

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十六冊：

論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

補編：第一題至第六十八題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

Suppl., Q 1~68

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十六冊：

論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

補編：第一題至第六十八題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

Suppl., Q 1 ~ 68

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

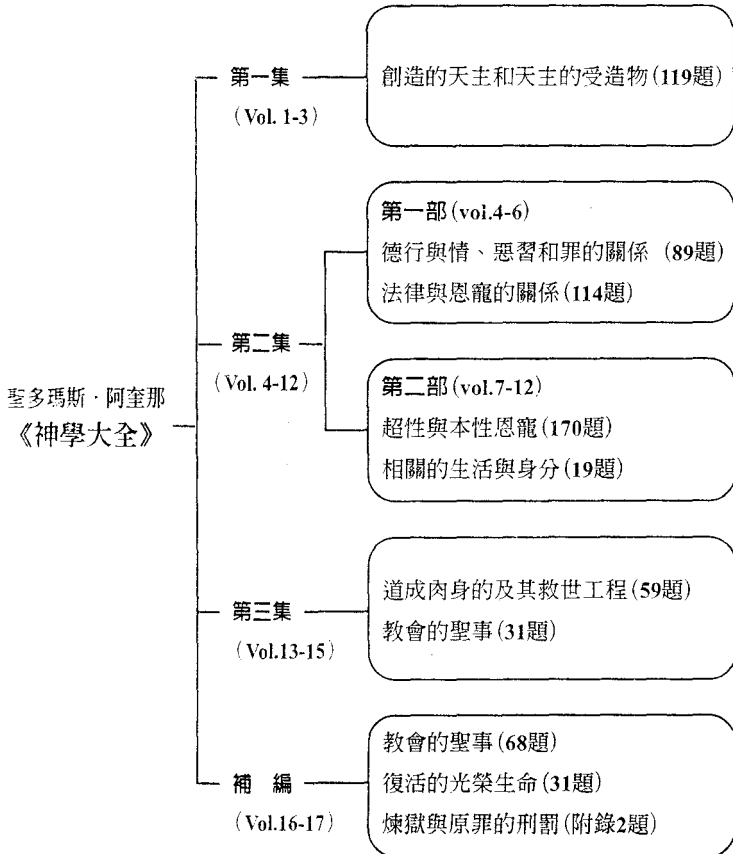
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



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

所言：「教父與聖師引用聖經時較為自由，而且由於所用版本不同，章節數亦可能不同。遇有此种情形，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。

第十六冊

補編

——第一題至第六十八題——

目 錄

第一題 論痛悔	1
第一節 痛悔是不是「因罪惡而自受的附帶告明及補贖之志願的痛苦」	2
第二節 痛悔是不是德性的行為	5
第三節 下等痛悔是否能成爲上等痛悔	7
第二題 論痛悔的對象	9
第一節 人是否也應該痛悔罪罰，不只痛悔罪過	9
第二節 痛悔是否應該及於原罪	11
第三節 我們是否應該痛悔自己所犯的一切罪行或本罪	12
第四節 人是否也應該痛悔將來的罪	14
第五節 人是否應該痛悔他人的罪	16
第六節 是否應該分別痛悔每一死罪	17
第三題 論痛悔的量或大小	20
第一節 痛悔是不是自然或本性界所能有的最大痛苦	20
第二節 痛悔的痛苦是否能逾分或過大	24
第三節 針對一罪的痛苦，是否應該大於針對另一罪的痛苦	26

第四題	論痛悔的時期	29
第一節	是否今生全部都是痛悔時期	29
第二節	是否宜於連續不斷地因罪而痛苦	31
第三節	靈魂在今生之後是否仍然痛悔罪過	33
第五題	論痛悔的效果	35
第一節	赦免罪過是不是痛悔的效果	35
第二節	痛悔是否能完全除免罪罰	37
第三節	小痛悔是否足以消滅大罪	38
第六題	論告明的必要	40
第一節	告明為得救是不是必要的	40
第二節	告明是不是源於自然法律	44
第三節	是否所有的人都有義務告明	46
第四節	人是否可以告明自己所沒有的罪	48
第五節	是否有義務立即告明	50
第六節	是否能寬免人不向人告明	53
第七題	論告明的本質	55
第一節	奧斯定為告明所下的定義是否適當	55
第二節	告明是不是德性的行為	57
第三節	告明是不是懺悔的德性行為	59
第八題	論為告明服務的聖職人員或施行人	62
第一節	是否必須向司鐸告明	63
第二節	是否許可在某種情況下，向司鐸以外的其他人告明	65

第三節	在非緊急情況下，不是司鐸者是否能聽人告明小罪	67
第四節	是否必須向本人所屬司鐸告明	68
第五節	基於特許或上司的命令，人是否能向本人所屬司鐸 之外的其他司鐸告明	71
第六節	懺悔者在生命的最後時刻，是否能由任何司鐸獲得 赦罪	75
第七節	是否應該根據罪過的量或大小，來評定告解之後仍 需承受的暫罰	78
<hr/> 第九題 論告明的性質		81
第一節	告明能否是未成形的	81
第二節	告明是否應該是完整的	82
第三節	是否能藉由另一人或書面告明	85
第四節	告明是否需要滿全教師們所提出的十六條件	86
<hr/> 第十題 論告明的效果		89
第一節	告明是否解除罪的死亡	89
第二節	告明是否以某種方式或程度解除懲罰	91
第三節	告明是否開啓樂園或天堂	92
第四節	是否應該把「賜予得救的希望」列為告明的效果	93
第五節	一般告明是否足以消滅被遺忘的死罪	94
<hr/> 第十一題 論告解的祕密		97
第一節	告解司鐸是不是在任何情況下，都不應該洩露從 告解的祕密中得知的罪過	97
第二節	告解祕密的封存，是否涵蓋告明以外的消息	100
第三節	是否唯有告解司鐸該保守告解的祕密	101

第四節	告解司鐸因告解人的同意，是否能洩漏從告解 祕密中得知的罪過	102
第五節	告解司鐸藉著告明同時，又以其它方法知道的 同一罪過，是否能洩露於人	104
第十二題	論補贖	107
第一節	補贖是不是德性或德性的行為	107
第二節	補贖是否是正義的行為	109
第三節	奧斯定《證道集》是否提出補贖的適宜定義	111
第十三題	論補贖的可能性	115
第一節	人是否可能補償天主	115
第二節	是否可能為他人做補贖	118
第十四題	論補贖的品質	122
第一節	人是否可能補贖這個罪而不補贖那個罪	122
第二節	無愛德的人是否可能補贖先前因痛悔已赦免的 罪過	124
第三節	人之後有了愛德，先前的補贖是否開始生效	126
第四節	凡無愛德之人所行的善工，是否至少有些暫時 性的功績	128
第五節	上述的善工是否有益於減輕地獄的罪罰	130
第十五題	論補贖的方法	132
第一節	補贖是否必須是告解司鐸所罰的善工	132
第二節	我們在現世受天主的懲罰，是否可能贖罪	134

第十六題 論告解聖事的領受人 139

- 第一節 無辜者是否可能有懺悔 139
- 第二節 那些在光榮中的聖人是否有懺悔 141
- 第三節 天使或魔鬼是否可能有懺悔 142
-

第十七題 論教會的鑰匙 145

- 第一節 教會是不是應該有鑰匙 145
- 第二節 鑰匙是否是束縛和釋放的權柄 147
- 第三節 鑰匙是否有兩把，或只是一把 150
-

第十八題 論鑰匙的效果 153

- 第一節 鑰匙的權柄是否包括罪過的赦免 153
- 第二節 司鐸是否能赦免罪罰 156
- 第三節 司鐸是否能藉著鑰匙的權柄而束縛 159
- 第四節 司鐸是否能自由地束縛和釋放 161
-

第十九題 論鑰匙的管理者及運用 163

- 第一節 舊約的司祭是不是有鑰匙 163
- 第二節 基督是否有鑰匙 165
- 第三節 是否唯有司鐸才有鑰匙 166
- 第四節 非司鐸的聖人們是否也有鑰匙 168
- 第五節 惡司鐸是否能使用鑰匙 169
- 第六節 裂教的、異端教的、受絕罰的、停職的和被撤職
的司鐸，是否能運用鑰匙 171
-

第二十題	論鑰匙權用於何人	174
第一節	司鐸是不是能對任何人行使鑰匙的權柄	174
第二節	司祭是否總是能赦免自己屬下的罪過	176
第三節	司鐸是否能對自己的上司行使鑰匙的權柄	178
第二十一題	論絕罰	180
第一節	將「絕罰」定義成「與教會共融的果實和普通救助的隔離」，是否適當	180
第二節	教會是否應該絕罰人	182
第三節	人是否應該因現世傷害而受絕罰	184
第四節	宣判不公正的絕罰是否也產生效力	185
第二十二題	論絕罰者與受絕罰者	187
第一節	每位司鐸是否都能絕罰人	187
第二節	非司鐸是否能絕罰人	189
第三節	受絕罰者或停職者是否能絕罰人	189
第四節	司鐸是否能絕罰自己或自己的平輩或長輩	191
第五節	團體是否能被宣判受絕罰	192
第六節	那已受絕罰的人是否能再受絕罰	193
第二十三題	論人與受絕罰者的交往	195
第一節	人與受絕罰者在純粹肉身方面事務的交往是否合法	195
第二節	與受絕罰者交往是否受絕罰	197
第三節	與受絕罰者交往是否總是犯大罪	198

第二十四題 論赦免絕罰 200

- 第一節 每位司鐸是不是都能赦免自己屬下的絕罰 200
- 第二節 司鐸是否能赦免不願意絕罰得赦的人 202
- 第三節 人是否能得赦一種絕罰而不得赦一切絕罰 203

第二十五題 論大赦 205

- 第一節 大赦是不是能赦免部分的罪罰 205
- 第二節 大赦的效果是否與所宣告者相同 208
- 第三節 爲現世的救助是否該放大赦 213

第二十六題 論頒布大赦者 214

- 第一節 每位堂區的主任司鐸是否都能頒布大赦 214
- 第二節 六品或其他非司鐸是否能頒布大赦 216
- 第三節 主教是否能頒布大赦 217
- 第四節 有大罪的人是否能頒布大赦 218

第二十七題 論得大赦者 219

- 第一節 大赦是不是有益於有大罪的人 219
- 第二節 大赦是否有益於會士 220
- 第三節 那未履行得大赦所需要的條件者，是否有時能得大赦 221
- 第四節 大赦是否有益於放大赦的人 222

第二十八題 論告解聖事的隆重禮儀 224

- 第一節 補贖是否應該公開或舉行隆重禮儀 224
- 第二節 隆重的補贖是否可以重複 226

第三節 隆重補贖的禮儀是否合適	227
-----------------	-----

8	第二十九題 論終傅聖事	229
---	--------------------	-----

第一節 終傅是不是聖事	230
第二節 終傅是否是一件聖事	231
第三節 這件聖事是否是基督親立的	234
第四節 橄欖油是否是這件聖事的質料	235
第五節 終傅聖油是否必須被祝聖	237
第六節 這件聖事的質料是否必須是主教祝聖的	238
第七節 這件聖事是否有形式	240
第八節 這件聖事的形式是否應該是敘述性，而不是祈 求性的經文	241
第九節 上述的經文是否是這件聖事的適當形式	243

第三十題 論終傅聖事的效果	245
----------------------	-----

第一節 終傅聖事是否有益於罪過的赦免	245
第二節 身體的健康是否是這件聖事的效果	248
第三節 這件聖事是否賦予神印	249

第三十一題 論終傅聖事的施行人	251
------------------------	-----

第一節 教友是否也能施行這件聖事	251
第二節 六品是否能施行這件聖事	252
第三節 是否唯有主教才能施行這件聖事	253

第三十二題 論終傅聖事的領受人與應該受傅油的肢體	255
---------------------------------	-----

第一節 身體健康的人是否也應該領受這件聖事	255
-----------------------	-----

第二節	患任何病症的人是否都應該領受這件聖事	256
第三節	喪失心智與智能不足者，是否應該領受這件聖事	257
第四節	兒童是否應該領受這件聖事	258
第五節	整個身體是否都應該傅油	259
第六節	是否適宜地規定應受傅油的肢體	260
第七節	身體傷殘的人們是否應在規定的肢體上傳油	262
<hr/>		
第三十三題	論終傅聖事的重複	263
<hr/>		
第一節	這件聖事是否應該重複施行	263
第二節	同一個病是否應該重複施行終傅聖事	264
<hr/>		
第三十四題	論神品聖事	266
<hr/>		
第一節	教會是否應該有神品聖事	266
第二節	大師《語錄》對神品聖事所下的定義是否適宜	268
第三節	神品是否是聖事	270
第四節	大師《語錄》是否適宜地說明這件聖事的形式	271
第五節	這件聖事是否有質料	273
<hr/>		
第三十五題	論神品聖事的效果	275
<hr/>		
第一節	神品聖事是不是賦予寵愛	275
第二節	神品中的一切品級是否都有神印	277
第三節	神品聖事的神印是否必須先有聖洗聖事的神印	278
第四節	神品聖事的神印是否必須先有堅振聖事的神印	279
第五節	這一品級的神印是否必須先有那一品級的神印	280

第三十六題 論領受神品聖事者的資格 282

- 第一節 領受神品聖事的人，是否需要聖善的生活 …… 282
- 第二節 領受神品聖事的人，是否需要全部聖經的知識 …… 284
- 第三節 人是否因修德立功的生活而獲得品級 …… 286
- 第四節 授予不合格者神品的人是否犯罪 …… 287
- 第五節 有罪的人行使他所領受的神品是否能無罪 …… 289

第三十七題 論神品的區分、行爲與神印 292

- 第一節 是否應該分爲許多神品 …… 292
- 第二節 神品是否有七種品級 …… 294
- 第三節 神品是否應該分爲神品與非神品 …… 299
- 第四節 大師的《語錄》對神品行爲的區分是否適當 …… 300
- 第五節 神品神印是否是在主教授予聖爵時賦予 …… 303

第三十八題 論神品聖事的施行人 307

- 第一節 是否唯有主教才能施行神品聖事 …… 307
- 第二節 異端和脫離教會的主教是否能授予神品 …… 309

第三十九題 論神品聖事的限制 313

- 第一節 女性是否有領受神品的限制 …… 313
- 第二節 兒童和無識別能力者，是否能領受神品 …… 315
- 第三節 奴隸的身份是否是領受神品的限制 …… 317
- 第四節 人是否因殺人而應該被禁止領受神品 …… 319
- 第五節 非婚生的兒子是否應該被禁止領受神品 …… 320
- 第六節 人是否應該因肢體不全而被禁止領受神品 …… 321

第四十題	論與神品聖事有關的問題	323
第一節	領受神品者是否應該行剪髮禮	323
第二節	剪髮禮是否是一種聖秩品位	325
第三節	領受剪髮禮者，是否應該棄絕現世的財富	326
第四節	在教會內，鐸品之上是否還應該有主教的權柄	328
第五節	主教品是否是神品	330
第六節	教會是否能有主教之上的權柄	332
第七節	教會是否適宜地規定神職人員的服裝	334
第四十一題	論婚姻的自然功能	338
第一節	婚姻是否屬於自然律	338
第二節	婚姻是否屬於法令範圍	341
第三節	房事是否總有罪過	343
第四節	房事是否有功勞	345
第四十二題	論婚姻聖事	348
第一節	婚姻是不是聖事	348
第二節	婚姻聖事是否應該在原祖犯罪以前建立	350
第三節	婚姻聖事是否賦予恩寵	352
第四節	性交是否屬於婚姻聖事的完整	355
第四十三題	論婚約	357
第一節	將訂婚定義為「對未來婚姻的諾言」，是否適宜	354
第二節	訂婚者的最低法定年齡是七歲，是否適宜	360
第三節	訂婚的婚約是否能被解除	363

第四十四題 論婚姻的定義 367

- 第一節 婚姻是不是一種結合 367
 第二節 稱爲婚姻是否適宜 369
 第三節 《語錄》是否適宜地爲婚姻下定義 371
-

第四十五題 論婚姻的合意 373

- 第一節 合意是否是構成婚姻的成因 373
 第二節 合意是否必須以言語來表達 375
 第三節 許諾未來之事的合意是否構成結婚 376
 第四節 無內心贊成的口頭合意是否也構成婚姻 378
 第五節 對現在之事祕密的合意，是否構成結婚 380
-

第四十六題 論誓願或性行爲所增加的合意 382

- 第一節 在婚約的許諾之後加上誓願，是否構成婚姻 382
 第二節 合意之後的性行爲是否構成婚姻 384
-

第四十七題 論被迫及有條件的合意 386

- 第一節 合意是否可能是被迫的 386
 第二節 恐懼的威脅是否能夠強迫堅強的男人 388
 第三節 被迫的合意是否使婚姻無效 390
 第四節 被迫的合意是否爲施迫者構成婚姻 392
 第五節 有條件的合意是否構成婚姻 393
 第六節 兒子是否能因父親的命令而被迫結婚 394
-

第四十八題 論合意的對象 396

- 第一節 構成結婚的合意是否指向肉身的結合 396

第二節	爲了不正當的理由所做的合意，是否構成婚姻	398
-----	----------------------	-----

第四十九題	論婚姻的利益	401
--------------	---------------	------------

第一節	婚姻是不是該有些利益才可容忍	401
第二節	大師《語錄》所列舉的婚姻利益是否充足	404
第三節	聖事是否是婚姻的主要利益	406
第四節	上述的利益是否能使房事毫無罪過	409
第五節	房事若無婚姻的利益，是否能夠被諒解	411
第六節	那不爲婚姻利益但只爲快樂而同妻子性交，是否犯大罪	414

第五十題	泛論婚姻的限制	416
-------------	----------------	------------

第一節	婚姻是否適宜地規定限制	416
-----	-------------	-----

第五十一題	論錯誤的限制	421
--------------	---------------	------------

第一節	錯誤是不是應該被列爲婚姻的本來限制	421
第二節	一切的錯誤是否都是婚姻的限制	423

第五十二題	論奴役身份的限制	427
--------------	-----------------	------------

第一節	奴役的身份是不是婚姻的限制	427
第二節	奴隸沒有主人的同意，是否能結婚	431
第三節	在婚後，丈夫是否能賣身爲奴	433
第四節	兒女是否應該承襲父親的身份	435

第五十三題	論聖願與神品的限制	438
--------------	------------------	------------

第一節	婚姻是否因普通聖願的義務而應該被拆散	438
-----	--------------------	-----

第二節	特級聖願是否拆散已締結的婚姻	441
第三節	神品是否是婚姻的限制	443
第四節	婚後能否領受神品	445

第五十四題 論血親關係的限制 448

第一節	血親關係定義是否適當	448
第二節	血親關係是否適宜地分為血統與親等	451
第三節	按自然律，血親關係是否是婚姻的限制	455
第四節	限制婚姻的血親關係，教會能否規定為四等	458

第五十五題 論姻親關係的限制 463

第一節	血親的婚姻是不是產生姻親關係	463
第二節	丈夫死後，他的血親與妻子之間的姻親關係是 否存在	466
第三節	違法的性交是否產生姻親關係	467
第四節	婚約是否能產生姻親關係	469
第五節	姻親關係是否是另一姻親關係的原因	471
第六節	姻親關係是否是婚姻的限制	474
第七節	姻親關係本身是否也有親等	475
第八節	姻親關係的親等與血親關係的親等是否相同	476
第九節	姻親或血親的婚姻是否總是應該離婚	477
第十節	姻親與血親的離婚是否應該經過控訴	479
第十一節	這種案件是否像其它案件該有證人	481

第五十六題 論神親的限制 483

第一節	神親是不是婚姻的限制	483
第二節	是否唯有聖洗聖事才結神親	485

第三節	受洗的人與那由聖水池中將他提起來的人之間， 是否結神親	488
第四節	神親是否由丈夫傳給妻子	490
第五節	神親是否傳給代父的親生兒子	491
<hr/>		
第五十七題	論收養關係的法親	493
<hr/>		
第一節	收養關係的定義是否適當	493
第二節	收養關係是否產生婚姻限制	496
第三節	是否只有養父與養子之間有法親	498
<hr/>		
第五十八題	論性冷感、魔法、瘋顛、親姦和年齡 不足的限制	500
<hr/>		
第一節	性冷感是不是婚姻的限制	500
第二節	魔法是否能成爲婚姻的限制	504
第三節	瘋顛是否是婚姻的限制	507
第四節	丈夫同自己妻子的妹妹犯親姦罪，是否使婚姻無效	508
第五節	年齡不足是否是婚姻的限制	509
<hr/>		
第五十九題	論信仰不同的婚姻限制	512
<hr/>		
第一節	信徒是否能同非信徒結婚	512
第二節	非信徒是否能有婚姻	515
第三節	皈依信德的丈夫是否能與不願皈依信德的妻子 同居共處	517
第四節	皈依信德的丈夫是否能休退願意同居共處，而 毫不侮辱造物主的非信徒妻子	520
第五節	離開非信徒妻子的信徒丈夫，是否能娶其他女 人爲妻	523

第六節	其它罪過是否像無信德一樣拆散婚姻	525
-----	------------------	-----

第六十題	論殺妻	528
-------------	------------	------------

第一節	丈夫殺害正在通姦的妻子，是不是合法的	528
-----	--------------------	-----

第二節	殺妻是否是婚姻的限制	530
-----	------------	-----

第六十一題	論特級聖願的婚姻限制	533
--------------	-------------------	------------

第一節	夫妻圓房之後，沒有對方的同意，是否能夠進修會	533
-----	------------------------	-----

第二節	夫妻圓房之前，沒有對方的同意，是否能夠進修會	535
-----	------------------------	-----

第三節	夫妻圓房之前，丈夫進了修會，妻子是否能改嫁他人	536
-----	-------------------------	-----

第六十二題	論已遂婚姻之後的姦淫限制	538
--------------	---------------------	------------

第一節	丈夫因妻子犯姦淫罪而休妻，是不是合法的	538
-----	---------------------	-----

第二節	丈夫是否由於命令而該休退犯姦淫罪的妻子	540
-----	---------------------	-----

第三節	丈夫是否能隨意地休退犯姦淫罪的妻子	542
-----	-------------------	-----

第四節	夫妻的離婚案件是否應該受同等的審判	545
-----	-------------------	-----

第五節	丈夫在離婚以後是否能再娶妻	547
-----	---------------	-----

第六節	夫妻在離婚以後是否能和好	549
-----	--------------	-----

第六十三題	論再婚	552
--------------	------------	------------

第一節	再婚是否合法	552
-----	--------	-----

第二節	再婚是否是準聖事	553
-----	----------	-----

第六十四題 論與婚姻有關的問題	556
第一節 夫妻彼此是否由於法令而應該盡婚姻義務	556
第二節 丈夫無妻子的要求，是否應該盡婚姻義務	559
第三節 夫妻的房事是否平等	560
第四節 夫妻彼此沒有婚姻的合意，是否能發相反婚姻義務的聖願	562
第五節 在聖日是否應該禁止夫妻要求盡婚姻義務	564
第六節 夫妻在聖日要求盡婚姻義務，是否犯大罪	565
第七節 夫妻在教會慶節時，是否應該盡婚姻義務	566
第六十五題 論一夫多妻	568
第一節 男人有許多的妻子是否違反自然律	568
第二節 丈夫有許多的妻子是否曾經是合法的	574
第三節 丈夫納妾是否違反自然律	578
第四節 丈夫同妾性交是否是大罪	580
第五節 丈夫納妾是否曾經合法	582
第六十六題 論重婚與虧格	585
第一節 虧格是否與人曾連續地娶兩個妻子的重婚有關	585
第二節 虧格是否與人同時或連續地娶法律的和實際的妻子之重婚有關	587
第三節 人娶非處女為妻是否產生虧格	588
第四節 重婚是否因聖洗聖事而得解除	591
第五節 赦免重婚是否合法	593

第六十七題 論休書 595

第一節	婚姻的不可拆散性是不是屬於自然律	595
第二節	寬免休妻是否曾經是合法的	597
第三節	在梅瑟法律時代休妻是否合法	599
第四節	被休的妻子改嫁是否曾經是合法的	602
第五節	丈夫再娶自己休退的妻子是否曾經是合法的	604
第六節	休妻的原因是否可能是憎恨妻子	605
第七節	休妻的原因是否應該寫在休書上	607

第六十八題 論私生子女 609

第一節	非婚生子女是否是私生的	609
第二節	私生子女是否應該受損失	610
第三節	私生子女是否能合法化	612

編者按：公元一二七三年冬，多瑪斯因病痛中斷了第三集的寫作。多瑪斯病逝之後，熟悉全集結構的同會弟兄和學生雷鉅納（Reginaldo da Piperno）拾起了完成全集的工作。他按照原訂計劃，從多瑪斯的《語錄四卷註釋》（*Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*）中選取相關資料（《補編》所有未明示作者的《語錄》，指的皆是多瑪斯這部著作），編寫了「論聖事」的未完成部分和「論四末」的全部。一般所說的《第三集補編》或《補編》（*Supplementum*）是如此形成的。

第一題

論痛悔

一分爲三節一

（按：拉丁文的 *poenitentia* 和 *contritio*，以及中文的「懺悔」和「痛悔」，本身都有悔罪、悔過和改過之意。但在有關聖事的討論裡，多瑪斯主要用 *poenitentia* 指悔罪改過的聖事及相關德性，而用 *contritio* 指這聖事之三部分中的第一部分。在中文裡，我們也配合著將 *poenitentia* 就其意指「聖事」時，譯為「告解」或「懺悔聖事」；就其意指「德性」之意時，譯為「懺悔」；而譯 *contritia* 為痛悔，以示區別。）

然後要討論的是告解（聖事）的每一個別部分（參看第三集第九十題引言）。第一，論痛悔；第二，論告明（第六題）；第三，論補贖（第十二題）。

關於痛悔，要討論五點：第一，痛悔是什麼；第二，應該針對哪些事物（第二題）；第三，應該有多大或多深（第三

題)；第四，論痛悔的持續(第四題)；第五，論痛悔的效果(第五題)。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、痛悔的定義是否適當。
- 二、痛悔是不是德性的行為。
- 三、不完善的痛悔或下等痛悔，是否能成為完善的痛悔或上等痛悔。

第一節 痛悔是不是「因罪惡而自受的附帶告明及補贖之志願的痛苦」

有關第一節，我們討論如下：

質疑 痛悔(*contritio*)似乎不是(人)「因罪惡而自受的附帶告明及補贖之志願的痛苦」，如同某些人所下的定義。因為：

1. 正如奧斯定在《天主之城》卷十四第六章所說：「痛苦是意志的行為與所希望達到的目標不一致。」可是，罪卻不是如此。所以，痛悔並不是「因罪而有的痛苦」。

2. 此外，痛悔是天主賜給我們的。可是，既是獲賜的，就不是自發自擇的。所以，痛悔並不是「自發自擇的」痛苦。

3. 此外，為使在痛悔中未能得到寬赦的罪罰得到寬赦，告明與補贖是必要的。但是，有時全部罪罰在痛悔中得到寬赦。所以，痛悔者不必常有「告明和補贖的心志」。

反之 痛悔的定義正好相反。

正解 我解答如下：《德訓篇》第十章15節說：「驕傲是一切罪惡的起源」，人是因驕傲而固執自己的心意，和背離天主的誠命。所以，那消滅罪惡者，應該使人離棄自己的心意。固執自

己心意之人，因相似性而被稱為「僵直的」和「堅硬的」。因此，幾時一個人受制而放棄自己的心意，就說他被折斷或被打破（frangi）。可是，在這些從物質或形體物轉用到精神物的名詞之間，即在「折斷」（fractio）與「裂碎」（comminutio）或「磨碎」（contritio）之間，正如《氣象學》卷四第九章所說的，有此一差別：「幾時物被分割為大塊或大的部分」，就說它們被打破或折斷；而「幾時物終歸或終結於粉末或極微小的部分」，就說它們被裂碎或被磨碎，而與此相關的是本身堅固之物。由於為了使罪獲得赦免，需要人完全放棄寓有持續固執己心的犯罪情感，所以那使罪藉以獲得赦免的（內心）行為，也因相似性被稱為「心（被磨）碎或痛悔（contritio）」。

痛悔的相關問題繁多，有數點可以討論，即行為的本質，行為的方式、起源和效果。依此，遂有多種關於痛悔的不同定義流傳下來。

針對痛悔行為的本質，**質疑 1** 已提出定義。由於痛悔的行為是德性的行為，同時也是告解聖事的一部分，所以在上述定義中，藉指出行為的類別——「痛苦」，說明它是德性的行為；並藉說「為罪」，說明它的對象；以及藉說「自受」，說明德性行為必須有的選擇或抉擇。至於說明痛悔行為是聖事的一部分，則是藉觸及它與（聖事之）其他部分的秩序或關連，即是藉定義所說的：「附帶告明及補贖之志願的痛苦」。

另有一種定義，它只根據痛悔是德性的行為來界定它；但也給前一定義加添了區別，把痛悔限縮為一種特殊的德性，即懺悔的德性。因為《論真假痛悔》第八章說，痛悔「是為罪而自願的『痛苦』（類別），因痛苦自己曾經犯的罪作為懲罰。」於此因為加添了「懲罰」的因素（種差），而使痛悔被限縮為一種特殊的德性。

還有依希道於《論至善》卷二第二章中給的另一種定義：

「痛悔是來自想起罪過和畏懼審判的心靈的流淚、懺悔和謙卑自下。」它藉說：「心靈的謙卑自下」，觸及名稱的概念或性質；因為正如人因驕傲而僵硬地固執自己的心意，同樣也因痛悔和放棄自己的心意而謙卑自下。這定義藉說「流淚」觸及外在行爲；並藉說：「來自想起罪過」等等，觸及痛悔的起源。

另有一種定義取自奧斯定的話，它觸及痛悔的效果。於《論真假痛悔》第十四及第十九章他定義道：「痛悔是使罪獲得赦免的痛苦。」

此外，也有一種定義是取自教宗額我略一世的《倫理叢談》卷三十三第十二章：「痛悔是消滅罪過的、介於希望和畏懼之間的心神的謙卑自下。」它藉說：「心神的謙卑自下」，觸及名稱的概念或性質；藉說：「消滅罪過」，觸及它的對象；以及藉說：「介於希望和畏懼之間」，觸及它的起源。它不但指出主要的原因——畏懼，而且也指出另一原因——希望，因為沒有希望相隨，畏懼能產生失望、絕望。

釋疑 1.雖然人犯罪是情願的行爲，可是當我們痛悔它們時，這些罪過就不再是情願的。所以，所謂「那些違背我們意願所發生的事」，不是根據或針對我們當初願意這些事時所有的意願，而是根據或針對我們現在（痛悔時）所有的意願；而根據現有的意願，我們寧願那些事從未發生。

2.說痛悔單獨來自天主，是就使痛悔藉以成形或成爲痛悔的形式而言。但就行爲本身而言，它兼來自（人的）自由意志和天主，因為天主是在自然本性和意志的一切工作內工作。

3.雖然全部罪罰能藉痛悔獲得赦免，但告明和補贖仍是必要的：一方面是因為人不能確定自己的痛悔足以除去全部罪罰；另一方面也是因為告明和補贖是在命令的範圍之內。因此，人若不實行告明和補贖，便是違犯命令。

第二節 痛悔是不是德性的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 痛悔似乎不是德性的行爲。因爲：

1. 情或感受 (passio) 不是德性的行爲，因爲基於它們，「我們不會受到讚揚，也不會受到譴責」，正如《倫理學》卷二第五章所說的。可是，痛苦是情。所以，既然痛悔是痛苦，那麼似乎不是德性的行爲。

2. 此外，正如「痛悔或完善的痛悔、上等痛悔 (contritio, 磨碎)」一詞來自動詞「磨」(terere)；同樣，「不完美的痛悔或下等痛悔 (attritio, 磨成塊狀)」一詞也是如此。可是按照一般人所說的，下等痛悔不是德性的行爲。所以，痛悔或上等痛悔也不是德性的行爲。(按：此二拉丁文名詞，在神學用語裡都有「痛悔」的意義，至於其中的差別，可參看第三節。在中譯文裡，attritio 普遍譯爲「下等痛悔」；而 contritio 一般譯爲「痛悔」，但與 attritio 並稱或對稱時，則譯爲「上等痛悔」，以明示它們的差別。實際上，在保留「痛悔」一詞不變的情形下，也可將所謂的「下等痛悔」譯爲「準痛悔」。參看釋疑2.)

反之 只有德性的行爲是有功勞的。可是，痛悔是有功勞的行爲。所以，痛悔是德性的行爲。

正解 我解答如下：根據「痛悔」一詞的拉丁文本義，並非指德性的行爲，而是指身體的一種感受或情。可是在這裡，不是如此來探究痛悔；而是根據它爲適應當前問題，以比擬方式所借取的意義。因爲正如個人意志之導致作惡的膨脹自大，本身寓有「惡」這一類的性質；同樣地，同一意志的謙卑自下和自我磨損或自責，本身也寓有「善」這一類的性質，因爲它憎惡那會使自己犯罪的意願。所以，採取這種意義的痛悔，寓有意

志的某種正直。所以，它是德性的行爲，即它是那憎惡和消滅過去罪過之德性的行爲，即懺悔德性的行爲，正如《語錄四卷注疏》卷四第十四編（參看第三集第八十五題第二及第三節）。

釋疑 1. 在痛悔中，有兩種針對罪的痛苦。一種痛苦是在感覺部分，它是情。就痛悔是德性的行爲而言，這種痛苦不屬於痛悔的本質，而更好說是痛悔的效果。因爲，正如懺悔的德性加給（罪人）身體外在的懲罰，以補償利用肢體所做的對天主的冒犯；同樣，它也加給慾情因罪而感受痛苦的懲罰，因爲慾情也曾對罪行提供協助。可是，就痛悔是聖事的部分而言，這種痛苦能歸屬於痛悔；因爲聖事的成立不但在於內在的行爲，而且也在於外在的行爲，以及感覺界的事物。

另一種痛苦是在意志內，它無非是意志對某種惡的憎惡；這是用屬於感覺之情的名稱，用以稱呼意志的情感，正如在《語錄四卷注疏》卷三第二十六編說過的。據此，則痛悔依其本質是痛苦，並是懺悔德性的行爲。

2. 下等痛悔（或磨成塊狀）是指接近完善的痛悔（或磨碎）。因此，在形體物方面，說物「被磨成塊狀」，是說它們被磨小，但不完全、不徹底；而幾時一切被磨的部分都一起被分割爲極微極細，就稱爲「磨碎」。所以，在精神物方面，「下等痛悔」意指對所犯之罪的一種憎惡，但不夠完善；而「痛悔」（或上等痛悔）則意指完善的憎惡。

第三節 下等痛悔是否能成爲上等痛悔

有關第三節，我們討論如下：

質疑 下等痛悔（或準痛悔，attritio）似乎能成爲上等痛悔或痛悔（contritio）。因爲：

1. 下等痛悔與痛悔或上等痛悔的差別，有如成形者（或具形式者）與未成形者（或不具形式者）的差別。可是，未成形的（死）信德，能成爲（藉愛德）成形的（活）信德。所以，下等痛悔能成爲上等痛悔。

2. 此外，質料在其相關形式被剝奪的情形消除之後，又重獲具形式的成全或完善。可是，（悔罪的）痛苦恩寵就如質料之於形式，因爲恩寵使痛苦成形或獲得形式。所以，當剝奪恩寵的罪存在時，痛苦原是未成形的或沒有形式；但在罪被除去之後，痛苦便由恩寵獲得成形或具備形式的完善。如此則結論與**質疑**1.相同。

反之 其根本或起源完全不同之物，其中一物不能成爲另一物。可是，下等痛悔的起源是奴隸性的畏懼，而痛悔或上等痛悔的起源卻是孝愛的畏懼。所以，下等痛悔不能成爲痛悔或上等痛悔。

正解 我解答如下：關於這一問題，有兩種意見。第一種意見，下等痛悔成爲痛悔或上等痛悔，就如未成形的（死）信德成爲成形的（活）信德。但這似乎不能成立。因爲，雖然未成形信德的習性，成爲成形的習性；但未成形信德的行爲，總不會成爲已成形信德的行爲。因爲那未成形的行爲已經過去，當愛德來臨（使未成形信德成爲成形信德）時，它不復存在。可是，下等痛悔和痛悔或上等痛悔不是指習性，而僅是指行爲。而與意志相關的灌輸德性的習性不可能是未成形的，因爲它們

是緊隨愛德而來，正如在《語錄四卷注疏》卷三第二十七編所說的。因此，在恩寵灌輸之前，沒有什麼之後可再由它發出痛悔行爲的習性。如此則下等痛悔（行爲）之後，完全不能成爲痛悔或上等痛悔（行爲）。這也就是第一種意見所說的。（按：上等痛悔的行爲是愛德的行爲，本身不具愛德的習性，無論在什麼時候，都不能發出愛德的行爲，除非先藉恩寵的灌輸，使自己成爲具愛德的習性。而在那時，先前的行爲已不復存在。）

釋疑 1.關於信德和痛悔，二者情形並不相同，正如正解說過的。

2.在形式被剝奪的情形消除，以及當完善重現時，相關質料仍然存在，所以它獲得形式或成形。可是，當愛德來臨時，原先未成形的痛苦便不復存在。所以，它不能獲得形式或成形。

或者說，依其本質而言，質料的起源不是來自形式，而行爲的起源則是來自自己賴以成形的形式。因此，質料重新賴另一形式成形，即依賴的不是自己原先賴以成形的形式，其中並無不妥（按：因質料的開始存在並不繫於這些形式）。但針對行爲而言，這卻是不可能的。正如同一個物不可能出自自己原先未曾從出的根本或起源（按：如已存在的同一個人只有一個生父，不可能生自原先不是自己生父的另一個人，或另有起源），因爲物只因一次開始就進入存在。

第二題

論痛悔的對象

一分爲六節一

然後要討論的是痛悔的對象。(參看第一題引言)。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、人是否應該痛悔罪罰。
- 二、是否應該痛悔原罪。
- 三、是否應該痛悔所犯的一切罪行或本罪。
- 四、是否應該痛悔將要犯的本罪。
- 五、是否應該痛悔別人的罪。
- 六、是否應該分別痛悔每一死罪。

第一節 人是否也應該痛悔罪罰，不只痛悔罪過

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎也應該痛悔罪罰，不只痛悔罪過。因爲：

1. 奧斯定在《證道集》第三五一篇第三章「論痛悔」中說：「沒有人會渴望永遠的生命，除非先痛悔這有死的生命。」可是，生命之有死是一種罰。所以，懺悔者也應該痛悔罪罰。

2. 此外，前面已討論過，根據奧斯定在《論真假痛悔》第十四章的話，懺悔者應該因「自己被剝奪了德性」而感到痛苦。可是，德性被剝奪是一種罰。所以，痛悔也是關於或針對罰的痛苦。

反之 無人保留或維持使自己痛苦的事。可是拉丁文「悔改」的字面意義，是指懺悔之人 (poenitens) 「保留或維持罪罰」 (poenam tenet；《論真假痛悔》第十四章)。所以，他並不因罪

罰而感到痛苦。如此則痛悔作為具懺悔性質的痛苦，不是關於或針對罪罰。

正解 我解答如下：正如之前第一題第一節已說過的，「痛悔」(contritio) 意指一堅硬和匱乏之物的裂碎或磨碎。這種堅硬和匱乏或頑固，出現在罪這種惡方面；因為意志是罪或惡的原因，而犯罪或作惡之人的意志固執於自己的底線，面對法律的命令拒絕退讓。所以，意志或心對這種惡的憎惡，以比擬的方式稱之為「心(被磨)碎」，即痛悔。可是，這種比擬不能適用於罪罰這種惡，因為罰單純指(意志或心的)被壓縮或削弱(尚未到達心碎的地步)。所以，關於罪罰這種惡，能有或發生痛苦，但不能有或發生痛悔。

(按：痛悔是因罪惡得罪或冒犯天主而憎惡罪惡，是出於人對天主的孝愛之心。所以，真正懺悔之人會因悔恨自己曾犯罪冒犯天主而感到心碎，巴不得自己未曾犯罪。基於這種痛悔之心，他也會甘願自己在今世受罰，以贖罪過。就像一位孝子在嚴重冒犯父母並獲得寬恕之後，寧願被打被罵，因為這會比全不受罰使他更感心安。由此也可領悟，將「懺悔」這一名稱解讀為「保留罪罰」，不無道理。可是單獨面對罪罰的懊悔，還未到達如此高的境界。所以，罪罰本身是下等痛悔的對象，但不是痛悔或上等痛悔的對象。換言之，因受罰而感受到的痛苦，屬於下等痛悔，但不屬於痛悔或上等痛悔。)

釋疑 1. 按照奧斯定所說，應該痛悔這有死的生命；但不是因為這生命是有死的(除非廣泛地把痛悔解釋為任何一種痛苦)，而是因為我們基於這生命的孱弱所犯下的罪。

2. 一個人因犯罪而喪失德性所感受的痛苦，依其本質還不是那痛悔本身，而是痛悔的起源。因為，正如一個人追求某

物，是因為期盼從那物得到某種善；同樣，他因某物而感到痛苦，是基於從那物為他所產生的某種惡。

第二節 痛悔是否應該及於原罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 痛悔似乎應該及於原罪。因為：

1. 我們應該痛悔本罪或自己的罪行，不是因為行為已是一種存在，而是因為行為的畸變或畸形；因為行為就其本身或本質而言是一種善，且是來自天主。可是，就像本罪一樣，原罪也含有畸變或畸形。所以，我們也應該痛悔原罪。

2. 此外，人因原罪而與天主分離，因為原罪的罰是無法享見天主。可是，任何人都應該憎惡自己與天主分離。所以，人應該憎惡原罪。依此則也應該痛悔原罪。

反之 治療的藥物應該與疾病相稱。可是，原罪的沾染沒有我們的意志參與。所以，也不需要藉意志的行為——痛悔——使我們洗脫原罪。

正解 我解答如下：正如第一題第一及第二節已說過的，痛悔是及於並以某種程度磨裂意志之堅硬的痛苦。所以，痛悔只能是關於或針對那些基於我們意志的堅硬而臨於我們的罪。由於原罪不是因人的意志進入人內，而是因人敗壞本性的傳殖而受到沾染；所以，依痛悔的本義嚴格來說，針對原罪不可能有痛悔，但能有憎惡或痛苦。

釋疑 1. 關於或針對罪的痛悔，不是只基於行為的本質或本身，因為行為本身並不蘊有惡的性質；也不是只基於畸變或畸形，因為畸變或畸形本身不具罪過的性質，但有時能意指某種罰。關於

或針對罪的痛悔，係基於罪兼有來自意志行為的罪過與罰雙方面的畸變或畸形。而在原罪中沒有這樣的情形(按：即缺乏來自意志行為的罪過的畸變或畸形)。所以，痛悔不及於原罪。

2. 答案相同。因為痛悔是意志的回心轉意。

第三節 我們是否應該痛悔自己所犯的一切罪行或本罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不應該或不需要痛悔自己所犯的一切罪行或本罪。因為：

1. 哲學家於《倫理學》卷二第三章說：「惡者應以惡治之」。可是，有些罪來自於憂苦，例如：沮喪和嫉妒。所以，治療它們的藥劑不應該是憂苦（即痛悔），而應該是喜樂。

2. 此外，痛悔是意志的行為，而意志行為不能及於那未進入思想或思想不到的事。可是，有些罪是我們思想不到的，例如：已忘掉的罪。所以，我們不能痛悔這些罪過。

3. 此外，是藉意志自願的痛悔，來消滅藉意志所犯的罪。可是，無知或不知排除意志的責任，正如哲學家在《倫理學》卷三第一章所指明的。所以，針對在無知或不知的情形下發生的事，不應該或不需要有痛悔。

4. 此外，針對那不藉痛悔而被除免的罪，不需要有痛悔。可是，有些罪不是藉痛悔而被除免，例如：小罪，它們在痛悔的恩寵之後仍還存在。所以，不是針對過去的一切罪都應該有痛悔。

反之 1. 告解是相反一切本罪的治療藥品。可是，沒有什麼罪針對它們有懺悔，而沒有痛悔；因為痛悔是告解的首要部分。所以，針對一切（本）罪，都應該有痛悔。

2. 此外，除非人也成義，否則沒有任何罪獲得赦免。可

是爲使人成義，需要痛悔，正如先前在《語錄四卷注疏》卷四第十七編說過的。所以，針對任何罪，都應該痛悔。

正解 我解答如下：一切自犯罪行或本罪的發生，都是基於意志不順從天主的法律，這或者是直接踰越法律，或者是疏忽法律，或者是行事外於法律（按：如雖不相反法律卻也不翕合天主旨意的小罪；參看第三集第八十八題第二節釋疑2.）。由於本身具備抗壓力，使自己不易受損受制之物，是堅硬之物；所以，在一切本罪之內含有某種堅硬或頑固。爲此，假使應該給罪施以救治，就應該使它藉著粉碎其堅硬或頑固的痛悔，獲得釋放或赦免。

釋疑 1.正如第二節釋疑1.的論述所指明的，痛悔之相反罪或與罪對立，是在意志的選擇方面，是意志自願不隨從天主法律的訓令；而不是在罪的質料或內容方面，這方面是選擇所涵蓋的對象。屬於意志之選擇範圍的，不只有意志爲自己的目的所利用的其它能力的行動，而且也包括意志自己的行動，因爲是意志自己有所意圖。依此，在嫉妒等罪中所含有的痛苦或憂苦，也是選擇所涵蓋的對象，無論那痛苦是在感覺部分或是在意志自己內。所以，痛悔的痛苦也相反那些罪，或與它們對立。

2.忘掉某事能有兩種方式：一種是它完全從記憶中消失，如此則人不能再予追究；另一種是部分從記憶消失、部分仍在。例如，我回想起曾聽過某事的大概情形，卻不知或記不起細節；如此我會在記憶中繼續搜尋，以憶起它們。

依此，一罪之被忘記也能有兩種方式。一種是籠統地記得有罪或犯了罪，但不知是何種罪。如此人應該回想以找出那罪，因爲人應特別痛悔每一死罪；如果不能找出，就他所尋知的部分痛悔已足。人不只應該痛悔罪，而且也應該痛悔自己因

怠忽而有忘記罪的情形。

但若罪完全從記憶中消失，則人因不能有所作為而免除個別痛悔死罪的責任或義務，如此則籠統痛悔一切冒犯天主的事已足。可是，一旦成為可能，如後來憶起了罪，則人應該特別予以痛悔。就像無力償付欠債的窮人，可獲免償付；但他一旦有了能力，仍有義務償付。

3.假使無知或不知完全排除做惡的意圖，則免除其咎，因此也不是罪。可是，有時並不完全排除做惡的意圖，如此則不是免除全部罪咎，而是依據實際程度免除。所以，關於因無知或不知所犯的罪，人應該痛悔。

4.在痛悔死罪之後，小罪能繼續存在，但不是痛悔小罪之後。所以，針對小罪也應該有痛悔，比照也應該有懺悔的方式，正如《語錄四卷注疏》卷四第十六編第二題說過的（參看第三集第八十七題第一節）。

第四節 人是否也應該痛悔將來的罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎也應該痛悔將來的罪。因為：

1.痛悔是自由抉擇或自由意志的行為。可是，自由意志的範圍，主要是將來的事物，而非過去的事物；因為自由意志的選擇行為，是針對將來非必然的事物，正如《倫理學》卷三第二及第三章所說的。所以，痛悔主要是針對未來的罪，而非過去的罪。

2.此外，罪會因後續的效果而加重。因此，熱羅尼莫說，亞略的罰還沒有結束，因為還可能有某些人因他的邪說而墮落（參看巴西略，《論完整無損的童貞》〔De Virginit〕第三十三節）。同樣，關於殺人犯也有類似情形，假使他攻擊別人而導致那人喪命，縱使在那被攻擊者死亡之前，他已被認定是殺

人犯，他的罪仍因嚴重的後果而加重。可是在那居中時間，犯罪者應該痛悔自己的罪。所以，對於罪，不但要看它基於過去行為而有的量或大小，而且也看它將要有的量或大小。所以，悔罪的痛悔也與將來有關。

反之 痛悔是懺悔的一部分，而懺悔常是回顧過去的罪。所以，痛悔也是如此。

正解 我解答如下：在一切依前後次序相連的推動者與被推動者之間，存有這樣的情形：較低的推動者有自己固有的運動，此外也以某種程度跟隨較高推動者的運動；例如，在行星的運動或運行中，可明顯看到此點：它們在自己的運行之外，還跟隨第一星球的運行。可是在一切（以意志為主體的）道德涵養性德性中，推動或導引者是（以理性為主體的）智德，它被稱為「德性的車夫」（*auriga virtutum*；伯爾納鐸，《雅歌釋義》第四十九篇）。所以，任何一個有自己運動或行動的道德涵養性德性，也以某種程度分有智德的運動或行動。懺悔既然是一種道德涵養性德性，因為它是義德的部分，那麼它在實現自己的行動中，也跟隨智德的運動或行動。

但懺悔的固有行動指向自己的固有對象，即過去所犯的罪。所以，懺悔的首要行動，即痛悔，依自己的種別或本質而言，是只針對過去的罪。痛悔之與將來的罪有關，是基於或藉由它的後續功效，因為它與智德的行動有某種關連。

可是依照本身種別的概念或本質，痛悔並不動向或及於未來的罪。為此，那痛悔罪者一方面為過去的罪痛苦，另一方面也慎防未來的罪。但關於或針對未來的罪不說是「痛悔」，而說是「慎防」（*cautio*），它是智德中與痛悔有關連的部分（參看第二集第二部第四十九題第八節）。

釋疑 1.說自由意志是針對未來非必然的事物，這是針對行爲而說，不是針對行爲的對象。因爲人能根據自由意志思想過去的和必然的事物；但那思想行爲本身，就其屬於自由意志的支配範圍而言，卻是將來的和非必然的（按：過去既成事實的行爲已不再受自由意志支配）。依此，連痛悔行爲本身，就其屬於自由意志的支配範圍而言，也是非必然的和將來的；但痛悔行爲的對象能是過去的。

2.那一加重罪的後續效果，之前已包含在行爲內，有如包含在原因內。所以，當罪行完成時（按：如那導致死亡的攻擊行爲），已有本身完全的量或大小；在罪過或過錯方面，後續效果並不給罪再加添什麼。但在附帶的或次要的罪罰方面，後續效果能有所加添；即是說，人在地獄裡，因爲從自己的罪行會衍生出更多的惡，於是也有更多的理由承受（更多的）痛苦。熱羅尼莫所說的就是這個意思。因此，在過去的罪以外，痛悔不必然還另有對象。

第五節 人是否應該痛悔他人的罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎應該痛悔他人的罪。因爲：

1.人只爲自己所痛悔的罪求寬赦。可是《聖詠》第十九篇13節爲他人的罪求寬赦，說：「關於他人的罪，求你寬恕你的僕人」所以，人應該爲他人的罪痛悔。

2.此外，基於愛德，人應該愛近人「如同自己」。可是人爲了愛自己，既因自己所遭遇的惡而痛苦，也希望自己得到善。所以，既然我們有義務希望近人得到恩寵的善，如同希望我們自己得到一樣，似乎也應該因近人的罪過而痛苦，如同因我們自己的罪過而痛苦一樣。可是，痛悔無非就是因罪而痛苦。所以，人應該痛悔他人的罪。

反之 痛悔是懺悔德性的行爲。可是，人只需爲自己所做的事懺悔。所以，不會有人痛悔別人的罪。

正解 我解答如下：人所痛悔或磨碎的，也就是那先前原是堅硬和囫圇不破的。因此，爲罪而痛悔的主體，與那先前有罪的堅硬或固執於罪的主體，是同一主體。所以，不會有關於他人之罪的痛悔。

釋疑 1.先知關於或針對他人的罪爲自己請求寬恕，這是因爲人因同意而有份於罪，並因此沾染了某種不潔；因爲《聖詠》第十八篇27節說：「與乖戾的人相處，你也會乖戾」。

2.我們應該因他人的罪而痛苦，但不需要痛悔它們。因爲，並非一切因過去的罪而有的痛苦都是痛悔，正如《語錄四卷注疏》卷四第十五編所指明的。

第六節 是否應該分別痛悔每一死罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不需要分別痛悔每一死罪。因爲：

1.在成義中的痛悔行動是在瞬間或剎那間完成。可是，在一剎那間，人不可能分別回想每一個罪。所以，不需要分別痛悔每一個罪。

2.此外，人應該痛悔罪過，因爲罪過是背叛天主；因爲人若是轉向受造物而不背叛天主，並不需要痛悔。可是，一切死罪都有這一共同點，即背離天主。所以，一個痛悔也足以相反一切死罪。

3.此外，死罪罪行或本罪彼此之間共同點，大於本罪與原罪之間共同點（按：或反過來說，本罪與原罪之間的差距，大於本罪彼此之間的差距）。可是，一個洗禮或一次付洗，

消滅一切本罪以及原罪。所以，一個或一次概括的痛悔，也消滅一切死罪。

反之 1. 針對不同的疾病有不同的治療藥品，因為「治療腳跟的，不治療眼睛」，正如熱羅尼莫在《馬爾谷福音註解》，關於第九章28節所說的。可是，痛悔是醫治單一死罪的特殊治療藥品。所以，針對一切死罪，一個概括的痛悔是不夠的。

2. 此外，痛悔藉告明獲得開展。可是，應該分別告明每一死罪。所以，也應該分別痛悔每一死罪。

正解 我解答如下：能依兩種方式討論痛悔，即針對它的開端，和針對它的終端。我稱痛悔的開端為思想，即用以回想罪，並因而有痛苦的思想；這痛苦縱使不是痛悔或上等痛悔的痛苦，至少是下等痛悔的痛苦。至於痛悔之終端的出現，則是在前述痛苦藉恩寵（愛德）而成形時。所以，著眼於痛悔的開端，痛悔應該是分別針對記起的每一項罪。但著眼於痛悔的終端，有一針對一切罪的籠統或共同痛悔已足；因為那時的痛悔行動是憑藉之前、由一切準備所聚集的力量產生作用。

釋疑 1. 藉正解所說，也清楚顯示出對**質疑** 1. 的答覆。

2. 一切死罪雖然在背離天主方面，彼此相同；但在背離的原因和方式，以及遠離天主的程度方面則相互有別，這種差別是根據轉向受造物方面的種種不同。

3. 洗禮是憑藉基督救贖功勞的德能，產生作用或效果；而基督的救贖功勞具有無限的德能，得以消滅一切罪。為此，一個洗禮或一次付洗，足以相反一切罪。可是在痛悔中，除了有基督的德能之外，還需要我們的行為。所以，應該分別針對每一罪有所應對；因為對於痛悔，我們的行為沒有無限的德能。

或者說，聖洗或洗禮是屬神的出生；而告解就痛悔和本身的其他部分而言，則是一種屬神的治療，其方式是改變。這由腐化而出生的東西上顯而易見：一旦出生，所有與這東西相反的依附體便全被排除掉，即是腐化之物的依附體。可是在物之變化中，被除掉的只有一個依附體，即與那作為變化之終點的依附體相反或對立的依附體。（按：如物由白變黑，原物和其他依附體仍在，變化只限於白和黑。所以，一物的種種變化，必須逐一面對。）同樣地，一個洗禮或一次付洗，藉引進新的生命，同時消滅一切相反此新生命的罪。而告解並不消滅一切罪，除非是採取逐一面對的方式。所以，應該分別痛悔並告明每一個罪。（按：如物的換新可一次完成，丟掉整個舊的和買進整個新的就成了。但物的檢修卻非如此，必須就各部分逐一為之。）

第三題

論痛悔的量或大小

一分爲三節一

然後要討論的是痛悔的量或大小（參看第一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、痛悔是不是自然或本性界所能有的最大痛苦。
- 二、痛苦是否能逾分或過大。
- 三、針對一罪的痛苦，是否能夠大於針對另一罪的痛苦。

第一節 痛悔是不是自然或本性界所能有的最大痛苦

有關第一節，我們討論如下：

質疑 痛悔似乎不是自然或本性界所能有的最大痛苦。因為：

1. 痛苦是感受到傷害。可是對某些傷害的感受，例如：對創傷之傷害的感受，大於或強於對罪之傷害的感受。所以，痛悔不是最大的痛苦。

2. 此外，我們是從效果來判斷原因。可是，痛苦的效果是流淚。所以，既然痛悔者有時並不是因罪而流淚，卻是因友人的死亡、或受打擊、或受其它類似傷害而流。所以，痛悔似乎不是最大的痛苦。

3. 此外，當某種感受與其相對感受摻合時，那種感受的強度就會減弱。可是，痛悔的痛苦有頗多喜樂的因素摻入；因為痛悔者高興獲得解救，希望得到寬恕，以及許多類似的心情。所以，痛悔的痛苦是最小的。

4. 此外，痛悔的痛苦是一種憎惡。可是，有許多事物比過去的罪，更引起痛悔者的憎惡。因為懺悔者並不是寧願忍受地獄的懲罰，也不願犯罪；也不是寧願忍受過去的一切現世懲

罰，甚或現在忍受它們，也不願犯罪。（按：意謂憎惡地獄和現世的懲罰，甚於憎惡犯罪。就像寧願受死也不願賣國求榮，這是表示憎惡賣國求榮甚於憎惡死亡；但反過來說，不是寧願受死，也不願賣國求榮，這便是表示憎惡死亡甚於憎惡賣國求榮了。）否則，假使唯有憎惡犯罪勝於憎惡地獄之罰才是痛悔，那就只有少數痛悔者了。所以，痛悔的痛苦不是最大的。

反之 1.按照奧斯定在《天主之城》卷十四第二十一章所說的，一切痛苦都是基於愛。可是，痛悔的痛苦是基於愛德的愛，而愛德的愛是最大的。所以，痛悔的痛苦是最大的。

2.此外，痛苦是關於或針對惡。所以，針對更大的惡者，應該是更大的痛苦。可是罪過或罪，比罪罰或罰，是更大的惡。所以，針對罪的痛苦，也就是痛悔，超越其他一切痛苦。

正解 我解答如下：在痛悔中有兩種痛苦。一種是在意志本身內，屬於痛悔的本質：無非就是對過去罪過的憎惡。在痛悔中，這樣的痛苦超越其它一切痛苦；因為一物愈使人喜悅，則它的相對者也愈使人不悅或憎惡。可是，目的之取悅於人，超越其它一切，因為一切都是為了目的而被企望。所以，那使人背離最終目的的罪，應該憎惡它超越憎惡一切罪。

另一種痛苦是在感覺部分，係由前一種痛苦產生。這或者是基於天性的必然，因為低級能力本就隨從高級能力的行動；或者是基於自由選擇，因為是懺悔之人在自己內激起這一痛苦，即因罪而痛苦。無論是依二者中的哪一方式，痛悔在感覺部分的痛苦，都不必然是最大的痛苦。因為低級能力受自本身固有對象的推動，強於受自高級能力之跨界影響的推動。所以，高級能力的動作愈臨近低級能力的對象，低級能力也愈會隨從高級能力的推動。所以，在感覺部分，因可感覺到的傷害

而產生的痛苦，大於在自己內、來自理性之跨界影響的痛苦。同樣，在理性思念身體事物的跨界影響下而有的（感覺）痛苦，大於在理性注意精神事物的跨界影響下而有的痛苦。因此，在感覺部分內，由理性憎惡罪而來的痛苦，並不大於在自己內的其他痛苦。同樣，那由意志自願擇取的（感覺）痛苦也不是更大。一方面，因為低級的情感並非唯唯諾諾地順從高級的情感，致使高級情感吩咐要有多大的情，在感覺嗜慾裡就必定有多大的情。另一方面，也是因為在德性的行為中，是由理性按照某種標準或（中庸之）量，來選取和啟動感覺之情；而不受德性節制的痛苦，有時則不遵守理性根據的標準或量，反而超越這限制。

釋疑 1. 正如感覺部分的或可感覺到的痛苦，來自對傷害的感受；同樣，內在的或內心的痛苦，來自對某造成傷害之事物的認知。所以，對於罪的傷害，雖然不能用外在的感受來察覺；但根據內在的感受，卻體認到它是最大的傷害。

2. 身體方面的變動，直接來自感覺部分的情，並以諸情為媒介，溯自高級嗜慾部分的情感。因此，基於感覺部分的痛苦或接近感覺部分的痛苦，比基於屬於精神部分之痛悔的痛苦，會更快地流出眼淚。

3. 懺悔者針對罪所有的高興或喜樂，並不減少對罪的憎惡，反而予以增加；正如《倫理學》卷十第五章所說：「一切工作都會因自己的快樂而有增進。」例如，那樂於學習某種學問者，會學習得更好。同樣，那因憎惡（罪）而喜樂者，會有更強烈的憎惡。但這喜樂確能節制那由理性部分跨越到感覺部分的痛苦。

4. 對一物之憎惡的量或大小，應該根據那物之惡的量或大小。可是，在死罪中的惡，應該根據罪所得罪者來衡量，因

爲罪之惡有損於那被得罪者的尊嚴；也應該從犯罪者方面來衡量，因爲罪之惡傷害犯罪者本身。由於人應該愛天主甚於愛自己，所以人之憎恨罪，應該是著眼於罪冒犯天主，甚於著眼於罪傷害自己。

罪之傷害人自己，主要是因爲罪使人與天主分離。從這一方面來看，與天主分離是一種罰，但對與天主分離本身的憎惡，應該大於對那使人與天主分離之罪的憎惡；如果著眼點是因爲罪引進了罰或傷害，因爲那爲了另一物的原故而被憎恨之物，是較少被憎恨之物。但在那罪是冒犯天主的觀點下，則對於天主分離的憎惡，應該小於對那罪的憎惡。（按：如兒子因忤逆之罪被父逐出家門，並斷絕了父子關係，使自己不再有權繼承家產。兒子知錯悔過之後，他最應該直接悔恨的是那冒犯父親的忤逆之罪，其次是斷絕父子關係，最後才是那造成這不良後果的原因——即那同一個，但在不同觀點之下的忤逆之罪。假使不是遵循這一順序，例如，他並不關心父親受到冒犯，也不在乎斷絕父子關係；只因自己失掉繼承家產的權利而悔恨那忤逆之罪，便足以顯示他的懺悔不是真誠的。）

在一切懲罰之中，有一個根據損害的量或大小來衡量惡的順序。所以，既然那剝奪最大之善者是最大的損害，所以懲罰的極最就是與天主分離。

此外，惡還有一種基於外在因素所附加的量或大小，在憎惡時也應該予以注意，即那根據過去和現在的時間因素所有的量或大小。因爲那已經過去的，不復存在；因此，它們較少被體認或感覺到惡的性質和善的性質。於是之故，人會更加逃避忍受現在的惡或未來的惡，而不怎麼恐懼過去的惡。因此，也沒有一種靈魂的情，直接應對過去的惡，如同有痛苦之情應對現在的惡，以及畏懼之情應對將來的惡。爲此，針對過去的兩種惡，那更爲心神所憎惡者，是有較大後果遺傳至今

者，或恐懼將來會發生者——縱然在過去，那惡是較小的惡。對於過去罪過的後果，和對於過去懲罰的後果，人的體察有時並不相同：一方面，因為罪過能比某些懲罰獲得更完善的治療和彌補；另一方面，也因為身體的缺陷比精神的缺陷更為明顯。為此，即使是素養很好的人，有時也會在自己內，對過去的懲罰比對過去的罪過，更感受到恐懼——雖然他已有準備，將來寧願忍受同樣的懲罰，而不願犯同樣的罪。

在比較罪過和懲罰上，還應該注意，有些懲罰與冒犯天主是相連而不可分的，例如：與天主分離之罰；也有些懲罰附加了永久性，例如：地獄之罰。所以，針對與冒犯天主相連之罰，應該防範它像防範罪一樣。至於那附加永久性之罰，應該躲避它甚於躲避一般所說的犯罪。但若從這些罰中除去罪的性質，只看罰的性質，則它們比冒犯天主之罪有較小的惡。為此，也應該予以較小的憎惡。

也應該知道，雖然痛悔者應該有這樣的素養和準備，但不應該企圖試探考驗他們。因為人不能輕易地衡量自己的情感：有時那人實際較少憎惡的，卻好似更較憎惡；因為它更接近可感覺到的傷害，而這樣的傷害為我們是更明顯易知的。

第二節 痛悔的痛苦是否能逾分或過大

有關第二節，我們討論如下：

質疑 痛悔的痛苦似乎不能逾分或過大。因為：

1. 沒有任何痛苦比那毀滅自己主體的痛苦更為過度。可是痛悔的痛苦若大到導致身體的死亡或毀滅，便堪得稱讚。因為安瑟謨的《祈禱文集》(Orat.) 第五十二篇說：「但願我靈魂的內蘊豐盈，使我身體的骨髓乾枯。」奧斯定於《論內心的痛悔》(De vera et false poenit.) 第十章也說：「即使自己哭瞎眼睛，也是罪有應得」。所以，痛悔的痛苦不可逾分或過大。

2.此外，痛悔的痛苦來自愛德的愛。可是，愛德的愛不可能逾分或過大。所以，痛悔的痛苦也不可能逾分或過大。

反之 一切道德涵養性德性都是因過與不及而受到破壞。可是，痛悔是道德涵養性德性的行為，即懺悔的行為；而懺悔是義德的部分。所以，痛悔能是針對罪的過度痛苦。

正解 我解答如下：從理性部分的痛苦來看，即從因罪冒犯天主而憎惡罪的憎惡來看，痛悔不可能逾分或過大，就像那以自己的強度來決定憎惡之強度的愛德之愛，也不可能逾分或過大一樣。但就感覺部分的痛苦而言，痛悔能是逾分或過大，就像外在身體的苦行也能過度一樣。在這一切事上，應該以此為標準，即須保存主體，以及維持身體足夠的良好情況，以專務要做的事。為此，《羅馬書》第十二章1節也說：「這才是你們合理的敬禮。」

釋疑 1.安瑟謨本於虔誠的豐盈，渴望身體的骨髓乾枯，不是指身體的自然流汁或液體，而是指身體的希求和慾望。

奧斯定雖然知道自己即使雙目失明也是罪有應得，因為每一罪不但堪受永遠的死亡，而且也堪受暫世的死亡；但他並未願意弄瞎自己的眼睛。

2.那一論據的出發點，是在理性部分的痛苦。

3.至於反之論據的出發點，則是在感覺部分的痛苦。

第三節 針對一罪的痛苦，是否能夠大於針對另一罪的痛苦

有關第三節，我們討論如下：

質疑 針對一罪的痛苦，似乎不能夠大於針對另一罪的痛苦。

因為：

1. 熱羅尼莫於《書信集》第一〇八篇稱讚寶拉「她痛哭極小的罪，如同痛哭大罪」。所以，不需要對一罪比針對另一罪感到更大的痛苦。

2. 此外，痛悔的啟動是突然的。可是，一個動作不可能同時又強又弱。所以，針對一罪的痛悔，不應該大於對另一罪的痛悔。

3. 此外，痛悔罪，主要是著眼於它使人背離天主。可是，在背離這一點上，一切死罪彼此相同，因為它們都驅除使靈魂與天主結合的恩寵。所以，針對一切死罪，都應該有等量的痛悔。

反之 1. 《申命紀》第二十五章2節說：「應該按照罪的量或大小，決定刑罰的方式。」可是，關於對罪的痛悔，也有一種量刑，因為痛悔含有續做補贖的心志。所以，針對一罪的痛悔，能夠大於針對另一罪的痛悔。

2. 此外，人所應該痛悔的，也就是他應該躲避的。可是，人若處於兩罪之間，面對必須二選一的困境時，人應該躲避那一更大的罪甚於躲避另一罪。所以，他也同樣應該針對一罪，即那更為重大的罪，比針對另一罪，感到更大的痛苦。

正解 我解答如下：我們能以兩種方式談論痛悔。一種方式是分別針對每一個罪；依此，就（意志的）高級情感而言，針對更大的罪，需要更大的痛苦。因為痛苦的原由——即冒犯天

主——在一罪內，比在另一罪內更大；因為行為愈不正當或脫序，也愈冒犯天主。同樣，由於更大的罪過應受更大的罰，所以連感覺部分的痛苦，就其為意志所選取，作為罪的懲罰以補贖罪而言，也應該是針對更大的罪有更大的痛苦。但就痛苦在高級嗜慾（意志）的催化或影響之下，在低級嗜慾（感覺之情）內產生而言，則衡量痛苦的大小所注意和根據的，是低級部分接受高級部分之影響的配合狀態，而不是罪的大小。

另一種悟解痛悔的方式，是同時針對所有的罪，例如：在成義的行為中。這樣的痛悔或者是出自對每一個別罪的愼思，如此雖然表面或在形式上是一個痛悔的行為，但諸罪的差別仍偕同自己的作用潛存在行為內；或者是至少附帶有思及每一個別罪的意願或心志，如此則在習常心態上，也是痛悔一罪甚於痛悔另一罪。

釋疑 1. 熱羅尼莫對寶拉的稱讚，不是因為她對於一切罪有同量的痛苦；而是相較於其他一般人因罪而痛苦的方式，她卻對小罪有如此大的痛苦，宛如它們都是大罪一樣。但針對更大的罪——假設她有——她也會有更大的痛苦。

2. 在那突然啟動的痛悔中，雖然實際看不到痛悔針對諸罪的強弱差別，但它確實按照正解所說的方式存在。而且按照另一方式，也會出現同樣的情形。即每一個別的罪，與那在概括痛悔中痛苦所觸及的——即與冒犯天主——都有所關連。因為誰若愛一個整體或團體，便有潛能愛它的部分，即使還沒有實際愛的行動；而且是依這一方式，即根據部分與整體的關連，愛某些部分較多，而愛其他部分較少。就像一個人愛某一個團體，他也就有潛能按照團體各份子在公共利益上的先後次序，較多或較少地愛每一份子。同樣，那概括因冒犯天主而痛苦者，也隱然或潛在地根據不同的罪、較多或較少地冒犯天主

的程度，以不同的方式，因它們而痛苦。

3.雖然每一死罪都使人背離天主並破壞恩寵，但背離的程度有遠有近；這是因為有的死罪基於自己的脫序行爲，比另一死罪，與天主美善的秩序有更大的衝突。

（按：如基督徒在領懺悔聖事或辦告解時，先做省察，並對所省察到的大罪逐一痛悔。在這個階段，對更大的罪應該也實際會有更大的痛悔，痛悔的大小或強弱之別是比較明顯的。及至告明後，遵神父之命再次發痛悔時，表面上這是一概括的痛悔，但之前分別所省察到的和所痛悔的罪仍潛存在那裡，並繼續發揮著原有的作用。所以，在這概括的痛悔中，仍寓有痛悔的大小或強弱之別。此外，一位虔誠和屢辦告解的基督徒，當他每天睡前，針對一天的過失簡短地發痛悔時；或遭遇意外危及生命，而倉促痛悔一生的種種罪過時；雖然之前沒有慎思或省察，但按他的習常心態判斷，仍隱含著他對更大的罪會有更大的痛悔。所以，在那簡短和突發的痛悔中，痛悔的大小或強弱之別，也仍隱然存在。）

第四題

論痛悔的時期

一分爲三節一

然後要討論的是痛悔的時期（參看第一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、是否今生全部都是痛悔的時期。
- 二、是否宜於連續不斷地因罪而痛苦。
- 三、今生之後，靈魂是否仍然痛悔罪。

第一節 是否今生全部都是痛悔時期

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎並非今生全部都是痛悔時期。因為：

1. 正如針對所犯的罪應該有痛苦；同樣，也應該有羞愧。可是，針對罪的羞愧並不持續一生；因為正如盎博羅修《論悔改》（De poenit.）卷二第七章所說的：「其罪已獲赦免之人，再沒有什麼可羞愧的。」所以，似乎痛悔也不持續一生，因為痛悔就是針對罪的痛苦。

2. 此外，《若望壹書》第四章18節說：「圓滿的愛把恐懼驅逐於外，因為恐懼內含有懲罰。」可是，痛苦內也含有懲罰。所以，在圓滿的愛的境界，痛悔的痛苦不可能存留。

3. 此外，痛苦本來是針對當前的惡或不善，所以針對過去的罪不可能有痛苦，除非過去的罪有什麼存留並持續到現在。可是在今生，有時會有這樣的境界出現：過去的罪當時完全沒有留下什麼痕跡，無論是在心態或氣質方面，或是在罪過或罪罰方面。所以，沒有必要再針對那過去的罪而痛苦。

4. 此外，《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。」這也包括罪在內，如同那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。所以，在罪獲得赦免之後，不需要再因它而痛苦。

5.此外，痛悔是在告解聖事內，與補贖相對的部分。可是，並不需要時常補贖。所以，也不需要時常因罪而痛悔。

反之 1.奧斯定在《論真假痛悔》第十三章「論痛悔」中說：「痛苦一旦結束，也就不再有懺悔；而懺悔一旦沒有了，寬赦也就不會有什麼遺留下來。」所以，既然不應該喪失已得的寬赦，則似乎應該時常針對罪而痛苦。

2.此外，《德訓篇》第五章5節說：「關於罪的赦免，你不可沒有恐懼。」所以，為享有罪的赦免，人應該時常（針對罪）痛苦。

正解 我解答如下：在痛悔內有兩種痛苦：一種是理性方面的痛苦；另一種是感覺方面的痛苦，係隨前一種痛苦而來。針對這兩種痛苦，痛悔的時期都涵蓋整個現世生活的境界。因為人幾時仍滯留在現世旅途的境界，對一切阻礙或延緩到達旅途之終點的不利因素，都予以憎惡。因此，由於過去的罪使我們奔向天主的旅程受到延誤，而那一原本應該前行的相關時間不可能恢復，所以針對憎惡罪而言，應該在現世生活的時期內，保存痛悔的態度。同樣，即使針對為意志作為懲罰所選取的感覺方面的痛苦而言，也是如此。因為人因犯罪應該承受永罰，而人犯罪是相反永恆的天主，所以即使在永罰改為暫罰之後，至少在「人之永恆中」的痛苦，即是在整個現世生活境界中的痛苦，應該繼續存在（參看第二集第一部第八十七題第三節釋疑1.）。為此，聖維克多的雨果說，天主釋放了人的罪和永罰，但仍以永遠憎惡罪惡的鎖鏈束縛他：

釋疑 1. 羞愧只著眼於罪所有的醜惡面。所以，當罪在罪過方面獲得赦免之後，羞愧便失去立足之地。可是痛苦仍有理由存在，因為痛苦針對罪過所關注的，不只有罪過所有的醜惡，而且還有罪過所帶來的損害。

2. 為愛德所驅逐的奴隸性的畏懼或恐懼，是因為自己的奴隸性與愛德相對立，而其奴隸性是針對懲罰。可是，痛悔的痛苦卻是由愛德產生，正如前面**第三題第一節**反之說過的。所以，二者情形不同。

3. 雖然罪人因懺悔而重回原有的恩寵和無罪罰纏身的境界，但是卻完全無法恢復原有高貴的純潔無罪。所以，過去的罪常會在罪人身上存留些痕跡。

4. 正如《羅馬書》第三章8節所說，人不應該「去作惡，為得到善果」；同樣，也不應該因為在天主上智的措施下，偶而有善果由惡生出，便因惡而感到喜樂。因為罪不是那些善果的原因，反而是阻礙。是天主的上智措施產生了那些善果，人應該因天主的上智措施而喜樂，卻應該因過去的罪而痛苦。

5. 應該給罪施以懲罰，而補贖的衡量是根據所判定的懲罰。所以，補贖能有終結，致使不必進一步續做補贖。可是這一懲罰主要相稱於罪的轉向（受造物）層面，因而有其有限性；而痛悔的痛苦則與罪的背離（天主）層面相應，因而有某種無限性。因此，真誠的痛悔應該常常存留。假使後續者消除之後，而那在先者仍然存留，這也沒有什麼不宜。

第二節 是否宜於連續不斷地因罪而痛苦

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不宜連續不斷地因罪而痛苦。因為：

1. 也宜於有時喜樂，正如《斐理伯書》第四章4節的「你們在主內應當常常喜樂」所指明的；而那裡的「註解」（拉丁通

行本註解)說：「喜樂是必要的」。可是，不可能同時既喜樂又痛苦。所以，不宜連續不斷地因罪而痛苦。

2.此外，凡本身為惡並應該予以躲避者，除非是作為醫療藥物或方法有其必要，便不應該採用，正如受傷部位的燒燙和切割所指明的。可是，哀傷或憂愁本身是惡。因此，《德訓篇》第三十章24及25節說：「要使憂愁遠離你」，遂即指出原因說：「因為憂愁害死了許多人，憂愁對人毫無益處。」哲學家在《倫理學》卷七第十三及第十四章和卷十第五章也明確說出此點。所以，在到達足以消滅罪的程度之後，便不應該再因罪而痛苦。可是在痛悔的第一次哀傷或憂愁之後，罪便立即被消滅。所以，不宜再進一步痛苦。

3.此外，伯爾納鐸在《證道集》第十一篇「雅歌釋義」中說：「痛苦如果不是持續不斷，便是善的痛苦；因為應給苦艾酒攪合些蜂蜜。」所以，似乎不宜連續不斷地痛苦。

反之 1.奧斯定《論真假痛悔》第十三章說：「懺悔者常常痛苦，並因這痛苦而喜樂。」

2.此外，構成真福的行為宜於盡可能地時常繼續。可是，因罪而痛苦便是這樣的行為，正如《瑪竇福音》第五章5節的「哀慟的人是有福的」所指明的。所以，宜於盡可能地使痛苦繼續。

正解 我解答如下：在德性的行為中有這一情形，即在它們內不會出現「過多或太過」和「過少或不及」，正如在《倫理學》卷二第六章所證明的。因此，由於痛悔就自己是在理性嗜慾(意志)內的憎惡而言，是懺悔的德性行為，所以它在那裡總不會過多。正如它在強度方面不會過多，在持續方面也同樣不會過多；除非是說，一德行的行為在某一相關時間，阻礙了另一

更爲必要的德性行爲。因此，人愈能連續不斷地維持在此憎惡（罪）的行爲中，也愈好；只要他也按照自己的義務，在適當的時間，致力於其他德性的行爲。

可是（感覺嗜慾的）情，無論在強度方面，或者在持續方面，都能有過多與過少、或太過與不及。所以，正如意志所擇取的痛苦之情，在強度方面應該有所節制或合乎中道；同樣，在持續方面也應該如此，以免因持續過度，而使人陷入絕望和膽怯畏縮，以及其他類似的惡習。

釋疑 1.世俗的喜樂會因痛悔的痛苦而受阻；但喜樂於天主的喜樂不會如此，因爲這喜樂以痛悔的痛苦爲質料或對象。

2.《德訓篇》是在談論世俗的憂愁；哲學家所談論的是作爲（感覺嗜慾之）情的憂愁：人應該根據情與其從事之目的的合宜程度，有節制地或適度地運用情。

3.伯爾納鐸所談論的痛苦也是指情。

第三節 靈魂在今生之後是否仍然痛悔罪過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 靈魂在今生之後，似乎仍然痛悔罪過。因爲：

1.愛德的愛產生對罪的憎惡。可是今生之後，在某些人內仍存留有愛德，無論是就行爲或就習性而言都是如此。正如《格林多前書》第十三章8節所說的：「愛永存不朽」。所以，對過去所犯之罪的憎惡仍然存留，這憎惡的本質就是痛悔。

2.此外，針對罪過的痛苦，應該大於針對懲罰的痛苦。可是，煉獄中的靈魂因所受的覺苦和榮福的延遲而痛苦。所以，在煉獄中的靈魂更會因自己所犯的罪而痛苦。

3.此外，煉獄中的懲罰具有補贖罪的性質。可是，補贖是基於痛悔的德能而有功效。所以，在今生之後，痛悔仍然

繼續存在。

反之 1.痛悔是告解聖事的部分。可是今生之後，聖事不復存在。所以，痛悔也不復存在。

2.此外，痛悔能大到既消滅罪又消滅罰。所以，假設煉獄中的靈魂能有痛悔，則她們便可憑藉自己痛悔的力量，解除自己的受罰情況，完全脫離感覺性質的罰；但實情並非如此。

正解 我解答如下：在痛悔中，應該注意三點。第一，痛悔的類別，即痛悔是痛苦或屬於痛苦這一類。第二，痛悔的形式，即它是因恩寵而成形的、或藉恩寵所完成的德性的行為。第三，痛悔的功效，即痛悔的行為有立功和聖事的功效，以及某種程度的補贖功效。所以，在今生之後，在天鄉的靈魂不可能再有痛悔，因為他們享有圓滿的喜樂，不再有任何痛苦。那些在地獄中的靈魂則缺少痛悔；因為他們雖有痛苦，但缺少使痛苦成形或進而成為痛悔的恩寵。至於那些在煉獄中的靈魂，他們有針對罪的痛苦，且是藉恩寵而成形、或成為痛悔的痛苦；但沒有功德的性質，因為他們已不再處於能立功的境界。可是在今生，上述三者（痛苦、痛悔的痛苦和有功德的痛苦）都能出現。

釋疑 1.愛德只能在那些能有痛苦者內，產生針對罪的痛苦。可是，圓滿的喜樂從獲享真福者內，排除了一切承受痛苦的可能。所以，他們雖有愛德，但是缺少痛悔。

2.煉獄中的靈魂有針對罪的痛苦，但那一痛苦不完全是痛悔，因為缺乏痛悔的功效。

3.煉獄中的靈魂所承受的罰，嚴格說來，或依補贖的本義而言，不能稱為補贖，因為補贖要求有功德的工行；但依廣義的解釋，償清或服完應受的刑罰，也稱為補贖或贖罪。

第五題

論痛悔的效果

一分爲三節一

然後要討論的是痛悔的效果（參看第一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、赦免罪過是不是痛悔的效果。
- 二、痛悔是否能完全除免罪罰。
- 三、小痛悔是否足以消滅大罪。

第一節 赦免罪過是不是痛悔的效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 赦免罪過似乎不是痛悔的效果。因爲：

1. 唯獨天主赦免罪過。可是，我們卻以某種方式成爲痛悔的原因，因爲痛悔是我們的行爲。所以，痛悔不是赦免罪過的原因。

2. 此外，痛悔是德性的行爲。可是，德性卻是跟隨在赦免罪過之後，因爲德性和罪過不是同時一起在靈魂內。所以，痛悔不是赦免罪過的原因。

3. 此外，只有罪過阻止人領受聖體。可是，痛悔者在告明罪之前，不應該前往領聖體。所以，他還沒有得到罪過的赦免。

反之 1. 關於《聖詠》第五十一篇19節的「我獻給天主的祭獻就是這痛悔的精神」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「內心的痛悔，就是罪過在其內獲得釋放或赦免的祭獻。」

2. 此外，「德性和罪或惡習，是因相同的原因敗壞和產生」，正如《倫理學》卷二第一章所說的。可是，罪是因內心不

當的愛而產生。所以，所產生的罪，也因從愛德之正當的愛所生出的痛苦，獲得釋放或赦免。依此則痛悔消滅罪。

正解 我解答如下：可從兩方面來討論痛悔，一是視之為告解聖事的部分，另一是視之為德性的行為。無論從二者之哪一方面來說，痛悔都是赦免罪過的原因，但方式有所不同。就痛悔是聖事的部分而言，它主要是以工具的性質或資格，產生赦免罪過的作用，如同**第一集第一題第四節釋疑1**引述《語錄四卷注疏》卷四關於其他聖事所指明的。就痛悔是德性的行為而言，它有如是赦免罪過的質料因，因為內心的準備有如成義的要件，而準備歸屬於質料因，如果把準備解釋為準備妥當質料以承受（形式）。否則，如是準備要行動者以從事行動，則這準備歸屬於動因或成因之類別，或屬於動因或成因這一類。

釋疑 1.唯獨天主是赦免罪過的主要動因或成因，但準備行動的原因也能來自我們。聖事的原因也有類似的情形，因為聖事之形式的言語是由我們說出，它們有工具性的德能以引進恩寵，而罪是因恩寵獲得赦免。

2.罪過的赦免一方面能是先於德性和恩寵的灌輸，另一方面也能是後於德性和恩寵的灌輸。就後於德性和恩寵的灌輸而言，由德性所發出的行為，能是赦免罪過的某種原因。

3.施送聖體是教會聖職人員的職務。所以，在從教會聖職人員獲得罪的赦免之前，人不應該前來領受聖體——雖然在天主方面，他的罪已獲得赦免。

第二節 痛悔是否能完全除免罪罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 痛悔似乎不能完全除免罪罰。因為：

1. 補贖和告明是以解除罪罰為目的。可是，沒有任何人會激發如此完善的痛悔，致使自己不需要再告明和補贖。所以，痛悔不會大到可以完全消滅罪罰。

2. 此外，在懺悔中，罪罰與罪過之間應有某種相稱或配合。可是，有些罪過是藉身體的動作完成。因為，《智慧篇》第十一章17節說，為了罪罰與罪過應有的相稱，需要「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」。所以，外在肢體所犯之罪的罰，完全不能藉內心的痛悔獲得釋放或赦免。

3. 此外，痛悔的痛苦是有限的。可是某些罪，即死罪，應該承受的罰是無限的。所以，完全不可能有痛悔大到足以消滅全部的罰。

反之 1. 天主悅納內心的情感，勝於外在的行為。可是，人會藉外在的行為獲得罪罰以及罪過的赦免。所以，藉內心的情感也會如此，而這內心的情感就是痛悔。

2. 此外，《路加福音》第二十三章43節的右盜提供了這類實例。為了他唯一的懺悔行為，蒙主對他說：「今天你就要與我一同在樂園裡。」

關於全部罪罰是否常藉痛悔獲得除免的問題，之前第二題第一節釋疑2.就曾引用《語錄四卷注疏》卷四第十四編而提出過，那裡是與懺悔一同討論的。

正解 我解答如下：能從兩方面來注意痛悔的強度。一方面是根據產生憎惡的愛德。依此，愛德在行動上有時會增強到使隨之而來的痛悔，不但立功堪得罪過的撤消，而且也堪得一切罪

罰的赦免。另一方面是根據意志在痛悔中所引起的感覺痛苦。由於這樣的痛悔本身也是一種罰，所以能增強到足以消滅罪過與罪罰。

釋疑 1.人不能確定自己的痛悔足以消滅罪罰和罪過。所以，他有義務前去告明和做補贖；尤其是除非痛悔同時也有前去告明的心志，否則就不是真誠的痛悔。基於針對告明所頒發的命令，這告明的心志也應該付諸實行。

2.正如內心的喜樂也洋溢到身體的外在部分；同樣，內心的痛苦也延伸到外在的肢體。因此，《箴言》第十七章22節說：「神志憂鬱，能使筋骨枯萎。」

3.痛悔的痛苦雖然在強度方面是有限的，就像死罪所應承受的罰也是有限的一樣（參看補編第九十九題第一節）；但基於使它成形的愛德，卻有無限的德能。據此，它有能力以消滅罪過和罪罰。

第三節 小痛悔是否足以消滅大罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 小痛悔似乎不足以消滅大罪。因為：

1.痛悔是治療罪的藥物。可是，治好身體小病的藥物，不足以治好大病。所以，最小的痛悔不足以消滅最大的罪。

2.此外，第三題第三節已經說過，針對較大的罪，應該有較大的痛悔。可是痛悔除非到達應有的程度，否則不會消滅罪。所以，最小的痛悔不會消滅一切罪。

反之 任何使人中悅天主的恩寵或聖化恩寵（寵愛），都消滅一切死罪，因為死罪與聖化恩寵不能同時存在或並立。可是，任何痛悔都是藉由聖化恩寵成形或完成。所以，無論多小的痛

悔，都會消滅一切罪過。

正解 我解答如下：正如前面**第一題第二節釋疑1.**、**第三題第一節**，以及**第四題第一節**多次說過的，痛悔含有兩種痛苦。一種是理性方面的痛苦，即是對所犯之罪的憎惡。這種痛苦能是小到不足以成爲痛悔、或未滿全痛悔應有的性質，例如：它對罪的憎惡，小於對背離目的（天主）應有的憎惡。就像愛也能是微弱到不足以成爲愛德、或滿全愛德的性質。痛悔所有的另一種痛苦是在感覺部分。這種痛苦的微小並不妨礙痛悔的性質或完成，因爲它與痛悔沒有本質方面的關連，或無關於痛悔的本質；而是有如偶然地或附帶著外加於痛悔。況且，它也不屬於我們能力控制的範圍。

所以，應該說：無論多小的痛苦，只要它足以滿全痛悔的性質或成爲痛悔，便可消滅一切罪過。

釋疑 1.屬神的藥物有無限的功效，是基於在它們內工作或產生作用的無限德能。所以，那足以治好小罪的藥物，也足以治好大罪，就像聖洗所彰顯的：因爲藉著聖洗，無論大罪或小罪都獲得赦免。同樣，痛悔也是如此，只要達到或滿全痛悔的性質，也就是真實的痛悔，則無論大罪或小罪都藉以獲得赦免。

2.一個人針對較大的罪，比針對較小的罪有更大的痛苦，這是必然的；因爲是愛產生痛苦，而較大的罪對愛有較大的衝擊。可是，假設另一個人針對較大的罪所有的痛苦，等同前一個人針對較小的罪所有的痛苦，那麼它也足以赦免罪過。

第六題

論告明的必要

一分爲六節一

然後要討論的是告明（*confessio*；參看第一題引言）。關於告明，應該討論六點。第一，論告明的必要；第二，論它的本質（第七題）；第三，論它的施行人（第八題）；第四，論它的性質（第九題）；第五，論它的效果（第十題）；第六，論它的保密（第十一題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、告明爲得救是不是必要的。
- 二、告明是不是源於自然法律。
- 三、是否所有人都有義務告明。
- 四、人是否能告明自己沒有的罪。
- 五、人是否有義務立即告明己罪。
- 六、是否能寬免人不向人告明。

第一節 告明爲得救是不是必要的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告明爲得救似乎不是必要的。因爲：

1. 告解聖事的目的是爲赦免罪過。可是，藉著恩寵的灌輸，罪已充分獲得赦免。所以，爲了針對罪而實行懺悔，告明並不是必要的。

2. 此外，聖經上記載，有些人未經告明而獲得罪的赦免，明顯的實例有：伯多祿（路二十二61、62）、瑪達肋納（路七36～50），以及保祿（宗九17、18）。可是赦免罪的恩寵，其現在的功效並不小於昔日的功效。所以，人現在告明已

罪，為得救也不是必要的。

3.此外，由他人所傳染的罪（原罪），應該由他人方面取得醫治或救治。所以，本罪——即人自己主動所犯的罪——應該由自己方面取得醫治或救治。可是，告解的目的就是為相反這樣的罪（本罪）。所以，告明己罪，為得救不是必要的。

4.此外，在審判時要求告明或認罪，是為根據罪的大小來施以懲罰。可是，與他人所施予的懲罰相比，人能加給自己更大的懲罰。所以，向他人告明或認罪，為得救並不是必要的。

反之 1.波其武在《哲學的慰藉》卷一第四章說：「你若期盼醫治者的服務，你就應該揭露病情。」可是，人應該為罪而接受醫治，這為得救是必要的。所以，藉告明而揭露病情，這為得救也是必要的。

2.此外，在俗世的審判中，審判者和被告不是同一人。可是，屬神的審判更井然有序。所以，罪人——即被告——不應該是自己的審判者，而應該接受他人的審判。所以，應該向他人告明或認罪。

正解 我解答如下：沒有基督苦難的德能，原罪和本罪都不會獲得赦免；而基督的苦難是藉著我們領受聖事，在我們內工作或產生效果，聖事是從基督的苦難取得效能。所以，為了使罪獲得赦免，無論是原罪或本罪的赦免，都需要教會的聖事；或者是以行動實際領受聖事；「如果是由於情況急迫，而非由於忽視，不能實際領受聖事」，那麼至少是有意願領受聖事。（參看：奧斯定，《論聖洗——兼駁陶納德派》卷四第二十二章。為此，由於得救與罪不能並立，那些以相反罪為目的的聖事，為得救是必要的。所以，正如消滅原罪的聖洗為得救是必要的；同樣，告解聖事也是如此。管理或分施聖事是教會聖職人

員的職務。正如人藉請領聖洗聖事，服屬於教會的聖職人員權下；同樣，人也藉告明己罪，服屬於教會的聖職人員權下，為藉由聖職人員所施予的告解聖事，獲得罪的赦免。聖職人員不可能給予適當的補救，除非人先認清罪，而這必須透過犯罪者的告明。所以，為那些以自己行為陷入死罪之人的得救，告明是必要的。

釋疑 1. 恩寵的灌輸足以赦免罪過。可是，在罪過獲得赦免之後，罪人仍受現世暫罰的束縛。而且為獲得恩寵的灌輸，安排了恩寵的聖事；在人或者以實際行動、或者以意願領受這些聖事之前，人不會獲得恩寵，正如在聖洗聖事中所指明的。同樣，關於告明也是如此。此外，藉著告明的羞慚，藉著告明者之服屬於鑰匙權能之下，以及藉著司鐸根據所告明之罪、與之有關的性質所規定的附加補贖，現世暫罰也在執行，並產生贖罪的效果。

可是告明為得救是必要的，並非基於告明對罰的赦免產生作用。因為相關的罰是暫罰，而人在罪過獲得赦免之後，仍受這罰的束縛；因此，即使在現世，這罰沒有執行完畢或服完，得救之路仍然存在，並未關閉。告明為得救是必要的，係基於它按照前面所說的方式，對罪過的赦免產生效果或作用。

2. 雖然聖經沒有記載哪些人曾經告明，但他們也不無可能曾這樣做：「因為有許多事發生了，卻沒有寫下來。」（彼得隆巴，《語錄》卷四第十七編第五章；參看《若望福音》第二十章30節）此外，基督在聖事內具有建立者的卓越權能。因此，祂能不用那些屬於聖事的事物，而賦予聖事的實物或實效。

3. 由他人所傳染的罪，即原罪，能完全從外面取得救治，正如在孩童身上顯示的。可是，人自己所犯的罪行或本罪，除非那犯罪者自己也有所作為或配合，否則不能贖罪。而

人並非像憑自己就足以犯罪一樣，也能憑自己足以贖罪。這是因為從轉向（受造物）方面來看，罪是有限的；罪人在這方面是回歸自己。可是從背離天主方面來看，罪有其無限性，而罪的赦免必須從這方面開始：因為「那在產生或形成過程中殿後者，在消除或解體過程中居先」，正如《倫理學》卷三第三章所說的。所以，本罪也應該從他人或外面取得救治。

（按：罪或死罪的開始，是人不當地「轉向」受造物，以滿足自己的私慾，進而導致人冒犯天主並「背離」天主。背離天主是死罪的本質，死罪最後是在背離天主中形成或產生。所以，死罪的解除或赦免，必須由被冒犯的天主開始，人之前的種種動作只不過是一種準備。例如，使罪獲得赦免的痛悔，其能赦罪，不是因為是人的痛悔，而是因為這痛悔中含有天主的恩寵，是藉恩寵而形成或完成的痛悔——赦罪的關鍵因素是天主的恩寵。其實在人際關係中已是如此。假使甲因謀取私利得罪了乙，那麼寬恕甲的不是甲自己，而必須是乙。所以，雖然罪的形成或產生始於人的自私，終於背離天主；但罪的解除或赦免卻須始於天主，繼而實現或落實於人。參看第二集第二部第一〇七題第二節正解，以及第一六二題第七節正解及釋疑3。）

4. 根據在補贖中所規定的罰的量或程度，並不足以償清或滿全罪的罰；但補贖作為告解聖事的部分，因有聖事的德能，卻足以做到此點。所以，補贖應該由聖事的分施者指定。所以，告明是必要的。

第二節 告明是不是源於自然法律

有關第二節，我們討論如下：

44

神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

質疑 告明似乎源於自然法或自然法律。因為：

1. 亞當和加音當時只有義務遵守自然法律的命令。可是，他們曾因沒有告明或承認己罪受到斥責。所以，告明或承認罪是源於自然法律。

2. 此外，舊約法律和新約法律中所保留的誡命，源於自然法律。可是，在舊約法律中曾有告明的命令，正如《依撒意亞》第四十三章26節所說的：「你若有什麼要說的，就說罷，以表示你無罪。」所以，告明是源於自然法律。

3. 此外，約伯只隸屬於自然法律之下。可是，他曾承認罪過，《約伯傳》第三十一章33節記載他論及自己，說：「我若像人一樣，掩飾過我的罪過。」所以，告明或認罪是源於自然法律。

反之 1. 依希道於《語源學》卷五第四章說：「自然法律在萬民中間是相同的。」可是，告明並非以同一方式存留於萬民中間。所以，告明不是源於自然法律。

2. 此外，是向那具有鑰匙權力者告明。可是，教會的鑰匙權力並非由自然法律建立。所以，告明也不是源於自然法律。

正解 我解答如下：聖事是對信德的一種明認或宣示，所以聖事與信德應該有某種相稱或符合。可是，信德超越自然理性的認知。因此，聖事也超越自然理性或良知的訓示。由於自然法律「不是由人民意見產生的，而是由某種天生能力植入的」，正如西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章所說的；所以，聖事不是源於自然法律，而是來自神為法律或天主超越自然法律所欽

定的法律。造物主為每一物作為自然本性所指定和賦予的，有時也稱為物的自然或為物是自然的（按：如天命之謂性，人性為人來說是自然的）；但嚴格或依其本義來說，所謂「自然的」（naturale），是指那些從物之自然本性的根本、或基本要素（principia）所產生、或衍生而出的（按：即指率性而有的，例如：人的良知良能）。至於超越自然本性的或超自然的，則是指那些天主不用物之自然本性的服務或參與，自己單獨所要做：或者是創作奇蹟，或者是啓示奧祕，或者是建立聖事。依此，具有聖事之必要性的告明，不是源於自然法律，而是來自天主另外欽定的法律或神為法律。

釋疑 1.亞當受到責斥，是因為他在天主前沒有承認己罪。因為藉承認罪過向天主認罪或告明，這源於自然法律。可是我們現在所談論的，是向人認罪或告明。

或者應該說，在某種情況下，認罪或告明來自自然法律，即當人出現在法庭接受法官詢問時，因為那時人不應該藉推脫或否認罪而說謊——亞當和加音就是在這一點上受到了責斥。可是，主動向人告明或認罪，以從天主得到罪的赦免，這並非源於自然法律。

2.自然法律的誠命是以同樣的方式保留在梅瑟法律和新約法律中。至於告明或認罪，雖然也以某種方式出現在梅瑟法律中，卻異於已在新約法律和自然法律中的方式。在自然法律中，在天主前有內心的認罪已足。在梅瑟法律中，應該藉某種外在標記表明有罪，例如：《肋未紀》第四至第六章所說的，藉奉獻祭品或犧牲，藉這種標記能昭示於人自己犯了罪。但那時還不必像在新約法律中應該做的一樣，說明自己所犯的個別的罪，或說明犯罪的情況。

3.約伯所說的掩飾罪過，是人雖被發現犯罪，卻仍藉否

認或推脫加以掩飾，正如從那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所能悟解的。

第三節 是否所有的人都有義務告明

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的人都有義務告明。因為：

1. 正如熱洛尼莫《書信集》第一八〇篇所說的：「告解是沈船後的第二塊救援木板」。可是，有些人在受洗後並未遭受沉船或船破之災（參看《弟茂德前書》第一章29節）。所以，告解與他們無關。如此則告明也與他們無關，因為告明是告解聖事的部分。

2. 此外，在任何法庭裡，都應該向法官認罪或告明。可是有些人，沒有其他任何人作為在自己以上的法官。所以，他們不需要認罪或告明。

3. 此外，有人只有小罪。可是，人沒有義務告明小罪。所以，不是每一個人都有義務告明。

反之 1. 告明與補贖和痛悔各為部分，同屬告解聖事。可是，所有的人都有義務痛悔和補贖。所以，所有的人也都都有義務告明。

2. 此外，《教宗額我略九世諭令》卷五第三十八編第十二章「論懺悔與赦罪」對此也有明示：「所有男女信友，如果到達了能明辨善惡的年齡，都有義務告明己罪。」

正解 我解答如下：我們之於告明的義務，來自兩方面。一方面是來自天主的法律，這是因為告明是醫治或救治。依此，並非所有的人都有義務告明，只有那些在受洗後陷入死罪的人有此義務。

另一方面是來自人爲法律。依此，所有的人都有此義務，這是根據教宗諾森三世（1198～1216年）在拉特朗第四屆大公會議中頒布的文獻第二十一章（參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第三一一頁第八一二條）。一來是爲使每一個人承認自己是罪人，因爲《羅馬書》第三章23節說：「所有的人都犯了罪，都缺少天主的恩寵」；二來是爲使人心懷更大的尊敬去領聖體；三來是爲使各（地區）教會的負責人認識自己的屬下，以免有狼隱匿在羊群之中。

釋疑 1.雖然人受洗之後，在現世有死的生活，能躲避陷於死罪的沉船之災，但不能躲避爲死罪鋪路的小罪，而小罪也是告解所要相反的對象。所以，即使在那些沒有犯死罪的人身上，告解仍保留有自己的立足之地；告明因而亦是如此。

2.沒有任何人不是有基督作法官，而應藉由基督的代表向基督告明己罪。這基督的代表雖然低於那告明者，假使著眼於後者的上司地位；但也高於那告明者，如果著眼於後者是罪人，而前者是基督的職員。

3.基於聖事的性質和要求，人沒有義務告明小罪；但根據教會的規定，他有此義務，假使他沒有其他罪需要告明。

或者可以說，根據反之2.所引的諭令，某些人認爲只有有死罪者有義務告明，那裡所說應該告明「一切罪」可明示此點，因爲這不可能是針對小罪說的，因爲沒有任何人能告明一切小罪。依此，那沒有死罪者，沒有義務告明小罪；爲了滿全教會的命令，如此做已足，即他現身於司鐸前，並表示自己良心上不覺有死罪，這可算爲他的告明。

第四節 人是否可以告明自己所沒有的罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎能被許可或可以告明自己所沒有的罪。因為：

1.正如教宗額我略一世《書信集》卷十一第六十四篇所說：「良善心靈所要做的，就是在沒有罪的情形下，承認有罪。」所以，控訴自己實際並沒有犯的罪，這屬於良善心靈的作為。

2.此外，一個人因謙虛，認為自己還不如那惡名昭彰的罪人，而他因此心態受到稱許。可是，人在心內所評估的，可以口說告明。所以，人可以告明自己犯了比實際所犯更重大的罪。

3.此外，人有時會懷疑自己的罪是死罪還是小罪。這樣的人似乎應該把罪當作死罪告明。所以，人有時應該告明自己所沒有的罪。

4.此外，補贖的指定基於告明。可是，人能補贖自己沒有犯的罪。所以，也能告明自己沒有犯的罪。

反之 1.任何人說自己做了實際並沒有做的事，便是說謊。可是，任何人都不應該在告明時說謊，因為一切謊言都是罪。所以，任何人都不應該告明自己未曾犯的罪。

2.此外，在外在法庭內，未能經合格見證證明的罪，不應該強加於人。可是，在告解聖事法庭內的見證是良心。所以，人不應該控告自己犯了良心所沒有的罪。

正解 我解答如下：懺悔者應該藉告明，向聆聽自己告罪的司鐸顯露自己。可是，誰若向司鐸論及自己所說的，不是自己良心所有的，無論所說是好是壞，都不是向司鐸顯露自己，而是掩蓋自己。所以，那不是合宜的告明；為使告明合宜，必須心

口如一，口只能控訴那良心所持有者。

釋疑 1.承認沒有的罪，能有兩種解讀。一種是針對行爲的本體或實質，如此則承認不是真實的或正確的。因爲承認自己曾做了某一自己實際並沒有做的行爲，這不屬於良善心靈的作爲，而屬於錯謬心靈的作爲。另一種解讀是針對行爲的情況。如此則教宗額我略一世所說是真實的或正確的，即義人在完成某一本身看似好的行爲時，深恐從自己方面有主體的缺陷摻雜其中。像《約伯傳》第九章28節就說：「我一想到我的作爲，我就恐怖。」所以，這也屬於良善心靈所要做的，即把內心所持有的這恐怖，也用口舌控訴出來。

2.由釋疑1.的論述，也可知對**質疑**2.的答覆。因爲義人是真正謙虛之人，他並不認爲自己在行爲的實踐方面不如公開的罪人，好似自己的行爲本身更壞；他是深恐在完成這些看似善的行爲時，自己因驕傲而犯了更爲重大的罪。

3.幾時人懷疑自己的罪是不是死罪，懷疑若未解除，就應該告明那罪。因爲誰若在懷疑做或不做某事是不是死罪的情形下，做了或失職疏忽了那事，便是使自己甘冒死罪的危險而犯了死罪。同樣，誰若疏忽告明自己懷疑是不是死罪的罪，也是在冒同樣的危險。但他不應該陳述那是死罪，而應該把懷疑一併說出，並等待司鐸的判斷；因爲「在癩病與癩病之間」做分辨（申十七章8～13），這是屬於司鐸的事。

4.人爲自己沒有犯的罪做補贖，並不是說謊或虛僞；而人若告明或承認自認並未犯的罪，卻是說謊或虛僞。可是，他若告明自己實際未曾犯的罪，只要他自認確曾犯了那罪，他便不是說謊。假使他是照自己心內所想的說出，他就不是犯罪。

第五節 是否有義務立即告明

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎有義務立即告明（己罪）。因為：

1. 聖維克多的雨果於《論聖事》卷一第九題第五章說：「如果沒有延遲告明的理由，就不可能推諉對聖事的輕視。」可是，任何人都有義務躲避輕視聖事。所以，任何人都有義務盡可能立即告明。

2. 此外，任何人都有義務擺脫心神的病，勝於擺脫身體的病。可是，身體患病者延遲就醫，不會不損及身體的健康。所以，人不立即向能為自己服務的司鐸告明罪過，似乎也不能不損及心神或靈魂的健康。

3. 此外，沒有規定期限的義務，是應立即實踐的義務。可是，人應向天主告明罪過的義務，沒有規定期限。所以，人有義務立即告明。

反之 1. 在「論懺悔與赦罪」諭令中，同時也規定了告明罪過和領受聖體的期限（參看第三節反之2.）。可是，人若在法定的期限之內沒有領受聖體，並不犯罪。所以，人若在那期限之內沒有告明罪過，也不犯罪。

2. 此外，無論誰若忽略了自己根據命令有義務要做的事，就犯死罪。所以，若人有義務立即告明，卻在有司鐸能為自己服務的情形下，沒有立即告明，就犯死罪；根據同理，他在以後無論什麼其他時間告明，也都犯死罪。依此，人因一次延遲告解聖事，而陷入許多死罪；這似乎並不合宜。

正解 我解答如下：由於定志告明和痛悔相連在一起，所以幾時有義務痛悔，便也有義務定志告明，而這是在憶起罪過時，特別是在有死亡危險時，或者是在沒有罪赦而行動必然或導致

犯罪時。例如，憶有死罪的司鐸有義務舉行彌撒，假使當時沒有司鐸可提供服務、聽他告明罪過，他至少有義務痛悔並定志告明。

人有義務不只是定志，而是實際地以行動告明罪過，這有兩種方式。一種方式是附帶地，即幾時人有義務做一件事，若不先行告明罪過，做起來就不可能沒有罪過，因為當時他有義務先去告明罪過。例如，犯了死罪之後，除非先行告明，任何人都不應該去領聖體；人若應該領受聖體，在有司鐸服務和沒有急迫狀況的情形下，便應該先去告明。因此，有來自教會方面的義務，要求所有的人每年至少一次告明；因為教會規定了每年一次，即在復活期內，所有的人都應領受聖體。所以，在這期限結束以前，所有的人都有義務告明。

人有義務告明的另一種方式是直接地；依此，延遲告明和延遲聖洗的情形似乎相同，因為二者都是必要的聖事。一個人在立意受洗之後，並沒有這樣的義務立即領受聖洗聖事，致使他除非立即受洗，否則就會犯死罪；而且，假使他延遲領受聖洗聖事，也沒有任何固定的期限，使他若超越這期限，就會犯死罪。在延遲領受聖洗聖事方面，有可能有死罪，也有可能沒有死罪，這需要從延遲的原因加以衡量。因為正如哲學家在《物理學》卷八第一章所說，除非為了某種合理的原因，意志不會延遲做自己所願意的事。因此，假使延遲的原因附帶有死罪，例如：是由於輕視聖事而延遲聖洗，則延遲本身也是死罪，否則就不是死罪。所以，關於告明似乎也是如此，因為告明的必要性並不大於聖洗或受洗的必要性。

由於凡是為得救必要的事物，人在今生都有義務實踐或滿全；所以，人若面臨死亡危險，便本然地或直接地有義務去告明罪過或領受聖洗。為此，連雅各伯宗徒也同時頒布了這道雙重命令：患病者要告明罪過，並領受病人傅油（雅五 14、16）。

所以，某些意見似乎是合理可靠的：人沒有義務立即告明罪過，雖然延遲是有危險的。

可是另外有人說，按照正當理性的判斷，遇有適當的機會，痛悔己罪者有義務立即告明。至於諭令所規定的期限，即「每年一次」告明（參看反之1.），也無礙於此；因為教會如此做，不是容忍延遲，而是禁止人因疏忽而做更久的延遲。因此，基於那一諭令，延遲在良心法庭內所造成的罪過，並未被免除；所免除的是它在教會法庭內的懲罰——即人若在那期限之間猝死，不會受罰而被禁止舉行教會應有的葬禮。但這似乎過於嚴苛。因為命令應該做什麼的積極命令，並不約束人立即行動，而是在所規定的時期內行動。之所以如此，也不是因為在那時期內適於履行命令；否則，人若在那時期內無論什麼時候遇到窮人，而沒有用自己富餘的財物調濟他，便是犯死罪了，這顯然不合事實。真正的原因是，規定的時期引進一種不得不做的急迫性（按：如限期繳稅交貨等等）。所以，假使一個人遇有機會而未立即告明，即使是無法期待將有更好的機會，也不必然是犯死罪；死罪的發生是在根據所規定的期限，而有必要告明時。而且人沒有義務立即告明，這不是來自教會的寬容，而是基於積極命令的本然性質。因此，在有教會的相關規定之前，人的義務原本更輕。

可是有些人說，一般在俗信徒或平信徒沒有義務在封齋期或四旬期之前告明，因為四旬期才是他們的懺悔時期；而修會會士卻有義務立即告明，因為整個時期或全年都是他們的懺悔時期。但這意見毫無道理。因為修會會士並沒有異於其他人的義務，不同的僅是他們也受到誓願的約束，以滿全自己的義務。

釋疑 1. 雨果是在談論那些未領告解聖事而離世的人。

2. 為維持身體的健康，沒有必要有病就立即就醫，除非

有診治的急迫性或急診的需要。關於心神方面的病，也有同樣情形。

3. 違背物主意願而強留他人之物，相反消極的命令或禁令，而禁令是經常以及每時每刻都約束人；所以，常是有義務立即歸還他人之物。可是，在滿全積極命令方面，情形卻不相同。積極命令經常有效，但非每時每刻都約束人或要求人行動。因此，人沒有義務立即滿全積極命令。（按：如勿偷盜，這禁令經常有效，而且每時每刻都約束人，所以無論在什麼時候都不可偷盜。另如應濟貧，這積極命令也經常有效，但非每時每刻都約束人；即是說，並非每時每刻都應有實際濟貧行動。所以，偷盜常是有罪，但沒有濟貧不必然有罪。有罪與否，需視許多實際個別因素而定。）

第六節 是否能寬免人不向人告明

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎能寬免或特許人不向人告明（已罪）。因為：

1. 來自人為法律的命令，隸屬於教會神長的管理。可是要求人告明的命令屬於這樣的命令，正如之前第二及第三節的論述所指明的。所以，能寬免或特許人不向人告明。

2. 此外，人所制定的，人也能寬免。可是，聖經未曾記載告明是天主制定的，反而說是人制定的，因為《雅各伯書》第五章16節說：「你們要彼此告罪。」可是宗徒們所規定的，教宗有權予以寬免或更改，正如關於重婚者的措施所指明的（參看之後第六十六題第五節釋疑2.）。所以，也能寬免或特許人不向人告明。

反之 告明是告解聖事的部分，而告解就像聖洗一樣，是必要的聖事。所以，既然在聖洗方面，沒有任何人能給予寬免；同

樣，在告明方面，也沒有人能給予寬免。

正解 我解答如下：是在天主所建立的教會內，設置教會的聖職人員。所以，聖職人員的行動或作為，預設或建基於教會的建立；就如（受造）自然界的行動，預設或建基於創造的工程。由於教會建基於信德和聖事，所以頒布信德的新條文或廢除已頒布的條文，或者建立新的聖事或廢除已建立的聖事，這些都不屬於聖職人員的職權；這一切都歸於唯獨基督所專有的卓越權力，因為基督是教會的（唯一）「根基」（格前三11）。所以，正如教宗不能寬免或特許人不經聖洗而得救；同樣，他也不能寬免或特許人不經告明而得救。這是著眼於相關約束或義務係來自聖事的德能。可是，教宗能寬免來自教會法令方面的告明義務，即能使告明延遲到超越教會所規定的期限。

釋疑 1.來自天主法律或神為法律的命令，其約束力並不小於來自自然法律的命令。因此，正如在自然法律方面，人不能給予寬免，在天主法律方面也是如此。

2.關於告明的命令不是由人首先制定的，雖然是由雅各伯宣布出來；它的制定係來自天主，雖然聖經上對此沒有明確的記載。但在聖經中也能找到它的預像或象徵，如同《瑪竇福音》第三章6節記載，民眾向若翰承認自己的罪過，而若翰是在用自己的洗禮準備民眾接受基督的恩寵；又如同《路加福音》第十七章14節記載，主自己曾遣發癱病人去見司祭、接受檢驗。這些司祭雖然不是新約的司祭，但在他們身上可看到新約司祭職的象徵。

第七題

論告明的本質

一分爲三節一

然後要討論的是告明的本質（參看第六題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、奧斯定爲告明所下的定義是否適當。
- 二、告明是不是德性的行爲。
- 三、告明是不是懺悔的德性行爲。

第一節 奧斯定爲告明所下的定義是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 奧斯定爲告明所下的定義似乎並不適當，他說：「告明是那使隱密疾病在寬恕的希望中被顯露出來者。」（參看：《聖詠講述》講述二，關於《聖詠》第三十二篇；《證道集》第二五四篇）因爲：

1. 作爲告明之目標或對象的疾病是罪。可是，罪有時是明顯的。所以，不應該說告明要醫治的疾病是隱密的。

2. 此外，懺悔的開端是畏懼。可是，告明是告解的一部分。所以，不應該在定義中置入「希望」，而應該置入「畏懼」，作爲告明的原因。

3. 此外，凡被列爲祕密者，不會被顯露，反而被封閉。可是，人所告明的罪，被列爲告明的祕密。所以，在告明中，罪不是被顯露，而是被封閉。

4. 此外，尚有某些與上述定義不同的其他定義。教宗額我略一世於《福音論贊》卷二第四十篇說：告明是「罪過的揭露和傷口的裂開」。有些人說：告明是「在司鐸前合法地說明罪

過」；另有一些人說：「告明是犯罪者在聖事內的自我控訴，基於羞愧和藉教會的鑰匙權能，有補贖的功效，並約束自己從事於相關的悔改。」所以，前述那一定義，由於並未包含後面幾種定義的一切內容，似乎不夠充足。

正解 我解答如下：在告明的行爲中，分別有數點應予注意：第一，行爲的基本性質或類別，即它是一種說明；第二，告明什麼，即罪；第三，向誰告明，即司鐸；第四，它的原因，即寬恕的希望或希望得到寬恕；第五，效果，即赦免部分懲罰，並受約束承受其他部分懲罰。奧斯定的第一種定義，在「顯露」中觸及行爲的基本性質；在說「隱密的疾病」時，觸及告明什麼；以及在「寬恕的希望」中觸及原因。至於其他幾種定義，也都分別觸及上述五點中的某一點，正如每一位深入觀察者都可看出的。

釋疑 1.雖然有時司鐸這個人或以人的身分知道告明者的罪，但卻不是作為基督的代表或以基督之代表的身分；正如有時法官這個人知道某事，卻不是作為法官或以法官的身分。藉告明所顯露的，正是針對這後一部分。

或者應該說，雖然外在的行爲是明顯的，但內在的行爲——而這是主要的行爲——卻是隱密的。所以，應該藉告明把它顯露出來。

2.告明預設先有愛德，而人藉愛德已重獲生命，正如在大師《語錄》卷四第十七編第一章中所說的。可是，人是在痛悔中獲賜愛德。而奴隸性的畏懼本身不含希望，是在愛德之先。至於獲有愛德者，主要是為希望所推動，而非為畏懼所推動。所以，針對告明的原因，優先列出希望，而非畏懼。

3.在任何告明中，罪被顯露給司鐸，卻作為告明的祕密

被封存，針對其他人關閉。

4.不必在每一種定義或界定中，都觸及被界定之物所能有的一切。所以，在所提幾種定義或界定中，有的是根據這一原因，有的則是根據另一原因。

第二節 告明是不是德性的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 告明似乎不是德性的行爲。因爲：

1.一切德性的行爲都是源自自然法律，因爲「我們自然或生來就適於有德性」，正如哲學家在《倫理學》卷二第一章所說的。可是，告明並非源自自然法律。所以，告明不是德性的行爲。

2.此外，德性的行爲能優先歸於那純潔無罪者，勝於歸於那犯罪者。可是，我們現在所談論的告明罪過的告明，不能歸於純潔無罪者。所以，它不是德性的行爲。

3.此外，在聖事內的恩寵，以某種方式異於那在德性和聖神之恩賜內的恩寵。可是，告明是聖事的部分。所以，它不是德性的行爲。

反之 1.法律的命令是針對德性的行爲。可是，告明屬於命令的範圍。所以，告明是德性的行爲。

2.此外，我們只靠德性的行爲立功。可是告明是有功的，因爲「它開啓天堂」，正如大師在《語錄》卷四第十七編第一章中所說的。所以，告明似乎是德性的行爲。

正解 我解答如下：正如在《語錄四卷注疏》卷四已說過的，爲使一行爲稱爲德性的行爲，只需要它在自己的基本性質或類別中，具有屬於德性的某種條件或因素。告明雖然不是具備德

性所要求的一切條件或因素，但正如其名所顯示的，它含有人對自己良心所有或所知之事的口頭說明，而這屬於德性的條件或因素——誠實，因為他如此做到了心口相應或如一。因為假使人口頭所說的，不是他內心所知所有的，則那不稱為告明，而稱為「虛構」。而人應該口頭告明自己內心所知所有的，這屬於德性所要求的條件或因素。所以，根據它的類別或基本性質，告明是善的，並是德性的行為。

釋疑 1.廣泛地來說，是自然理性或良知，使人傾向於依適當的方式，在適當的機會，並在適當的人前，告明或說出真理或真實事物。就此而論，告明是源自自然法律。但是在我們現在所談論的告明中，關於具體和個別情況的限定，即應該何時及如何告明、告明什麼，以及向誰告明，這一切都源自神為法律的規定。由此可見，自然法律是經由限定具體和個別情況的神為法律，使人傾向於告明；正如在一切源自人為法律之限定的行為上，也是如此。（按：如在父母前盡孝，這來自自然理性或良知。但在具體生活裡應該如何養、如何敬，人為法律也有相關規定；我們也是循這些人為規定，實際完成來自天性的或自然的盡孝義務。同樣，在告解聖事的告明裡，我們也是根據神為法律或天主的特別規定，完成說實話或心口如一的自然義務。）

2.那以所犯罪過為對象的德性，純潔無罪者能有它的習性，但在保持純潔無罪的情形下，不會有它的行為。所以，我們現在所談論的告明罪過，並不歸於純潔無罪者，雖然告明是德性的行為。（按：如身體完全健康沒有任何疾病者，在他維持這種健康期間，不會有看病的行為；但他能有相關習性或常備基本心態，即假使或幾時患病，他會求診向醫生說明病情，亦即有看病的行為。靈魂完全健康或純潔無罪者的情形也是如此。）

3. 聖事的恩寵與德性的恩寵雖然彼此不同，但不是彼此相反或互不相容，而是異中並存而不相悖。所以，同一個（告明）行爲，就其源於藉恩寵而成形、或臻於成全的自由意志而言，是德性的行爲；但就其是以救治罪爲目的的醫療或藥物而言，則是聖事或聖事的部分。如此分而言之並無不妥。

第三節 告明是不是懺悔的德性行爲

有關第三節，我們討論如下：

質疑 告明似乎不是懺悔之德性或懺悔這一德性的行爲。因爲：

1. 行爲屬於那是自己之原因的德性，或是該德性的行爲。可是，告明的原因是「寬恕的希望」，正如**第一節質疑1**所引述的定義所指明的。所以，告明似乎是希望的行爲，而非懺悔的行爲。

2. 此外，知恥或羞愧是節德的部分。可是，告明是「基於羞愧」而產生效果，正如**第一節質疑4**所提及的定義所指明的。所以，告明是節德的行爲，而非懺悔的行爲。

3. 此外，懺悔的行爲所依恃的是天主的仁慈。可是，告明所依恃的是智慧，這是因爲在告明中，應該順應誠實或真理。所以，告明不是懺悔的行爲。

4. 此外，是關於審判的信條，促使人因畏懼而懺悔，而畏懼是懺悔的起源。可是，是關於永生的信條促使人告明，因爲告明是爲了希望得到寬恕。所以，告明不是懺悔的行爲。

5. 此外，人實際是怎樣的，就應該表明自己是怎樣的，這屬於誠實或真實的德性。可是這就是告明者所做的。所以，告明是那稱爲誠實或真實之德性的行爲，而不是懺悔的行爲。

反之 懺悔是以消滅罪爲目的，而告明也是以此爲目的。所以，告明是懺悔的行爲。

正解 我解答如下：在德性中應該注意這一點，即幾時給德性的對象加添一種善，和困難的特殊觀點或性質，就需要有一種相關的特殊德性；例如，浩大或大額費用的善用，屬於慷慨之德，雖然一般或中額費用的善用屬於大方之德，正如《倫理學》卷二第七章及卷四第二章所指明的。同樣，在告明或承認真理或真實事物上，情形也是如此；雖然絕對或概括地說，它屬於誠或真實之德；但根據所加添於它的某種善的性質，它也開始屬於另一德性。所以，哲學家在《倫理學》卷四第七章說，在法庭上的告明或承認罪行，主要非屬於誠實或真實之德，而屬於公義或正義之德。同樣，告明或公開承認天主的恩惠以頌揚天主，這不屬於誠實或真實之德，而屬於欽崇或敬神之德。依此，告明罪過以獲得罪過之赦免，就行為的直接啓動者（*elicitive*）而言，並不同某些人所說的，是屬於誠實或真實之德；而是屬於懺悔之德。但就行為的間接引發者或出命者（*imperative*）而言，它能屬於多種德性，這是基於告明的行為能以多種德性為目的或動機。（按：如子女為使父母安心歡心，聽勸前去告明，這屬於孝順之德；信友為滿全教會四規而告明，這屬於服從或聽命之德；其他可依此類推。）

釋疑 1. 希望是告明的原因，不是有如直接啓動者，而是有如間接引發者或出命者。

2. 把羞愧置入那一定義中，不是把羞愧視為告明的原因，因為羞愧本能阻撓告明的行為；而是把它看作解除懲罰的協同原因（*con-causa*），因為羞愧本身就是一種懲罰。就如教會的鑰匙權能，在這方面也是告明的協同原因。

3. 能以某種比較和適應的方式，把告解聖事的三部分，與天主位格的三屬性相連：為了悔恨罪惡的痛苦，把痛悔與慈悲、或仁善相連；為了說明真理或真實情形，把告明與智慧相

連；以及爲了力行補贖的努力，把補贖與大能、或德能相連。由於痛悔是告解聖事的第一或首要部分，所以，就以評斷痛悔的同一方式，來評斷告解全部。

4. 告明之源於希望，勝於源於畏懼。所以，告明之依恃於與希望相關的永生信條，也勝於依恃於與畏懼相關的審判信條；雖然從痛悔的觀點出發來看懺悔，情形相反。

5. 從正解所有的論述，可清楚知道對**質疑5**的答覆。

第八題

論為告明服務的聖職人員或施行人

一分為七節一

（按：在聖事論中的 *confessio* 一詞，原本是指告解聖事中的「告明」部分。但懺悔者之前來告明罪過，不只是告明而已，他主要是期望藉此而得到罪過的赦免。相對地，司鐸之「聽取」*audire* 或「收聽」*excipere* 懺悔者之告明，也並不限於聆聽，之後他要給告明者赦罪或解罪。所以，基本上是在這 *confessio* 過程中，成就了告解聖事——參看第三集第八十四題第一節。因此，在一般用語裡，*confessio* 有時也廣泛地指告解聖事。而我國教會先賢，也以創新的思維，把這廣義的 *confessio* 譯為「告解」，意指告明和解罪，並把這藉告明而解罪的懺悔聖事譯為「告解聖事」。通常所說的「信徒辦告解」，是指領受告解或懺悔聖事；而「司鐸聽告解」，則是指舉行或施行告解或懺悔聖事。所以，本題的標題依其字面意義，應該譯為「為告明服務的聖職人員」，實際上卻是指告解或懺悔聖事的施行人。）

然後要討論的是為告明服務的聖職人員或施行人（參看第六題引言）。

關於這一點，可以提出七個問題：

- 一、是否必須向司鐸告明。
- 二、是否許可在某種情況下，向司鐸以外的其他人告明。
- 三、在非緊急情況下，不是司鐸者是否能聽人告明小罪。
- 四、是否必須向本人所屬司鐸告明。
- 五、基於特許或上司的命令，人是否能向本人所屬司鐸之外的其他司鐸告明。
- 六、懺悔者在自己生命的最後時刻，是否能由任何司鐸獲得赦罪。

七、是否應該根據罪過的量或大小，評定暫罰。

第一節 是否必須向司鐸告明

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎並不需要向司鐸告明。因為：

1. 我們有義務告明，只是基於天主的規定。可是《雅各伯書》第五章16節給我們陳述的天主的規定，是「你們要彼此告罪」，那裡並沒有提及司鐸。所以，並不需要向司鐸告罪。

2. 此外，像聖洗一樣，告解也是必要的聖事。可是在聖洗內，基於聖事的必要性，任何人都是施行人。所以，在告解內也是如此。所以，向任何人告明皆可。

3. 此外，必須告明，是為給懺悔者評定補贖的方式。可是，有時一個非司鐸者，比許多司鐸更能精準地給懺悔者提供補贖的方式。所以，並不需要向司鐸告明。

4. 此外，在教會內規定，告明是為使管理者「認清自己家畜的真相」如同《箴言》第二十七章23節所說。可是，有時管理者或教長不是司鐸（按：中世歐洲教會不乏這種情形）。所以，並非常是應該向司鐸告明。

