

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第六冊：論法律與恩寵

第二集·第一部 第九十題至第一一四題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I-II, Q 90 ~ 114

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第六冊：論法律與恩寵

第二集·第一部 第九十題至第一一四題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I-II, Q 90 ~ 114

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

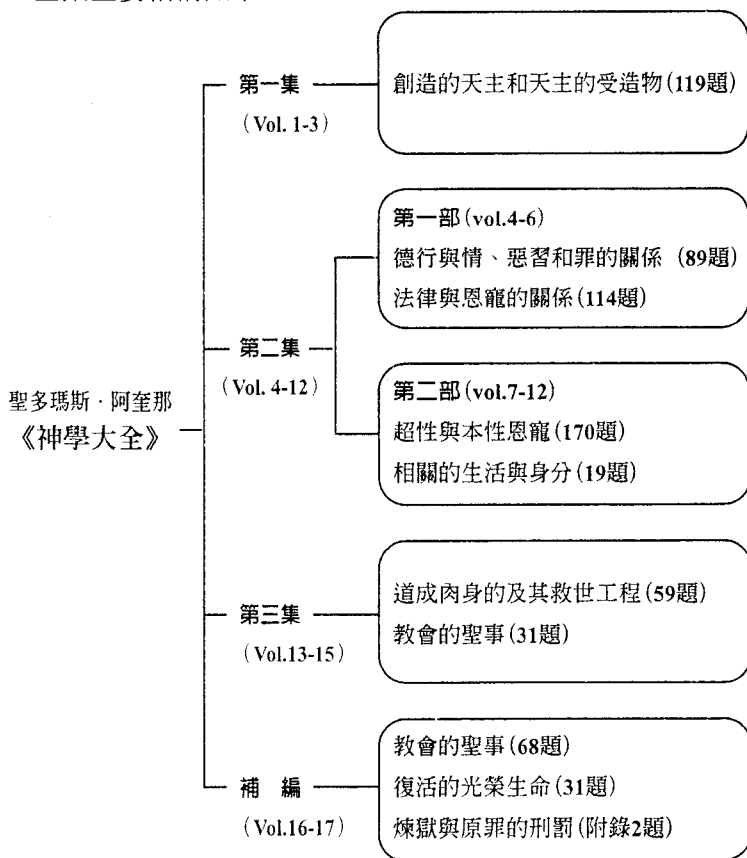
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：

質疑（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）

舉出數個與此論點相反的對立意見。

反之（Sed contra／On the contrary）

根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。

正解（Respondeo dicendum quod／I answer that）

闡述多瑪斯自己的主張與分析。

釋疑（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）

逐條回應「質疑」列舉的反對意見。

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

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

6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：

哲學家：亞里斯多德

註釋家：亞威洛哀

大 師：彼得隆巴

神學家：納西盎的額我略

法學家：柴爾穌

宗 徒：聖保祿

中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。

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

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

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

第六冊

論法律與恩寵

——第二集第一部 第九十題至第一一四題——

目 錄

第九十題 論法律之本質	1
第一節 法律是否屬於理性	1
第二節 法律是否常指向公益	3
第三節 私人之理性是否能構成法律	5
第四節 頒布是否為法律之要素	6
第九十一題 論法律之區分	8
第一節 是否有永恆之法律	8
第二節 在我們內是否有自然法律	10
第三節 是否有人為之法律	12
第四節 是否必該有天主的法律	13
第五節 天主的法律是否只有一種	15
第六節 是否有慾火之法律	18
第九十二題 論法律之效果	20
第一節 使人成為善人是否為法律之效果	20
第二節 所列之法律作用是否合適	22

第九十三題 論永恆的法律 25

- 第一節 永恆的法律是否為天主內的最高之理 25
- 第二節 永恆的法律是否為人所共知 27
- 第三節 是否凡法律皆由永恆之法律而來 29
- 第四節 必然和永恆的事物是否屬於永恆的法律之下 31
- 第五節 自然界的偶然事物是否屬於永恆的法律之下 33
- 第六節 一切人間事情是否皆屬於永恆的法律之下 34

第九十四題 論自然法律 38

- 第一節 自然法律是否為習性 38
- 第二節 自然法律含有許多指令或僅一條指令 40
- 第三節 德性之行動是否皆屬於自然法律 42
- 第四節 人是否共有同一自然法律 44
- 第五節 自然法律是否能夠改變 46
- 第六節 自然法律是否能從人心中消滅 48

第九十五題 論人為法律 50

- 第一節 訂立人為法律是否有用 50
- 第二節 人為法律是否皆源於自然法律 52
- 第三節 依希道對成文法律性質之描述是否合適 54
- 第四節 依希道的人為法律分類是否適當 56

第九十六題 論人為法律之權力 59

- 第一節 人為法律是否該是廣泛性的，而不該是個別性的 59
- 第二節 人為法律是否該禁絕一切惡習 61
- 第三節 人為法律是否責成一切德性 63

第四節	人爲法律是否約束人的良心	64
第五節	是否凡人皆屬於法律權下	66
第六節	屬於法律權下者，是否可以不守法律的字面意義	69
第九十七題 論法律之改變		71
第一節	人爲的法律是否該有某種改變	71
第二節	若發現有更好的，人爲法律是否常該改善	73
第三節	習慣是否能取得法律的效力	74
第四節	管理群眾之長官是否能豁免人爲的法律	76
第九十八題 論舊約之法律		78
第一節	舊約之法律是否優良	78
第二節	舊約的法律是否來自天主	81
第三節	舊約的法律是否爲通過天使而來的	83
第四節	舊約的法律是否該只給猶太民族	85
第五節	人是否皆應奉守舊約的法律	88
第六節	在梅瑟時代頒訂舊約的法律是否合適	89
第九十九題 論舊約法律之訓令		92
第一節	舊約的法律是否只有一個訓令	92
第二節	舊約的法律是否含有道德性的訓令	94
第三節	道德性訓令之外，舊約的法律是否含有禮儀性的訓令	96
第四節	道德性和禮儀性訓令之外，舊約的法律是否含有司法性的訓令	98
第五節	道德、司法、禮儀訓令之外，舊約的法律是否還含有別的訓令	100

第六節	舊約是否該用現世的賞罰許諾，促人遵守訓令	102

4 第一〇〇題 論舊約法律之道德訓令 105

第一節	舊約法律之道德訓令是否皆屬於自然法律	105
第二節	舊約法律之道德訓令是否為關於一切德性的	107
第三節	舊約法律之一切道德訓令是否皆歸宗於十誡	109
第四節	十誡之訓令的區分是否適當	111
第五節	十誡之訓令的數目是否適當	113
第六節	十誡之十條訓令的次序是否合適	118
第七節	十誡之訓令編寫的是否得體	120
第八節	十誡之訓令是否可以豁免	122
第九節	秉持德性之心態或精神，是否屬於法律之訓令 範圍	125
第十節	秉持愛德之心態或精神，是否屬於天主之法律 的訓令範圍	128
第十一節	十誡之外，是否尚宜區分法律之其他道德訓令	130
第十二節	舊約法律的道德訓令是否使人成義	133

第一〇一題 論禮儀訓令 136

第一節	禮儀訓令之理是否在於與敬禮天主有關	136
第二節	禮儀訓令是否為象徵性的	138
第三節	是否該有許多禮儀訓令	141
第四節	舊約法律的禮儀是否宜分為祭祀、聖物、聖事 和守則四部分	143

第一〇二題 論禮儀訓令之原因 146

第一節	禮儀訓令是否有原因	146

第二節	禮儀訓令是否兼有字面上的原因，抑或只有象徵的原因	148
第三節	祭祀的禮儀是否有適當的理由	150
第四節	關於聖物的禮儀是否有適當理由	158
第五節	舊約法律的聖事是否有合理的原因	170
第六節	禮儀守則是否有正當原因	186
第一〇三題 論禮儀訓令之期限		197
第一節	在頒布法律以前是否已有禮儀訓令	197
第二節	舊約法律的禮儀在法律有效期間，是否有成義的作用	199
第三節	是否基督來了後，舊約法律的禮儀便行廢止	202
第四節	在基督受難後，是否可遵守法訂禮儀而沒有死罪	205
第一〇四題 論司法訓令		210
第一節	司法訓令之理是否在於是關係他人的	210
第二節	司法訓令是否有象徵意義	212
第三節	舊約法律的司法訓令是否具有永恆的約束力	214
第四節	司法訓令是否能明確的區分	216
第一〇五題 論司法訓令之理由		218
第一節	舊約法律關於長官之規定是否合理	218
第二節	關於人民彼此之關係的司法訓令是否合理	222
第三節	關於外方人的司法訓令是否合理	234
第四節	舊約法律關於家屬的訓令是否合理	238

第一〇六題 論稱爲新法律的福音法律本身 243

- 第一節 新法律是否爲成文法律 243
- 第二節 新法律是否有成義作用 245
- 第三節 新法律是否該在世界創始時頒賜 247
- 第四節 新法律是否要保存到世界末日 249

第一〇七題 論新法律與舊法律之關係 253

- 第一節 新法律是否與舊法律有別 253
- 第二節 新法律是否成全舊法律 257
- 第三節 新法律是否包括在舊法律內 260
- 第四節 新法律是否比舊法律沉重 262

第一〇八題 論新法律之內容 265

- 第一節 新法律是否該命令或禁止外表行動 265
- 第二節 新法律關於外表行動之規定是否完備 268
- 第三節 新法律關於人內心活動的規定是否完備 271
- 第四節 在新法律中，是否該提出某些固定的勸諭 275

第一〇九題 論恩寵之必要 278

- 第一節 沒有恩寵，人是否能認識真理 278
- 第二節 沒有恩寵，人是否能願善及行善 281
- 第三節 人沒有恩寵，單憑自然能力是否能愛天主在萬有之上 283
- 第四節 人沒有恩寵，單憑自然能力是否能滿全法律之訓令 285
- 第五節 沒有恩寵，人是否能立功掙得永生 287
- 第六節 沒有恩寵外來的幫助，人是否能自力準備自己
獲取恩寵 289

第七節	人沒有恩寵幫助，是否能改過自新	291
第八節	沒有恩寵，人是否能不犯罪	293
第九節	若非另有恩寵幫助，已有恩寵的人，是否能憑自己行善避惡	296
第十節	已有恩寵的人，是否仍需恩寵的幫助以保持恆心	298
第一一〇題 論天主之恩寵本質		300
第一節	恩寵是否在靈魂上產生什麼東西	300
第二節	恩寵是否為靈魂的品質	303
第三節	恩寵是否與德性相同	305
第四節	恩寵是以靈魂之本體，抑或以其某機能為主體	307
第一一一題 論恩寵之分類		310
第一節	恩寵是否可分為白白施予的恩寵，及中悅天主的恩寵	310
第二節	恩寵是否可分為（主導）作用恩寵，與配合作用恩寵	312
第三節	恩寵是否可以分為先施的與後施的	315
第四節	宗徒對白白施予的恩寵所做的區分，是否合理	316
第五節	白白施予的恩寵是否比使中悅天主的恩寵高貴	319
第一一二題 論恩寵之原因		322
第一節	是否只有天主是恩寵之原因	322
第二節	人是否須有針對恩寵的準備或配合	323
第三節	對恩寵有準備的、或盡力而為的，是否必然獲得恩寵	325
第四節	一人的恩寵是否大於另一人的恩寵	327

第五節	人是否能知道自己有恩寵	329

8 第一一三題 論恩寵之效果：首論罪人之成義 332

第一節	罪人之成義是否為罪過之赦免	332
第二節	罪過之赦免或罪人之成義，是否需要恩寵之灌輸	334
第三節	罪人之成義是否需要自由意志之行動	336
第四節	罪人之成義是否需要信德之行動	338
第五節	罪人之成義是否需要針對罪惡的自由意志之行動	340
第六節	罪過之赦免是否應算為罪人成義所必要者之一	341
第七節	罪人之成義是突發的，抑或漸進的	343
第八節	罪人之成義的要件中，恩寵之灌輸是否按自然次序最先	346
第九節	罪人之成義是否為天主之最大成就	348
第十節	罪人之成義是否為奇蹟	350

第一一四題 論功績 353

第一節	人是否能由天主掙得什麼	353
第二節	人沒有恩寵是否能掙得永生	355
第三節	有恩寵的人是否能相當地掙得永生	357
第四節	恩寵之為功績之根本，是否主要靠愛德勝過靠其他德性	359
第五節	人是否能為自己掙得第一個恩寵	361
第六節	人是否能替他人掙得第一個恩寵	362
第七節	人是否能為自己掙得墮落後之補救	364
第八節	人是否能掙得恩寵或愛德之增加	366
第九節	人是否能掙得至終不渝	367
第十節	現世之善是否屬於功績範圍	369

第九十題

論法律之本質

一分爲四節一

隨後要討論的是行爲的外在根本（參看第四十九題引言）。促使人向惡之外在根本是魔鬼；在第一集第一一四題已經討論了魔鬼的誘惑。推動人向善之外在根本是天主，祂以法律訓導我們，並以恩寵助佑我們。故此先論法律；然後再討論恩寵（第一〇九題）。關於法律，先討論關於法律的一般問題；然後討論個別問題（第九十三題）。關於法律的一般問題，要討論三點：第一，論法律之本質；第二，論法律之區分（第九十一題）；第三，論法律之效果（第九十二題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、法律是否屬於理性。
- 二、論法律之目的。
- 三、論法律之原因。
- 四、論法律之頒布。

第一節 法律是否屬於理性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 法律似乎不屬於理性。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第七章23節說：「我發覺在我的肢體內，另有一條法律」等等。但屬於理性的不是在肢體內，因為理性不運用肉體器官。所以法律不屬於理性。

2. 此外，在理性中只有機能、習性和行動。法律不是理性之機能，同樣也不是理性的一種習性，因為理性之習性是智性德性；先前第五十七題已討論過這些德性。法律也不是理性之

行動；否則，假如理性之行動停止，例如：人在睡眠時，就會沒有法律了。所以，法律不是屬於理性的東西。

3.此外，法律推動那些屬於法律下的人正直行事。但是按前面第九題第一節所說的，促使行動乃是意志的事。所以，法律不屬於理性，而該屬於意志，就如法律學家《羅馬法律類編》(Digesta) 卷一第四題第一條所說的：「君王所願意者，便具有法律之效力」。

反之 法律的作用是命令和禁止。但按前面第十七題第一節所說的，發號施令是屬於理性的事。所以法律是屬於理性的東西。

正解 我解答如下：法律是行為的規則和尺度，據以使人做什麼或不做什麼。因為名詞「法律」(lex) 是從動詞「約束」(ligare) 轉來的，具有強制行動的能力。根據前面第一題第一節釋疑3.所說的，可以知道，人性行為之規則和尺度是理性，因為理性是人性行為的第一根本。正如哲學家所說的，出命指向目的乃是理性的事，而目的是行為的第一根本（《物理學》卷二第九章；《倫理學》卷七第八章）。在每一類事物中，根本即其尺度和規範；就如數目類中的單位，和動態類中的第一動態。所以，法律是屬於理性的東西。

釋疑 1.法律既然是一種尺度和規則，其寓於東西內之方式有兩種。一種方式是在度量者和規範者內；這既然是理性的任務，故按這方式法律，只是在理性中。另一方式是在被度量和被規範者內。按這方式，則法律是在一切具有規律之傾向的東西中，如此則任何具有規律的傾向皆可稱為法律；雖然不是出於本質，而是由於分得。故按這方式，肢體的貪慾傾向被稱為「肢體的法律」。

2.正如在外表的行動上可以分動作和作品，例如：建築和建築物；在理性之行動上也可分理性之行動本身，即：理解和推論，和由這種行動所產生者。在鑑賞理性方面的產物，首先是定義，第二是命題，第三是推論式或論證。按前面第十三題第三節、第七十六題第一節所說的，以及哲學家在《倫理學》卷七第三章所講的，實踐理性在行為方面也運用一種推論式；所以，在實踐理性中該有一種東西，其與行為之關係，就似鑑賞理性之命題對結論的關係。實踐理性之針對行動的這類普遍性命題，便具有法律之意義。這些命題有時是現實地為理性所考慮中，有時是以習性方式存在於理性中。

3.按前面第十七題第一節已說過的，理性之推動能力是由意志而來，人既願意目的，理性對導致目的者便出命令。而意志所願意或命令者，為能具有法律之意義，必須合於理性之規範。所謂君王所願意的具有法律之效力，便是按這方式；否則的話，君王之意願更好說是罪惡，而不是法律。

第二節 法律是否常指向公益

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎法律不常是以公益（bonum commune）為目的。因為：

1.法律的任務是命令和禁止。但有的命令是指向私人的利益。所以，法律不常是以公益為目的。

2.此外，法律指導人的行動。但人性行動是個別事件。所以，法律是以個別之利益為目的。

3.此外，依希道在《語源學》卷二第十章說：「若法律是由理性訂立的，則凡理性所訂立者皆為法律」。但理性不只確定那指向公益者，也確定指向私利者。所以，法律不只指向公共的利益，也指向私人的利益。

反之 依希道在《語源學》卷五第二十一章卻說：「法律不是爲某私人的利益，而是爲了國民之公共益處而訂的。」

正解 我解答如下：按前面**第一節**所說的，法律是人性行爲之根本，因爲它是行爲之規則和尺度。正如理性是人性行爲之根本，在理性內也有一部分是其他部分的根本；故此，法律主要是屬於這部分理性。實踐理性是關於行爲的，而行爲的第一根本是最後目的。按前面**第二題第七節**所說的，人生的最後目的是幸福；爲此，法律所指向的主要是幸福。此外，既然部分都指向整體，就如不完美者是指向完美者；一個人就是完整之社會的一部分，故此法律必然是主要地指向公共的幸福。因此，哲學家在給「合法的」（legalia）先下的定義中，曾提到幸福，也提到政治團體。他在《倫理學》卷五第一章說：「所謂正義的『合法的』，是那能爲政治團體促成和保存幸福，及其（幸福）個別組成要素的」；而按《政治學》卷一第一章所說的，完整的團體即是國家。

在每一類東西中，其中最高者乃其餘之根本，而其餘的被稱爲這類東西，乃由於其與最高者之關係，例如：火是最熱的東西，它是其他混合物體之熱的原因，由於分有火而稱爲是熱東西。爲此，既然法律主要是指向公益的，關於個別事件的命令，除非與公益有關係，否則不能具有法律之意義。所以，法律皆是指向公共利益。

釋疑 1.命令是將法律貼用於受法律管制的事情。法律與公共利益之關係，也可以貼合於個別的目的。故此，關於個別事件可以發命令。

2.行爲固然是關於個別事件的；但是個別事件能夠與公共利益有關係，不是因爲類別相同，而是由於目的相同。即是

因為公共利益是共同的目的。

3.正如在鑑賞理性方面，若不歸宗於不可證明的第一原理，什麼也不能確定；同樣，在實踐理性方面，若非看最後目的或公共利益，也是什麼也不能確定。理性以這種方式所確定的，便具有法律之意義。

第三節 私人之理性是否能構成法律

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎任何人的理性皆能構成法律。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第二章14節說：「沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。」這是廣泛地指所有的人說的。所以，任何人都可以為自己訂法律。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷二第一章說：「立法者的用意是使人修德。」但任何人皆能促使他人修德。所以，任何人的理性都能制定法律。

3.此外，正如國家之首領是管理國家者，家長也是管理家庭者。但國家首長能夠在國內制定法律，所以任何家長皆可在他家中制定法律。

反之 依希道在《語源學》卷五第十章說，而《教會法律類編》(Decreta)第二編亦曾記載：「法律是人民的一種決定，是年長者與平民一起訂立的。」所以，不是每人皆能訂立法律。

正解 我解答如下：法律首先並主要是指向公共利益。使一個東西指向公共利益，乃是全體人民或代表全體人民者的任務。因此訂立法律的事，或是屬於全體人民，或是屬於管理全體人民的公務人員。因為連在一切別的事上，使某東西指向目的，

也是屬於那以這目的爲自己之目的者。

釋疑 1.前面第一節釋疑1.曾說，法律不只寓於規範者內，也分寓於那被規範者內。既然每人皆分有規範者之指示，故按這方式可以說每人是自己的法律。故此那裡接著說：「法律的精華已刻在他們的心上」（第15節）。

2.私人不能有效地促使人修德；他只能給人勸言，如果不接受，勸言沒有強制的力量。而按照哲學家在《倫理學》卷十第九章所說的，爲有效地促使人修德，法律該有強制的力量。按後面要講到的，全體人民或公務人員有懲罰的權力，所以具有強制的能力。所以只有他們能訂立法律。

3.正如人是家庭的一部分，家庭也是國家的一部分；因爲按《政治學》卷一第一章所說的，國家是完整的團體。爲此，正如一個人的利益不是最後目的，而該指向公共利益；同樣，一個家庭的利益也該指向國家或完整之團體的利益。故此固然掌管家庭者能夠訂立一些規矩或條例，但不能訂立真正的法律。

第四節 頒布是否爲法律之要素

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎頒布不是法律之要素。因爲：

1.自然法最具有法律之意義。但自然法不需要頒布。所以，頒布不是法律之要素。

2.此外，法律的特性是使人做或不做某事。但是不只頒布法律時，在場的人該遵守法律，別人也該遵守法律。所以，頒布不是法律之要素。

3.此外，法律也管未來的事；因爲羅馬《猶斯底尼安法典》（Codex Justinianus）卷一第十四題第七條上說：「法律使

未來的事成為必然的。」但頒布是針對現在的人。所以，頒布不是法律必要的條件。

反之 《教會法律類編》(Decreta)第四編說：「法律一經頒布，便告成立」。

正解 我解答如下：前面**第一節**曾說，法律是以規則和尺度的方式加諸他人的。所謂施加規則和尺度，即是施用於被規範和被度量者。故此，為使法律有約束能力，而這是法律的特性，便該施用於須受這法律管制的人。以頒布方式使這些人知道有這法律便是施用。為此，頒布是使法律生效的必要條件。

由上述四節，可知法律之定義：法律無非是由團體之負責人，為了公共利益所頒布的理性之命令。（按：拉丁文原有次序，即本題四節之次序：理性之命令，為了公共利益，由團體負責人所頒布的。）

釋疑 1.自然法律之頒布，即在於天主將這些法律置於人的心中，使人自然知道其存在。

2.頒布法律時，不在場的人應守法律，是因為法律頒布之後，從別人那裡得到或能夠得到消息。

3.現在之頒布能伸延到未來，是因為存有記錄；這記錄似是時時在公布法律。故此，依希道在《語源學》卷二十章說：「名詞『法律』(lex)是從動詞『閱讀』(legere)轉來的，因為法律是寫下來的東西。」

第九十一題

論法律之區分

一分爲六節一

然後要討論的是法律之區分（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、是否有永恆法律。
- 二、是否有自然之法律。
- 三、是否有人爲之法律。
- 四、是否有天主之法律。
- 五、是否只有一種（天主的法律）或許多種。
- 六、是否有罪惡之法律。

第一節 是否有永恆之法律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有永恆的法律（lex aeterna）。因爲：

1. 法律都是加於某人或東西的。但是只有天主是自永遠就存在，沒有可施用法律的是從永遠就存在。所以，沒有永恆的法律。

2. 此外，法律必該頒布，但是不能自永遠就頒布，因爲沒有自永遠頒布的對象。所以，沒有永恆的法律。

3. 此外，法律是導向目的者。但只有最後目的是永恆的，沒有導向目的者是永恆的。所以，沒有永恆的法律。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「那稱爲最高之理或理性的法律，任何有理性的人皆能看出是永恆不變的。」

正解 我解答如下：前面第九十題第一節釋疑2、第三及第四節曾說，法律無非就是管理完整之團體的首長之實踐理性的命令。就如按**第一集第二十二題第一及第二節**所講的，假定世界受天主上智之管理，則宇宙整體皆受天主之理性的掌管。故此，掌管萬物的天主之理，有如宇宙的首長之理，具有法律之意義。但因了天主的理性不是在時間內思想什麼，而按《箴言》第八章23節所說的，天主的思想是永恆的，所以該說這種法律是永恆的。

釋疑 1.那本身尚不存在的東西，原就在天主內存在，因為天主原先就知道這些東西並有所安排；就如《羅馬書》第四章17節所說的：「祂叫不存在的就似是存在的」。為此，天主之法律的永恆思想具有法律之意義，因為是天主預定用以管理祂先已認知的東西的。

2.頒布是以說或寫的方式完成；從天主那方面來說，永恆之法律兼有這兩種頒布方式，因為天主的聖言是永恆的，生命之書也是永恆的。但是從聽與看的受造物方面來說，頒布不能是永恆的。

3.法律含有對目的之積極關係——即它使某東西指向目的，而沒有被動的關係——即不是被用來指向目的；除非偶然地法律所屬之掌管者，其目的是在自己以外，這時他的法律也須要指向這（自己以外的）目的。但是天主掌管的目的就是祂自己，祂的法律也不是祂以外的東西。所以永恆之法律不指向別的目的。

第二節 在我們內是否有自然法律

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在我們內似乎沒有自然法律（*lex naturalis*）。因為：

1. 人受永恆之法律管理已經足夠；因為奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「永恆的法律即是那使事事皆理當有條不紊的法律。」但是自然在不必要時沒有浪費，在必要時也沒有缺乏。所以人內沒有自然法律。

2. 此外，按前面第九十題第二節所說的，法律使人的行動指向目的。但是使人性行動指向目的，不是靠天性或自然，人不像無靈物那樣靠自然嗜慾導向目的，而是靠理性和意志去追求目的。所以人也沒有自然法律。

3. 此外，一個人愈自由，愈不受法律之管制。但人是動物中最自由的，因為他有自由意志，別的動物則沒有。既然別的動物不受自然法律之管制，所以人沒有自然法律管制。

反之 關於《羅馬書》第二章14節那句：「沒有法律的外邦人，順著本性（天性）去行法律上的事」；「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們雖然沒有寫出的法律，但是有自然法律，因而每人瞭解並體認出什麼是善，什麼是惡。」

正解 我解答如下：前面第九十題第一節釋疑1.已經說過，法律既然是規則和尺度，可以按兩種方式存在於東西內：一是在規範者和度量者內，一是在被規範者和被度量者內。其所以被規範和被度量，是因為分有規則和尺度。根據前面第一節所說的，既然凡受天主之上智管轄者，皆受永恆法律之規範和度量；顯然一切東西都多少分有永恆之法律，即由於永恆法律之影響，每個東西各傾向於其專有之行動和目的。在萬物中，以有理性的受造物特別受天主的照管，因為他分有照管能力，能

照管自己和別的東西。爲此，他也分有永恆之理，因之而對應有之行動和目的具有自然傾向。有理性之受造物所分有之永恆法律，即稱爲自然法律。故此，聖詠作者（《聖詠》第五篇6節）說：「奉上正義的祭獻」，好似對那些質問什麼是正義之事的人接著說：「有許多人說：誰能爲我們顯示出善？」遂答覆說：「上主，你給我們印上了你儀容的光輝」，即是說自然理性之光明，它使我們能知道什麼是善，什麼是惡；而這屬於自然法律。因爲自然理性之光明，無非就是天主之光明在我們內的印記。由此可見，自然法律無非就是有理性之受造物所分有之永恆法律。

釋疑 1.如果自然法律是永恆法律以外的東西，則所舉之理由可以成立。但按上面正解說的，自然法律只是永恆法律之分有。

2.前面第十題第一節已經說過，我們的理性和意志行動皆是根據天性來的，因爲所有的推論都是根據自然就知道的原理。凡關於導致目的者之嗜慾，皆源自對最後目的之自然嗜慾。故此，第一個指導我們之行爲走向目的者，也該是自然法律。

3.像有理性的受造物一樣，無靈物也分有永恆之理，但按自己的方式。由於有理性的受造物是以智性和理性分有永恆之法律，故有理性的受造物對永恆之法律的分有，專稱爲法律；因爲按前面第九十題第一節所說的，法律是屬於理性的東西。無靈物不是以理性分有永恆之法律，故不稱之爲法律，除非以比喻的方式。

第三節 是否有人爲之法律

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有人爲之法律（lex humana）。因爲：

1.按前面第二節所說的，自然法律是永恆法律之分有。但按奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說的，永恆之法律使「事事皆有條不紊」。所以，自然法律已足夠治理一切人間的事情。所以，不必有人爲的法律。

2.此外，按前面第九十題第一節所說的，法律有尺度之意義。但按《形上學》卷十第一章所說的，人的理性不是萬物的尺度，而正好相反。所以，人的理性不能產生任何法律。

3.此外，按《形上學》卷十第一章所說的，尺度該是非常確定的。但是關於該行的事，人的理性之指示是不可靠的；故此《智慧篇》第九章14節說：「有死的人的思想常是不穩健的和不定，我們人的計謀常是無常的」。所以，人的理性不能產生任何法律。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第六及第十五章將法律分爲兩種：一是永恆的，一是暫時的；後者他稱之是人爲的。

正解 我解答如下：前面第九十題第一節釋疑2.已經說過，法律是實踐理性的一種指示。實踐理性與鑑賞理性之程序相似，因爲按上面已說過的，二者皆是從一些原理達到一些結論。在鑑賞理性方面，是由自然就知道的不可證明之原理，產生出各種知識之結論；人不是自然就知道這些結論，而是由理性找到的。同樣，自然法律之命令，有似共同的和不可證明的原理，也要人的理性由它們出發，進而確定比較個別的事情。由人之理性找出的這些個別的配合，若合於前面第九十題第二至第四節所講之法律的性質，就稱爲人爲的法律。故此，西塞祿在《修

辭學》卷二第五十三章說：「法律之起源出於天性，有的因為適宜於理性便成了習俗；後來在這些由天性而來並經了習俗之考驗的東西上，便加上了法律之可畏性和尊嚴性。」

釋疑 1.人的理性不能分有天主之理的全面指示，只能就其能力所及，不完整地分有天主之理。故此，正如在鑑賞理性方面，由於自然分有天主之智慧，我們自然認知一些共同原理，但不是像天主之智慧那樣認知每個真理；在實踐理性方面，人也只自然地知道永恆法律的一些原理，而不知道永恆法律中所含有的有關個別事件之指示。故此，人的理性須進一步訂立個別的法律。

