

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十冊：論義德之功能部分或附德

第二集·第二部 第八十題至第一二二題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

II-II, Q 80 ~ 122

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十冊：論義德之功能部分或附德

第二集·第二部 第八十題至第一二二題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
II-II, Q 80~122

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

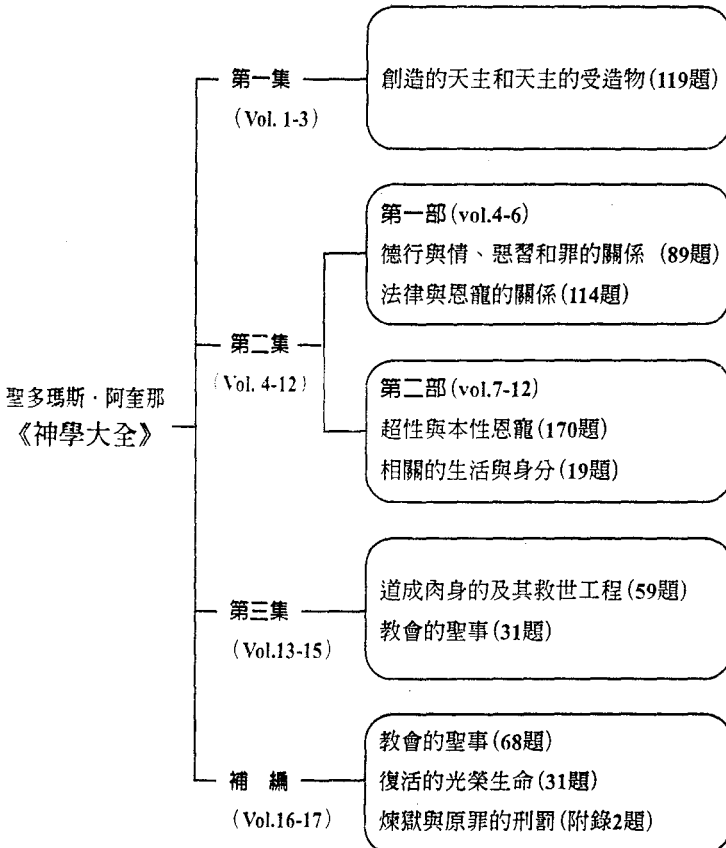
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



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

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

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

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

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

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

第十冊

論義德之功能部分或附德

——第二集第二部 第八十題至第一二二題——

目 錄

| | | |
|-------|---------------------|----|
| 第八十題 | 論義德的功能部分 | 1 |
| 第一節 | 附加於義德的德性是否列舉得適當 | 1 |
| 第八十一題 | 論宗教 | 7 |
| 第一節 | 宗教是否導人只指向天主 | 8 |
| 第二節 | 宗教是不是德性 | 11 |
| 第三節 | 宗教是否只是一種德性 | 12 |
| 第四節 | 宗教是不是一種與其他德性不同的特殊德性 | 14 |
| 第五節 | 宗教是不是一種向天主之德 | 16 |
| 第六節 | 宗教是否應比其他道德涵養性德性更受重視 | 18 |
| 第七節 | 對天主的敬禮是否有一些外面的行動 | 19 |
| 第八節 | 宗教與聖善是否相同 | 21 |
| 第八十二題 | 論虔誠 | 24 |
| 第一節 | 虔誠是不是一種特殊的行爲 | 24 |
| 第二節 | 虔誠是不是宗教的行爲 | 26 |
| 第三節 | 靜觀或默想是不是虔誠的原因 | 28 |
| 第四節 | 喜樂是不是虔誠的效果 | 30 |

| | |
|------------------------------|-----------|
| 第八十三題 論祈禱 | 32 |
| 第一節 祈禱是不是嗜慾力的行爲 | 33 |
| 第二節 祈禱是否適宜 | 35 |
| 第三節 祈禱是不是宗教的行爲 | 37 |
| 第四節 是否應該只向天主祈禱 | 39 |
| 第五節 祈禱中我們是否應該向天主請求指定的事物 | 41 |
| 第六節 人在祈禱時，是否應該向天主求暫世的東西 | 43 |
| 第七節 我們是否應該爲他人祈禱 | 45 |
| 第八節 我們是否應該爲仇人祈禱 | 48 |
| 第九節 天主經的七項祈求是否排列得適當 | 50 |
| 第十節 祈禱是否爲有靈之受造物所特有的 | 54 |
| 第十一節 聖人在天鄉是否爲我們祈禱 | 56 |
| 第十二節 祈禱是否應該口念 | 58 |
| 第十三節 注意留神是否爲祈禱所必需的 | 60 |
| 第十四節 是否應該長時祈禱 | 62 |
| 第十五節 祈禱是否有功勞 | 65 |
| 第十六節 罪人是否可用祈禱向天主求得什麼 | 68 |
| 第十七節 將祈禱分爲「懇求、祈禱、要求和謝恩」，是否適當 | 70 |

| | |
|------------------|-----------|
| 第八十四題 論朝拜 | 73 |
|------------------|-----------|

| | |
|--------------------|----|
| 第一節 朝拜是不是敬神的或宗教的行爲 | 73 |
| 第二節 朝拜是否表示一個肉體的行爲 | 75 |
| 第三節 朝拜是否需要一個確定的地方 | 77 |

| | |
|------------------|-----------|
| 第八十五題 論祭祀 | 79 |
|------------------|-----------|

| | |
|-------------------|----|
| 第一節 向天主獻祭是否出於自然法律 | 79 |
|-------------------|----|

| | | |
|---------------------|---------------------------------|------------|
| 第二節 | 是否只應該向至高的天主獻祭 | 81 |
| 第三節 | 奉獻祭祀是不是特殊的德性行爲 | 83 |
| 第四節 | 是否人人都必須奉獻祭祀 | 85 |
| 第八十六題 論獻儀及初果 | | 88 |
| 第一節 | 人是否必須根據誠命的要求行獻儀 | 88 |
| 第二節 | 是否只應給司祭行獻儀 | 90 |
| 第三節 | 人是否可以將其任何合法的所有物作爲獻儀 | 92 |
| 第四節 | 人是否必須獻初果 | 94 |
| 第八十七題 論什一 | | 97 |
| 第一節 | 人是否根據誠命的要求應獻什一 | 97 |
| 第二節 | 人是否必須從其全部的所得捐獻什一 | 102 |
| 第三節 | 是否應給神職人員捐獻什一 | 105 |
| 第四節 | 是否神職人員也應該捐獻什一 | 107 |
| 第八十八題 論誓願 | | 110 |
| 第一節 | 誓願是否只是在於意志的一個主意 | 110 |
| 第二節 | 誓願是否常應是關於一件更好的事 | 112 |
| 第三節 | 是否誓願都令人有必須還願的責任 | 115 |
| 第四節 | 許願是否有益 | 118 |
| 第五節 | 誓願是不是敬神或宗教的行爲 | 120 |
| 第六節 | 沒有誓願而做事，是否比由於誓願而做事，更爲 可讚及有功勞 | 122 |
| 第七節 | 誓願是否因領受聖秩及誓守會規而隆重化 | 124 |
| 第八節 | 屬人權下的人是否不得許願 | 126 |
| 第九節 | 兒童是否可以用誓願來束縛自己去進修會 | 128 |

| | | |
|--------------|--------------------------|------------|
| 第十節 | 誓願是否可被免除 | 131 |
| 第十一節 | 隆重的貞潔願是否可被免除 | 133 |
| 第十二節 | 更改或免除誓願是否須有神長的權力 | 137 |
| <hr/> | | |
| 第八十九題 | 論發誓 | 140 |
| 第一節 | 發誓是不是呼號天主作證 | 140 |
| 第二節 | 發誓是否合法 | 143 |
| 第三節 | 將正義、判斷和真理列為發誓的三附帶條件，是否適當 | 145 |
| 第四節 | 發誓是不是屬於宗教或敬神的行為 | 147 |
| 第五節 | 是否應該欲求並多次發誓，視之為有益的及善的 | 148 |
| 第六節 | 是否可以指受造物發誓 | 150 |
| 第七節 | 誓言是否具有約束力 | 152 |
| 第八節 | 是否誓言比誓願有更大約束力 | 156 |
| 第九節 | 是否有人能免除誓言 | 157 |
| 第十節 | 是否可因個人或時間的情形而阻止發誓 | 160 |
| <hr/> | | |
| 第九十題 | 論以誓告方式使用天主聖名 | 163 |
| 第一節 | 是否可以誓告人 | 163 |
| 第二節 | 是否可以誓告魔鬼 | 165 |
| 第三節 | 是否可以誓告無靈受造物 | 167 |
| <hr/> | | |
| 第九十一題 | 論為讚美高呼而使用天主聖名 | 169 |
| 第一節 | 是否應該用口唇來讚美天主 | 169 |
| 第二節 | 讚美天主是否應用歌唱 | 171 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| 第九十二題 論迷信 | 175 |
| 第一節 迷信是不是一種相反宗教的惡習 | 175 |
| 第二節 迷信是否有不同的種類 | 177 |
| 第九十三題 論不適當敬禮真天主的迷信 | 180 |
| 第一節 敬禮真天主是否能出現有害的事 | 180 |
| 第二節 敬禮天主是否能出現多餘無謂的事 | 182 |
| 第九十四題 論崇拜偶像 | 185 |
| 第一節 以崇拜偶像為一種迷信是否正確 | 185 |
| 第二節 崇拜偶像是不是罪 | 189 |
| 第三節 崇拜偶像是不是最重大的罪 | 192 |
| 第四節 崇拜偶像的原因是不是來自人的方面 | 194 |
| 第九十五題 論占卜的迷信 | 198 |
| 第一節 占卜是不是罪 | 198 |
| 第二節 占卜是不是一種迷信 | 201 |
| 第三節 是否應該界定數種不同的占卜 | 202 |
| 第四節 是否不可以呼求魔鬼以占卜 | 206 |
| 第五節 是否不可以藉星辰來占卜 | 208 |
| 第六節 是否不可以用夢來占卜 | 211 |
| 第七節 是否不可以藉著徵兆、預兆，或者觀察其他這類 外面的事物來占卜 | 213 |
| 第八節 是否不可以用拈鬮來占卜 | 216 |

| | | |
|--------------|-----------------------------------|------------|
| 第九十六題 | 論遵行（民間宗教習俗）的迷信 | 220 |
| 第一節 | 運用法術守則是否不可以 | 220 |
| 第二節 | 是否可以遵行某些旨在使物體發生變化，如為使 身體健康之類的事 | 223 |
| 第三節 | 是否不可以遵行那些旨在預知吉凶禍福的事 | 225 |
| 第四節 | 是否不可以頸懸天主的言語 | 227 |
| 第九十七題 | 論試探天主 | 230 |
| 第一節 | 試探天主是否在於一些其效果只寄望於天主之神 能的行動 | 230 |
| 第二節 | 試探天主是不是罪 | 233 |
| 第三節 | 試探天主是否相反宗教之德 | 236 |
| 第四節 | 試探天主是否比迷信罪過更重 | 238 |
| 第九十八題 | 論假誓 | 240 |
| 第一節 | 假誓是否要求以誓言所保證者必須為假 | 240 |
| 第二節 | 是否所有的假誓都是罪 | 242 |
| 第三節 | 是否所有的假誓都是死罪 | 244 |
| 第四節 | 強令發假誓者發誓是否有罪 | 247 |
| 第九十九題 | 論褻聖 | 250 |
| 第一節 | 褻聖是不是冒犯聖物 | 250 |
| 第二節 | 褻聖是不是一種特別的罪 | 252 |
| 第三節 | 褻聖是否按照聖物來分類 | 253 |
| 第四節 | 是否應該對褻聖處以罰鍰 | 256 |

| | | |
|-------|---------------------------------------|-----|
| 第一〇〇題 | 論褻聖交易 | 258 |
| 第一節 | 褻聖交易是不是「刻意買賣神聖之事物，或與神聖之事物有關之東西的意志或意願」 | 258 |
| 第二節 | 爲了聖事而付錢，是否常是不許可的 | 262 |
| 第三節 | 爲了神聖的行爲而授受金錢，是否許可 | 265 |
| 第四節 | 爲了與神聖之事物有關連者而接受金錢，是否許可 | 269 |
| 第五節 | 爲了服務或言語方面的回饋，而給人神聖之事物，是否許可 | 272 |
| 第六節 | 剝奪褻聖交易者以褻聖交易所得之事物，是否處罰得當 | 274 |
| 第一〇一題 | 論孝敬 | 280 |
| 第一節 | 孝敬是不是對某些固定的個人 | 280 |
| 第二節 | 是否應該由於孝敬而贍養父母 | 282 |
| 第三節 | 孝敬是否爲一種與其他德性不同的特殊德性 | 284 |
| 第四節 | 是否應該爲了宗教，而推卸孝敬父母的義務 | 285 |
| 第一〇二題 | 論尊敬 | 289 |
| 第一節 | 尊敬是否爲一種與其他德性不同的特殊德性 | 289 |
| 第二節 | 尊敬是否在於向有地位的人表示恭敬和尊重 | 291 |
| 第三節 | 是否尊敬之德比孝敬更爲高貴 | 293 |
| 第一〇三題 | 論恭順 | 295 |
| 第一節 | 尊重是否含有形體的事物 | 295 |
| 第二節 | 尊重是否本來應該是對在上者 | 297 |
| 第三節 | 恭順是否爲一種異於敬神的特殊德性 | 299 |

| | | |
|-------|----------------------|-----|
| 第四節 | 恭順是否有不同的種類或別類 | 302 |
| <hr/> | | |
| 8 | 第一〇四題 論服從 | 304 |
| 第一節 | 人是否應該服從別人 | 304 |
| 第二節 | 服從是不是一種特殊的德性 | 306 |
| 第三節 | 服從是不是最大的德性 | 310 |
| 第四節 | 是否應該在一切事上服從天主 | 313 |
| 第五節 | 屬下是否必須在一切事上服從自己的長上 | 315 |
| 第六節 | 基督徒是否必須服從世俗權柄 | 318 |
| <hr/> | | |
| | 第一〇五題 論抗命或不服從 | 320 |
| 第一節 | 抗命或不服從是不是死罪 | 320 |
| 第二節 | 抗命或不服從是不是極重的罪 | 322 |
| <hr/> | | |
| | 第一〇六題 論感恩或謝恩 | 325 |
| 第一節 | 感恩是否為一種與眾不同的特殊德性 | 325 |
| 第二節 | 是否無罪者比悔罪者更應該感謝天主 | 327 |
| 第三節 | 人是否必須感謝所有的恩人 | 329 |
| 第四節 | 人是否必須立刻報恩 | 332 |
| 第五節 | 報恩應予考量的是施恩者的情意，抑或是實效 | 333 |
| 第六節 | 報恩是否應該超出所受之恩 | 335 |
| <hr/> | | |
| | 第一〇七題 論忘恩 | 337 |
| 第一節 | 忘恩是否常是罪 | 337 |
| 第二節 | 忘恩是不是一種特殊的罪 | 339 |
| 第三節 | 忘恩是否常是死罪 | 340 |

| | | |
|--------------|--------------------------|------------|
| 第四節 | 是否應該停止給忘恩者施恩 | 342 |
| 第一〇八題 | 論報復 | 344 |
| 第一節 | 是否可以報復 | 344 |
| 第二節 | 報復是不是一種與眾不同的特殊德性 | 348 |
| 第三節 | 報復是否應該採用世人習用的處罰 | 349 |
| 第四節 | 對非故意或無意犯罪者，是否應該採取報復 | 351 |
| 第一〇九題 | 論真理或真實 | 356 |
| 第一節 | 真理或真實是不是德性 | 356 |
| 第二節 | 真實是不是一種特殊的德性 | 358 |
| 第三節 | 真實是不是義德的一部分 | 360 |
| 第四節 | 真實之德是否使人趨於減少或保留 | 363 |
| 第一一〇題 | 論相反真實的惡習 | 365 |
| 第一節 | 謊言是否常與真實相反 | 365 |
| 第二節 | 分謊言為有利的、取笑的和有害的三種，是否分得完備 | 368 |
| 第三節 | 是否所有的謊言都是罪 | 371 |
| 第四節 | 是否所有的謊言都是死罪 | 375 |
| 第一一一題 | 論假裝和虛偽 | 380 |
| 第一節 | 是否所有的假裝都是罪 | 380 |
| 第二節 | 虛偽或偽善是否與假裝相同 | 383 |
| 第三節 | 虛偽或偽善是否相反真實之德 | 385 |
| 第四節 | 是否虛偽常是死罪 | 388 |

| | |
|---------------------|-----|
| 第一一二題 論誇張 | 390 |
| 第一節 誇張是否相反真實之德 | 390 |
| 第二節 誇張是不是死罪 | 392 |
| 第一一三題 論譏諷 | 395 |
| 第一節 譏諷是不是罪 | 395 |
| 第二節 譏諷之罪是否輕於誇張 | 397 |
| 第一一四題 論友善或和氣 | 399 |
| 第一節 友善是不是一種特殊的德性 | 399 |
| 第二節 這種友善是不是義德的部分 | 402 |
| 第一一五題 論諂媚 | 404 |
| 第一節 諂媚是不是罪 | 404 |
| 第二節 諂媚是不是死罪 | 406 |
| 第一一六題 論爭吵 | 409 |
| 第一節 爭吵是否相反友善或和氣的德性 | 409 |
| 第二節 爭吵之罪是否重於諂媚 | 410 |
| 第一一七題 論慷慨 | 413 |
| 第一節 慷慨是不是一種德性 | 413 |
| 第二節 慷慨是否關於金錢 | 416 |
| 第三節 使用金錢是不是慷慨的行為 | 417 |
| 第四節 是否施予最與慷慨有關 | 419 |
| 第五節 慷慨是不是義德的部分 | 422 |

| | | |
|-------|----------------------------|-----|
| 第六節 | 慷慨是不是最大的德性 | 423 |
| <hr/> | | |
| 第一一八題 | 論貪婪 | 426 |
| <hr/> | | |
| 第一節 | 貪婪是不是罪 | 426 |
| 第二節 | 貪婪是不是一種特殊的罪 | 428 |
| 第三節 | 貪婪是否相反慷慨 | 430 |
| 第四節 | 貪婪是否常是死罪 | 432 |
| 第五節 | 貪婪是不是最大的罪 | 434 |
| 第六節 | 貪婪是不是精神方面的罪 | 436 |
| 第七節 | 貪婪是不是罪宗 | 438 |
| 第八節 | 是否真有所謂貪婪的女兒 | 440 |
| <hr/> | | |
| 第一一九題 | 論揮霍 | 443 |
| <hr/> | | |
| 第一節 | 揮霍是否與貪婪對立 | 443 |
| 第二節 | 揮霍是不是罪 | 445 |
| 第三節 | 揮霍之罪是否重於貪婪 | 447 |
| <hr/> | | |
| 第一二〇題 | 論權宜公平或正義 | 450 |
| <hr/> | | |
| 第一節 | 權宜公平或正義是不是一種德性 | 451 |
| 第二節 | 權宜公平或正義是不是義德的部分 | 453 |
| <hr/> | | |
| 第一二一題 | 論孝愛之恩賜 | 455 |
| <hr/> | | |
| 第一節 | 孝愛是不是一種恩賜 | 455 |
| 第二節 | 是否第二端真福「溫良的人是有福的」，與孝愛之恩賜相對 | 457 |

| | | |
|-------|------------------|-----|
| 第一二二題 | 論義德的誠命 | 459 |
| 第一節 | 十誠的各條誠命是不是義德的誠命 | 459 |
| 第二節 | 十誠之第一條誠命是否傳授得適當 | 461 |
| 第三節 | 十誠的第二條誠命是否傳授得適當 | 463 |
| 第四節 | 十誠的第三條誠命是否傳授得適當 | 466 |
| 第五節 | 第四條誠命是否傳授得適當 | 472 |
| 第六節 | 十誠的其他六條誠命是否傳授得適當 | 474 |

第八十題

論義德的功能部分

—只有一節—

然後要討論的是義德的功能部分（*potentiales partes*），即那些依附或附加於義德的德性（參看第六十一題引言）。

關於這一點，可以分兩方面來討論：第一，哪些是附加於義德的德性。第二，論每一種附加於義德的德性（第八十一題）。

第一節 附加於義德的德性是否列舉得適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 附加於義德的德性，似乎列舉得不適當。因為：

1. 西塞祿於《修辭學》卷二第五十三章共列舉了六種，即「宗教、孝愛、感謝、報復、尊敬、誠實」。可是，報復似乎是屬於一種交換的義德，即爲了所受的損害，而實行報復的那種德性，如同前面第六十一題第四節已經講過的。所以，不應該把報復也列在附加於義德的德性之間。

2. 此外，麥克洛比烏斯（*Macrobius*）在《師比勇之夢想註解》卷一第八章，卻列舉了七種，即「無罪、友誼、和睦、孝愛、宗教、熱情、人道」。其中有些德性是西塞祿所沒有提及的。所以，附加於義德的德性，沒有充分地列舉出來。

3. 此外，有些人卻把義德列爲五個部分，即對長輩的「服從」，對下屬的「紀律訓練或陶成」，對平輩的「平等」，對眾人的「忠信」和「誠實」。西塞祿卻只提及了其中的「誠實」。所以，關於附加於義德的德性，似乎沒有充分地列舉出來。

4.此外，逍遙學派的安德羅尼古（Andronicus）列舉了九個附加於義德的部分，即「慷慨、溫和、報復、明辨（eugnomo-syna）、虔敬（eusebia）、感恩（eucharistia）、聖善、交易公道、立法公正」《論情感》（De Affectibus）。除了「報復」以外，其他的部分，西塞祿顯然都沒有提及。所以，他似乎沒有把它們列舉得完備。

5.此外，亞里斯多德在《倫理學》卷五第十章裡，把彬彬有禮或應對得體（epieikeia）附加於義德。可是，上述各種列舉方式，似乎都沒有提到它。所以，附加於義德的德性，沒有充分地列舉出來。

正解 我解答如下：關於一種主要德性的附加德性，必須注意兩件事：第一，是這些附加的德性，有一些與其主要德性共同之點；第二，是它們在某一方面，沒有其主要德性所有的一切完善之點。既然義德是對待他人的德性，如同前面第五十八題第二節已經講過的；所以，凡是與對待他人有關的德性，可能是因著這個共同之點，而附加於義德的。可是，義德的特質在於按照平等，將他人所應得的歸於他人，如同前面第五十八題第十一節已經講過的。所以，一種對待他人的德性，可能在兩方面欠缺義德所有的特質：第一，是在平等的特點方面；第二，是在義務或責任的特點方面。

有些德性固然把別人所應得的歸於別人，可是無法做到平等的地步。第一，人所歸於天主的，不論是什麼，都是應該的；可是，這不可能是平等的，就是說，人無法把應該給的都給祂，正如《聖詠》第一一六篇3節所說的：「我應該要怎樣報謝上主，謝祂賜給我的一切恩佑？」。在這方面，「宗教」就附加於義德，因為如同西塞祿《修辭學》卷二第五十三章所說的：「宗教就是在於事奉一個在上的性體，即人所謂的神體，

向他舉行敬拜的儀式。」

第二，對於父母方面，人無法把父母所應得的，平等地還報他們，如同哲學家在《倫理學》卷八第十四章裡所聲言的。因此，「孝愛或忠孝」就附加於義德，如同西塞祿所說的：「因著孝愛或忠孝，人為自己的親人，以及為那些對祖國有功的人服務，並向他們表示敬愛。」（同上）

第三，按照哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的，人無法給德性予以平等的報答。因此，「尊敬」就附加給義德，如同西塞祿所說的：「因著尊敬，人對那些在常人之上的德高望重者，表示某種崇敬和尊榮。」（同上）

我們可以從兩種義務或責任方面，即從倫理的責任和法律的責任兩方面，去觀察那對於義德之義務或責任特點的缺欠。因此，哲學家在《倫理學》卷八第十三章裡，也依此定出了兩種正義或公道。法律的責任或義務，是指一個人由於法律的約束必須歸還的。義德正是主理這種責任的主要的德性。倫理的責任或義務，是指一個人為了德性的公正而應該做的。由於責任含有其必要性，所以這種責任可有兩種等級。有的責任是這樣必要，如果不完盡它，就不能保有倫理的公正：這更具有責任或義務的特質。再者，這種責任可以從應盡責者方面來看。如此則一個人對待別人，在言語和行動上，都應該表現自己，一如其人；這就是屬於這種責任的。為此，給義德附加了「誠實」的德性，如同西塞祿所說的：「因著誠實，把現在、以往和將來的事，都毫無變改的陳述出來。」（同上）

這種責任也可以從那應受回報者方面來看，即一個人按照另一人所做的，予以回報。這有時是關於好的事。這時給義德所附加的德性，就是「感謝」；如同西塞祿所說的：「因著感謝，我們回憶別人的友情和親善，並願意還報。」（同上）

有時卻是關於不好的事。這時給義德所附加的德性，就

是「報復」；如同西塞祿所說的：「因著報復，我們或者自衛，或者反擊，去抵抗暴力、侵犯，以及任何不光明的行動。」（同上）

此外，還有一種責任也是必要的，它能使人更加公正或高貴。不過，沒有了它，也能保持公正。這種責任就是「慷慨、溫和或友誼」，或者其他類似的德性。西塞祿在上述質疑1.的列舉中，沒有提到它們，因為它們含有很少責任的特質。

釋疑 1.公權力按照法官的宣判而實行的報復，是屬於交換義德的。至於一個人在不相反法律的前提下，自行所做的報復；或者一個人設法由法官得到的報復，則是屬於義德的附加德性。

2.麥克洛比烏斯似乎注意義德的兩個構成或完整部分，即避惡與行善：「無罪」屬於避惡；其他的六種德性，則都屬於行善。在這六種德性之中，有兩種似乎是關於在平輩之間的關係的，即在外面交際方面的「友誼」，以及在內心方面的「和睦」。還有兩種是關於對在上者的關係，即對父母的「孝愛」，以及對天主的「宗教」。至於其餘的兩種，則是對屬下的關係的，即「熱情」：因他們的順遂而感到心喜；以及「人道」：幫助他們的缺乏或需要。因為依希道在《語源學》卷十裡說，一個人之被稱為「有人道者」，「因為他對人，懷有愛憐之情。人道即由此而得名；藉著它，我們互相守護。」

「友誼」就是按照這個意思來解釋的：它指導外面的交際。哲學家在《倫理學》卷四第六章裡，就是這樣討論友誼的。

也可以把「友誼」視作本來與感情有關的東西，如同哲學家在《倫理學》卷八及卷九裡所討論的。如此則有三件事是屬於友誼的，即「親善」，就是所謂的「熱情」；「和睦」；以及「施恩」，就是這裡所謂的「人道」。不過，這三件事西塞祿

都沒有提及，因為它們都含有很少責任的特質，如同上面正解所講的。

3.「服從」包括在西塞祿所提到的「尊敬」之內；因為無論是尊敬，或是服從，對於那些高高在上的人，都是應該有的。

至於那「使人言行一致」的「忠信」，包括在那履行承諾的「誠實」之內。不過，誠實的範圍較廣，如同後來第一〇九題所要討論的。

「訓練或陶成紀律」的責任並不是來自必要的義務；因為對於屬下之為屬下，誰也沒有應盡的義務或虧欠；不過，一個人對於長上或在長上前，可能負有照顧屬下的義務，如同《瑪竇福音》第二十四章45節所說的：「那忠信聰明的僕人，主人派他管理自己的家僕。」為此，西塞祿沒有提列它。不過，它也可以包括在麥克洛比烏斯所提的「人道」之內（釋疑2.）。

至於「平等」，則可以把它或者包括在「彬彬有禮或應對得體」之內，或者包括在「友誼」之內（釋疑5.）。

4.這裡所列舉的德性，有些真正屬於義德的。「交易公道」屬於個別的義德。關於這一點，他說：「交易公道是一種在進行交易時，維持平等的習性。」

關於大家都應該遵守的事，「立法公正」可歸於法律的義務，如同他自己所說的：「立法公正是關於與全體有關的政治交換或互動的學問。」至於那些除了一般的法律之外，在個別的情形下所應該做的事，他列出了「明辨」，好像是一種「正確的特殊審斷」，有如這些事情的指南，如同我們在前面第五十一題第四節討論智德的時候，所已經講過的。所以，關於此點他說，這是一種「自動的正義」，因為人由於自己自由的選擇，遵行那公正的事——不是按照成文的法律，而是按照他自己的明辨。他把這二者，以其指導作用來看，歸於智德；以其實行來看，則又把它們歸於義德。

至於虔敬，則有如「正當的敬禮」，所以與「宗教」相同。爲此他說：這是「事神的學問」。（他說這話的方式，就好像蘇格拉底說：「一切的德性皆爲學問」那樣）。「聖善」也可以把它歸在同一類裡，如同後來第八十一題第八節所要討論的。

感恩的意思與「感謝」相同。它與「報復」二者，西塞祿也都提及了。

「溫和」似乎與麥克洛比烏斯所提的「熱情」相同（釋疑2.）。爲此，依希道在《語源學》卷十裡說：「溫和的人，是一個自動樂於行善，說話和氣的人。」安德羅尼古自己也這樣說：「溫和是一種自願行善的習性。」

「慷慨」則似乎是屬於「人道」的。

5. 「彬彬有禮或應對得體」不是附加於個別義德的，而是附加於法律義德的。它似乎與所謂的「明辨」相同。

第八十一題

論宗教

一分爲八節一

然後要討論的是，上述的每一種德性，按照我們目前的計劃所要求的（參看第八十題引言）。依次要討論的是：一，宗教；二，孝愛（第一〇一題）；三，尊敬（第一〇二題）；四，感謝（第一〇六題）；五，報復（第一〇八題）；六，誠實或真實（第一〇九題）；七，友誼或友善（第一一四題）；八，慷慨（第一一七題）；九，權宜正義（第一二〇題）。至於其他於此（第八十題）所列舉的德性，在討論愛德，即和睦以及其他類似的德性時（第二十九題），已經講過一部分；另一部分，則在目前關於義德的討論中，例如：論公道的交易（第六十一題），以及論無罪（第七十九題），也已經講過了；關於立法公正，則在討論智德時（第五十題），也已經講過了。

關於宗教，有三點應該注意：第一，關於宗教本身；第二，關於宗教的行爲（第八十二題）；第三，關於相反的惡習（第九十二題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、宗教是否只在於與天主的關係。
- 二、宗教是不是德性。
- 三、宗教是否只是一種德性。
- 四、宗教是不是一種特殊的德性。
- 五、宗教是不是一種向天主之德。
- 六、宗教是否應比其他道德涵養性德性更受重視。
- 七、宗教是否有外面的行動。
- 八、宗教是不是與聖善相同。

第一節 宗教是否導人只指向天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 宗教 (religio) 似乎並非導人只指向天主。因為：

1. 《雅各伯書》第一章27節說：「在天主父前，純正無瑕的宗教或虔誠，就是看顧患難中的孤兒和寡婦，保持自己不受世俗的玷污。」可是，「看顧孤兒和寡婦」，是指人與近人之間的關係；「保持自己不受世俗的玷污」，是屬於人自己內部的秩序。所以，宗教並非只是指人對天主的關係。

2. 此外，奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡說：「由於講拉丁文有這樣的習慣，不僅是那些不識字的人，就是最有學問的人，也往往說：對我們的親族姻戚，以及對其他與我們有著任何連繫的人，都表示宗教或恭敬；所以，如果問題是在討論敬神，這時用這個字，就不能不發生曖昧難分的情形，使我們不能毫不遲疑地說：宗教（或恭敬）非他，只是恭敬天主而已。」（按：拉丁文religio一字，兼有宗教、虔誠、恭敬等意義。）所以，宗教不只是說對天主的關係，而且也是說對近人的關係。

3. 此外，latría（敬神之禮）似乎是屬於宗教之事。可是「latría的意思是事奉或服事」，如同奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡所說的。但我們不僅應該服事天主，也應該服事近人，如同《迦拉達書》第五章13節所說的：「你們要以愛德彼此服事。」所以，宗教也包括人與近人之間的關係。

4. 此外，敬禮屬於宗教。可是，有人說，人不僅敬禮天主，也敬禮近人，如同卡道（Dionysius Cato）所說的那句話：「要敬禮你的父母」。所以，宗教不僅指我們對天主的關係，也指我們對近人的關係。

5. 此外，凡是在恩寵狀態之中的人，都是屬於天主的人。可是，並非凡是在恩寵狀態之中的人，都叫作religiosi

（按：指特殊宗教人士，即修會會士）；只有那些自願遵守某些誓願和守則，以及對某些人表示服從的人，才如此稱謂。所以，宗教似乎並不含有人對天主的隸屬關係。

反之 西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡說：「宗教就是在於事奉一個在上的性體，即人所謂的神體，向祂舉行敬拜的儀式。」

正解 我解答如下：如同依希道在《語源學》卷十裡所說的：「按照西塞祿所說的，*religiosus*（信神的宗教人士）這個名稱，是從*religio*（宗教）來的；因為這樣的人，再三思念那些有關敬神之事，好像是在把它們重複閱讀（*relegere*）似的。」這樣說起來，宗教這個名詞，似乎來自重複閱讀那些有關敬神的事；因為這樣的事，應該屢次再三地在自己心中思念，如同《箴言》第三章6節所說的：「你應步步思念上主。」

按照奧斯定在《天主之城》卷十第三章裡所說的，「宗教」這個名詞，也可能來自這樣的事實，就是「我們由於自己疏忽（*negligere*），而失去了天主，應該再次選擇祂（*reeligere*）」。

「宗教」這個名詞，或者也可能來自*religare*（束縛）。為此，奧斯定在《論真宗教》第五十五章裡說：「願宗教把我們與唯一的全能天主連繫在一起。」

不過，無論「宗教」這個名詞，來自多次重讀也好，來自重新選擇那因疏忽而失去的也好，或者來自束縛也好，宗教本然地含有對天主的關係。因為，我們主要應該與之連繫，有如我們永恆起源的，是天主；我們應該不斷地作為最後目的選擇的，是天主；我們由於疏忽而犯罪失去的，並應該藉信靠和明認信仰而重新尋獲的，也是天主。

釋疑 1.宗教可有兩種行爲。有些行爲，是它自己發出的固有的和直接的行爲；藉著這些行爲，人是只歸向天主，例如：祭獻、崇拜等。不過，宗教還有別的行爲，是它經由所命令的德性來完成的，它把這些行爲導向對天主的崇敬：因爲那關於目的的德性，命令那些關於導向目的者的德性。依此，「看顧在患難中的孤兒和寡婦」，是宗教所命令的行爲，而是由慈悲（直接）發出的；「保持自己不受世俗的玷污」，也是宗教所命令的行爲，而是由節德或其他類似的德性（直接）發出的。

2.「宗教」或虔敬這個名詞，如果按照它的廣義來用，也可以是指那些對一個人的親戚所做的事；可是，這不是按照宗教本來的意義。爲此，奧斯定在上面那段引證的文字前不久，曾這樣說：「按照嚴格的意義來說，宗教似乎不是指任何的敬禮，而是指敬禮天主。」

3.由於「奴僕」是針對「主人」而說的；所以，哪裡有一種特殊的主權或統治，那裡必然也有一種特殊的服事。可是，統治顯然是非常獨特地屬於天主的；因爲祂創造了萬物，並有掌管一切的至上主權。所以，對祂應有一種特殊的服事。希臘人用「latría」（敬禮神）這一名詞，指此種服事。所以，它是本然屬於宗教的。

4.我們多所尊崇、紀念，或與之交往甚密的人，我們就說是在敬禮（或專務）（colere）他們。我們甚至於也說，那些在我們之下的東西，也爲我們所專務（colere；按：此字兼有敬禮、專務、修治、種植等意思）。例如說，農人或務農者專務耕種田地，或說居民（incola）專務耕種其所居之地。不過，由於對萬物的第一根源——天主，應該表示特殊的崇敬，所以對祂也應該表示一種特殊的敬禮。這種特殊的敬禮，希臘文叫作「虔敬」（eusebia）或「敬神之禮」（theosebia），如同奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡所說的。

5.雖然religiosi這個名字，也可以用來普遍稱呼所有敬禮天主的人，可是特別是指那些奉獻自己的一生，擺脫人世的俗務，專為敬禮天主者。就如contemplativi（靜觀者）這個名字，不是泛指有靜觀活動者，而是指那些奉獻自己的一生，專務靜觀生活的人。他們服屬人下，不是為了人，而是為了天主，如同宗徒在《迦拉達書》第四章14節裡所說的：「你們接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌。」

第二節 宗教是不是德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎不是德性。因為：

1.恭敬天主似乎是屬於宗教的事。可是，恭敬是敬畏之恩賜的行為，如同前面第十九題第九節已經講過的。所以，宗教不是德性，而是（聖神的）恩賜。

2.此外，每一種德性，都在於自由的意志或意願。為此，說德性是「選擇的習性」或自願的習性。可是，latria（敬神之禮）屬於宗教，表示一種（奴僕的）服事，如同前面第一節釋疑3.已經講過的。所以，宗教不是德性。

3.此外，如同《倫理學》卷二第一章裡所說的，我們生來就有修德的適宜性。為此，凡是屬於德性的事，也都屬於自然理性或良知的指示範圍。可是，「給神舉行敬拜儀式」，是屬於宗教的；而宗教儀式卻不屬於自然理性或良知的指示範圍，如同前面第二集第一部第九十九題第三節釋疑2.已經講過的。所以，宗教不是德性。

反之 宗教被列舉在其他的德性之間，如同前面第八十題所講的。

正解 我解答如下：如同前面第五十八題第三節，以及第二集第一部第五十五題第三節反之已經講過的，「德性使具有之者成爲善的，並使其行爲成爲善的」。所以必須說，每一個善的行爲皆屬於德性。可是，各歸其所應得，顯然具有善的性質；因爲，由於一個人把某人所應得的歸於他，就與他發生一種相稱的關係，好像對他保持一種適當的秩序。可是，秩序是屬於善的方面的，有如方式（modus）和種別一樣，如同奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的。那麼，既然對天主表示應有的崇敬，是屬於宗教的事，所以宗教顯然是德性。

釋疑 1.向天主表示恭敬，是敬畏之恩賜的行爲。可是，由於恭敬天主而做某些事，卻是屬於宗教的事。由此可知，不是宗教就是敬畏之恩賜，而是宗教歸向敬畏之恩賜，有如歸向某一更高超者。因爲恩賜比道德涵養性德性更爲高超，如同前面第九題第一節釋疑3.和第二集第一部第六十八題第八節已經講過的。

2.連一個奴僕也可以自願地向他的主人表示他應該表示的；如此則由於他甘願盡責，而「化不得已的事爲德性」。同樣的，向天主表達應有的服事，也可能是德性的行爲，如果人自願這樣去做。

3.人應該爲了恭敬天主而做某些事，這是屬於自然理性的指示範圍。可是，指定他應該做這些事或那些事，這卻不是來自自然理性的指示，而是來自天主的法律或人爲的法律的規定。

第三節 宗教是否只是一種德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎不是只是一種德性。因爲：

1.宗教使我們歸向天主，如同前面第一節已經講過的。可是，天主有三位，也有許多屬性；而這些屬性至少在理念或觀

點上是彼此不同的。可是，對象的不同理念或觀點，已足以構成不同的德性，如同前面第四十七題第五節和第五十題第二節釋疑2.已經講過的。所以，宗教不是只是一種德性。

2.此外，一種德性似乎只有一種行為，因為習性是以其行為來區分的。可是，宗教的行為有許多種，如：敬禮、服事、發願、祈禱、祭獻等等許多類似的行為。所以，宗教不是只是一種德性。

3.此外，崇拜是屬於宗教的事。可是，崇拜聖像是一種性質，崇拜天主卻是另一種性質。那麼，既然不同的性質區分德性，所以，宗教似乎不是只是一種德性。

反之 《厄弗所書》第四章5及6節卻說：「只有一個主，一個信德。」可是，真的宗教明認一個天主的信仰。所以，宗教只是一種德性。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第五十四題第二節釋疑1.已經講過的，習性是以其對象的不同觀點或性質來分別的。可是，宗教是只從一方面來看恭敬天主，即以祂為創造萬物和掌管一切的第一根源。為此，天主自己也在《瑪拉基亞》第一章6節裡說：「如果我是父親，對我的孝敬在那裡？」生產和管理，這些是為父者的事。所以，宗教顯然只是一種德性。

釋疑 1.天主三位，只是創造萬物和掌管一切的唯一根源；所以，只由一個宗教（之德性）來事奉。天主不同的屬性也都同歸於第一根源，因為天主用祂的上智、意志及其仁善的能力，創造和掌管天地萬物。所以，宗教只是一種德性。

2.人以同一個行為服事和敬禮天主，因為敬禮是針對天主之應受恭敬的崇高地位的；至於服事，則與人的屬下地位有

關，因為人由於自己的地位，負有向天主致敬的義務。凡是屬於宗教的行為，都可以歸納為這二者；因為人利用這一切行為，無論是給天主奉獻什麼，或是從祂那裡領取什麼，都是明認天主的崇高地位，以及自己對天主的隸屬關係。

3. 宗教敬禮聖像，不是看聖像的本身，好像它們是一些東西；而是看它們為引導我們歸向攝取肉身的天主的圖像。對一幀聖像作為聖像的行動，並不止於聖像本身，卻指向那聖像所代表者。為此，無論是敬神之禮（*latria*），或是宗教這一德性，都不因著向基督的聖像行宗教的敬禮，而有所區分。

第四節 宗教是不是一種與其他德性不同的特殊德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎不是一種與其他德性不同的特殊德性。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷十第六章裡說：「任何一個行動，凡能使我們與天主聖善地結合的，就是一種真正的祭獻。」可是，祭獻是屬於宗教的事。所以，任何德性的行動，都屬於宗教。如此則宗教不是一種特殊的德性。

2. 此外，宗徒在《格林多前書》第十章31節裡說：「一切都要為光榮天主而做。」可是，為恭敬天主而做些什麼，這是屬於宗教的事，如同前面第一節釋疑1.，以及第二節已經講過的。所以，宗教不是一種特殊的德性。

3. 此外，愛天主的愛德，與愛近人的愛德，並不是不同的德性。可是，按照《倫理學》卷八第八章裡所說的，「受人恭敬，近乎受人愛慕」。所以，用以恭敬天主的宗教，並非有別於用以恭敬近人的那種尊敬、或聖人敬禮（*dulia*）、或孝敬。所以，宗教並不是一種特殊的德性。

反之 宗教被人認為是義德的一部分，而與其他的部分不同。

正解 我解答如下：由於德性指向善；所以，哪裡有善的一種特殊性質，那裡就必然有一種特殊的德性。可是，宗教所指向的善，是對天主表示應有的崇敬。至於對某一位應該表示崇敬，是由於他的崇高。天主卻有極其特殊的崇高，因為祂按各種的超越方式，無限地超越一切的東西。為此，對祂應該表示特殊的崇敬。就如在人世的事務上，我們也看到，對有不同崇高地位的人，應該表示不同的崇敬：對父親表示的是一種崇敬；對國王表示的是另一種崇敬；其餘可依此類推。由此可見，宗教是一種特殊的德性。

釋疑 1.德性的一切行動，都可以說是祭獻；這是因為它是為了恭敬天主而去做的。為此，這不足以證明，宗教是一種普遍的德性，卻在說明，宗教在命令一切其他的德性，如同前面第一節釋疑1.講過的。

2.任何一個行爲，如果是為了恭敬天主而完成的，便是屬於宗教的：不是有如（直接發出宗教行爲的）自發的（*elicis*）宗教，而是有如出命的（*imperans*）宗教。那些按照自己種別的性質，而屬於恭敬天主的行爲，則屬於自發的宗教。

3.愛的對象是善；可是崇敬或恭敬的對象，卻是一樣崇高的東西。可是，天主的善已被分施給了受造之物，而祂無限仁善的崇高，卻沒有被分施給它們。所以，愛天主的愛，與愛近人的愛，並無分別；可是，崇敬天主的宗教，卻與那些用以崇敬近人的德性不同。

第五節 宗教是不是一種向天主之德

有關第五節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎是一種向天主之德。因為：

1. 奧斯定在《基本教理手冊》第三章裡說：「人用信、望、愛來敬禮天主。」這三樣都是向天主之德。可是，敬禮天主是屬於宗教的事。所以，宗教是向天主之德。

2. 此外，向天主之德是以天主為對象的德性。可是，宗教以天主為其對象；因為宗教只指向天主，如同前面第一節已經講過的。所以，宗教是向天主之德。

3. 此外，任何一種德性，或者是向天主的，或者是理智的，或者是道德涵養性的；這只要看前面第二集第一部第五十七題第三節和第六十二題第二節已經講過的，就可以知道了。可是，宗教顯然不是一種理智的德性，因為它的完善並不繫於研究真理。同樣的，它也不是一種道德涵養性德性；因為道德涵養性德性的特質，是在過與不及之間持守中道，而一個人絕不可能過分敬禮天主的，如同在《德訓篇》第四十三章33節裡所說的：「當你讚美上主時，要盡力稱揚祂；因為祂超越一切的讚美。」所以，只剩下它是向天主之德了。

反之 它被人認為是義德的一部分，而義德是道德涵養性德性。

正解 我解答如下：如同前面第二及第四節已經講過的，宗教給天主獻上祂應得的敬禮。為此，關於宗教要注意兩件事。第一，是宗教給天主所獻的東西，即敬禮；這與宗教的關係，有如是宗教的質料及對象。第二，是給誰有所奉獻，即奉獻給天主。給天主奉獻敬禮，不像那些（直接）敬禮天主的行為；後者可達到天主本身，好像我們信賴天主時，藉著信而達到天主

那樣。爲此，在前面第二題第二節也已經講過，天主是信德的對象，不僅是因爲我們相信有天主，而且也是因爲我們信賴天主。可是，給天主獻上祂應得的敬禮，就是因爲某些敬禮天主的行爲，如：祭祀、奉獻等等，是爲了恭敬天主而做的。由此可見，天主之與宗教（這一德性），顯然不是有如宗教的對象，而是有如宗教的目的。爲此，宗教並不是以那最後目的爲對象的向天主之德，而是道德涵養性德性，它是關於那些導向目的者的。

釋疑 1.凡是關於目的而活動的能力或德能（德性），用命令去推動那些關於導向此目的者而活動的能力或德能（德性）。可是，信、望、愛，這些向天主之德，都有關於天主，有如其固有對象的行爲。所以，它們用自己的命令產生宗教行爲，而宗教是在從事與天主有關的活動。爲此，奧斯定說：「人用信、望、愛來敬禮天主。」

2.宗教引導人歸向天主，不是好像以天主爲其對象，而是以天主爲其目的。

3.宗教不是向天主之德，也不是理智的德性，而是道德涵養性德性，因爲它是義德的一部分。它所遵行的中道，並不是在情之間，而是遵循某種平等或平衡，在那些指向天主的行動之間。我說的平等，並不是指絕對的平等，因爲我們絕不可能把我們所虧欠於天主的都給祂；而是衡量人的能力，以及天主的俯就。在有關敬禮天主的事上，可能有過分的情形發生。這並不是指多少或數量這一情況方面，而是指其他情況，例如：以敬天主之禮，敬禮那不應該敬禮的東西；或者在不應該敬禮的時候；或者在其他情況方面做得不適當。

第六節 宗教是否應比其他道德涵養性德性更受重視

有關第六節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎不應比其他道德涵養性德性更受重視。因為：

1. 道德涵養性德性的完善，在於它遵行中道，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，宗教無法遵行義德的中道；因為它給天主所獻上的東西，完全達不到平等。所以，宗教並不勝於其他的道德涵養性德性。

2. 此外，給予人們東西，那所給予的人需要愈大，給予就愈是值得稱讚。為此，《依撒意亞》第五十八章7節說：「將糧食分給飢餓的人。」可是，天主毫不需要我們給祂奉獻東西，如同《聖詠》第十六篇2節所說的：「我對天主說：唯有祢是我的上主，祢不需要我的財物。」所以，宗教似乎不如那些濟人之急的德性那樣可稱讚。

3. 此外，做一件事的必要或義務愈大，去做它就愈不值得讚美；如同《格林多前書》第九章16節所說的：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事。」可是，哪裡義務的分量愈大，那裡就有更大的必要。所以，既然人所獻給天主的東西，是人最應該給祂的，宗教似乎不如人其他的德性那樣值得讚美。

反之 在《出谷紀》第二十章裡，首先列有那些關於宗教的命令，有如最重要的命令。可是，命令先後的次序，與德性先後的次序相對；因為法律的命令規定德性的行為。所以，宗教是道德涵養性德性之首。

正解 我解答如下：凡是以一個目標為其終向的，其善即從其與此目標的關係而來；因此，愈是接近其目標的，也就愈好。可是，道德涵養性德性，如同前面第五節已經講過的，是關於

那些導向天主有如導向其目的者。宗教比其他的道德涵養性德性，更接近天主；因為宗教的活動，是關於那些直接，而且立即導向天主的光榮者。為此，宗教是道德涵養性德性中的最卓絕者。

釋疑 1.德性之可讚，在於人的意志，而非在於人的能力。所以，由於缺乏能力，而無法做到平等或平衡，即義德的中道，這並不減少德性之可讚，只要在意志方面沒有缺欠。

2.如果給別人東西，是因了這些東西的用處；那麼，給有更大需要的人東西，就更值得稱讚，因為益處更大。至於我們給天主奉獻一樣東西，不是為了祂的益處，而是為了祂的光榮，反而是為了我們的益處。

3.如有必要做一件事，固然沒有分外的榮譽，可是並不失去修德的功勞，只要是自願去做的。所以，這個理論不足為證。

第七節 對天主的敬禮是否有一些外面的行動

有關第七節，我們討論如下：

質疑 對天主的敬禮（latria）或宗教似乎沒有一些外面的行動。因為：

1.《若望福音》第四章24節說：「天主是神；朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂。」可是，外面的行動不是屬於心神的，而是屬於肉體的。所以，朝拜所屬的宗教，沒有外面的行動，只有內心的行動。

2.此外，宗教的目的是為恭敬和光榮天主。可是，如果把那本來是屬於在下者的東西，獻給在上者，這似乎是對在上者的失敬。那麼，既然那些人以肉體的行動所給的，似乎本來是為濟助人的需要，或者是為恭敬較低的受造物；所以，用它

們來向天主表示恭敬，似乎不可能是合適的。

3.此外，奧斯定在《天主之城》卷六第十章裡，讚美辛尼加（Seneca）；因為他責斥有些人，把原來習慣用來獻於人的東西，去獻給邪神。因為這些適宜於有死之人的東西，並不適宜於不死之神。可是，這類的東西，遠更不適宜於真天主，祂「原是超越諸神的大主」（《聖詠》第九十五篇3節）。所以，一個人用肉體的行動去恭敬天主，似乎是該遭受譴責的。所以，宗教沒有肉體的行動。

反之 《聖詠》第八十四篇3節卻說：「我的心靈以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」可是，正如內在的行動屬於心神；同樣，外面的行動屬於四肢百體。所以，似乎不僅應該用內在的行動，也應該用外面的行動來敬禮天主。

正解 我解答如下：我們恭敬和光榮天主，不是爲了祂，因爲祂本來已是滿享光榮，受造物不能給祂加添什麼；而是爲了我們自己。因爲我們藉著恭敬和光榮天主，我們的心神服屬於祂——而心神的完善就在於此。因爲每一樣東西，都是由於服屬其上者而臻於善，例如：肉體因由靈魂獲得生命而臻於善，空氣因受太陽的光照而臻於善。人的心神，爲能與天主結合，需要接受感覺世界的引導；因爲如同宗徒在《羅馬書》第一章20節裡所說的：「那看不見的，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」爲此，在敬禮天主時，必須利用有形的東西，爲使人的心神，因著它們，好像因著一些徵象，被激升到那些使他與天主結合的精神行動。所以，宗教固然有內在的行動，有如主要的本來屬於宗教的行動；可是也有外面的行動，有如次要的、導向內在行動的行動。

釋疑 1.主所談論的，是指那在敬禮天主中，主要的、本來應予意圖的因素。

2.給天主奉獻這些外在的東西，並不是好像祂需要這些東西，如同《聖詠》第五十篇13節所說的：「難道我吃牛犢的肉塊？或者我喝山羊的鮮血？」而是用以表示那些本來就能使天主悅納的內在精神的活動。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十第五章裡說：「有形的祭獻是無形祭獻的聖事，即神聖的標記。」

3.拜偶像者之受人譏笑，因爲他們把那些屬於人的東西去獻給偶像，不是把它們視作能激發人上升至精神界的徵象，而是好像它們本身就能中悅偶像似的。尤其是因爲那些都是愚昧而醜惡的。

第八節 宗教與聖善是否相同

有關第八節，我們討論如下：

質疑 宗教似乎與聖善（sanctitas）不相同。因爲：

1. 宗教是一種特殊的德性，如同前面第四節已經講過的。而聖善卻是一種普遍的德性，因爲它「使人忠信盡好自己對天主應盡的義務」，如同安德羅尼古（Andronicus）在《論情感》（De Affectibus）所說的。所以，聖善並不是與宗教相同。

2. 此外，聖善似乎含有一種純潔，因爲狄奧尼修在《神名論》第十二章裡說：「聖善沒有任何不潔，而是完美無瑕的純潔。」可是，純潔似乎尤其屬於那清除肉體不潔的節德。那麼，既然宗教屬於義德，所以聖善與宗教並不相同。

3. 此外，相對而分的，彼此不相同。可是，在一項列舉義德各部分的分類中，聖善與宗教是並分的或並列的，如同前面第八十題釋疑4.已經講過的。所以，聖善與宗教並不相同。

反之 《路加福音》第一章74及75節卻說：「恩賜我們以聖善和正義（義德）事奉祂。」可是，事奉天主是屬於宗教的事，如同前面第一節釋疑3，以及第三節釋疑2已經講過的。所以，宗教與聖善二者是相同的。

正解 我解答如下：「聖善」一字，似乎含有兩點意義。第一，是指純潔。這種解法正與希臘文的用字相同，因為 *agios* 一字，是指「毫無纖塵」（*sine terra*）。第二，是指堅定。爲此，古時那些受到法律保護，不得侵犯的東西，被稱爲聖善的或神聖的（*sancta*）；所以，也被稱爲不可侵犯的（*sancitum*），因爲是經法律所定的。*Sanctus*（聖善的）這個拉丁字，可能也與純潔有關，如果把它解作「染有血跡者；因爲古時凡願取潔者，就灑以犧牲的血」，如同依希道在其《語源學》卷十裡所說的。

以上兩種解釋，都可把聖善歸於那些用來敬神的事物。因此，不僅是人，而且就是殿宇、器皿等類的東西，也都因被用來敬神而被稱爲聖善的或聖的（聖殿、聖器）。的確，爲使心神依附天主，必須要有純潔。因爲人心由於沉湎於下級的事物而污穢了，正如無論什麼東西，都因與更賤的東西混合，而變得污濁不純，例如：銀子與鉛混合。可是，爲使心神能與至高尚的事物結合，必須使它擺脫下級的事物。爲此，沒有純潔，心神就無法依附天主。所以，《希伯來書》第十二章14節說：「你們應設法與眾人和平相處，盡力追求聖德；若無聖德，誰也見不到主。」

爲使心神依附天主，也需要堅定不移。因爲心神是以天主爲其第一根源及最後目的，而依附於祂。像這樣的事，必須是最堅定不移的。爲此，宗徒在《羅馬書》第八章38及39節裡說：「我深信，無論是死亡、是生活，都不能使我與天主的愛相隔絕。」

爲此，是藉著聖善，人的心神使自己，以及自己的行爲依附天主。所以，聖德與宗教，只有理念或觀點方面的分別，並無本質方面的不同。的確，名爲宗教，是根據它在那些特別與敬神有關的事上，如：祭祀、奉獻等類的事，給天主奉獻應有的服事。名爲聖善，是根據人不僅把上述一切，而且還把其他德性的行動，也都歸向天主；或者是根據人藉著善行，準備自己去敬禮天主。

釋疑 1.以聖善的本質來說，它是一種特殊的德性。在這方面來看，它是與宗教有些相同的。不過，它也有某種普遍性；這是因爲它用命令，把諸德性的一切行爲，都導往天主之善；如同法律的義德，因它把所有德性的行爲，都導往大眾的公益，而被稱爲普遍的或普通的德性。

2.潔德固然也力求純潔，可是它並沒有像聖善那樣的特性，除非它也被導向天主。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》(De Sancta Virginitate) 第八章裡，關於童貞本身也說：「童貞之受推崇，不是因爲它是童貞，而是因爲它是奉獻給天主的。」

3.聖善與宗教有上述差別，不是在實質上，而是在理念上，如同上面正解所講的。

第八十二題

論虔誠

一分為四節一

然後要討論的是宗教的行爲（參看第八十一題引言）。首先，討論內在的行爲，也是宗教主要的行爲，如同前面所已經講過的（第八十一題第七節）；其次，討論外面的行爲，即次要的行爲（第八十四題）。宗教內在的行爲，似乎有虔誠和祈禱兩種。所以，第一，首先要討論虔誠；第二，然後再討論祈禱（第八十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、虔誠是不是一種特殊的行爲。
- 二、它是不是宗教的行爲。
- 三、論虔誠的原因。
- 四、論虔誠的效果。

第一節 虔誠是不是一種特殊的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 虔誠（devotio）似乎不是一種特殊的行爲。因為：

1. 凡是屬於其他行爲的方式的，似乎不是一種特殊的行爲。可是，虔誠似乎屬於其他行爲的方式，因為《編年紀下》第二十九章31節說：「會眾便將感恩祭祭物、讚頌，以及全燔祭，用虔誠的心神獻上。」所以，虔誠並不是一種特殊的行爲。

2. 此外，沒有一種特殊的行爲，是為不同類的行爲所共有的。可是，虔誠是為不同類的行爲所共有的，即肉體的和精神行爲所共有；因為我們說：一個人虔誠地默想，以及虔誠地行單膝跪地禮。所以，虔誠並不是一種特殊的行爲。

3.此外，任何一種特殊的行爲，或者屬於嗜慾的，或者屬於認識的德能或能力。可是，虔誠二者都不是；這只要把兩種能力各種不同的行爲，如同在前面第一集第七十八題，以及第二集第一部第二十三題第四節所列舉的，都細看一遍，就可以知道了。所以，虔誠不是一種特殊的行爲。

反之 我們是用行爲來立功勞的，如同前面第二集第一部第二十一題第三及第四節已經講過的。可是，虔誠卻具有立功勞的特殊性質。所以，虔誠是一種特殊的行爲。

正解 我解答如下：「虔誠」(devotio) 這個名詞，來自動詞「奉獻」(devovere)。所以，那些以某種形式，將自己奉獻於天主，因而使自己完全屬於天主的，就叫作「獻身者或虔誠者」(devoti)。爲此，古時在那些異教的民族之中，那些奉獻自己於邪神，爲保護自己的軍隊，而甘願就死的人，也叫作獻身者；如同提多·李維(Titus Livius)於《羅馬史》卷八第九章、卷十第二十八章所敘述的那兩位名德希烏(Decius)者。爲此，虔誠非他，似乎就是甘願獻身於那些有關服事天主之事的意志或意願。所以，《出谷紀》第三十五章20及21節說：「以色列子民全會眾，都很甘心情願而虔誠地把初果獻給上主。」可是，甘心情願地去做那關於事奉天主之事的意志或意願，顯然是一種特殊的行爲。所以，虔誠是意志的一種特殊的行爲。

釋疑 1.推動者賦予被推動之物的動的方式。可是，意志推動靈魂其他的能力，去完成它們的行動；而意志針對那爲目的者，推動它自己去就那些導向目的者，如同前面第二集第一部第九題第三節已經講過的。爲此，由於虔誠是一種意志的行爲，是一個人用以奉獻自己，去事奉那爲最後目的之天主的；所以，

虔誠賦予人的行為方式，不管它們是意志自己有關導向目的者的行為，或是由意志所推動的其他能力的行為。

2. 虔誠是在不同類或共類（genera）的行為裡，不是好像是那些共類下的一種或別類（species），而是好像是推動者的推動，藉其能力而在被動之物的行動裡。

3. 虔誠是靈魂嗜慾部分的行為，是意志的一種行動，如同上面正解及釋疑1.所講的。

第二節 虔誠是不是宗教的行為

有關第二節，我們討論如下：

質疑 虔誠似乎不是宗教的行為。因為：

1. 虔誠在於奉獻自己於天主，如同前面第一節已經講過的。可是，這件事主要是用愛德來完成的，因為按照狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的：「愛主之愛，產生神遊，不讓愛者屬於自己，而屬於其所愛者。」所以，與其說虔誠是宗教的行為，不如說它是愛德的行為。

2. 此外，愛德先於宗教。而虔誠似乎又先於愛德，因為在聖經《雅歌》第八章6節裡，愛德是用火來象徵的；而虔誠則用脂肪，即火的燃料，來象徵的（《聖詠》第六十三篇6節）。所以，虔誠不是宗教的行為。

3. 此外，人用宗教（這一德性）只針對天主，如同前面第八十一題第一節已經講過的。可是，人之有虔誠也針對人，因為我們說：人們對某些聖人很虔誠；又說，屬下對自己的主人表示虔誠。如同教宗良一世（Leo，440～461年）所說的，那些猶太人，「好像表示自己對羅馬法律的虔誠或忠誠」，說：「除了凱撒以外，我們沒有別的國王」《證道集》第五十九篇第二章。所以，虔誠不是宗教的行為。

反之 虔誠這字，來自（用誓願）奉獻（devovere），如同前面第一節已經講過的。可是，誓願（votum）是宗教的行為。所以，虔誠也是宗教的行為。

正解 我解答如下：願意做一件事，以及懷有迅速付諸實行的意願，二者都屬於同一種德性；因為兩種行為，都是同一個對象。為此，哲學家在《倫理學》卷五第一章裡說：「人願意和實行公義的事，都是義德。」可是，去做那與敬禮和服事天主有關的事，顯然本來是屬於宗教的事，如同前面第八十一題已經講過的。所以，懷有迅速執行這樣的事的意願，即做一個虔誠的人，也是屬於宗教的事。由此可知，虔誠是宗教的行為。

釋疑 1.一個人將自己獻給天主，以一種心神的結合依附祂，這是直接屬於愛德的事。可是，一個人將自己獻給天主，去做某些敬禮天主的活動，這是直接屬於宗教，而間接屬於宗教的根源，即愛德的事。

2.肉體的脂肪是由自然的熱能，在消化的過程中產生的；同時，它又保持自然的熱能，有如它的養料。同樣的，愛德一方面產生虔誠，因為愛使人樂於為朋友服務；另一方面，愛德也藉著虔誠來自養，如同一切的友誼，都是因實行和思念友愛的事，來維持和增加的。

3.對天主的聖人們表示虔誠，不論他們是生者，或是死者，虔誠並不止於他們，而是經由他們而達天主：因為我們是在天主的忠僕身上，恭敬天主。可是，屬下對其世上主人的虔誠，是屬於另一種性質；正如，服事現世的主人，與服事天主是不同的。

第三節 靜觀或默想是不是虔誠的原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 靜觀 (contemplatio) 或默想 (meditatio) 似乎不是虔誠的原因。因為：

1.沒有一個原因妨礙其效果的。可是，深思靈界的高超默想，往往能妨礙虔誠。所以，靜觀或默想不是虔誠的原因。

2.此外，假如靜觀本來就是虔誠的本然原因，那麼，靜觀的對象愈高超，就愈能激發虔誠；可是，事實似乎與此相反。因為思念基督的苦難，以及祂人性的其他奧蹟，比觀察祂天主性的偉大，能激發更大的虔誠。所以，靜觀並不是虔誠的本然原因。

3.此外，假如靜觀真是虔誠的本然原因，那麼那些適於靜觀的，也就最適於虔誠了；可是，我們所發現的情形正好相反。因為屢次是在誠樸的男人、婦女，這些缺乏靜觀的人身上，更容易找到虔誠。所以，靜觀不是虔誠的本然原因。

反之 《聖詠》第三十九篇4節卻說：「我愈沉思，愈覺得烈火如焚。」可是，神火產生虔誠。所以，默想是虔誠的原因。

正解 我解答如下：天主是虔誠外在的和主要的原因。關於天主，盎博羅修在《路加福音注疏》卷七，關於第九章53節說：「天主願意叫誰，就叫誰；願意誰成為會士，就使誰成為會士。假如祂願意的話，祂也可以使那些撒瑪黎雅俗人，成為虔誠的人。」不過，在我們方面，虔誠的內在原因，必然是默想或靜觀。如同前面第一節已經講過的，虔誠是意志的一種行為，使人樂於獻身去為天主服務。可是，每一個意志的行為，發自某種思想；因為意志的對象，是一樣被認識的善。為此，奧斯定在《論天主聖三》卷九第十二章裡說，意願來自認識。所

以，虔誠的原因，必然是默想；這是因為人藉著默想，才能領悟到獻身去為天主服務。

的確，是兩種思想使人這樣去做。第一個思想，是想到天主的美善及其仁愛，如同《聖詠》第七十三篇28節所說的：「親近天主對我是多麼的美好！把我的希望寄託於上主天主。」這樣的思想能激發熱愛；而這熱愛，便是虔誠的近因。

第二個思想，是想到人自己的缺欠，並由此而想到必須依靠天主；如同《聖詠》第一二一篇1及2節所說的：「我舉我目向聖山瞻望，我的救助要來自何方？我的救助來自上主，祂創造了天地宇宙。」這個思想能把人的那種自恃，完全掃除淨盡；是這自恃使人依靠自己的能力，阻止他服屬於天主之下。

釋疑 1. 思念那些本來能激發我們熱愛天主之情的事，能產生虔誠。思念不論什麼與此無關，反而使心神遠離於此的事，就會妨礙虔誠。

2. 那些關於天主性體的事，本來最能激發熱愛，因而也最能激發虔誠：因為天主是最應愛慕的。可是，由於人的心神是這樣懦弱，正如它需要有形事物的引導，以認識關於天主之事；同樣，它也需要利用一些我們所熟知的感覺方面的事物，去愛天主。其中最為主要的，就是基督的人性，如同聖誕節頌謝詞所說的：「使我們由於認識降生可見的天主，而嚮慕不可見的事理。」所以，那些與基督的人性有關的事物，就像一隻引導的手一樣，最能激發我們的虔誠，因為虔誠主要是以那些有關天主性體的事為其對象。

3. 學問以及任何其他偉大的事，構成人產生自恃的機會，因而不完全將自己交付於天主。結果，這類的事，有時就成為對虔誠的一種障礙物。那些誠樸的靈魂及婦女等，反而因為他們壓服自己的傲氣，而富有虔誠。不過，如果一個人把自

己的學問，或者任何其他的優長，都完全隸屬於天主之下，就能因此而增加虔誠。

第四節 喜樂是不是虔誠的效果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 喜樂似乎不是虔誠的效果。因為：

1.如同前面第三節釋疑2.已經講過的，基督的苦難最能激起虔誠。可是，思念這樣的事，會給靈魂引起一種憂苦，如同《哀歌》第三章19節所說的，「我回憶著我的困厄，盡是茹苦含辛」，這屬於苦難；接著第20節又說：「我的心愈回想，愈覺沮喪」。所以，歡欣或喜樂，不是虔誠的效果。

2.此外，虔誠主要是在於心神的內在犧牲。可是，《聖詠》第五十一篇19節說：「天主！我的祭獻就是這痛悔的精神。」所以，虔誠的效果，與其說是舒暢或喜樂，不如說是憂苦。

3.此外，尼沙的額我略在《論人的工作》(De hominis Opificio)裡，這樣說：「正如笑聲來自喜樂，同樣淚珠和嘆息是憂苦的徵象。」(參看其Placilla追悼詞)可是，虔誠使有些人流淚。所以，歡欣或喜樂，不是虔誠的效果。

反之 四旬期第四週星期四的集禱經卻說：「願神聖的虔誠，使那自願禁食而克己苦身的，感到喜樂。」

正解 我解答如下：虔誠本然地和主要地產生心靈中的神樂；只是偶然地產生憂苦的後果。如同前面第三節已經講過的，虔誠來自兩種思想。主要地是來自思想天主的美善；因為這個思想，好像是意志自獻於天主的行動終點。這個思想的本然後果是喜樂，如同《聖詠》第七十六篇4節所說的：「我一懷念天

主，即興高采烈。」不過，這個思想，在那些尚未完全享有天主的人心中，偶然地也會產生憂苦，如同《聖詠》第四十二篇3節所說的：「我的靈魂渴念天主，生活的天主。」後來第4節接著又說：「我的眼淚竟變成了我晝夜的飲食。」

其次，如同前面第三節已經講過的，虔誠也是由於人想到自己的缺欠而引起的；因為這個思想屬於一種起點或出發點，即人受其虔誠意志的推動，所脫離的那一點：使人不再仗恃自己，卻服屬於天主。這個思想的情形，與前者相反。因為人回憶自己的缺欠，本然而自然地會產生憂苦，只是偶然地也可產生喜樂，這是由於寄望於天主的幫助。

所以，由此可見，虔誠的首要的、本然的後果是喜樂，而其次要的、偶然的後果，則是「按照天主的聖意而來的憂苦」（《格林多後書》第七章10節）。

釋疑 1.在關於基督苦難的思想中，有一些引起憂苦者，即人的缺欠，爲了消除它，「基督必須受苦」（《路加福音》第二十四章26節）。其中也有一些引起喜樂者，即天主對我們人類的仁愛，竟如此眷顧、解救了我們。

2.人的心神，一方面由於今生的缺欠，而感到痛苦；另一方面，卻因著想到天主的仁善，以及仰望天主的幫助，而感到高興。

3.不僅憂苦能使人流淚，就是一種溫柔的熱情，也能使人流淚，尤其是當一個人想到了一些使人憂喜交集之事的時侯。例如，人們由於一種親情或友情，當他們重新尋獲自以爲已經喪失了的子女或親愛的朋友時，往往就會流淚。虔誠的眼淚，就是這樣來的。

第八十三題

論祈禱

一分爲十七節一

32

神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

然後要討論的是祈禱（參看第八十二題引言）。

關於這一點，可以提出十七個問題：

- 一、祈禱是嗜慾力的，抑或是認識力的行爲。
- 二、祈禱是否適宜。
- 三、祈禱是不是宗教的行爲。
- 四、是否只應該向天主祈禱。
- 五、祈禱中是否應該求一些指定的東西。
- 六、祈禱時我們是否應該求暫世的東西。
- 七、我們是否應該爲別人祈禱。
- 八、我們是否應該爲仇人祈禱。
- 九、論天主經的七種祈求。
- 十、祈禱是否爲有靈之受造物所特有的。
- 十一、聖人在天鄉是否爲我們祈禱。
- 十二、祈禱是否應該口念。
- 十三、祈禱時是否應該注意留神。
- 十四、是否應該長時祈禱。
- 十五、祈禱對於獲得所求是否有效。（參看第十六節）
- 十六、祈禱是否有功勞。（參看第十五節）
- 十七、論祈禱的種類。

第一節 祈禱是不是嗜慾力的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 祈禱（oratio）似乎是嗜慾力的行爲。因為：

1.獲得所求是屬於祈禱的事。可是，獲得天主俯聽所求的是願望，如同《聖詠》第十篇38節及第十一篇17節所說的：「上主俯聽窮人的願望。」所以，祈禱是一種願望。可是，願望是嗜慾力的行爲。所以，祈禱也是如此。

2.此外，狄奧尼修在《神名論》第三章裡說：「無論做什麼事，開始時先祈禱是有益的，這有如把我們自己託付給天主，並與祂結合。」可是，與天主結合，是要靠愛來完成的，而愛是屬於嗜慾力的。所以，祈禱是屬於嗜慾力的。

3.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第六章裡，列出理智方面的兩種行動。第一種行動是「認識不能分的事物」，因這行動我們知道每一樣東西是什麼。第二種行動是「綜合和分析」；因這行動，知道一樣東西是否存在。此外，還加上第三種行動，即「推論」，即從已知的事物推知那未知的事物。可是，祈禱卻不能被歸在這些行動的任何一種內。所以，它不是認識力的行動，而是嗜慾力的行動。

反之 依希道在《語源學》卷十裡卻說：「祈禱就是說話」。可是，說話是屬於理智的事。所以，祈禱不是嗜慾力的行爲，而是認識力的行爲。

正解 我解答如下：按照卡西歐多魯斯（Senator Cassiodorus，490～585年）《聖詠註解》，關於第三十八篇13節所說的：「祈禱（oratio）是口中的理性（oris ratio）。」可是，鑑賞的或思辨的理性，與實踐的理性，有這個不同之處：鑑賞的理性只認識自己的對象；實踐的理性則不僅認識，而且也形成自己的對

象。可是，一樣東西之爲另一樣東西的原因，可有兩種方式。第一種方式是完全的，即形成一種必要；幾時後果完全是屬於原因的能力之下，就有這樣的情形。第二種方式是不完全的，即只是形成一種準備或安排（dispositio），即幾時後果並非完全屬於原因的能力之下。所以依此，理性之爲某些事物的原因，也有兩種方式。第一，有如形成其必要。理性就是以這種方式，不僅統制肉身的下級能力和肢體，而且也統制屬下的人；後者乃是用命令的方式。第二，有如引發出其結果，好像是爲它做準備或安排。理性就是以這種方式，有求於一些不是隸屬於自己者，無論是它的平輩，或者是它的上級。可是，這兩種方式，即命令和請求或懇求，都表示一種安排；就是說，人準備一件事情，應由別的東西去完成的。所以，這兩種方式，都是屬於理性的；因爲安排是屬於理性的事。爲此，哲學家在《倫理學》卷一第十三章裡說：「理性以懇求方式啓發我們去做那最好的事。」可是，我們現在所討論的，就是表示一種懇求或請求的祈禱。這是按照奧斯定在《論天主的話》（De Verb. Dom.）裡所說的：「祈禱是一種請求」；以及大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十四章裡所說的：「祈禱是想向天主請求適當的東西」。由此可見，我們現在所討論的祈禱，是一種理性的行爲。

釋疑 1. 說上主俯聽窮人的願望，或者因爲願望是請求的原因：因爲請求有些好像是在替願望做說明；或者是爲表示俯聽的快速：這是說，因爲窮人願望一樣東西，還沒有提出祈求，天主已予俯聽。如同《依撒意亞》第六十五章24節所說的：「他們還未呼求，我已答應了。」

2. 如同前面第一集第八十二題第四節，以及第二集第一部第九題第一節釋疑3. 已經講過的，意志推動理性趨向自己的目的。

所以，理性的行動在意志的推動下，趨向愛德的目的，即與天主結合，這沒有什麼不合理之處。可是，祈禱好像是受了愛德的意志推動，而趨向天主。這可從兩方面來說。第一，是從所請求之物方面來說；因為，祈禱時首先應該請求的，就是使我們與天主結合，如同《聖詠》第二十七篇4節所說的：「我有一事祈求上主，我要懇切請求此事：使我一生的歲月，常居住在上主的殿裡。」第二，是從請求者方面來說；因為請求者必須接近那向之有所請求者：如果是針對人，或者在空間上去接近他；如果是針對天主，或者在思想上去接近祂。為此，狄奧尼修在同處說：「當我們用祈禱呼求天主的時候，我們是以揭開的心靈接近祂。」大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十四章，也按照同樣的意思說：「祈禱是將理智舉向天主。」

3.那三種行動都屬於鑑賞的或思辨的理性。不過，進一步用命令或請求的方式形成一件事物，則屬於實踐的理性，如同正解已經講過的。

第二節 祈禱是否適宜

有關第二節，我們討論如下：

質疑 祈禱似乎並不適宜。因為：

1.為使那位我們向之有所請求者，知道我們所需要的，祈禱似乎是必要的。可是，如同《瑪竇福音》第六章32節所說的：「你們的天父原曉得你們需要這一切」。所以，向天主祈禱是不適宜的。

2.此外，祈禱是為感動接受祈禱者的心意，去做向他所請求的事。可是，天主的心意是不會改變和轉移的，如同《撒慕爾紀上》第十五章29節所說的：「以色列的勝利者不會饒恕，也不會懊悔。」所以，我們向天主祈禱是不適宜的。

3.此外，施捨給一個沒有請求的人，比施捨給一個請求

的人，更表示慷慨好施；因為如同辛尼加（Seneca）《論施惠》（De beneficiis）卷二第一章所說的：「沒有什麼比用請求而購進的東西，購買得更貴的。」可是，天主是最慷慨好施的。所以，向天主祈禱，似乎不是適宜的。

反之 《路加福音》第十八章1節卻說：「人應當時常祈禱，不要灰心。」

正解 我解答如下：前人關於祈禱，曾經有過三種錯誤的主張。有人認為，世人的事，不受天主上智的管理。因而祈禱和敬禮天主，根本都是毫無用處的事。關於這樣的人，《瑪拉基亞》第三章14節說：「你們說：『事奉天主只是徒然！』」

第二種主張認為，一切的事，就連世人的事，都是必然的：或者因為天主上智的安排是不能改變的，或是由於星宿強迫的影響力，或是由於互相牽連的關係。這些人也否認祈禱的益處。

持有第三種主張的人認為，世人的事，固然受天主上智的管理，而且也不是出於必然；可是他們認為，天主上智的安排是會改變的，可由祈禱或其他敬神之事所轉移的。

所有這些主張，都已在第一集第二十二題第二及四節、第二十三題第八節、第一一五題第六節，以及第一一六題第三節裡，一一加以駁斥過了。所以，應該如此講明祈禱的益處，既不給屬於天主上智安排的人世之事賦予一種必然性，也不認為天主的安排是可以轉移改變的。

為說明這一點，必須注意：天主的上智不僅安排那些行將發生的後果，而且也安排這些後果要來自什麼原因、依照什麼次序。可是，在其他的原因之中，人性行為也是某些後果的原因。為此，人必須做某些事，不是為用自己的行為來改變天

主的安排，而是用自己的行爲，按照天主上智所安排的次序，來完成某些後果。關於自然的原因，也有同樣的情形。至於祈禱，情形也相同。的確，我們祈禱，不是爲改變天主所做的安排；而是爲求得那天主所已安排的，並藉聖者的祈禱所應完成的。也就是說：「人因祈禱，而堪當獲得全能的天主，從永遠已經決定要給的恩賜」，如同教宗額我略一世在《對話錄》卷一第八章裡所說的。

釋疑 1.我們必須向天主祈禱，不是爲使祂知道我們的需要或願望；而是爲使我們自己記得，在這些事上，應仰賴天主的助佑。

2.如同上面正解所講的，我們祈禱的目的不是爲改變天主所做的安排；而是爲用我們的祈禱，獲得那天主所已安排的。

3.天主由於祂慷慨好施，賜給我們許多沒有請求的恩惠。不過，祂之願意我們去懇求祂，才賞賜我們某些恩惠，這是爲了我們的好處，就是爲使我們獲有投靠天主的信心，並使我們承認，祂是我們所有一切福利的恩主。爲此，金口若望說：「試想，這是賜給你多大的福氣，賞給你多大的光榮，使你用祈禱同天主講話，並與基督對談，能希望你所願意的，祈求你所願望的。」

第三節 祈禱是不是宗教的行爲

有關第三節，我們討論如下：

質疑 祈禱似乎不是宗教（之德）的行爲。因爲：

1.宗教既是義德的一部分，是以意志爲其主體的。可是，祈禱是屬於理智方面的，如同前面第一節已經講過的。所以，祈禱似乎不是宗教的行爲，而是心神藉以上升至天主的聰

敏之恩賜的行爲。

2.此外，敬神的行爲是屬於誠命之必然要行之事。可是，祈禱似乎並不是屬於誠命的這種必然，而純粹出於自願，因爲它只是請求所願意的。所以，祈禱似乎不是宗教的行爲。

3.此外，西塞祿的《修辭學》卷二第二十三章說「向神奉獻敬禮的儀式」，似乎是屬於宗教的事。可是，祈禱似乎不是向天主奉獻什麼，而是問祂請求得到一些什麼。所以，祈禱不是宗教的行爲。

反之 《聖詠》第一四一篇2節卻說：「願我的祈禱，有如馨香，上升到你台前。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這句話有這個寓意，就是在舊約時代，獻香是說給上主獻上馨香之氣。」可是，這是屬於宗教的事。所以，祈禱是宗教的行爲。

正解 我解答如下：如同前面第八十一題第二及第四節已經講過的，恭敬及光榮天主，實在是屬於宗教的事。所以，凡是用來恭敬天主的事，都屬於宗教。可是，人用祈禱來恭敬天主，這是因爲他把自己屬於天主之下，並藉祈禱承認自己需要天主，有如自己所有一切福利的恩主。由此可見，祈禱是宗教的本然或固有行爲。

釋疑 1.意志推動靈魂其他的能力，趨向自己的目的，如同前面第八十二題第一節釋疑1.已經講過的。因此，在意志內的宗教，把其他的能力導往恭敬天主。可是，在靈魂其他的能力之中，理智最爲高超，也最接近意志。所以，除了那屬於意志本身的虔誠之外，屬於理智部分的祈禱，是宗教的主要行爲，宗教用它把人的理智導向天主。

2. 不僅請求我們所願望的事物，而且連正當願望某事物，也都是屬於誠命的範圍。可是，願望屬於愛德的誠命，而請求卻屬於宗教的誠命。關於這個誠命，《瑪竇福音》第七章7節說：「祢們求，祢們必將得到。」

3. 人在祈禱時，將自己的心神交付於天主，使它屬於天主之下，並以某種方式把它呈獻給天主，如同前面引證的狄奧尼修的話所指出的（參看第一節質疑2.）。爲此，正如人的心神，勝於外面的東西——無論它們是肉身的肢體，或是那些被用來事奉天主的外在的事物；同樣，祈禱也勝於其他的宗教的行爲。

第四節 是否應該只向天主祈禱

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎應該只向天主祈禱。因爲：

1. 祈禱是宗教的行爲，如同前面第三節已經講過的。可是，只有天主是應該用宗教去敬禮的。所以，應該只向天主祈禱。

2. 此外，向一個不能察知祈禱者去祈禱，是徒勞無功的。可是，只有天主察知人的祈禱。一方面因爲祈禱屢次是用一個內心的行動，而不是用言語來表達的，如同宗徒在《格林多前書》第十四章15節裡所談的：「我要以神魂祈禱，也要以理智祈禱」，而只有天主知道這些內心的活動。另一方面也因爲如同奧斯定在《論追薦亡者》第十三章裡所說的：「死者，即使是聖人，對於生者所做的事，就是連他們自己的子女所做的事，也都無法知道。」所以，應該只向天主祈禱。

3. 此外，如果我們向某些聖人祈禱，這只是因爲他們是與天主結合著的緣故。可是，有些人，或者還在這個世界上生活著，甚或有些是在煉獄裡的，也因著恩寵而與天主密切地結合；然而並不向他們祈禱。所以，我們也不應該向天堂上的聖

人祈禱。

反之 《約伯傳》第五章1節卻說：「呼求吧！也許有答應你的。轉向聖人之中的一位吧！」

正解 我解答如下：向某一位祈禱，有兩種方式。第一，是由那位來實現所求；第二，是藉賴那位來獲得所求。用第一種方式，我們只向天主祈禱：因為我們的一切祈禱，都應導向獲得只有天主才能夠賜予的恩寵和光榮，如同《聖詠》第八十四篇12節所說的：「上主常廣施恩寵和光榮」。可是，用第二種方式，我們也向聖天使們和聖人們祈禱：不是為使天主經由他們知道我們的請求；而是為使我們的祈禱，因著他們的轉求和功勞，能發生效果。為此，《默示錄》第八章4節說，「乳香的煙」，即「聖徒的祈禱，遂由那位天使的手中，升到天主面前」。

這件事，從教會在祈禱時所採用的方式，也可以清楚知道：因為我們懇求天主聖三「矜憐我等」；可是，向其他的所有聖者，我們卻求「為我等祈」。

釋疑 1.我們在祈禱的時候，是把宗教的敬禮只獻給天主，向祂求得我們所祈求的恩惠。因為我們在這樣做的時候，我們就承認，天主是我們一切福利的恩主；而不是（把宗教的敬禮）獻給那些（聖者）——我們請求他們，有如是我們的在天主台前的轉禱者。

2.如果只看死者自然的處境，他們並不知道在這世界上所發生的事，尤其不知道人們心中的活動。可是，按照教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十二第十九章裡所說的，關於我們的事，甚至關於心中的活動，凡是適宜於已獲享真福者所知道的，都在聖言內給他們顯示出來。至於知道用言語或思想向他

們所請求的，這極適宜於他們的特優處境。所以，我們向他們所呈上的各種請求，都是經由天主的顯示，而為他們所知道。

3.那些還在現世的，或者是在煉獄裡的人，還沒有享見聖言，不能知道我們所想的或所說的事。為此，我們不向他們祈禱，以尋求他們的幫助；至於對生活於現世的人，我們是以晤談的方式，來請求他們。

第五節 祈禱中我們是否應該向天主請求指定的事物

有關第五節，我們討論如下：

質疑 祈禱中，我們似乎不應該向天主請求指定的事物。因為：

1.如同大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十四章所說的，「祈禱是向天主請求適當的東西」。所以，為那不適當的東西而祈禱，是徒勞無功的；如同《雅各伯書》第四章3節所說的：「你們求而不得，是因為你們求的不當。」可是，按照《羅馬書》第八章26節所說的：「我們不知道，我們應該求什麼才對」。所以，我們在祈禱時，不應該請求指定的事物。

2.此外，誰為了某一件指定的事去請求別人，便是想使別人的意志，願意去做自己所願意的那事。可是，我們不應該企圖使天主願意我們所願意的事；相反的，我們應該使我們去願意天主所願意的事，如同「註解」（拉丁通行本註解），關於《聖詠》第三十三篇1節的「義人！你們應向上主踴躍歡呼」所說的。所以，我們不應該向天主請求任何指定的事物。

3.此外，不應該向天主請求惡；至於善，是天主自己邀請我們去接受的。可是，要求別人給予他已被邀請要領受的東西，是多餘無謂的事。所以，在祈禱中，不應該向天主請求任何指定的東西。

反之 主在《瑪竇福音》第六章第9等節，以及《路加福音》第十一章第2等節裡，曾教訓過自己的門徒們，應該為天主經所包含的那些指定的事而祈禱。

正解 我解答如下：根據馬克西·瓦賴騷（Maximus Valerius）的記載：「蘇格拉底認為，向不死之神，除了請求他們賞賜我們善之外，不應該再請求什麼；因為他們究竟知道，什麼是為每一個人有益的；而我們在祈禱的時候，往往所求的東西，為我們更好是得不到它們。」（《不朽言行錄》卷七第二章）這個意見有些正確，就是關於那些能有不良後果，而人可能善用或濫用的東西；例如：「財富」，如同在同處所說的：「害了很多人，名譽也毀了不少人；王權屢次被發現有不幸的下場，富麗的婚姻有時卻破壞了整個的家庭」。不過，有些善的東西，是人不會濫用的，因為它們不可能有不良的後果。我們就是以這樣的東西獲享真福，並立功堪得真福。聖人們在祈禱時所絕對地祈求的，就是這些東西，如同《聖詠》第七十九篇4節所說的：「顯示你的慈顏，好拯救我們。」又如在《聖詠》第一一八篇35節所說的：「求你引導我走祢誠命的捷徑。」

釋疑 1.人雖然由自己不知道應該求些什麼；可是，正如在同處所說的：「聖神也扶助我們的軟弱」，即用聖善的願望來啟發我們，使我們請求那些適當的東西。為此，主在《若望福音》第四章23及24節裡說，真正朝拜天主的人，「應當以心神以真理去朝拜祂」。

2.如果我們在祈禱時，為那些有關我們得救的事祈禱，我們就使自己的意志，翕合天主的意志。《弟茂德前書》第二章4節，關於天主的意志說：「祂願意所有的人都得救。」

3. 天主這樣邀請我們去接受好的東西，不是要我們走著肉體的步伐；而是要用虔誠的願望和熱切的祈禱，去臨近它們。

第六節 人在祈禱時，是否應該向天主求暫世的東西

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人在祈禱時，似乎不應該向天主請求（暫時的或塵世的或）暫世的（temporale）東西。因為：

1. 我們是在尋求我們祈禱時所請求的。可是，我們不應該尋求暫世的東西；因為《瑪竇福音》第六章33節說：「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們。」這一切就是指暫世的東西，主說不應該尋求它們，而應該讓它們被附加在所尋求的東西之上。所以，在祈禱時，不應該向天主請求暫世的東西。

2. 此外，誰也不會請求他所不關心或憂慮的事物。可是，我們不應該為暫世的東西而操心或憂慮，如同《瑪竇福音》第六章25節所說的：「不要為你們的生命，憂慮吃什麼。」所以，在祈禱時，我們不應該請求暫世的東西。

3. 此外，我們應該利用祈禱，向天主舉起我們的心神。可是，在請求暫世的東西時，心神就向那些低於自己的東西下降，這相反宗徒在《格林多後書》第四章18節裡所說的：「因為我們並不注目那看得見的，而只注目那看不見的：那看得見的，原是暫時的；那看不見的，才是永遠的。」所以，人在祈禱的時候，不應該向天主請求暫世的東西。

4. 此外，除了好的和有益的東西之外，人不應該向天主請求別的東西。可是，人所擁有的那些暫世的東西，有時是有害的，不僅是在心神方面，而且也在塵世方面。所以，在祈禱時，不應該向天主請求這些東西。

反之 《箴言》第三十篇8節卻說：「求你只供予我必需的食糧。」

正解 我解答如下：如同奧斯定在《書信集》第一三〇篇第十二章「致普洛芭論祈求天主書」裡說：「凡可以願望的，也可以祈求。」可是，願望暫世的東西是可以的，固然不是主要地，好像把目的建立在它們之上；而是以它們為一些支架，幫助我們攀登真福。就是說，只以它們來維持肉體的生命，並以它們為幫助我們實踐德行的工具，如同哲學家在《倫理學》卷一第八章裡也是這樣說的。所以，可以為暫世的事物祈禱。這也是奧斯定在那封致普洛芭的信中所說的：「無論是誰，如果願意得到足夠的生活必需品，此外別無他求，就沒有願意什麼不宜的事。因為願意得到這樣的東西，不是為了東西本身，而是為了身體的健康，以及與各人的地位適合的衣著，免得不宜於與別人共同生活。所以，幾時擁有這些東西，為能保存它們；幾時沒有這些東西，則為能獲得它們——應該為此祈禱。」（同上，第六章）

釋疑 1.對於暫世的東西，不可把它們當作首要的東西去尋求，而要只把它們當作次要的東西。為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十六章裡說：「幾時祂說，先應該尋求那個（即天國）；意思是說，這個（即暫世的財物）應該後來去尋求。這不是以時間來說，而是按其等級來說：那個是指我們的善或目的，而這個則是指我們的必需品。」

2.並非一切關於暫世事物的操心，都是不容許的；只有那種過度的和不正當的憂慮，才是被禁止的，如同前面第五十五題第六節所講的。

3.幾時我們的心嚮往暫世的事物，是想安於其中；那

麼，它就沉迷在那裡面了。可是，幾時它之投向它們，目的是想獲得真福；那麼，它並沒有被它們所壓制，反而把它們提舉到更高的境界。

4.由於我們請求暫世的東西，不是把它們當作首要所尋求的，而是針對另一目的——我們實在是以此種精神向天主請求它們，即如果它們對得救有益，方才賞賜給我們。

第七節 我們是否應該為他人祈禱

有關第七節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不應該為他人祈禱。因為：

1.我們在祈禱時，應該遵照主所傳授的方式。可是，在天主經裡，我們只為自己祈禱，並不為他人祈禱，例如：「求祢今天賞給我們日用的食糧」，以及其他類似的請求。所以，我們不應該為他人祈禱。

2.此外，祈禱是為獲得俯聽或垂允。可是，使祈禱獲得俯聽的條件之一，就是人為自己祈禱。為此，關於《若望福音》第十六章23節的「你們因我的名無論向父求什麼，祂必賜給你們」，奧斯定《若望福音釋義》第一〇二講說：「凡是為自己祈禱，而不是為大眾祈禱的，會獲得俯聽。所以，祂並沒有簡單地說：『祂必賜給』；卻說：『祂必賜給你們』。」所以，我們似乎不應該為他人祈禱，只應該為我們自己祈禱。

3.此外，如果別人是壞人，我們便不得為他們祈禱，如同《耶肋米亞》第七章16節所說的：「你不必為這人民祈禱，也不必向我懇求，因為我不會俯聽你。」另一方面，不必為善人祈禱；因為他們為自己祈禱，會獲得俯聽。所以，我們似乎不應該為他人祈禱。

反之 《雅各伯書》第五章16節卻說：「你們要彼此祈禱，為

得痊癒。」

46

——神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

正解 我解答如下：我們所應該願望的事物，我們才應該以祈禱來請求，如同前面第六節已經講過的。可是，我們應該願望好的東西，不僅是為我們自己，也是為別人；因為這是我們應該愛近人的愛，所不可少的基本性質，如同前面第二十五題第一及第十二節、第二十七題第二節和第三十一題第一節已經講過的。所以，愛德要求我們為別人祈禱。為此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十四講，關於第六章12節說：「需要迫使我們不得不為自己祈禱，兄弟之愛卻勸使我們去為別人祈禱。兄弟之愛所推薦的祈禱，比那出於需要而行的祈禱，更能中悅天主。」

釋疑 1.正如西彼連（Cyprianus）在《論天主經》（De Orat. Dominica）裡說：「我們之所以不念『我的天父』，而念『我們的天父』；不念『賜給我』，而念『賜給我們』：乃是因為合一的師傅，不願意一個人私自祈禱；就是說，只是為自己祈禱。因為祂願意一個人為眾人祈禱，如同祂在自己一個內負擔了眾人。」

2.一個人為自己祈禱，被視為祈禱的條件。可是，這並不是說，這是使祈禱成為有功的必要條件；而是說，這是使祈禱不致不產生效果的必要條件。的確，有時發生這樣的事：為別人所行的祈禱，而且是虔誠及恆心地行的，也是為那些與得救有關的事；可是沒有獲得所求，這是由於在我們為他祈禱的那個人方面，有著一些阻礙。如同《耶肋米亞》第十五章11節所說的：「縱使梅瑟和撒慕爾立在我面前，我的心仍不轉向這人民。」然而祈禱對那個出於愛德而祈禱的人，仍然是有功勞的。如同《聖詠》第三十五篇13節所說的：「我的祈禱將回到

我的胸懷。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「就是說，雖然對別人無益，我卻並不失去我的賞報。」

3. 既應該為罪人祈禱，好使他們悔改；又應該為義人祈禱，好使他們恆心行善，日進於德。不過，凡行祈禱者，並不是為所有的罪人，都能獲得俯聽，只是為某些罪人：因為他們的祈禱蒙主垂允，是為那些預定得救的人，不是為那些預見要受死的人。正如我們用以糾正弟兄的規勸，對那些預定得救的人能發生效力，而不是對那些被棄絕的人；如同《訓道篇》第七章14節所說的：「天主所輕棄的，誰也不能使之正直。」為此，《若望壹書》第五章16節也說：「誰若看見自己的弟兄犯了不至於死的罪，就應當祈求，天主必賞賜他生命：這是為那些犯不至於死的罪人而說的。」可是，正如只要一個人還在生，不可不讓他獲得規勸的益處。因為我們無法分辨誰是預定得救者，誰是被棄絕者，如同奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十五章裡所說的；同樣，也不可讓任何一個人缺乏祈禱的幫助。

也應該為義人祈禱。這有三個理由。第一個理由，是因為眾人的祈禱，更容易蒙主垂允。為此，關於《羅馬書》第十五章30節的「請用你們的祈禱幫助我」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「宗徒要求小弟兄們為他祈禱，這做的好。因為如有許多極微小的人同心一意，就變成強大的了。而且眾人的祈禱，不會得不到所求的。」就是說，是可以獲得所求的。

第二個理由，是使許多人，為了天主賜給義人的恩寵，而感謝祂，因為這些恩寵，也能有益於許多人，如同宗徒在《格林多後書》第一章11節裡所說的。

第三個理由，是使在上的大人物，看到了自己還需要小弟兄們的祈禱，就不至於自驕。

第八節 我們是否應該為仇人祈禱

有關第八節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不應該為仇人祈禱。因為：

1.按照《羅馬書》第十五章4節所說的：「凡經上所寫的，都是為教訓我們而寫的。」可是，聖經裡有許多詛咒仇人的話，因為在《聖詠》第七篇11節裡說：「願我的仇敵受辱驚慌，轉瞬之間含羞逃亡。」為此，我們也更應該祈禱以反對仇人，而不應該為他們祈禱。

2.此外，對自己的仇人進行報復，是為使仇人受害。可是，聖者也請求對自己的仇人進行報復；如同《默示錄》第六章10節所說的：「祢不向世上的居民為我們的血伸冤，要到幾時呢？」為此，他們也為了向自己的仇人進行了報復，而感到高興；如同《聖詠》第五十八篇11節所說的：「義人看見大仇已報時，必然喜樂。」所以，不應該為仇人祈禱，反而應該以祈禱去反對他們。

3.此外，人的行動和祈禱，不應該彼此矛盾。可是，有時人可以合法地攻擊自己的仇敵，否則所有的戰爭便都是不合法的了，這相反前面第四十題第一節所講過的。所以，我們不應該為仇人祈禱。

反之 《瑪竇福音》第五章44節卻說：「你們當為迫害和誹謗你們的人祈禱。」

正解 我解答如下：為別人祈禱，是一種愛德的行為，如同前面第七節已經講過的。所以，我們必須為我們的仇人祈禱，如同我們必須愛他們一樣。可是，在前面第二十五題第八及第九節討論愛德的時候，已經講過我們應該怎樣愛我們的仇人，即我們應該在他們身上，愛他們的性體；而不是愛他們的罪過。同

時也講過，一般地愛仇人，是一條誠命；而個別地愛他們，只是在心靈上的準備方面是一條誠命。爲此，一個人心靈上必須有所準備，在個別情況下，去愛他的某一個仇人：在他有需要或前來請求寬恕的情況下，去幫助他。不過，絕對或普遍地愛所有的每一個仇人，並幫助他們，這是屬於全德的行爲。同樣的，在我們爲別人所行的概括性的祈禱中，我們不應該把我們的仇人排除出去，這是必須的。不過，爲他們個別地祈禱，這是一件全德的事，而不是必須的，除非遇有某種特殊的情形。

釋疑 1.關於聖經裡的詛咒，可有四種解釋。第一，按照先知們的習慣，「他們往往用詛咒的形式，預告未來的事」，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第二十一章裡所說的。

第二，有時天主用某些暫世的災禍來懲罰惡人，使他們改過。

第三，應該把那些詛咒，解作是針對罪惡的霸權說的，而不是針對人本身說的；即它們的目的是要人改過，因而消滅罪惡。

第四，是使自己的意志翕合天主，懲罰那怙惡不悛者，所行的公義。

2.如同奧斯定在同一本書裡（卷一第二十二章）所說的：「殉道者的報復，是推翻罪惡的霸權；因爲當它稱霸時，他們受了這許多苦。」

或者，如同在《論舊約新約問題》（Quaest. Vet. et Nov. Test.）裡所說的：「他們爲報復所行的祈禱，不是用言語，而是用心思來表達的，如同亞伯爾的血由地上喊冤一樣。」他們不是爲了報復本身，而是爲了天主的公義而高興。