反之 1. 告明是為了解罪；而給懺悔者赦罪，只屬於獲得鑰匙權能的司鐸。所以，應該向司鐸告明。

2. 此外，告明或告解有死者拉匝祿的復活作為預像或象徵。可是，主只命令門徒解開拉匝祿，正如《若望福音》第十一章44節所指明的。所以，應該向司鐸們告明。

正解 我解答如下：在聖事內所賜的恩寵，是由奧體的頭降至肢體。所以，針對賦予恩寵的聖事，唯有那為基督之真實身體

服務者，才是它們的服務員或施行人；而這專屬於能祝聖基督之身體的司鐸。所以，既然在懺悔（或告解）聖事內賦予恩寵，則唯有司鐸是這聖事的施行人。所以，應該向教會聖職人員所履行的聖事性告明（或告解），只應該在司鐸前履行。

釋疑 1.雅各伯的談話是以已經存在的天主相關規定為前提或基礎。來自天主的應向司鐸告明或告解的這一規定在先，因為是基督在宗徒內，賜給了司鐸赦罪的權柄，正如《若望福音》第二十章22及23節所指明的。因此，應該如此解讀那句話，即雅各伯是在勸勉他們應向司鐸告罪。

2.就告解聖事的告明和赦罪而言，聖洗比告解是更為必要的聖事；因為忽略聖洗，有時會無可避免地對永遠的得救帶來危險，正如在不能運用理性的孩童身上所顯示的。可是，關於告明和赦罪，情形卻不一樣，它們只屬於成人；而在成人身上有痛悔和立志告明，以及希望得到罪赦，已足以從永死中獲得解救。所以，關於聖洗和告明，二者情形並不相同。

3.在補贖中，不但要注意罰的輕重或大小，而且也要注意補贖作為聖事之部分所有的德能。依此，它也需要聖事的管理員或分施者；雖然司鐸以外的其他人，也能評定罰的量或大小。

4.認清家畜的真相在兩方面能是必要的。第一，為了配合基督的羊群，以取得協調。如此則認清家畜的真相，屬於牧養性質的關懷和管理，而這項工作有時由非司鐸者負責。第二，為給家畜提供合宜的救援醫治和治療藥品。如此則認清家畜的真相，屬於那有義務施予救援醫治和治療藥品者，即施予聖體和其他聖事者，而這屬於司鐸。告明的規定即是為了對家畜的這種認知。

第二節 是否許可在某種情況下，向司鐸以外的其他人 告明

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎在任何情況下，都不可向司鐸以外的其他人告明。因為：

1. 告明是「在聖事內的控訴」，正如**第七題第一節質疑4**已提出的定義所指明的。可是，分施聖事只屬於聖事的施行人。所以，既然告解聖事的施行人是司鐸，似乎不應該向其他任何人告明。

2. 此外，在任何審判中，告明是爲了判決。可是在爭訟的法庭中，不是由本庭法官所做的判決，不具任何效力；所以，只應該向法官告明。可是在良心的法庭中，只有獲賜束縛和釋放權柄的司鐸是法官。所以，不應該向其他人告明。

3. 此外，在聖洗聖事內，由於任何人都能付洗，假使付洗者是平信徒或非聖職人員，即使他是在非緊急情況下付洗，司鐸也不應該再一次付洗或重複聖洗聖事。可是，假使有人在緊急情況下向平信徒告明，卻必須在緊急情況解除之後，再向司鐸告明。所以，在緊急情況下，不能向平信徒告明。

反之 在大師的《語錄》卷四第十七編第四及第五章中，有一規定：「應該尋找有智慧能明辨的司鐸，他要運用權柄同時做出判斷；假使無法找到，就應該向同伴告明」。

正解 我解答如下：正如聖洗（爲得救）是必要的聖事；同樣，告解也是如此。可是聖洗作爲必要的聖事，有兩種施行人：一種是基於職責有義務付洗的施行人，即司鐸；另一種是因有緊急情況受委託施洗的人。同樣，基於職責、有義務聽取告明的告解的施行人是司鐸；但在緊急情況下，平信徒也能替

補司鐸，可向他告明。

釋疑 1.在告解聖事內，不但有來自施行人方面的因素，即赦罪和指定補贖；而且也有來自領受聖事者方面的因素，它同樣也屬於聖事的本質，例如：痛悔和告明。至於補贖，它的開始來自施行人，因為是由施行人指定；以及也來自懺悔者，因為是由他來承擔或滿全。爲了聖事的圓滿完成，雙方應該盡其可能共襄其事。可是有時情況急迫，懺悔者應該做屬於自己方面的事，即痛悔，以及向能聽取自己告明者告明；後者雖然不能完成聖事，不能做那屬於司鐸的事——即赦罪，但至高的司祭或大司祭（基督）會彌補這司鐸的空缺。雖然如此，基於向司鐸告明的渴望而向平信徒做的告明，也有某種程度的聖事性——雖然由於缺乏那屬於司鐸方面者，而不是完善的聖事。

2.雖然絕對地說，平信徒不是那向自己告明之人的法官，但由於是緊急情況，他對那人取得判斷權力，這是根據懺悔者基於向司鐸告明的渴望，自願服屬於他。

3.人藉聖事不但應該與天主和好，而且也應該與教會和好。可是人不能與教會和好，除非教會的聖化工作臨於他。《厄弗所書》第五章26節說，在聖洗內，教會的聖化工作之臨於人，是藉應用爲「生命之言語」所聖化的外在元素（水）本身，無論按照教會的形式應用它的是什麼人。所以，人只要一次曾由無論什麼人領受聖洗，便不應該再次受洗。可是，在告解聖事內，教會的聖化工作唯有藉聖事的施行人臨於人，因為在聖事內沒有應用任何形體的外在元素，可經由它、憑藉教會的聖化工作，而賦予無形可見的恩寵。所以，雖然在緊急情況下向平信徒告明者，從天主獲得寬赦，因為他盡己所能，按照所領受的天主的命令，完成或實踐了要告明的心志；可是，他還沒有與教會和好，還不應該允許他領受教會的聖事，除非他

先從司鐸獲得赦罪——就如那只領受願洗者，也不獲許領受聖體聖事。所以，在他能有機會做到的情形下，他還應該再向司鐸告明，尤其是因為告解聖事那時還未臻於完善。因此，必須藉著司鐸的參與使它成為完善的聖事；使人藉領受聖事的行為本身，得到更為圓滿的效果，並藉此領受行為滿全關於告解聖事的命令。

第三節 在非緊急情況下，不是司鐸者是否能聽人告明小罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在非緊急情況下，不是司鐸者似乎不能聽人告明小罪。因為：

1. 把聖事託付給非聖職人員或平信徒是由於情況緊急。可是，告明小罪不會是在緊急情況下發生。所以，並不託付給平信徒聆聽。

2. 此外，為相反小罪，有病人傅油和告解聖事。可是，二者都不能託付給平信徒分施，正如《雅各伯書》第五章14節所指明的。所以，也不能把聽人告明小罪託付給他。

反之 大師在《語錄》卷四第十七編第四章中，引述伯達《雅各伯書註解》關於第五章16節曾有這樣的論述。

正解 我解答如下：人因小罪，既不與天主分離，也不與教會的聖事隔絕。所以，為了赦免小罪，既不需要賦予新的聖化恩寵，也不需要與教會和好。為此，並不必然要求人向司鐸告明小罪；因為向平信徒所做的告明，具有某種聖事性質，或是一種聖儀，或準聖事（sacramentale），並且是源於愛德，雖然不是完善的聖事。這樣的聖儀或動作，本身就會赦免小罪，就像

藉槌胸和聖水也會赦免小罪一樣。

釋疑 1.由正解所說，可知對**質疑**1.的答覆。因為為使小罪獲得赦免，並不需要領受聖事，有某種聖儀或準聖事動作已足，例如：使用聖水等。

2.施予病人傅油不是直接為相反小罪，也沒有任何一件聖事如此。

第四節 是否必須向本人所屬司鐸告明

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎並非必須向本人所屬司鐸告明。因為：

1.教宗額我略一世說：「基於宗徒的職權行使和施行的責任，我們規定：身為司鐸並仿效宗徒工作的隱修士，准許他們講道、付洗、施送聖體、為罪人祈禱、指定悔改補贖，以及赦罪。」（參看：《教會法律類編》第二部案例十六第一題第二十四條）可是，隱修士並不是某些人的所屬司鐸，因為他們沒有牧靈工作。所以，既然告明是為了獲得罪赦，則向任何司鐸告明皆可。

2.此外，正如司鐸是此聖事的施行人，他同樣也是聖體聖事的施行人。可是，任何司鐸都能成聖體或成就聖體聖事，所以，任何司鐸也能施行告解聖事。所以，並非必須向本人所屬司鐸告明。

3.此外，我們必須按照特別規定所做的，不屬於我們的選擇範圍。可是，我們應該向哪位司鐸告明，這屬於我們的選擇權力，正如在大師《語錄》卷四第十七編第四章中，藉奧斯定的話所指明的。因為奧斯定於《論真假痛悔》第十章說：「誰若願意告明罪過，以取得恩寵，就應該尋找一位能釋放和束縛的司鐸。」所以，向本人所屬司鐸告明，這似乎不是必要的。

4.此外，有些人，例如：教長，似乎沒有本人所屬司鐸，因為他們沒有上司或在上者；可是他們也有義務告明。所以，並非常是必須向本人所屬司鐸告明。

5.此外，「那爲了愛德而規定者，不會與愛德爲敵或不利於愛德」，正如伯爾納鐸在《論命令與豁免》(De Praecept. et Dispens)第二章所說的。可是，假使人向固定一位司鐸告明，可能使原爲了愛德而規定的告明，反而不利於愛德，如以下幾種情況：罪人知道自己的司鐸屬於異端派，或會引誘告罪人一起作惡，或脆弱而易於犯向他所告之罪，或被認爲可能會洩露告明內容，或人應該告明之罪是冒犯該司鐸之罪。所以，似乎並非常應向本人所屬司鐸告明。

6.此外，在爲得救必要的事物上，不應該加給人限制，以免他們在得救的路上受阻。可是，人若必須向某一固定之人告明，這似乎是頗大的限制；而且這能使許多人或因畏懼，或因羞愧，或因其他類似原因，面對告明而裹足不前。所以，既然告明爲得救是必要的，似乎不應該加給人這樣的限制，即必須向本人所屬司鐸告明。

反之 1.有教宗諾森三世的諭令，規定所有男女信友，一年至少一次，應向自己所屬司鐸告明。

2.此外，司鐸與自己堂區的關係，正如主教與自己教區的關係。可是按照教會法律的規定，一位主教不可以在另一位主教的教區內行使主教職務（參看：《教會法律類編》第二部案例九第二題第三條）。所以，一位司鐸也不可以聆聽另一司鐸的堂區信友告罪。

正解 我解答如下：其他聖事的完成，不需要來就聖事者自己有什麼積極作爲，只需要領受，正如聖洗及其他類似聖事所指

明的。但為獲取聖事的益處，卻需要有自主或選擇能力的領受者有所作為，需要他們有如驅除獲取利益的障礙，即驅除偽裝。可是在告解聖事內，來就聖事者的行為卻屬於聖事的本質，因為痛悔、告明和補贖是告解聖事的部分，而它們都是懺悔者的行為。我們的行為由於抉擇的根本是在我們內，只能藉命令的方式接受他人的支配或分派。因此，那被立定為此聖事之分施者，應是能命令我們行事者。而一個人除非對另一個人有管轄權或治權，便沒有資格對他出命。所以，這屬於此聖事的必要條件，即它的施行人不但應有聖秩——就像在其他聖事內一樣，而且還應具有管轄權或治權。所以，正如那非司鐸者不能成就此聖事；同樣，那沒有管轄權或治權者，也不能成就此聖事。為此，正如應該向司鐸告明；同樣，也應該向本人所隸屬之司鐸告明。由於司鐸除非約束人去做某事，否則不能給人赦罪；所以，唯有那能藉命令約束人做某事者，才能赦罪。

釋疑 1. 教宗額我略一世是在談論那些有管轄權或治權的隱修士，即那些受託管理堂區的隱修士。關於他們，有些人曾說，基於他們是隱修士這一事實，即使受託也不能赦罪和指定悔改補贖；這種說法是錯誤的。

2. 施行聖體聖事不需要對任何人出命；而舉行此聖事卻不然，正如**正解**已說過的。所以，相關推理不能成立。但不許可由不是本人所屬司鐸的其他司鐸手中領受聖體（按：指教會法律規定的，一年至少在復活期內領受聖體一次），雖然由其所領是真正的聖事。

3. 選擇一位能審思明辨的司鐸，不是由我們自己隨意取捨，這須有上級的許可，假使本人所屬司鐸不怎麼適宜於提供救治罪過的方法。

4. 由於教長有義務分施聖事，而且應該身心潔淨地分施

聖事，所以教會法律允許他們自己選擇聆聽本人告明的司鐸；就此而言，相關司鐸有如是教長的上司或在上者。正如一位醫生也可接受另一位醫生的醫治，不是以醫生的身分，而是以病人的身分。

5. 在那些情況中，懺悔者恐懼自己要向所屬司鐸做的告明，有可能為自己或為司鐸帶來危險，如此則應求援於上司，或向所屬司鐸請求允許向另一位司鐸告明；如不蒙允許，則可比照那沒有司鐸提供服務者評斷辦理，因此，毋寧選擇向一平信徒告明。而如此做也不違反教會的命令；因為人為法律的命令不能踰越作為命令之目的的出命者的意向、或本意，而這本意或目的即是愛德，按照宗徒在《弟茂德前書》第一章5節所說的。對於所屬司鐸也不構成任何羞辱，因為《教會法律類編》第一部第七十四編第七條規定：「那妄用自己所獲權力者，堪當喪失保留給自己的特權。」

6. 應向本人所屬司鐸告明，得救之路並未因此受到限制，而是建立了一條足夠的得救之路。但若所屬司鐸不予人方便，不允許人向其他司鐸告明，則會犯罪；因為有許多懦弱之人，寧願沒有告明或告解聖事死亡，而不願向這樣的司鐸告明。因此，那些急於想藉聆聽告明而得知屬下之良心情形者，是在為許多人「設下圈套」、陷害他們，正如《格林多前書》第七章35節所說的，因而也是在陷害自己。

第五節 基於特許或上司的命令，人是否能向本人所屬司鐸之外的其他司鐸告明

有關第五節，我們討論如下：

質疑 即使基於特許或上司的命令，人也不能向本人所屬司鐸之外的其他司鐸告明。因為：

1. 不能容許任何特許侵害他人的權利。可是，一位司鐸

的權利會受到侵害，假使有另外一位司鐸聆聽其屬下的告明。所以，人不能藉特許，或者藉上司的允准或命令，取得這樣的權利。

2.此外，凡阻礙天主的命令獲得執行者，不能藉任何人的命令或特許予以允准。可是，有天主的命令訓勉聖堂或堂區的治理人，努力「認清自己家畜或羊群的面目或真相」，正如《箴言》第二十七章23節所說的；然而，假使自己以外，另有司鐸聆聽自己羊群的告明，這將會受到阻礙。所以，不能藉某人的命令或特許，做這樣的安排。

3.此外，聆聽某人之告明者，也就是那人特屬的審判者或法官，否則就不能予以束縛或釋放。可是，一個人不能有多位特屬的審判者或特屬的司鐸，因為那時他將聽命於多人；而這是不可能的，因為他們所命令的如果彼此相反或不相容，受命者將無所適從。所以，即使有上司另樣的允准，也不能不向本人所屬司鐸告明。

4.此外，在同一質料上重複聖事，是對聖事不敬，或至少是對聖事無所裨益。（可是向其他司鐸告明者，如果其所屬司鐸提出要求，則仍有義務向其所屬司鐸告明，因為服從他的相關義務並沒有被解除。）所以，不可能合法地向所屬司鐸以外的其他司鐸告明。

反之 1.凡能自己實行屬於聖秩之事物者，也能把它們委託給有同樣聖秩者實行。可是，上司或在上者，例如：主教，能聆聽屬於某一司鐸之堂區者告明；因為他是首要管理人，甚至有時也把某些事物保留給自己。所以，他也能委託另一司鐸，由他聆聽告明。

2.此外，凡是在下者能做的，在上者也能做。可是，司鐸自己能允准屬於自己堂區的信友向其他司鐸告明。所以，其

上司或在上者遠更能如此做。

3.此外，司鐸在信眾中所有的權力是來自主教，而司鐸是基於此權力方能聆聽告明。所以，根據同樣的理由，其他由主教獲授權力的司鐸，也能聆聽告明。

正解 我解答如下：一位司鐸能以兩種方式受阻，而不得聆聽某人的告明。一種方式是由於缺乏管轄權或治權；另一種方式是因為有行使聖秩權的阻礙，例如：受絕罰者、喪失聖職身分者等。凡有管轄權或治權者，都能將屬於治權內之事物委託於人。所以，一位司鐸若因缺乏管轄權或治權而受阻、不能聆聽他人的告明，他可以由任何對那些人有直接管轄權或治權者接受委託，聆聽告明和赦罪；這委託者或是那有治權的司鐸，或者是主教，或者是教宗。若他是由於有行使聖秩權的阻礙而不能聆聽告明，則可以由那能撤除阻礙者取得准許，以聆聽告明。

釋疑 1.縮減不會對人構成侵害，除非被縮減的是賜予人的恩惠。賦予某人管轄權或治權，不是為施惠於他，而是為了民眾的利益和天主的光榮。所以，如果高級的神長（按：如主教）為了推進民眾的救援和天主的光榮，認為宜於將屬於管轄權或治權的事物也委託給其他人，這對低級的神長（按：如堂區司鐸）完全不會構成侵害。除非後者之行事為人如同《斐理伯書》第二章21節所說，「謀求自己的事，而不謀求耶穌基督的事」；或者如同《厄則克耳》第三十四章2及8節所說，只是他們管理羊群，「不是為牧養羊群，而是為藉羊群牧養自己」。

2.聖堂或堂區的治理人應該認清自己羊群的面目或真相，有兩種方式。一種方式是應該藉細心觀察他們生活的外在舉止，來守護託付給自己的羊群。在這樣的認知方面，不應該相信屬下所說，而應該盡可能探究確定的事實。另一種方式是藉在告明中

的說明。針對這樣的認知，不可能取得比相信屬下所說更大的確實，因為這關係到幫助他本人的良心。因此，在（懺悔聖事）告明的（內在）法庭裡要相信人，無論他是在控告自己，或者是在為自己辯護；但在審判的外在法庭裡卻非如此。所以，為了有這樣的（內在良心）認知，相信屬下所說自己已向另一有權赦罪之司鐸告明，如此已足。由此可見，對羊群的這種認知，不會因授予某一聆聽告明的特許而受到阻擾。

3. 為同一信眾團體立定兩位等級相同的上司是不適宜的；但若給同一信眾團體所立定的兩位上司，其中一位比另一位佔有首要的或更高的地位，這就沒有什麼不宜。依此，在同一信眾團體之上，直接有堂區司鐸、（教區）主教和教宗（他們有直接管轄權或治權）；其中任何一位都能把屬於自己管轄權或治權的事物，委託給他人。如果是那首要的或較高的上司委託，他能以兩種方式委託。一種是任命那受委託者為自己的代理人，以代替自己行使權職，例如：教宗和主教任命自己的專赦司鐸。在這種情況下，被委託的人領先或高於較低的神長，例如：教宗的專赦司鐸領先或高於主教，以及主教的專赦司鐸領先或高於堂區司鐸；而懺悔者應該服從那其中首要者或較高者。另一種方式是任命那受委託者為某一（堂區）司鐸的助理。由於助理是以那獲賜助理者為依歸，所以助理是較不重要者或不居主要地位。所以，懺悔者沒有義務以服從本人所屬司鐸的同等程度，來服從助理。

4. 無人有意義告明自己沒有的罪。所以，一人如果已向主教的專赦司鐸，或其他接受主教委託者告明，由於他的罪在天主前和在教會前都已獲得赦免，他沒有義務再向本人所屬司鐸告明，無論後者如何要求。但為了遵守教會應「每年一次向本人所屬司鐸」告明的規定（參看第四節反之1.），應該比照那只有小罪者的方式辦理。這樣的人只應該告明小罪，如同某些

人所說的；或者聲明自己沒有死罪。在良心的（內在）法庭裡，司鐸應該相信他，不可不相信他。

縱使他應該再次告明（雖然事實並非如此），他先前的告明也不是無所裨益。因為一人愈向更多的司鐸告明，也愈從更多的懲罰中獲得寬赦：一方面是基於告明時的羞愧，這被視為對他有補贖功效的懲罰；另一方面也是基於（教會的）鑰匙權能。因此，人可盡其所能地多次告明，以期從一切懲罰中獲得釋放。重複也不會對聖事構成不敬，除非聖事的聖化作用是藉銘刻印記，或藉祝聖質料產生；而在告解聖事內，沒有這兩種情形。因此，那以受自主教之權柄聆聽告明者，引導告明者也向自己所屬司鐸告明，這屬於善舉。但若告明者沒有意願，仍應該給他赦罪。

（按：聆聽告明或施行告解聖事，涉及到教會的管轄權或治權。教會行使管轄權或治權是爲了信眾的神形利益，所以必須適應不同時代和不同地域的信眾。本題關於施行人的論述，主要是根據多瑪斯時代的教會法律和各種諭令，之後數度做了許多修訂。主曆一九八三年頒布的新天主教法典則做了全面的革新。）

第六節 懺悔者在生命的最後時刻，是否能由任何司鐸獲得赦罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 懺悔者在生命的最後時刻，似乎不能由任何司鐸獲得赦罪。因爲：

1. 赦罪需要某種管轄權或治權，正如第四節已說過的。可是，針對那在生命最後時刻的懺悔者，司鐸並沒有取得管轄權或治權。所以，不能在生命的最後時刻給他赦罪。

2. 此外，那在死亡或臨終時刻，從本人所屬司鐸之外的

其他人手中領受聖洗聖事者，不應該再由本人所屬司鐸手中重新受洗。所以，假使任何司鐸能在人臨終時刻赦免任何罪，則懺悔者如果死裡逃生，則不需要再回頭求助於自己的司鐸；而這是不對的。因為果真如此，則司鐸便如《箴言》第二十七章23節所說：不會「認清自己家畜或羊群的面目或真相」。

3.此外，在臨終時刻，正如准許其他司鐸施洗，同樣也准許不是司鐸者施洗。可是在告解聖事的法庭裡，不是司鐸者絕對不能赦罪。所以，司鐸也不能給那不是自己屬下者在臨終時刻赦罪。

反之 1.心神或靈魂的需要大於身體的需要。可是，人在有極端緊急需要時，即使物主不願意，也能取用別人的東西，以補救身體的需要。所以，在臨終時刻，爲了補救心神或靈魂的需要，人能由非自己所屬的司鐸獲得赦罪。

2.此外，在大師《語錄》卷四第二十編第六章所引述的教父言論，也有同樣的主張。

正解 我解答如下：單就（赦罪的）鑰匙權能而言，任何一位司鐸毫無區別地針對所有的人，以及針對一切的罪，都有此權能。至於他實際不能給所有的人赦免一切的罪，這是因爲受限於教會的規定，使他只有受到限制的管轄權或治權，甚或沒有任何管轄權或治權。但因「緊急需要沒有或不識法律」，所以當刻不容緩的緊急需要出現時，教會的規定並不阻止（任何）原本有鑰匙權能的司鐸給人赦罪，包括在聖事內赦罪；而懺悔者藉另一司鐸的赦罪所得的，一如藉他本人所屬司鐸的赦罪所得的。在那時刻，懺悔者不但能從任何司鐸得到罪的赦免，而且也能得到絕罰的赦免，無論這絕罰是由誰加給他的。此一赦免也屬於或基於爲教會相關法律所限縮的管轄權或治權（按：

即有教會的授權)。

釋疑 1.一個人能根據另一個人的意願，來利用他的管轄權或治權，因為屬於管轄權或治權的事物是能予以委託的。因此，由於教會接受或認可，任何司鐸能在人臨終時刻給人赦罪；所以，基於這一事實，一位司鐸能行使管轄權或治權，雖然他不是自己具有這管轄權或治權。

2.懺悔者之返回到本人所屬的司鐸，不必然是為再次獲得赦罪，因為他的罪在臨終時刻已被赦免；而是為使司鐸知道自己已獲得寬赦。同樣，其絕罰已被赦免者，向法官或審判者報到，不必然是為向這能赦免的人請求赦免，而是為表達願做補贖。

3.聖洗是基於所應用的質料產生聖化而有其功效；所以，一個人無論是由誰的手中受洗，都實際領受了聖事。可是，告解聖事的功能卻是基於施行人（司鐸藉赦罪而產生）的聖化。所以，那向平信徒或非聖職人員告明者，雖然完成了自己在聖事告明方面所應做的，但並沒有得到聖事性的赦罪。所以，針對藉（本人）告明的有功行為和自責的痛苦而形成的減輕懲罰，他的告明對他有所助益；但他得不到那基於鑰匙權能的功力而有的減輕懲罰。所以，他應該向司鐸再次告明。而且，只向平信徒告明而逝世者，與假設他也曾向司鐸告明相比，今生之後將會受更大的懲罰。

第七節 是否應該根據罪過的量或大小，來評定告解之後仍需承受的暫罰

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該根據罪過的量或大小，來評定領受告解聖事之後仍需承受的暫罰（或有時間性的罰）。因為：

1.是根據在罪中所享有的快樂來評定暫罰，正如《默示錄》第十八章7節所指明的：「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，有時在有較大快樂的情況中，罪過卻較小。因為按照教宗額我略一世《倫理叢談》卷三十三第十二章的說法，肉情的罪比心神的罪有較大的快樂，卻有較小的罪過。所以，懲罰不是根據罪過的大小來評定。

2.此外，人是以同樣的方式，有義務遵守新約法律和舊約法律中的道德訓令。可是在舊約法律中，人應為罪接受七天的懲罰，即七天之久成為不潔的。所以，既然在新約法律中，為一死罪所制定的是七年的懲罰，則懲罰的輕重或大小似乎與罪過的大小無關。

3.此外，平信徒的兇殺罪，大於司鐸的姦淫罪；因為來自罪本身性質或種別的特殊因素，比來自（犯罪者之）身分的特殊因素，更加重罪過。可是按照教會法律，為凶殺罪而加於平信徒的是七年的悔改補贖；而為姦淫罪加於司鐸的卻是十年的悔改補贖（參看：《教會法律類編》第一部第五十編第四十一條、第八十二編第五條）。所以，不是根據罪過的大小來評定懲罰。

4.此外，冒犯基督聖體是最大的罪。因為人所得罪者愈偉大，則所犯之罪也愈重大。可是按照教會法律，為在聖體聖事中傾倒基督聖血所制定的是四十天的悔改補贖，或略加長；而為單純的姦淫所制定的卻是七年的悔改補贖（參看：《教會法律類編》第三部第二編第二十七條、第一部第八十二編第五條）。所以，懲罰的輕重或大小，並不符合罪過的大小。

反之 1.《依撒意亞》第二十七章8節說：「當他（以色列民族）被拋棄之後，我要按照將量比量的方式，來審判他。」所以，在審判中針對罪的懲罰，其量或大小是根據罪過的量或大小。

2.此外，人藉著所受的懲罰回歸公道或正義的平衡。但這一點無法達成，假使罪過的量與懲罰的量不相符合。所以，二者應該彼此相符。

正解 我解答如下：在罪過獲得赦免之後仍要求懲罰，目的有二：一為償還所欠，一為提供救治方法。所以，能針對這二點來考慮評定懲罰。第一，針對所欠；如此則懲罰在獲得任何寬赦之前，基本上與罪過相符。可是有些行為本身自然有豁免懲罰的效能，而其中先有的行為豁免的懲罰愈多，則剩下來尚須由後來的行為豁免的懲罰便愈少。因為藉痛悔行為獲得赦免的懲罰愈多，則剩下來尚須藉告明行為予以赦免的懲罰便愈少。第二，針對提供救治方法；這或者是為犯罪者本人，或者是為其他人。如此則有時會針對較輕或較小的罪，而加給較重或較大的懲罰。這可能由於為抗拒罪，一人比另一人有更大的困難。例如，為了淫亂之罪而加給青年人的懲罰，大於加給老年人的懲罰，雖然前者的罪較小；或者是因為一人的罪，例如：司鐸，其犯的罪比其他人的罪更為危險；或者是因為有許多人過度傾向於某一罪，於是藉重罰一人以嚇阻其他人。

所以，在告解聖事的法庭裡，應該根據上述兩種目的來評定懲罰。因此，並非常常是針對更大的罪，也加給更大的懲罰。可是煉獄的懲罰卻只是為了償還所欠，因為在那裡不會再有人犯罪。所以，那一懲罰只根據罪的量或大小來評定，但也是經過考慮了痛悔的量或大小、告明以及赦罪之後；因為藉由這一切行為，懲罰都會獲得某種程度的赦免。因此，司鐸在指定補贖時，也應該考慮上述種種因素。

釋疑 1.在那些話中，觸及到罪過方面的有兩點：誇耀與快樂；其中前者屬於犯罪者用以抗拒天主的自負，後者屬於犯罪的快樂。雖然在較大的罪過中，有時有較小的快樂，但在那裡常是有較大的自負。所以，**質疑**的推論並不正確。

2.那一歷時七天的懲罰，不是為消除因犯罪而應承受的懲罰；因此，假使人在那七天之後死亡，仍會在煉獄中受罰。它只消除（舊約中成為不潔後的）虧格或喪失資格，而（舊約）法律的一切祭獻都能消除這樣的虧格。

雖然如此，在其他因素相同的情況下，人在新約法律中所犯的罪，重於或大於在舊約法律中所犯的罪；這是因為人在聖洗聖事中接受了更為廣泛的聖化，以及新約法律給人類提供了更高超的天主恩惠。《希伯來書》第十章29節所說，明確地顯示了此點，那裡說：「你們想一想：那踐踏了天主子，又輕慢了賜恩寵的聖神的人，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！」

至於為每一死罪要求七年的悔改補贖，也並非時時處處都確實如此；它有如是一項在大多數情況中可應用的原則性公規，但在考慮了犯罪者的許多不同個別因素之後，如有必要，還是應該捨而不用。（按：國家法律中也有「最高可判……」等說法，但針對具體案件，還是需要法官根據許多個別因素來判斷。）

3.主教或司鐸犯罪，為自己和其他人都構成更大的危險。所以，與其他人相比，教會法律也更用心防阻主教或司鐸犯罪，即在視懲罰為一種救治方法的觀點下，判定更重的懲罰；雖然有時這加重之罰並非罪本身所應得。

4.應該如此解讀那一懲罰：當時是在司鐸無意的情形下，使基督的聖血溢出。因為假設是故意使聖血溢出，則遠堪受更重大的懲罰。

第九題

論告明的性質

一分爲四節一

然後要討論的是告明的性質（參看第六題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、告明能否是未成形的。
- 二、告明是否應該是完整的。
- 三、是否能藉由另一人或書面告明。
- 四、告明是否需要滿全教師們所提出的十六條件。

第一節 告明能否是未成形的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告明似乎不能是未成形的（informis，沒有愛德作基礎或動力的）。因為：

1.《德訓篇》第十七章26節說：「從死者方面，他既然等於無，也就停止了告明。」可是那沒有愛德者，就是死的，因為愛德是靈魂的生命。所以，沒有愛德就不能有告明。

2.此外，在告解聖事內，告明與痛悔和補贖各爲部分。可是，痛悔和補贖完全不能在愛德之外完成。所以，告明也不能沒有愛德。

3.此外，在告明中必須心口相應，因為「告明」一詞本身要求必須如此。可是那對所告明之罪仍存好感者，便不是心口相應；因爲他用口譴責的，卻仍用心固執。所以，這樣的人不是在告明。

反之 每一個人都有義務告明死罪。可是，假使一個人——即

使是有死罪之人——在一次告明之後，便不需要再次告明相同的罪；否則的話，假使告明需有愛德，而沒有人確知自己有愛德，就不會有任何人確知自己完成了有效的告明了。所以，藉愛德而成形或完成，這不是告明所必須有的。

正解 我解答如下：告明是德性的行為以及聖事的部分。就其為德性的行為而言，告明本是有功德的行為。如此則告明沒有愛德，便不能產生功德，因為愛德是修立功德的根本。但就告明是聖事的部分而言，它促使告明者到具有教會鑰匙權能的司鐸前，讓司鐸藉告明認知告明者的良心情況。依此，即使那沒有痛悔者，也能有告明；因為他能向司鐸告明自己的罪，並將自己交付於教會的鑰匙權能之下。雖然那時他不會得到赦罪的效果，但在偽裝消失之後（按：如他後來真心痛悔了），他會開始得到它；在其他聖事內也有同樣的情形。因此，那偽裝告明者不需要重複他已做的告明，但之後他需要告明自己曾偽裝告明。

釋疑 1.所引的聖經章節應該如此解讀，即它是針對得到告明的效果而說的：因為置身於愛德之外，無人能得到它。

2.痛悔和補贖是在天主前完成，而告明是在人前完成。所以，人藉愛德與天主合而為一，這屬於痛悔和補贖的本質，但不屬於告明的本質。

3.那述說自己所有之罪者，是在說實話。依此，就告明的本質而言，做到了心與言或口相應，雖然心偏離了告明的目的。

第二節 告明是否應該是完整的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 告明似乎不應該是完整的，即向一位司鐸告明一切的罪。因為：

1. 羞愧有助於減輕懲罰。可是，人向其告明的司鐸愈多，所承受的羞愧也愈大。所以，若分開來向多位司鐸告明，告明的效果會更豐富。

2. 此外，在告解聖事中，告明是必要的，是為根據司鐸的裁判、為罪評定懲罰。可是，能由不同的司鐸，針對不同的罪，指定足量的懲罰。所以，不需要向一位司鐸告明一切的罪。

3. 此外，有時能發生這樣的情形，即人在告明和做完補贖之後，又憶起過去告明時未曾省察到的某一死罪，而當時又沒有先前聆聽自己告明的所屬司鐸在場服務，所以他能向另外一位司鐸只告明那一死罪。如此一來，他是在向不同的司鐸告明不同的罪。

4. 此外，應該向司鐸告明罪過，無非是為獲得赦免。可是，有時聆聽告明的司鐸能赦免某些罪，卻不能赦免一切罪。所以，至少在這樣的情況下，告明不需要是完整的。

反之 1. 根據《語錄四卷注疏》卷四第十六編的說法：假善是告解的障礙。可是將告明分割，這屬於假善，正如奧斯定在《論真假痛悔》第十五章所說的。所以，告明應該是完整的。

2. 此外，告明是告解聖事的一部分。可是，告解聖事應該是完整的。所以，告明亦然。

正解 我解答如下：在醫治身體的疾病方面，醫生不但需要認清應該給藥治療的一種疾病，而且也應該廣泛地認清病人的整體狀況。因為一種疾病會因另一種疾病的並存而加重；以及適用於一種疾病的藥物，有可能會加害於另一種疾病。在罪過方面亦是如此。因為一罪會因與另一罪的結合而加重；以及適宜於救治一罪的方法，對另一罪反而有刺激作用，因為人有時會浸染彼此相反的罪，正如教宗額我略一世在《牧靈規範》第三

部第三章所教導的。所以，人應告明所憶起的一切罪，這為告明是必要的；否則便不是告明，而是偽裝告明。

釋疑 1.雖然將不同的罪分割為不同的告明，羞愧的次數增多，但它們的總合仍不如人一次而同時地將一切罪告明所有的羞愧大。因為單獨來看一個罪本身，並不像將它與其它多個罪合看一樣，能顯示犯罪者的不良內心狀況。因為一個人有時會由於無知或軟弱而陷於某一罪；但許多罪一起，或顯示犯罪者的惡意，或其深鉅的敗壞。

2.由不同的司鐸所指定的懲罰並不充足。因為每一位司鐸只單獨看一個罪本身，卻看不到它會因其它罪的加入而加重；而且有時針對某一罪所指定的罰，有可能會刺激另一罪。

此外，聆聽告明的司鐸是代表天主；所以，人應該以向天主痛悔的相同方式，來向司鐸告明。因此，正如除非人痛悔一切的罪，否則就不是痛悔；同樣，除非告明一切記起的罪，否則就不是告明。

3.有些人說，幾時人憶起先前（告明）所忘記的罪，也應該再一次告明先前曾經告明過的罪；尤其是，假使不能向先前聆聽告明並知道一切的同司鐸告明，以使後來的司鐸得悉所犯之罪的總量。但這不是必要的，因為罪有來自本身的量，以及基於其他罪而加重的量。已經告明過的罪，已顯示了來自本身的量。為使司鐸認知之前忘記或新憶起的罪的兩種量，如此做已足，即告明時明確說出新憶起的罪，並籠統提及是在先前告明其他許多罪時，忘記了現在新告的罪。

4.即使司鐸不能赦免一切的罪，仍應向他告明一切罪，使他認知罪過的總量，並將自己不能赦免的罪，移呈至上級。

第三節 是否能藉由另一人或書面告明

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎能藉由另一人告明，或用書面告明。因為：

1. 告明是必要的，是為向司鐸揭露懺悔者的良心。可是，人能藉由另一人，或用書面，向司鐸說明自己的良心。所以，藉由另一人或書面告明，如此做已足。

2. 此外，由於語言的不同，有些人不能為自己所屬司鐸聽懂，這樣的人只能藉由其他人告明。所以，必須由本人告明，這為聖事不是必要的。依此，無論以什麼方式藉由他人告明，為得救似乎已是足夠的。

3. 此外，應向本人所屬司鐸告明，這為聖事是必要的，正如第八題第四節的論述所指明的。可是，有時本人所屬司鐸不在，懺悔者不能向他親口告明，但能用書面向他說明自己的良心。所以，似乎他應該用書面向司鐸傳報自己的良心。

反之 1. 人有義務告明或承認罪過，就像人有義務宣示或承認信德一樣。可是，應該用口宣示或承認信德，正如《羅馬書》第十章10節的「心裡相信，口裡承認」所指明的。所以，告明或承認罪過也是如此。

2. 此外，那藉由自己犯罪者，應該藉由自己懺悔或領受告解聖事。可是，告明是告解聖事的部分。所以，懺悔者應該用自己的聲音或口告明。

正解 我解答如下：告明不但是德性的行為，而且也是告解聖事的部分。雖然就其是德性的行為而言，無論以什麼方式完成告明，都足以成為德性的行為，雖然一種方式的困難程度不如另一種方式高。但就其為聖事的部分而言，告明有特定的行為，就像其它聖事有特定的質料。正如在聖洗聖事內，為表示

或象徵內心的淨化，採用洗滌最常用的元素——水；同樣，在為按照常規作說明的告解聖事行為裡，也採用我們為說明習慣最常用的行為，即用自己的言話說明。其它方式的引進，都是為補助此一方式。

釋疑 1. 正如在聖洗聖事內，不是採用任何方式洗滌都會滿足需要，而是必須用特定的元素——水；同樣，在告解聖事內，也不是以任何方式說明罪過都會滿足需要，而是必須用特定的行為說明。

2. 那不能利用語言告明者，例如：瘖啞或說另一種語言者，他們如此告明已足：用書面，或用點頭示意，或利用翻譯；因為不會向人做超越其能力的要求。雖然如此，人卻應該只接受水的洗禮；因為水完全是來自外界，並由他人用於我們。但告明的行為卻是源自我們；所以，幾時我們不能用某一種方式告明，便應該利用其它我們能做到的方式。

3. 幾時本人所屬司鐸不在，也可向平信徒告明（參看第八題第二節）。所以，沒有必要用書面告明；因為屬於告明的必要因素，首先是告明行為，而非向誰告明。

第四節 告明是否需要滿全教師們所提出的十六條件

有關第四節，我們討論如下：

質疑 告明似乎並不需要滿全教師們用下列押韻的話所提出的十六條件：「簡樸、純正、信實及謙卑；屢次、自願、審思又顯明；隱密、完整、羞愧復悲泣；迅速、勇毅、控訴並欣從。」因為：

1. 「信實」、「簡樸」和「勇毅」，本身就是德性。所以，不應該被列為告明的條件。

2. 此外，「純正」是指沒有混雜。同樣，「簡樸」也排

除杜撰和攙合。所以，二者之中有一是多餘的。

3.此外，人一次所犯的罪，也只有一次告明的義務。所以，人若沒有再次犯罪，便不需要「屢次」告明。

4.此外，告明指向補贖。可是，補贖有時是公開的。所以，告明也不應該常是「隱密的」。

5.此外，那不在我們能力控制範圍之內者，不會向我們要求。可是，「悲泣或流淚」並不在我們能力控制範圍之內。所以，不需要向告明者做此要求。

正解 我解答如下：上述種種條件中，有的為告明是必要的或必須有的，有的是為促使告明更為妥善。至於告明必須有的那些因素，它們之所以歸於告明，或者是視告明為德性的行為，或者是視告明為聖事的部分。

若以第一種方式視告明為德性的行為，或者是著眼於德性的類別，或者是著眼於行為直接所屬之德性的種別，或者是著眼於行為本身。從其類別出發，德性有四個條件，正如《倫理學》卷二第四章所說的。第一個條件，人應有「知」；針對這一點，說告明是「審思」，這是根據在一切德性的行為中，都需要有明智或機智。是這一審思促使人以更慎重的態度告明更重大的罪。第二個條件是「自擇」，這是因為德性的行為應該是心甘情願的。針對這一點，說告明是「自願」的。第三個條件，行為「有所企圖」，即正當目的；針對這一點，說告明是「純正」的，即意向應該是正當的。第四個條件，「行為堅定」；針對這一點，說告明應該是「勇毅」的，即不要因羞愧而放棄。

可是，告明是懺悔之德性或懺悔這一德性的行為。而懺悔首先從憎惡罪的醜惡開始。根據這一點，告明應該有「羞愧或知恥」，即不要因其中所摻雜的某種俗世的虛榮，而以犯罪自

誇。其次，懺悔進展為因所犯之罪而感痛苦。根據這一點，告明應該有「悲泣或流淚」。最後，懺悔終結於「自我貶抑」。根據這一點，告明應該有「謙卑」，坦承自己的可憐軟弱。

從其行為本身的性質出發，告明應該是說明的行為。而其說明能受阻於四種障礙。第一，受阻於虛偽；相反這一點，說告明應是「信實」的，即「真實」的。第二，受阻於晦暗不明；相反這一點，說告明應是「顯明」的，排除語言的曖昧。第三，受阻於語言的叨絮；相反這一點，說告明應是「簡樸」的，即在告明中只講述與罪之大小有關的事。第四，不要諱言任何應予說明的事情；相反這一點，說告明應是「完整」的。

就告明是聖事的部分而言，關係到司鐸的審斷，因為司鐸是聖事的施行人。因此，從告明者方面來看，告明應有「控訴」；面對司鐸應有「欣從」；而在這涉及良心隱私的法庭裡，告明應有「隱密」。

為使告明更為妥善，則應「屢次」告明；以及「迅速」告明，即立即告明。

釋疑 1. 一德性的條件並非不宜出現、或落實在另一德性的行為裡。因為是前者命令這後者的行為；或者是因為一德性主要所有的中點或中道，也為其他德性所分有。

2. 「純正」這一條件排除意向的邪惡，人是由這（內在）邪惡中獲得淨化。至於「簡樸」，則是排除外來因素的攙合。

3. 屢次為告明並不是必要的，它只與善用告明有關。

4. 為了避免惡表，使其他人不致受所聽到的罪的影響而傾向惡，不應該公開告明，而應該隱密告明。可是，作為懲罰的補贖，為其他人不會成為惡表；因為有時為了小罪或甚至沒有任何罪，人也會做類似的補贖善工。

5. 那裡所說，應該解讀為心靈的悲泣或流淚。

第十題

論告明的效果

一分爲五節一

然後要討論的是告明的效果（參看第六題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、告明是否解除罪的死亡。
- 二、告明是否以某種方式或程度解除懲罰。
- 三、告明是否開啓樂園或天堂。
- 四、告明是否賜予得救的希望。
- 五、一般告明是否消滅被遺忘的死罪。

第一節 告明是否解除罪的死亡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告明似乎並不「解除」罪的「死亡」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十七編第一章）。因爲：

1. 告明是在痛悔之後。可是，痛悔已充分地消滅了罪過。所以，告明並不解除罪的死亡。

2. 此外，正如死罪或致死的罪是罪過，小罪或輕微的罪也是罪過。可是，正如大師《語錄》卷四第十七編第三章所說：藉由告明，「那原先是致死者，成爲輕微者」。所以，告明不是消滅罪過，而只是變更罪過。

反之 告明是告解聖事的一部分，而告解解除罪過。所以，告明亦然。

正解 我解答如下：就其爲聖事而言，告解主要是在告明中完

成。因爲人藉告明，服屬於身爲聖事之施行人的教會聖職人員。因爲痛悔附有要告明的意願，而補贖是根據聆聽告明之司鐸的判斷予以評定。由於在告解聖事中，就像在聖洗聖事中一樣，也灌輸恩寵，以及罪藉恩寵獲得赦免；所以，告明也是以聖洗赦免罪過的同樣方式，藉相連的釋放或赦免的德能，赦免罪過。因爲聖洗之解除罪的死亡，不但是根據人實際領受聖洗或領受聖洗的行動，而且也根據人在意願中領受聖洗或領受聖洗的意願，正如那些已經獲得聖化而前來領受聖洗者所指明的。若人本身沒有阻礙，便會藉獲授聖洗得到赦免罪的恩寵，假使之前其罪未獲得赦免。關於與赦罪相連的告明，應該做同樣的論述，即著眼於告明先已存在於懺悔者的意願內，那時它已解除了罪。之後在實際告明和赦罪的行動中，恩寵獲得增加，也獲賜罪的赦免，假使先前針對罪的痛苦不足以成爲（完善或上等）痛悔，同時人本身也沒有獲得恩寵的阻礙。所以，正如關於聖洗，說它解除死亡，關於告明也能如是說。

釋疑 1.痛悔附有要告明的意願。所以，領受聖洗的願望或願洗怎樣解除應受洗者的死亡，告明的意願或在意願中的告明也怎樣解除懺悔者的死亡。

2.引文中的「輕微的」一詞不是指罪過，而是指容易承受或實行的懲罰。因此，不能據以說一罪過變更為另一罪過，而應說罪過全被消滅。至於（罪）稱爲「輕微的或小的」，有三種方式。第一種方式是根據其類別，例如：空言或廢話（參看：《瑪竇福音》第十二章36節）；第二種方式是根據其原因，即在己內有值得原諒的原因，例如：因軟弱而犯的罪；第三種方式，也是在這裡所採用的方式，是根據其結果：因爲藉告明而發生了這樣的結果，即人得到過去所犯罪過的原諒或赦免。

第二節 告明是否以某種方式或程度解除懲罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 告明似乎不以某種方式或程度解除懲罰。因為：

1. 歸於罪的懲罰只有永罰或暫罰（有時間性的罰）。可是，永罰藉痛悔獲得赦免，而暫罰藉補贖獲得赦免。所以，沒有什麼懲罰藉告明獲得赦免。

2. 此外，「意志被視為有如事實」，正如在大師在《語錄》卷四第十七編第一章文中所說的。可是那已發痛悔者，曾有告明的心志或意志。所以，他這意志與實際告明有同樣的或同等的效能或價值。依此，不再有什麼懲罰遺留下來，藉他以後所做的告明獲得赦免。

反之 告明有其懲罰性的痛苦。可是，一切含有懲罰性痛苦的行爲，都有補贖罪所應受懲罰的功能。所以，告明亦復如此。

正解 我解答如下：告明與（司鐸的）赦罪一起，以兩種方式有解除懲罰的能力。一種方式是基於赦罪的能力本身。依此，在意願中的告明或告明的心志，誠然像它解除罪過一樣，也解除那譴責性的和全面放逐性的永罰。但人被解除了永罰之後，仍須承受暫罰，作為淨化和推進性的良藥。即使那些已被解除地獄之罰的人，仍須在煉獄中忍受這暫罰。與生活於現世之懺悔者的能力相比，這一暫罰並不相稱；但藉著（教會之）鑰匙的能力，能使它減輕到與懺悔者的能力相稱，並能藉人自己的補贖善工，在今生除淨它。

另一減輕懲罰的方式，是基於告明行爲的性質本身，因為這一行爲附有羞愧這一懲罰性痛苦，有減輕懲罰的作用。所以，人告明同一罪過的次數愈多，懲罰也減輕得愈多。

釋疑 1. 藉著正解的論述，可清楚知道**質疑**1.的答覆。

2. 這「意志被視為有如事實」，不適用於那些來自外界或他人的事物，正如聖洗聖事所指明的。因為領受聖洗的意志或意願（願洗），並不像實際領受聖洗（水洗）一樣，有同樣的或同等的功能。但它適用於那些完全來自自己的事物。同樣，它適用於首要的或屬於本質的賞報，但不適用於撤除懲罰或類似事物，後者是功德所關注的次要和附帶的對象。所以，比起那只發痛悔者，告明並獲得赦罪者在煉獄中所受的懲罰較輕。

第三節 告明是否開啓樂園或天堂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 告明似乎並不「開啓樂園或天堂」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十七編第一章）。因為：

1. 不同的聖事有不同的效果。可是，開啓天堂是聖洗的效果。所以，不是告明的效果。

2. 此外，已關閉的門，在開啓以前無法進入。可是在告明之前死亡者，能進入天堂。所以，告明並不開啓天堂。

反之 告明使人服屬於教會的鑰匙權能。可是，是用教會的鑰匙開啓天堂。所以，也是藉由告明開啓天堂。

正解 我解答如下：人是因為有罪有罰在身，而被禁止進入天堂。由於告明撤除這些阻礙，正如**第一**及**第二**節的論述所指明的，所以說告明開啓天堂。

釋疑 1. 雖然聖洗和告解是不同的聖事，但都是藉基督之同一苦難的德能產生作用或效果，是基督的苦難開啓天堂的門或入口。

2. 在有告明的心志或意願之前，天堂為犯死罪者是關閉

的。雖然之後以及即使在有實際告明行動之前，天堂藉含有告明心志的痛悔而成爲開放的；但在（實際）告明和補贖之前，罪罰的阻礙並未完全掃除。

第四節 是否應該把「賜予得救的希望」列爲告明的效果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該把「賜予得救的希望」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十七編第一章）列爲告明的效果。因爲：

1. 希望源自一切有功德的行爲。依此，似乎不是告明特有的效果。

2. 此外，我們是藉磨難到達希望，正如《羅馬書》第五章3及4節所指明的。可是，人主要是在補贖中承受磨難。所以，「賜予得救的希望」主要屬於補贖，而非告明。

反之 人藉告明會變成「更爲謙卑和更爲溫良」，正如大師《語錄》卷四第十七編第五章所說的。可是，人藉此而獲得得救的希望。所以，賜予得救的希望是告明的效果。

正解 我解答如下：我們唯獨藉著基督才有獲得罪赦的希望。由於人藉告明服屬於教會的鑰匙，而教會的鑰匙基於基督的苦難獲得赦罪的德能。所以，告明賜予得救的希望。

釋疑 1. 得救的希望，其主要來源不可能是有功德的行爲，而是救主的恩寵。由於告明所依恃的是救主的恩寵，所以賜予得救的希望；告明有此效果，不是因爲這是有功德的行爲，而且也是聖事的部分。

2. 磨難之產生得救的希望，是藉個人德性的體驗和懲罰的淨除；而告明則是按照前面**正解**和**釋疑**1.所說的方式。

第五節 一般告明是否足以消滅被遺忘的死罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 一般告明似乎不足以消滅被遺忘的死罪。因為：

1. 已藉告明被消滅的罪，不需要再次告明。所以，假設被遺忘的罪藉一般告明被赦免，當它們被憶起時，就不需要再告明它們了。

2. 此外，凡自覺良心無罪者，或者是因為沒有罪，或者是因為忘了自己的罪。所以，假設被遺忘的死罪藉一般告明獲得赦免，則凡自覺良心沒有死罪者，便能藉一般告明確知自己或自斷沒有死罪。但這相反宗徒在《格林多前書》第四章4節所說的：「我自覺良心無愧，但我絕不因此就自斷為義人。」

3. 此外，無人從疏忽中獲取便利。可是，一個人在自己的死罪（藉一般告明）獲得赦免之前卻忘記了它，不可能沒有疏忽。所以，他不會因疏忽而獲取不經特別告明就得罪赦的便利。

4. 此外，告明者所完全不知者，比他所忘記者，更遠離他的知識。可是，一般告明並不消滅因不知而犯的罪；否則的話，那些不知自己實際所有之罪是罪的異端派人士，甚或包括某些單純人士，他們的罪便可藉一般告明而獲得赦免了。事實並非如此。所以，一般告明並不除免被遺忘的罪。

反之 1. 《聖詠》第三十四篇6節說：「你們瞻仰祂，要喜形於色，你們的面容絕不會羞愧。」可是，那告明自己所知一切者，是盡己所能接近天主。不能再向他做更多的要求。所以，他不會因不被接納而羞愧，反而會獲得寬赦。

2. 此外，告明者會獲得寬赦，除非是偽裝或虛偽不實。可是那告明自己所記起的一切罪，卻忘記某些罪者，並不因此而成為偽裝者；因為他所承受的是不知情或對事實的不知，而這種不知使人免罪。所以，他會得到寬赦。依此，被遺忘的罪

會被解除，因為「希望得到一半寬赦，這是大逆不道的」（奧斯定，《論真假痛悔》第九章）。

正解 我解答如下：告明之產生作用，是以消滅罪過的痛悔為前提或基礎。依此，告明是直接以解除罪罰為目的；而其達成這項任務，是藉本身所附帶的羞愧，以及藉告明者所服屬之教會之鑰匙的能力。但有時會有這樣的情形發生，即藉之前的痛悔，一罪的罪過獲赦免，或者是在一般或概括的痛悔中獲得赦免，假使當時未曾記起該罪；或者是在明確針對該罪的特別的痛悔中獲得赦免，但在告明之前卻又忘掉該罪。在此情形之下，在聖事內的一般告明，將藉告明者所服屬的鑰匙能力，對赦免罪罰產生作用，假使告明者本身沒有阻礙。但在告明所有的羞愧會減輕罪罰方式，人因未在司鐸前告明而避開了羞愧，其相關罪罰並未獲得減輕。

釋疑 1.在聖事內的告明中，不但需要赦罪，而且也需要司鐸針對指定補贖的判斷。所以，那憶起已在一般告明中被赦免之罪者，雖然罪已獲得赦免，仍有義務告明，以補足那在聖事告明中所欠缺者。

2.正如**正解**已說過的，除非有痛悔為基礎，告明不會產生效果。而關於痛悔，人無法知道它何時是真實的，就如人也無法知道自己確實有恩寵。所以，人也不能知道被自己遺忘的罪，是否藉一般告明確實獲得赦免，雖然他能做某種程度的推測。

3.那人並沒有從疏忽中獲得便利，因為他並沒有像在特別告明中，獲得那麼圓滿的赦免，也沒有立那麼大的功德；並且，之後憶起那罪時，仍有義務告明。

4.不知法，或缺少對法律應有的知識，並不使人免罪，

因為這不知法本身就是罪，參看第二集第一部第七十六題第二節；但不知情或對事實的不知則使人免罪。因此，人沒有告明罪，是因為他昧於天主法律而不知罪是罪，這並不使他免於偽裝或不誠實。（按：如不知「毋願他人妻」，因為這是人人應該知道的天主的誡命。）但若他因昧於個別情況而不知罪是罪，則使他免罪；例如，他親近了別人的妻子，是因為他相信那是自己的妻子（或不知那是別人的妻子）。可是忘掉犯罪的行為，那是不知情或對事實的不知。所以，它使人免於阻礙赦罪和告明之效果的虛偽不實之罪。

第十一題

論告解的祕密

一分爲五節一

然後要討論的是告解的祕密（*sigillum confessionis*；參看第六題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、告解司鐸是不是在任何情況下，都不應該洩露從告解的祕密中得知的罪過。
- 二、告解的祕密是否包括告解以外的事情。
- 三、是否唯有告解司鐸該守告解的祕密。
- 四、告解司鐸因告解人的同意，是否能洩漏從告解祕密中得知的罪過。
- 五、告解司鐸藉著告解和其他方法而知道的罪過，是否能洩露於人。

第一節 告解司鐸是不是在任何情況下，都不應該洩露從告解的祕密中得知的罪過

有關第一節，我們討論如下：

質疑 告解司鐸似乎不在任何情況下，都不應該洩露從告解祕密中得知的罪過。因爲：

1.正如伯爾納鐸（Bernardus）於《論命令與豁免》（*De Praecept. et Dispens.*）第二章所說：「那爲愛德而規定的一切都不相反愛德」。可是，告解祕密的洩露在某種情況下卻相反愛德，例如：告解司鐸在告解時，得知某人是異端派人，無法說服他別使教友誤入歧途；或者，告解司鐸藉著告解得知那願意結婚的人彼此有姻親關係（*affinitas*）。所以，告解司鐸應該洩

露告解祕密。

2.此外，凡只因教會命令而應奉守的事，在有教會的相反命令時，便不必再奉守。可是，告解的祕密是教會規定的。所以，如果教會命令凡知道某罪的人都應該說出來，那麼藉著告解得知這個罪的告解司鐸，也應該說出來。

3.此外，比起維護他人的名譽，人更應該維護自己的良心：因為愛德有秩序。可是，那不洩露罪過的告解司鐸，有時卻危害於自己的良心，例如：告解司鐸被要求為那由告解而得知的罪過作證，並被迫發誓說實話；或者，隱修會會長藉著告解而得知一位屬下院長之罪，如果會長讓他繼續擔任院長之職，那麼他就是屬下院長墮落的機會。所以，他應盡牧靈之責、剝奪他的職位；而在剝奪院長職位時，似乎就洩露了告解祕密。所以，在某種情況下，洩露告解的祕密似乎是合法的。

4.此外，一位聽告解的司鐸能知道這人不該晉陞高職。可是，人人都有責任反對那不該陞任高職的人。因為反對似乎引起罪過的猜疑，似乎也洩露告解的祕密。所以，有時必須洩露告解的祕密。

反之 1.教宗良一世（440～461年）《論痛悔與赦免》（De paenitentia et remissione）說：「告解司鐸不可以言語、或手勢、或其它任何方式出賣罪人。」

2.此外，司鐸應該相似天主，因為司鐸是天主的聖事施行人。可是，天主卻沒有洩露，而隱瞞自己在告解時所知道的罪過。所以，告解司鐸也不應該洩露，而應該隱瞞自己在告解時所知道的罪過。

正解 我解答如下：凡是聖事的外在行為，都是內在實義的標記。所以，人服從告解司鐸的告明，是告解人內心服從天主的標

記。可是，天主對於那些藉著告解聖事而服從祂的人所犯的罪過，也都加以隱瞞。所以，在告解聖事中必須展現這個實義。所以，告解司鐸應該隱瞞告解祕密，這屬於聖事的部分；那洩露告解祕密的司鐸，就是褻瀆天主的人。除此以外，這種隱瞞還有其它益處：因為如此更能吸引人辦告解，也極誠實地告明。

釋疑 1. 有些人說，除非告解人許諾自己改過遷善，否則聽告解司鐸就不應該遵守告解祕密，能夠說給有益而無害的人聽。

可是，這種意見是錯誤的，因為相反聖事的真理。因為，正如聖洗是聖事，雖然人可以偽裝前去受洗，聖事的本質卻毫無改變；同樣地，雖然那告明的人也沒有定志改過遷善，可是告解仍然是聖事。所以，告解司鐸仍然應該保守告解的祕密。

告解的祕密並不相反愛德，因為愛德並不要求人醫治人所不知道的罪惡。那在告解時所知道的一切，皆有似不知之物。因為告解司鐸不是以人的資格得知，而是以天主的代表得知告解的祕密。

可是在上述的情況下，告解司鐸卻應該盡力設法不洩露告解的祕密，例如：他勸勉辦告解的人們，也殷勤地照顧他們，以免異端腐蝕他們。因為告解司鐸也勸勉教長應該辛勤地看守自己的羊群。所以，他不以言語或手勢出賣告解人。

2. 告解司鐸應該保守告解祕密的命令，是出自告解聖事本身。所以，正如人應該告罪的命令屬於神律，沒有人的寬免和命令能改變神律；同樣地，也無人能強迫或允許人洩露告解祕密。所以，如果在處以絕罰的情況下，命令聽告解司鐸說出自己知道的某條罪，否則立即施以絕罰，他也不應該說出來。因為他應該體認出命者的用意：「他應該說出他所知道的，如同人一樣。」縱然詢問他告解的祕密，他也不應該說出來，也不應該受到絕罰，因為人只服屬於自己的上司。可是他所知道

的卻不是如同人，而是如同天主一樣。

3.人只能爲人的事作證。所以，他可以發誓自己不知道天主所知道的，絲毫不危害良心。

同樣地，服務聖事的神職也能寬赦他作爲天主代表的資格所知道的罪過，絲毫不危害自己的良心，也不必思及補救之道，如同只知道天主所知道的一樣。因爲他只能以他可行的方式補救。所以，凡是他在內心法庭中所知道的，只能用內心法庭的方式補救。所以在上述的例子裡，會長可勸他辭去院長之職；如果他不願意辭職，就利用其它的機會，免除他院長的職位。所以，對告解祕密的一切猜疑，都應該加以避免。

4.除了罪過以外，還有許多其它原因，都足以使人不堪勝任高職，例如：知識、年齡或其它種種缺點。所以，不至於引起反對他的人內心猜疑，將他的不適任和他在告解祕密中所提的罪過做聯想，如此也沒有洩露告解祕密的問題。

第二節 告解祕密的封存，是否涵蓋告明以外的消息

有關第二節，我們討論如下：

質疑 告解的祕密似乎與其它告明以外的消息有關。因爲：

1.只有罪過與告明有關。可是，除了罪過以外，告解人有時卻敘述了其它與告明無關的問題。因爲他向告解司鐸敘述，如同向天主敘述一樣。所以，告解的祕密的封存，似乎也與告明以外的消息有關。

2.此外，有時人對他人所說的事情，被視之爲「告解的祕密」。所以，告解的祕密與告明以外的消息有關。

反之 告解祕密的封存是與聖事的告明相連的。可是，所謂與聖事相關的事物並不擴延到聖事之外。所以，告解祕密的封存並不涵蓋聖事告明之外的事。

正解 我解答如下：告解祕密的封存與聖事告明以外的消息雖直接無關係。可是，與聖事告明以外的消息能夠有間接的關係：即是藉由這些消息，發現其他的罪或犯罪的人。所以，不論是為避免造成惡表，或是為避免引人效尤，那些與告解祕密的封存相關的事，都應該仔細地被隱藏起來。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。

2.人不應該如此輕易地以這種方式接受。可是，如果有人接受了，那麼就應該依照許諾地不洩露祕密，保守它如同告解的祕密一樣——雖然這並不屬於告解的祕密。

第三節 是否唯有告解司鐸該保守告解的祕密

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不僅告解司鐸該保守告解的祕密。因為：

1.在緊急情況下，告解人有時藉著翻譯人員向聽告解司鐸告明。因此，翻譯人員似乎也應該保守告解的祕密。所以，司鐸以外的人也該保守告解的祕密。

2.此外，在必要的情況下，告解人有時能向教友告罪。可是，教友卻不應該洩露罪過：因為告解人向他說的，如同向天主說的一樣。所以，不僅告解司鐸才該保守告解的祕密。

3.此外，人有時偽裝告解司鐸，藉著這種欺騙而密查人的良心。如果他洩露罪過，似乎也是犯罪。所以，不僅告解司鐸才該保守告解的祕密。

反之 1.唯有告解司鐸才是這件聖事的施行人。可是，告解的祕密卻與告解聖事有關。所以，唯有告解司鐸才該保守告解的祕密。

2.此外，告解司鐸應該隱瞞在告解時所聽見的一切。因

爲他知道這一切，並非如同人，而是如同天主一樣。可是，唯有告解司鐸才是天主的聖事施行人。所以，唯有告解司鐸才應該保守告解的祕密。

正解 我解答如下：告解祕密的封存之所以屬於告解司鐸，是因為告解司鐸爲這件聖事的施行人：告解的祕密要求告明的內容被保守，如同鑰匙的權柄就是赦罪的權柄一樣。正如在某種情況下，那不是司鐸的人分享鑰匙權柄的行爲，因必要而聽告解；同樣地，也負有封存告解祕密的責任，應該保守告解的祕密。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第四節 告解司鐸因告解人的同意，是否能洩漏從告解祕密中得知的罪過

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎告解司鐸因告解人的同意，也不能洩漏從告解祕密中得知的罪過。因爲：

1. 屬下不能做上司不能做的。可是，教宗卻不能許可告解司鐸洩漏從告解中得知的祕密。所以，告解人也不能許可告解司鐸洩漏從告解中得知的祕密。

2. 此外，凡爲教會共同利益 (*bonum commune*) 而規定的一切，個人都不能自由地加以改變。可是，保守告解祕密卻是爲整個教會的利益而規定的，使人更具信心地前去辦告解。所以，告解人不能許可告解司鐸洩露告解的祕密。

3. 此外，如果告解司鐸能夠獲得這種許可，那麼邪惡的告解司鐸就似乎得到了「罪惡的掩護」，因爲他可以偽裝已獲得許可。如此一來，他們能肆無忌憚地犯罪，這是不適宜的。所以，告解司鐸不能由告解人獲得這種許可。

4.此外，那得知這個罪的第三者，並沒有保守告解祕密的責任。所以，可以公開已經被消滅的罪過；可是，這是不適宜的。所以，告解司鐸不能獲得這種許可。

反之 1.上司因告解人的同意，能夠爲他寫封信，遣發他帶著這封信，往屬下司鐸那裡去。所以，告解司鐸也能因告解人的同意，將罪過洩露給其他人。

2.此外，「自己能做的事，也能透過他人來做。」可是，告解人卻能向人洩漏自己的罪過。所以，告解人能做的，告解司鐸也能做。

正解 我解答如下：告解司鐸應該保守罪過的祕密，共有兩點理由。第一，因爲保守告解的祕密屬於告解聖事的本質（*essentia*）；因爲告解司鐸知道罪過，如同天主知道罪過一樣——在告解時，告解司鐸代表天主。第二，是爲避免惡表。因爲告解人能讓告解司鐸如同天主一樣知道罪過，也如同人一樣知道罪過。當告解人許可告解司鐸公布自己的罪過時，就是如此；因此，如果告解司鐸公布告解人的罪過，那麼告解司鐸就沒有破壞告解的祕密。可是在公布告解人的罪過時，告解司鐸卻應該避免惡表，以免告解司鐸被認爲是破壞告解祕密的人。

釋疑 1.教宗並不能許可告解司鐸公布罪過，因爲教宗不能使告解司鐸如同人知道罪過一樣。可是，告解人卻能使告解司鐸如同人一樣知道罪過。

2.教會並沒有廢除那爲公益而規定的一切。因爲教會並沒有破壞告解的祕密，所以那因別的方式而被公開的罪過，也不能破壞教會保守告解祕密的規定。

3.這不是使邪惡的告解司鐸不受處罰。因爲，他們若被

控告破壞了告解祕密，就應該證明自己有告解人的許可。

4.那因為告解人的同意，經由告解司鐸而得知罪過的人，分享了告解司鐸的行為。這樣的情形和翻譯人員的情形相同。所以，告解人並不希望他們可以不受限制或自由地洩露告解祕密。

第五節 告解司鐸藉著告解同時，又以其它方法知道的同一罪過，是否能洩露於人

有關第五節，我們討論如下：

質疑 告解司鐸藉著告解同時，又以其它方法知道的同一罪過，似乎不能洩露於人。因為：

1.除非告解司鐸洩露在告解時所知道的罪過，否則就沒有破壞告解的祕密。所以，如果是告解司鐸在告解時所聽見的罪過，那麼他不論又以任何其它方法得知，似乎都破壞告解的祕密。

2.此外，凡聽告解的司鐸，都不應該洩露告解人的罪過。可是，如果告解人要他保守祕密，那麼他就應該保守祕密，縱然他由其它方法再得知。所以，告解司鐸不論用什麼其它方法得知，都應該保守他在告解時所知道的祕密。

3.此外，二物之中最強者，吸引另一物到自己面前來。可是，如同天主一樣認識罪過，比如同人一樣認識罪過，來得更為有力及尊貴，因而將其吸引到自己面前來。所以，不能洩漏告解人的罪過，因為聽告解司鐸是如同天主一樣認識罪過。

4.此外，教會規定封閉告解祕密的目的是為了避免惡表，以免告解人以辦告解為恥。可是，如果人能說出在告解時所聽見的罪過，縱然也用其它方法再得知，仍然產生惡表。所以，人絕不能說出在告解時所聽見的罪過。

反之 1.除非自己的上司以命令束縛人，否則無人能約束那原不受約束的人。可是，因目睹而得知他人罪過的人，卻不受隱瞞罪過的約束、沒有保密的責任。因為那向他告罪的人，並不是他的上司。所以，告罪的人不能約束他，使他無論如何不能洩露得知的罪過。

2.此外，教會的正義可能受到限制。當一個人因所犯的罪過，應當受到絕罰，他爲了逃避絕罰的判決，而向那有權判他絕罰的人告罪。可是，正義的執行卻屬於命令。所以，如果告解司鐸由其它方法得知罪過，他就不應該隱瞞在告解時所聽見的同一罪過。

正解 我解答如下：關於這一點，共分三種意見：因爲有些人說，如果人在告解時所聽見的罪過，人在告解前後能用其它方法再得知，似乎絕不能說出來。可是另有些人說，告解已先封閉他的道路，以免人能說出他先前所知道的。可是，如果他後來用其它方法再得知的罪過，那麼人卻能說出來（參考：季勒莫安迪蕭〔Gulielmus Altissiod〕，《金言全集》〔Summa Aurea〕卷四「論告明」、「論罪過的洩露」）。

可是，這兩種誇大告解祕密的意見，卻有害於維護真理與正義。因爲，如果告解人並不害怕自己的告解司鐸控告，他就更能傾向於一再地在他面前犯罪；同樣地，如果人不能作證自己目睹他在告解之前所犯的罪，就是嚴重地破壞正義。所以有些人也說，他應該抗議自己的見證資格被廢除。但是抗議的聲明只能是在罪人告明之後。如果任何司鐸都願意自由地洩露罪過，那麼他們都能因發表聲明而洩露罪過。

所以，還有第三種更正確的意見，人不必隱瞞或在告解以前，或在告解以後，以其它方法得知的罪過，如同人知道罪過一樣。因爲人可以說：「我知道，因爲我親眼目睹」；卻應

該隱瞞如同天主知道的罪過一樣，因為不能說：「我在告解時聽見這事。」可是，除非在緊急情況下，否則不應該說出來，以避免惡表。

釋疑 1. 人有時說自己曾目睹在告解時所聽見的罪過，乃是偶然地，而非直接地洩露在告解時所聽見的罪過。例如，一人因耳聞和目睹而知道某罪，他只說自己聽說了某罪，而不說他看見了那事，因為他是偶然間碰巧看到的。所以，他並沒有破壞告解的祕密。

2. 教會不是禁止聽告鐸司鐸單純地揭露罪過，只是禁止洩露在告解中所聽見的罪過。因為在任何情況下，他都不應該說出自己在告解中所聽見的罪過。

3. 這應該是指兩種彼此相反的事情。可是，如同天主一樣知道罪過的，和如同人一樣知道罪過，卻不是彼此相反的。所以，這種論證無所證明。

4. 我們不應該為躲避罪過而廢除正義，因為「真理並不應該因惡表而被否認」。所以，當正義處於危險時，如果他用其它方法得知，那麼就不應該因惡表而不洩露自己在告解時所聽見的罪過。可是，他卻應該盡力避免立惡表，因為他可能立惡表。

第十二題

論補贖

一分爲三節一

然後要討論的是補贖（satisfactio；參看第一題引言）。第一，論補贖的本質；第二，論補贖的可能性（第十三題）；第三，論補贖的品質（第十四題）；第四，論賠補天主的方法（第十五題）。

關於這一點可以提出三個問題：

- 一、補贖是不是德性或德性的行爲。
- 二、補贖是否是正義的行爲。
- 三、奧斯定《證道集》（Sermones）是否適宜地提出補贖的定義。

第一節 補贖是不是德性或德性的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 補贖似乎不是德性，也不是德性的行爲。因爲：

1. 一切德性的行爲都是有功勞的。可是，補贖卻似乎不是有功勞的。因爲功勞是贈與的，而補贖卻屬於罪債。所以，補贖並不是德性的行爲。

2. 此外，德性的一切行爲都是情願的。可是，人所做的補贖，有時卻不是自願的，例如：人有時因得罪人而被法官處罰。所以，補贖並不是德性的行爲。

3. 此外，按照哲學家《倫理學》卷八的話：「自由選擇在倫理德性中居於主要地位」。可是，補贖卻不是自由選擇的行爲，而是主要地與外在善工有關。所以，補贖並不是德性的行爲。

反之 1.補贖屬於懺悔 (paenitentia)。可是，懺悔是德性。所以，補贖也是德性的行為。

2.此外，除非補贖是德性的行為，否則無一行為能產生消滅罪過的效果。因為「一物只能為與其相反之物毀滅。」可是，補贖卻完全毀滅罪過。所以，補贖是德性的行為。

正解 我解答如下：一個行為稱為德性的行為，分為兩方面：第一，從質料方面。所以，一切不包括邪惡的，或正當的條件無缺欠的，都可稱為德性的行為；因為這一切行為都是德性能用來達到其目的者，例如：散步、說話和其它等等。

第二，一個行為稱為德性的行為，是從形式方面，因為它的名稱包括該德性的形式要素，例如：勇敢地受苦，稱為勇敢的行為。可是，一切品德的形式要素卻在於適中之理。所以，從形式方面，一切包括適中之理的行為，都是正式的德性行為。因為公平即是適中，這也是「補贖」這個名稱所包括的意義——因為若不合公平的比例，就不能說是補足的。所以，顯然從形式方面，補贖也是德性的行為。

釋疑 1.雖然補贖本身是罪債，可是因為補贖是做補贖者自願完成的行為，從行為者方面，這是無所求的行為。所以，行為者因必要而修德行善。因為當補贖相反自己的意志而勉力為之時，成為能夠減少罪債的功勞。所以，如果意志同意必須做的補贖時，補贖就不喪失其功勞。

2.德性的行為並不需要被動者，而需要主動者的自願行為，因為補贖是他要做的事。因為法官所報復的人，對補贖來說是被動者，並不是主動者。所以，補贖不必是被動者的自願行為，更好是給予補贖的法官的意志行動。

3.我們認為德性的主要要素，可以分為兩方面：一方

面，就德性本身而言，凡屬於理性的，或與理性最接近的，都是德性中的主要部分。所以，自由選擇和其它的內在行爲，都是德性最重要的部分。

另一方面，是因著這種德性而成爲其中的主要部分。這樣，限定此德性爲德性者是最主要者。可是有些德性，其內在行爲是按外在行爲而確定。因爲自由選擇是諸德所共有的，因著這選擇而成爲此德性所專有。所以，在某些德性中，外在行爲是比較主要的。在補贖中也是如此。

第二節 補贖是否是正義的行爲

有關第二節，我們討論如下：

質疑 補贖似乎不是正義的行爲 (actus justitiae)。因爲：

1. 補贖的目的是與所得罪之人和好如初。可是，和好是愛情的行爲，這樣的行爲屬於愛德。所以，補贖是愛德的行爲，不是正義的行爲。

2. 此外，我們犯罪的原因是靈魂的嗜慾引我們向惡。可是，按照哲學家於《倫理學》卷五第一章所說的話，正義卻與嗜慾無關，而與行爲有關。因爲「補贖是剷除罪過的原因」，正如《證道集》第四集所說的。所以，補贖並不是正義的行爲

3. 此外，防患於未然並不是正義的行爲，反而是智德 (prudencia) 的行爲，它的要件就是提高警覺。可是，這卻屬於補贖，因爲其任務是：「別爲罪過的誘惑而大開方便之門」，如同《證道集》第四集所說的。所以，補贖並不是正義的行爲。

反之 1. 除了義德 (virtus justitiae) 之外，沒有德性在意債務之理。可是，補贖卻是「奉獻給天主應該有的光榮」，正如安瑟謨《天主爲何成人》(Cur Deus homo) 所說的。所以，補贖是正義的行爲。

2.此外，除了義德之外，沒有德性的任務是成全外在物的平衡，這是由補贖完成，以建立該改進者對前害之平衡。所以，補贖是正義的行為。

正解 我解答如下：按照哲學家《倫理學》卷五第三、第四章的話，正義的適中點在於物與物之間按某種比例的平衡。因為「補贖」(satis-factionis)一詞，本身就包括這種平衡，因為這「充足的」(satis)狀詞意指比例的相等。所以，顯然地，補贖是正義的行為。

可是，按照哲學家於《倫理學》第五章的話，正義行為是「自己對他人的」，例如：一人歸還他欠他人的東西；也能是「他人對他人的」，例如：法官在兩人之間主持正義時。如果正義行為是自己對他人的，則平衡點是建立在行動者身上。如果是他人對他人的正義行為，則平衡點是建立在承受行動者身上。因為「補贖」表明的是行動者身上的平衡點，所以可以說，補贖是人對他人所做的正義行為。

一人能以行動與被動方式，或是藉用外在物品向他人施行正義，正如他也能藉取走他人物品或以動作傷害他人。又因為外在事物的運用是「將其奉還」，所以在外在事物上建立平衡點的正義行為，該稱為「歸給」；但是「補贖」指的顯然是動作之平衡點，雖然有時二者（歸給與補贖）也能混用。

因為制衡只能是不平衡者之間的事。所以，補贖應該假定先有不相等的行為，造成了傷害。所以，那是針對先有之傷害。可是，除了報復性的正義(iustitia vindicativa)以外，則無一正義部分與先前的罪過有關。報復的正義是在承受正義之事者身上建立平衡點，無論行動者是否同一人，如：一人處罰自己；或不是同一人，如：法官處罰他人。二者都是報復性的正義。悔改也是這樣，只在行動者身上建立平衡點，因為他自己

接受處罰。這樣，悔改也是報復性正義的一種。

由此可見，補贖是在做補贖者身上建立與先前的罪過有關的平衡，正義的善工與那被稱為悔改的善工有關。

釋疑 1.正如上文所指明的，補贖是一種傷害的賠償。因為，正如製造的傷害直接地與正義的不平衡有關；所以，結果也與相反友誼的不平等有關。同樣地，補贖直接地重獲正義的平衡，結果也重獲友誼的平衡。因為習性所產生的自發性行為，直接針對的是這習性之目的；但以命令方式，最後達成之目的能是來自另一種習性。所以，補贖是正義所產生的行為，卻是愛德所命令的行為。

2.雖然正義主要與外在行為有關，但反省時也與情感有關，因為都是行為的原因。可是，正如正義限制忿怒，以免無理地傷害他人；也限制私慾偏情，以免侵害他人的婚姻權利。所以，補贖也能稱為「剷除罪過的原因」。

3.一切的品德（*virtus moralis*）都分享智德的行為，因為這個智德給其它德性之所以為德行之理，而且一切的品德都是由智德確定其適中點，正如《倫理學》卷二第六章，論德行的定義所指明的。

第三節 奧斯定《證道集》是否提出補贖的適宜定義

有關第三節，我們討論如下：

質疑 奧斯定在《證道集》第四章中提出的補贖定義，似乎不適宜。因為：

1.奧斯定定義說：「補贖是根絕罪過的原因，以免再為罪過的誘惑而大開方便之門。」因為本罪的原因是慾火，可是我們在現世不可能消滅慾火。所以，補贖並沒有根除罪過的原因。

2.此外，罪過的原因比罪過更強而有力。可是，人原本

就不能消滅罪過。所以，人更不能剷除罪過的原因。

3.此外，因為補贖是告解聖事的一部分，與過去有關，與未來無關。可是，「以免再為罪過的誘惑而大開方便之門」，卻與未來有關。所以，補贖的定義不應該提及這句話。

4.此外，我們說補贖與過去的罪過有關，卻絲毫沒有提及先前的罪過。所以，補贖的定義也不宜提及這句話。

5.此外，安瑟謨於《天主為何成人》一書中，提及另一個定義：「補贖在於奉獻給天主應該有的光榮。」（參看第二節釋疑3.）這些話絲毫沒有提及奧斯定的定義。所以，二者之一的定義是不適宜的。

6.此外，無辜者能奉獻給天主應該有的光榮。可是，無辜者卻不宜做補贖。所以，安瑟謨的定義是錯誤的。

正解 我解答如下：正義的目的不僅是懲罰過去的罪過，消滅先前的不平衡，而且也著重於維護未來的平衡；因為按照哲學家《倫理學》卷二第三章的話，「懲罰是良藥」。所以，那是處罰之正義行為的補贖，也就是治療過去和預防未來罪過的良藥。所以，當人賠補他人時，彌補過去，也警惕未來。

所以，補贖的定義可以分兩方面：一方面，與過去的罪過有關，藉以賠補和治療罪過。所以，如同第二節釋疑1.所說，補贖被稱為是「一種按照正義之平衡的傷害賠償」。安瑟謨的定義似乎是相同的，因為他說補贖是「奉獻給天主應該有的光榮」，他認為罪債與過去所犯的罪過有關（質疑5.）。

另一方面，我們可以認為補贖的定義是預防未來的罪過，這就是質疑1.中奧斯定所提出的定義。可是，預防身體的疾病卻因消滅招致疾病的原因而完成；因為身體消滅了這些病因而，就不會患病。可是，靈魂的疾病卻不是如此，因為自由意志不受強迫。所以，即使在有先前的原因時，也有可能避免生

病，雖然很困難；但是，即使消滅了這些原因，仍然可能生病。所以，他為補贖的定義提出了兩件事：一是剷除原因，二是自由意志不願意犯罪。

釋疑 1.我們應該認為本罪的近因（*causa proxima*）共有兩種：犯罪的習慣或行為所遺留的犯罪慾望，以及罪過的遺跡和犯罪的外在機會，如不好的地方、不良的朋友和其它等等。現世的這些原因因補贖而被消滅；雖然那是本罪的遠因（*causa rimota*）之慾火，在現世因補贖而不能完全被消滅，但能減少。

2.罪惡或缺點也有原因，就是善的不足。但是善本就易於被消滅，卻難於被建立。所以，惡或無善的原因易割除，卻不易於消滅惡本身；惡只能因建立善而被消滅，正如目盲和目盲的原因所指明的。可是，上述罪過的原因並不充足，因為人為了這些原因，並不是非犯罪不可——它們只是犯罪的機會。沒有天主的助佑，就不能做補贖；因為沒有愛德，就不能有補贖，正如下文第十四題第二節所將討論的。

3.雖然建立告解聖事的主要用意與過去有關；就效果而言，卻也與未來有關，因為告解聖事是預防未來犯罪的良藥。所以，補贖也是預防未來犯罪的良藥。

4.奧斯定的補贖定義是對天主做補贖；但是事實上，不可能從天主那裡拿走任何東西，雖然罪人按其所能有所抽離。因為這種補贖需要未來改過遷善，比彌補過去更為重要。所以，奧斯定提出了補贖的定義。

但是從警惕未來中，可以看出對過去之補贖，二者是關於同一件事，只是方式相反。因為我們檢討過去，就是因為痛恨罪過而痛恨其原因；痛恨的動態是由罪過開始，追溯到原因；可是在警惕未來時，我們卻是由原因開始，一旦移除這些原因，就易於躲避罪過。

5.對同一個事物可能有不同的敘述，因為其中含有的事項不同，這並無任何不宜。這就是本文的情況。

6.我們虧欠天主的債是源於我們所犯的罪，正如之前第二節所說的。所以，告解聖事與債務有關。

第十三題

論補贖的可能性

一分爲二節一

然後要討論的是補贖的可能性（possibilitas；參看第十二題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、人是否可能補償天主。
- 二、是否可能爲他人做補贖。

第一節 人是否可能補償天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不可能補償天主。因爲：

1. 補贖應該與罪過相等，正如之前第十二題第二、第三節所指明的。可是，那得罪天主的罪過卻是無限的，因爲罪過的分量以所得罪之人來斷定，好比打傷元首比打傷任何人的罪過更大。因爲，人的行爲不可能是無限的。所以，人似乎也不可能補償天主。

2. 此外，一個奴隸不可能償還他欠主人的債，因爲他所有的一切都是屬於主人的。可是，《厄斯德拉上》第五章 11 節說：「我們是天地大主的僕人」，我們所有的善都來自天主。因爲補贖是賠補過去所犯的罪過，所以人似乎不可能補贖天主。

3. 此外，人所有的一切，尚不足以償還一個債務，更不可能償還其它的債務。因爲，人可能有的一切，都不足以償還天主創造之恩的債務。所以，《依撒意亞》先知書第四十章 16 節說：「黎巴嫩不夠當柴燒，其中的野獸不足作燔祭。」所以，人絕不可能補償所犯罪過的一切債務。

4.此外，人應該利用自己所有的時間事奉天主。可是，凡已過去的光陰卻不可能再回來。所以，光陰的過去是極嚴重的問題，正如《書信集》中記載辛尼加（Seneca）所說的。所以，人不可能補償天主。

5.此外，本罪大於原罪。可是，除了天主而人（Deus et homo）的那位以外，無人可能補償原罪。所以，除了天主而人的那位以外，也無人可能補償本罪。

反之 1.正如熱羅尼莫所說：「凡主張天主命令人做不可能之事的人，都應該受絕罰。」（參閱：伯拉糾著，《信仰手冊》；《拉丁教父文集》四五，一七一八）。可是，補贖卻屬於天主的命令。《路加福音》三章8節說：「那麼，結與悔改相稱的果實罷！」所以，人有可能補償天主。

2.此外，天主比人更爲仁慈。因爲，人有可能補償他人。所以，人也可能補償天主。

3.此外，相稱的賠補該是處罰與罪過的均等。哲學家的《倫理學》引述畢達哥拉斯學派（Pythagoricus）的主張，認爲相稱的補贖該是處罰與罪過均等，因爲「正義就是兩邊均等相稱」。因爲，人有時卻受與犯罪時的快樂程度均等的罪罰。所以，人有時也補償天主。

正解 我解答如下：人成爲虧欠天主的負債者，共分爲兩方面：一方面，因爲人獲得了天主的恩惠；另一方面，因爲人犯了罪。正如謝恩、欽崇天主等等，都與虧欠所受之恩的債有關；同樣地，補贖也與虧欠所犯之罪的債有關。

可是，按照哲學家於《倫理學》卷八第十五章的話：「那些孝敬父母與敬神的人們，都不可能等量地還報，只要能盡力還報即可，因爲若在可能的範圍內，友誼並不要求等量相

報。」即便如此，仍是達到某種對等，可為量能、按照比例的對等。因為，應當歸還給天主的，以天主為衡量的標準；人所能歸還的，以人的能力為衡量的標準，二者之間有著比例的平等。因此，正義的形素得以受到維護。

同樣地，補贖方面也是如此。所以，如果「足夠地」(satis)意指完全相等的分量，那麼人就不可能補贖天主。可是「足夠地」也能意指比例的相等，那麼人就有時可能補贖天主，正如上文所說的。這足以說明正義的觀念，同樣地，也足以說明補贖的觀念。

釋疑 1.正如罪過因天主的無限尊威而有無限性；同樣地，補贖也由於天主的無限仁慈而有無限性，因為補贖是由天主的恩寵所形成。所以，祂悅納了人所能還報的。

可是，有些人卻說，罪就背離天主而言，有其無限性，所以人不可能藉由補贖獲得全赦；可是，就悔罪、歸向天主的面向來說時，罪就成了有限的，補贖也是可能的。可是，這種說法不能成立。因為補贖與罪過不符，罪過是得罪天主——不能因為遷就受造物（的有限）而背離了天主（的無限）。

可是，其他人卻說，關於背離天主，也因基督功勞的德能而能贖罪，因為祂的功勞是無限的。這與上文所說的相同，因為是藉著中保，在信德中賞賜信徒們的恩寵。如果祂以其它方法賞賜恩寵，那麼也可以解釋上述的補贖方法是足夠的。

2.那「照天主的肖像造的」（創九6）人，享有某種自由，因此他藉著自由意志成為自己行為的主人。因為人藉著自己意志而做事，所以人可能補償天主——雖然那屬於天主的來自於天主，可是天主卻自由地賜給人，使人成為祂所賜之物的主人；這是身為僕人者所不能的。

3.這種論證的結論是，雖然人不可能相等地補贖天主，

卻沒有說不可能充足地補償祂。雖然因爲人應該盡力奉獻給祂一切，可是祂卻不必要求人做他能做的一切；因爲按照人現世生活的情況，人不可能爲某一特殊事物而奉獻出他的全部能力，因爲人必須操勞種種事物。可是，天主卻要求人有個限度，即是恪守天主的誠命，藉著補贖而做奉獻。

4. 雖然人不可能使時光倒流，卻能在未來的歲月中補贖過去應該做的，因爲誠命並沒有強迫人窮盡自己所有的力量，正如上文釋疑3.所說的。

5. 雖然按理而言，原罪小於本罪，但害處卻更爲嚴重，因爲它使人的本性感染了罪的病毒。所以，原罪不能像本罪那樣，藉著一個普通人而補救。

第二節 是否可能爲他人做補贖

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不可能爲他人做補贖。因爲：

1. 功勞是賠補是必須要的。可是，人不可能爲他人立功或犯罪，因爲「你按照各人的行爲，予各人以報酬」，正如《聖詠》第六十二篇13節所說。所以，人不可能爲他人做補贖。

2. 此外，補贖是與痛悔及告明分別爲告解聖事的部分。可是，人不可能爲他人發痛悔或告明。所以，人不可能爲他人做補贖。

3. 此外，一人爲他人祈禱，自己也能立功勞。因此，如果一人能爲他人做補贖，那麼自己也獲得補贖的功效。所以，人爲他人做了補贖，就不必再爲自己的罪過做補贖。

4. 此外，如果人可能爲他人做補贖，那麼這人就接受了那人罪罰的債，那人的罪債立即得赦。因此，如果那人在這人接受整個罪罰以後死亡，他可以立即升天；或者，如果他還要受罰，那麼相同的罪過就被罰了兩次，即那爲他人做補贖者所

受的罰，和那在煉獄裡受苦者所受的罰。所以，人不可能為他人而做補贖。

反之 1.宗徒於《迦拉達書》第六章2節說：「你們應該彼此協助背負重擔。」所以，人似乎可以為他人擔負罪罰的重擔。

2.此外，愛德在天主前，比在人前更強而有力。可是，這人為那人的愛德，在人前可能替他償還欠債。所以，在天主的審判前，人更能為他人償還罪債。

正解 我解答如下：告解司鐸所罰的補贖，共有兩種目的：是為償還罪債和獲得躲避罪過的良藥。所以，補贖是相反未來罪過的良藥。所以，這人的補贖無益於那人，因為這人的大業不可能壓伏那人的私慾偏情；這人的行為也不可能使那人習慣行善，只不過偶然使人行善而已。因為這人藉著善工而使那人得以增加恩寵，恩寵是躲避罪過最有效的方法，可是這卻是藉著功勞，反而不是藉著補贖而躲避罪過。

可是關於償還罪債，人可能為他人做補贖。只要他有愛德，他的善工就可能是贖罪的。

比起原需自己受罰的人，那些為他人做補贖的，並不受更重的罰。正如有些人所說的，因為他們強調自己受的處罰，比他人為他們受的處罰，更能贖罪（參閱：文德著，《言論集釋義》第四集卷二十）。因為罪罰尤其因愛德而有補贖的效力，人因愛德而受處罰。因為人為他人做補贖，比為自己做補贖，表現更大的愛德。所以，那為他人做補贖者，所要受的罪罰，比那主要做補贖者所要受的罪罰更小。所以，《教父傳》卷五說，這人為愛自己的弟兄而補贖弟兄所犯的罪，也因他的愛德，赦免了弟兄所犯的罪過。

關於（代償）罪債，為他人做補贖時，他人不必是沒有

能力做補贖的人。因為縱然他可能做補贖，別人為他所做補贖也赦免他的罪債。可是，如果告解司鐸所罰的補贖是良藥，那麼告解人就需要自己做補贖。所以，告解司鐸不應該許可人為他人做補贖，除非他是不能做補贖者，或有身體的缺點，以致於他成為不可能受苦的；或有靈魂的缺點，而尚未準備妥善去承擔補贖。

釋疑 1. 天主按照人的準備而賞賜人基本的賞報（*praemium essentiale*）：因為按照享見天主者的能力，將圓滿地享見天主。所以，正如人並不因他人的行為而準備受賞；同樣地，人也不因他人而獲得基本的賞報——除非他人的功勞有無限的效力，如同基督的功勞一樣：兒童因祂的唯一功勞，藉著聖洗聖事而獲得永生。可是，那為罪過而應該受的暫罰（*paena temporalis*），在赦免了罪過之後，卻不是按照他應該有的準備而受處罰，因為大善人有時受更大的罪罰。所以，關於罪罰的赦免，人可能為他人立功勞，這人的行為也藉著愛德成為那人的行為。所以，因了愛德，如同《迦拉達書》第三章 28 節說：「我們眾人在基督耶穌內已成了一個」。

2. 悔改是為對抗罪惡，兼含著人內的向善與向惡。所以，人並不因他人的痛悔而得罪之赦。同樣地，人也藉著告明而服從教會的聖事。可是，人卻不可能為他人領聖事，因為聖事賦恩寵予領受聖事的人，而非其他人。所以，補贖、痛悔和告明不能相提並論。

3. 在償還罪債時，注意罪罰的分量；可是在立功勞時，卻注意愛德的根基。所以，那因愛德而為他人立功勞者，至少也因適於立功（*meritum congruum*）而為自己立了更多的功勞。可是，那為他人做補贖的人，卻沒有為自己做補贖。因為這種罪罰的分量不足以補贖兩個人的罪。可是，人因此而為自

己立的功勞，卻大於自身罪罰的赦免，即是獲得永生。

4. 如果人自己應該受的罪罰，在未償還完罪債之前，不能免除罪債。所以，在他人為他做補贖期間，他自己也還受處罰。如果他人未做補贖，則二人都是欠那處罰的人：這人為自己所犯的罪過受罪罰，那人為自己並沒有做補贖而受罪罰。所以，並不是同一個罪受兩次罰。

第十四題

論補贖的品質

一分爲五節一

然後要討論的是補贖的品質（qualitas；參看第十二題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、人是否可能補贖這個罪而不補贖那個罪。
- 二、無愛德的人是否可能補贖先前因痛悔已赦免的罪過。
- 三、人之後有了愛德，先前的補贖是否開始生效。。
- 四、凡無愛德之人所行的善工，是否至少有些暫時性的功績。
- 五、上述的善工是否益於減輕地獄的罪罰。

第一節 人是否可能補贖這個罪而不補贖那個罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎可能補贖這個罪而不補贖那個罪。因爲：

1.彼此無關之物，可能銷毀其中一個而不影響另一個。因爲罪過彼此卻有關係，否則那有某項罪的人，也有一切的罪。所以，人可能補贖這個罪，而不補贖那個罪。

2.此外，天主比人更爲仁慈。因爲人能在其它欠債未償還的情況下，接受一債的清償。所以，天主能在其它罪未得補贖的情況下，接受一罪的補贖。。

3.此外，正如之前第十二題第三節釋疑1.引述奧斯定《證道集》所說：「補贖是根絕罪過的原因，以免再爲罪過的誘惑大開方便之門」。可是，有時這卻與這個罪相關，與那個罪無關：就如壓伏邪淫和固執於慳吝。所以，人可能爲這個罪而做補贖，毫不爲那個罪而做補贖。

反之 1.《依撒意亞》先知書第五十八章4節說：「你們一面守齋，一面爭吵，打架」；如此則守齋雖是補贖善工，天主並不悅納。可是，除了天主所悅納的善工之外，就不可能是補贖。所以，凡有罪的人，都不可能補贖天主。

2.此外，正如上文第十二題第三節所說的，補贖是醫治過去和預防未來罪過的良藥。可是，人卻不可能毫無恩寵而醫治罪過，因為一切的罪過都消滅恩寵。所以，人不可能補贖這個罪而不補贖那個罪。

正解 我解答如下：有些人主張，人可能為這個罪做補贖，並不為那個罪做補贖，正如奧斯定《證道集》卷十五第一章所說的。可是，這卻是不可能的。因為先前的冒犯必須用補贖來消除，補贖的方式也必須是能補償罪的冒犯。罪過的消滅卻是為了友誼的恢復。所以，如果友誼的恢復有所阻礙，那麼人就不能做補贖。因為一切的罪過都阻礙人與天主的愛德友誼，人不可能補贖這個罪而不補贖那個罪；正如一人因毆打此人，在他跪地求饒之時，同時又再毆打此人。

釋疑 1.因為個人的罪過彼此並沒有關係，人可能犯這個罪，並不犯那個罪。可是，一切罪過的赦免卻是唯一而共同的事。所以，種種罪過的赦免彼此有密切關係。所以，人不可能補贖這個罪而不補贖那個罪。

2.債務是因為違反公平正義，例如：佔有他人之物。所以，債務要求的只是恢復公平正義，也就是歸還其所擁有的他人之物。人可能償還這個債務，並不償還那個債務。但是，哪裡有罪過，那裡的不公平不只違反正義，也違反友誼。所以，補贖所消滅的罪過，不僅必須藉著相等罪罰的賠補來恢復公平的正義，而且也必須恢復公平的友誼。阻礙仍在，友誼就不能恢復。

3. 正如教宗額我略一世《倫理學》卷二十五第九章所說：「一個罪的力量扯向另一個罪」。所以，凡固執於某罪的人，是不足以根除其它罪的原因。

第二節 無愛德的人是否可能補贖先前因痛悔已赦免的罪過

有關第二節我們討論如下

質疑 痛悔了過去一切罪過的人，後來又犯了罪，現在他雖無愛德，似乎能為那些因痛悔已得赦的罪做補贖。因為：

1. 《達尼爾》先知書第四章24節，達尼爾先知對拿步高王說：「補贖罪過，憐貧濟困，以抵償不義。」可是，他自己卻仍然是罪人，由他後來受的罰可加以證明。所以，那有罪的人可能做補贖。

2. 此外，《訓道篇》第九章1節說：「是愛是恨，人不知道。」所以，如果只有具備愛德的人才能做補贖，那麼就無人知道自己是否完成了補贖。這是不適宜的。

3. 此外，從行為開始時，人所有的意向形成整個行為。可是，當悔改者開始悔改時，卻有愛德。所以，他後來的整個補贖將由愛德所形成的意向而產生效果。

4. 此外，補贖在於適當地懲罰罪過。因為那沒有愛德的人也能適當地受罪過的懲罰。所以，無愛德的人也能為那些因痛悔已得赦的罪做補贖。

反之 1. 《箴言》地十章12節說：「愛情遮掩一切過失」。可是，消滅過失卻屬於補贖。所以，沒有愛德也就沒有效力。

2. 此外，憐貧濟困是補贖的主要善工。可是，那沒有愛德的憐貧濟困，卻毫無裨益可言，正如《格林多前書》第十三章3節所指明的：「我若把我所有的財產全施捨了……」所

以，無愛德也不可能有補贖。

正解 我解答如下：有些人說，如果人在一切罪過藉著先前的痛悔而得赦以後，在他做補贖以前又陷於罪過，那有罪過的人仍做補贖，這種補贖就有益於他。所以，如果他死於罪過中，他在地獄裡就不因這些罪過而受罰。

可是，這卻是不可能的。因為補贖也必須恢復友誼和公平的正義，反之則消滅友誼，正如哲學家在《倫理學》卷九第一章所說的。可是，補贖天主的公平卻不基於同等價值，而是基於天主的悅納。因此，縱然先前的痛悔已赦免罪過，補贖善工也必須是天主所悅納的。所以，這些善工應該是出於愛德。所以，沒有愛德，所行的善工都不是為補贖罪過。

釋疑 1.達尼爾先知的建議意指他停止犯罪和悔改。所以，他藉著憐貧濟困而贖罪。

2.正如人不能確知自己在做補贖時是否有愛德；同樣，人也不能確知自己是否做了圓滿的補贖。所以，《德訓篇》第五章5節說：「關於罪的赦免，應心懷恐懼之情。」可是，如果人沒有大罪的意識，那麼人就不必因恐懼之情而重做補贖。雖然因為這種補贖並沒有賠補罪罰，卻不受疏忽補贖的罪罰；如同那前去領聖體的人毫無大罪的意識，也就沒有犯冒領聖體之罪一樣。

3.他後來的罪過中斷了自己的意向。所以，在犯罪以後所行的善工，並不產生效力。

4.不論是按照天主的悅納，或是按照同等的價值，人都不能做充分相等的補贖。所以，這種論證也不能證明什麼。

第三節 人之後有了愛德，先前的補贖是否開始生效

有關第三節，我們討論如下：

質疑 有了愛德之人的先前補贖，似乎開始生效。因為：

1.關於《肋未紀》第二十五章25節「如果你們兄弟貧窮」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「真心悔改之果實，應該由他犯罪的時間算起。」可是，果實能計算，只因爲後來的愛德開始產生效力。所以，人在恢復愛德以後，之前所行的善工開始生效。

2.此外，正如補贖的功效因罪過而受限制；同樣地，聖洗聖事的功效也因偽裝受洗而受限制。可是，聖洗聖事卻因除去偽裝而開始生效。所以，補贖也因除去罪過而開始生效。

3.此外，如果一人爲了自己所犯的罪過而被罰守許多大齋；在守大齋前他又犯了大罪，守完那些大齋後再去告解時，不罰他重新守那些大齋。如果那些大齋沒有完成補贖，則該罰他重來。所以，因了後來的悔改，以前的善工得到補贖的效力。

反之 1.凡無愛德而行的善工都不能補贖罪，因爲都是死的（參閱第三集第八十九題第六節）。他們也沒因懺悔而活化，所以也沒有開始贖罪。

2.此外，愛德的成形就是愛德的行爲。可是，善工除非是愛德所形成的，否則不可能是天主所悅納的，也不可能是贖罪的。因爲凡無愛德而行的善工，既然不是出自愛德，而出自其它物的善工，就不能算是補贖。

正解 我解答如下：奧斯定在《證道集》中說，凡有愛德而行的善工，都稱爲活的，都是有永生功勞的，也是能補贖罪罰的；凡無愛德而行的善工，都藉著後來的愛德而成爲活的，因爲都是贖罪的，卻不是有永生功勞的。

可是，這卻是不可能的。因為二者因著相同的理由，都是有愛德而行的善工，都是天主所悅納的。所以，正如一方面，後來的愛德並不能使那無愛德而行的善工成為天主所悅納的、以得永生；同樣地，也不能減輕處罰。

釋疑 1.我們不應該認為，善工的果實是由人開始犯罪時計算——而是由他停止犯罪時計算，即是在離罪的瞬間開始計算。

或者，善工的果實開始計算的時間，是在人痛悔之前所犯的罪，雖然尚未告明，但已開始行了許多補贖善工。

或者也可以說，痛悔愈大，愈赦免罪罰。人在罪惡中所行的善工愈多，也愈為痛悔的恩寵做準備。所以，他應該受較小的罪罰。所以，告解司鐸應該慎重地計算，而罰以較小的補贖，因為知道他已是妥善準備的。

2.聖洗聖事將神印賦予靈魂，可是補贖卻沒有將神印賦予靈魂。所以，那消除偽裝和罪過的後繼愛德，使聖洗聖事產生本然的效果，補贖則不然。此外，聖洗聖事的本然效果（*ex opere operato*）使人成義，這並不是人的行為，而是天主的行為。所以，也不是死的行為，如同人的補贖善工那樣。

3.縱然在補贖行為過去以後，補贖的某些效果也仍然存留在做補贖的人身上。如同人由於守大齋而身體衰弱，由於慷慨的憐貧濟困而家財減少一樣，其它等等也是如此。人不必再做罪惡中所做的這些補贖；因為關於這一點，後來的補贖藉著悔改而成為悅樂天主的。可是，在補贖行為過去以後，補贖沒有存留在做補贖者身上的效果，必須再做補贖，如同祈禱和其它類似的情形。內在的行為既已過去，就不在存留，因此必須一再重複。

第四節 凡無愛德之人所行的善工，是否至少有些暫時性的功績

有關第四節，我們討論如下：

質疑 凡無愛德之人所行的善工，似乎至少有些暫時性的功績。因為：

1.正如罪罰與罪惡行為有關；同樣地，賞報也與善工有關。可是，無一罪惡行為不受「正義法官」天主的懲罰。所以，無一善工不受正義法官天主的賞報。所以，每一善工都立功績。

2.此外，有功才受賞。因為凡無愛德之人所行的善工都受賞；正如《瑪竇福音》第六章5、10和16節論及那些為人類的光榮而行善工的人，說：「他們已獲得了他們的賞報」。所以，那些善工是有些功績的。

3.此外，兩個有罪的人，其中一個在各種環境中行了種種善工，另一個則沒有行任何善工，他們在領受天主的恩惠上，並沒有同等的準備——否則為前者就不需要積極做善工了。因為，那愈接近天主的人，愈能獲得祂的恩惠。所以，前者因自己的善工而獲得天主的恩惠。

反之 1.奧斯定說：「罪人不能吃麵包」。所以，他由天主得不到任何東西。

2.此外，是虛無者，就不能有所得。可是，那沒有愛德的罪人，卻是精神存在的虛無，正如《格林多前書》第十三章2節所指明的。所以，他不能有所得。

正解 我解答如下：質言之，功勞是指因其所行，該給行為者有所獲益。可是，正義可以分為兩種方式：第一，從本義而言，即由應得正義者方面衡量所缺；第二，從寓意而言，即從

需歸還正義者方面衡量所缺。事實上，恩惠由施恩者適度地給予，受惠者卻是沒有資格要求的。所以，這種正義稱為「天主慈善的適宜」(decentia)，正如安瑟謨於《獨語》中所說的：「當天主寬赦罪人時，是正義的，因為這是適宜的。」所以，功勞也分為兩方面：一方面，行為者自己所完成的行為，使自己應該有所得，這稱為義理功績 (meritum condignum)；另一方面，行為者自己所完成的行為，使施恩者應該有所施，因為這是適宜的。所以，這種為情誼功績 (meritum congruum)。

可是，因為在一切無條件的贈予中，贈予的主要原因是愛情，無友誼的人不能要求恩惠。因為一切暫時的和永恆的善，由於天主的慷慨而贈予。所以，除了愛天主的人以外，無人能有所要求。所以，凡人無愛德而行的善工，都不是在天主前的義理功績——不是永恆性，也不是暫時性的。

可是，因為這卻適宜天主的慈善，不論哪裡有準備，祂都支持完成。所以，人可能藉著無愛德而行的善工，獲得善工益處，這種是情誼功績。這種善工有助於獲得三種善，即是暫時性的益處，恩寵的準備，和做善工的習慣。

可是，因為這種善工不能稱為真正的功績，所以我們應該承認，這些善工除其本身的功能外，並不是有任何功績的。

釋疑 1. 正如哲學家在《倫理學》卷八第十四章所說的：「因為兒子所能做的一切，都不能相等地還給父親，還報那些他由父親所得到的。所以，父親絕不會成為兒子的欠債者。」人因同等價值的善工，更不可能使天主成為人的欠債者。所以，我們自己因善工的分量而無一善工能獲得賞報；但是人因愛德而能獲得賞報，愛德使朋友有通財之義。所以，質言之，人不論行任何善工，沒有愛德，都不應該要求天主有所賞報。可是，罪惡行為卻由於惡意的分量而應該受同等罪罰，因為從天主方

面看，那不是對我們所行的惡，也不是對我們所行的善。所以，雖然罪惡行為應該受公正的罰（*poena ex condigno*），可是那無愛德而行的善工，卻不應該受公正的賞報（*proemium ex condigno*）。

2.3.這些論證討論的是義理功績，其它論證討論的是情誼功績。

第五節 上述的善工是否有益於減輕地獄的罪罰

有關第五節，我們討論如下：

質疑 上述的善工似乎無益於減輕地獄的罪罰。因為：

1.地獄的罪罰是按照罪過的分量。可是，那無愛德而行的善工卻不減輕罪過的分量。所以，那無愛德而行的善工並沒有減輕地獄的罪罰。

2.此外，雖然地獄的罪罰是無限持久的，可是地獄罪罰的強烈程度卻是有限的。可是，一切有限物卻都因有限的遞減而耗盡。所以，如果他那無愛德而行的善工減輕應該受的罪罰，那麼多增加善工，就可能完全消滅地獄的罪罰。這種說法是錯誤的。

3.此外，教會的救助（*suffragium*）比那無愛德而行的善工更有功效。可是，正如奧斯定在《基本教理手冊》所說的，教會的救助無益於地獄的惡人。所以，那無愛德而行的善工更不能減輕地獄的罪罰。

反之 1.奧斯定在《基本教理手冊》也說：「因為有益於人，或得到完全的寬赦，或至少更易於忍受罪罰。」

2.此外，應當行善更勝於躲避罪惡。可是，躲避犯罪的人也常常躲避罪罰，即使是那些沒有愛德的人。所以，行善更能躲避罪罰。

正解 我解答如下：我們認為減輕地獄的罪罰，共分兩方面。一方面，人的罪罰已經得赦。這樣，除非他的罪過已經得赦，否則無人的罪罰可得赦。因為除非減少或消滅原因，否則不會減少效果，也不消滅效果；因為沒有愛德而行的善工既不能消滅或減輕罪過，也不能減輕地獄的罪罰。

另一方面，減輕地獄的處罰是因為人該受的處罰受阻。所以，這些善工就這樣減輕地獄的罪罰，只因為行這些善工的人躲避了不行善的罪過；而這些善工似乎引人向善，使人不由於太輕視罪過而犯罪，或者也因這些善工而脫離種種罪過。

可是，這些善工減輕或延遲暫罰，正如《列王紀上》第二十一章27節至29節論及阿哈布所說的；同樣地，也獲得暫時的益處（第四節）。

可是有些人卻說，上述的善工減輕地獄的罪罰，並非指減輕地獄的實質罪罰，只是使人更勇敢地忍受地獄的罪罰。可是，這卻是不可能。因為這種勇敢只能是因了消滅感受程度（*passibilitas*）。可是，感受程度卻是按照罪過的尺度。所以，如同之後第七十一題第五節要說的，如果沒有減少罪過，就不能使人成為勇敢的。

有些人也說，上述的善工減輕罪罰，如同減少良心的蠹蟲一樣，雖然並沒有減少地獄的烈火。可是，這卻也是不可能的。因為正如烈火與罪過相等；同樣地，良心不安的罪罰也與罪過相等。所以，二者之理由是一樣的。

釋疑 由前文所指明的已不言而喻。

第十五題

論補贖的方法

一分爲三節一

然後要討論的是補贖的方法（參看第十二題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、補贖是否必須是告解司鐸所罰的善工。
- 二、我們在現世受天主的懲罰是否可能贖罪
- 三、補贖善工是否適宜地列爲三種：哀矜、守齋和祈禱。

第一節 補贖是否必須是告解司鐸所罰的善工

有關第一節，我們討論如下：

質疑 補贖似乎不必是告解司鐸所罰的善工。因爲：

1. 補贖必須是得罪天主的賠補。可是，告解司鐸所罰的善工，似乎不能賠補，因爲「天主並不樂於我們受罰」。所以，補贖不必是告解司鐸所罰的善工。

2. 此外，善工愈是出自更大的愛德，就愈不是處罰。因爲《若望壹書》第四章6節說：「在愛內沒有恐懼」。所以，如果補贖善工必須是告解司鐸所罰的，那麼由愛德而行的善工愈多，則補贖的功能也將愈少；這種說法是錯誤的。

3. 此外，正如安瑟謨《天主爲何成人》中所說的：「補贖是奉獻給天主應有的光榮」。可是，這不以告解司鐸所罰的善工，而以其它善工，同樣也辦得到。所以，補贖不必是告解司鐸所罰的善工。

反之 1. 教宗額我略一世（Gregorius I）的《福音釋義》卷一第二十講說：「罪人的罪造成的傷害愈大，他的悔改加諸於自己

的痛苦也愈大，這是理所當然的。」

2.此外，補贖必須治療罪過的創傷。可是，「處罰卻是罪過的良藥」。正如哲學家《倫理學》卷二第三章所說的。所以，補贖必須是告解司鐸所罰的善工。

正解 我解答如下：如同第十二題第三節說過的，補贖與過去的罪過有關，補贖賠補罪過；補贖也與未來的罪過有關，補贖預防未來的罪過，二者都要求補贖用處罰之事工實現。罪過的賠補在於得罪者與被得罪者之間的平衡。按人間的正義，平衡在於從那有了多於其當得者手中拿走一些東西，加給那曾被拿走一些東西的人。雖然在天主那方面，祂不能被拿走什麼；但是罪人按其所能，在犯罪時從他那裡抽走了一些東西，正如第十二題第四節所說的。故此，為能賠償，該從罪人那裡，以補贖的方式取走一些東西，為了天主的光榮而付出。可是，因為這種善工沒有使罪人有所損失，反而使他完美。只因為那是告解司鐸所罰的善工才說是抽離，因為具有處罰性質。所以，為使善工有補贖作用，該是善的，是為了天主的光榮；又該是處罰性的，使罪人有所付出。

同樣地，罪罰也預防未來的罪過：因為人有受罰的經驗，就不易於再犯罪。所以，按照哲學家的話：「處罰是罪過的良藥」（參看反之2.）。

釋疑 1.雖然天主並不樂於我們受罰。可是，祂因這些罪罰是公平的而喜樂。所以，這些罪罰可能是贖罪的。

2.正如在補贖中該重視的是處罰的性質；同樣地，在功績中該重視的則是困難度。可是，善工的困難減少，功績也相對減少。雖然善工的困難減少，如果意志是心甘情願的，則不減少，反而增加功績。同樣地，如果愛德使意志心甘情願而減

少處罰的性質，並不減少補贖的功效，反而增加。

3.此外，罪過之債務是補償冒犯，要不處罰犯罪者是不可能的。這就是安瑟謨所指的罪債。

第二節 我們在現世受天主的懲罰，是否可能贖罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們在現世受天主的懲罰，似乎不可能贖罪。因為：

1.除非是有功勞的，否則不可能是贖罪的，正如第十四題第三節所指明的。可是，我們只能藉我們所有的立功績（參看第二集第一部第一一四題第一及第六節）。因為天主懲罰我們的鞭答，並不是屬於我們的。所以，這些鞭答不可能是贖罪的。

2.此外，唯有善工才是補贖。可是，這些鞭答也加諸於惡人，尤其他們應該受懲罰。所以，這些鞭答不可能是贖罪的。

3.此外，補贖與過去的罪有關。可是，這些鞭答有時卻加諸於那些沒有犯罪的人，正如《約伯傳》第一章2節所指明的。所以，這些鞭答並不是贖罪的。

反之 1.《羅馬書》第五章3、4節說：「磨難生忍耐，忍耐生老練。」即是「煉淨罪過」，正如「註解」（拉丁通行本註解）所說的。所以，這些鞭答煉淨罪過。所以，這些鞭答也是贖罪的。

2.此外，盎博羅修在《聖詠注疏》第一一八篇中說：「縱然無信念」，即是無罪過的意識，「處罰也贖罪」。所以，這些鞭答是贖罪的。

正解 我解答如下：過去之冒犯的補償，能由冒犯者或他人來做。在由他人來做時，這種賠償的報復性大於贖罪性。可是，若由那得罪人的人來做，便也有贖罪的性質。所以，如果天主加諸於罪過的鞭答，似乎成為受苦者的行為，那麼就有贖罪的

性質。可是，它們之成爲受苦者的行爲，是因爲受苦者接受它們爲煉淨罪過，忍耐地利用它們。可是，如果人完全不耐地反抗它們，似乎就沒有成爲受苦者的行爲。所以，這些鞭笞並沒有補贖的性質，只有報復的性質。

釋疑 1.雖然這些鞭笞並不完全屬於我們權下，可是在某一方面卻屬於我們權下，即是忍耐地利用它們。所以，「人必然修德行善」。所以，這些鞭笞可能是有功績的和贖罪的。

2.正如奧斯定在《天主之城》中引用教宗額我略一世的話，說：「正如相同的火熔化黃金，也焚燬草芥」。同樣地，善人也因相同的鞭笞而淨化，惡人因不耐反而更惡。所以，雖然鞭笞對二者是相同的，可是鞭笞的補贖卻只屬於善人。

3.天主的懲罰常常與過去的罪過有關，卻不常常與一項個人的罪過有關，而是與罪的本質有關。因爲如果人性先前毫無罪過，那麼就毫無罪罰。可是因爲人性先有罪過，天主加諸於某人的懲罰，雖然這人毫無罪過，這是爲使人修德立功，也爲使人預防未來的罪過。補贖也需要這兩點，因爲補贖必須是有功績的善工，以彰顯天主的光榮；也必須是德性的保障，以預防未來的犯罪。

第三節 補贖善工是否適宜地列爲三種：哀矜、守齋與祈禱

有關第三節，我們討論如下：

質疑 補贖善工似乎不宜列爲三種：哀矜、守齋與祈禱。因爲：

1.補贖善工應該是告解司鐸所處罰的。可是，祈禱卻沒有痛苦，因爲它是相反痛苦之憂愁的良藥，而是快樂的泉源。所以，《雅各伯書》第五章13節說：「你們中間有受苦的嗎？他

應該祈禱，他應該歌頌。」所以，祈禱不應該列為補贖善工。

2.此外，一切的罪過或者是出於肉身，或者是出於靈魂。可是，正如熱羅尼莫於《馬爾谷福音註解》，關於第九章28節所說：「身體的病，因守齋而痊癒；靈魂的病，因祈禱而痊癒」。所以，不必有任何其他的補贖善工。

3.此外，補贖為潔淨我們的罪過是必要的。可是，哀矜卻潔淨一切的罪過，如同《路加福音》第十一章41節說：「只要把你們杯盤裡面的施捨了，那麼，一切對你們便都潔淨了」。所以，其它兩種是多餘的。

反之 1.補贖善工似乎應該繁多，因為「一物因其相對之物而受治癒」。可是罪過的種類卻多於三種。所以，種種補贖善工都應該被列入。

2.此外，朝聖和鞭笞也被視為補贖，卻沒有被包括在這幾種補贖善工內。所以，並沒有列入所有的補贖善工。

正解 我解答如下：補贖應該是這樣的，我們為光榮天主而有所付出。可是，我們卻只有三種利益，即是肉身的、靈魂的和財產的善工。我們因哀矜而財產的利益有所減少，因守齋而使得肉身的利益有所減少。可是，靈魂之利益的本質或數量，我們卻不必有所減少，因為這些利益使我們成為天主所悅納的：所謂付出，是使我們完全服從天主。這是祈禱的效果。

這個數目是適宜的，因為補贖「剷除罪過的原因」（參看第十二題第三節質疑1.）。因為《若望壹書》二章16節提出罪過的根源，說：即是「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」。守齋相反肉身的貪慾，哀矜相反眼目的貪慾，祈禱相反人生的驕奢，正如奧斯定在《瑪竇福音釋義》中所說的。

這個數目是適宜的，因為補贖是「以避免罪過的誘惑而

大開方便之門」(參看正解)。因為一切的罪過或都得罪天主——祈禱相反這種罪過；或都得罪人——哀矜相反這種罪過；或都得罪我們自己——守齋相反這種罪過。

釋疑 1. 有些人說，祈禱可以分為兩種：第一種是默觀者的祈禱 (contemplativus)，它的交會點是在天上 (斐三20)，因為這種祈禱完全是喜樂的，並不是贖罪的；第二種是為罪過而痛哭流涕的祈禱，這種祈禱有痛苦，也是補贖善工的一部分。

或許我們更好說，一切的祈禱都有補贖善工的性質，雖然因為一切的祈禱都有靈魂的甘飴，卻也有肉身的痛苦，因為正如教宗額我略一世在《厄則克耳先知書釋義》所說：「毫無疑問地，當我們靈魂的愛情增強時，我們肉身的力量就軟弱」。所以，《創世紀》第三十二章24、25節說：「就在他的大腿窩上打了一下」。

2. 肉身的罪過共分為兩方面。一方面，滿足於肉身的快樂，例如：貪婪和邪淫；另一方面，滿足於那與肉身有關的一切，雖然並不屬於肉慾的快樂，反而屬於靈魂的快感，例如：慳吝。所以，這樣的罪過似乎是肉身與靈魂罪過的中間罪過。所以，該有專屬於這種罪的補贖，即是哀矜。

3. 這三種補贖善工都適用於每種罪過，因為「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」，這是理所當然的。補贖善工應該對所犯之罪斬草除根，每種補贖善工都補贖各種罪過。所以，凡不能做上述補贖善工之一的人，告解司鐸罰他另一種補贖善工。尤其哀矜可以代替其它的補贖善工；因為人在自己所哀矜的人中，藉著哀矜似乎為自己喚得了其它的補贖善工。但是，雖然哀矜淨化一切罪過，但不使其它的善工成為多餘。

4. (反之1.) 雖然罪類繁多，可是一切罪過卻都歸於我們上文所說的三種根源，或屬於上文所說的三種罪類。

5. (反之2.) 凡屬於肉身的痛苦，都完全與守齋有關。凡有益於他人的，都有哀矜的性質；同樣地，凡表示欽崇天主的，都有祈禱的性質。所以，一種補贖善工可能有各方面的補贖性質。

第十六題

論告解聖事的領受人

一分爲三節一

然後要討論的是告解聖事的領受人（參看第三集第八十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、無辜者是否可能有懺悔。
- 二、那些在光榮中的聖人是否有懺悔。
- 三、天使或魔鬼是否可能有懺悔。

第一節 無辜者是否可能有懺悔

有關第一節，我們討論如下：

質疑 無辜者（innocens）似乎不可能有懺悔（poenitentia）。因爲：

1. 懺悔是痛哭自己所犯的罪過。可是，無辜者並沒有犯罪。所以，在他們內不會有懺悔。

2. 此外，根據奧斯定《論真假痛悔》所說，拉丁文「懺悔」一詞隱含著罪罰（poena）。可是，無辜者不應該受罪罰。所以，在他們內不會有懺悔。

3. 此外，懺悔與懲罰（iustitia vindicativa）相同。可是，對一切還活著的無辜者，毫無使用懲罰正義的餘地，因此他們也不必有所懺悔。所以，在無辜者內沒有懺悔。

反之 1. 一切的德性都是同時被賦予的。可是，懺悔正是一種德性。既然聖洗聖事賦予無辜者其它的德性，因此也賦予懺悔的德性。

2.此外，如同是身體從未患過病的人，都被稱作可治療的人；同樣的，靈魂從未受過病害的人也是如此。可是，正如治療罪過的傷痛，只能是藉著現實的懺悔行爲；同樣的，靈魂的痊癒（sanabilitas）也只能是因著懺悔的習性。所以，凡是沒有罪過的人，都有懺悔的習性。

正解 我解答如下：習性處於能力與行爲之間。因爲沒有前者，也就沒有後者，而且不能反過來說。所以，若是沒有行爲的能力，也就不可能成爲習性，而且不能反過來說。因爲沒有質料也就沒有行爲，因爲缺乏材料的鋪展，行爲就不能實現。但是，沒有質料的人卻能有德性之習性，藉此得以產生行爲。例如，可能有奢侈的習性，卻沒有奢侈的行爲，因爲他沒有巨大的財富當作他奢侈的質料，但他卻能有奢侈的習性。所以，無辜者在無辜的狀態中，並沒有已犯的罪過，即是懺悔的質料；雖然他們也能夠獲犯罪過，卻因爲在無辜的狀態中，可能有懺悔的習性而沒有懺悔的行爲。如果他們有恩寵，那麼一切德性都同恩寵一起賦予他們。

釋疑 1.雖然無辜者並沒有犯罪，但是有犯罪的可能。所以，他們可能有懺悔的習性。可是，這種習性卻不能變成行爲，除非與他們的小罪有關，因爲大罪直接消滅習性。可是，習性並不是無益的，因爲習性是本性能力（*potentia naturalis*）的成全。

2.雖然無辜者現在不必受罪罰，可是在他們內卻可能有應受罪罰的理由。

3.無辜者既然可能犯罪，按照他們的習性，仍然可能有懲罰正義。不過，不是按照他們的行爲，因爲他們在行爲上並不犯罪。

第二節 那些在光榮中的聖人是否有懺悔

有關第二節，我們討論如下：

質疑 那些在光榮中的聖人似乎沒有懺悔。因為：

1. 正如教宗額我略一世《倫理學》卷四第三十六章所說：「聖人們想起罪過，如同我們沒有痛苦的健康人想起痛苦一樣。」可是，懺悔卻是內心的痛苦。所以，那些在天堂上的聖人並沒有懺悔。

2. 此外，那些在天堂上的聖人都相似基督。可是，基督卻不會有懺悔，因為也不會有信德，而信德是懺悔的原理。所以，那在天堂上的聖人並沒有懺悔。

3. 此外，那不產生行為的習性是無益的。可是，那些在天堂上的聖人卻沒有悔改的現實行為；因為，如果他們有悔改的行為，他們就還有未達成的願望，這是相反實際情形的。所以，他們並沒有懺悔的習性。

反之 1. 懺悔是正義的一部分。可是，如同《智慧書》第一章15節所說：「正義是不死不滅的」，因此在天堂上仍存留著正義。所以，懺悔也仍然存留在天堂上。

2. 此外，《教父傳》卷五記載一位教父說，亞巴郎也後悔自己沒有行更多的善工。可是，比起後悔沒有行必要的善，人更應該後悔所犯的罪，因為不犯罪就維護了同一個善。所以，那些在天堂上的聖人也後悔自己以前所犯的罪過。

正解 我解答如下：在天堂上仍然保有四樞德（*virtus cardinalis*）。可是，它們所有的行為只與自己的目的有關。因為懺悔的德行是義德（*virtus iustitiae*）的一部分，義德是四樞德之一。凡在現世有懺悔習性的人，在來世也將有懺悔的習性；不過，不是和現世所有的行為相同，而是有不同的行為，即是感

謝天主寬赦罪過的仁慈。

142

神學大全·第十八冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

釋疑 1. 這種論證正好說明天堂上的懺悔並沒有現世那種行爲，我們贊成這一點。

2. 基督不可能犯罪。所以，這種德行的無論按現實或按潛能而言，都不屬於祂。所以，基督與其他人不能相提並論。

3. 質言之，天堂並沒有後悔，如同現世有懺悔行爲那樣。可是，行爲的習性卻不是無益的，因為在天堂將有不同的行爲。

4. (反之1.) 我們贊成這種論證。

5. (反之2.) 可是，這種論證卻證明天堂所有的懺悔行爲，與現世所有的懺悔行爲是相同的。所以，關於第五點我們該說，在天堂上，人的意志完全承行天主的聖意。所以，正如天主的先導意志 (voluntas antecedens) 願意萬物都是善的，所以毫無邪惡可言，就連天主的後續意志 (voluntas consequens) 也是如此；同樣地，天堂上的聖人們意願也是如此。這種意志被這位教父稱作懺悔，其實並不適當。