2.人的理性本身不是萬物之尺度；但是理性自然具備的原理，卻是其一切行為的普遍規則和尺度。而自然理性是這些行為的規則和尺度，雖然它不是由天性或自然而來之事物的尺度。

3.實踐理性是關於行為的，而行為是個別的和偶然的；不像鑑賞理性那樣，是關於必然者的。為此，人為的法律不能像演繹性學識之結論那樣萬無一失；何況尺度也不必絕對地準確無誤，而要看每類事物之可能範圍。

第四節 是否必該有天主的法律

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不必有天主的法律（*lex divina* —— 自然法律之外，天主特訂的法律）。因為

1.前面第二節曾說，自然法律是我們分有之永恆法律。但按前面第一節所說的，永恆之法律即是天主之法律。所以，除了自然法律及源於自然法律的人為法律之外，不必另外再有天主的法律。

2.此外，《德訓篇》第十五章14節說：「天主任人自行考慮（consilium）」。按前面第十四題第一節所說的，考慮是理性的行動。所以，人是任其理性管理一切；但按前面第三節所說的，理性之指示即是人爲的法律。所以，人不必另有天主之法律管理。

3.此外，人的天性比無靈物更爲自足。但無靈物除了天生來的自然傾向外，沒有別的天主的法律。所以有理性的受造物除了自然法律外，更不該另有天主的法律。

反之 達味卻求天主給他訂立法律說：「上主，給我指出你章程的道路，我要一直到死仔仔細細遵守。」

正解 我解答如下：爲指導人的生活，除了自然法律和人爲法律以外，還需要有天主的法律。這有四個理由。第一，因爲人是靠法律使他的行爲指向最後目的。假使人追求的只是不超過其自然能力範圍內的目的，則在自然法律以及由自然法律而來的人爲法律之上，在理性方面不必有別的指導。但因了人是以永遠之幸福爲目的，而按前面第五題第五節所說的，這個目的超出人的自然能力範圍。故在自然法律和人爲法律之上，需有天主給的法律，指導人奔向自己的目的。

第二，因了人的判斷不十分準確，特別是關於個別的和偶有的事件，有時各人對人性行爲的意見不一，甚而產生不同或相反的法律。爲使人能毫無疑慮地知道何者當做及何者當避，需要有天主給的法律指導他的行爲，天主的法律則確定不會錯誤。

第三，人爲的法律只限於人能判斷的事情。人不能判斷在內心的隱密動態，只能判斷外表的明顯行爲。但是爲修全德，人在表裡都應正當無失。人爲的法律既不足以管制內心的

行動，所以需要天主之法律的扶助。

第四，按奧斯定在《論自由意志》卷一第五章所說的，人爲的法律不克禁止和懲罰一切惡事。因爲假若要淨除一切罪惡，勢必同時破壞許多善，並妨礙公共利益；而公共利益爲人的生存是必要的。爲使一切罪惡都不能脫免禁制和懲罰，需要有禁止一切罪惡的天主之法律予以補助。

《聖詠》第十九篇8節便提到了上述四種原因。那裡說：「上主的法律是完善的」，即不容許任何罪的醜惡；「能暢快人靈」，因爲不只指導外表行爲，也指導內心的行爲；「上主的約章是忠誠的」，因爲準確無誤；「能開啓愚蒙」，因爲使人知曉追求超性和神聖的目的。

釋疑 1.自然法律之分有永恆之法律，是按人性的能力範圍。但人爲了能達到超性的目的，需要有高一級的指導。故另有天主給的法律，以更高的方式分有永恆之法律。

2.考慮是一種推究，故須是根據一些原理。只根據天生來就有之原理，即自然法律之誡命，則有所不足；這在上面正解已經說了。故此該有別的原理，即天主之法律的誡命。

3.無靈物不指向超出其自然能力範圍的目的。所以，與人的情形不同。

第五節 天主的法律是否只有一種

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主的法律似乎只有一種。因爲：

1.同一位國王的國土內只有一種法律。但天主就似是整個人類的國王，就如《聖詠》第四十七篇8節所說的：「天主是普世的君王」。所以，天主的法律只有一種。

2.此外，法律所指向的目的，即是立法者意欲使其屬下

達到的目的。但是天主願意眾人達到的目的只有一個，即《弟茂德前書》第二章4節所說的：「祂願意所有的人都得救，並得以認識真理。」所以，天主的法律只有一種。

3.此外，天主的法律似乎比自然法律離永恆之法律近；而永恆之法律只有一種，因為恩寵之啓示高於自然的知識。但所有的人共有一種自然法律。所以天主的法律更該只有一種。

反之 宗徒在《希伯來書》第七章12節說：「司祭職一變更，法律也必然變更。」但按那裡說的，司祭職有兩種：一是肋未司祭職，一是基督的司祭職。所以天主的法律也有兩種：一是舊法律，一是新法律。

正解 我解答如下：在第一集第三十題第三節曾說，區分是數目之原因。東西能有兩種區分。一種區分是類別完全不同者，例如：馬和牛；另一種區分是同類者中的完美者與不完美者之區分，例如：兒童與成人。天主的法律之有新舊之別，就是按第二方式。故此，宗徒在《迦拉達書》第三章24及25節，將舊法律下之生活方式比為在啓蒙師下看管的兒童，將新法律下之生活方式比為不再受啓蒙師管治的成年人。

兩種法律之完美與不完美，是根據前面所講的法律之三種特性。第一，按前面第九十題第二節所說的，法律是以公共利益為目的。這可以分為兩種。一種是感官性的和現世的：舊法律所直接謀求的就是這種利益。故在《出谷紀》第三章8節至17節，於立法之初就許給人民客納罕人的國土。第二種是精神和天上的利益：這是新法律所謀求的。故此，按《瑪竇福音》第四章17節記載的，基督在講道之初，便教人追求天國：「你們悔改罷！因為天國臨近了」。是以，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章說：「在舊約裡含有現世物之預許，故此稱

爲舊約；永生之許諾則屬於新約」。

第二，法律該按正義指導人的行爲（第四節）。在這方面，新法律也優於舊法律，因爲新法律管制人內心的行爲，就如《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，你們絕進不了天國。」故此彼得隆巴在《語錄》卷三第四十題說：「舊法律約束人的手，新法律約束人的心」。

第三，法律該促使人遵守誠命（第九十題第三節釋疑2.）。舊法律是靠人對懲罰之畏懼而使人守法，新法律是靠愛德；這愛德在新法律中是靠基督的恩寵灌輸在我們心中的，在舊法律中只有這恩寵的象徵。故此，奧斯定在《駁摩尼弟子阿底曼德》（*Contra Adimantum Manich. Discip.*）第十七章說：「（舊）法律與福音的簡明差別，只是畏懼與愛德而已」。

釋疑 1.正如家長在家中給孩童和成年人立的規矩不同，同一個天主在自己的國中，給尚不完善的人立的是一種法律；給那經過了舊法律之領導，已能深悟天主之事的人立的是另一種法律。

2.人的得救只能是靠基督，就如《宗徒大事錄》第四章12節所說的：「天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」。故此，只有在基督來到以後，才能有使眾人得救的完美法律。在那以前，將有基督從其中誕生的民族，只能獲賜準備迎接基督之法律，其中能含有初級的正義。

3.自然法律是根據一些普通原理指導人，對完善的人和不完全的人都適用。故此，大家都有同一種自然法律。但是天主的法律也指導人一些特別的事，完善的人和不完全的人與這些事的關係不一樣。爲此按上面正解已說過的，須有兩種天主的法律。

第六節 是否有慾火之法律

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有慾火之法律（lex fomitis）。因為：

1. 依希道在《語源學》卷五第三章說：「法律是基於理性」。慾火不是基於理性，反而是與理性背道而馳。所以，慾火沒有法律之意義。

2. 此外，法律都有約束能力，若不遵守法律就稱為犯法者。但是慾火不使不隨它的人成為犯法者，隨從它的人反而成為犯法者。所以，慾火沒有法律的意義。

3. 此外，按前面第九十題第二節所說的，法律是謀求公共利益的。但慾火不促使求公共之利益，而求私人之利益。所以慾火沒有法律之意義。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章23節卻說：「我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」

正解 我解答如下：前面第二節、第九十題第一節釋疑1.曾說過，法律本然是在規範者和度量者內，然後分施於被規範者和被度量者。因而在屬於法律下者所有之傾向或條理，是以分有的資格而稱為法律。在屬於法律之下者身上，能有兩種由立法者而來的傾向。一種是由於立法者直接促使屬下傾向於某事，有時促使不同的人有不同的行動；按這方式，則可以說軍人的法律是一種，商人的法律則是另一種。另一種是間接地，即由於立法者使屬下失去某種身份因而這人改入另一階級，或說落入另一種法律之範圍，例如：軍人被革職後，落入平民和商人的法律範圍。

在天主的立法權下，受造物各有不同的自然傾向，以致同樣的事為某東西是合於法律的行動，為別的東西則能是違反

法律的行動；例如可以說：易怒對狗而言是合法的，而對羊或其他馴良動物而言則是非法。天主按人的情況給人立的法律，是要人按理性行動。在原始狀態這法律的效能極強，以致不能有任何踰越理性或不合理性的事發生。但在人離開了天主以後，遂受感官嗜慾之衝動的支配，而且一人離開理性愈遠，愈是如此，以致近似受感官嗜慾之衝動支配的禽獸。正如《聖詠》第四十八篇21節所說的：「人在富貴中不深思遠慮，將變成與無知的牲畜無異」。

所謂慾火，即指感官嗜慾之傾向，在禽獸身上具有法律之意義：因為在它們身上，凡合於天性之直接傾向的，便可稱為法律；在人身上則沒有法律之意義，而是背離理性之法律。但因為是由於天主正義的措施，使人失去原始正義和理性之效能，這是由天主之法律而來的懲罰，使人喪失原來之地位；故此，支配人的感官嗜慾之衝動也有法律的意義。

釋疑 1.所舉之理由是看慾火本身之傾向於惡的那面；如上面正解所說的，在這方面，慾火沒有法律之意義。但若視之為天主之法律的正義措施，則有法律之意義；就如說：一位貴族因了自己的過錯而該去從事奴役工作，是法律使之如此。

2.所舉之理由是根據法律是規則和尺度。從這觀點，則是法律使不遵從法律的人成為犯法者。按這觀點，則慾火不是法律；但按其分有法律而言，則是法律，如正解已說過的。

3.所舉之理由是根據慾火本身之傾向，而不是根據其起源。至若論禽獸之感官嗜慾的傾向，則是指向公共利益的，因為那是為了保存種類或個體之天性的。人的感官嗜慾若服從理性，也是這樣的；但在它離開理性範圍時，才稱為慾火。

第九十二題

論法律之效果

一分爲兩節一

然後要討論的是法律之效果（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出兩個問題：

- 一、使人成爲善人是否爲法律之效果。
- 二、法律之作用是否爲命令、禁止、准許和懲罰，一如法律學家於《羅馬法律類編》卷一第三題第七條所說的。

第一節 使人成爲善人是否爲法律之效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 法律之任務似乎不在使人成爲善人。因爲：

1. 人是靠德性而成爲善人，因爲按《倫理學》卷二第六章所說的：「德性使具有之者成爲善的」。但人的德性只是從天主來的，因爲按前面第五十五題第四節給德性下的定義，德性乃是「天主在我們內並不靠我們所造成的」。所以，法律的任務不是使人成爲善人。

2. 此外，除非人遵從法律，否則法律對人無益。但人遵守法律是因爲他是善人。所以，法律先假定人是善的。故此，法律不使人成爲善人。

3. 此外，按前面第九十題第二節所說的，法律是以公共利益爲目的。但是有人在公共利益方面的態度很好，而在私事方面的作風不好。所以，法律的任務不是爲使人成爲善人。

4. 此外，按哲學家在《政治學》卷三第六章所說的，有些法律是暴虐性的。但是暴君所謀求的只是自己的利益，不是

治下人民之善良。所以，法律的任務不在於使人成為善人。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第一章卻說：「任何立法者皆志在使國民成為善人。」

正解 我解答如下：前面第九十題第一節釋疑2、第三及第四節已經說過，法律無非就是領袖用以管理屬下的理性之指示。任何屬下之德性皆在於使他善於服從領導；就如我們已注意到，慣情和慾情部分之德性，在於使之善於服從理性。故此哲學家在《政治學》卷一第五章說：「任何屬下之德性，皆在於善為服從首領」。而法律的目的是為使屬下遵守。由此可見，法律的任務是使屬下各修其德。既然德性是「使具有之者成為善的」，可見法律的功效是使接受法律之人成為善人——或絕對地，或相對地。如果立法者所謀求的是真善，即合於天主之正義的公共利益，則人因了法律便成為絕對的善人。如果立法者所謀求的，不是絕對的善（真善、正善），而是對他私人有益者或可樂者，或與天主之正義相反；這些法律不使人成為絕對的善人，而是相對的善人，即對這制度而言是善人。按這意義來說，在本然是惡者中也可發現善，例如說：善於偷盜者，因為他的行動適合那種目的。

釋疑 1.按前面第六十三題第二節所說的，德性分兩種：一是修練來的，一是由灌輸而來的。行為之習慣對這兩種德性皆有作用，但性質不同。因為習慣產生修練之德性；對灌輸之德性，習慣只有準備作用，對已經有的則有保存和增強的作用。既然法律是指導人之行動的，若這些行動有利於德性，便可以說法律使人成為善人。故此，哲學家在《政治學》卷二第一章說：「立法者使人藉習慣成為善人」。

2.人遵守法律，不常是因為有完善的德性：有時是因為怕處罰，有時則只是出於理性之指示。前面第六十三題第一節已經說過，理性之命令或指示乃是德性的一個根本。

3.部分之善惡要看其與整體的關係。故此奧斯定在《懺悔錄》卷三第八章說：「與整體不調諧的部分，就是不良的部分。」既然每人皆是國家的一員，一人若不配合公共之利益，不能說是善人；在另一方面，若各部分配合的不好，整體也難於存在。故此，除非公民有德，或至少除非領導者有德，否則公共利益不可能實現。為足以實現團體之利益，一般的人須具有服從官長之命令的德性。故此，哲學家在《政治學》卷三第二章說：「首領與善人的德性是相同的，但公民與善人的德性不相同。」

4.暴虐的法律既然不合於理性，所以不是絕對的法律，而是法律之腐化。但在它多少具有法律之理的範圍內，它是要使公民成為善的。因為若具有法律之理，就一定是首領給屬下的命令，並要求屬下好好地服從法律；而這就是使屬下成為善的，不是絕對地善，但是針對這種制度的善（相對地善）。

第二節 所列之法律作用是否合適

有關第二節，我們討論如下：

質疑 說法律之作用是「命令、禁止、准許和懲罰」，似乎不合適。因為：

1.按照法律學家《羅馬法律類編》卷一第三題第一條所說的，「凡法律皆是概括性的訓令」。但命令（imperare）與訓令（praecipere）是同一回事。所以，其餘三點是多餘的。

2.此外，按前面第一節所說的，法律的作用是使屬下成為善人。但是勸諭比誠命所謀求的善高尚。所以，法律之作用更該是勸導，而不是命令。

3.此外，懲罰可以促人行善，獎賞也能促人行善。既然懲罰是法律的一種作用，獎賞也該列為法律的作用之一。

4.此外，按前面第一節所說的，立法者的目的是使人成為善人。但是只因怕受處罰而守法的人，不是善人；因為奧斯定說：「一人行善若是出於奴隸性的畏懼，亦即由於怕受處罰，則作的不好」（《駁伯拉糾派的兩封信》卷二第九章）。所以，懲罰似乎不是法律專有的任務。

反之 依希道在《語源學》卷五第十九章說：「凡是法律，則或者准許什麼事，例如：勇敢者可以領賞；或者有所禁止，例如：不可以向修女求婚；或者有所懲罰，例如：殺人者處以死刑。」

正解 我解答如下：就如宣言（enuntiatio）是理性以陳述方式所給的指示，法律則是理性以命令方式所給的指示。理性的作用是從一件事推出另一件事。為此，正如在論證性的知識中，理性根據某些原理，使人接受某一結論；在法律方面，理性也是根據某一點而使人同意法律之訓示。

按前面第九十題第一及第二節、第九十一題第四節所說的，法律是關於人性行動的，用以指導人性行動。人性行動有三類。因為如第十八題第八節已說過的，有的行動按本類是善的，這是德性之行爲。針對這些行動，法律的任務是命令或訓示，因為按《倫理學》卷五第一章所說的：「法律命令一切德性的行爲」。有的行動按本類是惡的，就如有毛病的行爲。針對這些行動，法律的任務是禁止。有的行動按本類是中性的（無可無不可的）。針對這些行動，法律的任務是准許。凡是不太好或不太壞的行爲，也可以說是中性的。而法律用以迫人守法的方法是畏懼懲罰，故將懲罰列為法律的作用之一。

釋疑 1.正如停止做惡具有善的意義，禁止也有點訓令的意義。故此，若用訓令的廣義，可以概括地說法律就是訓令。

2.勸導不是法律專有的任務，沒有立法權的私人也可以給人勸導。故此宗徒在《格林多前書》第七章12節給人勸諭時說：「是我說，而不是主說」。故（勸導）不被列為法律的作用。

3.獎勵也是任何人都能做的事，但是只有司法人員有權力加以懲罰。故此，只將懲罰算為法律之作用，而不將獎勵列入。

4.一個人若因了怕處罰，而開始習於避惡行善，有時便慢慢地樂於並自動地避惡行善。根據這點，可以說法律在懲罰時也是為了使人成為善人。

第九十三題

論永恆的法律

一分爲六節一

然後要分別討論各種法律（參看第九十題引言）。首先，論永恆的法律；第二，論自然法律（第九十四題）；第三，論人爲法律（第九十五題）；第四，論舊法律（舊約的法律，第九十八題）；第五，論新法律，即是福音的法律（第一〇六題）；關於第六種法律，即慾火之法律，在前面討論原罪時所說的已經夠了（第八十一題等）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、何謂永恆的法律。
- 二、是否爲人所共知。
- 三、是否凡法律皆由它而來。
- 四、必然的事物是否屬於永恆的法律之下。
- 五、自然界的偶然事物是否屬於永恆的法律之下。
- 六、人間的事情是否皆屬於永恆的法律之下。

第一節 永恆的法律是否爲天主內的最高之理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 永恆的法律似乎不是天主內的最高之理。因爲：

1. 永恆的法律只有一個。但是在天主內的東西之理有許多，因爲奧斯定在《雜題八十三》第四十六題說：「天主按各自之理，造了每個東西」。所以，永恆的法律與在天主內的理似乎不是同一回事。

2. 此外，按前面第九十題第四節、第九十一題第一節釋疑2. 所說的，法律按其理該用言語頒布。但按第一集第三十四題第一

節所說的，在天主身上，言語或聖言乃是位格的名稱，而理是本質方面的名稱。所以，永恆的法律與天主的理不是一事。

3.此外，奧斯定在《論真宗教》第三十章說：「在我們的心靈上，顯然有個法律，即所謂的真理。」在我們心靈之上的法律即是永恆的法律。所以，真理是永恆的法律。但是，理與真理的意義不同。所以，永恆的法律與最高之理不同。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第六章裡卻說：「永恆的法律是至高之理，是必須常常服從的。」

正解 我解答如下：技術作品之構成，在技師心中都先有個理；同樣，管理屬下者，對屬下該行的事的秩序，也該先有個理。技術作品之理可以稱為技術，或技術作品之模型。故此，掌管屬下之行爲者的理，若合於前面**第九十題**所說的法律之條件，便具有法律之意義。天主是以其智慧創造萬物；按**第一集第十四題第八節**所說的，天主與萬物的關係，就似技師與技術作品的關係。在**第一集第一〇三題第五節**也曾說過，天主也管理每一受造物的行動和動態。就如天主用以創造萬物的上智之理，具有技術或模型或觀念之意義；同樣，天主用以推動萬物達到各自目的的上智之理，也具有法律的意義。由此看來，永恆的法律無非就是天主指導萬物之行動和動態的上智之理。

釋疑 1.奧斯定在那裡講的，是關於每個東西之天性的觀念之理；故按**第一集第十五題第二節**所說的，因了與每個東西的關係不同，而各有所別，並是眾多的。但按前面**第九十題第二節**所說的，法律是針對公共利益來指導行動。眾多本身不同者，因了是指向一個共同的東西，而被視為一個整體。因此永恆的法律只有一個，即這秩序之理。

2.任何言語皆可從兩方面去看，即言語本身，和用言語所表示者。說出的言語固然是由人的口中而來的東西，但藉這言語所表示的，卻是「人性（人心）言語」（*verba humana*）要說明的。人心中的言語也是一樣，那是在心中產生的東西，人用它在心中表示他所想的事物。如此，在天主內的聖言，以其為聖父所孕育的來說，是位格的名稱。但是在聖父知識內的一切東西，無論是本質方面的或位格方面的，以及天主的工程，都用這聖言表示，就如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十四章所說的。在用這聖言所表示的種種當中，永恆的法律也是用這聖言表示的；但並不因此便可說：永恆的法律在天主內是位格的名稱。但卻歸之於聖子，這是由於言語與理的關係相近。

3.天主之智性對東西的關係，與人之智性對東西的關係不同。人的智性是以東西為標準，故人所想的，不因其本身而真，在與東西相符時才真：「意見是真是假，在於東西是或不是如此」（亞里斯多德，《範疇論》第三章）。天主的智性則是東西的標準；因為按在**第一集第十六題第一節**所說的，東西模仿天主的智性，才具有真理。故此，天主的智性是靠本身而真。因此，祂的理就是真理。

第二節 永恆的法律是否為人所共知

有關第二節，我們討論如下：

質疑 永恆的法律似乎不是人所共知的。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第二章11節說：「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事。」但是永恆的法律是天主心靈中的理。所以，除天主外，誰也不知道。

2.此外，奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「永恆的法律就是那使事事皆理當有條不紊的法律」。但是並非每人都知道怎樣一切事才都有條不紊。所以不是每人都知道永恆

的法律。

3.此外，奧斯定在《論真宗教》第三十一章說：「永恆的法律是那人所不能評論的。」但按《倫理學》卷一第三章所說的：「人所知道的，才能評論得好。」所以，不是大家都認識永恆的法律。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第六章卻說：「永恆的法律之概念是印在我們心中的。」

正解 我解答如下：一個東西被認知有兩種方式：一種方式是東西本身被認知，另一方式是通過其效果。因為在效果中含有一些相似點：就如一人雖然看不到太陽的本體，卻藉太陽的光照而認知太陽。所以關於永恆的法律本身，可以說除了在天堂面見天主之本質的真福之人外，沒有人能認識。但是所有具有理性之受造物，藉由永恆之法律或多或少的光照，而認知永恆之法律。因為凡是對真理的認知，都是永恆之法律的光照和分得；永恆之法律即是不變的真理，就如奧斯定在《論真宗教》第三十一章所說的。眾人都多少認知真理，至少認知自然法律的共同原理。在別的方面，則有人認知的真理多，有人認知的少；故此也多少都認知永恆之法律。

釋疑 1.關於天主的事情本身，人固然不能知道；但是按《羅馬書》第一章20節所說的，能藉其效果而顯示給我們：「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」

2.雖然按上述正解之方式，每人都各依自己的能力認識永恆之法律，但沒有人能完全瞭解它，因為憑效果不能完全顯示出來。故此按上述之方式認識永恆之法律的人，並不就知知道使萬物各安其位的全面秩序。

3.評論一個東西有兩種方式。一種就如認知能力評論其專有對象，如同《約伯傳》第十二章11節所說的：「耳朵不是為明辨言語，口腔不是為辨嘗食物嗎？」哲學家便是按照這種評論方式，而說：「人所知道的，才能評論得好」，即所提到的是否為真。另一方式是上司以實踐性的判斷評論屬下，即該不該是那樣。按這方式，則無人能評論永恆之法律。

第三節 是否凡法律皆由永恆之法律而來

有關第三節，我們討論如下：

質疑 法律似乎不都是由永恆之法律來的。因為：

1.按前面第九十一題第六節所說的，有一種慾火之法律。這種法律不是由天主的法律來的，而天主的法律即是永恆之法律，因為慾火之法律含有肉情之機智；宗徒在《羅馬書》第八章7節，說它「絕不能服從天主的法律」。所以，法律不都是來自永恆之法律。

2.此外，任何惡的東西也不能是出自永恆之法律，因為前面第二節質疑2.曾說：「永恆的法律即是那使事事皆理當有條不紊的法律」。但有些法律是惡的；就如《依撒意亞》第十章1節所說的：「禍哉，那些制定不義的法律的人」。所以法律不都是來自永恆之法律。

3.此外，奧斯定在《論自由意志》卷一第五章說：「許多事固可為那為治理人民所寫的法律所容許，但卻要遭受天主統治的處罰。」但按前面第一節所說的，天主的統治之理就是永恆之法律。所以，連正直的法律也不都是來自永恆之法律。

反之 《箴言》第八章15節記載天主的上智說：「藉著我，君王執政，訂立法律者辨認何者為義。」按上面所說的，天主上智之理就是永恆之法律。所以，法律皆是來自永恆之法律。

正解 我解答如下：前面第九十題第一及第二節曾說過，法律含有指導行為達到目的之理。在相接連的推動者中，第二推動者之能力，必是源自第一推動者。因為第二推動者若非是由於第一推動者之推動，便不能推動。我們看到在管理者中也一樣：管理之道是由第一個管理者傳給以下的管理者；就如關於國家該行之事的政策，是由國王之命令而傳到下級的行政官員；在技術方面，工作之計劃也是由為首的技師，傳到那些親自動手の下級技師。永恆之法律既然是最高統治者的統治之理，則下級統治者的統治之理，必然皆是源自永恆的法律；永恆之法律以外的所有其他法律，皆是下級統治者的統治之理。所以，一切法律就其分有正理而言，皆是源自永恆之法律。故此，奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「在那暫律中，沒有一點公正合法的（地方），不是人從永恆之律取來的」。

釋疑 1.人內的慾火之所以有法律的意義，乃因為那是由天主之公義而來的處罰。從這觀點來看，顯然它是來自永恆之法律。但是在它傾向於罪惡的那一面，則與天主的法律相反，因而沒有法律之意義，如前面第九十一題第六節已說過的。

2.人為的法律只在合於正理的範圍內，才有法律之意義；故從這方面看，它顯然是源自永恆之法律。若離開正理，則是惡的法律，沒有法律之意義，而是一種強暴。就是惡的法律，也有與法律相似之處，因為訂立法律者是有正當權力的。所以就這點而言，也是由永恆之法律來的，就如《羅馬書》第十三章1節所說的：「所有的權柄都是由天主規定的」。

3.說人為的法律容許什麼事情，意思不是說贊成這些事情，而是不能管制那些事情。天主的法律所管理的事情中，有許多是人為的法律所不能管制的，因為屬於高級原因之下的比屬於低級的多。為此，人為的法律對其無力管制的事不加干

涉，也是因了永恆之法律的關係。假設它是贊成永恆法律所反對的，就不然了。所以由此而來的結論，不是人爲的法律不是由永恆之法律來的，而是它不能完全與永恆法律相等。

第四節 必然和永恆的事物是否屬於永恆的法律之下

有關第四節，我們討論如下：

質疑 必然和永恆的事物似乎屬於永恆的法律之下。因為：

1. 凡具有理性的，皆受理之支配。天主的意志是具有理性的，因為它是公正的，所以它受理的支配。但是永恆之法律就是天主之理，所以天主的意志受永恆法律之支配。但天主的意志是永恆的。所以，永恆和必然的事物也屬於永恆的法律之下。

2. 此外，凡屬於國王之下的，皆屬於國王的法律之下。按《格林多前書》第十五章24及28節說的，聖子「在萬物都屈伏於祂以後，自己也要屈伏於天主聖父」。所以永恆的聖子屬於永恆的法律之下。

3. 此外，永恆的法律是天主的統治之理。但有許多必然的東西受天主之統治，就如：非形體物及天體的常在。所以，必然的事物也屬於永恆的法律之下。

反之 必然的事物是不能不那樣的，所以不需要抑制。但按前面第九十二題第二節所說的，加給人法律是爲抑制人做惡的。所以，必然的事物不屬於法律之下。

正解 我解答如下：前面第一節曾說，永恆之法律是天主的統治之理。所以，凡受天主統治的，便受永恆法律之支配；不受天主永恆統治的，也就不受永恆法律之支配。這種區別，可以比照人間的事情來看。凡是人能實行的，就屬於人間之統治的

支配；而屬於人之天性的，則不受人間之統治的支配，例如：人有靈魂，有手有腳等等。故此，凡屬於天主所造的東西方面的，無論是偶然的或必然的，都受永恆法律之支配；但屬於天主之本性本體的，不受永恆之法律的支配，因為實際上那就是永恆之法律本身。

釋疑 1.關於天主的意志，可以從兩方面去看。第一，是意志本身；既然天主的意志就是其本體，故不受天主或永恆之法律的支配，因為與永恆之法律是一事。第二，說天主的意志，是指天主關於受造物所願意者。天主所願意的這些事（意願、意志）受永恆法律之支配，因為這些意願之理是在天主的智慧中。針對這方面，便說天主的意志是具有理性的。如果是針對其意志本身，該說祂的意志就是祂的理性。

2.天主聖子不是由天主造的，而是由天主自然產生的。為此，聖子不屬於天主之上智或永恆法律之下；而按奧斯定在《論真宗教》第三十一章所說的，以歸屬方式祂就是永恆之法律。《若望福音》第十四章28節說祂是屬於聖父之下，是由於祂的人性，為此也說父比祂大。