3.攻擊仇人，爲抑制他們犯罪，是可以的；因爲這是爲了他們自己的好處，也是爲了別人的好處。所以，在祈禱時，

甚至於也可以請求使仇人遭受暫世的災禍，好使他們改過遷善。這樣，祈禱與行動就不相矛盾了。

第九節 天主經的七項祈求是否排列得適當

有關第九節，我們討論如下：

質疑 天主經的七項請求或祈求，似乎排列得不適當。因為：

1. 祈求一件已常是那樣的事，是多餘無謂的。可是，天主的名字常是聖的，如同《路加福音》第一章49節所說的：「祂的名字是聖的」。又祂的王國是永遠的，如同《聖詠》第一四五篇13節所說的：「祢的王國，是萬代的王國。」又如天主的旨意時時實現，如同《依撒意亞》第四十六章10節所說的：「我的旨意都要實現」。所以，祈求使「天主的名被尊為聖」，使「祂的王國來臨」，使「祂的旨意承行」，都是多餘無謂的。

2. 此外，遠離凶惡先於獲得善或幸福。所以，把那些關於獲得善或幸福的祈求，放在那些關於遠離凶惡的祈求之前，似乎是不適當的。

3. 此外，請求一件東西，是為獲賜那件東西。可是，天主最重要的恩賜，就是聖神，以及經由聖神所賜予我們的一切。所以，那些祈求似乎提得不適當，因為與聖神的恩賜不相呼應。

4. 此外，按照《路加福音》，在天主經裡只列出了五項祈求，只要一看《路加福音》第十一章第2等節就可以知道了。所以，《瑪竇福音》第六章第9等節列出七項祈求，是多餘的。

5. 此外，面對那已先向我們表示親善的，再設法去贏得他的親善，似乎是多餘無謂的。可是，天主對我們先已表示親善，因為「祂先愛了我們」，如同《若望壹書》第四章10節所說的。所以，把「我們在天的父」這句似乎表示想贏得天主親

善的話，放在各項祈求之前，是多餘的。

反之 是基督編定了這篇經文，祂的權威已足。

正解 我解答如下：天主經是一篇最完善的經文；因為，如同奧斯定在《書信集》第一三〇篇第十二章致普洛芭的信裡所說的：「如果我們想正確而適當地祈禱；那麼，除了天主經裡所列的那些之外，我們不能再說什麼別的。」既然祈禱好像是在天主面前，說明我們的願望；所以，我們以祈禱所請求的，只能是那些我們可以正當願望的。可是，在天主經裡，不僅是請求一切我們可以正當願望的，而且也按照應該願望的次序。因此，這篇經文不僅教導祈禱，而且也在薰陶我們一切的情感。

由此可見，我們所願望的，第一是目的，其次是那些導向目的者。可是，我們的目的是天主。我們的情感可用兩種方式去嚮往天主：第一，是我們願意天主受光榮；第二，是我們願意分享天主的光榮。第一種方式，屬於我們愛天主本身的愛。第二種方式，卻屬於我們在天主內愛我們自己的愛。所以，第一項祈求列出「願祢的名被尊為聖」，我們藉此祈求天主受光榮。第二項要求則列出「願祢的國來臨」，我們藉此祈求能達到祂王國的光榮。

一事物是以兩種方式，把我們導向上述這個目的：第一，是本然的；第二，是偶然的。本然的，就是對目的的有用之善。可是，一事物對真福這個目的有用，可有兩種方式。一種方式是直接的和主要的；即我們因著服從天主而有的功勞，使我們堪得真福。關於這方面，列出「願祢的旨意承行於地，如同在天上」。

另一種方式是工具式的，好像是協助我們來立功勞的。關於這方面，列出所說的「求祢今天賜給我們日用的糧食」。此

一「糧食」：或者解作聖體的神糧，天天食用祂對人很有助益；而且在此內也包括著其他各種聖事；或者解作身體食用的麵包，而「麵包」概括「一切足以維持生活的東西」，如同奧斯定在致普洛芭的書信裡所說的（同上）。因為聖體是主要的聖事，而麵包則是主要的食物。為此，在《瑪竇福音》第六章11節裡寫的是：「求祢今天賜給我們超實體的（supersubstantialis）糧食」，就是說「主要的糧食」，如同熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一，關於第六章11節所解釋的。

我們也因著排除障礙物，而偶然地被導向真福。可是，阻礙我們達到真福的有三種。第一，直接被拒於天國之外的罪惡；如同《格林多前書》第六章9及10節所說的：「無論是淫蕩的，或拜偶像的」等等，「都不能承繼天主的國」。關於這方面，有這項祈求：「求祢寬恕我們的罪債。」

第二，是那阻止我們遵行天主旨意的誘惑。關於這方面，有這項祈求：「不要讓我們陷於誘惑」；我們並不是要求不受誘惑，而是要求不要被誘惑所勝，也就是不陷於誘惑的意思。

第三，是現世的一種懲處性的生活環境，它阻礙人獲得足夠的生活所需要的。關於這方面，祈求說：「救我們免於凶惡。」

釋疑 1.如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第五章裡所說的，幾時我們說：「願祢的名被尊為聖」，「此一祈求並不是說天主的名不聖；而是說，希望人們尊天主的名為聖」，這屬於在人間應該受到廣揚的天主的光榮。

至於說：「願祢的國來臨」，「如此說，並不是好像天主現在不為王」（卷二第六章）；而是說：「我們想在自己內，激起對這神國的願望，使它能來到我們中間，使我們也在其內為王」，如同奧斯定在致普洛芭的信裡所說的（同上）。

至於說：「願祢的旨意承行」，「可以正確地解作：願祢

的誠命被遵守」。至於說：「在地上，如同在天上」，「就是說，被世人遵守，如同被天使遵守一樣」（《山中聖訓詮釋》卷二第六章）。

爲此，這三項所求，將在來生完全實現；至於其餘四項祈求，則與今生的需要有關，如同奧斯定在《基本教理手冊》第一一五章裡所說的。

2.由於祈禱是願望的說明，所以祈求的次序，並不與實現的次序相符，卻與願望或意向的先後相合。按照這後一次序，先有目的，然後有那些導向目的者；以及先有善的達成，然後才有惡的消除。

3.奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十一章裡，將七項祈求，與七樣恩賜和真福相配：「如果是敬畏天主，使神貧的人有福；那麼，讓我們祈求，願天主的名字，在人們中間，因著聖潔的敬畏而被尊爲聖。如果是孝愛，使溫良的人有福；那麼，讓我們祈求，願祂的國來臨，因而使我們變成溫良的人，不再向祂反抗。如果是明達，使哀慟的人有福；那麼，讓我們祈求，願祂的旨意承行。因爲這樣，我們就不會再哀慟了。如果是剛毅，使飢餓的人有福；那麼，讓我們祈求，願我們獲賜每天的食糧。如果是超見，使憐憫的人有福；那麼，讓我們寬恕別人的罪債，爲使我們的罪債也能獲得寬恕。如果是聰敏，使心裡潔淨的人有福；那麼讓我們祈求，免得我們因著追求那些能在我們內引起誘惑的世物，而心神不一。如果是智慧，使締造和平的人有福，因爲他們將稱爲天主的子女；那麼，讓我們祈求，願我們能獲救，而免於凶惡。因爲是此一解救，將使我們成爲天主的自由的子女。」

4.按照奧斯定在《基本教理手冊》第一一六章裡所說的，「聖史路加在天主經裡，沒有列出七項祈求，只列出五項。因爲他指出那第三項祈求，是其前兩項祈求的一種重複；

他藉著省略它，而使人瞭解這一點」。也就是說，因為天主的旨意，主要是在乎這件事：使我們認識祂的聖善，同祂一起為王。「又如瑪竇所提的最後一項祈求：『救我們免於凶惡』，也被路加所省去了。這樣，使每一個人都知道，如果他沒有陷在誘惑裡，便會因此獲救，而免於凶惡」。

5.我們向天主祈禱，不是為使天主屈就我們，而是為能在我們心中，激發祈求的信心。這種信心在我們心中激發起來，主要是因著細想祂對我們的愛，因而願意我們幸福，所以我們念：「我們的父親」；又因著細想天主無比的崇高，因而能成就其所願，所以我們念：「在天上的」。

第十節 祈禱是否為有靈之受造物所特有的

有關第十節，我們討論如下：

質疑 祈禱似乎不是為有靈或理性之受造物所特有的。因為：

1.請求和接受，似乎是屬於同一個主體的事。可是，接受也適合於非受造的位格，即聖子和聖神。所以，請求也適合於祂們。因為聖子在《若望福音》第十四章15節裡這樣說：「我也要求父」。宗徒在《羅馬書》第八章26節裡，這樣論聖神說：「聖神代我們轉求」。

2.此外，天使是在有理性之受造物之上，因為他們是有理智的性體。可是，祈禱也適合於天使。因此，在《聖詠》第九十七篇7節裡說：「願所有的神祇，都俯伏在祂面前叩首。」所以，祈禱不是有理性之受造物所特有的。

3.此外，祈禱和呼號天主，是屬於同一個主體的，而呼號天主主要是出現在祈禱時。可是，沒有理性的動物，也適於呼號天主，如同《聖詠》第一四七篇9節所說的：「祂將食物賜給家畜，祂養育呼號祂的鴉雛。」所以，祈禱不是有理性之受造物所特有的。

反之 祈禱是理性的行爲，如同前面第一節已經講過的。可是，有理性之受造物之有這樣的名稱，就是由於他的理性。所以，祈禱是有理性之受造物所特有的。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，祈禱是理性的行爲，用以請求在上者；就如命令是理性的行爲，用以指示屬下去做某一件事。爲此，祈禱正是一個這樣的物體所特有的：他應有理性，以及他可以請求的在上者。可是，天主內的位格，沒有什麼在其上者；而無靈的動物則沒有理性。所以，祈禱無論是對天主內的位格，或是對沒有理性的動物，都不適合——它是有理性之受造物所特有的。

釋疑 1. 接受之適合於天主內的位格，是由於其性體。至於祈禱，則是屬於那因著恩寵而有所接受者的事。說聖子請求或祈禱，是以其所取的性體，即祂的人性來說，不是以其天主的性體。說聖神請求，是因爲祂使我們祈求的緣故。

2. 如同在第一集第七十九題第八節裡已經講過了，在我們內，理智與理性，並不是不同的能力；不過，它們的不同，有如完善與不完善之間的分別。爲此，有理智的受造物，即天使，有時與有理性的受造物有所區分，有時卻也包括在理性的受造物內。說祈禱是有理性的受造物所特有，就是按照這後一方式。

3. 說鴉雛呼號天主，是由於牠那種自然的願望：因爲無論什麼東西，各以自己的方式，都自然願望得到天主的美善。如此也說無靈的動物服從天主，這是由於天主用以推動牠們的那種自然本能的緣故。

第十一節 聖人在天鄉是否為我們祈禱

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 聖人在天鄉似乎不為我們祈禱。因為：

1. 一個人的行動，為他自己，比為別人更有功勞。可是，天鄉的聖人們不為自己立功勞，也不為自己祈禱，因為他們已經到了終點。所以，他們也不為我們祈禱。

2. 此外，聖人們的意志，完全符合天主的旨意；因此，他們只願意天主所願意的事物。可是，天主所願意的，時時實現。所以，聖人們為我們祈禱是多餘的。

3. 此外，正如天鄉的聖人們是在我們之上；同樣，那些在煉獄裡的，也在我們之上，因為他們已經不能再犯罪。可是，那些在煉獄裡的，不為我們祈禱；反而是我們為他們祈禱。所以，天鄉的聖人們也不為我們祈禱。

4. 此外，如果天鄉的聖人們為我們祈禱；那麼，高級聖人的祈禱就會更有效力。因此，我們不應該呼籲低級聖人的轉求，只應該呼籲高級聖人的。

5. 此外，伯多祿的靈魂並不是伯多祿。所以，如果聖人的靈魂，在與其肉身分離的期間，能為我們祈禱的話，我們就不應該呼籲聖伯多祿，卻應該呼籲他的靈魂，為我們轉求。可是，教會的行動恰好與此相反。所以，至少在復活前，聖人們並不為我們祈禱。

反之 《瑪加伯下》第十五章14節卻說：「這是常為百姓及聖城祈禱的，天主的先知耶肋米亞。」

正解 我解答如下：如同熱羅尼莫所說的，魏紀朗（Vigilantius）的錯誤，就是在於說：「我們在生時，可以彼此代禱；可是，我們死後，沒有任何人為別人的祈禱，會蒙俯聽；尤其是連那

些殉道者，爲自己的血要求報復，也不能獲得所求。」（《駁魏紀朗》第六條）

然而，這是絕對錯誤的。因爲，既然爲別人的祈禱出於愛德，如同前面第七及第八節已經講過的；那麼，天鄉聖人的愛德愈大，就愈爲世俗中的人祈禱。因爲這些人是可以用祈禱來幫助人；而且天鄉的聖人們愈與天主結合，他們的祈禱也愈有效力。的確，天主做了這樣的安排，使上級事物的優長，溢流到下級的事物，正如太陽的光明通傳給空氣一樣。爲此，《希伯來書》第七章25節論基督，說：「祂因自己的能力，前往天主那裡，爲替我們轉求。」所以，熱羅尼莫駁斥魏紀朗說：「如果宗徒和殉道者們，當他們還有著身體，應該照顧自己的時候，能夠爲別人祈禱；那麼，在他們已經獲得了榮冠、勝利和凱旋之後，豈不更會如此！」（同上）

釋疑 1.天鄉的聖人們既然享有真福，除了肉體的光榮以外，一無所缺，他們就是爲這肉體的光榮祈禱。不過，他們也爲我們這些還沒有得到最後完美真福的人祈禱。由於他們以前的功勞，並由於天主的悅納，他們的祈禱爲得其所求是有效力的。

2.聖人們所求得的，就是天主願意因他們的祈禱，而實現的事。至於他們所求的，則是他們認爲，因著他們的祈禱，按照天主的旨意，會獲得所求的事。

3.那些在煉獄裡的人，雖然由於他們不能犯罪，是在我們之上；可是從他們所受的痛苦方面來看，他們是在我們之下。所以，以這方面來說，他們的處境，不適於爲別人祈禱，反而需要別人爲他們祈禱。

4.天主願意在下者，接受所有在上者的幫助。爲此，不僅應該呼求那些高級的聖人，也應該呼求那些低級的聖人。否則，就只有呼求天主的仁慈了。

不過，有時會發生這樣的情形，即向那些低級聖人的祈禱更能生效：或者因為人們更虔誠地求他們，或者因為天主願意顯揚他們的聖德。

5. 我們用聖人們在生時的名字，也是我們所認識他們的名字，來呼求他們。這是因為他們在生時，已經立下了為我們祈禱的功勞；這也是為表示我們相信肉體的復活，如同《出谷紀》第三章6節所說的：「我是亞巴郎的天主」等等（參看《瑪竇福音》第二十二章31及32節）。

第十二節 祈禱是否應該口念

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 祈禱似乎不應該口念。因為：

1. 如同前面第四節已經講過的，祈禱主要是對天主。可是，天主知道人心中的言語。所以，用口念來祈禱是多餘的。

2. 此外，人的心神應藉祈禱舉向天主，如同前面第一節釋疑2已經講過的。可是，聲音如同其他感覺界的東西一樣，妨礙人用靜觀升往天主那裡。所以，不應該在祈禱時用聲音。

3. 此外，我們應該在暗中，把祈禱獻於天主；如同《瑪竇福音》第六章6節所說的：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，在暗中向你的父祈禱。」可是，用言語祈禱，祈禱就成為公開的了。所以，祈禱不應該用口念。

反之 《聖詠》第一四二篇2節卻說：「我高聲向上主呼求，我高聲向天主求助。」

正解 我解答如下：祈禱有兩種：公眾的和私人的。公眾的祈禱是由教會的供職人員，代表全體信眾，向天主所獻的祈禱。為此，這種祈禱是應該為其所獻的民眾所知道；而不用口念，

就不可能實現此點。所以，合理地規定了：教會的供職人員也必須高聲朗誦這些經文，以便大家都能夠知道。

另一方面，私人的祈禱是由個人所獻的，不管是什麼樣的爲自己，或爲別人祈禱的個人。對於這樣的祈禱，並非必須要用口念。不過，爲了三種理由，這樣的祈禱也一併用口念。第一，是爲激發內心的虔誠，藉以向天主提舉祈禱者的心神。因爲利用外面的記號，無論是言語，或是別的行動，人的心神在認識方面受到感動，因而在情意方面也受到感動。爲此，奧斯定在《書信集》第一三〇篇第九章致普洛芭的信裡說：「藉著言語，以及其他的記號，我們更強烈地激發我們自己，增強聖善的願望。」所以，在私人的祈禱中，只有在言語及類似的記號，能有助於從內激發心神時，才應該利用它們。可是，如果它們引人分心，或者不管怎樣妨礙心神，就應該停止使用它們。有些人的心神，不用這些記號，已對虔誠有充分的準備，尤其會有上述這種情形。爲此，《聖詠》第二十六篇8節中，聖詠作者說：「我的心對祢說：『我的面容尋求祢。』」《撒慕爾紀上》第一章13節，也關於亞納說：「她只是內心訴說。」

第二，祈禱一併用口念，好像是爲清償所欠的債似的。就是說，人用由天主所獲得的一切，去事奉天主；即不僅是用心神，也用肉身。這尤其適用於補贖性的祈禱。爲此，《歐瑟亞》第十四章3節說：「求祢寬恕我們一切的罪過，使我們重獲幸福，叫我們好給祢獻上我們嘴唇的佳果。」

第三，祈禱一併用口念，是心靈由於強烈的情感，而外溢影響到肉體，如同《聖詠》第十六章9節所說的：「我心高興，連我的舌頭也歡躍。」

釋疑 1.用口祈禱，不是爲告訴天主一些祂不知道的事，而是爲激發祈禱者或其他的人的心神，舉向天主。

2. 有關其他事務的言語，能使祈禱者分心，有礙於祈禱者的虔誠。可是，那些提示某些有關虔誠的言語，能提舉人的心神，尤其是那些不甚虔誠的心神。

3. 如同金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十三講，關於第六章5節說：「主不許人當眾祈禱，以期為眾人看見。為此，在祈禱的時候，切勿做些新奇的事，以引起別人的注目；或者用高呼，或者用捶胸，或者用伸張兩手。」

但如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第三章裡所說的：為眾人看見，原無什麼不對；可是，做這樣的事，專為使人注目於你，這就不對了。」

第十三節 注意留神是否為祈禱所必需的

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 注意留神似乎是祈禱所必需的。因為：

1. 《若望福音》第四章24節說：「天主是神；朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂。」可是，如果祈禱時不注意留神，就不是以心神祈禱。所以，注意留神是祈禱所必需的。

2. 此外，大馬士革的若望於《論正統信仰》卷三第二十四章說祈禱是「理智舉向天主」。可是，如果祈禱時不注意留神，理智就不是舉向天主。所以，注意留神是祈禱所必需的。

3. 此外，祈禱必須沒有任何罪過。可是，如果一個人在祈禱的時候，聽由自己分心走意，就不能沒有罪過，因為他好像是在譏笑天主；猶如同別人談話，卻不注意留神自己所說的話。為此，巴西略《論隱修綱領》第一章說：「是在求天主的幫助，不可輕忽，也不可分心走意；因為這樣祈禱的人，不僅得不到自己所求的，而且還要激怒天主。」所以，注意留神似乎是祈禱所必需的。

反之 就是聖人在祈禱時，有時也會分心，如同《聖詠》第四十篇13節所說的：「我的心離棄了我。」

正解 我解答如下：這個問題，尤其是在進行口禱時發生。關於口禱，應該知道一件東西之成爲必要，可有兩種情形。第一，是因爲有了它，更容易達到一個目的。就這一點來說，留神是祈禱絕對必須有的。

第二，說一件東西爲必要，因爲沒有了它，某一件事就不能得到它的效果。可是，祈禱的效果有三種。第一種是所有出於愛德的行爲都有的，即立功勞。爲得到這個效果，並不是全部祈禱的時間，都必須注意留神；而是一個人在開始祈禱時的最初意向，使全部的祈禱都有功勞，如同從事其他有功勞的工作時，也有同樣的情形。

第二種祈禱的效果是祈禱所特有的，即得其所求。爲得到這個效果，也只要有最初的意向就夠了；天主所特別重視的，就是這個意向。如果沒有最初的意向，祈禱就沒有功勞，也不能得其所求；因爲如同教宗額我略一世所說的：「祈禱者毫不留神的祈禱，天主不會俯聽那祈禱。」

第三種祈禱的效果是祈禱當場所發生的，即心靈上所感到的一種精神的愉快。爲得到這個效果，祈禱時必須注意留神。爲此，《格林多前書》第十四章14節說：「我若以言語祈禱，我的理智就得不到效果。」

不過，應該知道在進行口禱的時候，可以用三種不同的注意留神：一種是留神字句，以免念錯；第二是留神語意；第三是留神祈禱之所及，即天主，以及所祈禱的事。這樣的留神最爲必要，就是那些沒有知識的人，也能這樣留神。這種把心神專注於天主的留神，有時可能這樣強烈，使人完全忘記其他的事，如同維克多之雨果《論祈禱方式》(De modo orandi)，第

二章所說的。

釋疑 1.那因著受了聖神的感動，而開始祈禱的，就是以心神、以真理祈禱；即使是後來由於某種人性的軟弱而分心走意。

2.人的心神由於本性的軟弱，無法長時留在高處；因為人性軟弱的沈重拉靈魂向下。為此，會發生這樣的情形：祈禱者的心神藉著靜觀而向主高舉，可是頃刻之間，即因某種軟弱而分心。

3.誰若在祈禱時故意分心，是有罪的，且妨礙祈禱的效果。奧斯定相反這一點，在《書信集》第二一篇「修會生活規範」裡說：「當你們用聖詠和詩歌，向天主祈禱時，要口誦心維。」不過，不故意的分心，並不取消祈禱的效果。為此，巴西略《論隱修綱領》第一章說：「如果你因犯罪而無力留神祈禱，你就應該盡力約束自己。天主見你不是由於疏忽，而是由於軟弱，無法一如所應該的，立在祂的台前，也會諒解你的。」

第十四節 是否應該長時祈禱

有關第十四節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該長時祈禱。因為：

1.《瑪竇福音》第六章7節說：「你們祈禱時，不要嘮嘮叨叨。」可是，長時祈禱者，尤其若是口禱，必然嘮叨多言。所以，不應該長時祈禱。

2.此外，祈禱說明願望。可是，願望愈是集中於一點，愈是聖善；如同在《聖詠》第二十七篇4節裡所說的：「我有一事祈求上主，我要懇切請求此事。」所以，祈禱愈短，愈能中悅天主。

3.此外，人似乎不得越過天主所定的界限，尤其是在有關敬主的事上，如同《出谷紀》第十九章21節所說的：「下去

通告百姓，不可闖越界限觀看天主，免得許多人死亡。」可是，上主藉編成天主經，如在《瑪竇福音》第六章第9等節所載的，給我們規定了祈禱的界限。所以，延長祈禱，超過這個界限是不對的。

反之 似乎應該不斷地祈禱。因為主在《路加福音》第十八章1節裡說：「應當時常祈禱，不要灰心。」《得撒洛尼前書》第五章17節也說：「應不斷祈禱。」

正解 我解答如下：我們可以從兩方面來討論祈禱：第一，是從祈禱本身方面；第二，是從祈禱的原因方面。祈禱的原因，是愛的願望，祈禱必須是從此而來的。我們必須不斷地常有這個願望，無論是現實地有，或只是在潛能上或潛在地有；因為我們出於愛德所做的一切，其中都會有這種願望的能力，而我們「一切都要為光榮天主而做」，如同《格林多前書》第十章31節所說的。從這方面來說，祈禱應該持續不斷。為此，奧斯定在《書信集》第一三〇篇第九章致普洛芭的信裡說：「因著信、望、愛，我們用不斷的願望來祈禱。」

不過，如果從祈禱本身方面來說，祈禱不可能持續不斷，因為還必須從事其他的工作。如同奧斯定在同處所說的：「但在每隔一些時辰和時間以後，我們也用言語來祈求天主，為用那些記號勸勉自己，並使自己知道，在這願望方面究竟有多少進步，以便策勵自己更努力從事。」可是，每一件東西的數量，應與其目的相稱，例如：藥液的分量應與健康的情形相稱。為此，祈禱宜於持續，幾時它還有益於激起內心的熱願。如果它已超過這個程度，不能繼續祈禱，而不引起厭煩，這時就不應該再延長祈禱。為此，奧斯定在《書信集》第一三〇篇第十章致普洛芭的信裡說：「據說，在埃及的弟兄們，固然多

次祈禱，不過時間極短，好像迅速即完的短誦，以免祈禱者所最需要的留神，由於過久的拖延而鬆弛，注意力也因而懈怠。他們這樣的行動，也已充分地表明，正如若不能保持這種注意力，就不應該加以勉強；同樣，若能夠持續，也就不可太快把它阻斷。」

正如關於私人的祈禱，必須顧及祈禱者的注意力；同樣關於公眾的祈禱，也必須顧及民眾的虔誠程度。

釋疑 1.如同奧斯定在致普洛芭的信裡說：「若長時祈禱，這並非就等於嘮叨的祈禱。嘮叨多言是一回事，長時保持熱情是另一回事。因為就是關於主，也曾有記載祂徹夜祈禱；又說：祂行更長的祈禱，為給我們立下榜樣。」（同上）後來他又說：「祈禱時不可多言；可是，如能保持熱切的注意力，就不可不多行祈禱。因為，在祈禱時多言，便是用多餘無用的話，去辦理必要的事。可是，這件事往往更應該用嗟嘆，而不是用言語來處理的。」

2.長時的祈禱並不在於祈求許多事物，而是在於熱情地堅持願望一件事物。

3.主編成了這篇經，不是要我們在祈禱時，只用這些字句；而是要我們祈禱的意向，只是為求得這些東西，不管我們說的、或想的是什麼。

4.（針對反之）一個人繼續不斷地祈禱；或者由於他懷有一個持續的願望，如同上面正解所講過的；或者因為他不願間斷在規定的時候祈禱；或者由於延續的效果。不管這效果是在祈禱者本人方面，因為他就是在祈禱之後，也更虔誠；或者效果是在別人方面，例如：一個人施恩於人，為的是使別人在他自己不再祈禱時，也為他祈禱。

第十五節 祈禱是否有功勞

有關第十五節，我們討論如下：

質疑 祈禱似乎沒有功勞。因為：

1.一切功勞來自恩寵。可是，祈禱先於恩寵；因為就是恩寵，也是用祈禱得來的，如同《路加福音》第十一章13節所說的：「何況在天之父，豈不更將聖神賜予求祂的人嗎？」所以，祈禱不是一個有功勞的行為。

2.此外，如果祈禱真有什麼功勞，而堪得賞報的話，那麼似乎最堪得那祈禱所求的。可是，祈禱並不是常得到這樣的賞報，因為就是聖人們的祈禱，屢次也不獲俯聽，例如：宗徒祈求把肉體上的刺從他身上除去，卻並沒有獲得俯聽（參看《格林多後書》第十二章7至9節）。所以，祈禱不是一個有功勞的行為。

3.此外，祈禱主要是靠信德，如同《雅各伯書》第一章6節所說的：「祈求時要有信心，絕不可懷疑。」可是，信德是不足立功邀賞的，這只要看那些只有不成形的或死信德的人，就可以知道了。所以，祈禱不是一個有功勞的行為。

反之 關於《聖詠》第三十五篇13節的「我的祈禱將回到我的胸懷」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「雖然對別人無益，我卻並不失去我的賞報。」可是，賞報只以功勞去取得。所以，祈禱含有功勞的性質。

正解 我解答如下：如同前面第十三節已經講過的，祈禱除了在祈禱當時所引起的神樂效果之外，關於未來的效果方面，還有兩種效力，即立功的效力，以及得其所求的效力。可是，祈禱之有立功的效力，因為它發自愛德的根源，如同任何其他德性的行為一樣；而愛德的對象，就是我們以功勞去爭取的永

福。可是，祈禱是經由宗教（這一德性），而發自愛德的；因為祈禱是宗教的行為，如同前面第三節已經講過的。同時，還有其他為善做祈禱所需要的德性陪同，即謙遜和信德。的確，將祈禱獻於天主，這是屬於宗教的事。至於願望祈禱所求的能夠實現，這種願望則屬於愛德。從我們祈求的天主方面來看，必須有信德；就是說：我們應該相信，從祂那裡能夠獲得我們所求的。至於在祈禱者方面，則必須有謙遜，因為他承認自己的需要。虔誠也是必要的；可是，這是屬於宗教的，因為它是宗教的第一個行為，為宗教其餘一切後續行為，也是必要的，如同前面第三節釋疑1、第八十二題第一及第二節已經講過的。

至於祈禱得其所求的效力，則來自天主的恩寵：我們是向祂祈禱，也是祂鼓勵我們祈禱。為此，奧斯定在《證道集》第一〇五篇「論天主的話」裡說：「如果祂不願意賜予的話，祂就不會勸告我們祈求了。」金口若望也說：「祂總不會拒絕給祈禱的人賜恩，因為祂以自己的慈愛，鼓勵祈禱的人，不要灰心。」

釋疑 1.如同任何其他德性的行為，祈禱沒有寵愛或聖化恩寵，是沒有功勞的。可是，就是連那求得寵愛的祈禱，也是來自某一個恩寵，好像來自一個白白地賜予的恩惠，因為祈禱本身也是一種「天主的恩賜」，如同奧斯定在《書信集》第一九四篇第四章「論恆心向善之恩」第二十三章裡所說的。

2.有時祈禱的功勞主要是關於另外一件，與所求者不同的事物。因為功勞主要是指向真福，而祈禱的請求有時卻直接及於一些其他的事物，如同前面第六節已經講過的。因此，如果一個人為自己所求的其他事物，對他的真福沒有益處，就不能以功勞去取得它。有時由於祈求和願意得到這樣的事物，反而喪失了功勞；例如，祈求天主，為完成一個有罪的行為，這

就是不虔敬的祈禱。

有時所求的，並不是爲得救所必要的事，但也不顯然與得救相反。這時雖然祈禱者能是因祈禱而堪得永生，卻不以功勞堪得他所求的。爲此，普洛斯培的《語錄》（*Liber Sententiarum Prosperi*）第二一三條記載奧斯定說：「誰虔誠地祈求天主賜予今生的必需品：或者得到天主仁慈的垂允，或者獲得天主仁慈的不垂允。的確，醫生比病人更清楚知道，什麼有益於患者。」也就是爲了這個緣故，保祿求天主除去他肉體的刺，卻不獲所求；因爲這件事對他無益。

不過，如果所求的有益於人的真福，有如事關他的得救；那麼，不僅是用祈禱，也可以用其他的善行，立功而堪得它。爲此，人所求的，一定會得到；不過是在人應當得到的時候。因爲「有些事物不是天主不答應給，只是延遲了，要在適當的時候給」，如同奧斯定在《若望福音釋義》第一〇二講，關於第十六章23節所說的。

如果不恆心地祈求，那麼所求的事也可能受阻。爲此，巴西略《論隱修綱領》第一章說：「有時你有求而不得，因爲你求得不好：或者沒有信心，或者心地輕浮，或者因爲對你無益，或者因爲你不再求了。」

不過，由於人不能爲別人以功勞相當地（*ex condigno*）掙得永生，如同前面第二集第一部第一一四題第六節已經講過的；所以，關於那些與求永生有關的事物，有時一個人也不能以功勞相當地爲別人掙得它們。爲此，爲別人祈禱者，並不是常常獲得俯聽，如同前面第七節釋疑2.及釋疑3.已經講過的。

所以，定有四個條件，即「爲自己」祈禱，所求的是「爲得救必要的事物」，要「虔敬地」，以及「恆心地」祈禱。如果以上這四個條件都具備了，那麼一個人就常能獲得所求。

3. 祈禱主要是靠信德，不是對於它立功勞的效力——因

為關於這方面，它主要是靠愛德；而是對於它得其所求的效力。因為藉著信德，人才能知道天主的全能和仁慈，祈禱就是向天主的全能和仁慈，求得其所求。

第十六節 罪人是否可用祈禱向天主求得什麼

有關第十六節，我們討論如下：

質疑 罪人用祈禱，似乎向天主求不到什麼。因為：

1.《若望福音》第九章31節說：「我們都曉得，天主不俯聽罪人。」這話與《箴言》第二十八章9節的「對於法律，人若充耳不聞，他的祈禱也為上主所惡」，互相符合。可是，天主所惡的祈禱，不能向天主求得什麼。所以，罪人不能向天主求得什麼。

2.此外，義人向天主求得自己以功勞所堪得的，如同前面第十五節釋疑2.已經講過的。可是，罪人不能以功勞堪得什麼，因為他們缺乏恩寵，也缺乏愛德，而愛德是「虔敬的德性」；如同關於《弟茂德後書》第三章5節的：「他們雖有虔敬的外貌，卻背棄了虔敬的實質」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。如此，他們就不是虔敬地祈禱，而虔敬的祈禱卻是為使祈禱得其所求所必需的，如同前面第十五節釋疑2.已經講過的。所以，罪人不能向天主求得什麼。

3.此外，金口若望在《瑪竇福音註解——未完成篇》第十四講，關於第六章12節說：「父不喜歡俯聽那不是由子所口授的祈禱。」可是，在子所口授的祈禱裡，我們念：「求祢寬恕我們的罪債，如同我們也寬恕得罪我們的人。」（《瑪竇福音》第六章12節）可是，罪人卻沒有把這話付諸實行。所以，他們或者念這話時說謊，因而當不起天主俯聽；或者如果他們不念這話，他們就不能獲得俯聽，因為沒有遵行基督所定的祈禱方式。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第四十四講，關於第九章30節說：「假如天主不俯聽罪人的話；那麼，那個稅吏就是白白地說了：上主！求祢可憐我罪人吧！」金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十八講，關於第七章8節也說：「凡是求的，就必得到；就是說，不管他是義人，或是罪人。」

正解 我解答如下：在罪人身上，必須注意兩件事：天主所愛的他的性體，以及天主所恨的罪惡。爲此，如果一個罪人以罪人的身份，即按照他有罪的願望，而祈求什麼時，天主由於仁慈而不聽他的祈禱；可是，天主有時卻爲了報復，而聽他的祈禱，讓罪人更深陷在罪惡裡。因爲「天主因仁慈而拒絕的，因義怒而給予」，如同奧斯定《證道集》第三五四篇第六章《若望福音釋義》第七十二講，關於第十四章13節所說的。

在另一方面，如果罪人的祈禱發自本性的善的願望，天主就予俯聽，不是爲了公義：因爲罪人並非以功勞堪得所求；而是純然出於天主的仁慈，只要他遵行上述的四項條件，即爲他自己，虔敬而恆心地求賜那些爲得救必要的事物（參看第十五節釋疑2.）。

釋疑 1.如同奧斯定在《若望福音釋義》第四十四講，關於第九章30節所說的，那些話是由那個瞎子「尚未受傅油」時，即尚未完全受到光照時所說的，因而沒有獲得認可。不過，如果把它解作是指罪人之罪人身份說的；那麼，也可獲得證實。照這樣來說，罪人的祈禱也說是上主所惡的。

2.罪人不能虔敬地祈禱，有如說他的祈禱不是由德性的習性所形成的。不過，他的祈禱也可以是虔敬的，只要他所求的是一些與虔敬有關的事物。就如一個人，雖然沒有義德的習性，也可以願意一些合乎義德的事，如同前面第五十九題第二節

已經講過的。罪人的祈禱雖然沒有功勞，卻也可能有求得所求的效力：因為功勞要靠義德，求得所求則靠恩寵。

3.如同前面所已經講過的（第七節釋疑1.），天主經是以整個教會的公眾身份來念的。為此，如果有人不願意寬恕那得罪他的人，而念天主經，並不是說謊；雖然他所說的，不適合於他個人的身份。因為對教會的身份來說，這些話是真實的。他堪當被排除在教會之外，因而得不到祈禱的效果。

不過，有時有些罪人準備寬恕那些得罪他們的人。所以，他們的祈禱獲得俯聽，如同《德訓篇》第二十八章3節所說的：「你要寬恕損害你的近人；這樣，當你祈求時，你的罪惡也會得到赦免。」

第十七節 將祈禱分爲「懇求、祈禱、要求和謝恩」，是否適當

有關第十七節，我們討論如下：

質疑 將祈禱分爲「懇求（obsecratio）、祈禱、要求（postulatio）和謝恩」，似乎不適當。因為：

1.懇求似乎是一種用誓詞的祈禱。可是，按照奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十六章63節所說的：「一個人如果願意按照福音來生活，就不可懇求別人。因為，既然發誓是不許可的，那麼用誓詞來懇求，也是不許可的。」所以，不宜將懇求也列爲祈禱的一部分。

2.此外，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十四章所說的：「祈禱是向天主請求適當的東西」。所以，不宜把祈禱與要求對分。

3.此外，謝恩是關於過去的事，其餘的部分，都是關於將來的事。可是，過去的先於將來的。所以，不宜把謝恩放在其餘的部分之後。

反之 有宗徒在《弟茂德前書》第二章1節裡所寫的權威性的話為證。

正解 我解答如下：祈禱需要三個條件。第一，祈禱者應該接近他所祈求的天主。這就是「祈禱」一詞所指的，因為祈禱是「理智舉向天主」（參看第十三節質疑2.）。

第二，應有所請求，這就是「要求」一詞所指的：不管是請求某一件確定的事物——有人說，這就是真正所謂的「要求」；或者請求一件不確定的事物——例如：請求天主助佑，有人稱它為「伏求」；或者只是把事情陳述出來——如同在《若望福音》第十一章3節裡所說的：「看！你所愛的病了」，有人就稱它為「婉求」。

第三，應有求得所求的理由。這個理由，或者是關於天主方面的，或者是關於祈禱者方面的。關於天主方面，求得所求的理由是天主的聖善：我們是因著天主的聖善，求祂俯聽所求；如同《達尼爾》第九章17及18節所說的：「我的天主！為了祢自己的緣故，求祢側耳俯聽。」「懇求」就是屬於這種的祈禱，即「藉著神聖的事物來呼求」，例如我們念：「為主聖誕，主救我等！」（諸聖禱文）

關於祈禱者方面，求得所求的理由是「謝恩」；因為「我們以感謝所受的寵錫，能得更豐裕的恩惠」，如同在彌撒的祈禱詞裡所念的（秋季齋期星期五領聖體後經）。

為此，關於《弟茂德前書》第二章1節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「彌撒中，在成聖體前，先有懇求」，其中提及某些神聖的事物；「就在成聖體時，有祈禱」，這時尤其要使心神歸向天主；「其後的請求裡有要求，最後才有謝恩」。

在教會的許多集禱經裡，可以注意到這四種祈禱。例如，在天主聖三主日的集禱經裡，念「全能永生的天主」，這屬

於祈禱的舉向天主；下面念的「祢賜給了祢的僕人們」等等，屬於謝恩；「求祢恩賜我們」等等，屬於要求；結尾的「因我們的主」等等，屬於懇求。

在《教父靈修談話》(Collationibus autem Patrum) 卷九第十一等章說：「懇求是為罪過而哀求；祈禱是向天主許願一件事；要求是為別人祈求。」可是，第一種解釋較好。

釋疑 1. 懇求似是一種用誓詞的祈禱，但不是為強求——因為這是不許可的，而是為求得寬仁。

2. 「祈禱」如果按照它的一般意義來說，則包括這裡所講的一切。可是，如果把它與其他的部分相對分；那麼，它就實在是指舉心向主。

3. 以不同的事物來說，過去的先於未來的；可是，如以同一件事物來說，則未來的先於過去的。為此，為了別的恩惠而謝恩，這先於要求另些恩惠。可是，對於同一個恩惠來說，先有要求，及至得到了恩惠，最後才為它而謝恩。在要求之前先有祈禱，我們是藉祈禱接近那位我們向之有所請求者。可是，在祈禱之前先有懇求；因為我們是在考慮了天主的仁愛之後，才敢去接近祂。

第八十四題

論朝拜

—分爲三節—

然後要討論的是外在的敬神行爲（參看第八十二題引言）。首先，討論人在形體上，對天主表示恭敬的朝拜（adoratio）。其次，討論人把一些外在的事物奉獻給天主時的行爲（第八十五題）。第三，討論使用某些屬於天主之物時的行爲（第八十九題）。

關於第一點，可以提出三問題：

- 一、朝拜是不是敬神的行爲。
- 二、朝拜表示一個內心的行爲呢，還是一個外表的行爲。
- 三、朝拜是否需要一個確定的地方。

第一節 朝拜是不是敬神的或宗教的行爲

有關第一節，我們討論如下：

質疑 朝拜似乎不是敬神的或宗教的行爲。因爲：

1. 唯獨對天主，才可以做宗教的敬神。可是，朝拜不僅僅是對天主。因爲《創世紀》第八章2節記載，亞巴郎伏地朝拜天使；又《列王紀上》第一章23節也說，納堂先知來到達味君王面前，就「俯首至地，向君王下拜」。所以，朝拜不是宗教的行爲。

2. 此外，對天主舉行宗教的敬禮，因爲我們將在祂內享受真福，如同奧斯定在《天主之城》卷十第三章裡所說的。至於對天主朝拜，這是由於祂的尊威；因爲關於《聖詠》第九十六篇9節裡的「請進入祂的庭院，朝拜上主」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「我們從門廊進入庭院，就在那裡朝拜天主的尊威。」所以，朝拜不是敬神的行爲。

3.此外，對天主三位，只應該表示一個宗教的敬禮。可是，我們並不是跪拜一次，來朝拜天主三位的：因為我們每呼求一位，就跪拜一次（聖週星期五跪拜苦像禮）。所以，朝拜不是敬神的行為。

反之 《瑪竇福音》第四章10節引用聖經上的話說：「你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉祂。」（參看《申命紀》第六章13節）

正解 我解答如下：朝拜是為對被朝拜者表示恭敬。可是，從前面第八十一題第二及第四節已經講過的，可以清楚知道：對天主表示恭敬，是屬於宗教的事。所以，朝拜天主的朝拜，是宗教的行為。

釋疑 1.對天主應該表示恭敬，這是由於祂有超然的優長或尊高。某些受造物也獲賜天主的優長，但不是完全相等，而只是按照某種程度的分享。為此，我們用一種恭敬來恭敬天主，這屬於敬神的敬禮（*latria*）；及用另一種恭敬來恭敬某些特優的受造物，這屬於對天使聖人的敬禮（*dulia*），我們以後第一〇三題要討論後者。由於外在的行動是內心敬意的表示，所以有些外在象徵敬意的行動，是對一些特優的受造物的；其中最主要的，便是朝拜。不過，有一樣是只獻給天主的，那就是祭祀。為此，奧斯定在《天主之城》卷十第四章裡說：「有許多原是為恭敬天主的行為，卻被濫用來恭敬人：或者是由於過分的謙虛，或者是由於害人的諂媚。不過，向他們表示這種敬禮，仍然承認他們是人，只是認為他們應受人尊重和恭敬而已，甚至如有非常特殊的情形，也應受人朝拜。可是，除非已知道，或者認為，或者假想對方是天主或神，有誰會認為自己應向之行祭祀呢？」

所以，納堂朝拜達味，是對一個特優的受造物表示敬

意。摩爾德開不願意朝拜哈曼，是把朝拜看作惟獨應該向天主表示的敬禮，所以他「怕把敬神之禮，用來敬人」，如同《艾斯德爾傳》第十三章14節所說的。

又如亞巴郎朝拜那三位天使，也是對那些特優的受造物表示敬意。若蘇厄也是如此，如同《若蘇厄書》第五章15節所記載的。不過，也可以這樣解釋：他們實在是用敬神之禮，朝拜了借天使之形，給他們顯現，並對他們講話的天主。

《默示錄》第二十二章8及9節說，不許若望朝拜天使，這是指應該對天主表示的敬禮。一方面，是為說明人藉著基督，已經得到了這樣崇高的地位，能與天使相等；為此，其後接著說：「我只是你和你的弟兄的同僕。」另一方面，也是為了避免任何敬拜邪神的危機；所以，接著又說：「你只該朝拜天主」。

2.天主的一切優長，都包括在祂的尊威內。我們是在天主內，猶如在至大的美善內，享受真福；這都與祂的優長有關。

3.由於天主三位只有同一優長，所以對三位只應該表示唯一的尊重和敬意，因而也只會有一個朝拜行為。關於亞巴郎，《創世紀》第十八章2及3節記載，給他顯示的一共有三位，他卻只叩拜一位，說：「我主！如果我蒙你垂愛」等等；這正好象徵這事。至於三次跪拜，表示天主有三位，並非表示三種不同的朝拜。

第二節 朝拜是否表示一個肉體的行為

有關第二節，我們討論如下：

質疑 朝拜似乎不是表示一個肉體的行為。因為：

1.《若望福音》第四章23節說：「那些真正朝拜的人，將以心神、以真理朝拜父。」可是，凡是以心神做的事，與肉體的行為無關。所以，朝拜不是表示一個肉體的行為。

2.此外，「朝拜」(adoratio) 這個名詞，來自「祈禱」

(oratio) 一詞。可是，祈禱主要是在於一個內心的行爲，如同《格林多前書》第十四章15節所說的：「我要以神魂祈禱，我也要理智祈禱。」所以，朝拜主要是指一個心神的行爲。

3.此外，肉體的行爲屬於感覺認識的範圍。可是，我們與天主的接觸，不是靠肉體的感覺，而是靠心神的感覺。所以，朝拜不是指一個肉體的行爲。

反之 關於《出谷紀》第二十章5節的：「你不可朝拜這些像，也不可敬奉它們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你不可在內心裡恭敬它們，也不可在外表上朝拜它們。」

正解 我解答如下：如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十二章裡所說的：「由於我們是由兩種性體，即理智的和感覺的（性體），所組合成的」，所以我們應該給天主奉獻雙重的朝拜，即在乎內心虔誠的心神朝拜，以及在乎外表謙下的身體朝拜。由於一切有關敬神的行爲，外在的行爲繫屬於內在的行爲，猶如繫屬於更主要的行爲一樣；所以，外在的朝拜是爲了內心的朝拜而行的。換句話說，我們在身體方面做謙虛的表示，是爲了要激發我們內心的情緒，去服屬於天主之下；因爲這是按照我們本性的事：先由感覺，然後進至理智。

釋疑 1.即使是身體的朝拜，也是在心神方面來完成的：這是因爲它來自心神的虔誠，而又導往心神的虔誠。

2.正如祈禱，首先是在心智內，其後才用言語表達出來，如同前面第八十三題第十二節已經講過的；同樣，朝拜首先是內心恭敬天主，其後才是在肉體方面做某些謙虛的表示，例如：我們下跪時，表示我們如與天主相比，我們是軟弱的；我們俯伏在地時，表示我們明認自己的虛無。

3. 雖然我們不能靠感覺，去與天主接觸；可是我們的心智，卻是出於受了可感覺的外表行為的鼓動，才去與天主接觸的。

第三節 朝拜是否需要一個確定的地方

有關第三節，我們討論如下：

質疑 朝拜似乎並不需要一個確定的地方。因為：

1. 《若望福音》第四章21節說：「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。」關於其他的地方，似乎也有同樣的情形。所以，朝拜並不需要一個確定的地方。

2. 此外，外在朝拜的目的，是為了內心的朝拜。可是，內心的朝拜，是對無所不在的天主所表示的。所以，外在的朝拜並不需要一個確定的地方。

3. 此外，人所朝拜的常是同一個天主，不管是在新約時代也好，或者是在舊約時代也好。可是，在舊約時代的人，是向著西方朝拜的，因為按照《出谷紀》第二十六章第18等節的記載，「帳幕」的門是面朝東的。為此，假如朝拜必須有一個確定的地方的話；那麼，為了同樣的理由，我們也應該向著西方朝拜了。

反之 《依撒意亞》第五十六章7節說：「我的殿宇將稱為萬民的祈禱所。」《若望福音》第二章16節也曾引用這句話。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，朝拜的主要部分，是內心的虔誠；其次要部分，則是一些屬於外在身體方面的象徵行動。可是，人內心知道，天主並非局限於某一個地方；至於身體的象徵行動，當然是在某一個地方和位置。為此，朝拜並非以有一個確定的地方，為其主要的需要，好像這是屬於它的必要部分似的；而是為了一些適宜的理由才需要

的，猶如關於身體方面其他的象徵行動也是如此。

釋疑 1.主耶穌的這些話，預言那種朝拜將被廢止，不管它是按照猶太人在耶路撒冷的朝拜儀式也好，或是按照撒瑪黎雅人在革黎斤山上的朝拜儀式也好。的確，一旦福音的心神真理到來時，這兩種儀式都被廢止了；那時「到處有人給天主獻祭」，如同《瑪拉基亞》第一章11節所說的。

2.選擇一個確定的地方來朝拜天主，並不是爲了受人朝拜的天主，好像祂是囿於一個場所似的，而是爲了朝拜的人自己。這是有三層理由的。第一，這樣的地方是經過祝聖的；因此，凡是在這裡祈禱的，能更虔誠，也更可能獲得所求，如同《編年記上》第八章有關撒羅滿祈禱的記載，就可以證明了。

第二，因爲神聖的奧蹟，以及其他象徵性的聖物，都匯集在這地方。

第三，因爲許多朝拜天主的人，都在這裡集合；因此，更可能獲得天主俯聽他們的祈禱，如同《瑪竇福音》第十八章20節所說的：「哪裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間。」

3.有某些適當的理由，要我們向著東方朝拜。第一，因爲那顯示天主威能的天體運行，都是從東方開始的。

第二，因爲按照七十賢士譯本《創世紀》第二章8節裡的記載，地堂是在東方——我們似乎表示自己願意重回地堂。

第三，是爲了基督的緣故。《若望福音》第八章十二節說，祂是「世界的光」。《匝加利亞》第六章12節，稱祂爲「東升者」。《聖詠》第六十八篇34節則說：「祂在東方駕御高天穹蒼。」且預料祂將來也要從東方降來，如同《瑪竇福音》第二十四章27節所說的：「如同閃電從東方發出，直照到西方，人子的來臨也將這樣。」

第八十五題

論祭祀

一分爲四節一

然後要討論的是奉獻外物於天主的行爲（參看第八十四題引言）。關於這些行爲，可以討論兩個問題：一，由信徒們獻給天主的東西；二，向天主許下一件事物的誓願（第八十八題）。

關於第一個問題，將要討論祭祀、獻儀（第八十六題）、獻初果（第八十六題第四節），以及獻什一（第八十七題）。

關於祭祀，可以提出四個問題：

- 一、向天主獻祭是否出於自然法律。
- 二、是否只應該向天主獻祭。
- 三、獻祭是不是特殊的德性行爲。
- 四、是否人人都必須獻祭。

第一節 向天主獻祭是否出於自然法律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 向天主獻祭，似乎不是出於自然法律。因爲：

1. 凡是出於自然法律的事，人人都會同樣地去做。可是，關於祭祀，卻並非如此。因爲經上記載，有些人，如《創世紀》第十四章18節裡所記敘的默基瑟德，奉獻餅和酒；有些人奉獻這樣的牲畜；還有些人則奉獻別樣的牲畜。所以，獻祭不是出於自然法律。

2. 此外，凡是出於自然法律的事，一總的義人必都遵行。可是，我們從未讀過依撒格奉獻過祭祀；關於亞當也是如此，雖然《智慧篇》第十章2節論他，說：「智慧救他脫離了本身的罪。」所以，獻祭不是出於自然法律。

3.此外，奧斯定在《天主之城》卷十第五及第十九章裡說，獻祭是為表示某一件事。可是，言語是最主要的表示記號，如同他在《論基督聖道》卷二第三章裡所說的。不過，按照哲學家《解釋論》卷一第二章所說的：「言語的意義，不是出於自然，而是由於共同的約定。」所以，獻祭不是出於自然法律。

反之 無論在什麼時代，無論在什麼國家，常有奉獻祭祀的事。可是，凡是人人都遵行的，似乎是屬於自然本性的事。所以，奉獻祭祀也是出於自然法律的。

正解 我解答如下：自然理性告訴人，他應服屬於在其上者。因為人在自己身上，發見某些缺點；而在這些缺點方面，他需要某一個在其上者的幫助和指導，不管這個在其上者是什麼——祂就是人人所說的神（天主）。可是，正如在自然界，下級的東西自然地服屬於上級的東西；同樣，這是自然理性按照人的自然傾向所做的規定：人必須用他自己的方式，對那在人之上者，表示隸屬和尊敬。可是，適合人的方式，就是他應該使用有形的記號，來表示一事物：因為他是從有形的東西，得到他的知識的。為此，這是自然理性所做的規定：人應該用一些有形的東西，把它們獻給天主，以表示對祂應有的隸屬和尊敬，如同那些給自己的主人奉獻物品的人一樣，以承認主人的權力。這就是我們所說的「祭祀」。所以，獻祭是出於自然法律的。

釋疑 1.如同前面第二集第一部第九十五題第二節已經講過的，某些事情，就其一般性而論，固然出於自然法律；可是關於它們的詳細規定，卻是屬於實證法或成文法的事。例如，自然法律要求行惡者必須受罰；但是應該處以這種或那種懲罰，則是來自神為的，或人為的規定。同樣的，一般來說，獻祭也是出

於自然法律；所以，在這（獻祭）方面，人人都是如此。可是，祭祀方式的限定，卻是來自人為的或神為的規定；因此，在這方面，就各不相同了。

2. 亞當、依撒格，以及其他的義人，各以適合他們當時的方式，給天主獻祭；如同教宗額我略一世所說的，古代的人，以獻祭來獲得兒童之原罪的赦免（《倫理叢談》卷四第三章）。聖經並沒有把義人所獻的一切祭祀，全部都記錄下來，只記錄了那些與某件特殊的事有關的祭祀。

為什麼關於亞當所獻的祭祀沒有記載，也可能是為了這個理由，就是由於是在他內開始有了罪，不要也以他為代表聖化的起源。

至於依撒格，則由於他曾被當作犧牲來祭獻（《創世紀》第二十二章9節），已經象徵基督，所以不需要再說他獻祭了。

3. 人自然地使用記號，以表達自己的思想；可是，決定那些記號，卻完全繫於人的喜好。

第二節 是否只應該向至高的天主獻祭

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該只向至高的天主奉獻祭祀。因為：

1. 既然應該給天主奉獻祭祀；那麼，凡是有分於天主的性體的，也都應該給他們奉獻祭祀。可是，義人「成為有分於天主性體的人」，如同《伯多祿後書》第一章4節所說的。為此，在《聖詠》第八十二篇6節裡論及義人，說：「我親自說過：你們都是神。」天使們也稱為「天主的眾子」，如同《約伯傳》第一章6節所說的。所以，都應該給他們奉獻祭祀。

2. 此外，一個人愈偉大，對他表示的尊敬也應該愈大。可是，天使和聖人遠比世上任何一位君王更為偉大；然而，君王的屬下對他們所表示的尊敬，如：俯伏在君王面前，給他們呈獻禮

物，比在祭祀時奉獻一頭牲畜，或任何其他的祭品所表示的尊敬，要大得多。所以，遠更可以給天使和聖人奉獻祭祀。

3.此外，聖堂和祭台是為獻祭而建立的。可是，曾為天使和聖人建立了聖堂和祭台。所以，也可以給他們獻祭。

反之 《出谷紀》第二十二章20節卻說：「在唯一上主以外，又祭獻外神的，應被毀滅。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，奉獻祭祀是為表示一件事物。可是，外在所獻的祭祀，表示內在精神的祭祀，即靈魂自獻於天主的祭祀，如同《聖詠》第五十一篇19節所說的：「天主！我的祭獻就是這痛悔的精神。」因為，如同前面第八十一題第七節和第八十四題第二節已經講過的，宗教外在的行為，目的是為了內在的行為。可是，靈魂將自己祭獻於天主，是以天主為其受造的起源，亦為其真福的終向。按照真正的信仰，唯獨天主是我們靈魂的造物主，如同在第一集第九十題第三節，以及第一一八題第二節裡所已經講過的。我們靈魂的真福，也只是在於天主，如同前面第二集第一部第一題第八節、第二題第八節、第三題第一、第七及第八節已經講過的。所以，正如我們只應該給天主奉獻精神的祭祀；同樣，也只應該給祂奉獻外在的祭祀，好比「在祈禱和讚主的時候，我們使自己所表示的聲音上達天主，向祂表示我們所願奉獻的內心的事物」，如同奧斯定在《天主之城》卷十第十九章裡所說的。

再者，我們在各國都可以看見，人民向其最高首領，表示特殊的敬禮；如果對任何別人表示這種敬禮的話，就是觸犯君威的罪。所以，天主的法律也規定了：凡是以敬天主之禮獻給外神的，應受死刑的處分（《出谷紀》第二十一章20節；第三十章31節）。

釋疑 1.有些人曾分有了天主的名字，但不是按相等的方式，而只是按分有的方式。所以，也不應該對他們表示相等的敬禮。

2.在奉獻祭祀時，並不估計被宰殺的牲畜的價值，而是看它所表示的意義，即它是為恭敬宇宙的至高主宰而舉行的。為此，如同奧斯定在《天主之城》卷十第十九章裡所說的：「魔鬼所喜愛的，不是死性的氣味，而是尊崇天主的敬禮。」

3.如同奧斯定在《天主之城》卷八第二十七章裡所說的：「我們並不是給殉道者建立聖堂和司祭職：因為不是他們，而是他們的天主，才是我們的天主。所以，司祭不說：伯多祿或保祿！我給你獻祭。我們卻為了他們的光榮勝利，而感謝天主，並自勉去效法他們。」

第三節 奉獻祭祀是不是特殊的德性行爲

有關第三節，我們討論如下：

質疑 奉獻祭祀似乎不是特殊的德性行爲。因為：

1.奧斯定在《天主之城》卷十第六章裡說：「爲了能以神聖的友誼與天主交往，而做的無論什麼工作，都是真正的祭祀。」可是，並不是每一件善的工作，都是某一特定德性的特殊行爲。所以，奉獻祭祀不是特定德性的特殊行爲。

2.此外，用守齋刻苦肉身，屬於克己；用節慾刻苦肉身，則爲貞潔；用殉道刻苦肉身，則爲勇德。可是，這一切似乎都包括在奉獻祭祀裡，如同《羅馬書》第十二章1節所說的：「獻上你們的身體，當作生活的祭品。」宗徒又在《希伯來書》第十三章16節裡說：「至於慈善和施捨，也不可忘記，因爲這樣的祭獻是天主所喜悅的。」可是，慈善和施捨是屬於愛德、慈悲和慷慨等德性的。所以，奉獻祭祀不是特定德性的特殊行爲。

3.此外，祭祀顯然是把一些東西奉獻給天主。可是，有許

多東西是奉獻給天主的，例如：虔誠、祈禱、什一、初果、獻儀，以及全燔祭等。所以，祭祀似乎不是特定德性的特殊行爲。

反之 在法律裡，有一些特別關於祭祀的命令，見於《肋未紀》的前部。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第十八題第六及第七節，和第六十題第三節釋疑2.已經講過的，幾時一種德性的行爲，指向另一種德性的目的，它就以某種方式，也分有這種德性的類別。這猶如一個人偷東西，目的是想去犯姦淫，他的偷竊行爲就某種方式而言，也帶有姦淫的醜惡性；爲此，即使這件事本來不是罪，也因爲它的目的是爲了想犯姦淫而是罪。所以，祭祀如此也是一個應受讚美的特殊行爲，這是因爲它是爲了恭敬天主而去做的。爲此，它屬於一種特定的德性，即宗教。

不過，根據其他德性所做的，有時也會以恭敬天主爲目的，例如：一個人爲了天主，而把自己的東西施捨給人；又如一個人爲了恭敬天主，而刻苦自己的身體。因此，這些屬於其他德性的行爲，也可以稱爲祭祀。另一方面，有些行爲只是由於是爲了恭敬天主而去做的，才是值得稱讚的。這樣的行爲才本來稱爲祭祀，它們屬於宗教的德性。

釋疑 1.我們願以某種神聖的友誼與天主結合，這本來就已屬於恭敬天主之事。所以，任何一種德性的行爲，只要是爲了以神聖的友誼與天主結合而去做的，就有祭祀的性質。

2.人的善可分爲三類。第一類是靈魂的善。人藉虔誠、祈禱之類的內在行爲，以一種內心的祭祀，把它獻給天主。這是主要的祭祀。

第二類是身體的善。它用殉道、克己或節制，而以某種

方式，獻給了天主。

第三類則是外物之善。幾時我們把自己的所有物，直接獻給天主，便是直接用它們奉獻祭祀於天主；幾時我們爲了天主，而把它們分施給近人，就是間接奉獻祭祀於天主。

3.嚴格地來說，幾時在獻給天主的祭品上有所行動，才稱爲祭祀，例如：宰殺和焚燒牲畜、擘分、祝福和吃麥餅等。「祭祀」(sacrificium) 這個名詞，本來就有這個意思；因爲它之所以稱爲「祭祀」，就是由於有人使一樣東西「成爲聖物」(facit sacrum) 的緣故。

至於「獻儀」，則直接是指獻給天主的物品，縱然對它什麼也沒有做；譬如說，把錢或餅獻在祭台上，其實對這些東西，什麼也沒有做。爲此，每一個祭祀都是獻儀；反之則不然。

「初果」也是獻儀，因爲按照《申命紀》第二十六章裡的話，它們也是被獻給天主的；不過，它們不是祭祀，因爲對它們沒有做什麼神聖的行動。

至於「什一」，則嚴格地來說，既不是祭祀，又不是獻儀；因爲它們不是直接被獻給天主的，而是被送給負責敬神之事的人員的。

第四節 是否人人都必須奉獻祭祀

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎並非人人都必須奉獻祭祀。因爲：

1.宗徒在《羅馬書》第三章19節裡說：「凡法律所說的，都是對於那些屬於法律的人說的。」可是獻祭的法律，不是頒布給眾人的，只是給猶太人民的。所以，並非人人都必須奉獻祭祀。

2.此外，給天主奉獻祭祀，是爲表示一些事物。可是，並非人人都能瞭解這些意義。所以，並非人人都必須奉獻祭祀。

3.此外，「司祭」之有這個名稱，就是因為他們奉獻祭祀於天主。可是，並非人人都是司祭。所以，並非人人都必須奉獻祭祀。

反之 奉獻祭祀出於自然法律，如同前面第一節已經講過的。可是，凡是屬於自然法律的事，人人都必須遵行。所以，人人都必須奉獻祭祀。

正解 我解答如下：祭祀可分為兩類，如同前面第二節已經講過的。第一類也是主要的一類，是內心的祭祀；這是人人都必須奉獻的，因為人人都必須給天主奉獻虔誠的心靈。

第二類是外表的祭祀；這又可分為兩種。有一種祭祀之值得稱讚，只因為是把它獻給天主，以明示我們服屬於天主之下。關於奉獻這種祭祀的義務，那些屬於新（約）法律或舊（約）法律的人，與那些不屬於這些法律的人，他們的情形並不相同。因為那些屬於（上述）法律的人，必須按照法律的命令，奉獻某些特定的祭祀。至於那些不屬於（上述）法律的人，則應按照與之共同生活的人適宜的行為，去做某些外在的敬神之事，但並非必須做這個或那個特定的行為。

還有一種外面的祭祀，就是幾時把其他德性的外面行為，提升為恭敬天主。其中有的是屬於誠命的，也是人人都應該奉獻的；有的卻是額外的事，非人人都應該去做的。

釋疑 1.（舊約）法律所命令的那些特定的祭祀，並非人人都應該奉獻的；可是，人人都必須奉獻某些內心的或外在的祭祀，如同上面正解所講的。

2.雖然不是人人都明顯地知道祭祀的內涵，可是他們都隱然地有所領會，就如他們有不明顯的信仰一樣，如同前面第

二題第六至第八節已經講過的。

3.司祭所奉獻的，是那特為敬神的祭祀，不僅是為他們自己，而且也為別人。不過，還有別的祭祀，是人人都能為自己獻給天主的，如同上面正解及釋疑2.所講的。

第八十六題

論獻儀及初果

一分爲四節一

然後要討論的是獻儀及初果（參看第八十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否有些爲誠命所要求的獻儀。
- 二、應該給誰行獻儀。
- 三、應該獻些什麼。
- 四、另外關於初果，是否人人都應奉獻。

第一節 人是否必須根據誠命的要求行獻儀

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎沒有必須根據誠命的要求行獻儀（oblatio）。因爲：

1. 在福音時代的人，不必遵守舊約法律中有關宗教禮儀的誠命或訓令，如同前面第二集第一部第一〇三題第三節已經講過的。可是，行獻儀是舊約法律中，一條屬於宗教禮儀的誠命；因爲《出谷紀》第二十三章14節說：「每年三次應爲我舉行慶節。」後來第15節接著說：「誰也不可空著手到我台前來。」所以，現在人沒有必須根據誠命的要求行獻儀。

2. 此外，在行獻儀之前，獻儀完全在於人的意志；這從主耶穌在《瑪竇福音》第五章23節裡所說的話可以看出來：「你若在祭壇前，要獻你的禮物時」，好像是說，這完全由奉獻者自己來決定。等到完成獻儀之後，就沒有再度奉獻的餘地了。所以，無論按任何方式，人沒有必須根據誠命的要求行獻儀。

3. 此外，誰若應給教會一樣東西而不給時，可以用不准

他領聖事的方法，來強迫他給。可是，拒絕給那些不願行獻儀的人，施行教會的聖事，按照第六次大公會議（按：即第三屆君士坦丁大公會議，680～681年）的一條諭令，而這也載於《教會法律類編》第一編第一題，這樣做是不可以的：「任何送聖體者，不得向領聖體者有所要求；若有要求者，應被免職。」所以，人沒有必要行獻儀。

反之 額我略七世（1073～1085年）在第五次羅馬會議中說：「所有基督信徒，應留心在舉行彌撒時，要給天主有所奉獻。」

正解 我解答如下：如同前面第八十五題第三節釋疑3.已經講過的，「獻儀」這個名稱，是一切為敬禮天主所獻之物所共有的。如果為敬禮天主所獻的東西，有如是聖的，而必須把它毀滅；那麼，這就又是獻儀，又是祭祀。為此，《出谷紀》第二十九章18節說：「你應在祭壇上焚燒整個公綿羊，使煙升起；這是獻給上主的全燔祭，是中悅上主的馨香火祭。」《肋未紀》第二章1節又說：「若有人願意給上主奉獻素祭為祭品，他的祭品應用細麵。」然而，如果想把所獻的東西完整保留，作為敬禮之用，或供神職人員使用，那麼這便是獻儀，而不是祭祀。

所以，按性質來說，這類的獻儀是自願奉獻的，如同《出谷紀》第二十五章2節所說的：「凡甘心樂捐的人，你們可以收下他們的獻儀。」不過，一個人之應行獻儀，可有四種情形。第一，是由於以前所立的合約，例如：給某人一塊教會的土地，叫他到了一定的時候，做某些獻儀。不過，這與賦稅的性質相同。

第二，是由於以前的認捐或承諾；例如，某人在生者之間答應捐獻，或在遺囑中寫明給教會留下一分動產或不動產，要待後來轉讓。

第三，是由於教會的需要，例如：教會的神職人員無法維持生活。

第四，是由於習俗：因為信徒們每逢某些慶節，必須按例行某些獻儀。

不過，如有這最後兩種情形，獻儀還多少算是自願的，即關於所獻之物的數量和種類。

釋疑 1.屬於新約法律的人，不必按照《出谷紀》的規定，爲了某些法定的慶節而行獻儀，卻要爲了某些其他的理由行獻儀，如同上面正解所講的。

2.有人必須行獻儀，既在完成獻儀之前（如上述第一、第三和第四種情形），又在認捐或承諾應行獻儀之後；因爲他必須把那由於認捐而已獻於教會的東西，實在奉獻出來。

3.凡是應行獻儀而不實行者，可受不得領聖事的處罰。不過，不是由那應受獻儀的司祭來處罰，免得有人以爲他是爲了施行聖事而有所要求，卻應由某一位長上來處罰。

第二節 是否只應給司祭行獻儀

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是只應給司祭行獻儀。因爲：

1.獻儀之中，最主要的是那些爲祭祀而奉獻的祭品。可是，凡是施給窮人的，在聖經裡也叫作「祭品」；如同《希伯來書》第十三章16節所說的：「至於慈善和施捨，也不可忘記，因爲這樣的祭品，是天主所喜悅的。」所以，遠更應該捐獻給窮人。

2.此外，在許多堂區裡，隱修士有分於獻儀。可是，如同熱羅尼莫《書信集》第十四篇所說的：「神職界的事是一回事，隱修士的事是另一回事」。所以，不是只應給司祭行獻儀。

3.此外，俗人如有教會的許可，也可以購買麵餅等類的獻儀。可是，他們只想自己使用這些東西，才這樣做的。所以，獻儀也能與俗人發生關係。

反之 教宗達馬蘇一世（366～384年）的法令，而這載於《教會法律類編》第十編第一題，卻說：「只有那些大家所見到的、天天為主服務的司祭，才可以吃喝那在聖堂內所奉獻的獻儀。因為在舊約時代，上主曾禁止以色列人的子弟，除了亞郎及其子孫之外，吃聖餅。」

正解 我解答如下：司祭有些好像在天主與人類之間的「中人及中保」，如同《申命紀》第五章5節關於梅瑟所記載的。所以，這是司祭的任務，向民眾宣講天主的道理和聖事；此外，將那些有關民眾的事，如：他們的祈禱、祭祀和獻儀等，經由他奉獻給上主，如同宗徒在《希伯來書》第五章1節裡所說的：「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事，為奉獻供物和犧牲，以贖罪過。」所以，民眾奉獻給天主的獻儀，是屬於司祭的東西；他們不僅自己可以使用這些東西，而且也應該忠誠地管理它們，把它們一部分用在敬禮天主之事上，一部分則用在他們自己的生活。因為，「那為祭台服務的，就靠祭台生活」，如同《格林多前書》第九章13節所說的。另一部分也用來為造福窮人，因為這些窮人是應該盡可能用教會的物資來救濟的；因為主也曾有一個為窮人的錢袋，如同熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章26節所說的。

釋疑 1.凡是捐給窮人的，不是真正所謂的祭祀（或祭品）；可是，把它叫作祭祀，只因為它是為了天主而捐獻的。同樣的，為了一樣的理由，也可以把它叫作獻儀；不過，它不是真

正所謂的獻儀，因為它不是直接獻給天主的。把那些真正所謂的獻儀，用作救濟窮人，只是這不是由捐獻的人自己來處理，而是由司祭來處理的。

2. 隱修士或其他的修會會士，可以用三種方式來接受獻儀。第一，以窮人的身份，經由司祭的分配或教會的規定。

第二，如果他們是為祭台服務的人，他們就可以接受那些自願的獻儀。

第三，如果他們是主管堂區的，他們就理當可以接受獻儀，有如是聖堂的主任。

3. 獻儀一經祝聖，如：聖器和祭衣等，不得准許俗人使用；這就是教宗達馬蘇（同上）所說的那些話的意思。

不過，那些沒有受過祝聖的，可由司祭處理：或贈送，或出售，而讓俗人使用。

第三節 人是否可以將其任何合法的所有物作為獻儀

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不得將其任何合法的所有物作為獻儀。因為：

1. 按照人為的法律，「娼妓的所為不正當，因為她是娼妓；可是，她的所得並非不正當。」所以，她的所得就是她合法的所有物。可是，按照《申命紀》第二十三章18節，不得將這種所得作為獻儀：「你不可將賣淫所得的酬金，帶到上主你天主的殿內。」所以，不是可以將任何合法的所有物作為獻儀。

2. 此外，在同一節裡，也禁止將「賣狗的代價」獻在天主的殿內。可是，公道地出售狗所得的價錢，顯然是合法的所有物。所以，並非一切合法的所有物都可獻作獻儀。

3. 此外，《瑪拉基亞》第一章8節說：「你們奉獻一隻跛腿的，或有疾病的，不是罪過嗎？」可是，一隻動物即使是跛腿的，或有疫病的，也是一樣合法的所有物。所以，似乎不是

可以將任何合法的所有物作為獻儀。

反之 《箴言》第三章9節卻說：「你應以你的財物，去尊崇天主。」可是，凡是一個人合法地所擁有的東西，都是他的財物。所以，可以用他任何合法的所有物作為獻儀。

正解 我解答如下：如同奧斯定在《證道集》第一一三篇第二章「論天主的話」裡所說的：「如果你侵佔一個殘障者的財物，把侵佔的一部分東西，賄賂一個法官，叫他判你勝訴；正義的力量這麼強大，連你自己也會嫌惡這樣的作為。既然連你自己都不應該是這樣，當然你的天主也不會是這樣的。」所以，《德訓篇》第三十四章21節說：「奉獻不義之財，乃是凌辱的祭品。」由此可見，獻儀不得用不義地得來的和享有的東西。

不過，在舊約法律時代，由於有象徵的關係，有些東西為了它們的象徵意義，而被當作不潔之物，不得用作獻儀。可是，在新約法律時代，天主所造的一切，都被視為清潔的東西，如同《弟鐸書》第一章15節所說的。所以，任何合法的所有物，本然地或從其本身方面來看，都可以用作獻儀。不過，可能會偶然發生這樣的事，即一個人不得用其合法的某一所有物作為獻儀，例如：獻儀可能對別人有害。如一個兒子把贍養父親的東西拿去獻給天主，主在《瑪竇福音》第十五章5節裡曾譴責這種行為；又如獻儀會給人立下惡表，或使人不敬，或發生其他類似的事。

釋疑 1.在舊約法律時代，不許將賣淫的酬金作為獻儀，這是由於它不潔的緣故。在新約法律時代，卻是為了避免惡表，才加以禁止的；免得教會因接受犯罪所得作獻儀，而被人認為她是在贊成罪惡。

2.按照（舊約）法律，狗是一種不潔的動物。不過，其他不潔的動物，可以把牠們贖回；牠們的贖價可以用作獻儀，如同《肋未紀》第二十七章27節所說的：「若是不潔的牲畜，奉獻者應照估價贖回。」可是，狗不能把牠用作獻儀，也不能把牠贖回：一方面因為拜偶像者用狗去祭偶像；另一方面也因為狗是掠奪的象徵，而掠奪所得是不得被用來作為獻儀的（參看《依撒意亞》第六十一章8節）。然而，這種禁令在新約法律時代已經廢止了。

3.奉獻一頭盲目的或跛腿的動物，是被宣布為不合法的，這是為了三層理由。第一，是為了獻儀之用心或意向的緣故。所以，《瑪拉基亞》第一章8節說：「你們將一隻盲目的牲畜獻為犧牲，不是罪過嗎？」祭獻理應是純潔無瑕的。

第二，是為了侮辱的緣故。所以，同章第12節接著說：「你們卻褻瀆了我的名字，即在你們說：『主的台桌是污穢的，上面的食物是可輕賤的』的時候。」

第三，是為了以前所許的誓願；人因誓願，必須完整地還他所許的願。所以，同章第14節又接著說：「那在家畜群中原有公的，且許了願，卻拿有殘疾的獻給上主的騙子，是可詛咒的。」

在新約法律時代，這些理由還有效。不過，如果這些理由不復存在，就不是不合法的事了。

第四節 人是否必須獻初果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必獻初果（*primitiae*）。因為：

1.《出谷紀》第十三章9節，在宣布了有關頭胎的法律之後，接著說：「應把這事作你手上的記號。」由此可見，這是一條有關宗教禮儀的命令。可是，宗教禮儀的命令，在新約法

律時代是不必遵守的。所以，也不必獻初果。

2.此外，從前獻初果給上主，是爲了賜給那個民族的特殊恩惠。爲此，《申命紀》第二十六章2及3節說：「將一切田產的初熟之物，帶到當時供職的司祭前，對他說：『我今日向上主我的天主明認，我已來到了上主對我們的祖先誓許賜予我們的地方』。」所以，其他國家的人不必獻初果。

3.此外，人所必須做的，應是一件確定的事。可是，關於初果的數量，不管是在新約法律裡，或是在舊約法律裡，都沒有明確的規定。所以，人不是必須要獻初果的。

反之《教會法律類編》第十六編第七題卻說：「我們重申司祭享有什一及初果的權利，應從所有的人那裡接受它們。」

正解 我解答如下：初果是一種獻儀，因爲是用一種宣示獻給天主的，如同在《申命紀》第二十六章3節裡所說的。所以，在第4節接著說：「司祭就由」獻初果者的「手中，接過」盛初果的「筐子」，放在上主你的天主的祭壇前。後來第10節命他這樣說：「我現今帶來了主賜給我的田地裡所出產的初熟之物。」奉獻初果，是爲了一個特殊的理由，即承認天主的恩賜，好像人是在承認，田中所出產的果實，他都得自天主，他也應該奉獻其中一些來報答天主；如同《編年紀上》第二十九章14節所說的：「我們只是將從祢手中得來的，再奉獻給祢。」由於我們應該把首要的東西獻給天主，所以有這樣的命令：要人把初果作爲田地所產果實的首要部分，獻給天主。又由於司祭「奉派爲人行關於天主的事」（《希伯來書》第五章1節），所以民眾奉獻的初果，供司祭食用。爲此，《戶籍紀》第十八章8節說：「上主對亞郎說：看！我託你照管獻於我的初果。」

然而，這是屬於自然法律的事，人應該從他得自天主的

東西裡，奉獻一些給天主，為尊崇祂。不過，至於說要獻給這樣的人，或要獻初果，或要獻如此數量，在舊約法律時代，都是經由天主的命令規定的；在新約法律時代，則是由教會的規定來確定。由於有這樣的確定，人都應該按其本國的習俗，以及教會神職人員的需要奉獻初果。

釋疑 1. 宗教禮儀本來就是未來之事的預象；因此，到了預象成為事實的時候，它們就廢止了。不過，獻初果是為表示承認以前的恩賜；基此，按照自然理性的指導，也產生了一種承認的義務。所以，一般地來說，這種義務仍然存在。

2. 在舊約法律時代，獻初果不僅是因為天主賜給了所許的土地，而且也是因為天主賜給的田地產生了果實。為此，《申命紀》第二十六章10節說：「我現今帶來了上主天主賜給我的田地裡所出產的初熟之物。」這第二個原因，是人人都有。

也可以說，就如天主用一個特殊的恩惠，把所許的土地賜給了猶太人；同樣，祂用一個普遍的恩惠，將統治大地之權，賜給了整個人類，如同《聖詠》第一一三篇24節所說的：「上主給世人賞賜了塵寰。」

3. 如同熱羅尼莫《厄則克耳註解》卷一第十三章，關於第四十五章13節所說的：「由於先人的傳統，產生了這個習規：誰所有的多，應該給司祭四十分之一；誰所有的少，應該給六十分之一，以代初果。」由此觀之，應該按照各地的習俗，在這些限度內來獻初果。不過，初果的數量照理不應該由法律來制定，因為如同上面正解所講的，初果是作為獻儀而奉獻的，而獻儀本來就是自願的（第一節）。

第八十七題

論什一

一分爲四節一

然後要討論的是什一（decimae；參看第八十五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、人是否根據誠命的要求應獻什一。
- 二、應該用什麼東西來獻什一。
- 三、應該給誰獻什一。
- 四、誰應該獻什一。

第一節 人是否根據誠命的要求應獻什一

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人以乎沒有必要根據誠命的要求捐獻什一。因爲：

1. 在舊約法律裡，載有捐獻什一的命令，如《肋未紀》第二十七章30節所說的：「凡土地的出產，或是田地的穀物，或是樹木的果實，十分之一應歸於上主。」後來在第32節裡又說：「凡牛群或羊群，由牧童杖下經過的每第十隻，亦即全群十分之一，應獻於上主。」我們不能把這視作一條有關倫理道德的誠命，因爲自然理性並沒有給人指定，必須奉獻十分之一，而不是奉獻九分之一，或是十一分之一。所以，它或是一條有關司法的誠命，或是一條有關禮儀的誠命。可是，如同在前面第二集第一部第一〇三題第三節和第一〇四題第三節已經講過的，在這恩寵時代的人，不必遵守舊約法律中那些有關禮儀或司法的訓令或誠命。所以，現在人不必捐獻什一。

2. 此外，在這恩寵時代，人只須遵守那些基督經由宗徒們所頒給的誠命，如同《瑪竇福音》第二十八章20節所說的：

「教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。」宗徒在《宗徒大事錄》第二十章27節裡也說：「天主的一切計劃，我都傳告給你們了，毫無隱諱。」可是，無論是在基督的聖訓裡，或是在宗徒們所講的道理裡，都沒有提到捐獻什一這件事。因為在《瑪竇福音》第二十三章23節裡，主關於什一所說的「這些固然該做」，似乎是指從前遵守法令的事。為此，希拉利在《瑪竇福音註解》第二十四章裡說：「那為預象未來事蹟有用的關於蔬菜的什一捐獻，從前是不可不守的。」所以，在這恩寵時代的人，不必捐獻什一。

3.此外，在這恩寵時代，人不是比在有（梅瑟）法律之前更應遵守法律。可是，在有法律之前，捐獻什一不是由於誠命，而只是由於誓願。的確，《創世紀》第二十八章第20等節記載，雅各伯「許願說：『若是天主與我同在，在我所走的路上護佑我』等等，『凡祢賜予我的，我必給祢奉獻十分之一』。」所以，在這恩寵時代的人，也不必獻什一。

4.此外，在舊約法律時代，人必須捐獻三種什一。其中有些是應該捐獻給肋未人的；因為《戶籍紀》第十八章24節說：「肋未人要對這什一獻儀心滿意足，這是我準備給他們使用的，以供應他們的需要。」《申命紀》第十四章22及23節，也記載有別的什一獻儀：「你每年在田地內播種所得的出產，應繳納十分之一。你應在上主選定的地方，於上主你的天主面前，吃那五穀、酒、油的十分之一。」後來同章第28及29節，又提及別的什一獻儀說：「每過三年，你應取出全部出產的十分之一，儲藏在你的城鎮內。那沒有與你分得產業的肋未人，和在你城鎮內的外方人、孤兒、寡婦，都可來吃喝，得享飽飫。」可是，在這恩寵時代的人，不必捐獻（上述）第二種及第三種的什一。所以，他們也不必捐獻那第一種什一。

5.此外，凡是無定期的債，必須立即清償，否則有罪。所

以，假如在這恩寵時代的人，基於誠命的要求，應捐獻什一的話，那麼在那些不捐獻什一地方的人，都是在犯死罪——就是連教會的神職人員也有罪，因為他們假裝不知。可是，這似乎是不合理的。所以，在這恩寵時代，人沒有捐獻什一的必要。

反之 奧斯定《證道集》第二二七篇說，而這話也見於《教會法律類編》第十六編第一題：「捐獻什一是一種義務；誰不願意捐獻，就是侵佔別人的財物。」

正解 我解答如下：在舊約法律時代，捐獻什一是為供養天主的神職人員。為此，《瑪拉基亞》第三章10節說：「你們應把什一之物送入我的府庫，好使我的殿宇存有食糧。」所以，關於這捐獻什一的誠命，一部分是屬於銘刻於自然理性的倫理道德律；一部分卻是屬於司法方面的，是由天主規定的而具約束力。因為人民應該給那些為了全體人民的福利，而為敬主之事服務的人員，提供他們的生活必需品，這是自然理性的指示；就如人民應該給那些負責維護公共利益的人，即給自己的官員和士兵等類的人，供應生活費用一樣。為此，宗徒在《格林多前書》第九章7節裡，用人的風俗證明說：「誰當兵而自備糧餉呢？誰種植葡萄園而不吃它的出產呢？」不過，確定應該給那些負責敬主之事的神職人員多大的一部分，這並不是一件屬於自然法律的事，而是由天主按照接受這法律的人民生活實況而規定的。既然那個（以色列）民族分為十二支派，而那第十二個支派，即肋未族人，因專門負責敬主之事而沒有產業，所以這是一個很適當的辦法：其餘十一支派的人，必須把其所得的十分之一，捐獻給肋未族人（《肋未紀》第十八章21節），使他們能過一個受人尊重的生活；這也因為有些人，由於疏忽而將不遵守這條誠命。所以，確定什一的部分是屬於司法方面的；就如在那個（以色列）民族

裡，爲了維持人們彼此之間的平等，按照那個民族的生活實況，也做了別的一些特別規定，它們都叫作「司法性的訓令或誠命」(iudicialia praecepta)。不過，它們從此也預象一些未來的事，一如他們之中一切其他的事，如同《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的這一切事，都是爲給人作鑑戒。」關於這方面，它們與「禮儀性的訓令或誠命」(caeremonialia praecepta)性質相同；後者主要是爲象徵未來之事而制定的。爲此，捐獻什一這條誠命，也預象一些未來之事。誰捐獻第十份，而十是完善之標記（十是一個完善之數，因爲它是數的第一個界限，超過此數就不再繼續，而是回頭來再從一開始），而給自己保留其餘九份；好像是用一種標記，承認不完善是屬於他的，而那將經由基督而來的完善，是應該寄望於天主的。不過，這並不因此而是一條禮儀性的誠命，它仍是司法性的誠命，如同上面所講的。

在禮儀性的誠命與司法性的誠命之間，有這個區別，如同前面第二集第一部第一〇四題第三節已經講過的；在這新約法律時代，不得遵守那些禮儀性的誠命。至於那些司法性的誠命，在這恩寵時代，雖然沒有遵守的義務，可是遵守它們也沒有罪；而且有些人必須遵守，如果那有制定法律之權的，做了相關的規定。譬如說，按照《出谷紀》第二十二章1節裡的話，「誰偷了一隻羊，應用四隻羊賠償。」這是舊約法律中一條有關司法的誠命；可是，如有一位國君做此規定，他的下屬就都必須遵守。同樣的，在這新約法律時代，基於一種體恤之情，教會當局制定了捐獻什一的法令，免得屬於新約法律的人民，給新約的神職人員所做的捐獻，還不及那些屬於舊約法律的人民，給舊約的神職人員所做的捐獻。因爲屬於新約法律的人民，負有更大的義務；如同《瑪竇福音》第五章20節所說的：「除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」再者，新約的神職

人員，其地位高於舊約的神職人員，如同宗徒在《格林多後書》第三章第7等節所證明的。

由此可見，人之應該捐獻什一，一部分來自自然法律，一部分則來自教會的規定。不過，教會經過宜於時代和人事的考慮之後，可以規定一些別的捐獻部分。

釋疑 1.從以上的話，可知質疑1.的解答。

2.主曾在福音裡頒布了捐獻什一的誠命，作為一條倫理道德的誠命。祂在《瑪竇福音》第十章10節裡曾這樣說過：「工人自當有他的工資。」宗徒也說了同樣的話，如同《格林多前書》第九章4節所說的。不過，確定實在應該捐獻多少，卻由教會決定。

3.在那舊約法律之前，沒有專人負責敬主之事。不過，據說當時以長子為司祭，他們可得雙份的產業。就是為了這個緣故，並沒有指定應該給那些負責敬主之事的神職人員一份特殊的獻儀；可是，如果遇見一位神職人員時，各人可以隨意自動捐獻給他。例如，由於亞巴郎有一種先知的本能，所以給那位至高天主的司祭默基瑟德捐獻了什一，如同《創世紀》第十四章20節所說的。雅各伯同樣也曾誓許捐獻什一（《創世紀》第二十八章20節）；不過，他似乎並沒有誓許捐獻什一給某些神職人員，而是為恭敬天主，如：舉行祭祀。因此，他有意地說：「我必給祢奉獻十分之一。」

4.第二種什一獻儀，即那種留為祭祀之用的什一獻儀，在新約法律裡已不復存在，因為法定的犧牲祭品已經廢止了。可是，那第三種什一獻儀，即那種應該與窮人一起吃的什一獻儀，在新約法律時代，已經增加了。因為主命我們不僅要把十分之一，而且要把一切所剩餘的，都捐贈給窮人；如同在《路加福音》第十一章41節裡所說的：「你們應該把剩餘的施捨。」

再者，那些捐獻給教會神職人員的什一獻儀，應由他們分施給窮人享用。

5. 教會的神職人員更應該用心在人民之間，增進神性的財富，勝於積聚現世的財富。爲此，宗徒不願意利用上主給他的權利，從那些他向之宣講福音的人那裡，接受自己的生活必需品，以免妨礙基督的福音（《格林多前書》第九章12節）。那些不給他捐助生活費用的，也並沒有犯罪；不然，宗徒不會不譴責他們的。同樣的，若是教會已經廢止了這種捐獻的習慣，或有其他原因，使得神職人員若是要求教會的什一獻儀，將無可避免地樹立惡表，那麼更好不要求。不過，在教會不要求什一獻儀的地區，那些不捐獻的，也不是因此而應受永罰；除非他們是這樣頑固，甚至命他們捐獻什一時，他們也不願意捐獻。

第二節 人是否必須從其全部的所得捐獻什一

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必從其全部所得捐獻什一。因爲：

1. 什一獻儀似乎是舊約法律的一項規定。可是，舊約法律裡，並沒有什麼誡命有關個人的什一獻儀，即有關一個人以自己的行爲，如：經商或當兵而得來的所有物。所以，誰也不必用這樣的財物來做什一獻儀。

2. 此外，不得用不義之財來作爲獻儀，如同前面第八十六題第三節已經講過的。可是，那直接獻給天主的獻儀，似乎比那獻給神職人員的什一，與敬主之事有更密切的關係。所以，也不得用不義之財，來做什一的捐獻。

3. 此外，在《肋未紀》第二十七章30至32節所載有關捐獻什一的誡命，只是關於「田地的穀物、樹木的果實，以及由牧童杖下經過的牲畜」。可是，除此之外，人也可以從其他微小的東西，例如：在自己的園子裡種的蔬菜等方面，有所收入。

所以，人也不必用這些東西來做什一的捐獻。

4.此外，人只能用那屬於自己權下的東西來捐獻。可是，人並不是對於自己田地和獸群的所有產物，常享有所有權。因為其中有些有時被盜賊搶劫或偷竊；有些有時因出售而轉讓於別人；有些則是應該給予別人的，例如：應該給君王納稅，給工人工資。所以，人不必用這樣的東西來捐獻什一。

反之 《創世紀》第二十八章22節卻說：「凡祢賜予我的，我必給祢奉獻十分之一。」可是，人所有的一切，都是天主賜予他的。所以，人應該從所有的一切，奉獻十分之一。

正解 我解答如下：無論是什麼事，必須首先遵循它的根源來加以評斷。可是，捐獻什一的根源是一項債務，即應該用物質的東西，去清償給那播施神性事物的人，如同宗徒在《格林多前書》第九章11節裡所說的：「若是我們給你們播施神聖的恩惠，而收割你們那屬物質的東西，還算什麼大事？」的確，教會有關捐獻什一的命令，就是根據這項債務。可是，人所有的無論什麼東西，都包括在物質的東西之內。所以，必須由全部所得中做什一的捐獻。

釋疑 1.按照那個（以色列）民族的生活實況，當時有一個特殊的理由，為什麼在舊約法律裡，沒有定出一條有關個人所得捐獻什一的誡命。就是因為其他各支派都有一定的產業，使他們能夠充分供給沒有產業的肋未族人；但也未禁止肋未族人，像其他的猶太人那樣，用正當的工作以營利。另一方面，新約法律時代的子民，分居於世界各地，其中有許多人沒有產業，卻只靠經商以謀生。假如他們不以其經營所得，做什一的捐獻，那麼他們對於供養天主的神職人員，就毫無貢獻了。再

者，新約法律時代的神職人員，受有更嚴格的禁止，不得從事營利的貿易，如同在《弟茂德後書》第二章4節裡所說的：「沒有一個為天主當兵的，而讓日常的俗務纏身的。」為此，在這新約法律時代，人必須以個人所得，做什一的捐獻——按照當地的風俗，以及神職人員的需要。為此，奧斯定《證道集》第二七七篇說，而此話載於《教會法律類編》第十六編第一題「論什一」章：「應以當兵、經商以及技藝所得，做什一的捐獻。」

2. 取得不義之財，可有兩種情形。第一，因為取得之財本身就是不正當的，例如：用搶劫或放債得來的財物——人必須把這樣的東西償還原主，不可做捐獻什一之用。可是，如以放債所得的錢，購買田地；放債者必須以這田地的產物來捐獻什一。因為這產物不是用放債去得來的，而是天主所賜予的。

然而另一方面，有些東西之叫作不義之財，因為它們是用可恥的方法，例如：當娼妓或伶人而得來的，人不必把這些東西償還給人。因此，他必須用它們來做什一的捐獻，如同對於個人其他所得的東西，應做什一的捐獻一樣。不過，幾時這樣的人仍生活在罪惡中，教會不可接受這樣的什一獻儀，免得教會好像有分於他們的罪過似的；可是，在他們回頭改過之後，就可以由他們接受這樣的什一獻儀。

3. 評判那些導向目的之事物，必須看它是否適合其目的。可是，捐獻什一，並不是為它自己，而是為神職人員。如果連微小的東西也斤斤計較，這對神職人員的地位來說，是不適合的，因為這是被人認為有瑕疵的，如同哲學家在《倫理學》卷四第二章裡所說。為此，對於這些微小的東西，舊約法律並沒有命人做什一的捐獻，卻聽由那些願意捐獻的人，自己去決定，因為微小的東西算不得什麼。所以，那些自以為完美信守法律的法利塞人，連這些微小的東西，也用以捐獻什一（《瑪竇

福音》第二十三章23節)。主譴責他們，也不是爲了這件事，而是因爲他們輕視更重大的事，即那有關神性事物的誡命。主甚至曾說過：「這些固然該做」，即在有這法律的時代，如同金口若望《瑪竇福音章註解——未完成篇》第四十四講所註解的，有意表示爲了這樣的事，他們本來也是值得稱讚的。這話同時也似乎更說明了，這樣的事固然尚有可取，卻不是必須去做的事。所以，就是現在，人也不必關於這樣微小的東西，做什一的捐獻——除非當地有此習俗。

4.人若因失竊或被劫而失去了自己的財物，在尋獲失物之前，不必爲它捐獻什一；除非是因他自己的過失或疏忽而受到損失，因爲不能爲了這個緣故而使教會受到損失。

如果有人出售未經捐獻什一的小麥，教會可以向買主索要什一捐獻，因爲買主佔有該給教會的東西。也可向賣主索要，因爲他欺騙了教會。不過，如果其中一人捐獻了，另一個人就不必捐獻。

應該以田地的物產來做什一的捐獻，這是因爲這些物產是天主賜予的。所以，什一不是屬於賦稅之下，也不受工人薪資的限制。爲此，不應該在捐獻什一之前，先扣除一個人應付的賦稅，以及給工人的工錢。首先應該以完整的物產做什一的捐獻。

第三節 是否應給神職人員捐獻什一

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不必給神職人員捐獻什一。因爲：

1.給舊約時代的肋未人捐獻什一，因爲他們在（以色列）民族中，沒有一份他們自己的產業，如同《戶籍紀》第十八章23及24節所載的。可是，在新約時代的神職人員，擁有教會的產業，有時也享有祖先的產業。此外，他們還接受初果，以及爲

生者和亡者所獻的獻儀。所以，給他們捐獻什一是多餘的。

2.此外，有時一個人在一個堂區裡居住，而在另一個堂區裡種植。或者一個牧人，在一年之中的某個時期，在一個堂區的範圍內牧放自己的羊群；在另一個時期，卻又在另一個堂區的範圍內牧放牠們。或者他在一個堂區裡設有他的羊棧，卻在另一個堂區裡牧放他的羊。在一切這樣的以及類似的情形之下，似乎無法分辨，應該給哪些神職人員捐獻什一。所以，似乎沒有必要給某些神職人員固定捐獻什一。

3.此外，在某些地區有這種普遍的習俗：當兵的由教會領取什一之物，作為世襲權利；有些修會的會士也領取什一。所以，什一似乎不是僅僅那些負責管理人靈的神職人員所應得的。

反之 《戶籍紀》第十八章21節卻說：「至於肋未的子孫，我將以色列人的什一之物，給他們作產業；這是為酬報他們在會幕內所服的勞役。」可是，在新約時代，神職人員就是肋未子孫的繼承者。所以，只應該給神職人員捐獻什一。

正解 我解答如下：關於什一獻儀，應該注意兩件事，即接受什一的權利，以及以什一的名義所捐獻的東西。接受什一的權利是屬於神性方面的，因為它係來自一項義務或債務。基於這債務，應該供給那些服務於祭台的人員服務所需的費用；而且那些播施神聖恩惠的，也應該得到物質的東西（《格林多前書》第九章11節）。這種權利只屬於那些負責管理人靈的神職人員。所以，只有他們才有資格享有這個權利。

然而另一方面，以什一的名義所捐獻的什一之物，是一些物質的東西。所以，可以把它們讓給任何人使用。因此，它們也可能落在俗人之手。

釋疑 1.在那舊約法律時代，如同前面第一節釋疑4.已經講過的，有一種特殊的什一獻儀，是專為救濟窮人用的。可是，在這新約法律時代，給神職人員捐獻什一，不僅是為供應他們自己的生活費用，而且也是為用以救濟窮人。所以，什一並不是多餘不必要的。教會的財產、獻儀、初果，以及什一之物，對這目的來說，都是必要的。

2.個人所得應獻的什一，應該捐獻給他居處所在的那個堂區教會。

至於田產應獻的什一，似乎應該獻給田地所在的堂區，較為合理。不過，法律規定，關於這個問題，應該遵照那已長期例行的習俗。

在一年之中不同的時期，於兩個堂區內牧放羊群的牧人，應該給兩個堂區教會，按照比例捐獻什一。由於羊群的收益來自牧場，所以應該把羊群的什一，捐獻給在其地區內牧放羊群的堂區教會，而不應該捐獻給羊棧所在的那個堂區的教會。

3.正如教會可以把自己以什一的名義所得的東西，交給一個俗人；同樣，教會也可以准許他接受應該捐獻的什一，而把接受什一的權利，仍為教會的神職人員保留。這可能或是為了教會的需要，例如：什一之物是某些士兵們由教會所獲賜的世襲權利；或者也可能是為了救濟窮人，例如：有些什一之物，以施捨的方式讓予某些非神職的會士，或那些沒有責任管理人靈的會士。不過，有些會士有資格接受什一，因為他們負責管理人靈。

第四節 是否神職人員也應該捐獻什一

有關第四節，我們討論如下：

質疑 神職人員似乎也應該捐獻什一。因為：

1.按照一般的法律，堂區教會應該接受其轄區內田地產物的什一。可是，有時神職人員在某一堂區內有自己的田地。

或者某一堂區教會的教產，是在另一堂區教會的地區內。所以，神職人員似乎應該捐獻田產的什一。

2.此外，有些會士也是神職人員。可是，他們爲了那些他們自己親手耕種的田地，必須給有關（堂區）教會捐獻什一。所以，神職人員似乎並非可以免去捐獻什一。

3.此外，就如在《戶籍紀》第十八章21節裡載有一條命令，准予肋未人可以從人民手裡收取什一的捐獻；同樣，在第26等節裡也載有另一條命令，叫他們應該給大司祭捐獻什一。所以，神職人員應該給教宗捐獻什一，就如同俗人應該給神職人員，做什一的捐獻一樣，二者理由相同。

4.此外，什一之物不僅是爲供養神職人員，而且也是爲救濟窮人。所以，如果神職人員可以免做什一的捐獻；那麼，窮人也可以不必捐獻什一了。可是，這是不對的。所以，前者也是不對的。

反之 有一條教宗賈利二世（Paschalis II，1099～1118年）的諭令這樣說：「這是一種新的徵收方式：神職人員向神職人員索取什一。」

正解 我解答如下：捐獻的原因不可能也是收取的原因，正如主動的原因不可能也是被動的原因一樣。可是，由於不同的原因，並從不同的觀點來看，捐獻者和收取者有時是同一個——正如主動者和被動者是同一個一樣。信徒之應該捐獻什一給神職人員，是因爲神職人員爲祭台服務，且在人民之間分施神聖的恩惠。所以，神職人員以其爲神職人員，即以其爲擁有教產的人員來說，不必捐獻什一。

