「重生、記號、維護，以及光照」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第九章所說的。

2. 此外，維克多的雨果《聖事論》卷二第六題第二章說：「聖洗是天主聖言所祝聖的、用以消除罪過的水。」可是水並不是洗滌本身，反倒是洗滌是水的一種用途。

3. 此外，奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「言語加上元素，就形成了聖事。」可是該元素就是水本身。所以，聖洗就是水，而非洗滌。

反之 《德訓篇》第三十四章30節說：「人摸了死屍就去洗滌，以後再去摸它，他的沐浴有什麼用處？」所以，聖洗（施洗的聖事）就是洗滌或沐浴。

正解 我解答如下：在聖洗聖事內應注意三點：即是那只為「聖事」者，那兼為「實物及聖事」者，以及那只為「實物」者。那只為聖事者或單純的聖事，是有形可見的存在於外之物，它就是那內在效果的標記；因為這屬於聖事的本質或定義。可是由外呈現給感官的，是水以及水的使用，即是洗滌。所以，有些人認為水本身就是聖事。維克多之雨果的用語似乎在響應此點。因為他在聖事的一般或共同定義裡，說聖事是

「物質元素」（《聖事論》卷一第九題第二章）；以及在聖洗的定義裡，他說聖洗是「水」（參看**質疑2.**）。

可是這一意見並不真實或正確。因為，新約法律的聖事既然產生某種聖化，所以成就聖化之處，也就是成就聖事之處。可是水並不是成就聖化之處；在水內的只是某種聖化的工具性德能，這德能也不是固定在水內，而是流向人的，因為人才是真正聖化的主體。所以，聖事不是成就在水本身，而是成就在把水用於人，而這就是洗滌。所以，大師（彼得隆巴）在《語錄》卷四第三題第一章說：「聖洗是配合言語之規定形式或經文，所作的身體外表的洗滌。」

至於那兼是實物及聖事者，則是聖洗的印記：它一方面是藉外在的洗滌所象徵或意指之物，另一方面也是（意指）內在成義的聖事標記。而這內在成義是這聖事的「只為實物者」，即是說，它是被象徵或意指者，不是象徵者或意指者（按：即不是標記——聖事）。

釋疑 1.那為聖事及實物者，即印記，以及那只為實物者，即內在成義，都持續存留；可是印記是永不消滅地持續存留，正如前面**第六十三題第五節**所說的；而內在成義固然持續存留，但中途可以喪失。大馬士革的若望給聖洗所下的定義，不是針對那外面所做者，即那只是聖事者；而是針對那在內部者。因此，他置入二屬於印記者，即「記號」與「維護」；因為那稱為記號的印記，從其本身來說，維護靈魂固執其善。他也置入二屬於聖事之最終實物者，即「重生」，它屬於人藉聖洗所開始的義德的新生活；以及「光照」，它特別屬於人藉以獲得屬神或神性生活的信德，按照《哈巴谷》第二章四節所說的：「義人必因信德而生活」；而聖洗正是信德的一種明認或宣示。因此而說聖洗是「信德的聖事」。

同樣地，狄奧尼修之界定聖洗，是藉由聖洗與其它聖事的秩序或關連。他在《教會階級論》第二章說：聖洗是「有關神聖行為之至為神聖命令的開端或根本，它陶成我們的靈魂稟氣，以適當地承受這些命令」。針對聖洗與上天光榮的關連，而這光榮是一切聖事的普遍目的，他繼續說：聖洗「領導我們邁向升至上天安息的道路」。最後針對神性生活的開端或根本，他繼續說：聖洗「傳授給我們神聖而至善的重生」。

2.正如正解所說的，在這一部分不應該隨從維克多之雨果的意見。可是說聖洗是水，也不無道理，因為水是聖洗或洗禮的質料因。依此，則是用原因來加以陳述或界定。

3.言語加上元素就形成了聖事，但不是在那元素本身內，而是在人內，元素是借用洗滌被貼用到人身上。與元素相配合的言語也表示了此點，它說：「我洗你（領洗之人）等等。」

第二節 聖洗的建立是不是在基督受苦受難之後

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖洗的建立，似乎是在基督受苦受難之後。因為：

1.原因先於效果。可是，是基督的苦難在新約法律聖事內產生效果。所以，基督的苦難先於新約法律的諸聖事。尤其是先於聖洗的建立；因為宗徒在《羅馬書》第六章3節說：「我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡」等等。

2.此外，新約法律的聖事，是基於基督的命令而有功效。可是基督是在自己的苦難和復活之後，才給門徒們頒布授洗的命令，祂說：「你們要去教訓萬民，因父及子及聖神之名給他們授洗」，正如《瑪竇福音》第二十八章19節所記載的。所以，聖洗的建立似乎是在基督受苦受難之後。

3.此外，聖洗是必要的聖事，正如前面第六十五題第四節所說的；如此則從聖洗的建立開始，人似乎就有義務領受聖洗。可是在基督的苦難之前，人並沒有義務領受聖洗；因為為聖洗所取代的割損禮，那時還具有自己的德能。所以，在基督的苦難之前，聖洗似乎還沒有建立。

反之 奧斯定在一篇主顯節的證道詞中說：「基督（受洗時）沉入水中的時刻，也就是水洗淨一切人之罪的時刻。」（《證道集》第一三五篇）可是這是在基督的苦難之前。所以，聖洗的建立是在基督受苦受難之前。

正解 我解答如下：正如前面第六十二題第一節所說的，聖事之賦予恩寵，是根於自己的建立。因此，一聖事取得產生自己效果之德能的時刻，似乎也就是它建立的時刻。可是，聖洗是在基督受洗時取得這一德能。所以，就聖事本身而言，聖洗確實是在那時建立的。

可是使用這一聖事的必要性，是在基督的苦難和復活之後宣示於人的。一是因為舊約法律之象徵性的聖事，在基督的苦難中圓滿結束，並為聖洗以及新約法律之其它聖事所取代。此外，也是因為人藉著聖洗而相似基督的苦難和復活，即是說死於罪惡和開始義德的新生活。所以，應該是基督先受苦受難和復活，然後才向人宣示，必須使自己相似祂的死亡和復活。

釋疑 1.即使在基督受苦受難之前，聖洗也是從基督的苦難取得自己的功能，因為聖洗預先象徵這苦難。可是聖洗之為象徵，不同於舊約法律聖事之為象徵；因為後者只是象徵，而聖洗（在基督的苦難之前）卻從基督自己獲有使人成義的德能，連苦難本身也是藉基督的德能而有救人的功效。

2.人不應該因基督而受到眾多不同象徵的縮限，因為基督之降來，正是要以自己作為實物或實體的出現，廢除這些已獲得實踐的象徵。所以，基督在自己的苦難以前，並未把所建立的聖洗或洗禮置於應嚴格遵行的命令下，而願使人逐漸習於它的實行；特別是在猶太民族之中，因為在這民族中的一切都是象徵，正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章所說的。可是在苦難和復活之後，不僅為猶太人民，而且也為外邦人民，基督以自己的命令制定了聖洗的必要性，祂說：「你們要去教訓萬民，因父及子及聖神之名給他們授洗。」

3.幾時聖洗是在命令之下或以命令的方式提出，那時才有領受的義務。可是在基督受苦受難之前，還不是如此，正如正解及釋疑2.所說的。至於按照《若望福音》第三章5節的記載，基督在受苦受難之前向尼苛德摩所說的：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國」，似乎是著眼於將來，而非現時。

第三節 水是不是聖洗的固有質料

有關第三節，我們討論如下：

質疑 水似乎不是聖洗的固有質料。因為：

1.按照狄奧尼修《教會階級論》第五章和大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第九章，聖洗有光照的能力。可是光照特別歸於火。所以，聖洗的實行應該用火，而非用水。尤其是，若翰洗者預告基督的洗禮時說：「祂要以聖神及水洗你們。」（《瑪竇福音》第三章11節）

2.此外，在聖洗內象徵罪惡獲得洗淨。可是在水以外，尚有其他許多物有洗滌功能，例如：酒、油以及其他類似之物。所以，也可以用這些物實行聖洗。依此，則水不是聖化的固有或專屬質料。

3.此外，教會的聖事是從身懸十字架上的基督的肋旁流

出，正如前面第六十二題第五節反之所說的。可是從那裡流出的，不只有水，而且還有血。所以，似乎也能用血實行聖洗。而且這也更合於聖洗的效果；因為《默示錄》第一章五節說：「祂以自己的血洗滌我們脫離我們的罪過。」

4.此外，奧斯定（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第三題第七章）和伯達（《路加福音註解》卷一，關於第三章21節）說，「基督以自己至潔肉身的接觸，賦予水使人重生和淨化的能力」。可是，並非所有的水都與基督以自己的肉身所接觸到的約旦河的水，連續在一起。所以，似乎不能用無論什麼水來實行聖洗。如此則水作為水，並不是聖洗的固有質料。

5.此外，如果水本身是聖洗的固有質料，則不應該針對水加作其他什麼，以用水實行聖洗。可是在隆重的洗禮中，卻對舉行洗禮所應該用的水，予以驅魔和祝福。所以，似乎水本身還不是聖洗的固有質料。

反之 主在《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」

正解 我解答如下：根據天主的規定，水是聖洗的固有質料。而且這是合宜的。第一，這合於聖洗的本質，因為聖洗是進入神性生活的重生；而這特別與水符合。因此，連生出一切生物，即植物和動物的種子，都是潮濕的，並且屬於水。為此，有些哲學家主張水是萬物的起源或根本。

第二，這合於相似水之屬性的聖洗效果。水因己之潮濕而有洗滌作用，這宜於表達和產生罪的洗潔或淨化。水因自己的清涼減輕過度的燥熱，而這表達聖洗節制罪的火花或私慾偏情的慾望。水因自己的透明可接受光的照明；這一點也合於聖洗，因為它是（明認或宣示）信德的聖事（第一節釋疑1.）。

第三，這宜於呈現使我們成義的基督的奧蹟。因為正如金口若望關於《若望福音》第三章5節的「人除非由水和聖神重生」所說的：「當我們把頭沉入水中，猶如埋入墳墓中時，我們的舊人便被埋葬，並沉沒和隱藏在深處，然後有新人上升浮出。」（《若望福音論贊》第二十五篇）

第四，基於水的普遍和充沛，它是滿足這一聖事之需要的適宜質料，因為可隨處容易找到。

釋疑 1.光照屬於火，是以（火）主動發光的方式。可是那領受聖洗者，並不因而成為光照者，反而是接受信德的光照，而信德是「出於聆聽」，正如《羅馬書》第十章17節所說的。所以，水之宜於聖洗，勝於火。

至於所說「祂要以聖神及火洗你們」，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一所說的，可把「火」解讀為「聖神」，因為聖神曾以火舌的形像顯現給門徒們，如同《宗徒大事錄》第二章3節所記載的。或如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第三篇所說的，可以「火」指「磨難」，因為磨難淨化罪過並降低貪慾。或如希拉利在《瑪竇福音註釋》第二章所解釋的，是說「那些以聖神受洗者，還須經過審判之火以抵達圓滿的結局」。

2.酒和油一般並不用於洗滌，像水一樣。而且它們的洗滌作用也不徹底，因為用它們洗滌後，總會沾染或殘留某些氣味，而用水洗滌就沒有這種情形。此外，它們也不像水那樣普遍而充沛，容易找到。

3.從基督的肋旁流出水，是為洗滌；而流出血，是為救贖。所以，血歸屬於聖體聖事，而水則歸屬於聖洗聖事。而且聖洗也是從基督之血的德能，獲有洗罪的能力。

4.基督的德能流入所有的水，不是基於地區的連接，而

是基於（物之）種類的相同；正如奧斯定在一篇主顯節的證道詞裡所說的：「從基督之洗禮所流出的祝福，有如屬神的流水，充滿一切源自深淵的大江和發自一切水泉的小溪。」（《證道集》第一三五篇）

5. 加於水的祝福不屬於聖洗的必要條件，而屬於一種隆重儀式，以激發信徒的熱誠，並阻止魔鬼施詐妨礙聖洗的效果。

第四節 聖洗是不是需要用單純的水

有關第四節，我們討論如下：

質疑 聖洗或洗禮似乎並不需要用單純的（simplex）水。因為：

1. 我們一般所遇到的水，並不是純淨的（pura）水；海水顯然尤其如此，因為在海水內夾雜著許多地上物質，正如哲學家在《氣象論》卷二第三章所指明的。可是，在這樣的水中可以實行聖洗。所以，聖洗並不需要用單純的和純淨的水。

2. 此外，在隆重舉行洗禮的儀式中，將堅振聖油注入水中，而這似乎妨礙水的純淨和單純。所以，聖洗並不需要用單純的和純淨的水。

3. 此外，從身懸十字架上的基督之肋旁所流出的水，象徵或表示聖洗，正如前面第三節釋疑3.所說的。可是那水似乎不是純淨的水；因為在組織複雜的身體內，而基督的身體也是這樣的，實際沒有分離的或單獨存在的元素。所以，聖洗似乎不需要用純淨的或單純的水。

4. 此外，鹼水或灰水（lixivium）似乎不是純淨的水，因為它有與水相反的特質，即是它有熱化和乾燥作用。可是似乎能在灰水中實行聖洗；就如可以在硫磺浴池或溫泉的水中實行聖洗，這樣的水是藉流經硫磺礦脈而形成，正如灰水是經灰過濾而形成。所以，聖洗似乎不必用單純的水。

5.此外，用玫瑰製成的水是藉蒸餾玫瑰而成；正如也有一些化學製水，是藉蒸餾某些物體而成。可是，似乎能在這些水中實行聖洗，正如可在藉凝聚蒸發的水氣而成的雨水中實行聖洗。所以，既然這樣的水不是純淨的和單純的，那麼聖洗似乎不需要用純淨的和單純的水。

反之 聖洗的固有質料是水，正如第三節所說的。可是，只有單純的水屬於水的物種或種別。所以，純淨的和單純的水，屬於聖洗的必然要求。

正解 我解答如下：水能以兩種方式喪失自己的純淨和單純：一種方式是藉混合另一物體；另一種方式是藉本身的變化。兩種方式能各有兩種形成的途徑：一是靠人爲技術，一是靠自然本性。可是，人爲技術不如自然本性；因爲自然本性賦予本體形式，這是人爲技術所不能做的，一切來自人爲技術的形式都是依附體形式，除非是人爲技術把固有的主動者或原因應用於固有的質料，例如：把火應用於可燃物。某些動物（按：如蛆蟲）是以此方式，循腐爛的途徑從某些物體中生出。

所以，任何藉人爲技術對水所做成的改變，無論是以混合的方式，或者是以（依附體形式）變化的方式，都不改變水的物種或種別（按：即水仍保有自己的本質或仍然是水）。因此，在這樣的水中能實行聖洗；除非藉人爲技術與其他物混合的水，其分量小到使混合物不再是水，而是他物，例如：泥漿是泥，而不是水；以及摻水的酒是酒，而不是水。

可是，由自然本性或循自然途徑所形成的改變，有時會消除水的物種或種別。這種情形的發生，是因爲水有時循自然途徑成爲混合物之實體的部分，例如：變成葡萄汁的水是酒（而不再是水），因此不再有水的物種或種別。不過，水循自然

途徑而有的改變，有時並不消除自己的物種或種別；而這種情形能是來自變化，例如：被陽光曬熱的水；也能是來自混合，例如：摻有地上物質成分的混濁河水。所以應該如此說，無論是什麼水，無論它如何改變，只要水的物種或種別沒有消除（只要它仍然是水），就能在其中（或用它）實行聖洗。如果水的物種或種別已被消除，則不能在其中實行聖洗。

釋疑 1.在海水中，以及在我們一般接觸到的水所形成的改變，並非大到足以消除水的物種或種別。所以，在這樣的水中能實行聖洗。

2.摻入堅振聖油並不消除水的物種或種別，如同煮過肉的水或其它類似的水也不會如此；除非被熬煮之物在水中的溶化，大到使流汁不再是水，而成爲另一實體的部分，這可從凝結或稠密的程度看出。可是，如果從這種熬煮出的流汁中擠壓出細水，能在其中或用它實行聖洗；正如在從泥漿中所擠壓出的水中能實行聖洗，雖然在泥漿中不能這樣做。

3.從身懸十字架上的基督之肋旁所流出的水不是黏液，如同某些人所說的。因爲在這樣的液體中不能實行聖洗；正如也不能在動物的血中，或在酒中，或在任何植物的流汁中實行聖洗一樣。就像血一樣，那水是以奇蹟方式從死者身體流出的純淨的水，以證明主之身體的真實性，並駁斥摩尼教徒的謬誤。即是說，藉作爲四元素之一的水，以顯示基督的身體確實是由四元素所組成；以及藉血，以顯示這身體是由四種（基本）液體所組成。

4.在灰水中，以及在硫磺浴池或水泉的水中，能實行聖洗。因爲這樣的水並沒有藉人爲技術或循自然途徑，與其它物混合成一體；而只由於流經某些物體，接受了某種變化。

5.用玫瑰製成的水，是從玫瑰溶解出的流汁。因此，不

能在其中實行聖洗。根據同理，也不能在化學製水中，正如也不能在酒中一樣。可是關於雨水，情形卻不相同。因為雨水大部分是凝聚由水分解出來的蒸氣而成，只有極小部分來自混合物的流汁；而這些流汁也靠強於人爲技術的自然能力，藉由蒸發和過濾而溶入真實的水，這一點是人爲技術所做不到的。因此，雨水並不保留其它混合物的特質；而關於用玫瑰製成的水以及化學製水，卻不能做同樣的論斷。

第五節 「我洗你因父及子及聖神之名」是不是聖洗的適宜形式

有關第五節，我們討論如下：

質疑 「我洗你因父及子及聖神之名」，似乎不是聖洗的適宜形式（按：「形式」一詞，於此指聖洗所用的言語或經文）。因爲：

1. 行動應該優先歸於主要主動者，而後才歸於執行者或施行者。可是在聖事中，施行人之行動有如是工具，正如前面第六十四題第一節所說的；而在聖洗中的主要主動者是基督，按照《若望福音》第一章33節所說的：「你看見聖神降下停在誰身上，誰就是那授洗者。」所以，施行人說「我洗你」（ego te baptizo）似乎並不適當。況且在（拉丁文動詞）baptizo（我洗）中已含有「我」的意義，如此則在前面再加添（拉丁文代名詞）ego（我），似乎是多餘的。

2. 此外，那執行某種行動者，不應該提及所執行的行動；例如，那教訓人者，不應該向人說：「我教訓你」。可是主一起交付了授洗和教訓的命令，祂說：「你們要去教訓萬民（因父及子及聖神之名給他們授洗）」（《瑪竇福音》第二十八章19節）所以，在聖洗的形式中，不應該提及授洗的行動。

3. 此外，受洗者有時並不領悟所說的言語，例如：受洗

者耳聾或是孩童。可是向這樣的人發言是多餘而無用的，按照《德訓篇》第三十二章6節所說的：「別人聽不到，就不要發言。」所以，直接向受洗者發言說「我洗你」，這是不適宜的。

4.此外，有時會有許多人由許多人手中受洗；例如，宗徒們曾一天為三千人付洗，以及另一天給五千人付洗，正如《宗徒大事錄》第二章41節及第四章4節所記載的。所以，聖洗的形式不應該限定在單數，說：「我洗你」；也可以說：「我們洗你們」。

5.此外，聖洗是由基督的苦難獲得德能。可是聖洗是因形式而獲得聖化。所以，在聖洗的形式中，似乎應該提出基督的苦難。

6.此外，名或名稱指明物的特徵。可是在天主三位中，有三位格特徵，正如第一集第三十二題第三節所說的。所以，不應該（用單數）說「因父及子及聖神之『名』（nomen）」，而應該（用複數）說「因父及子及聖神之『（三）名』（nomina）」。

7.此外，聖父的位格不僅用「父」一名來表示，而且也用「非出生者」及「生者或授生者」之名；聖子也用「聖言」及「肖像」以及「受生者」之名來表示；聖神則能用「恩惠」及「愛」之名，以及用「被發出者」之名來表示。所以，似乎也可用這些名稱來成就聖事。

反之 《瑪竇福音》第二十八章19節記載主說：「你們要去教訓萬民，因父及子及聖神之名給他們授洗（或洗他們）。」

正解 我解答如下：聖洗藉自己的形式獲得祝聖，按照《厄弗所書》第五章26節所說的：「（基督）以水洗，藉生命之言語，來潔淨她（教會）。」奧斯定在《論聖洗唯一》卷四第十五章也說，聖洗藉福音之言語獲得祝聖。所以，在聖洗的形式

中，應該表達出聖洗的原因。可是聖洗的原因有二：一是主要的原因，聖洗由它獲有德能，而這原因是天主聖三；另一是工具性原因，即是施行聖洗者，他以外在行動授予聖事。所以，在聖洗的形式中，應該一併提及這兩種原因。其中所說的「我洗你」，觸及到施行聖洗者；而所說的「因父及子及聖神之名」，則觸及到主要原因（天主聖三）。因此，聖洗的「我洗你因父及子及聖神之名」這一形式，是適宜的形式。

釋疑 1.把行動歸於工具，是視工具有如直接行動者；而把行動歸於主要主動者，則著眼於工具是憑藉它的德能行動。所以，在聖洗的形式中，操作授洗行動的施行者獲得適宜的表達，即是藉所說的「我洗你」；主自己也把授洗的行動交付給施行者，而說：「……給他們授洗（或洗他們）。」主要主動者或原因也獲得表達，即是指出聖事的實行是憑藉它的德能，而這是藉所說的「因父及子及聖神之名」；因為基督不是沒有或脫離聖父及聖神而授洗。

希臘人不把聖洗的行動歸於施洗者，以避免古人的錯誤，即是把聖洗的德能歸於授洗之人，以致說：「我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的」（《格林多前書》第一章12節）。所以，希臘人說：「基督的僕人（某某），因父及子及聖神之名受洗。」由於所做的行動，藉施洗之人在同時呼號聖三的情形下表達出來，所以成就了真實的聖事。

至於在我們用的形式中加添「我」（ego）一字，這不屬於形式的本體，只是為加強意向的表達。

2.由於用水洗人能有許多目的，所以應該用形式中的言語指定這行動是為了解什麼。可是只說「因父及子及聖神之名」，似乎未滿全此點，因為我們應該因這名而做一切，正如《哥羅森書》第三章17節所說的。所以，如果沒有按照我們的方式，或者按

照希臘人的方式，表達出洗的行動，就沒有成就聖事；這是根據教宗亞歷山大三世（1159～1181年）的諭令：「誰若因父及子及聖神之名阿們，將兒童三次沉入水中，卻沒有說：『我洗你因父及子及聖神之名阿們』，兒童就沒有受洗或領受洗禮。」

3. 在聖事之形式中所呈現的言語，把它們宣讀出來，不只是爲了表達意義，而且也是爲了產生功效，這是因爲它們從那「萬物是藉著祂而造成的」聖言（《若望福音》第一章3節），取得功效。所以，不僅宜於向人發言，而且也宜於向沒有知覺的受造物發言；如同說：「受造之鹽，我拔除你內的不祥」（祝福聖水經文）。

4. 多個人不能一起給一個人付洗，因爲在每個行動者都正確操作其行動的情形下，行動數目的增加是根據行動者數目的增加。依此，如果一人瘖啞，不能說出（形式中的）言語；另一人沒有手，不能操作（付洗）行動，二人不能連合一起付洗，即一人宣讀言語，一人操作行動。

可是如有需要，多個人能一起受洗或領受洗禮；因爲其中每一個人都只領受一個洗禮。那時便應該說「我洗你們」。這不算是改變形式；因爲「你們」無非就是「你」和「你」。至於說「我們」，並不等於「我」和「我」，而是說「我」和「你」；如此則形式有了改變。

同樣，如果說「我洗我」，也是在改變形式。所以，沒有人能給自己付洗。爲此，連基督自己也願意由若翰手中受洗，正如《教會法律類編增補》（Extra）在「論聖洗及其效果」的名爲「Debitum」的一章裡所說的。

5. 基督的苦難，相對於施行人而言，是主要的原因；但相對於天主聖三而言，卻是工具性原因。所以，優先提出天主聖三，而非基督的苦難。

6. 雖然天主三位有三位格名稱，但卻只有一本體名稱。

而在聖洗內產生作用的天主德能，屬於本體。所以，（用單數）說：「因……名（nomen）」，而不（用複數）說：「因……（三）名（nomina）」。

7. 正如由於水較更普遍地用於洗滌，而取用水為聖洗（的質料）；同樣地，也取用在那語言中，比較常用的呼號天主三位的名稱，來表示聖洗之形式中的三位。用其他的名稱則不會成就聖事。

第六節 是否能「因基督之名」付洗

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎能「因基督之名」付洗。因為：

1. 正如「只有一個信德」，同樣也「只有一個洗禮」，正如《厄弗所書》第四章5節所說的。可是《宗徒大事錄》第八章12節說：「男女都因基督之名受了洗」。所以，即使現在也能因基督之名付洗。

2. 此外，盎博羅修在《論天主聖神》卷一第三章說：「如果你說基督（受傅者），那麼你也就指出了為祂傅油的聖父，祂這受傅油者聖子，以及祂所接受的傅油聖神。」可是，能因天主三位之名實行聖洗。所以，也可因基督之名。

3. 此外，教宗尼閣一世（858～867年）在「解答保加利亞人之疑問」第一〇四條說：「那些因天主聖三之名受洗者，或者那些只因基督之名受洗者，正如《宗徒大事錄》所記載的，其實是二而一的，他們都不應該再次受洗，如同盎博羅修所說的。」（參看《教會法律類編》第三部第四題第二十四條）可是假設用這（因基督之名）形式受洗者沒有領受聖洗聖事，他們就會再次受洗。所以，能因基督之名用這形式付洗，即「我洗你因基督之名」。

反之 教宗貝拉（Pelagius）二世（579～590年）寫信給高登秋主教說：「如果那些在你可愛的地區內逗留的人，承認自己只因主（基督）之名受了洗，當他們前來接受天主教信仰時，你不必有任何疑惑和猶豫，要因天主聖三之名給他們付洗。」（同上，第三十條）狄帝木（Didymus）在《論聖神》卷二說：「如果有人持異議，付洗而省略上述諸名之一」，即天主三位之一，「他的付洗將不成立。」

正解 我解答如下：正如前面第六十四題第三節所說的，聖事基於基督的建立或制定而有自己的功效。所以，如果針對基督關於某一聖事所制定的有所省略或遺漏，那一聖事便缺乏功效，除非這是出自那賦予聖事德能者自己的特殊安排或寬免。可是，基督制定了實行聖洗聖事應呼號天主聖三之名（《瑪竇福音》第二十八章19節）。所以，針對呼號天主聖三全名，無論有什麼缺失，都排除聖洗的完整性。

至於在（聖三的）一位格之名內可一併理解到另一位格，如同在聖父之名內可一併理解到聖子；或者那只呼喚一位格之名者，能對三位格或聖三有正確的信仰；這些都無礙於上述的定論。因為對於聖事，正如需要感性的或可感覺到的質料，同樣也需要感性的形式。因此，對聖三的理解或信仰不足以成就聖事，除非用感性的或可以感覺到的言語將聖三或天主三位表達出來。因此，即使在基督受洗時，而那一洗禮是我們現有洗禮的聖化源頭，也有聖三或天主三位以感性的方式在場：即是聖父以聲音，聖子以人的性體，以及聖神以鴿子的形像。

釋疑 1. 基於基督的特別啓示，宗徒們在教會初期曾因基督之名付洗。這是為藉因呼號基督之名而在洗禮中賜下聖神，以使為猶太人和外邦人所憎惡的基督之名（《格林多前書》第一章23

節)，得到尊榮。

2. 盎博羅修是在指出理由，說明為什麼在教會初期能合宜地做這樣的安排或寬免；即是因為在基督之名中，可一併理解到整個聖三或天主三位。所以，至少在理解的完整性方面，保存了基督在福音中所傳授的形式。

3. 教宗尼閣的諭令是基於前面**質疑**1.及2.所有的引述。所以，也可從前二**釋疑**中，清楚得知它的解答。

第七節 沉入水中為聖洗是不是必要的

有關第七節，我們討論如下：

質疑 沉入水中或浸水 (immersio)，為聖洗或洗禮似乎是必要的。因為：

1. 正如《厄弗所書》第四章5節所說的：「只有一個信德，一個洗禮。」可是，有許多人一般是用浸水的方式付洗。所以，似乎是沒有浸水，聖洗就不能成立。

2. 此外，宗徒在《羅馬書》第六章3及4節說：「我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡；我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了。」可是，這卻是藉沉入水中。因為金口若望關於《若望福音》第三章5節的「人除非由水和聖神重生」等等，解釋說：「當我們把頭沉入水中，猶如埋入墳墓中時，我們的舊人便被埋葬，並沉沒和隱藏在深處，然後有新人上升浮出。」（《若望福音論贊》第二十五篇）所以，沉入水中為洗禮似乎是必要的。

3. 此外，如果實行洗禮而不需把全身沉入水中，那麼把水倒向或灑向身體的任何一部分，都同樣足以形成洗禮。可是這似乎並不恰當；因為聖洗或洗禮的授予主要是為相反原罪，而原罪不是只在身體的一部分。所以，洗禮似乎需要浸水，只灑水是不夠的。

反之 《希伯來書》第十章22節說：「我們就應在洗淨（aspersi）心靈，脫離邪僻的良心，和用淨水洗滌身體以後，懷著真誠的心，以完備的信德去接近天主。」

正解 我解答如下：在聖洗聖事內取用水，是為洗滌身體，並藉以象徵或表示洗淨內心的罪過。可是用水洗滌，不僅能用浸水的方式，而且也能用灑水或倒水的方式。所以，雖然用浸水方式付洗較更妥當，因為這是一般較多採用的方式；可是也能用灑水的方式，甚或用倒水的方式，來實行洗禮，按照《厄則克耳》第三十六章25節所說的：「我要在你們身上灑清水（潔淨你們）。」如同據載真福樂倫也曾如此付洗。這主要是為應付緊急狀況。或者是因為應受洗者人數眾多，正如《宗徒大事錄》第二章41節及第四章4節所指明的，信從的人一天有三千，另一天有五千。緊急狀況的發生，也能是由於水少；或者由於施行人體弱，不克扶持應受洗者下水；或者由於應受洗者體弱，浸水有可能帶來死亡危險。所以應該說，沉入水中或浸水，為聖洗或洗禮不是必要的。

釋疑 1.那些偶然有或存在的，並不改變物的本體。聖洗或洗禮本然所需要的，是用水洗滌身體；因此聖洗也稱為「水洗」（lavacrum），按照《厄弗所書》第五章26節所說的：「（基督）以水洗，藉生命之言語，來潔淨她（教會）。」至於用這方式或那方式實行洗滌，對聖洗來說，這是偶然的。所以，這一方面的差別，並不排除聖洗的唯一性。

2.沉入水中更明確地表示或象徵基督的被埋葬，因此這一付洗方式比較普遍，也更值得稱讚。可是其他付洗方式，也或多或少呈顯出基督的被埋葬，雖然不那麼明確；因為無論用什麼方式洗滌，人的身體或其中一部分，都會入水或被置於水

之下，如同基督的身體曾入土或被置於地下。

3.身體的主要部分是頭，特別是針對外在肢體而言；一切內在及外在感官都在頭內有自己的根基。所以，如果由於水少或其他原因，不能把水倒向身體全部，則應該倒向頭部，動物或感性生命的根本，是在頭部被顯示出來。

雖然原罪是經由從事於生育的肢體傳遞，但不應該優先在這些肢體部分灑水，而不在頭部灑水；因為聖洗的功效，不是撤除原罪藉生育行動延續到後代的遺傳，而是解救靈魂脫離它所陷入的玷污和有罪境界。所以，應該首先洗滌那顯示靈魂之作用的身體部分。

在舊約法律中，是在生育的肢體部分制定了相反原罪的補救方法（割損禮）；因為那應該降來除免原罪者，還須等待將來生於亞巴郎的後裔，而亞巴郎的信德是藉割損禮來象徵，正如《羅馬書》第四章11節所說的。

（按：主曆一九八三年頒布的《教會新法典》，相關條文只列出浸水和倒水兩種方式，未再提灑水方式。第八五四條說：「洗禮當用浸水洗或倒水洗施行。」）

第八節 沉入水中三次為聖洗是不是必要的

有關第八節，我們討論如下：

質疑 沉入水中或浸水三次，為聖洗似乎是必要的。因為：

1.奧斯定在一篇「與新受洗者談信經」的證道詞中說：「你們三次沉入水中，這是正確的；因為你們是因天主聖三之名領受了洗禮。你們沉入水中三次，這是正確的；因為你們是因基督之名領受了洗禮，而基督是在第三天由死者中復活。這重複三次的沉入水中，表達出作為典型的基督的安葬。因為我們藉這沉入水中，在洗禮中與基督同葬。」（《證道集》第三篇）可是這二者，即是在洗禮中表示聖三的三位，以及象徵基督的

安葬，為聖洗似乎都是必要的。所以，沉入水中三次為聖洗似乎是必要的。

2.此外，聖事是基於基督的命令而有功效。可是沉入水中三次是基於基督的命令，因為教宗貝拉二世（579～590年）寫信給高登秋主教說：「主天主，我們的救主耶穌基督親自傳授的福音命令，訓勉我們因天主聖三之名，以及藉三次沉入水中，給每一個人授予聖洗。」（參看《教會法律類編》第三部第四題第八十二條）所以，正如因天主聖三之名付洗為聖洗是必要的，同樣這藉沉入水中三次付洗，為聖洗也是必要的。

3.此外，如果沉入水中三次為聖洗不是必要的，那麼在第一次沉入水中時人就已經領受了聖洗聖事。可是，如果他繼續第二次和第三次沉入水中，似乎又第二次和第三次受洗；這種說法並不適宜。所以，沉入水中一次尚不足以成就聖洗聖事，沉入三次是必要的。

反之 教宗額我略一世寫信給雷昂德主教說：「嬰孩在洗禮中或者三次或者一次沉入水中，都不可能堪受譴責；因為沉入水中三次能表示天主三位，而一次則能表示天主性體唯一。」（《書信集》卷一第四十三篇）

正解 我解答如下：正如前面第七節釋疑1.所說的，聖洗本然所需要的是用水洗滌，這為聖事是必要的；至於洗滌的方式與聖事的關係，則是偶然的。所以，從教宗額我略一世的上述裁示（參看反之）可明確看出，就事情本身而言，沉入水中一次以及三次，二者都可合法地實行。因為沉入水中一次表示基督只有一次死亡和天主性體的唯一；而沉入水中三次則表示基督被埋葬三天和天主的位格有三。

可是由於不同的原因，根據教會的命令，有時制定一種

方式，有時則採用另一種方式。因為從教會誕生之初，就有些人對天主聖三沒有正確的認知，以為基督只是純人，僅是基於他的功績，尤其是死亡時的功績，而稱之為天主之子和天主。因此，他們不因天主聖三之名付洗，而因紀念基督的死亡付洗，並用沉入水中一次的方式。這一作法受到初期教會的譴責。因此，「宗徒條例」第四十九條說：「如果一位司鐸或主教，在同一職務中，付洗時不用沉入水中三次的方式，而只沉入水中一次，並如某些人所說的，是因基督的死亡付洗，這樣的人應予撤職。因為主沒有給我們說『你們要因我的死亡付洗』，而是『要因父及子及聖神之名』付洗。」（參看：《教會法律類編》第三部第四題第七十九條）

可是以後產生了某些裂教人和異教人給人重複付洗的錯誤，正如奧斯定在《若望福音釋義》論及陶納德派（Donatistae）所敘述的（參看：《歷代異端輯覽》第六十九章）。所以，為祛除他們的錯誤，於是在「陶來道第四屆會議」中做出了只沉入水中一次的決議，那裡是這樣寫的：「為躲避裂教的惡表和異教信端的濫用，我們堅持在聖洗中沉入水中一次。」（第六章，參看：《教會法律類編》第三部第四題第八十五條）

及至上述這一理由消失之後，一般又恢復了在洗禮中遵守沉入水中三次。所以，採取其他方式付洗是重大犯罪，有如是不遵守教會的禮儀。雖然如此，洗禮卻仍成立。

釋疑 1. 在聖洗中，天主聖三有如是主要的主動者或原因。可是主動者的相似或肖像之傳到效果，是根據形式，而非根據質料。所以在聖洗中，天主聖三是藉著形式的言語被表達出來。藉著運用質料來表達天主聖三，為聖洗不是必要的；相關動作是為使表達更為顯著。

同樣地，基督的死亡也藉一次沉入水中，充分地被象徵

出來。至於被埋葬三天，為我們的得救並不是必要的；因為即使基督只被埋葬一天或死亡一天，也足以完成我們的救贖。祂被埋葬三天，旨在顯示死亡的真實性，正如前面第五十三題第二節所說的。

所以，由此看出，無論是從天主聖三方面來看，或者從基督的苦難方面來看，沉入水中三次為聖事都不是必要的。

2.教宗貝拉是基於比擬或相似，而把沉入水中三次解釋為出於基督的命令；即是說，這是比照基督命令「因父及子及聖神之名」（天主三位之名）付洗。可是關於形式和質料的運用，二者（針對聖事來說）情形並不相同，正如釋疑1.所說的。

3.正如前面第六十四題第八節所說的，付洗需要意向。所以，由於教會之施行人的意向，是願意用沉入水中三次賦予一個洗禮或聖洗聖事，所以所形成的也只是一個洗禮或聖洗聖事。因此，熱羅尼莫在《斐理伯書註解》中說：「雖然為了天主聖三的奧蹟，三次付洗，即是說三次沉入水中，但卻視之為一個洗禮或聖洗聖事。」（參看《厄弗所書註解》，關於第四章5節）

可是，假使施行人意欲用每一次沉入水中，分別賦予一個洗禮或聖洗聖事，並在每一次沉入水中時重複（全部）形式的言語，就他來說，便是犯罪，因為他是在多次付洗。

第九節 洗禮是否能重複

有關第九節，我們討論如下：

質疑 洗禮或聖洗聖事似乎能重複。因為：

1.建立洗禮或聖洗聖事，似乎是為洗罪。可是，罪一犯再犯。所以，洗禮或聖洗聖事遠更應該重複；因為基督的慈悲超越人的罪過。

2.此外，洗者若翰特別獲得基督的稱許；因為《瑪竇福音》第十一章11節記載主論及他曾說：「在婦女所生者中，沒

有興起一位比洗者若翰更大的。」可是，那些曾經由若翰付洗的人，又重新受洗，正如《宗徒大事錄》第十九章1至7節所記載的，那裡說保祿曾給那些領受過若翰洗禮的人付洗。所以，那些由異教人或罪人付洗的人，遠更應該重新受洗。

3.此外，尼西亞大公會議（325年，第一屆，第十九條）的決議說：「保祿異端派（Paulianisti或Pauliani，創始人爲Samosata的保祿）」和加大弗黎基雅派（Cataphrygae，流傳於弗黎基雅地區）中如有人投奔天主教會，應該讓他們受洗。」（參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第四三頁第一二七及第一二八條）關於其他異端派人士，情形似乎相同。所以，由異端派人士付洗者，應該重新受洗。

4.此外，洗禮或聖洗爲得救是必要的。可是關於某些已受洗者，有時會懷疑他們是否真正受了洗。所以，他們似乎應該重新受洗。

5.此外，聖體是比聖洗更成全的聖事，正如前面第六十五題第三節所說的。可是聖體聖事重複舉行。所以，聖洗聖事遠更能重複舉行。

反之 《厄弗所書》第四章5節說：「只有一個信德，一個洗禮。」

正解 我解答如下：洗禮或聖洗不能重複。第一，因爲聖洗是一種屬神的重生，即是說，人死於舊的生活，而開始度新的生活。因此，《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」可是一個人只能生一次。所以，聖洗（屬神的生）不能重複，就像肉身方面的生也不能重複一樣。所以，關於《若望福音》第三章4節的「難道人還能再入母腹而重生嗎？」奧斯定《若望福音釋義》第十一講說：「尼

苛德摩怎樣理解了肉身的出生，你也應該照樣理解屬神的出生。因為就像（一個人在母腹中的）成胎不能重複，（他的）洗禮或領受聖洗也不能重複。」

第二，因為「我們是受洗歸於基督的死亡」（《羅馬書》第六章3節），並藉這死亡死於罪惡，和復活起來進入新的生命。可是基督「死亡，僅僅一次」（同上，第10節）。所以，洗禮或聖洗也不應該重複。為此，《希伯來書》第六章6節相反那些願意再次受洗的人說：「他們又為自己把天主子釘在十字架上。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督的唯一死亡，祝聖了唯一的洗禮。」

第三，因為洗禮或聖洗銘刻永不消滅的印記，並賦予某種祝聖。因此，正如其它的祝聖在教會不重複舉行，同樣聖洗也不重複舉行。這也是奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章所說的，「軍人（身體上）的印記不重複印製」，以及「基督聖事的穩固性，並不小於這身體上的標記；因為我們看到，連背棄信仰者也未曾被剝奪聖洗，當他們悔罪重返信仰時，並不給他們重施聖洗。」（參看第六十三題第一節正解）

第四，因為賦予洗禮或聖洗，主要是為相反原罪。所以，正如原罪不會重複，同樣聖洗也不會重複；因為如同《羅馬書》第五章18節所說的：「就如因一人的過犯，眾人都被定了罪；同樣，也因一人的正義行為，眾人都獲得了正義和生命。」

釋疑 1. 聖洗是藉基督苦難的德能產生作用或效果，正如前面第二節釋疑1.所說的。所以，正如受洗以後的罪，並不消除基督苦難的德能，它也不消除聖洗而導致聖洗必須重複；是藉後來的懺悔聖事，除免阻礙聖洗之效果的罪。

2. 關於《若望福音》第一章33節的「我也不曾認識祂」，

奧斯定《若望福音釋義》第五講說：「若翰施洗以後，仍再施洗；可是（現在）殺人犯施洗以後，不再施洗。因為若翰所施的是自己的洗禮，而殺人犯所施的是基督的洗禮。因為（聖洗）聖事是如此聖善，致使施行人即使是殺人犯，也不會使聖事受到玷污。」

3. 保祿異端派和加大弗黎基雅派不因天主聖三之名付洗。因此，教宗額我略一世寫信給吉利古（Quiricus）主教說：「這些異端派都未因天主聖三之名受洗，就如同保璣蘇異端派（Bonosiaci或Bonosiani，創始人是Bonosus）和加大弗黎基雅派一樣」，他們都與保祿異端派有相同的想法：「因為後者也不相信基督是天主」，認為祂只是純人；「而前者」，即加大弗黎基雅派，「惡意地相信聖神是純人，即蒙達諾（Montanus）其人。當這些人來加入聖教會時，要讓他們受洗，因為之前原沒有洗禮，他們置身於錯誤中，從未因天主聖三之名領受洗禮。」（《書信集》卷十一第六十七篇）可是正如在「教會規則」中所說的：「若有人是在明認天主聖三而付洗的異端派中受洗，當他們來參加天主公會時，應該收錄他們有如已受洗者。」（《論聖教信端》第五十二章）

4. 正如教宗亞歷山大三世（1159～1181年）的諭令所說的：「若懷疑某些人是否曾經受洗，付洗前應以這些言語先做聲明：即『若你已經受洗，我不是給你再次付洗；但若你尚未受洗，我洗你（因父及子及聖神之名）。』因為在不知實情的情形下，這似乎不算是重複。」

5. 二件聖事，即聖洗和聖體，都呈顯出主的死亡和苦難，但方式不同。在聖洗中紀念基督的死亡，是要人與基督同死，以重生進入新的生命。而在聖體聖事中紀念基督的死亡，則是受苦受難的基督把自己賜給我們作逾越節的宴席，按照《格林多前書》第五章7及8節所說的：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作

了犧牲，所以我們宴飲過節……」由於人只一次誕生，而多次進食，所以也只一次領受聖洗，而多次領受聖體。

第十節 教會所用付洗儀式是否適宜

有關第十節，我們討論如下：

質疑 教會所用付洗儀式，似乎並不適宜。因為：

1. 金口若望說：「洗禮之水絕不能洗淨信者的罪過，除非是曾藉主之身體的接觸獲得聖化。」（參看：格老瑪秋〔Chromatius〕，《瑪竇福音論贊》第一篇，關於第三章15節）可是，這接觸是發生在基督受洗時，而我們是在主顯節慶祝基督的受洗。所以，應該在主顯節，而非在復活節前夕和五旬節前夕舉行隆重的洗禮。

2. 此外，同一聖事似乎不需使用不同質料。可是，洗禮中已有水洗。所以，給受洗者兩次用聖油傅油，即先在胸部，然後兩肩中間，以及第三次用堅振聖油在頭頂傅油，這都是不適宜的。

3. 此外，「在基督耶穌內，不再分男人和女人，野蠻人和叔提雅人。」（《迦拉達書》第三章28節，《哥羅森書》第三章11節）同樣，也不再做其它類似的分別。而衣服方面的差別，更不會對信仰基督產生什麼作用或影響。所以，給已受洗者穿純潔的白衣，這是不適宜的。

4. 此外，沒有這樣的守則，也能舉行洗禮。所以，上述種種似乎都是多餘的；如此則教會關於洗禮儀式的規定，並不是適宜的。

反之 教會是受聖神治理，而聖神不做任何沒有章法的事。

正解 我解答如下：在聖洗聖事內所行的，有的是聖事所必須

有的，有的只屬於聖事儀式的隆重。聖事所必須有的，計是形式，它指出聖事的主要原因；施行人，他是工具性原因；以及使用的質料，即用水洗滌，它指出聖事的主要效果。至於教會在付洗儀式中所遵行的其它一切，都只屬於聖事儀式的隆重。

把這些非必要的行動用於聖事，目的有三。第一，為激發信徒的熱誠和對聖事的尊敬。因為假使只簡單地用水洗滌，沒有任何隆重儀式，便容易被某些人誤認為是一般的洗滌。

第二，為教導信徒。因為對於未曾受過教育的純樸人士，須用可感覺到的標記，例如：圖像以及其它類似事物，來教導他們。依此方式，藉著在聖事內的行動，或者教導他們，或者激發他們追問借用這些感性標記所表示的事物。所以，關於聖洗，除了聖事的主要效果之外，還有另外一些事物必須知道，用一些外在的標記把它們呈顯出來，這也是適宜的。

第三，藉著祈禱和祝福，以及其它類似行動，可以抑制魔鬼的力量，不致妨害聖事的效果。

釋疑 1. 在主顯節（所慶祝的）基督受洗，是領受若翰的洗禮，正如前面第三十九題第二節所說的；而信徒們所領受的洗禮，不是這一洗禮，而是基督的洗禮。可是基督的洗禮是基於基督的苦難而有功效，按照《羅馬書》第六章3節所說的：「我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡。」這功效也是基於聖神，按照《若望福音》第三章5節所說的：「人除非由水和聖神重生。」所以，教會舉行隆重的洗禮，先是在復活節前夕，即紀念主之被埋葬以及其復活的節日；為此，主自己也是在復活以後，才把關於聖洗的命令交付給門徒們，正如《瑪竇福音》第二十八章19節所記載的。然後是在五旬節前夕，即在開始隆重舉行聖神降臨節日時；因此，據聖經記載，宗徒們也在自己領受聖神的五旬節當天，曾為三千人付洗

(《宗徒大事錄》第二章41節)。

2.在洗禮中使用水，有如是屬於聖事之本體者，而使用聖油或堅振聖油，則有如是屬於聖事之隆重儀式者。因為先用聖油在應受洗者之胸部和兩肩中間傅油，是「有如給天主的武士傅油」，正如盎博羅修在《論聖事》卷一第二章所說的；如同比武者習常以油傅身。或如教宗諾森三世（1198～1216年）在《論神聖傅油》諭令中所說的：「給應受洗者在胸部傅油，是為使他領受聖神的恩惠，拋棄錯誤和愚昧，以及接受正確的信德，因為義人因信德而生活。至於在兩肩中間傅油，是為使他穿上聖神的恩寵，脫掉漫不經心和麻木不靈，進而操練善工。合而言之，使他藉信德的聖事，在心胸內保持心思純潔，在兩肩內發揮工作的強勁。」

在付洗之後，正如拉巴諾（Rabanus）在《論神職人員行為準則》卷一第二十八章所說的，「立即由司鐸用堅振聖油在（已受洗者）腦部作記號，並伴以祈禱，使他有分於基督的王國，並能因基督而稱為基督徒」。或如盎博羅修在《論聖事》卷三第一章所說的，往頭上倒油，因為「智者的智力是在他的頭部」（《訓道篇》第二章14節），以使「他善作準備，在一切質問者前，為信德作說明和辯護」。

3.把那件純潔的白衣交給已受洗者，不是因為不許可他用其它的衣服，而是作為光榮復活的標記，因為人藉洗禮重生原是為了復活；此外，也是為標明人在洗禮後所應遵守的生活聖潔，按照《羅馬書》第六章4節所說的：「我們應在新生活中度生。」

4.那些屬於聖事之隆重儀式的，雖然不是聖事所必須有的，但也不是多餘的；因為它們促進聖事的完善，正如前面正解所說的。

第十一節 將洗禮分爲水洗、血洗及嘔氣之洗三種，是否適宜

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 將洗禮分爲三種，即水洗、血洗和嘔氣（flamen）之洗，即聖神之洗禮（按：即一般所說願洗），似乎並不適宜。因爲：

1. 宗徒在《厄弗所書》第四章5節說：「只有一個信德，一個洗禮。」可是確實只有一個信德。所以，不應該有三個洗禮。

2. 此外，洗禮是一聖事，正如前面第六十五題第一節所指明的。可是，只有水洗是聖事。所以，不應該列入其它兩種洗禮。

3. 此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第九章，鑑定有其它多種洗禮。所以，不應該只列出三種洗禮。

反之 關於《希伯來書》第六章2節的「各種洗禮（baptismata 複數）的道理」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「用複數說出此字（洗禮），是因爲有水洗、悔罪皈依之洗及血洗。」

正解 我解答如下：正如前面第二節釋疑1、第九節釋疑1和第六十二題第五節所說的，水洗所有的功效，來自基督的苦難，人因洗禮而相似基督；以及進一步來自聖神，有如來自第一原因。雖然效果繫於第一原因，但原因超越效果，也不繫於效果。所以，一人能在水洗之外，從基督的苦難取得聖事的效果，即是當他藉爲基督承受苦難而相似基督時。因此，《默示錄》第七章14節說：「這些人是由大災難中來的，他們曾在羔羊的血中洗淨了自己的衣裳，使衣裳雪白。」

同樣，一人能藉聖神的德能取得洗禮的效果，不只未經水洗，而且也未經血洗，即是當他的心受聖神推動，去相信和

愛慕天主，以及爲罪而懺悔時；因此，也稱之爲「悔罪皈依（poenitentia）的洗禮」。關於這一點，《依撒意亞》第四章4節說：「當主以裁判的神和激烈如火的神，洗淨熙雍女子的污穢，滌除耶路撒冷中間的血漬時。」

所以，由此看來，上述其它二種洗禮之稱爲洗禮，是因爲它替補洗禮（水洗）。因此，奧斯定在「論兒童聖洗唯一」卷四說：「在右盜未曾受洗，而蒙（主）告知『今天你就要與我一同在樂園裡』這一事實上，真福西彼連找到不小的證據，證明苦難有時能替補洗禮。我在反複思索之後，發現不但爲基督承受苦難能填補洗禮方面之不足，而且連心靈的信德和皈依也能如此，假使由於時間緊迫，而不能求助於舉行洗禮的奧蹟。」（《論聖洗——兼駁陶納德派》卷四第二十二章）

釋疑 1. 其它兩種洗禮包括在水洗的洗禮之內，而後者是基於基督的苦難和基於聖神而有其功效。所以，這並不排除洗禮的唯一。

2. 正如前面第六十題第一節所說的，聖事有標記的特質。其它兩種洗禮與水洗之相同點，不是在標記的特質方面，而是在洗禮的效果方面。所以，它們不是聖事。

3. 大馬士革的若望所列出的，是聖洗或洗禮的象徵或預像。例如：洪水滅世；針對在教會中信徒的得救，它是我們洗禮的標記，就像「當時賴方舟經過水而得救的不少」，正如《伯多祿前書》第三章20節所說的。他也列出過紅海，它在解救人擺脫罪的奴役方面，象徵我們的洗禮；因此，宗徒在《格林多前書》第十章2節說：「他們都曾在雲中和海中受了洗。」他也提出舊約法律中的某些洗潔守則，它們在洗淨罪惡方面，是我們洗禮的預像。他也列出「若翰的洗禮」，它是在爲我們的洗禮做準備。

第十二節 三洗禮中是否血洗最為崇高

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 三洗禮中似乎不是血洗最為崇高。因為：

1. 水洗銘刻印記，而血洗無此功效。所以，血洗並不比水洗崇高。

2. 此外，沒有藉愛德行事的噓氣之洗，血洗也不能發生功效，按照《格林多前書》第十三章3節所說的：「我若捨身投火被焚，但我若沒有愛，為我毫無益處。」可是沒有血洗，噓氣之洗能發生功效；因為並非只殉道者得救。所以，血洗不是最崇高的。

3. 此外，正如水洗的功效來自基督的苦難，而血洗按照前面第十一節所說的，與基督的苦難相符合；同樣，基督苦難的功效來自聖神，按照《希伯來書》第九章14節所說的：「基督藉著聖神，為我們把自己奉獻於天主，祂的血要潔淨我們的良心，除去死亡的行為」等等。所以，噓氣之洗（聖神洗禮）比血洗更崇高。所以，血洗不是最崇高的。

反之 奧斯定在「致富都納都書」（Ad Fortunatum）中，比較三種洗禮說：「受水洗者在司鐸前明認自己的信德；而殉道者卻是在迫害者前。前者明認信德後灑以聖水；而後者卻是灑血。前者藉主教的覆手領受聖神；而後者卻成為聖神的宮殿。」（參看《論聖教信端》第七十四章）

正解 我解答如下：正如前面第十一節所說的，為基督流血，和聖神在人內心的工作，二者稱為洗禮，是因為它們成就水洗的效果。可是水洗的效果是來自基督的苦難，和來自聖神，正如（同處）所說的。這二原因在三洗禮的每一洗禮中工作和產生效果，但以在血洗中的方式最為優越。因為基督苦難的工作

和產生效果的方式，在水洗內是藉象徵性的呈現；在嘔氣或悔罪皈依之洗內是藉內心的感應；而在血洗內則是藉效法（苦難的）行動。同樣，聖神之德能工作和產生效果的方式，也是在水洗內藉隱藏性的德能；在悔罪皈依之洗內藉感動內心；而在血洗內，則是最優越的方式，藉熱切的愛與情感，按照《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。」

釋疑 1.印記是實物和聖事（第一節）。我們說血洗優越，不是根據聖事的本質，而是針對聖事的效果。

2.假使不是基於愛德，流血便沒有洗禮的性質。由此可見，血洗含有嘔氣之洗，反之則不然。因此，藉這一點，也證明血洗更為成全。

3.血洗的優越，不僅來自基督的苦難，而且也來自聖神，正如正解所說的。

第六十七題

論授予聖洗聖事的施行人

一分爲八節一

然後要討論的是授予聖洗聖事的施行人（minister；參看第六十六題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、付洗是否屬於執事的職務。
- 二、是否屬於司鐸的職務，或只屬於主教的職務。
- 三、平信徒或非聖職人員是否能授聖洗聖事。
- 四、婦女是否能行此事。
- 五、未受洗者是否能付洗。
- 六、是否多人能一起給同一個人付洗。
- 七、是否必須有人從洗禮池接納受洗者。
- 八、從洗禮池接納某人者，是否有義務教導他。

第一節 付洗是否屬於執事的職務

有關第一節，我們討論如下：

質疑 付洗似乎屬於執事或六品（diaconus）的職務。因為：

1. 主把宣講和付洗的職務並列在一起，按照《瑪竇福音》第二十八章19節所說的：「你們要去教訓萬民……給他們付洗。」可是，宣講福音屬於執事的職務。所以，付洗似乎也屬於執事的職務。

2. 此外，按照狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的，「洗淨」屬於執事的職務。可是洗淨人的罪惡主要是藉洗禮，按照《厄弗所書》第五章26節所說的：「以水洗，藉生命的言語，來潔淨她。」所以，付洗似乎屬於執事的職務。

3.此外，根據記載，真福樂倫雖是執事，卻曾給許多人付洗（參看：伯達，《證道集》第九十一篇）。所以，付洗似乎屬於執事的職務。

反之 教宗傑拉一世（Gelasius，492～496年）說，而這話也載於《教會法律類編》第一部第九十三編第十三條：「我們規定執事應該謹守自己的權限。」下面又說：「沒有主教或司鐸在場，他們不可擅自付洗，除非具有上述聖秩者身在遠方，而情況又非常緊急。」

正解 我解答如下：就像狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的，正如上天各等級的特徵和職務，可從他們的名稱辨認出來；同樣地，也可從教會各等級的名稱，來觀察有什麼職務屬於每一等級。可是謂為「執事」（diaconus），有如是「協助者或輔佐者」（minister）；因為執事的職務不是以主事者的身分，有如基於自己的職務，授予聖事；而是在有高級聖秩者授予聖事時，提供協助。因此，依希道於《書信集》第一篇「致勞代弗來篤書」（Ad Leudefredum）說：「執事的職務，是在舉行基督之聖事的一切作為中，協助並輔佐司鐸，即是在聖洗聖事中、堅振聖事中，以及（聖體聖事的）奉獻餅酒或聖體聖血中。」

釋疑 1.執事的職務是在聖堂中宣讀福音，並依此以為望教者講授要理的方式講道。因此，狄奧尼修《教會階級論》第五章說，執事的職務是針對不潔者，他並把望教者列中不潔者之中（同上，第三章）。至於教訓，即是講解福音，原本屬於主教的職務，而主教的作為就是成就或陶成，按照狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的；而陶成也就是教訓。因此，不能據此

而說付洗的職務屬於執事。

2.正如狄奧尼修在《教會階級論》第二章所說的，聖洗不只有淨化人的能力，而且也有光照人的德能。所以，這超越執事的職務，因為他的職務只是淨化，即是或者剔除不潔者，或者準備他們去領受聖事。

3.由於聖洗為得救是必要的聖事，所以在情況緊急，以及具有高級聖秩者不在場的情形下，准許執事付洗，正如（教宗）傑拉的諭令所指明的（參看反之）。身為執事的真福老楞佐，即是以此方式（為許多人）付了洗。

（按：主曆一九八三年頒布的新法典，把執事與主教和司鐸並列為享有職權的聖洗聖事施行人，雖然在執行細則上仍有某些限制或規定。第八六一條一項說：「洗禮的職權施行人是主教、司鐸和執事，但應遵守五三〇條一項的規定。」）

第二節 付洗是否屬於司鐸的職務，或只屬於主教的職務

有關第二節，我們討論如下：

質疑 付洗似乎並不屬於司鐸的職務，而只屬於主教的職務。因為：

1.正如第一節質疑1.所說的，《瑪竇福音》第二十八章19節，將教訓的職務和付洗的職務並列在同一命令內。可是教訓，即是成就或陶成，屬於主教的職務，正如狄奧尼修在《教會階級論》第五及第六章所指明的。所以，付洗也只屬於主教的職務。

2.此外，一個人是藉洗禮而被列入或納入基督的子民之中；而這似乎只屬於首長的職務。可是在教會中擁有首長職位的是主教，正如關於《路加福音》第十章1節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的；而且主教們持有宗徒們的地位，《聖詠》第四十五篇17節論及宗徒們，說：「你要立他們為首長

(principes), 統治普天率土。」所以, 付洗似乎只屬於主教的職務。

3. 此外, 依希道「致勞代弗來篤書」《書信集》第一篇說, 「屬於主教的職務, 是祝聖聖殿、為祭台傅油, 以及祝聖堅振聖油; 他也分施教會聖秩和祝福貞女」。可是, 聖洗聖事卻大於這一切。所以, 付洗似乎遠更只屬於主教的職務。

反之 依希道在《論教會職務》卷二第二十五章說: 「洗禮確定只交付給了司鐸們。」

正解 我解答如下: 祝聖司祭或司鐸, 是為使他們成就或舉行基督的聖體聖事, 正如前面第六十五題第三節所說的。可是聖體聖事是教會一體的聖事, 按照宗徒在《格林多前書》第十章17節所說的: 「餅只是一個, 我們雖多, 只是一個身體, 因為我們眾人都共享一個餅和一個爵。」人是藉洗禮有分於這教會一體, 並因此而獲得參加主之筵席的權利。所以, 正如祝聖或成聖體是司祭職的主要目的, 屬於司祭或司鐸的職務; 同樣地, 付洗也屬於司祭或司鐸的固有職務: 既然同一個人可以成就全部, 顯然也可處理全部中的一部分。

釋疑 1. 主把兩種職務, 即教訓和付洗, 一併交給了宗徒們, 而主教們是代盡宗徒們的職務; 可是交付的方式卻不相同。因為基督將教訓的職務託付給他們, 是要他們把它當作最主要的職務親自執行; 因此, 宗徒們自己在《宗徒大事錄》第六章2節說: 「讓我們放棄天主的聖言, 而操管飲食, 實在不相宜。」基督將付洗的職務託付給宗徒們, 是要他們藉別人來執行; 因此, 宗徒在《格林多前書》第一章17節說: 「原來基督派遣我, 不是為施洗, 而是為宣傳福音。」其所以如此, 是因為在

施洗時，施行人的功勞和智慧並不產生作用，像在教訓時那樣，正如前面第六十四題第一節釋疑2、第五及第九節的討論所指明的。為表示這一點，主自己也未曾施洗，「而是祂的門徒」施洗，正如《若望福音》第四章2節所說的。可是，這也並不排除主教們能付洗：因為下級權柄所能者，上級權柄也能。因此，宗徒在同處也說，他曾給幾個人付洗（《格林多前書》第一章14及16節）。

2.在任何一個國家或公眾團體中，較小的事務屬於較低的職務，而較大的事務則保留給較高的職務，按照《出谷紀》第十八章22節所說的：「若有任何重大案件，呈交給你（梅瑟）處理；其餘一切小案件，可由他們（千夫長、百夫長等）自己處理。」所以，處理有關低級民眾的事務，屬於城市之低級首長的職務；處理有關城市之高級民眾的事務，則屬於高級首長的職務。人藉洗禮所得到的，只是屬於基督之子民中的最低一級。所以，付洗屬於教會之低級首長的職務，即司鐸的職務，他們持有基督之七十二門徒的地位，正如關於《路加福音》第十章1節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。

3.正如前面第六十五題第三節所說的，就必要性而言，聖洗最為優先；可是在成全方面，有其它某些聖事優於聖洗，這些聖事都保留給主教。

第三節 平信徒是否能付洗

有關第三節，我們討論如下：

質疑 平信徒或非聖職人員（laicus）似乎不能付洗。因為：

1.正如第二節所說的，付洗原本屬於司鐸聖秩。可是，凡屬於聖秩者，不能託付給沒有聖秩者。所以，沒有聖秩的平信徒，似乎不能付洗。

2.此外，付洗大於舉行洗禮的聖儀或準聖事行動（sacra-

mentalia)，例如：講授要理、驅魔及祝福水。可是這一切，平信徒都不能執行，只有司鐸能執行。所以，平信徒似乎遠更不能付洗。

3.此外，正如聖洗是必要的聖事，同樣地，懺悔聖事也是如此。可是，平信徒不能在懺悔聖事的法庭內赦罪。所以，他也不能付洗。

反之 教宗傑拉一世（492～496年）和依希道都說：「在急迫情形下，大都准許沒有聖秩的基督徒付洗。」（出處參看**第一節反之**和**第二節反之**）

正解 我解答如下：天主「願意所有的人都得救」（《弟茂德前書》第二章4節）。所以，祂的仁慈也使人在得救所必需的諸事上，容易找到救助。在一切聖事之中，使人重生進入神性或屬神生命的聖洗，是最為必要的。因為孩童沒有別的途徑能獲得救助；而成人也不能在聖洗之外，藉別的方法得到罪與罰的全面寬赦。所以，為了使人在如此必要的救治方面，不致遭受任何缺失，於是規定了洗禮使用普通的質料，即每個人都能有的水；也規定了每個人都可以是聖洗的施行人，也包括那沒有聖秩者在內；這都是為使人不致因洗禮方面的缺失，而損害到自己的得救。

釋疑 1.付洗屬於司鐸聖秩，是基於某種相宜性和儀式的隆重；但這為聖洗聖事不是必要的。因此，即使平信徒在非急迫的情形下付洗，他固然因而犯罪，但是在授予聖洗聖事，而那如此受洗者，也不應該重新受洗。

2.聖洗的那些聖儀或準聖事行動，屬於隆重的儀式，但為聖事不是必要的。所以，不應該也不能由平信徒舉行，而只

應該和只能由司鐸舉行，因為隆重付洗屬於司鐸的職務。

3.正如前面第六十五題第三及第四節所說的，懺悔聖事不像聖洗聖事那麼必要或不可或缺，因為可藉痛悔來替補無法得到的司鐸的赦罪；而且懺悔聖事並不解除全部罪罰，也不給孩童施行。所以，與聖洗的情形並不相同，沒有其它什麼能替補聖洗的效果。

第四節 婦女是否能付洗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 婦女似乎不能付洗。因為：

1.在迦太基會議（第四屆第九十九及一〇〇條）中可以讀到：「婦女雖然博學和有聖德，也不可擅自在集會中教訓男人，和給別人付洗。」可是絕對不允許婦女在集會中教訓人，按照《格林多前書》第十四章35節所說的：「在集會中發言，為女人不是體面事。」所以，似乎也不可以任何方式允許婦女付洗。

2.此外，付洗屬於管轄的職務，因此應該由有管理人靈之職務的司鐸授予聖洗。可是這卻不適用於婦女，按照《弟茂德前書》第二章12節所說的：「我不准許女人施教，也不准許她管轄男人，但要她事事服從。」所以，婦女不能付洗。

3.此外，在神性或屬神的重生中，水似乎代替母胎的地位，正如奧斯定在《若望福音釋義》第十一講，關於《若望福音》第三章4節的「難道人還能再入母胎而重生嗎」所說的。至於那付洗者，則似乎優先代替父親的職務。但這不適用於婦女。所以，婦女不能付洗。

反之 教宗伍朋二世（1088～1099年）說，而這話也載於《教會法律類編》第三十三編第三題第四條：「關於你所詢問的問題，我們認為應以此定論答覆：如果婦女在急迫情況下，以天

主聖三之名給孩童付了洗，這確是聖洗或洗禮有效。」

132

一 神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：基督是那主要付洗者，按照《若望福音》第一章33節所說的：「你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是施洗的人。」可是《哥羅森書》第三章說，「在基督內不再分男人或女人」（《迦拉達書》第三章28節）。所以，正如男性平信徒能付洗，有如是基督的助手；同樣，女人也能付洗。

可是，由於「女人的頭是男人，而男人的頭是基督」，正如《格林多前書》第十一章3節所說的，婦女不應該付洗，如果有可行此事的男人在場。就如平信徒不應該付洗，如果有聖職人員在場；（低級）聖職人員也不應該付洗，如果有司鐸在場。可是有主教在場時，司鐸卻可以付洗，因為這屬於司鐸的職務。

釋疑 1.正如不准許婦女公開施教，但婦女卻能私下以講道和勸言教育人；同樣地，不允許婦女公開和隆重地付洗，但她能在急迫的時刻付洗。

2.幾時隆重和依正常程序舉行洗禮，人應該從有管理人靈之職務的司鐸領受聖洗聖事，或從那代替他的人。可是在急迫的時刻，沒有這樣的要求，在那時刻婦女能付洗。

3.在肉身的生育中，男女各按自己本性的能力工作；所以，女人不能是生育的主動根本，而只能是受動根本。可是在神性或屬神的生育中，二者都不是靠自己的德能工作，而只是以工具的資格藉基督的德能工作。所以，遇有急迫的情形，男女同樣都能付洗。

可是婦女如果在急迫情形之外付洗，不應該給受洗者重新付洗，如同第三節釋疑1.關於平信徒所說的。但付洗之婦女自己犯罪；那些協助或有分於此事者，無論是那由這婦女領受洗禮者，或者是那向這婦女提供應受洗之人者，也都犯罪。

第五節 未曾受洗者是否能授聖洗聖事

有關第五節，我們討論如下：

質疑 未曾受洗者似乎不能授聖洗聖事。因為：

1. 「人自己所沒有者，也不能施予人」。可是，未曾受洗者自己沒有聖洗聖事。所以，他也不能授聖洗聖事。

2. 此外，一個人是以教會之職員的資格授聖洗聖事。可是那未曾受洗者，全不屬於教會；即是說，既不因實物（因有聖洗印記），也不因聖事（因聖事本身效果——藉恩寵而結合於基督奧體）而屬於教會。所以，不能授聖洗聖事。

3. 此外，授聖事大於領聖事。可是，未曾受洗者不能領其它聖事。所以，遠更不能授任何聖事。

反之 依希道說：「羅馬主教判決，不是人，而是天主的聖神，賜予聖洗的恩寵，雖然那付洗者是外教人。」（參看：《教會法律類編》第三部第四編第二十三條）可是那已受洗者，不再稱為外教人。所以，未曾受洗者能授聖洗聖事。

正解 我解答如下：關於此一問題，奧斯定未做定斷。因為他在《駁巴美尼安書》卷二第十三章說：「至於那些從未是基督徒者能否授洗禮，這是另一問題；而且沒有如此神聖會議針對如此重大事件的充分授權，也不應該輕率做出任何肯定。」可是後來教會做了決定，即未曾受洗者，無論是猶太人或外教人，能授聖洗聖事，只要他們是用教會的形式（或經文）付洗。因此，教宗尼閣一世（858～867年）在「解答保加利亞人之疑問」中說：「你們聲稱，在你們的國家，有許多從一位不知是基督徒或外教人受洗的人。這些人如果是因天主聖三之名受了洗，便不應該重新受洗。」（參看：《教會法律類編》第三部第四編第二十四條）假使沒有遵守教會的形式，便沒有授聖

洗聖事。也應該如此解讀教宗額我略二世（按：應為三世）給鮑尼法修主教信中所寫的：「你所說的那些由外教人受洗的」，即是說其中沒有遵守教會的形式，「我們命令你應該因天主聖三之名重新給他們付洗。」（參看：《教會法律類編》，同上，第五十二條）

個中理由是：正如在質料方面，任何水都滿足聖事的必要或有效要求；同樣地，在施行人方面，任何人都都滿足相關的要求。所以，在急迫時刻，連未曾受洗者也能付洗。這使得如果二未曾受洗之人彼此給對方付洗，即一人先給另一人付洗，然後再由這另一人給自己付洗，二人都會不只領受到聖事（的實質效果），而且也領受到聖事的實物（印記）。如果二人是在急迫時刻之外行此，則雙方，即付洗者和受洗者，都犯重罪，而這會妨礙聖事的效果，雖然不會排除聖事（按：即聖事有效也賦予印記，但受洗者得不到恩寵，不能結合於基督奧體；參看質疑2.）。

釋疑 1. 付洗之人只提供外在的協助；是基督在內裡付洗，而祂能照自己所願意的，使用所有的人於不拘任何事務。所以，未曾受洗之人能付洗；因為正如教宗尼閣所說的，聖洗聖事「不是那些人的」，即那些付洗之人的，而是「祂的」，即基督的。

2. 那未曾受洗之人，雖然不因實物（印記）或聖事而屬於教會，但能因意向和相同行動而屬於教會。即是說，因為他立意做那教會所做的，並在付洗時遵守教會的形式；而他如此工作就有如是基督的職員或助手，因為基督並沒有把自己的德能與受洗之人綁在一起，如同祂也沒有把它侷限於聖事。

3. 其它聖事並不像聖洗如此必要。因此，優先准許未受洗之人能付洗，而不准許他們能領受其它聖事。

第六節 是否多人能一起付洗

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎多人能一起（給一個人）付洗。因為：

1. 「一」包括在「多」內，反之則不然。因此，似乎是凡一個人能做的，多個人也能做，反之則不然，例如：多個人所拉動的船，一個人卻不能拉動。可是一個人能付洗。所以，多個人也能一起給一個人付洗。

2. 此外，一個人做多件事，難於多個人一起做一件事。可是，一個人能給多個人付洗。所以，多個人遠更能一起給一個人付洗。

3. 此外，聖洗是最必要的聖事。可是在某種情形下，必須由多個人給一個人付洗。例如，有一孩童在臨終時刻，當時有二人在他身邊，其中一人瘖啞，另一人缺少手和臂。這時確實有必要由缺少手臂者說出（付洗）言語，而由瘖啞者操作洗禮動作。所以，似乎多個人能一起給一個人付洗。

反之 主動者或行動者各有自己的行動。所以，如果多個人給一個人付洗（便有多個付洗行動），從而似乎也便有多個洗禮。這相反《厄弗所書》第四章5節所說的：「只有一個信德，一個洗禮。」

正解 我解答如下：聖洗聖事主要是從形式獲得德能，宗徒在《厄弗所書》第五章26節稱這形式為「生命之言語」。所以，應該注意，如果多個人一起給一個人付洗，他們用的是什麼形式。如果他們說：「我們洗你因父及子及聖神之名」，有些人說這並沒有授予聖洗聖事，因為沒有遵守教會所有的這一形式，即「我洗你因父及子及聖神之名」。可是用希臘教會所用的付洗形式，卻不會出現這種情形。因為多個人能一起說：「基督的

僕人（某某）受洗（或領受洗禮），因父及子及聖神之名」，希臘人就是用這形式領受洗禮；而這一形式與我們所用形式的差別，遠大於說：「我們洗你……」（與我們所用形式的差別）。

可是應該注意，從「我們洗你……」這一形式表達出這樣的意向，即多個人同授一個洗禮。這似乎與（聖事）施行職務的性質或理念不合。因為人只是代表基督，以基督之執行人的身分付洗；因此，正如只有一個基督，同樣也應該只有一個執行者來代表基督。為此，宗徒在《厄弗所書》第四章5節刻意地說：「只有一個主，一個信德，一個洗禮。」所以，相反的意向似乎排除聖洗聖事。

如果兩個人都各自說：「我洗你因父及子及聖神之名」，每個人都表達出自己的意向，宛如他一個人單獨授洗。如果兩個人彼此競爭，努力爭取為某一人付洗，就可能有這種情形發生。那時顯然地，那先說出相關言語的人授予聖洗聖事。至於另一個人，無論他有多大的付洗權利，如果膽敢繼續說出同樣的言語，便應該被視為重複施洗之人而受罰。如果二人完全同時說出言語，並將人沉入水中或向他灑水，他們應該因使用付洗的不當方式受罰，而不是因重複付洗。因為二人都各自立意為尚未受洗者付洗，而且就他們自己而言，也是在付洗。但二人不是各自授予一個不同的洗禮；而是基督作為唯一內在付洗者，藉二人授予同一個洗禮。

釋疑 1. 針對以自己的德能工作之人，那一推論合理有效。可是人付洗，不是以自己的德能，而是以基督的德能；基督既然是唯一的，所以也藉一個執行者或施行人完成自己的工程。

2. 在急迫情形下，一個人能同時用這形式給多個人付洗：「我洗你們……」，例如：面臨傾覆、刀劍或類似災難的危險；由於時間短促，完全不允許逐一為所有在場的人付洗。這

並不改變教會所用形式的本質，因為複數只不過是重複的單數；尤其是，《瑪竇福音》第二十八章19節也是用複數說：「你們給『他們』付洗」。況且付洗者與受洗者的情形也不同。因為主要付洗者是基督，是唯一的；可是卻有許多人藉洗禮而在基督內成爲一體。

3.正如前面第六十六題第一節所說的，洗禮的完整在於言語的形式與質料的使用。所以，那只說出言語者不是在付洗，那將人沉入水中者也不是在付洗。所以，如果一人說出言語，另一人將人沉入水中，便會出現（上述）任何形式都不能適合的情形。不能說：「我洗你」，因為如此說者並不將人沉入水中，所以他不是在付洗；也不能說：「我們洗你」，因為二人都不是在付洗。因為如果有二人，其中一人寫書的一部分，另一人寫另一部分，說「我們寫了那本書」並不適當貼切，那只是一種以整體代替部分的籠統說法（synecdoche；按：此字也指以部分代替整體的說法，例如以肉身或血肉代替人而說「聖言成了血肉」，或以靈魂代替人——參看第一集第一一八題第二節釋疑1.）。

第七節 在洗禮中，是否需要有人從洗禮池扶起受洗者

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在洗禮中，似乎不需要有人（按：即代父或代母）從洗禮池扶起（levare）受洗者。因為：

1.我們的洗禮因基督（所受）的洗禮而獲得祝聖，並相似它。可是，受洗的基督不是被人從水中接上來，而是如同《瑪竇福音》第三章16節所說的：「耶穌受洗後，立時從水裡上來。」所以，在其他人的洗禮中，也不需要有人把已受洗者接上來。

2.此外，聖洗或受洗是神性或屬神的重生，正如前面第

三節和第六十五題第一、第二節所說的。可是在肉身的生育中，只需要主動的根本——即父親，和被動的根本——即母親。所以，既然在洗禮中，付洗者取代父親的地位，而洗禮所用水取代母親的地位，正如奧斯定在一篇主顯節的證道詞中所說的（《證道集》第一三五篇），那麼似乎並不需要另外有人把受洗者從洗禮池扶起。

3.此外，在教會的聖事中不應該出現任何可笑的事。可是受洗的成人，能支撐自己從洗禮池中走出來，卻讓他人攙扶被接上來，這似乎是可笑的事。所以，似乎並不需要有人，尤其是在成人的洗禮中，把受洗者從洗禮池中扶起來。

反之 狄奧尼修在《教會階級論》第二章說：「司鐸扶持受洗者，並把他交付給那承擔教養他和引導他者。」

正解 我解答如下：藉洗禮而形成的神性或屬神的重生，以某種程度相似肉身的生育；因此，《伯多祿前書》第二章2節說：「你們應如初生的嬰兒，貪求屬靈性的純奶。」在肉身的生育中，新生的兒童需要撫養者和導師。因此，在洗禮的神性或屬神的生育中，也需要有人代盡撫養者和導師的責任，培育和教導他這信德的初學者，那些屬於信德和基督徒生活的事物，普遍忙於管理一般信眾的教會神長，不可能專注於此，因為兒童和初學者需要超乎一般管理的特別照顧。所以，需要有人從洗禮池扶起或接納（*suscipere*）受洗者，有如將他置於自己的教導和保護之下。這也是狄奧尼修在《教會階級論》第七章所說的：「我們的神聖領導者，即宗徒們，想到了也注意到了，仿照兒童之父母交付兒童的方式來接納嬰兒，即是把兒童交付給一位精通神聖事物的導師，讓兒童之後在他的引導下生活行動，視他如同一位屬神的父親和神聖救恩的守衛。」

釋疑 1. 基督受洗不是爲使自己重生，而是爲使他人重生。所以祂在受洗之後，未曾像兒童一樣需要一位導師。

2. 在肉身的生育中，只有父母是必要的或不可或缺的。但是爲了生產的順利和兒童的適當教育，卻也需要有助產士以及撫養者和導師。在洗禮中負起上述諸人之責任者，是那從洗禮池扶起兒童者。因此，這爲聖事不是必要的或不可或缺的，而像在急迫情形下，只有一人也能在水中付洗。

3. 受洗者由代父從洗禮池中扶起接上來，不是基於身體方面的軟弱無力，而是基於神性或屬神方面的軟弱無力，正如正解所說的。

第八節 從洗禮池接納受洗之人者，是否有義務教育他

有關第八節，我們討論如下：

質疑 從洗禮池接納或扶起受洗之人者，似乎沒有義務教育他。因爲：

1. 沒有人自己未受教育而能教育人。可是，有些未受教育而純樸的人，也獲許從洗禮池接納或扶起受洗之人。所以，那接納或扶起受洗之人者，沒有義務教育他。

2. 此外，兒子接受父親的教育，勝於接受其他外人的教育，因爲兒子從父親獲有「存在、撫養和管教」，正如哲學家在《倫理學》卷八第十二章所說的。所以，如果那接納受洗之人者有義務教育他，則更宜於讓肉身的父親從洗禮接納自己的兒子，而非他人。可是這作法似乎遭到禁止，正如《教會法律類編》第三十編第一題「來到」和「已言」章所記載的。

3. 此外，多個人比只一個人更能施行教育。所以，如果那接納某一受洗之人者有義務教育他，則應該讓更多人接納他，而非只有一人。可是與這相反的有教宗良一世的論令，那裡說：「只是一個人，或是男人或是女人，而非多個人，前來

從洗禮接納嬰兒。」（參看：《教會法律類編》第三部第四編第一〇一條）

反之 奧斯定在一篇逾越節的證道詞裡說：「首先，你們這些在洗禮中接納了子女的男人和女人，我勸勉你們要認清，為那些你們在眾人眼前從洗禮池所接納的人，在天主前你們是他們的保證人。」（《證道集》第一六八篇）

正解 我解答如下：每一個人都有義務履行自己所接受的職務。可是前面**第七節**已經說過，那從洗禮池接納受洗之人者，為自己取得導師的職務。所以，遇有必要，他有義務照顧那受洗之人；例如，就時地等因素而言，受洗之人的撫養長大，是在不信者或無信仰者之中。如果他們是在天主公教的基督信徒之中接受撫養和長大，在預料他們會從自己的父母接受細心的教育的情形下，接納他們之人便能推卸大部分責任。但如無論以什麼方式察覺到有相反的情形發生，便須按照自己的方式來照顧和致力於這些神性或屬神子女的得救。

釋疑 1. 當前若有危險，便應該有「一位精通神聖事物者」，如同狄奧尼修在《教會階級論》第七章所說的，從洗禮池接納受洗之人。如果沒有這種危險，例如：因為兒童是在天主教社會中接受撫養，便可允許任何人接受此一職務；因為那些屬於基督信徒生活和信仰的事物，都是大家普遍所共知的。

可是那自己未曾受洗之人卻不能接納受洗者，正如瑪古提諾會議（Concilio Maguntino）所宣示的，雖然未受洗之人能付洗。因為有付洗之人，這為聖事是必要的、不可或缺；但有接納（受洗者）之人，卻並非如此，正如**第七節釋疑2.**所說的。

2. 正如神性或屬神的生育不同於肉身的生育，同樣也應

該有不同的管教，按照《希伯來書》第十二章9節所說的：「我們有肉身的父親管教我們，而我們也對他們表示敬畏。我們不是更應該服從屬神者的父親，以得生活嗎？」所以，應該有一不同於肉身之父親的神性或屬神的父親，除非有必要應採取相反的措施。

3.除非有一位主導教育者，便會發生管教的混亂。所以，在洗禮中應該有一位主要的接納者。可是，其他的人能獲准作為助手。

第六十八題

論領受洗禮者

一分爲十二節一

然後要討論的是領受洗禮者或聖洗的領受人（參看第六十六題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、是否所有人都有義務領受洗禮。
- 二、是否有人沒有洗禮而能得救。
- 三、是否應該推遲洗禮。
- 四、罪人是否應該受洗。
- 五、是否應該給受洗之罪人指派補贖善工。
- 六、是否需要承認罪過。
- 七、從受洗者方面是否須有意向。
- 八、是否須有信德。
- 九、兒童是否應該受洗。
- 十、猶太兒童是否能在父母不同意之情形下受洗。
- 十一、是否有人尚在母胎中就應該受洗。
- 十二、瘋狂及精神失常之人是否應該受洗。

第一節 是否所有人都有義務領受洗禮

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有人都有義務領受洗禮或聖洗。因爲：

1. 人得救之路並未因基督而受到限縮。可是在基督降臨之前，人能沒有聖洗而得救。所以，在基督降臨之後亦復如此。

2. 此外，聖洗的建立，最主要地是爲救治原罪。可是那

受洗之人既然已無原罪，似乎再不能將原罪遺傳給子女。所以，已受洗之人的子女，不應該再給他們付洗。

3.此外，授予聖洗是為使人藉恩寵而獲得罪的淨化。可是那些在母胎中未經聖洗而獲得聖化的人，已享有此點。所以，他們沒有義務再領受聖洗。

反之 《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」《論聖教信端》第四十一章也說：「我們相信，唯有受洗之人找到得救之路。」

正解 我解答如下：凡是沒有它人就不能得救之物，所有人對之都有義務。可是顯然地，除非藉由基督，任何人都不能得救。因此，宗徒在《羅馬書》第五章18節也說：「就如因一人的過犯，眾人都被定了罪；同樣，也因一人的正義行為，眾人也都獲得了正義和生命。」而授予聖洗，正是為使人藉聖洗獲得重生，與基督合為一體，成為祂的肢體。因此，《迦拉達書》第三章27節說：「你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」因此，顯然所有人都有義務領受聖洗；不經聖洗人不能得救。

釋疑 1.除非成為基督的肢體，人全無可能得救，即使在基督降臨之前也是如此；因為，正如《宗徒大事錄》第四章12節所說的：「沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」在基督降臨之前，人是藉對祂將要降臨的信德與基督合為一體，而割損是這信德的「印證」，正如宗徒在《羅馬書》第四章11節所說的。至於在建立割損禮之前，正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第三章所說的，人是「唯有因信德」，伴同古聖祖用以明認自己信德的奉行祭獻，而與基督合為一體。連在基督降臨之後，人也仍

是因信德而與基督合為一體，按照《厄弗所書》第三章17節所說的：「基督因著你們的信德，住在你們心中。」可是，顯示對現今存在之物之信德的標記，不同於過去顯示對未來之物之信德的標記，正如我們也是用不同的言語來表達現在、過去和未來。所以，雖然聖洗聖事本身過去為得救不常是必要的，可是信德——而聖洗是信德的聖事——過去卻常是必要的。

2.正如在第二集第一部第八十一題第三節釋疑2.已說過的，受洗之人，固然在神魂方面因聖洗而獲得更新，但身體仍受制於罪惡的舊有後果，按照《羅馬書》第八章10節所說的：「身體固然因罪惡而死亡，但神魂卻賴正義而生活。」因此，奧斯定也在《駁朱利安》卷六第十七章，證明：「不是凡在人內的一切，都在人內受洗」。可是顯然地，人藉肉身的生育，不是按照神魂生育，而是按照肉身生育。所以，受洗之人（所生）的子女，仍是在原罪中出生。因此，他們需要受洗。

3.在母胎中獲得聖化之人，固然獲得淨化或消除原罪的恩寵，但並不因此而獲得使自己賴以相似基督的印記。為此，假使現今有人在母胎中獲得聖化，他們必須受洗，以使自己藉印記而與基督的其他肢體相同。

第二節 沒有聖洗人是否能得救

有關第二節，我們討論如下：

質疑 沒有聖洗，似乎沒有任何人能得救。因為：

1.主在《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」可是，只有那些進天主的國者才得救。所以，沒有人藉以由水和聖神重生的聖洗，任何人都不能得救。

2.此外，《論聖教信端》第四十一章說：「我們相信，沒有任何望教者，雖然是在種種善行中死亡，享有永恆的生

命，除非是由於殉道；因為在殉道中，整個聖洗聖事圓滿完成。」可是，假使有人沒有聖洗而得救，首先應推有種種善行的望教者，他們似乎有「以愛德行事的信德」（《迦拉達書》第五章6節）。所以，似乎沒有信德，任何人都不能得救。

3.此外，正如前面第一節和第六十五題第四節所說的，聖洗聖事為得救是必要的。可是所謂「必要的」，是指那「沒有它，相關之物就不能有或存在的」，正如亞里斯多德的《形上學》卷五第五章所說的。所以，沒有聖洗，也就沒有任何人能得救。

反之 奧斯定在《聖經首七卷辨惑》卷三「肋未紀釋義」第八十四題，關於第二十一章15節說：「有些人沒有有形可見的聖事，獲得了無形可見的聖化，也獲得了益處。可是藉有形可見的聖事所形成的有形可見的聖化，沒有無形可見的聖化能成立，但不能帶來益處。」所以，由於聖洗聖事屬於有形可見的聖化，似乎沒有聖洗聖事，人能藉無形可見的聖化而得救。

正解 我解答如下：人能以兩種方式缺乏聖洗聖事或與聖洗聖事分隔。一種方式是兼在事實上和願望上缺乏或分隔，這種情形發生在那些既未實際受洗也不願意受洗的人身上。針對能運用自由意志的人而言，這顯然屬於輕視聖事。所以，以此方式缺乏聖洗的人，不能得救；因為無論在聖事方面或心意方面，他們都未與基督合為一體，而只有藉基督才有人的得救。

人缺乏聖洗聖事或與聖事分隔的另一方式，是只在事實上，而不在願望上，例如：一個人渴望受洗，卻在實際領受聖洗之前，因意外事件死亡。這樣的人能沒有實際受洗而得救，這是為了他的發自「以愛德行事的信德」（《迦拉達書》第五章6節）的受洗願望，天主是藉這信德使人在內裡獲得聖化，而天主的能力不受有形可見之聖事的束縛。因此，盎博羅修在《論瓦倫提尼

亞諾的去世》(De Obitu Valentin.) 中，談及以望教者身分去世的瓦倫提尼亞諾：「我失去了我要使之重生的人，但他沒有失去他所要求的恩寵。」

釋疑 1. 正如《撒慕爾紀上》第十六章7節所說的：「人看外貌，上主卻看人心。」那渴望藉聖洗「由水和聖神重生」者，已在內心重生，雖然不是在身體方面；正如宗徒在《羅馬書》第二章29節所說的：「心中的割損，是出於神，並不是出於文字；這樣的人受讚揚，不是來自人，而是來自天主。」

2. 除非獲得一切罪過和罪罰的赦免，沒有人進入永生。這普遍性的赦免完成在領受聖洗時和殉道時，因此而說在殉道中「整個聖洗聖事圓滿完成」，即是說從罪和罰中獲得全面解救。所以，如果望教者懷有領受聖洗的願望（否則的話，他就不是在種種善行中死亡，而這種種善行只能出於「以愛德行事的信德」），這樣去世的人並不立即到達永生，而先要為自己過去的罪忍受處罰：「可是他會如此得救，即是像從火中經過的一樣」，正如《格林多前書》第三章15節所說的。

3. 說聖洗聖事為得救是必要的，其有效程度是說，除非人至少在意志或心意中有聖洗聖事，便不能得救，而意志或心意「在天主前，被視為事實」（奧斯定，《聖詠講述》，關於第五十八篇3節）。

第三節 是否應該推遲洗禮

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎應該推遲或延後洗禮。因為：

1. 教宗良一世《書信集》第十六篇第五章說：「羅馬主教規定了兩個合法的施行洗禮時期，即復活期和聖神降臨期。因此，我敦勸你們，在這守則之外，不要擅加任何其他日

子。」所以，似乎不應該立即給人付洗，而應該將洗禮推遲至上述時期。

2.此外，在阿哥德（Agde）會議第三十四條可以讀到：「猶太人的奸詐反覆無常，每每重返自己的嘔吐之物（參看《箴言》第二十六章11節；《伯多祿後書》第二章22節）。如果他們願意前來接受天主公教的法律，應使他們同其他望教者八月之久進入並逗留在教會的入口；之後如果確認他們心存善意而來，他們才堪得聖洗的恩寵。」所以，不應該立即給人付洗，應該將洗禮推遲一段時間。

3.此外，正如《依撒意亞》第二十七章9節所說的：「消除罪過，這就是一切效果。」可是如果推遲洗禮，似乎更會消除罪過，甚或減少罪過。第一，因為受洗之後犯罪者，其罪更重，按照《希伯來書》第十章29節所說的：「你們想一想，那拿自己藉以成聖的」，即藉聖洗成聖的，「盟約的血當成了俗物，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！」第二，因為聖洗消除過去的罪過，但不消除未來的罪過；因此，洗禮愈延後，其消除的罪過也愈多。所以，洗禮似乎應該長期延後。

反之 《德訓篇》第五章8節說：「歸向上主，不要遲緩，不要一天一天的拖延。」可是那些在基督內藉聖洗而重生者，他們的歸向上主是完善的。所以，洗禮不應該一天一天的拖延。

正解 我解答如下：關於這一點，應該區分清楚，應受洗者是兒童或是成人。如果應受洗者是兒童，就不應該推遲洗禮。第一，因為不能期待在（兒童時期的）他們身上有更完善的教育或更圓滿的歸主。第二，是為了死亡的危險，因為除了聖洗聖事以外，沒有其它救治方法來幫助他們。

至於成人，只要有受洗的願望就能獲得幫助，正如前面

第二節所說的。所以，不應該在成人皈依後，立即給他們授予聖洗聖事，而應推遲一段時間。第一，爲了謹防教會受騙，誤給假裝皈依者付洗，按照《若望壹書》第四章1節所說的：「不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主。」第二，爲受洗者本人的利益著想，這是必要的；因爲他們需要一段時間，以接受信德的充分教導，和實習屬於基督徒生活的事物。第三，爲表示敬重聖事這也是必要的；由於是在教會的主要慶節，即復活節和聖神降臨節，人獲准受洗，他們會更虔誠地領受聖事。

此一推遲在兩種情形下應該予以省略。第一，如果發現應受洗者在信德方面已獲得充分的教導，並適宜於受洗，正如按照《宗徒大事錄》第八章第36等節所記載的，斐理伯立即給太監付了洗；以及按照《宗徒大事錄》第十章47及48節所記載的，伯多祿立即給科爾乃略和同他在一起的人付了洗。第二，如果遇有病重或死亡的危險。因此，教宗良一世《書信集》第十六篇第五章說：「那些處於死亡、疾病、圍困、迫害及覆舟等急迫情形中者，任何時候都應該給他們付洗。」

如果有人人在等待教會所定之付洗日期時，未能在急迫情形下領受聖事而死亡，他會得救，雖然要「經過火」，正如前面第二節釋疑2所說的。可是，如果這人把受洗拖延到過了教會所定的日期以後（而沒有聖事死亡），便會有罪；除非這延後是基於必要的原因，或有教會神長的許可。而在此情形下，這罪也能與其它的罪藉後續的悔罪一併獲得赦免，因爲悔罪能替補洗禮，正如前面第六十六題十一節所說的。

釋疑 1. 教宗良關於遵守施洗二合法時期的命令，應該如此解讀，即「除非有死亡的危險」（而對兒童來說，應該常有這種恐懼），正如正解所說的。

2.關於猶太人的這一規定，是為維護教會，以免他們如果不是全心皈依，會破壞純樸信徒的信德。可是正如那裡隨後所說的：「如果在所定時期之內有重病的危險，便應該給他們付洗。」

3.聖洗藉自己所賦予的恩寵，不僅除免過去的罪，而且也防阻未來犯罪。首先應予關注的是人不犯罪；其次是人犯輕微的罪（不犯重大的罪），或者使他們的罪獲得淨化，按照《若望壹書》第二章1及2節所說的：「我的孩子們，我給你們寫這些事，是為使你們不犯罪；但是誰若犯了罪，我們在父那裡有正義的耶穌基督作護慰者，祂自己就是贖罪祭，贖我們的罪過。」

第四節 罪人是否應該受洗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪人似乎應該受洗。因為：

1.《匝加利亞》第十三章1節說：「在那一天，為達味家和耶路撒冷的居民，將開放一個水泉，為洗滌罪過和不潔。」而這是指聖洗的水泉而說的。所以，即使是罪人，似乎也應該給他們授予聖洗聖事。

2.此外，主在《瑪竇福音》第九章12節說：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。」而罪人是有病的人。所以，既然聖洗是屬神醫生，即基督的良藥，似乎應該給罪人授予聖洗聖事。

3.此外，不應該抽除給罪人的任何幫助。可是，受洗的罪人會從聖洗的印記本身獲得屬神的幫助，因為印記是進入恩寵的準備。所以，似乎應該給罪人授予聖洗聖事。

反之 奧斯定《證道集》第一六九篇第十一章說：「那沒有你而創造你者，卻不會沒有你而使你成義。」可是，罪人由於意

志或內心未準備妥善，卻不與天主合作。所以，即使自己領受聖洗，對成義也毫無益處。

150

一 神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：一個人稱為罪人，有兩種方式。一種方式是基於過去所造成的玷污和負罪情況，如此則應該給罪人授予聖洗聖事。因為這聖事特別是為此而建立的，即藉著它來洗淨罪的污穢，按照《厄弗所書》第五章26節所說的：「以水洗，藉生命之言語，來潔淨她」，即教會。

一個人能稱為罪人的另一方式，是基於犯罪的意願和固執於罪的心志。如此則不應該給罪人授予聖洗聖事。第一，因為人藉聖洗與基督合為一體，按照《迦拉達書》第三章27節所說的：「你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」可是幾時一個人有犯罪的意願，就不能與基督相連，按照《格林多後書》第六章14節所說的：「正義與不法之間，哪能有什麼相通？」因此，奧斯定在《論痛悔》中說：「凡能運用自己自由意志者，無人能開始新的生活，除非悔改舊的生活。」（《證道集》第三五一篇第二章）第二，因為在基督和教會的作為中，不應該有什麼是徒勞無益的。而一作為不能達到自己所追求的目的，便是徒勞而無益的。聖洗的目的是為洗淨人的罪，而凡有犯罪意願的人，不可能同時洗淨自己的罪，因為二者互相矛盾。第三，因為在聖事的標記中，不應該有任何虛偽。可是標記與其所表示者如果不相符合，便成為虛偽的標記。一個人現身藉洗禮接受水洗，這足以表示他已準備妥善接受內心的淨化或洗罪。而這種情形不會真實地發生在人身上，如果他（同時）仍有固執於罪的心志。因此，顯然地，不應該給這樣的人授予聖洗聖事。

釋疑 1.那話是針對願意離開罪惡的罪人而說的。

2.屬神醫生，即基督，有兩種工作方式。一種方式是自己在人內心工作；祂以此方式準備人的意志願望善而憎恨惡。另一種方式是藉僕役，讓他們施行外在的聖事；祂以此方式所做的工作，是完成那在外表所開始者。所以，除非在一個人身上發現有顯示內心回頭改過的標記，便不應該給他授予聖洗聖事；正如除非在一個病人身上發現有顯示生命活動的跡象，否則不會給他的身體用藥。

3.聖洗是「信德的聖事」。可是，未成形的信德（死信德）不足以使人得救，也不是基礎；只有成形的信德（活信德），即「以愛德行事」的信德，才有此功能，正如奧斯定在《論信德與行為》第十六章所說的。因此，聖洗聖事也不能給懷有犯罪意願的人帶來得救，因為這犯罪意願排除信德（藉以成形或成爲活信德）的形式。幾時發現一個人持續有犯罪意願，也不應該藉銘刻聖洗印記來準備他接受恩寵；因為「天主不強制任何人修德」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第三十章所說的。

第五節 是否應該給受洗之罪人指派補贖善工

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎應該給受洗之罪人指派補贖善工。因為：

1.這似乎屬於天主的正義，即一個人應該爲每一條罪受到懲罰，按照《訓道篇》第十二章14節所說的：「天主對一切行爲，都要一一審判。」可是給罪人指派補贖善工，是作爲對過去罪過的懲罰。所以，似乎應該給受洗之罪人指派補贖善工。

2.此外，新近皈依的罪人，可藉補贖善工操練正義，並遠離犯罪的機會；因爲「補贖是根除犯罪的原因，並杜絕罪的門路」（《論聖教信端》第二十四章）。可是，這爲新受洗者是十分必要的。所以，似乎應該加給受洗者補贖善工。

3.此外，人補償天主的義務，不小於補償近人的義務。可是，應該加給新受洗者補償近人的義務，如果曾對他們有所傷害。所以，也應該加給他們藉補贖善工以補償天主的義務。

反之 關於《羅馬書》第十一章29節的「天主的恩賜和召選不需痛悔」，盎博羅修於《羅馬書注疏》中說：「天主在聖洗聖事內的恩寵，既不要求悲嘆，也不要求痛哭，甚或不要求任何善工，它只要求信德，一切都是白白地寬恕和贈予。」

正解 我解答如下：正如宗徒在《羅馬書》第六章3及4節所說的：「我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡；我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了。」其意即是說，人藉著洗禮已與基督的死亡合為一體了。可是從前面第四十八題第二及第四節，以及第四十九題第三節所說，可明顯看出，基督的死亡充分地補贖了罪過，「不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過」，正如《若望壹書》第二章2節所說的。所以，不應該加給那受洗之人任何補贖，無論是為什麼樣的罪；否則就是侮辱基督的苦難和死亡，好似這苦難和死亡本身還不足以全面補贖應受洗之眾人的罪。

釋疑 1.正如奧斯定在《論罪的懲罰與赦免——兼論兒童的洗禮》卷一第二十六章「論兒童的洗禮」書中所說的：「洗禮的功能，就是使受洗之人與基督合為一體，成為祂的肢體。」因此，基督所受的罰也有補贖應受洗者之罪過的功能，正如一肢體的罰也能補贖另一肢體的罪過。因此，《依撒意亞》第五十三章4節說：「祂所背負的，是我們的疾苦；祂所擔負的，是我們的疼痛。」

2.新近受洗之人，應針對義德接受操練，但不是藉懲罰

性的操作，而是藉簡易的操作，「宛如用簡易實習的奶，拉拔他們邁向更成全的地步」，正如關於《聖詠》第一三一篇2節的「就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中」，「註解」（拉丁通行本註解）所說的。因此，主也未要求新皈依的門徒們禁食，正如《瑪竇福音》第九章第14等節所指明的。這也是《伯多祿前書》第二章2節所說的：「應如初生的嬰兒貪求屬靈的純奶，為使你們靠著它生長，以致得救。」

3.償還給近人由他們不當所取得之物，及補償所加於他們的不義，也就是停止犯罪；因為扣留屬於他人之物及不與近人和好，這就是罪。所以，應該加給受洗之罪人義務，要求他們補償近人；正如也要求他們停止犯罪。可是，不應該為了過去的罪過，加給他們什麼應受的懲罰。

第六節 準備受洗之罪人，是否應該承認自己的罪過

有關第六節，我們討論如下：

質疑 準備受洗之罪人，似乎應該承認自己的罪過。因為：

1.《瑪竇福音》第三章6節說：「許多人承認自己的罪過，並在約旦河裡受若翰的洗。」可是，基督的洗禮比若翰的洗禮更成全。所以，那些準備要領受基督的洗禮者，似乎遠更應該承認自己的罪過。

2.此外，《箴言》第二十八章13節說：「文過飾非的，必不會得到引導；認罪悔改的，將蒙受憐憫。」可是人受洗的目的，就是為針對自己的罪過獲得憐憫。所以，準備要受洗者應該承認自己的罪過。

3.此外，受洗以前需要悔改，按照《宗徒大事錄》第二章38節所說的：「你們悔改吧！你們每人要受洗。」可是，承認罪過是悔改或懺悔的一部分。所以，受洗以前似乎需要承認罪過。

反之 承認罪過應該伴有痛哭，正如奧斯定在《論痛悔》中所說的：「凡此種種（罪過），都應該予以思考和痛哭。」（「論真假痛悔」第十四章）可是盎博羅修卻說：「天主在聖洗聖事內的恩寵，既不要求悲嘆，也不要求痛哭。」（參看第五節反之）所以，不應該要求準備要受洗者承認罪過。

正解 我解答如下：承認罪過有兩種。一種是在內心向天主承認。在受洗前，需要這樣的承認罪過；即是說，人回想起自己的罪過，並為它們而感到悲傷：「因為無人能開始新的生活，除非先悔改舊的生活」，正如奧斯定在《證道集》第三五一篇第二章「論痛悔」中所說的。

另一種是用外在的方式向司鐸承認罪過。在受洗前，並不需要這樣的承認罪過。第一，因為這樣的承認涉及執行職務的人員，屬於懺悔或告解聖事；而在領受聖洗之前，並不需要告解聖事，因為聖洗是進入一切聖事的門戶。第二，因為向司鐸所做的外在承認，旨在使司鐸赦免承認者的罪，並加給他補贖善工，而這也是不應該加於受洗者的，正如前面第五節所說的。況且受洗者也不需要藉教會的權柄之鑰，獲得罪的赦免，因為一切罪都已藉洗禮給他們赦免了。第三，因為向人所做的個別承認罪過，基於承認者的羞愧，兼有懲罰的性質；而對受洗者，並不加給他任何外在懲罰。所以，並不向受洗者要求特別的承認罪過，他們所做的概括承認已足，即是當他們按照教會禮儀承諾「他們棄絕魔鬼和他的一切行爲」時。關於《瑪竇福音》第三章6節的一項「註解」（拉丁通行本註解），也以這種方式說：在若翰的洗禮中，「給受洗者提供了承認罪過和應允改善的模範」。

假使要受洗者基於自己的虔誠，而願意承認自己的罪過，應該聆聽他們的告明；但不是為給他們指派補贖善工，而是為相反習有的罪過，給他們提供神性生活的指導。

釋疑 1. 在若翰的洗禮中並不赦罪，它只是「悔改的洗禮」（《馬爾谷福音》第一章4節）。所以，前來領受這一洗禮者，宜於承認罪過，以便根據罪過的性質，來給他們指定悔改的內容。可是，基督的洗禮與外在的悔改並不相連，正如盎博羅修所說的（參看反之）。因此，情形並不相同。