3.我們接受這種主張，因為是關於受造的必然物。

4.（答反之）哲學家在《形上學》卷五第五章說，有的必然物，其必然性有個原因；故此，它之所以不能不是那樣，是外在原因使之如此。這正是最有效的抑制。因為凡受抑制的，是由於它們的動作方式，不能脫離其所被安排的方式，而說它們受抑制。

第五節 自然界的偶然事物是否屬於永恆的法律之下

有關第五節，我們討論如下：

質疑 自然界的偶然事物似乎不屬於永恆的法律之下。因為：

1.按前面第九十題第四節所說的，法律按其理應該頒布。但是頒布只對具有理性的受造物方屬可能，只有他們能聽取宣告。所以，只有具理性的受造物屬於永恆的法律之下，自然界的東西不在此例。

2.此外，《倫理學》卷一第十三章說：「服從理性者，多少分有理性。」按前面說的，永恆之法律是最高的理性。既然自然界的東西沒有理性，而是非理性的東西，似乎不屬於永恆的法律之下。

3.此外，永恆的法律是最有效力的。但自然界的偶然事物有缺失，所以不屬於永恆的法律之下。

反之 《箴言》第八章29節說：「當祂為滄海畫定界限，令水不要越境時」。

正解 我解答如下：人的法律與來自天主的永恆之法律不同。人的法律只能及於屬於人下的有理性的東西，這是因為法律是指導屬於某制度下者之行動的；為此嚴格地說，誰也不能給自己的行動訂立法律。在利用從屬於人的非理性的東西時，這是運用東西者的行動；因為按前面第一題第二節所說的，這些非理性物不是靠自己行動，而是靠他物行動。所以非理性物雖是屬於人之權下的，人也不能為之訂立法律。人可以給屬於自己權下的具理性的東西訂立法律，因為他能以命令或宣告的方式，在這些東西的心靈上印上規則，以為行動之根本。

正如人能以宣告的方式，在自己的屬下心中印上內在的行動之根本，天主也給整個自然界印有各自之行動的根本。故

此能說天主命令整個自然界，就如《聖詠》第一四九篇6節說的：「祂頒布的規律，永不變更」。因了同樣的理由，整個自然界的行動和動態都屬於永恆法律之下。所以非理性的受造物是以另一種方式服屬於永恆法律，它們是受天主之措施的推動，而不是靠對天主之命令的理解，如同有理性的受造物那樣。

釋疑 1.對自然物的內部之行動根本的印入，就相當於對人的法律之頒布。因為法律之頒布，便是將人性行為之指導根本印在人的心上。

2.非理性物，不分有人的理性，也不服從人的理性；但經由服從（天主之理性）的方式而分有天主的理性（受天主理性的推動）。因為天主的理性之能力，範圍大於人的理性之能力範圍。正如人身之肢體受（人）理性之命令的推動，但並不以認知方式（見下第六節）分有（人的）理性，因為沒有屬於理性方面的理解；同樣，非理性物受天主之推動，也不因而就是具有理性的。

3.在第一集第二十二題第二節已經說過，自然物方面的偶有缺失，雖然不合個別原因之安排或計劃，但與普遍性之原因，特別是第一原因或天主之安排或計劃，並無不合的地方；因為一切都在祂（天主）的措施之下。又因為如第一節已說過的，永恆之法律即是天主之統治計劃，所以自然物的缺失從屬於永恆之法律。

第六節 一切人間事情是否皆屬於永恆的法律之下

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不是一切人間的事情，皆屬於永恆的法律之下。因為：

1.宗徒在《迦拉達書》第五章18節說：「如果你們隨聖神的引導，就不在法律權下。」但是義人們是天主的義子義

女，是隨從聖神之引導的；就如《羅馬書》第八章14節所說的：「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」。所以，人不是都屬於永恆法律的權下。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第八章7節說：「隨肉性的機智，是與天主為敵，因為絕不服從天主的法律。」但有許多人受肉性機智的支配。所以，不是人人都屬於天主的永恆法律之下。

3.此外，奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「永恆的法律，是使惡人（因過）堪得戚戚而生活，使善人（因功）堪得坦坦而生活的法律。」但是已經得到了永福或已經下地獄的人，不能再有功過。所以，他們不屬於永恆法律的權下。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十九第十二章說：「普遍的和平繫於至高之創造者和管理者，沒有東西能逃避祂的法律」。

正解 我解答如下：由上面第五節所說的可以知道，屬於永恆法律之權下有兩種方式：一是以認知方式分有永恆之法律；另一種是以主動和被動方式，分得行動的內在根本。按上面第五節所說的，非理性的受造物是以第二種方式屬於永恆法律的權下。但是有理性的受造物，除了與其他受造物相同的地方外，又有專有的性質，即具有理性，所以是以兩種方式屬於永恆法律的權下。因為如第二節已說過的，他對永恆法律有所知。此外，有理性的受造物對合於永恆法律者，又有一種自然的傾向；因為正如《倫理學》卷二第一章所說的：「我們天生來就是為有德性的」。

但這兩種方式都不是完美的，而且在惡人身上多少受到了腐化。一方面，對德性的自然傾向受到惡習的破壞；而對善之自然認知又為情慾和罪惡之習慣所蒙蔽。這兩種方式在善人

身上則比較完美，因為在對善的自然認知之上，增加了信德和智慧的認知；在對善的自然傾向之上，又增加了內部的恩寵和德性之動力。

所以，善人完全服從永恆之法律，常按這法律行事。惡人也伏屬於永恆法律之下，在他們的行為方面固然不完美，因為對善的認知和傾向都不完美；但惡人在行動方面所缺欠者，卻在被動（受苦，*passio*）方面得到補償，即照他們在遵循永恆法律行動方面所欠缺的，要接受永恆法律所訂定的痛苦。為此奧斯定在《論自由意志》卷一第十五章說：「我認為善人在永恆之法律下行動」。他在《啓蒙教理講授法》（*De Catech. Rud.*）第十八章又說：「天主為因應背叛自己之靈魂公平所忍受的痛苦，曉得怎樣以最合宜的法律，裝飾自己受造物中的較低部分」。（按：奧斯定後在《訂正錄》卷二第十四章中，自己將「靈魂」*animae*改為「神魂」*spiritus*——指天使。）

釋疑 1.宗徒的話，可以有兩種解釋。一種方式，所謂在法律下，是指不心甘情願屈於法律之下的人，有如屈於一重擔之下。為此那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在法律下者，是那由於怕法律所威脅之處罰，不是因了愛慕正義，而避免行惡的人」。按這意義，屬神的人不是在法律的權下，因為由於聖神在他們心中灌輸的愛德，他們自願實行法律所命令者。按另一種解釋，人在聖神引導下所做的事，更好說是聖神做的事，而不是人做的事。既然聖神不屬於法律的權下，正如前面第四節釋疑2.所說的，聖子也不屬於法律的權下；因而這些行動，由於是聖神的，也不屬於法律的權下。這有宗徒在《格林多後書》第三章17節所說的，以資證明：「主的神在哪裡，那裡就有自由」。

2.在主動方面，肉情之機智不能屬於天主的法律之下，

因爲它傾向於與天主之法律相反的動作。但在被動方面是屬於天主的法律之下，因爲要按天主正義的法律受到懲罰。不過，沒有人完全被肉情之機智所控制，致使天性完全腐化。爲此，人仍留有隨從永恆法律行動的傾向。前面第八十五題第二節已經說過，罪惡不破壞天性全面的善。

3.使某東西固執於目的，和動向目的者，是同一個性能；就如是因了重量物體才安於低處，並動向低處。所以說，正如人是根據永恆之法律而獲致幸福或不幸，同樣也是根據這法律而保持幸福或不幸。故此，真福者和受罰者也是在永恆法律之權下。

第九十四題

論自然法律

一分爲六節一

然後要討論的是自然法律（*lex naturalis*；參看第九十三題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、何謂自然法律。
- 二、哪些是自然法律的指令。
- 三、德性之行動是否皆屬於自然法律。
- 四、人是否共有同一自然法律。
- 五、是否能有改變。
- 六、在人心靈中是否能消失。

第一節 自然法律是否爲習性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 自然法律似乎是習性。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷二第五章說：「靈魂內有三種東西：機能、習性及情」。但是自然法律不是靈魂的一種機能，也不是一種情。所以，自然法律是一種習性。

2. 此外，巴西略於《六天創世論贊》第七篇中說，天良或者良知（*synderesis*），乃是「我們之智性的法律」。（按：此語乃大馬士革的若望之言，參見其著《論正統信仰》卷四第二十二章），這裡所說的只能是自然法律。但按第一集第七十九題第十二節所說的，良知是一種習性。所以，自然法律是一種習性。

3. 此外，按下面第六節要講到的，自然法律常存在人中。但是持有自然法律之人之理性，不常想自然法律。所以自然法

律不是行動，而是習性。

反之 奧斯定在《論婚姻的價值》第二十一章說：「習性是一個東西在需要時便加以運用者。」但自然法律不是如此：兒童和地獄裡的人也有自然法律，但不能加以運用。所以自然法律不是習性。

正解 我解答如下：習性可以分為兩種。一種是正式的和本質性的。按這意義，自然法律不是習性。前面第九十題第一節釋疑2.曾說，自然法律是由理性產生的東西，正如命題也是理性的產物。一人所做的事，與他做這事所憑藉或依靠者，不是同一個東西，例如：一人講話詞句正確，是靠文法學之習性。既然習性是人藉以行事的，所以法律不能是正式和本質性的習性。

習性的另一意義，是指人習常所持有者，例如：信德所堅持者便稱為信德。按這意義，由於有時理性現實地想到自然法律的命令，有時自然法律是以常態方式存在於理性，按後種關係，可以說自然法律是習性。正如在鑑賞方面，不能證明之原理，也不是原理之習性本身，而是習性所有之原理。

釋疑 1.哲學家在那裡討論的，是德性之類別。既然德性顯然是行動的一種根本，故那裡只列出了人性行動之根本，即機能、習性和情。但在靈魂上除了這三種東西外，還有其他行動，如：願意者之願意行動；也有在認知者內被認知的東西；以及靈魂上的自然特性，如：不朽等。

2.說良知是我們的智性之法律，因為它是含有自然法律之命令的習性，這些命令即是人性行為之第一原理。

3.所舉之理由，承認自然法律是人常持有者。我們同意這點。

4.關於反之之反面主張，該知道人所常持有者，由於障礙而有時不能加以運用，就如人因了睡眠而不能運用知識之習性。同樣，由於年齡上的缺欠，兒童也不能運用他常持有的習性原理之習性，以及自然法律。

第二節 自然法律含有許多指令或僅一條指令

有關第二節，我們討論如下：

質疑 自然法律似乎不是含有許多指令，而是只含有一條。因為：

1.按前面第九十二題第二節所說的，法律屬於指令之共類。如果自然法律有許多指令，便該是有許多自然法律。

2.此外，自然法律是隨人性而來的。但人性雖然按部分是許多個，但按整體只是一個：或者因了整體是一個，而自然法律只有一條指令；或者因了人性有許多部分，而自然法律有許多指令。這樣的話，則慾情之傾向也就該屬於自然法律了。

3.此外，按前面第九十題第一節所說的，法律是屬於理性的東西。但人內的理性只有一個。所以，自然法律的指令也只有一個。

反之 在人內的自然法律之指令與行為的關係，正如論證中的第一原理。但是不能證明的第一原理有許多個。所以，自然法律的指令也有多許多個。

正解 我解答如下：前面第九十一題第三節已經說過，自然法律之指令與實踐理性之關係，就如論證之第一原理與鑑賞理性之關係：這兩種東西都是自明或自然可知的原理。所謂自明或自然可知者（per se notum）有兩種：一種是按其自身而言，一種是針對我們而言。任何命題，若其述詞屬於主詞之理，便是自

明或自然可知的，但是對不知道主詞之定義的人，這命題便不是自明或自然可知的。例如，「人是有理性的」這個命題，按其性質是自明或自然可知的，因為誰說人，便是說的有理性的東西；但若不知道什麼是人，則這命題便不是自明或自然可知的了。故此，波其武在《論七天創造工程》（*De Hebdomadibus*）書中說，有些命題對大家都是自然可知的，就是其語詞是大家所共知者的那類命題，例如：「整體大於其局部」，及「與同一東西相等者，彼此相等」等。有些命題則只對有智慧的人是自然可知的，即只對那瞭解命題之語詞意義的人是自然可知的，例如：對瞭解天使不是形體物者而言，「天使不受空間的限制」是自明或自然可知的；但對不瞭解此點的愚昧的人而言，則這並不是明顯的。

在進入人的意識的東西之間，有個先後的次序。最先進入意識的是物或有，其他別的認知都含有對物或有之認知。為此第一個不能證明的原理，是「不能同時肯定又否定」，這原理是以物或有與非物或非有之概念為基礎；按《形上學》卷四第三章所說的，其他原理都是以這項原理為基礎。正如物或有是絕對第一個進入意識者，第一個進入實踐理性之意識下的，則是指向行動的善。因為凡主動者，皆是因了目的而動，而目的具有善之意義。因此，實踐理性的第一條原理是以善為基礎，即「善是一切所追求者」。所以，法律的第一條指令是「該行善、追求善而避惡」。自然法律的其他一切指令，都是以這條指令為根據；故此，凡實踐理性自然認為是人之善者，無論是該行者，或該避者，都屬於自然法律之指令。

因了善具有目的之意義，而惡具有相反之意義，故人自然所傾向者，理性自然便認為是善，是該追求的；與之相反者是惡，是該避免的。根據各種自然傾向的次序，而有自然法律之指令的次序。首先，人有與一切本體共有的向善之傾向，即每一本

體皆求保存合於其天性的現實。按這傾向，凡能用以保存人之生命並能阻止其相反者，皆屬於自然法律。第二，人有指向比較特殊事物的傾向，這是基於人與其他動物共有的天性。在這方面，「大自然教給一切動物者」（《羅馬法律類編》卷一第一題），皆屬於自然法律，如：男女之結合，子女之教育等。第三，人內有根據理性的向善之傾向，這是人所專有的，例如：人自然就傾向於認識關於天主的真理，傾向於度社群生活。在這方面，凡與這種傾向相關的，皆屬於自然法律，例如：避免愚昧，避免冒犯一起相處的人，以及其他與此相關的類似的事物。

釋疑 1.自然法律的這些指令，既然皆與第一個指令有關，故此是一個自然法律。

2.人性各部分的傾向，如：慾情和憤情部分的傾向，因了受理性之指導而屬於自然法律，並歸宗於同一個第一條指令，如正解已說過的。所以，自然法律的指令分別就其本身而言，雖有許多個，但共有同一個根子。

3.理性雖然只有一個，但它是指導人的一切事情的。故凡能受理性管制者，皆屬於理性的法律之下。

第三節 德性之行動是否皆屬於自然法律

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎德性之行動不全屬於自然法律的範圍之內。因為：

1.前面第九十題第二節曾說過，法律按理是指向公共利益的。但有些德性之行動是指向某私人的利益，其中尤以節制之行動最為明顯。所以，德性之行動不都屬於自然法律的權下。

2.此外，凡罪惡皆與某些德性之行動相反。如果德性之行動皆屬於自然法律範圍，則一切罪惡似乎皆是違反自然或天性的。然而所謂違反天性的罪，指的是某些特別的罪。

3.此外，凡合於天性的事，大家都是一致的；但在德性之行動方面大家不一致，因為有的事對某人而言是德行，對別人而言則是惡行。所以，德性之行動不都屬於自然法律的權下。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說：「德性是自然的」。所以，德性之行動是屬於自然法律的權下。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看德性之行動：一是從合於德性方面去看，一是看行動本身之性質。從合於德性的觀點去看，則德性之行動皆屬於自然法律。上面第二節曾說，凡人按天性所傾向者，皆屬於自然法律。每一東西皆自然傾向於適合其形式的行動，就如火之於熱化作用。既然人所專有的形式是具有理性的靈魂，每人皆自然傾向於按理性行動，而這就是按德性行動。故從這方面來說，德性之行動皆屬於自然法律的範圍：因為每人的理性，皆命他按德性行動。但若看德性之行動本身，即按行動本身之性質來看，則德性之行動不都屬於自然法律範圍。因為合於德性的行動，原來不都是出於自然之傾向，而是人藉理性的探究，發現那些事有益於善良生活。

釋疑 1.節制是關於飲食男女那方面之自然慾望的，這些事指向自然之共同利益，正如其他法律是指向道德方面之共同利益的。

2.所謂人的自然或天性，可以指人所專有的天性。按這意義，則罪惡既然皆違反理性，所以皆違反天性；這有大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章所說的以資證明。但也可以指人與其他動物共有之天性；說某些特別的罪違反天性，便是按這意義。例如，特別被稱為違反天性的毛病男色，便是違反人與禽獸共同的雌雄結合之天性。

3. 所舉之理由是根據行動本身。如此則由於各人的情況不同，有的行為對某些人說是德性之行動，因為與他們相宜；而在別人身上則是惡行，因為與他們不相宜。

第四節 人是否共有同一自然法律

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不是人類共有同一個自然法律。因為：

1. 《教會法律類編》第一編說：「自然法（ius naturale，或自然法律），即是在『(舊約) 法律』和福音中所包含者。」但這不是大家所共有的；因為《羅馬書》第十章16節說：「不是所有的人都服從了福音。」所以眾人的自然法律不是同一個。

2. 此外，《倫理學》卷五第一章說：「凡合於法律者，便是正當的。」但是在同卷第七章又說，沒有事情對所有的人皆屬正當，以致於沒有例外。所以自然法律也不是為大家都一樣。

3. 此外，按前第二及第三節所說的，人的天性所傾向者，屬於自然法律範圍。但是各人之天性的傾向有所不同：有人傾向於享樂，有人傾向於榮耀，別人又有別的傾向。所以，各人的自然法律不相同。

反之 依希道在《語源學》卷五第四章說：「自然法是各國都相同的。」

正解 我解答如下：前面第二及第三節曾說，人自然所傾向者，屬於自然法律範圍；而人所專有的自然傾向，是按理性行動。按《物理學》卷一第一章所說的，理性的作用是從普遍的事理推演出個別的事理。但是鑑賞理性與實踐理性有所不同。因為鑑賞理性所處理的主要是必然的事理，即不能不是那樣的，在結論中的真理不能有錯誤，像在普遍性原理中一樣。而實踐理

性所處理的是人之行動所涉及的偶然的事件；所以在普遍性原理中雖有某程度的必然性，但愈接近個別事件，愈不準確。故此，在鑑賞方面，無論在原理和結論上，為大家的真理都是一樣的，雖然結論方面的真理並不是大家都實際認知，只有原理方面的真理是大家都認知的，即所謂的「共同理念或常識」(communes conceptiones)。在實踐問題上，關於個別事件的真理或行動之正確，大家不一致，只在共同原則方面一致；而某些人在個別事件上所共有的同樣正確，其為大家所認知的程度也不一樣。

由此可見，關於鑑賞和實踐理性的普遍性原理，為大家都是一樣的真理或正確，也是大家都知道的。關於鑑賞理性的本然或固有結論(propria conclusio)，大家的真理是同樣的，但並不是大家都同樣知曉；例如，三角形的三個內角等於兩個直角，對大家都是同樣地真，但並非每人都知道這項真理。但是，關於實踐理性的本然或固有結論，大家的真理或正確不一樣；而且在真理一樣的地方，也不是每人都同樣知道這真理。例如，按理性行事，這為大家都是正確合理的；該交還託管的東西，這可以說是從上面之原理而來的本然或固有結論。這在一般的情形是正確的，但在某一情形交還託管物可能是有害的，因而不合理的，例如：一人討還託管物，為用來破壞祖國。而這愈是用於個別情形，愈不準確，例如：曾規定該在某種保證下和以某種方式歸還；因為所加的條件愈多，失掉準確的方式也就愈多，而使交還或不交還的判決變得不正確合理。

所以說，在第一或基要的共同原理方面，自然法律的正確性對眾人都是一樣的，也是大家都知道的。但是關於某些本然的或固有的原理，也就是關於由共同原理而來的結論，一般說來，其正確性對大家也是一樣的，而且也為大家所共知；但是在少數情形下，其正確性能有缺失，這是由於某些障礙（正如自然界有

生有死的東西，由於障礙，也有少數不正常的例子），而且在認知方面也能有缺失；後者是由於有的人因了情慾，或因了壞風俗習慣，或因了不好的氣質，其理性受到歪曲；就如從前日爾曼人，按凱撒在《高盧之役》（*De bello Gallico*）卷六第二十三章所記載的，認為偷盜行為不是罪惡，雖然偷盜顯然違反自然法律。

釋疑 1.那句話的意思不是說，凡在「（舊約）法律」和福音中所說的，都屬於自然法律，因為那裡所傳述的，有許多是超乎自然的；而是說，凡屬於自然法律者，那裡完全都有。故此，格拉齊安（Gratianus）說了：「自然法律即是在『（舊約）法律』和福音中所包含者」之後，好似為舉例說明，遂說：「它（自然法）命令人：欲人施於己者，亦施於人」（參見：舊約《多俾亞傳》第四章15節；新約《瑪竇福音》第七章12節；《路加福音》第六章31節）。

2.哲學家論自然正當（有例外）的話，指的不是共同原理，而是指由這些原理引伸出來之結論；這些結論一般說來正確，但在少數情形下有缺失。

3.既然在人內是以理性為主，並指導其他機能；屬於其他機能的一切自然傾向，也該受理性之支配。所以，人都該按理性指導其一切傾向，這為所有的人都是正確的。

第五節 自然法律是否能夠改變

有關第五節，我們討論如下：

質疑 自然法律似乎能夠改變。因為：

1.關於《德訓篇》第十七章9節那句話：「祂賜給他們理智，又賜給他們生命的法律」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「祂要寫出成文法律，以修改自然法律。」但是受到修改的，便有了改變。所以自然法律能夠改變。

2.此外，殺害無辜，以及姦淫和偷竊，都違反自然法律。但有時天主改變了這些事情。就如《創世紀》第二十二章2節所記載的，天主曾命亞巴郎殺自己無罪的兒子；《出谷紀》第十二章35節，記載天主命猶太人竊佔了向埃及人借來的金銀之物（參見第三章22節及第十一章2節）；《歐瑟亞》第一章2節，記載天主命歐瑟亞娶一個娼婦為妻。所以自然法律能夠改變。

3.此外，依希道在《語源學》卷五第四章說：「財產公有，及平等的自由，是自然法。」我們見到這些事已被人為的法律改變。所以自然法律可以改變。

反之 《教會法律類編》第五編卻說：「自然法從有理性受造物時便有。不因時而異，永遠不變。」

正解 我解答如下：自然法律能有兩種改變的方式。一是由於有所增加。自然法律能有這種改變，因為在自然法律之外，天主的法律和人為的法律，增加了許多為人生有用的規定。

自然法律能有改變的另一方式，是有所減少。即以前合於自然法律的，後來不再合於自然法律。按這方式，自然法律在第一或基要原理（*prima principia*）方面是絕對不能改變的。至於第二或次要的指令（*secunda praecepta*），即我們前面所說的這些基要原理的本然近結論，自然法律不會改變到使自然法律原來所有的，在一般情形下不再經常正確。但在某一或少數的個別事件上，由於有阻礙遵守這些指令的某些特別原因，自然法律能有改變，如在之前第四節已說過的。

釋疑 1.所謂賜給成文法律以修改自然法律，或是成文法律增加自然法律原來所沒有的；或者因為自然法律在某些人心中有了腐化現象，以致將按自然法律原本是惡的認為是善，這種腐

化需要加以修正。

2.一般人，無論是無辜的或有罪的，自然都要死去。這種自然死亡，是因了原罪而為天主的權能所引入；就如《撒慕爾紀上》第二章6節所說的：「上主使人死，也使人活。」所以若有天主的命令，可以使任何人死，無論有罪無罪，這並不違反正義。同樣，通姦乃是與他人的妻子同房，這女人之所以屬於他，乃是由於天主之法律的規定。所以，若有天主的命令，則一人無論親近什麼女人，都不算通姦或姦淫。關於偷竊也是同理，即取他人的東西。天主是宇宙的主人，人按天主的命令拿任何東西，不是沒有主人的同意，而偷竊是沒有主人的同意拿東西；而且不只在人間的問題上，有了天主的命令什麼都是合理的。按第一集第一〇五題第六節釋疑1.已經說過的，連在自然界，凡是由天主而來的，都可以說是自然的。

3.所謂屬於自然法，有兩種意義。一是說這是天性的傾向，例如：不應傷害他人。另一意義，是說反面之習慣不是由自然而來的；就如我們可以說，人不穿衣服屬於自然法，因為大自然沒有給人衣服，衣服是技術的產物。所謂「財產公有，及平等的自由是自然法」，便是按這種意義。因為財產私有和奴役，不是自然的產物，而是人的理性為了人生的用途引入的。所以這裡的改變，只是由於有所增加。

第六節 自然法律是否能從人心中消滅

有關第六節，我們討論如下：

質疑 自然法律似乎能從人心中消滅。因為：

1.關於《羅馬書》第二章14節那句：「沒有法律的外邦人」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「人心靠了恩寵的革新，刻上被罪惡所破壞的正義之法律」。但正義的法律就是自然法律。所以自然法律能消滅。

2.此外，恩寵的法律比自然法律效力大。但是恩寵的法律能被罪惡消滅。所以，自然法律更能消滅。

3.此外，法律所規定者，該認為是正當的。但有許多人間的法律違反自然法律。所以，自然法律能從人心中消滅。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷二第四章卻說：「你的法律刻在人心上，罪惡不能把它消滅。」但是刻在人心上的法律就是自然法律。所以，自然法律不能被消滅。

正解 我解答如下：前面第四及第五節曾說過，屬於自然法律的，首先是一些最普遍的指令，這是大家都認識的；另一些是比較特別的次要指令，有似原理之本然近結論。在普遍的原理方面，自然法律的普遍有效，絕對不能從人心中消滅。但在個別行事方面，自然法律能夠消滅，即如上面第七十七題第二節所說的，由於慾望或其他情的關係，理性受阻將原理貼用於個別行事上。在其他次要的指令方面，自然法律能從人心中消滅，或是因了不正當的成見，正如關於鑑賞方面的必然結論也能有錯誤；或者是因了不良的風俗和習慣，就如第四節有人曾認為偷竊不是罪過，或如宗徒在《羅馬書》第一章第24等節說的，有人認為（男女）違反天性的行為不是罪惡。

釋疑 1.罪惡破壞關於個別事件的自然法律，不破壞其普遍有效性，除非所涉及的是自然法律的次要指令，就如上面正解所說過的。

2.雖然恩寵比天性的效力大，但天性與人之本質的關係更密切，所以更能持久。

3.所舉之理由是根據自然法律的次要指令。有些立法者曾訂立一些不合理的法律，與這些指令相反。

第九十五題

論人為法律

一分為四節一

然後要討論的是人為的法律（參看第九十三題引言）。首先，論人為的法律本身；第二，論其權力（第九十六題）；第三，論其可變性（第九十七題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、論人為法律之功用。
- 二、論人為法律之起源。
- 三、論人為法律之性質。
- 四、論人為法律之分類。

第一節 訂立人為法律是否有用

有關第一節，我們討論如下：

質疑 訂立人為的法律似乎沒有用途。因為：

1.按前面第九十二題第一節所說的，任何法律的目的，皆是為使人成為善人。但是勸告比法律之強迫更能使人情願向善，所以不必訂立法律。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷五第四章裡說：「大家投奔法官，就像似投奔活的正義。」但是活的正義比法律中所含的死的正義好。所以正義之施行，與其委諸法律，不如委之於法官的裁判。

3.此外，按前面第九十題第一及第二節所說的，法律都是為指導人之行動的。但人的行動是關於個別事件的，其數目無限，除非有智慧的人，考察每件事情，否則便不足以探討指導人之行動的一切。所以讓有智慧的人付情度理指導人的行動，

比靠死板的法律好。所以，不必訂立人為的法律。

反之 依希道在《語源學》卷五第二十章說：「法律之制訂，是為藉敬畏法律壓制人的輕狂，在萬惡中維護善良，使壞人畏刑而壓制害人心力。」這些事對人類是很重要的。所以，該制訂人為的法律。

正解 我解答如下：由前面第六十三題第一節、第九十四題第三節所說的可以知道，人自然便適宜於有德性；但是德性之實現有賴於訓練。我們看到，人為獲得生活所需要的用品，如飲食衣服，也要自己操勞；大自然固然給人設下了滿足這些需要的基礎，即理性及手，但人不是像其他動物那樣，由大自然充分獲得準備好了的吃的和護身的。對上述之訓練，人也沒有充份的配備。因為德性之修養主要在使人避免不正當的享樂，而人又特別喜歡享樂，特別是年輕的，所以他們特別需要訓練。使人完成德業的這種訓練，須是來自他人。那些由於天生的氣質，或習慣，或天主的恩寵，而傾向於德的青年，有父親的訓練就夠了；這是靠勸告。但是有的性格惡劣，不易為言語所動；這時便須用強迫和威脅使之避惡，至少不再做惡，使別人得平安度日；迨他們自己養成習慣以後，終能心甘情願地做其原本由於畏懼所做的事，而成為有德性的人。運用懲罰之威脅的訓練，便是法律之訓練。所以，為了大家的和平及德性，需要法律；因為正如哲學家在《政治學》卷一第二章所說的：「人如果有德性，是動物中最好的；但若背棄法律和正義，則是動物中最壞的。」因為人有理性的裝備，以助其滿足慾望和殘忍之心，而這是其他動物所沒有的。

釋疑 1.為使心地好的人進德，勸告比強迫好；但心地不良的

人，若不用威脅，便不會修德。

2. 哲學家在《修辭學》卷一第一章說：「與其交給法官全權處理，不如全有法律的規定。」這有三個理由。第一，找少數能訂制好法律的智者比較容易，而找許多足能善為判斷每件事的智者比較難。第二，制訂法律者，有充份的時間考慮法律該怎樣訂；而評斷個別事件的是根據突然發生的事情。考慮到的多，比只考慮一件事，更容易看出什麼事正當。第三，立法者所考慮的是普遍性的和未來的事；而法官所判斷的是眼前的事，容易受到愛或恨及其他慾望的影響，因而有失公正。