不過，爲了別的緣故，即爲了他們那屬於自己權下所擁有的，或是因爲他們從自己的親族那裡繼承而得來的，或是他

們自己購置的，或是用其他類似的方法而獲得的，他們就必須捐獻什一。

釋疑 1.由此可知**質疑**1的解答。因為神職人員如同任何其他的人，關於他們自己的田地，必須給堂區教會捐獻什一，即使他們是同一教會的神職人員。因為擁有一樣東西作為自己的私有物，與擁有一樣東西作為大家的公有物，彼此是不相同的。

不過，教會的田地即使是在別一堂區教會的地區內，也不必捐獻什一。

2.身為神職人員的會士，如果管理人靈，且給民眾分施神性事物，就不必捐獻什一，卻可以收取什一。

至於其他的會士，雖是神職人員，但不給民眾分施神性事物，情形就不同。因為按照一般的法律，他們必須捐獻什一；不過，由於宗座頒賜的各種特准，有時他們獲得豁免。

3.在舊約法律時代，初果是應該獻給司祭的，什一則是應該獻給肋未人的。由於肋未人位在司祭之下，所以上主命肋未人應該給大司祭捐獻什一的十分之一，以代替初果。為此，為了同樣的理由，現在的神職人員如遇教宗有此要求，他們就必須給教宗捐獻什一。因為按照自然理性的指示，那負責管理大眾公事的，理應具備一切所必需的，為能辦理有關大眾利益的事。

4.什一之物應由神職人員分施，用來救濟窮人。所以，窮人沒有理由收取什一，卻必須捐獻什一。

第八十八題

論誓願

一分爲十二節一

然後要討論的是，向天主許下一些事物的誓願（votum；參看第八十五題引言）。

關於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、什麼是誓願。
- 二、什麼是誓願的對象。
- 三、論誓願的責任。
- 四、論誓願的益處。
- 五、它是屬於哪一種德性的行爲。
- 六、有誓願做一件事，是否比無誓願做更有功勞。
- 七、論誓願的隆重性。
- 八、爲人屬下的是否可以發誓願。
- 九、兒童是否可受進修會之誓願的約束。
- 十、是否可以寬免或更改誓願。
- 十一、是否可以寬免隆重的貞潔願。
- 十二、寬免誓願是否應有長上的權力。

第一節 誓願是否只是在於意志的一個主意

有關第一節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎只是在於意志的一個主意。因爲：

1. 按照有些人的主張，誓願是「一個人經過了心智的考慮確定之後，所形成的一個好主意，想藉此使自己向天主負責去做或不做某一件事」。可是，形成一個好主意，以及其他有關的事，只是在於一個意志的行動。所以，誓願只是在於意志的

一個主意。

2.此外，「誓願」(votum) 這個名詞，本身似乎也是來自意志 (voluntas)。因為說一個人出自個人心願 (proprio voto) 做一件事，就是說他自願或情願 (voluntarie) 去做那件事。可是，立定主意是一個意志的行為，而承諾卻是一個理智的行為。所以，誓願只是在於意志的一個行為。

3.此外，主在《路加福音》第九章62節裡曾說：「手扶著犁而往後看的，不適用於天主的國。」可是，一個人立定主意去做善事，這已表示他手扶著犁了。因此，如果他往後看，放棄自己的好主意，他就不適用於天主之國。所以，一個人只用一個好的主意，即使不做什麼承諾，已經在天主前負有責任。為此，誓願似乎只是在於意志的主意。

反之 《訓道篇》第五章3節卻說：「你一向天主許願，就不要拖延償還；因為祂不喜歡不忠信而愚妄的承諾。」所以，發誓願就是許諾，一個誓願就是一項許諾。

正解 我解答如下：誓願是指一份責任，去做或不做某一件事。可是，一個人是用許諾或承諾，而向別人負責的；而承諾是一個理性的行為，因為指導是屬於理性的事。正如一個人用命令或要求，好像是在指導別人為他做事；同樣，他用承諾，指導自己應該去為別人做事。可是，在人與人之間，一項承諾只能用言語或其他外在的記號來完成。至於向天主，也可以只用內在的思想來做承諾，因為在《撒慕爾紀上》第十六章7節裡說：「人看外貌，上主卻看人心。」不過，有時人用外在的言語來表達，或者是為振作自己，如同在第八十三題第十二節討論祈禱時已經講過的；或者是為叫別人作證，這樣可以使人不僅是為敬畏天主，而且也是為了尊敬別人，而避免不信守誓

願。可是，承諾來自想做一件事的主意。而主意之前又應先有考慮，因為它是一個審思意志（*voluntas deliberata*）的行為。為此，有三件事是誓願所必須有的：第一，是考慮；第二，是意志的主意；第三，是承諾，而誓願的完備意義就在於此。不過，有時還加上其他兩件事，是誓願的一種加強，即口述，如同《聖詠》第六十六篇13節所說的：「我要向祢償還我唇所發的各種誓願」；以及別人的見證。為此，大師在《語錄》卷四第三十八題第一章裡說：誓願是「一種應該是向天主的，並在那與天主有關的事上，自願承諾的宣示。」不過，這宣示能原本是指內心的宣示。

釋疑 1.一個好的主意的形成，除非有考慮之後的承諾，就不是經由心智的考慮來確定或肯定。

2.意志推動理性，去應許一件那屬於其意志之權下的事。為此，「誓願」這個名詞之來自意志，是有如來自其第一個推動者。

3.凡是以手扶犁的，已經做了一些事。那只是立意想做一件事的，還沒有做什麼事。不過，在他做承諾時，他已經開始去付諸實行，雖然他還沒有完成他所承諾的；這就好比一個人以手扶犁，還沒有耕田，但他已著手去耕田了。

第二節 誓願是否常應是關於一件更好的事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎並非常應是關於一件更好的事。因為：

1.所謂的更好的事，是屬於額外的事。可是，誓願不僅是關於那些額外的事，而且也是關於那些與得救有關的事。因為「人在領洗時，也誓許棄絕魔鬼，及其虛假光榮；並誓許保存信德」，如同關於《聖詠》第七十五篇12節的「你們許願，

要向上主你們的天主還願」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。雅各伯許願，要以上主為他的天主，如同在《創世紀》第二十八章21節裡所記載的。可是，這些都是為得救所最必要的事。所以，誓願不是只關於更好的事。

2.此外，依弗大被列在諸聖之間，如同在《希伯來書》第十一章32節裡所顯示的。可是，他為了還願，竟殺死了自己無辜的女兒，如同在《民長紀》第十一章39節裡所記載的。所以，既然殺害無辜不是一件更好的事，卻是一件本來就是不法的事；那麼，誓願似乎不僅可以是關於一件更好的事，而且也可以是關於一件不法的事。

3.此外，可能對人身有害的事，以及毫無益處的事，不能算是更好的事。可是，有時許的誓願是關於能傷害人身的過度的醒寤或禁食；有時則許願去做一些無關重輕，毫無價值的事。所以，誓願並不是常是關於更好的事。

反之 《申命紀》第二十三章22節卻說：「如果你不願許願，你就沒有罪。」

正解 我解答如下：如同前面所已經講過的（第一節），誓願是向天主所做的承諾。可是，一項承諾，是關於一個人自願為某人所要做的一件事。因為，如果一個人說自己要做一件事去反對某人，這就不是一項承諾，而是一個威脅了；同樣的，如果一個人向別人許下自己要去辦一件這人所不喜歡的事，他的承諾也是徒然無用的。為此，既然任何一個罪惡都反對天主，而且任何一件不是合於德性的工作，就不能中悅天主；所以，誓願不應該是關於任何不法的事，或一件無關重輕的事，而只應該是關於德性的行為。

然而，由於誓願是指一項自願的承諾，而「必然」排除

「自願」；所以，凡是絕對必然的事，不管它是必然如此也好，或是必然不是如此也好，都絕對不能成為誓願的對象。的確，許願自己要死，或許願自己絕不會飛翔，都是愚妄可笑的事。

不過，如果一件事不是絕對必要的，而是針對某一個目的是必要的，例如：沒有了它，就不能得救；那麼，就自願地去做來說，它是誓願的對象，但不是就其為必要的來說。

至於那既不是絕對必要的事，又不是針對某一個目的必要的事，才是完全自願的事。因而這也原本及真正是誓願的對象。與那一般所說的為得救必要的善相比，這就是所謂更大的善或更好的事。所以，嚴格地說起來，誓願是關於一件更好的事。

釋疑 1. 棄絕魔鬼的虛榮，以及保存對基督的信德，是領洗誓願的對象：這是因為它們都是人自願去做的事，雖然它們都是為得救必要的事。

關於雅各伯的誓願，也可以做同樣的答覆。不過，也可以這樣來解釋，雅各伯誓許以上主為自己的天主，是想借用一種自己原無必要舉行的特殊的敬禮方式，例如：給祂奉獻什一之物等，如同後來在同一段文字的第27節裡所記載的。

2. 有些事情，不管它們的後果怎樣，常是善的，例如：德性的行為，以及其他絕對可以作為誓願對象的事。

有些事情，不管它們的後果怎樣，卻常是惡的，例如：那些本身就是罪惡的事，這樣的事絕對不能作為誓願的對象。

然而有些事情，從其本身方面來看是善的，以此而論，原可作為誓願的對象；可是，它們可能有不良的結果，如有這樣的情形，就不可守願。依弗大的誓願就有這樣的情形，如同《民長紀》第十一章30至31節所說的，他「向上主許願說：『若祢把阿孟子民交於我手中，當我平安回來時，不論誰由我家門內第一個出來迎接我，我要把他獻作全燔祭』。」這個誓願的

確可能有不良的結果，即他所遇見的，可能是一個不得用來祭獻的動物，例如：一頭驢或一個人，事實上果真如此發生了。爲此，熱羅尼莫說：「他許願時，愚蠢可笑」，因爲他不知道明辨是非，「還願時又是殘暴不仁」。不過，在（聖經）那段文字前面卻說：「上主的神降於他身上」；因爲使他許下那個誓願的信德和虔誠，來自聖神。爲此，他被尊爲聖者之一：這也是由於他所得到的勝利；而且，因爲他很可能後悔了自己的罪行。不過，這也預象了一件善事。

3. 一個人刻苦自己的身體，例如：藉醒寤和禁食，除非這是一個德性的行爲，就不能中悅天主；而這要看它是否按照應有的適度而做。就是說，要管制慾望，而不至使性體負擔過重；如有這個條件，這類的事就可以作爲誓願的對象。爲此，宗徒在《羅馬書》第十二章1節說了：「獻上你們的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」之後，接著又說：「這才是你們合理的敬禮。」

然而，由於人在判斷有關自己本身的問題時，很容易犯錯誤；所以，這樣的誓願，以照著長上的判斷去實行或放棄，較爲合適。不過，如果一個人發現，自己爲了遵守這樣的誓願，覺得顯然負擔過重，又無機會向長上請示，就不可遵守這樣的誓願。

至於那些有關虛妄和無用之事的誓願，與其還願，不如一笑置之。

第三節 是否誓願都令人有必須還願的責任

有關第三節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎不是都令人有必須還願的責任。因爲：

1. 人比天主更需要別人的服務，因爲天主「不需要我們的財物」（《聖詠》第十六篇2節）。可是，按照世人法律的規

定（《羅馬法律類編》第五十卷第十二題第一條），向人所做的一個簡單的承諾，並沒有令人有必須履行承諾的責任。這樣的規定似乎是由於人的意志變易無定的緣故。所以，向天主所做的一個簡單的承諾，即所謂的誓願，遠更不會令人有必須履行的責任。

2.此外，誰也沒有責任必須去做不可能的事。可是，一個人所誓許的事，有時變成他無法做到的事，或者因為這事繫於別人的決定，例如：一個人誓許去進一座隱修院，而院中的隱修士們卻拒絕收容他；或者因為發生了某些缺點，例如：一個誓許守貞的女人，後來卻破身了；又如：一個人誓許捐獻一筆錢，後來卻把錢失去了。所以，誓願並不是常約束人的。

3.此外，誰若必須履行一件事，就應該及早履行。可是，一個人不必立刻還願，尤其是如果他誓許自己將來有條件地要做的事。所以，誓願並不是常約束人的。

反之 《訓道篇》第五章3及4節卻說：「你許了願，就應速還；不許願，好過許而不還。」

正解 我解答如下：履行自己的承諾，屬於人的忠實守信。為此，按照奧斯定《論謊言》第二十章所說的：「所謂守信，就是由於所言必行之故」。可是，人首先對天主應該表示忠信，一方面由於天主的主權，另一方面也由於人所得的恩惠。為此，人首先必須完成向天主所許的誓願，因為這是屬於他對天主應有的忠信；而不遵守誓願，是一種不忠信的行為。所以，撒羅滿說明了應該還願的理由：因為「天主不喜歡不忠信的承諾」（《訓道篇》第五章3節）。

釋疑 1.這是有關誠實的事，一個人必須履行對人所許的承

諾。這樣的責任屬於自然法律。不過，爲使一個人由於做了某一項承諾，而必須負起民法上的責任，還需要其他的條件。天主雖然不需要我們的財物，我們卻對祂負有極大的義務。所以，向祂所許的誓願最具有約束力。

2.如果一個人所誓許的事，不論由於什麼原因而無法做到，他都必須盡其所能地去做；這樣，他至少應有敏於行事的意願。爲此，那誓許要去進某一座隱修院的，他就必須盡量設法使自己能被那座隱修院接受。如果他的意圖主要是在約束自己去進修會，繼而他選擇了這一修會或這個地方，認爲這是爲他最合適的；那麼，他若不能被那裡收容的話，他就必須去進別的修會。可是，如果他的主要意圖是約束自己去進這個修會，或者到這個地方去，因爲他特別喜歡這個修會或這個地方；如果這些人不願意接納他，他就不必去進別的修會。

不過，如果他由於自己的罪過，而不能實行自己的誓願，他就必須首先爲自己已犯的罪過做補贖。譬如說，如果一個女子許下了貞潔願，而後來不守誓願的話，她就不僅是應該實行她所能做的事，即保存永久的節操，而且也應該後悔自己因犯罪而所受的損失。

3.誓願的責任，是由人自己的意願和立意所形成的。爲此，《申命紀》第二十三章23節說：「凡你口中說出來的，你應遵守；凡你自願及親口向上主你的天主所許諾的，你應執行。」所以，如果許願者的意願和立意，是約束自己必須立刻還願；那麼，他就必須及早執行。可是，如果是想在某一個時期，或在某種情況之下；那麼，他就不必立刻執行。不過，一個人不可推宕，超過他本來所想自己必須還願的時期；因爲在同一段文字裡也說：「幾時你向上主你的天主許願，不要遲延還願；因爲上主你的天主必向你追討。如果你遲延，你就不免有罪了。」（《申命紀》第二十三章22節）

第四節 許願是否有益

有關第四節，我們討論如下：

118 **質疑** 許願似乎並不有益。因為：

——
神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

1. 剝奪天主自己所賜的善，對一個人來說，並非有益。可是，天主所賜給人最大的善之一，就是自由；而誓願所加於人的必要或必然，似乎剝奪了自由。所以，許願似乎對人無益。

2. 此外，誰也不可自動去冒險。可是，無論誰許願，就是自己去冒險。因為在許願前，他原可不做而無危險的事；在他許願之後，如果他不遵守誓願，對他就成為危險的。為此，奧斯定在《書信集》第一二七篇「致阿孟大理及包利納書」(Ad Armentarium et Paulinam) 裡說：「既然你已經許了願，你就束縛自己，就不得不這樣去做。如果你不實行你所誓許的事，你將來的情形，與你假如沒有許這願而原可有的情形，就不一樣。因為，你原本會成為比較低下的，卻不至於成為更壞的。而現在，如果你對天主失信——希望這事不會發生——你就會更不幸；反之，如果你守好你的誓願，你就會更幸福。」所以，許願是無益的。

3. 此外，宗徒在《格林多前書》第四章16節裡說：「你們要效法我，如同我效法了基督。」可是，聖經上沒有記載基督和宗徒們曾許過什麼願。所以，許願似乎是無益的。

反之 《聖詠》第七十六篇12節卻說：「你們許願，要向上主你們的天主還願。」

正解 我解答如下：如同前面第一及第二節已經講過的，誓願是向天主所做的一項承諾。可是，向人承諾一件事，是一種意義；向天主承諾一件事，卻是另一種意義。的確，我們向人應許一件事，是為他的好處；因為我們是為他服務，而且我們也

先向他保證，我們要實在為他服務，這些都是他的好處。至於我們向天主許下一件事，並不是為祂的好處，而是為我們自己的好處。為此，奧斯定在上述**質疑2**的那封信裡說：「祂是一位寬大而非貧乏的索取者，祂並不因著我們的奉獻，而有所增益，卻使那些對祂有所奉獻的人，在祂內獲益良多。」正如我們所獻給天主的，不是為祂有用，而是為我們有用。因為「凡是獻給祂的，都加給那獻給祂的人」，如同奧斯定在同一封信裡所說的。同樣，我們向天主誓許一件事時所做的承諾，並不是為祂有什麼好處，祂並不需要我們向祂保證，而是為我們自己的好處：因為我們在許願的時候，我們把自己的意志固定地確立在那適宜去做的事上。所以，許願是有益的。

釋疑 1. 正如不能犯罪並不減少自由；同樣，固執於善的意志之必然，也不減少自由，這由天主和那些享受真福者的情形就可知道。這就是誓願所造成的必然，它與那些享受真福的堅定（*confirmatio*）有些相似。為此，奧斯定在同一封信裡說：「那迫使我們去做更好之事的必然，是可幸的。」

2. 如果危險來自一件事的本身，那麼這件事就不是有益的，例如：一個人要走過一座破爛的橋過河。可是，如果危險來自一個人在做那事時的缺失，那麼這件事並不因此而成為無益的，例如：騎馬有益，雖然有從馬上摔下來的危險。否則不論什麼善事，凡能偶而發生危險的，都不應該去做了。所以，《訓道篇》第十一章4節說：「觀察風向的，必不撒種；研究雲象的，必不收割。」可是，許願者之所以遇到危險，不是由於誓願本身，而是由於他自己的過錯：就是因為他改變主意，而不守誓願。為此，奧斯定在同一封信裡說：「不要後悔你許了願，反而應該高興：因為你不可再去做那你本來可以去，而卻有害於你的事。」

3. 基督由於祂自己的性體，是不能許願的：一方面因為祂是天主；另一方面，即以祂是人來說，也因為他的意志固執於善，好像是一位誠於道者（comprehensor）。不過，按照某一「註解」（拉丁通行本註解），祂好像用一種比喻的說法，親自在《聖詠》第二十二篇26節裡這樣說：「我在敬畏祂的人前，還我的誓願。」祂是在為祂的身體——即教會——說話。

至於宗徒們，可以這樣解釋：他們在「捨棄一切，跟隨了基督」的時候，誓許了有關完善身份（status perfectionis，即棄俗修道）的事。

第五節 誓願是不是敬神或宗教的行為

有關第五節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎不是敬神或宗教（之德）的行為。因為：

1. 任何一種德性的行為，都可以作為誓願的對象。可是，應許一件事，與去做那件事，似乎都屬於同一個德性。所以，誓願可以屬於任何一種德性，並非只屬於宗教。

2. 此外，按照西塞祿《修辭學》卷二第五十三章的意見，「給神奉獻敬禮和敬拜儀式」是屬於宗教之事。可是，那許願的，還沒有給天主奉獻什麼東西，只是做下承諾而已。所以，誓願不是宗教的行為。

3. 此外，宗教的敬禮除了獻給天主以外，不得獻給任何人。可是，不僅是可以向天主許願，而且也可以向聖人以及自己的長上許願，例如：會士向長上許下服從的誓願。所以，誓願不是宗教的行為。

反之 《依撒意亞》第十九章21節卻說：「他們以祭品和犧牲敬禮祂，向上主許願還願。」可是，敬禮天主本是宗教或敬神的行為。所以，誓願是敬神或宗教的行為。

正解 我解答如下：如同前面第八十一題第一節釋疑1、第四節釋疑1及2已經講過的，任何德性的行為，都可以用命令的方式而屬於宗教或敬神。這是因為把它導往恭敬天主；而敬神的真正目的，就是恭敬天主。可是，把其他的行為導往它們的目的，這是屬於那種發命下令的德性的事，而不是屬於那些接受命令的德性的事。所以，把任何一種德性的行為，都導往恭敬天主方面，這是真正的敬神行為。然而，從前面第一節已經講過的，可知誓願是一項向天主所做的承諾；而承諾無非就是把所應許的事，導往那向之做下承諾者。所以，誓願就是把所誓許的事，導往敬禮或奉事天主。由此可見，許願實在是敬神或宗教的行為。

釋疑 1. 誓願的對象有時是其他德性的行為，例如：禁食守齋，或保守節操；有時卻是屬於宗教的行為，例如：獻祭或祈禱。不過，不管向天主誓許任何一種行為，為了上述正解的理由，都是屬於宗教的行為。由此可見，有些誓願之屬於宗教，只是因為向天主做了承諾，這是誓願的本質；有時卻也是為了所許下的事，即由於誓願的對象。

2. 誰若應許給一件東西，由於他使自己必須給那東西，他多少已經是給了；就如一件東西，如果它的原因已經發生，我們就說它已發生一樣，因為效果已潛在其原因裡了。為此，不僅感謝一個給東西的人，也感謝一個應許要給東西的人。

3. 誓願只是許給天主的，承諾卻也可以是許給人的。那給人許下一件善事的這個承諾，也可以作為誓願的對象，如果它是一個德性的行為。向聖人或長上許的願，就應該這樣來解釋。就是說，向聖人或長上所做的承諾，作為誓願的質料對象；這是因為一個人向天主許願，要履行自己對長上或聖人所做的承諾。

第六節 沒有誓願而做事，是否比由於誓願而做事，更爲可讚及有功勞

有關第六節，我們討論如下：

質疑 沒有誓願而做事，似乎比有誓願而做事，更爲可讚及有功勞。因爲：

1. 普洛斯培（Prosper）在《論默觀生活》（*De Vita Contemplativa*）卷二第二十四章裡說：「我們應該這樣守小齋或大齋，不可使自己感到守齋的必要，以免我們原可自願地去做的事，做得毫無誠心，不情不願的。」可是，誰許了守齋的願，是使自己感到守齋的必要。所以，他如不許願而守齋更好。

2. 此外，宗徒在《格林多後書》第九章7節裡說：「每人照心中所酌量的，不要心痛，不要勉強，因爲『天主愛樂捐的人』。」可是，有人不樂意實行自己所誓許的事，這似乎更是由於誓願所造成的必要，因爲「必要使人不快樂」，如同《形上學》卷五第五章所說的。所以，沒有誓願而做事，比有誓願而做事更好。

3. 此外，誓願之爲必要，是爲使意志固定於那誓許要做的事上，如同前面第四節已經講過的。可是，意志沒有比在實際去做一件事時，更固定在那件事上的了。所以，有誓願而做事，並非比無誓願而做事更好。

反之 關於《聖詠》第七十六篇12節的「你們許願，也要還願」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「許願是對意志的一個勸導。」可是，勸導無非是爲一件更好的事。所以，有誓願而做一件更好的工作，比沒有誓願而去做它更好。因爲那沒有誓願而去做的，只是實行一個勸導，即去做的這個勸導；至於那有誓願而去做的，卻實行兩個勸導，即許願的勸導，以及去做的勸導。

正解 我解答如下：爲了三個理由，有誓願去做一件事，比無誓願去做同樣的事更好，也更有功勞。第一，因爲許願是屬於宗教的行爲，如同前面第五節已經講過的；而宗教是道德涵養性德性中主要的德性。可是，較高德性的工作更好，也更有功勞。爲此，一個較低德性的行爲，由於是爲一個較高的德性所命令，而變得更好和更有功勞；因爲它經由那命令，而成爲那出命之德性的行爲。正如信德或望德的行爲，如是爲愛德所命令，而變得更好一樣。所以，其他道德涵養性德性的行爲，例如：守齋——即節德的行爲，以及節慾——即貞潔的行爲，如果是由於誓願而實行的，就成爲更好而更有功勞的行爲；因爲如此它們就好像是獻給天主的祭品，而屬於敬禮天主。爲此，奧斯定在《論聖潔的童貞》第八章裡說：「就是童貞也不是因爲它是童貞，才被人敬重；而是因爲它是被獻給天主的，它由虔敬的節德獲得培養和維護。」

第二，因爲那誓許要做一件事而去實行的，比那只實行的人，更將自己服屬於天主之下。因爲，他不僅是關於自己的行爲，而且也關於自己的能力，將自己服屬於天主之下；因爲以後他不能再去做別的事了。正如那把果實連同樹都一起給人的，比那只給果實的，給得更多，如同安瑟謨在《論比喻》第八十四章裡所說的。爲此，連對那些有所應許的人，也會表示感謝，如同前面第五節釋疑2.已經講過的。

第三，因爲誓願使意志堅定固執於善。用固執於善的意志去做一件事，是屬於完善德性的事，如同哲學家在《倫理學》卷二第四章裡所說的。正如用固執的心去犯罪，能加重罪過一樣；這樣的罪叫作相反聖神的罪，如同前面第十四題第二節已經講過的。

釋疑 1.所引證的那段有權威的話，應該把它解作是指那種強

迫的必要而說的；因為強迫的必要產生不自願，而排除誠心。爲此，他也刻意地說：「以免我們原可自願地去做的事，做得毫無誠心，不情不願的。」另一方面，來自誓願的必要，是由堅定的意志所造成的，因此它能加強意志而增長誠心。所以，結論不能成立。

2.按照哲學家的意見，強迫的必要，由於它相反人的意志，使人不快樂。可是，來自誓願的必要，對於那些已有良好準備的人，由於它加強意志，不但不使人不快樂，反而使人高興。爲此，奧斯定在《書信集》第一二七篇「致阿孟大理及包利納書」中說：「不要後悔你許了願，反而應該高興，因爲你已不可再去做那你本來可以去做，而卻有害於你的事。」

不過，如果在許願之後，所許之事本身變成使人不快樂和不自願的事，只要人仍有遵守誓願的意志，那麼這樣去做還是比沒有誓願去做更有功勞。因爲遵守誓願是屬於宗教的行爲，而宗教是比那以守齋爲其行爲的節德，更加崇高的德性。

3.那沒有誓願去做一件事的，關於他所做的那件個別的事，以及在他做那件事的時候，固然有堅定的意志；可是針對未來，他的意志並不是完全堅定的，如同有誓願者的意志那樣。因爲後者已把自己的意志束縛或固定於去做一件事，不管是在做那件個別的事之前也好，或是在也許還要很多次去做它時也好。

第七節 誓願是否因領受聖秩及誓守會規而隆重化

有關第七節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎不是因領受聖秩（神品），以及誓守（修會）會規而隆重化。因爲：

1.如同前面第一節已經講過的，誓願是向天主所做的一項承諾。可是，外面的隆重行動，似乎是爲人，而不是爲天主的。所以，它們與誓願只有偶然的關係。因此，這種隆重，不

是誓願固有的一項條件。

2.此外，凡是屬於一件事物的條件的，似乎可以適合於這件事物一切可能發生的情形。可是，有許多事物可能作為誓願的對象，卻與聖秩或任何一種會規無關，例如：一個人誓許去朝聖，或做一件類似的事。所以，有關領受聖秩或誓守某種會規的隆重性，並不構成誓願的條件。

3.此外，隆重的誓願似乎就是公開的誓願。可是，除了在領受聖秩，或誓守某種會規時所許的誓願之外，還有許多別的誓願也可能是公開地舉行的；而且這類的誓願也可以在私下舉行的。所以，不只是這類的誓願是隆重的誓願。

反之 只有這些誓願阻止結婚，而且使（違反誓願）所締結的婚約無效；這是隆重誓願的效果，如同在本書第三集補編第五十三題第二節裡所要討論的。

正解 我解答如下：每一件事的隆重性，要看那件事的本身條件來定的。例如，新兵入伍的隆重儀式是一種，即在於展示一些馬隊和武器，以及軍隊的集合等；而結婚的隆重儀式則是另一種，即在於新郎和新娘的盛裝，以及親族的聚會等。可是，誓願是向天主所做的一項承諾。所以，誓願的隆重方式在於一些與天主有關的神聖事物，即在於一些屬神方面的祝福或祝聖。按照宗徒們的規定，這樣的祝福或祝聖，施行在人誓許遵守某種規則時，以及在領受聖秩（神品）的第二階段時，如同狄奧尼修在《教會階級論》第四章裡所說的。

至於其理由，是因為這些隆重的方式並不常用，只在一個人完全獻身於某一件事的時候才用。的確，結婚的隆重儀式只在舉行婚禮，當夫婦二人互相把自己肉體的權力授予對方時才用。同樣的，誓願的隆重儀式是在一個人領受聖秩，獻身去

為天主服務時；或是在誓許遵守某種會規，放棄世俗和自己的意志，以取得完善的身份時才舉行。

釋疑 1. 這樣的隆重方式不僅是與人有關，而且也與天主有關，因為它有一種屬神方面的祝福或祝聖；而這種祝福或祝聖的本源是天主，人只是其分施者。如同《戶籍紀》第六章27節所說的：「他們將在以色列子民身上，呼號我的名，我必祝福他們。」所以，在天主前，隆重誓願比簡單誓願具有更大的約束力；那違反它的，犯的罪也更重。

至於說：「一個簡單誓願，在天主前，並不比一個隆重誓願具有較小的約束力」，這句話的意思是說：不管違反那一種誓願的人，都是犯死罪。

2. 隆重儀式按例不為一些個別的行爲舉行，而只在取得一種新的身份時才舉行，如同在上面正解已經講過的。為此，如果一個人誓許要去做一些個別的事，如：去朝聖，或守某種特別的齋，這樣的誓願不適於舉行隆重的儀式；只有在一個人誓許完全獻身去為天主工作或服務時，隆重的儀式才能適用於這樣的誓願。不過，這樣的誓願有如是概括性的，包含著許多個別的工作。

3. 公開地宣發誓願，在人前固然可能具有一種隆重性，可是並沒有那種屬神及天主方面的隆重性，如同上述的那些誓願所有的，即使它們是在少數幾個人面前舉行。所以，誓願是公開的，與誓願是隆重的，二者不同。

第八節 屬人權下的人是否不得許願

有關第八節，我們討論如下：

質疑 屬人權下的人似乎並非不得許願。因為：

1. 較小的束縛為較大的束縛所超越。可是，為人屬下而

應該對人負責的這種束縛，比誓願，即對天主所應負責的束縛為小。所以，屬人權下的人，並非不得許願。

2.此外，子女是在父母權下。可是，子女即使沒有父母的同意，也可以在某一修會內宣發誓願。所以，一個人雖在他人權下，並非不得許願。

3.此外，實行勝於承諾。可是，那些屬於長上權下的會士，沒有自己長上的准許，可以做某些事，如：念聖詠，或守齋。所以，他們似乎遠更可以用誓願向天主許下這樣的事。

4.此外，凡是做他無權可以去做的事的，就犯罪。可是，屬下許願並不犯罪，因為這總未被禁止過。所以，屬人權下的人，似乎有權可以許願。

反之 在《戶籍紀》第三十章第4等節裡，載有這樣的命令：「那還在父家的年輕女子，若向上主許願」，如無父親的同意，就不必守願。在第7節裡，關於那已有丈夫的婦女，也載有同樣的命令。所以，按照同理，其他在人權下的人，也不得用誓願來束縛自己。

正解 我解答如下：如同在前面第一節已經講過的，誓願是向天主所做的一項承諾。可是，誰也不能應許自己必須去做一件屬於別人權力之下的事，他只能應許去做那完全是在自己權下的事。可是，凡是為人屬下的，關於那些他是屬人權下的事，他不得隨己所欲的去做，卻要聽從別人的意願。所以，關於那些他是屬人權下的事，如無長上的同意，他就不能用誓願堅定地束縛自己。

釋疑 1.除了符合德性之事以外，沒有一件事物可以作為向天主許願的對象，如同前面第二節已經講過的。可是，人若把別人的東西拿去獻給天主，這是相反德性的事，如同前面第八十

六題第三節已經講過的。爲此，幾時屬人權下者，誓許一件在別人權下的事，根本就不符合誓願的意義；除非是在這一條件下，即那與這事有關的有權者，不表示反對。

2. 人一到了發育成熟的年齡，對於一切有關他自己本人的事。例如，關於發願進修會，或是關於結婚等事，只要他是一個自由人，便有權去做；不過，關於處理家中的事，他卻沒有權力。所以，關於這樣的事，如無父親同意，他就不能有效地許願。

一個奴隸連自己的行動也都是在他主人的權下。所以，他不能用誓願強使自己去進修會，因爲這等於是逃避服事自己的主人。

3. 一個會士關於那些與他誓許遵守會規有關的行動，是在他的長上權下。爲此，當他沒有長上的吩咐，應該去做其他工作的時候，雖然他可以暫時做一件事，可是既然沒有一個時候，長上不能吩咐他去做一件事，所以會士所許的誓願，如無長上的同意，沒有一個是堅定不移的。就如一個尚在父家的女孩子所許的願，除非有父親的同意；以及一個婦人所許的願，除非有丈夫的同意，也都不是堅定不移的。

4. 雖然屬人權下者的誓願，沒有自己所屬之人的同意，不是堅定不移的，但是他們並不因爲許願而犯罪。因爲在他們的誓願中，一般被認爲含有這一應有的條件，即如果自己的長上同意，或不表示反對。

第九節 兒童是否可以用誓願來束縛自己去進修會

有關第九節，我們討論如下：

質疑 兒童似乎不可以用誓願來束縛自己去進修會。因爲：

1. 既然誓願應有心智的考慮，所以只有那些能夠運用理智的人，才有資格許願。可是，兒童和白痴或瘋人一樣，缺乏

這一點。所以，正如白痴或瘋人，不能用誓願來束縛自己去做一件事；同樣，兒童也不能用誓願來束縛自己去進修會。

2.此外，凡是一個人依法所做的事，另一個人不能把它取消。可是，一個未到發育成熟年齡的男孩或女孩所許的進修會的誓願，父母或監護人可以把它取消的，如同《教會法律類編》第二十編第二題「論女童」章所載的。所以，一個男孩或女孩，在未滿十四歲前，似乎不能合法地許願。

3.此外，按照聖本篤的會規，應予初進修會者一年的考驗；以及按照教宗諾森四世（Innocentius IV，1243～1254年）的諭令，此一規定的目的，是為在用誓願束縛自己之前，應先有考驗。所以，兒童在一年的考驗期前，似乎依法不得用誓願來束縛自己進修會。

反之 那不是依法所做的事，即使沒有誰來把它取消，也是無效的。可是，一個女孩即使是未到發育成熟的年齡以前所許的誓願，也是有效的——只要在一年之內沒有被她父母所取消，如同《教會法律類編》第二十編第二題「論女童」一章所載的。所以，即使在未到發育成熟的年齡以前，兒童也可以合法地用誓願束縛自己去進修會。

正解 我解答如下：根據前面第七節已經講過的，可見誓願有兩種，即簡單的和隆重的。由於誓願的隆重方式，是在於由教會神職人員所賜予的屬神的祝福或祝聖，如同前面第七節已經講過的；所以，這是由教會負責來處理的事。可是，簡單誓願的效力，卻來自那想使自己受到誓願束縛者心中所做的審慎決定。這樣的束縛之不發生效力，能有兩種情形。第一種情形是理智的缺失，如：白癡和瘋人，幾時他們是在瘋狂或白癡的狀態之下，就不能用誓願來束縛自己。第二種情形是因為許願的人是在別人權

下，如同前面第八節已經講過的。可是，這兩種情形同時發生在那些未到發育成熟年齡的兒童身上，因為他們大多數有理智的缺失，而且自然還受著父母或那些代替父母的監護人照顧。所以，爲了這兩種原因，他們的誓願無效。

可是，由於那不受人爲法律管制的自然的稟賦，有些兒童，雖然爲數不多，他們的理智發展得比較快，因而被人稱爲「機靈鬼或會出鬼點子者」(doli capaces)。然而，他們並不是因此就不受自己父母管教；因爲這種管教，遵照人們依據大多數的情形而判定的法律。

所以，我們必須這樣說：男童或女童未到發育成熟年齡，還不能運用理智的，絕不能用誓願束縛自己去做什麼事。不過，如果他們還不到發育成熟的年齡，卻已能運用理智的話；那麼，在他們自己方面，他們可以用誓願來束縛自己。不過，他們的誓願可以由他們的父母，即他們尚受其管教的人取消。然而，無論他們已是如何機靈，但在未到發育成熟年齡之前，他們不能用進修會的隆重誓願來束縛自己，這是因爲教會依據大多數的情形而有此一規定。

可是，到了發育成熟年齡之後，他們就可以用進修會的誓願來束縛自己，不管是簡單的也好，隆重的也好，不必再要自己父母的同意。

釋疑 1. 這個論證的理由，是因爲那些兒童還不能運用理智，他們的誓願原是無效的，就如同上面正解所講過的。

2. 屬在他人權下的人所許的願，隱含有這個條件，即如果不爲長上所取消。基此，如果這個條件成立，那麼他們的誓願便合法而有效，如同前面第八節釋疑1.及4.已經講過的。

3. 這個論證的理由，是因爲所許的是需要宣發的隆重誓願。

第十節 誓願是否可被免除

有關第十節，我們討論如下：

質疑 誓願似乎不能被寬免或免除。因為：

1.更改誓願不及免除誓願之甚。可是，誓願是不能更改的。因為《肋未紀》第二十七章9及10節說：「如所許的是可以作祭品的獸類，應視為聖的，不可更換，不可替代；不能以好換壞，或以壞換好。」所以，遠更不得免除誓願。

2.此外，關於那些屬於自然法律及天主誠命的事物，人不能予以免除，尤其是那些屬於第一塊石版上的誠命的事物。因為它們直接以愛天主為目的，而愛天主就是誠命的最後目的。可是，還願是一件屬於自然法律的事，也是天主的法律所命的，如同前面第三節已經講過的。而且這也是屬於第一塊石版上的誠命的，因為它是敬神的行為。所以，誓願是不能被免除的。

3.此外，誓願的束縛是以人對天主應有的忠誠為基礎，如同前面第三節已經講過的。可是，沒有一個人可以給人免除這樣的事。所以，也沒有一個人可以給人免除誓願。

反之 凡是出自許多人的意志的，顯然比那出自一個人的個別意志的，更為固定。可是，法律的力量出自大眾的意志，而法律可以由人來免除。所以，誓願似乎也可以由人來免除。

正解 我解答如下：免除誓願，應該比照免除遵守某一法律的意義，來作解釋。因為如同前面第二集第一部第九十六題第六節和第九十七題第四節已經講過的，法律是因見它適合於大多數的情形，才被制定的。可是，由於有時它不適合於某一特殊的情形，所以在那個特殊的情形下，必須有人決定不必遵守法律。這就是真正所謂的免除法律；因為免除或處理似乎是指把一般的東西，

去酌量配合或應用在那些包括在其內的個別的東西上。也是按照此一方式，說一個人把食物分配（dispensare）給家人（按：拉丁文 dispensare 一字，兼有「免除」及「分配」之意）。

同樣的，那許願的，就好像給他自己制定一條法律，束縛自己去做一件本身以及在大多數的情形下是好的事。不過，可能會在某一特殊的情形下，這件事成爲純屬一件不好的事，或無益的事，或能妨礙一更大之善的事；這就相反那作爲誓願之對象的必要條件或性質，如同我們前面第二節已經講過的。所以，在這樣的情形下，必須決定不必遵守誓願。如果做絕對或全面的決定，不必遵守誓願，叫作「免除誓願」（dispensatio voti）。如果規定以某些別的義務代替那本來應該做的事，則叫作「更改誓願」（commutatio voti）。所以，更改誓願不及免除誓願之甚。不過，二者都屬於教會的權力。

釋疑 1. 一頭可以合法地用來祭獻的牲畜，就在牠被用作誓願的對象時起，已被視爲聖的，好像已被獻作敬禮天主的；這是不得把牠更換的理由。就像一個人所誓許的東西，如果已被祝聖，如：一隻爵或一座房屋，同樣也就不得更換，不管是更換爲更好的或更壞的。另一方面，不能被祝聖的牲畜，因爲不能用來作爲犧牲，所以可以而且應該把牠贖回，如同同處的法律（第 11 等節）所說的。同樣的，誓願若沒有經過祝聖，現在也可以把它更改。

2. 正如一個人基於自然法律及天主的誠命，必須實行自己的誓願；同樣，他也是基於它們，必須服從長上的法律或命令。可是，幾時給他免除一條人爲的法律，這並不是爲使他不服從那條人爲的法律，因爲這違反自然法律和天主的誠命；而只是因爲那原是法律的，在這特殊的情形下，卻不再是法律了。同樣的，免除誓願的長上的權力所做的，也是使那原是屬

於誓願的，現在不再屬於誓願了；因為他決定在這樣的情形之下，這不再適合作為誓願的對象。為此，幾時一位教會的長上免除誓願，並不是叫人不必遵守自然法律或天主的誡命，卻只是決定或闡明人之無法面面俱到的考慮，而做的束縛自己的對象而已。

3.對天主應有的忠誠，並不要求人去做這樣的事，即許願做它們為惡，或者無益，或是會妨礙更大的善或更好的事，免除誓願就是針對此點。所以，免除誓願並不相反對天主應有的忠誠。

第十一節 隆重的貞潔願是否可被免除

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 隆重的禁慾或貞潔願似乎可被免除。因為：

1.如同前面第十節已經講過的，免除誓願的理由之一，是它妨礙一件更好的事，可是，貞潔願，即使是隆重的，也可能妨礙一件更好的事；因為「公益比私益更神聖」。可是，一個人的貞潔可能妨礙全體的利益；例如，有些許了貞潔願的人，假如他們結婚的話，可使國家獲得和平。所以，隆重的貞潔願似乎可被免除。

2.此外，敬主是比貞潔更崇高的德性。可是，誰若誓許去做一件敬主的事，例如：祭獻天主，可以得到免除去還這個願。所以，遠更可以得到免除去守禁慾的誓願，因為禁慾只是關於貞潔的行爲。

3.此外，正如實行守齋的誓願，可能對本人有危險，守貞潔願也是如此。可是，守齋的誓願如果對許願者的身體變得有危險，就可以免除。所以，爲了同樣的理由，也可以免除禁慾或貞潔的誓願。

4.此外，「宣發」的方式（*professio*）使誓願隆重化，在

如此宣發的會士誓願中，有貞潔願，同樣也有神貧願和服從願。可是，神貧願和服從願是可以被免除的，例如：那些在宣發誓願後被擢升為主教者的情形就是如此。所以，似乎也可以免除隆重的貞潔願。

反之 《德訓篇》第二十六章20節卻說：「靈魂的貞潔，實尊貴無比。」

此外，《教會法律類編增補》中的「論隱修士身份」，在教宗額我略九世之《及至隱修院》(Cum ad monasterium) 諭令中的結尾說：「放棄財物，一如保守貞潔，與隱修院院規有這樣密切的關係，以至凡與此相反的，就是教宗也不能寬容。」(卷三第三十四題第六章)

正解 我解答如下：關於隆重的貞潔願，可以觀察三件事。第一，誓願的質料或對象，即貞潔。第二，誓願的永久性，即幾時人用誓願約束自己要永久保守貞潔。第三，誓願的隆重性本身。為此有些人說，隆重願之不得免除，是因為貞潔本來尊貴無比，如同上面反之所引證的權威的話所顯示的。至於這事的理由，則有人說，是因為人用貞潔戰勝在自己身內的敵人；或者因為人藉貞潔，無論是在肉體或是靈魂的純潔方面，都能完全相似基督。

但是，這似乎不是一個充足的理由。因為靈魂之善，如靜觀和祈禱，遠勝於肉體之善，而且也更能使人相似天主；可是，祈禱或靜觀的誓願，是可以被免除的。所以，如果絕對地來看貞潔的高貴本身，似乎沒有理由，為什麼貞潔願就不能被免除。尤其是因為宗徒在《格林多前書》第七章34節裡，也指明了貞潔是為了靜觀：「沒有丈夫的婦女，所掛慮的是主的事」，因為目的勝過導向目的者。

爲此，有些人指出這一點的理由，是在於這個誓願的永久性和普遍性。他們說，貞潔願不能被取消，除非藉著完全相反的行爲；可是，這樣的行爲，不管是關於什麼誓願，都是不合法的。

但是，顯然這是不對的。因爲，正如（男女）肉體結合的行爲相反貞潔；同樣，食肉或飲酒也相反戒絕這些物品的齋戒。可是，有關後者的誓願是可以被免除的。

爲此，又有些人認爲，隆重的貞潔願之能被免除，是爲了一些公眾的利益或需要，如前面所舉的實例質疑1.所說的：爲了藉著締結婚姻而獲得國家的和平。

但是，既然前面反之2.所引證的那條諭令，明言就是教宗也不能容許一個隱修士不遵守貞潔；所以，似乎必須如同前面第十節釋疑1.所講過的，而這也載於《肋未紀》第二十七章9、10、28等節，認爲凡是一經祝聖而獻給上主的東西，不能再改作任何別的用途。沒有一位教會神長能使那已經祝聖過的，喪失祝聖，即使是一件無生命的東西；例如，使一隻已經祝聖過的聖爵，如果它仍是完整的，成爲非祝聖過的。所以，一位神長更不能使一個已經獻身於天主的人，在他還活著的時候，成爲不是獻身於天主的人。可是，誓願的隆重性在於許願者接受一種祝聖或祝福，如同前面第七節已經講過的。所以，沒有一位教會神長可以使一個發過隆重誓願的人，不再是那個藉祝聖而獲致的身份，例如：使一位司鐸不再是司鐸。雖然一位神長爲了某種特殊的理由，可以禁止一位司鐸執行自己的聖秩工作。根據同樣的理由，教宗也不能使一個已經許過修會誓願的人不再是一個會士——雖然有些法學家無知地持有與此相反的主張。

所以，必須研究一下，是否貞潔與誓願隆重化所指向的目的，有著本質的（必然不可分的）關係。因爲，如果沒有這種本質的關係，那麼可以保有祝聖的隆重性，而沒有應有的貞潔；

可是，如果貞潔與誓願隆重化的目的有著本質的關係，就不能有這種情形了。可是，保守貞潔的義務，與聖秩並沒有本質的關係，而是由於教會的規定。所以，教會似乎可以免除因領受聖秩而隆重宣發的貞潔誓願。另一方面，保守貞潔的義務是會士身份的本質條件。因為會士的身份使人放棄世俗，完全獻身於服事天主的工作；而這與結婚是不能同時並存的，因為婚姻含有照顧妻子、兒女、家庭，以及供應他們一切需要的義務。為此，宗徒在《格林多前書》第七章33節裡說：「娶了妻子的，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂妻子；這樣，他的心就分散了。」為此，「隱修士」(monachus) 這個名詞，來自與分裂相反的「單一」(monas, unitas)。因此，教會不能免除那因進修會而隆重宣發的(貞潔)誓願。教會的諭令也說明了這個理由，因為「貞潔與隱修院院規有相連的關係」(參看反之)。

釋疑 1. 世事造成的危險，應用世人的方法去消除，而不是藉著把屬於天主的東西，改作人用的東西。可是，許願進會的會士已經死於世俗，而度獻身於天主的生活。因此，不可藉著任何事故，叫他們重度俗人的生活。

2. 暫時的貞潔願可以被免除，如同暫時的祈禱願或守齋願。可是，隆重宣發的貞潔願卻不能被免除；這不是因為它是一個貞潔的行為，而是因為由於宣誓進修會，它開始是一個敬主的行爲了。

3. 食物直接是為保存個人生命的；所以，禁食可能直接危害個人的生命。因此，一個守齋的誓願，可以為了這個緣故而被免除。另一方面，肉體的結合並非直接為保存個人的生命，而是為保存人類的延續。所以，因貞潔而禁慾，對個人並沒有危險。假如這事偶然會危險個人的話，這種危險可用別的方法，例如：禁食，或其他身體方面的治療，加以補救。

4. 一個升為主教的修會會士，正如他的貞潔願並沒有被免除，他的貧窮願也未被免除；因為他不得擁有一樣屬於他自己的東西，卻應該看自己只是一個教會財產的管理人。同樣的，他的服從願也沒有被免除，至於他若因沒有長上而不必服從，這只是一件偶然的事；這猶如一位隱修院的院長一樣，但他的服從願並沒有被解除。

對於反之中引述的《訓道篇》之語，應做這樣的解釋：無論是肉身的多產，或任何其他肉體方面的善，都不能與那被列入靈魂之善的貞潔相比，如同奧斯定在《論聖潔的童貞》第八章裡所說的。為此，那句話特別指明說「靈魂的貞潔」，而沒有說「肉體的貞潔」。

第十二節 更改或免除誓願是否須有神長的權力

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 更改或免除誓願似乎並不須有神長的權力。因為：

1. 一個人就是沒有高級神長權力的准許，也能進修會。可是，一個人因進修會，而得到免除在世俗上他所許的願，甚至也能得到免除往聖地去朝聖的誓願。所以，沒有高級神長的權力，也能更改或免除誓願。

2. 此外，免除誓願似乎就是在於斷定，在怎樣的情形之下，不必遵守誓願。可是，如果一位神長判斷錯誤，許願者似乎就得不到免除自己的誓願；因為沒有一位神長，可以相反天主命人還願的誡命，而免除誓願的，如同前面第十節釋疑2.和第十一節已經講過的。同樣的，如果一個人用他自己的權力，正確斷定在怎樣的情形之下，他可以不必還願，他似乎也不受誓願的束縛；因為如果還願而有更不良的後果，誓願就沒有約束力，如同前面第二節釋疑2.已經講過的。所以，免除誓願並不需要一位神長的權力。

3.此外，假如免除誓願是屬於神長權力的事，那麼應該是一律地屬於所有的神長。可是，並不是所有的神長，都有免除各種誓願的權力。所以，免除誓願並不是屬於神長權力的事。

反之 有如法律約束人去做一些事，誓願也是如此。可是，免除一個人去做法律所命的事，須有長上的權力，如同前面第二集第一部第九十六題第六節以及第九十七題第四節已經講過的。所以，根據同樣的理由，免除誓願也是如此。

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，誓願是關於一件中悅天主的事，向天主所做的承諾。可是，在一項承諾中，什麼是中悅那接受承諾者的事，是由那接受承諾者來決定。在教會裡，神長代表天主。所以，更改或免除一個誓願，須有神長的權力；這權力以天主的名義，決定什麼是中悅天主的事，如同《格林多後書》第二章10節所說的：「因為我是為你們的緣故，以基督的名義而寬恕的。」他刻意地說：「為你們的緣故」，因為凡是向神長所要求的免除，都應該是為了光榮基督；而神長就是以基督的名義免除，或者是為了謀求身為基督奧體的教會的利益。

釋疑 1.所有其他的誓願，都是關於一件個別的工作；只有修會生活，才使人奉獻自己全部生命去服事天主。可是，個別的包括在普遍的之內。所以，教宗額我略九世之那條諭令說：「誰若把暫時的服務，更改為在修會裡永久的遵守誓願，就不能算是一個不守誓願的人。」（參看第十一節反之2.和第四章）然而，一個進修會的人，不必遵守他在世俗上時所許的願，不管是守齋願也好，或是祈禱願也好，或是其他類似的願也好；因為他在進修會時，已經死於他以前的生活。而且遵守個別的誓

願，也不宜於修會生活；修會生活的負擔對人已夠沉重，不必再加上其他的負擔。

2. 有人認為：神長可以隨意免除誓願，因為每一個誓願，都假定有這樣的條件，即這是上級神長所願意的。如同前面第八節釋疑1.及4.已經講過的，為人屬下的，如：奴隸或子女，其誓願應有這個條件：「如果父親或主人樂意」，或「不表示反對」。這樣，屬下儘可不守誓願，而不必良心不安，只要是長上叫他這樣去做。

但是，這個主張卻依據一個錯誤的假設。因為神長的權力是屬神的，而神長也不是主人，只是一個負責的管理者而已，他的權力是「為建樹，而不是為破壞」，如同《格林多後書》第十章8節所說的。所以，正如神長不得命令一件本身為天主所深惡的事，即罪惡；同樣，他也不得禁止一件本身為天主所喜歡的事，即德性的工作。所以，人絕對地可以許這樣的願。

不過，斷定什麼是更合於德性及更中悅天主的事，這是神長的事。為此，在那些顯而易見不難判斷的事上，神長的免除，並不能使人免於罪過；例如，神長在沒有明顯阻礙原因的情形下，免除一人去進修會的誓願。可是，如果真有明顯的（阻礙）原因，使事情變得懸疑不定；那麼，就可以隨從神長所做的免除或更改的判決。不過，在這件事上，許願者不能照著自己的判斷去做，因為他不代表天主；除非他所誓許的，顯然是一件不法的事，而他又無機會向神長請示。

3. 由於教宗對整個教會而言代表基督，所以他可以行使其最高的全權，免除一切可能被免除的誓願。至於其他較低的神長，則秉有委託的權力，可以免除那些較常需要免除的一般誓願，如朝聖、守齋等類的誓願；這樣，可使人們能更方便地向他們求助。不過，那些重大的誓願，如：貞潔和前往聖地朝聖等，則都被保留由教宗自己來處理。

第八十九題

論發誓

一分爲十節一

140

神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

然後要討論的是敬神的外在行爲；人藉這些行爲，使用某種屬於天主的事物，如某件聖事或天主的聖名（參看第八十四題引言）。關於領受聖事，將在這部著作的第三集裡討論（第六十題）。至於使用天主的聖名，則就放在現在來討論。人以三種方式，使用天主的聖名。第一，是發誓，爲證實自己所說的話。第二，是以誓告方式影響別人（第九十題）。第三，是呼籲，爲祈禱或讚美（第九十一題）。所以，首先應討論發誓。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、什麼是發誓。
- 二、是否可以發誓。
- 三、發誓有什麼附帶的條件。
- 四、它是屬於什麼德性的行爲。
- 五、是否應該欲求並多次發誓，視之爲有益的及善的。
- 六、是否可以用受造物來發誓。
- 七、誓言是否具有約束力。
- 八、誓言和誓願，哪一種的約束力更大。
- 九、誓言是否可以被免除。
- 十、誰和何時可以發誓。

第一節 發誓是不是呼號天主作證

有關第一節，我們討論如下：

質疑 發誓（iurare）似乎不是呼號天主作證。因爲：

1. 誰引證聖經的權威，就是招引天主作證，因爲聖經裡

載有天主的話。所以，如果發誓是呼號天主作證，那麼凡是引證聖經的權威的，都是在發誓了。可是，這話是不對的。所以，前者也是不對的。

2.此外，人招引某人作證，並不因此而還報那人什麼。可是，那指天主發誓的，卻還報祂一些東西；因為《瑪竇福音》第五章33節說：「要向上主償還你的誓言。」奧斯定《證道集》第一八〇篇第六章也說：發誓是「把真理的判斷還給天主。」所以，發誓不是呼號天主作證。

3.此外，法官的責任與證人的責任不同。如同前面第六十七及第七十題已經講過的。可是，有時人在發誓的時候呼求天主來裁判，如同《聖詠》第八篇5節所說的：「我若真加害過我的友好，就讓我衰竭倒斃在我的敵人面前。」所以，發誓並不是呼號天主作證。

反之 奧斯定在一篇論發假誓的證道詞（同上）裡說：「『因天主』這句話，除了『天主為證』外，還有什麼別的意思？」

正解 我解答如下：如同宗徒在《希伯來書》第六章16節裡所說的，發誓的目的是「作保證」。可是，有關可知之事的保證，是藉理性的推理；而推理的出發點，是那些自然為人所知的，它們都是必然真實不假的。可是，關於人間偶然的個別事件，不可能以推理來保證它們是必然如此的。為此，關於這樣的事件所說的話，往往是以證人來作保證。然而，人的作證為了兩個原因，不足以為這樣的事件作保證。第一，是由於人的不夠真誠；因為有許多人說謊，如同《聖詠》第十七篇10節所說的：「他們口中語言盡是誇大狂妄。」第二，是由於人之知識的缺陷；因為人既不知未來的事，又不知心中的隱密，或不在跟前的東西。可是，人所談的，就是關於這樣的事物，而對人間的事物，也宜於

有某種確實。爲此，必須求助於天主的作證；因爲天主既不會說謊，又不會有什麼事物能隱瞞祂。可是，招引天主作證，叫作「發誓」(iurare)，因爲這已經好像成爲一條法律(ius)的原則：凡呼號天主作證所說的，應該視爲真實的。可是，有時卻在陳述現在的或過去的事時，招引天主作證，這叫做「陳述的」誓言。有時招引天主作證，以保證一些將來的事，這就叫作「承諾的」誓言。

至於那些必然的，應該用理性推理去探究的事，就不用誓言來作保證；因爲，如有人在進行學術辯論時，想用發誓來證明自己的主張，這是一件可笑的事。

釋疑 1. 引用天主已做的證言——幾時人引用聖經的權威就是如此——是一回事；呼求天主作證，如在發誓時那樣，則是另一回事。

2. 說一個人向天主償還誓言，因爲他實行自己所發的誓。或者因爲他呼號天主作證，這已表示他承認天主全知，且真實而不能錯。

3. 招呼一個人作證，是要這證人揭示關於所說的話的真相。可是，天主用兩種方式揭示所說的話是否是眞的。第一，是真接揭示事實的真相：或者藉內心的啓示，或者藉事實的披露，即把至今隱密的事公開出來。第二，是懲罰假證人；這時天主又是法官，又是證人。因爲祂在懲罰說謊者時，揭露他的謊言。

所以，發誓可分爲兩種。一種是藉單純地招引天主作證；例如，有人說：「天主是我的證人」，或是說：「我是在天主面前說話」，或是說：「因天主」，按照奧斯定的解釋(參看質疑2.)，這句話也有一樣的意思。

另一種發誓是藉詛咒；就是有人願意自己或一些屬於他的東西受罰，如果他所說的事不眞。

第二節 發誓是否合法

有關第二節，我們討論如下：

質疑 發誓似乎不合法或不是合法的（*licitum*，可以、被許可）。因為：

1. 凡是天主的法律所禁止的，都是不合法的。可是，發誓是被禁止的；如同《瑪竇福音》第五章34節所說的：「我卻對你們說：你們總不可發誓。」《雅各伯書》第五章12節也說：「我的弟兄們！最要緊的是不可發誓。」所以，發誓不合法。

2. 此外，凡是來自邪惡的，似乎是不合法的；因為按照《瑪竇福音》第七章18節所說的：「壞樹不能結好果子。」可是，發誓來自邪惡，因為《瑪竇福音》第五章37節說：「你們的話該當是：是就說是，非就是非；其他多餘的，便是出於邪惡。」所以，發誓似乎是不合法的。

3. 此外，向天主上智要求一個徵象，這是試探天主，是根本不合法的事；如同《申命紀》第六章16節所說的：「你不可試探上主你的天主。」可是，那發誓的，似乎是向天主上智要求一個徵象；因為他要天主為他作證，而這樣的作證，必須要用一個明顯的效果。所以，發誓似乎根本不合法。

反之 《申命紀》第六章13節卻說：「你要敬畏上主你的天主，只以祂的名發誓。」

正解 我解答如下：一件本來是善的東西，對那濫用它的人來說，並非不能成為惡的。例如，領聖體原是一件好事；可是，那領得不妥當的，「就是吃喝自己的罪案」，如同《格林多前書》第十一章29節所說的。為此，為解答這個問題，必須說：發誓本身是合法而正當的。這可以用它的起源和目的來證明。用它的起源，因為發誓是源自信德；藉此信德，人相信天主有著不

能錯的真理，知道一切的事，也預見一切未來的事。用它的目的，因為人之發誓，是為自白，且為平息爭論，如同《希伯來書》第六章16節所說的。

不過，誰若妄用誓言，即誰若沒有必要，不知道審慎地來用它，發誓就可能變成他的惡。的確，有人為了一個小小的緣故，就招引天主作證，這似乎表示他不大尊重天主；因為就是對一個正直的人，他也不會這樣冒失行事的。而且，他還有犯發假誓的危險，因為人很容易失言，如同《雅各伯書》第三章2節所說的：「誰若在言語上不犯過失，他便是個完人。」為此，《德訓篇》第二十三章9節也說：「不要讓你的口習慣發誓，因為如此反增加許多過失。」

釋疑 1. 熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第五章34節裡說：「請注意！救主所禁止的，並不是指天主來發誓，而是指天地來發誓。的確，這是眾所周知的事：猶太人有這個最壞的習慣，指物體來發誓。」

然而，這答覆是不夠的，因為雅各伯還說：「也不可指別的什麼發誓。」（《雅各伯書》第五章12節）

所以，必須這樣來解答，如同奧斯定在《論謊言》第十五章裡所說的：「宗徒在他的書信裡使用誓言時，指出應該怎樣瞭解這句話：『我卻對你們說，你們總不可發誓』，意思是說：免得因發誓進而趨於輕易發誓，因輕易發誓而養成習慣，又因習慣發誓而陷在發假誓裡。為此，我們發現，他只是在寫作時，才發誓；因為寫作時更謹慎地思考，不會有口舌方面的冒失。」

2. 如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十七章裡所說的：「如果你被迫必須發誓，你就應該知道，這種需要，是從你想說服他們的那些人的病態而來的。這種病態確是邪惡的。」

爲此，祂並沒有說：『其他多餘的，便是邪惡的』；因爲你是在善用誓言，爲使你所想說服的人，接受那你所說服的有益的事，你並沒有做惡。祂卻說：『是出於邪惡』，即出於那些人的邪惡；爲了他們的病態，你才不得不發誓。」

3.誰若發誓，並不是試探天主，因爲他呼求天主幫助並不是沒有用處，或沒有必要。再者，如果天主不願意在現世爲他作證，他也並沒有冒險；因爲天主將來必然要作證的，即當「祂要揭發暗中的隱情，且要顯露人心的計謀」時，如同《格林多前書》第四章5節所說的。沒有一個發誓的人不會得到這樣的作證，無論是爲幫助他，或是爲反對他。

第三節 將正義、判斷和真理列爲發誓的三附帶條件，是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 將正義、判斷和真理列爲發誓的三附帶條件，似乎不適當。因爲：

1.幾件東西，如果其中一件包括在另一件內，就不應該把它們並列，視爲不同的東西。可是，上述三個條件之中，有的包括在另一條件中，因爲真理是正義的一部分，如同西塞祿《修辭學》卷二第五十三章所說的；而判斷卻是正義的一個行爲，如同前面第六十題第一節已經講過的。所以，發誓的三附帶條件，列舉的不適當。

2.此外，發誓還需要許多其他的東西，如：虔誠，以及我們相信天主全知和不能說謊的信德等。所以，列舉發誓的三附帶條件，似乎不夠。

3.此外，這三個條件是人的一切行爲所必須有的；因爲不應該做任何相反正義或真理的事，或缺少判斷，如同《弟茂德前書》第五章21節所說的：「做事不可沒有定見」，即不可

沒有事先的判斷。所以，發誓並不是比人的其他行為更應該附帶這三個條件。

反之 《耶肋米亞》第四章2節卻說：「你要以真理、判斷和正義，指著『上主永在』起誓。」熱羅尼莫於《耶肋米亞註解》卷一解釋這些話說：「請注意！發誓具有這些附帶條件，即真理、判斷和正義。」

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，只為善用發誓的人，發誓才是善的。可是，如要善用發誓，需要兩點。第一，一個人發誓，不可只是為了細微小事，而是為了緊要的緣故，而且要審慎有節。為滿全此點，發誓的人應有判斷，即基於明辨的判斷。第二，關於要用誓言來證實的事方面，它不可是一件虛假的，或不合法的事。有關此點，一方面須有真理，使人藉以發誓來證明一件真的事實；另一方面也須有正義，使人藉以發誓來證明一件合法的事。輕率的誓言缺少判斷，虛假的誓言缺少真理，而邪惡或不合法的誓言則缺少正義。

釋疑 1.這裡所說的判斷，並不是指正義的執行，而是指基於明辨的判斷，如同上面正解已經講過的。這裡所謂的真理，也不應該把它解作正義的一部分，而是說話的一種條件。

2.虔誠、信德，以及為適當地發誓所需要的一切，都已包括在判斷裡了。至於其餘兩個條件，則是關於那與誓言有關的事，如同上面正解已經講過的。不過，也可以這樣說，正義是關於發誓的理由的。

3.發誓有很大的危險：一方面因為那被招引來作證的天主是這樣偉大；另一方面因為用誓言來證實的言語，出自這樣易於犯錯者的唇舌。所以，發誓比人的其他行為，更需要這些條件。

第四節 發誓是不是屬於宗教或敬神的行爲

有關第四節，我們討論如下：

質疑 發誓似乎不是屬於宗教或敬神的行爲。因為：

1. 敬神的行爲是關於神聖的及天主的事物。可是，發誓卻是關於人間的爭端，如同宗徒在《希伯來書》第六章16節裡所說的。所以，發誓不是屬於宗教或敬神的行爲。

2. 此外，如同西塞祿《修辭學》卷二第五十三章所說的，「向神奉獻敬禮」是屬於宗教之事。可是，那發誓的卻沒有奉獻什麼給天主，反而叫天主來作證。所以，發誓不是屬於宗教的行爲。

3. 此外，宗教或敬神的目的，是向天主表示恭敬。可是，發誓的目的並不是這個，而是想證實一句話。所以，發誓不是宗教的行爲。

反之 《申命紀》第六章13節卻說：「你要敬畏上主你的天主，只事奉祂，只以祂的名發誓。」這裡所講的，是有關敬神方面的服務。所以，發誓是敬神的行爲。

正解 我解答如下：從前面第一節已經講過的，可知那發誓的，是在呼號天主作證他所說的話。可是，除了一位更確實知道和更高尚者之外，不能證實什麼。所以，人指天主發誓，這件事就表示他承認天主更高尚，因為祂常是真實而全知的；這樣，他對天主多少表示一些敬意。爲此，宗徒在《希伯來書》第六章16節裡說：「人都是指著比自己大的發誓」。熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第五章34節裡說：「那發誓的，表示或者敬重，或者喜愛自己所指著而發誓的那一位。」哲學家也在《形上學》卷一第三章裡說：「發誓是表示極大的崇敬。」可是，對天主表示恭敬，這是屬於宗教或敬神的事。

由此可見，發誓是屬於宗教或敬神的行爲。

釋疑 1.關於發誓應該注意兩點，即所引用的見證，這是屬於天主方面的事；以及與引用見證相關的事，或那需要引用見證的事，這是屬於人方面的事。爲此，發誓之屬於宗教，是爲了第一點，不是爲了第二點。

2.人因發誓而招引天主作證，這件事本來就表示他承認天主更偉大，這是一件屬於恭敬天主之事。這樣，他給天主奉獻一些東西，即恭敬和光榮。

3.我們無論做什麼事，都要爲了光榮天主而去做。所以，如果我們想給一個人保證，這並不妨礙我們恭敬天主。的確，我們應該這樣恭敬天主而做事，使我們的行動能有利於近人；因爲天主也是爲祂自己的光榮，又爲我們的益處而工作的。

第五節 是否應該欲求並多次發誓，視之爲有益的及善的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎應該欲求並多次發誓，視之爲有益的及善的。因爲：

1.正如許願是屬於敬神的行爲，發誓也是如此。可是，用誓願去做一件事，是更值得稱讚和更有功勞的事，因爲許願是屬於敬神的行爲，如同前面第八十八題第五節已經講過的。所以，爲了同樣的理由，用發誓去做或說一件事，也是一件更值得稱讚的事。爲此，發誓是應該予以欲求的，有如一件本身是善的事。

2.此外，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第五章34節裡說：「那發誓的，表示或者敬重，或者喜愛自己所指著而發誓的那一位。」可是，恭敬或愛慕天主，是應該予以欲

求的，有如一件事本身是善的事。所以，發誓也是如此。

3.此外，發誓的目的是為證實或保證。可是，人證實自己所說的話，這是一件善事。所以，發誓是應該予以欲求的，有如一件事。

反之 《德訓篇》第二十三章12節卻說：「時常發誓的人，必惡貫滿盈。」奧斯定在《論謊言》第十五章裡也說：主禁止發誓的誡命，「其目的是為了使你在你自己方面，不可喜歡它，不可高興地去欲求發誓，好像它是一件善事。」

正解 我解答如下：無論什麼東西，如果需要它，只是為了要補救一種毛病或缺點，就不能算是一種本身應予欲求的東西，而是一種必需的東西；藥品就是一個明顯的實例，它是為了治病而需要的。可是，發誓是為了要補救一個缺點，即有人對別人缺乏信心，才需要的。所以，發誓不應該算作一種本身應予欲求的東西，而是一種為現世生活所需要的東西。這樣的東西，無論是誰，如果用得超過了必要的限度，便是用得不適當。為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十七章裡說：「誰若曉得，發誓不應該被視作一件善事」，即本身應予欲求的事；「而應該被視作一件必需的事，他就盡其所能地抑制自己，非有必要，就不應該用它。」

釋疑 1.許願是一回事，發誓卻是另一回事。因為我們藉許願把一件東西導向恭敬天主；所以，就是為了這個緣故，許願是屬於宗教的行為。另一方面，發誓時卻是用那應受恭敬的天主之名，來證實一項承諾。所以，那用發誓來證實的事，並不因此而成為屬於宗教的行為，因為倫理行為是按照其目的來分類的。

2. 誰發誓，固然利用對指著他發誓的那位的敬愛；可是，並沒有用自己的發誓去敬愛那位，而是爲了另一件爲今生所需要的事。

3. 正如藥品對健康有益，可是藥力愈猛，用藥不當的害處也愈大；同樣的，發誓固然有益於證實，可是它愈是受人重視，危險也愈大，除非是用得正當。因爲，如同在《德訓篇》第二十三章13及14節裡所說的，「他若戲弄了」，即他若欺騙了自己的弟兄，「必然有罪；他若偽裝了」，好像藉偽裝而發了虛誓，「罪更加倍」（因爲「假裝的正義是加倍的不義」，如同奧斯定於《聖詠講述》，關於第六十三篇7節所說）；「他若發了虛誓」，即沒有發誓的理由和必要，「就不能稱爲義人」。

第六節 是否可以指受造物發誓

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以指受造物發誓。因爲：

1. 《瑪竇福音》第五章第34等節說：「我卻對你們說，你們總不可發誓：不可指天，不可指地，不可指耶路撒冷，也不可指你的頭。」熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一，關於第五章34節解釋這些話說：「請注意！救主禁止我們的，不是指天主來發誓，而是指天地等等。」

2. 此外，除非有罪，就不應受懲罰。可是，對那指受造物發誓的，施用一種懲罰；因爲在《教會法律類編》第二十二編第一題裡記載：「那指受造物而發誓的神職人員，應受極嚴厲的譴責；如果他怙惡不悛，則宜開除他的教籍。」所以，指受造物發誓是不合法的。

3. 此外，發誓是屬於敬神的行爲，如同前面第四節已經講過的。可是，按照《羅馬書》第一章第23等節所說的，不應該給任何受造物表示敬神之禮。所以，不得指受造物發誓。

反之 古聖若瑟曾「指著法郎的生命」發誓，如同《創世紀》第四十二章15及16節所記載的。現在也習慣指著聖經、聖物，以及聖人等發誓。

正解 我解答如下：如同前面第一節釋疑3.已經講過的，發誓有兩種。第一種發誓只是一種單純的憑證，即是呼號天主作證。這種發誓有如信德，以天主的真理為基礎。可是，信德本來以及主要地是關於天主，因為天主就是真理；其次才是關於那些反映天主真理的受造物，如同前面第一題第一節已經講過的。同樣的，發誓主要也是關於天主，即呼號祂作證；其次，發誓也引用一些受造物，但不是看它們的本身，而是因為它們反映天主的真理：如同我們指著福音發誓，就是指著在聖經裡顯示其真理的天主發誓；以及我們也指著那些相信並遵行這真理的聖人們發誓。

第二種發誓就是詛咒。發這種誓的時候，引用某一個受造物，使天主可以在其內，進行祂的判斷。這樣，世人往往指自己的頭，或指自己的兒子，或指其他所愛的東西來發誓；如同宗徒在《格林多後書》第一章23節裡發誓，說：「我指著我的性命，呼號天主作證。」

至於若瑟指著法郎的生命發誓，這事可以有兩種解釋：或者把它解作一種詛咒，好像要以法郎的生命為詛咒對象，在天主前約束自己；或者把它解作一種憑證，好像他在呼籲天主真正的公義，而這公義就是世上的君王負責執行的。

釋疑 1.主禁止指著受造物發誓，是禁止把對天主的敬禮應用到受造物身上。為此，熱羅尼莫在同一段文字裡說：「猶太人這樣指著天使等物發誓，用敬神之禮去敬拜受造物。」

為了同樣的理由，按照教會法律條文（質疑2.），一個神職

人員因指著受造物發誓而應受處分，因為這屬於不信的瀆神之罪。為此，在其後一章裡說：「誰若指著天主的頭髮或頭發誓，或用其他方式說瀆神之言，如果是領有教會聖秩或神職的，應被革職。」

2.由以上的話，可知質疑2.的解答。

3.發誓而引用某某作證，這就是對他行敬神之禮。為此，《出谷紀》第二十三章13節出命說：「你們不可用外神的名字發誓。」可是，如果按照上述正解的方式，在發誓時引用受造物，就不是向他們行敬神之禮。

第七節 誓言是否具有約束力

有關第七節，我們討論如下：

質疑 誓言似乎沒有約束力。因為：

1.發誓是為證實所說的話的真理或真實性。可是，如果說的是關於一件將來的事；那麼，即使所說的事沒有實現，所說的話卻仍然是真實的。例如，宗徒雖然沒有到格林多去，如同他在《格林多前書》第十六章5節裡所說過的，可是他卻並沒有說謊，這可從《格林多後書》第一章第15等節看出。所以，誓言似乎並沒有約束力。

2.此外，德性不與德性相反，如同《範疇論》第八章所說的。可是，發誓是德性的行為，如同前面第四節已經講過的。可是，有時一個人履行自己所發的誓，卻可能相反德性，或者妨礙德性，例如：一個人發誓要去犯罪，或不去做一件德性的事。所以，誓言並不是常有約束力。

3.此外，有時一個人由於不得已，被迫發誓承諾一件事。可是，「這樣的人，因著羅馬教宗而被免除誓言的束縛」，如同《教會法律類編增補》中「論發誓」之「至論該問題之真實一面」一章中所說的。所以，誓言並不是常有約束力。

4.此外，誰也不能受約束去做兩件彼此相反的事。可是，有時發誓者的意念，與聽取發誓者的意念不同。所以，誓言不能常有約束力。

反之 《瑪竇福音》第五章33節卻說：「要向上主履行你的誓言。」

正解 我解答如下：受約束或責任，與一件應該做的或應該放棄的事有關。所以，它似乎與陳述的誓言，即關於一件現在的或過去的事的誓言無關；它也似乎與關於應由別的原因去實行的事的誓言無關。例如，有人發誓說：明天會下雨；它只與那關於發誓者自己應做的事的誓言有關。

可是，正如一個關於過去或現在之事的陳述的誓言，應該含有真理；同樣，一個關於我們將來要做的事的誓言，也應該如此。所以，兩種誓言都有某種約束力或責任；不過，方式不同。因為關於過去或現在的事的誓言，責任並不是關於那已經過去的或現今尚在做的事，而是關於發誓的行為本身；就是說，所發之誓的對象，無論現在或是過去，是一件真實的事。至於那種關於將來要由我們去做的事的誓言，責任都是在於那件由誓言來保證的事方面。因為，一個人有責任使他誓言的事真正實現，否則誓言就缺乏真理（或不是真實的）。

可是，如果誓言的事不是屬於他的能力之內，他的誓言就缺乏明辨的判斷；除非他發誓時，他本來做得到的事，由於某一事故，偶而變成他所做不到的事了。例如，有人發誓要付一筆錢，後來這筆錢卻被人搶走或偷去了。這時他似乎沒有責任去履行自己所誓言的事；不過，他必須盡其所能地去做，如同我們在第第八十八題第三節釋疑2.討論誓願的責任時已經講過的。

不過，如果所誓言的是一件可以做得到，卻不應該去做的事：或者因為它本來就是一件壞事，或者因為它妨礙一件善事；那麼，誓言就缺乏正義。所以，在這種有罪或妨礙善事的情形下，就不應該遵守誓言，因為二者都「有更壞的後果」。

如此，所以必須說：無論誰，發誓要去做一件事，就必須去做它，為滿全（誓言的）真理；不過，假設（誓言的）其他兩個條件，即判斷和正義，也都存在或實現。

釋疑 1. 一句簡單的聲明是一回事，一項呼求天主作證的誓言是另一回事。的確，要使一句聲明為真，只要一個人說出自己決意去做的那件事就夠了；因為在原因方面，即在做事的人的主意方面，這已經是真實的。至於誓言，一個人就不得使用它在某一件事上，除非他確實知道這件事的情形。為此，誰若使用誓言，為了對他所呼求的天主的作證表示尊重，他就有責任盡其所能，使自己所誓言的事實現；除非這事導致更壞的後果，如同上面正解所講過的。

2. 一項誓言導致更壞的後果，可能有兩種情形。第一種情形，是因為從它開始的時候，就有更壞的後果。或者由於它本來就是壞的，例如：一個人發誓要去犯姦淫；或者由於它妨礙一件更大的善，例如：一個人發誓不進修會，或不當神職，或理應接受神長的職位而不接受，或做其他類似的事。因為，這種誓言從一開始，就已是非法的；不過，方式並不相同。因為，如果一個人發誓要去犯罪，他在發誓時犯了罪，在實行誓言時也犯罪。可是，如果一個人發誓不去做一件更好的事，但也不是一件他必須要做的事；那麼，由於他妨礙那使人心產生善意的聖神，他固然在發誓時犯了罪，可是他在履行誓言時並沒有犯罪。不過，如果他不履行誓言去做更好的事，就做得更好了。

第二種情形，一項誓言之導致更壞的後果，是因為發生了一樁新的、出於意料之外的事件。黑落德的誓言就是一個明顯的實例；他對那個舞蹈的少女發誓說，凡是她所要求的，自己都會給她（《瑪竇福音》第十四章7節）。的確，這句誓言，一開始的時候，本來可能是合法的，只要它具有應有的條件，即少女所要求的，是宜於給她的；可是，後來履行那句誓言，卻是不合法的。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第五十章裡說：「有時履行神聖的承諾，是相反職責的，例如：黑落德爲了不食言，竟准予殺害若翰。」

3. 關於一個人被迫而發的誓，有兩種責任。第一種責任，是發誓者對那個接受他承諾的人所負的責任。這個責任已因強迫而被取消了，因為使用暴力者應該有此報應，即不履行對他的承諾。

第二種責任，是發誓者對天主所負的責任，即他必須履行自己因天主之名所做的承諾。這個責任在良心的法庭上（*forum conscientiae*），並沒有被取消；因為一個人必須寧可蒙受現世的損失，也不可不履行自己的誓言。不過，他可以向法院投訴，追回自己所給的東西；或者向神長報告，即使他曾發過與此相反的誓。因為這樣的誓言會導致更壞的後果，因為它相反那有關大眾的正義。

羅馬教宗曾寬免人履行這種誓言，並不是好像宣示誓言沒有約束力；而是爲了正當的理由，把那種責任消除。

4. 幾時發誓者的意念，與聽取誓言者的意念不同，如果這是由於發誓者的狡詐；那麼，發誓者，必須按照聽取誓言者的健全瞭解，履行自己的誓言。爲此，依希道的《語錄》卷二第三十一章說：「不論一個人發誓時措詞怎樣巧妙；爲人良心作見證的天主，按照聽取誓言者所瞭解的意義，接受他的誓言。」這些話是指欺詐的誓言說的，這從其後的話，就可以看

出：「誰妄用天主的名字，又欺騙近人，便是一個雙重的罪人。」

不過，如果發誓者沒有使用欺詐的手段；那麼，他就必須按照自己的意念去做。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十六第七章裡說：「人的耳朵，按照外面所發的聲音，來瞭解我們的言語；天主的判斷，卻按照那發自內心者，來聆聽外面的聲音。」

第八節 是否誓言比誓願有更大約束力

有關第八節，我們討論如下：

質疑 誓言似乎比誓願有更大的約束力。因為：

1. 誓願只是一項簡單的承諾；誓言卻除了承諾之外，還呼天主作證。所以，誓言比誓願有更大的約束力。

2. 此外，較弱的東西往往用較強的東西來鞏固自己。可是，誓願有時用誓言來鞏固自己。所以，誓言比誓願更強。

3. 此外，誓願的責任，來自心智的考慮決定，如同前面第八十八題第一節已經講過的；誓言的責任卻來自被呼求作證的天主的真理。既然天主的真理勝於人心的考慮決定，所以誓言的責任似乎大於誓願的責任。

反之 誓願使人對天主負責；誓言卻有時使人對人負責。可是，人對天主，比對人更應負責。所以，誓願比誓言有更大的約束力。

正解 我解答如下：無論是誓願的責任也好，或是誓言的責任也好，它們都來自一件神聖的事，只是方式不同。誓願的責任來自我們對天主應有的忠誠，即我們必須履行我們對祂所做的承諾。另一方面，誓言的責任卻來自我們對祂應該表示的恭

敬；秉此恭敬，我們必須去實現我們用祂的名字所做的承諾。可是，任何不忠誠，其中都含有不恭敬；反之則不然。因為屬下對主人的不忠誠，似乎是最大的不恭敬。所以，以誓願的本質來說，它比誓言有更大的約束力。

釋疑 1. 誓願並不是任何一種承諾，而是向天主所做的承諾；對天主不忠誠，是最嚴重的。

2. 給誓願加上誓言，並非好像誓言是更為鞏固的；而是為藉著「這兩種不能更改的事」（《希伯來書》第六章18節），能呈現出更大的堅定。

3. 心智的考慮決定，使得在發願者方面，誓願能夠堅定。不過，誓願堅定的更大的原因，則是在於天主方面，誓願就是獻給祂的。

第九節 是否有人能免除誓言

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有人能免除誓言。因為：

1. 正如關於過去或現在之事的陳述的誓言，須有真理；同樣，關於未來之事的承諾的誓言，也須有真理。可是，誰也不得容許一個人，關於現在或過去的事，發相反真理的誓言。所以，誰也不得免除一個人去實現自己用誓言所答應的將來要做的事。

2. 此外，承諾的誓言是用來使那個對他做了承諾的人得到益處。可是，那人似乎不能免除發誓者所發的誓，因為這是相反恭敬天主之事。所以，其他的人遠更不能免除它了。

3. 此外，除了某些只有教宗才能免除的誓願之外，任何一位主教都可以免除誓願，如同前面第八十八題第十二節釋疑3. 已經講過的。所以，為了同樣的理由，如果誓言可被免除的

話，那麼任何一位主教都可以免除誓言了。可是，這似乎相反法律。所以，誓言似乎不能被免除。

反之 誓願比誓言有更大的約束力，如同前面第八節已經講過的。可是，誓願能被免除。所以，誓言也能被免除。

正解 我解答如下：如同前面第八十八題第十節已經講過的，無論免除守法，或是免除還願，所以需要免除，都是爲了這個緣故：即一件事，以其本身及一般地來說，是正當而有益的；可是，由於發生了特殊的情形，卻能變成了一件有害而不正當的事，而這樣的事就不能再屬於法律或誓願的範圍。可是，任何有害或不正當的事，是與誓言所應注意的事不相符的。因爲如是不正當的事，便相反正義；如是有害的事，則相反判斷。所以，爲了同樣的理由，誓言也能被免除。

釋疑 1. 免除誓言並非涉及准許去做一些相反誓言的事，由於這是不可能的事。因爲履行誓言是天主的誠命，而天主的誠命是不能被免除的。免除誓言是表示那本來是屬於誓言之下的，現在卻不再屬於誓言之下了，猶如它已不是誓言適當的質料或對象，如同前面第八十八題第十節釋疑2. 討論誓願時所已經講過的。可是，關於一件過去或現在之事的陳述的誓言，其對象成爲一種必然性，已經成爲不能改變的。爲此，免除不是關於誓言的對象，而是關於誓言這個行爲本身。所以，這樣的免除，直接相反天主的誠命。另一方面，承諾的誓言，其對象卻是一些未來的事，是可能改變的。因此，在某種情形之下，它可能變成不合法或有害的事，因而不適於作爲誓言的對象。所以，承諾的誓言能被免除；因爲這樣的免除，是關於誓言的對象，並不相反天主命人應該履行誓言的誠命。

2. 一個人可用兩種方式，以誓言應許別人一件事。第一，是爲了那人的利益，答應他一件事，例如：答應自己要爲他服務，或給他錢。那個受了他這承諾的人，可以免除他這樣的承諾；因爲，幾時他按照那個人的意思去做，就可以認爲他已經對那個人履行了承諾。

第二，是一個人答應另一個人的事，與光榮天主或加惠別人有關，例如：一個人以誓言答應某人，自己要去進修會，或者要做一件仁愛的工作。如此，則那個受他承諾的人，就不能免除他這承諾。因爲承諾主要不是對他，而是對天主許下的；除非在承諾上，或許附加了這一條件，即「只要接受承諾的人同意」，或者其他類似的條件。

3. 有時一個承諾的誓言的對象顯然相反正義，或者因爲是罪，例如：一個人發誓要去殺人；或者因爲它妨礙一件更大的善，例如：一個人發誓不去進修會，這樣的誓言不需要免除。不過，在第一種情形之下，他必須不履行那樣的誓言；如有第二種情形，他就可以履行或不履行誓言，如同前面第七節釋疑2.已經講過的。

有時以誓言所承諾的事，合法與否莫辨，益害難分，無論是就一般地來說，或是在某種情形之下。如有這樣的情形，任何一位主教都能免除。

有時以誓言所承諾的事卻顯然是合法而有益的。一個這樣的誓言，似乎是沒有被免除的餘地；不過，如有更好的事，可爲大眾的利益去做的，就可以把它更換。如有這樣的情形，那麼，這似乎主要是屬於教宗權力的事，因爲他負責管理整個的教會。甚至於也可以把誓言完全免除，這也似乎是應由教宗來處理的事；因爲凡是一般地與處理教會事務有關的事，教宗對它們都有完全的權力。正如任何人，對於自己的屬下，在屬於自己權下的那些事上所發的誓，也都可以取消一樣，例如：

父親可以取消自己的女兒所發的誓，丈夫可以取消自己的妻子所發的誓，如同在《戶籍紀》第三十章第6等節裡所說的，也如在前面第八十八題第八節討論誓願時所已經講過的。

第十節 是否可因個人或時間的情形而阻止發誓

有關第十節，我們討論如下：

質疑 似乎不可因個人或時間的某種情形而阻止發誓。因為：

1. 誓言是用來為「作擔保」的，如同宗徒在《希伯來書》第六章16節裡所說的。可是，無論在什麼時候，人人都有資格擔保自己所說的話。所以，似乎不可因個人或時間的某種情形而阻止發誓。

2. 此外，指天主發誓，比指福音發誓更嚴重。為此，金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四十四講，關於第二十三章16節說：「如有某種理由，那麼，那指天主發誓的，似乎是做一件小事；可是，那指聖經發誓的，卻似乎是做了一件大事。凡這樣想的，就應該對他說：愚人！聖經是為天主而寫成的，不是天主為聖經。」可是，人無論有什麼情形，無論是在什麼時間，都是習慣指著天主來發誓。所以，遠更可以指著福音而發誓了。

3. 此外，同一效果不會來自相反的原因，因為相反的原因產生相反的效果。可是，有些人由於個人的缺點而不得發誓，例如：未滿十四歲的兒童，以及已經發過假誓的人。所以，一個人不應該由於他的地位，如：神職人員，或者為了時間方面的慶節，而被禁止發誓。

4. 此外，在這個世界上，沒有一個生活的人，其地位可與天使相等的，因為《瑪竇福音》第十一章11節說：「在天國裡最小的，也比他大」，即比那還在生的若翰洗者大。可是，天使可以發誓，因為《默示錄》第十章6節說：「天使指著萬世

萬代的永生者發誓。」所以，沒有一個人由於自己的地位，而應該免於發誓的。

反之 在《教會法律類編》第二編第五題裡有這樣的記載：「對於一位司鐸，應該用神聖的祝聖禮，代替誓言來詢問他。」在第二十二編第五題裡又說：「凡領有教會聖秩的，誰也不得向俗人指著福音發誓。」

正解 我解答如下：關於誓言，應該注意兩件事。第一件事是關於呼求祂作證的天主方面。對於這方面，應該十分尊重誓言。爲此，未到發育成熟年齡的兒童不得發誓，也不得迫使他們發誓。因爲他們還不能完善地運用理智，而唯有能完善地運用理智，他們才能以應有的恭敬態度來發誓。發過假誓的人也不得發誓，因爲從他們以前的行爲，可以假定他們將不會對誓言表示應有的尊重。所以，爲使人對誓言表示應有的尊重，在《教會法律類編》第二十二編第五題裡說：「那敢以聖物來發誓的，理應守齋，並懷著尊崇與敬畏天主之心去做；這是崇高的做法。」

另一件應該注意的事，是關於那個發誓以保證自己所言爲真的人方面。的確，一個人所說的話，原不需要什麼保證，除非因爲對它懷疑。可是，懷疑一個人所言爲真，這有損於他的尊嚴。所以，地位崇高的人不宜發誓。爲此，在《教會法律類編》第二編第五題「若某司鐸」一章裡說：「司鐸不應該爲了細微小事而發誓。」不過，爲了某種需要或重大的益處，他們可以發誓，尤其是爲了那些屬神方面的事務。

關於上述的那些事務，也宜在慶節的日子里發誓；因爲在這些日子里應該處理那些屬神的事務。可是，那時不應該爲了現世的事務發誓，除非有重大的需要。

釋疑 1. 有些人由於他們自己的缺點，不能保證自己所說的話；另有些人所說的話，理應這樣確實，不需要什麼保證。

2. 發誓所指的東西愈是偉大，所發的誓就其本身來說，也愈神聖及愈有約束力，如同奧斯定在《書信集》第四十七篇「致布麗可拉書」裡所說的。爲此，指天主發誓，比指福音發誓更爲嚴重。不過，由於發誓的態度，情形也可能恰好相反，例如：指福音發誓是經過審慎考慮而隆重地舉行；而指著天主發的誓，卻是輕率從事、粗心大意地完成。

3. 一件事物並非不可能由於相反的原因，藉過與不及的方式而被消除。如此，有些人之不得發誓，是因爲他們具有過大的權威，以致他們不適合於發誓；另有些人卻有過少的權威，使他們的誓言不足憑信。

4. 說天使發誓，不是因爲其本身方面有什麼缺點，好像他真誠的話不足置信；而是爲表示他所說的話是出於天主不能錯的安排。同樣，有時聖經也說天主發誓，是爲說明祂的話是不能改變的，如同宗徒在《希伯來書》第六章17節裡所說的。

第九十題

論以誓告方式使用天主聖名

一分爲三節一

然後要討論的是，以誓告方式（per modum adiurationis）使用天主的聖名（參看第八十九題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、是否可以誓告人。
- 二、是否可以誓告魔鬼。
- 三、是否可以誓告無靈受造物。

第一節 是否可以誓告人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以誓告或以誓言告示（adiurare）人。因爲：

1. 奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十六章63節裡說：「我認爲，凡願意按照福音來生活的男人，就不應該用誓言去告示別人。因爲，若是按照福音裡基督的吩咐：不可以發誓；那麼，顯然也不可以用誓言去告示別人。」所以，大司祭顯然不應該指著永生的天主發誓、命令耶穌。

2. 此外，凡用誓言告示別人的，或多或少是強制他。可是，相反別人的意願而強制別人，這是不可以的。所以，也不可以用誓言來告示一個人。

3. 此外，誓告是「引人發誓」。可是，引人發誓是屬於長上的事，是長上命屬下發誓。所以，屬下不得誓告自己的長上。

反之 我們也呼號天主作證，以一些神聖的事物來懇求天主。宗徒也「以天主的仁慈」請求信徒，如同《羅馬書》第十二章1

節所說的。這似乎是一種警告。所以，可以用誓言來告示他人。

164

——神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

正解 我解答如下：誰若藉由恭敬天主的聖名，發一個承諾的誓，並呼號這聖名為保證自己的承諾，他就必須去做自己所答應的事，也就是堅決不移地促使自己去做一件事。可是，正如一個人可以促使自己去做一件事；同樣，他也可以促使別人，即以懇求的方式促使長上，以命令的方式促使屬下去做一件事，如同前面第八十三題第一節已經講過的。所以，幾時用某種屬神的事物來保證這兩種方式的促使或告示，這就是警告。不過，二者之間有這個不同：人是自己行動的主人，卻不是別人行動的主人。為此，他可以呼天主的聖名來約束自己，卻不能這樣去約束別人，除非是屬下——因為對屬下，他可以基於所發誓言的責任，去強制他們。所以，誰若呼天主的聖名，或以任何屬神的事物，以起警告的方式，想迫使一個不是自己屬下的人去做一件事，如同他用誓言迫使自己去做的那樣，這樣的警告是不可以的，因為他對別人妄用一種他所沒有的權力。可是，為了某種必要，長上可以用這種警告去約束自己的屬下。不過，誰若藉由尊敬天主的聖名，或某種屬神的事物，只是想從別人那裡得到一樣東西，並不是要別人必然這樣做；那麼，無論是針對什麼人，都可以使用這樣的警告。

釋疑 1. 奧利振說的，是關於一個人想迫使別人必然去做的警告，如同他用誓言來迫使自己那樣。的確，大司祭就是企圖這樣使用誓言、命令主耶穌基督（《瑪竇福音》第二十六章63節）。

2. 這個論證的出發點，是迫使人必然去做的警告。

3. 警告並不是引人發誓，而是使用自己所發的類似誓言

的言詞，促使人去做一件事。我們使用警告，對天主用的是一種方式，對人用的卻是另一種方式。因為，藉由起警告示人，我們是想藉由尊敬一樣屬神的事物，改變人的意志；至於對其意志不能改變的天主，我們則沒有這樣的企圖。我們所企圖的是遵循天主的永恆意志，由天主獲賜某些事物；而這不是爲了我們的功勞，而是出於祂的仁善。

第二節 是否可以警告魔鬼

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以警告或以誓言告示魔鬼。因為：

1. 奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十六章63節裡說：「警告魔鬼，不是依據救主所授予的權力；因為這是猶太人的作風。」可是，與其仿效猶太人的儀式，我們毋寧應該使用基督所授予的權力。所以，不可以警告魔鬼。

2. 此外，有許多人藉由一些神聖的事物，用巫術的咒語呼求魔鬼；這就是警告。所以，如果可以警告魔鬼的話，那麼也可以使用巫術的咒語了。可是，這顯然是不對的。所以，前者也是不對的。

3. 此外，凡是警告一個人的，他就因此與這個人有了某種連繫。可是，我們不得與魔鬼有什麼連繫，如同《格林多前書》第十章20節所說的：「我不願意你們與邪魔有分子。」所以，不得警告魔鬼。

反之 《馬爾谷福音》第十六章17節卻說：「他們將因我的名驅逐魔鬼。」可是，因天主的聖名使另一位去做一件事，就是警告。所以，警告魔鬼是可以的。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，警告有兩種

方式：一種是用請求或指引的方式，藉著對一件神聖之物所表示的恭敬；另一種是用強制的方式。不可以用第一種方式去警告魔鬼，因為這種警告的方式似乎意味著一種親善或友好；這樣去對待魔鬼是不可以的。

至於第二種警告的方式，即用強制的方式。我們爲了某些目的可以用它，爲了另一些目的卻不可以。因爲，我們在今世生活的時候，魔鬼是我們的仇敵；他們的行動不是由我們來處理，而是由天主和聖天使們來處理。因爲，如同奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章裡所說的：「背叛之神，是由正義之神來統治的。」所以，我們可以藉由警告魔鬼的方式，靠天主聖名之力，去逐退這些仇敵，免得他們來陷害我們的靈魂或肉身。這是按照基督所授予的權力，如同《路加福音》第十章19節所說的：「看，我已經授予你們權柄，使你們踐踏在蛇蠍上，並能制伏仇敵的一切勢力；沒有什麼能傷害你們。」不過，不得爲了想從魔鬼那裡學習一些事情，或者想從魔鬼那裡得到一些東西，而去警告他們，因爲這是等於與他們有所連繫。除非是由於某些聖者，因具有特殊的天賦能力或天主的啓示，利用魔鬼的行動爲得到某些效果，例如：關於真福雅各伯所記載的，他曾用魔鬼把赫莫振（Hermogenes）帶到他那裡。

釋疑 1. 奧利振所說的，不是用強制的方式來對抗的警告，而是用友善的方式來請求的警告。

2. 巫師利用警告及呼求魔鬼，爲能從他們那裡得到或學習一些東西，這是不可以的，如同上面正解已經講過的。爲此，關於主在《馬爾谷福音》第一章25節，對不潔的邪神所說的：「不要作聲！從他身上出去」；金口若望《論拉匝祿》（De Lazaro）第二篇解釋說：「在這裡，我們得到一個很好的教訓：不管魔鬼講多少真話，我們也不可信靠他們。」

3. 這個論證的出發點，是藉呼求魔鬼的幫助，去做或知道一件事的誓告，因為這似乎是與魔鬼取得連繫。相反的，如用誓告去逐退魔鬼，這是與他們斷絕連繫。

第三節 是否可以誓告無靈受造物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以誓告無靈受造物。因為：

1. 誓告是要用言語的。可是，對一個不能瞭解者講話是沒有用的，而無靈受造物就是這樣的。所以，誓告無靈受造物是無謂而不可以的。

2. 此外，誰有資格發誓，也就有資格接受誓言。可是，發誓不是一件屬於無靈受造物的事。所以，對無靈受造物似乎也不可以使用誓告。

3. 此外，誓告的方式有兩種，如同前面第一及第二節已經講過的。一種是用懇求的方式；對無靈受造物，我們不能用這種方式，因為它們不是自己行動的主人。另一種誓告是用強制的�方式；對無靈受造物，我們似乎也不可以用這種方式。因為命令無靈受造物不是我們的事，而只是那一位的事；《瑪竇福音》第八章27節論及這一位，說：「竟連風和海也聽從祂」。所以，似乎沒有一種方式可以用來誓告無靈受造物。

反之 據說西滿和猶達二位宗徒，曾用誓言告示毒龍退往曠野裡去。

正解 我解答如下：無靈受造物是由別的主動者所主導，來從事自己的活動。可是，被主導者和被推動者的行動，與那主導者和推動者的行動，是同一行動，例如：箭的運動也是射箭者的行動。為此，無靈受造物的活動不僅是歸之於它們自己，也

主要地歸之於天主：因為萬物都是遵照天主的安排而行動。如果魔鬼有了天主的許可，利用無靈受造物去傷害人，那麼這些行動也歸之於魔鬼。

所以，對無靈受造物所用的誓告，可有兩種意義：第一種誓告是直接針對無靈受造物本身，如此則誓告無靈受造物是一件無謂的事。第二種誓告是針對那主導及推動無靈受造物者。按照這個意思來說，可有兩種對無靈受造物的誓告：一種是以懇求的方式上達天主，這是屬於那些呼求天主而行奇蹟的人的事；另一種是以強制的方式，及於那用無靈受造物來傷害我們的魔鬼。教會中驅魔所用的，就是這種誓告的方式，藉以把魔鬼的勢力，從無靈受造物裡驅逐出去。不過，以呼求魔鬼幫助的方式誓告魔鬼，是不可以的。