2. 爲使受洗者得到引導和蒙受憐憫，內心向天主所做的承認和概括的外在承認已足，並不需要特別的外在承認，正如正解所說的。

3. 承認罪過是告解聖事的一部分，而在領受洗禮之前並不需要懺悔聖事，正如正解所說的；所需要的是內心悔改的德性。

第七節 從受洗者方面，是否需要領受聖洗聖事的意向

有關第七節，我們討論如下：

質疑 從受洗者方面，似乎並不需要領受聖洗聖事的意向。因爲：

1. 受洗者有如在聖事中的受動者。可是，不是從受動者方面，而是從主動者方面，需要有意向。所以，從受洗者方面，似乎不需要領受聖洗的意向。

2. 此外，如果忽略了聖洗所需要的，人就應該重新受洗，例如：幾時忽略了呼號天主聖三，如同前面第六十六題第六節反之和第九節釋疑3.所說的。可是，一個人似乎並不因爲當初沒有領受聖洗的意向，就應該重新受洗；否則當無法確認受洗者之意向時，任何人就都能以意向的缺失爲由而要求重新受洗了。所以，從受洗者方面，似乎並不需要領受聖事的意向。

3. 此外，授予聖洗是爲相反或消除原罪。可是，人出生而感染原罪，並沒有意向。所以，從受洗者方面，領受聖洗似乎也不需要有意向。

反之 按照教會的禮儀，將受洗者聲明自己向教會要求聖洗。他們藉此也就承認和明示了自己領受聖事的意向。

正解 我解答如下：人藉聖洗死於罪的舊生活，而開始一種新生活，按照《羅馬書》第六章4節所說的：「我們藉著洗禮已歸於死亡與基督同葬了，為的是基督怎樣從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。」所以，按照奧斯定所說的（參看第四節正解），為使能運用自由意志之人死於舊生活，正如需要他有「自己先悔改舊生活」的意願，同樣也需要他有追求新生活的意願，而領受（聖洗）聖事是這新生活的開始。所以，從受洗者方面，需要有領受聖事的意願或意向。

釋疑 1.在藉聖洗而完成的成義中，沒有強制的受動，但有自願的受動。所以，需要有意向接受那授予自己之物。

2.如果在成人內缺少領受聖事的意向，他應該重新受洗。假使無法確定，就應該說：「若你還未受洗，我洗你」。

3.聖洗的目的不但是為了相反原罪，而且也是為消除本罪或自己所犯的罪行，而罪行是藉意志和意向產生的。

第八節 從受洗者方面，是否需要信德或信仰

有關第八節，我們討論如下：

（按：拉丁文 *fides* 一字，在聖經中兼有信、信仰、信德、信心、忠信等義，它們有一基本共同點，即其對象都涉及天主或天主用不同方式所啓示的真理。在本節內，此字不會是指與望德、愛德並稱的信德；因為這三超性之德，都是在人受洗之後，由天主灌輸於人的。它應是指一種意義較廣的信仰行動或德性。這信仰的形成有來自天主的助佑或恩佑。同樣，這恩佑也還不是作為聖事之最後效果的恩寵——聖化恩寵或成義恩寵。）

質疑 從受洗者方面，似乎需要信德或信仰（fides）。因為：

1. 聖洗聖事是基督建立的。可是基督在授予洗禮的形式時，卻把信德或信仰置於洗禮之前，祂在《馬爾谷福音》第十六章16節說：「信而受洗的，必要得救。」所以，似乎除非有信德或信仰，就不能有聖洗聖事。

2. 此外，在教會的聖事中，沒有什麼作為是毫無意義的。可是按照教會的禮儀，卻向準備受洗者詢問他關於信德或信仰的態度，即是問他說：「你信全能者天主聖父嗎？」所以，為領受聖洗似乎需要信德或信仰。

3. 此外，為受洗需要有領受聖事的意向，而這不可能沒有正確的信仰或信德。因為聖洗是正確信仰或信德的聖事，人是藉聖洗而「與基督合為一體」，正如奧斯定在《論兒童洗禮》卷一第二十六章所說的（參看第五節釋疑1.）。可是這（與基督合為一體）不可能沒有正確的信仰或信德，按照《厄弗所書》第三章17節所說的：「基督因著信德住在你們心中。」所以，那沒有正確信仰或信德者，似乎不能領受聖洗聖事。

4. 此外，不信或拒信是至為重大的罪，正如在第二集第二部第十題第三節已討論過的。可是，固執於罪者不應該受洗。所以，固執於不信或拒信者，也不應該受洗。

反之 教宗額我略一世在寫給吉利古主教的信中說：「從教父的古老規定中，我們領教到：那些在異端派中因天主聖三之名受洗者，當他們回歸聖教會時，應該或者藉以堅振聖油傅油，或者藉覆手，或者只藉明認信德，召叫他們重回教會的懷抱。」可是，假使信德為領受聖洗是必然需要的，就不會是這樣了。

正解 我解答如下：從前面第六十三題第六節和第六十六題第九節所說，可以明顯看出，在靈魂中藉聖洗而得到的成效有二，

即印記和恩寵。所以，一物爲聖洗是必然需要的，有兩種方式。一種方式是沒有這物就不能有恩寵，而恩寵是聖事的最後效果。依此方式，正確的信仰或信德爲聖洗是必然需要的；因爲正如《羅馬書》第三章22節所說的：「天主的正義，是因對耶穌基督的信德（賜給了凡信仰的人）。」

一物爲聖洗必然所需要的另一種方式，是沒有它就不能銘刻聖洗印記。如此則受洗者的正確信仰或信德，就像付洗者的正確信仰或信德一樣，並不是聖洗必然所需要的；只要有聖事其它所必須有者即可。因爲聖事的完成，不是憑藉付洗或受洗之人的義德，而是憑藉天主的德能。

釋疑 1.主在那裡談論聖洗，是著眼於它引領人到達基於成義之恩寵而有的得救；而這沒有正確的信仰或信德的確是不可能的。所以，主也刻意地說：「信而受洗的，必要『得救』。」

2.教會立意爲人付洗，是爲潔淨人的罪過，按照《依撒亞亞》第二十七章9節所說的：「消除罪過，這就是一切效果。」所以從教會本身來說，它只願給有正確信仰或信德的人付洗，因爲沒有正確的信仰或信德，就不會有罪過的赦免。爲此，它詢問準備受洗者是否相信。可是，如果有人沒有正確信仰或信德，而在教會以外受洗，他的受洗無益於他的得救。因此，奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷四第一章說：「將教會比爲樂園，這給我們指出，固然人也能在教會之外領受教會的洗禮，可是沒有人能在教會之外領取或維持進入真福的救恩。」

3.即使針對其它信條沒有正確信仰或信德者，能針對聖洗聖事有正確的信仰或信德，如此則不會妨礙他能有領受聖洗聖事的意向。但若他連對聖洗聖事也沒有正確認知，爲領受聖事這一籠統意向已足，即願意如此領受洗禮，就像或按照基督所建立的及教會所授予的。

4.正如不應該給那不願離棄其它罪過者授予聖洗聖事，同樣也不應該給那無意放棄不信或拒信者。可是，假使給他們授予，二者都實領聖事，雖然無益於得救。

第九節 兒童是否應該受洗

有關第九節，我們討論如下：

質疑 兒童似乎不應該受洗。因為：

1.從受洗者方面需要有領受聖事的意向，如同前面第七節所說的。可是，兒童不能有這樣的意向，因為他們還不會運用自由意志。所以，似乎他們不能領受聖洗聖事。

2.此外，聖洗是「信德的聖事」，正如前面第四節釋疑3.所說的。可是兒童還沒有「在信者之意志內」所形成的信德，正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章44節所說的。而且也不能說，他們因父母的信德而得救；因為有時父母是不信者或拒信者，如此更好說他們會因父母的不信或拒信而受罰。所以，似乎兒童不能受洗。

3.此外，《伯多祿前書》第三章21節說：「聖洗之拯救」人，「並不是滌除肉體的污穢，而是向天主要求一純潔的良心」。可是，兒童既沒有純潔的或不純潔的良心，因為他們還不會運用理性；也不直接受詢問，因為他們並不理解。所以，兒童不應該受洗。

反之 狄奧尼修在《教會階級論》第七章說：「我們的神聖的領袖」，即是說宗徒們，「批准了讓嬰兒們領受聖洗。」

正解 我解答如下：正如宗徒在《羅馬書》第五章17節所說的：「如果因一人的過犯，死亡就因那一人」，即因亞當，「作了王；那麼，那些豐富地蒙受了恩寵和正義恩惠的人，更要藉

著耶穌基督一人，在生命中爲王了。」兒童們基於亞當的罪而感染了原罪，這從他們隸屬於死亡權下可明顯看出，因爲死亡是藉著原祖的罪而「傳及眾人」，如同宗徒在那裡（第12節）所說的。因此，兒童們遠更能藉著基督蒙受恩寵以在永生中爲王。可是主自己在《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」因此，給兒童們付洗是必要的，以使他們正如在出生時因亞當而被判受罰，同樣也在重生時因基督而獲得拯救。

兒童們宜於受洗的另一理由，是藉此可使他們從幼年一起，就在屬於基督徒生活的諸事上接受教養，並予以堅持；按照《箴言》第二十二章6節所說的：「青年所習於行走的自己的道路，到老年時也不會離棄。」狄奧尼修在《教會階級論》第七章也指出了這一理由。

釋疑 1. 藉聖洗而形成的屬神的重生，在這一點上與肉身的誕生有幾分相似，即是正如置身於母胎中的兒童，不是靠自己接受營養，而是由母親的營養來支撐；同樣，尚不能運用理性的兒童，有如置身於慈母教會的胎中，不是靠自己，而是靠教會的行動，接受救恩或拯救。因此，奧斯定在《論罪的懲罰與赦免——兼論兒童的洗禮》卷一第二十五章說：「慈母教會將母親的口提供給幼兒，使他們接受神聖奧蹟的潛移默化；因爲他們還不能用自己的心相信以得正義，也不能用自己的口明認以得救恩。（第十九章）可是如果他們爲此而正確地被稱爲信者，因爲他們藉懷抱他們者（代父母）的言語以某種方式承認了信德，爲什麼不也視他們爲悔改者，因爲他們藉相同的懷抱他們者的言語也公開棄絕了魔鬼和這世俗？」根據同理，他們也能被稱爲有意向者，也不是因他們自己的立意行動，因爲他們有時抗拒和哭鬧；而是藉那些呈獻他們者的行動。

2. 正如奧斯定在寫給教宗博義一世（418～422年）修的信中所說的：「在救主的教會內，幼兒是藉由他人相信，正如他們也是由他人感染了在洗禮中蒙赦免的罪。」（「駁伯拉糾派的兩封信」卷一第二十二章）他們的得救也不會受到妨礙，假使他們的父母是不信者或拒信者。因為正如奧斯定在寫給同一博義一世的信中所說的：「幼兒被呈獻到跟前，以領受神性的恩寵。與其說幼兒被那些用手抱他們前來者呈獻（雖然也是被這些人呈獻，如果他們也是善良的信者），倒不如說幼兒普遍被所有聖者和信者的團體呈獻。因為可正確地解釋幼兒為上述一切人所呈獻，因為他們都樂見幼兒被呈獻，而且也是因他們的愛德，幼兒得以結合於聖神內的共融。」（《書信集》第九十八篇）本身父母的不信或拒信，也不會傷害到兒童，縱使父母企圖將受洗後的兒童導向祭祀邪魔。因為正如奧斯定在同處所說的：「兒童一旦藉由他人的意願出生，之後如果沒有自己意志的同意，便不能被他人的不義束縛和連累，按照《厄則克耳》第十八章4節所說的：『正如父親的靈魂屬於我（上主），兒子的靈魂也同樣屬於我；是那犯了罪的靈魂自己要喪亡。』兒童之所以由亞當承接了那後來藉此聖事之恩寵所消除的，是因為他那時還不是分離或獨立生活的靈魂。」可是一個人的信德，甚至全教會的信德，卻藉著聖神的工作而有益於幼兒：因為是聖神使教會合一，並把一人的善通傳給另一人。

3. 正如幼兒受洗時，不是靠自己，而是藉由他人相信；同樣，他也不是自己本身，而是藉由他人接受詢問，而那些被詢問者是以幼兒的名義或身分，明認教會的信德，幼兒如此藉「信德的聖事」而參與或分享這信德。至於純潔的良心，幼兒也藉成義的恩寵在自己內得到它，固然不是作為行動而得到純潔良心的行動，而是作為習性而得到純潔良心的習性。

第十節 在父母不同意的情形下，是否應該給猶太人及其他不信者的兒童付洗

有關第十節，我們討論如下：

質疑 即使父母不同意，似乎也應該給猶太人及其他不信者的兒童付洗。因為：

1. 應該救助人脫離永死的危險，勝於脫離暫死或現世死亡的危險。可是，即使父母惡意地抗拒，也應該救助陷身於暫死危險中的兒童。所以，即使父母不願意，也遠更應該救助不信者的兒童脫離永死的危險。

2. 此外，奴僕的兒女同為奴僕，都隸屬於主人的權下。可是猶太人是皇帝及君主的奴僕，其他任何不信者也都是如此。所以，君主能使猶太人的兒女，或其他不信者奴僕的兒女受洗，而不會有任何不義。

3. 此外，人屬於賦予自己靈魂的天主，勝於屬於賦予自己身體的肉身方面的父親。所以，如果使身為不信者之子女的兒童，脫離肉身方面的父母，藉聖洗被祝聖而歸於天主，這並非不義。

反之 《教會法律類編》第一部第四十五編第五條所記載的陶來道會議第四題第五十七條的這一諭令，卻說：「關於猶太人，神聖會議命令今後不得強制任何人接受信仰；這些人的得救，不應該是被逼的，而應該是自願的，以使正義的形式或本質完整無損（按：即不致變質變樣）。」

正解 我解答如下：不信者的童年子女，或者已能運用理性，或者不能。如果已能運用理性，便已開始在屬於天主法律或自然法律的事物上有自主的權力。所以，在父母不同意的情形下，他們能依自己的意願領受聖洗，正如也能締結婚姻。所

以，能合法地講勸和引導這樣的人領受聖洗。

但若他們還不能運用自由意志，在他們不能照顧自己的時期內，按照自然法律他們屬於父母的監護之下。因此，關於古人的兒童，也說「他們是因父母的信德得救」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第一題第八章）。所以，如果在父母不同意的情形下使這樣的兒童受洗，這相反自然正義；就如同使已能運用理性而且自己不願意的人受洗一樣。而且，如此給不信者的子女付洗也有危險；因為基於對父母的自然情感，他們容易重歸不信。所以，教會並沒有這樣的習慣，使不信者的子女在父母不同意的情形下受洗。

釋疑 1. 不應該違反國家法律的命令，搶救人脫離身體的死亡。例如，一個人若被法官判以死刑，任何人都應該用暴力搶救他免於死亡。因此，任何人也不應該侵犯命令子女受父母監護的自然法律秩序，解救子女脫離永死的危險。

2. 猶太人是君主的奴僕，是根據國民的服役，而這種服役並不棄自然法律或天主法律的秩序於不顧。

3. 人是憑藉用以認識天主的理性而歸向天主。因此，在能運用理性之前，按照自然秩序，兒童是憑藉父母的理性歸向天主；因為是自然秩序使兒童屬於父母的監護之下，並在面對天主的事物方面遵循父母的安排。

第十一節 尚在母胎中的嬰兒是否能受洗

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 尚在母胎中的嬰兒，似乎能受洗。因為：

1. 基督導致得救的恩惠，比亞當導致受罰的罪過，更有效力，正如宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的。可是，尚在母胎中的嬰兒，已因亞當的罪而受罰；所以，遠更能因基

督的恩惠而得救，而這是藉由聖洗完成。所以，在母胎中的嬰兒能受洗。

2.此外，在母胎中的嬰兒，似乎是母親的一部分。可是在母親受洗時，凡是屬於她而在她內的，也都一併受洗。所以，在母親受洗時，在她胎中的嬰兒似乎也一併受洗。

3.此外，永死比身體的死為害更大。可是，兩害相權取其輕。所以，如果在母胎中的嬰兒不能受洗，那麼剖開母腹，讓強被拉出的嬰兒受洗，比讓嬰兒沒有洗禮死亡而受永罰，比較更好。

4.此外，有時嬰兒的某一部分會先生出，正如《創世紀》第三十八章第27等節所記載的：到了塔瑪爾生產的時候，「當（雙胎）嬰兒出生時，一個胎兒伸出一隻手來，收生婆就拿了一根朱紅線繫在他手上說：『這個是先出生的。』但是那胎兒一收回手去，另一個就出生了。」在這樣的狀況中，有時會遇到猝死的危險。所以，當嬰兒還在母胎中時，（先出生的）那一部分似乎應該受洗。

反之 奧斯定在《書信集》第一八七篇第九章「致達大諾書」中說：「無人重生，除非先已出生。」而受洗是一種神性或屬神的重生。所以，一個人在從母胎出生以前，不應該受洗。

正解 我解答如下：要受洗者的身體，應該以某種方式受到水的洗滌，這為聖洗是必要的，因為聖洗是一種洗滌，正如前面第六十六題第一節所說的。可是，嬰兒的身體在從母胎出生以前，不能以某種方式受到水的洗滌（參看節末按語）；除非採用這種說法，即在洗禮中，用水洗母親身體的洗滌，也推展到在腹中的嬰兒。但這種說法不能成立。一方面，因為嬰兒的靈魂不同於母親的靈魂，而聖洗或洗禮是為了它的聖化。另一方

面，因為已獲賜靈魂的嬰兒的身體已經成形或取得形式，所以也與母親的身體有別。所以，使母親受洗的洗禮，不能洋溢或推展到在胎中的嬰兒。因此，奧斯定在《駁朱利安》卷六第十四章說：「假使母親在自己內所懷的嬰兒，屬於母親的身體，並被視為母親的一部分，那麼如果母親在懷胎期間因面臨死亡危險而受了洗，則（後來出生的）嬰兒就不應該再受洗。可是現在連他（即嬰兒自己）也應該受洗，這顯示出當嬰兒在母胎中時，並不屬於母親的身體。」所以，結論只應該是：在母胎中的嬰兒，不能以任何方式受洗。

釋疑 1. 在母胎中的嬰兒尚未出生，不能與其他人共度生活。因此，他們不隸屬於人的工作範圍，不能藉他們的服務領受聖事以得救恩。可是他們已生活在天主跟前，隸屬於天主的工作範圍，能因特殊的恩寵得到聖化，正如那些在母胎中獲得聖化者（耶肋米亞、洗者若翰）所指明的。

2. 母親的內在肢體是藉物質部分與整體的連續及合一，而屬於母親。而在母胎中的嬰兒之屬於母親，卻是有如藉不同身體的互相連接。所以，情形不同。

3. 「不應該作惡，為得到善果」，正如《羅馬書》第三章8節所說的。所以，不應該為給嬰兒付洗而殺害母親。但若母親已死，而胎中嬰兒尚有生命，則應該剖腹，以使嬰兒受洗。

4. 為給嬰兒付洗，應等待嬰兒完全由胎中生出，除非是面臨死亡的危險。在面臨這種危險時，如果先生出的，是為種種覺官之根基的頭部，應該使它受洗；而且嬰兒不應該重新受洗，假使他以後全部平安出生。如果在死亡危險中先生出的是其它任何部分，似乎也應該採取同樣措施。可是，由於在外表部分中，沒有任何一部分像頭部一樣，奠立身體的完整性，於是有些人認為，為了消除疑惑，如果是身體的其它任何部分受

洗，則應該給以後完全出生的嬰兒重新用這形式付洗：「若你尚未受洗，我洗你……」

（按：隨著醫藥各方面的進步，現在孕婦剖腹生產已屬司空見慣，而把水送至腹中胎兒，技術上也無多大困難。關於腹中胎兒能否受洗的問題，現代人有不盡同於中世紀神學家的意見。一九八三年頒布的天主教新法典，對此一問題略而不提，但也未否定之前舊法典的相關規定。後者在七四六條列出了五項指示。第一，胎兒如果有希望正常出生，不得為腹中胎兒付洗。但若胎兒有立即生命危險，例如：難產，則應該在先生出部分受洗。第二，而且先生出者如果是頭部，就在頭部受洗，之後嬰兒若平安出生，也不必重新受洗。第三，先生出者如果是其他部分，也就在相關部分有條件地受洗，之後嬰兒若平安出生，應重新有條件地受洗。第四，如果懷孕母親已死，合格人員剖腹取出胎兒後，應視其生命現象施以無條件的或有條件的洗禮。第五，在母腹中受洗之胎兒，出生後應再有條件地受洗。前四項的內容，與多瑪斯在本節的論述大致相同。但最後一項卻無異於肯定腹中胎兒原則上能受洗。不過也不可據此而斷定多瑪斯的主張有誤；因為根據中世紀的醫藥水準，那應該是正確的判斷。就如針對多瑪斯多次說沒有船隻就不可能跨越海洋，我們也不可以根據現在有飛機作為交通工具，就批評多瑪斯說錯了。）

第十二節 瘋狂及精神失常之人是否應該受洗

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 瘋狂及精神失常之人，似乎不應該受洗。因為：

1. 為領受聖洗，受洗者需要有意向，正如前面第七節所說的。可是瘋狂及精神失常之人，由於不會運用理性，不能有正當的意向。所以，他們不應該受洗。

2.此外，人因有理性而超越無靈動物。可是，瘋狂及精神失常之人，不會運用理性；而且不能期望他們將會運用理性，像期望兒童一樣。所以，正如無靈動物並不受洗，這樣的瘋狂及精神失常之人，似乎也不應該受洗。

3.此外，瘋狂及精神失常之人的理性運用，比睡眠之人的理性運用，受到更大的限制和束縛。可是，習慣上並不給睡眠之人付洗。所以，不應該給瘋狂及精神失常之人付洗。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷四第四章提及他（失掉了知覺已久）的朋友，說：「在絕望之中給他付了聖洗」。而聖洗在他身上有了功效。所以，有時應該給缺乏理性運用之人付洗。

正解 我解答如下：關於精神失常及瘋狂之人，應該加以區分。有些人是生來如此，從未有過短暫清醒時間，在他們身上也從未出現過理性的運用。就領受聖洗而言，對這樣的人，和對兒童，應做同樣的評斷，即是使他們以教會的信德受洗，正如前面第九節釋疑2.所說的。

另外有些精神失常之人，原本有健全的心神，後來才陷入精神失常。應該按照他們心神健全時所有的意願，來判斷這樣的人。所以，如果他們那時曾有過領受聖洗的意願，應該給現在處於瘋狂或精神失常狀態的他們付洗，縱使他們抗拒。反之，如果他們心神健全時未曾有過任何領受聖洗的意願，則不應該給他們付洗。

有些人雖然生來就瘋狂及精神失常，但也有短暫清醒時間，能正確運用理性。因此，如果其間他們曾願受洗，即使處於精神失常狀態，他們也能受洗。如果害怕他們遭遇危險，應該即時給他們付洗；否則更好等待他們恢復精神正常的時刻，以使他們更虔誠地領受聖事。可是，如果他們在短暫清醒期間，未曾有

過領受聖洗的意願，便不應該使他們在精神失常狀態中受洗。

有些人雖然心神不是完全健全，但會運用理性到如此程度，能思考自己的得救及理解聖事的德能。應該比照心神健全的人，同樣來判斷這樣的人，即願意者受洗，不願意者則不受洗。

釋疑 1. 過去和現在從未運用過理性的精神失常之人，是基於教會的意向受洗，正如他們也是基於教會的禮儀相信和悔罪，如同前面**第九節**關於兒童所說的。至於那些過去和現在有時會運用理性者，他們的受洗是根據他們現在所有的，或過去在心神健全時所有的自己的意向。

2. 瘋狂或精神失常之人的缺少理性運用是偶然地（非本質或本性使然），即是基於身體器官的某種故障；而不是像無靈動物一樣，由於缺少或不具備理性。所以，二者情形不同，不能相提並論。

3. 不應該給睡眠之人付洗，除非有死亡危險。遇有這種情形，應該給他付洗，如果他先前曾有過領受聖洗的意願，正如**正解**關於精神失常之人所說的；例如奧斯定在《懺悔錄》卷四第四章也曾提及自己的朋友，說爲了有死亡的危險，「他在失去知覺中受了洗」（參看反之）。

第六十九題

論聖洗的效果

一分爲十節一

然後要討論的是聖洗的效果（參看第六十六題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、是否藉聖洗消除一切罪過。
- 二、是否藉聖洗解救人脫免一切懲罰。
- 三、聖洗是否消除今生的懲罰。
- 四、人是否藉聖洗獲賜恩寵與德性。
- 五、論藉聖洗所賜予的德性效果。
- 六、幼兒是否也在洗禮中獲得恩寵與德性。
- 七、天國之門是否藉聖洗而爲受洗者開啓。
- 八、聖洗是否在一切受洗者身上有同等效果。
- 九、偽裝是否阻止聖洗的效果。
- 十、偽裝消失後，聖洗是否取得自己的效果。

第一節 是否藉聖洗消除一切罪過

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎藉聖洗並不消除一切罪過。因爲：

1. 聖洗是一種神性或屬神的重生，而與此相對的是肉身的出生或誕生。可是，人藉肉身的出生只感染有原罪。所以，藉聖洗也只消除原罪。

2. 此外，痛悔或悔改是赦免自己所犯罪行或本罪的原因。可是成人受洗之前需要悔改，按照《宗徒大事錄》第二章38節所說的：「你們悔改吧！你們每人要受洗。」所以，對於赦免本罪，聖洗不具任何作用。

3.此外，不同的病症需用不同的藥，因為正如熱羅尼莫所說的：「那治療腳跟的，不治療眼睛。」（《馬爾谷福音註解》，關於第九章27及28節）可是藉聖洗所消除的原罪，是異於本罪的另一種罪。所以，不是一切的罪都藉聖洗獲得赦免。

反之 《厄則克耳》第三十六章25節說：「我要在你們身上灑清水，淨化你們脫離各種不潔。」

正解 我解答如下：正如宗徒在《羅馬書》第六章3節所說的：「我們凡受過洗歸於耶穌基督的人，就是受洗歸於祂的死亡。」稍後（第11節）他做結論說：「你們也要這樣看自己是死於罪惡，在我們的主基督耶穌內活於天主的人。」由此可見，人藉聖洗死於罪惡的腐舊，而開始活於恩寵的更新。可是，一切罪都屬於往日的腐舊。因此，結論是：一切罪藉聖洗都被消除。

釋疑 1.正如宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的，亞當的罪，與在聖洗內所得到的基督的恩惠，在效能方面是不能相比的；「因為審判固然是由於一人的過犯而來，被判定罪；但恩賜卻使人在犯了許多過犯之後，獲得成義」（第16節）。因此，奧斯定也在《論兒童的洗禮》卷一第十五章說：「肉身出生後只染有原罪；但由聖神而重生後，不但原罪，而且連自願所犯的罪，都獲得赦免。」

2.除非藉基督之苦難的德能，任何罪都不能得到赦免；因此，宗徒在《希伯來書》第七章22節說：「沒有流血，就沒有赦免。」因此，人之意志的行動不足以獲到罪過的赦免，除非也有對基督之苦難的信德和參與這苦難的心志，而這或是藉由領受聖洗，或是藉由使自己服屬於教會的赦罪之鑰（藉由懺

悔聖事)。所以，幾時一位成人懷著悔改之心前來受洗，他因立意受洗的心志固然獲得一切罪的赦免，但是他將會因實際受洗而更成全的獲得這赦免。

3.那一論據是從個別的藥物出發。聖洗的產生作用或效果，卻是因基督之苦難的德能，而基督的苦難是針對一切罪惡的普遍或萬能良藥；因此，一切罪惡都藉聖洗而獲得消除。

第二節 是否藉聖洗解救人脫免一切罪罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎藉聖洗並不解救人脫免一切罪罰。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第十三章1節說：「凡是來自天主的，都是有秩序的。」可是除非藉由懲罰，失序的罪就無法回歸秩序（或無法恢復罪所破壞的秩序），正如奧斯定所說的（《書信集》第一四〇篇第二章）。所以，藉聖洗並不消除先前所犯諸罪的應受罰情況。

2.此外，聖事的效果與聖事本身有某種相似，因為新約法律的聖事「形成或產生它們所象徵的」，正如前面第六十三題第一節釋疑1.所說的。聖洗中的洗滌與洗淨固然有某種相似，可是與撤除應受之罰卻無任何相似之處。所以，藉聖洗並不消除應受之罰或受罰的情況。

3.此外，撤除了應受之罰，一個人就不再堪受懲罰，如此再懲罰他就屬不義。所以，假使藉聖洗可消除應受之罰，那麼把先前犯過殺人罪的強盜在他受洗後吊死，就成為不義。如此則藉聖洗而消除了人間懲罰的制裁力，而這是不相宜的。所以，藉聖洗並不消除應受之罰。

反之 關於《羅馬書》第九章29節的「天主的恩賜和召選不需痛悔」，盎博羅修說：「天主在聖洗聖事內的恩寵，白白地寬恕

一切。」(參看第六十八題第五節反之)

172

——神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：正如前面第四十九題第三節釋疑2，以及第六十八題第一、第四、第五節所說的，人藉聖洗而與基督的苦難及死亡合為一體，按照《羅馬書》第六章8節所說的：「如果我們與基督同死，我們相信也要與基督同生。」由此可見，針對救治的效能，基督的苦難與每一位受洗者相通，宛如是每一位受洗者自己忍受了苦難和死亡。可是正如前面第六十八題第五節所說的，為所有人的一切罪過，基督的苦難提供了充分的補贖。所以，受洗者從自己因罪而應該受的一切懲罰中獲得解救，就如同他為自己的一切罪已充分地做了補贖。

釋疑 1.基於受洗者已成為基督的肢體，基督的苦難所承受的罰與受洗者相通，就如同受洗者自己承受了這罰。受洗者的罪，因基督的苦難所承受的罰而回歸到原有的秩序。

2.水不但洗滌，而且也消暑使人感到涼爽。如此，它以自己的消暑表示或象徵撤除應受之罰，就如它以自己的洗滌表示或象徵洗淨罪過。

3.在依人的審判所施予的罰中，不但要注意人在天主跟前堪受什麼樣的罰，而且也要注意他針對那些因他的罪受到傷害和不良示範的人，應負什麼責任。所以，強盜雖然藉聖洗從在天主前應受的罰中獲得解救，但對人仍負有責任；正如他因犯罪向這些人做了不良示範，讓他因受罰而建樹和重振他們，這也是合乎正義的。可是，君主能施仁慈寬赦這樣的人應受的罰。

第三節 是否應該藉聖洗消除今生的懲罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎應該藉聖洗消除今生或現世的懲罰（按：即死亡、私慾偏情、飢渴等痛苦）。因為：

1.正如宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的，基督的恩惠強於亞當的罪。可是，正如宗徒在第12節所說的，藉著亞當的罪「死亡進入了世界」，今生的其他一切懲罰也繼而進入了世界。所以，人遠更應該藉著在聖洗內所領受的基督的恩惠，從今生的懲罰中被解救出來。

2.此外，聖洗既消除原罪，也消除本罪，正如前面第1節所說的。可是，聖洗卻是以此方式消除本罪，即同時也解除隨本罪而來的應有的懲罰。所以，聖洗也解除今生的懲罰，即原罪所帶來的懲罰。

3.此外，撤除了原因，效果也就被撤除。可是這些懲罰的原因是原罪，而聖洗消除了原罪。所以，這樣的懲罰不應該再存留。

反之 關於《羅馬書》第六章6節的「使那屬於罪惡的身體消逝」，（彼得隆巴的）「註解」（拉丁通行本註解）說：「聖洗使舊人被釘在十字架上，並使屬於罪惡的身體消逝；但不是使生來就存在並滲透於生者肉身內的貪情，突然被毀滅，不復存在；而是使這生來就存在於生者內的貪情，不再妨害那死（於罪惡）者。」（參看：奧斯定，《論罪的懲罰與赦免》卷一第三十九章）根據同理，其他的懲罰也未因聖洗而被消除。

正解 我解答如下：聖洗有德能消除今生的懲罰，但不是在今生消除它們，而是因自己的德能，使這些懲罰在復活時從義者身上被除去，即是當「這可死的穿上不可死的」時，正如《格

林多前書》第十五章54節所說的。而這樣做是合情合理的。第一，因為人藉聖洗與基督合為一體，成為祂的肢體，正如前面第二節和第六十八題第五節所說的。所以，那曾在頭（基督）內實現的，也宜於在與基督合為一體的肢體內實現。基督從自己成孕之初就滿盈恩寵和真理，卻也有一可以受苦的身體，而這身體是經過苦難和死亡，才獲得復活進入光榮的生命。因此，基督徒在聖洗中也是在靈魂方面獲得恩寵，卻也繼續有可以受苦的身體，能在這身體上為基督受苦，但最後它要獲得復活進入不可能再受苦的生命。因此，宗徒在《羅馬書》第八章11節說：「那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在我們內的聖神，使我們有死的身體復活。」下面第17節繼續說：「我們是天主的承繼者，是基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮。」

第二，為了屬神的操練或神操這也是合宜的，它使人藉著同貪情和其它磨難作戰而取得勝利的榮冠。因此，關於《羅馬書》第六章6節的「使那屬罪惡的身體消逝」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「只要人在受洗後仍生活在肉身內，有貪情並與其作戰，以及在天主的助佑下戰勝它。」（參看反之）為象徵此點，《民長紀》第三章1及2節說：「這是天主所留下的（客納罕地的）民族，以在他們身上教導以色列，並使以色列的後代學習同敵人戰爭，並習於作戰。」

第三，這也宜於避免人為了今生的脫免痛苦前來受洗，而不是為了永生的光榮。因此，宗徒在《格林多前書》第十五章19節說：「如果我們只在今生寄望於基督，我們就是眾人中最可憐的了。」

釋疑 1.正如關於《羅馬書》第六章6節的「使我們不再作罪惡的奴隸」，彼得隆巴的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：

「就如一個人擒獲了極兇殘的敵人之後，並不立刻殺死他，而是讓他在羞辱和痛苦中生活一段時間；同樣，基督也是先約束（今生的）懲罰，可是將來要除掉它。」

2.正如同處的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「罪的罰有兩種，地獄的及現世的。基督徹底消滅了地獄的罰，使受洗而真正悔改的人不再感受到它。但祂沒有完全除掉現世的罰，因為仍然有飢渴和死亡。可是祂傾覆了這些罰的統治和霸權」，使人不再懼怕它，「以及在末日要完全毀滅它們。」

3.正如在第二集第一部第八十一題第一節和第八十二題第一節釋疑2.已說過的，原罪的進行是這樣的，即先是人敗壞（人的）本性，然後是本性敗壞人。可是基督卻是循相反的順序，先修補或恢復那屬於人的，然後在所有的人身上恢復那屬於本性的。所以，祂藉聖洗立即由人除掉了與個人相關的原罪的罪，以及喪失享見天主的罰。至於今生的罰，例如：死亡、飢渴，及其他類似者，它們都與本性有關，並且根於本性，因本性喪失原始正義而產生。所以，只有在藉光榮的復活所完成的本性的終極恢復中，這些缺失才將被消除。

第四節 人是否藉聖洗獲賜恩寵與德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人藉聖洗似乎並不獲賜恩寵與德性。因為：

1.正如前面第二節質疑2.和第六十二題第一節釋疑1.所說的，新約法律的聖事「成就它們所象徵的」。可是，藉聖洗的洗滌所象徵或表示的，是洗淨靈魂的罪過，而不是靈魂接受恩寵與德性的陶成。所以，人藉聖洗似乎並不獲賜恩寵與德性。

2.此外，一個人已經獲得的，就不需要再次領取它。可是，有些人接近聖洗時已獲有恩寵與德性，例如《宗徒大事錄》第十章1及2節記載：「在凱撒勒雅有一個人，名叫科爾乃略，

是所謂意大利營的百夫長，是虔誠而敬畏天主的人」；可是他後來從伯多祿領受了聖洗（第48節）。所以，聖洗並不賦予恩寵與德性。

3.此外，德性是習性；依其定義或本質是一種不易變動的性質，促使人輕易而喜悅的工作。可是在領受聖洗之後，在人內仍留有向惡的偏向，而向惡會排除德性；人從而也感受到向善的困難，而向善屬於德性的行動。所以，人藉聖洗並不獲賜恩寵與德性。

反之 《弟鐸書》第三章5及6節說：「祂藉著重生的洗禮」，即是藉著聖洗，「並藉著祂豐富地傾注在我們身上的聖神的更新」，即是「為獲得罪赦和豐厚的德性」，「救了我們」，正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的。所以，依此在聖洗中，確實賜予聖神的恩寵與豐厚的德性。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《論兒童的洗禮》卷一第二十六章所說的：「聖洗的功能即是使受洗者與基督合為一體，有如是祂的肢體。」可是有豐盈的恩寵與德性，從頭基督洋溢到祂的一切肢體上，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中我們都領受了。」因此，顯然地人藉聖洗獲得恩寵與德性。

釋疑 1.正如聖洗的水藉自己的洗滌，象徵或表示洗淨罪過，藉自己的清涼表示解除懲罰；同樣，也藉自然的明澈表示恩寵與德性的光輝。

2.正如前面第一節釋疑2.和第六十八題第二節所說的，一個人在受洗之前獲得罪赦，是基於他或者明確地、或者隱含地有領受聖洗的意願；可是當他實際領受聖洗時，在解除全部懲

罰方面會形成更圓滿的赦免。科爾乃略及其他情形相似之人，也是如此在領受聖洗之前獲得了恩寵與德性，即是藉隱含的或明確的對基督的信德和對聖洗的渴望；可是以後在實際受洗中，他們獲得更豐富的恩寵與德性。因此，關於《聖詠》第二十三篇2節的「祂領我走近幽靜的水旁」，（彼得隆巴的）「註解」（拉丁通行本註解）說：「祂在聖洗中藉增加德性和善工引導和培養。」

3.在受洗者內發現有向惡的偏向和向善的困難，不是因為缺少德性的習性，而是由於在聖洗中沒有除盡的貪情或私慾偏情。可是，正如藉聖洗而使貪情消弱，使它不致統制人；同樣，上述二者（向善的困難和向惡的偏向）也藉聖洗而消弱，使人不致為它們所擊敗。

第五節 將與基督合為一體、光照及生殖多產等德性行動歸於聖洗作為效果，是否適宜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 將某些德性之行動，即與基督合為一體、光照及生殖多產（fecundatio），歸於聖洗作為效果，似乎並不適宜。因為：

1.聖洗只授予已信的成人，按照《馬爾谷福音》第十六章16節所說的：「信而受洗的必要得救。」可是藉著信德，人已與基督合為一體，按照《厄弗所書》第三章17節所說的：「使基督因信德住在你們心中。」所以，與基督合為一體不是聖洗的效果。

2.此外，光照是藉由教導，按照《厄弗所書》第三章8及9節所說的：「我這一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵（得向外邦宣布基督那不可測量的豐富福音），並光照一切人。」可是，講授教理的教導是在洗禮之前。所以，教導和光照不是聖洗的效果。

3.此外，生殖多產屬於主動的生育。可是，人藉聖洗卻是被動地接受屬神的重生。所以，生殖多產不是聖洗的效果。

反之 奧斯定在《論兒童的洗禮》卷一第二十六章說：「聖洗的功能，即是使受洗者與基督合為一體。」狄奧尼修在《教會階級論》第二章，也把「光照」歸於聖洗。關於《聖詠》第二十三篇2節的「領近幽靜的水旁」，（彼得隆巴的）「註解」（拉丁通行本註解）說：「因乾枯而不能生育的罪人的靈魂，卻因聖洗而懷孕。」

正解 我解答如下：人藉聖洗接受重生，進入屬神的生活；而這屬神的生活是基督的信徒所固有的，按照宗徒在《迦拉達書》第二章20節所說的：「我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰中。」可是生活只屬於那些與頭合而為一的肢體，它們是由頭獲得知覺和行動。所以，人必須藉聖洗與基督合為一體，有如是祂的肢體。正如在自然生活中，知覺和行動是從頭展延至肢體；同樣，在屬神的生活，屬神的知覺和屬神的行動也是從頭——即基督，展延至祂的肢體。而屬神的知覺在於認識真理，屬神的行動則是由恩寵所啟動。因此，《若望福音》第一章14及16節說：「我們見了祂滿溢恩寵和真理，從祂的滿盈中我們都領受了。」所以，受洗者在認識真理方面受到基督的光照，而在藉輸入恩寵以生殖或生產豐富的善工方面，也受到基督的眷佑和寵幸。

釋疑 1.先已信仰基督的成人，是在心靈上與基督合為一體。可是當他們後來受洗時，也以某種方式在身體方面與基督合為一體，即是藉著有形可見的聖事；而且沒有領受聖事的心志，也不可能在此心靈上與基督合為一體。

2.教師藉著講授教理在外面光照；可是天主卻在內心光照受洗者，使他們接受真理的訓誨，按照《若望福音》第六章45節所說的：「在先知書上記載：眾人都要蒙受天主的訓誨。」

3.列為聖洗之效果的，是那人藉以產生善工的生殖多產；而不是人藉以在基督內生別人的生殖多產，即不像宗徒在《格林多前書》第四章15節所說的：「是我在基督耶穌內藉福音生了你們。」

第六節 兒童是否在洗禮中獲得恩寵與德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 兒童似乎並不在洗禮中或領受聖洗時，獲得恩寵與德性。因為：

1.沒有信德和愛德，就沒有恩寵與德性。可是正如奧斯定所說的：「信德在於信者的意志。」（《書信集》第九十八篇）同樣，愛德在於愛者的意志。而兒童尚不能運用意志，如此則沒有信德和愛德。所以，兒童在洗禮中並不領受恩寵與德性。

2.此外，關於《若望福音》第十四章12節的「他還要做比這些更大的事業」，奧斯定說：為使不虔敬者成為義人，「是基督在他內工作，但不是沒有他的參與或合作」（《若望福音釋義》，第七十二講）。可是兒童由於不能運用自由意志，在自己成義的事上並不與基督合作，有時甚至盡力抗拒。所以，兒童並不因恩寵與德性而成義。

3.此外，《羅馬書》第四章5節說：「為那沒有工作，而信仰那使不虔敬的人復義之主的，這人的信德為他便算是正義，這是根據天主恩寵的決定。」可是兒童不是「信仰那使不虔敬的人復義之主的」。所以並不獲得使人成義的恩寵，也不獲得德性。

4.此外，懷著肉性的或與肉身有關的意向所做的，似乎

不會有神性的或屬神的效果。可是，有時兒童是基於與肉身有關的意向被帶來受洗，即是為獲得身體方面的痊癒。所以，他們不會獲得恩寵與德性的屬神效果。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第五十二章說：「幼兒藉著重生，死於他們出生時所感染的罪；從而宗徒所說的這話也適用於他們，即：『我們藉著洗禮已歸於死亡與祂（基督）同葬了』（《羅馬書》第六章4節）；（而下面接著說）『為的是基督怎樣藉著父的光榮從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生』。」可是新生活卻是藉著恩寵與德性。所以，兒童在洗禮中獲得恩寵與德性。

正解 我解答如下：有些古人主張：兒童在洗禮中並不獲賜恩寵與德性，只給他們銘刻基督的印記，憑藉這印記的德能，他們到達成年時將獲得恩寵與德性。

可是這主張顯然是錯誤的，理由有二：第一，因為兒童也像成人一樣，在洗禮中成為基督的肢體。因此，也必然從頭（基督）獲得恩寵與德性的輸入。第二，因為根據這種主張，受洗後去世的兒童將不會到達永生，因為正如《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵就是永生。」果真如此，受洗為他們的得救就毫無益處了。

此一錯誤的原因，是因為他們不知分辨習性與行動。為此，他們看到兒童不能有德性的行動，就相信他們在受洗後也沒有任何德性。可是那行動方面的不能，不是由於缺少習性，而是基於身體的阻礙；就像在睡眠中的人，雖然有德性的習性，卻受阻於睡眠而不能有行動。

釋疑 1.信德和愛德在於人的意志，但其方式是這樣的，即這

些以及其他德性的習性需要意志的能力，而在兒童內有這種能力；至於德性的行動則需要意志的行動，而在兒童內沒有這種行動。奧斯定以此方式在《論兒童的洗禮》中說：「雖然還不是那在於信者之意志的信德，使兒童成爲信者；但那信德的聖事」，即那產生信德之習性的（聖洗）聖事，「已使兒童成爲信者。」（參看《書信集》第九十八篇）

2.正如奧斯定在《若望壹書釋義》第三講，關於第二章18節至27節「論愛德」中所說的：「除非自己願意，沒有人由水及聖神重生。」應該知道，這不是針對兒童而是針對成人說的。同樣地，所說人「沒有自己的參與，不會」由基督「成義」，也是針對成人說的。

至於即將受洗的兒童，雖然狀似盡力抗拒，「但這不算是他們的作爲，因爲他們並不知道在做什麼，甚而他們被認爲根本還不能有什麼作爲」，正如奧斯定在《書信集》第一八七篇第七章「致達大諾書論天主臨在」所說的。

3.正如奧斯定《證道集》第一七六篇第二章所說的：「慈母教會把別人的腳配置給兒童，使他們前來；給他們配置別人的心，使他們相信；給他們配置別人的口舌，使他們承認。」兒童就是如此相信，不是藉自己的行動，而是藉通傳給他們的教會的信德。也是藉這信德的德能，賦予他們恩寵與德性。

4.帶兒童前來受洗之人的肉性或與肉身有關的意向，並不傷害兒童；正如一個人的罪也不傷害另一個人，除非後者有共同意願或同意。因此，奧斯定在《書信集》第九十八篇「致鮑尼法修書」中說：「這事不應該使你感到不安，即有些人帶兒童前來受洗，不是懷著那使兒童因屬神恩寵重生以進入永生的信德，而是認爲可藉此救助方法使兒童維持或重獲身體的健康。因爲兒童不會由於未被那些人以（藉恩寵重生的）此一意向呈獻，就不重生。」

第七節 開啓天國之門是不是聖洗的效果

有關第七節，我們討論如下：

質疑 開啓天國之門似乎不是聖洗的效果。因為：

1. 那已被開啓的，不再需要開啓。可是，天國之門已藉基督的苦難被開啓了，按照《默示錄》第四章1節所說的：「這些事以後，我看見天上的大門開了。」所以，開啓天國之門不是聖洗的效果。

2. 此外，聖洗自被建立以來，時常有自己的效果。可是在基督受苦受難之前，有些人領受了基督的洗禮，正如《若望福音》第三章22、26節，以及第四章1及2節所記載的。這些人如果那時去世，天國的入口並未為他們敞開，因為無人在基督之前進入天國，按照《米該亞》第二章13節所說：「祂在他們前面開道上升。」所以，開啓天國之門不是聖洗的效果。

3. 此外，受洗者仍受制於死亡及今生的其他懲罰，正如前面**第三節**所說的。可是人幾時還受制於懲罰，天國的門戶不會為任何這樣的人開啓，正如那些在煉獄中的人所指明的。所以，開啓天國之門不是聖洗的效果。

反之 關於《路加福音》第三章21節的「天開了」，伯達的「註解」（拉丁通行本註解）說：「於此顯示了洗禮的德能：無論什麼人，當他從這洗禮出來時，天國的門就為他開啓。」（《路加福音註解》卷一）

正解 我解答如下：開啓天國之門，也就是撤除人受阻進入天國的障礙。此一障礙是罪及應受的罰。可是前面**第一及第二節**已經指出，一切罪及一切應受的罰，都藉聖洗全部消除。所以，結論是：開啓天國之門是聖洗的效果。

釋疑 1. 聖洗為受洗者開啓天國之門的方式與幅度，是根據聖洗藉著給人分施基督的德能，使人與基督的苦難合為一體的方式與幅度。（按：客觀地從天國本身來看，它的門戶已被基督的苦難為一切人打開。但人作為主體，需要經由基督的苦難進入這門戶。所以從人方面來看，針對與基督的苦難隔絕的人，天國的門戶仍然有如是關閉著。至於藉聖洗已成為基督之肢體的人，他們怎樣與基督合為一體，也便怎樣進入天國。）

2. 幾時基督的苦難尚未實現或完成，而只在信者的信德中，聖洗之產生開啓門戶的效果，也是以適當配合的方式，即不是在事實上或實際開啓，而是在希望上或提供開啓的希望。所以，那時去世的受洗者，根據確實的希望，是在期待著進入天國的門戶。

3. 受洗者仍受制於死亡及今世的懲罰，不是為了個人的罪過，而是由於（人之）本性的處境。所以，當靈魂因死亡而脫離身體時，不會因此而受阻不得進入天國的門戶；宛如本性所欠的債已完全付清。

第八節 聖洗是否在一切人身上有同等效果

有關第八節，我們討論如下：

質疑 聖洗似乎不是在一切人身上有同等效果。因為：

1. 聖洗的效果是除罪。可是，聖洗在某些人身上所除的罪，多於在其他人身上所除的罪；因為在兒童身上，聖洗只除去原罪，而在成人身上則也除去本罪，而且有些人的本罪較多，一些人的本罪則較少。所以，聖洗不是在一切人身上有同等效果。

2. 此外，聖洗賦予人恩寵及德性。可是在領受聖洗之後，似乎有些人比其他受洗者有更大的恩寵及更完美的德性。所以，聖洗不是在一切人身上有同等效果。

3.此外，本性接受恩寵的成就，如同質料接受形式的成就。可是，質料是根據自己的容納能力接受形式。所以，由於在某些受洗者身上，包括兒童在內，比在其他人身上，有較大的自然容納能力，似乎某些人比其他人得到較大的恩寵。

4.此外，有些人在洗禮中或受洗時，不但得到神性的或屬神的健康，而且也得到身體的健康，正如君士坦丁的事蹟所指明的，在洗禮中他的癩病獲得了潔淨。可是，並非一切病人都在洗禮中獲得了身體的健康。所以，聖洗不是在一切人身上有同等效果。

反之 《厄弗所書》第四章5節說：「只有一個信德，一個洗禮。」可是同類的原因有同類的效果。所以，聖洗在一切人身上有同等效果。

正解 我解答如下：聖洗的效果有兩種：一種是本然的或固有的，另一種是偶然有的。聖洗的本然效果是建立聖洗所指向上的目的，即使人（新）生而進入神性或屬神的生命。因此，由於一切兒童與聖洗的相對關係同等，因為他們受洗都不是基於自己的信德，而是憑藉教會的信德，他們在洗禮中都得到同等的效果。至於成人，他們是基於自己的信德來就聖洗，與聖洗的相對關係並不同等，因為他們前來領受聖洗，有的懷有較大的虔誠，有的懷有較小的虔誠；所以，有的得到較多的，有的則得到較少的新生恩寵。正如相對於同一團火，那愈接近火之物，也愈從火得到更多的熱；雖然就火本身而言，它是以同等的方式或全無差等地向一切物發射自己的熱。

至於聖洗偶然有的效果，它不是聖洗所指向上的目的，而是由天主的德能以奇蹟的方式所產生的效果。正如關於《羅馬書》第六章6節的「使我們不再作罪惡的奴隸」，（彼得隆巴的）

「註解」（拉丁通行本註解）說：「在聖洗內沒有這項保證，即是使在肢體內的罪惡的法律（《羅馬書》第七章23節）完全消失，除非偶然藉造物主的無法言喻的奇蹟。」（參看奧斯定，《論罪的懲罰與赦免》卷一第三十九章）並非一切受洗者都以同等的程度接受這樣的效果，縱然他們是懷著同等的虔誠來就聖洗；這樣的效果的分施，是基於天主上智的安排。

釋疑 1.即使最微小的聖洗恩寵也足以消滅一切罪過。因此，它在一些人身上除去的罪較多，在另一些人身上除去的罪較少，這不是由於聖洗的功能較大較小，而是基於主體（受洗者）的實際情況（按：即因為其中有的人罪多有的人罪少）；因為在任何人身上所找到的任何罪，它都除去。

2.在受洗者身上發現有較大或較小恩寵，這種情形能以兩種方式發生。一種方式，因為一個人比另一個人有較大的虔誠，所以在洗禮中得到較大的恩寵，正如正解所說的。另一種方式，因為即使二者（在洗禮中）都得到了同等的恩寵，但不是同等地利用恩寵，一人更加用心地在恩寵上力求進步，另一人則由於疏忽辜負了天主的恩寵。

3.在人內的不同容納或接受能力，其不同不是來自聖洗所更新的心靈的不同，因為一切人都屬於同一種類或種別（species），都有相同的形式；而是來自身體的不同配置。可是在天使內的情形不是如此，因為他們在種類或種別方面彼此不同（每位天使自成一種，彼此不同種）。所以，賦予天使們白白施予的恩惠，是根據（他們每一位的）自然本性的不同容納能力；但針對人來說，卻不是這樣。

4.身體的健康不是聖洗的本然或固有效果，而是天主眷顧的奇蹟式作為。

第九節 偽裝是否阻礙聖洗的效果

有關第九節，我們討論如下：

質疑 偽裝或假意 (fictio) 似乎並不阻礙聖洗的效果。因為：

1. 宗徒在《迦拉達書》第三章27節說：「你們凡是在基督內受了洗的，就是穿上了基督。」可是，凡是領受基督之洗禮的，都是在基督內受洗。所以，他們都穿上基督，而這就是獲得聖洗的效果。如此則偽裝並不阻礙聖洗的效果。

2. 此外，是天主的德能在聖洗內工作，而天主的德能能改變人的意志轉向善。可是一主動原因的效果，不可能受阻於該主動原因所能排除的障礙。所以，偽裝不能阻礙聖洗的效果。

3. 此外，聖洗的效果是恩寵，而罪相反恩寵。可是，有其它許多比偽裝更重大的罪，而論及它們並不說它們阻礙聖洗的效果。所以，偽裝也不阻礙聖洗的效果。

反之 《智慧篇》第一章5節說：「施訓的聖神，遠避偽裝或假意。」可是聖洗的效果來自聖神。所以，偽裝或假意阻礙聖洗的效果。

正解 我解答如下：正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三十章所說的：「天主不強制人歸向正義或義德。」所以，為使一個人藉聖洗成義，需要人的意志擁抱或欣然接受聖洗和聖洗的效果。說一個人偽裝或假意，是因為他的意志或與聖洗、或與聖洗的效果有所抵觸。按照奧斯定的分析，一個人之稱為偽裝或假意（受洗）有四種方式：第一，他不信或沒有信德，而聖洗是「信德的聖事」；第二，他輕視聖事本身；第三，不遵循教會的禮儀而以其他方式舉行聖事；第四，前來領受聖事而無虔誠之心（《論聖洗——兼駁陶納德派》卷七第五十三章）。因此，顯然地，偽裝阻礙聖洗的效果。

釋疑 1.「在基督內」能有兩種意義。一種是以「在基督內」指「與基督肖似」。依此，凡是在基督內受洗的，都藉信德與愛德肖似基督，並藉恩寵穿上基督。依另一種意義說，人在基督內受洗，是因為他們領受了基督的聖事。一切人都是如此藉聖事印記的相似穿上基督，而非藉恩寵的肖似。

2.幾時天主改變人的意志棄惡向善，人那時前來受洗就不再是偽裝或假意。可是天主並不常這樣做。而且，聖事的目的也不是使一個人從偽裝者成為不再偽裝者，而是為使一個人沒有任何偽裝地前來成義。

3.說一個人偽裝或假意，是因為那他所願意顯示於外的，不是他內心所願意的。任何人前來受洗，這一行動已顯示他有正確的信德、尊敬聖事、願意配合教會，以及願意脫離罪。因此，如果一個人前來受洗，卻仍固執於某一無論什麼罪，他便是偽裝或假意前來受洗，而這是缺乏誠意或虔誠前來受洗。這裡所說的罪，是指相反恩寵的死罪或重罪，而不是指輕微的罪或小罪。因此，「偽裝」在這裡，可幾乎包涵一切的罪。

第十節 偽裝消失後，聖洗是否取得自己的效果

有關第十節，我們討論如下：

質疑 偽裝消失後，聖洗似乎不會取得自己的效果。因為：

1.沒有愛德的死工程或事，絕不能復生。可是那偽裝前來領受聖洗者，他所領受的是沒有愛德的聖事。所以，這死聖事絕不能復生而賦予（人）恩寵。

2.此外，偽裝既然阻礙聖洗的效果，似乎強於聖洗。可是較強者不會被較弱者消除。所以，偽裝之罪不會被受阻於偽裝的聖洗消除。如此則聖洗就不會取得自己赦免一切罪的效果。

3.此外，有時會發生這樣的情形，即一個人偽裝或假意前來受洗，而受洗之後又犯了許多罪。可是這些罪卻不會藉聖洗獲得消除；因為聖洗只消除過去的罪，而不消除未來的罪。所以，這樣的聖洗或洗禮，絕對不會得到自己赦免一切罪的效果。

反之 奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷一第十二章「論聖洗」中說：「當那偽裝退避而為真誠的明認信德所取代時，聖洗便開始發揮它拯救的功效，因為是那偽裝在人心固執於惡和褻聖時，不容許罪獲得洗淨。」

正解 我解答如下：正如前面第六十六題第九節所說的，聖洗是一種神性或屬神的重生。可是當一物受生或產生時，是同時一併獲得形式和形式的效果，除非有障礙物從中阻撓；及至障礙物被除去之後，受生或所產生之物的形式便會成就自己的效果。例如，當一重物產生時，會同時一併下墜，除非有物抵擋支撐它；而當這抵擋之物移去時，它又會立即開始下墜。同樣地，當一人受洗時，他獲得聖洗的印記有如是聖洗的形式，以及這形式或印記的效果，即赦免一切罪的恩寵。但這效果有時會受阻於偽裝。因此，當這偽裝藉悔改而被除去時，聖洗便必然立即得到自己的效果。

釋疑 1.聖洗聖事是天主的事或工程，而不是人的事或工程。所以，在沒有愛德而受洗的偽裝者身上，聖洗聖事並不是死的。

2.偽裝不是藉聖洗或洗禮被除去，而是藉悔改；在偽裝被除去之後，聖洗便除去洗禮之前以及洗禮當時所有一切罪的全部罪過和罰。因此，奧斯定在「論聖洗」中說：「昨天，以及昨天之前的一切，甚至洗禮前的時辰和洗禮的當時，全都被赦免了。可是之後他便立即開始是負罪債者。」（同上）依此，

聖洗和悔改共同致力於獲得聖洗的效果；但聖洗有如是本然的主動原因（實際成就效果者），悔改有如是偶然的原因，即除去阻礙物者。

3. 聖洗的效果不包括除去未來的罪，它只除去現時的或過去的罪。所以，偽裝消失之後，受洗以後所犯的罪固然獲得赦免，但是是藉悔改，而不是藉聖洗。因此，並不是全部罪罰都必然獲得赦免，像受洗前所犯的罪一樣（按：這關係到悔改者的主體虔誠程度）。

第七十題

論割損禮

一分爲四節一

然後要討論的是聖洗的準備（參看第六十六題引言）。首先論在聖洗（建立）之前的先期準備，即割損禮（circumcisio）；然後論與聖洗同期進行的相關準備，即道理或教理講授予驅魔（第七十一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、割損禮是不是聖洗的準備及預像。
- 二、論它的建立。
- 三、論它的禮儀。
- 四、論它的效果。

第一節 割損禮是不是聖洗的準備及預像

有關第一節，我們討論如下：

質疑 割損禮似乎不是聖洗的準備及預像。因爲：

1. 一切預像或象徵（figura），都與其所象徵者有某種相似。可是，割損禮與聖洗沒有任何相似。所以，似乎不是聖洗的準備及預像。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第十章2節談及古聖祖時，說「他們都曾在雲中和海中受了洗」，而不說他們在割損禮中受了洗。所以，雲柱的保護和渡紅海，比割損禮更有資格是聖洗的準備和預像。

3. 此外，前面第三十八題第一及第三節已說過，若翰的洗禮是爲基督的洗禮做準備。所以，如果割損禮是基督之洗禮或聖洗的準備及預像，則若翰的洗禮似乎是多餘的。而如此說並

不適宜。所以，割損禮不是聖洗的準備及預像。

反之 宗徒在《哥羅森書》第二章 11 及 12 節說：「你們也受了割損，但不是人手所行的割除身體之肉的割損，而是在聖洗內與基督一同埋葬的耶穌基督的割損。」

正解 我解答如下：聖洗稱為「信德的聖事」，（盎博羅修，《論聖神》卷一第三章）；這是因為在聖洗內實行信德的一種明認或宣示，以及人藉聖洗加入信者的團體。可是我們的信德與古聖祖的信德是同一信德，按照宗徒在《格林多後書》第四章 13 節所說的：「我們懷著（經上所載的）同樣的信德精神相信。」割損禮是信德的一種明認或宣示，因此古人也藉割損而加入信者的團體。所以，顯然地，割損禮是聖洗的準備及象徵，因為按照《格林多前書》第十章 11 節所說的，在古聖祖身上「所發生的一切都是為」給將來「作象徵」，正如連他們的信德也是針對將來。

釋疑 1. 割損禮在聖洗的屬神效果方面，與聖洗有相似之處。因為，正如藉割損割去肉體的包皮；同樣，人藉聖洗，脫去肉慾的行徑。

2. 雲柱的保護及渡紅海誠然是我們聖洗的預像，因為我們藉聖洗是由紅海所象徵的水，以及由雲柱所象徵的聖神而重生；可是藉這二者並未形成信德的任何明認或宣示，像藉割損禮那樣。所以，上述二者只是預像，但不是聖事。至於割損禮，則是聖事以及聖洗的準備；只是在外表上，不如上述二者那麼明確地象徵聖洗。所以，宗徒捨割損禮而優先提及上述二者。

3. 若翰的洗禮是在行動的操練方面，為基督的洗禮或聖洗做準備。可是，割損禮卻是在聖洗所需要的信德明認或宣示方面，正如正解所說的。

第二節 割損禮的建立是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 割損禮的建立似乎並不適宜。因為：

1.正如前面第一節所說的，在割損禮中實行一種信德的明認或宣示。可是從原祖的罪開始，除非藉由對基督苦難的信仰或信德，沒有任何人能得救，按照《羅馬書》第三章25節所說的：「天主公開立定祂（基督）以自己的血，藉信德（或為信仰祂的人）作贖罪者。」所以，（在時間上）在原祖犯罪之後應該立即建立割損禮，而不應該延後到亞巴郎時代。

2.此外，在割損禮中人承認遵守舊約法律，正如在聖洗中人承認遵守新約法律；因此，宗徒在《迦拉達書》第五章3節說：「我向任何自願受割損的人聲明，他有遵守全部舊約法律的義務。」可是這遵守法律，不是在亞巴郎時代傳授的，而是在梅瑟時代。所以，在亞巴郎時代建立割損禮是不適宜的。

3.此外，割損禮是聖洗的預像和準備。可是聖洗是提供給所有民族的，按照《瑪竇福音》第二十八章19節所說的：「你們要去教訓萬民，並給他們授洗。」所以，割損禮的建立，不應該只要求猶太人一個民族遵守，而應該要求一切民族遵守。

4.此外，肉體的割損應該與屬神的割損相符，如同象徵者應該與那被象徵者相符。可是藉基督而形成的屬神的割損，毫無區別地歸屬於男性和女性，因為「在基督耶穌內不再分男人和女人」，正如《哥羅森書》第三章（《迦拉達書》第三章28節）所說的。所以，只為男人建立割損禮，這是不適宜的。

反之 正如《創世紀》第十七章第10等節所記載的，割損禮是由天主建立的，而天主的「作為完美無比」（《申命紀》第三十二章4節）。

正解 我解答如下：正如第一節所說的，割損禮是聖洗的準備，這是著眼於它是對基督之信仰或信德的一種承認，而我們在聖洗中也承認這信德。可是在古聖祖中，亞巴郎是第一位接受了關於基督將誕生的許諾，即當給他說《創世紀》第二十二章18節這話的時候：「地上萬民要因你的後裔蒙受祝福。」他也是第一位使自己脫離不信者的團體，以遵行上主頒給他的這命令：「離開你的故鄉、你的家族和父家。」（《創世紀》第十二章1節）所以，在亞巴郎身上建立割損禮，這是適宜的。

釋疑 1.緊接原祖犯罪的時期，基於通曉天主事物的亞當的教導，人還具備充足有力的信仰和自然理性，沒有必要給人指定某些信仰和救援的標記，而是讓每一個人隨意選用宣示的標記來明認自己的信仰或信德（參看《創世紀》第四章3及4節，第八章20節）。可是到了亞巴郎時代，由於許多人沉淪為偶像崇拜，信仰逐漸薄弱。自然理性也遭受到蒙蔽，這導源於肉慾的增強，甚至做出逆性的罪行（參看《創世紀》第十三章13節，第十九章第5等節）。所以，宜於在那時代，而不是先前，建立割損禮，以明認信仰和削弱肉慾。

2.除非眾人已聚集成為民族，就不應該傳授要遵守什麼法律；因為法律是以大家的公共利益為目的，正如第二集第一部第九十題第二節已說過的。有信仰者的民族或族群，應該藉某種有形可見的標記逐漸聚集在一起；為使眾人在無論什麼宗教中互相結合，這都是必要的，正如奧斯定在《駁魔尼教徒福斯德》卷十九第十一章所說的。所以，應該在頒布法律之前先建立割損禮。至於（梅瑟）法律之前的聖祖們，他們是用家族訓勉的方式，教導自己的家人認識天主的事物。因此，上主也論及亞巴郎說：「我知道，他要訓令自己的子孫和未來的家族，保持上主的正道。」（《創世紀》第十八章19節）

3. 聖洗本身含有完美的救恩，而天主召叫所有的人來享救恩，按照《弟茂德前書》第二章4節所說的：「祂願意所有的人都得救。」所以，聖洗被呈現給所有民族。可是割損禮並未含有完美的救恩，它只象徵這應該藉基督完成的救恩，而基督將誕生在猶太人的民族。所以，只給那一民族建立了割損禮。

4. 割損禮的建立，是為作亞巴郎之信德的標記（《羅馬書》第四章11節），而亞巴郎當時是信自己將成為預許給自己的基督的先祖。所以，只針對男人建立割損禮，是適宜的。此外，割損禮的建立，主要是為相反原罪，而原罪的傳遞是經由父親，而非經由母親，正如第二集第一部第八十一題第五節已說過的。可是聖洗含有基督的德能，而基督是眾人得救的普遍原因以及「諸罪的赦免」。

第三節 割損的禮儀是否適宜

有關第三節，我們討論如下：

質疑 割損的禮儀（《創世紀》第十七章第10等節），似乎並不適宜。因為：

1. 正如第一及第二節所說的，割損是信德的一種承認。可是信德存在於認知能力，而其相關認知活動主要出現在頭部。所以，割損的標記應該形成在頭部，而不應該在生殖部分。

2. 此外，針對聖事所需要的用物，我們是取用一般通用者，例如：為洗滌取用水，及為養生取用餅。可是我們一般都是用鐵製的刀切割，而不是用石製的刀。所以，施行割損不應該用石製的刀。

3. 此外，正如聖洗的建立是為救治原罪，割損禮也是如此，正如伯達所說的（《證道集》卷一第十篇）。可是聖洗的施行現在並不推遲至（生後）第八天，以免兒童如果未受洗夭折，會面臨因原罪而喪亡的危險。而且有時也會推遲至第八天

以後施行。所以，割損也不應該限定在第八天，而應該有時提前，正如它有時也會延後（《若蘇厄書》第五章第4等節）。

反之 根據《羅馬書》第四章11節的「他領受了割損的標記」，「註解」（拉丁通行本註解）描繪出割損的上述禮儀。

正解 我解答如下：正如第二節所說的，割損是由天主所建立的一種信德的標記，而「天主的智慧不可估計」（《聖詠》第一四七篇5節）。可是，指定適宜的標記是智慧的工作。所以，應該承認割損的禮儀是適宜的。

釋疑 1. 割損宜於在生殖器官實行。第一，因為割損是亞巴郎相信基督將由自己的後裔出生這信德的標記。第二，因為它是為救治原罪，而原罪是經由生殖行為傳遞。第三，因為它以消弱肉慾為目的，而肉慾基於充盈的性的快樂，特別在那些肢體內強而有力。

2. 針對割損而言，石製的刀並不是必要的。因此，也未發現有天主的命令指定這一工具；而且猶太人也未曾為行割損而普遍使用這一工具，即使現在也是如此。可是聖經也記載了一些用石刀所完成的著名的割損。例如《出谷紀》第四章25節記載：「漆頗辣急忙拿了一塊極銳利的石刀，將他兒子的包皮割下」；《若蘇厄書》第五章2節也說：「你應製造火石刀，再給以色列子民行割損。」藉此而象徵那應藉基督所行的屬神的割損，而關於基督，《格林多前書》第十章四節說：「那磐石就是基督。」

3. 指定割損應在第八天，一方面是為了表達奧蹟；因為在第八時期，即眾復活者的時期（彼得隆巴，《語錄》卷四第一題第九章），屬神的割損將藉基督完成，那時將從被選者身上

不但除去罪，而且也除去一切罰。另一方面也是爲了嬰兒在第八天之前的嬌弱。因此，即使針對其他動物，《肋未紀》第二十二章27節命令說：「幾時牛或綿羊或山羊一生下，應七天同其母在一起；自第八天，作爲上主的火祭祭品，方蒙悅納。」

「第八天」屬於命令的要件，以致凡是忽略了第八天者都算犯罪，縱使這第八天是安息日，按照《若望福音》第七章23節所說的：「在安息日給人行割損禮，並非不守梅瑟法律。」可是這「第八天」並非屬於聖事的要件；因爲如果有人錯過了第八天，之後仍能接受割損。

有些人也說，爲了所面臨的死亡危險，可在第八天之前先行割損。可是這在聖經上和猶太人的習俗中找不到根據。因此更好應該說：就像維克多的雨果所說的，這「第八天」未曾因任何緊急情況提前（《聖事論》卷一第十二題第二章）。因此，關於《箴言》第四章3節的「我也曾在母親膝下是唯一的嬌兒」，「註解」（拉丁通行本註解）說：巴特舍巴（撒羅滿之前）的另一個幼子（《撒慕耳紀下》第十一章27節）未被計算；因爲他在第八天之前就已死亡（同上，第十二章18節），未被命名，從而也未受割損。

第四節 割損是否曾賦予成義恩寵

有關第四節，我們討論如下：

質疑 割損似乎未曾賦予成義恩寵。因爲：

1. 宗徒在《迦拉達書》第二章21節說：「如果成義是藉著梅瑟法律，那麼基督就白白地死了」，即是毫無理由地死了。可是割損是滿全法律的一種義務，按照《迦拉達書》第五章3節所說的：「我向任何自願割損的人聲明，他有遵守全部法律的義務。」所以，如果成義是藉著割損，「那麼基督就白白地死了」，即是毫無理由地死了。可是，這樣說是不適宜的。所

以，使人脫離罪而成義的恩寵，不是來自割損。

2.此外，在建立割損禮之前，信德獨自足以使人成義；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第三章說：「在我們中間聖洗之水所能做的，在古人中間是信德獨自為幼兒們做成。」可是信德的德能，並未因割損的命令而有所改變。所以，是信德獨自使幼兒成義，而非割損。

3.此外，《若蘇厄書》第五章5及6節記載：「在離開埃及以後，四十年內生於曠野路途的百姓，都沒有受過割損。」所以，如果是藉割損而消除原罪，那麼所有死在曠野中的人，無論是幼兒或成人，似乎都被判喪亡。同樣的質疑也可用於那些在第八天割損前死去的兒童，因為割損不可以提前，正如第三節釋疑3.所說的。

4.此外，除罪以外，沒有什麼阻人進入天國。可是在（基督）受苦受難之前接受割損者，都會受阻於進入天國。所以，人不是藉割損脫離罪而成義。

5.此外，原罪不會與本罪分隔而單獨被赦免，因為「希望從天主獲得一半赦免，這是相反虔敬的」，正如奧斯定（在《論真假痛悔》第九章）所說的。可是，聖經從未記載藉割損赦免了本罪。所以，原罪也未藉割損被赦免。

反之 奧斯定在「致瓦賴駟駁朱利安書」中說：「從在天主的百姓中建立割損以來，由於它是信德之正義的標記，自始就有能力為兒童們帶來洗淨舊有原罪的聖化；正如連聖洗也是在被建立的同時，就開始有能力使人更新或成為新人。」（參看：《論婚姻與情慾》卷二第十一章）

正解 我解答如下：大家都公認在割損禮中原罪獲得赦免。可是有人說，割損只赦罪，而不賦予恩寵。大師（彼得隆巴）在

《語錄》卷四第一題第九章，和在詮釋《羅馬書》第四章11節的「註解」（拉丁通行本註解）中曾如此主張。然而這是不可能的；因為唯有藉恩寵罪才獲得赦免，按照《羅馬書》第三章24節所說的：「眾人都因天主白白施給的恩寵，成為義人。」

所以其他一些人說，割損誠然賦予恩寵，但只限於赦罪的（消極）效果，而不涉及積極效果；他們如此說，是為避免被迫承認，割損禮中所賦予的恩寵，足以使人滿全法律的命令，從而使基督的降臨成為多餘的。可是這主張也不能成立。第一，因為兒童那時藉割損獲賜到達光榮的權力，而光榮是恩寵的最終積極效果。第二，因為按照形式原因的次序，（建設性的）積極效果自然先於破壞性的（消極）效果，雖然按照質料原因的次序，情形恰好相反；因為（本體）形式除非先建成或形成了主體，就無所謂排除（它的）破壞。

於是另有一些人說，割損賦予恩寵，而且也包括在某種積極效果方面，即是它使人堪得永生；但不是在一切效果方面，因為它不足以抑制慾火的貪情，也不足以滿全法律的命令。我過去也曾有這種想法。但經過仔細考究之後，發現它並不真實。因為連最微小的恩寵，也能抗拒任何貪情，以及躲避違反法律命令的一切死罪；因為即使最微小的愛德，也使人愛天主勝過對「千萬金銀」的貪情（《聖詠》第一一九篇72節）。

所以應該說，在割損禮中賦予恩寵，而且擴及恩寵的一切效果；但其方式不同於聖洗。因為聖洗之賦予恩寵，是基於聖洗本身的德能，而聖洗之有此德能，是因為它是已完成的基督之苦難的工具。可是割損之賦予恩寵，卻是因為它是對基督未來苦難之信德的標記；即是說，它使那些過去接受割損者，承認自己接受這種信德，或者是成人為自己接受，或者另有他人為兒童接受。因此，宗徒在《羅馬書》第四章11節說：「亞巴郎領受了割損的標記，作為因信德獲得正義的印證。」

因爲義德是來自那被象徵者（或爲割損所表示的）信德，而不是來自那象徵者（或表示信德的）割損。因爲是聖洗，而非割損，以工具的資格，藉基督之苦難的德能工作或產生作用，所以聖洗銘刻使人與基督合爲一體的印記，並比割損賦予更豐富的恩寵；因爲當前已存在之物的效果，大於那尚在希望中之物的效果。

釋疑 1.那一質疑有理，假設來自割損的正義，異於藉對基督苦難之信德而有的正義。

2.正如在建立割損禮之前，是對未來基督的信德兼使兒童及成人成義；同樣，在建立割損禮之後也是如此。可是之前並不需要某種標記以宣示這種信德；因爲那時有信德之人尚未與不信者分開，開始聚集一起恭敬唯一天主。可是那時或許會有這種情形發生，即有信德之父母爲出生的嬰兒向天主祈禱，尤其是如果他們處於危險之中，或給他們施予某些祝福，這一切都算是某種「信德的印證」，就像成人爲自己奉獻祈禱和祭獻一樣。

3.在曠野中忽略了割損命令的百姓，獲得了原諒。一方面因爲他們不知道何時會拔營前行；另一方面也因爲正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二十五章所說的，在他們與其他民族隔離居住期間，不需要有區別的標記。可是正如奧斯定所說的，那些因輕視而致忽略者，則陷入背命之中（《聖經首七卷辨惑》卷六第六題，關於《若蘇厄書》第五章2節）。

可是似乎沒有未受割損者死在曠野之中，因爲《聖詠》第一〇五篇37節說：「他們的各支派中未曾有病弱之人。」似乎只有那些曾在埃及受割損的人，死在曠野之中。假使有人未受割損而在那裡死去，他們的情形與那些在建立割損之前死去者的情形相同，應同樣看待。關於那些在梅瑟法律時期，生後

第八天之前死去的兒童，也應該做同樣的解釋。

4. 在割損禮中，是從人或個人方面除去原罪；但從（人之）整個本性方面阻人進入天國的阻礙仍然存在，而這阻礙是藉基督的苦難被撤除。所以，在基督受苦受難之前，連聖洗也未引人進入天國。可是若有割損在基督的苦難之後舉行，它會引人進入天國。

5. 成人接受割損時，不但獲得原罪的赦免，而且也獲得本罪的赦免；只是並非解除一切應受的罰，像在聖洗中那樣，因為在聖洗中賦予人更豐富的恩寵。

第七十一題

論教理講授及驅魔

一分爲四節一

201

【第二集】第七十一題：論教理講授及驅魔

然後要討論的是與聖洗同期進行的準備（參看第七十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、教理講授是否應該在洗禮之前進行。
- 二、驅魔是否應該在洗禮之前進行。
- 三、教理講授及驅魔中的作爲是否產生實質效果，抑或只是一種表示。
- 四、準備受洗者是否應該由司鐸接受教理講授和驅魔。

第一節 教理講授是否應該在洗禮之前進行

有關第一節，我們討論如下：

質疑 教理講授（catechismus，此字既指介紹天主教基本教理的書，也指這些教理的講授），似乎不應該在洗禮之前進行。因爲：

1. 人藉聖洗或洗禮重生進入屬神的生命。可是，人是先接受生命，然後才接受教導。所以，人不應該先接受教理講授，即接受教導，然後才受洗或接受洗禮。

2. 此外，洗禮不但被施於成人，而且也被施於兒童，而兒童不適於接受教導，因爲他們還不會運用理性。所以，給兒童講授教理，這是可笑的。

3. 此外，在教理講授中，接受講授者承認自己的信德。可是，兒童不能承認自己的信德：既不能自己承認，也不能由別人代他承認。一方面，因爲沒有人能約束別人的行事；另一

方面，也因為人無法知道兒童到達法定年齡後，是否還贊同信德。所以，教理講授不應該在洗禮之前進行。

反之 拉巴諾 (Rabanus) 在《論神職人員行為準則》(De Institutione Clericorum) 卷一第二十五章說：「在洗禮之前，應該先履行給人講授教理的職務，使慕道者先接受信德的基礎。」

正解 我解答如下：正如前面第七十題第一節所說的，聖洗是「信德的聖事」，因為它是對基督徒之信德或信仰的一種承認。可是，為使一個人接受信德或信仰，需要先使他接受關於信德或信仰的教導或講授，按照《羅馬書》第十章 14 節所說的：「從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」所以，宜於在洗禮之前先有教理講授。因此，主自己在給門徒們交付授洗之命令時，也把教導置於授洗之前，祂說：「你們要去教導萬民，（因父及子及聖神之名）給他們授洗。」（《瑪竇福音》第二十八章 19 節）

釋疑 1. 人重生所依賴和享有的恩寵的生命，以理性本性的生命為基礎及前提，而人藉這理性本性的生命，有能力分享或接受教導。

2. 正如前面第六十九題第六節釋疑 3. 所說的，慈母教會「把別人的腳配置給要受洗的兒童，使他們前來；給他們配置別人的心，使他們相信」；同樣，也給他們配置別人的耳朵，使他們聆聽；給他們配置別人的理智，使他們接受別人的教導。所以，他們應該怎樣接受洗禮，也就應該怎樣接受教理講授。

3. 那代受洗之兒童回答「我信」者，不是在預言兒童到達法定年齡時將會信，否則他便應該回答說「他將會信」；他乃是以兒童的身分或名義，承認教會的信德或信仰，因為兒童

藉此所參加的是這教會，所領受的是這教會的聖事，以及藉由別人對這教會負起了義務。在為（每一個人之）得救所必須做的事上，一個人藉由別人負起相關的義務，並無不宜。同樣，代兒童回答的代父母，許諾自己將會致力於使兒童維持信仰。可是在已能運用理性的成人身上，上述作法是不夠的。

第二節 驅魔是否應該在洗禮之前進行

有關第二節，我們討論如下：

質疑 驅魔似乎不應該在洗禮或付洗之前進行。因為：

1. 驅魔的目的是在對抗著魔者（energumenus），即是附魔者（arreptitius）。可是，並非所有的人都是這樣的。所以，在洗禮之前不應該有驅魔。

2. 此外，人幾時隸屬於罪之下，魔鬼便在他內擁有權力，正如《若望福音》第八章34節所說的：「凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」可是罪是藉洗禮或在付洗時才被消除。所以，在洗禮或付洗之前不應該給人驅魔。

3. 此外，為壓制魔鬼的權力，制定了使用聖水。所以，為此目的，不應該再藉驅魔而使用別的方法。

反之 教宗雷定一世（422～432年）說：「無論是幼童或青年前來領受重生的聖事，在他們接近生命之泉以前，應先藉聖職人員的驅魔和噓氣，將不潔之神從他們內逐出。」（《書信集》第二十一篇）

正解 我解答如下：凡是立志明智地進行某種工程者，必先除去那工程的障礙；因此，《耶肋米亞》第四章3節說：「你們要為你們開墾荒地，不要在荊棘中播種。」可是魔鬼與人的救援為仇，而人的救援是藉聖洗或洗禮獲得；再者，魔鬼也在人

內擁有某種權力，因為人隸屬於原罪甚或本罪之下。因此，宜於在洗禮或付洗之前，藉驅魔將惡魔逐出，以免他們阻擋人的救援。禮儀中的噓氣便是表示這逐出。至於伴同覆手禮的祝福，是為封鎖被逐出者的歸路，使他不能重返。放入口中的鹽，以及用唾沫抹鼻和耳，在耳部分表示聽取信德的教導，在鼻部分表示肯定，在口部分表示公開承認。傅油則表示人已有適當的準備，要與惡魔交戰。

釋疑 1.所謂著魔者，是指那些受了魔鬼的外來影響，而「有內在困苦的人」(interius laborantes)。雖然不是所有前來受洗者，都在身體方面受魔鬼的折磨，可是一切未曾受洗之人，卻至少為原罪帶來的罰，都屬於魔鬼的權下。

2.在聖洗或洗禮中，藉水洗從人內排除魔鬼的權力，是針對他阻礙人取得光榮方面。可是驅魔之排除魔鬼的權力，卻是針對他阻礙人領受聖事方面。

3.使用聖水，是為抗拒魔鬼由外面所發動的攻擊。可是驅魔的目的，是為抗拒魔鬼在人內部挑起的攻擊。因此，那些接受驅魔者稱為著魔者，如同是「有內部困苦者」。

或者應該說，正如相反罪的救治方法，在第二順位還有告解聖事，因為聖洗不得重複；同樣，為相反魔鬼之攻擊的救治方法，在第二順位也使用聖水，因為聖洗禮儀中的驅魔也不得重複。

第三節 驅魔中的作為是否產生實質效果，抑或只是一種表示

有關第三節，我們討論如下：

質疑 驅魔中的所作所為似乎不產生實質效果，它們只是一種表示或標記。因為：

1. 兒童如果在接受驅魔之後及受洗之前死亡，無法得救。可是在聖事中的所作所為，它們的效果都有這一目的，即是為使人得救。因此，《馬爾谷福音》第十六章16節說：「信而受洗的，必要得救。」所以，驅魔中的所作所為並不產生實質效果，只做表示。

2. 此外，新約法律之聖事的成立，只需要標記和原因，正如前面第六十二題第一節所說的。所以，驅魔中的所作所為如果產生實質效果，那麼其中各項作為似乎都將成為聖事。

3. 此外，正如驅魔以洗禮或受洗為目標；同樣，驅魔如果產生效果，這效果也以洗禮或受洗的效果為目標。可是準備必然先於完全的形式，因為只有準備妥當的質料才能承受形式。所以，依此而論，沒有人能得到聖洗或洗禮的效果，除非他先接受驅魔（妥當準備自己）；而如此說顯然是錯誤的。所以，驅魔中的所作所為並不產生什麼實質效果。

4. 此外，正如在付洗之前，有驅魔的某些作為；同樣，在付洗之後，也有其它某些作為，例如：司鐸在已受洗者之頭頂傅油。可是付洗之後的這些作為，似乎並不產生實質效果；因為否則的話，付洗本身的效果便不是完備的或圓滿無缺的。所以，在付洗之前的那些驅魔作為，也不產生實質效果。

反之 奧斯定在《論信經》中說：「兒童都接受嘔氣和驅魔，為把魔鬼的欺騙人的敵對權力，從他們身上驅逐出去。」（「與望教者談信經」第一篇第一章）可是教會的所作所為，沒有什麼是多餘而無用的。所以，藉嘔氣等所做的，是為把魔鬼的權力驅逐出去。

正解 我解答如下：有些人說，驅魔禮中的所作所為並不產生實質效果，只是一種表示。可是從這一點上就可明顯看出這種說法

是錯誤的，即教會在驅魔禮中是用命令式的言語驅逐魔鬼的權力，例如說：「所以，可咒罵的魔鬼，從他身上出去」等等。

所以應該說，驅魔禮中的作為有某種實質效果，但有別於洗禮或付洗本身的效果。因為人藉洗禮或付洗，獲賜赦免全部罪過的恩寵。而藉驅魔禮中的作為所排除的，是阻人獲取得救恩寵的兩種障礙。其中之一是外在的障礙，即是魔鬼企圖阻人得救。此一障礙，藉把魔鬼的權力逐出的嘔氣被排除，正如反之所引證的奧斯定的言論所指明的；這使魔鬼不再為人領受聖事設置障礙。可是在罪污和罪罰方面，魔鬼的權力仍在人內，直到藉洗禮或付洗罪被除去。西彼連（Cyprianus）也秉此意義說：「你應知道：魔鬼的邪惡能存留至救援之水到來，但在洗禮或付洗時，一切邪惡都會消失。」（《書信集》第七十六篇）

另一障礙是內在的，即是人因感染原罪而導致覺官封閉，無法接納救恩的奧祕。因此，拉巴諾在《論神職人員行為準則》卷一第二十七章說：「藉著象徵性的唾沫和司鐸的觸摸，天主的智慧 and 德能為望教者產生救援，使他們的鼻孔開啓，以吸取認識天主的香氣；使他們的耳朵開啓，以聆聽天主的誠命；使他們在內心深處的覺官開啓，以給予答覆。」

釋疑 1. 驅魔禮中的所作所為，並不消除使人死後因而受罰的罪；它們只掃除阻人藉聖事獲得罪赦的障礙。所以，針對死後，驅魔脫離聖洗便無能為力。

普來保西底諾（Praepositinus）於《神學大全》（Summ.）第四部，「論驅魔」（De Exorcismo）一章中說：接受驅魔的兒童，如果在受洗前死亡，將忍受較小的黑暗。可是這似乎不是真的。因為所說黑暗，是缺乏享見天主，而這種缺乏無所謂大或小。

2. 完成主要的效果，即賦予赦免罪過或填補人的某種缺

欠的恩寵，這屬於聖事的要素或本質。可是藉在驅魔禮中的所作所爲，無法達成上述主要效果，只能消除相關障礙。所以，它們不是聖事，而是一些準備聖事或（仿效和準備聖事的）聖儀（sacramentalia）。

3. 爲領受聖洗恩寵的充足準備，是信德和意向，或者是受洗者本人的，如果他是成人；或者是教會的，如果他是兒童。可是在驅魔禮中的那些作爲，是以掃除障礙爲目的。所以，沒有這些作爲，人能獲得聖洗的效果。

但也不應該省略這些作爲，除非遇有緊急的情況。待危險停止後，也應該予以補行，以維持洗禮的一致性。而且這付洗以後的補禮，也並非多餘；因爲聖洗的效果，正如在獲得以前受到了阻礙，在獲得以後也能遭受妨害。

4. 付洗之後，在已受洗者身上的作爲，有的不只表示，而且也產生實質效果，例如：在頭頂上的傅油有維護聖洗恩寵的效果。有的則不產生實質效果，而只是一種表示，例如：給受洗者穿上純潔白衣，是爲表示新的生活。

第四節 爲準備受洗者講授教理和驅魔，是不是司鐸的職務

有關第四節，我們討論如下：

質疑 爲準備受洗者講授教理和驅魔，似乎不是司鐸的職務。因爲：

1. 針對不潔者的工作，屬於輔佐職員（執事及其以下品級），如同狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的。可是在教理講授中聽講的慕道者，以及在驅魔禮中被淨化的著魔者，都被列入不潔者之中，正如狄奧尼修在同書（第三章）所說的。所以，講授教理和驅魔不屬於司鐸的職務，而屬於輔佐職員的職務。

2.此外，慕道者是藉聖經接受有關信德的教導，而在聖堂內聖經是由輔佐職員誦讀；因為在聖堂內，正如舊約是由（領受二品「讀經」的）讀經員誦讀，同樣新約是由執事（六品）和五品誦讀。驅魔似乎同樣也屬於輔佐職員的職務。因為依希道在一篇書信裡說：「記憶、誦念驅魔的經文，並在驅魔禮中給著魔者和慕道者覆手，這屬於（領受三品『驅魔』的）驅魔員的職務。」（《書信集》第一篇「致勞代弗來篤書」）所以，教理講授和驅魔不屬於司鐸的職務。

3.此外，講授教理等於教導，而教導等於陶成。可是陶成屬於主教的職務，正如狄奧尼修在《教會階級論》第五章所說的。所以，講授教理不屬於司鐸的職務。

反之 教宗尼閣一世（858～867年）說：「給準備受洗者講授教理，可由每一聖堂的司鐸執行。」（參看《教會法律類編》第三部第四編第五十七章）教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》也說：「司鐸幾時藉驅魔的恩寵給信者覆手，除了驅逐魔鬼之外，還能是做什麼呢？」（《福音論贊》第二十九篇）

正解 我解答如下：輔佐職員與司鐸的關係，就如次要的及工具性的行動者與主要行動者的關係，正如minister（僕人、服務者、輔佐者）這一名詞所顯示的。可是，主要行動者如果沒有行動，（從旁協助的）次要的行動者便也不會行動。工作愈高貴，主要主動者也愈需要更高貴的工具。可是司鐸直接施行聖事的工作，比其準備聖事的工作，更為高貴。所以，稱為執事的最高級的輔佐職員，在施行聖事當時協助司鐸。因為依希道說：「在施行基督之聖事的一切行動或作為上，即是在聖洗、堅振，以及聖盤和聖爵（聖體）方面，侍候和輔佐司鐸，這屬於執事的職務。」（同上）至於比較低級的輔佐職員，則是在之

前準備聖事的諸事上協助司鐸，例如：讀經員在講授教理的事上，驅魔員在驅魔的事上。

釋疑 1. 針對不潔者，輔佐人員有服務性的工作，有如是工具性的工作，而司鐸則有主要的工作。

2. 讀經員和驅魔員分別有講授教理和驅魔的職務，但不是作為主要行動者，而有如是在這些事上協助司鐸的輔佐者。

3. 講授或教導有多種。一種是為準備接受信德的皈依教導，狄奧尼修在《教會階級論》第二章把它歸於主教。但每一宣導者，甚或每一信徒，都能執行這工作。第二種教導是授人信德的基本道理，以及領受聖事應有的相關認知；這次要地屬於輔佐職員，主要地屬於司鐸。第三種教導是教人如何度基督徒生活，這屬於代父母。第四種教導是講解信德的高深奧蹟和基督徒生活的完善，這屬於主教的職責。

第七十二題

論堅振聖事

一分爲十二節一

隨後要討論的是堅振聖事（confirmatio；參看第六十六題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、堅振是不是聖事。
- 二、論它的質料或材料。
- 三、堅振聖油先由主教祝聖，爲聖事是不是必要的。
- 四、論它的形式。
- 五、是否銘刻印記。
- 六、堅振印記是否以聖洗印記爲前提。
- 七、是否賦予恩寵。
- 八、誰宜於或有資格領受這聖事。
- 九、在（身體）哪一部位。
- 十、是否需要有人扶持領受堅振者。
- 十一、此聖事是否只由主教施行。
- 十二、論它的禮儀。

第一節 堅振是不是聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 堅振似乎不是聖事。因爲：

1. 聖事有效力，是因爲由天主建立的，正如前面第六十四題第二節所說的。可是，沒有任何記載提到堅振是由基督建立的。所以，堅振不是聖事。

2. 此外，新約法律的聖事，在舊約法律中有預像，正如

宗徒在《格林多前書》第十章第2等節所說的：「他們都曾在雲中和海中受了洗而歸於梅瑟，都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲。」可是堅振在舊約裡沒有預像。所以，不是聖事。

3.此外，聖事以人的得救為目的。可是沒有堅振，人能得到救；因為已受洗的兒童，未曾領受堅振而去世，他們會得救。所以，堅振不是聖事。

4.此外，教會的一切聖事，都使人相似建立聖事的基督。可是堅振不能使人相似基督，因為沒有記載說基督曾領受過堅振。

反之 教宗米迪（Melchiades，311～314年）在「致西班牙主教書」（Ad Episcopos Hispan）中，給西班牙的主教們寫信說：「關於你們請求我們給予指示的事，即那一件是更大的聖事，是主教們的覆手（堅振）還是聖洗，你們應該知道二者都是大聖事。」

正解 我解答如下：新約法律的聖事以恩寵的特殊效果為指歸或目的。所以，哪裡有恩寵的某一特殊效果，那裡也就有以它為目的的相關聖事。由於感覺和身體方面的事物，與精神或屬神和理智方面的事物，有相似之處，所以我們能根據身體生活中的事物進行，察覺在屬神生活中有什麼特殊事物存在。顯然地，在身體的生活中有一種成全，即人進到成全的年齡或成年，能作人的成全行為；因此，宗徒在《格林多前書》第十三章11節說：「幾時我已成了成人，就把孩子的事丟棄了。」基此，除了使人獲得身體生命的生育行動之外，還有使人到達成年的成長行動。所以，人也是如此藉聖洗，即屬神的重生，獲得屬神的生命。而在堅振內，人有如是獲得屬神生命中的一種成年。因此，教宗米迪說：「聖神藉帶來救援的下降臨於聖洗之水，在聖洗池中恩賜圓

滿的純潔無罪，祂在堅振中則賦予恩寵方面的成長。在聖洗中我們重生進入生命，聖洗之後我們則茁壯成長。」（同上）所以，堅振顯然是一特殊聖事。

釋疑 1.關於此聖事的建立，有三種意見。有些人說，此聖事既不是由基督建立，也不是由宗徒們建立，而是以後隨著時代的進展在某一會議中建立的。其他一些人說，是由宗徒們建立的。可是這都是不可能的；因為建立新的聖事，屬於只有基督才有的卓絕權力。

所以應該說，是基督建立了此聖事，但不是以現場揭示或建立的方式（*exhibendo*），而是以預許的方式（*promittendo*），按照《若望福音》第十六章7節所說的：「我若不去，護慰者便不會到你們這裡來；我若去了，就要派遣祂到你們這裡來。」其所以如此，是因為在這聖事中圓滿地賜下聖神，而這在基督復活和升天之前是不應該實現的；按照《若望福音》第七章39節所說的：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」

2.堅振是圓滿恩寵的聖事。所以在舊約法律中，不可能有什麼與它相呼應或相符合，因為「法律本來就不能成就什麼」，正如《希伯來書》第七章19節所說的。

3.正如前面第六十五題第四節所說的，一切聖事為得救或多或少是必要的。可是其中有些聖事，沒有它們就不會有（人的）得救；另有些聖事，它們的作用是使（已有的）得救更為成全。堅振是依後一種方式為得救是必要的；即是沒有它能有得救，只要不是由於輕視聖事而忽略了它。

4.堅振是圓滿恩寵或充滿恩寵的聖事，領受堅振者之相似基督，是根據或著眼於基督在自己成孕之初，就「滿盈恩寵和真理」，正如《若望福音》第一章14節所說的。當基督受

洗，「聖神藉著一個形像，降在祂上邊」時（《路加福音》第三章22節），這一恩寵的滿盈或圓滿明顯地昭示出來。因此，《路加福音》第四章1節也說：「耶穌充滿聖神，由約旦河回來。」可是從或藉聖事領受圓滿的恩寵，這卻不適宜於或不符合基督作為聖事之創始者的尊位。

第二節 堅振聖油是不是此聖事的適宜質料或材料

有關第二節，我們討論如下：

質疑 堅振聖油（*chrisma*，由橄欖油及香草香料合成）似乎不是此聖事的適宜質料或材料（*meateria*）。因為：

1.正如第一節所說的，此聖事是由基督以給門徒們預許聖神的方式建立的。可是基督給他們派遣聖神，並沒有用堅振聖油傅油。宗徒們自己施行此聖事，也只用覆手，而未用堅振聖油；因為《宗徒大事錄》第八章17節說：「宗徒便給他們覆手，他們就領受了聖神。」所以，堅振聖油不是此聖事的質料或材料；因為對聖事來說，質料或材料是必要的或不可或缺的。

2.此外，堅振以某種方式進一步成全聖洗聖事，正如前面第六十五題第三及第四節所說的；如此則它應該與聖洗相似或一致，就如成全與那要接受成全者相似或一致一樣。可是在聖洗中的質料只是單純的元素，即水。所以，由油和（香草）香料（*balsamum*）合成的堅振聖油，不是此聖事的適宜質料。

3.此外，取用油作為此聖事的材料，是為傅抹。可是任何一種油都能用以傅抹，例如：從胡桃榨出的油，或用其它任何東西所製成的油。所以，為這樣的聖事，不應該只取用橄欖油。

4.此外，前面第六十六題第三節已經說過，取用水作為付洗的材料，是因為處處容易找到。可是橄欖油卻非處處都有，而（香草）香料更甚於此。所以，由這兩種東西合成的堅振聖油，不是此聖事的適宜材料。

反之 教宗額我略一世在《書信集》卷四第九篇說：「司鐸不得僭越用堅振聖油在已受洗兒童額上劃十字聖號。」所以，堅振聖油是此聖事的材料。

正解 我解答如下：堅振聖油是此聖事的適宜材料。因為正如前面第一節和第六十五題第一節所說的，在此聖事內，恩賜人充滿天主聖神，以獲取適宜於成年的屬神力量。人幾時到達成年，便開始以自己的行為與他人互動交往；之前他宛如是單獨地為自己生活。可是，聖神的恩寵是用油來加以標示，因此稱基督為「以喜樂之油受傅者」（《聖詠》第四十五篇8節），這是為了祂所有的滿盈聖神。所以，油適宜於作此聖事的材料。至於摻合香料，是為了可散發到其他人的香氣；因此，宗徒在《格林多後書》第二章15節也說：「我們就是基督的馨香。」雖然有許多發出香氣的東西，還是優先取用了（香草）香料，這是因為它有一種超群的氣味，此外也是因為它能預防腐朽。因此，《德訓篇》第二十四章21節說：「我的馨香，有如沒有摻雜的（香草）香料。」

釋疑 1. 基督基於祂所有的在聖事內的權力，不用聖事，卻賦於宗徒們這一聖事的實物，即滿盈或充滿聖神，因為「他們蒙受了聖神的初果」，正如《羅馬書》第八章23節所說的。

雖然如此，在賦予聖神或聖神降臨時，也以可感覺到的方式，給宗徒們揭示了與此聖事之材料相同的事物。因為聖神藉火的形像，以可感覺到的方式或作為標記，降臨到宗徒們身上，它所象徵或表示的意義，與油所象徵或表示的意義相同；不同的只是火有主動的能力，而油是被動的能力，因為油是供火燃燒以及助燃的材料。而這是相當適宜的，因為聖神的恩寵是藉由宗徒們進一步傳給其他的人。聖神也藉舌的形像降臨到

宗徒們身上。它所表示的，與香料所表示的相同；不同的只是舌藉言語向別人做傳達，而香料則藉氣味；這是因為宗徒們充滿聖神，有如是信德的教師，而其他信徒則如同是在建樹信徒之諸事上的工人。

在宗徒們覆手時，以及在他們宣講時（《宗徒大事錄》第十章44節），聖神也是以有形可見的標記，完全降臨到信徒們身上，如同當初降臨到宗徒們身上一樣。因此，伯多祿在《宗徒大事錄》第十一章15節說：「在我開始講話時，聖神就降在他們身上，有如當初降在我們身上一樣。」所以，幾時有天主以奇蹟方式所提供的感性或可感覺到的標記，就不需要聖事的感性或可感覺到的材料。

可是及至後來不再出現這種有形可見的標記時，宗徒們也習常用堅振聖油施行聖事。因為狄奧尼修在《教會階級論》第四章說：「有一種帶來成全的作為，我們的領袖，」即是宗徒們，「稱之為聖油的祭獻。」（關於傅油與聖神，可參看《路加福音》第四章18節，《格林多後書》第一章21節，《若望壹書》第二章20及27節。）

2. 聖洗的建立是為簡直地或概括地（simpliciter）使人獲得屬神的生命，所以適宜於用單純的材料。可是此聖事（堅振）的建立，是為使人充滿聖神，而聖神的工作是多樣的；按照《智慧篇》第七章22節所說的：「在她（智慧）內的神，是唯一的，多樣的」；以及《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，此聖事適宜用合成的材料。

3. 用以象徵或表示聖神的油的特性，可在橄欖油中，而非在其它油中，優先找到。因此，連枝葉常青的橄欖樹本身，也是在象徵聖神的萬古常新和仁慈。

而且這油才是真正所謂的油，並且在能取得它的地方，

為絕大多數人採用。至於其它的液體，也是基於與此油的相似或接近而稱為油，並且不為大眾所採用，除非是在沒有橄欖油地區的人，用作替代品。所以，只選取這油用於此聖事以及其它某些聖事。

4. 聖洗是絕對必要的聖事，所以它的材料應該處處可以找到。可是此聖事不是那麼必要；所以只要它的材料能容易運至世界各處，也就夠了。

第三節 作為此聖事之材料的堅振聖油先由主教祝聖，為這聖事是不是必要的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 作為此聖事之材料的堅振聖油，先由主教祝聖，為這聖事似乎不是必要的。因為：

1. 完全赦免罪過的聖洗，它的功效並不小於此聖事的功效。可是在付洗之前，聖洗聖水雖然獲得某種祝聖，但為聖事這祝聖不是必要的；因為在急迫時刻能予省略。所以，堅振聖油由主教祝聖，為這聖事也不是必要的。

2. 此外，同一事物不應該兩次接受祝聖。可是，聖事的材料在藉成就聖事的言語的形式賦予聖事當時，接受祝聖；因此，奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節說：「言語加上元素（水），就形成了聖事。」所以，在授予這聖事之前，不應該先祝聖堅振聖油。

3. 此外，聖事內的一切祝聖，都以獲得恩寵為目的。可是這由油和香料所合成的感性或可感覺到的材料，不能容納恩寵。所以，不應該給予任何祝聖。

反之 教宗諾森一世（401～417年）說：「司鐸付洗時，可以用由主教祝聖過的堅振聖油，為已受洗者傅油；但不可用同一

聖油在額上傳油，這動作是主教在授予護慰者時所專有的。」可是是在此聖事內，主教有此動作。所以，此聖事的材料先由主教祝聖，是這聖事所需要的。

正解 我解答如下：聖事中的一切祝聖都來自基督，正如前面第六十四題第三節所說的。可是應該注意，基督自己曾應用某些有形體材料的聖事，即聖洗以及聖體。所以，這些聖事的材料，便從基督的應用本身獲得自己成就聖事的適宜性。因此，金口若望說：「洗禮的水除非因接觸到主的身體而獲得祝聖，便絕對不能洗淨信者的罪過。」（參看，格老瑪秋《瑪竇福音論贊》第一篇，關於第三章15節）同樣地，主自己「拿起餅來，以及同樣拿起杯來」，如同《瑪竇福音》第二十六章26及27節和《路加福音》第二十二章19及20節所記載的。爲此，對這些聖事來說，預先祝福材料不是必要的，因爲基督的祝福已足夠了。如果有時仍給予祝福，那是爲了隆重地舉行聖事，而非爲了聖事本身的需要。

可是基督未曾使用過有形可見的傳油，以免有辱於那「祂所受傳的勝過自己伴侶的」無形可見的傳油（參看《聖詠》第四十五篇8節；《希伯來書》第一章8及9節）。所以，堅振聖油、聖油，以及病人聖油，在應用它們於聖事之前，都先予以祝聖。

釋疑 1.根據前面所說，答案已十分明顯。

2.堅振聖油的兩次祝聖，不是針對同一目的。因爲，正如工具是兩次獲得自己的能力，即在獲得工具的形式時，以及在爲主要行動者或原因所推動時；同樣地，聖事的材料也需要兩次祝聖，其中一次使它成爲聖事的材料，另一次使它被應用於（聖事的）效果。

3.形體材料不能容納恩寵，是指不能作為恩寵的主體，而只能作為恩寵的工具，正如前面第六十二題第三節所說的。正是為了此一（工具性）目的而祝聖聖事的材料：或是由基督自己祝聖，或是由在教會內代替基督的主教祝聖。

第四節 「我以十字標記標明你……」，這是不是此聖事的適宜形式

（按：舊有的堅振形式或經文是：「我以十字標記標明你，並以施救的堅振聖油堅定你，因父及子及聖神之名，阿們。」）
 梵二大公會議以後，按照新訂的「堅振禮典」，經文簡化為：「請藉此印記，領受天恩聖神。」）