第三節 天使或魔鬼是否可能有懺悔

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使或魔鬼似乎可能有懺悔。因為：

1. 如同先前第三集第八十五題第五節所說，恐懼是懺悔的根源。可是，他們都有恐懼；《雅各伯書》第二章 19 節說：「連魔鬼也信，且怕得打顫。」所以，他們可能有懺悔。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷九第四章說：「惡人充滿後悔，這是他們最大的罪罰。」可是，魔鬼卻是最惡的，而且不無罪罰。所以，魔鬼可能後悔。

3. 此外，那合於本性之物，比那相反本性之物，更容易

影響一個東西；如同水是被迫成爲熱水，自己便可能恢復本性的性質（*naturalis proprietates*）。可是，天使卻可能受罪過的影響，雖然罪過相反他們的本性；所以，他們更能恢復自己的本性。可是，這卻是懺悔的行爲。所以，他們可能有懺悔。

4.此外，按照若望大馬士革於《論正統信仰》卷二的話，天使和那些與肉身分離的靈魂（*anima separata*）所受的審判是相同的。可是，與肉身分離的靈魂卻可能有懺悔，正如奧斯定《言論集》所說，例如：那些在天堂上的聖靈魂可能有懺悔。所以，天使也可能有懺悔。

反之 1.人藉著懺悔而復生，因爲他們的罪過已經得赦。可是，這對天使卻是不可能的。所以，他們並沒有懺悔。

2.此外，若望大馬士革於《論正統信仰》卷二也說：「人因身體的軟弱而懺悔」。可是，天使卻沒有身體。所以，天使不可能有懺悔。

正解 我解答如下：在我們內的懺悔共有二種意思。第一，懺悔是情緒上的感受，所以懺悔只是痛苦或難過自己所犯的罪過。雖然，因爲懺悔是情緒感受，只能算作貪情之類（*passio concupiscibilis*）；可是，意志的某種行爲以類似方法而稱爲懺悔，人用以悔恨自己的所作所爲，如同愛情和其它情緒用以指稱理智慾情（*appetitus intellectivus*）時一樣。

第二，因爲懺悔是德性，所以懺悔的行爲是悔恨自己所犯的罪過，定志改過遷善，也有意贖罪，或懇求天主寬赦自己所犯的罪過，這些都是德性的行爲。只有對善有自然傾向者能有悔意。因爲每一受造物的這種傾向完全被消滅，所以惡人也有這種惱恨：惡人也有後悔或類似的感受，正如《智慧篇》五章5節所說的：「他們必將懊悔心傷。」因爲這種後悔並不是

習性，而是情緒感受或行爲，絕不能屬於天堂上的聖天使，他們先前並沒有犯過罪；卻可能屬於魔鬼，因為他們可能和與肉身分離的靈魂相提並論，如同若望大馬士革於《論正統信仰》卷二所說：「死亡屬於人，墮落屬於天使。」可是，天使的罪過卻是不可赦免的。因為罪過之所以是可赦免的，或是可補贖的，是由於懺悔之德專有的質料（*propria materia*）。因為魔鬼不可能有物質，所以沒有產生行爲的能力，因此不可能有懺悔。所以，天使們不可能有懺悔。

釋疑 1.他們是因恐懼而產生某種懺悔，卻不是修懺悔的德性。

2.關於**質疑**2.也是如此。

3.他們所有的自然部分完全是善的，也傾向於善。可是，他們的自由意志卻固執於惡。因為德性和毛病的行爲不是隨從本性的傾向（*inclinatio naturae*），反而與自由意志的行爲常隨不離；所以，雖然他們的本性傾向於善，他們卻不必有德行的行爲，或不可能有德性的行爲。

4.聖天使與聖靈魂不能相提並論，因為聖靈魂有或可能有可赦免的罪過，聖天使卻不然。所以，雖然他們在天堂上的現況是相同的，可是過去的情況卻是不相同的，而懺悔是直接地與過去的情況有關。

第十七題

論教會的鑰匙

一分爲三節一

然後我們要討論的是，這件聖事施行人的鑰匙權柄（clavis pertinet；參看第一集第八十四題引言）。第一，論教會的鑰匙；第二，論教會的絕罰（第二十一題）；第三，論教會的大赦（第二十五題）。絕罰與大赦實際地與鑰匙的權柄有關。

關於聖事施行人的鑰匙，要討論四點：第一，論鑰匙的實體與本質；第二，論鑰匙的效果（第十八題）；第三，論鑰匙的掌管人（第十九題）；第四，論鑰匙的對象（第二十題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、教會是不是應該有鑰匙。
- 二、鑰匙是否有束縛和釋放的權柄。
- 三、鑰匙是否有兩把或只是一把。

第一節 教會是不是應該有鑰匙

有關第一節，我們討論如下：

質疑 教會似乎不應該有鑰匙。因爲：

1.門開著，進入屋內不需要鑰匙。可是，《默示錄》第四章1節卻說：「我看見天上有一個門開了」；論及自己時，基督說：「我是羊的門。」（若十7）所以，教會不需要進入天堂的鑰匙。

2.此外，鑰匙的目的是開門和關門。可是，開門和關門卻屬於唯一基督，《默示錄》第三章7節說：「開了無人能關，關了無人能開。」所以，教會的聖事施行人並沒有鑰匙。

3.此外，天堂之門若對某人關閉，地獄之門就會爲他而

開，反之亦然。所以，凡有天堂鑰匙的人，也有地獄的鑰匙。但是，並沒有說教會有地獄的鑰匙。所以，教會也沒有天堂的鑰匙。

反之 1.《瑪竇福音》第十六章19節說：「我要將天國的鑰匙交給你。」

2.此外，一切的管理人都有他們所管理之物的鑰匙。可是，教會的聖事施行人卻都是「天主奧祕的管理人」，正如《格林多前書》第四章1節所指明的。所以，他們應該有鑰匙。

正解 我解答如下：物質界所有的鑰匙是開門的工具。可是，天國的門卻是因為人的罪過和罪罰而關。所以，那撤除進入天國之障礙物的權柄，就稱為鑰匙。

可是，撤除天國之障礙物的權柄卻屬於天主聖三。所以，根據哈勒士的亞歷山大（Alessandro d'Hales, 1186～1245年）所著的《大全》（Summa Theol.）引述一些人的看法，他們認為只有天主有權威的鑰匙。可是，人而天主的基督卻藉著受苦受難的功勞，握有撤除這種障礙物的權柄，也就是基督的受苦受難「開啓天門」。所以，基督握有最卓越的鑰匙（*clavis excellentiae*）。

可是，因為「由那死在十字架上者的肋旁流出的聖事，使教會得以建立」。基督受苦受難的功效仍然存留在教會的聖事內，所以那撤除上述障礙物的權柄也賜給了教會的聖事施行人。他們並不是以自己，而是以天主和基督受苦受難的德能，成為聖事的管理人。這種權柄比喻似地稱為教會的鑰匙，也稱為神職的鑰匙（*clavis ministerii*）。

釋疑 1.天國的門本來常常是開著的，卻說為某人是關著的：因為某人本身有進入天國的障礙物。可是，整個人性（*natura*

humana) 的障礙物卻出自第一人的罪過，因基督的受苦受難而得以撤除。所以，若望在基督受苦受難以後說：「我看見天上有一個門開了」。可是，天國的門卻因人所染的原罪或所犯的本罪 (peccatum actuale)，仍然每天都為人關著。所以，我們需要教會的聖事和鑰匙。

2. 這論及的是祂關了靈薄獄 (limbus)，以免人再下靈薄獄；也論及祂開了天堂，因自己的受苦受難而撤除了人性的障礙物。

3. 開啓和關閉地獄的鑰匙在於恩寵，這種鑰匙為人開啓地獄的門，將人由罪過中，即是由地獄的門裡，將人提出來；也關閉了地獄的門，因恩寵的助佑，使人免於再度陷入罪過之中。可是，賦予恩寵卻屬於唯一天主。所以，唯有祂保管地獄的鑰匙。可是，天國的鑰匙也是赦免罪罰的權柄，人因罪罰而不能進入天國。所以，天主賜給人天國的鑰匙，反而不賜給人地獄的鑰匙，因為地獄和天國的鑰匙並不是相同的，正如上文所指明的。因為人因永罰的赦免而從地獄中被提出來，他們仍然應該受暫罰，並沒有立即進入天國。

或者正如一些教父的看法，我們也可以說，天堂與地獄的鑰匙是相同的，因為打開其中一扇門，相當於關閉另外一扇門，只是以較尊貴的方式為這把鑰匙命名而已。

第二節 鑰匙是否是束縛和釋放的權柄

有關第二節，我們討論如下：

質疑 鑰匙似乎不是「教會的法官束縛和釋放的權柄，而應該許可有資格者進入天國，摒棄無資格者於天國的門外」，正如奧斯定《言論集》，以及熱羅尼莫於《瑪竇福音釋義》中，關於《瑪竇福音》第十六章19節所指明的。因為：

1. 聖事所賦予的神權 (potestas spiritualis) 和神印是相同

的。可是，鑰匙與神印卻似乎不是相同的，因為人藉著神印而與天主相似，卻藉著鑰匙而與屬下相似。所以，鑰匙並不是權柄。

2.此外，教會的法官指的是那些握有治權者（*iurisdictio*），而治權與神品聖事並不是同時賦予的。可是，人在領受神品聖事時，卻被賦予鑰匙。所以，鑰匙的定義並不應該提及「教會的法官」。

3.此外，人自己所有的，為產生行為並不需要主動權力（*potestas activa*）。可是，因為他是有資格的，便許可他進入天國。所以，「許可有資格者進入天國」，並不屬於鑰匙的權柄。

4.此外，罪人無資格進入天國。可是，教會卻為罪人祈禱，使他們進入天國。所以，教會本身並沒有摒棄「無資格者」，反而許可「無資格者」進入天國。

5.此外，在各方面的行為者內，最後的目的屬於主要的行為者，並不屬於工具的行為者。可是，人得救的主要行為者卻是天主。所以，許可人進入天國屬於天主的行為，因為天主是人的最後目的；並不屬於那握有鑰匙的人，因為他只是工具或管理人。

正解 我解答如下：按照哲學家《論靈魂》（*De Anima*）卷二第四章的話，潛能是因行為而下定義。因為鑰匙是一種能力或權柄，所以鑰匙的定義必須根據它的功能或用途。功能包括功能的對象，由對象而獲得功能的種類和方式，由此可見秩序井然的能力。可是，神權的功能卻不完全是開啓天門，因為天門已經開啓了，正如上文第一節釋疑1.所說的；而是為這人或那人而開啓天門——除非這人或那人有資格進入天國，否則就不能為他開啓天國。所以，鑰匙的上述定義提出了功能的種類，即是「權柄」；提出了權柄的主體，即是「教會的法官」；也提出了

行爲，即是「摒棄」和「許可」，符合於物質鑰匙的兩種功能，即是「開啓」和「關閉」。功能的對象與「被摒棄於天國的門外」有關；可是，功能的方式卻與「有資格者」和「無資格者」有關，因為是對他們行使鑰匙的功能。

釋疑 1. 在有連帶作用的兩個效力中，相同的權柄與二者皆有關連，例如：火的熱和物發熱與溶解物有關。因為基督奧體（*corpus mysticum*）的一切恩寵和赦免都來自首領基督，所以相同權柄的本質似乎使司鐸能夠祝聖：如果司鐸有治權，也就可以釋放和束縛。只是按照理論有所區別，這與不同的效果有關，例如：火一方面有發熱的能力，另一方面也有溶解物的能力。因為司鐸神品的神印只是行使權柄，這是司鐸神品聖事的主要目的（我們認為與神權是相同的）。所以，本質上，神印、祝聖權與鑰匙的權柄是唯一而相同的事，只是按理論有所區別而已。

2. 祝聖賦予一切的神權。所以，神品聖事賦予鑰匙。可是，鑰匙的使用卻需要應該具備的質料，即是治權所管理的人民。所以，司鐸在有治權以前，已有鑰匙，卻沒有鑰匙的行爲。因為鑰匙的定義已經說明那是屬於治權的行爲。

3. 人對於某件事物具有資格，可以分爲兩方面來說。一方面，人真正對這件事物具有權力；如此則每位具有資格的人，天國的大門已經爲他開啓。另一方面，人或者具有獲得這件事物的某種資格。鑰匙的權柄指的是這第二種情形，承認人具有某種資格可以進入天國，但是天國的門尚未全面大開。

4. 正如天主並不因恐懼罪惡而心硬如鐵，而不賦予恩寵；同樣地，我們也說司鐸摒棄無資格者於天國的門外。並不是說司鐸放置進入天國的障礙物，而是因爲尚未撤除放置在天門的障礙物。因爲除非天主撤除障礙物，則司鐸就不能撤除障

礙物。所以，懇求天主寬赦，以代替司鐸的寬赦。

5. 司鐸的行為並不直接地與天國有關，而是直接地與聖事有關，人藉著聖事而獲得天國。

第三節 鑰匙是否有兩把，或只是一把

有關第三節，我們討論如下：

質疑 鑰匙似乎不是兩把，而只是一把。因為：

1. 為開啓一把鎖，只需要一把鑰匙。可是，教會用以鎖門的鎖卻只是罪過。所以，教會並不需要兩把鑰匙鎖一個罪。

2. 此外，根據《語錄》的說法，在領神品聖事時授予鑰匙。可是，知識卻不常常是天賦的，有的是求得的；也不是一切領神品聖事的人都有知識，有些未領神品聖事的人也有知識。所以，知識並不是鑰匙。所以，只有一把鑰匙，即是「審判的權柄」(potestas iudicandi) 一如《語錄》所說。

3. 此外，司鐸對奧體所有的權柄，取決於對基督真實奧體的權柄。可是，祝聖基督聖體的權柄卻是獨一無二的。所以，那與基督奧體有關的權柄也只是一把鑰匙，而非兩把。

反之 1. 鑰匙似乎很多，不只兩把。因為，正如人的行為需要知識和能力；同樣地，人的意志也需要知識和能力。可是，如同《語錄》所說，鑰匙卻在於辨別的知識 (scientia discernendi)，也在於審判的權力。所以，寬赦的意志 (voluntas absolvendi) 也稱為鑰匙。

2. 此外，整個天主聖三寬赦罪過。可是，司鐸卻是藉著鑰匙而成為赦免罪過的施行人。所以，司鐸應該有三把鑰匙，以相似天主聖三 (Trinitas)。

正解 我解答如下：一切需要承受行為者，有資格承受行為；

行為人的行為行使需要兩件事：判斷承受行為者是否合格，以及行使行為。所以，在歸還一人應得的正義之前，必須先判斷他是否實際應得，之後才是歸還的行為。這兩種行為都需要權威或權柄，因為我們只能給予權限之內的所有物。若無強制力，則也不能稱為判斷，因為判斷已經限定於一個結果：這在理論問題方面，是靠最高原理來確定，最高原理是不能被反對的；在實踐問題方面，依靠的是審判者的命令權力。因為鑰匙的功能需要那承受此功能者的資格相符，因為鑰匙使「教會的法官許可有資格者進入天國，摒棄無資格者於天國的門外」，正如上文第二節質疑1.的定義所指明的。所以，需要判別是非的能力，以判斷人合格與否；真正的領受行為，二者都需要權柄或權威。所以，有兩把鑰匙：一把鑰匙屬於判斷那應該寬赦者合格與否，另一把鑰匙屬於寬赦本身。這兩把鑰匙的區別並不在於權威的本質，因為二者都屬於施行人的職責；而在於與行為相比較，這把鑰匙應該在那把鑰匙之先。

釋疑 1.一把鑰匙直接地與開一把鎖有關，可是這把鑰匙卻不宜與那把鎖的行為有關，這就是本文的情況。因為第二把鑰匙稱為「束縛和釋放的權柄」，直接地打開罪過的鎖。可是那稱為知識的鑰匙，卻使人知道鎖是應該為誰而開的。

2.關於知識的鑰匙共有兩種意見。因為有些人說，無論知識是求得的或天賦的習性，在此皆稱為鑰匙，不過不是主要的鑰匙，稱其為鑰匙是因為與其它鑰匙的關係。所以，一旦沒有其它的鑰匙，就不稱為鑰匙，例如：一位非司鐸的學者也有知識的鑰匙；同樣的道理，有些司鐸有時也無這把鑰匙，因為他們既沒有求得的知識，也沒有天賦的知識，卻能釋放和束縛。可是，他們有時卻利用自己的本能（*industria naturalis*），這種本能稱為小鑰匙（*claviola*）。所以，知識的鑰匙與神品聖事

並沒有同時賦予，可是神品聖事卻與他先前所沒有的鑰匙同時賦予（參閱**質疑3.**）。

可是，這似乎與《瑪竇福音》第十六章19節的記載不符合，因為是基督交給伯多祿「鑰匙」（複數）。所以，在領神品聖事時，不只交給領受聖事者一把，而是交給他兩把鑰匙。

所以，另一種看法即是堅持：知識是習性，並不是鑰匙；後者是使用知識之行爲的權威。權威有時是無知識的，可是知識有時卻是無權威的。也正如世俗的法庭所指明的，因為那有審判權的法官，並沒有法律知識；相反地，有人有法律知識，而沒有審判權。因為法官的審判行爲是出自他爲此事而得到的權威，卻與所有的知識無關，法官無此二者，就不能妥善地審判。所以，審判權是鑰匙，一個無知識的人獲得這種權柄，不可能毫無罪過；可是，一個無權威的人獲得這種知識，卻可能毫無罪過。

3. 祝聖的權柄只與一種不同類的行爲有關。所以，並沒有與鑰匙並列；也沒有像鑰匙權那樣加多，因為鑰匙的權柄與不同的行爲有關。雖然按權柄的本質，那是唯一而相同的，正如上文**第二節釋疑1.**所說的。

4.（反之1.）每人都自由地願意。所以，願意不需要權柄。所以，意志並沒有列入鑰匙內。

5.（反之2.）整個天主聖三同一地寬赦罪過，如同一位寬赦罪過一樣。所以，那是天主聖三之僕人的司鐸，不必有三把鑰匙，尤其因為那歸於天主聖神的意志，並不需要鑰匙，正如上文**釋疑4.**所說的。

第十八題

論鑰匙的效果

一分爲四節一

然後要討論的是鑰匙的效果（參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、鑰匙的權柄是否與罪過的赦免有關。
- 二、司鐸是否能赦免罪罰。
- 三、司鐸是否能藉著鑰匙的權柄而束縛。
- 四、司鐸是否能自由地束縛和釋放。

第一節 鑰匙的權柄是否包括罪過的赦免

有關第一節，我們討論如下：

質疑 鑰匙的權柄似乎與罪過的赦免有關。因爲：

1. 《若望福音》第二十章23節耶穌對門徒說：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免。」這節福音並不只如奧斯定《言論集》所聲明的；否則的話，新約的司鐸就不比舊約的司祭擁有更大的權柄。所以，司鐸爲罪之赦而行使鑰匙的權柄。

2. 此外，雖然在告解聖事中賦予赦罪之恩，可是司鐸卻因鑰匙的權柄而成爲這件聖事的管理人，因爲恩寵並不相反罪罰，而是相反罪過。所以，司鐸似乎因鑰匙的權柄而產生赦罪的效果。

3. 此外，司鐸因自己受祝聖而得到的能力，遠大於聖洗聖水因聖化而獲得的能力。可是，聖洗聖水卻產生效力。按照奧斯定於《若望福音釋義》的話：「水接觸身體，也潔淨心靈。」所以，司鐸在自己被祝聖時，更獲得了這種權柄，能洗淨心靈的罪污。

反之 1. 奧斯定於《言論集》中說，天主授予聖事的施行人這種權柄，並非為內心的潔淨而與天主合作。可是，如果司鐸赦免罪過，則他是為內心的潔淨而與天主合作。所以，鑰匙的權柄與罪過的赦免無關。

2. 此外，罪過藉著聖神而得赦。可是，賜給天主聖神卻不屬於任何人，正如奧斯定《言論集》中所說的。所以，赦罪也不能屬於任何人。

正解 我解答如下：按照聖維克多之雨果《論聖事》的話：「聖事因聖化作用（sanctificatio）而含有看不見的恩寵。」可是，因了聖事的必要性，有時無論是材料或施行人都需要聖化，正如堅振聖事所指明的：這時是二者共同產生聖事的效力。然而因了聖事之必要性，有時只需要聖化材料，正如聖洗聖事所指明的。因為在緊急情況下，聖洗聖事並沒有固定的施行人，那麼聖事的所有效力就完全在於質料。可是，因為聖事的必要性有時只需要施行人的祝聖或聖化，毫無質料的聖化，那麼所有聖事的效力就完全在於施行人，正如告解聖事所指明的。所以，為產生告解聖事的效果，司鐸的鑰匙權與聖洗聖事的聖水產生聖洗效果的方式是一樣。聖洗聖事與告解聖事的效果有些相同，因為二者都直接地與罪過有關，其它聖事並非如此。可是，也有不同的地方，因為告解聖事是以領受者之行為當質料（actus materialis），只屬於成年人，他們需要準備獲得聖事的效果。可是，有時成年人領聖洗聖事，有時兒童和其他無理智的人也領聖洗聖事。所以，聖洗聖事賦予兒童恩寵和罪之赦，不必先有所準備；成年人卻不然，他們應該事先準備除去偽裝。這不是在願意受洗之前，而該是在實際受洗之前，在認識真理以後，這種準備有時足以獲得恩寵。可是這種準備有時卻不在時間之先，而是與受洗同時，那麼就藉著受洗而賦予

赦罪的恩寵；可是告解聖事除非現在或事先有所準備，否則就沒有賦予恩寵。所以，或在願意告解時，或在行使告解行為時，鑰匙的權柄產生赦罪的效果，如同聖洗聖水一樣。

可是，正如聖洗聖事並不是以主要的原因，而是以工具的方式發生作用；而且不是使人獲得恩寵，而是使人有獲得恩寵的準備，因而獲得罪赦。同樣地，鑰匙的權柄也是如此。所以，唯有天主自己赦罪，聖洗聖事因祂的德能，如同無靈的工具而產生工具的效果；而在告解中，司鐸是靈性的工具，按照哲學家《倫理學》卷八的話，司鐸也稱為「僕人」。所以，司鐸的行為是施行人的行為。

由此可見，鑰匙的權柄針對的是罪過的赦免，並不是赦罪的原因，而是赦罪的準備。所以，如果人在赦罪以前，雖然沒有妥善地準備獲得恩寵，但如果他沒有障礙，那麼在聖事的告明和赦罪時，也就能獲得恩寵。因為如果鑰匙不與赦免罪過相關，而只與赦免罪罰有關，正如雷孟多（S. Raimondo di Peñafort）論《痛悔與赦免》（Summa de poenit. et remiss.）所說的，那麼為得罪赦就不需要有獲得鑰匙之效果的願望，就與罪過無關的其他聖事一樣，針對的只是罪罰。可是這樣的話，就好像不是告解赦了罪，而是因為鑰匙的運用。為有效果，常要求領受者有所準備；同樣地，如果只是成年人領聖洗聖事而已，那麼聖洗聖事似乎也是如此。

釋疑 1. 正如奧斯定《言論集》所說的（參閱質疑1.），赦罪權柄授予司鐸，他並不是以自己的權柄赦罪，而是彰顯赦罪者天主的作為，如同聖事的施行人一樣。可以分為三種方式。第一種，司鐸並不聲明現在的赦罪，而是聲明未來的赦罪，毫無任何方面的合作可言。所以，舊約的聖事象徵天主的作為。因此，舊約的司祭只聲明赦罪，並沒有赦罪的效果。

第二種方式，司鐸聲明現在的赦罪，毫無任何方面的合作可言。所以，如同**第三集第六十二題第一節**說過的，新約的聖事象徵賦予恩寵，天主親自賦予聖事的恩寵，在聖事內，毫無產生恩寵的效能。按照這種意見，鑰匙的權柄也只聲明在賦予聖事時，天主產生赦罪的效果。

第三種方式，象徵天主的作為產生赦免現在罪過的效果，人的準備和工具與這種效果合作。所以，按照另一個更為普遍的意見，贊成新約的聖事聲明天主產生淨化的效果。這樣，新約的司鐸也就聲明領聖事者已得罪之赦；因為論及聖事，也必須論及聖事施行人的權柄。教會的鑰匙不妨礙赦罪的準備，因為罪過事實上已經得赦，如同聖洗聖事本身也不妨礙那已經被聖化的人的準備一樣。

2. 告解聖事和聖洗聖事都不直接地產生恩寵或赦罪的效果，而準備恩寵或赦罪的效果。

3. 由上文所指明的可不言而喻。

4. (反之1、2.) 這些論證說明鑰匙的權柄並沒有直接地產生赦罪的效果。這是我們應該贊成的。

第二節 司鐸是否能赦免罪罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎不能赦免罪罰。因為：

1. 罪過應該受永罰和暫罰。可是，告解人卻在司鐸赦罪以後，仍然應該在煉獄裡，或在現世受暫罰。所以，司鐸似乎沒有赦免罪罰。

2. 此外，司鐸不能損及天主的正義。可是，天主的正義卻判處告解人應該受罰。所以，司鐸對這種罪罰不能有所赦免。

3. 此外，那犯小罪的人並不比那犯大罪的人所獲得的鑰匙效果更小。可是，如果罪罰藉著司鐸的職責而由大罪中得

赦，那麼犯小罪的人就不能比那獲赦大罪的人受更多的罪罰。所以，司鐸能赦免這個小罪的整個罪罰。這種說法是錯誤的。

4.此外，罪過應該受的暫罰是同類的。所以，如果第一次的赦罪赦免一些罪罰，那麼第二次的赦罪就赦免相同的罪過，暫罰也有所赦免。所以，只要增加赦罪，整個罪罰因鑰匙的權柄而被免除。因為第二次赦罪的效果並不比第一次赦罪的效果更小。所以，罪過將絕對免罰。這是不合理的。

反之 1.鑰匙是束縛與釋放的權柄。因為司鐸卻能罰暫罰。所以，司鐸也能赦免罪罰。

2.此外，司鐸不能赦免罪過，正如《語錄》所說的，也不能赦免罪過的永罰。所以，如果司鐸不能赦免罪過的暫罰，那麼他就什麼也不能赦了，這完全相反若望福音第二十章23節的話。

正解 我解答如下：鑰匙的權柄在一個已痛悔的人身上所產生的效果，與聖洗聖事在一個已有恩寵的人身上所產生的效果是相同的。因為人藉著信德和在受洗以前的痛悔，已獲得了赦免罪污的恩寵。可是當他後來實際受洗時，卻增加恩寵，也赦免整個罪罰，因為他分享基督的受苦受難；同樣地，人也藉著痛悔而獲得了赦免罪污的恩寵，所以也獲得了永罰的赦免。鑰匙的權柄和基督受苦受難所有的功效都增加恩寵，也赦免暫罰。在赦免罪過以後，並不是整個的暫罰，如同聖洗聖事一樣，而是部分的暫罰仍然存留著。因為那因聖洗聖事而重生的人，相似基督的受苦受難；自己完全獲得了基督受苦受難的功效，足以消滅一切的罪罰。所以，他先前所犯的本罪應該受的一切罪罰，一無所存。因為，除非人自己犯了罪，否則罪罰就不應該歸於人。可是人在受洗時卻獲得了新生命，人因聖洗聖事的恩

寵而成爲「新人」。所以，人先前的罪過應該受的罪罰，絲毫不再存留在他身上。可是告解聖事卻沒有變成新生命：因爲告解聖事並不是再生（regeneratio），而是一種治療。所以，鑰匙的權柄使告解聖事產生效果，並沒有赦免所有罪罰；而是在赦免永罰之後，部分暫罰仍然能夠存留著。此外，正如有些人所說，告解聖事不僅赦免告解人告明的罪（必須如此，否則告解聖事的告明和赦免就只是累贅而已，不能算是新約的聖事），也赦免在煉獄裡應該受的罰：在死前已得赦並完成補贖者，將比死前得赦卻未完成補贖者，在煉獄中受較少的罰。

釋疑 1.司鐸並不赦免全部的暫罰，而赦免部分的暫罰。所以，告解人仍然應該做補贖。

2.如同第三集第二十題第三節說過的，基督的受苦受難足以補贖「整個世界的罪過」。所以，司鐸能赦免應該受的部分暫罰，而毫不損害天主的正義；因爲他藉著教會的聖事，獲得基督受苦受難的效果。

3.一切的罪過都必須做補贖，藉著補贖而供給告解人治療罪過的良藥。所以，雖然赦罪的權柄赦免了某大罪應該受的部分罪罰，可是並非每個罪都得同樣多的暫罰赦免，因爲在這種情況下，某些罪過就能不受任何處罰。可是，鑰匙的權柄卻是按比例赦免種種罪過應該受的罪罰。

4.正如哈勒士的亞歷山大《大全》所說，在第一次赦罪時，鑰匙的權柄只赦免能赦免的罪過，但是再次告明也有價值：第一，因爲告解人能得到教訓；第二，因爲告解人更深信不疑；第三，因爲告解司鐸代爲轉求；第四，因爲告解人立羞愧的功勞。

可是，這卻似乎不是真的。因爲這可以是重複告明的理由，卻不是重複赦免的理由，尤其是對第一次赦罪沒有理由懷

疑的人。而且他若能懷疑第一次的赦免，同樣能懷疑第二次的赦免；例如，我們認為同一個病不能重行終傅聖事，因為終傅聖事所能完成的，第一次已經全完成了。再者，在第二次告明時，如果鑰匙的權柄毫無作用，那麼聽告明的人也不需要鑰匙的權柄。

然而，伯爾納鐸的《言論集釋義》說，在第二次赦罪時，鑰匙的權柄也赦免罪罰。因為在第二次赦罪時增加恩寵，所獲得的恩寵愈大，先前罪過的污穢也存留愈少；所以，告解人應該受淨化罪過的罪罰也愈小。因此，在第一次赦罪時，赦免多或少的罪罰，是看對得恩寵有多少準備。妥善的準備也能由於痛悔的效力而消滅整個罪罰，正如上文第五題第二節所說的。所以，如果多次告解能消滅整個罪罰，那麼罪過就完全免罰，並不是不合理的，因為基督已補贖了罪罰（參閱第八題第三節釋疑4.）。

第三節 司鐸是否能藉著鑰匙的權柄而束縛

有關第三節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎不能藉著鑰匙的權柄而束縛。因為：

1. 聖事的效力是治療罪過的良藥。可是，束縛卻似乎不是罪過的良藥，反而加重病情。所以，司鐸不能藉著聖事效力的鑰匙權柄而束縛。

2. 此外，赦罪正如開門是為撤除障礙物；但是，束縛卻是安置障礙物。可是，天國的障礙物是罪惡，他人不能為我們安置這種障礙物，因為犯罪是由於個人意志的緣故。所以，司鐸不能給予束縛。

3. 此外，鑰匙的權柄因基督的受苦受難而產生功效。可是，束縛卻不是基督受苦受難的功效。所以，司鐸不能將鑰匙的權柄用來束縛。

反之 1.《瑪竇福音》第六章19節說：「凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛。」

2.此外，「理性的權力是能及於正反兩方的」。而鑰匙的權柄也是屬於理性的權力，因為他能明辨是非，所以，也能及於反方的。因此，如果司鐸能釋放，那麼司鐸也能束縛。

正解 我解答如下：司鐸在使用鑰匙的作為（operatio）時，是依賴天主的作為，因為他是祂的執行者。可是，天主的作為卻及於罪過和罪罰，因為祂直接地寬赦罪過，而間接地束縛罪過——天主恩威並行。因此，天主的作為與罪、罰有關，並直接地產生兩種功效：赦免罪罰，以及設定補贖。所以，同樣地，縱然司鐸在赦免罪過時，也因鑰匙的權柄而有第一節所說的赦免罪過的作為；但在束縛罪過時，並沒有束縛罪過的作為——除非認為司鐸並沒有赦免罪過，而只是聲明罪過是被保留的。可是在罪罰方面，他有束縛與釋放的權柄：因為釋放他所赦免的罪罰，卻束縛仍然存留的罪罰。可是，這種束縛卻分為兩方面。一方面，顧及罪罰普遍的輕重，則司鐸所做的束縛是不釋放，但是向告解人聲明他的義務。另一方面，顧及與特定罪罰的關係，則司鐸所做的束縛是規定告解人補贖。

釋疑 1.告解人應該受的這種剩餘罪罰，是潔淨罪污的良藥。

2.本文已說過不僅罪過，而且罪罰也是進入天國的障礙，之後也加上司鐸所罰的補贖，正如上文所說的。

3.基督的受苦受難也使我們有受某種罪罰的義務，我們因這種罪罰而相似祂。

第四節 司鐸是否能自由地束縛和釋放

有關第四節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎能自由地束縛和釋放。因為：

1.《格拉蒂安法令集》(Decretum Gratiani) 引述熱羅尼莫的話，說：「聖教法典並沒有如此明確地規定為每個罪該做多久的補贖，以及每個罪應該如何改過遷善，而讓謹慎的司鐸自由地加以判斷。」所以，司鐸自己似乎能自由地束縛和釋放。

2.此外，《路加福音》第十六章8節記載主說：「主人遂稱讚這個不義的管家，辦事精明」，因為他慷慨地寬放了債務。可是，天主卻比現世的任何主人更傾向於仁慈。所以，司鐸愈赦免罪罰，他似乎也愈是受稱讚的。

3.此外，「基督的一切行為都是我們的教誨。」因為基督並沒有處罰任何人，而只使罪人改邪歸正，正如《若望福音》第八章11節論及那個淫婦所指明的。所以，身為基督的代理人司鐸，似乎也能自由地赦免整個的或部分的罪罰。

反之 1.教宗額我略七世 (Gregorius VII, 1073~1085年) 說：「我們聲明，那不按照教父權威而罰與罪過相稱的補贖是偽的。」所以，束縛和釋放似乎不完全屬於司鐸的自由意志。

2.此外，如同第十七題第三節說過的，鑰匙的行為需要明辨是非。可是，如果赦罪和罰補贖完全取決於司鐸的意志，那麼鑰匙的行為就不需要明辨是非：因為束縛和釋放絕不能是輕率的。所以，束縛和釋放並不完全有賴於司鐸的判斷。

正解 我解答如下：那使用鑰匙權柄的司鐸產生功效，如同司鐸是天主的工具和聖事的施行人一樣；可是，工具除非受主動者推動，無一工具能產生有效的行為。所以，狄奧尼修在《論教會聖統制》中說：「當天主感動司鐸們時，他們就應該行使

聖統制的權柄。」基督在交給伯多祿天國的鑰匙以前，提及天主給他的啓示，以證明《瑪竇福音》第十六章17節的話；《若望福音》第二十章22節預先提及了聖神的恩惠賜給宗徒們赦罪的權柄，「因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（羅八14）。所以，如果人妄用這種權柄以反抗天主的感動，就不會產生功效，正如狄奧尼修所說的。除此以外，他還背叛天主的命令。所以，他也有罪。

因為司鐸所罰的補贖是良藥，正如良藥並不適於一切人——是按照醫師的醫學知識，而非按照醫師的私意更換藥方；同樣地，聖教法典所規定的補贖也不適於一切人，而是按照司鐸的判斷，因天主啓示的指導而換補贖。所以，正如智慧的醫師有時並不給病人治病的特效藥，以免因身體的衰弱造成更大的危險；同樣地，司鐸受天主啓示的影響，並不常常為一個罪而使人受所有罪罰，以免衰弱的人因重罰而失望，甚而完全不做補贖。

釋疑 1.這種判斷應該受天主啓示的指導。

2.在這方面也稱讚管家，因為他「辦事精明」。所以，司鐸赦免告解人應該受的罪罰時，也需要明辨是非。

3.基督對聖事有至高無上的權柄。祂自己的權威能赦免整個的或部分的罪罰，如同祂過去所願意的一樣。所以，祂與那些只是施行人的司鐸所有的權柄不能相提並論。

第十九題

論鑰匙的管理者及運用

一分爲六節一

然後要討論的是鑰匙的管理者（minister）及運用（參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、舊約（時代）的司祭是不是有鑰匙。
- 二、基督是否有鑰匙。
- 三、是否唯有司鐸才有鑰匙。
- 四、非司鐸的聖人們是否也有鑰匙。
- 五、惡司鐸是否能有效地使用鑰匙。
- 六、裂教的、異端教的、受絕罰的、停職的和被撤職的司鐸是否能運用鑰匙。

第一節 舊約的司祭是不是有鑰匙

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舊約的司祭似乎有鑰匙。因爲：

1. 鑰匙出自聖秩。可是，那些已領聖秩的人稱爲司祭。所以，舊約的司祭也有鑰匙。

2. 此外，正如奧斯定的《言論集》所說，共有兩把鑰匙，即是「明辨的知識（*scientia discernendi*）和審判權（*potentia iudicandi*）。可是，舊約的司祭也有這兩種權柄。所以，他們也有鑰匙。

3. 此外，舊約的司祭的某些權利亦及於其它族民。可是，這種權柄並非暫世的，否則王權與司祭的權柄就沒有區別了。所以，舊約的司祭所具有的是神性的權柄（*potestas spiritualis*）。這

就是鑰匙。所以，舊約的司祭也有鑰匙。

反之 1.鑰匙是為開啓天門，但是在基督受苦受難以前，天門尚未開啓。所以，舊約的司祭並沒有鑰匙。

2.此外，舊約的聖事並沒有賦予恩寵。可是，只有恩寵能開天堂之門。所以，這些聖事不能開啓天國之門。所以，這些聖事的施行人司祭也沒有天國的鑰匙。

正解 我解答如下：有些人說，舊約的司祭有鑰匙，因為舊約委託他們處罰罪過，正如《肋未紀》第五章所說的，處罰罪過似乎屬於鑰匙。可是，這些鑰匙當時並不是完美的，現在卻藉著基督，而在新約的司祭（司鐸）身上成為完美的。

可是，這卻似乎相反宗徒《希伯來書》第九章11、12節的概念。因為基督的司鐸職（sacerdotium）超越梅瑟法律的司祭職：「基督一到，就作了未來鴻恩的大司祭，帶著自己的血，進入了天上的聖殿，不是人手所造」；舊約的司祭「帶著山羊和牛犢的血」進入聖殿。由此可見，舊約司祭職的權柄與天上的事物無關，而與天上事物的預象有關。所以，按照哈勒士的亞歷山大說法，他們並沒有鑰匙，而是有鑰匙的預象。

釋疑 1.天國的鑰匙與引人進入天國的司鐸職有關。可是，肋未的司祭卻不是如此。所以，他們並沒有天堂的鑰匙，而有地上帳幕的鑰匙。

2.舊約的司祭有辨別權和審判權，卻沒有許可他們所判斷的人進入天國，而只進入天上事物的預象。

3.他們有神性的權柄，因為他們藉著梅瑟法律的聖事，並非潔淨人們的罪過，而是潔淨人們的越矩行爲。所以，他們所潔淨的人進入「人手所造的」聖殿，如同《希伯來書》第九

章11節的記載。

第二節 基督是否有鑰匙

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎沒有鑰匙。因為：

1.鑰匙與神品聖事的神印有關。可是，基督卻沒有神品聖事的神印。所以，基督並沒有鑰匙。

2.此外，基督對聖事有至高無上的權柄，祂能不經聖事的禮儀而賦予聖事的效果。可是，鑰匙卻是聖事的事物。所以，祂並不需要鑰匙。所以，有鑰匙對祂也毫無裨益可言。

反之 《默示錄》第三章7節說：「那掌有達味鑰匙的，這樣說……」

正解 我解答如下：為完成一件事所需的兩種能力，工具和行為者的方式並不相同；就行為者而言，方式更為完美。可是，我們所有的鑰匙能力與其它聖事的能力，卻都是工具性的。基督卻是以其本然的權威成為我們得救的主要行為者，因為祂是天主；基督也藉著功勞成為我們得救的行為者，因為祂也是人。可是，鑰匙的性質卻說明開門和關門的權柄，人或如同主要的行為者，或如同管理人關門一樣。所以，基督必須有鑰匙，只是祂所有的鑰匙與管理人的鑰匙並不相同。所以，如同第十七題第一節說過的，我們說祂有卓越的鑰匙。

釋疑 1.神印含有源自他者的觀念。因為我們所有的鑰匙權柄出自基督，神印勢必相似基督。可是，基督卻沒有神印，但有主要的形式（*forma principalis*）。

2.基督所有的這把鑰匙並不是聖事的，而是聖事鑰匙的根源。

第三節 是否唯有司鐸才有鑰匙

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是唯有司鐸才有鑰匙。因為：

1. 依希道的《語源學》(Etymol.) 卷七第十二章說：「守門者應該辨別善人與惡人，歡迎善人，不歡迎惡人。」這正是鑰匙的定義，正如第十七題第二節所指明的。所以，不僅司鐸，而且守門者也有鑰匙。

2. 此外，當司鐸藉著傅聖油而獲得主教所交給的鑰匙時，就獲得了天主的權柄。可是，基督徒的君王也由天主獲得對天主子民的權力，他們因傅聖油而被聖化。所以，不僅司鐸才有鑰匙。

3. 此外，司鐸職是屬於個人的神品聖事。可是，有時整個團體似乎都有鑰匙，因為一些會議能判處絕罰，判處絕罰屬於鑰匙的權柄。所以，不僅司鐸才有鑰匙。

4. 此外，婦女不能領司鐸的神品聖事，因為宗徒在《格林多前書》第十四章34、35節說，婦女不適用於教訓人。可是，有些婦女卻似乎有鑰匙，例如：修女會院長對屬下修女有神權。所以，不僅司鐸才有鑰匙。

反之 1. 盎博羅修在《論痛悔》中說：「這種權柄，即是束縛與釋放的權柄，只授予司鐸們。」

2. 此外，人藉著鑰匙的權柄而成爲天主與人之間的中保。可是，這只屬於司鐸，「奉派爲人行關於天主的事，爲奉獻供物和犧牲」，正如《希伯來書》第五章1節所說的。所以，唯有司鐸才有鑰匙。

正解 我解答如下：教會共有兩把鑰匙。一把鑰匙直接地與開啓天門有關，因為罪過的赦免撤除了進入天國的障礙物。這稱

爲「神品聖事的鑰匙」，唯有基督才有這把鑰匙，因爲只派遣他爲人行關於「天主的事」。

另一把鑰匙並不直接地與開啓天門有關，而是因「戰鬥教會」(Ecclesia militans) 而升天：當人因絕罰(excommunicatio) 而被摒棄於教會門外，或因罪過的赦免而被認爲是戰鬥教會的朋友時，這種稱爲「外署(forum causarum) 治權的鑰匙」。所以，非司鐸也能有這把鑰匙，例如：總六品(archidiaconus)，當選的主教和其他能判處絕罰的人。可是，這把鑰匙卻不直接地稱爲天國的鑰匙，而稱爲天國鑰匙的準備。

釋疑 1. 守門者保管聖堂所有的一切鑰匙，他有許可人進入聖堂與否的權柄。但是，不是憑他自己的權威判斷人有資格與否，而是執行司鐸的判斷。所以，他們似乎是司鐸權柄的執行者。

2. 君王對靈性事物毫無神權。所以，他們並沒有獲得天國的鑰匙，而只有處理現世問題的權柄；不過，這種權柄也只來自天主，正如《羅馬書》第十三章1節所指明的。君王也沒有藉著傅油而領受任何聖秩，而傅油只是象徵他們的權柄來自基督君王的標記，在基督之下，統治者基督的子民。

3. 正如法官對民事問題有全權，如同國王一樣，許多人盡不同的職務，或有時也有相等的權柄，正如《倫理學》卷八所說的；同樣地，法官也只由一人，如由主教、或同時由許多人，如由會議，而獲得這種神權。所以，他們都有治權的鑰匙，卻不同時都有神品聖事的鑰匙。

4. 按照宗徒《格林多前書》第十四章34章的話，婦女只應該服從，所以她們不能有任何屬神的治權。因爲按照哲學家在《倫理學》卷八第十章的話，也認爲當主教職的治權落入婦女手中時，就是大眾生活的墮落。所以，婦女並沒有神品聖事的鑰匙(clavis ordinis)，也沒有治權的鑰匙(clavis iurisdictionis)。

is)，卻許可婦女使用鑰匙，例如：糾正其屬下的婦女，爲了避免男女共處可能的危險。

第四節 非司鐸的聖人們是否也有鑰匙

有關第四節，我們討論如下：

質疑 非司鐸的聖人們似乎也有鑰匙。因爲：

1.鑰匙所完成的釋放與束縛，因基督受苦受難的功勞而產生效果。可是，那最相似基督受苦受難的人們，卻藉著忍耐和其它德行，與受苦受難的基督常隨不離。所以，縱然他們未領受司鐸的神品聖事，似乎也能束縛和釋放。

2.此外，《希伯來書》第七章7節說：「從來，在下的受在上的祝福，這是無可反對的。」可是，按照奧斯定《論天主聖三》的話，對屬神的事，是「更好的，也就是更大的」。所以，更好的婦女，即是那有更大愛德的婦女，都能因釋放而祝福他人。所以，隨之有著相同的結論。

反之 按照哲學家《論睡眠與醒寤》所說：「行爲屬於那有能力者」。可是，如同先前**第三節**所說，神權的鑰匙只屬於司鐸。所以，只有司鐸才有資格使用那鑰匙。

正解 我解答如下：主要的行爲者和工具的作用，差別在於工具不使作用的效果相似自己，而是相似主要的行爲者。可是，主要的行爲者卻使效果相似自己。所以，某物成爲主要的行爲者，所有的形式（forma）能影響其它物，並不是因爲它成爲工具，而是因爲它成爲主要的行爲者爲產生效果而利用之物。因爲在鑰匙的行爲內，主要的行爲者是基督；所以，祂藉著權威——因爲祂是天主，祂藉著功勞——因爲祂是人，因爲祂有天主的圓滿慈善和恩寵，有資格產生鑰匙的行爲。可是，其他人

卻不能產生鑰匙的行爲，如同是主要的行爲者那樣。因爲人自己不能賜給人恩寵，以使罪過得赦，也不能立充足的功勞。所以，人只是工具的行爲者。因此，那獲得鑰匙的效果之人，並不相似那使用鑰匙的人，而相似基督。所以，一人無論有多少恩寵，也不能觸及鑰匙之效果，除非因領受神品而被設定爲其管理人。

釋疑 1.正如工具與效果並不需要相同的形式，而需要工具與效果相稱；同樣地，工具與主要的行爲者也不需要相同的形式。在聖人們與受苦受難的基督之間，有這種相似性。這種相似並沒有交給聖人們鑰匙。

2.雖然單純的人（*purus homo*）不能因正義的善工而使他人獲得恩寵，可是這人的功勞卻能爲那人的得救有益。所以，共有兩種祝福（*benedictio*）。第一種，因個人的行爲功績應得的祝福；任何有基督的恩寵住在他們內的聖人，都能夠賜給這種祝福。第二種是由一人向他人祝福；這是藉著基督的功勞，一種工具性的祝福，爲賜給這種祝福需要的是高級神品，而不是聖德。

第五節 惡司鐸是否能使用鑰匙

有關第五節，我們討論如下：

質疑 惡司鐸似乎不能使用這鑰匙。因爲：

1.《若望福音》第二十章22、23節說，主耶穌交給宗徒鑰匙，許給他們天主聖神的恩寵。可是，惡人卻沒有天主聖神。所以，惡司鐸也不能使用這鑰匙。

2.此外，無一智慧的君王將自己的寶藏分施敵人。可是，這鑰匙的使用卻在於分施天上君王的寶藏，祂是智慧本身。所以，那藉著罪過而成爲敵人的惡人，不能使用這鑰匙。

3.此外，奧斯定於「駁陶納德派味增爵」說：「天主也藉著惡人而賦予恩寵的聖事。」可是，天主卻只藉著自己或聖人賞賜恩寵。所以，祂自己或藉著「鴿子的肢體而寬赦罪過」。因為罪過的赦免是鑰匙的權柄。所以，那不是「鴿子」肢體的罪人們，並不能使用鑰匙。

4.此外，惡司鐸的轉求並沒有與天主和好的效果。因為按照教宗額我略一世（590～604年）於《牧靈規範》中所說：「委託一不受歡迎的人物代為轉求，足以激起更大的忿怒」。可是，鑰匙的權柄卻包括轉求，正如赦罪經文所指明的。所以，惡司鐸並不能使用這鑰匙。

反之 1.無人能確知他人是否得處於恩寵境況。所以，如果除非人處於恩寵境況，否則就不能使用這鑰匙赦罪，就沒人知道其罪已蒙赦免。

2.此外，惡僕並不能取消天主的慷慨大方。因為司鐸只是僕人。所以，他不能因為自己的惡，由我們身上奪去天主藉他而賜給我們的恩惠。

正解 我解答如下：正如分有在效果上應產生之形式，不使人成為這效果之工具；同樣地，抽走這形式，也無妨於工具之功能。既然在運用鑰匙時，人只是按工具方式是行動者，無論他因罪過怎樣缺少那賴以除罪之恩寵，也無礙於鑰匙的功能。

釋疑 1.使用鑰匙的權柄，需要聖神的恩惠，不是因為不然則不能使用，而是使用者將不能適當地使用；雖然服從鑰匙的人能得到鑰匙的功效。

2.現世的君王在寶藏方面能被欺騙，所以不將自己的寶藏交給敵人分施。可是，天上的君王卻不能受騙，因為萬物都

歸於祂的光榮，因為天主知道從惡中產生善，並藉著惡人做許多善事。所以，不能相提並論。

3. 奧斯定論及罪過的赦免，因為聖人們並不是因著鑰匙的權柄，卻是因著適宜的善工而與罪過的赦免合作。所以，他說惡人也施行聖事。那是使用鑰匙的罪之赦也應該被列入其它聖事中。可是，藉著「鴿子」的肢體，即是藉著聖人們而賞賜罪過的赦免，因為他們的轉求赦免罪過。

或者我們也可以說，「鴿子的肢體」象徵尚未離開教會的一切人。由尚未離開教會的人手中領聖事，獲得恩寵——但是不能由離開教會者手中領聖事，因為這樣做就是犯罪除了聖洗聖事以外，因為在緊急情況下，也能由受絕罰者施洗。

4. 惡司鐸以自己的名義而行的轉求，並不產生功效；可是，以教會聖事的施行人之名義而行的轉求，卻因基督的功勞而產生功效。可是，司鐸的這兩種轉求卻都應該有益於屬下。

第六節 裂教的、異端教的、受絕罰的、停職的和被撤職的司鐸，是否能運用鑰匙

有關第六節，我們討論如下：

質疑 裂教的、異端教的、受絕罰的、停職的和被撤職的司鐸，似乎能運用鑰匙。因為：

1. 正如鑰匙的權柄屬於神品聖事；同樣地，祝聖的權柄也屬於神品聖事。因為如果他們祝聖，他們的祝聖就是有效的，雖然他們的祝聖使他們犯罪。所以，他們也不能喪失使用鑰匙的權柄。

2. 此外，凡使用自由意志，並有主動神權（*potestas spiritualis activa*）的人，何時要用就可以用。可是，上述的司鐸卻仍然有鑰匙的權柄，因為是神品聖事授予他們這種權柄。否則當他們再回到教會時，就必須重領神品聖事，因為這是主動的

權柄。所以，當他們願意時，就能行使這種權柄。

3.此外，罪過比罪罰更能阻礙靈魂的恩寵。可是絕罰（*excommunicatio*）、停職（*suspensio*）和撤職（*degradatio*）卻是三種罪罰，因為人並不因罪過而喪失鑰匙的權柄。所以，這一切似乎也不能使司鐸喪失鑰匙的權柄。

反之 1.奧斯定於《若望福音釋義》，關於第二十章23節說：「教會的愛德赦免罪過」。可是，教會的愛德卻使教會的肢體合而為一。因為上述的司鐸離開了教會的合一，所以他們似乎沒有赦罪的鑰匙。

2.無人的罪過能藉著犯罪而得赦。可是，向上述者要求赦罪的人卻犯罪，因為他的行為不服從教會。所以，他們不能赦罪。

正解 我解答如下：如同先前第一節所說，一切仍然保持鑰匙權柄的本質（*essentia*）。可是，鑰匙權柄的使用卻因無質料而受阻。因為使用鑰匙者為使用鑰匙，對受管制之人應有權位，正如上文第十七題第二節釋疑2.所說的。鑰匙權柄的固有質料（*propria materia*）是屬下人，因為這人藉著教會的晉鐸典禮（*ordinatio*）而服從那人。所以，人也能藉著教會的上司而剝奪這人對那人的權威。因為教會剝奪了裂教的、異端教的和其他等等司鐸的職權，或完全地，或在某方面收回他們的屬下人。因為他們都是被剝奪職權的，所以不能運用鑰匙。

釋疑 1.司鐸對聖體聖事的質料並不是對人，而是對小麵餅行使自己的權柄。聖洗聖事的質料是單純的人（*homo simpliciter*）。所以，如果異端教的司鐸沒有小麵餅，他就不能祝聖聖體；同樣地，如果他被上司剝奪職權，他也就不能赦罪。可

是，他卻能施洗和祝聖聖體，即使他是受絕罰的人。

2. 當他們有質料時，這種主張就是真的，如同本文的情況一樣。

3. 罪過本身也不抽走質料，如同罪罰本身一樣。所以，罪罰是障礙物，並不是因為罪罰相反該產生的效果，而是因為上述的理由相反效果。

第二十題

論鑰匙權用於何人

一分爲三節一

然後要討論的是，對何人使用鑰匙權（參閱第十七題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、司鐸是不是能對任何人行使鑰匙的權柄。
- 二、司鐸是否總是能赦免自己屬下的罪過。
- 三、司鐸是否能對自己的上司行使鑰匙的權柄。

第一節 司鐸是不是能對任何人行使鑰匙的權柄

有關第一節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎能對任何人行使鑰匙的權柄。因爲：

1.天主的權威授予司鐸鑰匙的權柄，因爲主於《若望福音》第二十章22節說：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免。」可是，這句話卻無限制地論及一切人。所以，那有鑰匙的司鐸，能無限制地對任何人都行使鑰匙的權柄。

2.此外，那開一把鎖的物質鑰匙，都能開同一類型的鎖。可是，任何人所有的一切罪過，爲進入天堂都是同種類的障礙物。所以，如果司鐸能藉著自己所有的鑰匙權柄而赦免這個人，那麼他也能赦免其他人。

3.此外，新約的司鐸職（sacerdotium）比舊約的司祭職更爲完美。可是，舊約的司祭卻能毫無區別地，對一切人都行使自己辨別「毆傷」的權柄，如同《申命紀》第十七章8節所說。所以，福音的司鐸更能毫無區別地，對一切人都行使自己辨別「毆傷」的權柄。

反之 1.《格拉蒂安法令集》說：「無一司鐸能合法地赦免或束縛另一司鐸的教友。」所以，並不是任何司鐸都能赦免所有的人。

2.此外，精神的審判 (*iudicium spirituale*) 比現世的審判更有規律。可是，在現世的審判時，一位法官卻不能審判每個人。因為鑰匙的權柄是一種審判，所以司鐸不對任何人都行使自己的鑰匙權柄。

正解 我解答如下：凡必須處理的問題，每個人的處理方式並不相同。所以，正如除了藥品的一般原理以外，必須有醫師使一般原理適於不同需要的人；同樣地，除了那頒布普通法令的元首以外，也必須有其他使這些法令適於個別狀況的人，因為這是個別情況所需要的。所以，在天上的階級制 (*hierarchia*) 內，在那不特殊地管理的異能者 (*potestatibus*) 之下，有分布於每一省的掌權者 (*principatus*)；在他們之下，也委派一些護守每個人的天使，正如奧斯定《言論集》第二集所指明的。所以，戰鬥的教會也應該有這種權威的品級：一人應該特殊地管理一切人，在他以下還應該有其他人，有特殊地管理各種人的權柄。因為鑰匙的權柄需要管理的權威，對他行使鑰匙的權柄，成為這種行為的固有質料。所以，那對一切人有特殊權柄的人，都能對一切人行使鑰匙的權柄；那些在他以下而獲得特殊權柄的人，並不能對任何人都行使鑰匙的權柄，而只對那些受委派的人們行使鑰匙的權柄。除非在緊急情況下，否則不應該拒絕任何人領聖事。

釋疑 1.罪過的赦免需要兩種權柄，即是：神品聖事的權柄 (*potestas ordinis*) 和治權 (*potestas iurisdictionis*)。一切的司鐸都有第一種權柄，但不是一切的司鐸都有第二種權柄。所以，

《若望福音》第二十章記載，主耶穌授予所有宗徒赦罪的權柄，這意指神品聖事的權柄。所以，在晉鐸時，主教對準司鐸唸這些經文。可是，《瑪竇福音》第十六章19節也記載，主耶穌特殊地授予伯多祿赦罪的權柄，意指他所有的治權在其他宗徒之上。可是，神品聖事的權柄，對象包括一切應該得赦的人。所以，主耶穌毫無限制地說：「凡你們赦免誰的罪」；對此應當解讀為，為行使這種權柄，應該先有伯多祿在晉鐸時所領受的權柄。

2. 縱然物質的鑰匙也只能開特定之鎖而已，主動的能力（*virtus activa*）也只不過影響特定的質料而已。可是，人卻藉著治權，成為神品聖事的權柄之固有質料。所以，這人對那人沒有治權，就不能對那人行使鑰匙的權柄。

3. 以色列人是一個民族，也有一座聖殿。所以，不必分司祭的治權，如同教會那樣，因為在教會內聚集了許多民族和國家。

第二節 司祭是否總是能赦免自己屬下的罪過

有關第二節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎不總是能赦免自己屬下的罪過。因為：

1. 正如奧斯定於《論真假痛悔》中所說的：「除非人與他審判的人毫不相干，無人應該行使司鐸職務。」可是，人有時卻有分於自己屬下所犯的罪過，例如：他同屬下婦女性交。所以，司鐸似乎不總是能對自己屬下行使鑰匙的權柄。

2. 此外，司鐸藉著鑰匙的權柄而治療一切毛病。可是，罪過有時卻與犯規越矩的毛病有關，或與絕罰的宣判有關，一般的司鐸無權赦免。所以，司鐸對於被這些事困住的人，不能行使鑰匙的權柄。

3. 此外，舊約司祭職是新約司鐸職之審判和權柄的預

象。可是，按照法律的話，較低級的法官不宜審判一切的案件，而應該上訴；正如《出谷紀》第二十四章14節所說的：「誰有爭訟的事，可到他們那裡去」。所以，司鐸也不總是能赦免自己屬下的罪，而應交給上級。

反之 1.「凡有主要任務的人，也都有附屬的任務。」既然上司委派司鐸的責任，是給自己的屬下送聖體，那麼爲了送聖體就必需赦免各種罪過。所以，司鐸能赦免自己屬下的一切罪過，因爲這屬於鑰匙的權柄。

2.此外，不論如何小的恩寵都能除免所有罪過。因爲，司鐸施行的是賦予恩寵的聖事。所以，凡是與鑰匙的權柄有關的所有罪，他都能赦免。

正解 我解答如下：神品聖事的權柄本身包括一切應該赦免的罪過。可是，因爲行使這種權柄需要由上級授予下級治權，所以上級能爲自己保留某種權柄，不委派下級審判，否則一般的司鐸就能有赦免一切罪過的治權。

司鐸必須把告解人提交上訴，共有五種情況：第一，應該罰公開的補贖，因爲其專有施行人是主教；第二，下級司鐸不能赦免受絕罰的司鐸；第三，司鐸發現了虧格（irregularitas），爲求寬免應該上訴；第四，赦免縱火者；第五，根據某教區的習慣，主教保留赦免重罪刑罰，以使人恐懼，因著在這些情況下的習慣授予或不授予權柄。

釋疑 1.在這種情況下，司鐸也不應該聽與自己犯罪的女人的告解，而應該派她到其他司鐸那裡去辦告解；這個女人也不應該向他辦告解。或如果他不許可，那麼就上訴：一方面因爲有危險；另一方面羞愧更小。無論如何，如果他赦免這個罪，仍

是有效的，因為奧斯定說：他們的罪過不應該是同一個罪；他說的是聖事的合法性，並不是聖事的本質。

2. 告解聖事赦免一切的罪過，卻沒有赦免一切的罪罰。因為在辦告解以後，人因殺人罪而仍然是虧格的。所以，司鐸能赦免罪過；可是為赦免罪罰，卻必須將告解人提交上訴，除非在絕罰的情況下：因為赦免絕罰應該在赦免罪過之先，否則人一旦受絕罰，就不能領教會的任何聖事。

3. 這種論證是根據上司為自己而保留的治權。

第三節 司鐸是否能對自己的上司行使鑰匙的權柄

有關第三節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎不能對自己的上司行使鑰匙的權柄。因為：

1. 聖事的每一行為都需要固有質料。可是行使鑰匙權柄的固有材料卻是屬下，正如之前第十九題第六節所說的。所以，司鐸對那不是屬下的人，不能行使鑰匙的權柄。

2. 此外，戰鬥的教會是凱旋教會的肖像。可是，在天上的教會內，低級天使絕不能潔淨、光照和美化高級天使，如同第一集第一〇六題第一及第三節所說的。所以，一位低級司鐸也不能對高級司鐸行使赦罪的聖統制行為。

3. 此外，告解聖事的審判應該比外署的審判更有條理。可是，在外署方面，低級司鐸卻不能赦免或絕罰高級司鐸。所以，在告解的法庭上，低級司鐸也不能赦免或絕罰高級司鐸。

反之 1. 如同《希伯來書》第五章2節所說，上司也「為弱點所糾纏」，他有時也犯罪。可是，那治療罪過的良方，卻是鑰匙的權柄。司鐸不能對自己行使鑰匙的權柄，因為司鐸不能同時是法官，又是罪犯。所以，低級司鐸似乎能對自己的上司行使鑰匙的權柄。

2.此外，那行使鑰匙的權柄所赦免的罪過，與領聖體有關。可是，如果上司要求，低級司鐸卻能為上司送聖體。所以，如果下級服從上級，那麼下級似乎也對上級行使鑰匙的權柄。

正解 我解答如下：鑰匙的權柄本身轄及一切人，正如上文第一節釋疑1.所說的。可是，司鐸卻不能對某人行使鑰匙的權柄，因為他的權柄有時特殊地受限於某些人。所以，那限制他權柄的人，能隨意放寬權限。所以，他也能授予自己管理自己的權柄；雖然他不能對自己行使鑰匙的權柄，因為鑰匙的權柄需要以屬下為質料。所以，他需要以他人為質料，因為人不能做自己的屬下。

釋疑 1.雖然一般的司鐸所赦免的主教，他絕對地是一般司鐸的上級，但卻是以罪人的身份，比服從自己的人更為低級。

2.天使不能有任何缺點，以使高級天使能服從低級天使，如同人的情況那樣。所以，不能相提並論。

3.外署的審判是人的審判，可是告解的審判卻是天主的審判。人在天主台前成為很渺小的，因為人犯罪並不是因為他們是人的上司。所以，在外署的審判時，正如人不能絕罰自己；同樣地，也不能強迫他人絕罰自己。可是在良心的法庭上，人卻能委託他人赦免自己的罪過，因為他自己不能赦免自己的罪過。

或者我們也可以說：告解法庭的赦免是鑰匙的主要權柄。所以，鑰匙的權柄因而涉及治權。可是，絕罰卻完全是治權的問題。關於神品聖事的權柄，所有司鐸都是平等的；可是關於治權，卻不是所有司鐸都是平等的。所以，不能相提並論。

第二十一題

論絕罰

一分為四節一

然後要討論的是絕罰（參閱第十七題引言）。第一，論絕罰的定義，適當性與原因；第二，論絕罰者與受絕罰者（第二十二題）；第三，論人與受絕罰者的義德（第二十三題）；第四，論赦免絕罰（第二十四題）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、絕罰的定義是否適當。
- 二、教會是否應該絕罰人。
- 三、人是否因現世的傷害而應該受絕罰。
- 四、宣判不公正的絕罰是否也產生效力。

第一節 將「絕罰」定義成「與教會共融的果實和普遍救助的隔離」，是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 大亞爾伯的《言論集釋義》將「絕罰」(excommunicatio) 定義成「與教會共融的果實和普遍救助 (suffragium generale) 的隔離」，似乎不是絕罰的適當定義。因為：

1. 教會的救助給誰就對誰有益。可是，教會卻為那些在教會以外的人祈禱，例如：為異端教徒和外教人祈禱。因為教會也為那些現在受絕罰的人祈禱。所以，教會的救助有益於他們。

2. 此外，人是因罪過而喪失教會的救助。可是絕罰不是罪過，而是罪罰。所以，人並不因絕罰而與教會的普遍救助隔離。

3. 此外，教會的果實似乎是與教會的救助相同，但它並不意指現世財富的果實，因為絕罰也不從身上剝奪這些。所以，沒

有理由提及二者。

4.此外，有一種絕罰稱為小型的。可是，人並不因這種小型的絕罰而喪失教會的救助。所以，這種定義是不適當的。

正解 我解答如下：教會許可那藉著聖洗聖事而進入教會的人兩件事，即是：參加教會團體，及領受聖事。後者應該先有前者，因為在領受聖事時，信徒是相通功的。所以，人被逐出教會，可以分為兩方面：第一，只是不能領受聖事，這是小型的絕罰；第二，二者都被剝奪，這是大型的絕罰。這就是上文的定義。卻不能有第三種絕罰，即是被摒棄於教友團體之外卻能領受聖事，理由已如上述，即是因為教友在聖事內相通功。

可是，教友互相通功卻分為兩種。第一種是共融於精神的事物，例如：他們彼此祈禱和在一起領受聖事；第二種是共融於合法的肉身行為：「如果人為罪過而成為受絕罰者，那麼口唇、祈禱、祝福健康、共融和同桌共食，就被否決」。「口唇」是不許親吻；「祈禱」，我們不同受絕罰者一起祈禱；「祝福健康」，不請安問候他們；「共融」，不同他們在聖事中互動；「同桌共食」，即是不同他們一起飲食。所以，上文的定義包括以「果實」說明受絕罰者與聖事的隔離；也包括以「教會普遍的祈禱」說明與信徒於精神事物的隔離。

還有另一種定義，說明受絕罰者與兩種行為的隔離：「絕罰是與一切合法行為和共融的隔離。」

釋疑 1.除非非信徒皈依信德，否則教會為他們所做的祈禱，他們並不能獲得祈禱的效果；同樣地，教會也能為受絕罰者祈禱，雖然不是與我們為教會肢體而行的祈禱放在一起，可是只要他們仍處於絕罰中，就不能體會祈禱的效果。雖然如此，教會卻為他們祈禱，是懇求天主賞賜他們悔改的精神，以赦免自

己所受的絕罰。

2. 一人之祈禱之所以能有益於他人，是因為他的祈禱能及於他人。可是，這人的行為有益於那人，卻分為兩種方法。一種方式，因愛德而使一切信徒在天主內合而為一；正如《聖詠》第一一九篇63節所說的：「我常同敬畏你的人為友，與遵守你誠命的人為侶。」絕罰不中斷這種合而為一，因為人只為大罪而受絕罰才是合理的，而大罪已經使他與愛德分離，縱然他未受絕罰。可是，不公正的絕罰卻不能消滅人的愛德，因為愛德屬於「最大的益處」，不能由不願意的人身上奪去這種財富。

另一種方式，藉著那行救助者的意向，就是為他們祈禱，絕罰中斷這種合而為一。因為教會藉著絕罰的宣判，使受絕罰者離開了那為他們行救助的整個信徒團體。所以，教會為整個教會祈禱的救助，無益於受絕罰者的人們。教會的肢體也沒有以教會的名義為他們祈禱，雖然私人為他們的回頭改過可能有益而為他們行救助。

3. 教會的神益（*fructus spiritualis*）不僅來自救助，而且也來自信徒們領聖事和同桌共餐。

4. 小型的絕罰並沒有絕罰的完備條件，而只有絕罰的部分條件。所以，人絕罰不必與定義完全相符，而只在某方面相符。

第二節 教會是否應該絕罰人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 教會似乎不應該絕罰人。因為：

1. 絕罰是一種咒罵。可是，《羅馬書》第十二章14節卻禁止我們咒罵人。所以，教會不應該絕罰人。

2. 此外，戰鬥的教會應該相似凱旋的教會（*Ecclesia triumphans*）。可是，正如《猶達書》第9節所說的：「當總領天使彌額爾，為梅瑟的屍體和魔鬼激烈爭辯時，尚且不敢以侮

辱的言詞下判決，而只說：願主叱責你。」所以，戰鬥的教會也不應該下咒罵和絕罰人的判決。

3.此外，只有完全失望的人才應該被交付於敵人手中。可是，正如《格林多前書》第五章5節所指明的，人卻藉著絕罰而被交付於撒殫手中。因為無人在現世是應該失望的。所以，教會不應該絕罰人。

反之 1.宗徒於《格林多前書》第五章命令絕罰人。

2.此外，《瑪竇福音》第十八章17節論及那不服從教會的人，說：「你就將他看作外教人或稅吏。」可是，外教人並不屬於教會。所以，那些不服從教會的人們，因為絕罰而被摒棄於教會之外。

正解 我解答如下：教會的審判應該相似天主的審判。可是，天主為使人向善，卻以兩種方法懲罰罪人：第一種，以鞭笞懲罰他們；第二種，因人被摒棄而孤立無援，受罪惡之害使認清自己的軟弱——謙遜人皈依天主，驕傲人離開天主。關於這兩方面，在絕罰的判決時，教會相似天主的審判。奧斯定的《言論集》說，因為教會使他離開信徒的團體，以羞辱他；教會相似天主的審判，藉著鞭笞懲罰他離開救助和其它的精神事物；教會相似天主的審判，使人被摒棄，藉著那認清自己的謙遜而皈依天主。

釋疑 1.咒罵可以分為兩種：第一種，固執於他所提出的或所說的邪惡意見，如此則種種方式的咒罵都是禁止的；第二種，咒罵所呼求的惡，歸於被咒罵者的善。所以，咒罵有時是合法而有益的，例如：醫師治病，有時手術開刀而使病人痛苦。

2.魔鬼是無可救藥的。所以，他不能藉著絕罰而獲得任何益處。

3.所以，那喪失教會救助的人遭受三種損失，即人藉著教會的救助而獲得的那三種益處。因為它們能增加人已有的恩寵，或獲得尚未獲得的恩寵。關於這一點，奧斯定的《言論集》說：「天主的恩寵」因絕罰「而喪失」。它們也有益於維護德性。關於這一點，又說：「保護也喪失」；並沒有完全排除天主上智的安排，而排除天主特殊地保護天主子女的那種保護。它們也有益於預防敵人的攻擊。關於這一點，又說：「賜給魔鬼對他的靈魂更爲惡的權柄」。所以，如同《宗徒大事錄》第二章2節所說的，最初的教會有時應該藉著奇蹟而使人信教，如同聖神的恩惠以可見的記號而顯示出來一樣。所以，絕罰使人也知道自己的身體受魔鬼的騷擾。如果天主將那尚未失望的人交給魔鬼，那麼也不是不合理的。因為，他不如同是應該受永罰者而被交給魔鬼那樣，而是如同應該改邪歸正者：只要他願意，教會就能從敵人的手中拯救他。

第三節 人是否應該因現世傷害而受絕罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該因現世傷害而受絕罰。因為：

1.罪罰不應該超越罪過。可是，絕罰卻喪失那超越現世一切利益的神益。所以，無人應該因現世物而受絕罰。

2.此外，按照宗徒於《羅馬書》第十二章7節的命令：「我們絕不應該以惡報惡」。可是，如果人爲這種損害而受絕罰，那麼就是以惡報惡。所以，人不應該因現世之害受絕罰。

反之 《宗徒大事錄》第五章1至10節記載，伯多祿爲賣田地價錢的欺騙而判處阿納尼雅和撒斐辣夫婦死刑。所以，教會爲現世傷害而判絕罰是合法的。

正解 我解答如下：教會的法官藉著絕罰而摒棄受絕罰者於神國之外。因為無資格者才應該被摒棄於神國之外，正如第十七題第二節質疑1.對鑰匙的定義所指明的；人也只因那喪失愛德的大罪而成爲無資格者。正如《格拉蒂安法令集》所說，愛德是領導人升天的道路，所以人也只因大罪而受絕罰。因爲人傷害他人的身體，或損害現世的財物，就是犯大罪，也相反愛德。所以，教會能爲現世所受的損害而絕罰人。

可是，因爲絕罰是最重的罪罰。按照哲學家在《倫理學》卷二第三章的話，懲罰是良藥，因爲明智的醫師開始用很輕微和不太危險的良藥。所以，縱然是大罪，教會也不應該處以絕罰，除非是固執的罪人，或不來受審判，或在判決以前未經許可而出走，或不服從判決，就應該處以絕罰。因爲，如果人不服從判決，那麼在勸導以後，被認爲是固執於惡的，那麼他就應該受法官的絕罰，不再有其它解決之道。

釋疑 1.罪過的分量並不由人所行的損害，而由相反愛德者行損害的意志而衡量。所以，雖然絕罰超越損害，卻沒有超越罪過的分量。

2.當人因受罰而改邪歸正時，教會並沒有以惡報惡，而是以善報惡，因爲「懲罰是良藥」，正如上文所說的。

第四節 宣判不公正的絕罰是否也產生效力

有關第四節，我們討論如下：

質疑 宣判不公正的絕罰似乎不產生效力。因爲：

1.「天主的保護和恩寵」藉著絕罰「而喪失」，不能不公正地喪失。所以，宣判不公正的絕罰並沒有產生效力。

2.此外，熱羅尼莫的《瑪竇福音釋義》中之「論法利塞人的嚴厲」(De Supercilio Pharisaeorum)說：「認爲那不公正地被

束縛或被釋者，就是被束縛或被釋放者。」。可是，他們的嚴厲卻是驕傲和錯誤的。所以，不公正的絕罰絕不產生效力。

反之 按照教宗額我略一世《福音釋義》卷二的话：「牧者的命令或是公正的，或是不公正的，都是應該恐懼的。」只不過因為有害才應該恐懼，雖然不公正。

正解 我解答如下：不公正的絕罰可以分為兩種理由。第一，來自審判者，例如：因惱恨或忿怒而判處人絕罰。這種絕罰仍然產生效力，因為受絕罰者罪當如此，即使施絕罰者因不公正也犯了罪。

第二種，在於絕罰本身方面，或因為絕罰的原因是不正當的，或宣判絕罰毫無法定程序。如果錯誤是判決方面的，這是判決無效的錯誤，那麼這種宣判就不產生效力，因為這並不是絕罰。可是，如果錯誤不足以使判決無效，那麼宣判就產生效力，受絕罰的人就應該懇求施絕罰者赦免絕罰，或上訴高級法官。可是，如果受絕罰的人不服從，他就是犯大罪。

可是，有時施絕罰者有正當的原因，受絕罰者並沒有受絕罰的正當原因。例如，在判決的審判時，人為莫須有的罪名而受絕罰；如果他謙遜地受絕罰，那麼他的謙遜功勞就彌補絕罰的損害。

釋疑 1.雖然人不能因不公正而喪失天主的恩寵，卻能因不公正而喪失天主為我們得恩寵所設置的配備，正如人可能喪失他應該受的教訓所指明的。如此可說，絕罰使人喪失天主的恩寵，正如上文第三節釋疑3所指明的。

2.熱羅尼莫論及的是罪過，而不是罪罰；後者是教會的上司可能不公正地處罰的。

第二十二題

論施絕罰者與受絕罰者

一分爲六節一

然後要討論的是施絕罰者與受絕罰者（參閱第二十一題引言）

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、每位司鐸是否都能絕罰人。
- 二、非司鐸是否能絕罰人。
- 三、受絕罰者或停職者是否能絕罰人。
- 四、司鐸是否能絕罰自己或自己的平輩或長輩。
- 五、團體是否能被宣判受絕罰。
- 六、那已受絕罰的人是否能再受絕罰。

第一節 每位司鐸是否都能絕罰人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 每位司鐸似乎都能絕罰人。因為：

1. 絕罰是鑰匙權柄的行為。可是，每位司鐸都有鑰匙權柄。所以，每位司鐸都能絕罰人。
2. 告解法庭的釋放與束縛，大於外庭審判的釋放與束縛。可是，在告解法庭上，每位司鐸都能釋放和束縛自己的屬下。所以，每位司鐸也都能絕罰自己的屬下。

反之 凡有危險的問題都應該爲上司保留。因爲絕罰是很危險的問題，非加以適當地斟酌不可。所以，絕罰不應該委託給每位司鐸。

正解 我解答如下：在良心的法庭上，訴訟在天主與人之間進行，可是在外署的審判法庭上，訴訟卻在人與人之間進行。所以，一個只與天主有關之人的釋放或束縛，屬於告解法庭；可是那與其他人有關之人的釋放或束縛，卻屬於外署的公開審判法庭。因為人藉著絕罰而與信徒的團體隔離，所以絕罰屬於外署的審判法庭。所以，唯有那些有審判權的司鐸才能絕罰人。所以，按照一致的意見，唯有主教和高級神長才能以自己的權威而絕罰人；可是，堂區的主任司鐸只是受委託而絕罰人，或在固定的情況下，例如：竊盜、掠奪和其它等等，聖教法典許可他們絕罰人。

另一些人卻主張，堂區司鐸能絕罰人。可是，之前的意見卻更為合理。

釋疑 1. 絕罰並不是鑰匙權柄的直接行為，反而與外署的審判有關。雖然外署的審判公布絕罰的宣判，可是因為絕罰的宣判似乎屬於天國之門——因為戰鬥的教會是到達凱旋教會的道路——所以，人能藉著這種治權而絕罰人，這種治權稱為鑰匙的權柄。所以，有些人將之區分為「神品聖事的鑰匙」，這是一切司鐸都有的；以及「審判法庭的治權」，這是唯有外署的審判法庭的法官才有的（**第十九題第三節**）。可是《瑪竇福音》第十六章19節卻說：主耶穌交給伯多祿這兩把鑰匙。由他而交給其他後來的人，也都有這兩把鑰匙。

2. 主任司鐸對自己的屬下有良心法庭的治權，但沒有審判法庭的治權：因為他們不能被傳與屬下出庭訴訟案件。所以，他們不能絕罰人，卻能在告解法庭上赦免人。雖然告解法庭更為高級，可是審判法庭卻需要非常的嚴謹，不僅必須使天主滿意，而且也必須使人滿意。

第二節 非司鐸是否能絕罰人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 非司鐸似乎不能絕罰人。因為：

1. 絕罰是鑰匙權柄的行為。可是，非司鐸沒有鑰匙的權柄。所以，非司鐸不能絕罰人。

2. 此外，絕罰比在告解法庭赦罪要求得更多。可是，在告解法庭上，非司鐸卻不能赦免罪過。所以，他們也不能宣判絕罰。

反之 總六品、代表和已當選的主教都能絕罰人。所以，不僅司鐸能絕罰人。

正解 我解答如下：凡施行那賦予恩寵的聖事，都只屬於司鐸。所以，在告解法庭上，唯有他們能釋放和束縛。可是，絕罰卻不直接地，而是間接地與恩寵有關，即因為人喪失教會的救助，用以準備或保護恩寵者（homo suffragiis）。所以，縱然非司鐸，只要他們有訴訟法庭（foro contentioso）的治權，就能絕罰人。

釋疑 1. 雖然他們並沒有神品聖事的鑰匙，卻有治權的鑰匙。

2. 這兩件事彼此有關，如同過與不及一樣。所以，他對這件事有權，對那件事就沒有權。

第三節 受絕罰者或停職者是否能絕罰人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 受絕罰者或停職者似乎能絕罰人。因為：

1. 那受絕罰的或停職的司鐸並沒有喪失神品，也沒有喪失治權；因為當他的絕罰被赦免時，不必重領神品聖事，也不

必再授予他治權。可是，絕罰卻只需要神品或治權。所以，受絕罰者或停職者也能絕罰人。

2.此外，祝聖基督的聖體大於絕罰人。可是，受絕罰者卻能祝聖基督的聖體（參閱第三集第八十二題第七節）。所以，他們能絕罰人。

反之 凡身體受束縛的人，都不能束縛人。可是，精神的束縛卻比肉身的束縛更為堅固。所以，受絕罰者不能絕罰人，因為絕罰是心靈的束縛。

正解 我解答如下：治權的行使與其他人有關。因為一切受絕罰者都與信徒的共融隔離，所以每位受絕罰者都喪失治權的行使。因為絕罰需要治權，所以受絕罰者不能絕罰人。那被停止治權的人也是如此。因為如果他只停止神品，那麼他就不能行使自己的神品，卻能行使自己的治權。相反地，如果他停止行使自己的治權，卻沒有停止行使自己的神品，那麼他就不能行使自己的治權，雖然他能行使自己的神品。可是，如果二者都被停止，那麼他就不能行使二者。

釋疑 1.雖然受絕罰者或停職者並沒有喪失治權，卻喪失治權的行使。

2.祝聖的權柄出自神印的權柄（potestatem characteris），因為神印是不能消滅的。因為，司鐸有神品聖事的神印，他總是能祝聖聖體，雖然祝聖聖體並不總是合法的。可是，絕罰的權柄卻不相同，因為絕罰出自那能被撤消和受束縛的治權。

第四節 司鐸是否能絕罰自己或自己的平輩或長輩

有關第四節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎能絕罰自己或自己的平輩或長輩。因為：

1.天主的天使大於保祿，《瑪竇福音》第十一章11節說：「在婦女所生者中，沒有興起一位更大的，但在天國裡最小的，也比他大。」可是，保祿卻絕罰了「從天上降下來的一位天使」，正如《迦拉達書》第一章8節所指明的。所以，司鐸能絕罰長輩。

2.此外，司鐸有時對偷竊或其它罪過宣判廣泛的絕罰如同第一節所說。可是，做那事的有時卻能是他自己或長輩、或平輩。所以，司鐸也能絕罰自己、自己的平輩或長輩。

3.此外，在告解法庭上，司鐸能赦免自己的長輩或平輩；例如：主教向自己的屬下告罪，這位司鐸向那位司鐸告小罪。所以，司鐸似乎也能絕罰長輩或平輩。

反之 絕罰是治權的行為。可是，司鐸對自己卻沒有治權。因為在相同的案件中，司鐸不能是罪犯，又是法官。司鐸對長輩或平輩也沒有治權。所以，司鐸不能絕罰長輩或平輩或自己。

正解 我解答如下：司鐸藉著治權而高於受他管治的人們，因為他是他們的法官。所以，每人對自己或自己的平輩或長輩有治權。所以，每人能絕罰自己，或自己的平輩或長輩。

釋疑 1.宗徒說的是假設，即是「如果天使犯罪」。因為他並不高於使徒，而低於使徒。假設句的前項（antecedens）若是不可能，後項也是不可能的，並無不妥。

2.在這種情況下，無人受絕罰，因為「無人對同僚有權」。

3. 在告解法庭上，釋放與束縛只與天主有關；在天主台前高於他人的人，因著罪過而成爲低於他人的人。可是，絕罰卻屬於外署的審判，一人並不因犯罪便喪失自己的高位。所以，不能相提並論。

在告解法庭上，司鐸也不能赦免自己。除非受委託，否則司鐸不能赦免長輩或平輩；卻能赦免他們的小罪，因爲小罪由賦予恩寵的任何聖事而得赦。所以，小罪的赦免與神品聖事的權柄常隨不離。

第五節 團體是否能被宣判受絕罰

有關第五節，我們討論如下：

質疑 團體似乎能被宣判受絕罰。因爲：

1. 許多人可能因共同作惡而合而爲一。可是，那些固執於惡的人們卻應該受絕罰。所以，團體能被宣判受絕罰。

2. 此外，絕罰最嚴重的效果是與教會的聖事隔離。可是，有時卻整個城市都被禁止舉行敬禮天主的儀式。所以，團體也被宣判受絕罰。

反之 「註解」（拉丁通行本註解）記載奧斯定對《瑪竇福音》第十三章29節釋義，說：「元首與人民團體並不應該受絕罰」。

正解 我解答如下：人只因大罪而該受絕罰。因爲罪過在於行爲，可是行爲卻不屬於團體，而常常屬於個人。所以，團體的個人能被宣判受絕罰。

行爲有時屬於整個團體，例如：無人能拖許多人所拖的一艘船；可是，無法證明整個團體都同意作惡而無人不同意。因爲審判全地的主天主絕不能如此行事，將義人同惡人一併誅滅，正如《創世紀》十八章25節所說的。所以，《格拉蒂安法

令集》說，應該相似天主審判的教訓，明智地判決團體不應該受絕罰，正如《瑪竇福音》第十三章29節所說：「不，免得你們取得莠子，連麥子也拔了出來。」

釋疑 1.由上文所指明的，可不言而喻。

2.停職並不如同絕罰一樣嚴重。因為停職者並沒有喪失教會的救助，如同受絕罰者一樣。所以，司鐸能被停職，並非因為個人的罪過，例如：全國因著國王的罪過而被禁制。所以，絕罰與停職不能相提並論。

第六節 那已受絕罰的人是否能再受絕罰

有關第六節，我們討論如下：

質疑 那已受絕罰的人似乎不能再受絕罰。因為：

1.《格林多前書》第五章12節宗徒說：「審判教外的人，關我何事？」可是那些已受絕罰的人們，卻都是教外的人。所以，教會不能審判他們，使他們可能再受絕罰。

2.此外，絕罰與天主的事理和信德的團體隔離。可是，人在喪失某物以後，卻不能再喪失此物。所以，一個已受絕罰的人，不應該再受絕罰。

反之 絕罰是一種懲罰，也是一種良藥。可是在必要時，一切懲罰和良藥都需要重複。所以，絕罰是能重複的。

正解 我解答如下：那因一種絕罰而受絕罰者，能再受絕罰：或重複受相同的絕罰，使他更加羞愧而遠離罪過；或因其它原因而再受絕罰。所以，人受絕罰的原因愈多，主要的絕罰也就愈多。

釋疑 1.宗徒論及外教人和其他非信徒都沒有神印，神印使他們被列為天主的子民。可是，人因聖洗聖事的神印而被列為天主的子民，這神印是不能消滅的。所以，受洗的人常常屬於教會。所以，教會常常能審判他。

2.雖然就喪失本身而言，沒有大小之分；但是就喪失的原因而言，卻能有大小之分。所以，絕罰能重複。那多次受絕罰的人，比只一次受絕罰的人，更遠離教會的救助。

第二十三題

論人與受絕罰者的交往

一分爲三節一

然後要討論的是，人與受絕罰者的交往（參閱第二十一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、人與受絕罰者在純粹肉身方面事務的交往是否合法。
- 二、與受絕罰者交往是否受絕罰。
- 三、與受絕罰者交往是否總是犯大罪。

第一節 人與受絕罰者在純粹肉身方面事務的交往是否合法

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人與受絕罰者在純粹肉身方面事務的交往似乎是合法的。因爲：

1. 絕罰是行使鑰匙權柄的行爲。可是，鑰匙的權柄卻只與精神方面的事物有關。所以，絕罰並不禁止與受絕罰者在肉身事務上的交往。

2. 此外，「那爲愛德而規定的一切，都不相反愛德」。可是，我們卻因愛德的命令而應該幫助仇人，不交往就不能幫助仇人。所以，人與受絕罰者在肉身事務上的交往是合法的。

反之 《格林多前書》第五章11節說：「並且同這樣的人，連一起吃飯也不可」。

正解 我解答如下：絕罰共分爲兩種。一種是小型的，不能夠

領聖事，卻沒有與信徒的共融隔離。所以，人與受這種絕罰的人交往是合法的，爲他施行聖事卻是不合法的。

第二種是大型的，這種絕罰使人不能領聖事，也與信徒的共融隔離。所以，人與受這種絕罰的人交往是不合法的。可是，因爲教會判處絕罰是爲使人得救，而不是使人喪亡。因爲普通法律在某些方面是有例外的，即是有關得救方面的交往是合法的；因爲許可人與即將受絕罰的人談論這些問題，也能談論其它問題，使他對得救的話易於欣然地接受。

另一種例外是如同《格拉蒂安法令集》所說，照顧受絕罰的人屬於某些人的特殊職責，例如：他的妻子、兒女、僕人、臣僕或部屬。可是，這無非意指未成年的兒女，否則就應該躲避自己的父親。可是，教宗額我略九世說，如果其他人在那人受絕罰以前，而不是在受絕罰以後，就已屬於他的權下，那麼他與受絕罰者的交往就是合法的。哈勒士的亞歷山大卻認爲恰好相反，即是上級與下級的交往是合法的，其他人卻加以反對。可是，他們卻至少應該與受絕罰者交往，因爲這種交往是他們的職責。正如下級應該服從上級；同樣地，上級也應該關懷下級。

還有其它例外的情況，例如：人不知道他受絕罰；又例如：有些人是受絕罰者之地方的旅客和過路的人，都能合法地向受絕罰者買東西，或受絕罰者由他們獲得施捨。同樣地，如果有人看見受絕罰者也處於緊急情況下，那麼人因愛德的命令應該照顧他。

這一切都包括在下面的這首詩內以下的項目中：「利益、法律、謙卑、不明真相和必要」。「利益」與得救之語有關，「法律」與婚姻有關，「謙卑」與服從有關。其它的不需多做解釋。

釋疑 1.肉身的問題與靈魂的問題有關。所以，那與靈魂問題

有關的權柄，也可能是與肉身問題有關的權柄：「凡與目的有關之技術，命令一切有利於達到目的者。」

2. 在這種情況下，人因愛德的命令而應該與受絕罰者交往的人，並沒有被禁止與他共融，正如上文所指明的。

第二節 與受絕罰者交往是否受絕罰

有關第二節，我們討論如下：

質疑 與受絕罰者交往似乎不受絕罰。因為：

1. 外邦人比受絕罰者更遠離教會。可是，與外邦人或猶太人交往卻不是受絕罰的。所以，與受絕罰的基督徒交往也不是受絕罰的。

2. 此外，如果與受絕罰者交往是受絕罰的，那麼與他交往也該受絕罰。如此一來將永無止境，這似乎是不合理的。所以，與受絕罰者交往並不受絕罰。

反之 受絕罰的人被摒棄於共融之外。所以，與他來往的人也與教會的共融隔離。所以，他似乎也是受絕罰的。

正解 我解答如下：人受絕罰可以分為兩方面。第一，若絕罰是包括著他自己及任何與他交往的人，則與其交往的人，毫無疑問也受大型絕罰。第二，若絕罰僅單純地及於他個人，但有人若在其所犯罪惡方面，涉及到建議、協助和恩惠上的交往，此人亦受大型絕罰。若只是與其交談、問候致意或同桌共食，則是受小型絕罰。

釋疑 1. 教會無意糾正非信徒，如同糾正信徒一樣；教會應該照顧信徒。所以，教會並不禁止與非信徒共事，如同禁止那些受絕罰的人與信徒共融一樣。因為教會對他們有權。

2.與受小型絕罰者的交往是合法的。所以，第三人不會受這種絕罰。

第三節 與受絕罰者交往是否總是犯大罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 與受絕罰者交往似乎總是犯大罪。因為：

1.額我略九世的通諭聲明，人不該爲了怕死而與受絕罰者交往，而先應該寧死也不願犯大罪。可是，除非與受絕罰者交往是大罪，否則這種理由就不成立。所以，與受絕罰者交往，總是犯大罪。

2.此外，凡相反教會命令的行爲都是大罪。可是，教會卻命令人不要以任何形式與受絕罰者交往。所以，與受絕罰者交往是大罪。

3.此外，無人爲小罪而被禁止領聖體。可是，那與受絕罰者交往的人，卻被禁止領聖體，因爲他受小型絕罰。所以，凡在禁止的項目中與受絕罰者交往的人，也犯大罪。

4.此外，人是爲了大罪而應該受大型的絕罰。可是，按照聖教法典（參閱第二節正解）的話，人卻能受大型的絕罰，因爲他與受絕罰的人交往。所以，與受絕罰者的交往是大罪。

反之 1.除非人對某人有治權，否則不能寬赦他的大罪。可是，任何的司鐸都能寬赦與受絕罰者的交往。所以，與受絕罰者的交往並不是大罪。

2.此外，《申命紀》第二十五章2節說：「當面按照他的罪，照數鞭打」。可是，按照共同的習慣，與受絕罰者交往卻不應該受大罪之罰，反而是受小罪的罪。所以，與受絕罰者交往並不是大罪。

正解 我解答如下：有些人主張，凡人與受絕罰者交往，或交談，或第二節所禁止的任何形式，除了法典（參閱第一節正解）所許可的情況以外，都犯大罪、都是不合法的。可是，人與受絕罰者說一句很短的話就犯大罪，未免太嚴苛；而且，受絕罰者會為許多人設下受害的陷阱，使成為他們的同伴。所以，更可靠的意見認為：他並不總是犯大罪，而只在恭敬天主的行為上，或在輕視教會上，參與他的罪過行為時，才犯大罪。

釋疑 1.這道通諭論及人與受絕罰者，在恭敬天主的行為上與受絕罰者交往。

或者我們也可以說，相同的理由適用於大罪和小罪。因為，正如犯大罪不能是正當的；同樣地，犯小罪也不能是正當的。所以，正如人先應該寧死，也不願犯大罪；同樣地，人也先應該寧死，也不願犯小罪。這是人應該躲避小罪的義務。

2.教會的命令直接地與精神的事物有關，間接地與合法的行為有關。所以，那在恭敬天主的行為上與受絕罰者交往的人，是相反教會命令的行為，當然犯大罪。可是，只在其它事物上與受絕罰者交往的人，是在教會命令之外的行為，當然犯小罪。

3.人有時並非因自己的過錯，也會被禁止領聖體，正如停職者或被禁止領聖事者所指明的。因為他們有時是為了他人的罪過而受懲罰，這是連帶受罰。

4.雖然與受絕罰者交往是小罪，可是固執於與受絕罰者交往卻是大罪。所以，按照聖教法典的話，他可能受絕罰。

第二十四題

論赦免絕罰

一分爲三節一

然後要討論的是赦免絕罰（參閱第二十一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、任何司鐸是否都能赦免自己屬下的絕罰。
- 二、不願被赦的受絕罰者是否被赦。
- 三、人是否能得赦一種絕罰而不得赦其它絕罰。

第一節 任何司鐸是否都能赦免自己屬下的絕罰

有關第一節，我們討論如下：

質疑 任何司鐸似乎都能赦免自己屬下的絕罰。因爲：

1. 罪過的束縛大於絕罰的束縛。可是，任何司鐸卻都能赦免自己屬下的罪過。所以，任何司鐸也都更能赦免自己屬下的絕罰。

2. 此外，沒有原因，也就沒有效果。可是，絕罰的原因卻是大罪，而任何司鐸都能赦免自己屬下的大罪。所以，司鐸也都能赦免自己屬下的絕罰。

反之 判處絕罰和赦免受絕罰的權柄是同一個。可是，低級司鐸卻不能絕罰自己的屬下。所以，低級司鐸也不能赦免自己屬下的絕罰。

正解 我解答如下：凡能赦免與受絕罰者交往的罪過，也都能赦免小型的絕罰。可是，如果絕罰是大型的，或是如同第八題第六節所說，由法律自然宣判的，那麼宣判的人，或他的上級

法官都能赦免這種絕罰；或是法官所宣判的，那麼主教或司鐸也能赦免這種絕罰，除了《格拉蒂安法令集》所提的六種情況以外。這些都是立法者，即是教宗，爲自己而保留的：第一，打傷神職人員或會士；第二，焚毀聖堂，並且已是被告；第三，破壞聖堂，而且已是被告；第四，與教宗親自絕罰的人，在恭敬天主的行爲上故意交往；第五，偽造聖座公函；第六，與受絕罰者在罪過上交往。因爲，只有那宣判絕罰的人，才應該赦免這些人而已，縱然並不是他的屬下。除非因爲難以上訴，否則由主教或主任司鐸赦免這種絕罰，並發誓將服從那宣判絕罰之法官的命令。

可是，第一種情況卻有八種例外：第一，在臨死的末刻，每位司鐸都能赦免任何絕罰；第二，打傷神職人員或會士者，是基於職權的守門人，並且不是出於仇恨或故意而出手；第三，那打傷人的是婦女；第四，那打傷人的是僕人，而主人不在場，不能歸咎於他的主人；第五，會士打傷會士，除非打成重傷；第六，那打傷人的是窮人；第七，那打傷人的人是未成年人，或老年人，或體弱多病的人；第八，那打傷人的與那人有深仇大恨。

還有其它的情況，使那打傷神職人員的人不受到絕罰：第一，爲教訓的原故，例如：老師或上司；第二，開玩笑；第三，打人者發覺神職人員與自己的母親、妻子、姊妹和女兒行醜事；第四，神職人員立即以牙還牙；第五，不知他是神職人員；第六，發覺神職人員在第三次勸導以後，仍犯背教的罪；第七，神職人員的行爲完全相反神職人員的生活，例如：他從軍，或犯重婚罪。

釋疑 1.雖然罪過的束縛本身大於絕罰，可是在某一方面，絕罰的束縛卻大於罪過的束縛，因爲它不論是在天主或教會眼

中，都是束縛。所以，絕罰的赦免需要外署法庭的治權；可是，罪過的赦免卻不需要外署法庭的治權，也不需要發誓，如同絕罰的赦免一樣。因為按照宗徒於《希伯來書》第六章16節的話，人間的爭端藉著發誓而化解。

2. 因為受絕罰的人不能領教會的聖事，所以，除非司鐸先赦免受絕罰者的絕罰，否則不能赦免受絕罰者的罪過。

第二節 司鐸是否能赦免不願意絕罰得赦的人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 司鐸似乎不能赦免不願意絕罰得赦的人。因為：

1. 精神的事物並不賦予不願意的人。可是，赦免絕罰卻是精神利益（*beneficium spirituale*）。所以，赦免絕罰不能賜給不願意的人。

2. 此外，絕罰的原因是固執於惡。可是，那輕視絕罰的人卻不願意得救，他就是最固執於惡的人。所以，絕罰不能得救。

反之 司鐸能判處不願意絕罰得赦的人絕罰。可是，絕罰既能被判處不願意絕罰得赦的人，也能由不願意絕罰得赦者的身上撤消絕罰，如同財富所指明的。所以，絕罰能由不願意的人身上撤消。

正解 我解答如下：罪過與罪罰的區別，在於罪過的起因是在個人身上，因為一切的罪過都是故意的行為；可是，罪罰的起因有時卻在個人以外。因為罪罰不必是自願的行為，尤其罪罰的本性相反意志。所以，正如犯罪非願意犯罪不可；同樣地，赦罪，也非願意罪赦不可。可是，正如絕罰能加諸不願意的人；同樣地，絕罰的赦免也能賜給不願意的人。

釋疑 1.這種主張若用於那屬於我們的意志的神益，是合理的，例如：我們不願意喪失德性；或者知識雖是神益，卻可能因疾病而由不願意的人身上喪失。所以，這種論證並不切題。

2.縱然固執於惡仍然存在，人也能真正地赦免那經公正宣判的絕罰，如果認為對他有益，而當初所宣判的絕罰就是一劑良藥。

第三節 人是否能得赦一種絕罰而不得赦一切絕罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不能得赦一種絕罰而不得赦一切絕罰。因為：

1.效果應該與自己的原因相稱。可是，絕罰的原因卻是罪過。因為人不能得赦一個罪，而不得赦一切罪過。所以，絕罰也不能有這種情況。

2.此外，教會宣布絕罰的赦免。可是，那受一種絕罰的人，卻是在教會之外。所以，一旦一種絕罰仍然存在，這人就不能被赦另一種絕罰。

反之 絕罰是一種懲罰。可是，人得赦這種處罰，他的那種處罰卻仍然存留著。所以，人的這種絕罰可能得赦，他的那種絕罰仍然存留著。

正解 我解答如下：不論如何，絕罰彼此並沒有關係。所以，人的這種絕罰可能得赦，人的那種絕罰仍然存留著。

可是關於這一點，我們卻應該知道，人有時是由一位法官宣判種種絕罰。那麼，我們認為一種絕罰得赦，就是認為一切的絕罰都得赦；除非有相反的聲明，或者人受多種絕罰，卻只要求一種絕罰得赦。人有時由不同的法官而成為受絕罰的，那麼他的這種絕罰將得赦，他的那種絕罰並不因而得赦，除非

其他法官都因他的請求而一致證實他獲赦免，或除非其他法官都委託一位法官赦免他。

204

——神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

釋疑 1.一切的罪過都因違背天主的聖意而彼此有關，因而不能有罪過是不能被赦免。所以，這個罪得赦，那個罪不得赦，這是不可能的。可是，絕罰卻沒有這種關係。因為人不願意絕罰得赦，也不妨礙赦免他的絕罰。所以，這種論證無從證明。

2.正如人因種種原因而在教會之外；同樣地，這種隔離也因這種原因而撤消，而因那種原因而仍然存留著。

第二十五題

論大赦

一分爲三節一

然後要討論的是大赦（*indulgentia*；參閱第十七題引言）：第一，論大赦本身；第二，論放大赦者（第二十六題）；第三，論得大赦者（第二十七題）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、大赦是不是能赦免部分的罪罰。
- 二、大赦的效果是否與所聲明者相同。
- 三、大赦是否應該成爲現世的救助。

第一節 大赦是不是能赦免部分的罪罰

有關第一節，我們討論如下：

質疑 大赦似乎不能赦免部分的罪罰。因爲：

1.對於《弟茂德後書》第二章15節的那句話：「因爲他不能否認自己」，「註解」（拉丁通行本註解）釋義說：「如果他不實踐諾言，他就是否認自己。」可是，《申命紀》第二十五章2節記載天主說：「當面按他的罪照數鞭打」。所以，大赦不能赦免按罪過輕重所判定的補贖。

2.此外，下級不能赦免上級所交付的義務。可是，當天主赦免我們的罪過時，我們卻應該受暫罰。正如聖維克多之雨果於《語錄大全》（*Summa Sent.*）所說的。所以，無人能赦免部分的罪罰。

3.此外，毫無聖事而賦予聖事的效果，這屬於至高無上的權柄。可是，只有基督對聖事具有至高無上的權柄。因爲補贖（*satisfactio*）是告解聖事產生赦免、應該受的部分罪罰的效

果。所以，似乎無一純粹人（homo purus）能赦免那毫無補贖而所應該受的罪罰。

4.此外，天主並沒有賜給教會的聖事施行人「破壞」的權柄，卻賜給「建樹的權柄」（格後十8及十三10）。可是，如果有人取消那為我們有益的補贖，那就屬於破壞，因為補贖是我們的良藥。所以，教會的聖事施行人並沒有這種權柄。

反之 1.《格林多後書》第二章10節說：「你們寬恕誰什麼，我也寬恕，因為我所寬恕的，是為你們的緣故，當著基督的面而寬恕的。」「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是如同基督寬恕人一樣」。可是，基督卻能赦免人的罪罰，人不必做任何補贖，正如《若望福音》第八章11節論及淫婦所指明的。所以，保祿也能赦免人的罪罰，人不必做任何補贖。所以，那有教會權柄的教宗，並不小於保祿的權柄，也能赦免人的罪罰，人不必做任何補贖。

2.此外，普世的教會不能錯誤，因為那「就因他的虔敬而獲得了俯允」（希五7）的基督對伯多祿說，教會建立在伯多祿的信德宣誓上：「伯多祿，但是我已為你祈求了，為叫你的信德不至喪失」（路二十二32）。可是，普世的聖教會卻核准和放大赦（*indulgentiam facere*）。所以，大赦有某種價值。

正解 我解答如下：人人都承認大赦有某種價值。因為，如果說教會做的什麼事是無益的，乃是褻瀆天主的話。可是有些人卻說，大赦不足以赦免按照天主的審判，在煉獄中所應該受的罪罰；卻足以赦免告解司鐸所罰的補贖義務，或足以赦免聖教法典所規定的義務。

可是，這種意見似乎不是真的。第一，因為明顯地相反基督賜給伯多祿的特權（*privilegium*）：「凡你在地上所釋放

的，在天上也要被釋放」，正如《瑪竇福音》第十六章19節的記載。所以，教會的法庭所赦免的，在天主的法庭上也有效。如果大赦存留了很重的罪罰，即是煉獄的罪罰，而只赦免教會所罰的補贖。那麼，教會放這種大赦不僅無益於人，反而有害於人。

所以，我們應該反過來說，不論是在教會的法庭和天主的審判中，大赦都有益於赦免在痛悔、赦罪和告罪以後所受罰的，或未罰的剩餘罪罰。可是，有效的理由卻是基於基督奧體（*corpus mysticum*）的一體性：其中許多人因補贖善工而過份地償還了自己的罪債，他們也忍受了許多不合理的痛苦，都足以補贖應該受的種種罪罰；如此大的功勞，超越現世還活著的人所應該受的一切罪罰。尤其因基督的功勞：雖然祂在聖事內，可是祂的效果卻不是僅限於聖事內，而且因祂的無限功勞而超越聖事。

正如上文第十三題第二節所說的，人能夠為他人做補贖。可是，聖人們卻有超凡的補贖善工，他們行這些善功，並未限定是為某個需要得赦免的人，否則不必大赦就得到了赦免。但是他們行的善功，乃是共同地為整個教會，正如宗徒《哥羅森書》第一章24節所說的：「為基督的身體教會，補充基督的苦難所欠缺的」。所以，上述的功勞是整個教會共有的。因為團體的共同利益是根據團體的管理者的決定，才分送給不同的個人。所以，如果這人為那人做補贖，能使那人獲得罪罰的赦免；同樣地，如果那人也為這人做補贖，也能將補贖的效益分給這人。

釋疑 1. 大赦所賞賜的赦免並沒有消滅罪罰與罪過之間的分量，因為人是自願地為他人的罪過而受苦。

2. 嚴格地來說，得大赦（*indulgentiam suscipere*）並沒有

免除那人應該受的罪罰，而是提供了一些補償的方法。

3. 聖事赦罪的效果是罪罰的減少。大赦並沒有產生這種效果；而為那得大赦的人，卻由教會的共同利益中，償還了他應該受的罪罰，正如上文所指明的。

4. 恩寵所供給人躲避罪過的良方，優於善工所供給人躲避罪過的良方。因為那得大赦者，由效果而想到放大赦的原因，是他得恩寵的準備。所以，大赦也供給人躲避罪過的良方。所以，除非亂放大赦，否則放大赦就不是破壞。

可是，我們卻建議那些得大赦的人們，別因大赦而不做告解司鐸所罰的補贖善工。因為由補贖善工中，能獲得躲避罪過的良方，雖然他們可能已不欠罪罰，尤其是有時他們欠的遠超過他們所想得到的。

第二節 大赦的效果是否與所宣告者相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大赦的效果似乎不與所宣告者相同。因為：

1. 大赦是因鑰匙的權柄而產生效果。可是，按照告解人的罪過和痛悔的分量，鑰匙的權柄只能赦免固定罪過的罪罰。既然大赦只是根據放大赦者的意志，所以大赦的效果似乎與所宣告者不同。

2. 此外，人因罪罰而不能立即獲得光榮，光榮是人最大的希望。可是，如果大赦的效果與所宣告之效果是相同的，那麼人應盡力得大赦，就能成為免受一切暫罰的人。所以，人似乎應該放棄其它一切善工，而從事於得大赦。

3. 此外，那協助建築聖堂的人有時得大赦，能赦免自己的罪過所應受的罪罰。所以，如果大赦的效果與所宣告之效果是相同的，那麼那奉獻一塊錢，再奉獻一塊錢，第三次又奉獻一塊錢的人，一直持續下去，就能獲得一切罪過的罪罰全赦

(plenam absolutionem)。這似乎是荒誕不經的。

4.此外，人有時這樣放大赦：凡朝拜某聖堂的人，都獲得七年的大赦。所以，如果大赦的效果與所宣告而相同，那麼住在這聖堂附近的人，或住在這聖堂內的神職人員，每天與那來自遠處的人所獲得的大赦是相同的；這似乎不太公平。此外，他一天似乎能獲得許多次大赦，因為他一天許多次去朝拜這座聖堂。

5.此外，無緣無故地赦免罪罰，與毫無公正的判斷就赦免罪罰，似乎是一樣的。因為所超過的，並沒有予以補償。可是那放大赦的人卻不能無緣無故地赦免全部的，或局部的罪罰，例如教宗對人說：「我赦免你的罪過所應受的一切罪罰。」所以，似乎也不能毫無公正判斷地赦免一切罪罰。所以，大赦的效果與所宣告的並不相同。

反之 1.《約伯傳》第十三章7節說：「你們想以詭詐來為天主辯護，以謊言來為天主說理？」所以，那放大赦的教會並沒有撒謊。所以，大赦的效果與所宣告的是相同的。

2.此外，《格林多前書》第十五章14節宗徒說：「那麼我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的。」因為在宣講時撒謊的人，自己的信仰也是空的，他也犯大罪。所以，如果放的大赦與大赦的效果是不相同的，那麼一切放大赦的人都犯大罪。這是錯誤的。

正解 我解答如下：關於這一點，意見繁多。因為有些人主張，不僅放的大赦與這些大赦的效果是相同的，而且每人的信德和熱心所要求的效果也是相同的。可是，其他人卻主張，教會如此放大赦，是以熱心的欺騙而引人向善：如同那許給兒子蘋果的母親為鼓勵兒子學走路一樣。

可是，這卻是極危險的主張。因為正如奧斯定《書信集》「致熱羅尼莫書」所說的，如果聖經有任何錯誤之處，那麼聖經就喪失了權威。同樣地，如果教會的宣講有任何錯誤之處，那麼教會的道理為堅固信德也就毫無權威可言。

所以，大亞爾伯的《言論集釋義》(In Sent.) 卷四主張，按照公正的判斷，放的大赦與大赦的效果是相同的。並不是按照放大赦者的判斷，或許他判斷所放的大赦有極高的價值；或是按照得大赦者的判斷，自認他所得的大赦有極高的價值。而是按照公正的判斷，也是按照善人的判斷，他們衡量人的情況、教會的利益和需要；教會在這個時期比在那個時期更需要大赦。

可是，這種意見似乎也是不能贊成的。第一，因為在這種情況下，大赦的效力不再是赦免，反而只是換刑 (commutatio)。此外，教會的宣講不免撒謊。因為估計上述的一切情況所放的大赦，有時遠超過公正的判斷所需要的，例如：教宗有時放大赦，去朝拜某座聖堂得七年大赦。聖教宗額我略一世在羅馬設立的朝聖地點，也放了這種大赦。

所以，伯爾納鐸的《言論集》主張，大赦赦免罪過的分量，並不按照得大赦者的熱心來衡量——正如第一種意見所說的，也不按照所得大赦的分量來衡量——正如第二種意見所說的；而按照放大赦的原因來衡量，因為他堪得這種大赦。所以，人合乎這種原因，就能獲得全部的或局部的罪罰的赦免。

可是，這卻也不能維護教會的習慣，教會有時為相同的原因而放更大的大赦；例如，在相同的情況下，按照放大赦的教宗之善意，有時朝拜某座聖堂，得一年大赦，有時只得四十天大赦。所以，大赦赦免罪過的分量，並不因使人堪得大赦的原因來衡量。

所以，我們應該提出相反的意見：大赦的效果與原因的

分量相稱。可是，大赦赦免罪罰的原因是教會的豐富功勞，教會自己足以賠補整個罪罰。可是得大赦者的熱心、或辛勞、或恩惠、或放大赦的原因，卻不是赦免罪罰的有效原因。所以，大赦赦免的分量不必與這些功勞有相稱之處，而應該與教會的功勞相稱，因為教會的功勞常常是豐富的。因為這些功勞應用於人，所以人獲得赦免。可是這些功勞應用於人，卻需要分施這種寶藏的權威；受恩的人藉著愛德而與立功勞的祂合而為一。分施這種寶藏的理由仍然是立功勞者的意向，因為他們為光榮天主和普世教會的利益而立了功勞。所以，不論任何原因，只要傾向於教會的利益和天主的光榮，就有放大赦的充足理由。

所以，按照其他人的說法，放的大赦與大赦的效果是相同的，只要放大赦者有權威，得大赦者有愛德，得大赦的原因是虔敬，包括天主的光榮和近人的利益。這也不是「天主仁慈的超大型市場」，正如大亞爾伯的《言論集釋義》所說的，也不損害天主的正義。因為無一罪罰消失，只是這人的罪罰算在那人的帳上。

釋疑 1.鑰匙只有兩把，即是神品聖事的鑰匙和治權的鑰匙，正如第十九題第三節所說。神品聖事的鑰匙是聖事之物，因為聖事的效果並不受人的限制，而受天主的限制；司鐸在告解法庭上，不能藉著神品聖事的鑰匙而赦免應該受的罪罰，只能赦免天主所規定的罪罰。可是，治權的鑰匙卻不是聖事之物，它的效果基於人的判斷，大赦的赦免就是這種鑰匙的效果。因為這種赦免並不屬於聖事的分施，而屬於教會公益的分施，所以，不是司鐸的特使也能放大赦。所以，放大赦者的判斷決定大赦所赦免的罪罰。可是，如果他沒有充足的理由就赦免罪罰，那麼鼓勵人做補贖善工就毫無裨益可言，放這些大赦就犯罪，雖

然人仍得到這種大赦（plena indulgentia）。

2.雖然這些大赦為赦免罪罰非常有效，可是其它的補贖善工對基本賞報（praemium essentiale）卻是非常有功勞的，因為比赦免暫罰有更無限的益處。

3.對「協助建築聖堂」的人不固定地放全大赦，該解讀為相稱那惠予協助者的協助，並按他慷慨的程度給予或多或少的大赦。所以，一個窮人以一塊錢而獲得全大赦，一個富人卻不能以一塊錢而獲得全大赦——對如此神聖而有益的善工，他不宜如此吝惜施捨，如同我們不說一位君王幫助窮人一個小銀幣是幫助。

4.那住在聖堂附近的人、聖堂的司鐸與神職人員獲得的大赦，與來自千里之外的人相同，因為赦免不是按辛勞估算的，正如上文所說的；而是按所分施的功勞。可是，那受許多勞苦的人，卻也理當獲得更多的功勞。

可是，這卻應該意指放大赦有時是不固定的。因為有時是有區別的，例如：教宗頒布那些飄洋過海的人們五年全大赦、翻山越嶺的人們三年全大赦、其他人一年全大赦。

並且，人並不是每次去聖堂都能得到大赦，而是在規定的條件和時間之內才可以，正如：「凡在這樣的時間內，去這樣聖堂的人，都將得若干的大赦，該理解只得一次。」可是，如果在某一聖堂內有永久的大赦，例如：聖伯鐸大殿；那麼，人每次去，每次都能得四十天大赦。

5.原因不是為衡量應該赦免的罪罰所需要，而是為使那分施功勞者的意向，能達到得大赦者。可是，這人的善工應用於那人，卻分為兩方面。一方面是藉著愛德；所以，如果他有愛德，縱然沒有大赦，那麼他也分享所行的一切善工。另一方面是藉著行善功者的意向；所以，如果人有合法的原因，那麼行善工者的意向為教會的利益，就能得大赦。

第三節 爲現世的救助是否該放大赦

有關第三節，我們討論如下：

質疑 大赦似乎不應該是現世的救助。因爲：

1. 罪過的赦免是一種神恩。可是，以神恩交換現世物，卻是褻聖交易（simonia）。所以，大赦不應該是現世的救助。

2. 此外，精神的救助比現世的救助更爲需要。可是，大赦是精神的救助。所以，大赦更不應該是現世的救助。

反之 教會的共同習慣是以朝聖和行哀矜來放大赦。

正解 我解答如下：現世物是爲了精神物存在，所以我們應該爲了精神物而善用現世物。因此，大赦是可以被發放的，但不是單純爲了現世物的益處，而是爲了那些與精神有關的現世物的益處，例如：攻克擾亂教會安寧的敵人，以及修建聖堂、橋樑和行哀矜。所以，這些交易並沒有成爲褻聖交易，因爲並非以精神物交換現世物。

釋疑 1. 由上文所指明的，可不言而喻。

2. 有時可能爲純精神物而放大赦，例如：教宗諾森四世（Innocentius IV）頒布那爲法國國王祈禱的人十天大赦；同樣地，也頒布那些宣講和參加十字軍的人們相同的大赦。

第二十六題

論頒布大赦者

一分爲四節一

然後我們要討論的是，頒布大赦者（按：教會習慣用詞是「放大赦」，較白話易懂的詞彙是「頒布大赦」；參閱第二十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、每位堂區的主任司鐸是否都能頒布大赦。
- 二、六品或其他非司鐸是否能頒布大赦。
- 三、主教是否能頒布大赦。
- 四、有大罪的人是否能頒布大赦。

第一節 每位堂區的主任司鐸是否都能頒布大赦

有關第一節，我們討論如下：

質疑 每位主任司鐸似乎都能頒布大赦。因爲：

1. 大赦是因教會累積的功勞產生效力。可是，每一個團體都各自累積了一些過剩功勞。所以，每位有屬下的司鐸都能頒布大赦；同樣地，每位教長也都能頒布大赦。

2. 此外，每位教長都代表整個團體，如同個人代表自己一樣。可是，每人都能將自己的善工分施給他人，爲補贖他人的罪過。所以，教長也能將自己的善工分施給團體的其他人。所以，他似乎能頒布大赦。

反之 絕罰遜於大赦。因爲堂區的主任司鐸不能絕罰人，正如第二十二題第一節所說的。所以，他也不能頒布大赦。

正解 我解答如下：大赦所產生的效果，可因此人的補贖善工而歸於那人，不僅由於愛德，而且也由於行善工作者的意向而直接地與那人有關。可是，這人的意向直接地與那人有關，卻可以分爲三方面：或特殊地、或普通地、或個別地。個別地，例如：這人固定地爲那人做補贖；如此則每位主任司鐸都能將自己的善工分施他人。特殊地，例如：人爲自己的團體、親友和恩人祈禱，個人的補贖善工也有這種目的；如此則管理團體的人，能按照那屬於這個團體者的意向，爲這種固定的目的而將善工分施他人。可是普通地，例如：人將自己的善工歸於普通的公益；如此則普通地管理教會的人，能按照自己爲這種或那種目的之意向，將自己的善工分施他人。因爲人是團體的一份子，團體是教會的一份子。所以，公益和整個教會的利益的意向，包括私益的意向。所以，那管理教會的人能分施個別團體和個人所有的一切，那管理團體的人能分施個人所有的一切；卻不能反過來說。

可是，第一種分施和第二種分施都不稱爲大赦，第三種分施才稱爲大赦，共有兩點理由。第一，雖然人在天主台前，藉著前兩種分施而赦免罪罰，並沒有赦免教會的命令所罰的補贖；可是，人卻藉著第三種分施而赦免這種補贖。第二，因爲個人或團體沒有用之不盡的功勞，以用於自己及他人；所以，他的罪罰並沒有完全赦免，只是補贖他個人應該受的罪罰。可是，整個教會卻有取之不盡，用之不竭的功勞，尤其是因爲基督的功勞。所以，唯有教會的元首才能頒布大赦。

可是，因爲教會是「信徒的團體」，而人的團體卻分爲兩種，即是經濟的團體，例如：屬於一個家庭的人們；以及政治的團體，例如：屬於一個民族的人們。教會相似政治的團體，因爲人民就稱爲教會；可是，各種會院或教區內之堂區，卻相似不同的家庭，或不同職務的團體。所以，唯有主教才真正地

稱為教會的教長；所以，唯有他——如同新郎一樣——才戴教會的權戒。所以，唯有他才享有施行聖事的全權和審理公共法庭的案件的治權，如同公務員（*persona publica*）；可是，其他人卻由他委派。但是，那些管理教友的司鐸不是正式的教長，而類似助手。所以，在祝聖司鐸時，主教唸：「我們愈軟弱無能，也愈需要協助。」因此，司鐸不施行一切的聖事。所以，主任司鐸或會院院長、或其他教長，都不能頒布大赦。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第二節 六品或其他非司鐸是否能頒布大赦

有關第二節，我們討論如下：

質疑 六品或其他非司鐸（*non-sacerdos*）似乎不能頒布大赦。因為：

1. 罪過的赦免是鑰匙權柄的效果。可是，唯有司鐸才有鑰匙的權柄。所以，唯有司鐸才能頒布大赦。

2. 此外，大赦所赦免的罪罰比告解法庭所赦免的罪罰更為完整。可是，唯有司鐸卻才能赦免罪罰。所以，唯有司鐸才能頒布大赦。

反之 教會的統治權委託司鐸分施教會的寶藏。可是，教會的統治權有時卻委託非司鐸分施教會的寶藏。所以，非司鐸也能頒布大赦，因為他們由分施教會的寶藏而產生效力。

正解 我解答如下：頒布大赦的權柄與治權常隨不離，正如上文第二十五題第二節釋疑1.所說的。因為六品或其他非司鐸也有委任的治權，例如：委託的，或正常的（*ordinarius*）治權，好比已當選的主教。所以，非司鐸也能頒布大赦，雖然他們在

告解上不能赦罪，因為赦罪屬於神品聖事。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。因為頒布大赦屬於治權的鑰匙權柄，並不屬於神品聖事的鑰匙權柄。

第三節 主教是否能頒布大赦

有關第三節，我們討論如下：

質疑 主教似乎不能頒布大赦。因為：

1. 教會的寶藏是屬於整個教會所共有的。然而，凡是整個教會共有的，只有那管理整個教會的人才能分施。所以，唯有教宗才能頒布大赦。

2. 此外，唯有那有判定法律之權的人，才能赦免法律所規定的懲罰。可是，告解司鐸罰補贖，卻是法律為罪過而規定的。所以，唯有教宗才能赦免這種懲罰，因為他是立法者。

反之 主教按照教會的習慣頒布大赦。

正解 我解答如下：教宗有圓滿的主教職權，如同王國的帝王一樣。可是，主教卻分擔「教宗的憂慮」，如同各城市的法官一樣。所以，教宗的牧函稱主教為「弟兄們」，卻稱其他人為「兒子們」。所以，頒布大赦的全權保留在教宗的手中，因為他有合法的原因（*causa legitima*），就能隨意頒布大赦。可是，主教的這種權柄卻是為執行教宗的命令。所以，在不超越這種規定的範圍內，主教能頒布大赦。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第四節 有大罪的人是否能頒布大赦

有關第四節，我們討論如下：

218 **質疑** 有大罪的人似乎不能頒布大赦。因為：

1. 如果一條河的泉源被攔阻，那麼這條河就不能再暢流。可是，那有大罪的人卻攔阻了恩寵的泉源，即是聖神；所以，有大罪的人不能因頒布大赦而流到他人身上。

2. 此外，頒布大赦大於得大赦。可是，有大罪的人卻不能得大赦，正如下文**第二十七題第一節**將討論的。所以，那有大罪的人也不能頒布大赦。

反之 教會授予頒布大赦的權柄。可是，大罪卻不能撤消權柄，只能消滅慈善。所以，有大罪的人能頒布大赦。

正解 我解答如下：頒布大赦屬於治權。可是，人雖然有罪過，但不因此喪失治權。所以，有大罪的人所頒布的大赦，和最偉大的聖人所頒布的大赦，具有相同的效力。因為他並不是因自己的功勞，而是因那珍藏在教會寶藏內的功勞而赦免罪罰。

釋疑 1. 有大罪的教長所頒布的大赦，並沒有從自己身上而有所流出。所以，為使他頒布的大赦有效，不必他由泉源得到流水。

2. 按照權力而言，頒布大赦者大於獲得大赦者。但是，若是按照個人的獲益而言，則頒布大赦者小於獲得大赦者。

第二十七題

論得大赦者

一分爲四節一

然後要討論的是，得大赦者（參閱第二十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、大赦是否有益於有大罪的人。
- 二、大赦是否有益於會士。
- 三、那未履行得大赦所需要的條件者，是否有時能得大赦。
- 四、大赦是否有益於頒發大赦者。

第一節 大赦是否有益於有大罪的人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 大赦似乎有益於有大罪的人。因爲：

1.縱然是有大罪的人，別人也能爲他立功，使他獲得恩寵及其它利益。可是，大赦卻因聖人的功勞而產生分施他人的效力。所以，大赦在有大罪的人身上也產生效力。

2.此外，需要愈大的地方，愈有仁慈的空間。可是，有大罪的人最需要仁慈。所以，更應該對有大罪的人施行仁慈。

反之 已死的肢體不能再受其他活肢體的影響。可是，有大罪的人卻如同是已死的肢體。所以，他並不藉著大赦而受活肢體的功勞影響。

正解 我解答如下：大亞伯爾於《言論集釋義》中主張，大赦有益於有大罪的人。固然無益於罪罰的赦免，因爲除非先赦免罪過，否則無人的罪罰得以赦免。因爲那沒有獲得天主赦免罪

過的人，就不能由教會的聖事施行人、或由大赦，也不能由告解法庭獲得罪罰的赦免；但是有益於他們獲得恩寵。

可是，這似乎不是真的。因為雖然大赦分施功勞有益於他們獲得恩寵，但並不因此便得到罪罰的赦免，只是決心獲得罪罰的赦免。所以，一切的大赦都提及「真正的痛悔和告明」。

可是，如果是以這種方式分施功勞：「我使你成為整個教會、或一個團體、或個人之功勞的分享者」，那麼大赦就有益於有大罪的人，正如上述意見所說的。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。
2.雖然有大罪的人更需要大赦，他們卻是更難得到大赦的人。

第二節 大赦是否有益於會士

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大赦似乎無益於會士。因為：

1.該以自己豐富的補贖善工援助他人的，反而要他人援助，這是不合理的。可是，會士豐富的補贖善工卻是藉著大赦而援助他人。所以，他們不該受大赦的援助。

2.此外，教會不應該做有害於修會生活的事。可是，如果大赦有益於會士，那麼大赦就成為有害於會規的機會：因為會士能因為這些大赦而過於空閒無聊，也能夠因此而輕視會規為自己所罰的補贖。所以，大赦無益於會士。

反之 善不使任何人受害。因為修會的生活與規範是善的，所以會士不該因大赦無益於他們而受害。

正解 我解答如下：大赦有益於教區司鐸，也有益於修會司

鐸，只要他們有愛德，也遵守大赦所規定的一切條件。所以，修會司鐸並不比教區司鐸更難於獲得他人功勞的協助。

釋疑 1.雖然會士有全德（perfectio）的生活，可是會士也不能毫無罪過地生活。所以，如果會士有時因犯罪而成爲受罰的罪人，那麼會士也能藉著大赦而補贖這種罪罰。正如有些時候或在某一方面，真正富有的人也會有所需要；同樣的，會士也會需要補充自己所缺少的。所以，《迦拉達書》第六章2節說：「你們應該彼此協助背負重擔」。

2.大赦並不減損修會的會規。所以，會士遵守會規，得到的罪罰之赦免可能較少，但這只是較小的利益。因爲會士藉由遵守會規，比藉由大赦，更能爲自己掙得永生的賞報。他們也不藉著大赦來免除會規所罰的補贖，因爲會規更類似審判法庭，而不是告解法庭。所以，即使是非司鐸，也應該遵守會規。不過，大赦仍然赦免依照會規、爲罪過所罰的補贖，或應該受的罰。