釋疑 從以上的話，也就可以知道各質疑的解答了。

第九十一題

論為讚美高呼而使用天主聖名

一分為二節一

然後要討論的是，為以祈禱或讚美高呼，而使用天主的聖名（參看第八十九題引言）。關於祈禱，之前已經討論過了（第八十三題）。為此，現在只還應該討論讚美。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、是否應該用口唇來讚美天主。
- 二、是否應該用歌曲來讚美天主。

第一節 是否應該用口唇來讚美天主

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用口唇來讚美天主。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷一第十二章裡說：「至善者所應得的，不是讚美，而是一些更大更好的東西。」可是，天主超越一切至善者。所以，應給天主獻上的不是讚美，而是一些比讚美更偉大的東西。為此，《德訓篇》第四十三章33節說：天主「超越一切的讚美」。

2. 此外，讚美天主是一件屬於敬禮天主的事，因為它是一個宗教的行為。可是，天主更是應該用心神，而不是用口唇去敬拜的。為此，主在《瑪竇福音》第十五章7至8節裡反對某些人，而引用《依撒意亞》第二十九章13節的話，說：「這民族只在嘴唇上尊崇我，他們的心卻遠離我。」所以，讚美天主更在乎心，而不在于口唇。

3. 此外，用口唇去讚美別人，是為鼓勵他們更進於善。因為，正如壞人因自己受讚美而驕傲自大；同樣，善人因自己受讚

美而更求上進。爲此，《箴言》第二十七章21節說：「正如鍋煉銀；同樣，讚美者的口煉人心。」可是，天主並非因人的言語而更進於善；因爲一方面祂是不能改變的；另一方面祂又是全善的，不能再有所增進。所以，不應該用口唇去讚美天主。

反之 《聖詠》第六十三篇6節卻說：「我要以歡愉的口唇讚美祢。」

正解 我解答如下：我們用言語對天主講話，是爲了一個原因；對人講話是爲了另一個原因。我們用言語對人講話，是爲把他所不能知道的我們心中的思念告訴他。爲此，我們用口唇讚美一個人，是爲使他或別人知道我們對他懷有良好的印象，因而一方面鼓勵那受讚美者本人更加上進，一方面也使別的聽到了這讚美的人，對他能有好的想法，尊敬他而且效法他。

可是，我們用言語對天主講話，不是爲使祂知道我們的思念，因爲祂明察人心；而是爲使我們自己，以及聽我們說話的人都恭敬祂。爲此，必須用口唇去讚美天主，不是爲了天主，而是爲了讚美者本人。因爲讚美天主能激發讚美者對天主的熱情，如同《聖詠》第五十篇23節所說的：「奉獻頌謝祭的人，就是給我奉獻光榮讚頌，我要使他享見天主的救恩。」人因讚美天主，心情愈發上升歸向天主，就愈遠離那些相反天主的事物，如同《依撒意亞》第四十八章9節所說的：「爲了我榮譽的緣故，我抑制了我自己，而沒有消滅你。」

口唇的讚美也有這一益處，即可以激勵別人的心情歸向天主。爲此，《聖詠》第三十四篇2節說：「對祂的讚頌常在我口。」後來第3及4節又接著說：「願謙卑的人聽到也都喜躍，請你們同我一起讚揚上主。」

釋疑 1.關於天主，我們可以有兩種講論法。第一，是關於祂的性體。如此，由於天主是人無法明瞭及無法言喻的，所以祂是在一切的讚美之上。從這比較來說，應該對天主表示恭敬，以及獻上敬神之禮。所以，在《熱羅尼莫聖詠集》第六十四篇裡說：「天主！對祢的讚美是無言的。」這是指恭敬。又說：「要向祢還願。」這是指敬神之禮。第二，關於天主，我們可以講論祂的那些有利於我們的工作效果。從這方面來說，我們就應該讚美祂。為此，《依撒意亞》第六十三章7節說：「我要依照上主賜予我們的一切，記念、稱頌上主的慈惠。」狄奧尼修也在《神名論》第一章裡說：「你將發現神學家們所做的一切聖詩」，即對天主之讚頌，「都是為按照神性的」，即天主性體的「仁善出發（processus），分別顯揚和讚美天主的各種名稱。」

2.誰若不用心神讚美，只用口唇讚美，對他其實毫無裨益，因為是心神在熱情回憶「祂的偉大工程」時讚美天主。不過，外在口唇的讚美能激發讚美者內心的熱情，並能引起別人也讚美天主，如同上面正解所講過的。

3.我們讚美天主不是為祂的好處，而是為我們的好處，如同上面正解所講過的。

第二節 讚美天主是否應用歌唱

有關第二節，我們討論如下：

質疑 讚美天主，似乎不應該用歌唱。因為：

1.宗徒在《哥羅森書》第三章16節裡說：「彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲。」可是，我們在敬拜天主的時候，除了使用那些由聖經的權威所傳授給我們者之外，不應該使用什麼別的東西。所以，我們在讚美天主的時候，似乎不應該使用外在可知覺到的歌曲，而只應該使用內在屬神的歌曲。

2.此外，熱羅尼莫於《厄弗所書註解》註釋《厄弗所書》第五章19節的「在你們心中歌頌讚美天主」時，說：「願在聖堂裡擔任唱聖詠的青年們聽此：應該用心神歌頌天主，不是用聲音；不可像表演戲劇那樣，用藥液滋潤咽喉和口腔，使人在聖堂裡聽到好像唱戲一般的聲調和歌曲。」所以，不應該用歌曲來讚美天主。

3.此外，人無大小，都有資格讚美天主，如同《默示錄》第十九章5節所說的：「天主的眾僕人，凡敬畏祂的，無論大小，請讚美我們的天主吧！」可是，在聖堂裡，那些大人不應該歌唱；因為教宗額我略一世說，而此話也載於《教會法律類編》第九十二編之「在羅馬聖教會」一章內：「我以本法令，詔諭凡是在本教區內，負責祭台事務的人員，不得歌唱。」所以，歌唱並不適合於讚美天主。

4.此外，在舊約法律時代，用樂器和唱歌去讚美天主，如同《聖詠》第三十三篇2及3節所說的：「你們該彈琴，稱謝上主，彈奏十弦琴，讚頌上主。你們應向祂高唱新歌。」可是，教會並不用像豎琴和十弦琴等樂器為讚美天主，免得她好像是在效法猶太人。所以，也不應該用唱歌來讚美天主。

5.此外，心神的讚美比口唇的讚美更重要。可是，心神的讚美卻被歌唱所阻擾：一方面因為唱歌者在專心於歌曲時，不能再去注意自己所唱的內容；另一方面，因為其他的人聽歌唱的東西，不及聽只讀而不唱的東西更容易明白。所以，不應該用歌唱來讚美天主。

反之 聖盎博羅修規定了應在米蘭的聖堂裡唱歌，如同奧斯定在《懺悔錄》卷九第七章裡所敘述的。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，必須用口唇

或聲音來讚美天主，這是爲了要激起人對天主的熱情。所以，凡是能有助於得到這個效果的，都適用於讚美天主。可是，人的心靈顯然按照不同的聲調而受到各種不同的感動，如同哲學家在《政治學》卷八第五章裡所說的，又如同波其武在《論音樂》的導論卷一第一章裡所說的。所以，用歌唱來讚美天主是一種有益的規定，使弱者的心靈能受到激勵而更虔誠。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章說：「我更贊成在聖堂裡唱歌的習慣，使弱者聽到悅耳的聲音而激發虔誠的熱情。」他又在《懺悔錄》卷九第六章裡論到自己，說：「我深受祢教會甜美的歌聲所感動，在唱稱頌祢的讚頌時涕泗橫流。」

釋疑 1.屬神的歌曲這個名稱，不僅是指那些在心靈裡所唱的歌曲，而且也指那些在外面用口唇所唱的歌曲；這是因爲這樣的歌曲能激起人心神上的虔誠。

2.熱羅尼莫並不是絕對地排斥唱歌，只是譴責那些在聖堂裡好像唱戲似地唱歌的人：他們不是爲激起人們的虔誠，而是爲凸顯自己，或是爲令人高興。爲此，奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章裡說：「我若有這樣的事，即更爲歌聲所動，而不受歌詞所感，我就自承有罪而應受罰；這時我寧可不聽唱歌的人。」

3.教導和講道是一種比唱歌更崇高的方法，爲激起人們的虔誠。爲此，應該用講道和教誨，去激發人心歸向天主的執事及神長們，不可執著於唱歌，以免受阻於更重要的事。爲此，教宗額我略一世在同一段文字裡說：「這是一種最值得批評的習慣，即那些已經領過執事聖秩的人，本來應該從事講道，以及施捨等工作的，卻去練習唱歌。」

4.如同哲學家在《政治學》卷八第六章裡所說的：「教學時不可用笛，或其他的人工樂器，如：豎琴或任何屬於這類

的東西；卻只應該用那些能使聽者成爲善人的東西。」的確，這類樂器優先使人心靈感到愉快，卻並不培養人內心的優良氣質。在舊約時代使用這類樂器，一方面因爲當時的人較爲粗魯而偏重於物質，因而必須用這樣的樂器，以及世物的承諾去鼓舞他們；另一方面，因爲那些物質的樂器象徵一些別的東西。

5. 如果專心用歌唱來令人高興，那麼心靈就會受阻，而不再去注意所唱的東西。可是，如果唱歌的人爲了虔誠而唱歌，他就更注意自己所說的事：一方面因爲他用更長久的時間去注意它；另一方面，也因爲如同奧斯定在《懺悔錄》卷十第三十三章裡所說的：「我們心中的各種情緒，在歌聲裡都各有一種音調，由於彼此有著隱密的連繫，而能被激動起來。」關於聽者，也有同樣的情形。雖然他們有時不明白所唱的是什麼，可是他們明白爲什麼要唱，即爲讚美天主；這已足以激起他們的虔誠了。

第九十二題

論迷信

一分爲二節一

然後要討論的是那些相反宗教的惡習（參看第八十一題引言）。首先，要討論那些也像宗教那樣舉行敬神之禮的惡習。其次，討論那些顯然與宗教相反的惡習，它們輕視一切與敬神有關的事。前者與迷信有關；後者則與無宗教（不敬神、褻聖）有關。爲此，第一，先要討論迷信，以及其部分（第九十三題）；第二，討論無宗教及其部分（第九十七題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、迷信是不是一種相反宗教的惡習。
- 二、它是不是有好幾個部分或種類。

第一節 迷信是不是一種相反宗教的惡習

有關第一節，我們討論如下：

質疑 迷信（superstitio）似乎不是一種相反宗教的惡習。因爲：

1.彼此相反者，其中之一，不出現在另一個的定義裡。可是，「宗教」出現在迷信的定義裡；因爲迷信的定義是：「過度地奉行宗教」，如同關於《哥羅森書》第二章23節的「這些事情，既出於迷信，徒有智慧之名」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。所以，迷信並不是一種相反宗教的惡習。

2.此外，依希道在《語源學》卷十裡說：「西塞祿說：迷信者之得名（superstitiosi），是因爲他們整日祈禱獻祭，想使自己的孩子能夠活得比他們更長命（superstites）。」可是，就是真實的宗教敬禮也可以這樣去做。所以，迷信並不是一種相

反宗教的惡習。

3.此外，迷信似乎是指一種過度。可是，宗教卻不可能有什麼過度；因為根據宗教，不可能等量償還給天主我們所欠於祂的，如同前面第八十一題第五節釋疑3.已經講過的。所以，迷信並不是一種相反宗教的惡習。

反之 奧斯定在《證道集》第九篇第九章「論十弦」(De Decem Chordis)裡說：「你彈敬拜唯一天主的第一條弦，迷信的惡獸就倒地氣絕。」可是，敬拜唯一的天主，這是屬於宗教的事。所以，迷信與宗教相反。

正解 我解答如下：如同前面第八十一題第五節已經講過的，宗教是一種道德涵養性德性。可是，每一種道德涵養性德性都基於一中道或中點，如同前面第二集第一部第六十四題第一節已經講過的。所以，有兩種惡習相反道德涵養性德性：一是由於過或過度，一是由於不及。不過，踰越德性之中道的發生，不僅是關於所謂「量」這一情況方面，而且也在其他的情況方面。為此，有些德性，如：心胸寬宏或壯心(magnanimitas)和宏度或慷慨(magnificentia)，其中道之被踰越，不僅是因為所希求的大於德性，也可能是因為有所欠缺。可是，做一件事，不是施予給應該施予者，或是在不應該做這事的時候，都是踰越了德性的中道；關於其他的情況也有同樣的情形，如同哲學家在《倫理學》卷四第一至第三章裡所說的。所以，迷信是一種由於踰越而相反宗教的惡習，不是因為它比真宗教行更多的敬神之禮，而是因為它給不應該給的對象，或是用不應該有的方式行敬神之禮。

釋疑 1.正如我們把不善的東西，用比喻的說法說它善，例如

我們說一個善盜。同樣，我們有時把德性的名稱借用作不善的意思，例如：有時把明智解作狡猾來用，如同《路加福音》第十六章8節那樣：「這些今世之子，應付自己的世代，比光明之子更為明智。」迷信就是這樣被說作宗教的。

2. 一個字的來源，與它的意義不同。關於字源所注意的，是按照一個字的意義，看它有什麼出處；至於字義所注意的，則是用此字要表達什麼。這兩件事，有時彼此並不符合。例如：lapis（石頭）這個名詞，來自laesio pedis（傷足），卻並不以這為它的意義；不然，鐵也因傷足而是石頭了。同樣的，迷信（superstitio）這個字的字義，並不是應與它的字源（superstites，長命）的解法相同。

3. 按照絕對的「量」來說，宗教不可能有「過量」。可是，按照相對的「量」或比較起來說，宗教就可能「過量」，即如果在敬神之事上做一些不應該做的事。

第二節 迷信是否有不同的種類

有關第二節，我們討論如下：

質疑 迷信似乎沒有不同的種類。因為：

1. 按照哲學家在《辯證論》卷一第十三章裡所說的，「如果彼此相反者中，有一個包有許多種類；那麼，其餘的也是如此。」可是，迷信所相反的宗教並沒有許多種類，而是它所有的行為都歸於同一個種類。所以，迷信也沒有不同的種類。

2. 此外，相反者都是針對同一個對象。可是，迷信所相反的宗教，是關於那些使我們歸向天主的事物，如同前面第八十一題第一節已經講過的。所以，不可以根據占卜人事的禍福，或按照人性行為的某些守則，來衡量與宗教相反的迷信。

3. 此外，關於《哥羅森書》第二章23節的「這些事情既出於迷信，徒有智慧之名」，「註解」（拉丁通行本註解）

上說：「即出於偽裝的宗教」。所以，也應該把偽裝算作一種迷信。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十章裡，指明各種不同的迷信。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，相反宗教的惡習，在於在某些情況方面，超越了德性的中道。可是，如同前面第二集第一部第七十二題第九節已經講過的，並不是每一種被破壞的不同情況都改變罪的種類，只有那些指向不同對象或不同目的的情況方才如此。這是因為倫理的行為是按照這個來分類的，這也是在前面第一題第三節、第十八題第二及第六節已經講過的。為此，迷信首先是按其對象而分類。因為，敬神之禮可能是對一個適當的對象，即真天主，可是「方式不適當」；這就是第一類迷信。敬神之禮可能是對一個不適當的對象，即對任何一個受造物。這是另一類迷信，它又可以按照敬神的不同目的，而分為許多種迷信。

敬神的目的首先是為恭敬天主。基此，這類迷信中的第一種是「崇拜偶像」，即把敬神之禮失當地去獻給一樣受造物。

敬神的第二個目的，就是為使人能得到他所敬之天主的教導。與此有關的迷信是「占卜」，它藉著與魔鬼所立的約，不管這約是明言的，或是不明言的，從魔鬼那裡探聽消息。

敬神的第三個目的，就是按照所敬之天主的規定來指導人的行為。與此有關的是恪遵某些守則或禁忌的迷信。

奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十章裡，關於以上三種迷信都曾提及過。他說：「人為了製造和崇拜偶像，不管制定什麼東西，都是迷信。」這是指以上第一種迷信。後來他接著說：「或者為了探聽消息，以及某些與魔鬼立約協

議好的示意的表記。」這就是屬於第二種迷信。稍後他又接著說：「各種禁忌、符咒等類的東西，都屬於這一類。」這是指第三種迷信。

釋疑 1.正如狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的：「善應面面俱到，惡則缺一即成。」所以，有許多種惡習相反同一種德性，如同前面第十題第五節已經講過的。哲學家關於相反的事物所說的話是對的，因為相反的事物也是為了同樣的原因而分類的。

2.占卜和某些守則或禁忌之為迷信，因為它們繫於魔鬼的一些行動。因此，它們屬於與魔鬼立約。

3.那段文字裡所說的偽裝的宗教，按照那一「註解」（拉丁通行本註解）後來所說的，可知是「把宗教這個名詞用來指人類傳統的習俗」。所以，這種偽裝的宗教，無非就是用不適當的方式去敬禮真天主；例如，有人生活在這恩寵的時代裡，卻還想用舊約時代的那些禮儀去敬拜天主。「註解」（拉丁通行本註解）的那段文字所說的就是此點。

第九十三題

論不適當敬禮真天主的迷信

一分爲二節一

然後要討論的是各種迷信（參看第九十二題引言）。首先，討論不適當地敬禮真天主的迷信；其次，討論崇拜偶像的迷信（第九十四題）；第三，接著再討論占卜的迷信（第九十五題）；第四，討論遵行（民間宗教習俗）的迷信。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、敬禮真天主是否能出現有害的事。
- 二、是否能出現什麼多餘無謂的事。

第一節 敬禮真天主是否能出現有害的事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 敬禮真天主，似乎不可能出現有害的事。因為：

1.《岳厄爾》第二章32節說：「將來凡呼號上主名號的人，必然獲救。」可是，凡是不拘用什麼方式敬禮天主的，都呼號祂的名號。所以，任何敬禮天主都使人獲救。因此，沒有什麼敬禮是有害的。

2.此外，世界任何一個時期，義人所敬禮的，是同一個天主。可是，在梅瑟法律尚未頒布之前，義人們各以其所願的方式敬禮天主，並沒有因此犯了什麼死罪。爲此，雅各伯發願，使自己必須遵行某種特殊的敬禮儀式，如同《創世紀》第二十八章第20等節所記述的。所以，沒有一種對天主的敬禮是有害的。

3.此外，在教會裡不容許任何有害的事物。可是，教會容許各種不同的敬主禮儀。爲此，當英國的主教奧斯定陳述在

教會裡有各種不同舉行彌撒的習慣時，教宗額我略一世答覆他說：「我樂意准許你審慎地選擇，你在羅馬，或在高盧，或在任何其他地方的教會裡，所發現的似乎最能中悅全能天主的事。」（《書信集》卷一第十一篇）所以，沒有一種敬禮天主的方式是有害的。

反之 奧斯定在寫給熱羅尼莫的信中說，而此語也載於關於《迦拉達書》第二章14節的「註解」（拉丁通行本註解）裡，到了福音真道傳布之後，恪遵舊約法令會招致死亡（參看《書信集》第八十二篇第二章）。可是，那些法令都與敬禮天主有關。所以，在敬禮天主時，可能出現能使人喪失性命的事。

正解 我解答如下：為害最大的謊言，是關於基督宗教的事物所說的謊言，如同奧斯定在《反謊言》第三章裡所說的。誰若在外面所表示的不符合事實或真理，便是說謊。可是，一件事可以用言語來表示，也可以用行動來表示。外面的宗教敬禮，就在於這種用行動所做的表示，如同前面第八十一題第七節已經講過的。所以，如果外面的敬禮所表示的是一些假的東西，這樣的敬禮便是有害的。

這樣的事之發生，可有兩種情形。第一種情形，是關於所表示的事方面的：因為敬禮外在所表示的與這事本身不符。例如，在這新約法律時代，那些有關基督的奧蹟既然已經完成，使用舊約法律時代那些預象未來基督奧蹟的宗教儀式，便是有害的，猶如誰若聲言基督將要受難也是有害的一樣。

外在敬禮可能發生假的第二種情形是來自敬禮者方面，尤其是在由神職人員代表全教會所舉行的公眾敬禮中。正如有人若用別人的名義，陳述那些沒有委託給他的事，他就是虛偽或作假；同樣，有人如果代表教會，卻不按照教會或天主所定

的方式，也不遵循教會的慣例而向天主舉行敬禮，也犯虛偽的罪。爲此，盎博羅修說：「誰若不是按照基督所傳授的方式舉行奧蹟，是一個不配的人。」（盎博羅夏斯特，《格林多前書註釋》關於第十一章27節）也是爲了這個緣故，關於《哥羅森書》第二章23節，「註解」（拉丁通行本註解）上也說：迷信是「把宗教這個名詞，用來指人類的傳統習俗」。

釋疑 1.由於天主是真理，所以那些「以心神以真理」敬禮祂的人，就是呼號天主，如同《若望福音》第四章24節所說的。爲此，假的敬禮不屬於那種能使人獲救的呼號天主。

2.在未有法律之前，關於敬禮天主的方式，義人是由他們內心的本能指導著；其餘的人則隨從他們。但是，關於這個問題，到了外在的誠命給人指導之後，不服從這些誠命就是有害的事。

3.教會中敬禮天主的各種不同習慣，無一相反真理。所以，應該照著它們去做，不可對它們置之不理。

第二節 敬禮天主是否能出現多餘無謂的事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 敬禮天主似乎不可能出現什麼多餘無謂的事。因爲：

1.《德訓篇》第四十三章32節說：「雖然你們盡力頌揚上主，但仍不能相稱祂的偉大。」可是，敬禮天主是爲了頌揚天主。所以，它不可能出現什麼多餘無謂的事。

2.此外，外面的敬禮是「以信、望、愛敬禮天主」的內心敬禮的一種表示，如同奧斯定在《基本教理手冊》第三章裡所說的。可是，信、望、愛不可能出現多餘無謂的事。所以，敬禮天主也是如此。

3.此外，敬禮天主就是把我們從祂那裡得來的，奉獻給

祂。可是，我們所有的一切都是從天主那裡得來的。所以，即使我們盡全力恭敬天主，敬禮天主也不會有餘的情形。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第十八章裡說：「真誠而善良的基督徒，連那些迷信的虛構，也把它們從聖經裡排除出去。」可是，聖經訓示應敬禮天主。所以，就是在敬禮天主時，也可能由於超越需要，而出現迷信的事。

正解 我解答如下：說一件事多餘，可有兩種情形。第一，是按照絕對的量。在這方面，敬禮天主不可能有多餘的情形發生；因為人所能做的，沒有一件不是仍少於他對天主所應該做的。

第二，一件事之能是多餘的，是按照相對的量或比較起來說，即這是因為與其目的不相稱。可是，敬禮天主的目的，是使人光榮天主，把自己的心身都屬於天主之下。為此，人所做的凡是與光榮天主有關的，凡是為使人的心神屬於天主之下的，凡是也為使身體根據天主和教會的規定，以及共同生活之人的習俗、藉有節的約束慾望屬於天主之下的，在敬禮天主時不會有多餘的事發生。

另一方面，人所做的如果本身與光榮天主無關，也不使人心神歸向天主，或有節地約束慾望；甚或還相反一般的習俗（按照奧斯定《書信集》第三十六篇第一章的主張：「這應被視為法律」），這一切都應該算作多餘和迷信。因為它們只是一些外在的行動，而與內心的敬禮天主毫無關係。為此，奧斯定在《論真宗教》第三章裡，引證《路加福音》第十七章21節裡所說的：「天主的國就在你們中間」，攻擊那些「迷信者」，即那些主要注意外面之事的人。

釋疑 1.頌揚或光榮天主，表示所做的事應與光榮天主有關，藉此而排除屬於迷信方面的多餘無謂。

2.信、望、愛使人心靈屬於天主之下。因此，它們不可能有什麼多餘的情形。至於外在的行爲卻不同，它們有時與此毫無關係。

3.這個論證的出發點，是按照絕對量方面的多餘。

第九十四題

論崇拜偶像

一分爲四節一

然後要討論的是崇拜偶像（idololatria；參看第九十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、崇拜偶像是不是一種迷信。
- 二、它是不是罪。
- 三、它是不是最重大的罪。
- 四、論這個罪的原因。

至於是否可以與崇拜偶像者來往，在之前第十題第九節討論不信時已經講過了。

第一節 以崇拜偶像爲一種迷信是否正確

有關第一節，我們討論如下：

質疑 以崇拜偶像或偶像崇拜爲一種迷信，似乎並不正確。因爲：

1. 正如異端派人士是不信的人；同樣，崇拜偶像者也是不信的人。可是，異端（haeresis）是一種不信（infidelitas），如同前面第十一題第一節已經講過的。所以，崇拜偶像也是一種不信，而不是一種迷信。

2. 此外，敬神或敬拜天主（latria）是屬於宗教這一德性的，而迷信是與宗教相反的。可是，說「偶像（idolo）崇拜或敬拜（latria）」，與說屬於真宗教的「敬神或敬拜天主（latria）」，似乎都是按照「敬神」（latria）這一名詞的「單義」（univoce）或同樣的意義。因爲，正如說欲求假幸福，與說欲求

真幸福，都是按照（欲求幸福一詞的）單義或同樣的意義；同樣，說敬禮假神，即所謂偶像崇拜，與說敬禮真神或真天主，即真宗教的敬神，似乎也是按照（敬神一詞）的單義或同樣的意義。所以，偶像崇拜不是一種迷信。

3.此外，凡是無有的，不可能是某一共類的別類或種。可是，崇拜偶像似乎是一件無有的東西。因為宗徒在《格林多前書》第八章4節裡說：「我們知道：世上並沒有什麼邪神。」後來他又在第十章19節裡說：「那麼，我說什麼呢？是說祭邪神的肉算得什麼嗎？或是說邪神算得什麼嗎？」猶如是說：「不是的。」可是，給偶像獻祭，實在是屬於崇拜偶像或邪神的事。所以，崇拜偶像既然好像是一件無有的東西，就不可能是一種迷信了。

4.此外，用敬神或天主之禮去恭敬一個不適當的對象，這是屬於迷信的事。可是，正如不應該給偶像行敬神之禮；同樣，也不應該給其他的受造物行敬神之禮。為此，在《羅馬書》第一章25節裡，有些人受到譴責，「因為他們去崇拜事奉受造物，以代替造物主」。所以，這種迷信，不應該把它叫作「崇拜偶像」，更好把它叫作「崇拜受造物」。

反之 《宗徒大事錄》第十七章16節記敘「保祿在雅典等待的時候，見城裡滿是偶像，心神很是悲憤」。後來他在第22節裡說：「眾位雅典人，我看你們在各方面似乎都甚迷信。」所以，崇拜偶像是屬於迷信的事。

正解 我解答如下：如同前面第九十二題第一及第二節已經講過的，踰越敬神之禮的正當方式，這是屬於迷信的事。這樣的事主要是在對不適當的對象行敬神之禮時發生的。可是，只應該對至高、非受造的或自有的天主行這敬神之禮，如同在前面第

八十一題第一節討論宗教時所已經講過的。所以，對於任何一個受造物行敬神之禮，便是迷信。

正如用有形的形式，如：祭祀、娛樂等類的事，外邦人對受造物舉行敬神之禮；同樣，對一個用某種有形的狀態或形像，即所謂「偶像」來代表的受造物，他們也舉行這種敬神之禮。不過，對偶像行的敬神之禮有各種不同的形式。有些人用一種害人的技術，製造一些藉著魔鬼的力量能發生某些效果的像，他們因此認為這些像本身就有一些神性，從而應向它們舉行敬神之禮。這就是漢密士·特利梅杜士（Hermes Trimegistus）的說法，如同奧斯定在《天主之城》卷八第二十三章裡所說的。其他的人不是向像本身，而是向像所代表的受造物行敬神之禮。宗徒在《羅馬書》第一章裡，關於這兩種形式都曾提及過。關於第一種形式，他說：「他們將不可朽壞的天主的光榮，改歸於可朽壞的人、飛禽、走獸和爬蟲形狀的偶像。」（第23節）關於第二種形式，他接著說：「他們去崇拜事奉受造物，以代替造物主。」（第25節）

不過，這些人（崇拜受造物者）的意見，可分為三種。有的認為，某些人成了神，因此用這些人的像去崇拜他們，如：朱彼特（Jupiter）、梅古里（Mercurius）等。

有些人卻認為，整個世界是一個神，不是由於它的物質實體，而是由於它的靈魂；他們相信這個靈魂就是神，聲稱神無非就是這個「以行動和理性來管理世界的靈魂」（參看奧斯定，《天主之城》卷四第三十一章）。這猶如說一個人是智者，不是爲了他的肉身，而是爲了他的靈魂。爲此，他們主張應該給整個世界，及其所有的一切部分行敬神之禮，如：天、氣、水，以及一切這類的東西。他們的神名和神像，都是針對這一切，如同瓦羅（Varro）所說的，以及奧斯定在《天主之城》卷七第五章裡所敘述的。

然而有些人，即柏拉圖派，卻舉出一位至上神為萬物的原因。在其下，他們列出一些由那位至上神所造的神體，他們也稱之為神，因為他們都分有一部分神性；我們則稱之為天使。在這些神體以後，他們還說有天體的靈魂，其下有鬼，他們說鬼是一些氣體的動物。在鬼之下才有人的靈魂，他們相信人的靈魂按照他們的功過，將被歸在神或鬼的團體之中。對這一切，他們都行敬神之禮，如同奧斯定在《天主之城》卷八第十四章裡所說的。

這最後兩種主張，他們說是屬於「自然神學」，是哲學家們在研究世界時所得到的，並在學院裡講授。至於對人的敬禮，他們說是屬於「神話神學」，是按照詩人們的想像，在舞台上所表演的。關於神像的主張，他們說是屬於「民俗神學」的，是由司祭們在寺廟裡舉行的（參看奧斯定，《天主之城》卷八第十四章；卷六第五章）。

這一切都是屬於崇拜偶像的迷信。所以，奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十章裡說：「人為了製造和崇拜偶像，不管制定什麼東西，或是崇拜一個受造物，或崇拜它的任何部分，都是迷信。」

釋疑 1. 正如宗教不是信仰，而是以外在的形式所做的信仰聲明；同樣，迷信也是用外在的敬禮所做的不信（天主）的聲明。崇拜偶像一名是指這樣的聲明，而異端之名則非如是，它是指一種（對真天主的）錯誤的主張。所以，異端是一種不信或不忠不誠，而崇拜偶像卻是一種迷信。

2. 「敬神」（*latria*）這個名詞可有兩種解法。第一種解法，是指人類「敬神」的行為（「敬」）。這樣，無論敬拜的是誰，「敬神」這個名詞的意思常不變；因為按照這種解法，敬拜的對象並不包括在定義內。如果這樣來解「敬神」，那麼，不

管它指的是真宗教，或是拜偶像，都是按照單義或同樣的意義；正如納稅一樣，不管是給一位真國君，或是一個假國君，都是單義的或同樣的納稅。

第二種解法，「敬神」的意思與「宗教」相同。這樣，既然它是德性，它的意義是指對那應受敬拜者行敬神之禮。就這一點來說，對真宗教的敬神或天主，與敬拜偶像，「敬神」的意思就不相同或是多義的（*aequivoce*）；正如「明智」這個名詞對明智的德性或智德，與對肉性的明智或狡猾，其用法並不相同。

3. 宗徒說：「世上並沒有什麼邪神。」他是說那些所謂偶像的像，並非如同前面漢密士所說的，具有生命或神能，好像是由靈肉組合而成的物體。他又說：「祭邪神的肉不算得什麼。」意思也一樣。因為如同外邦人所以為的，祭過邪神的肉並非聖物；也如同猶太人所設想的，祭過邪神的肉並非穢物。

4. 「崇拜偶像」這個名詞，它之所以被人用作對任何受造物的崇拜，即使對那不用什麼像的崇拜，這是因為在外邦人中，有這種普遍的習慣，即對任何受造物行敬神之禮，都要用像，不拘是什麼像。

第二節 崇拜偶像是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 崇拜偶像似乎不是罪。因為：

1. 真信仰在敬禮天主時所用的，沒有什麼是有罪的。可是，真信仰在敬禮天主時用各種像。因為從前在會幕裡有革魯賓的像，如同《出谷紀》第二十五章第18等節所記載的；現今在聖堂裡也有供信徒們恭敬的聖像。所以，崇拜偶像，即向偶像行崇拜之禮，並不是罪。

2. 此外，對任何一位在上者都應該表示恭敬。可是，天

使和享受真福的靈魂都是在我們以上。所以，用祭祀等類的敬禮向他們表示恭敬，並不是罪。

3.此外，應該以內心的敬拜，來敬禮至高的天主，如同《若望福音》第四章24節所說的：「應當以心神以真理去朝拜天主。」奧斯定在《基本教理手冊》第三章裡也說，「以信、望、愛敬拜天主」。可是，有人可能外面崇拜偶像，心裡卻並不放棄真的信仰。所以，似乎一個人可以外面崇拜偶像，而並不有害於對天主的敬拜。

反之 《出谷紀》第二十章5節卻說：「不可叩拜這些像」，即外在的崇拜，「也不可敬奉」，即內心的崇拜，如同「註解」（拉丁通行本註解）上所註釋的。這裡所說的，是那些雕刻的或繪製的像。所以，崇拜偶像不管是外在的崇拜也好，或是內心的崇拜也好，都是罪。

正解 我解答如下：關於這個問題，有些人曾發生過兩種錯誤。有些人（如柏拉圖派）認為，不僅給至高的天主，而且連給上述第一節其他的神人奉獻祭祀和其他敬神的事物，都是正當的和善的。因為他們認為，給任何一種在上的性體，都應該表示敬神之禮，因為他們更接近天主。

可是，這種主張是不合理的。因為，雖然我們應該尊敬所有的在上的，但這並不是說，對他們都應該表示同樣的尊敬；對至高的天主，理應表示一種獨特的尊敬，因為祂獨特地超出一切之上。這就是敬神之禮。

也不可以像有些人所主張的，說「這些有形的祭祀，適用於其他的神祇。至於對至高的天主，有如對一更為美善的，應給祂奉獻更好的祭祀，即純潔心靈的事奉」。因為奧斯定在《天主之城》卷十第十九章裡說：「外在的祭祀是內心祭祀的標

記，如同發聲的言語是事物的標記一樣。所以，正如我們在祈禱或讚頌的時候，我們在內心向誰奉獻所表示的事物，也就向他發出表示這些事物的聲音；同樣，我們在奉獻祭祀的時候，我們知道，我們在自己內心應該是奉獻給誰的無形的祭祀，也就應該只向他奉獻有形可見的祭祀。」

有些人認為，外面向偶像行敬神之禮，不應該視這件事本身有如一件正當的或適當的事，而是有如一件符合一般的通俗的事；如同奧斯定在《天主之城》卷六第十章裡，引述辛尼加（Seneca）的話說：「我們要這樣拜神，以便記得，這種敬禮，與其應該符合事實，不如應該隨同習俗更好。」奧斯定又在《論真宗教》第五章裡說：「不可向那些哲學家們去尋求宗教。他們也像一般的人民，以同樣的東西為聖物；在他們的學院裡，關於他們的神祇的性體，以及至高之善，說出各種不同的或相反的主張。」有些異端派人士也追隨這種錯誤的主張，聲稱誰若在教難時被捕，只要他心裡保持自己的信仰，那麼外表拜偶像，並沒有什麼害處。

然而，這顯然是不對的。因為，既然外面的敬禮是內心敬禮的標記，所以正如一個人用言語明認的，相反自己心中關於真的信仰所相信的，便是有害的謊言；同樣，相反自己內心所體認的，在外面向任何另外一樣東西行敬神之禮，也是有害的作偽。為此，奧斯定在《天主之城》卷六第十章裡反對辛尼加，說：他崇拜偶像，「對於那些他虛偽地所做的，他愈做得好像是真誠地與民眾一起做，就愈值得非議。」

釋疑 1.無論在舊約法律時代的會幕或聖殿裡，或是現今在聖堂裡供放聖像，都不是為向他們行敬神之禮，而是為了某種示意；即以便在人的心靈上，因這些圖像而深刻地留下對天使和聖者之崇高的信仰，並把它加強。

至於基督的像，情形則又不同。因為祂有天主性，所以應該向祂行敬神之禮，如同在第三集第二十五題第三節裡所要討論的。

2.及3.從以上的話，就可以知道質疑2.及質疑3.的解答。

第三節 崇拜偶像是不是最重大的罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 崇拜偶像似乎不是最重大的罪。因為：

1.如同在《倫理學》卷八第十章裡所說的，「最壞的與最好的相反」。可是，以信、望、愛來進行的內心的敬禮，勝於外在的敬禮。所以，相反內心敬禮的不信、失望和恨天主，比那相反外在敬禮的崇拜偶像，是更為重大的罪。

2.此外，一個罪愈是相反天主便愈是重大。可是，人在褻聖或攻擊信仰時，似乎比向別的東西行敬神之禮，即做那屬於偶像崇拜的事，更直接地相反天主。所以，褻聖和攻擊信仰是比崇拜偶像更重大的罪。

3.此外，較小的惡事似乎是用較大的惡事來懲罰。可是，崇拜偶像的罪是用相反本性的罪來懲罰的，如同《羅馬書》第一章第23等節所說的。所以，相反本性的罪比崇拜偶像的罪更為重大。

4.此外，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十第五章裡說：「我們並不說你們」，即摩尼教徒，「是異教徒（pagani），或異教徒的一派；卻說你們有些與他們相似，因為你們也敬禮許多的神。可是，你們卻比他們還要壞得多。因為他們所敬禮的東西是存在的，只是不應該把它們當作神來敬禮；至於你們卻敬禮一些根本不存在的東西。」所以，異端（haeresis）的邪惡比崇拜偶像更加重大。

5.此外，關於《迦拉達書》第四章9節的「你們怎麼又再

回到那無能無用的東西去呢」，熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們那時致力於恪守（舊約）法律，這罪過幾乎相等於在他們歸正前努力所行的偶像崇拜。」（參看《迦拉達書註解》卷二）所以，崇拜偶像並不是最重大的罪。

反之 針對《肋未紀》第十五章，關於婦女因流血而成爲不潔所說的話，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「一切的罪惡，都是靈魂的不潔；可是，以崇拜偶像爲最甚。」

正解 我解答如下：罪的輕重可以從兩方面來評估。第一，是從罪的本身方面來評估。這樣，崇拜偶像是最重大的罪。因爲，正如在世界上的一個國家裡，誰若向一個不是君王的人行敬君之禮，這似乎是一個最嚴重的罪。因爲在他方面，他擾亂了一國的整個秩序。同樣的，那些反對天主的罪固然十分重大，可是其中最重大的，似乎是一個人向一個受造物行敬神之禮所犯的罪。因爲在他方面，他在世界上另立一個天主，降低了天主至高的地位。

第二，是從犯罪者方面來評估罪的輕重；如同說，明知故意而犯罪者，比出於無知而犯罪者，其罪更大。按照這樣來說，明知故意地破壞自己所已接受的信仰的異端派人士，比那出於無知而犯罪的崇拜偶像者，所犯的罪有可能更爲重大。同樣，某些其他的罪由於犯罪者表示更多的輕蔑，也可能是更重大的罪。

釋疑 1.崇拜偶像先有內心的不信（天主），然後再加上外在不適當的敬禮。不過，如果內心並非不信，而外在卻崇拜偶像，就多加一個作偽的罪，如同前面第二節已經講過的。

2.崇拜偶像包含著嚴重的褻聖之罪，這是因爲它不承認

天主獨一無二的統治權。崇拜偶像的行動也反對信仰。

3.既然懲罰必然是相反意願的；所以，爲了懲罰一個罪所用的另一個罪，必須更爲明顯，以使罪人自己和其他的人，都覺得他更加可惡，卻並不是必須更爲重大。按照這樣來說，相反本性的罪就不是像崇拜偶像那樣嚴重。不過，由於它較爲明顯，所以被視作對崇拜偶像的一種適當的懲罰。就是說，正如人因崇拜偶像而擾亂敬神的秩序；同樣，他因犯相反本性的罪而蒙受背逆自己本性的恥辱。

4.摩尼教徒的異端就以其罪的本類來說，也比其他崇拜偶像者的罪更爲重大。因爲他們信有兩個對立的神，他們比別人更減損了對天主的敬禮；而且關於天主，他們還想出許多神奇古怪無用的偽說。至於其他承認一個天主、單獨恭敬祂的異端派人士，卻並非如此。

5.在這個恩寵時代仍遵守那個舊約法律，按照罪的種類來說，不是與崇拜偶像完全相等，而是「幾乎相等」：因爲二者都是一種害人的迷信。

第四節 崇拜偶像的原因是不是來自人的方面

有關第四節，我們討論如下：

質疑 崇拜偶像的原因似乎不是來自人的方面。因爲：

1.人除了本性、德性或罪過之外，別無所有。可是，崇拜偶像的原因不可能是來自人的本性，因爲是人的自然理性顯示只有一個天主，不應該給死者或無生命的東西行敬神之禮。同樣的，人崇拜偶像的原因也不可能是來自德性，因爲「好樹不能結壞果子」，如同《瑪竇福音》第七章18節所說的。也不可能是來自罪過，因爲按照《智慧篇》第十四章27節所說的：「崇拜虛無的偶像，實是萬惡的原因，開始和結局。」所以，崇拜偶像並沒有什麼來自人方面的原因。

2.此外，凡是以人爲其原因的東西，時時都能在人類之間發現的。可是，並非時時都有人崇拜偶像，據說它是在第二時期才發明的：或由那個相傳強迫人們拜火的尼默洛特（Nemrod）開始的；或由那個叫人朝拜他父親貝耳（Bel）的尼奴士（Ninus）開始的。據依希道《語源學》卷八第十一章所記述的，在希臘人之間，「普洛米休士（Prometheus）第一個用泥土塑造人像。至於猶太人，則據說是依市瑪耳（Ismael）第一個以泥土造人像」。再者，到了第六時期，人類大部分都已停止崇拜偶像。所以，崇拜偶像沒有什麼來自人方面的原因。

3.此外，奧斯定在《天主之城》卷二十一第六章裡說：「除非由他們」，即魔鬼，「告訴人，人不能首先知道什麼是他們各自所喜愛的或嫌惡的，要用什麼名字去邀請他，或強求他；因此發生了巫術及術士。」關於偶像崇拜似乎也有同樣的情形。所以，崇拜偶像的原因並不是來自人的方面。

反之 《智慧篇》第十四章14節卻說：「由於人的虛榮心，它們」，即偶像，「才進入了世界」。

正解 我解答如下：崇拜偶像有兩個原因。一個是屬於準備或醞釀（dispositiva）方面的原因，這是來自人的方面，它有三種情形。第一，是由於人的情感不正的緣故；這是因爲他過度熱愛或尊敬某人，所以向他行敬神之禮。《智慧篇》第十四章15節就是指出這個原因，說：「一個父親因他兒子的夭折，甚爲悲傷，遂爲自己早死的兒子立像；他雖是已死的人，如今卻敬之如神。」後來又在第21節裡接著說：人們「受了自己的感情或暴君的驅使，將那不可道出的名字」，即天主的名字，「加給了木石」。

第二，是因爲人自然喜愛呈現在眼前的像，如同哲學家在他的《詩學》第四章裡所說的。爲此，沒有知識的人一見了那些由藝術家細心製成的精美人像，就向它們行敬神之禮。爲此，在《智慧篇》第十三章11、13，及17節裡說：「設想有個木匠，從樹林裡鋸來一根直的木頭，本著自己熟悉的手藝，雕刻形像，將它刻成一個人像，向它許願，探詢有關自己的財物、子嗣和妻室等事。」

第三，是由於人不認識真天主。這是因爲人不去觀察天主的優越，看見某些受造物的美麗或能力，就向它們行敬神之禮。爲此，《智慧篇》第十三章1及2節說：「他們注意了工程，卻不認識工程師；反而認火、風、流動的空氣、運轉的星辰、洪流的巨濤、天上的光體爲統治世界的神。」

另一個崇拜偶像的原因，是來自魔鬼方面的成就（consummativa）；因爲魔鬼藉著偶像給人答覆，做些令人覺得奇異的事，這樣給迷途的人顯示自己應受敬禮。爲此，在《聖詠》第九十六篇5節裡說：「萬邦的眾神盡屬虛幻。」

釋疑 1.從人方面來看，崇拜偶像的準備或醞釀原因，是人本性的缺點，或者由於理智的愚昧，或者由於情感的不正，如同上面正解所講過的。這也是屬於罪過的事。

至於說崇拜偶像是「萬惡的原因、開始和結局」，因爲沒有一種罪惡不是有時因崇拜偶像而造成的：崇拜偶像或者是以原因的方式，直接引起那個罪；或者是以開始的方式，提供導致那個罪的機會；或者是以結局的方式，這是說，有些罪最後由崇拜偶像來收尾，或完成，例如：（爲崇拜偶像而）殺人、傷害肢體等。不過，有些罪可能在人崇拜偶像之前，準備人去崇拜偶像。

2.在第一時期還沒有偶像崇拜，因爲人類對創世的事蹟

記憶猶新；所以，人心還認識唯一天主。到了第六時期，是因著戰勝魔鬼的基督的道理和神力，偶像崇拜得以清除。

3. 這個論證的出發點，是那成就偶像崇拜的原因。

第九十五題

論占卜的迷信

一分爲八節一

然後要討論的是占卜（divinatio）的迷信（參看第九十三題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、占卜是不是罪。
- 二、它是不是一種迷信。
- 三、論占卜的種類。
- 四、論藉魔鬼所行的占卜。
- 五、論藉星辰所行的占卜。
- 六、論藉夢象所行的占卜。
- 七、論藉徵兆以及其他類似的儀式所行的占卜。
- 八、論藉拈鬮所行的占卜。

第一節 占卜是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 占卜似乎不是罪。因爲：

1. 占卜（divinatio）一名起源於屬神的，或屬於天主的事（divinum）。可是，屬於天主的事歸於聖善，而非歸於罪。所以，占卜不是罪。

2. 此外，奧斯定在《論自由意志》卷一第一章裡說：「誰敢說求知是一件壞事呢？」他又說：「我絕不會說認識能是一件壞事。」可是，有些學術是屬於占卜的，如同哲學家在《論記憶與回憶》第一章裡所說的。而且占卜這件事本身，似乎是對真理的一種認識。所以，占卜似乎不是罪。

3.此外，自然的傾向沒有向惡的，因為自然無非傾向於自己的同類而已。可是，人由於自然的傾向，想預知未來的事，而這屬於占卜。所以，占卜不是罪。

反之 《申命紀》第十八章11節卻說：「也不可容許人問鬼、算命。」在《教會法律類編》第二十六編第五題裡也說：「那行占卜的，按照已定的補贖等級，將受五年補贖的處分。」

正解 我解答如下：占卜是預言未來的事。關於預知未來的事，可有兩種方式：第一是看事的原因，第二是看事的本身。可是，有關未來之事，可有三種原因。的確，有些原因，常常必然產生它們的效果。這樣的未來效果，可以從觀察它們的原因，確實地預知和預言的。

有些原因卻並不是常常必然產生它們的效果，而只是在大多數的情形下產生；但也有少數機會不產生的。從這樣的原因，可以預知它們的效果；不過，不是確實知道，只是一種推測而已。正如星象學家觀察星象，能夠預知和預言有關晴雨的事；又如醫師預知和預言有關健康或死亡等事。

還有一些原因，從其本身來看，原是模稜兩可的。這主要是針對那些理性能力而說的；因為按照哲學家在《形上學》卷八第二、第五及第八章裡所說的，這些能力可趨向彼此對立的事物。這樣的效果，以及那些由於自然的原因，偶然在少數的情形下所發生的效果，從觀察它們的原因，是不能預知的；因為它們的原因，對於這類的效果，並沒有固定不變的傾向。因此，這樣的效果不能預知，除非觀察效果本身。可是，人無法觀察這些效果本身，除非它們就在當前，例如：看見蘇格拉底在奔跑，或在行走。可是，在這類事情尚未發生之前去觀察事情本身，原本是屬於天主的事；只有祂，在其永遠中，看見

未來的事，有如是當前的事一般，如同在第一集第十四題第十三節、第五十七題第三節和第八十六題第四節裡所已經講過的。爲此，《依撒意亞》第四十一章23節說：「請你們說說以後要來的事，好叫我們知道你們是神。」所以，除了蒙受天主的啓示以外，如果有人無論以什麼方式，企圖預知或預言這類未來的事，他顯然僭取屬於天主的東西。有些人之被稱爲「神明者或神算者」(divimi)，就是爲了這個緣故。爲此，依希道在《語源學》卷八第九章裡說：「他們稱爲神明者或神算者，好像是充滿著神性似的；因爲他們冒充自己滿懷神性，用欺騙的詐術給人猜測未來的事。」

是故，若一個人所預言的事，是必然要發生的，或是在大多數情形之下會發生的，這不稱爲占卜；因爲這樣的事，可以爲人的理性所預知。又如果有人因著天主的啓示，而知道其他偶然發生的未來之事，也不稱爲占卜。因爲他不是自己在「神明或神算」(divinare)，即做屬神的事 (divinum)，而是在接受屬神的事。如果一個人以不正當的方式擅自預言未來的事，只在這時才能說是占卜，而這顯然是罪。是故，占卜常是罪。爲此，熱羅尼莫在《米該亞註解》(Super Michaeam Commentarium) 卷一，關於第三章9節說：「占卜常被視作一件壞事」。

釋疑 1. 占卜之得名，不是由於正當地分享屬神的或屬於天主的事，而是不正當地僭取它，如同在上面正解所講過的。

2. 有些藝術是爲預知必然或屢次會發生的未來的事，這與占卜毫不相干。然而，爲知道其他未來的事，沒有真正的藝術或學術，而只是些魔鬼所想出來的虛偽騙人伎倆，如同奧斯定在《天主之城》卷二十一第八章裡所說的。

3. 人有自然的傾向想知道未來的事；不過，是用符合人性的方式，不是用占卜這種不正當的方式。

第二節 占卜是不是一種迷信

有關第二節，我們討論如下：

質疑 占卜似乎不是一種迷信。因為：

1.同樣的東西不可能是屬於不同共類的別類（或種）。可是，占卜似乎是好奇（共類）的一種，如同奧斯定在《論真宗教》裡所說的（參看《論基督聖道》卷二第二十三及第二十四章）。所以，占卜似乎不是迷信的一種或一種迷信。

2.此外，正如宗教是適當的敬禮；同樣，迷信是不適當的敬禮。可是，占卜似乎不屬於什麼不適當的敬禮。所以，占卜不屬於迷信。

3.此外，迷信與宗教對立。可是，在真的宗教裡，沒有一種與占卜相對立的事。所以，占卜不是一種迷信。

反之 奧利振在《戶籍紀釋義》第十六講「原則論」裡說：「在有關預知未來這件事上，有一種魔鬼的工作，似乎是由那些自願作魔鬼的奴隸的人，利用某些技巧來完成的：有時用拈鬮，有時用徵兆，有時藉觀察陰影等。我毫不疑惑，這一切都是靠魔鬼的工作來實行的。」可是，按照奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十及第二十三章裡所說的，一切的事物，凡是來自人與魔鬼之間的來往關係的，都是屬於迷信的。所以，占卜是一種迷信。

正解 我解答如下：如同前面第九十二題第一及第二節，以及第九十四題第一節已經講過的，迷信是指不適當的敬神之禮。可是，一件事之與敬神有關，可有兩種情形。第一，是向神奉獻一些東西，如：祭祀、獻儀，或其他類似的事。第二，是使用一些屬於神的東西，如同在前面第八十九題引言和第四節釋疑2.討論發誓時所已經講過的。所以，迷信不僅是指藉偶像崇拜，給魔鬼

獻祭；而且也指使用魔鬼的幫助，為能實行或知道一件事。可是，一切的占卜都靠魔鬼的工作；或者因為明明地呼求魔鬼顯示未來的事，或者因為魔鬼自動參與這些求知未來之事的虛偽行動，以使用虛偽的思想去束縛人心。關於這類虛偽的事，《聖詠》第四十篇5節說：「他不傾慕傲慢，且又不依附虛偽。」可是，誰若企圖從那不能預知未來之事之處，尋求預知未來之事，這是對未來之事的虛偽的尋求。所以，占卜顯然是一種迷信。

釋疑 1.從占卜的目的來看，即以企圖預知未來的事這方面來看，占卜是一種好奇。可是，從其行動的方式那方面來看，它是一種迷信。

2.這種占卜屬於敬禮魔鬼；這是因為人或是明顯地，或是不明顯地與魔鬼訂立一種約定。

3.在新約法律時代，人心已受約束，不去憂慮暫世的事物；所以，在這新約法律時代，沒有立出什麼規定，為預知那些有關暫世的未來之事。另一方面，在舊約法律時代，由於法律裡含有對於現世的承諾，所以在宗教方面，有求問有關未來之事的情形。為此，《依撒意亞》第八章19節說：「有人或對你們說：『你們詢問那些喃喃細語的巫覡和術士吧！』」接著好像是在回答，說：「百姓豈不能詢問自己的神，為看看有關生者和死者的事嗎？」

不過，在這新約時代，有些人有先知的精神，預言了許多有關未來的事。

第三節 是否應該界定數種不同的占卜

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該界定數種不同的占卜。因為：

1.如果犯罪的性質相同，似乎就不應該有幾種不同的

罪。可是，在一切的占卜裡，只有一種犯罪的性質，即它們都是利用與魔鬼立約或相通，以便知道未來的事。所以，沒有數種不同的占卜。

2.此外，人的行為視其目的而分種類，如同前面第二集第一部第一題第三節和第十八題第六節已經講過的。可是，所有的占卜都指向一樣的目的，即預言未來的事。所以，所有的占卜都是屬於同一種類的罪。

3.此外，外在的記號並不使罪分為不同的種類。因為不管一個人用言語來誹謗也好，或是用文字或手勢來誹謗也好，都是同一種類的罪。可是，各種占卜的不同，似乎只是由於用以預知未來之事的內在的記號不同而已。所以，沒有數種不同的占卜。

反之 依希道在《語源學》卷八第九章裡，列舉數種不同的占卜。

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，所有的占卜都是藉用魔鬼的示意或幫助，企圖預知未來的事；或者是明明地呼求魔鬼來幫助；或者是魔鬼不經人呼求，暗中自動來參與其事，以預言一些人所不知道的。而魔鬼用那些在第一集第五十七題第三節已經講過的方法知道未來之事。明明地受到呼求的魔鬼，往往以許多方式來預言未來的事。有時魔鬼用夢幻般的顯現，給人看見或聽到他們，以便預言未來的事。這叫作「幻術」(praestigium)，因為人的眼睛被蒙蔽了 (praestringuntur)。有時則用夢，這叫作「占夢」(divinatio somniorum)。有時則用一些死者的顯現或說話，這叫作「問鬼或招魂」(nigromantia)；因為按照依希道在《語源學》卷八第九章裡所說的：「希臘文 nigrum (nekron) 的意思，是指死者，而 mantia (manteia) 則是指占卜。因為在念了一些咒語和灑了血之後，死者好像就復活

起來，舉行占卜和答覆問題。」有時魔鬼也利用生人，例如：附魔者，來預言未來之事。這是藉「巫覡」(pythones)來占卜。對此，按照依希道所說的(同上)，「巫覡這個名稱，來自阿波羅(Pythius Apollo)這個人，據說是他發明了占卜術」。有時魔鬼用在無生物上出現的形狀或記號，來預言未來的事。如果這樣的記號，出現在地上之物上，如：木、鐵、磨光的石頭等，就叫作「相地」(geomantia)；如果出現在水中，就叫作「相水」(hydromantia)；如果出現在空氣中，就叫作「相氣」(aeromantia)；如果出現在火中，就叫作「相火」(pyromantia)；如果出現在那曾放在邪神的祭台上，祭祀過的動物的內臟裡時，就叫作「相臟」(aruspium)。

不是明明地呼求魔鬼的占卜，分為兩種。第一，是爲了想知道未來的事，而觀察某些東西的位置。如果有人想知道未來的事，而觀察星辰的位置和運行，這就是「星占家」(astrologi)，也稱爲「生肖家」(geneatici)，因爲他們注意人的生辰。誰若注意鳥類或任何獸類的行動或叫聲，或人打噴嚏，或肢體突然的震動，這些就屬於一般的「徵兆」(augurium)。這個名詞來自鳥鳴(avium garritus)，猶如「吉兆」(auspicium)這個名詞，來自觀察飛鳥(avium inspectio)一樣。這些都是觀察鳥類時，經常所做的事；前者是用耳朵去聽，後者是用眼睛去看。

如果硬把人無意中說的話，作爲這種觀察的對象，想藉此預知未來的事，這就叫作「預兆」(omen)。馬克西·瓦賴騷(Maximus Valerius)說：「觀察預兆，與宗教有某些關係；因爲人們相信這樣的事，不是僅僅憑著一個偶然的行動，而是憑著神的安排。例如羅馬人正在想做決定，是否應該遷往別處去的時候，忽有一名百夫長高呼說：『旗手！插旗吧！我們最好留在這裡。』他們聽到了這些話，就把它們當作一個預兆，而放棄了他們移居的計劃。」(《不朽言行錄》卷一第五章)

不過，如果在某些物體上，觀察眼睛所能看到的某些形狀，那麼就有另外一種占卜。因為從觀察手紋來占卜，就叫作「相手」(chiromantia)，好像是「卜手」(divinatio manus)；因為希臘文手叫作chiros。但是從出現在動物的肩胛骨上的形狀來占卜，就叫作「相肩」(spatulimantia)。

從觀察人們爲了探知隱密的事，而認真地所做的某些行動來占卜，也是屬於這第二類不明明地呼求魔鬼的占卜。他們或者把點連結爲線（這是屬於堪輿的）；或者把燒溶的鉛倒在水裡，以觀其形；或者看一個人，從一些放在暗處的、其上有字或無字的紙片中，抽出哪一張來；或者把長短不等的籤給人抽，看誰抽出長的，或抽出短的；或者投骰子，看誰的點數最多；或者把一本書翻開，看遇到的是句什麼話。這些都叫作「拈鬮」(sortes)。

由此可見，有三類占卜。第一類明明地呼求魔鬼，這是屬於「問鬼或招魂」的。第二類只是觀察另一種東西的位置或行動，這是屬於「徵兆」的。第三種則在於做一件以便探知隱密的事，這是屬於「拈鬮」的。每一類還包含著許多種，如同上面所講的。

釋疑 1.上述正解各種占卜，具有犯罪的同類的性質，但是沒有同種的性質。因為呼求魔鬼比做一些事，好使魔鬼來參與其事，要更加嚴重得多。

2.占卜的問題的性質，來自其最後目的，即想探知未來的或隱密的事。可是，各種不同的占卜卻都視其各自的對象或質料而分的，即按照它從不同的東西上，以探察對隱密的事的知識。

3.占卜者所採用的東西，不是被他們視作一些外面的記號，以表示一些他們所已經知道的事物，如同在誹謗時所發生的一樣；而是被他們當作認知的根源。可是，不同的根源顯然使種類也不同，就是在論證的學識方面也是如此。

第四節 是否不可以呼求魔鬼以占卜

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎並非不可以呼求魔鬼以占卜。因為：

1. 基督從未做過一件不可以做的事，如同《伯多祿前書》第二章22節所說的：「祂沒有犯過罪。」可是，如同《馬爾谷福音》第五章9節所記載的，主曾問過魔鬼：「你名叫什麼？」而魔鬼回答說：「我名叫『軍旅』，因為我們眾多。」所以，詢問魔鬼有關隱密的事，似乎是可行的。

2. 此外，聖者的靈魂不會去幫助不正當地詢問者。可是，如同《撒慕爾紀上》第二十八章8節所記載的，當撒烏耳去問一個女巫有關未來戰事的結果時，撒慕爾出現了，而且給他預告了未來的結果。所以，藉詢問魔鬼以占卜，並不是不可以的。

3. 此外，如果知道某一件事是有益的，那麼似乎可以向那知道這件事的探問真相。可是，知道一些隱密的事，有時是有益的，而藉魔鬼可以知道這樣的事，例如：為發現贓物。所以，藉呼求魔鬼以占卜，並不是不可以的。

反之 《申命紀》第十八章10及11節卻說：「在你中間，不可容許人占卜或問鬼。」

正解 我解答如下：一切呼求魔鬼的占卜，都是不許可的；這有兩個理由。第一個理由取自占卜的根源，因為占卜就是藉呼求魔鬼而明明地與魔鬼結約。這根本是不許可的。為此，《依撒意亞》第二十八章15節反對某些人，說：「你們曾說過：『我們與死亡訂了盟，與陰府結了約。』」如果呼求魔鬼時，再給他獻祭或致敬，罪就更加重大了。

第二個理由取自未來的結果，因為志在使人喪亡的魔鬼即使有時說真話，他也是企圖用他的答覆令人習慣去相信他

——他是如此企圖引人去做一些能危及得救的事。爲此，亞達那修在《路加福音註疏殘篇》註釋《路加福音》第四章35節的「耶穌叱責魔鬼說：『不要作聲！』」時，這樣說：「雖然魔鬼明認眞事，基督卻不讓他說下去，免得他連同眞事，也發表他的壞事。同時，也爲使我們有這習慣，不要去注意這樣的事，即使魔鬼好像說了許多眞事；因爲，我們既然有聖經，還要去請教魔鬼，這是不對的。」

釋疑 1.如同伯達在註釋《路加福音》第八章30節時所說的：「主並不是好像是由於不知而問，而是爲使病人明認自己的病苦，因而能更動人地顯示出治病的能力。」（《路加福音註解》卷三）詢問那自動而來的魔鬼是一回事；爲了別人的利益，尤其是藉著天主的能力，強迫魔鬼說出事實的真相來，這樣去詢問他，有時是可以的。呼求魔鬼以便從他那裡知道一些隱密的事，這是另一回事。

2.如同奧斯定在《與森利夏諾談道錄》卷二第三章裡所說的：「相信那位義人的靈魂，不是因著女巫的法術或能力，而是由於一種非女巫或撒烏耳所知道的秘密的安排，獲准顯現給撒烏耳，用天主的定案來打擊國王；如此相信並不是荒謬糊塗。或者，撒慕爾的靈魂並不是真的從其安息中被叫起來，而是一個幻像：或是由魔鬼的伎倆所形成的一個假的東西顯現出來，而被聖經稱以撒慕爾的名字；正如物體的像，往往就用這些物體的名字來稱呼一樣。」

3.沒有任何暫世的利益可以與呼求魔鬼以探問隱密的事，對靈魂得救所加的傷害相比。

第五節 是否不可以藉星辰來占卜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 藉星辰來占卜，似乎並非不可以。因為：

1. 觀察原因以預告其效果是被許可的，例如：醫師從症狀預言死亡。可是，天上的星體是世上所發生的事的原因，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，藉星辰來占卜並不是不可以的。

2. 此外，人類的學識來自實驗，如同哲學家在《形上學》卷一第一章所說的。可是，經過許多的實驗，有些人發現可以藉觀察星辰而預知某些未來的事。所以，採用這種占卜，似乎並不是不可以的。

3. 此外，占卜之被聲明為不法，只因為它靠與魔鬼所訂立的合約。可是，藉星辰來占卜沒有這類的情形，只是觀察天主之受造物的位置。所以，這種占卜並不是不可以的。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷四第三章裡說：「那些所謂數學家的占星術士，我曾不時去諮詢過；因為他們似乎不行什麼祭祀，不求什麼鬼神來占卜。然而，基督信徒真正的虔敬排斥這種法術，並斷定它是不好的。」

正解 我解答如下：如同前面第一節釋疑2.和第二節已經講過的，魔鬼自動來參與那些依據虛偽主張的占卜，為使人心沉溺在虛偽中。可是，如果一個人想藉觀察星辰，來預知那些不是這種方法所能預告的未來之事，便是採用虛偽的主張。為此，必須注意什麼是藉觀察星辰可以預知的。對於那些必然發生的事，顯然可藉觀察星辰來預知的，例如：星象學家預報將有蝕象發生。關於以觀察星辰來預知未來之事，眾說紛紜。

有些人說，觀察星辰而預報的事，與其說它是由星辰所

造成的，不如說它是由星辰所表示的更對。

然而，這種說法是不合理的。因為每一個物體的記號，或者是它所表示之物的效果，如：煙表示那形成它的火；或者它也來自同一個原因，因此在表示原因時，也表示了效果，如：虹有時是晴天的徵象，這是因為虹的原因，也是晴天的原因之故。可是，不能說天上星體的位置和運行是未來之事的効果，也不能把它們都歸於同一個更高級的有形的共同原因。但是，可以把它們都歸於同一個原因，即天主的安排。不過，天主對於天上星體的位置和運行所做的安排是一種性質，對於未來偶然事件所做的安排卻是另一種性質。因為對於前者，是根據必然的原則來安排的，因此它們常以同樣的方式發生；對於後者，卻根據偶然的原則來安排，使它們發生的情形變化無常。

所以，除非像從原因預料其效果那樣，藉觀察星辰，是無法知道未來之事的。可是，有兩種效果，不是以天上的星體為其原因的。第一，是一切偶然發生的效果，不管是在人事方面也好，或是在自然界也好。因為，如同在《形上學》卷六第三章所證明的，一個偶然的實有並沒有什麼原因，更沒有一個自然的原因，而天上星體的能力是屬於這樣的原因。因為偶然發生的，不是一個真正的實有，也不是一個單一體，例如：墜下一塊大石而發生了地震；又如一個人掘墳而發現了一個寶藏。因為這些以及其他類似的事，不是單一的事，而實際是好幾件事。至於自然的行動卻常常只有一件事為它的終點，如同它也只來自一個根源，即自然之物的形式一樣。

第二，是自由意志的行為，即「意志和理性能力」的行為，不以天上的星體為其原因。的確，理智或理性不是一樣（有形的）物體，也不是物體器官的行動；因此，意志也不是一樣（有形的）物體，因為它是在理性內，如同哲學家在《靈魂論》卷三第四及第九章裡所說明的。可是，沒有一樣物體可以

影響一個非物質的東西。所以，天上的星體不可能直接影響理智和意志，否則等於承認理智與感官沒有分別了。所以，亞里斯多德在《靈魂論》卷三第三章裡，指摘那些說這話的人：「萬民和眾神之父」，意謂太陽或諸天，「每天引進的意志如何，人的意志就如何。」由此可見，天上的星體不是自由意志行動的本然或直接原因。

不過，它們可能給自由意志作些事前的準備，使它有這種傾向。這是因為它們影響人的身體，因而影響身體器官的感覺能力；而這些能力影響人性行為，使它有一種傾向。但是，由於感覺能力服從理性，如同哲學家在《靈魂論》卷三第十一章裡，以及在《倫理學》卷一第十三章裡所說明的，並不因此而給自由意志強加什麼必要，人也可以用自己的理性，採取與天上星體的傾向或影響相反的行動。

是故，誰若觀察星辰，以便預知未來或必然的或偶然的事，或者以便確實知道未來人的行動；那麼，他是依據一種虛偽的主張。這樣，魔鬼就自動來參與其事。為此，這是一種迷信的、不被許可的占卜。

另一方面，誰若觀察星辰，以便預知那些由天上星體所導致的未來之事，如：晴雨等類的事；那麼，就不是一種不許可的，或迷信的占卜。

釋疑 1.從以上的話可以知道質疑1.的解答。

2.至於星占家不少次藉著觀察星辰，而預報真的事實，可有兩種解釋。第一，因為有許多人隨從肉體的慾情；因此，他們的行動大多數已有這樣的準備，而與天上星體的傾向相符。另一方面，那些用自己的理性去節制那些傾向的人卻很少，只有智者才會這樣做。結果，在許多情形下，星占家預告真的事實，尤其是那些繫於大眾所發生的公共的事。

第二，是由於魔鬼的干預。爲此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷第二十七章裡說：「幾時星占家說了真的事實，必須承認，這是由於有一種極其隱密的感應，人的心智受其影響而不知。既然發生這樣的事，使人受騙，所以這是騙人的不潔之神的行動；他們關於現世的事，可以知道一些真的事實。」爲此，他做結論說：「是故，一個好的基督信徒應該提防星占家，以及所有不虔敬的占卜者；尤其應該提防那些說真事的，免得自己的靈魂受騙，墮在他們的羅網裡，藉某種結合而與魔鬼來往。」

3.從以上的話可以知道**質疑3**的解答。

第六節 是否不可以用夢來占卜

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎並不是不可以用夢來占卜。因爲：

1.利用天主的教導不是不可以的。可是，人在夢中接受天主的教導，因爲《約伯傳》第三十三章15及16節說：「有時藉夢和夜間的異像，當人躺在床上沉睡的時候，祂（即天主）開啓人的聽覺，指導他們，教給他們知識。」所以，用夢來占卜，不是不可以的。

2.此外，那些詳夢的人，本來就是用夢來占卜。可是，我們讀到聖者詳夢的事，例如：若瑟給法郎的司酒長和司廚長詳夢，如在《創世紀》第四十章8節裡所記載的；他又替法郎詳夢，如在《創世紀》第四十一章15節裡所記載的；又如達尼爾替巴比倫王詳夢，如在《達尼爾》第二章26節和第四章5節裡所記載的。所以，用夢來占卜不是不可以的。

3.此外，否定人類普遍的經驗，這是不合理的。可是，這是大家都有的經驗：對於未來的事，夢能做某種表示。所以，否定夢有占卜的效力是無謂的。因此，可以從事於觀察利用它們。

反之 《申命紀》第十八章10節卻說：「在你中間，不可容許人觀察夢兆。」

212

一 神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

正解 我解答如下：如同前面第二及第五節已經講過的，依據虛偽主張的占卜是迷信、不被許可的。所以，必須注意，由夢兆來預測未來的這件事上，什麼是真的。夢有時是造成未來之事的原因，例如：一個人由於在夢中所見的事而憂心不安，因而去做或戒避一些事。

有時夢是未來之事的徵象；這是因為可以把它們都歸於同一個原因，即又是夢的原因，又是未來之事的原因。這樣，屢次可以因著夢而預知未來的事。所以，必須觀察什麼是夢的原因，是否它也可能是未來之事的原因，或者是否可以知道它們。

是故，應該知道做夢的原因有時是內在的，有時是外在的。做夢的內在原因有兩種。一種是關於靈魂方面的；這是因為人在清醒的時候，他的思想和情感所關注的，睡時就會出現在他的想像裡。做夢的這種原因不是未來之事的原因。為此，這樣的夢與未來的事，只有偶然的關係。如果真有相合的情形，那就是偶然的巧合。

可是，有時做夢的內在原因是關於肉體方面的。因為身體內在的情況，在想像裡引起一種與這情況相應的行動，例如：誰若身內有很多冷的體液，就會夢見自己是在水或雪中。為此，醫師們說應該注意夢，以便發見身體內在的情況。

做夢的外在原因也有兩種，即形體方面的和精神方面的。如果睡者的想像受到四周空氣的影響，或者受到天上星體的影響，在他的想像裡出現一些與天上星體的位置相符的幻像，這就是形體方面的原因。

至於精神方面的原因，有時是來自天主：祂利用天使，在夢中給人啓示一些事物。如同《戶籍紀》第十二章6節所說

的：「若你們中有一位是先知，我要在神視中顯示給他，或在夢中與他談話。」不過，有時是由於魔鬼的工作，在人睡夢中出現一些形像：魔鬼有時藉此給那些已經同他們立下了不法的合約的人，顯示一些未來的事。

所以必須說，如果一個人利用夢來預測未來的事，是由於這些夢來自天主的啓示，或者是由於某些內在的或外在的自然原因，而這些原因的能力確能有這樣的效果，這都不是不可以的占卜。可是，如果這樣的占卜是由於魔鬼透露消息，因為人呼求他們，且與他們明明地立了合約；或者，如果這樣的占卜已經超過其能力的限度，而與魔鬼不明顯地立了合約；那麼，便是不可以的、迷信的占卜。

釋疑 從以上的話可以知道各質疑的解答。

第七節 是否不可以藉著徵兆、預兆，或者觀察其他這類外面的事物來占卜

有關第七節，我們討論如下：

質疑 藉著徵兆、預兆，或者觀察其他這類外面的事物來占卜，似乎並不是不可以的。因為：

1. 假如這是不許可的，聖者們就不會採用它了。可是，關於若瑟，說他注意徵兆；因為我們在《創世紀》第四十四章5節裡，讀到若瑟的管家這樣說：「你們偷去的銀杯，是我主人為飲用為占卜用的！」後來第15節他自己也說：「難道你們不知道，沒有一個像我這樣會占卜的人嗎？」所以，採用這樣的占卜，不是不可以的。

2. 此外，鳥類自然地知道未來的季候，如同在《耶肋米亞》第八章7節裡所說的：「天空的鶴鳥也知道自己的時令，斑鳩、燕子和雁，都固守自己的歸期。」可是，自然的知識是

不會錯的，且來自天主。所以，利用鳥類的知識為知道未來的事，即用徵兆來占卜，似乎並不是不可以的。

3.此外，基德紅名列於聖人之間，如同《希伯來書》第十一章32節所顯示的。可是，按照《民長紀》第七章13節的記載，基德紅曾利用一個預兆，因為他聽人報告和解釋一個夢。亞巴郎的僕人厄里厄則爾也做了同樣的事，如同《創世紀》第二十四章13及14節所敘述的。所以，這類的占卜似乎並不是不可以的。

反之 《申命紀》第十八章10節卻說：「在你中間，不可容許人觀察徵兆。」

正解 我解答如下：鳥類的行動和鳴聲，以及在這類的事上，所能看到的任何其他的情況，顯然都不是未來之事的原因。為此，不能從這些事上，知道未來的事，如同從原因那樣。由此可知，如果從它們可以知道任何未來的事，這是因為它們所由來的原因，也是形成或知道未來之事的原因。

但是，無靈動物之行動的原因，是一種使牠們傾向於一種自然的行動的本能；因為牠們不能主宰自己的行動。這種本能的行動，可能出自兩個原因。第一，可能是由於形體方面的原因。由於無靈的動物只有覺魂，所以它的各種能力，就是肉體器官的行動。牠們的覺魂受到四周物體情況的影響，尤其是天上星體的影響。為此，有些牠們的行動並非不可能是表示未來之事的徵象，這是因為牠們回應天上星體，以及四周空氣的各種情況；而有些未來之事就是從此而來的。

不過，在這件事上必須注意兩件事。第一，這樣的觀察除了從天上星體的運行可以預知的那些事以外，如同前面第五及第六節已經講過的，不可用來為預知其他未來的事。第二，

這樣的觀察只限於一些與這類動物多少有關的事物，不得踰越其範圍。的確，這類動物因著天上的星體，得到一種自然的知識和本能，關於那些對牠們的生命為必要的事物，如：風雨所能引起的變化，以及其他類似的事。

第二，這種本能是由一個精神方面的原因所產生的，即或者來自天主；顯示此者，例如：那隻降在基督頭上的鴿子（《瑪竇福音》第三章16節），那隻給厄里亞東西吃的烏鴉（《列王紀上》第十七章4至6節），以及那尾吞吐約納的鯨魚（《約納》第三章1節）。或者來自魔鬼，他們利用這些無靈動物的行動，以使用虛偽的主張，使人靈墮入彀中。

關於其他這類的事，似乎都有同樣的情形，只有預兆例外。因為那些被視作預兆的話，不受星辰的影響，它們都受天主上智的安排，有時也受魔鬼的支配。

所以必須說，所有這類的占卜，如果超越了自然秩序所及的範圍，或天主上智所安排的境界，便是迷信的、不被許可的。

釋疑 1.按照奧斯定《聖經首七卷辨惑》卷一第一四五題的解釋，若瑟說沒有一個人像他那樣會占卜，是在說笑話，不是認真地說的，也許是指一般人對他所持的意見。他的管家所說的那些話，也有這個意思。

2.所引證的那段文字，是指鳥類對於那些與牠們有關的事的知識。為知道這樣的事而觀察牠們的鳴聲和行動，並不是不被許可的，例如：一個人從烏鴉多次的聒叫，預言天快要下雨了。

3.基德紅聽人報告和解釋一個夢，是在其中看到了天主上智的安排，要用它來作為一個預兆，這樣來指導他。

厄里厄則爾先祈求了天主；對於那個少女所說的話，也有同樣的看法。

第八節 是否不可以用拈鬮來占卜

有關第八節，我們討論如下：

質疑 用拈鬮來占卜，似乎並不是不可以的。因為：

1.關於《聖詠》第三十一篇16節的「我的命運（sors）全掌握於祢手」，「註解」（拉丁通行本註解）引述奧斯定的話說：「拈鬮並沒有什麼不對，因為在人有疑問時，這是一種指示天主的旨意的事。」

2.此外，聖經上所記載的那些聖者所遵行的，似乎不是不許可的。可是，無論在舊約裡，或是在新約裡，都發現聖者們曾拈鬮。的確，在《若蘇厄》第七章13節裡，記敘若蘇厄遵從上主的命，以拈鬮定了阿干的罪，因為他竊取了應毀滅之物。又在《撒慕爾紀上》第十四章38節裡，記敘撒烏耳用拈鬮，發現了自己的兒子約納堂吃了蜂蜜。又如在《約納》第一章7節裡所記敘的，當約納逃避上主的面時，因抽中了籤，而被投在海裡。又如在《路加福音》第一章9節裡所記敘的，匝加利亞也因「抽中了籤，得進上主的聖所獻香」。又如在《宗徒大事錄》第一章26節裡記載著說，宗徒們用拈鬮選出了瑪弟亞為宗徒。所以，用拈鬮來占卜，似乎不是不可以的。

3.此外，稱為「單挑」（*monomachia*）的打鬥，即兩人單獨決鬥；以及叫作「庸俗審判」（*vulgaria*）的用火及水來審判，似乎都是屬於拈鬮一類的事。因為利用這些方法，都是為了解找出一些不知道的事。可是，這些行為似乎都不是不許可的；因為依據《撒慕爾紀上》第十七章第32等節所記載的，達味曾與那個培肋舍特人單獨決鬥。所以，用拈鬮來占卜，似乎不是不可以的。

反之 《教會法律類編》第二十六編第五題卻說：「你們用拈鬮來決定你們所管的事務，而這是教父們所反對的。我們現在

下令斷定，這無非是占卜和妖術而已。爲此，我們願意把它們加以徹底的排除；今後在信徒們中，不可再提及它，並用絕罰禁止使用。」

正解 我解答如下：如同前面第三節已經講過的，拈鬮本來是說做一件事，並觀察其後果，以便顯示未知的事。如果拈鬮是爲知道應該分給誰，所要分的無論是財產、榮譽、地位、處罰，或其他的行動，就叫作「分配拈鬮」；如果是想知道應該做什麼，就叫作「詢問拈鬮」；如果是想知道未來如何，就叫作「占卜拈鬮」。

可是，拈鬮時所需要的人的行動及其結果，並非繫於星辰的位置。是故，拈鬮的人如果懷有這樣的思想，以爲拈鬮時所需要的人的行動，其結果繫於星辰的位置；那麼，這就是一個虛假的主張，因而不免會有魔鬼的介入。是故，這種占卜是迷信的、不被許可的。

不過，除了這個原因以外，拈鬮所期望的結果，必然是由於運氣，或某種精神方面的原因使然。如果是由於運氣，而這只見於分配拈鬮，那麼似乎只是做了一些虛偽無益之事。例如，有些人意見不一，不知道怎樣來分一樣東西，便情願用拈鬮來分，好像是聽由各人的運氣來決定應得哪一份。

另一方面，如果期望拈鬮的結果來自精神方面的原因，那麼有時是期望來自魔鬼。例如《厄則克耳》第二十一章21節記敘說：「巴比倫王站在岔路上，在兩條路上占卜、搖籤、求問忒辣芬、窺察牲肝。」這種拈鬮是不許可的，是教律所禁止的。

不過，有時是期望來自天主，如同《箴言》第十六章33節所說的：「人儘可在懷中抽籤，但決斷卻在乎上主。」這類的拈鬮，本身並不沒有什麼不對，如同奧斯定所說的（參看質

疑1.)。可是，它可能爲了四種原因而成爲一件有罪的事。第一，毫無必要而拈鬮，因爲這似乎是等於試探天主。爲此，關於《路加福音》第一章8節，盎博羅修於《路加福音注疏》卷一解釋說：「那因中籤而被選的，便規避人的判斷。」

第二，雖有拈鬮的必要，但一個人卻不是恭恭敬敬地去做。爲此，關於《宗徒大事錄》第一章26節，伯達於《宗徒大事錄註解》解釋說：「不過，誰若有必要，認爲應該效法宗徒們的榜樣，用拈鬮來請示於天主，就應該知道，宗徒們這樣做，只是在召集了弟兄們，並向天主行了祈禱之後。」

第三，如果妄用天主的神諭來處理現世的事務。爲此，奧斯定在《書信集》第五十五篇第二十一章「答雅努阿騷書」裡說：「凡用福音來拈鬮的，雖然希望他們這樣做，勝於他們去求問魔鬼，可是我也不喜歡這種習俗；竟用天主的神諭去辦理世間的事務，以及今生虛偽的事。」

第四，在應該遵照聖神的啓迪來進行的教會選舉中，若有人利用拈鬮。爲此，伯達在《宗徒大事錄註解》中說：「在五旬節前被祝聖的瑪弟亞，是用拈鬮來決定的」，因爲天主聖神還沒有充沛地傾注在教會中；「至於以後的七位執事卻不是用拈鬮，而是由門徒們甄選而祝聖的」。對於那些爲處理俗事的世間權位，情形就不同；在進行這種選舉時，世人也往往採用拈鬮這個方法，如同在分配世上的財物時一樣。

不過，若有緊急的需要時，可以進行拈鬮，請求天主來斷定，只要有應有的恭敬態度。爲此，奧斯定在《書信集》第二二八篇「致郝諾拉篤書」(Ad Honoratum)裡說：「如果在教難時，天主的神職人員意見不能一致，關於他們之中，誰應留守自己的崗位，以免大家都逃遁；誰則應該遠避，以免人人都死難，而無人照管教會；如無其他方法結束此一爭論，那麼依我看來，應該用拈鬮來決定，誰應留守，誰應遠避。」他又在

《論基督聖道》卷一第二十八章裡說：「如果你富有某物，理應給予那些一無所有的人，而又不能把東西分給兩個人；如果兩個人都來見你，其中沒有一人比第二人有更大的需要，或者對你有更親的關係，這時你就找不到一個比用拈鬮來決定，應該把那不能同時給兩個人的東西給誰，更公正的方法了。」

釋疑 1.及2.以上的話，已足以解答質疑1.及質疑2.了。

3.用燒紅的鐵或燒開的水來審判，是藉用一個人所做的事，以探查某一秘密的罪；以此而論，它與拈鬮性質相同。可是，就其期待天主顯奇蹟來看，它超出了普通一般的拈鬮。為此，這樣的審判是不許可的；一方面因為它的目的是為審判秘密的事，而這是應由天主來審判的；另一方面，這樣的審判方法未經神聖權力的審定。是故，在《教會法律類編》第二編第五題裡，教宗德範五世（Stephanus V，816～817年）的諭令這樣說：「神聖的教律並不批准用燒紅的鐵，或燒開的水的審判法，強迫任何人作供。誰也不得妄圖利用迷信的改進，遵行那些不是由神聖教父們的教導所做的規定。因為，公開的罪行經過罪犯的自首，或證人的證實，可由我們懷著對天主應有的敬畏的心，負責審理宣判。至於那些秘密不顯明的罪，應該讓那位『單獨明察人心者』去處理。」

對於那些有關決鬥的法律，這也可以適用；只是決鬥更近乎普通的拈鬮，因為並不期待有什麼奇蹟，除非決鬥者的力量或技術太不相等。

第九十六題

論遵行（民間宗教習俗）的迷信

一分爲四節一

220

神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

然後要討論的是遵行（民間宗教習俗）的迷信（superstitio observantiarum；參看第九十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、論遵行法術的傳授，以獲得知識。
- 二、論遵行旨在使物體發生變化的事。
- 三、論遵行推測吉凶禍福的事。
- 四、論頸懸天主的言語。

第一節 運用法術守則是否不可以

有關第一節，我們討論如下：

質疑 運用法術（ars notoria）守則似乎並非不可以。因為：

1.一件事之爲不可以的，可有兩種情形。第一，是由於行動的本類，如：殺人和偷盜。第二，是由於指向不良的目的，例如：一個人爲了貪圖虛榮而施捨。可是，以行動的本類來說，遵行法術所吩咐的事，並不是不可以的，因爲它們只是一些齋戒和求神等行動而已。而且，它們也指向一個良好的目的，即爲得到某種知識。所以，遵行這類的守則並不是不可以的。

2.此外，《達尼爾》第一章17節記載說，那些守齋的青年，「天主賜給了他們精通各種文字和學問的才智與聰明」。可是，遵行法術的守則就是在於守齋和禁食。所以，這種法術似乎是藉天主以得到其結果的。因此，並非不可以運用它。

3.此外，如同前面第九十五題第一節已經講過的，不許詢問魔鬼有關未來的事，其原因似乎是因爲這種知識是屬於天主

的，魔鬼並不知道。可是，魔鬼知道學術的真理，因為學術是關於必然的和不變的事；而這樣的事是人類所能知道的，更是魔鬼所能知道的，因為他們有更聰明的理智，如同奧斯定《創世紀字義新探》卷二第十七章所說的。所以，使用法術，似乎並沒有罪，即使它是靠魔鬼以得到效果。

反之 《申命紀》第十八章10及11節卻說：「在你中間，不可容許人求問死者」；因為這樣求問，便是靠魔鬼的幫助。可是，遵行法術以探求真理，是「利用與魔鬼約定的某些記號」（奧斯定，《論基督聖道》卷二第二十章）。所以，運用法術是不可以的。

正解 我解答如下：法術是不許可的，也是虛假無用的。它是不許可的，因為它所用的求得知識的方法，本身就不能產生什麼知識：這些方法只是在於觀察一些形狀，說一些無法聽懂的話語，或其他類似的事物。所以，這樣的法術不是利用這些方法作為知識的原因，只是作為一些記號。不過，不是作為天主所立定的記號，如同聖事的記號那樣。由此可見，它們都是一些十分空洞的記號，因而是「與魔鬼所訂立的或約定的一些杜造的記號」（參看反之）。所以「一個基督信徒，必須絕對擯棄和遠避」法術，一如擯棄和遠避其他虛偽的和迷信的妖術，如同奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十三章裡所說的。

這樣的法術為求得知識也是毫無用處的。既然採用這種法術的方法，目的不是為按照人的自然方式，即用考察和學習去求得知識；所以，知識這個效果，或者寄望於天主，或者寄望於魔鬼。不過，這是一件確定的事實：有些人有天主所灌輸的智慧和學識，如同在《列王紀上》第三章11至12節，以及在《編年紀下》第一章11至12節裡，關於撒落滿所記載的。《路

加福音》第二十一章15節也記述主曾對自己的門徒說：「我要給你們口才和明智，是你們的一切仇敵所不能抵抗及辯駁的。」可是，這種恩賜並不是為一總人的，也不是與遵行什麼特別的事有著什麼關連；而是按照聖神的心意，如同在《格林多前書》第十二章8節裡所說的：「這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識的言語。」後來在第11節裡又加上說：「這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配與人。」

另一方面，光照人的理智，這不是魔鬼的事，如同在本書第一集第一〇九題第三節裡已經講過的。可是，求得知識和智慧，是要經過光照理智才能做到；為此，從未有人靠魔鬼而能求得知識。所以，奧斯定在《天主之城》卷十第九章裡說：「據玻爾菲里的聲言，有理性的靈魂，絕對不能使用卜術（theurgia）的方法」，即魔鬼的工作，「去使之清潔，使之適宜於瞻仰天主，及明察真理。」而這一切原是一切學術的課題。

不過，魔鬼可能對人講話，用言語表示學術的某些論據。可是，這並不是法術所尋求的。

釋疑 1. 求知固然是一件好事，可是求知而不用正當的方法，卻不是一件好事。而這正是法術所追求的目的。

2. 那些青年守齋，並不是為遵行法術的虛偽的守則，而是為遵照天主的法律，因為他們不願意被異邦人的肉類所玷污。為此，天主賜給他們聰明，以獎賞他們的服從，如同《聖詠》第一一九篇100節所說的：「我比年老的人更智慧，因為我恪守你的律例。」

3. 請求魔鬼以便知道未來的事，這之所以有罪，不僅是因為魔鬼不知道未來的事，而且也因為與魔鬼交接來往；在目前所討論的這個問題上，也有這種情形。

第二節 是否可以遵行某些旨在使物體發生變化，如為使身體健康之類的事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎可以遵行某些旨在使物體發生變化，如為使身體健康之類的事。因為：

1. 利用物體的自然能力以產生其固有效果，是許可的。可是，自然物會有某些隱密的能力，其原因人還無法確定，例如：磁石吸鐵，以及其他許多奧斯定在《天主之城》卷二十一第五及第七章裡所列舉的。所以，利用這樣的自然物為使物體變化，似乎不是不可以的。

2. 此外，正如自然的物體受天上星體的影響，人為的物體也是如此。可是，自然的物體因著天上星體的影響，各依其類，得到某些隱密的能力。所以，人為的物體，如：畫像，也從天上的星體那裡，得到某種隱密的能力，為產生某些效果。所以，利用它們，以及其他這類的東西，不是不可以的。

3. 此外，魔鬼也能使物體發生很多的變化，如同奧斯定在《論天主聖三》卷三第八及第九章裡所說的。可是，魔鬼的能力來自天主。所以，利用他們的能力以產生這類的變化，是可以的。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十章裡說，「巫術的操作、符籙，以及那些為醫生所排斥的治病方法，如咒語，或所謂『符書』的一些記號，或任何佩帶的、懸掛的物件」，這些都屬於迷信。

正解 我解答如下：關於為了產生一些物體的效果而遵行的事，必須觀察一下，是否它們能自然產生這樣的效果。如果是，則不是不可以的；因為利用自然的原因，為產生它們自己

的效果，這是許可的。

可是，如果它們不能自然產生這樣的效果；那麼，使用它們為產生那些效果，就不是把它們當作原因，卻只是把它們當作一些記號。這樣，它們就是屬於那些與魔鬼約定的一些杜造的記號。為此，奧斯定在《天主之城》卷二十一第六章裡說：「魔鬼可藉著天主所造的，而非他們自己所造的受造物，為種種不同的令他們高興的東西所吸引。不是有如動物為食品所吸引，而是有如精神為適合於他們各自興趣的記號所吸引，例如：藉著各種不同的石、草、木、動物、歌曲和儀式。」

釋疑 1. 如果使用自然的東西，只為產生某些效果，且認為這些東西具有自然的能力，能產生那些效果；那麼，就不是迷信，也不是不可以的。可是，如果此外還用一些符籙、名號，或任何其他迷信的行動，而這一切顯然沒有自然的相關能力；那麼，就是迷信，是不可以的。

2. 自然物體的自然能力，來自它們因受天上星體的影響，而得到的本體形式。因著這同樣的影響，它們也得到某些主動的能力。至於人造物體的形式，則來自製造者的設計。由於它們只是一些組合、秩序和形狀，如同在《物理學》卷一第五章裡所說的，它們不能有自然的主動能力。為此，以它們為人造物體來看，並不因天上星體的影響而得到什麼能力，只在它們為自然的質料這方面。所以，如同奧斯定在《天主之城》卷第十十一章裡所說的，玻爾菲里的主張是不對的，因為他認為：「人可以用草木、石頭、動物、聲音、言語，或把所觀察的天上星體運行的現象繪成的圖畫，在地上製造一些東西，能實現星體的各種效果」；好像是說，巫術的效果，都是由於天上星體的能力。其實，按照奧斯定接著所說的：「這一切都應說是來自魔鬼：是魔鬼在欺騙愚弄那些屬於他們的人靈。」

所以，那些所謂「星辰圖」的圖像，其效能也都來自魔鬼。在那些圖像上面，必須繪有某些「符號」，就是一個明證；這些符號不會自然產生什麼效果的，因為圖形不是自然行動的根源。不過，星辰圖與巫術的圖像有此不同。因為後者對鬼神像明明地呼求，也行一些法術，所以它們屬於與魔鬼明明地訂立合約的那一類的事；至於星辰圖，則用某些形像或符號等記號，不明明地與魔鬼立約。

3. 魔鬼也屬於天主權下，所以天主可以隨心所欲地差使魔鬼，不論是為什麼事情——這都是屬於天主尊威的統治權力。至於人卻沒有管理魔鬼的權力，不可以隨心所欲地差使他們；相反的，他應該與魔鬼作戰。為此，人絕對不可以藉著立下言明的或不言明的合約，求助於魔鬼。

第三節 是否不可以遵行那些旨在預知吉凶禍福的事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 遵行那些旨在預知吉凶禍福的事，似乎不是不可以的。因為：

1. 疾病是人類所能遭遇的禍患之一。可是，疾病在人身體上，先有某些症象，這是醫生所觀察的。所以，觀察這種症象，似乎不是不可以的。

2. 此外，否認那些差不多人人都經驗過的事，這是不合理的。可是，差不多人人都有這樣的經驗：某些時辰、或某些地方、或聽到的話、或遇見某些人或動物、或某些不正常的或失當的行動，都預示將有吉祥的或不吉祥的事發生。所以，注意這樣的事，似乎並不是不可以的。

3. 此外，人類的行動及其遭遇，是由天主上智，按照一種秩序所安排的；而在前的事是在後的事的徵象，似乎是屬於這一秩序。為此，按照宗徒在《格林多前書》第十章6及11節裡所說

的，從前聖祖們所遇到的事，是現在在我們身上所完成的事的徵象。可是，觀察來自天主上智所安排的秩序，並不是不可以的。所以，觀察這樣的預兆，似乎並不是不可以的。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十章裡說：「數以千計的虛幻觀察和相關行爲，都可以把它們歸納在與魔鬼立約這一條總目之內，例如：某一肢體跳動；在一起走路的朋友之間來了一塊石頭、一隻狗，或一個小孩；一個人經過自己的屋前，腳踏了門限；穿鞋時如打噴嚏，就再上床；出門時如絆倒了，便即回家；老鼠如在衣服上咬了一個洞，就迷信地懼怕有禍患來臨，甚於痛惜當前的損失。」

正解 我解答如下：世人注意所有這類的觀察和忌諱，不是把它們視作未來吉祥或不祥之事的原因，卻把它們視作徵象或記號。他們遵行這些迷信的事，不以它們爲天主所給的記號。因爲這些記號被提示出來，不是藉天主的權力，而是出於人心的虛僞，以及狡魔的慫恿——他們努力想用這類荒謬的事，使人心墮入他們的羅網裡。由此可知，所有遵行這類事的行動都是迷信的、不被許可的。它們似乎是崇拜偶像的殘餘，因爲按照崇拜偶像，可以注意徵兆、遵守吉日或不吉之日（這與按照星辰來占卜，多少有些關連，因爲日子就是按照星辰來區別的）；除非這樣的行動是毫無理性和技術來遵行的。因此，後者是更加虛僞而迷信的事。

釋疑 1. 在我們內先有疾病的原因，由它們生出某些疾病的症象，醫生當然可以診察這些症象。所以，從其原因來觀察未來之事的預兆，這並不是不被許可的；例如：一個奴僕如果看見自己的主人發怒，就怕自己會被鞭打。關於怕一個小孩子由於迷惑的注視而受害，如同在本書第一集第一一七題第三節釋疑2.