因為沒有多少人具有法官之活的正義，並且也易受外來的影響，故須盡可能地，由法律規定好該怎樣處斷，少給法官留自由決定的餘地。

3. 因為個別事件，不能全包括在法律內，所以哲學家在那裡說：「必須交法官處理」，例如：「事情是發生了或沒有發生」，以及類似的問題。

第二節 人爲法律是否皆源於自然法律

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人爲的法律似乎不都是源於自然的法律。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷五第七章說：「按（人爲）法律正當的事，原來可採取這個方式或別個方式，並沒有什麼差別。」但是源於自然法律的事，採取這個或那個方式卻有差別。所以，人爲的法律不都是源於自然的法律。

2. 此外，人爲法與自然法是相對平分的，這有依希道在《語源學》卷五第四章，和哲學家在《倫理學》卷五第七章所說的以資證明。但是那些由自然法律之共同原理引伸而來的，有如結論（conclusiones），也屬於自然法律；如上面第九十四題第四節已說過的。所以屬於人爲之法律的，不是源於自然的法律。

3.此外，自然法律為大家都是一樣的。因為哲學家在《倫理學》卷五第七章說：「按自然法律正當者，是在各處都同樣有效力者」。如果人為的法律都是從自然法律來的，也該各地都是一樣的。這顯然不合事實。

4.此外，凡是由自然法律來的，都是有理由可循的。但是法律學家《羅馬法律類編》卷一第三題第二十條說：「元老立為法律者，不都是有理由可憑」。所以，人為法律不都是從自然法律來的。

反之 西塞祿在其《修辭學》卷二第五十三章說：「法律之神聖威嚴，鞏固了由天性而來的，並由風俗習慣考驗過的。」

正解 我解答如下：奧斯定在《論自由意志》卷一第五章說：「不合於正義的法律，不能視為法律。」所以，有多少成分合於正義，便有多少成分的法律效力。在人事方面，所謂合於正義或正義的（*iustum*），是因為它合於理性之規則而為正當的（*rectum*）。由上面第九十一題第二節釋疑2.所說的可以知道，理性的第一條規則是自然法律。故此，人所制訂的法律，有多少成分源於自然法律，便具備多少成分的法律之意義。若背離了自然法律，便不是法律，而是法律之腐化。

但是要知道，所謂源於自然法律有兩種方式：一是有如結論（*conclusio*）之源於原理；一是如某些共同原理之進一步的限定（*determinatio*）。第一種方式，就像在知識方面之根據原理而產生結論。第二種方式，就似在技術上將共同的形式限定成個別的模樣，例如：技師必須將房屋的共同形式，限定為房屋的這個或那個模樣。所以，有的是以「結論」方式，源於自然法律之共同原理，例如：「不許殺人」可以說是源於「不許為害他人」的結論。有的是以進一步之「限定」的方式（源於

自然法律)，例如：按自然法律，犯罪的該受處罰。至於說要受如此的處罰，則是自然法律之進一步的限定。

在人所訂立的法律中，兼有這兩種方式。但是那些以第一種方式屬於人爲法律的，不只因爲那是人爲法律而有效，它們也具有由自然法律而來的效力。那些屬於第二種方式的，則只因爲是人爲的法律而有效。

釋疑 1. 哲學家所講的，是人爲法律以限定或界定自然法律之指令的方式所制定者。

2. 所舉之理由是根據由自然法律引伸而來之結論。

3. 由於人間的事情千變萬化，故不能都以同樣方式引用自然法律之共同原理。因而各處的人爲法律才有所不同。

4. 法律學家那句話，是指元老爲個別地限定自然法律所立的規定；專家和智者的判斷是以這些限定爲原理，根據這些原理他們能立刻看出某個別事件該怎樣判決。爲此，哲學家在《倫理學》卷六第十一章說：在這方面，「專家和長者或智者們之不能證明的格言和意見，與論證同樣值得重視。」

第三節 依希道對成文法律性質之描述是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 依希道對成文法律（lex positiva）性質之描述，似乎不合適。他說：「法律應該是正當的（honesti），公平的（iusti），按人性及當地風俗習慣爲可能的，與時地相宜的，必要的，及有用的；又應該是清楚的，以免因含糊而發生曲解；不是爲了私人的方便，而是爲了公民的共同利益而訂立的。」（《語源學》卷五第二十一章）因爲：

1. 他在前面卷五第三章曾以三個條件解說法律之性質：「法律是理性所規定者，但應該與宗教相和諧，有助於紀律，增

進公共利益」。所以，他後來增加的條件是多餘的。

2.此外，公平乃是正當之一種，這有西塞祿在《論職務》卷一第七章所說的以資參考。所以，在說了「正當的」之後，不必再加上「公平的」。

3.此外，按依希道《語源學》卷二第十章、卷五第三章所說的，成文法律是與風俗習慣相對平分的。所以，在法律的定義中，不該有「按當地風俗習慣」等字。

4.此外，所謂必要的，有兩種。一種是絕對必要的，即不可能不是那樣；這種必要不受人的判斷，所以不屬於人為的法律。另一種必要是針對目的而言，這種必要的與有用的是同一回事，所以不必說「必要的」，又說「有用的」。

反之 依希道有其權威。

正解 我解答如下：每個指向目的之東西的形式，必須與目的相配；就如《物理學》卷二第九章所說的：鋸刀之形式該適於割鋸。凡有規矩度量的東西，也都該具有與其規則及尺度相配的形式。人為的法律具有上述兩種性質，因為它是指向目的者，又是以高級規矩或尺度為準的規矩或尺度。按前面第二節、第九十三題第三節所說的，高級標準或尺度有兩個，即天主的法律和自然法律。人為法律之目的，就如法律學家所講的，乃是大家之利益（《羅馬法律類編》卷一第三題第二十五條）。故此，依希道先指出法律有三個條件，即是：「與宗教相和諧」，就是與天主的法律相和諧；「有助於紀律」，就是與自然法律相和諧；「增進公共利益」，即適合於人的利益。

以後他提出的其他條件，皆可歸宗於上述三點。因為所謂「正當的」，是指合於宗教。然後所說的「公平的，按人性及當地風俗習慣為可能的，與時地相宜的」，是等於「有助於紀

律」。人的紀律首先在於理性之秩序，故說「公平的」。第二，要看行動者之能力。法律該適合每個人的能力，也要看天性的能力（加給兒童的責任，與加給成年人的不該一樣）；又要合於風俗習慣。因為若不尊重他人的習慣，人不能在社會上生存。第三，關於環境情況，他說「與時地相宜」。然後所說的「必要的及有用的」等等，是指能增進公益「必要的」是針對阻止罪惡；「有用的」是針對促進善行；「清楚的」是為防止由法律能產生的弊端。又因了按上面第九十題第二節所說的，法律是指向公共利益的，故用最後一部分的界定予以指明。

釋疑 由上面所說的，可知各質疑之解答。

第四節 依希道的人為法律分類是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 依希道的人為法律或人為法之分類（《語源學》卷五第四章等），似乎不適當。因為：

1.他說人為的法律包括萬民公法（*jus gentium*）；而萬民公法之名稱，按他《語源學》卷五第六章所說的，是因了「幾乎所有的民族都尊奉」。但是他又說：「自然法是各國所共同者」（第四章）。所以，萬民公法不是包括在人為法之內，而該屬於自然法。

2.此外，具有同等力量者，似乎沒有形式上的差別，只有質料上的差別。但是他所提出的「法律，平民會議的決議（*plebiscita*），元老院的決議（*senatus consulta*）等」（第九章），都具有同等之效力，所以只有質料上的差別。既然這種差別不可勝數，在學術上不加以考慮，故此列出這些分類來不合適。

3.此外，在國家除了君臣、司祭、軍人外，還有其他的職守。既然有「軍法」和關於君長和司祭的「公法」（第七及第

八章），所以也該有關於其他職守的法律。

4.此外，偶然的事情不值得注意。法律是這個人或那個人訂立的，乃是偶然的事。所以，不該以立法者的名字區分人為法，而稱之為高乃略法（Cornelia），伐其篤法（Falcidia）等（第十五章）。

反之 卻有依希道的權威為據。

正解 我解答如下：一個東西可以根據其本質因素加以區分，例如：在動物之理中含有魂魄，魂魄有的有靈性，有的無靈性；為此，動物正式本來是按有靈與無靈而分，而不是按白色的或黑色的，因為這是動物之理以外的東西。人為的法律具有許多性質可據以互相區別。首先人為的法律，如**第二節**已說過的，按理該是源於自然法律。根據這點，成文法可以分為萬民法和國民法（jus civile）；這是如前面**第二節**所說的，按成文法源於自然法律的兩種方式。由自然法律而來的原理之結論，屬於萬民法，例如：公平交易等事，無此則人無法和平共處，這屬於自然法；因為按《政治學》卷一第一章所說的，人天生就是社會性的動物。至於以進一步之個別限定方式而源於自然法者，則屬於國民法；因為每一國為適合其國情都有所限定。

第二，人為法律按理該指向國家的公共利益。從這方面來看，則人為法律可以按那些專獻身於公共利益者之差別，而加以區分，例如：為天主之子民祈禱的司祭，管理人民的長官，保衛國家的軍人。故此，關於這些人有些特別的法律。

第三，按前面**第九十題第三節**所說的，人為的法律該是由治理國家的人訂立的，按此法律遂有根據各國之不同制度的分類。按哲學家在《政治學》卷三第五章所說的，有一種制度

是君主制，即是由一人治理國家，這時遂有所謂的君王之諭令（*constitutiones principum*）。另一制度是貴族政體，這是由（多數）最好的人或最高貴的人治理國家，這時便有所謂的智者之評議（*responsa prudentum*），以及元老院之決議。另一制度是寡頭政體，即由少數之富人，或有勢力的人當政，這時便有所謂的官長的政令（*jus praetorium*），也可稱為上級的政令（*jus honorarium*）。另一制度是全民政府，即民主制度，這時有平民會議的決議。另一種政體是暴政，是完全腐化的制度，故沒有法律以此為名。也有一種混合政體，這是最好的制度，這時如依希道《語源學》卷五第十章、卷二第十章所說的，法律「是由元老聯同百姓一起制訂的。」

第四，人為的法律該是指導人之行動的。故此，關於不同的事便有不同的法律，這些法律有時是以立法者之名號稱之，例如：關於通姦的朱理法（*Lex Julia de Adulteriis*），關於暗殺的高乃略法（*Lex Cornelia de Sicariis*）等。這是按有關之事情的分類，不是按立法者的分類。

釋疑 1.萬民公法對人的理性說是比較自然的，因為是以結論方式源於自然法律，比較接近原理。因此在這些法律方面大家才容易一致。但它與自然法有分別，尤其是關於與其他動物相同的部分。

關於其他質疑，從上面正解所說的已可知道答案。

第九十六題

論人為法律之權力

一分為六節一

然後要討論的是人為的法律之權力（參看第九十五題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、人為法律是否該是廣泛性的。
- 二、人為法律是否該禁絕一切惡習。
- 三、人為法律是否該責成一切德性。
- 四、人為法律是否約束人的良心。
- 五、是否凡人皆屬於人為法律的權下。
- 六、屬於法律權下者，是否可以不守法律的字面意義。

第一節 人為法律是否該是廣泛性的，而不該是個別性的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人為的法律似乎不該是廣泛性的，而該是個別性的。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷五第七章說：「法律規定的，包括法律有關個別事件之一切規定，以及判例」；後者也是關於個別事件的，因為宣判是關於個別之行爲的。所以法律不只是廣泛性的，也是個別性的。

2. 此外，按前面第九十題第一及第二節所說的，法律是指導人之行動的。但人的行動是個別事件。所以法律不該是廣泛性的，而該是個別性的。

3. 此外，前面第九十題第一及第二節曾說，法律是人之行爲的規矩和尺度。但按《形上學》卷十第一章所說的，尺

度該是非常確定的。既然在人的行為方面，不可能有毫無例外之普遍確定的事情，故似乎法律該是個別性的，而不能是廣泛性的。

反之 法律學家《羅馬法律類編》卷一第三題第三及第四條說：「關於經常發生的事該訂立法律，關於可能偶而一次發生的事，不訂立法律。」

正解 我解答如下：凡是指向目的者，必須與目的相配合。法律的目的，是公共利益（*bonum commune*）；正如依希道在《語源學》卷二十章及卷五第二十一章所說的：「訂立法律不該是爲了私人的利益，而該是爲了國民的公共利益。」所以人爲的法律該與公共利益相配合。公共利益包括許多事情。所以法律該按人、事情和時間，顧慮到許多方面的問題。因爲一個國家是由許多人構成的，國家的利益要由許多行動來達成。而按奧斯定在《天主之城》卷二十二第六章所說的，國家也不是爲了一個短時期的存在而建立的，而是要在國民的延續下，萬世常存。

釋疑 1. 哲學家在《倫理學》卷五第七章，將公平法律或成文法所規定的，分爲三部分。有的是一般廣泛性的，這是普通的法律。關於法律的這種規定，他說：「所謂法律規定的，原來採取這個方式或別個方式，並沒有什麼差別；但既經規定後，便有了差別。」例如：奴隸應以某數目的贖金贖身。有的規定一面是廣泛性的，一面是個別性的。這種法律稱爲「特權」（*privilegia*），好似是「私人的法律」（*leges privatae*），這些法律只是關於某些個別人物的，但是其權力卻擴及許多事情。關於這些，他接著說：「還有那些在個別法律中所規定的」。最後，

所謂法律規定的，不是因為那是法律，而是普通法律對個別事件之貼用，例如：「判決」(sententiae)也有法律之效力。故此，他也提到「判例」(sententiae)。

2.凡是指導標準，都該是許多東西之指導標準。為此哲學家在《形上學》卷十第一章說，凡屬於同一類的東西，皆以這類東西中的第一個為標準。如果有多少被度量或被規範者，便有多少尺度或規矩，規矩或尺度便失去了意義；因為規矩之為用，就在於藉一個來認知許多個。所以，如果法律只管一個單一的行動，法律便沒有用了。為指導單一的行動，有智者之單一訓示；而按前面第九十二題第二節質疑1說的，法律是「一般性的訓令」。

3.《倫理學》卷一第三章說：「不能對一切事要求同樣的確定性。」故在像自然界和人間的偶然事物方面，只要多數情形合於真理，雖然在少數情形不合，也就足夠了。

第二節 人為法律是否該禁絕一切惡習

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人為的法律似乎該禁絕一切惡習。因為：

1.依希道在《語源學》卷五第二十章說：「法律之制訂，是為藉敬畏法律壓制人的輕狂。」如果法律不禁絕一切罪惡，則壓制之效用有限。所以人為的法律該禁絕一切罪惡。

2.此外，立法者的目的，是要使國民成為有德之人。但人若不離開一切惡習，不能成為有德之人。所以人為的法律該禁絕一切惡習。

3.此外，按前面第九十五題第二節所說的，人為的法律源於自然法律。但凡惡習皆違反自然法律。所以人為的法律該禁絕一切惡習。

反之 奧斯定的《論自由意志》卷一第五章上說：「那為治理人民所寫的法律，固可容許這些；而神的安排，也要有其報復。」但是天主的措施所報復的只能是惡習。所以人為的法律可以容忍一些惡習，不加以禁止。

正解 我解答如下：前面第九十題第一及第二節曾說，法律是人性行動的一種規矩和尺度。按《形上學》卷十第一章所說的，尺度與被度量者的性質該是相同的；不同的東西，接受不同尺度的度量。所以，為人訂的法律也該適合人的條件。故此依希道《語源學》卷二第十章、卷五第二十一章說，法律該「按人性及當地風俗習慣為可能的。」但是行動之能力來自內在之習性或配備，有德性者與無德性者的能力不一樣，孩童與成年人的能力也不一樣。所以為孩童訂的法律與為成年人訂的法律不同，因為有許多事准許孩童去做，成年人若做這些事便受到法律的處罰或受申斥。同樣，許多在沒有德性的人身上可以容許的事，在有德性的人身上則不能容許。

人為的法律是針對大眾的，其中大部分都不是十全十美的人。所以法律不禁止有德性的人所避免的一切惡習，只禁止大部分人有能力避免之比較重大的惡習；特別是那些對他人有害的，若不加以禁止，社會便無法維持，例如人為的法律禁止殺人和偷竊等事。

釋疑 1.這裡所謂「輕狂」(audacia)，是指侵犯他人的行為，也就是對他人有害的行為；這些行為是在人為法律所禁止之例(正解)。

2.人為的法律是要使人成為有德之人，但不是要一蹴而幾，而是慢慢地。所以不要求不完美的的大眾，像有德性的人一樣，立刻戒絕一切惡事。否則的話，力有不濟的人，不能忍受

這些法律，會陷於更大的罪惡。就如《箴言》第三十章33節所說的：「用力擤鼻，可流鮮血」；《瑪竇福音》第九章17節也說：「新酒」，意即完善生活之訓令，「若裝入舊皮囊裡」，即加在不完善的人身上，「皮囊將破裂，酒也要流失」，即是訓令受到輕視，而人反而因輕視（訓令）變得更壞。

3.自然法律乃是我們身上分得的永恆之法律，人為的法律則與永恆之法律有距離。奧斯定在《論自由意志》卷一第五章說：「那爲了治理邦國而制訂的法律，對許多事加以容許而不予懲罰，但那些事終有天主安排的報應。因爲我們並不能由於法律沒有什麼都做，就對它所做的也加以指責。」所以，人為的法律不能禁止自然法律所禁止的一切事。

第三節 人為法律是否責成一切德性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人為法律似乎不責成一切德性。因爲：

1.惡習之行動與德性之行動相反。但是上面**第二節**曾說，人為的法律不禁止一切惡習。所以，人為的法律也不責成一切德性之行動或德行。

2.此外，德性來自德性；但德性是法律之目的，所以出於德性者不能是屬於法律的權下。故人為的法律不責成一切德性之行動或德行。

3.此外，前面**第九十題第二節**曾說，法律是指向公共利益的。但有些德性之行動不指向公共利益，而指向私人的利益。所以法律不責成一切德性之行動或德行。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第一章說：「法律命人做勇者的事情，做有節制者的事情，和溫良者的事情；關於其他德性和罪惡也是一樣，責成前者，禁絕後者。」

正解 我解答如下：根據之前第五十四題第二節、第六十題第一節、第六十二題第二節所說的可以知道，德性是按對象分類。德性的一切對象，或者與某私人的利益有關係，或者與大眾的公共利益有關係。就如一人做勇敢的事情，能是為了保衛國家，也能是為了保護他朋友的權利；在其他事上也是一樣。按上面第九十題第二節所說的，法律是指向公共利益的。所以，沒有任何德性，其行動不能受法律的管制。但是人為的法律並不責成一切德性的一切行動，只責成那些指向公共利益者，或直接關係公共利益者，如那直接為了公共利益而去做的；或是間接地，就如立法者規定一些有關良好教育者，為使國民練習尊重正義及和平之公益。

釋疑 1.法律不以訓令之約束力禁絕一切惡習之行動，也不責成一切德性之行動。但是法律禁止某些個別惡習之行動，也責成某些個別德性之行動。

2.所謂德性之行動有兩種意義。一是指人行合於德性的事，就如：正義之行動是做正當的事，勇敢之行動是做勇敢的事。按這種意義，法律責令德性之一些行動。另一意義是指人以有德性的人之方式，做合於德性的事。這種行動常是出於德性，這不屬於法律的權下，而是立法者想要達到的目的。

3.如正解已說過的，沒有什麼德性，其行動不能指向公共利益，或者是直接地，或者是間接地。

第四節 人為法律是否約束人的良心

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人為的法律似乎不約束人的良心。因為：

1.下級的權力不能對屬於上級權力的判斷訂立法律。但是訂立人為法律的人之權力，低於天主的權力。所以人為的法律不

能對屬於天主權力的判斷——即良心的判斷——訂立法律。

2.此外，良心的判斷主要繫於天主的誡命。但是有時人為的法律破壞天主的誡命，就如《瑪竇福音》第十五章6節所說的：「爲了你們的傳授，廢棄了天主的誡命。」所以，人為的法律不能約束人的良心。

3.此外，人為的法律有時會使人受到侮辱和傷害；就如《依撒意亞》第十章1節所說的：「禍哉，那些制定不義的法例，記錄不義的斷案，爲屈枉小民的案件，剝削我窮民的權利。」但是每人都有權利逃避壓迫和強暴。所以，人為的法律不約束人的良心。

反之 《伯多祿前書》第二章19節卻說：「誰若因爲良心之故，而忍受不義的痛苦，這才是中悅天主的事。」

正解 我解答如下：人為的法律或是公正合理的，或不是公正合理的。如果是公正合理的，則因了是本於永恆之法律而具有約束良心的力量，就如《箴言》第八章15節所說的：「藉著我，君王執政，元首秉公行義。」說法律是公正合理的，一是看目的，即法律是指向公共利益；一是看立法者，即所訂立之法律不超出立法者之權力；一是看形式，即爲了公益而加給屬下的負擔是相稱公平的。既然每人皆是社會的一員，他所有的皆屬於社會，正如部分之屬於整體。是以，連大自然爲了挽救整體，也犧牲部分。故此，相稱地（proportionabiliter）分配負擔的法律是公平合理的，有約束良心的效力，是合法的法律。

非公平合理的法律有兩種，一種按上述之三點與人的利益相反：在目的方面，如首長加給屬下的負擔，與公共利益無關，而是爲了他私人的貪心和虛榮；在立法者方面，如果所訂立之法律超出立法者之權限；在形式方面，如加給屬下的負

擔，雖然對公益有利，但分配得不公平。這種法律是強暴，而不能稱為法律；正如奧斯定在《論自由意志》卷一第五章所說的：「非公平合理的法律，不能稱為法律。」故這些法律對良心沒有約束能力，除非是為了避免惡表和動亂。這時按《瑪竇福音》第五章40節所說的，人該放棄自己的權利：「若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步；拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。」

另一種非公平合理的法律，是因為與天主的利益相反，例如：暴君的法律強迫人拜邪神，或做其他違反天主之法律的事。這種法律絕對不可遵守，因為《宗徒大事錄》第五章29節說：「聽天主的命應勝過聽人的命」。

釋疑 1.正如宗徒在《羅馬書》第十三章1節所說的：「所有的權柄都是由天主規定的。」所以，誰在合於權限的事上「反抗權柄，就是反抗天主的規定」。所以，他在良心上是有罪的。

2.所舉之理由是根據違反天主之誠命的人為法律。這是超出了權力的範圍。故此，不該遵守這些法律。

3.這裡所舉的理由是根據加給屬下不公平合理之負擔的法律，這也超出了天主所賜給人的權限。人沒有責任遵守這些法律，除非為了避免更大的害處或惡表。。

第五節 是否凡人皆屬於法律權下

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎不是凡人皆屬於法律的權下。因為：

1.為誰立的法律，誰才屬於這個法律的權下。但是宗徒在《弟茂德前書》第一章9節說：「法律不是為義人立的」。所以，義人不屬於人為法律的權下。

2.此外，《教會法律類編》第十九編第二題記載，教宗伍

朋三世（Urbanus III，1185～1187）說：「受私法指導的人，沒有理由受公法之管制。」凡是屬神的人，即天主的子女，皆受聖神的私法指導，就如《羅馬書》第八章14節所說的：「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」。所以，不是凡人都屬於人為法律的權下。

3.此外，法律學家《羅馬法律類編》卷一第三題第三十一條說：「元首不受法律的管制」。不受法律管制的，便不在法律的權下。所以，不是凡人皆屬於法律的權下。

反之 宗徒在《羅馬書》第十三章1節說：「每人要服從上級有權柄的人。」若不服從有權柄的人所訂的法律，似乎就不是服從有權柄的人。所以，凡人都該屬於人為法律的權下。

正解 我解答如下：由前面第九十題第一及第二節、第三節釋疑2.所說的可以知道，法律按理具有兩種性質：首先，它是人行為的標準；第二，它具有強制的力量。所以，人有兩種屬於法律之權下的方式。第一方式，如被規範者與規範之關係。按這意義，凡屬於他人權柄之下者，皆屬於這權柄所訂的法律之下。人之不屬於某權柄之下，有兩種情形。一種是完全不受該權力之管制。故此，屬於某國某邦的人，不屬於另一國、邦之君王的管制，故也不守其法律。第二種方式是由於一人屬於更高之法律的管制，例如：外省長官的屬下，應聽外省長官之命令，但在由皇帝直接管理的事上則不服從外省長官。因為在這些事上，既受高級命令之管制，便不受下級命令之管制。按這意義，一個大體上屬於法律權下的，能在某方面不受法律之管制，即如果他是受高級法律之管制。

人在法律之權下的另一方式，是按受強迫者與強制者之關係。按這意義，有德性的人和義人不屬於法律的權下，只有

惡人屬於法律的權下。強制和強迫與意志相反。善人的意志與法律相合，而惡人的意志與法律相背。故此按這意義，善人不在法律的權下，只有惡人是在法律的權下。

釋疑 1.所舉之理由是根據強制性的從屬。如此則「法律不是為義人立的」。因為按宗徒在《羅馬書》第二章14及15節所說的，他們「自己對自己就是法律」，因為他們「證明了法律的精華已刻在他們心上」。故此，法律在他們身上沒有強制力，對惡人才有強制力。

2.天主聖神的法律高於一切人為的法律。所以屬神的人，既有聖神的法律的引導，在對聖神有妨礙的方面，不受法律的管制。但是聖神的引導也使屬神的人服從人為的法律，就如《伯多祿前書》第二章13節所說的：「你們要為主的緣故，服從人立的一切制度。」

3.所謂元首不受法律的管制，是指法律的強制。因為嚴格地說，誰也不能強迫自己；而法律之有強制的能力，是由於元首的權力。所以，所謂元首不受法律的管制，是說他若不守法律，沒有人能判他的罪刑。為此，關於《聖詠》第五十篇6節那句：「我得罪了你，惟獨得罪了你」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「國王之上，沒有人能判斷國王的行為」。但是對法律的指導能力，元首要自動地服從，就如《教會法律類編增補》（Extra Decretum Gratiana）〈法制篇〉（de Constitutionibus）「諸凡」（cum omnes）一章中說：「誰為他人訂了法律，自己也該遵守」（《教宗額我略九世諭令集》卷一第二章）；又賢哲（按：可能指 Dionysius Cato）之權威說：「你要奉行你自己訂的法律」。按《瑪竇福音》第二十三章3節所說的，主也譴責那些「只說不做的人」，他們「把沉重而難以負荷的擔子捆好，放在人的肩上，自己卻不肯用一個指頭動一下。」故針對天主的

判斷來說，元首也不能逃避法律的指導作用；他該自動地，不須人強制地去守法。在另一方面，元首也可以說是高於法律的，因為在必要時，他可以改變法律，或按時地的特殊情況給予豁免。

第六節 屬於法律權下者，是否可以不守法律的字面意義

有關第六節，我們討論如下：

質疑 屬於法律權下者，似乎不可以違反法律的字面意義。因為：

1. 奧斯定在《論真宗教》第三十一章說：「在訂立暫律的時候，人固然可以批評法律；但一經訂立和施行以後，便不可再批評法律，只能贊同。」但人若不守法律的字面意義，而說自己遵守立法者的用意，似乎是在批評法律。所以屬於法律權下者，不可以不管法律的字面意義，只奉守立法者的心意。

2. 此外，制訂法律的人才有權力解釋法律。但是，屬於法律權下的人，沒有權力制訂法律。所以，他們沒有權力解釋立法者的用意，而常該按字面意義奉守法律。

3. 此外，有智慧的人都會用語言解釋自己的心意。但是那些制訂法律的人該算是有智慧的人；因為在《箴言》第八章15節上，智慧這樣說：「藉著我，君王執政，元首秉公行義」。所以，只有根據字面才能知道立法者的心意。

反之 希拉利（Hilarius）在《論天主聖三》卷四第十四節卻說：「言語的意義，該按說這話的原因去瞭解，因為不是事實該受言語的限制，而是言語該受事實的限制。」所以，該注意立法者的動機，甚於法律之條文。

正解 我解答如下：前面第四節曾說，法律皆是以公共的利益

爲指歸，並因之而具有法律的效力和意義；若背離了公共利益，便失去其約束能力。爲此法律學家《羅馬法律類編》卷一第三題第二十五條說：「法律和正義既是爲了人的利益而制訂的，按法律之理及正義的活用（*aequitatis benignitas*），不容許我們給予嚴峻的解釋，苛待大眾。」有許多次，遵守某條法律在一般情形下合於公共利益，但在某特殊情況下非常有害。立法者不可能顧全到所有的情形，只能根據一般的情形，爲了公益而訂某條法律。故此，若在特殊情況，遵守這條法律有害於公共利益，便不該遵守。例如，在城市被圍困的時候，訂了一條法律，禁止打開城門，這對大家是有益的事；但若敵人在追擊幾位有能力保衛城市的公民，不給他們開門便是對城市極有害的事——這時該不管法律的條文，根據立法者所謀求之公共利益，打開城門。

不過要知道，奉守法律的字面意義若不立刻產生危險，以致要當機立斷，則不是任何人皆可以決定怎樣對國家有利，怎樣有害；只有長官有此權力，這時他們有權給予豁免。如果事屬緊急，來不及請示長官，則必要本身便含有豁免，因爲必要不受法律的限制。

釋疑 1.在必要情況不奉守法律字面意義的人，不是批評法律本身，而是評斷特殊情況，他看到在這情況不該死守法律條文。

2.遵行立法者之心意的人，不是正式地解釋法律；只是在害處很明顯的情況下，他認爲那不是立法者的用意。如果是懷疑，則他該或按法律條文去做，或請示上級。

3.人的智慧沒有能力預料到一切情況，因而不能選用正好適合他所謀求的目的之話語。而且，縱然立法者能預料到一切情況，爲了避免混亂，也不能全部表達出來，只能根據一般的情形制訂法律。