第三節 那未履行得大赦所需要的條件者，是否有時能得大赦

有關第三節，我們討論如下：

質疑 那未履行得大赦所需要的條件者，似乎有時能得大赦。因爲：

1.當人不能完成某種行爲時，就「以意志代替行爲」（第十題第二節質疑2.）。因爲行哀矜有時能夠得大赦，這是窮人不能辦到的，但是他們卻能有意願行哀矜。所以，他們也能得大赦。

2.此外，人能爲他人做補贖。可是，大赦卻能產生赦免罪罰的效力，如同補贖一樣。所以，人也能爲他人求得大赦。

所以，那未履行得大赦所需要的條件者，也能夠得大赦。

反之 沒有原因也就沒有效果。所以，如果一人不履行得大赦所需要的條件，也就是得大赦的原因，他自然不能得大赦。

正解 我解答如下：沒有得大赦的條件，也就不獲得在此條件下所給的大赦。因為除非人有所作為，或有所施捨，而這是得大赦的條件，否則人就不能得大赦。

釋疑 1.這該理解為基本的賞報（*praemium essentiale*），而非偶然的賞報（*praemium accidentale*），如同罪罰的赦免和其它類似的情形。

2.人能將自己的善工分施給他所願意的人。所以，人能為任何人做補贖。可是，人不能將大赦分施他人，除非這是頒發大赦者的意向。因為他將大赦分施給特殊的行為者或施捨者，所以，行為者不能隨心改變意向。可是，如果大赦這樣聲明：「那行為的人，或為他而行此事，那麼他將得許多大赦。」那為他而行的事，就有益於他。因為，不是那行這種善工的人將大赦分施他人；而是頒發大赦的人，以這種方式將大赦分施他人。

第四節 大赦是否有益於頒發大赦者

有關第四節，我們討論如下：

質疑 大赦似乎無益於頒發大赦的人。因為：

1.頒發大赦屬於治權。可是，沒有人能對自己行使治權。所以，沒有人能分享自己所頒發的大赦。

2.此外，如果人能對自己行使治權，那麼人就能為小事而頒發大赦，好赦免自己的一切罪罰。所以，那人因此無罪，

是不合理的。

3.此外，頒發大赦與絕罰的權柄是相同的。可是，人卻不能絕罰自己。所以，人也不能分享自己所頒發的大赦。

反之 如果人自己不能使用教會的寶藏，那麼他自己的情況比他人的情況更糟，因為他將教會的寶藏分施他人。

正解 我解答如下：頒發大赦必須有充份的理由，人才能藉著領大赦，做出有益於教會和光榮天主的行為。可是，受委託照顧教會利益和宣揚天主光榮的教長，所行所為並不是為了領大赦，因此不構成充份的理由。所以，有治權的教長不能為自己頒發大赦。可是，他卻能為他人的益處而頒發大赦，這為頒發大赦已具備充份的理由。

釋疑 1.人不能對自己行使治權的行為。可是，教長的治權卻能將那分施給他人的一切，同樣有利於自己：不論是現世物，或是精神物。正如司鐸為自己送聖體，也為他人送聖體；同樣地，主教也能將分施他人的教會救助分施給自己。教會救助的直接效果不是他的治權，而是因大赦而得的罪罰之赦免。

2.由上文所指明的可不言而喻。

3.無人能對自己宣判絕罰；因為在審判時，法官與罪犯不可能是相同的。可是，放大赦卻不是審判，而是分施。所以，人能分施自己依治權頒發的大赦。

第二十八題

論告解聖事的隆重補贖禮儀

一分爲三節一

然後要討論的是告解聖事的隆重禮儀（De Solemnitate poenitentiae；參閱第三集第八十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、補贖是否應該公開或舉行隆重禮儀。
- 二、隆重的補贖是否可以重複。
- 三、隆重補贖的禮儀是否合適。

第一節 補贖是否應該公開或舉行隆重禮儀

有關第一節，我們討論如下：

質疑 補贖似乎不應該公開或舉行隆重禮儀。因為：

1. 告解司鐸因畏懼而洩露他人告明的內容，縱然是人人皆知的罪過，也是不合法的。可是，藉著隆重補贖（poenitentiam solemnem），告解人的罪過卻被公開。所以，補贖不應該舉行隆重禮儀。

2. 此外，審判應該符合法庭的條件。可是，補贖卻是在祕密法庭中處理的事。所以，補贖不應該公開或舉行隆重禮儀。

3. 此外，正如盎博羅修說：「一切的不完美因補贖而成爲完美的。」可是，爲做補贖而舉行隆重禮儀，可能產生反效果，因爲它使告解人陷於種種不完美中：因爲教友不能在做補贖之後被祝聖爲神職人員，神職人員也不能在做補贖之後晉升大品。所以，補贖不應該舉行隆重禮儀。

反之 1. 告解是一件聖事。可是，每件聖事都舉行某種隆重禮

儀。所以，告解聖事也應該舉行隆重禮儀。

2.此外，醫師應該對症下藥。可是，罪過有時卻是公開的，而公開的罪過成爲惡表，可能引誘許多人犯罪。所以，那作爲罪過之良藥的補贖也應該是公開和隆重的，才足以使許多人引以爲惕、改過遷善。

正解 我解答如下：有的補贖應該是公開和隆重的，共有四個理由：第一，因爲公開的罪過服用公開的良藥；第二，因爲他在現世犯了極重的罪，也應該受最大的羞辱；第三，這麼做足以使他人心生畏懼；第四，這麼做是立悔改的芳表，以免那些受大罪束縛的人灰心失望。

釋疑 1.告解司鐸罰公開的補贖並沒有洩露告解祕密，雖然能使人懷疑做補贖者犯了某些大罪。正如《教父行傳》(Vitis Patrum)卷三所說，某人爲勸勉自己的同伴做補贖，就陪同他一起做補贖；所以，人有時是爲他人做補贖，由看似相同的罪罰中，無從確知人的罪過。可是，如果罪過是公開的，那麼告解人也藉由補贖表明自己悔改的心意。

2.告解司鐸罰的隆重補贖，並沒有超越祕密法庭的範圍。正如告解人是祕密地告罪；同樣地，告解司鐸也是祕密地罰補贖。可是，做補贖卻超越祕密法庭的範圍，這並不是不合理的。

3.雖然告解聖事因恢復先前的恩寵，消滅一切的不完美；可是，告解聖事卻不能恢復失去恩寵前的狀態。所以，婦女縱然在補贖姦淫罪以後，也不披戴面紗，因爲她們不能恢復貞操的光榮。同樣地，《格拉蒂安法令集》也表示，罪人在做公開補贖以後，並沒有恢復先前足以領受神職的地位，所以主教不能祝聖這種人爲司鐸；除非教會的需要或習慣有這種要

求，而且他們只能領小品，不能領大品，共有四個理由。第一，因為大品的地位崇高，必須維護品位的尊貴。第二，防止他重蹈覆轍。第三，避免他立惡表；如果他先前所犯的罪被舊事重提，可能在教友間樹立惡表。第四，因為他自己的公開罪過，忝為勸人改過遷善。

第二節 隆重的補贖是否可以重複

有關第二節，我們討論如下：

質疑 隆重的補贖似乎可以重複。因為：

1. 凡沒有神印的聖事，都能隆重地重複施行，例如：聖體聖事、終傅聖事等等。可是，告解聖事沒有神印。所以，它應該隆重地重複施行。

2. 此外，必須行隆重的補贖，是由於罪過嚴重與公開的原故。可是，在做完補贖以後，人卻能再犯相同的罪，甚至是犯更重的罪。所以，告解司鐸應該再罰他隆重的補贖。

反之 正如隨後第三節正解將要說明的，隆重補贖象徵原祖被逐出地堂。可是，這個處罰卻只發生過一次。所以，隆重補贖應該也只做一次。

正解 我解答如下：隆重補贖不應該重複，共有三個理由：第一，以免告解人因重複做隆重補贖而受輕視；第二，因隆重補贖的象徵；第三，因為隆重補贖似乎是不斷地保持悔改的宣誓。所以，重複相反隆重禮儀。

所以，如果罪人在犯罪以後，並沒有關閉悔改之門，那麼就不應該再罰他隆重補贖。

釋疑 1. 一些聖事重複地舉行隆重禮儀，重複並不相反隆重禮

儀，這就是本文的情況。所以，不能相提並論。

2.雖然他的罪過應該做相同的補贖，卻因上述的理由而不宜重複地舉行隆重禮儀。

第三節 隆重補贖的禮儀是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 罰婦女在禮儀中行隆重的補贖，似乎不合適。因為：

1.根據《格拉蒂安法令集》所說，被罰隆重補贖的男人應該剃光頭髮。可是，婦女卻不宜剃光頭髮，正如《格林多前書》第十一章5節所指明的。所以，婦女不應該做隆重補贖。

2.此外，所謂的隆重補贖，更應該是針對神職人員。因為，只有罪過嚴重才需要處以隆重補贖。可是，相同的罪行如果是由神職人員所犯，比由教友所犯，罪過來得更為嚴重。所以，隆重補贖更應該是針對神職人員，而不是教友。

3.此外，似乎每位告解司鐸都能罰人隆重補贖，因為告解法庭的赦免屬於那握有鑰匙權柄的人。可是，一般的司鐸卻有鑰匙的權柄。所以，每位告解司鐸都能成為隆重補贖的施行人。

正解 我解答如下：一切的隆重補贖都是公開的，卻不能反過來說。因為《格拉蒂安法令集》表示，做隆重補贖的程序應如下：在四旬期的第一天，這些補贖者身穿粗麻衣、赤足、低著頭、剃光頭髮，同司鐸們一起赴城中的主教面前，立在聖堂門口（參閱**質疑**1.）。主教同自己的神職班一起將他們領到聖堂內，誦念七篇補贖聖詠，後來覆手在他們頭上，撒聖水、在頭上撒灰、用粗麻布圍著他們的頭部、命他們痛哭流涕。正如亞當被逐出地堂；同樣地，他們也被逐出聖堂。主教命令聖堂的僕人將他們趕出聖堂，神職班繼續誦唸答唱詠：「你必須汗流滿面」等等。可是，每年在基督最後晚餐那一天，司鐸們又領

他們回到聖堂，直到復活節後八日爲止，不許他們領聖體，也不許他們行平安禮。每年都這樣做，禁止他們進入聖堂。主教保留最後的和好，唯有主教才能罰隆重補贖。

可是，不論男女，都能夠被罰以隆重補贖。可是，爲了避免惡表的原故，不對神職人員罰以隆重補贖（參閱第一節釋疑3.），除非他所犯的罪行「擾亂了整座城市」。

公開但不隆重的補贖也由教友督導，但是沒有上述的隆重禮儀，例如：攜帶手杖赴全世界朝聖。這樣的補贖是可以重複做的，既可以施予教友，也可以施予神職人員。

「隆重」與「公開」二詞有時相混。所以，教父們論及隆重補贖時，意義並不盡然相同。

釋疑 1. 女人的頭髮是她服從的象徵；但是，男人的頭髮並不是服從的象徵。所以，女人在做隆重補贖時，不必剃光頭髮，如同男人一樣。

2. 雖然神職人員和教友犯相同的罪過時，神職人員的罪過比教友更重，卻不罰神職人員隆重補贖，以免教友輕視他的神品。所以，這不是爲尊敬神職人員個人，而是尊敬他的神品。

3. 大罪需要更大的警惕，以便醫治。所以，只有最重的罪才罰隆重補贖，這是唯獨主教才有的權力。

第二十九題

論終傅聖事

一分爲九節一

（按：「終傅聖事」是教會舊譯用詞，指病人在臨終時才必須領受的聖事，但此聖事的特質有治癒、寬恕之意，現今教會並不強調此聖事爲臨終者專用，只要生病、年老者，都可以領受，故用「病人傅油」之名更貼切。）

然後要討論的是終傅聖事（*Sacramentum extrema unctionis*；參閱第二集第六十六題引言）。第一，論終傅聖事的本質與建立；第二，論終傅聖事的效果（第三十題）；第三，論終傅聖事的施行人（第三十一題）；第四，論終傅聖事的領受人與應該受傅油的肢體（第三十二題）；第五，論終傅聖事的重複（第三十三題）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、終傅是不是聖事。
- 二、終傅是否是一件聖事。
- 三、這件聖事是否是基督親立的。
- 四、橄欖油是否是這件聖事的適當質料。
- 五、終傅聖油是否必須被祝聖。
- 六、這件聖事的質料是否必須是主教祝聖的。
- 七、這件聖事是否有形式。
- 八、這件聖事的形式是否應該是敘述性，而不是祈求性的經文。
- 九、上述的經文是否是這件聖事的適當形式。

第一節 終傅是不是聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 終傅似乎不是聖事。因為：

1. 正如聖油用於病人；同樣地，聖油也用於慕道者。可是，司鐸為慕道者傅聖油卻不是聖事。所以，司鐸為病人傅聖油的終傅，也不是聖事。

2. 此外，舊約的聖事是新約聖事的象徵。可是，舊約卻沒有終傅聖事的象徵。所以，終傅並不是新約的聖事。

3. 此外，按照狄奧尼修《教會階級論》第五章的話，一切聖事的目的都是為了淨化，或是光照，或是美化。可是，終傅聖事的目的卻沒有淨化，也沒有光照，因為淨化與光照只歸於聖洗聖事；也沒有美化，因為按照狄奧尼修的話，美化屬於堅振和聖體聖事。所以，終傅並不是聖事。

反之 1. 教會的聖事是為了修補人在各種狀態中的需要。可是，為了即將離開現世的人而言，除了賦予特殊恩寵與信心的終傅之外，沒有其它更合適的方法。所以，終傅是聖事。

2. 此外，如同奧斯定的《言論集》所說：教會的聖事是神藥。可是，終傅是一種神藥，因為有益於罪過的赦免，正如《雅各伯書》第五章14至15節所說的。所以，終傅是聖事。

正解 我解答如下：在教會有形可見的恩寵行動中，有些是聖事，例如：聖洗；有些是聖儀（準聖事，sacramentalis），例如：驅魔。它們的區別在於：聖事是教會懷著意向、產生聖事主要效果的行動；聖儀並不產生這種主要效果，卻是與主要效果有關的教會行動（參閱第三集第六十題第二節釋疑3.）。可是，教會在這件傅油行動中所懷的意向和切願的效果，就是病人罪過的赦免；如同《依撒意亞》先知書第二十七章9節所說：

「他的罪孽得以赦免的代價，即在於此。」這也正是終傅聖事的主要效果，如同《雅各伯書》第五章15節所指明的。因為終傅並不隸屬於其他聖事，也不依附其他聖事，所以終傅是聖事，而不是聖儀。

釋疑 1.那為慕道者傅的聖油，並沒有因此獲得罪過的赦免，只是準備他們領聖洗聖事，因為罪過的赦免屬於聖洗聖事（參閱第三集第七十一題第二及第三節）。所以，這種傅油並不是聖事，如同終傅聖事那樣。

2.這件聖事直接地準備人獲得光榮，因為天主賞給那些離開肉身的人們光榮。因為舊約還不是人類進入光榮的時候，如同《厄弗所人書》第七章19節所說，「因為法律本來就不能成就什麼」；所以，這件聖事不應該有符合聖事的一種預像，如同是種類相同的預象一樣，雖然舊約所有的一切治療都是遠預像（*figura remota*）。

3.狄奧尼修並沒有提及終傅聖事，如同他沒有提及告解聖事，也沒有提及婚姻聖事一樣；因為他並不想決定有關聖事的任何問題，而是因為聖事足以說明教會聖統制對聖事施行人的行為，和領受人所規定的準備。毫無疑問地，雖然終傅聖事並沒有圓滿光照和淨化人的德能，如同聖洗聖事一樣；可是，人卻藉著終傅聖事而獲得恩寵與罪過的赦免。

第二節 終傅是否是一件聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 終傅似乎不是一件聖事。因為：

1.一物因自己的質料與形式而合而為一，因為存在與合而為一，都出自相同的原因。可是，縱然是同一次施行，這件聖事的形式卻多次重複；在受傅者的身體各部位，也多次使用

這件聖事的質料。所以，終傅並不是一件聖事。

2.此外，如果傅油行動是聖事，那麼構成這件聖事的內容就是聖油。可是，稱油為聖事是可笑的。又因為在同一個行動中多次傅油，所以是行多次聖事。

3.此外，一件聖事應該由一位施行人完成。可是，在某種情況下，終傅聖事並不能由一位施行人獨自完成，例如：某司鐸在第一次傅聖油以後死了，那麼另一位司鐸應該再繼續傅聖油。所以，終傅並不是一件聖事。

反之 1.正如浸水與聖洗聖事有關；同樣地，傅聖油也與終傅聖事有關。可是，多次浸水卻是一件聖洗聖事。所以，多次傅聖油也是一件聖事。

2.此外，如果終傅不是一件聖事，那麼為了它的完整性，似乎在第一次傅油之後，也就不需要再次傅油，因為每一件聖事都是圓滿、完整的。可是，這不是事實。所以，終傅是一件聖事。

正解 我解答如下：嚴格說來，一物之所以稱為一個，可以分為三種方式。第一，無論按現實或按潛能，都是不可分割的，例如：一點或一個單位。第二，如同連續物一樣，固然是現實的一物，卻是潛能的許多物，例如：線。第三，如同由許多部分組成的完整物一樣，例如：房屋；它是某種現實的許多物，可是這許多現實物卻合為一物。每件聖事就是這樣稱為一件，因為一件聖事所有的許多物，因象徵或產生一物而合而為一。聖事所產生的效果，一如其所代表的意義。所以，當一個行動足以圓滿地顯示一件聖事的意義時，這件聖事的完整性就取決於這個行動，正如堅振聖事所指明的。當一件聖事的意義得以由一個或是多個行動來顯示時，這件聖事的完整性就可能是藉

由這個行動，或是這些行動來顯示，例如：聖洗聖事。在聖洗聖事中，浸水的次數可以是一次，也可以是三次；因為象徵聖洗聖事的洗滌，可以是一次浸水、或是多次浸水。最後，也有除非藉由多個不同的行動一起，否則不能顯示其完整意義的聖事，那就是聖體聖事：因為那天上的神糧若不將食物和飲料吸收於自己內，就不能為人的肉身所吸收。為終傅聖事也是如此。因為若不在創傷的不同根源敷藥，就不能算是妥善治療內在創傷的方法。所以，為顯示終傅聖事的圓滿意義，需要多個不同的行動。

釋疑 1. 整體的完美合而為一，並不因整體的部分之不同質料與形式而被破壞。正如顯然地，肉與骨骼所組成的一人，並不是相同的，形式也不是相同的；同樣地，在聖體聖事和終傅聖事內，多種質料與形式也沒有破壞聖事的一體性。

2. 雖然這些行為本身是多數，卻因一體性而成為一個完整的行動，即是在一切外在感官上傳抹聖油，藉此以治療內在的疾病。

3. 雖然在聖體聖事內，如果司鐸在成聖體以後死了，另一位司鐸能繼續祝聖聖血，由前一位司鐸所停止的地方開始，或從頭開始祝聖其它的質料；可是在終傅聖事內，不能從頭開始，卻常常應該繼續進行，因為在相同部位再傅油，如同祭餅祝聖兩次，這是絕不可以的。即使有多位聖事的施行人，也不會改變聖事只是一件，因為施行人只產生工具的效果，好比多把斧頭也不會改變木匠所做的是一件工程一樣。

第三節 這件聖事是否是基督親立的

有關第三節，我們討論如下：

234 **質疑** 這件聖事似乎不是基督親立的。因為：

1. 福音提及基督親立的聖事，例如：聖體聖事和聖洗聖事；卻沒有提及終傅聖事是基督親立的。所以，終傅聖事並不是基督親立的。

2. 此外，大師《語錄》第四集卷二十三明言這件聖事は宗徒們建立的。所以，基督自己並沒有親立終傅聖事。

3. 此外，基督自己也說明祂親立了聖體聖事；可是，祂卻絕未說明自己親立了這件聖事。所以，基督自己本來並沒有親立這件聖事。

反之 1. 新約的聖事比舊約的聖事更為尊貴。可是，舊約的一切聖事卻都是天主自己親立的。所以，新約的聖事更應該是基督自己親立的。

2. 此外，建立與撤消屬於相同的權柄。可是，宗徒繼承人所有的教會，卻有宗徒所有的相同權柄，不能撤消終傅聖事。所以，並不是宗徒，而是基督親立了終傅聖事。

正解 我解答如下：關於這一點，共分為兩種意見。第一，基督並沒有親立聖體聖事，但許可宗徒們建立；因為這兩件聖事因所賦予的圓滿恩寵，不能在聖神的圓滿降臨以前建立。所以，舊約並沒有這些新約聖事的預像。可是，這種論證卻難於使人信服。因為，正如《若望福音》第十四章16節、第十五章26節、第十六章13節記載，基督在受苦受難以前許諾了聖神的圓滿使命；同樣地，基督也能親立這件聖事。

所以，第二種意見主張，基督親立了一切聖事。可是，有一些聖事卻非常難於使人相信，因而由祂自己宣布，祂保留

了宗徒們應該宣布的一些聖事，例如：終傅聖事和堅振聖事。這種意見似乎是比較可靠的。因為聖事屬於法律的基礎，所以它們的建立屬於立法者。此外，聖事是由於建立才產生效力，只有天主才能賦予這種效力。

釋疑 1. 根據《若望福音》第二十章30節和第二十一章15節所說的，耶穌還行了許多其它的神蹟，沒有記在福音上。尤其因為聖史願意留傳的，都是為得救所必須和為了教會的建立。所以，聖史更應該敘述基督親立的聖洗、告解、聖體和神品聖事，而非終傅聖事；因為終傅聖事並不是為得救所必須，也不是為建立教會所必須的聖事。可是，《馬爾谷福音》第六章13節卻提及傅油，說宗徒們「給許多病人傅油」。

2. 大師說這件聖事是宗徒們建立的，因為這件聖事的建立是藉著宗徒們的道理使我們得知。

3. 基督建立的，是連祂自己都領受的聖事，為了能以身作則，作我們的榜樣。可是，祂卻不宜領告解和終傅聖事，因為祂並沒有罪過。所以，祂並沒有說明自己親立了這件聖事。

第四節 橄欖油是否是這件聖事的質料

有關第四節，我們討論如下：

質疑 橄欖油似乎不是這件聖事的質料。因為：

1. 這件聖事直接地與不朽（*in corruptio*）有關。可是，聖油裡加的香料卻象徵不朽。所以，聖油是這件聖事更適當的質料。

2. 此外，這件聖事是神藥。可是，酒的用途卻象徵神藥，正如《路加福音》第三章34節論及受傷者的比喻所指明的。所以，酒是這件聖事更適當的質料。

3. 此外，哪裡有更大的危險，那裡也應該有通用的補救方法。可是，油卻不是通用的補救方法，因為並不是處處都有

油。因為這件聖事是為賦予那處於重大危險中的垂死者，可能遇有緊急狀況或迫切的需要。所以，橄欖油似乎不是適當的質料。

反之 1.《雅各伯書》第五章14節指定油是這件聖事的質料。可是，所謂的油，指的就是橄欖油。所以，這種油是這件聖事的質料。

2.此外，傅油象徵精神的治療；正如《依撒意亞》先知書第一章6節所指明的：「我的傷口沒有擠淨、沒有包紮，也沒有換膏滋潤」。所以，油是這件聖事的適當質料。

正解 我解答如下：那在生命的末刻所有的精神治療，應該是完美的，因為在這以後再沒有其它的治療。所以，這樣的治療應是溫和的，好使領受者感受到希望，這為領受者而言是相當重要的，不是侵入性的治療，而是使其重獲力量，滋養的治療。因為油能產生溫和、滲透到心靈深處和散布到全身的效果。所以，根據上述二種功能，油都能作為這件聖事的適當質料。主要的油稱為橄欖油，因為其它的液體因相似橄欖油而命名為油。所以，這件聖事的材料應該是橄欖油。

釋疑 1.光榮的不朽並不是這件聖事所包含的實際內容，因此，質料的象徵也不必符合肉身的朽。所以，在終傅聖事中，香料不是這件聖事的質料；因為正如教宗額我略九世所說的，香料因其香味，代表的是好名聲、好名譽。可是，為瀕死者而言，名聲或名譽已經不是他們迫切需要的了；他們卻迫切需要油所象徵的「良心的潔淨」。

2.酒因侵蝕而治病，可是油卻因溫和而治病。所以，酒治病，更屬於告解聖事，反而不屬於這件聖事。

3.雖然橄欖油並不是處處都出產的，卻易於由這個地方移植到那個地方。再此，這件聖事並不是如此必要，以至於瀕死者若沒有領這件聖事，就不能夠得救。

第五節 終傅聖油是否必須被祝聖

有關第五節，我們討論如下：

質疑 終傅聖油似乎不必被祝聖。因為：

- 1.這種聖事因所用的經文，本身就有一種聖化的功能。
- 2.此外，聖事所有的效力和意義是在材料中。可是，這件聖事之效果的顯示，是在於油本身的特性，而這件聖事的效力是因天主的親立。所以，質料不必有另一種聖化。
- 3.此外，聖洗聖事比終傅聖事更為完美。可是，聖洗聖事不必先聖化質料，因為不是必要的條件。所以，終傅聖事也不必先聖化質料。

反之 在其它情況中傅油時，都是先祝聖質料。因為這件聖事也是一種傅油。所以，這件聖事也需要先被祝聖的質料。

正解 我解答如下：有些人主張，只要是油，都可以作為這件聖事的質料，因為這件聖事是藉著主教祝聖過的油而完成。可是顯然地，這卻是偽的；因為第三集第七十八題第一節的質料論聖體聖事時，已經證明只有聖體聖事在於質料的祝聖。

所以，我們應該說這件聖事在於傅油，如同聖洗聖事的質料在於浸水一樣。這件聖事如同其它聖事的質料必須先被祝聖，共有三點理由。第一，因為聖事的一切效力都出自基督；所以，祂自己領受過的聖事，自然產生效力，例如：「祂自己的肉身與水接觸，就賦予水再生的德能」。可是，祂卻沒有領受這件聖事，祂的身體也絕未傅過聖油。所以，一切的傅油都是

需要先被祝聖的質料。

第二，因為這件聖事賦予圓滿的恩寵，不僅除免罪過，而且也除免罪過的遺物和身體的疾病。

第三，因為這件聖事治療身體的效果，並不是自然質料所產生的。所以，聖化必須賦予這種效力。

釋疑 1.第一種聖化是質料本身；可是，第二種聖化卻屬於質料的運用，因而產生實際的效果。所以，二者都不是多餘的，因為工具也由工匠在製造工具和使用工具工作時產生效果。

2.聖事的效力出自聖事的建立，因祝聖而賦予質料這種效力。

3.由上文所指明的可不言而喻。

第六節 這件聖事的質料是否必須是主教祝聖的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 這件聖事的質料似乎不必是主教祝聖的。因為：

1.聖體聖事之質料的祝聖，比這件聖事之質料的祝聖更為尊貴。可是，司鐸卻能在聖體聖事內祝聖質料。所以，司鐸也能在這件聖事內祝聖質料。

2.在物質材料的秩序中，高級的作品從不是為了低級的質料做準備；使用物質材料者，又總是比準備材料者高貴，正如《物理學》卷二第二章所指明的。然而，主教卻在司鐸之上。所以，主教並不準備司鐸所用的聖事質料。可是，司鐸卻施行這件聖事，正如以下第三十一題第三節將要討論的。所以，這件聖事的質素之祝聖並不屬於主教。

反之 因為其它傅油的質料也是主教祝聖的。所以，這種傅油的質料也應該是主教祝聖的。

正解 我解答如下：聖事的施行人並不是主要的行為者。所以，聖事的效力不是由於施行人的德能；而是由於聖事本然具備的效力。這種效力首先來自基督，也由祂而順序地來到其他人身上，即是藉著那些聖事施行人而來到教友身上；也藉著那些聖化質料的高級施行人而來到低級施行人的身上。所以，一切需要聖化質料的聖事，質料是先由主教祝聖，質料的使用有時卻是由司鐸完成，以證明司鐸的權柄來自主教的權柄；按照《聖詠》第一三四篇2節的話：「像珍貴的油流在亞郎頭上」，先「流在他鬍鬚上」，後來「又流在他衣領上」。

釋疑 1. 聖體聖事在於質料的祝聖本身，卻不在於質料的使用。所以，質言之，作為聖體聖事的質料，事先都不是被祝聖的。所以，主教不必先祝聖質料。可是，主教卻必須先祝聖祭台，甚至祝聖司鐸，這種祝聖屬於唯一的主教。所以，這件聖事也證明司鐸的權柄來自主教，正如狄奧尼修《教會階級論》第五章所說的。所以，司鐸能祝聖這種本身是聖事的質料，並不是與聖事有關的聖儀的那種祝聖；後者在於信友的使用。因為關於基督的**真正身體**（*corpus Christi verum*），沒有神品是在鐸品之上；可是關於基督的**奧體**（*corpus Christi mysticum*），主教的神品卻在鐸品之上，正如之後**第四十題第四節**將要討論的。

2. 聖事的質料並不是像技術用的材料那樣，運用者使材料成為某種東西；而是因了質料的德能而有所形成，因而這質料參有主動原因之性質，因為它是天主行動的工具。所以，質料必須由高級的技術和權柄而獲得這種德能。因為在主動的原因中，愈是在先的，也愈是完美的。可是，在純物質原因中，愈是在先的，卻愈是不完美的。

第七節 這件聖事是否有形式

有關第七節，我們討論如下：

240 **質疑** 這件聖事似乎沒有形式（forma）。因為：

1. 聖事的效力在於它們的被建立以及形式；所以，建立聖事者必然同時賦予它們形式。可是，這件聖事的形式卻不是由基督，也不是由宗徒所傳下來的。所以，這件聖事並沒有形式。

2. 此外，凡屬於聖事所必要的一切，人人都應該同樣地遵守。可是，對於有形式的聖事，沒有什麼比形式更為必要。因為在這件聖事中，並沒有人人都該遵守的形式，因為不同的人念不同的經文（第八節）。所以，這件聖事毫無任何形式。

3. 此外，在聖洗聖事中，只有在祝聖質料時才使用形式，也就是：「生命之言所聖化的水滌除罪過」。可是，這件聖事的質料卻是事先祝聖過的。所以，這件聖事並不需要經文的形素。

反之 1. 大師的《語錄》第四集卷一第五章說，新約的一切聖事，都在於實體的標記物與祈禱的經文。可是，經文卻是聖事的形式。因為這件聖事是新約的聖事。所以，這件聖事似乎有形式。

2. 此外，這是普世教會施行這件禮儀時的一致行動：行終傅聖油時念一些經文。

正解 我解答如下：有些人主張，這件聖事不需要任何形式。可是，這卻似乎使這件聖事的效果成為無效，因為一切的聖事因象徵而產生效果。可是，質料的象徵並不固定於某一種效果；因為能有多種效果，所以只能以經文加以限定。所以，如同第二集第六十二題第一節釋疑1.所說的，新約的一切聖事「都產生它們所象徵的效果」，新約的一切聖事都必須有標記物與經

文。此外，《雅各伯書》第五章15節似乎認為這件聖事的效力在於「祈禱」，而這就是這件聖事的形式，正如稍後第八、第九節將要討論的。所以，上述的意見似乎是沒有根據和錯誤的。所以，我們應該主張，如同一般的意見一樣，這件聖事有固定的形式，如同其它的聖事一樣。

釋疑 1. 聖經是為所有人的。所以，聖經中必須要明述聖洗聖事的形式，好使人人都能為他人授洗。同樣地，聖體聖事的形式，也說明了在這件聖事中，信德為得救恩是必要的。事實上，聖經中雖然未明顯地記載其它聖事的形式，但教會卻是由主藉著宗徒的傳統而延襲、得知；正如宗徒於《格林多前書》第十二章23節所說的：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了」。

2. 這些屬於形式本質的經文，即是祈禱文，是人人都誦念的。可是，其它屬於祝福的祈禱文，卻不是人人都誦念的。

3. 聖洗聖事的質料因與救主的肉身接觸已被聖化，卻由經文的形式，獲得當下聖化受洗者的德能。同樣地，在這件聖事質料本身聖化以後，也獲得需要的聖化德能。所以，能當下地聖化領受者。

第八節 這件聖事的形式是否應該是敘述性，而不是祈求性的經文

有關第八節，我們討論如下：

質疑 這件聖事的形式似乎應該是敘述性，並不是祈求性的經文。因為：

1. 新約的聖事必然產生確定的效果。可是，除非藉著敘述的經文，否則沒有說明聖事形式的確定效果，例如我們說：「這是我的身體」，或「我洗你」。所以，敘述性的經文應該是這

件聖事的形式。

2.此外，聖事的形式應該說明施行人的意向，因為這是聖事的本質。可是，施行人的意向除非透過敘述性的經文，否則無從說明。

3.此外，正如大亞伯爾《言論集釋義》第四集卷二十三所說，某些地方在施行終傅聖事時，念的是以下的經文：「我因聖父之名為你的眼睛傅油」。因為，這樣的形式與其它聖事的形式相似。所以，類似的形式也就是終傅聖事的形式。所以，這似乎是這件聖事的形式。

反之 1.人人都必須遵守聖事的形式。可是，上述**質疑3.**的經文卻不是所有教會所慣用的，而是採用了祈求性經文的形式，即：「願主藉著這種神聖的傅油，和藉著他無限的仁慈，赦免你因為視覺（visus）所犯的諸罪」。所以，祈求性的經文是這件聖事的形式。

2.此外，由《雅各伯書》第五章15節的話，可見他將這件聖事的效力歸於祈禱，因為他說：「出於信德的祈禱必救那病人」。因為聖事的效力出自形式。所以，上述的經文是這件聖事的形式。

正解 我解答如下：祈求性的經文是這件聖事的形式，正如《雅各伯書》第五章15節所指明的；此外，羅馬教會在施行這件聖事時，也習慣只使用祈求性的經文。這麼做的理由共有三個。第一，因為那領受這件聖事的人，是喪失自己力量的人，他需要祈禱的協助。第二，因為領受這件聖事的臨終者，將脫離教會法庭的權限，只安息於天主的手中。所以，藉著祈禱將他交付給天主。

第三，因為終傅聖事並不因施行人的祈禱行動，而必然

產生確定的效果；甚至凡屬於此聖事本質的一切，都依禮而行，但其確定性效果卻不如同神印之於聖洗聖事和堅振聖事、體變（transubstantiatio）之於聖體聖事，以及罪過的赦免之於告解聖事（赦罪是屬於告解聖事的本質，但卻不屬於這件終傅聖事的本質）。所以，這件聖事不能有敘述式的形式，如同上述其它聖事那樣。

釋疑 1.因為這件聖事本身具有確切的效果，如同上述其它聖事一樣；可是，即使領受者有意願，卻能因為偽裝，使得這件聖事不產生任何效果。而其它聖事總是能產生效果。所以，這件聖事和其它聖事不能相提並論。

2.藉著形式所說明的行為，即是「藉著這種神聖的傅油」，已經足以說明人的意向。

3.根據一些地方的習慣作法，會在行聖事之前念一些固定形式的經文。但是，先行祈禱並不是這件聖事的形式，而是形式的準備，為協助施行人確定將行聖事的意向。

第九節 上述的經文是否是這件聖事的適當形式

有關第九節，我們討論如下：

質疑 上述的經文（第八節反之）似乎不是這件聖事的適當形式。因為：

1.其它聖事的形式提及質料，正如堅振聖事所指明的。上述的經文卻沒有提及質料。所以，上述的經文並不是這件聖事的適當形式。

2.此外，正如這件聖事的效果藉著天主的仁慈而來到我們身上；同樣地，其它聖事的效果也藉著天主的仁慈而來到我們身上。可是，其它聖事的形式卻沒有提及天主的仁慈，反而提及天主聖三和基督的受苦受難。所以，同樣地，這件聖事也

應該提及天主聖三和基督的受苦受難。

3.此外，大師的《語錄》第四集卷二十三提及這件聖事的兩種效果。可是，上述的經文卻只提及一種效果，即是罪過的赦免；但是，並沒有提及肉身的治療，而這是雅各伯的信德祈禱所指向的目的，他說：「出於信徒的祈禱，必救那病人」（《雅各伯書》第五章15節）。所以，上述的形式是不適當的。

正解 我解答如下：上述的祈禱是這件聖事的適當形式。因為，它提及聖事，在這祈禱中說：「藉著這種神聖的傅油」，聖事的運作者即是「天主的仁慈」；聖事的效力即是「罪過的赦免」。

釋疑 1.我們可以從傅油的行為中看出這件聖事的質料。可是，堅振聖事的質料並沒有在說明行動的形式中顯示出來。所以，不能相提並論。

2.仁慈與悲慘有關。因為這件聖事是施行在那處於悲慘境地者，即是那處於病苦境地的人。所以，這件聖事比其它聖事更應該提及天主的仁慈。

3.這件聖事的形式應該說明這件聖事的主要效果，除非領受人有缺點，則這件聖事就能常常產生這種效果。可是這件聖事的主要效果卻不是肉身的治療，正如上述大師《語錄》所指明的，雖然有時也能恢復身體的健康。所以，雅各伯將這種效果歸功於這件聖事的形式祈禱。

第三十題

論終傅聖事的效果

一分爲三節一

然後要討論的是終傅聖事的效果（參閱第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、終傅聖事是否有益於罪過的赦免。
- 二、身體的健康是否是這件聖事的效果。
- 三、這件聖事是否賦予神印。

第一節 終傅聖事是否有益於罪過的赦免

有關第一節，我們討論如下：

質疑 1. 一種方法能達到目的，不需要另一種方法。可是，那領受終傅聖事的人，都爲罪過的赦免而需要悔改。所以，罪過並沒有藉著終傅聖事而得赦。

2. 此外，每個罪過都有三種內容物：罪污、罪罰和罪過的遺害。可是，沒有痛悔的終傅聖事，並不消滅罪污；相反地，若是真切地痛悔，即使不經過終傅聖事，罪污也必得消滅。此外，終傅聖事也沒有免除罪罰，因爲如果那領受終傅聖事的人恢復了身體的健康，仍然應該滿全告解司鐸所罰的補贖；同樣的，終傅聖事也沒有消除罪過的遺害，因爲先前行爲遺留的情況仍然存在，正如病癒之後所顯明的。所以，罪過的赦免絕不是終傅聖事的效果。

3. 此外，罪過的赦免並不是連續的，而是立即的。可是，終傅聖事並不是在即刻間完成，因爲它需要多次傅油。所以，罪過的赦免並不是終傅聖事的效果。

反之 1.《雅各伯書》第五章15節說：「如果他犯了罪，也必蒙赦免」。

2.此外，新約的一切聖事都賦予恩寵，而恩寵赦免罪過。因為終傅是聖事。所以，終傅聖事的效果是罪過的赦免。

正解 我解答如下：基督親立的每件聖事都產生一種主要的效果，雖然附帶也產生其它的效果，如同第三集第六十二題第一節釋疑1.所說的，因為聖事「產生它們所象徵的效果」。所以，由聖事的象徵而產生主要的效果。可是，終傅聖事卻是治療的方法，如同聖洗聖事藉著浸水潔淨一樣。可是，良藥的目的卻是驅除疾病；所以，這件聖事建立的主要目的是治療罪過的疾病。正如聖洗聖事是精神的再生，告解聖事是精神的復甦；同樣地，終傅聖事也是精神的治療或痊癒。正如肉身被治療的人，先應該有肉身的生命；同樣地，精神的治療也是如此。所以，這件聖事並沒有相反那消滅精神生命的缺點，即是消滅原罪和大罪；而是相反人精神虛弱的缺點，加強人在恩寵與光榮生命中行動所需的活力。這種缺點是原罪或本罪遺留在我們身上的軟弱和無能。人藉著這件聖事而強壯，以相反這種軟弱。

可是，因為這種強壯卻是恩寵所賦予的，也與罪過不能相容的；所以，如果有大罪、或小罪、或罪污，只要領受這件聖事的人並沒有阻礙，那麼罪過都能被消滅，正如第三集第七十二題第七節釋疑2.，以及第七十九題第三節論聖體和堅振聖事所說的。所以，雅各伯也附帶條件地論及罪過的赦免，說：「如果他犯了罪，也必蒙赦免」，即是赦免罪過。因為終傅聖事並不總是消滅罪過，因為病人並不常常有任何罪過；而常常赦免上文所說的軟弱，有些人稱它為「罪過的殘跡」。

可是，有些人卻主張，建立這件聖事的主要效果是相反小罪，當人還生活在現世的時候，不可能完美地加以治療；所

以，這件聖事特別為臨終者消滅一切小罪。可是，這種主張似乎不是真的。因為告解聖事足以消滅現世小罪的罪過，但人在現世卻無法避免再犯小罪，所以仍然需要終傅聖事。這也屬於上文所說的軟弱無力。

所以，我們必須說：這件聖事的主要效果是罪過之殘跡的赦免；如果有罪過，則如次要效果地也赦免罪過。

釋疑 1.雖然人並沒有領這件聖事，或沒有領任何聖事，或間接地領其它的聖事，都能產生這件聖事的主要效果。可是，人不願意領這件聖事，卻絕不能產生這件聖事的主要效果。就如告解聖事建立的目的是相反本罪，而其它的聖事也都間接地消滅本罪，但仍不能排除告解聖事的必要性。

2.終傅聖事似乎赦免罪的三件內容物。雖然因為罪過毫無痛悔就不能得救，可是這件聖事卻藉著所賦予的恩寵，使自由意志傾向痛悔罪過的情緒，例如：聖體和堅振聖事都有這種情況；同樣地，也減少暫罰。可是，終傅聖事是間接地消除身體的衰弱；因為相同的罰，在身體強壯時，要比衰弱時來得更容易擔負，所以不必減少補贖。此處所說的罪過的殘跡，指的並不是惡行之後的不良後果，如同成為惡習時的開始狀態；而是指那存在心靈上的一種精神衰弱，消除了這種衰弱，相同的習慣或情況仍然存在著，心靈就不如此易於傾向於罪過。

3.當許多不同的行為共同產生一個效果，產生此效果的最後一個行為，受助於在其前的其它行為。因此，最後的傅油賦予人恩寵，恩寵使這件聖事產生效果。

第二節 身體的健康是否是這件聖事的效果

有關第二節，我們討論如下：

質疑 身體的健康似乎不是這件聖事的效果。因為：

1. 一切的聖事都是神藥。可是，神藥是用於精神的健康，如同身體的良藥是用於身體的健康一樣。所以，身體的健康並不是這件聖事的效果。

2. 此外，在那不偽裝領聖事的人身上，聖事常常產生本然的效果。可是，那領受這件聖事的人，不論他如何熱心地領這件聖事，有時卻不能獲得身體的健康。所以，身體的健康並不是這件聖事的效果。

3. 此外，《雅各伯書》第五章15節告訴我們這件聖事的效力。可是，身體的健康卻沒有歸於傅油的效果，而歸於祈禱；因為他說：「信德的祈禱，必救那病人。」所以，身體的健康並不是這件聖事的效果。

反之 1. 教會的作為在基督受苦受難以後，比在基督受苦受難以前，產生的效力更大。可是，在基督受苦受難以前，宗徒們所傅油的人，卻都獲得身體的痊癒，正如《馬爾谷福音》第六章13節所指明的。所以，現在終傅聖事在身體的健康方面也產生效果。

2. 此外，聖事因象徵某物而產生效果。可是，聖洗聖事卻藉著身體所行的外在洗滌，象徵和產生精神的效果。所以，終傅聖事藉著身體外在所產生的健康，象徵和產生精神的健康。

正解 我解答如下：正如聖洗聖事藉著身體的洗滌而潔淨精神的污穢；同樣地，這件聖事也藉著聖事的外在治療，產生內心的健康。正如聖洗聖事的洗滌產生身體的洗滌所指明的效果，因為聖洗聖事也產生身體的潔淨；同樣地，終傅聖事也產生身

體痊癒的效果，即是身體的健康。可是，這卻有不同之處。因為身體的洗滌由有形原素的本性而產生身體的潔淨，所以潔淨常常產生效果。可是，終傅聖事卻不是由物質的本性產生身體的健康，而是由於天主的德能，這是按照理性的方式運作。可是理性在運作時，除非對主要效果合適，否則就不產生次要效果。所以，這件聖事並不常常產生身體的健康，除非有時對精神的健康合適時。只要領這件聖事的人沒有阻礙，就常常產生精神的健康。

釋疑 1. 這個質疑證明身體的健康並不是這件聖事的主要效果。這是真的。

2. 由上文第二十九題第八節所指明的可不言而喻。

3. 這種祈禱是這件聖事的形式，正如先前第二十九題第八節和第九節所討論的。所以，這件聖事一如它的形式，產生使身體健康的效果。

第三節 這件聖事是否賦予神印

有關第三節，我們討論如下：

質疑 這件聖事似乎賦予神印。因為：

1. 神印是聖事的特殊象徵。正如已受洗的人與未受洗的人並不相同；同樣地，已領終傅聖事的人與未領終傅聖事的人也不相同。所以，正如聖洗聖事賦予神印；同樣地，終傅聖事也賦予神印。

2. 此外，神品聖事與堅振聖事都有傅油，如同這件聖事有傅油一樣。可是，這兩件聖事卻都賦予神印。所以，這件聖事也賦予神印。

3. 此外，一切的聖事都包含三種成份：事物（res tantum）、象徵（sacramentum tantum）、兼具事物與象徵（res et

sacramentum)。可是，在這件聖事中，無法指出事物或象徵的部份，除了印記以外。所以，這件聖事也賦予神印。

反之 1.無一賦予神印的聖事能夠重複。可是，這件聖事卻能重複，正如之後第三十三題第一節將要討論的。所以，這件聖事並不賦予神印。

2.此外，根據聖事神印所做的區分，只為旅途中的教會有意義。可是，終傅聖事卻是為那些即將離開旅途教會的人所施行的。終傅聖事並沒有賦予人神印。

正解 我解答如下：神印只是那些聖化人的聖事所產生的效果。可是，這件聖事卻只是良藥，它並沒有委託人行聖職或領聖職。所以，這件聖事並沒有賦予人神印。

釋疑 1.神印產生人身份上的區別，與人在教會內所應該盡的職務有關。但是在終傅聖事中，人並不因傅了油，就與他人有所區別。

2.神品聖事和堅振聖事所行的傅油是祝聖的傅油（unctio consecrationis），人因此種聖油而被委託聖職。可是，終傅聖事的傅油卻是治療的傅油（unctio medicationis）。所以，不能相提並論。

3.在這件聖事內，事物與象徵並不是神印，而是內心的虔誠，一種精神上的傅油。

第三十一題

論終傅聖事的施行人

一分爲三節一

然後要討論的是終傅聖事的施行人（minister；參閱第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、教友是否也能施行這件聖事。
- 二、六品是否能施行這件聖事。
- 三、是否唯有主教才能施行這件聖事。

第一節 教友是否也能施行這件聖事

關於第一節，我們討論如下：

質疑 教友似乎也能施行這件聖事。因爲：

1.這件聖事由祈禱產生效力，正如《雅各伯書》第五章15節所說的。可是，教友的祈禱有時卻是悅樂天主的，如同司鐸的祈禱一樣。

2.此外，我們都知道一些埃及教父爲病人傅油，也治好病人，如同《教父行傳》所說的；同樣地，《教父行傳》也記載聖熱那偉娃（Genovefa）以聖油傅病人。所以，教友也能施行這件聖事。

反之 因爲這件聖事能夠赦免罪過。可是，教友卻沒有赦罪的權柄。所以，教友不能施行這件聖事。

正解 我解答如下：按照狄奧尼修於《教會階級論》第五章所說的，有些人行使神品職務，有些人只是領受神品職務的效

果。所以，教友因其身份，不宜施行任何聖事。可是，在必要的情況下，他們卻能因天主的寬免而授洗，爲了不讓任何人獲得精神再生的權利受到剝奪。

釋疑 1.這種祈禱並不是司鐸本人的，因爲司鐸有時也是罪人，並不是蒙天主俯允的；而是代表整個教會，他能代表教會祈禱，如同官員一樣。可是，教友卻不是官員，因爲教友只能代表個人。

2.這些傅油並不是聖事的，而是由於領受者的虔誠和功勞，以及那些擁有「治病的奇恩」的施行者，而得到身體的治療，如同《格林多人前書》第十二章9節所說。但不是經由聖事的恩寵。

第二節 六品是否能施行這件聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 六品似乎能施行這件聖事。因爲：

1.按照狄奧尼修於《教會階級論》第五章的話，六品有「潔淨的」權柄。可是，這件聖事建立的目的就是潔淨心靈和身體的疾病。所以，六品也能施行這件聖事。

2.此外，聖洗聖事比現在我們所討論的這件聖事更爲尊貴。可是，六品卻能施洗，正如聖樂倫（Laurentio）所指明的。所以，六品也能施行這件聖事。

反之 《雅各伯書》第五章14節說：「他該請教會的長老們來。」

正解 我解答如下：六品只有潔淨的權柄，並沒有光照的權柄。因爲光照是恩寵的效果。所以，六品不能因職位而施行任何賦予恩寵的聖事。所以，六品也不能因職位而施行這賦予恩

寵的終傅聖事。

釋疑 1.這件聖事是藉著恩寵的光照作用來潔淨病人。所以，這件聖事的施行人不適用於六品。

2.這件聖事並非如同聖洗聖事那樣絕對重要。所以，在緊急情況下，這件聖事的施行並沒有委託眾人，而只委託那些適用於盡這種聖職的人。可是，施洗也不是因為神品職務的關係而託付給六品。

第三節 是否唯有主教才能施行這件聖事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎唯有主教才能施行這件聖事。因為：

1.這件聖事因傅油而完成，如同堅振聖事一樣。可是，唯有主教才能施行堅振聖事。所以，唯有主教才能施行這件聖事。

2.此外，凡無權辦理小事的人，也無權辦理大事。可是，使用聖化的質料卻比聖化質料的行為更大，因為使用聖化的質料是聖化質料的目的。因為司鐸不能聖化質料，所以司鐸也不能使用聖化的質料。

反之 如同《雅各伯書》第五章14節所指明的，這件聖事的施行人應被「請」到領受者那裡去。可是，主教卻無法到自己教區內的所有病人那裡。所以，並不是唯有主教才能施行這件聖事。

正解 我解答如下：按照狄奧尼修《教會階級論》第五章的話，主教有「使之成全」的義務，如同司鐸有「光照」的義務一樣。所以，主教保留的聖事，是將那些領受聖事的人，置於完美的狀態中、置於其他人之上。可是，這卻不是這件聖事的情況：因為這件聖事賦予所有的人。所以，一般司鐸也能施行

這件聖事。

254 釋疑 1. 堅振聖事賦予神印，人因神印而處於完美的狀態中，正如第三集第七十二題第五節所說的。可是，這件聖事卻不是如此。所以，不能相提並論。

2. 雖然就「目的原因」(causa finalis) 而言，使用聖化的質料比聖化質料的行為更為重要；可是，就「成效原因」(causa efficiens) 而言，聖化質料的行為比使用聖化的質料更為重要。因為使用聖化的質料是附屬的，如同附屬於「主動原因」(causa activa) 一樣。所以，聖化質料比使用質料需要更高級的主動權柄。

第三十二題

論終傅聖事的領受人與應該受傅油的肢體

一分爲七節一

然後要討論的是，終傅聖事的領受人與應該受傅油的肢體（參閱第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出七個問題：

- 一、身體健康的人是否也應該領受這件聖事。
- 二、患任何病症的人是否都應該領受這件聖事。
- 三、喪失心智與智能不足者，是否應該領受這件聖事。
- 四、兒童是否應該領受這件聖事。
- 五、整個身體是否都應該傅油。
- 六、是否適宜地規定應受傅油的肢體。
- 七、身體傷殘的人們是否應在規定的肢體上傳油。

第一節 身體健康的人是否也應該領受這件聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 身體健康的人似乎也應該領受這件聖事。因爲：

1. 心靈的健康比身體的健康更是這件聖事的主要效果，正如第三十題第二節所說的。可是，身體健康的人卻也需要心靈的健康。所以，身體健康的人也應該領受這件聖事。

2. 此外，這件聖事屬於那些即將離開旅途教會的人，如同聖洗聖洗屬於那些要進入旅途教會的一樣。可是，一切進入教會的人，都領受聖洗聖事；所以，一切即將捨世、離開教會的人，也都應該領受這件聖事。可是，那些即將捨世的人們，有時卻是健康的，例如：那些被斬首的人。所以，這樣的人也應該領受這件聖事。

反之 《雅各伯書》第五章14節說：「你們中間有患病的嗎？」所以，這件聖事只適於病人。

正解 我解答如下：這件聖事是一種精神的治療，正如上文第三十題第一、第二節所說的，精神的治療象徵身體的治療。所以，那些不需要身體治療，即是身體健康的人們，不應該領受這件聖事。

釋疑 1.雖然精神的健康是這件聖事的主要效果，可是身體的治療卻象徵精神的治療，即使這樣的作法並不必然保證身體的健康。所以，唯有那些身體應受治療的人們，即是病人，才能領受這件聖事的精神治療；如同唯有那些能洗滌身體的人們，才能領受聖洗聖事一樣，可是那尚在母胎中的胚胎卻不能領受聖洗聖事。

2.只有那些能洗滌身體而進入教會的人們，才能領受聖洗聖事。所以，唯有那些需要身體治療而捨世、準備離開教會的人們，才能領受這件聖事。

第二節 患任何病症的人是否都應該領受這件聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 患任何病症的人似乎都應該領受這件聖事。因為：

1.《雅各伯書》第五章14節傳授了這件聖事，絲毫沒有規定病症。所以，一切的病人似乎都應該領受這件聖事。

2.此外，良藥愈尊貴，也應該愈普遍。可是，這件聖事卻比身體的良藥更為尊貴。因為病人應該服身體的良藥，所以，似乎也應該領受這件聖事。

反之 人人都稱這件聖事為終傅。可是，並非一切的病症都招

致生命的終點，因為有一些病症是長壽的原因，正如哲學家於《論長生與短命》(De long. et breve. vitae)第一章所說的。所以，一切患病的人並不都應該領受這件聖事。

正解 我解答如下：這件聖事は教會提供的最後良藥，因為它似乎是光榮的直接準備。所以，只有那些身患致死病症的人，才應該領受這件聖事，唯恐其捨世的日子不遠了。

釋疑 1.病情加重，足以置人於死地。所以，如果論及不同種類的疾病，那麼患任何病症的人都能領受這件聖事，因為雅各伯宗徒絲毫沒有規定病症。如果論及疾病的方式和情況，那麼人就不應該常常領受這件聖事。

2.身體良藥的主要效果產生身體的健康，患各種病症的一切病人卻需要身體的健康。可是，這件聖事的主要效果，卻是那些即將離開現世和奔向光榮的人們所需要的。所以，不能相提並論。

第三節 喪失心智與智能不足者，是否應該領受這件聖事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 喪失心智與智能不足者，似乎應該領受這件聖事。因為：

1.這樣的疾病是最危險的，也迅速地招致死亡。可是，有危險的時候，卻是設法拯救的時候。因為這件聖事は人類疾病的良藥。所以，這樣的人應該領受這件聖事。

2.此外，聖洗聖事比這件聖事更為尊貴。可是，喪失心智者卻領受聖洗聖事，正如第三集第六十八題第十二節所說的。所以，喪失心智者與智能不足者也應該領受這件聖事。

反之 只有那些明認這件聖事的人，才領受這件聖事。可是，

喪失心智者與智能不足者卻因為心神的喪失，或心智的不足，不能夠明認這件聖事。所以，他們不應該領受這件聖事。

正解 我解答如下：那領受這件聖事者的虔誠，施行這件聖事者的個人和整個教會的功勞，都能影響這件聖事的豐富效果，如同我們在聖事形式的祈禱經文中所見的一般。所以，那些不承認和不虔誠領受這件聖事的人們，就不應該領受這件聖事。尤其那些行為不潔而可能不尊敬這件聖事的喪失心智者和智能不足者，都不應該領受這件聖事——除非他們能有片刻明認這件聖事的清醒時間，在這種情況下，他們就能領受這件聖事。

釋疑 1.雖然這樣的人有時處於死亡的危險中，卻因他們不虔誠而無計可施。所以，他們不應該領受這件聖事。

2.聖洗聖事並不需要自由意志的行為，因為人受洗的主要目的是相反原罪，我們的自由意志並不能治療原罪。可是，這件聖事卻需要自由意志的行為，所以不能相提並論。此外，聖洗是必要的聖事；可是，終傅卻不是必要的聖事。

第四節 兒童是否應該領受這件聖事

有關第四節，我們討論如下：

質疑 兒童似乎應該領受這件聖事。因為：

1.兒童和成年人有時患相同的病。可是，相同的病卻應該服相同的藥。所以，正如成年人應該領受這件聖事；同樣的，兒童也應該領受這件聖事。

2.此外，領受這件聖事足以潔淨原罪和本罪的遺害，正如上文第三十題第一節所說的。可是，兒童卻有原罪的遺害。所以，兒童也應該領受這件聖事。

反之 凡是與聖事形式不相符合的人，都不應該領受該件聖事。可是，這件聖事的形式卻與兒童的情形不相符合，因為他們並沒有「藉著視覺（visus）和聽覺（auditus）」而犯罪，正如這件聖事的形式所說的。所以，兒童不應該領受這件聖事。

正解 這件聖事要求領受者現實的虔誠，如同聖體聖事一樣。所以，正如兒童不應該領聖體；同樣地，兒童也不應該領受這件聖事。

釋疑 1. 兒童所得的精神虛弱和成人不同，並未出自本罪。這件聖事的目的，主要是為消除因罪而造成的虛弱，這種虛弱可以說是罪的遺毒。

2. 這件聖事不是治療原罪遺害的良藥，除非是因本罪而加重的遺害。所以，這件聖事主要是治療本罪的良藥，正如這件聖事的本質所指明的。可是，兒童並沒有本罪（參閱第二十九題第八節反之）。所以，兒童並不需要領受這件聖事。

第五節 整個身體是否都應該傅油

有關第五節，我們討論如下：

質疑 整個身體似乎都應該傅油。因為：

1. 按照奧斯定於《論天主聖三》卷六第六章的話：「整個身體都有整個靈魂」。可是，領受這件聖事的目的，尤其是為治療靈魂。所以，整個身體都應該傅油。

2. 此外，人身有病之處，也就是應該服藥之處。可是，疾病有時卻是遍及全身的，例如：瘧疾。所以，整個身體都應該傅油。

3. 此外，在受洗時，整個身體都浸入水中。所以，在領受終傅聖事時，整個身體都應該傅油。

反之 根據普世教會的禮儀規定，只在病人身上特定的肢體上傳油。

正解 我解答如下：這件聖事告訴我們治療的方式。可是，身體的治療卻不應該在全身服藥，而只在患病的肢體服藥。所以，終傅聖事也只應該在精神疾病的病根處傅油。

釋疑 1.雖然身體的各部分都有靈魂的整個本體（essentia），卻沒有靈魂的整個能力，而能力是罪惡行爲的根源。所以，必須在規定的部分傅油，即靈魂的能力所在的這些部分上。

2.並不總是在疼痛處塗抹藥物，更好是在病根處上藥。

3.聖洗聖事施行的方式是洗滌。可是，身體的洗滌只有洗滌過的部分潔淨。所以，聖洗聖事應該洗滌整個身體；可是，終傅聖事卻不相同，理由已如釋疑1.和釋疑2.所解釋。

第六節 是否適宜地規定應受傅油的肢體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 將病人受傅油的肢體規定於手、足、耳、目、口和鼻上，似乎並不適宜。因為：

1.高明的醫師醫治病根。可是，「是由心裡發出來的，纔使人污穢」，正如《瑪竇福音》第十五章18節所說的。所以，應該在胸前傅油。

2.此外，那些即將捨世、離開教會的人，比那些要進入教會的人，更需要內心的純潔。因為司鐸在那些進入教會的人頭頂上傳堅振聖油，以象徵他的心靈純潔。所以，司鐸也應該在那些即將捨世、離開教會的人的頭頂上傳油。

3.此外，哪裡病況愈重，那裡也愈應該服藥。可是，精神虛弱的病癥凸顯，為男人更多是在腎臟，為女人則是在肚

臍，如同教宗額我略一世於《倫理學》卷三十二第十四章中，註解《約伯傳》第四十章7節的：「你要像勇士束好腰」時所說的。所以，應該在此處傅油。

4.此外，正如人藉著腳而犯罪，也同樣藉著其它的肢體而犯罪。所以，正如在腳上傳油；同樣地，也應該在身體的其它部位傅油。

正解 我解答如下：我們所有的犯罪原理（*principium peccandi*）與行為原理（*principium agendi*）是相同的，因為罪過在於行為。可是，我們所有的行為原理卻分為三種：一是指導原理（*principium dirigens*），即是認識能力；二是命令原理（*imperans*），即是慾情能力（*vis appetitiva*）；三是執行原理（*exequens*），即是動力（*vis motiva*）。可是，我們的一切知識卻出自感官。因為我們的第一個罪出自哪裡，那裡就應該傅油。所以，在五官（*quinque sensus*）上傳油，即是：眼睛因視覺而傅油；耳朵因聽覺而傅油；鼻子因嗅覺而傅油；口因味覺而傅油；手因觸覺而傅油，尤其應在手指前端最敏感處傅油。有人因慾情能力而在腰部傅油；因為動力而在腳上傳油，因為腳是動力的最主要工具。因為第一原理是認識能力；所以，人人都在五官上傳油，這似乎屬於聖事的必要。可是，有些人不守其他規定，有些人卻在腳上傳油，並不在腰部傅油；因為慾情能力和動力都是次要的原理。

釋疑 1.無一出自心靈的知識不是「出自感覺運動」的想像行為，正如《論靈魂》卷二第三章所說的。所以，並不是心靈，感官是思想的第一原理，除非因為心靈是整個身體的原理。可是，這種原理卻是遠根源（*radix remota*）。

2.那些進入現世的人們，應該獲得心靈的純潔；可是那些離開現世的人們，卻應該潔淨心靈。所以，那些即將離開現

世的人們，應該在心靈污穢之處傅油。

3.按照某些習慣，在腰部傅油，因為腰部有最大的慾情能力。可是，慾情能力卻不是行動的第一根源，正如上文所說的。

4.身體器官能夠行使犯罪行為，主要是藉由手、足，和口舌，因此要在這些部位上傳油。至於不在生殖器官上傳油，主要是避免器官的不潔和對聖事的不敬。

第七節 身體傷殘的人們是否應在規定的肢體上傳油

有關第七節，我們討論如下：

質疑 身體傷殘的人們似乎不宜在規定的肢體上傳油。因為：

1.正如這件聖事需要領受人具有特定的條件，即是他應該是病人；同樣地，這件聖事也需要領受人具有特定受傅油的肢體。可是，那不具有特定條件的人，不能受傅油；所以，那不具有特定受傅油肢體的人，也不能受傅油。

2.此外，天生的瞎子並沒有因視覺而犯罪，但在眼睛上傳油時，提及「視覺所犯的罪」。所以，天生的瞎子不應該在眼睛上傳油。

反之 身體的缺點並不妨礙領受其它的聖事。所以，也不應該是這件聖事的障礙。可是，每種傅油卻都屬於聖事的必要。所以，身體傷殘的人們應該受傅油。

正解 我解答如下：身體傷殘的人們應該傅油，盡力在接近那該受傅油之處傅油。因為，他們雖然可能沒有特定的肢體，卻至少本質性地具有該肢體的靈魂能力。所以，他們的內心能藉著這些能力而犯罪，雖然他們在外表上並沒有犯這些罪。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。

第三十三題

論終傅聖事的重複

一分爲二節一

然後要討論的是終傅聖事的重複施行（參閱第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題。

- 一、這件聖事是否應該重複施行。
- 二、同一個病是否應該重複施行。

第一節 這件聖事是否應該重複施行

有關第一節，我們討論如下：

質疑 這件聖事似乎不應該重複施行。因爲：

1. 給人傅油比給石頭傅油更爲尊貴。可是，祭台的傅油卻不重複，除非祭台完全被破壞。所以，給人施行的終傅聖事也不應該重複。

2. 此外，凡在終了之後別無其他。可是，這種傅油卻稱爲終傅。所以，終傅聖事不應該重複施行。

反之 這件聖事是表明精神治療的身體治療（第三十題第一、第二節）。可是，身體的治療卻重複。所以，這件聖事也應該重複。

正解 我解答如下：凡有永恆效果（effectus perpetuus）的聖事都不應該重複；否則就顯出這件聖事不能產生那種效果，而有損於這件聖事。可是，那沒有永恆效果的聖事，卻能毫無損害地重複。一旦效果喪失，就能重複。因爲身心的健康都是這件

聖事的效果，而這件聖事的效果可能喪失。所以，這件聖事能毫無損害地重複。

釋疑 1.給石頭傅油的目的是祭台的祝聖，祭台仍然存在，石頭也持續存在，所以不能再傅油。可是，終傅聖事的目的卻不是人的祝聖，因為這種傅油並沒有賦予神印。所以，不能相提並論。

2.事實上，人以爲是最終的，有時並不是最終的。所以，稱這件聖事爲終傅，因爲人普遍以爲，只有臨近死亡的人才領受這件聖事。

第二節 同一個病是否應該重複施行終傅聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 相同的病似乎不應該重複。因爲：

1.一種病只需要一種藥。可是，如同第三十題第一節所說的，這件聖事卻是一種神藥（*spiritualis medicina*；第三十題第一節）。所以，終傅聖事爲治療同一個病，不應該重複施行。

2.此外，如果病人因同一個的病而能重新傅油，那病人就似乎能夠整天傅油。這是荒誕不經的。

反之 病人有時在領受這件聖事以後，歷久不癒。因爲這與罪過的遺害有關，而這件聖事的主要目的就是相反罪過的遺害。所以，應該重複施行終傅聖事。

正解 這件聖事不僅與疾病有關，而且也與病況有關，因爲只有在病人面臨死亡危急時，才對他施行這件聖事。可是，有些疾病卻可能造成立即的死亡威脅。如果有人身患這種立即有死亡威脅的病症時，應該儘速爲他施行終傅聖事；在完整的診療

之後，若是他也沒有復元，那麼並不需要重複施行終傅聖事。可是，若是他復元了，卻在之後又因另一病症而身陷死亡威脅中，那麼他就可以重新領受終傅聖事。可是，有些疾病卻是歷久不癒的，例如：熱病和水蠱病等等。除非患這些病的人們有死亡的危險，否則不應該對他們施行終傅聖油。如果病人度過死亡的危機，後來又因為相同的疾病而再度面臨死亡威脅，那麼他能重複領受這件聖事。因為導致死亡威脅的雖然是同一個疾病，嚴重的程度卻有所區別。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第三十四題

論神品聖事

一分爲五節一

然後要討論的是神品聖事（按：又名爲「聖秩聖事」，Sacramento Ordinis；參閱第三集第六十六題引言）。第一，論神品聖事；第二，論神品的區分、行爲與神印（第三十七題）；第三，論神品聖事的施行人（第三十八題）；第四，論領受神品聖事的限制（第三十九題）；第五，論與神品聖事有關的問題（第四十題）。

關於神品聖事總論，共分爲三點：第一，論神品聖事的實體、本質與部分；第二，論神品聖事的效果（第三十五題）；第三，論領受神品聖事者的資格（第三十六題）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、教會是否應該有神品聖事。
- 二、大師《語錄》對神品聖事所下的定義是否適宜。
- 三、神品是否是聖事。
- 四、大師《語錄》對這件聖事的形式說明是否適宜。
- 五、這件聖事是否有質料。

第一節 教會是否應該有神品聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 教會似乎不應該有神品聖事。因爲：

1. 教會神品，或說是聖統制，意謂著服從與管理。可是，服從卻似乎相反我們由基督「蒙召選，是爲得到自由」，如同《迦拉達書》第四章13節所說。所以，教會不應該有神品聖事。

2.此外，那領神品聖事的人，成爲他人的上級。可是，在教會內，人人都應該以爲自己是他人的下級，如同《斐理伯書》第二章3節說：「彼此該想自己不如人」。所以，教會不應該有神品聖事。

3.此外，天使因本性和天賦的區別而有品級。可是，一切人的本性卻是相同的，也不知人有超越他人的神恩。所以，教會不應該有神品聖事。

反之 1.《羅馬書》第十三章1節說：「沒有權柄不是從天主來的」。可是，教會卻出自天主，因爲天主以自己的寶血建立了教會。所以，教會應該有神品聖事。

2.此外，教會的現狀是本性的和光榮的中間狀態。可是，本性卻有品級，因爲一些物在其它物之上。同樣地，光榮也有品級，正如天使的光榮所指明的。所以，教會應該有神品聖事。

正解 我解答如下：天主願意盡力使自己的工程相似自己，期待能成爲完美的；祂也藉著這些工程而使世人得以認識祂。所以，這些工程不僅代表祂自己的本體，而且因爲祂也影響其它物，就賦予萬物這種自然律（lex naturalis），使最後物應該藉著中間物而完美，中間物應該藉著最先物而完美，正如狄奧尼修《上天（天使）階級論》第四集所說的。所以，爲使教會也有這種美景，祂在教會內建立了神品聖事，使某些人賦予他人聖事，以這種方式而相似天主，如同天主的合作者一樣：如同本性的身體一樣，有些肢體也影響其它的肢體。

釋疑 1.奴役的服從相反自由；因爲奴役使他人受控制，也爲自己的利益而利用他人。可是，神品聖事卻不需要這種服從，

因為那些管理屬下的人，應該追求屬下的得救，並不應該追求自己的利益。

2.每人都應該以為自己的功勞不如人，而不應該以為自己的職位不如人。可是，神品卻是神職。

3.天使的品級只不過產生本性的偶然區別而已，因為他們的恩寵區別（*distinctio gratiae*）產生本性的區別。他們的區別主要在於恩寵的區別，因為他們的品級與分享天主的事理有關，也按照恩寵的尺度他們分享，如同是恩寵的目的與效果一樣。可是，戰鬥教會（*Ecclesia militans*）的神品卻與領受和施行聖事有關，因為聖事是恩寵的原因，似乎在恩寵之先。所以，我們的神品並不需要有寵愛，而只需要施行聖事的權柄。所以，品級不是按寵愛區分，而是按權柄區分。

第二節 大師《語錄》對神品聖事所下的定義是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大師《語錄》似乎不宜對神品聖事下定義說：「神品聖事是教會授予領受神品者神權的一種印信（*signaculum*）」。因為：

1.我們不應該以部分作為種類的整體。可是，前述定義的印信所說的神印，卻是神品聖事的部分：因為它與實物或象徵互為區分，它是兼實物與象徵（第三集第六十三題第三節釋疑2.）。所以，我們不應該以印信為神品聖事的類別。

2.此外，正如神品聖事賦予神印；同樣地，聖洗聖事也賦予神印。可是，聖洗聖事的定義卻沒有提及神印（《語錄》卷三第一章）。所以，神品聖事的定義也不應該提及神印。

3.此外，聖洗聖事也賦予領受其它聖事的神權：聖洗聖事也是一種印信，因為聖洗是聖事。所以，這種定義既然適用於聖洗聖事，這種定義就不適用於神品聖事。

4.此外，神品聖事是兩極之間所保持的一種關係。可是，神品聖事的兩極關係卻是高級與低級。所以，低級也有品級，如同高級有品級一樣。可是，低級卻沒有至高無上的權柄，如同此處對神品聖事的定義所提及的權柄一樣，正如《語錄》卷二十四第十三章的解釋將提及的「陞權」所指明的。所以，神品聖事的這種定義是不適當的。

正解 我解答如下：大師《語錄》對神品聖事所下的定義，適合教會的神品聖事。所以，他在定義中提及兩件事：外在的象徵，「一種印信」；以及內在的效果，「授予神權」（參閱：聖維克多的雨果，《聖事論》第五章）。

釋疑 1.這種印信並不意指內在的神印，而是意指外在的事務，那是內在權柄的象徵和原因。所以，其它定義所說的「神印」，指的也是這種意義。

不過，如果是指「內在的神印」，這種定義也沒有不妥。因為上述有關聖事的區分，並非嚴格地界定聖事只有三個部分。因為聖事中的實物為聖事其實不是必須的；聖事中可感覺的象徵也只是過渡性的，聖事並不受影響。所以，主要而本質性地構成神品聖事的，就是內在的神印。

2.雖然聖洗聖事賦予領受其他聖事的權力，可是神印卻不是聖洗聖事的主要效果。撇開聖洗聖事的其它效果不說，這件聖事的主要效果是，藉著內在的洗滌，已經使得領受聖洗者成為義人。可是，神品聖事的主要效果卻意指權柄。所以，神品聖事的定義包括神權的印記，而聖洗聖事的定義並不包括神權的印記。

3.聖洗聖事賦予領受其它聖事的神權。所以，聖事的神權似乎是被動的。可是，真正的神權卻意指「某種至高無上的

主動神權」。所以，這種定義不適用於聖洗聖事。

4.「神品」一詞共有兩種意義。第一種意義，神品意謂著「關係」，這是高級神品和低級神品共同俱備的，顯而易見於「服從」的秩序上。第二種意義，神品意謂著造成上述關係的「階級」。因為根據神品是關係的道理，可以看出某人在決斷事理上，具有高出他人的權力，這是由於神權的高低使然。所以，神權高出的階級便稱為神品。

第三節 神品是否是聖事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 神品似乎不是聖事。因為：

1.正如雨果《聖事論》卷一第二章所說的，「聖事是物質的原素」。可是，神品指的卻不是這個，反而是指關係或權柄；因為按照依希道的話，神品是權柄的部分。所以，神品並不是聖事。

2.此外，凱旋的教會（Ecclesia triumphans）並不需要聖事。可是，凱旋的教會卻有階級，正如天使的品級所指明的。所以，神品並不是聖事。

3.此外，正如那是神品的神權因祝聖而授予；同樣地，現世的權柄也因祝聖而授予，因為君王也被傅聖油，正如上文第十九題第三節質疑3.所說的。可是，王位卻不是聖事。所以，我們所討論的神品也不是聖事。

反之 1.人人都將神品列入教會的七件聖事中。

2.此外，「效果如何，原因更該是如何」。可是，神品聖事卻是人成為其它聖事施行人的原因。所以，神品聖事比其它聖事更有成為聖事的理由。

正解 我解答如下：正如之前第三集第六十題第二節所指明的，聖事是以可見的象徵而賦予人的一種聖化（sanctificatio）。因為在領受神品時，藉可見的象徵而賦予一種祝聖（consecratio）。所以，顯然地，神品是聖事。

釋疑 1.雖然「神品」一詞並沒有說明物質的要素，可是並非不用物質的要素就賦予神品。

2.權柄必須與所要達到的目的相稱。可是，分施天主的聖事是神權所要達到的目的，天使並沒有藉著可感受的象徵而達到目的，如同人的情況那樣。所以，神品的神權並沒有藉著可見的象徵而授予天使，如同授予人那樣。所以，神品是人的聖事，並不是天使的聖事。

3.賦予人的一切祝福或祝聖並不都是聖事，因為隱修士和隱修院院長也都是被祝福的：這些祝聖並不是聖事。同樣地，君王的傅油也不是聖事，因為這些祝福並沒有派定某人分施天主的聖事，如同神品聖事的祝聖一樣。

第四節 大師《語錄》是否適宜地說明這件聖事的形式

有關第四節，我們討論如下：

質疑 大師《語錄》對這件聖事的形式的（forma）說明似乎不適當。因為：

1.聖事由形式而產生效力。可是，聖事的效力卻是「出自天主的德能」：在聖事內，「以最隱祕的方式產生救恩」。所以，這件聖事的形式該以呼求天主聖三的方式提及天主的德能，如同其它的聖事一樣。

2.此外，命令屬於那有權威的人。可是，權威並不是在分施聖事的人身上，而是在於職務。所以，不應該用命令的方式說：你們做這事或那事吧！你們領受這物或那物吧！

3.此外，聖事的形式只應該提及那屬於聖事的本質之物；可是人使用所獲得的權柄，卻不屬於這件聖事的本質，而屬於這件聖事的效果。所以，在這件聖事的形式中，不該提及運用的問題。

4.此外，一切的聖事使我們獲得永恆的賞報（*aeterna remuneratio*）。可是，其它聖事的形式卻沒有提及賞報。所以，這件聖事也不應該提及賞報，即其中所說的：因為「如果你是忠實的，那麼你將是有份的」等等。

正解 我解答如下：這件聖事主要在於授予權柄。可是，權柄卻由權柄而授予，如同相似物出自相似物一樣。權柄也藉著行使權柄而得至，因為潛能因現實而顯明。所以，在神品聖事的形式中，是以命令者之行爲顯示神品的用途，以命令的方式表明權力的傳授。

釋疑 1.其它聖事的主要效果並不相似分施聖事的權柄，如同這件聖事一樣。所以，這件聖事有一種「明確的直接傳授」（*communicatio univoca*）。所以，其他聖事表明聖事的效果是因爲天主的德能。但是，這件聖事則不然。

2.雖然主教是這件聖事的施行人，並不是施行這件聖事的權力根源；可是，他卻有施行神品聖事的權柄，因爲神品聖事的權柄是出自他自己的權柄。

3.從因果關係來說，權柄的運用就是權柄的效果。所以，在神品聖事的定義中，不必提及。可是，從目的關係來說，效果是一種原因。所以，神品聖事的定義可以提及運用。

第五節 這件聖事是否有質料

有關第五節，我們討論如下：

質疑 這件聖事似乎沒有質料（*materia*）。因為：

1.一切有質料的聖事，所產生的效力都是在質料中。可是，這件聖事所使用的物質物，例如：鑰匙和燭台等等，似乎沒有聖化的效力。所以，這件聖事並沒有質料。

2.此外，這件聖事賦予七種圓滿的恩寵，正如《語錄》卷二十四第一章所說的，如同堅振聖事一樣。可是，堅振聖事的質料卻需要事先聖化。因為這件聖事所有的質料，似乎都是物質的，並不是事先聖化的。所以，這件聖事似乎沒有質料。

3.此外，一切有質料的聖事，都需要質料與領受聖事者接觸。可是，正如一些意見所主張的，上述的物質物與領受聖事者接觸，卻不屬於聖事的本質，而只是呈現在領受聖事者的眼前。所以，上述的物質物並不是這件聖事的質料。

反之 1.因為一切的聖事都在於事物與言語。可是，每件聖事所有的事物，就是聖事的質料。所以，這件聖事所有的事物，也都是這件聖事的質料。

2.此外，施行聖事比領受聖事需要的更多。可是，那使人有權領受其它聖事的聖洗聖事，卻需要質料。所以，那授予以人施行其它聖事之權柄的神品聖事，也需要質料。

正解 我解答如下：聖事外在所使用的質料，象徵聖事的主動效力，是完全來自外界。因為這件聖事的特有效果（*effectus proprius*）即是神印，並不由領受聖事者的作為而獲得，如同告解聖事一樣；而是完全來自外界，它應該有質料。可是，這件聖事卻與其它有質料的聖事並不相同。因為其它的聖事所賦予的，並不來自施行聖事的施行人，而來自天主。可是，這件聖

事所賦予的即是神權，卻也來自施行聖事的施行人，如同不完美的權柄來自完美的權柄一樣。所以，其它聖事的效力主要在於那象徵並含有天主德能的質料，經由施行人所行使的聖化。可是，這件聖事的效果主要在施行聖事的人身上。所使用的質料則是為說明由有全權者授予的個別權柄，而不是為產生權柄。由此可見，質料是屬於權柄的運用。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。

2.其它聖事的質料必須為了所包括的德能而被聖化。可是，這件聖事卻非如此。

3.我們贊成這種主張，由上文所說的可知理由。因為神品聖事的權柄並不是來自聖事的質料，而是來自聖事的施行人。所以，呈現在施行人眼前的質料，更屬於聖事的本質，反而不在於與質料的接觸。可是，作為形式的經文卻似乎顯示，與質料接觸屬於聖事的本質，因為說：「你們領受」這物或那物吧！

第三十五題

論神品聖事的效果

一分爲五節一

然後我們要討論的是神品聖事的效果（參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、神品聖事是否賦予寵愛。
- 二、神品中的一切品級是否都有神印。
- 三、神品聖事的神印是否必須先有聖洗聖事的神印。
- 四、神品聖事的神印是否必須先有堅振聖事的神印。
- 五、這一品級的神印是否必須先有那一品級的神印。

第一節 神品聖事是不是賦予寵愛

有關第一節，我們討論如下：

質疑 神品聖事似乎沒有賦予寵愛（*gratia gratum faciens*）。因爲：

1.人人都說，神品聖事直接地消除無知的缺點（第三集第六十五題第一節）。可是，不是以賦予寵愛，而是以賦予寵佑（*gratia gratis data*）以消除無知。因爲寵愛更與意志有關。所以，神品聖事並不賦予寵愛。

2.此外，神品是有區別的。但是，教會的肢體卻不因寵愛，而是因寵佑而有不同；《格林多前書》第十二章2節說：「神恩雖有區別」。所以，神品聖事並不賦予寵愛。

3.此外，無一原因應該先有效果。可是，那前去領受神品聖事的人，卻應該先有恩寵，因爲人因恩寵而有資格領受神品聖事。

反之 1.新約的聖事「產生它們所象徵的效果」(第六十二題第一節釋疑1.)。可是，神品聖事的七種品級卻象徵聖神七恩，正如《語錄》卷二十四第二、第三章所說的。所以，神品聖事賦予那不能沒有寵愛的聖神七恩。

2.此外，神品是新約的聖事。可是，大師的《語錄》卷一第二章卻對這件聖事的定義提及了「顯示為恩寵的原因」。所以，神品在領受神品的人身上產生恩寵。

正解 我解答如下：「他的作為完美無比」，正如《申命紀》第三十二章4節所說的。所以，凡領受神權的人，也都領受那使他勝任執行神權的事物；自然物也有這種情況，除非有物質方面的缺點，否則靈魂的能力因動物性的肢體而能產生自己的行為。可是，正如寵愛為使人堪當領受聖事是必要的；同樣地，為使人堪當施行聖事也是必要的。所以，正如聖洗聖事賦予寵愛，使人能領受其它聖事；同樣地，神品聖事也賦予恩寵，使人能施行其它聖事。

釋疑 1.神品聖事並不是個人的，而是整個教會的良藥。所以，**質疑**說，神品聖事所賦予的寵佑「消除無知」，我們不應該認為，領受神品聖事的人，因領神品聖事而無愚昧無知；反而應該認為，已領受神品聖事的人，應該掃除教友的愚昧無知。

2.雖然教會的一切肢體都有寵愛，可是教會不同的肢體所有的恩寵行為卻不相同：除非人有愛德，否則不可能成為領受神品聖事的合格人選；而人沒有寵愛，就不可能有愛德。

3.執行神品的資格需要的不是普通的善，而需要高超的善。正如那些領受神品聖事的人們，因神品而在教友之上；同樣地，也因聖德的功勞而在教友之上。所以，他們必須有恩寵，才堪當被列入基督的人民中。可是，在領受神品聖事時，

卻賦予他們更大的恩寵，使他們能完成更偉大的事業。

第二節 神品中的一切品級是否都有神印

有關第二節，我們討論如下：

質疑 神品中的一切品級似乎不都有神印。因為：

1. 神品聖事的神印是一種神權。可是，有些品級都只在於身體的行為，例如：守門者或輔祭者。所以，這些品級並沒有神印。

2. 此外，一切的神印都是不能消滅的；所以，神印使人不能放棄自己的身份。可是，領有某些品級的人，卻能合法地回復到教友的身份。所以，一切的品級並不都有神印。

3. 此外，人因神印而施行或領受聖事。可是，聖洗聖事的神印卻足以使人領受其它聖事。爲了施行聖事，要求的只是鐸品。所以，其它的品級並沒有神印。

反之 1. 凡沒有神印的一切聖事，都是能重複的。可是，無一品級是能重複的。所以，每一品級都有神印。

2. 此外，神印是不同的標記。可是，每一品級卻都有不同之處。所以，每一品級都有神印。

正解 我解答如下：關於這一點，共分三種意見。第一，唯有鐸品才有神印。可是，這不是真的；因爲除了六品以外，誰也不能合法地執行六品的職務。所以顯然地，他在施行聖事時，有其他人所沒有的特殊權柄。

第二，凡是鐸品（Sacer ordo），都有神印；可是小品（minor ordo）卻沒有神印。可是，這也不是真的；因爲人藉著每種品級，在施行聖事的權柄方面，都在教友之上。

第三，因爲神印是一種標記，使擁有神印者有別於其他

人；所以，一切品級都應當有神印。而這種神印標記恆久存留，而且不可重複。這也是最爲普遍、一致的意見。

釋疑 1.每一品級或都有聖事的行爲，或都協助施行聖事，例如：守門者有許可人參加天主聖事的行爲，其它品級也是如此。

2.不論有任何品級的人還俗，他仍然常有神印。由此可見，如果他重返聖職，他就不必再次領受神品聖事。

3.與釋疑1.相同。

第三節 神品聖事的神印是否必須先有聖洗聖事的神印

有關第三節，我們討論如下：

質疑 神品聖事的神印似乎不必先有聖洗聖事的神印。因爲：

1.人藉著神品聖事的神印而成爲其它聖事的施行人；人藉著聖洗聖事的神印也成爲其它聖事的領受人。可是，主動的權柄不必先有被動的權柄，因爲主動的權柄可能沒有被動的權柄，正如在天主內所啓示的。所以，神品聖事的神印不必先有聖洗聖事的神印。

2.此外，有時人並未受洗，卻自以爲受了聖洗。如果神品聖事的神印以聖洗聖事的神印爲前提，那麼這樣的人前去領受神品聖事，實則沒有領受神品聖事的神印。如果他又祝聖聖體，或者爲人赦免罪愆，實則都是無效的，那就是在欺騙教會。所以，這是不適宜的。

反之 聖洗聖事是「聖事的門」。因爲神品是一件聖事，所以應該先有聖洗聖事。

正解 凡沒有領受能力的人，都不可能獲得。可是，人卻藉著聖洗聖事的神印，成爲其它聖事的領受人。所以，那沒有聖

洗聖事之神印的人，絕不能領受其它聖事。所以，在神品聖事的神印之前，應該先有聖洗聖事的神印。

釋疑 1.人由自己而獲得主動權柄，不必先有被動權柄。可是，人由他人獲得主動權柄時，就應該先有被動權柄，而被動權柄能領受主動權柄。

2.如果這樣的人領受鐸品，那麼他就不是司鐸，在告解聖事的法庭上，不能施行告解聖事，也不能赦罪。所以，按照教宗額我略九世的法典，他應該重新受洗和晉鐸。如果他也陞為主教，那麼他所祝聖晉鐸的那些人，都沒有領受神品聖事。可是，關於其它他所行的聖事的效果，卻深信大司祭（基督）將彌補這些缺點，祂不會如此隱瞞這件事，竟使教會陷於危險中。

第四節 神品聖事的神印是否必須先有堅振聖事的神印

有關第四節，我們討論如下：

質疑 神品聖事的神印似乎必須先有堅振聖事的神印。因為：

1.在彼此有關的事物中，正如中間物應該先有最先物；同樣地，最後物也應該先有中間物。可是，堅振聖事的神印卻應該先有聖洗聖事的神印猶如最先物；所以，神品聖事的神印也應該先有堅振聖事的神印猶如中間物。

2.此外，那些為他人付堅振的人，自己應該最為堅定。可是，那些領受神品聖事的人，卻是他人的堅定者。所以，他們自己應該領受堅振聖事。

反之 在耶穌升天以前，宗徒們領受了神品聖事的權柄，《若望福音》第二十章22節說：「你們領受聖神罷！」可是，他們卻是在耶穌升天以後，藉著聖神降臨而成為堅定者。所以，神品聖事不必先有堅振聖事。

正解 我解答如下：因為領受神品聖事的人，應該先有領受神品聖事的必要和合法的條件。因為領受神品聖事的必要條件，需要那前去領受神品聖事的人，藉著聖洗聖事而成為合格的。所以，應該先有聖洗聖事的神印，這是領受神品聖事的必要條件；所以，沒有聖洗聖事的神印，就不能領受神品聖事。可是，領受神品聖事的合法條件，卻需要人藉著一切的全德（perfectio），成為合格行使神品的人：其中之一是他應該是已領受過堅振聖事的人。所以，神品聖事的神印應該先有堅振聖事的神印，這是領受神品聖事的合法條件，並不是必要條件。

釋疑 1.不能將中間物與最後物的關係，以及最先物與中間物的關係相提並論。因為，人藉著聖洗聖事的神印而成為能領受堅振聖事的人；可是，人卻沒有藉著堅振聖事而成為能領受神品聖事的人。所以，不能相提並論。

2.這種論證出自合法條件的合格人選。

第五節 這一品級的神印是否必須先有那一品級的神印

有關第五節，我們討論如下：

質疑 這一品級的神印似乎必須先有那一品級的神印。因為：

1.在這一品級與那一品級之間，比在這一品級與那一件聖事之間，更有相同之處。可是，神品聖事的神印卻必須先有其它聖事的神印，即是聖洗聖事的神印。所以，這一品級的神印更需要先有那一品級的神印。

2.此外，品級是一種階級。可是，除非人先到較低的階級，否則不能升到較高的階級。所以，除非人先領受神品聖事較低的神印，否則不能領受神品聖事較高階級的神印。

反之 如果這件聖事的必要條件有所缺乏，那麼這件聖事就必

須重複。可是，按照教宗額我略九世的法典，如果有人未領受較低的神品，而領較高的神品，那麼他不必再領受所欠缺的低級神品，卻要為他所欠缺的虛心祈禱。所以，較低的神品並不是較高神品所必要的。

正解 我解答如下：人先領受小品（minor ordo），並不是領受大品（superior ordo）所必要的，因為權柄不同。因為就權柄本身而言，同一個主體（subjectum）所有的大品權柄，並不需要小品權柄。所以，在教會初興時，有些人陞為司鐸，並沒有先領受小品，可是他們卻能做小品所能做的一切。如同感官能力包括在智能中，公爵權限包括在國的權限中一樣。可是，教會後來卻規定，人若不謙卑自下、先領受小品的聖職，就不能領受大品。所以，按照聖教法典的話，那些非循序漸陞鐸品的人，不需要重領未領受的低級神品；卻要在他所欠缺的神品禮儀中，為他所欠缺的祈禱。

釋疑 1.按種類而言，各級神品之間，比神品與聖洗之間，更為相似。可是，按能力對行為的重要程度而言，聖洗聖事與神品聖事，比各級神品之間，更為相似。因為聖洗聖事賦予人領受神品聖事的被動權柄，可是小品卻不能賦予人領受大品的被動權柄。

2.品級並不是在同一個行為或動作的階段，以至於必須藉著低階才能達到高階；而是各種不同事物之間的階級，例如：人與天使的階級，那作為天使的，不必先是人。同樣地，人身的頭與一切的肢體也有階級，那作為頭的，也不必先前是腳。現在所討論的問題也是如此。

第三十六題

論領受神品聖事者的資格

一分爲五節一

然後要討論的是，領受神品聖事者的資格（*qualitas*；參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、領受神品聖事的人，是否需要聖善的生活。
- 二、領受神品聖事的人，是否需要全部聖經的知識。
- 三、人是否因修德立功的生活而獲得品級。
- 四、授予不合格者神品的人是否犯罪。
- 五、有罪的人行使他所領受的神品是否能無罪。

第一節 領受神品聖事的人，是否需要聖善的生活

有關第一節，我們討論如下：

質疑 領受神品聖事的人，似乎不需要聖善的生活。因為：

1. 人領受神品聖事的目的是施行聖事。可是，善人和惡人都能施行聖事。所以，領受神品聖事的人並不需要聖善的生活。

2. 此外，人在聖事內事奉天主的聖職，並不比在身體上事奉天主的職責更爲偉大。可是，主耶穌卻沒有拒絕人盡皆知的淫婦事奉自己的身體，正如《路加福音》第七章37節所指明的。所以，主耶穌也沒有拒絕這樣的人，在聖事內事奉祂。

3. 此外，一切的恩寵都是賜給人相反罪過的良方。可是，有罪的人卻不應該拒絕那有益於自己的良方。因為神品聖事賦予恩寵，這件聖事似乎也應該賦予罪人。

反之 1.《肋未紀》第二十一章17至18節說：「你告訴亞郎說：世世代代你的後裔中，凡身上有缺陷的，不得前去向天主奉獻供物，不准前去」。可是，正如「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「缺陷卻意指一切的罪過」。所以，那受罪過勾引的人，不應該盡神品聖事的神職。

2.此外，熱羅尼莫於《弟鐸書釋義》中，針對第二章15節說：「不僅主教、司鐸和六品，而且一切小品和在主的家中供職的人們，都應該謹慎小心，使自己的言行超越自己所管理的所有教友。因為如果教友比神職人員更為聖善，那麼神職人員就嚴重地破壞了天主的教會。」

正解 我解答如下：正如狄奧尼修《教會階級論》第三章所說的：「正如極精微和光明的本體充滿太陽光芒的影響，它們所有的強烈光芒相似太陽，以光照其它的物體；同樣地，在屬於天主的萬物內，除非人的一切舉止行動是最如神的和似神的，否則不敢成為他人的領袖。」因為人關於天主的事，因每一品級而都成為其他人的領袖；所以，那明知自己有大罪而膽敢前去領受神品的人，就是犯大罪。所以，神品需要聖潔的生活，這是教會命令的必要條件，並不是教會聖事的必要條件。所以，如果惡人晉鐸，那麼他已是領受神品的，可是他卻有罪。

釋疑 1.正如罪人所施行的聖事是有效的；同樣地，罪人所領受的聖事也是有效的。正如罪人不該施行聖事；同樣地，罪人也不該領受聖事。

2.這種職務只在於身體的事奉，罪人的這種行為也是合法的。可是，這與領受神品聖事者的神職（*spiritualis ministerium*）或事奉是不同的，因為他們成為天主與人之間的中保，正如《弟茂德前書》第二章5節所說。所以，他們在天主台前應

該有良心，在人前應該有善表美名。

3.有些藥是身體的強壯所需要的，有些藥有置人於死地的危險，其它的藥可能是身體衰弱的人應該服用的。所以，在精神事物方面，一些聖事是罪過的良藥，罪人應該領受這些聖事，例如：聖洗和告解聖事。可是，那些賦予完美恩寵的聖事，卻需要恩寵所強化的人。

第二節 領受神品聖事的人，是否需要全部聖經的知識

有關第二節，我們討論如下：

質疑 領受神品聖事的人，似乎需要全部聖經的知識。因為：

1.領受神品聖事的人應該有法律知識，因為人需要從他的口中得知法律。可是，「人也應從司祭的口中得到教訓」，正如《瑪拉基亞》先知書第二章7節所指明的。所以，他應該有全部法律的知識。

2.此外，《伯多祿前書》第三章15節說：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆。」可是，除非具有聖經的完美知識，否則不能提出所懷希望的理由。所以，那些領受上述神品的人們，也應該有這種知識。

3.此外，對於自己所不瞭解的，人不能正確地誦讀，因為「誦讀而不瞭解，等於沒有誦讀」，正如伽圖（Cato）於《對句詩》（Disticha）序中所說的。可是，誦讀者卻是最底的神品，誦讀者應該誦讀舊約，正如《語錄》卷二十四第六、第十章所說的。所以，誦讀者應該有全部舊約的知識，其他大品更應該有全部舊約的知識。

反之 1.許多領受鐸品的人，對於舊約一無所知，許多修會會士也是如此。所以，領受神品聖事的人似乎不需要這種知識。

2.此外，我們閱讀《教父行傳》卷四第四十九章，得知

有些生活最聖潔的隱修士都領受鐸品。所以，鐸品的候選人並不需要上述的知識。

正解 我解答如下：人的一切行為若應該是合規的，就必須有理性的指導。所以，人為行使神品的聖職，必須有足以指導這種神品的知識。所以，那要領受神品的人，也需要這種知識：不必廣泛地，只需要按照他的神職範圍，或多或少地教導聖經。為使那些被安排在他人之上，接受照顧人靈職責的人，都知道屬於信德和品行的道理，其他人也可以由他身上認出關於神品職務所行使的一切。

釋疑 1. 司鐸有兩種行為：一是對基督真正奧體的主要行為；二是對基督教會奧體（Corpus mysticum）的次要行為。可是，第二種行為繫於第一種行為，卻不能反過來說。所以，教會只將第一種行為委託給部分領有鐸品的人；例如，教會並沒有委託會士照顧人靈，不必從他們的口中得知法律，而他們只需要施行聖事。所以，只要這些人有施行聖事的充足知識即可。

可是，教會卻委託另一部分領受神品的人第二種行為，即是對基督教會奧體的行為。教友需要出自他們口中的法律。所以，他們應該有法律知識：並不是他們應該知道法律的一切困難問題，因為他們應該將這些困難問題報告上級；而是他們應該知道教友應該相信和遵守的法律。可是，知道法律所能產生的困難問題，卻屬於高級司鐸，即是屬於主教。所以，地位愈高，所該知道的也愈多。

2. 我們不應該認為所懷希望的理由，是指足以證明那屬於信德和望德的一切，因為信德與望德皆是內蘊不可見的；而應該在切合的主題或事項上，合宜地將他們展現出來，這並不需要極高深的知識。

3. 誦讀者不必傳授教友對聖經的理解（因為這是大品的職責），而只需要高聲朗誦聖經。所以，他不必具有瞭解聖經的知識，只需要知道正確地高聲朗誦。由於人易於獲得這種知識，因此可以合理地推斷，就算他在領受這個職位前並沒有這種知識，那麼他在領受職位之後，還是能夠獲得這種知識，特別是有跡象顯示他已在學習中即可。

第三節 人是否因修德立功的生活而獲得品級

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎因修德立功的生活而獲得品級。因為：

1. 正如金口若望於《瑪竇福音釋義》，對於第二十三章2節所說的：「一切的司鐸並不都是聖人，而一切聖人都是司鐸」。可是，人卻因修德立功的生活而成為聖人。所以，司鐸也是如此，領受其他神品的人更是如此。

2. 此外，在自然物方面，階級愈高，愈接近天主，也更分享天主的美善，正如狄奧尼修《教會階級論》第四章所說的。可是，人因修德立功和知識而更加接近天主的，也更獲得祂的美善。所以，居於神品的地位也是如此。

反之 人能喪失已有的聖德。可是，人卻絕不能喪失已領受的神品。所以，神品並不在於修德立功。

正解 我解答如下：原因應該與自己的效果相稱。所以，正如基督所賜給全人類的恩寵，必須是圓滿的恩寵；同樣地，教會神職人員的任務，並不是賜人恩寵，而是恩寵的聖事（*gratiac sacramentum*）。他們的品級並不是因為他們擁有恩寵，而是因為他們領受了恩寵的聖事。

釋疑 1.金口若望所說的是「司鐸」的字義；因為拉丁文中，「司鐸」一詞與「賜給聖物者」(Sacra dans)一詞是相同的：所有善於助人的義人，都能稱為司鐸。可是，他說的不是「司鐸」一詞的現實意義。因為「司鐸」現在是指「那因施行聖事而賜給聖物的人」。

2.自然物獲得在其它物之上的高位。因為事實上，自然物以自己的形式而能影響其它物——因為自然物比其它物有更尊貴的形式。所以，它們居於更高的地位。不過，教會的神職人員卻被置於高過其他成員的地位，這不是由於修德立功能為自己掙得的報酬（因為這完全取決於天主）。這樣的地位可以說是在肢體成員面前，代表首領的行公務者；也可以說是由首領通向肢體的工具、管道。因此，這樣的對照並不適用於神品的尊位，即使二者看似貼切一致。

第四節 授予不合格者神品的人是否犯罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 授予不合格者神品的人似乎沒有犯罪。因為：

1.主教需要指定低級神職的輔佐者。可是，如果主教需要他們都具有相符的資格，如同聖人們所說的，那麼主教就無法找到足夠的人數。所以，如果主教陞一些不合格的司鐸，那麼他似乎是情有可原的。

2.此外，教會不僅需要管理精神物的管理人，也需要管理現世物的管理人。可是，那些沒有知識或聖德生活的人們，卻可能是有益於管理現世物的人才，或以本身的專長，或以現世的權力。所以，主教似乎能陞這種人為司鐸，毫無罪過可言。

3.此外，每人都應該盡力躲避罪過。所以，如果主教因陞無資格者為司鐸而犯罪，他就應該非常謹慎地知道那些領受神品的是否有資格，因此應該謹慎地調查他們的品行與知識。

這似乎辦不到。

288

一神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

反之 1.主教陞惡人爲司鐸，以施行神聖的奧蹟，比不糾正已晉鐸者更壞。可是，厄里卻因沒有糾正自己兒子的惡行而犯了死罪，所以「往後一仰，跌在門檻上，死了」，正如《撒慕爾紀上》第四章8節所說的。所以，如果主教陞不合格的司鐸，那麼他就不能無罪。

2.此外，在教會內，精神物應該置於現世物的前面。可是，那故意將教會的現世物置於危險中的人，卻犯大罪。所以，那故意將教會的精神物置於危險中的人，更犯大罪。所以，任何主教陞不合格的司鐸，都將精神物置於危險中：「因爲他的生活受人輕視，他的宣講也受人輕視」，正如教宗額我略一世的《福音釋義》所說的；同樣地，他所施行的一切精神物也都受人輕視。所以，那陞不合格司鐸的主教也犯大罪。

正解 我解答如下：《路加福音》第十二章42節記載主耶穌形容忠信的管家，主人派他管理自己的家僕，按時配給人食糧。所以，不忠信的惡僕不按時配給天主的事物，凡陞不合格司鐸的主教都是如此。所以，他犯大罪，似乎不忠信於自己的主人，尤其因爲這有害於教會和天主的光榮，因爲天主的光榮該由聖善的神職人員推展。世上的主人若是任用不合格的人盡自己的職責，也是不忠信。

釋疑 1.如果教會陞合格的司鐸，而不陞不合格的司鐸，天主也不會讓自己的教會找不到滿足教友需要的合格神職人員。即使真的找不到足夠的神職人員，「擁有少數卻忠信的神職人員，還是比擁有眾多卻不忠信的神職人員更好。」正如託名克萊孟的《書信集》「致雅各伯書」所說的。

2.現世物是因為精神物而值得追求。所以，我們應該以現世的一切利益為虛無，也為獲得神益而輕視現世的利益。

3.至少主教必須知道在授予鐸品時，毫不相反聖德。可是，除此以外，他卻必須非常謹慎地授予神品或神職，至少應由他人作證，確知那些領受鐸品者的專長。這就是宗徒《弟茂德前書》第五章22節所說的：「不可輕易給人覆手」。

第五節 有罪的人行使他所領受的神品是否能無罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 有罪的人行使他所領受的神品似乎能無罪。因為：

1.如果他不行使自己所領受的神品，那麼他就犯罪，因為他由於聖職而應該行使自己所領受的神品。所以，如果他因行使自己所領受的神品而犯罪，他就不能躲避罪；這是不適宜的。

2.此外，聖來孟（S.Raym）的《全集》「滑落與管理」（Summ., De lapsis et dispens）說：「寬免是法律的放鬆」。所以，雖然他行使自己所領受的神品是不合法的，卻由於寬免而是合法的。

3.此外，凡彼此合作犯大罪的人，自己也犯大罪。所以，如果罪人在行使自己所領受的神品時犯大罪，那麼由他而領受、或需要天主的事物之人也犯大罪。這是無稽之談。

4.此外，如果人因行使自己所領受的神品而犯大罪，那麼他所行的一切神品行為都是大罪。因為一次行使神品有許多的行為，所以他似乎犯了許多大罪。這似乎是令人非常難以置信的。

反之 1.狄奧尼修的《書信集》第八章「馴服者」（Domophilus）說：「這種伸手於司鐸事務的人，似乎是膽大妄為的，並不是聖神所光照的。他並不害怕，也不羞愧行使天主的事完全是

合格的，他以為天主不知道他所知道的。他也以為可以用偽名欺騙自己所稱呼的聖父；他還敢以基督的名義，在聖物上宣揚自己的臭名，因為我不會稱它們為祈禱。」所以，那不配行使自己神品的司鐸是騙子和褻瀆者。所以，他犯大罪。同樣地，其他領受神品的人也是如此。

2.此外，在領受神品時，人需要聖德，而成為行使神品的合格者。可是，那有大罪的人卻前去領受神品，就犯大罪。所以，那行使自己所領受的神品的不合格者，更是犯大罪。

正解 我解答如下：正如《申命紀》第十六章20節所說，法律命令人「只應追求公道與正義」。所以，凡不合格地行使自己神品的人，都是不義地行使正義的事，是相反法律命令的行為，都是大罪。可是，那有大罪的人卻行使神職，毫無疑問地，他是不合格地行使神職。由此可見，他犯大罪。

釋疑 1.他並非被迫非犯罪不可，因為他可以避免犯罪，或辭去他應該行使的神品神職。

2.自然律是不能寬免的。可是，人聖潔地施行聖事，卻屬於自然律。所以，無人能寬赦這個罪。

3.雖然是有大罪的神職人員，只要是教會所容忍的，他的屬下就應該由他領受聖事，這是他們的義務。可是，若是在必要的情況下，就是他自知有大罪卻行使自己的神品，由他領受聖事就是不妥善的。可是，他如果即刻悔罪，就能行使神品，因為天主的恩寵能夠立即潔淨人。

4.凡有大罪的神職人員，以教會神職人員的名義屢次行使神品，每次都是犯大罪。因為，正如狄奧尼修《教會階級論》第一章所說的：「不潔淨的人甚至不能接觸象徵」，即是不能接觸聖事的象徵物。所以，當他們以行使神職的名義而接觸聖物

時，就犯大罪。

可是，如果在必要的情況下，他們就能接觸聖物，或行使神職，即是教會許可教友做的，例如：在必要的情況下，教友可以付洗，或收集那被拋在地上的基督聖體。

第三十七題

論神品的區分、行為與神印

一分爲五節一

然後要討論的是神品的區分、行為與神印（參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、是否應該分爲許多品級。
- 二、神品是否有七種品級。
- 三、神品是否應該分爲神品與非神品。
- 四、大師的《語錄》對神品行為的區分是否適當。
- 五、神品神印是否是在主教授予聖爵時賦予的。

第一節 是否應該分爲許多神品

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該分爲許多神品。因爲：

1. 德能愈大，數目愈少。可是，這件聖事比其它聖事更爲尊貴，因爲它使領受神品的人有超越他人的階級。因爲其它聖事並沒有分別說明整個聖事的許多物。所以，這件聖事也不應該分爲許多品級。

2. 此外，如果這件聖事分爲許多品級，則或是整體分爲完整的部分，或是整體分爲從屬的部分。可是，整個卻不能分爲完整的部分，因部分不能成爲整體。所以，整體是分爲從屬的部分。可是，從屬的部分只能以種類遠近的複數泛稱表示，例如：人和驢都是動物（複數形式），都是生物（複數形式）。所以，正如鐸職和六品職是多數形式的品級；同樣地，也該是多數的聖事，因爲聖事似是神品之類名。

3.此外，按照哲學家《倫理學》卷八第十章的話，由一人領導的國家行政團體，比貴族行政更佳，因為不同的人各司其職。可是，教會的政體該是最佳的。所以，教宗不應該分為種種行為的神品，而整個權柄應該歸於一人。所以，教會只應該有一種神品。

反之 1.按照宗徒於《羅馬書》第十二章4節、《格林多前書》第十二章12節，以及《厄弗所書》第一章22節的話，教會是相似人類身體的基督奧體。可是，人類的身體卻有盡不同職責的肢體。所以，教會應該有不同的品級。

2.此外，新約的神職比舊約的神職更為高尚，正如《格林多後書》第三章7節所指明的。可是，舊約不僅有司祭，而且也有司祭的侍役助未人被祝聖，如同《戶籍紀》第八章6節所說。所以，新約的神品聖事不僅應該祝聖司鐸，而且也應該祝聖聖事的施行人。所以，我們必須有許多神品。

正解 我解答如下：教會有許多神品，共分為三個理由。第一，如此說明了天主的上智，尤其反映在自然物和精神物有秩序的區分上，這象徵「舍巴女王看見了撒羅滿群臣的座次，驚訝得出神」，他的智慧使她大驚失色，如同《列王紀上》第十章4至5節所說的。

第二，如此協助了人類的軟弱，一人不可能毫無困難地完成天主奧蹟所有的一切。所以，不同的神品盡不同的神職，這就是上主「給梅瑟召選了七十名老年人」協助梅瑟所指明的。

第三，如此供給一人一條修德成聖的康莊大道。分配給許多人不同的職責，使全人類都成為天主的合作者：「沒有比這更相似天主的」，正如狄奧尼修於《教會階級論》第三章所說的。

釋疑 1.施行其它的聖事，是爲使人獲得一些效果。可是，這件聖事的主要效果，卻是爲完成一些行爲。所以，根據不同的行爲，神品聖事的賦予也應當有所區分；正如不同的權力應有各自相稱的行爲，而行爲彼此有別一樣。

2.神品的區分並不是完整體分爲部分，也不是普遍的整體分爲部分，而是能力的整體分爲部分。其性質是這樣的：只有一個具有整體的全理，其餘的只分得一些整體之理。神品就是如此。一種神品，即是鐸品有這件聖事的整個圓滿，可是其它的神品卻有神品聖事的分享。這象徵《戶籍紀》第十一章17節上主對梅瑟所說的：「我要取些你身上具有的神能，賦給他們，叫他們與你分擔管理人民的重擔。」所以，一切的神品都是一件聖事。

3.雖然整個王國的圓滿權柄屬於君王，卻沒有抵除那些分享王權的群臣的權柄；同樣地，神品聖事也是如此。可是在貴族政體中，不是一人握有全權，而是多人共同擁有。

第二節 神品是否有七種品級

有關第二節，我們討論如下：

質疑 神品似乎沒有七種品級。因爲：

1.教會的神品是爲了聖統制的行爲。可是，聖統制的行爲卻只有三種，即是淨化、光照和完美化；狄奧尼修《教會階級論》第四章按照以上三種行爲，將神品分爲三種品級。所以，神品並沒有七種品級。

2.此外，一切的聖事都由基督親立，或至少由祂的宗徒們建立，以產生效力和權威。可是，基督和宗徒的道理卻只提及司鐸和六品。所以，除此之外，神品似乎沒有其它的品級。

3.此外，人藉著神品聖事而成爲其它聖事的施行人。可是，其它聖事卻是六件。所以，神品也只應該有六種品級。

反之 1.神品似乎很多，因為德能愈大，數目愈少。可是，天使的聖統制權柄（potestas hierarchica）大於我們的聖統制權柄，正如狄奧尼修於《教會階級論》第一章所說的。因為天使的聖統制共有九種品級，所以教會也應該有許多的，或更多的神品。

2.此外，《聖詠》的預言是一切預言中最尊貴的。可是教會卻有一種神品，即是誦讀者，高聲朗誦其它預言。所以，教會應該有另一種神品，高聲朗誦聖詠；尤其因為《格拉蒂安法令集》卷二十一第一章將誦讀聖詠者，列在守門者以後的第二種品級。

正解 我解答如下：有些人以為七種品級足以應用於《格林多前書》第十二章4節所說的神恩。他們說：「智慧的言語」屬於主教，因為他是授予神品者，這屬於智慧；「知識的言語」屬於司鐸，因為他應該有「知識的鑰匙」（路十一16）；「信心」屬於那宣講福音的六品；「能行奇蹟」屬於那藉著守貞的誓願而行完美善工的五品；「能解釋語言」屬於那象徵帶來光明的輔祭者；「治病的奇恩」屬於驅魔者；「能說各種語言」屬於誦讀《聖詠》者；「能說先知話」屬於誦讀者；「能辨別神恩」屬於那不許可和許可人進入聖堂的守門者。

可是這卻無關緊要。因為神恩並不賜給同一個人，如同一切的神品賜給同一個人那樣；因為《格林多前書》第十二章4節說：「神恩雖有區別」。再者，有些職務並不稱為神品，即是主教職（episcopatus；第四十題第五節）和誦讀《聖詠》職（psalmistatus；下文，釋疑5.）。

所以，其他人以為神品相似天上的階級制，分為淨化、光照和完美化的神品。因為他們說，守門者清潔外面，也分開善人與惡人的身體；可是輔祭者卻清潔內部，因為他所帶來的

光明，象徵掃除內部的黑暗；然而，驅魔者卻清潔這兩方面，因為他所驅逐的魔鬼，擾亂人心的這兩方面。可是，光照卻是道理所產生的效果，是誦讀者高聲朗誦先知的道理所產生的效果；也是五品誦讀宗徒們的道理所產生的效果；是六品誦讀福音的道理所產生的效果。可是，普通的完美卻是司鐸的告解和聖洗聖事等等所產生的效果；非常完美卻是主教所產生的效果，例如：祝聖司鐸和貞女；而最大的完美卻是教宗所產生的效果，因為他有圓滿無缺的權威。

可是，這卻也無關緊要。一方面，因為天上階級制的品級不是按上述聖統制的行為做區分，因為任何行為都適於任何品級。另一方面，因為按照狄奧尼修《教會階級論》第五章的話：完美化僅屬於主教，可是光照屬於司鐸，潔淨卻屬於一切的神職人員。

所以，其他教父將七種品級歸於七種神恩。上智神恩屬於司鐸職，《德訓篇》第十五章3節說：「要用生命和明智的食物養育」我們，如同司鐸以天上的食糧養育我們一樣；可是，敬畏神恩卻屬於守門者，因為他將我們與惡人分開；中間的神品屬於中間的神恩。可是，這卻也無關緊要。因為每一神品都有聖神七恩。

所以，我們應該提出不同的意見，認為神品聖事直接地與聖體聖事有關，因為聖體聖事是「聖事中的聖事」，正如狄奧尼修《教會階級論》第五章所說的。因為，正如聖堂、祭台、聖器和祭服必須是祝聖的；同樣地，舉行聖體聖事的神職也需要被祝聖，這種祝聖是神品聖事。所以，我們應該認為神品聖事的區別在於與聖體聖事的關係。

因為神品聖事的權柄是祝聖聖體，或者是與聖體聖事有關的神職。如果是前者，那麼就是司鐸的品位。因為當他們晉鐸時，就領受了聖爵與葡萄酒，也領受了聖盤與祭餅。所以，

他們也領受了祝聖基督聖體與聖血的權柄。

可是，神職人員的合作或是與神品聖事有關，或是與領受神品聖事的人有關。如果是前者，就分為三方面。第一方面，因為在這件聖事內，神職人員與司鐸合作分送聖體，並不與司鐸合作祝聖聖體，因為唯有司鐸才祝聖聖體；這種神職屬於六品執事。所以，大師的《語錄》卷二十四第十章說：侍候司鐸在基督的聖事內所行的一切，屬於六品」；所以，他也分送基督的聖血。第二方面，他的神職是在聖器中準備聖事所用的聖事質料；這屬於五品。所以，《語錄》卷二十四第九章說，他們帶來主基督聖體聖血的聖器，並將供物放在祭台上。所以，他們在領聖品時，由主教手中領受空聖爵。第三方面，他的神職是呈獻聖事的質料；這屬於輔祭者。因為正如《語錄》卷二十四第八章所說的，他準備酒水壺。所以，他們領受空的酒水壺。

可是，為領受神職者所規定的聖事準備，主要是針對不潔的人，因為潔淨者已夠資格領受聖事。可是，按照狄奧尼修《教會階級論》第三章的話，不潔淨者卻分為三類。第一，不願意相信的絕對不信者，這類人也完全被禁止參與天主的事和信友團體——看管他們屬於守門者的神職。第二，願意相信但尚未受教導者（即慕道者），因此需要學習初期的信仰道理（舊約）——他們的教育屬於誦讀者的神品職責。第三，是信友和受過教導的人，卻受制於魔鬼的權勢（附魔者）——屬於驅魔者的神品職務。

由此可知神品數目的理由和品級。

釋疑 1. 狄奧尼修並沒有論及與聖事有關的神品，而論及與聖統制行為有關的神品。所以，這些行為分為三種神品。其中的第一種神品有三種行為，即是主教的品位；第二種神品有兩種行為，即是司鐸的品位；可是，第三種神品只有一種行為，即是潔淨，

屬於稱為神職人員的六品。最後一種神品包括一切的小品（inferior ordo）。可是，神品的等級主要是依其與最尊貴的聖事之間的關連而定。所以，也是由此而區分神品的等級數目。

2. 教會初期時，因為神職人員的缺乏而委派六品盡一切低級的神職，正如狄奧尼修《教會階級論》第三章所指明的：「有些輔祭者站立在關閉的聖堂門口，有些人盡自己神品的神職，有些人為司鐸們準備祭台上的聖餅和聖爵。」六品的權柄隱約地包括上述的一切權柄。可是，後來對天主的敬禮愈來愈普遍，教會明白地委派一些人行使過去僅隱約委派給一種神品的（所有）職務。所以，大師的《語錄》卷二十四第十二章說：「教會為自己而建立了其它的神品。」

3. 神品主要地是與聖體聖事有關，次要地與其它聖事也有關，因為其它聖事都是源自聖體聖事，也被包括在其中。所以，神品不必因聖事而不同。

4.（反之1.）因為天使依特性區分各有殊異，所以他們在領受天主的事務上，可以有許多不同的方式；在天使的聖統制中，也因此有不同的等級。可是，人的神品卻只有一種聖統制，因為只有一種藉著感覺物的形像，而產生人類領受天主事務的方式。所以，天使品級的區別不能與這件聖事相比較，如同我們那樣；而只與聖統制的行為相比較，因為他們的每種神品都影響下屬。所以，我們的神品是這樣與他們相符，因為我們的聖統制按行為也有三種，如同天使的聖統制一樣。

5.（反之2.）誦讀聖詠職並不是神品，而是與神品有關的神職，因為他們唱《聖詠》。所以，他們稱為唱聖詠者。可是，唱聖詠者卻不是特殊神品的名稱：第一，因為唱《聖詠》屬於整個歌詠團；第二，因為唱《聖詠》與聖體聖事並沒有特殊的關係；第三，因為唱《聖詠》是特殊的神職，有時被列為廣義方面的神品。

第三節 神品是否應該分為神品與非神品

有關第三節，我們討論如下：

質疑 神品似乎不應該分為神品與非神品（non sacer ordo）。因爲：

1. 一切的神品都是聖事。可是，一切聖事都是神聖的。所以，一切的神品是神聖的。

2. 此外，領有教會品位的人，所做的就是盡神職。可是，這一切的神職卻都是神聖的。所以，一切的神品也都是神聖的。

反之 神品是婚姻限制，也使結婚無效（第五十三題第二節）。可是，有四種小品卻不是婚姻的限制，也不使結婚無效。所以，這四種小品不是神品。

正解 我解答如下：稱爲神品，共分兩方面。一方面，神品本身是神聖的。所以，每種神品都是神聖的，因爲神品是一件聖事。另一方面，因爲對質料（materia）的某種行爲。所以，稱爲神品，因爲神品行使被祝聖之物的行爲。因此，只有三種神品，即是：司鐸和六品行使祝聖基督聖體聖血的行爲，五品行使聖器的行爲。所以，他們也禁慾：「凡攜帶上主聖器的人都應該是聖潔的。」如同《依撒意亞》第五十二章11節所說的。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第四節 大師的《語錄》對神品行爲的區分是否適當

有關第四節，我們討論如下：

300

神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

質疑 大師的《語錄》對神品行爲的區分似乎不適當。因爲：

1.人藉著罪過的赦免而準備領基督的聖體。可是，領聖體者的準備卻屬於小品。所以，赦罪不宜被列爲司鐸的行爲。

2.此外，人藉著聖洗聖事而直接地成爲相似天主的人，領受這種相似天主的神印。可是，祈禱和奉獻供物卻是直接地與天主有關的行爲。所以，不僅司鐸們，而且每個已受洗的人，也都能完成這些行爲。

3.此外，神品不同，行爲也不同。可是，奉獻禮品至祭台前和誦讀書信卻都屬於五品；在教宗面前，五品也抱十字架。所以，這些行爲不應該被列爲六品的行爲。

4.此外，聖經新約和舊約都包含真理。可是，誦讀舊約卻屬於誦讀者。所以，誦讀新約也屬於誦讀者，並不屬於六品。

5.此外，宗徒們只是負責宣講基督的福音，正如《羅馬書》第一章1節所指明的。因爲應該委派五品宣講宗徒們的道理。所以，也應該委派五品宣講福音的道理。

6.此外，按照狄奧尼修《教會階級論》第五章的話，凡屬於大品的，都不應該屬於小品。可是，準備酒水壺卻是五品的行爲；所以，不應該歸於輔祭品。

7.此外，靈魂的行爲應該優於身體的行爲。可是，輔祭者卻只有身體的行爲。所以，驅魔者的品級更低於輔祭者，就不可能有屬靈的驅魔行爲。

8.此外，凡性質相近之物，常彼此相應相隨。因爲聖經舊約的經文和新約經文性質最爲相近，而新約的誦讀者屬於高級神品。所以，誦讀舊約不應當是誦讀者的行爲，更應該是輔祭者的行爲，尤其是當我們顧及輔祭者是懷著可見的光明，向我們指示信仰的真光者。

9.此外，神品的每一種行為都應該有超越他人的特殊神權。可是，守門者負責的開門和關門，卻沒有超越他人的特殊神權。所以，開門和關門不應該是守門者的行為。

正解 我解答如下：神品聖事所賦予的祝聖（consecratio），直接地與聖體聖事有關，正如上文第二節所說的。每一種神品最接近聖體聖事的行為，便是這品級的主要行為，因為神品的授予是爲了服事聖體聖事，以聖體聖事爲目的。所以，神品之所以有低高的區分，就在於神品和聖體聖事的關連有多密切。可是，因為許多事物都直接地與最尊貴的聖體聖事有關。所以，除了主要的行為以外，每一神品也都能有許多的行為：神品愈高，行為也愈多；因為權柄愈高，有關的事物也愈多。

釋疑 1.領受神品聖事者的準備共分兩種：一種是遠準備（*praeparatio remota*），這是輔祭者所完成的；另一種是近準備（*praeparatio proxima*），這種準備使他們立即成爲領受聖事的合格者，屬於司鐸。因為在自然物內，質料由唯一而相同的原因，成爲最後準備的形式（*forma*）和獲得形式。因為在領聖體的近準備內，人因潔淨罪過而完成。所以，司鐸是聖洗、告解和終傳聖事的固有施行人，一切聖事的主要目的都是爲潔淨罪過而建立的。

2.與敬禮天主直接有關的行動可以分爲二類。一類是個人的行動，諸如私人祈禱、發願之類的事，每一位受過聖洗的信友都可以有這些行動。另一類是教會整體的行動，這些行動唯獨透過司鐸，才能直接通向天主，因為只有司鐸能以整體教會的名義行動，聖化普世教會的聖事——基督聖體。

3.教友藉著司鐸而奉獻祭品（*oblaciones*）。所以，奉獻需要兩種神職。第一，從教友方面；這屬於五品，他接受教友的

奉獻，放在祭台上，或交給六品。第二，從司鐸方面；這屬於六品，他將奉獻交給司鐸。這兩種神品的主要行爲即在於此。所以，六品的神品是高級品位，可是誦讀書信卻不是六品的行爲，除非因爲低級品位的行爲歸於高級神品。同樣地，手持苦像（Crux）也是如此；不過，這是按照一些聖堂的習慣：因爲在次要的行爲上，能夠有種種不同的習慣。

4. 讀經是領受聖事的遠準備，所以委派神職人員宣講道理。可是，舊約的道理卻比新約的道理距離更遠，因爲舊約只是以預像教導這件聖事而已。所以，委派高級的神職人員宣講新約，卻委派低級的神職人員宣講舊約。可是，主耶穌自己所傳授的，比宗徒們所證明的新約道理更爲完美。所以，委派六品宣讀福音，委派五品宣讀書信。

5. 由上文所指明的可不言而喻。

6. 輔祭者只有奉獻清水壺的行爲，並沒有奉獻酒水壺所容之物的行爲。可是，五品卻有奉獻清水壺所容之物的行爲，因爲他將酒和水倒在聖爵內，再將洗手的水交給司鐸。六品只有奉獻聖爵的行爲，並沒有奉獻聖爵所容之物的行爲，如同五品一樣；而司鐸有奉獻聖爵所容之物的行爲。正如五品在陞品時領受了空聖爵，司鐸在陞品時領受了裝滿清水的聖爵；同樣地，輔祭者在陞品時也領受了空的清水壺，可是五品卻在陞品時領受了裝滿清水的清水壺。所以，神品彼此有某種連結。

7. 相較於驅魔者，輔祭者身體的服事更接近高級神品者的行爲，雖然驅魔的行動就方法而言，也屬於精神、靈魂的範圍。不過，由於四品輔祭者持有盛裝聖事質料——酒的器皿（既爲液體，就需要有盛裝的器皿）；所以，這就是輔祭職位居低級神品中最高位的原因。

8. 四品輔祭者的行爲比其他低級神品的行爲，與高級品位的神職行爲有著更親密的關係，正如其本身所指明的。同樣地，

次要的行為也是如此。次要的行為藉著道理而準備教友，因為那帶來光明的四品輔祭者，可見地象徵新約的道理；可是，誦讀者卻象徵不同的道理。所以，四品輔祭更為高級；同樣地，驅魔者也是如此。因為，正如誦讀者的行為與六品和五品的次要行為有關；同樣地，驅魔者的行為也與司鐸的行為，即是束縛與釋放有關，人藉著司鐸的拯救而完全脫離魔鬼的奴役。

這也說明神品的進行是最有秩序的。因為司鐸的主要行為是祝聖基督的聖體，唯有三種大品是與司鐸合作的。可是司鐸的次要行為卻是釋放與束縛，大品與小品都與司鐸合作無間。

9. 有些人說，在領神品時，賦予守門者天主的權柄，他能禁止某些人進入聖堂，如同基督曾經驅逐過聖殿裡的商人一樣（參閱《若望福音》第二章13節至22節）。可是，這卻更屬於神恩，反而不屬於聖事的恩寵。

所以，我們應該說守門者獲得了權柄，他由於職責所在而能這樣做；雖然其他品級也能這樣做，卻不是由於職責所在。所以，其他神品也能合法地完成低級神品的一切行為，雖然他們並沒有完成這些事的職責。如同在未祝聖的房間內能奉行彌撒聖祭一樣，雖然聖堂是為舉行彌撒聖祭而被祝聖的。

第五節 神品神印是否是在主教授予聖爵時賦予

有關第五節，我們討論如下：

質疑 神品神印似乎不是在主教授予聖爵時賦予。因為：

1. 司鐸的祝聖因傅聖油而完成，如同堅振聖事一樣。可是，堅振聖事卻是在傅聖油時賦予神印。所以，神印是在主教授予鐸品時，而不是在主教授予聖爵時賦予。

2. 此外，《若望福音》第二十章22至23節記載主說：「你們領受聖神罷！你們赦誰的罪……」，主就授予宗徒們司鐸的權柄。可是，宗徒卻藉著覆手（*manus impositio*）而領受聖