裡所曾講過的，也能有同樣的情形。不過，這不是我們這裡所討論的遵行迷信的事。

2. 人們起初在這些事上，經歷到某種程度的真實，這是偶然發生的事。可是，後來人開始藉遵行這樣的事，來束縛自己的心智，這時，由於魔鬼欺騙的伎倆，發生許多與這些迷信行動有關連的事；「因此，人既已被這些行動所束縛，變得更為好奇，愈來愈糾纏在無數害人邪說的羅網裡」，如同奧斯定在《論基督聖道》卷二第二十三章裡所說的。

3. 在基督所出自的猶太民族裡，不僅是言語，就是行事也含有預言的功用，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章及卷二十二第二十四章裡所說的。所以，可以把那些行事視作天主所給的記號，為教訓我們。不過，並不是所有由天主上智所安排的事，都是為未來之事的記號。所以，這個論據並不能證明什麼。

第四節 是否不可以頸懸天主的言語

有關第四節，我們討論如下：

質疑 頸上懸掛天主的言語，似乎不是不可以的。因為：

1. 天主的言語，書寫的並非不及口講的有效。可是，為了產生某些效果，如為了治病，可以口念神聖的言語，例如：念天主經、聖母經，或用任何其他的方式，呼號上主的聖名；如同在《馬爾谷福音》第十六章17至18節裡所說的：「他們將因我的名驅逐魔鬼，說新語言，手拿毒蛇。」所以，似乎可以在頸上懸掛書寫的神聖語句，作為治病或抵抗任何傷害的方法。

2. 此外，神聖的言語對人的身體，並非不及對毒蛇或其他動物的身體那樣有效。可是，有些咒語對於制伏毒蛇，或治療某些其他的動物，具有某種效力。為此，在《聖詠》第五十八篇5至6節裡說：「他們像塞住耳朵的聾蝮，不聽巫士的音

語，不隨靈妙的妖術。」所以，佩帶神聖的語句，作為一種護身的方法，是可以的。

3.此外，天主的言語，並非不及聖者的遺體那樣神聖；為此，奧斯定《證道集》第三〇〇篇說：「天主的言語，並不遜於基督的身體。」可是，人可以在頸上懸掛聖人的遺骸，或用任何其他的方法佩帶它們，似保護自身。所以，按照同樣的理由，人也可以運用聖經的文字，不管是口述的，或是書寫的，以保護自身。

反之 金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四十三講，關於第二十三章5節說：「有些人在頸上懸掛部分福音的文字。可是，大家每天在聖堂裡，不是也讀到和聽到福音嗎？那麼，如果一個人耳朵聽了福音，卻沒有得到什麼好處，怎麼把它掛在頸上，就能救他嗎？再者，福音的力量在哪裡呢？在於字形呢？還是在於明瞭其意義呢？如果是在於字形，那麼你儘管把它們掛在自己的頸項上。如果是在於明瞭字義，那麼與其把它掛在頸項上，不如把它記在心裡，裨益更大。」

正解 我解答如下：關於各種咒語，或佩帶書寫的文字，似乎有兩件事必須注意。第一，所說的或所寫的東西是什麼。因為，如果它與呼求魔鬼有關，那麼顯然它是迷信的，也是不許可的。

同樣，似乎也必須注意，如果它含有不為人知的名字，以免藏有一些不許可的東西。為此，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》（同上）裡說：「現在有許多人效法那些法利塞人放長衣綫的榜樣，虛構一些希伯來文天使的名字，把它們寫下來，束在自己身上。在那些不懂的人看來，這些名字好像很可怕。」

此外，也必須留神，不可讓它含有什麼虛假的東西；因

爲，如果有這樣的情形，那麼就不能期望從天主那裡得到效果，因爲天主不會給虛假的東西作證的。

第二，必須注意除了神聖的言語以外，不得帶有什麼虛妄的東西，例如：除了十字聖號以外，還寫上一些符號。或者如果寄望於書寫或佩帶的方式，或任何其他類似的，與恭敬天主毫無關係的虛妄之事；因爲這樣的事是迷信，這是可以斷言的。

不過，如果沒有這樣的情形，那麼是許可的。爲此，《教會法律類編》第二十六編第五題之「基督信徒不得……」那一章說：「在採集藥草時，除了神聖的記號或天主經之外，不得使用其他迷信的行動或咒語；這樣，只恭敬創造萬物的天主。」

釋疑 1.如果口誦天主的言語，或呼號天主的名字，是想唯獨恭敬天主，只期望祂賜予效果，這是可以的。可是，如果是依恃其他因虛妄的迷信所遵行的事物，就是不可以的了。

2.就是在對蛇或任何其他的動物念咒語的事上，如果心神只注意神聖的字句，以及天主的神力，那麼就不是不可以的。不過，這樣的咒語往往帶有不許可的迷信行動，依靠魔鬼來得到效果，尤其是關於蛇，因爲蛇是魔鬼首先用以欺騙人類的工具。爲此，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「須知聖經並非稱讚它所舉的一切實例，像那個勉強接受寡婦要求的不義法官，便是明證。」

3.關於佩帶聖髑也有同樣的情形。因爲，如果佩帶它們是爲了信賴天主和那些其遺髑爲人所佩帶的聖人，那麼就不是不可以的。可是，如果在這件事上重視一些別的虛妄的事物，例如：盛裝遺髑的盒子必須是三角形的，或其他類似的與恭敬天主和聖人毫無關係的事，那麼就是迷信，是不可以的。

4.（答反之）金口若望的意思是說，那些人更重視畫的符號，勝於重視明瞭字句的意義。

第九十七題

論試探天主

一分爲四節一

然後要討論的是那些相反宗教（之德）的惡習。它們由於缺乏宗教的虔敬，顯然與宗教背道而馳；爲此，它們都被歸納在無宗教（之德）或不虔敬（irreligiositas）這個總目之下（參看第九十二題引言）。這樣的惡習就是那些輕視天主和聖物，或對之表示不敬的惡習。所以，第一，先要討論那些直接對天主表示不敬的惡習。第二，繼而討論那些對聖物表示不敬的惡習（第九十九題）。關於第一點，要討論試探天主的試探，以及恭敬地呼號天主聖名的假誓（第九十八題）。

關於試探天主，可以提出四個問題：

- 一、試探天主在於什麼。
- 二、它是不是罪。
- 三、它相反什麼德性。
- 四、論它與其他罪惡的比較。

第一節 試探天主是否在於一些其效果只寄望於天主之神能的行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 試探天主似乎不是在於一些其效果只寄望於天主之神能的行動。因爲：

1. 正如天主受人試探；同樣，人也受天主、別人和魔鬼的試探。可是，並非每當人受試探時，就期待有來自其能力的效果。所以，試探天主也不是只寄望於祂的神能，獲得其效果。

2. 此外，凡呼號天主聖名以行奇蹟的，都是只寄望於天

主的神能，期待一個效果。所以，假如試探天主都是在於這樣的行動的話，那麼凡是行奇蹟的，都是試探天主了。

3.此外，人應該放棄人力的幫助，而只寄望於天主，這似乎是屬於人修養全德的事。爲此，關於《路加福音》第九章3節的「你們在路上什麼也不要帶」等等，盎博羅修於《路加福音注疏》卷六註釋說：「福音的命令，指出那宣講天主之國的人所應有的條件，即他不應該尋求世間的幫助，而要全心依賴信德，深信自己愈不追求世物，就愈能得到自己所需要的東西。」聖女亞加大（Agatha）也說：「我從未用過那些爲身體用的藥品來醫治我的身體，我有主耶穌基督，祂只用言語，就能使萬物恢復原狀。」（聖女紀念日舊日課經）可是，試探天主並不在於任何有關修養全德的事。所以，試探天主並不在於那些只期待天主幫助的行動。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第三十六章裡說：「基督藉著公開講道，和譴責，並藉著沒有讓敵人的仇恨制勝祂，明示了天主的能力；可是祂也藉著躲避隱藏，訓示了人的軟弱，免得人在應該採取行動以躲避那些必須避免之事的時候，妄想試探天主。」從此就可以知道，試探天主似乎是在於不做一個人能做的事以避免危險，而只仗恃天主的幫助。

正解 我解答如下：實在說起來，試探是考驗那接受試探的人。可是，我們是用言語和行動來考驗一個人的。用言語，爲能發現他是否知道我們所問的事，或者他是否能夠和願意去做它。用行動，如果我們用自己所做的事去探測別人的明智、意志或能力。

二者都可以用兩種方式來進行的。一種方式是正面的或公開的，如有人聲明自己是一個試探者；例如，在《民長紀》

第十四章12節裡，記敘三松向培肋舍特人提出一個謎語，為試探他們。

另一種方式是用陰謀，並在暗中進行的，如同《瑪竇福音》第二十二章第15等節記載著法利塞人試探基督。

再者，這種試探有時是顯而易見的（*expresse*），如有人意圖用言語或行動去考驗一個人。有時卻是需要解讀的（*interpretative*）。就是說，有人雖然不見得有意考驗人，可是他的行動或言語，似乎除了考驗人之外，沒有別的目的。

按照這樣來說，人有時用言語，有時則用行動試探天主。我們是在祈禱時，用言語同天主談話。為此，如果有人祈禱時，向天主要求一件事，以探測天主的知識、能力或意志，他就是顯而易見地試探天主。

如果有人用自己所做的事，想這樣去試驗天主的能力或仁愛或智慧，他就是用行動顯而易見地試探天主。

可是，如果有人雖然不見得有意考驗天主，可是他所要求的、或所做的事，除了考驗天主的能力、或仁愛、或知識之外，別無其他用處，他就好像是在需要解讀地、或不明顯地試探天主。舉例來說，誰若要自己的馬快跑，以便逃避敵人，這並不是考驗那匹馬；可是，如果他沒有什麼有用的目的，而使那匹馬快跑，這就似乎無非是想試一試那匹馬的速度。至論一切其他的事，也都有同樣的情形。所以，如果有人祈禱時，或在行動中，為了一件緊急的或有益的事，將自己託付給天主，求祂幫助，就不是試探天主；因為在《編年紀下》第二十章12節裡說：「我們也不知道該做什麼，我們的眼睛惟有仰望你。」但是，如果沒有什麼有用的或必要的理由，而這樣去做，這就是不明顯地試探天主。為此，關於《申命紀》第六章16節的「你們不可試探上主你們的天主」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「如有人雖有可行的方法，卻無緣無故地自動

去冒險，看看天主是否能來救他，他就是試探天主。」

釋疑 1. 有時也用行動來試探人，看他是否能夠、或知道、或願意幫助或阻止這樣的行動。

2. 聖人們用自己的祈禱行奇蹟時，是為了一個緊急的或有益的理由，去祈求來自天主神力的效果。

3. 宣講天主之國的人，不關心暫世的幫助，是由於有用的和必要的理由，以便能更自由地和毫無牽掛地，去宣講天主的言語。所以，如果他們只依靠天主，他們並不是因此而試探天主。可是，假如他們沒有什麼有用的、或必要的緣故，而忽視人力的幫助，他們就是試探天主了。為此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第三十六章裡說：「保祿逃避不是因為他不再信靠天主，而是為了使自己不要因為有辦法逃避而不願逃避，藉以試探天主。」

聖女亞加大會親自經驗過天主對她的仁愛；所以，或是因為她沒有這樣的疾病，需要那些為身體用的藥品，或是因為她感覺到自己突然被天主治癒的效果。

第二節 試探天主是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 試探天主似乎不是罪。因為：

1. 天主絕不命令有罪的事。可是，祂命人試探祂，而這就是試探祂；因為《瑪拉基亞》第三章10節說：「你們應把什一之物送入府庫，好使我的殿宇存有食糧。你們就在這事上試試我吧！萬軍的上主說，看我是否給你們開啓天閤。」所以，試探天主似乎不是罪。

2. 此外，試探一個人不僅是為考驗他的知識和他的能力，而且也為考驗他的仁愛或意志。可是，可以考驗天主的仁

愛或意志，因為《聖詠》第三十四篇9節說：「請你們體驗，請你們觀看，上主是何等的和藹慈善！」又《羅馬書》第十二章2節也說：「為使你們能試驗出，什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事。」所以，試探天主不是罪。

3.此外，聖經從未因一個人不犯罪而叱責他的，反而因為人犯罪而叱責他。可是，阿哈次之被叱責，是因為上主對他說：「你向上主你的天主要求一個徵兆吧！」而他卻回答說：「我不要求，我不願試探上主。」後來又對阿哈次說：「你們使人厭惡還不夠，還要使我的天主厭惡嗎？」如同在《依撒意亞》第七章第11等節裡所記載的。關於亞巴郎，在《創世紀》第十五章8節讀到他這樣對上主說：「我如何知道，我要佔有此地為產業？」即天主曾許給他的土地。又如在《民長紀》第六章第36等節裡，也記載著基德紅要求天主給予一個關於應許他將得勝的徵兆。可是，他們並沒有因為這樣做而受到叱責。所以，試探天主並不是罪。

反之 這是天主的法律所禁止的，因為《申命紀》第六章16節說：「你不可試探上主你的天主。」

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，試探就是考驗。可是，關於已確實知道的事物，就絕不會去試驗它。所以，所有的試探都是無知或懷疑所引起的：或是在試探者方面，如有人考驗一樣東西，為知道它的性能；或是在其他的人方面，如有人考驗某一個人，為使別人藉以看出，是以何種方式，說天主試探我們。可是，不知或懷疑那屬於天主美善的事，這是有罪的。所以，試探天主為使試探者自己能知道天主的能力，顯然這是有罪的。

另一方面，如有人考驗那屬於天主美善的事，不是爲使他自已知道，而是爲給別人證明它；那麼，這就不是試探天主：只要有正當的必要，或虔敬方面的益處，以及其他應有的條件。因爲，宗徒們曾這樣祈求上主，爲能因耶穌基督之名顯行奇蹟；如同在《宗徒大事錄》第四章29至30節裡所說的，就是爲給那些不信者顯示基督的能力。

釋疑 1. 捐獻什一之物是法律所規定的，如同在前面第八十七題第一節已經講過的。爲此，做此捐獻，有一種來自法律義務的必要，而且也有益處，即那段文字裡所說的：「好使我的殿宇存有食糧」。所以，他們不是因捐獻什一之物而試探天主。至於其後的話：「你們試試我吧！」不應該把它解作一種原因，好像是說，他們應該捐獻什一之物，以便試試「天主是否開啓天閘」；而應該把它解作一種效果。就是說，如果他們捐獻什一之物，他們就會體驗到，天主將賜給他們的恩惠。

2. 關於天主的仁愛和意志，有兩種知識。一種是理論的。以這種知識來說，不得懷疑或試驗一下，看看天主的意志是否仁愛，或者天主是否和藹。

第二種關於天主的意志或仁愛的知識，是情感的或經驗的；就是一個人在自己身上，體驗天主的和藹，以及天主意志的可愛。如同狄奧尼修在《神名論》第二章論葉羅萃所說的：「關於天主之事，他是因體驗而知道的。」勸導我們試驗天主的意志，以及體味祂的和藹，就是照這個方式。

3. 天主願意給阿哈次一個徵兆，不僅僅是爲他，而是爲教導全體人民。爲此，他之受到叱責，有如他拒絕要求一個徵兆時，是妨礙了大眾的利益。他如果要求，也不是試探天主。一方面因爲他是奉天主之命才這樣要求的；另一方面，因爲這是一件有關大眾福利的事。

至於亞巴郎要求一個徵兆，是由於一種來自天主的啓發。因此，他並沒有犯罪。基德紅似乎由於信德薄弱，而要求一個徵兆；爲此，他難免有罪，如同該處的「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。同樣的，如同在《路加福音》第一章18節裡所記載的，當匝加利亞對天使說「我憑著什麼能知道這事」時，他也犯了罪。爲此，他也是因爲不信而受了罰（第20節）。

不過，必須知道，向天主要求一個徵兆有兩種方式：第一，是爲探測天主的能力，或者祂說的話是否真實。這種要求本來就是試探天主。第二，是爲知道在某一件事上，天主所喜歡的是什麼。這絕不是試探天主。

第三節 試探天主是否相反宗教之德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 試探天主似乎不相反宗教之德。因爲：

1. 試探天主之所以有罪，是因爲人懷疑天主，如同在前面第二節已經講過的。可是，懷疑天主屬於不信之罪，而此罪相反信德。所以，試探天主相反信德，而非相反宗教。

2. 此外，《德訓篇》第十八章23節說：「在祈禱以前，你應善自準備，免得你像一個試探上主的人。」該處的「聖經夾句」說：「這樣的人」，即試探天主者，「祈求天主所教誨的，卻不去做天主所命令的。」可是，這是屬於那相反望德的妄望。所以，試探天主似乎是一個相反望德的罪。

3. 此外，關於《聖詠》第七十八篇18節的「他們在自己心內試探天主」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「試探天主是欺騙式地祈求，言語說得簡單誠實，心裡卻懷著鬼胎。」可是，欺騙相反誠實之德。所以，試探天主不是相反宗教，而是相反誠實。

反之 按照上述**質疑3**那「註解」（拉丁通行本註解）所說的，「試探天主，是不適當地祈求。」可是，適當地祈求天主，是宗教之德的行爲，如同在前面**第八十三題第十五節**已經講過的。所以，試探天主是相反宗教（之德）的罪。

正解 我解答如下：如同前面**第八十一題第五節**已經清楚地證明過的，宗教的目的是爲恭敬天主。爲此，凡是直接屬於對天主表示不敬的，便是相反宗教。可是，試探某人的情況下，顯然是對他表示不敬；因爲沒有一個人在確信某人卓越出眾，還會想去試探他。所以，試探天主顯然是一個相反宗教的罪。

釋疑 1.如同在前面**第八十一題第七節**已經講過的，利用對天主表示恭敬的記號，聲明自己的信仰，這是屬於宗教的事。所以，人由於懷疑信仰，而做出一些對天主表示不敬之事，其中之一就是試探天主，這是屬於無宗教或不虔信宗教或不虔敬（irreligiositas）的事。爲此，它是無宗教或不虔信宗教或不虔敬之一種。

2.誰在祈禱之前，如果不藉著「若有什麼怨人的事，就予寬恕」（《馬爾谷福音》第十一章25節），這樣來準備自己的心靈，或不用其他的方法來調整自己的虔誠；那麼，他就沒有盡己所能的去做，爲使天主俯聽自己的祈求。爲此，他似乎是不明顯地試探天主。雖然這種不明顯的試探似乎來自妄望或輕率；可是，一個人在有關天主的事上膽大妄爲，欠缺應有的謹慎，即以此事而論，已屬對天主不敬。因爲《伯多祿前書》第五章6節說：「你們該屈服在天主大能的手下。」又《弟茂德後書》第二章15節說：「你要努力在天主前，顯示自己是禁得起考驗的。」所以，就是這種試探，也是一種無宗教或不虔信宗教或不虔敬。

3.說一個人欺騙式地祈求，這不是對洞察人心秘密的天

主，而是對人說的。所以，欺騙之於試探天主，只是一種偶然的關係。所以，不應該因此而說，試探天主直接相反誠實。

第四節 試探天主是否比迷信罪過更重

有關第四節，我們討論如下：

質疑 試探天主似乎比迷信罪過更重。因為：

1. 更大的罪，受更重的罰。可是，在猶太人中，試探天主所受的罰，比崇拜偶像所受的罰更重，而崇拜偶像是最主要的迷信。因為他們中間，爲了崇拜偶像，有三千人被殺了，如同《出谷紀》第三十二章28節所記載的。爲了試探天主，竟全部死在荒漠之中，都不能進入（天主）所許的地方，如同《聖詠》第九十五篇9節所說的：「你們的祖先試探了我」；後來第11節又接著說：「因此我懷著憤怒而起誓說：他們絕不得進入我的安居之所。」所以，試探天主的罪比迷信更重。

2. 此外，一個罪愈是相反德性，似乎就愈是重大。可是，試探天主是無宗教（之德）或不虔信宗教或不虔敬之一種；而後者比迷信更相反宗教之德，因爲迷信還同宗教有點相似。所以，試探天主比迷信罪過更重。

3. 此外，對自己的父母表示不敬，似乎比向別人表示對自己的父母所應有的恭敬，罪過更重。可是，按照《瑪拉基亞》第一章6節所說的，我們應該恭敬天主，有如恭敬萬民之父。所以，使我們對天主表示不敬的試探天主，比把對天主所應有的恭敬，轉施予受造物的崇拜偶像，似乎罪過更重。

反之 關於《申命紀》第十七章2節的「若在你們中間發現」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「法律最憎恨錯謬邪說和崇拜偶像；因爲把屬於造物主的光榮，去獻給受造物，這是最重大的罪過。」

正解 我解答如下：在相反宗教的罪之中，愈是相反恭敬天主的，罪也愈是更大。可是，一個人懷疑天主的卓越，比在知覺上做完全相反的確定，較少相反恭敬天主。正如那固執於自己的錯謬邪說的人，比那懷疑信德真理的人，更是一個不信的人；同樣的，那用自己的行動明認相反天主之卓越的錯謬邪說的人，比那只表示懷疑天主之卓越的人，其行動更相反恭敬天主。可是，迷信者明認錯謬邪說，如同在前面第九十四題第一節釋疑2.已經講過的。而那用言語或行動試探天主者，只表示懷疑天主的卓越，如同在前面第二節已經講過的。所以，迷信的罪比試探天主的罪更為重大。

釋疑 1.崇拜偶像的罪受了上述那樣的懲罰，不是好像已受到了足夠的懲罰；因為將來為那個罪，還保留有一種更嚴厲的懲罰。因為《出谷紀》第三十二章34節說：「在我報復之日，我必懲罰他們的這個罪。」

2.迷信與宗教有點相似，是在行動的質料方面，它也表現出像宗教行動似的行動。可是，以其目的來說，它比試探天主更相反宗教，因為它對天主表示更大的不敬，如同上面正解所講的。

3.天主的卓越在本質上是獨一無二而不能讓予的。因此，行相反恭敬天主的事，以及把對天主的恭敬轉讓予其他物，二者是相同的。可是，恭敬父母的性質並不一樣；把這種恭敬轉讓予別人，能是沒有罪。

第九十八題

論假誓

一分爲四節一

然後要討論的是假誓或虛誓（perjuriūm；參看第九十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否假誓或虛誓必應虛假。
- 二、假誓是否常是罪。
- 三、它是否常是死罪。
- 四、強令發假誓者發誓是否有罪。

第一節 假誓是否要求以誓言所保證者必須爲假

有關第一節，我們討論如下：

質疑 假誓似乎並不要求以誓言所保證者必須爲假。因爲：

1.如同在前面第八十九題第三節已經講過的，誓言必須附帶判斷和正義，如同它也必須附帶真理一樣。所以，正如由於缺乏真理而出現假誓，也由於缺乏判斷而出現假誓，例如：有人不辨是非地發誓；以及由於缺乏正義，例如：有人發誓做不義之事。

2.此外，那用以保證某物者，比那爲它所保證者，似乎更爲重要，例如：在一個三段論法裡，原則比結論更爲重要。可是，在發誓時，人的言語是用呼天主之名來保證的。所以，與其說，發假誓是在於用誓言所保證的人的話不真；不如說，它是在於人指假神來發誓。

3.此外，奧斯定在《證道集》第一八〇篇第二章「論雅各伯宗徒的言論」那篇證道詞裡說：「人無論是在欺騙別人

時，或是他們自己受人欺騙時，都發假誓。」於是他舉三個例子。其中第一個例子是：「設想一個人發誓時，以為自己發誓所願保證的為真。」第二個例子是：「設想另一個人知其為假，卻仍發誓。」第三個例子是：「設想另一個人以為是假，卻發誓說它為真，其實也許確實為真。」後來關於這個人，他又說：「他是一個發假誓者。」所以，一個人所發之誓確實為真，卻也能是一個發假誓者。所以，虛假並不是假誓所要求的必要條件。

反之 假誓的定義是：「用誓言來保證的謊言」。

正解 我解答如下：如同在前面第九十二題第二節、第二集第一部第一題第三節，以及第十八題第六節已經講過的，倫理行為的種類是由其目的來區分的。可是，發誓的目的是為證實人所說的話，而虛假則相反這樣的證實。因為所說的話是以明示它確實為真來證實；至論那虛假的，則不可能有這樣的證實。所以，虛假直接使發誓的目的落空。為此，誓言的悖謬，即所謂假誓，主要是由虛假來區分其種類的。所以，虛假是假誓所必有的。

釋疑 1.如同熱羅尼莫在《耶肋米亞註解》卷一註釋《耶肋米亞》第四章2節時所說的：「三者（真理、正義、判斷）之中，不管缺少了哪一樣，都是假誓。」不過，次序不同。首要的假誓缺少真實，這是為了在前面正解已經講過的理由。其次是缺少正義；因為凡是發誓做不法或不義之事的，即因此而淪為虛假不實，因為他有義務去做相反的事。第三是缺少判斷；因為就是由於他發誓時不辨是非，而有淪為虛假不實的危險。

2.在三段論法裡，原則較為重要，有如是具備主動原則

的作用者，如同在《物理學》卷二第三章裡所說的。可是，在倫理行為的範圍內，目的卻比主動的原則更為重要。為此，雖然一個人指著假神為真理發的誓，是一個悖謬的虛誓；可是，假誓之得名，是由於誓言含有這種悖謬的性質；在發誓時所說的話虛假不實，因而使誓言失去了它的目的。

3. 倫理行為發自意志，而意志的對象是所知覺的善。為此，如果以假為真，對意志來說，在質料方面為假，在形式方面則為真。如果以假為假，那麼在質料，以及在形式方面都為假。如果以真為假，那麼在質料方面為真，在形式方面則為假。所以，不管是在哪一種情形下，由於某一方面的虛假，都多少符合假誓所應有的條件。不過，既然無論在什麼事上，那屬於形式方面的，比那屬於質料方面的更為重要；所以，那誤以（假）為真，並誓言之為真而發錯誓的，其為發假誓者，卻不如那誤以（真）為假，但誓言之為真而（無意中）發對誓的。因為奧斯定在同一段文字裡說：「關鍵是要看所說的話，怎樣發自心智；因為，除非心智有罪，不會使口舌有罪。」

第二節 是否所有的假誓都是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的假誓都是罪。因為：

1. 凡不履行用誓言所保證的事者，似乎是一個發假誓者。可是，有時一個人發誓要去做一件不法的事，如：姦淫或殺人；如果他真的這樣去做，他就犯罪。所以，假設他不這樣去做而也犯罪的話，那麼他就進退兩難了。

2. 此外，沒有人因為做了一件更好的事而犯罪的。可是，有時一個人不守誓言，就做一件更好的事，例如：一個人發誓不進修會，或發誓不做任何屬於德性的事。所以，並非所有的假誓都是罪。

3.此外，誰若發誓要遵照另一個人的意願去做，除非他去做，他就似乎是在發假誓。可是，有時能發生這樣的情形，即如果他不遵照另一個人的意願去做，並不犯罪，例如：另一個人命令他去做一件太艱苦難當的事。所以，似乎並非所有的假誓都是罪。

4.此外，一個承諾的誓言是有關將來的事，如同一個陳述的誓言是有關過去和現在的事。可是，可能有這樣的事，即遵守誓言的義務，因將來所發生的一些事而被取消了。例如，某一城市宣誓要實行某些義務，後來增加了新的市民，他們並沒有發過這個誓；又如一位詠禱司鐸（canonicus），發誓遵守某一座堂的章程，後來卻制定了新的章程。所以，那違犯誓言的，似乎並不犯罪。

反之 奧斯定在《證道集》第一八〇篇第二章「論雅各伯宗徒的言論」裡，關於假誓卻說：「你們看，這隻野獸多麼可惡！應該怎樣把牠從人間事務上驅除淨盡！」

正解 我解答如下：如同在前面第八十九題第一節已經講過的，發誓是呼天主為證。可是，呼天主為虛假不實作證，是對天主的不敬；因為，這樣做等於是說，或者天主不知道事實的真相，或者天主樂於為虛假不實作證。所以，發假誓顯然是一個相反宗教（之德）的罪；因為對天主表示恭敬，是屬於宗教的事。

釋疑 1.那發誓要去做一件不法之事者，就因發缺乏正義的誓而陷於假誓。不過，如果他不履行自己的誓言，他並不因此而陷於假誓；因為他所發的誓，不屬於誓言之對象的範圍。

2.誰若發誓不進修會，或誓不施捨，或其他類似的事，

就因發了缺乏判斷的誓而陷於假誓。爲此，如果他做更好的事，那就不是假誓，而是一個相反假誓的行爲；因爲那件與他所做的相反的事，不能成爲誓言的對象。

3.幾時一個人發誓或應許要遵照另一個人的意願去做，應解釋爲含有這個正當的條件：若所命於他的事是一件合法的、正當的、可以承擔的，及適度的事。

4.發誓是屬於個人的行爲。爲此，一座城市的新進市民，不是因誓言而應遵守城市宣誓要遵守的事。可是，他負有一種來自忠誠或守信的責任，使他因此既能分享城市的權益，也應分擔城市的義務。至於那位詠禱司鐸誓願遵守某一「詠禱司鐸班」(collegium)所定的章程，並不因此誓言而必須遵守以後所定的任何章程，除非他發誓的意思，是想自己必須遵守一切的章程，不管是過去的也好，或是將來的也好。不過，由於章程本身的效力，他必須遵守它們，因爲他們具有約束力，如同在前面第二集第一部第九十六題第四節已經講過的。

第三節 是否所有的假誓都是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的假誓都是死罪。因爲：

1.《教會法律類編增補》中「論發誓」說：「關於以下這個問題：有些人爲了顧全自己的生命財產，而相反自己的意願發誓，是否可以解除他們遵守誓言的義務。我們的意見與前任各位羅馬教宗的意見並無不同，他們解除了這些人遵守誓言的束縛。不過，爲了謹慎從事，避免假誓危機，不可明明地告訴他們，不必遵守自己的誓言；而是，如果他們不遵守它，不可因此懲罰他們，好像他們犯了死罪。」所以，不是所有的假誓都是死罪。

2.此外，如同金口若望《瑪竇福音註解——未完成篇》

第四十四講，關於第二十三章16節所說的：「指著天主發誓，勝於指著福音發誓。」可是，那指著天主為一件假事發誓者，並不是常犯死罪，例如：一個人在日常的談話中，因戲言或失言而運用這樣的誓言。所以，即使一個人不遵守指著福音隆重地所發的誓，也不是常是死罪。

3.此外，按照教律，人因發假誓而受喪失名譽（*infamia*）的處分，如同《教會法律類編》第六編第一題「論喪失名譽者」一章所說的。可是，一個人似乎並不是因為發了任何假誓，就應受喪失名譽的處分，如同關於因發假誓而不遵守陳述的誓言所說的。所以，似乎不是所有的假誓都是死罪。

反之 所有相反天主誠命的罪，都是死罪。可是，假誓相反天主的誠命，因為《肋未紀》第十九章12節說：「你們不要奉我的名妄發虛誓。」所以，它是一個死罪。

正解 我解答如下：按照哲學家《分析後論》卷一第二章的理論：「凡是一物的原因，必然更甚於此物。」可是，我們看到，那些本身原為小罪的，或甚至原是善的，如為了輕視天主而做，就成為死罪。為此，無論是什麼，如在本質上就屬於輕視天主，就更加是死罪了。可是，假誓在本質上就含有輕視天主；因為，如同前面第二節已經講過的，假誓之所以為罪，就是因為它屬於對天主的不敬。所以，顯然假誓依其本類是死罪。

釋疑 1.如同在前面第八十九題第七節釋疑3.已經講過的，強迫並不使承諾的誓言，關於一件可以做的事，失去其約束力。為此，一個人若不遵守被迫所發的誓，便仍為發假誓，而且犯死罪。不過，教宗可以用自己的權力，豁免他遵守誓言的義務；

尤其是如果這個人被迫時所受的威脅，就是一個「堅強的人也是受不住的」。至於說這樣的人不應該受犯了死罪那樣的處分，這並不是說他們沒有犯死罪；只是說，要給他們一個較輕的處分。

2. 誰因戲言而發假誓，不能推脫對天主表示不敬，而且從某方面來看，還更予加重。所以，他不能脫免死罪。

誰因失言而發假誓，如果他明知自己是在發誓，而且是在為一些假的事發誓，就不免有死罪，正如他也不免是對天主表示輕視。不過，如果他不自覺地做這樣的事，那麼他似乎沒有發誓的意思，因而也就可以免去發假誓的罪。

然而，指著福音隆重地發誓，比在日常的談話中指著天主發誓，罪過更為重大；一方面是為了惡表，另一方面也是為了主意更為堅決。不過，如果把這兩種發誓都放在同樣的情形下來比較，那麼指著天主發假誓，比指著福音發假誓，罪過更為重大。

3. 並非任何一個死罪，都使人成為法律前的喪失名譽者。為此，誰若用陳述的誓言發假誓，雖然法律前並不成為一個喪失名譽者——除非他在法庭上受到這樣的宣判；可是，並不因此就可以說他沒有犯死罪。至於為什麼法律認為，誰不遵守隆重地所發的承諾的誓言，更是一個喪失名譽者；其理由是因為他在發誓後，保有使其誓言落實為真的能力。關於陳述的誓言則沒有這種情形。

第四節 強令發假誓者發誓是否有罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 強令發假誓者發誓，似乎有罪。因為：

1.他或者知道這人發真誓，或者知道他發假誓。如果他知道這人發真誓，那麼強令他發誓，是毫無意義的。如果他認為這人會發假誓，那麼在他方面，他便是引人犯罪。所以，無論如何，他都不應該強令人發誓。

2.此外，強令人發誓甚於接受別人的誓言。可是，接受別人的誓言似乎是不許可的，尤其是如果這個人發假誓；因為這樣做，似乎同意別人犯罪。所以，遠更不得強要一個發假誓者發誓。

3.此外，《肋未紀》第五章1節說：「若有人聽了假的誓言，能為所見所知的事作證，而不肯聲明，就犯了罪，應負罪咎。」為此，如有人知道別人發假誓，似乎必須控告他。所以，不得強要這樣的人發誓。

反之 正如發假誓是罪；同樣，指著假神發誓也是罪。可是，利用一個人指著假神發的誓，是許可的，如同奧斯定在《書信集》第四十七篇「致布麗可拉書」裡所說的。所以，強要一個發假誓者發誓，是許可的。

正解 我解答如下：關於那個強要別人發誓的人方面，似乎必須辨別清楚。他強要別人發誓，或者是自動地，並為了他自己；或者是為自己所負的職責所迫，替人要求別人發誓。如果一個人以私人的身份，為了他自己而強要人發誓；那麼，似乎還要分別清楚，如同奧斯定在《證道集》第一八〇篇第十章「論假誓」那篇證道詞裡所說的。「因為，如果他不知道那個人會發假誓，因此對他說：『給我發誓吧』，以便得到確實的保

證，這就不是罪；不過，這是一種人性的誘惑」；就是說，這是由於某種弱點，即人懷疑別人是否會說真話。「這就是主在《瑪竇福音》第五章37節裡所說的邪惡：『其他多餘的，便是出於邪惡。』可是，如果他知道那個人曾這樣做過，即曾不照著他所發的誓去做，「卻仍然強迫他發誓，那麼他就是一個殺人的兇手。因為別人固然因發假誓而毀滅了自己；可是，是他強壓了殺人者的手。」

不過，如果有人以公職人員的身份，按照法律的規定，因第三者的要求而強要人發誓，那麼他就似乎沒有罪：不管他命人發誓時，知道這人會發假誓也好，或是會發真誓也好。因為強要人發誓者似乎不是他，而是那個逼他強要人發誓者。

釋疑 1. 這個質疑的出發點，是一個人爲了他自己而強要人發誓。不過，他不是常知道別人會發真誓或發假誓，因為他有時對這事懷疑，並認爲別人會發真誓。所以，他這時要求別人發誓，是爲能知道得更爲確實。

2. 如同奧斯定在「致布麗可拉書」（同上）裡所說的：「雖然聖經上說，我們不得發誓；可是我不記得自己曾在聖經裡讀過，我們不得接受別人的誓言。」所以，那接受誓言的並不犯罪，除非他或許知道別人會發假誓，而仍自動強迫別人發誓。

3. 如同奧斯定《聖經首七卷辨惑》卷三第一題，關於《肋未紀》第五章1節所說的，在那段引證的文字裡，梅瑟並沒有說明一個人應該向誰控告別人發假誓。所以，應該把它做這樣的解釋，就是應該把這件事報告給「那些對發假誓者更能有利，而非有害的人」。

同樣，他也沒有說明應該按照什麼程序去舉發。所以，似乎應該按照福音所定的程序，如果假誓的罪不是明顯的，尤

其是如果不致傷害第三者。因為，如果它能傷害第三者時，福音所定的程序就不適用了，如同在前面第三十三題第七節已經講過的。

4. (答反之) 爲了善而利用惡，是許可的，如同天主也這樣利用；可是，引人作惡是不許可的。所以，接受一個願指著假神發誓的人的誓言，是許可的；可是，不得引他去指著假神發誓。

不過，如果有人指著真神發假誓，情形似乎不同；因爲一個這樣的誓言缺乏忠誠的善意，即一個人在那指著假神發真誓的人的誓言內，所享用的善意，如同奧斯定在「致布麗可拉書」裡（同上）所說的。爲此，在那指著真神而發假誓的人的誓言內，似乎就沒有什麼可以爲人所利用的善。

第九十九題

論褻聖

一分爲四節一

然後要討論的是那些屬於反宗教（之德）的惡習，即那些對聖物表示不敬的惡習（參看第九十七題引言）。第一，要討論褻聖；第二，要討論褻聖的交易（第一〇〇題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、褻聖是什麼。
- 二、它是不是一種特別的罪。
- 三、論褻聖的種類。
- 四、論褻聖的懲罰。

第一節 褻聖是不是冒犯聖物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 褻聖（sacrilegium）似乎不是冒犯聖物。因爲：

1.《教會法律類編》第十七編第四題裡有著這樣的聲明：「誰不贊成君主的決定，以及懷疑君主所遴選的人，是否堪受該尊榮，就犯褻聖之罪。」可是，這與聖物似乎毫無關係。所以，褻聖並不是指冒犯聖物。

2.此外，該處（同上）繼續說，誰若容許猶太人擔任公職，「就必須把他處以絕罰，有如他犯了褻聖的罪」。可是，公職似乎與聖物毫不相干。所以，褻聖似乎並不是指冒犯聖物。

3.此外，天主的能力大於人的能力。可是，聖物的神聖性來自天主。所以，它們不能爲人所冒犯。因此，褻聖似乎不是冒犯聖物。

反之 依希道在《語源學》卷十裡說：「褻聖者 (sacrilegus) 之得名，是因為他竊取聖物 (sacra legit)，即偷盜聖物。」

正解 我解答如下：如同在前面第二集第一部第一〇一題第四節已經講過的，一樣東西之稱為聖物，就是因為它已被用作敬神的用途。可是，正如一樣東西因被用作善的用途而成爲善；同樣，一樣東西因被用作敬神的用途，而具有一種神聖性，因而對它應該表示一種歸於天主的恭敬。所以，一切對聖物的不敬，都是侮辱天主，而具有褻聖的性質。

釋疑 1. 按照哲學家在《倫理學》卷一第二章裡所說的，大眾的公共福利是一件神聖的東西。所以，從前稱國家的治理者爲「聖上」(divinus)，好像他是代天行事，如同《智慧篇》第六章5節所說的：「因為你們是祂王國的公僕，你們判案不公。」爲此，凡是屬於對君主不敬之事，如爭論是否應該遵從他所做的斷定，因與褻聖有些相似，所以按照字義的引伸，也叫作褻聖。

2. 基督信徒已由信德以及基督的聖事所聖化，如同《格林多前書》第六章11節所說的：「你們已經洗淨了，已經祝聖了。」爲此，《伯多祿前書》第二章9節說：「你們卻是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族。」所以，任何加於基督信徒的損害，如使不信者握權統治他們，是對聖物表示不敬。爲此，理應稱爲褻聖。

3. 冒犯的意思，在這裡是廣義地指任何的不敬或失禮。可是，正如「尊敬是在於那尊敬的人，不是在於那被尊敬的人」，如同《倫理學》卷一第五章所說的；同樣，不敬是在於那個態度表示不敬的人，雖然他不能傷害他所不敬的那個對象。所以，關於他那方面，他冒犯了聖物，雖然聖物本身並沒有受到損害。

第二節 褻聖是不是一種特別的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 褻聖似乎不是一種特別的罪。因為：

1. 《教會法律類編》第十七編第四題裡，有這樣的聲明：「誰因無知，而干犯神聖的法律，或因疏忽，而違反侵犯了它，便犯褻聖之罪。」可是，無論什麼罪都有這樣的情形，因為「罪就是相反天主法律的言行或慾念」，如同奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章裡所說的。所以，褻聖是一個一般性的罪。

2. 此外，沒有一種特別的罪，包含在罪的數個彼此不同的共類裡。可是，褻聖卻包含在罪的數個不同的共類裡。例如，包含在殺人裡：若有人殺死了一位司鐸；包含在姦淫裡：若有人強暴一個獻身事主的貞女，或在神聖的地方強暴任何一個婦女；包含在偷盜裡：若有人偷取一樣聖物。所以，褻聖不是一種特別的罪。

3. 此外，每一個特別的罪，與其他的罪隔離無關，如同哲學家在《倫理學》卷五第二章論及特殊的義德時所說的。可是，褻聖似乎並不與其他的罪隔離無關，因為它有時與偷盜連結在一起，有時則與殺人連結在一起，如同在質疑2.裡所說過的。所以，褻聖不是一種特別的罪。

反之 凡是相反一種特別德性的，就是一種特別的罪。可是，褻聖相反一種特別的德性，即旨在恭敬天主和神聖事物的宗教（之德）。所以，褻聖是一種特別的罪。

正解 我解答如下：哪裡有一種特別性質的畸型狀態（*deformitas*，形狀的變態），那裡必有一種特別的罪。因為事物的種或別類，主要是看它的形式性質或理，並非看它的質料或主體。

可是，關於褻聖，發現有一種特別性質的畸型狀態，即對聖物表示不敬而冒犯它。所以，褻聖是一種特別的罪。

再者，褻聖相反宗教（之德）。的確，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第三章裡所說的：「當紫綢已經製成王袍之後，就會受到恭敬和尊重；如有人刺穿它，便處以死刑」，好像是在冒犯國王一樣。同樣的，如有人冒犯一樣聖物，他的行為便相反對天主應有的恭敬；因此，他犯了反宗教（之德）的罪。

釋疑 1.那些所謂干犯神聖法律者，就是那些攻擊天主法律的人，如：異端教徒和詛咒天主者。他們犯不信的罪，因為他們不相信天主；他們所以犯褻聖的罪，是因為他們褻瀆神聖法律的話。

2.一種特別的罪，並非不能包含在罪的數個彼此不同的共類裡。這是因為彼此不同的罪，都以同一個罪為終向；正如彼此不同的德性聽命於同一個德性時，也有這種情形。這樣，無論一個人犯哪一類的罪，以相反對聖物應有的恭敬，在形式方面他都犯褻聖之罪，雖然在質料或對象方面有各類不同的罪。

3.褻聖有時由於它的行為，除了冒犯聖物之外，沒有其他的畸型狀態，而與其他的罪隔離無關；例如，一位法官把一個人從神聖的地方帶走，因為他本來可以合法地從別的地方把他帶走的。

第三節 褻聖是否按照聖物來分類

有關第三節，我們討論如下：

質疑 褻聖似乎不是按照聖物來分類。因為：

1.質料的不同並不構成不同的種類，如果形式之理相同。可是，冒犯的無論是什麼聖物，罪的形式之理似乎相同，

唯一不同的只是質料而已。所以，褻聖並不因此而種類不同。

2.此外，屬於同一種類的東西，似乎不可能同時屬於不同的種類。可是，殺人、偷盜、不法的媾合等，都是種類不同的罪。所以，它們不可能屬於同一種類的褻聖。因此，褻聖的種類，似乎是按照其他罪的種類來區別的，而不是按照各種不同的聖物。

3.此外，神聖的人員也被視作是聖物中之一。所以，假若對神聖的人員的冒犯，構成一種特別的褻聖；那麼，神聖的人員所犯的每一個罪，都是一個褻聖的罪了，因為每一個罪都侵犯犯罪者本人。所以，褻聖的種類不是按照聖物來區別的。

反之 行爲和習性是以其對象來區別的。可是，聖物是褻聖的對象，如同第一節已經講過的。所以，褻聖的種類是按照聖物的不同來區分的。

正解 我解答如下：如同在前面第一節已經講過的，褻聖的罪在於一個人對神聖的事物表示不敬。可是，對一件聖物之應該表示尊敬，是由於它的神聖性。因此，褻聖的種類必然是按照爲人所不敬的聖物之不同性質的神聖性來區分的：因為罪所相反的聖物的神聖性愈大，褻聖的罪過也愈重。

可是，神聖的人員（即那些獻身於敬禮天主的人員），神聖的地方，以及某些其他的聖物，都享有一種神聖性。不過，地方的神聖性是爲了那在神聖的地方敬禮天主之人的神聖性，因為《瑪加伯下》第五章19節說：「上主並不是爲了聖所而選擇了國民，而是爲了國民而選擇了聖所。」爲此，相反一個神聖的人員所犯的褻聖之罪，比那相反一個神聖的地方所犯的更爲重大。不過，在這兩種罪裡，按照不同的神聖的人員和地方，都有各種不同程度的褻聖。

第三種相反其他聖物所犯的褻聖之罪，同樣也是按照不同的聖物而有各種不同的程度。其中佔最首要地位的，是那些能聖化人靈的聖事，尤其以聖體聖事最爲主要，因爲它含有基督自己。爲此，相反這個聖事所犯的褻聖，是所有褻聖之罪中最重大的。

聖事之後，其次則爲那些被祝聖爲施行聖事所用的聖器，還有聖像，以及聖人的遺髑。在這些遺髑中，可以說是聖人自己受人恭敬或冒犯。其後有那些與聖堂和聖職人員的裝飾等有關的事物。最後有那些爲供養聖職人員所需的東西，不管是動產，或是不動產。凡犯罪相反上述任何一物的，便犯褻聖的罪。

釋疑 1.所有上述正解的各種事物，其神聖性並不相同。所以，聖物彼此之間的不同，不僅是質料方面的不同，而且也是形式方面的不同。

2.兩件事並非不可能在一方面屬於同一種類，而在另一方面卻屬於不同的種類。例如，蘇格拉底與柏拉圖都屬於動物類，卻屬於不同的膚色類，假若一個是白種人，而另一個是黑種人。同樣的，兩個罪也可能在其質料行爲方面，屬於不同的種類；可是，在其同一個褻聖的形式之理方面，卻屬於同一的種類，例如：打一個修女，或強姦她。

3.凡是一個神聖的人員所犯的罪，誠然在質料方面，以及有如是偶然地，算是褻聖。爲此，熱羅尼莫說：「司鐸口中的戲言，是褻聖或褻瀆。」（參看伯爾納鐸，《論審察》卷二第十三章）不過，在形式方面，以及按照本然地意義來說，一個神聖的人員所犯的罪，只在直接相反其神聖性時才是褻聖，例如：一個獻身於主的貞女犯了姦淫。關於其他的實例也有同樣的情形。

第四節 是否應該對褻聖處以罰鍰

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該對褻聖處以罰鍰。因為：

1. 對一個重大的罪行，習慣上並不處以罰鍰。可是，褻聖是一個重大的罪行，因此按照國家法律應該處以死刑。所以，不應該對褻聖處以罰鍰。

2. 此外，同一個罪不應該受雙重的罰，如同《納鴻》第一章9節所說的：「不必二次降災。」可是，對褻聖處以絕罰。如有人侵犯一個神聖的人員，焚燒或破壞聖堂，處以較重的絕罰；對於其他的褻聖之罪，則處以較輕的絕罰。所以，不應該對褻聖再處以罰鍰。

3. 此外，宗徒在《得撒洛尼前書》第二章5節裡說：「我們也沒有託故貪婪。」可是，對冒犯聖物而處以罰鍰，這似乎屬於託故貪婪。所以，罰鍰似乎不是一種對褻聖適當的處分。

反之 《教會法律類編》第十七編第四題說：「誰若違抗命令，或倨傲無禮，強從聖堂庭廊內拘走一名潛逃的奴僕，應繳九百錢幣。」該處稍後又說：「凡被發見犯有褻聖之罪者，應繳三十磅最純淨的銀子。」

正解 我解答如下：在處罰時，必須注意兩點。第一點是相等，為使懲罰公正；就是說：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」，如同《智慧篇》第十一章17節所說的。關於這一點，絕罰是對犯褻聖罪者一種適當的懲罰；因為，既然他侵犯了聖物，就應該使他與聖物隔絕。

第二點應該注意的就是利益。的確，處罰有如施藥，使人因怕受罰而停止犯罪。可是，使不敬聖物的褻聖者與聖物隔絕，似乎不足以嚇阻他再犯，因為他對聖物絲毫不理。為此，

按照國家法律，他要被處死刑。可是，教會卻不判人肉體死刑，只定人罰鍰，好使人至少因這些現世事物的懲罰，而遠離褻聖的罪。

釋疑 1.教會不用肉體的死刑，卻代之以絕罰。

2.幾時一種懲罰，不足以阻止人犯罪，就必須處以雙重的懲罰。所以，除了絕罰以外，還必須加上一種現世事物的懲罰，以便約束那些輕視精神事物的人。

3.如果沒有一個充分的理由，而向人強索金錢，這似乎屬於託故貪婪。可是，幾時向人強索金錢，是爲了改正人的錯誤；那麼，顯然是有好處的。所以，這不屬於託故貪婪。

第一〇〇題

論褻聖交易

一分爲六節一

然後要討論的是褻聖交易（simonia；參看第九十九題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、什麼是褻聖交易。
- 二、爲了聖事而接受金錢，是否許可。
- 三、爲了神聖的行爲而接受金錢，是否許可。
- 四、出售與神聖事物有關的東西，是否許可。
- 五、使人犯褻聖交易之罪的，是否只是手或外物的餽贈或酬報，或者也包括言語及服務的餽贈或酬報。
- 六、論褻聖交易者的懲罰。

第一節 褻聖交易是不是「刻意買賣神聖之事物，或與神聖之事物有關之東西的意志或意願」

有關第一節，我們討論如下：

質疑 褻聖交易似乎不是「刻意買賣神聖之事物（spirituale，神聖的、屬神的、精神的），或與神聖之事物有關之東西的意志或意願」。因爲：

1. 褻聖交易是一種異端。因爲在《教會法律類編》第一編第一題裡說：「馬賽道紐（Macedonius）及其黨羽相反聖神的那種不敬的異端，比那些犯褻聖交易者的異端更容忍。因爲前者的妄言尙承認聖神是父子所造，是天主的奴僕；後者卻使同一聖神成爲他們自己的奴僕。因爲每一個主人，都可以隨心所欲出售他所有的東西：不管是他的奴僕，或是他的任何別

的東西。」可是，不信有如信仰，不是一個意志的行為，而是一個理智的行為，如同在前面第十題第二節已經證明過的。所以，不應該用意志來給褻聖交易下定義。

2.此外，刻意犯罪是出於惡意而犯罪，這是相反聖神的罪。所以，如果褻聖交易是一種刻意犯罪，那麼便常是一個相反聖神的罪了。

3.此外，沒有什麼比天國更為神聖。可是，購買天國是許可的，因為教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「天國的價錢，值得你所有的一切財物。」（《福音論贊》卷一第五篇）所以，褻聖交易並不是願意購買神聖的事物。

4.此外，褻聖交易（simonia）這個名詞，來自術士西滿（Simon）。關於此人，《宗徒大事錄》第八章18至19節記載說，「他獻給宗徒們銀錢」，為購得一種神能，就是為能「無論給誰覆手，誰就領受聖神」。可是，並沒有記載他願意出賣什麼東西。所以，褻聖交易不是願意出售神聖的東西。

5.此外，除了買賣之外，還有許多其他自願的交易，如互換和交換（transactio）。所以，褻聖交易的定義，似乎下得不够完備。

6.此外，凡是與神聖事物有關的，也是神聖的。所以，加上「或與神聖之事物有關的」這句話是多餘的。

7.此外，按照某些人的意見，教宗不能犯褻聖交易之罪。可是，他可能買賣神聖之事物。所以，褻聖交易不是刻意買賣神聖之事物，或與神聖之事物有關的東西。

反之 教宗額我略一世在《書信集》裡說：「沒有一個信徒不知道，買賣祭台、什一獻儀或聖神，是褻聖交易的異端。」

正解 我解答如下：如同在前面第二集第一部第十八題第二節已

經講過的，一個行為之成爲本類的惡行，是因爲及於不適當的質料或對象。可是，神聖的事物是買賣交易的不適當的質料或對象，這有三層理由。第一，因爲神聖的事物是不可能以任何現世的價格來衡量的；如同在《箴言》第三章15節裡，關於智慧所說的：「智慧比珍珠還要寶貴。凡你所貪求的，都不足以與她倫比。」爲此，《宗徒大事錄》第八章20節中，伯多祿叱責西滿，直指其惡行的劣根說：「願你的銀錢與你一起喪亡！因爲你想天主的恩賜，可用銀錢買得。」

第二，因爲按照前面所引證的有權威的話（參看質疑1.），如果賣方是一樣東西的物主，那麼這東西才可以是出售的適當的質料或對象。可是，教會神長並不是神聖之事物的物主，只是管理人，如同《格林多前書》第四章1節所說的：「人當以我們爲基督的服務員和天主奧秘的管理人。」

第三，因爲出售不合於神聖之事物的來源：它們都來自天主自願白白賜予的意志。爲此，主在《瑪竇福音》第十章8節裡說：「你們白白得來的，也要白白分施。」

所以，一個人購買或出售神聖的事物，便是對天主和神聖的事物表示不敬，因而犯相反宗教（之德）的罪。

釋疑 1. 正如宗教在於一個人所做的一種信仰的聲明，在他心中有時卻沒有信仰；同樣，那些相反宗教的惡習也包括一種不信的聲明，雖然在心裡有時並不是不信。爲此，說褻聖交易是一種異端，這是按照它外面的聲明來說的。因爲一個人在出售聖神的神恩時，似乎是在聲明他是神恩的主人，而這就是異端。

不過，應該知道術士西滿除了「想用銀錢，向宗徒們購得聖神的神恩」之外，也說世界不是天主造的，而是「由某一個天上的能力」所造的，如同依希道在《語源學》卷八第五章裡所說的。爲此，褻聖交易者被歸入異端教徒之列，如同奧斯

定在《歷代異端輯覽》第一端所揭示的。

2.如同在前面第五十八題第四節已經講過的，義德與其所有的部分，進而以及那些與義德相反的惡習，都是以意志為主體。所以，質疑1.用意志來給褻聖交易下定義，是適當的。

加說意志是「刻意的」(studiosa)，這是為凸顯出選擇，因為選擇是德性和惡習之中的主要成分。不過，並不是每一個因選擇而犯罪的人，都犯相反聖神的罪；只有那些因輕視通常能使人遠離罪惡的事物，而選擇罪惡者，才犯相反聖神的罪，如同在前面第十四題第一節已經講過的。

3.誰若為了天主而捨棄自己所有的財物，就說他購買天國；這是把「購買」這個詞，按照它的廣義來用，成為「功勞或堪得」的同義詞。不過，它並不與購買的意義完全相等。一方面因為「現時的苦楚」，或我們任何的禮物和行為，「與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」，如同《羅馬書》第八章18節所說的。另一方面，因為功勞主要是在於內心的熱情，而不是在於外面的禮物、行動或受苦。

4.術士西滿願意購買神能，以便後來把它出售。因為在《教會法律類編》第一編第三題裡這樣說：「術士西滿願意購得聖神的神恩，以便出售他所顯的異象而獲得暴利。」為此，那些出售神聖之事物的，在用意方面與術士西滿相似；至於那些願意購買的，則在行動方面與他相似。那些出售的，在行動上也效法厄里叟的門徒革哈齊。關於此人，《列王紀下》第五章20節記載他向那個復原的癩病人索取了銀錢。所以，出售神聖之事物的人，不僅可以稱為術士西滿的門徒(Simoniaci)，也可以叫作革哈齊的同黨(Giegitae)。

5.買賣包括一切非贈予的交易。為此，按照教律的規定，不可能只由有關雙方的同意，進行互換神職的薪俸(praebenda)或祿位(ecclesiasticum beneficium)，而沒有犯

褻聖交易的危險；關於交接也有同樣的情形。不過，高級神長爲了有益的或必要的理由，可以藉著自己的職權，進行這樣的互換。

6.正如靈魂可以獨自生活，肉體則因與靈魂結合而生活；同樣，有些東西本身就是神聖的，如：聖事，以及類似的事物。有些東西稱爲神聖的，則是由於它們依附於那些神聖之事物的緣故。爲此，在《教會法律類編》第一編第三題之「如有人質問」一章裡說：「神聖之事物離開形體的事物，便不能有所裨益；如同靈魂沒有肉體，也就沒有肉體的生命一樣。」

7.教宗如同任何其他的人，也能犯褻聖交易的罪；因爲一個人的地位愈是崇高，犯的罪也愈是重大。的確，雖然教會的產業是屬於他的，可是他有如是一個主要的管理人，並不是這些產業的業主或所有人。所以，假如他以神聖的事物換取某一所教堂收入的錢，他便難逃褻聖交易的罪。同樣，他也能因接受一個俗人不是屬於教會財產的錢，而犯褻聖交易的罪。

第二節 爲了聖事而付錢，是否常是不許可的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爲了聖事而付錢，似乎並非常是不許可的。因爲：

1.聖洗是各件聖事之門，如同在第三集第六十三題第六節、第六十八題第六節和第七十三題第三節裡將要講的。可是，在某種情形之下，似乎可以爲了聖洗而付錢，例如：幾時一個司鐸不願意免費給一個快要死去的孩子付洗。所以，買賣聖事並非常是不許可的。

2.此外，最大的聖事是在彌撒中舉行的聖體聖事。可是，有時司鐸爲唱彌撒而接受薪俸或金錢。所以，遠更可以買賣其他的聖事了。

3.此外，告解聖事是一件必要的聖事，主要是在於赦

罪。可是，有些寬赦絕罰者，向人要錢。所以，買賣聖事並非常是不許可的。

4.此外，風俗習慣能使一些本來是罪的事沒有罪；如同奧斯定《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第四十七章所說的，娶有多妻，「如有這種習俗，便不是罪」。可是，在有些地方，有以下這種習俗：在祝聖主教、隱修院院長，以及神職人員時，應該交付一些東西，以補償聖油等物。所以，這似乎並不是不許可的事。

5.此外，有時會發生這樣的事：有人惡意阻撓別人得到主教或其他類似的職位。可是，誰都可以設法消除這樣的磨難。所以，在這樣的情形下，似乎可以給人錢，以便取得主教或其他類似的神職。

6.此外，婚配是一件聖事。可是，有時爲了領受婚配聖事而給錢。所以，出售聖事是許可的。

反之 《教會法律類編》第一編第一題說：「誰若爲了金錢而祝聖一人，應革除其司祭之職。」

正解 我解答如下：新約法律的聖事是最神聖的事，這是因爲它們是神聖恩寵的因由；而恩寵是無價的，其本質是與其受酬的給予不相容的。可是，聖事是由教會的聖職人員來施行的，而民眾必須供養這些聖職人員的生活，如同宗徒在《格林多前書》第九章13節裡所說的：「你們豈不知道爲聖事服務的，就靠聖殿生活；供職於祭壇的，就分享祭壇上的物品嗎？」爲此必須說：爲了聖事的神聖恩寵而接受金錢，這是犯褻聖交易之罪，不得以任何習俗爲藉詞來推諉，因爲「習俗並不能取消自然律或神律」。可是，所謂的金錢，是指「任何可用金錢來估價的東西」，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。

另一方面，接受一些東西為維持施行聖事者的生活，按照教會的規定，以及通行的習俗，這並不是褻聖交易，也不是罪：因為這不是把它作為工作報酬的代價，而是把它作為生活費的提供而予以接受的。為此，關於《弟茂德前書》第五章17節的「那些善於督導的長老」等等，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：「他們應該向民眾取得那維持生活的必需品，但是向天主獲得其工作的酬報。」（《證道集》第四十六篇第二章）

釋疑 1.在必要時，任何人都可以付洗。既然人絕對不可以犯罪，如果司鐸不肯免費給人付洗，那麼就應該這樣推斷，好像找不到付洗的人一樣。為此，在這樣的情形之下，那個管照孩子的人可以給孩子付洗，或者請任何一個其他的人給他付洗。不過，他可以向那個司鐸買水，因為這只是一樣物質的東西。

然而，如果一個成人在死亡的危險中願意領洗，而那個司鐸又不願意免費為他付洗，假若可能的話，應由別人給他付洗。如果他無法請到別人，他就不可付錢為領聖洗，寧可不領聖洗而死；因為對他來說，願洗已足以彌補聖事之缺。

2.司鐸接受金錢，不是把它當作祝聖聖體或唱彌撒的代價，因為這是褻聖交易；而是把它當作自己生活費的提供，如同上面正解所講過的。

3.向獲得寬赦的人要錢，不是把它當作寬赦的代價，因為這是褻聖交易；而是把它作為一種處分，以懲罰他以前所犯的、使他受絕罰的罪。

4.如同在上面正解已經講過的，「習俗並不能取消自然律或神律」；而褻聖交易是這法律所禁止的。為此，如有這樣的習俗，向人索取一些東西有如是神聖之事物的代價，並懷著購買或出售它的用意，顯然這是褻聖交易；尤其是如果向一個不願意給的人索取這樣的東西。不過，如果所索取的有如是例行的獻儀或

生活費的提供，那麼就不是褻聖交易：只要用意不是買賣，而是照例行事，尤其如果是自願付給的。不過，在所有這些情形之下，必須小心避免一切看似褻聖交易或慳吝貪財之事，如同宗徒在《得撒洛尼前書》第五章22節裡所說的：「各種壞的事，要遠避。」

5. 在未經選舉、推薦或任命而獲得主教職位，或任何神職或俸祿的權利之前，以金錢去消除對手的阻撓，這是褻聖交易；因為這是使用金錢為自己鋪路，以得到神聖的事物。不過，誰若已經獲得那種權利，就可以使用金錢以排除一切不義的阻撓。

6. 有些人說，可以爲了領受婚配而付錢，因爲它並不賦予恩寵。然而，這是完全不對的，如同在本書第三集補編第四十二題第三節裡將要講的。爲此，必須修正說，婚配不僅是一件教會的聖事，而且也是一件自然的事務。所以，把婚配視作一件自然的事務而爲它付錢，這是許可的；可是，如果把它視作一件教會的聖事，那麼，就不得爲它付錢了。爲此，按照教律，爲了祝福婚配而索取什麼東西，是被禁止的。

第三節 爲了神聖的行爲而授受金錢，是否許可

有關第三節，我們討論如下：

質疑 爲了神聖的行爲而授受金錢，似乎是許可的。因爲：

1. 使用先知的預言是神聖的行爲。可是，從前的人，爲使用先知的預言而有所付出，如同在《撒慕爾紀上》第九章7至8節，以及《列王紀上》第十四章3節裡所顯示的。所以，爲了神聖的行爲而授受金錢，似乎是許可的。

2. 此外，祈禱、講道、讚主，都是最神聖的行爲。可是，有人給一些聖者錢，以便得到他們祈禱的幫助，如同《路加福音》第十六章9節所說的：「要用不義的錢財交結朋友。」

按照宗徒在《格林多前書》第九章14節裡所說的，對於那些傳播神聖食糧的講道者，也應該給予現世的東西。又如對於那些在念日課經時讚美上主的，以及列隊遊行的，都給予他們一些東西；有時給他們規定了一份年薪。所以，爲了神聖的行爲而接受一些東西，是許可的。

3.此外，學識之爲神聖或精神之物，並非不如權力。可是，爲了運用學識而接受金錢，是許可的，例如：一個律師可以出售他正確的辯護；一個醫生可以出售他對於健康方面的指導；一個教師可以出售他的教學。所以，按照同樣的理由，一位教會神長，似乎也可以接受一些東西，爲了運用他的屬於精神方面的或神聖的權力，例如：爲了勸戒，豁免等類的事。

4.此外，修會生活是一種屬神的、或神聖的全德生活境界。可是，在某些隱修院裡，向那些被收錄的人索取一些東西。所以，爲了神聖的行爲，可以索取一些東西。

反之 《教會法律類編》第一編第一題說：「凡是因無形恩寵的安慰而給予的，絕對不可用利益或用任何報酬出售。」可是，這類屬神的或神聖的東西，都是藉著無形的恩寵而給予的。所以，不可用利益或報酬出售它們。

正解 我解答如下：正如聖事之稱爲神聖的或屬神的，是因爲它們賦予神聖的或屬神的恩寵；同樣，有些別的東西稱爲屬神的，因爲它們來自屬神的恩寵，並爲恩寵做準備工作。可是，它們是經由人的服務而提供的，而這些給民眾提供屬神事物的人，應由民眾來供養，如同《格林多前書》第九章7節所說的：「誰當兵而自備糧餉呢？誰牧放羊群而不吃羊群的奶呢？」爲此，在這些行爲中，買賣屬神的東西固然是褻聖交易；可是，授受一些東西爲維持那些執行屬神事務者的生活，按照教

會的規定和通行的習俗，這是許可的。不過，應該這樣去做：不可有買賣交易的動機；不可把應該給人提供的屬神事物加以保留，以向那些不願意付給的人強索。因為這樣的行為顯然有褻聖交易的嫌疑。

可是，在預先給人白白地提供了屬神事物之後，如有長上的准許，這是可以向那些能給而不願意給的人，索取規定的或例行的捐獻，以及其他的出產。

釋疑 1.如同熱羅尼莫在《米該亞註解》卷一，關於第三章9節裡所說的：有些禮物是人自願送給那些善良的先知的，以供養他們的生活，並不是好像是用它們來購買先知預言的使用。不過，有些假先知卻以此攫取利益。

2.那些施捨窮人而希望得到他們祈禱之助的人，其施捨的用意並不是想購買他們的祈禱；而是想用自願的施惠，激發窮人的心靈，以愛德的精神，白白地為他們祈禱。應該給講道者現世的財物，也是為維持他們的生活，不是為購買宣講的聖道。為此，關於《弟茂德前書》第五章17節的「那些善於督導的長老」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們的需要，容許他們接受維持生活的必需品；把這樣的東西給予他們，則是愛德的工作。可是，福音不是求售的商品，講道的目的不是為獲得生活必需品。如果他們為了這樣的目的而出售福音，那麼他們就是以賤價出售高貴的東西了。」

同樣的，給那些念日課經讚美天主的人，不管他們是為生者念的也好，或是為亡者念的也好，贈送現世的財物，也不是好像把它們當作一種代價，而是作為生活必需品的供獻。為了出殯遊行而接受施捨，也是為了同樣的目的。

但是，如果是以合約行事，或有買賣交易的動機，便是褻聖交易。為此，如果在任何一座教堂裡立有這樣的規定：除

非付出某一數額的金錢，就不為某人舉行出殯遊行；這是一種不合法的規定，因為這種規定堵斷了為某些人免費提供這項熱心服務的道路。如果立出這樣的規定：凡做某種捐獻者，可享受這種光榮；這樣的規定就比較符合教會的法律，因為它並不排除給別人提供同樣的服務的機會。再者，第一種規定顯然有勒索的嫌疑；後一種規定卻近似自願的回饋。

3. 那受託享有一種屬神權力的，由於他的職責，必須使用委託給自己的權力，以管理分施那些屬神的事物；同時，也從教會的收益領取一定的薪資，以維持其生活。所以，假如他為了行使其屬神的權力而接受什麼東西的話，這不像是分施他基於職責應該提供的服務，而像是出售屬神的恩寵的使用本身。所以，他不得因為給人什麼豁免：或是因為他准予別人代理他自己的職務，或是因為他勸戒自己的屬下，或是因為他不勸戒他們，而接受任何東西。不過，他在巡視其屬下時，可以接受某種「回報」(procuraciones)，不是作為勸戒的代價，而是作為應得的酬勞。

那有學識者，並沒有接受職責或義務，讓他人利用自己的學識。所以，可以為了自己的施教或指點，而接受某種代價；不是有如出售真理或學識，而是有如出租自己的工作。

但是，如果他由於職責而有義務行此，那麼這就好像是出售真理了。因此，他就犯重罪。明顯的例子是，譬如有些人受命在某些地區教會裡，負責教導該教會的修生和其他的窮人，並為了這種工作而接受教會的某種俸祿，他們就不得為了教學，或是為了舉行或不舉行某些慶節，再由這些人接受任何酬勞。

4. 索取或接受任何物品作為進隱修院的代價，是不可以的。不過，如果是一座小的隱修院，在財力不足的情況下，無力供養許多人，那麼隱修院可以一方面免費收錄進隱修院者，一方面接受一些東西，以維持那將被收入隱修院的人的生活。

同樣的，誰若以慷慨的捐助，表示他對某一座隱修院的熱誠；那麼，更容易地收錄他，也是許可的。正如反過來說，用現世的恩惠激起一個人對某座隱修院的虔敬，以便引他去進那座隱修院，這也是許可的；不過，爲了進隱修院而立下合約，要給予或接受一些東西，這是不許可的，如同《教會法律類編》第一編第二題裡所說的。

第四節 爲了與神聖之事物有關連者而接受金錢，是否許可

有關第四節，我們討論如下：

質疑 爲了與神聖之事物有關連者而接受金錢，似乎是許可的。因爲：

1. 所有現世的東西，似乎都與神聖的或精神的事物有關連，因爲現世的東西應該是爲了神聖之事物而追求的。所以，假如不得出售那與神聖之事物有關連的東西，那麼出售任何現世的東西就都是不許可的了。這顯然是不對的。

2. 此外，似乎沒有什麼比聖器，與神聖之事物更有關連的了。可是，爲了贖出被擄的人，可以出售它們，如同盎博羅修《論神職職務》卷一第二十八章所說的。所以，可以出售與神聖之事物有關連的東西。

3. 此外，那些與神聖或屬神之事物有關連者，似乎也包括埋葬權、庇佑權、按照古人的長子權（因爲在（梅瑟）法律之前，長子擔任司祭的職位），以及徵收什一之權。可是，亞巴郎向厄斐龍買得雙重山洞，作爲墳地，如同《創世紀》第二十三章8節所記載的。雅各伯則向厄撒烏購得了長子權，如同《創世紀》第二十五章31節所說的。庇佑權也是連同出售的東西一起轉移，而授作世業的。徵取什一的權利，也賜給了一些軍人，並且是可以贖回的。高級神長有時暫且保留其所付予屬

下神職的收益，雖然這些是與神聖之事物有關的。所以，可以買賣那些與神聖之事物有關連的東西。

反之 教宗賈利二世（Paschalis II，1099～1118年）說，而此語也載於《教會法律類編》第一編第三題之「若有人質問」一章裡：「如有人出售兩件東西中的一件，使另一件也變得沒有益處，則等於二者都未曾出售。爲此，誰也不得出售教堂，或神職俸祿，或任何屬於教會的東西。」

正解 我解答如下：一樣東西可以依兩種方式，而與神聖之事物有關連。第一種方式，是由於它是繫於神聖之事物的；譬如說，享有教會的祿位，是與神聖之事物有關連的，因爲只有那些有神職的人，才有資格享有它。爲此，這樣的東西絕不能與神聖之事物分離而獨存的。所以，出售這樣的東西，根本是不許可的，因爲出售這樣的東西，表示出售神聖之事物。

第二種方式，其他的東西由於它們是指向神聖之事物的，而與神聖之事物有關連。例如，庇佑權是爲推舉神職人員，去接受某些教會的祿位；又如聖器是爲行聖事使用的。所以，這樣的東西並非先應假定有神聖之事物，卻在時間上先於神聖之事物。爲此，可用某種方式把它們出售，但不得就其與神聖之事物有關連而出售。

釋疑 1.一切現世的東西都以神聖之事物爲其目的，而與之有關連。爲此，可以出售現世的東西本身；可是，就它們與神聖之事物的關連，則不應該成爲出售的對象。

2.聖器也是以神聖之事物爲其目的，而與之有關連。所以，它們的祝聖是不可以出售的。不過，它們的質料可以爲了教會或窮人的需要而出售，只要先對著它們念某些經文，破壞

它們；因為它們一經破壞之後，就不再把它們當作聖器，而只視為金屬。爲此，如用同樣的金屬，再把它製成類似的用器時，必須經過再度的祝聖。

3. 沒有根據可以假定亞巴郎所買的作爲墳地的雙重山洞，是已被祝聖爲那種用途的。所以，亞巴郎可以把它買下來，作爲埋葬之用，把它改爲墳地；正如現在可以購買一塊普通的土地，作爲墳場，甚或作爲建造聖堂之用。不過，由於就是連那些外邦人，也把墳地視作一個屬於宗教的地方；所以，如果厄斐龍的用意是爲了埋葬權而收取代價，如此而出售，他就犯了罪。可是，亞巴郎在購地時卻沒有犯罪，因爲他只是想購買一塊普通的土地。如有必要，就是現在也可以買賣一塊其上曾有過聖堂的土地，如同釋疑2. 我們關於聖器已經講過的。或者，亞巴郎也因此而脫罪，因爲他藉此解除了自己的困擾。雖然厄斐龍自願讓他免費埋葬死者，可是亞巴郎卻想，免費接受不可能對自己無害。

雅各伯因蒙受天主的特選，而獲得了長子之權，如同《瑪拉基亞》第一章2及3節所說的：「我愛了雅各伯，而恨了厄撒烏。」爲此，厄撒烏出賣自己長子的名分時犯了罪，雅各伯卻並不因購買它而犯罪，因爲他想藉此以避免困擾。

庇佑權不能直接出售，也不能給人作爲世業；而是連同出售的或贈予的產業，一起轉移給人。給予俗人的，不是徵收什一的屬神權利；而只是用什一之名，所給的現世的東西，如同前面第八十七題第三節已經講過的。

不過，關於給予祿位，須知一位主教在爲某一祿位委派一人之前，並非不可爲了某種理由，把那祿位的收入保留一部分，作爲某一慈善工作之用。可是，另一方面，如果他要那個接受祿位者，把那祿位的一部分收入給他，這就等於是他要那人給他一份酬報，如此則難免有褻聖交易之罪。

第五節 爲了服務或言語方面的回饋，而給人神聖之事物，是否許可

有關第五節，我們討論如下：

質疑 爲了服務或言語方面的酬報或回饋，而給人神聖之事物，似乎是許可的。因爲：

1. 教宗額我略一世在《書信集》卷三第十一諭令第十八篇裡說：「那爲教會服務而致力於教會之利益的，理當得到酬報。」可是，致力於教會的利益，是屬於服務之酬報方面的。所以，爲了所得的工作服務，而給以教會的祿位，似乎是可以的。

2. 此外，正如一個人爲了所接受的工作服務，而給人教會的祿位，似乎是出於血肉的動機；同樣，若一個人爲了親戚的關係而賜予，也是如此。可是，後者似乎不是褻聖交易，因爲這裡並沒有什麼買賣。所以，前者也不是。

3. 此外，只爲了別人的要求而做的事，似乎是免費做的；所以，這似乎並不是那種在於買賣行爲的褻聖交易。可是，若一個人因受別人的要求，而給人教會的祿位，這被認爲是言語的酬報或回饋。所以，這並不是褻聖交易。

4. 此外，僞善者做一些神聖的或屬神的事，以取得別人的讚美，這似乎屬於言語的酬報。可是，僞善者並不被人稱爲褻聖交易者。所以，爲了言語的酬報，並不犯褻聖交易之罪。

反之 教宗伍朋二世（Urbanus II，1088～1099年）說：「無論是誰，對於教會的事物，若不是爲了事物原有的目的，而是爲了自己的利益，爲了言語或服務或金錢方面的酬報而賜予或接受，便犯褻聖交易之罪。」（《書信》第十七篇）

正解 我解答如下：如同前面第二節已經講過的，所謂金錢，

是指「任何可用金錢來估價的東西」。可是，一個人的服務工作，顯然是爲了某種利益，而這利益是可用金錢來估價的。爲此，僕人是以工資來僱用的。所以，給人一樣神聖的或屬神的事物，以酬報他已做的或要做的服務工作，等於是爲了所得到的，或所許下的金錢而給，因爲那服務工作是可用金錢來估價的。同樣的，答應一個人的要求，給他一件現世的恩惠，也是爲了可以用金錢來估價的某種利益。所以，正如一個人因接受金錢，或任何外在的東西——這屬於用手送的禮物或餽贈，而犯褻聖交易之罪；同樣，也因接受言語或工作的酬報或回饋，而犯褻聖交易之罪。

釋疑 1.如有神職人員爲某一位神長提供了正當的，而且是以神聖事物爲目的服務，例如：做了爲教會有益的，或者對於教會人士有幫助的事，他就由於這種服務的熱誠而堪當接受教會的祿位，如同由於做了其他的善行而堪當接受的一樣。爲此，不能把這樣的事視作工作的酬報或回饋。教宗額我略一世所說的話，就有這個意思。

如果那是一件不正當的，或是屬於血肉方面的事，例如：他爲神長的服務，是爲了其親戚的利益，或是爲了其祖產，或是爲了其他類似的目的；那麼，就是工作的酬報或回饋，而是褻聖交易。

2.誰若由於親戚或任何血肉之情的關係，免費給人一些屬神的事物，這固然是屬於血肉的不法的給予，但不是褻聖交易，因爲他並沒有得到什麼；所以，這不是屬於那以買賣爲依據的褻聖交易。不過，誰若給人教會的祿位，定有這樣的條件，或懷有這樣的動機，好使他幫助自己的親戚，這顯然是褻聖交易。

3.所謂「言語或口舌的酬報」，或指那與人的恩惠有關的

讚美，而恩惠是可以估價的；或指那用以取得人的恩惠，或避免其反面的請求。所以，誰若以這為主要的目的，就犯褻聖交易之罪。

誰若接受替不適當的人所提出的請求，似乎就有這樣的目的。所以，這樣的行動是褻聖交易。

但是，如果所提出的請求是為適當的人，那麼這樣的行動就不是褻聖交易。因為有相當的理由，給那個為之提出請求的人，賜予屬神的事物。不過在動機方面，可能由於不看那個人是否適當，而只願得到人的恩惠，而犯褻聖交易之罪。

誰若為他自己要求管理人靈，由於他有這樣的奢望，就已成爲一個不適當的人；因此，他的要求是為一個不適當的人的。不過，誰若有迫切的需要，可以為自己要求一個不管理人靈的教會的祿位。

4. 偽善者並不是爲了別人的讚美而給予神聖之事物，只是顯耀而已。他這樣裝作，更是竊取，而非購得別人的讚美。所以，他似乎沒有犯褻聖交易之罪。

第六節 剝奪褻聖交易者以褻聖交易所得之事物，是否處罰得當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 剝奪褻聖交易者以褻聖交易所得之事物，似乎處罰得不當。因為：

1. 人之犯褻聖交易之罪，因為他以某種餽贈而得到神聖之事物。可是，有些神聖之事物一經取得之後，就不能復失，例如：有些因著祝聖而留下的神印。所以，剝奪褻聖交易者以褻聖交易所得之事物，這樣的處罰是不適當的。

2. 此外，有時會發生這樣的情形，即那以褻聖交易取得主教職位的，命其屬下從他手中領受聖秩。只要這主教仍為教

會所容忍，似乎應該服從他。可是，誰也不應該從那沒有給予之權者的手中領受什麼東西。所以，主教若以褻聖交易取得主教權力，也不因此而失去它。

3.此外，沒有人應該為了一件他所不知和不願的事而遭受處分。因為懲罰是為罪惡的，而罪惡是明知故意的行為，如同前面第二集第一部第七十四題第一節和第八十七題第七節已經講過的。有時一個人在不知和不願之中，因著別人的操作而得到某神聖之事物。所以，他不應該受這樣的罰，失去他已經取得的東西。

4.此外，誰也不應該因自己的罪過而得利。可是，如果那以褻聖交易而取得教會祿位的人，歸還其所取得的東西，那麼對於那些參與這一褻聖交易的人，有時反而有利，例如：神長與全體詠禱司鐸班（collegium）都曾同謀此一褻聖交易。所以，不應該常歸還那以褻聖交易所取得的東西。

5.此外，有時有人藉著褻聖交易，而被收錄在一座隱修院裡，並在院中發了隆重聖願。可是，誰也不得為了過去所犯的罪，而獲得豁免守願的義務。所以，他不應該失去其藉著褻聖交易而取得的隱修士的身份。

6.此外，在這世界上，不以外面的處分來懲罰只有天主才能判斷的內心的行動。可是，褻聖交易之罪是只以用意或意志而犯的，因此是以意志來給它下定義，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。所以，不應該常剝奪褻聖交易者藉褻聖交易所取得的東西。

7.此外，高升勝於保留原位。可是，犯褻聖交易之罪者，有時反而由於獲得豁免而高升。所以，不是常應該剝奪其所獲得者。

反之 《教會法律類編》第一編第一題之「若一主教」章說：

「那已受祝聖的，不得由其以交易而領受的祝聖或升遷獲得利益，而應免除其以金錢取得的職位或職務。」

正解 我解答如下：誰也不得保留那相反物主的意願而取得的東西。例如，一個管理人如果相反主人的意願和命令，把主人的東西給予別人，那取得其物的人，不得把它保留。教堂的神長是主的管理人和僕人；而主曾吩咐過，要免費分施神聖之事物，如同在《瑪竇福音》第十章8節裡所說的：「你們白白得來的，也要白白分施。」所以，誰若以餽贈而得到任何神聖的事物，就不得保留它。

此外，那些犯有褻聖交易之罪者，不管是購買或出售神聖之事物者，甚或連那媒介者，都要受其他的處分。即如為神職人員，則應受喪失名譽或醜名及撤職之罰；如為俗人，則應受絕罰，如同《教會法律類編》第一編第一題之「若一主教」章所說的。

釋疑 1.那以褻聖交易而領受聖秩的，固然因著聖事的效力而領受了聖秩的神印；但是，並沒有得到恩寵，也不能行使神權，因為他相反主的意願，好像偷取了神印。所以，他就因法律本身而被判停職：對於自己，即不得行使他自己的神權；對於別人，即別人也不得有分於他的行使神權——不管他褻聖交易的罪是公開的，或是隱密的。他也不能索回他所給的那些不正當的錢，雖然別人也是非法地保留那些錢。

但若他之成為褻聖交易者，是因為以褻聖交易而授予聖秩，或以褻聖交易而授予或接受教會祿位，或曾為褻聖交易擔任媒介：如果他所犯的罪是公開的，那麼他就因法律本身而被判停職，無論是對於自己，或是對於別人；如果他的罪是隱密的，那麼就因法律本身而被判停職，只是對於自己，不是對於別人。

2.誰也不得因有主教的命令，或者爲了避免絕罰，而從一位自己明知他是以褻聖交易而取得其職位的主教手中領受聖秩。如果他這樣領受聖秩，即使他不知道那位主教是一個犯了褻聖交易之罪的人，也沒有領受聖秩的行使權，必須要有豁免。

不過，有人說，如果他不能證實主教是一個犯了褻聖交易之罪的人，那麼就應該服從主教之命而領受聖秩；可是，不得未獲豁免而行使神權。

然而，這話是沒有道理的。因爲誰也不得服從一個人，與他合作，做一件不法的事。可是，誰若無論對於自己，或是對於別人，因法律本身而都被判停職，便不得授予聖秩。所以，誰也不得爲了任何理由與他合作，從他手中領受聖秩。可是，如果他不確實知道，那麼不應該妄信別人犯了罪。這樣，他應該良心平安地從那個主教手中領受聖秩。

但是，如果主教不是爲了以褻聖交易而獲得升遷，而是爲了別的緣故，犯了褻聖交易之罪：如果這個罪是隱密的，就可以從他手中領受聖秩。因爲他被判停職只是對於他自己，而不是對於別人，如同前面釋疑1.已經講過的。

3.剝奪一個人所得之物，不僅是罪的懲罰，有時也是不正當取得的結果，例如：有人向一個不能出售的人，購取一樣東西。爲此，若一個人明知且自動地以褻聖交易領受聖秩，或取得教會祿位，不僅被剝奪其所得之物——即不得行使神權，並應放棄祿位，以及由此所得之成果。而且，還要進一步地受到處分，因爲他將負有醜名，不僅由此所得的成果必須歸還，而且連那些一個勤力的物主可能得到的成果，也必須歸還（不過，這是指扣除了因謀取成果所花的費用之後尚餘的成果；爲教會的利益而用去的成果也不包括在內）。

可是，如果有人不願而且也不知其事，而是別人以褻聖交易，使他獲得升遷，他就不得行使神權，必須放棄已得的祿

位，連同現有的成果（但不必歸還已經用去的成果，因為他是以安善的良心享有了那些成果）。除非是他的仇人行動狡詐，行了賄賂，使他升遷；或者除非他曾明白抗議。因為，這時他就不必放棄，除非他後來同意了別人的條件，付了答應的款額。

4. 凡是以褻聖交易所得的金錢、產業或成果，雖然是某座教堂的神長，或該堂詠禱司鐸班的某一個份子，犯了這樣的罪，仍應把它們歸還給那座受到侵害的教堂；因為他們的罪，不應該使別人蒙受損失。不過，應該盡量設法，使那些犯罪者不能由此得到什麼利益。

可是，如果神長和全體詠禱司鐸班都犯了這樣的罪，那麼應該由長上的權力，把一切都施給窮人，或歸於另一座教堂。

5. 若有人以褻聖交易而被收錄在隱修院裡，就必須離去。如果是在大公會議（拉特朗第四屆大公會議，1215年召開——籌組十字軍；頒布每年領聖體教規；再譴責阿爾比異端；制定教會改革）之後，明知地犯了褻聖交易之罪，那麼他們就應該被逐出修院，沒有返回或重被收錄的希望，並應在（另一）會規更嚴的修會裡，永遠做補贖。如找不到會規更嚴的修會，則應在同一修會的某一處所做補贖。

可是，如果這事發生在大公會議之前，那麼就應該把他們安置在同一修會裡別的地方。如果這事無法做到，那麼在求得豁免之後，應該把他們收容在同樣的修院裡，免得他們在世俗中流浪；不過，要撤除他們以前的職位，而給他們較低的職位。

但是，如果他們是在自己不知的情形下，以褻聖交易被收錄的，無論這事是在大公會議之前，或是在大公會議之後，他們先應該離去，然後可以再被收錄，並改換他們的職位，如同前面所說的。

6. 對於天主方面來說，只要有（內心的）意志或意願，就能使人成為犯了褻聖交易之罪的人。可是，對於教會外面的

處分來說，他還不算是褻聖交易者，以致必須放棄；但他應該痛悔自己不良的用意。

7. 只有教宗才能豁免一個明知以褻聖交易取得教會祿位的人。在其他的情形下，主教也能豁免，但是必須先放棄那以褻聖交易所取得的事物。然後，或者得到小的豁免，即可與其他俗人來往；或者得到大的豁免，即在做完補贖之後，可以保留自己的聖秩等級，而到別一座教堂裡；或者得到更大的豁免，即可以留在同一座教堂裡，擔任較低的神職；或者得到最大的豁免，即可留在同一座教堂裡，也能行使高級的神權，但不得領受神長的職位。

第一〇一題

論孝敬

一分爲四節一

在宗教之德以後，應該討論的是孝敬（*pietas*；參看第八十一題引言）。與它相反的惡習，在討論這個問題時，自會顯露出來的。

關於孝敬，可以提出四個問題：

- 一、孝敬的對象包括有哪些。
- 二、孝敬對某些人表示一些什麼。
- 三、孝敬是不是一種特殊的德性。
- 四、是否應該託故宗教而推卸孝敬的義務。

第一節 孝敬是不是對某些固定的個人

（按：*pietas* 一字，基本上是指孝敬、孝愛，即報本反始的敬和愛，主要是針對天主、父母及祖國而言。由於爲人之本者，廣施慈恩於人，此字間而也有慈悲的意義。）

有關第一節，我們討論如下：

質疑 孝敬似乎不是對某些固定的個人。因爲：

1. 奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡說：「孝敬本來解作恭敬天主的敬禮，即希臘人所謂的虔敬（*eusebia*）。」可是，恭敬天主的敬禮是只爲天主，不是爲人的。所以，孝敬並不是對某些固定的個人。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章裡說：「孝敬在他自己的日子上，擺設筵席，因爲在他的心腸裡，充滿了慈悲的工作。」可是，慈悲的工作是對眾人的，如同奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十章裡所說的。所以，

孝敬並不是對某些特定的個人。

3.此外，在人類之間，除了親族和同胞的關係之外，還有許多其他的關係，如同哲學家在《倫理學》卷八第十一及第十二章裡所說的。可是，在其中任何一種關係上，都可建立某種友誼，而友誼似乎就是孝敬之德，如同關於《弟茂德後書》第三章5節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的：「它們類似孝敬。」所以，孝敬不是僅僅對親族和同胞。

反之 西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章裡說：「孝敬是對親族及善待祖國者，表示效勞和敬愛。」

正解 我解答如下：人各按別人不同的地位，及其所賜的不同的恩惠，而對他們負有不同的義務。以這兩點來說，天主應佔第一位，因為祂是最崇高的，又是造生和治理我們的第一根源。其次，賦予我們生存和治理我們的根源，則為父母和祖國；因為我們是由父母，並在祖國的懷抱裡生長的。為此，在天主之後，人對父母及祖國負有最大的義務。所以，正如恭敬天主是屬於宗教之德的事；同樣，其次恭敬父母及祖國，是屬於孝敬之德的事。不過，在對父母的孝敬內，也包括恭敬所有的親族；因為所謂親族者，是由於他們都來自同一父母的關係，如同哲學家在《倫理學》卷八第十二章裡所說的。至於敬愛祖國，是指敬愛自己的同胞，以及所有祖國的友人。所以，孝敬主要是對他們的。

釋疑 1.小的包括在大的內。所以，對天主應有的恭敬，也包括對父母應有的恭敬，有如其中的一個特殊部分。為此，《瑪拉基亞》第一章6節說：「如果我是父親，對我的孝敬在哪裡？」所以，孝敬這個名詞，也指恭敬天主。

2.如同奧斯定在《天主之城》卷一第一章裡所說的：「pietas 這個名詞，通常也把它用來指那些慈悲的工作。我認為這一用法的形成，是因為天主特別命人做這些工作，而且祂聲稱自己喜歡它們，甚至勝於祭祀。由於這種習慣，連對天主也用『慈悲的』（pius 是與 pietas 相關的形容詞）這個字來稱祂了。」

3.親族及祖國同胞的關係，比任何其他的關係，與我們的生存之源更有密切的連繫。為此，孝敬這個詞，也對他們更為合適。

第二節 是否應該由於孝敬而贍養父母

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎並不應該由於孝敬而贍養父母。因為：

1.在《出谷紀》第二十章12節記載的十誡中的那條「應孝敬你的父親和你的母親」的誡命，似乎是與孝敬有關。可是，在那條誡命裡，除了表示恭敬之外，並沒有命人什麼別的義務。所以，贍養父母不是屬於孝敬之事。

2.此外，人負責贍養的那些人，應該為他們積蓄。可是，按照宗徒在《格林多後書》第十二章14節裡所說的：「不是兒女應為父母積蓄。」所以，他們並非因孝敬而應該贍養父母。

3.此外，孝敬不僅是對父母，而且也對其他的親族和祖國的同胞，如同前面第一節已經講過的。可是，一個人沒有義務贍養所有的親族和同胞。所以，他也沒有贍養父母的義務。

反之 主在《瑪竇福音》第十五章第3等節裡，譴責法利塞人阻止子女贍養父母的行為。

正解 我解答如下：應該贍養父母，有兩種情形：一種是本然的，一種是偶然的。凡是父親，以其身為父親而應有的東西，是本然應該給予他的。父親既是長輩，有如兒子的生命根源，理應得到兒子的恭敬和服務或服事。至於偶然應該給予父親的，是根據他的某種際遇而應該給他的，例如：他若患有疾病，則應省視照顧他，為他治病；他若貧窮，就應該供養他，以及其他類似的事，這一切都包括在服務或服事的義務之內。為此，西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡說，孝敬又表示「效勞」，又表示「恭敬」。「效勞」是指服事，「恭敬」則指尊敬和光榮；因為，如同奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡所說的：「說我們恭敬某些人，因為我們屢次光榮他們，或記念他們，或拜訪他們。」

釋疑 1. 孝敬父母也包括贍養他們，供給他們所需要的一切，如同主在《瑪竇福音》第十五章3節裡所講解的。這是因為父母是長輩，理應受子女的贍養。

2. 由於父親是根源，而兒子是由這根源而來者，所以父親本然應該援助兒子；為此，他不僅應該暫時援助兒子，而且應該為其一生援助他，這就是為其「積蓄」的意思。至於兒子應該供給父親一些東西，這是偶然的事：由於父親有了某種需要，而兒子必須供給他所需的東西；可是，這不是好像長遠的積蓄。因為按照自然，不是父母繼承子女，而是子女繼承父母。

3. 如同西塞祿所說的，對所有的「親族和善待祖國者」，應該表示恭敬，為他們效勞（同上），可是其程度並不是完全相等：首先特別是對父母；對其餘的人，則應按照自己的能力，以及配合各人的情形。

第三節 孝敬是否為一種與其他德性不同的特殊德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 孝敬似乎不是一種與其他德性不同的特殊德性。因為：

1. 向人表示恭敬和提供服務，這是從愛來的。可是，這樣的表示是屬於孝敬的事。所以，孝敬並不是一種與愛德不同的德性。

2. 此外，恭敬天主是宗教所固有的事。可是，孝敬也對天主表示恭敬，如同奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡所說的。所以，孝敬與宗教並無分別。

3. 此外，對祖國表示恭敬和效勞的孝敬，似乎與那關於大眾公益的法律義德相同。可是，法律義德是一種一般性的德性，如同哲學家在《倫理學》卷五第一及第二章裡所說的。所以，孝敬不是一種特殊的德性。

反之 西塞祿於《修辭學》卷二第五十三章中，把孝敬列為義德的一部分。

正解 我解答如下：某一德性之為特殊的，是因為它按照某種特殊的觀點或性質，去關注某一對象。既然各歸其所應得，是屬於義德之觀點或性質；所以，哪裡對某人有一種特殊性質的義務，那裡就有一種特殊的德性。可是，對那生養和管理的自然根源，有一種特殊的義務。孝敬所關注的正是這樣的根源，因為它要我們對父母、祖國，以及那些與他們有關的人表示恭敬，為他們效勞。為此，孝敬是一種特殊的德性。

釋疑 1. 正如宗教是宣示那些導人反始歸向天主的主要德性，即信德、望德和愛德；同樣，孝敬是宣示人對於父母和祖國所懷有的愛。

2. 天主是造生和治理的根源，遠勝於父親和祖國。爲此，恭敬天主的宗教，與恭敬父母和祖國的孝敬，是不同的德性。可是，那些屬於受造之物的事物，可以按照其最高的程度，並以天主爲其原因而歸之於天主，如同狄奧尼修在《神名論》第一章裡所說的。所以，對天主的恭敬，稱它爲最高程度的孝敬，正如稱天主爲我們的父親，也是以其最高程度來說的一樣。

3. 至於孝敬也擴及祖國，是就祖國爲我們生存的某種根源來看。法律義德之關注祖國的利益，則是針對大眾公益。所以，法律義德比孝敬更具有一般性德性的性質。

第四節 是否應該爲了宗教，而推卸孝敬父母的義務

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎應該爲了宗教，而推卸孝敬父母的義務。因爲：

1. 主在《路加福音》第十四章26節裡說：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命，不能做我的門徒。」爲此，《瑪竇福音》第四章22節這樣讚美雅各伯和若望，說：「他們立刻捨下魚船和自己的父親，跟隨了基督。」《申命紀》第三十三章9節也這樣讚美肋未族人，說：「他們論及自己的父母說：我沒有顧及他們，對自己的兄弟不加重視，對自己的子女也漠不關心；他們只遵守祢的話。」可是，要不顧父母和其他的親族，甚至要惱恨他們，就必須推卸孝敬的義務。所以，應該爲了宗教，而推卸孝敬父母的義務。

2. 此外，在《瑪竇福音》第八章21及22節，以及在《路加福音》第九章59及60節裡，記載主對那向自己說：「請許我先去埋葬我的父親」的人，這樣回答：「任憑死人去埋葬自己的死人吧！至於你，你要去宣揚天主的國。」宣揚天主的國是

屬於宗教的事。至於埋葬父親則是屬於孝敬的義務。所以，爲了宗教，應該推卸孝敬的義務。

3.此外，天主以最高超的程度稱爲我們的父親。可是，正如我們以孝敬的服事來恭敬父母；同樣，我們以宗教來恭敬天主。所以，爲了宗教的恭敬，應該推卸孝敬的服事。

4.此外，會士由於聖願，應該遵守其修會的規則；而聖願是不可違犯的。按照修會的規則，會士無法援助自己的父母：一方面是由於神貧，因爲他們沒有私產；另一方面也是由於違背服從，因爲沒有自己神長的許可，他們不得出離會院。所以，應該爲了宗教的緣故，推卸孝敬父母的義務。

反之 主在《瑪竇福音》第十五章第3等節裡，譴責法利塞人，因爲他們教人爲了宗教，而規避恭敬父母的義務。

正解 我解答如下：宗教與孝敬是兩種德性。可是，沒有一種德性相反另一種德性的，或互相抵觸的；因爲按照哲學家在《範疇論》第八章裡所說的，善不與善相反。所以，孝敬與宗教不可能會互相矛盾，以致其一的行爲，爲其二所排斥。因爲如同前面第二集第一部第十八題第三節已經講過的，任何一種德性的行爲，都受限於適當的情況；如果忽略這些情況，就不再是德性的行爲，而是罪惡的行爲了。爲此，以適當的方式服事及恭敬父母，這是屬於孝敬的事。可是，如有人注意恭敬父親，勝於恭敬天主，就不是適當的方式；而應是如同盎博羅修在《路加福音注疏》卷七，關於第十二章52節所說的：「對天主的宗教虔敬，勝於照顧家族的需要。」所以，如果恭敬父母使我們離棄恭敬天主，那麼堅持要恭敬父母而相反天主，這已不是孝敬父母了。爲此，熱羅尼莫在《書信》第十四篇「致赫理奧道書」(Ad Heliodorum)裡說：「踏過父親吧！踏過母親

吧！奔向十字大旗吧！在這事上，殘酷不仁是最大的孝敬。」所以，如有這樣的情形，爲了恭敬天主，應該放棄對父母的義務。

不過，如果對父母提供應有的服務，並不使我們離棄恭敬天主，那麼這已是屬於孝敬的事。這樣，就不應該爲了宗教，而置孝敬父母於不顧。

釋疑 1.教宗額我略一世在註釋主的那些話時，這樣說：「如果我們覺得父母反對我們在天主的道路上前進，我們就應該不理他們，惱恨而遠避他們。」（《福音論贊》卷二第三十七篇）因爲，如果我們的父母引誘我們犯罪，要我們離棄恭敬天主，我們就應該在這方面遠離而惱恨他們。說肋未族人不理自己的親族，就是這個意思；因爲他們按照上主的誡命，並沒有饒恕了拜偶像的人，如同在《出谷紀》第三十二章第26等節裡所敘述的。

至於雅各伯和若望由於捨下了父親和跟隨了主，因而得到讚美；並不是因爲他們的父親引誘他們去做壞事，而是因爲他們認爲自己跟隨了基督之後，他們的父親仍能用別的方法來度生。

2.主耶穌不許那個門徒去埋葬自己的父親，因爲如同金口若望《瑪竇福音論贊》第十七篇所說的：「主這樣救他脫離許多的煩惱，例如：痛哭、哀號，以及其他由此而來的事。喪葬完畢之後，必須還要研究遺囑，分配遺產，以及其他類似的事。尤其是因爲有別人，可以料理喪葬之事。」

或者如同濟利祿於《路加福音論贊》關於第九章第59等節所說的：「那個門徒並不是要求准許他去埋葬已經死去的父親，而是去贍養那尚在生的老父，直到埋葬他爲止。主沒有許可這樣去做，因爲已有別的有親族關係的人，可以照顧他。」

3.就是我們由於孝敬，而給我們生身的父母所供應的東西，我們也把它們歸向天主；正如我們給不論什麼近人所做的其他慈悲的工作，好像是爲天主而做的一樣。如同《瑪竇福音》第二十五章40節所說的：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。」爲此，如果我們生身的父母需要我們的服事，沒有了這樣的服事，他們就無法生活下去，而且他們也不叫我們去做什麼相反天主的事；那麼，我們就不得爲了宗教而捨棄他們。可是，如果我們不能服事他們，而不至於犯罪；或者雖然沒有我們的服事，他們也能一樣生活下去；那麼，可以把服事他們的事放下，以便專務於宗教之事。

4.人仍在世俗上是一回事，人已在修會內發願是另一回事。因爲誰還在世俗上，而有非他贍養，否則就無法生活下去的父母；他就不得留下父母而去進修會，否則他就違犯孝敬父母的誠命。

不過，有人說，就是在這樣的情形之下，也可以離開父母，將他們託給天主去照料。然而，誰若正確考慮這一點，這就好比是試探天主一樣了；因爲他既有人的人的作爲方法，卻妄想天主的幫助，而使父母陷於危險之中。

但是，如果沒有了他，父母仍能度生的話，那麼他就可以留下父母而去進修會。因爲除非爲了必要的緣故，做子女的並不是必須贍養父母的，如同在前面釋疑3.和第二節釋疑2.已經講過的。

然而，誰若已經進了修會，並發了誓願，就好像已經死於世俗了。所以，他不應該爲了要贍養父母，而出離會院，重新置身在紛雜的俗務之中，因爲他已經與基督一起葬身在會院裡了。不過，在服從神長和保全自己會士身份的前提下，他應該以自己的孝心，設法找出援助自己父母的方法。

第一〇二題

論尊敬

一分爲三節一

然後要討論的是尊敬（*observantia*；參看第八十一題引言），以及它的各部分（第一〇三題）。由此也可以看出與它相反的惡習。

關於尊敬，可以提出三個問題：

- 一、尊敬是否爲一種與其他德性不同的特殊德性。
- 二、尊敬表示什麼。
- 三、論其與孝敬的比較。

第一節 尊敬是否爲一種與其他德性不同的特殊德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 尊敬似乎並不是一種與其他德性不同的特殊德性。因爲：

1. 德性是按照對象來區分。可是，尊敬的對象與孝敬的對象並無分別。因爲西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章裡說：「尊敬是在於向地位較高的人表示恭敬和尊重。」可是，孝敬也是向地位較高的父母表示恭敬和尊重。所以，尊敬不是一種與孝敬不同的德性。

2. 此外，正如應該向有地位的人表示恭敬和尊重；同樣，對於那些學問和德行出眾的人，也應該表示恭敬和尊重。可是，並沒有一種特殊的德性以對那些學問和德行出眾的人表示恭敬和尊重。所以，藉以對地位較高的人表示尊重和恭敬的尊敬，也不是一種與其他德性不同的特殊德性。

3. 此外，對於有地位的人，有很多的事是法律命人所應

該做的，如同《羅馬書》第十三章7節所說的：「凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧」等等。可是，凡是法律強制我們所做的是，是屬於法律義德的事，甚或是屬於特殊義德的事。所以，尊敬本來不是一種與其他德性不同的特殊德性。

反之 西塞祿卻把尊敬與義德的其他為特殊德性的部分相對分。

正解 我解答如下：如同前面第一〇一題第一節已經講過的，區別德性必須循此方式，即按照應對其有所回報者的優越程度，遵循某種由上而下的順序。正如生身的父親，特別分有天主普遍為萬物根源的那種特性；同樣，凡在某方面照管我們者，也都特別分有父親的這種特性。因為父親是生養、教育、管教，以及一切其他與完善人生有關之事的根源。凡是有地位的，在某些事性上，有如是統治的根源，例如：一城的市長在市政上，軍隊的首領在戰事上，教師在授業及管教上，其他均可依此類推。為此，由於這些人都有相似的照管之責，所以都稱為「父」；例如，在《列王紀下》第五章13節裡，納阿曼的僕人對他說：「我父！如果先知吩咐你做一件難事」等等。所以，正如在那向天主表示恭敬的宗教之下，依序有恭敬父母的孝敬；同樣，在孝敬之下，有向其他有地位的人士表示恭敬和尊重的尊敬。