第九十七題

論法律之改變

一分爲四節一

然後要討論的是法律之改變（參看第九十五題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、人爲的法律是否可以改變。
- 二、若發現有更好的是否常該改善。
- 三、是否可被習慣所取代；習慣是否可取得法律之效力。
- 四、人爲法律之運用是否可經由長官之豁免而改變。

第一節 人爲的法律是否該有某種改變

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人爲的法律似乎絕對不該改變。因爲：

1.按前面第九十五題第二節所說的，人爲法律是由自然法律來的。但是自然法律永固不變。所以人爲法律也該永固不變。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷五第五章說，標準尤其是固定不變的。但按前面第九十題第一及第二節所說的，人爲的法律是行爲之標準。所以，該是固定不變的。

3.此外，法律該是公正合理的，這在前面第九十五題第二節已經說過。但是既然已是合理的，便永遠是合理的。所以，一經訂爲法律，便永遠是法律。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷一第六章說：「現世的法律雖是公正的，卻能按時做正當的變動。」

正解 我解答如下：前面第九十一題第三節曾說，人爲的法律是

理性的一種指示，用以指導人的行動。故此有兩種原因可以使人為法律做正當的變動：一是理性方面的，另一個是法律所管治的行動之人那方面的。在理性方面，因為人的理性自然就是由不完美狀態逐漸達到完美狀態。我們看到在鑑賞性學識上，最初的哲學家傳下來的學說不完美，而經由以後之哲學家獲得改進；在實踐問題方面也是一樣。最初為公共利益設想的人，既然不能親身考察一切事情，所訂的法律不完美，在許多方面有缺點，後人則加以改進，其所訂的法律，無助於公共利益的缺點較少。

在法律所管治的行動之人那方面，因了人的環境條件時時在變，環境不同，符合不同條件的利益也不同，所以法律跟著改變乃是合理的事情。就如奧斯定在《論自由意志》卷一第六章所提的例子說：「人民若善於自制，善於自重，且非常地細心顧及公益，則制訂法律許可人民推選官長來管理人民的事是合理的。」但是如果同一人民逐漸變壞，有賄賂式的選舉，把管理自己的政權交給醜行醜名的人；這時如果拿走人民的選舉權，把他們置於少數君子的權下，也是合理的。

釋疑 1.按前面第九十一題第二節、第九十六題第二節釋疑3.所說的，自然法律那是永恆法律之分有，是以永固不變，這是因了造置天性的天主之理性是永恆的和完美的。但人的理性是變化無常和不完美的，因而人的法律也是可變動的。此外，自然法律含有普遍性的指令，這些指令永遠有效；人為的法律含有個別的指令，是為應付偶而發生的情況。

2.標準盡可能地該是固定的。但是在變動不居的事物方面，不能有絕對不變的東西。故此人為法律不能是絕對不變的。

3.在形體物方面所謂合理，是按絕對方式而言。故本身一直是合理的。但是法律的合理性在於其公共利益之關係；同樣的事情，不見得常合適，如正解已說過的。為此，這種合理

性有變化。

第二節 若發現有更好的，人爲法律是否常該改善

有關第二節，我們討論如下：

質疑 若發現有更好的，人爲的法律似乎常該加以改善。因爲：

1.人爲的法律像其他技術一樣，乃是人的理性之產物。但是在其他技術方面，若發現有更好的，便把以前所持存的加以改革。所以在人爲的法律方面也該如此。

2.此外，根據過去的經驗，我們可以爲未來做準備。但在有了更好的發現時，若不把法律隨時加以修改，就會產生許多不合宜的事情，因爲我們發現在舊的法律中有許多粗糙的地方。所以，每次發現更好的辦法，便該修改法律。

3.此外，人爲的法律是爲管理人的個別行爲而制訂的。但是按《倫理學》卷二第一章所說的，我們對個別事件的知識要靠經驗，而經驗「需要時間」。所以時間久了以後，能夠發現更好的規定。

反之 《教會法律類編》第十二編第五章說：「容許人破壞我們從祖先承繼來的傳統，乃是一件可笑甚而可恥的事情。」

正解 我解答如下：前面第一節曾說，若改變法律對大家有益，便是合理的事。法律之變動本身，多少有礙於公共利益。因爲習慣有助於法律之遵行，以致與大眾習慣相反的事，本身雖是輕而易舉，也顯得特別艱巨。所以在法律改變的時候，因了沒有習慣之輔助，法律的效力會降低。因此，除非公共利益在一方面（因改變）所受的損失，在另一方面得到相對的補償，人爲的法律就不該改變。而這種情況的發生，或者是由於新法律的益處又大又明顯；或者是由於非常需要改變，即因爲

舊有的法律非常不正當合理，或其遵守非常有害。故此，法律學家《羅馬法律類編》卷一第四題第二條說：「爲取消久已被認爲合理之法律，以制訂新的法律，益處該是很明顯。」

釋疑 1.關於技術方面的事，其效用只來自理性的設計；因而遇有更好的設計，便該改變以前所持有的。但是按哲學家在《政治學》卷二第五章所說的：「法律的效力主要靠習慣」。故不可輕易變動。

2.所舉之理由，指明法律該有所變動，但不是爲了改善而改善；而按上面正解已說過的，該爲了極大的利益或必要。

3.答案如釋疑2。

第三節 習慣是否能取得法律的效力

有關第三節，我們討論如下：

質疑 習慣似乎不能取得法律的效力，也不能廢除法律。因爲：

1.按前面第九十三題第三節、第九十五題第二節所說的，人爲的法律是由自然的法律和天主的法律而來的。但是，人的習慣不能改變自然的法律和天主的法律。所以，也不能改變人爲的法律。

2.此外，許多惡加在一起，不能變成一個善。但是第一個開始違反法律的人，做的是壞事。所以，同樣的行爲加多後，不就變爲善事。法律既是行爲之規矩，乃是一種善。所以習慣不能取代法律，並取得法律的效力。

3.此外，立法乃是管理團體的公務人員的事，私人不能制定法律。但是習慣是由私人之行動構成的。所以習慣不能取得法律的效力，並廢除法律。

反之 奧斯定在《書信集》第三十六篇「致賈書拉諾書」(Ad

Casulanum) 第一章中說：「天主子民之風俗和古人之規定，應奉為法律。違反教會之習慣的人，就像違反天主之誠命的人一樣，該受抑制。」

正解 我解答如下：凡法律皆是出於立法者之理性和意志。天主的法律和自然法律是出於天主的理性意志；人為的法律是出於受理性之規範的人之意志。關於行動問題，人的理性和意志可用言語表現出來，也可用事實表現出來；一個人實際所做的，即表示他認為這是善而選擇的。人的言語既然表達人內心的動態和思想，故顯然也能改變法律或解釋法律。故此行為，特別是因次數加多而產生習慣的行為，也能改變或解釋法律，甚而產生某種能取得法律之效力者；因為外表的行為次數多了以後，是意志之內心動態和理性之思想最可靠的證據，一類事情若多次發生，證明那是故意的。因此習慣能取得法律之效力，能廢除法律，也能解釋法律。

釋疑 1.上面正解已經說過，自然法律和天主的法律是出於天主的意志。故此，不能被由人的意志產生之習慣所改變，只能因天主的權威而改變。因此與天主之法律和自然法律相反的習慣，不能取得法律的效力。正如依希道在《同義語研究》(Synonymus) 卷二第八十章說的：「習慣應讓位於權威，法律和理性破除惡習」。

2.前面第九十六題第六節曾說，人為的法律有時不適當，因而有時候，即在法律不合適的時候，可以不按法律行事，而行為不算是惡的。由於人事的變遷，這種情形多了以後，則習慣證明那法律已經無用，這就等於正式頒布了相反之法律。但若當初使這法律有用的理由仍然存在，則習慣不能改變法律，而該是法律改革習慣；除非法律看來已經無用，因為「按當地

習慣」已經不再是「可能的」，而可能性乃是法律的必要條件之一（第九十五題第三節）。革除大眾的習慣是件很難的事。

3.產生習慣的群眾能屬於兩種不同的情形。如果群眾是自由人，能給自己制訂法律，則由習慣所表現的群眾之同意，勝於官長之權威；因為官長之能制訂法律，只因了他是民眾的代表。為此，雖然一個個的私人不能制訂法律，但全體民眾能夠制訂法律。如果群眾沒有給自己制訂法律或廢除上級權威所訂的法律之權力，這時在群眾中流行的習慣，如果有權力為群眾訂立法律的人加以容許，便也取得法律的效力，因為他們的容許似乎就等於同意流行的習慣。

第四節 管理群眾之長官是否能豁免人為的法律

有關第四節，我們討論如下：

質疑 管理群眾之長官似乎不能豁免人為的法律。因為：

1.按依希道《語源學》卷二第十章、卷五第二十一章所說的，法律是「為了公共利益」而訂立的，但是不能為了某私人的利益而把公共利益旁置。因為哲學家在《倫理學》卷一第二章說：「民族的利益比一個人的利益神聖」。所以，似乎不該給任何人豁免，以致容許他違反公共的法律。

2.此外，《申命紀》第一章17節，對那些為人長官的說：「審案時不可偏袒，無論貴賤，同樣聽斷；因為審判是天主的事。」但容許某人而不容許一般人，似乎有所偏袒。所以管理群眾之長官不能給人這種豁免，因為這違反天主的訓令。

3.此外，人為的法律若是正當合理的，必是與自然法律及天主的法律相合的；否則的話，就不能「與宗教相和諧」，也不能「有助於紀律」。而按依希道《語源學》卷二第十章、卷五第三章所說的，這兩點乃是法律必備的條件。但是沒有人能豁免天主的法律及自然法律。所以，也不能豁免人為的法律。

反之 宗徒在《格林多前書》第九章17節卻說：「分施、豁免（dispensatio）的責任已委託給我。」

正解 我解答如下：嚴格地說，「分施」（dispensatio）是指將共同的東西施用於個別的人，為此有時也稱管家的為「分施者」（dispensatio），因為他衡量情形分給家中每人工作及生活用品。因此在任何社群中，所謂分施即是將某共同法令讓每人奉行。然而有時一條法令大致雖然對群眾有益，但不適合某人或某一情況，因了有礙於更大的善，或能造成某種惡；這在前面第九十六題第六節已經說過。上面也說過，除非事屬緊急又很明顯，否則不能由隨便一個人來決定。是以管理群眾的，在其權力限度內能夠豁免人為的法律，即在法律不合適的情形下，准許人不守法律。如果沒有上述之理由，只憑自己的意志給人許可，則是不忠或不慎的分施者。所謂不忠，是說他不顧公共利益；所謂不慎，是說他不看給人許可或豁免的理由。因此在《路加福音》第十二章42節主說：「究竟誰是那忠信及精明的管家，主人派他管理自己的家僕？」

釋疑 1.在豁免某人不守共同的法律時，不該妨害公共利益，目的該是為增進公共利益。

2.對不同的人有不同的措施，並不是偏袒。故一人的情況若需要特別的措施，因而准他例外，並不是偏袒。

3.自然法律所包括的，若是不能錯的一般原則，則沒有豁免之可能。其他指令，有似原則之結論，有時人可以豁免，例如：不許將委託物還給出賣國家的人等。至於天主的法律，情形有似私人與國家公法之關係。既然只有立法者和受到委任的人能豁免國家公法；同樣，只有天主或天主特別委派的人，才能豁免天主法律的指令。

第九十八題

論舊約之法律

一分爲六節一

然後要討論的是舊法律或舊約之法律（*lex vetus*；參看第九十三題引言）。首先，討論這法律本身；然後，討論其指令或訓令（第九十九題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、舊約之法律是否優良。
- 二、是否來自天主。
- 三、是否通過天使而來自天主。
- 四、是否爲給全人類的。
- 五、是否凡人皆應奉守。
- 六、頒賜的時代是否合適。

第一節 舊約之法律是否優良

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎不優良。因爲：

1. 《厄則克耳》第二十章25節說：「我容許他們有不良的法令，和不能賴以生存的法律。」但法律優良與否，在於其所含有的法令。所以舊約的法律不優良或不好。

2. 此外，按依希道《語源學》卷二第十章；卷五第二十一章所說的，好的法律該有助於公共利益。但舊約的法律不是有益的，而是致死的和有害的。因爲宗徒在《羅馬書》第七章8節說：「原來若沒有法律，罪惡便是死的。從前我沒有法律時，我是活人；但誡命一來，罪惡便活了起來，我反而死了。」《羅馬書》第五章20節也說：「法律本是後加的，是爲增多罪

過。」所以，舊約的法律不是好的。

3.此外，好的法律，按人性和風俗習慣該是能夠奉守的（參看第九十五題第三節）。但舊約的法律不是這樣的，因為伯多祿在《宗徒大事錄》第十五章10節說：「現今你們為什麼試探天主，在門徒的頸項上，放上連我們的祖先和我們自己都不能負荷的軛呢？」所以，舊約的法律不好。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章12節裡卻說：「法律本是聖的，誡命也是聖的，是正義和美善的。」

正解 我解答如下：舊約的法律無疑是好的。就如學說若合於正確的理性，便是真的；法律若合於理性，也便是善的。舊約的法律在當時是合於理性的，因為它壓制不合理性的慾望，就如《出谷紀》第二十章15節那道誡命：「不可貪戀鄰人的東西」。它也禁止一切違反理性的罪惡。可見，它顯然是好的。故此宗徒在《羅馬書》第七章22節說：「照我的內心，我是喜悅天主的法律」；他又說：「我若去做我所不願意的，這便是承認法律是善的」。

但是要知道，就如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，善有許多等級：有的是完美的善，有的善不完美。關於導致目的者，所謂完美的善，是其本身就足以達成目的；不完美的善是有助於目的之達成，但單獨地不足達成目的。就如：完美的好藥品使人痊癒；不完美的對人有益，但不使人痊癒。還要知道，人爲的法律與天主之法律的目的不同。人爲的法律，目的在保護國家的安寧，爲達到這個目的，法律禁止能破壞社會安寧的外表行爲。天主的法律是爲使人獲得永遠的幸福；任何罪惡都能妨害這個目的，無論是外表的或內心的。故此，在人爲法律方面算是完美的——即禁止罪惡，制訂處罰——對天

主的法律而言並不算完美；在天主的法律方面算是完美的，須使人完全適於分享永福。但這要靠聖神的恩寵，藉以將「天主的愛傾注在我們心中」（《羅馬書》第五章5節），而愛滿全一切法律。因為按《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵是永生」。舊約的法律不能給人這種恩寵，而要等待基督；因為《若望福音》第一章17節說：「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。」所以，舊約的法律固然是好的，但不是完美的；就如《希伯來書》第七章19節所說的：「（舊約）法律本來就不能成就什麼」。

釋疑 1. 上主在那裡所說的是指「禮儀法令」（*Praecepta Caeremonialia*）。說這些法令不好，因為不能給予使人除罪的恩寵，它們只表示出人是罪人；故此特別又說：「和不能賴以生存的法律」，即是說不能賴以獲得恩寵的生命；然後又說：「並使他們因自己的祭獻成為不潔」，即「當他們將頭胎所生的為自己的罪祭獻時」，顯出他們不潔。

2. 說法律害人，不是指實際地，而是因為不完美而成為害人的機會，即是因為不給人恩寵，助人守其誠命，避它所禁止的。所以，這機會不是原來固有的，而是人促成的。因此宗徒在那裡說：「罪惡藉著誠命乘機誘惑了我，也藉著誠命殺害了我。」（《羅馬書》第七章11節）所謂「法律本是後加的，是為增多罪過」，也是這個原因。這裡「為」字是指後果，不指原因，即是人因了法律的機會，犯罪加多；或是因為有了禁令後，罪過更加嚴重；也是因為慾望增加了，由於愈加以禁止，我們的慾望愈強。

3. 沒有恩寵的扶助，人不能負起法律之重荷，而法律又不給人恩寵；因為《羅馬書》第九章16節說：「蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力」，即願意並努力守法，「而是由於天

主的仁慈」。故此《聖詠》第一一九篇32節也說：「我曾奔赴你誠命的路程，因為你舒展了我的心靈」，即給了恩寵和愛德之恩賜。

第二節 舊約的法律是否來自天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎不是來自天主。因為：

1.《申命紀》第三十二章4節說：「天主的作為完美無比。」但前面第一節、第九十一題第五節曾說，（舊約的）法律不是完美的。所以舊約的法律不是來自天主。

2.此外，《訓道篇》第三章14節說：「我知道，凡天主所行的事，永恆不變。」但是舊約的法律不是永恆不變的，因為宗徒在《希伯來書》第七章18節說：「先前的誠命之廢除，是由於它的弱點和無用。」所以，舊約的法律不是從天主來的。

3.此外，明智的立法者不只該排斥惡，也該除去罪惡之機會。但按上面第一節釋疑2.所說的，舊約的法律曾是犯罪的機會。既然按《約伯傳》第三十六章22節所說的，天主是「無人能比的立法者」，不能立那樣的法律。

4.此外，《弟茂德前書》第二章4節說：「天主願意所有的人都得救。」但按前面第一節、第九十一題第五節釋疑2.所說的，舊約的法律不能使人得救。所以，天主不能給人那樣的法律。故此，舊約的法律不是來自天主。

反之 在《瑪竇福音》第十五章6節講論握有舊約法律的猶太人，主說：「你們就為了你們的傳授，廢棄了天主的誠命」。在這之前曾提到：「你要孝敬父親和母親」（第4節），這顯然是舊約裡的誠命（參見《出谷紀》第二十章12節；《申命紀》第五章16節）。所以，舊約的法律是來自天主。

正解 我解答如下：舊約的法律是良善的天主訂立的，祂是我們的主耶穌基督的聖父。舊約的法律以兩種方式使人走向基督。一種方式是給基督作證；故此，祂（基督）在《路加福音》第二十四章44節說：「諸凡梅瑟法律、先知並《聖詠》上指著我所記載的話，都必須應驗」；在《若望福音》第五章46節也說：「若是你們相信梅瑟，也許會相信我，因為他是指著我而寫的」。另一方式是一種準備，為使人離棄敬禮邪神而敬禮唯一的天主，祂將藉基督救贖人類；故此，宗徒在《迦拉達書》第三章23節說：「在信仰尚未來到以前，我們都被禁錮在法律的監守之下，以期待信仰的出現。」為目的做準備，和使人達到的目的，顯然是來自同一個動因，即天主自己或藉祂的使者。魔鬼不會制訂使人歸向基督的法律，並使自己被棄；正如《瑪竇福音》第十二章26節所說的：「如果撒殫驅逐撒殫，那麼他的國便呈現分裂。」所以訂立舊法的，和藉著基督而使人得救的，是同一位天主。

釋疑 1.一個不絕對完美的東西，並非不能在某時期算是完美的，例如：一個孩子不是絕對完美的人，但以他的年齡來說，能算是完美的人。同樣，給孩子們訂的法律，針對他們的情況來說能算是完美的，雖然不是絕對完美的。舊約的法律便是這樣的。故此，宗徒在《迦拉達書》第三章24節說：「法律就成了我們的啓蒙師，領我們歸於基督。」

2.天主的事業若是為使之永恆不變的，便永恆不變；這是那些完美的事業。在恩寵的完美時代，舊約的法律被遺棄，並非因為法律是惡的，而是因為法律在那時代無能無用。因為就如隨後所說的：「法律本來就不能成就什麼」（第19節）。因此，宗徒在《迦拉達書》第三章25節說：「信仰一到，我們就不再處於啓蒙師權下了。」

3.前面第七十九題第四節曾經說過，有時天主容人陷於罪惡，是爲使人學習謙虛。天主給人訂了人力所不能承荷的法律，也是爲使自視過高的人覺悟自己是罪人，虛心仰望恩寵之扶助。

4.舊約的法律雖不足以使人得救，但除了法律之外，天主也給了人別的助佑，使人能夠得救，即是對「中保」(Mediator)之信仰，古聖祖們就是憑這信仰而成義的，就如我們一樣。所以，在給人足以得救的扶助方面，天主並沒有缺失。

第三節 舊約的法律是否爲通過天使而來的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎不是通過天使來的，而是直接來自天主。因爲：

1.天使意謂「使者」，天使之名稱是指盡職務，而不是指主宰。就如《聖詠》第一〇三篇20節所說的：「上主的眾天使，請你們讚美上主，你們是執行祂命令的大能臣僕。」但按聖經所說的，舊約的法律是天主給的，就如《出谷紀》第二十章1節所說的：「天主訓示以下這一切話說」，然後說：「因爲我是上主你的天主」。在《出谷紀》及別的法律書上，常有類似的話。所以舊約的法律是直接從天主來的。

2.此外，《若望福音》第一章十七節說：「法律是藉梅瑟傳授的」。但梅瑟是直接從天主領受的，例如《出谷紀》第三十三章11節說：「上主同梅瑟面對面地談話，就如人同朋友談話一樣。」所以，舊約的法律是直接由天主來的。

3.此外，按前面第九十題第三節所說的，立法權只屬於君主。但是只有天主是人靈之救恩的君主，而天使則是「被派遣服務的神明」，如同《希伯來書》第一章14節所說的。舊約的法律既是導向人靈之救恩的，所以不該藉由天使而來。

反之 宗徒在《迦拉達書》第三章十九節卻說：「法律原是藉著天使，經過中人的手而立定的。」斯德望在《宗徒大事錄》第七章53節也說：「你們這些人接受了藉天使所傳布的法律。」

正解 我解答如下：法律是藉天使而來自天主。除了狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所提出之廣泛理由外，即「天主的事該藉天使傳達給人」，也有個舊約法律應藉天使傳授的特別理由。上面**第一**及**第二節**曾說，舊約的法律不完美，是準備人類承受將要由基督完成之救贖的。我們看到在有等次的權力和技術上，主要和完美之行動是由最高者親自來施行；而完美階段前的準備工作是由手下的人來做，例如：造船的人是由手下準備材料，而親自將船結構起來。所以，新約的完美法律應由降生成人的天主直接而來；舊約的法律則該通過天主的臣僕或天使而給予人類。宗徒在《希伯來書》開端，便是根據這點證明新約法律高於舊約的法律：因為在新約中，「天主藉著自己的兒子對我們說了話」（第一章2節）；在舊約裡是「藉著天使傳話」（第二章第2節）。

釋疑 1.正如教宗額我略一世在《倫理叢談》第一章序言所說的：「發顯給梅瑟的天使，有時像是天使，有時像是天主。像是天使，因為是天使用外在的講話服務；像是天主，因為是天主在內監督，並使講話發生效力。」所以，天使也是以天主的名義講話。

2.奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十七章提到《出谷紀》第三十三章11節所說的：「上主同梅瑟面對面地談話」，然後又提到：「求你把你的榮耀顯示給我」（第18節）；他解釋說：「他（梅瑟）感覺到了他所見到的，但他希求他沒有看到的」。所以他見到的不是天主本身，故不是直接受天主的

教誨。那裡說是「面對面地」，乃是聖經按民眾的想法而說的，他們以為梅瑟與天主是親口對話，實際天主則是藉著在祂麾下的受造物，即藉著天使和雲顯現給梅瑟，並向他講話（參見《出谷紀》第二十章18節；《申命紀》第五章22節）。或者也可以說，所謂面對面地，是為表示遜於看到天主本身的一種高妙和親切的會晤。

3. 只有君主能以自己的權力制訂法律，但有時也藉他人頒布他所訂的法律。天主也是以自己的權力制訂法律，並藉著天使公布給人。

第四節 舊約的法律是否該只給猶太民族

有關第四節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎不該只給猶太民族。因為：

1. 上面第二及第三節曾說，舊約的法律是為準備將要由基督實現的救恩。但那救恩不是只給猶太人的，而是給全人類的；正如《依撒意亞》第四十九章6節所說的：「你作我的僕人，復興雅各伯支派，領回以色列遺留下的人，還是小事，我更要使你作萬民的光明，使我的救恩達於地極。」所以舊約的法律該是給世界萬民的，不只給一個民族。

2. 此外，《宗徒大事錄》第十章34及35節說：「天主是不看情面的，凡在各民族中敬畏祂，而又履行正義的人，都是祂所中悅的。」所以，不該把救恩之路指給一個民族，而不指給別的民族。

3. 此外，按上面第三節說的，法律是藉天使而來的。但是天主不只派天使照顧猶太人，也照顧其他各民族；就如《德訓篇》十七章14節所說的：「祂給每個民族，立了一個統治者。」此外天主也賞賜各民族現世的福利，雖然天主重視精神上的福利甚於現世福利。所以祂也該給各民族都立了法律。

反之 《羅馬書》第三章1節卻說：「猶太人有什麼優點呢？從各方面來說，很多：首先，天主的神諭是委託給了他們。」《聖詠》第一四八篇20節也說：「祂從未如此恩待過其他任何民族，也沒有向他們宣示過自己的法律。」

正解 我解答如下：天主把法律交給了猶太人，而沒有給別的民族，也許有人提出這個理由來，因為別的民族都拜邪神，只有猶太人保存了唯一真天主的信仰；因此別的民族不配接受法律，以免把聖物給狗。

但是這個理由似乎不合適；因為《出谷紀》第三十二章足以顯示，猶太人連有了法律之後，仍然去拜邪神，這比較更為嚴重。《亞毛斯》第五章25至26節也說：「以色列家！你們在曠野中四十年，何嘗給我奉獻過犧牲和素祭？你們為你們的摩肋客神（Moloch）抬了帳幕，抬了你們的邪神的偶像，你們的楞番（Rempham）神的星辰，這些都是你們為自己製造的。」（參見《宗徒大事錄》第七章42至43節）《申命紀》第九章6節也明明地說：「你應知道，上主你的天主把這肥美的土地賜給你作產業，並不是因了你的義德，因為你原是一個執拗的民族。」在這前面指出了理由：「是為實踐上主向你祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯起誓所許的諾言」（第5節）。

宗徒在《迦拉達書》第三章16節，提到給他們的這個諾言說：「恩許是向亞巴郎和他的後裔所許諾的，並沒有說『後裔們』，好像是向許多人說的；而是向一個人，即『你的後裔』，就是指基督。」所以，天主將法律和其他特恩賞給這個民族，是因了向他們祖先許下了基督要從他們內出生。因為基督要從這民族出生，故這民族該具有特別的聖德，就如《肋未紀》第十九章2節所說的：「你們應該是聖的，因為我是聖的。」許給亞巴郎基督要出於他的後裔，也不是因了亞巴郎自己的功勞，而是由於無

代價的選擇和召喚。故此《依撒意亞》第四十一章2節說：「是誰由東方喚醒了那義人，使他步步跟隨自己？」

由此可見，聖祖獲得許諾，其後裔獲得法律，都只是由於無代價的選擇；就如《申命紀》第四章36至37節所說的：「你聽到祂由火中發出的言語。祂由於愛你的祖先，纔揀選了他們的後裔」。如果再進一步追問，為什麼選這個民族，而不選別的民族，以使基督出生？只有奧斯定的答案最為合適，他在《若望福音釋義》第二十六講說：「若你不想陷入錯誤，就不要評論為什麼吸引這人，而不吸引那人。」

釋疑 1.由基督將要完成的救恩，雖是為天下萬民的，但基督只能從一個民族中出生，故這民族比別的民族享有特恩。即如《羅馬書》第九章4至5節所說的：「義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許，都是他們的」，即猶太人的；「聖祖也是他們的；並且基督按血統說，也是從他們來的。」

2.在有所應得的事上才能有偏袒，在自由施恩的事上沒有偏袒之可能。由於自己的慷慨，把自己所有的給某人，而不給別人，不是偏袒；但如果管理公共福利的人，不按各人之功過公平分配，便是偏袒。天主給人類的救恩，是出於純恩惠；如果給某些人的比給別人的多，這不是偏袒。故此，奧斯定在《論聖人之預定》第八章說：「無論天主教誨誰，都是出於慈悲；他不教誨誰，則是由於正義。」因為這是因了原祖之罪而加給人類的處罰。

3.恩寵之恩惠因了罪過而從人間收回，但不收回天然的恩惠。天使的照顧便是其中之一，因為這是宇宙秩序所必要的，管理下級者必要經過中級者；天主給人以以及禽獸準備的物質方面的必需品，也屬於天然的恩惠，就如《聖詠》第三十五篇7節所說的：「上主，是你使人畜生命安全。」

第五節 人是否皆應奉守舊約的法律

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎都該遵守舊約的法律。因為：

1. 凡屬於國王權下者，便也該屬於他的法律之權下。但舊約的法律是從天主來的，而按《聖詠》第四十七篇8節所說的，「天主是普世的君王」。所以，普世萬民都該遵守舊約的法律。

2. 此外，猶太人若不遵守舊約的法律，就不能得救；因為《申命紀》第二十七章26節說：「不堅持這法律的話而執行的，是可咒罵的。」如果別的人不守舊約的法律可以得救，則猶太人的處境反而不如其他民族。

3. 此外，外邦人可以參加猶太人的宗教並守其法律；因為《出谷紀》第十二章48節說：「若有同你在一起居住的外方人，願向上主舉行逾越節祭餐，他家所有的男子應受割損禮，然後才准前來舉行，如本地人一樣」。外方人若不守舊約的法律也能得救，則根據天主的命令容許他們奉行法規乃是多餘的事。所以不守舊約的法律，誰也不能得救。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第九章說，許多外邦人由天使領到了天主那裡。但是外邦人沒有奉守舊約的法律。所以，不守舊約的法律可以得救。

正解 我解答如下：舊約的法律使自然法律之指令更為明顯，並加上了一些特別的指令。關於舊約之法律所包含的自然法律部分，大家都該遵守，不是因為那屬於舊約之法律，而是因為那是自然法律。但是舊約之法律所增加的那部分指令，除了猶太人外，別人不必遵守。