有關第四節，我們討論如下：

質疑 「我以十字標記標明你，並以施救的堅振聖油堅定你，因父及子及聖神之名，阿們」，這似乎不是此聖事的適宜形式。因為：

1.聖事的應用來自基督和宗徒們。可是基督未曾制定此一形式，也沒有任何記載提及宗徒們曾使用此一形式。所以，這不是此聖事的適宜形式。

2.此外，正如人人都有同一聖事，形式也應該是同一形式；因為每一物都是由自己的形式取得同一性或一致性，就像它也是由自己的形式取得存在。可是，並非人人都用此一形式，因為有些人說：「並以聖化的堅振聖油堅定你」。所以這不是此聖事的適宜形式。

3.此外，此聖事應該與聖洗相似或一致，就像成全與那接受成全者相似或一致一樣，正如前面第二節質疑2.所說的。可是在聖洗的形式中，既沒有提及用印記或標記標明，也沒有提及基督的十字架，雖然人藉聖洗與基督同死，正如宗徒在《羅馬書》第六章第3等節所說的；此外，也沒有提施救或得救的

效果，雖然聖洗為（人的）得救是必要的。在聖洗的形式中，只提到一個行動或動作，並說出付洗者的人稱，即是當他說「我洗你」時。可是與此相反的內容，卻出現在（此聖事的）上述形式中。所以，這不是此聖事的適宜形式。

反之 這裡有教會的權威，教會一般都用此一形式。

正解 我解答如下：為此聖事來說，上述形式是適宜的。因為正如自然物的形式，給予物種別或物種（species，使它成為某一種物）；同樣，凡是屬於聖事之種別（或為聖事之要素）的，都應該包含在聖事之形式內。可是，正如前面第一及第二節的論述所指明的，在此聖事內賜下聖神，以增強戰鬥的屬神的力量。所以，在此聖事內有三因素是必要的，而它們都包含在上述形式內。其中第一因素是賦予完滿屬神力量的原因，即天主聖三。表達這原因的，是（形式中）所說的「因父及子及聖神之名」。第二因素是屬神力量本身，是藉聖事及利用有形可見的材料，為了人的得救而賦予人的。當說「我以施救的堅振聖油堅定你」時，便涉及到這一因素。第三因素是授予戰鬥者的標記，像在身體的戰鬥中一樣，例如：兵士都用統帥的標記來標明自己。針對這一點，（在形式中）說「我以十字標記標明你」，也是以這標記「我們的君王舉行了凱旋的儀式」，正如《哥羅森書》第二章15節所說的。

釋疑 1.正如前面第二節釋疑1.所說的，獲得此聖事的效果，即充滿聖神，有時是藉著宗徒們的服務，但卻是藉著天主以奇蹟方式所形成的有形可見的某些標記，因為天主能不用聖事而賦予聖事的效果。那時，此聖事的材料以及形式便都非必要。

有時宗徒們是以施行人的身分授予此聖事。那時，他們

基於基督的命令，都曾使用此聖事的材料和形式。因為宗徒們在授予聖事時所遵行的許多事物，在一般所接觸到的聖經裡，並沒有記載和傳授下來。因此，狄奧尼修在《教會階級論》書尾（第七章）說：「總結性的呼求」，即成就聖事的言語，「解經者如果把它們從隱密處挖掘出來，攤在眾人之前，無論是針對它們的奧祕，或是針對天主在它們內所行的德能，都是不當的。我們的神聖傳統是講授它們而不鋪張」，即隱而不露。因此宗徒論及舉行聖體聖事時，自己在《格林多前書》第十一章34節也說：「其餘的事，等我來了再安排。」（按：在最初的幾個世紀，教會有所謂「對外保密」的作法，即不讓教外人直接接近或參與教會的聖事或禮儀活動。即使是望教者，也是以循漸進的方式參與教會的禮儀。例如：開始只能參與彌撒的聖道禮儀，直至領洗前數週才授予信經及天主經；至於有關聖事的奧蹟，尤其是聖體聖事的舉行和成聖體聖血的經文，須等領洗後才為他們做深入的講解。）

2. 聖善是施救或使人得救的原因。所以，說「施救的堅振聖油」，及說「聖化的堅振聖油」，其基本意義相同。

3. 聖洗是進入屬神生命的重生，人藉此生命而享有在自己內的生活。所以，在聖洗的形式內，只置入與使人本身聖化有關的動作或行動（動詞「洗」）。可是此聖事（堅振）的目的，不但是使人在自己內獲得聖化，而且也是使人超越自身去面對外在的戰鬥。所以，不但當說「我以施救的堅振聖油堅定你」時，提及內在的聖化；而且也使人有如藉十字軍旗獲得外在的標明，以從事屬神的外在戰鬥，而這一點的表達是藉當時所說的「我以十字標記標明你」。

在意指「洗滌」的（「我洗你」中的）「洗」這一動詞內，既能聯想到材料，即洗滌的水，也能聯想到得救的效果。可是在（「我堅定你」中的）「堅定」動詞內，卻無法做這種聯

想；所以必須把這兩項（施救的、堅振聖油）置入形式內。

前面第六十六題第五節釋疑1.已經說過，（「我洗你」中）所說的（人稱代名詞）「我」（ego）字，並不是聖洗的形式所必須有的；因為已隱含有第一人稱的動詞中「我洗」（baptizo）。把它加入形式中的目的，是為表達意向。而在堅振聖事中無此必要，因為施行此聖事的，限於地位高的聖職人員，正如下面第十一節要講論的。

第五節 堅振聖事是否銘刻印記

有關第五節，我們討論如下：

質疑 堅振聖事似乎並不銘刻印記。因為：

1.印記意指某種區別的標記。可是，人並非藉堅振聖事與不信者有所區別，因為這種區別是藉聖洗。此外，人也非藉堅振聖事與其他信徒有所區別，因為此聖事的目的是使人從事屬神的戰鬥，而一切信徒都獲得告知要面對這種戰鬥，正如《厄弗所書》第六章第11等節所說的。所以，在這聖事內並不給人銘刻印記。

2.此外，正如前面第六十三題第二節所說的，印記是一種屬神的能力。可是能力只能是主動的或受動的。聖事中（行聖事）的主動能力是藉聖秩聖事授予；而受動或領受（聖事）的能力則是藉聖洗聖事。所以，藉堅振聖事並不銘刻任何印記。

3.此外，割損是身體方面的印記，在割損禮中並不銘刻任何屬神的印記。可是在此聖事中，也標出一種身體方面的印記，即是當用堅振聖油給人在額上標明十字標記時。所以，在這聖事內不會銘刻屬神的印記。

反之 在一切不可重複的聖事內，都銘刻印記。可是此聖事不可重複。因為教宗額我略二世（715～731年）說：「關於由主

教重新領受堅振之人，這樣的重複應該予以禁止。」（《書信集》第十三篇）所以，在堅振聖事內銘刻印記。

正解 我解答如下：正如前面第六十三題第二節所說的，印記是一種以某些神聖行爲爲目的的屬神的能力。可是前面第一節和第六十五題第一節也已說過，正如聖洗是一種屬神的出生，使人進入基督徒的生命；同樣地，堅振是一種屬神的增長或茁壯，推進入步入成全的年齡或成年。以身體方面的生活爲對照來說，顯然地，初生之人的行爲是一樣，而適於到達成年之人的行爲是另一樣。所以，人藉堅振聖事所獲賜的屬神的能力，它所從事的神聖行爲，也超出人用在聖洗內所得的能力應該有的神聖行爲。因爲人在聖洗內獲得能力，是爲做那些與自己得救有關的事，宛如是爲自己而生活。可是人在堅振內獲得能力，是爲做那些與屬神的戰鬥有關的事，而這屬神的戰鬥是爲對抗信德的仇敵。宗徒們的實例明顯地指出了此點。他們在領受和充滿聖神之前，「在晚餐廳內不斷地祈禱」（《宗徒大事錄》第一章 13 及 14 節）；可是以後他們卻出去，不怕公開地承認信德，甚至是在仇視基督徒信仰的敵人面前（同上，第二章）。所以，顯然地，在堅振聖事內銘刻印記。

釋疑 1. 對抗無形之仇敵的屬神的戰鬥，是一切人所共有的。可是對抗有形可見的仇敵，即是承認基督之名以對抗信德的迫害者，這種戰鬥是屬於領受堅振之人的。因爲在心神方面，他們已被導引至強壯的年齡，按照《若望壹書》第二章 14 節所說的：「青年們，我給你們寫信，因爲你們是強壯的，天主的話存留在你們內，你們也得勝了那惡者。」所以，堅振的印記之爲區別的記號，不是區別信徒與不信者或非信徒，而是區別那些在心神方面的先進與那些所謂的「有如初生的嬰兒」（《伯多

祿前書》第二章2節)。

2.一切聖事都是一種信德的肯定或宣示。所以，正如領受聖洗之人，領受屬神的能力，藉領受其它聖事以宣示信德；同樣，領受堅振之人，領受屬神的能力，藉言語公開聲明對基督的信仰或信德，而這有如是基於職責。

3.舊約法律的聖事稱為「肉身方面的正義」，如同《希伯來書》第九章10節所指明的，這是因為它們沒有成就內在的效果（沒有使人在良心上得到成全）。所以在割損禮中，只在身體上留下印記，而不是在靈魂上。可是在堅振禮中，與身體的印記一起，也銘刻屬神的印記，這是因為堅振是新約法律的聖事。

第六節 堅振印記是否必然以聖洗印記為前提或基礎

有關第六節，我們討論如下：

質疑 堅振聖事的印記，似乎並非必然以聖洗聖事的印記為前提或基礎。因為：

1.堅振聖事的目的，是使人公開承認對基督的信仰或信德。可是，許多人在聖洗聖事之前或未領受聖洗，就已藉為信仰流血而公開承認信仰基督。所以，堅振印記並非以聖洗印記為前提或基礎。

2.此外，關於宗徒們，未有記載說他們曾經受洗，尤其是《若望福音》第四章2節還明言：「基督本人並沒有施洗，而是祂的門徒」。可是，後來宗徒們卻藉聖神的降臨而領受了堅振（《宗徒大事錄》第二章第2等節）。所以，其他的人同樣也能在受洗之前領受堅振。

3.此外，《宗徒大事錄》第十章第44等節說：「伯多祿還在講話的時候，聖神降在所有聽道的人身上，聽見他們說各種語言；之後遂吩咐人給他們付洗。」所以，其他的人同樣也能領受堅振先於領受聖洗。

反之 拉巴諾 (Rabanus) 在《論神職人員行為準則》(De Institut. Cleric.) 卷一第三十章說：「最後由大司祭藉覆手給已受洗者賦予護慰者，使他藉聖神獲得勇力，做公開的聲明。」

正解 我解答如下：堅振聖事的印記必然以聖洗的印記為前提或基礎；即是照此說來，一個人如果未曾受洗而領堅振，那麼他便什麼都不會得到，並且在受洗之後還必須重領堅振。其理由是：堅振之與聖洗，就像增長之與誕生或出生，正如前面第一節和第六十五題第一節的討論所指明的。顯然地，任何人除非先出生，便不能增長而進入成年。同樣地，一個人除非先受洗，便不能領堅振聖事。

釋疑 1.天主的德能不受聖事的限縮。因此，祂能不用堅振聖事而賦予人屬神的力量，以公開承認對基督的信仰；正如祂也能不用聖洗聖事而使人獲得罪的赦免。可是，正如人沒有受洗的願望，就不會得到聖洗聖事的效果；同樣地，人沒有領堅振的願望，也不會得到堅振聖事的效果。而在受洗之前，人能有這（領受堅振或聖神的）願望。

2.關於《若望福音》第十三章10節的「沐浴過的人，只需洗腳就夠了」，奧斯定《書信集》第二六五篇說：從主所說的這話，「我們應該明白，伯多祿和基督的其他門徒都曾受過洗，或是受過若翰的洗，如同某些人所主張的；或者照比較更可信的說法，受過基督的洗。因為基督不會推辭付洗的服務，以使自己有（受過洗的）僕役來給其他的人付洗。」

3.那些聽伯多祿講道的人，是以奇蹟的方式領受了堅振的效果；但他們沒有領受堅振聖事。前面釋疑1、第二節釋疑1.和第四節釋疑1.已經說過，在人受洗之前，能賦予他堅振的效果，但不能賦予他堅振聖事。因為，正如堅振的效果，即屬神

的力量，預設或立基於聖洗的效果，即（人的）成義；同樣地，堅振聖事也預設或立基於聖洗聖事。

第七節 藉此聖事是否賦予聖化恩寵

有關第七節，我們討論如下：

質疑 藉此聖事，似乎並不賦予使中悅天主的恩寵或聖化恩寵（*gratia gratum faciens*）。因為：

1. 聖化恩寵以相反罪為目的。可是正如前面第六節所說的，此聖事只施予已受洗之人，而他們的罪已被洗淨。所以，藉此聖事並不賦予聖化恩寵。

2. 此外，罪人最需要聖化恩寵，因為他們唯有藉聖化恩寵才能成義。所以，如果藉此聖事而賦予聖化恩寵，那麼似乎應該施於有罪之人。而真實情形並非如此。

3. 此外，聖化恩寵沒有種的區別（按：即只有一種），因為都指向一種效果。可是在同一主體內，不可能有同一種物的兩種不同形式存在。所以，既然人藉聖洗已獲賜聖化恩寵，那麼只施於已受洗之人的堅振聖事，似乎不再賦予聖化恩寵。

反之 教宗米迪在「致西班牙主教書」第二章說：「聖神在聖洗池內分施圓滿的無罪，在堅振聖事內則賜予恩寵的增長。」

正解 我解答如下：正如前面第一及第四節、第六十五題第一節所說的，在此聖事內賜予已受洗者聖神，以增加力量：如在五旬節曾賜予宗徒們，如同《宗徒大事錄》第二章第2等節所記載的；又如曾藉宗徒們的覆手賜予（撒瑪黎雅的）已受洗者，如同《宗徒大事錄》第八章17節所說的。可是在第一集第四十三題第三節已經指出，聖神的被派遣或賜下聖神，不會不偕同聖化恩寵。因此，顯然地，在此聖事內賦予聖化恩寵。

釋疑 1. 聖化恩寵就是罪之赦；可是它也還有其他效果，因為它足以推動人步步升至永恆的生命。因此，《格林多後書》第十二章9節記載，（主）曾對保祿說：「有我的恩寵為你夠了。」而保祿自己在《格林多前書》第十五章10節也說：「因天主的恩寵，我成為今日的我。」所以，賦予聖化恩寵，不僅是為赦免罪，而且也是為增加和堅定正義。在此聖事內就是如此賦予聖化恩寵。

2. 正如（堅振）其名所顯示的，施行此聖事是為「堅定」那先已存在者。所以，不應該給那些沒有恩寵者施行此聖事。為此，不但不給那些未曾受洗者，而且也不應該給（已受洗的）成年的罪人施行此聖事，除非後者藉懺悔聖事恢復了恩寵。因此，奧爾良會議第二條規定說：「他們須守齋或禁食前來領受堅振，要規勸他們先告明罪過，使他們能清潔無罪地領受聖神的恩賜。」那時，告解聖事的效果，就像聖洗聖事的效果一樣，將藉此聖事獲得成全；因為懺悔者將藉在此聖事中所賦予的恩寵，獲得更圓滿的罪赦。假使一個成年人帶有自己良心未察覺到的罪，或其痛悔不夠成全，而前來領受堅振，那麼他將藉在此聖事內所賦予的恩寵獲得罪赦。

3. 正如前面第六十二題第二節所說的，聖事恩寵對於一般意義的聖化恩寵有所加添，是這被加添之物產生聖事所指向的特殊效果。所以，在此聖事內所賦予的恩寵，如果看其一般意義，則藉此聖事並不賦予異於藉聖洗所賦予者的另一種恩寵，它只是在增加原已有的恩寵。可是如果看其所加添的特殊部分，則與藉聖洗所賦予者不是同一種恩寵。

第八節 是否應該給一切人施行此聖事

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該給一切人施行此聖事。因為：

1. 此聖事有其高超指標或目的，正如第二節釋疑2. 所說

的。可是凡屬於高超者，不適宜於一般大眾。所以，不應該給一切人施行此聖事。

2.此外，人藉此聖事，在心神方面增長而臻於成年。可是成年與童年互相抵觸。所以，至少不應該給兒童施行此聖事。

3.此外，教宗米迪說：「受洗之後，我們又領受堅振，以從事戰鬥。」（「致西班牙主教書」第二章）可是爲了女性的柔弱，戰鬥並不適於婦女。所以，也不應該給婦女施行此聖事。

4.此外，教宗米迪說：「雖然爲即將去世的人，重生的恩惠已夠；可是爲繼續生存在世的人，堅振的恩惠卻是必要的。堅振武裝並訓練那些應該留下來的人，去面對今世的戰鬥與交鋒。至於那些受洗之後，不受玷污而保存所得，無罪至死的人，則是因死亡而領受堅振或堅定，因爲死後便不能犯罪。」（同上）所以，不應該給即將死亡者施行此聖事。如此則不是應該給一切人施行此聖事。

反之 《宗徒大事錄》第二章2節說聖神降臨「充滿了全座房屋」，即意指充滿教會，隨後（第4節）繼續說：「一切人都充滿了聖神」。可是施行此聖事，就是爲使人獲得這充滿（聖神）。所以，應該給一切在教會中之人施行此聖事。

正解 我解答如下：正如第一節所說的，人藉此聖事，在心神方面獲得推進而臻於成年。這屬於自然界的企圖，即使一切在身體方面出生者，都能到達成全的年齡或成年；可是這有時會受阻於因死亡先至而引起的身體的腐壞。天主的意願遠更是引領一切到達成全，因爲（受造的）自然界是藉仿效天主的成全而分享成全。因此，《申命紀》第三十二章4節說：「天主的工程成全無比。」靈魂是不死不滅的，屬於它的是屬神的出生和屬神的成年。依此，正如靈魂能在（身體的）老年期獲得屬

神的出生；同樣地，它也能在（身體的）青年期和童年期獲得（屬神的）成年；因為身體的這種年齡分期，影響不到靈魂。所以，應該給一切人施行此聖事。

釋疑 1.此聖事有其高超指標或目的，但不是像聖秩聖事那樣，使一人高於或超越另一人，而是使人高於或超越自己；這好比是一個發育到成年的人，高於或超越童年的自己。

2.正如正解所說的，身體的年齡分期影響不到靈魂。因此，即使在童年期，人也能獲得屬神年齡的成全；《智慧篇》第四章8節論及此點說：「可敬的老年並不在於高壽，也不在於以年歲來衡量。」正是因此，許多人在童年期，基於所領受的聖神的力量，就勇敢地為基督戰鬥，直到流血的地步。

3.正如金口若望在《證道集》第一篇「論瑪加伯」證道詞中所說的：「在俗世的戰鬥中，要求有年齡、身材、出身等方面的尊嚴；所以奴僕和婦女，以及老人和兒童，都被阻擋於外，不得其門而入。可是在天上的戰鬥中，戰鬥場地卻毫無分別地開放給每一個人、每一個年齡期別，以及每一種性別。」在《證道集》第五篇「論屬神的作戰」證道詞中他也說：「在天主前，女性也在作戰，因為有許多婦女以男人的精神進行屬神的作戰。在殉道烈士的戰鬥中，有些女士在內在之人的德能方面，可與男士媲美；有些女士甚至表現的比男士還要勇敢。」所以，也應該給婦女賦予此聖事。

4.正如正解所說的，靈魂是不死不滅的，屬於它的是屬神的年齡。所以，應該給即將死亡者授予此聖事，使他們在復活時也一如成全者或成年人出現，按照《厄弗所書》第四章13節所說的：「直到我們眾人成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度。」所以，維克多的雨果《聖事論》卷二第七題第三章說：「如果發生未曾領受堅振而離開今生的事，這絕對是危險的。」這不是因

爲人會因而被判受罰，除非是有輕視聖事之心；而是因爲會遭受成全方面的虧損。因此，領受過堅振的兒童，去世之後也會獲得更大的光榮，就像他們在現世獲得更大的恩寵一樣。至於**質疑4**所引證的那言論，其意思也只是說，從不再有今世戰鬥的危險這方面來看，此聖事爲即將死亡者不是必要的。

第九節 是否應該在額上給人施行此聖事

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該在額上給人施行此聖事。因爲：

1.此聖事成全聖洗，正如前面**第六十五題第三及第四節**所說的。可是在身體全部給人施行聖洗聖事。所以，不應該只在額上給人施行此聖事。

2.此外，賦予此聖事，是爲使人在心神方面強而有力。可是心神的強而有力主要在於心的部位。所以，應該在心的部位上，而不應該在額上，施行此聖事。

3.此外，給人施行此聖事，是爲使人自動自發地承認對基督的信仰或信德。可是「口裡承認，可使人得救」，正如《羅馬書》第十章10節所說的。所以，應該是在口唇上，而不是在額上，施行此聖事。

反之 拉巴諾在《論神職人員行爲準則》卷一第三十章說：「司鐸是在受洗者頭頂，而主教是在額上，用堅振聖油作（十字）標記。」

正解 我解答如下：正如前面**第一及第四節**所說的，人在此聖事內領受聖神，以增強屬神的力量，即使在敵視信仰的人中間，也勇敢地承認對基督的信仰。因此，宜於用堅振聖油在額上作十字標記。理由有二：第一，因爲用十字標記作記號，就如軍

人用統帥的標記作記號，這標記應該是顯而易見的。可是人身體的一切部位中，額部是最顯而易見的，因為罕被覆蓋。所以，用堅振聖油在額受堅振者額上傳油，是為使他公開顯示自己是基督徒；就如原先在晚餐廳躲藏的宗徒們，領受聖神之後，都挺身而出面對群眾。（《宗徒大事錄》第一章13節，第二章4及14節）。

第二，一個人為了兩點而受阻於自動自發地承認基督之名，即為了恐懼和為了羞怯。而二者的標記都主要呈現在額部，這是由於額部接近想像力的部位，以及精氣直接從心升至額部。因此，「羞怯者會逐漸面紅，而恐懼者則面色灰白」，正如《倫理學》卷四第九章所說的。所以，用堅振聖油給人在額上作（十字）標記，是為使他既不為了恐懼，也不為了羞怯，規避承認基督之名。

釋疑 1.我們藉聖洗重生，進入屬神的生命，而這生命是整個人的生命。可是在堅振聖事中，我們充實力量以從事戰鬥，而戰鬥的標記應該帶在額上，有如是在顯而易見的部位。

2.勇敢的根本在心，其標記卻呈現在額上。因此，《厄則克耳》第三章8節說：「你看，我給你的額，比他們的額還要堅硬。」所以，使人在自己內堅強的聖體聖事，屬於心，按照《聖詠》第一〇四篇15節所說的：「麵餅增強人的心神。」可是人之需要堅振聖事，卻是針對他人作為勇敢的標記。所以，應該給人在額上施行。

3.施行此聖事，確是使人自動自發地承認（信德），但不是簡直地或絕對地承認，這種承認也出現在聖洗聖事內（而是相對地在某一方面承認）。所以，不應該在口唇上施行此聖事，而應該在額上，因為阻人自動自發承認的情或情感，它們的標記都呈現在額上。

第十節 領受堅振者是否應該由另一人扶持

有關第十節，我們討論如下：

質疑 領受堅振者，似乎不應該由另一人（代父或代母）扶持著領受堅振。因為：

1. 此聖事不但授予兒童，而且也授予成人。可是成人靠自己就能站立。所以，讓成人由其他人扶持，這是可笑的。

2. 此外，凡已屬於教會的，都可自由晉見教會的首長，即主教。可是正如第六節已說過的，此聖事只授予已受洗者，而已受洗者已是教會的成員或肢體。所以，似乎不應該由另一人引領至主教前，以領受此聖事。

3. 此外，賦予此聖事是為增強屬神的力量。而男人的力量勝過婦女的力量，按照《箴言》第三十一章10節所說的：「強而有力的婦女，有誰能找到？」所以，似乎至少不應該讓女人扶持著男人去領受堅振。

反之 教宗諾森（401～417年）說，而此話也載於《教會法律類編》第三十編第四題第三條：「如果一已婚者，從（聖洗）聖池中接納另一家庭的兒女，或扶持他們去領受堅振」等等。所以，正如需要有人將受洗者從聖池中扶起，同樣，人也應該被（他人）扶持著去領受堅振聖事。

正解 我解答如下：正如第一、第四、第九節已說過的，授予人此聖事，是為增強屬神的戰鬥能力。可是，正如人出生後需要導師教導他如何度生的事，按照《希伯來書》第十二章9節所說的：「我們有肉身的父親作為訓導者，我們也服從他們」；同樣，被錄取從事於戰鬥者，也需要有教導他們如何交戰的訓導人員。因此，在塵世的戰爭中，也建立有軍事首領和百夫長的制度，藉他們來治理其他軍人。為此，連那領受此聖事者，

也由另一人扶持，有如是在戰鬥方面應該接受這人的訓導者。

同樣地，藉此聖事賦予人成全的屬神年齡或屬神的成年，正如第二及第五節所說的。所以，那前來領受此聖事者，被人扶持，有如還是屬神的弱者及兒童。

釋疑 1.雖然那領受堅振者，在身體方面已是成人，可是在心神或屬神方面還不是成人。

2.雖然已受洗者已成為教會的成員或肢體，但還未登錄進入基督徒的軍旅。所以，應該由另一已身在軍旅者，引領他到主教前，有如到軍隊的首長前。因為那自己還未領受堅振者，不應該扶持別人去領受堅振。

3.正如《哥羅森書》第三章所說的：「在基督耶穌內，不再分男人或女人。」（《迦拉達書》第三章28節）所以，在堅振中，是男人或女人扶持一領受堅振者，這沒有什麼差別。

第十一節 是否唯有主教能施行此聖事

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是唯有主教能施行此聖事。因為：

1.教宗額我略寫信給雅努阿騷（Januarius）主教說：「我們耳聞，有些人對我們禁止司鐸用堅振聖油為已受洗者傅油，感到不快。我們誠是按照我們教會的古老習俗行事；但如有人確因此事而感到憂慮，我們認可司鐸在沒有主教的情況下，也應該用堅振聖油在額上給已受洗者傅油。」（《書信集》卷四第二十六篇）可是那為聖事所必須有者，不應該為了避免使人不快而有所改變。所以，由主教施行，為此聖事似乎不是必要的。

2.此外，聖洗聖事的功效，似乎大於堅振聖事的功效；因為藉聖洗而形成罪的全面赦免，既赦免罪過，也赦免罪罰，而在堅振聖事中卻非如此。可是，即使是單純的司鐸，基於自

己的職務也能施行聖洗聖事；而且在急迫情況下，甚至任何人，包括未有聖秩者在內，都能付洗。所以，由主教施行，爲此聖事不是必要的。

3.此外，根據醫生們的見解，頭的最高部位是理性所在之處（即稱爲思維能力的特殊理性所在之處），它比想像能力所在的額部更爲高貴。可是，單純司鐸就能用堅振聖油在頭頂給已受洗者傅油。所以，遠更能用堅振聖油在額上給他們作（十字）標記，而這正是此聖事所做的。

反之 教宗恩彪（309年）說：「對於覆手的聖事，應該給予高度的尊敬，只能由最高的司祭來施行或完成。沒有記載，也沒有聽說，在宗徒時代曾有宗徒以外的人士施行過此聖事；而且除了代替宗徒者以外，其他的人都不能或不應該施行此聖事。假使有人僭越而不依此行事，應該視其所行爲非法和沒有實效，絕對不可與教會的聖事相提並論。」（《書信集》第三篇）所以，爲稱爲「覆手的聖事」的此聖事，由主教施行是必要的。

正解 我解答如下：在任何一種工程中，終結的竣工或完成，常是保留給最高的技術或技能。例如，準備材料屬於低級的工人，高級的工人提供形式；可是，把形式與材料配合在一起的應用卻是最高的工人或工程師要做的事，而這應用是工藝作品或工程的終結或完成。又如書記負責寫信，卻是由主人簽署。基督的信徒是天主的一種工程，按照《格林多前書》第三章9節所說的：「你們是天主的建築物」；也有如是一封「用天主聖神所寫的書信」，正如《格林多後書》第三章2及3節所說的。可是，堅振聖事卻有如聖洗聖事的最後完成。這是說，人藉聖洗正在被建築中，以成爲一座房屋，以及一封正在書寫中的屬神的書信；可是人藉堅振聖事，已有如是一座已建築完畢的房屋，獻給聖神

作為宮殿，以及有如是一封已書寫好並印有十字標記的書信。所以，此聖事的授予或施行，保留給在教會內取得最高權力的主教們；就如在初期教會內，也是由主教們繼承其位的宗徒們，藉覆手圓滿地賦予聖神，正如《宗徒大事錄》第八章第14等節所記載的。因此，教宗伍朋一世（222～230年）說：「所有信徒，在受洗之後，應該藉主教的覆手領受聖神，以使自己完全成為基督徒。」（「致全體基督徒書」第七章）

釋疑 1.教宗在教會內享有圓滿的權力，能基於這權力，將某些屬於聖秩之較高品級者，交於較低品級執行，例如：允許司鐸授予小品或聖秩之最低四品級，而這原本屬於主教的職權。真福額我略教宗也是基於這圓滿的權力，認可由單純的司鐸施行此聖事，直至不快或反感消除。

2.聖洗聖事的功效大於此聖事的功效，是在除惡方面；這是因為聖洗是屬神的生殖，而生殖是從不存在到存在的改變。可是此聖事在善的增進方面卻更有功效，因為它是一種從不成全到成全的屬神的增長。所以，把此聖事交付給地位更高的聖職人員。

3.拉巴諾在「神職人員行為準則」卷一第三十章說：「已受洗者，由司鐸用堅振聖油在頭的最高部位作（十字）標記或傅油，由主教則在額上傅油。其用意是藉第一次的傅油，表示聖神降臨於已受洗者，為祝聖他成為天主的居所；藉第二次的傅油，則為宣示同一聖神的七恩，偕同充盈的聖善、知識和德性進入人中。」所以，將此一傅油保留給主教，不是基於（傅油）部位更為高貴，而是基於功效更為優越。

第十二節 此聖事的禮儀是否適宜

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 此聖事的禮儀似乎並不適宜。因為：

1. 聖洗聖事比此聖事更為必要，正如前面第二節釋疑4、第六十五題第三及第四節所說的。可是，為聖洗規定了固定的施行時期，即復活期和五旬或聖神降臨期。所以，為此聖事也應該預先指定某一固定時期。

2. 此外，正如此聖事要求施行者和領受者須有虔誠，同樣地，聖洗聖事也是如此。可是在聖洗聖事中，並不要求領受者和施行者守齋或禁食。所以，奧爾良會議（Aurelianensi Concilio）規定「他們須守齋或禁食，前來領受堅振」（參看第七節釋疑2.）；以及梅登賽會議（Concilio Meldensi）規定「主教須守齋或禁食，藉覆手賦予聖神」（參看《教會法律類編》第三部第五編第七條），似乎都不適宜。

3. 此外，堅振聖油是充滿聖神的一種標記，正如前面第二節所說的。可是，基督的信徒獲賜充滿聖神，是在五旬節日，正如《宗徒大事錄》第二章1節所記載的。所以，堅振聖油的製作和祝福，應該優先在五旬節日，而非在主的晚餐日。

反之 這是教會的習俗，而教會是由聖神治理。

正解 我解答如下：《瑪竇福音》第十八章20節記載主預許給自己的信徒們：「哪裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」。所以，應該堅持教會的眾多規定，都受到基督之智慧的引導。為此，應該可以確定，教會在此一或其他聖事所遵行的禮儀，都是適宜的。

釋疑 1. 教宗米迪說：「這兩件聖事」，即聖洗聖事和堅振聖

事，「如此緊密地聯繫在一起，致使除非是有死亡事件發生，彼此絕對不能分開，而且依禮二者也不能單獨舉行。」（「致西班牙主教書」第二章）所以，為隆重地舉行聖洗和此聖事，預定了同樣的時期。可是，由於唯有主教能施行此聖事，而有司鐸施洗時，主教未必常在，所以按照一般習有的作法，也必須將堅振聖事延至其他時期。

2.「病人和有死亡危險者例外」，他們無需遵守哪一禁令，正如梅登賽會議的規定所宣讀的。所以，為了信徒的眾多，以及為了迫近的危險，容許讓這唯有主教能賦予的聖事，也由未曾守齋或禁食者施行或領受；因為一位主教，尤其是在一個廣大的教區內，不足以應付所有應領受堅振者，如果他（施行此聖事）的時期受到限縮。可是，假使能配合遵守，由受齋或禁食者施行和領受此聖事，更為適宜。

3.教宗瑪爾定一世（649～655年）的會議中有此記載：「任何時候，都可製作或祝聖堅振聖油。」（參看：《教會法律類編》第三部第四編第一二四條；《布拉加瑪爾定法規》第五十一條）可是，由於需要使用堅振聖油的隆重聖洗聖事，是在復活節前夕舉行，所以配合著規定之前兩天由主教祝聖堅振聖油，以便能適時派送到教區各處。而且，那一天（主的晚餐日或聖週四）也頗適於祝福聖事所用的質料，因為在那一天建立了聖體聖事，而其他一切聖事都以某種方式指向聖體聖事，正如第六十五題第三節所說的。

第七十三題

論聖體聖事

一分爲六節一

隨後要討論的是聖體聖事（Eucharistia；參看第六十六題引言）。第一，論聖事本身；第二，論質料（第七十四題）；第三，論形式（第七十八題）；第四，論效果（第七十九題）；第五，論領受此聖事者（第八十題）；第六，論施行人（第八十二題）；第七，論禮儀（第八十三題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、聖體是不是聖事。
- 二、是一件聖事或是多件聖事。
- 三、爲得救是否必要。
- 四、論它的名稱。
- 五、論它的建立。
- 六、論它的象徵或預像。

第一節 聖體是不是聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 聖體似乎不是聖事。因爲：

1.不應該有兩件聖事指向同一目的，因爲每一件聖事都有足夠功能產生自己的效果。所以，既然堅振與聖體都以成全爲目的，正如狄奧尼修在《教會階級論》第四章所說的，而根據先前第六十五題第一節、第七十二題第一節所討論的，堅振確是聖事，那麼聖體似乎就不是聖事。

2.此外，在新約法律的每一聖事中，隸屬於感官的有形可見的事物，產生聖事的無形效果，例如：水洗產生聖洗印記

和屬神的洗滌或淨化，正如前面第六十三題第六節和第六十六題第一、第三、第七節所說的。可是在此聖事中，隸屬於感官的餅酒形像，既不產生基督的兼是實物或效果和聖事的真實身體本身，也不產生在聖體中只是實物的奧祕身體。所以，聖體似乎不是新約法律的聖事。

3.此外，新約法律中具有質料的聖事，都是在應用質料中完成，例如：聖洗是在水洗中完成，堅振是在傅抹堅振聖油中完成。所以，假使聖體是聖事，便應該是在質料的應用中完成，而不是在質料的祝聖中完成。可是，事實顯然並非如此。因為（成就）聖體的形式，是在祝聖質料時所用的言語，如同下面第七十八題第一節要講明的。所以，聖體不是聖事。

反之 在彌撒經文裡說：「惟願你的這一聖事，不要成為我們的裁判和處罰。」（舊彌撒經書「為生者和亡者」彌撒經文，領聖體後經）

正解 我解答如下：教會的聖事，以在屬神的生命中輔助人為目的。可是，屬神的生命相似身體的生命，因為屬於身體的事物在某些方面相似屬神的事物。顯然地，針對身體的生命，正如需要生育以使人獲得生命，以及增長以使人臻於生命的成全；同樣，也需要飲食以使人維持生命。所以，針對屬神的生命，正如應該有相當於屬神生育的聖洗，以及無異於屬神增長的堅振；同樣，也應該有作為屬神飲食的聖體聖事。

釋疑 1.成全有兩種：一種是在人本身內藉增長所達到的成全，這樣的成全歸屬於堅振；另一種是人藉與食物、或衣物、或其他類似之物的結合所取得的成全，這樣的成全歸屬於聖體，因為聖體是屬神的飲食。

2. 聖洗的水不是基於水本身產生某種屬神的效果，而是基於存在於水中的聖神的德能。因此，關於《若望福音》第五章4節的「有天使按時下到水池中，搖動池水」等等，金口若望《若望福音論贊》第三十六篇說：「在受洗者中，水不是簡直地或本身立即產生作用，而是當它獲得聖神的恩寵時，才赦免一切罪過。」基督的真實身體與餅酒形像的關係，正如聖神的德能與聖洗之水的關係。因此，除非藉由基督真實身體的德能，餅酒形像不會產生什麼效果。

3. 稱為聖事，是因為它含有聖的事物。一事物是聖的，能有兩種方式，即絕對地或全面地，以及只（相對地）針對某一他物。聖體與其他具有感性質料的聖事之間有此差別：聖體所含有的是絕對的聖的事物，即是基督本身；而聖洗之水所含有的，是針對他物的聖的事物，即是使人聖化的德能。關於堅振聖油和其他類似質料，也有相同情形。所以，聖體聖事就在質料的祝聖中完成，而其他聖事則是在應用質料以聖化人中完成。

由此也顯示出另一差別。因為在聖體聖事內，那兼是實物或效果和聖事者（基督的真實身體），是在質料本身內；而那只是實物者，即所賦予的恩寵，是在領受者內。可是在聖洗聖事內，兼是實物和聖事的印記，以及只是實物的赦罪的恩寵，二者都是在領受者內。關於其他的聖事，也有同樣的情形。

第二節 聖體是一件聖事或是多件聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 聖體似乎不是一件聖事，而是多件聖事。因為：

1. 在彌撒經文裡說：「主，我們懇求你，使我們所領受的聖事（sacramenta 複數）淨化我們。」（參看第一節反之）而這是針對領受聖體說的。所以，聖體不是一件聖事，而是多件聖事。

2.此外，（物之）類或類別（genus）增加，（物之）種或種別（species）就不可能不增加，例如：一個人不可能是許多（不同類）動物（按：即假使世界上有許多「類」動物，就不可能只有人這一「種」動物）。可是標記是或構成聖事的類別，正如前面第六十題第一節所說的，所以，在聖體內既然有多個標記，即餅和酒，按理似乎應該是多件聖事。

3.此外，此聖事是在質料的祝聖中完成，正如前面第一節釋疑3.所說的。可是，在這聖事中有兩次質料的祝聖。所以是兩件聖事。

反之 宗徒在《格林多前書》第十章17節說：「餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享一個餅和一個杯。」由此可見，聖體是教會唯一或一體的聖事。可是，聖事相似那自己是其聖事之物。所以，聖體是一件聖事。

正解 我解答如下：正如《形上學》卷五第六章所說的。稱一物為「一」，不但說它是不可分的或連續的，而且也說它是完善的或已完成的，例如說：一座房屋或一個人。從「已完成」方面來看一物，舉凡為達成此物之目的所需要的一切，共同形成這一物的完整性或這一完整的物。例如，一個完整的人是由靈魂活動所需要的一切肢體所形成，一座完整的房屋是由為家居所必須有的一切部分所形成；是仿照此一方式，而說這聖事是一件聖事。因為這聖事是以屬神的進食或滋養為目的，而屬神的進食或滋養相似身體的進食或滋養。身體的進食或滋養所需有二：食品，這屬於乾的生活必需品；以及飲料，這屬於濕的生活必需品。所以，也有兩種必需品共同形成這一聖事的完整性，或這一完整的聖事，即屬神的食品和屬神的飲料；按照《若望福音》第六章56節所說的：「我

的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料。」所以，從質料一方面來看，這聖事固是多個（有多種材料）；但從形式和完成一方面來看，它卻是一個。

釋疑 1.在同一彌撒經文裡，前面先以複數說：「使我們所領受的聖事（複數）淨化我們」；隨後又以單數繼續說：「惟願你的這一聖事，不要成為我們的裁判和處罰」。這是為顯示，（相對地）僅就某一方面來說，這聖事是多個；但絕對地或簡直地（就完整的整體）來說，它是一個。

2.餅和酒分別作為質料而言，固是多個標記；但從形式和完成方面來看，它們卻是一個標記，因為由它們所形成和完成的，是一個進食。（按：如我們吃飯或用餐時有吃有喝，但我們所吃的是一頓飯或一次餐，而非兩頓或兩餐；或者簡而言之，飲、食，分開來看是二，但合在一起來看，表面上和實質上卻都是一。）

3.至於在這聖事中有兩次祝聖，唯一可能的解釋，便是這聖事在質料方面是多個，正如正解所說的。

第三節 此聖事為得救是否必要

有關第三節，我們討論如下：

質疑 此聖事為得救似乎是必要的。因為：

1.主在《若望福音》第六章54節說：「你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」可是，是在此聖事內吃人子的肉，並喝祂的血。所以，沒有此聖事，人就不能有屬神生命方面的得救。

2.此外，此聖事是一種屬神的飲食。可是身體方面的飲食，為身體的健康和幸福是必要的。所以，此聖事為屬神的健康和幸福也是必要的。

3.此外，正如聖洗是主之苦難的聖事，沒有它就沒有得救；同樣地，聖體也是如此。因為宗徒在《格林多前書》第十一章26節說：「你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡，直到祂再來。」所以，正如聖洗為得救是必要的，同樣此聖事也是如此。

反之 奧斯定在《駁伯拉糾派的兩封信》卷一第二十二章給教宗博義一世（418～422年）寫說：「請勿如此想，好像那些不識基督之體和血的兒童，就不能有生命。」

正解 我解答如下：在此聖事內應該注意兩點，即聖事本身和聖事所有的實物或效果。前面第一節質疑2.和第二節反之已經說過，聖事的實物是（基督）奧秘身體或奧體的唯一性，沒有這奧體就沒有得救；因為在教會以外人不會發見得救之路，就像在洪水滅世時，在象徵或預表教會的諾厄方舟以外，也未嘗有人得救一樣，正如《伯多祿前書》第三章20及21節所記載的。可是前面第六十八題第二節也已說過，人能基於領受聖事的意願，在實際領受聖事之前，獲得聖事的實物或效果。因此，人能在實際領受此聖事之前，基於領受此聖事的意願而獲得救援或得救；就像人在受洗之前，基於受洗的意願而能得救一樣，正如前面（同上）所說的。

可是二者之間在兩方面也有差別。第一，因為聖洗是屬神生命的開始及「諸聖事之入門」。而聖體則是有如屬神生命的「完成」，和「一切聖事的目的」，正如前面第六十三題第六節所說的；因為其他一切聖事所形成的聖化，都是為準備領受或祝聖聖體。所以，為開始屬神生命，領受聖洗是必要的；而為完成屬神生命，則領受聖體是必要的。但為達到此一目的，不需要簡直或實際領受聖體，而是有意願領受聖體，或在意願中有

領受聖體已足，就像目的也存在於願望和意向中一樣。

另一差別是因為人藉聖洗被導向或引至聖體。所以，就基於兒童受洗這一事實，他們已被教會導向或引至聖體。依此，正如他們是藉教會的信德相信，他們也同樣是藉教會的意向願望領受聖體，從而也獲得聖體的實物或效果。可是沒有任何先於聖洗的聖事，將兒童導向或引至聖洗。所以，在實際領受聖洗之前，兒童無法有領受聖洗的意願，唯有成人（基於自己的認知）有此意願。所以，兒童沒有實際領受（聖洗）聖事，就不能獲得聖事的實物或效果（按：即不能得救）。所以，此聖事不是按照像聖洗所有的這種方式，為得救是必要的。

釋疑 1. 奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講解釋《若望福音》中的「這食糧和飲料」，即祂的肉和血時，說：「主願意以此來指自己身體與眾肢體的結合或團體，即教會，且是在眾被預定者、被召叫者、已成義者和已獲享光榮之諸聖，以及眾信徒中的教會。」因此，正如奧斯定自己在《致博義書》中所說的：「不應該有人感到任何猶豫，當每一信徒在聖洗中成為基督之身體的肢體時，他也成為主之體和血的分享者；即使他在吃這餅喝這杯之前，在與基督身體合一的情形下離開此世，他也不會被排斥於這餅和杯的分享之外。」（參看：偽伯達，《格林多前書註解》，關於第十章17節）

2. 在身體的飲食與屬神的飲食之間有這一差別，即身體的飲食藉同化而變為取用飲食者的本體；所以，除非實際取用，身體的飲食便不能維持人的生命。可是屬神的飲食，卻是將人變為或同化於自己，按照奧斯定在《懺悔錄》卷七第十章所說的，他彷彿聽到基督的聲音說：「你不會將我變化為你，像你變化肉身的食糧一樣；而是你將被變化為我。」可是人能基於心靈的意願，被變化為基督，並與基督合為一體，即使他並沒有實際領受

此聖事。所以，二者情形不同，不可相提並論。

3. 稱聖洗為基督之死亡和苦難的聖事，是著重於人因基督之苦難的德能而在基督內獲得重生。可是，稱聖體為基督之苦難的聖事，卻是著重於人在與受苦受難之基督的合一中獲得成全。因此，正如聖洗稱為「信德的聖事」，因為信德是屬神生命的基礎；同樣，聖體稱為「愛德的聖事」，因為愛德是「成全或全德的聯繫」，正如《哥羅森書》第三章14節所說的。

第四節 用多個名稱稱此聖事是否適宜

有關第四節，我們討論如下：

質疑 用多個名稱稱此聖事，似乎並不適宜。因為：

1. 名稱應該與事物符合。可是，此聖事是一件聖事，正如第二節所說的。所以，不應該用多個名稱稱此聖事。

2. 此外，（物之）「種或種別」（species）不宜用那為整個「類或類別」（genus）所共有者，來加以標明。此Eucharistia（聖體聖事）是新約法律的聖事。可是，一切聖事都共有此一性質，即在它們內都賦予恩寵；而這是Eucharistia一名所意指的，因為此名原本是指美好的恩寵與相關感恩（bona gratia）。其次，一切聖事都給我們在現世生活的旅程中帶來救助，這屬於行旅餽糧viaticum的性質。復次，在一切聖事內都有神聖事物形成，這屬於祭獻sacrificium的性質。最後，眾信徒也都藉一切聖事彼此相通，這是希臘文的synaxis或拉丁文的communio所有的含義，即共融。所以，這些（為一切聖事所共有的）名稱，都不宜用於此聖事。

3. 此外，祭品（hostia）似乎與祭獻相同。所以，正如這聖事不宜稱為祭獻，同樣它也不宜稱為祭品。

反之 這些都是信徒們習用的名稱。

正解 我解答如下：這聖事有三種意義。一種意義是針對過去；即是說，它是紀念主之苦難的聖事，而主的苦難是真實的祭獻，正如前面第四十八題第三節所說的。依此而稱為「祭獻」。

第二種意義是針對現世的事物，即針對教會的合一或一統，人是藉這聖事而與教會結合，依此而稱為「共融」。因為大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章說：「稱這聖事為『共融』，因為我們藉它與基督相通，因為我們藉它分享基督的肉和天主性，以及我們藉它彼此相通並合一。」

第三種意義是針對將來，即是說，這聖事象徵並預示將來在天鄉的享見天主。依此而稱為「行旅餽糧」，因為它給我們顯示並提供自己作為到達天鄉的路徑；依此也稱為「美好的恩寵」（Eucharistia, bona gratia），因為「天主的恩寵就是永生」，正如《羅馬書》第六章23節所說的；或者是因為它真實地含有基督，而基督「滿盈恩寵」（《若望福音》第一章14節）。

它在希臘文中也稱為metalepsis，即取得或領取（assumptio），因為正如大馬士革的若望（同處）所說的，「我們藉此取得聖子的天主性」。

釋疑 1.根據不同的特徵或效果，用多個名稱來稱同一事物，這並無不妥。

2.那為一切聖事所共有者，卻為了這聖事的卓越超群而優先歸於它。

3.稱這聖事為「祭獻」，是著重它重顯基督的苦難本身。而稱它為「祭品」，是著重它含有基督本身，而基督是「馨香的祭品」，正如《厄弗所書》第五章2節所說的。

第五節 此聖事的建立是否適宜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 此聖事的建立（建立本身以及個別情況），似乎並不適宜。因為：

1. 正如哲學家在《生滅論》卷二第八章所說的：「我們基於或藉由什麼事物獲得生存，也基於或藉由同樣的事物獲得滋養。」可是我們是藉由聖洗，即屬神的重生，獲得屬神的生存，正如狄奧尼修在《教會階級論》第二章所說的。所以，我們也是藉聖洗獲得滋養。如此則建立此聖事作為屬神的滋養品，並不是必要的。

2. 此外，人藉此聖事與基督合一，有如肢體與頭合一。可是基督是所有人的頭，也包括那些從世界之初以來就已存在的人在內，正如前面第八題第三及第六節所說的。所以，此聖事的建立，不應該延遲到主的晚餐。

3. 此外，此聖事稱為主之苦難的紀念，按照《瑪竇福音》第二十六章所說的：「你們應行此禮，為紀念我。」（《路加福音》第二十二章19節）可是，「紀念是針對過去的事」。所以，不應該在基督的苦難以前建立此聖事。

4. 此外，人藉聖洗被導向聖體，而聖體只應該授予已受洗之人。可是，聖洗是在基督的苦難和復活之後建立的，正如《瑪竇福音》第二十八章19節所指明的。所以，在基督的苦難之前建立此聖事，是不適宜的。

反之 此聖事是基督建立的，而《馬爾谷福音》第七章37節論及基督說：「祂所做的一切都好。」

正解 我解答如下：在「晚餐」時，即在基督最後一次同自己的門徒共聚一起的晚餐時，建立此聖事，是適宜的。第一，基於

此聖事的內涵。因為在作為聖事的聖體內，所含的是基督自己。所以，當基督自己在原有的形像中將離開門徒時，便在聖事的形像中將自己遺留給他們；正如皇帝本人不在現場時，應該對他的肖像表示尊敬。因此，厄買撒的主教恩彪說：「由於（基督）所攝取的身體，將從（人的）眼前被奪走，並被置於眾星辰之上，所以需要在『晚餐』之日，為我們祝聖這自己體和血的聖事，以使這一次作為贖價所奉獻的，以奧蹟的方式常被紀念和崇敬。」（參看《教會法律類編》第三部第二編第三十五條）

第二，因為沒有對基督之苦難的信仰或信德，總不能有救援或得救，按照《羅馬書》第三章25節所說的：「天主公開立定，使祂（基督）以自己的血，藉信德（或為信仰祂的人）作贖罪者。」所以，應該在一切時期，在人間有表示或呈顯主之苦難的事物。在舊約中，做此呈顯的主要聖事是逾越節羔羊；因此宗徒在《格林多前書》第五章7節說：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」接替它的，有在新約中的聖體聖事，這聖事是紀念已完成的苦難，正如那（舊約的）聖事是象徵或預示未來的苦難。所以，當苦難迫近時，在舉行了先前的聖事之後，繼而建立新的聖事，這是適宜的，正如教宗良一世《證道集》第五十八篇第一章所說的。

第三，因為最後所說的事物，特別是為臨別友人所說的事物，會更易被人牢記；尤其是對友人的熱情，那時會更劇烈地燃起，而那些使我們感受更深的，也會更深地銘刻於心。所以，正如教宗真福亞歷山大一世（105～115年）所說的（「致一切正道人士書」，參看《教會法律類編》第三部第二編第八條），由於「在祭獻中沒有什麼能大於基督的體和血，也沒有什麼供物優於此一供物」，所以主在最後與門徒別離時建立了此聖事，以使它獲得更大的尊敬。這也是奧斯定在「答雅努阿騷書」卷一（《書信集》第五十四篇第六章）所說的：「為了更強烈地

舉薦這一崇高奧蹟，救主願意在最後要離開門徒前去赴難時，將它銘刻於他們的心中與記憶中。」

釋疑 1. 「我們藉由什麼事物獲得生存，也藉由同樣的事物獲得滋養」；可是這些事物臨於我們內的方式卻不一樣。因為那些我們藉以獲得生存的事物，是以生育的方式臨於我們內；而那些我們藉以獲得滋養的事物，卻是以取食的方式臨於我們內。因此，也是正如我們藉聖洗在基督內重生，同樣也藉聖體取食基督。

2. 聖體是主之苦難的圓滿或成全聖事，因為它有如含有已經受過苦難的基督本身。所以，不能在基督降生成人之前建立它。至於之前所有的，是那些只象徵或預示主之苦難的聖事。

3. 在「晚餐」中建立了此聖事，是為使它未來在主的苦難完成之後，作為主之苦難的紀念。因此，也以談論將來的方式，刻意地說：「你們將來每次行這禮來紀念我」（舊彌撒經書感恩經）。（按：《格林多前書》第十一章25節）直接說：「你們將來每次喝（bibetis）」。

4. （聖事的）建立適應意向的次序。聖體聖事雖然在領受的次序中後於聖洗，可是在意向的次序中卻先於聖洗。所以，應該先予建立。

或者也可以說，在基督受洗時就已建立了聖洗。因此，已有一些人領受了基督的洗禮，正如《若望福音》第三章22節所記載的。

第六節 逾越節羔羊是不是此聖事的主要預像

有關第六節，我們討論如下：

質疑 逾越節羔羊似乎不是此聖事的主要象徵或預像。因為：

1. 基督稱為「按照默基瑟德品位的司祭」（《聖詠》第一一〇篇4節），這是因為默基瑟德奉獻了「餅和酒」（《創世紀》第十四章18節），象徵了基督的奉獻。可是，是基於這種明顯的相似，而使一物按照另一物來稱呼或命名。所以，默基瑟德的奉獻似乎是此聖事最重要的象徵或預像。

2. 此外，渡紅海是聖洗的預像，按照《格林多前書》第十章2節所說的：「他們都曾在雲中和海中受了洗。」可是，宰殺逾越節羔羊是在渡紅海之前，而瑪納是在渡紅海之後，正如聖體是在聖洗之後。所以，瑪納比逾越節羔羊是此聖事更為明顯的預像。

3. 此外，此聖事的最優德能，是引領我們進入天國，有如是（現世）行旅的餽糧。可是，是在（舊約）贖罪的聖事中（《肋未紀》第十六章），最能象徵這一點；即是當「大司祭一年一次，帶著血進入至聖所」時，正如宗徒在《希伯來書》第九章所證明的。所以，這（贖罪）聖事比逾越節羔羊，似乎更為明顯地象徵此聖事。

反之 宗徒在《格林多前書》第五章7及8節說：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。所以我們過節，應該用純潔和真誠的無酵餅。」

正解 我解答如下：在此聖事中，我們可以注意三種事物：即是那只是聖事者，即餅和酒；那兼是實物和聖事者，即基督的真實身體；以及那只是實物者，即此聖事的效果。所以，針對那只是聖事者而言，「奉獻餅和酒」的默基瑟德的奉獻，是此

聖事的最好的預像。針對此聖事所含有的受苦受難的基督本身而言，舊約的一切祭獻，特別是其中最隆重的贖罪祭，都是此聖事的預像。針對效果而言，它的主要預像是瑪納，因為就像《智慧篇》第十六章20節所說的，「它具有各種美味」，就如此聖事的恩寵，也在各方面滋養心靈。

可是針對上述三點，逾越節羔羊都一一象徵或預示此聖事。針對第一點，因為是同無酵餅一起吃，按照《出谷紀》第十二章8節所說的：「他們吃肉和無酵餅。」針對第二點，因為它是正月之十四日為以色列全體子民所宰殺（同上，第6節）；而這是基督苦難的預像，基督曾因純潔無罪被稱為羔羊（《若望福音》第一章36節，《默示錄》第五章6節）。針對（第三點）效果，因為藉著逾越節羔羊的血，以色列子民受到保護，躲過天使的毀滅，並脫離了埃及的奴役。就此而言，逾越節羔羊被認為是此聖事的主要預像，因為在各方面它都表現出自己是預像。

釋疑 藉此可知對各質疑之答覆。

第七十四題

論聖體聖事的質料

一分爲八節一

然後要討論的是此聖事的質料。第一，論質料的種類；第二，論餅和酒變爲基督的身體（第七十五題）；第三，論基督的身體存在於此聖事內的方式（第七十六題）；第四，論在此聖事內所存留的餅和酒的依附體（第七十七題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、餅和酒是不是此聖事的質料。
- 二、此聖事的質料是否需要固定的分量。
- 三、此聖事的質料是不是小麥餅。
- 四、是不是無酵餅或發酵餅。
- 五、此聖事的質料是不是葡萄酒。
- 六、是否應該攪水或加水。
- 七、爲此聖事水是不是必要的。
- 八、論所加之水的分量。

第一節 此聖事的質料是不是餅和酒

有關第一節，我們討論如下：

質疑 此聖事的質料或材料，似乎不是餅和酒。因爲：

1. 此聖事應該比舊約法律的聖事更完善地呈顯基督的苦難。可是，舊約法律的聖事所用的質料是動物的肉，而動物的肉比餅和酒更明確地呈顯出基督的苦難。所以，此聖事的質料應該優先是動物的肉，而非餅和酒。

2. 此外，此聖事應該在世界各地舉行。可是，在許多地區沒有餅，以及在許多地區沒有酒。所以，餅和酒不是此聖事

的適宜質料。

3.此外，此聖事是兼為健康者和患病者建立的。可是，酒對某些患病者有害。所以，似乎酒不應該是此聖事的質料。

反之 教宗亞歷山大一世（Alexander Papa I，105～115年）於「致一切正道人士書」（Ad Omnes Orthodox.）說：「在聖事的種種奉獻中，只奉獻餅和加入水的酒作為祭獻。」（參看《教會法律類編》第三部第二編第一條）

正解 我解答如下：關於此聖事的質料或材料，有些人犯了多種錯誤。正如奧斯定在《歷代異端輯覽》第二十八端所說的，有些稱為餅與乳酪論者（Artotyritae），在此聖事內「奉獻餅和乳酪，他們說原始之人所做的奉獻，本是用土地和羊的出產」。另一些人，即加大弗黎基雅派（Cataphrygae）和柏普匝派（Pepuziani），「據說他們刺傷嬰孩的全身，取出他的血，並與麵粉攪合製成餅，用為自己的聖體」（同上，第二十七端）。還有一些稱為清水派者（Aquarii），他們假託戒酒，在此聖事中只奉獻水（同上，第六十四端）。

所有這些，以及其他類似的錯誤，都藉這一事實被排除，即基督藉餅和酒建立了此聖事，正如《瑪竇福音》第二十六章第26等節所指明的。因此，餅和酒是此聖事的適宜質料。而這是合情合理的。第一，針對此聖事的用途，即飲食來說，這是合情合理的。因為，正如在聖洗聖事中取用水作為屬神洗滌的用途，因為身體的洗滌一般都是用水；同樣地，在此聖事內。也取用人養生比較常用的餅和酒，作為屬神飲食的用途。

第二，針對基督的苦難，這是合情合理的。在基督的苦難中，血與身體分離。所以，在紀念主之苦難的此聖事中，也分別食用餅作為身體的聖事，以及酒作為血的聖事。

第三，針對在每一食用者內所觀察到的效果，這是合情合理的。因為正如盎博羅修在《格林多前書注疏》，關於第十一章20節所說的：此聖事「致力於身體與靈魂的保護」；所以在餅形下「為身體的得救奉獻基督的肉體」，以及在酒形下「為靈魂的得救奉獻基督的血」，正如《肋未紀》第十七章14節所說的，肉軀的「生命是在血中」。

第四，針對在整個教會中所有的效果，這是合情合理的。教會是由許多不同的信徒組成，「正如餅是由許多不同的麥粒製成，酒是由許多不同的葡萄粒釀成」，就像關於《格林多前書》第十章17節的「我們雖多，只是一個身體」，「註解」（拉丁通行本註解）所說的（奧斯定，《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章56節）。

釋疑 1. 被宰殺的動物的肉，固然明確地呈顯基督的苦難，但較不適用於此聖事的普遍用途，和表示教會的合一。

2. 雖然不是在一切地區都生產小麥和酒，但容易將它們運輸到各地，以充分滿足此聖事的需要。在二種質料缺一的情況下，不可單獨祝聖一種質料，因為不是完整的祭獻。

3. 飲用少量的酒，不會對患病者構成大的傷害。可是假如擔心受到傷害，並非一切領基督的聖體者都必須領聖血，正如下面第八十題第十二節要講論的。

第二節 餅和酒作為此聖事的質料，是否需要固定的分量

有關第二節，我們討論如下：

質疑 餅和酒作為此聖事的質料，似乎需要固定的分量。因為：

1. 恩寵之效果的安排，並不遜於自然本性之效果的安排。可是正如《靈魂論》卷二第四章所說的：「為一切有恆常自然本性之物，都設有大小和成長的界限與計劃。」所以，在此一

稱爲「美好恩寵」的聖事內，遠更需要有餅和酒的固定分量。

2.此外，基督賦予教會聖職人員的權柄，不是爲行那些會使信德和聖事受到譏笑的事，按照《格林多後書》第十章8節所說的：「按照天主爲建樹，而非爲破壞，所賜予我的權柄。」可是，假使司鐸意欲祝聖在市場上所賣的一切餅，和在地窖中所存的全部酒，這將會對聖事帶來譏笑。所以，他不可以這樣做。

3.此外，假使一個人在海中受洗，藉聖洗的形式被聖化的，不是全部海水，而只是那使受洗者的身體受到洗滌的水。所以，在此聖事中，餅那些多餘而用不到的分量，也不能得到祝聖。

反之 多與少相對，而大與小相對。可是沒有任何餅或酒的分量，會小到不能接受祝聖。所以，也沒有任何分量會大到不能接受祝聖。

正解 我解答如下：有些人說，司鐸不能祝聖籠統而不做進一步限制的餅或酒的分量，例如：祝聖全部在市場上所賣的餅或整桶的酒。但這說法似乎並不真實。因爲在一切具備質料的物品中，限定質料的標準，係取自質料與目的的關聯，例如：鋸的質料是鐵，這是因爲這質料適於切割。可是，此聖事的目的是供信徒們取用或領受。因此，此聖事的質料分量，應該依據它與信徒們取用或領受之間的關聯來加以限定。但也不能只依據聚集在現場的信徒們的取用，或領受來加以限定；否則，只有少數堂區信徒的司鐸，便不能祝聖許多麵餅或祭品。因此，結論只能是：此聖事的質料，應該籠統地或約略地，依據它與信徒們取用或領受的關聯，來加以限定。可是，信徒們的數目是不固定的。因此，不能說此聖事的質料分量是固定的。

釋疑 1.每一自然物，都是依據與自己之固定形式的關聯，得到了有固定分量的質料。可是此聖事的目的，是為供信徒們取用或領受，而信徒們的數目是不固定的。所以，二者情形不同。

2.教會聖職人員的權柄有二目的：第一，成就聖事本身的效果；第二，效果的使用目的。後者並不排除前者。因此，假使司鐸立意為了不善目的而祝聖基督的身體，例如為了譏諷或造成毒害，他本人由於目的不善而犯罪；雖然如此，基於賦予他的權柄，他卻實際成就了聖事。

3.聖洗聖事是在使用質料時完成。所以，藉聖洗形式被聖化的，只是那實際使用到的水。可是，此聖事是在祝聖質料時完成（而非在信徒們取用或領受時）。所以，二者情形不同。

第三節 此聖事的質料是否需要是小麥餅

有關第三節，我們討論如下：

質疑 此聖事的質料，似乎不需要是小麥餅。因為：

1.此聖事是為紀念主的苦難。可是，大麥餅似乎比小麥餅更宜於表達主的苦難，因為大麥餅比較粗糙，而且主在山上也會用它讓群眾吃飽，正如《若望福音》第六章第9等節所說的。所以，小麥餅不是此聖事的適宜質料。

2.此外，在自然物中，形狀是（物之）種別或物種（species）的標記。可是有些麥粒，有類似小麥之麥粒的形狀，例如：麥類中之稱為far及spelta者；而且在某些地區，也用它們做成餅，供此聖事使用。所以，小麥餅不是此聖事的專有質料。

3.此外，混合改變（物的）種別或物種。可是，很難找到未曾與他種麥粒混合的小麥麥麵，除非特意挑揀麥粒。所以，小麥餅似乎不是此聖事的適宜質料。

4.此外，已敗壞之物，似乎不再屬於原來的種別或物種。可是有些人用已敗壞的、不再像是小麥餅的餅，祝聖聖

體。所以，這樣的餅似乎不是此聖事的適宜質料。

反之 在此聖事內含有基督，而基督會把自己比作小麥麥粒，祂在《若望福音》第十二章24及25節說：「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒。」所以，用麥粒做的餅或小麥餅，是此聖事的質料。

正解 我解答如下：正如前面第一節和第六十題第七節釋疑2.所說的，為適應聖事的用途，多取用一般人為同樣用途比較廣泛使用的質料。可是在各種餅中，人一般比較常用的是小麥餅；因為似乎只有在小麥餅短缺時，才會引進其他種餅。所以，一般相信基督是用這種小麥餅建立了此聖事。而且這種餅使人更為強健，因而也更宜於表示此聖事的效果。所以，此聖事的專用質料是小麥餅。

釋疑 1.大麥餅適於表示舊約法律的嚴酷。一方面是基於餅的堅硬。另一方面，正如奧斯定在《雜題八十三》第六十一題所說的，也是因為「為堅硬的外殼所遮蓋的大麥的精髓或麥粒，或是象徵舊約法律本身，因為頒賜這法律的方式，是把它所含有的生命力的滋養，掩蔽在身體方面的聖事之下；或是象徵（猶太）民族本身，因為這民族尚未擺脫肉性的願望，這願望有如外殼，依附在民族的內心之上」。可是，此聖事卻是屬於基督的「柔和的軛」（《瑪竇福音》第十一章30節），屬於已被揭露的明顯真理和屬神的民族。因此，大麥餅不是此聖事的適宜質料。

2.生或生產者，生產與自己在種別或物種上相似之物；可是有時在生產者與所生產者或被生產者之間，會出現依附體方面的某種不相似，這或者是基於質料，或者是由於生產能力的薄弱。所以，如果有（這樣）的麥粒能從小麥的麥種生出，

例如：從播種在瘠地的小麥麥粒生成的所謂 *siligo*；用這樣的麥粒所製成的餅，能是此聖事的質料。可是，類似情形似乎並不存在於大麥內，也不存在於 *spelta* 及 *far* 內，雖然後者在三者之中最相似小麥麥粒。上述諸物在形狀方面的相似所表示的，似乎是種別或物種的接近，而非相同；就像從形狀的相似，顯示出狗與狼的種別或物種彼此接近，但非屬於同一種別或物種。因此，用這樣的絕對不能從小麥麥種生產出的麥粒，無法製成堪作此聖事之適當質料的餅。

（按：質疑 2. 和釋疑 2. 中的三拉丁名詞 *far*、*spelta* 及 *siligo*，似乎分別指麥類的一種，但不易準確地將它們譯為現代名稱。例如，英譯本及相關辭典將 *far* 譯為玉蜀黍，這似乎不符合多瑪斯所說的 *far* 「最相似小麥麥粒」。又如「拉丁漢文辭典」將 *siligo* 譯為「上等小麥」，而多瑪斯卻說它是產於貧瘠地區發育不良的品種。保有原文名詞，倒似乎可避免引起誤解。）

3. 少許的混合不會喪失（原有）種別或物種，因為這少許會為那大部所吸收。所以，如果只有少許他種麥粒與大量小麥混合，用它們所製成的餅，能是此聖事的質料。可是，如果是大量混合，例如：二者同量或接近同量，這樣的混合會改變種別或物種。因此，用它們所製成的餅，便不是此聖事的適當質料。

4. 有時餅的敗壞程度大到喪失餅的種別或不再是餅，例如：當餅失去連貫性或解體時，以及當味、色和其他依附體變換時。因此，不能用這樣的質料祝聖成基督的身體。可是有時卻不是這種大到足以喪失種別的敗壞，而只是一種將要敗壞的先導狀況，這可藉味道的某種轉變揭示出來。用這樣的餅能祝聖成基督的身體；但如此做者，卻由於不尊敬聖事而犯罪。

至於（漿衣用的）麵汁或麵漿（*amidum*），由於出自己敗壞的小麥，似乎不能用以祝聖成基督的身體，雖然有些人持相反的意見。

第四節 此聖事是否應該用無酵餅完成

有關第四節，我們討論如下：

質疑 此聖事似乎不應該用無酵餅完成。因為：

1. 在此聖事內，我們應該效法基督當初的建立。可是，基督似乎是用發酵餅建立了此聖事。因為《出谷紀》第十二章記載，猶太人根據法律在逾越節慶日開始食用無酵餅，而逾越節是在正月十四日慶祝。可是，基督卻是「在逾越節慶日前」所舉行的「晚餐」中，建立了此聖事，正如《若望福音》第十三章1及4節所記述的。所以，我們也應該用發酵餅舉行此聖事。

2. 此外，在恩寵的時代，不應該再遵守（舊約）法律的規定。可是，使用無酵餅是法律所規定的禮儀，正如《出谷紀》第十二章所指明的。所以，在這屬於恩寵的聖事中，我們不應該使用無酵餅。

3. 此外，正如前面第七十三題第三節釋疑3.所說的，聖體是「愛德的聖事」，如同聖洗是信德的聖事。可是酵母象徵或表示愛德的熱火，正如關於《瑪竇福音》第十三章33節的「天國好像酵母」等等，「註解」（拉丁通行本註解）所指明的。所以，此聖事應該用發酵餅完成。

4. 此外，無酵和發酵，都是餅的依附體或偶然所有的，並不變換餅作為餅的種別。可是在聖洗的質料中，並沒有針對水的偶有不同做任何區別，例如說：應是鹹水或甜水、熱水或冷水。所以，在此聖事中，也不應該針對是無酵餅或發酵餅作什麼區別。

反之 按照《教會法律類編增補》中「論舉行彌撒」的諭令，「擅自用發酵餅和木製杯舉行彌撒慶典」的司鐸會受到處罰。

正解 我解答如下：關於此聖事的質料，能注意兩點，即什麼

是必要的，和什麼是適宜的。應是小麥餅，這是必要的，正如第三節所說的；不用小麥餅就不會完成聖事。應是無酵餅或發酵餅，對於聖事卻不是必要的；因為使用其中任何一種，都能完成聖事。

適宜的作法是：舉行聖事時，每人要遵守自己教會的禮儀。在這事上，不同的教會有不同的習俗。因為真福額我略在《書信集》中說：「羅馬教會奉獻無酵餅，這是因為主取得了未經任何攙合或媾合的肉身。可是其他教會奉獻發酵餅，這是因為聖父的聖言穿上了肉身，如同酵母與小麥麵粉攙合。」因此，正如在拉丁教會中用發酵餅舉行彌撒的司鐸有罪；同樣，在希臘教會中用無酵餅舉行彌撒的希臘司鐸也有罪，因為他們有如是在顛覆自己教會的禮儀。

可是，用無酵餅舉行彌撒的習俗較為合理。第一，基於基督當初的建立，基督是在「無酵節的第一天」建立了此聖事，正如《瑪竇福音》第二十六章17節、《馬爾谷福音》第十四章12節，及《路加福音》第二十二章7節所記載的。而在那一天，在猶太人的家內不應該再有任何有酵之物，正如《出谷紀》第十二章15及19節所記載的。第二，因為餅原本是基督之身體的聖事，而非其天主性的聖事，正如下面第七十六題第一節釋疑1.要講明的，而基督之身體的成孕沒有任何破壞。第三，因為這更適應信徒領受此聖事應有的純潔，按照《格林多前書》第五章7及8節所說的：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲；所以我們過節，應用純潔和真誠的無酵餅。」

可是希臘人的相關習俗，也有其道理。它既有前面額我略所提及的象徵意義，也表示出對納匝肋異端派的憎惡，這些人把舊約法律與新約福音攙合在一起。

釋疑 1.正如《出谷紀》第十二章7及18節所記載的，逾越慶

節從正月十四日「晚」起。是在那時，基督於祭殺了逾越節羔羊之後，建立了此聖事。因此，若望說這一日（十四日）在繼之而來的逾越節慶「日」（十五日）前，而其他三位聖史則說是無酵節的第一天，當時在猶太人的家內已再找不到有酵之物，正如正解所說的。關於這一點，前面第四十六題第九節釋疑1.討論主的苦難時，曾有較更詳盡的註釋。

2.用無酵餅完成聖事者，不是立意遵守舊約法律的禮儀，而是願意使自己符合基督當初的建立。所以，他們不是從事於猶太化，否則連用發酵餅舉行彌撒者，也是在猶太化了——因為猶太人奉獻發酵餅作為初果。

3.酵母象徵或表示愛德，這是著眼於它的效果，即是因為它使餅變成更大和更有滋味。可是從這種物的本質來看，它原本象徵或表示敗壞。

4.由於酵母有敗壞的作用，以及用敗壞的餅不能完成此聖事，正如第三節釋疑4.所說的；所以，更加注意餅之無酵和發酵的區別，而不怎麼注意水之冷熱的區別。因為酵母之敗壞的程度，能大到不能再用它形成聖事。

第五節 葡萄酒是不是此聖事所專用的或適當的質料

有關第五節，我們討論如下：

質疑 葡萄酒似乎不是此聖事所專用的或適當的（propria）質料。因為：

1.正如水是聖洗聖事的質料，酒則是此聖事的質料。可是，用任何水都能成就聖洗聖事。所以，用任何酒，例如：用石榴酒或桑椹酒或其他類似的酒，也能成就此聖事；尤其是在某些地區並不生長葡萄。

2.此外，醋是從葡萄榨出的一種酒，正如依希道在《語源學》卷二十第三章所說的。可是，用醋不能完成此聖事。所

以，似乎葡萄酒也不是此聖事的適當質料。

3.此外，正如從葡萄可以榨取純美的酒，同樣也可以榨取（野葡萄的）酸汁（agresta）和正在發酵中的葡萄汁（mustum）。可是，用後二者似乎不能完成此聖事，按照第六屆大公會議（君士坦丁第三屆會議，680～681年）所記載的：「我們得知在某些聖堂裡，司鐸把葡萄與彌撒所奉獻的祭品併在一起，並同時把二者一併分施給民眾。我們命令任何司鐸今後不得再行此事。」（特魯蘭Trullanum會議文獻，第二十八條；參看《教會法律類編》第三部第二編第六條）教宗朱利伍（Julius，337～352年）也譴責某些人的作法，「他們在主之（體）血的聖事內，奉獻新擠出的葡萄汁」（《教會法律類編》第三部第二編第七條）。所以，葡萄酒似乎不是此聖事的適當質料。

反之 正如主會把自己比作（小麥）麥粒（《若望福音》第十二章24節），祂也曾把自己比作葡萄樹，祂在《若望福音》第十五章1節說：「我是真葡萄樹。」可是，唯有小麥餅是此聖事（聖體）的質料，正如第三節所說的。所以，也唯有葡萄酒是此聖事（聖血）的專用或適當質料。

正解 我解答如下：唯有用葡萄酒能完成此聖事。第一，基於基督的建立，祂用葡萄酒建立了此聖事，正如祂自己的話所指明的；關於此聖事的建立，《路加福音》第二十二章18節記載祂說：「從今以後，我決不再喝這葡萄酒了。」

第二，正如第三節所說的，作為聖事的質料所取用的，是一般公認真正屬於相關種別或物種者。可是所謂真正的酒，是指用葡萄所製的酒；其他酒液都是根據與葡萄酒的某種相似而稱為酒。

第三，因為葡萄酒更能象徵或表示此聖事的效果，即屬

神的喜悅，按照經上所記載的：「葡萄酒使人的心神喜悅」（《聖詠》第一〇四篇15節）。

釋疑 1.那些酒液，不是真正所謂的酒，而只是根據某種相似稱之為酒。而且也能按照此聖事所需要的量，把真正的酒運送到不產葡萄的地區。

2.酒因陳腐而變成醋；因此，醋不能還原再成為酒，正如《形上學》卷八第五章所說的。所以，正如不能用全已敗壞的餅完成此聖事，同樣也不能用醋完成此聖事。但能用尚在變醋過程中的酒完成此聖事，就像用尚在敗壞過程中的餅一樣，雖然如此完成聖事者有罪，正如先前**第三節釋疑**4.已說過的。

3.新擠出的葡萄酸汁是在開始發酵成為酒的過程中，所以還沒有酒的種別或還不是酒。為此，不能用它完成此聖事。

至於正在發酵中的葡萄汁，已有酒的種別或已是酒，因為它的甜度說明它的溶解，而這是「自然熱力熱化的終點」，正如《氣象論》卷四第二章所說的。所以，用它能完成此聖事。

可是，不應該將完整的葡萄粒攙合在聖事中，因為如此將會有酒以外的另一種東西或質料在聖事中。

也禁止把從發酵的葡萄新擠出的汁或酒，放在聖爵中奉獻；基於它的不夠清純或混濁，做這樣的奉獻有欠正當。但在急迫的情況下可以如此做；因為同一教宗朱利伍說：「如有必要，可以向聖爵中擠壓一串發酵的葡萄。」（同上）

第六節 酒中是否應該攙水或加水

有關第六節，我們討論如下：

質疑 酒中似乎不應該攙水或加水。因為：

1.基督的祭獻有默基瑟德的奉獻作預像，而按照《創世紀》第十四章18節的記載，默基瑟德只奉獻了「餅和酒」。所

以，在此聖事中似乎不應該添加水。

2.此外，不同的聖事有不同的質料。可是，水是聖洗聖事的質料。所以，不應該採用水作此聖事的質料。

3.此外，餅和酒是此聖事的質料。可是，並沒有給餅加添什麼。所以，對酒也不應該有所加添。

反之 教宗亞歷山大一世寫說：「在彌撒慶典中所奉獻於主的聖事的祭品中，只奉獻餅和加入水的酒作為祭獻。」（「致一切正道人士書」，參看《教會法律類編》第三部第二編第一條）

正解 我解答如下：在此聖事內所奉獻的酒中，應該加入水。第一，基於當初的建立。因為可合理的相信，主是按照當地的習俗，用加入水的酒建立了此聖事；因此，連《箴言》第九章5節也說：「你們飲我攙合或配製的酒吧！」

第二，因為這適於呈顯主的苦難。因此，教宗亞歷山大說：「不應該在聖爵內只奉獻酒，或只奉獻水，而應該把二者攙合在一起奉獻；因為經上記載，二者都由苦難中的基督的肋旁流出。」（同上）

第三，因為這宜於表示此聖事的效果，即基督信眾與基督的合一。因為正如教宗朱利伍所說的：「我們看出，在水中發覺有信眾，在酒中顯示出基督的血。所以，當水與酒在聖爵中攙合時，信眾便與基督合而為一。」（《教會法律類編》第三部第二編第七條）

第四，這適於表示此聖事的最後效果，即進入永生。因此，盎博羅修在《論聖事》卷五第一章說：「水流入聖爵，卻出脫到永生。」

釋疑 1.就像盎博羅修（同處）所說的：正如基督的祭獻有默

基瑟德的奉獻作預像，同樣也有在曠野中、從磐石所流出的水作預像（《出谷紀》第十七章6節），按照《格林多前書》第十章4節所說的：「他們都飲過來自伴隨他們的神磐石的水（那磐石就是基督）。」

2. 在聖洗聖事內採取水，是用於洗滌。而在此聖事內採取水，則是用於營養，按照《聖詠》第二十三篇2節所說的：「在富有營養的水旁，祂撫養了我。」

3. 餅是由水和麵粉製成。所以，既然酒也加入水，那麼二者（餅和酒）的存在，便都不是沒有水或都含有水。

第七節 水的攙合爲此聖事是不是必要的

有關第七節，我們討論如下：

質疑 水的攙合（酒內攙水或加水）爲此聖事似乎是必要的。因爲：

1. 西彼連在《書信集》第六十三篇「致柴西利伍書」中說：「正如基督的體不能只是麵粉，而是二者」，即麵粉和水，「結合在一起；同樣，基督的杯既不能只是水，也不能只是酒，而是二者攙合在一起。」可是，把水與麵粉攙合，爲此聖事是必要的。所以，根據同理，把水與酒攙合，也是必要的。

2. 此外，此聖事是紀念主的苦難，而在主的苦難中，正如「從祂的肋旁流出了血」，同樣「也流出了水」（《若望福音》第十九章34節）。可是，酒作爲血的聖事，爲此聖事是必要的。所以，根據同理，水也是必要的。

3. 此外，假使爲此聖事水不是必要的，那麼無論加入什麼水就都無關重要，如此則也可以加入玫瑰水或其他類似的水。可是，教會沒有這種習俗。所以，爲此聖事水是必要的。

反之 西彼連（在同處）說：「在我們以前如有人由於無知或

天真未予遵守」，即在聖事內未在酒中加水，「可原諒他的天真」。假使水像酒或餅一樣，為聖事是必要的，就不會是這樣了。所以，水的攙合為聖事不是必要的。

正解 我解答如下：應該根據其所象徵或表示者，來判斷標記。可是在酒中加水的目的，是為表示信徒參與此聖事，這是著眼於藉著水與酒的攙合，象徵信眾與基督結合在一起，正如第六節所說的。至於從身懸十字架上的基督的肋旁流出了水，連這一事實也是針對同一目的；因為藉這水所表示的是洗淨罪過，即藉基督的苦難所形成的洗淨罪過。可是前面第七十三題第一節釋疑3.已經說過，此聖事是在祝聖質料中完成，信徒們的使用或領受為聖事並非必要，而是聖事的一種後續行動。所以結論應該是：水的加入或攙合為聖事並不是必要的。

釋疑 1. 西彼連的那些話應該如此解讀，即所謂「不能是如此」，是指不能合宜地如此或不適宜如此。依此，那一比擬所關注的，是那應該或宜於做的一面（按：即應該或宜於加水），而不是那必要或不可或缺的一面（按：即否則就不能成就聖事）；因為水屬於餅的本質，但不屬於酒的本質。

2. 血的流出直接屬於基督的苦難本身；因為從受傷的人的身體有血流出，這屬於自然現象。可是，水的流出卻不是必然屬於苦難，而是為顯示效果，即洗淨罪過和冷卻慾望之熱火。所以，在此聖事中，水並不與酒分開奉獻，像酒與餅分開奉獻那樣；而是攙合在酒中奉獻，以顯示酒本然屬於此聖事，有如是聖事的必要成分，而水之屬於此聖事，則是基於自己與酒結合。

3. 由於在酒中加水為聖事不是必要的，所以針對為聖事的這必要性而言，酒中無論加入什麼水，自然的水或人工製的水，例如：玫瑰水，都無關重要。雖然如此，但針對適宜聖事

與否而言，凡不加入自然而真實的水，卻加入其他水者，都會有罪；因為從身懸十字架上的基督的肋旁所流出的，是真實的水，而非黏液，像某些人所說的；這是為顯示基督的身體的確是由四種元素所組成，就像藉著流血而顯示祂的身體是由四種液體所組成，正如教宗諾森三世在一項諭令中所說的。可是，由於加水於麵粉中而製成餅的本體，為此聖事是必要的，所以如果加入麵粉的是玫瑰水，或任何真水以外的液汁，就不能用它來完成聖事，因為那不是真實的餅。

第八節 是否應該加入大量的水

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎應該加入大量的水。因為：

1. 正如從基督的肋旁，以可被感官察覺到的方式流出了血，同樣也流出了水；因此，《若望福音》第十九章35節說：「那看見這事的人，就作證。」可是在此聖事內，除非大量加入，水就不會被感官察覺到。所以，似乎應該加入大量的水。

2. 此外，將少許的水加入大量的酒內，水便會消失。可是已消失者，便不再存在。所以在此聖事內，加入少許的水與完全不加入水沒有分別。可是，不可以完全不加入水。所以，也不可以只加入少許的水。

3. 此外，假使加入少許的水已足，那麼把一滴水滴入整桶酒內便也已足。可是，如此做似乎可笑。所以，加入少量的水應屬不足。

反之 《教會法律類編增補》中「論舉行彌撒聖祭」第十三章說：「在你的地區內形成了一種有害的妄用，即在聖祭內將其量大於酒的水加入酒內；而按照普世教會合理的習俗，在聖祭內所注入的酒應多於水。」

正解 我解答如下：關於水與酒的攙合，按照教宗諾森三世在一項「論舉行彌撒聖祭」的諭令中所說的（同上，第六章），有三種意見。有些人說，酒變成血後，加入酒中的水本身仍然是水。但這一意見完全不能成立。因為在這於祭台上舉行的聖事內，祝聖之後，只有基督的體和血，此外別無他物；這正如盎博羅修在《論神職職務》中所說的：「祝聖之前稱為另一種物，祝聖之後所表示的則是（基督的）身體。」（「論奧蹟」第九章）否則，那便不是接受屬於敬神之禮的欽崇了。

所以，另有一些人說，正如酒變成血，同樣水也變成從基督的肋旁所流出的水。可是這種說法也不可能合理。因為果真如此，則水與酒是分別被祝聖，就像酒與餅分別被祝聖一樣（而事實並非如此）。

所以，正如教宗自己所說的，其他一些人的意見比較真實可靠，他們說：是水變成酒，而酒變成血。可是，除非是只加入少量的水（到大量的酒中），使水變成酒，便不會有上述情形發生。所以，只加入少量的水，這常是比較安全的作法，尤其是如果酒的力道不強。因為假使所加水的分量大到解除酒的種別或使它不再是酒，便不能用以成就聖事。所以，教宗朱利伍譴責某些人的作法，「他們把被發酵葡萄浸潤過的胡麻包布整年保存起來，獻祭時用水洗其部分，並奉獻如此所得液汁」（參看第五節質疑3.）。

釋疑 1.水作為此聖事的標記，在加入酒中時被察覺到，便已夠了，並不需要在攙合以後還察覺它的存在。

2.假使完全不加入水，整個象徵意義也被排除。可是當水變為酒時，這卻象徵信眾與基督合為一體。

3.假使將水加入酒桶或一桶酒內，這不足以象徵此聖事；應該是在聖事的舉行中，將水加入酒內。

第七十五題

論餅與酒之轉變為基督的體與血

一分為八節一

然後要討論的是，餅與酒之變或轉變（*conversio*）為基督的體與血（參看第七十四題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、基督的身體是不是真實地在此聖事內，抑或只是憑藉象徵或有如在標記內。
- 二、祝聖（或成聖體聖血）之後，餅與酒的本體或實體（*substantia*）是否仍存留於此聖事內。
- 三、是否歸於虛無。
- 四、是否轉變為基督的體與血。
- 五、祝聖之後，（餅與酒的）依附體是否仍存留在那裡。
- 六、本體或實體形式是否仍存留在那裡。
- 七、該一轉變是否立即形成。
- 八、「由餅形成基督的身體」這一命題是否真實。

（按：多瑪斯最初所列出的各問題的次序和標題如下：第一，祝聖之後，餅與酒的本體或實體是否仍存留於此聖事內。第二，是否歸於虛無。第三，是否轉變為基督的體與血。第四，祝聖之後，依附體是否仍存留在那裡。第五，本體或實體形式是否仍存留在那裡。第六，該一轉變是否立即形成。第七，該一轉變是否為一切轉變中最具奇蹟性質者。第八，能用什麼言語作適宜的表達。可是之後在撰寫各節的相關問題時，由於在第一節加入了新的問題，於是引發了全面的更動。教宗碧岳或庇護五世版本刊有本題的原始目次，教宗良十三世版本所刊出的則是更動後的目次。各譯本中，有的採用原始目次，

例如：義、英譯本；有的則採用更動後的目次，例如：西班牙文譯本。）

第一節 基督的身體是不是真實地在此聖事內，抑或是憑藉象徵，或有如在標記內

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎不是真實地在此聖事內，而只是憑藉象徵或有如在標記內。因為：

1.《若望福音》第六章54、61及64節記載，當主說：「你們若不吃人子的肉，不喝他的血……」時，「門徒中有許多人聽了，便說：這話生硬」，而主對他們說：「使生活的是神，肉一無所用」。按照奧斯定在《聖詠講述》，關於第九十八篇5節「論第四聖詠」中所解釋的，主有如是說：「你要按照精神的意義，領悟我所說的。你們將要吃的，不是你們現在所看見的身體；你們將要喝的血，也不是那些將來要釘死我者所傾流的血。我託付給你們的，是一奧祕或聖事（sacramentum）。按照其精神意義去領悟它，它將會使你們生活；可是肉卻一無用處。」

2.此外，主在《瑪竇福音》第二十八章20節說：「看！看同你們天天在一起，直到今世的終結。」奧斯定《若望福音釋義》第三十講，關於第七章19節解釋這話說：「直到今世終結時，主是在天上；可是主的真理卻也同我們一起在這裡。因為主復活時所有的身體，須是在一個地方；可是祂的真理卻散播在世界各處。」所以，基督的身體不是真實地在此聖事內，而只是有如在標記內。

3.此外，沒有任何身體能同時在多個不同的地方，甚至連天使也無此可能；否則的話，他們也就照樣能處處都在了。可是基督的身體是真實的身體，而且是在天上。所以，它似乎不是真實地在這聖體聖事內，而只是有如在標記內。

4.此外，教會的聖事是以信徒的利益為目的。可是按照教宗額我略一世在一篇證道詞中所說的，王臣受到了譴責，是「因為他要求基督的身體親臨」（《福音論贊》卷二第二十八篇；參看《若望福音》第四章第46等節）。連宗徒們也是由於心繫基督身體的臨在，而受阻於領受聖神，正如關於《若望福音》第十六章7節的「我若不去，護慰者便不會到你們這裡來」，奧斯定所說的（《若望福音釋義》第九十四講）。所以，基督不是憑藉身體的親臨在此聖事內。

反之 希拉利在《論天主聖三》卷八第十四節說：「關於基督之肉和血的真實性，沒有留下任何猶豫的餘地。實際上，無論是根據主自己的聲明，或者是根據我們的信德，祂的肉確實是食糧，祂的血確實是飲料。」盎博羅修在《論聖事》卷六第一章也說：「正如主耶穌基督是真實的天主之子；同樣地，我們所領受的是基督的真實的肉，以及祂的真實的血是飲料。」

正解 我解答如下：在此聖事內有基督的真實的體和血，這不是感官所能察覺的，只能用依靠天主權威的信德予以接受。因此，關於《路加福音》第二十二章19節的「這是我的身體，將為你們而捨棄的」，濟利祿《路加福音論贊》，關於第二十二章19及20節說：「你不可疑惑這是不是真的，而要以信德接受主所說的；因為祂既是真理，就不會說謊。」

而這是相宜的。第一，相宜於新約法律的完善。因為在舊約法律的祭獻中，只含有基督苦難之真實祭獻的預像或象徵，按照《希伯來書》第十章1節所說的：「法律只是未來美物的影子，沒有那些事物的真相。」所以，由基督所建立的新約法律的聖事，應該有所增益，即是它不只是在象徵或預像中，而且是在事物的實情或真相中，含有受苦受難的基督。所

以，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的，真實含有基督本身的此聖事，是「其他一切聖事的圓滿完成」，因為其他聖事只是在分享基督的德能。

第二，這相宜於基督的愛，基於這愛，祂為了我們的得救攝取了屬於我們本性的真實的身體。由於與朋友共生是友誼的明顯特質，正如哲學家在《倫理學》卷九第十二章所說的，所以祂也給我們預許自己身體的臨在作為報酬，祂在《瑪竇福音》第二十四章28節說：「(人子的來臨也要這樣。)無論在哪裡有屍體或身體(corpus單數)，老鷹就聚集在那裡。」(按：指基督在末日的來臨是顯明的，眾人必齊聚祂前。)至於在這當前的現世旅途中，祂也未抽離自己身體的臨在，而是在這聖事中，藉自己真實的體和血，把我們與祂結合在一起。因此，祂在《若望福音》第六章57節親自說：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」因此，基於基督與我們如此親密的結合，此聖事是至愛的標記，也是我們希望的提振和激發。

第三，這相宜於信德的完成，正如信德以基督的天主性為對象，同樣也以祂的人性為對象，按照《若望福音》第十四章1節所說的：「你們要信賴天主，也要信賴我。」由於信德是以非有形可見的事物為對象，所以正如基督是以非有形可見的方式，把自己的天主性呈現在我們前；同樣，在此聖事內，祂也是以非有形可見的方式，把自己的肉身呈現在我們前。

有些人因未注意上述諸點，遂主張基督的體和血只是以有如在標記內的方式，在此聖事內。應該視這主張為異端而予以擯棄，因為它與基督所說的不相符合。因此，連倡導此一謬說的伯任加騷(Berengarius)，後來也不得不收回自己的錯誤主張，而承認信德的真理。

釋疑 1.此一引文成爲上述異端派人士陷入錯謬的機會，是因爲他們沒有正確領悟奧斯定的話。因爲當奧斯定說：「你們將要吃的，不是你們現在所看見的身體」時，他無意排除基督之身體的真實性，只是說不是在他們當時所看見的身體的形像中吃基督的身體。至於他繼續所說的：「我託付給你們的是一奧祕或聖事」，不是說基督的身體只是按照奧祕的象徵意義在此聖事內，而是說以屬神的方式在此聖事內，即是以非有形可見的方式和憑藉屬神的德能。因此，關於所說的「肉一無所用」，他在《若望福音釋義》第二十七講說：「可是他們是怎樣領悟的。他們所想像的吃肉的方式，有如是（動物的）屍體被撕裂，或肉肆中所賣的肉，而不是以精神所生養的肉。讓精神進入肉身，肉身就會有許多用處。因爲假設肉身一無所用，聖言就不會成爲肉身，以居住在我們中間。」

2.奧斯定的那段話，以及一切類似的話，都應該如此解讀，即它們都是論述在身體固有形像中的基督的身體。主自己也曾按照這種說法在《瑪竇福音》第二十六章11節說：「至於我，你們卻不常有。」可是無論在哪裡有此聖事完成，祂就以無形可見的方式臨在於此聖事的形像下。

3.基督的身體在聖事內的方式，不是像身體或形體物在地方內一樣，受到自己（長、寬、高等）向度的限制，而是以一種特殊的方式，即專屬於此聖事的方式。因此，我們說基督的身體在不同的祭台上，不是如同在不同的地方，而是「如同在聖事內」。我們藉此所想的，不是基督只在那裡，有如在一標記內，雖然聖事屬於標記之類；而是基督的身體按照專屬於此聖事的方式在那裡，正如前面所說的。

4.那一論據談論基督身體臨在的出發點，是按照身體之方式的臨在，即是在自己有形可見的形像中的臨在；而不是有如屬神的或精神的臨在，即無形可見的臨在，以精神的方式和

德能而有的臨在。因此，奧斯定在《若望福音釋義》第二十七講，關於第六章64節說：「如果你以精神的方式領悟了」基督論自己肉身所說的話，「它們為你既是精神又是生命；如果你以肉身的方式有了領悟，它們仍是精神和生命，但不是為你」。

第二節 祝聖之後，餅與酒的實體是否仍存留在此聖事內

有關第二節，我們討論如下：

質疑 祝聖之後，餅與酒的本體或實體（substantia）似乎仍存留在此聖事內。因為：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章說：「由於人間有食用餅與酒的習慣，基督於是使天主性與它們相結合，並使它們成為自己的體與血。」下面繼續說：「共融的餅不是單純的餅，而是與天主性合一的餅。」可是，結合是現實或實際存在之物的結合¹。所以，在此聖事內，餅與酒同基督的體與血是一起並存。

2.此外，教會的諸聖事之間應有一致性。可是在其他聖事內，所用質料或材料的實體仍然存留，例如：聖洗聖事中水的實體，以及堅振聖事中堅振聖油的實體。所以，在此聖事內，餅與酒的實體也仍然存留。

3.此外，在此聖事內採用餅與酒，是為表示或象徵教會的合一與一體，因為「一個餅是用許多麥粒製成，及一杯酒是用許多串葡萄製成」，正如奧斯定在《論信經》中所說的（參看《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章56節）。可是，這卻屬於餅與酒的實體本身。所以，餅與酒的實體仍然存留於此聖事內。

反之 盎博羅修在《論聖事》卷四第五章說：「雖然餅與酒的外形仍被看見，可是應該相信在祝聖之後，只有基督的體與血，此外別無他物。」

正解 我解答如下：有些人主張，祝聖之後，餅與酒的實體仍然存留於此聖事內。可是這主張並不能成立。第一，因為它排除此聖事的真實性。依據這真實性，是基督的真實的身體存在於此聖事內。祝聖之前，基督的身體並不在那裡。一物出現在它先前不在之處，只能是：或者藉由地方的變更或移動，或者藉由從它物轉變為此物。例如，在屋內開始有火出現，或者是因為有人把火（從屋外）帶到那裡，或者是屋內起火（有物引燃或變成火）。顯然地，基督的身體不是藉地方的變更或移動，開始在此聖事內。首先，因為假設是藉地方的移動，那麼基督的身體便是停止在天上或不再在天上；因為那變更地方之物，除非離開先前所在的地方，便不會到達新的地方。其次，因為一切從一地方移動到另一地方之身體或形體物，須經過一切中點；而這說法不適用於此聖事。復次，因為同一個地方性變動的身體，它的一個變動不可能同時終結於不同的地方；而在此聖事中的基督的身體，卻是同時開始在許多不同的地方。為此，唯一的結論是：基督的身體在此聖事內新開始的存在，只能是藉由餅的實體轉變為基督的身體。可是，那轉變為他物者，轉變之後，原物便不復存在。所以，在維護此聖事之真實性的前提下，祝聖之後，餅的實體不可能留存。

第二，因為這主張相反此聖事的形式，這形式中的祝聖經文說：「這（hoc）是我的身體。」假使餅的實體仍存留在那裡，那經文所說便不是真實的；因為餅的實體總不會是基督的身體。而在那種情形下，反而應該更正確地說：「這（hic）是我的身體。」（按：依拉丁文文法，指示代名詞的性隨其所指名詞的性。「身體」corpus 是中性名詞。所以相關指示代名詞「這」也應該用中性，即hoc。可是，假設餅的實體仍然存留在此聖事內，則「這」直接所指是餅，而餅panis是陽性名詞，在這種情形下便應該改用陽性的「這」，即hic。）

第三，因為這主張相反此聖事中（敬神）的敬禮。因為假設在此聖事內有其他實體存在，便不能以敬神的崇敬對它表示崇敬。

第四，因為這主張相反教會的禮儀。按照這禮儀，人在食用形體或固體食物之後，便不許領受基督的身體；可是在領受一個祝聖過的祭餅（基督的身體）之後，仍可領受另一個。

因此，應該視這主張為異端而加以躲避。

釋疑 1.天主使「自己的天主性」——即天主的德能——與餅及酒結合，不是為使餅及酒仍存留於此聖事內，而是為使它們轉變為自己的體及血。

2.基督本身不是真實地在其他聖事內，如同祂真實地在此聖事內一樣。所以，在其他聖事內，質料或材料的實體仍然存留，但在此聖事內不是如此。

3.在此聖事內仍然存留的（餅與酒的）外形，正如下面第五節所要講的，足以表示此聖事的象徵意義：因為藉由依附體可以認知實體的本質。

第三節 在此聖事的祝聖之後，餅的實體是否歸於虛無或分解為原始的質料

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在此聖事的祝聖之後，餅的實體似乎是歸於虛無或分解為原始的質料。因為：

1.凡是為形體物者，應該是在某處或某地方。可是餅的實體是形體物，而它不再存留於此聖事內，正如前面第二節所說的；而且也沒有供它存在的處所或地方。所以，它或者是歸於虛無，或者是分解為原已潛在的質料。

2.此外，在任何變或改變中，變的起點或作為起點之物

不復存在，除非是在（物之）質料的潛能中。例如，空氣（中的氧氣）變為火，空氣的形式便不復存在，除非是在（空氣之）質料的潛能中；物之由白變黑也有類似情形。可是在此聖事內，餅與酒的實體有如是變的起點，而基督的體或血有如是終點。因為盎博羅修在《論神職職務》中說：「祝聖之前稱為另一種物，祝聖之後所表示的則是（基督的）身體。」（「論奧蹟」第九章）所以，祝聖完成之後，餅或酒的實體不復存在，除非是偶然分解為自己的質料。

3.此外，二個互相矛盾的命題，其中之一應該是真實的。可是，「祝聖之後，餅或酒的實體仍是點什麼或仍有所存在」，這個命題是錯誤的或虛假的。所以，「餅或酒的實體是虛無或歸於虛無」，這個命題是正確的或真實的。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第二十一題說：「天主不是物趨向不存在的原因。」可是，是天主的德能完成此聖事。所以，在此聖事內，餅或酒的實體不會歸於虛無。

正解 我解答如下：由於餅或酒的實體不復存在於此聖事內，一些認為餅或酒的實體不可能轉變為基督之體或血的人，於是主張：藉由祝聖，餅或酒的實體或者分解為原已潛在的質料，或者歸於虛無。

混合或組合的身體或形體物，它們所能分解而回歸到的原已潛在的質料，是四元素。因為分解的終點不可能是第一或原始質料，致使分解者有如沒有形式而存在，因為質料沒有形式不可能存在。由於祝聖之後，在聖事中的（物的）外形下所存留的，只是（基督的）體與血；所以應該說：餅與酒的實體分解所回歸的元素，是藉由地方性的變動或移動離開那裡。這移動是感官可以察覺到的，可是實際情形卻非如此。同樣地，

餅或酒的實體也是存留到祝聖的最後一刻。在那祝聖的最後一刻，已是基督的體和血的實體在那裡，就像在生產的最後一刻已有形式在物內一樣。因此，沒有任何時刻，讓原已潛在的質料出現在那裡。因為不能說：餅或酒的實體是逐漸地分解為原已潛在的質料，或者繼續一步一步地脫離（餅與酒之）外形的所在處。因為，假設這是在祝聖的最後一刻開始如此（連續）進行，那麼在祭餅的某一部分便有基督的身體與餅的實體同時並存，而這相反前面第二節所說的。假設這（分解或脫離）已在祝聖前開始進行，那麼便會出現某一時刻，那時在祭餅的某一部分，既沒有餅的實體，也沒有基督的身體；這樣的結論也是不適宜的。

提出上述主張的人，似乎自己也審量到這一點。於是他們又改弦更張地提出「歸於虛無」的另一意見。但這也是不可能的。因為基督之真實的身體開始存在於此聖事內，只能是藉餅的實體，轉變為基督之身體的方式；而這轉變無法形成，假使餅的實體歸於虛無，或分解為原已潛在的質料。而且也無法解釋，在此聖事內的這分解或歸於虛物，是由什麼原因產生的。因為表示聖事之效果的，是形式。可是形式中所用的言語「這是我的身體」，既不表示分解，也不表示歸於虛無。

由此可見，上述主張是虛假的。

釋疑 1.完成祝聖之後，餅或酒的實體既不是在聖事中（餅與酒）的外形下，也不是在他處。可是，不能因此而說它歸於虛無，因為它轉變為基督的身體。就像也不能因為空氣產生或燃成火後，不再（作為空氣）在那裡或其他地方，就說它歸於虛無。

2.作為（變或轉變的）起點的形式，不是轉變為另一個形式；而是在（同一）主體內，一個形式接替另一個形式。所以，那原有的第一個形式，（在被接替之後）只還存在於質料

的潛能中。可是在這裡，是餅的實體轉變為基督的身體，正如前面正解及第二節所說的。因此，那一推論不能成立。

3.雖然在祝聖之後，「餅的實體仍是點什麼或有所存在」，這個命題是錯誤的；但那餅的實體所轉變而成之物，卻是什麼或有其存在。所以，餅的實體並未歸於虛無。

第四節 餅是否能轉變為基督的身體

有關第四節，我們討論如下：

質疑 餅似乎不能轉變為基督的身體。因為：

1.轉變是一種變化或變動。可是，在一切變動中應該有一主體，它先是在潛能中，然後才是在行動或現實中；因為《物理學》卷三第一章說：「變動是存在於潛能中者的行動或現實。」可是，在這裡沒有任何支撐餅的實體和基督之身體的主體，因為實體依其本質或定義原就「不是在主體內」，正如《範疇論》第三章所說的。所以，餅的整個實體轉變為基督的身體，這是不可能的。

2.此外，轉變所成之物的形式，在那原轉變之物的質料內，開始新的存在，例如：幾時空氣轉變為先前（在自己內）沒有的火，火的形式便在空氣的質料內開始新的存在。同樣地，幾時食物轉變為先前（在自己內）沒有的人（或為人所同化），人的形式便在食物的質料內，開始新的存在。所以，如果餅轉變為基督的身體，那麼基督之身體的形式便必然在餅的質料內開始新的存在；而這結論是錯誤的。所以，餅並不轉變為基督之身體的實體。

3.此外，二個本身不同之物，其中一個總不會成為另一個，例如：白總不會成為黑；可是，白的主體可以成為黑的主體，正如《物理學》卷一第五及第六章所說的。就像二彼此相反的形式，作為形式差别的根本，本身彼此不同；同樣，二

特定的或個別的質料，作為質料區分的根本，本身也彼此不同。所以，餅的這一質料，不可能成為使基督的身體個體化的相關質料。如此則這一個餅的實體，也不可能轉變為基督之身體的實體。

反之 厄買撒的恩彪《書信集》第三十八篇，「論基督的體與血」說：「塵世和有死之物轉變為基督的實體，你不應該視之為新奇和不可能之事。」

正解 我解答如下：正如前面第二節已說過的，由於在此聖事內有基督的真實的身體，而它不是藉地方性的移動在那裡開始新的存在；也由於基督的身體在那裡本不是有如在地方內，正如前面第一節釋疑3.的論述所指明的。所以必須說，基督的身體開始在那裡存在，是藉由餅的實體轉變為這身體。