神。所以，主教在覆手時賦予神品的神印（character ordinis）。

3.此外，正如神職人員被祝聖；同樣地，神職人員的祭服也被祝聖。可是，祝聖祭服由一次祝聖而完成。所以，主教的祝聖完成司鐸的祝聖。

4.此外，正如主教授予司鐸聖爵；同樣地，也授予司鐸祭服。所以，如果主教在授予司鐸聖爵時也賦予神印，那麼同樣地，也在授予祭服時賦予神印。所以，司鐸有兩個神印；這卻不是真實的。

5.此外，六品的神品比五品的神品更相似司鐸的神品。可是，如果那印在司鐸身上的神印是在主教授予聖爵時，那麼五品比六品更相似司鐸，因為五品在主教授予聖爵時領受神印，可是六品卻不在主教授予聖爵時領受神印。所以，司鐸的神印也不在主教授予聖爵時印在司鐸身上。

6.此外，因為四品輔祭者有奉獻酒水壺的行為，比有奉獻蠟燭台的行為更接近司鐸的行為。可是，當四品輔祭者奉獻蠟燭台時，比他們奉獻酒水壺時更該領受神印；因為「四品輔祭者」一詞意指手持蠟燭，如同大師《語錄》卷二十四第四節所說的。所以，鐸品的神印並不是在領受聖爵時賦予。

反之 鐸品的主要行為是祝聖基督聖體。可是，在主教授予聖爵時，卻授予祝聖聖體的權柄。所以，司鐸當時就領受鐸品的神印。

正解 我解答如下：正如上文第四節釋疑1所說的，那產生形式與準備質料容納形式者，屬於相同的原因。所以，主教在授品時完成兩件事：因為他準備了領受神品的候選人，和授予神品的權柄。

主教準備他們，一是教導他們，屬於他們的職責；一是

主教對他們有所作為，使他們成為合格領受神權的人。這種作為在於三件事，即是降福、覆手和傅聖油。他們藉著祝福而獻身於事奉天主；所以，他們祝福眾教友。可是，他們卻藉著覆手而獲得圓滿的恩寵，以堪當重責大任。所以，主教只對司鐸和六品才行覆手禮，因為他們應該施行聖事，雖然前者是主要的施行人，後者是輔佐者。可是，他們卻藉著傅聖油而成為被祝聖的，以接觸聖事。所以，主教只為司鐸傅聖油，因為他們將親手接觸基督聖體；如同主教也為聖爵傅聖油一樣，因為聖爵裝聖血；也為聖盤傅聖油，因為聖盤裝基督的身體。

可是，主教卻授予司鐸權柄，以完成司鐸的固有行為。因為司鐸的主要行為是祝聖基督的聖體聖血，所以主教在授予司鐸聖爵時念規定的經文，聖秩的神印就賦予司鐸。

釋疑 1. 堅振聖事並沒有授予那影響外在質料的神職。所以，賦予神印並不在手持特殊物，而只在覆手和傅聖油時。可是，司鐸卻不相同。所以，不能相提並論。

2. 主在受苦受難前的最後晚餐中，授予門徒們司鐸的主要行為的權柄，因為他說：「你們拿去吃罷！」（瑪二十六26）後來又說：「你們應行此禮，為紀念我」（路二十二19）。可是，主卻在復活後，授予他們司鐸的次要行為的權柄，即是束縛和釋放。

3. 祭服是為用於恭敬天主，並不需要其它的祝聖。所以，以降福代替祝聖即可。可是，祝聖聖秩顯然和祝福祭服不同，如同上文已指明的。

4. 司鐸的祭服並不象徵主教授予司鐸的權柄，而象徵司鐸行使權柄的行為所需要的資格。所以，在主教授予司鐸祭服時，司鐸並沒有領受神印；其他人也不因領了服裝，就領了神印。

5. 六品的權柄是五品與司鐸權柄的中間權柄，因為司鐸

對基督的聖體有直接的權柄；可是五品只對聖器有權，六品卻對聖器所裝的聖體有權。所以，接觸基督的聖體並不屬於他，可是手持和分送聖盤、聖爵內的聖體聖血卻屬於他。所以，其權柄的主要行爲，不能藉著授予聖器，也不能藉著授予質料來表明；而說明他的權柄的次要行爲，是主教交給他福音，這種權柄包括其它的權柄。所以，他在領受福音時，也領受神印。

6. 四品輔祭者奉獻清水壺，比他奉獻蠟燭台更是主要的行爲，雖然其名稱是來自次要的行爲，因為是更顯眼的，也更是專屬於他的。所以，在奉獻清水壺時，四品輔祭者因主教所朗誦的經文的德能而領受神印。

第三十八題

論神品聖事的施行人

一分爲二節一

然後我們要討論的是神品聖事的施行人（參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、是否唯有主教才能施行神品聖事。
- 二、異端和脫離教會的主教是否能授予神品。

第一節 是否唯有主教才能施行神品聖事

關於第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是唯有主教才能施行神品聖事。因爲：

1.覆手與祝聖有關。可是，不僅主教，襄禮司鐸也在晉鐸者頭上覆手。所以，不是唯有主教才能施行神品聖事。

2.此外，當那屬於神品的行爲授予一人時，他就領受了神品的權柄。可是，酒水壺、權杖和洗手巾，是由高級神品的六品交給五品；同樣地，也將蠟燭台和酒水壺交給四品輔祭者。所以，不是唯有主教才能施行神品聖事。

3.此外，凡屬於神品聖事的，都不能交給沒有神品的人。但是，有時卻委派那不是主教的人去授予小品，例如：司鐸樞機（Presbyter Cardinalis）。所以，授予神品不是唯獨屬於主教的神品。

4.此外，「凡委派他主要的，也委派他次要的」。可是，神品聖事卻是爲了聖體聖事而設的，如同次要的與主要的關係一樣。因爲司鐸祝聖聖體；所以他自己也能授予神品。

5.此外，司鐸距離六品，比主教距離主教更遠。可是，

主教卻能祝聖主教。所以，司鐸也能授予神品。

308 反之 1.神品利用神職人員，比利用聖器欽崇天主，更為尊貴。可是，祝聖聖器卻僅唯一地屬於主教。所以，祝聖神職人員更僅屬於主教。

2.此外，神品聖事比堅振聖事更為崇高。可是，唯有主教才施行堅振聖事。所以，更是唯有主教才能施行神品聖事。

3.此外，貞女藉著祝福，並不晉升至擁有神權的等級，如同領有神品的人一樣。可是，祝福貞女唯獨屬於主教。所以，更是唯有主教才能授予人鐸品。

正解 我解答如下：主教的神權和低級神品的神職之間的關係，就像是追求公共利益的行政權，與追求某種個別利益的低級技術及能力的關係一樣。可是，正如《倫理學》卷一第二章所說，政治卻為低級技術訂立法律，規定每人該做的事項、份量和方法。所以，指定人盡一切的神職屬於主教；所以，唯有主教才能施行堅振聖事。因為那些已領受堅振聖事的人們，領受特別宣認信仰的職責。所以，也唯有主教才能祝福貞女，因為她們是基督的新娘、教會的肖像，教會主要地委派主教代為照顧。他也祝聖領各級神品的候選人，以他的祝聖而指定應該使用的聖器，如同那大權在握的人，例如：君王分派各城市的世俗職務一樣。

釋疑 1.覆手並不賦予鐸品的神印，正如上文第三十七題第五節所指明的；但是賦予合格執行神品的恩寵。因為他們需要極多的恩寵。所以，司鐸們也同主教一起將手覆在那些晉鐸者的頭上——唯有主教才將手覆在六品的頭上。

2.因為高級神品中的六品似乎是「神職人員的首領」。所

以，他交付那神職所使用的一切物品，例如：在手捧福音經本以前，四品輔祭者所持的蠟燭是由六品執事交付，他也將酒水壺交給五品，也將大品所使用的一切都交給五品。可是，五品的主要行爲卻不在於這些物件，而在於有關聖事質料的合作。所以，五品是在主教交給他聖爵時得到神印。可是，四品輔祭者因主教念的經文而領受神印，就是在他領受六品執事所交付的上述之物時，主要不是在領受蠟燭時，反而在領受其它器皿時。所以，六品執事並沒有施行神品聖事。

3.那有宗座圓滿權柄的教宗，能委派非主教施行那屬於主教的一切，只要這種權柄並不直接地與基督的真正聖體有關。所以，領有司鐸品位者，可由於教宗的委派，授予小品和施行堅振聖事，但不能委派給未領有司鐸品位者。此外，這位受委派者也不能授予和敬禮基督聖體有直接關係的大品；就祝聖基督聖體而言，教宗並不比普通司祭有更大的權柄。

4.雖然聖體聖事本身是最大的聖事，卻不指定任何職品，如同神品聖事那樣。所以，不能相提並論。

5.爲傳給他人自己所有的，不僅必須是相接近的人，更必須有圓滿的權柄。因爲在聖統制內，司鐸的神職並沒有圓滿的權柄，如同主教一樣；因此司鐸不能授予六品，雖然這種權柄是接近他的。

第二節 異端和脫離教會的主教是否能授予神品

有關第二節，我們討論如下：

質疑 異端和脫離教會的主教似乎不能授予神品。因爲：

1.授予神品比釋放與束縛人更是大事。可是，異端者卻不能釋放與束縛人（第十九題第六節）。所以，異端者也不能授予神品。

2.此外，那脫離教會的司鐸能成聖體，因爲他仍然有不能

消滅的神印。可是，主教在自己陞為主教時，卻沒有領受神印。所以，主教的權柄不必仍然存留在那脫離教會的主教身上。

3.此外，那被逐出團體的人，已經不具資格擔任團體的職務。可是，神品是教會的職務。所以，那被逐出教會共融的人，沒有資格授予神品。

4.此外，聖事由於基督的苦難（第三集第六十二題第五節）而產生效力。可是，異端者卻不在與基督的苦難共融中：既不在信仰的共融中，因為他們已成為不信者；也不在與教會的共融中，因為他們正是為了與教會的信仰不合，才自絕於教會之外。所以，他不能施行神品聖事。

5.此外，在授予神品時需要祝福。可是，異端者卻不能祝福，他的祝福甚至也變成咒罵，正如《語錄》卷二十五第一章所指明的。所以，異端者不能授予神品。

反之 1.那陷於異端的主教，一旦與教會合好，不重受祝聖。所以，他並沒有喪失自己所有的授予神品的權柄。

2.此外，授予神品的權柄大於神品的權柄。可是，神品的權柄卻沒有因異端，或其它類似的罪過而喪失（第三集第六十四題第九題）。所以，異端者也沒有喪失授予神品的權柄。

3.此外，施洗者與授予神品者，都是行職務的外在行動；只有天主才是內在行動、賦予效力者。所以，那脫離教會的人並沒有喪失施洗的權柄，也沒有喪失授予神品的權柄。

正解 我解答如下：關於這一點，《語錄》卷二十五第一章提出了四種意見。因為有些人說，教會容忍異端者，卻不容忍脫離教會者有授予神品的權柄；同樣地，教會也不容忍被撤職者和其他有類似情況的主教授予神品。這是第一種意見。

可是這卻是不可能的。因為凡受祝聖而得權柄的人，在

任何情況下，這種權柄都不能被剝奪，如同祝聖本身不能無效一樣，因為祭台或已被祝聖的聖油是永恆被祝聖的。因為主教的權柄因祝聖而授予；所以，主教不論犯什麼罪，或脫離教會，他的權柄必須永恆存留。

所以，其他人說，那些脫離教會的主教，在教會內仍保有主教的權柄，能夠授予司鐸品位和向主教提名願意接受司鐸品位的人選。可是，那些被他們提名者，卻沒有這種權柄。這是第四種意見。

可是，這也是不可能的。因為如果那些被教會提拔的人，仍然有他們最先所有的權柄，那麼顯然地，他們的祝聖因行使自己的權柄而有效。所以，他們是有效地行使自己因祝聖而獲得的權柄；那麼他們所陞的或提名的司鐸，也都有與他們相同的權柄。

所以，其他人說，那些被逐出教會共融的司鐸，也都能授予神品和施行其它聖事，只要他們遵守應該有的形式和意見：第一種效果即是施行聖事，最後的效果即是賦予恩寵。這是第二種意見。

可是，我們也不能贊成這種意見。因為事實上，那脫離教會的異端者，就是施行聖事也犯罪。所以，偽裝領受聖事者也不能獲得恩寵，除非他是在緊急情況下施行聖洗聖事。

所以，其他人說，他們所施行的聖事是有效的，卻沒賦予恩寵，並不是因為聖事不產生效力，而是因為他們從而領受的行聖事者，犯了相反教會禁令的罪過。這是第三種意見，也是真正的意見。

釋疑 1. 釋放的效果只是藉恩寵而赦免罪過。所以，異端者不能釋放，如同異端者並沒有賦予聖事的恩寵一樣。因為赦罪也需要治權（*iurisdictio*），而脫離教會者並沒有治權。

2. 在祝聖主教時所授予他們的權柄，永恆地存留在他身上。雖然不能稱為神印（第四十題第五節釋疑1.）——因為人並不因此而直接地與天主有關，而是與基督的奧體（Corpus mysticum）有關——卻是不能消滅地存留著，如同藉著祝聖而賦予的神印類似。

3. 雖然那些由異端者而晉鐸的人們領受了神品，卻沒有領受能合法地執行自己神品的權柄。質疑已提出了真正的理由。

4. 人藉著教會的信德而與基督的苦難合而為一。雖然他們本身並沒有教會的信德，可是他們卻遵守教會的信德所有的形式。

5. 這與聖事的最後效果有關，正如第三種意見所主張的。

第三十九題

論神品聖事的限制

一分爲六節一

然後要討論的是神品聖事的限制（impedimentum；參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、女性是否有領受神品的限制。
- 二、兒童和無識別能力者，是否能領受神品。
- 三、奴隸的身份是否是領受神品的限制。
- 四、人是否因殺人而應該被禁止領受神品。
- 五、非婚生的兒子是否應該被禁止領受神品。
- 六、人是否應該因肢體不全而被禁止領受神品。

第一節 女性是否有領受神品的限制

有關第一節，我們討論如下：

質疑 女性（Sexus femineus）似乎不是領受神品的限制。因爲：

1. 先知的職責大於司鐸的職責，因爲先知是天主與人之間的中保，如同司鐸是天主與人之間的中保，正如《希伯來書》第五章1節所說。可是，先知的職責有時卻賦予女人，正如《列王紀下》第二十二章14節所指明的。所以，司鐸的職責也能適合他們。

2. 此外，正如神品屬於一種完美；同樣地，管理的職責、殉道和修會生活也屬於一種完美。可是在新約時代，管理卻委派女人，例如：女修院的院長；在舊約時代，正如《民長紀》第四章4節記載德波辣曾是以色列子民的法官。因爲，殉

道和修會生活也適合她們。所以，教會的神品也適合她們。

3.此外，神品的權柄基於靈魂。可是，性別卻不基於靈魂。所以，性別的不同並不造成領受神品的差異。

反之 1.《弟茂德前書》第二章12節說：「我不准許女人施教，也不准許她管轄男人。」

2.此外，領受神品需要先有光頂（Corona），雖然光頂並不屬於聖事的效力。可是，蒙頭和剪髮禮（Tonsura）卻不適合女人，正如《格林多前書》第十一章6節所指明的。所以，領受神品也不適合女人。

正解 我解答如下：有些事物為領受聖事是必須的，猶如聖事的本質；如果人缺少這些事物，就不能領受聖體，也不能領受聖事恩寵。有些事物為領受聖事則不是必須的，卻是出於法律對於領受這件聖事所做的相關規定；即使沒有這些事物，人依然領受聖事，不過沒有聖事恩寵。因為，不論為第一種必須的事物，或是第二種法律所規定的事物，都要求領受聖秩聖事必須是男性。所以，就算執行授予聖秩的一切禮儀，女性也沒有真正領受聖秩神品。事實上，聖事既然是象徵，聖事中的一切行動不只應當產生聖事的恩寵，還應當相稱地表達所象徵的內容；正如第三十二題第一節所說的，終傅聖事的對象必須是病人，好能傳達這件聖事的內容是醫治。因為女性具有服從的身份，不能象徵一種崇高的階級。所以，女性不能領受聖秩神品。

可是，有些人卻主張，領受聖秩的性別限制是法律的規定，而非聖事效力的要求。因為，連在《格拉蒂安法令集》也都提及「女執事」和「女司鐸」（presbytera）。可是，這裡所謂的「女執事」，指的是那些分擔六品執事行動的婦女，例如：她在聖堂內誦讀福音；而「女司鐸」指的是寡婦，因為司鐸

(presbyter) 原意是指耆老、長輩。

釋疑 1.預言並不是聖事，而是天主的恩惠。所以，預言不必是象徵，只是超性的事件。因為事實上，凡屬於靈魂的一切，男女毫無區別可言，女人的靈魂有時比許多男人的靈魂更美好。所以，女人能領受先知神恩和其它種種神恩，卻不能領受神品。

2.3.由上文所指明的可不言而喻。

可是，女修會的院長所有的並不是正權 (praelationem ordinariam)，而是管理權，這麼做是為了避免男女共居時可能造成的危險。並且，德波辣管理現世的事物，卻沒有管理司祭的事物，如同現在的女人也能管理現世的事物一樣。

第二節 兒童和無識別能力者，是否能領受神品

有關第二節，我們討論如下：

質疑 兒童和無識別能力者，似乎不能領受神品。因為：

1.正如大師《語錄》卷二十五第七章所說的，聖教法典對領受神品者規定了固定的年齡。可是，如果兒童能領受神品，那麼聖教法典就不可能有這種規定。所以，未達法定年齡的兒童不能領受神品。

2.此外，神品聖事比婚姻聖事更為尊貴。可是，兒童和無識別能力者卻不能結婚。所以，他們也不能領受神品。

3.此外，「行為屬於那有能力者」，正如哲學家《論睡眠與醒寤》第一章的話。可是，神品的行為卻需要識別能力。所以，神品的行為也需要識別能力。

反之 1.教宗額我略九世的通諭中說，那在法定具有識別能力的年齡以前領受神品的人，一旦許可他們盡神職，就不必重新領受

神品，正如特殊情況論及不循序漸陞（per saltum）的神職人員所指明的。可是，如果沒有授予神品給未達法定辨別能力年齡前的兒童，就不會有上述的聲明。所以，兒童能領受神品。

2.此外，兒童能領受其它有神印的聖事，例如：聖洗和堅振聖事。所以，兒童也能領受神品。

正解 我解答如下：因年幼無知和其它的缺陷而無理性能力，都構成行爲的限制。所以，一切需要領受聖事者行爲的聖事，凡具有行爲限制的人，都不適合領受這些聖事，例如：告解和婚姻聖事等等。可是，因為天賦的能力和本性的能力都先於行爲——雖然求得的能力後於行爲，卻不消滅前者——所以，凡是領受者的行爲不是構成聖事效力所要求的，又能為領受者帶來屬神的效益和權力，即使未達法定辨別能力年齡的兒童，當然也都能領受這些聖事。因為為領受低級神品，要求領受者必須達到一定的年齡，其實這樣的規定既不是出自法律，也不是出自聖事效力的限制。所以，如果有些兒童有迫切的需要和日進於德的希望，就能讓他們在達到法定識別能力的年齡以前，有效地領受低級神品——雖然當時並不適合委派他們盡神職，他們卻能逐漸相稱其品位，實現其職務。可是，為領受高級神品，具有識別能力卻是必須的，這同樣也是出自聖事效力和法律的限制：不論是因為領受高級神品者，必須謹守貞潔聖願；或是因為他們要受委派去執行聖事。又因為領受主教品位者，被賦予管理聖體奧蹟的權力，要求領受者必須擔任牧靈照顧的工作。所以，具有識別能力也屬於有效祝聖主教的本質條件。

可是有些人卻主張，一切的神品都需要識別能力，這屬於聖事的必要性。可是，這種主張不論是基於理性，或是基於天主的權威，都不允以證實。

釋疑 1.並不是屬於聖事的合法所需要的一切，都屬於聖事的必要性，正如上文所說的。

2.合意產生婚姻，無識別能力就不能產生合意。可是，在領受神品時，卻不需要領受聖事者的行為，在他們的祝聖禮中即可得知。所以，不能相提並論。

3.行為屬於那有能力者。可是，有時能力，例如：自由意志，卻在行為之先。這就是本文所討論的情況。

第三節 奴隸的身份是否是領受神品的限制

有關第三節，我們討論如下：

質疑 奴隸的身份似乎不是領受神品的限制。因為：

1.身體的從屬並不妨礙擁有卓越的情操。因為，奴隸有的是身體的從屬。所以，奴隸不是人領受神品神權的限制。

2.此外，凡是謙遜的機會，都不應該是領受神品的限制。可是，奴隸卻是如此，因為宗徒《格林多前書》第七章31節建議說：「而且即使你能成為自由人，你也寧要守住你原有的身份」。所以，奴隸的身份不應該是領受神品的限制。

3.此外，神職人員成為奴隸，比奴隸成為神職人員更為可恥。可是，神職人員卻能合法地賣身為奴；因為諾蘭主教（episcopus Nolanus）聖保里諾（Paulinus）就曾賣自己為奴隸，正如教宗額我略一世的《對話錄》卷三第一章所說的。所以，奴隸更是能夠成為神職人員。

反之 1.這似乎是聖事效力的限制。因為女人因服從的身份而不能領受神品。可是，奴隸必須的服從更多，因為女人並沒有交付給男人作為奴隸，她確實也不是用男人的腳而受造。所以，奴隸不能領受神品聖事。

2.此外，那領受神品的人，也應該盡神品的神職。可

是，奴隸不能同時服事自己身體的主人，又服事自己靈魂的主人。所以，奴隸似乎不能領受神品，因為主人的權益應當受到保障。

正解 我解答如下：在領受神品時，人誓願要服務天主。因為人不能交出那不屬於自己的；所以，那沒有自己身體主權的奴隸，就不能領受神品。可是，如果他被授予神品，他就能得到神品。因為自由並不屬於聖事的必要性，而屬於聖事的合法性；而且奴隸的身份並不妨礙權力，只妨礙行動。凡受他人束縛的一切人，也都是如此，例如：那些負債的人。

釋疑 1. 神權的領受也包括身體行為的義務。所以，神權的領受是受身體服從的限制。

2. 人能找到許多機會自謙自卑，而不必相反神品的限制。所以，這種論證不能成立。

3. 聖保里諾由於充滿愛德，受聖神的引導而這樣做。事實證明，因為他藉著自己的奴隸身份，由奴隸中拯救出許多自己的羊群。所以，我們不必立即下結論，因為《格林多後書》第三章17節說：「主的神在哪裡，那裡就有自由」。

4. (反之1.) 聖事的標記必須和其象徵的聖事本質一致。可是，女性雖然有服從的身份，卻不是奴隸。所以，不能相提並論。

5. (反之2.) 如果奴隸領受神品，他的主人知道後卻不抗議，他就成了自由人，如同《格拉蒂安法令集》所說的。可是，如果他領受神品，主人卻不知道，那麼主教和推薦他的人知道他是奴隸之後，就應該付給主人雙倍的奴隸贖價；或者奴隸有自己的財產，他就應該買回自己的自由。如果他仍然是主人的奴隸，就不能行使自己的神品。

第四節 人是否因殺人而應該被禁止領受神品

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不因殺人而應該被禁止領受神品。因為：

1. 教會的聖秩品位是由肋未人的公務司祭職開始，如同我們先前所說的。可是，肋未人卻以自己兄弟所流的血而「應接受事奉上主的聖職」，正如《出谷紀》第三十二章26節所指明的。所以，在新約時代，有些人不應該因殺人而被禁止領受神品。

2. 此外，無人因德性的行為而應該被禁止領受一件聖事。可是，鮮血有時是為正義而傾流，例如：由於法官正義的判決；如果被判決者不以流血作為代償，那就是法官的失職，他並且因而犯罪。所以，這樣的人並不因流血而被禁止領受神品。

3. 只有罪過才應受罰。可是，人有時殺了人，卻沒有罪，例如：人因自衛而殺人，或因為充份的理由而殺人。所以，這樣的人並非虧格而應該被禁止領受神品。

反之 這是教會法典的規定和教會的習慣。

正解 我解答如下：一切的神品都與聖體聖事有關，因為聖體聖事藉著基督所傾流的血而成為我們的和平聖事（*sacramentum pacis*）。因為殺人罪尤其相反和平，殺人者更相似那些殺死基督的人們，而不像被殺的基督。因為，上述聖事的所有神職人員都應該相似祂。所以，殺人者陞品是不合法的，雖然並不是無效的。

釋疑 1. 舊約判處流血的罰（*paena sanguinis*），可是新約卻不判處流血的罰（死刑）。所以，新舊約的神職人員不能相提並論，新約的「軛是柔和的，擔子是輕鬆的」，如同《瑪竇福音》

第十一章30節記載主所說的話。

2. 虧格不僅因罪過，而且主要地是因人不宜施行聖體聖事而受罰。所以，法官和一切參與流血的人們都是虧格的，因為流血者不應該成為這件聖事的神職人員。

3. 人行事必定有理由，人的作為也應當是出於自由意志。所以，那不知殺人的人，因意外地殺人，而不稱為殺人者，也不受虧格的罰；除非他協助不法的事，或沒有應該有的謹慎，這似乎已構成故意的行為。所以，這樣的人不能真正地無罪——縱然無罪，也受虧格的罰。所以，在某種情況下，自衛的人並沒有犯殺人罪，縱然他是虧格的。

第五節 非婚生的兒子是否應該被禁止領受神品

有關第五節，我們討論如下：

質疑 非婚生的兒子 (illegitimate natus) 似乎不應該被禁止領受神品。因為：

1. 《厄則克耳》第十八章20節說：「兒子不承擔父親的罪過」。可是，如果教會禁止非婚生的兒子領受神品，那麼就是兒子承擔了父親的罪過。所以，非婚生的兒子不應該被禁止領受神品。

2. 此外，比起因為他人的過失，人更應該為了自己的過失而被禁止領受神品。可是，人卻不常因自己的不合法同居，而被禁止領受神品。所以，兒子也不因自己父親的不合法同居，而應該被禁止領受神品。

反之 正如《申命紀》第二十三章3節所說：「私生子不得進入上主的集會；他的後代即便到了第十代，也不得進入上主的集會。」。所以，非婚生的兒子更不應該領受神品。

正解 我解答如下：司鐸的地位在他人之上。所以，基於對聖事的尊重，要求領受神品者必須光明磊落。雖然這樣的要求不屬於聖事的效力，但屬於聖事的合法性；正如《格拉蒂安法令集》所說，他們應該有好名聲、好品行，並且不是公開的悔改者。因為身世使人的名譽黯然無光，所以非婚生的兒子被禁止領受神品，除非他們已蒙赦免：他們的身世愈可恥，他們要獲得寬免也愈困難。

釋疑 1. 虧格並不是罪過應該受的罰。所以顯然地，非婚生的兒子並不因承擔父親的罪過而成爲虧格的。

2. 由行爲所犯的罪，都能因悔改和相反行爲而被消滅；可是，本性所行的一切，卻都不能被消滅。所以，不良的行爲與身世不能相提並論。

第六節 人是否應該因肢體不全而被禁止領受神品

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人似乎不應該因肢體不全而被禁止領受神品。因爲：

1. 不應該再增加痛苦者的痛苦。所以，人不應該因身體的缺陷而被禁止領受神品。

2. 此外，完整的識別能力比完整的身體，更是神品的行爲所需要的。可是，有些人在達到具有識別能力的年齡以前，就已經能夠領受神品，正如先前第二節所說的。所以，那有身體缺陷的人，也能夠領受神品。

反之 根據《肋未紀》第二十一章17節的記載，這樣的人被禁止擔任舊約的神職。所以，這樣的人更應該被禁止擔任新約的神職。至於重婚的問題，我們將在之後第六十六題論婚姻時再討論。

正解 我解答如下：正如前文第二、第五節所指明的，人或因行為的限制，或因名譽身世的限制而不宜領受神品。所以，如果人身體的缺陷能夠是他行使職務時的障礙，或者他身體上的缺陷是品行不光明磊落的記號，例如：因罪而被割掉鼻子，這樣的人就不適合領受神品；否則的話，不能禁止人領受神品。可是，根據《格拉蒂安法令集》，這種完整屬於聖事的合法性，但不屬於聖事的效力。

釋疑 由上文所指明的不言而喻。

第四十題

論與神品聖事有關的問題

一分爲七節一

然後要討論的是，與神品聖事有關的問題（參閱第三十四題引言）。

關於這一點，可以提出七個問題：

- 一、領受神品者是否應該行剪髮禮。
- 二、剪髮禮是否是一種聖秩品位。
- 三、領受剪髮禮者，是否應該棄絕現世的財富。
- 四、教會在鐸品之上，是否還應該有主教的權柄。
- 五、主教職是否是一種聖秩品位。
- 六、教會是否能有在主教之上的權柄。
- 七、教會是否適宜地規定神職人員的服裝。

第一節 領受神品者是否應該行剪髮禮

有關第一節 我們討論如下：

質疑 領受神品者似乎不應該行剪髮禮（按：此禮乃昔日在領受神品前的第一步驟，也稱作「髮圈」，梵蒂岡第二屆大公會議之後，已廢除這項儀式。）。因爲：

1. 上主恐嚇那些被剪髮的人將被俘和飄散，正如《申命紀》第三十二章42節所指明的：「醉飲俘虜的鮮血，舌食仇敵將領的頭顱」；也正如《耶肋米亞》先知書第四十九章32節所指明的：「凡剃去頭髮的人，我必叫他們隨風飄散。」可是，基督的神職人員卻不應該被俘，而應該自由。所以，髮圈或剪髮禮不適合他們。

2. 此外，內在的真理與外在的形式應當相符。可是，在

舊約時代，納齊爾人也有類似的剪髮禮儀，正如大師《語錄》卷二十四第四章所說明的。因為納齊爾人雖然有剪髮禮，卻沒有人被派任為神職，顯然教會的神職人員也不應該有剪髮禮。事實上，在修會內，那些不是教會神職人員的在俗弟兄（conversi），似乎也行剪髮禮。

3.此外，頭髮象徵剩餘物，因為頭髮由剩餘物而生，而教會的神職人員卻應該拋棄一切剩餘物。所以，他們應該剃光頭，而不只是留髮圈。

反之 1.因為按照教宗額我略一世的《聖詠釋義》，針對第一〇二篇23節說：「事奉天主，就是為王」。可是，髮圈卻是王權的象徵。所以，剪髮禮適合那些擔任神職的人員。

2.此外，正如《格林多前書》第十一章15節所說：「因為頭髮是給她當作手帕的」，用以遮臉。可是，祭台的神職人員卻應該有開朗的心靈，不用遮臉。所以，應當為他們行剪髮禮。

正解 我解答如下：剪髮禮和髮圈因象徵而適合那些擔任神職的人員，因為髮圈是王權和完美的象徵，因為髮圈是圓形的。所以，那些擔任神職的人員獲得王家的地位，他們在德行方面應該是完美的。

剃頭髮也適合他們，這可從兩方面來說：第一，從超性方面，留髮圈以免他們的心靈因現世的職務而延遲默觀天主的事理；第二，從本性方面，行剪髮禮以免他們的感官因現世的職務而被擾亂。

釋疑 1.上主恐嚇那些這樣恭敬魔鬼的人們。

2.舊約所有的一切事物都不完美地象徵新約所有的一切

事物。所以，不僅肋末的神職象徵新約的神職人員所有的一切，而且也藉著這一切人而臻於某種完美。可是，納齊爾人卻因剪髮禮而臻於某種完美，象徵他們輕視現世的事物，雖然他們並沒有剃成髮圈，而是剃光頭——因為當時還不是王國和完美司祭職的時代。

同樣地，在俗弟兄也因棄絕現世的事物而剪髮，卻沒有剃光頭——因為他們並沒有擔任神職，他們的心靈必須默觀天主的事理。

3. 髮圈不僅象徵棄絕現世的事物，而且也象徵王權。所以，他們不應該剃光頭，以免看起來不雅觀。

第二節 剪髮禮是否是一種聖秩品位

有關第二節 我們討論如下：

質疑 剪髮禮似乎是一種聖秩品位。因為：

1. 教會的無形行為符合有形行為。可是，髮圈卻是教會所用的有形標記。所以，內在的象徵似乎符合有形的標記。所以，在行剪髮禮時也賦予神印也是一種聖秩品位。

2. 此外，正如唯有主教才能施行堅振聖事和祝聖其他神品；同樣地，也唯有主教才能行剪髮禮。可是，堅振聖事和其他神品卻賦予神印。所以，行剪髮禮也賦予神印，也是一種聖秩品位。

3. 神品意指一種地位。可是，神職人員因此聖秩品位而在教友之上。所以，那成為神職人員的髮圈，也是一種聖秩品位。

反之 1. 主教只不過在舉行彌撒聖祭時才授予神品。可是，剪髮禮卻也在彌撒聖祭以外舉行。所以，剪髮禮並不是神品。

2. 此外，在授予神品時，提及所授予的神權。可是，在行剪髮禮時，卻沒有提及所授予的神權。所以，剪髮禮不是一

種聖秩品位。

326

——神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

正解 我解答如下：教會的神職人員和信友有所區別，是爲了能專心恭敬天主。可是，有些敬禮的行爲卻必須透過特定的神權來執行；正是爲了這個緣故，才制定聖秩神權的秩序。相反的，其他的敬禮行爲是由神職人員的身體力行，例如：時辰誦禱。針對後一敬禮行爲，並不要求聖秩權柄，而是委派給公務團體的任務。爲執行這個任務，必須先接受剪髮禮。所以，剪髮禮不是一種聖秩品位，而是領受聖秩之前的準備。

釋疑 1.剪髮禮內含相稱的精神意義，如同內在意義與其外在象徵標記相符一樣。可是，這卻不是一種神權。所以，剪髮禮並沒有賦予神印，也不是聖秩神品。

2.雖然剪髮禮並沒有賦予神印，卻賦予人恭敬天主的任務。因爲這種任務是由神職班的首長——主教——所賦予。所以，祝聖恭敬天主的祭衣，和敬禮中所需的器皿、物件，也都由主教完成。

3.神職人員的身份，因聖秩品位而有高出教友的地位；可是，除了聖秩品位所要求的權力之外，並沒有優於教友的其它權力。

第三節 領受剪髮禮者，是否應該棄絕現世的財富

有關第三節，我們討論如下：

質疑 領受剪髮禮者，似乎應該棄絕現世的財富。因爲：

1.《聖詠》第十六首5節記載那些領受剪髮禮的人說：「上主，你是我的產業」。可是，正如熱羅尼莫《書信集》第五十二章「致尼頗仙書」(Nepotianus)所說的：「上主不屑成爲這些現世物」。所以，領受剪髮禮者，應當棄絕現世的財富。

2.此外，新約的神職人員的正義，應該超越舊約的神職人員的正義，正如《瑪竇福音》第五章20節所指明的。可是，天主對舊約的神職人員肋未人說：「在以色列子民中，我是你的份子，你的產業。」正如《戶籍紀》第十八章20節所說的。所以，新約的神職人員也不應該有現世的財富。

3.此外，聖維克多之雨果的《聖事論》卷二第二章說：「人在成爲神職人員以後，以教會的經費生活。」可是，如果神職人員仍然保留自己的祖產，這麼做就是不可能了。所以，凡成爲神職人員的人，似乎都將棄絕現世的財富。

反之 1.我們由《耶肋米亞》第一章1節可以得知，耶肋米亞也是一位司祭，可是他卻因爲遺產繼承權而獲得財產，正如《耶肋米亞》第三十二章8節以後所指明的。所以，神職人員也能夠擁有祖業財產。

2.此外，如果神職人員不能夠擁有祖業財產，就看不出修會會士和教區司鐸的差別了。

正解 我解答如下：那些領受剪髮禮的神職人員，並沒有棄絕祖產，也沒有棄絕其它的現世物。因爲現世的財富並不相反神職人員受委派去恭敬天主；不過，若是對這些財富過份操心，也可能相反恭敬天主。正如教宗額我略一世於《倫理學》卷一第三十章所說的：「愛現世的財富才是有罪的。」

釋疑 1.上主輕視與世間財物同等並列，因爲不願意人愛祂如同愛這些財物一樣，否則人就會同時以天主和財物作爲他的最終目的。可是，對於那些不因現世物的羈絆而恭敬天主的人，天主並不輕視他們，而願意成爲他們的份子和產業。

2.舊約的肋未人都有繼承祖產的效力。可是，他們不可

能像其他支派那樣繼承祖產，因為他已分散在各支派中。如果他們能像其他支派那樣分得產業，他們也就不會被分散到各支派中了（參閱：《戶籍紀》第三十五章1節；《若蘇厄書》第二十一章）。

3.如果那些陞品的神職人員是窮人，授予神品的主教就應該照顧他們，否則就不必照顧他們。可是，那些已領受神品的神職人員，卻應該盡教會的神職。所以，我們應該認為，雨果的那番話是論及那些無法維持生活的神職人員。

第四節 在教會內，鐸品之上是否還應該有主教的權柄

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在教會內，鐸品之上似乎不應該有主教的權柄。因為：

1.正如《語錄》卷二十四第十一章所說的：「鐸品由亞郎而開始」。可是在舊約時代，無人在亞郎之上。所以，在新約時代，也不應該有在鐸品之上的任何權柄。

2.此外，權柄與行為有關。可是，無一神聖行為大於祝聖基督的聖體，而祝聖基督聖體的權柄是授予司鐸的。所以，在司鐸的權柄之上，不應該有主教的權柄。

3.此外，司祭在奉獻彌撒聖祭時，代表在教會內的基督——祂自我奉獻於天主。可是在教會內，無人大於基督，因為：天主「使他在教會內作至上的元首」，如同《厄弗所書》第一章22節所說的。所以，無一權柄應該在司鐸的權柄之上。

反之 1.權柄的範圍愈廣，權柄也愈大。可是，正如狄奧尼修《教會階級論》第五章所說的：「司鐸的權柄只與淨化和光照有關；可是主教的權柄卻與淨化、光照和完美化有關。」所以，在司鐸的權柄之上，應該有主教的權柄。

2.此外，神聖的職務比人類的職務應該更有秩序。可

是，人類職務的秩序卻需要每一職務先有一位首長，如同指揮軍隊的司令官一樣。所以，司鐸也應該先有一位司鐸的首長，這位首長即是主教。所以，在司鐸的權柄之上，應該有主教的權柄。

正解 我解答如下：司鐸有兩種行爲：第一種是主要的行爲，即是祝聖基督的眞正聖體；第二種是次要的行爲，即是準備教友領受這件聖事，正如之前第三十七題第二、第四節所說的。可是，關於第一種行爲，除了天主的權柄以外，司鐸的權柄卻不屬於任何高級權柄之下。可是關於第二種行爲，司鐸的權柄卻屬於高級的和人類的權柄。因爲，根據權柄產生效力範圍，若不在效力範圍內行使權柄，就不能有貼切的作爲。所以，除非先有管理的治權，否則司鐸不能釋放和束縛，進而寬赦那些服從他的人。可是，司鐸卻能爲了聖事的效力，祝聖基督所規定的每一種聖事質料，除此之外別無所需；然而，就祝聖祭台、祭衣和其它聖器而言，還是先假定了主權的權柄。由此可見，司鐸的次要行爲並不同是司鐸的主要行爲；在司鐸的權柄之上，必須有主教的權柄。

釋疑 1.亞郎是司祭，也是大司祭，即是司祭長。如同依希道《語源學》(Etym.) 卷七第十二章所說的。所以，當他以司祭的身份獻祭時，同時也由他開始了司祭職權。獻祭的職權也賦予了次級的司祭，如同《希伯來書》第九章8節所說的。可是，如同宗座的大司祭職權卻不是源自亞郎，這種大司祭的權力要求某些事情唯獨保留給大司祭。如同《希伯來書》第九章7節說的：「至於後邊的帳幕，惟獨大司祭一年一次進去」(參閱《出谷紀》第三十三章10節；《肋未紀》第十六章2節)，其他的司祭進去是不合法的。

2.第一種行爲並沒有更高的權柄；可是，第二種行爲卻有更高的權柄，正如上文所說的。

3.正如一切自然物的完美，應該先以天主爲模型；同樣地，基督也是教會一切神職的模型。所以，無論哪一等級的教會神職，都在某一特定的方面代表基督，正如《語錄》卷二十四第一章所指明的；並且，愈是高級的品位，愈是完美地代表基督。因爲，司鐸代表基督，在於其個人以教會公務職的身份完成任務時；可是，主教代表基督，卻在於他祝聖其他人，賦予神職職務，以及建設教會時。因此，使人和物獻身於恭敬天主，屬於主教的職權，如同一種對基督肖像的神聖敬禮。所以，主教也特殊地被稱爲教會的新郎，如同基督一樣（參閱：《瑪竇福音》第九章15節；《若望福音》第三章29節）。

第五節 主教品是否是神品

有關第五節，我們討論如下：

質疑 主教品似乎是神品。因爲：

1.首先，狄奧尼修於《教會階級論》第五章中，提出教會聖統制的三種品位：主教、司鐸與神職服務者。《語錄》卷二十四第十七章也說「主教品是第四摺神品」。

2.此外，神品是分施神恩的某種權柄階級。可是，主教卻能施行司鐸所不能施行的一些聖事，例如：堅振和聖秩聖事。所以，主教品是神品。

3.此外，在教會之內，除了神品權力及治權權力以外，沒有其它神權（potestas spiritualis）。可是，主教的權柄若不屬於治權的權力，就能將之委派給非主教者了，這是錯誤的觀念。所以，主教的權柄是神品的神權。所以，主教有平常司鐸所沒有的神品。所以，主教品是神品。

反之 1.關於聖事的效力，後面的神品並不屬於前面的神品。可是，主教的權柄卻屬於司鐸的權柄；因為除非人先獲得司鐸的權柄，否則無人能獲得主教的權柄。所以，主教品並不是神品。

2.此外，根據《格拉蒂安法令集》，授予高級神品的禮儀是在星期六舉行。可是，授予主教的權柄卻是在星期天。

正解 我解答如下：所謂的「聖秩」，可以有兩種意義。第一，聖秩是一件聖事；如同先前第三十七題第四節已經討論過的，每一個聖秩品位的目的，都是為了服務聖體聖事。因為關於聖體聖事，主教並沒有高於司鐸的權柄。所以，祝聖主教並不是聖秩。

第二，聖秩是有關神聖行動的公務。在這種意義下，主教對基督聖體有著超越司鐸的權柄，因為是在聖統制的視野下，看待主教和司鐸的關係。如此一來，主教就是一種品位，如同先前第一節說過的。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。

2.聖秩是賦予神印的聖事，主要與聖體聖事有關，基督親自臨在於這件聖事中——因著聖事的神印，使人愈來愈肖似基督。所以，雖然在祝聖主教時，授予主教對某些聖事的神權，可是這種神權並不包含神印，正如第三十八題第二節釋疑2.所說的。所以，祝聖主教並不是聖秩，因為聖秩是一件聖事。

3.主教的權柄不僅是治權，也是聖秩的權力，這是就聖秩的廣義而言，如同先前已指明的。

第六節 教會是否能有主教之上的權柄

有關第六節，我們討論如下：

332

質疑 教會似乎不能有主教之上的權柄。因為：

1. 所有的主教都是宗徒的繼承人。因為，那賜給其中一位宗徒——伯多祿的權柄（《瑪竇福音》第十六章19節），就是賜給所有宗徒的權柄（《若望福音》第二十章23節）。所以，一切的主教都是平等的，沒有哪一位主教在另一位主教之上。

2. 此外，相較於外教人的禮儀，教會的禮儀更加相似猶太人的禮儀。可是，主教尊位的區別，也就是這位主教高於另位主教的規定，卻是「由外教人引入的」，正如《語錄》卷二十四第十七章所說的，在舊約中並沒有這種現象。所以，在教會內，這位主教也不應該在另位主教之上。

3. 此外，上級的權柄不能由下級授予，平行的權柄也不能互相授予；因為，正如《希伯來書》第七章7節所說：「從來，在下的受在上的祝福，這是無人可反對的。」所以，司鐸不能祝聖主教，也不能祝聖司鐸；可是，主教卻能祝聖司鐸。可是，主教卻能祝聖每位主教，因為奧斯替亞主教（*Ostiensus episcopus*）也能祝聖教宗。所以，一切主教的地位都是平等的。所以，這位主教不應該服從另位主教，正如《語錄》所說的。

反之 1. 君士坦丁大公會議（869～870年）說：「按照聖經和聖教法典的規定，我們崇敬古羅馬最神聖的主教，是第一的和最偉大的主教；在他以後，就是君士坦丁主教。」所以，這位主教是在那位主教之上。

2. 此外，亞歷山大主教聖濟利祿（*Cyrillus*）說：「我們仍然是宗座的首領——羅馬教宗的肢體——我們由他而找到我們應該相信和主張的道理，我們崇敬他、懇求他在一切主教之

上。因為譴責、糾正、制定、處理、釋放和束縛只屬於他，代表那建立真正宗座的祂，並沒有將自己的圓滿賜給其他任何人，而只賜給他；人人都因神律而向他低頭，世界的元首都服從他，如同服從主耶穌基督自己一樣。」（參閱：多瑪斯著，《論天主聖三信仰》De fide S. Trinitatis之「駁希臘人之錯誤」Contra Errores Graecorum）所以，一切的主教都因神律而服從某位主教。

正解 我解答如下：凡是有許多政權集合在一起的地方，便該有一種普遍政權在各特殊政體之上。因為在一切能力和行為中，都有根據目的而形成的秩序，正如《倫理學》卷一第一章所說的。可是，公益卻比私益更相似天主，正如《格林多前書》第十章17節所說。所以，公益的普遍管理權必須在私益的管理權之上，否則就不能合而為一。因為整體教會是一個身體，所以，如果必須維護這種合而為一，就必須有管理整個教會的權柄。這種權柄在主教權柄之上，有權管理每一個地方教會。這就是教宗的權柄。所以，那些否認這種權柄的人，就稱為裂教徒（schismaticus），如同是教會統一的「分裂者」（divisor）一樣。在一位普通主教與教宗之間，還有為維護合一的其他等級，據此，一個團體可以包含另一個團體，例如：省級團體可包含市級團體，國家級團體可以包含省級團體，而世界級團體可包含國家級團體。

釋疑 1.雖然束縛與釋放的權柄都授予一切的宗徒，但是這種權柄顯示的是一種秩序。因為，這種權柄首先只賜給伯多祿，以證明他的這種權柄應該由他而授予其他宗徒。所以，《路加福音》第二十二章32節記載主耶穌特殊地對他說：「要堅固你的弟兄」；《若望福音》第三十一章17節又說：「你餵養我的

羊群」。金口若望對這些話的解釋是：「你代替我，成為你的弟兄們的總管和首領，使他們代替你如同代替我，在全世界宣講和堅固那坐在宗座上的你。」

2. 猶太人的禮儀並沒有盛行於不同的王國和省份，而只盛行於一個民族。所以，在一位有主要權柄的主教之下，不必有其他的主教；可是，教會的禮儀及外教人的禮儀，卻盛行於不同的民族。所以，關於這一點，教會的組織需要比猶太人的禮儀更相似外教人的禮儀。

3. 主教的權柄超出司鐸的權柄，如同是種類不同的權柄一樣。所以，教宗在施行聖事時，所行的一切聖統制行爲，主教也都能行這一切行爲；可是，主教在施行聖事時，所行的一切行爲，司鐸卻不是都能行。所以，關於主教的神品，一切的主教都是平等的。所以，每位主教都能祝聖另一位主教。

第七節 教會是否適宜地規定神職人員的服裝

有關第七節，我們討論如下：

質疑 教會似乎不適宜地規定神職人員的服裝。因為：

1. 新約的神職人員比舊約的神職人員更應該守貞。可是，舊約神職人員所著的服裝中，卻有「褲子」象徵貞潔，正如《出谷紀》第二十八章42節所說的。所以，現在教會的神職人員更應該穿著褲子。

2. 此外，新約的司鐸職比舊約的司祭職更為尊貴。可是，舊約的司祭卻都戴著「頭巾」，正如《出谷紀》第二十九章9節所說的。所以，新約的司鐸更應該戴頭巾。

3. 此外，司鐸比主教的神品更接近輔祭人員的神品。可是，主教卻穿輔祭人員的服裝——即是六品祭衣的寬袖禮服，和五品祭衣的無袖長袍。所以，一般司鐸更應該穿這些服裝。

4. 此外，《出谷紀》第二十八章4節記載，舊約的大司祭

穿著披肩，伯達於《論聖體櫃》(De Tabernaculum) 卷三第四章說：這披肩象徵福音的重擔。因為這是主教尤其應該盡的責任。所以，他們應該穿著披肩。

5.此外，《出谷紀》第二十八章3節記載，舊約的大司祭掛著胸牌，刻著「知識與真理」。新約時代的真理尤其應該特別為人所週知。所以，新約的主教更適合掛著胸牌。

6.此外，《出谷紀》第二十八章36節記載，在「金牌」上刻著天主最尊貴的聖名，是舊約最尊貴的裝飾品。所以，金牌尤其應該成為新約最尊貴的裝飾品。

7.此外，教會的神職人員外在所穿的服裝，都是內在權柄的象徵。可是，總主教的權柄卻不大於一般主教的權柄，正如上文第六節釋疑3.所說的。所以，總主教不應該穿「羊毛禮披」，因為其他主教並沒有穿羊毛禮披。

8.此外，羅馬教宗享有圓滿的權柄。可是，羅馬教宗卻沒有「權杖」。所以，其他主教也不應該有權杖。

正解 我解答如下：神職人員的服裝象徵他們需要合格地處理天主的事。因為有些物品是人人都需要的，有些物品為上級是需要的，卻不是下級所需要的；所以，有些服裝是一切神職人員都穿的，有些服裝卻只是高級神職人員才穿的。

所以，一切神職人員都應該穿遮蓋肩部的「領巾」，象徵他勇敢地行使他們所獻身於天主的神職；同樣地，也穿「大白衣」，象徵純潔的生活；也繫「聖索」，象徵壓伏肉身的私慾偏情（參閱：教宗諾森三世，《論聖壇的奧蹟》De Sacro Altar Mysterio卷一第五章）。

可是，五品卻在左腕上載「手帶」，象徵滌除最小的污穢，因為手帶就像是擦拭臉部的汗巾一樣，因為他們是被許可最先處理聖物的人。他們也穿「緊身的無袖長袍」，象徵基督的道

理；所以在舊約時代，他們懸掛金鈴鐺，如同《出谷紀》第二十八章33節所說的。因為五品是被許可首先宣講新約道理者。

可是，六品卻在左肩上披「領帶」，以象徵他們在聖事中執行任務。祭披是寬袖禮服（dalmatia），如此稱呼，因為首先在達爾馬提亞（Dalmation）地方使用（參閱：依希道，《文字學》卷十九第二十二章）；象徵著六品被任命為首先分施聖事者，正如教宗諾森三世《論聖壇的奧蹟》第五十六章所說。因為六品的職務是分施基督聖血，而分施需要慷慨大方。

可是，司鐸的雙肩卻披「領帶」，以證明他有施行聖事的全權，而不是代理他人的職務，所以，領帶垂直而下。司鐸也穿祭披，以象徵愛德；因為他是祝聖愛德的聖事，即是祝聖聖體的人（參閱第三集第七十三題第三節釋疑3.）。

除了司鐸所穿的服裝以外，主教穿九種服飾，即是長襪、皮草鞋、腰帶、無袖長袍、寬袖禮服、主教高帽、手套、權戒和權杖。「九種」意謂著主教在司鐸之上，具有比司鐸行更多事的權柄，即是能祝聖神職人員、祝福貞女、奉獻大殿、撤神職人員的神職、召開會議、祝聖聖油、祝聖祭服和聖器。或者，「長襪」象徵舉止端正；蓋腳的「皮草鞋」象徵輕視地上物；綑領帶和長白衣的「腰帶」象徵正當的愛情。無袖長袍象徵恆持的意志，因為《創世紀》第三十七章23節說：若瑟穿「彩色長衣」；下垂至腳踝，象徵生命的終結。「寬袖禮服」象徵慷慨大方的仁慈善工；「手套」象徵行為謹慎小心；「主教高帽」象徵新舊約的知識，所以有兩個角。「權杖」象徵牧靈工作；「權杖頂端的彎曲」象徵應該聚集流離失所的人；「棍杖」象徵他援助軟弱的人，卻鼓勵冷淡者，如同棍杖的刺所象徵的；所以才說：「聚集、援助和鼓勵流離失所者、軟弱者和冷淡者罷！」權戒象徵所有信德的聖事，藉此教會成為基督的淨配；主教代表基督成為教會的新郎。（參閱：教宗諾森三

世，《論聖壇的奧蹟》第四十八章至第六十一章）

再者，總主教又穿「禮披」，以象徵特權（*privilegiata potestas*）；事實上，這象徵著合法的戰鬥者所獲得的金冠。

釋疑 1.舊約的司祭只在自己行使神職的時期才節慾。所以，為象徵當時應該守的貞潔，在奉獻祭品時穿褲子，如同《出谷紀》第二十八章43節所說。可是，新約的神職人員卻永遠守貞。所以，不能相提並論。

2.主教的這種高帽原來不是地位的象徵，而是一種便帽，正如熱羅尼莫《書信集》第六十四章「致法標納」（*Ad Fabiolam*）所說的。可是，「王冠」卻是地位的象徵，只有主教才能戴這種王冠，如同現在的禮冠一樣。

3.輔祭人員的權柄屬於主教，如同屬於起源一樣；卻不屬於司鐸，因為司鐸自己並沒有授予這些神品。所以，主教比司鐸更應該穿這些服裝。

4.以領帶代替腰帶，領帶與腰帶的象徵意義相同。

5.以禮披代替腰牌。

6.我們的主教以十字架代替金冠，正如教宗諾森三世於《論聖壇的奧蹟》第五十三章所說的；如同以皮草鞋代替腰帶、以長白衣代替麻織聖衣、以領巾代替大氅、以禮披代替胸牌、以主教高帽代替王冠。

7.雖然總主教與主教並沒有不同種類的權柄，卻有較大的權柄。所以，他穿禮披，由各方面包圍著他，以象徵這種完美。

8.羅馬教宗並不使用權杖，因為當時伯多祿為了拯救一位門徒的生命，拋出了他的權杖，這位門徒後來成了特里弗斯（*Treverensis*）的主教。所以，在特里弗斯教區內，教宗才手持權杖，在其它地方則不持權杖。或者，為表示教宗的權柄沒有限制，這就是權杖的彎曲所象徵的。

第四十一題

論婚姻的自然功能

一分爲四節一

然後要討論的是，婚姻的自然功能。第一，論婚姻與本性工程的關係；第二，論婚姻聖事（第四十二題）；第三，論婚約（第四十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、婚姻是否屬於自然律。
- 二、婚姻是否屬於法令範圍。
- 三、房事是否總有罪過。
- 四、房事是否有功勞。

第一節 婚姻是否屬於自然律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎不屬於自然律。因爲：

1.《律例彙編》(Digesta) 卷一第一題說：「自然律是自然地教導一切動物」。可是，其他動物卻有毫無婚姻的兩性交配。所以，婚姻並不屬於自然律。

2.此外，凡屬於自然律的，人在任何情況下都應當遵守。可是，婚姻卻不是在任何情況下都有的；因爲，正如西塞祿《修辭學》卷一第二章所說的：「人起初是穴居野處，當時無人認識自己的子女，也不知道維持婚姻中的合一關係。」所以，婚姻並不屬於自然律。

3.此外，自然律爲所有人都是一樣的。可是，全人類的婚姻卻是不相同的：因爲法律不同，舉行婚姻的儀式也不相同。所以，婚姻並不屬於自然律。

4.此外，自然本性用以達到自然律目的的方式，不一定是自然的。因為人根據自然律，傾向於延續、保存人的物種。可是，為延續人的物種，卻不一定是在婚姻的關係中，正如淫亂的人可為佐證。所以，婚姻並不屬於自然律。

反之 1.《律例彙編》(Digesta)一開始就說：「男女的結合是自然律，我們稱這種結合為婚姻」。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷八第十二章說：「人的自然本性更傾向於尋找伴侶，而非政治。」可是，他在《倫理學》卷八第十二章也說：「人是政治與社會性的動物。」因為人自然地尋找伴侶。所以，婚姻屬於自然律。

正解 我解答如下：一物之所以能夠稱為自然的，可以有兩種方式。第一種方式，按自然原理必然會產生的，例如：火焰向上竄升。按照這種方式，婚姻就不屬於自然律，也不是由自由意志所完成。

第二種方式是本性的傾向，這是由自由意志所完成的，例如：德性的行為。按照這種方式，婚姻就屬於自然律。人的自然本性傾向於婚姻，可以有二個理由。第一個理由，婚姻的主要目的是子女的利益。因為人的本性不僅想生兒育女，而且也使子女達到人之所以為人的完美境界，這就是德行的境界。正如哲學家於《倫理學》卷八第十二章所說：子女由父母獲得三件事，即「存在、養育和教育」。可是，如果沒有固定和確切的父母，子女就不可能受到養育和教育。所以，如果男人與女人之間沒有固定的關係連結，這幾件事也就不可能實現。這種固定的關係連結就是婚姻。

第二個理由，因為婚姻的次要目的，是夫婦彼此合作家務。正如人的本性使人傾向於共同生活，因為單獨的人對於生

活的一切能力不足，所以才說：「人是政治與社會性的動物」；同樣地，人類生活所需要的勞動工作中，有些工作適合男人，有些工作適合女人。所以，人尋求伴侶的天性就鼓勵男人與女人結合，這結合的關係就是婚姻。

釋疑 1.人的本性傾向於某物，共分兩方面。一方面，因為這物適合類的本性，這是一切動物都相同的。另一方面，因為這物適合人之種別的本性，即按其超出類性的部分，因為人是有理性的，就如智德與節德的行為。所以，同屬一類者的本性，例如：各種動物同屬一樣，因為層次不同，所採用的方式也殊異，但都是最適合自己的方式。

所以，人的本性傾向於婚姻，是根據上述的種別區分，正如反之2.中所言，哲學家也是根據這個理由，才說人優於其他動物；可是，根據第一方面類別的區分，他就說：「生殖繁衍是所有動物皆有的本性傾向。」可是，每一種動物傾向這一點的方式卻不相同，因為有些動物所生的子女，自己能立即尋找食物；或自己的母親就足以養活牠們，這些動物並沒有固定伴侶關係。可是，有些動物的子女卻需要父母養活牠們，雖然是短時期的，然而在這時期內，父母卻必須維持固定的伴侶關係，正如某些鳶鳥所指明的。可是，因為人的兒女需要父母的照顧，直到長大成人為止，所以需要父母維持緊實的伴侶關係，人的本性也自然地傾向這種結合。

2.西塞祿的話，針對某一特定民族可能是真的（即在民族成為有別於其他民族的起源階段時），因為並非所有的自然物都按照合乎本性傾向的效果行動。可是，這並不是放諸四海皆準的普遍真理；因為聖經記載，人類從一開始，即以具備婚姻形態的方式生活（參閱：《創世紀》第二章23節，第四章17節）。

3.按照哲學家《倫理學》卷七第十四章的話：「人類的本性並不是不變的，如同天主的本性是不變的那樣。」所以，自然律對於人的不同處境和條件狀況，有著不同的規範雖然天主的法律不論以任何方法，都不會有所改變。

4.人的自然本性不僅願意兒女存在，而且也願意兒女有完美的存在。為達到這樣的目的需要婚姻，正如上文所指明的。

第二節 婚姻是否屬於法令範圍

有關第二節，我們討論如下：

疑質 婚姻似乎屬於法令範圍。因為：

1.一條法令在未撤消以前，受法令規範的自然人都有義務遵守。因為婚姻制度在建立之初就屬於法令，如同《語錄》卷二十六第三章所說；這樣的法令不僅未曾被廢除，還不斷地受到肯定與跟進。《瑪竇福音》第十九章6節說：「凡天主所結合的，人不可拆散。」所以，婚姻屬於法令的範圍。

2.此外，時時刻刻都應該服從自然律的命令，而婚姻屬於自然律，正如上文第一節所說的。

3.此外，人類整體的利益優於個人的利益：「因為民族的利益比個人的利益更為神聖」，正如《倫理學》卷一所說。因為天主命令原祖藉著食物營養維護個人生存時，仍然應該服從這道命令（參閱《創世紀》第一章29節，第二章26節）。所以，人更應該服從婚姻的命令，因為這攸關人類的生存。

4.此外，當義務遵守的理由仍然存在時，就必須持續地遵守這個義務。因為古代的人之所以結婚，為的是避免種族無法傳衍。可是，如果人類可以自由地繁衍而不受婚姻限制，同樣不用擔心種族斷絕的危險。所以，婚姻並不只為了種族的延續，而且婚姻屬於法令的範圍。

反之 1.宗徒於《格林多前書》第七章38節說：「誰若不叫她出嫁，做得更好」，即是不叫他結婚。所以，婚約並不屬於法令。

2.此外，沒有人違犯法令，還應當受到獎賞的。可是，貞女卻應該受特殊的賞報，即是小金冠（aureola）。所以，婚姻並不屬於法令。

正解 我解答如下：本性傾向於某物，共分兩種方式。第一，因為它為個人的完美是必要的；這種傾向束縛每個人，因為本性的完美是全人類共有的。第二，傾向於某物，因為它是群體所必要的。因為這種事情很多，其中這一物妨礙另一物，這種傾向並不以命令的方式束縛每個人，否則人人都應該從事於農業和建築業等等。這一切都是全人類所需要的，可是不同的人盡不同的職責，卻滿足本性的傾向。

既然有些人獻身度默觀生活是群體所需要的，而婚姻非常妨礙默觀生活，即使婚姻是人的天性傾向，亦不該以命令的方式來約束他們，甚至哲士們也認為如此。所以，提奧夫拉斯塔（Theophrastus）表示：有智慧的人，最好別結婚。

釋疑 1.這道命令並沒有被撤消，但是也不約束每一個人，理由已如上述；除非當時人煙稀少，需要人人都生兒育女。

2.3.由上文所指明的可不言而喻。

4.人的本性共同傾向於各種的職責和行為，正如上文所說的，可是因為不同的人卻按不同的方式：這人做這事，那人傾向那事；這人傾向於這種職務，那人傾向於那種職務。由於這種區別，與管理萬物的天主共同照顧，這人選擇這種職務，例如：農業；那人選擇他種職業。所以，有些人選擇婚姻生活，有些人選擇默觀生活。並且，毫無停止人類繁殖的危險可言。

第三節 房事是否總有罪過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 房事 (actus matrimonialis) 似乎總有罪過。因為：

1. 《格林多前書》第七章29節說：「今後有妻子的，要像沒有一樣。」可是，那沒有妻子的，就沒有房事。所以，那有妻子的，也因房事而犯罪。

2. 此外，《依撒意亞》第五十九章2節說：「而是你們的罪孽，使你們與你們的天主隔絕」。因為房事使人與天主隔絕。所以，《出谷紀》第十九章15節命令那應該享見天主的人，說：「不可接近女人」。熱羅尼莫於《駁約維尼亞努斯》(Cont. Iovin.) 也說：「在行房事時，聖事並沒有感動先知們的心靈。」(參閱：奧利振，《戶籍紀釋義》) 所以，房事總有罪過。

3. 此外，凡本身是可恥的，絕不能變成善。可是，那與私慾偏情有關的房事，卻是可恥的。所以，房事總有罪過。

4. 此外，只有罪過才祈求寬赦。可是，房事卻需要婚姻的利益加以寬赦，正如大師在《語錄》卷二十六第二章所說的。所以，房事總有罪過。

5. 此外，對於種類相同的事物所做的判斷常是相同的。可是，行房事與通姦卻是同一種類的行為，因為都達到相同的目的，即是繁衍人類。因為通姦的行為是罪過。所以，房事也是罪過。

6. 此外，過度的私慾偏情破壞德性。可是，房事卻是過度的快樂，因為它腐蝕理性，而理性是人主要的善。所以，哲學家在《倫理學》卷七第十一章說：「人在行房事時，不可能有所瞭解。」所以，房事常有罪過。

反之 1. 《格林多前書》第七章28、36節說：「童女若出嫁，也沒有犯罪」；《弟茂德前書》第五章14節也說：「所以我要

年輕的寡婦再嫁，生養兒女。」可是，兒女的生養卻不可能毫無肉慾的性交。所以，房事並不常有罪過，否則宗徒就不會贊成這件事。

2.此外，無一罪過屬於命令。可是，房事卻屬於命令，因為《格林多前書》第七章3節說：「丈夫對妻子該盡他應盡的義務」。所以，房事並不常有罪過。

正解 我解答如下：假設人的身體天性是出自天主善的創造，就不能說屬於保存身體本性和本性所傾向的一切，都是普遍的惡。既然人本性的傾向是生兒育女，以保存人類的本性，就不能說生兒育女的行為都是不合法的，以致其中不能有修德性的方法；除非是按照某些人的謬論，認為人的身體是惡神造的，大師的《語錄》所提及的就是這種意見。所以，這是最可惡的異端。

釋疑 1.宗徒的話並沒有禁止行房事，如同他也沒有禁止人享有財物；因為他是說：「享用這世界的，要像不享用的」（31節）。他在這兩種情況下禁止的是享樂，這由他說話的方式即可得知。因為他不是說：「不享用的」，或「不享有的」；而說：「要像不享用的」，或「要像不享用的」。

2.我們是因著常恩、默觀和愛德的行為，而與天主結合。所以，與第一種結合隔絕（因罪孽），常有罪過；可是與第二種結合隔絕（如因行房事），卻不常有罪過，因為世上常有合法的忙碌，使人分心、不能夠實際地與天主結合。尤其是在肉慾的性交時，因強烈的快樂使人心靈受到限制。所以，那些從事默觀天主，或施行聖事的人，在那時都禁止與妻子行房。所以，也說在行房事時，啓示奧秘行為的聖神並沒有感動先知們的心靈。

3. 這種私慾偏情常常與房事相連，並不是可恥的罪過，而是來自原罪的罪罰（參閱：《創世紀》第三章7節）。即是人身體的低級能力和肢體，並不服從人的理性。所以，這種論證無所證明。

4. 所有那些明顯是惡事，或不明顯，或不如看起來嚴重的惡事，都需要被寬赦。這些惡事有些完全被寬赦，有些只被寬赦部分。房事因為敗壞人的私慾偏情而相似失節的行為。可是，因為婚姻的益處寬赦了這整個罪，而使其不再是罪。

5. 雖然行房與通姦的行為性質是相同的，可是倫理性質卻不相同，而倫理行為得靠情況來判斷；就是說，同自己的妻子性交，和同自己妻子以外的女人性交，情況並不相同。例如，因報復而殺人，或因執行一個正義的判決而殺人，就行為而言都是殺人，就倫理性質而言卻截然不同：後者是合法的行為，前者的行為卻不合法。

6. 過度的私慾偏情敗壞德行，不僅阻礙理性的行為，而且也完全破壞理性的秩序。可是，這並不是房事產生的快樂所有的情況。因為人在當時或是不受理性指導，但在行為之前已先受了理性的指導了。

第四節 房事是否有功勞

有關第四節，我們討論如下：

質疑 房事似乎不是有功勞的。因為：

1. 金口若望在《瑪竇福音釋義》說：「雖然在婚姻中行房事的人並沒有受罰，卻也沒有受賞。」可是，功勞卻與賞報有關。所以，房事並不是有功勞的。

2. 此外，凡放棄有功勞行為的人，並不是值得稱讚的。可是，貞操卻是值得稱讚的，因為守貞操而放棄婚姻。所以，房事並不是有功勞的。

3.此外，人享受天主所賜的寬容（*indulgentia*），就是享受得自天主的恩惠，正如《格林多前書》第七章6節所說。可是，人由天主而獲得了恩寵，卻沒有立功勞。所以，房事並不是有功勞的。

4.此外，功勞在於困難，德性也是如此。可是，房事不用克服困難，卻有快樂。所以，房事並不是有功勞的。

5.此外，凡是連與小罪都不攸關的行為，就不能算是有功勞的行為：因為人不能同時立功勞，又犯罪。可是，房事卻常有小罪，因為這種快樂的最初衝動是小罪。所以，婚姻中的夫妻行房不能是有功勞的。

反之 1.如果一切的行為都因愛德而完成，那麼凡完成所命令的一切行為，都是有功勞的。房事正是如此，因為《格林多前書》第七章3節說：「丈夫對妻該盡他應盡的義務」。

2.此外，一切德性的行為都是有功勞的。可是，婚姻中的夫妻行房卻是正義的行為，因為說：「該盡他應盡的義務」。

正解 我解答如下：房事為那些獲在恩寵境界中者而言，即是有罪的，又是有功勞的；因為沒有任何出自自由意志的行為可以功過不分，如同《語錄》說過的。因為，如果行房事的動機是德性，或是他們盡應該盡的義務，那麼這種行為就是正義的行為；或者是宗教的行為，例如：他們為恭敬天主而生兒育女，那麼房事就是有功勞的。可是，如果房事的動機是在於婚姻的淫樂，但卻沒有同其他女人性交的意願，那麼就只是小罪。可是，如果房事是婚姻祝福以外的行為，即是準備同任何女人性交，那麼就是大罪。可是，本性的衝動若是由理性指導，那麼這種衝動是德性的行動；如果是沒有受理性指導，那麼這種衝動是邪淫的行動。

釋疑 1.關於「基本的賞報」(praemium substantiale)，立功勞的原因是愛德本身。可是，關於「偶然的賞報」(praemium accidentale)，立功勞的原因卻在於行爲的困難。如此一來，房事的功勞在於基本的賞報，而非偶然的賞報。

2.人能立小善工，也能立大善工。所以，人有時不立小善工，而立大善工，這是應該受稱讚的。

3.對於很小的惡，有時能夠給予寬容。如同在婚姻範圍內的夫妻，因情慾而行房，屬於小罪。可是，如果婚姻中的夫妻行房是出於德性，並且具有功勞，這樣的行爲就不只是出於簡單的同意，而是考慮過後的認可，如同認可一件小善的行爲一樣。所以，婚姻中的夫妻若是因這種認可而行房，都立了功勞，因為善用了天主的恩惠。

4.偶然賞報的功勞所需要的困難，是努力的困難；可是，「基本賞報」的功勞所需要的困難，卻是在於方法的運用。房事也有這種困難。

5.那造成小罪的最初衝動 (primus motus)，是貪圖過度快樂的行動。房事並沒有這種情況。所以，這種論證無所證明。

第四十二題

論婚姻聖事

一分爲四節一

然後要討論的是婚姻聖事（參閱第四十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、婚姻是不是聖事。
- 二、婚姻聖事是否應該在原祖犯罪以前被建立。
- 三、婚姻聖事是否賦予恩寵。
- 四、性交是否屬於婚姻聖事的完整。

第一節 婚姻是不是聖事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎不是聖事。因爲：

1. 新約的一切聖事都有形式（forma），因爲形式屬於聖事的本質。可是，在奉行婚禮時，司鐸所有的祝福卻不屬於婚姻聖事的本質。所以，婚姻並不是聖事。

2. 此外，按照聖維克多之雨果《聖事論》卷一的話：聖事是「物質原素」。可是，婚姻聖事卻沒有以物質質料爲聖事質料。所以，婚姻並不是聖事。

3. 此外，聖事由於基督的苦難而產生效力，正如第三集第六十二題第五節所說的。可是，婚姻卻沒有使人相似苦難的基督，因爲婚姻使人快樂。所以，婚姻並不是聖事。

4. 此外，新約的一切聖事都「產生其所象徵的效果」。可是，婚姻卻沒有產生其所象徵的效果，就是如同《厄弗所書》第五章32節所說的，與基督和教會結合的效果。所以，婚姻並不是聖事。

5.此外，在其它幾件聖事中，都包含實物象徵，如同第三集第六十三題第六節釋疑3.所說的。可是，在婚姻聖事中卻沒有實物象徵；事實上，婚禮的舉行並不賦予神印，否則就不能重複。所以，舉行婚禮不是聖事。

反之 1.《厄弗所書》第五章32節對於婚姻的神聖說：「這奧祕真是偉大！」

2.此外，聖事是「神聖事物的象徵」，而婚姻正是如此。

正解 我解答如下：聖事包括人藉著可感覺的象徵物，成為醫治罪過的聖化良藥。因為，婚姻中也具備這些條件，所以婚姻也被列入聖事中。

釋疑 1.在婚禮中表示合意的話，就是這件聖事的形式，而不是司鐸的祝福，那只是聖事中的儀式。

2.婚姻聖事需要領受聖事者的行為才能完成，如同告解聖事一樣（參閱第三集第八十四題第一節釋疑1.、2.）。所以，正如告解聖事並沒有其它的質料，只有屬於物質要素的感官行為；同樣地，婚姻聖事也是如此。

3.雖然婚姻並不相似基督受苦受難的刑罰，卻相似基督受苦受難的愛德：祂藉著那為教會受苦受難的愛德，使教會與祂結合，如同祂的新娘一樣，如同《厄弗所書》第五章25節所說。

4.基督與教會的合而為一並不是這件聖事實物，而是這件聖事所象徵的內容；沒有其它聖事能夠產生這種象徵內容。不過，如同我們看到的，婚姻聖事產生另外的實物，由這件聖事開始讓這個實物繼續延生、發揮意義。可是，大師在《語錄》卷二十六第六章卻只提到婚姻聖事的象徵意義，而未提及另外的實物：因為他並不認為婚姻聖事會產生什麼實物。

5.「實物」、「象徵」、「實物象徵」這三者，同樣也包括在這件聖事中。「可見的標記」（象徵）就是外在的行動；「實物象徵」就是婚姻中的男女雙方，由這些行動而產生的對彼此的義務；「持續性的實物」是這件聖事的效果；「非持續性的實物」就是大師《語錄》中所提及的事物。

第二節 婚姻聖事是否應該在原祖犯罪以前建立

關於第二節，我們討論如下：

質疑 婚姻聖事似乎不應該在原祖犯罪以前建立。因為：

1.凡屬於自然律（*iure naturali*）的一切，都不需要加以建立。可是，婚姻屬於自然律，正如上文第四十一題第一節所指明的。所以，婚姻聖事不應該在原祖犯罪以前建立。

2.此外，聖事是醫治罪過疾病的良藥。可是，良藥的目的只是為治療疾病。所以，婚姻聖事不應該在原祖犯罪以前建立。

3.同類性質的制度只需要一種制定作為通則。可是，婚姻聖事卻是在原祖犯罪以後建立的，正如大師《語錄》卷二十六第二章所說的。所以，婚姻聖事並不是在原祖犯罪以前建立的。

4.此外，聖事應該是天主親立的。可是，在原祖犯罪以前，那些屬於婚姻的話，卻不是天主說的，而是亞當說的（參閱：《創世紀》第一章22、28節）；至於天主所說的那些話：「你們要孳生繁殖」，卻也是對野獸說的，可是牠們並沒有婚姻。所以，婚姻聖事並不是在犯罪以前建立的。

5.此外，婚姻是新約的聖事，正如前文第一節所說的。可是，新約的聖事卻由基督開始。所以，婚姻不應該在原祖犯罪以前建立。

反之 1.《瑪竇福音》第十九章4節說：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們一男一女嗎？」

2.此外，婚姻是為生兒育女而建立的。可是，即是原祖在犯罪以前，同樣需要生兒育女。所以，婚姻應該在原祖犯罪以前建立。

正解 我解答如下：人的本性傾向於婚姻，是為某種利益；這種利益因為人的情況不同而有所不同。所以，在不同的情況下，這種利益該以不同的方式加以設定。所以，就婚姻是為生兒育女而言，那是在原祖犯罪前設定的：因為就是在原祖犯罪以前，生兒育女也是必要的。若就婚姻是為預防罪惡之傷害的方法而言，那是在原祖犯罪以後設立的，是在自然法的時代。可是，關於結婚者的資格，是梅瑟的法律建立的，如同《肋未紀》第十八章6節的記載。可是，就婚姻象徵基督與教會的合而為一而言，如同《厄弗所書》第五章32節所說，則是新約建立的。所以，婚姻是新約的聖事。關於婚姻所產生的其它利益，例如：夫妻的彼此友愛、互助合作，這是國法（*lex civilis*）所建立的婚姻。可是，因為象徵和良藥卻屬於聖事的本質，所以中間的建立屬於婚姻聖事；可是，最初的建立屬於婚姻聖事，因為那是盡本性的義務；至於最後的建立屬於婚姻聖事，因為那是盡社會的義務。

釋疑 1.凡屬於自然律共有的一切，都需要以不同方式的建立而規定不同的情況；例如，做惡的人受罰屬於自然律，可是什麼樣的罪過受什麼樣的懲罰卻是現行法（*iuris positivi*）的規定。

2.婚姻不僅是醫治罪過的良藥，而且主要地，也是盡本性的義務。所以，婚姻是在原祖犯罪以前建立的，卻不是作為罪過的良藥的緣故。

3.婚姻必須有種種的規定，以確定許多事物與婚姻的關連性。所以，這種種的規定並不屬於同類性質的相同事物。

4. 婚姻在犯罪以前是天主親立的，因為那由男人的肋骨而形成的女人協助男人，並對他們說：「你們要孳生繁殖」。雖然天主也對其他動物說，牠們也應該孳生繁殖，可是方式卻不如同人一樣。亞當所說的這些話，是天主所啓示的，使他瞭解婚姻是天主親立的。

5. 以婚姻是新約的聖事而言，並不是在基督以前建立的，正如上文所指明的。

第三節 婚姻聖事是否賦予恩寵

有關第三節，我們討論如下：

質疑 婚姻聖事似乎不賦予恩寵。因為：

1. 按照聖維克多之雨果的《聖事論》卷一第二章所說：「聖事因聖化而賦予看不見的恩寵。」可是，婚姻聖事卻沒有屬於聖事本質的聖化。所以，婚姻聖事並不賦予恩寵。

2. 此外，一切賦予恩寵的聖事，都因自己的質料與形式而賦予恩寵。可是，這件聖事的質料行為卻不是恩寵的原因；否則就像伯拉糾的異端（Haeresis Pelagiana），主張我們的行為是恩寵的原因，如同奧斯定《訂正錄》卷一第九章所說的。縱然那表明同意婚姻的話，也不是恩寵的原因，因為言語不能產生聖化。所以，婚姻聖事絕不賦予恩寵。

3. 此外，恩寵的目的是醫治罪過的創傷，是一切有這種創傷的人們所需要的。可是，一切人都有私慾偏情的創傷。所以，如果婚姻聖事賦予醫治私慾偏情創傷的恩寵（參閱：第三集第六十五題第一節），那麼一切人都應該結婚。所以，不結婚就不是明智之舉。

4. 此外，病情並不因加重而獲得醫治的良藥。可是，婚姻卻加重私慾偏情，因為正如哲學家在《倫理學》卷三第十二章所說：「私慾偏情是不能滿足的，因情投意合的行動而增

加。」所以，婚姻聖事似乎不賦予醫治私慾偏情的恩寵良藥。

反之 1. 定義與被定義之物應該相符。可是，在聖事的定義中，卻提及聖事賦予恩寵。因為婚姻是聖事，所以婚姻也賦予恩寵。

2. 此外，奧斯定於《創世紀字義新探》第七章說：「婚姻是病人的良藥」。可是，除非因為婚姻產生效力，否則就不是良藥。所以，婚姻有壓伏私慾偏情的效力。可是，除非婚姻藉著恩寵，否則不能壓伏私慾偏情。所以，婚姻聖事賦予恩寵。

正解 我解答如下：關於這一點，共分三種意見。第一，認為婚姻聖事絕不賦予恩寵，而只是恩寵的象徵。可是我們不能贊成這種意見，因為在這種情況下，新約的聖事絕不優於舊約的聖事，也就毫無理由將婚姻聖事列入新約的聖事中。至於婚姻以滿足私慾偏情的方式當作良藥，以免私慾偏情過度受壓伏反而適得其反。在舊約時代，這種性質的行為也有這種良藥作用。

第二，認為婚姻聖事賦予恩寵，是為了使人避惡行善，使行為免於罪過，因為這種行為若不在婚姻的範圍內，就成了罪過。可是，這樣的恩寵太小了，舊約也有這種恩寵。

所以他們說，所謂婚姻使人避惡，因為婚姻壓伏私慾偏情，以免他們破壞婚姻的利益。可是，這種恩寵卻不能幫助人行善。我們同樣不能贊成這種意見，因為相同的恩寵能阻擋人犯罪，也能使人傾向於行善，如同那能驅寒與使物加溫的都是熱一樣。

所以，第三種意見就認為，基督徒的婚姻聖事能賦予在婚姻中所需善工的恩寵。這是比較普遍而可靠的意見。因為天主賜給我們做事的能力，祂也協助我們使用這些能力；正如身體的肢體合於靈魂的一切能力所指明的，肢體使這些能力產生

行爲。由於天主所制定的秩序，使人在婚姻中對自己的妻子具有權利，又有生兒育女的能力；並且又在婚姻中賦予人恩寵。如果欠缺這種恩寵，也就不能適當地使用這種能力，正如上文第三十五題第一節論神品聖事的權柄時所說的。所以，天主所賜給的這種恩寵，就是這件聖事最終的內容（實物）。

釋疑 1.正如在聖洗聖事中，水保持與基督身體的關係，才能「洗滌身體又淨化心靈」；同樣的，基督願意藉著祂爲愛而受的苦難，成爲婚姻聖事的象徵，產生聖事的效果。這件聖事的效果並不是由司鐸的祝福所產生的。

2.正如聖洗聖事中的質料（水）和形式（經文）直接產生的效果不是恩寵，而是神印；同樣的，婚姻聖事中的外在行動與男女雙方表達合意的話，直接產生的效果是結合。這種結合是由天主所建立，並賦予恩寵。

3.這種理由不能成立，除非是爲了醫治私慾偏情沒有更有效的方法。但是，不結婚的人有更好的方法，即是靠神工（opus spirituale）和克己苦身（carnis mortificatio）而醫治私慾偏情。

4.醫治私慾偏情的方法，可以分爲兩方面。一方面，從私慾偏情方面，壓伏私慾偏情的根源。所以，所提供的良法就是婚姻聖事所賦予的恩寵。

另一方面，從私慾偏情的行爲方面，又可分爲兩方面。第一，使私慾偏情所傾向的外在行爲不再是可恥的，因爲婚姻的祝福使肉身的私慾偏情成爲合法正當。第二，阻擋可恥的行爲。這是根據這種行爲的本質所做的對策。因爲當性交滿足私慾偏情時，就比較不會傾向於其它的罪惡。所以，宗徒於《格林多前書》第七章9節說：「因爲與其慾火中燒，倒不如結婚爲妙」。因爲私慾偏情的行爲雖然生來就增加私慾偏情，可是如

果受理性的指導，就能夠壓伏私慾偏情，因為「相同的行為造成相同的習慣與性向」。

第四節 性交是否屬於婚姻聖事的完整

有關第四節，我們討論如下：

質疑 性交（*carnalis commixtio*）似乎屬於婚姻聖事的完整。因為：

1. 《創世紀》第二章24節記載天主在建立婚姻時說：「二人成爲一體」。因為其意義，指的是兩性的合爲一體。所以，性交屬於婚姻聖事的完整。

2. 此外，凡屬於「聖事象徵」（*significatio sacramenti*）的一切，爲聖事都是不可或缺的，正如上文第二節和第三十九題第一節所說的。可是，性交卻屬於婚姻聖事的象徵，正如大師在《語錄》卷二十六第六章所說的。所以，性交屬於婚姻聖事的完整。

3. 此外，這件聖事的目的是延續人類的生存。可是，人類生存的延續若是沒有兩性的結合，就不可能完成。所以，性交屬於婚姻聖事的完整。

4. 此外，婚姻是聖事，因為它提供給人醫治私慾偏情的良法；如同《格林多前書》第七章9節宗徒論及婚姻，說：「因爲與其慾火中燒，倒不如結婚爲妙。」可是，這種良法卻沒有提供給那些沒有性交的人們。所以，結論與上文相同。

反之 1. 在樂園內也有婚姻，如同《創世紀》第二章22節所說。可是，在樂園內卻沒有性交，如同《創世紀》第四章1節所說。所以，性交並不屬於婚姻聖事的完整。

2. 此外，聖事一詞，按其字義具有聖化的功能。可是，婚姻卻沒有性交是更神聖的事，正如大師在《語錄》卷二十六

第六章所說的。所以，性交並不屬於婚姻聖事的必要。

356

——神學大全——第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

正解 我解答如下：存在物的完整或完美可以分爲二種：一種是物本身的完整或完美；另一種是物的行爲的完整或完美。因爲性交是一種行爲，是婚姻的功能。所以，性交屬於第二種完整或完美，而非第一種。

釋疑 1. 亞當表現了婚姻的這兩種完整或完美：因爲由物的行爲可以認知物自身。

2. 聖事的象徵表達這件聖事所包含的恩寵，爲聖事是不可或缺的。可是，正如**第一節釋疑**4、5所指明的，性交並不屬於婚姻聖事的象徵，而是不包含在聖事中的實物。

3. 事物除非藉著自己的行爲，否則不能實現自己的終極目的。因爲婚姻的目的若是沒有性交，就不可能實現。所以，顯然性交屬於第二種完整，並不屬於第一種完整。

4. 在性交以前，婚姻因所有的恩寵而是良法，雖然並不是因行爲而是良法。這屬於第二種完整。

第四十三題

論婚約

一分爲三節一

然後要討論的是婚約（參閱第四十一題引言）。第一，論訂婚；第二，論婚姻的定義（第四十四題）；第三，論婚姻的成因，即婚姻的合意（第四十五題）；第四，論婚姻的利益（第四十九題）；第五，論婚姻的限制（第五十題）；第六，論再婚（第六十三題）；第七，論與婚姻有關的問題（第六十四題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、將訂婚定義爲「對未來婚姻的諾言」，是否適宜。
- 二、訂婚者的最低法定年齡是七歲，是否適宜。
- 三、婚約是否能被解除。

第一節 將訂婚定義爲「對未來婚姻的諾言」，是否適宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 如同教宗尼閣一世（Nicolous I）將訂婚定義爲「對未來婚姻的諾言」，似乎不合適。因爲：

1. 正如希道（Isidorus）《文字學》卷九第七章所說：「一人之所以是已訂婚者，不是因爲他的一個許諾，而是因爲他所提出的誓言及擔保。」一個人被稱爲已訂婚者，是因爲他的訂婚。所以，訂婚不是諾言。

2. 此外，凡許諾的人，都被迫實現諾言。可是，教友雖然訂了婚，卻不被迫一定要結婚，正如教宗額我略九世《論訂婚與結婚須知》（De Sponsal. et Matrimon.）卷四所說的。所以，訂婚不是誓言。

3. 此外，訂婚有時不只有諾言，還有信物和聘金。所

以，訂婚似乎不僅稱為誓言。

4.此外，婚姻必須基於充份的自由，並且不附帶條件。可是，訂婚有時卻附帶條件，而且還因收受聘金而有金錢上的責任。所以，似乎不宜將訂婚稱為婚姻的誓言。

5.此外，《雅各伯書》第四章13節譴責以誓言許諾未來的事物。因為在聖事中，沒有什麼值得譴責之處。所以，不需要對「未來的婚姻」加以許諾。

6.此外，「結婚者」的命名，源自於「訂婚者」。可是，大師在《語錄》卷二十七第八章說，「結婚者」的命令是由於現實的婚姻。所以，訂婚並不常是對「未來婚姻的誓言」。

正解 我解答如下：以未來語氣同意婚姻交媾並不構成婚姻，而是對未來婚姻的誓言。這種由訂婚者所許的誓言，採用的拉丁文字義為：「自我約束回應許諾」(sponclere)；正如希道的解釋所說：「在辦理結婚手續之前，他們必須先提供擔保、彼此擔負著婚姻的誓言，並且應當有人作證。」

關於許諾這種誓言，可以有兩種方式：一種是以絕對的方式，另一種是以附帶條件的方式。以絕對的方式又可以分為四種。第一，單純以言語說：「我願意娶妳為妻」，或者「我願意嫁你為妻」；第二，提供擔保，例如：聘金或其他物品；第三，以戒指作為信物；第四，外加誓言。

可是，如果所許的誓言是附帶條件的，那麼就應該加以分析。如果附帶的條件合情合理，那麼條件存在，誓言也存在；條件不存在，誓言也不存在，例如：「如果父母同意，我就娶妳為妻」作為條件。如果附帶的條件不是合情合理的，這有二種情況。第一種情況是附帶的條件相反婚姻的利益，例如：以「如果妳服避孕藥，我就娶妳為妻」作為條件。在這種情況下，並不構成婚約。第二種情況是附帶的條件不相反婚姻的利益，例如：以

「如果妳同意我的偷竊行爲，我就娶妳爲妻」作爲條件。在這種情況下，誓言構成婚約，但是仍應該取消條件。

釋疑 1.訂婚者雙方互贈的信物和聘禮，都構成同一個誓言。所以，由此而起名，猶如由較爲完美者而起名一樣。

2.藉由這樣的誓言，訂婚者彼此有責任實現誓言而結婚；除非產生了合法的限制，否則若不實踐這個誓言，就是犯大罪。如果因此而犯大罪，教會是以處罰罪過的方式，強制他痛悔罪過。可是，他們並不爲民事法庭的判決所強迫，因爲「強迫的婚姻通常沒有好結果」（參閱**質疑**2.）。可是，有些人主張，若是訂婚者雙方受誓言的約束，就應該強制他們履行婚約；另有一些人則持不同的看法，例如：在殺身受害的威脅恐懼下所許的誓言。

3.附帶的事物只是爲了強調所許的誓言。所以，訂婚所做的只是許下誓言。

4.提出的附帶條件並沒有剝奪婚姻的自由。因爲，如果條件不是合情合理的，就應該廢除這種條件。可是，如果條件是合情合理的，或只是屬於合理的利益，例如說：「如果父母同意，我就娶妳爲妻。」這種條件並沒有剝奪婚約的自由，卻增加了婚約的合情合理。或是屬於婚姻的利益，例如說：「如果妳給我一百鎊，我就娶妳爲妻。」這並不被認爲是出賣婚姻的同意，而被認爲是嫁妝的諾言；所以，婚姻並沒有喪失自由。

可是，所提出的金錢條件有時卻是懲罰。因爲婚姻應該是自由的，所以人不必履行類似的條件；對於那因此而拒絕履行婚約的人，也不能強制他賠償。

5.雅各伯絕對無意禁止人對未來有所承諾；而是禁止人對自己的生命做過於自信的承諾。所以，他教訓我們應該提出條件，說：「上主若願意」（15節）。縱然這話沒有說出口，心

中也應該有這樣的想法。

6.在婚姻中的夫妻結合與房事是可以理解的。所以，一人之所以能被稱為已婚者，是相應之前正式地對未來許諾的訂婚而言；正如訂婚者也是相應之後的結婚而言，已婚者是在實現他們在訂婚時承諾過的誓言，因此必須履行婚姻中的行為。因為訂婚是這些婚姻中的行為之一，且是為首的行動，所以也屬於婚姻中的一部分，是婚姻的聖儀，如同聖洗聖事中有驅魔禮一樣。

第二節 訂婚者的最低法定年齡是七歲，是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 訂婚者的最低法定年齡是七歲，似乎不適宜。因為：

1.他人能代為簽字的契約，不需要立約者具識別能力。可是，訂婚卻能由父母代替互不相識的訂婚者雙方，為未來預訂婚約。所以，在七歲以前，如同在七歲以後一樣，父母能代為訂婚。

2.正如婚約需要識別能力（*rationis usus*）；同樣地，同意犯大罪也需要識別能力。可是，正如教宗額我略一世《對話錄》第十八章所敘述的，一個五歲兒童因犯褻瀆天主的罪而死，並不因未達法定識別年齡而受到寬免。所以，在七歲以前能立婚約。

3.訂婚者應當要結婚。可是，為男孩與女孩所規定的最低婚姻年齡卻不相同。所以，在訂婚時，雙方的年齡也不應該規定在七歲。

4.當人意識到婚姻的吸引力，也就是人能夠訂婚的時候。因為孩童往往在七歲以前，就出現這種吸引力的記號。所以，人在七歲以前也可以訂婚。

5.此外，如果有些夫妻是在七歲以前訂的婚，在七歲以

後但未成年以前，又再確認彼此之間的婚約。可是，他們之間的婚約並非取決於第二次的確認。因為第二次的確認關注的不是訂婚，而是結婚。因此，是第二次的確認取決於七歲之前的訂婚。所以，七歲之前可以訂婚。

6.此外，凡許多人共同完成的事，這人不在，就由那人代替，正如拖船者所指明的。可是，婚約卻是立婚約者的共同行為。所以，如果這人是成年人，那麼他就能同那未滿七歲的女孩子訂立婚約，因為這人現在所缺少的，就由那人代替。

7.如果一對夫妻已接近成年，但未滿法定成年的年紀，現實地在形式上結了婚，就必須承諾他們的婚姻。同樣的道理，若是人在七歲之前，以對未來許諾的方式，在形式上訂了婚，因為接近法定最低年齡，所以他們的訂婚是有效的。

正解 我解答如下：法律規定七歲是訂立婚約的最低年齡，相當合理。因為訂婚是對未來婚姻的誓言，正如上文第一節所說的，必須保留給有充份能力許諾的人。這種能力只屬於那些對未來有真知灼見的人，要求理性的運用。按照哲學家在《倫理學》卷一第四章的話，關於這一點，共分三個階段：一是人自己不理解，他人也不理解；二是他人能理解，自己卻不理解；三是自己能思考，他人也已經理解。因為人的理性是逐漸發育，氣質的感情和情緒平靜無波。所以，在七歲以前，人處於識別能力的第一階段；因為在這個時期絕不能立約，所以也不宜訂婚。可是，人到達了第二個階段，也就是接續第一個七歲之後，兒童在此時入學讀書。當人到達了第三個階段，也就是接續第二個七歲之後，關於個人的事物，他的本性識別能力迅速地發展；可是關於在他以外的事物，卻是在第三個七歲結束之後，才迅速地發展。所以，在第一個七歲以前，人絕不宜立約；可是，在他開始第二個七歲時，卻能承諾未來的事物，尤

其是我們的理性使我們非常傾向的事物；雖然他不宜以永恆的義務而約束自己，因為他還沒有堅強的意志。所以，在這種年齡，能訂立婚約。可是，在第二個七歲結束時，人卻對那屬於自己的問題，或進修會，或結婚，已經能約束自己。在第三個七歲以後，人也能對於其它問題而加以自我約束。按照《律例彙編》「論幼於二十五歲」(De Minoribus Viginti Quingue Annis)所載，人在二十五歲以後，有處理自己財產與所有物的能力。

釋疑 1.如果在成年以前，他人代立婚約，那麼任何一方或雙方能持有異議，則當時的婚姻無效，彼此也毫無姻親關係。所以，由第三者代立的婚約之所以產生效力，只有當訂婚者雙方都達到法定最低訂婚年齡之後，又不對這樣的婚姻表示異議，才能說他們都同意先前由他人所代立的婚約。

2.有些人說，教宗額我略一世所論及的那個兒童並沒有受永罰，也沒有犯大罪；這種神視(visio)的目的是使他的父親內心痛苦，因為他並沒有糾正自己的兒子，父親因兒子而犯了罪。可是，這明顯相反教宗的本意，因為他說：「孩子的父親忽略了孩子的靈魂，以地獄的烈火養育了這個不算小的罪人。」(參閱**質疑**2.)

所以，是否犯大罪取決於現在、當下的同意。可是，訂婚卻是同意未來的事。因為洞見未來的事情，比同意當下的事情，更需要識別能力。所以，人是先有犯大罪的能力，之後才有洞察未來的能力。

3.人在結婚的時候，不僅需要識別能力的準備，而且也需要身體方面的準備，即是生兒育女的能力。因為十二歲的女孩就能有適於生育的行為，可是滿了第二個七歲的男孩，才能有適於生育的行為，正如哲學家在《論動物的生殖》(De generationibus animalium)卷九所說的；他們同時也獲得了婚約所

需要的識別能力。所以，法律規定了男女雙方訂婚的最低年齡，卻沒有將之規定為結婚的最低年齡。

4. 孩童在七歲以前就出現對婚姻傾向的記號，並不是出自完美的識別能力，因為他尚未受完整的教育；這種傾向不是出於理性，而是由於本性的衝動。所以，這種傾向（*placentia*）並不足以作為能夠訂婚的標記。

5. 雖然在這種情況下，他們不是因為再次確認婚約而結婚，卻說明自己先前的諾言仍然有效。所以，第一次的訂婚由於再次確認得到證實。

6. 拖船者的共同行動造成同一個效果；所以，缺少這人，能由另一個人代替。可是，立婚約者卻是不同的人，以各自的身份所訂的婚約。因為訂婚只關係訂婚中的雙方二人，所以雙方都必須具備訂約的能力；如果其中一方沒有充份的能力，也不能由另外一方來取代。

7. 訂婚婚約也是如此，如果立婚約者接近七歲的年齡，那麼婚約就產生效力；因為，按照哲學家於《物理學》卷二第五章的話：「凡缺少不多的，似乎等於一無所缺。」

可是，有些人卻認為，這種接近規定為六個月。可是，最好根據立婚約者的情況而定，因為有些人比其他人更迅速地擁有識別能力。

第三節 訂婚的婚約是否能被解除

有關第三節，我們討論如下：

質疑 訂婚的婚約似乎不能因對方進修會而被解除。因為：

1. 我們不能合法地將我許給這人的錢奉獻給那人。可是，那立婚約的男人卻將自己的身體許給特定的女人。所以，他不能在進修會時，再將自己奉獻給天主。

2. 此外，就算訂婚的婚約中的一方搬遷到遠方，婚約似

乎也不因此而解除。因為，「在懷疑的事上，常常應該選擇更妥當的部分」。因為等待搬遷的一方歸來，似乎是更妥當的事情。所以，應該等待他。

3.此外，人在立訂婚的婚約以後所患的疾病，似乎也不能解除婚約，因為沒有人該為病而受罰。可是，那患病的男人卻因面臨失去他對未婚妻的權力，而可能受罰。所以，身體的疾病不應該成為解除訂婚婚約的理由。

4.此外，訂婚的婚約也不因雙方已有姻親關係而解除，例如：未婚夫與未婚妻的血親女人犯姦淫罪。因為未婚妻為未婚夫所犯的罪而受罰，這是不合理的。

5.訂婚的婚約中的雙方似乎不能彼此解除婚約。因為他們先彼此訂婚，後來又彼此解除婚約，這是嚴重的輕浮行為。所以，教會不應該容忍這種婚約。

6.此外，訂婚婚約似乎也不因其中一方犯姦淫罪而應該解除（參閱質疑3.）。因為，訂婚婚約中的任何一方，並沒有因為訂婚婚約而獲得另一方身體的權利。所以，如果在婚約期間犯姦淫罪，他們似乎沒有彼此得罪。所以，不應該因此解除婚約。

7.甚至，訂婚婚約似乎也不因其中一方仍與另一人有婚姻關係，而應該被解除。因為，第二次的買賣並不取消第一次的買賣。所以，第二次的婚約也不能取消第一次的婚約。

8.此外，訂婚婚約似乎不能因年齡不足而被解除。因為不存在的，就不能被解除。可是，在法定最低訂婚年齡以前，不可能有婚約存在。所以，不能予以解除。

正解 我解答如下：在一切上述的情況下，訂婚婚約都應當解除，不過方式不同。解除的方式可分為二種：法律限制的解除，以及經過教會的審斷。法律限制解除的訂婚婚約，即是當

婚約中的一方進入修會，以及婚約中的一方和第三者仍有婚約時。其它情況則是經過教會審斷而解除的婚約。

釋疑 1.這種誓言因精神的死亡（*mortem spiritualem*）而被解除，因為誓言是精神性的，正如之後第六十一題第二節將要討論的。

2.這個**質疑**是指訂婚婚約中的一方，不能在規定時間內成婚，才確定解除婚約。所以，沒有不能成婚的過失那一方，就能毫無罪過地、合法地與他人結婚。可是，如果不能成婚是因為自己的過錯，就應該為破壞婚約或不守誓言而賠補、贖罪；如果願意，就聽從教會的審斷（參閱**質疑**2.），與其他人結婚。

3.如果在他們之間有訂婚婚約，那麼這一方在結婚以前，身患重病、非常軟弱，例如：羊癲瘋或癱瘓病；或面目全非，例如：沒有鼻子或眼睛等等；或相反子女利益的病，例如：癩病，通常都能傳染子女，就能解除婚約，以免彼此受苦，危害婚姻之善。人也不是因受苦而遭受處罰，而是因受苦而遭受損失。所以，這樣的作法並非不合理。

4.如果訂婚婚約中的一方與另一方的血親性交，這樣的婚約就應該被解除（參閱**質疑**4.）。這是為了名譽的緣故，避免樹立惡表。所有的原因都期待產生預期的效果，卻能因現在的行動和未來的行動而發生阻礙。所以，正如姻親關係如果是在立訂婚婚約的時候存在，那麼就阻礙這種婚約；同樣地，在結婚以前有姻親關係，因為結婚也是婚約的一種效果，那麼先前的婚約效果就受到限制。這麼做也才不會使無辜者受到損失，反而對他有利，因為他擺脫了那個因犯姦淫而惱怒天主的人。

5.有些人並不承認這種情況。可是，教宗額我略九世的通諭卻反對他們，聲明說：「正如那些宣誓集合結社的人們，後來又解散；同樣地，也能夠容忍那些彼此解除婚約的人們。」

可是他們卻說，教會容忍這件事，以免情況變得更糟，並非因為這是教會的法律，但這似乎不合教宗通諭所引的例證（*exemplum*）。

所以，取消先前所肯定的，並不常是輕浮的行為：因為「我們人的計謀常是無常的」，正如《智慧篇》第九章14節所說的。

6.雖然立訂婚婚約者並沒有彼此交付身體的權利，卻監視著彼此是否持守對未來的誠信。所以，一方能以解除婚約來防範另一方。

7.如果兩次婚約的本質都是相同的，我們就應該贊成這種論證。可是，第二次婚約也就是結婚，卻比第一次訂婚婚約更強而有力。所以，第二次結婚婚約能夠解除第一次訂婚婚約。

8.雖然並不是真正的婚約，卻是婚約的一種方式。所以，為了避免被視為贊成未到法定年齡所訂的婚約，就應該為善表而申請教會判決解除婚約。

第四十四題

論婚姻的定義

一分爲三節一

然後要討論的是婚姻的定義（參閱第四十三題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、婚姻是不是一種結合。
- 二、稱爲婚姻是否適宜。
- 三、《語錄》是否適宜地爲婚姻下定義。

第一節 婚姻是不是一種結合

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎不是一種結合。因爲：

1. 構成束縛與結合本身並不相同，如同原因與效果並不相同一樣。可是，婚姻卻是使結婚的人受到的一種束縛。所以，婚姻並不是一種結合。

2. 此外，一切的聖事都是可知覺的象徵，如同第三集第六十題第四節所說的。可是，無一束縛是「可知覺的附屬物」(accidens sensible)。因爲婚姻是聖事，所以婚姻並不是一種束縛。所以，婚姻也不是一種結合。

3. 此外，結合是一種平等的關係，如同相等的關係一樣。可是，正如亞維采納 (Avicenna) 在《形上學》第十章所說，相等的關係不是從物的量化定義而言；也就是說，不是唯一的結合。所以，如果婚姻是結合方式的一種，在許多夫妻之間應該有多種方式的婚姻。

反之 1. 關係反映出相對應的雙方。可是，婚姻也反映出這種

關係：因為丈夫是相對於妻子而言，妻子也是相對於丈夫而言。所以，婚姻也是一種關係，並且是一種結合。

2.此外，要使兩個存在成爲一物，就必須使其結合爲一。這就是在婚姻中的情況，如同《創世紀》第二章24節所說的：「二人成爲一體」。所以，婚姻是一種結合。

正解 我解答如下：結合意指一種合而爲一。所以，哪裡有事物的合而爲一，那裡就有結合。可是我們卻說，事物所指向的一種目的，使之合而爲一，例如：許多人響應號召從軍報國，或從事一種事業，是合而爲一的，彼此稱爲同袍或同事。既然人藉著婚姻而指向生兒育女，也度家庭生活；所以顯然地，婚姻有一種稱爲夫妻的結合，指向特定的目的。不過，身心的結合同樣是透過婚姻之後的果實。

釋疑 1.婚姻是束縛，並不是就原因效力而言，而是就形式而言。所以，不必與結合不同。

2.雖然束縛本身不是一種可知覺的附屬物，但是它的效果卻是可知覺的。在聖事中，實物象徵也不一定是可知覺的，如同婚姻聖事中的夫妻結合。可是，在婚姻聖事中，男女雙方在合意時所說的話，就是聖事的記號和結合的原因，這些都是可知覺的（第四十二題第一節釋疑5.）。

3.束縛以原因作爲衍生的基礎，例如：性質上的相似；並且成爲一個主體，即是相似的不同存有，共同成爲一個典範。因爲在兩個相似的主體中，所具有的不是同一個性質，而是同一種性質；由於是兩個主體，所以和相等物的情況相同。所以，在兩個相等物及相似物中，其相等性及相似性，按任何方式都不是同一個。婚姻的這種束縛，一方面在兩造中都有同一性，即是在原因方面，因爲都是爲了同一個生殖；但是在主

體方面，則各有不同之處。所以這種關係既是單一的，也是多重的。在主體方面是多重的，由其名稱可見：「妻子」及「丈夫」。稱為「婚姻」，顯示那是一種束縛（關係）。

第二節 稱為婚姻是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 稱為婚姻（matrimonio）似乎不宜。因為：

1. 應該由更尊貴的要素起名。因為父親比母親更為尊貴。所以，父母雙方的結合，更應該由父親方面來起名，而非母親（matre）。

2. 此外，物應該由物的本質（essentia）來起名，因為「定義說明名稱所意指的本性」，正如《形上學》卷四第七章所說的。可是，婚禮並不屬於婚姻的本質。所以，婚姻不應該稱為婚禮。

3. 此外，物種不能以其所屬之類為名。可是，結合卻是婚姻的類名（第一節）。所以，婚姻不應該稱為結合（連理）。

反之 這是一般習慣的說法。

正解 我解答如下：關於婚姻的命名，必須注意三點。第一，婚姻的本質，即是結合。所以，將婚姻稱為夫妻的結合。

第二，婚姻的原因，即是嫁娶。嫁娶之所以稱為婚禮（nuptiae），來自動詞「蒙蓋」（nubo）。因為在婚禮中，以紗覆蓋新人的頭。

第三，婚姻的效果，即是兒女，所以稱為婚姻。因為，正如奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》所說的：「女人出嫁的目的就是成為母親。」所以，婚姻也可以說是母親的工作，即是母親的義務，因為生兒育女的義務特別是屬於女人的；或者稱婚

姻爲「維護母親者」，因爲妻子受到丈夫的保護和袒護；或者稱婚姻爲「規勸母親者」，以免妻子離開自己的丈夫而愛上其他男人；或者稱婚姻爲「育子質料」，在婚姻中有一種結合成爲生育兒女的質料，所以婚姻可能源自於原質和質料。最後，依希道則是認爲，婚姻又稱爲「母親與兒子」，因爲婚姻使女人成爲兒子的母親。

釋疑 1.雖然父親比母親更爲尊貴，可是母親卻比父親更爲兒女操勞辛苦。或許我們可以說，這是因爲女人的主要責任在於協助丈夫與兒女的關係。可是，男人卻不是爲此而生的。所以，母親比父親更與婚姻的性質有關。

2.本質物是藉由附屬物而被得知。所以，有些物能藉著附屬物命名，因爲名稱是爲使人認識物。

3.有時以物所屬之類爲其種名，因爲種的不完美，卻又完美地含有類的本質，因爲無從區別，例如：此物種缺少特有的附屬物，所以只好以類爲其名。有時以物所屬之類爲其種名，正是因爲種的完美；當某一物種完全包含類的本質、條理，其他物種則不然。例如，拉丁文「動物」是由「靈魂」而起名，靈魂本來屬於一切生物，也就是動物的類；可是，在其他生物中，並沒有像動物那樣的生命力。本文的情況也是如此，因爲婚姻中的夫妻結合最爲完美，使靈魂與肉身合而爲一。所以，稱夫妻的合而爲一爲「連理」(coniugium)。

第三節 《語錄》是否適宜地為婚姻下定義

有關第三節，我們討論如下：

質疑 《語錄》卷二十七第三章將婚姻定義為「一個習俗，由合法的男女以丈夫為優先，構成不可分離的結合」，似乎不適宜。因為：

1. 「丈夫」的定義必須提及婚姻，因為丈夫是指在婚姻中，與女人結合的男人。可是，婚姻的定義卻提及「以丈夫為優先的結合」。所以，這樣的定義造成一種不當的循環論證（*circulatio*）。

2. 此外，正如婚姻使男人成為女人的丈夫；同樣地，婚姻也使女人成為男人的妻子。所以，應該說婚姻是以妻子為優先的結合，而不是以丈夫為優先的結合。

3. 此外，習俗是與倫理道德有關的。因為結婚的雙方可能行徑迥異。所以，似乎不應該將婚姻定義為「根據一個習俗、不可分離的結合」。

4. 此外，還有其它的婚姻定義。因為根據聖維克多之雨果的《語錄大全》第六章的話：「婚姻是兩個相稱的人，因法律的合意而結合」。可是，有些人卻說：「婚姻是共同生活的分享，和神律（*ius divinum*）與人律（*ius humanum*）的交流。」我們也需要研究這些定義有何不同之處。

正解 我解答如下：正如上文第二節所說，婚姻共討論三件事，即是：婚姻的原因、本質與效果。所以，婚姻的定義共分三種。因為雨果的定義提及婚姻的原因，即是合意。這種定義是自然顯明的。可是，**質疑** 1.對《語錄》中所提出的定義卻提及婚姻的本質，即是「合而為一」；也增加固定的主體，稱為「在合法的人中間」；也提及結婚者的種別，因為稱為「以丈夫為優先的結合」。因為婚姻是達成某種目的結合，所以這種

結合因達到某種目的，變成婚姻的種別，即是屬於丈夫之物；也提及這種結合的力量是不可拆散的，因為稱它為「個別的」等等。

可是，其它的定義（**質疑4.**）卻提及婚姻所產生的效果，即是在家事方面的「共同生活」。因為一切的共同生活都歸於法律。所以，提及這種共同生活的指導原則，即是「神律與人律」。可是，其它的共同生活，例如：事業和軍隊的共同生活，卻只是人律所規定的。

釋疑 1. 有時用以說明定義的原始要素沒有具體的名稱，所以以後來的要素加以定義，這些要素也更為我們所認識。如同哲學家於《範疇論》第六章定義「品質」時，提出「某一個」一詞，說：「品質就是我們說某物所是的那樣。」婚姻的定義也是如此，需注意「以丈夫為優先的」這個形容句，如同是說：婚姻中的夫妻結合，是為了丈夫的職責所需。這樣的定義是無法僅以一個詞彙來命名的。

2. 這種區別提及合而為一的目的，正如上文所說的。因為正如宗徒於《格林多前書》第十一章9節所說的：「而且男人不是為女人造的，女人乃是為男人造的。」所以，這種區別應該出自男人，而不應該出自女人。

3. 正如公民生活並不意指個別公民的個人行為，而是指全體公民的公共生活。同樣的，夫妻生活也是指由他們所組成的這個團體的公共生活。所以，根據不同夫妻所有的不同習俗，他們的生活都是完整而不可拆散的，儘管夫妻又能有各自不同的個人行動。

4. 由上文所指明的可不言而喻。

第四十五題

論婚姻的合意

一分爲五節一

然後要討論的是婚姻的合意（consensus；參閱第四十三題引言）。第一，論婚姻的合意；第二，論誓願或性交所確定的合意（第四十六題）；第三，論被迫爲有條件的合意（第四十七題）；第四，論合意的對象（第四十八題）。

關於第一點，可以提出五個問題：

- 一、合意是否是構成婚姻的成因。
- 二、合意是否必須以言語來表達。
- 三、許諾未來之事的合意是否構成結婚。
- 四、無內心贊成的口頭合意是否也構成婚姻。
- 五、對現在之事祕密的合意，是否構成婚姻。

第一節 合意是否是構成婚姻的成因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 合意似乎不是構成婚姻的成因（*causa efficiens*）。因爲：

1. 聖事並不出自人的意志，而是出自天主的親立（參閱：第三集第六十四題第二節）。因爲合意是人的意志抉擇。所以，合意並不是婚姻的成因，如同合意也不是其它聖事的成因一樣。

2. 此外，無物是自己的成因。可是，婚姻卻是由合意而顯明，因爲合意象徵基督與教會的結合。所以，合意並不是婚姻的成因。

3. 每一物都應當有唯一的成因。因爲二人之間的婚姻是唯一的，正如之前第四十四題第一節所說的。可是，婚姻中雙方

的合意卻各自有別，不論就主動者而言，或是就收受者而言。因為妻子在合意中，表達嫁給丈夫的意願；丈夫也在合意中，表達娶妻子的意願。所以，合意並不是構成婚姻的成因。

反之 1.金口若望於《瑪竇福音註釋》，關於第十九章9節說：「婚姻不是男女交合的結果，而是合意相許的結果。」

2.此外，除非一人自由地向人交付某種權力，被交付的人才對他擁有這種權力。婚姻中的二人擁有彼此身體的權力，儘管之前各自對此有自由交付的權力，正如宗徒於《格林多前書》第七章4節所說的。

正解 我解答如下：所有聖事透過物質行動，都產生精神效果，例如：聖洗聖事透過身體的洗滌，獲得內在精神的淨化。因為婚姻有一種內在精神的結合，所以才能稱為聖事；又有一種外在物質上的結合，是人類本性與社群團體的構成。天主的德能要賦予人精神的效力，必須透過物質，這是不可或缺的。所以，婚姻中的二人因著雙方的合意，有了物質關係上的連結，也必然產生婚姻結合的效果。

釋疑 1.聖事的第一原因（*prima causa*）是「天主的德能使聖事產生救恩的效果」。可是，次要的工具性原因，卻是天主建立聖事時的外在行動。所以，合意是構成婚姻的成因。

2.婚姻並不是合意本身，而是合意使雙方達到一種目的之結合，正如上文第四十四題第一節所說的。可是，嚴格地說，合意也不象徵基督與教會的合而為一，而是象徵祂的聖意產生了與教會的合而為一。

3.正如婚姻以夫妻的合而為一為目的，因此是完整的一，儘管婚姻中的夫妻是兩個人；同樣的，合意也是完整的

一，因為合意的是同一個對象、內容，儘管表達合意的是兩個人。所以，就算從妻子方面而言，她所同意的不是他的丈夫，而是與丈夫的合一；丈夫所同意的，也是與妻子的合一。

第二節 合意是否必須以言語來表達

有關第二節，我們討論如下：

質疑 合意似乎不必以言語來表達。因為：

1. 藉著婚姻，如同藉著誓願，一人將自己交付在另一人的權下。可是，誓願將自己交付給天主，有履行誓願的義務，卻不一定有言語上的表達。所以，縱然合意沒有以言語表達，也應當履行婚姻的義務。

2. 此外，那些無法以言語來表達合意的人，例如：啞巴，或彼此語言不同，他們也能結婚，正如教宗額我略九世（1227～1241年）所說的。所以，婚姻不必以言語來表達合意。

3. 此外，如果缺少任何聖事本質所需的要素，就不產生聖事效果。可是，在某些情況下，婚姻並沒有以言語表達的合意，例如：新娘的父母將她交付新郎，有時因害羞而沈默不語。所以，以言語表達的合意並不屬於婚姻聖事的本質。

反之 1. 婚姻是一件聖事，正如第四十二題第一節所討論的。可是，一切的聖事都需要某種可知覺的象徵（第三集第六十題第四節）。所以，婚姻聖事也需要某種可知覺的象徵。所以，婚姻至少需要可知覺的、以言語表達的合意。

2. 此外，婚姻是夫妻之間的契約。可是，每種契約都必須彼此有義務的人，也以言語來表達同意。所以，婚姻也需要彼此有義務的人，都以言語來表達同意。

正解 我解答如下：正如上文第一節所指明的，婚姻的結合也

是按照物質契約（*contractus materialis*）中的義務方式成立。因為，除非締約的人以言語來表達自己的同意，否則無法締結物質的契約。所以，同意結婚也必須以言語來表達：言語的表達與婚姻的關係，就如同身體的洗滌與聖洗聖事的關係一樣。

釋疑 1.因誓願而產生的義務，並不是聖事性的，而是精神性的。所以，發聖願的義務不必與物質契約的義務相同，如同婚姻的義務那樣。

2.雖然這些人不能以言語來表達自己的誓願，卻能以點頭示意的方式來表達，這樣的方式足以代替言語。

3.正如聖維克多之雨果的《語錄大全》第六章所說：「那些結婚的人們，必須彼此自由地表達合意。如果當他們結婚時，彼此並沒有表示異議，那麼就判定他們結婚。」所以，在這種情況下，父母的言語代替新娘的言語；因為事實上，她並沒有反對父母的言語，父母的言語就是她的意願。

第三節 許諾未來之事的合意是否構成結婚

有關第三節，我們討論如下：

質疑 許諾未來之事的合意似乎構成結婚。因為：

1.現在與現在之事有關，未來與未來之事有關。因為現在對婚姻以言語表達的合意，構成現在的婚姻。所以，以言語表達對未來婚姻的合意，同樣構成未來的婚姻。

2.此外，正如在婚姻內，言語所表達的合意產生某種義務；同樣地，在其它公民契約（*contractus civilis*）內，言語所表達的合意也產生某種義務。可是在其它公民契約內，言語所表達的對現在或未來之物的同意，所產生的義務卻無不同之處。所以，在婚姻內也是如此。

3.此外，人藉著進入修會所誓發的聖願而同天主締結

「神婚」(matrimonium spirituale)。可是，以言語許諾未來之事的修會聖願，卻產生一種義務。所以同樣地，言語許諾未來之事的婚姻，也能產生一種義務。

反之 1.任何人對一位女子表達未來婚姻的合意，之後又對另一位女子表達現在婚姻的合意；在這種情況下，根據聖教法典的規範，這人應該娶第二位女子為妻（參閱：教宗通諭，《論訂婚與結婚》[De Sponsal. et Matrim.]）。可是，以誓言許諾之事的合意，有時也不一定產生婚姻的束縛：因為在婚姻存在、有效的情況下，人不能娶另外的女子為妻。所以，許諾未來之事的合意，並不構成結婚。

2.此外，凡是許諾要做的事，都不是現在已經完成的。因為那藉著言語許諾未來婚姻合意的人，是許諾將來和某位女子結婚。所以，他尚未實際與她結婚。

正解 我解答如下：聖事的原因由象徵而產生原因的效果；所以，「原因產生它所象徵的效果」。因為人藉著言語表達自己同意未來的事，不是說自己結婚，而是承諾自己將要結婚。所以，這種合意的表達並不構成婚姻，而只稱為婚約（第四十三題第一節）。

釋疑 1.現在所表達的合意，就是以現在的這些言語，表達現在對這件事的同意。可是，用以表達對未來之事的同意的言語，雖然是現在的言語，同意的卻是未來的事；也就是說，同意的言語與所同意的事，並不在同樣的時間點上。所以，二者不能相提並論。

2.即使是其它的公民契約，人以誓言所做的承諾，也不包括未來轉讓物的所有權的權力，例如說：「我將會給你……」

人以誓言所做的承諾，只能是針對現在自己所有物的權力。

3. 修會聖願是許諾未來神婚中的行為，例如：服從與遵守會規；可是，發聖願不是神婚本身。如果有人發願未來要結神婚，這樣的神婚並不存在，因為他甚至尚未成為會士，只是許諾未來要成為會士。

第四節 無內心贊成的口頭合意是否也構成婚姻

有關第四節，我們討論如下：

質疑 無內心贊成的口頭合意，似乎也構成婚姻。因為：

1. 按照聖教法典的話，「詐術與騙術從不有益於人」。可是，那無內心贊成而口頭合意的人，卻犯了欺騙罪。所以，欺騙不該有益於他，使他免除婚姻的義務。

2. 此外，除非以言語而表達，否則無法得知他人的內心意向。所以，若是以言語表達合意仍不夠充份，即使要求內心的贊同，婚姻中的雙方仍無法確知彼此內心的真正意向，無法確知自己是否和對方真正地結婚。如此一來，他們每次行房就是在犯姦淫。

3. 此外，如果一個男人曾以口頭的合意娶了某位女子為妻，事後辯稱當時並沒有內心的贊同；又以有內心的贊同為由，口頭合意娶了另一位女子，這個男人應當要受到絕罰。

反之 1. 在這種情況下，教宗諾森三世（Innocentius III，1198～1216年）通諭說：「如果沒有合意，其它事物都不足以構成婚姻。」

2. 此外，一切的聖事都需要意向（第三集第六十四題第八節）。可是，那內心不贊同的人，並沒有結婚的意向。所以，不構成婚姻。

正解 我解答如下：正如外在的洗滌與聖洗聖事有關；同樣地，言語所表達的合意也與這件聖事有關，正如上文**第二節**所說的。所以，正如人領受外在的洗滌，卻無意領受聖洗聖事，只是視這件聖事為兒戲或欺騙，他就沒有真正受洗（參閱：**第三集第六十四題第十節釋疑2.**）；同樣地，無內心贊同的合意，也沒有真正地結婚。

釋疑 1.這種情況必須區分兩件事。第一，真誠地缺乏內心的贊同，在良心法庭中，能夠成立而不受婚姻關係的束縛；但是在教會法庭中，卻是根據相關的證據審斷，所以仍然具有婚姻關係的束縛。第二，以言語欺騙，不論是良心法庭或是教會法庭，對此都不允以容忍而應施以懲罰。

2.如果一方無內心的贊同，婚姻為另一方而言也不存在，因為婚姻在於彼此的合而為一，正如上文**第四十四題第一節**所說的。可是，除非有明顯的證據證明這是欺騙，否則就能蓋然地（*probabiliter*）認為這不是欺騙：因為任何事都應該做正面的假設，除非有相反的證據。所以，那沒有欺騙的一方因無知而無罪。

3.在這種情況下，教會強迫他娶第一位女子為妻，因為教會是按照「外在的證據」做審斷：就正義而言，她並沒有受騙；雖然就事實而言，她受了瞞騙。然而，他與其娶第一位女子為妻，不如接受絕罰，若不然就應遠走他鄉。

第五節 對現在之事祕密的合意，是否構成結婚

有關第五節，我們討論如下：

質疑 對現在之事祕密的合意，似乎不構成結婚。因為：

1. 除非握有權力者同意，否則其權下之物，不能轉變為他人的所有物。可是，女人卻屬於父親的權下。所以，無父親的同意，她不能藉著婚姻而變成丈夫的權利。所以，對現在之事祕密的合意，並不構成結婚。

2. 此外，正如在婚姻聖事內，我們的行為似乎屬於聖事的本質；同樣地，在告解聖事內，我們的行為似乎也屬於聖事的本質（第三集第八十四題第一節釋疑1.）。可是，告解聖事卻只藉著教會的司鐸完成（同上，釋疑2.；第四節釋疑3.），因為他們是分施聖事者。所以，無司鐸的祝福，他們也不能祕密地結婚。

3. 此外，因為聖洗聖事能祕密地和公開地施行，教會並沒有禁止祕密地施洗；可是，教會卻禁止祕密地結婚。所以，祕密地結婚不能成立。

4. 此外，那些處於第二個七歲的人們也不能結婚，因為教會禁止他們結婚。可是，教會也禁止祕密的婚姻。所以，祕密婚姻不能是有效的婚姻。

反之 1. 有原因，也就有效果。可是婚姻的成因（*causa efficiens*）卻是現在許諾對未來之事的合意。所以，不論是公開地，或祕密地，都是婚姻。

2. 此外，哪裡有應該有的質料，也有應該有的形式，那裡就有聖事。可是，祕密的婚姻卻有應該有的形式，因為祕密的婚姻有表達對現在之事的同意言語；祕密的婚姻也有應該有的質料，因為都是結婚的合法人（*legitima persona*）。所以，祕密的婚姻也是真正的婚姻。

正解 我解答如下：正如在其它聖事內，忽略一些屬於聖事本質的事物，就不是聖事。可是，忽略一些屬於聖事隆重禮儀的事物，仍然是真正的聖事，雖然那忽略的人犯罪。同樣地，現在許諾對未來之事的合意，在合法人中，婚姻就回應，因為這兩個條件都屬於聖事的本質。可是，其它一切卻都屬於聖事的隆重禮儀，因為舉行隆重禮儀的目的，是為適當地結婚。除非他們有合法的理由，如果忽略這些，雖然這些結婚的人們都犯罪，但是婚姻仍然是有效的。

釋疑 1. 少女並不屬於父親的權下，如同婢女一樣；因此父親並沒有女兒身體的主權，而是負有教育女兒的責任。因為她是自由的，所以無父親的同意，仍然能將自己交付他人權下；如同男女無父母的同意也能進修會一樣，因為他們都是自由人。

2. 在告解聖事內，雖然我們的行為屬於聖事的本質，卻不能產生聖事的直接效果，即是赦罪；所以，聖事的完美必須加入司鐸的行為。可是在婚姻聖事內，我們的行為卻是產生聖事直接效果的充足原因，即是婚姻的義務：因為凡對自己有權利的人，都可以向另一人自我交付。所以，司鐸的祝福在婚姻聖事中，並非如同聖事的本質。

3. 除非是在緊急情況下，否則禁止人由非司鐸而受洗。可是，婚姻卻不是緊急情況下的聖事。所以，二者不能相提並論。

可是，由於祕密的婚姻常有易於離婚的危險，所以受到禁止。因為這些人常受對方的欺騙，當他們後悔未慎重考慮就結婚時，常轉而求助於其它婚姻，由此而產生其它惡事。除此以外，這種婚姻還導致其它可恥的事。

4. 祕密的婚姻被禁止，不是因為相反婚姻的本質，猶如禁止不合法的人結婚那樣，因為不合法的人並沒有這件聖事應該有的質料。所以，二者不能相提並論。

第四十六題

論誓願或性行為所增加的合意

一分爲二節一

然後要討論的是，誓願或性行為所增加的合意（參閱第四十五題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、清楚表達對未來婚姻的合意，同時又加上誓願，是否構成婚姻。
- 二、合意之後的性行為是否構成婚姻。

第一節 在婚約的許諾之後加上誓願，是否構成婚姻

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚約的許諾之後加上誓願，似乎構成婚姻。因爲：

1.沒有人有責任做相反神律的事。可是，履行誓願卻屬於神律，正如《瑪竇福音》第五章33節所指明的：「要向上主償還你的誓願」。所以，沒有任何後來的責任能夠強制人不遵守先前發過的誓願。因此，如果人在誓願娶一位女子爲妻之後，就不能再以許諾現在之事的合意，娶另一位女子爲妻，而應該遵守第一次的誓願。可是，這種情況若不是由於誓願的緣故，就不會構成婚姻。所以，在婚約的許諾之後加上誓願，構成婚姻。