釋疑 1.如同前面第一〇一題第三節釋疑2.已經講過的，稱宗教為孝敬，是以其卓絕的程度來說的；可是，那真正所謂的孝敬，則與宗教有別。同樣的，孝敬也以某種卓越的方式，稱為尊敬；可是，那真正所謂的尊敬，卻也與孝敬不同。

2.一個人由於有地位，不僅享有優越的身份，而且也有統

治屬下的權力。爲此，他具有根源這種特性，由於他是別人的統治者。至於誰若具有學問或德行的優長，並不是因此而對別人就有根源的特性，只其本人具有某種卓越而已。所以，有一種特殊的德性，專爲向那些有地位的人表示尊重和恭敬。

然而，由於學問、德行，以及一切其他類似之物，能使人適宜於有地位的身份；所以，爲了某種優點而向人表示的敬重，都屬於同一種德性。

3.把平等或均等的東西給予應得的人，這是屬於那真正所謂的特殊義德的事。但是，這卻無法施之於有德之士，以及那些善用自己所享有的地位身份者，例如：不能對天主，也不能對父母。爲此，這是屬於一種附加的德性的，而不是屬於特殊義德的，因爲特殊義德是一種主要的德性。

不過，法律義德涵蓋一切德性的行爲，如同前面第五十八題第五及第六節已經講過的。

第二節 尊敬是否在於向有地位的人表示恭敬和尊重

有關第二節，我們討論如下：

質疑 尊敬似乎不是在於向有地位的人表示恭敬和尊敬。因爲：

1.如同奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡所說的：說我們恭敬某些人，是因爲我們尊重他們。這樣說起來，恭敬與尊重似乎同爲一物。所以，界定尊敬是向有地位的人表示恭敬和尊重，是不適當的。

2.此外，把應該給人的給人，這是屬於義德的事。所以，這也是屬於尊敬的事，因爲尊敬是義德的一個部分。可是，我們並非應該向一總有地位的人表示恭敬和尊重，只有向那些作爲我們長上的人。所以，說尊敬是向他們表示恭敬和尊重，是不適當的。

3.此外，對那些有地位的我們的長上，我們不僅應該表示尊重，而且也應該敬畏，以及供給一些事物，如同《羅馬書》第十三章17節所說的：「凡人應得的，你們要付清：該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅；該敬畏的，就敬畏；該尊重的，就尊重。」此外，我們也應該對他們表示敬重和服從，如同《希伯來書》第十三章17節所說的：「你們應該信服並聽從你們的領袖。」所以，說尊敬是表示恭敬和尊重，是不適當的。

反之 西塞祿於《修辭學》卷二第五十三章卻這樣說：「尊敬是在於向地位較高的人，表示恭敬和尊重。」

正解 我解答如下：統治屬下，是屬於那些有地位的人之事。可是，統治是推動人趨向一定的目的，猶如船夫駕舟，把船導往港口一樣。可是，凡是推動者，優於被推動者，對他具有一種能力。爲此，對於那有地位的人，首先應該看他優越的身份，以及他對屬下的某種權力；其次應該看他統治的職務。由於其優越的身份，所以對他們應該表示尊重，亦即承認某種優越之處。由於其統治的職務，所以對他們應該表示恭敬，即某種敬重：一方面要服從他們的命令，另一方面要盡量報答他們的恩惠。

釋疑 1.恭敬不僅是指尊重，而且也包括一切其他連繫人與人的適當的行爲。

2.如同在前面第八十題已經講過的，應該給人的共有兩種。一種是屬於法律的，由法律來迫使人把這樣的東西給人。人就是這樣向那些有地位並爲其長上者，表示尊重和恭敬。第二種是屬於道德方面的，即由於一種行爲的高尚和正直而應該給人的。我們就是這樣對那些有地位的人，即使我們不是他們的屬下，也應該表示恭敬和尊重。

3.至於那些有地位的人，由於他們身居高位，所以應該對他們優越的身份表示尊重；至於表示敬畏，則由於他們握有制裁的權力。此外，因為他們掌有統治的職位，所以應該像屬下聽從長上指使那樣服從他們，也應該給他們納稅，這是對其辛勞的一種酬報。

第三節 是否尊敬之德比孝敬更為高貴

有關第三節，我們討論如下：

質疑 尊敬之德似乎比孝敬更為高貴。因為：

1.對君主表示尊敬，對父母則表示孝敬。君王之於父親，好比全國的統治者之於地區的統治者；因為父親所統治的家庭，是君主所統治的一國之內的一部分。可是，普遍的德性比較高貴，較低的都隸屬於它。所以，尊敬之德比孝敬更為高貴。

2.此外，那些有地位的人，負責管理大眾的公益。至於親族，則屬於私人的利益方面；而這私人的利益，是應該為了大眾的公益而加以忽視的。為此，有人為了大眾的公益而冒生命的危險，這是值得讚美的。所以，對那些有地位的人所表示的尊敬，比對那些有血親關係的人所表示的孝敬更為高貴。

3.此外，除了天主之外，最應該恭敬和尊重的，是那些有德性的人。可是，對那些有德性的人，是以尊敬之德來表示恭敬和尊重的，如同前面第一節釋疑2.已經講過的。所以，尊敬是在宗教之德之後最主要的德性。

反之 法律的誠命是關於修德性的。可是，在有關宗教之德的誠命，即那些屬於第一塊石版（《出谷紀》第二十章21章）的誠命之後，接著就是恭敬父母這條屬於孝敬的誠命。所以，按照高貴的次序來說，宗教之後就是孝敬。

正解 我解答如下：對那些有地位的人有所表示，能有兩種方式。一種方式是從大眾的公益方面，例如：有人參與處理國家事務，為它服務。這已不是屬於尊敬的事，而是屬於孝敬的事：因為孝敬不僅對父親，而且也對國家表示恭敬。

另一種方式，對那些有地位的個人有所表示，是特別與他們本人的利益或光榮有關的事。這就是真正屬於尊敬的事，而尊敬與孝敬之不同亦在乎此。

所以，在比較尊敬與孝敬時，必須要注意與這兩種德性有關的各種人，對我們所有的各種不同的關係。父母以及那些與我們有血親關係的人，顯然比那些有地位的人，對我們有更屬於本性的關係；因為以父親為根源的生養和教育，比以那些有地位的人為根源的外面的統治，更與我們的本性有關。準此，孝敬勝於尊敬，這是因為孝敬所恭敬的人，與我們的關係更為密切，而我們對他們的義務也更為重大的緣故。

釋疑 1. 君主之於父親，好比普遍的德性之於特殊的德性；這是從外面的統治方面來說，而不是從父親為生養的根源方面來說。因為如果從這方面來說，就可以把父親的這種根源比作那造生萬有的天主的能力。

2. 從有地位的人是為大眾的公益這方面來說，那麼對他們所表示的恭敬便不是屬於尊敬的，而是屬於孝敬的，如同上面正解所講過的。

3. 表示尊重和恭敬，不僅與向之表示的人，從其本人方面來看，應該相稱；而且，也要看其與表示的人的關係。為此，雖然有德性的人從其本人方面來看，比父母更堪得尊重；可是，作為子女的，為了自己所得的恩惠，以及為了本性的連繫，對父母比對有德性的外人，更應該表示恭敬和尊重。

第一〇三題

論恭順

一分爲四節一

然後要討論的是尊敬的各部分（參看第一〇二題引言）。首先，討論恭順（dulia），即向在其上的人表示尊重，以及其他與此有關的事。其次，討論服從，即遵行在其上之人的命令（第一〇四題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、尊重是屬於精神之事，抑或是屬於形體之事。
- 二、尊重是否只應該是對在上者。
- 三、向在上者表示尊重和恭敬的恭順，是否是一種與敬神不同的特殊德性。
- 四、恭順是否分爲不同的種類或別類。

第一節 尊重是否含有形體的事物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 尊重（honor）似乎不含有形體的事物。因為：

1. 尊重是表示恭敬，以爲德性作證，如同哲學家在《倫理學》卷一第五章裡所做的可能解釋。可是，表示恭敬是屬於精神的事，因為恭敬是敬畏的行爲，如同前面第八十一題第二節釋疑1.已經講過的。所以，尊重是屬於精神的事。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷四第三章裡所說的：「尊重是德性的酬報。」可是，德性既然主要是在於精神方面的事，那麼德性的酬報就不會是屬於形體方面的東西，因為酬報優於功績。所以，尊重不是在於形體的事物。

3. 此外，尊重與讚美不同，也與榮耀各異。可是，讚美和

榮耀，都是在於一些外面的事物。所以，尊重是在於內心和精神方面的事物。

反之 熱羅尼莫在《書信》第一二三篇註釋《弟茂德前書》第五章17節的「那些善於督導的長老，堪受雙重的尊重」等等時，這樣說：「此處的尊重，或指施捨，或指獻禮。」可是，二者都是屬於形體的東西。所以，尊重是在於形體的東西。

正解 我解答如下：尊重是表示承認某人的優點。爲此，那些願意受人尊重的人，尋求別人對自己的優點的承認或肯定，如同哲學家在《倫理學》卷一第五章裡所說的。可是，被承認或肯定，或是在天主前，或是在人前。在那「監察心靈」（《箴言》第二十四章12節）的天主前，只要有內心的表示承認就已經足夠了。所以，對天主來說，尊重可以只在於內心的行動，即幾時一個人或者思念天主的優越；或者也可以在天主前，思念別人的優越。

然而，對人來說，或在人前，一個人除非利用一些外在的表記，就無法表示承認。他或者用言語的表記，例如：一個人用口稱述某人的優點；或者用行動，例如：用鞠躬、問安，以及其他屬於這類的行動；

或者也可以用外面的東西，例如：藉餽贈禮物，或樹立人像，或其他類似的東西。準此，尊重是在於外面的和形體的表記。

釋疑 1. 恭敬（reverentia）與尊重並非完全相同。恭敬一方面是尊重的動機，就是說，一個人由於恭敬某人，才對他表示尊重；一方面也是尊重的目的，就是說，一個人之尊重某人，目的是爲了使別人也恭敬他。

2.如同哲學家在同處所說的，尊重不足以酬報德性；可是，在人類形體的或外在的事物之中，沒有比尊重更大的。這是因為這些形體的東西，是彰顯高尚德性的表記。不過，善與美是應該被人顯示出來的，如同《瑪竇福音》第五章15節所說的：「人點燈，並不是放在斗底下，而是放在燈台上，照耀屋中所有的人。」說尊重為德性的酬報，就是為這個緣故。

3.讚美在兩方面與尊重不同。第一，因為讚美只是以言語為表記；尊重卻可以用任何外面的事物為表記。為此，讚美包括在尊重內。

第二，藉著表示尊重，我們絕對地表示肯定某種美善的高超或優越；藉著讚美，我們只（相對地）針對目的，表示承認某一美善，例如：我們讚美某人善於做為某一目的之事。尊重也是對那些最美善的東西的；它們不是為目的，而已是在目的內，如同哲學家在《倫理學》卷一第十二章裡所說的。

至於榮耀，則是尊重及讚美的後果。由於我們表示肯定某人的美善，為之作證，因而他的美善得以顯示出來，而為多人所知。榮耀這個名詞（gloria）就有這個意思，因為它有如顯明（claria）。為此，盎博羅修關於《羅馬書》第十六章27節的「註解」（拉丁通行本註解）說：「榮耀是在讚美聲中的顯明宣示。」（參看奧斯定，《駁馬西諾》卷二第三章）

第二節 尊重是否本來應該是對在上者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 尊重似乎本來不應該是對在上者。因為：

1.天使是在任何旅途世人之上，如同《瑪竇福音》第十一章11節所說的：「在天國裡最小的，也比洗者若翰大。」可是，天使卻不許若望對自己表示尊重，如同《默示錄》第二十二章8及9節所說的。所以，尊重並不是應該對在上者。

2.此外，對某人表示尊重，以明認他的德性，如同在前面第一節質疑1.和第六十三題第三節已經講過的。可是，有時長上並不是有德之人。所以，他們不應該得到尊重。同樣的，魔鬼也不應該得到尊重；可是，按照自然的秩序來說，他們是在我們之上。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第十二章10節裡說：「論尊重，要彼此爭先。」又在《伯多祿前書》第二章17節裡說：「要尊重眾人。」可是，假如只應該對在上者表示尊重的話，前者就無法做到了。所以，尊重本來並不是應該對在上者的。

4.此外，在《多俾亞傳》第一章16節裡記載說，多俾亞曾有「十塔冷通銀子，是從君王為尊重他所賜的銀錢中取出的。」又在《艾斯德爾傳》第六章11節裡也記載說，薛西斯尊重了摩爾德開，並命人在他面前高呼說：「凡君王願意尊重的人，就堪得這樣的尊重。」所以，對在下者也表示尊重。這樣，尊重似乎本來並不是應該對在上者的。

反之 哲學家在《倫理學》卷一第十二章裡說：尊重是應該對那些「有最高成就者」的。

正解 我解答如下：如同在前面第一節已經講過的，尊重無非是明認某人之美善的優越而已。一個人的優越不僅可以與那表示尊重者相比——即這表示尊重者，能是比那被尊重者更為優越——而且也可以從它本身來看，或與某些其他的人相比。為此，應該對某人表示尊重，常是由於其某種優越或過人之處。那受尊重者並不一定應該比那表示尊重者更為優越；也許是他比某些其他的人更為優越，甚或也比那表示尊重者更為優越——但只是在某一方面，而不是全面地或絕對地。

釋疑 1.天使並非不許若望對他表示任何的尊重，只是不許他表示應該對天主行的那種崇拜的尊重。

或者天使也不許若望表示那種下對上恭順的尊重，以彰顯若望自己的地位，因為他藉著基督，「因希望天主子女的光榮」（《羅馬書》第五章2節）而與天使地位相等。所以，天使不願意接受他的崇拜，好像一個長上那樣。

2.如果作神長的不好，他們之受尊重，不是爲了他們的德性方面的優越，而是爲了地位的優越：因這地位，他們是天主的執事。同時也是在他們身上，尊重他們所掌管的整個團體。

至於魔鬼，則是無可救藥地或絕對惡的，應該把他們視作仇敵，不應該尊重他們。

3.人都可能有一些東西，使人認爲他是一個高出人上的人，如同在《斐理伯書》第二章3節裡所說的：「彼此該想自己不如人。」爲此，大家都應該爭先互相尊重。

4.私人有時受到君王的尊重，不是因爲他們的地位高於君王，而是因爲他們有某種優越的德性。多俾亞和摩爾德開之受到君王的尊重，就是爲了這個緣故。

第三節 恭順是否爲一種異於敬神的特殊德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 恭順似乎並不是一種異於敬神或敬拜天主（*latría*）的特殊德性。因爲：

1.關於《聖詠》第八篇2節裡的「上主！我的天主！我一心投奔祢」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「上主因其大能，而爲萬物之主，對祂應該表示恭順；因其創造而爲萬物的天主，對祂應該表示敬拜。」可是，對上主爲主的那種德性，與對上主爲天主的那種德性，彼此並非不同。所以，恭順與敬拜也沒有什麼不同。

2.此外，如同哲學家在《倫理學》卷八第八章裡所說的：「受人之愛，近乎受人尊重。」可是，愛天主的愛德與愛近人的愛德是同一種德性。所以，尊重近人的恭順，與尊重天主的敬拜並不是彼此不同的德性。

3.此外，一個人對物像的行動，與對有關物體的行動，是同一的行動。可是，對人表示恭順，因為他是天主的肖像，如同《智慧篇》第二章22及23節論及惡人所說的：「他們的宣判，沒有表示出對無罪靈魂的尊重。其實天主造了人，原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像。」所以，與那向天主表示尊重的「敬拜」相比，「恭順」並不是另一種不同的德性。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十第一章裡說：「對人應該提供的服事，如同宗徒所命的，要奴僕應該服屬於自己的主人之下，亦即希臘文所謂的恭順，這是一回事；至於敬神或敬拜，即那種屬於敬禮天主的服事，卻是另一回事。」

正解 我解答如下：如同在前面第一〇一題第三節已經講過的，哪裡有一種不同性質或理的義務，那裡就必然有一種盡那義務的不同的德性。服事天主的義務與服事人的義務不同；猶如天主之爲主宰，也與人之爲主宰不同。因爲天主對於所有一切完全屬於祂權下的受造物，具有完全而主要的統治權；至於人，則分有某種相似天主之統治權那樣的統治權，因而對某一個人，或對某一受造物，具有個別的權力。所以，對統治的人所應該提供的服事——即恭順，與那對統治的天主所應該提供的服事——即敬拜，是彼此不同的德性。恭順是屬於尊敬的一種。因爲我們對任何地位高上的人表示尊敬；至於本然所謂的恭順，則是指奴僕對自己主人的恭敬。因爲希臘文的「恭順」一詞，就是指服事或供人奴役。

釋疑 1.正如宗教（之德），以其最高的程度來說，可以稱為孝敬：因為天主是以最高的程度，為我們的父親。同樣，敬神或敬拜，以其最高的程度來說，也可以稱為恭順：因為天主是至高之主。可是，受造物並沒有分享創世的能力，而對天主之應該敬拜，就是為了這種創世能力。為此，那一註解區別得很清楚：把敬神的敬拜歸之於天主，這是從受造物並未分享的創世那方面來說。至於把恭順也歸之於天主，則是從受造物也分有的統治權那方面來說。

2.愛近人的理由是天主；因為我們用愛德，在近人身上所愛的，無非就是天主而已。為此，愛天主的愛德與愛近人的愛德是同一個愛德。不過，也有與愛德不同的其他友誼，使人按照其他的理由來愛人。同樣的，既然服事天主與服事人，或尊重天主與尊重人，其理由不同；所以，敬神或敬拜之德，與恭順之德也不是同一德性。

3.對物像之為物像的行動，是針對物像所代表之物的。可是，並非一切對物像的行動，都是因為它是物像。為此，有時對物像的行動與對物的行動，種類不同。所以，應該如此說：尊重或恭順的服屬，絕對是針對人的某種地位而說的。雖然人按照這種地位，而為天主的肖像或模樣，可是一個人在向別人表示恭敬時，實際上並不是常把這恭敬歸於天主的。

或者也可以這樣說，對物像的行動多少是對那物體的；可是，對物體的行動卻並不是也都是對物像的。為此，由於某人是（天主的）肖像而對他所表示的恭敬，固然也多少及於天主；然而，那對天主本體所表示的恭敬卻並非如此，它絕不屬於祂的肖像。

第四節 恭順是否有不同的種類或別類

有關第四節，我們討論如下：

質疑 恭順似乎有不同的種類或別類（species）。因為：

1.人是以恭順對近人表示尊重。可是，人是爲了不同的理由，對不同的近人表示尊重，例如：因爲近人是國王、父親和老師，如同哲學家在《倫理學》卷四第二章裡所說的。既然對象之理或性質的不同，使德性的種類也不同，所以恭順似乎分爲各種不同的德性。

2.此外，居中者與極端者種類不同，例如：灰不同於黑和白。可是，超等恭順或特敬（hyperdulia）似乎居於敬神和恭順之間，因爲它是表示給那些與天主特別親近的受造物的，例如：對童貞聖母，因爲她是天主的母親。所以，恭順似乎有不同的種類，即一種是單純的或一般的恭順，一種則是超等的恭順或特敬。

3.此外，正如在有靈之物內有天主的肖像，因而受到尊重；同樣，在無靈之物內也有天主的蹤跡。可是，肖像這詞所表示的相似，與蹤跡所表示的相似不同。所以，恭順也應該因此而有不同的種類，尤其是因爲對某些無靈之物，如十字聖木，以及其他類似的東西，也表示尊重。

反之 恭順與敬神對立平分。可是，敬神不分作不同的種類。所以，恭順也不分作不同的種類。

正解 我解答如下：恭順可有兩種解釋。一種是一般的或廣義的，即指對任何人，爲了不論什麼優越的理由而表示恭敬。按照這樣的解釋，在恭順或恭敬之下，有孝敬、尊敬，以及其他對人表示恭敬的德性。準此，它有各種不同的部分。

另一種是狹義的解釋，即指奴僕對主人所表示的恭敬；

因為恭順這詞是指服事，如同前面第三節已經講過的。按照這樣的解釋，恭順就不分爲各種不同的種類，而是屬於各種尊敬之一種，如同西塞祿《修辭學》卷二第五十三章所列舉的；因爲奴僕恭敬主人，軍人恭敬軍官，學生恭敬老師，以及其他類似的情形，各有其不同的理由。

釋疑 1. 這個論證，是從廣義的恭順出發。

2. 特敬是廣義恭順或恭敬最高的一種。因爲基於一個人與天主所有的親近，對他應該表示最大的恭敬。

3. 對於無靈之物，就其本身來說，人不必表示什麼服屬或尊重；反而一切這樣的受造物，自然服屬在人之下。至於尊重基督的十字架，這是以對基督同樣的尊重來尊重它；猶如是以對君王同樣的尊重來尊重王袍，如同大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第三章裡所說的。

第一〇四題

論服從

一分爲六節一

然後要討論的是聽命或服從（obedientia；參看第一〇三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、人是否應該服從別人。
- 二、服從是不是一種特殊的德性。
- 三、論它與其他德性的比較。
- 四、是否應該在一切事上服從天主。
- 五、屬下是否應該在一切事上服從自己的長上。
- 六、基督信徒是否應該服從世俗權柄。

第一節 人是否應該服從別人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必服從別人。因爲：

1. 人不得做什麼相反天主所立定的事。可是，天主這樣立定了，要人用自己的主意來管理自己，如同《德訓篇》第十五章14節所說的：「上主起初就造了人，並把人交給他自已主意的手中。」所以，一個人不必服從別人。

2. 此外，假如一個人必須服從別人的話，他就必須以發命者的意志，作爲自己行動的準則了。可是，只有天主的意志常常正直，才是人類行動的準則。所以，人除了服從天主之外，不必服從別人。

3. 此外，服事愈是出於自願，便愈能獲得悅納。可是，凡是人應該做的，就不是出於自願的。所以，如果人必須服從

別人去做善事，那麼出於服從而做的善事，就因此而變得較少被悅納了。所以，人不必服從別人。

反之 《希伯來書》第十三章17節卻命令說：「你們應該信服並聽從你們的領袖。」

正解 我解答如下：正如自然物體的行動發自自然的能力；同樣，人類的行動發自人的意志。可是，在自然物體方面，應由上級的物體，藉著天主所給予的更高的能力，推動下級的物體。所以，在人類的行事方面，也應該由在上者，藉著天主所定的權力，用自己的意志去推動在下者。可是，用理性和意志去推動，就是命令。所以，正如在自然物體方面，由於天主所定的自然秩序，下級的物體必須服從上級物體的推動；同樣，在人類的行事方面，由於自然律和神律的規定，屬下必須服從自己的長上。

釋疑 1.天主把人交給他自已主意的手中，並不是讓他為所欲為；而是使他在為所當為時，不是像無靈之物那樣受著自然必然的支配，而是出自他來自自己的主意的自由抉擇。就如在做其他事情的時候，應該出自自己的主意；同樣，為服從自己的長上也應該是這樣。因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「當我們謙遜地服從別人的聲音時，我們就在心中克勝了自己。」

2.天主的意志是管理一切理性意志的第一準則。一個意志按照天主所定的秩序，比另一個意志更接近這第一準則。為此，一個發命之人的意志，可以成為好像另一個服從者的意志的第二準則。

3.說一件事是出於自願的，可以從兩方面來說。第一，

是從這件事的本身方面；就是說，因為一個人沒有義務去做它。第二，是從做這事的人方面；就是說，因為他是用自由的意志或自己決定去做的。可是，一件事之成為屬於德性的、值得稱讚的，和有功勞的，主要是因為他是出自意志的。為此，雖然服從是應該的，可是如果一個人自願用爽快的意志去服從，就並不因此而減少他的功勞；尤其是在天主面前，因為天主不僅看見外面的工作，也看見內心的意願。

第二節 服從是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 服從似乎不是一種特殊的德性。因為：

1.不服從與服從相反。可是，不服從是一般性的罪，因為盎博羅修《論樂園》第八章說：罪是「不服從天主的法律」。所以，服從不是一種特殊的德性，而是一般的德性。

2.此外，所有各種特殊的德性，或是向天主的，或是道德涵養性的。可是，服從不是向天主之德，因為它既不屬於信德，又不屬於望德，也不屬於愛德。同樣，它也不是道德涵養性德性，因為它並不是介於過與不及之間的中點；因為一個人愈是服從，便愈是受人讚美。所以，服從不是一種特殊的德性。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「服從愈無出於自己的東西，就愈有功勞而值得稱讚。」可是，無論什麼德性，愈有出於自己的東西，就愈值得稱讚。因為德性必須是出於自願和自決的，如同在《倫理學》卷二第四章裡所說的。所以，服從不是一種特殊的德性。

4.此外，德性是按照其對象而分類的。可是，服從的對象似乎就是長上的命令；而長上的命令似乎按照長上不同的等級，而有許多不同的種類。所以，服從是一種一般的德性，其下則含有許多特殊的德性。

反之 有些人卻把服從列為義德的一部分，如同在前面第八十題第一節質疑3.已經講過的。

正解 我解答如下：一切的善行，凡有一個值得稱讚的特殊理由的，都為之限定一種特殊的德性；因為，「使一件事成為善行」，這實在是屬於德性的事。可是，按照天主給事物所定的秩序，服從長上是一件應行的事，如同在前面第一節已經講過的；因此，這也是一件善事，因為善在於「形態、種類和秩序」，如同奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的。可是，這個行為由於特殊的對象，而有一種值得稱讚的特殊理由。屬下對自己的長上有許多應該做的事，其中特殊的一件，就是應該服從他的命令。為此，服從是一種特殊的德性；而它的特殊對象，就是明言或不明言的命令。長上的意願無論怎樣為人所知道的，就是一個不明言的命令。一旦知道了長上的意願，愈是儘快服從明言的命令，也愈是迅速而爽快的服從。

釋疑 1.兩種特殊的德性，其所關注的兩種特殊之理，可能同時是在同一個質料對象裡。例如，一個保衛國王堡壘的軍人，為了這件善行而不逃避死亡的危險，他便完成了一件屬於勇德的事；同時，他也效忠於自己的主人，而做了一件屬於義德的事。這樣，服從所關注的命令之理，固與一切德性的行為並在，卻並不與德性的一切行為並在：因為並不是德性所有的一切行為，都是屬於命令的，如同在前面第二集第一部第九十六題第三節和第一〇〇題第二節已經講過的。同樣的，有些事有時屬於命令，卻並不屬於其他任何一種德性，例如：有些事只因為是禁止的，才成為不善的。

為此，如果以其原本的意義或狹義來看服從，即從它所特意關注的命令的形式之理方面來看，那麼服從便是一種特殊

的德性，而不服從也是一種特殊的罪惡。這樣，服從就要人必須存有遵行命令的用意，完成一個屬於義德的，或其他德性的行爲；而不服從，則要人必須事實上輕視命令。

如果以其廣義來看服從，即把服從解作遵行任何可能成爲命令之內容的事，而把不服從解作不遵行同樣的事，不管存有什麼用意；那麼，服從就是一般性的德性，而不服從也是一般性的罪惡。

2.服從不是向天主之德。因爲它的本然對象不是天主，而是任何一位長上的命令，不管它是明言的，或是示意的——即神長只用一句話，表示自己的意願，而爽快的服從者便會立即服從，如同《弟鐸書》第三章1節所說的：「要聽話」。

可是，服從是道德涵養性德性，因爲它是義德的一部分，也是介於過與不及之間的中點或中道。

不過，這裡所說的「過分」，不是根據「數量」，而是根據其他的情況；就是說，一個人的服從，或是針對不應該服從的人，或是針對不應該服從的事，如同在前面第八十一題第五節釋疑3.討論宗教（之德）時已經講過的。

也可以這樣說，正如在義德方面，「過分」是在於保留別人的東西，而「不及」則是在於不歸還應該歸還的東西，如同哲學家在《倫理學》卷五第四章裡所說的；同樣的，服從也是介於過與不及之間：過分是在服從者那方面，就是他不對長上表示應有的服從，因爲他過分順從他自己的意志；不及是在長上那方面，因爲他沒有得到（應有的）服從。這樣，服從並不是介於兩惡之間，如同在前面第五十八題第十節釋疑2.討論義德時所已經講過的。

3.服從如同任何其他的德性，應該有迅速的意志，這是對於自己固有的對象，而不是對於那相反它的事。可是，服從固有的對象是命令，而這命令發自別人的意志。爲此，服從使

人的意志迅速地遵行別人的意志，即發命者的意志。如果所命令於他的事，即使這不是命令，本來就是他所願意的，如同是在如意的事上；那麼，服從者就已經自願地趨向那件事，似乎他實行那件事，不是爲了命令，而是爲了自己的意志。可是，如果所命令的事絕對不是本來所願意的，而是以其本身來看，相反自己的意志的，如同是在困難的事上，這時就可以很明顯地看出，他只是爲了命令才去實行的。爲此教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「在如意的事上服從，既有出於自己的東西，所以不算作服從，或者是較小的服從。」這是說，自己的意志似乎主要不是趨向於遵行命令，而是趨向於得到自己所願意的東西。「可是，如果在逆意的或困難的事上服從，就是較大的服從。」因爲自己的意志除了趨向於命令外，並不趨向於什麼別的東西。

不過，這話是指彰顯於外的一方面來說的。至於按照明察人心的天主的判斷來說，那麼即使是在如意的事上服從，雖然有一些出於自己的東西，也可能並不因此而減少它的堪得稱讚；就是說，只要自願服從者的意志，並不減少他趨向於遵行命令的忠誠。

4. 恭敬是直接關注那超越眾人者；爲此，按照優越的不同之理，而有多種不同的恭敬。至於服從，則是關注具備優越之人的命令；所以，它只有一種理。不過，服從一個人的命令，是爲了恭敬他的緣故；所以，一切的服從皆同屬一種，但發自多種不同的原因。

第三節 服從是不是最大的德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 服從似乎是最大的德性。因為：

1.《撒慕爾紀上》第十五章22節說：「聽命勝於祭獻。」可是，祭獻犧牲是屬於宗教之事，而宗教則是最高超的道德涵養性德性，如同前面第八十一題第六節已經講過的。所以，服從是最高超的德性。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「唯有服從這一德性，把其他的德性種植在心靈裡，並加以保護。」可是，原因勝於效果。所以，服從是最高超的德性。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「絕對不可因服從而做壞事，反而有時因服從而應該中止所行的善事。」可是，除非爲了要做一件更好的事，不會放棄什麼事的。所以，既然是爲了服從，而放棄其他德性的善事，那麼服從就比其他的德性更善了。

反之 服從之值得稱讚，是因爲它出於愛德，因爲教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「遵守服從，不可由於奴隸性的恐懼，而要由於愛德的熱誠；不是爲了怕受罰，而是爲了愛義德。」所以，愛德是勝於服從的德性。

正解 我解答如下：正如罪惡是在於人輕視天主，而依戀易朽的事物；同樣，德行的功勞則是反過來，在於人輕視受造的事物，爲依附天主。可是，目的勝於那些導向目的者。所以，如果輕視受造的事物，是爲了要依附天主，那麼德性之應受更大稱讚，是因爲它使人依附天主，勝於因爲它使人輕視世物。爲此，那些使人依附天主本身的德性——即向天主之德，勝於那些道德

涵養性德性——即使人輕視世物，以依附天主的那些德性。

在道德涵養性德性之間，使人爲了依附天主而輕視的善或物愈大，相關的德性也就愈高超。人爲天主而能輕視的人類之善或物，計有三種：其最下者，爲外面的事物；中等者，爲屬於身體上的事物；最上者，爲屬於靈魂的事物。其中多少尤以意志爲主，這是因爲人藉意志來使用其他一切的事物。爲此，就其本身來說，使人爲了天主，而輕視自己意志的服從之德，比其他使人爲了天主而輕視某些別的事物的道德涵養性德性，更值得稱讚。所以，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十五第十四章裡說：「理應把服從放在祭獻之前；因爲祭獻時，宰殺的是別的東西的肉體；服從時，宰殺的卻是自己的意志。」

是故，德性的其他任何行爲，它在天主前之所以有功，就是因爲服從天主的意志之故。因爲，即使有人殉道，或把自己所有的一切都施捨給窮人，除非他把這一切都導向奉行天主的意志——而這正是屬於服從，否則就不能成爲有功的行爲；如同沒有愛德而這樣去做一樣，而愛德不能沒有服從。因爲在《若望壹書》第二章4及5節裡說：「那說『我認識祂』，而不遵守祂命令的，是撒謊的人；但是，誰若遵守祂的話，天主的愛在他內才得以圓滿。」這是因爲友誼使人「愛惡相同」。

釋疑 1.服從來自那向長上表示敬禮和尊重的恭敬。從這方面來看，它包含在各種不同的德性裡；可是，從其本身方面來看，它是關注命令之理的，從而是一種特殊的德性。所以，如果它來自恭敬神長，以某種意義來說，它就是屬於尊敬的。以其來自恭敬父母來說，它就是屬於孝敬的。以其來自恭敬天主來看，它就包含在宗教之內，而且是屬於虔誠的，即宗教的主要行爲。爲此，照這樣來說，服從天主比祭獻更值得稱讚。

況且，因為「祭獻時，宰殺的是別的東西的肉體；服從時，宰殺的卻是自己的意志」，如同教宗額我略一世所說的（同上）。

不過，在當時撒慕爾說那句話的情形下，撒烏耳與其違背天主的命令，而用阿瑪肋克人的肥獸來祭獻，倒不如服從天主更好。

2. 德性的一切行爲以其屬於命令的內容來看，是屬於服從的。爲此，就德性的行爲是爲了德性的形成和保存，而進行產生或準備的工作來看，於是說：服從在心靈裡種植一切的德性，並加以保護。

然而，不可因此就說，服從絕對先於一切的德性；這有兩種理由。第一種理由，因爲德性的行爲雖然可以是命令的內容，可是一個人能是不注意命令之理，而完成德性的行爲。爲此，如有一種德性，其對象自然先於命令，那麼就必須說，那一德性自然先於服從，例如：信德，因爲信德使我們認識天主崇高的權威；而命令的權力，即因此而是天主所應有的。

第二種理由，因爲恩寵與德性的灌輸，就是在時間上，也可能先於一切德性的行爲。照這樣來說，無論是在時間方面，或是在本性方面，服從都不是先於一總其他德性的。

3. 善有兩種。有的是人必定應該做的，例如：愛天主，或其他類似的事。這樣的善是絕對不可以爲了服從而放棄的。

另一種善並不是人必定應該做的。有時人爲了必須有的服從，而可以放棄這樣的善：因爲人不可以爲了做一件善事而犯罪。不過，如同教宗額我略一世在同處所說的：「誰若不許屬下去做某一善事，就應該准許他去做許多其他的善事，免得服從的心靈，由於缺乏一切的善行，而完全餓死。」這樣，失去一善，可用服從，以及其他的善事來彌補。

第四節 是否應該在一切事上服從天主

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不必在一切事上服從天主。因為：

1. 在《瑪竇福音》第九章30及31節裡，記載著主吩咐兩個被治癒的瞎子說：「你們當心，不要使任何人知道。」「但他們出去，就在那整個地區，把祂傳揚開了。」可是，他們並未因此而犯了罪。所以，似乎我們不必在一切事上服從天主。

2. 此外，誰都不應該做一件相反德性的事。可是，天主有些命令卻相反德性，例如：祂命亞巴郎殺死他那無辜的兒子，如同《創世紀》第二十二章2節裡所記載的；祂又命猶太人強索埃及人的東西，如同在《出谷紀》第十一章2節裡所記載的，而這是相反義德的事；他又命歐瑟亞娶一個淫婦，如同在《歐瑟亞》第一章2節裡所記載的，而這是相反潔德的事。所以，不是應該在一切的事上都服從天主。

3. 此外，凡是服從天主的人，就是連在內心意願上，也使自己的意志迎合天主的意志。可是，在內心意願上，我們並不是必須在一切事上，使我們的意志迎合天主的意志，如同在前面第二集第一部第十九題第十節已經講過的。所以，人不必在一切事上服從天主。

反之 《出谷紀》第二十四章7節卻說：「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行。」

正解 我解答如下：如同在前面第一節已經講過的，那服從的人，由他所服從的人以命令來推動，如同自然的物體由其推動者來推動一樣。可是，正如天主是一切自然被推動之物的第一推動者；同樣，祂也是一切意志的第一推動者，如同在前面第二集第一部第九題第六節已經講過的。所以，正如一切的自然之物，以

一種自然的必然，服屬於天主的推動之下；同樣，一切的意志也以義德的某種必然，應該服從天主的命令。

釋疑 1.主耶穌吩咐那些瞎子，要隱瞞那個奇蹟，並不是想用天主命令之力去約束他們；而是如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十九第二十三章裡所說的：「祂給那些跟隨祂的人立下了榜樣，使他們也渴望隱瞞自己的德行；不過，如果這些德行非出於他們所願，而為他人所知時，則應使他人因他們的榜樣而得益。」

2.正如天主不做什麼相反本性的事，因為「每一樣東西的本性，就是天主在其內所工作的」，如同關於《羅馬書》第十一章24節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的；不過，祂做一些不照本性常例的事。同樣的，天主也不會命令什麼相反德性的事，因為人類的德性及其正直的意志，就是在於迎合天主的意志並遵行祂的命令，雖然這命令不是按照德性之例行的方式。為此，吩咐亞巴郎殺死無辜之子的命令並不相反義德，因為天主是人的生死之主。

同樣的，祂命猶太人拿去埃及人的東西，也不是一件相反義德的事；因為一切的東西都是祂的，祂可以把它們給予祂所願意的人。同樣的，祂給歐瑟亞的命令，叫他娶一淫婦，也不是相反潔德；因為是天主安排人類的生育，天主所定的，就是使用婦女的正當方式。由此可見，上述的那些人，無論是服從天主，或是願意服從，都沒有犯罪。

3.人雖然不是常須願意天主所願意的事，可是常須願意天主願意他願意的事，而這樣的事主要是經由天主的命令才知道的。為此，人必須在一切事上服從天主的命令。

第五節 屬下是否必須在一切事上服從自己的長上

有關第五節，我們討論如下：

質疑 屬下似乎必須在一切事上，服從自己的長上。因為：

1.宗徒在《哥羅森書》第三章20節裡說：「作子女的，應該事事聽從父母。」後來他又在第22節裡說：「作奴隸的，應該事事聽從肉身的主人。」所以，爲了同樣的理由，其他的屬下也應該在一切事上，服從自己的長上。

2.此外，長上是介於天主與屬下之間的人，如同在《申命紀》第五章5節裡所說的：「那時我站在上主和你們中間，給你們傳達上主的話。」可是，要從一端到另一端去，除非經過中間，不能到達。所以，長上的命令應該視作天主的命令。爲此宗徒在《迦拉達書》第四章14節裡說：「你們接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌。」他又在《得撒洛尼前書》第二章13節裡說：「因爲你們由我們接受了所聽的天主的言語，並沒有拿它當人的言語，而實在當天主的言語領受了。」所以，正如人必須在一切事上服從天主；同樣，也應該這樣服從長上。

3.此外，正如會士發願時，發了貞潔和神貧的願；同樣，也發了服從的願。可是，會士必須在一切方面遵守貞潔和神貧。所以，同樣在一切方面，也必須服從。

反之 《宗徒大事錄》第五章29節卻說：「聽天主的命應勝過聽人的命。」可是，有時長上的命令相反天主。所以，並不是在一切事上都應該服從長上。

正解 我解答如下：如同在前面第一及第四節已經講過的，服從者基於義德的某種必然，而被推動去遵行發命者的命令；猶如自然的物體基於自然的必然，而被其推動者的能力所推動一樣。可是，一自然的物體不被其推動者所推動，這可能是爲了

兩種原因而發生的。第一，是由於那來自另一個推動者更強的能力所加的阻力，例如：木頭如受更強的水力所阻，就不能被火焚燒起來。第二，是由於被動者對推動者缺乏應有的關係。因為被動者雖然在某一方面，服屬於推動者的行動，可是並不是在一切方面都是如此，例如：濕氣有時在加熱方面，固然服屬於熱力的行動，可是並不是在乾燥或銷毀方面。

同樣的，一個屬下不必在一切事上服從自己的長上，也可能是爲了兩種原因。第一種原因，是爲了更大權力的命令。如同關於《羅馬書》第十三章2節裡的「反抗的人就是自取處罰」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「如果一個主任，發出一項命令，而與總督的命令相衝突，難道你應該遵行它嗎？又如總督自己所命令的一件事，與皇帝所命令的不同，難道還要猶豫不理總督，而應該服事皇帝嗎？所以，如果皇帝命令的，不同於天主所命令的，就應該不理皇帝，而服從天主。」（參看奧斯定，《證道集》第六十二篇第八章）

另一種原因是，如果長上所命屬下的一件事，不是屬於屬下爲其屬下的事，這時屬下就可以不必服從長上。因為辛尼加（Seneca）在《論施惠》（De beneficiis）卷三第二十章裡說：「誰若以爲自己對奴隸的統治，包括整個的人，他便錯了。奴隸最高尚的部分，並不包括在內。他的肉體固然屬於主人管理，可是他的心靈卻是屬於他自己的。」所以，在那些屬於意志內在行動的事上，人不必服從長上，而只服從天主。

至於在那些外面應由肉體去做的事上，人就必須服從別人。不過，就是在那些屬於肉體本性的事上，人也不必服從別人，而只應服從天主。因爲以本性而論，人人都是平等的，例如：在那些有關保養身體和生育子女的事上。爲此，關於結婚或守貞，以及其他這類的事，奴僕不必服從主人，子女也不必服從父母。

但是，在那些有關處理行動以及人類事務等事上，屬下必須按照長上權力的性質而服從他，例如：軍人在有關戰爭的事上，必須服從軍隊的司令；奴僕在做僕役之事的時候，必須服從主人；兒子在那些有關生活規律，以及管理家務的事上，必須服從父親。關於其他的人，可以依此類推。

釋疑 1.宗徒所說的「事事」，是指那些屬於父親或主人的權力範圍之內的事。

2.人在一切事上，無論是在內心的事上，或是在外面的事上，都絕對或全面服屬於天主之下；爲此，他必須在一切事上服從天主。至於屬下，則並不是在一切事上，而只是在某些特定的事上，服屬於自己的主人之下。在這些事上，長上是介於天主與屬下之間。在其他事上，屬下卻直接服屬於天主，接受祂經由自然律或成文律的指導。

3.會士發服從願，是關於那按照會規的起居生活；在這方面，他們是屬於自己的長上之下。爲此，只關於這方面，即在那些與按照會規的起居生活可能有關的事上必須服從。這種服從已足以使人得救。可是，如果連在其他的事上他們也願意服從的話，這是屬於止於至善的事，只要那些事不相反天主，也不違反會規；否則這樣服從是不許可的。

所以，服從可以分爲三種：一種是足以使人得救的，即在必須服從的事上服從；一種是完善的，即在一切許可的事上服從；一種是不審慎或輕率的，即是連在那些不許可的事上也服從。

第六節 基督信徒是否必須服從世俗權柄

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督信徒似乎不必服從世俗或現世權柄。因為：

1.關於《瑪竇福音》第十七章25節的「所以兒子是自由免稅的了」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「既然在任何一个國家裡，統治該國之國王的兒子是自由的；那麼，統治萬國之王的兒子，理應在任何一个國家裡都是自由的了。」可是，基督信徒藉著對基督的信德而成爲天主的子女，如同《若望福音》第一章12節所說的：「給那些信祂名字的人權能，好成爲天主的子女。」所以，他們不必服從世俗權柄。

2.此外，《羅馬書》第七章4節說：「你們藉著基督的身體，已死於法律了。」這是指舊約時代天主的法律。可是，人藉以服屬於世俗權柄的法律，即人爲的法律，遜於舊約時代天主的法律。所以，人藉已成爲基督的肢體這一事實，就遠更免於服屬於那些使人受制於君主的法律了。

3.此外，人不必服從那些使用暴力壓迫他們的匪徒。可是，奧斯定在《天主之城》卷四第四章裡說：「除去了正義，那麼王國豈不就是龐大匪幫嗎？」既然君主們往往不公正地行使其世俗的統治權，或者起初他們是用某種相反正義的手段，把這政權奪取來的，所以基督信徒似乎不應該服從世俗的君主。

反之 《弟鐸書》第三章1節卻說：「你要提醒人服從執政的官長。」又《伯多祿前書》第二章13及14節說：「你們要爲主的緣故，服從人立的一切制度：或是服從帝王爲最高的元首，或是服從帝王派遣來的總督。」

正解 我解答如下：對基督的信德，是正義的根源和成因，如

同《羅馬書》第三章22節所說的：「天主的正義，因對耶穌基督的信德。」爲此，正義的秩序並沒有因對基督的信德而被取消，反而更形強固了。可是，正義的秩序要求在下者服從自己的長上；不然的話，人間事物的安全狀態就無法維持了。所以，基督信徒並不因信基督，而脫免服從世俗君主的義務。

釋疑 1.如同在前面第五節已經講過的，人之服役於人下，只是關於肉體方面，而不是關於靈魂方面，靈魂仍是自由的。不過，在現世今生，我們因著基督的恩寵而能免於靈魂的缺陷，可是不能免於肉身的缺陷。這從宗徒在《羅馬書》第七章25節裡所說的就能得知，他論及自己說：「以理智去服從天主的法律，而以肉性去服從罪惡的法律。」所以，那些因著恩寵而成爲天主的子女的，固然擺脫了罪惡的精神方面的奴役，卻沒有擺脫肉身方面的奴役；是這奴役迫使他們必須受制於現世的主人之下，如同關於《弟茂德前書》第六章1節的「凡負軛爲奴隸的」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。

2.舊約的法律是新約的象徵；所以，到了真理出現之後，它就必須廢止。可是，那些使人屬於人下的人爲的法律卻不是這樣。

再者，天主的法律也使人服從別人。

3.正義的秩序要求多少服從，人就必須給世俗的君主多少服從。爲此，如果這些君主的政權不是正當地得來的，而是篡奪僭取的；或者他們所命令的，是一些相反正義的事；那麼，屬下就不必服從他們，除非偶然爲了避免惡表或危險。

第一〇五題

論抗命或不服從

一分爲二節一

然後要討論的是抗命或不服從（inobedientia；參看第一〇四題）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、抗命或不服從是不是死罪。
- 二、抗命或不服從是不是極重的罪。

第一節 抗命或不服從是不是死罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 抗命或不服從似乎不是死罪。因為：

1. 一切的罪都是抗命或不服從，這從前面第一〇四題第二節**質疑**1.曾引證過的盎博羅修所下的定義，就可以明白了。所以，假如抗命或不服從是死罪的話，那麼所有的罪都是死罪了。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說，抗命或不服從起自虛榮。可是，虛榮並不是死罪。所以，抗命或不服從也不是死罪。

3. 此外，當一個人不遵從長上的命令時，這時才能說他是一個抗命或不服從者。可是，長上很多次發出這麼多的命令，差不多令人不能，甚或根本就不可能完全遵守。所以，假如抗命或不服從是死罪的話，那麼人就無法避免死罪了。這是不合理的。所以，抗命或不服從不是死罪。

反之 《羅馬書》第一章30節，以及《弟茂德後書》第三章2節在列舉其他死罪時，也一併提出「違抗父母之命或不服從父母」。

正解 我解答如下：如同在前面第二十四題第十二節、第三十五題第三節和第二集第一部第七十二題第五節已經講過的，死罪之為死罪，是因為它相反那神性生命之所由來的愛德。我們用愛德來愛天主，以及愛近人。愛天主的愛德要求人服從祂的命令，如同在前面第二十四題第十二節和第一〇四題第三節已經講過的。所以，違抗天主的命令是死罪，有如是相反對天主的愛。可是，在天主的命令之內，也有服從長上這條命令。所以，一個人違抗長上之命令的抗命或不服從，也是死罪，有如是相反對天主的愛；如同《羅馬書》第十三章2節所說的：「誰反抗權柄，就是反抗天主的規定。」

此外，抗命或不服從也相反對近人的愛，因為它使人對那位當長上的近人，不表示他應得的服從。

釋疑 1. 盎博羅修給死罪所下的那個定義，是關於完全具備罪的性質或理的罪。因為小罪並不是抗命或不服從；因為小罪不是對抗命令，而是越出命令。

按其原本的意義來說，也不是所有的死罪都是抗命或不服從；只在一個人輕視命令時才是如此。因為倫理的行為視其目的以分類。誰若做了一件相反命令的事，不是由於輕視命令，而是為了一些別的緣故，那麼只是在質料方面是抗命或不服從，在形式方面卻是屬於其他種類的罪。

2. 虛榮企圖誇耀某種優越。由於一個人不服從別人的命令，似乎屬於某種優越，所以說反抗起自虛榮。不過，死罪並非不能來自小罪，因為小罪替死罪鋪路。

3. 誰也不必做不可能的事。為此，如果一位長上發出這麼多的命令，使屬下無法遵守，他就沒有罪。所以，長上應該避免發許多的命令。

第二節 抗命或不服從是不是極重的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 抗命或不服從似乎是極重的罪。因為：

1.《撒慕爾紀上》第十五章二十三節說：「背命等於行卜，頑抗與敬拜偶像無異。」可是，敬拜偶像是極重的罪，如同前面第九十四題第三節已經講過的。所以，抗命或不服從是極重的罪。

2.此外，所謂相反聖神的罪，就是那些把防止罪惡的藩籬撤除的罪，如同在前面第十四題第二節已經講過的。可是，人因抗命或不服從，而輕視那最能防止人犯罪的命令。所以，抗命或不服從是反對聖神的罪，因而也是極重的罪。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第五章十九節裡說：「因一人的抗命或不服從，大眾都成了罪人。」可是，原因似乎勝於後果。所以，抗命或不服從似乎比其他由它所造成的罪更重。

反之 輕視發命者，比輕視命令更重。可是，有些罪反對發命者自己，例如：褻瀆和殺人。所以，抗命或不服從並不是最重的罪。

正解 我解答如下：並非一切的抗命或不服從，都是相等的罪。因為一種抗命或不服從，可能比另一種更重，這有兩種原因。第一種原因，是由於發命者方面。因為，人雖然盡心服從任何一位長上，可是對上級的權柄，比對下級的權柄，更應該表示服從。其明顯的表記是：如果下級長上的命令，與上級長上的命令相衝突，它就被置之不理。為此，發命者的地位愈高，相關的抗命或不服從也愈重。基此，違抗或不服從天主，比違抗或不服從人，更為嚴重。

第二種原因，是由於命令方面。因為，發命者並非願意

自己所命令的事，都要同樣地完成；的確，人人都更願意目的，以及那些更與目的接近的事物。爲此，人所違抗的命令愈是發命者所注意的，抗命或不服從也愈嚴重。

關於天主的命令，所命的事愈善，抗命的罪顯然也愈重。因爲，天主的意志既然本然趨向於善，所以一件事愈善，天主也愈願意它完成。爲此，那違抗愛天主之命令的，比那違抗愛近人之命令的，其罪過更重。

至於人的意志，則並不是常常趨向於更善的。爲此，幾時我們只爲人的命令所約束，罪過之所以更重，並不是由於忽略了更大的善，而是由於捨棄了發命者所更注意的事。

是故，必須按抗命的各種不同的等級，來確定罪的各種輕重的程度。因爲，輕視天主的命令而犯的抗命之罪，以抗命的本身來說，比反對一個人而犯的罪更重，如果分開來單獨看違抗天主之命（我說這話，是因爲凡是犯罪反對近人者，也違抗天主的命令）。如果是在一件更善的事上輕視天主的命令，罪過就更重。

輕視人的命令而犯的抗命之罪，輕於輕視發命者本人而犯的罪，因爲尊重命令應該是從尊重那發命者而來的。同樣的，直接輕視天主的罪，例如：褻瀆，或其他類似的罪，即使用理智把它與抗命分開來看，也比那只輕視天主的命令所犯的罪更重。

釋疑 1.撒慕爾所做的比較不是同等的，而是相似的；因爲抗命或不服從，好像敬拜偶像一樣，會進一步淪爲輕視天主，其中尤以敬拜偶像爲甚。

2.並非所有的抗命或不服從，都是相反聖神的罪；只有固執於此者方才如是。因爲，並不是輕視了任何一種防止犯罪者，就構成相反聖神的罪；否則輕視任何一善，就都是犯

反對聖神的罪了：因為任何一善都能防止人去犯罪的。只有輕視那些直接引人痛悔己罪，以及獲得罪赦的善，才犯相反聖神的罪。

3. 人類原祖所犯的，因而導致罪及萬民的第一個罪，並不是抗命——如果把抗命視作一種特殊的罪——而是引人抗命的驕傲。爲此，宗徒的那些話，是按照抗命與一切罪的一般關係，來解說抗命。

第一〇六題

論感恩或謝恩

一分爲六節一

然後要討論的是感恩（*gratia*），或謝恩（*gratitudo*；參看第八十一題引言），以及忘恩（第一〇七題）。

關於感恩，可以提出六個問題：

- 一、感恩是否爲一種與眾不同的特殊德性。
- 二、誰對天主更應感恩，是無罪者抑或是悔罪者。
- 三、人是否常須感謝別人的恩惠。
- 四、是否可以遲延感謝。
- 五、應該按照所受的恩惠，或是應該按照施恩者的情意，來衡量謝恩。
- 六、是否應該予以更大的回報。

第一節 感恩是否爲一種與眾不同的特殊德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 感恩似乎並非爲一種與眾不同的特殊德性。因爲：

1. 最大的恩惠，我們得自天主和父母。可是，我們對天主所還報的恭敬，屬於宗教之德；至於我們還報父母的恭敬，則屬於孝敬之德。所以，感恩或謝恩不是一種與眾不同的德性。

2. 此外，相等的還報屬於交換的義德，如同哲學家在《倫理學》卷五第五章裡所說的。可是，「感謝是爲還報」，如同在同處所說的。爲此，屬於謝恩的感謝是義德的行爲。所以，謝恩不是一種與眾不同的特殊德性。

3. 此外，回報是爲保持友誼所需要的，如同哲學家在

《倫理學》卷八第十三章及卷九第一章裡所說的。可是，一切使人受人喜愛的德性，都與友誼有關。所以，回報所屬的感恩或謝恩，不是一種特殊的德性。

反之 西塞祿《修辭學》卷二第五十三章卻把感恩列為義德的一個特殊部分。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第六十題第三節已經講過的，還報的義德，其性質必然按照那些造成這義務的各種不同原因，而有所不同；但較小的義務也包括在較大的義務之內。可是，第一個造成義務的主要原因就是天主，因為祂是我們所得的一切美善的第一根源；其次則是父親，因為他是生育和教養我們的最近的根源；第三則為地位崇高的人：一般性的或公共的恩惠，即由他而來；第四則為某一位恩人：我們會接受過他某些特別的和私人的恩惠，因而我們對他也有一種特殊的義務。為此，由於並非凡我們對於天主、或父親、或享有崇高地位者，所有的義務，也都是對於那位我們會接受過他一些特殊恩惠的恩人，所負的義務。所以在我們用以恭敬天主的宗教之後，以及在我們用以恭敬父母的孝敬之後，以及在我們用以恭敬那些地位崇高者的尊敬之後，還有我們用以還報恩人的感恩或謝恩。它與前面幾種德性的區分，猶如其中任何較後的一種與較前的一種的區分，即後者因有所短缺而遜於前者。

釋疑 1. 正如宗教是一種至上的孝敬，同樣也是一種超等的感恩或感謝。為此，在第八十三題第十七節說過，向天主表示感謝，也被列在那些屬於宗教的行為之間。

2. 相等的還報如果是按照法律的義務，便屬於交換的義德，例如：立下合約，應為多少而償付多少。然而，如果還報

只是按照一種道德的義務，即一個人自願還報時，它便屬於感恩或感謝的德性。爲此，感謝如是出於被迫的，就不大爲人所喜愛，如同辛尼加在《論施惠》卷三第七章裡所說的。

3.既然真的友誼建立在德性上，所以在朋友身上，凡是相反德性的，就是妨礙友誼的；凡是合於德性的，就是增進友誼的。爲此，友誼藉著回報而得以保持。不過，報恩特別是屬於謝恩之德的。

第二節 是否無罪者比悔罪者更應該感謝天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 無罪者似乎比悔罪者更應該感謝天主。因爲：

1.誰得到的天主的恩惠愈大，就愈應該感謝天主。可是，無罪的恩惠大於復義的恩惠。所以，無罪者似乎比悔罪者更應該感謝天主。

2.此外，正如對一位恩人應該表示感謝，同樣也應該表示親愛。可是，奧斯定在《懺悔錄》卷二第七章裡說：「主！誰想起了自己的病弱，還敢把自己的貞潔無罪，歸功於自己的力量，以致不大愛祢，好像他不那麼需要祢的仁慈，如同祢給那些回頭歸向祢的人寬赦罪過那樣？」接著他又說：「爲此，他同樣也要愛祢，而且要更加愛祢。因爲他看到了，我是因著祢才能擺脫這許多罪過的疾病；同樣，他也看到了，他自己也是因著祢，才能不陷在這許多罪過的疾病裡。」所以，無罪者也比悔罪者更應該感謝。

3.此外，白白賜予的恩惠愈是連續不斷，就愈應該爲了它而表示感謝。可是，天主在無罪者的身上，比在悔罪者的身上，更是連續不斷地賜予恩寵。因爲奧斯定在同一段文字裡說：「我認爲，是祢的恩寵和祢的仁慈，把我的罪過像冰塊一般地溶化了。我也認爲，是祢的恩寵使我沒有犯任何其他罪

惡。的確，有什麼是我不可能做的呢？我承認，一切都給我寬赦了，無論是那些我自願犯的罪惡，或是因有祢的引導，而我沒有犯的罪惡。」所以，無罪者比悔罪者更應該感謝。

反之 《路加福音》第七章42及43節卻說：「那多得恩赦的，愛得也多。」所以，爲了同樣的理由，他也更應該感謝。

正解 我解答如下：受恩者的感謝與施恩者的恩惠相對。爲此，在施恩者方面的恩惠愈大，在受恩者方面的感謝也應該愈大。可是，恩惠是白白地給予的。爲此，在施恩者方面，一個恩惠可能因著兩種理由而更大。第一，是由於所給的數量。照這樣看來，無罪者就更應該感謝；因爲在其他方面都相等的情形下，絕對地來說，天主所賜給他的恩惠更大，也更持續。

第二個理由，使恩惠可以說得是更大的，是因爲它更是白白地賜予的。照這樣看來，悔罪者就比無罪者更應該感謝天主了。因爲天主所賜給他的，更是白白地賜給的；因爲當他正應受懲罰的時候，卻賜給了他恩惠。這樣，那個賜給無罪者的恩惠，絕對地看起來雖然更大，可是那個賜給悔罪者的恩惠，如與他本人相對著來看，卻是更大；這好比給窮人的一樣小東西，比給富人的一件大禮物，爲窮人更大一樣。這是因爲關於個別事件的行爲，對於那些應該做的事，應優先考慮此時此地的種種個別情況，而非一般性的情況，如同哲學家在《倫理學》卷三第一章論情願與不情願時所說的。

釋疑 以上的話也足以解答那些質疑了。

第三節 人是否必須感謝所有的恩人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不必感謝所有的恩人。因為：

1. 一個人可以施恩於自己，猶如他可以加害於自己一樣，如同在《德訓篇》第十四章5節裡所說的：「虐待自己的，怎能善待他人？」可是，人不能感謝自己；因為感謝似乎是由一個人至另一個人的。所以，不必感謝所有的恩人。

2. 此外，感謝是一種還報恩惠。可是，有些恩惠有惠而無恩，而且還有侮辱、推宕或麻煩。所以，並不是常須感謝施惠者。

3. 此外，不必感謝那追求己利的人。可是，有時人爲了追求己利而施惠。所以，不必感謝他們。

4. 此外，不必感謝一個奴隸；因為就是奴隸的本身，也是屬於主人的。可是，有時一個奴隸對他的主人有恩。所以，不必感謝所有的恩人。

5. 此外，誰也不必去做那些不能正當地和有益地做的事。可是，有時那施恩者，可能已享有很大的福氣；報答他所施之恩，爲他毫無用處。有時那個施恩者，可能已由善人變成了壞人；因此，似乎不能正當地去報答他。有時那個受恩者，可能也是一個窮人，絕無報恩的能力。所以，人似乎不是常須報恩的。

6. 此外，誰也不必爲別人去做一件對他不僅無益，反而有害的事。可是，報恩有時對受報者有害或無益。所以，並不是常須感謝報恩的。

反之 《得撒洛尼前書》第五章18節卻說：「應事事感謝。」

正解 我解答如下：一切的後果都自然地轉向它的原因。爲

此，狄奧尼修在《神名論》第一章裡說，天主為萬物的原因，使一切都轉向祂：因為後果必然是指向主動者所求的目的。可是，施恩者以其為施恩者來看，顯然就是受恩者的原因。所以，自然的秩序要求受恩者，按照雙方的情形，以報恩而轉向施恩者。如同前面第一〇一題第二節關於父親所已經講過的，對施恩者作為施恩者，應該表示恭敬和尊重，因為施恩者有如根源；不過，偶然也應該幫助他，或贍養他，如果他有這樣的需要。

釋疑 1.如同辛尼加在《論施惠》卷五第九章裡所說的：「正如那使己受益者，不是慷慨；寬恕自己者，不是仁厚；憐憫己苦者，不是慈悲；唯有那這樣對待別人者，方才如是。同樣，沒有人是施恩於自己，卻只是隨從自己的本性，避禍而就福。」為此，在與個人本身有關的事上，並無知恩與忘恩之可言；因為人不能從自己有所割捨，除非自己又保留了它。

不過，同樣的事對別人來說是實在的說法，對自己來說卻只是譬喻的說法了；這是哲學家在《倫理學》卷五第十一章論正義時所說的，因為這是把人的身體各部分，視作好像是各個不同的人一樣。

2.多注意善而少注意惡，這表示一個人心地善良。所以，如有人施恩而不以其道，受恩者也不可因此而全不謝恩。不過，不必好像他施恩而以其道時那樣去感謝他；因為他所施之恩也比較少。因為，如同辛尼加在《論施惠》卷二第六章裡所說：「恩惠因迅速而加重，因遲延而減輕。」

3.如同辛尼加在《論施惠》卷六第十二及第十三章裡所說：「看一個人給我們施恩，是為他自己呢，還是為他自己和我們，這有很大的關係。如果他完全只顧自己，他之加惠於我們，因為他非如此即不能得利，我就應該看他好像一個為自己

的牲口找牧草的人一樣。如果他想到了他和我雙方，使我同他一起受益，那麼我是一個忘恩的人，而且也是一個不公道的人，假若我不喜歡那使我受益的事，同樣也使他受益。除非施恩者因施恩而受到損失，就不稱它為恩惠，這是最壞的心術。

4.如同辛尼加在《論施惠》卷三第二十一章裡所說：「如果一個奴隸做那按例叫奴隸做的事，這原是他的服務；如果他所做的超過一個奴隸所應該做的事，這便是一個恩惠。因為幾時轉變為友人的情誼，就開始稱為恩惠。」為此，就是對做事超過其本分的奴隸，也應該表示謝意。

5.一個窮人如果他盡其所能而做，就不是一個忘恩的人。因為，正如恩惠更在於人的用心，而不在於他的實行；同樣，感謝也更在於人的情意。為此，辛尼加在《論施惠》卷二第二十二章裡說：「那感激地接受恩惠的，已經做了第一步的償報。至於我們多麼感激地領受恩惠，我們應該以洋溢的熱情來表示的；這不僅是在施恩者能聽到時，而且也無論是在什麼地方。」

由此可見，不論施恩者享受多大的福氣，要常能向他表示尊重和恭敬，以報答他的恩惠。為此，哲學家在《倫理學》卷八第十四章裡說：「對富有者應報以恭敬；對貧困者則報以實利。」辛尼加在《論施惠》卷六第二十九章裡也說：「我們能報答有福氣者的方式甚多，如提供忠實的意見，表示深摯的友情，做和悅而不阿諛的談話。」

為此，一個人不可希望施恩者有所急需，或陷於貧困，以便報恩於他。因為，如同辛尼加在《論施惠》卷六第二十章裡所說的：「如果你希望那對你毫無所施的人遭難，這願望已是不人道的。何況你願意那曾有恩於你的人遭難，這更是多麼不人道的！」

然而，如果施恩者變壞了，仍然應該按照他的情形報答

他，使他可能時回歸正道。可是，如果他怙惡不悛，已是無可救藥的話，那麼他已變成另一個人，就不必再像以前那樣去報答他。不過，只要不違反道德，仍要記得他的恩情，如同哲學家在《倫理學》卷九第三章裡所說的。

6.如同前面釋疑5.已經講過的，報恩首要是在於用心或情意。爲此，應以最有效益的方式報恩。可是，如果後來由於他自己不慎，而轉爲對他有害，這不能怪罪報恩的人。爲此，辛尼加在《論施惠》卷八第十九章裡說：「我的本分只是報恩；既已報恩之後，我就沒有保存或維護的責任。」

第四節 人是否必須立刻報恩

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎必須立刻報恩。因爲：

1.我們必須立刻歸還那些應該歸還，而沒有規定期限的東西。可是，報恩沒有一定的期限，而報恩是應該做的，如同前面第三節已經講過的。所以，人必須立刻報恩。

2.此外，愈是以更大的內心熱情來完成一件善事，似乎就愈更值得稱讚。可是，人一點也不耽擱去做應做的事，似乎是出於內心的熱情。所以，人立刻報恩，似乎更值得稱讚。

3.此外，辛尼加在《論施惠》卷二第五章裡說：「甘心而迅速地付諸實行，這是施恩者應做的事。」可是，報恩應與所受之恩相等。所以，也應該立刻報恩。

反之 辛尼加在《論施惠》卷四第四十章裡說：「那急於圖報的，所懷有的不是感激之人之心，而是負債之人之心。」

正解 我解答如下：正如施恩時應該注意兩件事，即情意和恩物；同樣，在報恩時也應該注意這兩件事。關於情意方面，應

該立刻報答。爲此，辛尼加在《論施惠》卷二第三十五章裡說：「你願意報恩嗎？善意地接受它吧！」

至於恩物方面，則報恩應該等待適宜於施恩者的時候。一個人若不等待適宜的時候，而願立刻以恩報恩，那麼這似乎不是一種合於德性的報答。因爲，如同辛尼加在《論施惠》卷四第四十章裡所說的：「那太急於要還報的，是因爲他不願意欠債或欠情；而不願意欠債或欠情的人，就是一個不知感恩的人。」

釋疑 1.一項屬於法律的債，必須立即清還；否則，如果一個人沒有別人的同意而保留別人的東西，就沒有正義的平等。然而，一項屬於倫理的債卻繫於負債者的真誠。爲此，應該在適宜的時候，按照德性的正直要求，清還這樣的債。

2.意志的急切之情如果不受理智的管制，便不合於德性。爲此，誰若由於心中的急切之情而不等待適宜的時候，是不足爲訓的。

3.施恩也當適時。如時機適宜，就不可再遲延。報恩時也應該遵守同樣的規則。

第五節 報恩應予考量的是施恩者的情意，抑或是實效

有關第五節，我們討論如下：

質疑 報恩應該予以考量的，似乎不是施恩者的情意，而是實惠或實效。因爲：

1.還報是爲了恩惠；而「恩惠」是在於實惠或實效，如同恩惠這個名詞本身所顯示的。爲此，報恩應予考量的是實效。

2.此外，報恩的感謝是屬於義德的一部分。可是，義德所注意的，是授受之間的相等。所以，在報恩時，更應該予以考量的是實效，而非施恩者的情意。

3.此外，誰也無法考量自己所不知道的事物。可是，只有天主知道人內在的情意。所以，不能按照情意來報恩。

反之 辛尼加在《論施惠》卷一第七章裡說：「有時一個人雖然給得少，用心卻大方，雖然只行了一個小惠，卻是心甘情願；對這樣的人，我們更應該感謝。」

正解 我解答如下：報恩可以屬於三種不同的德性，即義德、知恩及友誼。如果還報具有法律債務的性質，如：借貸，以及其他類似的事物，這時就屬於義德。在這種情形之下，償還應予考量的是數量。

可是，如果報恩具有一種屬於倫理義務的性質時，它就屬於友誼或知恩之德；不過，二者的情形不同。因為在報答友誼時，應該注意友誼的原因。為此，如果友誼是基於利益的，那麼報答就應該按照一個人因受惠所得的利益來定。如果友誼是基於高尚德性的，那麼在報答時就應該注意施恩者的抉擇或心意，因為這是德性所要求的首要條件，如同在《倫理學》卷八第十三章裡所說的。

同樣的，由於知恩關於恩惠所注意的是白白的施予，而這是屬於情意或心意方面的；所以，報恩所考量的，更是施恩者的心意，而非實惠或實效。

釋疑 1.任何倫理的行為都繫於意志。為此，一個恩惠以其值得稱讚，而應予以感謝來看：在質料方面固然是在於實效；可是在形式方面，主要卻是在於意志。所以，辛尼加在《論施惠》卷一第六章裡說：「恩惠並非在於實際成就的或施予的，而是在於施予者或行事者的心情。」

2.感謝是義德的一部分，不是如同為共類的一別類；而

是用一種回溯，而把它歸在義德這一類裡的，如同前面第八十題已經講過的。爲此，不應該在這兩種德性裡，去考量同樣的義務性質。

3.本來只有天主才能看見人的心意；可是，由於它由某些徵象顯露出來，所以人也能夠知道它。施恩者的心意就是這樣因著他施恩時所用的方式，譬如說：由於他樂意而且迅速地施恩，而可以被人知道。

第六節 報恩是否應該超出所受之恩

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人報恩似乎不必超出所受之恩。因爲：

1.對有些人，例如：父母，就是連相等的還報也是不可能的，如同哲學家在《倫理學》卷八第十四章裡所說的。可是，德性並不致力於做不可能的事。所以，報恩並不致力於做更大的事。

2.此外，如果一個人所還報者，多於他所受之恩，因而他也好像重新給了別人一些東西。可是，別人對這新給的恩惠也應該還報，導致那首先施恩的人，必須做更多的還報。這樣一直繼續下去，可以至於無窮。可是，德性不致力於無窮之事，因爲「無窮取消善性」，如同在《形上學》卷二第二章裡所說的。所以，報恩不應該超出所受之恩。

3.此外，義德在於相等。可是，更大是踰越相等。爲此，既然在任何德性中，踰越或過分是有瑕疵的，所以報恩超出所受之恩，似乎是有瑕疵、相反義德的。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第五章裡說：「應該還報那善待人者，而且也要開始善待他。」這是在做更多的還報時所實行的。所以，報恩應該使人做一些比受恩更多的事。

正解 我解答如下：如同在前面第五節已經講過的，報恩是按照施恩者的心意，去注意所受之恩。施恩者之應受稱讚，主要因為他平白自願施恩，並不是他應該這樣做的。爲此，受恩者負有一種倫理的義務，也要平白自願還報一些東西。可是，他似乎沒有平白自願還報什麼東西，除非他所還報的超出他所受之恩的量；因爲如果他還報得較少或相等，他似乎並沒有平白自願地做了什麼，而只是歸還他所領受的東西。所以，報恩常要人盡己之所能，還報更多一些的東西。

釋疑 1.如同前面第三節釋疑5.和第五節已經講過的，在報恩時，應該更多注意施恩的心意，而少注意實效。爲此，如果我們只看兒子受其父母的恩惠效果，即生養撫育之恩，兒子就無法相等地還報父母，如同哲學家所說的。可是，如果我們注意施恩者及報恩者的心意，那麼兒子就能把更多的東西還報自己的父母，如同辛尼加在《論施惠》卷三第二十九章裡所說的。不過，如果他無法做到的話，只要他有還報的意願，這已足以作爲報恩了。

2.知恩的義務來自愛德；清償愈多，欠的愈重，如同《羅馬書》第十三章8節所說的：「除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼。」爲此我們說，感謝的義務大無止境，這話並不是沒有理由的。

3.正如關於義德這種樞德，所注意的是事物的相等；同樣，關於感恩，所注意的是意志的相等。就是說，一方面施恩者自願施予一些他本來不必給的東西；另一方面，受恩者也還報一些超出他應該給的東西。

第一〇七題

論忘恩

一分爲四節一

然後要討論的是不知恩，或忘恩（ingratitudo；參看第一〇六題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、忘恩是否常是罪。
- 二、忘恩是不是一種特殊的罪。
- 三、是否每一忘恩都是死罪。
- 四、是否應該給忘恩者停止施恩。

第一節 忘恩是否常是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 忘恩似乎並不是常是罪。因爲：

1. 辛尼加在《論施惠》卷三第一章裡說：「凡是不報恩的，是忘恩的人。」可是，有時人不可能報恩而不犯罪，例如：一個人曾幫助別人犯罪。所以，既然避免犯罪並不是罪，那麼忘恩似乎並不常是罪。

2. 此外，無論什麼罪，都是在犯罪者的能力之下，因爲按照奧斯定《論自由意志》卷三第十八章所說的：「沒有人在他無法避免的事上犯罪」。可是，有時要避免忘恩，並不是在犯罪者的能力之下，例如：他實在沒有什麼來報恩。再者，遺忘不是在我們的能力之下。可是，辛尼加在《論施惠》卷三第一章裡說：「遺忘的人是最大的忘恩者。」所以，忘恩並不是常是罪。

3. 此外，不願意欠人什麼，如同宗徒在《羅馬書》第十三章8節裡所說的：「不可欠人什麼」，似乎不是報恩。可是，

「凡不願意欠人的，是一個忘恩的人」，如同辛尼加在《論施惠》卷四第四十章裡所說的。所以，忘恩並不是常是罪。

反之 《弟茂德前書》第三章2節卻把忘恩與其他的罪並列在一起，它這樣說：「不孝順父母，忘恩，負義，不虔敬。」

正解 我解答如下：如同第一〇六題第一節釋疑2、第四節釋疑1.和第六節已經講過的，感恩的義務是德性所要求的一種屬於倫理的義務。可是，一件事之為罪，是由於它與德性相反。所以，無論什麼忘恩都是罪。

釋疑 1.感恩是關於一個所受的恩惠。可是，凡幫助別人犯罪的，並非對他有恩，反而對他有害。為此，不必感謝這樣的人，除非他是由於好心而幫助的；譬如說，他弄錯了，以為自己是幫助別人行善，卻幫助了別人犯罪。如有這樣的情形，那麼應該報答他，並不是為幫助他犯罪。因為幫助人犯罪，不是報人以善，而是報人以惡了；這樣的事是與感恩不合的。

2.誰也不能由於自己無法還報，而就免於忘恩之罪；因為只要有意願，已經足以清償感恩的義務了，如同前面第一〇六題第六節釋疑1.已經講過的。

不過，遺忘所受恩惠之為忘恩，不是指那種由於本性方面的缺點而造成的遺忘；因為這不是意志所能控制的事，而是指那種由於疏忽而導致的遺忘。因為，如同辛尼加在《論施惠》卷三第一章裡所說的：「誰若忘記所受之恩，表示他很少想到自己要還報。」

3.感恩的義務來自愛的義務，誰也不應該願意自己免去這愛的義務的。為此，誰若不願意有這種義務，似乎是因為他對那施恩者缺少愛的緣故。

第二節 忘恩是不是一種特殊的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 忘恩似乎不是一種特殊的罪。因為：

1.誰犯罪，就是反抗至大的恩主天主。可是，這是屬於忘恩的。所以，忘恩不是一種特殊的罪。

2.此外，沒有一種特殊的罪是包括在不同類別的罪之內的。可是，一個人之忘恩，可能是由於犯了不同類別的罪，例如：對自己的恩人犯下毀謗、竊盜，或其他類似的行為。所以，忘恩不是一種特殊的罪。

3.此外，辛尼加在《論施惠》卷三第一章裡說：「對恩惠假裝不見，是忘恩的人；不報所受之恩，是忘恩的人；可是，最大的忘恩的人，是那忘記所受之恩的人。」可是，這些行為似乎並不屬於同一種罪。所以，忘恩不是一種特殊的罪。

反之 忘恩相反感恩或感謝，而感恩或感謝是一種特殊的德性。所以，忘恩是一種特殊的罪惡。

正解 我解答如下：每一種惡習都是由於缺乏那種最與它相反的德性而得名的，例如：吝嗇比揮霍更相反慷慨。可是，一種惡習之與感恩這個德性相反，可能是由於過度，例如：一個人爲了那些不應該感謝的事而表示感恩，或者未到適宜的時候，就急於感謝，如同在前面第一節釋疑1.和第一〇六題第四節已經講過的。不過，更與感恩相反的，是那種來自欠缺或不及的惡習；因爲感恩之德，如同在前面第一〇六題第六節已經講過的，使人趨於還報更多的東西。爲此，「忘恩」實在是從欠缺感恩而得名的。可是，每一種欠缺或剝奪，是按照那與之相反的習性來分類的，例如：盲與聾之不同，是由於視與聽不同的緣故。所以，正如感恩或感謝是一種特殊的德性；同樣，忘恩也

是一種特殊的罪惡。

不過，按照感恩所要求之物的等級，而有各種不同的程度。其第一級，是承認所受之恩；第二級，是表示稱讚和感謝；第三級，是按照個人自己的能力，在適宜的時地報恩。由於「那最後產生的，是最先消解的」。所以，第一級忘恩是一個人不報恩；第二級忘恩是一個人假裝，表示自己好像沒有接受過什麼恩惠；第三級也是最重的忘恩，是一個人或者由於忘記了，或者以任何其他的方式，不承認自己接受了恩惠。

由於對相反者的承認，也包括（對本身的）否認。所以第一級忘恩是以怨報德；第二級忘恩是譴責所受之恩；第三級忘恩是視恩惠如禍害。

釋疑 1. 每一個罪在質料方面，都是對天主的一種忘恩。這是因為人所做的事，可能是屬於忘恩的事。可是，在形式方面，幾時人實際上輕視一個恩惠，這才是忘恩。而這是一種特殊的罪。

2. 某一種特殊的罪，其形式之理並非不能存在於好幾類不同的罪裡，有如存在於質料內。因此，忘恩之理也可以是存在於許多類、不同的罪裡。

3. 那三者並不是不同種類的罪，而是同一種特殊的罪的不同等級。

第三節 忘恩是否常是死罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 忘恩似乎常是死罪。因為：

1. 人必須對天主表示最大的感謝。可是，人不會由於犯一個小罪，而對天主忘恩的；否則人人都是忘恩的人了。所以，沒有一個忘恩之罪是小罪。

2.此外，一個罪之爲死罪，是由於它相反愛德，如同在第二十四題第十二節和第二集第一部第七十二題第五節已經講過的。可是，忘恩是相反愛德的；因爲感恩的義務來自愛德，如同在前面第一〇六題第六節釋疑2.已經講過的。所以，忘恩常是死罪。

3.此外，辛尼加在《論施惠》卷二第十章裡說：「在施恩者與受恩者之間，有一條這樣的規律：前者應該立即忘卻所施之恩，而後者則應牢記所受之恩。」可是，施恩者之所以應該忘卻，其理由似乎是他不要去注意受恩者的罪，如果受恩者對他忘恩。假若忘恩是一個小罪的話，就沒有這種必要了。所以，忘恩常是死罪。

反之 不應該爲任何人犯大罪鋪路。可是，辛尼加在《論施惠》卷二第九章裡說：「有時必須欺矇受助的人，使他得到援助，而不知道這是從什麼人那裡得來的。」但這好像是爲受恩者的忘恩鋪路。所以，忘恩並不是常是死罪。

正解 我解答如下：從在上面第二節所說的，可見一個人忘恩，有兩種方式。第一，只是由於缺失之故；例如不承認所受之恩，或不予以稱讚，或不還報。這些缺失並不是常是死罪。因爲，如同在之前第一〇六題第六節已經講過的，感恩的義務，要人大方地做超越其本分的還報。因此，如果他不這樣做，並不犯死罪。不過，這是小罪，因爲它或者是出於一種疏忽，或者是由於人沒有修德的內心準備。然而，這類的忘恩也可能是死罪：或者由於內心的輕蔑，或者因爲不還報的東西是施恩者所應得的——不管是他絕對應得的，或是因爲他有什麼急需。

第二種忘恩的方式是，一個人不僅沒有盡好感恩的義務，而且還要適行其反。這也要看他所做的事的情況而定，有

時是小罪，有時是死罪。

不過，必須知道，如果忘恩來自一個死罪，那麼它就具備忘恩的完整意義。如果它來自一個小罪，它就只有不完整的忘恩的意義。

釋疑 1. 人不會由於犯小罪而對天主忘恩，這是按照忘恩的完整意義來說。不過，小罪也會含有一些忘恩的成分，這是因為它把人對天主應該表示服從的德性行為消除了。

2. 來自小罪的忘恩並不是相反愛德，而是越出愛德，因為它並不破壞愛德的習性，只是排除愛德的某一行為。

3. 辛尼加在《論施惠》卷七第二十二章裡也說：「誰若以為，我們說人在施恩後應該忘記它，我們的意思是說他應該拋卻這樣的回憶，不可再去想一件非常值得稱讚的事；他就錯了。我們說他不應該記住它，我們的意思是說，他不應該宣傳和誇耀。」

4. (答反之) 誰若不知自己受恩，而不還報，並不是一個忘恩的人；只要若是他知道，就會準備去還報。不過，有時這是一件值得推崇的事，施恩於人而不使人知：一方面是為了避免虛榮，如同聖尼各老 (Nicolaus；按：即俗稱的聖誕老人) 暗暗地把金錢投在一家人家的房屋裡，以躲避受人重視 (參看十二月六日聖人紀念日之舊誦讀日課)；另一方面，也是因為這樣免得受恩者感到羞愧，因而可以提高恩惠本身的價值。

第四節 是否應該停止給忘恩者施恩

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎應該停止給忘恩者施恩。因為：

1. 《智慧篇》第十六章29節說：「不知恩者的希望，就如冬天的霜，勢必消溶。」可是，除非停止給他施恩，他的希

望就不會消溶了。所以，應該停止給忘恩者施恩。

2.此外，誰也不可給人犯罪的機會。可是，忘恩者在受恩時，得到犯忘恩之罪的機會。所以，不應該給忘恩的人施恩。

3.此外，如同《智慧篇》第十一章17節所說的：「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他。」可是，誰受恩而忘恩，是犯罪相反恩惠。所以，應該使他得不到恩惠。

反之 《路加福音》第六章35節卻說：「至高者對待忘恩的和惡人，是仁慈的。」可是，我們應該效法祂，以表示我們是祂的子女，如同在同處所說的。所以，我們不可停止給忘恩者施恩。

正解 我解答如下：對於一個忘恩的人，有兩點應該注意的。第一點，是他應受的罰。以這樣來說，他按理應該失去恩惠。第二點應該注意的，是施恩者所應該做的事。首先，他不應該輕易地斷定別人是忘恩的人。因為，如同辛尼加於《論施惠》卷三第七章所說的，「這事屢見不鮮，即一個人雖不報恩，卻是知恩的」；因為也許他沒有還報的能力，或者沒有報恩的機會。其次，施恩者應該設法使那個忘恩者變成一個知恩的人；如果他第一次施恩，而沒有做到這一點，也許第二次施恩時會成功。可是，如果他愈施恩，而那個人也愈忘恩而變壞，那麼他就應該停止給那個人施恩。

釋疑 1.所引證的那段文字，是著眼於忘恩的人應受的罰。

2.誰施恩給一個忘恩的人，並不是給他一個犯罪的機會，而是給他感恩還愛的機會。如果受恩者將此變成忘恩的機會，這不能怪施恩的人。

3.那施恩於人的，不可立即顯示自己是懲罰忘恩者，而先應像一位仁慈的醫師，用一而再的恩惠去治療忘恩的疾病。

第一〇八題

論報復

一分爲四節一

然後要討論的是報復（*vindicatio*；參看第八十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否可以報復。
- 二、報復是不是一種特殊的德性。
- 三、論報復的方式。
- 四、應該對誰進行報復。

第一節 是否可以報復

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不可以報復。因爲：

1. 無論誰僭取天主的東西，便是犯罪。可是，報復是天主的事，因爲《申命記》第三十二章35節說：「復仇在乎我，我必要報復。」（參看《希伯來書》第十章30節；《羅馬書》第十二章19節）所以，任何報復都是不可以的。

2. 此外，誰若對一個人進行報復，就是不容忍他。可是，應該容忍壞人，因爲關於《雅歌》第二章2節的「有如荊棘中的一朵百合花」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「那不能容忍壞人的，便不是一個好人。」所以，不應該對壞人進行報復。

3. 此外，報復是用懲罰來進行的；而懲罰產生奴隸性的恐懼。可是，新約法律不是恐懼的法律，而是仁愛的法律，如同奧斯定在《駁摩尼弟子阿底曼德》第十七章裡所說的。所以，至少在新約時代裡，報復是不可以的。

4.此外，那報復自己所受之侮辱的人，稱為報復者。可是，就是連法官，似乎也不可以懲罰那些得罪他的人；因為金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》，關於第四章10節說：「讓我們效法基督的榜樣，大方地容忍我們自己所受的侮辱；可是，如果是天主所受的侮辱，那麼就是連聽到它們，也不可容忍。」所以，報復似乎是不可以的。

5.此外，大眾的罪比個人的罪害處更大，因為《德訓篇》第二十六章5及6節說：「有三件事，我心中恐懼：市民的控告，暴徒的集合，誣妄的誹謗。」可是，不應該為了大眾的罪，而進行報復；因為關於《瑪竇福音》第十三章29至30節的「讓兩樣一起生長，免得你們連麥子也拔了出來」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「不應該絕罰大眾，也不應該絕罰君王。」所以，別的報復也是不可以的。

反之 除了好的和許可的東西以外，不應該由天主那裡期望什麼別的東西。可是，應該由天主那裡期望對仇敵的報復；因為《路加福音》第十八章7節說：「天主所召選的人，日夜呼籲祂，祂豈能不給他們伸冤？」言外是說：「祂一定要給他們伸冤的。」所以，報復在本質上並不是不好的和不許可的。

正解 我解答如下：報復在於對犯罪者，施以懲罰之苦。所以，關於報復這個問題，必須注意報復者的用心。如果他的目的，主要是想使他所報復的人受苦，並止於此，這絕對是不可以的。因為以他人之苦為樂，這是仇恨之事，而仇恨相反我們藉以泛愛眾人的愛德。如果一個人的用心，只是想使那個曾無理地害過自己的人受苦，他也不得以此而推諉無罪；正如一個人不得以只恨那恨自己的人為藉詞，而推諉無罪一樣。因為，一個人不得因為別人先得罪了他，而去得罪別人，這是宗徒

所禁止的為惡所勝。這位宗徒在《羅馬書》第十二章21節裡說：「你不可為惡所勝，反應以善勝惡。」

不過，如果報復者的用意，主要是在於用懲罰犯罪者這種方法，以達到某一個好的目的，諸如：使犯罪者悔改，或者至少使他受到約束，而使別人享有安寧，使正義得以維持，天主受到光榮等；那麼，只要顧及到其他應有的情況或條件，報復能是可以的。

釋疑 1. 誰若按照自己的身份地位，對壞人進行報復，就不是僭取天主的東西，而是使用天主所給他的權力。因為《羅馬書》第十三章4節論及世上的君主，說：「他是天主的僕役，負責懲罰作惡的人。」可是，如果有人不守天主所定的秩序，而進行報復，他便僭取天主的東西，而犯罪。

2. 善人容忍惡人，是指他們以適當的方式，忍受惡人對他們自己所加的侮辱；可是，他們並不這樣容忍惡人，以致聽讓惡人去侮辱天主和近人。因為金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》裡說：「忍受自己所受的侮辱，是值得稱讚的；可是不理天主所受的侮辱，卻是最大的不敬。」

3. 福音的法律是仁愛的法律。為此，凡以愛行善，並實在屬於福音的，不應該受到懲罰的恐嚇；只有那些不以愛行善的人，才應該受到這樣的恐嚇：他們雖然「在充數方面」屬於教會，可是「在功績方面」，卻並不屬於她。

4. 妄加於人的侮辱，有時也能損及天主和教會。這時，一個人就應該報復自己所受的侮辱，例如：厄里亞使天降烈火，焚燒那些拘捕他的人，如同在《列王紀下》第一章9節裡所記載的；又如厄里叟詛咒那些嘲笑他的兒童，如同在《列王紀下》第二章23節裡所記載的；又如教宗思維二世（Sylvester II，999～1003年）絕罰那些放逐他的人，如同在《教會法律

類編》第二十三編第四題裡所記載的。

不過，如果妄加於人的侮辱，只是損及他個人，那麼在適當的情形之下，他就應該忍受。因為，這些有關忍耐的命令，應該把它們解作是指心靈上的準備，如同奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第十九及第二十章裡所說的。

5. 如果全體群眾都犯了罪，那麼就應該對他們進行報復。或者是對全體群眾進行報復，例如：埃及人在追逐以色列子民時，淹死在紅海裡，如同在《出谷紀》第十四章22節裡所記載的；又如索多瑪全城居民都被殲滅（參看《創世紀》第十九章25節）。或者是對大部分群眾，如同在《出谷紀》第三十二章27至28節裡所記載的，有關那些拜金牛者所受的罰。不過，如有希望使許多人改正，有時就應該使少數主要的人受到報復的嚴罰，並震懾其餘的人，例如：《戶籍紀》第二十五章4節記載上主命把民間的首長們，爲了群眾所犯的罪而受絞刑。

不過，如果不是全體群眾，而只是其中的一部分犯了罪，這時如能把有罪的與無罪的分開，那麼應該對這些有罪的人進行報復。如果能這樣做，而不致使其他的人受到不良的影響；否則應該寬赦群眾，而取消懲罰。

至於群眾所跟從的首長，對他也適用這同樣的原則。因爲，如果不能懲罰他的罪，而不致對群眾造成不良的影響，就應該容忍他的罪；除非他所犯的是這樣的罪，對群眾來說，無論是在精神方面，或者是在物質方面，都比因懲罰他而能產生的不良影響害處更大。

第二節 報復是不是一種與眾不同的特殊德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 報復似乎不是一種與眾不同的特殊德性。因為：

1. 正如善人因其善行而受賞；同樣，惡人因其惡行而受罰。可是，獎賞善人並非屬於一種特殊的德性，而是交換義德的行為。所以，按照同樣的理由，也不應該把報復當作一種特殊的德性。

2. 此外，如果對於某一種行為，人已藉由別的德性獲得足夠的配備，就不應該再為它另立一種特殊的德性。可是，藉由勇德或熱情，人已獲得充分的準備去懲戒惡行。所以，不應該把報復視作一種特殊的德性。

3. 此外，相反每一種特殊的德性，都有一種特殊的惡習。可是，似乎沒有一種特殊的惡習是與報復相反的。所以，它不是一種特殊的德性。

反之 西塞祿於《修辭學》卷二第五十三章中，卻把報復列為義德的一部分。

正解 我解答如下：如同哲學家在《倫理學》卷二第一章裡所說的，我們適於修德乃來自本性，而完成德性卻是由於習慣或某種其他的原因。由此可見，德性成就我們，使我們以適當的方式，隨從那些屬於自然律的本性傾向。為此，為每一種本性傾向，都有一種相對的特殊德性。可是有一種免除禍害的特殊的本性傾向。為此，動物在慾情的能力之外，尚有憤情的能力。人抗拒禍害，是靠對侮辱採取自衛，以免受其侵犯，或對已加之侮辱；採取報復的用意不是在於加害，而是在於除害。這是屬於報復的事，因為西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章裡說：「人是藉報復，以自衛或雪恥的方式，排除暴力、欺

凌，以及任何黑暗之事」，即侮辱之事。所以，報復是一種特殊的德性。

釋疑 1.正如清償一項法律的債務，是屬於交換義德的事；而清償一向因接受一個特殊恩惠而造成的倫理的債務，是屬於感恩之德的事。同樣，以懲罰罪行與公共的正義有關來看，是一個屬於交換義德的行為；以其與排除某一個人所受之侮辱，並維護其免受侵害有關來看，那麼它就屬於報復的德性。

2.勇德使人準備報復，排除阻難，即不畏懼面前的危險。

至於熱情則含有愛火，是指報復的最初根源；這是由於一個人爲了天主或近人所受的侮辱，而進行報復。因爲愛德使他把這樣的侮辱，視作他自己所受的侮辱。可是，每一個德性的行為，皆發自愛德，猶如它的根；因爲，如同教宗額我略一世在某一篇證道詞裡所說的：「如果不是發自愛德的根，在善行的綠枝上就什麼也沒有。」（《福音論贊》卷二第二十七篇）

3.相反報復的，有兩種惡習。第一種是由於過度，即超越適度懲罰的殘忍或暴虐。第二種是由於不及而犯的惡習，例如：有人在處罰時過於寬大。爲此，在《箴言》第十三章24節裡說：「不肯使用棍杖的人，實是恨自己的兒子。」可是，報復之德卻使人按照各種不同的情況，遵守報復應有的分寸。

第三節 報復是否應該採用世人習用的處罰

有關第三節，我們討論如下：

質疑 報復似乎不應該採用世人習用的處罰。因爲：

1.處死一個人，等於是把他連根拔掉。可是，主在《瑪竇福音》第十三章29節裡，不許人把那些象徵「邪惡的子民」（第38節）的莠子拔掉。所以，不應該把罪人處死。

2.此外，凡是犯死罪的，似乎都應受同樣的處罰。所

以，如果有些犯死罪的人被處死，所有這樣的人，似乎都應該被處死。這顯然是不對的。

3.此外，幾時一個人犯罪，而公開地處罰他，等於是把他的罪公布出來。這對大眾似乎會產生不良的影響；因為犯罪的惡表，會變成一個引他們犯罪的機會。所以，似乎不應該用死刑來處罰某一罪行。

反之 在天主的法律中，為這些人訂有這樣的處罰；只要看看在前面第二集第一部第一〇五題第二節釋疑9.及10.所講過的，就可以知道了。

正解 我解答如下：只要是為了阻止罪惡，報復是可以的，而且還是一件屬於德性的事。可是，有些人不為德性所動，卻由於愛其要失去之物，甚於愛其犯罪所得之物，而害怕失掉前者，因而不去犯罪；否則這樣的恐懼，就不能嚇阻犯罪了。為此，對罪行採取報復，必須藉由除去人最心愛的東西。可是，人所最心愛的東西，就是生命、肉體方面的安全無損、自由，以及身外之物，如：財產、故鄉和名譽。所以，如同奧斯定在《天主之城》卷二十一第十一章裡所引述的：「西塞祿寫出在法律中的八種處罰」，即「死刑」，使一個人失去自己的生命；「鞭刑」及「報復刑」（即以眼還眼式的損失），這些處罰使人失去肉體方面的安全無損；「奴役」及「拘禁」，這些處罰使人失去自由；「放逐」，使人失去故鄉；「罰鍰」，使人失去財物；「惡名」，使人失去自己的名譽。

釋疑 1.主不許人拔去莠子，是怕「連麥子也被拔了出來」。可是，有時可用死刑拔除惡人，對善人不僅沒有什麼危險，而且還有很大的好處。為此，如有這樣的情形，可以對罪人處以死刑。

2.凡是犯死罪的，以「天主照真情判斷」（《羅馬書》第二章2節）的來世賞罰來說，固然應得永生之罰。可是，今生的處罰更是屬於補救的性質。所以，只對那些嚴重傷害他人的罪行，才處以死刑。

3.幾時懲罰，無論是死刑，或是任何人所怕懼的其他刑罰，都與罪行一起公布，這件事本身就足以迫使人放棄犯罪的主意：因為受罰的怕懼，比犯罪惡表的引誘力更強。

第四節 對非故意或無意犯罪者，是否應該採取報復

有關第四節，我們討論如下：

質疑 對非故意或無意犯罪者，似乎應該採取報復。因為：

1.一個人的意志並不隨從另一個人的意志。可是，一個人卻爲了另一個人而受罰，如同在《出谷紀》第二十章5節裡所說的：「我是忌邪的天主；我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。」爲此，由於含犯了罪，他的兒子客納罕受到了咒罵，事見《創世紀》第九章第25等節。又如由於革哈齊犯了罪，他的子孫也都染上了癩病，事見《列王紀下》第五章27節。又如基督的血使那些猶太人的後裔都受罰，因為按照《瑪竇福音》第二十七章25節的記載，猶太人曾喊說：「他的血歸在我們和我們的子孫身上。」又如在《若蘇厄書》第七章裡，我們讀到以色列人爲了阿干的罪，而被交付在敵人的手裡。這同一民族又爲了厄里的兒子們所犯的罪，也同樣被培肋舍特人擊敗，事見《撒慕爾紀上》第四章2及10節。所以，非故意或無意犯罪之人，也應該受罰。

2.此外，只有那些在人能力之下的事，才能是自願的或故意的。可是，有時也爲了一件不在人能力之下的事，而施以懲罰，例如：一個人因爲染了痲瘋病，而被免去管理教堂的職務；又如一座教堂，因當地人民貧窮，或行爲不端，而失去主

教座堂的資格。所以，不只是爲了故意的罪才採取報復。

3.此外，愚昧無知產生非自願或非故意。可是，有時也對愚昧無知的人進行報復，例如：索多瑪城民的孩子雖然具有不可克服的無知，卻也同自己的父母一起死亡（事見《創世紀》第十九章25節）。又如爲了達堂和阿彼蘭的罪，他們的孩子也同他們一起被吞沒了（事見《戶籍紀》第十六章第27等節）。就是連那些無靈的動物，爲了阿瑪勒克人的罪，而也被殺死了，如同在《撒慕爾紀上》第十五章2及3節裡所記載的。所以，對那些無意犯罪的人，有時也採取報復。

4.此外，強迫罪與自願相反。可是，一個人雖然迫於威脅而犯了罪，也不能逃過懲罰。所以，對非故意犯罪的人，也進行報復。

5.此外，盎博羅修在《路加福音注疏》卷四，關於第五章3節說：「猶達斯所坐的那隻小船飄盪不安；因此，伯多祿由於他自己的功勞，本來安穩無事的，卻因別人的罪過，而也飄盪不安起來了。」可是，伯多祿並不願意猶達斯的罪。所以，有時一個無意犯罪的人也受罰。

反之 懲罰應該是爲了罪。可是，所有的罪都是故意的，如同奧斯定《論真宗教》第十四章、《論自由意志》卷三第一及第十七章所說的。所以，只應該對那些故意犯罪的人，才採取報復。

正解 我解答如下：對於懲罰，可以從兩方面來看。第一，從懲罰的本質來看。這樣來看，懲罰只應該是爲罪的。因爲有了懲罰，義德的平衡才得以恢復；這是因爲人由於犯罪，而過度隨從自己的意志，所以應該忍受一些相反自己意志的事。爲此，既然所有的罪都是故意的，連原罪也不例外，如同前面第二集第一部第八十一題第一節已經講過的。所以，誰也不會以這