可是這一轉變不同於自然界的轉變，而是完全超自然的，是唯有藉天主的德能才完成的。因此，盎博羅修在《論聖事》一書中說：「童貞女生子，這顯然超出自然秩序。我們於此所完成的，是生於童貞女的身體。所以，既然主耶穌自己是以超出自然的方式生於童貞女，你怎麼還在基督的身體內探詢自然秩序呢？」（「論奧蹟」第九章）關於《若望福音》第六章64節的「我給你們所講論的話」，即論及此聖事的話，「就是神，就是生命」，金口若望《若望福音論贊》第四十七篇說：「即是說，它們是屬神的，沒有任何屬肉身的或肉性的因素，也不受制於自然的後果，完全超脫來自塵世以及塵世現有規律的必然。」

顯然的，一切行動者或主動者（agens）行動，是根據它在現實狀態或在現實中（in actu）。任何一個受造的主動者，都在自己的現實中受到限定，因為它屬於某一受到限定的或特定的（物之）類和種。所以，任何一種受造的主動者，在行動方

面都指向某種特定的行動。任何一種物在它現實或實際存在中所有的限定，是藉由或依據它的形式。因此，任何自然的或受造的主動者所能有的行動，都是基於和止於形式的轉變。為此，一切根據自然的規律所形成的轉變，都是形式的。可是，天主是無限的現實，正如在第一集第七題第一節和第二十五題第二節已討論過的。因此，祂的行動擴及物的本性全部。所以，祂不但能完成形式的轉變，即是使不同的形式相繼在同一個主體內存在；而且，也能完成整個物的轉變，即是使這物的整個實體轉變為那物的整個實體。

這就是由天主的德能在此聖事內所做的。因為是餅的整個實體轉變為基督之身體的整個實體，是酒的整個實體轉變為基督之血的整個實體。因此，這轉變不是形式的轉變，而是實體的轉變。它也不包含在各種自然的變動中，而可用一特有的名詞稱之為「實體轉變」(transubstantiatio)。

釋疑 1. 這一質疑的出發點是形式的變動或變更；因為存在於質料或主體內，這屬於形式的特質。可是在整個實體的轉變中，卻沒有這樣的情形。因此，由於這實體的轉變含有某種從一實體轉變為另一實體的次序，可以說這轉變（先後）在二實體內即有如在主體內，就像次序和數字（與主體之關係）的情形一樣（按：如一隊學生或兵士依次報數）。

2. 這一質疑的出發點也是形式的轉變或變換，因為正如前面釋疑1.所說的，形式必須存在於質料或主體內。可是在整個實體的轉變中卻並非如此，因為這樣的轉變不需要什麼主體。

3. 以有限主動者的德能，不能使一（物的）形式改變為另一（物的）形式，使一質料改變為另一質料。可是，以無限主動者的德能能完成這樣的轉變，因為它的行動及於物的全部。因為（前後）二形式和二質料都有物之為物(ens)的共同

本性；物的創造者能藉剔除那使前者異於後者的因素，使那在前者中的物轉變為在後者中的物。

第五節 餅與酒的依附體是否存留於此聖事內

有關第五節，我們討論如下：

質疑 餅與酒的依附體（*accidentia*）似乎並不存留於此聖事內。因為：

1. 除去了在先者，在後者也就被除去。可是按照自然次序，實體先於依附體，正如《形上學》卷七第一章所證明的。所以，既然在祝聖之後，餅的實體已不再存留於此聖事內，那麼它的依附體似乎也不能存留。

2. 此外，在真理的聖事中不應該有任何欺騙。可是，我們是藉由依附體來判斷實體。所以，假使餅的依附體存留，而餅的實體不存留，人的判斷似乎受到欺騙。所以，這不宜於此聖事。

3. 此外，信德雖然不隸屬於理性，但也不相反理性，而是超越理性，正如在本著作的開始第一集第一題第六節釋疑2和第八節已說過的。可是，我們的理性認知始於感官。所以，我們的信德不應該相反感官，即當我們的感官判斷是錯時，而我們的信德卻相信是基督之身體的實體。所以，隸屬於感官的餅的依附體存留，而餅的實體卻不存留，這不宜於此聖事。

4. 此外，那在轉變完成之後所存留者，似乎是改變的主體。所以，假使在轉變完成之後，餅的依附體存留，那麼依附體本身似乎就是轉變的主體；而這是不可能的，因為「依附體不歸屬於依附體」（《形上學》卷三第四章）。所以，餅與酒的依附體不應該存留於此聖事內。

反之 奧斯定在《普洛斯培的語錄》書中說：「我們在看到的

餅與酒的形像下，尊崇看不到的事物，即肉和血。」

282

——神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：感官明顯指出：祝聖完成之後，餅與酒的一切依附體仍然存留。這種情形是藉天主的措施形成的，而且是合理的。第一，因為吃人肉喝人血是恐怖的，不合於人的習慣，所以在人比較常用的物的形像下，即餅與酒的形像下，把基督的肉與血呈現出來，讓我們取用。

第二，避免使這聖事成為不信者的笑柄，假使他們看到在（肉與血的）原有形像下食用我們的主。

第三，幾時我們在看不到情形或方式下取用主的體和血，這會增加信德的功績。

釋疑 1.正如在《論原因》書中命題一所說的，效果繫於第一原因，勝於繫於第二原因。天主是萬有的第一原因，所以在先者除去以後，在後者能因天主的德能繼續存留。

2.在此聖事內沒有任何欺騙。因為依附體是感官判斷的對象，而依附體確實在此聖事內。至於理智，它的固有對象是實體，正如《靈魂論》卷三第六章所說的，也因信德（的肯定）而未受到欺騙。

3.藉此也可知**質疑**3.的答案。因為信德並不相反感官，它所涉及的，是那些感官所不能及的事物。

4.嚴格說來，這一轉變沒有主體，正如前面**第四節釋疑**1.已說過的。那些繼續存留的依附體，有幾分類似主體。

第六節 祝聖完成之後，餅的實體形式是否存留於此聖事內

有關第六節，我們討論如下：

質疑 祝聖完成之後，餅的實體形式（*forma substantialis*）似乎仍存留於此聖事內。因為：

1.前面第五節已經說過，祝聖完成之後，依附體仍然存留。可是，既然餅是人工技術的產品，它的形式便也是依附體。所以，祝聖完成之後，它仍存留。

2.此外，基督之身體的形式是靈魂。因為《靈魂論》卷二第一章說：靈魂是「能具有生命之自然身體的現實」。可是不能說餅的實體形式轉變為靈魂。所以，祝聖完成之後，似乎它仍存留。

3.此外，物的固有活動或作用，緊隨或源自它的實體形式。可是那在此聖事內所存留者，仍有滋養的作用，以及有實際存在的餅所有的一切作用。所以，祝聖完成之後，餅的實體形式仍存留於此聖事內。

反之 餅的實體形式屬於餅的實體。可是，餅的實體轉變為基督的身體，正如前面第二至第四節已說過的。所以，餅的實體形式不再存留。

正解 我解答如下：有些人主張：祝聖完成之後，不但餅的依附體存留，而且它的實體形式也存留。但這是不可能的。第一，因為如果實體形式存留，那麼便只有餅的質料轉變為基督的身體。如此則不是轉變為基督的整個身體，而只是轉變為身體的質料。這與聖事的形式不合，因為形式說：「這是我的身體。」

第二，因為如果餅的實體形式存留，它或者是存留於質料內，或者脫離質料而單獨存留。前者是不可能的。因為餅的

實體形式如果是存留於餅的質料內，那麼便是餅的整個實體存留；而這相反第二節所說的。但也不可能存留於他物的質料內，因為（一種物的）固有形式只存在於固有的質料內。但若是脫離質料而單獨存留，那麼便已是實際或現實理解的形式，而且也就是理智；因為一切脫離質料而單獨存在的形式，都是這樣的。

第三，而且這也不適宜於此聖事。因為餅的依附體在此聖事內存留，正是為使基督的身體在這些依附體的形像下，而非在自己的形像下呈現出來。

所以，應該說，餅的實體形式並不存留。

釋疑 1. 用人工技術所形成之物，它的形式能不能是依附體，而是實體形式，例如：用養殖技術能生產青蛙和蛇。但技術不是憑藉自己的能力產生這樣的形式，而是利用物的自然根本或基素的能力。餅的實體形式就是依這方式產生的，它是藉由火用自己的能力，把由麵粉及水所和成的質料或材料，烤或蒸成餅而形成的。

2. 靈魂是身體的形式，是基於它賦予身體全部完整的存在，即存在、身體或形體的存在，以及有生命的存在等等。所以，餅的形式轉變為基督之身體的形式，只是就它賦予形體的存在而言，而不涉及賦予具有如此靈魂生命的存在。

3. 餅的作用中，有些是基於依附體而源自餅，例如：挑動或刺激感官的作用。祝聖之後，在餅的形像下仍有這樣的作用，而且是基於所存留的依附體本身。

可是也有某些作用，它們源自餅，或是基於質料，例如：可轉變為某物的作用；或是基於實體形式，例如：源自餅之種別或餅作為餅的作用，就像（《聖詠》第一〇四篇15節所說）「香膏潤澤人的身體，餅強化人的心神」。在此聖事內也有

這樣的作用，但不是基於所存留的形式或質料，而是因為以奇蹟的方式把這些作用賦予依附體，正如下面第七十七題第三節釋疑2、3，以及第五、第六節要說明的。

第七節 那轉變是立即形成，抑或逐漸形成

有關第七節，我們討論如下：

質疑 那轉變似乎不是立即或頃刻（in instanti）形成，而是逐漸或延續（successive）形成。因為：

1. 在這轉變中，先是有餅的實體，然後有基督之身體的實體。所以，二者不是在同一剎那或時刻（instans），而是在（先後）兩個時刻。可是在任何兩個時刻中，有中間時間。所以，這轉變應該是在時間延續中形成，即是在餅在那裡的最後一時刻，和基督的身體在那裡的最初一時刻中形成。

2. 此外，在一切轉變中，有「在形成中」和「已形成」。可是，二者不是同時並存：因為那尚在形成中者，還沒有存在；而那已形成者已有存在。所以，在這轉變中有先和後。如此則應該不是立即，而是逐漸或延續。

3. 此外，盎博羅修在《論聖事》卷四第四章說：那聖事「是藉基督的言語完成」。可是，基督的言語是延續說出。所以，這轉變是延續形成。

反之 這轉變是由無限的德能完成，而無限德能的工作是立即的。

正解 我解答如下：轉變或變是立即的，有三種方式。一種方式是來自作為變之終點的形式方面。如果一形式容許有大小或多少之分，那麼相關主體便可延續或逐漸得到它，例如：健康。所以，由於實體形式「不容許有大小或多少之分」，所以它

是立即被引進至質料之內。另一種方式是來自主體方面。主體有時是逐漸進入預備狀態以接受形式，所以水是逐漸變熱加熱。可是，主體有時卻已是在預備接受形式的最後完備狀態，這樣它便可突然或瞬間接受形式，例如：透明體瞬間接受光照或全被照明。第三種方式是來自主動者或主動原因方面，它有無限的德能，因而能立即準備妥當質料以接受形式。例如《馬爾谷福音》第七章34及35節記載當基督說：「厄法達、就是開了吧」時，「他（聾啞人）的耳朵就立時開了，舌結也解了」。

依照這三種方式，這轉變都是立即的：第一，這轉變的終點是基督之身體的實體，而基督之身體的實體不容許有大小或多少之分；第二，因為在這轉變中，沒有逐漸進入預備狀態的主體；第三，因為是由天主的無限德能完成。

釋疑 1. 有些人並不全然承認，在任何二時刻中都有中間時間。因為他們說，在針對或涉及同一變動的二時刻中，有中間時間；但在針對或涉及不同變動的二時刻中卻非如此。因此，在度量靜止之結束的時刻，與度量變動之開始的另一時刻中，沒有中間時間。可是，在這一點上他們錯了。因為時間及時刻的「一」，甚或它們的「多」，不是根據它們與任何變動的關係，而是根據它們與天之第一個變動的關係，這第一個變動是一切變動和靜止的度量準則（參看：亞里斯多德，《物理學》卷四第十四章）。

所以，另一些人承認在時間內確實如此，因為時間度量繫於天之變動的變動。可是，也有不繫於天之變動，以及不受其度量的變動，正如在第一集第五十三題三節關於天使的變動或行動所說的。因此，在與那些變動相關的二時刻之間，沒有中間時間。但這與當前的問題沒有交集。因為那轉變雖然與天之變動沒有關連，卻是緊隨語言的發出而成，而語言的發出必然

受天之變動的度量。所以，在關於那轉變的任何二指定時刻之間，必然有中間時間。

所以有些人說，餅還是餅的那最後時刻，及基督的身體存在的最初時刻，針對被度量者而言，誠然是兩個時刻；但針對度量者時間而言，卻是一個時刻。就像二直「線」相接，從二直線方面來看是有二「點」；但從包容者地方方面來看，卻是有一「點」。可是，其間並無相似之處。因為時刻及時間不是個別或局部變動的內在度量準則，如同線及點是形或形體的內在度量準則一樣；它們只是外在的度量準則，如同地方是形體的外在度量準則一樣。

因此，其他人說餅的最後時刻及基督之身體的最初時刻，本身或實際是相同的時刻，只是理智內或思想上被視為不同的時刻。可是照此說法，便會出現二本身或實際對立者同時存在一起的不當結論。因為理智或思想上的差別，並不在物本身方面形成改變。

所以應該說，正如第三節所說的，這轉變是藉由司鐸說出的基督的話完成。依此，說出話的最後一時刻，就是基督之身體在此聖事內的第一時刻，之前的整個時間是餅的實體在那裡。不應該設想在這時間內，有一直接先於最後時刻的時刻；因為時間不是由先後相繼的時刻組成的，正如《物理學》卷六第一章所證明的。所以，的確有基督的身體存在（於聖事內）的第一時刻，但沒有餅的實體存在於那裡的最後時刻，所有的是最後時間。在自然的改變中也有同樣的情形發生，正如哲學家在《物理學》卷八第八章所指明的。

2. 在立即的改變中，「在形成中」和「已形成」是同時的，正如「在被光照中」和「已被光照」是同時的。因為在這樣的改變中，稱一物為「已形成」，是根據它已存在；而稱之為「在形成中」，則是根據它之前不存在。

3.正如釋疑1所說的，那轉變是在說出言語的最後時刻形成；因為是在那時刻圓滿說出言語所表示的意義，而是這意義在聖事形式中產生功效。所以，不能因此而說那轉變是逐漸的或延續的。

第八節 「由餅形成基督的身體」這命題是否真實

有關第八節，我們討論如下：

質疑 「由餅形成（fieri成、變成、成爲、變爲）基督的身體」，這命題似乎不是真實的。因為：

1.任何一物，如果由它或從它形成或變成一物，那麼也就是它（這一物甲）變成那一物（乙），可是不可反過來說。（按：即根據「從甲變成乙」，也可以略去「從」字，說「甲變成乙」；但不可以根據「甲變成乙」而說「從甲變成乙」。）因為我們說：「從黑色者變成白色者」，也說：「黑色者變成白色者」；可是，雖然我們說：「人變成黑色者」，卻不說：「從人變成黑色者」，正如《物理學》卷一第五章所指明的。所以，如果「由餅形成或變成基督的身體」是真實的，那麼說：「餅變成基督的身體」也就是真實的。可是這說法似乎不是真實的；因為餅並不是變或變成的主體，而是其一端（terminus）。所以，「由餅形成或變成基督的身體」這說法並不真實。

2.此外，形成或變成終結爲「是（什麼）」或「已成爲（什麼）」。可是下面這些說法或命題總不會是真實的：「餅是基督的身體」，「餅已成爲基督的身體」，甚或「餅將是基督的身體」。所以，「由餅形成或變成基督的身體」這命題，似乎也不是真實的。

3.此外，任何一物，如果由或從它形成或成爲一物，那麼它也就轉變爲那從它所成爲之物。可是，「餅轉變爲基督的身體」，這個命題似乎不是真實的；因為這轉變比（從無中）創

造似乎還更具奇蹟的性質，而在創造中並不說「無」轉變為「有」，或「非存在者」轉變為「存在者」。所以，「餅轉變為基督的身體」這命題，似乎也不是真實的。

4.此外，一物，如果由或從它成為某一物，那麼它也便能是那物。可是「餅能是基督的身體」這命題不是真實的。所以，「由餅形成或成為基督的身體」這命題也不是真實的。

反之 盎博羅修在《論聖事》卷四第四章說：「幾時有了祝聖，便由餅形成或成為基督的身體。」

正解 我解答如下：餅轉變為基督之身體的這轉變，在某一方面，與創造以及與自然的變換相同；可是在某一方面，又與二者不同。因為端與端，或點與點（terminus）之間的先後次序，這是三者所同有的；即是說，其中一端是在另一端之後。因為在創造中，存在（有）是在不存在（無）之後；在此聖事中，基督的身體是在餅的實體之後；在自然變換中，白色者是在黑色者之後或火是在空氣之後；以及上述諸端或點都不是同時的。

我們現在所談論的（餅到基督之身體的）轉變，與創造有此一相同之處，即在二者中，都無為二端所共有的相同主體。與此相反的情形，則出現在一切自然變換中。

這轉變與自然變換有二相同之處，雖然情形並不一致。第一，因為在二者中，都是二端之一端過渡（transire）到另一端，例如：餅到基督的身體，以及空氣到火。而在創造中，卻不是「不存在者」轉變為「存在者」。可是二者實現的相關情形並不相同。因為在此聖事中，是餅的整個實體到基督的整個身體；而在自然變換中，是一物的質料在捨棄先有的形式之後，接受另一物的形式。第二，二者也有此相同，即在二者中都有某相同因素存留下來；在創造中則沒有這種現象發生。但其中

也有差別。因為在自然變換中，是相同的質料或主體存留下來；而在此聖事中，是相同的依附體存留下來。

由上所述，可以領悟到我們在這樣的事物上，應該採用何種不同的談論或論述方式。因為在上述（創造、此聖事內的轉變，及自然變換）三者中，相關的兩端都不是同時的，所以都不能藉現在式的存在動詞（「是」），用其中一端來論述另一端；因為我們不說：「非存在者是存在者」、或「餅是基督的身體」、或「空氣是火」、或「白色者是黑色者」。

可是基於二端中有先後次序，我們在上述三情形中，都能用這標明次序的前置詞或介系詞「由或從 ex（到……）」。因為確實能依其本義貼切地說：「從非存在者成爲存在者」、「從餅成爲基督的身體」，以及「從空氣成爲火」或「從白色者成爲黑色者」。（按：「成爲」於此，主要著眼於次序的先後，意指「先是……及後是……」。）

由於在創造中實際上不是二端中之一端過渡到另一端，所以我們在創造中不能使用「轉變」（*conversio*）一詞，不能說「不存在者轉變爲存在者」。可是在此聖事中，如同在自然變換中，我們能使用這「轉變」一詞。基於在此聖事中，是一整個實體改變爲另一整個實體，因而依其本義貼切地稱這轉變爲「實體轉變」。

再者，由於在這轉變中沒有轉變的主體，所以凡是在自然轉變中，基於主體而有的可證實的或真實的命題，在這轉變中則不應該承認或肯定。第一，顯然地，從一端到對立之一端或另一端的潛能或可能性，是隨主體而來；因為我們是基於主體而說：「白色者能是黑色者」，或「空氣能是火」。可是這後者卻不像前者那樣貼切。因為白色到黑色的潛能或可能性是在白色的主體內，而白色的主體是白色者的整個實體；因為白色不是這白色者的某一部分。然而空氣之形式的主體，卻是空氣

的一部分。因此，當說：「空氣能是火」時，這命題是基於（形式）部分而是真實的（按：即空氣能捨棄原有的空氣之形式，而接受火之形式），這是一種以部分代替整體的說法。但在（此聖事所有的）這轉變中，就像在創造中一樣，由於沒有任何主體，所以不說一端能是另一端，例如不說：「不存在者（無）能是存在者（有）」或「餅能是基督的身體」。根據（沒有主體的）相同的理由，也不能依其本義貼切地說：「存在者由或用（de）不存在者形成」，或「基督的身體由或用餅形成」；因為這前置詞或介系詞「由或用」標明有一基於共同實體的原因；而在自然的變換中，二端所有的這共同實體性，是根據在主體中的某種相同。根據同樣的理由，也不可以說：「餅將是基督的身體」，或「餅會成為基督的身體」；就像在創造中也不能說：「不存在者（無）將是存在者（有）」，或「不存在者會成為存在者」。因為這樣的說法或談論方式，只基於主體而適用於（有共同主體的）自然的變換，例如我們說：「白色者成為黑色者」，或「白色者將是黑色者」。

可是由於在此聖事中，完成（實體）轉變之後，仍有些相同者，即餅的依附體存留下來，正如前面第五節所說的；所以，可以根據某種相同點，以類比的方式，容許上述諸說法中的某些說法，即「餅是基督的身體」、或「餅將是基督的身體」、或「基督的身體由餅形成」。可是，應予注意的是：「餅」一詞在這裡不是解讀為餅的實體，而是籠統指「那隱藏在餅的形像之下者」；而這隱藏在餅的形像之下者，先是餅的實體，然後是基督的身體。（按：祝聖之後，餅的實體轉變為基督之身體的實體，祝聖前後的實體彼此不同。可是餅的依附體或形像卻存留下來，祝聖前後的依附體彼此相同，這使得餅的實體與基督的身體是在相同的餅的依附體之下，或有相同的餅的依附體。因此，單就這相同點而言，可以用類比的方式說：餅與

基督的身體相同，因而也可以說：「餅是基督的身體」等等。但由於一般說到「餅」時，首先想到的是餅的實體，而不是餅的依附體或形像，而餅的實體在祝聖之後已為基督的身體所取代，祝聖前後的實體彼此不同。所以，當根據依附體的相同而說：「餅是基督的身體」時，必須注意應把「餅」籠統解讀為「那隱藏在餅的形像之下者」，而非「餅」的實體；否則，便等於說：「餅的實體是基督的身體」或「基督的身體是餅的實體」，這兩種說法或命題都不是真實的。）

釋疑 1.說一物由自己形成或變成另一物，它有時一併含有主體與變換中二端的一端，例如說：「由白色者變成黑色者」。可是，有時它僅含有互相對立者或端（，而無主體），例如說：「由清晨變成白晝」（按：即僅說出二者前後相繼關係）。依此則不可以說「這變成那」，即「清晨（本身）變成白晝」（按：即清晨不含有變換的主體）。關於當前的問題也是這樣。雖然依其本義可以貼切地說：「由餅變成基督的身體」（著重前後相繼關係）；可是卻不能依其本義、貼切地說：「餅（本身）變成基督的身體」（在餅內不含有變的主體），除非是根據某種相同點，正如正解末段所說的。

2.一物從自己變成另一物，有時會是那另一物，這是基於其中所含的主體。由於（在此聖事內的）這轉變沒有主體，所以情形不同，不能相提並論。

3.在這轉變中，比在創造中有更多項困難。在創造中，唯一的困難是由無中形成物，而這屬於第一原因所專有的造生方式，因為第一原因不預設有其他任何事物。可是在這轉變中，不僅有這項困難，即這個整體轉變為那個整體，致使前一整體沒有什麼存留下來，而這不屬於一般原因的習常生產方式；而且還有另一項困難，即實體被毀滅之後，依附體仍然存

在，此外還有許多其他困難，下面第七十七題要進一步討論它們。可是「轉變」一詞，可用於此聖事，卻不可用於創造，正如正解所說的。

4. 正如正解所說的，潛能或能力屬於主體，而在這轉變中並不肯定有主體。所以，不可以說：「餅能是基督的身體」；因為這轉變的形成，不是藉受造物的被動或承受能力，而只是藉造物主的主動能力。

（按：拉丁文 *fieri* 一詞，有多重意義，能做不同的解讀。因此，當用此詞來形容餅酒與基督之體血的關係時，對其所指必須予以釐清，以預防誤解。

多瑪斯著重指出，*fieri* 一詞在此聖事內的基本意義是「過渡」（*transire*），即從這兒到那兒。在「過渡」中有相關二端或二點——起點和終點——的外在的先後相繼；但它們彼此不必然有內在的關連或繫屬，以及支撐自己的共同主體。例如：從黑夜到白晝，或從第一名到第二名；在先者與在後者之間，能只是外在的先後相繼。

用 *fieri* 把餅與基督的身體連繫在一起，是說祝聖之前是餅，祝聖之後是基督的身體，從餅過渡到基督的身體，是一種外在的先後相繼。因此，第一，基督的身體不是由餅形成，像餅是由麥麵粉和水形成一樣；餅不是基督之身體的材料或質料。第二，餅和基督的身體沒有先後支撐自己的共同主體：不像白色木桌在改漆黑色成為黑色木桌之後，木桌兼是白色和黑色的主體；也不像木桌在解體並用原有木料改製木凳成為木凳之後，木料兼是木桌和木凳的支撐主體。說「餅成為基督的身體」，是說餅過渡到（*transire in*）基督的身體，意即餅的整個實體轉變為基督之身體的整個實體，餅的實體沒有存留下什麼作二者的共同主體。

多瑪斯所編著的基督聖體聖血節的日課和彌撒經文中，*transire* 和 *fieri* 二詞都會出現。彌撒繼攄詠（*Lauda Sion*）第 11

節用了transire：「麥麵餅成爲（transit in）聖體，葡萄酒成爲聖血，這是基督徒獲授的信理。」日課晚禱讚美詩（Pange Lingua）第四節則用了fieri：「聖言攝取肉身降臨，一言化餅爲己身；酒亦成爲（fit）基督聖血，縱使感官不能分；唯憑信德足以堅定，固執聖道真誠心。」兩節的相關拉丁原文是：“Dogma datur Christianis, Quod in carnem transit panis et vinum in sanguinem” “Verbum caro panem verum verbo carnem efficit, fitque sanguis Christi merum, et si sensus deficit, ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit.”)

第七十六題

論基督存在於此聖事內的方式

一分爲八節一

295

【第三集】第七十六題：論基督存在於此聖事內的方式

然後要討論的是基督存在於此聖事內的方式（參看第七十四題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、是否整個基督在此聖事內。
- 二、是否整個基督兼在聖事的二形像內。
- 三、是否整個基督在二形像的任何一部分內。
- 四、是否基督之身體的全部幅度或向度（dimensiones）都在此聖事內。
- 五、基督的身體是不是按照在地方內的方式在此聖事內。
- 六、祝聖之後，基督的身體是不是隨祭餅（hostia），或者杯或酒（calix）的變動而變動。
- 七、在此聖事內的基督之身體，是否能爲眼目看見。
- 八、幾時基督的身體以奇蹟的方式，藉孩童或肉的形像（在此聖事內）顯現出來，那時是不是基督之真實的身體存留於此聖事內。

第一節 是否整個基督被包藏在，或隱藏在此聖事內

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是整個基督被包藏，或隱藏（contineri）在此聖事內。因爲：

1. 基督是藉餅與酒的轉變，而開始存在於此聖事內。可是顯然地，餅與酒既不能轉變爲基督的天主性，也不能轉變爲祂的靈魂。所以，既然基督的存在是基於三種實體，即天主

性、靈魂及身體，正如前面第二題第五節、第五題第一及第三節已討論過的，那麼似乎不是整個基督在此聖事內。

2.此外，基督在此聖事內，是循適於信徒之滋養的方式，而滋養在於食品和飲料，正如前面第七十五題第一節所說的。主在《若望福音》第六章56節說：「我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料。」所以，只有基督的肉和血隱藏在此聖事內。可是，尚有基督之身體的許多其他部分，諸如筋和骨等等。所以，不是整個基督隱藏在此聖事內。

3.此外，量度大的物體不能整個被包藏在量度小的物內。可是被祝聖的餅與酒的量度，遠小於基督之身體的原有量度。所以，整個基督在此聖事內，這是不可能的。

反之 盎博羅修在《論神職職務》中說：「在此聖事內有基督。」（參看：《教會法律類編》第三部第二編第四十條）

正解 我解答如下：根據天主教的信仰，絕對需要承認整個基督在此聖事內。可是應該知道，屬於基督所有者之在此聖事內，有兩種方式：一種方式有如是基於聖事的能力，另一種方式是基於本性方面的伴同或隨同（concomitantia）。基於聖事的能力者，是那在此聖事內的（餅酒）形像下，由先有的餅與酒的實體所直接轉變而成者，亦即那為形式的言語所意指或表示者。因為在此聖事內，就像在其他聖事內一樣，形式的言語產生效力；而在此聖事內的形式之言語，即是所說的：「這是我的身體，這是我的血」。基於本性方面的伴同或隨同者，是那在此聖事內與上述轉變之結果或終點，實在結合為一者。因為如果有二物實在或本身合而為一，那麼哪裡有其中一物本身實在，另一物也必本身實在；因為只有靠心靈的活動，才可分辨這些實在或本身合而為一者。

釋疑 1.由於餅與酒的轉變不是終結於基督的天主性或靈魂，所以，在此聖事內基督的天主性或靈魂不是基於聖事的能力，而是基於本性方面的伴同或隨同。基督的天主性總不會拋棄所攝取的身體；因此，基督的身體無論在哪裡，祂的天主性也必然同在。所以在此聖事內，必然有基督的天主性伴同祂的身體存在。因此，厄弗所大公會議的信經中記載說：「我們分享基督的體和血，不是如同領取一般的肉體，也不是如同領取一個獲得聖化並在相同尊位方面與聖言結合之男人的肉體，而是領取真實賦予生命的，並已成為聖言本身之專有的肉體。」（大會文獻第一部第二十六章；濟利祿，《書信集》第二十七篇第七章）

可是，基督的靈魂確曾與身體分離，正如前面第五十題第五節所說的。所以，假設在那死亡三天中曾經舉行此聖事，無論是基於聖事的能力，或是基於實在的伴同，靈魂都不曾在此聖事內。可是由於「基督既從死者中復活，就不再死」，正如《羅馬書》第六章9節所說的，所以祂的靈魂常是本身實在地與身體合而為一。所以，基督的身體固然是基於聖事的能力在此聖事內，但祂的靈魂卻是基於實在的或本身的伴同。

2.基於聖事的能力而隱藏在此聖事內者，在餅的形像方面，不但有肉，而且也有基督的整個身體，即骨和筋等等。這從此聖事的形式就可明顯看出，因為在形式中，不是說：「這是我的肉」；而是說：「這是我的身體」。所以，當主在《若望福音》第六章56節說：「我的肉是真實的食品」時，在那裡是以「肉」代替整個身體。因為按照人的習慣，肉似乎比較更宜於食用；即是說，就像人一般都食用動物的肉，而不食用骨頭等等。

3.在餅或酒轉變為基督的體或血之後，二者的依附體仍然存留。由此可以看出，不是餅或血的量度轉變為基督之身體的量度，而是實體轉變為實體。依此，基於聖事的能力在此聖

事內者，是基督之體或血的實體，而不是基督之體或血的量度。因此，顯然地，基督的身體是以實體的方式在此聖事內，而不是以量或幅度大小的方式。實體本身是沒有區別地整個或全部隱藏在小的或大的量內，例如：空氣的本性是整個或全部在量大或量小的空氣內，以及人的本性是整個或全部在體形大的或小的人內。因此，在祝聖之後，是基督之體與血的整個實體隱藏在此聖事內；就像在祝聖之前，是餅與酒的實體隱藏在那裡一樣。

第二節 是否在此聖事的兩種形像的每一種下，都隱藏有整個基督

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是在此聖事的（餅與酒的）兩種形像的每一種下，都隱藏有整個基督。因為：

1. 此聖事以信徒的得救為目的，而這不是基於（外在）形像的德能，而是基於那隱藏在形像之下者的德能：因為此聖事的德能源自祝聖，而形像在祝聖之前就已存在。所以，如果凡隱藏在二者之一種形像下者，也隱藏在另一種形像下，以及整個基督隱藏在二者之每一種形像下，那麼在此聖事內的兩種形像，其中便有一種似乎是多餘的或無益的。

2. 此外，**第一節釋疑1**已經說過，在「肉」一名下含有身體的其他一切部分，例如：骨、筋等等。可是血也是身體的諸部分之一，正如亞里斯多德在《動物誌》卷一第四章所指明的。所以，如果在餅的形像下隱藏有基督的血，如同在那裡也隱藏有身體的其他部分一樣，那麼就不應該分開來再祝聖血，如同也不分開來再祝聖身體的其他部分一樣。

3. 此外，已形成或成就者，就不能再次形成。可是在此聖事內，基督的體因餅的祝聖已開始存在，所以不可能再因酒

的祝聖而重新開始存在。如此則在酒的形像下，並不隱藏有基督的體，從而也不隱藏有整個基督。所以，並不是在二者之每一種形像下，都隱藏有整個基督。

反之 關於《格林多前書》第十一章25節中的「杯」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「在二者之每一種形像下」，即在餅與酒的形像下，「所食用的相同」。如此則似乎在二者之每一種形像下，都有整個基督。

正解 我解答如下：根據前面第一節所說的，應該十分確實地堅持：在此聖事的兩種形像的每一種下，都有整個的基督，但方式有所不同。因為基督的體是基於聖事的能力在餅的形像下，而血則是基於實在的伴同或隨同在那裡，就像前面第一節釋疑1.關於基督的靈魂和天主性已說過的。可是基督的血在酒的形像下，卻是基於聖事的能力，而基督的體如同靈魂和天主性一樣，則是基於實在的伴同或隨同在那裡；這是因為基督的血與祂的體，現今不是處於分離的狀態，像苦難與死亡時期那樣。因此，假設是在那（苦難與死亡）時期舉行此聖事，則在餅的形像下便會有基督的體而沒有血，以及在酒的形像下有血而沒有體——這符合當時的實在情形。

釋疑 1.雖然是整個基督在兩種形像的每一種內，但這不是多餘的或無益的。因為，第一，這能有效地呈顯基督的苦難，在苦難中血確曾與體分離。因此，連在祝聖血的形式中也提到血的傾流。

第二，這宜於此聖事的運用，即可以分開給信徒提供基督的體作為食物，及提供血作為飲料。

第三，在效果方面這也是適宜的，即根據前面第七十四題

第一節所說的，「提供餅是為身體的得救，而提供血是為靈魂的得救」。

2. 此聖事是為紀念基督的苦難，而在基督的苦難中，身體的其他部分並沒有像血一樣彼此分離，身體仍保有完整而未解體，按照《出谷紀》第十二章46節所記載的：「你們不可將他的骨頭折斷。」所以在此聖事內，血與體分開來祝聖，但其他部分卻不彼此分開來祝聖。

3. 正如正解所說的，基督的體不是基於聖事的能力，在酒的形像下；而是基於實在的伴同或隨同。所以，藉著酒的祝聖，基督的體不是本然地或本身直接形成於酒的形像下，而是以伴同或隨同（血）的方式。

第三節 是否整個基督在餅或酒之形像的每一部分內

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是整個基督在餅或酒之形像的每一部分內。因為：

1. 那些形像能無限次剖分。所以，如果整個基督是在上述形像的每一部分內，那麼祂也就是無限次在此聖事內，而這是不適宜的。因為「無限」不僅抵觸本性，而且也抵觸恩寵。

2. 此外，基督的身體既是有機體，它所有的部分便彼此之間有固定距離；因為特殊部分之間保持固定距離，這屬於有機物體的定義或本質，例如：眼與眼及眼與耳之間的固定距離。可是，這一點不可能成立；假使整個基督是在二形像的每一部分內——因為那將形成任何一部分是在任何一部分內，如此則有某一部分之處，也必有其他部分。所以，整個基督是在祭餅，或杯中之酒的任何一部分內，這是不可能的。

3. 此外，基督的身體常保有形體的本性，總不會變成精神體。可是形體是「具有位置的量（quantitas），這屬於形體的

本質，正如《範疇論》第四章所指明的。可是，不同的部分存在於地方或空間的不同部分，這也屬於此一量的本質。所以，整個基督在二形像的每一部分內，這似乎是不可能的。

反之 奧斯定在一證道詞中說：「眾人都各自領主基督；在每一份內都有整個基督，祂不會因剖分受到減損，仍完整的臨在於每一份中。」（參看：額我略，《彌撒經典》，主顯節後第五主日頌謝詞）

正解 我解答如下：從前面第一節釋疑3.所說可清楚知道：基督的身體是基於聖事的能力在此聖事內；而具各種幅度的或大小的量，則是基於實在的伴同或隨同在此聖事內。此外，基督的身體在此聖事內，是以實體的方式，即是以實體隱藏於（形像之）各種幅度下的方式；而不是以幅度本身的方式，即不是以一物體之幅度或量在地方之幅度或量內的方式（按：即不是像多大的物佔多大的地方或空間）。可是顯然地，實體的整個本性是在自己隱藏於其下的幅度或大或小的每一部分內；例如：空氣的整個本性是在空氣的每一部分內，餅的整個本性是在餅的每一部分內。而且，毫無分別的常是如此，無論是實際把幅度或大小分開，例如：分隔空氣或切餅成塊；或者是雖能分開而實際未分開（按：如整個餅），都是如此。所以顯然地，整個基督是在餅之形像（或每一個麵餅）的任何部分內，即使當祭餅保持完整而未分開時，也是如此。所以不只是在祭餅分開時，像某些人所說的，他們以出現在鏡中的像為例，指出只有一個像出現在完整的鏡中；可是在打破鏡後，在鏡的每一部分或每一塊鏡中，都各有一個像出現。其實個中情形並不完全相同。因為像在破鏡中的增多，是基於鏡之（多個）不同部分的（多次）不同反射作用；而於此卻只有唯一的祝聖活動，基督的身

體是基於這唯一的祝聖活動臨在於此聖事內。

釋疑 1. 數字來自分割。當量或大小實際未做分割時，一物的實體也不是多次在自己的幅度之下，從而基督的身體也不是多次在餅的幅度之下。所以，也不是無限次；而是分割為多少部分，就多少次。

2. 有機物體之部分間的那一固定距離，奠基於該物體的具備各種幅度的量或量的大小；可是實體的本性卻也先於量的大小。由於餅之實體的轉變直接終結於基督之身體的實體，而基督的身體是根據這實體的方式，本然並直接地在此聖事內。所以，雖然這樣的部分間的距離存在於基督的真實的身體內，但不是根據這距離來衡量基督之身體與此聖事的關係，而是根據其實體的方式，正如正解及第一節釋疑3.所說的。

3. 那一論據的出發點，是形體根據具備各種幅度或量的大小所有的本性。可是正解及釋疑2.已經說過，基督的身體與此聖事的關係，不是著眼於量的大小，而是著眼於實體，正如（同處）所說的。

第四節 是否基督身體的整個具備幅度的量或體積在此聖事內

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不是基督身體的整個具備（長寬高）幅度或面向的量或體積在此聖事內。因為：

1. 第三節已經說過，基督的整個身體隱藏，或被包含在被祝聖的祭餅的每一部分內。可是，沒有任何具備幅度的量或體積，整個既被包含在某一體內，又被包含在這整體的每一部分內。所以，基督身體的整個具備幅度的量或體積隱藏在此聖事內，這是不可能的。

2.此外，二具備幅度的量或體積不可能同在一起，縱使其中一個是（與主體）分離的，另一個是在自然物體內，正如哲學家在《形上學》卷三第二章所指明的。可是在此聖事內，如同感官所明顯察覺的，有餅的具備幅度的量或體積存留下來。所以，在那裡不會有基督身體的具備幅度的量或體積。

3.此外，如果二體積並列，其中大者的延展或範圍會超過小者。可是就（長寬高）每一幅度而言，基督身體的體積都遠大於其被祝聖的祭餅的體積。所以，假使在此聖事內兼有基督身體的體積和祭餅的體積，那麼基督身體之體積的延展或範圍，就會超過祭餅之體積的延展或範圍。可是，祭餅的體積也與基督身體的實體並存。所以在此聖事內，基督身體的實體也超出餅的形像之外。而這卻又不妥，因為基督身體的實體無非是藉著祝聖餅而在此聖事內，正如前面第二節所說的。所以，基督身體的整個的量或體積在此聖事內，這是不可能的。

反之 一物體或身體的具備幅度的量或體積，在存在方面並不與自己的實體分離。可是，在此聖事內有基督身體的整個實體，正如前面第一及第三節所說的。所以，在此聖事內也有基督身體的整個具備幅度的量或體積。

正解 我解答如下：正如第一節已說過的，屬於基督所有者之在此聖事內，有兩種方式：一種方式是基於聖事的能力，另一種方式是基於本性的伴同或隨同。基督身體之具備幅度的量或體積，不是基於聖事的能力在此聖事內。因為基於聖事的能力在此聖事內者，是那轉變直接所有的終點或結果。而在此聖事內所完成的轉變，它直接所有的終點或結果，是基督身體的實體，而不是它的各種幅度或體積。此可由此明顯地看出：祝聖之後，（餅原有的）各種幅度或體積仍然存留，轉變的只是餅

的實體。可是，由於基督身體的實體，本身並不與自己的體積和其他依附體分離，所以是基於實在的伴同或隨同，在此聖事內有基督身體的整個體積和一切它的依附體。

釋疑 1.一物之存在方式的限定，是根據那本然或依本質屬於自己者，而不是根據那偶然或因依附屬於自己者。例如，一（又白又甜的）物體存在於視覺內，是根據它是白色的，而不是根據它是甘美適口的，雖然這同一物體兼是白色的和甘美適口的。因此，甘美適口之存在於視覺內，也是按照白色的存在方式，而不是按照甘美適口的存在方式。由於基於此聖事的能力存在於祭台上者，是基督身體的實體，它的體積是以伴同或隨同的方式，有如是偶然地存在於那裡。所以基督身體的體積存在於此聖事內，不是按照自己固有的方式——不是按照整體在整體和各相關部分在各相關部分的方式；而是按照實體的方式——按照其本性是整個在整體，也整個在每一部分的方式。

（按：顏色和滋味分別是視覺和味覺的固有對象。一白色的東西被看見或在視覺內，是因為它是白色的或是按照白色的方式。但如這白色的東西偶然是有甜味的——白色的東西依本質必然是白色的；但不必然是有甜味的——則這甜味也隨其主體而在視覺內。只是甜味在視覺內，不是因為它是甜的或按照甜味的方式，而是因為它與主體的白色相連。因此，它在視覺內，就像白色在視覺內一樣，是按照白色的方式。基於此聖事的能力或本質，基督的身體因為是實體而按照實體的方式在此聖事內，其各種幅度或體積是因與實體相連一併在此聖事內。因此，體積是按照實體的方式，而不是按照各種幅度或體積的方式，在此聖事內。）

2.二體積不可能按照自然的方式一起在同一位置，如果二者都是按照體積本身固有的方式在那裡。可是在此聖事內，

餅之體積的存在，固然是按照本身固有的方式，即按照可度量的尺寸或大小；但基督身體之體積的存在卻非如此，它是按照實體的方式在那裡，正如釋疑1.所說的。

3.度量尺寸或大小的方式，是量所固有的方式；也是根據這方式，較大體積的延展超過較小的體積。可是，基督身體的體積卻不是按照這方式在此聖事內，而是按照釋疑1.及2.所說的（實體的）方式。

第五節 基督的身體在此聖事內，是否有如在地方或空間內

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督的身體在此聖事內，似乎有如在地方或空間（locus）內。因為：

1.以界定的方式（definitive，劃定界限），或以貼合的方式（circumscriptive，大小完全互相吻合）在某處，是屬於「在地方或空間內」的一部分或一種。可是，基督的身體似乎是以界定的方式在此聖事內；因為它存在於餅酒形像所在之處的方式，使它不存在於祭台的其它地方。它似乎也是以貼合的方式存在於那裡；因為它被祝聖後之祭餅的面積所包藏的方式，使它既不超越這面積，也不被這面積超越。所以，基督的身體在此聖事內，有如在地方或空間內。

2.此外，餅之形像所在的地方不是空虛的，因為自然本性或自然物不容許有空虛存在。那裡也沒有餅的實體，正如前面第七十五題第二節已討論過的，而只有基督的身體在那裡。所以是基督的身體充滿那地方或空間。可是，凡充滿一地方或空間者，就是以「在地方或空間內的方式」（localiter）在其內。所以，基督的身體是以在地方或空間內的方式在此聖事內。

3.此外，正如第四節已說過的，基督的身體是偕同自己的

體積和自己的一切依附體在此聖事內。可是「在地方或空間內」是身體或物體的依附體；因此，「處所」(ubi) 也被列入九類依附體之中。所以，基督的身體是以在地方或空間內的方式在此聖事內。

反之 地方與充滿地方或在地方內者，應該相等，正如哲學家在《物理學》卷四第四章所指明的。可是，此聖事所在之處或地方，遠小於基督的身體。所以，基督的身體在此聖事內，不是有如在地方內。

正解 我解答如下：正如第一節釋疑3.及第三節已說過的，基督的身體在此聖事內，不是按照各種幅度或體積所固有的方式，而是按照實體的方式。可是一切在地方或空間內的身體或物體，都是按照體積的方式在地方或空間內；即是說，按照它的體積來度量它的地方或空間。因此應該說，基督的身體在此聖事內，不是有如在地方或空間內，而是以實體的方式；即是說，如同實體隱藏在（長、寬、高）各種幅度之下的方式。因為在此聖事內，基督身體的實體接替餅的實體。因此，正如餅的實體不是以在地方內的方式，在自己的各種幅度之下；同樣地，基督身體的實體也不是以在地方內的方式，在那些幅度之下。可是基督身體的實體，並不是那些幅度的主體，如同餅的實體原是那些幅度的主體一樣。所以，餅原是基於自己的幅度，以在地方內的方式在那裡；因為它是經由自己的幅度，與那地方發生關係。可是，基督身體的實體卻是經由他物的幅度，與那地方發生關係，致使基督身體所有的自己的幅度，卻反而經由（自己的）實體與那地方發生關係。但是，這不合於在地方內之身體的性質。因此，基督的身體絕對不是以在地方內的方式在此聖事內。

釋疑 1. 基督的身體不是以界定的方式在此聖事內，否則便不會在成就此聖事的這祭台以外的地方；可是實際上，它既以本身的形像在上，也在聖事的形像下在其它許多祭台上。同樣，它也顯然不是以貼合的方式在此聖事內，因為它不是按照自己的體積的尺寸或大小在那裡，正如正解已說過的。至於它不超出聖事的範圍，也不在祭台的其它部分，這無關於它是以界定或貼合的方式在那裡，而是因為它是藉餅與酒的祝聖和（實體）轉變開始在那裡，正如前面第一節和第七十五題第二等節所說的。

2. 基督的身體所在的那地方，不是空虛的。但也不是基督身體的實體真正充滿那地方，因為這實體不是以在地方內的方式在那裡，正如正解所說的。那地方乃是為聖事的形像所充滿，而形像之充滿那地方，或者是基於幅度的自然本性，或者至少是以一種奇蹟的方式——就像它們也是以一種奇蹟的方式自立於那裡，宛如實體一樣。

3. 基督身體的依附體在此聖事內，正如前面第四節所說的，是基於實在的伴同或隨同。所以，只有基督的身體所有的內在依附體，是在此聖事內。至於「在地方或空間內」，則是藉由與外在包容者的關連而有的依附體。所以，基督的身體不是必然有此依附體，也不是必然在此聖事內，有如在地方或空間內。

第六節 基督的身體是不是以可變動的方式在此聖事內

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎是以可變動或變化的方式（mobilitar），在此聖事內。因為：

1. 哲學家在《辯證論》卷二第七章說：「當我們變動或移動時，在我們內的事物也變動或移動。」即使針對靈魂的精神實體，這話也是真實的。可是基督是在此聖事內，正如前面

第七十四題第一節已討論過的。所以，基督隨同此聖事的變動或移動而變動或移動。

2.此外，真理或實物（veritas）與其象徵或預像（figura）應該互相呼應。可是作為此聖事之預像的逾越節羔羊，卻「一點也不許留到早晨」，正如《出谷紀》第十二章10節所命令的。所以，假使此聖事保存至次日，基督的身體屆時也將不會在那裡。如此則基督的身體不是以沒有變動或變化的方式在此聖事內。

3.此外，基督的身體在此聖事內如果留存至次日，那麼它也會同樣留存至以後的全部時間。因為，不能說沒有了（餅酒）的形像，它也不復在那裡——基督身體的存在並不繫於那些形像。可是，基督的身體並非整個未來的時間都在此聖事內。所以，似乎隨即在次日，或在短暫時日以後，它就停止在此聖事內。依此，基督似乎是以可變動或變化的方式在此聖事內。

反之 同一物不可能既是變動的又是靜止的，因為其中確實含有矛盾。可是基督的身體在天上的存在，靜止而沒有變動。所以它不是以可變動的方式在此聖事內。

正解 我解答如下：幾時一物作為主體是一個，而在存在方面是多樣的，那麼便不無可能它在某一方面有變動，而在另一方面卻維持不動。例如，一物有白色的存在或是白色的，是一回事；它有高大的存在或是高大的，是另一回事。因此，它能在白色方面有所變動，而在高大方面沒有變動。針對基督來說，本身的存在和在聖事內的存在，二者並不相同。因為我們說：「在聖事內的存在」，這一說法所表達的，是基督同此聖事的某種（存在方面的）關連。所以，就這一存在而言，基督不是本然地或本身在地方或空間內變動，而只是偶然地或依附著

他物。因為基督在此聖事內，不是有如在地方或空間內，正如先前第五節所說的；而那不在地方或空間內者，不會本然地或本身在地方或空間內變動，而只是隨其所在之物或按它的方式變動。（按：如一人從台北步行到高雄，那是他本然地或本身行動。但如他從台北乘火車到高雄，那不是他自己或本然地行動；而是偶然地或依附著火車行動，或按火車的方式行動。）

同樣地，就基督所有的在此聖事內的存在而言，祂也不會因任何其他變更或轉變而變動，例如：祂不會（本然地）停止存在於此聖事內。因為那本身具有完美無缺的存在者，不可能成為缺欠或短缺的原因或來由；可是當另一物短缺或停止存在時，它也會停止在這另一物內的存在。例如，天主的存在沒有任何短缺，是不死不滅的；可是當某一受造物腐化而停止存在時，天主也就停止存在於這可腐化的受造物內。依上方式，基督的存在既然沒有任何短缺，是不可能腐化的，所以祂停止存在於此聖事內，既不是因為祂本身停止存在，也不是因為祂藉地方或空間運動遷移，而只是因為此聖事中的（餅酒）形像停止存在。

由此可見，嚴格地就其本身而言，基督是以無所變動的方式在此聖事內。

釋疑 1.那一論據的出發點，是偶然的或依附的變動，是根據這種變動方式，而說那些在我們內者，隨我們的變動而變動。可是那些本然或本身能在地方或空間內者，例如：形體物，他們的偶然變動是一種方式；而那些本然或本身不能在地方或空間內者，例如：形式和精神的實體，他們的偶然變動又是另一種方式。我們所說基督在此聖事內，不是有如在地方或空間內；以及基督根據祂所有的在此聖事內存在，偶然地變動；可歸結到後一種（偶然變動的）方式。

2. 有些人似乎受到此一論據的影響，而主張如果此聖事保存至次日，則基督的身體屆時就不再留存在那裡。濟利祿《書信集》第八十三篇駁斥他們說：「有些人陷入瘋狂，遂說神祕的祝聖終止它的聖化作用，如果它的剩餘留存至次日。因為基督的神聖身體不會改變，祝聖的德能和賦予生命的恩寵常在它內。」就如其他的祝聖，也是在被祝聖之物存留期間屹立不搖，並因而不得重複。實物雖然與預像相呼應，但預像卻不等於實物。

3. 基督的身體在此聖事內，不只留存至次日，而且也留存至未來聖事形像所留存的時日。當聖事形像停止存在時，基督的身體也就停止存在於它們內，這不是因為繫於它們，而是因為消除了基督的身體與那些形像的關連。天主也是依此方式，停止為那些不復存在之受造物的主宰。

第七節 在此聖事內的基督的身體，是否能被某種眼目，至少被受到光榮的眼目看見

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在此聖事內的基督的身體，似乎能被某種眼目、至少被（已在天上）受到光榮的眼目看見。因為：

1. 我們的眼目受阻於看見存在於此聖事內的基督的身體，是由於環繞並遮掩基督之身體的聖事形像。可是沒有什麼能阻礙受到光榮的眼目，使它無法看見任何形體物的存在情形。所以，受到光榮的眼目，能按照基督的身體在此聖事內的存在情形看見它。

2. 此外，聖人們受到光榮的身體，將「相似基督的光榮的身體」，正如《斐理伯書》第三章21節所說的。可是，基督的眼目看見自己在此聖事內的存在情形。所以，其他任何受到光榮的眼目同樣能看見祂。

3.此外，聖人在復活時將「相似」天使，正如《路加福音》第二十章36節所說的。可是，天使看見基督的身體在此聖事內的存在情形；因為連魔鬼也被發現對此聖事表示尊敬，並畏懼它。所以，受到光榮的眼目，同樣能按照基督的身體在此聖事內的存在情形看見它。

反之 無物在持續為同一物的情形下，能被同一視能同時在不同的形像下看見。可是受到光榮的眼目，常在基督自己的形像下看見祂，按照《依撒意亞》第三十三章17節所說的：「他們將在君王自己的華美中看見他。」所以，受到光榮的眼目，似乎並不在此聖事的形像下看見基督。

正解 我解答如下：眼目有兩種，即依其本義所說的身體的眼目，和根據某種相似點所說的理智或靈性的眼目。在此聖事內的基督的身體，不可能被任何身體的眼目看見。第一，因為有形可見之物，是藉由自己的依附體改變或影響周圍之物。可是，基督身體的依附體是經由實體在此聖事內（而非基於本身的幅度）；這導致基督之身體的依附體，與此聖事以及環繞此聖事之物體，沒有直接的關連。所以，它們不能改變或影響周圍之物，使自己能被身體的眼目看見。

第二，因為正如前面**第一節釋疑3**和**第三節**所說的，基督的身體是以實體的方式在此聖事內。可是實體作為實體，不是身體的眼目所能看見的，也不隸屬於感官和想像力，而只隸屬於理智，因為理智的對象是那「是什麼者」，正如《靈魂論》卷三第六章所說的。所以，嚴格地或依其本義來說，按照基督的身體在此聖事內所有的存在方式，是感官和想像力所無法察覺到的，只有稱為屬神或靈性眼目的理智能察覺它。

可是，不同的理智卻是分別以不同的方式察覺它。由於

基督存在於此聖事內的方式，是完全超自然的，所以能本然地或直接地被超自然的，即天主的理智看見；從而也能被天使的或獲得（天上）真福的人的理智看見，這理智是藉著看見天主的本體，根據所分享的天主理智的光，而看見那些超自然的事物。至於現世旅途中的人，則無法用理智觀察它，除非借助於信德，就如他也無法觀察其他超自然的事物一樣。而且，縱使是天使的理智，單靠自己的自然稟賦，也不足以有這樣的目睹。因此，魔鬼不能用理智看見在此聖事內的基督，除非是借助於信德；魔鬼不是自願贊同信德，而是迫於各種明顯的表記，不得不屈服，正如《雅各伯書》第二章19節所說的：「連魔鬼也信，且怕得打顫。」

釋疑 1. 我們身體的眼目受阻於聖事的形像，無法看見存在於這些形像下的基督的身體，不只是以掩蓋的方式，就像我們受阻而不能看見為任何有形掩蓋物所掩蓋的東西一樣；而且，也是因為基督的身體不是經由自己的依附體，而是經由聖事的依附體，與環繞在此聖事四周之物有所關連。

2. 基督的身體的眼目，固然看見存在於聖事內的自己，但無法看見自己存在於聖事內的存在方式本身，這屬於理智的作用範圍。至於其他受到光榮的眼目，情形也不盡同；因為基督的眼目本身也是在此聖事內，而在這一方面，其他受到光榮的眼目並不相似基督的眼目。

3. 無論是善天使或惡天使，都不能用身體的眼目看見任何事物，而只能用理智的眼目。因此，情形並不相同，正如正解的論述所指明的。

第八節 幾時有肉或孩童奇蹟式地在此聖事內顯現出來，那時是否真正是基督的身體在那裡

有關第八節，我們討論如下：

質疑 幾時有肉或孩童奇蹟式地在此聖事內顯現出來，那時似乎不真正是基督的身體在那裡。因為：

1.幾時聖事的形像停止存在，基督的身體也就停止存在於此聖事內，正如前面第六節所說的。可是，幾時有肉或孩童顯現出來，聖事的形像也就同時停止存在。所以，不真正是基督的身體在那裡。

2.此外，基督的身體無論在那裡，或者是在本身的形像下，或者是在聖事的形像下。可是幾時有這樣的顯現形成，顯然地，基督不是在本身的形像下在那裡。因為在此聖事內所包含的是整個基督，祂仍是完整的，保有自己升天時所有的形式或形體；而那奇蹟式地在此聖事內所顯現的，有時看似小塊的肉，有時看似幼小的孩童。顯然地，基督那時也不是在聖事的形像下——即餅或酒的形像下——在那裡。所以，似乎基督的身體不以任何方式在那裡。

3.此外，基督的身體藉祝聖和轉變，開始存在於此聖事內，正如前面第一節，和第七十五題第二等節所說的。可是，奇蹟式地所顯現的肉或血，卻未經祝聖，也未轉變為基督之真實的體和血。所以，基督的體和血不是在這些形像下。

反之 這樣的顯現形成之後，向顯現者所呈獻的，是之前所呈獻的同一尊敬。假使我們用敬神之禮所尊敬的基督不是真實地在那裡，就不會如此做。所以，即使在有了這樣的顯現之後，基督仍是在此聖事內。

正解 我解答如下：有兩種方式可以發生這樣的顯現，即有時

在此聖事內奇蹟式地看到有肉或血，或甚至孩童出現。因為這種事的發生，有時是來自看見之人方面，他們的眼目受到如此的改變，致使他們好似明確看到外面有肉、或血、或孩童，但在聖事方面卻未曾有任何改變。幾時一個人看見肉或孩童的形像，其他人卻像之前一樣看到餅的形像；或者幾時同一個人一時先看見肉或孩童的形像，後又看見餅的形像；便似乎是有上述情形發生。可是這與欺騙無關，不同於術士的幻術欺騙；因為由天主教在人的眼目中所形成的這種形像，是為象徵或表示某種真理，即是為顯示基督的身體確實是在此聖事內。就如基督也曾顯現給前往厄瑪烏的門徒（《路加福音》第二十四章第13等節），而這也與欺騙無關。因為奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第五十一章，關於《路加福音》第二十四章28節的「耶穌裝作還要前行」，說：「我們的裝作既然旨在表示某種意義，所以不是虛偽，而是真理的某種象徵。」由於依這種（改變）方式，在聖事本身方面沒有任何改變；顯然地，在出現這種顯現之後，基督並不停止存在於此聖事內。

可是發生這樣的顯現，有時卻不只是藉由看見之人方面的改變，而是所看見的相關形像確實存在於外界。幾時眾人都看見這種形像，以及形像不是短暫存在，而是長時間持續如此，便似乎有這種顯現發生。有些人說，在這種情況下，確實是基督身體本身的形像。而且（他們也認為）並非不可能有這種情形，即有時所看見的不是整個基督，而只是一部分肉；或者基督不是有青年的形像，而是有幼兒的形像。因為正如補編第八十五題第二節釋疑3.及第三節要講明的，受到光榮的身體，有能力做到使未受到光榮的眼目，按照整體或部分，在自己的或他物的形狀內，看見自己。

可是這意見似乎不妥。第一，因為基督的身體在自己的形像下被界定或包含於一個地方，只能在那一地方被看見。因

此，既然它是在天上在自己的形像下被看見和被欽崇，所以在此聖事內，它不是在自己的形像下被看見。第二，因為受到光榮的身體可隨意顯現，顯現後也可隨意消失，正如《路加福音》第二十四章31節所說的，主卻「由門徒們眼前隱沒了」。可是在此聖事內，那在肉的形像下所顯現者，卻持久存留；甚至有記載說，它有時還被貯藏起來，以及在主教們的授意下，被保存在聖體盒內。針對在自己形像下的基督做這樣的思維，誠屬大逆不道。

所以應該說，在原有的幅度維持不變的情形下，針對其他依附體，例如：形狀和顏色等，形成了某種改變，致使人看見肉或血或甚至孩童。正如先前所說的，這不是欺騙；因為是為「象徵某種真理」，即是為藉奇蹟式的顯現，證明在此聖事內確實有基督的體和血。由此可見，在各種幅度存留的情形下，而幅度是其他依附體的基礎，正如下面第七十七題第二節要講明的，基督的身體也確實存留在此聖事內。

釋疑 1. 這樣的顯現形成之後，聖事的形像有時全部原樣存留，有時則只有那其中首要者存留，正如正解所說的。

2. 正如正解所說的，在這樣的顯現中所看見的，不是基督本身的形像，而是以奇蹟所形成的形像：它或者是在目睹者的眼目中，或者是也在存留下來的聖事幅度中，如同正解所說的。

3. 被祝聖的餅與酒的幅度，在針對它們的某些依附體奇蹟式地形成某種改變之後，幅度本身仍然存留，正如正解所說的。

第七十七題

論存留於此聖事內的依附體

一分爲八節一

然後要討論的是存留於此聖事內的依附體（參看第七十四題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、存留的依附體是否沒有主體。
- 二、具備幅度的量或體積是不是其他依附體的主體。
- 三、這樣的依附體是否能改變外在的物體。
- 四、是否能敗壞。
- 五、是否能有物從它們產生。
- 六、是否能滋養。
- 七、論被祝聖之餅的分割。
- 八、被祝聖之酒中是否能摻入他物。

第一節 依附體是否存留於此聖事內而無主體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 依附體似乎不是存留於此聖事內而無主體。因為：

1. 在此真理的聖事內，不應該有任何失序或虛假。可是，是依附體而沒有主體，這相反天主植入自然內的萬物秩序。而且這也似乎屬於某種虛假，因為依附體是主體之本性的自然標記。所以，在此聖事內，依附體並非沒有主體。

2. 此外，即使用奇蹟，也不可能將一物的定義與該物分離，或將另一物的定義歸於這一物，例如說：人作為人是非理性動物。因為這會導致彼此矛盾者同時存在；因為「那物之名稱所意指者是定義」，正如《形上學》卷四第七章所說的。可是

「是在主體內」，這屬於依附體的定義；而「本身自立存在而不在主體內」，這屬於實體的定義。所以，不能以奇蹟的方式做到使在此聖事內的依附體沒有主體。

3.此外，依附體因主體而個體化或成爲個別的。所以，假使依附體存留於此聖事內而無主體，那麼它們將不是個別的，而是普遍的。這顯然是錯誤的；因爲如此，它們將不是感性的或可感覺到的，而只是智性的或可領悟的。

4.此外，依附體並不因此聖事的祝聖取得任何組合。可是在祝聖之前，它們也不是組合而成的：既不是由質料和形式，也不是由存在和本質。所以，在祝聖之後，它們也沒也這兩方面的組合。可是這並不合理；因爲如此它們將比天使還更單純，而這些依附體卻是感性的。所以，依附體不是存留於此聖事內而無主體。

反之 教宗額我略一世在一篇「逾越節證道詞」中說：「聖事的形像，是那些原先存在之物的名稱，即餅和酒的名稱。」（參看《教會法律類編》第三部第二編第三十四條）依此，餅與酒的實體既然不再存留，似乎這樣的依附體也不再具有主體。

正解 我解答如下：餅和酒的依附體，感官察覺到它們在祝聖之後仍存留於此聖事內；可是它們不是以餅和酒的實體爲主體而在其內，因爲後者不再存留，正如第七十五題第二節已討論過的。它們也不是以實體形式爲主體而在其內，因爲實體形式也不再存留第七十五題第六節。而且，即使實體形式存留，「也不能成爲主體」，如同波其武在《論天主聖三》卷一第二章所指明的。顯然地，這樣的依附體也不是以基督之體和血的實體爲主體而在其內；因爲人之身體的實體絕對不可能承受這些依附體的影響；而且基督之受到光榮的和不再有任何遭受的身體，因

承受這樣的性質而起變化，這也是不可能的。

有些人說，這些依附體是以周圍的空氣為主體而在其內；但這也是不可能的。第一，因為空氣並不承受這樣的依附體。第二，因為並非那裡有空氣，也就有這樣的依附體；而且隨著這些形像的變動，空氣反被排出。第三，因為「依附體並不從一主體轉移到另一主體」；即是說，同一個依附體不是原先在一個主體內，然後在另一個主體內。因為依附體是從主體取得自己的數目。因此，在持續為同一個的情形下，不可能有時是在這個主體內，有時是在另一個主體內。第四，因為空氣既然沒有喪失自己的依附體，便會變成同時兼有自己的依附體和他物的依附體。也不能說，這是藉祝聖的德能以奇蹟的方式形成的。因為祝聖的言語並未表明這樣的意義；而意義未被表明者，就不會出現或完成。

所以只能說，依附體存留於此聖事內而無主體。這可藉天主的德能形成。因為效果之繫於第一原因，勝過繫於第二原因。天主既然兼是實體和依附體的第一原因，而依附體之藉實體維持存在，有如是藉自己的原因（第二原因），所以天主能在實體抽掉之後，藉自己的無限德能維持依附體的存在；就像天主也能不用自然的原因而產生其他的自然效果，例如：「不用男人的精子」，在童貞女的胎中形成了人的身體。

釋疑 1.一物並非不可能按照自然的常規合於秩序，而其相反者按照恩寵的特典也合於秩序，死者的復生和盲者的復明，都清楚說明此點。就像針對人間的事物，有時也會基於特恩而給予某些人超越一般法律的許可。依此，雖然按照自然的常規依附體是在主體內，但基於特殊的理由，並按照恩寵的秩序，依附體在此聖事內卻是沒有主體，至於個中種種理由，第七十五題第五節已做論述。

2. 存在者不是類或不構成類別 (genus)，所以不能是或成爲實體或依附體的本質。因此，實體的定義不是「本身沒有主體的存在者」，依附體的定義也不是「在主體內的存在者」；而是「應該把具有不在主體內的存在歸於」實體的本質，以及「應該把具有在主體內的存在歸於」依附體的本質。可是在此聖事內，依附體之具有缺乏主體的存在，不是基於自己本質的德能，而是因爲有天主之德能的支撐。所以，它們並不停止爲依附體；因爲依附體的定義並未與它們分離，而實體的定義也不適用於它們。

3. 這樣的依附體是在餅和酒的實體內，取得了個別的存在。餅和酒的實體轉變爲基督的體和血之後，它們是靠天主的德能繼續爲依附體，並保有自己原先有的個別存在。因此，它們仍然是個別的和感性的。

4. 當餅和酒的實體存留時，不是這些依附體本身具有存在和其他依附體，而是它們的實體藉著它們具有這樣的存在，例如：雪藉著白色而是白色的，或有白色的存在。可是在祝聖之後，存留下來的依附體仍有存在。因此，它們是由存在和本質組合而成，正如在第一集第五十題第二節釋疑3.，以及第七十五題第五節釋疑4.關於天使所說的。此外，它們也有來自量方面的部分組合。

第二節 在此聖事內，餅或酒的體積是不是其他依附體的主體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在此聖事內，餅或酒的具備各種幅度的量或體積 (quantitas dimensiva)，似乎不是其他依附體的主體。因爲：

1. 「依附體不以依附體爲依歸」；因爲沒有任何形式能是主體。這「作底或是主體」屬於質料的特質。可是，體積是

一種依附體。所以，體積不能是其他依附體的主體。

2.此外，正如量是因實體而個體化或成爲個別的；同樣，其他依附體也是如此。所以，如果餅或酒的具備各種幅度的量或體積，是根據原先所有的及現在繼續保有的存在，而仍爲個別的；同樣，其他的依附體也是根據原先在實體內所有的存在，而仍爲個別的。所以，它們不是以體積爲主體而在其內，因爲一切依附體都是因自己的主體而成爲個別的。

3.此外，在存留下來的餅和酒的種種依附體中，感官也察覺到有稀疏和稠密。二者不可能是在脫離質料而存在的體積內。因爲所謂稀疏的，是指那在大的幅度內具有少許質料者；而稠密的則是指那在小的幅度內具有多量質料者，正如《物理學》卷四第九章所說的。所以，體積似乎不可能是存留於此聖事內的依附體的主體。

4.此外，與主體分離的量似乎是數學的量，它不是感性性質的主體。存留於此聖事內的依附體既是感性的，所以它們在此聖事內似乎，不可能以祝聖之後繼續存留的餅和酒量爲主體，而在其內。

反之 性質的分割只能是偶然的，即是藉由主體的分割。可是存留於此聖事內的性質，是藉由體積的分割而分割，正如感官所明察的。所以，體積是存留於此聖事內的依附體的主體。

正解 我解答如下：必須說，存留於此聖事內的其他依附體，是以存留下來的餅或酒的體積爲主體而在其內。第一，因爲感官明顯察覺到某種量有顏色和其他依附體，而在這樣的事上感官不會受騙而出差錯。

第二，因爲質料的第一素質是具備幅度的量或體積；因此，連柏拉圖也把大和小視作質料的首要區別。由於質料是第

一主體，所以其他依附體都是經由體積而歸於主體，正如說顏色的第一主體是表面或面積。由是之故，有些人曾主張各種幅度都是物體或形體物的實體，正如《形上學》卷三第五章所說的。由於抽掉主體之後，依附體根據自己原先有的存在而存留下來，所以一切依附體也都是繼續以體積為基礎而立於其上。

第三，因為主體既是依附體之個體化或成為個別依附體的根本，所以那為某些依附體之主體者，也必以某種方式是個體化的根本。因為「個體」依其概念，原本不可能在多個物或主體內。這可分為兩種方式。一種方式是因為一物依其本性不是在任何主體內；分離並本身自立存在的非物質形式，就是以這種方式，自己也同時是個體或個別的。另一種方式是因為實體或依附體形式依其本性固是在某一個主體內，但不是在多個主體內；例如：在這一個物體上的這一個白色。所以，就第一種方式而言，（不在任何主體內的）質料是一切依附於它之形式的個體化根本。因為就其本身而論，這樣的形式依其本性，原本是在某物內有如在主體內。因此，基於質料不是在他物內，所以質料所承受的某一個形式，當它如此存在時，也不可能是在（相關質料以外的）他物內。就第二種方式而言，應該說體積是個體化的根本。因為一物依其本性之所以只在一個主體內，乃是因為那一個主體本身沒有分割，卻與其他一切主體或物有所分割或區分。可是實體的分割或區分，卻是基於量，正如《物理學》卷一第二章所說的。所以，具備幅度的量或體積是這樣的形式的一種個體化根本，這是因為多個不同的形式是在質料的多個不同部分。因此，體積本身原本有一種個體化的作用，並因而使我們能設想多個屬於同一種別，但位置不同的線；而這量或體積的概念中包括位置，因為幅度本身原就是「具有位置的量」。所以，體積毋寧能是其他依附體的主體，而不是反轉過來其他依附體能是體積的主體。

釋疑 1. 依附體本身不能是另一依附體的主體，因為它不是本然地靠自己或在自己內存在。可是，根據依附體在他物或主體內的情形，能說一依附體是另一依附體的主體，這是因為一依附體是經由另一依附體為主體所接受或依附於主體，例如說：表面或面積是顏色的主體。因此，幾時依附體因天主的德能本身或在自己內的存在，它也能如此成為另一依附體的主體。

2. 其他的依附體，即使就它們原先存在於餅的實體內而言，也是經由體積而個體化或成為個別的，正如正解所說的。所以在此聖事內，體積毋寧是其他依附體的主體，而不是反轉過來其他依附體是體積的主體。

3. 稀疏和稠密是伴隨物體的性質，它們分別基於在自己的幅度內，所得的質料是少或者是多；正如其他一切依附體也是來自實體的基本因素。正如在抽掉實體之後，其他依附體賴天主的德能而得以保存；同樣，在抽掉質料之後，伴隨質料的性質，例如：稀疏和稠密，也賴天主的德能而得以保存。

4. 數學的量，不是從智性的質料抽出，而是從感性的質料抽出，正如《形上學》卷七第十章所說的。可是稱之為感性的質料，是因為它受制於感性的性質。所以顯然地，存留於此聖事內的沒有主體的體積，不是數學的量。

第三節 存留於此聖事內的形像是否能改變外在的事物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 存留於此聖事內的形像似乎不能改變外在的事物。因為：

1. 《形上學》卷七第八章證明，在質料內的形式是由在質料內的形式形成，而非由沒有質料的形式形成；這是因為相似者製作與自己相似者。可是聖事形像是沒有質料的形像，因為它們的存留沒有主體，正如前面第一節的論述所指明的。所

以，它們不能藉引進某種形式改變外在的質料。

2.此外，首要主動者或主動原因的動作停止之後，工具的動作也必然停止，例如：本匠停工之後，鎚也不再搖動。可是實體形式有如是首要主動原因，而一切依附體形式都是憑藉實體形式的德能執行工具性的動作。所以，在此聖事內，餅和酒的實體形式既不存留，正如第七十五題第六節已討論過的，那麼存留下來的依附體形式，似乎便不能有什麼動作，以改變外在的質料。

3.此外，沒有任何物的動作超出自己的物種或種別，因為效果不能優於或勝過原因。可是，一切聖事形像都是依附體。所以，它們不能改變外在的質料，至少針對實體形式是如此。

反之 假使依附體不能改變外在的物體，便不會被感覺到；因為一物被感覺到，是由於感官受到可感覺之物的改變，正如《靈魂論》卷二第七及第十二章所說的。

正解 我解答如下：任何一物動作，乃因為它是現實或實際存在之物；由是之故，任何一物，它自己與動作所有的關係，正如它自己與存在所有的關係。根據前面第一節釋疑3.所說的，憑藉天主的德能，聖事形像得以保有自己先前在餅和酒的實體存在時原有的存在；所以，它們也保有自己的動作。所以，它們在餅與酒的實體存在時所能做的一切動作，在餅與酒的實體轉變為基督的體與血之後，它們仍然能做。因此，毫無疑惑地它們能改變外在的物體。

釋疑 1.聖事形像雖然是脫離質料而存在的形式，但它們保有先前在質料中所有的同樣存在。所以，它們是根據自己的存在而相似在質料中的形式。

2. 依附體的存在怎樣繫於實體的存在，依附體形式的動作也怎樣繫於實體形式的動作。所以，正如聖事形像能賴天主的德能，得以脫離實體而存在；同樣，也能賴天主的德能，得以脫離實體形式而動作。因為實體和依附體形式的一切動作，都繫於天主，有如繫於第一主動原因。

3. 針對實體形式的改變，不是直接由實體形式形成，而是經由憑藉實體形式的德能而動作的主動和受動性質。這種工具性的德能，賴天主的德能而在聖事形像中被保存下來，就像先前一樣。所以，聖事形像能針對實體形式有工具性的動作；按照這一方式，一物能有超出自己物種或種別的動作，但不是好像憑藉自己本身的德能，而是憑藉首要主動者或原因的德能。

第四節 聖事形像是否能腐化或敗壞

有關第四節，我們討論如下：

質疑 聖事形像似乎不能腐化或敗壞。因為：

1. 敗壞的發生是因為形式與質料分離。可是，餅的質料已不存留於此聖事內，正如前面第七十五題第四及第八節的論述所指明的。所以，這樣的形像不可能敗壞。

2. 此外，一切形式都是偶然地敗壞，即隨主體的敗壞而敗壞；因此，本然或本身自立存在的形式是不可能敗壞的，正如精神體的實體所指明的。可是，聖事形像是沒有主體的形式。所以，不可能敗壞。

3. 此外，假使聖事形像敗壞，或者是循自然的方式，或者是以奇蹟的方式；但不是循自然的方式。因為敗壞終止後，找不到剩餘下來的敗壞的主體。同樣地，也不是以奇蹟的方式；因為此聖事內的奇蹟是由祝聖的德能形成，而聖事形像也是因這祝聖的德能而得以保存。可是，保存的原因不同於敗壞的原因。所以，聖事形像不可能以任何方式敗壞。

反之 感官卻察覺到祝聖過的祭餅會腐爛和敗壞。

正解 我解答如下：敗壞是「從存在到不存在的變動」（《物理學》卷五第二章）。可是前面第三節已經說過，聖事形像保有它們之前在餅和酒的實體存在時，原有的同一存在。所以，正如當餅和酒的實體存在時，這些依附體的存在能敗壞或毀滅；同樣，當該實體脫離而不存在時，它們的存在也能敗壞或毀滅。

這樣的依附體能以兩種方式敗壞：一種方式是本身或本然地，另一種方式是間接或偶然地。本然地，例如：藉著性質的變化，以及量的增加和消滅；誠然不是以唯獨有生命之物體所有的那種增長或消滅方式，因為餅和酒的實體不是這樣的物體，而是藉著加添和分割。因為正如《形上學》卷三第五章所說的，一個幅度藉著分割被破壞而成為兩個；反之，藉著加添則兩個成為一個。祝聖之後的這樣的依附體，顯然能以這種方式被破壞；因為即使存留下來的具備各種幅度的量或體積，也能接受分割和加添。此外，由於體積是感性性質的主體，正如第二節所說的，它也能是它們變化的主體，例如：假使餅或酒的顏色和滋味起了變化。

依附體能敗壞的另一方式，是偶然的方式，即藉由主體的敗壞。即使在祝聖之後，它們也能以此方式敗壞。因為主體雖然不再存留，但這樣的依附體原先在主體內所有的存在仍然存留，而這存在是固有的及符合主體的。這樣的存在能受到敵對原因或主動者的敗壞或破壞，就像之前餅或酒的實體敗壞或被破壞一樣；而且之前除非先有依附體方面的變化，實體也不會敗壞。

在上述兩種方式的敗壞中，都應該做進一步的分辨和說明。因為在此聖事內，基督的體和血既然接替餅和酒的實體，假使在依附體方面所形成的改變並不足以敗壞餅和酒，則基督的體和血也不會因這種改變而停止在此聖事內存在：無論相關改變是

來自性質方面，例如：酒或餅的顏色或滋味有少許改變；或者是來自量方面，例如：餅或酒所分割成的部分都還能保有餅或酒的自然本性。但若改變大到足以導致餅或酒之實體的敗壞，則基督的體和血便不再存留於此聖事內。而這既可來自性質方面，例如：餅或酒的顏色和滋味以及其他性質，改變得完全無法與餅或酒的自然本性相容；也可來自量的方面，例如：餅變成碎屑或酒分成許多極為微小部分，致使餅或酒的形像不再存留。

釋疑 1. 敗壞使一物喪失存在，這原本是著眼於形式在質料內的存在，因此而說敗壞使形式與質料分離。但若這樣的存在不是在質料內，而是相似那在質料內的存在，則即使沒有質料存在，它也能因敗壞而喪失；在此聖事內就有這樣的情形，正如前面**正解**的論述所指明的。

2. 聖事形像雖然是在不在質料內的形式，可是卻保有之前在質料內原有的存在。

3. 形像的那種敗壞，不是奇蹟式的，而是自然的；但卻是在祝聖時所形成的奇蹟為前提或基礎。即是說，那些聖事形像在沒有主體的情形下，保有它們之前在主體內的存在；就如以奇蹟方式獲得復明的瞎眼人，之後是以自然的方式觀看。

第五節 是否能有物從聖事形像產生

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有什麼物能從聖事形像產生 (*generari*)。因為：

1. 凡是產生者，都是從某種質料產生；因為無物從虛無中產生，雖然有物藉創造從虛無中形成。可是在聖事形像之下沒有質料，只有基督的身體，而基督的身體是不可能敗壞的。所以，似乎沒有什麼物能從聖事形像產生。

2. 此外，不屬於同類之物，彼此不能形成：因為從白色

不能形成直線。可是依附體和實體有類的差別。所以，聖事形像既是依附體，似乎不可能有實體從它們產生。

3.此外，假使從依附體產生某種形體物的實體，則這實體不會沒有依附體。所以，假使從聖事形像產生某種形體物的實體，則必然是從依附體產生實體以及依附體，是從一類物產生兩類物，而這是不可能的。所以，不可能有形體物的實體從聖事形像產生。

反之 能用感官觀察到有物從聖事形像產生，例如：燃燒後有灰產生，或腐爛後有蟲產生，或搗碎後有碎屑產生。

正解 我解答如下：由於「一物的敗壞是另一物的產生」，正如亞里斯多德的《生滅論》卷一第三章所說的；所以當聖事形像如同**第四節**所說的敗壞時，必然會有物從它們產生。因為它們的敗壞方式不是完全消失，好像是回歸虛無；顯然有某種感性或有形可見之物接替它們。

可是物能怎樣從它們產生，卻不易看出究竟。因為顯然地，從真實在那裡的基督的體和血，不會有物產生，因為基督的體和血是不可能敗壞的。假設餅和酒的實體，或者它們的質料仍存留於此聖事內，則可輕易指出那從它們產生並接替它們的感性之物，正如某些人所主張的。可是這假設不能成立，正如前面**第二、第四、第八節**已討論過的。

所以有些人說，所產生之物不是由聖事形像，而是由周圍的空氣形成。但有多項理由指明這是不可能的。第一，因為一物須是自己先起變化和敗壞，然後才会有物從它產生。可是周圍的空氣之前，並未顯示任何變化和敗壞，因此也未見有蟲或灰從它產生。第二，因為空氣並沒有這樣的性質，致使它藉著這樣的變化，產生這樣的結果。第三，因為大量的祝聖過的

祭餅，有時能被燒毀或腐爛；而從空氣中卻不能產生如此大量的地上物，除非先形成大及顯而易見的空气壓縮。第四，因為同樣的說法也可用於周圍的固體物，例如：鐵和石；而在上述諸物的產生之後，它們卻仍然保持完整無損。因此，這一主張不能成立，因為它相反那明顯出現於感官之前者。

所以其他一些人說，就在形像的敗壞中，餅和酒的實體回來了，如此則是從回來的餅和酒的實體產生出灰或蟲等物。可是，這一主張似乎也不可能成立。第一，因為既然餅和酒的實體已轉變為基督的體和血，正如前面第七十五題第二及第四節所說的，那麼餅或酒的實體便不可能返回，除非基督的體或血又轉變為餅和酒的實體；而這是不可能的。正如假使空氣已轉變為火，除非火又轉變為空氣，空氣便不能返回。假使餅或酒的實體已歸於虛無，便不能重新返回，因為那消失於虛無之物，不會是同一個物又再回來；除非是所謂上述實體回來，是說天主重新創造一新的實體以替代那原先有的。第二，這似乎不可能的另一理由，是因為沒有說出餅的實體何時回來。因為從前面第四節和第七十六題第六節釋疑3.所說可明顯看出，幾時餅和酒的形像存留，基督的體和血也存留，而根據前面第七十五題第二節所討論的，基督的體和血不是與餅和酒的實體一起共同存在於此聖事內。因此，幾時聖事形像存留，餅和酒的實體便不可能返回。同樣地，當它們停止存留時，那實體也不可能返回，否則它將會成為沒有自己依附體的餅和酒的實體，而這也是不可能的。除非或許有人說，在形像敗壞的最後一時刻返回的，不是餅和酒的實體——因為是在這同一時刻，從形像所產生的（像灰、蟲、碎屑等新的）實體已開始存在——而是餅和酒的質料。而嚴格地說，與其說這質料返回，還不如說它是重新受造的。按照此一解釋，上述主張能勉強成立。

可是，說在此聖事內有非基於祝聖本身的奇蹟事件發

生，似乎並不合理；而根據祝聖本身，並沒有質料受造或返回。因此，似乎更好應該說，就在那祝聖本身中，餅和酒的體積以奇蹟的方式獲賜成爲以後各種形式的第一主體。而這（成爲第一主體）原本是歸屬於質料的。所以，根據此點，凡是歸屬於質料的，也都賜予上述體積。因此，在假設餅的質料存在的情形下，凡是能從這質料產生的，也全部都能從餅或酒的上述體積產生；但這不是用新的奇蹟，而是憑藉之前（在祝聖時）所形成的奇蹟的能力。

釋疑 1.雖然在那裡沒有質料，可使物從它產生，但有體積替補質料，正如**正解**所說的。

2.那些聖事形像雖是依附體，卻有實體的行動和能力，正如前面**正解**、**第三節**所說的。

3.餅和酒的體積既保持自己的本性，也以奇蹟方式獲得實體的能力和特質。所以，它能跨越二者，即跨越實體和體積。

第六節 聖事形像是否能產生滋養作用

有關第六節，我們討論如下：

質疑 聖事形像似乎不能滋養或產生滋養作用（nutrire）。因爲：

1.盎博羅修在《論聖事》卷五第四章說：「不是那餅進到身體內，而是永生之餅或糧進到身體內，並維持和支援我們的靈魂。」可是凡產生滋養作用者，都進到身體內。所以，那餅並不產生滋養作用。關於酒，也有同樣的情形。

2.此外，正如《生滅論》卷二第八章所說的：「我們從什麼物獲得滋養，也就成爲什麼物。」可是聖事形像是依附體，而人卻不是由依附體組成，因爲依附體不是實體的部分。所以，聖事形像似乎不能產生滋養作用。

3.此外，哲學家在《靈魂論》卷二第四章說：「食品作為某種實體，產生滋養作用；作為某種量（依附體），則產生增強作用。」可是聖事形像並不是實體。所以，不能產生滋養作用。

反之 宗徒在《格林多前書》第十一章21節論及此聖事時說：「有的飢餓，有的卻醉飽。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「他指出那些人，他們在舉行了神聖奧蹟和祝聖了餅和酒之後，又索還自己的奉獻，不與他人分享，只願自己取用，致使自己終於醉飽。」假使聖事形像沒有滋養作用，這樣的情形就不會發生。所以，聖事形像產生滋養作用。

正解 我解答如下：在解決了第五節的前一問題之後，這一問題就不再有什麼困難。因為正如《靈魂論》卷二第四章所說的，食物有滋養作用，是基於它轉變為接受滋養者的實體。可是前面第五節已經說過，聖事形像能轉變為從它們所產生的實體。它們根據什麼道理能轉變為灰或蟲，它們也能根據同樣的道理轉變為人的身體。所以，它們顯然有滋養作用。

有些人說，聖事形像並非真正地產生滋養，宛如把自己轉變為人的身體；它們只是藉著改變感官，提供某種興奮和振作；就如人因嗅到食物的氣味而精神振作，以及嗅到酒的香醇而感到陶醉。但感官卻顯示出這說法是虛而不實的。因為這樣的補充不會持久滿足人的需要，而人的身體由於不斷的消耗，需要（內在的）增補和恢復。可是，人如果食用大量的祝聖過的餅和酒，卻能獲得持久的支撐。

同樣地，另外一些人的說法也不能成立。他們說，聖事形像是藉著存留下來的餅和酒的實體形式，而產生滋養作用。第一，因為餅和酒的實體形式實際並未存留下來，正如第七十五題第六節已討論過的。第二，因為滋養作用不是形式的行動，

而是質料的行動，是質料在食物的形式消失之後，取得接受滋養者的形式。因此，《靈魂論》卷二第四章說：食物在起初是不相似的，但到最後卻是相似的。。

釋疑 1.在此聖事內完成祝聖之後，能以兩種方式稱之為餅。一種方式是稱聖事形像為餅，讓它們保持先前之實體的名稱，正如教宗額我略一世在一篇「逾越節證道詞」中所說的。另一種方式是稱基督的身體為餅，因為它是「從天上降下來的」神祕的餅或食糧（《若望福音》第六章50節）。所以，當盎博羅修說：「那餅並不進到身體內」時，是以第二種方式來解讀餅；即是說，基督的身體並不轉變為人的身體，卻滋養他的心靈。他不是以上述第一種方式來談論餅。

2.聖事形像雖然不是那些組成人的身體之物，卻能轉變為這樣的物，正如正解所說的。

3.聖事形像雖然不是實體，但有實體的德能，正如前面第三節釋疑3.和第五節釋疑2.所說的。

第七節 聖事形像在此聖事內是否被分割

有關第七節，我們討論如下：

質疑 聖事形像在此聖事內似乎不被分割（frangi，分裂、破裂、剖開）。因為：

1.哲學家在《氣象論》卷四第九章說，形體物是爲了空隙的分布而能被打破或分裂。可是不能把這種情形歸於聖事形像。所以，聖事形像不能被分裂或分割。

2.此外，分割會發出聲音。可是，聖事形像不能發出聲音；因爲哲學家在《靈魂論》卷二第八章說，堅硬而外表輕薄的形體物，才能發出聲音。所以，聖事形像不被分割。

3.此外，被分割或咬裂和被咀嚼，似乎指向同一對象。

可是，是基督的真實的身體被咀嚼，按照《若望福音》第六章 55 及 57 節所說的：「誰吃我的肉，並喝我的血。」所以，是基督的身體被分割和被咀嚼。因此，在伯任加騮的信仰表白中也說：「我贊同羅馬聖教會，並以心以口承認放置在祭台上的餅和酒，在祝聖之後是基督的真實的體和血，並確實為司鐸的手所觸摸和剖分，以及為信徒們的牙齒所咀嚼。」（參看：《教會法律類編》第三部第二編第四十二條）所以，不應該把分割歸於聖事形像。

反之 分割的形像是藉量的區分。可是在那裡，除了聖事形像之外，沒有其他量受到區分。因為不是基督的身體受到區分，它原本是不能敗壞的；也不是餅的實體受到區分，因為它已不在那裡。所以，是聖事形像受到分割。

正解 我解答如下：關於這一問題，古人曾有多種意見。有些人說，在此聖事內事實上沒有分割，只是在觀望者看來好似有分割。可是這說法不能成立。因為在此真理的聖事內，感官在判斷屬於自己活動範圍的事物上不會出錯，而其中含有分割，即使物從一個成爲多個，它們都屬於一般感性或可感覺到的事物，正如《靈魂論》卷二第六章所指明的。

因此，另有一些人說，在那裡有真實的分割，卻沒有支撐者或分割的主體。但這也不符合感官的覺察。因為在這聖事內有某種量或大小之物出現，它先是一個，而後成爲多個部分；而這應該有分割的主體存在。

可是，不能說是基督的真實身體本身被分割。第一，因為基督的身體不可能敗壞，也不可能有什麼遭受裂解。第二，因為基督的身體是整個或完整地在每一部分內，正如前面第七十六題第三節已討論過的；而這（完整性）與那被分割之物的性

質有所抵觸。

因此，別無選擇地只能說，就像其他依附體一樣，分割是以餅的體積為主體而在其內。正如聖事形像是基督真實身體的聖事或標記；同樣，這樣的形像的分割是主之苦難的聖事或標記，而苦難是在基督的真實身體上完成。

釋疑 1.正如在聖事形像內有稀疏和稠密留存，如同前面第二節**釋疑**3.所說的；同樣的，也有多空隙的性質留存，從而能被打破或破裂。

2.有稠密就有某種堅硬或硬度。所以，由於在聖事形像內有稠密存留，所以在那裡也有某種硬度存留，從而能發出聲音。

3.那在自己的形像內被食用的，也是在自己的形像內被咬碎和被咀嚼。可是基督之被食用，不是在自己的形像內，而是在聖事的形像內。因此，關於《若望福音》第六章64節的「肉一無所用」，奧斯定《若望福音釋義》第二十七講說：「這應該按照那些以血肉方式領悟的人來解讀。他們是以屍體的肉被撕裂和肉在市場出售的方式來理解肉。」所以，除非是按照聖事的形像，基督的身體本身不會被分割。也應該以此一方式來解讀伯任加騮的信仰表白，即分割和牙齒的咀嚼都是針對聖事的形像，而在這些形像下確實有基督的身體。

第八節 被祝聖之酒內是否能摻入其他液體

有關第八節，我們討論如下

質疑 被祝聖之酒內似乎不能摻入其他液體。因為：

1.凡摻入某一物者，就取得那物的性質。可是，沒有任何液體能取得聖事形像的性質，因為那些依附體沒有主體，正如前面第一節所說的。所以，似乎沒有任何液體能摻入酒的聖事形像內。

2.此外，若一液體摻入那些形像，則應該由它們形成一物。可是，不可能由它們形成一物：既不能由作為實體的液體和作為依附體的聖事形像，也不能由液體和基督的血；後者基於自己的不能敗壞性，不容納任何增損。所以，沒有任何液體能摻入被祝聖的酒內。

3.此外，若一液體摻入被祝聖的酒內，似乎自己也成為被祝聖的；正如摻入被祝聖的「聖水」中的水，自己也成為被祝福的或聖的。可是被祝聖的酒確實是基督的血。所以，連那摻入的液體也將是基督的血。如此則除了藉祝聖之外，還有其他方式使一物成為基督的血；而這種結論顯有不妥。所以，被祝聖的酒內不能摻入其他液體。

4.此外，二物中若有一物完全敗壞，則將不再是(二物的)混合，正如《生滅論》卷一第十章所說的。可是，無論摻入什麼液體，似乎都會使酒的聖事形像敗壞，致使基督的血停止存留在它內。一者是因為大小或多寡是「量」的差別，並使量成為各種不同的量，就像白色和黑色使顏色成為兩種不同的顏色。二者也是因為摻入的液體由於沒有阻礙，會擴散至全部；如此則基督的血將停止在那裡存在，因為它不會與其他實體一起在那裡存在。所以，不能有什麼液體摻入被祝聖的酒內。

反之 可是感官明顯察覺到，就像在祝聖之前一樣，在祝聖之後也能把其他液體摻入酒內。

正解 我解答如下：以上的論述已可明確顯示此一問題的真實答案。因為前面第三節、第五節釋疑3.已經說過，在此聖事內存留下來的形像，正如因祝聖的德能得到實體(原有的)存在方式，同樣也得到(實體的)行動和承受方式；即是說，凡是實體所能做或承受的，它們也能做和承受，宛如實體仍是在那裡

一樣。可是顯然地，假設酒的實體是在那裡，能有其他液體摻入酒內。

可是這一摻合或混合，會根據液體的形式和量而有不同的結果。因為一液體所摻入的量，設若大到能擴散或滲透到酒的全部，則是全部成了混合物。而由二物所形成的混合物，不是形成混合的原有二物，反倒是這二物轉變為由它們自己所形成的第三物。由此可以斷定，假使摻入的是（酒以外的）另一種液體，那麼原先存在的酒便不再留存。假使所摻入的是同一種液體，例如：把酒摻入酒內，（所混合成的）固然仍屬於同一種，但就數目而言，它已不再是原有的「那一酒或同一酒」。依附體的差別可以說明此點，例如：假使其中一是白酒，一是紅酒。（按：即混合的結果既不是那「一」白酒，也不是那「一」紅酒，而是另「一」混合酒，雖然二者都是酒。）

假使所加入的液體少到或量小到不能滲透全部，那麼便不是全部酒，而只是其中某一部分被混合。而這一部分，由於摻入了外來的質料，在數目方面不再是原來的那同一（個）部分。但在種別或物種方面，卻仍然屬於原來的相同種別或物種（按：即仍然是酒或酒這一種物）；而且，不僅所摻入的小量液體（與酒）屬於同一種別或物種時是如此，即使它屬於（酒以外的）另一種別亦復如此。因為摻入大量酒中的一滴水，會轉變為酒而屬於酒的種別或物種，正如《生滅論》卷一第五章所說的。

前面第四節和第七十六題第六節釋疑3.的論述明確指出，幾時那些形像在數目方面仍為原來相同的形像，基督的體和血便存留於此聖事內；因為所祝聖的是這一（個）餅和這一（杯）酒。因此，所摻入的液體無論是什麼樣的液體，假使它的量大到及於被祝聖的酒的全部，使它成為混合物，那麼這混合物在數目方面便將是另一物（不再是原來的那一酒）；如此則基督

的血將不再存留在那裡。假使所加入的液體的量微小，不能滲透到全部，而僅及於形像的某一部分，那麼基督的血便停止存在於被祝聖的酒的某一部分，但仍存留於其他部分。

釋疑 1. 教宗諾森三世在一諭令中說：「那些依附體似乎對新加入的酒有所影響；因為假使把水加入酒中，水便取得酒的滋味。所以，依附體有時改變主體，正如主體有時也改變依附體。自然迴避奇蹟，以及德能的工作超越常規。」（《書信集》第一二一篇）可是不應該如此解讀這話，好似祝聖之前那原在酒內的同一個依附體，後來變成在新加入的酒內；實際上，（依附體對新加入之酒的）這樣的改變是藉由行動。因為存留下來的酒的諸依附體，按照前面正解所說的，保留了實體的行動；如此它們是藉著改變行動而影響新加入的液體。

2. 加入被祝聖之酒中的液體，絕對不會與基督之血的實體混合。但會與聖事形像混合，而且是如此混合：混合完成之後，上述形像就會或是全部或是部分受到破壞或敗壞，按照前面第五節所說的，從這些形像能有物產生的方式。假使形像全部敗壞，就不再有任何問題，因為全部單純一致。假使僅部分敗壞，就量的連續性而言，全部固是一幅度或一體；但就存在的方式而言，卻不是一幅度或一體，因為它的一部分（未敗壞者）存在而沒有主體，另一部分（敗壞者）卻將存在於主體內。就像由兩種金屬物組織而成的物體，根據量的觀點它是一物體，但根據自然本性的種別或物種則不是一物體。

3. 正如教宗諾森在上述諭令中所說的：「假使在祝聖了杯中的酒之後，又把其他的酒倒入杯中，這（新加的）酒既不轉變為血，也不與血混合；而是與原先之酒的依附體混合，它環繞在那隱藏在依附體之下的身體的周圍，但不會浸濕那被環繞的身體。」（同上）這話應該如此解讀，即假使外來液體的摻

入沒有大到使基督的血停止在全部存在。在此情形下，所謂「環繞在周圍」，不是因為接觸到基督之血本身的幅度或體積，而是因為接觸到聖事的幅度，而基督的血是隱藏在這些幅度之下。關於被祝福的「聖水」，情形並不相同。因為那一祝聖針對水的實體並不成就任何改變，不像對酒的祝聖那樣實際改變了酒的實體。

4. 有些人主張，外來液體的摻入，其量無論如何微小，都會使基督之血的實體在全部停止存在。這主張所根據的是前面質疑4.所提出的理由。但這理由沒有足夠的說服力。因為大小或多寡使體積分為不同的種別，不是針對它的本質，而是針對它的固定量度。

同樣，新加入的液體，其量能微小到使自己就因這量的微小而受阻不能擴散到全部，阻力不只是來自（原物的）體積或各種幅度。按照前面正解所說的，這些幅度雖然沒有主體，但會阻擋另一液體，就像實體仍在那裡一樣。

第七十八題

論此聖事的形式

一分爲六節一

然後要討論的是此聖事的形式（參看第七十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、此聖事的形式是怎樣的。
- 二、餅的祝聖形式是否適當。
- 三、酒的祝聖形式是否適當。
- 四、論二形式的的能力。
- 五、論所用言語的真實性。
- 六、論二形式的相互關係。

第一節 此聖事的形式是不是「這是我的身體」及「這一杯是我的血」

有關第一節，我們討論如下：

質疑 此聖事的形式似乎不是「這是我的身體」及「這一杯是我的血」。因爲：

1. 那些言語，似乎屬於基督用以祝聖自己體及血之聖事的形式。可是，基督先是祝福了拿起的餅，然後才說：「你們拿去吃罷！這是我的身體」，正如《瑪竇福音》第二十六章26節所記載的；關於杯酒，祂也同樣做了（第27及28節）。所以，上述言語不是此聖事的形式。

2. 此外，厄買撒的恩彪說：「無形可見的司鐸，將有形可見的受造物轉變爲自己的身體，祂說：你們拿去吃罷！這是我的身體。」（論基督的體與血）所以，似乎全部言語都屬於聖事的形式。與血有關的言語，也有同樣情形。

3.此外，在聖洗的形式中，藉著說：「我洗你」，說出施行人的身分和他的行動。可是在上述言語中，卻全未提及施行人的身分和他的行動。所以不是聖事的適當形式。

4.此外，聖事的形式足以成就聖事；因此，有時能省略其他一切，只用說出的形式的言語完成聖洗聖事。所以，假使上述言語是此聖事的形式，那麼似乎有時也能省略在彌撒中所說的其他一切，只藉說出這些言語來完成此聖事。可是事實似乎並非如此；因為在省略其他言語的情形下，便應該以說出上述言語的司鐸的身分，來理解言語的意義，而餅和酒並不轉變為司鐸的體和血。所以，上述言語不是此聖事的形式。

反之 盎博羅修在《論聖事》卷四第四章說：「是用主耶穌的話及言語形成祝聖。因為所說其他一切，是為讚頌天主，並為人民、君王及其他一切人求恩。可是在成就聖事時，司鐸不再用自己的話，而用基督的言語。所以，是基督的言語成就此聖事。」

正解 我解答如下：此聖事在兩方面異於其他聖事。第一，此聖事是在祝聖質料中完成，而其他聖事是在使用已被祝聖之質料中完成。第二，在其他聖事內，質料的祝聖只在於某種祝福，基於這一祝福，被祝聖的質料以工具的資格取得某種屬神的德能，而這德能能經由有生命的工具，即施行人，展延到沒有生命的工具。可是在此聖事內，質料的祝聖卻在於以奇蹟方式所形成的實體轉變，而這實體轉變只能由天主完成。因此，在完成此聖事上，施行人的行動只是說出言語。

由於形式應該與事物相符合，所以此聖事的形式也在兩方面異於其他聖事的形式。第一，其他聖事的形式含有質料的使用，例如：（用水）洗滌或（用油）劃十字記號。可是，此聖事的形式只含有成就實體轉變的祝聖質料，例如說：「這是

我的身體」或「這一杯是我的血」。第二，其他聖事的形式是以施行人本人的身分或名義說出：或者是以操作行動的方式，例如說：「我給你授洗」或「我給你授堅振」；或者是以命令的方式，例如，在聖秩聖事中說：「你領受……權柄罷」；或者是以祈求的方式，例如，在臨終或病人傅油聖事中說：「藉此傅油和我們的代禱……」。可是此聖事的形式，卻是以說話者基督自己的身分或名義說出；這是為使人理解，在完成此聖事時，施行人所做的只不過是說出基督的話而已。

釋疑 1.關於這一點有多種意見。有些人說，基督在聖事內有卓絕的權能，不用任何言語形式完成了此聖事；之後才說出了那些其他人後來用以祝聖的言語。教宗諾森三世的話似乎含有此意，他說：「可合理地說，基督是用天主的德能完成（聖事），之後說出後人用以祝福的形式。」（《論彌撒聖祭的奧秘》卷四第六章）可是，福音的話卻明確地與此相反，那裡說基督「祝福了」（《瑪竇福音》第二十六章26節；《馬爾谷福音》第十四章22節），而這祝福的完成定然使用了言語。因此，諾森的上述言語所表達的，是一種意見，而不是一種定論。

另外有些人說，那祝福是用其他我們不知道的言語完成。可是這說法也不能成立。因為這祝聖（餅酒）的祝福，現在是藉宣述那時所做的一切完成。因此，假設那時祝聖不是用這些話完成，現在也就不會如此做了。

其他一些人說，那祝福的確是用現在所用的話完成，但基督是兩次說出同樣的話：一次是秘密地，為完成祝聖；另一次是公開地，以從事教導。但這說法也不能成立。因為司鐸祝聖所說出的這些話，不是基督在秘密祝福中所說的話，而是基督公開所說出的話。因此，由於（司鐸說出的）這樣的話是基於由基督說出而有（祝聖）能力，所以基督似乎也是在公開說

出它們時，完成了祝聖。

還有一些人說，聖史們在引述時所遵守的秩序，並非常常是事情本身進行的秩序，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第二十一、第三十及第三十四章所指明的。因此，應該設想事情的進行也能如此來表達：「祂拿起餅來祝福（*benedixit*）說（*dicens*）：這是我的身體；然後擘開並遞給了自己的門徒。」可是在不變更福音所用言語的情形下，仍能維持原有的意義。（按：福音的先後次序是：「耶穌拿起餅來，祝福了，擘開遞給門徒說〔*dicens*〕：你們拿去吃罷！這是我的身體。」）因為這分詞（*participium*）「說」（*dicens*），意指在說話與（分詞）之前（所提及）的行動之間有一種伴同或同時進行。而且也不應該設想這伴同只限於所說的最後（行動），好似基督在遞給門徒時才說出了那些話；因為也能設想這伴同是針對之前的全部行動，致使意思是說：「當祂祝福、擘開及遞給門徒時，說了這些話：你們拿去吃罷！這是我的身體。」

2. 「你們拿去吃罷！」這些話意指被祝聖之質料的使用，而這使用不屬於此聖事的必要因素，正如第七十四題第七節已討論過的。所以，這些話也不屬於形式的本體。

由於被祝聖之質料的使用也屬於聖事的一種成全，就如活動或動作雖不是物的第一成全，卻也是第二成全；所以藉這一切話也表達出此聖事的全部成全。恩彪便是以此方式理解而說這些話成就聖事，那是兼指聖事的第一成全和第二成全而說的。

3. 在聖洗聖事中，施行人針對質料的使用，做出某種動作，而這動作屬於聖事的本質；而在此聖事中卻非如此。所以，二者情形不同。

4. 有些人說，只用上述言語，而省略其他言語，特別是彌撒感恩經（*canon, prex eucharistica*）部分的言語，便不能成就此聖事。但這顯然是錯誤的：一者可從前面反之所引述的盎

博羅修的話找到證明；二者也因為彌撒的感恩經並非處處相同，也不是每個時期相同，而是分別由不同的人加入了不同的言語或內容。

因此應該說，假使司鐸心存成就此聖事的意向，只說出上述言語，此聖事便獲得成就；因為那意向使人領悟到這些言語是以基督的身分或名義說出，縱使之前的那些話並沒有宣讀出來。可是，如此成就此聖事的司鐸，卻由於不遵守教會的禮儀而犯重罪。至於聖洗，情形有所不同，因為聖洗是必要的聖事；而此聖事的缺乏則能由屬神的食用或神領補充，正如奧斯定所說的（參看第七十三題第三節釋疑1.）。