2.此外，天主的真實性更勝於人的真實性。因爲一件事藉著誓願，更爲天主的真實性所擔保。所以，藉以表達婚姻合意的言語，就是立即的責任；在這合意中，包含人的信實度，並構成婚姻。爲了加以強調，可以誓願許諾未來婚姻的合意。

3.按照宗徒《希伯來書》第六章16節的話：「以起誓作擔保，了結一切事端。」所以，至少在審判時，誓願比單純的

言語更值得採信。所以，如果人以誓願的言語表達對未來之事的合意娶了某位女子為妻之後，又以表達現在之事的言語而娶另一位女子為妻，教會的判斷似乎應該強迫他娶第一位女子為妻，而不是第二位。

4.單純地許諾對未來之事的合意即構成婚約。可是，誓願又有所加強，所以應對婚約有所加強。因為婚約所指向的就是婚姻。所以，誓願構成婚姻。

反之 1.凡屬於未來的，現在都還未存在。可是，在許諾未來之事的合意之後，再加上誓願，加強的仍是同一個合意。所以，婚姻還未存在。

2.此外，在結婚以後，不再需要婚姻的同意。可是，就算發了誓願，還是需要合意為構成婚約；否則的話，誓願未來的婚姻也是徒勞無益的。所以，誓願並不構成婚姻。

正解 我解答如下：誓願證實所說的話。所以，誓願只證實所說之話的意義，卻沒有改變所說之話的意義。因為誓願屬於表達未來之事的言語，本身並非說他們結婚，故此所承諾的未來之事尚未完成；縱然增加誓願，也尚未結婚，正如《語錄》卷二十八第一章所說的。

釋疑 1.履行合法的誓願屬於神律，但不包括非法的誓願。所以，如果誓願所產生的義務使這個誓願成為非法的，即使這誓願先前是合法的，不遵守這誓願也不違反神律。這就是本題討論的情況。加諸在非法諾言上的誓願，同樣也是非法的。因為許諾在他人權下之物是非法的。所以，以許諾現在之事的婚姻合意，人將自己所有的身體權利交付給另一位女人，這使得先前合法的誓願成為非法。

2.天主的真實性為證實那需要證明的，最為有效。

3.由上文所指明的可不言而喻。

4.誓願產生某種效果，並非產生新的義務，而是證實已完成的義務。所以，那違反這種義務的人，就犯更重的罪。

第二節 合意之後的性行為是否構成婚姻

有關第二節 我們討論如下：

質疑 合意之後的性行為似乎構成婚姻。因為：

1.加上行動的合意，比單純以言語的合意更為有力。可是，行性行為的人，藉此行動更強化先前許諾的合意。所以，加上性行為的合意，比單純以言語的合意，更構成婚姻。

2.此外，不僅陳述式的合意，就連詮釋式的合意都構成婚約（第四十五題第二節釋疑3.）。可是，沒有任何方法，比性行為更明白地表達合意。所以，藉由性行為，構成婚姻。

3.此外，婚姻以外的一切性交行為都是罪過。可是，那同意與未婚夫性交的女人，卻似乎沒有犯罪。所以，合意後的性行為構成婚姻。

4.此外，「除非賠補罪過，否則罪過不能得赦免。」可是，男人對於他強暴過的女人，除非在婚姻的願景下同她訂婚，否則不可能對她有所賠補。所以，即使他在這樣的性行為之後，同另外一位女子訂立婚約，他仍應該和前一位女子結婚。所以，在婚約後的性行為構成婚姻。

反之 1.教宗尼閣一世（858～867年）於《致保加利亞會議》（Ad Consulta Bulgarorum）說：「婚約中若沒有合意，縱使有性行為，也不構成婚姻」。

2.此外，在一事之後發生的事，不能成為前者的原因。可是，性行為是隨婚姻之後而來的，如同效果與原因的關係一

樣。所以，合意後的性行為並不構成婚姻。

正解 我解答如下：我們論及婚姻，可以分為兩方面。第一，從良心法庭方面。如此則行性行為並不真正地構成婚姻，如果在婚前即缺少內心的合意。因為就算是說出對現在婚姻的合意，缺乏內心的合意，同樣不構成婚姻（第四十五題第四節）。

第二，從教會外庭方面，判斷的主要根據是「外在的證據」。由於沒有比性行為更充份地表明合意的證據，所以教會法律視訂婚後的性行為是婚姻的原因，也構成婚姻，正如《格拉蒂安法令集》所說的；除非是有明顯的詐術或騙術的證據。

釋疑 1.發生性行為的人，根據現象是同意性行為，並不因此就是同意婚姻，除非是按照法律的解釋。

2.這種解釋並沒有改變事實，而是改變對外在事物的判斷。

3.如果未婚妻是以為未婚夫願意結婚，才答應和他發生性行為，那麼她可以免於罪過；除非是有明顯的欺瞞證據，例如：他們的身世不配、或門不當戶不對、或財富不相稱、或其它顯明的證據。可是，未婚夫卻犯姦淫罪，他所犯的這種欺騙罪更應該受罰。

4.在這種情況下，這位男子在娶另一位女子為妻之前，必須娶那位受他強暴的女子為妻，如果他們條件相當，或是女子的條件更為優沃。可是，如果這名男子已經娶了另一位女子為妻，不能再解除他的義務；那麼，他應當要關懷她的婚姻。有些人卻提出不同的看法，認為他連這個關懷的責任也沒有，如果是他的條件更為優沃，或是有其它明顯的欺瞞證據，就可以合理地猜想這位女子並未受欺騙，而是她假裝自己受了欺騙。

第四十七題

論被迫及有條件的合意

一分爲六節一

然後要討論的是被迫及有條件的合意（參閱第四十五題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、合意是否可能是被迫的。
- 二、堅強的男人是否可能被迫。
- 三、被迫的合意是否使婚姻無效。
- 四、被迫的合意是否爲施迫者構成婚姻。
- 五、有條件的合意是否構成婚姻。
- 六、兒子是否能因父親的命令而被迫結婚。

第一節 合意是否可能是被迫的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有任何合意可能是被迫的。因爲：

1.按照人的情況，自由意志（*liberum arbitrium*）是不能被迫的，正如第二集第一部第六題第四節說過的。可是，合意卻是自由意志的行爲。所以，合意是不能被迫的。

2.此外，強暴與逼迫是相同的，按照哲學家《倫理學》卷三第一章的話：「強暴的原因皆是外力使然，受強暴者沒有特殊作爲。」可是，合意卻是出自內心的同意。所以，無一合意可能是被迫的。

3.此外，所有的罪過必然都有內心的同意。可是，成爲罪過的原因不可能是被迫的，如同奧斯定《論自由意志》卷三第十八章說的：「沒有人是以不可抗拒的行爲犯罪。」所以，

根據法律學家對強暴的定義是：「一股無法抗拒的、更為強大的外力。」

4.此外，他人的主控權與個人自由不能相容。因為逼迫是主控權的一種形式，如同西塞祿的意見所表明的，強暴是對外物的控制力量。因為強暴並不能控制人的自由意志。所以，屬於自由意志的合意，也不受強暴控制

反之 1.凡不能存在之物，都不會是障礙物。可是，被迫的合意卻是婚姻的障礙物，正如《語錄》卷二十第一章所說的。所以，合意可能是被迫的。

2.此外，婚姻是一種契約。可是，簽訂契約的意願卻可能受到強迫。正如國家的法律為了完整要求賠補，不論這樣的賠補是以強力或使人畏懼的方式取得。所以，即使是婚姻的合意也有可能是出於被迫。

正解 我解答如下：第一種是絕對而必然的暴力。哲學家稱其為純粹暴力，例如：生理性地限制人的行動。第二種是條件性而必然的暴力。哲學家於《倫理學》卷三第一章稱其為混合暴力，例如：人將貨物拋入海中，避免沈船。在這種情況下，雖然人的行為是不得已的，但就整個具體的情況而言，仍是出於意志的故意行為。當論及這些行為時，它們都出於意志抉擇已然成形的行動；而只能說是相對的非自願行動。所以，合意是一個自願的行動，能夠在第二種情況下受到逼迫或暴力，但不是在第一種情況下。因為這種強暴基於對迫切危險的恐懼，它的問題即在於造成恐懼，恐懼足以脅迫人的自由意志。相反的，第一種絕對而必然的暴力，與內在意志的抉擇無關，只針對身體行為所受的強制。

因為國家的法律看重的不是人內心的活動，而是外在的

行爲，如同強暴指的是生理性的身體逼迫。所以，強暴有別於恐懼。可是，我們在這裡談的是出於人內心的合意，這種合意不能受有別於恐懼的逼迫所影響。所以，我們在這裡所說的逼迫，無非就是造成恐懼。而根據法律學家的說法，恐懼就是：「靈魂因爲當下或未來的威脅所受到的干擾。」

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。主要的論證討論第一種強迫；次要的論證在反之討論第二種強迫。

第二節 恐懼的威脅是否能夠強迫堅強的男人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 恐懼的威脅似乎不能強迫堅強的男人。因爲：

1.真正堅強的男人不會恐懼。因爲恐懼是「迫切的危險對靈魂造成的威脅」，（參閱：第一節反之2.）。所以顯然地，真正堅強的男人不會受恐懼威脅。

2.此外，根據哲學家在《倫理學》卷八第六章所說：「死亡是可怕的極致」，幾乎是恐懼的最完美形式。可是，真正堅強的男人並不恐懼死亡的威脅，因爲勇氣知道如何抵禦死亡。所以，沒有任何恐懼能夠動搖堅強的男人。

3.然而在各種危險中，善人最怕的就是惡名聲。可是，國家的法律並不設想惡名聲所帶來的恐懼，如同它實際上對善人可能造成的動搖：惡名聲的恐懼並不在法條之列，它的存在就是爲使人心生畏懼。所以，其它各種恐懼都不能動搖堅強的男人。

4.在那些屈伏於脅迫者身上，不可能沒有罪過：因爲脅迫使他放棄堅持，讓他撒謊。可是，堅強的人不會因害怕而犯罪，即使是最小的罪。所以，恐懼的威脅不能強迫堅強的男人。

反之 1.亞巴郎和依撒格都是堅強的男人，可是他們卻受恐懼的影響：因為他們都因恐懼而說自己的妻子是妹妹（《創世紀》第十二章13節；第二十章；第二十六章7節）。所以，恐懼能夠影響堅強的男人。

2.此外，哪裡有混合性的強迫，那裡就有某種恐懼的威脅（第一節）。可是，不論任何堅強的人，卻都可能受到這種強迫：如果他身在汪洋大海中，面臨沉船的危險，那麼他也要拋棄自己的財物。所以，恐懼能夠影響堅強的人。

正解 我解答如下：一個男人如果屈伏於脅迫之下，就是因為恐懼而動搖。這種脅迫使人為了逃避所恐懼之事，做了起初不願意做的事。可是，男人的堅強必須視情況而定，共有兩個理由。第一，視所畏懼的危險嚴重等級而言。因為堅強的男人總是依循正直的理智行動，正直的理智引導他當愛與當行之事。因為當愛與當行的是最小的惡或最大的善。所以，當堅強的男人面對最大的惡的威脅時，他會選擇最小的惡以避免更大的惡；而且從不因為害怕小惡而寧可選擇大惡。相反的，一個不堅強的男人會因為害怕小惡而選擇大惡，任由自己犯罪，例如：怕身體受害而犯罪。冥頑的人甚至不會為了避免大惡而屈伏於小惡。這就是堅強的人與冥頑的人的差別。

第二，他們對於危險的評估不同。因為堅強的人只受嚴重而明顯的危險所迫；不堅強的人卻連輕微的危險都能脅迫他，如同《箴言》第二十八章1節說：「惡人無人追蹤，仍然逃竄」。

釋疑 1.正如哲學家在《倫理學》卷三第七章論及堅強和勇敢的人所說的：他不膽顫心驚，並不是因為他完全不恐懼，而是因為他不恐懼那不必恐懼的，不在毋須害怕時害怕。

2. 罪過是最大的惡。所以，堅強的人絕不受任何事脅迫而犯罪，甚至寧願死，也不願忍受最大的惡，正如哲學家在《倫理學》卷三第一章所說的。

可是，物質方面的損害，有些比較輕微，有些比較嚴重。其中主要的損害是對人造成的傷害，例如：死亡、鞭打、強姦的侮辱和奴役。所以，堅強的人也寧願逃避這些傷害而接受其它傷害。所有更大的損害都包括在以下這句話裡：「強暴、奴隸的身世、鞭打和死亡」。

3. 雖然惡名聲是嚴重的損害，這種傷害卻能被輕易地躲避。就是爲了這個緣故，法律認爲堅強的人不應該有對惡名聲的畏懼。

4. 堅強的人不因受到脅迫而撒謊，因爲當時他願意交出；可是他後來卻願意請求歸還，或者如果他承諾將不請求歸還，那麼他至少上訴法官。他卻不能承諾將不上訴法官，因爲這相反「正義的善」(bonum iustitiae)，他不能被迫而行不義之事。

第三節 被迫的合意是否使婚姻無效

有關第三節，我們討論如下：

質疑 被迫的合意似乎不使婚姻無效。因爲：

1. 婚姻聖事需要合意，如同洗禮聖事也需要受洗者充份的意向。可是，因畏懼而被迫領受洗禮的人，仍確實領受了聖事，如同《格拉蒂安法令集》所說的。所以，因畏懼而被迫同意的婚姻有效。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷三第一章的話，混合性的強迫行爲「自願大於不自願」。可是，被迫的合意只能是因爲混合性的強迫。所以，被迫的合意並不完全排除自願的行爲。所以，婚姻仍然是有效的。

3.此外，似乎應該建議被迫同意而結婚的人，接受這個婚姻；因為承諾而不履行都有「惡的表面」，宗徒願意我們遠離這一類事物（《得撒洛尼人前書》第五章22節）。可是，被迫的合意如果完全不使婚姻有效，這種情況就不會發生。所以，情況正好相反。

反之 1.《論訂婚與結婚》通諭（De Sponsal. et Matrim）說：「哪裡有恐懼或強迫，那裡就沒有同意的餘地；哪裡需要人的同意，那裡就必然該排除強迫。」。可是，婚姻卻需要彼此的合意。被迫的合意使婚姻無效。

2.此外，根據《厄弗所書》第五章32節所說，婚姻象徵基督與教會的合而為一。這種合而為一是按照愛情的自由。所以，婚姻不能出於被迫的合意。

正解 我解答如下：婚姻的關係是永恆的。所以，凡相反這種永恆性的一切，都使婚姻無效。可是，那「足以動搖堅強者」的恐懼，卻破壞婚約的永恆性，因而能夠要求完整的賠補（參閱：第一節反之2.）。所以，正是這種強迫，而非其它強迫，使婚姻無效。堅強的人是「勇敢的人」，是人類所有行為的標準，如同哲學家在《倫理學》卷三第四章所說的。

可是，有些人卻主張，經過合意的婚姻，雖然是被迫的合意，內在地面對天主時，婚姻仍然存在；可是在教會面前，婚姻卻是無效的，因為教會假設他因為恐懼而沒有內心的合意。可是，這種主張不能成立。因為教會除非有具體的證據，否則不能假設人犯了罪。如果人以言語表達合意，卻又說他沒有同意，他就犯了罪。所以，教會是假定他已經同意了，可是被迫的合意並不充份地使婚姻有效。

釋疑 1.意向並不是聖洗聖事的成因（*causa efficiens*），只是產生行為者的行為原因。可是，合意卻是婚姻聖事的成因（**第四十三題第一節**）。所以，不能相提並論。

2.並非任何一種自願都足以構成婚姻，而需要完全的自願，因為婚姻應該是永恆的。所以，婚姻因混合性的強迫而無效。

3.不應該建議他接受這種婚姻，只有當他恐懼離婚時，才建議他接受這種婚姻。否則的話，若是他要求解除婚姻，他也沒有犯罪；因為他不必履行受迫而許下的諾言，也並不產生惡的表面。

第四節 被迫的合意是否為施迫者構成婚姻

有關第四節，我們討論如下：

質疑 被迫的合意似乎為施迫者構成婚姻。因為：

1.婚姻是精神合而為一的象徵。可是，那藉以合而為一的愛德，也能是對無愛德者的愛德。所以，婚姻對於不願意的一方也能成立。

2.此外，如果被迫的女方後來同意，那麼婚姻也是有效的。可是，強迫她的男方並不是因她後來的同意而有婚姻束縛。所以，他因她先前的同意而同她結婚。

反之 婚姻是一種平等的關係。可是，這種關係需要雙方彼此相等。所以，如果其中一方有婚姻的限制，為另一方而言也不構成婚姻。

正解 我解答如下：因為婚姻是一種關係，在這種關係中，不可能為其中一方的裁定卻無關另外一方。所以，若是婚姻中的一人有婚姻限制，為另一人同樣是婚姻的障礙：因為沒有妻

子，人不能被稱為丈夫；沒有丈夫，人也不會被稱為妻子，如同女人是在有了兒子之後才被叫作母親。所以，大家都說：「婚姻並不跛行」。

釋疑 1.雖然愛人者的行動能夠傳遞給那不愛的人，但是他們之間卻沒有合而為一，因為在他們之間沒有相互交流的愛。所以，哲學家於《倫理學》卷八第二章說：友情是一種合一，要求彼此相愛。

2.那被迫者後來的自由同意，並不使婚姻成立，除非另一方先前的同意仍然有效。所以，如果另一方不同意，那麼就沒有婚姻。

第五節 有條件的合意是否構成婚姻

有關第五節，我們討論如下：

質疑 有條件的合意似乎沒有結婚。因為：

1.凡在條件下提出的合意，都不是單純的合意。可是，婚姻卻必須有單純地表達合意的言語。所以，有條件的合意並不構成婚姻。

2.此外，婚姻應該是確實的。可是，凡在條件下提出的，卻都是值得懷疑的。所以，這種合意並沒有結婚。

反之 凡在條件下所簽的任何契約義務，在條件存在時，義務也存在。因為婚姻是一種契約，所以，似乎能藉著有條件的合意而結婚。

正解 我解答如下：合意中提出的條件，都是或者針對現在之事，或者針對未來之事的許諾而言。如果條件論及現在，那麼無論是合情合理的，或是不合情合理的，都不相反婚姻：在條

件存在時，婚姻也存在；條件不存在時，婚姻也不存在。可是，如果條件相反婚姻的利益，那麼婚姻就是無效的。

可是，如果條件是論及未來，或是必然的，例如：太陽明天升起來，那麼婚姻就是有效的，因為這些未來事物的原因已是現在的；或是偶然的，例如：聘禮或父母同意。那麼，判斷這種同意與判斷言語表達未來之事的同意，就是相同的。所以，並不構成婚姻。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第六節 兒子是否能因父親的命令而被迫結婚

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人似乎能因父親的命令而被迫結婚。因為：

1. 《哥羅森書》第三章20節說：「作子女的，應該事事聽從父母」。所以，子女的婚姻也應該聽從父母。

2. 此外，《創世紀》第二十八章1節說：「依撒格吩咐雅各伯，不要娶客納罕女人為妻。」可是，如果他沒有權力，他也就不能吩咐。所以，兒子的婚姻應該聽從父母。

3. 此外，一個人如果不能堅守承諾，他就不應該許諾，也不應發誓。可是，父母親能夠為子女許諾未來的婚姻。所以，父母親也能強迫子女實現婚姻的許諾。

4. 此外，精神的父親——即是教宗，能以命令的方式強迫人結神婚（*matrimonium spirituale*），即是接受主教職。所以，肉身的父親也能強迫兒子結肉身的婚姻。

反之 1. 就算父親命令兒子結婚，兒子也能進修會而毫無罪過可言，正如《格拉蒂安法令集》所說的。所以，在這種情況下，兒子的婚姻不需要服從父親。

2.此外，如果兒子必須服從父親的命令，那麼由父母親決定的婚姻就算沒有兒子的同意，仍然是有效的。可是，這明顯相反教會法律。

正解 我解答如下：因為婚姻似乎是一種永恆的奴役（*servitus perpetua*），父親不能藉著命令而強迫兒子結婚，因為兒子是自由的。但是父親能用合理的原因說服兒子。這時兒子與這原因的關係，及他與父親之命令的關係是一樣的。因此，如果那原因是必然地或合情合理地，父親的命令也是如此，兒子應當聽從；其它原因則不然。

釋疑 1.宗徒的話不是指人可以如同父親一樣自由作主的那類事。婚姻就是這種事，兒子藉著婚姻而成爲父親。

2.雅各伯該做依撒格所命令的：一方面，因為這些女人是邪惡的（《創世紀》第二十六章34節，第二十七章46節）；另一方面，因為客納罕的後裔應該由那被許給聖祖後裔的地方驅逐出去。所以，依撒格能命令雅各伯。

3.他們只不過有條件地發誓而已，「如果他們（子女）滿意」。他們應該善意地勸導子女們。

4.有些人說，教宗不能命令人接受主教職，因為同意應該是自由的。可是如果這樣，那麼教會的秩序卻必將喪失。因為除非人能被迫接受教會的管理權，否則不能維護教會的生存；而那些合格管理教會的人們，有時只是被迫才接受管理權而已。

所以我們應該說，這兩種情況並不相同，因為神婚並沒有身體的奴役（*corporalis servitus*），如同肉身的婚姻那樣。因為神婚是一種分施公益的神職，如同《格林多前書》第四章1節說：「人當以我們爲基督的服務員」等等。

第四十八題

論合意的對象

一分爲二節一

然後要討論的是合意的對象（objectum；參閱第四十五題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、構成結婚的合意，是否指向肉身的結合。
- 二、爲了不正當的理由所做的合意，是否構成婚姻。

第一節 構成結婚的合意是否指向肉身的結合

有關第一節，我們討論如下：

質疑 構成結婚的合意似乎是性交的同意。因爲：

1. 奧斯定於《論守貞的益處》（De bone viduit）提及熱羅尼莫說：「那些發願守貞的人們，不僅不能結婚，就連願意結婚，也是可惡的。」可是，除非他們相反貞節，否則就不是可惡的，這裡所反對的是只爲了性交的婚姻。所以，婚姻所需的合意就是性交的同意。

2. 此外，婚姻中，夫妻所有的一切關係，都能合法地如同兄妹之間的關係，除了性交之外。可是，兄妹之間不可能有合法的婚姻合意。所以，構成婚姻的合意是性交的同意。

3. 此外，如果妻子對丈夫說：「我同意嫁給你，但是拒絕和你有肉身的結合」，那麼這就不是婚姻的合意，因爲相反婚姻合意的本質。所以，合意若不指向肉身的結合，就不是構成結婚的合意。

4. 此外，每一件事的開始都和其完成相對應。可是，婚姻卻藉著性交而完成。既然婚姻藉著合意而開始；所以，婚姻

的合意似乎是性交的同意。

反之 1. 凡同意性交的人，在靈魂與身體上都不可能是守貞者。可是，聖史若望卻在婚姻的合意以後，仍然是身心的守貞者（按：中世紀小說撰寫著耶穌在若望和瑪利亞瑪達肋娜的婚宴中，召叫了若望。參閱：伯達，《福音釋義》卷一第八講）。所以，他並沒有同意性交。

2. 此外，效果相稱於原因。可是，合意卻是婚姻的原因（第四十五題第一節）。因為性交並不屬於婚姻的本質，所以那產生婚姻的合意，似乎也不是性交的同意。

正解 我解答如下：構成婚姻的合意，其對象是指向婚姻：因為意志的主要效果就是所意願之事。所以，正如性交與婚姻有關；同樣地，那產生婚姻的合意，也是性交的同意。可是，正如之前第四十二題第二節、第四十四題第一節，以及第四十五題第一節釋疑2.所說的，婚姻的本質不是性交本身，而是源自夫妻合法的結合而產生的其它課題，由此確認他們彼此交付身體的權利。這種結合就稱「性交」。所以，婚姻的合意不是以明顯的方式，而是以隱含的方式，同意肉身的結合，這種說法是合理的。因為對肉身結合的同意隱約地包含在成因（婚姻的合意）中，如同其效果。所以，對肉身結合的同意是性交行為的原因，如同使用某種物品的功能是這個物品的原因一樣。

釋疑 1. 在發守貞聖願之後，婚姻的合意是可惡的。因為這種合意是給他人自己不能給權力：就如一人不只給另一人取得他實際給的東西之權利，也取得他代外人管理之物的權利，是犯罪。關於童貞聖母的合意將在下文討論。

2. 兄妹之間不可能有合法的身體結合，因應而生的功能

和作用自然也是不被允許的。所以，不能和婚姻相提並論。

3. 這種明白的條件不僅相反性交的行為，而且也相反性交的權利。所以，它也是相反婚姻的。

4. 婚姻的起始行為是已經在婚姻中，如同習性或能力已是活動的行為一樣。反之的論證指出沒有明白地說明同意性交。這是真的。

第二節 爲了不正當的理由所做的合意，是否構成婚姻

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爲了不正當的理由所做的合意，似乎不構成婚姻。因爲：

1. 一件事物只能有一個目的。因爲婚姻的目的就是生兒育女，這是天主所制定的；如果婚姻中的一方不願意，那婚姻的目的就不能實現。

2. 此外，婚姻的結合出自天主，正如《瑪竇福音》第十九章6節所指明的：「凡天主所結合的，人不可拆散。」可是，那藉著可恥的原因而完成的結合，卻不是出自天主的。所以，這種結合不是婚姻。

3. 此外，聖事若不遵守教會的意向（*intentio*），就不是有效的聖事。可是在婚姻聖事中，教會的意向卻不是爲達到可恥的目的。所以，如果人爲可恥的目的而結婚，這種婚姻也將不是有效的。

4. 此外，按照波其武《論雄辯的區分》（*De different. Topic.*）的話：「一物的目的是善的，物本身也是善的。」可是，婚姻卻常常是善的。所以，如果人爲了不正當的目的而結婚，這種婚姻就不再是婚姻。

5. 此外，正如《厄弗所書》第五章32節所說，婚姻象徵基督與教會的合而爲一。因爲這種合而爲一排除任何可恥的目的。所以，人不能因可恥的動機而結婚。

反之 1.那為錢財而施洗的人，所施的洗禮仍然有效。所以，那為財富而結婚的人，這種婚姻也是有效的。

2.此外，《語錄》第三十卷第三、第四章所引證的例子和權威，都證明相同的結論。

正解 我解答如下：我們認為婚姻的目的原因（*causa finalis*），可以分為兩方面，即是本來的和偶然的。婚姻的本來目的原因，是婚姻本身所達到的目的，這種原因常常是善的，即是生兒育女和避免犯姦淫罪。可是婚姻的偶然目的原因，卻是結婚的雙方所盼望的由婚姻而來的效果；因為雙方所盼望的，是來自婚姻的效果。因為在先的並不為在後的所改變，卻能反過來說。所以，婚姻並不因這種原因而成為善的、或惡的；而這種原因能使結婚雙方變成善的、或惡的，如果他們視之為主要目的。因為「偶然的原因是無限的」，所以，婚姻可能有這些無限原因，其中一些原因是正當的，一些原因是不正當的。

釋疑 1.本來的和主要的原因確實是如此。可是，本來的和主要的目的卻能有種種本來的次要目的，也能有種種偶然無限的目的。

2.我們認為結合可以意指婚姻的關係。這種關係常常是出自天主的，即不論因任何原因而產生的，都是善的；或也可以意指那些結合者的行為。所以，簡單地說，這種關係有時是惡的，也不是出自天主的。原因雖惡，效果卻由天主所生，例如：由通姦而生的兒女。這種善果並不是因為這種原因是惡的，而是因為這種原因中含有出自天主的善，雖然並不是單純地出自天主的。

3.教會所懷的聖事意向屬於每件聖事的本質。所以，不遵守這種意向，一切的聖事都是無效的（第三集第六十四題第八

節)。可是，教會盼望來自聖事利益的意向，卻屬於聖事的利益，而不屬於聖事的本質。所以，如果不遵守這種意向，聖事仍然是有效的（同上，第十節）；可是，那放棄這種意向者都犯罪，例如：聖洗聖事並沒有盼望教會所期盼的心靈健康。同樣地，雖然那有意結婚的人，不是爲了教會所期盼達到的目的，可是婚姻卻是有效的。

4. 這種不正當的意向並不屬於婚姻的目的，而是屬於結婚者雙方的目的。

5. 基督與教會合而爲一的象徵是夫妻的結合，而非夫妻結合的行爲。

第四十九題

論婚姻的利益

一分爲六節一

然後要討論的是婚姻的利益（bonum；參閱第四十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、爲容忍婚姻是不是該有一些利益。
- 二、大師《語錄》所列舉的婚姻利益是否充足。
- 三、聖事是否是婚姻的主要利益。
- 四、上述的利益是否能使房事脫罪。
- 五、房事縱然無婚姻的利益，是否也能無罪。
- 六、在無這些利益時，是否常是大罪。

第一節 婚姻是不是該有些利益才可容忍

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎不必有某些利益才可容忍。因爲：

1.正如那藉著營養能力而完成的個人生存，屬於人性的意向；同樣地，那藉著婚姻而完成的人類生存，也屬於人性的，即人類的利益比個人的利益更爲有益，也更爲尊貴。可是，爲容許營養行爲不必有其他利益。所以，爲容許婚姻也不必有其他利益。

2.此外，按照哲學家在《倫理學》卷三第十二章的話，夫妻之間的友愛是本性的，本身也是「正當的、有益的與快樂的」。可是，凡本身是正當的，不需要任何諒解。所以，任何利益爲諒解婚姻都是不必要的。

3.此外，婚姻是爲救助和職務而設立的（第四十二題第二

節)。可是，屬於職責者，卻不需要諒解；因為這樣的話，在地堂內，婚姻也需要諒解，這是錯誤的說法；因為《希伯來書》第十三章4節說，在地堂內，「婚姻應受尊重，床第應是無玷污的」，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷九第三章所說的。同樣地，因為婚姻是救助，也不需要諒解，如同基督親立的其它聖事是罪過的救助，也不需要諒解一樣。所以，婚姻不需要這些諒解。

4.此外，一切能正當做的事，都受德性指導。所以，如果婚姻能因一些利益而成爲正當的，除心靈的德性外，不需要其它正當利益。所以，不需要任何利益爲使婚姻成爲正當的：如同在其它方面，由德性指導者不需要其它利益。

反之 1.哪裡有寬容（*indulgentia*），那裡也就必須有諒解的理由。可是在軟弱的情況下，「出於寬容」，婚姻才被允許的，正如《格林多前書》第七章6節所指明的。所以，婚姻需要藉著一些利益而得諒解。

2.此外，人類的婚姻性交（*concubitus matrimonialis*）和姦淫是相同的種類。可是，姦淫本身卻是可恥的。所以，使婚姻的性交成爲不是可恥的，必須有所增加；即是使性交成爲正當的，而成爲另一種類的品格。

正解 我解答如下：除非補償相等的或更佳的利益，則無智慧的人應該接受損失。所以，人選取帶損失的事，需要帶一些利益，以資補償，以顯正當。可是在夫妻性交時，有時卻喪失理性：一方面，因爲雙方因強烈的快樂而喪失理性，「當時雙方懵然不知不覺」，正如哲學家在《倫理學》卷七第十一章所說的；另一方面，這些人因焦慮世俗事而要遭受「肉身上的痛苦」，正如《格林多前書》第七章28節所指明的。所以，除非

這種性交因補償損失而成爲正當的，則這種性交的選擇就不能是合規的，就是使婚姻可以諒解並成爲正當者之利益。

釋疑 1.飲食的行爲並沒有如此喪失理性的強烈快樂，如同上述的快樂那樣。一方面，因爲原罪藉著生殖能力(*vis generativa*)而成爲遺傳的、污染的和腐化的；可是，原罪卻不能藉著營養能力(*vis nutritiva*)而成爲遺傳的、污染的和腐化的，正如大亞伯爾的《言論集釋義》第四集卷三十一第三節所說的。另一方面，也因爲每個人感覺到自己的缺點，反而不感覺到人類的缺點。所以，爲刺激人飲食，以彌補個人的缺點，缺失的感覺就夠了。可是，爲刺激人、彌補人類缺點的行爲，在這種行爲內，天主的上智卻安排了快樂（第六十五題第三節）；野生動物也有這種衝動，牠們並沒有染原罪。所以，不能相提並論。

2.這些使婚姻成爲正當的利益，都屬於婚姻的本性。所以，婚姻不需要利益，如同利益使婚姻成爲正當的外在原因一樣；而如同使婚姻成爲正當的行爲一樣，這屬於婚姻的本性。

3.因爲婚姻是職責，或補救，就有正當和利益之意義；可是事實上，這兩種意義都屬於婚姻，是因爲婚姻有這兩種利益，即是盡婚姻的職責，婚姻也是壓伏私慾偏情的良法。

4.德性的行爲之成爲正當的，一是因了德性，因爲那是行爲之根源(*principium elicitivum*)；也是因了環境，這有似其形式原理(*principium formale*)一樣。可是，這樣的利益與婚姻之關係的方式，如同環境與德性的行爲之關係一樣，環境能使之成爲德性的行爲。

第二節 大師《語錄》所列舉的婚姻利益是否充足

有關第二節，我們討論如下：

質疑 大師《語錄》卷三十一第一章所列舉的婚姻利益，即是：「信德、兒女與聖事」，似乎不充足。因為：

1. 人結婚的目的不僅是生兒育女，而且也是度共同生活，彼此合作，正如《倫理學》卷八第十二章所說的。所以，正如生兒育女是婚姻的利益；同樣地，互助合作也是。

2. 此外，那是愛德效果的婚姻，《厄弗所書》第五章22節所說的是象徵基督與教會的合而為一。所以，婚姻的利益應該有愛德，反而不應該有信德。

3. 此外，在婚姻內，正如夫妻無一方需要同第三者性交；同樣地，這一方應該對那一方盡應該盡的義務（第六十四題第一節）。可是前者屬於信德，正如大師所說的。所以，也因盡應該盡的義務，而應該將「正義」列入婚姻的利益中。

4. 此外，正如在婚姻內，婚姻象徵基督與教會的合而為一，需要「不可拆散性」；同樣地，也需要「單一性」(unitas)，即是一夫一妻。可是，「聖事」卻也被列入婚姻的三種利益中，屬於不可拆散（卷三十一第一章）。所以，還應該有屬於單一性的其它物。

反之 1. 所列舉的婚姻利益似乎太多。因為一種德性就足以使一種行為成為正當的。可是，「信德」卻是一種德性。所以，使婚姻成為正當的，不必增加其它兩種利益。

2. 此外，相同的原因不能使一物成為有益的和正當的，因為有益的和正當的是兩種不同的利益。可是，婚姻卻由兒女而取得有益的意義。所以，兒女不應該被列入使婚姻成為正當的利益中。

3. 此外，無物應該是自己的所有權或條件。可是，這些

利益卻被列入婚姻的一些條件中。因為婚姻是聖事，所以聖事不應該被列入婚姻的利益中。

正解 我解答如下：婚姻是本性的義務和教會的聖事。因為婚姻是本性的義務，所以與兩件事有關，如同其它各種德行一樣。一是在行為者方面所需要的，即是正確的目的。所以，兒女被列入婚姻的利益中。二是行為本身方面所需要的，這種行為因了所針對的材料正確（*debita materia*）而是善的。所以，婚姻的利益是「信德」，人因信用而同自己的妻子性交，並不同其他的女人性交。可是，因為婚姻是聖事，也有某種利益。這就是用「聖事」一詞所指稱的。

釋疑 1.兒女不僅意指生兒育女，而且也意指教育兒女，如同是夫妻之間完全彼此合作所達到的目的一樣。因為在婚姻內，他們是合而為一的，《格林多後書》第十二章14節說：「父母該為兒女積蓄」。所以，生兒育女是婚姻的主要目的，其它是次要目的。

2.此處的「信德」並不意指屬神的德性（向天主之德，*virtus theologica*），而意指正義的部分；稱為信用，因為遵守諾言所說的話，正如西塞祿《論共和國》（*De Republica*）所說的。因為婚姻是一種契約，也是這個男人決定娶這個女人的諾言。

3.正如婚姻的諾言使無一方同第三者性交；同樣地，彼此也盡應該盡的義務。這也是最重要的，因為彼此都有權利。所以，雙方都有「信用」。可是《語錄》所提及的信德，意義卻不太詳盡。

4.婚姻「聖事」不僅意指不可拆散性，而且婚姻所產生的一切後果，也都是基督與教會合而為一的象徵。

我們也可以說，**質疑**所提及的單一性屬於「信德」，如同不可拆散屬於「聖事」一樣。

5. (反之1.) 此處的「信德」並不意指一種德性；而意指德性的某種條件，即是正義的部分。

6. (反之2.) 正如功利的益處之正確運用，含有正當性之意義，不是因了是功利性的，而是因了使運用得當之理性；同樣地，因了理性之正確安排，那屬於功利性之善，也能產生正當性之善。按這方式，因為婚姻之目的是生兒育女，所以有功利性的益處，然而也是正當性的，因為理性之安排得當。

7. (反之3.) 正如大師《語錄》第四集卷三十一、三十二章所說的，這「聖事」一詞並不意指婚姻聖事本身，而意指婚姻的不可拆散性，即是與婚姻的象徵是相同的。

我們也可以說，雖然婚姻是聖事，可是婚姻之為婚姻及婚姻之為聖事卻是不同的事項：因為婚姻不只是為了神聖事物之象徵而設立的，也是為了天性之職務。所以，聖事的意義乃是一種加在婚姻本身上的條件，其正當性也是來自婚姻本身。所以，我可以這樣說，婚姻的聖事性算是婚姻的正當化利益。所以，婚姻的第三種利益，即是「聖事」，不僅意指婚姻的不可拆散性，而且也包括婚姻所意指的一切。

第三節 聖事是否是婚姻的主要利益

有關第三節，我們討論如下：

質疑 「聖事」似乎不是婚姻的主要利益。因為：

1. 「一切事物都有主要的目的」。可是，兒女卻是婚姻的目的。所以，兒女是婚姻的主要利益。

2. 此外，種別的本性比類別的本性更為重要；如同在組成自然物時，形式 (forma) 比質料 (materia) 更為重要一樣。可是，「聖事」卻因類別的本性而屬於婚姻；「兒女」和「信

德」卻因種別的本性而屬於婚姻，據此婚姻是一種特殊的聖事。所以，其它兩種利益比「聖事」更爲重要。

3.此外，正如有的婚姻毫無「兒女」和「信德」；同樣地，有的婚姻也毫無不可拆散性：正如夫妻的一方在「已遂婚姻」(matrimonium consummatum)以前進修會所指明的。所以，「聖事」也不是婚姻最重要的利益。

4.此外，效果並不比自己的原因更爲重要。可是，合意是婚姻的原因，卻常常改變。所以，婚姻是可以解除的。所以，婚姻並不常常有不可拆散性。

5.此外，那些產生永恆效果的聖事都賦予神印，可是婚姻卻不賦予神印。所以，婚姻並沒有永恆的不可拆散性。所以，正如有毫無「兒女」的婚姻；同樣地，婚姻也能毫無「聖事」。所以，結論與上文相同。

反之 1.凡物的定義所有的一切，都是物最重要的本質。可是那屬於「聖事」的「不可拆散性」，被列入上文（卷二十七第一章；參閱：第四十四題第三節）論婚姻的定義中，「兒女」或「信德」卻沒有被列入論婚姻的定義中。所以，在婚姻的各利益中，「聖事」是婚姻的本質。

2.此外，那在「聖事內產生功效的天主德能」，比人類的能力更強而有力。可是「兒女」和「信德」之屬於婚姻，因爲婚姻是人類本性的義務；可是「聖事」卻是天主親立的。所以，在婚姻內，「聖事」比其它兩種利益更爲重要。

正解 我解答如下：這物比那物更爲重要，共分兩方面：或因爲這物比那物更是本質的，或因爲這物比那物更是尊貴的。所以，從各方面，在婚姻的三種利益中，聖事是最重要的。這利益若因爲是最尊重的，屬於婚姻，因爲婚姻是恩寵的聖事

(*sacramentum gratiae*)；可是其它兩種利益之屬於婚姻，因為婚姻是本性的義務。

可是，如果我們卻說，最重要的也就是最本質的，那麼就應該分開來說。因為「信德」和「兒女」可以從兩方面看。第一，在「信德」和「兒女」本身方面；這樣，「信德」和「兒女」都屬於婚姻之運用 (*usus matrimonii*)，因房事而生兒育女，也遵守了婚約。可是「聖事」所包括的不可拆散性，卻屬於真正的婚姻本身；因為事實上，夫妻藉著婚約而永恆地彼此交出自己的權利，勢必不能拆散。所以，沒有婚姻，也就沒有不可拆散性；可是有婚姻，卻能沒有「兒女」和「信德」，因為物的存在並不基於物的使用。所以，「聖事」比「兒女」和「信德」，更是婚姻的本質。

第二，我們可以看「信德」和「兒女」之根源與原理；即「兒女」意指有生兒女之心願，而「信德」意指遵守義務之信用。沒有「信德」和「兒女」，也就不能有婚姻，因為這些都是婚姻的婚約本身所產生的。所以，如果結婚所表達的同意相反這一點，那麼婚姻就是無效的。這樣為「信德」和「兒女」，則「兒女」是婚姻的最本質之物，第二是「信德」，第三是「聖事」；如同本性的存在 (*esse naturae*) 比恩寵的存在 (*esse gratiae*)，更是人最本質之物一樣，雖然恩寵的存在更為尊貴。

釋疑 1.按意向，目的是物中的最先者，但是按實現過程則是最後者。同樣地，「兒女」在婚姻的各種利益中就是這樣。所以，按某方面，那是最重要的，按另一方面，則不是最重要的。

2.被列為婚姻的第三種利益的「聖事」，是因種別而屬於婚姻。因為它由於婚姻所象徵的特殊神聖事物的象徵，而稱為「聖事」。

3.按照奧斯定《論婚姻的價值》第八章所說，婚姻是有

死之人的利益：「因為復活的時候，也不娶，也不嫁」，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。所以，「婚姻關係」（*vinculum matrimonii*）並不維持到結婚者死後，因為婚姻在今生不可拆散，所以稱為不可拆散的。可是婚姻關係卻能藉著死亡而拆散，或在性交以後的身體死亡；或只是在神婚（*conjunctio spiritualis*）以後的精神死亡。

4.雖然在質料方面，結婚的同意並不是永恆的，即是所同意之行爲本身，並不是永恆的；因為這種行爲能停止，相反的行爲也可以出現。可是就形式而言，結婚的合意卻是永恆的，因為所合意的是永恆的關係；否則就沒有結婚，人並不因為同意娶某女人爲妻一段時間而結婚。因為行爲由行爲的對象而獲得行爲的種類，所以在形式上，結婚的合意是永恆的。所以，婚姻由合意而產生不可拆散性。

5.那賦予神印的聖事，授予神聖行爲的權柄；可是，婚姻卻授予身體行爲的權柄。所以，婚姻因夫妻彼此取得的權利，與那些賦予神印的聖事相同；從這一點，婚姻產生不可拆散性，正如大師《語錄》卷三十一第二章所說的：但與那些賦予神印的聖事又不同，因為這種權利是身體的行爲之權利。所以，婚姻並沒有賦予神印。

第四節 上述的利益是否能使房事毫無罪過

有關第四節，我們討論如下：

質疑 上述的利益似乎不能使房事毫無罪過。因為：

1.凡爲較小的利益而受較大損失的人都犯罪，因為他受損失，不合常規。可是房事（*actus conjugalis*；第一節）所喪失的理性利益，卻大於婚姻的這三種利益。所以，上述的利益不足以諒解性交。

2.此外，如果惡中含善，按倫理類別，則全部都是惡，而

不是善。因為一種環境是惡，產生的行為就是惡，其實一種環境是善，產生的行為也不是善。可是房事本身卻是惡的，否則就不需要諒解。所以，增加的婚姻利益並不能使之成為善的。

3.此外，哪裡有不節制的私慾偏情，那裡也就有倫理的毛病。可是，婚姻的利益卻不能使那行為的快樂成為有節制的。所以，上述的利益不能諒解房事的罪過。

4.此外，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十五章的話，羞愧不過屬於可恥的行為而已。可是，婚姻的利益卻不消除這種行為的羞愧。所以，婚姻的利益不能脫免房事的罪過。

反之 1.婚姻的性交只是藉著婚姻的利益，而與姦淫者的性交不同。所以，如果婚姻的利益不能脫免房事的罪過，那麼房事就常常是不合法的。

2.此外，婚姻的利益與房事之關係，就像是應該有的情況，正如上文**第一節釋疑4**所說的。可是，如此的環境卻足以使某種行為成為不惡的。所以，這些利益能諒解婚姻，使婚姻絕不是罪過。

正解 我解答如下：我們說行為可諒解，共分兩種方式。第一，是從行為者方面，按這方式，雖然行為是惡的，卻不認為行為者有罪，或罪過不重；所以我們說，愚昧無知完全脫罪或局部脫罪。第二，我們說行為本身無罪，即是行為本身並不是惡的。是按照這種方式，我們說上述的利益使房事無罪。

行為不是惡的，與行為是善的，按倫理是根據同一理由，因為並沒有不善不惡的行為，正如《語錄》第二集卷第四十五節所說的。可是我們說，人類的行為是善的，卻分為兩種方式。一方面，是因德性的善。這樣，一個行為合於中道就是

善的。這就是房事的「信德」和「兒女」之作用，正如上文第二節所指明的。另一種方式，是因「聖事」的善；因而我們不僅說這種行為是善的，而且也說這種行為是神聖的。房事由合而為一的不可拆散性而產生這種善，因為象徵基督與教會的合而為一。由此可見，上述的利益足以使房事脫罪。

釋疑 1.人並不因房事而使理性之習性受損，而只使理性之行為受損。不太好的行為有時使本身較好的行為中斷，也非不宜，也能無罪，就如一人中斷默觀行為，偶爾去專注實際行動所指明。

2.性交與罪惡是分不開的，那便是罪過之惡，所舉之理由成立。但那不是罪過之惡，而只是痛苦之惡，即因為私慾不服從理性。故所提之理由不成立。

3.那產生罪過的旺盛私慾偏情，不是因了強烈的程度，而在於其與理性之比例。因此，唯有當私慾偏情超越理性的範圍時，才被列為過度的私慾偏情。雖然房事所產生的快樂是最強烈的，卻沒有超越在行為開始以前，理性事先所規定的範圍；雖然在快樂時，理性無法控制所規定的範圍。

4.房事總有可恥之處，也產生羞愧。這是罪罰的可恥 (*turpitude paenae*)，並不是罪過的可恥 (*turpitude culpae*)，因為人對任何缺失自然而然地感到可恥。

第五節 房事若無婚姻的利益，是否能夠被諒解

有關第五節，我們討論如下：

質疑 房事若無婚姻的利益，似乎是能夠被諒解的。因為：

1.凡受本性衝動於房事的人，似乎都不思想婚姻的任何利益，因為婚姻的利益屬於恩寵或德性。可是人有時卻只因本性的願望而做出上述的行為，似乎不是罪過。因為無一本性的事物是

惡的，因為惡「相反本性和次序」，正如狄奧尼修《神名論》第四章所說的。所以，房事縱然毫無婚姻的利益，也能脫罪。

2.此外，那行房事而逃避姦淫的人，似乎不思想婚姻的任何利益。可是這樣的人卻似乎沒有犯罪；因為婚姻是因人類的軟弱而准許的，以逃避姦淫，正如《格林多前書》第七章2、5、9節所指明的。所以，房事縱然無婚姻的利益也能脫罪。

3.此外，那自由地使用自己的所有物的人，並沒有相反正義；所以，似乎也沒有犯罪。可是婚姻卻使妻子成為丈夫之物，也可以反過來說。所以，如果在性慾衝動時，彼此自由地使用自己的所有物，似乎不是罪過。所以，結論與上文相同。

4.此外，本身是善者只因惡意而成為惡。可是丈夫與自己妻子同房之婚姻行為，本身是善事。所以，它只因惡意而成為惡行。縱然房事不思想婚姻的利益，可是房事卻也能因善意而行，例如：想維護和獲得身體的健康。所以，這種行為縱然無婚姻的利益也能脫罪。

反之 1.「沒有原因，也就沒有效果」。可是，房事的正當效果卻是婚姻的利益。所以，房事無婚姻的利益不能無罪。

2.此外，上述的行為除非因了上述利益，與姦淫行為並無不同之處。可是，姦淫的行為卻總是惡的。所以，如果房事不因上述的利益而脫罪，那麼房事也總是惡的。

正解 我解答如下：正如婚姻的利益在於習性狀態，使婚姻成為正當的和神聖的；同樣地，婚姻的利益之現實的心願，也使房事成為神聖的，這是針對與婚姻行為相關的利益而言。所以，夫妻為生兒育女而性交，或彼此盡應該盡的義務而性交，這屬於「信德」，完全脫免罪過。可是，第三種利益卻不屬於婚姻之運用，而屬於婚姻的本質，正如上文第三節所說的。因為聖事使婚

姻本身成爲正當的，卻不使房事成爲正當的；所以，並不是因聖事而使行爲無罪，即不因有象徵義而使行爲無罪。所以，夫妻性交，只有兩種方式毫無罪過可言，即是爲生兒育女和盡應該盡的義務（第四十一題第四節）；否則總是罪過，至少是小罪。

釋疑 1. 兒女之爲婚姻聖事的利益，比兒女之爲人類所盼望的利益有所增加。因爲人類盼望兒女，就能保存人類的利益，這可是以兒女是婚姻聖事之利益而言；除此之外，還要使所生的兒女歸向天主。所以，除了盼望子女的本性心願外，還要有兒女之爲婚姻聖事的利益之意願，現實的、或習性的，若停留在受造物層面，就不能無罪。所以，在只因天性而衝動於房事時，並不完全免於罪過，除非本性的衝動指向聖事之利益，或實際的、或以習性方式。卻也不能說，人性的衝動是惡的；而該說，人性的衝動是不完美的，除非人性的衝動再指向婚姻的其它利益。

2. 如果人藉著房事而避免妻子犯姦淫罪，那麼房事就不是罪，因爲這是盡應該盡的義務，屬於「信德」的利益。可是，如果人想藉著房事而避免自己犯姦淫罪，則有點是多餘的，那麼房事是小罪。婚姻也是爲此而建立，《格林多前書》第七章5節說：「由於寬容」，是針對小罪而言（第四十一題第四節釋疑3.）。

3. 爲有善的行爲，光憑環境條件是不夠的。所以，不是以任何方式使用自己的所有物，使用都是善的；而人在使用自己的所有物時，卻應該按照環境條件而使用。

4. 雖然人想保持自己身體的健康，並不是罪過；可是，如果人所用的方法本身並不是爲保持身體的健康，那麼這種心願就成爲惡的，例如：人受洗只爲追求身體的健康。同樣地，現在所論的房事問題也是如此。

第六節 那不為婚姻利益但只為快樂而同妻子性交，是否犯大罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 那不為婚姻利益但只為快樂而同妻子性交，似乎犯大罪。因為：

1. 熱羅尼莫於《厄弗所書釋義》，關於第五章25節，和《語錄》卷三十一第五題上說：「同妓女性交所獲得的快樂是可惡的，就連同自己的妻子性交所得的快樂亦然。」可是，除非是大罪，就不說是可惡的。所以，丈夫只為快樂而與自己的妻子性交，常常是大罪。

2. 此外，快樂的同意是大罪，正如《語錄》第二集卷二十四第三題所說的。可是，凡為快樂而與自己妻子性交的丈夫，都同意快樂。所以，他犯大罪。

3. 此外，凡利用受造物的人，若不顧及天主，便是享用受造物：這是大罪。可是，凡只為快樂而使用自己妻子的人，這種使用便是不顧天主。所以，他犯大罪。

4. 此外，除了大罪以外，無人應該受絕罰，正如《格拉蒂安法令集》所說的。可是，那只為快樂而與自己妻子性交的丈夫，卻不許進聖堂，正如《語錄》卷三十一第八題所說，如同是受絕罰的人一樣。所以，這樣的人都犯大罪。

反之 1. 因為按照奧斯定《論婚姻的價值》第六章的話，這種性交被列入日常的罪過中，我們為這些罪過而念「天主經」，正如《語錄》卷三十一第五題所說的。可是，這些罪過卻不是大罪。所以，諸如此類都沒犯大罪。

2. 此外，凡只為快樂而飲食的人，並沒有犯大罪。同樣地，凡只為滿足性慾而使用自己妻子的人，也沒有犯大罪。

正解 我解答如下：有些人說，當快樂是房事的主要動機時，就是大罪；可是，當它是順便的動機時，卻是小罪；可是當它完全唾棄快樂，也不喜歡快樂時，卻完全無罪。所以，這種追求快樂的行為是大罪；在有快樂的時候就快樂，是小罪；可是惱恨這種快樂，卻是盡善盡美。

可是這卻是不可能的。因為按照哲學家在《倫理學》卷十的話，快樂與行動的判斷是相同的，因為快樂是善的，行動也是善的；快樂是惡的，行動也是惡的。因為房事本身並不是惡的，所以追求快樂也不總是大罪。

所以，如果所追求的快樂超越婚姻的正當性，即是丈夫並不以為妻子是自己的妻子，而只以為妻子是女人——如果她不是自己的妻子，也準備因她做相同的事——那麼就是大罪。正如熱羅尼莫《駁姚味連異端》(Ad Iovinianum)所說的，這樣的丈夫稱為「妻子的熱愛者」，因為這種熱情超越婚姻的利益。可是，如果人在婚姻的範圍內追求快樂，即是並不在其他女人身上，而只在自己妻子身上追求這種快樂，那麼就是小罪。

釋疑 1.當丈夫不再在自己的妻子身上，只在妓女身上追求的那種快樂時，他追求的就是淫樂。

2.同意的性交之快樂是大罪，同意就是大罪。可是，這種快樂卻不是房事的快樂。

3.雖然追求快樂不是為悅樂天主，但也不以快樂為意志的最後目的，否則在何處都可追求這種快樂了。所以，不該讓自己隨性享受造物，而只為自己實際地使用造物，並要習常地將自己放在天主造物的秩序上，儘管不是立即實現的方式。

4.這並非說人因這個罪該受絕罰，而是因為他使自己對精神事物成了無能的，因為在這種行為中，他成了「完全的血肉之身」，而不再有別的了。

第五十題

泛論婚姻的限制

一分爲一節一

然後要討論的是婚姻的限制（參閱第四十三題引言）。第一，泛論婚姻的限制；第二，詳論婚姻的限制（第五十一題）。

關於第一點，可以提出一個問題：

一、婚姻是否適宜地規定限制。

第一節 婚姻是否適宜地規定限制

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎不適宜地規定限制。因爲：

1. 婚姻是與其它聖事互相區分的一件聖事。可是，其它的聖事卻沒有規定限制。所以，婚姻也不應該規定限制。

2. 此外，物愈不完美，能受的限制愈少。可是，婚姻聖事與其它聖事相比較，卻是不太完美的。所以，婚姻聖事或者絕不應該規定限制，或者應該規定最小的限制。

3. 此外，不論哪裡有病，那裡就必須有治病的良藥。可是，婚姻卻是人人治療私慾偏情的良藥。所以，婚姻不應該有限制，致使有人完全不能合法地結婚。

4. 此外，稱爲違法之物，即是相反法律之物。可是婚姻所規定的這些限制，卻不是相反自然律的（*lex naturae*）；因爲人類的每種情況並沒有相同的限制，這個時期比那個時期有更多禁止婚姻的血親等級（*gradus consanguinitatis*）。可是，人類的法律（*lex humana*）卻似乎不能規定婚姻的限制。因爲婚姻並不是人類建立的，而是天主親立的，如同其它聖事一樣。所以，婚姻不應該規定其它限制，致使有人不能合法地結婚。

5.此外，違法的事與合法的事之差別，在於是否相反法律。在它們之間，並沒有中間物，因為有肯定與否定的相反物。所以，不能有某些婚姻的限制，致使有人是合法的和違法的中間的人。

6.此外，夫妻的結合只在婚姻內是合法的。因為一切的違法結合都應該加以拆散，所以，如果有結婚限制，那麼事實上，這種婚姻該拆散。所以，婚姻不應該有只禁止結婚 (impediantia impedimenta)，卻不否決已結了婚者之限制 (dirimantia impedimenta)。

7.此外，無一限制能除去那屬於婚姻定義內之物。可是，不可拆散性卻屬於婚姻定義內之物 (參閱：《語錄》卷二十七第二章)。所以，沒有婚姻限制可以廢除既成的婚姻。

反之 1.婚姻的限制似乎應該是無限的，因為婚姻是善的。可是，善能以無限種方式有所缺乏，正如狄奧尼修《神名論》第四章所說的。所以，婚姻的限制也有無限多種方式。

2.此外，婚姻的限制是按個人的情況而設定的。可是，這些情況卻是無限的。所以，婚姻的限制也是無限的。

正解 我解答如下：婚姻有一些屬於婚姻本質的事物；有一些屬於隆重婚禮的事物，如同其它聖事一樣。因為婚姻沒有那些屬於隆重婚禮的事物，仍然是真正的聖事；所以，那屬於這件聖事的隆重禮儀的事物之限制，並沒有否決婚姻的效力。這些限制稱為「禁婚限制」，卻不稱為「否決婚姻的限制」，例如：「教會的禁令與季節」。因此，詩云：「教會的禁令與季節：禁止結婚；既然已經結婚，就應該容許信守。」

可是，那些相反婚姻本質的事物之限制，卻使婚姻無效。所以，不僅稱為「禁婚限制」，而且也稱為「否認婚姻的限制」。

制」，都包括在下列的詩文中：「錯誤、身份、聖願、血親關係、罪過；信仰不同、強迫、神品、婚約、品德、姻親關係、不能人道。這一切都禁止結婚，結婚者無效。」

我們解釋上列限制如下：因為從婚約方面，或從結婚的人方面，可能有婚姻限制。如果從婚約方面，婚約藉著意志的同意而完成，同意藉著愚昧無知和強迫而撤銷，那麼婚姻的限制共有兩種：即是「強迫」（第四十七題）、「逼迫」；或是從愚昧無知方面，即是「錯誤」（第五十一題）。大師在上文論婚姻的原因（卷三十第一章），討論了這兩種限制。

可是，現在我們討論的是結婚者方面的限制。區分如下：一人能是單純被禁止結婚，或禁止與某人結婚。如果單純禁止人結婚，那麼人就不能同任何人結婚，這只不過是因為不能行房事而已。可以分為兩種。第一，因為事實上，人不能結婚，或因為人絕對地不能結婚，這就是「不能人道的限制」（*im-potentia coeundi*）（第五十八題）；或因為人不能自由地結婚，就稱為「奴役身份的限制」（*servitutis conditio*）（第五十二題）。第二，因為人不能合法地結婚，因為他有守貞的義務。這也可以分為兩點：或因受所盡職務的束縛，就是「神品」的限制（第五十三題）；或受所發聖願的束縛。所以，「聖願」是一種限制（第五十三題；第六十一題）。

可是，如果不是禁止本人結婚，而只禁止與某人結婚，或者因為他受另一人的束縛，例如：他同這個女人結婚，就不能同那個女人結婚，這就是「婚姻關係」（第六十七題）的限制；或者因為人的對象不相稱，這有三種理由。第一，因為他們之間有著很大的差距，即是「信仰不同」（第五十九題）的限制。第二，因為彼此的關係太親近，所以共有三種限制，即是：血親關係（*cognatio*），指雙方本身的親戚關係；「姻親關係」（*affinitas*；第五十五題），是因為二人與第三者的婚姻關

係，「公開正當性義務」(publicae honestatis justitia；第五十五題第四節；第五十六、五十七題)，雙方與已有婚姻的第三者之關係。第三，因為男女之間不應該先有性交；所以，先前同她犯的「通姦罪」(第六十題)，也是婚姻的一種限制。

釋疑 1.如果忽略那屬於聖事的本質或隆重禮儀，那麼也可能是其它聖事的限制，正如上文所說的。可是婚姻卻比其它聖事更應該受限制，共有三點理由。第一，因為婚姻在於兩人，所以比其它聖事受限制的方面更多，其它聖事只與個人有關；第二，因為婚姻之原因是兼在於我們及天主，其它聖事的原因卻只在於天主。所以，那以我們為原因的告解聖事，大師(卷十六第一章)也規定了一些限制，例如：偽裝領受聖事和視領受聖事為兒戲等等。第三，因為其它聖事有命令或勸諭，如同屬於更完美的利益一樣；可是，婚姻卻只是「寬容」，如同《格林多前書》第七章6節所說的。屬於不太完美的利益一樣。所以，婚姻比其它聖事受更多的限制，以提供較大利益的機會。

2.愈完美物在許多方面愈受限制，因為它們需要更多的條件。可是，如果某物雖是不完美的，卻仍需要很多的條件，那麼它也將受很多的限制，這就是婚姻聖事的情況。

3.這種論證成立，如果醫治私慾偏情的病，並沒有其它更有效的良藥(第四十二題第三節釋疑3.)。但這是錯誤的說法。

4.所謂結婚不合法的人，是因了相反設立婚姻之法律。可是，因為婚姻是本性的義務，那是自然律所規定的；因為婚姻是聖事，所以婚姻也是天主的法律(ius divinum)所規定的；因為婚姻是社會的義務，所以婚姻是國法(lex civilis)所規定的。所以，因了上述的任何一種法律都能使結婚的人成為違法的。其它的聖事不能相提並論，因為其它的聖事只是聖事。因為自然律的不同規定與人類的不同情況有關，現行法

(*ius positivum*) 也與人類的不同情況有關，因不同的時代而改變。所以，大師（卷三十四第一章）主張，不同的時代有不同的非法結婚的人。

5. 法律能夠或者全部地，或者在某種情況下，局部地禁止一件事。所以，在完全合法及完全違法之間，是兩個全稱命題之間的對立關係，而不是肯定與否定之間的矛盾關係，能有中間情況——即在某方面合法，在某方面不合法。所以，在單純地合法與違法的人中間，有些是中間的人。

6. 那些不使結婚無效的限制，有時限制結婚，不是為使人不結婚，而是使人不能合法地結婚。如果結婚，那麼婚姻是有效的，雖然結婚的雙方都犯罪。就像在飲食以後舉行彌撒聖祭，犯了相反教會規定的罪，卻是有效的聖事，因為「聖體齋」(*ieiunium consecrantis*) 並不屬於聖事的本質。

7. 我們上述的限制使婚姻無效，並不是拆散真正的婚姻，即合法的婚姻，是依據事實而非依據法律。所以，如果某個限制是在合法結婚後出現的，不能拆散這個婚姻。

8. (反之1.) 凡偶然地限制某種利益的限制，在數量上都是無法估計的，例如：一切的「偶然原因」。可是那本來破壞某種利益的原因，卻都是有數可計的，正如那些產生這種利益的原因也是固定的。因為某物的破壞和建設的原因彼此都是相反的，或者原因相同但方法卻相反。

9. (反之2.) 在個人方面，個人的情況是無限的，可是大致上，可以減至一定的數目；正如藥品和其它的工藝品所指明的，這都應考量到個人行為內的個別情況。

第五十一題

論錯誤的限制

一分爲二節一

然後要討論的是婚姻錯誤的限制（impedimentum erroris；參閱第五十題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、錯誤是不是本然的一種限制婚姻。
- 二、錯誤有哪些種類。

第一節 錯誤是不是應該被列爲婚姻的本來限制

有關第一節 我們討論如下：

質疑 錯誤似乎不應該被列爲婚姻的本來限制。因爲：

1.在婚姻成因中的合意，如同自願的行爲一樣會受到限制。按照哲學家在《倫理學》卷三的話，合意的行爲自願受愚昧無知的限制。但是愚昧無知與錯誤並不相同，因爲愚昧無知絕無知識，可是錯誤卻有知識；因爲按照奧斯定在《論天主聖三》卷十九第十一章的話，錯誤是「贊成以僞爲真」。所以，愚昧無知比錯誤更應該被列爲婚姻的限制。

2.此外，能本然地對婚姻產生限制者，是與婚姻之利益有衝突者。可是錯誤卻不然。所以，錯誤按其本性，並不是婚姻的限制。

3.此外，正如婚姻聖事需要同意；同樣地，聖洗聖事也需要同意。可是如果人爲若望施洗，以爲是爲伯多祿施洗，若望的確已經受洗。所以，錯誤並不使婚姻成爲無效的。

4.此外，《創世紀》第二十九章21節指出，肋阿與雅各伯有真正的婚姻，可是他們的婚姻卻有錯誤。所以，錯誤並不

使婚姻成爲無效的。

422

一
神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

反之 1.《律例彙編》(Digestis) 卷二第一講第十五條說：「還有什麼比錯誤更相反合意呢？」可是婚姻卻需要合意。所以，錯誤是婚姻的限制。

2.此外，合意是指自願的。可是錯誤卻是自願行爲的一種限制；因爲按照哲學家在《倫理學》卷三第一章、尼沙之額我略在《論人性》第三十二章和大馬士革的若望在《論東方正統信仰》卷二第二十四章的話：自願是認知自己之所爲的行動。因爲自願的行爲並不屬於有錯誤的人。所以，錯誤是婚姻的一種限制。

正解 我解答如下：任何按本性限制原因者，也同樣限制效果。合意是婚姻的原因，正如上文第四十五題第一節所說的。所以，沒有合意也就沒有婚姻。可是，合意是一個意志的行爲，推斷也是一個理智的行爲；沒有在前者，就必然沒有在後者。因此，當錯誤阻礙了認知，勢必也沒有合意，婚姻就沒有合意。所以，按照自然律的話，錯誤能使婚姻成爲無效的。

釋疑 1.簡單地說，愚昧無知與錯誤並不相同。因爲愚昧無知的真正性質並不包括知識的行爲，可是錯誤卻包括對某物之理由的錯誤判斷。可是，在自願的行爲限制方面，稱之爲愚昧或錯誤卻無不同。因爲意志的行爲應該先有思想，或對某物的判斷；所以，如果有愚昧無知，那麼也必然有錯誤。所以，錯誤也被列爲婚姻的限制，如同是近因 (causa proxima) 一樣。

2.雖然錯誤本身並不相反婚姻，卻相反婚姻的成因。

3.聖洗聖事的神印並不直接地由領受洗禮者的意向，而由外在所使用的物質材料而產生；可是，意向卻使物質的材料

產生固有的效果（effectus proprius）。因為婚姻的關係卻是直接地由合意本身產生效果，所以不能相提並論。

4.正如大師在《語錄》第四集卷三十第一章所說的，肋阿與雅各伯之間的婚姻，並不是由於性交本身，而是由於他們後來的合意，而成爲完美的。因此雙方都免於罪過（正如同卷所指明的）。

第二節 一切的錯誤是否都是婚姻的限制

有關第二節，我們討論如下：

質疑 一切的錯誤，不論是人或情況的錯誤（第五十二題），似乎都是婚姻的限制，正如《語錄》卷三十第一章所說的。因爲：

1.本身屬於某物，它的所有也都屬於某物。現在，錯誤本身就是婚姻的限制，正如上文第一節所說的。所以，一切的錯誤都是婚姻的限制。

2.此外，如果某種錯誤是婚姻的限制，那麼更大的錯誤更應是婚姻的限制。而今那不相信這件聖事的異端人，在信德上比對人而言是更大的錯誤。所以，信德的錯誤比人的錯誤，更應該是婚姻的限制。

3.此外，除非去除自願的行爲，否則錯誤就不能使婚姻成爲無效的。可是，不論在任何情況下的愚昧無知，都除去自願的行爲，正如《倫理學》卷三第一章所指明的。所以，不論情況或人的錯誤，都是婚姻的限制。

4.此外，正如奴隸的情況偶爾地影響別人；同樣地，身分的錯誤也能影響到身心的品質。然而，身份的錯誤卻是婚姻的限制。所以，同樣地，身心的品質或財富的錯誤也是婚姻的限制。

5.此外，正如奴役和自由屬於人的情況；同樣地，貴與

賤，或高位，或無地位，也都屬於人的情況。可是，情況的自由或奴役的錯誤，卻是婚姻的限制。所以，所提及的其它種種錯誤，也都是婚姻的限制。

6.此外，正如奴役的情況是婚姻的限制；同樣地，「信仰不同」(disparitas cultus)和「不能人道」(impotentia coeundi)也都是婚姻的限制，正如下文第五十二題第一節、第五十八題第一節及第五十九題第一節將要討論的。所以，正如身份的錯誤是婚姻的限制；同樣地，其它種種的錯誤也都應該是婚姻的限制。

反之 1.人的錯誤似乎也不是婚姻的限制。正如買賣是一種契約，同樣地，婚姻也是一種契約。正如以等值的東西來取代錢幣，買賣也是有效的。所以，如果以這個女人代替那個女人，那麼也不是婚姻的限制。

2.此外，可能經過多年的時間，仍然是在這種錯誤中，同時也生了許多子女，但不易於主張他們應該分開。所以，最先的錯誤並沒有使婚姻成為無效的。

3.此外，有時女人可能以為同意與丈夫結婚，但出面的是他弟弟，她也與丈夫的弟弟性交；在這種情況下，她似乎不能再回到自己以為她同意和他結婚的人身邊，而應該與丈夫的弟弟結婚。因此，人的錯誤並不是婚姻的限制。

正解 我解答如下：正如那產生非故意行為的錯誤赦免罪過，按同樣方式，錯誤也是婚姻的限制。可是，除非錯誤觸及的情況，因了有或沒有而使行為成為合法的或不合法的，否則便不能脫罪。如果兒子以鐵棍，卻以為是以木棍打自己的父親，那麼兒子就不完全免於罪過，雖然也許部分免於罪過；可是，如果兒子打自己的父親，卻以為是打自己的兒子為了糾正他，那麼他就是完全免於罪過，只要他非常謹慎從事。所以，那是婚

姻限制的錯誤，必須是屬於婚姻本質的錯誤。可是婚姻卻包括兩件事，即是結婚的二人和婚姻所在於的彼此的權利。人的錯誤除去第一件事，情況的錯誤除去第二件事——因為奴隸沒有主人的同意，無權自由地將自己的身體交給他人。所以，這兩種錯誤使婚姻受限，其它錯誤則不能。

釋疑 1.並不是錯誤本然地何婚姻受到限制，而是外加的不同本質成爲婚姻的限制，即是那屬於婚姻本質的錯誤成爲婚姻的限制。

2.外教人對婚姻的錯誤，是關於婚姻所產生的效果之錯誤，例如：是否聖事，是否合法。所以，這種錯誤並不是婚姻的限制；就像關於聖洗聖事的錯誤，也不是領受神印的限制一樣，只要他願意領受教會所交付的，雖然他以爲這是無益的（參閱：第三集第六十七題第五節釋疑2、第六十八題第七節釋疑1.）。

3.並不是任何情況的愚昧無知，都產生赦免罪過的非故意行爲，正如上文所說的。所以，這種論證無所證明。

4.不同的財富及不同的資格不使婚姻的本質有所改變，像奴役那樣。所以，這種論證無所證明。

5.這種貴與賤的錯誤並不使婚姻成爲無效的；同樣地，資格的錯誤也不使婚姻成爲無效的（參閱：釋疑4.）。可是，如果尊貴或地位的錯誤一旦構成人的錯誤，那麼就是婚姻的限制。所以，如果這個女人是同意與這位特定對象結婚，身份尊貴與否的錯誤就不是婚姻的限制。可是，如果她直接同意的是與王子結婚，卻被許配給王子以外的另一人，這就是人方面對象的錯誤，並且構成婚姻的限制。

6.那些使人成爲不合法的其它婚姻限制的錯誤，也都是婚姻的限制。但是沒有列出這些限制，因爲這些限制或有錯誤，或沒有錯誤，都是婚姻的限制。如果某個女人同五品結

婚，或知道、或不知道他是五品，都是婚姻的限制。可是，如果她知道他是奴役的身份，那麼就不是婚姻限制（第五十二題第一節）。所以，不能相提並論。

7.（反之1.）契約中的買賣交易，目的是金錢以外的其它利益，而非金錢本身，正如《倫理學》卷五第五章所指明的。所以，如果不交付許諾的金錢，而以等值物代替，那麼就不妨礙契約。可是，如果謀求的是交換物本身，則有錯誤並破壞契約，例如：人以驢代替馬而賣給人。這就是本文的情況。

8.（反之2.）不論他們同居多長的時間，除非她重新同意，就不是婚姻。

9.（反之3.）如果她先前並沒有同意同他的弟弟結婚，那麼她就能保有那誤嫁的男人；也不能再回到他的哥哥身邊，尤其她同那誤嫁的男人已發生了肉體關係。如果她以論及現在的言論而同意嫁給第一人，當第一人還活著時，那麼她就不能再嫁給第二人；可是她卻能離開第二人，或回到第一人身邊。事實的愚昧無知使她免於罪過；例如，她在已遂婚姻以後，她丈夫的親戚以欺騙手段與她性交，她應該免於罪過，因為她不該為他人的欺騙而受害。

第五十二題

論奴役身份的限制

一分爲四節一

然後要討論的是奴役身份（*conditio servitutis*）的限制（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、奴役的身份是不是婚姻的限制。
- 二、奴隸沒有主人的同意，是否能結婚。
- 三、一人結婚後，無妻子同意是否可賣身爲奴。
- 四、兒女是否應該與父親的身份常隨不離。

第一節 奴役的身份是不是婚姻的限制

有關第一節，我們討論如下：

質疑 奴役的身份似乎不是婚姻的限制。因爲：

1. 除非是相反婚姻之物，否則無物是婚姻的限制。可是，奴役並沒有相反婚姻之物，否則在奴隸之間就不能有夫妻。所以，奴役並不是婚姻的限制。

2. 此外，凡相反本性之物，都不能是合乎本性之物的限制。可是，奴役卻相反本性，因爲正如教宗額我略一世《牧靈規範》卷二第六章所說：「人願意受人管轄，就是相反本性。」由《創世紀》第一章26等節記載由天主對人說的話，即可不言而喻：「叫人管理海中的魚……」；天主卻沒有叫人「管理人」。所以，奴役不是婚姻的限制，因爲婚姻合乎本性。

3. 此外，如果奴役是婚姻的限制，那麼奴役或者屬於自然律（*ius naturale*），或者屬於現行法（*ius positivum*）。可是，奴役並不屬於自然律，因爲按照自然律的話：「全人類都是平

等的」，正如教宗額我略（同上）所說的；《律例彙編》卷一第一題第四條開始也說，奴役並不屬於自然律。現行法也出於自然律，正如西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章所說的。所以，按照法律的話，奴役不能是婚姻的限制。

4.此外，凡是婚姻的限制，無論知道或不知道，都是婚姻的限制，正如血親關係（consanguineitas）所指明的。可是這個女人知道那個男人的奴役，絕不是他們的婚姻限制，如同《格拉蒂安法令集》所說。所以，奴役本身並不是婚姻的限制。所以，奴役本來不應該被列為與其它限制不同的婚姻限制。

5.此外，正如人有時有奴役的錯誤，以為奴隸是自由人；同樣地，也能有自由的錯誤，以為自由人是奴隸。可是，自由人卻沒有被列為婚姻的限制。所以，奴役也不應該被列為婚姻的限制。

6.此外，癩病比奴役是婚姻友愛更重的負擔，也是兒女利益更大的限制。可是，癩病卻沒有被列為婚姻的限制，正如教宗額我略九世所說。所以，奴役也不應該被列為婚姻的限制。

反之 1.《論奴隸的婚姻》通論（De Conjugio Servorum）說，身份的錯誤是結婚的限制，也使結婚成為無效的。

2.此外，婚姻本來屬於應該追求的利益，因為婚姻是正當的。可是，奴役本來卻屬於應該躲避的。所以，婚姻與奴役是彼此相反的。所以，奴役是婚姻的限制。

正解 我解答如下：夫妻因結婚而彼此有應該盡的義務（第六十四題第一節）。所以，如果那有義務的人，不能盡應該盡的義務，那麼為不知這種無能的另一方，可使契約無效。正如人因不能人道而成為不能盡應盡的義務者，意指完全不能盡義務；同樣地，奴役也使自己不能自由地盡應盡的義務。所以，正如

對不能人道之無知是婚姻的限制，如果他知道對方不能人道（第五十八題第一節釋疑4.），那麼就不構成婚姻的限制；同樣地，不知道奴役的身份也是婚姻的限制，若是知道奴役的身份就不構成婚姻的限制（參閱反之1.）。

釋疑 1. 奴役相反房事 (actus matrimonialis)，因為人的房事藉著婚姻而對他人有義務，而奴役不能自由地行房事；奴役相反兒女的利益，兒女由於父親的奴役（第四節）而有更不幸的身份。可是，因為每人都能有盡應該盡的義務，免於受損失；所以，如果夫妻的一方知道對方的奴役身份，那麼婚姻仍然是有效的。

同樣地，在婚姻內，雙方為盡應盡的義務，也都是平等的（第六十四題第五節）：一方不能向對方要求比自己所能負擔的更重義務。所以，奴隸縱然同女奴 (ancilla) 結婚，以為她是自由的，並沒有成為婚姻的限制。

由此可見，除非當對方不知道奴役時，而如果他屬於自由的身份（參閱反之1.），否則奴役就不是婚姻的限制。所以，無人能禁止奴隸之間，或自由人與女奴之間的婚姻。

2. 按物之第一意向相反物之本性者，並非不能按第二意向相反物之本性。例如：一切的腐朽，缺點和老年，都相反本性，正如《論天界》(De Caelo) 卷一所說的。因為本性盼望存在 (esse) 與完美 (perfectio)，卻不是相反本性的第二意向；因為本性不能在這一物身上生存時，就在那一物身上生存，因那一物的腐朽而生。當本性不能產生更大的完美時，就產生較小的完美；例如，當本性不能生男孩時，就生女孩，即是「誤生的男人」(mas occasionatus)，正如《論動物的生殖》卷十六所說的。

同樣地，我們也說奴役相反本性的第一意向，卻不相反

本性的第二意向。因為「本性的理性」(naturalis ratio)有這種傾向，本性也有這種慾望，即每一人都應該是善的。可是因為有人犯罪，本性遂也傾向，使他應該為自己的罪而受罰。所以，奴役是為處罰罪過而出現的。所以，原是自然者，因按這種方式相反自然而受到限制，並非不合理。婚姻受到不能人道之限制便是按這種方式，而不能人道是相反天性的。

3. 自然律要求罪過應該受罰，無罪的人不應該受罰。可是，按照人的身份和罪過的情況而處罰，卻屬於現行法。所以，那些刑罰的奴役是現行法所處罰的，也出於自然律，如同確定者是出自未確定者一樣（參閱第二集第一部第九十四題第五節釋疑3.）。愚昧無知的奴役是婚姻的限制，出於相同的現行法之決定（參閱反之1.），以免人無罪而受罰：因為妻子有奴隸丈夫，就是她的刑罰，也可以反過來說。

4. 某些限制使婚姻成為違法的。因為我們的意志並不能使某事物成為違法或合法的，而是意志應該服從的法律，才使某事物成為違法或合法的。所以，對這種限制有知或無知，因而構成自願或不自願，毫不影響婚姻之效力。這些限制就是姻親關係 (affinitas)、聖願和其它等等。

可是某些限制卻使婚姻不能盡應可能盡的義務。因為放寬我們的債權，在於我們的意志。所以，如果這些限制是已知的，那麼就沒有使婚姻成為無效的；而只當愚昧無知消滅的行為時，這些限制才使婚姻成為無效的。這些限制就是奴役和不能人道，因為它們本身就有婚姻限制的性質。所以，在錯誤之外，被列為特殊的婚姻限制。人的不同沒有被列為錯誤以外的特殊的婚姻限制：因為除了結婚者雙方的意向外，則對另一人代替，並沒有婚姻限制的性質。

5. 自由並不是房事的限制。所以，不知的自由並不是婚姻的限制。

6.癩病並不是房事的主要限制，因為癩病人也能自由地盡房事的義務，雖然他們也能肩負起次要效果的婚姻重擔。所以，癩病並不是婚姻的限制，不像奴役那樣。

第二節 奴隸沒有主人的同意，是否能結婚

有關第二節，我們討論如下：

質疑 奴隸沒有主人的同意，似乎不能結婚。因為：

1.無人沒有他人的同意，能將他人之物贈送人。可是，「奴隸卻是主人之物」。所以，奴隸沒有主人的同意，不能將自己身體的權利交付妻子。

2.此外，奴隸應該服從自己的主人（參閱：《厄弗所書》第六章5節；《哥羅森書》第二章22節）。可是，主人卻能命令奴隸不同意結婚。所以，奴隸沒有主人的同意，不能結婚。

3.此外，在結婚以後，奴隸也因神律的命令（《格林多前書》第七章3節），而盡應盡的義務。可是，當妻子要求丈夫盡義務的時候，主人卻命令奴隸盡奴役之責，如果奴隸願意專心於盡丈夫的義務，那麼就不能為主人盡奴役之責。所以，如果奴隸沒有主人的同意能結婚，就真正剝奪了奴隸對主人應盡的奴役，這是不應該的。

4.此外，主人能將自己的奴隸賣到遠方，基於身體衰弱，或信德危險的理由，使妻子不能同行，例如：被賣給不信教的人；或如果妻子是女奴，而她的主人不許她遠行。所以，婚姻將被拆散。這是不適宜的。所以，奴隸沒有主人的同意，不能結婚。

5.此外，人獻身於事奉天主，比人服從自己的妻子，更為有益。可是，奴隸沒有主人的同意，卻不能進修會，或領受神品。所以，奴隸沒有主人的同意，更不能結婚。

反之 1.《迦拉達書》第三章28節說：「在基督耶穌內，不再分奴隸或自由人」。所以，在耶穌基督的信德內，自由人和奴隸都有相同的結婚自由。

2.此外，奴役屬於現行法（第一節釋疑3.）；可是，婚姻卻屬於自然律和神律。既然現行法不妨害自然律或神律，所以奴隸沒有主人的同意，似乎能結婚。

正解 我解答如下：正如上文所說的，現行法出於自然律。所以，那屬於現行法的奴役，不能有害於屬於自然律的一切。可是，正如本性的慾望（*appetitus naturae*）是個體的生存；同樣地，本性的慾望也是以生育謀求人類的生存。所以，正如奴隸能自由地飲食、睡眠，或做那屬於身體需要的種種，而不服從主人——因為本性沒有這一切，就不能生存；同樣地，縱然主人不知道或反對，奴隸也能自由地結婚，不服從主人。

釋疑 1.奴隸是主人之物，只是在本性物以外的範圍；可是在本性的事物方面，人人都是平等的。所以，凡屬於本性行為（*actus naturalis*）的一切，就算主人不願意，奴隸也能藉著婚姻，將自己身體的權利交付他人。

2.凡主人能合法地命令的一切，奴隸應該服從主人。可是，正如主人不能合法地命令奴隸不飲食、或不睡眠；同樣地，主人也不能合法地命令奴隸不結婚，因為立法者規定每人使用自己之物。所以，如果主人命令自己的奴隸不結婚，那麼奴隸就不應該服從自己的主人。

3.如果主人同意奴隸結婚，那麼奴隸就應該丟開主人的事務，對妻子盡應盡的義務。因為既然主人許可奴隸結婚，便等於許可婚姻所需要的一切。可是，如果主人不知道，或反對奴隸結婚，在不能兩全其美的情況下，奴隸就不應盡對妻子的

義務，而該寧願服從自己的主人，如同聖克萊孟《神學全集》卷四第四題「論無條件的限制」所說。

可是在這裡，我們應該討論的特殊問題很多，就像關於人類的其它行爲一樣，例如：妻子的貞操陷於立即的危險，及因房事而產生的對主人之事務的障礙，及其它類似問題。慎重考慮這一切之後，奴隸該能判斷，該優先服從主人或妻子。

4.在這種情況下，有人說應該強迫主人別這樣販賣奴隸，使婚姻加重負擔，尤其因爲不乏以公道價錢販賣奴隸的地方。

5.人因進修會或領受神品，而應該整個時間爲天主服務。可是丈夫卻不是常常如此，而是在適當的時候，對妻子盡應盡的義務。所以，不能相提並論。

此外，那進修會或領受神品的人，是獻身於某些屬於本性以外的工作，而主人對這些工作有權（釋疑1.）；但主人對本性的事物無權，而婚姻是關於本性的義務。所以，奴隸沒有主人的同意，能發守貞聖願。

第三節 在婚後，丈夫是否能賣身爲奴

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在婚後，丈夫似乎不能賣身爲奴。因爲：

1.欺騙和有害於人的行爲不該准許。可是，那賣身爲奴的丈夫有時卻是爲欺騙婚姻，或至少有害於妻子。所以，這種賣身爲奴的買賣不該有效。

2.此外，兩個有益之物不利於一個無益之物。可是，婚姻與自由卻都是有益之物，也相反那按法律是無益的奴役。所以，這種奴役應該完全無效。

3.此外，在婚姻內，夫妻彼此是平等的，正如《格拉蒂安法令集》所說。可是，妻子沒有丈夫的同意，卻不能賣身爲奴。所以，丈夫沒有妻子的同意，也不能賣身爲奴。

4.此外，在自然界，那限制物之生殖者，也毀滅已生之物。可是在結婚以前，妻子若不知道丈夫的奴役身份，將能取消婚約；若是婚後持續奴役的身份，則可能破壞婚姻。這是不合理的。

反之 1.每人都能將自己的所有物贈予他人。因為丈夫是自由的，他能自己作主，也能將這個權利交給別人。

2.此外，奴隸在主人不同意下能娶妻，正如上文第二節所說的。所以同樣地，丈夫也能在妻子不同意下而服從主人。

正解 我解答如下：丈夫只對那些屬於本性行爲的一切，才服從妻子；本性的行爲都是平等的，奴役的服從並不屬於本性的行爲（第二節釋疑1.）。所以，丈夫在妻子不同意下，能賣身為奴，卻不因此而解除婚姻，因為無任何在婚後產生的限制能解除婚姻，正如上文第五題第一節釋疑7.所說的。

釋疑 1.欺騙的確能有害於那行騙的人，卻不能有害於他人。所以，如果丈夫賣身為奴，以欺騙妻子，那麼他自己就受害，他喪失了不可估計的自由利益——絕不能有害於妻子；當她要求時，他盡應盡的義務和婚姻所需要的一切，因為他不能因主人的命令而逃避這些義務。

2.因了奴役與婚姻衝突，婚姻不利於奴役——因為主人雖不同意，奴隸也該對妻子盡義務。

3.雖然在房事和那與本性有關的事物內，夫妻是平等的，奴役的身份與這無關；可是，關於治理家務和其它所增加的事務，丈夫卻是妻子的頭（《格林多前書》第十一章3節；《厄弗所書》第五章23節），也應該糾正她，卻不能反過來說。所以，妻子不能在丈夫不同意下而賣身為奴。

4.這種理由是根據可腐朽之物，其中有許多限制生殖者卻不足以破壞已出生者。可是在永恆之物中，可能限制這物開始存在，卻不能使這物停止存在，正如人的靈魂所指明的。同樣地，婚姻也是如此——婚姻的關係是永恆的，直到現世的生命結束為止。

第四節 兒女是否應該承襲父親的身份

有關第四節，我們討論如下：

質疑 兒女似乎應該承襲父親的身份。因為：

1.名稱是取自較高貴者。可是在生殖內，父親比母親高貴。

2.此外，物的存在更繫於形式，反而較不繫於質料。可是在生殖內，「父親提供形式，母親卻提供質料」，正如《論動物的生殖》卷十六所說的。所以，兒女該隨父親，甚於隨母親。

3.此外，一物尤其應該隨從那相似自己之物。可是，兒子卻相似父親甚於相似母親，如同女兒更相似母親一樣。所以，至少兒子更應該隨從父親，女兒至少更應該隨從母親。

4.此外，聖經不按女人列祖譜（genealogia），而是按男人列祖譜（《創世紀》第四章5、10節；《路加福音》第三章23節）。

反之 1.如果人在他人的田地裡播種，那麼果實就屬於土地的主人（《聖教法典》卷三第三十二題第十一條；《律例彙編》卷四十一第一題第九條）。可是，妻子的母胎對丈夫的精子來說，如同土地與種子的關係。

2.此外，在其他的動物中，我們看到這種現象：那由不同種類出生者，比較隨母親而非隨父親。所以，那生於馬和驢的騾子，比那生於驢和馬的騾子，更相似馬。所以，人也

應該是如此。

436

一
神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傳、神品、婚姻

正解 我解答如下：按照《聖教法典》卷三第三十二題第七條「女奴的生育」的話：「胎兒與母胎常隨不離」。這是理所當然的。因為子女由父親而得到形式的配備，卻由母親而得到身體的本體。可是，奴役卻是身體的情況，因為奴隸是主人工作的工具。所以，在自由與奴役方面，兒女與母親常隨不離；可是在地位方面，因為地位出於物的形式，兒女與父親常隨不離，例如：榮譽、民權、遺產權和其它方面。《聖教法典》和「梅瑟法律」都同意這一點，正如《出谷紀》第二十一章4節所說的。

可是，某些地方卻不受民法管轄，胎兒與低級的身份常隨不離，例如：父親就是奴隸，雖然母親是自由人，兒子卻將是奴隸（如果在結婚以後，父親在妻子不同意下而賣身為奴，那麼兒子就不是奴隸）；同樣地，反過來說也是如此。可是，如果夫妻都屬於奴隸的身份，也屬於不同的主人，如果兒子很多，那麼就平分兒子；或如果只有一個兒子，那麼一方主人付錢給那一方，使所生的兒子為他的奴隸。可是，這種習慣未必與許多學者長期討論而決定的同樣合理。

在自然界中也有這種情況，「被容納者是以容納者的方式被容納，而非以給予者的方式」。所以，妻子所受的精子應該傾向她的身份，這是理所當然的。

釋疑 1.雖然父親比母親是更尊貴的原理，可是母親卻提供身體的本體，奴役的身份屬於身體。

2.在種類方面，兒子比較相似父親，而非相似母親；可是在物質的情況方面，卻比較相似母親，而非父親。因為物由形式而取得類別，可是物質的情況卻出於質料。

3.兒子因形式而相似父親，形式是其配備，跟父親一

樣。所以，這種論證並不切題。

4. 因為兒子的榮譽來自父親甚於來自母親。所以按照共同的習慣，聖經的族譜是兒子由父親而得名，而非由母親。可是在奴役方面，則比較隨母親。

第五十三題

論聖願與神品的限制

一分爲四節一

然後要討論的是，聖願（votum）與神品（ordo）的限制（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、婚姻是否因普通聖願的義務而應該被否決。
- 二、特級聖願是否拆散已締結的婚姻。
- 三、神品是否是婚姻的限制。
- 四、一人結婚後能否領神品。

第一節 婚姻是否因普通聖願的義務而應該被拆散

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻似乎因普通聖願（votum simplex）的義務而應該被拆散。因爲：

1.較強而有力的關係不利於較弱而無力的關係。可是，聖願的關係卻比婚姻的關係更強而有力；因爲後者是人與人的關係，可是前者卻是人與天主的關係。所以，聖願的關係有害於婚姻的關係。

2.此外，天主的命令並不小於教會的命令。可是，如果結婚違反教會的命令，那麼教會就否認這種婚姻，正如那些在教會所禁止的血親親等內結婚的人們所顯明的。因爲遵守聖願是天主的命令，所以那些相反天主聖願而結婚的人們之婚姻，似乎是應該拆散的。

3.此外，在婚姻內，人的性交行爲沒有罪過。可是，那發普通聖願的人，卻絕不能毫無罪過地同妻子性交。所以，普

通聖願否決婚姻。

小前提 (media) 證明如下。顯然地，那已發普通守貞聖願的人結婚，就犯大罪；因為按照熱羅尼莫的話：「那些發守貞聖願的人們，不僅不能結婚，而且願意結婚，也是可惡的。」（參閱：奧斯定，《論守貞的價值》第九章）可是除了性交以外，婚約卻不相反守貞的聖願。所以，當丈夫初次同妻子性交時，就犯大罪；同樣地，此後一切的次數也都是如此，因為初次犯的罪不能取代後來犯的罪。

4. 此外，在婚姻內，尤其關於性交，夫妻應該是平等的。可是，那發普通守貞聖願的人，絕不能毫無罪過地要求性交，因為性交分明地相反守貞聖願，而他受守貞聖願的束縛。所以，他也不能毫無罪過地盡應盡的義務。

反之 教宗亞歷山大三世 (Alexander III, 1159~1181年)《論神婚》(De Cognatione Spirituale) 說，普通聖願是婚姻的限制，卻不否決已締結的婚姻。

正解 我解答如下：物過到那人的權下，就不屬於這人的權下。可是，只有許諾並不真正過繼物的所有權。所以，許諾將物過繼他人，並不中止他對物的所有權。因為普通聖願只不過是普通地許諾自己的身體、為天主而守貞而已；所以，在發普通聖願以後，人仍然是自己身體的主人。所以，他能將自己的身體交付他人，即是交付妻子，婚姻聖事在於這種不可拆散的贈予。所以，雖然普通聖願是婚姻的限制，因為在發普通守貞聖願以後，結婚的人犯罪；可是，因為婚姻卻是有效的，所以這種婚姻不能被否認。

釋疑 1. 聖願比婚姻關係和婚約更強而有力。因為人藉著婚

姻，應該對妻子盡應盡的義務；可是，人卻藉著聖願為天主守貞。關於束縛的方式，婚姻關係卻比普通聖願更強而有力。因為實際上，丈夫藉著婚姻而屬於妻子的權下；可是人藉著普通聖願卻沒有屬於天主的權下，正如上文所說的。可是，「強而有力者」常常是「已有者的身份」。關於這一點，普通聖願有的這種義務，就像婚約一樣。所以，普通聖願必然使訂婚無效。

2.在血親關係中，並不是因為天主的或教會的命令，才使婚姻成為無效的；而是血親之身體不能過到血親的權下——在發普通聖願以後，禁止結婚之命令並非如此，正如本文正解所指明的。所以，這種論證無所證明，因為是以那不是原因之物當作原因。

3.在發普通聖願以後，藉著言語而表達對現在之事的同意而結婚的人，與自己的妻子性交不能不犯大罪。因為在「未遂婚姻」(matrimonium non consummatum)以前，他還能遵守貞潔聖願(第六十一題第二節)；可是在「已遂婚姻」以後，他對要求的妻子不盡應盡的義務，是不合法的，卻是咎由自取。所以，聖願的義務與此無關，正如上文釋疑1.所指明的——他卻應該為未守貞而做痛哭流涕的補贖。

4.貞潔聖願在婚後仍然具有約束力，如果在這點上他並沒有表示不能如此做的話。因此，即便在妻子死後，作丈夫的仍得持守完全的貞操。若是夫妻關係不包含性行為的義務，任何一方都不能要求此種行為而不犯罪；但是日後能在婚姻關係中有所改變，使夫妻間的肉體關係成為對彼此的義務而不犯罪。如果是這樣，不論是清楚的或暗示性的要求，或是因為妻子害羞而迂迴所做的要求，丈夫應當瞭解並盡其義務；如此一來，他並沒有犯罪，尤其是擔心妻子落入貞潔的危險時。在這種情況下，夫妻二人對於婚姻行為所有的權利並非等量，不過沒有問題；因為其中任何一方都能隨時放棄自己的權利。

可是有些人說，在這種情況下，丈夫也能夠要求和盡婚姻義務，免得總是要妻子要求而讓她擔負過重的婚姻責任。不過，比較合適的作法是以暗示或迂迴的方式要求。

第二節 特級聖願是否拆散已締結的婚姻

有關第二節，我們討論如下：

質疑 特級聖願（*votum solemne*）似乎也不否決已締結的婚姻。因為：

1. 正如教宗亞歷山大三世《論神婚》第六章所說的：「在天主台前，普通聖願的義務並不輕於特級聖願的義務。」可是婚姻卻因天主的意願而存在、或被否認。既然普通聖願並不拆散婚姻，所以特級聖願也不能否認婚姻。

2. 此外，特級聖願比普通聖願增加的效力，並不如同誓願那樣。可是，增加誓願的普通聖願卻不拆散已締結的婚姻。所以，特級聖願也不拆散已締結的婚姻。

3. 此外，特級聖願只不過有普通聖願所有的義務而已。因為普通聖願能立惡表，由於是公開地發願，如同特級聖願一樣；同樣地，教會也能和應該規定普通聖願否決已締結的婚姻，以避免種種罪過。因為，按普通聖願並不否決婚姻的理由。所以，特殊聖願也不應該否決婚姻。

反之 1. 那發特級聖願的人，是同天主結神婚（*matrimonium spirituale*），這比物質的婚姻更為尊貴。可是先締結的物質婚姻卻否決後來締結的婚姻。所以，特級聖願否決婚姻。

2. 此外，《語錄》卷三十八章第二章所引證的許多權威意見，都足以證明這種相同的結論。

正解 我解答如下：正如特級聖願是婚姻的限制；同樣地，特

級聖願也否認已締結的婚姻。可是，有些教友卻指出惡表是原因；這卻是無益的，因為普通聖願有時也立惡表，因為普通聖願有時似乎也是公開的。此外，婚姻的不可拆散性（*insolubilitas*）屬於「生活的真理」，「並不能為避惡表而被破壞」（第二集第二部第四十三題第七節質疑4。）。

所以，有些人說，這是教會的規定。可是這種理由也不充足，因為教會也能有相反的規定。這似乎不是真的。

所以，特級聖願的性質否決已締結的婚姻；即是因為人藉著聖願，人放棄了對自己身體的權利，以永恆的貞潔奉獻了天主。所以，不能以結婚的方式將自己交付妻子的權下。又因為在這種聖願之後的婚姻是無效的，所以，上述的聖願否決已締結的婚姻。

釋疑 1.在天主台前，與天主有關的事，普通聖願的義務並不小於特級聖願的義務，如同因大罪而離開天主一樣；因為破壞普通聖願是犯大罪，如同破壞特級聖願一樣——雖然破壞特級聖願是犯更重的罪。這種比較是按罪過的種類，而非按罪過的嚴重程度。可是關於婚姻——即這人藉著婚姻而受那人束縛——義務的種類也不必是同等的，因為特級聖願有些義務，而普通聖願並沒有這些義務。

2.誓願比聖願更束縛義務，是在發願者方面。可是，特級聖願更加束縛義務，是在束縛的方式，因為特級聖願是實際交出他所承諾的，誓願卻不然。所以，這種論證無所證明。

3.特級聖願是現在交出自已的身體，普通聖願並不包括現在交出自已的身體，正如上文第一節所指明的。所以，這種論證不足以證明結論。

第三節 神品是否是婚姻的限制

有關第三節，我們討論如下：

質疑 神品似乎不是婚姻的限制。因為：

1.物只受自己的相反物的限制。可是，神品卻不相反結婚，因為二者都是聖事。所以，神品並不是婚姻的限制。

2.此外，我們與東方教會的神品是相同的。可是，東方教會的神品卻不是婚姻的限制。所以，西方教會的神品也不是婚姻的限制。

3.此外，如同《厄弗所書》第五章32節所說，婚姻象徵基督與教會的合而為一。可是，基督的神職人員尤其適宜這種象徵，即是已領受神品的人們。所以，神品並不是婚姻的限制。

4.此外，一切的神品都是為了某種精神事務。可是，神品是因為精神性（*spiritualitas*）的理由，成為婚姻的限制。所以，如果神品是婚姻的限制，那麼每一品級都是婚姻的限制。這是錯誤的說法。

5.此外，一切領受神品的人們，都能得教會的俸祿，也享有平等的神職特權。所以，如果神品成為婚姻的限制，是因了已娶妻的神職人員，都不能得教會的俸祿，也不能分享神職的特權，正如法律學家所說的，那麼每一品級都應該是婚姻的限制。這是錯誤的說法，正如第三屆拉特朗大公會議期間，教宗亞歷山大《論結婚的神職人員》（*De Clericis Coniugatis*）通諭所指明的。所以，似乎無一神品是婚姻的限制。

反之 1.教宗的通諭《論結婚的神職人員》第一章說：「如果知道有人在五品和其他大品內娶了妻子，那麼就應該強迫他們離開妻子。」如果婚姻是有效的，就不該有這種情況。

2.此外，無一發守貞聖願的人能結婚（**第一、第二節**）。可是，有的品級卻附帶守貞聖願，正如《語錄》卷三十七第一

章所指明的。所以，這種神品是婚姻的限制。

444

一神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傳、神品、婚姻

正解 我解答如下：因了神品的真正性質爲了某種適當性，應該是婚姻的限制，因爲那些有神品的人們管理聖器和行聖事。所以，他們應該藉守貞而保持身體的潔淨。至於神品限制婚姻，則是出於教會的規定。拉丁教會與希臘教會並不相同。因爲神品的婚姻制只是因爲是神品聖事性，而西方教會的神品婚姻限制不是因爲神品聖事，更是因爲附帶的聖願；縱然人並沒有明言守貞，事實上他領受了西方教會的神品，就等於他發了守貞聖願。所以，希臘教會和其它東方教會的神品是結婚的限制，卻不禁止運用事前之婚姻；因爲他們事前已經結婚，就能行房事，可是他們不能事後結婚。可是，西方教會的神品卻是婚姻和行房事的限制；除非在妻子不知道，或反對的情況下，丈夫領受了神品，因爲不能使妻子受到損害。至於現在和初期教會的大品與小品，卻爲何如此區分，上文第三十七題第三節已加以討論。

釋疑 1.雖然神品不因是聖事，而相反婚姻聖事，卻在行爲層次，房事與神品的精神行爲衝突。

2.上文已指明質疑出自謬論。因爲神品處處都有結婚限制，雖然並不是處處都附帶聖願。

3.那些已領受神品的人們，比那些已結婚的人們，因更尊高的行爲而與基督結合，正如上文第三十七題第二節「論神品」所指明的，所以，這種論證無所證明。

4.那些已領受小品的人們，並不因神品而禁止結婚；雖然因爲這些神品與一些屬神的事有關，卻沒有直接地接近聖器，如同那些已領受大品的人們那樣。可是，按照西方教會的規定，房事是執行小品的限制，爲了對教會的神職更爲稱職。

因爲有人因了教會的俸祿，而應該行使神品，也因爲享有教會神職的特權；所以，拉丁教會使結婚的神職人員（參閱**質疑3.**）喪失這些權益。

5.由上文所指明的可不言而喻。

第四節 婚後能否領受神品

有關第四節，我們討論如下：

質疑 婚後似乎不能領受神品。因爲：

1.更強而有力者有害於不太強而有力者。可是，「精神的關係」（vinculum spirituale）卻比身體的關係更強而有力。所以，如果那已結婚者領受神品，那麼他就有害於妻子，因爲她不能要求他盡應該盡的義務。因爲神品是精神的關係，婚姻是身體的關係，所以在已遂婚姻以後，似乎不能領受神品。

2.此外，在已遂婚姻以後，夫妻的一方沒有對方的同意，不能發守貞聖願（**第六十一題第一節**）。可是，神品卻有與守貞有關的聖願。所以，如果丈夫在妻子不同意下而領受神品，等於強迫不同意的妻子守貞：因爲「當丈夫還活著的時候」（《羅馬人書》第七章2節），她不能同其他男人結婚。

3.此外，丈夫至少也不能沒有妻子的同意，而暫時專務祈禱，正如《格林多前書》第七章5節所說的。可是在東方教會內，那些已領受大品的人們，卻應該在行使神職時守貞。所以，他們沒有妻子的同意也不能晉鐸。在拉丁教會內，他們沒有妻子的同意更不能晉鐸。

4.此外，夫妻是平等的，如同《格拉蒂安法令集》所說。可是在妻子死後，希臘教會的司鐸卻不能再婚（參閱：聖克萊孟，《神學全集》卷一第八題第十三條）。所以，在丈夫死後，妻子也不能再婚。但是在她丈夫死後，丈夫的權利行爲卻不能剝奪他嫁人的權利。所以，在結婚以後，丈夫不能領受神品。

5.此外，婚姻相反神品，與神品相反婚姻是相同的。可是，先前的神品卻是後來的婚姻限制。所以，也可以反過來說。

反之 1.會士應該守貞，如同那些已領受大品的人們應該守貞一樣。可是在結婚以後，在妻子同意下，或在妻子死後，丈夫能進修會。所以，在結婚以後，在妻子同意下，或在妻子死後，丈夫也能領受神品。

2.此外，在結婚以後，人能成為他人的奴隸（**第五十二題第三節**）。所以，人藉著領受神品也能成為天主的奴隸。

正解 我解答如下：婚姻並不是人領受大品的限制。因為，如果那結過婚的人，縱然妻子不同意，他也能前去領受大品，即神品聖事的神印，卻不能行使自己的神品。可是，如果妻子同意，或妻子死了，那麼丈夫就能領受大品，也能行使神品。

釋疑 1.神品關係破壞婚姻關係，是因了應盡之義務的理由；與婚姻的衝突是在領神品的人那一方，因為他不能要求性交，妻子也沒有義務與他性交。但在那一人方面卻不廢除婚姻關係，因為如果丈夫不能勸妻子守貞，那麼丈夫就應該對妻子盡應盡的義務。

2.如果妻子知道，並同意丈夫領受神品，妻子就應該發永恆守貞的聖願；如果她並不害怕因丈夫發了特級聖願而自己有喪失貞潔的危險，那麼她就不必進修會。可是，如果丈夫發的是普通聖願，那麼情況就有所不同。可是，如果丈夫卻在妻子不同意下而領受神品，她就不必進修會，因為這對她不產生任何損害。

3.按比較可靠的主張，雖然有些人加以反對，（屬於）希臘（教會的）人若沒有妻子的同意，也不應該前去領受神

品。因為至少在盡自己神職時，她被剝奪了丈夫應盡的義務。按照法律的規定，如果妻子不同意，或不知道自己的丈夫領受神品（參閱釋疑1.），那麼妻子的權利就不能被剝奪。

4. 正如上文所說的，在（希臘）教會中，只要作為妻子的同意自己的丈夫領受神品，她就應該永不嫁人，否則就不能保留婚姻的象徵意義，這尤其是司鐸的婚姻所要求的。可是，如果丈夫沒有妻子的同意而領受神品，那麼她似乎不必有這種義務。

5. 婚姻以我們（雙方）的合意為原因；神品並不以（雙方）的合意為原因，而有天主規定的「聖事原因」（*causa sacramentalis*）。所以，先有的神品可能是婚姻的限制，因而婚姻並不是有效的婚姻。但神品不能因婚姻的限制而不是神品，因為聖事的效力是不變的，可是人類的行為卻可能受限制。

（按：教宗額我略七世於1075年的教會會議中，制定四項法令，具體規範聖職人員的倫理生活，即誓發聖願的神職人員不得結婚，提高神職人員的權利與社會地位。）

第五十四題

論血親關係的限制

一分爲四節一

然後要討論的是血親關係（consanguinitas）的限制（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、血親關係的定義是不是適當。
- 二、血親關係是否適宜地分爲血統與親等。
- 三、按自然律某些血親關係是否是婚姻的限制。
- 四、婚姻限制的血親等級，是否能由教會規定。

第一節 血親關係的定義是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 將血親關係定義爲：「血親關係是因肉慾生殖（carnalis propagatio），而出自相同根源之後裔間的關係」，似乎是不適當的。因爲：

1. 全人類都是由肉慾生殖而出自相同的祖系，即是出自亞當的後裔。所以，如果上述血親關係的定義是適當的，那麼全人類彼此都是有血親關係的。這是錯誤的說法。

2. 此外，關係只能在物質物彼此有相同點者之間存在，因爲關係合而爲一。可是那出自相同祖系的後裔之間，卻不比其他人的相同點更多；因爲人的種類是相同的，個體性是不相同的，如同其他人一樣。所以，血親並不是一種關係。

3. 此外，按照哲學家在《論動物的生殖》卷一第十八章的話，肉慾的生殖是出自「多餘食物」（superfluo alimenti）的效果。可是，這種多餘食物與所吃之食物的相同點，比與吃的

人之相同點更大，因為前者是按本體相同。既然那由精子而生的人，與食品並不產生任何血親關係，所以那由肉慾生殖而生的人，與生之者，也不產生任何血親關係。

4.此外，《創世紀》第二十九章14節拉班對雅各伯說：「你實在是我的骨肉」，因為他們之間有親戚關係 (cognatio)。所以，這種親戚關係與其稱為「血親關係」，不如稱為「骨肉關係」 (carnalitas)。

5.此外，肉慾生殖是人與動物共同的。可是動物卻沒有因肉慾生殖而締結血親關係。所以，人也不因肉慾生殖而締結血親關係。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷八第十二章的話：「所有的友誼都是基於某種群體性」。友誼既然是一種聚集或合一，它就是來自於以友誼為我成因的群體，被稱之為「關連」 (vinculum)。因此，就群體的任何觀點而言，都是指彼此關連在一起的人，因此，我們稱因共同政治生活在一起的人為「公民因」，稱因共同軍事任務在一起的人為「袍澤」；同樣地，稱有著共同血統關連的人為「血親」。也包括血親關係，那些出自相同祖系之後裔也是這種關連的對象 (subjectum)，所提及的「肉慾的生殖」，就是它的起源。

釋疑 1.主動能力在工具中者，與在主動者中者，完美程度並不相同。因為一切被動推動者都是工具，因而在某種類中的第一推動者的能力，經過一串中間環節，最後完全消失，到了最後環節便只是被動，不再是推動者。生殖者之能力，不只推動那屬於種類者，也推動那屬於個體者，因而兒子在個性方面也像父親，不只在種類方面。但是，父親的個體能力在兒子身上並非同樣完整；在孫子身上，更不完美，這樣就逐漸消失。所以，這種能力

一旦消失，就不能再繼續了。因為許多人共享這種血親關係的能力，藉著生殖而由一人而傳到許多人身上，「血親關係逐漸自行毀滅」。正如依希道在《文字學》卷九第六章所說的。所以，在血親關係的定義內，我們不必取遙遠的相同祖系，而取最近的相同祖系，他的能力仍然存在他的後裔身上。

2.由釋疑1.所指明的可不言而喻，不僅人類的本性，而且個人的能力也由一人而傳到許多人身上，許多人都有相同的血親關係。因為兒子不僅有時相似自己的父親，而且有時也相似自己的祖父或遠親，正如《論動物的生殖》卷十八所說的。

3.相似比基於潛能性的材質，更基於現實的形式，例如：木炭比相似所擊的木柴，更相似火。同樣地，那藉著營養能力而已變成營養的食物，比那取自的營養，更相似接近營養的人。

這種論證是出自其他人的意見，因為他們主張，物的整個本性是材料，一切的形式都是偶有性。這是錯誤的說法。

4.血液直接地變成精液，正如《論動物的生殖》卷第十五第十九章所證明的。所以，肉慾的生殖所締結的關係，與其稱為骨肉關係，不如稱為「血親關係」更為適當。至於這人的血親有時稱為「這人的骨肉」，這是因為丈夫的血液變成精液，或妻子的血液變成月經（menstruum），按潛能是骨肉。

5.有些人說，肉慾的生殖締結人與人之間的血親關係，卻沒有締結動物與動物之間的血親關係，因為全人類所有真正的人性，原來就在第一祖先中，其他動物則不然。按這主張，則血親關係永遠不能消除。可是，《語錄》第二集卷三十四章卻反駁了上述的意見。

所以，我們必須說，動物由同一祖先所傳生的許多後代，並不會形成友誼性的團體，如同人的情況那樣，正如上文所說的。

第二節 血親關係是否適宜地分爲血統與親等

有關第二節，我們討論如下：

質疑 血親關係似乎不宜分爲血統（linea）與親等（gradus）。因爲：

1.血親關係的血統是「出自相同祖系之後裔，因血親關係而合的有系統之集體，包括不同親等」（參閱第一節質疑）。可是，血親關係卻只是這些後裔的集合體而已，所以血親之血統與血親是一事。可是，無物應該因自己而有區分。所以，血親關係也不宜分爲血統。

2.此外，用以區分共同物者，不該放在共同物之定義中。可是，後裔卻被列入血親關係的上述定義中。所以，血親關係不能分爲上溯的（ascendens）、下延的（descendens）的、直系和旁系（transversalis）。

3.此外，歐幾里德在《幾何學》第三定義指出，線的定義是「兩點之間」之物。可是兩點卻只不過構成一級而已。所以，一血統也只要一「親等」。所以，血親關係也不應該分爲「血統」與「親等」。

4.此外，親等的定義是「以人與人的距離之間的關係，得知人彼此之間的距離」（克萊孟，《神學全集》卷四第六題；若望安德肋，《血親關係的宣判》第八條）。可是因爲血親關係是一種親戚關係，人與人之間的距離與血親的對立性更甚於血親之雙方。所以，血親關係不能分爲親等。

5.此外，如果血親關係分爲親等，也得以認定，那麼那些相同親等人們，必然有相等的血親關係。這是錯誤的說法。因爲伯叔祖與曾孫屬於相同的親等（參閱：若望安德肋，《血親關係之宣判》），卻沒有相等的血親關係。所以，血親關係不宜分爲親等。

6.此外，在有條理的東西中，這物加在那物上面，產生

不同等級，如同這單數加在那單數上面，產生不同種類的數目。可是這人加在那人身上，卻不常常產生血親關係的不同親等：因為在血親關係的相同親等內，有父親和那與父親有關的叔伯。所以，血親關係不宜分為親等。

7.此外，在兩位親戚之間，常常有相同的血親關係距離；因為這一端（extremum）與那一端的距離是相等的，也可以反過來說。可是，血親關係的親等雙方卻不常彼此相同；因為這位親戚有時是第三親等，那位親戚有時是第四親等。所以，血親關係之距離不易以等級認知。

正解 我解答如下：血親關係是以自然繁殖之生育行為作基礎，在自然交往時的相近程度。所以，按照哲學家在《倫理學》卷八第十二章的話，這種群體共分三種。第一，按源頭對源出者之位置，這是父親對兒子的血親關係。所以他說：「父母愛自己的兒女，如同兒女是他們的部分一樣。」第二，按效果對原因的位置，這是兒女對父親的關係。所以他說：「兒女愛自己的父母，如同父母賜給他們存在一樣。」第三，按由一共同根源所出者彼此之位置，例如：兄弟們「卻是生於相同的父母」，正如上文所說的。因為點的變動產生線，父親似乎因繁殖而下延兒女，所以按照上述的三種位置，就有血親關係的三種血統，即是：按照第一種位置的下延直系、按照第二種位置的上溯直系，與按照第三種位置的旁系。

可是，因為繁殖的行動並不停在一個目的地，而是繼續進行；所以，能指出父親的父親和兒子的兒子等等。按照不同的進度，一血統有不同的「親等」。又因為這物的等級是這物的一部分，凡沒有相近的地方，也都不能有親等。所以，相同與非常遙遠的距離就沒有親等：因為無人是自己的親戚，如同無人相似自己一樣。所以，一人不能產生血親關係的親等；而只

這入與那人相比較，才產生血親關係的親等。

然而，不同的血統卻有計算親等的不同方法，因為上溯和下延的直系之親等，是看這入由那人而生之等級。所以，按照聖教法典（參閱《血親關係的宣判》）和法律《律例彙編》卷三十八第十題第一條「親等」的計算，不論上溯或下延直系的第一人距離這入，例如：距離伯多祿，是第一親等，例如：父親和兒子；可是，第二人距離這入卻是第二親等，例如：祖父和孫子等等。

但是，那些屬於旁系的人們，卻不是因為這人生於那人，而是因為二人都生於同一人，而締結血親關係。因此，這種血親之等級該與其共同根源比較。所以，聖教法典和法律的計算並不相同。因為法律的計算是把雙方與相同的祖系下延等次相加；可是聖教法典的計算，卻只按一方由相同的祖系下延，即是算較遠那一方的等次。所以，按照法律的計算，兄妹或兩弟兄屬於第二親等，因為二者各藉著一親等而遠離相同的祖系。同樣地，兩弟兄的兒女們彼此距離也屬於第四親等；按照聖教法典的計算，兩兄弟屬於第一親等，因為他們只不過按照一級親等算而距離相同的祖系而已。但是一弟兄的兒子與另一兄弟卻屬於第二親等，因為那就是與共同根源的距離。所以，按照聖教法典的計算，一人離更高等的是幾等，他離那出自這前輩的每人也就是幾等，絕不會更近；因為「物以何原因是如此的，原因更是如此的」。所以，縱然由相同祖系而下溯的人，按相同原因關係，與某人等級相同，但不可能比另一方離共同根源更近。但有時一人與共同根源之距離，能比另一人更遠，因為另一方離共同根源比自己遠，該按遠的計算血親等級。

釋疑 1.這種質疑基於錯誤的前提（*praemissa*）。因為血親關係並不是集體（*collectio*），而是某些人彼此的關係，他們的集合

體構成血親的血統。

2. 下輩通常意指血親關係的任何血統，因為肉慾的生殖所締結的血親關係是一種下降。可是這種下降，若問某一人的血親，即構成後代血統。

3. 線有兩種意義。第一，真正的意義，即指容量第一種量度。所以，這樣直線只包括現實的兩點，即結束點；卻有無限的潛能點，指定任何一點就使線成為兩條。第二，線有時意指排列成線的東西。按這種方式，線及圖案是用數字標下，根據一個單位是在另一單位的後面，在這個線上加上一個單位，便構成一個等級。同樣地，血親關係的血統（linea）也是如此。所以，一血統包括許多的親等。

4. 正如那沒有不同點的地方，也就不能有相似；同樣地，沒有距離的地方，也就沒有相近。所以，並不是每種距離都相反血親關係，而是那排除相近性的距離排除血親關係。

5. 我們說白色是較大的，是按兩種方式：第一種，按品質之強度；第二種，按面積之廣度。所以，我們說血親關係的大或小，也分為兩種方式：一種是按血親性質之強度；另一種是按廣度。所以血親關係的份量，是按血親關係之傳承而衡量。血親關係分為親等則是按第二種方式。所以有時兩人與一第三者有同等級的血親關係，這比那人離自己更近，是因了第一方式的血親關係的份量，例如：父親和自己的弟弟與我都屬於第一親等，因為二人與我都沒有中間的人；可是就強度而言，自己的父親比弟弟更與自己有關，因為他的弟兄與他有關，只因他是屬於相同的父親。所以，一人與共同祖先愈近，愈更是血親，雖然等級不是較近的。所以，按這種方式自己的伯叔祖比他的叔伯孫，與自己更有血親關係，雖然他們都屬於相同的親等。

6. 雖然按血親關係的根源，父親和叔伯都屬於相同的親

等，因為二人都距離祖父一個親等。可是，若問這人的血親關係卻有疑問，他們並不屬於相同的親等，因為父親屬於第一親等；可是自己的叔伯卻不能比第二親等更近，因為祖父是第二親等。

7.二人彼此之距離等級常是一樣的，雖然有時他們與共同根源之距離等級並不相同，正如上文所指明的。

第三節 按自然律，血親關係是否是婚姻的限制

有關第三節，我們討論如下：

質疑 按自然律，血親關係似乎不是婚姻的限制。因為：

1.無一妻子比厄娃親近亞當更親近丈夫；《創世紀》第二章23節論及厄娃，說：「這才真是我的親骨肉」。可是，厄娃卻與亞當結婚。所以，無一血親關係按自然律是婚姻的限制。

2.此外，全人類的自然律都是相同的。可是在野蠻民族中，無人因血親關係而禁止結婚。所以，按自然律，血親關係並不是婚姻的限制。

3.此外，「自然律是自然教導一切的動物」，正如《律例彙編》卷一第一題第一條所說的。可是，野獸卻也與自己的母親交配。所以，因血親關係而禁止人結婚，並不屬於自然律。

4.此外，凡相反婚姻者，無不相反婚姻的某種利益。可是，血親關係卻不相反婚姻的任何利益。所以，血親關係並不是婚姻的限制。

5.此外，凡彼此更親近和更相似之物，都會更佳和更堅固地合而為一。可是婚姻卻是一種合而為一，既然血親關係是一種親近關係，並不是婚姻的限制，反而有助於婚姻。

反之 1.按照自然律的話，凡阻礙兒女的利益之物，都是婚姻的限制之物。可是血親關係卻阻礙兒女的利益，因為正如教宗

額我略一世《書信集》(Registrum)卷十一所說的：「根據我們的經驗就知道，這種婚姻的兒女都不能發育旺盛。」所以，按照法律，血親關係是婚姻的限制。

2.此外，凡人在自己的原始環境下所有的一切，都屬於自然律。可是人在原始就知道，人同自己的父親或母親禁止結婚，正如《創世紀》第二章24節所指明的：「如此人應該離開自己的父母」；這不能認為是指同居，所以，必須認為這是指婚姻的合而為一。所以，按照自然律，血親關係是婚姻的限制。

正解 我解答如下：在婚姻內，我們說一物相反自然律，因為它使婚姻不能達到本身的目的。可是婚姻本來而首要的目的，卻是兒女的利益。這種利益因某種血親關係受到限制，即是父親與自己的女兒、兒子與自己的母親之間的血親關係，並不是完全破壞兒女的利益，因為女兒由父親的精液而能生孩子，也同父親一起撫養和教育孩子，兒女的利益即在於此。可是這卻不是適當的方式，女兒同父親結婚而成為終生伴侶，為生兒育女的原因是不合宜的，因為她在各方面都該服從父親，如同她出於他一樣；所以按照自然律，父母同自己的兒女不可結婚；母親比父親更在禁止之列。因為如果兒子同母親結婚，比如果父親娶自己的女兒為妻，更加破壞兒女對父母應該有的尊敬：因為在某方面，妻子應該服從丈夫。

可是，婚姻的次要目的卻本來是壓伏私慾偏情。如果人能同任何有血親關係的人結婚，那麼就喪失了這種目的。因為那些必須同居共處的人們，不禁止他們性交，反而更增長私慾偏情。所以，神律（《肋未紀》第五章18節）不僅禁止父母同兒女結婚，而且也禁止其他彼此必須親密地生活在一起的親戚，應該保持端莊。神律提出下列的原因說：「你不可揭露她們的下體，因為她們的下體是你的下體。」

然而，婚姻的偶然目的卻是人類的聯合，與友誼的促進，因為丈夫視妻子的血親如自己的血親。所以，如果人娶自己的血親為妻，那麼就有害於友誼的促進，因為這樣就不能因了婚姻而擴展新的友誼。因此按自然法律及教會規定，許多血親等級不准通婚。

由以上所說的可知，某些人的血親關係限制婚姻是出於自然法；關於另一些人，是按神律；關於另外的一些人，則是按人為的法律。

釋疑 1. 厄娃雖是出自亞當，但不是亞當的女兒，因為她不是按男人自然生殖自己之同類方式出自亞當，而是因天主之德能，才能從亞當之肋骨，形成一個與他平等的厄娃。所以，厄娃與亞當之自然共同點，並不像女兒與父親那樣多。亞當也不是厄娃的自然根源，像父親與女兒那樣。

2. 該說有些野蠻人與父母性交不是出於自然法，而是強烈的私慾蒙蔽了自然法。

3. 說男女結合是出於自然法，因為那是大自然使所有動物都知道的事情，但是按各種動物的不同情況，大自然教導的方式有所不同。與父母性交，破壞對父母該有的尊敬；正如大自然教父母為子女操勞，也教子女尊敬父母。然而除人之外，其他動物不是常知道為子女操勞或尊敬父母，只是在或多或少的必要程度內。所以在某些動物中，只要兒子還知道那是母親並有點尊重，也會憎惡與母親性交；正如哲學家在《論動物》卷九關於駱駝和人所說，他們不僅自然而然地憎惡同自己的母親性交，而且也憎惡同自己的女兒性交，後者並不太相反本性，正如上文所說的。此外，其他的動物也不因肉慾的繁殖而產生血親關係，如同人那樣（第一節釋疑5.）。所以，不能相提並論。

4. 由上文所指明的，可知夫妻的血親關係為何相反婚姻

的利益。所以，這**質疑**是出自錯誤的前提。

5.在兩物結合時，一物受另一物之限制並非不合理，正如哪裡有同一性，那裡也就沒有相似性。同樣地，血親關係也可能是婚姻關係（*vinculum matrimonii*）的限制。

第四節 限制婚姻的血親關係，教會能否規定為四等

有關第四節，我們討論如下：

質疑 限制婚姻的血親關係，教會似乎不能限定到第四親等。因為：

1.《瑪竇福音》第十九章6節說：「凡天主所結合的，人不可拆散。」可是，天主卻結合了那些在第四親等以內結婚的人們，因為天主的法律並沒有禁止他們結合。所以，人類的規定也不應該拆散他們。

2.此外，婚姻是聖事，如同聖洗聖事一樣。可是，如果神律規定一人能領受神印，那麼教會的規定就不能使他前去受洗時，不領受神印。所以，教會的規定也不能使神律不禁止結婚的人們之婚姻成為無效的。

3.此外，現行法（*ius positivum*）不能減少或增加自然律。可是血親關係卻是本性的關係，本身是婚姻的限制。所以，教會不能規定某些人結婚或不結婚，如同教會不能規定某些人是有血親關係的、某些人是沒有血親關係的。

4.此外，現行法的規定應該有合理的原因，因為現行法所有的合理原因，便是出於自然律。可是關於親等數目所提出的原因，似乎完全不是合理的，因為無一原因是與效果有關的，例如：因四種元素而禁止血親關係，直到第四親等為止（教宗額我略九世通諭卷四第十四題第八章）。因宇宙的六個時代，而直到第六親等為止（《格拉蒂安法令集》卷二第三十五案由第二、三題第一條）；因一切時間分為七天，而禁止血親關

係到第七親等為止（大師《語錄》第四集第四十卷第三章）。所以，這種禁令似乎毫無效力。

5.此外，哪裡有相同的原因，那裡也就應該有相同的效果。可是，血親關係禁止結婚的原因，卻是兒女的利益、私慾偏情的壓伏和促進人類的友誼，正如上文第三節所指明的，在任何時代都是同樣必要的。所以在任何時代，親等該是同樣限制婚姻。這不是真的。因為現在規定第四親等（參閱質疑4.），古時規定第七親等的血親關係，都是婚姻的限制。

6.此外，同一的結合不可能既是聖事，又是親姦。可是，如果教會有權規定不同數目的婚姻限制，那麼就會有這種情況。就如有人在第五親等結婚是過去所禁止的，這種結合就是親姦；可是教會後來卻取消這種禁令，同樣的結合就是婚姻。相反地，也能原來是許可的親等，後來被教會禁止。所以，教會似乎不該有這種權力。

7.此外，人類的法律應該相似天主的法律。可是天主法律的規定卻包括在舊約內，對上及下之禁令並不相同；因為在舊約時代，禁止人娶父親的妹妹為妻，卻不禁止娶弟弟的女兒為妻（《肋未紀》第十八章12節；《若蘇厄書》第十五章15節）。所以，現在也不應該有關於叔伯與姪女之禁令。

反之 1.主對門徒們說：「聽你們的，就是聽我。」教會的命與天主的誠命有著相同的力量。可是教會有時禁止，有時卻許舊約所不禁止的一些親等。所以，這些親等是婚姻的限制。