理由在於舊約之法律，如已說過的，是給猶太人的，為

使他們具有特別的聖德，好配使基督從這民族中出生。凡是針對某些人的特別品德而訂的法規，都只約束這些人。就如有些法律只約束獻身神職的人，一般教友則不受其管制；同樣，修會會士由於誓願當行的神業，非會士也沒有責任去行。同樣，也有猶太人當奉守的一些法規，別的民族則無責任奉守。故此，《申命紀》第十八章13節說：「你（猶太民族）應是成全的，在上主你的天主前毫無瑕疵。」因此，他們也用一種誓願儀式，就如《申命紀》第二十六章3節所說的：「我向上主你的天主明認……」

釋疑 1.凡屬於國王之權下者，皆應遵守他為大家訂的一般法律。但是一般的人不必遵守他為內侍所訂的規法。

2.人與天主的關係愈密切，其處境愈優越。因為猶太民族與敬禮天主的關係密切，故比其他民族的地位高。為此《申命紀》第四章8節說：「有哪個大民族有這樣的禮儀法規、公正的法令和一切法律？」按這觀點，神職人員的處境優於一般教友，會士的處境也優於非會士。

3.外邦人守舊約的法律，比只守自然法律更容易得救，所以讓他們奉守舊約的法律，是為同樣的理由。現在一般教友要成為神職人員，非會士要成為會士，雖然不這樣做也能得救。

第六節 在梅瑟時代頒訂舊約的法律是否合適

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在梅瑟時代頒訂舊約的法律似乎不合適。因為：

1.按前面第二及第三節所說的，舊約的法律是為了準備將來基督要完成之救恩的。但人類犯了罪以後立刻就需要這救恩的扶助。所以，人類犯罪之後，立刻就該訂立舊約之法律。

2.此外，舊約的法律是為使基督所由出之民族成聖的。

但根據《創世紀》第十二章7節，亞巴郎的時代已經開始關於其「後裔，即基督」之預許（參見《迦拉達書》第三章16節）。所以，在亞巴郎時代就該立刻訂立舊約的法律。

3.此外，基督不是出自諾厄的其他後裔，而是出於亞巴郎，是向他做的預許；同樣，也不是出於亞巴郎的其他後裔，而是出於達味，是向他又重新做了預許。就如《撒慕爾紀下》第二十三章1節所說的：「這人（達味），他曾獲授關於雅各伯的天主的受傳者之神諭，他說……」既然舊法是在亞巴郎以後頒訂的，就該在達味以後頒訂。

反之 宗徒在《迦拉達書》第三章19節說：「法律是為顯露過犯而添設的，等祂所恩許的後裔來到，它（法律）原是藉著天使，經過中人的手而立定的」；照「註解」（拉丁通行本註解）的解釋，這是說：「按次序立定的」。所以，舊約的法律該是在那個時代傳授。

正解 我解答如下：在梅瑟時代訂立舊約的法律非常合適。既然法律都是針對兩種人而訂立的，故此可以列舉兩個理由：一方面，法律是為傲慢不馴的人立的，為壓制他們，使他們馴服；另一方面，則是為好人訂立的，使他們在法律的指導下，更易達成他們的志願。在那時代訂立舊約的法律合適，為壓制人的驕傲。那時有兩點使人驕傲，即知識和能力。所謂知識，即是認為只靠自然理性可以得救。為了壓制人的這種驕傲，故使人沒有明文法律之扶助，只靠理性之指導。經驗使人知道理性不足為恃，因為在亞巴郎的時代，人都陷入了邪教和極大的罪惡。故在這時代以後，需要有明文法律，以補救人的愚昧，因為按《羅馬書》第三章20節所說的：「法律使人認識罪過」。但在人有了明文法律以後，還要壓服他在能力方面的驕

傲，因了他沒有能力完成他所知道的。故此，宗徒在《羅馬書》第八章3至4節結論說：「法律因了肉性的軟弱所不能行的，天主卻行了；祂派遣了自己的兒子，為使法律所要求的正義，成全在我們身上。」

對善人而論，法律是為輔助他們。在罪惡增多，自然法律開始受到蒙蔽後，（猶太）民族最需要輔導。但這類輔導該有個次序，先由不完美的開始，而後進於完美的。所以舊約之法律的制訂，該是在自然法律與恩寵之法律的中間。

釋疑 1.原祖犯罪之後不宜立刻頒訂舊約之法律，既是因為人仗恃著自己的理性，尚不承認需要法律；也是因為自然法律尚未被罪惡的習慣所蒙蔽。

2.法律只能是為民眾訂立的；因為按前面第九十六題第一節所說的，法律是廣泛性的指示。所以在亞巴郎時代，天主只立了一些家庭式的訓令，有似家法；以後他的後代子孫增多，成了一個民族，又擺脫了奴役，遂宜訂立法律。因為按哲學家在《政治學》卷三第五章所說的，奴隸不是民族或國家的一部分，沒有接受法律的資格。

3.法律該是給整個民族的，不只基督所由出的人接受了法律；故此整個民族都接受了割損禮。按宗徒在《羅馬書》第四章11節裡所說的，這是天主對亞巴郎所做之預許的標記。故在達味以前，既已形成了民族，便該制訂法律。

第九十九題

論舊約法律之訓令

一分爲六節一

然後要討論的是舊約之法律的指令或訓令（*praecepta*；參看第九十八題引言）。首先，論其區分；第二，分別討論各類訓令（第一〇〇題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、舊約之法律有許多或只有一個訓令。
- 二、舊約的法律是否含有道德性的訓令。
- 三、道德性訓令之外，是否含有禮儀性的訓令。
- 四、這些之外，是否含有司法性的訓令。
- 五、除上述三種外，是否也有別的訓令。
- 六、舊約的法律怎樣使人遵守訓令。

第一節 舊約的法律是否只有一個訓令

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎只有一個訓令。因為：

1.按前面第九十二題第二節釋疑1.所說的，法律無非就是訓令。但是，舊約的法律是一個。所以，只包括一個訓令。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第十三章9節說：「其他任何誡命，都包含在這句話裡：愛你的近人如你自己。」但這只是一個誡命。所以，舊約的法律只含有一個誡命。

3.此外，《瑪竇福音》第七章12節說：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做。法律和先知即在於此。」但是舊約的全部法律，都包括在法律和先知內。所以，舊約的全部法律只有一個訓令。

反之 宗徒在《厄弗所書》第二章15節說：「祂（基督）廢除了由誡命規條所組成的法律。」按那裡「註解」（拉丁通行本註解及聖經夾句）上說的，這是指的舊約之法律。所以舊約的法律含有許多誡命。

正解 我解答如下：法律之訓令是一種義務，是關於一件當做的事情。一件事情之所以當做，是由於目的之需要。可見訓令之理，含有對目的之關係，即所訓令者為目的是有益的、或必要的。對一個目的能有許多有益和必要的事情。故此針對一個目的，可以對許多與目的有關的事發布（許多）訓令。因而舊約之法律的許多訓令，由於是指向一個目的，可以說共是一個訓令；而由於指向目的者是許多事情，也可以說是許多訓令。

釋疑 1.所謂舊約的法律是一個，是由於指向同一個目的；但是它包括許多訓令，這是因為指向目的者分為許多事。正如建築之技術是一個，因其目的是一個，即建築房屋；但這技術包括許多指示，因為建造房屋要有許多行動。

2.正如宗徒在《弟茂德前書》第一章5節所說的：「訓令的目的就是愛」，因為一切法律所謀求的，就是在人與人之間，或人與天主之間，建立友誼。故此全部法律全繫於這道誡命：「愛你的近人如你自己」，有如繫於一切誡命的目的。若是為了天主而愛近人，則愛近人中也包括對天主的愛。因此宗徒用這一條誡命，概括主在《瑪竇福音》第二十二章40節所說的愛天主和愛人兩條誡命：「全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」

3.正如《倫理學》卷九第四章所說的：「對他人之情感，是源自人對自己的情感」，即是說人待他人像待自己一樣。因此「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做」，說的是愛他人的規則，而這實際已包括在「愛你的近人如你自己」

這條誡命裡，所以也是這條誡命的一種解釋。

第二節 舊約的法律是否含有道德性的訓令

有關第二節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎沒有道德性的訓令。因為：

1.按前面第九十一題第四及第五節、第九十八題第五節所說的，舊約的法律與自然法律有別。但是道德性的訓令屬於自然法律。所以，不屬於舊約的法律。

2.此外，在人的理性不濟的時候，才需要天主的法律之輔助，例如：關於信德的事，都是超出理性能力的。但是對道德性的訓令，人的理性似乎已經足夠。所以，道德性的訓令不屬於舊約之法律，因為後者是天主的法律。

3.此外，按《格林多後書》第三章6節所說的，舊約之法律乃是「叫人死的文字」。但是道德性的訓令不使人死，而使人活，就如《聖詠》第一一九篇93節所說的：「我永不忘卻你的法令，因為你藉此賜我生命。」所以，道德性的訓令不屬於舊約之法律。

反之 《德訓篇》第十七章9節卻說：「天主賜給他們修練或訓練（disciplina），又賜給他們生命的法律作為產業。」修練或訓練是屬於道德的，因為關於《希伯來書》第十二章11節的那句「凡是訓練」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「訓練是以艱苦的方法學習道德」。所以，天主所給的法律，含有道德性的訓令。

正解 我解答如下：舊約的法律中含有一些道德性的訓令，例如《出谷紀》第二十章13節及15節所說的：「不可殺人，不可偷盜」等。這是很合理的。因為人為法律的主要目的，是建立

人與人之間的友誼；天主之法律的目的，主要是建立人與天主的友情。既然相似是愛情的基礎，就如《德訓篇》第十三章19節所說的：「一切動物皆愛自己的同類」，故人若非變成善人，人與至善的天主的友情便不可能存在。因此《肋未紀》第十九章2節說：「你們應該是聖的，因為我是聖的。」善人就是有德性的人，因為德性「使具有之者成為善的」（亞里斯多德，《倫理學》卷二第六章）。故此，舊約的法律對德性之行爲也該有所訓示。這些就是法律的道德性的訓令。

釋疑 1.舊約的法律與自然法律有別，但不是完全不相干的，而是加在自然法律上的東西。正如恩寵假定先有天性，天主的法律也假定先有自然法律。

2.天主的法律不只宜於照管理性本來無能爲力者，也宜於照管理性因受阻而不能發揮作用的事。在道德上，關於自然法律的最普遍的訓令，理性不會全然地錯誤；但是由於不良的習慣，在個別事件上能受到蒙蔽。至於由自然法律之共同原理所引伸出之結論，許多人的理性陷入了錯誤，以致將本來惡的事情認為是容許的。故在這兩種缺失方面，人需要有天主法律的輔助。正如在當信的問題方面，天主不只指示出人的理性所不能知曉的，例如：天主是三位；也指示出人的正常理性能夠知道的，例如：天主只有一個。這是爲預防人的理性發生錯誤，而許多人確實曾陷入錯誤。

3.正如奧斯定在《論精神與文字》（*De spiritu et littera*）第十四章所指出的，在道德性的訓令方面，法律的文字只形成殺害人的機會，因為它只命人行善事，而不給恩寵以助人完成善事。

第三節 道德性訓令之外，舊約的法律是否含有禮儀性的訓令

有關第三節，我們討論如下：

質疑 舊約的法律似乎在道德性訓令之外，沒有禮儀性的訓令。因為：

1.凡是為人訂的法律，都是指導人性行動的。按前面第一題第三節所說的，人性行動即是道德性的行動。所以，舊約的法律似乎只該有道德性的訓令。

2.此外，所謂禮儀性的訓令，似乎是屬於對天主的敬禮。但是對天主的敬禮是德性之行動，即宗教之（德的）行動；因為按西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章所說的，宗教是「對神奉行敬禮和儀式」。道德性的訓令既然是關於德性之行為的（第二節），似乎不該把禮儀性的訓令與道德性的訓令分開。

3.此外，禮儀性的訓令似是以象徵之方式作表達。但是按奧斯定在《論基督聖道》卷二第三章所說的，「在人間，以言語的表達作用最高」。所以，在法律中不必含有關於象徵性行動的禮儀性訓令。

反之 《申命紀》第四章13節說：「（天主）將那十條誡命，寫在兩塊石版上；同時也吩咐我將儀禮和法令教訓你們，命你們遵守。」但是舊約的十誡是道德性的訓令。所以除道德訓令外，也有禮儀性的訓令。

正解 我解答如下：上面第二節已經說過，天主的法律主要是關於人與天主的關係；人為的法律主要是關於人彼此之關係。為此，除非與公共利益有關係，否則人為的法律對天主的敬禮不做規定。因此，在外教人的敬禮中，可以看到他們關於敬神

有許多規定，都是因為他們認為有助於人的善良風俗。但是天主的法律之主要目的是天主，故在規定人與人之關係時，也是以與天主之關係為指歸。人不只以心靈的內在活動指向天主，即相信、希望和愛慕天主，也以一些外表的行動表示對天主的服從。這些事便屬於所謂的對天主的敬禮，這種敬禮稱為「儀禮」(caeremonia)；按某些人的說法，意即「柴理斯的禮物」(munia Caereris)。柴理斯(Caeres)乃是穀神，因為從前是向天主奉獻五穀百果。也可能如馬克西木斯(Maximus Valerius)所說的，拉丁人用這個字指對神的敬禮，是由於羅馬附近的一個地方叫柴理(Caere)。羅馬被高盧人攻陷時，羅馬人的聖物曾搬運到那裡，並受到崇敬和保存《不朽言行錄》(Factorum Dictorumque Memorabilium)卷一第一章。故此，法律中有關天主之敬禮的訓令，稱為禮儀訓令。

釋疑 1.敬禮天主的行為也是人性行動。故舊約的法律也含有關於這方面的訓令。

2.前面已經說過，自然法律的訓令是普遍性的，須加以限定。這限定或來自人為法律，或來自天主的法律。正如人為法律所加的限定不算是自然法律，而是（人的）成文法律；同樣，天主的法律所加於自然法律之訓令的限定，也與那屬於自然法律的道德訓令有區別。因為敬禮天主是德性的行動，屬於道德性的訓令；但是這訓令進一步的限定，如限以某種犧牲和某種奉獻來敬禮天主，則屬於禮儀性的訓令。所以禮儀性的訓令與道德性的訓令彼此有區別。

3.正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章所說的，天主的事物只能以感官性的表象顯示給人。如果表象不只用語言，也迎合其他感官，則更能動人。故此，在聖經中為傳達天主的事，不只用藉語言所傳達的表象，例如：譬喻的說

法；也利用具有象徵作用的看得見的事物，後者即屬於禮儀性的訓令。

第四節 道德性和禮儀性訓令之外，舊約的法律是否含有司法性的訓令

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在舊約的法律中，除了道德性和禮儀性的訓令外，似乎沒有司法性的訓令。因為：

1. 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷六第二章，卷十第二章說，在舊約的法律中，有「該實踐的生活之訓令，和該表明的生活之訓令。」但是該實踐的生活之訓令是道德性的，該表明的生活之訓令是禮儀性的。所以除了這兩類訓令外，法律中不該再有司法性的訓令。

2. 此外，關於《聖詠》第一一九篇102節那句「我不偏離你的（司法）判斷或審斷（iudicia）」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即不偏離生活的規則」。但是生活的規則屬於道德性的訓令。所以不該將司法訓令與道德訓令加以區分。

3. 此外，判斷或審斷似乎是正義之行動，就如《聖詠》第九十三篇15節所說的：「直到由正義執行判斷」。但正義之行動像其他德性之行動一樣，屬於道德訓令。所以，司法訓令屬於道德訓令，不該加以區分。

反之 《申命紀》第六章1節說：「這些就是（上主天主吩咐你們的）訓令，禮儀，和（司法）判斷或審斷。」這裡訓令是道德訓令的代稱。所以，除了道德和禮儀訓令外，也有司法性的訓令。

正解 我解答如下：上面第二及第三節曾說，天主的法律管理人

彼此之間及與天主之間的事。這兩層任務在原則上皆屬於自然法律之指導範圍，道德訓令也是以自然法律為本。但是在這兩方面都須由天主的法律，或人為的法律加以限定。因為無論在鑑賞或實踐問題上，人自然就知道的只是廣泛原理。正如有關天主之敬禮的廣泛訓令，是由禮儀訓令加以限定，有關應守人間正義的廣泛訓令，則由司法訓令加以限定。

故此，在舊約的法律中須有三種訓令，即：道德訓令，這源於自然法律之指令；禮儀訓令，是限定對天主之敬禮的；司法訓令，是限定人間應守之正義的。因此宗徒在《羅馬書》第七章12節說了：「法律本是聖的」之後，又說：「誡命也是聖的，是正義和美善的。」所謂正義的，是指司法訓令；所謂聖的，是指禮儀訓令（因為奉獻於天主的才稱為聖的）；所謂美善的或正當的，是指道德訓令。

釋疑 1.道德訓令和司法訓令都是為指導人生的。故此這兩方面皆屬於奧斯定所說的其中的一類，即該實踐之生活的訓令。

2.判斷或審斷是指正義之執行，而正義是理性對特定個別事件之運用。所以司法訓令有與道德訓令相同的地方，即皆是源自理性；也有與禮儀訓令相同的地方，因為二者皆是廣泛之訓令的限定。為此，有時司法及道德訓令皆包括在判斷或審斷之內，就如《申命紀》第五章1節所說的：「請聽（我今日向你們耳中所宣示的）禮儀和（司法）判斷或審斷」。有時在判斷或審斷中包括司法訓令和禮儀訓令，就如《肋未紀》第十八章4節所說的：「應執行我的判斷或審斷，遵守我的訓令。」這裡「訓令」指道德訓令，「判斷或審斷」指司法和禮儀訓令。

3.正義的一般行動屬於道德訓令，但是正義之特別限定則屬於司法訓令。

第五節 道德、司法、禮儀訓令之外，舊約的法律是否還含有別的訓令

有關第五節，我們討論如下：

質疑 除了道德、司法和禮儀訓令外，舊約之法律中似乎還有別的訓令。因為：

1. 司法訓令是關於人彼此之間的正義行動，禮儀訓令是關於敬禮天主的宗教行動。但是除了這兩種德性外，還有許多別的德性，如：節制、勇敢、慷慨等，如上面第六十題第五節已說過的。所以，除了上述訓令外，舊約的法律中還該含有許多別的訓令。

2. 此外，《申命紀》第十一章1節說：「你應愛上主你的天主，天天遵守他的訓令，禮儀，判斷或審斷，和誠命。」按上面第四節所說的，訓令屬於道德訓令。所以，在舊約的法律中，除了道德、司法和禮儀之訓令外，還有別的，即所謂的誠命（mandata）。

3. 此外，《申命紀》第六章17節說：「應謹慎遵守上主你的天主的訓令和宣言或證言（testimonia），以及我吩咐你的禮儀。」所以除了上述各種訓令外，法律中也有宣言或證言。

4. 此外，《聖詠》第一一九篇93節說：「我永不忘卻你的『伸張或執行正義』（justificationes）」，「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「即法律」。所以，舊約的法律不只有道德、禮儀和司法等訓令，也有「伸張或執行正義」。

反之 《申命紀》第六章1節說：「這些就是上主天主吩咐你們的訓令，禮儀和（司法）判斷或審斷。」這些是在（舊約）法律的篇首。所以，其中包括了法律的一切訓令。

正解 我解答如下：在法律中有的是正式的訓令，有的是為輔

助完成或遵行訓令的。訓令是關於該做的事。可以從兩方面使人遵行訓令：一是出命者之權威；一是遵行訓令的益處，即可獲得有用的，可喜的，或正當的利益，或避免反面的害處。故此，在舊約的法律中，該有以指明出命的天主之權威者；就如《申命紀》第六章4節說：「以色列！你要聽！上主你的天主，是唯一的天主」；又如《創世紀》第一章1節說：「在起初，天主創造了天地」。這些便是所謂的「宣言或證言」(testimonia)。在舊約的法律中，也該提出守法者的報酬，和違法者之處罰；就如《申命紀》第二十八章1節所顯示的：「你若實在聽從上主你的天主的話，祂必使你遠超過地上所有的民族」等等。這些即所謂的「伸張或執行正義」(justificationes)，由於天主或賞或罰，都是合於正義的。

該行的事，除非具有義務的意義，否則不屬於訓令的範圍。義務有兩種：一是根據理性之指示，一是根據法律訂定的規矩。就如哲學家在《倫理學》卷五第七章，就將正義分為兩種，即道德上的和法訂的。道德上的義務分兩種：理性指出有的事是該行的，或者因為它是必要的，不行此事則德性便不能存在；或者因為它是有用的，即能使德性更易保存。據此，道德上的事情，有些在法律中明確而嚴格地被命令或禁止，例如：「不可殺人」，「不可偷盜」(《出谷紀》第二十章13節；《申命紀》第五章17節)。這些是狹義的訓令。有些在法律中所命令或所禁止的，不是嚴格的義務，而是為了能更好。這些可以稱為誡命(mandata)，因為其中含有規勸說服的成分。就如《出谷紀》第二十二章26節說：「若是你拿了你近人的外幣作抵押，日落以前要歸還他」等等。故此，熱羅尼莫《馬爾谷福音註解》卷首說：「在訓令中講的是正義，在誡命中講的是仁愛。」法訂的義務涉及人間事的，屬於司法訓令；涉及天主的事的，屬於禮儀訓令。

不過，關於賞與罰的也可以稱為「宣言或證言」，因為那是天主之正義的明示。此外，法律的一切訓令皆可稱為「伸張或執行正義」，因為那是法訂之正義的實施。而且，誠命和訓令也可以從別的觀點加以區分，即天主親自命令的稱為「訓令」；由他人代傳的命令稱為「誠命」，就如這個名詞似乎表面所指出的（按：mandatum意謂被委託的）。

由以上所說的，可見法律的一切訓令皆包括在道德訓令、禮儀訓令和司法訓令之中；其餘的沒有訓令之意義，而是如已說過的，是為促使人遵守訓令的。

釋疑 1.在各德性中，只有正義含有義務之意義。故此，道德上的事，只有與正義有關係的，才能在法律中加以規定。宗教上的虔敬也是正義的一部分，就如西塞祿《修辭學》卷二第五十三章所說的。所以，法訂的正義除了禮儀和司法訓令外，不能有別的。

至於其他各質疑，看上面正解所說的便知答案。

第六節 舊約是否該用現世的賞罰許諾，促人遵守訓令

有關第六節，我們討論如下：

質疑 舊約似乎不該用現世的賞罰許諾促人遵守訓令。因為：

1.天主之法律的目的，在於使人因敬畏和愛情而服從天主；故此，《申命紀》第十章12節說：「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？不就是要求你敬畏上主你的天主，履行祂的一切道路，和愛祂嗎？」但是對現世事物之貪慾，使人遠離天主，因為奧斯定在《雜題八十三》第三十六題說：「貪慾是仁愛的毒藥」。所以，現世的賞罰許諾與立法者之用意相反；而且按哲學家在《政治學》卷二第六章所說的，這也使法律成為可厭的。

2.此外，天主的法律高於人爲的法律。在學術方面我們看到，一種學術愈高，其所用之媒介也愈高。既然人爲的法律是用現世的賞罰許諾促使人守法，天主的法律便不該用這些方法，而該用比較高級的。

3.此外，不分善人和惡人都會有的，不使用道具以賞善罰惡。但按《訓道篇》第九章2節所說的：「無論是義人，是惡人，是好人，是壞人，是潔淨的人，是不潔淨的人，是獻祭的人，是不獻祭的人，都有同樣的命運。」所以，現世的利害不適於當天主法律之誠命的賞報和懲罰。

反之 《依撒意亞》第一章19及20節卻說：「假使你們樂意服從我，你們將享用地上的美物；假使你們拒絕而激怒我，你們將爲刀劍所吞滅。」

正解 我解答如下：正如在鑑賞性的學問上，是藉用推論爲媒介物，而引導人同意結論；在一切法律方面，則是藉用賞與罰爲媒介物，而促使人遵守訓令。我們知道在鑑賞性的學問上，提出媒介物（論證）時，要看聽話的人之條件。故在學術上，須依次進行，先從較熟習的學科開始；同樣，誰想使人遵守訓令，也要先用人所關切的事推動人，例如：要想使孩童做點事，要利用孩子喜歡的小禮物。前面第九十一題第五節釋疑2、第九十八題第一至第三節曾說，舊約的法律爲基督作準備的，就如不完善者是完善者之準備。所以，接受這法律的民族，與藉基督而來的未來的完善相較，仍是不完善的；故此，《迦拉達書》第三章24節將這民族比爲在啓蒙師手下的孩童。完善的人則應輕視現世的事物，專心追求屬神的事物；就如宗徒在《斐理伯書》第三章13及15節所說的：「忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳。我們凡是成熟的人，都應懷有這種心情。」不完

善的人追求現世利益，但以天主為目的；惡人則以現世利益為目的。所以舊約的法律，利用不完善的人所關切的現世物，引導人走向天主，是合宜的。

釋疑 1.人以現世利益為目的的那種貪慾，是仁愛的毒藥。但是以天主為目的而求獲得現世利益，可用以使不完善的人走向天主的愛；就如《聖詠》第四十八篇19節所說的：「你若給他利益，他便稱頌你。」

2.人為的法律所用之賞罰是由人加給的，天主的法律所用之賞罰是天主加給的。所以後者用的媒介物是較高的。

3.閱讀舊約的歷史便可以知道，這民族遵守法律時，大家便能安居樂業；在背棄法律之訓令時，便多苦多難。但是有些奉守法律之正義的個人，也遭到患難。這或者因為他們已經是屬神的人，患難使他們更能輕看世物，使他們的德性因受考驗更加堅強；或者他們只是表面奉公守法，心思離天主很遠，全放在現世事物方面，就如《依撒意亞》第二十九章13節所說的：「這民族只在嘴唇上尊崇我，他們的心卻遠離我。」

第一〇〇題

論舊約法律之道德訓令

一分爲十二節一

然後要分別討論舊約之法律的各類訓令（參看第九十九題引言）。首先，論道德訓令；第二，論禮儀訓令（第一〇一題），第三，論司法訓令（第一〇四題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、舊約法律之道德訓令是否皆屬於自然法律。
- 二、舊約法律之道德訓令是否爲關於一切德行的。
- 三、舊約法律的一切道德訓令是否皆歸宗於十誡。
- 四、論十誡之訓令的區分。
- 五、論其數目。
- 六、論其次序。
- 七、論其編寫方式。
- 八、是否可以豁免。
- 九、遵守德性之心態或精神是否屬於訓令範圍。
- 十、愛德之心態或精神是否屬於訓令範圍。
- 十一、論其他道德訓令之區分。
- 十二、舊約法律之道德訓令是否使人成義。

第一節 舊約法律之道德訓令是否皆屬於自然法律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舊約之道德訓令似乎不都屬於自然法律。因爲：

1. 《德訓篇》第十七章9節說：「祂賜給他們訓練（disciplina），又賜給他們生命的法律，作爲產業。」但是訓練與自然法律是平等相分的；因爲自然法律不須學習，是由天性本能

而來的。所以道德訓令不都屬於自然法律。

2.此外，天主的法律比人爲的法律完美。但是人爲的法律在自然法律上加添一些有關善良風俗的限定，因爲自然法律是普世都相同的，而風俗制度隨地而異。所以，天主的法律更該在自然法律上加添一些有關善良風俗的限定。

3.此外，自然理性使人形成一些善良風俗，但信德也是一樣。爲此，《迦拉達書》第五章6節說：「信德以愛德行事」。但是信德不屬於自然法律之下，因爲屬於信德的，高於自然理性。所以，天主之法律的道德訓令不都屬於自然法律。

反之 宗徒在《羅馬書》第二章14節卻說：「沒有（舊約）法律的外邦人，順著本性去行法律上的事。」這指的該是屬於善良風俗的事。所以，法律的道德訓令皆屬於自然法律。

正解 我解答如下：與禮儀和司法訓令有區別的道德訓令，本來皆是關於善良風俗的。既然人的風俗是在於其與理性的關係，而理性是人性行動之本然根本，與理性相合的風俗便是好的，不相合的便是壞的。正如鑑賞理性之一切判斷是基於對第一或基要原理之自然認知；按前面第九十四題第二及第四節所說的，實踐理性之一切判斷也是基於自然就認識的一些原理。根據這些原理，就能以不同的方式判斷各種不同的事情。在人的行爲中，有的事情非常明顯，只要稍加思索，立刻便能憑共同的第一原理加以贊同或拒絕。爲判斷另一些事情，則須慎重考慮各種情況，這不是一般人都能做到的事，只有具備智慧的人方能如此；正如一般人也不能研究各種學術上的特別結論，那是哲學家們的事。爲判斷另一些事情，人需要天主之教誨的輔助，正如在當信的道理一樣。

道德訓令既然是關於善良風俗的，而這些（關於善良風

俗的)乃是與理性相合的,可見人的理性之一切判斷,都多少根據自然理性。故凡道德訓令,都必然屬於自然法律,但方式不同。有的事情,任何人的自然理性立刻就能判斷是否當做或不當做,例如:「當孝敬你的父母」,及「不可殺人,不可偷盜」(《出谷紀》第二十章12、13、15等節;《申命紀》第五章16、17、19等節)。這一類的是絕對屬於自然法律的。有的事情之被判斷當行,需要由有智慧的人作理性方面的精深考慮。這些也屬於自然法律,但需要訓練,由有智慧的人教導年少的人;就如:「在白髮老人前,應起立;對老年人要尊敬」(《肋未紀》第十九章32節),以及其他類似的事。另有一些事,為判斷他們,人的理性需要天主的教導,使人藉以學知關於天主的事,就如:「不可製造雕像及諸如此類的像」(《出谷紀》第二十章4節);又如:「不可妄呼上主你天主的名」(《出谷紀》第二十章7節)。