第二節 「這是我的身體」是不是祝聖餅的適當形式

有關第二節，我們討論如下：

質疑 「這是我的身體」似乎不是祝聖餅的適當形式。因為：

1. 應該藉聖事的形式表達出聖事的效果。可是在祝聖餅中所形成的效果，是餅的實體轉變為基督的身體；而更適合表達這轉變的，是動詞「成或變成」（fieri），而非動詞「是」（esse）。所以，在祝聖的形式中應該說「這變成我的身體」。

2. 此外，盎博羅修在《論聖事》卷四第四章說：「基督的言語成就此聖事。基督的什麼言語？即那萬物賴以受造的言語：主一出命，天地造成。」所以，此聖事的形式宜於用命令樣式的動詞，例如說：「這要是我的身體！」

3. 此外，藉這句話的主詞指出那轉變者，正如藉賓詞或謂詞（praedicatum）指出轉變的終點或結果。可是，正如那轉變之所止或終點受到限定，因為只轉變為基督的身體；同樣，那轉變者也受到限定，因為只有餅轉變為基督的身體。所以，正如在賓詞或謂詞方面用的是名詞，在主詞方面也應該置入名詞，例如說：「這餅是我的身體。」

4.此外，正如轉變之所止或終點的性體受到限定，因為是身體；同樣，位格也受到限定。所以，爲了指出這被限定的位格，應該說：「這是基督的身體。」

5.此外，在形式的用詞中，不應該置入那不屬於形式之本體者。所以，在某些禮儀書中，加入這不屬於形式本體的連詞「因爲、就」(enim)，是不適宜的。

反之 主在祝聖時使用了這一形式，正如《瑪竇福音》第二十六章26節所指明的。

正解 我解答如下：這是祝聖餅的適當形式。因爲第一節已經說過，這祝聖在於餅的實體轉變爲基督的身體。可是，聖事的形式應該表明那在聖事中所成就者。因此，餅的祝聖形式也應該表明餅到基督之身體的轉變。其中要討論的有三點：轉變本身、起點，以及終點。

能以兩種方式來討論轉變本身：一種方式是作爲還在形成或進行中的轉變 (in fieri)；另一種方式是作爲已形成或完成的轉變 (in facto esse)。在此形式中應該表明的轉變，不是在進行中的轉變，而是已完成的轉變。第一，因爲這轉變不是繼續的，正如前面第七十五題第七節所說的；而是立即的。在這樣的（立即的）改變中，「形成」無非就是「已形成或完成」。第二，因爲聖事的形式與表明聖事之結果的關係，有如技藝的形式與表現技藝之結果的關係。可是技藝的形式，是技師所追求之最後目標或結果的圖樣（設計本身或設計圖）；例如，建築師心中的技藝形式，主要或首先是所建房屋的形式，繼而才是建築行動或工作的形式。因此，在此形式中應該表達出的轉變，有如是已形成或完成的轉變，它是所追求的目標或結果。

由於在此形式中所表達的轉變，有如是已形成或完成的

轉變，所以它所表明的轉變的兩端，也應該是已形成或完成的轉變的兩端。在此既成階段，終點（基督的身體）有自己實體的固有性體；可是起點（餅），它的實體已不存在，只存留下了依附體，使它藉以隸屬於感官，並能依照感官接受限定。因此，轉變的起點，宜於用與存留下的感性依附體相關的指示代名詞來表達。至於終點，則用名詞來表達，這名詞要表明那作為轉變目標之物的性體；而這物是基督的整個身體，不只是祂的肉，正如前面第七十六題第一節釋疑2.所說的。因此，「這是我的身體」是最適當的形式。

釋疑 1.此祝聖的最後結果，不是在進行中的成或變成，而是已成爲或已變成「是」。所以，在形式中應該優先表達此點（這「是」我的身體）。

2.在萬物的創造中有天主的言語在工作，在此祝聖中也有天主的言語在工作；但工作的方式不同。於此，天主是以聖事的方式工作，即依照言語之意義的能力。所以，在此言語（或形式）中，應該用指陳樣式和現在時式的存在動詞「是」（est）來意指或表明祝聖的最後結果。可是在萬物的創造中，天主只是以產生功效的方式工作，而功效來自天主上智的命令。所以，在萬物的創造中，天主的言語是用命令樣式的動詞來表達，按照《創世紀》第一章3節所說的：「要有光！於是就有了光。」

3.在轉變的已完成或既成階段，起點已不再像終點一樣，持有自己實體的性體。所以，二者情形不同。

4.代名詞「我的」指出了第一人稱，即說話者的位格。所以，它足以表達出基督的位格，因爲這些話是由祂的位格說出的，正如前面第一節所說的。

5.在此形式中加入連詞enim，是沿循由真福伯多祿宗徒

傳遞下來的羅馬教會的舊習。這是為連接之前的言語。所以，就像形式之前的那些言語一樣，它也不屬於形式。

第三節 「這一杯是我的血……等等」是不是祝聖酒的適當形式

有關第三節，我們討論如下：

質疑 祝聖酒的這形式似乎不是適當的形式，即「這一杯是我的血（按：直譯應為「這是我的血的杯」*calix sanguinis mei*，意即盛有我的血的杯），新而永久的盟約之血，信德的奧蹟，將為你們和眾人傾流，以赦免罪惡。你們每次行這事，要紀念我。」因為：

1. 正如基於祝聖的能力，餅轉變為基督的身體，酒也同樣轉變為基督的血，如同前面第七十六題第一及第二節的論述所指明的。可是在祝聖餅的形式中，是簡直地置入「基督的身體」，也不再加添什麼。所以在此形式中，不宜迂迴地把「基督的血」放在側面或副位，卻又加添「杯」，並把它放在正面或主位，而說：「這是基督的血的杯（這是杯，裡面盛有基督的血）」。

2. 此外，在祝聖餅時所說出的言語，並不比在祝聖酒時所說出的言語有更大的功效；因為二者都是基督的言語。可是一說出了：「這是我的身體」，餅的祝聖便立即完成。所以，一說出了：「這一杯是我的血」，（酒轉變為）血的祝聖也立即完成。如此則之後的那些言語，便似乎不屬於形式的本體；尤其是因為它們所說的都只屬於此聖事的特徵。

3. 此外，新約似乎屬於內在的啓迪或默化，正如宗徒所指明的，他在《希伯來書》第八章八及十節引述《耶肋米亞》第三十一章31及33節的話說：「我必要與以色列家訂立新約，我要將我的法律放在他們的心靈裡。」可是，聖事的舉行卻是

外在的和明顯可見的。所以，不宜在聖事的形式中說：「新約或新的盟約」。

4.此外，說一物是「新的」，是因為它接近自己存在的開始。可是「永久或永恆」的存在沒有開始。所以，不宜說：「新而永久的（盟約之血）」，因為其中似乎含有矛盾。

5.此外，應該消除使人陷入錯誤的機會，按照《依撒意亞》第五十七章14節所說的：「你們要把我民族道路上的障礙除去！」可是，有些人誤以為基督的體和血只是以奧蹟的方式在此聖事內。所以，在此形式內不宜置入「信德的奧蹟」。

6.此外，前面第七十三題第三節釋疑3.和第七十四題第四節釋疑3.已經說過，正如聖洗是「信德的聖事」；同樣，聖體是「愛德的聖事」。所以，在此形式中應該優先置入「愛德」，而非「信德」。

7.此外，此整件聖事，無論是在身體或是在血方面，都是為紀念主的苦難，按照《格林多前書》第十一章26節所說的：「你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」所以，不應該特別在祝聖血的形式中提及基督的苦難和它的效益，而在祝聖身體的形式中卻予以忽略；尤其是《路加福音》第二十二章19節也記載主說：「這是我的身體，將為你們被交付。」

8.此外，正如前面第四十八題第二節和第四十九題第三節已討論過的，基督的苦難在能力的充分方面，有益於所有的人，在實際效益方面也有益於許多人或眾人。所以，應該說「將為所有的人或為眾人傾流」，而不需要加入「為你們」。

9.此外，成就此聖事的言語，是基於基督的建立而有自己的功效。可是，沒有任何聖史宣示基督曾說過這一切話。所以，祝聖酒的形式並不適當。

反之 教會是基於宗徒們的教導，在祝聖酒時使用這一形式。

正解 我解答如下：關於這形式有兩種意見。有些人說，只有所說的：「這一杯是我的血」屬於形式的本體，之後的言語則否。可是這似乎不妥。因為之後的言語是賓語或述語，即「基督的血」的某些界定；因此，屬於談話的完整內容。

為此，另一些人說得較好，即之後的一切言語都屬於形式的本體，一直到後續的「你們每次行這事……」，後者屬於此聖事的運用，所以不屬於形式的本體。因此，司鐸也是以同樣的禮儀動作和方式，即是把杯拿在手中，而說出這一切言語。《路加福音》第二十二章20節也在上述諸言語中，插入這些話：「這杯是用我為你們流出的血而立的新約。」

所以應該說，上述一切言語都屬於形式的本體。可是藉著開宗明義的言語：「這一杯是我的血」，表明酒到血的轉變本身，按照前面第二節關於祝聖餅的形式所說的方式；藉著後續的言語，則指出在苦難中所流之血的德能，是這德能在此聖事內產生作用。德能的目標有三。第一，首要是為獲得永恆的嗣業，按照《希伯來書》第十章19節所說的：「我們懷著大膽的信心，靠著祂的寶血，得以進入聖殿。」為了標明這一點，而說：「新而永久的盟約之血」。第二，為獲得恩寵的正義，而這是藉著信德，按照《羅馬書》第三章25及26節所說的：「天主公開立定，使祂（基督）以自己的血，藉著信德作贖罪者；如此，天主顯示了自己的正義，並使那因信德而屬於耶穌基督的人成義。」針對這一點，繼而說「信德的奧蹟」。第三，為掃除阻撓上述兩點的障礙，即罪惡，按照《希伯來書》第九章14節所說的：「祂的血將潔淨我們的良心，除去死亡的行為」，即罪惡。針對這一點，下面繼續說：「將為你們和其他眾人傾流，以赦免罪惡。」

釋疑 1.說「這是我的血的杯」，是象徵的說法，能有兩種解讀。一種是按照「轉換或替換」(metonymia)來解釋，因為是以容器替換內容，致使意思是：「這是我的包容在杯中的血」。於此提出「杯」來，乃因在此聖事內是祝聖基督的血作為信徒的飲料，而在血的概念中沒有「飲料」的意義。所以，於此應該用盛裝飲料用的器皿來標明。(按：中文飲酒時的「乾杯」，或俚語中的「打破醋罈」，似乎接近這種說法。)

另一種是按照喻義來解釋，即以比擬的方式把「杯」解釋為基督的苦難，並把忍受苦難比擬為飲杯中的苦酒，按照《哀歌》第三章15節所說的：「祂使我飽食苦菜，醉飲苦酒。」因此，主自己也會稱自己的苦難為杯，《瑪竇福音》第二十六章39節記載祂說：「讓這杯離開我罷！」意思是說：「這是我苦難的杯。」至於與祝聖身體分隔，在祝聖血時提及苦難，因為血是經由苦難而與身體分離。

2.正如前面釋疑1.和第七十六題第二節釋疑1.已說過的，由於(與餅)分隔被祝聖的血明確呈現基督的苦難，所以在祝聖血中，比在祝聖身體中，更宜於提出苦難的效果，因為身體是苦難的主體。主所說的「身體」將為你們被交付，也標明了(為主體)這一點，因為它有如是說：「將為你們承擔苦難」。

3.遺囑是對嗣業的安排。可是天主的安排，是藉耶穌基督之血的德能，把天上的嗣業賜給人；因為《希伯來書》第九章16節說：「凡是遺囑，必須提供立遺囑者的死亡。」給人提供基督的血，有兩種方式。第一種方式是在象徵或預像中，這屬於(對嗣業的舊的安排或)舊約或舊的盟約。所以，宗徒在同處(第18節)結論說：「因此，連先前的盟約也得用血開創。」而《出谷紀》第二十四章7及8節明確說出此點：「梅瑟讀完法律的一切命令之後，遂拿血來灑在百姓身上說：這是盟約的血，是上主同你們訂立的約。」

第二種提供方式是在實物或物本身中，這屬於新約或新的盟約。這也是宗徒在同處（第15節）預先所說的：「基督作了新約的中保，使那些蒙召的人，藉祂的死亡，獲得所應許的永遠的產業。」所以，於此（形式中）稱之為「新的盟約之血」，因為不再是在預像中，而是在實物中提供。因此，接著說：「將為你們傾流」。至於內在的啓迪或默化，則是源自基督之血的德能，因為我們是因基督的苦難而成義。

4.說這盟約是新的，因為是新提供的。稱之為永久的或永恆的，一者是因為預先安排它的天主是永恆的，二者也是因為藉此盟約所安排的嗣業是永恆的。此外，是藉基督的血，安排了這盟約，而基督的位格也是永恆的。

5.此處置入「奧蹟」一詞，不是為排除事物的真實性，而是為指出其隱密性。因為基督的血本身是以隱密的方式在此聖事內；而基督的苦難本身也是隱而不彰地在舊約的預像內。

6.稱之為「信德的奧蹟或聖事」，是因為視之有如是信德的對象，因為是單憑信德而堅持基督的血真實地在此聖事內。基督的苦難也是藉信德而使人成義。聖洗稱為信德的聖事，因為它明認信德。說此聖事是愛德的聖事，有如是說它象徵並產生愛德。

7.正如前面釋疑2.所說的，與身體分開來被祝聖的血，更明確地呈現出基督的苦難。所以，在祝聖血時，比在祝聖身體時，更宜於提出基督的苦難和它的效益。

8.基督苦難的血有其功效，不但是在被選的並獲賜舊約之血的猶太人身上，而且也是在外邦人身上；不但是在成就此聖事的司祭或其他領受的人身上，而且也在那些為之奉獻此聖事的人身上。所以，刻意地說：「為你們」猶太人，「和為眾人」，即為外邦人；或者「為你們」取食或領受者，「和為眾人」，即為那些為之而奉獻者。

9. 聖史們無意傳授聖事的形式，在初期的教會這些形式都應該是隱密的，正如狄奧尼修在《教會階級論》書尾（第七章）所說的。聖史們的意圖是編寫關於基督的歷史。

可是這一切話，幾乎全部都能從聖經的不同章節裡找出。因為所說「這杯」，可在《路加福音》第二十二章20節和《格林多前書》第十一章25節讀到。《瑪竇福音》第二十六章28節則說：「這是我的血，新約的血，為眾人傾流，以赦免罪過」。至於所加入的「永久的」和「信德的奧蹟」，則源自經由宗徒們而到達教會的主的傳授，按照《格林多前書》第十一章23節所說的：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了。」

第四節 在上述形式的言語中，是否含有成就祝聖的受造能力

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在上述形式的言語中，似乎並非含有成就或產生祝聖的受造能力。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章說：「餅到基督之身體的轉變，只因聖神的德能而形成。」可是，聖神的德能是非受造的德能。所以，不是這些言語的任何受造能力成就此聖事。

2. 此外，屬於奇蹟的工程，它們的形成不是憑藉任何受造的德能，而是唯獨憑藉天主的德能，正如在第一集第一〇〇題第四節已討論過的。可是，餅和酒到基督之身體和血的轉變，是屬於奇蹟的工程，而且也不遜於萬物的創造，甚或也不遜於基督之身體在貞女胎中的形成，而這二者不是任何受造能力所能形成的。所以，也不是所說言語的任何受造能力，祝聖此聖事。

3. 此外，上述言語不是簡單的或純一的，而是組合而成的；它們也不是同時說出，而是相繼說出。可是，正如前面第七

十五題第七節所說的，上述轉變卻是立即形成，因此應該是藉單純的能力形成。所以，上述轉變不是藉這些言語的能力形成。

反之 盎博羅修在《論聖事》卷四第四章說：「在主耶穌的言語裡，若有如此大的能力，使那原本不存在的開始存在；它豈不更有行動能力，使那已存在的繼續存在，並轉變為其他存在物？那在祝聖之前原是餅的，也是如此在祝聖之後是基督的身體，因為基督的言語改變受造物。」

正解 我解答如下：有些人說，沒有任何受造的能力，在成就實體轉變的言語內，在其他聖事的形式內，甚至廣泛地在聖事本身內，產生聖事的效果（參看第六十二題第一節）。正如前面（同處）已說過的，這說法相反聖人們的言論，也貶損新約法律之聖事的尊高。因此，既然此聖事比其他聖事更為尊高，正如第六十五題第三節已說過的；所以，在此聖事之形式的言語內，有某種受造的能力，以成就在此聖事內的轉變。但它只是工具性的能力，就像在其他聖事內一樣，正如前面第六十二題第三及第四節所說的。因為這些言語既是由基督的位格說出的，所以它們是基於這位格的授命，從基督獲得工具性的能力，就像基督的其他行動和言論，為人的得救有工具性的能力一樣，正如前面第四十八題第六節和第五十六題第一節釋疑3.已討論過的。

釋疑 1.說餅只因聖神的德能轉變為基督的身體，這並不排除在此聖事之形式內的工具性能力；就像說工匠單獨製成小刀，這並不排除鎚子的能力。

2.任何受造物都不能作為主要主動原因，完成奇蹟的工程；但能以工具的資格完成它們，例如：基督的伸手撫摸治好了癩病人（《瑪竇福音》第八章3節）。祂的言語也是以此方式

使餅轉變為基督的身體。可是在基督之身體的成孕和形成過程中，卻不可能有什麼出自基督的身體，並有工具性的能力，以形成祂的身體。即使在創造中，也沒有什麼使受造物的工具性行動，能以它作為終結的目標或終點。因此，情形有所不同。

3.形成祝聖的上述言語，是以聖事的方式工作或產生作用。因此，在這些聖事之形式內的轉變能力，是隨從意義；而意義的最後完成，是在說出最後一字或音節時。所以，是在說出言語的最後那一時刻，上述言語獲得這能力，但這是針對前面的言語而說的。至於能力則是純一的或單一的，這是基於意義的單一；雖然在外面說出的言語中，有某種組合形成。

第五節 上述言語是不是真實的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 上述言語似乎不是真實的。因為：

1.當說「這是我的身體」時，「這」一詞是指示實體。可是根據前面所說，當說出這代名詞「這」時，還是餅的實體；因為實體的轉變是在說出言語的最後時刻形成。可是「餅是基督的身體」，這個命題是虛假的。所以，「這是我的身體」這命題也是虛假的。

2.此外，這代名詞「這」的指示，是給感官或訴諸感官。可是在此聖事內的感性或可感覺到的形像，既不是基督的身體本身，也不是基督之身體的依附體。所以，「這是我的身體」這句話，不可能是真實的。

3.此外，正如前面第四節釋疑3.所說的，這些言語是以自己的意義成就餅到基督之身體的轉變。可是，成因按理先於效果。所以，這些言語的意義按理先於餅到基督之身體的轉變。但在轉變之前，「這是我的身體」這話是虛假的。所以，應該簡直地斷定它是虛假的。關於「這一杯是我的血……」這些言

語，情形也相同。

反之 這些言語是由基督的位格說出的，而基督在《若望福音》第十四章6節論及自己，說：「我就是真理。」

正解 我解答如下：關於這一點，有多種意見。有些人說，在「這是我的身體」這句話中，其中的「這」一詞之所指，是那在心中的思維者，而非那付諸實行或落實於外者。因為在這整句話中所取者，是質料或字句本身，因為是以宣讀的方式說出，即司鐸是在宣讀基督曾說：「這是我的身體」。（按：如學童學讀四書，只知囫圇吞棗式地背誦字句，而不理會含義；或如照本宣科，只顧宣讀文字，而無視於眼前的相關事物。）

可是這說法不能成立。因為根據它，（形式的）言語將是未被應用到跟前的有形質料，如此則不會成就聖事，而正如奧斯定在《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節所說的：「言語加上質料，始形成聖事。」而且藉此也完全無法規避此問題的困難。因為當基督（建立聖體）首次說出這些話時，也有同樣情形；顯然地，那時在這些話中所取的，不是質料或字句本身，而是意義。所以應該說，當司鐸說出這些話時，也是取其意義，而不是只取其質料或字句本身。至於司鐸即使是以宣讀的方式，說出基督所說的話，這也不構成困難。因為基於基督的無限德能，正如藉著與基督之肉體的接觸，不但那些曾接觸到基督之身體的（約旦河的）水，而且連世界各地及未來世世代代所有的水，都獲得使人重生的能力；同樣，這些話藉著曾由基督說出而獲得祝聖的能力，它們之後由無論是那一位司鐸說出，就如同是基督在現場說出一樣。

所以，另有一些人說，在這句話中的「這」一詞，它的

指示不是給感官或訴諸感官，而是給理智或訴諸理智，致使「這是我的身體」的意義，成為「藉『這』所意指或表示的，是我的身體」。

可是這說法也不能成立。因為，既然在聖事內正是成就或落實那所表示的，所以藉（如此解釋的）這形式所形成的，不是基督的身體真實地或確實在此聖事內，而只是在此聖事內有如是在標記內。而這屬於異端，正如前面第七十五題第一節已說過的。

於是其他一些人說，「這」一詞的指示，誠然是給感官或訴諸感官，但要如此解讀，即它所指的，不是針對在說「這是我的身體」時說「這」一字的那時刻，而是針對說完這句話時的最後時刻；就如當一個人說：「我現在不說話」時，其中「現在」這副詞之所指，是那緊隨說話後的第一時刻，致使意思是說：「說完這些話後，我即刻不再說話。」

可是，這仍然不能成立。因為根據此說，（「這是我的身體」）這句話的意思成為：「我的身體是我的身體」（按：即在說完形式之言語或念完成聖體經的那時刻，「這」一詞之所指，已是基督的身體），而這不是上述一句話所做成的；因為，即使在說出那些言語之前，也已是如此（「我的身體是我的身體」）。因此，這也不是上述一句話所有的意義。

所以，應該採取另一種說法，即正如先前第四節已說過的「這是我的身體」這句話，有使餅轉變為基督之身體的創作能力。為此，這句話與其他只有表示能力而無創作能力之話的關係，就如實踐理智之創作事物的思維或構想，與我們思辨或鑑賞理智之思維或概念的關係，而概念是自或起源於事物；因為按哲學家在《解釋論》卷一第一章所說的：「聲音或言語是理智的記號。」所以，正如實踐理智的思維或構想，並不預設那被構想的物（先已）存在，而是創作或製成那物；同樣，

「這是我的身體」這句話的真理或真實性，也不預設它所表示的物（先已在那裡）存在，而是做成那物使它存在；因為在天主的話與藉話所做成的事物之間，存有這樣的關係。可是（餅到基督之身體的）這轉變，不是前後相繼的，而是立即的，正如第七十五題第七節已說過的。所以，應該根據說出（句中）言語或諸詞的最後時刻，來理解上述這句話（按：即在那最後時刻才轉變為基督的身體）。但在主詞（「這」）方面，不可把那作為轉變之終點的預設在那裡，即不可解讀為：「基督的身體是基督的身體」。也不可把那在轉變之前已在那裡的，即餅，預設在那裡（不可解讀為：「餅是基督的身體」）；而應該把那與二者（餅和基督的身體）共同相關者，即那籠統包含或隱藏在形像之下者，預設在那裡。因為句中的言語，並不是做成使「基督的身體是基督的身體」，也不是做成使「餅是基督的身體」；而是做成使「那隱藏在這些形像之下者，是基督的身體」，而它原先是餅。所以，主刻意地不說：「這餅是我的身體」，這是第二種意見的解讀；也不說：「我的這身體是我的身體」，這是第三種意見的解讀；而籠統地說：「這是我的身體」，在主詞方面不加任何名詞，而只用代名詞，而代名詞所表示的，是一般所說沒有特定性質或形式的實體。

釋疑 1. 「這」一詞是指實體，但沒有限定特殊的本性，正如正解所說的。

2. 代名詞「這」，不是指示依附體本身，而是指示包含或隱藏在依附體下的實體：這實體先前是餅，後來是基督的身體。基督的身體雖然不接受這些依附體的形式限定，但終究是隱藏在它們之下。

3. 這句話的意義，按理先於它所表示的事物，是就事物的本性或自然次序而言，就如同原因自然先於效果；但不是指

時間的次序，因為這原因是同時獲有自己的效果。而這足以構成這句話的真實性。

第六節 在祝聖酒的形式完成之前，祝聖餅的形式是否得到自己的效果

有關第六節，我們討論如下：

質疑 直到祝聖酒的形式完成，祝聖餅的形式似乎不會得到自己的效果。因為：

1. 正如基督的身體藉著祝聖餅，而開始存在於此聖事內；同樣，血也藉著祝聖酒而開始存在。所以，假使祝聖餅的言語，在祝聖酒之前得到自己的效果，那麼基督的身體便是在沒有血的情況下，開始在此聖事內的存在。這自不適宜。

2. 此外，一件聖事有一圓滿完成。因此，在聖洗內雖然有三次浸水禮，但直到第三次完結，第一次不會得到自己的效果。可是這整件聖事是一件聖事，正如第七十三題第二節已說過的。所以，沒有祝聖酒的聖事言語，祝聖餅的言語不會得到自己的效果。

3. 此外，在祝聖餅的形式內有多個字或詞，而除非已說出其中最後一個字，那第一個字便不會得到效果，正如前面第四節釋疑3、第五節質疑1.和第七十五題第二及第七節已說過的。所以，根據同理，除非已說出了祝聖基督之血的言語，否則祝聖基督之身體的言語也不會得到效果。

反之 在說出祝聖餅的言語之後，便立即把被祝聖的祭餅供奉給人民朝拜。假使基督的身體不在那裡，便不會這樣做；因為這將屬於偶像崇拜。所以，在說出祝聖酒的言語之前，祝聖餅的言語得到自己的效果。

正解 我解答如下：某些古代的學人說，此二形式，即祝聖餅的形式和祝聖酒的形式，在產生行動作用上互相等待，致使在說出後一形式之前，前一形式不會成就或產生自己的效果。

可是這說法不能成立。因為正如前面第五節釋疑3.所說的，「這是我的身體」這句話的真理或真實性，由於所用的是現在時式的動詞，所以要求其意義所表示的事物，應是與意義的表示同時；否則，假設是等待所表示的事物在將來出現，那麼就應該用將來時式的動詞，而不應該用現在時式的動詞；依此則不應該說：「這是（est）我的身體」，而應該說：「這將是（erit）我的身體」。在說完這些言語或字之後，這句話的意義表示也立即完成。所以，它所表示的事物，亦即此聖事的效果，也應該立即出現在那裡，否則這句話便不是真實的。而且上述主張也不符合教會的禮儀，因為教會在說出那些言語之後，便立即朝拜基督的身體。

因此應該說，在產生行動作用上，前一形式並不等待後一形式，而是立即有自己的效果。

釋疑 1.那些主張（正解中的）上述意見者，似乎基於這一理由而陷入錯誤。因此，應該理會這一點，即完成餅的祝聖之後，基督的身體是基於聖事的能力在那裡，而血卻是由於實在的伴同在那裡；可是後來在祝聖完酒之後，卻反過來基督的血是基於聖事的能力在那裡，而基督的身體則是由於實在的伴同在那裡；如此則是整個基督在每一形像之下，正如前面第七十六題第二節已說過的。

2.正如前面第七十三題第二節所說的，此聖事是一件聖事，是針對它的完善或（圓滿）完成，因為是著眼於它是由兩部分合成，即由食品和飲料合成，而此二者各有自己的完善或完成。可是聖洗中的三次浸水，卻共有一單純效果作為目的。

所以，情形不盡相同。

358 3.在祝聖餅之形式中的不同言語或字，共同組成一句話的真理或意義；而不同形式中的言語則不是如此。所以，情形不同。

第七十九題

論此聖事的效果

一分爲八節一

然後要討論的是此聖事的效果（參看第七十三題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、此聖事是否賦予恩寵。
- 二、此聖事的效果是不是獲取光榮或榮福。
- 三、此聖事的效果是不是赦免死罪。
- 四、小罪是否藉此聖事獲得赦免。
- 五、是否全部罪罰藉此聖事獲得赦免。
- 六、此聖事是否預防人未來犯罪。
- 七、此聖事是否有益於領受者之外的人。
- 八、論此聖事之效果的阻礙。

第一節 藉此聖事是否賦予恩寵

有關第一節，我們討論如下：

質疑 藉此聖事似乎並不賦予恩寵。因爲：

1. 此聖事是神性或屬神的營養食品。可是，營養食品只提供給有生命者。既然是藉恩寵而有屬神的生命，所以此聖事只適於那已有恩寵者。因此，此聖事並不賦予恩寵，使人初次獲有它。同樣，它也不使恩寵增加，因爲屬神方面的增長屬於堅振聖事，正如前面第六十五題第一節和第七十二題第一節已說過的。所以，藉此聖事並不賦予恩寵。

2. 此外，領受此聖事有如領受屬神的飲食。可是，屬神的飲食行動似乎屬於恩寵的取用，而非恩寵的取得。所以，藉此聖事似乎並不賦予恩寵。

3.此外，正如前第七十四題第一節所說的：「奉獻基督的身體是為身體的得救，而奉獻血則是為靈魂的得救。」但身體不是恩寵的主體，靈魂才是，正如在第二集第一部第一一〇題第四節已討論過的。所以，至少針對身體而言，藉此聖事並不賦予恩寵。

反之 主在《若望福音》第六章52節說：「我所要賜給的食糧或餅，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的。」可是，神性或屬神的生命是藉著恩寵。所以，藉此聖事賦予恩寵。

正解 我解答如下：討論此聖事的效果，應該首先而且主要地從那隱藏於此聖事內者出發，即從基督出發。正如基督以有形可見的方式來到世界，並給世界賦予恩寵的生命，按照《若望福音》第一章17節所說的：「恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的」；同樣，祂也以聖事的方式來到人內，並產生恩寵的生命，按照《若望福音》第六章58節所說的：「那吃我的人，要因我而生活」。因此，濟利祿《路加福音論贊》，關於第二十二章19節說：「賦予生命的天主聖言，使自己與自己的肉體合一，並使這肉體成為賦予生命者。所以，祂也宜於以祂的神聖的肉體和寶貴的血，藉某種方式與我們的身體合一，我們是在賦予生命的餅和酒的祝聖中，領受祂的肉體和血。」

討論的第二出發點，是那為此聖事所呈現者，即基督的苦難，正如前面第七十四題第一節和第七十六題第二節釋疑1.所說的。所以，此聖事在人內所造成的效果，就是基督的苦難當初在世界內所造成的效果。因此，關於《若望福音》第十九章34節的「立時流出了血和水」，金口若望《若望福音論贊》第八十五篇說：「神聖的奧蹟發源於此，當你前來接近使人驚駭的杯時，你應該如此前來，就好像你要直接從基督的肋旁吸飲。」

因此，主自己在《瑪竇福音》第二十六章28節說：「這是我的血，將為你們傾流，以赦免罪過。」

討論此聖事之效果的第三出發點，是傳授此聖事所用的方式，即食品和飲料的方式。所以，凡是物質的食品和飲料針對身體的生命所能做成的一切效果，即保養、增長、恢復健康及使人愉快，此聖事針對屬神的生命全部都做。因此，盎博羅修在《論聖事》卷五第四章說：「這餅是永生之餅，它支持我們靈魂的實體。」金口若望在《若望福音論贊》第四十六篇也說：「祂把自己交給我們這些懷著願望的人撫摸、食用及擁抱。」因此，主自己在《若望福音》第六章56節也說：「我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料。」

討論此聖事之效果的第四出發點，是傳授此聖事所用的形像。因此，奧斯定在《若望福音釋義》，第二十六講，關於第六章56節說：「我們的主託付自己的身體和血所用之物，都是由多而濃縮為一。因為其中一物（即餅）是由許多麥粒製成；而另一物（即酒）則是用許多串葡萄匯流而成。」所以，他在《若望福音釋義》另一處（同上，關於第六章41節）說：「噢，慈惠的聖事！噢，合一的標記！噢，愛德的聯繫！」

由於基督和祂的苦難是恩寵的原因，屬神的飲食，以及沒有恩寵就不能存在的愛德，從上述這一切可明顯看出，此聖事確實賦予恩寵。

釋疑 1. 此聖事本身就有賦予恩寵的能力。一個人在領受此聖事之前，除非有領受它的願望，或者是自己的願望，例如：成年人；或者是基於教會的願望，例如：幼兒；便不會獲得（此聖事的）恩寵，正如前面第七十三題第三節已說過的。因此，一個人因有領受此聖事的願望獲得恩寵，並因而獲賜屬神的生命，這也是基於此聖事之能力的功效。當他後來實際領受此聖事時，恩寵

將獲增加，屬神的生命將趨於成全。這不同於堅振聖事。在堅振聖事內，恩寵獲得增加和成全，是為抵抗來自基督之敵對者的外在衝擊。而在此聖事內，恩寵獲得增加，是為成全屬神的生命，旨在使人在自己內藉著與天主的結合獲得成全。

2. 此聖事偕同愛德的德能，一起以屬神的方式賦予恩寵。因此，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章，把此聖事比作按照《依撒意亞先知書》第六章6節依撒意亞所看見的火炭：因為「火炭不是單純的木，而是與火合而為一的木；同樣，共融的餅也不是單純的餅，而是與天主性合而為一的餅」。正如教宗額我略一世在五旬節證道詞中所說的：「天主的愛並非安閒無所事事；幾時它在，就會做大事。」（《福音論贊》卷二第三十篇）所以，此聖事基於自己的能力，不但賦予恩寵和德性的習性，而且也激發它們的行動，按照《格林多後書》第五章14節所說的：「基督的愛催迫著我們。」因此，靈魂是由此聖事的德能獲得屬神的飲食，並感到愉快，以及沈醉在天主美善的甘飴裡；按照《雅歌》第五章1節所說的：「朋友！請你們吃，請你們喝；親愛的，請你們酣暢。」

3. 由於聖事是比照它們所表示的意義而產生作用，所以用一種比擬的方式說：「奉獻身體是為身體的得救，而奉獻血是為靈魂的得救」，雖然二者為身體和靈魂的得救都產生作用，因為在二者內都有整個基督，正如前面第七十六題第二節已說過的。身體雖然不是恩寵的直接的主體，但恩寵的效果卻從靈魂洋溢到身體；只要在現世「我們將我們的肢體獻於天主，當作正義的武器」，正如《羅馬書》第六章13節所說的，我們的身體在未來也要穿戴上靈魂的不朽和光榮。

第二節 獲取光榮或榮福是不是此聖事的效果

有關第二節，我們討論如下：

質疑 獲取（天上的）光榮或榮福（gloria），似乎不是此聖事的效果。因為：

1. 效果相稱於自己的原因。可是，此聖事適用於現世旅行者，因此也稱為臨終聖體或行旅的餽糧（viaticum）。所以，現世旅行者既然還不能或沒有資格獲取榮福，那麼此聖事似乎並不是獲取榮福的原因。

2. 此外，有了充足原因，便會有效果。可是，有許多人領受此聖事，卻總不會到達榮福，正如奧斯定在《天主之城》卷二十一第二十五章所指明的。所以，此聖事不是獲取榮福的原因。

3. 此外，較大者不會由較小者完成，因為無物超越自己的種別或本質而行動。可是在他物的形像下領受基督，小於在基督自己的形像內享見祂，而前者是在此聖事內的情形，後者則屬於榮福。所以，此聖事不是獲取榮福的原因。

反之 《若望福音》第六章52節說：「誰若吃了這食糧或餅，必要生活直到永遠。」可是，永遠的生命就是榮福的生命。所以，獲取榮福是此聖事的效果。

正解 我解答如下：在此聖事內可以注意兩點：一是那使此聖事產生效果的根本，即此聖事所包含的基督本身，以及它所表現的基督的苦難；一是那此聖事產生效果所借用之事物，即此聖事的應用以及它的形像。無論從其中那一點來看，都應肯定此聖事是獲取永生的原因。因為基督自己藉著本身的苦難，為我們打開了進入永生之門，按照《希伯來書》第九章15節所說的：「祂作了新約的中保，以祂的死亡，使那些蒙召的人，獲

得所應許的永遠的產業。」因此，在此聖事的形式中也說：「這一杯是我的血，新而永久的盟約之血。」

同樣地，連屬神的飲食，以及餅和酒的形像所象徵或表示的合一，在今世固然已獲得呈現，但非完全地呈現；只有在榮福的境界，它們才會完全獲得實現和彰顯。因此，關於《若望福音》第六章56節的「我的肉是真實的食品」，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講說：「人飲食所欲求的，是不再感到飢渴。但這事無法達成，除非那食品 and 飲料使那些食用者，在聖者的團體中成爲不死的和不朽的，在那裡將有圓滿而完全的和平與合一。」

釋疑 1.此聖事是基於基督之苦難的德能產生作用。正如基督的苦難固然是榮福的充足原因，卻不是使我們藉它立即被引進榮福，而是要我們先「一同受苦」，以便後來「一同受光榮」，正如《羅馬書》第八章17節所說的；同樣，此聖事也不是立即引領我們進入榮福，而是賜給我們到達榮福的德能。爲此而稱爲臨終聖體或行旅的餽糧。爲了象徵這一點，《列王紀上》第十九章8節記載厄里亞「吃了喝了，賴那食物的力量，走了四十天四十夜，一直到了天主的山曷勒布」。

2.正如基督的苦難在那些與這苦難沒有取得應有聯繫的人身上，不會產生自己的效果；同樣，那些以不當方式領受此聖事的人，也不會藉此聖事得到榮福。因此，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章49節的那些話，說：「聖事是一回事，聖事的德能是另一回事。許多人領受了祭台上的聖事，卻因領受而陷入死亡。你們要以屬神的方式吃這天上的餅或食糧，你們要把純潔無罪帶到祭台來。」因此，如果那些未保持純潔無罪者，沒有得到此聖事的效果，這也不值得驚奇。

3. 在他物的形像下領受基督，這屬於聖事的本質，而聖事是以工具的資格行動。工具性的原因產生比自己更高的效果，這並非不可能，正如前面第七十七題第三節釋疑3.的論述所指明的。

第三節 赦免死罪是不是此聖事的效果

有關第三節，我們討論如下：

質疑 赦免死罪似乎是此聖事的效果。因為：

1. 在一端彌撒經文裡說：「願此聖事洗淨重罪。」（為生者亡者彌撒，領聖體後經）可是所謂重罪，即是死罪。所以，藉此聖事死罪獲得洗淨。

2. 此外，就像聖洗一樣，此聖事也是以基督之苦難的德能產生作用。可是藉聖洗赦免死罪，正如前面第六十九題第一節已說過的。所以，藉此聖事也赦免死罪；尤其是在此聖事的形式中還說：「將為眾人傾流以赦免罪過。」

3. 此外，藉此聖事賦予恩寵，正如第一節已說過的。可是人是藉恩寵脫離死罪而成義，按照《羅馬書》第三章24節所說的：「眾人都因天主白白施給的恩寵，成為義人。」所以，藉此聖事死罪獲得赦免。

反之 《格林多前書》第十一章29節說：「那不相稱地吃喝的人，就是吃喝自己的罪案。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「那身負重罪者，或以不敬的心態接近者，就是不相稱地吃喝。這樣的人是在吃喝自己的罪案，即是自己的處罰。」所以，有死罪者，藉領此聖事的行動，是在增加自己的罪，而非獲得己罪的赦免。

正解 我解答如下：可以兩種方式來討論此聖事的德能。一種

方式是就其本身而言。如此則此聖事基於基督的苦難，有德能赦免任何罪過，因為基督的苦難是赦免罪過的泉源和原因。

另一種討論的方式，是著眼於與領受此聖事者的關係，即注意在他內有無領受此聖事的阻礙。凡是自省有死罪者，在自己內便有領受此聖事之效果的阻礙，因為他不適宜於領受此聖事。第一，因為他不是度屬神的生活，所以不應該取用屬神的飲食，飲食是為實際生活的人。第二，因為幾時他還有犯死罪的意念，便不能藉此聖事形成與基督的合一。所以，正如《論聖教信端》第二十三章所說的：「心靈如有犯罪的意念，將因領受聖體加重負罪，而非獲得洗淨。」因此，在那自知有死罪而仍領受的人身上，此聖事不產生赦免罪過的作用。

此聖事能以兩種方式產生赦免罪過的作用。一種方式是人並非實際領受此聖事，只是有願望領受，例如：當一個人初次脫離罪而成義時（參看第六十六題十一節有關願洗的論述）。另一種方式是一個人有死罪，而實際領受此聖事，但並不自知有死罪，對罪也沒有依戀之情。這或許由於原有的痛悔有欠充足；可是當他虔誠而恭敬地前來領受時，藉此聖事獲得愛德的恩寵，而愛德將成全痛悔，並完成罪的赦免。

釋疑 1.我們祈求願此聖事為我們「洗淨重罪」，或者是指那些不自知的罪，按《聖詠》第十九篇13節所說的：「求你赦免我未察覺到的罪」；或者是為成全我們的痛悔，以獲得重罪的赦免；或者是為賜給我們力量，以對抗應予躲避的重罪。

2.聖洗是屬神的生育，是從屬神的不存在到屬神的存在改變；而且聖洗的授予是以洗滌的方式。從這兩方面來看，自知有死罪者來就聖洗，都沒有什麼不宜。可是藉此聖事，人是以取用屬神飲食的方式，領受基督到自己內；而這不適於因有罪而死亡者。所以，二者情形不同。

3. 恩寵是赦免死罪的充足原因。可是恩寵不會實際赦免死罪，除非先把它賜予罪人。而在此聖事內沒有這樣的賜予。所以，推論不能成立。

第四節 藉此聖事是否赦免小罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 藉此聖事似乎並不赦免輕罪或小罪。因為：

1. 正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章56節所說的，此聖事是「愛德的聖事」。可是小罪並不相反愛德，正如在第二集第一部第八十八題第一及第二節、第二部第二十四題第八節釋疑2.和第十節已討論過的。依此，既然相反者是被自己的相反者排除，所以，小罪似乎並不藉此聖事被排除或赦免。

2. 此外，假使小罪藉此聖事被赦免，那麼依理不只是一個小罪被赦免，而是一切小罪皆被赦免。可是實際上，似乎並不是一切小罪皆被赦免；否則的話，一個人便會屢次沒有任何小罪，而這相反《若望壹書》第一章8節所說的：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己。」所以，藉此聖事並不赦免任何小罪。

3. 此外，彼此相反者，互相排除。可是小罪並不禁止或排除領受此聖事。因為關於《若望福音》第六章50及52節的「誰若吃了這餅或食糧，必要永遠不死」，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講說：「你們要把純潔無罪帶到祭台來；罪雖然天天都有，但不是致死的。」所以，藉此聖事也不除免小罪。

反之 教宗諾森三世（1198～1216年）說：「此聖事消滅小罪，並預防死罪。」（《論彌撒聖祭的奧秘》卷四第四十四章）

正解 我解答如下：在此聖事內可以注意兩點，即：聖事本身，以及聖事的實物或實際效果。無論從二者之那一點出發，都可明確看出，此聖事有德能或能力赦免小罪。因為是在有營養作用的食物形像下，領受此聖事。為補充或恢復身體每天因自然熱量的活動而遭受的損失，食物的營養是必要的。在屬神的生活方面，我們也因貪情的猛烈所導致的小罪而每天有所損失，而小罪能消滅愛德的熱火，正如在**第二集第二部第二十四題第十節**和**第五十四題第三節**已討論過的。所以，此聖事應有德能或能力赦免小罪（以補充或恢復靈魂的損失）。因此，盎博羅修在《論聖事》卷五第四章說：「取用這日用之餅或食糧，是為補救每天的消弱」。

至於此聖事的實物或實際效果是愛德，不只是愛德的習性，而且也包括在此聖事內被激起的愛德的行動：是藉這愛德行動，小罪獲得釋放或赦免。所以，顯然地，小罪是藉此聖事的德能獲得赦免。

釋疑 1.小罪雖然不相反愛德的習性，卻相反藉此聖事所激起的愛德的熾熱行動。是由於這愛德的熾熱行動，小罪獲得除免。

2.（若望宗徒的）那句話不應該如此解讀，好像不可能有任何時候，人完全沒有小罪；它是說，聖者也不會度過今生而不染小罪。

3.此聖事是愛德的聖事，而愛德的德能大於小罪的能力；因為愛德藉自己的行動除免小罪，小罪卻不能完全阻止愛德的行動。關於此聖事，也有同樣的情形。

第五節 藉此聖事是否赦免一切罪罰

有關第五節，我們討論如下：

質疑 藉此聖事似乎赦免全部罪罰。因為：

1. 就像藉聖洗一樣，人藉此聖事也在自己內得到基督之苦難的效果，正如前面第一及第二節所說的。可是人藉聖洗，賴基督之苦難的德能得到一切罪罰的赦免，因為基督的苦難足以補贖或補償一切的罪，正如前面第六十九題第二節的論述所指明的。所以，藉此聖事似乎給人赦免一切應受的罰。

2. 此外，教宗亞歷山大一世《致一切正道人士書》說：「在祭獻中，沒有什麼能大於基督的體和血。」可是人藉舊約法律的祭獻，補償了自己的罪；因為《肋未紀》第四及第五章說：「人若犯了罪，應為自己的罪奉獻」這祭品或那祭品，「他的罪就會得到赦免」。所以，這聖事遠更能赦免一切罪罰。

3. 此外，可以確定藉此聖事會解除部分應受之罰，因此而給某些人指定舉行彌撒作為補贖。可是，解除某一部分罪罰所根據的原由，同樣也可解除其他部分罪罰，因為在此聖事內所包含的基督德能是無限的。所以，藉此聖事似乎除免全部罪罰。

反之 果真如此，就不應該給人加添其他懲罰，如同不給新受洗者指派任何懲罰一樣（而實際情形卻不是這樣）。

正解 我解答如下：此聖事同時既是祭獻又是聖事：就它被奉獻而言，它有祭獻的性質；就它被取用或領受而言，它有聖事的性質。所以，在那取用或領受者內，它有聖事的效果；在那奉獻者或為其奉獻者內，它有祭獻的效果。

所以，作為聖事，此聖事以兩種方式有自己的效果：一種方式是直接地根據聖事的能力，另一種方式有如是基於某種伴同或伴隨，如同前面第七十六題第一及第二節關於此聖事之包

含或蘊藏（基督及其體血的方式）已說過的。根據聖事的能力，此聖事直接所有的效果，是那作為建立之目的效果。而此聖事之建立，不是為補償；而是為藉與基督及其肢體的合一，提供屬神的飲食或營養，如同飲食與取用飲食者合一樣。由於這合一是藉愛德形成，所以基於愛德的熱火，人不但得到罪的赦免，而且也得到罰的赦免。由此看來，是藉著某種伴隨主要（赦罪）效果的方式，人繼而或隨後也得到罰的赦免；但不是全部，而是按照人的虔誠和熱愛程度。

作為祭獻，此聖事有補償的能力。可是在補償的功效上，要注意奉獻者的心意，勝於注意奉獻物的量或多寡。因此，《路加福音》第二十一章4節記載，主論及那只奉獻了兩文錢的寡婦，說：「她比眾人投入的都多。」雖然依其量而論，（此聖事的）這奉獻足以補償一切的罰；但它針對那些奉獻者或為其奉獻者實際所產生的補償功效，卻是根據他們的熱誠的量或多寡，而不是實際補償全部的罰。

釋疑 1. 聖洗聖事直接以赦免罪和罰為目的，而聖體卻非如此：因為人獲賜聖洗，有如是與基督一同受死者；而人獲賜聖體，卻有如是接受基督的養育和成全。因此，二者情形不同。

2. 其他的祭獻和奉獻，都不曾做到赦免一切的罰。這是因為就被奉獻之物的量或多寡而言，它們不如此祭獻；而就人的虔誠而言也有所不足，基於這一點，在此聖事內也不克除免全部的罰。

3. 藉此聖事除免部分罪罰，而非全部罪罰，不是因為基督的德能有限，而是因為人的虔誠不足。

第六節 藉此聖事是否預防人未來犯罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 藉此聖事似乎並不預防人未來犯罪。因為：

1.許多相稱地領受此聖事的人，後來犯了罪。假使此聖事預防未來的罪，就不會有這種情形發生。所以，預防未來的罪，不是此聖事的效果。

2.此外，聖體是「愛德的聖事」，正如前面第四節質疑1、第七十三題第三節釋疑3、第七十四題第四節釋疑3和第七十八題第三節釋疑6已說過的。可是，愛德並不預防未來的罪，因為已有的愛德能因罪而喪失，正如在第二集第二部第二十四題第十一節已討論過的。所以，似乎此聖事也不預防人犯罪。

3.此外，在我們內的罪惡的根由，是「在我們肢體內的罪惡的法律」，正如宗徒在《羅馬書》第七章23節的話所指明的。可是，滅愆慾火或私慾偏情，亦即罪惡的法律，不被視為此聖事的效果，而被視為聖洗的效果。所以，預防未來的罪，不是此聖事的效果。

反之 主在《若望福音》第六章50節說：「這是從天上降下來的餅或食糧，誰若吃了這食糧，就不死。」這話的意思顯然不是指身體方面的死亡。所以，它的意思是：此聖事預防因罪而招致的屬神的死亡。

正解 我解答如下：罪是靈魂之屬神的死亡。因此，預防身體未來死亡的方式，也就是預防人未來犯罪的方式。預防身體的死亡有兩種方式。一種方式是由內部增強人的性體，以對抗內部的破壞因素；依此方式，是用食物和藥物來預防死亡。另一種方式是保護身體對抗外來的攻擊；依此方式，是用保護身體的武器來預防死亡。

此聖事兼以這兩種方式預防犯罪。依第一種方式，此聖事藉恩寵使人與基督結合，因而增強人的屬神生命，有如是屬神的食物和屬神的藥物；按照《聖詠》第一〇四篇15節所說的：「餅增強人的心神」。奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章49節也說：「你可安心前來，是餅，不是毒藥。」

依另一種方式，基督的苦難戰勝了魔鬼，此聖事作為基督之苦難的標記，逐退魔鬼的一切攻擊。因此，金口若望在《若望福音論贊》第四十六篇說：「我們要如此離開這宴席，像獅子一樣口噴火焰，使魔鬼懼怕我們。」

釋疑 1.此聖事的效果是根據人的情況而被人接受，正如任何主動原因的效果是按照質料的方式而被質料接受。可是，人在現世旅行境界中的情況是這樣的，即他的自由意志能轉向善及惡。因此，雖然就此聖事本身而言，它有預防罪的德能，但並不消除人犯罪的可能性。

2.即使愛德，就其本身而論，也預防人犯罪，按照《羅馬書》第十三章10節所說的：「愛不加害於人」。可是基於自由意志的可改變性，致使人有時在獲得愛德之後犯罪，就像他在領受此聖事之後也犯罪一樣。

3.雖然聖事不是直接以減輕慾火的為目的，但因它增強愛德，所以也繼而或間接地減輕慾火。因為正如奧斯定在《雜題八十三》第三十六題所說的：「愛德的增強等於貪慾的減弱。」此聖事直接堅定人心於善。藉此也預防人犯罪。

第七節 此聖事是否有益於領受者之外的人

有關第七節，我們討論如下：

質疑 此聖事似乎只有益於領受之人。因為：

1.此聖事與其他聖事同屬一類，因為它們相互對分。可

是其他聖事只有益於領受之人，例如：只有受洗者得到聖洗的效果。所以，此聖事也只有益於領受者，而不裨益他人。

2.此外，此聖事的效果是獲取恩寵和榮福，以及罪的赦免，至少是小罪的赦免。所以，假使此聖事在領受者之外的人內有效果，那麼一個人便有可能沒有自己的行動和受苦，單靠別人的奉獻或領受此聖事，而獲取恩寵和榮福，以及罪之赦（而事實並非如此）。

3.此外，原因增多，效果也增多。所以，假使此聖事有益於領受者之外的人；那麼，一個人藉領受許多在同一台彌撒中被祝聖的祭餅，來領受此聖事，會獲益更多；而教會沒有這樣的習慣，就像也沒有許多人為某一個人的得救，共同領受聖體的習慣。所以，此聖事似乎只有益於領受者。

反之 在舉行此聖事時，也為其他許多人祈求。除非此聖事也有益於其他人，否則這樣做就是多餘的。所以，此聖事不是只有益於領受者。

正解 我解答如下：正如先前第五節已說過的，此聖事不只是聖事，它同時也是祭獻。正如《厄弗所書》第五章2節所說的，基督藉所受苦難「把自己獻於天主作為祭品」。就在此聖事內呈現基督的苦難而言，它有祭獻的性質。就在此聖事內在有形可見的形像下，以無形可見的方式授予恩寵而言，它有聖事的性質。所以，此聖事是兼以聖事的方式和祭獻的方式，有益於領受者，因為是為所有的領受者而奉獻的；因為在彌撒的感恩經中說：「使我們凡參與這祭獻的，領受了你的聖子的聖體聖血之後，得以充滿一切天上的祝聖和恩寵。」（參看：《梵二後新訂羅馬彌撒經書》感恩經第一式）至於其他不領受此聖事的人，則是以祭獻的方式有益於他們，因為也是為他們的得救而

奉獻的；因此，在彌撒的感恩經中說：「主，求你垂念你的眾僕婢，我們為他們，或他們為自己 and 所有屬於自己的人，將這讚頌之祭奉獻給你，以獲得他們自己靈魂的得救，和所希望的身心安全。」（同上）主自己也一併表達了這兩種方式，《瑪竇福音》第二十六章28節記載祂說：「將為你們」，即是為領受者，「和為其他許多人傾流，以赦免罪過。」

釋疑 1.此聖事優於其他聖事而兼是祭獻。所以，情形並不相同。

2.正如基督的苦難固然有益於一切人獲得罪之赦、恩寵和榮福，但只在那些藉信德和愛德結合於基督之苦難的人內有效果；同樣，紀念主之苦難的此聖事，也只在那些藉信德和愛德結合於此聖事的人內有效果。因此，奧斯定在「致賴納篤書」（Ad Renatum）中說：「除了是為那些身為基督之肢體者外，誰還會奉獻基督的身體呢？」（參看：《論靈魂及其本源》卷一第九章）因此，在彌撒的感恩經中，並不為那些在教會之外的人祈求。可是根據他們的虔誠情形，此聖事也或多或少有益於他們。

3.食用或領受屬於聖事的性質，而奉獻則屬於祭獻的性質。所以，一個人，或甚至許多人領受基督的身體，不會藉此而給其他人增加助佑。同樣，司鐸在一台彌撒中祝聖許多祭餅，也不會藉此而增多此聖事的效果，因為無非只是一個祭獻；在許多被祝聖的祭餅中，並不比在一個祭餅中，有更多的德能，因為在一切祭餅中和在一個祭餅中，所隱藏的都是整個基督。因此，假使一個人在一台彌撒中同時領受許多個被祝聖的祭餅，他也不是分享聖事的更大效果。可是在多台彌撒中，奉獻祭獻的次數增多。所以祭獻和聖事的效果也隨之增多。

第八節 小罪是否阻礙此聖事的效果

有關第八節，我們討論如下：

質疑 小罪似乎並不阻礙此聖事的效果。因為：

1.關於《若望福音》第六章50及52節的「誰若吃了這餅或食糧」等等，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講說：「你們要以屬神的方式吃這天上的餅或食糧，你們要把純潔無罪帶到祭台來；罪雖然天天都有，但不是致死的。」由此可見，天天都有的罪，即所謂的小罪，並不阻礙屬神的吃或領受。可是以屬神的方式吃或領受者，得到此聖事的效果。所以，小罪並不阻礙此聖事的效果。

2.此外，此聖事的德能並不小於聖洗的德能。可是正如前面第六十九題第九及第十節所說的，只有偽裝或假意（fictio）阻礙聖洗的效果；而小罪並不屬於偽裝或假意，因為正如《智慧篇》第一章5節所說的，「施訓的聖神遠避偽裝或假意」，但聖神並不因小罪而退避。所以，小罪也不阻礙此聖事的效果。

3.此外，沒有什麼為某種原因的行動所撤除，還能阻礙該原因的效果。可是，小罪藉此聖事而被除免。所以，小罪並不阻礙此聖事的效果。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章說：「他的火，即在我們內的希望之火，藉由火炭」，即藉由此聖事，「引起燃燒，將燒毀我們的罪過，光照我們的心神，使我們因分享天主的火而燃燒，並肖似天主。」可是，我們的希望或熱愛之火，會因小罪而受到阻礙，因為小罪阻礙愛德的熱火，正如在第二集第二部第二十四題第十節，以及第五十四題第三節已討論過的。所以，小罪阻礙此聖事的效果。

正解 我解答如下：能以兩種方式解釋小罪：一種方式是作為

既成的或已過去的小罪，另一種方式是正在操作或進行中的小罪。依第一種方式，小罪全然不會阻礙此聖事的效果。因為可能有這樣的情形發生：一個人在犯了許多小罪之後，虔誠地前來領受此聖事，並圓滿獲得此聖事的效果。

依第二種方式，小罪不是全部，而只是部分阻礙此聖事的效果。因為前面**第一節**已經說過，此聖事的效果不但是得到恩寵或愛德的習性，而且也是進行中的攝取屬神甘飴的飲食行動。而這屬神的飲食行動能受到阻礙，假使一個人因小罪而漫不經心地前來領受此聖事。但它不會排除恩寵或愛德之習性的增長。

釋疑 1.那伴同小罪的行動前來領受此聖事者，在常備的習性方面，固然是以屬神的方式吃或領受，但不是在行動方面。所以，他得到此聖事的習性效果，但無法得到那時刻的行動效果。

2.聖洗趨向行動效果，即愛德熱火的方式，與此聖事不同。因為聖洗是屬神的生育或出生，使人獲得初步的成全，即習性或形式；而此聖事則是屬神的飲食，有行動方面的快樂。

3.那一推論的出發點是已過去的小罪，是這樣的小罪藉此聖事而獲得除免。

第八十題

論此聖事的使用或領受

一分爲十二節一

然後要討論的是此聖事的使用（usus）或領受（sumptio；參看第七十三題引言）。第一，先做概括的討論；第二，討論基督如何使用了此聖事（第八十一題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、是否有兩種領受此聖事的方式，即聖事的方式和屬神的方式。
- 二、是否只有人宜於或有資格以屬神的方式食用或領受。
- 三、是否只有義人可以以聖事的方式食用或領受。
- 四、罪人以聖事的方式食用或領受是否犯罪。
- 五、論此罪的大小或輕重。
- 六、是否應拒絕前來領受此聖事的罪人。
- 七、夢遺是否阻止人領受此聖事。
- 八、是否應該只容許守（聖體）齋者領受。
- 九、是否應該施予不會運用理性者。
- 十、是否應該每天領受。
- 十一、是否可以全不領受。
- 十二、是否可以領受身體而不領受血。

第一節 是否應該分爲兩種領受基督之身體的方式，即屬神的方式和聖事的方式

（按：人領受聖體聖事，能是既領受了聖事，也得到了聖事的效果，這是最理想的；但也能是雖然領受了聖事，卻因故沒有得到聖事的效果。本節所謂「聖事方式的領受」，是指實際領受聖事，而且偏重於沒有得到效果的實際領受。與它對稱或對分的是沒有實際領受聖事，卻得到聖事之效果的所謂「屬神方式的領受」。）

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該分爲兩種食用或領受基督之身體的方式，即屬神的或神領的方式（spiritualiter）和聖事的方式（sacramentaliter）。因爲：

1. 正如聖洗是屬神的重生，按照《若望福音》第三章5節所說的，「人除非由水和聖神重生……」；同樣，此聖事也是（維持生命的）屬神的食物，因此主在《若望福音》第六章64節談論此聖事時說：「我給你們所講論的話，就是神，就是生命。」可是關於聖洗，並不分爲兩種領受方式，即聖事的方式和屬神的方式。所以，關於此聖事，也不應該做這種區分。

2. 此外，二物中凡一物以另一物爲目的者，它們不應該彼此對分：因爲此一物是由另一物取得（物的）種別。可是聖事方式的領受，是以屬神方式的領受爲目的。所以，聖事方式的領受與屬神方式的領受，不應該彼此對分。

3. 此外，二物中凡一物沒有另一物就不能存在者，它們不應該彼此對分。可是，似乎沒有人能以屬神的方式領受，除非他也以聖事的方式領受；否則，便應該認定連古聖祖們也都以屬神的方式領受了此聖事。而且，假使沒有聖事方式的領受，屬神方式的領受能（單獨）存在，那麼聖事方式的領受便是多餘的。所以，不宜分爲兩種領受，即聖事方式的領受和屬神方式的領受。

反之 關於《格林多前書》第十一章29節的「誰不相稱地吃（這餅）喝（這杯）……」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「我們說有兩種吃喝或領受的方式：一種是聖事的方式，另一種是屬神的方式。」

正解 我解答如下：關於領受此聖事，應該注意兩點：即聖事本身，和聖事的效果；關於這兩點，前面第七十三題都曾加以討論。領受此聖事的成全方式是這樣的，即一個人在領受此聖事時，也一併得到它的效果。可是正如前面第七十九題第三及第八節所說的，人有時會受阻得不到此聖事的效果；如此領受此聖事是不成全的領受。所以，正如「成全的」與「不成全的」彼此對分；同樣，只領受聖事而得不到其效果的「聖事方式」的領受，與使人得到此聖事之效果的「屬神方式」的領受，彼此對分；人是因聖事的效果，得以以屬神的方式或在心神方面，藉信德和愛德結合於基督。

釋疑 1.關於聖洗和其他類似的聖事，也適用這一區分；因為有些人只領受了聖事，有些人則領受了聖事以及聖事的實物或效果。不過也有所差別，因為其他聖事是在利用或使用質料中完成，領受聖事就是完成聖事；而此聖事是在祝聖質料中完成，所以兩種利用或領受都在聖事完成之後。此外，在聖洗和銘刻印記的其他聖事內，領受聖事者都獲得某種屬神的效果，即印記；而在此聖事內則沒有這種情形。所以，在此聖事內比在聖洗內，更宜於將領受分為聖事方式的領受和屬神方式的領受。

2.聖事方式的食用或領受，如果到達或進而也成為屬神方式的領受，則它不是與屬神方式的領受對分，而是被包括在其內。與屬神方式之領受對分的，是那沒有得到（聖事之）效果的聖事方式的領受；就如那未到達物種之成全地步的非成全

者，與那成全者相對分一樣。

3. 正如前面第六十八題第二節和第七十三題第三節所說的，一個人願望領受聖事，雖然沒有實際領受聖事，也能得到聖事的效果。所以，正如有些人在領受水洗之前，基於受洗的渴望，領受了噓氣之洗或願洗；同樣，也有些人在以聖事的方式領受之前，以屬神的方式領受了此聖事。而這能有兩種情形。一種情形是立基於領受聖事本身的渴望；依此而說那些渴望領受這些已有或已被建立之聖事者，是以屬神的方式，而不是以聖事的方式，受洗和食用或領受。另一種情形是立基於象徵，正如宗徒在《格林多前書》第十章第2等節所說的，古聖祖「都曾在雲中和海中受了洗」，以及「都吃過屬神的食糧，都喝過屬神的飲料」。至於施行聖事方式的食用或領受，也並不是多餘的；因為實際領受聖事本身，比只渴望領受，會引進更為圓滿的聖事效果。

第二節 以屬神的方式領受此聖事，是否只適於人，抑或也適於天使

有關第二節，我們討論如下：

質疑 以屬神的方式領受此聖事，似乎不只屬於或適於人，它也適於天使。因為：

1. 關於《聖詠》第七十八篇25節的「人吃了天使的食糧」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是基督的身體，這身體真是天使的食糧。」可是，除非天使以屬神的方式吃或領受基督，便不能如此說。所以，天使以屬神的方式吃或領受基督。

2. 此外，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章54節說：「祂願用食品和飲料來指身體與自己肢體的結合或團體，即是在被預定者中的教會。」可是屬於那團體者，不只有人，而且也有聖天使。所以，連聖天使也以屬神的方式

吃或領受。

3.此外，奧斯定在《證道集》第一三二篇「論天主的話」中說：「應該以屬神的方式吃或領受基督；即是按照祂自己所說的方式：『誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內』（《若望福音》第六章57節）。」可是，這不僅適於人，而且也適於天使，基督藉著愛德在他們內，而他們也在基督內。所以，以屬神的方式吃或領受，似乎不僅適於人，而且也適於天使。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章49節說：「你們要以屬神的方式吃祭台上的餅或食糧，要把純潔無罪帶到祭台來。」可是到祭台前來，好像要從那裡取食什麼東西，這不適於天使。所以，以屬神的方式吃或領受，這不適於天使。

正解 我解答如下：基督自己被包含或隱藏在此聖事內，固然不是以自己的形像，而是藉聖事的形像。以屬神的方式吃或領受，能有兩種方式。一種方式是按照基督存在於自己形像內的情形領受祂；天使們是按照此一方式以屬神的方式吃或領受基督。即是說，他們藉享有完善的愛德和明顯的瞻仰與基督合而為一（我們期盼在天鄉享有這餅或食糧）；他們不是藉信德，像我們在此世與基督合而為一一樣。

另一種能以屬神的方式吃或領受基督的方式，是按照祂在此聖事之形像下的情形；即是說，一個人懷著領受此聖事的渴望信仰基督。這已不只是以屬神的方式吃或領受基督，而且也是以屬神的方式吃或領受此聖事。而這不適於天使。所以，雖然天使以屬神的方式吃或領受基督；但以屬神的方式吃或領受此聖事，卻不適於他們。

釋疑 1.在此聖事內領受基督，它所指望的目的是在天鄉享有祂，就像天使享有祂一樣。凡是導致目的者，都出自或繫於它們的目的。由是之故，我們在此聖事內領受基督的這吃或領受基督，也以某種方式出自或繫於那天使在天鄉享有基督的吃或領受。所以，說：人吃「天使的餅或食糧」，這是因為天使的吃或領受佔首要位置，他們是在基督自己的形像內享有祂；而人的吃或領受佔次要位置，他們是在聖事內得到祂。

2.人和天使固然都屬於（基督的）奧體這團體，但人是藉信德，而天使是藉明顯的享見。聖事與信德相稱或配合，而人之藉信德觀看真理，有如是「藉著鏡子觀看，模糊不清」（《格林多前書》第十三章12節）。所以，嚴格地講，在此世以屬神的方式吃或領受此聖事，依其本義不適用於天使，而適用於人。

3.基督在現世境界，是藉信德住在人內；卻是藉明顯的享見住在真福天使內。所以，二者情形不同，正如釋疑2.所說的。

第三節 是否唯有義人能以聖事的方式吃或領受基督

（按：本節的討論是前一節問題的延續。「聖事的方式」是指實際領受聖事，「屬神的方式」是指得到聖事的效果。罪人帶罪領受聖體聖事，不會或不能得到聖事的效果，所以不是或不能以屬神的方式領受聖體聖事。但罪人是不是在真正實際領受聖體聖事？是不是在此聖事內真正吃或領受基督的身體？這是所謂：「罪人是否能以聖事的方式領受」的意義，這不是可以或不可以的問題。所以，說罪人能以聖事的方式領受，是說當他前來領受聖體聖事時，他是在實際領受聖事和聖體；或他所領受的是真正的聖事，是真正的基督的身體。唯其如此，才有理由指責罪人是褻瀆聖事和聖體，才有理由說「誰不相稱地吃主的餅或喝主的杯，就是吃喝自己的罪案」。）

有關第三節，我們討論如下：

質疑 義人之外，似乎無人能以聖事的方式吃或領受基督。因為：

1. 奧斯定在《論悔改的補救方法》(De Remedio Poenitentiae)中說：「爲什麼你準備了牙齒和肚腹？你信罷！那你就已經吃了。因爲信仰祂（基督），這就是吃生活的餅或食糧。」（《若望福音釋義》第二十五及第二十六講，關於第六章28及41節）可是，罪人並不信仰（credere in）祂，因爲罪人沒有（藉愛德）成形的信德（活信德），而信仰天主屬於成形的信德，正如第二集第二部第二題第二節和第四題第五節已討論過的。所以，罪人不能吃或領受此聖事，因爲祂（基督）是「生活的餅或食糧」（《若望福音》第六章51節）。

2. 此外，此聖事特別被稱爲「愛德的聖事」，正如前面第七十三題第三節釋疑3、第七十四題第四節質疑3，以及第七十八題第三節釋疑6已說過的。可是，正如不信者缺少信德，所有的罪人都都喪失了愛德。不信者似乎不能以聖事的方式領受此聖事，因爲在此聖事的形式中說這是「信德的奧蹟」。所以，根據同理，（沒有愛德的）罪人都都不能以聖事的方式吃或領受基督的身體。

3. 此外，罪人比非理性的受造物更爲天主厭惡，因爲《聖詠》第四十九篇21節說：「人在榮華中如不思量，將與愚蠢的牲畜爲伍，並變得相似牠們。」可是無靈動物，例如：鼠、狗，不能領受此聖事，就如牠們也不能領受聖洗聖事。所以，根據同理，似乎罪人也不能吃或領受此聖事。

反之 關於《若望福音》第六章50節的「誰吃了，就不死」，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講說：「許多人由祭台領受，並因領受而死。因此，宗徒說：這樣的人『是吃喝自己的

罪案』。」可是，只有罪人因領受而死。所以，不僅義人，連罪人也以聖事的方式吃或領受基督的身體。

正解 我解答如下：關於這一點，有些古人陷入了錯誤。他們說，即使以聖事的方式（或就實領聖事而言），罪人也不是領受基督的身體，因為基督的身體一接觸到罪人的口唇，便立即停止存在於聖事的形像之下或消失。可是這種說法是錯誤的。因為它損及此聖事的真實性，而根據它的真實內容，正如前面第七十六題第六節釋疑3.和第七十七題第八節已說過的，幾時（聖事的）形像存留，基督的身體就不停止存在於它們之下。可是原有的餅的實體，假設它仍在那裡，它存留多久，形像也就存留多久，正如第七十七題第四節已說過的。顯然地，罪人所取食的餅的實體，不是立即停止存在，而是在接受自然熱量的消化期間繼續存留。因此，在這期間，基督的身體也是繼續存留在罪人所領受的聖事形像之下。所以應該說，不僅義人，罪人也以聖事的方式吃或領受基督的身體。

釋疑 1.那些話，以及類似的話，應該按照屬神的吃或領受來解讀，而罪人沒有這種領受。所以，上述錯誤似乎是源自對這些話的誤解，昧於分辨形體的領受與屬神的領受。

2.即使是不信者，如果他領受聖事的形像，他也是在聖事內領受基督的身體。因此，他是在以聖事的方式吃或領受基督，如果「以聖事的方式」一詞是從被吃或領受者方面來界定動詞吃或領受（按：意指那被吃的或被領受的是基督，或者他在聖事內所吃的或所領受的是基督）。但若從吃者或領受者方面來界定，嚴格地講，他不是真正「以聖事的方式」吃或領受；因為他把自己所領受的，不是當作聖事利用，而是當作單純的食物利用（按：意指他的主體意識不是在領受聖事或基督的身

體)。除非不信者偶而立意領受那教會所授予者，雖然他對其他信理或對此聖事沒有正確的信仰。

3.假使鼠或狗吃被祝聖的祭餅，幾時那些形像存留，即是說，原有的餅的實體（假設仍在那裡）幾時存留，基督之身體的實體便不會停止存留在那些形像之下；就如即使被祝聖的祭餅被投擲在泥土裡，也會有同樣的情形。這對基督的尊嚴不會造成損害，因為基督曾願意罪人們把祂釘在十字架上，而這也沒有減損祂的尊嚴；何況鼠或狗不是在基督之身體本身的形像下，而只是在聖事的形像下，接觸到這身體。

有些人曾說，鼠或狗一接觸到聖事，基督的身體便停止在那裡存在。這也損及聖事的真實性，正如前面正解已說過的。

可是也不應該說，無靈動物是以聖事的方式吃基督的身體，因為無靈動物原就不能把它當作聖事利用。因此，無靈動物不是以聖事的方式，而是偶然地或意外地吃到基督的身體；就如一個人在不知是被祝聖的祭餅的情形下，吃了被祝聖的祭餅，他的吃也不是以聖事的方式，而只是意外的或偶然的。由於偶然而有的，不列入類的區分中，所以此一吃或領受基督之身體的方式，不算是在「聖事的方式」和「屬神的方式」以外的第三方式。

第四節 以聖事的方式領受基督之身體的罪人，是否犯罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 以聖事的方式（或藉實際領受聖體聖事）領受基督之身體的罪人，似乎並不犯罪。因為：

1.基督在聖事形像下的尊嚴，並不大於祂在自身形像下的尊嚴。可是，那些曾接觸基督身體之本體的罪人，都未曾犯罪，而且還得到罪的赦免，正如《路加福音》第七章第36等節關於罪婦所記載的，和《瑪竇福音》第十四章36節所說的：

「凡是摸到祂的衣邊的，就都痊癒了。」所以，罪人領受基督之身體的聖事，不但不犯罪，而且還會得到救援。

2.此外，就像其他聖事一樣，此聖事也是一種屬神的藥品。可是，給病人藥品是爲了健康；按照《瑪竇福音》第九章12節所說的：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。」而罪人在屬神方面是病人或不健康的人。所以，能領受此聖事而無罪。

3.此外，此聖事由於在自己內包含著基督，所以屬於最大的善。而最大的善，按照奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章所說的：「沒有人能妄用它們」。可是，沒有人犯罪，除非是因妄用某物。所以，沒有任何罪人因領受此聖事而犯罪。

4.此外，正如人用味覺和觸覺，同樣也用視覺感覺到此聖事。所以，假使罪人因用味覺和觸覺領受此聖事而犯罪，他似乎也因看見而犯罪。可是這顯然是錯誤的，因爲教會供奉此聖事、讓一切人看見和崇敬。所以，罪人不會因吃或領受此聖事而犯罪。

5.此外，有時一個罪人並不自覺良心有罪。這樣的罪人似乎不會因領受基督的身體而犯罪；因爲否則的話，凡領受者便都犯罪，有如使自己甘冒（犯罪的）危險，就如宗徒在《格林多前書》第四章4節所說的：「我雖然自覺良心無愧，但我絕不因此就自斷爲義人。」所以，假使罪人領受此聖事，似乎不會歸罪於他。

反之 宗徒在《格林多前書》第十一章29節說：「誰不相稱地吃喝，就是吃喝自己的罪案。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「誰有重罪或舉止失敬，便是不相稱地吃喝。」所以，有死罪者如果領受此聖事，便是犯死罪，領受罪案或懲罰。

正解 我解答如下：在此聖事內，就像在其他聖事內一樣，那是聖事者，是那聖事之實物或效果者的標記。此聖事的實物或效果有二，正如前面第六十題第三節反之和第七十三題第六節已說過的：其一爲此聖事所表示或象徵，並被包含或隱藏在此聖事內，即基督自己；其二只被表示或象徵，但並不被包含在此聖事內，即基督的奧體，它是眾聖者的團體。所以，無論誰領受此聖事，他的這一行動表示他與基督合而爲一，並與基督的肢體成爲一體。這是藉成形的信德完成，而凡身負死罪者都沒有這成形的信德。所以，顯然地，凡身負死罪而領受此聖事者，都在此聖事內犯了虛偽之罪。所以，他有如冒犯了聖事而陷入褻聖之罪。爲此，他犯了死罪。

釋疑 1.在本身形像內出現的基督，讓人觸摸祂，不是作爲人與祂在屬神方面合而爲一的標記，如同祂在此聖事內讓人（在聖事形像內）領受祂一樣。所以，在基督本身形像內觸摸祂的罪人，在與天主的關係上沒有犯虛偽之罪，如同領受此聖事的罪人一樣。

此外，基督那時還帶著「罪惡肉身的形狀」（《羅馬書》第八章3節），所以宜於讓罪人觸摸祂。可是在藉著光榮的復活除去罪惡肉身的形狀之後，祂禁止對祂缺乏信心或信德的婦女觸摸祂，按照《若望福音》第二十章17節所說的：「不要碰到我，因爲我還沒有升到我的父那裡」，即「在你心中的」我的父那裡，如同奧斯定在《若望福音釋義》第一二一講所解釋的。所以，對祂缺乏成形信德的罪人，被拒接觸此聖事。

2.並不是每一藥品都適合每一狀況。因爲把給已經退燒之病人的補養或增強藥品，給還在發燒的病人，將會形成傷害。依此，聖洗聖事和懺悔聖事也都是解藥，是爲解除罪之熱症而給的藥品。可是此聖事是補養或增強的藥品，只應該給那

些已經解除了罪惡的人。

3. 奧斯定在那裡是以「最大的善」指靈魂的德性或美德，而德性「不會被人妄用」作為妄用行為的（主體）根由（按：即一個人不會因以德存心而妄用或犯罪）。可是德性會被人妄用，作為妄用行為的客體或對象；正如那些把德性當作炫耀對象的自驕者所指明的。因此，奧斯定《若望福音釋義》第六十二講，關於第十三章26節說：「許多人不相稱地領受主的身體，這教導我們應該盡力躲避以惡劣的心態接受善。因為幾時以惡劣的心態接受善，善就變成了惡；正如相反地在宗徒身上，當他以善良的心態接受惡時，即當他堅忍地承受撒殫的刺時，惡就變成了善。」

4. 人藉視覺所接受的，不是基督的身體，而只是基督之身體的聖事；因為視覺並不深入看到基督的身體，而只到達聖事的形像，正如第七十六題第七節已說過的。可是那吃或領受者，不僅領受聖事的形像，而且也領受在聖事形像下的基督。所以，凡已領受基督之聖洗聖事者，都不會被禁止瞻仰基督的身體；而未受洗者則不應該獲准觀望此聖事，正如狄奧尼修在《教會階級論》第七章所指明的。至於吃或領受基督的身體，應該只限於那些不但以聖事的方式，而且也實際與基督結合在一起者。

5. 一個人原本有罪而不自覺良心有罪，這情形能以兩種方式出現。一種方式是基於自己的過錯。這或者是基於無法推諉或卸責的不知法律，認為那原是罪的不是罪，例如：一個犯邪淫者認為單純的邪淫不是死罪。或者是因為疏忽審察自己，宗徒曾為糾正此點，在《格林多前書》第十一章28節說：「人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。」依此，罪人雖然不自覺良心有罪，但他領受基督的身體仍然犯罪，因為那（無法卸責的）不知，為他是罪。

一個罪人不自覺良心有罪的另一可能方式，是沒有自己的過錯，例如：當他為罪而憂傷時，沒有足夠的痛悔。他在這種情形下領受基督的身體，並不犯罪：因為人無法確知自己是否真正痛悔。可是，如果他在自己內發現有痛悔的表記，也就足夠了，例如：「他對過去的罪感到傷痛」，並立志「慎防未來的罪」。

可是，假使他是基於可以免責的不知事實或實情，而不知道自己做了罪的行動，例如：他相信另一婦女是自己的妻子而親近她，不應該因此而說他是罪人。

同樣地，假使他把罪完全忘記了，為消滅這罪，概括的痛悔已足，正如下面補編第二題第三節釋疑2.要講說的。因此，不應該再說他是罪人。

第五節 自覺良心有罪而仍領受此聖事，是不是諸罪中之最重大者

有關第五節，我們討論如下：

質疑 自覺良心有罪而仍領受此聖事，似乎是諸罪中之最重大者。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第十一章27節說：「無論誰，不相稱地吃主的餅，喝主的杯，就是干犯主之身體和血的罪人。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「就如同他殺害了基督，將受懲罰。」可是那些殺害基督者的罪，似乎是最重大的。所以，人自覺良心有罪而仍領受主之筵席的罪，似乎也是最重大的。

2.此外，熱羅尼莫在一篇書信中說：「你這在祭台前與主交談的人，與婦女有何干係？你這為司鐸者，請說！你這為聖職人員者，請說！你怎會用親吻妓女之口唇同樣的口唇，去親吻天主之子。噢，你這猶達斯，你是在用親吻出賣人子。」

(《書信集》第四十二篇) 依此，犯邪淫之人前來參加基督的筵席，似乎在犯猶達斯所犯的罪，而猶達斯的罪是最重大的。此外，還有其他許多罪比邪淫之罪更爲重大，特別是不信或拒信 (infidelitas) 之罪。所以，任何罪人前來參加基督的筵席，他的罪都是極爲重大的。

3. 此外，屬神的不潔比形體的不潔，更爲天主所憎惡。可是一個人如果把基督的身體丟進污泥或糞坑中，這會被視爲極重大的罪。所以，一個人如果有罪——即有屬神的不潔，而領受基督，他犯的罪更爲重大。所以，這罪是最重大的罪。

反之 關於《若望福音》第十五章22節的「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪」，奧斯定《若望福音釋義》第八十九講說：這是指不信或拒信而說的，「在其內統括一切的罪」。如此則最重大的罪，似乎不是這（帶罪領受此聖事的）罪，而是那不信或拒信的罪。

正解 我解答如下：正如在第二集第一部第七十三題第三及第六節已說過的，說一罪比另一罪更爲重大，有兩種方式：一種方式是本然地，另一種方式是偶然地。本然的方式是根據罪的種別或性質，它所關注的是罪行的對象。依此方式，罪所相反或冒犯的對象愈偉大，罪也就愈重大。由於基督的天主性大於祂的人性；而人性優於人性的聖事，所以相反天主性本身所犯的罪最爲重大，例如：不信或拒信和褻聖之罪。其次是相反基督之人性所犯的重罪；因此，《瑪竇福音》第十二章32節說：「凡出言干犯人子的，可得赦免；但出言干犯聖神的，在今世及來世都不得赦免。」在第三順位是那些相反聖事的罪，而聖事歸屬於基督的人性。此後是其他相反純粹受造物的罪。

一罪「偶然地」比另一罪更爲重大，是基於或著眼於犯

罪者或犯罪之主體方面，例如：由於無知或懦弱而犯的罪，輕於或小於源自藐視或明知故犯的罪；關於其他個別情況也有同樣的情形。依此方式，有些人的罪能是比較重大，例如：有些人基於當時藐視這聖事，雖然自覺良心有罪而仍前來領受它；有些人的罪則能不是那麼重大，例如：有些人因恐懼自己被人發覺有罪，雖然自覺良心有罪而仍前來領受此聖事。

所以，由此可明顯看出，根據自己的種別或性質，此罪比其他許多罪更為重大，但不是諸罪中最重大的。

釋疑 1.把不相稱地領受此聖事者的罪，與殺害基督者的罪相比，是根據其中的某相似點，因為二者都是冒犯基督的身體；而不是根據罪的輕重或大小。因為殺害基督者的罪遠更重大。第一，因為那罪是相反在本身形像下的基督的身體，而此罪是相反在聖事形像下的基督。第二，因為那罪源自立意傷害基督，而此罪卻非如此。

2.把領受基督之身體的犯邪淫之人，與親吻基督的猶達斯相比，是針對罪的相似性質，因為二者都是用愛的標記冒犯基督；而不是針對罪的輕重或大小，正如先前第一節已說過的。這一性質方面的相似，也同樣適用於犯邪淫之人以外的其他罪人；因為其他死罪也都相反基督的愛德，此聖事就是這愛德的標記；而且罪愈重，相反的程度也愈深。可是就某一方面而言，邪淫之罪使人更不適於領受此聖事；因為這罪使心神特別屈服於肉體，從而阻礙此聖事所要求的愛的熱火。

可是對愛德本身的阻礙，比對熱火的阻礙，關係更為重大。因此，籠統地說，使人完全與教會之合一或一體分離的不信或拒信之罪，使人最不適於領受此聖事，因為此聖事是教會合一或一體的聖事，正如前面第六十七題第二節、第七十三題第二節反之和第四節已說過的。因此，不信或拒信之人領受此聖

事，比有信德的罪人領受此聖事，犯罪更為重大；他比較更輕視在此聖事內的基督，尤其是如果他根本不相信基督真正在此聖事內。因為就事本身來說，這是消滅此聖事的神聖性質，以及在此聖事內產生作用的基督的德能，而這等於是輕視聖事本身。可是有信德之人，當他自覺良心有罪而前來領受時，他不是輕視此聖事本身，他的輕視只涉及此聖事的利用，因為他是不相稱地領受。因此，宗徒也在《格林多前書》第十一章29節刻意指明此罪的原由說：「不分辨主的身體」，即是（如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說：「不分辨主的身體與其他的食物」。而凡不相信基督在此聖事內者，他們的作為尤其是如此。

3. 那把此聖事或基督的身體丟入污泥中者，比那自覺良心有死罪而領受此聖事者，犯罪更為重大。第一，因為前者的作為是故意凌辱此聖事，而不相稱地領受基督之身體的罪人，沒有這樣的意圖。

第二，因為罪人能接受恩寵，因而也比其他任何非理性受造物，更適於領受此聖事。因此，那把此聖事扔給狗吃者，或把它丟進污泥以供踐踏者，他們利用此聖事的方式最為失當。

第六節 司鐸是否應該拒絕施送基督的身體給請求的罪人

有關第六節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎應該拒絕施送基督的身體給請求的罪人。因為：

1. 不應該為了避免惡表而違反基督的命令，也不應該為了避免使某人名譽受損而如此做。可是《瑪竇福音》第七章6節記載主曾命令說：「你們不要把聖物給狗。」而當這聖事被施送給罪人時，這尤其是把聖物給狗。所以，既不應該為了避免惡表，也不應該為了避免使某人名譽受損，把此聖事施送給請求的罪人。

2.此外，兩害相權取其輕。可是罪人的名譽受損，或者把未被祝聖的祭餅施送給他，都比他領受基督的身體而犯死罪，為害較輕。所以，似乎應該優先如此選擇，或者讓請領基督之身體的罪人名譽受損，或者給他施送未被祝聖的祭餅。

3.此外，為了使重罪的嫌疑犯表明自己，有時把基督的身體施送給他們。因為《教會法律類編》案例二第四題第五題第二十三條說：「在隱修士的修院裡多次有偷竊發生。所以我們規定：幾時修士們必須洗脫這樣的嫌疑，應由院長或在場修士中的一位舉行彌撒，及至彌撒完畢，所有修士應該領受聖體，並聆聽對他所說的這些話：『願基督的身體今天為你提供證明』。」下面（第二十六條）又說：「假使主教或司鐸被人指控某種惡行，應該為每一被指控惡行舉行彌撒並領受聖體，表明自己在相關行為方面清白無罪。」可是，不應該揭露隱密的罪人；因為假使他們的假面目被拆穿，他們將更肆無忌憚地犯罪，正如奧斯定在《證道集》第八十二篇第四章「論天主的話」一書中所說的。所以，不應該把基督的身體施送給隱密的罪人，縱使他們請求。

反之 關於《聖詠》第二十二篇30節的「世上的所有肥壯或富裕之人都吃了，也都朝拜了」，奧斯定說：「分施者不應該禁止世上的肥壯或富裕之人」，意即罪人，「吃或參加主的筵席。」（拉丁通行本聖經註解。參看《聖詠講述》，第四十八篇5節）

正解 我解答如下：關於罪人，應該加以區分。有些罪人是隱密的；有些罪人是公開的或明顯的，即是基於明顯的（犯罪）事實，例如：公開放高利貸者或公開搶劫者，或者經由教會或國家裁決為罪犯者。所以，不應該給公開的罪人施送聖體，縱使他們請求。因此，西彼連在寫給某人的信中說：「你會善意

地認為應徵詢於我，關於戲子，以及一位在你們那裡定居並繼續操其醜業的巫師的意見，即是否應該與其他信友一起給這樣的人施送聖體。我認為讓教會的純潔和光榮，因如此醜陋和招致惡名的接觸而受到玷污，既不符合天主的威嚴，也不符合福音的教導。」（《書信集》第六十一篇）

可是，假使不是公開的罪人，而只是隱密的罪人，當他們請求時，就不能拒絕給他們施送聖體。因為，任何基督徒基於曾受洗的這一事實，應該獲許參加主的筵席，除非有明顯的原因，不能剝奪他的權利。因此，關於《格林多前書》第五章11節的「在你們中若有稱為弟兄的（是淫蕩的……）」等等，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：「我們不能禁止人領受聖體，除非他自動聲稱有罪，或者被教會或國家起訴並被判有罪。」（《證道集》第三五一篇第四章）

可是，知道某人有重罪的司鐸，可私下勸戒隱密的罪人，或者籠統地公開提示罪人，在痛悔及與教會和好之前，不可前來領受主的筵席。因為在痛悔及和好之後，即使是公開的罪人，也不應該拒絕給他們施送聖體，尤其是在瀕臨死亡的時刻。因此，迦太基第三屆會議第三十五條記載說：「舞台演員和戲子，以及其他類似的人，甚或背教者，如果他們悔改歸向天主，不應該拒絕與他們和好。」

釋疑 1. 禁止把聖物給「狗」，是指公開的罪人。至於隱密的罪，不能公開接受懲罰，應該保留給天主的審判。

2. 雖然對隱密的罪人來說，因領受基督的身體而犯死罪，比名譽受損更惡或為害更大；但對施送基督之身體的司鐸來說，自己因非法損害隱密罪人的名譽而犯死罪，比讓那罪人犯死罪更惡或為害更大，因為無人應該自己犯死罪，以使他人不陷於罪。因此，奧斯定在《聖經首七卷辨惑》卷一

第四十二題「論創世紀問題」中說：「讓我們自己作惡，以換取他人不做更大的惡，容許這種交易是極危險的。」可是隱密的罪人卻應該選擇寧願自己的名譽受損，而避免不相稱地領受基督的筵席。

絕對不應該施送未被祝聖的祭餅，以代替被祝聖的祭餅。因為司鐸如此做，就事情本身來說，是在使那些相信是被祝聖的祭餅的人，無論是其他在場的人，甚或是領受者本人，實行偶像崇拜；因為正如奧斯定《聖詠講述》第九十八篇5節所說的：「無人吃或領受基督的肉體，除非先予朝拜。」因此，《教會法律類編增補》中「論舉行彌撒」之「論人」一章中說：「一個人因自覺良心有罪，自認不堪領受聖體，假使他仍然前來，便犯重罪。可是那意欲欺騙，竟敢假裝無罪者，他的冒犯之罪似乎更為重大。」

3.那些諭令已被羅馬教宗的相反文告撤消。因為教宗德範五世（816～817年）說：「神聖的教會律法，不允許任何人用燒熱的鐵或沸騰的水審問以逼供。所犯的罪行應藉自動自發的承認，或證人的公開證明，交由我們處理審斷。至於隱密的和不為人知的罪，則應該留給天主審斷，唯有祂知道眾人子的心思。」同樣的指示也載於《教會法律類編增補》之「論辯解洗罪」第八章「由你們」內。在一切這樣的措施內，似乎都含有試探天主，因此不可能行之而無罪。假使在此為了協助救援而建立的聖事內，有人被判處死，罪將更為重大。因此，絕對不應該施送基督的身體給被疑犯罪的人，作為審查的手段。

第七節 夢遺是否阻止人領受基督的身體

有關第七節，我們討論如下：

396

——神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

質疑 夢遺或夜間的污染 (nocturna pollutio, 意指遺精), 似乎並不阻止人領受基督的身體。因為：

1. 除非爲了罪，無人受阻領受基督的身體。可是夢遺的發生沒有罪過；因爲奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十五章說：「談論者在思想中的想像，幾時展現在睡夢之人的夢境中，致使無法分辨那虛幻的和真實的身體的結合，肉體便會立即受到激動，並有一般習有的後果隨之而來。可是發生這樣的事並無罪惡，就像醒寤者所談論的，無疑也是他所思想的，而他的這動作也無罪惡。」所以，夢遺並不阻止人領受此聖事。

2. 此外，教宗額我略一世在一封「致英國人民主教（坎特布里的）奧斯定」的信中說：「假使一個人不是爲肉慾的慾情所俘擄，而只爲了生育兒女的原故，使用對自己妻子的權利，那麼關於他前往聖堂或領受基督之身體的奧蹟，應留給他自己判斷。因爲他雖置身火中，卻未被灼傷，我們不應該禁止他領受。」（《書信集》卷二第六十四篇）由此可見，即使是醒寤之人的肉體污染，如果無罪，並不阻止人領受基督的身體。所以，睡夢之人的夜間的污染，遠更不會阻止。

3. 此外，夜間的污染似乎只有身體方面的不潔。可是有些其他身體方面的不潔，根據梅瑟法律，它們阻止人走進聖所；可是在新約法律裡，它們卻不阻止人領受基督的身體，正如真福額我略關於產婦、或經期中的婦女、或患血漏症的婦女，給英國人民的主教奧斯定所寫的（同上）。所以，似乎連夜間的污染也不阻止人領受此聖事。

4. 此外，小罪並不阻止人領受此聖事；在痛悔之後，連死罪也不阻止。假使因先有的某種飲食過度或醜陋思想的罪而引發夜間的污染，這樣的罪一般只是小罪；假使有時是死罪，

也有可能人在早晨予以痛悔，並（在懺悔聖事內）承認己罪。所以，他似乎不應該受阻領受此聖事。

5.此外，殺人的罪比邪淫的罪更為重大。可是，假使一個人夜間夢到殺人、或偷竊、或其他的罪，他並不因此而受阻領受基督的身體。所以，導致污染的夢中邪淫，似乎遠更不會阻止人領受此聖事。

反之 《肋未紀》第十五章16節說：「任何男人，若有兩性交媾的精液由他遺出，直到晚上他是不潔的。」可是，聖事之門戶不是為不潔者敞開的。所以，為了夜間的污染，人似乎受阻領受此聖事，因為它是最大的聖事。

正解 我解答如下：關於夢遺或夜間的污染，可以注意兩點，其中一點是那必然導致阻止者；即是說，基於它的原故，夢遺必然阻止人領受此聖事。另一點是那導致合宜阻止者；即是說，基於它的原故，夢遺不是必然地（*ex necessitate*），而是合宜地（*ex congruentia*）阻止人領受此聖事。

必然地阻止人領受此聖事者，只有死罪。夢遺或夜間的污染，就其本身而言，雖然不可能是死罪；可是基於它的發生原因，有時卻能有死罪相連。所以，應該注意夜間污染的原因。它有時來自外在的精神原因，即魔鬼的迷惑，因為正如在第一集第一一一題第三節已討論過的，魔鬼能推動心象或人的想像，而從心象的出現能有污染相繼發生。污染有時來自內在的精神原因，即之前的思想；有時卻來自內在的身體方面的原因：或是來自自然或先天的過度或不及，或是來自飲食的過度。三者中，每一種原因的存在，都可能無罪及有小罪或死罪。假使是無罪或只有小罪，便不會必然地阻止人領受此聖事，即是不會使人因領受而成為「干犯主之身體和血的罪人」

(《格林多前書》第十一章27節)。可是，假使有死罪，便會必然地阻止人領受此聖事。

魔鬼的迷惑或欺騙，有時來自事先疏忽對熱心神工的準備，而這種疏忽能或是大罪或是小罪。有時卻也是只來自魔鬼的惡毒，他們願藉此阻止人領受此聖事。因此，賈西盎的《教父靈修談話》第二十二篇第六章記載，某人常在應該領受聖體的慶節遭受污染，元老們在確實發覺沒有任何來自他自己的原因之後，便命令他不可爲此而停止領受聖體；魔鬼的迷惑或欺騙於是也停止了。

同樣地，之前的邪淫或有關色情的思想，有時能是完全無罪，例如：一個人因研讀或辯論的原故，不得不思想這樣的事。假使沒有任何慾情和快感摻雜其內，則不是不潔的思想，而是端正的思想；可是它們能導致有污染發生，正如前面質疑1. 所引奧斯定的話所指明的。之前的思想有時能伴有慾情和快感，如果予以同意，則是死罪；否則便只是小罪。

同樣地，連身體方面的原因有時也能是無罪，例如：基於自然或先天的體弱或病態的原因；因此，有些人即使在醒寤時，也能遭受遺精而沒有罪過。或者是基於自然或先天過度或過盛的原因，正如有時有血溢出而沒有罪過，同樣也能是有精液溢出而沒有罪過；因爲按照哲學家在《動物生成論》卷一第十九章所說的，精液原是過多而剩餘的血。可是身體方面的原因有時也能是有罪，例如：來自飲食過度的原因。而這也能是小罪或死罪，雖然因飲食過度而陷於死罪的機率，小於因醜陋思想而陷於死罪的機率，因爲思想容易獲得同意。因此，教宗額我略一世給英國人民的奧斯定主教寫說：幾時污染來自邪淫的思想，便應該停止領受聖體；如果是來自飲食過度，則不必如此，尤其是假使超量的飲食是必要的。

所以，可以據上所述，如此來審察夜間的污染是否阻止

人領受此聖事。

從合宜性方面來看，夜間的污染針對兩種情形阻止人（或使人不宜）領受此聖事。其中一種情形會常常發生，即身體的污穢不潔；基於對聖事的尊敬，不宜帶著這種污穢不潔到祭台前來。因此，凡願意接觸聖物者，也都先洗手，除非污穢不潔偶而是常在的或持久的，例如：癩病、或血漏病、或其他類似病症。另一種情形是隨夜間的污染而來的心神不定，特別是如果污染伴有醜陋的想像。

可是這來自合宜性的阻止，爲了某種迫切需要，應該予以忽視。例如就像教宗額我略一世所說的：「幾時節日或提供（聖職）服務有此（舉行聖事的）要求，情形急迫，而沒有其他司鐸在場代理。」（同上）

釋疑 1. 除非是爲了死罪，人不會必然地受阻領受此聖事；可是爲了其他的原因，人能合宜地受阻領受此聖事，正如正解已說過的。

2. 夫妻的交媾如果沒有罪過，例如：爲了生育子女或互盡義務，它阻止領受聖事的理由，無異於前面關於無罪的夢遺或夜間的污染所說的理由，即是爲了身體的污穢不潔和心神的不定。也是爲了這一理由，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》中說：「假使那些接觸或親近過妻子的人，不能吃（舊約的）供餅，那些不久之前還在配偶懷抱中的人，豈不更不能接觸和冒犯那天降的餅或食糧，這不是因爲我們譴責婚姻，而是因爲在那我們就要前去吃或領受『羔羊』之肉的時刻，應該戒避肉性的作爲。」（參看《書信集》第二十八篇）可是，由於應該按照合宜阻止的意義，而非按照必然阻止的意義，來解讀這些話，所以教宗額我略一世說：「應留給他（當事人）自己判斷」（參看**質疑**2.）。「但若不是生育子嗣的愛，而是慾情在主宰作

爲」，正如額我略在同處接著所說的，則應該受阻領受此聖事。

3.正如教宗額我略一世在上述「致英國人民的主教奧斯定」的信中所說的，在舊約中，有些人稱爲受到污染或不潔，是取其象徵意義，而新約法律的子民則予以精神意義的解讀。因此，此類身體方面的不潔，如果是常在的或持久的，並不阻止人領受此救恩的聖事，這異於它們（在舊約時代）曾阻止人領受象徵性的聖事。可是如果不潔會迅速消失，像夢遺或夜間污染的不潔一樣，便合宜地阻止人在發生污染或不潔的那一天，領受此聖事。因此，《申命紀》第二十三章10及11節也說：「你們中間如有人夜間夢遺，即成爲不潔，應走出營外，在傍晚用水洗澡以前，不得返回。」

4.雖然罪過因痛悔和告罪被除去，但隨污染而來的身體的不潔和心神的不定，未被除去。

5.殺人的夢或夢中殺人，並不導致身體的不潔，也不像邪淫一樣，因強烈的快感而分散或疏離心神。但若引起殺人的夢的原因是罪，尤其若是死罪，爲了這原因的原故，人受阻領受此聖事。

第八節 之前所取用的飲食是否阻止領受此聖事

有關第八節，我們討論如下：

質疑 之前所取用的食物或飲料，似乎並不阻止領受此聖事。因爲：

1.此聖事是主在晚餐中建立的。可是主是「在晚餐後」把此聖事授予門徒，正如《路加福音》第二十二章20節及《格林多前書》第十一章25節所指明的。所以，似乎即使在取用其他食物之後，我們仍應該領受此聖事。

2.此外，《格林多前書》第十一章33及34節說：「當你們聚集用餐時」，即領受基督的身體時，「要彼此等待；誰若餓

了，應在家裡先吃。」依此，一個人在家裡吃東西之後，似乎能在聖堂裡吃或領受基督的身體。

3.此外，迦太基會議（Concilio Carthaginensi）第三屆第二十九條規定，而該規定也載於《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編（第四十九條「聖體聖事」）：「祭台上的聖事或聖體聖事，只可由守齋或禁食之人舉行，唯一的例外是舉行主之晚餐週年的那一天。」所以，至少在那一天，人能在取用其他食物之後，領受基督的身體。

4.此外，取用水或藥物，或其他微量飲食，甚或留在口中的食物殘餘，既不違犯教會的守齋，也不破壞為恭敬領受此聖事應有的節制和清醒。所以，上述種種並不阻止人領受此聖事。

5.此外，一個人在深夜吃喝，或者整夜未眠，在食物未完全消化之前，於清晨前來領受神聖的奧蹟。假使人在清晨少許進食，然後大約在第九時辰（約下午三時）領受此聖事，由於間隔二者的時間較長，他在守齋或禁食方面所有的阻礙也較小。所以，像這樣的之前進食，似乎並不阻止人領受此聖事。

6.此外，針對此聖事，領受後應有的崇敬，並不小於領受前應有的崇敬。可是領受此聖事後可以飲食。所以，領受前也可以飲食。

反之 奧斯定在《書信集》第五十四篇第六章「答雅努阿騷書」卷一說：「聖神樂意，在其他食物之前，先讓基督的身體進入基督徒的口中，以尊敬如此偉大的聖事。」

正解 我解答如下：一物阻止領受此聖事，有兩種方式。一種方式是基於自己，例如：死罪；它本身就衝擊此聖事所表示或標明者，正如前面第四節已說過的。

另一種方式是根據教會的禁止。人是依此方式在取用食

物或飲料之後，受阻領受此聖事。理由有三。第一，正如奧斯定所說的，「以尊敬如此偉大的聖事」（同上）；即是使基督的身體進入尚未被其他食物或飲料浸染的人的口中。第二，爲了標明某種意涵；即是爲使人領悟，應該讓作爲此聖事之實物的基督和祂的愛德，先在我們的心內奠立基礎，按照《瑪竇福音》第六章33節所說的：「你們先該尋求天主的國。」第三，爲了嘔吐和醉飽的危險，人在不當取用食物之後，有時會有這種情形發生；就如宗徒在《格林多前書》第十一章21節所說的：「有的飢餓，有的卻醉飽。」

病人不受此一普通規定的約束，假使懷疑他們有死亡危險，即使在他們進食之後，也應該給他們施送聖體，以免他們在未領聖體的情形下離世。因爲「急迫的需要沒有或無視於法律」。因此，「論祝聖」第二編第九十三條說：「司鐸應立即給病人施送聖體，免得他沒有聖體而死亡。」（參看質疑3.）

釋疑 1.正如奧斯定在同一書信中所說的（參看反之），「也不可因爲主是在進食之後建立了此聖事，就讓弟兄們在午餐或晚餐之後，聚集一起領受此聖事，或者讓此聖事與自己的用餐混合在一起，如同宗徒所指責並改正的那些人所做的。因爲救主爲了更強烈地推崇此一高超的奧蹟，於是願意最後把它銘刻於門徒們的內心與記憶裡。所以，主並未命令而後應該按照這樣的（時間）秩序領受，而把這事留給宗徒們處置，因爲祂要藉宗徒們安排和治理各教會。」

2.關於那段話，「註解」（拉丁通行本註解）是如此解釋的：「誰若餓了，又沒有耐心，不願等待其他的人，他應在自己的家裡進食，即取用塵世的食糧；但之後不可再領受聖體。」

3.那一規章所說，是根據某些人以往所遵守的習慣，他們爲呈現主的晚餐，在那一天也讓未禁食之人領受基督的身

體。可是，現在這作法已被廢除；因為正如奧斯定在上述書信中所說的：「現在普世都遵守這一習俗」，即是只讓禁食之人領受基督的身體。

4. 正如在第二集第二部第一四七題第六節釋疑2.已討論過的，守齋或禁食有兩種：一種是自然的禁食，它排除以取用食物或飲料的方式，之前取用任何東西。爲了前述種種理由，此聖事要求這樣的禁食。所以，不可在取用水、其他食物或飲料，甚或藥物之後——無論量有多麼微小——領受此聖事。至於這樣的東西有無滋養作用，單獨或一起取用，都無關緊要；只要是以取用食物或飲料的方式取用，便都阻止領受此聖事。可是，留在口中的食物殘餘，如果偶而嚥下，並不阻止領受此聖事：因爲它不是以取用食物的方式，而是隨唾液嚥下；關於漱口水或酒的殘餘，也有同樣的情形：只要不是大量嚥下，而是與唾液混合一起嚥下，後者是無法完全避免的。

另一種禁食是教會的禁食，是爲克己苦身而規定的。前述質疑種種並不妨礙或破壞這樣的禁食，因爲它們並無多大滋養作用，取用它們是爲了引起某種變化。

5. 幾時說：「此聖事應該在其他食物之前，先被送入基督徒的口中」，不應該解讀爲是針對全部時間而說的；否則的話，凡曾一次吃過及喝過的，之後就總不能領受此聖事了。應該理解它是針對同一天而說的。雖然一天的開始分別有不同的計算方式，因爲有些人從中午算起，有些人從日落，有些人從午夜，有些人從日出；可是教會卻跟隨羅馬人，是從午夜開始來計算一天。所以，人若在午夜之後，以取用食物或飲料的方式進食東西，便不能在同一天領受此聖事；假使是在午夜之前進食，便能領受此聖事。