2.此外，正如以前外教人的婚姻是由國法管理；同樣地，現在是由教會的規定管理。可是，國法過去卻規定了婚姻的親等限制和非婚姻限制（《憲章》〔Instit.〕，卷一第十題第一條「所以，非人人」〔Ergo non omnes〕）。所以，教會現在也能規定婚姻的限制和非婚姻限制的親等。

正解 我解答如下：在不同的時代，有不同的血親親等之婚姻限制。在人類的起初，唯有父親和母親禁止同自己的兒女結婚；因為當時人數稀少，應該盡力繁殖人類。因此，只有禁止這些人結婚，因為他們的結婚不適於婚姻的主要目的，即是兒女的利益，正如上文**第三節**所說的。

可是後來人類增加，梅瑟法律卻禁止某些人結婚（《肋未紀》第十八章），人開始壓伏私慾偏情。所以，正如梅瑟教師《疑問指南》（*Doctor Perplexorum*）第三部第四十九章所說的，這些被禁止結婚的人們，通常都是住在同一家庭的人們，因為如果在他們中間，性交能是合法的，那麼就證明私慾偏情非常猛烈。可是舊約卻許可了其它親等，甚至似乎是命令，即是人人都能娶「自己的親戚」為妻，以免繼承的混亂（《戶籍紀》第三十六章6節）。這是因為人類當時是靠種族繼續傳播天主的敬禮。

然而，後來在新約時代，即是在聖神和愛情的法律時代，許多親等卻都是禁止的；因為天的敬禮藉著神恩，並沒有藉著肉慾的起源而傳播於後世。所以，人必須減少肉慾的事物，而熱心地從事於精神的事物——使愛情更廣為傳播。

所以，在古時，血親關係的極遠親等卻是婚姻的限制：使本性的友愛能藉著血親和姻親關係（*affinitas*），流傳更廣。第七親等（參閱**質疑5.**）是合理的：一方面，因為超越第七親等，就難於記憶共同的祖先（原因）；另一方面，因為第七親等合於聖神七恩。

但是在最後的時代，教會的禁令後來縮為第四親等（同上）。因為使這種禁令擴展到更遠的親等，就成為無益而危險的。這種禁令成為無益的，因為比外人更遠的血親，如同毫無友愛的舊約一樣：「許多人的愛情必要冷淡」（《瑪竇福音》第二十四章12節）。這種禁令是危險的，因為私慾偏情和疏忽佔

優勢，人不顧如此眾多的親等；所以，遠親等的禁令將使許多人受「圈套的陷害」（《格林多前書》第七章35節）。

所說的禁令縮為第四親等頗為合理。一方面，因為人通常活到第四代，不會忘懷自己的血親關係。所以，上主要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至「三代四代」的子孫（《出谷紀》第二十章5節）。另一方面，因為每代都有混合的新血液，產生血親關係的相同血液，加入那與舊血液不同的血液，愈混合他人的血液，舊血液也愈稀少。因為元素共分四種，每種元素愈精微，也愈易於摻合。所以，在第一次摻合時，相同的血液消失了第一種元素，即是最精微的元素；在第二次摻合時，消失第二種元素；在第三次摻合時，消失第三種元素；在第四次摻合時，消失第四種元素。所以，在第四代以後，又能適宜地肉體結合。

釋疑 1. 正如天主並不結合那些相反天主十誡的人們；同樣地，天主也不結合那些相反教會命令的人們。因為教會的命令和天主的十誡有相同的效力。

2. 婚姻不僅是聖事，而且也是義務（第二十四題第二節）。所以，婚姻聖事比那只是聖事的聖洗，更服從教會神職人員的命令。因為，正如人類的契約與義務，受人類法律的限制；同樣地，屬神的契約和義務，也受教會法律的限制。

3. 雖然血親關係是出於本性的秩序，可是血統關係只在某些親等內才禁止性交，這卻不是屬於本性的，正如上文第二節所說的。所以，教會不能規定某些人是血親、或不是血親，因為任何時代血親常常同樣存在；可是教會卻能按照不同時代，在不同的親等內，使性交成為合法的、或違法的。

4. 前面提出的這些理由，是按調配和適當的方式，而非按原因和必要性方式。

5.由上文所指明的可不言而喻；按照不同的時代，禁止的親等並沒有相同的原因。所以，或許在這個時代許可它是有益的，在那個時代禁止它卻是有益的。

6.教會的規定並不是為以前的人，而是為未來的人。所以，如果教會現在禁止第五親等，那些在第五親等結了婚的人們並不應該離婚，在現在也是許可的；因為在婚後出現限制，都不能否認這種婚姻。所以，以前的婚姻並不因教會的規定而成為親姦；同樣地，如果教會許可現在所禁止的一種親等，那麼在此之前結的婚，並不因教會的規定而成為合法的婚姻；因為如果他們願意，那麼他們就能離婚。可是他們卻能重新結婚，這時是新的合而為一。

7.在禁止的親等內，教會主要是顧及愛情的理由。因為愛情的理由對侄輩不比伯叔小，反而更大；因為兒子與父親，比父親與兒子更近，正如《倫理學》卷八（參閱第二節正解）所說的。所以，在叔伯和侄子內，所禁止的親等是相等的。

可是古代法律在禁止的人方面，為了防止貪情縱慾，更加注意同居共處的人，因為他們更有機會彼此親近（第三節）。可是姪女同叔父住在一起，卻比姑母同侄子住在一起最為常見。因為女兒與自己的父親更為相同，女兒是父親的一部分；妹妹與自己的哥哥並不相同，因為她並不是哥哥的一部分，反而是生於相同的父親。所以，那時禁止姪女及姑母結婚的理由並不相同。

第五十五題

論姻親關係的限制

一分爲十一節一

然後要討論的是姻親關係的限制（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出十一個問題：

- 一、婚姻是不是產生姻親關係。
- 二、夫或妻死後（姻親關係）是否仍然存在。
- 三、違法的性交是否產生姻親關係。
- 四、訂婚是否能產生姻親關係。
- 五、姻親關係是否是另一姻親關係的原因。
- 六、姻親關係是否是婚姻的限制。
- 七、姻親關係本身是否也有親等。
- 八、姻親關係的親等與血親關係的親等是否相同。
- 九、姻親或血親的婚姻是否總是應該離婚。
- 十、姻親與血親的離婚是否應該經過訴訟。
- 十一、這種案件是否該有證人。

第一節 血親的婚姻是不是產生姻親關係

有關第一節，我們討論如下：

質疑 血親（consanguineus）的婚姻似乎不產生姻親關係。因爲：

1. 「物因何而如此，其原因更是如此。」可是，妻子是因爲丈夫而與丈夫的血親有關。因爲妻子並不成爲丈夫的姻親（affinis）。所以，妻子也不成爲丈夫的血親的姻親。

2. 此外，如果一些物是彼此分開的，一物與其中之一有關，那麼它不必與其它物有關。可是，血親卻是彼此分開的。

所以，如果女人同男人結婚，她不必因婚姻關係而與丈夫的一切血親都有姻親關係。

3.此外，關係是出自某種結合。可是，丈夫的血親不因其娶妻而與之合而為一。所以，也不增加他們的姻親關係。

反之 1.夫妻二人成為「一體」（《創世紀》第二章24節）。所以，如果丈夫按照肉身而與他的一切血親有關；同樣地，他的妻子也與他的一切血親有關。

2.此外，由大師《語錄》第四集卷四十一第一章引證的權威所指明的，可不言而喻。

正解 我解答如下：本性的友愛基於本性的交流活動（*communicatio*）。可是按照哲學家《倫理學》卷八第十二章的話，本性的交流活動卻分為兩種方式：第一，因了肉身繁殖；第二，因了為繁殖而形成的結合。所以他又說：「丈夫對妻子的友愛是本性的」。正如一人因繁殖關係而形成自然的情誼關係，他因性交也產生情誼關係。可是二者有所不同，即是有繁殖關係者，例如：兒子與父親分享相同的祖系（*radix*）和血統（*sanguis*）。所以，兒子與他父親的血親關係是同類的，即是血親關係（*consanguinitas*）；雖然親等不同，因與根源的距離不同。可是，那藉著性交而有關的人，卻沒有分享相同的祖系，而似乎是所增加的外在關係，而形成另一種類關係，稱為姻親關係。這就是以下所說的：「婚姻成為一種新關係，可是受生的卻成為一種新親等。」即是因為受生的人屬於同類的關係，卻屬於不同的親等，可是性交卻形成新種類關係。

釋疑 1.雖然原因比效果更強而有力，可是相同的名詞卻不必常常適用於原因和效果；因為有時屬於效果的，並不按相同的

方式，而按更高尚的方式屬於原因。所以，不能以相同的名詞，也不能以相同的觀點，而適用於原因和效果，正如一切的雙意成因（*causis aequivoce agentibus*）所指明的。所以，夫妻的合而為一，比妻子與丈夫的血親的合而為一，更為強而有力；卻不應該稱為姻親，而稱為「婚姻」，即是一種合而為一。正如人與自己是相同的，並不是自己的血親。

2.血親似乎是分開的，也似乎是合而為一的。以合而為一的方式，情況是那與一人有關的人，似乎與一切人都有關。可是因了分開和距離的情況，那與一人按某方式有關的，與其他入是以另一種方式有關，或按種類，或按親等。

3.關係有時是出自雙方的變動，例如：父子關係（*paternitas*）與子父關係（*filiatio*），這種關係真正地屬於雙方。

可是，關係有時卻只出於一方的變動，這種情況共分兩種方式。第一種方式，這種關係是出於這一方的變動，另一方在事前及當時都無變動，正如造物主和受造物、感官和感覺物、知覺與可知之物所指明的。那麼，這種關係實際屬於這一方，只按理念屬於那一方。第二種方式，當這種關係出於這一方的變動時，毫無那一方現在的變動，但並非先前沒有變動；例如，在兩人中間之同等身高，因一人增高，另一人同時毫無增加或減少，雖然前一人是因了先前的變動才達到這種高度。所以，這種關係真正地屬於雙方。

同樣地，血親關係和姻親關係也是如此。因為在時間方面，那出生的孩子與那已長大的孩子所產生的兄弟關係（*fraternitas*），已長大的孩子當時毫無變動，而有先前的變動，即是他的出生（*generatio*）。他有這種兄弟關係，是因為另一方的出生；同樣地，這人因為與妻子的丈夫生自同一根源，和自己兄弟的妻子便有了姻親關係，雖然他本身沒有任何新的改變。

第二節 丈夫死後，他的血親與妻子之間的姻親關係是否存在

有關第二節，我們討論如下：

質疑 丈夫死後，其血親與妻子之姻親關係似乎不復存在。因為：

1. 「沒有原因，也就沒有效果」。可是姻親關係的原因卻是婚姻，在丈夫死後就沒有婚姻了，因為「她就不再因丈夫而受法律的束縛」，正如《羅馬書》第七章2節所說的。所以，上述的姻親關係也不復存在。

2. 此外，血親關係產生姻親關係。可是，丈夫的血親關係卻因其死亡而失去血親。所以，妻子的姻親關係也因丈夫的死亡而失去。

反之 血親關係產生姻親關係。因為血親關係總是存在，只要關係中的人還活著；同樣地，姻親關係也是如此。所以，婚姻並不因姻親中的某人（非婚姻中之二人）死亡而解除。

正解 我解答如下：關係消失共分爲兩種方式：第一，因爲主體的腐朽；第二，因爲原因的抽離。就如相似關係消失，因了相似者之一死亡，或是在原來構成相似之原因的性質抽離時。可是有些關係卻以被動、主動或變動爲原因，正如《形上學》卷五所說的。其中一些關係是以變動爲原因，在於某物現實地被推動，例如：推動者與被動者的關係。有些關係是以變動的傾向爲原因，例如：動機與動力、主人與奴隸。另外有些關係的原因是以前曾經被動，例如：父親與兒子。因爲父子的關係並非由於兒子現在受生，而是由於兒子已是受生的才產生的關係。

可是適合被動及被動本身是會過去的，已受動的事實卻是永恆的：因爲已有的就不會是無。所以，父子關係與子父關

係絕不因原因的毀滅而被毀滅，而只因主體之一的腐朽而被毀滅。同樣地，姻親關係也是如此；因為這由已合而為一的人而產生，並不由現在合而為一的人而產生。所以，只要有姻親關係的人仍然活著，就不消滅姻親關係，即便那產生姻親關係的人死了。

釋疑 1.婚姻關係不僅因現實的合而為一，而且也因先前已有的合而為一，而產生姻親關係。

2.血親關係並不是姻親關係的近因（*causa proxima*），而是與血親之婚姻不僅是現在的，而且也是過去的。所以，這種論證無所證明。

第三節 違法的性交是否產生姻親關係

有關第三節，我們討論如下：

質疑 違法的性交似乎不產生姻親關係。因為：

1.姻親關係是一件正當的事。可是，正當的事不會是出自不正當的事。所以，姻親關係不能由不正當的媾合而產生。

2.此外，哪裡有血親關係，那裡也就不能有姻親關係。因為姻親關係是「由性交而產生的人與人之間的關係，毫無血親關係可言」，正如克萊孟《神學全集》（*Summa*）卷四第十五題、大亞爾伯《言論集釋義》（*In Sent.*）第四集卷四十一第二節所說的。可是，如果違法的性交卻產生姻親關係，那麼有血親關係的人們，有時就與自己有姻親關係，例如：親姦的情形。所以，姻親關係並不由違法的性交而產生。

3.此外，違法的性交可能是合於本性的，也可能是相反本性的。可是，由相反本性的違法媾合不產生姻親關係，正如《格拉蒂安法令集》所規定的。所以，由合於本性的違法媾合也不產生姻親關係。

反之 1.「那與娼妓結合的，便是與她成爲一體」，正如《格林多前書》第六章16節所指明的；可是，婚姻卻由這種原因而產生姻親關係（**第一節**）。所以，違法的性交也由這種原因而產生姻親關係。

2.此外，性交是姻親關係的原因，正如下列定義所指明的：「姻親關係是由性交而產生的人與人之間的關係，毫無血親關係可言。」可是，違法的性交卻也有這種媾合的行爲。所以，違法的性交也產生姻親關係。

正解 我解答如下：按照哲學家《倫理學》卷八（參閱**第一節正解**）的話，夫妻的結合稱爲自然的，主要是因爲生殖子女，其次是因爲彼此的合作：前者是因性交而屬於婚姻，後者是因共同生活而成爲一種同伴。前者在任何肉體結合中都有，即精液混合的性交，因爲由這種性交而繁育後代，而後者缺此。所以，婚姻因爲肉身的結合產生了姻親關係；通姦也產生姻親關係，因爲也有相同的行爲。

釋疑 1.通姦也有自然之處，即是與婚姻相同的部分；從這一方面，通姦也產生姻親關係。通姦也是越軌的行爲，因而與婚姻不同：通姦產生姻親關係，並非因了這一部分。所以，姻親關係總是正當的，雖然姻親關係的原因似乎是不正當的。

2.相同的主體因不同的事物而有不同關係，並非不合理。所以，二人之間有血親關係，又有姻親關係，不只因爲非法的性交，也能是因爲合法的性交，例如：我父親的血親娶我母親的血親爲妻。所以，所引證的定義說：「毫無血親關係可言」；我們應該理解爲「毫無同樣的血親」。我們也不能因此就說：人同自己的血親性交，而與自己締結姻親關係；因爲姻親關係如同血親關係一樣，都需要不同的主體，如同相似性也需

要不同的主體一樣。

3.那相反本性的性交，並沒有生殖之原因的精液混合。所以，這種性交並不產生任何姻親關係。

第四節 婚約是否能產生姻親關係

有關第四節，我們討論如下：

質疑 訂婚似乎絕不能產生姻親關係。因為：

1.姻親關係是永恆的關係（參閱第二節正解）。可是，訂婚有時卻被解除。所以，訂婚不能是姻親關係的原因。

2.此外，如果男人對女人施以強暴，也破壞了女人的處女之身，但沒有完成行動，就沒有締結姻親關係，如同「註解」（拉丁通行本註解）所說。可是，這樣的行為卻比那締結婚約者的行為，更接近性交。所以，訂婚並不產生姻親關係。

3.此外，訂婚只不過是未來婚姻的諾言而已（第四十三題第一節）。可是，未來婚姻的諾言有時卻不締結一種姻親關係，例如：在七歲以前訂婚（《格拉蒂安法令集》「Extraordinario」）；或例如：人有不能對女人承諾未來婚姻的永恆限制；或例如：這種諾言因聖願，而使人與人之間的婚姻成為違法的；或例如：其它不論任何方式。所以，訂婚不能是姻親關係的原因。

反之 教宗亞歷山大三世（Alexander III）「論訂婚與結婚」通諭中說，禁止某女人同某男人結婚，因為她已同這男人的弟弟訂婚。這只不過是婚姻所締結的姻親關係而已。

正解 我解答如下：正如訂婚並沒有完整婚姻的觀念，而是婚姻的一種準備；同樣地，訂婚也沒有產生姻親關係，如同婚姻那樣，而有相似姻親關係之處。因為稱為「公開名譽的義務」（*publicae honestatis iustitia*），也是婚姻的限制，如同姻親關係與

血親關係，按照相同的親等，而成為婚姻的限制一樣。它的定義如下：「偽姻親的義務是出自訂婚的關係，也因它的正當性而是出自教會規定所產生的效力。」（參閱：大亞伯爾，《言論集釋義》第四集卷四十一第七節）由此可知這一詞的理由和原因，即是由於這種關係的正當性，才為教會所規定。

釋疑 1.並不是因為婚姻本身，而是因為訂婚所要達到的目的，而產生這種姻親關係，稱為「偽姻親的義務」。所以，正如婚姻是永恆的關係；同樣地，上述的這種姻親關係也是永恆的關係。

2.夫妻因性交的精液混合而成為「一體」。所以，除非產生精液的混合，則男人不論如何強暴女人，也破壞女人的處女之身，就沒有產生姻親關係。可是婚姻卻不僅因性交，而且也因婚姻的夫妻伴侶關係，而是合於天性的，並產生姻親關係。所以，在性交以前，以言語表達對現在之事的婚約，締結姻親關係。同樣地，訂婚也締結姻親關係，訂婚成為婚姻的夫妻伴侶關係的契約，締結相似姻親的關係，即是偽姻親的義務。

3.凡使婚約成為非婚約的一切限制，都不許可由訂婚而產生姻親關係。所以，或有年齡不足者、或有守貞的特級聖願者、或有其它種種限制者，事實上並不能說訂婚勢必產生姻親關係，因為無效的婚約並不產生任何姻親關係（正如克萊孟《神學全集》卷四第十四題所說明的）。

可是，如果未成年的人是性冷感的，或是有永恆婚姻限制的作奸犯科者，在七歲以後、成年以前，同成年女人訂婚，由這種婚約產生偽姻親的義務，因為那時還不是婚姻限制；因為在這種年齡上，對這種行為冷感和不冷感的孩子，也都是不能人道的，如同大亞伯爾《言論集釋義》第四集卷四十一第九節所說。

第五節 姻親關係是否是另一姻親關係的原因

有關第五節，我們討論如下：

質疑 姻親關係似乎是另一姻親關係的原因。因為：

1.《格拉蒂安法令集》記載教宗儒略一世（Julius I，337～352年）說：「無人能娶自己妻子的血親為妻」。之後又說：「我們禁止一個丈夫，接連地娶有血親關係的兩個女子為妻。」可是，這卻只不過是因與那有姻親關係的人結合，而締結的姻親關係而已。所以，姻親關係是姻親關係的原因。

2.此外，性交與肉慾的生殖同樣是結合，因為姻親關係和血親關係的親等的計算是一樣的。可是，血親關係卻是姻親關係的原因。所以，姻親關係也是姻親關係的原因。

3.此外，「凡屬於同一物者是相同的，彼此也都是相同的」。可是，丈夫的妻子與丈夫的血親，卻締結相同的關係。所以，丈夫的一切血親與妻子的一切姻親也締結相同的關係。所以，姻親關係是姻親關係的原因。

反之 1.如果姻親關係產生姻親關係，那與兩個女人媾合的男人就不能娶她們任何一個為妻，因為這個女人成為那個女人的姻親。可是這卻是偽的。所以，姻親關係並不產生姻親關係。

2.此外，如果由姻親關係衍生另外的姻親關係，那娶子寡婦的人，就和她先夫的眾血親成了姻親，因為這位寡婦和他們也有姻親關係。可是這種情況卻是不可能的，因為主要是她更該是其亡夫的姻親，所以諸如此類推理可知。

3.此外，血親關係比姻親關係更為堅固。可是，妻子的血親卻不成為丈夫的血親之姻親。所以，妻子的姻親更不成為他們的姻親。

正解 我解答如下：這物出自那物，共有兩種方式。第一，出

生者按種類相似，例如：人生人。第二，是這物生出那物，並不相似那物的類別；這樣生出的，常常是較低級之種類，正如一些多義的（*aequivoce*）原因所指明的。可是生出的第一種方式無論重複多少次，仍然常常有相同的種類；例如，人藉著生殖能力（*generativa virtus*）的行為而生人，這人也將生那人等等。可是生出的第二種方式，正如第一次是產生另一種類，每次重複也產生另一種類，就如點動成線，而不成為點（因為點的移動形成線）；而線按線的移動不是形成線，而是面積；由面積又產生體積。後來這種方式就不能再有任何生出了。

可是，我們卻發現親屬的衍生是按照兩種方式產生關係。第一，藉著「肉慾的生殖」（*carnis propagationem*），這種生殖常常產生關係的相同種類。第二，藉著「婚姻關係」（*matriomonialem coniunctionem*）；在起初，這種關係產生不同的種類，正如結婚者與血親並不成為血親，而成為姻親。所以，如果這種生出的方式是重複的，那麼將沒有姻親關係，而有另一種關係。所以，那同姻親結婚的人，並不是姻親，而是另一種姻親關係，稱為「第二等」姻親關係。再者，如果人同第二種姻親結婚，那麼將不是第二種姻親關係，而將是「第三等」姻親關係。正如上文第一節的詩所指明的：「婚姻改變關係種類，可是受生卻改變親等」。

過去這兩種姻親關係都是被禁止的，因為姻親的義務反而更甚於血親關係，因為他們並沒有真正的姻親關係，如同出自訂婚的關係一樣（第四節）。可是現在卻撤消了這種禁令（教宗額我略九世通諭卷四第十四題第八章「無負債」〔*Non debet*〕），只保留了第一種姻親關係的禁令。因為這一種姻親關係是真正的姻親關係。

釋疑 1.妻子的血親將成為第一位丈夫的姻親，而這位姻親弟

兄的妻子，和他是二等姻親的關係。這就是爲什麼若是他的姻親弟兄死亡，他也不能娶他的遺孀爲妻的原因，他們有著二等姻親的限制。同樣的道理，如果有人取了寡婦，原本她先夫的弟兄和她有著一等姻親的關係；爲了現任丈夫的緣故，成了二等的姻親關係；而先夫弟兄的妻子和她的現任丈夫就成了第三等姻親了。就連三等姻親也在婚姻限制的範圍內，這是爲了名譽的問題。所以，聖教法典（參閱質疑1.）說：「我們禁止一個丈夫接連地娶有血親關係的兩個女子爲妻」。可是，現在已經撤消這種禁令了。

2.雖然性交是人結合的原因，可是結合的種類卻不相同。

3.丈夫的妻子與自己丈夫的血親締結相同親等的關係，並沒有締結相同種類的關係。

可是，因爲所引證的相反論證，卻似乎說明姻親關係，絕沒有產生任何關係；我們應該提出其它的論證，以免他們認爲古代教會的禁令是不合理的。

4.（反之1.）正如上文第一節釋疑1.所指明的，妻子同丈夫性交，她並沒有締結一等姻親關係。所以，相同的丈夫後來同另一女人性交，她並沒有締結二等姻親關係。所以，丈夫同這些女人的其中之一結婚，另一個女人並沒有同他締結三等姻親關係。所以，古代的聖教法典也沒有禁止一個男人，接續地同兩個媾合過的女人結婚。

5.（反之2.）正如丈夫並不與妻子締結一等姻親；同樣地，他也不會和她的先夫締結二等姻親。所以，這種論證無所證明。

6.（反之3.）這人並沒有藉著那人而與我有關，除非他們彼此都有關。所以，無人藉著那是我的姻親之女人而與我有關，除非這人與她有關。除非藉著那由她的肉慾生殖，或因與她的婚姻關係而與我有關，則這種性交就是不可能的。按照古

代法律的話，我與她有某種關係，是按照兩種方式，因為她由第一個丈夫生的兒子，與我締結同種的，卻不同親等的姻親關係，正如**第一節**先前定的規矩所指明的；再者，她的第二任丈夫與我締結第二等姻親關係。可是，這個女人的其他血親卻與他無關。可是她或與他們卻有關，例如：與父親和母親有關，因為她生於他們；或例如，與她的兄弟們有關，因為她生於相同的原因。所以，我的姻親的弟弟或父親並沒有與我締結某種姻親關係。

第六節 姻親關係是否是婚姻的限制

有關第六節，我們討論如下：

質疑 姻親關係似乎不是婚姻的限制。因為：

1. 婚姻的限制是那相反婚姻之物。可是姻親關係卻不相反婚姻，因為姻親關係是婚姻的效果。所以，姻親關係並不是婚姻的限制。

2. 此外，妻子藉著婚姻而成爲丈夫之物。可是，亡夫的血親卻繼承丈夫之物（《律例彙編》卷三十八第十六題第一條「未立遺書者」〔Intestati〕）。所以，他們能繼承他的妻子。可是，他們與他的妻子卻仍然有姻親關係，正如之前**第二節**所指明的。所以，姻親關係並不是婚姻的限制。

反之 《肋未紀》第十八章8節說：「你父親妻子的下體，你不可揭露」。可是，她卻只是姻親。所以，姻親關係是婚姻的限制。

正解 我解答如下：在婚姻之前的姻親關係是婚姻的限制，也使結婚無效；同樣地，血親關係也是如此（**第五十四題第三、第四節**）。因為，正如血親必然彼此同居共處；同樣地，姻親也必

然彼此同居共處。正如血親之間的情誼關係；同樣地，姻親也有情誼關係。可是，如果姻親關係是婚後出現的，那麼就不能使婚姻無效，正如之前第五十題第七節所說的。

釋疑 1. 姻親關係並不相反那產生姻親關係的婚姻，卻相反那與姻親結婚的婚姻；因為這種婚姻是友愛增加的限制，也不利於婚姻所追求的私慾偏情的壓伏。

2. 丈夫的所有物並沒有與丈夫成爲一體，如同妻子與丈夫成爲「一體」一樣。所以，正如血親關係限制與丈夫結合；同樣地，也禁止同丈夫的妻子結婚。

第七節 姻親關係本身是否也有親等

有關第七節，我們討論如下：

質疑 姻親關係本身似乎也有親等。因爲：

1. 任何親戚關係本來都能有親等。而姻親關係也是一種親戚關係。所以，姻親關係本來有親等，與產生姻親關係的血親等級無關。

2. 此外，大師《語錄》說：「第二次婚姻的孩子不能變成第一任丈夫的姻親份子。」可是，除非姻親的兒子也是姻親，否則這種情況就是不可能的。所以，姻親關係本身有親等，如同血親關係一樣。

反之 姻親關係出自血親關係。所以，一切姻親關係的親等，出自血親關係的親等。所以，姻親關係本身沒有親等。

正解 我解答如下：除非因爲物有自己的同類（第五十四題第二節），否則物本身就是不能區分的，例如：動物分爲有靈的和無靈的，卻不能分爲白的和黑的。可是，肉慾生殖卻本身與血親

關係相比較，因為由肉慾生殖而直接地締結血親關係；可是，除非姻親關係藉著那是原因的血親關係，否則不能與姻親關係相比較。因為關係的親等，藉著肉慾生殖而區分；所以，親等的區分本來直接地屬於血親關係，可是親等卻藉著血親關係而屬於姻親關係。所以，為探究姻親關係的親等，普通的規則是看血親關係的親等是第幾等，丈夫與我是幾等血親，妻子與我就是幾等姻親。

釋疑 1. 親戚關係的親等只不過意指上溯和下延的生殖而已。姻親關係只藉著血親關係而與親等相比較。所以，姻親關係本身沒有親等，而按照血親關係的親等，產生姻親關係的親等。

2. 我的姻親的兒子出自第二次婚姻，不是本來的說法，而是在古代偶而稱為姻親。所以，並不是因姻親關係，反而是因偽姻親的義務而禁止結婚。所以，這種禁令現在也已被撤消（參閱第五節正解）。

第八節 姻親關係的親等與血親關係的親等是否相同

有關第八節，我們討論如下：

質疑 姻親關係的親等與血親關係的親等似乎不相同。因為：

1. 姻親關係比血親關係更不堅固，因為姻親關係出自血親關係，種類並不相同，如同出自多義的原因一樣。可是，關係愈堅固，也愈持久。姻親關係與血親關係持久的親等並不相同。

2. 此外，人律應該相似神律。可是按照神律的話，血親關係所禁止的一些親等，並不是姻親關係的婚姻限制；正如兄弟的妻子所指明的：兄弟死了，人能娶兄弟的妻子為妻，卻不能娶自己的妹妹為妻（《申命紀》第二十五章5節；《肋未紀》第十八章9節）。所以，姻親關係與血親關係，現在並沒有相等的禁令。

反之 事實上，這女人同我有姻親關係，因為她同我的血親結婚。所以，她的丈夫同我有何等級的血親關係，她同我就有姻親關係的相同親等。所以，姻親關係的親等應該按照血親關係的親等而計算。

正解 我解答如下：姻親關係的親等按照血親關係的親等而計算（第七節），血親關係是第幾等，姻親關係也必須是第幾等。可是，因為姻親關係卻不比血親關係更為堅固，在姻親關係的遠親等內，比在血親關係的遠親等內，過去和現在都更易於獲得寬免。

釋疑 1. 姻親關係比血親關係弱，產生關係的種類區別，並不產生親等的區別。所以，這種論證並不切題。

2. 以前人不能娶自己弟兄的遺孀，除非他死而無嗣，「對她履行兄弟的義務」（《申命紀》第二十五章5節）。當時人需要繁殖人類，傳播宗教敬禮；現在並沒有這種情況。由此可見，兄弟不能娶她為妻，以代替自己的兄弟。

第九節 姻親或血親的婚姻是否總是應該離婚

有關第九節，我們討論如下：

質疑 姻親或血親的婚姻似乎不常常應該離婚。因為：

1. 《瑪竇福音》第十九章6節說：「凡天主所結合的，人不可拆散」。因為我們都知道，教會所做的，就是天主所做的；教會有時無知地結合了這些人，如果教會後來知道了，那麼他們是不必分開的。

2. 此外，婚姻關係比主權的關係更為有益。可是，人卻藉著長時期的時效，獲得了那不是主人之物的主權。所以，婚姻也藉著長時期而生效，縱然先前是無效的。

3.此外，相似物該有相似的判斷。可是，如果婚姻卻因血親關係而必須離婚，那麼在這種情況下，一旦兩兄弟娶兩姊妹為妻，如果這個哥哥因血親關係而離婚，那麼同樣地，那個弟弟也因血親關係而必須離婚；情況並非如此。所以，婚姻因血親關係或姻親關係不必離婚。

反之 1.血親關係和姻親關係是結婚的限制，也使已締結的婚姻無效（第六節；第五十題）。所以，如果證明雙方有姻親關係或血親關係，縱然事實上已經結婚，也是應該分開的。

正解 我解答如下：因為除了合法的婚姻以外，一切的性交都是大罪。教會盡力預防，使那些有「無效婚姻」的人們，尤其使那些有姻親關係、或血親關係的人們分開，因為他們不可能毫無親姦（incestu）之罪。

釋疑 1.雖然教會有天主的恩惠和權威，可是因為教會是人的團體，有屬於人類缺點之處，並不是屬神的。所以，那在教會面前所完成的這種結合，因為知道有婚姻的限制，從天主的權威方面，並沒有「不可拆散性」；而是相反天主的權威，因人的錯誤而造成的：因為是既成事實的錯誤（《律例彙編》卷二十二第六題第八條），誤會一旦仍然存在，就免於罪過。所以，當教會知道有婚姻的限制時，應該分開上述的結合。

2.凡不能無罪的，都不能以任何時效（*praescriptio*）而生效。因為正如教宗諾森三世（Innocentius III, 1198～1216年）所說的：「長時期並沒有減少罪過，反而增加罪過。」（參閱：教宗額我略九世通諭卷四第十四題第八章「無負債」〔*Non debet*〕）這樣做也無益於婚姻，因為違法的人（*illegitima persona*）不能結婚。

3.我們應該說，在兩人之間的訴訟法庭上，判決不能有害於第三者。所以，這個哥哥與那個姊姊的婚姻，因血親關係而是無效的，教會並不因此而分開那一婚姻，因為並未受控告。可是在良心的法庭上，那個弟弟卻不必常常因此而離開自己的妻子，因為這些控告常常出自惡意，並用偽證人。所以，關於那一婚姻所做的，不必放在心上。可是這件事卻應該加以區分，因為或確知婚姻的限制、或有可能、或非前兩者。如果是第一種情況，那麼就不要求，也不應該盡房事義務；如果是第二種情況，那麼就應該盡義務，卻不要求盡義務；如果是第三種情況，那麼就能盡義務，也要求盡義務。

第十節 姻親與血親的離婚是否應該經過控訴

有關第十節，我們討論如下：

質疑 姻親與血親的離婚似乎不必經過控訴程序。因為：

1.在控告之前先有訴狀，以使告訴人在不能證明時受到相稱的處罰。但為離婚，這卻是不必要的。所以，不必有控訴。

2.此外，在婚姻案件內，只聽雙方親戚的證詞，正如大師《語錄》卷四十一第四章所說的。可是，在起訴時，卻也聽從外人。所以，在離婚案件時，不必起訴。

3.此外，如果婚姻應該被控訴，那麼對於易於離婚的案件，尤其應該被控訴。可是只有婚約時便是這樣，但那不是控訴婚姻。所以，在其它情況，絕不應該有控訴。

4.此外，在控訴之前，並非沒有其它方法以使人暫緩控告。可是婚姻卻有這種情況：因為如果當結婚時，一人先沉默不語，後來即是可疑的，也不能控告婚姻。所以，諸如此類推理可知。

反之 一切違法都能被控告。可是，姻親或血親的婚姻卻是違法的。所以，能控告這種婚姻。

正解 我解答如下：控告的規定是，以免有罪的人自認為是無罪的。可是正如那有罪的人，因事實的無知 (ignorantia facti)，而有時被認為是無辜的；同樣地，因某種情況的無知，有時違法的行為也被認為是合法的。所以，正如有時人能被控告；同樣地，有時事情也能被控告。所以，婚姻有時被控告，是因了對婚姻限制的無知，誤以為違法的婚姻是合法的。

釋疑 1.當被控告有刑法之罪時，應該有同等報復的義務，因為那是處罰的問題。可是當事實有時受控告時，並非為了處罰行為人，而是為阻止他的違法行為。所以在婚姻內，原告沒有受處罰的責任；可是這種控告卻能以言語或書面提出來，只要說明告發者所告發的婚姻，及為何婚姻的限制而告發。

2.外人只能藉著血親而知道血親關係，因為血親比較能夠知道知之甚悉。所以，當他們沉默不語時，就可以懷疑外人是出於惡意，除非他願意由血親證明。所以，當血親都沉默不語時，不能由他們證明，就不受理告發。可是，如果婚姻是因某永恆限制而被告發，即又阻止又拆散婚姻的限制，則受理任何血親的告發。可是當告發婚姻不成立時，父母應該被拒作證，如同懷疑的人一樣；除非是地位更低，財富更少的那一方父母，可以猜想他們情願婚姻成立。

3.當尚未結婚而只訂婚時，就不能告發，因為凡沒有的，都不能告發；卻能告發婚姻的限制，以免結婚（《教宗通諭集》卷四第二題第三章「論解除」〔Ad Dissolvendum〕）。

4.如果人先沉默不語，後來願意告發婚姻，那麼有時聆聽他的告發，有時也拒絕他的告發。這是《教宗通諭集》卷四

第十八題第六章「在你的之內」(Cum in tua)所指明的，引證如下：「如果在結婚以後，某原告發出現，既然按照教會的習慣，在教堂公告時他未公開露面，是否應該受理他的告發？應該追究。我們答覆這個問題說，如果在上述的公告時間內，那攻擊已結婚者的人不在教區內，或因其它理由使他無法得知公告，例如：患瘡疾很嚴重、身體非常衰弱、無能為力或年紀太輕、無法瞭解這些問題，或因其它的合法理由而受阻，那麼就應該聆聽他的控告。否則毫無疑問地，應該拒絕他的控告：除非他反對的事是他後來知道的，並以誓言作證他的控告不是出於惡意。

第十一節 這種案件是否像其它案件該有證人

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 這種案件似乎不像其它案件那樣該有證人。因為：

1. 在其它案件中，任何不可疑的人都傳為證人。但這種案件卻不接受外人作證，縱然他們是不容懷疑的人。

2. 此外，凡有私怨或偏袒嫌疑的人，都被拒絕作證。可是，最可懷疑的親戚能偏袒這一方，而怨恨那一方。所以，不應該聽取他們的證詞。

3. 此外，婚姻比其它案件更值得同情，其它案件是關於純肉身的問題。可是在這些案中，證人與原告卻不能是相同的人。所以，婚姻案件的證人與原告也不能是相同的人。所以，這種案件似乎不宜以證人處理。

反之 在訴訟時傳喚證人，是為使法官對疑問形成信念。可是這種案件像其它案件，法官該這樣形成信念，因為關於不能確定的問題，他不可草率宣判。所以，這種案件與其它案件一樣，該以證人處理。

正解 我解答如下：這種案件與其它案件都應該因證人而證明真相。正如法學家所說的，這種案件有許多的特殊問題，即是：原告與證人可能是同一人（克萊孟《神學全集》卷四第二十題）；並宣誓不是誣告，因為這種案件是似精神的；這種案件許可血親作證；並不完全遵守審判的程序，因為案件經過宣判，就不必再辯論了，不服的被告可能受絕罰；聆聽的證詞也是有效的；在公布證人以後，證人就應邀出庭作證。這一切都預防這種結合可能犯的罪。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第五十六題

論神親的限制

一分爲五節一

然後要討論的是神親的限制（*cognatio spiritualis*；參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、神親是不是婚姻的限制。
- 二、在什麼情況下可結爲神親。
- 三、哪些人結神親。
- 四、丈夫的神親是否成爲妻子的神親。
- 五、與代父的親生子女是否結神親

第一節 神親是不是婚姻的限制

有關第一節，我們討論如下：

質疑 神親似乎不是婚姻的限制。因爲：

1.除了那相反婚姻利益之物以外，無物是婚姻的限制。可是，神親卻不相反婚姻的利益。所以，神親不是婚姻的限制。

2.此外，婚姻的永恆限制與婚姻不能同時存在。可是，神親與婚姻有時卻同時存在，正如《語錄》卷四十二第二章所說的。例如，在緊急情況下，人給自己的兒子付洗；當時他就與自己的妻子結了神親，卻不離婚。所以，神親不是婚姻的限制。

3.此外，精神的合而爲一並不變成肉身的合而爲一，正如《格拉蒂安法令集》「在妻子死後」（*Post Uxoris*）一條所說的。因爲神親是精神的合而爲一，所以神親不能變成婚姻的限制。

4.此外，相反物並沒有相同的效果。可是神親卻因信仰不同（*disparitas cultus*）而似乎是相反的：因為神親是「出自施行聖事，或如此做事的意向之親戚關係」。（參閱：克萊孟，《神學全集》卷四第七題第一條；大亞伯爾，《言論集釋義》第四集卷四十二第二節）可是信仰不同卻在於無聖事，正如上文第三十九題第一節釋疑5.所說的。因為信仰不同是婚姻的限制，所以神親似乎沒有這種效果。

反之 1.關係愈神聖，也愈應該維持。可是，精神的關係卻比肉身的關係更為神聖。因為肉身的親戚關係是婚姻的限制，所以神親似乎也是婚姻的限制。

2.此外，在婚姻內，靈魂的合而為一比肉身的合而為一更為親密，因為靈魂的合而為一超越肉身的合而為一。所以，神親比肉身的關係更能是婚姻的限制。

正解 我解答如下：正如人藉著肉慾的生殖而獲得本性的存在（*esse naturae*）；同樣地，人也藉著聖事而獲得神恩的存在（*esse spiritualis gratiae*）。所以，正如那由肉慾的生殖而締結的關係是人性的，因為這種關係是人性的事物；同樣地，那由領受聖事而締結的關係，也是某種人性的，因為他是教會的肢體。所以，正如肉慾的關係是婚姻的限制；同樣地，教會的命令所規定的神親，也是婚姻的限制。

可是神親卻應該加以區分。因為神親或在婚姻之先，或在婚姻之後。如果神親在婚姻之先，那麼神親就是婚姻的限制，也使婚姻無效。如果神親在婚姻之後，那麼神親就不能解除婚姻關係；可是必須依據婚姻的行為加以區分。因為或在緊急情況下結神親，例如：父親為臨死的兒子付洗，那麼神親就不是婚姻的限制；或在緊急情況以外，雖然人的行為

謹慎，但由於無知所締結的關係，與前者的情況相同，也不是婚姻的限制。或是在毫無緊急情況下，故意締結的關係，就喪失要求盡義務的權利，卻應該盡義務。因為這人的罪過不應該有害於那人（參閱：文德，《言論集釋義》第四集卷四十二第一節第二題）。

釋疑 1.雖然神親並不妨礙婚姻的主要利益，卻妨礙次要的婚姻利益，即是友誼的拓展（第五十四題第三節）。因為神親本來是友誼的充足理由。所以，該藉婚姻向他人謀求親密及友誼。

2.婚姻是永恆的關係。所以，無一後來的限制能解除它。所以，婚姻與婚姻的限制有時同時存在，然而在婚姻之前的限制卻不能。

3.婚姻不僅有身體的合而為一，而且也有精神的合而為一。所以，神親構成婚姻的限制，但不因此神親就變成肉身的親戚關係。

4.兩個相反物可能共同相反同一物，例如：大小物皆與相等物相反。所以，信仰不同與神親都相反婚姻；因為其中之一的距離比婚姻所要求者大，另一個的親近程度比婚姻所要求者大。所以，二者都是婚姻的限制。

第二節 是否唯有聖洗聖事才結神親

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎唯有聖洗聖事才結神親。因為：

1.正如身體的親戚關係與身體的生殖有關；同樣地，神親也與精神的生殖有關。可是，唯有聖洗聖事才稱為精神的生殖。所以，唯有聖洗聖事才結神親，如同唯有身體的生殖才結身體的親戚關係一樣。

2.此外，正如堅振聖事賦予神印；同樣地，神品聖事也

賦予神印。可是，領受神品聖事不結神親。所以，領受堅振聖事也不結神親。所以，唯有聖洗聖事才結神親。

3.此外，聖事比聖儀（sacramentalis）更為尊貴。可是一些聖事卻不結神親，正如終傳聖事所顯示的。所以，講解要理問答更不結神親。

4.此外，聖洗聖事還有其它許多聖儀並沒有被列入，除了講解要理問答外。所以，講解要理問題不比其它聖儀更結神親。

5.此外，祈禱為引人向善，並不比教導或講解要理問答的效果更小。可是祈禱卻不結神親。所以，講解要理問答也不結神親。

反之 1.《格林多前書》第四章15節說：「因為是我在基督耶穌內，藉福音生了你們。」所以，精神的生殖產生神親。所以，不僅聖洗聖事，而且福音的宣講和教導也產生神親。

2.此外，正如聖洗聖事消滅原罪；同樣地，告解聖事也消滅本罪。所以，正如聖洗聖事產生神親；同樣地，告解聖事也產生神親。

3.此外，父親是親戚關係的名稱。可是，這人卻藉著告解聖事、道理、牧靈工作和其它等等，而稱為那人的精神父親。所以，除了聖洗和堅振聖事以外，其它等等都結神親。

正解 我解答如下：關於這個問題，共有三種意見。第一，正如聖神七恩賜給精神的生殖；同樣地，也藉著聖神七恩而產生效果（參閱**質疑4.**）。「先由嚐聖鹽開始，到主教付堅振聖事為止」：藉著聖神七恩中的任何一種神恩而結神親。可是，這卻似乎是不合理的。因為肉體關係除非經過完整的生殖行為，不能產生親戚關係。所以，姻親關係也因精液混合而締結的，由此而能產生身體的生殖（**第五十題第四節釋疑2.**）。可是，精神

的生殖只藉著一件聖事而完成；所以，也只藉著一件聖事而結神親。

第二，只藉著三件聖事，即是只藉著講解要理問答、聖洗和堅振聖事而結神親。可是，講解要理問答並不是聖事，而是聖儀。

第三，只藉著兩件聖事，即是只藉著堅振和聖洗聖事而結神親。這種意見是極普遍的。可是，有些人說（參閱正解），講解要理問答是「軟弱無力的婚姻限制」：因為是禁婚限制，卻不否決婚姻（《教宗通諭集》卷二第五章）。

釋疑 1.身體的生殖共分兩種。一種是在母胎內的生殖，受生者還軟弱無力，出生不能毫無危險。聖洗聖事的重生相似這種生殖，聖洗聖事重生的人，似乎應該在教會的母胎內培育。第二種是由母胎出生，當它已自母胎中生出時，才是強壯的；能毫無危險面對有自然腐化傾向的外在環境。堅振聖事相似這種生殖，人藉著這種生殖而強壯，公開地承認基督的聖名。所以，這兩件聖事理當結神親。

2.神品聖事並沒有重生（regeneratio）的效果，卻「賦予神權」（參閱第三十四題第二節質疑4、第三節質疑1.）。故此，婦女不能領受神品聖事。所以，不因神品而有婚姻限制。所以，這種關係不被列入。

3.講解要理問答有一種對未來聖洗聖事的公開承認，如同訂婚是未來婚姻的公開諾言一樣。所以，正如婚約締結親戚關係（第五十五題第四節）；同樣地，講解要理問答也締結親戚關係，至少是婚姻的限制。可是，其它聖事卻不締結親戚關係。

4.聖洗聖事的其它聖儀並沒有信德的公開承認，像講解要理問答那樣（參閱釋疑3.）。所以，不能相提並論。

5.6.祈禱與宣講也是如此。

7. (反之1.) 宗徒以宣講要理問答的方式，教導他們信德。所以，這種教導似乎與精神的生殖有關。

8. (反之2.) 質言之，告解聖事並不結神親。所以，司鐸的兒子能同司鐸所聽過告解的女人結婚；否則司鐸的兒子在整個本堂區內，就找不到能結婚的女人。這並不妨礙告解聖事消滅本罪。因為告解聖事並不是一種生殖，而是一種治療。

可是在聽告解的司鐸和辦告解的女人之間，告解聖事締結一種相似神親的盟約：以致司鐸與她性交時就侵犯她，似乎是司鐸的精神女兒那樣的罪過。因為司鐸與辦告解者之間有最親密的關係；所以，這種禁令，是為消除犯罪的機會。

9. (反之3.) 司鐸被稱為精神的父親，因為他相似肉身的父親。可是正如哲學家在《倫理學》卷八第十章所說的：「肉身的父親給兒女三件事內：存在、養育與教育。」所以，司鐸也因這三件事物中的一種而稱為精神的父親。事實上，除了相似父親的生殖以外，否則精神的父親並沒有神親，因為生殖就是存在。

這種釋疑也能適用於上文的釋疑8。

第三節 受洗的人與那由聖水池中將他提起來的人之間，是否結神親

有關第三節，我們討論如下：

質疑 受洗的人與那由聖水池中將他提起來的人之間，似乎不結神親。因為：

1. 在肉身的生殖內，那由精液而生的子女才締結親戚關係；可是與接生者卻不締結親戚關係。所以，受洗的人與那在聖水池中接扶的人之間，也不結神親。

2. 此外，狄奧尼修《論教會聖統制》第二章中，稱那由聖水池中將受洗者提起來的人為「接應者」(anadochus)，教導

小孩是他的職務，與他的職責有關。可是教導卻不是神親的充足理由，正如上文第二節釋疑9.所說的。所以，那由聖水池中提起人者，與被提起來的人之間，絕不結任何神親。

3.此外，在人受洗以前，人有時能由聖水池中提起他人來。可是這卻沒有結任何神親，因為那尚未受洗的人，不能有任何屬神的本性（spiritualitas）。所以，人由聖水池中而提起他人來，也不足以結神親。

反之 上文第一節質疑4.已引證神親的定義，也引證《語錄》第十章所提及的權威。

正解 我解答如下：正如在肉身的生殖內，人生於父母；同樣地，在精神的生殖內，人也重生為兒女，以天主為父，以教會為母。可是，正如那施行聖事的人代表天主，是天主的工具和施行人；同樣地，那由聖水池中提起受洗人，或應該領受堅振者的人，代表了教會。或扶助領受堅振者，是代表教會。所以，二者都結神親。

釋疑 1.不僅由父親的精液而生兒女，與兒女有親戚關係；而且也由母親所供應的卵，在她的母胎中而生兒女，與兒女也有親戚關係。所以，接應者代表整個教會，奉獻並接受領洗的人，和扶助領堅振的人。所以，二者都結神親。

2.他並不因教導義務，而因與精神的生殖合作結神親。

3.未受洗者不能由聖水池中提起受洗的人來，因為他還不是教會的肢體；在施洗時，那提起受洗者的人，代表教會。雖然未受洗者能施洗——因為他是天主的受造物，施洗者代表天主——可是他卻不能結神親，因為他尚無精神生活，這是人因先領受聖洗聖事而獲得的。

第四節 神親是否由丈夫傳給妻子

有關第四節，我們討論如下：

490

質疑 丈夫的神親似乎不傳給妻子。因為：

1.精神的和肉身的合而為一，種類並不相同。所以，夫妻之間的性交並不傳承神親。

2.此外，代父和代母（mater spiritualis）比那是代父丈夫和妻子，更屬於精神的生殖：因為精神的生殖是神親的原因。可是代父和代母絕不由此而結神親。所以，妻子也不因丈夫成為某人的代父母，而結神親。

3.此外，丈夫可能已受洗，妻子並未受洗：如同丈夫已皈依信德，妻子尚未皈依信德一樣。可是，未受洗的人卻不能結神親（第三節）。所以，丈夫的神親關係不傳給妻子。

4.此外，丈夫和妻子能同時由聖水池中提起他人來。所以，如果丈夫的神親傳給妻子，那麼夫妻勢必兩次成為代父和代母。這是不合理的。

反之 精神的利益比肉身的利益更可交流。可是丈夫的肉身血親關係，卻藉著姻親關係，變成妻子的姻親關係。所以，丈夫的神親更能變成妻子的神親。

正解 我解答如下：人能成為他人的共同父親（compater），分為兩方面。第一，藉著施洗人的行為，或在施洗時收他為子。所以，丈夫的神親並沒有變成妻子的神親，除非受洗者是妻子的兒子：因為妻子直接地結神親，如同丈夫一樣。

第二，藉著自己的行為，例如：當他由聖水池中提起他人的兒子時。這樣，丈夫的神親也變成既成婚姻中的妻子的神親；可是未遂婚姻卻不然，因為尚未成為「一體」。這是一種姻親的方式。所以，同樣地，丈夫的神親似乎也變成已同她性交

的女人的神親，雖然她還不是他的妻子。

所以說：「我不能娶自己孩子的代母為妻，也不能娶我教子的母親為妻；可是，我卻能娶我前妻的孩子的代母為妻。」

釋疑 1.事實上，肉身的和精神的合而為一，其種類並不相同。我們可以結論說，這個並不是那人；卻不能結論說，這個不可能是那個的原因。因為它們都屬於不同的種類，有時這個或本來地，或偶然地是那個的原因。

2.同一人的代父及代母，只因那人的靈性誕生而產生了關係，但實際上為人的靈性誕生只需其中之一即可。因此，他們並不隨著神親關係，而不能彼此結婚。如同一句格言所說：「兩位父親，一是常指精神性的，另一是肉身性的，這個規定是不能錯的。」所以，不能相提並論。

3.如果妻子尚未受洗，妻子就不能結神親，因為她還沒有這種資格；並不是因為丈夫的神親不能藉著婚姻而變成妻子的神親。

4.代父與代母並不結為神親（參閱釋疑2.），因此也不會妨礙夫妻二人一起由聖水池中將人合力拉提出來。妻子因為不同的原因，若二次成為同一人的代母，也並非不合理，就如同與一人因著血親與姻親之原故，而產生血肉關係。

第五節 神親是否傳給代父的親生兒子

有關第五節，我們討論如下：

質疑 神親似乎不傳給代父的親生兒子。因為：

1.神親並沒有親等。可是，如果父親的神親變成兒子的神親，那麼神親就有親等：因為受生的人（兒子）「改變親等」（第五十五題第一節）。所以，神親並不傳給變成代父的親生兒子。

2.此外，父親和兒子，與哥哥和弟弟，有相同親等的關

係。所以，如果父親的神親變成兒子的神親，那麼同樣地，哥哥的神親也變成弟弟的神親。這是錯誤的說法。

反之 《語錄》卷四十二第二、第三章所引證的權威，證明這一點。

正解 我解答如下：兒子是「父親之物」，但不能反過來說，正如《倫理學》卷八第十二章所說的。所以，父親的神親變成兒子的神親，但不能反過來說。

由此可見，神親共分三種。第一種，是代父與教子之間，稱為「精神的父子關係」(spiritualis paternitas；第二節)。第二種，是代父與生父之間，稱為「共同的父子關係」(compaternitas；第四節)。第三種，是同一父親的教子與親生兒子之間稱為「精神的兄弟關係」(spiritualis fraternitas)。其中任何一種神親都是婚姻的限制，也否決婚姻。

釋疑 1.肉身的生殖所增加的人，產生親等，是針對屬於同一類別的人，卻與類別不相同的人無關。例如，兒子與父親的妻子處於相同親等的關係，跟他與父親的親等一樣，雖然不是同類的關係。可是，神親與肉身的親戚關係的種類卻不相同。所以，教子與代父的親生兒子的親等關係，跟他與父親之等級並不相同，而神親是因後一關係而傳承。所以，神親不必有親等。

2.弟弟並不是哥哥之物，不如兒子是父親之物。可是，妻子卻是丈夫之物，《格林多前書》第六章16節說：「與他成爲一體」。所以，或在受生以前，或在精神的兄弟關係以後，弟弟的神親都不能變成哥哥的神親。

第五十七題

論收養關係的法親

一分爲三節一

然後我們要討論的是收養關係（*adaptio*）的法親（*cognatio legalis*；參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、收養關係的定義下得是否合宜。
- 二、收養關係是否是婚姻限制的親戚關係。
- 三、何人之間有法親。

第一節 收養關係的定義是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 將收養關係定義爲：「收養外人爲子女或孫子女的合法行爲」，似乎不適當。因爲：

1. 兒子應該服從父親。可是那被收養的人，有時卻不屬於養父的權下。所以，人並不常常藉著收養的關係，成爲他人之子女。

2. 此外，《格林多後書》第十二章14節說：「而是父親應該爲兒女積蓄」。可是養父卻不必常常爲養子女積蓄，因爲養子女有時並不繼承養父的財產。所以，收養關係並不是收養他人「爲子女」。

3. 此外，人藉著收養關係而爲他人的子女，相似親生子女，藉著本性的生殖而生親生子女。所以，凡能生親生子女的人，也都能收養子女。可是這卻是錯誤的說法。因爲凡不是獨立自主的人（*sui iuris*），凡未滿二十五歲的男人和女人，都不能收養子女（參閱：《律例彙編》卷一第七題；《教會憲章》

卷一第十一題)；可是他們是能生親生子女的人。所以，嚴格地說，收養並不是「收養他人為子女」。

4.此外，收養外人為子女，似乎不必無親生子女。可是那不能生親生子女的人，例如：太監或性冷感的人，卻尤其不能擁有親生子女，他們應能收養他人為子女。可是，他們卻不能收養他人為子女(參閱：克萊孟，《神學全集》卷四第八題第一條)。所以，收養關係並不是「收養他人為子女」。

5.此外，人因神親而收養他人為子女，毫無肉身的生殖，年老的人可以成為年青人的父親，也可以反過來說；因為年青人能給老年人施洗，也可以反過來說。所以，如果人藉著收養關係而成為他人的子女，那麼就毫無肉身的生殖可言；同樣地，老人也能收養年青人，或年青人收養老年人為子女。這並不是真的(參閱**質疑3.**)。所以，結論與上文相同。

6.此外，被收養者與收養人之間，沒有等級之別。所以，每個養子女都被收養為子女，所以，不宜稱為被收養者為「孫子女」。

7.此外，收養關係出自愛情；所以，天主藉著愛德收養我們為子女(《羅馬書》第八章15節；《迦拉達書》第四章5節；《厄弗所書》第一章5節)。可是，我們對自己的親戚比對外人應該有更大的愛德。所以，不應該收養「外人」，反而更應該收養親人為子女。

正解 我解答如下：「藝術模倣自然」，也彌補自然的缺點。所以，正如人藉著本性的生殖而生兒女；同樣地，人也藉著現行法，即是善與義的藝術，而能收養他人為子女，以相似自己的親生子女，以彌補喪失或沒有子女的缺點。所以，主要是為此而採用收養。因為收養包括「起點」，而收養者不是被收養者，那被收養者該是外人(參閱：《語錄》第三集卷五第一題第一節)。所

以，正如本性的生殖有「終點」，即是有生殖目的之「形式」；本性的生殖也有起點，即是有相反的形式。同樣地，法律的生殖也有終點，即是有子女或孫子女；法律的生殖也有起點，即是有外人。由此可見，上述的定義包括生殖的種類，因為稱為「合法行為」；上述的定義也有起點，因為稱為「子女」或「孫子女」。

釋疑 1.收養關係的父子關係（*filiatio*）是親生子女的關係的一種模倣。所以，收養關係共分兩種。第一種是完美地相似親生子女，這稱為「過繼」（*adrogatio*），養子女藉著過繼而屬於養父權下（參閱**質疑3.**）。所以，養子女繼承無遺囑而死的養父遺產，如同《聖教法典》「收養」（*Cum in Adoptivis*）條目所說；所以，他的養父不能合法地剝奪養子四分之一的遺產權，如同《聖教法典》「未成年人」（*Impuberem*）條目所說。所以，只有不是獨立自主的人，即是那沒有父親的人，才能被如此收養；或如果有父親，那麼就是已經解除監護者——這種收養關係只能因首長之權威而成立（參閱**質疑3.**）。

第二種是不完美地相似親生子女，稱為單純的「收養關係」（*simples adoptio*）；養子女藉著這種關係，並不屬於養父權下，如同《教會憲章》「然而如今」（*Sed bodie*）所說。所以，這是完美的收養關係的準備，並不是完美的收養關係。所以，那沒有獨立自主的人，也能被人收養；不屬於首長的權威，而屬於法官的權威（參閱**質疑3.**）。所以，養子女並沒有繼承養父的財產的權利；除非養父願意，養父也不必以遺囑方式給他一些財產（參閱**質疑1.**）。

2.由上文所指明的可不言而喻。

3.自然生殖的目的是種類的生產，所以自然的生殖屬於一切沒有自然限制的人。可是收養關係的目的卻是遺產的繼承，所以只屬於那些有權處理自己遺產的人。所以，凡不是獨

立自主的人，或未滿二十五歲的人，除非他們有首長的特許，否則不能收養他人為子女，如《律例彙編》卷一第七題第二十一條「不與女性」(Non et feminae)所說。

4.那有生殖的永恆限制的人，不能將自己的遺產傳給後代。所以，事實上，繼承的人該與他有親屬關係。所以，他不宜收養他人為子女，如同他不能生親生子女一樣。

5.信徒藉著聖事而生於基督，並結神親，不再分「奴隸或自由人，男人或女人」(《迦拉達書》第三章28節)，青年人和老人。所以，每人都能成為他人的代父。可是收養關係卻在於遺產的繼承，和養子女服從養父。可是在管理家務方面，老人卻不宜服從年青人。所以，未成年的人不能收養老人為子女；可是按照法律的話，養子女卻必須是比養父年青到能當自己的親生子女的年齡，如同《律例彙編》卷一第七題第十六條「因為收養關係」(Adoptio enim)所說。

6.正如有時喪失親生子女，有時也喪失孫子女。因為收養關係是為安慰喪失子女者而採用的，正如人藉著收養關係而納人為養子女；同樣地，也納人為孫子孫女等等(參閱**質疑3.**)。

7.親戚因親戚關係的權利而應該繼承(《律例彙編》卷一第十六題)，所以他不宜藉著收養關係取得繼承權。如果某親戚不能繼承遺產，那麼就應該過繼；並不是因為是親戚而過繼，而是因為按法律是外人而過繼，為繼承養父遺產之權而過繼。

第二節 收養關係是否產生婚姻限制

有關第二節，我們討論如下：

質疑 收養關係似乎不產生婚姻限制。因為：

1.精神的關懷比肉身的關懷更為尊貴。可是事實上，人服從他人的精神關懷，卻沒有締結親戚關係；否則那住在堂區的一切人，都是本堂司鐸的親戚，也都不能同他的兒子結婚

(註：顯然作者以希臘東方教會為例)。所以，養子女屬於養父的關懷下，也不能產生親戚關係。

2.此外，事實上，這人成為那人的恩人，並沒有締結親戚關係。可是收養關係在於施恩。所以，收養關係並沒有締結親戚關係。

3.此外，親生的父親給兒女的主要事物共有三件，正如哲學家《倫理學》卷八第十一章、第十二章所說的，即是因為兒女由父親獲得「存在、養育和教育」。可是，遺產的繼承卻是這三件事物以後的事。可是因了這人供給那人養育和教育，卻沒有締結親戚關係，否則養育者、教育家和老師都成了親戚；這是錯誤的說法。所以，人也不藉著收養關係繼承他人的遺產，而締結親戚關係。

4.此外，教會的聖事並不服從人類的法律。可是婚姻卻是教會的聖事。因為收養關係是人類的法律所規定的，所以收養關係似乎不能是婚姻限制的親戚關係。

反之 1.親戚關係是婚姻的限制（第五題第十一節）。可是收養關係卻產生親戚關係，即是「法親」，正如它的定義所指明的：「法親是出自收養關係的親戚關係」。所以，收養關係產生婚姻限制的親戚關係。

2.此外《語錄》卷四十三第三章所引證的權威，足以證明這一點。

正解 我解答如下：天主的法律尤其不許那些同居共處的人們結婚，正如梅瑟教師《疑問指南》(Doct. Perplex.) 卷三第四十九章所說的；以免如果他們能合法地媾合，更易於放縱私慾偏情，婚姻的目的是壓伏私慾偏情。因為養子女住在養父家中，如同親生子女一樣；所以，人類的法律禁止他們結婚。這種禁

令是教會所指明的。所以，「法親」是婚姻的限制。

釋疑 1.2.3.因爲這一切並沒有使同居共處能供應私慾偏情的判斷。所以，它們並沒有產生婚姻限制的親戚關係。

4.除非教會的權威因提出相同的禁令而加以干涉，否則人類法律的禁令就不足以成爲婚姻的限制。

第三節 是否只有養父與養子之間有法親

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎只有養父與養子之間有法親。因爲：

1.養父與養子的親生母親似乎更該結法親，如同神親（第五十五題第四節）的情況一樣。可是這些人卻毫無法親。所以，除了養父與養子以外，其他人也毫無法親。

2.此外，婚姻限制的親戚關係是永恆的婚姻限制。可是，養子與養父的親生女兒卻沒有永恆的婚姻限制：因爲養父死了，或養子解除收養關係，養子就能同她結婚（《律例彙編》卷一第七題第二十三條）。所以，她並沒有婚姻限制的親戚關係。

3.此外，凡不能領受聖事的人，都沒有神親；所以未受洗的人並沒有神親（第五十六題第三節釋疑3.）。可是，女人卻不能收養兒子，正如上文第一節質疑3.所指明的。所以，丈夫的法親並不傳給妻子。

4.此外，神親比法親更爲堅固。可是，兒子的神親卻不能變成孫子的神親。所以，兒子的法親也沒有變成孫子的法親。

反之 1.法親比神親更相合於肉身的合而爲一、或生殖。可是這人的神親卻傳給那人（第五十六題第三節釋疑4.）。所以，這人的法親也傳給那人。

2.此外，《語錄》卷四十二第三、第四章所提出的權

威，都足以證明這一點。

正解 我解答如下：法親共分三種。第一，類似後代的法規，這是養父、養子、養子的兒子和孫子等所締結的法親；第二，養子和養父之親生子所締結的法親；第三，婚姻關係的法親，這是養父和養子的妻子所締結的法親，或養子和養父的妻子所締結的法親。

所以，第一和第三種法親是永恆的婚姻限制；可是第二種法親卻只在屬於養父權下時，才是婚姻的限制。所以，養父死了，或養子解除領養關係，他們彼此能結婚。

釋疑 1.精神的生殖並不能使人脫離父親的權下，如同收養關係一樣。所以，教子（*filius spiritualis*）仍然同時是二者的兒子，可是養子卻不是二者的兒子。所以，養父、養母和親生母親並沒有締結親戚關係，如同神親那樣。

2.法親因同居共處（第二節）而是婚姻的限制。所以，一旦不必同居共處，如果沒有上述的關係，那麼就能結婚，如同不屬於相同父親的權下一樣。可是養父和他的妻子卻常常對養子和他的妻子有某種權威。所以，他們仍然有這種關係。

3.女人由於首長的許可而能收養兒子。所以，丈夫的法親變成妻子的法親。並不是因為受洗者的神親並沒有變成未受洗者的神親，因為她不能領受聖事；而是因為她並沒有屬精神的能力。

4.精神的生殖並沒有使兒子屬於代父的權下和關懷，如同法親一樣。因為那屬於兒子權下之物，必須變成養父權下之物。所以，父親是養子，兒子和孫子都被收養在收養者的權下，正如《律例彙編》卷一第七題第二條「就是同出一源」（*Generalis enim*）、「各家庭之父」（*Si paterfamilias*）所說的。

第五十八題

論性冷感、魔術、瘋顛、親姦和年齡不足的限制

一分爲五節一

然後要討論的是五種婚姻限制，即是討論：性冷感、魔術、瘋顛、親姦和年齡不足（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、性冷感是不是婚姻的限制。
- 二、魔法是否能成爲婚姻的限制。
- 三、瘋顛是否是婚姻的限制。
- 四、丈夫同自己妻子的妹妹媾合，是否使婚姻無效。
- 五、年齡不足是否是婚姻的限制。

第一節 性冷感是不是婚姻的限制

有關第一節，我們討論如下：

質疑 性冷感似乎不是婚姻的限制。因爲：

1. 性交並不屬於婚姻的本質，因爲雙方發守貞聖願的婚姻是更完美的。可是，性冷感只是省略婚姻中肉身結合的行爲而已。所以，性冷感並不是否決婚姻的限制。

2. 此外，正如過份的性冷感是性交的限制；同樣地，過份的性熱情也使精液枯竭。可是，過份的性熱情卻不是婚姻的限制。所以，性冷感也不應該是婚姻的限制。

3. 此外，一切的老人都是性冷感的。可是老人卻能結婚。所以，性冷感並不是婚姻的限制。

4. 此外，如果當女人同男人結婚時，知道他性冷感，婚姻是有效的，正如《教宗額我略九世通諭》卷四第十五題第四章「你的會商」（Consultationis tuae）所說。所以，性冷感本身

並不是婚姻的限制。

5.此外，那精液枯竭的人，有時能夠與處女膜已破的女子交合，卻不能同處女交合：因為他的熱情由於陽痿而曇花一現，不足以衝破處女膜。同樣地，漂亮的女人足以煽動男人的私慾偏情，不漂亮的女人不足以煽動某些男人的私慾偏情。所以，雖然性冷感對某些人有障礙，卻不是絕對的婚姻限制。

6.此外，女人普遍地比男人更性冷感，可是女人卻沒有被禁止結婚。所以，性冷感的男人也沒有被禁止結婚。

反之 1.《特論性冷感者與魔法者》(Extra De frigidis et maleficiis) 通諭說：「正如那不能盡婚姻義務的兒童不宜結婚；同樣地，那不能人道的人們，也被認為最不宜結婚。」可是，這樣的人卻是性冷感的，所以是婚姻的限制。

2.此外，人對不可能之事概不負責。可是在婚姻內，人有盡夫妻身體結合的義務，因為夫妻雙方將自己身體的主權交付給對方。所以，那不能性交的性冷感者，不能結婚。

正解 我解答如下：婚姻是一種契約，夫妻彼此有性交的義務。所以，正如在其它的契約方面，如果人不能盡義務，這種契約就是不適當的；同樣地，如果人不能盡夫妻身體結合的義務，這種婚約也是不適當的。這種限制通常稱為「不能人道」(impotentia coeundi)。

不能人道可能出自內在的和自然的原因；或出自外在的和偶然的原因，例如：魔法，之後第二節將另行討論。可是，如果不能人道是出自自然的原因，那麼它就可能有兩種情況：第一，暫時性的，可藉由藥物治療或隨時間的原故可以獲得改善，如此則不使婚姻無效；第二，若是終身永久無法獲得改善的，如此則婚姻無效，如同《教宗額我略九世通諭》卷四第十

五題第三章「從文學」(Ex litteris)所說的。所以，那受限制的這一方，永遠無結婚的希望，另一方「可以隨意嫁人，只要是在主內的人」(《格林多前書》第七章39節)。

教會規定試驗這件事的時間是三年，如同《教宗額我略九世通諭》卷四第十五題第五章「可尊敬的」(Laudabilem)所說的，以確定這種限制是否是永恆的。所以，如果在三年以後，雙方都能盡夫妻結合的義務，仍然是未遂婚姻，那麼教會就判決婚姻無效。

可是在這件事上，教會有時卻能夠錯誤，因為三年的時間並不足以試驗永恆的不能人道。所以，如果教會發現自己受騙，因為教會發現那有限制的人，同其他的女人或相同的女人完成了性交，那麼她就重新使先前的婚姻有效，而使第二次婚姻無效，雖然第二次婚姻有教會的准許。

釋疑 1.雖然性交的行為並不屬於婚姻的本質，可是性交的能力卻屬於婚姻的本質：因為婚姻中，夫妻彼此交付身體、與性交有關的權利。

2.過份的性熱情很難是永恆的婚姻限制。可是，如果三年的試驗時間證明那是性交的限制，那麼就斷定是永恆的婚姻限制。可是，因為性冷感卻是更嚴重的和更常見的限制（不僅限制精液的混合，而且也軟化生殖器），所以性冷感比性熱情更被列為婚姻的限制，因為一切的自然缺陷都歸於性冷感。

3.雖然老人有時並沒有生兒女的充足熱情，卻有性交的充足熱情。所以許可他們結婚，認為婚姻是一種良藥——雖然完成本性的義務並不適於他們。

4.每種契約都應該遵守這一點，即是那不能盡義務的人，並不被認為是適宜履行這種契約義務的人。可是無能的人卻可以分為三種方式。一種方式，因為他不能盡法律的義務，

所以這種無能所簽訂的各種契約都是無效的——不論那同他一起簽約的人知道、或不知道這種無能。另一種方式，因為「事實上」他不能守約。如果那同他一起簽約的人知道這種無能，仍然簽約，那麼就證明他由契約中而另有企圖——所以這種契約是有效的；可是，如果他不知道這種無能，那麼這種契約就是無效的。

所以，事實上，那產生不能人道的性冷感，使人不能盡應該盡的義務；事實上，人也因奴役身份（第五十二題）而不能自由地盡應該盡的義務：如果夫妻的一方不知道這種不能人道的限制時，不知道對方不能盡應盡的義務時，這種無能便是婚姻的限制。可是，如果因婚姻的限制而不能盡應盡的法律義務，例如：血親關係；夫妻的一方或知道、或不知道婚姻的限制，婚姻都是無效的。所以，大師主張，這兩種限制，即是性冷感與奴役，「並不完全使結婚的人們成爲違法的」。

5. 男人對這人，並不對那人無能，不可能是自然和永恆婚姻限制。可是，當他能同非處女，卻不能完成同處女身體結合的行爲，那麼醫療器具也能使處女膜破裂，所以他也能同她性交；這也不相反婚姻。因爲這麼做並不是爲了快樂，而是爲了治療而性交。

可是厭惡女人卻不是自然的原因，而是偶然的外在原因。所以，對此與對魔法的判斷是相同的，之後第二節將另行討論。

6. 男性是生殖的主動者，女性是生殖的被動者。所以，男性比女性的生殖工程需要更大的熱情。那使男人不能人道的性冷感，並不使女人成爲不能人道的。可是，女人卻由於其它原因，即是由於患鎖陰症（arctatio），能有自然的婚姻限制。那麼，我們對女人的鎖陰症，與對男人的性冷感的判斷是相同的。

第二節 魔法是否能成爲婚姻的限制

有關第二節，我們討論如下：

504 **質疑** 魔法似乎不能成爲婚姻的限制。因爲：

1.魔法是由魔鬼的作用而產生，可是魔鬼卻沒有比限制其它身體行爲更大的限制房事的能力；魔鬼不能限制這些行爲，否則整個世界會陷入混亂，如同魔鬼限制飲食、行走和其它等等。所以，魔法不能是婚姻的限制。

2.此外，天主的工程比魔鬼的工程更爲堅固。可是魔法卻是魔鬼的工程。所以，魔法不能是天主工程的婚姻限制。

3.此外，除了永恆的婚姻限制以外，無一限制使婚姻成爲無效的。可是魔法卻不能是永恆的婚姻限制，因爲魔鬼只對罪人有權，剷除罪過，魔法就失敗了；或者也能以其它魔法制衡；或者以教會的驅魔儀式，壓伏魔鬼的權勢。所以，魔法不能是婚姻的限制。

4.此外，除了生殖原理的生殖能力以外，性交不能受限制。可是，一個男人的生殖能力似乎對所有的女人都是相同的。所以，魔法除非對所有的女人是限制，否則不能只對一個女人是限制。

反之 1.《教宗通諭》(Decretis) 卷三十三第一題第四章說：「如果藉著幻術或魔法」，下文又說：「如果他們是無可救藥的，那麼他們就必須分開」。

2.此外，魔鬼的能力大於人的能力；《約伯傳》第四十一章24節說：「世上沒有可與他相比的」。可是人卻藉著人力或去勢 (castratura) 手術，成爲無性行爲能力者：這也是婚姻的限制。所以，魔鬼的能力更能成爲婚姻的限制。

正解 我解答如下：有些人主張，世界的魔法只存在於人的思

想中，將人的自然效果的祕密原因歸於魔法。可是，這卻相反聖人的權威；他們說，一旦天主許可，魔鬼就有超越身體和思想的能力（參閱：奧斯定，《創世紀字義新探》卷十一第二十八章）。所以，魔法家藉著魔鬼能行一些靈蹟。

可是，這種意見卻出自無信德或不肯信的根源。因為他們相信魔鬼只在俗人的思想中存在而已：他們將感到恐怖歸咎於魔鬼，人也因了活潑的想像力，使所想的影像出現在感官上，而他們以為自己看見了魔鬼。可是這些主張卻是真正信德所唾棄的，因為我們相信天使由天上墜下，變成了魔鬼；由於魔鬼的本性精微，能做我們所不能做的種種事情（第二集第一部第一一四題第四節）。那些招來魔鬼做這些事的人，就稱為「魔法家」。

所以，其他人主張，魔法能產生性交的限制；可是這種限制卻絕不是永恆的，所以這種限制並沒有使婚姻無效。他們說那主張這種限制的法律業已作廢，可是這卻相反經驗，也相反那合於舊法律的新法律（參閱反之1.）。

所以，我們必須加以區分。因為那由魔法而產生的不能人道或是永恆的——那麼就否決婚姻；或不是永恆的——那麼就不否決婚姻。教會為試驗這件事而規定了時間，即是規定三年，正如第一節論性冷感所說的。

可是在魔法與性冷感之間卻有差別。因為那由於性冷感而不能人道的人，正如對這個女人是不能人道的；同樣地，對其他女人也是不能人道的。所以，當解除婚姻時，就不會許可他同另一個女人結婚。可是，人由於魔法而可能只對特定女人不能人道。所以，當教會判決婚姻無效時，就許可雙方追求其他的婚姻對象。

釋疑 1.人因罪過的最初腐化而成爲魔鬼的奴隸，經由生殖行

爲遺傳到我們身上，所以天主尤其許可魔鬼對這種行爲，反而不對其它行爲具有魔力。例如，毒蛇比其牠動物更表現出魔力，正如上文（參閱正解）所說的，因爲魔鬼藉著蛇誘惑了女人（《創世紀》第三章）。

2.天主的工程因天主的許可而受魔鬼工程的限制，並不是魔鬼比天主更強而有力，好似魔鬼藉著強力而摧毀天主的工程一樣。

3.魔法是如此永恆的，以致人的能力無法補救，雖然天主能以強迫或以拒絕魔鬼而提供補救之道。以魔法所行的，未必常常能藉著其它魔法而被摧毀，正如魔法家所相信的。可是，如果藉著魔法而能有補救之道，那麼就不妨認爲那是永恆的，因爲人絕不應該呼求魔鬼的魔法協助。

同樣地，如果人因罪過而使魔鬼對人有權，那麼罪過停止了，權柄未必停止。因爲在罪過得赦以後，罪罰有時仍然存留著。

同樣地，教會的驅魔也不能常常壓伏魔鬼，關於對人身體的一切折磨，要看天主的決定。可是，教會的驅魔卻能相反魔鬼的某些侵犯；因爲主要地，教會的驅魔是爲相反這些侵犯而設立。

4.魔法有時對所有的女人產生限制，有時只與一個女人有關：因爲魔鬼影響意志，並不是本性的必然原因。再者，魔鬼的限制可能是出自對人的想像力的影響力，而使男人對這個女人，但不對其他女人沒有衝動的私慾偏情。

第三節 瘋癲是否是婚姻的限制

有關第三節，我們討論如下：

質疑 瘋癲似乎不是婚姻的限制。因為：

1. 聖洗聖事所締結的神親，比肉身的婚姻更為尊貴。可是，瘋癲的人卻能受洗（第三集第六十八題第十二節）。所以，瘋癲的人也能結婚。

2. 此外，性冷感是婚姻的限制，因為性冷感是性交的限制。可是，脾氣暴躁並不是性交的限制。所以，瘋癲也不是婚姻的限制。

3. 此外，婚姻只因某種限制而無效。可是，瘋癲的人不知道這是婚姻的永恆限制。所以，瘋癲並不否決婚姻。

4. 此外，第五十題的引文充份地包括了否決婚姻的限制。可是上述引文卻沒有提及瘋癲。所以，瘋癲不是婚姻的限制。

反之 1. 瘋癲比錯誤更毀滅理性的運用，可是錯誤卻是婚姻的限制（第五十一題）。所以，瘋癲也是婚姻的限制。

2. 此外，瘋癲的人不配簽約。可是婚姻卻是一種契約。所以，瘋癲也是婚姻的限制。

正解 我解答如下：瘋癲可能發生在婚姻之前，或婚姻之後。若在婚姻之後，絕不拆散婚姻；如果瘋癲是在婚姻之先，那麼人或有時瘋癲，有時並不瘋癲。如果人有時清醒，雖然在這期間結婚並不妥當，因為他並不知道教育兒女；可是如果他們結婚，那麼婚姻就是有效的。可是如果沒有清醒的時候，或不是在清醒時結婚，就不是真正的婚姻：因為不能運用理性，就不能有婚姻的合意。

釋疑 1. 聖洗聖事並不需要理性的運用，如同是聖洗聖事的原

因那樣，正如婚姻聖事所需要的。所以，不能相提並論。可是關於心智喪失者領受聖洗聖事，我們之前已經討論過。

2.瘋癲是婚姻限制，是因了婚姻的原因，即是合意；而不是像性冷感那樣，因了房事行爲。可是大師卻同時討論性冷感與瘋癲（第三十四卷第四章），因爲二者都是自然的缺點。

3.婚姻的原因，即是合意的暫時限制，完全使婚姻無效。可是那限制房事的限制，卻必須是永恆的，才使婚姻無效。

4.這種限制歸於錯誤，因爲從理性方面，兩種情況卻沒有同意。

第四節 丈夫同自己妻子的妹妹犯親姦罪，是否使婚姻無效

有關第四節，我們討論如下：

質疑 丈夫同自己妻子的妹妹犯親姦罪，似乎不使婚姻無效。因爲：

1.妻子不應該爲丈夫的罪過而受罰。可是，如果他們離婚，她就受了罰。所以，不使婚姻無效。

2.此外，那同自己的血親性交者，比那同自己妻子的血親性交者之罪更大。可是前者的罪卻不是婚姻的限制。所以，後者的罪也不是婚姻的限制。

3.此外，如果這是爲處罰罪過，似乎在妻子死後與其他女人結婚，也該無效；這不是真的，如同《教宗額我略九世通諭》卷四第十三題第一章所說。

4.此外，這種限制並沒有被列入上文第五十題的其它限制中。所以，這種限制並不使婚姻無效。

反之 1.如同人與妻子的妹妹性交，就與妻子也締結姻親關係。可是，姻親關係使婚姻關係無效（第五十五題第六節）。所

以，上述的親姦罪也廢除婚姻。

2.此外，《智慧篇》第十一章17節說：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」。可是，這人卻犯了相反婚姻的罪。所以，他應該受剝奪婚姻權利的罰。

正解 我解答如下：如果在結婚以前，未婚夫同未婚妻的妹妹，或其他血親性交；那麼，縱然是訂婚以後，因所締結的姻親關係而必須離婚。

可是，如果在結婚和已遂婚姻以後，那麼就不應該完全離婚；但丈夫卻喪失了要求妻子盡義務的權利，也不能無罪地要求盡義務，卻應該對提出要求的妻子盡義務。因為妻子不應該為丈夫的罪而受罰。

可是在妻子死後，他卻仍然應該希望同妻子的妹妹結婚；除非他因自己的軟弱而獲得許可結婚，以免他們違法地性交。可是，如果他卻無寬免而結婚，那麼他就犯了相反教會命令的罪，卻不因此而應該離婚（參閱**質疑3.**）。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。親姦不僅因罪過，而且也因所產生的姻親關係，而被列為婚姻的限制。所以，縱然沒有被列入其它的限制中，卻包括在姻親關係的限制內。

第五節 年齡不足是否是婚姻的限制

有關第五節，我們討論如下：

質疑 年齡不足似乎不是婚姻的限制。因為：

1.按照《律例彙編》卷四第四題第三條「畢竟」(Denique)的話，兒童未滿二十五歲，屬於監護人的權下。所以，在此年齡以前表示合意，似乎尚無充分成熟的理性；所以，似乎也應該在法定年齡結婚。可是，在這年齡以前卻能結

婚。所以法定年齡的不足並不是婚姻的限制。

2.此外，正如修會關係是永恆的；同樣地，婚姻關係也是永恆的。可是按照新法律（參閱：教宗思道三世〔Sixtus III，432～440年〕通諭卷三第三十一題第八章「我們召見」〔Significatum est〕），在十四歲以前卻不能發修會聖願。所以，如果年齡不足是婚姻的限制，那麼年齡不足也就不能結婚。

3.此外，正如從丈夫方面，婚姻需要合意；同樣地，從妻子方面，婚姻也需要合意。可是，女人在十四歲以前卻能結婚。所以，男人在十四歲以前也能結婚。

4.此外，除非不能人道是永恆的和無知的，否則不是婚姻的限制（第一節）。可是年齡不足卻不是永恆的，也不是無知的。所以，年齡不足並不是婚姻的限制。

5.此外，年齡不足並沒有包括在上述第五十題的婚姻限制內。所以，年齡不足似乎不是婚姻的限制。

反之 1.《教宗額我略九世通諭》卷四第十五題第二章「然而但是」（Quod Sedem）說：「正如那不能盡義務的兒童不宜結婚」。可是，兒童在十四歲以前，在大多數的情況下，卻不能盡婚姻義務，正如《動物的生殖》卷九（《動物史》卷七第一章第一號）所說的。

2.此外，「萬物的本性都有固定的大小和發育滋長」。因為婚姻是本性的，所以婚姻應該有固定的年齡，年齡不足是婚姻的限制。

正解 我解答如下：因為婚姻是一種契約，屬於現行法的規定，如同其它的契約一樣。所以，按照聖教法典的話，在雙方有識別能力，對婚姻能有充足的考慮，也能彼此盡婚姻的義務之前，不可締結婚姻——如果不如此規定，那麼婚姻就是無效

的（參閱第一節正解）。可是在大多數的情況下，男人的法定年齡是十四歲，女人的法定年齡是十二歲，《語錄》卷二十七第二題第二節業已說明了理由。

可是因為現行法的規定，卻是大多數情況所產生的結果（第二集第一部第九十六題第一節釋疑3.）。如果在上述的年齡以前，已達到所需要的成熟，本性的精力和理性，「彌補年齡的不足」（參閱正解），那麼婚姻就不是無效的。所以，如果在上述的年齡以前，結婚者已產生性交行為，那麼他們的婚姻就是不可拆散的。

釋疑 1.本性所傾向的事，並不需要很大的理性思考能力，像其它的事務那樣。所以，人在經過考慮以後，在能處理自己的其它契約事務以前，可以同意結婚，不需監護人（第四十三題第二節）。

2.也是如此。他們的修會聖願超乎本性的傾向之上，比婚姻更為困難。

3.女人比男人更迅速地達到成年期，正如《論動物的生殖》卷九所說的。所以，二者不能相提並論。

4.在這種情況下，年齡不足不僅是不能性交的限制，而且也是理性缺點的限制，不足以合法地表明應該永恆保持的同意。

5.正如瘋顛的限制歸於錯誤的限制（第三節釋疑4.）；同樣地，年齡不足的限制也歸於錯誤的限制，因為人還沒有完全運用自由意志的能力。

第五十九題

論信仰不同的婚姻限制

一分爲六節一

然後要討論的是，信仰不同的婚姻限制（參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、信徒是否能同非信徒結婚。
- 二、非信徒彼此是否能有婚姻。
- 三、皈依信德的丈夫是否能與不願皈依信德的妻子同居共處。
- 四、皈依信德的丈夫是否能休退願意同居共處，而毫不侮辱造物主的非信徒妻子。
- 五、離開非信徒妻子的信徒丈夫，是否能娶其他女人爲妻。
- 六、丈夫能否因其他罪過休妻。

第一節 信徒是否能同非信徒結婚

有關第一節，我們討論如下：

質疑 信徒似乎能同非信徒結婚。因爲：

1. 若瑟同埃及女人結婚，艾斯德爾同薛亞斯結婚。可是，這兩種婚姻卻都包含不同的信仰：因爲一方是信徒，另一方是非信徒。所以，婚前信仰不同並不是婚姻限制。

2. 此外，舊約和新約所教導的信仰是相同的。可是按照舊約的話，信徒與非信徒能結婚，正如《申命紀》第二十一章10節以後所指明的：「當你出征時，你若在俘虜中看中一個容貌美好的女人，對她愛戀不捨，你可帶她……住在你家裡……然後你纔能親近她；你作她的丈夫，她作你的妻子。」所以，

在新約時代，信徒與非信徒的婚姻也是合法的。

3.此外，訂婚是爲了結婚。可是在某種情況下，信徒與非信徒能訂婚，條件是未來皈依信德。所以，在相同的條件下，他們也能結婚。

4.此外，一切的婚姻限制似乎都相反婚姻；可是，無信德卻不相反婚姻。因爲婚姻是盡本性的義務，信德是在本性命令之外的。所以，信仰不同並不是婚姻的限制。

5.此外，兩個已受洗的人，有時也有信仰不同的情形；例如，在受洗以後陷於異端。如果這樣的人同信徒結婚，他們的婚姻仍然是有效的。所以，信仰不同並不是婚姻的限制。

反之 1.《格林多後書》第六章14節說：「光明之於黑暗，哪能有什麼聯繫？」可是，夫妻之間卻有最大的聯繫。所以，那有信徒之光的男人，不能同那無信德的黑暗女人結婚。

2.此外，《瑪拉基亞》先知書第二章11節說：「因爲猶太褻瀆了上主所愛的聖所，娶了供奉異邦神祇的女子」。可是，如果他們能有效地結婚，就不會有這種情況。所以，信仰不同是婚姻的限制。

正解 我解答如下：婚姻最主要的利益是教導兒女恭敬天主。可是因爲教導兒女通常是父母的義務，雙方都有意按照自己的信仰，教導兒女恭敬天主。所以，如果他們的信仰不同，那麼雙方的意願將相背馳，他們就不能有合適的婚姻。所以，在婚姻之先的信仰不同是婚姻的限制，便不能結婚。

釋疑 1.舊約能許可同一些非信徒結婚，禁止同其他非信徒結婚，尤其禁止同那些住在容納罕地方的非信徒結婚（《出谷紀》第三十四章16節；《申命紀》第七章3節）：一方面，因爲天

主爲了他們固執而命令殺害他們；另一方面，因爲有非常嚴重的危險，以免夫妻或兒子皈向偶像崇拜。因爲以色列人同他們來往，傾向於他們的敬禮和風俗習慣。可是舊約卻許可同其他外教人結婚，因爲沒有引誘他們崇拜偶像的危險。所以，若瑟、梅瑟和艾斯德爾同非信徒結婚（《出谷紀》第二章21節；《戶籍紀》第十二章1節）。

可是，新約卻已傳遍普世，有禁止同一切非信徒結婚的相同理由。所以，那在婚姻之先的信仰不同是婚姻的限制，也使婚姻無效。

2. 這種法律或與其他民族有關，同這些民族能合法地結婚；或與這種情況有關，即是被俘的女人願意皈依信德和恭敬天主（第二集第一部第一〇五題第四節釋疑6.）。

3. 現在與現在的關係，未來與未來的關係是相同的。所以，正如現在結婚，需要結婚的雙方有相同的信仰；同樣地，對未來婚姻的許諾條件也是未來要有相同信仰。

4. 由上文所指明的可不言而喻，信仰不同相反婚姻，因婚姻的最主要利益——即是兒女的利益——而相反婚姻。

5. 婚姻是聖事，因爲婚姻屬於聖事的本質，所以婚姻需要與信德的聖事——即是聖洗——有關的相同信仰，反而不需要與內在信仰有關的相同信仰。所以，這種限制也不稱「信仰不同」（*disparitas fidei*），反而稱爲「敬禮不同」（*disparitas cultus*），這與外在的儀式有關，正如《語錄》第三集卷九第一題第一節所說的。所以，如果男信徒同受洗的異端女信徒結婚，如果他知道她是異端信徒，那麼他們的婚姻是有效的；雖然他們因結婚而犯罪，如同他與受絕罰的女人結婚而犯罪一樣，可是婚姻卻不因此而成爲無效的。相反的，如果慕道者有真正的信德，卻尚未受洗，那麼他同已受洗的女人結婚，這種婚姻並不是有效的。

第二節 非信徒是否能有婚姻

有關第二節，我們討論如下：

質疑 非信徒似乎不能有婚姻。因為：

1. 婚姻是教會的聖事。可是，聖洗聖事卻是其它聖事之門。所以，那些尚未受洗的非信徒們都不能結婚，如同他們也不能領受其它聖事一樣。

2. 此外，二惡比一惡更是善的限制。可是，只一方的無信德，卻是婚姻利益的限制（第一節）。所以，雙方的無信德更是婚姻利益的限制。所以，非信德不能有婚姻。

3. 此外，正如非信徒與信徒信仰不同；同樣地，兩位非信徒有時也信仰不同，例如：一人是外教人，另一人是猶太人。可是，信仰不同卻是婚姻的限制，正如上文第一節所說的。所以，至少信仰不同的非信徒不能有真正的婚姻。

4. 此外，婚姻有真正的潔德。可是，正如奧斯定《論夫妻通姦》（*De Adulterio Conjugal*）卷一第十八章以及《雜題二十八》第一題所說的：非信徒與自己的妻子並沒有真正的潔德。所以，他們也沒有真正的婚姻。

5. 此外，真正的婚姻赦免性交的罪過（第四十九題第一節）。可是，非信徒的婚姻卻不能赦免性交的罪過，正如「註解」（拉丁通行本註解）對於《羅馬書》第十四章23節「凡不出於信心做的，就是罪」所說的：「非信徒的整個生活都是罪」。

反之 1. 《格林多前書》第七章12節說：「倘若弟兄有不信主的妻子」等等，卻只因婚姻才稱為妻子。所以，非信徒的婚姻也是真正的婚姻。

2. 此外，取消後者，並不取消前者。可是婚姻卻屬於本性的義務：它在恩寵情況之先，恩寵的原因是信德。所以，無信德並不影響非信徒的婚姻。

正解 我解答如下：建立婚姻聖事的主要目的，不僅是為生兒育女，因為沒有婚姻也能達到這種目的；而且也是為達到完美的境界：因為每件事都自然而然地願意自己的效果達到完美的境界，可是兒女卻有兩種完美：一是不僅是與身體有關的，而且也是與靈魂有關的「本性完美」(perfectio naturae)，因為這一切都屬於自然律；二是「恩寵的完美」(perfectio gratiae)。第一種完美比第二種完美是較物質的和不完美的。因為那有目的之物，都與目的相稱；所以那願意達到第一種完美的婚姻，比願意達到第二種完美的婚姻，是不完美的和物質的。因為普通的第一種完美可能屬於非信徒和信徒，所以非信徒也有婚姻；可是與最後的完美相比較，卻不像信徒的婚姻那樣完美。

釋疑 1.婚姻不僅被立為聖事，而且也被立為本性的義務（第四十二題第二節）。所以，雖然就婚姻是由教會人員管理的聖事而言，不適用於非信徒；可是就婚姻是本性的義務而言，卻適於他們。雖然實際上，他們的婚姻並不是聖事；可是按習性，這種婚姻卻似乎也是聖事。雖然按現實，他們並沒有在教會的信仰內結婚，正如《教宗額我略九世通諭》卷四第十九題第八章「我們喜悅」(Gaudeamus)所說的。

2.信仰不同並不是因無信仰，而是因信仰不同，成為婚姻的限制。因為信仰不同不僅是兒女的第二種完美，而且也是第一種完美的限制；如果父母願意領導他們的兒女達到不同的目的，雙方都是非信徒，就沒有這種情況。

3.就婚姻是本性的義務而言（釋疑1.），非信徒也有婚姻。可是凡屬於自然律的一切，都是現行法能規定的。所以，如果現行法禁止非信徒與不同信仰的非信徒結婚，那麼信仰不同就是他們的婚姻限制。天主的法律並沒有禁止他們結婚，因為在天主台前，人不論如何遠離信仰，並無不同之處，因為都

是遠離恩寵；同樣地，教會的法律也沒有禁止他們結婚：教會並不「審斷教外的人」（《格林多前書第五章12節》）。

4. 說非信徒的潔德和其它德性並不是真正的，因為不能達到德性的真正目的，即是真正的幸福；如同說不是真正的酒一樣，因為它並沒有酒的效果（第二集第一部第二十三題第七節）。

5. 如果非信徒為兒女的利益，或為對妻子應該有的忠實，盡對妻子婚姻的義務，那麼那與自己妻子行房事的非信徒，並沒有犯罪。因為這是正義和節德的行為：在快樂的房事中，遵守應該有的情況；如同他完成其它公民道德的行為也沒有犯罪一樣。聖經注疏說：「非信徒的整個生活都是罪」，並不是因為他們的每一行為都是罪；而是因為他們的行為不能使他們從罪過的奴役中得救（第二集第一部第十題第四節）。

第三節 皈依信德的丈夫是否能與不願皈依信德的妻子同居共處

有關第三節，我們討論如下：

質疑 皈依信德的丈夫似乎不能與不願皈依信德的妻子同居共處。因為：

1. 哪裡有相同的危險，那裡也就應該提高相同的警覺。可是因了背叛信德的危險，卻禁止信徒同非信徒結婚。因為如果信徒丈夫與同他結婚時，仍是非信徒妻子同居共處有危險，那麼還有更大的危險；因為新教友比那長久受信德教育的人，更易於背叛信德。所以，那皈依信德的信徒，似乎不能與非信徒妻子同居共處。

2. 此外，《教會法典》第二十八題第一節第十條「論猶太人」說：「非信徒不能與已經皈依基督信德的妻子同居共處」。所以，信徒丈夫必須休退非信徒妻子。

3. 此外，信徒所締結的婚姻比非信徒所締結的婚姻，更

為完美（第二節）。可是，如果信徒卻在禁止的親等內結婚，那麼教會就拆散他們的婚姻。所以，教會也拆散信徒與非信徒的婚姻。所以，信徒丈夫不能仍然與非信徒妻子同居共處，至少他們若是屬於被禁止的親等的話。

4.此外，按照某些國家的法律，非信徒的丈夫有時有許多的妻子。所以，如果他能與那些在無信德時結婚的妻子同居共處，那麼在皈依信德以後，似乎仍然能有許多妻子。

5.此外，可能有下列的情況：他與第一個妻子離婚，他同第二個妻子結了婚，在這種婚姻內，他皈依了信德。所以，至少在這種情況下，他不能仍與第二個妻子同居共處。

反之 1.《格林多前書》第七章12節宗徒建議仍然同居共處。

2.此外，已遂婚姻之後所增加的限制，並不拆散婚姻。可是，當雙方都是非信徒時，也是已遂婚姻。所以，當一方皈依信德時，並沒有否決這種婚姻。所以，似乎能合法地仍然同居共處。

正解 我解答如下：在婚後有的信德，並不拆散婚姻，卻使婚姻完美。因為非信徒也有真正的婚姻，正如上文第二節所指明的。所以，雙方的一方皈依信德，並不拆散婚姻關係。可是婚姻關係有時仍然存在，卻解除同居共處和盡婚姻義務。這要無信德與通姦同時存在，因為二者都相反兒女的利益。所以，正如丈夫有權休退通姦的妻子，或仍然與她同居共處；同樣地，也有權休退非信徒妻子，或仍然與她同居共處。因為無辜的丈夫能自由地懷著妻子改過的希望，而與通姦的妻子同居共處（可是妻子若固執於通姦罪，就不能再與她同居共處，以免丈夫被視為邪淫罪的保護人）；雖然她有改過的希望時，可是丈夫仍能自由地休退她。同樣地，如果丈夫並不以為非信徒妻子會

固執於無信德，那麼皈依信德的丈夫，也能因改過的希望，仍然與非信徒妻子同居共處：最好仍然同居共處，雖然不是責任。這就是宗徒在《格林多前書》第七章12節中的建議。

釋疑 1. 阻止完成一件事，比破壞那合理地所完成之事，更為容易。所以，在結婚之先，有許多事足以限制婚姻；在結婚之後，卻不能拆散婚姻，正如第五十五題第六節論姻親關係時所指明的。同樣地，信仰不同也是如此。

2. 在教會的初興時代，即是在宗徒的時代，猶太人和外教人逐漸皈依信德。所以，信徒丈夫當時能有妻子皈依信德的希望，縱然她沒有承諾將皈依信德。可是，後來猶太人卻比外教人更為固執，因為外教人仍然繼續皈依信德，例如：在殉教烈士的時代、君士坦丁大帝和其它時代。所以，並不確知信徒丈夫當時與非信徒的猶太妻子同居共處不安全，也沒有妻子皈依信德的希望，如同外教妻子那樣。所以，那時皈依的丈夫能與外教妻子同居，卻不能與猶太妻子同居，除非她承諾改信。這就是教宗通諭的意義。可是現在雙方，即是外教人和猶太人卻都一樣，因為雙方都是固執的。所以，除非非信徒妻子——不論是外教人或猶太人——願意皈依信德，就不許可信徒丈夫仍然與她同居共處。

3. 未受洗的非信徒並不受教會法律的限制，而受天主法律的限制。所以，如果按照《肋未紀》第十八章6節天主法律的話，某些非信徒在禁止的親等內結婚，那麼雙方、或一方皈依信德，就不能仍然度這種婚姻生活。可是，如果人是在教會的法律所禁止的親等內結婚，仍然能同居共處；如果雙方都皈依信德、或是有一方皈依信德，而另一方有皈依信德的希望亦然。

4. 一個丈夫有許多妻子，相反自然律，縱然非信徒也是受限制的。所以，只有他與第一個妻子的婚姻是已遂的。所

以，如果他同這一切妻子都一起信教，那麼他就能與第一個妻子同居共處，也應該離開其他的妻子。可是，如果第一個妻子不願意皈依信德，她們中的某一個願意皈依信德，她同第二個妻子有再婚的相同權利，她們當中的每一個人都有同樣的權利，之後第五節將加以討論。

5. 休妻相反自然律，所以不許可非信徒休妻。所以，如果非信徒丈夫在妻子被休，又娶了另一個妻子之後皈依，這與有許多妻子的判斷是相同的。因為信德，信徒丈夫應該娶所休退的第一個妻子（如果她願意皈依），而離開再娶的妻子（參閱第二節釋疑1.）。

第四節 皈依信徒的丈夫是否能休退願意同居共處，而毫不侮辱造物主的非信徒妻子

有關第四節，我們討論如下：

質疑 皈依信德的丈夫似乎不能休退願意同居共處，而毫不侮辱造物主的非信徒妻子。因為：

1. 丈夫與妻子的關係，比奴隸與主人的關係更為重大。可是，那皈依信德的奴隸卻沒有被免除奴役的關係，正如《格林多前書》第七章21節和《弟茂德前書》第六章1節以後所指明。所以，那皈依信德的丈夫，不能休退非信徒妻子。

2. 此外，沒有人可以不經他人同意，擅自採取不利於他人的行動。可是，非信徒妻子卻對非信徒丈夫的身體有權利。如果非信徒丈夫皈依信德，那麼非信徒妻子可能受害，即是那皈依信德的丈夫能自由地休退非信徒妻子。所以，他沒有妻子的同意，不能皈依信德：如同丈夫不能領受神品一樣，因為他如果沒有妻子的同意，也不能發守貞聖願。

3. 此外，如果人——不論是奴隸，或是自由人——故意地同女奴結婚，那麼他就不能因處境不同而休退她（第五十二題

第一節)。因為當丈夫同非信徒結婚時，知道她是非信徒，似乎就不能因她無信德而休退她。

4.此外，父親由於義務而應該關懷兒女的得救。可是，如果丈夫離開自己的非信徒妻子，那麼他們的共同兒女仍然同母親住在一起，因為「出生者與母胎常隨不離」；所以，兒女都處於能否得救的危險中。所以，信徒丈夫不能合法地休退非信徒妻子。

5.此外，縱然在通姦以後，丈夫做了補贖，通姦的丈夫也不能休退通姦的妻子。如果通姦的妻子和非信徒的丈夫該受相同的審判，縱然他後來皈依信德，那麼信徒丈夫也不能休退非信徒妻子。

反之 1.這是《格林多前書》第七章15節宗徒所說的。

2.此外，精神的通姦罪比肉身的通姦罪更為嚴重。可是，丈夫卻因妻子肉身的通姦罪而能同妻子分居。所以，丈夫更能因無信德而同妻子分居，這是精神的通姦罪。

正解 我解答如下：不同的生活方式有不同的權利與義務。所以，那死於先前生活的人，不必回到先前的生活。當他生活在世俗的時候，他所承諾的一些事，因獻身於修會生活而死於世俗時，就不必實踐諾言。可是那前去受洗的人卻重生於基督，而死於先前的生活，如同哲學家《物理學》卷三第八章所說：「一物的生出意謂著另一物的死亡」。所以，當妻子不願意皈依信德時，丈夫免除於對妻子的婚姻義務，也不必與妻子同居共處；雖然在某種情況下，他的行為是自由的，正如上文第三節所說的。就如會士如果不相反修會的規定，那麼他就能自由地實踐自己在世俗時所許的承諾，雖然不是必然要實踐，正如上文所說的。

釋疑 1. 服務並不相反基督宗教的完美，這宗教非常鼓勵謙虛。可是，婚姻的義務卻減少基督生活的完美，因為節慾的人享有最高的境界。所以，二者不能相提並論。

再者，夫妻的一方不應該以另一方為自己的所有物，如同奴隸屬於主人一樣；而應該是伴侶。但是，這不適合信徒與非信徒，正如《格林多後書》第六章14節以後所指明的。所以，奴隸與結婚的人不能相提並論。

2. 除非丈夫仍然度結婚時的生活，否則就對丈夫的身體無權。因為「如果丈夫死了，她就不再因丈夫而受法律的束縛」，正如《羅馬書》第七章2節所指明的。所以，如果丈夫在死於先前的生活、改變生活以後離開妻子，那麼丈夫對妻子就毫無損害。

可是丈夫進修會，只死於精神的死亡，不是肉身的死亡。所以，如果婚姻是已遂的，那麼丈夫沒有妻子的同意，就不能進修會；可是，若是在肉身結合之前，只有精神合一的時候，就能進修會。可是那前去受洗的人之身體，卻「已歸於死亡與他同葬了」（《羅馬書》第六章4節）。所以，縱然在已遂婚姻以後，丈夫也免於盡婚姻義務。

我們也可以說，妻子受害乃是咎由自取，因為她不願意皈依信德。

3. 信仰不同為基督徒婚姻是絕對不合法的，奴役身份卻不然，只有在結婚時不知其奴隸身分才例外。所以，非信徒與女奴不能相提並論。

4. 兒女或已成年，那麼兒女就能自由地跟隨信徒父親、或非信徒母親；若尚未成年，那麼兒女就應該跟隨信徒父親，雖然兒女的教育仍然需要母親的關懷（參閱第一節釋疑1.）。

5. 通姦者並不因做補贖而變成另一種生活，如同非信徒藉著聖洗聖事那樣。所以，不能相提並論。

第五節 離開非信徒妻子的信徒丈夫，是否能娶其他女人為妻

有關第五節，我們討論如下：

質疑 離開非信徒妻子的信徒丈夫，似乎不能娶其他女人為妻。因為：

1. 不可拆散性屬於婚姻的本質，因為休妻相反自然律（第六十七題第一節）。可是，非信徒卻有已遂的婚姻。所以，他們的婚姻是絕不能拆散的。因為只要和妻子仍有婚姻關係，丈夫就不能同其他女人結婚。所以，離開非信徒妻子的信徒丈夫，不能娶其他女人為妻。

2. 此外，婚後的罪行並不拆散婚姻。可是，如果妻子願意同居共處，毫不侮辱造物主，婚姻關係就不被拆散，丈夫也不能娶其他女人為妻。所以，不願意不侮辱天主而同居共處的妻子，其所有的罪過不拆散婚姻，卻使丈夫能自由地娶其他人為妻。

3. 此外，夫妻是婚姻關係的伴侶（參閱第二節釋疑1.）。因為丈夫還活著，非信徒妻子另嫁其他男人是不合法的；所以，信徒丈夫另娶其他女人，似乎也是不合法的。

4. 此外，守貞聖願比婚約更為有益。可是，非信徒妻子的信徒丈夫發守貞聖願，似乎是不合法的；因為如果她後來皈依依德，那麼妻子的婚姻權利就被剝奪了。所以，丈夫娶其他女人為妻，更是不合法的。

5. 此外，在父親皈依依德以後，那仍然處於無依德中的兒子，喪失繼承父親遺產的權利；可是，如果兒子後來也皈依依德，縱然另一個兒子獲得了他父親的所有遺產，也得把他份內的遺產還給他。所以，同樣地，如果非信徒妻子後來也皈依依德，他又成為她的丈夫，縱然他又同其他女人結了婚。如果第二次婚姻是已遂的，就不可能有這種情況。所以，他不能娶

其他女人爲妻。

反之 1. 婚姻沒有聖洗聖事是不生效的。凡是不生效的，都能被拆散。所以，那在無信德時所締結的婚姻，可以被拆散。所以，婚姻關係已被解除，丈夫娶其他女人爲妻是合法的。

2. 此外，丈夫不應該與不願意毫無侮辱造物主的非信徒妻子同居共處。所以，如果丈夫娶其他女人爲妻是不合法的，那麼他就被迫守貞。這是不合理的；因爲這樣，丈夫就因自己皈依信德而受害。

正解 我解答如下：當夫妻的一方皈依信德時，另一方仍然處於無信德中，應該加以區分。如果那非信徒的一方願意毫無侮辱造物主地與丈夫同居共處，即是不引誘另一方背叛信德，那麼信徒的一方就能自由地離開非信徒妻子，但他卻不能娶其他女人爲妻。可是如果非信徒妻子不願意毫無侮辱造物主地與丈夫同處，口出褻瀆的話，也不願意聽見基督的聖名；如果她盡力勸信徒丈夫背叛信德，那麼那離開非信徒妻子的信徒丈夫，就能同其他女人結婚。

釋疑 1. 非信徒的婚姻是不完美的（**第一節**）；可是信徒的婚姻卻是完美的，也是很堅固的。如果不太堅固的關係相反堅固的關係，那麼就解除前者。所以，那在信仰基督以後所締結的婚姻，解除先前不信仰基督時所締結的婚姻。所以，非信徒的婚姻並不完全是堅固的和生效的，而後來藉著基督的信德而生效。

2. 妻子不願意毫無侮辱造物主地與丈夫同居共處，其罪過解除了丈夫對妻子的義務，致使他不能在妻子還活著時，娶其他女人爲妻；卻還沒有拆散婚姻，因爲如果在他再婚以前，她由褻瀆中皈依信德，就該把丈夫還給她。但是，第二次婚姻

拆散第一次婚姻；可是，除非信徒丈夫藉著妻子的罪過，解除對妻子的義務，否則就不能第二次結婚。

3. 在信徒丈夫再婚以後，雙方的婚姻關係即被解除，因為婚姻關係不能是單方面的。雖然婚姻的效果有時是單方向的。所以，非信徒妻子不能再同其他男人結婚，主要是為了處罰她，而不是因了原來的婚姻關係。可是，如果她後來皈依信德，而他的丈夫已娶其他女人為妻，那麼就可以寬免她、許她再嫁給其他男人為妻。

4. 如果丈夫在皈依信德以後，妻子有皈依信德的希望，那麼丈夫就不應該發守貞聖願，也不能再結婚；因為妻子若知道失去了丈夫，更難皈依信德。可是，妻子沒有皈依信德的希望，先要求妻子皈依信德之後，丈夫就能前去領受神品和進修會。如果在他領受鐸品以後，妻子皈依了信德，丈夫就不應該再成為她的丈夫；因為她遲遲不肯皈依信德，應該受罰，即使她失去丈夫。

5. 信仰不同並沒有解除父子關係（*paternitas*），與婚姻關係（*vinculum matrimonii*）不同。所以，遺產與妻子不能相提並論。

第六節 其它罪過是否像無信德一樣拆散婚姻

有關第六節，我們討論如下：

質疑 其它罪過拆散婚姻與無信德似乎相同。因為：

1. 通姦比無信德似乎更直接地相反婚姻。可是在某種情況下，無信德卻拆散婚姻，以使合法地再婚（第五節）。所以，通姦也產生相同的效果。

2. 此外，正如無信德是「精神的姦淫」（*fornicatio spiritualis*；參閱第三節正解）；同樣地，一切的罪過也都是精神的姦淫。所以，如果無信德拆散婚姻，因為無信德是精神的姦淫；

同樣地，一切的罪過也都將拆散婚姻。

3.此外，《瑪竇福音》第五章30節說：「若你的右手使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉」；《聖經注疏》「分類篇」，以及熱羅尼莫《瑪竇福音釋義》關於第五章29節說：「我們以手和右眼而瞭解弟兄、妻子、親戚和兒女們。」可是，一切的罪過卻都成為我們的婚姻限制。所以，一切的罪過也都能拆散婚姻。

4.此外，貪婪即是偶像的崇拜，正如《厄弗所書》第五章5節所說的。可是，因為崇拜偶像的問題卻能休退妻子；同樣地，因為貪婪，也能休退妻子。所以，其它的罪過比貪婪更重。

5.此外，大師《語錄》卷三十九第四章明白說明這一點。

反之 1.《瑪竇福音》第五章32節說：「除了姘居外，凡休自己妻子的，便是叫她受姦污」。

2.此外，如果這是真的，將終日都在離婚：因為夫妻中的任何一方一天不陷於罪，真是婚姻中罕有的現象。

正解 我解答如下：身體的姦淫與無信德，特殊地相反婚姻的利益，正如之前第一、第三節和第六十二題第一節釋疑3.所指明的。所以，身體的姦淫與無信德，都產生離婚的特殊效果。可是，拆散婚姻共分兩種方式。第一，拆散婚姻關係；如果在婚姻生效後，則不論是無信德、或是通姦，都不能拆散已遂婚姻。可是，若非已遂婚姻，而夫妻一方皈依信德，另一方仍然無信德，則信徒一方另外結婚，就拆散婚姻。可是，通姦不拆散上述的婚姻關係，否則非信徒丈夫就能自由地交給通姦的妻子休書（libellum repudii），休退她後另行娶妻；這是錯誤的說法。

拆散婚姻的第二種方式是，有關拆散房事。所以，無信德能拆散婚姻，身體的姦淫也能拆散婚姻（第六十二題第一節釋

疑3.)。可是，其它的罪過卻不能拆散婚姻，也不能拆散房事：或許丈夫暫時不願同妻子性交，以懲罰妻子，減少她在丈夫方面的安慰。

釋疑 1.雖然通姦比無信德更直接地相反婚姻，因為婚姻是本性的義務，事實卻相反：因為婚姻是教會的聖事，產生完美的堅固性，象徵基督與教會的合一（《厄弗所書》第五章32節）。所以，未遂的婚姻關係，因為無信德，比通姦更能被拆散。

2.靈魂與天主最初的合而為一是藉著信德。所以，靈魂藉著信德似乎同天主訂婚；正如《歐瑟亞》先知書第二章所指明的：「我要以忠實聘娶你」。所以，在聖經上，姦淫尤其意指崇拜偶像與無信德；其它的罪過則按更廣泛的意義，稱為精神姦淫。

3.這事件應當理解為：當妻子對自己的丈夫構成重大的犯罪機會時，丈夫有理由害怕自己處於危險中。丈夫這時可以不同她住在一起，正如上文所說的。

4.貪婪因相似奴役而稱為崇拜偶像，因為貪婪的和崇拜偶像的人，「去崇拜事奉受造物，以代替造物主」（《羅馬書》第一章25節）；卻不相似無信德。因為無信德的敗壞屬於理智，可是貪婪的敗壞卻屬於意志。

5.我們應該認為大師的話是指婚約，因為婚約為了之後的罪過，能被撕毀。

或者如果他說的是婚姻，那麼我們應該認為他是說暫時的分居，正如上文所說的。或者當妻子不願意同居共處時，除非犯罪；例如她說：「除非你為我去偷竊財物，否則我不是你的妻子。」；那麼丈夫該寧願休退她，也不願去偷竊財物。

第六十題

論殺妻

一分爲二節一

然後要討論的是殺妻（uxoricidium；參閱第五十一題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、丈夫殺害正在通姦時被捉住的妻子，是不是合法的。
- 二、殺妻是否是婚姻的限制。

第一節 丈夫殺害正在通姦的妻子，是不是合法的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 丈夫殺害通姦的妻子，似乎合法。因爲：

1.天主的法律命令人用石頭砸死通姦的女人（《若望福音》第八章5節；《肋未紀》第二十章10節；《申命紀》第二十二章22節）。可是，那遵守天主法律的人，卻沒有犯罪。所以，如果自己的妻子是姦婦，殺死她，也沒有犯罪。

2.此外，凡合法的一切，都是法律委託人做的，也都是合法的。可是殺死姦婦，或其他任何該死的人，卻是合法的。因爲法律委託丈夫殺死正在通姦時被捉住的妻子，如同《律例彙編》卷四十八第五題第三十九條「如果通姦」（Si Adulterium）所說的。所以，丈夫所爲似乎是合法的。

3.此外，丈夫對通姦的妻子，比對那同她犯通姦罪的男人，有更大的權柄。可是，如果丈夫打傷同自己妻子通姦的神職人員，並不受絕罰（《教宗額我略九世通諭》卷五第二十九題第三章「如果真從某處」Si vero alicuius）。所以，丈夫殺害正在通姦的妻子，似乎也是合法的。

4.此外，丈夫應該糾正自己的妻子。可是，糾正應該處以公正的懲罰，因為通姦的公正懲罰是死刑，通姦是死罪，如同《教會憲章》卷四第十八題第四條「同樣的法律」(Item lex)所說。所以丈夫殺害通姦的妻子，似乎是合法的。

反之 1.《語錄》卷三十七第二章說：「天主的教會絕不受現世法律的束縛，天主的教會只不過有精神的刀劍而已。」所以，凡願意屬於教會的人，運用許可殺妻的法律，都是違法的。

2.此外，夫妻受同等的審判，正如《格拉蒂安法令集》「假如因殺人」(Si quis uxorem)一條所說的。可是，妻子殺死正在通姦的丈夫，卻是違法的。所以，丈夫殺死正在通姦的妻子，也是違法的。

正解 我解答如下：丈夫殺死通姦的妻子，可以分為兩種方式。第一，透過國法審判。如此則丈夫能基於正義，而非基於私仇已恨，毫無罪過地，在國家法庭上，控告妻子犯通姦罪，並要求法庭判其死刑——如同控告人殺人或其它罪過是合法的一樣。可是，這種控告卻不能在教會法庭上提出，因為教會並沒有物質的刀劍，正如《語錄》卷三十七第二章所說的。

第二，並不是她在法庭上被證明有罪，而是他自己殺死她。這樣，無論丈夫如何知道她是姦婦，按照國家的和良心的法律，若非在通姦時殺死她，都是不合法的。可是正在通姦時，丈夫殺死她，國法卻算為類似合法的(參閱質疑2.)。國法並非命令丈夫殺死她，只是不以殺人犯處置丈夫，因為丈夫在這件事上有殺妻的最大刺激。可是，教會在這種事上不受人為法律的束縛，所以判決他豁免永罰，或豁免受教會的處罰；雖然國法不視其為非法。所以，在任何情況下，丈夫以自己的權柄殺死妻子，都不是合法的。

釋疑 1.法律並沒有委託私人，而委託有處罰之責的官員（*persona publica*）處罰罪犯。可是，丈夫不是妻子的法官。所以他不能殺妻，只能在法官前控告妻子。

2.國法並沒有委託丈夫殺妻，如同命令丈夫殺妻一樣；否則他就沒有犯罪，如同法官的差役殺死被判死刑的強盜沒有犯罪一樣，無須受罰。所以，國法也設置一些預防丈夫殺妻（參閱質疑2.）的措施。

3.這並沒有證明殺妻是絕對合法的；只證明殺妻免受某些刑罰，因為絕罰也是一種刑罰。

4.共分兩種團體。一是家屬團體，例如：家庭；一是政治團體，例如：城市與王國。所以，那管理第二種團體的人，例如：皇帝或法官，能夠處罰、糾正人及越規者，為潔淨團體而代行職務。可是那管理第一種團體的人，例如：家主，只能處以糾正的刑罰，並且不能超越糾正的範圍，而處以超越糾正範圍的死刑。所以，那管理妻子的丈夫不能殺妻，但能設法罰妻。

第二節 殺妻是否是婚姻的限制

有關第二節，我們討論如下：

質疑 殺妻似乎不是婚姻的限制。因為：

1.通姦比殺人更直接地相反婚姻。可是，通姦卻不是婚姻的限制。所以，殺妻也不是婚姻的限制。

2.此外，殺母親比殺妻更為嚴重；因為打傷母親絕不是合法的（《出谷紀》第二十一章15節），可是打傷妻子卻可能是合法的。可是，殺死母親不是婚姻的限制。所以，殺妻也不是婚姻的限制。

3.此外，因通姦而殺害他人的妻子，比殺害自己妻子的罪更重。因為動機並不充足，他的理由與糾正她也無關。可是，殺害他人妻子者，卻沒有婚姻的限制。所以，殺害自己妻

子者，也沒有婚姻的限制。

4.此外，沒有原因，也就沒有效果。可是，人卻因做補贖而解除殺人之罪。所以，殺妻也不是婚姻的限制。所以，在做完補贖以後，他似乎不被禁止結婚。

反之 1.聖教法典說：「那些殺死自己妻子的人們，應該做補贖，絕對地禁止他們結婚。」（參閱：《格拉蒂安法令集》「兇手」Interfectores一條）。

2.此外，「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」（《智慧篇》第十一章17節）。可是，那殺死自己妻子的丈夫，卻犯了相反婚姻的罪。所以，他應該以被剝奪婚姻權利的方式受罰。

正解 我解答如下：教會規定殺妻是婚姻的限制。可是殺妻有時只阻礙婚姻，卻不否認婚姻，例如：丈夫因妻子通姦，或惱恨妻子而殺妻時。可是如果丈夫卻害怕自己不能守貞，他能獲得教會的寬免而合法地結婚（參閱反之1.）。

殺妻有時也拆散婚姻，例如：丈夫殺死妻子，以便能娶與自己通姦的女人為妻。因為他為她而言，是不合法的婚姻對象；如果他實際上已同她結婚，教會也否認這種婚姻。可是，他並不因此也成為其他女人不合法的婚姻對象。所以，如果他娶其他女人為妻，雖然他因相反教會的規定而犯罪，可是教會不因此而否認這種婚姻。

釋疑 1.在某些情況下，殺人與通姦都是禁婚限制或拆散婚姻的條件，如同本節所討論的情況，及之前對通姦所說的。

我們也可以說，殺妻相反婚姻的本質，可是通姦卻相反對婚姻應該忠實的利益。所以，通姦並不比殺妻更相反婚姻。所以，這種論證基於錯誤的前提。

2.簡單地說，殺死自己的母親，比殺死自己的妻子更爲嚴重，也更相反本性，因爲人天性孝敬自己的母親。所以，人不太傾向於殺死自己的母親，反而傾向於殺死自己的妻子——教會禁止殺妻者結婚，以壓伏這種傾向。

3.這樣的人並沒有犯相反婚姻之罪，如同那殺死自己妻子的人那樣。所以，不能相提並論。

4.消滅罪過不必消滅一切的罪罰，正如《論虧格》(irregularitas)所指明的。因爲補贖並不能恢復人先前的地位，雖然補贖能恢復人先前的恩寵，正如之前第二十八題第一節釋疑3.所說的。

第六十一題

論特級聖願的婚姻限制

一分爲三節一

然後要討論的是婚後出現的限制。第一，論特級聖願 (votum solemne) 的婚姻限制；第二，論已遂婚姻之後的姦淫限制 (第六十二題)。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、夫妻圓房之後，沒有對方的同意，是否能夠進修會。
- 二、夫妻圓房之前，沒有對方的同意，是否能夠進修會。
- 三、夫妻圓房之前，丈夫進了修會，妻子是否能改嫁他人。

第一節 夫妻圓房之後，沒有對方的同意，是否能夠進修會

有關第一節，我們討論如下：

質疑 夫妻圓房以後，沒有對方的同意，似乎也能夠進修會。因爲：

1. 天主的法律比人類的法律，更應該有益於精神事物。可是，人類的法律卻許可這件事，正如《新法》(Novell.) 卷二十二第五章「隨機應便」(Secundum Occasionem) 所說；所以，天主的法律更應該許可這件事。

2. 較小的善並不是較大的善之限制。可是，婚姻生活比起修會生活是較小的善，正如《格林多前書》第七章8、32節以後所指明的。所以，婚姻不應該是入進修會的限制。

3. 此外，一切的修會生活都是一種神婚生活。可是，人由較輕鬆的修會生活變爲較嚴厲的修會生活，卻是合法的，如同《教宗額我略九世通諭》卷三第三十一題第十八章「有些人

合法」(licet quibusdam)所說的。所以，人如果由輕鬆的婚姻，轉變為更嚴厲的婚姻；即是由肉慾的婚姻，轉變為修會的婚姻，縱然妻子不同意，也是合法的。

反之 1.宗徒於《格林多前書》第七章5節說，沒有對方的同意，夫妻也不需要為了祈禱而分房。

2.此外，沒有人可以不經過本人的同意，擅自做出有害於他人的情事。可是，夫妻一方沒有對方的同意，就發修會聖願，卻有害於對方：因為他們彼此有對方身體的主權（《格林多前書》第七章4節）。所以，夫妻若無對方的同意，不能發修會聖願。

正解 我解答如下：無人能將那屬於他人之物奉獻於天主（《依撒意亞》第六十一章8節）。因為丈夫的身體藉著已遂婚姻，屬於自己的妻子；丈夫的身體若無妻子的同意，不能藉著守貞聖願而奉獻於天主。

釋疑 1.人類的法律只認為婚姻是盡本性的義務。可是，天主的法律卻認為婚姻是聖事（第五十題釋疑4.），所以是絕不能拆散的。所以，不能相提並論。

2.較小的善是較大的善之限制，如果較小的善相反較大的善；正如善被惡所損及一樣。

3.在一切的修會生活內，都是與同一人——基督——結婚；可是人在這個修會內，卻比在那個修會內，對祂有更多的義務。然而在肉身的和修會的婚姻內，卻不是與相同的人結婚。所以，不能相提並論。

第二節 夫妻圓房以前，沒有對方的同意，是否能夠進修會

有關第一節，我們討論如下：

質疑 夫妻圓房之前，沒有對方的同意，似乎不能進修會。因為：

1. 婚姻的不可拆散性屬於婚姻聖事，即是因為婚姻象徵基督與教會的合而為一（《厄弗所書》第五章32節）。可是夫妻在圓房以前，已經藉著表達同意現在之事物的承諾，成為真正的婚姻聖事。所以，他們的婚姻不能因對方進修會而被拆散。

2. 此外，在這種藉著言語表達現在之事的同意內，夫妻一方將自己身體的主權交付給對方。所以，一方能立即要求婚姻義務，對方也應該盡婚姻義務。所以，沒有對方的同意，夫妻任一方不能夠進修會。

3. 此外，《瑪竇福音》第十九章6節說：「凡天主所結合的，人不可拆散。」可是，使夫妻二人合而為一是天主的作為，之後才有婚姻內的行為。所以，婚姻不能因人的意志而被拆散。

反之 按照熱羅尼莫的話（參閱第四十八題第一節），主耶穌從若望的婚筵席上召叫了若望。

正解 我解答如下：在圓房以前，夫妻只有精神的關係；可是在圓房以後，夫妻也有肉身的關係。所以，正如在圓房以後，婚姻藉著肉身的死亡而被拆散；同樣地，在圓房以前，婚姻也藉著進修會而被拆散，如同《教宗額我略九世通諭》卷三第三十二題第二章「真實的」（Verum）、第十四章「從彼鄉」（Ex parte tua）。因為修會是一種精神的死亡，人因精神的死亡而死於世界，以活於天主。

釋疑 1.在圓房以前，婚姻象徵基督藉著恩寵而與靈魂合而為一，這種合而為一藉著相反精神的情況——罪過——而被拆散。可是，婚姻卻藉著圓房而象徵基督與教會合而為一；因為基督與所取的人性合而為單一的位格，這種合一不能被拆散的。

2.在圓房之前，夫妻並非絕對地交付身體的權利，而是有條件性地交付：至少，其中一方不在同時開始度較善的（修會）生活。藉著圓房，夫妻才完成交付身體權利的所有過程，彼此才擁有雙方交付身體的權利。這就是為什麼在婚姻的合意之後，圓房之前，夫妻尚未有盡婚姻義務的責任，而該有兩個月的等待期，如同《教宗額我略九世通諭》卷三第三十二題第七章「從公共」（Ex publico）所說。這麼做共有三點理由：第一，考慮進修會的可能；第二，為婚姻隆重性所需要的做準備；第三，不要使丈夫輕視了妻子，好在延遲中期待他的妻子。