釋疑 由以上所說的,可知各**質疑**之答案。

第二節 舊約法律之道德訓令是否為關於一切德性的

有關第二節,我們討論如下:

質疑 舊約法律的道德訓令,似乎不是關於一切德性之行動或德行的。因為:

1.按《聖詠》第一一九篇8節所說的,奉行舊約法律之訓令稱為「伸張正義」(justificatio):「我要遵守你的正義」。但是伸張正義乃是正義或義德之實行。所以道德訓令只是關於正義或義德之行爲的。

2.此外,屬於訓令範圍的,具有義務之意義。但是義務之理不屬於其他德性,只屬於正義或義德,其本然作用即是給予每人所當給予的。所以舊約法律的道德訓令與其他德行無

關，只是關於正義或義德之行動的。

3.此外，按依希道《語源學》卷二十第十章；卷五第二十一章所說的，法律之訂立都是爲了公共利益。但按哲學家在《倫理學》卷五第一章所說的，諸德性中，只有正義是關於公共利益的。所以，道德訓令只是關於正義之行動的。

反之 盎博羅修《論樂園》第八章卻說：「違犯天主的法律，和不服從天上的誠命，即是罪惡。」但是罪惡相反一切德性或德性之行動。所以，天主的法律對一切德性之行動，皆應有所規定。

正解 我解答如下：按前面第九十題第二節已說過的，法律之訓令既是以公共利益爲目的，必因社會之組織的不同而各異；故此，哲學家在《政治學》卷四第一章說，由國王所治理的國家法律該是一樣，由民眾所治理的國家法律該是另一樣，寡頭政體的法律又該是另一樣。人爲的法律所針對之社會，與天主的法律所針對的社會不同。人爲的法律是爲民事之社會的，即人彼此之關係的。人彼此之關係在於外表的行爲，人是以外表的行爲彼此交往。這種交往屬於正義之理，正義是專指導社會的。是以，人爲之法律所訂的訓令只是關於正義之行動的；縱然對其他德性之行動有所規定，也是因爲這些行動與正義有關，正如哲學家在《倫理學》卷五第一章所說的。

但是天主的法律所針對之社會，是人與天主之社會，或在現世，或在來世。是以，天主的法律對人善於與天主交往有關的一切事情，皆要制定訓令。人靠理性或心靈與天主結合，在心靈中有天主的肖像，所以天主的法律對使正當理性趨於正當的事，都有所訓令——這牽連到一切德性之行動。因爲智性的德性使理性之行動本身趨於正當，涵養性的德性使理性之針

對內心之情和外表之活動的行動趨於正當。可見天主的法律對一切德性之行動都宜訂有訓令。不過有的行動為維持道德秩序或理性之秩序是不可或缺的，這些行動便屬於訓令之義務範圍；有的行動是為使德性更加完美的，這些便屬於勸諭之誘導範圍。

釋疑 1. 遵守法律之誡命，包括關於其他德性的誡命在內，都有伸張正義之意義，由於人服從天主乃是義不容辭的事。或者說，因為凡屬於人的事，皆服從理性，是義不容辭的事。

2. 狹義的正義是看一人對他人的義務；但在其他德性方面，是看下級機能對理性的義務。按這種義務之意義，哲學家在《倫理學》卷五第十一章講到一種比喻性的正義。

3. 由上面正解關於社會組織之差別所說的，可知答案。

第三節 舊約法律之一切道德訓令是否皆歸宗於十誡

有關第三節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的一切道德訓令，似乎不都歸宗於十誡。因為：

1. 按《瑪竇福音》第二十二章37及39節所說的，法律之基本和主要的訓令，是「愛你的天主」，和「愛你的近人」。但是這兩條不包括在十誡內。所以道德訓令不全包括在十誡之訓令內。

2. 此外，道德訓令不能歸宗於禮儀訓令，而是正好該反過來說才對。但在十誡之訓令中有一條禮儀訓令，即「應記住安息日，守為聖日」（《出谷紀》第二十章8節；《申命紀》第五章12節）。所以，道德訓令並不歸宗於十誡之一切訓令。

3. 此外，道德訓令是關於一切德性之行動的。但在十誡之訓令中，只有屬於正義或義德之行動的訓令——只要將十誡逐條一看，便可一目了然。所以，十誡之訓令不包括所有的道

德訓令。

反之 關於《瑪竇福音》第五章11節那句「幾時人爲了我，而辱罵迫害你們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「梅瑟提出了十誡後，又一部分一部分地加以解釋。」所以法律上的一切訓令都是十誡之訓令的某些部分。

正解 我解答如下：十誡裡的訓令與法律之其他訓令的區別，在於十誡之訓令，傳說是天主自己給民眾的；其他訓令則是藉梅瑟而給予民眾的。所以人直接由天主而得知的訓令，皆屬於十誡。那就是人稍加思索便能根據人所共知的第一原理看出來的，以及靠天主給的信德立刻便能知道的。但有兩類訓令沒有列入十誡之訓令內。一類是人所共知的第一原理，這是寫在自然理性上的，有如自然就知道的，不必另行頒布，例如：不許傷害他人，以及其他類似的。另一類是要經過有智慧的人細心研究，才能知道與理性相符的訓令，這些是天主通過智慧者之教導而傳給民眾的。不過這兩類訓令也包含在十誡之訓令內，但方式不同。人所共知的第一原理之包含在十誡之訓令內，有如原理包含在最近結論內；通過智慧者而得知的訓令之包括在十誡內的恰好相反，而是有如結論包括在原理內。

釋疑 1.那兩條訓令是自然法律中所共知的第一或基要訓令，人的理性本來就知道：或由於天性，或由於信德。所以，十誡的一切訓令與那兩條訓令的關係，就如結論與共同原理的關係。

2.守安息日的訓令一方面是道德訓令，因爲它命人用些時間關心天主的事，就如《聖詠》第四十六篇11節所說的：「你們要停手，應承認我是天主。」所以，按此意義而被列入十

誠之訓令內。關於時間的規定則不是道德訓令，而是禮儀訓令。

3.義務之意義在其他德性中不如在正義中明顯。爲此，民眾對其他德行之訓令，不如對正義行爲之訓令熟習。因此十誠之訓令特別強調正義之行爲，因爲十誠之訓令是法律的綱要。

第四節 十誠之訓令的區分是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 十誠之訓令的區分（參見《出谷紀》第二十章；《申命紀》第五章7至22節），似乎並不適當。因爲：

1.敬禮與信德是不同的德性。但訓令是關於德性之行動的。十誠首段的「除我以外，你不可有別的神」，屬於信德；接著所說的「你不可爲自己雕刻偶像」等，是屬於敬禮的。所以正如奧斯定《聖經首七卷詞彙選編》卷二第七十一題所說的，那是兩條訓令，而不是一條。

2.此外，在法律上分積極訓令和消極訓令，例如：「當孝敬你的父母」，和「不可殺人」。但是「我是上主你的天主」乃是積極訓令，而接著說的「除我以外，你不可有別的神」是消極訓令。所以那是兩條訓令，不是一條，正如奧斯定所說的（同處）。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第七章7節說：「如果不是法律說：『不可貪戀』，我就不知道什麼是貪情。」由此可見「不可貪戀」那句是一條訓令，而不該分爲兩條。

反之 奧斯定在《出谷紀》的「註解」（拉丁通行本註解）上，卻將關於天主的訓令分爲三條，關於人的分爲七條。

正解 我解答如下：關於十誠的劃分，大家的意見不一。赫西

秋（Hesychius）在註解《肋未紀》第二十六章26節那句「十個女人要在了一口灶上烤餅」時說，守安息日的訓令不在十誡之內，因為不是常該按字面遵守的。但他將關於天主的訓令分爲四條：第一條是「我是上主你的天主」；第二條是「除我以外，你不可有別的神」（熱羅尼莫註解《歐瑟亞》第十章10節那句「爲懲罰你的雙重罪過」時，也將這兩句分爲兩條訓令）；第三條是「你不可爲自己雕刻偶像」；第四條是「你不可妄呼你天主的名」。他說關於近人或他人的有六條：第一條是「當孝敬你的父母」，第二條是「不可殺人」，第三條是「不可姦淫」，第四條是「不可偷盜」，第五條是「不可作假見證」，第六條是「不可貪戀」。

但是守安息日若是不屬於十誡，而竟列在十誡之訓令中，似乎不合理。其次，既然《瑪竇福音》第六章24節說，「誰也不能事奉兩個主人」，似乎與「我是上主你的天主」，和「你不可有別的神」說的是同一件事，屬於同一條訓令。是以奧利振雖然也將關於天主的訓令分爲四條，卻把這兩句看爲一條訓令，他說第二條是「不可雕刻偶像」，第三條是「不可妄呼你天主的名」，第四條是「遵守安息日」；其餘六條則與赫西秋分的一樣。（《肋未紀釋義》第八講）。

但是由於雕刻偶像等之禁令只是相對的，是爲了不被人當神恭敬（按：《出谷紀》第二十五章18等節所說的，天主曾命人在聖所內放置革魯賓的像）；故此，奧斯定將「不可有別的神」，和「不可雕刻偶像」看爲是一條訓令，比較合理。另一方面，貪戀他人的妻子爲了苟合，乃是肉情之貪慾；而貪求別人的東西爲能握有，則屬於眼目之貪慾。爲此，奧斯定將不可貪戀他人的妻子和東西分爲兩條訓令。所以，關於天主的，他分三條訓令，關於他人的分爲七條。這種劃分比較好。

釋疑 1.敬禮無非是信德之表白，所以不該對敬禮和信德分別給予不同的訓令。而且給予關於敬禮的訓令，比給予關於信德的訓令，更為適宜，因為十誡之訓令是以信德之訓令和愛德之訓令為根本。正如自然法律的人所共知的第一原理，乃是具有自然理性者本來就知道的，不必再行頒布；同樣，對有信德的人而言，相信有天主乃是本來就知道的第一件事，正如《希伯來書》第十一章6節所說的：「凡接近天主的人，應該信祂存在。」所以除了信德之灌輸外，不須另行頒布。

2.如果積極和消極的訓令彼此不相包含，則是不同的訓令，例如：在孝敬父母中，不包含不可殺人；後者也不包含前者。但如果積極的包含在消極的裡面，或積極的包含消極的，則不分為各別的訓令，例如：關於「不可偷盜」不另外再列訂該保護他人的東西，或歸還他人的東西。根據同理，相信天主，和不信別的神，也不是個別的訓令。

3.凡貪慾皆有相同之理，故此，宗徒只提一個不可貪戀。但是貪戀各種東西的理由不同，故奧斯定分之為不同的訓令。的確，按哲學家在《倫理學》卷十第五章所說的，貪慾是因行動或對象之不同而分類別。

第五節 十誡之訓令的數目是否適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 十誡之訓令的數目似乎不適當。因為：

1.按盎博羅修《論樂園》第八章所說的，罪惡是「違反天主的法律，不服從天上的誡命。」但是罪惡之區分，係根據人所冒犯的是天主，是他人，或是自己。既然在十誡中只有關於天主和他人的訓令，而沒有關於自己的訓令；所以十誡之訓令的數目似乎不足。

2.此外，守安息日是屬於對天主之敬禮的，而守其他慶節

以及祭祀，也是屬於敬禮天主的事。但在十誡中只有一條關於守安息日的訓令。所以，也該有關於其他慶典和祭獻的訓令。

3.此外，正如發虛誓是冒犯天主的事，褻瀆和曲解天主的道理也是一樣。但在十誡中只有一條禁止虛誓的訓令，即「不可妄呼你天主的名」。所以，也該另有禁止褻瀆和邪說的訓令。

4.此外，人自然就愛父母，但也自然就愛子女。愛德的誡命是針對一切人的。十誡的訓令是以愛德為目的，正如《弟茂德前書》第一章5節所說的：「訓令的目的就是愛」。既然有愛父母的訓令，便也該有愛子女和他人的訓令。

5.此外，任何種類的罪惡，皆可分為心思上的和行為上的罪過。在十誡內，關於某些罪惡，即偷盜和姦淫，是將行為和心念分別列出的。關於行為有：「不可姦淫」和「不可偷盜」；關於心念有：「不可貪戀你近人的妻子」和「不可貪圖你近人的東西」。所以，關於殺人和假見證，也該將心念和行為分別列出。

6.此外，罪過可能是來自慾情之不軌，也可能是由於憤情之不軌。在十誡中，有禁止慾情之不軌的訓令，例如：「不可貪戀」。所以，在十誡中也該有禁止憤情之不軌的訓令。所以，十誡之十條訓令的數目似乎不適當。

反之 《申命紀》第四章13節說：「祂將祂的盟約，給你們宣布出來，吩咐你們遵守，以及祂寫在兩塊石版上的十句話。」

正解 我解答如下：上面第二節已經說過，正如人為之法律的訓令，是以人間的社會為指歸，天主之法律的訓令，則是以在天主權下之人的社會或團體為指歸。一個人為能適於留在某種社團，必須具有兩點：第一點，他與這社團的首領之關係要好；第二點，他與社團中的其他同伴及成員的關係也要好。故

在天主的法律中，首先要有關於人與天主之關係的訓令；然後針對人與其他在天主權下共同生活之人的關係，也該有其他的訓令。

人對社團之首領有三種義務：第一是忠信，第二是尊敬，第三是服務。對君主之忠信，在於不將最高主權之尊榮歸於別人；這就是第一條訓令所說的：「你不可有別的神」。對君主之尊敬，要人對君主不可有任何侮辱；這就是第二條訓令所說的：「你不可妄呼上主，你天主的名」。屬下須為君主服務，是為報答屬下由君主所得的恩惠；這屬於第三條訓令，為了紀念萬物之受造而奉守安息聖日。

人對他人之關係，有特別的和普通的兩種：有債務的人應償還債務給債主，其與債主的關係是特別關係——尊敬父母的訓令就是關於這方面的；普通的關係是針對所有的人的，即不可以行為、言語和心念傷害他人。以行為傷害他人，有時被傷害的是他人本身，即危害其個體之存在。「不可殺人」即是針對這方面的禁令。有時所危害的是在傳宗接代方面與這人相連的人。這方面的禁令是「不可姦淫」。有時所危害的是人為了自己和子女之生存而握有的東西，因而有「不可偷盜」之禁令。關於以言語傷害他人的禁令，是「不可作假見證害你的近人」。關於以心念害人的禁令是「不可貪戀」。

關於天主的三條訓令，也可以按（行為、言語、心念）這種區分法加以區分。第一條訓令的「不可雕刻偶像」屬於行為。第二條訓令屬於言語，故說：「不可妄呼你天主的名」。第三條訓令屬於心念；因為守安息日，從道德訓令的觀點去看，是命人心靈在天主內安息。或者也可以按奧斯定所說的，第一條訓令命人敬拜最高根本之至一性；第二條訓令命人敬拜天主之真實性；第三條訓令命人敬拜天主之聖善，藉以成聖我們自己，並達到最後之目的而得到安息。（《聖詠講述》聖詠

釋疑 1.這點可以有兩種解釋。第一種解釋，乃因了十誡之訓令是以愛德之訓令為指歸的。需要訂立愛天主和愛他人的訓令，因為自然法律在這兩方面因了罪惡已經模糊不清；而在愛自己方面則不然，自然法律仍有作用。或者也可以說，對自己的愛包含在對天主及他人的愛裡，因為真正愛自己的人，必是以天主為指歸。故在十誡之訓令中，只有關於天主和他人的訓令。

另一種解釋是說，十誡之訓令是民眾直接從天主接受來的訓令。為此，《申命紀》第十章4節說：「上主將先前所寫的，祂向你們所說的那十句話，寫在這兩塊版上。」所以，十誡的訓令該是立刻能印在民眾心中的。訓令具有義務之意義。人很容易瞭解他對天主和他人必然有些義務，特別是他若有信德。至於說人在屬於自己而不屬於他人的事物上，對自己必然有義務，便不是很明顯的事；若不加思索，人都以為在屬於自己的事物上是完全自由的。故此，禁止人對自己有所不軌的訓令，須經由智者之教誨傳達給民眾。因而不列入十誡。

2.舊約法律所規定的慶節，都是為紀念天主的某種恩惠，或是過去的，或是以象徵方式預示將來的。各種祭獻和犧牲也是為了這個目的。在應紀念的天主（過去）的恩惠中，為首的和最主要的是創造之恩，守安息日便是為紀念這個恩惠。故此，《出谷紀》第二十章11節指出這訓令的理由：「因為上主在六天內造了天地」等等。在以象徵方式預示將來之恩惠中，主要和最後的一個是心靈在天主內的安息，或在現世靠恩寵，或在來世靠榮福，這也是安息日所象徵的。故此，《依撒意亞》第五十八章13節說：「假使你在安息日限止你的腳步，在我的聖日停止你的營業，稱安息日為喜樂，為上主可敬的聖

日。」這些主要是人心靈上的恩惠，特別是有信德的人心靈上的恩惠。其他慶典是為紀念在某時代實現的特恩，例如：逾越節為紀念以前從埃及解放之恩惠，和以後的基督之苦難；而基督的苦難瞬間成為過去，並引領我們達到神性的安息日之安息。故此十誡之訓令中不提別的慶典和祭獻，只提到安息日。

3.正如宗徒在《希伯來書》第六章16節所說的：「人都是指著比自己大的起誓；以起誓作擔保，了結一切爭端。」因了起誓是關係大家的事情，故十誡中有一條訓令特別禁止濫用誓言。主張邪說只是少數人的事，故在十誡之訓令中不必特別提到。但是按某些人的解釋，認為「不可妄呼你天主的名」這句話，也禁止一切邪說，因為「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「不可說基督是受造者」。

4.人的自然理性直接指示給人不可傷害他人，故此禁止害人的訓令是普遍性的。但是自然理性不直接明顯地指示出人對他人有義務，除非對有所虧欠的人。子女對父母的負欠是明顯的，沒有人能夠否認和逃避。因為父母是子女之生命及存在的根本，也是養育教誨之根本。故在十誡之訓令中只提到了對父母的尊敬和孝順。至於父母並不欠子女們什麼恩惠，正好是相反。此外，子女也是屬於父母的，正如哲學家在《倫理學》卷八第十二章所說的：「父母把子女當作屬於自己者愛護」。根據同樣的理由，正如在十誡中沒有關於人對自己的訓令，故也沒有關於愛子女的訓令。

5.姦淫行為之快樂和財物之利益，本身就是值得人追求的，因為具有可樂之善和有用之善的意義。故在這方面不只該禁止行為，也該禁止貪念。而殺人和虛偽，本身是可惡的事；因為人自然愛他人和真理，人之願望殺人和虛偽，只是為了別的目的。故關於殺人和假見證只須禁止行為，不必禁止心念。

6.前面第二十五題第一節曾經說過，憤情方面的情皆是源

自慾情方面的情。十誡之訓令乃是法律的綱要，故只該提到慾情方面的情，不必提憤情方面的情。

第六節 十誡之十條訓令的次序是否合適

有關第六節，我們討論如下：

質疑 十誡之十條訓令的次序似乎不合適。因為：

1. 對他人的愛似乎是先於對天主的愛，因為我們認識他人比認識天主清楚，就如《若望壹書》第四章20節所說的：「那不愛自己所看見的弟兄的，怎能愛自己所看不見的天主？」但是前三條訓令是關於愛天主的，其餘七條才是關於愛人的。所以，十誡之訓令的次序不合適。

2. 此外，積極的訓令命人修德性之行爲，消極的訓令禁止罪惡的行爲。但按波其武在《範疇論註釋》卷四說的，先該改除惡習，然後再修德行。所以，關於他人的訓令，該先列消極的訓令，然後列積極的訓令。

3. 此外，法律的訓令是關於人的行動的，但是心念的行動先於口或外表的行動。所以，將關於心念的「不可貪戀」的訓令放在最後，並不合適。

反之 宗徒在《羅馬書》第十三章1節說：「由天主來的，是有次序的」。但上面**第三節**已經說過，十誡之訓令是直接由天主來的。所以具有適當的次序。

正解 我解答如下：前面**第三節**、**第五節釋疑1**已經說過，十誡的訓令只限於那些人的心靈能夠立刻接受的。顯然地，一物之相反者愈爲嚴重及不合理性，則此物愈爲理性所接受。既然理性之次序是以目的開始，與目的不合的顯然最不合理性。人之生命和社會的目的是天主。所以十誡之訓令先該確定人與天主

之關係，與此關係相反者是最嚴重的事。正如軍隊與首領的關係有如與目的的關係，軍人的第一要務是服從首領，與之相反者是最嚴重的事；其次才是軍人彼此之關係。

在我們與天主之關係的事上，第一件便是忠於天主，斷絕與敵人的一切交往；第二件是對天主表示尊敬；第三件是為天主服務。在軍隊裡，軍人不忠而私通敵人，比對長官失敬嚴重；對長官失敬比服務上的缺欠嚴重。

在關於他人的訓令中，對他人有所欠負的人，若違反其應有之關係，顯然更違反理性，罪過也比較嚴重。故在關於他人的訓令中，關於父母的訓令居於首位。其餘的訓令也是按罪過之嚴重性排列的：行為上的罪比口舌上的罪嚴重及不合理性，口舌上的罪比心念上的罪嚴重及不合理性。在行為方面的罪惡中，殺人是破壞已經存在的人命，比姦淫嚴重，後者使未來之子女的（生父）身份難以確定；姦淫比偷盜嚴重，後者是關於身外物。

釋疑 1.以感官來說，他人比天主容易被我們認知，但按後面第二集第二部第二十五題第一節、第二十六題第二節要講到的，愛天主乃是愛他人的理由。故此，把關於天主的訓令列在前面。

2.正如天主是萬物之存在的根本，父母也是子女之存在的一種根本。故在有關天主的訓令之後，先列關於父母的訓令。

如果積極和消極的訓令是關於同類的行為，則所舉之理由可以成立。但在上述情形，也不是絕對地正確。在行為之實踐上，固然該先革除惡習，而後修德立功；就如《聖詠》第三十三篇15節所說的：「躲避罪惡，努力行善」，以及《依撒意亞》第一章16節所說的：「停止作孽，學習行善」。但在認知方面則德性先於罪惡，因為按《靈魂論》卷一第五章所說的：「知直而後能知曲。」《羅馬書》第三章20節也說：「經由法律

而認識罪過」。按這觀點，積極的訓令該列在前面。

但是十誡之訓令的次序不是根據這個理由排列的，而是根據前面正解所說的理由。因為在第一塊石版上有關天主的訓令中，是積極的訓令列在最後，因為這種過犯的罪最輕。

3.在施行方面雖然是先有心念上的罪，但是理性是最後意識到這方面的禁令。

第七節 十誡之訓令編寫的是否得體

有關第七節，我們討論如下：

質疑 十誡之訓令陳述或編寫的似乎不得體。因為：

1.積極的訓令是促成德性之行動的，消極的訓令是阻止惡習之行動的。但在任何事上，德性與惡習都是對立的。所以十誡之訓令所管制的任何事，都該積極的訓令與消極的訓令相提並論。所以積極與消極的訓令不當雜列。

2.此外，依希道《語源學》卷二第十章、卷五第三章說：「法律皆是基於理性。」十誡之訓令都是天主的法律。所以每一訓令都該提出理由來，不只第一和第三誡之訓令。

3.此外，人守訓令便受天主的賞報。天主的預許都是關於訓令之賞報的。所以不只第一和第四條訓令該提出天主預許的賞報，每條訓令都該提出來。

4.舊約的法律被稱為「畏懼之法律」，因為是靠懲罰之威脅促使人守法。十誡之訓令都是舊約的法律。所以不只在第一和第二條之訓令中該提到處罰之威脅，每一條都該提到。

5.此外，天主的訓令都該記在心中，因為《箴言》第三章3節說：「要將它們刻在你的心版上」。故不該只在第三條訓令裡提到記憶。所以，十誡之訓令陳述或編寫的不得體。

反之 《智慧篇》第十一章21節卻說：「天主處置一切，原有

一定的尺度，數目和衡量。」所以，在制訂自己法律之訓令時，更是用了合適的方式。

正解 我解答如下：在天主之法律的訓令中含有至高的智慧，因此《申命紀》第四章6節說：「（你們要謹守遵行，因為這樣，）在萬民眼中，纔能顯出你們的智慧和見識」。按合適的方式和次序安排一切，正是智者之特長。所以，法律之訓令陳述或編寫的，顯然該十分得體。

釋疑 1.一件事之肯定常包含與之相反者之否定；但是相反者之否定不常含有正面之肯定。說：「如果是白的，便不是黑的」，這話合理；但是說：「若不是黑的，便是白的」，這話不合理，因為否定比肯定包括的事情多。故此「不可害人」這個消極訓令，根據理性的最初指示，比那該尊敬某人或為某人服務的積極訓令，所包括的人多。在理性的最初意識中，有該報償施恩的人之指示，假使他還沒有報償。正如《倫理學》卷八第十四章所說的，有兩種施惠者的恩惠，人永遠無法完全報答，就是天主和父母。故此只有兩條積極的訓令：一是孝敬父母，一是守安息日以紀念天主的恩惠。

2.純道德訓令的理由非常明顯，故不必另加說明。但在道德訓令中，有的加上了禮儀訓令，或普通道德訓令的進一步限定；就如第一條訓令的「不可雕刻偶像」，和第三條訓令的安息日之規定。故這時要提出理由來。

3.人在行為中一般都追求某種利益。有的訓令好像沒有利益可得，或者沒有利益受到妨害，這時便需要提出賞報來。父母在人生行程中已在走下坡路，從他們身上再沒有利益可圖，故在當孝敬父母的訓令中提出了賞報。禁止拜邪神也是一樣，好似有礙於人自認與魔鬼交往能得到的利益。

4.按《倫理學》卷十第九章說的，對傾向於惡的人，處罰才是必要的。故在法律之訓令中，只對有向惡之傾向的事提出了懲罰的威脅。由於外邦人一般之習慣的影響，人有崇拜邪神之傾向。同樣，由於起誓的機會多，人也易於發虛誓。故在前面兩條訓令中提到懲罰之威脅。

5.安息日是為紀念過去之恩惠的，故特別提到記憶。或者也可以說，守安息日之訓令含有不是來自自然法律的相關限定，故須特別加以囑咐。

第八節 十誡之訓令是否可以豁免

有關第八節，我們討論如下：

質疑 十誡之訓令似乎是可以豁免的。因為：

1.十誡之訓令屬於自然法。但按哲學家在《倫理學》卷五第七章說的，合乎自然法的有時會失當，且是可變的，像人性一樣。如前面第九十六題第六節、第九十七題第四節已說過的，在某特殊情形下的法律之失當，正是給予豁免的理由。所以十誡的訓令可以豁免。

2.此外，天主與天主之法律的關係，正如人與人為法律的關係。但是人可以豁免人為的法律之訓令。十誡之訓令既是由天主立的，所以天主似乎也能給予豁免。教會的上司是天主在世上的代表，因為宗徒在《格林多後書》第二章10節說：「我所寬恕的，如果我曾寬恕過什麼，是為你們的緣故，而且是代表基督（in persona Christi）寬恕的。」所以，教會的上司也可以豁免十誡之訓令。

3.十誡之訓令中有一條禁止殺人。但是，人似乎能夠豁免這條訓令，就如按人為的法律之訓令，有可以殺人的情況，例如：殺惡人或敵人。所以，十誡之訓令是可以豁免的。

4.守安息日也是十誡之訓令中的一條。但是這條訓令曾

有過豁免，因為《瑪加伯上》第二章41節說：「於是那天大家決定：即便在安息日人來攻擊我們，我們也應還擊抵抗。」所以十誡之訓令是可以豁免的。

反之 《依撒意亞》第二十四章5節說，有的人受到譴責，因為他們「改變了法律，免除了永久的盟約。」這裡指的主要該是十誡之訓令。所以十誡之訓令不能經由豁免而改變。

正解 我解答如下：前面第九十六題第六節、第九十七題第四節曾說，在某特殊情況，若嚴守法律的條文，便會與立法者的用意相反，這時便該給予豁免。立法者的用意首先並主要指向公共利益；次要地指向正義和德性之秩序，用以保存並達成公共利益。如果訓令之內涵能維護公共利益或正義和德性之秩序，便合於立法者之用意，因而是不能豁免的，例如：在某社會中訂有不許破壞國家、不許通敵賣國、不許為非作歹等法令；這樣的法令是不能豁免的。但若為了補充這些法令而訂有別的法令，用以限定某些特別方式，這些（特殊）法令就能夠是可豁免的；即如果在某些情況沒有這些（特殊）法令，也不會妨礙根據立法者之用意所訂的原始法令，例如：為了保衛國家，某城訂有當城被圍困時，每一區該有人去守城站崗的法律。為了某更大的利益，便可以給予某些人豁免。

十誡之訓令中含有立法者的用意，即天主的用意。因為第一塊石版關於人與天主的訓令，是指向共同和最後之利益的，亦即指向天主的；第二塊石版之訓令含有人彼此間應守之正義，即不可使人無辜受害，給予每人所應得者。這就是十誡之訓令的主旨。所以，十誡之訓令是絕對不能豁免的。

釋疑 1. 哲學家所講的，不是含有基本正義秩序的自然法；因

爲：「當遵守正義」這句話，永遠不會失當。他說的是遵守正義的某些特定方式，這些有時可能失當。

2. 宗徒在《弟茂德後書》第二章13節說：「如果我們不忠信，天主仍然是忠信的，因爲祂不能否認自己。」如果天主取消祂的正義秩序，就等於否認自己，因爲祂就是正義本身。所以天主不能豁免人，使人可不以天主爲目的，或不遵守祂的正義秩序，就連人彼此間之正義秩序也是一樣。

3. 十誡禁止殺人，因爲殺人不合正義，所以這條訓令也含有正義之理。人爲的法律，也不能准許人無正當理由而殺人。但是殺國家的敵人或惡人，這不是不合理的殺害。故這與十誡之訓令沒有衝突；而按奧斯定在《論自由意志》卷一第四章所說的，這種殺害（occisio）不是十誡之訓令所禁止的凶殺或殺人（homicidium）。同樣，拿走原來屬於某人的東西，若他理當失去這東西，便也不是十誡之訓令所禁止的偷竊或搶奪。