方式受罰，除非爲了他故意所做的事。

第二，把懲罰當作救藥來看，不僅是爲治療以往的罪，而且也爲預防將來的罪，以及爲促成某一種善。這樣來看，有時一個人受罰而沒有罪咎，但不是沒有理由。

不過，必須知道一種補救的藥品，絕不會捨棄更大的善，以謀求更小的善，例如：補救肉體的藥品絕不會弄瞎眼睛，去醫治腳跟的。可是，有時它會損害較小的善，以幫助更大的善。既然精神或神性方面的善是最大的善，而現世的善是最小的善，所以有時一個人雖然沒有罪咎，而在現世的善方面卻受到了懲罰；在今生天主所加的懲罰，有許多就是屬於這類的懲罰，爲貶抑或考驗世人。不過，沒有一個人沒有個人的罪咎，會在精神或神性的善方面受到懲罰，無論是在今生，或者是在來世；因爲在來世，懲罰不再是治療的藥品，而是在神性方面被判有罪及喪亡的後果。

釋疑 1. 一個人不會爲了別人的罪，而受到精神或神性方面的懲罰。因爲這樣的懲罰影響到人的靈魂，而人人按靈魂都是獨立自主及爲自己負責的。不過，有時一個人會爲了別人的罪而受到現世方面的懲罰，這有三種原因。第一，因爲一個人在現世事物方面，能是另一個人的所有物，因而也受累遭受到那人所受的懲罰，例如：在肉體方面，子女是其父親的所有物，奴隸是其主人的所有物。

第二，是由於一個人的罪傳及了另一個人。這或者是爲了模仿的緣故，如：孩子模仿父母的罪，奴隸模仿主人的罪，以致他們犯罪時更膽大妄爲。或者是爲了報應的緣故，例如：有罪的屬下應有一個有罪的長上。如同《約伯傳》第三十四章30節所說的：「爲了人民的罪，祂使一個僞善者爲王。」爲此，以色列人爲了達味統計人口所犯的罪而受罰，事見《撒慕

爾紀下》第二十四章。也可能是由於一種同意或縱容的緣故，例如：有時在現世事物方面，善人也同惡人一起受罰，因為他們沒有指責惡人的罪，如同奧斯定在《天主之城》卷一第九章裡所說的。

第三，是為強調人類社會的統一性：一個人因而必須關心別人，使他不致犯罪。同時也是為使人憎恨罪惡；因為一個人所受的罰，竟然累及所有的人，好像眾人都是屬於一個身體，如同奧斯定論阿干的罪所說的（參看《聖經首七卷辨惑》卷六第八題，關於《若蘇厄書》第七章1節）。

至於上主所說的那句話：「我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫」，似乎指的更是天主的仁慈，而不是祂的嚴罰。因為祂並不立刻報復，卻等待未來的時日，希望後代的子孫至少會改正自己；但若後代的子孫變本加厲的話，那麼對他們採取報復宛如是必然的事。

2.如同奧斯定所說的（同上），人的判斷應該效法天主明顯的判斷；天主藉這樣的判斷，為了人自己的罪過而判他們在神性方面有罪。可是，人的判斷不能效法天主隱密的判斷；天主用這樣的判斷，在現世事物方面，懲罰某些沒有個人罪咎的人。因為人無法洞悉這些判斷的理由，以便知道什麼對每一個人有益。所以，按照人的判斷，絕不可判處一個沒有罪咎的人去受這樣的毒刑，例如：死刑、斷肢或鞭笞。

不過，就是按照人的判斷，一個人也會被罰而遭受某種損失，即使他自己沒有罪過；但這並非沒有理由。其理由可有三種。第一，因為一個人，雖然他自己沒有罪，卻變得不適於享有或獲得某種利益，例如：一個人因染有痲瘋病，而被免去管理教堂的職務；或如一個人因再娶，或被判犯了流血之罪，而受阻於領受聖秩。

第二，因為一個人被判所喪失的善或利益，不是屬於他

個人的，而是屬於大眾的，例如：某一座教堂之爲主教座堂，不只是屬於神職人員的利益，而是屬於全城利益。

第三，因爲一個人的利益可能繫於另一個人的利益，例如：關於叛君之罪；兒子因其父親的罪，而喪失其繼承權。

3. 因天主的判斷，孩子在現世事物方面，同自己的父母一起受罰：一方面因爲他們是其父母的所有物，他們的父母因而也在他們身上受罰；另一方面因爲這也是爲了他們自己的利益，免得他們假若不受連累的話，也許會效尤父母的罪惡，因而應受更嚴的罰。

至於對動物，以及任何其他無靈之物進行報復，這是因爲這樣可以懲罰牠們的主人。此外，這也是爲使人憎惡罪過。

4. 恐懼的脅迫並不造成絕對的、或全面的非自願、或非故意，卻混有一些自願或故意的成分，如同前面第二集第一部第六題第六節已經講過的。

5. 其他的宗徒因著猶達斯的罪而也感到飄盪不安，猶如群眾因一人之罪而受罰，爲強調其統一性，如同前面釋疑1. 已經講過的。

第一〇九題

論真理或真實

一分爲四節一

然後要討論的是真理或真實（veritas，亦可譯爲誠、真誠、誠實；參看第八十一題引言），及其相反的惡習（第一一〇題）。

關於真實，可以提出四個問題：

- 一、真理或真實是不是德性。
- 二、真實是不是一種特殊的德性。
- 三、真實是不是義德的一部分。
- 四、真實是否使人更趨於減少或保留。

第一節 真理或真實是不是德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 真理或真實似乎不是德性。因爲：

1. 眾德之首是信德；而信德的對象是真理。既然對象先於習性和行爲，所以，真理似乎不是德性，而是先於德性的東西。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，一個人「關於自己的實在情形，說的既不誇大，也不減少」，這就是真實。可是，這種態度，並不是常值得稱讚的：無論是關於好事，因爲《箴言》第二十七章2節說，「只應讓別人讚美你，你不應開口讚美自己」；或是關於壞事，因爲《依撒意亞》第三章9節譴責某些人：「他們像索多瑪人一樣，揭示了自己的邪惡，毫不隱瞞」。所以，真實不是德性。

3. 此外，所有德性：或是向天主的，或是理智的或智性的，或是道德涵養性的。可是，真實不是一種向天主之德，因爲它的對象不是天主，而是一些現世的事物。因爲西塞祿《修

辭學》卷二第五十三章說：「真實就是把事物按其現在、過去或未來的實情，一點也不改變地說出來。」它也不是一種智性的德性，而是這些德性的目標（真理）。它也不是一種道德涵養性的德性，因為它並不介於過與不及之間：因為誰愈多說真話，也就愈好。所以，真實不是德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第七章裡，都把真實列在其他德性之間。

正解 我解答如下：真理或真實（veritas），可有兩種解法。第一，是指那使一物因它而稱為「真的」之真理。這樣，真實或真理便不是一種德性，而是德性的對象或目標。因為按照這樣的解法，真實或真理就不是一種習性，即德性的共類；而是在理智與被理解之物之間，或表記與被表示之物之間的相等，或者是物與其規則或理之間的相等，如同在第一集第十六題第一及第二節和第二十一題第二節裡所已經講過的。

第二，真理或真實是指那使一個人因它而說真話者。按照這種解法，一個人因它而稱為「誠實者」（verax）。這樣的真實，或誠實（veracitas），必然是一種德性。因為說真實的話是一個善的行為；而德性就是那「使具有之者成為善的，並使其行為成為善的」者。

釋疑 1. 這個論證是從第一種解法的真理出發。

2. 說出自己的事，只要說的是實話，一般地來說，這是一件善事。可是，這並不足以使它成為一個德性的行為。因為為使它成為德性的行為，它還必須具備其他應有的情況或條件；如果沒有遵守這些條件，這個行為便是一個有罪的行為。為此，無正當原故而讚美自己，即使所說為真，也是有罪的。

同樣的，一個人公開自己的罪行，有如以此自誇，或無論怎樣做無益的宣布，也是有罪的。

3. 一個說實話的人，表示一些與事實相符的記號；它們或是言語，或是外面的行動，或是任何外面的東西。可是，這樣的東西只與道德涵養性德性有關，連使用在意志命令之下的外面的肢體，也隸屬於這些德性。爲此，真實不是向天主的德性，也不是智性的德性，而是道德涵養性的德性。

它之介在過與不及之間，可以從兩方面來說：第一，是從對象方面；第二，是從行爲方面。從對象方面來說，因爲真實按其本質，是指一種相等。而相等就是介於過（太多）與不及（太少）之間的中點或中道。爲此，正因爲一個人關於他自己說真話，便是持守中道，是介在一個誇大自己者，以及另一個貶低自己者的中間。

至於從行爲方面，他之持守中道，是因爲他說真話，是在應該說的時候，並按照他應該說的。過分者就是不適當地說出自己的事；不及者則在應該把它們說出來時，卻隱瞞不說。

第二節 真實是不是一種特殊的德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 真實似乎不是一種特殊的德性。因爲：

1. 真與善可互相替換。可是，善不是一種特殊的德性，而是每一種德性都是善，因爲德性「使具有之者成爲善的」。所以，真實不是一種特殊的德性。

2. 此外，人把屬於自己的事顯示出來，就是我們這裡所說的真實的行爲。可是，這是每一種德性所都有的事；因爲每一種德性的習性，都是用它自己的行爲顯示出來的。所以，真實不是一種特殊的德性。

3. 此外，人藉以正直度生的真實或真理，稱爲「生活的

真實或真理」(veritas vitae)，如同在《依撒意亞》第三十八章3節裡所說的：「求祢記憶，我如何以真理或真實 (in veritate)，以齊全的心，在祢面前行走。」可是，人可以藉任何德性正直度生，如同在之前第二集第一部第五十五題第四節關於德性的定義所已經講過的。所以，真理或真實不是一種特殊的德性。

4.此外，真實似乎與單純相同，因為虛偽與二者都相反。可是，單純不是一種特殊的德性，因為它使意向正直，而這是每一種德性所都需要的。所以，真實也不是一種特殊的德性。

反之 在《倫理學》卷二第七章裡，真實卻與其他德性並列。

正解 我解答如下：人類德性的本質在於「使人的行為為善」。所以，如果在人類的行為上發見有一種特殊的善，那麼必然有一種特殊的德性，使人有相關的配備。既然按照奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的，善是在於秩序；所以，必須從特定的秩序來考量善的性質。可是，有一種特殊的秩序，即我們的外表，無論是言語，或者是行動，都對某事物有一種正當的關係，猶如表記對其所表示之事物的關係。人就是藉著真實這種德性，對此獲得完善的配備。由此可見，真實是一種特殊的德性。

釋疑 1.真與善在其主體方面，固然可互相替換：因為凡是真的也都是善的，以及凡是善的也都是真的；可是，如果從其性質方面來看，它們卻互相超越，猶如理智與意志互通（及互相超越）一樣。因為，理智認識意志，此外還認識許多其他的東西；同樣，意志欲求那些屬於理智的東西，此外還欲求許多其他的東西。為此，就「真」的固有性質，視真為理智的一種成就來看，它就是一種特殊的善，因為它是一種值得欲求的東西。同樣的，

就「善」的固有性質，視善為欲求的目的來看，那麼它就是一件真的東西，因為它是一件可以認識的東西。所以，由於德性也包括善的性質，真實就可以是一種特殊的德性，正如「真」可以是一種特殊的善一樣。然而，善卻不能是一種特殊的德性；因為，從其性質來看，毋寧說它是德性的共類或共同點。

2. 德性與惡習的習性，都是根據其本然所指向的，而不是根據其偶然並在意向以外所指向的，來定其類別。可是，一個人表達自己的事，它之屬於真實之德，猶如是本然所指向的；它之能屬於其他德性，則猶如是一種後果或延伸，是在主要意向以外的。的確，勇者所指向的，是勇敢行事；至於藉勇敢行事，也是在於勇敢的行動；至於他表現了自己所有的勇氣，則是一種後果，不在他的主要意向之內。

3. 生活的真理或真實，是使一物為真的真理或真實，不是使一人說真話的真實。生活一如任何其他的東西，稱為真的，是由於臻於自己的規律和尺度，亦即天主的法律，藉與其相符合，而獲得正直。這種真實或正直是每一種德性都有的。

4. 所謂單純，是由於與雙重或不一（*duplicitas*）相反而得名。雙重或不一，是指表裡不一。為此，單純是屬於真實這種德性的。它能使意向正直，但並非直接地，因為這是屬於每一種德性的事；而是藉由排除雙重或不一，是這雙重或不一，使人外面假扮的是一樣，內心真正想要的又是一樣。

第三節 真實是不是義德的一部分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 真實似乎不是義德的一部分。因為：

1. 把別人應得的給他，這是屬於義德所固有的事。可是，說真話似乎並不是像以前其他那些義德的部分那樣，是把別人應得的給他。所以，真實不是義德的一部分。

2.此外，真實或真理是屬於理智的，而義德卻是屬於意志的，如同前面第五十八題第四節已經講過的。所以，真實不是義德的一部分。

3.此外，按照熱羅尼莫的主張，真實可分為三種，即「生活的真實，義德的真實，以及道理的真實」。可是，沒有一種是屬於義德的一部分。因為生活的真實，包括所有的德性，如同前面第二節釋疑3.已經講過的。義德的真實，也就是義德，所以不是它的一部分；道理的真實，則更是屬於理智的德性。所以，真實絕對不是義德的一部分。

反之 西塞祿《修辭學》卷二第五十三章把真實列在義德的部分之間。

正解 我解答如下：如同前面第八十題已經講過的，一種德性附屬於義德，猶如次要的德性附屬於主要的德性，是因為它有一些與義德相同之處，同時卻又沒有義德那樣完全的內涵。可是，真實之德與義德有兩點相同之處。第一，是對別人的。因為，如同我們第二節釋疑2.已經講過的，表達是一個有關真實的行為，是對別人的，即一個人對另一個人，把關於自己的事表達出來。

第二，義德在事物之間建立一種相等。真實之德也有同樣的作用，因為它使表達所用的記號，與那些有關個人自己的事之間，彼此相等。

不過，真實之德也有所欠缺於義德的完全內涵，即是在義務方面。因為真實之德並非像義德那樣關注法律的義務，而是關注倫理的義務；這是因為一個人由於道德，而應該對別人表達真實的事。所以，真實之為義德的一部分，是因為它附屬於義德，如同一種次要的德性，附屬於主要的德性一樣。

釋疑 1.由於人是社會性的動物，凡是為維持人類社會必要的東西，人自然應該供給別人。可是，除非人彼此互信，猶如他們彼此表達真實一樣，他們就絕不能在一起生活。為此，真實之德也以某種方式，關注義務的性質。

2.真理或真實，從其為人所知的那方面來看，固然是屬於理智的事。可是，人是藉著自己的意志，使用自己的肢體，以及習性，運用外面的記號，把事實表達出來。從這方面來看，表達真實是屬於意志的行為。

3.我們現在所討論的真實，與「生活的真實」不同，如同前面第二節釋疑3.已經講過的。

稱為義德的真實，有兩種方式。第一種方式，是根據義德本身是受天主法律規範的某種正直。從這方面來說，義德的真實與生活的真實不同。因為一個人因著生活的真實，是他自己過正直的生活；而因著義德的真實，則他是在做與別人有關的判斷時，遵守法律的正直。這樣，義德的真實就像生活的真實一樣，不屬於我們現在所討論的真實。

第二種方式，義德的真實也可能解作，一個人由於義德或正義之故，而表達真實，例如：一個人在法庭上明言實情，或做實證。這樣的真實是義德的一種特殊的行為。它並不直接屬於我們現在所討論的這種真實；因為在表達這種真實時，一個人的主要意向，是想歸還別人所有的權利。為此，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡確定這種真實，說：「我們所討論的，不是在招認時的說實話，也不是那些有關正義或不義的爭論。」

至於道理的真實，則在於表達那些與學術所關心的真實。所以，那樣的真實也不直接屬於（我們現在所討論的）這種真實之德。只有那種「使一個人，無論是在生活上，或是在說話時，都顯示他實在如同他所是的那樣，以及關於他自己的事，也能把它們按照實情，不多不少地表達出來」的真實（《倫

理學》卷四第七章)，才是直接屬於這種真實之德。

不過，由於可知的真理，以其為我們所認知來看，是一些有關我們，且屬於我們的事；所以，以此來看，道理的真实可能屬於這種真實之德。此外，凡是使人把自己所知道的，用言語或行動真實表達出來的真實，也都屬於這種真實之德。

第四節 真實之德是否使人趨於減少或保留

有關第四節，我們討論如下：

質疑 真實之德似乎並不使人趨於減少或保留。因為：

1. 正如一個人說多時，為虛假不實；同樣，說少時，也是如此。因此，說四等於五，並不比說四等於三更假。可是，「任何虛假本來就是惡的，是應該避免的」，如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的。所以，真實之德並不使人更趨於減少，而不趨於增加。

2. 此外，一種德性之使人趨於一端，而不趨於另一端；這是由於這種德性的中點，距其中一端比距另一端更近的緣故，例如：勇德距勇猛，比距膽怯更近。可是，真實（之德）的中點，並不距一端比距另一端更近；因為真實既是一種相等，居於適中之處。所以，真實並不使人更趨於減少。

3. 此外，那否認真實的，似乎是因趨於減少而偏離真實；而那在真實之外有所增加的，則是因趨於誇大或增加。可是，那否認真實的，比那有所增加的，更與真實相反；因為真實不能與否認真實並存，卻能與增加並存。所以，真實似乎更應使人趨於增加或誇大，而不趨於減少或保留。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說：人因著這種德性，「更趨於偏離實情的減少或保留」。

正解 我解答如下：趨於偏離實情的減少或保留，有兩種方式。第一，是用承認的方式（按：即承認或不否認自己有，但表達上有所保留）；例如，一個人不把他所有之善，如：學問、聖德等，完全顯露出來。這樣的作法並不有害於真實，因為少已包含在多中了。為此，這種真實之德使人趨於減少或保留。的確，如同哲學家在同處所說的：「這似乎更是明智之舉；因為過分自誇，使人難堪。」那些把自己說得比他實在的情形更偉大的，能使別人難堪，這是由於他們好像願意超過別人。相反的，那些談到自己有所保留的人，就能令人喜歡，因為他們好像用自謙來俯就別人。為此，宗徒在《格林多後書》第十二章6節裡說：「即使我願意誇耀，我也不算是狂妄，因為我說的是實話。但是，我絕口不談，免得有人估計我，超過了在我身上所見到的，或由我所聽到的。」

一個人能趨於減少或保留的另一種方式，是否認的方式，即不承認或否認自己有實際所有的。如此趨於減少或保留，不屬於這真實之德，因為這使人陷於說謊。不過，這種作法不是那麼相反真實。這不是按照真實本身的性質來說；而是按照在一切德性上，都要顧全的明智或智德來說。因為，一個人認為或誇張有自己實際所沒有的，比他認為或說沒有自己實際所有的，更與明智相反；因為這樣有更大的危險，而且也使別人更感到難堪。

釋疑 以上的話也已足以解答那些質疑了。

第一一〇題

論相反真實的惡習

一分爲四節一

然後要討論的是相反真實的惡習（參看第一〇九題引言）。首先，討論謊言；其次，討論假裝或虛偽（第一一一題）；第三，討論誇張及相反的惡習（第一一二題及第一一三題）。

關於謊言，可以提出四個問題；

- 一、謊言是否由於含有虛假，而常相反真實。
- 二、論各種謊言。
- 三、謊言是否常是罪。
- 四、謊言是否常是死罪。

第一節 謊言是否常與真實相反

有關第一節，我們討論如下：

質疑 謊言（mendacium）似乎不是常與真實相反。因為：

1.相反者，彼此不能並存。可是，謊言可與真實並存；因為誰所說雖真，而自以爲假，也是說謊，如同奧斯定在「反謊言」裡所說的（參看《論謊言》第三章）。所以，謊言不與真實相反。

2.此外，真實之德不僅是關於言語，而且也關於行爲；因為按照哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，一個人因這德性，「無論是在言語上，或是在生活上」，都說實話。可是，說謊只是關於言語；因爲有人說，謊言是「言語的虛假表示」。所以，謊言似乎並非直接相反真實之德。

3.此外，奧斯定在「反謊言」裡說：「說謊者的罪是在於企圖欺騙。」（參看《論謊言》第三章）可是，這並不是相反

真實，而是相反仁心或義德。所以，謊言並不相反真實。

反之 奧斯定在「反謊言」裡說：「誰也不必懷疑，說假話以騙人，是說謊。所以，意圖欺騙而說假話，顯然是謊言。」（參看《論謊言》第四章）可是，這與真實相反。所以，說謊相反真實。

正解 我解答如下：一個倫理行為，其類別是由兩件事來定的，即由它的對象和目的。因為目的是意志的對象；意志則是倫理行為中的第一推動者。由意志推動的能力，有它自己的對象，即有意行為的近對象；它與意志追求目的之行動的關係，猶如質料與形式的關係，如同第二集第一部第十八題第六節已經講過的。

可是，在前面第一〇九題第二節釋疑2.和第三節已經講過了，真實之德及其相反的惡習，是在於用某些記號所做的表示。這種表示或聲明，是理智把記號與其所表示之物互相比較的行為；因為任何表達的行為，都是在於比較，而這原本是屬於理智的行為。為此，雖然牲畜有某些表示，可是牠們並不意圖或旨在表示；牠們只是由於自然的本能，做出一些行動，而隨即發生外面的表示。然而，以這種表示或聲明是一個倫理行為來看，它必然是有意的，而且繫於意志的意向。可是，一個表示，或一項聲明的固有對象，就是真或假。不當意志的意向，可能指向兩件事：其中一件是說假話；另一件是說假話的固有效果，就是使某人受騙。為此，如果這三個因素相合，即所說的是假話，有說假話的意願，以及欺騙別人的意向；那麼，在質料（或對象）方面就有謊言，因為所說的是假話；在形式方面也有謊言，因為意志願意說一件不真實的事；在效果方面也有謊言，因為意志願意予人以虛假的印象。不過，謊言的理或本質，來自形式方面的虛

假；就是說，由於一個人有意想說一件虛假的事。爲此，連謊言這個名詞「mendacium」，也是從「口是心非」（*contra mentem dicitur*，說話相反內心）來的。

所以，如果一個人所說爲假，而他自以爲真，在質料或對象方面固然是謊言，但不是在形式方面：因爲說話的人並沒有說假話的意圖。爲此，它不具備謊言之完整的理或本質；因爲那不在說話者意向之內的，都是屬於偶然性的，因而不能成爲構成類別的種差。

相反的，如果一個人有說假話的意願，在形式方面說假話，那麼即使他所言爲真，可是由於這樣的行爲是有意的和倫理的，它就本然地含有虛假，只是偶然地含有真實。因此，它構成謊言的類別。

至於一個人欺騙別人，企圖給他留下一個虛假的印象，這與謊言的類別無關，而只是屬於謊言的一種成就或後果。正如在自然界，一樣東西如有它的形式，那麼縱然沒有形式的後果，也已構成它的類別，例如：一件重物被一種強力高舉在上，使它不能按照它形式本來的要求而下降。

所以，謊言直接地及形式地（在形式方面），顯然與真實之德相反。

釋疑 1.判斷任何事物，所更關注的是事物的形式和本然（固有）因素，而不是事物的質料和偶然因素。爲此，如果把真實視作一種倫理的德性，那麼一個人雖然所說爲真，但本來意圖說假話，比他所說爲假，但本來意圖說真話，更相反真實。

2.如同奧斯定在《論基督聖道》卷二第三章裡所說的，言語在一切記號中，佔首要的地位。所以，幾時說謊言是「言語的虛假表示」，那麼「言語」這個名詞，是指任何種類的記號。所以，那意圖用點頭示意來表達一件假的事情者，就不能

推諉說謊之責。

3. 欺騙的企圖屬於謊言的成就或後果，而不屬於謊言的類別；正如一個效果不屬於自己原因的類別一樣。

第二節 分謊言為有利的、取笑的和有害的三種，是否分得完備

有關第二節，我們討論如下：

質疑 分謊言為善意的或有利的（*officiosum*）、取笑的和有害的三種，似乎分得不完備。因為：

1. 分類應該按照事物本然所有的，如同哲學家在《形上學》卷七第十二章裡所說的。可是，對後果的企圖，是在倫理行為的類別之外，對它只有偶然的關係。為此，從一個行為，可能有無限的後果。可是，這個分類是按照對後果的企圖或意向來分的。因為一個取笑的謊言，是爲了嬉戲而說的；一個有利的謊言，是爲了某種利益而說的；一個有害的謊言，是爲了想加害而說的。所以，這樣來分謊言是不適當的。

2. 此外，奧斯定在「反謊言」裡，列舉八種謊言（參看《論謊言》第十四章）：第一種是「關於宗教道理」的。第二種是「對誰也沒有利，卻能對某人有害」的。第三種是「對一方面的人有利，而對另一方面的人有害」的。第四種是「只爲了滿足說謊騙人的慾望而說」的。第五種是「爲了想令人喜歡而說」的。第六種是「對誰也無害，而對某人有利，能爲他省錢」的。第七種是「對誰也無害，而對某人有利，能救他免於死亡」的。第八種是「對誰也無害，而對某人有利，能使他躲避身體的不潔」的。所以，第一種分法似乎是不完備的。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡，把謊言分爲「誇張」，即說話超過真實，以及「譏諷或自貶」，即比真實少說一些。這兩種都不包括在上述種種謊言之中。所以，上述

謊言的分類，似乎是不完備的。

反之 關於《聖詠》第六篇7節的「說謊不實的人，祇全予以消除」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「謊言有三種：有些是爲了某人的福祉和利益而說的；還有一種謊言，是爲了取笑而說的；可是，第三種謊言，是出於惡毒之心而說的。」第一種就是所謂有利的謊言，第二種是取笑的謊言，第三種是有害的謊言。所以，謊言分爲上述三種。

正解 我解答如下：謊言可有三種分法。第一，是按照謊言的本質來分的，這是謊言之固有的和本然的分法。按照這種分法，如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，謊言有兩種，即超過真實的謊言，這就是「誇張」；以及不及真實的謊言，這就是「譏諷或自貶」。所以，這是謊言本身的本然分法。因爲謊言作爲謊言，原是相反真實的，如同前面第一節已經講過的；而真實是一種相等，過多或不及，都與它本然相反。

第二，謊言也可以按其所犯的罪過性質來分，即按照那些因所欲求之目的，而加重或減輕的因素來分。如果一個人想用謊言去害別人，說謊的罪過便加重，這就是所謂有害的謊言。如果說謊是爲了某種善或利益，那麼說謊的罪過便減輕。如果這善是娛樂性的善，這就是取笑的謊言；如果是有益於人的善，無論是爲幫助他，或者是爲使他免受傷害，這就是有利的謊言。這樣，謊言就分爲前面**質疑1**所說的三種。

第三，謊言是以一種比較普遍的方式來分，即按照它與某一個目標的關係來分，不管它是否加重或減輕謊言的罪過。按照**質疑2**這種分法，謊言就有前述八種。其中最先的三種，屬於有害的謊言。謊言或者是反對天主，即「關於宗教道理」的謊言；或者是反對人：這或者是只想加害於某人，這就是第

二種謊言，即「對誰也沒有利，卻對某人有害」的謊言；或者意圖加害於一個人，同時卻也有利於另一個人，這就是第三種謊言，即「對一個人有利，而對另一個人有害」的謊言。在這三種謊言之中，第一種是最重大的；因為反對天主的罪，常是更重大的罪，如同前面第九十四題第三節和第二集第一部第七十三題第三節已經講過的。第二種謊言比第三種謊言重大；因為這第三種謊言，由於有意想有利於另一個人，而獲得減輕。

除了以上三種加重說謊之罪的謊言外，還有第四種謊言：它既不加重，又不減輕，卻有它自己的分量；它就是「只爲了滿足說謊騙人的慾望而說」的謊言。它來自一種習性。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說，說謊者，「因是由於習慣而說謊，便以說謊爲樂」。

以後四種謊言都減輕說謊的罪過。因爲第五種是取笑的謊言，就是「爲了想令人喜歡而說」的。其餘三種，都包括在有利的謊言內，即想使別人得到某種利益；或者是關於身外的東西，這時就有第六種謊言，即「對某人有利，能爲他省錢」的謊言；或者是對身體有利，這就是第七種謊言，「能救他免於死亡」的謊言；或者是有助於保護他的高尚道德，那麼就是第八種謊言，「能使他防阻身體的不當污染」的謊言。由此可見，所想獲得的利益愈有價值，說謊的罪過也愈減輕。所以，如果一個人仔細觀察，就可以看出，按照以上所排列的秩序，在那些謊言中，有一罪過輕重的秩序；因爲有益的善勝於娛樂性的善，生命勝於金錢，道德的高尚又勝於肉體的生命。

釋疑 以上的話也足以解答前面的質疑了。

第三節 是否所有的謊言都是罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的謊言都是罪。因為：

1. 聖史們在寫福音時，顯然沒有犯罪。可是，他們似乎說了一些不真實的事；因為他們記載基督和其他的人所說的話，彼此不同。因此，他們之中似乎必然有人說了不真實的事。所以，不是所有的謊言都是罪。

2. 此外，天主絕不因人犯罪而賞報他的。可是，埃及的收生婆，卻因說謊而得到了天主的賞報；因為《出谷紀》第一章21節說：「天主就使她們家門興旺。」所以，謊言不是罪。

3. 此外，聖者的言行，載在聖經裡，成為人生的模範。可是，我們讀到有些很有聖德的人，卻說了謊。例如《創世紀》第十二章13至19節，以及第二十章2至5節，記載亞巴郎說他的妻子為他的妹妹。又如雅各伯自稱為厄撒烏時，也說了謊，卻蒙受了祝福，事見《創世紀》第二十七章。又如友弟德受到了讚揚，但她卻對敖羅斐乃說了謊。所以，並不是所有的謊言都是罪。

4. 此外，理應選擇輕小的禍害，以躲避更大的禍害；例如一個醫生割去患者的一個肢體，免得他整個身體都腐爛。可是，一個人使另一個人心中起一個錯誤的思想，比一個人殺人或被殺，所造成的禍害為小。所以，人可以說謊，以阻止一個人去犯殺人的罪，及救另一個人免遭殺身之禍。

5. 此外，不履行承諾，就是說謊。可是，並非所有的承諾，都應該履行。因為依希道《同義語研究》(Synonym) 卷二第五十八章說：「對壞事的承諾，你不可守信。」所以，不是所有的謊言都應該躲避。

6. 此外，謊言之為罪，似乎是因為人用它來欺騙近人。為此，奧斯定在《反謊言》裡說：「誰以為有一種謊言不是

罪，便是在可恥地自己欺騙自己；因為他騙人時，還以為自己是一個誠實的人。」（參看《論謊言》第二十一章）可是，並不是所有的謊言都是騙人的，因為取笑的謊言並沒有欺騙什麼人。因為說這類的謊言，並不是想叫人相信，而是只為了取樂。為此，在聖經裡，也可以找到誇大的言詞。所以，不是所有的謊言都是罪。

反之 《德訓篇》第七章14節卻說：「任何謊話都不要說。」

正解 我解答如下：那按其本類，本身原本是惡的，就絕對不可能是善而可以去做；因為一件事物，必須在各方面都正當，才是善的。因為，「善當面面俱到，惡則缺一即成」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。可是，謊言按其本類就是惡的，這是由於它的行動是關於一種不正當的質料或對象的緣故。因為，言語本來是理智的自然記號。所以，如有人用言語表示一些不是自己心思中的東西，這是相反自然的不正當的事。為此，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說：「說謊本來就是惡事，應該避免的；誠實卻是善事，值得稱讚的。」所以，所有的謊言都是罪。這也是奧斯定在《反謊言》第一及第二十一章裡所說的。

釋疑 1.不得認為福音或任何一部聖經正典裡，含有什麼假的言詞，或者聖經的作者說了什麼不真實的事；因為這樣，信仰就會缺乏其以聖經為基礎的確實性。至於在福音裡，或在其他各部聖經裡，以不同的方式記述某些人所說的話，這並不是謊言。所以，奧斯定在《論四聖史之和合》（*De Consensu Evangelist*）卷二第十二章裡說：「為知道真理，瞭解涵義是必要的，不管是用什麼樣的言詞來講解的；誰明智地瞭解到這一

點，就絕對不會感到費解。」後來他又接著說：「由此可見，如有幾個人在回憶他們所見所聞的事時，沒有用同樣的方式和同樣的字句，把同樣的事敘述出來，我們不可因此就斷定有人說了謊。」

2.那些收生婆之蒙受賞報，不是爲了她們的謊言，而是爲了她們的敬畏天主和心地善良，是這善良的心使她們說謊。爲此，在《出谷紀》第一章21節裡，特意地說：「因爲收生婆敬畏天主，天主就使她們家門興旺。」可是，後來說的謊言，並沒有什麼功勞。

3.在聖經裡，如同奧斯定《論謊言》第五章所說的，記載著有些人的言行，作爲完善德性的榜樣；不應該想這樣的人說謊。不過，如果在他們所說的話中，發見似乎有不真實的地方，就應該知道，說這些話具有象徵性的和預言性的意義。爲此，奧斯定在「反謊言」裡說：「在那預言的時代，那些被認爲具有權威的人，凡是關於他們所寫的，應該相信，他們的一切言語和行動，都是具有預言性的意義。」（參看《論謊言》第五章）

至於亞巴郎說撒辣爲他的妹妹，他是想隱瞞一件事實，不是想說一句謊言。的確，他之稱撒辣爲妹妹，因爲撒辣是一位同族弟兄的女兒，如同奧斯定在《聖經首七卷辨惑》卷一第二十六章，關於《創世紀》第十二章12節）所說的。爲此，亞巴郎自己也在《創世紀》第二十章12節裡這樣說：「她實在是我的妹妹，她不是我母親的女兒，卻是我父親的女兒。」就是說，在父親那方面，撒辣與他有血緣關係（他的堂妹）。

雅各伯說他自己是依撒格的長子厄撒烏時，是以奧祕的意義來說的；就是說，厄撒烏的長子名分理應是歸於他的。他用這種說法，是受了預言之神的指導，爲說明一個奧祕，即年齡輕幼的民族，即外邦人的民族，要取代首生者，即猶太人的

民族（《創世紀》第二十五章23節）。

不過，聖經裡讚揚有些人，不是爲了他們完善的德性，而是爲了他們有一種德性的氣質；就是說，因爲他們表現出一種值得稱讚的熱情，並爲這熱情所推動，而做出一些不應該做的事。就是爲了這個緣故，友弟德受到了讚揚，不是因爲她對敖羅斐乃說了謊，而是因爲她富有拯救自己民族的熱情，自願爲這民族去冒險。然而，也可以這樣來解釋：按照某種奧秘性的解讀，她的話含有真實。

4. 謊言是罪，不僅是因爲它對近人有害，也因爲它本身是一件不正當的事，如同正解已經講過的。可是，利用任何不正當的事物，爲使別人避免禍害或缺乏，這是不可以的；正如不得爲了要施捨而去偷盜一樣（除非是在救生的緊要關頭，因爲遇有這種情況，一切都是屬於公眾的）。所以，不得爲了救人避免什麼危險而說謊。不過，可以明智地使用一種掩飾的手法，把真情隱瞞不說出來，如同奧斯定在「反謊言」第十章裡所說的。

5. 有所承諾的人，只要有意想履行自己的承諾，就沒有說謊，因爲他並沒有不照自己的心思說話。不過，如果他不實行自己的諾言，他似乎改變主意，不守信用。可是，爲了兩種理由，他可以不必守信。第一個理由，如果他所許的事，顯然是一件不可以做的事：因爲他承諾時已犯了罪，所以他改變主意反而做得對。

第二個理由，如果人與事的情形改變了。如同辛尼加在《論施惠》卷四第三十五章裡所說的，爲使一個人有責履行承諾，必須一切情形都維持原狀，未有改變；否則他在承諾時並沒有說謊，因爲他所承諾的，實在是他心中所想的，而這也是隱然在顧全種種正當情況的前提之下。再者，他不履行承諾，也沒有失信，因爲同樣的情況已不復存在了。所以，宗徒雖然

沒有按照他原來所做的承諾抵達格林多，如同《格林多後書》第一章15節及23節所記載的，他也並沒有說謊：這是因為後來發生了阻礙。

6.對於一件事或活動，可以從兩方面來看：第一，是從它本身方面來看；第二，是從做這件事的人那方面來看。所以，一個取笑的謊言，從這件事的本身方面來看，具有騙人的性質。雖然從說這種謊話之人的意向來看，並不是為騙人而說的；而說話的方式也沒有騙人的作用。它與在聖經裡出現的那些誇張的或象徵性的說法，並不相同；因為，如同奧斯定在「反謊言」裡所說的：「象徵性的言語或行動，並不是謊言。因為每一項陳述，必須按照它所陳述的事來看。可是，凡以象徵方式所做的或所說的，它所陳述的，即它向那些為其而做此陳述者所要表示的。」（參看《論謊言》第五章）

第四節 是否所有的謊言都是死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 所有的謊言，似乎都是死罪。因為：

1.《聖詠》第六篇7節說：「說謊不實的人，祿全予以消除。」《智慧篇》第一章11節也說：「說謊的口舌，必殺害靈魂。」可是，被消除和殺害靈魂，都是由於死罪。所以，所有的謊言都是死罪。

2.此外，凡是相反十誡中之誡命的，都是死罪。可是，謊言相反十誡中的這一條：「不可作假見證」（《出谷紀》第二十章16節）。所以，所有的謊言都是死罪。

3.此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十六章裡說：「從未有一個說謊者，在他所說的謊言上守信的；因為他願意他對之說謊的那個人相信他，而他自己對那個人卻因說謊而不守信。凡不守信者，便是違法的人。」可是，沒有一個人

爲了小罪，而被稱爲不守信的或違法的人。所以，沒有一個謊言是小罪。

4.此外，永恆的賞報只是爲了死罪才失去的。可是，爲了謊言而失去永恆的賞報，因爲它已改爲暫世的報酬了。因爲教宗額我略一世說：「看了那些接生婆的報酬，就可以知道，說謊的罪應得什麼。因爲她們由於自己的仁心，本來可以得到永恆的賞報；卻爲了她們先犯了說謊的罪，而竟轉爲一個暫世的報酬。」（《倫理叢談》卷十八第三章）所以，即使像那些接生婆所說的那種善意的或有利的謊言，看來似乎是最輕的謊言，也是死罪。

5.此外，奧斯定在「反謊言」裡說：「這是精修全德者的一條誠命，不僅絕對不說謊，而且也不願意說謊。」（參看《論謊言》第十七章）可是，違反誠命是死罪。所以，精修全德者的每一句謊言，都是死罪。因此，爲了同樣的理由，其他任何人的謊言，也都是死罪；否則的話，精修全德者的情形反不如常人的了。

反之 奧斯定註釋《聖詠》第六篇7節說：「有兩種謊言，雖沒有重大罪過，卻也並非沒有罪；就是：或者我們是在說笑，或者我們是爲了幫助別人而說謊。」（《聖詠講述》，論《聖詠》第五篇）可是，每一個死罪都有重大罪過。所以，取笑的和有利的謊言，不是死罪。

正解 我解答如下：本然地或嚴格地來說，死罪是一個相反愛德的罪；而靈魂是藉愛德，才能與天主結合著生活，如同前面第二十四題第十二節、第三十五題第三節，以及第二集第一部七十二題第五節已經講過的。可是，謊言之與愛德相反，可有三種情形：第一，由於它本身；第二，由於它所求的目的；第三，

由於偶然的緣故。謊言本身因為虛假的表示，而與愛德相反。如果表示的是關於天主的事，它就相反愛天主的愛德；因為人用這樣的謊言，隱瞞或破壞天主的真理。為此，這種謊言不僅相反真實之德，而且也相反信德和宗教之德。所以，這種謊言最為嚴重，而且是死罪。

不過，如果這種虛假的表示，是關於一些其認知與人的善或利益有關的事物，例如：與增進學問和修養品德有關的事物；那麼，一個這樣的謊言，以其使別人蒙受損失被誤導來看，它在愛近人方面相反愛德，因此是一個死罪。另一方面，如果因這種謊言而產生的錯誤意見，是關於一些其如此或如彼認知，並無關緊要的事物；那麼，這種謊言就不致對近人有害，例如：一個人在一些與他無關的偶然的、特殊的事件上受騙。所以，這樣的謊言以其本身來說，不是死罪。

關於說謊時所求的目的方面，一個謊言可能是相反愛德，例如：或者是為侮辱天主而說的，這種謊言常是死罪，因為它相反宗教之德；或者是為損害近人而說的，無論是為損害他的人身、財產或名譽。這後一種謊言也是死罪，因為損害近人是死罪；而一個人只要有犯死罪的意圖，就犯死罪。

可是，如果他的目的並不相反愛德，那麼從這方面來看，謊言也不是死罪，例如：取笑的謊言只是想求一點快樂；又如有利的謊言，甚至是想使近人受益。

由於偶然的緣故，一個謊言可能為了它所產生的惡表，或任何其他禍害，而相反愛德。如有這樣的情形，謊言也是死罪；就是說，只要是一個人竟然不怕立惡表，而公開地說謊。

釋疑 1. 那裡所引證的話，是指一種有害的謊言，如同關於《聖詠》的「說謊不實的人，祇全予以消除」，「註解」〈拉丁通

行本註解)上所講解的。

2.既然在十誡裡，所有的誡命都是指向愛天主及愛人，如同前面第四十四題第一節釋疑3.和第二集第一部第一〇〇題第五節釋疑1.已經講過的；所以，謊言怎樣相反愛天主和愛人，也就怎樣相反十誡裡的誡命。爲此，也特意地禁止「爲相反近人」而作假見證。

3.就是小罪，也可以稱之爲廣義的違法，這是由於它踰越了義德的相等的緣故。爲此，在《若望壹書》第三章4節裡說：「所有的罪都是違法。」奧斯定就是按這一方式說的。

4.那些接生婆所說的謊言，可以從兩方面來看。第一，是從她們對猶太人的仁愛的後果，以及對天主的敬畏方面來看；爲了這些優點，她們善良的氣質是值得讚揚的。基此，她們應得永恆的賞報。爲此，熱羅尼莫於《依撒意亞註解》，關於第六十五章21節解釋說，天主爲她們建築了屬神的屋宇。

第二，是從她們說謊的外表行動方面來看。爲了這種行動，她們不能掙得永恆的賞報，也許只是一些暫世的報酬。其謊言的醜惡，與堪得這暫世的報酬之間，並非像與堪得永恆的賞報之間那樣，互不相容。應該這樣來瞭解額我略的那些話；並不是說她們因爲說謊，而應喪失她們先用仁愛已掙得的永恆的賞報，如同質疑所推想的。

5.有些人說，爲那些精修全德的人，每一謊言都是死罪。然而，這話說得沒有道理。因爲沒有一種情況，可以使一個罪變得無限地重大，除非把它變爲另一種罪。可是，一個人之「身份」的這一情況，並不能改變罪的種類，除非由於另外附加的情形，例如：相反他所許的願；但這並不適用於一個有利的或取笑的謊言。爲此，一個有利的或取笑的謊言，即使在精修全德的人身上，也不是死罪，除非偶然由於惡表的緣故。可以從這個觀點來解釋奧斯定的話：「這是精修全德者的一條

誠命：不僅絕對不說謊，而且也不願意說謊。」不過，奧斯定說這話，並不是肯定地說的，而是猶豫不定地說的，因為他在前面先說：「除非或許是要精修全德者」等等。

至於他們由於自己所處的地位，應該維護真理，這也不成問題的；因為他們是由於負有判斷和教導的責任，必須維護真理。如果他們在有關這類的事物上說謊，他們的謊言就是死罪。可是，在其他事物上，他們不一定是說謊就犯死罪。

第一一一題

論假裝和虛偽

一分爲四節一

然後要討論的是假裝（*simulatio*）和虛偽（*hypocrisis*；參看第一一〇題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否所有的假裝都是罪。
- 二、是否虛偽就是假裝。
- 三、是否相反真實。
- 四、是否是死罪。

第一節 是否所有的假裝都是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的假裝都是罪。因爲：

1. 《路加福音》第二十四章28節說：「耶穌裝作還要前行。」盎博羅修在「論聖祖」（《論亞巴郎》，卷一第八章）裡，關於亞巴郎說，按照《創世紀》第二十二章5節的記載，當他說「我和孩子要到那邊去朝拜，以後就回到你們這裡來」時，他是巧詐地「對僕人說話」。可是，裝作和巧詐地說話，都屬於假裝。可是，不應該說，基督或亞巴郎有罪。所以，不是所有的假裝都是罪。

2. 此外，沒有一個罪是有益的。可是，如同熱羅尼莫於《迦拉達書註解》第二章所說的：「以色列王耶胡，假裝自己要敬拜偶像，而殺死了那些巴耳的司祭，這件實例告訴我們，假裝是有益的，有時也可以加以利用。」這件事蹟，載在《列王紀下》第十章第18等節。達味「在加特王阿基爾面前，佯作瘋

子」，事見《撒慕爾紀上》第二十一章13節。所以，並不是所有的假裝都是罪。

3.此外，善與惡相反。所以，如果假裝善是惡的；那麼，假裝惡便是善的了。

4.此外，《依撒意亞》第三章9節，譴責某些人說：「他們像索多瑪人一樣，揭示了自己的邪惡，而毫不隱瞞。」可是，隱瞞自己的罪是屬於假裝的行為。所以，不假裝有時是值得譴責的。然而，避免犯罪絕不是值得譴責的。所以，假裝不常是罪。

反之 關於《依撒意亞》第十六章14節裡的「三年之內」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在兩件壞事之間，公然犯罪，勝於假裝聖善。」可是，公然犯罪常是罪。所以，假裝常是罪。

正解 我解答如下：如同前面第一〇九題第三節釋疑3.已經講過的，一個人用外面的記號，向外表示自己實在是怎樣的，這是屬於真實之德的。可是，外面的記號不僅只有言語，而且也有行動。為此，正如一個人用言語表示一些與自己心中不同的東西，是屬於說謊，而相反真實；同樣，用行動或其他事物的記號，來表示與自己之內的實在情形相反的事，亦即真正所謂的假裝，也是相反真實。是故，假裝本然地是用外面的行動的記號來構成的一種謊言。可是，一個人不管是用言語說謊，或是用任何其他的行動說謊，這沒有什麼差別，如同前面第一一〇題第一節釋疑2.已經講過的。所以，既然所有的謊言都是罪，如同前面第一一〇題第三節已經講過的，因此所有的假裝也都是罪。

釋疑 1.奧斯定在《福音答問》卷二第五十一章，關於《路加

福音》第二十四章28節裡說：「並非我們所裝作的一切都是謊言。幾時我們所裝作的事不表示什麼意義時，才是謊言。可是，如果我們的裝作是想表達某一個意義時，就不是謊言，而是一種表達真理的象徵方式。」他又舉出這種象徵說法的一些實例，其中所裝作的事，並不是想把它陳述成實在是這樣，而是想把它當作我們所願意表達的事物的象徵。這樣，主「裝作還要前行」，因為祂的好像還要繼續向前走的行動，是為象徵地表示另一些事：即或者如同教宗額我略一世所說的，象徵祂距離他們所信的很遠（《福音論贊》卷二第二十三篇）；或者如同奧斯定（同上）所說的，象徵祂快要升天，要更遠離他們，卻好像是被他們的慇懃招待挽留在這世界上。

亞巴郎所說的，也是象徵性的話。為此，盎博羅修關於亞巴郎說（同上）：「他預言了他自己所不知道的事。因為他想說的，是在祭獻自己的兒子之後，將獨自一人回來；可是，上主卻藉他的口，說出了祂預備要做的事。」由此可見，兩個都沒有假裝。

2. 熱羅尼莫以廣義的假裝，用做任何的裝作。達味的改容佯態，是一種象徵式的裝作，如同「註解」（拉丁通行本註解），關於《聖詠》第三十四篇的「我將永遠讚頌上主」的標題所解說的。至於耶胡的假裝，則不必說他沒有罪，或不是說謊；因為他是一個壞人，並沒有離棄雅貝洛罕那種崇拜偶像的罪（參看《列王紀下》第十章29至31節）。然而，他受到了讚揚，並得到了天主賜以世上的報酬，不是為了他的假裝，而是為了他廢棄崇拜巴耳敬禮的熱情。

3. 有人說，誰也不得裝作惡人。因為沒有一個人可以用做善事，來裝作惡人；如果他真做惡事，他便是一個惡人。然而，這個理論並不能證明什麼。因為一個人可以做一些本身不是惡的，而只是外表好像惡的事，來裝作惡人。

可是，這樣的假裝是惡的，一方面因為它是一種謊言，另一方面因為他給人惡表。雖然他因此而成為壞人，可是他不是因他所假裝的惡毒而成為壞人。由於假裝本身就是惡的，所以它之為罪，不是由於所假裝的事，不管它是好，或是壞。

4.正如一個人所表達的，與他實在的情形不符，便是用言語說謊；而保持緘默，不說他實在的情形，並不是說謊，有時可以這樣做。同樣的，如果一個人用行動或事物等這些外面的記號，所表示的與他實在的情形不符，便是假裝；而對他實在的情形不做任何表示，則不是假裝。為此，一個人能隱瞞自己的罪，而沒有假裝。應該按照這個意思，來瞭解熱羅尼莫在同處所說的這一段話：「覆舟沉淪之後，第二個補救的辦法，就是隱瞞罪過」；就是說，免得為別人構成惡表。

第二節 虛偽或偽善是否與假裝相同

有關第二節，我們討論如下：

質疑 虛偽或偽善似乎與假裝不同。因為：

1.假裝是用行動來說謊。可是，虛偽或偽善可能是一個人把他內心所做的事，在外面顯示出來，如同《瑪竇福音》第六章2節所說的：「當你施捨時，不可在你面前吹號，如同假善人所行的一樣。」所以，虛偽或偽善並不與假裝相同。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十三章裡說：「有些人雖然穿著聖德的外表，卻沒有得到全德的功績。千萬不可以為這樣的人，是屬於偽善者之流；因為由於人性軟弱而犯罪是一回事，由於惡意而犯罪是另一回事。」可是，那些穿著聖德的外衣，卻沒有得到全德的功績的人，是假裝者：因為聖德的外衣表示全德的品行。所以，假裝與虛偽或偽善並不相同。

3.此外，虛偽或偽善只是在於意向。因為主在《瑪竇福音》

第二十三章5節談論偽善者，說：「他們所做的一切工作，都是為叫人看。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十三章裡說：「他們（偽善者）從來不注意自己做的是什麼，卻只注意怎樣用自己的每一個行為去討人喜歡。」可是，假裝並非只在於意向，而是在於外面的行動。為此，關於《約伯傳》第三十六章13節的「假裝和狡猾的人，激怒天主」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「假裝的人佯作一件事，其實做的是另一件事：他裝出貞潔的樣子，卻放縱自己的肉慾；顯示神貧的外表，卻裝滿自己的腰包。」所以，虛偽或偽善並不是與假裝相同。

反之 依希道在《語源學》卷十裡說：「希臘文的虛偽或偽善者（hypocritia），解釋為拉丁文的假裝者（simulator）：他內心邪惡，卻在外表上，顯示自己是一個正人君子；因為hypo是指虛假，而crisis則指判斷。」

正解 我解答如下：如同依希道在同處所說的：「虛偽或偽善者（hypocrita）這個名詞，來自那些用面具遮面，登台表演的演員，他們用各種不同的顏色區別容貌，以就合他們所要扮演的角色，一時好像一個男人，一時卻又好像一個女人；這樣，在表演時，使觀眾產生一種錯覺。」為此，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第二章裡說：「正如偽善者佯裝其他的人物，他們所扮演的並不是他們自己（因為那扮演阿伽美農的，並不真是他，只是假扮他而已）。同樣，在教會裡，以及人生各處，凡是願意不按照自己的實情出現在人前的，便是一個虛偽或偽善者；因為他假裝義人，實際表現的卻並不是義人。」所以，必須這樣說：虛偽或偽善就是假裝；不過，並不是任何形式的假裝，而是一個人裝作另一人時的假裝，例如：一個罪人假裝成一個義人。

釋疑 1.外面的行動原是意向的自然標識。爲此，如果一個人所做的，原本是屬於服事天主這類的善行，而他所追求的，不是爲使天主喜歡，而是爲取悅於人；那麼，他就是假裝有一個純正的意向，其實他沒有。所以，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十三章裡說：「僞善者利用天主的事物，以追求世上的目的；因爲他們藉聖善的行動所表現的，不是想引人歸向天主，而是想得到他們的歡迎。」因此，他們用謊言般的手法，假裝懷有純正的意向，其實並沒有這種意向，雖然他們沒有裝著做一件他們實在沒有做的善行。

2.聖德的外表，例如：修會的會衣，或神職人員的服裝，象徵一種身份；那有這種身份的，必須努力從事精修全德的工作。爲此，如果一個人穿上了這種聖德的外衣，存心想做一個精修全德的人，若他後來由於人性的軟弱，而沒有成功，他並不因此而是一個假裝者，或一個僞善者；因爲他並不是必須脫去聖德的外衣，聲明自己的罪行。不過，假若他穿這聖德的外衣，目的是爲顯示自己是一個義人，他就是一個僞善者、一個假裝者。

3.假裝一如說謊，也含有以下這兩件事：第一，有如標識；第二，有如所標識之物。爲此，虛僞所含有的不正的意向，有如一個所標識之物；它與標識並不符合。至於外面的言語、行動，或任何其他有形的事物，在一切假裝和謊言裡，都有如標識。

第三節 虛僞或僞善是否相反真實之德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 虛僞或僞善似乎並不相反真實之德。因爲：

1.假裝或虛僞都含有標識和所標識之物。可是，關於這兩方面，它似乎都不相反某一種特殊的德性，因爲僞善者可以

假裝任何一種德性，也可以利用任何一種德性的行動，例如：守齋、祈禱、施捨等；如同在《瑪竇福音》第六章2、5及16節裡所說的。所以，虛偽並不特別相反真實之德。

2.此外，一切假裝似乎都來自詭計；因此，它相反單純。可是，詭計相反智德，如同前面第五十五題第三及第四節已經講過的。所以，虛偽，亦即假裝，不是相反真實，而更是相反智德或單純。

3.此外，倫理行為的種類，是由其目的來區別的。可是，虛偽的目的是想獲利或貪圖虛榮。為此，關於《約伯傳》第二十七章8節的「偽善者由於貪婪而強取，有何希望」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「一個偽善者，或如拉丁文所謂的一個假裝者，是一個貪婪的掠奪者；因為他雖行為不當，卻願得到基於聖德的尊敬，如此掠奪別人的生活所應得的讚揚。」所以，由於貪婪或虛榮並不直接相反真實，因此假裝或虛偽，似乎也並不直接與它相反。

反之 所有的假裝都是一種謊言，如同前面第一節已經講過的。可是，謊言直接相反真實。所以，假裝或虛偽也與它相反。

正解 我解答如下：按照哲學家在《形上學》卷十第四章裡所說的，相反就是形式方面的對立，而事物即由形式而獲得其類別。因此必須說，假裝或虛偽之相反一種德性，可有兩種情形：一種是直接的，一種是間接的。直接的對立或相反，應該從行動的類別本身方面去看，而這類別繫於行動自己的對象。為此，由於虛偽是一種假裝，即一個人裝作他實際不是的另一種人，如同前面第二節已經講過的，所以它直接相反真實；是這真實使一個人在生活和言語上所表現的，與他實在的情形相符，如同在《倫理學》卷四第七章裡所說的。

虛偽間接的對立或相反，可以根據任何偶然的事物，例如：一個遠的目的，或一種行動的工具，或任何其他類似的事物。

釋疑 1. 偽善者在假裝一種德性時，把它視作自己的目的，不是關於它本身的存在，好像他願意修有那種德性；而是關於它的外表，因為他願意表現得好像修有那種德性。為此，他的虛偽並不相反那種德性，而是相反真實；因為他願意關於那種德性方面去欺騙別人。他做出那種德性的行為，他的意向並不是為了這些行為本身，而是把它們用作工具，作為那種德性的標識。所以，從這方面來說，他的虛偽並不直接相反那種德性。

2. 如同前面第五十五題第三節已經講過的，直接相反智德的惡習，是狡猾；尋求虛有其表而無其實的方法，以達到目的，是屬於狡猾的伎倆。而狡猾的執行或落實，則本然地是藉用言語的詭計和用行動的欺詐。正如狡猾與智德有關；同樣，詭計及欺詐與單純有關。可是，詭計與欺詐，主要是為騙人，其次有時也為害人。為此，避免騙人，直接是屬於單純的事。這樣，單純之德也就是真實之德，如同前面第一〇九題第二節釋疑4.已經講過的，它們彼此之間，只有一種理念上或邏輯上的不同。因為說真實，是指標識與其所標識之物相符；至於說單純，則是指意向不分歧或專一，即不是心中企圖的是一件事，而外面願意裝作的是另一件事。

3. 功利或榮譽是假裝者的遠目的，猶如它也是說謊者的遠目的。為此，它的類別並不是來自這樣的目的，卻是來自最近的目的，即表現自己，與自己的實在情形不同。所以，有時一個人裝作自己了不起，沒有別的緣故，只是恣意假裝而已；如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，也如同在前面第一一〇題第二節討論謊言時所講過的。

第四節 是否虛偽常是死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 虛偽似乎常是死罪。因為：

1.關於《依撒意亞》第十六章14節，熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在兩件壞事之間，公然犯罪勝於假裝聖善。」關於《約伯傳》第一章21節的「猶如上主願意這樣」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「假裝公平，並不是公平，而是雙重的罪過。」關於《哀歌》第四章6節的「人民的罪惡，比索多瑪的還重」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「應該痛哭使人靈陷於虛偽的罪；因為這種罪的不義，甚於索多瑪人的罪。」可是，索多瑪人的罪是死罪。所以，虛偽常是死罪。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第十三章裡說，偽善者由於惡意而犯罪。可是，這是最重大的罪，因為這是屬於相反聖神的罪。所以，偽善者常是犯死罪。

3.此外，除非是爲了死罪，誰也不會招惹天主的義怒，而不得享見天主。可是，有人由於虛偽而招惹天主的義怒，如同《約伯傳》第三十六章13節所說的：「假裝和狡猾的人，激怒天主。」偽善者也不得享見天主，如同《約伯傳》第十三章16節所說的：「沒有一個偽善者到祂面前。」所以，虛偽常是死罪。

反之 1.虛偽是用行動來說謊，因為它是一種假裝。可是，用言語來說謊，並不是常是死罪。所以，也不是所有的虛偽（或用行動來說謊）都是死罪。

2.此外，偽善者的意向是想顯示自己是善人。可是，這並不相反愛德。所以，虛偽本身並不是死罪。

3.此外，虛偽是從貪圖虛榮來的，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。可是，貪圖虛

榮並不是常是死罪。所以，虛偽也不是。

正解 我解答如下：虛偽含有兩件事，即缺乏聖善及假裝聖善。爲此，如果所說的偽善者，是指一個對以上兩件事，都懷有意圖的人，就是說，他不關心做一個聖善的人，卻只顧外面表現得好像一個聖善的人，這也是聖經上對這個名詞習有的用法；那麼，這樣的虛偽顯然是死罪。因爲沒有一個人會完全沒有一些聖善的，除非是由於死罪。不過，如果所說的偽善者，是指一個人因犯死罪而缺乏聖善，卻企圖假裝聖善；那麼，雖然他是在死罪裡，並因此被剝奪了聖善，可是，以他的情形來說，假裝本身並不是常是死罪，有時卻是小罪。這要從目的來分辨。因爲，如果目的相反愛天主或愛近人的愛德，那麼假裝便是死罪，例如：若他假裝聖善，似便散布謬說；或者，雖然自知不配，卻想取得教會的權位，或者爲得到他所意圖的任何現世的利益。不過，如果他所追求的目的並不相反愛德，那麼假裝便是一個小罪，例如：一個人以假裝取樂。關於這樣的人，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說：「他似乎更是一個愛虛榮的人，而不是一個壞人。」關於假裝和說謊，情形相同。

有時人也可能假裝自己具有一種對救靈並非必要的聖善。這樣的假裝既不是常是死罪，也不是常是在死罪裡犯的。

釋疑 以上的話已足以解答那些質疑了。

第一一二題

論誇張

一分爲二節一

然後要討論的是誇張（*iactantia*；參看第一一〇題引言），以及譏諷或自貶（*ironia*；第一一三題）。按照哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，二者都是屬於謊言的部分。

首先，關於誇張，可以提出兩個問題：

- 一、它相反什麼德性。
- 二、它是不是死罪。

第一節 誇張是否相反真實之德

有關第一節，我們討論如下：

質疑 誇張或言過其實似乎並不相反真實之德。因為：

1. 謊言相反真實。可是，有時能是有誇張，而無謊言，例如：一個人誇耀他自己的優越。因為《艾斯德爾傳》第一章3及4節說：「薛西斯設宴誇耀他帝國的豪華富裕，和他赫赫堂皇的榮耀。」所以，誇張並不相反真實之德。

2. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十三第六章裡，把誇張列爲四種驕傲之一；即一個人自誇有一樣東西，其實卻沒有。爲此，《耶肋米亞》第四十八章29及30節說：「我們聽說過摩阿布的驕傲。她的確驕傲無比。我知道她的強橫、矜誇、驕傲和心中的傲慢——上主的斷語，以及她的狂妄自大，其實她的力量並非如此。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡說，誇張來自貪圖虛榮。可是，驕傲和貪圖虛榮，相反謙德。所以，誇張不是相反真實，而是相反謙德。

3. 此外，誇張似乎是由財富所引起的。爲此，《智慧篇》

第五章8節說：「傲慢為我們有什麼用處？誇張財富為我們又有什麼利益？」可是，擁有過多的財富，似乎是屬於吝嗇的罪；而吝嗇的罪相反義德或慷慨。所以，誇張並不相反真實。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第七章裡，使誇張與真實對立。

正解 我解答如下：誇張（*iactantia*）原本的意思，似乎是指用言語高舉自己；因為如果一個人想遠投（*iactare*）一樣東西，便把它高舉起來。幾時一個人，關於自己說出一些高出自己的東西，他就是真正地在高舉自己。這可能有兩種情形。因為，有時一個人關於自己所說的，不是高出他自己實在的情形，而是高出別人對他的估計。這就是宗徒所遠避的事。他在《格林多後書》第十二章6節裡說：「我絕口不談，免得有人估計我，超過了在我身上所見到的，或由我所聽到的。」第二種情形，是一個人關於他自己所說的，高出他實在的情形，這樣用言語來高舉自己。由於判斷事物，更應該按照事物的實在情形，而不是按照別人對事物的估計。所以，誇張更原本的意思，是指一個人高舉自己，超過他實在的情形；而不是高舉自己，超過別人對他的估計——雖然這兩種高舉自己都可以說是誇張。為此，真正所謂的誇張，是由於過分而相反真實。

釋疑 1.此一推論的出發點，是那高舉自己超出別人之估計的誇張。

2.對於誇張的罪，可有兩種看法。第一，從行為的類別方面來看；如此則它相反真實，如同前面正解和第一一〇題第二節已經講過的。

第二，是從那雖不是常常，卻是多次引起誇張的原因方

面來看。如此則誇張是以驕傲為其內在的推動和促成的原因。因為，由於一個人內心自大，而高舉自己在他本人之上，結果屢次就會在外面，以一些大事來誇張自己；雖然有時一個人進行誇張自己，不是由於自大，而是由於一種虛榮心，並以此為樂，因為他已習慣如此。所以，高舉自己在其本人之上的自大，固然是一種驕傲，可是它並不是與誇張相同，而多次是誇張的原因。為此，教宗額我略一世把自誇列為驕傲的一種。然而，自誇者往往是想藉誇張來爭取光榮。為此，按照教宗額我略一世的意見，說誇張來自虛榮，是按照其目的方面來看。

3. 豪富也是誇張的原因，這可能有兩種情形。第一種情形，引起誇張的機會；這是由於一個人因自己的財富而自傲。為此，《箴言》第八章18節，特意用「驕傲的」來形容「財富」。第二種情形，以目的的方式；因為，按照《倫理學》卷四第七章裡所說的，有些人之所以自我誇張，不只是為了爭取光榮，而且也是為了貪圖功利。這樣的人會編造一些有關自己的故事，以便從中圖利，例如：他們佯稱自己為「醫生，或智者和術士」。

第二節 誇張是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 誇張似乎是死罪。因為：

1. 《箴言》第二十八章25節說：「自誇和自我膨脹的人，必引起爭端。」可是，引起爭端是死罪；因為如同《箴言》第六章16及19節所說的，「上主憎恨在兄弟間搬弄是非的人」。所以，誇張是死罪。

2. 此外，凡是為天主的法律所禁止的，便是死罪。可是，關於《德訓篇》第六章2節的「不要在你的心思裡自大」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是禁止人自誇自傲。」

所以，誇張是死罪。

3.此外，誇張是一種謊言。可是，它既不是有利的謊言，又不是取笑的謊言。這一點，由說謊的目的就可以知道的。因為，如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的，「誇張的人，假裝自己為一個比他實在的情形更偉大的人」：有時「毫無目的」，有時是為貪圖「光采和榮譽」，有時是為貪求「銀錢」。由此可見，誇張既不是取笑的謊言，又不是有利的謊言，所以它必然是有害的謊言了。為此，誇張似乎常是死罪。

反之 誇張來自貪圖虛榮，如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡所說的。可是，貪圖虛榮並不是常是死罪，有時卻是小罪；而避免小罪，只有那些極有聖德的人才能做得到。因為教宗額我略一世說：「這是極有聖德者所做的事：用外面的行動，去尋求造物主的光榮，內心卻並不因為受人讚美而自得自滿。」（《倫理叢談》卷八第四十八章）所以，誇張並不是常是死罪。

正解 我解答如下：如同前面第二十四題第十二節、第三十五題第三節，以及第二集第一部第七十二題第五節已經講過的，死罪是相反愛德的罪。為此，可以從兩方面來看誇張。第一，是從它本身是一種謊言來看。如此則有時是死罪，有時卻是小罪。它是死罪，如果有人誇張那自己相反天主光榮的事；例如在《厄則克耳》第二十八章2節裡，關於提洛王所說的話：「你心高氣傲地說：『我是神』。」或者是誇張相反愛近人的事；例如一個人在自誇時，破口辱罵別人，如同在《路加福音》第十八章11節裡，記載那個法利塞人說：「我不像其他的人，勒索、不義、姦淫，也不像這個稅吏。」有時誇張是一個小罪；就是

說，幾時一個人所自誇的事，既不相反天主，又不相反近人。

第二，是從誇張與其原因，即與驕傲或與貪圖功利或虛榮的關係方面來看。準此，如果它出自這樣的驕傲或虛榮，而這驕傲或虛榮是一個死罪的話，那麼誇張也是一個死罪。否則只是一個小罪。不過，有時一個人由於貪圖功利，而開口自誇，這似乎是屬於欺騙和損害別人。所以，這樣的誇張，更可能是死罪。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說：「那爲了求利而誇張的，比那爲了光榮或榮譽而誇張的，更爲可賤。」不過，這並不是常是死罪；因爲所得之利，可能不至於損害別人。

釋疑 1.那自誇以引起爭端的人，是犯死罪。不過，有時有這樣的情形，即誇張之引起爭端，不是本然的，而是出於偶然的。所以，誇張並不因此而是一個死罪。

2.那一註解是在說那種來自原本爲死罪的驕傲的誇張。

3.誇張並不是常包含有害的謊言；只是在它的本身，或是在它的成因方面，它相反愛天主或愛近人時，方才如是。

至於一個人只是爲了以誇張取樂而自誇，這是一種虛浮的行爲，如同哲學家在同處所說的。所以，這可歸於取笑的謊言。除非是他喜歡這樣誇張，勝於愛天主；甚至爲了誇張，而忽視天主的誠命。因爲這已是相反愛天主，而我們的心靈只應該安息在天主內，如同安息在最後的目的內一樣。

爲了榮譽或功利而自誇，似乎屬於有利的謊言，只要它並不損害別人；否則它就是屬於有害的謊言。

第一一三題

論譏諷

一分爲二節一

然後要討論的是譏諷或自貶（ironia；參看第一一三題引言）。

關於這一點，可以提出二個問題：

- 一、譏諷是不是罪。
- 二、論它與誇張的比較。

第一節 譏諷是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 譏諷（言不及實），即裝假而自貶，似乎不是罪。因爲：

1. 沒有什麼罪來自天主的支持或鼓勵。可是，有人由於天主的鼓勵，而說出自貶的話，如同《箴言》第三十章1及2節所說的：「有天主與他同在，並因有天主與他同在而得到支持或鼓勵的人，講出他的神視說：『我比誰都愚蠢』。」在《亞毛斯》第七章14節也說：「亞毛斯回答說：『我原不是先知』。」所以，用言語自貶的譏諷，不是罪。

2. 此外，教宗額我略一世在「致英國人主教奧斯定書」裡說：「這是善良心靈的事，無罪而承認有罪。」（《書信集》卷十一第六十四篇）可是，凡是罪，都與心靈的善良不合。所以，譏諷不是罪。

3. 此外，避免自傲並不是罪。可是，有人「用言語自貶，以免自傲自大」，如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的。所以，譏諷不是罪。

反之 奧斯定在《證道集》第一八一篇第四章「論宗徒之言」裡說：「如果你由於自謙而說謊，那麼你若在說謊前，本來不是罪人的，因說謊而成爲罪人了。」

正解 我解答如下：說話自貶可能有兩種情形。第一，是不損及真理或真實；就是說，一個人不言自己所有的偉大或優長，而發掘自己所有的渺小或缺欠，並把它們說出來，但承認或自知自己確有這些缺欠。這樣說話自貶並不是譏諷，以其本類來說也不是罪，除非是由於不合某種情況。

第二，是一個人說話自貶時，離棄真理或真實；例如他自知自己沒有某一件事可賤的事，卻說自己有它；或者知道自己有一件偉大的事，卻否認自己有它。這是屬於譏諷的行爲，且常有罪。

釋疑 1.有兩種智慧，也有兩種昏愚。的確，有一種按照天主的智慧，卻帶有世人的或今世的昏愚，如同《格林多前書》第三章18節所說的：「你們中若有人在今世自以爲是有智慧的人，該變爲一個愚妄的人，爲成一個有智慧的人。」可是，還有一種今世的智慧，「在天主前原是愚妄」，如同在那裡隨後（第19節）所說的。爲此，那受著天主支持或鼓勵的，自認在世人眼中，是一個最愚妄的人，因爲他輕視那些人間智慧所追求的現世事物。爲此，在那裡（《箴言》第三十章2節）繼續說：「我沒有人的智慧。」以後（第3節）又說：「我通曉聖者的知識。」或者，也可以這樣解答：「人的智慧」，是那用人的理智所尋求的；而「聖者的智慧」，卻受自天主的啓迪。《亞毛斯》否認自己生來就是先知，因爲他並不是屬於先知宗族的人。爲此，在那裡他繼續說：「也不是先知的後裔」（《亞毛斯》第七章14節）。

2.至於義德的完善，這也是屬於心靈之善良的事。所

以，不僅是虧欠一般的義德（而這實在是有罪的事），而且連沒有達到義德的完善境界（而這有時並不是有罪的事），都可算是有罪。然而，把那不承認是罪者說成是罪，而這就是屬於譏諷的謊言，卻並非如此。

3. 人不應該犯一個罪，以避免另一個罪。爲此，他絕不可說謊，以避免驕傲。所以，奧斯定在《若望福音釋義》第四十三講，關於第八章54節說：「不可這樣防範傲慢，甚至離棄真理或真實。」教宗額我略一世《倫理叢談》卷二十六第五章也說：「那些自投在謊言的羅網裡的，是不慎的自謙者。」

第二節 譏諷之罪是否輕於誇張

有關第二節，我們討論如下：

質疑 譏諷之罪似乎不是輕於誇張。因爲：

1. 二者之爲罪，都是因爲偏離真實，而真實是一種相等。可是，一個人並不是因爲超出相等，而比那不及相等者，更偏離相等。所以，譏諷之罪並不輕於誇張。

2. 此外，譏諷有時是誇張，如同哲學家在《倫理學》卷四第七章裡所說的。可是，誇張並不是譏諷。所以，譏諷之罪重於誇張。

3. 此外，《箴言》第二十六章25節說：「誰聲調過柔，你不要相信；因在他心中，藏有七種惡。」可是，聲調輕柔是屬於譏諷之事。所以，譏諷含有多重邪惡。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第七章裡說：「那些說話譏諷，以言自貶的人，在態度上似乎更爲悅人。」

正解 我解答如下：如同前面第一一〇題第二及第四節已經講過的，一個謊言可能比另一個謊言更爲嚴重，有時是由於謊言的質

料或對象，例如：一個關於宗教道理的謊言是最嚴重的；有時是由於犯罪的動機，例如：有害的謊言重於有利的或取笑的謊言。可是，譏諷和誇張都是用言語，或用任何外面的記號，關於同樣的事物說謊，即關於個人本身的情形。爲此，從這方面來看，二者是相等的。然而，誇張大多數是出於一個更下賤的動機，即貪圖功利或榮譽；至於譏諷，則是由於避免因自誇而令別人難堪，雖然方式有失正當。準此，哲學家於《倫理學》卷四第七章說：「誇張之罪，比譏諷更爲嚴重」。

不過，有時一個人可能是爲了其他的動機，而裝假自貶，例如：想狡猾地欺騙別人。這時，譏諷便更爲嚴重。

釋疑 1.那個論證的出發點，是根據從謊言本身或其質料來衡量謊言的嚴重性，來談譏諷和誇張。如此則二者是相等的，這是正解已經講過的。

2.優長可有兩種：一種是在現世事物方面的，一種是在神性或精神方面的。可是，有時一個人可能用外面的記號或言語，假裝缺乏一些外面的東西，例如像穿破舊衣服之類的事，並企圖藉此以表現自己在神性或精神方面的某種優點；如同主在《瑪竇福音》第六章16節論某些人所說的：「他們苦喪著臉，是爲叫人看出他們禁食來。」爲此，這樣的人同時犯了譏諷和誇張的罪（只是觀點不同而已）。所以，他們犯的罪也更重大。是故，哲學家在《倫理學》卷四第七章裡也說：「過分誇張自己，和極度貶抑自己，都是屬於誇張者的行事。」據說奧斯定也是爲了同樣的理由，不願意有太值錢的或太破舊的衣服；因爲世人同樣以此二者去追求虛榮。

3.如同《德訓篇》第十九章23節所說的：「有一種壞人，奸惡地表示謙恭後悔，心裡卻滿懷欺詐。」撒羅滿就是照這個意思，說這種人以騙人的謙遜輕聲說話。

第一一四題

論友善或和氣

一分爲二節一

然後要討論的是，友誼或友善（amicitia），即所謂的和悅或和氣（affabilitas；參看第八十一題引言），以及與之相反的惡習，即諂媚（第一一五題）與爭吵（第一一六題）。

關於友善或和氣，可以提出兩個問題：

- 一、它是不是一種特殊的德性。
- 二、它是不是義德的部分。

第一節 友善是不是一種特殊的德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 友善似乎不是一種特殊的德性。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷八第三章裡說：「完美的友善或友誼，是由於德性而產生的友誼。」可是，任何一種德性都可以是產生友誼的原因，因爲「善是人人都喜愛的」，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。所以，友誼或友善不是一種特殊的德性，而是任何一種德性的後果。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第六章裡，論及這種友善之人，說：「他不是基於友愛，也不是由於仇恨，而是按照所應該行的，應付每一件事。」可是，如果一個人對那些他所不愛的人表示友善，或友誼的記號，這似乎是屬於假裝的行爲，這是與德性不合的。所以，這樣的友善並不是德性。

3. 此外，「德性在乎遵循智者所定的中庸」，如同在《倫理學》卷二第六章裡所說的。可是，《訓道篇》第七章5節說：「智者的心是在居喪的家中，愚人的心是在歡笑的家中。」

爲此，這是有德之士的行爲，非常小心地遠避快樂，如同在《倫理學》卷二第九章裡所說的。可是，這裡所謂的友善，「本來就是願意使人喜樂，而唯恐使人難受」，如同哲學家在《倫理學》卷四第六章裡所說的。所以，這樣的友善不是一種德性。

反之 法律的命令是關於德性的行爲。可是，《德訓篇》第四章7節說：「在窮人的集會前，你應表示和氣。」所以，和氣，即這裡所謂的友善，是一種特殊的德性。

正解 我解答如下：如同以前第一〇九題第二節已經講過的，由於德性的目的是善，所以哪裡有一種特殊的善，那裡便必然有一種特殊的德性。可是，善是在於秩序，如同前面也已經講過的（同上）。一個人與別人交接來往時，理應遵守適當的秩序，無論是關於行動方面也好，或是關於言語方面也好，務使對每一個人，都能做到恰如其宜。所以，必須有一種特殊的德性，以維持這種適當的秩序。這種德性，就是所謂的友善或和氣。

釋疑 1. 哲學家在他的《倫理學》裡，討論兩種友誼。一種主要是在於一個人愛別人的熱情（卷八）；這種友誼可能來自任何一種德性。在前面第二十三題第一節、第三節釋疑一，以及第二十五至第三十三題討論愛德時，曾說過那些德性與這種友誼有關。他還講到另一種只在於外面的言語和行動方面的友誼或友善（卷四第六章）。它並沒有友誼那種完善的本質，只與友誼有些相似之處；這就是說，它使一個人對那些他所與之交接來往的人，表示一種適當的態度。

2. 每一個人由於一種一般性的愛，自然是每一個人的朋友，正如《德訓篇》第十三章19節所說的：「一切動物都愛自己的同類。」一個人外在地使用言語或行動所表示的友誼的記

號，即使是對外人和陌生人，就是代表這種愛。爲此，這並不是假裝。的確，他並不是給他們表示完善的友誼；因爲一個人對待那些外人，和對待那些與之有著特殊友誼連繫的人，所有的親和方式並不一樣。

3.所謂「智者的心是在居喪的家中」，這話並不是說他使人難受；因爲宗徒在《羅馬書》第十四章15節裡說：「如果你因著食物，使你的兄弟難受，你便不是按照愛德行事。」這話是說，他給悲傷的人帶來安慰，如同《德訓篇》第七章38節所說的：「不要停止安慰痛哭的人，要同哀悼的人一同哀悼。」

至於「愚人的心是在歡笑的家中」這句話，也並不是說要愚人使別人喜樂；而是說，要他們分享別人的快樂。

爲此，這是智者的行爲，使那些他與之交接來往的人，都分享他的快樂；當然不是德性所遠避的邪樂，而是正當的快樂，如同《聖詠》第一三三篇1節所說的：「看！兄弟們同居共處，多麼快樂！多麼幸福！」不過，有時爲了得到某一種益處，或者爲了消除某一種害處，有德之士並不遠避使那些他與之同在一起生活的人難受，如同哲學家在《倫理學》卷四第六章裡所說的。爲此，宗徒在《格林多後書》第七章8節裡說：「雖然我曾以那封信使你們憂苦了，我並不後悔。」後來第9節他繼續說：「如今我卻喜歡，並不是因爲你們憂苦了，而是因爲你們憂苦，以致於悔改。」爲此，對那些有犯罪作惡性向的人，我們不應該面露笑容去取悅他們，以免我們好像是在贊成他們的罪行，而有些在鼓勵他們大膽地去犯罪。所以，《德訓篇》第七章26節說：「你有女兒嗎？就該保護她們的身體，不要對她們常露笑容。」

第二節 這種友善是不是義德的部分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 這種友誼或友善似乎不是義德的部分。因為：

1. 義德在於各歸其所應得。可是，友善這種德性，並不是要人這樣去做，只是要人和悅地與別人一起生活。所以，友善這種德性，並不是義德的部分。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷四第六章裡所說的，友善這種德性，其本質是「關於人一起生活時的憂與喜」。可是，節制過大的喜樂是屬於節德的事，如同前面第二集第一節第六十題第五節和第六十一題第三節已經講過的。所以，這種德性更是節德的部分，而不是義德的部分。

3. 此外，把同等的東西，給予不同等的人，是相反義德的事，如同前面第六十一題第二節，以及第一集第六十五題第二節釋疑3.已經講過的。可是，如同哲學家在《倫理學》卷四第六章裡所說的，友善這種德性，「無論是對熟人，或是生人，是同伴，或是外人，都同樣地行動。」所以，與其說這種德性是義德的部分，不如說它是相反義德的。

反之 麥可洛比烏斯（Macrobius）《師比勇之夢想註解》卷一第八章卻把友善列為義德的部分。

正解 我解答如下：友善這種德性是義德的部分，因為它附屬於義德，猶如附屬於其主要的德性。它與義德有些相同，因為它也是對別人的，如同義德是對別人的一樣。不過，它也有所欠缺於義德的理或本質，因為它沒有完整的義務；不是如同一個人因有法律命他應該清還的法律上的義務，或者因有由於受人恩惠而有著某種義務，對別人負有一種應盡的責任。它只是關於某種倫理的或高尚氣概的義務，而這種義務主要是來自有

德之人方面，而非來自別人方面；這就是說，它使有德之人在對別人的關係上，做他本人宜於做的事。

釋疑 1.如同前面第一〇九題第三節釋疑1.已經講過的，由於人生來就是一個社會性的動物，對別人負有一種倫理的義務，應該向人顯示真理或真實，否則人類的社會就無法生存。可是，正如人不能沒有真理或真實而過社會生活；同樣，他也不能沒有快樂。因為，如同哲學家在《倫理學》卷八第五章裡所說的：「沒有人能與憂鬱的人同居一天，與使人不快樂的人也不能。」所以，人負有一種倫理的自然義務，應該和悅地與別人在一起生活；除非爲了某種理由，有時必須使他們難受而受益。

2.節制感官的快樂，這是節德的事。可是，友善這種德性卻是關於與人一起生活時的快樂，而這快樂是從理智來的，因為是一個人與別人相處得宜。這樣的快樂不是像那些有害的快樂那樣，應該加以節制。

3.哲學家的那些話，並不是說一個人，不管是與熟人，或者是與陌生人談話，以及在一起生活時，都要以同樣的方式對待他們；因為如同他自己在那裡繼續所說的：「對於熟人和外人，都予以同樣的照顧，或同樣地使他們難受，這是不適當的。」其中的相同或相似之處，是關於這一點，就是對所有的人，都應該做宜於做的事。

第一一五題

論諂媚

一分爲二節一

然後要討論的是與上述的德性相反的惡習（參看第一一四題引言）。首先，討論諂媚；其次，討論爭吵（第一一六題）。

關於諂媚（adulatio），可以提出兩個問題。

- 一、諂媚是不是罪。
- 二、它是不是死罪。

第一節 諂媚是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 諂媚似乎不是罪。因為：

1. 諂媚在於對別人說讚美他的話，爲使他喜歡。可是，讚美一個人並不是罪，如同《箴言》第三十一章28節所說的：「她的子女起來向她祝福，她的丈夫對她讚不絕口。」再者，願意使人喜歡，並不是什麼壞事，如同《格林多前書》第十章33節所說的：「我在一件事上，使眾人喜歡。」所以，諂媚不是罪。

2. 此外，惡與善相反；譴責則與讚美相反。可是，譴責惡事並不是罪；那麼，讚美善事也不是罪，而這似乎就是諂媚。所以，諂媚不是罪。

3. 此外，毀謗與諂媚相反。爲此教宗額我略一世說，毀謗是一種補救諂媚的方法。他這樣說：「必須知道，掌管我們者做了這樣的安排，爲使我們不致因受過多的讚美而自大，屢次准許我們受到毀謗的攻擊；這樣，使那讚美者的聲音所抬舉的，由毀謗者的舌頭來加以貶抑。」（《倫理叢談》卷二十二第

九章)可是，毀謗是一件惡事，如同前面第七十三題第二節已經講過的。所以，諂媚是一件善事。

反之 關於《厄則克耳》第十三章18節的「那些為手腕縫製各種帶子的人，是有禍的」，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「這是指甜言蜜語的諂媚。」所以，諂媚是罪。

正解 我解答如下：如同前面第一一四題第一節釋疑3.已經講過的，雖然上述的友善或和氣，其主要目的，是想使那些一起生活的人喜歡；可是，如果為得到某種益處，或避免某種害處，遇有必要時，也不怕使人難受。為此，如果一個人願意在一切事上，說話常使人高興，他便超過了使人喜歡的適當程度，因此他由於過分而犯罪。如果他這樣做，目的只是想使人高興，按照哲學家《倫理學》卷四第六章的說法，他就叫作「獻慇懃者」；如果他這樣做，目的是想由此求取什麼利益，他就叫作「阿諛者」，或「諂媚者」。不過，一般地來說，諂媚這個名詞，可以適用於所有這樣的人，他們在平常對人的態度方面，想用言語或行動取悅於人，而超過了德性的適度。

釋疑 1.人之讚美別人，可以做得對，也可以做得不對，這要看他是否遵守應守的情況或條件。如果一個人遵守了其他一切應守的條件，想使別人喜歡而去讚美他，以便這樣安慰他，免得他在困苦中灰心喪志；或者是為鼓勵他，使他能努力向上，日進於善，這就是屬於前面所講的友善之德。但是，如果一個人在那些不應該讚美的事上去讚美別人，這就是諂媚了。或者因為那些事是壞事，如同《聖詠》第十篇3節所說的：「惡人因隨心所欲而自慶」；或者因為那些事是尚未確定的事，如同《德訓篇》第二十七章8節所說的：「在人未發言以前，不要讚

美他」；又如《德訓篇》第十一章2節所說的：「不要因人美麗便讚美他」；或者因為這樣的讚美，恐怕會引人貪圖虛榮，為此《德訓篇》第十一章30節說：「任何人未死以前，不要稱讚他。」

再者，願意使人喜歡，以便培養愛德，因而使他在神性或精神方面受益，這同樣也是值得稱讚的。但是，如果願意使人喜歡，目的是為了貪圖虛榮，或是為了牟利，或在壞事上取悅於人，就有罪；如同《聖詠》第五十四篇6節所說的：「那些討人喜歡的，天主分散了他們的骨頭。」宗徒在《迦拉達書》第一章10節裡也說：「如果我還求人的歡心，我就不是基督的僕役。」

2. 如果不遵守應守的情況或條件，那麼即使是譴責惡事，也是有罪的。至於讚美善事，也是如此。

3. 兩種罪惡並非不能彼此相反。為此，正如毀謗是罪惡；同樣，諂媚也是罪惡。關於所說的話方面，諂媚固然與毀謗相反，可是關於目的方面，卻並不與它直接相反。因為諂媚者，想取悅於他所諂媚的人；至於毀謗者，並不是想使他所毀謗的人難受，因為有時他是在暗中毀謗別人，而是想破壞別人的名譽。

第二節 諂媚是不是死罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 諂媚似乎是死罪。因為：

1. 奧斯定在《基本教理手冊》第十二章裡說：「一件事情之為惡，因為它有害。可是，諂媚是最有害的，如同《聖詠》第十篇3至4節所說的：「惡人因隨心所欲而自慶，不義的匪徒因輕慢上主而自幸。」熱羅尼莫《書信》第一四八篇說：「沒有比諂媚更容易敗壞人心的。」關於《聖詠》第七十篇4節的「願那

些向我哈哈戲笑的人，個個滿面羞慚而退去無影」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「諂媚者的舌頭，比迫害者的利刃，為害更甚。」所以，諂媚是最重大的罪。

2.此外，那以言語為害別人的，害自己不遜於害別人。為此，《聖詠》第三十七篇15節說：「他們的劍反刺穿他們的心肝。」可是，那諂媚別人的，引他犯死罪。因此，關於《聖詠》第一四一篇5節的「不要讓罪人給我的頭傅油」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「諂媚者的虛偽讚美，軟化人心，使人脫離真理的嚴肅，而趨向有害的事物。」所以，諂媚者自己所犯的罪更要重大得多。

3.此外，在《教會法律類編》第四十六題第三章裡說：「神職人員而有諂媚及不忠或出賣等情事者，應被撤職。」可是，除非是為了死罪，不會處以這樣的懲罰的。所以，諂媚是死罪。

反之 奧斯定在《證道集》第一〇四篇「論煉獄證道詞」裡，在那些「小罪」中間，也列有「凡出於自動，或由於需要，意欲諂媚任何上級者」。

正解 我解答如下：如同在之前第二十四題第十二節、第三十五題第三節，以及第二集第一部第七十二題第五節已經講過的，死罪是相反愛德的罪。可是，諂媚有時相反愛德，有時卻不相反。它之相反愛德有三種方式。第一，是為質料或對象本身，例如：一個人讚美別人的罪行。因為，人說話反對天主的義德，這是相反愛天主的事；而且慫恿別人去犯罪，也是相反愛近人的事。為此，這是死罪，如同《依撒意亞》第五章20節所說的：「禍哉！那些稱惡為善的人！」

第二，是為用意或意向的緣故，例如：一個人讚美別

人，目的是想用一些欺騙他的話，去傷害他的身體或靈魂。這也是死罪。關於這樣的事，《箴言》第二十七章6節說：「友愛者的抨擊，勝於仇恨者的擁吻欺騙。」

第三，是爲了機會或偶然的緣故；例如，一個人諂媚式的稱讚，雖然他無意於此，竟偶然成爲別人犯罪的機會。如有這樣的情形，就必須觀察這種機會是由人（稱讚者）造成的呢，還是由人（受稱讚者）所攫取和利用的；也要觀察究竟產生了什麼嚴重的後果，如同從前面第四十三題第三及第四節關於惡表所已經講過的，就可以明白了。

不過，如果一個人諂媚別人，只是由於想取悅於人，或是爲了想避免什麼害處，或是爲了想得到什麼急需的東西；那麼，他就沒有相反愛德。爲此，這不是一個死罪，只是一個小罪。

釋疑 1. 質疑裡所引證的話，是說一個人讚美別人的罪行。這樣的諂媚，可以說比迫害者的利刃爲害更甚，因爲它所損害的利益，具有更高的價值，即精神的利益。不過，它爲害的實效並不是這麼大；因爲迫害者的利刃確能有效地殺人，有如是致死的原因；至於人，卻誰也不能實在是使別人犯罪的充分原因，如同前面第四十三題第一節釋疑3，以及第二集第一部第七十三題第八節釋疑3、第七十五題第三節、第八十題第一節已經證明的。

2. 這個論證的出發點，是說一個人存心想害人，而諂媚別人。的確，這樣的人害己更甚於害人，因爲他之害自己，是有如自己犯罪的充分原因；至於他害別人，則只是有如偶然的機會而已。

3. 質疑所引證的話，是說一個由於不忠或有意出賣人而諂媚別人者，其目的是想欺騙他。

第一一六題

論爭吵

一分爲二節一

然後要討論的是爭吵（litigium；參看第一一五題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、它是否相反友善之德。
- 二、論它與諂媚的比較。

第一節 爭吵是否相反友善或和氣的德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 爭吵似乎並不相反友善或和氣的德性。因爲：

1. 爭吵似乎是屬於不和睦的事，如同爭論（contentio）一樣。可是，不和睦相反愛德，如同前面第三十七題第一節已經講過的。所以，爭吵也是如此。

2. 此外，《箴言》第二十六章21節說：「忿怒的人點燃爭端。」可是，忿怒相反溫良。所以，爭端或爭吵也是如此。

3. 此外，《雅各伯書》第四章1節說：「你們中間的戰爭是從哪裡來的？爭端是從哪裡來的？豈不是從你們肢體中戰鬥的私慾來的嗎？」可是，隨從私慾似乎是相反節德。所以，爭吵似乎不是相反友善，而是相反節德。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第六章裡，以爭吵與友善對立。

正解 我解答如下：爭吵按其本質是在於言語，即一個人反駁另一個人所說的話。可是，對於這樣的反駁，可以注意兩點。的確，有時反駁是針對說話之人而起的：因爲反駁者對他沒有

那種團結心靈的愛，因而予以反駁，不表同意。這似乎是屬於那種相反愛德的不和睦。

有時反駁之所以產生，是由於有人不怕（進一步）使那說話之人難受，因而引起與前述的友善或和氣相反的爭吵：因為和悅地與別人一起生活，這是屬於友善的事。為此，哲學家在《倫理學》卷四第六章裡說：「那些因為想使別人難受，而反駁一切，且毫無顧忌者，就叫作易怒而爭吵的人。」

釋疑 1. 爭論按其性質更是屬於不和睦的反駁，而爭吵則是屬於有心使人難受的反駁。

2. 惡習之直接相反德性，並非注意它們的原因，因為一種惡習可能來自許多原因；而是注意其行動的類別。雖然爭吵有時是由於忿怒而起的，可是它也可能來自許多其他的原因。為此，並不能說它直接相反溫良。

3. 雅各伯所說的私慾，是指一切惡習所由生的普遍的惡或罪宗；如同關於《羅馬書》第七章7節，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的：「法律是好的，幾時它禁止私慾，也就是禁止了一切的惡。」

第二節 爭吵之罪是否重於諂媚

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爭吵之罪似乎輕於與其相反的惡習，即討好或諂媚。因為：

1. 一個罪的害處愈大，罪過似乎也愈重。可是，諂媚的害處比爭吵的害處更大，因為《依撒意亞》第三章12節說：「我的百姓啊！那些稱你有福的，欺騙了你，混亂了你行徑的路途。」所以，諂媚的罪重於爭吵。

2. 此外，諂媚似乎多少含有詭計的成分，因為諂媚者心

口不一。至於爭吵者卻不用詭計，因為他公開而明明地反駁。可是，那以詭計來犯罪的，是一個更卑鄙的人，如同哲學家在《倫理學》卷七第六章裡所說的。所以，諂媚之罪重於爭吵。

3.此外，羞恥是對卑鄙之事的怕懼，如同哲學家在《倫理學》卷四第九章裡所說的。可是，人恥於做一個諂媚者，勝於恥於做一個爭吵者。所以，爭吵的罪輕於諂媚。

反之 一個罪愈與一種屬神的或精神的身份不相合，似乎也愈重大。可是，爭吵似乎更與屬神的或精神的身份不相合，因為《弟茂德前書》第三章2及3節說：「監督必須是不愛爭吵的」；又《弟茂德後書》第三章24節說：「主的僕人不應當爭吵」。所以，爭吵似乎是更重大的罪。

正解 我解答如下：關於這兩種惡習，我們分別各有兩種討論方式。第一，是觀察每一種惡習的類別。這樣，一種罪或惡習愈與其相反的德性不相合，也就愈重。可是，友善之德主要更趨於使人喜歡，而不太趨於使人難受。為此，那過分使人難受的爭吵者，比那過分使人喜歡的討好者或諂媚者，所犯的罪更重。

第二，可以從惡習的外在動機方面去觀察它們。這樣，有時是諂媚的罪更重，例如：一個人想用欺騙的手段，爭取不應得的榮譽或功利；有時卻是爭吵的罪更重，例如：一個人企圖或者攻擊真理，或者有意使那個講話的人受辱。

釋疑 1.正如諂媚者可以是在暗中欺騙而害人；同樣，爭吵者也可以明明地攻擊而害人。可是，如果在其他方面，情形都相等的話；那麼，明明地害人，有如是用暴力害人，比在暗中害人罪過更大。為此，搶劫的罪重於偷竊，如同前面第六十六題第九節已經講過的。

2.關於人的行爲，那更卑鄙的，並不是常是更重的罪行。的確，人格的尊榮源自人的理性。爲此，肉慾之罪，由於它是肉體奴役理性，是更卑鄙的罪過；雖然精神的罪過更爲重大，因爲是由於更大的輕蔑而來的。同樣的，使用詭計而犯的罪更爲卑鄙，這是因爲它們似乎是由於某種懦弱和理性的虛偽而來的；而明明地所犯的罪，有時卻是由於更大的輕蔑而來的。爲此，諂媚的罪有如是依詭計而立，顯得更爲卑鄙；而爭吵的罪有如是來自更大的輕蔑，顯得更爲重大。

3.如同第二集第一部第四十一題第四節釋疑2及3，和第四十二題第三節釋疑4已經講過的，羞恥是關於罪的卑鄙或醜陋。所以，一個人更引以爲恥的，並非常是那更重大的罪，卻是那更卑鄙的罪。爲此，人恥於做一個諂媚者，勝於恥於做一個爭吵者，雖然爭吵是更重大的罪。

第一一七題

論慷慨

一分爲六節一

然後要討論的是慷慨（參看第八十一題引言），以及與它相反的惡習，即吝嗇或貪婪（第一一八題）和揮霍（第一一九題）。

關於慷慨（liberalitas），可以提出六個問題：

- 一、慷慨是不是一種德性。
- 二、它的對象是什麼。
- 三、論慷慨的行爲。
- 四、施予是否比接受更是屬於慷慨的行爲。
- 五、慷慨是不是義德的部分。
- 六、論慷慨與其他德性的比較。

第一節 慷慨是不是一種德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 慷慨似乎不是一種德性。因為：

1.沒有一種德性是相反自然性向的。可是，這是人的自然性向，即照顧自己勝於照顧別人。但慷慨者的行動恰好與此相反，因為哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「慷慨的人不顧自己，因此他給自己遺留更少的東西。」所以，慷慨並不是一種德性。

2.此外，人以財物來維持自己的生活，而財物是獲致幸福的工具，如同在《倫理學》卷一第八章裡所說的。所以，既然每一種德性都是爲了獲致幸福，那麼慷慨者似乎不是有德的人。因為哲學家在《倫理學》卷四第一章裡論這樣的人，說：

「他既不好於接受金錢，又不好於把它儲藏，卻好於把它釋出。」

3.此外，各種德性彼此相連。可是，慷慨似乎不與其他德性相連。因為有許多有德之士，卻無法成為慷慨的人，因為他們沒有什麼可以施予的。還有許多慷慨給予或使用財物的人，卻並不是有德之士。所以，慷慨並不是一種德性。

反之 盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「在福音裡，我們領受了許多關於正義慷慨的教導。」可是，福音裡所教導的，都是屬於德性的事。所以，慷慨是一種德性。

正解 我解答如下：如同奧斯定在《論自由意志》卷二第十九章裡所說的：「善用我們可能妄用的東西，這是屬於德性的事。」可是，我們能善用或妄用的，不僅有那些在我們之內的東西，如：靈魂的能力和情；而且也有那些在我們之外的東西，如：這個世界上給予我們，用來維持生活的東西。為此，既然善用這些東西是屬於慷慨之事，所以慷慨是一種德性。

釋疑 1.按照盎博羅修在《證道集》第八十一篇及巴西略在《路加福音論贊》第六篇裡所說的，天主給有些人賜予豐富的財物，「是為使他們立妥善理財的功勞」。可是，為一個人，只要有少許的東西就夠了。為此，慷慨的人為別人比為自己使用更多的錢財，這是值得稱道的事。不過，關於神性或精神方面的善或利益，人必須更加照顧自己；而在這方面，人人都能首先及特別照顧他自己。然而，就是在現世的事物方面，慷慨的人也並不是這樣照顧別人，甚至輕忽他自己，及其家裡的人。為此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「如果你知道你的親戚有什麼急需，而不輕忽他們，這是值得稱道的慷慨。」

2.這並不是慷慨者的行爲，把自己的財物給予別人，甚至一無所餘，爲維持自己的生活，或爲實行那些獲致幸福的工作。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「慷慨的人注意自己的財物，願意藉此以彌補某些人的不足。」盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡也說：「主並不是要人一下把自己的財物完全傾盡，而是要人管理及分施；除非像厄里叟那樣，把自己的牛都殺掉，分給窮人吃，免得有任何顧家之憂。」這是屬於善度全德生活者的事；關於這點，留待以後第一八四題再來討論。

不過，必須知道，慷慨地把個人的財物給予別人，由於這是一個德性的行爲，本來就是導往真福的。

3.如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的，那些「不知節制，諸多浪費的人」，不是慷慨者，而是揮霍者。同樣的，凡是爲了犯其他的罪而這樣浪費的，也是揮霍。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「如果你幫助那企圖攫取別人財物者，你的大方是不值得稱道的。如果你爲了自誇，不是爲了仁愛，而行施捨，你的慷慨也不是純正的。」爲此，那些缺乏其他德性的人，即使他們爲了某些不良的事使用大量的財物，也不是真正慷慨的人。