至於人在飲食之後，是否曾經睡眠，或食物是否曾被消化，針對命令的性質而言，這都無關緊要。應予關注的是人因

失眠或消化不良所忍受的心神紊亂；假使它們導致心神過度紊亂，便會使人不適於領受此聖事。

6. 在領受聖事的當時，需有最大的虔誠，因為是在那時獲得聖事的效果。領受之前的事物，會比領受之後的事物，更易妨礙此一虔誠。所以，優先規定了在領受此聖事之前，而非之後，人應守齋或禁食。可是在領受此聖事與（之後）取用其他食物之間，應該有一緩衝時間。因此，即使在彌撒中，在領聖體之後也誦念「領聖體後經」；而領聖體者也（在彌撒結束後）誦念自己的經文。

根據古老的法條，教宗克勉一世（88～97年）曾有規定，而這規定也載於《教會法律類編》第三部「論祝聖」第二編（第二十三條「三階段」）：「如果是在早晨分領主的聖體，領受聖體之聖職人員應該（之後）禁食至第六時辰（約中午十二時）；如果是在第三或第四時辰（約上午九時或十時）領受，則應該禁食至傍晚。」因為在古時較少舉行彌撒聖祭，常會給予更妥善的準備。可是現在，由於應該經常舉行這神聖奧蹟，頗不容易遵守上述規定。所以，它已被相反的習慣廢除和取代。

（按：為領受聖體聖事所應遵守的禁食或守齋，或所謂聖體齋，是根據教會的規定。而教會的法律一如其他的人為法律，得隨時代和社會的變遷而加以修訂，以因應新的需求。天主教的舊法典仍沿用多瑪斯所說的自然的禁食或守齋（第八〇八條），禁止從午夜到領聖體取用任何食物和飲料，因此也稱為空心齋。教宗碧岳或庇護十二世於一九五七年將禁食時間縮短為三小時，獻祭者和領聖體者分別從彌撒開始和領聖體往前推算。一九八三年頒布的天主教新法典第九一九條一項則概括明訂：「將領聖體者，在領聖體前至少一小時內，不得進食物和飲料，但清水和藥物不在此限。」）

第九節 不會運用理性者是否應該領受此聖事

有關第九節，我們討論如下：

質疑 不會運用理性者似乎不應該領受此聖事。因為：

1. 前來領受此聖事者，需要懷有虔誠，並先省察自己，按照《格林多前書》第十一章28節所說的：「人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。」可是不會運用理性者。不能有這樣的行為。所以，不應該給他們授予此聖事。

2. 此外，在不會運用理性者中，也有附魔者，他們也稱為著魔者。可是，這樣的人被禁止臨場觀望此聖事，按照狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的。所以，不應該給不會運用理性者授予此聖事。

3. 此外，在不會運用理性者中，似乎以孩童最為無辜。可是並不給孩童授予此聖事。所以，遠更不應該給其他不會運用理性者授予此聖事。

反之 在阿羅修會議第一屆第十三條記載，而此話也載於《教會法律類編》第二部案例二十六第六題第七條：「凡屬於慈惠者，都應該授予失智或精神錯亂之人。」如此則也應該授予此聖事，因為它是「慈惠的聖事」。

正解 我解答如下：說某些人不會運用理性或沒有理性的運用，有兩種方式。一種方式是因為他們只有微弱的理性運用；就如同說一個人看不見，是因為他視力微弱而看不清楚。由於這樣的人對此聖事孕育出某種（認知和）虔誠，不應該拒絕他們領受此聖事。

另一種方式是說某些人完全沒有理性的運用。或者是他們完全未曾有過理智的運用，而且出生以來就常是這樣；如此則不應該給這樣的人授予此聖事，因為他們對此聖事不可能先

有虔誠。或者是他們之前不是常缺乏理性的運用。假使他們先前在心靈自主之時，對此聖事曾有過虔誠，那麼在瀕臨死亡的時刻，應該給他們（這些當時沒有理性的運用者）授予此聖事，除非是恐懼有嘔吐或吐出的危險。因此，在迦太基第四屆會議第七十六條記載，而此話也載於《教會法律類編》第二部案例二十六第六題第八條：「請領懺悔聖事之病人，在所請司鐸到達時，假使因病情加重而不能言語，或因變化而陷入瘋狂，應讓那些曾聽到他說願領懺悔聖事者出面作證，並讓他領受懺悔聖事（獲得罪赦）；假使相信他即將死亡，應藉覆手使他獲得和好，並把聖體送入他口中。」

釋疑 1. 不會運用理性或沒有理性運用之人，能對聖事有虔誠，有的是現今有虔誠，有的是以往曾有過虔誠。

2. 狄奧尼修在那裡所談論的，是尚未領洗的著魔者；魔鬼在他們內的勢力還未消滅，仍藉原罪在他們內發揮作用。至於在身體方面遭受邪魔折磨的已領洗之人，應把他們與其他失智或瘋狂之人同樣看待。因此，賈西盎《靈修談話》第七篇第三十章說：「我們全不記得，我們的長老們曾禁止他們」，即被邪魔折磨之人，「領受至聖聖體。」

3. 新生孩童的情形與從未有過理性運用的瘋狂之人的情形相同。因此，不應該給這樣的孩童授予神聖的奧蹟，雖然有些希臘人的作法相反。後者所根據的是狄奧尼修在《教會階級論》第二章所說的：應給新受洗者施送聖體；可是他們沒有領悟到狄奧尼修在那裡所談論的是成年人的洗禮。這樣的人也不會鑑於主所說的下面的話而在生命方面受到損害，主在《若望福音》第六章54節曾說：「你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」因為正如奧斯定給博義所寫的：「每一位信徒，當他在洗禮中成為基督之身體的肢體時，便也同

時分享或有分於基督的體和血」，即是說，以屬神的方式（參看：偽伯達，《格林多前書註解》，關於第十章17節）。

可是當孩童開始以某種程度會運用理性，並能對此聖事孕育虔誠時，便能給他們授予此聖事。

第十節 是否許可每日都領受此聖事

有關第十節，我們討論如下：

質疑 似乎不許可每日都領受此聖事。因為：

1. 正如聖洗是呈現主的苦難，此聖事也是如此。可是，並不許可多次受洗，而只許可一次，因為「基督」只「曾一次為我們的罪而死」，正如《伯多祿前書》第三章18節所說的。所以，似乎並不許可每日都領受此聖事。

2. 此外，實物或實體應該與預像或象徵相呼應。可是逾越節羔羊是此聖事的預像，正如前面第七十三題第六節已說過的，而每年只一次吃逾越節羔羊。教會也每年只一次慶祝主的苦難，而此聖事是為紀念主的苦難。所以，似乎並不許可每日都領受此聖事，應限定為每年一次。

3. 此外，在此聖事內隱藏有整個基督，應該給予最大的尊敬。可是對此聖事保持距離，這屬於尊敬。因此，那在《瑪竇福音》第八章8節說「主！我不堪當你到舍下來」的百夫長，獲得稱許。伯多祿在《路加福音》第五章8節也曾說：「主，請你離開我！因為我是個罪人。」所以，人每日都領受此聖事，這不值得稱許。

4. 此外，假設屢次領受此聖事值得稱許，那麼領受的次數愈多，便也愈值得稱許。可是，人若在一日內多次領受此聖事，領受的次數便會更多。所以，人一日內多次領聖體，這值得稱許。可是教會的習慣作法卻非如此。所以，人每日都領受此聖事，似乎不值得稱許。

5.此外，教會的各種規定，都是為謀求信徒的益處。可是根據教會的規定，信徒有義務只一年一次領聖體。因此，《教會法律類編增補》中「論懺悔與罪赦」卷五第三十八題第十二章說：「每一男女信徒，都應該至少在復活節期內，敬領聖體聖事；除非基於自己司鐸神師的建議，為某種合理的理由，認為宜於暫不領受。」所以，每日都領受此聖事，並不值得稱許。

反之 奧斯定在《證道集》第八十四篇「論天主的話」中說：「此餅是日用糧；你要每日領受它，使它每日給你帶來益處。」

正解 我解答如下：關於利用或領受此聖事，可以考慮兩點。一點是從聖事本身方面，聖事的德能給人帶來救援。所以，每日領受此聖事，使人每日得到它的效果，這是有益的。因此，盎博羅修在《論聖事》卷四第六章說：「基督的血如果每日傾流，是為赦免罪惡而傾流；我這經常犯罪的，應該經常領受它，我應該常有這藥物。」

另外可以考慮的一點，是來自領受者方面。領受者需要懷有大的虔誠和尊敬前來領受此聖事。所以，假使一個人每日都善作準備，妥當面對，他每日領受此聖事是值得稱許的。因此，奧斯定（在前面反之）說了：「你要領受，使它每日給你帶來益處」之後，繼續說：「你要如此生活，使你每日都堪當領受。」可是由於在許多人身上，基於身心方面的失序，屢有妨礙此一虔誠的事物發生，所以每日都領受此聖事，不是對所有的人都有益；只有當人每次都善做準備妥當面對的時候，領受才會有益。因此，《論聖教信端》第五十三章說：「每日都領聖體，我既不稱許，也不譴責。」

釋疑 1.人藉聖洗聖事相似基督的死亡，並在自己內接受了祂的印記。所以，正如基督「曾一次死亡」，同樣人也應該只一次受洗。可是，人藉此聖事不是接受基督的印記，而是接受基督自己，而基督的德能存留至永遠；因此，《希伯來書》第十章14節說：「祂只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全。」所以，由於人每日都需要基督的施救的德能，人每日都領受此聖事，這能是值得稱許的。

此外，聖洗主要是屬神的重生。所以，正如人在肉體方面只一次出生，他也應該只一次藉聖洗而得到屬神的重生，正如奧斯定《若望福音釋義》第十一講關於《若望福音》第三章4節的「人已年老，怎樣能重生」所說的。可是此聖事是屬神的食物；因此，正如每日都取用身體方面的食物，同樣每日都領受此聖事，這也是可稱許的。因此，主在《路加福音》第十一章3節教給我們祈求：「我們的日用糧，求你今日賜給我們。」奧斯定在《證道集》第八十四篇「論天主的話」中對此解釋說：「你若每日都領受」，即此聖事，「那麼每日為你都是今日，基督也每日為你復活，因為基督復活的時日，就是今日。」

2.逾越節羔羊是此聖事的預像，主要是著眼於由此聖事所呈現的基督的苦難。所以，只一年一次食用逾越節羔羊，因為「基督曾一次死亡」（《伯多祿前書》第三章18節）。為此，教會也是一年一次舉行基督之苦難的紀念。可是在此聖事內，是以每日都取用的食物的方式，讓我們紀念基督的苦難。所以，就這方面而言，此聖事的象徵或預像是瑪納，而在曠野中的（以色列）人民，每日都獲賜瑪納作為食物（《出谷紀》第十六章第12等節）。

3.對此聖事的尊敬，具有與愛相結合的畏懼；因此，源自尊敬天主的畏懼，稱為敬畏或孝愛的畏懼，正如在第二集第一部第六十七題第四節釋疑2.，以及第二部第十九題第九、第十和

第十二節已說過的。因為由愛激起取食的願望，而由畏懼則生出尊敬的謙卑。所以，二者都屬於對此聖事的尊敬，即每日都領受和有時保持距離。因此，奧斯定說：「假使一人說不應該每日都領聖體，而另一人卻予肯定，就讓他們二人各按自己的信德，虔敬地相信自己所應該做的。因為在匝凱與那百夫長之間並沒有衝突或爭議。雖然其中一位高興地接待了主，而另一位卻說：『我不堪當你到舍下來』，二者都是在尊敬救主，雖然不是在用同一方式。」（「答雅努阿騾書」卷一，《書信集》第五十四篇第三章）可是聖經經常激勵我們要有的愛和希望，先於畏懼。因此，當伯多祿說「主，請你離開我！因為我是個罪人」時，耶穌回答說：「不要害怕！」（第10節）

4. 主說：「我們的日用糧，求你今日賜給我們。」（《路加福音》第十一章3節）不可因此而主張應該每日多次領受聖體；一人每日一次領受聖體，單藉這一行動，已可表現基督的唯一苦難。

5. 根據教會不同的境況，針對此點而有了不同的規定。在初期教會中，對基督信仰的虔誠充滿了活力，於是規定了信徒每日都領聖體。因此，教宗克雷（又名格肋多，76～91年）《書信集》第一篇第二章說：「祝聖完成之後，所有不願脫離教會門戶者，都應領受聖體；是宗徒們做了這樣的規定，而羅馬聖教會予以堅持。」以後由於信仰的熱火減弱，教宗法彬（236～250年）遂放寬規定，命令「所有人如果不能屢次，至少每年三次領受聖體」，即「在逾越節、五旬節，以及主的聖誕節」。教宗沙德（Soter，167～175年）說：「在主的晚餐日」應該領受聖體，正如在《教會法律類編》中「論祝聖」第二編第十七條所記載的。可是以後「由於罪惡的增加和許多人的愛德冷淡」（《瑪竇福音》第二十四章12節），教宗諾森三世（1198～1216年）遂規定「至少每年一次」，即「在復活節期」，信徒

應該領受聖體。可是《論聖教信端》第五十三章卻建議「每一主日都應該領受聖體」。

第十一節 是否可以完全避領聖體

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 似乎可以完全避領聖體。因為：

1.百夫長因說了《瑪竇福音》第八章8節的「主！我不堪當你到舍下來」，而受到稱許。那自認應該避領聖體者，可以比作百夫長，正如第十節釋疑3.已說過的。所以，既然按照記載，基督從未進到百夫長的家中，所以，人似乎可以終其一生避領聖體。

2.此外，任何人都可以躲避那些為得救非必要的事物。可是此聖事為得救不是必要的，正如前面第七十三題第三節已說過的。所以，可以完全避領此聖事。

3.此外，罪人沒有義務領受聖體。因此，教宗法彬說了「每年三次領受聖體」之後，繼續說：「除非人受阻於更大的罪惡。」（參看第十節釋疑5.）所以，假使沒有罪的人有義務領聖體，那麼似乎罪人比義人的情形反而更好；這並不適宜。所以，似乎連義人也可以避領聖體。

反之 主在《若望福音》第六章54節說：「你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」

正解 我解答如下：正如前面第一節已說過的，領受此聖事的方式有兩種，即屬神或神領的方式和聖事的方式。顯然地，所有的人都有義務至少以屬神的方式領受；因為這是與基督合為一體，正如前面第九節釋疑3.和第七十三題第三節釋疑1.已說過的。屬神的領受包含有領受此聖事的意願或願望，正如前面第

一節釋疑3.及第二節已說過的。所以，沒有領受此聖事的意願，人便不能得救。有領受機會卻不領受，意願便是空虛的。所以，顯然地，人有義務領受此聖事，不僅是基於教會的規定，而且也是基於主的命令，祂在《瑪竇福音》第二十六章說：「你們應行此禮，為紀念我。」（《路加福音》第二十二章19節，《格林多前書》第十一章24及25節）教會的規定是指定執行基督之命令的時期。

釋疑 1.正如教宗額我略一世在《牧靈規範》第一部第六章所說的：「真正的謙卑，不固執於拒絕所命的有益事物。」所以，假使一個人相反基督的命令和教會的規定而避領聖體，這樣的謙卑不值得稱許。而且，百夫長也未曾受命接待基督到自己家中。

2.說此聖事並非像聖洗那樣，（為得救）是必要的，是針對孩童而言，他們沒有此聖事能夠得救，但不能沒有聖洗聖事。可是針對成人而言，二件聖事都是必要的。

3.罪人被排除而不得領受此聖事，他們是因此遭受重大的損失，並非其情形變得更好。持續負罪者，雖然並不因此而免於違反（應領聖體的）命令；但正如教宗諾森三世所說的，領受懺悔聖事者，如果是「基於司鐸神師的建議暫不領受」（參看第十節質疑5.），則可以脫罪。

第十二節 是否許可領受主的身體而不領受血

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 似乎不許可領受主的身體，而不領受血。因為：

1.教宗傑拉一世（492～496年）說，而此話也載於《教會法律類編》中「論祝聖」第二編第十二條：「我們發現，有些人在單獨領受了聖體之後，避領杯中的聖血。我不曉得他們

是受了何種迷信邪說的蠱惑；可是無疑地，他們應該或者領受完整的聖事，或者完全不領受聖事。」所以，不許可領受基督的身體，而不領受血。

2.此外，食用身體和飲用血，共同構成此聖事，正如前面第七十三題第二節已討論過的。所以，假使只領受身體而不領受血，聖事便是不成全的。而這似乎屬於褻聖。因此，教宗則拉西在同處繼續說：「分割同一個奧蹟，不可能沒有更大的褻聖。」

3.此外，舉行此聖事，是為紀念主的苦難，正如前面第六十六題第九節釋疑5.、第七十三題第四及第五節和第七十四題第一節已說過的；以及領受此聖事是為靈魂的得救。可是血比身體更能表達基督的苦難，而且奉獻血是為靈魂的得救，正如前面第七十四題第一節和第七十六題第二節釋疑1.已說過的。所以，更好是避領身體，而不避領血。所以，前來領受此聖事者，不應該只領受身體，而不領受祂的血。

反之 許多地區教會都有此習慣，即給前來領受聖體聖事的民眾，只施送基督的身體，而不施送聖血。

正解 我解答如下：關於利用或領受此聖事，可以考慮兩點：一點是從聖事本身方面，另一點是從領受者方面。從聖事本身方面，宜於兼領受二者，即身體和血；因為聖事的完成兼繫於二者。所以，由於司鐸的義務是祝聖和完成此聖事，他絕對不應該只領受基督的身體，而不領受聖血。

從領受者方面，需要有至高的尊敬，並慎防能導致侮辱偌大奧蹟的事發生。特別是在領受血時能有這樣的事發生，因為領受時如不小心，血能容易流出。由於基督信徒的群眾繼續增長，其中有老人以及青年和孩童，他們有的沒有足夠的自

制，對於領受此聖事無法做出應有的謹慎。因此，在某些（地區）教會裡有了這深謀遠慮的規定，即不給一般信眾施送聖血，只讓司鐸領受。

釋疑 1.教宗傑拉的談話是針對司鐸而說的，正如司鐸祝聖整個聖事，同樣他們也應該領受整個聖事。因此，在陶來道第十二屆會議中有此記載：「假使連祭獻者本人是誰也無法辨認出來，這將算是什麼樣的祭獻？」（參看《教會法律類編》中「論祝聖」第二編第十一條）

2.此聖事的完成，不在於信徒們的利用或領受，而在於質料（餅與酒）的祝聖。所以，假使信眾領受身體而不領受血，這無損於此聖事的成全，只要祝聖者司鐸二者都領受。

3.主之苦難的呈現，是在此聖事的祝聖中完成，所以不應該只祝聖身體而不祝聖血。可是，信眾能只領受身體而不領受血，如此做也不會產生任何損失。因為司鐸是以眾人的名義祝聖和領受聖血，以及在（餅與酒）二者的每一形像下都含有整個的基督，正如前面第七十六題第二節已討論過的。

第八十一題

論基督初建此聖事時對它的使用

一分爲四節一

然後要討論的是基督初建此聖事時，對它的使用或如何使用了它（參看第八十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督本人是否領受了自己的身體和血。
- 二、是否給了猶達斯。
- 三、所領受的或所給的是什麼樣的身體，是能受苦的身體或不能受苦的身體。
- 四、假設在死亡三日期間保存或祝聖了此聖事，基督將會以何種方式在此聖事內。

第一節 基督是否領受了自己的身體和血

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎沒有領受自己的身體和血。因爲：

1.關於基督的言行，舉凡未以聖經的權威所傳授者，都不應該予以肯定。可是在（四部）福音裡沒有任何記載，說基督曾食用自己的身體或飲用自己的血。

2.此外，無物能是在自己內，除非是著眼於部分，即它的一部分是在另一部分內，正如《物理學》卷四第四章所說的。可是那被食用者和被飲用者，是在食用者和飲用者內。所以，既然是整個基督分別在聖事的（餅酒二形像的）每一形像內，祂似乎不可能領受了此聖事。

3.此外，領受此聖事有兩種方式，即是屬神的方式和聖事的方式。可是，屬神的方式不適用於基督，因爲祂從聖事一

無所得。從而聖事的方式也不適用於祂；因為沒有屬神的方式，聖事的方式本身是不成全的，正如第八十題第一節已討論過的。所以，基督沒有以任何方式領受過此聖事。

反之 熱羅尼莫在《書信集》第一二〇篇第二章「致赫爾碧弟亞書」(Ad Heldibiam)中說：「主耶穌自己既是賓客又是盛筵，既是食用者又是被食用者。」

正解 我解答如下：有些人說，在主的晚餐中，基督將身體和血交給了門徒們，自己卻沒有取食或領受。可是這種說法似乎不妥。因為基督所建立的那些應由其他的人遵守的事物，都是自己先予遵守；因此，祂也曾願意自己先受洗，而非先給其他人付洗；按照《宗徒大事錄》第一章1節所說的：「耶穌開始所行和所教的一切。」因此，祂也是先取食或領受了自己的身體和血，然後才交給自己的門徒吃喝或領受。這也是關於《盧德傳》第三章7節的「他吃了喝了」，註解所要表達的，那裡的「註解」(拉丁通行本註解)說：「當基督在晚餐中將自己身體和血的聖事交給門徒們時，自己也吃了喝了。」因此，「孩子既然都有同樣的血肉，祂照樣也取了一樣的血肉。」(《希伯來書》第二章14節)

釋疑 1.福音中曾記載基督「拿起餅和杯來」(《瑪竇福音》第二十六章26及27節)。不應該如此解讀這話，好像祂只把餅和杯拿在手中，如同某些人所說的；實際上，祂怎樣遞給其他人讓他們拿起，自己也怎樣拿起。因此，當祂給門徒們說：「你們拿起吃」和「你們拿去喝」時，應該如此解讀，即主自己也拿起來吃了和喝了。因此，有些人用押韻的話說：「君王坐而進用晚餐，十二宗徒環繞陪伴。轉變自己持於手中，充作食物

由己取用。」

2.正如前面第七十六題第五節所說的，就基督在此聖事內而言，祂與地方或空間的關係，不是按照祂自己的（長寬高等）向度或幅度，而是按照聖事（餅酒）形像的向度或幅度，致使凡是有那些形像存在的地方或空間，那裡便也有基督本身存在。由於那些形像能是在基督的手中和口中，所以整個基督本身能是在自己的手中和口中。假設基督與地方或空間的關係，是按照本身的向度或幅度，那就不可能有這種情形了。

3.正如前面第七十九題第一節釋疑2.所說的，此聖事的效果不但是常備或聖化恩寵的增加，而且也是對神性甘飴現今或當下所感受的喜悅。在基督身上，雖然恩寵未因領受此聖事而增加，卻有在新建此聖事中的某種神性喜悅。因此，基督自己在《路加福音》第二十二章15節說：「我渴望而又渴望，同你們吃這一次逾越節晚餐。」而按（凱撒勒雅的）恩彪的解釋，這話是指基督交給門徒的這新盟約的新奧蹟（《論逾越節慶典》）。所以，基督以屬神的方式，同樣也以聖事的方式，吃或領受了；即是說，祂在聖事內領受了自己的身體，而且是祂自己構思並安排了自己身體的聖事。可是祂的領受卻不同於其他人以屬神方式和聖事方式的領受，後者獲得恩寵的增加，並需要聖事的標記，以領受個中的真理。

第二節 基督是否曾把自己的身體給予猶達斯

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾把自己的身體給予猶達斯。因為：

1.《瑪竇福音》第二十六章29節記載，主將自己的身體和血遞給門徒們之後說：「從今以後，我不再喝這葡萄汁了，直到在我父的國裡那一天，與你們同喝新酒。」由此可見，主把自己的身體和血所遞給的那些人，將再同祂一起喝酒。可是

猶達斯以後再未同主一起喝酒。所以，他並未同其他門徒一起領取到基督的身體和血。

2.此外，主實踐了自己所命令的，按照《宗徒大事錄》第一章1節所說的：「耶穌開始所行和所教的一切。」可是祂自己在《瑪竇福音》第七章6節曾命令說：「不要把聖物給狗。」所以，既然主知道猶達斯是罪人，似乎未曾把自己的身體和血遞給他。

3.此外，《若望福音》第十三章26節記載，基督特別把「蘸過的一小塊餅」遞給了猶達斯。所以，假使主把自己的身體遞給了猶達斯，那麼似乎是在那一小塊餅的形下遞給了他；尤其是那裡（第27節）繼續說：「隨著那一小塊餅，撒殫進入了他內。」那裡的奧斯定《若望福音釋義》第六十二講的註解說：「我們由此得到教訓，應該如何戒慎恐懼地莫以惡的心態來領取善。因為若那『不分辨』者，即不分辨主的身體與其它食物者，受到了譴責（《格林多前書》第十一章29節），那偽裝為朋友的敵對者來赴祂的筵席，又將如何受到處罰呢？」可是隨著那一小塊蘸過的餅，猶達斯並沒有領受基督的身體，正如奧斯定關於《若望福音》第十三章26節所解釋的：「當主蘸了一小塊餅遞給依斯加略人西滿的兒子猶達斯時，並非像某些未仔細閱讀的人所認為的，當時猶達斯單獨領受了基督的身體。」（同上）所以，猶達斯似乎沒有領受基督的身體。

反之 金口若望《瑪竇福音論贊》第八十二篇說：「猶達斯實際分享了奧蹟，卻沒有悔改。因此，他的罪孽從兩方面更為深重：一方面是因為他前來接近奧蹟而心懷不軌；另一方面是因為他接近奧蹟後未改善自己，既未因畏懼，也未因所受之恩惠和尊榮而改善自己。」

正解 我解答如下：希拉利在《瑪竇福音註解》第三十章，主張基督並沒有把自己的身體和血遞給猶達斯。著眼於猶達斯的惡毒和奸詐，這主張是合宜的。可是，由於基督為我們應該是公義的典範，在沒有控訴者和明顯證據的情形下，把當時還是隱密的罪人的猶達斯，與其他領受者分隔開來，這不適宜於基督的教導尊位。而且，如此也可以避免使教會的神長有樣學樣，做出類似的（分隔的）動作；以及使猶達斯不致因此而受到刺激，藉機而犯罪。所以應該說，猶達斯同其他門徒一起領受了主的身體和血，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章和奧斯定在《若望福音釋義》第六十二講所說的。

釋疑 1.那是希拉利為說明猶達斯沒有領受基督的身體所提出的理由；但沒有說服力。因為基督當時是向所有門徒談話，是猶達斯自己後來脫離了門徒們的團體，而不是基督排除了他。所以，就基督本身而言，祂也會同猶達斯在天主的國裡喝酒；但猶達斯自己捨棄了這共飲。

2.基督之知道猶達斯的罪惡，是以天主的知識，而不是循一般人得知的方法或途徑。所以，基督並沒有拒絕猶達斯共領聖體；祂這樣做，也是為給其他司鐸們示範，不應該排斥這樣的隱密罪人。

3.毫無疑惑地，猶達斯在那一小塊蘸過的餅的形下，沒有領受基督的身體，他所領受的只是單純的餅。正如奧斯定在同處所說的：「或者藉蘸餅來表示猶達斯的偽裝，因為蘸的動作是為使有些物濡濕或受到浸染。假使在這裡，蘸的動作是為表示某種善」，即天主美善的甘飴，因為蘸過的餅會更有滋味，「那麼對這善不知感恩圖報的人，隨後受到處罰，也是罪有應得。」就是為了這不知恩，「那原本是善的，為他卻成了惡的」，就如那些不相稱地領受基督之身體的人，所有的遭遇一樣。

正如奧斯定在同處所說的：「應該如此解讀，即主之前已給自己的所有門徒，分施了」自己身體和血的聖事，「而那時猶達斯本人也在那裡，如同路加所敘述的（《路加福音》第二十二章第19等節）。是在此事之後，按照若望福音的敘述，主藉蘸餅和遞餅指出那負責自己者。」

第三節 基督是否領受了和給了門徒們自己不能受苦的身體

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督（在晚餐中）似乎領受或取食了，以及給了門徒們自己不能受苦的（impassibile）身體。因為：

1.關於《瑪竇福音》第十七章2節的「在他們面前變了容貌」，一「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督在晚餐中，給了門徒們自己藉自然本性所有的身體，那不是有死的和能受苦的身體。」關於《肋未紀》第二章5節的「若你的祭品是用烤盤做的」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「十字架強於一切，它使在受苦受難前，看來不適用於食用的基督肉體，在受苦受難後成為適用於食用的。」可是，基督所給的是自己適用於食用的身體。所以，基督所給的是祂在受苦受難後所有的身體，即不能受苦的和不死不滅的身體。

2.此外，一切能受苦的身體是經由接觸和食用而受苦。所以，假使基督的身體是能受苦的，那麼它也就在門徒們的接觸和食用中受了苦了。

3.此外，現今由司鐸以基督的名義或身分所說出的聖事言語（祝聖形式），其德能並不大於當時由基督自己親口說出時。可是現今藉聖事的言語，在祭台上所祝聖的基督的身體，是不能受苦的和不死不滅的。所以，當時在晚餐中遠更是如此。

反之 教宗諾森三世《論彌撒聖祭的奧秘》卷四第十二章說：「基督那時有什麼樣的身體，就給了門徒們什麼樣的身體。」可是基督那時所有的，是能受苦的和有死的身體。所以，祂給了門徒們能受苦的和有死的身體。

正解 我解答如下：維克多的雨果主張，基督在受苦受難之前，曾在幾個不同的時間，取得受到光榮的身體的四大奇恩：即在脫離真福童貞封閉的母胎出生時，得到了神透的奇恩；在以不沾水的腳步行海上時，得到了神速的奇恩；在改變容貌時，得到了神光的奇恩；以及在晚餐中將自己的身體交給門徒們食用時，得到了神健（不能受苦）的奇恩（參看反之所引著作）。依此，基督給了自己的門徒們不能受苦的和不死不滅的身體。

關於其他奇恩，我們在前面第二十八題第二節釋疑3.和第四十五題第二節已有論述，對它們應該如何論斷，可以不予理會。但於此針對神健或不能受苦奇恩所說的，卻不能成立。因為，那時門徒們在基督身體固有的形像下所看見的，和在聖事的形像下所食用或領受的，是基督的同一個真實的身體。可是在自己固有的形像下被看見的身體，並不是不能受苦的身體，而且已準備好要去受苦。因此，那在聖事的形像下所給的身體，也不是不能受苦的身體。

但這本身能受苦的身體，卻是以不能受苦的方式在聖事的形像下；正如它本身是能被看見的或看得見的，卻是以不能被看見或看不見的方式在聖事的形像下。（按：即那本身能受苦、能被看見的身體，卻因自己存在於此聖事內的獨特方式，成為實際不能受苦的、不能被看見的。）因為，正如「看見」的活動，需要被看見的身體，與環繞看見的周邊媒介物有所接觸；同樣，「受苦」也需要受苦的身體，與那些造成痛苦者有所接觸。可是，基督的身體就它在此聖事內而言，正如前面第

一節釋疑2.和第七十六題第五節已說過的，它與周邊事物的關連或接觸，不是以本身被觸摸時所憑藉的自己的（長寬高）向度為媒介，而是以餅與酒之形像的向度為媒介。所以，是這些形像被看見和有所感受，而不是基督的身體本身。（按：於此或可以京劇中「打龍袍」來比擬。太后命包公鞭打皇帝，包公則以打龍袍來解困。可以說皇帝被打了，但真正被打的是龍袍，而非龍體。）

釋疑 1.說基督在晚餐中沒有給自己有死的和能受苦的身體，是因為祂沒有以身體有死的方式和能受苦的方式給了這身體。至於說十字架使基督的身體適於食用，則是因為此聖事呈現基督的苦難（而藉此聖事，並在此聖事內，基督的肉體成為適於食用的）。

2.那一論據源自這一假設，即正如基督的身體是能受苦的，同樣它也是以能受苦的方式在此聖事內。

3.正如前面第七十六題第四節已說過的，基督之身體的依附體在此聖事內，是基於（對實體的）實在伴同，而非基於聖事的能力；基於聖事的能力在那裡的，是基督之身體的實體。所以，聖事言語的相關德能之所及，是使身體——即基督的身體——臨在於此聖事內，無論存在於此聖事內的依附體是什麼樣的依附體。

第四節 假設在基督死亡期間，此聖事保存在聖體盒內，或由宗徒予以祝聖，基督是否在那裡死亡

有關第四節，我們討論如下：

質疑 假設在基督死亡期間，此聖事（或有在晚餐中祝聖的聖體）保存在聖體盒內，或由宗徒予以祝聖，基督似乎並不在那裡死亡。因為：

1. 基督因受苦受難而死亡。可是即使在那時，基督也是以不能受苦的方式在此聖事內。所以，基督不能在此聖事內死亡。

2. 此外，在基督的死亡中，祂的血與身體分離。可是在此聖事內，基督的身體與血相偕並存。所以，基督不在此聖事內死亡。

3. 此外，死亡的發生是因靈魂與身體分離。可是在此聖事內，既含有基督的身體，也含有靈魂。所以，基督不能在此聖事內死亡。

反之 是在十字架上的同一位基督，在聖事內。可是基督在十字架上死亡。所以，祂也在保存下來的聖事（聖體）內死亡。

正解 我解答如下：基督的同一身體，它的實體既在此聖事內，也在自己固有的形像內，但存在的方式不同。因為在自己固有的形像內，它是藉自己固有的向度，與周圍的身體或形體物相連或接觸；但在此聖事內卻非如此，正如前面**第三節**已說過的。所以，凡是根據自己本身而屬於基督的，既能歸於在自己固有形像內的基督，也能歸於存在於聖事內的基督，例如：死亡、生活、傷痛、有靈魂或無靈魂，以及其他諸如此類之事物。可是，凡是藉由與外在身體或形體物的關連或接觸，而歸於基督的，能歸於在自己固有形像內的基督，但不能歸於存在於聖事內的基督，例如：被（他人）譏笑、被吐唾沫、被釘十字架、被鞭打，以及其他諸如此類之事物。因此，有些人用押韻的話說：「聖體盒內隱存，內在傷痛能臨，外創不及其身。」

釋疑 1. 正如**正解**所說的，苦難是藉由身體與外在主動原因的關連，而歸於遭受苦難的身體。所以，就基督在聖事內而言，祂不能受苦，但祂能死亡。

2.正如前面第七十六題第二節已說過的，基於祝聖的能力，基督的身體是在餅的形像下，而祂的血是在酒的形像下。可是現今（基督復活之後），在這基督的血不再與祂的身體實際分離的時期，基督的血是基於實在的伴同，與身體一起在餅的形像下；以及身體也是基於實在的伴同，與血一起在酒的形像下。可是在基督受苦受難或死亡的時期，即血與身體實際分離的時期，假設有人祝聖了此聖事，則在餅的形像下只會有身體，而在酒的形像下只會有血。

3.正如前面第七十六題第一節釋疑1.已說過的，基督的靈魂在此聖事內，是基於伴同，因為它不是沒有身體；但不是基於祝聖的能力。所以，在那靈魂與身體實際分離的時期，假使有人祝聖此聖事或有聖體保存下來，則基督的靈魂不會在此聖事內；這不是由於祝聖言語的能力不足，而是因為事物的實際情況不同。（按：如根據一般國際禮儀，被邀請參加筵席的國王如已蒞臨，他的王后基於伴同也會一起出現。同樣如果被邀請的是女王，她的夫婿也會陪同一起出現。可是也能有這樣的情形，即受邀者的配偶因故與受邀者分離，那時就會只是受邀者單獨蒞臨了。）

第八十二題

論此聖事的施行人

一分爲十節一

然後要討論的是此聖事的施行人（參看第七十三題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、祝聖此聖事是否專屬於司鐸。
 - 二、多位司鐸是否能共同祝聖同一個祭餅。
 - 三、分施此聖事是否專屬於司鐸。
 - 四、祝聖此聖事之司鐸，是否可以避領聖體。
 - 五、司鐸是否可以完全合法地不舉行此聖事。
 - 六、成爲（公開）罪人之司鐸（sacerdos peccator）是否能成就此聖事。
 - 七、不善司鐸的彌撒，其效能是否小於善司鐸的彌撒。
 - 八、異教、裂教或受絕罰人士，是否能成就此聖事。
 - 九、被撤銷聖職身分者，是否能成就此聖事。
 - 十、由上述人士領受聖體者，是否犯罪。
- （按：其中「五」以下移至題末第十節討論。）。

第一節 祝聖此聖事是否專屬於司鐸

有關第一節，我們討論如下：

質疑 祝聖此聖事，似乎不是專屬於司鐸。因爲：

1. 前面第七十八題第四節已經說過，聖事言語是此聖事的形式，而此聖事是賴言語的德能被祝聖。可是，這些言語由司鐸說出，或由其他任何人說出，言語本身沒有改變。所以，似乎不是只有司鐸，而是任何人都能祝聖此聖事。

2. 此外，司鐸是以基督的身分或名義成就此聖事。可是，

有聖德的平信徒，因愛德而與基督合而為一或成為一體。所以，似乎連平信徒也能成就此聖事。因此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四十三篇也說：「每一聖者都是司鐸。」

3.此外，正如聖洗是以人的得救為目的，同樣此聖事也是如此，正如前面第七十四題第一節和第七十九題第二節的論述所指明的。可是平信徒也能付洗，正如第六十七題第三節已討論過的。所以，成就此聖事並不專屬於司鐸。

4.此外，此聖事在祝聖質料中完成。可是祝聖其他質料，即堅振聖油、一般聖油，以及祝福之油，都專屬於主教的職務；而祝聖這些質料，都不如祝聖聖體那樣尊高，因為在聖體內有整個基督。所以，成就此聖事，不是專屬於司鐸，而是專屬於主教。

反之 依希道在一封信中說，而此話也載於《教會法律類編》第一部第二十五編第一條：「在天主的祭台上，成就主之體與血的聖事，屬於司鐸的職務。」（「致勞代弗來篤書」《書信集》第一篇）

正解 我解答如下：正如前面第七十八題第一及第四節已說過的，此聖事的尊高程度，大到只能以基督的身分或名義來成就。可是，凡是以他人的身分或名義行事者，必須先由那人獲得行事的授權或許可。正如已受洗之人由基督獲得領受此聖事的權力，司鐸在接受聖秩時，也獲賜以基督的身分或名義祝聖此聖事的權力；因為他們藉此而被列入那些人的品級，即那些聽到主對自己說這話的人：「你們應行此禮，為紀念我。」（《路加福音》第二十二章19節）所以應該說，成就此聖事是專屬於司鐸。

釋疑 1. 聖事的德能建立於多個因素內，不是只建立於一個因素內，例如：聖洗的德能兼建立於言語和水內。因此，祝聖（此聖事）的德能不但建立於那些言語內，而且也建立於司鐸在領受祝聖或聖秩時所獲授的權力內，當時主教對他說：「請接受在教會中為生者和死者獻祭的權力。」因為即使是工具性的德能，也能分別建立於主要主動原因所使用的多個工具內。

2. 有義德的平信徒是因藉信德和愛德而有的精神或屬神的結合，而與基督合而為一，但不是藉聖事的權力。所以，平信徒有精神或屬神的司祭職，以奉獻精神或屬神的祭品。對此，《聖詠》第五十一篇19節說：「我的祭獻就是這痛悔的精神。」而《羅馬書》第十二章1節說：「獻上你們的身體當作生活的祭品。」因此，《伯多祿前書》第二章5節也說：「（你們也就被建築成為）聖潔的司祭職，以奉獻屬神的祭品。」

3. 領受此聖事，不像領受聖洗那樣必要，正如前面第六十五題第三及第四節和第八十題第十一節釋疑2.的論述所指明的。所以，在有死亡危險的急迫時刻，平信徒能付洗，但不能成就此聖事。

4. 主教獲得權力，使他能以基督的身分或名義，對基督的奧體，即對教會，行使這權力。司鐸在自己領受祝聖或聖秩時，並未獲得這一權力，雖然他能基於主教的委託而享有它。所以，那些與治理奧體無關的事物，並未保留給主教，例如：祝聖此聖事。可是屬於主教職務的，不但是給信眾，而且也是給司鐸們，授予那些使他們能藉以善盡自己本分的事物。由於祝聖堅振聖油、一般聖油和病人聖油，以及祝聖其他應予祝聖之物，例如：祭台、聖堂、聖衣和聖器等等，給完成聖事提供某種便利；而完成聖事屬於司鐸的職務，所以，把這樣的祝聖保留給主教，有如保留給整個教會秩序的首長。

第二節 多位司鐸是否能祝聖同一個祭餅

有關第二節，我們討論如下：

質疑 多位司鐸似乎不能祝聖同一個祭餅。因為：

1. 前面第六十七題第六節已經說過，多個人不能給同一個人付洗。可是祝聖此聖事之司鐸的能力，並不遜於付洗之人的能力。所以，多位司鐸也不能共同祝聖同一個祭餅。

2. 此外，凡是一個人能做成者，讓多個人去做，這是多餘的。可是在基督的聖事內，不應該有什麼是多餘的。所以，既然一位司鐸已足以祝聖此聖事，似乎多位司鐸不能祝聖同一個祭餅。

3. 此外，正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章41節所說的，此聖事是「一體的聖事」。可是，多與一似乎相反。所以，多位司鐸祝聖同一個祭餅，似乎不適宜於此聖事。

反之 按照某些地區教會的習俗，司鐸在當初接受祝聖時，與祝聖他們的主教，共同舉行聖祭。

正解 我解答如下：正如前面第一節已說過的，司鐸在被祝聖時，與那些在（主的）晚餐中由主獲得祝聖權力的人，被立於相同等級。所以，按照某些地區教會的習俗，正如宗徒們與進用晚餐的基督共同進用晚餐，新被祝聖的司鐸也與祝聖他們的主教共同舉行聖祭。這樣做不是在重複祝聖同一個祭餅；因為正如教宗諾森三世所說的，眾人的（祝聖）意向應該都是針對祝聖的當前同一時刻（《論彌撒聖祭的奧秘》卷四第二十五章）。

釋疑 1. 聖經上沒有記載，當基督賦予宗徒們付洗的職務時，曾同他們一起付洗。所以，情形並不相同。

2. 假設每一位司鐸都是用自己的德能行動，那麼當一位司鐸足以舉行聖祭時，其他司鐸共祭便是多餘的。可是，由於司鐸只是以基督的身分或名義祝聖，而眾人「在基督內成了一個」（《迦拉達書》第三章28節），所以由一人或由多人祝聖此聖事，這無關重要，除非是著眼於應該遵守教會的禮儀規定。

3. 聖體聖事是教會一體的聖事，如此說是根據眾人「在基督內成了一個」。

（按：由釋疑2.所說，可知一人或多人共同舉行聖祭，這無關於聖事的有效與否，它主要是教會禮儀的問題。天主教舊法典第八〇三條，只許可在祝聖司鐸和祝聖主教的彌撒中共祭。梵二大公會議後的禮儀革新，普遍肯定並鼓勵共祭；一九八三年頒布的新天主教法典第九〇二條也明訂：「司鐸可共同舉行聖祭，但各人仍得自由以單獨的方式獻祭。」同樣也應該主要以教會禮儀規定的觀點，來瞭解第三節的問題。）

第三節 分施此聖事是否只屬於司鐸

有關第三節，我們討論如下：

質疑 分施此聖事，似乎並不只屬於司鐸。因為：

1. 基督的血和身體同樣屬於此聖事。可是，六品或執事分送基督的血。因此，真福樂倫執事向教宗思道二世（257～258年）說：「你把分送主的聖血託付給（我）這個僕人，請你考驗你所揀選的僕人是否適合。」所以，根據同理，分送主的聖體也不只屬於司鐸。

2. 此外，司鐸被立為為聖事服務的職員。可是，此聖事是在祝聖質料中完成，不是在它的應用中完成，而分施屬於應用。所以，分施主的聖體似乎不屬於司鐸。

3. 此外，狄奧尼修在《教會階級論》第三及第四章說，此聖事就像堅振聖油一樣，有使人成全的德能。可是用堅振聖

油給已受洗者做十字聖號或施行堅振，不屬於司鐸，而屬於主教。所以，分施此聖事也屬於主教，而不屬於司鐸。

反之 《教會法律類編》第三部「論祝聖」第二編第二十九條說：「我們獲悉，某些司鐸將主的聖體交給平信徒或婦女，讓他們帶給病人。所以，會議禁止再有這樣的僭越情形發生；司鐸應該親自為病人分送聖體。」

正解 我解答如下：分施基督的身體屬於司鐸，理由有三。第一，因為正如**第一節**已說過的，司鐸是以基督的身分或名義祝聖。可是，正如基督在晚餐中祝聖了自己的身體，同樣祂也把它分施給其他人吃或領受。因此，正如祝聖基督的身體屬於司鐸，同樣分施也屬於他。

第二，因為司鐸被立為天主與民眾之間的中人（《希伯來書》第五章1節）。因此，正如把民眾的供物奉獻給天主，屬於司鐸的職務；同樣，把經由天主聖化的供物交付給民眾，也屬於他的職務。

第三，因為為了尊敬此聖事，凡是接觸此聖事者都應先獲得祝聖。因此，聖體布和聖爵都予祝聖；同樣，為了接觸此聖事，司鐸的雙手也予祝聖。由是之故，其他任何人都不可接觸，除非遇有急迫情況，例如：聖體將會掉落地上，或其他類似情況。

釋疑 1. 執事或六品接近司鐸的聖秩品級，因此也分擔司鐸的某種職務，即分施聖血；但不可分施聖體，除非是在急迫情況下，並有主教或司鐸的授命。第一，因為基督的血被盛放在器皿內。因此，不應該像觸摸基督的身體一樣，由分施者觸摸。第二，因為血表示由基督傳到民眾的救贖；因此也把象徵民眾

的水攪合在血中。由於執事位居司鐸與民眾之間，所以分施聖血比分施聖體，更適宜於執事。

2.分施和祝聖此聖事，屬於同一職員，理由如前面正解所述。

3.正如執事在某種事上分享司鐸的「光照德能」，即分施聖血；同樣，司鐸也分享主教「賦予成全的分施」，即分施此聖事，因為人因此聖事，藉著結合於基督，獲得自己本身的成全。至於人針對與他人的關連而領受的成全，則保留給主教。

第四節 祝聖者司鐸是否需要領受此聖事

有關第四節，我們討論如下：

質疑 祝聖者司鐸，似乎並不需要領受此聖事。因為：

1.在其他祝聖中，祝聖質料者自己並不使用這質料，例如：祝聖堅振聖油的主教，並不用這油傅抹自己。可是此聖事在祝聖質料中完成。所以，完成此聖事的司鐸並不需要使用它，能合法地免領它。

2.此外，在其他聖事中，施行人並不給自己施行聖事，因為沒有任何人能給自己付洗，正如前面第六十六題第五節釋疑4.已討論過的。正如依這方式分施聖洗符合常規，依這方式分施此聖事也符合常規。所以，完成此聖事的司鐸，不應該由自己手中領受此聖事。

3.此外，有時會有這樣的情形發生，即祭台上的基督的身體，以奇蹟的方式，在肉的形像下顯現出來，而血也在血的形像下顯現出來。它們都不適宜於食用或飲用；由是之故，正如前面第七十五題第五節所說的，才改在其他形像下分送，以免使領受者感到恐怖。所以，祝聖者司鐸並不常常或每次都需要領受此聖事。

反之 陶來道第十屆會議（第五章）說，而此話也載於《教會法律類編》第三部「論祝聖」第二編第十一條：「無論怎樣，都需要這樣做，即每次祭獻者在祭台上祭獻我們的主耶穌基督的體和血，都應該使自己參與領受這體和血。」

正解 我解答如下：正如前面第七十九題第五及第七節已說過的，聖體不但是聖事，而且也是祭獻。凡是奉獻祭獻者，自己應該參與或有分於這祭獻。因為奉獻外在的祭獻，是內在奉獻的標記，人用這內在祭獻將自己奉獻給天主，正如奧斯定在《天主之城》卷十第五及第六章所說的。因此，他藉這參與（外在）祭獻，顯示出內在祭獻屬於自己的職務。

同樣他也藉著給民眾分施祭獻，顯示出自己是給民眾分施天主奧祕的管理人（《格林多前書》第四章1節）。因此，他自己應該先參與或分享這些奧祕，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的。所以，在給民眾分施以前，他自己應該首先領受。因此，在（反之的）上述一章中繼續說：「看不到祭獻者本人也參與的祭獻，這又算是什麼樣的祭獻？」

他藉著由祭獻中領受祭品或祭物，而成爲參與者或分享者，按照宗徒在《格林多前書》第十章18節所說的：「那些吃祭物的，不是也參與或有分於祭壇嗎？」所以，司鐸每次祝聖，都應該完整地領受此聖事，這是必須作的。

釋疑 1. 祝聖堅振聖油或其他任何質料，都不是祭獻，而祝聖聖體是祭獻。所以，情形並不相同。

2. 聖洗聖事就在使用質料中完成。所以，沒有任何人能給自己付洗；因爲在聖事中，主動者和受動者不能是同一個人。因此，即使在此聖事中，司鐸也不是祝聖自己，而是祝聖餅和酒，並且是在這餅和酒的祝聖中成就此聖事。至於使用這

聖事，則是在聖事完成之後。所以，情形不同。

3.假使在祭台上的基督的身體，以奇蹟的方式，在肉的形像下顯現出來，而血也在血的形像下顯現出來，則不應該領受。因為熱羅尼莫在《肋未紀註解》中說：「在紀念基督時以奇蹟方式所形成的這祭品或祭餅，人可以吃；但基督在十字架的祭壇上所曾奉獻的那祭品或肉體本身，任何人都不可以吃。」（參看：奧利振，《肋未紀釋義》第七篇，關於第十章8節；《教會法律類編》第三部，「論祝聖」第二編第七十六條）司鐸也不會因此而成爲違犯法律者；因爲那些以奇蹟方式所形成者，不隸屬於法律之下。在此情況下，應建議司鐸另外祝聖主的體和血，並予領受。

第五節 不善的司鐸是否能祝聖聖體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 不善的司鐸似乎不能祝聖聖體。因爲：

1.熱羅尼莫在《索福尼亞註解》，關於第三章4節說：「有些司鐸爲聖體服務，並給民眾分施主的聖血，可是他們行事忤逆、違反基督的法律，認爲是懇求者的言語祝聖或成就聖體，而不是生活；所以隆重的祈禱是必要的，而司鐸的功德則不是必要的。關於這樣的司鐸，有這樣的話說：凡是受到玷污的司鐸，不應該前來向主奉獻祭品。」可是有公開罪行的司鐸，既然受到玷污，所以針對此聖事，他既沒有合宜的生活，也沒有合宜的功德。所以，有公開罪行的司鐸不能祝聖聖體。

2.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十三章說：「餅和酒，因聖神的降臨，以超自然的方式轉變爲主的體和血。」可是教宗傑拉一世在《書信集》殘篇七說，而此話也載於《教會法律類編》第二部案例一第一題第九十二條「神聖」一章：「被呼求的上天之神，如何降來祝聖天主的奧蹟，

假使呼求祂前來的司鐸，被證實充滿罪行？」所以，祝聖聖體不能藉由不善的司鐸完成。

3.此外，此聖事藉司鐸的祝福獲得祝聖。可是有罪的司鐸的祝福，沒有效力祝聖此聖事，因為聖經上說：「我必詛咒你們的祝福。」（《瑪拉基亞》第二章2節）狄奧尼修在《致隱修士戴茂費祿書》（Ad Demophilum Monachum）中說：「沒有受到光照（或處在黑暗中）的司鐸，完全離棄了司鐸的聖秩；這樣的司鐸插手於司鐸的事務，我認為他太過冒失；他竟敢以基督的身分或名義，針對天主的聖事，說出那些有如污穢和羞辱的言語，因為我實在不願稱它們為祈禱。」

反之 奧斯定在「論主的身體」中說：「在天主教會中，在主之體和血的奧蹟中，善司鐸所完成的，沒有什麼更大；而不善司鐸所完成的，也沒有什麼更小。因為奧蹟的完成，不是靠祝聖者的功德，而是靠造物主的話和聖神的德能。」（參看巴斯加修，《論主的體和血》第十二章）

正解 我解答如下：正如前面第一節、第二節釋疑2.和第三節已說過的，司鐸不是以自己的德能祝聖此聖事；而是有如是基督的職員或服務員，以基督的名義或身分祝聖此聖事。可是一個人並不因自己不善這一事實，而停止為基督的服務員；因為主有善的和不善的服務員或僕人。因此，主在《瑪竇福音》第二十四章45節說：「究竟誰是那忠信聰明的僕人……」；下面（在第48節）繼續說：「如果那惡僕心裡說……」。宗徒在《格林多前書》第四章1節也說：「人當以我們為基督的服務員」；可是下面（在第4節）他卻說：「我雖然自覺良心無愧，但我絕不因此就自斷為義人。」所以，他自斷是基督的服務員，但不自斷為義人。所以，一個人即使不是義人，也能是

基督的服務員。而這應歸於基督的卓越地位，即不但善的人和物，而且連不善的人和物，也都事奉基督有如事奉天主，因為這一切都是爲了光榮祂，而由天主上智所安排的。因此，顯然地，司鐸即使不是義人，而是罪人，也能祝聖聖體。

釋疑 1.熱羅尼莫說那些話，是爲駁斥某些司鐸的這一錯誤想法，即他們相信即使是罪人，單憑自己是司鐸這一事實，就能相稱地祝聖聖體。熱羅尼莫借用（舊約）有污點或缺陷者被禁止到祭壇前奉獻祭獻這一先例（《肋未紀》第二十一章第17等節），來加以駁斥。可是，這並不否定假使他們前來，他們所奉獻的祭獻是真實的祭獻。

2.在那些話之前，教宗傑拉先說：「蘊有天主教教養的此一神聖宗教敬禮，要求對自己應有莫大的尊敬，致使除非是良心清潔無罪，任何人都不可毫無忌憚地接近它。」由此可明顯看出，教宗的意思是：有公開罪行的司鐸不應該前來施行此聖事。因此，下面他繼續所說的：「被呼求的上天之神如何降來」，應該是說：上天之神的降來，不是基於司鐸的功德，而是基於基督的德能，司鐸所說出的是基督的話。

3.同一行爲，就它出於服務員或僕人的邪惡意念而言，能是惡的行爲；但就它出於主人的美好用意而言，能是善的行爲。依此，有罪司鐸的祝福，就它由司鐸不相稱地說出而言，堪受詛咒，應該視它有如侮辱或褻瀆，而非有如祈禱；但就它以基督的名義或身分說出而言，祝福卻是神聖的和有效力的。因此，那裡刻意地說：「我必詛咒『你們的』祝福。」

第六節 不善司鐸的彌撒，其效能是否小於善司鐸的彌撒

有關第六節，我們討論如下：

質疑 不善司鐸的彌撒，其效能似乎並不小於善司鐸的彌撒。因爲：

1. 教宗額我略一世在《書信集》中說：「有些人相信，神聖而隱祕的奧蹟，能由其他不同的人取得更多的聖化，他們是陷入何等大的羅網；因爲是同一聖神以隱祕和無形可見的方式動作，並聖化這些奧蹟。」（參看：《教會法律類編》第二部案例一第一題第八十四條）可是，這些隱祕的奧蹟是在彌撒中舉行。所以，不善司鐸的彌撒，其功能並不小於善司鐸的彌撒。

2. 此外，正如施行人以基督的德能授予聖洗，是基督在授洗，此聖事也是如此：因爲是以基督的名義或身分祝聖此聖事。可是，較善的施行人並不授予較善的聖洗，正如前面第六十四題第一節釋疑2.已討論過的。所以，比較更善的司鐸所舉行的彌撒，並不比較更善。

3. 此外，正如司鐸的服務或業績以善與更善來區分，同樣也以善與不善來區分。所以，假使較善司鐸的彌撒較善，那麼不善司鐸的彌撒就不善了。這樣說自然不妥；因爲服務員或施行人的不善，並不溢於基督的奧蹟，正如奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》第十二章所說的。所以，較善司鐸的彌撒並不較善。

反之 在《教會法律類編》第二部案例一第一題第九十一條說：「司鐸愈合宜相稱，他在各種需要中爲人所做的呼求，也愈容易得到俯允。」

正解 我解答如下：在彌撒中可以討論兩點，即聖事本身，這

是首要的；其次是在彌撒中，為生者亡者所做的祈禱。所以，針對聖事本身，不善司鐸的彌撒，其功能並不小於善司鐸的彌撒；因為二者所成就的是同一聖事。

在彌撒中所做的祈禱，也可以用兩種方式來討論。一種方式是著眼於祈禱者司鐸之虔誠所產生的功效；如此則毫無疑問地，較善司鐸的彌撒也產生更豐富的效果。另一種方式是著眼於司鐸作為教會的職員或服務員，以整個教會的名義在彌撒中所作的祈禱。司鐸的這種職位，即使在有罪的司鐸身上，也仍然持續，正如前面第五節關於基督之（僕人或服務員的）職位所說的。因此，就這一點而言，成為（公開）罪人之司鐸，不僅他在彌撒中的祈禱，而且連他代表教會或以教會名義，在教會之種種職務中所作的其他一切祈禱，也都會產生效果。可是他私自所作的個人祈禱卻不會產生效果，按照《箴言》第二十八章9節所說的：「對於法律充耳不聞的人，他的祈禱也為上主所惡。」

釋疑 1. 教宗額我略一世在那裡的談話，是針對神聖聖事本身的聖善。

2. 在聖洗聖事中，不像在彌撒中那樣，為所有信徒做隆重的祈禱。所以，在這方面情形有所不同。可是，針對聖事的效果而言，二者則彼此相同。

3. 聖神藉愛德的合一，使基督之諸肢體的善彼此相通；是基於聖神的德能，善司鐸在彌撒中的個人的善，為其他的人產生效果。可是一個人的個人的不善或惡，卻不能傷害另一個人，除非藉由後者的某種同意或贊成，正如奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十七及第二十一章所說的。

第七節 異教、裂教及受絕罰人士是否能祝聖此聖事

有關第七節，我們討論如下：

質疑 異教或異端派人士 (haeretici)、裂教人士 (schismatici) 及受絕罰人士 (excommunicati，被開除教籍者)，似乎不能祝聖此聖事。因為：

1. 奧斯定說：「在天主公教會之外，沒有真祭獻存在的餘地。」(參看：普洛斯培，《語錄》第十五條) 教宗良一世在《書信集》第八十篇第二章說，而此話也載於《教會法律類編》第二部案例一第一題第六十八條：「否則(即假使不是在作為基督之身體的教會內)既沒有合法有效的司祭職，也沒有真實的祭獻。」可是異教、裂教及受絕罰人士，都脫離了教會。所以，他們不能成就真實的祭獻。

2. 此外，同處(第七十三條)也載有教宗諾森一世於《書信集》第五十八篇的話：「亞略派以及其他類似瘟疫的人士，我們因為看到在他們內有悔改的跡象，而接納了他們的平信徒；但看不出他們的聖職人員，具備司祭職或曾領受其他任何奧蹟的品位，我們只允准他們可合法而有效地授洗。」可是，一個人除非有司鐸的品位，否則不能祝聖聖體。所以，異教人士以及其他類似人士，都不能成就聖體。

3. 此外，那在教會之外者，似乎不能以整個教會的名義行事。可是，祝聖聖體的司鐸是以整個教會的名義行事：他以整個教會的名義呈獻一切祈禱的這一事實，足可說明此點。所以，那些在教會之外者，即異教、裂教及受絕罰人士，似乎都不能祝聖聖體。

反之 奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章說：「在他們內」，即在異教、裂教及受絕罰人士內，「正如聖洗仍是完整的，所領的聖秩也仍是完整的。」可是，司鐸是基於所領聖秩

的能力，而能祝聖聖體。所以，異教、裂教及受絕罰人士，在他們內的聖秩既是完整的，他們似乎能祝聖聖體。

正解 我解答如下：有些人說，異教、裂教及受絕罰人士，由於他們是在教會之外，所以不能成就此聖事。

但在這一點上他們錯了。因為，正如奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章所說的：「完全不持有一物是一回事，而非正當或非法地持有一物是另一回事。同樣地，不給予是一回事，而非正當或非法地給予是另一回事。」所以，有些人，隸屬於教會，在領受司鐸聖秩時取得祝聖聖體的權力，他們固然是正當或合法地取得權力，但若他們後來因異端或分裂或受絕罰而與教會分離，則他們是非正當或非法地行使權力。可是，誰若在與教會分離的情形下接受聖秩，他既不是合法地取得權力，也不是合法地行使權力。至於二者（在教會內接受聖秩而之後離開者，和在教會外接受聖秩者）都持有權力，可從奧斯定在同處所說的話明顯看出，即當他們重回教會而歸於一體時，他們不再重新領受聖秩，而是接納他們恢復原有的聖秩品級。由於祝聖聖體是聖秩權力的後續行動，所以因異端或分裂或受絕罰而與教會分離者，固能祝聖聖體，而他們所祝聖的，也確實含有基督的體和血，但他們如此做並不合法，他們也因這樣的作為而犯罪。所以，他們無法得到祭獻的效果，即屬神的祭獻。

釋疑 1.那些引語，以及其他類似的話，都應該如此解讀，即它們是說在教會之外，不會正當或合法地奉獻祭獻。因此，在教會之外不能有屬神的祭獻，而屬神的祭獻因產生真實的效果而為真實的祭獻；雖然在教會之外有祭獻因形成真實的聖事而為真實的祭獻。就如前面第八十題第三節已說過的，罪人是以聖事的方式領受基督的身體（只領受聖事），但不是以屬神的方式

(不會得到聖事的效果)。

2. 只允准異教和裂教人士合法地授洗，因為他們在緊急的時刻能合法地授洗。可是無論在什麼情形下，他們都不能合法地祝聖聖體，或授予其他聖事。

3. 司鐸隸屬於教會的合一或一體，他在彌撒的祈禱中，固然是以教會的名義發言；但在祝聖聖事時，他是以基督的名義或身分發言，在這一點上，他是藉由聖秩的權力代替基督。所以，假使司鐸在割斷與教會合一的情形下舉行彌撒，由於他並沒有喪失聖秩的權力，他能祝聖基督之真實的體和血；可是由於他與一體的教會分離，他的祈禱不會有功效。

(按：在教父時代，因倡導或附合異端，或者因拒絕服從教會的最高訓導權，而離開教會的聖職人員，多在教會內取得了聖秩和相關權力。即使那些在教會之外領受聖秩的人，授予他們聖秩的，也多為具有相關聖秩權力的主教，是合格的祝聖人。須從這時代背景來理解多瑪斯的上述分析。可是中世紀以後，在天主教會之外新興起的信仰基督的宗教或教派，有的不再承認有聖秩和聖體二件聖事。有的雖予承認，但若在他們中授予司鐸聖秩的，並不具有相關的聖秩權力，不是合格的祝聖人，則他們所祝聖的聖職人員，也就實際沒有領受到司鐸聖秩和相關權力，不能祝聖聖體。所以，針對近代和現代的異教或異端派人士，不可把多瑪斯的上述意見做逾分的解釋或引伸。因為就像奧斯定所說的，完全不持有一物，和不當或非法持有一物究竟不同，不可混為一談。)

第八節 被撤銷聖職身分的司鐸是否能成就此聖事

有關第八節，我們討論如下：

質疑 被撤銷聖職身分的 (degradatus) 司鐸，似乎不能成就此聖事。因為：

1.除非是藉自己所有的祝聖權力，無人能成就此聖事。可是「被撤銷聖職身分者，沒有祝聖的權力，雖然有授洗的權力」，正如《教會法律類編》第二部，案例一問題一第九十七條附款所說的。所以，被撤銷聖職身分的司鐸，似乎不能祝聖聖體。

2.此外，一個人所授予的，也能予以褫奪。可是，是主教藉授予司鐸聖秩而授予他祝聖的權力。所以，主教也能藉撤銷司鐸的聖職身分而褫奪他的祝聖權力。

3.此外，基於被撤銷聖職身分，司鐸或者喪失祝聖的權力，或者只喪失這權力的行使或執行。可是，不是只喪失行使或執行；否則的話，與喪失執行的受絕罰者相比，被撤銷聖職身分者便沒有多喪失什麼。所以，被撤銷聖職身分者似乎喪失祝聖的權力。如此則他似乎不能成就此聖事。

反之 奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章，證明「背棄信仰者並不缺乏聖洗」，而他是根據「當他們悔改而重返信仰時，並不給他們重授聖洗」這一事實，「判斷聖洗不可能喪失」。可是，被撤銷聖職身分者假若恢復原有身分，同樣也不應該給他重授聖秩。所以，他並沒有喪失祝聖的權力。依此，則被撤銷聖職身分的司鐸，能成就此聖事。

正解 我解答如下：祝聖聖體的權力，屬於司鐸聖秩的印記。而任何印記由於它的賜予伴有某種祝聖或聖化，所以是不會消滅的，正如前面第六十三題第五節已說過的；就像無論是什麼物獲得祝聖或聖化，它們的祝聖是永久的，既不能喪失，也不能重覆。因此，顯然地，司鐸的祝聖權力，並不因被撤銷聖職身分而喪失。因為奧斯定在《駁巴美尼安書》卷二第十三章說：「二者（即聖洗和聖秩）是聖事，是藉某種祝聖或聖化將二者授予人，

前者是在人受洗時，而後者是在人晉升為司鐸時。所以，天主教信徒都不可以重複領受二者。」由此可明顯看出，被撤銷聖職身分的司鐸，能成就此聖事。

釋疑 1.那一法條條文不是以論斷或肯定的方式說出，而是以探詢的方式說出，正如相關的上下文所能證實的。

2.主教不是以自己的德能授予司鐸聖秩的權力，而是充作工具，有如是天主的僕人或服務員；而人不能撤除天主的成果，按照《瑪竇福音》第十九章6節所說的：「凡天主所結合的，人不可拆散。」所以，主教不能剝奪這權力，就如那授洗者也不能剝奪聖洗印記一樣。

3.絕罰是醫治性的。所以，不是永久剝奪或禁止受絕罰者行使司鐸聖秩的權力，禁止是暫時的，是為糾正。可是加於被撤銷聖職身分者的剝奪或禁止行使，卻有如是永久加於被定罪者。

第九節 是否可以從異教、或受絕罰、或甚至成為（公開）罪人的司鐸領受聖體，並參與他們的彌撒

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎可以從異教、或受絕罰、或甚至成為（公開）罪人的司鐸領受聖體，並參與他們的彌撒。因為：

1.正如奧斯定在《駁柏底利安書》卷三第九章所說的：「無論是在善人身上或惡人身上，都不可逃避天主的聖事。」可是司鐸雖然是（公開）罪人，是異教徒或受絕罰者，但仍成就真實的聖事。所以，似乎不應該躲避從他們領受聖體，或參與他們的彌撒。

2.此外，基督的真實身體是其奧體的象徵，正如前面第六十七題第二節和第七十三題第一節質疑2.已說過的。可是由上

述司鐸所祝聖的是基督的真實身體。所以，屬於基督之奧體者，似乎能參與上述司鐸的祭獻。

3.此外，有許多罪重於邪淫之罪，可是並不禁止參與犯有其他罪行之司鐸的彌撒。所以，也不應該禁止參與犯有邪淫罪行之司鐸的彌撒。

反之 《教會法律類編》第一部第三十二編第五條的條文說：「任何人，在自己確知司鐸有姘婦的情形下，不得參與他的彌撒。」教宗額我略一世在《對話錄》卷三第三十一章說：「一位狡詐的父親指派一位亞略異端派的主教到自己的兒子那裡，讓兒子從這位褻瀆祝聖聖事者的手中領受聖體；可是兒子是虔誠事主之人，按他所應該做的，卻斥退了前來的亞略異端派的主教。」

正解 我解答如下：正如前面第五節釋疑1；第七節已說過的，司鐸如果是異教或裂教人士，或者是受絕罰者，或者甚至是（公開）罪人，雖然具有祝聖聖體的權力，但卻是非法或非正當地行使它，並因行使它而犯罪。然而，凡是與人在罪方面相通者，就成為有分於罪之人；因此，《若望貳書》第11節說：「誰若向他請安（即是向異教人士請安），就是有分於他的邪惡工作。」所以，不可以從上述人士領受聖體或參與他們的彌撒。

可是在上述各組人中存有差別。因為異教、裂教人士，以及受絕罰者，他們都是經由教會的宣判而被剝奪或禁止行使或執行祝聖。所以，凡是參與他們的彌撒或從他們領受聖事者，都犯罪。可是並非所有（公開）罪人，都經由教會的宣判被剝奪或禁止行使這一權力。依此，雖然從天主的審斷方面來看，這樣的司鐸已都被停職，不得行使權力；但針對其他人而言，他們還未被教會宣判停職。所以，在教會做相關宣判之

前，可以從他們領受聖體和參與他們的彌撒。因此，關於《格林多前書》第五章11節的「同這樣的人，連一起吃飯也不可」，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：「宗徒說這話，是因為他不願意人之判斷人，單憑個人私意的猜疑，甚或越權的不合常規的評斷，而要基於天主的法律，根據教會的程序規定，或者相關之人已自動認罪，或者他已被起訴並被定罪。」（《證道集》第三五一篇第四章）

釋疑 1. 我們躲避參與這樣的司鐸的彌撒，或從他們領受聖體，我們如此做，不是躲避天主的聖事，而是尊敬聖事。因此，應該朝拜由這樣的司鐸所祝聖的祭餅；假使祭餅被保存下來，也可以由合法的司鐸恭領。

2. 奧體的合一或一體，是所領真實身體的效果。可是那些不相稱地領受或施送聖體的人，他們沒有得到效果，正如前面第七節和第八十題第四節已說過的。所以，生活在教會一體內的人，不應該藉由他們的施行或服務領受聖事。

3. 雖然邪淫並不重於其他的罪，但由於肉慾的緣故，人比較易於犯這罪行。所以，教會用一種特殊的方式，嚴禁司鐸犯這罪行，並命令人不得參與姘居司鐸的彌撒。但這是針對顯著的姘居司鐸，即：或者是「藉著宣判」證明他有罪，或「在審判過程中自己承認有罪」；或者是隨著時間的進展，「他的罪已不能再用任何託詞加以掩飾」。

第十節 司鐸是否可以完全合法地不祝聖聖體

有關第十節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎可以或合法地全不祝聖聖體。因為：

1. 正如祝聖聖體屬於司鐸的職務；同樣，授洗以及在其他聖事中服務也是如此。可是，司鐸並沒有義務在其他聖事中

服務，除非是為了所接受的牧靈工作的緣故。所以，司鐸假使沒有牧靈工作，似乎也沒有義務祝聖聖體。

2.此外，無人有義務去做自己不可以做的事，否則便會陷於兩難。可是有公開罪行的司鐸，或甚至受絕罰的司鐸，都不可以祝聖聖體，正如前面第五節釋疑1.和第七節的論述所指明的。所以，這樣的司鐸似乎沒有義務舉行聖體聖事。如此則其他司鐸也沒有義務，否則前者反而是因罪而受益了。

3.此外，司鐸的尊高地位，並不會因後來的疾病而喪失；因為教宗傑拉一世在《書信集》殘篇九說，而此話也載於《教會法律類編》第一部第五十五編第十二條：正如教律的訓令不容許身體病弱者接受司祭職；同樣，如果一個人已獲授司祭職，並在其間受到傷害，他也不會喪失那自己在完全健康時所接受的。」可是有時會有這樣的情形發生，即已晉升為司鐸者，遭逢某些阻礙自己舉行彌撒的殘疾，例如：癩病或癱瘓或其他類似的疾病。所以，司鐸似乎沒有義務舉行彌撒。

反之 盎博羅修在一祈禱詞中說：「我們不以潔淨的心和無罪的手來赴你的筵席，這是嚴重的事。可是假使我們因畏懼罪，而甚至不奉獻祭獻，這是更嚴重的事。」（參看：安瑟謨，《祈禱文集》第三十三條）

正解 我解答如下：有些人說，司鐸能完全合法地不祝聖聖體，除非是基於委任給自己的牧靈職責，有義務為民眾舉行彌撒和授予聖事。

可是，如此說並不合理。因為遇有適當時機，每一個人都有義務善用賜予自己的恩寵，按照《格林多後書》第六章1節所說的：「我們勸你們不要白受天主的恩寵。」至於奉獻祭獻的適當時機，不但要注意與基督之信徒的關係，因為應該給

他們施行聖事，而且更要注意與天主的關係，因為在祝聖此聖事中也是向天主奉獻祭獻。因此，即使沒有牧靈的職責，司鐸也不可以完全不舉行彌撒；至少在主要的慶節，特別是在信徒們習慣領聖體的日子，他有義務舉行彌撒。因此，《瑪加伯下》第四章14節反對某些司祭，說：「司祭們對祭獻的職務已不感興趣，甚至輕慢聖殿，忽略祭獻。」

釋疑 1.其他聖事是在應用或施行給信徒中完成。所以，只有那接受了照顧信徒之職務者，有義務在相關聖事中服務信徒。可是，此聖事是在祝聖聖體中完成，其中也向天主奉獻祭獻；而司鐸基於自己所領受的聖秩，有義務向天主奉獻祭獻。

2.成爲（公開）罪人的司鐸，如經教會宣判被剝奪或禁止行使聖秩，無論是無條件地或暫時地，便成爲無資格奉獻祭獻者；奉獻的義務於是因而消除。但這爲他是遭受屬神效果的損失，而不是受益。可是，假使他沒有被剝奪舉行彌撒的權力，義務便不會消除；而這也不會使他陷入兩難，因爲他能痛悔己罪並舉行彌撒。

3.在司鐸聖秩上意外出現的體弱或疾病，並不撤除聖秩；但針對祝聖聖體而言，能阻礙行使聖秩——有時是基於沒有能力行使，例如：司鐸喪失了眼睛或手指或語言能力；有時是爲了危險，例如：司鐸患有癲癇或其他任何精神失常，舉行彌撒明顯會有危險；有時是由於會引起厭惡和排斥，例如：患癲癇者顯然不應該公開舉行彌撒。但他能私下舉行彌撒，除非癲癇因肢體的腐蝕而惡化到使他無法舉行彌撒。

第八十三題

論此聖事的禮儀

一分爲六節一

然後要討論的是此聖事的禮儀（參看第七十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、在舉行此奧蹟中，基督是否被祭獻。
- 二、論舉行的時間。
- 三、論地點，及其他爲舉行此奧蹟須備之物品。
- 四、論舉行此奧蹟所用之言語。
- 五、論舉行此奧蹟中的動作。
- 六、論舉行此聖事中可能出現的缺失。

第一節 在舉行此聖事中，基督是否被祭獻

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在舉行此聖事中，基督似乎不被祭獻。因爲：

1. 《希伯來書》第十章14節說基督「只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」。可是，那一次奉獻就是祂的祭獻。所以，在舉行此聖事中，基督不被祭獻。

2. 此外，基督的祭獻是在十字架上完成，祂在十字架上「把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品」，正如《厄弗所書》第五章2節所說的。可是在舉行此奧蹟中，基督並不被釘在十字架上。所以，祂也不被祭獻。

3. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十四章說，在基督的祭獻中，司祭與祭品二者相同。可是在舉行此聖事中，司祭與祭品二者並不相同。所以，此聖事的舉行，不是基督的祭獻。

反之 奧斯定在普洛斯培的《語錄》中說：「基督在自己內只被祭獻了一次，但在聖事內，卻天天被祭獻。」（參看：《書信集》第九十八篇；《教會法律類編》第三部第二編第五十二條）

正解 我解答如下：此聖事的舉行，可根據兩點稱為基督的祭獻。第一，因為正如奧斯定在《與森利夏諾談道錄》（Ad Simplicianum）卷二第三題所說的：「我們習慣以人、物之名，指稱他們的像，例如，目睹牆壁上的畫像，我們說：這是西塞祿、這是薩魯斯底。」可是此聖事的舉行，正如前面第七十六題第二節釋疑1.和第七十九題第一節已說過的，是呈現基督之苦難的一種像，而基督的苦難是真實的祭獻。因此，盎博羅修論及《希伯來書》第十章，說：「在基督內，一次奉獻了能帶來永遠救恩的祭品。所以，我們要做什麼呢？我們豈不是要天天奉獻，以紀念祂的死亡嗎？」

第二點是針對苦難的效果，因為我們藉此聖事而得以分享主之苦難的效果。因此，在一主日（舊聖神降臨後第九主日）的彌撒獻禮經中說：「每次舉行這祭品或奉獻的紀念，就是實行我們的救贖的工程。」

就上述第一點而言，能說基督也在舊約的象徵或預像內被祭獻。因此，《默示錄》第十三章8節說：「凡名字沒有記錄在從創造之初被宰殺的羔羊生命冊中的人。」但就第二點而言，卻只有此聖事，在它的舉行中，是基督被祭獻。

釋疑 1. 正如盎博羅修在同處所說的：基督過去所奉獻的和我們現在所奉獻的「是一個祭品，而非多個祭品；因為基督只一次被奉獻，而此祭獻是那奉獻的複現或重現（*exemplum*）。因為正如處處所奉獻的是一個身體，而非多個身體，同樣也只是一個祭獻。」（參看：《教會法律類編》第三部第二編第五十三條）

2. 正如此聖事的舉行是呈現基督之苦難的像，同樣，祭台也呈現那十字架，即基督在自己的形像下被祭獻於其上的十字架。

3. 根據同樣的理由，司鐸也是代表基督的像，因為他是
以基督的身分和德能說出祝聖的言語，正如前面第八十二題第一及第三節的論述所指明的。依此，在某種程度上，司鐸與祭品也二者相同。

第二節 舉行此奧蹟的時間，指定的是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 舉行此奧蹟的時間，指定的似乎並不適宜。因為：

1. 此聖事是呈現主的苦難，正如第一節已說過的。可是紀念主的苦難，在教會內只每年舉行一次。因為奧斯定解釋《聖詠》說：「難道每次舉行逾越奧蹟，基督也每次被殺害嗎？可是週年的紀念，呈現出那昔日所完成者，如此也使我們受到激勵，宛如看見主親臨於十字架上。」（《聖詠講述》講述二，關於《聖詠》第二十二篇）所以，此聖事應該只每年一次舉行。

2. 此外，在教會內，是在復活節日前的星期五紀念主的苦難，而不是在聖誕節日。所以，既然此聖事是為紀念主的苦難，那麼在聖誕節日三次舉行此聖事，而在主的受難日卻完全中斷，這似乎並不適宜。

3. 此外，教會之舉行此聖事，應該仿效基督的建立。可是，基督是在傍晚時辰祝聖了此聖事（《瑪竇福音》第二十六章20節）。所以，似乎應該在同樣的時辰舉行此聖事。

4. 此外，正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第五十一條所記載的，教宗良一世給亞歷山大里亞的主教狄奧斯高寫說：「在一天的前一部分」許可舉行彌撒（《書信集》第九篇第二章）。可是，一天是從半夜開始，正如前面第八十題第八節

釋疑 5.已說過的。所以，在半夜之後，似乎也可以舉行彌撒。

5.此外，在一主日（舊聖神降臨後第九主日）的彌撒獻禮經中說：「主！我們懇求你，恩賜我們勤於舉行此奧蹟。」可是司鐸在一天的多個不同時辰舉行彌撒，這更是勤於舉行此奧蹟。所以，似乎不應該禁止司鐸在一天的多個不同時辰（多次）舉行彌撒。

反之 這是教會按照法律規定所遵行的習慣。

正解 我解答如下：正如第一節已說過的，在舉行此奧蹟中所注意的，一方面是呈現主的苦難，另一方面是分享苦難的效果。無論從那一方面來看，都應該指定舉行此聖事的適當時間。因為，爲了每天所有的缺失，我們每天都需要主之苦難的效果，在教會內因而通常也每天都奉獻此聖事。因此，主在《路加福音》第十一章3節親自教導我們祈禱：「我們的日用糧或餅，求你天天賜給我們。」奧斯定在《證道集》第八十四篇「論天主的話」一書中解釋此語說：「既然是日用糧或餅，那你爲什麼只一年一次領受，像東方希臘人習常所做的一樣？你要每天都領受這每天都有益於你的食糧。」由於是從第三時辰到第九時辰舉行紀念主的苦難，所以在教會內，也通常在這一天的這一部分隆重舉行此聖事。

釋疑 1.在此聖事中紀念基督的苦難，是著眼於苦難的效果伸展到信徒。而在受難的時刻紀念基督的苦難，則只著眼於苦難是在我們的頭（基督）內發生和完成。苦難的發生和完成只有一次，而信徒們卻每天都接受主之苦難的效果。所以，單獨的紀念一年舉行一次，而此聖事卻是天天舉行：一方面是爲了效果，另一方面也是爲了永不間斷的紀念。

2. 真理或實物親臨，它的象徵或像便會退避。此聖事是呈現主之苦難的一種像或重現，正如正解已說過的。所以，在按照苦難的實際經過情形，來紀念主之苦難本身的那一天，不舉行祝聖此聖事。可是連在那一天，教會也不缺乏藉此聖事提供給我們的苦難效果，因為有在前一天被祝聖的基督的身體保存下來，讓信徒在那一天領受。但沒有血保存下來，這是爲了有危險，同時也是因爲血更加特別是主之苦難的像，正如前面第七十八題第三節釋疑2.已說過的。至於某些人所說的，把基督的身體或聖體的一小塊投入（一般的）酒內，酒便會轉變爲血，這也不是真實的。因爲在藉由用應有的言語所形成的祝聖之外，沒有其他方式能形成這（從酒到血的）轉變。

在聖誕節日多次舉行彌撒，是爲了基督的三次誕生。其中一次是永恆的，針對我們來說是隱密的。所以有一台彌撒是在夜間或子時詠唱，它的進堂詠說：「上主對我說：你是我的兒子，我今日生了你。」另一次誕生是在時間內，且是屬神的；基督藉這誕生「有如晨星在我們的心中升起」，正如《伯多祿後書》第一章19節所說的。爲此，也在黎明時詠唱一台彌撒，它的進堂詠說：「光明照耀在我們身上。」基督的第三次誕生也是在時間內，但是屬於身體方面的，基督是根據這誕生，穿上了肉體，由貞女的胎中出生，爲我們成爲有形可見的。爲此，在圓滿光明中或天明以後詠唱第三台彌撒，它的進堂詠說：「有一個嬰孩爲我們誕生了。」雖然如此，也能反過來說，永恆的誕生本身是在圓滿光明中；爲此，在第三台彌撒的福音中也提及永恆的誕生。就身體方面的誕生而言，基督確實是在夜間誕生，以表示祂來到我們病態的黑暗中間。因此，在夜間或子時彌撒中，誦讀述說基督身體誕生的福音。

在其他某些日子裡，遇有紀念或祈求基督之多項恩惠的情形，也會在一天內舉行多台彌撒，例如：一台爲慶節，另一

台爲禁食或補贖，第三台爲病人。

3.正如第七十三題第五節已說過的，基督願意最後把這聖事交付給門徒們，是爲使他們更強烈地銘刻於心。所以，基督在晚餐後和一天的結束時刻祝聖了此聖事，並把它交付給門徒們。可是我們舉行此聖事，卻是在主受苦受難的時辰，即：或者是在慶節的第三時辰，是在這時辰，主被猶太人的口舌或喊叫釘在十字架上，正如《馬爾谷福音》第十五章25節所說的，以及聖神降臨到門徒門身上（《宗徒大事錄》第二章15節）；或者是在平日的第六時辰，是在這時辰，主被兵士們的手釘在十字架上，正如《若望福音》第十九章14節所記載的；或者是在禁食或補贖日的第九時辰，是在這時辰，主「大喊一聲，交付了靈魂」，正如《瑪竇福音》第二十七章46及50節所說的。

可是能延緩舉行，尤其是在授予聖秩時，以及特別是在聖週六，一方面是因爲典禮或禮儀時間加長，另一方面也是因爲聖秩原就屬於主日這一天，正如《教會法律類編》第一部第七十五編第四條所記載的。

可是遇有必要，也能在「一天的第一部分」舉行彌撒，正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編「遇有必要」章第五十一條所記載的。

4.通常應該在白天舉行彌撒，而不在黑夜；因爲是基督自己臨在於此聖事內，而祂在《若望福音》第九章4及5節說：「趁著白天，我應該做派遣我來者的工作；黑夜來到，就沒有人能工作了。當我在世界上的時候，我是世界的光。」可是天或白天的開始，不是從半夜算起，也不是從日出，即太陽已全部升至大地之上算起；白天是從黎明開始。因爲是在那時，就某種程度而言，已可說是日出，因爲太陽的光芒已經出現。因此，《馬爾谷福音》第十六章2節說：婦女們來到墳墓那裡，那時「太陽剛升起」；而按照《若望福音》第二十章1節所說

的，「清晨，天還黑的時候」，她們來到了墳墓；奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十四章，就是如此調合了這一（文字或用語的表面）矛盾或不一致。

可是慶祝基督誕生的彌撒，特別是在夜間舉行，這是由於主是在夜間誕生，正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編「在夜間」章第四十八條所記載的。同樣地，在聖週六也是在大約黑夜開始時舉行彌撒；這是因為主是在夜間復活，即是在太陽明顯升起之前，「天還黑的時候」。

5. 正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第五十三條所記載的，根據教宗亞歷山大二世（1061～1073年）的諭令，「司鐸在一天內舉行一台彌撒已足；因為基督只一次受了苦難，並救贖了整個世界；誰若能相稱地舉行一台彌撒，便十分有福。遇有必要，有些司鐸（一天內）為亡者舉行一台彌撒，又舉行另一台當日的彌撒。可是誰若為了金錢或迎合俗世之人的心意，而擅自一天舉行多台彌撒，我認為他無法逃避裁判。」在「論舉行彌撒」的「增補」中，教宗諾森三世（1198～1216年）說：「在主的誕生之日以外，除非有必要的理由另有要求，司鐸一天一次只舉行一台彌撒已足。」（額我略九世，《諭令》卷三第四十一編第三章）

第三節 是否應該在室內和用聖器舉行此聖事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該在室內和用聖器舉行此聖事。因為：

1. 此聖事是為呈現主的苦難。可是，基督之受苦受難不是在室內，而是在城門外，按照《希伯來書》第十三章12節所說的：「耶穌為以自己的血聖化人民，就在城門外受了苦難。」所以，似乎不應該在室內，而應該在露天之下舉行此聖事。

2. 此外，在舉行此聖事這件事上，教會應該遵循基督和

宗徒們的先例。可是，基督最初建立此聖事所在的建築，未曾被祝聖，而是由某家主人所準備的一般的樓廳，正如《路加福音》第二十二章11及12節所記載的。《宗徒大事錄》第二章46節也記載「宗徒們成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食」。所以，現在舉行此聖事的所在建築，也不應該被祝聖。

3.此外，在由聖神所治理的教會內，不應該有多餘的或無意義的作為。可是祝聖教堂或祭台，以及其他類似無生命之物，似乎是多餘的或無意義的，因為它們不能接受恩寵或屬神的德能。所以，在教會內舉行這樣的祝聖是不適宜的。

4.此外，只應該隆重紀念天主的工程，按照《聖詠》第九十一篇5節所說的：「我因你雙手的一切工程歡樂。」可是教堂或祭台的祝聖，就像聖爵和服務員以及其他類似之物的祝聖一樣，都是人的工程。在教會內，對聖爵等物的祝聖，並不做顯著的紀念。所以，也不應該隆重紀念教堂或祭台的祝聖。

5.此外，真理或實物，應該與其象徵或預像相呼應。可是在作為新約之預像的舊約內，祭壇不是用切割成塊狀的石頭形成。因為《出谷紀》第二十章24及25節說：「你們應用土為我築一祭壇。你們若用石頭為我築一祭壇，不可用打成方塊的石頭建築。」《出谷紀》第二十七章1及2節，命令「用皂莢木築一祭壇」，而皂莢木要「包上銅」；或者也「包上金」，正如《出谷紀》第二十五章所記載的。所以，在教會內只用石頭建築祭台，這一守則似乎並不適宜。

6.此外，聖爵和聖盤代表基督的墳墓，而墓穴是「由巖石鑿成的」，如同福音中所記載的。所以，聖爵應該是由磐石製成，而不應該只由銀或金或甚至錫製成。

7.此外，正如在器皿的材料中，以黃金最為高貴；同樣，在布類中，以絲綢最為高貴。所以，正如聖爵是用黃金製

成；同樣，祭台布也應該用絲綢製成，而不應該只用細麻布。

8.此外，管理聖事和對它們做安排，屬於教會之職員或服務員的職責，正如管理現世事物隸屬於俗世君王的治理。因此，宗徒在《格林多前書》第四章1節說：「人當以我們為基督的服務員和天主奧祕的管理人。」可是，關於管理現世的事物，如有什麼作為相反君主的規定，會被視為無效。所以，假使上述一切（關於此聖事的）事物，皆由教會神長做適當的規定；那麼沒有這些（符合規定的）事物，似乎就不能成就此聖事。如此一來，基督的言語就好似不足以成就此聖事；這自然不妥。所以，針對舉行此聖事規定這些事物，似乎並不適宜。

反之 經由教會所規定的一切，都是基督自己所安排的，祂在《瑪竇福音》第十八章20節說：「那裡有兩個人或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間。」

正解 我解答如下：環繞在此聖事周圍的一切，可綜合為兩點來討論：其中一點是為呈現當初主受苦受難時所發生的情形；另一點則為表示對此聖事的尊敬，因為在此聖事內所隱藏的確實是基督，而不只是象徵或預像。因此，舉行此聖事所使用的物品，也都給予祝聖：一方面是為尊敬聖事；另一方面也是為呈現源自基督苦難的聖化效果，按照《希伯來書》第十三章12節所說的：「耶穌為以自己的血聖化人民，就在城門外受了苦難。」

釋疑 1.通常應該在室內或家內（domus）舉行此聖事，而室或家象徵教會，按照《弟茂德前書》第三章15節所說的：「你可以知道在天主的家中應當如何行動；這家就是永生天主的教會。」「因為在教會以外，沒有真實祭獻存在的餘地」，正如奧

斯定普洛斯培，《語錄》第十五條所說的。由於教會不應該被封鎖在猶太民族的境內，而應該在普天下建立，所以基督的苦難不是在猶太人的城內實現，而是在露天之下，如此而使普天下面對基督的苦難，有如是室或家。

可是，正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第三十條「我們許可」章所說的：「對於置身於旅途中者，如果沒有教堂，又如果現場有祭台聖石和其他為盡此職務所需要的神聖物品，我們許可他們在露天之下或在帳篷內，隆重地舉行彌撒。」

2.在其內舉行此聖事的建築，象徵教會（Ecclesia），並稱為教堂或聖堂（ecclesia），所以宜於接受祝聖：一方面為表示教會藉基督的苦難所獲取的聖化；另一方面也為表示領受此聖事者應該具備的聖善。藉祭台所表示的，則是基督自己；宗徒在《希伯來書》第十三章15節論及基督，說：「我們應藉著祂，給天主奉獻讚頌的祭獻。」因此，祝聖祭台也是在表示基督的聖善，《路加福音》第一章35節論及此聖善，說：「那由你要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」因此，《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第三十二條說：「我們樂意決定：不但用堅振聖油的傅油，而且也藉司鐸的祝福，來聖化祭台。」

所以，除非是在被祝聖過的建築內，通常不許可舉行此聖事。因此，「論祝聖」第一編第十五條如此記載說：「除非是在主教祝聖過的場所內，任何司鐸不得擅自舉行彌撒。」由於外教人和其他非基督徒，都不屬於教會，所以，「論祝聖」同一編第二十八條說：「在教堂內如果葬有非基督徒亡者的屍體，便不可予以祝聖；但如認為適於祝聖，應該把屍體挖出移走，並拆毀那場所中的牆壁或建築木材，然後予以重建。但那建築原先已被祝聖，可在其內舉行彌撒；不過前提是：葬於其內的是信徒。」

遇有必要，能在未被祝聖過的或（祝聖後）受到褻瀆的建築內舉行此聖事；但必須有主教的同意。因此，同一編第十二條說：「我們裁定，不是處處，而是應該在主教所祝聖的或所批准的場所，舉行彌撒大典。」可是，不能沒有被祝聖過的可攜帶的祭台或聖石。因此，同一編第三十條說：「教堂如果遭受火災或被焚毀，我們准許在小聖堂內用聖石舉行彌撒。」由於基督的聖善是整個教會之聖善的泉源，所以在緊要情形下，有被祝聖過的祭台，便足可舉行此聖事。爲此，總不會單獨祝聖沒有祭台的教堂，但有時會沒有教堂，而單獨祝聖藏有聖者之遺骸的祭台，而這些聖者的「生命，已與基督一同藏在天主內了」（《哥羅森書》第三章3節）。因此，同一編第二十六條說：「我們樂意決定：被證實沒有保藏殉道者之身體或遺骸的祭台，如有可能，應由管理該地區的主教下令拆除。」

3. 祝聖教堂和祭台，以及其他類似無生命之物，不是因爲它們能接受恩寵，而是因爲它們可藉祝聖取得某種屬神的德能，使自己藉以適用於天主的敬禮；即是說，可因而激起人的熱誠，更加準備自己去面對神聖的事物，除非其間因失敬而受到阻撓。因此，《瑪加伯下》第三章38及39節也說：「那裡（耶路撒冷聖殿）確實有天主的能力，因爲那住在天上者，是那地方的看守者和保護者。」

職是之故，在祝聖這類物之前，先爲它們取潔和驅魔，以從它們中驅逐敵對的勢力。根據相同的理由，教堂「如因流血事件或淫逸之罪受到污染」，應先使它復原（同編第二十條）；因爲在那裡所犯的罪，顯示有敵對者在那裡行動。爲此，在同一編第二十一條又說：「你們無論在哪裡找到亞略異端派的教堂，要毫不遲疑地用神聖的祈禱和行動，把它們祝聖爲天主公教的教堂。」

因此，也有些人不無道理地說，就像藉灑聖水一樣，人

也可藉進被祝聖的教堂，獲得小罪的赦免；他們引證《聖詠》第八十五篇2及3節的話說：「上主，你對你的地域已加祝福，赦免了你百姓們的罪愆。」

所以，基於因被祝聖所取得的德能，教堂的祝聖不可重複。因此，同一編第二十條引證尼西亞會議（325年）的規定說：「已經一次被祝聖奉獻給天主的教堂，不應該再次給予祝聖，除非或者被火焚毀，或者因流血事件或淫逸之罪受到污染。因為正如嬰兒無論是由那一位司鐸因父及子及聖神之名給他付洗，都不應該再次受洗；同樣已奉獻給天主的地點或場所，也不應該再次祝聖，除非是爲了我們前面所提出的原因；但這假定當初給予祝聖者都有承認天主聖三的信德。」否則，凡是在教會之外者，都不能祝聖。爲此，同一編第十八條說：「對教堂或祭台的祝聖，如存懸疑，應予祝聖。」

基於此類物藉祝聖取得某種屬神的德能，同一編第三十八條規定說：「奉獻給天主的教堂所用的木材，不應該再移用於其他工程，除非是用於另一座教堂；或者應該把它們燒毀，或者贈予隱修院裨益隱修士；但不應准許用於俗世之人的工程。」同處第三十九條又說：「祭台布、讀經架、蠟台以及覆蓋用的布，如因長久使用而破舊，應用火燒毀，它們的餘灰應置於聖洗池，或者投入牆壁內或地板之空穴內，以免被進入之人的腳踐踏而受到玷污。」

4.由於祝聖祭台表示基督的聖善，而祝聖教堂表示整個教會的聖善，所以更宜於隆重地紀念教堂或祭台的祝聖。爲此，教堂奉獻日的隆重慶祝連續舉行八天，以表示基督及教會之肢體的真福復活。祝聖教堂和祭台也不僅是人的工程，因爲其中含有屬神的德能。因此，在「論聖事」同一編第十七條說：「教堂奉獻日的慶祝，每年都應隆重舉行。至於（舊約的）聖殿落成紀念應該舉行八天，在閱讀了《列王紀上》關於奉獻

聖殿的記載之後，你將會找到答案，即是在第八章66節。」

5.正如「論祝聖」第一編第三十一條所記載的：「祭台如果不是用石頭做成的，就不應該用堅振聖油予以祝聖。」這相宜於此聖事的象徵或意義。一方面因為祭台象徵或表示基督，而《格林多前書》第十章4節說：「磐石就是基督」。另一方面也因為基督的身體曾被安放在巖石中鑿成的墳墓裡。這也相宜於此聖事的施用。因為石頭堅固，也能輕易隨處找到。這在舊約法律時代並不重要，因為那時只在一個地方建築祭壇。至於命令用土或用未切割的石頭建築祭壇，則是為排除偶像崇拜。

6.正如同編第四十四條「聖器」章所說的：「司鐸有時不使用金製的，而使用木製的聖爵。教宗才斐（199～217年）規定使用玻璃聖盤舉行彌撒。以後教宗伍朋（222～230年）規定一切聖器皆為銀製。」這一切之後，（同編第四十五條記載）有了這樣的規定：「主的聖爵，連同聖盤，應或者用金或者用銀製成；或者至少應有錫製的聖爵。但不可用銅或黃銅製成；因為銅會遇酒生鏽，也會引發嘔吐。任何人都不可擅自用木製的或玻璃製的聖爵舉行彌撒。」這是因為木材密度不夠，有許多細孔，被祝聖的酒會存留於其內；而玻璃質脆，有破裂的危險。同樣的理由也適用於石頭。所以，為了尊敬聖事，規定了聖爵應用上述材料製成。

7.關於此聖事，在能避免危險而舉行的情形下，教會規定那更明確表示基督之苦難者。針對置於聖體布之上的聖體，並不像盛於聖爵之內的聖血那樣，有偌大的危險。所以，雖然聖爵不可用石頭製成，但聖體布卻可用細麻布製成，基督的身體（死後）即曾用細麻布包起。因此，在同一編第四十六條載有教宗思惟一世（314～335年）的書信：「在詢問眾人的意見之後，我們決定：任何人不可擅自用絲綢或染色的布舉行彌撒——祭台上的祭獻，而應該用由主教祝聖過的純潔的細麻布，

就像基督的身體也是用（由細麻布製成的）潔白的殮布包好而被埋葬。爲了自己的潔白，細麻布也相宜於表示良心的純潔；以及爲了準備這種布的繁複工作，表示基督的苦難。

8. 聖事的管理屬於教會的職員，但聖事的祝聖卻是來自天主自己。所以，關於祝聖的形式，教會的職員無權規定什麼，他們只能針對聖事的使用和舉行的方式做某些規定。所以，假使在沒有上述一切的情形下，即沒有被祝聖過的教堂和祭台、聖爵和聖體布，以及其他由教會規定的類似之物，司鐸心存祝聖的意向，針對應有的或妥當的質料，說出祝聖的言語，他確實祝聖了基督的身體，但卻因不遵守教會的禮儀而犯重罪。

第四節 舉行此聖事所用的言語，安排的是否適宜

有關第四節，我們討論如下：

質疑 舉行此聖事所用的言語，安排的似乎並不適宜。因爲：

1. 是用基督的言語祝聖此聖事，正如盎博羅修在《論聖事》卷四第四章所說的。所以，在此聖事內，在基督的言語之外，不應該再用其他言語。

2. 此外，我們是藉福音而得知基督的言語和行動。可是，關於祝聖此聖事所用的某些言語，卻未出現在福音中。因爲福音並沒有記載，基督建立此聖事時曾「舉目向天」；同樣，在福音中也只說：「你們拿去吃（comedere）」，未用「大家或眾人」（omnes）一詞；而我們舉行此聖事時，卻說「舉目向天」以及「你們大家拿去吃」（manducare）。所以，在舉行此聖事時用這樣的言語，並不適宜。

3. 此外，其他一切聖事都以所有信者的得救爲目的。可是在舉行其他聖事時，並不爲所有信者和亡者做公眾祈禱。所以，在此聖事內如此做，並不適宜。

4.此外，聖洗特別稱為「信德的聖事」（參看第六十六題第一節釋疑1、第七十題第一節）。所以，凡與信德的培養有關者，例如：宗徒和福音的教導，應該在舉行聖洗時講授，而不應該在舉行此聖事時講授。

5.此外，一切聖事都要求信徒須有熱誠。所以在此聖事內，不應該異於其他聖事，特別藉頌讚天主和藉勸勉來激發信徒的熱誠，例如說：「請舉心向上」。

6.此外，司鐸是此聖事的服務員或施行人。所以，在此聖事內所用的一切言語，都應該由司鐸來說，不應該部分由輔祭員和歌詠團。

7.此外，天主的德能確定會成就此聖事。所以，司鐸為懇求此聖事的完成而誦念這段經文是多餘的：「天主，我們懇求你，聖化並接受這些禮品，使成為……我們的主耶穌基督的聖體聖血。」（現「感恩經」第一式第九十號。按：梵二大公會議後新編的現行彌撒經書，編有四式感恩經。之前只有一式，它的主要內容和文字，都收錄在現有的感恩經第一式裡。）

8.此外，新約法律的祭獻，遠遠超越古聖祖的祭獻。所以，司鐸懇求天主接受這祭獻，如同接受了亞伯爾、亞巴郎及默基瑟德的祭獻（感恩經第一式第九十五號），是不適宜的。

9.此外，正如基督的身體不是藉地方或空間的移動在此聖事內開始存在，如同前面第七十五題第二節已說過的；同樣，也不是如此停止存在。所以，司鐸懇求天主「命令聖天使，將這祭品呈獻到你至高的祭台上」（感恩經第一式第九十六號），是不適宜的。

反之 《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第四十七條說：「雅各伯，按肉身方面來說，他是主的弟兄，他以及凱撒勒雅的主教巴西略，編排了彌撒的舉行。」根據他們的權威可

以指明，關於此聖事所用的種種言語，都屬適宜。

462

——
神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：由於在此聖事內隱含著我們得救的全部奧蹟，所以用超越其他聖事的方式，更隆重地予以舉行。《訓道篇》第四章17節說：「你前進天主的聖殿時，要小心邁步。」《德訓篇》第十八章23節也說：「在祈禱以前，要準備你的靈魂。」因此，在舉行此奧蹟之前，先預做某些準備，使人能相稱地從事於後續的一切。這準備的第一部分是在「進堂詠」所奉獻的讚頌，按照《聖詠》第五十篇23節所說的：「奉獻頌謝祭的人，就是給我奉獻光榮讚頌，這也是我要給他指示的到達救援的道路。」進堂詠一般由多篇聖詠組成，或至少詠唱一篇聖詠；因為正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的，聖詠以讚頌的方式，統括聖經所包含的一切。準備的第二部分思念現有的困境，同時祈求慈悲，即三次向聖父的位格說：「上主，求你垂憐」，三次向聖子的位格說：「基督，求你垂憐」，以及三次向聖神的位格說：「上主，求你垂憐」，以抵抗愚昧、罪和罰三種不幸，或為表示天主三位分別互相在每一位內。準備的第三部分思念我們的現世災難之後所要到達的天上光榮，並誦：「天主在天受光榮」。在紀念天上光榮的喜慶節日，詠唱此光榮頌；而在追憶災難的悲傷禮儀日中，則予以省略。準備的第四部分含有司鐸代表眾人並為眾人所誦念的「集禱經」，求使眾人都相稱地參與如此偉大的奧蹟。

其次要先做的，是教導信眾，因為此聖事是「信德的奧蹟」，正如前面第七十八題第三節釋疑5.已討論過的。此一教導採取準備的方式，傳授先知和宗徒的道理，分別由讀經員和五品在聖堂內宣讀。讀經之後，由歌詠團詠唱「進階詠」(graduale)，以象徵生命的進展；以及詠唱「阿肋路亞」，以表達屬神的歡樂；或在悲傷的禮儀日詠唱「泣訴詠」(tractus)，以表達屬

神的悲哀。在信眾中，這些歌詠都應該有如是之前所聽讀經的延續。給予信眾的完善教導，來自福音中所包含的基督的道理，由最高的輔佐職員，即六品或執事宜讀。我們信基督有如是信天主的真理，按照《若望福音》第八章46節所說的：「若是我給你們說真理，為什麼你們卻不信我呢？」因此，宣讀福音之後，詠唱信經，信眾在這詠唱信經中，秉持信德贊同基督的道理。舉凡涉及信經中所提之人物的慶節，彌撒中都會詠唱信經，例如：基督的慶節，真福童貞的慶節，奠定信經信仰之基礎的宗徒們的慶節，以及其他類似的慶節。

如此使信眾獲得準備和教導之後，開始進入奧蹟的舉行：一方面把奧蹟作為祭獻奉獻給天主；另一方面把奧蹟作為聖事予以祝聖，並供人取食或領受。第一先進行奉獻，第二祝聖所奉獻的質料，第三領受所祝聖的質料。在奉獻部分有二行動，即：藉「奉獻詠」(offertorium)唱出信眾的讚頌，奉獻詠表達奉獻者的喜樂；以及司鐸的祈禱或「獻禮經」，懇求天主悅納信眾的奉獻。因此，達味在《編年紀上》第二十九章17節說：「我以正直的心自願獻上這一切，並且我現在很喜歡看見你在這裡的百姓，都自願向你捐獻。」以後（在第18節）他祈求說：「上主，天主！求你保存這種心思意願。」