3.在圓房之前的婚姻結合，已經具備婚姻的第一層實質的圓滿；但是，在第二個行動運作時，才會達到最後的圓滿。所以，這樣的合而為一並非不可拆散。

第三節 夫妻圓房之前，丈夫進了修會，妻子是否能改嫁他人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在圓房前男方進修會，女方似乎不能另嫁。因為：

1.能與婚姻共存者，不解除婚姻關係。但是在二人同入修會時，他們的婚姻仍然存在。所以一人進修會，不解除另一人的婚姻關係。但是只要為一方婚姻關係存在，對方便不能另外結婚。所以，女方不可以另嫁。

2.再者，男人進修會後，發願之前仍可以還俗。若男人進修會後女人可以另嫁，則他還俗後便可娶別的女人。這是不合理的。

3.此外，按新法令，入會不滿一年發的願無效。所以，男人在這種聖願之後還俗，妻子該接受他。所以，無論男人入會或發願，女人都無權另嫁。

反之 無人能束縛他人實行完美之事。可是，守貞卻是屬於完美之事。所以，丈夫進修會，妻子並不受守貞的束縛。所以，她能改嫁其他男人。

正解 我解答如下：按照宗徒於《格林多前書》第七章39節中的意見，正如丈夫的身體死亡解除了婚姻關係，妻子「可以隨意嫁人」；同樣地，在丈夫藉著進修會的精神死亡以後，妻子也可以隨意嫁人（參閱第二節正解）。

釋疑 1.當雙方都發守貞聖願時，雙方都沒有放棄婚姻關係。所以，婚姻關係仍然存在。可是，單方發守貞聖願，也只有他單方地放棄婚姻關係。所以，解除對方的這種關係。

2.從人進修會到發願為止，並不認為人已死於世俗。所以，到此時為止，他的妻子應該等待他。

3.在法律所規定的時間以前發的大願（*professio*），我們應該斷定與普通聖願（*votum simplex*）是相同的。所以，正如在丈夫發普通聖願以前，妻子不應該對他盡婚姻義務，可是她並沒有改嫁的權利；同樣地，這也就是本文的情況。

第六十二題

論已遂婚姻之後的姦淫限制

一分爲六節一

然後要討論的是，在已遂婚姻之後的姦淫限制（參閱第六十一題引言），即是婚姻關係仍然存在時，姦淫是夫妻房事的限制。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、丈夫因妻子犯姦淫罪而休妻，是不是合法的。
- 二、丈夫是否應該由於命令，應該休退犯姦淫罪的妻子。
- 三、丈夫是否能隨意地休退犯姦淫罪的妻子。
- 四、夫妻的離婚案件是否應該受同等的審判。
- 五、丈夫在離婚以後是否能再娶妻。
- 六、夫妻在離婚以後是否能再和好。

第一節 丈夫因妻子犯姦淫罪而休妻，是不是合法的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 丈夫因妻子犯姦淫罪而休妻，似乎是不合法的。因為：

1. 「對人不可以惡報惡」（《羅馬書》第十二章17節）。可是，因妻子犯姦淫罪而休妻的丈夫，似乎是對妻子以惡報惡。所以，這是不合法的。

2. 此外，如果雙方都犯姦淫罪，比只有一方犯姦淫罪更爲嚴重。可是，如果雙方都犯姦淫罪，那麼雙方就不能離婚。所以，如果只有一方犯姦淫罪，那麼雙方也不能離婚。

3. 此外，精神的姦淫和其它的罪過，比肉身的姦淫罪更爲嚴重。可是，這些罪過卻不能使夫妻分居。所以，肉身的姦淫也不能使夫妻分居。

4.此外，那相反本性的罪過，比合乎本性的姦淫罪，更相反婚姻的利益。所以，還有其它比姦淫罪更該作為分居的原因。

反之 1.這都是《瑪竇福音》第五章32節所說的。

2.此外，對於不忠信的人，不需要持守忠信。可是，夫妻中的一方，因為姦淫罪而不忠信於另一方。所以，受不忠信對待的，能休退犯姦淫的一方。

正解 我解答如下：主耶穌許可丈夫因妻子犯姦淫罪而休妻，以懲罰那不忠信的妻子，也有利於那忠信的丈夫，即是對那不忠實的妻子，不應該盡婚姻義務。所以，在《格拉蒂安法令集》中提出七種情況，丈夫休退犯姦淫罪的妻子是不合法的，因為或妻子無罪，或雙方都有罪。

第一，如果丈夫自己也犯姦淫罪。第二，如果丈夫強迫妻子為娼妓。第三，如果那以為丈夫已死的妻子，因丈夫長期不在而嫁人。第四，如果另一男人偽裝其夫同她性交。第五，如果她被人強姦。第六，如果丈夫在妻子犯通姦罪以後，重新和好，也同她性交。第七，雙方是非信徒時，丈夫給了妻子休書，妻子也改嫁了他人。在這種情況下，如果後來雙方都皈依了信德，丈夫就應當接受妻子回來。

釋疑 1.如果丈夫因報復而休退犯姦淫罪的妻子，他就犯了罪。可是，如果丈夫是為了自己的名譽，休退犯姦淫罪的妻子，以免丈夫被視為共犯，或者為糾正妻子的罪過，或者為避免兒女的身世不詳，那麼他就沒有犯罪。

2.離婚因一方控告對方犯姦淫罪而完成。因為凡有相同罪過的人，就不能互相控告。當雙方都犯姦淫罪時，就不能宣布離婚；雖然雙方犯姦淫罪，比只有一方犯姦淫罪，更相反婚姻。

3. 姦淫罪直接地相反婚姻的利益，因為姦淫罪使兒女沒有確定的身世、破壞夫妻的忠實、喪失婚姻的象徵，夫妻一方的「身體分給許多人」。所以，雖然其它罪過比姦淫罪更為嚴重，卻不產生離婚。

可是，因為那稱為精神姦淫的不忠信，也相反婚姻的利益——即是教導兒女恭敬天主的義務，因此也產生離婚。可是它與身體的姦淫卻不相同。因為一次身體的姦淫行為就能產生離婚，可是一次不忠信的行為卻不產生離婚，而是習慣已證明養成了積重難返的不忠實，如同《格拉蒂安法令集》「偶像崇拜」(Ido lolatria) 所說。

4. 那相反本性的罪過也能產生離婚，卻沒有提及。第一，因為相反本性的罪過是「未指名的偏情」(passio innomminabilis)；第二，因為罕見；第三，因為並不太使兒女的身世不詳。

第二節 丈夫是否由於命令而該休退犯姦淫罪的妻子

有關第二節，我們討論如下：

質疑 丈夫似乎由於命令而該休退犯姦淫罪的妻子。因為：

1. 作為女人的頭的丈夫（《格林多前書》第十一章3節；《厄弗所書》第五章23節），應該糾正妻子的過失。可是，分居是為糾正犯姦淫罪的妻子。所以，丈夫應該離開妻子。

2. 此外，凡贊同犯大罪的人，自己也犯大罪《羅馬書》第一章32節表明。可是，縱容犯姦淫妻子的丈夫卻「似乎同意妻子」犯罪，正如《語錄》卷三十五第三章所說的。所以，除非丈夫拋棄妻子，否則就犯罪。

3. 此外，《格林多前書》第六章16節說：「那與娼妓結合的，便是與她成為一體」。可是，人不能同時是「娼妓的肢體和基督的肢體」，正如上文所說的。所以，那贊同妻子犯姦淫罪

的丈夫，不再是基督的肢體。所以，他犯大罪。

4.此外，正如親戚關係消滅婚姻關係；同樣地，姦淫罪也使人分居。可是，丈夫知道自己的妻子是血親以後，又同她性交，就犯大罪。所以，如果丈夫知道妻子是姦淫者以後，又同她性交，就犯大罪。

反之 1.《語錄》「分類篇」對《格林多前書》第七章12節的「丈夫不可離棄妻子」，釋義說：「主耶穌許可丈夫因妻子犯姦淫而休妻」。所以，丈夫似乎不是由於命令而該休退犯姦淫罪的妻子。

2.此外，人人都能寬免他人得罪自己的罪過。可是妻子犯姦淫罪，卻得罪了丈夫。所以，丈夫能寬免她，以免休退她。

正解 我解答如下：丈夫休退犯姦淫罪的妻子，只是以休退的懲罰來糾正妻子的罪過；可是，如果妻子已改過遷善，就不需要糾正。所以，如果妻子已痛悔罪過，那麼丈夫就不應該休退她。可是，如果妻子沒有痛悔罪過，丈夫就應該休退她，以免自己被視為同意妻子的罪過，因為丈夫並沒有協助她改過遷善。

釋疑 1.妻子的姦淫罪不僅是以休退的懲罰來糾正，而且也以言語和鞭打來糾正。所以，如果她準備改過遷善，那麼丈夫就不應用上述的懲罰來糾正她。

2.當丈夫仍然不停地容忍她過去的罪過時，似乎是在同意妻子過去犯的罪。可是，如果妻子已改過遷善，那麼丈夫就不是同意她過去的罪過了。

3.事實上，她痛悔了姦淫罪，就不能稱她為娼妓。所以，她的丈夫不因同她性交而成為娼妓的肢體。

我們也可以說，丈夫同她性交，並不如同娼妓，而如同

妻子一樣。

4. 不能相提並論。因為血親關係並沒有使人有婚姻關係（第五十四題第三節）。所以，性交是違法的。可是，姦淫罪並沒有消滅上述的關係，所以行為本身仍然是合法的；除非偶然的情況下成為違法的，即因丈夫似乎同意妻子的邪淫行為。

5.（反之1.）我們應該認為這種許可意指「不禁止」。所以，並不相反命令：因為凡不被禁止的也是屬於命令的。

6.（反之2.）妻子不僅得罪丈夫，而且也得罪天主。所以，除非妻子改過遷善，否則丈夫就不能完全寬免懲罰。

第三節 丈夫是否能隨意地休退犯姦淫罪的妻子

有關第三節，我們討論如下：

質疑 丈夫似乎能隨意地休退犯姦淫罪的妻子。因為：

1. 執行法官的判決是合法的，不必另行審判。可是，「正義的法官」天主卻宣布了這種判決：丈夫因妻子犯姦淫罪而能休妻（《瑪竇福音》第五章32節）。所以，這個罪不需要另行審判。

2. 《瑪竇福音》第一章19節說：「若瑟因為是義人，有意暗暗地休退瑪利亞」。所以，丈夫似乎能暗暗地進行離婚，不必教會判決。

3. 此外，如果丈夫知道妻子犯姦淫罪，後來又同她性交，那麼丈夫就喪失對犯姦淫罪的妻子採取行動的權利（參閱：克萊孟，《神學全集》卷四第二十二題第二條）。所以，拒絕盡婚姻義務就屬於離婚，應該先於教會的判決。

4. 凡不能證明的，都不應該訴諸於教會的判決。可是，姦淫罪卻不能加以證明，因為「姦夫的眼盼望黃昏」，正如《約伯傳》第二十五章15節所說的。所以，上述的離婚不應該屬於教會的判決。

5.此外，訴狀應該在控告之先，如果丈夫沒有證據，那麼他自己就應該受同等的報復罰。可是在這件事上，卻是不可能的。因為不論在任何情況下，丈夫都將達到自己的目的：或者丈夫休妻，或者妻子離丈夫而去。所以，這種休妻不應該訴諸於教會的判決。

6.此外，丈夫對妻子比對外人更受束縛。可是，除非祕密先行規勸，否則不應該將外人的罪過訴諸於教會的判決，正如《瑪竇福音》第十八章15等節所指明的。所以，如果丈夫沒有暗地裡先規勸妻子，那麼丈夫就更不能將妻子的罪過上訴教會。

反之 1.無人應該為自己報仇（《羅馬書》第十二章19節）。可是，如果丈夫隨意地休退犯姦淫的妻子，他是在為自己報仇。所以，丈夫不應該做這件事。

2.此外，在同一個的案件上，無人既是原告又是法官，如同《格拉蒂安法令集》「絕不曾」（Nullus unquam）條目所說的。可是丈夫卻是控告妻子的原告，因為她得罪了他。所以，丈夫不能是法官。所以，丈夫不應該隨意地休妻。

正解 我解答如下：丈夫能休妻，共分兩種方式。第一，不同寢。如次則只要丈夫發現妻子犯姦淫罪，就能以這種方式休妻；除非教會強迫，否則他不必答覆盡婚姻義務的要求。在這種情況下盡婚姻的義務，絕不有害於己。

丈夫休妻的第二種方式，既不同寢又分居。這種休妻方式非由教會判決不可，如同《格拉蒂安法令集》「俗世」（Saeculares）條目所指明的。如果她尚未被休退，那麼就應該被迫同居，除非丈夫能立即證明妻子犯姦淫罪（參閱第一節釋疑2.）。可是，這種休妻卻稱為「離婚」。所以，我們應該贊成，休妻非教會判決不可。

釋疑 1. 判決是把一般法律用於個別事實。所以，主耶穌頒布了法律，法官應該按照這種法律判決。

2. 若瑟願意休退童貞聖母，並不是因為懷疑她犯姦淫罪，而是因為崇敬她的聖德，害怕與她同居，如同《語錄四卷注疏》卷三第 2 題釋疑 5 所說。

而且問題也不相同。因為不僅那時代通姦罪產生離婚，還應該用石頭砸死她（《若望福音》第八章 5 節）。可是，現在的情況卻不然，因為當訴諸教會的判決。

3. 由上文所指明的可不言而喻。

4. 當懷疑妻子通姦的丈夫，能同證人一起，將正在犯姦淫罪的妻子捉住時，丈夫就能提出控告。

此外，如果事實並非昭然若揭，似乎能證明妻子犯姦淫罪，例如：「孤男寡女」住在一起、裸男同裸女住在一起（《教宗額我略通諭》卷二第二十三題第十二章「書札」Litteras），在可疑的時間與地方。

5. 丈夫控告妻子通姦，可以分為兩種方式。第一種，在教會的法官前要求分床。這時丈夫應該寫訴狀，沒有報復法的義務。因為這樣，丈夫就能達到自己的目的，正如**質疑**所指明的。另一種方式，在國法前，為懲罰罪過。所以，丈夫必須先寫訴狀，如果丈夫沒有證據，自己就應該受報復的罰。

6. 正如《教宗額我略通諭》所說的，刑事的訴訟程序可以分為三種方式。第一，以調查的方式；這該先有眾多流言，以代替控告。第二，以控告的方式，這該先有訴狀。第三，以舉發的方式，這該先「勸善規過」（*fraterna correcti*）。所以，我們認為主耶穌的話是指舉發，並不是指控告。因為後者不僅是為勸善規過犯罪者，而且也是為懲罰犯罪者。因為這是公益應該遵守的：沒有正義，也將喪失公益。

第四節 夫妻的離婚案件是否應該受同等的審判

有關第四節，我們討論如下：

質疑 夫妻的離婚案件似乎不應該受同等的審判。因為：

1. 新約許可離婚，代替舊約的休書，正如《瑪竇福音》第五章31-32節所指明的。可是在休書上，夫妻彼此並沒有受同等的審判：因為丈夫能休妻，妻子卻不能休夫（《申命紀》第二十四章1節）。所以在離婚時，他們也不應該受同等的審判。

2. 此外，妻子有許多丈夫，比丈夫有許多妻子，更相反法律（第六十五題第一節釋疑6.）。所以，後者有時是合法的，可是前者卻絕不合法。所以，妻子的通姦罪比丈夫的通姦罪更為嚴重。所以，他們不應該受同等的審判。

3. 此外，哪裡對他人有更大的害處，那裡也有更大的罪過。可是，通姦的妻子對丈夫的害處，比通姦的丈夫對妻子的害處更大。因為妻子的通姦使兒女的身世不詳，可是丈夫的通姦卻不然。所以，妻子的通姦罪比丈夫的通姦罪更大。所以，他們不應該受同等的審判。

4. 此外，離婚的目的是為糾正通姦罪。可是，丈夫更該規勸妻子，因為他是妻子的頭，正如《格林多前書》第十一章3節所說的；反之則不然。所以離婚時，他們不應該受公平的審判，而丈夫應該有優待。

反之 1. 在這方面，妻子似乎應該有優待。因為犯罪者的軟弱愈大，罪過也愈值得寬恕。可是女人的軟弱卻大於男人的軟弱，所以金口若望於《瑪竇福音釋義》，對於第二十一章32節說，邪淫是女人的固有偏情。哲學家在《倫理學》卷八第五章也說：「女人們並不稱為守貞者」，因為女人容易傾向於私慾偏情——獸群也不能守貞，因為牠們對於私慾偏情亦一無所能。所以，女人們更應該少受離婚的懲罰。

2.此外，男人是女人的頭，以便規勸她。如此則男人比女人的罪更重。所以，男人也更應該受罰。

546

一 神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傳、神品、婚姻

正解 我解答如下：在離婚案件上，夫妻受同等的審判，雙方的合法與否是相同的。可是，為能離婚，審判卻不對等：因為在雙方都有離婚的充足理由時，一方能比另一方的理由更充足。因為離婚是通姦的懲罰，在於通姦相反婚姻的利益。可是，關於「忠信」的利益，夫妻雙方卻彼此都應該遵守，任何一方的通姦罪都同樣地的相反婚姻之罪，因此雙方都有離婚的充足理由。可是關於「兒女」的利益，妻子的通姦罪卻大於丈夫的通姦罪；所以，妻子比丈夫的離婚原因更重大。所以，他們都有同等的義務，可是他們卻沒有同等的原因。可是，這也並非不公平的審判，因為雙方都有受這種懲罰的充足理由；如同兩個同樣被判死刑的人，雖然這人比那人犯更重的罪。

釋疑 1.在舊約許可休書，只是為了避免犯殺人罪(homicidium)（第六十七題第六節）；因為男人比女人更有犯殺人罪的危險，所以許可丈夫休妻，卻不能反過來說。

2.3.與兒女的利益相比較，所提出的論證是：通姦的妻子比通姦的丈夫，擁有更充足的離婚原因。卻不能說，他們並沒有受公平的審判，正如上文所指明的。

4.雖然男人是女人的頭，如同管理人一樣，卻不是女人的法官；也不能反過來說。所以，他們應該受審判的問題，丈夫對妻子比妻子對丈夫，並沒有更大的權柄。

5.（反之1.）通姦與單純的姦淫，都有相同的罪過性質；通姦罪更重，即是損害婚姻。所以，如果我們認為通姦罪與姦淫罪相同，那麼丈夫的罪與妻子的罪相比較，如同超越物(excedentia)與被超越物(excessa)相比較一樣。因為女人有

豐富的體液 (humor)，所以更易於受私慾偏情的誘惑；可是男人卻有刺激私慾偏情的豐富感性。可是簡單地說，其它一切卻都是平等的，男人比女人多犯單純的姦淫罪更嚴重：因為男人的理性更強，能克勝肉身私慾偏情。

可是關於損害婚姻，通姦比姦淫更破壞婚姻，女人比男人犯更重的罪，正如上文所指明的。因為通姦罪比單純的姦淫罪更重；所以簡單地說，通姦的妻子比通姦的丈夫犯更重的罪，其它一切都是平等的。

6. (反之2.) 雖然丈夫獲得對妻子的控制權是加重罪過的情況，可是使這種罪變成那種罪類的情況更加重罪過，即是損害婚姻；這種損害變成一種不義，因為是偷竊他人的兒女。

第五節 丈夫在離婚以後是否能再娶妻

有關第五節，我們討論如下：

質疑 丈夫在離婚以後似乎能再娶妻。因為：

1. 無人受永恆節慾的限制。可是在某種情況下，丈夫卻應該永遠地離開犯姦淫罪的妻子，正如上文第二節所指明的。所以，至少在這種情況下，丈夫能再娶妻。

2. 此外，丈夫不應該提供犯罪者妻子更大的犯罪機會。可是，如果她因姦淫罪而被休，那麼她再嫁人就是不合法的，使她有更多的犯罪機會；因為一個在婚姻中不能節慾的人，很難後來成為節慾的。所以，她再嫁人，似乎是合法的。

3. 此外，妻子只對丈夫盡婚姻義務和同居共處，可是離婚卻免除了這兩種義務。所以，《羅馬書》第七章2節說：「她就不再因丈夫而受法律的束縛」。所以，她能再嫁人，丈夫也能再娶妻，理由是相同的。

4. 此外，《瑪竇福音》第十九章9節說：「無論誰休妻，除非因了通姦，而另娶一個，他就是犯奸淫」。所以，如果妻子

因姦淫而被休，丈夫再娶妻子，並沒有犯姦淫。所以，這將是真正的婚姻。

反之 1.《格林多前書》第七章10至11節說：「我命令，其實不是我，而是主命令：妻子不可離開丈夫；若是離開了，就應該持身不嫁」。

2.此外，無人應該由罪過而「獲益匪淺」。可是，如果教會許可通姦的妻子再嫁，如她所期望的婚姻，那麼教會就是供給那些願意再婚的人犯通姦罪的機會。所以，妻子再嫁人，丈夫再娶妻，都是不合法的。

正解 我解答如下：婚姻後的任何事都不能解除婚姻。所以，通姦並不使婚姻成為無效的。正如奧斯定《論婚姻與貪慾》卷一第十章所說的：「一旦夫妻還活著，都受婚姻關係的束縛，不是離婚，或是再嫁人所能毀滅的。」所以，當對方還活著的時候，一方再結婚就是不合法。

釋疑 1.雖然無人本身該受節慾的束縛，卻偶然地受節慾的束縛，例如：自己的妻子患絕症，是不容許性交的病；同樣地，又如罹患無法矯正傾向犯姦淫的精神疾病。

2.離婚所有的真正慚愧，應該使她躲避罪過。如果她不能躲避罪過，那麼她獨自犯的罪，比同自己的丈夫一起犯的罪小。

3.雖然那離婚後的妻子，不應該對通姦的丈夫盡婚姻和同居共處的義務，可是婚姻關係仍然存在。所以，她是受束縛的，在丈夫還活著的時候，她不能再結婚。可是丈夫不同意，她卻能發守貞聖願——除非教會認為是受了騙，因偽證而判決他們離婚。因為在這種情況下，縱然她已發守貞聖願，仍然應該回到丈夫身邊，也應該盡婚姻義務，卻不許她要求丈夫盡婚

姻義務（參閱：克萊孟，《神學全集》卷四第十九題）。

4. 主耶穌的話所論及的例外，是指休妻。所以，**質疑**是基於錯誤的解釋。

第六節 夫妻在離婚以後是否能和好

有關第六節，我們討論如下：

質疑 夫妻在離婚以後似乎不能和好。因為：

1. 法律的規範是：「凡一次妥善決定好的，後來絕不應該反悔。」可是教會所判決的，卻是應該離婚。所以，夫妻在離婚以後不能再和好。

2. 此外，如果他們能和解，那麼特別在妻子悔改後，丈夫就該接納她。但他沒有這種責任；因為就連在訴訟時，妻子也不能拿自己的悔改，當作對抗丈夫控告的反駁。所以，夫妻在離婚以後，絕不能和好。

3. 此外，如果夫妻在離婚以後能和好，那麼通姦的妻子就應該回到那要求她回到身邊的丈夫；可是她卻不受束縛，因為他們因教會的判決已經離了婚。

4. 此外，如果丈夫與通姦的妻子和好是合法的，那麼尤其當她發現，離婚以後的丈夫也犯了通姦罪，他們更應該和好。可是在這種情況下，妻子卻不能強迫丈夫與自己和好，因為他們的離婚是公正的宣判。所以，絕不能和好。

5. 此外，如果通姦的丈夫藉著教會的判決，暗地休退那敗訴的通姦妻子，那麼離婚似乎就不是公正的宣判。可是丈夫卻不應該與自己的妻子和好，因為妻子不能在法庭上證明丈夫的通姦罪（參閱第一節正解）。所以，當離婚是公正的宣判時，就更不能和好。

反之 1. 《格林多前書》第七章11節說：「若是離開了，就應

該持身不嫁，或是仍與丈夫和好」。

2.此外，丈夫能在妻子犯姦淫罪以後不休退她（第二節）；同樣地，他也能與她和好。

正解 我解答如下：如果妻子在離婚以後，因補贖罪過而痛改前非，那麼丈夫就能與她和好。可是，如果妻子仍然不肯改過的，丈夫就不應該讓她回到自己身邊：就像以前因為她不願意停止犯罪，丈夫就不可以收留她的理由一樣。

釋疑 1.教會的判決所宣判的離婚，並不是強迫夫妻分開，而是許可夫妻分開。所以，和好並不必撤消先前的判決。

2.妻子的悔改應該使丈夫不再控告，或者休退她；可是，正如《教宗額我略九世通諭》卷三「我們喜樂於上主吧！」（*Gaudeamus in Domino*）所說，丈夫並不受這種強迫，妻子也不能藉著悔改而控告。因為雖然她不再犯罪，不再有行為及污點，就仍然有應該受的罪罰（第二集第一部第八十七題第六節）；雖然在天主台前，罪罰已被消滅，可是人類的處罰卻仍然存在著，因為人並不如同天主一樣看得見人心。

3.按照《聖教法典》卷一第十四題第六條「此喝彩」（*Quod favore*）所說，凡是為了某人的利益而設定的，都不使他受害。因為離婚有益於丈夫，所以丈夫並沒有喪失要求盡義務、或要求妻子回到自己身邊的權利。所以，除非丈夫許可妻子發守貞聖願，否則妻子就應該盡義務；如果丈夫要求她，那麼妻子就應該回到丈夫身邊。

4.因為先前無辜的丈夫在離婚以後犯的通姦罪，按照嚴法的話，丈夫不應該被迫歡迎先前犯通姦罪的妻子。可是按照「平衡法則」（*aeguitas iuris*），法官應該強迫他避免靈魂的危險和立惡表，雖然妻子不能要求和好。

5.如果丈夫的通姦罪是祕密的，那麼他的妻子就沒有喪失反抗丈夫控告的權利，雖然她並沒有證據。所以，那要求離婚的丈夫就有罪：如果在判決離婚以後，妻子要求丈夫盡義務或和好，那麼丈夫就有這種義務。

第六十三題

論再婚

一分爲二節一

然後要討論的是再婚（*Secundis nuptiae*；參閱第四十三題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、再婚是否合法。
- 二、再婚是否是準聖事。

第一節 再婚是否合法

有關第一節，我們討論如下：

質疑 再婚似乎不合法。因爲：

1. 我們應該按照真理判斷事物。可是金口若望於《瑪竇福音釋義》，對於第十九章8節卻說：「女人嫁第二任丈夫是真正的姦淫。」因爲姦淫是不合法的。所以，再婚也是不合法的。

2. 此外，凡不是善的，都不是合法的。可是盎博羅修卻說：「再婚是不善的」（熱羅尼莫《駁姚味連異端》卷一）。所以，再婚不是合法的。

3. 此外，無人應該被禁止參與正當及合法的事物。可是，司鐸卻被禁止參與再婚，正如《語錄》卷四十二第七章所指明的。所以，再婚是不合法的。

4. 此外，人只因罪過而受罰。可是，人卻爲了再婚而受虧格的罰（*inregularitatis paena*）。所以，再婚不是合法的。

反之 1. 《創世紀》第二十五章1節說亞巴郎再婚。

2. 此外，宗徒於《弟茂德前書》第五章14節說：「所以我

要年輕的，即是寡婦再嫁，生養兒女」。所以，再婚是合法的。

正解 我解答如下：婚姻關係只有到死為止，正如《羅馬書》第七章2至3節所指明的。所以，夫妻中的一方死了，婚姻關係也終止，此次的婚姻就不禁止人再婚。所以，不僅第二次、第三次婚姻等等，都是合法的。

釋疑 1.金口若望說的是有時刺激人再婚的原因，即是貪慾，這也是犯姦淫的原因。

2.說再婚不是善的，不是因為違法，而是因為喪失第一次婚姻所象徵的光彩，即是一夫一妻，如同基督與教會一樣（《教宗通諭》「牧靈的職務」Debitum pastoralem）。

3.凡獻身於天主的人們，不僅禁止他們違法犯紀，而且也禁止他們的邪惡行爲。所以，禁止那喪失第一次婚姻所有光彩的再婚。

4.造成虧格並不總是因為罪過，有時也能是因為聖事的象徵要素的缺失。所以，這種論證並不切題。

第二節 再婚是否是準聖事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 再婚似乎不是準聖事。因為：

1.「凡重領聖事的人，都侮辱聖事。」我們不可侮辱任何聖事。所以，如果再婚是聖事，那麼絕不應該重領。

2.此外，一切的聖事都有祝福；可是再婚卻沒有祝福，正如《語錄》卷四十二第七章所說的。所以，再婚並不是聖事。

3.此外，象徵屬於聖事的本質（第三集第六十題第一節）。可是，再婚卻沒有婚姻聖事的象徵，因為並不是「一夫一妻」，如同「基督與教會」一樣（參閱第一節釋疑2.）。

4.此外，一件聖事並不阻礙領受另一件聖事。可是，再婚卻是領受神品聖事的限制（參閱第一節質疑4.）。所以，再婚並不是聖事。

反之 1.再婚的性交免於罪過，如同第一次婚姻一樣。可是，婚姻卻是因了三種利益而使夫妻性交無罪，即是「信德」、「子女」和「聖事」（第四十九題第二、第四節）。所以，再婚是聖事。

2.此外，男人同女人第二次非聖事的結合，並不構成虧格，如同姦淫所指明的。可是再婚卻構成虧格（參閱第一節質疑4.）。所以，再婚是小聖事。

正解 我解答如下：哪裡有聖事的本質，那裡也就有真正的聖事。因為再婚有婚姻聖事的一切本質：合法的人是應該有的質料，以及應該有的形式，即是藉論及現在之事的言語所表達的內心的同意。所以顯然地，再婚也是聖事，如同第一次婚姻一樣。

釋疑 1.這是指那產生永恆效果的聖事。因為如果有人重領聖事，相當於認為第一次領聖事並不是有效力的，所以對第一次領的聖事是侮辱（第三十三題第一節），正如一切賦予神印的聖事所指明的。可是有些聖事的效果卻不是永恆的，可以重領，毫不侮辱聖事，正如告解聖事所指明的。因為死亡結束婚姻關係，所以，如果妻子在丈夫死亡以後再嫁，那麼妻子絕沒有侮辱聖事。

2.雖然再婚本身是完整的聖事，可是與第一次婚姻相比，卻有點欠缺，因為沒有這件聖事的完美象徵，即不是「一夫一妻」，如同基督與教會的婚姻一樣。再婚因這種缺點而沒有祝福。

可是我們卻應該知道，再婚可能為男女雙方皆然，也可

能只爲一方而言。因爲如果處女同那結過婚的男人結婚，那麼教會仍然祝福這種婚姻，因爲這似乎也保持與第一次婚姻有關的象徵；因爲基督雖然以教會爲唯一的妻子，可是教會卻有許多已婚的人。可是，靈魂只作爲基督的新娘，否則靈魂就是同魔鬼犯姦淫罪，也沒有神婚（*matrimonium spirituale*）。所以，當女人再婚時，因聖事的缺點而不祝福婚姻。

3.再婚本身也有完美的象徵，卻不如前次的婚姻。所以，再婚是有缺點的聖事。

4.再婚之所以是神品聖事的限制，是因爲再婚中的聖事性缺點，並不是因爲再婚本身的聖事性。

第六十四題

論與婚姻有關的問題

一分爲七節一

然後要討論的是，與婚姻有關的問題（參閱第四十三題引言）。第一，論婚姻的義務；第二，論一夫多妻（第六十五題）；第三，論重婚（第六十六題）；第四，論休妻（第六十七題）；第五，論私生子（第六十八題）。

關於第一點，可以提出七個問題：

- 一、夫妻彼此是否由於法令而應該盡婚姻義務。
- 二、丈夫無妻子的要求，是否應該盡婚姻義務。
- 三、夫妻的房事是否平等。
- 四、夫妻彼此沒有婚姻的合意，是否能發相反婚姻義務的聖願。
- 五、聖日是否應該禁止夫妻要求盡婚姻義務。
- 六、夫妻在聖日要求盡婚姻義務，是否犯大罪。
- 七、夫妻在教會慶節時，是否應該盡婚姻義務。

第一節 夫妻彼此是否由於法令而應該盡婚姻義務

有關第一節，我們討論如下：

質疑 夫妻彼此似乎不由於法令而應該盡婚姻義務。因為：

1. 無人因服從法令而被禁止領聖體。可是，「那對妻子盡婚姻義務的，卻不能食羔羊的肉」，正如熱羅尼莫《言論集》卷二十三第三章所說的。所以，盡婚姻義務並不是由於法令。

2. 此外，人人能合法地逃避對自己有害的事物，這是合法的。可是要求盡婚姻義務有時卻有害於人：或因患病，或因已盡了婚姻義務。所以，拒絕要求盡婚姻義務者，似乎是合法的。

3.此外，任何人使自己不能盡法令的義務，就是罪。所以，如果人由於命令的義務，應該盡婚姻的義務，那麼因守齋或其它使身體衰弱的事而不能盡婚姻義務時，似乎就有罪。這不是真的。

4.此外，按照哲學家《倫理學》卷八第十三章的話，婚姻是爲了生兒育女及生命互助。可是，癩病卻相反婚姻的這兩種目的；因爲癩病是傳染病，妻子不應該與患癩病的丈夫同居共處，而且這種病也常常遺傳給兒女。所以，妻子似乎不應該對患癩病的丈夫盡婚姻義務。

反之 1.正如奴隸屬於主人的權下；同樣地，夫妻任一方也屬於對方的權下，正如《格林多前書》第七章4節所指明的。可是奴隸卻由於命令的義務，應該對自己的主人盡奴役的義務；正如《羅馬書》第十三章7節所指明的：「凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就給誰完糧。」所以，夫妻任一方應該給對方盡婚姻義務。

2.此外，婚姻是爲了躲避姦淫，正如《格林多前書》第七章2節所指明的。可是，如果夫妻在受私慾偏情困擾的時候，彼此不盡婚姻義務，婚姻就不能有此效果。所以，盡婚姻的義務屬於命令的義務。

正解 我解答如下：建立婚姻的主要目的，是盡本性的義務。所以，房事應該遵守本性的衝動。按照本性的衝動，營養能力只是把維護個人的生存所餘之能力給生殖能力，因爲這是本性的秩序，自己先有完美之物，後來以自己的完美而分給他人；這也是完成本性的愛德秩序，因爲妻子對丈夫只有與生殖能力有關的權柄，與維護個人的生存無關。凡與生兒育女有關的一切，丈夫對妻應該盡婚姻義務，可是丈夫卻應該先注意自己身體的健康。

釋疑 1.人服從命令，可能使自己成爲不適於行使聖職者，例如：那判人死刑的法官服從命令，而成爲虧格的。同樣地，那服從命令而盡婚姻義務的人，也成爲不宜行使神職的人；並不是因爲這種行爲本身是罪過，而是因爲是肉慾的本性行爲。所以，按照大師的話（參閱**質疑**1.），熱羅尼莫說的只是教會的神職人員，而不是指其他的人；他們可自行判斷能由於熱心而克制自己，或領基督的聖體，毫無罪過。

2.除非妻子維護好丈夫身體的健康，對丈夫的身體就無權，正如上文所說的。所以，如果妻子過份地要求盡婚姻義務，這並不是盡義務的要求，而是無理的苛求。所以，丈夫不必滿足她。

3.如果人由於婚姻所產生的原因，成爲不能盡婚姻義務的，例如丈夫已盡了婚姻義務，不能再多盡婚姻義務，妻子並沒有要求再盡婚姻義務的權利；後來妻子若要求盡婚姻義務，表現自己是娼妓，反而不是妻子。可是，如果人由於其它原因，成爲不能人道的，如果這種原因是合法的，那麼丈夫就不必再盡婚姻義務，妻子也不能無理地要求盡婚姻義務。如果這種原因是不合法的，那麼丈夫就有罪，也對妻子的罪過，該分些責任，如果妻子因而犯姦淫罪。所以，丈夫應該協助使妻子節慾。

4.癩病解除婚約，卻不解除婚姻，如同《教宗通諭》卷四第八題第三章「指示」（Litteras）所說。所以，妻子也應該對患癩病的丈夫盡婚姻義務，卻不應該與他同居共處（參閱**質疑**4.）：因爲癩病並不是爲此迅速地由性交而傳染，如同常常同居共處那樣。雖然生了有病的兒女，可是兒女這樣存在，卻優於完全不存在。

第二節 丈夫無妻子的要求，是否應該盡婚姻義務

有關第二節，我們討論如下：

質疑 丈夫無妻子的要求，似乎不必盡婚姻義務。因為：

1. 肯定的命令（*praeceptum affirmativum*）只限於固定的時間。可是盡婚姻義務的固定時間，只在要求盡婚姻義務的時間才確定，否則他不應該盡義務。

2. 此外，我們應該擇其善者而從之。可是，夫妻節慾卻優於房事。所以，除非妻子明確地要求盡婚姻義務，否則丈夫就應該假定她愛好節慾。所以，丈夫不必對她盡婚姻義務。

3. 此外，正如妻子對丈夫有權；同樣地，主人對奴隸也有權。可是，奴隸卻只在主人要求的時候，才服務主人。所以，丈夫也應只在妻子要求的時候，才盡婚姻義務。

4. 此外，當妻子要求丈夫盡婚姻義務的時候，丈夫有時也能請求妻子不要求盡婚姻義務。所以，如果妻子不要求盡婚姻義務，那麼丈夫就更能不盡婚姻義務。

反之 1. 丈夫盡婚姻義務，是醫治妻子的私慾偏情的良藥。可是醫師卻是為病人而受委託；縱然病人沒有要求，醫師也應該治療他的病。所以，雖然妻子並沒有要求盡婚姻義務，可是丈夫卻應該對妻子盡婚姻義務。

2. 此外，長官應該採用使屬下改過的方法，縱然他們反對。可是丈夫盡婚姻義務，卻直接地預防妻子的罪過。所以，縱然在妻子不要求的時候，丈夫也應該盡婚姻義務。

正解 我解答如下：要求盡婚姻義務，共分兩種方式（第五十三題第一節釋疑4.）。第一，雙方明確地以言語要求。第二，可以解釋為要求盡婚姻義務；即是當丈夫因妻子害羞、沉默不語等等記號時，發覺妻子願意對自己盡婚姻義務。所以，縱然妻

子並沒有明言要求盡婚姻義務，可是當妻子表現出願意盡婚姻義務時，丈夫就應該盡婚姻義務。

釋疑 1. 固定的時候不僅是要求的時候，而且也是當雙方因某些記號而害怕不盡婚姻義務就有危險時，非立即盡婚姻義務不可。

2. 當丈夫沒有看見妻子的反對記號時，丈夫對妻子就能有這種假設。可是，當丈夫看見妻子的反對記號時，那就是糊塗的想法。

3. 主人並不害羞要求奴隸盡奴役的義務，如同妻子要求丈夫盡婚姻義務那樣。可是，如果人或因無知，或其它原因而沒有要求奴隸，但主人有危險時，那麼奴隸就應該盡義務。因為這是宗徒命令奴隸的：「不要只在人前服事」（《厄弗所書》第六章6節；《哥羅森書》第三章32節）。

4. 除非丈夫有合理的理由，丈夫就不應該逃避妻子要求盡婚姻義務。他這時也不應該過份地堅持己見，以免有危險。

第三節 夫妻的房事是否平等

有關第三節，我們討論如下：

質疑 夫妻的房事似乎不是平等的。因為：

1. 「主動者比被動者更為尊貴」，正如奧斯定《創世紀字義新探》卷十二第十六章所說的。可是，丈夫的房事與主動者有關，妻子的房事卻與被動者有關。所以，夫妻的房事並不是平等的。

2. 此外，除了丈夫要求以外，妻子就不應該對丈夫盡婚姻義務。可是丈夫卻應該對妻子盡婚姻義務，正如上文第二節所說的。所以，雙方的房事並不是平等的。

3. 此外，在婚姻內，女人為男人而受造，正如《創世紀》第二章18節所指明的：「我要給你造一個與你相稱的助手」。

因爲一物存在的目的，卻常常是主要的。所以，夫妻的房事並不是平等的。

4.此外，婚姻的主要目的是房事。可是在婚姻內，「女人的頭是男人」，正如《格林多前書》第十一章3節所指明的。所以，上述的房事並不是平等的。

反之 1.《格林多前書》第七章4節說：「丈夫對自己的身體沒有主權」；論到妻子也是一樣。所以，夫妻的房事是平等的。

2.此外，婚姻是平等的關係；因爲婚姻是一種合而爲一，正如上文第四十四題第一節所說的。所以，夫妻的房事是平等的。

正解 我解答如下：平等共分兩種，即是：「分量的平等」(aequalitas quantitatis)與「比例的平等」(proportionis)。分量的平等意指兩個同樣標準的分量，例如：這物有兩尺長，與那物有兩尺長相比較。可是比例的平等卻意指同類中的兩種比例，例如：兩倍比兩倍。所以，按第一種平等，夫妻在婚姻內並不是平等的，夫妻的房事也不是平等的，更尊貴的行爲應該歸於丈夫；治理家務也不是平等的，因爲丈夫管理家務，妻子被丈夫管轄。可是關於第二種平等，夫妻雙方卻都是平等的。因爲正如丈夫對妻子應該行房事，管理家庭也屬於丈夫；同樣地，妻子對丈夫也應該行房事，管理家務也屬於妻子。所以，《語錄》卷三十二第一章說，在盡婚姻義務與要求盡婚姻義務方面，夫妻是平等的。

釋疑 1.雖然主動比被動更爲尊貴，可是被動者對被動物和主動者對主動物的比例，卻是相同的。所以，這有比例的平等。

2.這是偶然的情況。因爲丈夫對房事有更尊貴的角色，

自然不如同妻子那樣，羞於要求盡婚姻義務。所以，妻子並不應該對未要求盡婚姻義務的丈夫盡婚姻義務，如同丈夫應該對妻子盡婚姻義務那樣。

3.由此可見，夫妻的房事並不是絕對地平等；可是按照比例的平等，夫妻的房事卻不是不平等的。

4.雖然頭是最主要的肢體，可是正如肢體對頭應該有自己的義務；同樣地，頭對肢體也應該有自己的義務。所以，他們之間有比例的平等。

第四節 夫妻彼此沒有婚姻的合意，是否能發相反婚姻義務的聖願

有關第四節，我們討論如下：

質疑 夫妻彼此沒有同意，似乎能發相反婚姻義務的聖願。因為：

1.夫妻盡平等的婚姻義務，正如上文第三節所說的。雖然妻子不願意，可是丈夫參加十字軍以保衛聖地，卻是合法的。所以，這對妻子也是合法的。因為這種聖願是盡婚姻義務的限制；所以夫妻的一方無對方的同意，也能發上述聖願。

2.此外，一方不必等對方的同意，如果對方不能無罪地不同意某種聖願。可是，夫妻任一方卻不能無罪地不同意對方，或發普通的、或暫時的守貞聖願，因為阻礙精神的利益是相反聖神的罪（《語錄》第二集卷四十三第一章）。所以，夫妻任一方沒有對方的同意，也能發普通的、或暫時的守貞聖願。

3.此外，正如在婚姻義務需要盡義務；同樣地，也該要求盡婚姻義務。可是夫妻的一方沒有對方的同意，卻能發願不要求對方盡婚姻義務，因為這屬於自己的權下。所以，同樣地，他也能發守貞聖願，而不盡婚姻義務。

4.此外，無人能由於上司的命令而被迫發聖願，如果他發

聖願是不合法的，因為他不應該服從不合法的命令。可是上司卻能命令丈夫暫時對妻子不盡婚姻義務，因為他應該忙於某種服務。所以，他自己也能發這種聖願，以阻止自己盡婚姻義務。

反之 1.《格林多前書》第七章5節說：「你們切不要彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房，為專務祈禱。」

2.此外，無人能代替他人發聖願，可是《格林多前書》第七章4節說：「丈夫對自己的身體也沒有主權，而是妻子有」。所以，丈夫沒有妻子的同意，就不能發普通的、或暫時的守貞聖願（參閱聖經注疏，《教宗通諭釋義》卷三第三十二題第十一章）。

正解 我解答如下：「發聖願屬於意志」，也正如拉丁文「發聖願」（*vovere*）一語所指明的。所以，只有那些屬於我們意志的善工能成為聖願，就是那些不受對方束縛的事情。所以，在受對方束縛的事中，沒有對方的同意，就不能發聖願。因為夫妻彼此受婚姻義務的束縛（第三節），婚姻義務是守貞的限制。所以，夫妻的一方沒有對方的同意，就不能發守貞聖願。如果夫妻的一方發守貞聖願，那麼發願的一方就犯罪；也不應該遵守聖願，並且要為這種不善的聖願做補贖。

釋疑 1.相當可靠的意見認為，妻子為協助普世教會的需要，應該願意暫時節慾。所以，丈夫為能有益於十字軍所交付自己的任務，決定自己在沒有妻子的同意下，也要參加十字軍；也如同沒有妻子的同意，為現世的主人、保衛國土而赴前線打仗一樣。這也沒有完全剝奪妻子的權利，因為妻子能與丈夫同行。妻子對丈夫的責任並不相同，因為丈夫應該管理妻子，反之則不然；妻子更應該與丈夫同行，也不能反過來說。此外，

妻子各處奔波，比丈夫有更大的貞潔危險，也不太有益於教會。所以，妻子沒有丈夫的同意，就不能發這種聖願。

2. 夫妻任一方不同意對方發守貞聖願，並沒有犯罪。因為不同意並不是為妨礙對方的利益，而是為免自己受害。

3. 關於這一點，共分兩種意見。因為有些人說，夫妻任一方就算沒有對方的同意，能發願不要求對方盡義務，但不能發願不盡義務。因為在第一種情況下，雙方都是獨立自主的；可是在第二種情況下，雙方卻都不是獨立自主的。可是，因為如果夫妻中的一方絕不要求盡婚姻義務，那麼婚姻為那差於要求盡婚姻義務的另一方，就變成沈重的負擔。所以，其它意見非常可靠地主張，雙方沒有彼此的同意，都不能發守貞聖願。

4. 正如妻子對丈夫的身體有主權，並不妨害丈夫對自己身體的義務；同樣地，也不妨害他對自己主人應該盡的義務。所以，正如妻子不能向丈夫要求危害自己身體健康的婚姻義務；同樣地，他也不能要求有害於對他主人應該盡的義務。可是除此以外，主人不能禁止雙方盡婚姻義務。

第五節 在聖日是否應該禁止夫妻要求盡婚姻義務

有關第五節，我們討論如下：

質疑 聖日似乎不應該禁止夫妻要求盡婚姻義務。因為：

1. 當體力增強時，疾病應該已經痊癒了。可是在慶節時，私慾偏情的力量卻可能增強。所以，私慾偏情應該藉著要求盡婚姻義務而痊癒。

2. 此外，除非因為雙方專務祈禱，在慶節時，夫妻就沒有理由不應該要求盡婚姻義務。可是在慶節時，夫妻卻有規定的祈禱時間。所以，在其它時間，夫妻要求盡婚姻義務是合法的。

反之 因為正如有些地方是專務神聖事務的聖地；同樣地，有些時間也因相同的理由而是聖時。可是，夫妻在聖地要求盡婚姻義務是不合法的。所以，夫妻在聖時要求盡婚姻義務，也是不合法的。

正解 我解答如下：夫妻的房事雖然無罪，可是因為房事因肉慾的快樂而壓服理性，使人不適用於精神事務。所以，在慶節時，夫妻尤其應該專務精神事務，夫妻要求盡婚姻義務是不合法的。

釋疑 1. 夫妻在聖時能用其它方法而壓伏私慾偏情，例如：祈禱和其它種種方法，也就是終生守貞者所用的方法。

2. 雖然夫妻不必時時刻刻祈禱，卻應該整天都有祈禱的適當心情。

第六節 夫妻在聖日要求盡婚姻義務，是否犯大罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 夫妻在神聖時期要求盡婚姻義務，似乎犯大罪。因為：

1. 教宗額我略一世《對話錄》卷一第十章說，魔鬼佔據了夜間與丈夫行房的女人，隔天早上在遊行時展開行動。如果沒有大罪，這是不會發生的。

2. 此外，凡背叛天主命令的人，都犯大罪。希伯來人在領受法律時，《出谷紀》第十九章15節記載，說：「不可接近女人」。所以，當丈夫要去參與新約的儀式前，與妻子行婚姻義務，他們犯的罪更大。

反之 沒有任何情況可能無限地增加罪過。可是，不適當的時間卻是一種情況。所以，並不無限地加重罪過，使小罪變成大罪。

正解 我解答如下：在慶節時，夫妻要求盡婚姻義務，並沒有變成其它的罪類。所以，不能無限地增加罪過。所以，在慶節時，夫妻要求盡婚姻義務，並沒有犯大罪。可是，如果夫妻只是爲了快樂的原故，相較於因害怕身體失控而要求盡婚姻義務，是犯更重的罪。

釋疑 1. 這個女人並不是因爲她盡婚姻義務而受罰，而是因爲她後來膽敢昧著良心盡神職而受罰。

2. 這種權威不能證明，夫妻在神聖時期要求盡婚姻義務就是大罪；而能證明，夫妻在神聖時期要求盡婚姻義務是不適當的。因爲在舊約時代，法令對身體潔淨的事要求較多；可是身體的潔淨卻不是新約所需要的，因爲新約是「屬神的法律」（參閱第六十四題引言）。

第七節 夫妻在教會慶節時，是否應該盡婚姻義務

有關第七節，我們討論如下：

質疑 夫妻在教會慶節時，似乎不應該盡婚姻義務。因爲：

1. 罪人與同意犯罪的人都受相同的罰，正如《羅馬書》第一章32節所指明的。可是那同意盡婚姻義務的人，與要求盡婚姻義務的人，都同樣有罪。所以，他自己也有罪。

2. 此外，我們由於正式的命令而應該祈禱。所以，夫妻應該在固定的時間祈禱。所以，人在應該祈禱的時間，不應該盡婚姻義務；如同奴隸在爲現世的主人盡特殊義務的時間，也不應該盡婚姻義務一樣。

反之 《格林多前書》第七章5節說：「你們切不要彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房。」所以，當夫妻的一方要求盡婚姻義務時，對方就應該盡婚姻義務。

正解 我解答如下：關於生殖行為，因為妻子對丈夫的身體有主權，反之亦然。所以，任何時間、任何時辰，彼此都應該盡婚姻義務，只要合於這些事需要的正當性，因為丈夫不能立即公開地盡婚姻義務。

釋疑 1.他自己並不願同意，而不情願地、痛苦地盡婚姻義務，他並沒有罪。因了身體軟弱，天主安排對那要求的人，應該常常盡婚姻義務，以免有其它的犯罪機會。

2.教會並沒有規定祈禱時間，以致在其它時間下能補行祈禱。所以，這種論證並沒有使人信服之力。

第六十五題

論一夫多妻

一分爲五節一

然後要討論的是一夫多妻者（biganus；參閱第六十四題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、男人有許多的妻子是否違反自然律。
- 二、丈夫有許多的妻子是否曾是合法的。
- 三、丈夫納妾是否違反自然律。
- 四、丈夫同妾性交是否是大罪。
- 五、丈夫納妾是否曾經合法。

第一節 男人有許多的妻子是否違反自然律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 男人有許多的妻子似乎不違反自然律。因為：

1. 風俗習慣無害於自然律。可是男人有許多的妻子，卻「不是罪，因為這是風俗習慣」，如同《語錄》引述奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》所說。所以，丈夫有許多的妻子，並不違反自然律。

2. 此外，人違反自然律的行爲，就是不服從誠命，因為，自然法中也有自己的誠命，就像成文法（lex scripta）一樣。可是奧斯定《論婚姻之價值》第二十五章卻說：男人有許多的妻子，「並不違反法律的命令，因為法律絕沒有禁止一夫多妻」。所以，男人有許多的妻子，並不違反自然律。

3. 此外，婚姻的主要目的是生兒育女。可是，一個男人卻能由許多女人而生兒育女。所以，丈夫有許多的妻子，並不

違反自然律。

4.此外，「自然律是自然已經教導給一切動物的法律」，正如《律例彙編》卷一第一題所說的。可是自然卻沒有教導一切動物一夫一妻：因為在許多的動物中，一雄性動物同許多雌性動物交配。所以，丈夫有許多的妻子，並不違反自然律。

5.此外，按照哲學家在《論動物》卷十五「論動物的生殖」卷一第二十一章的話，在生兒育女時，雄性與雌性的關係，如同主動者與被動者、匠人與材料的關係一樣。可是一個主動者影響許多的被動者，或一個匠人用許多材料工作，卻不違反自然的秩序。所以，一個丈夫有許多的妻子，也不違反自然律。

反之 1.天主在形成人的本性時，所灌注人的，似乎更屬於自然律。可是天主在形成真正人性時，所賦予人的卻是一夫一妻，正如《創世紀》第二章24節所指明的：「二人成爲一體」。所以，一夫一妻屬於自然律。

2.此外，人對不可能之事要求負責，就是違反自然律，如同已經給了一人的東西，又要給其他人。可是那娶一妻的人，卻將自己身體的主權交給她，當她要求時，就必須盡婚姻義務。所以，如果他後來將自己身體的主權交給另一個妻子，那麼就是違反自然律：因為如果兩個妻子同時要求，那麼無人能同時對兩個妻子盡婚姻義務。

3.此外，「己所不欲，勿施於人」，屬於自然律，如同《語錄》第三集卷二十六第一題所說的。可是，丈夫卻不願意妻子有其他丈夫。所以，如果丈夫有第二個妻子，就是違反自然律的行爲。

4.此外，凡違反本性願望的，都是違反自然律。可是，丈夫對妻子的妒情，與妻子熱愛丈夫的妒情，卻都是本性的：

因為萬物都有這種熱情。即然妒愛之情是「不容忍共有被愛者之愛情」（參閱：聖經注疏，《教宗通諭釋義》卷三第三十二題第十一章「親愛的」Carissimus）。所以，一夫有多妻，似乎違反自然律。

正解 我解答如下：萬物不僅都有能完成自己活動的原理，而且也藉由完成這些活動達到自己的目的。這些活動或因通性（*natura sui generis*）而屬於一物；或因特性（*natura speciei*）而屬於一物，例如：磁鐵因通性而屬於下墜的鐵，因特性而吸鐵。可是，正如在以本性的必然性行動之物中，活動的原理是形式本身，由形式而產生固有活動，以達到自己的目的；同樣地，在那些享有知識能力之物內，活動的原理是知識與願望。所以，認識能力（*vis cognitiva*）必須有本性的概念（*naturalis conceptio*），慾情能力（*vis appetitiva*）必須有本性的傾向，那適於通性或特性的活動，才可以達到自己的目的。可是在各種動物中，人知道目的之觀念，也知道可以達到目的。所以，指導人活動的自然觀念是天賦的，稱為「自然律」（*lex naturalis*）或「自然法」（*ius naturale*）。可是在其他的動物中，卻稱為「自然的估量」（*aestimatio naturalis*）。因為野獸為本性的力量所迫而有適當的活動，這並不是自己的判斷所領導的活動。

所以，自然律只不過是天賦予人的自然觀念而已，引導人做適於自己的活動；或因通性而屬於人，例如：生殖、飲食等等；或因特性而屬於人，例如：推論等等。可是，一切不適於本性所欲的目的活動，都稱為違反自然律。

可是活動卻可能不適於自己主要的或次要的目的，或這種或那種目的，共有分為兩種方式。第一，絕不能達到的目的。例如，飲食過少或過多，都妨害身體的健康，如同妨害飲食的主要目的一樣；使人不適於經營事業，是妨害飲食的次要的目的。

第二，使人難於或不太適於達到主要的或次要的目的，例如：在不適當的時候暴食暴飲。所以，如果活動不適於達到自己的目的，是完全妨害主要的目的，便是自然律的第一級命令直接禁止的；這對行動，相當於對理論的共同原理（第二集第一部第九十一題第三節）。可是，如果活動不適於達到次要的目的，或不適於達到主要的目的，以致難於或不太適於達到目的，那麼就不是自然律的主要命令所禁止的，而是出自主要命令的次要命令所禁止的，如同由理論上本可得知的原理所產生的結論一樣，以獲得我們的信任。這種活動就稱為違反自然律。

所以，婚姻的主要目的是生兒育女：按照人的類別性，這種目的屬於人；所以，「與其他的動物是相同的」，正如《倫理學》卷八第十二章所說的。所以，婚姻的利益是「兒女」。可是正如哲學家所說的，關於婚姻的次要目的，是人生活所需的分工合作；關於這一點，彼此應該「忠信」，這也是婚姻利益之一。再者，婚姻還有其它目的，即是因為信徒們的婚姻象徵基督與教會，所以婚姻的這種利益稱為「聖事」。所以，第一個目的合於人的婚姻，因為人是動物；第二個目的合於人的婚姻，因為人就是人；第三個目的合於人的婚姻，因為人是信徒。

所以，一夫多妻不完全破壞，似乎也不妨害第一個目的：因為一個丈夫足以使許多的妻子懷孕，也由她們而教育子女。雖然一夫多妻並不完全破壞第二個目的，卻非常妨害第二個目的：因為在家庭中，一夫多妻住在一起，難於相安無事。因為一個丈夫不能滿足許多妻子的願望；也因為許多人盡一種義務，將引起爭執，如同「陶工彼此爭吵」一樣。可是，一夫多妻卻完全破壞第三個目的：因為基督是唯一的；同樣的，教會也是唯一的。

由此可見，一夫多妻按某些方式違反自然律，也按某些方式不違反自然律。

釋疑 1.關於自然律的第一級命令，風俗習慣無害於自然律，因為第一級命令就像一個理論在思想中綱要概念。可是由這些概念產生結論，正如西塞祿《修辭學》(Rhetorica)卷三第二冊第五十四章所說的：「風俗習慣能增加」；同樣地，也能減少。自然律關於一夫一妻的命令就是這樣的。

2.正如西塞祿於同書第五十三章所說的：「法律的顧慮與宗教承認的本性，完成風俗習慣所許可的事情」。所以，顯然地，自然律所傳授的事物，都是出於自然律的第一級原理，並沒有絕對命令式的強迫力，除非人類的和天主的法律後來加以批准。這就是奧斯定所說的並不違反法律的命令，「因為法律絕沒有禁止一夫多妻」。

3.由上文所指明的可不言而喻。

4.自然律有幾種意義。第一，與其原理和本性有關，因為這些原理是天賦的。所以，西塞祿《修辭學》卷二第五十三章為自然律定義為：「自然律並非出自人的意見，是由一種天賦的力量所灌注的。」

第二，因為自然物也有一些活動稱為自然，並不是因為出自內在的原理，而是因為受高級原理的推動；例如，因天體之影響而產生的活動，稱為自然的活動，正如註釋家在《論天與地》(Coeli et Mundi)卷三所說的。所以，凡屬於天主法律的一切，都屬於自然律，因為都受高級原理——天主——的影響。所以，依希道(Isidorus)對自然律定義說：「自然律是那被包括在法律與福音內之物。」

第三，稱為自然律，不僅因為它的原理，而且也因為它的本性屬於自然性。因為天性與理性互相區分，人因有理性而成為人。所以，狹義而言，只有專屬於人者才是自然律；雖然屬於本性理性的命令並不屬於自然律，而只是天性的理性所承認的，是人和其他動物都相同的。所以，它的定義是「自然律

是自然已經教導給一切動物的法律」。

所以，雖然一夫多妻不違反第三種意義的自然律，卻違反第二種意義的自然律：因為是天主的法律所禁止的。同樣違反第一種意義的自然律，因為自然教導一切的動物適於自己特性的方式，正如上文所指明的。所以，一些動物教育兒女，需要父母雙方，即是雌雄的照顧，因自然的本能而遵守一夫一妻的結合，正如斑鳩與鴿子所指明的。

5. (反之1.) 所引證的論證，似乎證明一夫多妻違反自然律的第一級原理。所以，我們應該加以釋疑。人性 (*natura humana*) 是毫無缺點的。天主賦予人性的，不只是若沒有這些物，就不能有婚姻的主要目的；而且也包括，若沒有這些物，就不能毫無困難地有婚姻的次要目的。所以，就人的構造而言，人有一妻就心滿意足了。

6. (反之2.) 丈夫並沒有藉著婚姻將自己身體的一切權利都交付妻子，只是將婚姻所需要的權利交付妻子。可是，婚姻卻不需要丈夫對要求的妻子，時時刻刻盡婚姻義務。建立婚姻的主要目的即是兒女的利益，只在受孕所需要的時刻，才盡婚姻義務。可是，婚姻也是壓伏私慾偏情的良法，即是婚姻的次要目的；因此，不論在任何時候，只要妻子要求，就應該盡婚姻義務 (第六十四題第七節釋疑1.)。由此可見，針對婚姻的主要目的，多妻不是不可能。所以，一夫多妻並不違反自然律的第一級命令。

7. (反之3.) 我們應該將自然律的命令：「己所不欲，勿施於人」，理解為「按照同樣的比例」；並不是如果上司不願意屬下反對自己，自己就不應該反對屬下。所以，根據這道命令，並非丈夫不願意妻子有另一個丈夫，才不可擁有另一個妻子。因為一夫多妻並不違反自然律的第一級命令，正如上文釋疑6.所說的；可是一妻多夫卻相反自然律的第一級命令：因為

一方面，完全破壞了婚姻的主要目的；另一方面，也妨害兒女的利益。因為兒女的利益不僅意指生育，而且也意指教育。雖然一妻多夫並沒有完全破壞兒女的生育，因為妻子在第一次受孕以後，可能第二次受孕，正如《論動物的生殖》卷九所說的；可是，妻子的受孕卻大受限制，因為可能有害於兩個胎兒，或有害於其中一個；可是一妻多夫卻完全破壞了兒女的教育。因為事實上，一妻多夫，兒女的親身父親勢必不詳，而兒女的教育需要親生父親的照顧。所以，無一法律或風俗習慣許可一妻有許多丈夫，如同反過來說那樣。

8. (反之4.) 慾情能力的自然傾向，隨從自然的認知能力。因為一個丈夫有許多妻子，並不相反自然概念，如同一個妻子有許多丈夫那樣。所以，妻子分給丈夫的愛情，與丈夫分給妻子的愛情並不一樣多。所以，男人對女人和其他雄性對雌性動物，比女人對男人和雌性對雄性動物的愛情更強烈。

第二節 丈夫有許多的妻子是否曾經是合法的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 丈夫有許多的妻子似乎不會是合法的。因為：

1. 按照哲學家在《倫理學》卷五第七章的話：「自然律時時處處都有相同的效力」。可是，自然律卻禁止一夫多妻，正如上文第一節所指明的。所以，正如丈夫有許多的妻子，現在不是合法的；同樣地，過去也不會是合法的。

2. 此外，如果一夫多妻過去曾經是合法，那麼只能是因為它過去本來就是合法的，或是藉著寬免而成為合法的。如果是第一種情況，現在也是合法的；可是，如果是第二種情況，就不可能是合法的。因為按照奧斯定在《動物史》卷七第四章的話：「因為天主是自然的造物主，祂的行為絕不相反祂所賦予自然的原理。」既然天主賦予我們的本性是一夫一妻，祂似

乎絕不會寬免這件事。

3.此外，如果一事因寬免而成爲合法的，應當只有那些獲得寬免的人才合法而已。可是，我們無處記載法律的某種寬免是人人共有的。既然在舊約時代，凡願意的人都是多妻，法律或先知也都沒有加以譴責。所以，似乎不是由於寬免而成爲合法的。

4.此外，哪裡有寬免的相同理由，那裡也就應該有相同的寬免。可是，寬免的原因只是繁殖兒女與恭敬天主，而兒女的繁殖現在也是必要的。所以，上述的寬免仍然有效，尤其因爲我們並不知道已取消這種寬免。

5.此外，寬免不應該因小善而放棄大善。可是，一夫與多妻結婚，卻似乎不能遵守婚姻的信德與聖事。信德與聖事優於繁殖兒女。所以，不應該因繁殖兒女而寬免一夫多妻。

反之 1.《迦拉達書》第三章19節說：「法律是爲顯露過犯而添設的」，即是爲禁止他們而添設的。可是舊約卻提及一夫多妻，毫不禁止，正如《申命紀》第二十一章15節所指明的：「一人如有兩妻」。所以，他們並不因有二妻而成爲有過犯的。所以，一夫多妻過去是合法的。

2.此外，古聖祖似乎也有相同的例證，許多古聖祖都有多位妻子，而他們都是最中悅天主的，例如：雅各伯、達味和其他古聖祖們（《創世紀》第二十九章16節，第三十五章23節；《列王紀下》第五章13節；《列王紀上》第一章2節；《編年紀下》第二十四章3節）。所以，一夫多妻過去曾經是合法的。

正解 我解答如下：正如上文第一節所指明的，所謂一夫多妻違反自然律，不是針對自然律的第一級命令，而是針對自然律

的第二級命令，即是從第一道命令引申出的結論。可是，人類的行為卻應該按照人、時間和環境的不同情況而改變。所以，上述出於自然律的第一級命令的結論，並不總有效力，而只大部份有效力，因為這完全是倫理學的問題，正如哲學家在《倫理學》卷一第三章所指明的。所以，在結論無效力的地方，放棄它們是合法的，可是因為這些變化卻難於決定。所以，使法律產生效力有權威的人；在這些情況下，有權決定法律不應該產生效力，就許可不守法律。這種許可就稱為寬免（參閱：克萊孟，《神學全集》卷三第二十九題第二條）。

可是那關於一夫一妻的法律，卻不是人類規定的，而是天主規定的；但不是以言語或文字所傳授的，而是銘刻在人心的，如同其它似乎屬於自然律的事物一樣。所以，只有天主能藉著內心的啓示而寬免這件事；天主尤其寬免了古聖祖們，他們的芳表也傳給了其他人。因為當時應該放棄自然律的命令，教育大多數的兒女恭敬天主。因為主要的目的比次要的目的更應該常被顧及，而兒女的利益是婚姻的主要目的。所以，哪裡有繁殖兒女的必要，那裡也就應該暫時忽略次要目的可能產生的限制；因為那禁止一夫多妻的命令，就是為剷除這種限制，正如上文第一節所指明的。

釋疑 1.自然律在何時何地都有相同的效力；可是，偶然地因某種限制，而在有些地方可能有所改變，例如：哲學家在《倫理學》卷五第七章在自然物中提出的例子。因為按照本性，往往右手優於左手；可是偶然地，也可能有這種情況：某人是兩隻手左右均可，因為我們的本性是可改變的。同樣地，自然律當然也是可改變的，正如哲學家在上文所說的。

2.教宗通諭《論離婚》(De divortus)說：「人無天主啓示的寬免而有許多的妻子，是絕對不合法的。」可是，這種寬

免卻不違反天主賦予人性的原理，只是獨立於這些原理之外：因為這些原理並不是一成不變的，也不適於一切情況，而適於大多數的情況，正如上文所說的。除了那通常發生的情況以外，自然物也有一些奇蹟般的情況，並不相反本性。

3. 法律是怎樣的，法律的寬免也應該是怎樣的。因為自然律並不是成文法，而是銘刻在人心上。所以，寬免那屬於自然律的事物，並不用成文法，而用內心的啓示。

4. 基督降來的時候，是基督的圓滿恩寵時期，恭敬天主是因精神的生育遍布全人類。所以，在基督降來以前，寬免的理由並不相同，當時恭敬天主是因肉身的生育而遍布和維護。

5. 婚姻利益的兒女，包括忠信於天主，因為期望能教導兒女恭敬天主，兒女才被列為婚姻的利益。可是，忠信於天主比忠信於妻子更為重要，忠信才被列為婚姻的利益；忠信也比那屬於聖事的象徵更為重要，因為象徵屬於信德的知識。所以，如果為兒女的利益而拋棄其它兩種利益，就不是不適宜的。

此外，也沒有完全拋棄這兩種利益，因為一個丈夫對許多妻子仍然有忠信，似乎也有聖事。因為一夫多妻就教會是一個而言，並不象徵基督與教會的合而為一；但是一夫多妻卻象徵教會的不同階級，不僅象徵戰鬥教會，而且也象徵凱旋教會的這種合而為一。所以，正如某些意見指出，他們的婚姻不僅象徵基督與戰鬥教會的合而為一，而且也象徵基督與凱旋教會的合而為一，因為凱旋教會「有許多住處」（《若望福音》第十四章2節）。

第三節 丈夫納妾是否違反自然律

有關第三節，我們討論如下：

578 **質疑** 丈夫納妾似乎不相反自然律。因為：

1. 法律的儀式並不屬於自然律。可是《宗徒大事錄》第十五章29節，要求由外教皈依的信徒暫時戒避的其它法律禮儀中，也要求戒避姦淫。所以，單純的姦淫，也就是與妾媾合，不違反自然法。

2. 此外，成文法出於自然律，正如西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章所說的。可是，成文法卻沒有禁止單純的姦淫，甚至連古代的法律也通常處罰女人為娼，例如塔西佗 (Publius Cornelius Tacitus, 55~117年) 所著《編年史》(Ab excessu divi Augusti) 卷五第九章。所以，丈夫納妾並不違反自然律。

3. 此外，自然律並不禁止把可絕對地交給他人的東西，暫時地或相對地交給他人。可是，一未婚的女人卻能永遠地將自己身體的主權交給一未婚的男人，在他願意時，合法地結合。所以，如果女人暫時地將自己身體的主權交給男人，不違反自然律。

4. 此外，人人都能隨意地使用自己之物，無害於人。可是，女奴卻是主人之物。所以，如果主人隨意地使用她，那麼主人無害於其他人。所以，納妾並不違反自然律。

5. 此外，任何人都能將自己之物贈予他人。可是，妻子卻有自己丈夫身體的主權，正如《格林多前書》第七章4節所指明的。所以，如果妻子同意，丈夫就能無罪地同其他女人媾合。

反之 1. 按照一切法律，那些生於妾的兒女，都是可恥的，如同《格拉蒂安法令集》「勸言書」(Liberi dicti) 所說。可是，除非使他們出生的夫母結合是可恥的，否則不可能如此。所以，

納妾違反自然律。

2.此外，婚姻是自然的（第四十一題第一節）。可是如果人在婚姻以外，也同其他女人媾合，卻無害於自然律，那麼婚姻就不可能是自然的。所以，納妾違反自然律。

正解 我解答如下：這種行為違反自然律，因為這種行為並不適於應該達到的目的：或者因為行為者的行為不能達到目的；或者因為這種行為本身，與這種目的並不相合。可是，本性由性交而想達到的目的，卻是生兒育女，為使人追求這種利益而安排性交的快樂，正如非洲的君士坦丁（Constantinus Africanus，十一世紀）所說的。所以，任何人只為自己的快樂而性交，不顧本性要達到的目的，都是相反自然的；同樣地，除非這種性交適於達到這種目的。因為大多數的事物都由事物的目的而起名，如同由最佳之物一樣。正如「結婚」（matri-monii）由兒女的利益而起名，這是婚姻所盼望的主要目的；同樣地，妾（con-cubinae）一字也說明只是為了性交而結合。

雖然有人有時也由這種性交盼望兒女，但不適合兒女的利益；因為兒女的利益不僅是出生而已，也包括由父母得到養育和教育。按照哲學家在《倫理學》卷八第十一章所說，這三種利益是父母對子女該負的責任。既然父母對子女的養育和教育需要長久的時間，因為自然律要求父母長久住在一起，共同協助兒女。所以，成鳥共同餵育雛鳥，從交配起開始住在一起；在雛鳥發育完全以前，彼此並不分開。這種住在一起的責任，便構成夫妻之間的婚姻。由此可見，同稱為妾的女人性交，違反自然律。

釋疑 1.在許多方面，外教人對自然律的認知並不清楚。所以，他們同妾媾合也不以為罪惡，在各種情況下行姦淫也自以

為合法。例如，外教人的其它事也相反猶太人的禮儀法，雖然並不違反自然律。所以，宗徒們把姦淫的禁令與其它禮儀問題混在一起，是為顯示外教人與猶太人之區別。

2.釋疑1.提及外教人並不瞭解自然律，他們並沒有盡光榮天主的義務，正如《羅馬書》第一章21節所說的。外教人的法律即由此而來，並不是出於自然律的本能。所以，當基督的宗教興盛時，就廢除了這種法律。

3.在某些情況下，正如人將自己有主權之物絕對地交付他人，毫無惡果可言；同樣地，在任何情況下，暫時地交付他人，也毫不違反自然律。可是這卻與現在的問題無關。所以，這種論證無所證明。

4.損害相反正義。可是，自然律不僅禁止不義，而且也禁止相反一切德性；例如，人暴食暴飲違反自然律，雖然這種人使用自己的所有物，無害於其他。再者，雖然女奴是主人之物，卻不是主人性交之物。再者，也能看人怎樣用自己的所有物（第五十二題第二節釋疑2.）。這種人也有害於所生的兒女，這種性交不足以獲得兒女的利益，正如上文所說的。

5.並不是在各方面，妻子對丈夫的身體都有絕對的主權，而只有與婚姻有關的主權。所以，妻子不能相反婚姻的利益，將丈夫的身體交付其他女人。

第四節 丈夫同妾性交是否是大罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 丈夫同妾性交似乎不是大罪。因為：

1.謊言比單純的姦淫罪更大。例如，《創世紀》第三十八章23節那犯姦淫罪的猶大不怕與塔瑪爾通姦，卻拒絕說謊，而說：「免得我們被人說是說謊者。」。可是，謊言並不總是大罪。所以，單純的姦淫也不常常是大罪。

2.此外，大罪應該受死刑。可是，舊約卻沒有判決同妾性交是死刑，除非在特定的情況下，正如《申命紀》第二十二章20節所指明的。所以，丈夫同妾媾合並不是大罪。

3.此外，按照教宗額我略一世《倫理學》卷三十三第十二章的話，肉身的大罪小於靈魂的大罪。可是一切驕傲與慳吝卻不都是大罪，而這些罪都是靈魂的罪。所以，一切的姦淫並不都是大罪。

4.此外，哪裡有更大的誘惑，那裡也就有更小的罪；因為被小誘惑得勝的人，犯的罪就更大（第六十一題第一節）。可是私慾偏情卻特別誘惑人犯姦淫的罪。因為貪饕的行為並不總是大罪，所以單純的姦淫也不總是大罪。

反之 1.只有大罪驅逐人於天國之外。可是，淫罪卻被驅逐於天國之外，正如《格林多前書》第六章9至10節所指明的。所以，姦淫罪是大罪。

2.此外，唯有大罪才算是刑事。可是，奸淫卻稱為刑事罪惡，正如《多俾亞傳》第四章13節所指明的：「你應戒絕一切淫行，除了你的妻子以外，絕不知道罪惡。」

正解 我解答如下：正如第二集第一部第八十八題第二節所說的，這類行為都是大罪，因為這類行為破壞人與天主和人與人之間的友誼，因為都相反愛德的兩道命令，而愛德是靈魂的生命（第二集第一部第八十九題第六節）。因為姦淫的性交破壞父母與兒女應該有的關係，即破壞了性交是本性的目的；毫無疑問地，縱然沒有成文法（lex scripta），單純的姦淫本身也是大罪。

釋疑 1.那常常不躲避大罪的人，能躲避某些小罪，即是那些對他沒有太大誘惑力的小罪。所以，猶太也躲避謊言，並不躲

避奸淫。雖然這是惡意的謊言，因為如果沒有實踐諾言，就會有害於人。

2. 罪過稱為死的，並不是因為罪過受現世死亡之罰，而是因為罪過受永死的罰。所以，縱然偷竊和許多其它行為都是大罪，可是法律卻沒有罰他們現世的死亡。同樣地，奸淫也是如此。

3. 正如一切的驕傲行為並不都是大罪；同樣地，一切的淫行也不都是大罪，例如：邪淫的最初行動等，都是小罪。婚姻的性交有時也是小罪，可是有些邪淫行為卻是大罪；一些驕傲行動也是小罪，因為我們認為所引證的教宗額我略的話，是罪類的比較，並不是罪過的每一行為的比較。

4. 愈是接近罪過種類的情況，愈加重罪過。所以，雖然姦淫罪因大的誘惑而減輕，卻因了與罪過相關之材料，而比暴食暴飲更重，因為那是關於促進人類社會關係的事。所以，這種論證無所證明。

第五節 丈夫納妾是否曾經合法

有關第五節，我們討論如下：

質疑 丈夫納妾似乎曾經合法。因為：

1. 正如一夫一妻屬於自然律；同樣地，沒有妾也屬於自然律。可是，一夫多妻有時卻是合法的（第二節）。所以，丈夫納妾也是合法的。

2. 此外，一個女人不能同時是女奴和妻子。所以，按照法律的話，女奴因結婚而成為自由的（《申命紀》第二十一章10節）。可是我們都知道，天主最愛的一些人卻同自己的女奴性交，例如：亞巴郎及雅各伯（《創世紀》第十六章3節，第二十五章6節，第三十四章23節）。這些女奴並不是他們的妻子；所以，丈夫納妾有時曾是合法的。

3.此外，那結婚的女人不能被驅逐，她的兒子應該是分得遺產者。可是亞巴郎卻驅逐哈加爾，她的兒子也不是繼承人。所以，哈加爾並不是亞巴郎的妻子。

反之 1.凡違反天主十誡命令的一切，都絕不是合法的。可是，丈夫納妾卻違反天主十誡的命令，即是「不可行邪淫」。所以，丈夫納妾不會是合法的。

2.此外，盎博羅修《論古聖祖》(De Patriarchis)「論亞巴郎」卷一第四章說：「凡對妻子是不合法的一切，對丈夫也都是不合法的。」可是，妻子絕不可同其他男人性交，而拋棄自己的丈夫。所以，丈夫納妾也絕對不會是合法的。

正解 我解答如下：梅瑟教師於《疑問指南》第三部第四十九章說，在法律時代以前，姦淫並不是罪過，猶大同塔瑪爾的性交足以證明。可是，這種論證卻沒有足以使人信服之力，因為雅各伯的兒子們不必免於罪過，他們怕在父親面前被控「做惡事」後，他們同意殺害或販賣若瑟（《創世紀》第三十七章2至12節）。

所以，我們應該說：丈夫納未婚的妾是違反自然律（第三節），沒有任何時刻是合法的。也不能有寬免。因為正如上文**第一節**所指明的。丈夫同未婚的女人性交，並不是兒女利益的適當行爲，因為兒女的利益是婚姻的主要目的。所以，違反自然律的第一級命令，絕不會得到寬免。

所以，在舊約時代有些人納妾，必然免於大罪，她們必然該是稱爲妾的結婚女人；可是她們卻被稱爲妾，因為她們都是妻子，也是妾。因為婚姻要達到的主要目的是兒女的利益，夫妻的結合是不可拆散的，或至少是持久的，正如上文**第一節**所指明的：關於這一點，毫無寬免可言。可是關於次要的目

的，即是管理家務和分工合作，妻子與丈夫結合，如同伴侶一樣。可是那稱為妾的，卻沒有這一切。因此在這方面可能得到寬免，因為這是婚姻的次要目的。從這方面，與妾相似，所以稱為妾。

釋疑 1. 一夫多妻並不違反自然律的第一級命令（第一節），如同丈夫納妾一樣。所以，這種論證無所證明。

2. 古聖祖們因天主的寬免而有許多妻子，以丈夫愛妻子之情而同女奴性交。因為按婚姻主要而為首的目的而言，這些女人都是妻子。但是按次要目的而言，她們不是妻子；因為奴役身份相反婚姻的次要的目的：因為妻子不能同時是伴侶，又是女奴。

3. 正如在梅瑟法律時代，藉著天主的寬免而給休書是合法的，以避免殺妻，正如下文第六十七題第六節將討論的；同樣地，為顯示《迦拉達書》第四章22節宗徒所說明的奧蹟，因相同的寬免，亞巴郎趕走哈加爾也是合法的，她的兒子也不是繼承人，這屬於奧蹟（mysterium）。正如《羅馬書》第九章10節所指明，自由的兒子厄撒烏並不是繼承人，這也屬於奧蹟；同樣地，雅各伯那些生於自由婦女和女奴的兒女們都是繼承人，也是為顯示奧蹟。正如奧斯定《論聖洗兼駁陶納德派》卷一第十、第十六章所說的：自由的婦女象徵聖善的神職人員，女奴象徵邪惡的神職人員，藉由她們所生的子女，都是生於基督。

第六十六題

論重婚與虧格

一分爲五節一

然後要討論的是重婚與虧格（參閱第六十四題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、虧格是否與人曾連續地娶兩個妻子之重婚有關。
- 二、虧格是否與人同時或連續地娶法律的和實際的妻子之重婚有關。
- 三、人娶非處女爲妻是否產生虧格。
- 四、重婚是否因聖洗聖事而得赦。
- 五、寬免重婚者是否合法。

第一節 虧格是否與人曾連續地娶兩個妻子之重婚有關

有關第一節，我們討論如下：

質疑 虧格似乎與人曾連續地娶兩個妻子之重婚無關。因爲：

1.多數與單數是實物的結果。所以，物與非物並不成爲多數。可是，那連續地娶兩個妻子的人，當這個妻子存在時，那個妻子就不存在。所以，若不只作爲一位妻子的丈夫，按照宗徒《弟茂德前書》第三章2節、《弟鐸書》第一章6節的話，非一夫一妻的人不許盡監督之職。

2.此外，那同許多女人犯姦淫罪的男人，比那連續地娶許多妻子的男人，有更重的淫亂證據。可是在第一種情況下，男人並不成爲虧格的，如同《教宗額我略九世通諭》卷一第二十二題第六章「因大概」（Quia Circa）所說的。所以，在第二種情況下，男人也不成爲虧格的。

3.此外，如果重婚產生虧格，必是由於聖事，或是由於

性交的理由而產生虧格。可是第一種情況卻不產生虧格。因為如果人結了婚，他的妻子卻在圓房之前死去，他又娶了另外的女人為妻，如此他就虧格了。如此也違反教宗諾森三世的通諭。第二種情況也沒有產生虧格。因為那同許多女人犯姦淫罪的男人也該是虧格的，這是錯誤的說法（質疑2.）。所以，重婚絕不產生虧格。

正解 我解答如下：人藉著神品聖事而成為聖事的施行人。那應該為他人施行聖事的人，不應該容忍聖事有任何缺點。在聖事還沒有完整的象徵意義時，聖事就有缺點。因為婚姻聖事象徵基督與教會的合而為一，即是一夫一妻；所以，婚姻聖事的完美象徵需要丈夫只是一個妻子的丈夫，妻子也只是一個丈夫的妻子。所以，那破壞這件事的重婚產生虧格，如同《格拉蒂安法令集》「凡無罪的人」（*Qui sine crimine*）條目所說。

重婚的方式共有四種：第一，人連續合法地娶許多妻子；第二，人同時娶許多妻子，一位妻子是合法的，其他妻子是實際的；第三，人連續地娶許多妻子，先前娶的妻子是合法的，之後娶的妻子是實際的；第四，娶寡婦為妻。這一切的重婚都附帶虧格。

此外，還可以提出以下的理由（參閱：大亞伯爾《言論集釋義》第四集卷二十七第二十一節），因為那些領受神品聖事的人，應該有最大的神修生活：一方面，因為他們行使神職，即是施行聖事；另一方面，因為他們教導屬於精神的事物，也應該專務屬於精神的事務。因為私慾偏情最相反神修生活，「整個人藉著私慾偏情而成為血肉」，他們不應該有常存的私慾偏情的任何標記。這種偏情尤其表現在重婚的人身上，因為一妻不能讓他們滿足。可是第一個理由卻更好。

釋疑 1.丈夫同時擁有數多妻子，是絕對的多數。所以，這種多數完全相反婚姻聖事的象徵。所以，這種婚姻是無效的。可是，那連續地娶多數妻子的，卻是相對的多數。所以，這種多數並不完全破壞婚姻聖事的象徵，也不破壞婚姻聖事的本質，而是破壞婚姻聖事的完美。這是那些獲得聖事赦免的人應該具備。

2.雖然那些犯姦淫罪的人，有更大的私慾偏情的標記，卻沒有恆久不變的私慾偏情的標記。因為這一方的姦淫罪，並不永恆地受那一方的私慾偏情的束縛。所以，也不是婚姻聖事的缺點。

3.正如上文所說的，重婚產生虧格，因為它破壞婚姻聖事的完美象徵，即是它破壞藉同意而完成的身心合而為一（參閱**質疑3.**）。所以，身心必須同時是重婚才產生虧格。所以，教宗諾森三世的通諭廢除了大師《語錄》卷二十七第十章所說的：只藉著那論及現在之事的同意，便足以產生虧格。

第二節 虧格是否與人同時或連續地娶法律的和實際的妻子之重婚有關

有關第二節，我們討論如下：

質疑 虧格似乎與人同時或連續地娶法律的和實際的妻子之重婚無關。因為：

1.當聖事無效時，就不能有聖事的缺點。可是當人實際上，並不是法律上，娶女人為妻時，卻沒有聖事，因為這種合而為一並不象徵基督與教會的合而為一。因為重婚只因聖事的欠缺而產生虧格。所以，這種重婚似乎沒有產生虧格。

2.此外，男人同女人性交，實際上並不是法律上已同她結婚。如果他並沒有另一個合法的妻子，他就犯姦淫罪；如果有另一個合法的妻子，他就犯通姦罪。可是，他已經以姦淫或通姦方式，分化了自己的身體（參閱**第一節質疑3.**），並不產

生虧格（參閱第一節質疑2.）。所以，上述的這種重婚方式也不產生虧格。

3.可能發生這種情況，即是男人在法律上與一個女人結婚，但未與她圓房，卻同時，或在她死後，與另一個女人實際上結婚，並且已經圓房。儘管這個男人有多位妻子，或是法律上的，或是實際上的，他都沒有虧格，因為他並沒有分化自己的身體。所以，這第二種重婚並不造成虧格。。

正解 我解答如下：這兩種重婚方式（第一節）都產生虧格，因為雖然第二個婚姻不是聖事，卻相似聖事。所以，在產生虧格時，這兩種重婚方式都是次要的，第一種重婚方式是主要的。

釋疑 1.雖然這種重婚方式並不是聖事，卻相似聖事。姦淫罪或通姦罪都不相似聖事。所以，不能相提並論。

2.由上文所指明的可不言而喻。

3.在這種情況下，他並不被視為重婚的人，因為第一次婚姻並沒有婚姻的完美象徵。可是，如果他受教會的判決，應該回到第一個妻子身邊，並同她圓房，他立即成為虧格的：因為不是罪過造成虧格，而是不完整的象徵造成虧格（第一節）。

第三節 人娶非處女為妻是否產生虧格

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人娶非處女為妻似乎不產生虧格。因為：

1.比起他人的缺點，人更因自己的缺點而受限。因為如果新郎自己不是童身，他並不成為虧格的（參閱第一節質疑2.）。所以，如果他的妻子不是處女，他並不成為虧格的。

2.此外，一個男人可能先摧殘某個女人，之後也娶她為妻。這個男人似乎沒有成為虧格的，因為「他並沒有分化自己

的身體」(參閱第一節質疑3.)，他的妻子也沒有成為虧格的。可是，他娶的卻是非完璧的女人。所以，重婚的這種方式並不產生虧格。

3.此外，除了自願的人以外，無人能成為虧格的。可是，有時人娶到非處女為妻並非出於自願，即是他以為她是處女，圓房時發現並不然。所以，這種方式並不常產生虧格。

4.此外，婚後的傷風敗俗，比婚前的傷風敗俗更為可恥。可是，如果妻子在已遂婚姻之後，又同其他男人媾合，那麼丈夫並不成為虧格的，否則他是為妻子的罪受罰。也可能他是在妻子被判通姦罪之前，對她盡了婚姻義務後才知道這件事。所以，重婚的這種方式似乎不產生虧格。

反之 《教宗額我略九世通諭》卷一第二十一題第四章說：「我們命令你不可授予不合法的神品。別許可重婚者、或娶非處女為妻者、或文盲者、或身體殘廢者、或有害於悔改者、或有害於公務者、或有害於其它任何情況者，前去領受神品。」

正解 我解答如下：在基督與教會的合而為一中，雙方都是單一的。所以，或在丈夫方面，或在妻子方面，有身體的分化，這就是聖事的缺點，方式卻不同：因為在丈夫方面，要求他不娶另一個女人，但不要求他是童身；可是在妻子方面，卻必須是處女。

《教宗通諭集》(Decretistis)提出的理由是，因為主教象徵他管理的戰鬥教會，戰鬥教會內有許多的傷風敗俗；可是新娘卻象徵童貞的基督。所以，在新娘方面，需要貞潔；可是從新郎方面，為能陞為主教，卻不需要貞潔。可是這種理由卻顯明地相反宗徒於《厄弗所書》第五章25節所說的話：「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會。」由此可見，妻子

象徵教會，新郎象徵基督。因為「女人的頭是男人，教會的頭是基督」。

所以，其他說，新郎象徵基督，新娘象徵凱旋的教會，「她成爲沒有污點的」（《厄弗所書》第五章27節）。可是，基督卻先有會堂，如同納妾一樣。所以，如果新郎先納妾，那麼新郎並沒有破壞聖事的完美象徵。

可是這卻是無稽之談。因爲正如古人和現代人的信德是相同的；同樣地，古人和現代人的教會也是相同的。所以，那些在會堂時代事奉天主的人，都屬於我們事奉天主的唯一教會。此外，這明白地相反《耶肋米亞》、《厄則克耳》和《歐瑟亞》先知書所說的話，他們明白地提及會堂的訂婚。所以，並不如同妾，而是如同妻子一樣。此外，在這種意義下，姦淫罪是這種合而爲一的聖事——真是無稽之談。所以，異教或許曾在教會的信德內與基督訂婚，卻因爲偶像崇拜而遭到魔鬼的破壞。

所以，應當答覆說，聖事本身的缺點產生虧格（第一節）。可是在婚姻以外，和婚姻以前，肉慾的傷風敗俗在主動者方面，並不產生聖事的缺點，而是在被動者身上產生聖事的缺點：因爲結婚者的行爲並不是落在自己身上，而是落在對方身上。所以，行爲是由終點確定類別，行爲的終點也類似是聖事的質料。所以，如果女人是領受神品的，如同男人成爲虧格的，因爲他娶了傷風敗俗的女人爲妻，而非因爲他自己傷風敗俗；同樣，這女人與傷風敗俗的男人結婚，她便成爲虧格的，但不是因爲她傷風敗俗，除非是她在先前的婚姻中已與他人有過肉體的結合。

釋疑 1.由上文所指明的可不言而喻。

2.在這種情況下，意見繁多。可是普遍的意見認爲，他並不是虧格的，因爲「他並沒有分化自己的身體」（參閱第一

節質疑3.)。

3.虧格並不是處罰，而是聖事的一種缺點。所以，為造成虧格，不必總是故意地重婚。所以，那娶了傷風敗俗而以為是處女的男人，同她圓房就成為虧格的。

4.如果妻子在結婚以後犯通姦罪，並不使丈夫成為虧格的；除非在她犯敗壞的通姦罪以後，又同她結合，就成為虧格的，如同《格拉蒂安法令集》「如果某自殺」(Si quis uxorem)及「如果俗人」(Si laici)條目所說的；否則的話，妻子的傷風敗俗絕不歸咎於丈夫的房事行為。可是，如果傷風敗俗的女人要求他盡婚姻義務，而他自願地或為法律所迫而盡義務，在被判決通姦罪之前，就成為虧格的。這是比較可靠的意見，因為這裡的問題並不在於什麼是罪，而在於婚姻的象徵意義是什麼。

第四節 重婚是否因聖洗聖事而得解除

有關第四節，我們討論如下：

質疑 重婚似乎因聖洗聖事而得解除。因為：

1.熱羅尼莫於《弟鐸書釋義》，關於第一章6節說，如果在領洗以前娶了許多的妻子；或人在領洗之前娶了一個妻子，在領洗之後又娶了另一個妻子，那麼他就不是重婚的。所以，重婚因聖洗聖事而得解除。

2.此外，能辦大事的人，也能辦小事。可是，聖洗聖事卻消滅一切的罪過，罪過比虧格嚴重。所以，聖洗聖事消滅重婚的虧格。

3.此外，聖洗聖事消滅出自人的行為的一切懲罰（第三集第六十九題第二節）。可是，重婚的虧格卻是這種懲罰。所以，聖洗聖事解除重婚的虧格。

4.此外，重婚的人是虧格的，因為他並沒有基督的肖像（第一節）。可是，聖洗聖事卻使我們完全肖似基督。所以，這

種虧格得以解除。

5.此外，新約的聖事比舊約的聖事更為有效。可是舊約的聖事卻赦免虧格，正如大師《語錄》卷一第八章所說的。所以，新約聖事中最有效的聖洗聖事，也赦免重婚所產生的虧格。

反之 1.奧斯定《論婚姻的價值》第十八章說：「他們極正確地認為，那第二次結婚的慕道者或外教人，都不能領受神品：因為這是關於聖事，而非關於罪過的問題。」

2.此外，他又說：「如果慕道的和外教的女人是傷風敗俗的，在領受聖洗聖事以後，不能被列入天主的貞女中。」所以，同樣地，那在領受聖洗聖事以前的重婚者，也不能領受神品聖事。

正解 我解答如下：聖洗聖事解除罪過，但不解除婚姻，正如《教宗額我略九世通諭》卷四第十九題第八章「我們喜樂於上主吧！」所說。既然虧格是由婚姻而生，所以聖洗聖事不能解除虧格，正如奧斯定（參閱反之1.）所說的。

釋疑 1.在這種情況下，我們不應該贊成熱羅尼莫的意見，除非我們認為他所說的是比較容易獲得的寬免。

2.那辦大事的，不必辦小事，除非小事能使他達到自己的目的。現在的問題並不是這種情況，因為聖洗聖事與消滅虧格無關。

3.我們應該認為這是指，本罪所產生的罰是已經受的處罰，而不是尚未受的處罰。人不能藉著聖洗聖事而恢復童貞；同樣地，人也不能藉著聖洗聖事而恢復身體的不分化（indivisio）。

4.聖洗聖事使人相似基督，是關於精神的能力：卻與肉身的狀態無關，後者是在於身體的貞潔或不可分割。

5.那些是非永恆的不重要原因所產生的虧格。所以，這些聖事能消滅這些虧格。此外，這些聖事也是為解除虧格而設定的。聖洗聖事卻不是為使人消滅虧格的。

第五節 赦免重婚是否合法

有關第五節，我們討論如下：

質疑 赦免重婚似乎不合法。因為：

1.《特論重婚者》(Extra De biganis)說：「寬免神職人員第二次結婚是不合法的，如同寬免重婚者結婚一樣。」

2.此外，那違反天主法律的寬免是不合法的。可是，凡教會法所說的，都屬於天主的法律。因為宗徒在《弟茂德前書》第三章2節說：「監督必須是只作過一個妻子的丈夫」。所以，重婚者似乎不能得寬免。

3.此外，無人能寬免那屬於聖事本質的一切。可是，非虧格都是神品聖事所必要的，因為虧格者的缺點屬於聖事本質的象徵。所以，重婚者不能得寬免。

4.此外，合理完成的不能合理地加以改變。所以，如果能合理地寬免重婚者，使他有虧格就是不合理的。這是不適當的。

反之 1.教宗盧修斯二世(Lucius II)寬免了那是重婚者的巴諾米塔諾(Panormitanus)主教。

2.此外，教宗馬丁(Martinus)說：「如果誦讀者娶寡婦為妻，那麼他仍盡誦讀的職務；或如果需要，教會可陞他為五品，卻不可再高升。如果他是重婚者，也比照辦理。」(《特利騰大公會議》卷一第三章「教務會議」)所以，教會至少能寬免重婚者領受五品(參閱：克來孟，《神學全集》卷三第三題第二條)。

正解 我解答如下：重婚者虧格並非出自自然律，而是出自現行法。不是重婚者也不屬於神品聖事的本質；證據在於，如果某重婚者領受神品，那麼他便得到神印。所以，教宗能完全寬免這種虧格，可是主教只能寬免小品的虧格。有些人說，主教也能寬免大品的虧格，如果他們爲了避免會士們奔波，而願意在修會內事奉天主。

釋疑 1.教宗通諭說明，寬免那些實際上同許多女人結婚，與那些法律上同許多女人結婚的困難是相同的，而非說教宗沒有寬免這些事的權力。

2.屬於自然律者，及屬於聖事和信德的本質者，這些話是對的；可是，其它卻屬於宗徒們的教訓。因爲教會現在與過去有規定和取消的相同權柄，所以教會能藉著具有教會首席權者（*primatus*）而寬免。

3.並不是一切的象徵都屬於聖事的本質，只有那屬於聖事職務的象徵，才屬於聖事的本質。虧格不能消滅這種象徵。

4.在特殊情況下，因爲個例不同，不能有適於一切的同理理由。所以，普通的規定雖是合理的，也認爲是大多數的情況所有的，在固定的情況下，能以相同的理由加以寬免。

第六十七題

論休書

— 分爲七節 —

然後要討論的是休書（libello repudii；參閱第六十四題引言）。

關於這一點，可以提出七個問題：

- 一、婚姻的不可拆散性是否屬於自然律。
- 二、寬免休妻是否曾經是合法的。
- 三、梅瑟法律休妻是否合法。
- 四、被休的妻子改嫁是否合法。
- 五、丈夫再娶自己休退的妻子是否合法。
- 六、休妻原因是否可能是憎恨妻子。
- 七、休妻的原因是否應該寫在休書上。

第一節 婚姻的不可拆散性是不是屬於自然律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 婚姻的不可拆散性似乎不屬於自然律。因為：

1. 自然律爲全人類是相同的（第二集第一部第九十四題第四節）。可是除了基督的法律以外，沒有任何法律禁止休妻。所以，婚姻的不可拆散性不屬於自然律。

2. 此外，聖事並不屬於自然律。可是，婚姻的不可拆散性卻屬於婚姻聖事的利益（第四十九題第三節）。所以，婚姻的不可拆散性不屬於自然律。

3. 此外，男人與女人結婚的主要目的是生育、教育和養育兒女（第六十五題第三節）。可是，這一切都在固定的時間內完成。所以，在這時間之後，休妻是合法的，毫不損害自然律。

4.此外，婚姻的主要目的是追求兒女的利益。可是，不可拆散性卻違反兒女的利益。因為正如哲學家們所言，如果一個男人不能使特定的女人懷孕生子，就能由另外的女人生育；她也能由另外的男人受孕。所以，婚姻的不可拆散性與其說屬於自然律，不如說違反自然律。

反之 1.主要屬於自然律的，是自然（natura）在起初就規定好的。因為婚姻的不可拆散性正是如此，正如《瑪竇福音》第十九章3節等所指明的。所以，婚姻的不可拆散性屬於自然律。

2.此外，人不能背叛天主，屬於自然律。可是，如果人「分開天主所結合的」，這似乎是背叛天主，因為婚姻的不可拆散性是天主規定的。所以，婚姻的不可拆散性屬於自然律。

正解 我解答如下：本性規定婚姻的目的，不僅是暫時地教育兒女，而且也是終生教育兒女。「父母該為兒女積蓄」屬於自然律，兒女是父母的繼承人，因為兒女是夫妻共有的益處。所以，按照自然律的命令，他們的團體似乎應該是永不分開的。所以，婚姻的不可拆散性屬於自然律。

釋疑 1.唯有基督的法律使人類達到完美的境界，以恢復人性的新境界。所以，梅瑟法律和人類法律不能完全消滅人類違反自然律之處。因為這是唯有「精神與生命的法律」所保留的。

2.不可拆散性屬於婚姻，因為婚姻是基督與教會永恆合而為一的象徵，也因為婚姻是達到兒女利益的目的之本性義務，正如上文第四十九題第二、第三節所說的。可是，與其說因為婚姻的可拆散性相反兒女的利益，不如說直接地相反婚姻的象徵，正如上文第六十五題第三節所說的；與其說婚姻的不可拆散性意指兒女的利益，不如說婚姻的不可拆散性意指婚姻聖事

的利益。雖然婚姻的不可拆散性可能意指這兩方面，凡屬於兒女的利益者，都屬於自然律；可是凡屬於聖事的利益者，並不屬於自然律。

3.由上文釋疑2.所指明的可不言而喻。

4.婚姻的主要目的是兒女的利益，那是共有的利益；雖然次要目的是結婚者的利益，即是為治療私慾偏情。所以，婚姻的法律主要注重的是公益，而非私益。所以，雖然婚姻的不可拆散性在某人身上，是兒女利益的限制，本身卻適於兒女的利益。所以，這種論證無所證明。

第二節 寬免休妻是否曾經是合法的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 寬免休妻似乎不可能曾是合法的。因為：

1.凡婚姻相反兒女利益的，都是違反自然律的第一級命令的，而第一級命令是不能寬免的（第二集第一部第九十四題第五節）。可是，休妻正是如此，正如上文第一節所指明的。

2.此外，妾與妻子並不相同，主要因為妾並不是不可拆散的結合。可是，納妾卻是不能寬免的（第六十五題第五節）。所以，休妻也是不能寬免的。

3.此外，人過去能得寬免，現在也是一樣。可是現在卻不能寬免人休妻。所以，過去也不能寬免人休妻。

反之 亞巴郎以愛妻子之情親近了哈加爾，正如上文釋疑2.所說的。可是，他因天主的命令而趕走了她，他並沒有犯罪。所以，寬免人休妻也可能是合法的。

正解 我解答如下：命令的寬免，特別是關於自然律範圍的，如同改變自然物的軌道一樣。這種改變共分兩種方式。第一，

由於自然的原因，使其它的自然原因之軌道受阻，就像在自然界一小部分偶爾發生的那樣。可是，這種方式改變的不是自然物的恆軌，而只是其經常軌道。第二，完全藉著「超自然的原因」（*causa super naturalis*），正如奇蹟所發生的情況。這種方式不僅能改變自然物的經常軌道，而且也能改變自然物的恆軌；正如太陽在若蘇厄時代停止不動，在厄則克耳時代再回到原來的地方，以及基督受難時的日蝕奇蹟所指明的（參閱：《言論集釋義》第四集卷十五第三章第二節）。

寬免自然律之命令的理由，有時在於低級原因。這樣的寬免能發生在自然律的第二級命令範圍，但不能發生在第一級命令範圍，因為這些命令似乎是常存的，正如上文論一夫多妻（《若蘇厄弗》第十章12節；《依撒意亞》先知書第三十八章8節；《瑪竇福音》第二十七章45節）時所說的。可是，寬免自然律之命令的理由，有時卻只屬於高級原因。這時天主也能寬免自然律的第一級命令，理由是為說明或顯示天主的某種奧理，正如天主寬免自己命令亞巴郎殺死無辜獨子的事實（《創世紀》第二十二章2節）所指明的。可是，這些寬免卻不是對一切人，而只是對特殊的個人，正如奇蹟所發生的情況。

所以，如果婚姻的不可拆散性屬於自然律的第一級命令，就只有用第二種方式才能寬免。可是，如果婚姻的不可拆散性屬於自然律的第二級命令，那麼以第一種方式也能寬免，而且更像是屬於自然律的第二級命令，因為婚姻不可拆散的目的，並不是婚姻的主要目的之兒女利益；除非是父母應該照顧兒女的一生，就該準備他們的生活所需。可是，物的這種歸屬（*appropriatio*）卻不屬於自然律的第一意向（*prima intentio*）；因為按自然之第一意向，一切都是共有的。所以，休妻似乎不違反自然律的第一意向，所以也不違反自然律的第一級命令，而違反自然律的第二級命令。所以，以第一種方式似乎也能寬免。

釋疑 1.我們認為生育、教育和養育兒女，直到長大成人為止，兒女的利益屬於自然律的第一意向。可是後來卻藉著遺產，能夠照顧兒女的利益，這似乎屬於自然的第二意向。

2.納妾相反兒女的利益，因為兒女的利益屬於自然律的第一意向，即是兒女的教育需要同父母長久地住在一起；這並不是同妾住在一起，因為同妾是暫時地住在一起，所以不能相提並論。可是關於第二種寬免，納妾卻也能適用這種寬免，正如《歐瑟亞》先知書第一章2節所指明的。

3.雖然婚姻的不可拆散性屬於婚姻的第二意向，因為婚姻是本性的義務；但因為婚姻是教會的聖事，而是婚姻的第一意向。所以，婚姻被立為教會的聖事，這種設立仍然存在，就不能寬免——除非是以寬免的第二方式。

第三節 在梅瑟法律時代休妻是否合法

有關第三節，我們討論如下：

質疑 梅瑟法律時代休妻似乎是合法的。因為：

1.在能禁止的時候，表達同意的方式之一就是不禁止。可是同意不合法的事，卻仍然是不合法的。既然梅瑟並不禁止休妻（《申命紀》第二十四章1節），所以休妻也不犯罪；因為「法律本是聖的」，正如《羅馬書》第七章12節所說的。所以，休妻似乎曾經是合法的。

2.此外，先知是「在聖神推動之下」說，正如《伯多祿後書》第一章21節所指明的。可是《瑪拉基亞》先知書第二章16節卻說：「如果你憎恨妻子，就休她罷！」因為天主聖神所推動的，並不是不合法的；所以，休妻似乎不總是不合法的。

3.此外，金口若望於《瑪竇福音釋義》，對於第十九章8節說，正如宗徒們許可再婚（《格林多前書》第七章39節）；同樣地，梅瑟法律也許可休妻。可是再婚卻不是罪。所以，按

梅瑟法律准許休妻，也不是罪。

600

一神學大全·第十六冊：論聖事：告解、終傅、神品、婚姻

反之 1.《瑪竇福音》第十九章8節主耶穌說，梅瑟「爲了你們的心硬」，才准許休妻。可是他們的心硬卻沒有免於罪過。所以，休妻的法律也沒有免於罪過。

2.此外，金口若望的《瑪竇福音釋義》說：「梅瑟准許休妻，並沒有彰顯天主的正義：因爲他們的罪過藉著法律，好似不是罪過。」

正解 我解答如下：關於這一點，共分兩種意見。第一，那些按照法律的話給休書而休妻的人們，並沒有免於罪過，雖然他們免受法律所判處的刑罰。所以聖經說，梅瑟准許休妻。所以，他們提出准許的四種方式。一是沒有命令；就如沒有命令較大的善，即說是准許較小的善，例如：《格林多前書》第七章7節宗徒並沒有命令守貞，就說是准許結婚。二是沒有禁止；例如小罪說是被准許的，因爲小罪不是被禁止的。三是沒有預防；所以，一切罪過說是天主准許的，因爲當天主能阻止時，祂並沒有阻止。四是沒有懲罰。所以法律准許休妻，並不是爲更大的善，像寬免一夫多妻那樣（第六十六題第二節）；而是爲預防更大的惡，即是殺妻罪——猶太人因怒情能力的敗壞，傾向於犯殺妻罪（第六節）。就像准許他們因貪情能力的敗壞，對外人放高利貸，以免他們對自己的弟兄借高利貸（《申命紀》第二十三章19節）；也例如他們因合理懷疑的敗壞，准許疑忌的祭獻（sacrificium zelotypiae），以免只是他們的疑忌敗壞他們的判斷（《戶籍紀》第五章12節）。

雖然舊約並沒有賦予恩寵，可是舊約卻指出罪過，正如金口若望《若望福音釋義》所說的。所以其他人認爲，如果休妻是有罪的，那麼至少法律或先知應該告訴他們：「向我的百

姓宣布他們的過犯」（《依撒意亞》先知書第五十八章1節）；否則的話，如果他們不知道自己的得救所需要的一切，從來沒有向他們宣布過，他們似乎太不受重視了。不可能是這樣，因為在法律時期，遵守法律的義務，就獲得永生。所以，他們說雖然休妻本來是罪過，可是休妻卻因天主准許而成爲合法的。金口若望的話證實這一點，他說：當立法者准許休妻時，就「免除罪過」（參閱質疑3.）。

雖然這是比較可靠的意見，可是一般都支持第一種意見。所以。我們應該解釋兩方面的論證。

釋疑 1.如果那有權禁止的人卻不禁止，就是不希望糾正，爲了禁止有更大罪過的機會。這就是梅瑟時代的情況。所以，他依照天主的權威，並沒有禁止休書。

2.先知「在聖神推動之下」，並沒有說該休妻，好似那是聖神的命令；而說休書是准許的，以免產生更大的惡。

3.那種准許不能理解爲在各方面都是相似的，而只是有相同的原因，因爲兩種准許都是爲躲避邪惡。

4.（反之1.）雖然他們的心硬並不使他們免於罪過，可是由於他們的心硬而獲得的准許，卻使他們免於罪過。因爲有些對身體健康者禁止的事，對病人並不加以禁止，病人使用這些准許也不犯罪。

5.（反之2.）放棄一善，可以分爲兩種方式。第一，爲產生更大的善。這時，爲了大善而放棄小善，具有正當性，就如雅各伯爲了兒子的利益而放棄一妻是正當的（《創世紀》第三十章、第三十五章22節）。第二，放棄一善，以躲避更大的惡。這時，那有權寬免的人若這樣做，那麼他放棄善就沒有犯罪，但也得不到正當性。所以，梅瑟法律爲躲避更大的惡，即是殺妻罪，而放棄婚姻的不可拆散性。所以，金口若望說：「免於罪過」

(參閱**質疑3**)。雖然休妻仍然是錯亂，因而稱為罪惡，卻沒有罪罰，也沒有暫時的和永恆的罪罰，因為休妻有天主的寬免。所以，他也沒有「過犯」。他又說：「離婚確實是惡，卻是准許的，也是合法的。」那屬於第一種意見的人們(參閱**正解**)只強調這一點，即是他並不受暫罰。

第四節 被休的妻子改嫁是否曾經是合法的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 被休的妻子改嫁似乎合法。因為：

1. 休妻的丈夫比被休的妻子的罪過更重。可是，休妻的丈夫卻能毫無罪過地娶其他女人為妻。所以，被休的妻子也能毫無罪過地改嫁其他男人為妻。

2. 此外，奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第四十七章「論兩個妻子」說：「當休妻是風俗習慣時，就沒有罪過。」可是，舊約時代卻有這種風俗習慣，被休的妻子改嫁其他男人為妻；正如《申命紀》第二十四章2節所指明的：「而這女子走出了他的家，又去嫁給另一男人為妻」。所以，被休的妻子同另一男人結婚，也沒有罪。

3. 此外，《瑪竇福音》第五章20等節耶穌說明，新約的正義比舊約的正義豐富；可是祂卻說，被休的妻子不嫁另一男人，屬於更豐富的新約正義。所以，在舊約時代，被休的妻子改嫁曾經是合法的。

反之 1. 《瑪竇福音》第五章32節說：「凡休自己妻子的，就是叫她受姦污」。可是在舊約時代，姦污卻絕不是合法的。所以，被休的妻子改嫁，也不是合法的。

2. 此外，《申命紀》第二十四章4節說，那改嫁另一男人的被休女人，「在她受了侮辱之後，這在上主面前是可憎惡的

事」。所以，她改嫁其他男人為妻是犯罪。

正解 我解答如下：按照第一種意見（參閱第三節正解），在離婚以後，妻子同其他男人結婚是犯罪，因為第一次婚姻尚未被解除。正如《羅馬書》第七章2節所指明的：「就如有丈夫的女人，當丈夫還活著的時候，是受法律束縛的」，她不能同時有許多丈夫。可是按照其它意見（參閱第三節正解），正如天主寬免丈夫休妻；同樣地，天主也寬免被休的妻子改嫁其他男人為妻。因為婚姻的不可拆散性，因天主的寬免而被破壞：宗徒的話該理解為不可拆散性仍然存在的情況。

釋疑 1.所以，我們答覆這兩種論證說，按照天主的寬免（第六十五題第二節），丈夫娶多位妻子是合法的。所以，一個妻子被休，縱然婚姻尚未被解除，丈夫另娶妻子也是合法的。可是，妻子卻絕不可有多位丈夫。所以，不能相提並論。

2.奧斯定所說的風俗習慣，並不意指一般的風俗習慣，而意指「正當行為」（*Ortus honestus*）：正如人因風度好而稱為風度翩翩的人，因為他的品行善良；或出自「風度」一詞，而稱為「倫理哲學」（*philosophia moralis*；參閱：哲學家《倫理學》卷二第二章）。

3.《瑪竇福音》第五章主耶穌說，新約因勸諭而比舊約豐富。這不只針對舊約承認合法的事，也包括舊約認為不合法，而許多人誤以為是合法的事，因為沒有正確的命令說明，就如對仇人的痛恨問題。所以，關於休妻也是如此。

4.（反之1.）我們認為主耶穌的話，意指新約時代取消了這種准許。

所以，我們認為金口若望的話也是如此，他說：「那按照法律而休妻的人，犯了四個罪：因為在天主台前，他是殺人

犯」，因為除非他休妻，否則就是定志殺妻（第六節）；「因為他休退了並不是淫婦的妻子」，這是福音的法律准許休妻的情況；「同樣地，他也使妻子成為通姦者」；「使那同她結婚的男人，也成為通姦者」（《瑪竇福音釋義》關於第五章32節）。

5.（反之1.）有些註釋家說：「『在她受了侮辱之後，這在上主面前是可憎惡的事』，即是他先隨意地休退因而受了侮辱的妻子。」所以，她不必是單純的受侮辱。

或者說，所謂她為受侮辱的，是按那接觸死人或癩病人的人稱為不潔的方式（《戶籍紀》第十九章11節；《肋未紀》第十三章46節），這種不潔並不是罪過的不潔，而是一種法律虧格的不潔。所以，那時司祭娶寡婦或被休的女人為妻，是不合法的（《肋未紀》第二十一章24節）。

第五節 丈夫再娶自己休退的妻子是否曾經是合法的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 丈夫再娶自己休退的妻子似乎曾經合法。因為：

1. 改過遷善是合法的。可是丈夫休妻卻是惡行。所以，丈夫因再娶自己休退的妻子而改過遷善，是合法的。

2. 此外，寬赦犯罪的人，常常是合法的。因為這是道德的命令，一切的法律都有這種命令（第二集第一部第九十三題第三節）。可是丈夫再娶自己休退的妻子，卻是寬赦那得罪他的人。所以，這是合法的。

3. 此外，《申命紀》第二十四章4節提出丈夫不能再娶自己休退的妻子的理由，因為「她是受了侮辱的」。可是被休退的妻子卻只因改嫁而受侮辱。所以，至少在改嫁另一男人以前，再娶她為妻是合法的。

反之 《申命紀》第二十四章4節說：「那休她的前夫，不能再

娶她為妻」。

正解 我解答如下：關於休妻，在舊約時代准許兩件事，即是丈夫休妻，和被休的妻子改嫁；只有兩道命令，即是寫休書和休退她的丈夫不能再娶她為妻。按照贊成第一種意見的人所說的話（參閱第三節正解），這是為懲罰那改嫁的女人，因這個罪而受侮辱。可是按照其它意見（參閱第三節正解），丈夫後來絕不能再娶她為妻，如此是為使他不會輕易地休妻。

釋疑 1.為預防丈夫因休妻而犯的罪，就規定前夫不能再娶自己休退的妻子，正如上文所指明的。所以，這是天主規定的。

2.寬赦那傷自己心的人，總是合法的；寬赦天主所處的罪罰則不合法。

3.關於這一點，共分兩種意見。第一，除非妻子已改嫁，否則再同自己休退的妻子結婚，就是合法的。因為如果妻子自願犯通姦罪（再婚），為懲罰她而使她不能再回到丈夫身邊。

第二種意見是，因為法律是普遍禁止，所以，縱然被休的妻子是在改嫁以前，也不能再回到丈夫身邊，因為她已被休退。因為侮辱並不意指罪過，而意指上文第四節釋疑5.所說的不潔。

第六節 休妻的原因是否能是憎恨妻子

有關第六節，我們討論如下：

質疑 休妻的原因似乎能是憎恨妻子。因為：

1.《瑪拉基亞》先知書第二章16節說：「如果你憎恨妻子，就休她罷！」

2.此外，《申命紀》第二十四章1節說：「在她身上發現了什麼難堪的事，因而不喜悅她」。所以，憎恨妻子能是休書的原因。

反之 1. 不孕與姦淫罪，比憎恨更相反婚姻。所以，這些事比憎恨更應該是休妻的原因。

2. 此外，憎恨可能是那被憎恨之人的德性引發的。所以，如果憎恨是休妻的充足原因，那麼可能因自己的德性而被休。這是不合理的。

3. 此外，《申命紀》第二十二章13等節說：「若有人娶妻，與她結合後就憎惡她」，捏造可恥的事；若沒有證據，「加以處罰，並罰他一百銀子，他一生不能休她」。所以，憎恨並不是休妻的充足原因。

正解 我解答如下：准許休妻的原因是躲避殺妻，正如金口若望《論貞潔》所說的。可是殺人的近因卻是憎恨。所以，休妻的近因是憎恨，可是憎恨卻事出有因——如同愛情其來有自一樣。所以，也必然還有休妻的其它遠因，即是憎恨的原因。

可是，奧斯定於《出中聖訓詮釋》卷一第十四章中，對《申命紀》第二十四章1節釋義卻說：「法律有休妻的種種原因。基督只提及了姦淫：祂命令為夫妻的忠實和貞潔而忍受其它的瑣事。」那些原因是身體的醜陋，例如：身體疾病；或靈魂的其它顯著污穢，例如：姦淫罪和其它種種使道德敗壞者。

可是，有些人卻縮小了這些原因的範圍，他們大致說，除了婚後出現的原因以外，不可休妻；而且也不是因婚後的任何原因，只能是為了限制兒女利益的原因休妻；或因身體的原因而休妻，例如：不孕、癩病或其它類似病疾；或因靈魂的原因而休妻，例如：品行邪惡，兒女因與她共同生活而有樣學樣。

可是《申命紀》第二十四章1節釋義，關於「因而不喜悅她」，卻似乎更縮小了這些原因的範圍，即是只限於罪惡；因為說：「難堪的事」，意指罪過。可是「註解」（拉丁通行本註解）說的罪過，不只指靈魂的品行，身體上的也稱為罪過。

釋疑 1.2.我們贊成這兩種意見。

3. (反之1.) 不孕和其它種種都是憎恨的原因。所以，這些都是遠因。

4. (反之2.) 因了自己的德性本來不是可憎恨的，因為美善是愛情的原因（第二集第一部第二十七題第一節）。所以，這些論證無所證明。

5. (反之3.) 使丈夫在這種情況下永遠不能休妻，是為處罰丈夫；又如在另一種情況下，當丈夫先強暴貞女時，他也因永恆地不能休她而受罰（《申命紀》第二十二章28節）。

第七節 休妻的原因是否應該寫在休書上

有關第七節，我們討論如下：

質疑 休妻的原因似乎應該寫在休書上。因為：

1. 丈夫因寫休書而免於受法律的懲罰，如同《申命紀》第二十四章1節所說的。可是，除非提出休妻的充足原因，休妻卻是不義的。所以，這些原因應該寫在休書上。

2. 此外，除非說明休妻的原因，這種證書似乎無效。所以，如果休妻的原因並沒有寫在休書上，那麼丈夫交給她的這種休書似乎無效。

3. 此外，這是大師《語錄》卷三十三所說的。

反之 休妻的原因或是充足的，或是不充足的。如果休妻的原因是充足的，那麼就預先關閉了妻子再婚之路，但再婚是法律所許可的。可是，如果休妻的原因是不充足的，那麼就說明休書是不公道的，丈夫也不能休妻。所以，休妻的原因絕不可寫在休書上。

正解 我解答如下：特殊的休妻原因不必寫在休書上，可是普

通的休妻原因卻應該寫在休書上，爲了顯示休妻的合理性。按照史學家若瑟（Josephus）《古法》（Antiquit）卷四第八章第二十三條的話，那有休書的女人能改嫁，否則就不需要給她休書。所以，按照若瑟的話，休書是這樣寫的：「我許下絕不再同你交往」。

可是按照奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》的話，寫休書是爲了「拖延一段時間，在公證人的規勸下，丈夫放棄休妻的決定」。

釋疑 由上文所指明的可不言而喻。

第六十八題

論私生子女

一分爲三節一

然後要討論的是私生子女（*filius illegitime natus*；參閱第六十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、非婚生子女是否是私生的。
- 二、私生子女是否應該受損失。
- 三、私生子女是否能合法化。

第一節 非婚生子女是否是私生的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 非婚生子女似乎不是私生的。因爲：

1. 按照法律而生的，稱爲合法的子女。可是人人卻都是按照法律而生，至少是按照自然律而生，而自然律有最大的效力。所以，每個子女都是合法的。

2. 此外，克萊孟《神學全集》卷四第二十四題指出，合法的子女是「那生於合法婚姻的，或在教會面前，被視爲合法的」。可是在教會面前，有時被視爲合法的婚姻，卻有婚姻的限制，以致不是真正的婚姻；可是那些在教會面前結婚的人們，卻知之甚悉。如果他們親密地結婚，不知道有婚姻的限制，在教會面前的結婚似乎是合法的，因爲教會並沒有禁止這種婚姻。所以，那些在有效婚姻以外所生的子女，並不是私生的。

反之 凡相反法律的，都被稱爲不合法。可是，那些生於婚姻以外的人，都是相反法律而生。所以，他們是私生的。

正解 我解答如下：子女的情況共分四種。第一，是親生的也是合法的，例如：那些生於合法婚姻的子女；第二，是親生的但不是合法的，例如：那些生於姦淫的子女；第三，是合法的但不是親生的，例如：養子；第四，是不合法的，也不是親生的，例如：那些生於通姦或強暴的私生子女；因為這些子女的誕生相反現行法，尤其相反自然律。所以，我們應該承認有些子女是私生的。

釋疑 1.雖然那些生於非法性交的子女，是生於人的和一切動物的共同天性，卻生於相反那專屬於人的自然律；因為姦淫、通姦和其它類似行爲，都相反自然律（參閱：第六十五題第三節；第二集第一部第九十四題第五節質疑3.）。所以，按照任何法律，這些子女都不是合法的。

2.除了故意的無知以外，無知使非法的性交免於罪過。所以在教會面前，那些善意結婚的人們雖有婚姻的限制，若他們不知道，那麼他們並沒有犯罪，他們的子女也不是私生的，正如《教宗通諭集》第十四章「從一貫的」（Ex tenore）所說。如果他們知道有婚姻限制，因不知道婚姻的限制而認為是合法婚姻，他們仍然有罪，子女也算非法的；如果他們不知道有婚姻限制而祕密結婚，他們難免有罪，因為他們的無知似乎是假裝的。

第二節 私生子女是否應該受損失

有關第二節，我們討論如下：

質疑 私生子女似乎不應該受損失。因為：

1.子女不應該為父母的罪過而受罰，正如《厄則克耳》先知書第十八章20節「上主的斷語」所指明的。可是那生於非法性交的子女，卻不是自己的罪過，而是父母的罪過。所以，

私生子女不應該受損失。

2.此外，人類正義是天主正義的複製品。可是，天主卻賜給婚生子女和私生子女相等的本性之善。所以，按照人類法律的話，私生子女與婚生子女也應該是平等的。

反之 《創世紀》第二十五章5至6節說：「亞巴郎將自己所有的財產都給了依撒格；至於妾所生的兒子，亞巴郎給了他們一些禮物。」可是，妾所生的兒子卻不是生於非法的性交。所以，那些生於非法性交的子女，更應該受這種損失，不能繼承父親的財產。

正解 我解答如下：我們說，人因某種原因而受損失，共分兩種方式。第一種方式，剝奪他應該得的；按這種方式，私生子女絲毫不受損失。第二種方式，使他不應該得到他原來該得到的私生子女受兩種損失。第一種損失是他或她被排除於合法行為之外，例如：職務和地位，因為必須是受尊敬的人出任；第二損失是因為他不能繼承父親的遺產，正如《教宗通諭》第十七題第十章「報告審查」(Referente)所說的。

可是(非法)親生子女卻只繼承六分之一的遺產，正如《新法》(Novell.)卷八十九第十二章「既然繼承」(Cretis Igitur)所說的。可是，私生子女卻無所繼承，雖然從自然律方面，父親應該照顧他們生活的必需品。所以，主教有義務強迫父母照顧他們。

釋疑 1.第二種損失並不是懲罰。我們不能說，某人不能繼承王位是對他的懲罰，因為他並不是王子。同樣地，因為他並不是婚生子女，凡屬於婚生子女的，非婚生子女都沒有權利，這為他們也不是處罰。

2.非法性交以其是生殖力之行為而言，並不相反法律，而是因為出自惡質。所以，私生子女從自然根源得到的，並沒有受損失；而由意志所完成的或佔有的，卻受損失。

第三節 私生子女是否能合法化

有關第三節，我們討論如下：

質疑 私生子女似乎不能合法化。因為：

1.婚生子女距離私生子女有多麼遠，私生子女距離婚生子女也有多遠。可是，婚生子女卻絕不會成為私生子女。所以，私生子女也絕不會成為合法子女。

2.此外，非法的性交生出私生子女。可是，非法的性交不可能成為合法的性交。所以，私生子女也不能合法化。

反之 凡法律所規定的，法律都能撤銷。可是現行法卻規定子女的合法化。所以，那有法律權威的人，能使私生子女合法化。

正解 我解答如下：私生子能合法化，並不是因他或她生於合法的性交。因為這種性交在於過去的行為，絕不能由過去是私生子女成為婚生子女，就稱為合法化；因為私生子女所受的損失，因法律的權威而被減少。

合法化的方式共有六種。兩種方式是聖教法典所規定的，即：如果是雙方婚前所生，但不是通姦；以及教宗特赦和寬免（參閱：《教宗額我略九世通諭》卷四第十七題第一章、第六章及第十三章）。

可是合法化的其它四種方式卻是法律規定的。第一，如果父親將自己的親生子女獻於皇宮，那麼事實上，其子因皇宮的尊榮而合法化。第二，如果父親的遺囑稱他為繼承人，而兒子後來將遺囑獻於皇帝。第三，如果無一婚生子女，那麼兒子

將自己獻於皇帝。第四，如果父親以公文或三個證人的簽名，稱他或她為婚生子女，毫不稱他或她為「親生子女」（參閱：《新法》卷八十九二章 *Primus itaque* 及卷一一七第二章）。

釋疑 1. 賜人恩惠，毫無不義之處，而人只為了罪過而受損失。所以，私生子女可能合法化，卻不能說婚生子女成為私生子女。因為雖然婚生子女因自己的罪過而有時被剝奪父親的繼承權，卻不能稱他或她為私生子女：因為他們生自合法的生育。

2. 非法的行為有與自己不能分開的缺點，因為相反法律；所以，非法的行為不能成為合法的行為。與私生子女不能相提並論，因為私生子女並沒有這種缺點。

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》

第十六冊：論聖事：終傳、神品、婚姻（補編第一題至第六十八題）

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (Suppl. Q1~68)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：陳家華、周克勤

審 閱 者：劉俊餘、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)