再者，並非不可能發生這樣的情形，即有些人雖然沒有慷慨的習性，卻使用大量的財物爲好的用途；正如有些人在養成德性的習性之前，卻也實行其他德性的工作，雖然他們不能像有德之士那樣去做，如同前面第三十二題第一節釋疑1.已經講過的。

同樣的，也並非不可能有這樣的情形發生，即某些有德之士雖然貧窮，卻很慷慨。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說，「慷慨是照一個人的實況」，即他的財物能力「來說的；因爲它並不是在於施予的數量，而是在於施予者的心態。」

盎博羅修在《論神職職務》卷一第三十章裡說：「是人的心情，使施予豐富或貧乏，並賦予東西價值。」

416

第二節 慷慨是否關於金錢

有關第二節，我們討論如下：

質疑 慷慨似乎不是關於金錢。因為：

1. 所有道德涵養性德性，都是關於行為或情的。可是，義德本來是關於行為的德性，如同在《倫理學》卷五第一章裡所說的。所以，既然慷慨是一種道德涵養性德性，它似乎不是關於金錢，而是關於情的。

2. 此外，這是屬於慷慨者的事，使用任何的財物。可是，自然的財物比以金錢為主的人為的財物更為實在，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的。所以，慷慨主要並不是關於金錢。

3. 此外，不同的德性，有不同的質料或對象；因為習性是以其對象來區別的。可是，外在的東西是分配義德和交換義德的質料或對象。所以，它們並不是慷慨的質料或對象。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說，慷慨「似乎是關於金錢的適中之道」。

正解 我解答如下：按照哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的，「好施」是慷慨者之所為。為此，慷慨也稱「大方」；因為，凡是大方的，好施而不吝嗇。「慷慨」(liberalitas) 這個名詞，似乎也有這樣的意思。因為幾時一個人好施 (liberalis)，他就好像把東西從自己的守藏掌握之下釋放出來 (liberat)；並表示他的心神自由自在 (liber)，對那東西毫無留戀之情。可是，那些可以施捨給別人的東西，就是屬於他所有的財物，即

所謂的「金錢」。所以，慷慨的固有質料或對象是金錢。

釋疑 1.如同前面第一節釋疑3.已經講過的，慷慨並不看所給之物的數量，卻看施予者的心情。可是，施予者的心情是按照愛和慾望等情來定的，因而也是按照對所給之物的喜與憂等情而定的。爲此，內在的諸情是慷慨直接的質料或對象；至於外面的金錢，則是同樣的諸情的對象。

2.如同奧斯定在《論基督聖道》裡所說的：「人在世上所有的一切，以及凡是屬於他主權的一切，都叫作金錢（pecunia）因爲古時人的財產，完全是在於牲畜（pecus）。」（參看《論基督徒的修養》disciplina christiana，第六章）哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「我們對於一切可用錢幣來估價的，都管它叫作金錢。」

3.義德對於外在之物，可以制定其平等或均衡；可是，調節內在的諸情，則不是屬於它的事。爲此，金錢之爲慷慨的質料或對象，不同於它是義德的質料或對象。

第三節 使用金錢是不是慷慨的行爲

有關第三節，我們討論如下：

質疑 使用金錢似乎不是慷慨的行爲。因爲：

1.不同的德性各有其不同的行爲。可是，使用金錢，也適合於其他的德性，如：義德和恢宏或宏度（magnificentia）等。所以，它不是慷慨所固有的行爲。

2.此外，不僅給予，而且接受和保存等，也是屬於慷慨者的行爲。可是，接受和保存等行爲，似乎與使用金錢無關。所以，說使用金錢是慷慨所固有的行爲，似乎是不合適的。

3.此外，使用金錢不僅是在於給錢，而且也是在於花錢。可是，花錢是與花錢者本人有關。因此，它似乎不是一個

慷慨的行爲，因爲辛尼加（Seneca）在《論施惠》卷五第九章裡說：「一個人不因爲施惠給自己，而稱爲一個慷慨的人。」所以，不是每一次使用金錢，都是屬於慷慨的行爲。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「那在個別事物上具備德性者，便最會善於使用每一樣事物。所以，那在金錢方面具備德性者，將最會善於使用財物。」可是，慷慨者就是一個這樣的人。所以，善用金錢是屬於慷慨的行爲。

正解 我解答如下：行爲的類別，是由其對象來定的，如同前面第二集第一部第十八題第二節已經講過的。可是，慷慨的對象或質料，就是金錢，以及一切可用金錢來估量的東西，如同前面第二節已經講過的。既然每一種德性與其對象適合，而慷慨也是一種德性，所以它的行爲應與金錢相稱或適合。可是，金錢是屬於有益或有用之物那一類的，因爲一切外在的事物都是爲給人使用的。爲此，慷慨所固有的行爲，是使用金錢或財物。

釋疑 1.善用財物這一件事，本身是屬於慷慨的事，因爲財物是慷慨所固有的質料或對象。但按照其另一性質或觀點，即按照其債務的性質或觀點，猶如應該把一樣外在的東西給別人，這時使用財物便是屬於義德的事。

如果使用財物是按照一特殊的性質或觀點——爲了完成一件偉大的事，這時使用財物便是屬於恢宏或宏度的事。爲此，恢宏之於慷慨，好像給慷慨加上了另外一些別的東西，如同後來第一二八題第一節釋疑1.所要討論的。

2.不僅是善用自己的物資和工具，而且連準備機會去善用它們，也都是屬於有德之士的事；正如不僅是向敵人揮舞自己的

劍，而且連磨利自己的劍，以及把它備帶在劍鞘裡，也都是屬於軍人之勇敢或勇德的事。同樣的，不僅是使用金錢，而且連儲備和保存金錢，以便作適當的用途，也是屬於慷慨的事。

3.如同前面第二節釋疑1.已經講過的，內在的諸情能影響人對金錢的態度，它們是慷慨的近質料或對象。爲此，這是屬於慷慨的事，首先務須使人不可由於對金錢懷有不正當的留戀，而不去做適當的用途。金錢有兩種用途：第一，是用金錢來爲個人自己，這似乎是屬於消費或花費這類的事；第二種用途，則是使用金錢來爲別人，這是屬於施予這類的事。爲此，這是屬於慷慨之人的事，即一個人不可由於太過愛惜錢財，而不願意去做適當的花費，以及做合宜的施予。所以，慷慨是與給予及花用等事有關，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。

至於辛尼加所說的話，是指關於施予方面的慷慨。的確，一個人不因爲施惠給自己，而稱爲慷慨的人。

第四節 是否施予最與慷慨有關

有關第四節，我們討論如下：

質疑 施予似乎不是最與慷慨有關。因爲：

1.慷慨猶如所有其他的道德涵養性德性，是由智德來導引的。可是，最與智德或明智有關的事，是保存財物。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「凡是沒有掙過錢，而只是接受別人掙來的錢的人，就會更慷慨地使用錢，因爲他沒有缺少錢的經驗。」所以，施予似乎並不是與慷慨最有關係。

2.此外，沒有一個人會爲了他所最想做的事而難受的，也不會中止去做它的。可是，一個慷慨的人有時會爲了他所施予的東西而難受，他也並不是施予給所有的人，如同在《倫理學》卷四第一章裡所說的。所以，施予並不是與慷慨者最有關係。

3.此外，一個人爲了完成他所最想做的事，會用盡他所能用的一切方法。可是，一個慷慨的人「不會去乞求」，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的；而藉乞求，他可以儲備施予別人所需的物資。所以，他並不是最想施予。

4.此外，人必須照顧自己，勝於照顧別人。可是，人在花費時是照顧自己，而在施予時是照顧別人。所以，花費比施予更是屬於慷慨者的事。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「慷慨的人，大量施予。」

正解 我解答如下：使用金錢原本是屬於慷慨者的事。可是，使用金錢是把它釋出；因爲掙錢更像生產，而不像使用；至於儲錢，由於其目的是爲了留置備用，所以更像一種習性。可是，在釋出一件東西時，釋出的目的或定點愈遠，用力也愈大，這可從拋物的例子看出。爲此，一個人釋出金錢，把它施予給別人，比爲他自己來花用它，需要來自一種更大的德能或德性。可是，首先追求那更完善的，這原本是屬於德性的事；因爲「德性就是一種完善」，如同在《物理學》卷七第三章裡所說的。所以，慷慨的人最爲人所稱讚之處，就是施予。

釋疑 1.這是屬於智德或明智之事，保存金錢，以免被人偷去，或做無益的花費。可是，把金錢做有益的用途，與把金錢做有益的保存比較起來，並不是較小的明智或智德，而是較大的明智或智德；因爲關於使用東西——這猶如行動，比關於保存東西——這猶如靜止，所應注意的事項更多。

至於那些接受別人掙來的錢的人，花錢更爲慷慨，猶如沒有缺少金錢的經驗的人，如果他們只是由於沒有那種經驗，

而慷慨地花用金錢；那麼，他們便沒有慷慨的德性。可是，有時缺乏這種經驗，只是在消除慷慨的障礙，因而使他們更敏於採取慷慨的行動。的確，那種由於相關的經驗而產生的對缺少金錢的怕懼，阻止那些掙了錢的人去慷慨地做事，以免把金錢全部用光。同樣的，他們愛金錢猶如愛自己辛勞的成果；關於這樣的愛，也有同樣的（障礙）情形，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。

2.如同前面正解和第三節已經講過的，這是屬於慷慨的事，以金錢做適當的用途，因而適當地把它施給別人，因為這也是金錢的一種用途。再者，每一種德性都爲了那相反它的行爲者而難受，並遠避各種妨礙它的阻障。可是，有兩件事相反適當的施予，即不給那宜於給的東西，以及給得不相宜或不適當。所以，慷慨的人對這兩件事都感到難受，尤其是對於前面那件事，因為它更與慷慨所固有的行爲相反。爲此，他也並不是給所有的人都施予的；因爲，如果他施給每一個人的話，他的行爲就會受到妨礙——他將會沒有東西去給那些他宜於施予的人。

3.給予之與接受，彼此之間的關係，猶如主動之與被動。可是，主動的根源不同於被動的根源。爲此，既然慷慨是給予的根源；所以，敏於接受並不是屬於慷慨者的事，更不用說乞求。可是，他卻用心管理自己的財產，按照慷慨的適當程度，即用來自自己財產的收益，爲施予預做安排，以便慷慨地使用它們。

4.爲自己花費，這是本性的一種傾向。爲此，一個人爲別人捐輸金錢，這實在是屬於德性的事。

第五節 慷慨是不是義德的部分

有關第五節，我們討論如下：

質疑 慷慨似乎不是義德的部分。因為：

1. 義德是關於應該給的東西。可是，一件東西愈是應該給的，就愈不是慷慨地給。所以，慷慨不是義德的部分，而是與它不相合的。

2. 此外，義德是關於行動的，如同前面第五十八題第八及第九節、第二集第一部第六十題第二及第三節已經講過的。至於慷慨，則主要是關於對金錢的愛好和慾望，而這些都是情。所以，慷慨似乎更屬於節德，而不屬於義德。

3. 此外，適當地施予，這是主要屬於慷慨的事，如同前面第四節已經講過的。可是，適當地施予，這是屬於仁惠和慈悲的事，而二者都與愛德有關，如同前面第二十八題引言、第三十題第三節質疑3.和第三十一題第一節已經講過的。所以，慷慨更是愛德的部分，而不是義德的部分。

反之 盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十八章裡說：「義德是為人類社會的。社會的要素可分為兩部分，即正義和仁惠，人也稱之為慷慨和仁厚。」所以，慷慨是屬於義德的。

正解 我解答如下：慷慨並不是義德的一種。因為義德是把別人的東西給他；而慷慨則是把自己的東西給人。不過，它有兩點與義德相同。第一，就像義德一樣，慷慨主要是對別人的。第二，就像義德一樣，慷慨也是關於外在之物的，只是按照不同的觀點或性質，如同前面第二節釋疑3.和第八十題第四節已經講過的。為此，有人把慷慨列為義德的部分，視它為附屬於義德的德性，就像附屬於其主要德性一樣。

釋疑 1.雖然慷慨不是如同義德那樣，關注法律的義務，可是它也關注一種倫理的義務。這種義務不是基於一種責任，而是基於一種相宜或適宜性；因此，它含有最低程度的義務。

2.節德是關於肉體快樂的慾望。可是，對金錢的慾望和快樂，更是屬於心神方面，而不是屬於肉體方面的。所以，慷慨按其性質不是屬於節德的。

3.仁惠和慈悲之人的施予，是由於人對於他所施予的人懷有某種熱情。爲此，這種施予是屬於愛德或友善的事。至於慷慨的施予，卻是由於人對金錢抱有這樣的心情：既不希望它，也不喜愛它。因此，應該施予時，他就不僅把金錢施予給朋友，而且也施予給不認識的人。所以，慷慨不屬於愛德，卻屬於那與外在之物有關的義德。

第六節 慷慨是不是最大的德性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 慷慨似乎是最大的德性。因爲：

1.人的每一種德性都多少相似天主的美善。可是，人是以他的慷慨最相似天主，因爲天主「慷慨施恩於眾人，而從不責斥」，如同《雅各伯書》第一章5節所說的。所以，慷慨是最大的德性。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷六第八章裡說：「在那些不以體積而論的偉大事物之間，其至大者，亦即至善者。」可是，善的本質似乎主要是屬於慷慨的，因爲善是自我擴展或推己及人的，如同狄奧尼修在《神名論》第四章裡所說的。爲此，盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十八章裡說：「義德使人趨於嚴厲，慷慨則使人趨於仁善。」所以，慷慨是最大的德性。

3.此外，人是因有德性而受人敬愛的。可是，波其武在

《哲學的慰藉》卷二第五章裡說：「慷慨好施，最能使人聞名。」哲學家在《倫理學》卷四第一章裡也說：「在有德者之中，慷慨的人最受人愛。」所以，慷慨是最大的德性。

反之 盎博羅修在《論神職職務》卷一第二十八章裡說：「義德似乎比慷慨更為高尚，雖然慷慨更受人歡迎。」哲學家在《修辭學》卷一第九章裡也說：「勇敢和正義的人，最受人尊敬，其後則有那些慷慨的人。」

正解 我解答如下：每一種德性都是趨向一種善的。為此，德性所趨向的善愈大，德性也愈大。可是，慷慨之趨向於善，有兩種方式：一種是首要的和直接的；另一種是延伸的或間接的。它所直接而首要地趨向的，是調整人對於享有和使用金錢的自己的心情。從這方面來說，那節制人肉體方面的慾望和快樂的節德，勝於慷慨。同樣的，勇德及義德也勝於慷慨，因為它們多少是為大眾公益的：義德是在和平的時期，勇德是在戰爭的時期。不過，那些趨向天主之善的德性，則勝於所有的德性。因為天主之善遠勝於任何世人之善；而在世人之善之間，大眾之善勝於個人之善；而身體之善勝於外在之物之善。

慷慨趨向於善的另一種方式，是延伸的或間接的。從這方面來說，它趨向於上述所有的一切之善。由於一個人不留戀金錢，所以他很容易使用它：不管是為他自己也好，或是為別人的利益也好，或是為光榮天主也好。由於慷慨對多方面都有益，因此它具有某種優越。

不過，既然在評判事物時，應該按照那首要並直接地屬於它們的，而不是按照那延伸地或間接地屬於它們的；所以應該說，慷慨並不是最大的德性。

釋疑 1.天主的賜予，出自祂對那些受祂賜予者的愛，不是由於祂對那些祂所賜予之物的情意。爲此，祂的賜予似乎是屬於那最大的德性，即愛德，而不是屬於慷慨。

2.每一種德性由於它產生自己的行爲，而分有善的本質。其他的德性所產生的行爲，比慷慨所釋出的金錢更好。

3.慷慨之人之最受人喜愛，不是基於高尚的友誼，好像慷慨的人比其他的人好；而是基於利益的友誼。因爲慷慨的人對於一般人所最貪求的外在的財物方面，比其他的人更爲有用。慷慨者之所以聞名，也是爲了同樣的理由。

第一一八題

論貪婪

一分爲八節一

然後要討論的是那些相反慷慨的惡習（參看第一一七題引言）。首先，討論貪婪或吝嗇；其次，討論揮霍（第一一九題）。

關於貪婪（avaritia，貪吝、吝嗇），可以提出八個問題：

- 一、貪婪是不是罪。
- 二、它是不是一種特殊的罪。
- 三、它相反什麼德性。
- 四、它是不是死罪。
- 五、它是不是最重的罪。
- 六、它是肉體方面的罪，抑或精神方面的罪。
- 七、它是不是罪宗。
- 八、論它的女兒。

第一節 貪婪是不是罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎不是罪。因為：

1. 貪婪這個名詞（avaritia），是指「貪財」（aeris aviditas；參看第二節質疑2.）；就是說，對金錢的一種慾望，而這包括一切外在的財物。可是，欲求外在的財物並不是罪，因為人自然地欲求它們：一方面由於它們本來就是屬在人下的；另一方面由於人的生命是要靠它們來維持的。爲此，它們也被稱爲人的「支柱」（substantia）。所以，貪婪不是罪。

2. 此外，所有的罪皆或者相反天主，或者相反近人，或者相反自己，如同前面第二集第一部第七十二題第四節已經講過

的。可是，依其性質來說，貪婪並不是一個相反天主的罪；因為它既不相反宗教之德，又不相反向天主之德，即那些使人歸向天主的德性。它也不是一個相反個人自己的罪；因為這樣的罪，實在是屬於貪婪和邪淫的罪，如同宗徒在《格林多前書》第六章17節裡，關於邪淫所說的：「那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體。」貪婪似乎也並不是相反近人的罪；因為一個人保留他自己的東西，並不損害什麼人。所以，貪婪不是罪。

3.此外，那些自然地發生的事，並不是罪。可是，貪婪是隨高邁的年齡及任何的匱乏而來，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。所以，貪婪不是罪。

反之 《希伯來書》第十三章5節卻說：「待人接物，不應愛錢，對現狀應知足。」

正解 我解答如下：在一切事上，善總是在於適當的度量，惡則必然是由於超過或不及這個度量所致。可是，在一切趨向目的的事物上，善總是在於某一種度量。因為任何事物，凡是趨向某一目的者，必須適合其目的，例如：藥物必須適合於健康，如同哲學家在《政治學》卷一第三章裡所說的。外在的善或財物，都是屬於為某一目的有益的事物這一類，如同前面第一一七題第三節和第二集第一部第二題第一節已經講過的。為此，對於這樣的財物，世人之善必然是在於某一種度量；換句話說，人應按照某一種度量，去求得外在的財物，即按照人適合自己情況的生活，需要這些外在財物的程度。所以，罪即在於超過這一度量。這是說，幾時一個人願意取得或保存財物，而超過了適當的度量，這就是所謂的貪婪；它的定義是：「過度愛財」。由此可見，貪婪是罪。

釋疑 1.人之自然欲求外在的東西，把它們作為有益於達到目的的工具。所以，這樣的欲求沒有罪，只要用按照目的的規則來加以規範。可是，貪婪超出這種規範。所以，它是罪。

2.貪婪之能對於外在的東西沒有節制，有兩種情形。第一種情形，直接關於取得和保存這樣的東西，例如：一個人取得或保存這樣的東西，超過其應有的度量。如有這樣的情形，便是一個直接相反近人的罪；因為一個人不能享有過多外在的財富，除非別人缺乏它們。的確，現世的財物不能同時被許多人所享有的。

第二種情形，貪婪可能表示一個人對於財物，內心懷有過度的熱愛，例如：一個人過分喜愛它們，渴望它們，或以它們為樂。如有這樣的情形，貪婪則是人相反自己的罪；因為貪婪在他的情感方面引起混亂，雖然這並不是像肉慾的罪在人的肉體上引起混亂那樣。不過，貪婪間接也是一個相反天主的罪，正如所有的死罪一樣；這是因為人為了暫時的東西，竟輕視永恆的東西。

3.自然的傾向必須按照理智來加以管制，因為理智是人本性的統治力量。為此，雖然由於本性方面的匱乏，老人更貪婪地尋求外物的幫助，猶如凡有什麼需要的人，設法獲補自己所需的東西；可是，如果他們超出了理智關於財物所定的這種應有的度量，他們便不免有罪。

第二節 貪婪是不是一種特殊的罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎不是一種特殊的罪。因為：

1.奧斯定在《論自由意志》卷三第十七章裡說：「貪婪一字，希臘文為philargyria，不僅應是指銀子或錢幣，而且也應是指一切過度貪求的東西。」可是，一切的罪都是對某一事物

有過度的貪求；因為罪就是在於背棄那不變之善，而去依戀那些能變的善或財物，如同前面第二集第一部第七十一題第六節質疑3.已經講過的。所以，貪婪是一個一般性的罪。

2.此外，按照依希道在《語源學》卷十裡所說的，所謂貪婪者，好像是一個「貪財的人」(avidus aeris)，即貪銀錢的人；因此，在希臘文，貪婪叫作「philargyria」，即「愛銀錢」(amor argenti)的意思。可是，「銀錢」一詞，是指一切可用錢來估價的外在的財物，如同前面第一一七題第二節釋疑2.已經講過的。所以，貪婪在於貪圖任何外在的東西。因此，它似乎是一個一般性的罪。

3.此外，關於《羅馬書》第七章7節的「我就不知道什麼是貪情」等等，「註解」(拉丁通行本註解)上說：「法律是好的，因為它禁止貪情時，就禁止了一切的惡。」可是，法律似乎特別禁止貪婪的貪情，如同《出谷紀》第二十章17節所說的：「不可貪你近人的財物。」所以，貪婪的貪情包括一切的惡。如此則貪婪是一個一般性的罪。

反之 在《羅馬書》第一章29節裡，貪婪是被列在其他特殊的罪之間：「充滿了各種不義、毒惡、姦淫、貪婪」等等。

正解 我解答如下：罪的類別由其對象來定，如同前面第二集第一部七十二題第一節已經講過的。可是，罪的對象就是一種不正當的慾望所趨向的善。為此，哪裡有不正當地欲望的一種特殊性質的善，那裡便有一種特殊性質的罪。可是，有益之善與可樂之善不同。財物本身是屬於有益之善這一類的；因為它們對人有用，才為人所欲望。為此，貪婪是一個特殊的罪，由於它對享有財物，有過度的愛好。這些財物都包括在錢這個名詞之內，而「貪婪」這個名詞即由此而來(參看質疑2.)。

不過，由於「有」(habere) 這個動詞，本來似乎是關於那些我們享有絕對主權的財產，卻被延伸用於許多其他的東西，例如說：一個人有健康，有妻子，有衣服等等，如同《範疇論》第十二章裡所明示的。因此，連貪婪這個名詞的意義，也被擴大來指對享有任何事物的一切過度的願望；如同教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的：「貪婪不僅是針對金錢，而且也針對知識和高位，如果過分貪求高升。」照這樣來說，貪婪便不是一種特殊的罪。質疑1.所引證的奧斯定關於貪婪的話，也是按照這個意思說的。

釋疑 1. 以上的話已足以解答質疑1.了。

2. 所有外在的東西，凡是屬於人生所使用的，都包括在「錢」這個名詞之內，因為它們都含有有益之善的性質。不過，有些外在的善或事物，可以用金錢去購得的，例如：快樂、榮譽等等；這些東西含有另一種可欲求的性質。為此，欲求這樣的東西，按其性質不叫作貪婪。就此而言，貪婪是一種特殊的惡習。

3. 該註解所講的，是指對任何事物的不正當的貪慾。的確，可以這樣瞭解：藉禁止貪圖擁有財物，以禁止貪圖可用所擁有之財物，而能得到的任何東西。

第三節 貪婪是否相反慷慨

有關第三節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎並不相反慷慨。因為：

1. 關於《瑪竇福音》第五章6節的「飢渴慕義的人是有福的」，金口若望於《瑪竇福音論贊》第十五篇說，有兩種義德：一種是「一般的」，一種是「特殊的，貪婪與後者相反」。哲學家在《倫理學》卷五第一及第二章裡也是這樣說。所以，貪婪

並不相反慷慨。

2.此外，貪婪之罪就在於，一個人關於他所享有的東西，超出了應有的度量。可是，這種度量是由義德來定的。所以，貪婪直接相反義德，並不是相反慷慨。

3.此外，慷慨是介在兩種彼此相反的惡習之間的德性，如同哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第一章裡所說的。可是，貪婪並沒有與之對立的相反的罪，如同哲學家在《倫理學》卷五第一章裡所說的。所以，貪婪並不相反慷慨。

反之 如同《訓道篇》第五章9節所說的：「貪婪的，錢不能使他滿足；愛財的，進益不能使他滿足。」可是，對錢常不滿足，以及過度愛錢，都與慷慨相反；因為慷慨對於財物的願望，能守適中之道。所以，貪婪相反慷慨。

正解 我解答如下：貪婪是指一種對財物的沒有節制，這有兩種情形。第一，是直接關於取得和保存財物；即是說，一個人因竊取或扣留別人的東西，而得到分外的錢財。這是相反義德的。《厄則克耳》第二十二章27節裡所講的貪婪，就有這個意思。那裡說：「城中的首長，像撕裂獵物的豺狼，傾流入血，並貪婪地收益取利。」

第二，貪婪是指在內心的情感方面，對財物沒有節制；例如：一個人太愛或過分貪圖財物，或太過享受財物的快樂，即使他並不願意強取別人的財物。這樣，貪婪便與慷慨相反；因為慷慨節制這些情感，如同前面第一一七題第二節釋疑1、第三節釋疑3.和第六節已經講過的。《格林多後書》第九章5節所說的，就是這個意思的貪婪或吝嗇：「把你們從前所應許的大量捐助先準備好，齊備得好像是出於大方，而不是出於小器（avaritia，貪婪不捨）。」相關的「註解」（拉丁通行本註解）上

說：「即是說，因所捐出者而感到心痛，並捐助得很少。」

釋疑 1.金口若望和哲學家是在講第一種意思的貪婪。至於第二種意思的貪婪，哲學家管它叫作「不慷慨」(illiberalitas)。

2.這實在是屬於義德的事，從法律義德的觀點，指定在取得和保存財物時，應守的度量，即人不得僭取或留置別人的財物。至於慷慨，主要是在內心的情感方面，指定理性的度量，然後才延伸到外面取得和保存金錢，以及釋出金錢等行爲，並著眼於這些行爲是發自內心的情感。所以，它不是從遵守法律義務的觀點，而是從遵守倫理義務的觀點；而倫理義務所關注的是理性的規則或尺度。

3.以其相反義德來看，貪婪並沒有一個與之對立的惡習；因爲貪婪是在於一個人所享有的東西，多於按照義德他所應有的。與這相反的就是一個人所享有的較少，而這不是罪，乃是一種懲罰。但以其相反慷慨來看，貪婪卻以揮霍爲與它對立的惡習。

第四節 貪婪是否常是死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎常是死罪。因爲：

1.沒有一個人應受死刑，除非爲了死罪。可是，人因貪婪而應受死刑；因爲宗徒在《羅馬書》第一章29節裡先說了：「充滿了各種不義、姦淫、貪婪」，隨後第32節又接著說：「凡做這樣事的人，應受死刑。」所以，貪婪是死罪。

2.此外，最小的貪婪，是一個人不正當地保存自己的東西。可是，這樣的行爲似乎是死罪；因爲巴西略於《路加福音論贊》第六篇，關於第十二章18節說：「你所保留起來的，是飢餓者的麵包；你所儲藏的，是裸者的衣服；你所擁有的，是

匱乏急需者的金錢；你原能救助多少人，你就傷害了多少人。」可是，傷害別人是死罪，因為這是相反愛近人。所以，所有的其他貪婪，遠更是死罪了。

3.此外，沒有一個人成為精神的或神性的盲者，除非爲了死罪；因爲它使人喪失恩寵的光。可是，按照金口若望於《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十五講，關於第六章23節所說的話，貪錢是靈魂的黑暗。所以，貪婪，亦即貪錢，是死罪。

反之 關於《格林多前書》第三章12節的「人可在這根基上建築」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「誰掛慮世俗的事，想怎樣悅樂這世界，便是用木、草、禾稈來建築。」這是屬於貪婪的罪。可是，那以木、草、禾稈來建築的，犯的不是死罪，而是小罪；因爲在第15節裡，關於這樣的人，接著說：「他自己固然可得救，可是仍像從火中經過的一樣。」所以，貪婪有時是小罪。

正解 我解答如下：如同之前第三節已經講過的，貪婪有兩種。第一，是相反義德的。這種貪婪，以其本類來說是死罪。因爲這種貪婪是不義地取得、或保留別人的財物，而這是屬於偷竊或搶劫的行爲，它們都是死罪，如同前面第六十六題第六節已經講過的。可是，關於這種貪婪，也可能由於行爲不完全，而只是小罪，如同第六十六題第六節釋疑3.在討論偷竊時已經講過的。

第二，是把貪婪看作與慷慨相反的惡習。按照這個意思，貪婪是指對財物的一種不正當的愛。爲此，如果對財物的愛增長到甚至勝過愛德的程度：這是說，一個人由於愛財物，而不在乎做出相反愛天主和愛近人的行爲來；這時，貪婪便是死罪。另一方面，如果這種不正當的愛，還沒有到這樣的地步：因此，雖然人太愛財物，卻也不至於愛財物勝過愛天主，不會爲了財物而

願去做相反天主或近人的事；這樣的貪婪只是小罪。

434

——
神學大全·第十冊：論義德之功能部分或附德

釋疑 1.貪婪之被列在其他的死罪之間，這是因為從它為死罪的那方面來看它的緣故。

2.巴西略所講的那種情形是，一個人由於負有法律的義務，應該把自己的財物施捨給窮人；或者因為他們是在危急之中，或者因為他有太多的財物。

3.嚴格地來說，幾時人愛財物勝過愛天主，因而熄滅了愛德的光，貪財這時才使靈魂陷在黑暗裡。

第五節 貪婪是不是最大的罪

有關第五節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎是最大的罪。因為：

1.《德訓篇》第十章9節說：「沒有什麼比貪財的人，更可憎惡。」後來第10節又接著說：「沒有比愛錢更邪惡的；因為這樣的人，出賣自己的靈魂或性命。」西塞祿在《論職務》卷一第二十章裡說：「沒有像愛錢那樣心地狹隘，器量窄小的。」可是，這是屬於貪婪的事。所以，貪婪是最重大的罪。

2.此外，一個罪愈相反愛德，就愈重大。可是，貪婪最相反愛德，因為奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡說：「貪慾是愛德的毒藥。」所以，貪婪是最大的罪。

3.此外，不能救治，屬於罪的嚴重性。為此，相反聖神的罪是極大的罪，稱為不得赦免的。可是，貪婪是一個不能救治的罪，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的：「老年以及任何的無能，使人不慷慨。」所以，貪婪是最重大的罪。

4.此外，宗徒在《厄弗所書》第五章5節裡說，貪婪是「崇拜偶像」。可是，崇拜偶像被列在最重大的罪之間。所以，貪婪也是一樣。

反之 通姦是比偷竊更重的罪，如同《箴言》第六章第30等節裡所說的。可是，偷竊是屬於貪婪的罪。所以，貪婪不是最重大的罪。

正解 我解答如下：任何一個罪，就由於它是一件惡事，便在於破壞或剝奪一樣善；但以罪為有意的來看，它在於（不正當地）欲求一樣善。為此，關於罪的輕重等級，可以從兩方面來看。第一，是從為罪所輕視或破壞的善那方面來看；如此則善愈大，罪也愈重。從這樣的觀點來看，相反天主的罪是最重大的；其下則有相反人本身所犯的罪；再其下則有相反那些被人使用的外在事物的罪，而這似乎是屬於貪婪的罪。

第二，罪的輕重等級，可以從人的嗜慾不正當地所屈從的善那方面來看；如此則善愈小，罪就愈醜惡。因為屈伏於一個低級的善，比屈伏於一個高級的善，更為可恥。可是，外在的東西，在人類之善中間，是最下級的善。因為它低於肉體之善；肉體之善又低於靈魂之善；而靈魂之善又有天主之善在其上。從這個觀點來看，貪婪的罪由於使人的嗜慾甚至屈伏於外在的東西，便具有某種更大的醜惡。

不過，由於善的破壞或喪失，是罪的形式因素；而趨向於一種能變之善，是罪的質料因素。所以，斷定罪之輕重等級，更應該是從那被破壞之善的觀點方面出發，而不是從那嗜慾所屈從的善的觀點方面出發。為此，必須說，貪婪並不是絕對或純粹最大的罪。

釋疑 1. 那些權威言論是從嗜慾所屈從的善那方面，講論貪婪。為此，在《德訓篇》裡也接著說明了理由，就是貪婪者「出賣自己的靈魂」；也就是說，因為他們為了錢，而危及自己的靈魂，即性命。為此，後來又繼續說：「他雖然還活著，卻

已拋去了」，即輕視了「自己的臟腑」，爲的是能掙錢。西塞祿也曾加添這句話說，這是屬於「心地狹隘或心境菲薄的事」；也就是說，一個人自願向金錢屈伏。

2. 奧斯定是在說一般的貪慾，是針對任何暫世的善，而不是在說特殊意義的貪婪。的確，對於任何暫世之善的貪慾，真是愛德的毒藥；這是因爲一個人爲了留戀暫世之善，而輕視天主之善。

3. 相反聖神的罪之不能救治，是一種情形；貪婪之不能救治，卻是另一種情形。因爲，相反聖神的罪之不能救治，是由於輕蔑，例如：一個人由於輕視天主的仁慈或公義，或某一種能醫治人罪的事。爲此，這種不能救治，屬於更大的、更嚴重的罪。

另一方面，貪婪之不能救治，是由於人的缺欠，而這人的本性經常有的。因爲一個人愈是匱乏，就愈需要外在之物的幫助，因而也愈趨向於貪婪。爲此，這種不能救治並不指出罪惡更爲重大，卻指出罪惡似乎更爲危險。

4. 把貪婪比作崇拜偶像，由於它與崇拜偶像有著相似之處。因爲貪婪者如同崇拜偶像者，使自己向一個外在的受造物屈伏；不過，方式並不相同。崇拜偶像者屈伏於一個外在的受造物，是爲向它表示敬神之禮；至於貪婪者之屈伏於一個外在的受造物，是因爲過分渴望得到它，爲能使用它，而不是爲崇拜它。所以，不可以說貪婪的罪如同崇拜偶像的罪一般重大。

第六節 貪婪是不是精神方面的罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎不是精神方面的罪。因爲：

1. 精神方面的罪似乎與精神之善有關。可是，貪婪的質料對象是形體之善，即外在的財物。所以，貪婪不是精神方面

的罪。

2.此外，精神方面的罪，與形體或肉體方面的罪對立平分。可是，貪婪似乎是一種肉體的罪，因為它是由於肉體的腐化而產生的，例如：年老的人因著肉體自然的缺欠，而犯貪婪的毛病。所以，貪婪不是精神方面的罪。

3.此外，肉體的罪是擾亂人身的罪，如同宗徒在《格林多前書》第六章18節裡所說的：「那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體。」可是，貪婪也折磨人的身體。為此，金口若望於《瑪竇福音論贊》第二十八篇把貪婪者比作《馬爾谷福音》第五章15節裡所講的那個附魔的人，連他的身體也受到折磨。所以，貪婪似乎不是精神方面的罪。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十一第四十五章裡，把貪婪與精神方面的罪列在一起。

正解 我解答如下：罪主要是在於情感。靈魂所有一切的情感或情，都以快樂或憂苦為終點，如同哲學家在《倫理學》卷二第三章裡所說的。可是，有些快樂是屬於肉體的，有些快樂卻是屬於精神的。肉體的快樂就是那些實現在肉體的感覺方面的，例如：食與性的快樂；精神的快樂卻只是在靈魂的領悟上實現的。為此，肉體的罪就是那些在肉體的快樂上完成的罪；至於精神的罪，則只是在精神的快樂上完成的罪，並沒有肉體方面的快樂。貪婪就是這樣的罪；因為貪婪者的快樂，是在於視自己為財物的主人。所以，貪婪是精神方面的罪。

釋疑 1.對形體的對象的貪婪，它所追求的並不是肉體的快樂，而是精神的快樂；這是因為這樣的人之感到快樂，是由於他擁有財物的緣故。為此，這不是一個肉體的罪。

不過，由於所貪對象的緣故，貪婪之罪是在純屬精神之罪，與純屬肉體之罪之間。前者追求關於精神對象的精神之樂，如：對優長的驕傲；後者則追求關於肉體對象的純屬肉體之樂。

2. 行為的類別是由其終點，而不是由其起點來區分。為此，一種罪之稱為肉體的罪，是由於它趨向於肉體的快樂，而不是由於它來自肉體的什麼缺欠。

3. 金口若望把貪婪者比作一個附魔的人，不是因為前者在肉體上，受著如同後者一樣的折磨；而是因為二者的對比。就是說，正如《馬爾谷福音》第五章15節所記載的，那個附魔者脫去自己身上的衣服，而貪婪者卻把過多的財物加在自己身上。

第七節 貪婪是不是罪宗

有關第七節，我們討論如下：

質疑 貪婪似乎不是罪宗或一種主要的惡習（*vitium capitale*）。因為：

1. 貪婪與遵守適中之道的慷慨相反，也與趨於極端的揮霍對立。可是，慷慨不是一種主要的德性，揮霍也不是一種主要的惡習。所以，也不應該把貪婪視作一種主要的惡習。

2. 此外，如同前面第二集第一部第八十四題第三及第四節已經講過的，有些惡習稱為罪宗，因為它們有主要的目的；而其他惡習的目的，則都趨向於那些主要的目的。可是，這並不適合於貪婪；因為財物並沒有目的的性質，反而是有導向目的者的性質，如同在《倫理學》卷一第五章裡所說的。所以，貪婪不是一種主要的惡習。

3. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十五第二十五章裡說：「貪婪有時起自驕傲，有時卻起自怕懼。的確，有些人由於認為自己缺乏所需的費用，便放任心神去貪婪。還有些人則由於欲求自己被人認為更有權勢，便燃起圖謀別人的財

物之心。」所以，貪婪是來自其他的惡習，而並不是能產生其他惡習的罪宗或主要的惡習。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，卻把貪婪列在罪宗或主要的惡習之間。

正解 我解答如下：如同前面第二集第一部第八十四題第三及第四節已經講過的，罪宗是一個這樣的惡習，它能根據其為目的的性質，而產生其他的惡習。因為，既然目的是更值得欲求的，人便會由於欲求目的，而去做許多的事：不管是好事，或是壞事。可是，最值得欲求的目的就是真福或幸福，它是人生的最後目的，如同前面第二集第一部第一題第八節反之已經講過的。為此，一樣東西愈是分有幸福的條件，就愈值得欲求。幸福的條件之一，就是它本身是足夠的；否則它就不能像最後目的那樣，使人的嗜慾休止了。可是，財物本身給人最大的承諾，將有這樣的足夠，如同波其武在《論哲學的慰藉》卷三第三章裡所說的。其理由是，因為我們「使用金錢，好像一種保證，能獲得所有的東西」，如同哲學家在《倫理學》卷五第五章裡所說的。《訓道篇》第十章19節也說：「錢能應付一切。」所以，貪婪，即對金錢的嗜慾，是罪宗或一種主要的惡習。

釋疑 1. 德性是照著理性來實行的，而惡習卻是照著感覺嗜慾的傾向來實行的。可是，理性和感覺嗜慾主要所注意的，並不是同一類的事物。為此，並不能說主要的惡習應與主要的德性對立。所以，雖然慷慨並不是一種主要的德性，因為它並不是關於理性的主要之善；可是，貪婪卻是一種主要的惡習。因為它是關於金錢的；而金錢卻在感覺界之善中間，佔著重要的地位，其理由已經在前面正解講過了。

另一方面，揮霍並不是指向一個值得主要欲求的目的；反之，它似乎更是由於理性的缺乏而產生的。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說，與其說揮霍者是一個壞人，不如說他是一個虛而不實的人。

2. 金錢固然是指向一些別的東西，以其爲目的；可是，由於它爲得到一切感覺界的東西都有用，它似乎潛藏著一切的東西。爲此，它與幸福有些相似，如同先前正解所講的。

3. 一種主要的惡習，有時來自其他的惡習，這並非不可能，如同第三十六題第四節釋疑1.已經講過的。不過，要緊的是，其他的惡習習慣上往往是由它而來。

第八節 是否真有所謂貪婪的女兒

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎並沒有所謂貪婪的女兒，即「不忠或出賣、欺詐、謊騙、虛誓、憂懼不安、使用暴力、殘忍不仁」。因爲：

1. 貪婪相反慷慨，如同前面第一節已經講過的。可是，不忠、欺詐和謊騙相反智德；虛誓相反宗教；憂懼不安相反那休止在其所愛者內心的愛和希望；使用暴力相反義德；殘忍不仁相反仁慈。所以，這些惡習都與貪婪無關。

2. 此外，不忠、欺詐和謊騙，似乎都是屬於同一類的事，即欺騙近人。所以，不應該把它們看作貪婪的不同的女兒。

3. 此外，依希道於《申命紀答問》第十六章，關於第七章1節列出貪婪的九個女兒，即「謊言、欺詐、偷竊、虛誓、貪圖不義之財、偽證、使用暴力、殘忍、搶劫。」所以，前面所列舉的女兒，沒有列舉得完備。

4. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡稱貪婪爲「不慷慨」，並列有許多種屬於貪婪的惡習，即「小器、吝嗇、鄙吝、行事不慷慨、蓄妓圖利、放錢取利、開設賭場、盜墓、

搶劫」等。所以，前面所列舉的，似乎不完備。

5.此外，暴君對其屬下使用很多暴力。可是，哲學家在同處說：「暴君破壞城市，擄掠聖器，不應稱為不慷慨者」，即貪婪者。所以，不應該把使用暴力當作貪婪的女兒。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章裡，列舉上述貪婪的女兒。

正解 我解答如下：貪婪的女兒就是由貪婪所產生的惡習，主要是關於針對目的的嗜慾方面。可是，由於貪婪是過於貪圖財物，所以它是在兩方面過度無節。第一，是在收藏方面太過分。關於這方面，貪婪能產生「殘忍不仁」；這是因為他心硬，不為慈悲所動，不肯用自己的財物去救濟貧困的人。

第二，貪婪也能使人在接受方面太過分。關於這方面的貪婪，可從兩點來觀察。第一點是從情感上。如此則貪婪能使人因焦慮和過度操心而感到憂懼不安。的確，如同《訓道篇》第五章9節所說的：「貪婪的，錢不能使他滿足。」

第二點是從實際行動上來看貪婪。如此則在取得別人的財物時，貪婪有時訴諸暴力，這屬於使用暴力；有時則使用詭計。如果他行此是用言語，而且是用單純的言語，就是「謊騙」；如果還加用誓言來予以證實，那麼就是「虛誓」。如果他是用行動施用詭計，而只影響事物時，就是「欺詐」；如果影響及於人，那麼就是「不忠或出賣」，例如：猶達斯因貪婪而出賣了基督（《瑪竇福音》第二十六章15節）。

釋疑 1.一種主要的惡習，其女兒並非必然屬於同一類的惡習，因為其他類的罪也可以被導向某一類惡習的目的。的確，具有罪的女兒是一回事，而具有罪的類別卻是另一回事。

2.那三種惡習之所以不同，已經在前面正解講過了。

3.可以把這九類惡習歸納在前面的七類惡習裡。因為，「謊言」和「偽證」都已包括在「謊騙」裡了。的確，偽證是一種謊言，正如「偷竊」是欺詐中的一種；所以，它已包括在「欺詐」裡了。至於「貪圖不義之財」，則屬於「憂懼不安」。而「搶劫」則屬於「使用暴力」，因為它是暴力的一種。至於「殘忍」，則與「殘忍不仁」相同。

4.亞里斯多德所列舉的，更好說它們是不慷慨或貪婪的種類，而不是它的女兒。因為，一個人由於他在給方面有缺失，而被稱為一個不慷慨的人，或貪婪的人。如果他給得很少，就叫作「小器」的人；如果他什麼也不給，就叫作「吝嗇」的人；如果他給得很困難，就叫做「鄙吝」的人（kimibilis）。像一個出售蒔蘿的人，因為他爲了小小的事，卻費了很大的力。

有時一個人由於接受東西過度無節，而被稱為一個不慷慨的人，或貪婪的人。這可能有兩種情形。第一，是用可恥的手段去掙錢：或者用「不慷慨的行動」，去做下賤奴役的工作；或者用罪惡的行動，如：「蓄妓」等類的事以圖利；或者用本來應該免費供給的東西來營利，如：「放錢取利」；或者爲了求得蠅頭「小利，費很大的力氣」。

第二，是用不公道的手段去掙錢：或者對活人使用暴力，如：「搶劫」；或者竊取死人的衣物，如：「盜墓」；或者獵取朋友的錢財，如：「開設賭場」。

5.正如慷慨是關於數量有限的金錢；同樣，不慷慨也是如此。爲此，用暴力擄掠大批財物的暴君，不叫作不慷慨的人，卻叫作不義的或無法無天的人。

第一一九題

論揮霍

一分爲三節一

然後要討論的是揮霍（prodigalitas；參看第一一八題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、揮霍是否與貪婪對立。
- 二、揮霍是不是罪。
- 三、它是不是比貪婪的罪更重。

第一節 揮霍是否與貪婪對立

有關第一節，我們討論如下：

質疑 揮霍似乎並不與貪婪或吝嗇對立。因爲：

1. 互相對立者，不能同時出現在同一個人身上。可是，有些人同時又揮霍，又不慷慨或貪婪。所以，揮霍並不與貪婪對立。

2. 此外，互相對立者，都是針對同一事物。可是，以其與慷慨對立來看，貪婪是與促人傾慕金錢的某些情有關。至於揮霍，則似乎不與靈魂的某些情有關，因爲它不受金錢的影響，也不受任何其他類似的事物的影響。所以，揮霍並不與貪婪對立。

3. 此外，罪的類別主要是由它的目的來區分的，如同前面第二集第一部第七十二題第三節已經講過的。可是，揮霍似乎常是爲了一個不正當的目的，並爲此浪費自己的財物，尤其是爲了享樂。爲此，《路加福音》第十五章13節論及那個蕩子，說：「他荒淫度日，耗費他的資財」。所以，揮霍似乎更與節德

及遲鈍對立，而不是與貪婪及慷慨對立。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第七章及卷四第一章裡，將揮霍與慷慨及不慷慨列為對立，而不慷慨即是我們現在所說的貪婪。

正解 我解答如下：在道德涵養上，惡習的互相對立，以及其與德性的對立，是根據過與不及。可是，貪婪與揮霍因過與不及而彼此不同，有多種方式。因為，關於愛財之情感方面，貪婪的人所表現的是「過」，即愛財超過他應該愛的程度；而揮霍的人所表現的是「不及」，即對財物缺少他應該有的關心。至於在外面的財物方面，揮霍是在於給得太多或「過」，而取得和保有得太少或「不及」；貪婪卻相反地在於給得太少或「不及」，而取得和保有得太多或「過」。由此可見，揮霍實在是與貪婪對立的。

釋疑 1. 對立者並非不可能在不同的方面，為同一個人所有；可是，一樣東西卻是由其中之比較主要者而得名。可是，正如遵行適中之道的慷慨，其主要的一面是給或施予，而接受和保有都指向施予；同樣，揮霍和貪婪主要也是主要看它們的施予這方面。為此，誰給得過多，就叫作揮霍者；誰給得太少或不及，就叫作貪婪者或吝嗇者。可是，有時可能一個人給得太少，卻並不接受得過多，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。同樣的，有時可能一個人給得過多，因而是一個揮霍者，同時卻也接受得過多。這可能是由於某種需要：因為他們既然給得太多，所以他們自己的財物不夠，因而不得不用不正當的方法去掙取，而這是屬於貪婪的行為。或者，這也可能是為了心神方面的脫序或失當；因為他們的給予既然不是為了

什麼好的目的，這就好像是蔑視德性，因而不理自己是從何處去取得，或怎樣去取得。所以，他們不是在同一方面又是揮霍者，又是貪婪者。

2.揮霍之與關懷金錢之情有關，不是看它猶如過多或「過」，而是看它猶如太少或「不及」。

3.揮霍者給得太多，並不是常是爲了與節德有關的享樂：有時是個性使然，使他對財物毫不關心；有時是爲了一些別的緣故。不過，他們更多次之淪爲不節制，一方面是由於他們在別的事上耗費太多，甚至也不怕在肉慾所煽動的荒淫之事上任性浪費；另一方面，也是由於他們對德性之善不感興趣，便替自己去尋求肉體的快樂。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「許多揮霍者，結果變成了無節的人。」

第二節 揮霍是不是罪

有關第二節，我們討論如下：

質疑 揮霍似乎不是罪。因爲：

1.宗徒在《弟茂德前書》第六章10節裡說：「貪婪乃萬惡的根源。」可是，貪婪並不是揮霍的根源，因爲揮霍正好與貪婪對立。所以，揮霍不是罪。

2.此外，宗徒在《弟茂德前書》第六章17及18節裡說：「至於今世的富人，你要勸告他們，甘心施捨，樂意通財。」可是，這正是揮霍者所做的事。所以，揮霍不是罪。

3.此外，給得過多，對於財物不夠關心，這是屬於揮霍的行爲。可是，這對於成爲一個完人是最爲適合的事，這些完人實行了主在《瑪竇福音》第六章34節裡所說的：「你們不要爲明天憂慮」；以及在第十九章2節裡所說的：「變賣你所有的，施捨給窮人」。所以，揮霍不是罪。

反之 蕩子爲了他的揮霍而受到責斥（《路加福音》第十五章第11等節）。

正解 我解答如下：如同前面第一節已經講過的，揮霍與貪婪之間的對立，是按照過與不及的對立；二者都破壞德性的適中之道。可是，一件事由於破壞德性之善，便成爲惡的和有罪的。爲此，揮霍是罪。

釋疑 1. 有些人把宗徒的那句話，解作不是指現實的貪婪或貪愛錢財，而是指一種貪婪的習慣，即爲萬惡根源的慾火的貪情（concupiscentia fomitis）。

還有些人則說，他是在說一種一般性的貪慾，不管它是對任何一種的善。按照這樣來說，顯然揮霍也是從貪慾來的；因爲揮霍者不正當地貪圖一些暫世的東西；或者是想取悅於人，或者是想至少滿足自己給予東西的慾望。

然而，誰若正確地細察那段文字，就可以看出宗徒是照著字面意思講論貪愛錢財這件事，因爲在之前第9節他已先說了：「那些想望致富的人」等等。如此說貪婪是萬惡的根源，並不是因爲萬惡常由貪婪所生；而是因爲沒有一種罪惡，不是有時發自貪婪的。所以，有時揮霍也生自貪婪，例如：一個人揮霍，耗費了大量的金錢，以求得到某些人的歡心，企望從他們那裡得到財富。

2. 宗徒勸告那些富有者要甘心施捨、樂意通財，是按照所應該做的。揮霍的人並不這樣做，因爲如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的：「揮霍者的施予不善，也不是爲了好的目的，也不是按照所應該做的。因爲他們有時把許多的東西給那些本來應該是，實際卻不是貧困的人，即那些扮演小丑的和諂媚奉承的人；至於善良的人，他們卻絲毫不給。」

3.揮霍的過度，主要地不是看所給之物的分量，而是看它踰越了所應該做的程度。所以，有時慷慨者，如有必要，比揮霍者給的還要多。爲此，必須說，誰若爲了跟隨基督，而施捨自己所有的一切，心裡擺脫一切現世事物的顧慮，這樣的人不是揮霍者，而是完善的慷慨者。

第三節 揮霍之罪是否重於貪婪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 揮霍之罪似乎重於貪婪。因爲：

1.一個人因貪婪而損害近人，不肯把自己的財物給他。一個人卻因揮霍而損害自己因爲哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「浪費人自己賴以維持生活的財物，是一種敗壞自己的行爲。」可是，那損害自己的，犯更重的罪，如同《德訓篇》第十四章5節所說的：「虐待自己的，怎能善待他人？」所以，揮霍之罪重於貪婪。

2.此外，一件不正當的事，如有一個值得稱讚的情形，就能減輕它的罪過。可是，貪婪這種不正當的行爲，有時卻有一種值得稱讚的情形，例如：那些不願意施出自己的東西的人，也不願意接受別人的東西。至於揮霍這種不正當的行爲，反而有一種應受譴責的情形；爲此，「我們把揮霍無度歸於那些沒有節制的人」，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。所以，揮霍之罪重於貪婪。

3.此外，智德是諸道德涵養性德性中的主要者，如同前面第五十六題第一節釋疑1，以及第二集第一部第六十一題第二節釋疑1已經講過的。可是，揮霍比貪婪更與智德相反；因爲《箴言》第二十一章20節說：「珍貴的寶藏和油，積藏在智者家裡，但糊塗愚昧的人，卻將之消耗淨盡。」哲學家在《倫理學》卷四第一章裡也說：「這是愚人的徵象，給得多而一無所

得。」所以，揮霍之罪，重於貪婪。

反之 哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：揮霍的人，「似乎要比貪婪的人好得多」。

正解 我解答如下：如果從揮霍的本身方面來看，揮霍的罪比貪婪的罪輕。這有三層理由。第一，因為貪婪更異於與它相反的德性。的確，揮霍者的過度給予，比貪婪者的過分接受和保有，更近於慷慨。

第二，因為「揮霍者有利於他施予的許多人」；至於貪婪者，「則對任何人都沒有利，包括他自己在內」，如同哲學家在《倫理學》卷四第一章裡所說的。

第三，因為揮霍的毛病容易治療。一方面由於揮霍者會逐漸進入老年，而老年是相反揮霍的；另一方面，也由於揮霍者很容易會陷於困境，許多無謂的浪費使他財物枯竭，陷入貧困，無力再做過度的施予。再者，由於揮霍與慷慨的德性頗有相似之處，所以它容易被導向德性。至於貪婪的人卻不容易治癒；其理由已在前面第一一八題第五節釋疑3.講過了。

釋疑 1.揮霍者與貪婪者之不同，不是看它們的犯罪損害自己，或犯罪損害別人。揮霍者固然犯罪損害自己，因為他耗費自己應該賴以維持生活的財物；可是，他也犯罪損害別人，因為他浪費那些原應用來幫助別人的東西。這話在神職人員身上尤其明顯。因為他們負責管理教會的財產，而這些財產原是屬於窮人的；揮霍這些財產，便是使窮人蒙受損失。貪婪者固然也損害別人，因為他在給予方面有缺失；可是，他也因花錢太少，而損害自己。為此，《訓道篇》第六章2節說：「有一人，天主賜他富裕，但天主沒有讓他享用這一切。」不過，揮

霍者在這方面過度無節，因為他損害了自己，也損害了別人；可是，他也對有些人有利。至於貪婪者，則既不利於人，又不利於己，因為他連為自己的好處，也不敢使用自己的財物。

2.我們在一般地討論惡習時，我們是按照它們本身的性質來判斷它們的，例如：關於揮霍，我們注意它過分耗費財物；又如關於貪婪，我們注意它過分保留財物。誰若由於不知道自我節制，而做過度的浪費，這已顯示出另外許多罪過。為此，這樣的揮霍者是更不好的，如同《倫理學》卷四第一章裡所說的。至於一個不慷慨的或貪婪的人不取別人的東西，雖然這個行為本身值得讚許，可是使他這樣去做的動機卻是值得譴責的：因為他之所以不願意接受別人的東西，是由於他不願自己被追，也不得不給予別人東西。

3.一切的惡習都相反智德，正如一切的德性都受智德指導。為此，一種惡習由於只與智德相反，便因此而被視為較輕的惡習。

第一二〇題

論權宜公平或正義

一分爲二節一

（按：epieikeia或 epikeia爲希臘文，其基本意義是指「權變」或「權宜」，即以變通方式活用成文法律，不墨守法律的文字或慣例。法律的目的在於治事或情。但今世人生的事、情變化萬千，一般性的法律不可能面面俱到，沒有任何疏漏。所以能有這樣的情形發生：在某種特殊情況下，死守法律的條文不但無益，反而變得有害及不公平不合理。這時便應忽視法律的文字，而注重立法的用心或精神，以變通的方式，靈活地來面對法律。這就是epieikeia。

所以，此字基本上可譯爲「權變」或「權宜」；如視之爲一客觀準則或理，亦可譯之爲「情理」，以與「法理」相對。但就其與行爲主體的關係而言，在認知方面，它與「特殊審斷」(gnome)有關——參看第四十八題第一節正解及第五十一題第四節釋疑3。在主體行事態度或涵養方面，它屬於「義者、宜也」的義德，是一種道德涵養性德性，爲義德的隸屬部分。本題的討論重點即在於此。所以譯之爲「權宜公平」或「權宜正義」。

然後要討論的是權宜公平或正義 (epieikeia；參看第八十一題引言)。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、權宜公平或正義是不是一種德性。
- 二、它是不是義德的部分。

第一節 權宜公平或正義是不是一種德性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 權宜公平或正義似乎不是一種德性。因為：

1.沒有一種德性取消另一種德性的。可是，權宜公平取消另一種德性，因為它放棄那按照法律原是公正的事，而且它似乎也相反嚴正。所以，權宜公平不是一種德性。

2.此外，奧斯定在《論真宗教》第三十一章裡說：「關於這些世間的法律，雖然人在制定時可以評判它們；可是，一經制定確立之後，法官就不可再評判它們，而應該按照它們來評判。」可是，當權宜公平行事者（epieikes），在某一個特殊的情形下，認為不應該遵守法律時，似乎是在評判法律。所以，更好說權宜公平是一種罪惡，而不是一種德性。

3.此外，觀察立法者的用意（或立法精神）何在，這似乎是屬於權宜公平的事，如同哲學家在《倫理學》卷五第十章裡所說的。可是，解釋立法者的用意，這只是一國元首的事。為此，皇帝在《猶斯底尼安法典》卷一第四題第一條「論國君的法律及憲章」裡說：「在公正或公平與法律之間的解釋問題，只可以而且理應由我們來審理。」所以，權宜公平是一種不法的行為。因此，權宜公平不是一種德性。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第十章裡，卻把它列為一種德性。

正解 我解答如下：如同第二集第一部第九十六題第六節在討論法律時所已經講過的，由於法律所涉及的人類行為，是關於無數能變化萬千的個別偶然情形，所以無法定出在任何個別事例上，都沒有疏漏的法律規則。立法者在制定法律時，注意一般地發生的事。所以，如果硬把法律應用在某些事例上，就會相反義德的

公正或公平，損害大眾的公益；而維護公益原是法律目的之所在。舉例來說：法律命人歸還別人寄存的東西；因為在大多數的情形下，這是公正的。可是，有時這可能是有害的，例如：寄存一把劍的人是一個瘋子，而他正在發狂的時候，要求把劍還給他；或如一個人要求把他所寄存的東西還給他，好能用以攻擊祖國。在這些以及其他類似的情形下，墨守成文法律是不對的，更好忽視法律的文字，而遵從義德之理和公益所要求的。從事於此的，就是 *epieikeia*（希臘文），即拉丁文所謂的 *aequitas*（公正、公平）。由此可見，權宜公平是一種德性。

釋疑 1. 權宜公平並不是絕對或完全把公正的予以放棄，而是把那為法律所定為公正的予以放棄而已。

權宜公平也並不是與嚴正相反；因為嚴正在應該遵循的情形下，才遵循法律的真理。在不應該遵循的情形下，而也墨守法律的文字，這是罪惡的行為。為此，在《猶斯底尼安法典》之「論國君的法律及憲章」裡說：「誰遵循法律的文字，而意圖反對法律的用意或精神，無疑是冒犯法律。」

2. 說法律定得不好，這固然是評判法律；可是，說在某一特殊的情形下，不應該遵守法律的文字，這並不是評判法律，而是評判某一所發生的特殊的事。

3. 法律的解釋是在有疑問時。在疑問中，不得沒有國君的確定，而離棄法律的文字。可是，如果情形很明顯，那麼就不需要解釋，而應該執行。

第二節 權宜公平或正義是不是義德的部分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 權宜公平或正義似乎不是義德的部分。因為：

1.如同前面第五十八題第七節已經講過的，義德有兩種：個別的和法律的。可是，權宜正義不是個別義德的部分，因為它廣及一切的德性，正如法律的義德一樣。它也不是法律義德的部分，因為它的行動範圍是在法律所規定者之外。所以，權宜正義不是義德的部分。

2.此外，一種更主要的德性，不可把它視作一種不那麼主要的德性的部分；因為樞德是主要的德性，所以才有次要的德性為其部分。可是，權宜正義似乎是比義德更為主要的德性，正如它的名字所顯示的。因為它來自epi，即「在上」的意思；以及dikaion，即「公正」的意思。所以，權宜正義不是義德的部分。

3.此外，權宜正義似乎與節制相同。因為《斐理伯書》第四章5節說：「你們的舉止有節或節制(modestia)，應當叫眾人知道。」希臘文此詞作epieikeia。可是，按照西塞祿《修辭學》卷二第五十四章所說的，舉止有節或節制是節德的部分。所以，權宜正義不是義德的部分。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第十章裡說：「權宜正義是正義的一種。」

正解 我解答如下：如同前面第四十八題已經講過的，一種德性有三部分，即隸屬部分、構成部分，以及功能部分。所謂隸屬部分，是說該德性在本質上可整個貼用於它，但它卻小於或不代表全體或全部。這可能有兩種情形。因為有時某一稱謂或內涵，是按照同一意義，貼用於許多物，例如：說牛和馬為「動

物」；有時卻以先後不同的意義來貼用，例如：說自立體和依附體為「實有」。爲此，權宜正義是一般所說的義德的部分，猶如是一種實存的正義或義德，如同哲學家在《倫理學》卷五第十章裡所說的。由此可見，權宜正義是義德的隸屬部分。而且它之稱爲義德，優先於法律義德之稱爲義德；因爲法律義德也是由權宜正義來指導的。爲此，權宜正義一如人類行爲的一種更高級的準則。

釋疑 1. 權宜正義按其性質與法律的義德相呼應：一方面它被包括在法律的義德內；另一方面它卻又超越法律的義德。的確，如果法律的義德是指遵守法律；不管它是法律的文字，或是立法者的用意，而這用意是更爲重要的；那麼，權宜正義就是法律義德之中較爲重要的部分。可是，如果法律的義德只是指遵守法律的文字而言，那麼權宜正義就不是法律義德的部分，而成爲一般所說的義德的部分，並與法律的義德相對分，且猶如超越它。

2. 如同哲學家在《倫理學》卷五第十章裡所說的，「權宜正義是一種較優的義德」，即優於墨守法律文字的法律義德。不過，由於它也是一種義德，所以它並不是優於一切的義德。

3. 這是屬於權宜正義的事，即有所節制或約束；就是說，節制法律文字的遵守。可是，被人認爲是節德之部分的節制，是節制人的外表生活，例如：人的舉止、衣著等等。可能是這樣：epieikeia（對遵守法律文字的節制）一字，由於意義相近，而被希臘人擴大用作指一切的節制。

第一二一題

論孝愛之恩賜

一分爲二節一

然後要討論的是，與義德相對的（聖神之）恩賜，即孝愛（*pietas*；參看第五十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、它是不是聖神的一種恩賜。
- 二、與它相對的，有些什麼真福和（聖神的果實或）效果（參看《迦拉達書》第五章22至23節）。

第一節 孝愛是不是一種恩賜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 孝愛似乎不是一種恩賜（*donum*）。因為：

1. 恩賜與德性不同，如同前面第二集第一部第六十八題第一節已經講過的。可是，孝愛是一種德性，如同前面第一〇一題第三節也已經講過的。所以，孝愛不是一種恩賜。

2. 此外，恩賜優於德性，尤其優於道德涵養性德性，如同前面第二集第一部第六十八題第八節已經講過的。可是，在義德的各種部分之中，宗教優於孝愛。所以，如果應該把義德的某一部分視作恩賜的話，似乎更應該把宗教視作恩賜，而不是孝愛。

3. 此外，恩賜及其行爲，就是在天鄉也仍然存在的，如同前面第二集第一部第六十八題第六節已經講過的。可是，在天鄉不能再有孝愛的行爲；因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷一第三十二章裡說：「孝愛以慈悲的工作充滿心靈深處。」爲此，在天鄉沒有孝愛；因爲在那裡，沒有堪憐可悲的事。所

以，孝愛不是一種恩賜。

反之 在《依撒意亞》第十一章2節裡，孝愛被列在其他的恩賜之間。

正解 我解答如下：如同第二集第一部第六十八題和第六十九題第一節已經講過的，聖神的恩賜是靈魂的常備狀態，使它敏於順從聖神的推動。可是，聖神推動我們去做的事，其中也有這一件，即對天主要懷有一種孝愛之情；如同《羅馬書》第八章5節所說的：「你們領受的聖神，使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸！父啊！』！」由於向自己的父親表示服從和恭敬，實在是屬於孝愛的事；所以，那使我們在聖神的感召下，向天主如同向我們的父親一樣表示服從和恭敬的孝愛，是聖神的一種恩賜。

釋疑 1.向肉身的父親表示服從和恭敬的這種孝愛，是一種德性；可是，作為恩賜的孝愛，是向天主如同向父親一樣做這種表示。

2.恭敬天主為造物主——如同宗教所實行的，固然優於對肉身的父親表示恭敬——如同孝愛這種德性所實行的。可是，恭敬天主為父親，卻優於恭敬天主為造物主和主宰。為此，宗教之德優於孝愛之德；但孝愛作為恩賜，卻優於宗教之德。

3.正如因著孝愛之德，人不僅恭敬肉身的父親，而且也恭敬所有的血親，因為他們與父親有關係；同樣，孝愛作為恩賜，不僅使人向天主表示服從和恭敬，而且也向所有屬於天主的人。為此，這是屬於孝愛的事：恭敬諸位聖人，以及「不反對聖經，不管一個人是否明瞭它」，如同奧斯定在《論基督聖道》

卷二第七章裡所說的。因此，孝愛（之恩賜）也幫助那些在不幸可悲的境遇之中的人。雖然在天鄉沒有憐憫這樣的行為，尤其是在那公審判之日以後；可是，孝愛仍將保有它的主要行為，即以兒女之情敬愛天主，這也將是那時的主要情形。如同《智慧篇》第五章5節所說的：「看，他們是如何也被列在天主的兒子中！」那時，諸位聖人也要彼此相敬。不過，現在還沒有到公審判那一天之前，諸位聖人也憐憫那些仍生活在這不幸可悲的境遇中的世人。

第二節 是否第二端真福「溫良的人是有福的」與孝愛之恩賜相對

有關第二節，我們討論如下：

質疑 第二端真福，即「溫良的人（mitis）是有福的」（《瑪竇福音》第五章31節），似乎並不與孝愛的恩賜相對。因為：

1. 孝愛是與義德相對的恩賜。而與義德相對的，是第四端真福，即「飢渴慕義的人是有福的」，或第五端真福，即「憐憫人的人是有福的」；因為，如同前面第一節釋疑3.和第一〇一題第一節釋疑2.、第四節釋疑3.已經講過的，慈悲的工作屬於孝愛。所以，第二端真福並不是與孝愛的恩賜有關。

2. 此外，孝愛的恩賜是由明達的恩賜來指導的。《依撒意亞》第十一章2節在列舉各種恩賜時，把二者連在一起。可是，指導和實行都是關及一樣的事。所以，既然第三端真福，即「哀慟的人是有福的」，與明達的恩賜相對；那麼，第二端真福似乎並不是與孝愛有關了。

3. 此外，效果與真福及恩賜相對，如同前面第二集第一部第七十題第二節已經講過的。可是，在效果之間，良善（bonitas）和仁厚（benignitas）似乎比那屬於溫良（mititas）的溫和（mansuetudo），更與孝愛相合。所以，第二端真福並不與孝愛

的恩賜相對。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第四章裡說：「孝愛適合溫良的人。」

正解 我解答如下：在把各端真福與各種恩賜相配時，可以注意兩種相宜性。一種相宜性是按照它們先後排列的次序，奧斯定似乎是遵照這種作法。爲此，他把第一端真福與最末的恩賜，即敬畏相配；把第二端真福，即「溫良的人是有福的」與孝愛（倒數第二個恩賜）相配；其餘依此類推。

另一種相宜性，是按照恩賜及真福的固有性質。這樣，就必須按照它們的對象，把真福與恩賜相配。如此，則第四端和第五端真福，比第二端真福，更與孝愛相對。不過，第二端真福與孝愛也有一些相合之處；因爲溫和或溫良能把孝愛的障礙除去。

釋疑 1. 以上的話已足以解答質疑1.了。

2. 如果按照各端真福和各種恩賜的特性來看它們，那麼與明達及孝愛相對的，必然是同一端真福。可是，如果按照它們先後排列的次序來看它們，那麼與它們相對的，就有不同的真福。不過，這也是基於看到它們之間有某些相合之處，如同前面**正解**所講過的。

3. 在效果方面，可以把良善與仁厚直接歸屬於孝愛，而把溫和或溫良間接歸屬於孝愛，因爲溫和或溫良能把孝愛的障礙除去，如同前面**正解**所講過的。

第一二二題

論義德的誠命

一分爲六節一

然後要討論的是義德的誠命（參看第五十七題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、十誡的各條誠命，是不是義德的誠命。
- 二、論十誡的第一條誠命。
- 三、論第二條誠命。
- 四、論第三條誠命。
- 五、論第四條誠命。
- 六、論其他六條誠命。

第一節 十誡的各條誠命是不是義德的誠命

有關第一節，我們討論如下：

質疑 十誡的各條誠命，似乎不是義德的誠命。因爲：

1.「立法者的用意，是想使人民」在一切的德性方面，「成爲有德的人」，如同《倫理學》卷二第一章所說的。爲此，在《倫理學》卷五第一章裡也說：「法律命令一切德性所有的一切行爲。」可是，十誡的各條誠命，是全部天主法律的第一原則。所以，十誡的各條誠命並不是只與義德有關。

2.此外，屬於義德的，主要是那些司法性的誠命，它們與道德性的誠命相對分，如同前面第二集第一部第九十九題第四節已經講過的。可是，十誡的各條誠命是道德性的誠命，如同前面第二集第一部第一〇〇題第三節已經講過的。所以，十誡的各條誠命並不是義德的誠命。

3.此外，法律所頒出的命令，主要是涉及與公益有關的

義德行爲，如：關於公職，以及其他類似的事。可是，在十誡裡，關於這些絲毫沒有提到。所以，十誡的各條誡命按其性質，似乎不是屬於義德的。

4.此外，十誡的各條誡命按照對天主的愛，以及對近人的愛，而分爲兩塊石版，二者都與愛德有關。所以，十誡的各條誡命更好說是屬於愛德的，而不是屬於義德的。

反之 似乎義德是唯一的德性，把我們導向第二者。可是，十誡裡所有的各條誡命，都把我們導向第二者；只要把每一條誡命瀏覽一下，就可以知道了。所以，十誡的各條誡命，都與義德有關。

正解 我解答如下：十誡的各條誡命是法律的基本誡命，自然理性（或良知）立刻贊同它們，如同最明顯的原則。可是，每一條誡命裡所必然含有的義務這個概念，顯然出現在以第二者爲對象的義德上。因爲，在那些與個人自己有關的事上，似乎立刻就可以看出，人是自己的主人，他可以做任何事。可是，在那些與第二者有關的事上，可以明顯地看到，人負有義務，必須把第二者所應得的給他。所以，十誡的各條誡命必須是屬於義德的。基此，最初的三條誡命是關於宗教的行爲，也是義德的最優先的部分；第四條誡命是關於孝愛的行爲，而是義德的第二部分；其餘的六條誡命，則是關於一般的義德的，而是平輩或平等之人所應該互相遵守的。

釋疑 1.法律意圖使人人都成爲有德的人；可是，按照某種先後的次序，首先給他們的誡命，是關於那些義務意義最爲明顯的事，如同先前正解所講過的。

2.司法性的誡命是對別人應守的道德性誡命的限定或細

則；正如禮儀性的誠命是對天主應守的道德性誠命的限定或細則一樣。爲此，這兩種誠命（司法性的和禮儀性的）都不包括在十誡之內。不過，它們是十誡之誠命的進一步限定或細則。因此，它們也與義德有關。

3.有關公益的事物，必須按照不同的人，以不同的方式來處理。爲此，不應該把它們列入十誡的誠命裡，而應列入司法性的誠命裡。

4.十誡的各種誠命與愛有關，是以愛德猶如目的，如同《弟茂德前書》第一章5節所說的：「訓令（誠命）的目的就是愛。」不過，它們也都與義德有關，因爲它們都直接地處理義德的行爲。

第二節 十誡之第一條誠命是否傳授得適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 十誡之第一條誠命，似乎傳授的不適當。因爲：

1.人恭敬天主的義務，比恭敬肉身的父親這個義務更爲重大，如同《希伯來書》第十二章9節所說的：「何況靈性的父親，我們不是更該服從，以得生活嗎？」可是，《出谷紀》第二十章12節命人恭敬父親的孝愛的誠命，是用肯定的字句這樣說的：「應孝敬你的父親和你的母親。」所以，命人恭敬天主的第一條屬於宗教的誠命，遠更應該以肯定的方式來表達，尤其是因爲肯定自然先於否定。

2.此外，十誡的第一條誠命是關於宗教的，如同前面第一節已經講過的。可是，宗教由於它只是一種德性，所以只有一種行爲。但在第一誡裡卻禁止三種行爲。第一先說：「除我之外，你不可有別的神。」（《出谷紀》第二十章3節）第二接著說：「不可爲你製造任何雕像。」（第4節）第三又說：「不可叩拜這些像，也不可敬奉。」（第5節）所以，第一誡的傳授

不適當。

3.此外，奧斯定在《證道集》第九篇第九章「論十弦」(De decem chordis)裡說，第一誠禁止迷信之罪。可是，除了崇拜偶像之外，還有許多有害的迷信，如同前面第九十二題第二節已經講過的。所以，只禁止崇拜偶像是不夠的。

反之 這些都是基於聖經的權威。

正解 我解答如下：這是屬於法律的事，使人成爲善人。爲此，法律的誠命應該按照生育或形成的次序，即按照人類成善的程序來制定。可是，在生育的次序方面，應該注意兩件事。第一，首要的部分，應該最先立定，例如：動物生育時，第一件形成的東西是心臟；又如在建築房屋時，第一件建造的東西是屋基。至於靈魂之善方面，首要的部分就是意志之善，人是用意志善用任何其他的善。可是，意志之善繫於它的對象，即它的目的。所以，既然應該用法律來陶成人修德行善；那麼，第一件必要的事，就是好像奠定宗教（之德）的基礎，把人適當地導向天主，因爲天主是人意志的最後目的。

第二件在生育的次序方面應該注意的事，就是首先應該把相反的事物和障礙除去，例如：農人首先清理土壤，然後撒播種子，如同《耶助米亞》第四章3節所說的：「你們要開墾荒地，不要在荊棘中播種。」所以，人理應首先接受關於宗教的培育，把那些妨礙真宗教的阻障除去。可是，對人來說，妨礙宗教的主要阻障，就是信從假神，如同《瑪竇福音》第六章24節所說的：「你們不能事奉天主又事奉錢財。」

所以，十誠的第一誠，清除對假神的崇拜。

釋疑 1.關於宗教，其實也有一條肯定的命令：「應該記住安

息日，守為聖日。」（《出谷紀》第二十章8節）不過，必須先頒布否定的誠命，藉著它們以清除妨礙宗教的阻障。的確，雖然肯定自然先於否定，可是在生育或形成的過程中，清除障礙的這種否定，卻是第一步工作，如同前面正解所講過的。在有關天主的事上，尤其是如此；因為在這樣的事上，由於我們虧缺不足，應使否定先於肯定，如同狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第二章裡所說的。

2.對其他的神的崇拜，過去曾有兩種方式。有些人把一些受造物尊敬為神，卻不製造什麼神像。為此，瓦羅（Varro）說，從前羅馬人會長期拜神，卻不用神像（參看奧斯定，《天主之城》卷四第三十一章）。這樣的崇拜是用以下的話首先所禁止的：「你不可有別的神。」

另有一些人，他們對假神的崇拜，是用一些神像的。為此，以下的話對於雕塑神像，很適當地加以禁止：「不可為你製造任何雕像。」還有一些話禁止崇拜這些雕像：「不可叩拜這些像」等等。

3.所有其他各種的迷信，都是從與魔鬼所訂立的合約而來，不管是不是明言的合約。為此，一概都被以下這句話所禁止：「你不可有別的神。」

第三節 十誠的第二條誠命是否傳授得適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 十誠的第二條誠命，似乎傳授得不適當。因為：

1.「不可妄呼上主你天主的名」這條誠命，在關於《出谷紀》第二十章7節的「註解」（拉丁通行本註解）裡，這樣解釋：「就是說，你不可把受造物視作天主子。」為此，這條誠命禁止一種相反信德的錯誤思想。關於《申命紀》第五章11節的「你不可妄呼你天主的名」，也解釋說：「即不可用天主的

名，去稱呼木石。」這是禁止虛假的信仰宣示；因為這像錯誤一樣，是一個不信的行為。可是，不信先於迷信（錯誤的信仰），如同信仰先於宗教（之德）。所以，這條誡命應該把它放在那禁止迷信的第一條誡命之前。

2.此外，呼號天主聖名可有許多不同的目的，如：為讚美天主，或為行奇蹟；以及一般地來說，為我們所言所行的一切，如同《哥羅森書》第三章17節所說的：「你們無論做什麼，在言語上，或在行為上，一切都該因主耶穌的名而做。」所以，這條禁止妄呼天主聖名的誡命，似乎比那條禁止迷信的誡命更為廣泛。因此，它理應是在那條誡命之前的。

3.此外，關於《出谷紀》第二十章7節的「不可妄呼你天主的名」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即不可無故發誓。」為此，這條誡命似乎禁止無用的誓言，即未經審思的誓言。可是，假誓——即不真的誓言，以及不義之誓——即不符合義德的誓言，罪過比這無故發誓遠更嚴重。所以，這條誡命更應該禁止它們。

4.此外，咒神，或者任何侮辱天主的言語或行動，是比虛誓更為嚴重的罪。所以，咒神以及其他類似的罪，更應該為這條誡命所禁止。

5.此外，天主有許多名字。所以，不應該不指明地說：「不可妄呼你天主的名。」

反之 這些都是基於聖經的權威。

正解 我解答如下：建樹一個人修德行善，在使他確立在真宗教裡之前，必須先把那些妨礙真宗教的阻障除去。可是，一件事物之為反對真宗教的阻障，可有兩種情形。第一，是由於過度，即把那屬於宗教的敬禮，給予那些不應該給予的其他東

西，這屬於迷信。第二，由於虧欠（應有的）恭敬，即輕慢天主，這是屬於非宗教或不虔敬的罪，如同前面第九十七題引言已經講過的。可是，迷信妨礙宗教，因為它阻止人承認天主，因而不去恭敬祂。如果一個人的心迷醉於一種不正當的崇拜，他就不能同時向天主表示應有的敬禮，如同《依撒意亞》第二十八章20節所說的：「床太短小，二者之中必須去其一」，即從心裡必須去掉一個：或是真天主，或是假鬼神；「被太狹窄，不能同時遮蓋兩個」。至於非宗教或不虔敬之妨礙宗教，是在於它阻止人在承認天主之後，去尊崇祂。可是，承認天主而去恭敬祂，先於尊崇已經被承認的天主。為此，那條禁止迷信的誠命，放在這條禁止虛誓的第二條誠命之前，虛誓屬於非宗教或不虔敬。

釋疑 1.那些解釋是屬於神祕性的。至於按照字義的解釋，則見於《申命紀》第五章11節：「你不可妄呼你天主的名」，就是說：「不可為不實之事發誓」。

2.這條誠命並不是禁止天主聖名的一切呼號，而只是禁止以發誓方式，呼號天主聖名，以證實人所說的話；因為人就是這樣最多呼號天主聖名的。不過，從此也可以理解到，對天主聖名的一切妄用，也都是為這條誠命所禁止的。先前**質疑**1.所講的那些解釋，也都是按照這個意思來講的。

3.「無故發誓」，是指實無其事，而為之發誓；這屬於發假誓，主要稱之為虛誓，如同前面第九十八題第一節**釋疑**3.已經講過的。因為，誰若為一件假的事發誓，誓言本身就是虛妄的，因為它沒有事實為據。誰若由於輕率，不分皂白，胡亂發誓；如果他所誓言的是事實，那麼在誓言本身方面，沒有虛妄，虛妄只是在發誓者那方面。

4.正如給人傳授學識時，先教他認識某些一般性的命

題；同樣，爲了用十誡的各條誡命，即一切誡命之中最首要的誡命，來訓導人修德，也是用禁令或命令的方式，給人先陳述那些在人的生活，比較普遍和習常所發生的。爲此，在十誡的誡命裡，也包括著禁止虛誓的禁令，因爲虛誓比咒神更多次或更容易發生；至於咒神，則人比較少犯此罪。

5. 應該尊敬天主的許多名字，是由於其所表示的事，而這事只是一件（天主之聖名）；而不是由於表示（此一事）的許多名號。爲此，這條誡命是用單數來說明的：「不可妄呼你天主的名（nomen，單數）。」至於用天主的哪一個名字來發虛誓，這是沒有什麼分別的。

第四節 十誡的第三條誡命是否傳授得適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 十誡的第三條誡命，即關於守安息日爲聖日（《出谷紀》第二十章8節），傳授得似乎並不適當。因爲：

1. 這條誡命按照它的精神來解釋，是一條一般性的誡命；因爲盎博羅修解釋《路加福音》第十三章14節的「會堂長因氣惱耶穌在安息日治病」時，這樣說：「法律所禁止的，並不是在安息日治癒病人，而是在安息日勞役，就是給自己加上罪惡的重擔。」（參看伯達，《路加福音註解》卷四，關於第十三章14節）按照字面來解釋這條誡命，它是一條禮儀性的誡命；因爲《出谷紀》第三十一章13節說：「你們務要守我的安息日；這是我與你們之間世世代代的記號。」可是，十誡的各條誡命又是屬於精神的誡命，又是屬於道德性的誡命。所以，把這條誡命放在十誡的各條誡命之間，是不適當的。

2. 此外，法律的禮儀性誡命，包括聖物、祭獻、聖事，以及守則，如同前面第二集第一部第一〇一題第四節已經講過的。可是，聖物不僅包括聖日，而且也包括聖地、聖器等東

西。再者，除了安息日以外，還有許多其他的聖日。所以，只提守安息日，而不提其他所有的禮儀性的守則，是不適當的。

3.此外，凡是不守十誡之誠命的，就犯罪。可是，在舊約時代，有些人不守安息日，卻也未曾犯罪。例如：在孩子出生後第八天，為他行割損禮者；又如安息日在聖殿內服務的司祭們。《列王紀上》第十九章8節記載，厄里亞「走了四十天四十夜，一直到了天主的山曷勒布」；所以，他必然也會在安息日上走路。同樣，當那些司祭抬著上主的約櫃，七天繞城時，如同在《若蘇厄書》第六章14及15節所記載的，可知他們必然也會在安息日上走路。《路加福音》第十三章15節也說：「你們每一個人，在安息日，有不解下槽上的牛驢，牽去飲水的嗎？」所以，把這條誠命放在十誡的誠命之間，是不適當的。

4.此外，十誡的誠命就是在這新約時代，也是應該遵守的。可是，這條誠命在這新約時代卻是不必遵守的：不管是關於安息日，或是關於主日。因為在這些日子上，人們也做飯、走路、捕魚，以及做許多其他類似的事。所以，這條關於守安息日的誠命，傳授得不適當。

反之 這些都是基於聖經的權威。

正解 我解答如下：十誡的第一條及第二條誠命，給真宗教除去了障礙之後，如同前面第二及第三節已經講過的，接著就是列出第三條誠命，使人在真宗教裡立下基礎。可是，向天主表示敬禮，這是屬於宗教的事。正如聖經用一些形體的比喻，給我們傳授神聖的事物；同樣，向天主所表示的外在的敬禮，也用一些感覺界的記號。因為對天主的內心的敬禮，在於祈禱和虔誠，主要是由於人受聖神的感召而行的。所以，關於對天主的外在敬禮，必須按照可感覺到的記號，給予一條法律的誠命。

可是，十誡的誠命猶如是法律首要的一般原則；因此，十誡的第三條誠命，命人敬禮天主，作為一個與全體有關的普遍恩惠的記號，即為表示天主創造萬物的工作：聖經上說，天主在第七日上，停止了這一工作而休息了（《創世紀》第二章2節）。為表示這件事，第七日即被定為「聖日」，就是作為特別敬拜天主之日。為此，《出谷紀》第二十章先頒定了聖化安息日的命令，然後又說明了它的理由：「因為上主在六天內造了天地，但第七天休息了。」（第11節）

釋疑 1. 守安息日為聖日的這條誠命，按照字面來講，一部分是道德性的，一部分則是禮儀性的。它是道德性的，因為它命人定出人生中的一個時間，以專務天主之事。的確，人有一種自然的傾向，對於每一件必要的事，都定出一個時間，例如：身體的保養、睡眠等。為此，按照自然理性的指導，人也定出一個時間，專務天主之事，以補充精神的飲食，使人的心靈能在天主內得到保養，這是屬於道德性誠命的事。

不過，以這條誠命指定某一特別的時間，作為表示天主創造萬物的記號來說，它是一條禮儀性的誠命。再者，在它象徵的意義方面，它也是一條禮儀性的誠命：因為它象徵基督在第七天上，於墓中休息。同樣，在道德性含義方面，由於它表示終止一切的罪惡行為，而使心神在天主內安息，如此則它是一條一般性的誠命。再者，按照它奧秘的意義，由於它預象將來在天鄉享見天主的安息，它也是一條禮儀性的誠命。

所以，守安息日為聖日的這條誠命，把它列在十誡的各條誠命之間，不是因為它是一條禮儀性的誠命，而是因為它是一條道德性的誠命。

2. 法律中的其他禮儀，都是紀念天主某些個別的工程。可是，守安息日卻是一般或普遍恩惠的表記，即創造天地萬

物。爲此，這條誠命比法律裡任何其他一條禮儀性的誠命，更宜被列在十誡的那些一般的誠命之間。

3. 在守安息日這事上，應注意兩件事。第一件有如目的，即人應該專務敬主之事。這一點是用以下這些話表示出來了：「應記住安息日，守爲聖日。」（《出谷紀》第二十章8節）因爲在法律裡，那些用來敬主的事物，稱爲聖的事物。

第二件是停止勞作。這一點是用以後的話來表達的：「但在上主你的天主的第七天上，不可做任何工作。」（第10節）至於這裡說的是些什麼工作，則在《肋未紀》第二十三章35節裡有說明：「在那一天，任何勞工都不可做。」

所謂「勞工」或「奴工」（opus servile），是從「勞役」或「奴役」（servitus）這詞來的。奴役有三種。一種是爲罪惡役使的奴役，如同《若望福音》第八章34節所說的：「凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」按照這個意思來說，一切罪惡的活動，都是勞工或奴工。

另一種是一個人爲了服事別人而所做的勞役。人之爲另一個人的奴僕，不是按照心智，而是按照身體，如同前面第一〇四題第五節和第六節釋疑1.已經講過的。按照這個意思來說，所謂勞工，就是指一個人服事別人時，所做的那些體力勞動。

第三種是隸屬於天主的奴役或事奉天主。按照這個意思來說，「勞工」能說是敬神的活動，這種活動屬於事奉天主。如果這樣（按照第三種講法）來解釋勞工，那麼它就不是在安息日上所禁止的工作，否則便與守安息日的目的相反了；因爲人在安息日停止其他的勞工，就是爲從事那些屬於事奉天主的工作。爲了這樣的緣故，《若望福音》第七章23節說：「在安息日，爲滿全梅瑟的法律，人可受割損禮。」也是爲了這樣的緣故，《瑪竇福音》第十二章5節說：「安息日，司祭在聖殿內違犯了安息日」，就是說，在安息日上，他們做體力的勞動，

「也不算爲罪過」。同樣的，那些在安息日抬約櫃的司祭們，也沒有違犯了守安息日的誠命。同樣的，進行任何屬於精神方面的工作，例如：用言語或文字教學，也不算是相反守安息日。爲此，關於《戶籍紀》第二十八章9節，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「工匠以及其他類似的工人，應該在安息日上休息，可是誦讀或講解天主法律的人，並不停止自己的工作，安息日也不會因此受到玷污，正如『安息日，司祭在聖殿內違犯了安息日，也不算爲罪過』。」

然而，按照第一種和第二種講法的勞工，卻相反守安息日，因爲它們妨礙人從事敬主之事。由於罪惡的活動，比那些本來可以做的體力勞動，更妨礙人從事敬主之事；所以，在慶節日上犯罪的人，比那做一些本來可以做的體力勞動的人，更是相反這條誠命。爲此，奧斯定在《證道集》第九篇第九章「論十弦」裡說：「猶太人與其在戲院裡煽動暴亂，倒不如在自己的園地上，做些有益的工作更好。他們的婦女與其不知恥地整天跳舞，以慶祝新月，倒不如在安息日紡羊毛更好。」不過，誰在安息日上犯小罪，並不違犯這條誠命；因爲小罪並不完全消除聖善。

再者，那些與對天主的精神敬禮無關的體力勞動，如果按其性質是屬於奴僕的工作，則稱爲勞工或奴工；相反的，如果它們是奴僕和自由人都做的工作，便不稱爲勞工或奴工。無論是誰——不管他們是奴僕也好，或是自由人也好——都應該供應生活所必需的，不只是給他自己，而且也給近人，尤其是那些與肉體的健康有關的東西，如同《箴言》第二十四章11節所說的：「被帶去受死的人，你應拯救他。」其次是避免財產的損失，如同《申命紀》第二十二章1節所說的：「你如果看見你兄弟的牛羊迷了路，你不可不顧，應牽回交給你的兄弟。」爲此，有關保護個人身體健康的體力勞動，並不違反安息日。

的確，進食以及做其他這類的事，以便保護身體的健康，並不與守安息日相反。爲了這個緣故，瑪加伯在安息日上，爲了自衛而戰，並沒有玷污了安息日，如同在《瑪加伯上》第二章41節裡所記載的。同樣的，厄里亞在安息日，逃離依則貝耳，也沒有違反安息日。爲了同樣的理由，主也在《瑪竇福音》第十二章第1等節裡，爲祂的門徒們辯解，因爲他們爲供應自己的急需，才在安息日上掐食麥穗。

同樣的，一件體力的工作，如果是爲了別人身體的健康而做的，也不相反守安息日。所以，主在《若望福音》第七章23節裡說：「爲了我在安息日，使一個人完全恢復健康，你們就對我發怒嗎？」

同樣的，做一件體力的工作，爲了避免外在之物迫切的損失，也不能算是違反安息日。爲此，主在《瑪竇福音》第十二章11節裡說：「你們中誰有一隻羊，假如安息日掉在坑裡，而不把牠抓住，拉上來呢？」

4. 在這新約時代，守主日之取代守安息日，不是由於法律的誠命，而是由於教會的規定，以及教民的習慣。這樣的遵守，不是如同在舊約時代守安息日那樣，含有一個象徵的意義。爲此，在主日上不准勞動的這條禁令，不是如同在安息日上不准工作的禁令那樣嚴格：有些工作，在主日上可以做，而從前在安息日上是被禁止的，如：煮飯以及其他類似的工作。再者，關於某些禁止的工作，如有需要的話，在這新約時代，比在舊約時代更容易得到寬准。因爲，象徵是爲宣示事實的真相，而真相不容有絲毫差錯；至於工作，如果從其本身來看，卻是因時地不同而可以改變的。

第五節 第四條誠命是否傳授得適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 關於孝敬父母的第四條誠命（《出谷紀》第二十章12節），傳授得似乎不適當。因為：

1. 這條誠命屬於孝敬。可是，正如孝敬是義德的部分；同樣，尊敬、感謝，以及其他在前面第一〇一題所講過的，也是屬於義德的部分。所以，既然關於其他的部分，都沒有定出一條誠命，似乎也不應該為孝敬定出一條特殊的誠命。

2. 此外，孝敬不僅是對父母，而且也對祖國，以及其他「有血親關係和有功於祖國的人」（第一〇一題第一節）。所以，這第四條誠命只提及孝敬父母，是不適當的。

3. 此外，不僅應該孝敬父母，而且也應該奉養他們。所以，只命令孝敬父母是不夠的。

4. 此外，有時有這樣的情形發生，即那些孝敬父母的人早年去世；相反的，那些不孝敬父母的人卻活得長命。所以，在這條誠命後面，加上「好使你在地上延年益壽」的諾言，是不適當的。

反之 這些都是基於聖經的權威。 ~

正解 我解答如下：十誠的各條誠命是為使人愛天主及愛近人的。可是，在近人之間，我們對父母有最大的義務。為此，在那些指導我們歸向天主的誠命之後，立即就有這條指導我們與父母之關係的誠命；因為正如天主是使我們生存的普遍的根源，父母則是使我們生存的個別的根源。所以，這條誠命與那些在第一塊石版上的誠命，有一些近似之處。

釋疑 1. 如同前面第一〇一題第一節已經講過的，孝敬命人盡好

對父母的義務，而這是人人普遍都有的義務。爲此，既然十誠的各條誠命，都是一般的誠命，所以其中應該含有一條關於孝敬者，而非關於其他只涉及某種特殊義務的義德之部分者。

2.對父母的義務先於對祖國和親戚的義務。因爲，正由於我們是由父母所生，才與我們的親戚和祖國發生關係；爲此，既然十誠的各條誠命都是法律的首要誠命，所以它們指導人與父母的關係，勝於指導人與祖國和其他親戚的關係。不過，這條孝敬父母的誠命，意下也命令一切有關對任何人應盡的義務，如同次要的事包括在首要的事裡一樣。

3.對於父母，以其爲父母而言，（本然地）應給予孝敬。至於奉養父母等事，則是由於偶然的緣故；例如，因爲他們是在貧困之中，或者有著其他類似的需要，如同前面第一〇一題第二節已經講過的。既然凡是屬於本然的，先於那屬於偶然的，所以在法律首要的誠命之間，即在十誠的各條誠命之間，有一條特別命人孝敬父母的誠命。不過，在這孝敬之內，猶如在一種主要的原則之內，意下也包括著奉養，以及其他對父母應盡的各種義務。

4.給那些孝敬父母的人許下長壽，不僅是指將來的生命，而且也指今世的生命，如同宗徒在《弟茂德前書》第四章8節裡所說的：「孝敬在各方面都有益處，因爲有今世與來生的應許。」這話是有道理的。因爲，誰若因受恩而感恩，按照某種適合的理由來說，堪當保持其恩。一個人若不感恩，理應失去其所受之恩。可是，肉體之生命的恩惠，在天主之後，我們是受自父母。爲此，那孝敬自己的父母的，猶如是受恩而感恩者，堪當延年益壽；至於那不孝敬父母的，猶如不知感恩者，理應被剝奪其生命。

不過，由於今生的福樂或災禍，除非是與那未來的賞罰有關，並不屬於功過的報應，如同第二集第一部第一一四題第十

節已經講過的。所以，按照天主的玄妙莫測的判斷，主要以未來的賞罰為著眼點：有些孝敬父母的人，卻早年失去了生命；那些不孝敬父母的，反而活得長命。

第六節 十誠的其他六條誠命是否傳授得適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 十誠的其他六條誠命（《出谷紀》第二十章13至17節），傳授得似乎不適當。因為：

1. 一個人為獲得救恩，只是不損害別人是不夠的，也應該盡好自己應盡的義務，如同《羅馬書》第十三章7節所說的：「凡人應得的，你們要付清。」可是，最後六條誠命，只禁止損害別人。所以，上述誠命傳授得不適當。

2. 此外，這些誠命禁止殺人、姦淫、偷盜，以及做假見證。可是，對別人還能有許多其他的損害，如同在前面第六十五題已經列述過的。所以，這樣的誠命傳授得似乎不適當。

3. 此外，慾望或貪慾可有兩種解法：第一，是指一種意志的行為，如同《智慧篇》第六章21節所說的：「慕求智慧，引人高登王位。」第二，是指感覺之情的行為，如同《雅各伯書》第四章1節所說的：「你們中間的戰爭是從哪裡來的？爭端是從哪裡來的？豈不是從你們肢體中戰鬥的私慾來的？」可是，感覺之情的慾望不是為十誠的誠命所禁止的，否則衝動一起，它們就有如是相反十誠的誠命似的，而都是死罪了；所禁止的也不是意志的慾望，因為每一個罪裡都含有這樣的慾望。所以，在十誠的誠命裡列有一些禁止慾望或貪慾的誠命，這是不適當的。

4. 此外，殺人之罪重於姦淫或偷盜。可是，沒有一條禁止欲望殺人的誠命。所以，也不應該有禁止欲望偷盜或姦淫的誠命。

反之 這些都是基於聖經的權威。

正解 我解答如下：正如一個人基於義德的某些部分的要求，對某些特定的人士，應該盡其因某種特殊原因，所負有的特殊義務；同樣，基於義德本身或本然的要求，一個人應該盡好他對所有人的一般義務。爲此，在那三條關於宗教方面，人對天主應盡的義務的誠命之後，以及在那第四條關於孝敬方面，人對自己的父母應盡的義務的誠命之後——這義務也包括一切其他爲了特殊理由而應盡的義務，理應也列出其他屬於本然的義德或義德方面的誠命，使人對所有的人，不分彼此，盡好應盡的義務。

釋疑 1.人普遍應該做到此點，即一概不許損害任何一個人。爲此，在十誠的各條誠命之間，應該定出一些消極的誠命，作爲一般的誠命，禁止那些可能加諸近人的損害。至於那些對近人應該積極提供的，則對不同的人而有不同的提供方式。爲此，在十誠的各條誠命之間，關於這樣的義務，不應該有一些積極的誠命。

2.一切其他對近人所加的損害，都可以歸在這些誠命所禁止的事項之內，因爲這些都是一些較爲普遍，也較爲主要的事。的確，凡是對近人本身所加的種種損害，都可以解讀爲在殺人這一較爲主要的名目之下被禁止。凡是對那些與近人有著親戚關係的人所加的損害，尤其是因淫慾所加的損害，可以說是已與偷盜一起都被禁止了。那些對財物所造成的損害，可以說是已與偷盜一起都被禁止了。至於那些關於言語方面的損害，如：誹謗、辱罵，以及其他類似的事，可以說是已與做假見證這個更直接相反義德的罪，一起都被禁止了。

3.禁止慾望的誠命，並不包括禁止慾望最初的衝動，因

爲這樣的衝動只在感覺之情的界限之內。那些禁令的直接對象是導向行動或快感的意志的同意。

4. 殺人這個行動，本身不是慾望的對象，而是恐懼的對象，因爲它本身並沒有什麼善性。相反的，姦淫卻有某種善性，即可以令人享樂的善。偷盜也有某種善性，即一些有用的或有益的善。而善本身就有令人欲望的特性。爲此，偷盜和姦淫的慾望，應用特殊的誡命加以禁止，而殺人的慾望卻沒有。

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》

第十冊：論義德之功能部分或附德

(第二集·第二部 第八十題至第一二二題)

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (II-II, Q80~122)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：胡安德

審 閱 者：周克勤

准 印 者：台南教區主教 林吉男

出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：(704) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：(802) 高雄市建國一路354號

電話：(07) 224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E - MAIL：windowp@ms76.hinet.net

中華道明會、碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9 (全套：精裝)



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整 (NT 20,000元)

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整 (US 740元)

歐元肆佰柒拾貳元整 (EUR 472元)