繼之有以超自然的德能所進行的祝聖。首先藉頌謝詞激發信眾的虔誠。因此，勸勉大家「舉心向上，全心歸向上主」。所以，頌謝詞結束之後，信眾就虔誠地同天使們一起頌揚基督的天主性，誦念「聖、聖、聖」（《依撒意亞》第六章3節）；並與孩童們一起頌揚基督的人性，誦念「奉上主之名而來的當受讚美」（《瑪竇福音》第二十一章9及15節）。司鐸遂即低聲紀念眾人，首先紀念那些為其奉獻此祭獻者，即是為普世教會，和《弟茂德前書》第二章2節所說「那些有權位的人」（感恩經第一式——下同，第八十號），特別是為那些「我們為他們，或

他們爲自己奉獻的人」(第八十一號)。第二，紀念諸聖，懇請他們護佑上述諸人，而念「我們聯合整個教會，虔敬紀念……」(第八十二號)。第三，總結上述種種請求，而念：「上主，我們懇求你，悅納這些禮品」(第八十九號)，以及這些禮品給那些爲其奉獻者，帶來救援。

之後進入祝聖本身。其間首先懇求祝聖的效果，而念：「天主，我們懇求你，聖化並接受這些禮品，使成爲……我們的主耶穌基督的聖體聖血。」(第九十號)第二，用救主的言語完成祝聖，念：「祂在受難的前夕……」(第九十一及第九十二號)。第三，爲基於服從基督的命令而有的超越自己身分的行動求恕，念：「上主，因此我們作你僕人的，紀念……」等等(第九十四號)。第四，懇求天主悅納這已完成的祭獻，念：「求你慈祥地垂視這些禮品，並欣然予以接受……」等等(第九十五號)。第五，懇求實現此祭獻和聖事的效果：首先針對領受者，念：「我們懇切求你……使凡參與這祭獻者，領受了你聖子的聖體聖血之後，得以充滿一切天上的祝福和恩寵」(第九十六號)。其次針對已不能領受此聖事的亡者，念：「上主，求你也垂念保持著信德先我們而去的僕婢……」等等(第九十七號)。復次，特別針對奉獻者司鐸自己，念：「至於你的僕役、我們罪人……」(第九十八號)。

隨後進行的是領受聖事。首先是準備信眾領受。第一，藉全體信眾的共同祈禱，即藉「主的祈禱文——天主經」(第一二五號)，在這經文中，我們祈求「賞給我們日用的食糧」；此外也藉司鐸特別爲信眾所奉獻的個人祈禱，即他所誦念的「上主，求你從一切災禍中拯救我們……」(第一二六號)。第二，藉所賜予的平安來準備信眾，即當誦念：「除免世罪的天主羔羊，求你賜給我們平安」時(第一三一號)；因爲此聖事是合一與平安的聖事，正如前面第六十七題第二節、第七十三題第三

節釋疑3.及第四節和第七十九題第一節已經說過的。在追思亡者的彌撒裡，由於不是為求現世的平安，而是為求亡者的安息奉獻此祭獻，所以省略這「求賜平安」（按：即改求「賜給他們安息」，以及省略後面的求「使教會安定團結」經文——現感恩經第一式第一二七號，它原先是在「除免世罪的天主羔羊」之後。）

相繼有領受聖事。司鐸首先自己領受，然後分給其他人；因為正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的，那給他人分授神聖事物者，自己應該先分享或參與。

最後整台彌撒在謝恩中結束。其間領聖體之後的歌唱，表達信眾領受奧蹟的歡躍，而司鐸藉領聖體後經奉獻感謝；就像基督自己在與門徒們舉行了晚餐之後，也曾「唱了聖詠」，正如《瑪竇福音》第二十六章30節所記載的。

釋疑 1.祝聖是只用基督的言語完成，而加添其他一切，則是為準備領受的信眾，正如正解已說過的。

2.正如《若望福音》第二十一章25節所說的，還有許多主所行的或所說的，聖史們沒有一一寫出來。其中就有這「主在晚餐時舉目向天」，教會是從宗徒們的傳授中接受了此點。按照《若望福音》第十一章41節的記載，主在復活拉匝祿時，以及第十七章1節的記載，主在為門徒們祈禱時，都曾舉目望向天父，那麼肯定祂在建立此聖事時，即在更優越的事中，遠更會如此做，看來這也是合理的。

至於「吃」一詞，（彌撒中）用 *manducare*，而不用（福音中的）*comedere*，在詞義方面並無差別。而且無論用那一詞，都無關緊要，尤其是這些言語都不屬於（祝聖的）形式，正如前面第七十八題第一節釋疑2.及4.已說過的。

同樣所加添的「大家」（*omnes*）一詞，雖然未明確說

出，但卻隱含在福音的言語裡；因為基督自己在《若望福音》第六章54節說：「你們若不吃人子的肉，在你們內，便沒有生命。」

3. 聖體聖事是整個教會合一或一體的聖事。所以，特別是在此聖事內，而不是在其他聖事內，更應該提及與整個教會之救援有關的事物。

4. 教導有兩種：一種是為初學者的啓蒙教導，即為慕道者或望教者的教導。這種教導在聖洗聖事前後施行。

另一種教導的對象，是參與此奧蹟的信眾。這種教導在此聖事內施行。可是，望教者或不信者不會被拒於教導之門外。因此，《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第六十七條說：「主教不可禁止任何人，無論是教外人或異教人或猶太人，進入教堂和聆聽天主的言語，直到望教者所參與的彌撒部分」，在這部分內含有信德的教導。

5. 在此聖事內，比在其他聖事內，要求有更大的熱誠，因為在此聖事內隱藏有整個基督。此外，在此聖事內也要求有更廣泛的熱誠；因為為其奉獻祭獻的全體信眾都須有熱誠，不像在其他聖事內，只領受聖事者須有熱誠。所以，正如西彼連在《論天主經》第三十一章說：「司鐸在即將開始念頌謝詞時，先說：『請舉心向上』，以準備弟兄們的心靈；而當群眾回答：『我們全心歸向上主』時，便獲得勉勵以專心思念天主。」

6. 正如釋疑3.已說過的，在此聖事內的某些言語，觸及到與整個教會有關的事物。所以，有些與信眾有關者，由歌詠團誦念或歌唱；其中有些與全體信眾的振作心神有關者，則全部由歌詠團負責。有些經文由代替天主的司鐸開始，然後由信眾繼續，以表示這樣的事物是經由天主的啓示而到達信眾，例如：信德和天上的光榮。所以，是由司鐸引領信經和（光榮頌的）「天主在天受光榮」。有些是由輔佐職員誦讀，例如：新約

和舊約的教導，以表示這教導是經由天主所派遣的輔佐職員傳報給信眾。

有些是由司鐸獨自誦念，即那些屬於司鐸之固有職務者，即「為人民奉獻供物和祈禱」，正如《希伯來書》第五章1節所說的。其中有些由司鐸公開高聲誦念，即那些兼屬於司鐸和信眾者，例如：公共的祈禱；有些卻只屬於司鐸，例如：奉獻和祝聖。所以，舉凡針對奉獻和祝聖應說的言語，由司鐸私自低聲誦念。在上述每一種情形下，都會激發信眾的注意，向他們說：「願主與你們同在」，並期待他們表達贊同（針對祈禱文），說出：「阿們」。所以，即使是司鐸私自低聲誦念的經文，也先公開高聲說：「願主與你們同在」，以及結束時公開高聲加念：「直到永遠或於無窮世」。司鐸私自低聲誦念某些經文，或許是為表示門徒們於基督受苦受難時，只暗地裡承認基督。

7. 聖事言語的功效，能受阻於司鐸的意向。而且我們確知天主要做的事，還向祂懇求，這也沒有什麼不宜；就像《若望福音》第十七章1及5節記載基督也曾祈求自己的光榮。

而且司鐸在那裡的祈禱，似乎不是在懇求完成祝聖，而是懇求使這祝聖為我們有益；因此那裡刻意地說：「為給我們（nobis）成為（主耶穌基督的）聖體聖血」。在此之前的用語也表達了這一點。那裡說：「懇求你屈尊使這奉獻成為被祝福的（benedicta）」，按照奧斯定的解釋，是說：「使我們藉以獲得祝福」，即藉恩寵獲得祝福；「成為被登錄的（adscripta）」，是說：「使我們藉以被登錄在天上」；「成為核准有效的（rata）」，是說：「使我們被鑑定與基督成為一體」；「成為合理的或符合智性的（rationabilis）」，是說：「使我們藉以擺脫獸性的或肉性的切望」；「成為被悅納的（acceptabilis）」，是說：「使我們不取悅我們自己，而願藉以是被天主的唯一子所悅納的」。（參看：巴斯加修，《論主的體和血》第十二章。按

現感恩經第一式第九十號，將相關拉丁文的上述諸形容詞予以簡化；但未將「給我們」一詞譯出，似有不妥，因為這在神學意義上有它的重要性。）

8.雖然此祭獻本身優於一切古代的祭獻，但古聖祖們的祭獻，卻因他們的虔誠而極度受到天主悅納。所以，司鐸懇求天主也因奉獻者的虔誠而悅納此祭獻，就像祂曾悅納了古聖祖們的那些祭獻一樣。

9.司鐸不是懇求將聖事形像呈獻到天上，也不是懇求將基督的真實身體呈獻到天上，因為這身體總未停止在那裡存在。司鐸的此項祈求，是為在此聖事內所象徵或意指的奧體；即是為使為神聖奧蹟服務的天使，將信眾和司鐸的祈禱呈獻給天主，按照《默示錄》第八章4節所說的：「乳香的煙與聖徒的祈禱，遂由那位天使的手中，升到天主面前。」至於所說「天主的至高的祭台」，或者是指已勝利凱旋的（天上）教會，我們是在懇求被帶往那裡；或者是指天主自己，我們是在懇求能分享祂。關於此祭台，《出谷紀》第二十章26節說：「你不可沿著台階登我的祭壇。」意思是說：「在聖三內你不可製造階級。」「註解」（拉丁通行本註解）

「天使」也可解讀為基督自己，祂是「偉大謀略的天使」（七十賢士版本《依撒意亞》第九章6節），使自己的奧體與天主聖父和凱旋的教會結合。

也是為此而有「彌撒」（missa）被派遣或遣送這一名稱。因為司鐸將祈禱經由天使遣送到天主台前，就像信眾經由司鐸一樣。或者說，因為基督是給我們「送來的祭品」（hostia missa）。因此，在彌撒結束時，由執事在喜慶節日遣散信眾說：「你們離去吧，已經遣送到了」（Ite, missa est），即是說，已經由天使將祭品遣送到天主台前，使天主悅納。

第五節 舉行此聖事中的動作是否適宜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 舉行此聖事中的動作，似乎並不適宜。因為：

1.此聖事屬於新約，正如它的形式所指明的。可是在新約中，不應該遵守舊約的禮規。而在舊約的禮規中有此一條，即司祭和輔佐人員前來奉獻時，都用水洗滌自己；因為《出谷紀》第三十章19及20節說：「亞郎和他的兒子們走進祭壇行禮時，他們應洗手洗腳。」所以，司鐸在彌撒慶典中洗自己的手，並不適宜。

2.此外，同處（第三十章7節）記載，上主命令司祭在安置在贖罪蓋之前的香壇上「焚燒香料」。這也屬於舊約的禮規。所以，司鐸在彌撒中行奉香禮，並不適宜。

3.此外，在教會之聖事中的所作所為，都不應該重複。所以，司鐸在舉行此聖事中一再做十字聖號或畫十字，並不適宜。

4.此外，宗徒在《希伯來書》第七章7節說：「較小者受較大者祝福，這是無可反對的。」可是祝聖之後臨在於此聖事內的基督，遠大於司鐸。所以，司鐸在祝聖或成聖體之後，做十字聖號或畫十字祝福此聖事，並不適宜。

5.此外，在教會的聖事內，不應該有什麼看似可笑的事出現。可是，所做出的某些姿勢或肢體動作，看來卻似乎是可笑的，其中例如：司鐸有時伸展雙臂，有時合掌，有時併指，以及有時俯身。所以，這一切都不應該在此聖事內出現。

6.此外，同樣，司鐸多次轉身面向信眾，並多次致候信眾，這也是可笑的。所以，在舉行此聖事時不應該有這些動作。

7.此外，宗徒在《格林多前書》第一章13節，視「基督被分裂」是不適宜的事。可是祝聖之後，基督存在於此聖事內。所以，祭餅被司鐸擘分，並不適宜。

8.此外，在此聖事內的所作所為，都是呈現基督的苦難。可是在苦難中，基督的身體是在五處受傷的部位被分裂。所以，基督的身體應該（在攙合聖體與聖血時）被擊分為五部分，而非三部分。

9.此外，在此聖事內，是基督的整個身體與血分開來被祝聖。所以，將身體的一部分與血攙合在一起，並不適宜。

10.此外，在此聖事內，正如提供基督的身體作為食品，同樣也提供基督的血作為飲料。可是在舉行彌撒中，領受基督的身體之後，不再另外取用其他有形的食品。所以，司鐸在領受基督的血之後，不宜再飲用未被祝聖的酒。

11.此外，真理或實物應該與其象徵或預像相呼應。可是關於作為此聖事之預像的逾越節羔羊，有命令「一點也不許留到早晨，都應吃盡」（《出谷紀》第十二章10節）。所以，把祝聖過的祭餅保存起來而不立即吃盡，並不適宜。

12.此外，司鐸是用複數向聽眾講話，例如說：「願主與『你們』同在」，或說：「請『大家』感謝」。可是用複數向（在場的）單獨一人講話，尤其是如果這人是在下者，似乎並不適宜。所以，假使只有一位輔祭員在場（而無其他信友參加），司鐸似乎不宜舉行彌撒。

所以，由此看來，在舉行此聖事中的某些動作，似乎並不適宜。

反之 這一切都是教會所習常做的，而為聖神所教導的教會，不可能差錯。

正解 我解答如下：正如前面第六十題第六節已說過的，在聖事內有兩種表示方式，即藉言語和藉行事或動作，二者都是為使聖事所做的表示更為完善。在舉行此聖事中，藉言語所做的表

示，有些屬於在此聖事內所呈現的基督的苦難，有些屬於在此聖事內所象徵或意指的奧體，有些則屬於應該以熱誠和尊敬要作的聖事的行使或舉行。所以，在舉行此奧蹟中，有些動作是為呈現基督的苦難，或者呈現奧體的佈置；有些動作則屬於對舉行此聖事的熱誠和尊敬。

釋疑 1.在彌撒舉行中洗手，是為尊敬此聖事。原由有二。第一，因為我們一般不會去觸摸寶貴的事物，除非先把手洗淨。因此，一個人用不潔的雙手，即使只是表面不潔的雙手，來接近如此偉大的聖事，似乎亦屬不宜。第二，是為表示某種意義。因為正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的，洗滌四肢表示連極小的罪也被洗淨，按照《若望福音》第十三章10節所說的：「沐浴過的人，只需洗腳就夠了。」前來接近此聖事的人須有這樣的潔淨；彌撒進堂詠之前的懺悔禮，也表示同樣的意義。在舊約法律中，司祭的洗濯亦是如此，正如狄奧尼修在同處所說的。

可是教會之遵守此點，不是視之有如舊約法律所命令的禮規，而是把它看作自己的規定，認為這事本身是適宜的。所以，遵守的方式也與昔日不同。因為省略了洗腳，而只保留了洗手，因為後者能更迅速完成，而且也足以表達全面的潔淨。因為既然手是「器官中的器官」，正如《靈魂論》卷三第八章所說的，所以一切活動或動作都可歸於手。因此，《聖詠》第二十六篇6節也說：「我要在無罪者中洗我的雙手（表明無罪）。」

2.我們行奉香禮，不是視之為舊約法律的禮儀訓令，而是把它當作教會的禮規。因此，我們行奉香禮的方式，也異於舊約法律的規定。

奉香禮的對象或目的有二：第一，為尊敬此聖事，即藉

香氣來除掉當場可能有的和能引人生懼的不良氣味；第二，為表明恩寵的效果，基督曾滿溢這恩寵有如香氣，按照《創世紀》第二十七章27節所說的：「看！我兒子的香氣，像肥田的香氣。」此外也為表明這恩寵或香氣藉著服務員的工作，由基督傳送到信徒，按照《格林多後書》第二章14節所說的：「我們在各處播揚認識基督的芬芳。」所以，在象徵基督的祭台的四周奉香之後，也依次向在場的所有人奉香。

3. 司鐸在舉行彌撒中做十字聖號或畫十字，是為表明基督在十字架上所結束或完成的苦難。可是基督的苦難，有如是分幾個階段進行。第一是基督被交付，即被聖父、被猶達斯和被猶太人交付。在念：「這些禮品、這些獻儀、這些神聖無玷的祭品」時（感恩經第一式——下同，第八十號），三次畫十字，是在表明此點。（按：新彌撒經書在這方面大幅度地予以簡化。）

第二是基督被出賣。祂被出賣給司祭、經師和法利塞人。在念：「（使成爲）被祝福的、被登錄的、被核准有效的」時（第九十號），三次畫十字，是為表示此點。或者也可以說，是為表示被出賣的價錢，即三十塊銀錢。隨後在念：「給我們成爲基督的聖體聖血」時，再兩次畫十字，是為指出賣者猶達斯的位格和被出賣者基督的位格。

第三是在晚餐中預示苦難。為表明此點，司鐸於第三順序兩次畫十字，一次是在祝聖身體時，另一次是在祝聖血時，兩次都是在念「祝福了」一詞時（第九十一及第九十二號）。

第四是基督的苦難本身。因此，為呈現五傷，於第四順位在念：「把這純潔、神聖、無玷的犧牲，永恆生命之糧，和救恩之杯，（奉獻於你台前）」時（第九十四號），五次畫十字。

第五是身體伸開、流血和苦難的效果。也是用三次畫十字加以呈現，即當念：「在我們領受了你的聖子的聖體聖血之

後，得以充滿一切天恩和聖寵」時（第九十六號）。

第六是呈現基督在十字架上所做的三項祈求。一項是為迫害者，祂說：「父啊！寬赦他們罷！」另一項是為脫免死亡，祂說：「我的天主，我的天主！你為什麼捨棄了我？」第三項屬於取得光榮，祂說：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中。」為表示這三者，於是在念：「你聖化、滋生、降福」時（第九十九號），三次畫十字。

第七是呈現基督被懸在十字架上的三個時辰，即從第六時辰到第九時辰。為了表示這一點，於是也在念：「藉著祂（基督）、偕同祂、在祂內」時（第一〇〇號），手執聖體在聖爵上方三次畫十字。

第八是呈現靈魂與身體的分離，而這是藉著繼續在聖爵前方所畫的兩個十字來表示。

第九是呈現在第三天的復活，而方式是藉在（聖體與聖血攙合的行動中）念：「願主的平安常與你們同在」時，畫三個十字（按：這一點異於新的彌撒經書）。

簡而言之，也能說：祝聖此聖事，領取祭獻和它的效果，這都源自基督之十字架的德能。所以，無論在什麼地方，只要提及上述任何一種事蹟，司鐸都可用畫十字來呈現或表明。

4. 司鐸在祝聖聖體之後畫十字，不是為祝福或祝聖；而只是為紀念十字架的德能和基督受苦受難的方式，正如前面釋疑3.的論述所指明的。

5. 司鐸在彌撒中的所作所為，並不是可笑的肢體動作，因為它們是在做某種表現。司鐸在祝聖或成聖體之後伸開雙臂，是為表示基督的雙臂在十字架上伸開。

至於祈禱時舉起雙手，則是為表示他為信眾所做的祈禱被引領到天上，按照《哀歌》第三章41節所說的：「我們應向天上的天主，雙手奉上我們的心。」《出谷紀》第十七章11節也

說：「當梅瑟舉手的時候，以色列就打勝仗。」

司鐸謙卑而哀懇地祈禱時，有時合掌及俯身，是為指明促使基督受苦受難的謙卑和服從。

在祝聖或成聖體之後，司鐸合併手指，即用以觸摸被祝聖的基督之身體的拇指和食指，是為如有（祭餅的）碎屑附著在手指上，不致被散落。這屬於尊敬聖事。

6. 司鐸五次轉身面向信眾，是為標明主在復活當日曾五次顯現自己，正如前面第五十五題第三節討論基督的復活時已說過的。

司鐸也七次向信眾致候，即五次在轉身面向信眾時，二次在不轉身的情形下，其中一次是在頌謝詞前說：「願主與你們同在」時，另一次是在說：「願主的平安常與你們同在」時。七次致候是在標明聖神的七種恩賜或神恩。主教在喜慶節日舉行彌撒，在第一次致候時說：「願你們平安」，這是主在復活後曾說過的，而主教特別是主的代表。

7. 擘分祭餅是在表示三點：第一，表示基督的身體在苦難中所遭受的分裂（五傷）；第二，表示奧體根據各種不同的境界而有的分別；第三，表示源自基督之苦難的種種恩寵的分施，正如狄奧尼修在《教會階級論》第三章所說的。因此，這樣的擘分不會導致基督被分裂。

8. 正如教宗思齊一世（687～701年）所說，而此語也載於《教會法律類編》第三部「論祝聖」第二編第二十二條：「基督的身體有三種態式。先被放入聖爵內而被奉獻的部分，它指示已經復活起來的基督的身體」，即基督自己和真福童貞，以及其他可能偕同身體已在（天上）光榮中的聖人。「被領食的部分，它指示還在塵世行走的身體」；因為生活於塵世的人，因聖事而互相結合在一起，並遭受各種苦難的蹂躪，就像食餅被牙齒咬嚼一樣。「直到彌撒終結仍存留在祭台上的部分，是

基督存留在墳墓中的身體；因為直至世紀的終結，聖者的身體都將存留在墳墓內」，可是他們的靈魂卻已是或者在煉獄中，或者在天上。這一禮規，即一部分祭餅保留至彌撒終結，現在已不再遵守。可是各部分所表示的意義仍然相同。有人把它用押韻的話如此說出：「祭餅擘成三份，被浸濕者意指聖事充滿真福，乾者標識活人，被保留者表示亡者滯息墳墓。」

可是也有些人說，放入聖爵內的部分，意指在今世生活之人；在聖爵外被保留（至彌撒終結）的部分，意指靈魂和身體都已享有真福之人；而被領食的部分，則意指其他的人。

9. 藉杯或爵表示或象徵兩點。一是在此聖事內所呈現的苦難本身（參看《瑪竇福音》第二十六章39及42節）。根據此點，被放入聖爵內的祭餅部分，象徵那些還在分擔基督之苦難的人。

另一點所能表示的，是享有真福（參看《聖詠》第二十三篇5節），這也是在此聖事內所預示的。所以，被放入聖爵內的祭餅部分，也象徵那些其身體已在圓滿真福中的人。

可是必須注意，在聖體或祭餅不夠分施的情形下，不應該用放入聖爵內的部分補送給信眾，因為基督把「蘸過的餅」只遞給了負責者猶達斯（《若望福音》第十三章26節）。

10. 酒由於是液體，也有洗滌的作用。所以在領受此聖事之後飲酒漱口，以免有餘物遺留在口內；這屬於尊敬聖事。因此，《教會法律類編增補》中「論舉行彌撒」第五章說：「在完全領受此聖事之後，司鐸應該用酒漱口；除非當日還需舉行另一台彌撒，以免因飲入漱口的酒而受阻不得舉行。」根據同樣的理由，也用酒沖洗觸摸過基督聖體的手指。

11. 真理或實物，至少應該在某一方面與象徵或預像相呼應。即是說，在彌撒中，有部分祭餅是為司鐸、輔祭和在場信眾領受被祝聖的，這一部分不應該保留到明天。因此，《教會

法律類編》第三部「論祝聖」第二編第二十三條記載教宗克勉（88～97年）曾如此規定：「應該是：信眾需要多少，就在祭台上奉獻多少祭餅。如有剩餘，不可保存至明天，而應該由聖職人員懷著敬畏和恐懼之心，全部予以領受。」

可是此聖事，天天都應該領受，而逾越節羔羊，卻非天天領受。所以，應該為病人保存其他被祝聖的祭餅。因此，在同一編第九十三條也記載：「司鐸應該常常備有聖體，以備無論何時有人患病，可立時給他施送聖體，以免他未領聖體而死亡。」

12. 在隆重舉行的或大禮彌撒中，應該有多人參加。因此，正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第一編第六十一條所記載的，教宗沙德（166～175年）說：「我們也規定此點，任何司鐸都不可擅自舉行大禮或公眾彌撒，除非另有二人在場回答他這第三者；因為既然他用複數說：『願主與你們同在』，以及在獻禮經時段說：『請你們為我祈禱』，顯然也應由他們回答他這致候。」因此，為了更隆重的舉行彌撒，同處第五十九條也記載了此一規定，即主教應該偕同更多的人舉行大禮彌撒。

可是在個人或沒有信眾參與的彌撒中，有一位輔祭員也就夠了，他代表全體天主教信眾，並以他們的名義，用複數回答司鐸（按：如回答：「我們全心歸向上主」）。

第六節 是否遵守教會規定就足以因應舉行此聖事所出現的缺失

有關第六節，我們討論如下：

質疑 遵守教會規定似乎不能充分因應舉行此聖事所出現的缺失。因為：

1. 有時在祝聖以前或以後，司鐸死亡或者陷入神經錯亂或其他病症，並因而受阻，不能領受聖事和完成彌撒。所以，

教會命令祝聖者司鐸應領受自己之祭獻的這一規定，似乎不能實現或滿全。

2.此外，有時在祝聖以前或以後，司鐸想到自己曾進飲食，或負有重罪，或甚至遭受絕罰，這是他先前未曾憶起的。所以，司鐸身陷這樣的處境，無論他領受聖事或不領受聖事，都會因違反教會的規定而犯死罪。

3.此外，有時在祝聖之後，有蒼蠅或蜘蛛或其他毒蟲掉進聖爵內，甚或司鐸獲悉有歹徒意欲殺害他，而把毒藥摻入聖爵內。在此情況之下，他若領受聖事，似乎會因冒自殺之險或試探天主，而犯死罪。同樣，他若不領受，也會因違反教會規定而犯罪。所以，他似乎陷入兩難而感困惑，並必然犯罪。這顯有不當。

4.此外，有時由於輔祭人員的疏忽，聖爵內沒有倒入水，或甚至沒有倒入酒，而司鐸也察覺到了。在此情況之下，司鐸也會感到困惑，即：或者他應該在沒有聖血的情況下只領聖體，有如是做了一次不完整的祭獻；或者應該既不領受聖體，也不領受聖血。

5.此外，有時司鐸無法憶起自己是否說了祝聖的言語（成聖體經文），甚或也記不起是否說了祝聖此聖事中的其他言語。所以，在此情況之下，無論他針對同一質料重說他可能已說過的祝聖的言語，或者把未被祝聖的餅酒視為已被祝聖而予以領受，他似乎都會犯罪。

6.此外，有時在擘餅以前或以後，由於天氣寒冷，祭餅由司鐸之手脫落到聖爵中。所以，在此情況之下，司鐸便不能滿全教會的禮規，或者是擘分餅的禮規，或者也包括只應將三部分中的一部分投入聖爵內的禮規。

7.此外，有時也會有這樣的情形發生：由於司鐸的疏忽，聖爵內的聖血被晃出或倒出；或者司鐸將所領嘔吐出來；

或者被祝聖的祭餅，由於保存過久而腐化，或者被鼠嚙噬，或者不知如何失落。在這些情況下，似乎都未能按照教會的規定，給予此聖事應有的尊敬。所以，在維持教會之規定的情形下，似乎不能因應這些缺失或危險。

反之 正如天主「不會命令不可能的事」，教會也是如此。

正解 我解答如下：針對關於此聖事所能發生的缺失和危險，可用兩種方式因應：一種方式是預防，使危險不致發生；另一種方式是善後，即改正所發生之事，或藉補救措施，或藉針對此聖事而動作疏忽之人的補贖。

釋疑 1. 司鐸如果是在祝聖主的體血之前遭受死亡或重病，不應該改由他人接替。

可是，如果這情形是在祝聖開始以後發生，例如：在祝聖聖體之後和祝聖聖血之前，或者二者都已祝聖之後，則應該由另一位完成彌撒的舉行。因此，正如《教會法律類編》第二部案例七問題一第十六條所記載的，陶來道第七屆會議（第二條）規定說：「我們鑑定如此做是適宜的，即當司鐸在彌撒進行中祝聖神聖奧蹟時，若因患病或其他任何變故，使他受阻而不能完成已開始的奧蹟，准許由主教或另一司鐸繼續完成已開始的祭禮中的祝聖。因為補充或充實已開始之奧蹟的相宜措施，莫過於用原開始祝聖之司鐸的祝福，或代替他而執行祝聖之司鐸的祝福來繼續完成奧蹟：因為除非遵循完美的次序來完成奧蹟，就不能視之為完美的奧蹟。由於我們在基督內成為一體，（祝聖之）人或位格的不同，不會形成任何矛盾，因為有信德的唯一或一體在那裡產生順利進行的功效。可是我們基於自然健康失衡所做的這建議，不容變成僭越的災害。沒有明顯

的急難發生，任何已開始行祭的司鐸或輔佐聖職人員，都不可擅自完全棄置尚未完成的祭禮。若有人膽敢冒昧行此，將會受到絕罰的裁判。」

2. 遇有困難，常應選取那有較小危險者。針對此聖事來說，那相反聖事本身之完成者，是最危險的；因為這將是莫大的褻聖。至於那與領受者本身的情況相關者，則是較小的危險。所以，假使司鐸在開始祝聖之後，想起自己曾進用食物或飲料，仍應繼續完成祭獻並領受聖體。同樣，假使他憶起自己曾犯了罪，便應該痛悔己罪，並立意將會告明和補贖；如此便不是不相稱地，而是獲益匪淺地領受聖事。若他想起自己遭受某種絕罰，也有相同的解決法則。他應該立意請求解除絕罰；如此他將經由看不見的大司祭，即耶穌基督，針對當前這舉行神聖奧蹟的作為，獲得罰的解除。

可是司鐸若是在祝聖或成聖體之前，憶起上述某種事故，尤其是如果是飲食和絕罰，我認為比較安全的作法是放棄已開始的彌撒，除非害怕會引起重大的反感。

3. 若在祝聖以前有蒼蠅或蜘蛛掉入聖爵中，或者發覺有毒藥摻入，應該把酒倒掉，洗淨聖爵之後，再注入備祝聖的酒。但若是在祝聖之後有上述某物掉入聖爵內，應該小心將它取出，仔細洗滌之後予以焚毀，並將餘灰與洗滌之水一併倒入聖井。

如果發覺有毒藥摻入其中，絕對不可領受，也不可分施給他人，以免生命之爵或杯轉變為死亡；而應將聖血倒入適合的小容器中，與其他聖髑一起保存。為避免聖事中止而失於完整，應該在聖爵內注入新酒，再由祝聖或成聖血做起，繼續完成祭獻。

4. 若是在祝聖或成聖體之後和成聖血之前，司鐸發覺聖爵內沒有酒或水，應該立即加入，並予祝聖。若是在念完祝聖

或成聖體聖血的言語之後，發覺未曾加水，應該繼續進行；因為加水為成就聖事不是必要的，正如前面第七十四題第七節已說過的。但那因疏忽而導致此事發生之人，應受處罰。無論如何，都不可將水攪入已被祝聖的酒內，因為這將會帶來聖事某一部分的敗壞，正如前面第七十七題第八節已說過的。

若是在念完祝聖或成聖體聖血的言語之後，發覺聖爵內無酒，假使這發覺是在領受聖體之前，應該將聖爵內可能有的水倒出，並注入酒和水，再從念祝聖或成聖血的言語做起，繼續進行。但若這發覺是在已領聖體之後，則應另取新的祭餅，再與祝聖聖血一併祝聖。我這樣說，是因為假使只念祝聖或成聖血的言語，便沒有遵守祝聖應有的次序；這是基於前面釋疑1.所引陶來道會議的規定所說的：「除非遵循完美的次序來完成奧蹟，就不能視之為完美的奧蹟。」假使是回頭從念祝聖或成聖血的言語開始，並重念後續的一切經文，除非也有聖體在那裡，便會形成言實不符；因為在那些經文中，有些言語和相關動作，不但是針對聖血，而且也是針對聖體。最後，他應該領受新被祝聖的祭餅和聖血。即使他之前曾喝下在聖爵內的水，這也不構成阻礙；因為完成聖事的訓令，重於領此聖事須禁食或守聖體齋的訓令，正如釋疑2.已說過的。

5.雖然司鐸記不起他曾說了原本應該說的某些言語，但不應因此而忐忑不安。因為說出許多事的人，不會記得他所說的一切事；說他記得某事，是說他留心察覺到這一觀點，即這是過去所說過的事，因為一事是如此而成為記憶的對象。因此，一個人若聚精會神地思想他現在所說的事，而不思想他現在說這事的行動，以後便不會怎麼記起自己過去曾說這事的行動。因為一事之成為記憶的對象，就是因為它是屬於過去的事，正如亞里斯多德的《論記憶與回憶》第一章所說的。

司鐸若是不完全確定自己漏掉某些言語，又若這些言語

爲成就聖事不是必要的，則我認爲並不需要因此而改變祭獻的次序、重回漏掉處，反而應該照常進行。但若司鐸確實知道自己漏掉了某些爲成就聖事屬於必要的言語，即祝聖的形式，由於形式像質料一樣，是聖事的必要因素，所以似乎應該採取釋疑4. 針對質料方面的缺失所說的同樣作爲；即從祝聖的形式做起，依次重念其他一切，以避免改變祭獻的次序。

6. 擘分被祝聖過的祭餅，以及只把其中一部分投入聖爵中，這是針對奧體的禮儀動作，就如水的攪合是象徵信眾一樣第七十四題第六節。所以，省略這些動作並不會導致聖事的不完整，因而也沒有必要針對此聖事的舉行重做這些動作。

7. 正如《教會法律類編》第三部「論祝聖」第二編第二十七條所記載的，教宗碧岳或庇護一世（Pius, 140~155年）的諭令說：「若因疏忽有聖血滴在舖設在土地上的（木製）地板上，應該舌舔血滴並刀刮地板。假使沒有地板（而血是滴在地面上），則應刀刮地面，並將所刮之物焚毀，餘灰保藏於祭台之內。相關司鐸應做補贖四十日。若有聖血滴在祭台上，神職人員應吸取血滴，並應做補贖三日。假使滴在祭台的麻布上，並且滲透到第二層麻布，應做補贖四日。假使滲透到第三層麻布，應做補贖九日。假使滲透到第四層麻布，應做補贖二十日。滴到聖血的麻布，應由聖職人員放在聖爵上方沖洗三次，沖洗所用水則取出保存在祭台近處。」假設沒有排斥的感應，也可由聖職人員飲下。

有些人更進一步將麻布滴過聖血的部分剪下，予以焚毀，並將餘灰置於祭台或聖井內。

同處也載有伯達司鐸的這一懺悔規條：「若有人因酒醉或暴食將聖體嘔吐出來，應做補贖四十日；聖職人員，無論是隱修士或執事或司鐸，應做補贖六十日；如是主教，則應做補贖九十日。若有人因病而發生嘔吐，應做補贖七日。」

在同一編第九十四條也載有奧爾良會議（Council of Arles）的規定說：「誰若未做好保護聖體的工作，致使遭到鼠類或其他小動物啃食，應做補贖四十日。誰若在聖堂內失去聖體，或使部分聖體掉落而未找到，應做補贖三十日。」若有司鐸因自己的疏忽而導致被祝聖的祭餅腐化，似乎也應當接受同樣的補贖。

在上述諸補贖日內，作補贖者應該禁食和停止領受聖體。在考量事件和相關人士的情況和條件之後，上述補贖可酌予增減。

可是這一點應予遵守，即無論在那裡找到完整的（祭餅的）形像，應該虔敬保存，甚或應該領受；因為只要有餅的形像存留，基督的身體也就存留在那裡，正如前面第七十六題第六節釋疑3、第七十七題第四及第五節）已說過的。至於找到祭餅形像之所在的物品，應予焚毀；如果能方便做到，並將餘灰存放於聖井內，就像關於刀刮地板已說過的。

第八十四題

論告解聖事

一分爲十節一

隨後要討論的是告解聖事（*poenitentia*，或稱爲懺悔聖事；參看第六十六題引言）。對此可分爲六部分討論：第一，論告解本身；第二，論它的效果（第八十六題）；第三，論它的部分（第九十題）；第四，論此聖事的領受（補編第十六題）；第五，論施行人的權力（補編第十七題）；第六，論此聖事的隆重儀式（補編第二十八題）。

關於第一部分，可以討論兩點：一，論告解之作爲聖事；二，論懺悔之作爲德性（第八十五題）。

關於第一點，可以提出十個問題：

- 一、告解是不是聖事。
- 二、論它的質料。
- 三、論它的形式。
- 四、此聖事是否需要覆手。
- 五、此聖事爲得救是否必要。
- 六、論此聖事與其他聖事的先後關係。
- 七、論它的建立。
- 八、論告解的持續或展延。
- 九、論它的連續不斷。
- 十、是否可以重複。

第一節 告解是不是聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告解 (poenitentia, 懺悔、悔改) 似乎不是聖事。因為：

1. 教宗額我略一世說，而此話也載於《教會法律類編》第二部案例一問題一第八十四條：「聖事有聖洗、堅振、基督的聖體聖血；它們之所以稱為聖事，是因為在有形事物的掩蓋下，有天主的德能暗中產生救援。」(參看：依希道，《語源學》卷六第十九章) 可是在告解內卻沒有這種情形，因為並不使用有形事物，使天主的德能在它們之下產生救援。所以，告解不是聖事。

2. 此外，聖事是由基督的聖職人員或服務員分施，按照《格林多前書》第四章1節所說的：「人當以我們為基督的服務員和天主奧祕的管理人。」可是，懺悔不是由基督的服務員分施，而是由天主在內心深處啟發於人，按照《耶肋米亞》第三十一章19節所說的：「在你使我歸正之後，我已後悔。」所以，告解似乎不是聖事。

3. 此外，在我們前面已討論過的聖事中，它們所包含的，有的只是聖事，有的兼是實物和聖事，有的只是實物，正如前面第六十六題第一節和第七十三題第一節釋疑3.的論述所指明的。可是這一切都不在告解內。所以，告解不是聖事。

反之 正如聖洗是用以洗淨罪惡，告解也是如此。因此伯多祿也在《宗徒大事錄》第八章22節向西滿說：「你該懺悔，擺脫你這個惡念。」可是聖洗是聖事，正如第六十五題第一節已說過的。所以，同樣告解也是聖事。

正解 我解答如下：正如教宗額我略一世在**質疑**1.所引一章裡所說的：「聖事在於某種舉行或禮儀行動，而舉行或行事的方

式，促使我們在標記所作的表示或象徵下，來接受並領會那應以神聖莊嚴態度接受之事。」可是顯然地，在告解中的行事或舉行就是這樣的，無論是在懺悔者罪人方面，或者是在赦罪者方面，它都象徵或表示出神聖的事物。因為懺悔者罪人藉著自己的所做所說，表示出自己的心脫離罪惡；同樣，司鐸也藉著自己針對懺悔者的所做所說，表示出天主赦罪的工作。所以顯然地，在教會中所舉行的告解是聖事。

釋疑 1.「有形事物」一名，應作廣義的解讀，即也兼括「可感覺到的外在行爲」；這種行爲在此聖事內的地位，就像水在聖洗聖事內的地位，或堅振聖油在堅振聖事內的地位。可是應該注意，有些聖事賦予遠超人性行爲之能力容量的卓越恩寵；在這些聖事內，都由外使用一種有形的質料，例如：在圓滿赦罪——既赦免罪過又赦免罪罰的聖洗聖事內——用水；在圓滿賜予聖神的堅振聖事內，用堅振聖油；在充分賦予完善屬神健康的終傅或病人傅油內，用病人聖油。其中的恩寵或效果都是來自基督的德能，有如是來自外在的根本。因此，在這樣的聖事內可能有的人性行爲，不屬於聖事之質料的本質，它們對於聖事只有安排或準備的作用（按：在這些聖事內，質料如：水、聖油，有產生聖事效果的工具性能力，沒有質料就沒有聖事，人性行爲卻非如此）。可是有些聖事，它們所有的效果卻與人性行爲有所關連，在這些聖事內，感性的或可感覺到的人性行爲，便取代質料的位置，例如：在告解聖事和婚配聖事內就有這種情形（按：即像沒有質料一樣，沒有相關人性行爲，也就不會有聖事效果）。就像連在身體的醫療方面，有些是外用藥物，例如：藥膏或藥水；有些是尋求健康者應有的行動，例如：復健運動。

2.在具有有形質料的聖事內，應由代表基督之位格的教會

聖職人員應用那質料，以表明在聖事內產生功效的卓越德能，係來自基督。可是在告解聖事內，正如釋疑1.已說過的，人性行為取代質料的位置，並且是來自內在的啟發。因此，質料的應用不是由聖職人員，而是由在內心深處工作的天主；但當聖職人員給懺悔者赦罪時，卻是在實現並顯示聖事的圓滿完成。

3.即使在告解聖事中，也有只是聖事者，即懺悔者罪人和赦罪者司鐸所做的行為。那兼是實物和聖事者，是罪人的內心懺悔。那只是實物而不是聖事者，是罪過的赦免。其中第一項作為一個整體來看，是第二項的原因，而第一項和第二項合為第三項的原因。

第二節 罪是不是此聖事的固有質料

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪似乎不是此聖事的固有或特有質料。因為：

1.在其他聖事中的質料，接受某些言語的聖化，並於獲得聖化後產生聖事效果。可是罪不能獲得聖化，因為罪相反聖事的效果，即赦罪的恩寵。所以，罪不是此聖事的固有質料。

2.此外，奧斯定在《證道集》第三五一篇第二章「論痛悔」中說：「無人能開始新的生活，除非懺悔舊的生活。」可是屬於生活之腐舊的，不但有罪，而且還有現世生活中的種種懲罰。所以，罪不是告解的特有質料。

3.此外，罪有的是原罪，有的是死罪或重罪，有的是輕罪或小罪。可是，告解聖事的目的不是針對或相反原罪，因為是聖洗消除原罪；也不是針對或相反小罪，因為小罪可藉捶胸、使用聖水等類似動作予以消除。所以，罪不是告解的固有質料。

反之 宗徒在《格林多後書》第十二章21節說：「他們沒有懺悔改正他們所習行的不潔、淫亂和放蕩。」

正解 我解答如下：質料有兩種，即近質料和遠質料；例如：態像的近質料是金屬，而遠質料是水。（按：中世紀物理學家認為水屬於金屬的組成要素；或可取譬說，用水和成的麵團是做餅的近質料，而麵粉和水是遠質料。）可是前面第一節釋疑1.及2.已經說過，此聖事的近質料是懺悔者的行爲，而行爲的質料是罪，懺悔者係痛悔罪、告明罪，並爲罪做補贖。因此，結論是：此聖事的遠質料是罪，但不是試圖要犯的罪，而是應予憎惡和消滅的罪。

釋疑 1.那一論據的出發點，是聖事的近質料。

2.腐舊的（或舊人的）和有死的生活，成爲告解的對象，不是基於它的懲罰，而是基於與其相關連的罪過。

3.告解與每一種罪都以某種程度相關，但方式不盡相同。因爲告解「原本」以及「主要」是針對個人所犯的死罪的。謂之「原本」(proprie)，因爲說我們懺悔，本來就是針對我們個人用我們自己的意志或本人意志所犯的罪。謂之「主要」，因爲建立此聖事的目的，主要是爲消滅死罪。有的告解也是原本針對小罪，如果是我們用自己的意志或故意犯的小罪；但建立此聖事的主要目的，不是爲相反小罪。至於原罪，告解既不是主要針對它，因爲旨在相反原罪的，不是此聖事，而是聖洗；也不是原本針對它，因爲原罪不是我們用本人意志所犯的罪；除非是把亞當的意志算作我們的意志，按照宗徒在《羅馬書》第五章12節所用的說法：「眾人都在他（亞當）內犯了罪。」但若把「告解」廣義地解釋爲對往事的任何厭惡，則也能說告解與原罪相關，就如奧斯定在《論痛悔》中就曾採用這種說法（參看質疑2.）。

第三節 「我赦免你的罪」是不是此聖事的形式

有關第三節，我們討論如下：

質疑 「我赦免（*absolvere*，釋放、解除）你的罪」（*Ego te absolvo*，直譯應為：「我從罪中釋放你，或解除你的罪」），似乎不是此聖事的形式。因為：

1. 聖事的形式來自基督的建立和教會的使用或採用。可是沒有記載說基督制定了此形式。以及教會也沒有通用它；況且在教會的某些公開赦罪中，例如：在午前的日間祈禱，和夜禱，以及（聖週四）主的晚餐中，赦罪者不是用直陳式的言語說：「我赦免你們的罪」；而是用祝禱式的言語說：「願全能的天主憐憫你們」，或「願全能的天主賜給你們赦免」。所以，「我赦免你的罪」不是此聖事的形式。

2. 此外，教宗良一世《書信集》第一〇八篇第二章說：「除非用司鐸的哀求，不能得到天主的寬赦。」而那裡所談的，是給予懺悔者的天主的寬赦。所以，此聖事的形式應該用祝禱的方式。

3. 此外，「從罪中釋放」（*absolvere*）和「赦免罪」（*remittere*），意義相同。可是「唯獨天主赦免罪，也唯獨祂在內心潔淨人的罪」，正如奧斯定在《若望福音釋義》所說的（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十八題第六章）。所以，似乎唯獨天主從罪中釋放人。所以，正如司鐸不說：「我給你赦罪（*remittere*）」，他也不應該說：「我從罪中釋放你（*absolvere*）」。

4. 此外，正如主賜給了門徒們赦罪的權柄，同樣也賜給了他們治病的權柄，即使他們「驅逐邪魔和醫治各種病症」，正如《瑪竇福音》第十章1節和《路加福音》第九章1節所記載的。可是宗徒們在治病時並未用「我醫治你」這樣的言語，而說了「願主耶穌基督治好你」（《宗徒大事錄》第九章34節）。所以，司鐸們所有的既是宗徒們由基督所獲授的權柄，他們似

乎不應該說：「我赦免你的罪」，而應該說：「願基督賜給你罪的赦免」。

5.此外，某些使用此形式的人，如此來解釋它：「我赦免你的罪，是說我宣示你獲得赦免」。可是，司鐸連這一點也不能做，除非他獲有天主的啓示。因此，《瑪竇福音》第十六章記載，主在給伯多祿說：「凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（第19節）之前，先給他說了：「約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父」（第17節）。所以，司鐸在沒有獲賜啓示的情形下，似乎是在僭越地說：「我赦免你的罪」，即使把這話解釋為「我宣示你獲得赦免」，亦復如此。

反之 正如主在《瑪竇福音》第二十八章19節曾給門徒們說：「你們去教訓萬民，因父及子及聖神之名給他們授洗」；同樣地在《瑪竇福音》第十六章19節也曾給伯多祿說：「凡你在地上所釋放的（或你在地上給誰解除罪）」。可是，依賴基督上述諸語的權威或授權，司鐸說：「我給你授洗」。所以，根據相同的權威或授權，他在此聖事內應該說：「我釋放你或我給你解除罪或赦罪。」

正解 我解答如下：在任何事物內，成全都歸於形式。可是前面第一節釋疑2.已經說過，此聖事是藉那些來自司鐸方面者，獲得成全或完成。因此應該是：那些來自懺悔之人方面者，無論是言語或行動，是此聖事的質料；而那些來自司鐸方面者，則有如是形式。新約法律的聖事既然「產生它們所象徵的」，正如前面第六十二題第一節釋疑1.已說過的；所以聖事的形式所意指或表明的，應該是那在聖事內，以相稱的方式針對聖事之質料所行的。因此，聖洗的形式是：「我給你授洗」，堅振的形式

是：「我以十字標記標明你，並以施救的堅振聖油堅定你」，因為這樣的聖事是在使用質料中完成。聖體聖事是在質料的祝聖中完成，所以藉說：「這是我的身體」，來表達祝聖的真實性。至於此聖事，即告解聖事，它的本質或完成，既不在於某質料的祝聖，也不在於某已被聖化之質料的使用；而在於某質料的排除，即罪的排除，這是根據罪被稱為告解的質料，正如前面第二節的論述所指明的。司鐸用說：「我赦免你的罪或給你解除罪」來表達這樣的排除；因為罪有如是羈絆，按照《箴言》第五章22節所說的：「惡人必被自己的邪惡所纏擾，必為自己罪惡的羅網所捕獲。」由此可見，「我赦免你的罪」是此聖事之十分適宜的形式。

釋疑 1.此形式取自基督自己向伯多祿所說的言語：「凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」（《瑪竇福音》第十六章19節）教會在聖事的赦罪中使用此形式。其他類似的公開赦罪不是聖事性的，而是為懇求赦免小罪所作的祈禱。因此，在聖事的赦罪中，說：「願全能的天主憐憫你」或「願天主賜給你寬恕與赦免」是不夠的；因為藉這些言語，司鐸不是在表明形成赦罪，而是在請求和祝望如此。可是在聖事的赦罪之前，也做這樣的祈禱，使在懺悔者方面不致有什麼阻礙聖事的效果，因為在此聖事內，懺悔者或領受者的行為有如是質料，而在聖洗或堅振聖事中並非如此。

2.應該如此解讀教宗良一世的話，即它們是針對赦罪之前的祈禱或哀求而說的。但這話並不排除司鐸之後所做的赦罪。

3.唯獨天主以自己的權柄從罪中釋放人和赦免罪。而司鐸是以服務的方式，兼做二者。即是說，因為在此聖事內，如同在其他聖事內一樣，司鐸的言語是以工具的性質工作或產生作用；是天主的德能自己在一切聖事標記中，在內部工作或產

生作用，無論這些標記是事物或言語，正如前面第六十二題第一節和第六十四題第一節的論述所指明的。因此，主自己也兼用了這兩種表達方式；因為祂在《瑪竇福音》第十六章19節向伯多祿說：「我要將天國的鑰匙交給你，凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」；而在《若望福音》第二十章23節祂向門徒們說：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免」。可是司鐸說：「我從罪中釋放你」（Ego te absolvo），比說：「我給你赦免罪」（Ego tibi peccata remitto）更為適宜，因為它更符合主為表明（天國）鑰匙之權能所說的言語，而司鐸是用這鑰匙執行釋放或赦罪。（按：拉丁文的上述兩種表達方式，一般聖事禮儀中的譯文，大都根據其實質內涵視之為同義語，譯之為：「我赦免你的罪」，中譯文也不例外。）

由於司鐸是以服務員的資格赦罪，宜於加添某些表達天主之原始權柄的言語；例如，應該說：「我赦免你的罪，因父及子及聖神之名」，或「藉基督之苦難的德能」，或「以天主的權柄」，正如狄奧尼修在《教會階級論》第十三章所闡釋的。關於這一點，由於不像在聖洗聖事中一樣，可以根據基督的言語加以確定，可以任由司鐸選擇如何加添。（按：根據梵二大公會議後的禮規，只應加添「因父及子及聖神之名」，所以現行的中譯形式或赦罪經是：我因父及子及聖神之名，赦免你的罪過。）

4. 宗徒們並未獲賜權柄，使他們親自治癒病人，而是使病人因宗徒們的祈禱獲得痊癒。可是在聖事內，他們卻獲授權柄以工具或服務員的性質或資格。直接參與工作或產生作用。所以，在聖事的形式中，比在治癒病症的過程中，他們更能表達出自己的行動。可是在治癒病症的過程中，他們也不是常用祝禱的方式，有時也用直陳和命令的方式，例如：《宗徒大事錄》第三章6節記載伯多祿向那胎生癱子說：「我把我所有的給你：因耶穌基督的名字，你起來並行走罷！」

5.那一解釋，即「我赦免你的罪，是說我宣示你獲得赦免」，就某一方面而言是真實的，但不是完善的。因為新約法律的聖事，不但象徵或表示（聖事言語和動作的）意義，而且也「實際作或成就它們所象徵或表示的。」因此，正如司鐸在給某人授洗時，宣示這人藉（聖事的）言語和動作，在內心獲得洗淨；而言語和動作不但是象徵或表示洗淨，而且也是實際產生了洗淨的效果。同樣，當說：「我赦免你的罪」時，也宣示人獲得赦免，不但是在象徵或表示意義方面，而且也是在產生實效方面。這也不是像在談論不確定的事。因為正如新約法律的其他聖事，本身都有基於基督苦難之德能的確定效果，雖然從領受者方面能有阻礙發生；同樣，在此聖事內也是如此。因此，奧斯定在《論重婚——非法的結合》（*De Adult. Conjug.*）卷二第九章說：「幾時堅信不疑可藉天國的鑰匙形成罪的赦免，那麼在犯了通姦之罪和罪獲得滌除之後，夫妻的復合既不是醜事，也不是難事。」因此，司鐸也不需要給自己所做的特殊啓示；有信德的一般啓示已足，罪是藉信德獲得赦免。因此而說向伯多祿所做的，是信德的啓示。

比較完善的解釋應該是：「我赦免你的罪，是說我給你施行赦罪的聖事。」

第四節 爲成就此聖事是否需要司鐸覆手

有關第四節，我們討論如下：

質疑 爲成就此聖事，似乎需要司鐸覆手。因爲：

1.《馬爾谷福音》第十六章18節說：「按手在病人身上，可使他們痊癒。」可是，罪人是屬神方面的病人，他們藉此聖事獲得良好的境況。所以，在此聖事內應該按手或覆手。

2.此外，人在告解聖事內重獲失去的聖神。因此，《聖詠》第五十篇14節以懺悔者的名義說：「求你再賜我得救的喜

樂，以王者或統御（*principalis*）之神扶持我。」可是，是藉覆手賦予聖神；因為《宗徒大事錄》第八章17節記載宗徒「給他們覆手，他們就領受了聖神」；《瑪竇福音》第十九章13節也說：「有人給主領來一些小孩子，要祂給他們覆手」。所以，在此聖事內應該有覆手動作。

3.此外，司鐸在此聖事內的言語，並不比在其他聖事內的言語有更大的功效。可是在其他聖事內，除非也伴有某種動作，施行者的言語不足以產生效果；例如，在聖洗聖事內，司鐸在說：「我給你授洗」的同時，也需要浸洗身體。所以，司鐸在說：「我給你赦罪或我赦免你的罪」的同時，也應該給他覆手，作出某種動作。

反之 主曾給伯多祿說：「凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（《瑪竇福音》第十六章19節），當時完全沒有提及覆手。當祂同所有宗徒在一起，說：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免」時（《若望福音》第二十章23節），也未曾提及。所以，為成就此聖事，並不需要覆手。

正解 我解答如下：在教會的聖事內施行覆手，是為標明恩寵的豐富效果；藉此效果，接受覆手者以一種有形的象徵方式，與應該滿渥恩寵的聖事施行者，取得某種銜接或關連。所以，在圓滿賦予聖神的堅振聖事內，施行覆手。在授予某種卓越權力以服務神聖奧蹟的聖秩聖事內，也有覆手禮；因此，《弟茂德後書》第一章6節說：「你應把天主藉我的覆手所賦予你的恩寵，再熾燃起來。」可是，告解聖事的目的是為獲取卓越的恩寵，而是為赦免罪。所以，為成就此聖事，並不需要覆手；就像連為成就其赦罪領域更廣的聖洗聖事，也不施行覆手。

釋疑 1.那一覆手，不是（為成就聖事的）聖事性覆手，而是以行奇蹟為目的，即藉接觸被聖化之人的手，使身體方面的病症也被消除。就如《馬爾谷福音》第六章5節記載，主曾「給幾個病人覆手，治好了他們」。《瑪竇福音》第八章3節也記載，主用伸手撫摸潔淨了癩病人。

2.並非任何領受聖神都需要覆手；因為人在聖洗聖事內也領受聖神，但在那裡不施行覆手。只有圓滿地領受聖神需要覆手，而這屬於堅振聖事。

3.有些聖事在使用質料中完成。在這樣的聖事中，司鐸應對領受聖事者做出某種身體方面的動作，例如：在聖洗、堅振，以及病人傅油聖事內。可是此聖事的完成，不在於使用某種外加的質料，而是由來自懺悔者方面的言行取代質料。因此，正如在聖體聖事內，司鐸只藉針對質料說出（形式之）言語，就完成了聖事；同樣，也是只藉赦罪之司鐸對懺悔者說的言語，完成了赦罪的聖事。假使說在司鐸方面要有某種身體方面的動作，那麼在聖體聖事內所使用的畫十字，其適宜性也不遜於覆手，因為這可標明罪是藉基督在十字架上所流的血，而獲得赦免。但這為成就此聖事不是必要的，就像為成就聖體聖事也不是必要的一樣。

第五節 此聖事為得救是不是必要的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 此聖事為（人的）得救似乎不是必要的。因為：

1.關於《聖詠》第一二六篇5節的「含淚播種的，必含笑收割」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「你若意志善良，就無需憂苦，你將從善良意志收割平安。」可是，憂苦屬於告解的本質，按照《格林多後書》第七章10節所說的：「按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不返悔的悔改，以致於得救。」所

以，有善良意志，即使沒有告解，亦足以使人得救。

2.此外，《箴言》第十章12節說：「愛德遮掩一切罪過。」下面第十五章27節說：「藉慈善和信德，可滌除罪過。」（參看第十六章6節）可是，此聖事只是為滌除罪過。所以，即使沒有告解聖事，人也能藉實有愛德、信德和慈善得救。

3.此外，教會的聖事始於基督的建立。可是，正如《若望福音》第八章11節所記載的，基督未用告解聖事而寬赦了犯姦淫的婦女。所以，告解聖事為得救似乎不是必要的。

反之 主在《路加福音》第十三章5節說：「如果你們不悔改，你們都要同樣喪亡。」

正解 我解答如下：一物為得救是必要的，有兩種方式：一種方式是絕對地；另一種方式是在某種假定情形下。一物為得救是絕對必要的，如果是沒有它就無人能夠得救，例如：基督的恩寵和使人在基督內重生的聖洗聖事。告解聖事在某種假定情形下（假定犯了罪或有罪），為得救是必要的，即是說，它並非為所有的人都是必要的，而只為那些屬於罪之權下的人是必要的；因為《編年紀下》末章說：「上主，義者的天主！你未曾命義者，未曾命那沒有獲罪於你的亞巴郎、依撒各及雅各伯懺悔。」（默納舍的祈禱，第8節。參看：思高聖經學會編譯，《舊約史書下冊》，「編年紀下第三十三章註釋三」。）

可是「罪惡完成之後，遂生出死亡來」，正如《雅各伯書》第一章15節所說的。所以，從罪人身上除去罪，為罪人的得救是必要的。而這沒有告解聖事是無法做到的；基督之苦難的德能在這聖事內，藉著司鐸的赦罪，以及懺悔者自己與恩寵合作以消滅罪的行為，產生聖事的效果；因為正如奧斯定在《若望福音釋義》所說的：「那沒有你而創造你的，卻不會沒有你而

使你成義。」（參看《證道集》第一六九篇第十一章）由此可見，在犯罪之後，告解聖事為得救是必要的；正如人在得了危險的病症之後，身體的醫治是必要的一樣。

釋疑 1.那一註解似乎應該如此解讀，即它所說的，是針對那有善良意志，以及其善良意志未因罪而間斷的人；而這樣的人沒有憂苦的原因。可是在善良意志因罪而喪失之後，便不可能恢復，除非人因針對所犯之罪感到傷痛而憂苦；而這屬於告解。

2.人在陷入罪之後，若不告解，愛德、信德及慈善不能把他從罪中解救出來。因為愛德要求人因冒犯了朋友而感到傷痛，並努力與朋友修好。信德本身也要求人藉在教會聖事中產生功效的基督之苦難的德能，尋求棄罪而成義。至於循序的慈善，也要求人藉懺悔救濟自己因犯罪而遭受的不幸，按照《箴言》第十四章34節所說的：「罪使人民處境可憐。」因此，《德訓篇》第三十章24節說：「你要藉中悅天主憐憫你的靈魂。」

3.正如前面第六十四題第四節釋疑1.及3.，和第七十二題第一節釋疑1.已說過的，基督有一種祂獨有的首席或卓絕權力，是基於這權力，祂不用告解聖事，賜給了犯姦淫的婦人告解聖事的效果，即罪的赦免；然而不是沒有（婦人之）內心的懺悔，是基督自己藉恩寵在婦人內促成了這一懺悔。

第六節 告解是不是「沉船後的第二救援木板」

有關第六節，我們討論如下：

質疑 告解似乎不是「沉船後的第二救援木板」。因為：

1.關於《依撒意亞》第三章9節的「他們像索多瑪人一樣，宣示了自己的罪惡」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「沉船後的第二救援木板，是遮掩罪惡。」（參看：熱羅尼莫，《依撒意亞註解》卷二）可是，告解聖事不是遮掩罪惡，而是揭

示罪惡。所以，告解聖事不是第二救援木板。

2.此外，在建築物中，基礎不是佔據第二位置，而是第一位置。可是在屬神的建築物中，懺悔是基礎，按照《希伯來書》第六章1節所說的：「不必再樹立基礎，就是講論擺脫死亡行為的懺悔或悔改。」因此，懺悔或悔改也先於聖洗本身，按照《宗徒大事錄》第二章38節所說的：「你們悔改罷！你們每人都要受洗。」所以，告解不應該稱為第二救援木板。

3.此外，每一聖事都是一種救援木板，即抵抗罪的補救方法。可是在諸聖事中，告解不是佔據第二位置，而是第四位置，正如前面第六十五題第二節的論述所指明的。所以，告解不應該稱為沉船後的第二救援木板。

反之 熱羅尼莫《書信集》第一三〇篇說：「沉船後的第二救援木板，是告解。」

正解 我解答如下：那本然或因自己而存在的，依照自然次序，先於那偶然或因依附他物而存在的，例如：自立體先於依附體。在諸聖事中，有的是本然地以人的得救為目的，例如：作為屬神生產或出生的聖洗，作為屬神增長的堅振，以及作為屬神滋養的聖體。至於懺悔之以人的得救為目的，則是偶然地，是在某種假定之下，即假定有罪。因為人除非實際犯罪，就不需要告解，但人需要聖洗、堅振及聖體；正如在身體的生命方面，人除非患病，就不需要醫治，但人為了生命，本然地需要出生、成長及滋養。所以，針對藉上述（聖洗、堅振、聖體）聖事所賦予的完整無損境界，告解佔據第二位置。因此，以譬喻的方式說告解是「沉船後的第二救援木板」。因為對（冒險）渡海者來說，第一個補救方法是平安存留於完整無損的船中；第二個補救方法是在船破之後攀附木板。同樣，在今生的大海中也是如此：第一

個補救方法是人要保持完整無損；假使因罪而損失了完整無損，就要藉告解復原，這是第二個補救方法。

釋疑 1. 遮掩罪能有兩種方式：一種方式是在犯罪的進行或過程中予以遮掩。而公開地犯罪比暗地裡犯罪更惡。一是因為公開的罪人是基於（對法律和立法者）更大的藐視而犯罪；此外，也是因為會引起其他人的反感和厭惡。所以，人在暗地裡犯罪，也算是罪的一種補救方法。那一「註解」（拉丁通行本註解）是依此意義而說：「沉船後的第二救援木板，是遮掩罪惡」；不是說像藉告解一樣，藉此除免了罪惡，而是說藉此會使罪惡較小。

另一種方式是人因疏忽告罪或領受告解聖事而遮掩了先前所犯的罪；而這相反告解。所以，如此遮掩罪惡，不是第二救援木板，而是相反或阻隔第二救援木板；因為《箴言》第二十八章13節說：「遮掩罪惡者，必不會平安順利。」

2. 告解不可能絕對或簡直地是屬神建築物的基礎，即在初次建築時的基礎。它只是在經過罪的破壞之後，從事重建時的基礎；因為告解所遇到的，首先是那些背離後又重返天主的人。宗徒在那裡是在談論屬神講授或教導的基礎。至於在聖洗之前的懺悔，那不是指告解聖事。

3. 先有的三件聖事，屬於完整無損的船，即完整無損的境界；是針對這完整無損的境界，而稱告解（聖事）為第二救援木板。

第七節 在新約法律中建立此聖事是否適宜

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在新約法律中建立了此聖事，似乎並不適宜。因為：

1. 凡屬於自然法律者，不需要（人爲的）建立。可是人對自己所做過的惡事懺悔，這屬於自然法律；因為人不能愛慕善，除非對那相反善者也感到痛苦。所以，在新約法律中建立了懺悔的聖事，並不適宜。

2. 此外，凡在舊約法律中已有者，不應該再予建立。可是在舊約法律中也已有懺悔；因此，上主在《耶肋米亞》第八章6節抱怨說：「沒有一個人懺悔自己的罪惡說：可憐，我做的是什麼事！」所以，在新約法律中不應該建立懺悔聖事。

3. 此外，告解是聖洗之後續，因為它是「第二救援木板」，正如前面第六節已說過的。可是，懺悔的聖事似乎是在聖洗之前由主建立的，因為《瑪竇福音》第四章17節記載主在開始宣講時說：「你們悔改罷！因為天國臨近了。」所以，在新約法律中建立此聖事的方式，並不適宜。

4. 此外，新約法律中諸聖事的建立，來自基督，它們是憑藉基督的德能產生作用或功效，正如前面第六十二題第五節和第六十四題第三節已說過的。可是，基督似乎未曾建立此聖事；因為祂未曾使用過此聖事，如同祂曾使用過自己所建立的其他聖事一樣。所以，在新約法律中建立了此聖事，似乎並不適宜。

反之 主在《路加福音》第二十四章46及47節說：「基督必須受苦，和第三天從死者中復活，並且必須因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦。」

正解 我解答如下：正如前面第一節釋疑1.及2.、第二節已說過的，在此聖事內，懺悔者的行爲有如是質料；而以基督之服務

員的身分工作的司鐸，從他方面所做的，則有如是聖事的形式和完成因素。即使在其他聖事內，也是質料先已存在，或者來自自然界，例如：水；或者來自某種技藝，例如：餅。只有為聖事取用這樣的質料，這需要建立聖事時予以指定。但聖事的形式和形式的德能，則全部基於基督的建立，諸聖事的德能都是源自基督的苦難。所以，（此聖事的）質料也是依這方式，先已基於自然本性而存在；因為人對自己所做過的惡，傾向於知錯而懺悔，這來自自然理性或良知。但人應以這方式或那方式實行懺悔，這來自天主的建立或制定。

因此，主在開始宣講時，告知人不僅要懺悔，而且還要「實行懺悔或有改正的行動，這是預指此聖事所需要的某些固定行為方式。但那屬於服務員之職務的，主曾在《瑪竇福音》第十六章19節予以指定，祂在那裡給伯多祿說：「我要將天國的鑰匙交給你……」至於此聖事的功效以及其德能的起源，主則在復活之後在《路加福音》第二十四章46及47節明示出來，祂在那裡說：「必須因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦。」之前祂先說了祂必須受苦和復活。因為是因受苦和復活的耶穌基督之名的德能，此聖事有赦罪的功效。由此可見，在新約法律中建立此聖事是適宜的。

釋疑 1.人對自己所做過的惡事懺悔，這屬於自然法律，對此人會因自己做了惡事而感到痛苦，並尋求某種方法予以補救，以及也會顯示出痛苦的某些標記，如同按照《約納先知書》第三章第4等節的記載，尼尼微人就會這樣做了。可是，在尼尼微人身上，附加了一項他們從約納的宣講所悟得的信德因素，即他們如此做是希望得到天主的寬恕，按照那裡（第9節）所記載的：「誰知道天主也許會轉意憐憫，收回自己的忿怒，使我們不致滅亡。」正如其他屬於自然法律者，根據天主神為的

立法，接受了進一步的限定，正如在第二集第一部第一〇〇題第十一節已說過的，同樣懺悔也是如此。

2.那些屬於自然法律者，分別在舊約法律和新約法律中，以配合舊約法律之不成全和新約法律之成全的不同方式，獲得進一步的限定。因此，在舊約法律中，懺悔也取得某種限定。在痛苦方面，應該注重內心勝於外表，按照《岳尼爾先知書》第二章13節所說的：「應撕裂的，是你們的心，而不是你們的衣服。」在尋求補救傷痛的方法方面，要求人以某種方式向天主的服務員或司祭承認自己的罪過，至少要籠統地。因此，上主在《肋未紀》第五章17及18節說：「若有人因愚昧無知犯了罪，應照罪的大小和評估，從羊群中取一隻無瑕的公綿羊，交給司祭作贖罪祭，司祭要為他因無知而犯的過失祈禱，使他獲得罪赦。」人藉為自己的罪過奉獻贖罪祭的這一行為，已是以某種方式向司祭承認罪過。《箴言》第二十八章13節據此而說：「遮掩自己罪過者，必不會平安順利；認錯悔改者，將蒙受憐憫。」

可是那時還沒有建立（天國之）鑰匙的權柄，這權柄源自基督的苦難。所以，那時也還沒有這一制度，要求人在因罪而傷痛時，立意藉告罪和補贖，服屬於教會的鑰匙權柄之下，希望因基督之苦難的德能獲得罪的寬赦。

3.假使給予正確的考察，可發現主在《若望福音》第三章第3等節關於聖洗之必要性所說的，在時間上，先於祂在《瑪竇福音》第四章17節關於告解之必要性所說的。因為祂對尼苛德摩論及聖洗所說的，是在若翰被監禁之前，因為若望福音第三章23及24節，提到若翰在艾農施洗（尚未被投在監獄裡）；而祂在《瑪竇福音》第四章論及告解所說的，則是在若翰被監禁之後（第12節）。縱使祂是在聖洗之前先引進了懺悔，祂這樣做的理由，是因為在付洗之前也需要某種懺悔；例

如，連伯多祿也曾在《宗徒大事錄》第二章38節說：「你們悔改罷！你們每人都要受洗。」

4. 基督並未使用自己所建立的聖洗，祂所領受的是若翰的洗禮，正如前面第三十九題第二節已說過的。祂也未積極或主動行使施洗的職務，因為一般說來，「祂本人並沒有施洗，而是祂的門徒」，正如《若望福音》第四章2節所說的；雖然似乎應該相信祂會給門徒們施洗，正如奧斯定在《書信集》第二六五篇「致塞洛西安書」中所說的。

使用自己所建立的此聖事，絕對不適合於基督。在悔改（或消極領受）方面不適合於祂，因為在祂內沒有罪；在積極給他人施行此聖事方面也不適合於祂，因為為顯示自己的仁慈和德能，祂能不用聖事而賦予此聖事的效果，正如前面第五節釋疑3.已說過的。

至於聖體聖事，祂既曾自己領受，也曾施送給他人：一方面為推崇此卓絕的聖事；另一方面也是因為此聖事是自己苦難的紀念，而在這苦難中，基督既是司祭，也是祭品。

第八節 告解是否應該持續至生命結束

有關第八節，我們討論如下：

質疑 告解似乎不應該持續或展延至生命結束。因為：

1. 告解以消滅罪為目的。可是，懺悔者是立即獲得罪的赦免，按照《厄則克耳》第十八章21節所說的：「若惡人悔改，遠離所犯的罪過，必得生存，不至喪亡。」所以，告解不應該進一步展延。

2. 此外，實行告解屬於開始者之階段。可是，人應該從這階段邁向前進者之階段，以及進而到達成全者之階段。所以，人不應該實行告解直至生命結束。

3. 此外，正如人在其他聖事中應該遵守教會的規定，同

樣在此聖事中也是如此。可是按照教會的法條，懺悔的時期受到限定，即犯了這罪或那罪之人，應該懺悔若干年。所以，告解似乎不應該展延至生命結束。

反之 奧斯定在《論痛悔》中的「論真假痛悔」第十三章說：「除了在生命中痛苦之外，我們還能做什麼？因為幾時痛苦結束，痛悔也不復存在。但若痛悔結束，寬赦還能有什麼遺留下來？」

正解 我解答如下：懺悔有兩種，即內在的和外在的。人對所犯過的罪內心感到痛苦，這是內在的懺悔。這樣的懺悔應該持續至生命結束。因為人常應因自己犯了罪而感到自責和不悅；假使他因而感到喜悅，這一反應就又使他陷入（新的）罪過，並喪失寬赦的效果。可是在能承受痛苦者身上，自責和不悅會產生痛苦，人在現世生活中就是這樣的。在現世生活之後，聖人們不能再承受痛苦。因此，過去所犯的罪，將會使他們不悅，但沒有任何憂苦，按照《依撒意亞》第六十五章16節所說的：「先前的苦難，都已忘記。」

至於外在的懺悔，則是人顯示痛苦的外在表記，並用言語向赦罪的司鐸表明自己的罪，以及按照司鐸的裁決，實行補贖。這樣的懺悔不應該持續至生命的結束，而應該根據罪的大小持續至某一固定時期。

釋疑 1. 真實的懺悔不但除免過去的罪，而且也預防未來的罪。所以，人雖然在真實懺悔的第一時刻已獲得過去之罪的赦免，但仍應讓懺悔繼續下去，以免再次犯罪。

2. 同時實行內在的和外在的懺悔，這屬於開始者的階段，因為他是重新脫離罪而回到起點。可是內在的懺悔，即使

在前進者和成全者內，亦有立足之地，按照《聖詠》第八十四篇6及7節所說的：「朝聖者在這涕泣之谷內，從事於在心內上升。」因此，保祿自己在《格林多前書》第十五章9節也曾說：「我不配稱為宗徒，因為我迫害過天主的教會。」

3.給懺悔者所規定的懺悔時期，是針對外在懺悔的行為。

第九節 懺悔是否能連續不斷

有關第九節，我們討論如下：

質疑 懺悔似乎不能連續不斷。因為：

1.《耶肋米亞》第三十一章16節說：「你要停止痛哭的聲音，你的眼睛也要停止流淚。」可是這不可能實現，假使懺悔繼續，因為懺悔就在於痛哭和流淚。所以，懺悔不可能連續不斷。

2.此外，人應該因任何善工而感到喜樂，按照《聖詠》第一〇〇篇2節所說的：「要興高彩烈地事奉上主。」而實行懺悔是善工。所以，人應該因此而感到喜樂。可是「人不能同時憂苦又喜樂」，正如哲學家在《倫理學》卷九第四章所指明的。所以，懺悔者不可能同時因過去的罪而憂苦，而這樣的憂苦屬於懺悔的本質。

3.此外，宗徒在《格林多後書》第二章7節說：「你們寬恕勸慰他」，即懺悔者，「免得他一時為過度的憂苦所吞噬。」可是，勸慰排除屬於懺悔之本質的憂苦。所以，懺悔不應該連續不斷。

反之 奧斯定在《論痛悔》中的「論真假痛悔」第十三章說：「應該不斷保持懺悔中的痛苦。」

正解 我解答如下：可用兩種方式來談論懺悔，即根據行為和

根據習性或常態。就行爲而言，人不可能連續不斷地懺悔或有懺悔行爲；因爲懺悔者的行爲，無論是內在的或外在的，必然會中止或間斷，至少會因睡眠或因其他屬於身體方面的需要而間斷。

談論懺悔的另一種方式，是根據常態或習性。依此，則人應該連續不斷地懺悔。一方面，人絕對不應該再做與懺悔相反的事，因爲這樣的事將破壞懺悔者所習有的心態；另一方面，人也應該維持一種意願，對自己過去的非常感到自責和不悅。

釋疑 1.痛苦和流淚屬於外在懺悔的行爲。這樣的行爲不但不應該連續不斷，而且也不應該展延至生命結束，正如前面第八節已說過的。因此，那裡刻意繼續說：「你的辛勞必有報酬」。而懺悔者之辛勞的報酬，就是獲得罪的全面赦免，即罪過的赦免以及罪罰的赦免。得到這樣的報酬之後，人沒有必要再進一步實行外在的懺悔。但這並不排斥前面正解中所說的那種連續不斷的懺悔。

2.我們能以兩種方式談論痛苦和喜樂。一種方式是根據它們爲（身體的）感覺嗜慾之情。如此則它們絕對不能同時一起存在，因爲它們彼此完全相反而互不相容；這或者是就對象來說，例如：它們所涉及的是同一事物；或者是至少就心臟的動作來說，因爲喜樂伴有心臟的擴張，而憂苦則伴有心臟的收縮。哲學家在《倫理學》卷九第四章就是這樣說的。

我們談論喜樂和憂苦的另一種方式，是根據它們是基於意志的單純行動，因爲是意志對某一事物感到喜悅或不悅。依此方式，二者的衝突或矛盾只能是來自對象方面，例如：它們是針對同一對象，而且是根據同一觀點。如此則它們不能同時一起存在；因爲同一事物，在同一觀點下，不能同時既使意志喜悅，又使意志不悅。可是在這種意義之下的喜樂和憂苦，如果不是針對

同一對象和根據同一觀點，而是分別針對不同的對象，或者是針對同一對象，但不是根據同一觀點，如此則在喜樂和憂苦之間並無矛盾或衝突。因此，人並非不能同時喜樂和憂苦；例如，我們看到義人遭受苦難，他的義德使我們感到喜悅，而他的苦難也同時使我們感到不悅。依此方式，一個人能因自己犯了罪而感到不悅或憂苦，而又因在這不悅或憂苦中伴有獲得寬赦的希望感到喜悅或喜樂，但那憂苦也必須是喜樂的質料或對象。（按：即犯罪者有憂苦，才会有希望和喜樂，或者反過來說，懺悔者的喜樂，是基於希望和基於憂苦，憂苦是喜樂中的一環。）因此，奧斯定也在《論痛悔》「論真假痛悔」第十三章中說：「懺悔者要常感痛苦，並因這痛苦而喜樂。」縱使憂苦與喜樂完全互不相容，因此而被排除的，不是懺悔在常態或習性方面的連續不斷，而只是在個別行動方面的連續不斷。

3.按照哲學家在《倫理學》卷二第六章所說的，德性要求在情中維持中點或中道。懺悔者在感覺嗜慾方面的憂苦，隨意志的不悅或厭惡而來，是一種情。因此，應該根據德性而予以節制。憂苦的過度是有罪的，因為它導致失望。宗徒在那裡所說：「免得他一時為過度的憂苦所吞噬」，就是這個意思。依此，宗徒在那裡所說的「勸慰」，是指節制憂苦，而非完全除去憂苦。

第十節 告解聖事是否應該重複

有關第十節，我們討論如下：

質疑 告解聖事似乎不應該重複。因為：

1.宗徒在《希伯來書》第六章4及6節說：「那些曾一次被光照，嘗過天上的恩賜，成了有分於聖神的人，如果背棄了正道，再使他們自新悔改，是不可能的。」可是凡曾懺悔者，都會被光照，並接受了聖神的恩賜。所以，凡在懺悔之後犯罪者，不能再次懺悔。

2.此外，盎博羅修在《論悔改》卷二十第十章說：「發現有些人認為應該屢次實行懺悔。他們是在妄用基督。因為假使他們真正實行懺悔，之後他們就不會主張應該重複實行懺悔。因為正如只有一個聖洗，同樣也只有一個告解。」可是聖洗並不重複。所以，告解也不重複。

3.此外，主用以治好身體疾病的奇蹟，象徵神性疾病的痊癒，即使人從罪中獲得解救的痊癒。可是福音並沒有記載，主曾二次使一個瞎眼的人復明，或二次使一個癩病人潔淨，或二次使一個死人復活。所以，似乎也不應該因懺悔而二次或重複賜給一個罪人赦免。

4.此外，教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十四篇四句期證道詞中說：「懺悔是痛哭過去所犯的罪，及不再犯應予痛哭的罪。」依希道在《論至善》卷二第十六章也說：「人若還做他所懺悔的事，他是嘲諷者，而非懺悔者。」所以，人若真正懺悔，將來就不再犯罪。所以，也就不可能重複告解。

5.此外，正如聖洗是從基督的苦難獲有功能，告解也是如此。可是，由於基督只一次受苦受難和一次死亡，聖洗也不重複舉行。所以，根據同理，告解也不重複舉行。

6.此外，盎博羅修，《證道集》第八篇，關於《聖詠》第一一九篇58節說：「輕易給予罪赦，是在鼓勵犯罪。」所以，假使天主因人告解而屢屢給予罪赦，似乎是在鼓勵人犯罪，如此則似乎也喜歡人犯罪。這不適於天主的美善。所以，告解不能重複舉行。

反之 人是以天主的慈悲為楷模，被導往慈悲，按照《路加福音》第六章36節所說的：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲。」可是，主卻將這慈悲交付給門徒們作為義務，要求他們多次寬恕得罪自己的人。因此，正如《瑪竇福音》第十八章

21及22節所說的，伯多祿曾問：「若我的弟兄得罪了我，我該寬恕他多少次？直到七次嗎？」而耶穌回答他說：「我不對你說直到七次，而是到七十個七次。」所以，天主也多次因犯罪者懺悔而給予寬赦；特別是祂也教訓我們請求：「求你寬免我們的罪債，如同我們也寬免得罪我們的人。」（《瑪竇福音》第六章12節）

正解 我解答如下：關於告解，有些人錯了，他們說：人不能因告解第二次獲得罪赦。其中也有人，例如：諾瓦千異端派人士（Novatiani）更變本加厲地說：第一次告解是在聖洗中實行，在那之後，犯罪之人便不可能再因告解復原。另有一些異教人士，正如奧斯定在《論痛悔》（「論真假痛悔」第五章）所說的，他們認為聖洗之後的告解誠然有益，但只限一次，而非多次。

這樣的錯誤似乎源自兩種原因：第一，他們沒有正確認知真實告解的本質。真實的告解中含有愛德，沒有愛德，就沒有罪的赦免。他們相信人在第一次取得愛德之後，便不能再喪失，因而也認為真實的告解也不會因罪而消失，以致必須重複。可是，在第二集第二部第二十四題第十一節這種主張已被駁斥，那裡指出，一次所取得的愛德，能因意志的自主和自由選擇而喪失；因此，在真實的告解之後，人能犯重罪或死罪。

第二，因為他們錯誤評估罪的重大。他們認為罪重大到如此程度，致使人在獲得寬赦之後又犯的罪，不可能再獲得赦免。他們的錯誤首先是關於罪的方面，因為在獲得赦免之後又犯的罪，能是更為重大，也能是較更輕微；即是針對那先前獲得赦免的罪而言，也是如此。此外，他們的錯誤尤其相反天主的無限仁慈，因為罪無論怎樣多和怎樣重大，天主的仁慈都超越它們，按照《聖詠》第五十一篇3節所說的：「天主，求你

按照你寬大的仁慈憐憫我，依你豐厚的慈愛，消滅我的罪惡。」因此，加音在《創世紀》第四章13節所說的「我的罪過太重，使我不堪獲得寬赦」，也被駁斥。所以，天主的仁慈因犯罪者告解而給予寬赦，沒有任何界限。因此，《編年紀下》末章說：「你針對人的邪惡所應許的仁慈，無限無量，不可探察。」（默納舍的祈禱，第6節。參看：思高聖經學會編譯，《舊約史書下冊》，「編年紀下第三十三章註釋三」。）由此可明顯看出，告解聖事可以多次重覆。

釋疑 1.在猶太人中間，有一些按照梅瑟法律的洗滌規定或洗禮，用以多次或重複地滌除他們的各種不潔。由是之故，有些猶太人相信，人也能多次或重複地藉聖洗聖事的洗禮洗淨自己。爲了排除這一點，宗徒於是給希伯來人寫說，「那些曾一次被光照的人」，即藉聖洗聖事被光照的人，「使他們自新悔改」，即再藉聖洗聖事自新悔改，是不可能的；因爲聖洗是「藉聖神所施行的重生和更新的洗禮」，正如《弟鐸書》第三章5節所說的。而他所指出的個中理由，是因人藉聖洗與基督同死；因此（在《希伯來書》第六章6節）他繼續說：「他們（重複受洗者）又在自己內把天主子釘在十字架上。」

2.盎博羅修在那裡所談論的是公開隆重的懺悔禮，這在教會內是不予重複的，正如下面補編第二十八題第二節要講明的。

3.正如奧斯定在「論真假痛悔」第五章所說的：「主在不同的時間，使許多瞎眼的人復明，使許多病弱的人強健，是爲顯示在這些不同的人身上屢次赦免了同樣的罪，這使得祂原先治好的癩病人，在其他時間又因瞎眼而使他復明。祂之所以治好了如此多的瞎眼的人、癩腿的人和手乾枯的人，就是爲使屢次犯罪的人不致失望。至於福音記述祂只一次治好某一個病人，是爲警惕人不要沉湎於罪。祂曾稱自己爲醫生，不是適宜

為健康的人，而是為生病的人治病的醫生。醫生若不知如何醫治復發的疾病，這又算是什麼樣的醫生？因為醫生的本分就是：病人若一百次生病，就要一百次醫治他。假設主不知做其他醫生所能做的，祂豈不成為醫生中的最末者。」

4.所謂懺悔是痛哭過去所犯的罪，及不再犯應予痛哭的罪，是說「在痛哭的同時」，不應該有犯罪的行為或立意。因為誰「在他懺悔的同時」，又做他所懺悔的事，他便是嘲諷者，而非懺悔者；無論是他當時立意還要去過去曾做過的事，或者是他當時以實際行動犯同類的或別類的罪。但若人是在懺悔之後，無論是以實際行動或者只是立意犯罪，這並不排除或否定原先的懺悔是真實的。因為前一行動的真實性，總不會因後有的相反行動而被排除或否定，例如：人先跑後坐，他的跑是真實的；同樣，人先懺悔後又犯罪，他的懺悔也是真實的。

5.聖洗之從基督的苦難獲有德能，有如是屬神的重生，伴有先前生命的屬神的死亡。可是「規定了人只死一次」（《希伯來書》第九章27節），和只生一次。所以，人也應該只受洗一次。至於告解之從基督的苦難獲有德能，則有如是屬神的醫治，而醫治可以重複。

6.奧斯定在「論真假痛悔」第五章說：「天主確實極度憎惡罪惡，經常準備毀滅它們，以免自己所創造的被消散，自己所喜愛的被敗壞」，即因絕望被敗壞。

第八十五題

論懺悔之作為德性

一分為六節一

然後要討論的是懺悔之作為德性（參看第八十四題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、懺悔是不是德性。
- 二、是不是特殊的德性。
- 三、屬於德性的那一種或種別。
- 四、論它的主體。
- 五、論它的原因。
- 六、論它與其他德性的先後次序。

第一節 懺悔是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 懺悔似乎不是德性（virtus）。因為：

1. 懺悔（告解）是與其他聖事並列的一件聖事，正如前面第六十五題第一節和第八十四題第一節的論述所指明的。可是，其他聖事中沒有任何一件是德性。所以，懺悔也不是德性。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷四第九章說的，知恥或感到羞恥不是德性：一方面因為它是帶有身體變動的情（passio）；另一方面也是因它不是「完善者的素質或配備」，因為它的對象是醜惡行爲，而醜惡行爲在有德之人身上沒有立足之地。同樣，懺悔也是帶有身體變動的情，即帶有痛哭的情，正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十四篇說：「懺悔是痛哭過去的罪。」懺悔的對象也是醜惡行爲，即罪，而醜惡行爲在有德之人身上沒有立足之地。所以，懺悔不是德性。

3.此外，按照哲學家在《倫理學》卷四第三章所說的：「據於德者，沒有人是昏愚的。」可是，為既成事實而不能挽回的過去行為痛苦，這似乎屬於昏愚，而這正是懺悔所要求的。所以，懺悔不是德性。

反之 法律的訓令是針對德性的行為而制定的，因為「立法者立意使國民成為有德之人」，正如《倫理學》卷二第一章所說的。可是關於懺悔，有天主法律的訓令，按照《瑪竇福音》第三章2節所說的：「你們悔改罷」等等。所以，懺悔是德性。

正解 我解答如下：前面第八十四題第八節和第十節釋疑4.的論述明確指出，懺悔是因自己先前所做的事而痛苦。可是前面第八十四題第九節釋疑2.也已說過，所謂痛苦或憂苦有兩種方式。一種方式是根據它是感覺嗜慾的情；依此而論，懺悔不是德性，而是情。

另一種方式是根據痛苦或憂苦在於意志；依此方式，痛苦或憂苦寓有選擇。選擇若是正當的，則必然是德性的行為；因為《倫理學》卷二第六章說：德性是「根據正當理性做選擇的習性」。人針對應該使人痛苦的事而痛苦，這屬於正當理性。而在我們現在所談論的懺悔裡，遵守了這一點；因為懺悔者針對過去的罪所選取的，是一種受（正當理性）節制的痛苦，並立意擺脫那些罪。所以，顯然地，我們現在所談論的懺悔，或者是德性（習性），或者是德性的行為。

釋疑 1.正如前面第八十四題第一節釋疑1.及2.、第二及第七節已說過的，在懺悔聖事內，人的行為有如是質料；而在聖洗或堅振聖事內則不是如此。所以，德性既是行為的根本，所以懺悔比聖洗或堅振更有資格是德性或寓有德性。

2.就懺悔是情而言，它不是德性，正如正解已說過的。在此意義之下，它兼有身體方面的變化。懺悔之是德性，係根據它在意志方面有正當的選擇。

「德性」之適用於懺悔，勝於適用於知恥或感到羞恥。因爲羞恥所針對的醜惡行爲，有如是當前的；而懺悔所針對的醜惡行爲，則有如是過去的。一個人現在或當前有使自己感到羞恥的醜惡行爲，這相反德性的完成。可是，一個人應予懺悔的先前的醜惡行爲，則不相反德性的完成，因爲人是從有罪者而成爲有德者。

3.爲先前的既成行爲而痛苦，並企圖使它變成好像沒有發生過，這是昏愚。但懺悔者無意於此；他的痛苦是爲矯正或譴責先前的行爲，並立意掃除它的後果，即冒犯天主和懲罰。而這不是昏愚。

第二節 懺悔是不是特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 懺悔似乎不是特殊的（specialis，特種的或特別一種）德性。因爲：

1.因先前有的善行而喜樂，和因過去所犯的罪而痛苦，似乎屬於同一性質。可是因先前有的善行而喜樂，不是特殊的德性，而是一種「從愛德生出的值得讚許的情感」，正如奧斯定在《天主之城》卷十四第九章所指明的。因此，宗徒在《格林多前書》第十三章6節也說：「愛德不以不義爲樂，卻與真理同樂。」所以，根據同理，懺悔作爲因過去的罪而有的痛苦，不是特殊的德性，而是從愛德生出的一種情感。

2.此外，每一特殊德性都有特殊的質料或對象；因爲習性的區分是根據行爲，而行爲的區分是根據對象。可是懺悔卻沒有特殊的質料，因爲它的質料是過去的罪，無論這些罪或犯

罪行爲有什麼對象。所以，懺悔不是特殊的德性。

3.此外，一物只受相反自己者的排斥。可是，懺悔排斥一切罪。所以，它也相反一切罪。所以，它不是特殊的德性。

反之 關於懺悔，有法律的特殊訓令，正如前面第一節反之已說過的。

正解 我解答如下：正如在第二集第一部第五十四題第二及第三節、第二部第五十八題第一節已討論過的，習性的種或種別 (species)，是根據行爲的種或種別來加以區分。所以，哪裡有特殊的或特種的 (specialis) 值得讚許的行爲，也必須肯定那裡有德性的特殊的或特種的習性。可是顯然地，在懺悔中，有具備特殊或特種性質的值得讚許的行爲，即致力於消滅過去罪過的工作，而且是基於罪冒犯或得罪天主。而這不屬於其他德性的性質或本質。因此，必須肯定懺悔是特殊的或特種的德性。

釋疑 1.從愛德引伸出某一行爲，有兩種方式：一種方式是這行爲直接從愛德發出。這樣的有德行爲，除愛德之外，不需要其他德性，例如：愛慕善和因善而喜樂，以及因善的反面而痛苦。另一種方式是源自愛德的某一行爲，有如是爲愛德所命 (但由其他德性執行或發出)。依此，由於愛德命令其他一切德性，安排並導引它們趨向自己的目的，源自愛德的行爲，也能屬於另一特殊的德性。

所以，假使在懺悔者的行爲中，只注重它對過去罪惡的厭惡或不悅，則這直接屬於愛德，就像因過去的善而喜樂一樣。但致力於消滅過去罪惡的立意和工作，則要求在愛德之下，應有一特殊的或特種的德性。

2.就懺悔針對一切罪而言，它的確是有普遍或廣泛的質

料；但這是在一特殊的觀點之下，即著眼於罪可藉人與天主合作以使自己成義的行為，獲得賠補和改正（而這特殊觀點使懺悔成為特殊的德性）。

3. 每一特殊德性，都排斥與自己相對立的罪之習性，例如：在同一主體上，白排斥黑。懺悔之排斥一切罪，是就其功效或作為效力因而言，但卻是著眼於這一觀點，即視罪可在人的合作下，藉天主的恩寵獲得赦免，因而從事於消滅罪。所以，不可因此而說懺悔是普遍的或廣泛的德性（參看釋疑2.）。

第三節 懺悔之德是不是義德的一種

有關第三節，我們討論如下：

質疑 懺悔這一德性，似乎不是義德之一種或一種義德（*iustitia*）。因為：

1. 義德不是神學德性或向天之德，而是道德涵養性德性，正如在第二集第一部第五十九題第五節、第六十二題第二及第三節所指明的。可是，懺悔似乎是神學德性或向天之德，因為它以天主作為對象，使罪人與天主和好，以賠補天主。所以，懺悔似乎不是義德的部分。

2. 此外，義德由於是道德涵養性德性，所以其本質或成立在於中點或中道。可是，懺悔的本質或成立卻不在於中道，而在於某種過度，按照《耶肋米亞》第六章26節所說的：「你該悲哀傷心痛苦，如喪獨子。」所以，懺悔不是義德的一種。

3. 此外，有兩種正義或義德，正如《倫理學》卷五第二章所說的，即「分配義德和交換義德」。可是，懺悔似乎不屬於其中任何一種。所以，懺悔不是義德的一種。

4. 此外，關於《路加福音》第六章21節的「你們現今哭泣的是有福的」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「你看，是藉著智德顯示出來，塵世的事物是多麼可憐，而天上的事物是

何等幸福。」可是，哭泣是懺悔的行為。所以，懺悔應優先歸於智德，而非義德。

反之 奧斯定在「論真假痛悔」第八及第十九章說：「懺悔是痛苦者的一種報復或自我懲治，常在自己內懲罰那自己後悔所犯的。」可是，報復或懲治屬於義德。因此，西塞祿在自己的《修辭學》卷二第五十三章裡，將施行報復或懲治的德性列為義德的一種。所以，懺悔似乎是義德的一種或一種義德。

正解 我解答如下：正如前面第二節已說過的，懺悔之為特殊德性，非只基於它因所作過的惡而痛苦，因為愛德已足以行此；它主要是基於懺悔者是在罪冒犯天主的觀點下，因所犯的罪而痛苦，並立意改過補償。為做到改過補償，不能只靠停止冒犯，還必須進一步有所回報，在對他人所做成的冒犯事件上，我們發現有回報，就像也有回復一樣——只不過從冒犯者方面稱之為「回報」(recompensatio)，例如：賠補；而從被冒犯者方面稱之為「回復」(restitutio，回報和回復各代表報復的一面)。可是二者（回報和回復）都屬於義德的質料或對象。因此，就懺悔是德性而言，它顯然是義德的一種。

但應知道，按照哲學家在《倫理學》卷五第六章所說的，符合義德的或一般所說的公平正義(iustum)有兩種，即絕對的和相對的。絕對的公平正義是在平等者之間，因為義德或公平正義是一種平等或均等。哲學家自己稱之為「政治的公平正義」或「公民的公平正義」，因為所有公民都是平等的，直接隸屬於君主或元首，彼此都是自由人。

相對的公平正義存在於主、從之間，即其中一方是在另一方的權下，例如：僕人是在主人權下，子女是在父母權下，及妻子是在丈夫權下。在懺悔中所注意的，是這種符合義德或

公平正義。因此，懺悔者懷著改過補償的心志投奔天主，是如同僕人投奔主人，按照《聖詠》第一二三篇2節所說的：「僕人的眼目怎樣仰望主人的手，我們的眼目也就怎樣注視著上主我們的天主，直到祂憐憫我們為止」；如同兒子投奔父親，按照《路加福音》第十五章18節所說的：「父親！我得罪了天，也得罪了你」；以及如同妻子投奔丈夫，按照《耶肋米亞》第三章1節所說的：「上主說，你已與許多愛人行淫，但你要回到我這裡來！」

釋疑 1.正如《倫理學》卷五第一章所說的，義德或公平正義是「針對他人」。義德所針對的對方或另一人，不說是義德的質料或對象；為義德之質料或對象者，是那被交換或被分配之物。因此，懺悔的質料或對象不是天主，而是人得罪天主或平息天主忿怒的行為；天主則有如是義德所針對的對方。由此可見，懺悔不是神學德性或向天之德；因為它不是以天主為質料或為對象。

2.義德的中點或中道，在於在與義德相關的雙方中間取得平衡或平等，正如《倫理學》卷五第五章所說的。可是在某些彼此相關者中間，由於其中一方的地位高超，不可能取得完全的平等，例如：在兒子與父親之間和人與天主之間，正如哲學家在《倫理學》卷八第十四章所說的。因此，在這樣的相關雙方之間，低下的一方應該盡其所能而為，但仍不足以藉此而到達平等或平衡；平等或平衡的成立，只繫於在上者或在高位者降格悅納。歸於懺悔的「過度」所意指的，就是這一點。

3.正如在恩惠方面有一種來往或交換，即人為所受之恩惠以感謝回報；同樣，在得罪或冒犯方面也有一種交換，即人為加於他人的冒犯；或者被迫受罰——這屬於報復或懲罰的義德；或者自願以改過補償回報——這屬於懺悔。懺悔與犯罪者

相關，正如懲罰義德與審判者相關。所以，顯然地，二者都歸屬於交換義德。

4. 懺悔雖然直接是義德的一種，卻以某種程度總括屬於一切德性的事物。因為有一種人面對天主的義德或正義，這使義德必然分有以天主為對象之神學德性或向天之德的事物。因此，懺悔伴有對基督之苦難的信德，因為我們是藉信德除罪而成義；伴有獲得寬赦的希望或望德；以及伴有憎惡罪惡，這屬於愛德。

義德作為道德涵養性德性，它分有智慧，因為智德是一切道德涵養性德性的嚮導。基於義德自己的本質，義德不但具有那些屬於義德者，而且也分有那些屬於節德和勇德者；即是說，有些事物產生與節德或節制相關的快樂，或者也有些事物給人帶來由勇德或勇敢所節制的恐怖，這些事物都進入義德的範圍，並在義德內取得（符合中道的）平衡。依此而論，屬於節德的不貪求快樂，和屬於勇德的忍受艱困，也都屬於義德。

第四節 懺悔的固有主體是不是意志

有關第四節，我們討論如下：

質疑 懺悔的固有主體似乎不是意志。因為：

1. 懺悔是憂苦的一種。可是，憂苦和喜樂一樣，是在慾情裡。所以，懺悔是在慾情裡。

2. 此外，懺悔是「一種報復」，正如奧斯定在「論真假痛悔」第八及第十九章所說的。可是報復似乎屬於憤情，因為憤怒是「報復的嗜慾」。所以，懺悔似乎是在憤情裡。

3. 此外，「過去」是記憶力的固有對象，按照哲學家在《論記憶與回憶》第一章所說的。可是懺悔是針對過去，正如前面第一節釋疑2.及3.已說過的。所以，懺悔是以記憶力為主體而在其內。

4. 此外，無物能在自己所不在的地方有作為（或物只在自

己所在的地方有作爲)。可是，懺悔驅除源自靈魂之一切能力的罪惡。所以，懺悔是在靈魂之一切能力裡，而非只在意志裡。

反之 懺悔是一種祭獻，按照《聖詠》第五十一篇19節所說的：「我奉獻給天主的祭獻，就是這痛悔的精神。」可是，奉獻祭獻是意志的行爲，按照《聖詠》第五十四篇8節所說的：「我要自願地（出於自己意志）向你奉上祭獻。」所以，懺悔是在意志裡。

正解 我解答如下：我們能以兩種方式談論懺悔。一種方式是根據它是一種情。依此，由於它是憂苦的一種，所以，它是以慾情爲主體而在其內。

另一種方式是根據懺悔是德性。依此，正如第三節已說過的，它是義德的一種。可是，正如在第二集第二部第五十八題第四節已說過的，義德是以理性嗜慾，即意志爲主體。因此，顯然地，懺悔作爲德性，是以意志爲主體而在其內。而懺悔的固有行爲，是立志對自己相反天主所做的，在天主前改過補償。

釋疑 1.那一論據的出發點，是以懺悔作爲情。

2.基於（感覺之）情而尋求報復他人，這屬於憤情。可是基於理性（思量）向自己或他人尋求回報或報復，這屬於意志。

3.記憶力是針對過去的認知能力。可是，懺悔不屬於認知能力，而屬於嗜慾能力，而嗜慾預設或基於先有的認知行動。所以，懺悔不是在記憶力裡，但預設或假定它的存在。

4.正如在第一集第八十二題第四節和第二集第一部第九題第一節已討論過的，意志推動靈魂的一切能力。所以，若存在於意志內的懺悔，在靈魂的每一能力內都產生某種作用，這沒有什麼不宜。

第五節 懺悔的開始是不是出於畏懼

有關第五節，我們討論如下：

質疑 懺悔的開始似乎不是出於畏懼（timor）。因為：

1. 懺悔始於對罪感到不悅。可是這屬於愛德，正如前面第二節釋疑1.及第三節已說過的。所以，懺悔的產生，是出於愛，勝於出於畏懼。

2. 此外，是藉期待天國激動人實行懺悔，按照《瑪竇福音》第四章17節所說的：「你們悔改罷！因為天國臨近了。」可是，天國是望德的對象。所以，懺悔源自望德，勝於源自畏懼。

3. 此外，畏懼是人的內在行為。可是，懺悔似乎不是源自人的工作，而是源自天主的工作，按照《耶肋米亞》第三十一章19節所說的：「在你（天主）使我歸來之後，我實行了悔改。」所以，懺悔不是源自畏懼。

反之 《依撒意亞》第二十六章17節說：「正如懷妊臨產的婦女，在苦痛中痙攣呻吟；同樣，上主！我們在你面前也是如此」，即因懺悔而如此。按照另一版本（七十賢士版本），那裡繼續說：「上主！我們是因對你的畏懼，懷孕、臨產及生出救援的精神」，即帶來救援的懺悔精神，正如（同章）前面諸節所指明的。所以，懺悔源自畏懼。

正解 我解答如下：我們能以兩種方式談論懺悔。一種方式是針對它是習性（或常備精神）。如此則它是直接由天主灌輸，「不靠我們」從事主要的工作，但需要我們藉某些行為作協助性的準備。

我們談論懺悔的另一種可能方式，是針對它是行為，我們藉這些行為在懺悔中與工作的天主合作。這些行為或動作的第一

根本或動源，是天主使人回心轉意的工作，按照《哀歌》末章（第五章21節，耶肋米亞的祈禱）所說的：「上主，求你使我們歸向你，我們必定回心轉意。」第二個動作是信德的推動。第三個動作是奴隸性畏懼的發動，人因畏懼懲戒或刑罰而避免犯罪。第四個動作是望德的鼓動，人藉此在獲得寬赦的希望下，立志改過補償。第五個動作是愛德的動作，它使人憎惡罪惡本身，不再是由於懲戒或刑罰。第六個動作是孝愛性畏懼或敬畏的動作，它使人爲了敬愛天主，而自願向天主獻上改過補償。

由此可見，懺悔的行爲源自奴隸性的畏懼，有如是源自情感之指向懺悔的第一個動作；而懺悔之源自孝愛性的畏懼，則有如是源自直接的和貼近的根本。

釋疑 1.罪之使人不悅，尤其是使犯罪者不悅：先是由害怕懲戒或刑罰開始，這與奴隸性畏懼相關；而後才是由於罪冒犯天主或罪本身的醜惡，這屬於愛德。

2.在「天國臨近了」這句話裡，所指的是國王的蒞臨，他不但是獎賞的國王，而且也是懲罰的國王。因此，洗者若翰在《瑪竇福音》第三章7節說：「毒蛇的種類！誰指教你們逃避那即將來臨的忿怒？」

3.連那畏懼之情的發動本身，也是源自天主使人歸來或回心轉意的行動。因此，《申命紀》第五章29節說：「是誰賜給他們有這樣的心思，敬畏我？」所以，懺悔源自畏懼這一情形，並不排除懺悔源自天主使人歸來或回心轉意的行動。

第六節 懺悔是不是爲首的德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 懺悔似乎是諸德性之爲首者。因爲：

1.關於《瑪竇福音》第三章2節的「你們悔改罷」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「爲首的德性，是藉懺悔懲治舊人和憎惡罪惡。」

2.此外，脫離起點似乎先於接近終點。可是，其他一切德性似乎都歸於接近終點，因爲它們使人趨向於行善。而懺悔似乎指向使人避惡。所以，懺悔似乎先於其他一切德性。

3.此外，懺悔之前，在靈魂內有罪。可是，沒有任何德性同罪一起在靈魂內。所以，在懺悔之前沒有任何德性在靈魂內，而懺悔似乎是第一個德性，是它藉驅除罪惡爲其他德性打開進駐之路。

反之 懺悔源自信德、望德及愛德，正如前面第五節已說過的。所以，懺悔不是爲首的德性。

正解 我解答如下：在諸德性中，就習性方面而言，所注意的不是時間的先後次序；因爲正如在第二集第一部第六十五題第三節已討論過的，諸德性既是彼此相連的，所以是同時開始存在於靈魂內。說其中一德性先於另一德性，是著眼於自然的次序，而這一次序的鑑定是根據行爲的次序；即是說，它所根據的是一德性的行爲，預設或假定先有另一德性的行爲。

依此而應該說，某些值得讚許的行爲，即使在時間上，也能是先於懺悔的行爲和習性，例如：因缺乏愛德未臻成全或成形者（informes）所有的信德行爲和望德行爲，以及奴隸性畏懼的行爲。可是，愛德的行爲和習性，在時間上卻是與懺悔的行爲和習性，以及其他德性的習性同時存在；因爲正如在第二

集第一部第一一三題第七及第八節已討論過的，在罪人的成義中，是同時有自由意志動向天主的行為，即藉愛行事或成形的信德的行為，以及自由意志動向罪惡的行為，即懺悔的行為。可是二行為中，第一種行為（藉愛德行事的信德行為）按照自然的次序，先於第二種行為（懺悔行為）；因為懺悔德性之相反罪的行為，源自愛天主（第一種行為），第一種行為因而是第二種行為的根由或原因。所以由此看來，無論是按照時間的次序，或是按照自然的次序，懺悔都不是絕對或簡直（simpliciter）為首的德性；因為按照自然的次序，（信望愛等）神學德性或向天之德，絕對先於懺悔。

相對地針對某一方面而言，即針對在罪人成義中首先出現的懺悔之行為而言，懺悔按照時間的次序先於其他德性。可是按照自然的次序，則似乎是其他德性領先存在，正如那本然或憑自己存在者，先於那偶然或依附他物存在者。因為對人之善而言，其他德性有如是本然必要的，而懺悔卻是在假定某種前提之下，即假定先有罪存在；正如關於懺悔（告解）聖事與其他先已討論的其他聖事之間的先後次序，前面第六十五題第四節已說過的。

釋疑 1.那一「註解」（拉丁通行本註解）是在談論行為，說懺悔的行為按照時間的次序，領先其他德性的行為。

2.在前後相繼的變動中，脫離起點在時間上先於到達終點；以及按照自然次序也是如此，如果是著眼於變動的主體方面，或者是按照質料因的次序。可是，按照主動因和目的因的次序，則是到達終點在先，因為這是主動者首先所意圖或指向的。在靈魂的行為或變動中主要所注意的，就是這一次序，正如在《物理學》卷二第九章所說的。

3.懺悔是藉信德和愛德的德能驅除罪惡，並藉驅除罪惡為諸德性打開進駐之路，而按照自然次序是信德和愛德在先。

懺悔之為德性打開進駐之路是這樣的：其他德性是同時與懺悔一起進入，因為在罪人的成義中，在自由意志之動向天主和動向罪惡的同時，也一起出現罪惡的赦免和恩寵的注入；而同恩寵一起，一切德性都同時獲得灌輸，正如在第二集第一部第六十五題第三及第五節已討論過的。

第八十六題

論告解在赦免死罪方面的效果

一分爲六節一

然後要討論的是告解的效果（參看第八十四題引言）。第一，針對赦免死罪；第二，針對赦免小罪（第八十七題）；第三，針對獲得赦免之罪的重返（第八十八題）；第四，針對德性的恢復（第八十九題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、死罪是否藉告解獲得除免。
- 二、是否能沒有告解獲得除免。
- 三、是否一罪能在其他罪未被赦免的情形下獲得赦免。
- 四、是否告解除免罪而保留罰。
- 五、是否有罪的剩餘部分仍然存留。
- 六、除免罪是懺悔之德性的效果，抑或是懺悔之聖事的效果。

第一節 告解是否消除一切罪惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告解似乎並不消除一切罪惡。因爲：

1. 宗徒在《希伯來書》第十二章17節說，厄撒烏「雖流淚哭求，但沒有得到反悔的餘地」。那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是說，沒有藉懺悔得到寬赦和祝福的餘地。」《瑪加伯下》第九章13節論及安提約古說：「這惡人向那不再憐憫他的上主祈求。」所以，告解似乎並不除免一切罪惡。

2. 此外，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二十二章說：「這一罪（即一個人因基督的恩寵承認天主之後，又攻擊弟兄，並燃起妒嫉之火對抗恩寵）的玷污，已大到使人不能再

做謙卑的祈禱，縱使他那有罪的良心被迫承認和公開自己的罪。」所以，並非一切罪都能藉懺悔獲得除免。

3.此外，主在《瑪竇福音》第十二章32節說：「凡出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。」所以，並非一切罪都能藉告解獲得赦免。

反之 《厄則克耳》第十八章22節說：「(若惡人悔改，)他所行的一切邪惡必被遺忘。」

正解 我解答如下：一罪不能藉告解被除去，能以兩種方式發生：一種方式，是因為人不能再懺悔罪或悔改；另一種方式是因為告解不能除免罪。依第一種方式，魔鬼和被判受永罰之人的罪，不能獲得除免。因為他們的情感已固定於惡，致使他們不能因罪是罪過或得罪天主，而對罪感到憎惡或不悅。他們的憎惡只是基於罪罰，即他們因罪所受的懲罰，是因這懲罰他們才有所懊悔，而他們的懊悔不會有任何效果；按照《智慧篇》第五章3節所說的：「他們必將懊悔心傷地彼此嘆息。」因此，這樣的告解不包含獲得寬赦的希望，它所有的是失望、絕望。

可是生活在現世旅途中的人，他的罪不可能是這樣的，因為他的自由意志搖擺不定：擺向善，也擺向惡。因此，說在今生有某些罪，人對它們不能懺悔，是錯誤的。第一，因為這消除了意志的自由自主。第二，因為這貶損恩寵的德能，恩寵本能推動任何罪人的心轉向悔改，按照《箴言》第二十一章1節所說的：「君王的心在天主手裡，可隨意轉移。」

依第二種方式說有罪不能藉真實的懺悔獲得赦免，這也是錯誤的。第一，因為這抵觸天主的仁慈，《岳厄爾先知書》第二章13節論及這仁慈：「天主寬仁慈悲，富於慈愛，勝過邪惡。」假設人願意罪獲得赦免，而天主卻不願意給予赦免，天

主便被人勝過了（這自然是不可能的）。第二，因為這貶損基督之苦難的德能，因為就像其他聖事一樣，告解也是藉基督的苦難產生作用和效果，按照《若望壹書》第二章2節所記載的：「祂（基督）自己就是贖罪祭，贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過。」

因此，應該絕對或簡直地說，在今生，一切罪都能藉告解獲得赦免。

釋疑 1.厄撒烏並沒有真實地懺悔。他所說的話明示了這一點，他說：「為父親居喪的日期已近，到時我必要殺死我的弟弟雅各伯。」（《創世記》第二十七章41節）

同樣，安提約古也沒有真實地懺悔。他為過去的罪過痛苦，不是因為得罪了天主，而是因為他所忍受的的身體的疾病（《瑪加伯下》第九章第5等節）。

2.奧斯定的那段話應該如此解讀，即所謂「這一罪的玷污已大到使人不能再做謙卑的祈禱」，是指不能「容易」如此做，就如針對不能容易被治好的病人，也說它不能被治好。可是，這能憑藉天主恩寵的德能完成，這恩寵有時「甚至會深入海底」，正如《聖詠》第六十八篇23節所說的。

3.那一干犯或褻瀆聖神的言語，是最終的拒絕懺悔，正如奧斯定在《證道集》第七十一篇第十二、第十三及第二十一章「論天主的話」中所說的。而這是完全不能赦免的，因為在此生終結之後，不再有罪的赦免。

或者，假使以「褻瀆聖神」指出於某種惡意的罪，或甚至指那褻瀆聖神的罪本身，那麼說它不被赦免，是指不「容易」被赦免，因為這樣的罪本身不具備解脫的理由，或因為人為這樣的罪在今世和未來都會受罰，正如在第二集第二部第十四題第三節已說明的。

第二節 罪是否能沒有告解獲得赦免

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪似乎能沒有告解獲得赦免。因為：

1. 天主針對成人的德能，並不小於祂針對孩童的德能。可是，沒有告解祂而給孩童赦罪。所以，針對成人也是如此。
2. 此外，「天主並沒有把自己的德能與聖事捆綁在一起」（彼得隆巴，《語錄》卷四第四題）。可是，告解是一件聖事。所以，罪能沒有告解而藉天主的德能獲得赦免。
3. 此外，天主的仁慈大於人的仁慈。可是人有時寬恕得罪自己的人，縱使他並不懊悔。因此，主自己在《瑪竇福音》第五章44節說：「你們當愛你們的仇人，善待迫害你們的人。」所以，天主還更寬恕得罪自己的人，縱使他們並不懺悔。

反之 上主在《耶肋米亞》第十八章8節說：「若那民族離棄自己所行的邪惡，我也反悔，不再給她降原定的災禍。」依此，反過來說，若人不實行懺悔，天主似乎也不赦免他的冒犯。

正解 我解答如下：從懺悔作為德性的論點出發，人自己所犯的死罪，沒有懺悔，就不可能獲得赦免。既然罪是得罪或冒犯天主，所以天主怎樣赦免對自己的冒犯，也就怎樣赦免罪。得罪或冒犯（offensa）直接反對寵愛或恩寵。因為說人冒犯他人，是因為不再喜愛他或把他拒於自己的寵愛之外。可是正如在第二集第一部第一一〇題第一節已討論過的，在天主的寵愛與人的寵愛之間，有這一差別，即人的寵愛並不在被寵愛的人身上產生美善，無論是真實的美善，或者是表面的美善，而是預設或假定它已先在那裡；但天主的寵愛卻產生在被寵愛之人身上的美善，因為「寵愛」一詞所意指的天主意志，是一切受造美善的原因。因此，人寬恕他人對自己的冒犯，而在那人的意

志方面卻沒有任何轉變，這種情形是可能的。但天主寬赦一人對自己的冒犯，而在那人的意志方面卻沒有轉變，這種情形是不可能的。因為死罪的冒犯源自人的意志因轉向某一可改變的美善，而背離天主。因此，為使對天主的冒犯獲得寬赦，人的意志必須如此轉變，即它應歸向天主，並同時憎惡先前的轉向（可改變的美善），以及立志改過補償；而這一切都屬於懺悔之德性的本質。所以，就懺悔是德性而言，沒有懺悔而赦免人的罪，這是不可能的。

至於告解聖事，正如前面第八十四題第一節釋疑2.和第三節已說過的，是藉司鐸的束縛和釋放職權完成。沒有告解聖事，天主能赦免罪過，例如：基督曾赦免了犯姦淫的婦人，如同《若望福音》第八章11節所記載的；也赦免了罪婦，如同《路加福音》第七章47及48節所記載的。可是，並不是在沒有懺悔之德性的情形下，基督赦免了她們的罪。因為正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十三篇證道詞裡所說的：「祂在外面以仁慈所接納的，也在裡面以恩寵予以牽引」，即藉著懺悔。

釋疑 1.在孩童身上只有原罪，而原罪不在於意志之行爲方面的失序，而在於（人之）本性的一種習性或常態方面的失序，正如在第二集第一部第八十二題第一節已討論過的。所以，藉灌輸恩寵和德性給孩童們赦罪，伴有習性方面的轉變，但沒有行爲方面的轉變。可是在成人身上，有本人所犯的罪或本罪，它們在於意志在行爲方面的失序。所以，不會給成人們赦罪，縱使是在聖洗聖事內；除非有意志在行爲方面的轉變，而這轉變是藉告解形成。

2.那一論據的出發點是把告解看作聖事。

3.天主的仁慈比人的仁慈有更大的德能，是基於天主的仁慈能轉變人的意志，而人的仁慈卻不能做到這一點。

第三節 是否能藉告解救免一罪而不赦免另一罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎能藉告解救免一罪而不赦免另一罪（或在保留另一罪的情形下赦免一罪）。因為：

1. 《亞毛斯先知書》第四章7節說：「上主說：我在這城降雨，在另一城卻不降雨；這一部分得了雨，而另一部分沒有得雨，因而乾枯了。」教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第十篇解釋此話說：「誰若在其他罪方面改正自己，卻仍憎恨近人，這就是同一座城一部分得了雨，一部分仍然乾旱。因為有些人，一方面割斷了某些罪，另一方面卻繼續沉溺於其他罪。」所以，能藉告解救免一罪而不赦免另一罪。

2. 此外，關於《聖詠》第一一九篇「品行完備而遵行上主法律的，是有福的」，盎博羅修《證道集》第十八篇說：「第一種安慰，是天主沒有忘記憐憫。第二種安慰是經由懲罰，即是縱使沒有信德，懲罰會給予補償和撫慰。」所以，一個人能在不信或拒信之罪存留的情形下，在其他罪方面獲得解除和撫慰。

3. 此外，彼此不必然一起存在之物，一物能單獨被除去，而不牽連另一物。可是，正如在第二集第一部第七十三題第一節已討論過的，諸罪彼此並不結連，如此則其中一罪能脫離另一罪而存在。所以，能藉告解救免其中一罪而不赦免另一罪。

4. 此外，罪有如是欠債，我們在天主經內祈求給我們寬赦這樣的欠債，說：「求你赦免我們的罪債。」可是人有時會寬赦一項債務，而不寬赦另一項債務。所以，天主也會藉告解救免一罪，而不赦免另一罪。

5. 此外，人的罪是因天主的愛獲得寬赦，按照《耶肋米亞》第三十一章3節所說的：「我永遠愛你，因此我給你保留了仁慈。」可是，天主能是在一方面愛人，而在另一方面卻不滿意於他或敵視他，例如：天主在人的本性方面愛人，在

罪過方面卻憎惡他。所以，天主藉告解救免一罪，而不赦免另一罪，這似乎是可能的。

反之 奧斯定在《論痛悔》「論真假痛悔」第九章中說：「有些人痛悔自己犯了罪，但非徹底，他們為自己仍保留了某些中悅自己的罪。他們沒有注意到，主是同時將那又聾又啞的人從魔鬼的權下救出，一起治好了他的聾和啞。主藉此教訓我們，我們常是在各方面一起獲得痊愈。」

正解 我解答如下：藉告解救免一罪而不赦免另一罪，這是不可能的。第一，因為罪之獲得赦免，是因為藉恩寵去除了對天主的冒犯。因此，在第二集第一部第一〇九題第七節和第一一三題第二節已討論過，沒有恩寵，任何罪都不能獲得赦免。可是，一切死罪都相反恩寵，並排斥它。所以，一罪獲得赦免，而另一罪未獲得赦免，這是不可能的。

第二，因為正如在第二節已經指出，沒有真實的告解，死罪不能獲得赦免，而在因罪相反天主的理由下拋棄罪，這屬於真實告解的本質。這一點普遍適用於一切死罪。哪裡有同一本質，也就有同一效果。因此，誰若懺悔一罪而不懺悔另一罪，他不可能是真實的懺悔者。因為假使他憎惡一罪，是因為這罪相反他在愛萬物之上所愛的天主，而這是真實懺悔的本質所要求的，那麼他便會懺悔一切的罪。所以，一罪獲得赦免，而另一罪不獲得赦免，這是不可能的。

第三，因為這相反天主仁慈的圓滿無缺，因為「祂的作為完美無比」，正如《申命紀》第三十二章4節所說的。因此，祂若憐憫誰，就完完全全地憐憫他。這就是奧斯定在《論痛悔》「論真假痛悔」第九章中所說的：「由那是正義的並是正義本身者期盼一半寬赦，這是屬於不信或拒信的一種大逆不道。」

釋疑 1. 教宗額我略一世的那話應該如此解讀，即那不是針對赦免罪過，而是針對停止犯罪行為而說的。因為一個習於多種罪行的人，有時會捨棄一種罪行，而未捨棄另一種罪行。這也是靠天主的助佑達成的，但還未臻於赦免罪過的地步。

2. 盎博羅修那話中的「信德」一詞，不可解釋為信仰基督的信德；因為正如關於《若望福音》第十五章22節的「假使我沒有來，沒有教訓他們、他們就沒有罪」，即沒有不信或拒信的罪，奧斯定《若望福音釋義》第八十九講所說的：「這（不信或拒信）就是那把持一切罪的罪。」那裡的「信德」一詞意指「意識」（*conscientia*）；因為人所沒有意識或察覺到的罪，有時會因人所堅忍承受的懲罰，而獲得它們的赦免。

3. 雖然在轉向可改變的善方面，諸罪彼此並不結連，但在背離不可改變的善方面——而這是一切死罪的共同點——諸罪卻互相結連。也是從這方面，罪取得冒犯或得罪的本質，而冒犯須藉懺悔獲得除免。

4. 外在事物的欠債，例如：欠錢，並不相反或損害友誼；是基於這友誼，欠債獲得寬赦。所以，能寬赦一項債務，而不寬赦另一項債務。可是，罪過的欠債相反或損害友誼。所以，一項罪過或得罪、冒犯，不會脫離另一冒犯而單獨獲得寬赦。一個人同時向他人只為一項冒犯，而不為另一冒犯請求寬赦，這似乎是可笑的。

5. 天主愛人之本性的愛，不是以（天上）榮福之善為目的，而一切死罪阻人所得的，是這榮福之善。可是，死罪的赦免是藉恩寵，而恩寵的愛是為使人獲得永生，按照《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵是永生。」所以，二者情形不同。

第四節 罪過藉告解獲得赦免之後，罪罰是否仍然存留

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪過或罪的過失、過錯（culpa），藉告解獲得赦免之後，罪罰或罪所招致之罰（reatus poenae，罰的束縛或纏身之罰），似乎不再存留。因為：

1. 除去了原因，效果也被除去。可是，罪過是罪罰的原因；因為一個人之所以堪當受罰，是因為他犯了罪過。所以，赦免了罪過之後，罪罰不能繼續存留。

2. 此外，正如宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的，基督的恩惠比罪更有功效。可是，人因犯罪同時陷入罪過和罪罰。所以，遠更能藉恩寵的恩惠，同時既赦免罪過，又除去罪罰。

3. 此外，是藉基督之苦難的德能，完成在告解中的罪的赦免，按照《羅馬書》第三章25節所說的：「天主公開立定祂，以自己的血，藉信德作贖罪者，為赦免以前的罪。」可是基督的苦難足以補償一切的罪，正如前面第四十八題第二節和第四十九題第三節已討論過的。所以，在赦免罪過之後，不會有任何罪罰存留。

反之 《撒慕爾紀下》第十二章13及14節，記載達味對納堂說：「我得罪了上主」，而納堂對他說：「上主已赦免了你的罪，你不致於死；但給你生的那個孩子，必要死去。」這是為懲罰達味先前所犯的罪，正如那裡所說的。所以，赦免了罪過之後，仍有某種罪罰存留。

正解 我解答如下：正如在第二集第一部第八十七題第四節已討論過的，在死罪中含有兩點，即背離不可改變的善和脫序轉向可改變的善。所以，從背離不可改變的善方面，隨死罪而來的

是應受永罰，致使那犯罪相反永善者也永遠受罰。從轉向可改變的善方面，因為這轉向脫離或相反秩序，所以也有某種應受之罰隨死罪而來。罪過的相反秩序，只有藉懲罰才會重返秩序，因為要求那逾分放縱自己意志之人，應該承受某種相反自己意志之事，這是符合義德或公義的；唯有如此，才會取得均等或平衡。因此，《默示錄》第十八章7節說：「她以前怎樣自誇自耀，奢侈享樂，你們也就怎樣加給她痛苦與哀傷。」可是，由於轉向可改變之善的轉變是有限的，所以死罪不是從這一方面應該承受永罰。因此，如果只有脫序的轉向可改變之善，但沒有背離天主，就像小罪所有的情形一樣，這樣的罪應該承受的不是永罰，而是有時間限制的暫罰。

所以，幾時罪過藉恩寵獲得赦免，靈魂的背離天主也就同時消除，因為靈魂又藉恩寵與天主結合在一起。因此，原本應受的永罰也順理成章地同時被免除，但能有某種應受的暫罰被保留下來。

釋疑 1. 死罪的罪過兼有兩面，即是既有背離天主，也有轉向受造之善。可是，正如在第二集第一部第七十一題第六節已討論過的，背離天主在那裡有如是形式因素，而轉向受造之善有如是質料因素。任何一物的形式因素被除去之後，該物的種別或物種（species）也就被除去，例如：除去了（人是理性動物中的）理性，人的種別或物種也就被除去。所以，說死罪的罪過被赦免，這也就等於說，心靈的背離天主連同應受的永罰，藉恩寵一起被除去。可是它的質料因素，即脫序轉向受造之善，仍然留存。而為此脫序轉向應該承受暫罰。

2. 正如在第二集第一部第一一一題第二節已討論過的，屬於恩寵的工作，是主導成就人的脫罪成義，以及協助或配合人使其行為正直。所以，罪以及應受永罰的赦免，屬於主導的恩

寵；而應受暫罰的赦免，則屬於協助或配合的恩寵。這是因為在天主恩寵的助佑下，人藉堅忍地承受懲罰，也可獲得應受暫罰的赦免。所以，正如主導恩寵的效果先於配合恩寵的效果，同樣罪與永罰的赦免也先於暫罰的完全赦免；二者都源自恩寵，但前者是單獨源自恩寵，而後者則是兼源自恩寵和（人的）自由意志。

3. 基督的苦難本身足以除免一切應受的罪罰，不但是永罰，而且也包括暫罰；可是人卻是按照自己參與或分享基督苦難之德能的方式和程度，獲得罪罰的赦免。人在聖洗聖事內，完全分享基督之苦難的德能，因為人藉水及聖神，與基督一起死於罪惡，並在祂內重生獲得新的生命（《若望福音》第三章5節，《羅馬書》第六章第3等節）。所以，在聖洗聖事內，人獲得全部罪罰的赦免。可是在告解聖事內，人卻是按照自己行為的方式和程度，獲取基督之苦難的德能，因為人的行為是告解聖事的質料，就像水是聖洗聖事的質料一樣，正如前面第八十四題第一節釋疑1.已說過的。所以，不是藉使罪獲得赦免的告解的第一個行為，就立即解除全部罪罰，而是要等到告解的一切行為都圓滿完成之後。

第五節 死罪的罪過獲得赦免之後，是否罪的一切剩餘部分都被除去

有關第五節，我們討論如下：

質疑 死罪的罪過或過錯獲得赦免之後，似乎罪的一切剩餘部分都被除去。因為：

1. 奧斯定在《論痛悔》「論真假痛悔」第九章中說：「主從未治癒一人，卻沒有完全解救他；因為祂在安息日治癒了整個的人或人的全部，祂治好了身體的一切疾病，也除去了靈魂的一切玷污。」可是，罪的剩餘部分屬於罪的疾病或後遺症。

所以，罪過獲得赦免之後，罪的其他剩餘部分仍然存留，這似乎是不可能的。

2.此外，按照狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，善比惡更有效力，因為惡是靠善的德能而發生作用。可是，人因犯罪而同時完全為罪所沾染。所以，他也遠更因懺悔而從罪的一切剩餘部分獲得解救。

3.此外，天主的工作比人的工作更有效力。可是，藉著修練向善的人的工作，相反之罪的剩餘部分會被除去。所以，藉著赦免罪過的天主的工作，罪的剩餘部分遠更會被除去。

反之 《馬爾谷福音》第八章第22等節記載，主賜給了瞎子光明，先使他恢復不完全的視覺，瞎子因此說：「我看見人，見他們好像樹木在行走」；然後使瞎子恢復了完全的視覺，「竟能清清楚楚看見一切」。可是瞎子的重見光明，表示或象徵罪人的獲得解救。所以，在使罪人恢復屬神視覺的為首的赦免罪過之後，在罪人內仍然留存過去所犯之罪的某些剩餘部分。

正解 我解答如下：從脫序轉向可改變的善方面來看，死罪在靈魂內產生某種配合行動的短期狀態或動向（dispositio），甚或某種持久習性（habitus），如果多次重複犯罪的行為。正如前面第四節釋疑1.已說過的，死罪的過錯獲得赦免，是基於藉恩寵除去了心靈的背離天主。可是在撤除了那屬於背離天主方面者之後，那屬於脫序、轉向可改變之善方面者仍能存留；因為這轉向，能在沒有那背離的情形下發生，正如先前（同處）已說過的。所以，在罪過獲得赦免之後，不無可能仍有先前罪行所產生的配合行動的短期狀態或動向存留，它們被稱為罪的剩餘部分或後遺症。但它們已被消滅而變弱，致使不能再主宰人。這一切主要是以配合行動的短期狀態或動向的方式，而非以持久

習性的方式。就像在領受聖洗之後，（在人內）也仍有罪的火花或情慾的偏私存留。

釋疑 1.天主完全治好整個的人，但有時是在瞬間，例如：祂使伯多祿的岳母立刻完全恢復健康，「起來服事祂」，正如《路加福音》第四章39節所記載的；有時卻是以先後相繼的不同行動，正如《馬爾谷福音》第八章第22等節，關於復明的瞎子所述說的。同樣，在屬神的領域也是如此。祂有時以莫大的力量感動人心歸正，使人立刻完全獲得屬神的健康：不但罪過獲得赦免，而且連罪的一切剩餘部分也全被除去，正如《路加福音》第七章第47等節，關於瑪達肋納的記載所指明的。祂有時先藉主導的恩寵赦免罪過，然後再藉協助或配合的恩寵繼續除去罪的剩餘部分。

2.即使是罪，也是有時會藉單一行動立刻導致微弱的配合行動的狀態或動向，有時卻藉許多行動產生比較強而有力的配合行動的狀態或動向。

3.靠人的單一行動，不會除盡罪的一切剩餘部分。因為正如亞里斯多德的《範疇論》第八章所說的：「接受引導以從事更善修練的惡人，要一點一點地循序前進，如此才會成爲更善之人。」修練工夫增多之後，才會到達具有修練之德性的善人境界。可是，天主的恩寵卻是更有效力地（在人內）做成此點，無論是藉單一行動，或者是藉許多行動。

第六節 赦免罪過是不是懺悔之德性的效果

有關第六節，我們討論如下：

質疑 赦免罪過似乎不是懺悔之德性或作爲德性的效果。因爲：

1.說懺悔是德性，係根據它是人性行爲的根本。可是人性行爲對赦免罪過並不產生作用，因爲赦免罪過是主導恩寵的

效果。所以，赦免罪過不是懺悔之德性的效果。

2.此外，有些其他德性比懺悔更為卓越。可是，並不說赦免罪過是其他某一種德性的效果。所以，也不是懺悔之德性的效果。

3.此外，赦免罪過無非是基於基督之苦難的德能，按照《希伯來書》第九章22節所說的：「沒有流血，就沒有赦免。」可是就像其他聖事一樣，告解也是作為聖事或以聖事的資格，基於基督之苦難的德能而產生作用，正如前面第四節釋疑3.和第六十二題第五節的論述所指明的。所以，赦免罪過不是懺悔之德性的效果，而是告解之聖事的效果。

反之 任何一物若沒有另一物就不能存在，那麼此物就真正是那另一物的原因；因為一切效果都繫於自己的原因。可是罪過之蒙天主赦免，能沒有告解之聖事，卻不能沒有懺悔之德性，正如前面第二節和第八十四題第五節釋疑3.已說過的。因此，即使在新約法律之聖事以前，天主也曾赦免懺悔者的罪。所以，赦免罪過是懺悔之德性的效果。

正解 我解答如下：懺悔是根據自己是某些人性行為的根本而為德性。可是源自罪人方面的人性行為，在告解聖事內有如質料。而一切聖事之產生自己的效果，不但是靠形式的德能，而且也是靠質料的德能；因為是由二者一起形成一件聖事，正如前面第六十題第六節釋疑2.已討論過的。因此，就像在聖洗聖事內，罪的赦免也不是單靠形式的德能（其中也有質料的德能），雖然（質料）水本身是由形式取得德能。同樣，赦免罪過也是告解的效果，而且主要是基於聖事施行人所有的鑰匙權力的德能，是從施行人方面此聖事取得它的形式因素，正如前面第八十四題第三節已說過的；其次，也是基於懺悔者之與懺悔的德性

有關連的行爲的力量，只要這些行爲以某種方式歸屬於教會的鑰匙權力。由此可見，赦免罪過是懺悔之德性的效果，但主要是告解聖事的效果。

釋疑 1. 主導恩寵的效果是罪人的成義，正如在第二集第一部第一一三題第二節，以及第一一三題已說過的。在這成義中，正如在同處也已說過的，有恩寵的灌輸和罪過的赦免，但也有自由意志的動向天主，這是（藉愛德）成形的信德的行爲，以及自由意志的動向罪過，這是懺悔的行爲。這些人性行爲，也是與赦免罪過同時由主導恩寵所產生的效果。因此，赦免罪過並非沒有懺悔之德性的行爲，雖然它是主導恩寵的效果。

2. 在罪人的成義中，不但有懺悔的行爲，而且也有信德的行爲，正如前面釋疑1. 和第二集第一部第一一三題第四節已說過的。所以，赦免罪過，並非被認定只是懺悔之德性的效果；而是被認定主要是信德和愛德的效果。

3. 懺悔之德性的行爲，是藉信德和與教會之鑰匙權力的關連，投向基督的苦難。所以，它是以經由這二者的方式，賴基督之苦難的德能，產生赦免罪過的效果。

4. （答反之）針對反之的反證，應該說：沒有懺悔之德性的行爲，不可能形成罪過的赦免，其所以如此，是因為懺悔之德性的行爲，是恩寵之不可能分離的效果；罪過的赦免主要是藉恩寵，也是恩寵在一切聖事內產生效果。所以，反之的反證只能有這一結論：即恩寵比告解聖事更是赦免罪過的主要原因。

可是也應該知道，即使在舊約法律和自然法律裡，也曾有某種方式的懺悔的聖事，正如前面第八十四題第七節釋疑1. 及2. 已說過的。

第八十七題

論小罪的赦免

一分爲四節一

然後要討論的是小罪的赦免（參看第八十六題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、沒有懺悔，小罪是否能獲得赦免。
- 二、沒有恩寵的灌輸，小罪是否能獲得赦免。
- 三、小罪是否藉灑聖水、主教的降福、挺胸、誦念天主經等類似動作獲得赦免。
- 四、小罪是否能脫離死罪而單獨獲得赦免。

第一節 小罪是否能沒有懺悔而獲得赦免

有關第一節，我們討論如下：

質疑 小罪似乎能沒有懺悔而獲得赦免。因為：

1.正如前面第八十四題第十節釋疑4.已說過的，人不但應對過去的罪感到痛苦，而且還要立志小心躲避未來的罪，二者都屬於真實懺悔的本質。可是，沒有這樣的立志，小罪獲得赦免，因為人確實不可能度過今生而沒有小罪。所以，小罪能沒有懺悔而獲得赦免。

2.此外，懺悔不能沒有現實的或實際的憎惡罪惡。可是，沒有對小罪的憎惡，小罪能獲得赦免。像一人在睡眠中爲了基督而被殺害的實例，就可清楚顯示此點，因為他將立刻飛上天鄉；而假使有小罪存留，就不會發生這樣的情形。

3.此外，小罪與愛德的熱火對立，正如在第二集第二部第五十四題第三節已說過的。可是二對立者，其中一方會被另一方排斥而消失。所以，藉愛德的熱火，即使當時沒有現實的或實

際的憎惡小罪，也會形成小罪的赦免。

反之 奧斯定在《論痛悔》「致塞洛西安書」《書信集》第二六五篇中說：「在教會中，有一種爲了小罪而每天都實行的懺悔。」假設小罪能沒有懺悔而獲得赦免，這樣做就是多餘而毫無意義了。

正解 我解答如下：正如前面第八十六題第四節已說過的，罪過的赦免是藉與天主結合而形成，因爲罪過是以某種方式與天主分離。這一分離，藉死罪而完全形成，藉小罪則以不完全的方式形成。因爲藉死罪，人的心靈完全背離天主，有如行動相反愛德；而藉小罪，人的情感受到阻撓和延緩，不會迅速而爽快地趨向天主。兩種罪都是藉懺悔獲得赦免，因爲是它們使人的意志因過度轉向受造之善，而脫離秩序。正如意志幾時仍依附於罪，死罪不能獲得赦免，小罪也是如此；因爲幾時原因存留，效果也隨而存留。爲使死罪獲得赦免，需要有更完善的懺悔；即是說，人應該以現實或實際行動（actualiter）憎惡所犯的死罪本身，用心回憶每一條死罪，並逐一憎惡它們。可是，爲了使小罪獲得赦免，並不需要如此。但只有藉愛德之習性或懺悔德性之習性而有的習常（而沒有實際行動的）憎惡心態，也不敷需要；因爲否則愛德便是與小罪互不相容（按：即有愛德之習性，就不會有小罪），而這顯然是錯誤的。因此應該說，需要有一種潛存或隱含的憎惡行動（virtualis）。例如，一人在情感方面熱切嚮慕天主和天主的事物，致使凡是能阻撓或延緩他致力於這種行動者，他都憎惡，並痛悔自己過去曾犯這方面的過錯，雖然當時他並不實際或明確回想那些過錯。可是，如此做卻不足以使死罪獲得赦免，除非是針對在細心省察以後仍未能憶起的罪。

釋疑 1. 生活在恩寵中的人，能躲避一切死罪以及每一個別死罪；也能躲避個別的小罪，但不能普遍躲避一切小罪，正如在第二集第一部第七十四題第三節釋疑2. 和第一〇九題第八節的論述所指明的。所以，針對死罪的懺悔，要求人立志戒絕一切死罪以及每一個別死罪。可是針對小罪的懺悔，要求人立志分別戒絕個別的小罪，但並不要求人立志普遍戒絕一切小罪，因為這不合於今生的病弱情況。雖然如此，人卻應該立志預備自己減少小罪；否則的話，他既不求前進或掃除小罪所形成的屬神進步的阻礙，便有危險失足。

2. 正如前面第六十六題第十一節已說過的，為基督所忍受的苦難，取得聖洗的能力。所以，它洗淨一切罪過，無論是死罪或小罪，除非同時有意志仍實際依附於罪的情形。

3. 在愛德的愛火中，潛存或隱含著對小罪的憎惡，正如前面正解已說過的。

第二節 赦免小罪是否需要恩寵的灌輸

有關第二節，我們討論如下：

質疑 為了赦免小罪，似乎需要恩寵的灌輸。因為：

1. 效果不能沒有自己固有的原因。可是，赦免罪的固有原因是恩寵，因為人不是由於自己的功行獲得自己罪過的赦免。因此，《厄弗所書》第二章4及5節說：「富於慈悲的天主，因著祂愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活，可見你們得救是由於恩寵。」所以，沒有恩寵的灌輸，小罪不會獲得赦免。

2. 此外，沒有告解，小罪不會獲得赦免。可是，就像在新約法律的其他聖事中一樣，在告解聖事中也有恩寵的灌輸。所以，小罪不會沒有恩寵的灌輸而獲得赦免。

3. 此外，小罪帶給靈魂某種污點或瑕疵。可是，污點或

瑕疵不會被除掉，除非是藉著恩寵，因為恩寵是靈魂的屬神的光采。所以，小罪似乎不會沒有恩寵的灌輸而獲得赦免。

反之 正如在第二集第二部第二十四題第十節已討論過的，小罪的出現並不驅除（原有的）恩寵，也不減損恩寵。所以，根據同理，爲了赦免小罪，並不需要灌輸新的恩寵。

正解 我解答如下：任何一物都是被相反自己的對立者除掉。可是，小罪並不相反常備恩寵（寵愛）或愛德，它只阻撓或延緩恩寵的行動，這是因爲人過於依附於受造之善，雖然沒有相反天主，正如在第二集第一部第八十七題第五節和第八十九題第二節已討論過的。所以，爲了除掉小罪，並不需要常備恩寵（恩寵習性），恩寵或愛德的行動足以使小罪獲得赦免。

可是在會運用自由意志之人內，而只有在這樣的人內才會有小罪，沒有自由意志的實際動向天主（回歸天主）和動向罪惡（憎惡罪惡），就不會有恩寵的灌輸；所以，無論何時有新的灌輸恩寵，小罪也會獲得赦免。

釋疑 1.小罪的赦免也是恩寵的效果，即是藉恩寵所發出的新的行動，但不是藉給靈魂所灌輸的新的常備習性。

2.沒有懺悔德性的某種行動，即是說，沒有明確的行動或潛存的行動，小罪總不會獲得赦免，正如前面第一節已說過的。可是，沒有以司鐸的赦罪爲形式所完成的告解聖事，小罪能獲得赦免，正如前面第八十四題第一節釋疑2、第三節和第八十六題第二節已說過的。所以，不可因此而說赦免小罪需要恩寵的灌輸，因爲雖然在每一件聖事內都有恩寵的灌輸，但並不是在德性的每一個行動中都是如此。

3.在身體上出現污點或瑕疵（macula），有兩種方式。一

種方式是因爲本身缺欠或被剝奪了光采的必要因素，例如：適當的色彩或肢體間適當的比例或協調；另一種方式是因爲有妨礙光采的因素覆於其上，例如：污泥或塵土。在靈魂上亦復如此。污點或瑕疵出現的一種方式，是因爲由於犯死罪被剝奪了恩寵的光采。另一種方式是因爲心意不當地傾向於現世事物，而這是小罪所造成的。所以，爲了除掉死罪的污點或瑕疵，需要恩寵的灌輸。但爲了除掉小罪的污點或瑕疵，所需要的是源自恩寵的行動，因爲是藉這行動，對現世事物的不當依附得以消除。

第三節 小罪是否藉灑聖水、主教降福及其他類似動作獲得赦免

有關第三節，我們討論如下：

質疑 小罪似乎不會藉灑聖水、主教降福及其他類似動作獲得赦免。因爲：

1. 小罪沒有懺悔就不會獲得赦免，正如第一節已說過的。可是，懺悔本身已足以使小罪獲得赦免。所以，那些動作對這樣的赦免不產生任何作用。

2. 此外，其中任何一個動作，與一個小罪和與一切小罪都有同樣的關係。所以，假使藉其中一個動作，一個小罪獲得赦免，那麼一切小罪都同樣獲得赦免。依此則藉一次捶胸或一次灑聖水，人便會脫免一切小罪，這似乎有所不宜。

3. 此外，小罪招致某種應受的懲罰，雖然只是暫罰。因爲《格林多前書》第三章12及15節說，那「用木、草、禾稈建築」的人，「將會得救，可是要像從火中經過的一樣」。可是那些所謂會使小罪獲得赦免的動作，本身沒有懲罰性質，或只有極微小的懲罰性質。所以，它們不足以使小罪獲得完全赦免。

反之 奧斯定在《論痛悔》「致塞洛西安書」《書信集》第二六五篇中說：爲了小罪，「我們捶胸痛悔我們的罪，並說：求你寬免我們的罪債」。依此則捶胸和誦念天主經，會產生罪的赦免。關於其他動作，似乎也有同樣的情形。

正解 我解答如下：正如第二節已說過的，爲了赦免小罪，並不需要灌輸新的恩寵；源自恩寵的行動，即人用以明確或至少隱然（或間接）憎惡罪的行動，例如：人熱切嚮往天主，已足以使小罪獲得赦免。所以，相關行動有三種方式產生小罪的赦免。第一，在相關行動中有恩寵的灌輸，因爲藉恩寵的灌輸可除免小罪，正如前面第二節已說過的。依此方式，藉恭領聖體、病人傅油，以及籠統地藉領受賦予恩寵的新約法律的一切聖事，小罪都可獲得赦免。

第二，因爲在行動中含有憎惡罪的心情。依此方式，一般的告罪、捶胸以及誦念天主經，都產生小罪的赦免；因爲在天主經內，我們懇求：「求你寬免我們的罪債。」

第三，因爲在行動中含有恭敬天主和神聖事物的心情。依此方式，主教的降福、灑聖水、任何一種聖儀性質的傅油、在聖堂內的祈禱，以及其他可能類似行動，都產生罪的赦免。

釋疑 1.所有那些動作之產生小罪的赦免，是因爲它們促使靈魂激發懺悔的心情，即憎惡罪惡，無論是以隱然或間接的方式，或者是以明確或直接的方式。

2.所有那些動作，就其本身而言，都產生赦免一切小罪的效果。但針對心靈仍實際依附的某些小罪，這赦免能被阻斷；就像聖洗的效果，有時也會因偽裝而受到阻礙。

3.小罪藉上述動作獲得赦免，是針對罪的過錯；這赦免既是藉某種聖化動作的德能，也是藉愛德的德能，是上述動作

激起愛德的行動。但並非藉上述任何一個動作，罪的全部應受之罰都經常獲得赦免；否則，那完全沒有死罪之人，便可藉聖水灑身立即上升天鄉了。藉上述動作所形成的罪罰的除免，實際是根據人對天主的熱誠行動，而這行動之受到上述動作的激勵，有時比較多或強，有時則比較小或弱。

第四節 小罪是否能脫離死罪而單獨獲得赦免

有關第四節，我們討論如下：

質疑（在小罪與死罪並存的情形下）小罪似乎能脫離死罪而單獨獲得赦免。因為：

1.關於《若望福音》第八章7節的「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷」，一「註解」（拉丁通行本註解）說：「所有那些人都有死罪，因為他們的小罪都藉禮儀獲得赦免。」（奧斯定，「論真假痛悔」第二十章）所以，小罪能脫離死罪而單獨獲得赦免。

2.此外，爲了赦免小罪，並不需要恩寵的灌輸。而爲了赦免死罪，卻有此需要。所以，小罪能脫離死罪而單獨獲得赦免。

3.此外，小罪與死罪的差距，大於小罪與其他小罪的差距。可是，一個小罪能脫離其他小罪而單獨獲得赦免，正如前面第三節釋疑2.已說過的。所以，小罪能脫離死罪而單獨獲得赦免。

反之 《瑪竇福音》第五章25及26節說：「你絕不能從那裡出來」，即從人因有死罪而被關進的「監牢」裡出來，「直到你還清了最後一文」，而藉這所意指的是小罪。所以，小罪不會脫離死罪而單獨被赦免。

正解 我解答如下：正如前面第八十六題第三節已說過的，任何

罪過的赦免，都只是藉恩寵的德能完成；因為正如宗徒在《羅馬書》第四章第2等節所說的，「上主不歸咎於人」這屬於恩寵，而按照相關「註解」（拉丁通行本註解）的解釋，這是指小罪而說的。可是生活在死罪中的人，缺乏天主的恩寵。因此，不會給他赦免任何小罪。

釋疑 1. 那裡所說的小罪，是指按照（舊約）法律所招致的喪失資格或不潔。

2. 爲了赦免小罪，雖然不需要灌輸新的常備恩寵，但需要恩寵的行動。而在死罪奴役之下（並因而缺乏恩寵）之人，不可能有恩寵的行動。

3. 小罪並不排除恩寵的所有行動，而一切小罪都能藉恩寵的行動獲得赦免。可是，死罪卻完全排除恩寵的習性或常備恩寵；而沒有恩寵的習性，任何死罪或小罪都不會獲得赦免。所以，二者情形不同，不能相提並論。

第八十八題

論在告解後獲得赦免之罪的重返

一分爲四節一

然後要討論的是在告解後（或藉懺悔），獲得赦免之罪的重現或重返（reditus）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、藉告解獲得赦免之罪，是否因後來的罪而直接重返。
- 二、是否以某種方式因忘恩而重返，特別是針對某些罪而言。
- 三、是否在等量罪罰中重返。
- 四、導致罪重返的忘恩，是不是特殊的罪。

第一節 已獲赦免之罪是否因後來的罪重返

有關第一節，我們討論如下：

質疑 已獲赦免之罪，似乎因後來的罪重返。因爲：

1. 奧斯定在《論聖洗——兼駁陶納德派》卷一第十二章說：「哪裡沒有兄弟般的愛德，已被赦免的罪就會重返。主在福音中（《瑪竇福音》第十八章第23等節），用那（沒有愛德的）僕人作比喻，極爲明確地教導了此點：主人重新向他追討先已赦免了的欠債，因爲他不願赦免他同僕的欠債。」可是，任何死罪都會除掉兄弟般的愛德。所以，任何後來的死罪，都會使原先藉懺悔已被赦免的罪重返。

2. 此外，關於《路加福音》第十一章24節（邪魔所說）的：「我要回到我出來的那屋裡去」，伯達《路加福音註解》卷四說：「面對這一節短文，應該做的是畏懼，而不是詮釋，以免那我們原本相信在我們內已被消滅的罪過，由於我們生活漫不經心又來壓榨我們。」可是除非罪過重返，就不會有這樣的

情形發生。所以，藉懺悔已被赦免的罪過會重返。

3.此外，《厄則克耳》第十六章24節記載上主說：「若義人離棄了正義而行惡，他行過的一切正義就不再被記起。」可是在他行過的正義中，也有先前的懺悔，因為前面第八十五題第三節已經說過，懺悔也是正義或義德的一部分。所以，若懺悔者後來犯罪，則那先前使罪過獲得赦免的懺悔就不再被記起，不再歸於他、算作他的正義。所以，藉它而已被赦免的那些罪又重新回來。

4.此外，先前的罪藉恩寵而被遮掩，正如宗徒在《羅馬書》第四章第2等節引用《聖詠》第三十二篇1節的話所指明的，他說：「罪惡蒙赦免和罪過被遮掩的人，是有福的。」可是後來的死罪使恩寵喪失。所以，先前已被赦免的罪，又被揭露出來。如此則似乎重返。

反之 1.宗徒在《羅馬書》第十一章29節說：「天主的恩賜和召選，是絕不會撤回的。」可是，懺悔者的罪是藉天主的恩賜被赦免。所以，已被赦免的罪，不會因後來的罪重返。

2.此外，奧斯定在《普洛斯培的答辯》第二章說：「背棄基督和遠離恩寵而結束此生者，除走向喪亡之外，還能有什麼別的結局？但他不是重新墮入那先前已被赦免者中，也不會爲了原罪而承受永罰。」

正解 我解答如下：正如前面第八十六題第四節，以及第二集第一部第八十七題第四節已說過的，死罪含有兩點，即背離天主和轉向受造之善。凡屬於死罪中之「背離」方面者，就其本身而言，是一切死罪所共有的；因為無論什麼死罪，都會導致人背離天主。因此，引伸言之，藉喪失恩寵而出現的污點或瑕疵，和應該承受永罰，這也是一切死罪所共有的。也是依此意義來

解讀《雅各伯書》第二章10節所說的：「誰若觸犯了全部法律中的一條，就算是全犯了。」但從「轉向」方面來看，死罪卻有許多不同，而且有時還會彼此相反。

因此，顯然地，從「轉向」方面來看，後來的死罪不會使先前已被豁免的罪重返。否則，人便會因揮霍之罪而重新回到先前已被革除的吝嗇習性或狀態；如此則相反者便成了自己之相反者的原因，而這是不可能的。但若在死罪中注意那本然屬於背離方面者，則人會因後來的死罪喪失恩寵和承擔永罰，就像他先前的情形一樣。可是由於在死罪中的背離（天主），牽涉到各種不同的轉向（受造之善）作為影響自己的不同原因；所以，背離（彼此之間）也從轉向方面取得某種程度的差別。因此，從死罪的不一樣的行為，也衍生出不一樣的背離、不一樣的污點或瑕疵，以及不一樣的懲罰。而這轉變成另一個問題，即從先前已被赦免之罪的行為所產生的污點和承擔永罰狀態，是否因後來的死罪重返。

所以，有些人認為它們直接照原來情形重返。但這是不可能的。因為人的工程或作為，不能使天主的工程或作為失效。可是，赦免先前的罪是天主仁慈的作為。因此，人後來所犯的罪，不能使那赦免失效，按照《羅馬書》第三章3節所說的：「難道他們的不信能使天主的忠信失效嗎？」

所以，另有一些主張罪重返的人說，天主不是根據預知，而只是根據當前的正義，給後來要犯罪的懺悔者赦罪。因為天主預知他應為這些罪永遠受罰，但仍藉恩寵使他當前成義。但這主張也不能成立。因為如果絕對或無條件地推出原因，也要絕對或無條件地推出效果。所以，如果罪的赦免不是絕對或無條件地藉恩寵和恩寵的聖事完成，而是還要有賴於將來發生的某種條件，那麼這顯示恩寵和恩寵的聖事並不是赦免罪的充足原因。而這結論是錯謬的，因為它減損天主的恩寵，

使它部分失效。

所以，先前所犯罪行的污點和應受之罰，按照它們那時由相關行爲產生的情形重返，這是完全不可能的。

可是這樣的情形是可能的，即後來的犯罪行爲，隱然寓有先前之罪的罰；這是因爲一個人第二次犯罪，基於這一事實，他這次所犯的罪比他先前所犯的罪似乎更重，按照《羅馬書》第二章5節所說的：「你固執而不悔改，只是爲自己積蓄在審判的那一天（天主的）忿怒。」而個中的唯一理由是因爲「輕視天主願引人悔改的慈愛」（同章第4節）。可是一個人若在先前的罪獲得赦免之後，又重新再次犯罪，這更是輕視天主的慈愛；因爲赦免罪比容忍罪人是何等更大的恩惠。所以，依此而言，藉由在懺悔之後所犯的罪，先前已（因懺悔）被赦免之罪的罰，會以某種方式重返；但這罰不是由先前已被赦免之罪產生的，而是由最後所犯之罪產生的，後來的罪因先前的罪變得更重（加重了自己的罪過和罪罰）。這不是絕對地或簡直地說：「已被赦免之罪重返」；而是相對地或在某一方面或某種觀點之下，即是著眼於它們以潛在效能的方式（virtualiter），隱含在後來的罪中。（按：國家的刑法亦有類似情形。初犯如果判有期徒刑三年，出獄後重犯就可能判刑五年。但這多加的二年，不是直接來自那第一次犯行，而是直接來自這第二次犯行。那第一次犯行只是加重了這第二次犯行，從而也導致它的罪和罰加重。我們在這第二次犯行中，隱然看到那第一次犯行和它的後續潛在效應，但不是它重返。）

釋疑 1. 奧斯定的那段話，似乎應該如此解讀，即所謂的重返，是針對永罰本身的狀態而說的；這是因爲懺悔之後而犯罪者，又像先前一樣，重新墮入永罰中，但不完全是爲了同樣的理由。因此，奧斯定在《普洛斯培的答辯》第二章說了：「他

(背棄基督者)不是重新墮入那先前已被赦免者，也不會爲了原罪而承受永罰」之後，繼續說：「但他會遭遇那爲了先前已被赦免之罪所應接受的死亡。」這是因爲他墮入他因過去的罪而堪承受的永遠的死亡。

2.伯達在那段話裡意欲說的，是先前已被赦免的罪過，不是藉過去罪罰的重返或恢復，而是藉罪行的一犯再犯，來壓榨人。

3.先前的正義因後來的罪而被忘記，是針對它們原來有功而堪得永生而言；不是說在阻礙或解除罪方面，它們也被忘記。因此，一個人若在還清欠債之後又犯死罪，他不會因而成爲一個好像根本沒有還欠債的罪犯。在赦免罪過方面，先前所行的懺悔遠更不會被忘記；因爲赦免罪過主要是天主的工程，而非人的工程。

4.恩寵直接和完全地除去污點和應受之永罰；但遮掩過去的罪行，使天主不致爲了它們而剝奪人的恩寵，和視人爲應受永罰的罪犯。恩寵一次所完成者，永遠存留。

第二節 已被赦免之罪是否因忘恩，特別是基於四種罪的忘恩而重現或重返

有關第二節，我們討論如下：

質疑 已被赦免之罪，似乎並不因忘恩而重現或重返，特別是基於下面四種罪的忘恩，即：憎恨弟兄、背棄信德、輕視告罪或認罪，以及因曾悔改而今感痛苦。有些人把它用押韻的方式如此說出：「憎恨兄弟，棄信背離；輕視告罪，怨己痛悔；舊日之罪，循跡返回。」因爲：

1.一個人在獲得赦罪的恩惠之後，相反天主所犯的罪愈重大，他的不知恩或忘恩也愈重大。可是有些其他的罪，比這四種罪更爲重大，例如：褻瀆天主之罪和相反聖神之罪。所

以，已被赦免之罪的重返，似乎並不是基於這些罪所構成的忘恩，勝過基於其他罪所構成的忘恩。

2.此外，拉巴諾說：「天主把那惡僕交給了刑役，直到他還清所欠的一切（《瑪竇福音》第十八章34節）；因為不但人在受洗之後所犯的罪，而且連在聖洗中已給他赦免的原罪，也一併歸咎於他，要他負責受罰。」（參看彼得隆巴，《語錄》卷四第三十二題第一章）可是，還有小罪也被列入欠債之中，因為為這些小罪，我們說：「求你寬免我們的罪債。」所以，連這些小罪也因忘恩而重返。因此，根據同理，先前已被赦免之罪，似乎也會因小罪而重返，不只因上述那些罪。

3.此外，一個人犯罪之前所領受的恩惠愈大，他的不知恩或忘恩也愈大。可是，連我們賴以戒避罪惡的純潔無罪，也是天主的恩惠；因為奧斯定在《懺悔錄》卷二第七章說：「無論什麼罪，我能犯而幸未犯，這也當歸功於你（天主）。」而純潔無罪，甚至還比赦免一切罪，是更大的恩惠。所以，那初次犯罪而喪失純潔無罪者，與那犯罪懺悔後而再次犯罪者相比，他對天主的不知恩或忘恩並不更小。依此，已被赦免之罪，似乎不是首先因基於上述諸罪的忘恩而重返。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八說：「從福音的言論確實知道，若我們不從心裡寬免得罪我們的過犯，則那我們慶幸因懺悔而給我們赦免者，也要被追討。」（參看：《對話錄》卷四第六十章）依此，已被赦免的罪，特別會為憎恨弟兄所導致的忘恩而重返。關於其他幾種罪，也有同樣的情形。

正解 我解答如下：正如前面第一節已說過的，所謂已告解被赦免的罪而重返，是指它們的罰，因忘恩而有後續的潛在效能或影響，遺留在後來的罪裡。可是，犯忘恩之罪有兩種方式。

一種方式是做出某種相反（赦罪之）恩惠的行動；依此方式，一切冒犯天主的死罪，都使人在曾赦免其罪的天主前，成爲不知恩或忘恩。如此則已被赦免的罪，都會由於人的忘恩，藉後來的死罪重現或重返。

犯忘恩之罪的另一種方式，是不但做出相反恩惠本身的行動，而且還有相反所受恩惠之形式或諸構成要素的作爲。如果從施惠者方面來看這恩惠的形式，它在於寬免欠債。因此，誰若拒絕寬免請求的弟兄，而仍記恨在心，便是行動相反這形式（而墮入忘恩）。如果從接受此恩惠的懺悔者方面來看這形式，則發現有自由意志的兩種行動。其中第一個行動是自由意志及於天主的行動，它是（藉愛德）已成形的信德的行動；而與此相反的行動，是人背棄信德。第二個行動是自由意志及於罪的行動，它是懺悔的行動。屬於這懺悔的，正如前面第八十五題第二及第三節已說過的，第一個行動是人憎惡過去的罪惡；與此相反的行動，是人因不滿自己曾經懺悔而感到痛苦。屬於這懺悔的第二個行動，是懺悔者立意藉告罪服屬於教會的鑰匙權下，按照《聖詠》第三十二篇5節所說的：「我說，我要向上主承認我的罪孽；你便寬赦了我的罪債。」與此相反的行動，是人輕視他立意要實行的告罪。

所以說，特別是基於這些罪的忘恩，使先前已被赦免的罪重現或重返。

釋疑 1.所謂「特別」基於這些罪，不是因爲這些罪比其他罪更爲重大，而是因爲它們比較更直接相反那赦罪的恩惠。

2.連小罪和原罪，也像死罪一樣，按照正解所說的方式重現或重返；這是因爲天主赦免這些罪的恩惠，受到輕視。但人並不因小罪而淪爲不知恩或忘恩；因爲人犯小罪，他的行動不是相反天主，而是外於天主或疏於歸向天主。所以，已被赦

免之罪，總不會因小罪而重現或重返。

3. 衡量恩惠有兩種方式。一種方式是根據恩惠本身的大小。依這方式，純潔無罪比懺悔是更大的天主恩惠，因為懺悔稱爲「沉船後的第二救援木板」（第八十四題第六節）。

依照另一種方式，能從受惠者方面來衡量恩惠。依此，受惠者愈不堪當受惠，則其所受之惠愈大。因此，如果他輕視自己所受之惠，則他的忘恩之罪也更大。是依此方式，赦免罪過的恩惠更大，因爲是賜予完全不堪當的人。相關的忘恩之罪因而也更大。

第三節 藉由後來之罪的忘恩，是否產生與先前已被赦免諸罪的罪罰等量的罪罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 藉由後來之罪的忘恩，似乎產生與先前已被赦免諸罪的罪罰等量的罪罰（先前的罪罰多大，新產生的罪罰也多大）。因爲：

1. 是根據罪的量或大小，來衡量赦免罪之恩惠的量或大小，以及進而輕視此恩惠之忘恩的量或大小。可是，是根據忘恩的量或大小，來確定後續之罪罰的量或大小。所以，先前一切罪的罪罰有什麼量或多大，後來的罪所構成的忘恩，它所引起的罪罰也有什麼量或多大。

2. 此外，得罪天主的罪，比得罪人的罪更大。可是，被主人解放的奴隸，（犯罪之後）是被遣返到他獲得自由之前原屬的奴役之下，甚或更爲嚴苛的奴役之下。所以，在從罪中獲得解放之後，又犯罪得罪天主者，更會回到與他原有的罪罰等量的罪罰。

3. 此外，《瑪竇福音》第十八章34節說：對那因忘恩而恢復其原被寬免之罪債的惡僕，「主人大怒，遂把他交給刑役，直到他還清所欠的一切。」這種情形所顯示的無非是：過

去一切罪的罪罰有多大，由忘恩所產生的罪罰也有多大。所以，是等量的罪罰重返。

556

一 神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

反之 《申命紀》第二十五章2節說：「按照罪的量或大小，照數鞭打。」由此可見，由微小的罪不會產生重大的罰。可是，後來的死罪有時會遠小於任何一個先前已被赦免的罪。所以，不是先前已被赦免之罪的罪罰有多大，也就有多大的罪罰因後來的罪而重現或重返。

正解 我解答如下：有些人說，後來的罪在自己本身所有的罪罰之上，還要爲了忘恩，附加與先前一切已被赦免之罪的罪罰等量的罪罰。但並非必然如此。因爲前面第一節已經說過，先前諸罪的罪罰藉後來的罪重現或重返；但這重返的罪罰不是由先前的犯罪行爲產生，而是由後來的犯罪行爲產生。依此，重返之罪罰的量或大小，應該是根據後來之罪的重大程度。後來之罪的重大程度，能與過去所有之罪的重大程度相等；但並非常常必然如此。因爲，或者從罪本身所有的種別或性質來談論這重大程度，如此則後來的罪有時只是單純的姦淫，而先前的罪卻是姦殺、或通姦、或甚至褻聖。或者從與罪相關的忘恩來談論這重大程度，如此則先前被赦免諸罪的量或大小，決定所受（赦免這些罪之）恩惠的量或大小；而忘恩的量或大小卻不必然與這所受恩惠的量或大小絕對相等。因爲有時面對同一恩惠，無論是根據自己輕視恩惠的心意，或者是根據冒犯施惠者之罪過的嚴重性，一個人的忘恩能是更大；而另一個人的忘恩則能是較小，這或者是因爲他較少輕視恩惠，或者是因爲他對施惠者的冒犯較小。實際上，忘恩的量與恩惠的量相等、或等於恩惠的量，是（相對的或）比例式的；因爲假定對恩惠的輕視相等，或者對施惠者的冒犯也相等，那麼恩惠愈大，則忘恩也愈重。

由此可明顯看出，所謂爲了忘恩，先前諸罪的罪罰有多大，也就常常有多大的罪罰藉後來的罪重現或重返，並非必然如此。其中的必然是按照某種比例或比例式的，即是說，先前已被赦免諸罪愈多愈大，藉後來任何死罪而重現或重返的罪罰也愈大。

（按：如用數字來形容相等或等於，相等的雙方能是一對一式的相等，即雙方的數字常是同一數字，沒有任何例外。這是絕對的相等。例如，假定一美元等於一歐元，那麼在兌換時，換回的歐元數字必定就是交出美元的數字。但相等的雙方也能是按照某種比例相等，例如：一美元等於二歐元或半歐元。如此則雙方的數字不再是必定一對一式地絕對相同或相等。這是一種比例式的相等，例如：一美元等於二歐元，十美元等於二十歐元等等。不過，其中仍有一種籠統的「必然」存在，即是在兌換時，必定是交出的美元愈多，換回的歐元也愈多。本節所要釐清的就是：先前已被赦免諸罪的罪罰，與後來因犯罪忘恩而重現或重返的罪罰，二者之間不必然是一對一地絕對相等，即前者有多少，後者也有多少；它們主要是比例式的相等。至於其間之比例或實際關係究竟如何，正如正解所分析的，這繫於許多主客因素，不能一概而論。不過可以籠統地說：前者愈多，後者必定也愈多。）

釋疑 1. 赦免罪過的恩惠是根據被赦免之罪的量，取得自己完整的量。可是忘恩的罪卻不（只）是根據恩惠的量，而是（進一步也）根據輕視或冒犯的量，取得自己完整的量，正如正解已說過的。所以，那一推論不合邏輯，不能成立。

2. 獲得解放的奴隸，又被遣返到原來的奴役之下，不是爲了任何一種忘恩，而是爲了某種重大的忘恩。

3. 其已被赦免諸罪因忘恩而重現或重返者，「他所欠的

一切」或一切罪債也重現或重返；但這重現或重返，不是單方面根據先前諸罪的量本身，而是根據它與忘恩的某種比例或關係，正如**正解**已說過的。

第四節 導致後來的罪使先前已被赦免諸罪重返的忘恩，是不是特殊的罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 導致後來的罪使先前已被赦免諸罪重返的忘恩，似乎是特殊的（一種）罪。因為：

1.報恩屬於在義德中所要求的「對等的回報（contrapassum）」，正如哲學家在《倫理學》卷五第五章所指明的。可是，義德是特殊的德性。所以，不知恩或忘恩是特殊的罪。

2.此外，西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章，主張「知恩」是特殊的德性。可是，不知恩或忘恩與知恩對立。所以，不知恩或忘恩是特殊的罪。

3.此外，特殊的效果出自特殊的原因。可是，不知恩或忘恩有特殊的效果，即是使先前已被赦免的諸罪，以某種方式重現或重返。所以，不知恩或忘恩是特殊的罪。

反之 那隨一切罪都出現的，不是特殊的罪。可是，人藉任何死罪都會成為對天主不知恩或忘恩，正如前面**第二節**的論述所指明的。所以，不知恩或忘恩不是特殊的罪。

正解 我解答如下：犯罪者的不知恩或忘恩，有時是特殊的罪；但也有時不是特殊的罪，而只是一般隨違背天主或相反天主誠命所犯一切死罪而出現的情況或附帶因素。因為罪是從犯罪者之意向或目的取得自己的種別；因此，正如哲學家在《倫理學》卷五第二章所說的：「那為了偷竊而犯姦淫者，他主要

是偷竊者，而非犯姦淫者。」所以，如果一個罪人，是爲了輕視天主和所受的恩惠，而犯某罪，該罪就屬於忘恩的種別或屬於忘恩這一種罪。犯罪者的這罪，是特殊的（一種）罪。但若一個人意欲犯某一罪，例如：殺人或通姦，不能爲此而以追溯的方式說他的罪屬於（直接）輕視天主，如此則忘恩不是特殊的（一種）罪，而應把它歸於相關另一罪的種別，有如是那罪的情況或附帶因素。（按：所有不是直接針對天主所犯的死罪，各有自己的種別，但它們也附帶著或間接都隱含輕視天主，因而也都是對天主忘恩，這是一般性的或普通的忘恩。）但正如奧斯定在《論本性及恩寵》第二十九章所說的。不是一切罪都出自輕視（天主），但在一切罪中，天主卻在自己的誠命中受到輕視。因此，顯然地，犯罪者的不知恩或忘恩，有時是特殊的罪，但不是常常如此。

釋疑 藉此可清楚知道對各質疑的答案。因爲前面質疑的幾種論據的結論，是說就其本身而言，不知恩或忘恩是特殊的罪。而最後反之的論據的結論，是說就不知恩或忘恩出現在一切罪內而言，它不是特殊的罪。

（按：對天主不知恩或忘恩，有如是對天主的不孝。在儒家對父母的不孝理論中，也有類似的分析。《論語》爲政說：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」不敬不養父母，這是直接針對父母的不孝，是特殊的罪。此外還有另一出現在一切違反倫理道德之行爲中的不孝。《禮記》祭義說：「居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，蒞官不敬非孝也，朋友不信非孝也，戰陣不勇非孝也。」這些以及一切不道德行爲，都辜負父母的教訓和期望。這樣的不孝，既然普遍擴及到整個倫理道德範圍，所以它不是特殊的一種罪。）

第八十九題

論德性藉告解而恢復

一分爲六節一

然後要討論的是德性藉告解而恢復（參看第八十六題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、德性是否藉告解復原。
- 二、是否按同等的量或大小復原。
- 三、是否使懺悔者的同等名分地位復原。
- 四、德性的作爲是否因罪而被破壞或致死。
- 五、因罪而被破壞或致死的作爲，是否藉告解而復甦。
- 六、死的作爲，即沒有愛德所完成的作爲，是否藉告解獲賜生命。

第一節 德性是否藉告解復原

有關第一節，我們討論如下：

質疑 德性似乎並不藉告解復原。因爲：

1. 除非懺悔產生德性，已喪失的德性便不能藉懺悔復原。可是懺悔既是德性，不可能是一切德性的原因；尤其是有些德性，依其本性或性質還先於懺悔，正如前面第八十五題第六節已說過的。所以，德性並不藉懺悔復原。

2. 此外，告解在於懺悔者的某些行爲。可是，白白恩賜的德性不是由我們的行爲產生，因爲奧斯定在《論自由意志》卷第二十九章中說：「是天主在我們內及不用我們成就」德性（參看彼得隆巴，《語錄》卷二第二十七編第四章）。所以，德性似乎並不藉告解復原。

3.此外，具備德性者之操作德性的行動，沒有困難，且感到快樂。因此，哲學家在《倫理學》卷一第八章說：「不樂於操作正義之行為，就不是正義之士。」可是，許多懺悔者在操作德性之行動時，仍感受到困難。所以，德性並不藉告解復原。

反之 《路加福音》第十五章22節記載，父親命令給懺悔的兒子穿上「上等的袍子」，而按照盎博羅修在《路加福音注疏》卷七的解釋，這是指「智慧的外衣」，所有德性都共同隨這智慧產生；按照《智慧篇》第八章7節所說的：「(德性是智慧工作的效果)它教訓人節制、明智、公義和勇敢；在此生，沒有什麼比這些為人更有裨益。」所以，一切德性都藉告解復原。

正解 我解答如下：正如前面第八十六題第一及第六節已說過的，罪藉告解獲得赦免。可是沒有恩寵的灌輸，不可能有罪的赦免。因此，人藉懺悔獲得恩寵的灌輸。而由恩寵有一切白白恩賜的德性衍出，就像由靈魂的本質有一切能力或機能衍出，正如在第二集第一部第一一〇題第四節已討論過的。所以，一切德性都藉告解復原。

釋疑 1.告解是循自己是恩寵之原因的方式，使德性復原，如同正解已說過的。可是告解之為恩寵的原因，是基於自己是聖事；因為就懺悔是德性而言，它勿寧是恩寵的效果。所以，懺悔就自己是德性而言，不必然是其他一切德性的原因；實際上，懺悔(之德性)的習性，連同其他德性的習性，都是藉告解聖事產生。

2.在告解聖事中，人性行為有如是質料，而此聖事的形式能力則繫於(教會的)鑰匙權能。所以，鑰匙的權能有如成

因或動因，產生恩寵和德性；但是是以工具因的方式。可是懺悔者的第一個行動，即痛悔，有如是取得恩寵的最後準備；懺悔的其他後續行動，則已是出於恩寵和德性。

3.正如前面第八十六題第五節已說過的，有時在告解的第一個行動，即痛悔之後，仍存留罪的某些剩餘部分，即由先前罪行所產生的行動狀態或傾向，它們會帶給懺悔者操作德性之行動的某些困難。但從愛德和其他德性的傾向本身來看，懺悔者也會愉快地和不覺困難地操作德性的行動。這就像有德之士偶而也會爲了睡眠和身體的狀態，在實行德性的工作時感受到困難。

第二節 人告解之後是否在同等的德性中復甦

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人告解之後似乎是在同等的德性中復甦。因爲：

1.宗徒在《羅馬書》第八章28節說：「天主使一切協助那些愛祂的人，獲得益處。」那裡有奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：這話是如此真實而不可動搖，「致使如果其中有人脫軌而誤入歧途，天主也使這脫軌協助他們獲得益處。」（參看《論勸戒與恩寵》第九章）可是，假使人是在較小的德性中復甦，便不會如此。

2.此外，盎博羅修說：「告解是最完善之事，它使一切缺失恢復到完善境地。」（參看誤被列入奧斯定著作中的《駁伯拉糾派〔Hypognosticon〕及柴勒斯定派註解》卷三第九章）可是，除非德性是在等量的情形下恢復，否則便不會如此。所以，常是同等的德性藉告解恢復。

3.此外，關於《創世紀》第一章5節的「過了晚上，過了早晨，這是第一天」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「晚上的光，是指人從那裡墮墜；而早晨的光，是指人在其中復甦。」（參看：奧斯定，《創世紀字義新探》卷一第十七章）可是早晨

的光大於晚上的光。所以，與先前所有的相比，人是在更大的恩寵或愛德中復甦。這也似乎是宗徒在《羅馬書》第五章20節所說的：「罪惡在哪裡愈多，恩寵在那裡也愈格外豐富。」

反之 進展中的愛德或成全的愛德，大於初步的或開始的愛德。可是，人有時是從進展中的愛德跌落，卻是從開始的愛德再起。所以，人也常是在較小的德性中復甦。

正解 我解答如下：正如前面第一節釋疑2.已說過的，在罪人的成義中，自由意志的行動是領受恩寵的最後準備。因此，恩寵的灌輸與自由意志的上述行動，是在同一時刻，正如在第二集第一部第一—三題第八節已討論過的。在這行動中，包含有懺悔的行動，正如前面第八十六題第六節釋疑1.已說過的。可是顯然地，能容許有大有小的形式，它們強弱或密疏，是根據主體的不同準備狀態，正如在第二集第一部第五十二題第一及第二節已討論過的。懺是之故，是根據在告解中自由意志行動的較強或較弱，懺悔者獲得較大或較小的恩寵。

可是會有這樣的情形發生，即與懺悔者之行動的強度成正比的相關恩寵，與那他在跌倒時所有的恩寵相比，有時較大，有時相等，及有時較小。所以，懺悔者有時是在比先前原有的恩寵更大的恩寵中復甦，有時是在同等的恩寵中，以及有時是在較小的恩寵中。關於隨恩寵而有的德性，也有同樣的情形。

釋疑 1.因犯罪而從愛天主的高處跌落這一行動，並非協助一切愛天主的人獲得益處；那些跌落而從未重新升起的人，或那些重新升起而又終於跌落的人，足可充分說明此點。它只協助「那些按照祂的旨意蒙召的聖者」（《羅馬書》第八章28節），即那些被預定的人，獲得益處。這些人無論跌落多少次，但他們

最後總會升起。所以，他們的跌落協助他們獲得益處，不是因為他們常在更大的恩寵中升起，而是因為他們在更為持久穩定的恩寵中升起。而其所以如此，不是來自恩寵本身方面，因為恩寵愈大，也會存留愈久；而是來自人的方面，因為人愈謙虛謹慎，也會更堅定地存留在恩寵中。因此，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）繼續說：他們的跌落之所以使他們獲得益處，「是因為他們返回時更為謙虛，也變得更易受教」。

2. 就其本身而言，告解有修補一切缺失歸於成全，和推向更高境界的德能；但這有時會受阻於人的方面，因為人在動向天主和憎惡罪惡時比較鬆懈。就像在聖洗中，有些成人根據自己不一樣的準備，也獲得較大的或較小的恩寵。

3. 把兩種恩寵與晚上的光和早晨的光相比，是為先後次序的相似；因為在晚上的光之後，有夜間的黑暗相隨，而在早晨的光之後，則有白晝的光相隨。那一比擬不是著眼於量之大小的相似。

至於宗徒的話，是指那超越人罪一切數量的恩寵。但這話不是在一個人身上都是真實的，即人犯罪愈多，所得恩寵也愈豐富，如果所說是指常備恩寵的量。但就恩寵本身的性質而言，恩寵確是也愈豐富；因為罪人愈重大，也愈是白白地賜給他赦罪的恩惠。雖然如此，有時卻也是人犯罪愈多，也愈多因犯罪而感痛苦；如此則得到的恩寵和德性的習性也愈豐富，就像瑪達肋納的實例所指明的（《路加福音》第七章47節）。

4. 針對反之的反駁，應該說：如是同一個恩寵，則前進的恩寵大於開始的恩寵；但若是不同的恩寵，則並非必然如此。因為一個人開始所有的恩寵，能大於另一個在進步的境地所有的恩寵；正如教宗額我略一世在《對話錄》卷二第一章所說的：「所有現在和後代的人都應知道，幼年時的本篤是以何等大的成全為起點，開始享有皈依的恩寵。」

第三節 人是否藉告解恢復原有的名分地位

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎並不藉告解恢復原有的名分地位。因為：

1.關於《亞毛斯》第五章1及2節的「以色列處女已跌倒（不能再起）」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「並不否定她會再起，但否定她再起能仍為處女。因為羊一旦離群走失，即使被『牧人』放在自己的肩上帶回，牠也不會與那從未離群走失的羊，有同樣大的光榮。」所以，人並不藉告解恢復原有的名分地位。

2.此外，熱羅尼莫說：「凡未保護神聖階級之名分地位者，能救靈魂，已應知足；因為重回原有的階級，這是有困難的。」（參看：《教會法律類編》第一部第五十編第三十條）教宗諾森一世說：「尼西亞會議已有條文規定，即使是聖職人員的最低職分，也把懺悔者排除在外。」（「致阿嘉皮篤書」《書信集》第六篇）所以，人並不藉告解恢復原有的名分地位。

3.此外，人在犯罪之前有可能升級；但在犯罪之後，不再容許懺悔者有此可能。因為《厄則克耳》第四十四章10及13節說：「遠離了我的肋未人，總不可再走近我，盡司祭之職。」正如《教會法律類編》第一部第五十編第五十二條也記載萊力達會議的這一條文說：「服務於神聖的祭台者，若因可悲的肉性軟弱而意外跌倒，並在主的回顧下懺悔，可重接自己的職務位置，但不能進一步晉升到更高的職務。」所以，告解並不使人恢復原有的名分地位。

反之 正如在《教會法律類編》同一編第五十編第十六條所記載的，教宗額我略一世寫信給塞孔底諾說：「在相稱的補贖之後，我們相信人能重新回到自己的尊榮。」（《書信集》卷九第五十二篇）而阿哥德會議第二條也記載說：「傲慢執拗的聖職

人員，按照地位的次序所許可的程度，可由主教貶責；逮他們懺悔改過時，可使他們重拾自己的等級和名分地位。」

566

一 神學大全·第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解

正解 我解答如下：人藉犯罪喪失雙方面的名分地位：一方面是人在天主前的名分地位，另一方面是人在教會內的名分地位。在天主前，人喪失兩種名分地位。一種是主要的名分地位，即藉恩寵「被列在天主的兒子中」（《智慧篇》第五章5節）；人藉告解恢復這名分地位。《路加福音》第十五章22節關於蕩子所記載的，父親命令給這悔改的兒子重新「穿上上等的袍子、戴上戒指和穿上鞋」，就是在表達此點。人喪失的另一種名分地位，是次要的，即純潔無罪。正如同章（第29節）所記載的，長子曾以此為榮（向父親）說：「你看，這些年來我服事你，從未違背過你的命令。」懺悔者不能恢復這一名分地位。但有時會重新得到比這更大的恩惠。因為正如教宗額我略一世在一篇「論一百隻羊」（或「論亡羊——《路加福音》第十五章第3等節」）的證道詞中所說的：「那些思念自己曾迷失離棄天主者，用後續的獲利補償了先前的損失。對於他們，在天上會有更大的歡樂。因為在戰場上的首領，也是愛那棄逃後重返並勇敢壓制敵人的士兵，甚於愛那從未棄逃但也從未有過勇敢作為的士兵。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

至於人因罪而喪失教會的名分地位，是指他使自己不再適宜於做那些唯有教會名分地位有權所行的事。禁止他們恢復這名分地位的第一個方式或理由，是因為他們不懺悔。因此，正如在《教會法律類編》同一編第五十編第二十八條所記載的，依希道在《書信集》第四篇「致米西安主教書」中說：「法條規定，那些之前先滿全了悔改的補贖，或做了相稱於其罪過的明認者，可使他們重返原有的等級。反之，那些不改其敗壞罪行者，既不可讓他們取得任何等級的尊榮，也不可讓他們

分享共融的恩寵。」第二個方式或裡由，是因為他們疏於實行懺悔。因此，在同編「若有執事」章（第五十編第二十九條）說：「既然在某些人身上沒有出現謙卑的痛悔和恆心的祈禱，而我們也看不到他們專心於守齋或閱讀，那麼我們便能預知，假使他們重回原有的尊榮，行為仍會有莫大的輕忽。」第三，若他所犯的罪，其中含有虧格或喪失資格的懲罰。因此，在同一編（第五十編第八條）根據教宗瑪爾定（649～655年）會議說：「若有人與寡婦或他人的棄婦結婚，不應接納他成為聖職人員。假使他已潛入，應予逐出。同樣，若有人自知在受洗之後，曾犯殺人之罪，無論是基於個人犯行、或主使命令、或提供建議、或自衛行為，都應給予相同的處置。」但這不是由於罪的原故，而是由於虧格的原故。第四，為了惡表或不良示範之故。因此，在同一編（第五十編第三十四條）記載拉把諾，說：「凡被大眾或公開發覺或當場查獲發虛誓、偷盜或姦淫，或犯其他重大罪行者，按照神聖法條的規定，應免除其原有等級；因為有這樣的人作為神長，為天主的子民，會形成不良的示範或惡表。至於那些不為人知或隱密犯有上述諸罪並向司鐸告罪者，若他們藉守齋和施捨，藉醒寤和祈禱，來洗淨自己，應在保留其原有等級的情形下，允諾他們有獲得天主仁慈寬恕的希望。」而這也是《教會法律類編增補》論接受聖秩者之條件中「Qaesitum」一章所說的：「如果罪行並未經法庭程序證明，或未由其他途徑成為眾所週知，除了凶殺犯外，對於其他懺悔後的相關人士，針對他們已接受的（聖秩）品級，或將要接受的品級，都不能加以阻撓。」

釋疑 1. 恢復處女或童身的情形，與恢復純潔無罪的情形相同，它們都屬於在天主前的次要名分地位。

2. 熱羅尼莫在那些話中，沒有說「不可能」，而是說人在

犯罪之後「有困難」恢復原有的等級；因為只有完全的懺悔者，才會獲得這樣的許可，正如正解已說過的。

針對字面上好似含有這種禁令的法規，奧斯定在《書信集》第一八五篇第十章寫給博義的信中答說：「在教會中曾有這樣的規定，即不許人在犯重罪並懺悔之後，進入聖職界，或重返聖職界，或繼續留在聖職界。但做出這樣的規定，不是基於對寬容的絕望或無能為力，而是基於紀律的嚴刻；否則，便會對教會所獲授的鑰匙權能引起爭議，因為關於這權能福音上說：『凡你們在地上所釋放的，在天主也要被釋放』。」稍後，奧斯定繼續說：「因為連聖者達味也曾懺悔自己的重罪，而仍屹立於自己的尊榮中。當聖伯多祿流出悲悽的眼淚時，也確實懺悔自己背棄了主，而他仍為宗徒。但不可因此而認為後人的努力是多餘而毫無意義的，他們在不損及救援的情形下，加添了某些促人謙卑自下的要求；因為我相信他們已經驗到，有些人為了求得尊榮的權力而偽裝懺悔。」

3.那一條文是針對那些公開作懺悔者而制定的，他們以後不能再被擢升到更高的等級。因為連伯多祿也是在背主之後，被立為基督之群羊的牧人，正如《若望福音》第二十一章第15等節所指明的。對此金口若望《若望福音論贊》第八十八篇說：「伯多祿在背主和懺悔之後，顯示出自己對基督有更大的信心。因為在（最後）晚餐中，他自己不敢詢問，而把詢問的工作委託給若望。之後他被委以弟兄們的首席，他不但未委託他人詢問關於自己的事，還親自為若望詢問師傅關於他的未來。」

第四節 在愛德中完成的德性的作為或功行，是否能被致死

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在愛德中完成的德性的作為或功行，似乎不能被致死。因為：

1. 凡不存在者，不能被改變。可是，致死是從生命到死亡的一種改變。所以，既然德性的作為在完成之後已不復存在，那麼似乎不能再進而被致死。

2. 此外，人藉在愛德中完成的德性的作為或功行，將掙得永生。可是，撤消掙得者立功所應得的報酬是不義，而在天主內不可能有不義。所以，在愛德中完成的德性的作為，因後來的罪而被致死，這是不可能的。

3. 此外，強者不會受到弱者的破壞。可是，愛德的作為比任何罪都強；因為正如《箴言》第十章12節所說的：「愛遮掩一切罪過。」所以，在愛德中完成的作為，似乎不能因後來的死罪而被致死。

反之 《厄則克耳》第十八章24節說：「若義人離棄了自己的正義，他行過的正義將不再被記起。」

正解 我解答如下：有生命之物因死亡而喪失生命的活動。因此，以一種比擬的方式，幾時物受阻而不能產生固有的功效或作用，便說物被致死。在愛德中完成的德性的作為，它們的功效是引領人到達永生。而這功效卻受阻於後來的死罪，因為死罪驅除了恩寵。是依此意義，說在愛德中完成的作為，因後來的死罪而被致死。

釋疑 1. 正如形成罪的作為，其犯罪的行動固已逝去，但有罪

的狀態或情況仍然存在；同樣，在愛德中完成的作為，在相關行動逝去之後，在天主前仍被悅納為功德。是依此意義在愛德中完成的作為被致死，即是說人受阻無法得到自己（功德）的報酬。

2.能撤消掙得者立功所應得的報酬而不陷入不義，即幾時那掙得者自己因後來的罪過，使自己不再堪當得那報酬。因為即使是人已經得到的事物，有時也會因犯罪過而合乎正義地失去。

3.先前在愛德中完成的作為被致死，不是基於犯罪行為的強而有力，而是基於意志的自由自主，因為意志能離棄善而轉向惡。

第五節 因罪而被致死的作為是否藉告解復甦

有關第五節，我們討論如下：

質疑 因罪而被致死的作為，似乎並不藉告解復甦。因為：

1.正如過去的罪因後來的告解被赦免；同樣，先前在愛德中完成的作為，也因後來的罪被致死。可是，藉告解已被赦免的罪，並不復返，正如前面第八十八題第一節已說過的。所以，已被致死的作為，似乎也不藉愛德復生或復甦。

2.此外，是以比擬有生命之物死亡的方式，說作為被致死，正如第四節已說過的。可是，已經死亡的有生命之物，不能再重獲生命或復甦。所以，已被致死的作為也不能再藉告解重獲生命或復甦。

3.此外，在愛德中完成的作為，將按照恩寵或愛德的大小，掙得（天上的）光榮或榮福。可是，有時人藉告解是在比較小的恩寵或愛德中復甦。所以，他不是根據先前作為的功德掙得光榮。如此則因罪而被致死的作為，似乎並不復甦。

反之 關於《岳厄爾》第二章25節的「我必要補償你們，飛蝗連年所吃掉的收成」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「我不容許你們在心靈的紊亂中所失掉的豐收，被消滅。」可是這一豐收，是指因罪而失掉的善行的功德。所以，先前所完成的有功的行動或作為，藉告解而復甦。

正解 我解答如下：有些人說，因後來的罪而被致死的有功作為，並不藉之後所有的告解復甦；他們的論點是：這些作為已不復存在，所以無從復甦。

可是這（不復存在）並不阻礙它們復甦。因為這些有功作為的生命，在於引人到達永生；而它們之有此能力，不只是基於它們現實或實際存在或行動，而且也是基於在行動停止存在之後，仍為天主所悅納。而且就其本身而論，即使在它們因罪而被致死之後，仍然如此（繼續為被悅納的作為）；因為天主將按它們完成時的情況悅納它們，而諸聖也將因它們而喜樂，按照《默示錄》第三章11節所說的：「（我快要來）你應堅持你所有的，免得有人拿去你的花冠。」至於它們不能發生功效，引領那完成它們的人到達永生，這來自後來所犯之罪的阻礙，是那人因罪而使自己不堪得到永生。可是這一阻礙藉告解被排除，因為罪藉告解獲得赦免。因此，應該作結說，先前被致死的作為，藉告解恢復功效，能引那完成它們的人到達永生；而這就是所謂的它們復甦。由此可見，已被致死的作為，藉告解而復甦。

釋疑 1. 罪的作為或行動，就其本身而言，藉告解被消滅；這使得在天主的寬赦之下，不會再從它們有污點和罪罰產生。可是基於愛德所完成的作為，並未被天主消滅，它們仍被天主悅納；它們只是遭受到來自作為或行動之人方面的阻礙。所以，

排除了來自人方面的阻礙之後，天主便從自己方面補充那作為或行動原本立功所應得的。

2. 在愛德中完成的作為，不是本身被致死，正如正解已說過的；它只是因後加的、來自作為或行動者方面的阻礙被致死。可是有生命之物，卻是本身死亡，因為它們喪失了生命的根本。所以，二者情形不同。

3. 那藉告解在較小的愛德中復甦者，固然將按照他當時所有的愛德的分量或大小，獲得基本的報酬；但他因在前一愛德中完成的作為將有的喜樂，大於他在後一愛德中完成的作為將有的喜樂。這屬於附加的或基本報酬以外的報酬。

第六節 死的作為是否也因後來的告解獲得生命

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎連死的作為，即不是在愛德中完成的作為，也因後來的告解獲得生命或成為活的。因為：

1. 那已被致死之物恢復生命（而被致死常是不符物的自然本性），比那從未有過生命之物接受生命，似乎更為困難；因為從沒有生命之物，有某些有生命之物循自然程序生出。可是已被致死的作為，藉告解獲得生命，正如第五節已說過的。所以，死的作為遠比（藉懺悔）獲得生命。

2. 此外，除去了原因，也就除去了效果。可是，在缺乏愛德之情形下所完成的屬於善行之類的作為，它們之所以不具生命，是因為缺乏愛德與恩寵。可是這一缺乏藉告解而被消除。所以，死的作為藉著愛德而復甦。

3. 此外，熱羅尼莫《哈蓋先知書註解》，關於第一章5節說：「若你看到有人在許多罪行中也做了某些合乎正義之事，天主不會如此不義，致使為了那許多惡行，而忘記那少數善行。」可是，幾時過去的惡或罪藉告解而被除免，似乎將更會

如此。所以，在人告解之後，天主似乎會酬報先前人在有罪境界所完成的善行；而這正是使它們獲得生命。

反之 宗徒在《格林多前書》第十三章3節說：「我若把我所有的財產全施捨了，作為窮人的食物；我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，為我毫無益處。」假設上述作為至少可藉後來的告解獲得生命，那就不會有（宗徒所說的）這樣的情形了。所以，告解不會使先前的死的作為獲得生命。

正解 我解答如下：說某一作為是死的，有兩種方式。一種方式是成因的方式（effective）；即是說，作為是造成死亡的原因。依此方式，犯罪的作為或行為稱為死的或死亡的作為或行為，按照《希伯來書》第九章14節所說的：「基督的血將潔淨我們的良心，除去死亡的行為。」所以，這些死的行為或作為，不是藉告解獲得生命，而是被除去，按照《希伯來書》第六章1節所說的：「不必再樹立基礎，就是講論除去死亡行為的懺悔或悔改。」

說作為是「死的」的另一種方式，是缺欠的方式（privative）；即是說，作為缺乏源自愛德的屬神生命，而愛德使靈魂與天主結合，並使靈魂由天主獲得生命而生活，就像身體藉靈魂而生活。依此方式，連沒有愛德的信德也稱為死的，按照《雅各伯書》第二章20（及26）節所說的：「信德沒有行為是死的。」依此方式，連一切屬於善行之類的作為，如不是在愛德中完成，也稱為死的；這是因為它們不是源自（屬神）生命的根本；就像假使我們說豎琴的響聲傳出的是死的聲音（參看《格林多前書》第十三章1節）。所以依此看來，在作為或行為中的死亡與生命的差別，是根據它們與自己所從出之根本的關係。可是，作為或行為不能（回頭）再一次從根本產生或發

出；因為它們已經逝去，不能再一次作為同一個別行為重現。所以，死的作為或行為，藉告解再成為有生命的或活的，這是不可能的。

釋疑 1.在自然界中，死物和被致死之物都缺乏生命的根本。可是說作為是被致死的，不是基於它們所從出的根本方面，而是基於外在的阻礙方面。而說作為是死的，則是基於根本方面。所以，二者情形不同。

2.在缺乏愛德的情形下所完成的屬於善行之類的作為，說它們是死的，是因為它們沒有愛德和恩寵作為（行動的）根本。而藉後來的告解並不會（以回溯的方式）給它們提供這一根本，使它們從這根本產生或發出。所以，論據不能成立。

3.天主記起或不會忘記人在有罪境界所完成的善行，這不是要在永生中酬報它們，因為永生只歸於活的作為，即基於愛德所完成的作為；而是會以現世的酬報來酬報它們。正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第四十篇「論富翁與拉匝祿」證道詞中所說的：「除非那一富翁做過某些善事，並在現世得到了酬報，亞巴郎便絕對不會給他說：你活著的時候，已享盡了你的福（《路加福音》第十六章25節）。」

這話（天主不會忘記那些善行），也可能是指人因而將遭受比較容易承擔的審判。因此，奧斯定在《論堅忍》第二十六章說：「我們不能說，對於一位異教派人士，藉否認基督而避免忍受他因承認基督所曾忍受的一切，應會更好。這使我們領悟到宗徒所說的：『我若捨身投火被焚，但我若沒有愛，為我毫無益處』（《格林多前書》第十三章3節），應是針對得到天國而說的，不是針對在最後審判中被判承擔輕易忍受的刑罰而說的。」

（按：本性領域中的善行，是受造之人的、發自人之本性

或以人之本性為根本，並符合人之本性的善行。它們還未進入屬神的或超性的領域，不是天主子女的善行，不是發自恩寵和愛德或以恩寵和愛德為根本的善行，因而也不產生引領人到達永生的功效或作用。針對人的超性生命來說，它們不具備生命，也不產生生命活動，是死的。先前已完成的這類善行，行動本身已是去而不返，而且也沒有留下任何能引人到達永生的功德。所以，它們的終點是什麼也沒有，是「無」；而「無」不能成為之後超性生命及其活動的原因和主體。反之，在恩寵和愛德中完成的善行，行動本身也是去而不返，但它們留下了為天主所悅納，並能引領人到達永生的功績和德能。這德能能受阻於外來的障礙，而無法實際產生作用；但德能本身仍然存在而未受減損。所以，在障礙被排除之後，便又會重新產生自己原有的作用。這就像甲國的一位住民移民乙國，並入籍乙國。他先前在甲國內的種種善行，對他後來享有乙國國民的權利，並無直接作用，因為他那時還沒有享有相關權利的根本，即乙國的公民身分。而原本就有乙國公民身分的住民，他們是本然地享有和使用自己的權利。這樣的權利，例如：選舉權或被選舉權，能因犯罪暫時被褫奪而不得使用，但權利本身仍然存在，褫奪期限屆滿之後，便又可恢復使用。所以，在本性領域不具天主子女身分，和不以恩寵和愛德為根本的善行，對享有超性生命不產生作用。反之，以天主子女身分，並在恩寵和愛德中完成的超性善行，本身享有超性生命；假使生命的活動受阻於外在的障礙，那麼在排除障礙之後，活動也仍能恢復或復甦。)

第九十題

概論告解的部分

一分爲四節一

然後要討論的是懺悔的部分（參看第八十四題引言）。第一，先作概括的討論；第二，分別討論每一部分（補編第一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、告解是否具有部分。
- 二、論部分的數目。
- 三、它們是怎樣的的部分。
- 四、論告解之分爲隸屬部分。

第一節 是否應給告解指定部分

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應給告解指定部分（或把部分歸於告解）。因爲：

1. 聖事是「有天主的德能在其內隱密產生救援的」事（依希道，《語源學》卷六第十九章）。可是，天主的德能是唯一的和單純的。所以，告解既是聖事，那麼就不應給它指定（多個）部分（按：一物既分爲部分，那麼就應具有二個或二個以上的部分）。

2. 此外，告解（或懺悔）既是德性，又是聖事。就其是德性而言，不應給它指定部分，因爲德性是一種習性，而習性是心靈的單純性質。同樣，就其是聖事而言，似乎也不應給它指定部分；因爲像聖洗和其他聖事，都未給它們指定部分。

3. 此外，告解的質料是罪，正如前面第八十四題第二及第三節已說過的。可是，並不給罪指定部分。所以，也不應給告

解指定任何部分。

反之 部分是那些用以整合或構成一物之整體的因素。可是，告解的整體是由多個因素構成或整合而成，即由痛悔、告明和補贖。所以，告解具有部分。

正解 我解答如下：一物之部分，是整體在質料方面分割而成的因素；因為部分之與整體，就如質料之與形式。因此，在《物理學》卷二第三章裡，將部分列入質料因一類，而把整體列入形式因一類。所以，無論在哪裡發現在質料方面有多個或多數，那麼那裡也就有（多個）部分出現的情形。可是前面第八十四題第一節釋疑1.及2.，以及第二節已說過，在告解聖事內，人性行爲是以質料的性質存在。所以，由於爲完成告解或懺悔需要多個人性行爲，即痛悔、告明和補贖，正如下面第二節要講明的，所以，告解聖事具有（多個）部分。

釋疑 1.每一聖事都基於在自己內工作的天主的德能，具有單純性。可是，天主的德能廣大無邊，既能藉單一因素工作，也能藉多個因素工作；是基於這後一種情形，能給某一聖事指定（多個）部分。

2.就懺悔是德性而言，並不給它指定部分；因為在懺悔中所增多的人性行爲，它們之與德性的習性，不是有如部分，而是有如效果。所以，給告解指定部分，只是因為它是聖事，而人性行爲之於告解聖事是有如質料。可是在其他聖事內，作爲質料的不是人性行爲，而是某一外在的物，或者是一單純物，例如：水和油，或者是一合成物，例如：（由橄欖油及香料合成的）堅振聖油。因此，並不給其他聖事指定部分。

3.罪是告解的遠質料，這是因為它們是人性行爲的質料

或對象；而人性行為才是懺悔作為聖事的固有或真正質料。

第二節 指定痛悔、告明和補贖為告解的部分，是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 指定痛悔（contritio）、告明（confessio）和補贖（satisfactio）為告解的部分，似乎並不適當。因為：

1. 痛悔是在內心；如此則是屬於內在的懺悔。告明是在口內，補贖是在作為或行動內；如此則這二者是屬於外在的懺悔。可是，內在的懺悔並不是聖事，只有隸屬於感覺範圍內的外在懺悔，才是聖事。所以，給告解聖事指定這些部分，並不適當。

2. 此外，在新約法律的聖事中，賦予人恩寵，正如前面第六十一題第一及第六節已討論過的。可是在補贖中，並不賦予恩寵。所以，補贖不是聖事的部分。

3. 此外，一物的效果和部分，彼此並不相同。可是，補贖是懺悔的效果，按照《路加福音》第三章8節所說的：「你們結與懺悔或悔改相稱的果實罷！」所以，補贖不是告解的部分。

4. 此外，告解是以相反罪為目的。可是，罪只能在內心藉同意完成，正如在第二集第一部第七十二題第七節已討論過的。所以，告解也是如此。所以，不應該把口的告明和落實在作為或行動中的補贖，列為告解的部分。

反之 似乎應該列出更多個告解的部分。因為所列出的人的部分，不只有作為質料的身體，而且還有作為形式的靈魂。可是，上述三者既是懺悔者的行為，所以有如是質料，而司鐸的赦罪則有如是形式。所以，應該把司鐸的赦罪列為告解的第四部分。

正解 我解答如下：正如在《形上學》卷五第二十五章所說的，「部分」有兩種，即本質的部分和量（大小、範圍）的部分。本質的部分在自然本性領域，有形式和質料；在理則或邏輯領域，則有類和種差。依照這種分類方式，每一聖事都分析為質料和形式，它們有如是本質的部分；因此，前面第六十題第四及第六節也曾說過，聖事的成立「在於實物和言語」。可是由於量是來自質料方面，所以量的部分也就是質料的部分。是依照這種方式，特別給告解聖事指定部分，正如前面第一節釋疑2.已說過的，而且是針對懺悔者的行為，因為它們形成此聖事的質料。

前面第八十五題第三節釋疑3.已經說過，對於冒犯所採取的補償或回報方式，在告解中者和在報復或懲罰義德中者，彼此不同。因為在報復或懲罰義德中所採取的補償或回報，是根據法官的判決，而不是根據冒犯者或被冒犯者的意願。可是在告解聖事中所做的對冒犯的補償或回報，卻是根據犯罪者的意願，和根據他所得罪的天主的判決。因為這裡所尋求的，不是像在報復或懲罰義德中那裡，限於重整義德或公義的平衡；而更是友誼的恢復或和好，當冒犯者按照他所冒犯的天主的意願補償或回報時，這和好便會實現。所以，依此方式，從懺悔者方面需要做的：第一，有補償或回報的意願，這藉痛悔實現；第二，服屬於司鐸代替天主的判決，這在告明中實現；第三，根據天主之職員的判決做補償或回報，這在補贖中實現。所以，痛悔、告明和補贖，被列為告解的部分。

釋疑 1.痛悔就其本質而言，是在心內，並屬於內在的懺悔；可是就其功能而言，它也屬於外在的懺悔，因為在它內寓有告明和補贖的心志。

2.在心志內的補贖賦予恩寵，而在執行中的補贖則增加

恩寵，就像成人的洗禮一樣，正如前面第六十八題第二節、第七十九題第一節釋疑2.和第四節釋疑2.已說過的。

3.補贖是告解（懺悔）聖事的部分，但卻是懺悔德性的效果。

4.按照狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，善源自「完整無缺或樣樣俱全的（integra）的原因」，惡則源自「任何一個缺欠」；所以善所要求的條件，多於惡成立的條件。因此，雖然罪是在內心的同意中完成，但懺悔聖事的完成卻既需要內心的痛悔，也需要口的告明和補贖的作為或工夫。

至於反之所提出的質疑，前面正解的論述已給予明確的答覆（按：其要點是「部分」來自質料，而非來自形式）。

第三節 上述三者是不是告解的構成或整合部分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 上述三者（痛悔、告明及補贖），似乎不是懺悔聖事的（整體）構成或整合（integrales）部分。因為：

1.正如前面第八十四題第二節已說過的，告解是以相反罪為目的。可是內心的罪、口舌的罪和作為或行動的罪，是罪的隸屬部分，而非構成或整合部分；因為「罪」的稱謂兼適用於三者（或三者都稱為罪）。所以，在告解中的內心的痛悔、口的告明和落實在行動中的補贖，也不是構成或整合部分。

2.此外，沒有任何整合部分，在自己內包含另一與自己相對分的整合部分。可是痛悔在自己內，包含在心志中的告明和補贖。所以，它們不是整合部分。

3.此外，整體是由整合部分，同時或一起，並以同等方式構成，例如：直線之由自己的部分構成。可是，於此沒有這種情形。所以，上述三者不是告解的整合部分。

反之 那些使整體用以整合完成的部分，稱為整合的部分。可是告解的整體是用上述三者整合完成。所以，它們是告解的整合部分。

正解 我解答如下：有些人說，這三者是告解的隸屬部分（按：如同由類genus加種差differentia所形成的種species，隸屬於它所從出的類，參看第二集第二部第四十八題第一節）。可是，這是不可能的。因為整體的全部內涵或性能，是同時並以同等的方式，存在於每一個別的隸屬部分內；例如，「動物」作為動物的全部內涵或性能，在動物（類）的每一種內或每一種動物內，都獲得實現。這些不同的種，都是同時或一起，並以同等方式分有「動物」。可是在當前所討論的告解中，沒有這樣的情形。

所以，另一些人說，上述三者是（告解的）功能部分。可是，這也是不可能的。因為整體是按照自己的整個本質，在每一個別功能部分內，例如：靈魂的整個本質存在於自己的每一能力內。可是，在當前所討論的告解中，也沒有這樣的情形。

因此只能說：上述三者是告解的整合部分。而作為整合部分所要求的，不是整體按照全部內涵或性能，也不是按照整個本質，在每一個別部分內；它只要求整體同時或一併在一切部分內。

釋疑 1. 罪由於有「惡」的性質，所以能在單獨的一缺欠因素中完成，正如前面第二節釋疑4.已說過的。所以，單獨在內心完成的罪，是一種罪；兼在內心和口中完成的罪，是另一種罪。兼在內心（口），和行動或作為中完成的罪，是第三種罪。在內心的罪、在口中的罪，和在行動中的罪，有如是這第三種罪的整合部分。因此，告解既是在（罪的）這三整合部分中完成，所以屬於告解的上述三者（痛悔、告明和補贖），也是整合部分。

2.一整合部分能包含整體，雖然不是按照本質或就本質而言。因為基礎在性能方面，以某種方式包含或統括整個建築物。也是依這一方式，痛悔在性能方面包含整個告解。

3.一切整合部分，彼此之間具有某種秩序。其中有些部分彼此之間只有所在位置方面的秩序——或者是先後相繼，例如：軍隊或一隊軍人的部分；或者是彼此接觸，例如：堆積成堆的部分；或者是被連合在一起，例如：房屋的部分；或者是連續不斷，例如：線的部分。有些部分彼此之間另有能力方面的秩序，例如：動物的部分；其中在能力方面為首者是心，其他部分也依某種能力的秩序互相依賴。部分形成秩序的第三種方式，是時間的秩序，例如：時間的部分和變動的部分。所以，告解的部分彼此之間具有能力和時間的秩序，因為它們是行為；但沒有位置的秩序，因為它們沒有所在之處或位置。

第四節 將懺悔分為先於聖洗的懺悔、死罪的懺悔和小罪的懺悔，是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 將懺悔分為先於聖洗的懺悔、死罪的懺悔和小罪的懺悔，似乎並不適當。因為：

1.告解是「沉船後的第二（救援）木板」，正如前面第八十四題第六節已說過的；而聖洗是第一木板。所以，那先於聖洗而有者，不應列為懺悔的一種。

2.此外，那能破壞較大者，也能破壞較小者。可是，死罪大於小罪。而針對死罪的懺悔，這同一懺悔也針對小罪。所以，不應該列出懺悔的多個不同的種別或多個不同種別的懺悔。

3.此外，正如在領受聖洗之後，人犯小罪也犯死罪；同樣，在領受聖洗之前也是如此。所以，假使將聖洗之後的懺悔分為小罪的懺悔和死罪的懺悔，那麼根據同理，也應該將聖洗之前

的懺悔作同樣的區分。所以，將懺悔分為上述幾種，並不適當。

反之 奧斯定在《證道集》第三五一篇第二章「論痛悔」中，列出上述三種懺悔。

正解 我解答如下：此一分法是視懺悔為德性的分法。可是應該注意，德性的實踐或行動，都遵循合宜的時間，正如也遵循其他的適當境況或條件。因此，在這一時代，連懺悔的德性也是以宜於新約法律的方式，有自己的行動。屬於懺悔的行動是憎惡過去的罪，並立志使生活轉變到更善的境界，這有如如是懺悔的目的。由於道德的行為是根據目的取得自己的種別，正如在**第二集第一部第一題第三節**和**第十八題第六節**已討論過的，所以懺悔是根據懺悔者立意所追求各種不同的轉變，取得自己不同的種別。可是，懺悔者立意追求的轉變有三種：第一種是藉重生而進入新生命的轉變，這屬於先於聖洗的懺悔；第二種是藉改善過去腐敗生活的轉變，這屬於聖洗之後死罪的懺悔；第三種是使生活日日更善的轉變，這屬於小罪的懺悔，而小罪可藉愛德的熱誠行動獲得赦免，正如前面**第八十七題第二及第三節**已說過的。

釋疑 1.先於聖洗的懺悔不是聖事，而是準備領受聖洗聖事的德性行動。

2.消滅死罪的懺悔也消滅小罪；但反之則不然。所以，這兩種懺悔的關係，有如成全者與不成全者的關係。

3.在領受聖洗之前，沒有脫離死罪而單獨存在的小罪（參看**第二集第一部第八十九題第六節**）。由於（在小罪和死罪並存的情形下）小罪不能脫離死罪而單獨獲得赦免，正如前面**第八十七題第四節**已說過的；所以在聖洗之前，並不區分死罪的懺悔和小罪的懺悔。

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》

第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解
(第三集·第六十題至第九十題)

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (III, Q60~90)
原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS
翻 譯 者：王守身、周克勤
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)