爲此，在以色列子民聽天主的訓令，拿走埃及人的東西時（《出谷紀》第十二章35節），也不是偷竊；因爲按天主的判決，這是以色列人所應得的東西。同樣，亞巴郎同意殺兒子（《創世紀》第二十二章），也不是同意兇殺或殺人，因爲聽從天主的命令殺子是正當的，因爲天主是生命和死亡之主宰。因了原祖的罪過，也是天主宣判眾人死亡之處罰，無論好人壞人；假如天主命令某人執行這個判決，則這人不是殺人犯，正如天主不是殺人犯一樣。同樣，歐瑟亞親近淫亂的妻子或犯姦的女人（《歐瑟亞》第一章2節），也未犯通姦或淫亂之罪；因爲他是親近按天主的命令屬於自己的女人，而天主是婚姻制度的制訂者。

所以，十誡裡的訓令，從其含有正義之理那方面說，是不能改變的。但是在其貼用到個別行動而做進一步限定那方面，即這個或那個殺人、偷竊或姦淫，是否爲真正的殺人、偷

竊或姦淫行爲，則是可改變的。有時只有天主有權力改變，即關於天主親自制訂的事，如：婚姻等事；有時人也能有權力加以改變，即關於人有委任之權力的事。在這些事上人是天主的代表，但不能全面代表天主。

4. 那種決定，更好說是訓令之解釋，而不是豁免。正如主在《瑪竇福音》第十二章第3等節所指示的，做爲救人命所必要的事，不算違犯安息日。

第九節 秉持德性之心態或精神，是否屬於法律之訓令範圍

有關第九節，我們討論如下：

質疑 秉持德性之心態或精神（modus virtutis），似乎屬於法律之訓令範圍。因爲：

1. 秉持德性的精神是指一人以正義的精神行正義的事，以勇敢的精神行勇敢的事，關於其他德性也是一樣。但是《申命紀》第十六章20節說：「要以正義精神履行正義」。所以，秉持德性的精神也在訓令之範圍。

2. 此外，立法者的用意最是屬於訓令範圍的。但按《倫理學》卷二第一章所說的，立法者的主要用意是使人成爲有德者。有德者即是以德性之精神行事的人。所以，秉持德性的精神屬於訓令範圍。

3. 此外，秉持德性的精神似乎就是心甘情願並高興地做事。但這屬於天主之法律的訓令範圍。因爲《聖詠》第一〇〇篇2節說：「要興高彩烈地事奉上主」；《格林多後書》第九章7節也說：「不要心痛，也不要勉強，因爲天主愛樂捐的人」；那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你無論做何好事，要高興地去做，你便做的好；若心懷哀愁去做，那事固來自你，但不是你做的」。所以秉持德性的精神屬於法律之訓令範圍。

反之 若非有德性之習性，誰也不能像有德性者那樣行事；這有哲學家在《倫理學》卷二第四章和卷五第八章所說的以資證明。誰若違犯法律之訓令，便該受罰。如此，（若秉持德性精神屬於法律之訓令範圍）則沒有德性之習性的人，無論做什麼都該受罰。這與立法者的用意不符；他的用意是使人養成行善之習慣，漸進於德。所以秉持德性之精神不屬於訓令範圍。

正解 我解答如下：前面第九十題第三節釋疑2.曾說，法律的訓令有強制的力量。所以法律所強制者，直接屬於法律之訓令範圍。按《倫理學》卷十第九章所說的，法律的強制是靠懲罰之威脅，法律上訂有處罰的，才正式屬於法律之訓令範圍。在科訂處罰時，天主的法律與人為的法律有所不同。因為只有立法者能夠判斷的事，法律才能科以處罰，因為法律科刑是根據判決。人為法律的立法者是人，只能判斷外表的行為，因為《撒慕爾紀上》第十六章7節說：「人看外表」。只有天主之法律的立法者天主，能判斷人內心的動態；就如《聖詠》第八篇10節所說的：「公義的天主！惟你洞察肺腑和人心。」

故此應該說：秉持德性之精神，在某方面是人為法律和天主的法律都關注的；有的方面是天主的法律所關注的，而非人為法律所關注的；有的方面則是天主的法律和人為的法律都不關注。按哲學家在《倫理學》卷二第四章所說的，德性之精神是基於三點。第一點是行事的人該「明明知道」。這點是天主的法律和人為法律都加以判別的。因為一個人不知而為的，是偶然而為的。故此，有的事因了愚昧的關係而被判定是有罪或無罪，無論按天主的法律，或按人為的法律。

第二點是「情願」行動或「決意」行動，而且是「為此行動而決意」行動；這點含有內心的兩種行動，即（意志之）意願行動和意向行動，這在前面第八及第十二題已經說過。只有

天主的法律判斷這兩種行動，人爲的法律不加過問。因爲人爲的法律不處罰那想要殺人而不曾殺人的；但天主的法律卻加以處罰，就如《瑪竇福音》第五章22節所說的：「凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判。」

第三點是「堅定不移地進行行動」。這種堅定專屬於習性；習性根深蒂固後，行動便會堅定不移。秉持這一點德性精神不屬於訓令範圍，無論是天主之法律或人爲之法律的訓令：一個對父母盡孝敬之職責的人，雖然沒有孝敬之德的習性，無論人或天主都不把他看爲犯法者而加以懲罰。

釋疑 1.屬於訓令範圍之正義行爲的精神，是指該按法律之規定行事，而不是要出於正義之德的習性。

2.立法者的用意有兩點：第一點是他想用訓令以達到者，這即是德性；另一點是他關於什麼想頒訂訓令，這是那促成或準備德性者，亦即德性之行動。訓令之目的與訓令之相關質料不是同一回事；就如在其他事物上，目的與導致目的者也不是同一個東西。

3.行德性之事不心感哀愁，屬於天主之法律的訓令範圍；因爲如果心感哀愁，便是不情願。但是關於高興去做，或以喜樂或愉快之心去做：一方面屬於訓令的範圍，即指由愛天主和愛人而來之快樂，因爲愛是快樂之原因；一方面不屬於訓令的範圍，即指由習性而來之快樂。因爲按《倫理學》卷二第三章所說的：「行動之快樂是已經養成了習性的標記」。的確，一個行爲可能是由於目的而爲可喜的，也可能是由於適合習性。

第十節 秉持愛德之心態或精神，是否屬於天主之法律的訓令範圍

有關第十節，我們討論如下：

質疑 秉持愛德之心態或精神似乎屬於天主之法律的訓令範圍。因為：

1.《瑪竇福音》第十九章17節說：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。」基此，遵守誡命似乎便足以使人進入生命。但是善行，除非是出於愛德，否則不足以使人進入生命；因為《格林多前書》第十三章3節說：「我若把我所有的財產全施捨了，我若捨身投火被焚，但我若沒有愛，為我毫無益處」。所以，愛德精神屬於訓令的內涵。

2.此外，所謂秉持愛德精神，便是做一切事皆為了天主。但這屬於訓令範圍，因為宗徒在《格林多前書》第十章31節說：「無論做什麼，一切都要為光榮天主而做。」所以，愛德精神屬於訓令範圍。

3.此外，若愛德精神不屬於訓令範圍，則一人能夠滿全法律之訓令而無愛德。沒有愛德而能完成的，便也能沒有恩寵而完成，因為恩寵常與愛德在一起。所以人能夠沒有恩寵而滿全法律之訓令。但按奧斯定在《歷代異端輯覽》第八十八端所說的，這是伯拉糾（Pelagius，約354～418年）的邪說。所以，愛德精神屬於法律的內涵。

反之 不守訓令的，是犯死罪。若愛德精神屬於訓令範圍，則人不以愛德精神做任何事，都犯死罪。但是沒有愛德的，便不能以愛德精神行事。故此，沒有愛德的，無論做什麼事，都是犯死罪，縱然他做的事是屬於善事。這是不合理的。

正解 我解答如下：關於這個問題，大家的意見不一。有人說

愛德精神絕對屬於訓令範圍；但說沒有愛德的並非不能遵守這種法律，因為他能準備自己以使天主灌輸愛德。幾時沒有愛德的人做好事，也不犯死罪；因為以愛德精神做事是積極的訓令，不常具效力，只在人有愛德的時候有約束力。別的人主張愛德精神絕對不屬於訓令範圍。

兩種主張都含有一部分真理，因為可以從兩方面去看愛德之行動。一方面是看其行動本身；在這方面，愛德之行動屬於法律之訓令範圍，訓令是特別針對此點而給的，即是：「你要愛上主你的天主」（《申命紀》第六章5節），和「你要愛你的近人」（《肋未紀》第十九章18節）。從這方面來看，第一種主張正確。人並非不能遵守這條訓令，因為那是關於愛德之行動的；而人能夠準備自己為獲得愛德，有了愛德後也能加以運用。

另一方面，愛德之行動是其他德性之形態或形式（modus），這是說，其他德性都是以愛德為指歸，就如《弟茂德前書》第一章5節所說的：「訓令的目的就是愛」。而前面第十二題第一節釋疑3、第四節釋疑3已經說過，對目的之志向乃是導致目的之行動的一種形態或形式。從這方面來看，第二種主張合於真理，即愛德之形態（心態或精神）不屬於訓令的範圍。這等於說，在「應孝敬父母」的訓令中，不包括孝敬父母要出於愛德，而只是要孝敬父母。所以孝敬父母的人，雖然沒有愛德，也不違反這道訓令，但是他違反關於愛德之行動的那條訓令，因而會受到處罰。

釋疑 1.主不是說：「若你要進入生命，就該遵守一條誠命」；而是說：「該遵守一切誠命」。在這些誠命中，也包括愛天主和愛人之誠命。

2.在愛德的誠命中，含有全心愛天主的要求，而這要求人將一切事都指向天主；所以，除非人將一切事都指向天主，

否則便不能滿全愛德之誡命。故此，孝敬父母的，該是出於愛德精神，但這不是因了「孝敬父母」這條訓令，而是由於另一條訓令，即「你當全心愛上主你的天主」（《申命紀》第六章5節）。既然這是兩條不常生效的積極訓令，能夠在不同的時間生效，故此能夠是：一人在滿全孝敬父母之訓令時，而不同時違犯關於怠忽愛德心態或精神的訓令。

3.人若不滿全愛德之訓令，便不能是遵守法律之一切訓令，而滿全愛德之訓令不能沒有恩寵。故此伯拉糾所說的不可能，即沒有恩寵人能滿全法律。

第十一節 十誡之外，是否尚宜區分法律之其他道德訓令

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 十誡之外，似乎不宜再區分法律之其他道德訓令。因為：

1.在《瑪竇福音》第二十二章40節，主說：「全部法律和先知，都繫於愛德之兩條訓令。」十誡便是解釋這兩條訓令的。所以，另外不宜再有別的道德訓令。

2.此外，按上面第九十九題第三節等所說的，道德訓令有別於司法訓令和禮儀訓令。普通之道德訓令的限定屬於司法和禮儀訓令；普通的道德訓令，如第三節已說過的，則包括在十誡之內，或以十誡為前提。所以，除十誡外，不宜再傳授別的道德訓令。

3.此外，按前面第二節所說的，道德訓令是關於一切德性之行動的。除十誡外，在法律中有關於敬禮、慷慨、慈悲和貞操的道德訓令，同樣也該有關於其他德性的訓令，如勇敢、節制等（假設十誡之外宜有其他道德訓令）；但是卻沒有。所以，十誡以外不宜再在法律中區分其他道德訓令。

反之 《聖詠》第十九篇8節說：「上主的法律是完善的，能暢

快人靈。」但是十誡以外所加的其他道德訓令，也能使人不受罪污之染，使靈魂歸向天主。所以法律理應也傳授其他道德訓令。

正解 我解答如下：由前面第九十九題第三節所說過的可以知道，司法和禮儀訓令，只是由於規定才有效力，因為在未規定以前，事情本是無可無不可的。但是道德訓令是由於自然理性之指示而有效，縱然在法律上沒有規定。道德訓令有三個等級。有的訓令非常確定明顯，以致不需要頒布，就如愛天主愛人之誡命等，如第三節、第四節釋疑1.已說過的；這些好似各訓令之目的，在這些訓令方面，人隨理性之判斷便不會錯誤。有的訓令較為特殊，無論是誰，即使是庶人，也都能立刻而容易地看出這些訓令的理由；不過由於在少數情況下，人的判斷有時不正確，故需要加以頒布，這些就是十誡的訓令。有些別的訓令，其理由不是為每個人都明顯，只有智者能夠看出；這些就是在十誡以外另加的道德訓令，是天主藉梅瑟和亞郎傳授給民眾的。

但是由於明顯的訓令，乃是瞭解較為不明顯之訓令的根據；所以十誡以外另加的其他道德訓令，都可以一種附加方式歸宗於十誡之訓令。十誡之第一條訓令禁止人敬拜別的神，附加的訓令是關於敬拜邪神之事情的禁令。就如《申命紀》第十八章10節說的：「在你們中間，不可容許人使自己的兒子或女兒經過火，也不可容許人占卜、算卦、行妖術或魔術；或念咒、問鬼、算命和求問死者。」第二條訓令禁止虛誓。附加的禁令是《肋未紀》第二十四章第15等節的禁止褻瀆天主，和《申命紀》第十三章的禁止邪說。附加於第三條訓令的就是一切禮儀訓令。關於孝敬父母的第四條訓令，附加的有對老年人的尊敬，就如《肋未紀》第十九章32節說的：「在白髮老人前應起立；對老年人要尊敬」，以及有關對長上之尊敬，和恩待平等

或下屬之人之訓令。第五條訓令禁止殺人，附加有關於怨恨或強暴他人的禁令；就如《肋未紀》第十九章16節所說的：「不可害你近人的性命」，以及懷恨兄弟的禁令：「不可懷恨你的兄弟」（同章第17節）。第六條訓令禁止姦淫，附加有禁止娼妓的訓令；就如《申命紀》第二十三章18節所說的：「以色列婦女中，不可有人當廟妓；以色列男人中亦不可有人作廟倡」；也禁止逆性的行為，就如《肋未紀》第十八章22節所說的：「你不可與男人同寢，如同與女人同寢一樣；你不可與任何獸類同寢」。第七條訓令禁止偷盜，附加有對高利貸的禁令，就如《申命紀》第二十三章20節所說的：「借給你兄弟銀錢，不可取利」；又禁止欺騙，就如《申命紀》第二十五章13節所說的：「在你的袋裡不可有兩樣法碼」，以及一切關於欺凌和強取的禁令。第八條訓令禁止作假見證，附加有對不公道之裁判的禁令，如《出谷紀》第二十三章2節所說的：「在爭訟的事上，不可隨從多數說歪曲正義的話」；對說謊舞弊的禁令，如下面緊接著說的：「作偽的案件，你應戒避」（同章第7節）；以及對誹謗的禁令，就如《肋未紀》第十九章16節所說的：「不可去毀謗你本族人」。其餘兩條訓令另外沒有增加，因為那兩條訓令已經普遍地包括了所有的不正當之貪慾。

釋疑 1.十誡之訓令以愛天主愛人為指歸，其義務之理明顯；其他訓令的義務之理則較不明顯。

2.禮儀和司法訓令為十誡之訓令的進一步的限定，是由頒訂之權力而來的，不是由自然的良知良能而來的，像附加的道德訓令那樣。

3.前面第九十題第二節已經說過，法律之訓令是以公共利益為目的。因了社會性的德性直接與公共利益有關；而貞操之德性，因為生育是為了種族之公益，也直接與公共利益相關；

故十誡及外加的訓令，對這些德性直接有所規定。關於勇敢之行動也有所規定，那是在為公共利益而戰爭時，領袖該用以鼓勵人民的；就如《申命紀》第二十章3節，命司祭對民眾說：「你們不要害怕，不要退縮。」關於放縱飲食的行為，父母也有權力勸戒，因為這相反家庭的利益，就如《申命紀》第二十一章20節以父母的名義所提出的控訴：「我們這個兒子不聽我們的勸告，是個放蕩的酒徒。」

第十二節 舊約法律的道德訓令是否使人成義

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的道德訓令似乎使人成義。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第二章13節說：「在天主前，並不是聽法律的算為義人，而是實行法律的纔稱為義人。」但所謂實行法律，就是滿全法律的訓令。所以，獲得滿全的法律之訓令使人成義。

2. 此外，《肋未紀》第十八章5節說：「你們應遵守我的法令和規定；遵守的人必因此獲得生命。」但是人的神性生命是靠正義。所以，獲得滿全的法律之訓令使人成義。

3. 此外，天主的法律比人為的法律效力高。但是人為的法律使人成義，因為滿全法律便是一種正義。所以，舊約法律的訓令使人成義。

反之 宗徒在《格林多後書》第三章6節說：「文字叫人死」。按照奧斯定在《論精神與文字》第十四章所說的，此處「文字」也指道德訓令。所以，道德訓令不使人成義。

正解 我解答如下：正如「健康的」，首先及原本是指具有健康者，次而是指表現健康者或促成健康者；同樣，「成義」（justi-

ficatio) 首先及原本也是指正義之實現，次而及有如借意似地，能指正義之標記或正義之準備。按後述兩種意義，法律之訓令顯然使人成義，因為法律之訓令準備人獲取基督之使人成義的恩寵，也是這恩寵的象徵。因為就如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十四章說的：「那個民族的生活也是基督之準備和象徵」。

但若論到原本意義的成義，則該知道，可以從習性觀點看正義，也可以從行動之觀點看正義。故此成義有兩種意義：一是指人獲得正義之習性而成為正義的；一是指人行正義之事。按這意義，所謂成義無非就是施行正義。按前面第六十三題第四節所說的，正義像其他德性一樣，可以有修練的和灌輸的兩種。修練之德性來自行動，但灌輸的德性是來自天主的恩寵。後者是真正的正義，亦是我們這裡所討論的。有這種正義的人，在天主面前便是義人；就如《羅馬書》第四章2節所說的：「如果亞巴郎是由於行為成為義人，他就可以自誇了；但不是在天主前。」道德訓令既是關於人之行為的，不能產生這種正義。所以，道德訓令不能產生這種正義而使人成義。

如果成義是指正義之施行，則舊約法律的訓令都能使人成義，但方式不一。禮儀法令，因為是關於對天主之敬禮的，廣泛地含有正義；但不含有個別的正義，除非那是天主之法律的限定。故說這種訓令只因了人之熱心和服從才使人成義。道德和司法訓令則含有廣泛的正義和個別的正義。道德訓令含有廣泛之正義，即「概括一切的德性」，如《倫理學》卷三第一章所說的。司法訓令是關於個別正義的，即關於人彼此間之條約的。

釋疑 1.宗徒所說之成義，是指正義之施行。

2.所謂因遵守法令而獲得生命，是因為遵守法令的人，

不遭受違犯法令者按法律應受之死刑。宗徒在《迦拉達書》第三章12節引用這句話，便是按這意義。

3.人爲的法律使人獲得修練之正義；這裡所討論的不是這種正義，而是在天主面前之正義。

第一〇一題

論禮儀訓令

一分爲四節一

隨後要討論的是禮儀訓令（參看第一〇〇題引言）。首先，論禮儀訓令本身；第二，論其原因（第一〇二題），第三，論其有效時間（第一〇三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、禮儀訓令之理何在。
- 二、是否爲象徵性的。
- 三、是否該有許多條。
- 四、論其區分。

第一節 禮儀訓令之理是否在於與敬禮天主有關

有關第一節，我們討論如下：

質疑 禮儀法令之理，似乎不在於與敬禮天主有關。因爲：

1. 在舊約的法律中，對猶太人有關於戒食的訓令，如《肋未紀》第十一章；也有關於戒穿某些衣服的訓令，就如《肋未紀》第十九章19節說的：「用兩種線織成的衣服，不可穿在你的身上」，還有《戶籍紀》第十五章38節說的：「命他們世世代代，在自己衣邊上做上縫頭」。這些都不是道德訓令，因爲在新約的法律裡不復存在；也不是司法訓令，因爲不是爲判斷人彼此之間的事情的。所以，這些是禮儀訓令。但這些似乎與天主之敬禮毫無關係。所以，禮儀訓令之理不在於與天主之敬禮有關。

2. 此外，有人說禮儀訓令是關於慶節的，似乎認爲「禮儀」這個名詞，是由慶節中所燃之「蠟燭」（cereus）轉來。但是除了慶節外，還有其他許多敬禮天主的事。所以，禮儀訓令

之理不在於是關於天主之敬禮的。

3.此外，有人說，所謂的禮儀訓令就是救贖之法則，因為希臘文 *chaire* 的意思是：安好。然而不只有關天主之敬禮的訓令是救贖之法則，法律之一切訓令都是救贖之法則。所以，禮儀訓令不只指關於天主之敬禮的訓令。

4.此外，梅瑟教師（按：即梅瑟麥·摩尼得斯 *Moyses Maimonides*，1135～1204）說，所謂禮儀訓令，是理由不清楚的訓令（《疑問指南》*Doctor Perplexorum*，卷三第二十八章）。但許多關於敬禮天主的訓令，理由很是明顯，例如：守安息日，慶祝逾越節和帳棚節，以及許多別的事，法律上都說明了理由。所以，禮儀訓令不是關於天主之敬禮的。

反之 《出谷紀》第十八章19及20節卻說：「關於民眾與天主之間的事情由你管理，你要教導民眾禮儀和敬拜的方式。」

正解 我解答如下：前面第九十九題第四節已經說過，禮儀訓令是有關天主的道德訓令之進一步的限定，正如司法訓令是有關他人的道德訓令之進一步的限定。人是靠正當之敬禮歸向天主，因此正式的禮儀訓令是關於天主之敬禮的。至於這名詞之由來，前面第九十九題第三節講禮儀訓令與其他訓令之區別時，已做過說明。

釋疑 1.不只有祭獻等直接指向天主的事，屬於敬禮天主；為敬禮天主之適當準備，也歸於天主之敬禮。正如在別的一切事上，凡是準備目的者，都屬於關於目的的認知範圍。舊約法律中有關敬禮天主者之衣食等事的訓令，是為準備司職者，使適於天主之敬禮；正如服侍國王的人，也要遵守一些特別的規法。故此，這些算是禮儀訓令。

2. 這樣解釋「禮儀」這名詞的由來不很合適，特別是因為在法律中，很少講在慶節中要點燃蠟燭，而且聖殿中的燈臺也是用燃燒橄欖油的燈，如《肋未紀》第二十四章2節所說的。不過，由於在慶節時，有關天主之敬禮的事都特別細心奉行，故可以說一切禮儀訓令都包括在奉行慶節之中。

3. 如此解釋「禮儀」之名詞的由來也不很妥善，因為禮儀（caeremonia）不是希臘字，而是拉丁字。但是由於人的救贖是來自天主，故可以說使人歸向天主的訓令，似乎即是救贖之法則，故稱關於天主之敬禮的為禮儀訓令。

4. 這個理由有一點道理，但理由不清楚，並不是稱為禮儀訓令的原因，而是一種後果。這是因為按我們後面第二節要講的，關於天主之敬禮的訓令該是象徵性的，因而其理由不很清楚。

第二節 禮儀訓令是否為象徵性的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 禮儀訓令似乎不是象徵性的。因為：

1. 按奧斯定在《論基督聖道》卷四第八及第十章所說的，教師的任務是使自己講的話容易瞭解。在訂立法律時這點尤屬重要，因為法律的訓令是給民眾訂立的。故此依希道於《語源學》卷二第十章、卷五第二十一章說，法律該是明顯的。如果禮儀訓令是為象徵別的東西的，梅瑟訂立的這些訓令似乎不該不解釋其所象徵的是什麼。

2. 此外，敬禮天主的事該是十分肅敬的。但是，以一事來表示別的事，有似戲劇和詩歌：從前在戲台上所表演的，是一些別人的事情。為敬禮天主似乎不該這樣。按前面第一節所說的，禮儀訓令是為敬禮天主的，所以不該是象徵性的。

3. 此外，奧斯定在《基本教理手冊》第三及第四章說：

「敬禮天主，主要是用信德、望德和愛德。」但是關於信德、望德和愛德的訓令，不是象徵性的。所以，禮儀訓令不該是象徵性的。

4.此外，《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。」但是象徵不是真理本身，甚而二者互相對分。故此有關天主之敬禮的禮儀訓令不該是象徵的。

反之 宗徒在《哥羅森書》第二章16節卻說：「不要讓任何人在飲食上，或在節期或月朔或安息日等事上，對你們有所規定。這一切原是未來事物的陰影。」

正解 我解答如下：前面第一節、第九十九題第三及第四節已經說過，禮儀訓令是關於天主之敬禮的。對天主的敬禮有兩種：一是內心的，一是外表的。人既然是由靈魂及身體組成的，二者都該用來敬禮天主：靈魂用內心的敬禮，身體用外表的敬禮。故此，《聖詠》第八十三篇3節說：「我的心靈以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」又因肉身歸向天主是靠靈魂，故外表之敬禮是以內心之敬禮為本。內心之敬禮在於靈魂以智性和情感與天主結合。由於人以智性和情感與天主結合的情形不一，故用以敬禮天主的外表行為也各異。

將來在天堂上，人的智性直接在天主身上看到天主的真理。故那時的外表敬禮，不用什麼象徵，只在於由內在的認知和感情發出的讚頌；就如《依撒意亞》第五十一章3節所說的：「其中必有歡樂和愉快，稱謝和歌頌之聲」。

在現世，我們不能看到天主的真理本身，而如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章說的，天主之真理的光輝藉著能感覺到的形象顯示給我們；但由於人的認知程度不同，而

有不同的方式。按宗徒在《希伯來書》第九章8節所說的，在舊約的法律中，天主的真理本身固然沒有顯露出來，連達到真理的途徑也沒有顯示出來。故此，舊約的外表敬禮，不只該是要在天上家鄉顯露的真理之象徵，也是基督之象徵，祂就是走到天上家鄉之真理的道路。但在新約中，這個道路已經顯示出來。故新約的外表敬禮，不必再用象徵法表示這個好像將要出現的道路，而是視之為現在或過去之事蹟而加以追念；新約的敬禮只須用象徵表示尚未顯出的天上光榮的真理。故此，宗徒在《希伯來書》第十章1節說：「法律只有未來美物的影子，沒有那些事物的真相。」影子次於真相；真相屬於新約，影子屬於舊約。

釋疑 1.天主的事顯示給人時是按人的能力，否則徒然增加障礙——因為他們不瞭解的，便會加以輕視。故對粗俗的人，以不明顯的象徵方法，傳授給他們天主的奧理比較合適，使他們用這些象徵敬禮天主時，間接地認知天主的奧理。

2.詩歌之不易為人所瞭解，是因了其中所含有的不都是真理，天主的事理不易瞭解，是因了其中所含有的真理高深。故此二者都要利用能感覺到的形象來表達。

3.奧斯定在那裡講的是內心之敬禮；如正解已說過的，外表之敬禮以內心之敬禮為指歸。

4.這裡講的也是內心之敬禮，因為基督指導人走上更神性化的對天主之敬禮。

第三節 是否該有許多禮儀訓令

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不該有許多禮儀訓令。因為：

1.導致目的者，該與目的相配合。但按上面第一及第二節說的，禮儀訓令是為敬禮天主和象徵基督的；但是《格林多前書》第八章6節說：「只有一個天主，萬物都出於祂；也只有一个主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有。」所以不該有許多禮儀訓令。

2.此外，按伯多祿在《宗徒大事錄》第十五章10節所說的，繁多的禮儀訓令乃是使人違反訓令的機會：「你們為什麼試探天主，在門徒的頸項上，放上連我們的祖先和我們自己都不能負荷的軛呢？」但是違犯天主的訓令有礙於人之得救。既然按依希道於《語源學》卷二第十章、卷五第三章所說的，法律該顧全人的得救，所以似乎不該訂立許多禮儀訓令。

3.此外，如第二節已說過的，禮儀訓令是關於以外表及形體活動敬禮天主的。但是法律應該減少這種形體方面的敬禮，因為法律是以基督為指歸的，而基督教人「以心神和真理」敬拜天主，就如《若望福音》第四章23節所說的。所以，不該訂立許多禮儀訓令。

反之 《歐瑟亞》第八章12節卻說：「我為他們寫了許多法律。」《約伯傳》第十一章6節也說：「但願天主將智慧的秘密啓示給你，即祂的法律是多方面的。」

正解 我解答如下：前面第九十六題第一節曾經說過，法律都是給民眾訂立的。民眾中有兩種人：一種人傾向於惡，如第九十五題第一節已說過的，這種人要用法律之訓令壓制；另一種人傾向於善，或因了天性，或由於習成，或由於恩寵；這些人需要

法律之訓令教導和鼓勵，以更進於善。針對這兩種人，舊約法律都該有許多訓令。猶太人中有人傾向敬拜邪神，故需要用禮儀訓令使之脫離邪神的敬禮，回到天主之敬禮。但人敬拜邪神偶像的方式很多，故須訂許多訓令，一個個地加以壓制；此外，也需訂立許多訓令，為使他們忙於敬禮天主的事，無暇去拜邪神偶像。

針對敏於善事的人，也需要加多禮儀訓令：一是為使他們的心靈，以各種方式歸向天主，努力不懈；一是因為這些禮儀所象徵的基督之奧理，對世界有許多益處。關於基督也有許多該慎思的事，這些都要用不同的象徵來表示。

釋疑 1.如果導致目的者足以達到目的，則為一個目的有一個方法便夠了；就如藥品如果有效，有時一種便能使身體復康，這時便不必加多藥品。但若導致目的者不完善，效力不強，數目就要加多；就如一種藥品若不足以使病人復康，便得用許多藥品。舊約法律的禮儀，無論是為表達基督的高妙奧理，或為使人臣服天主，都是薄弱的和不美滿的。故此，宗徒在《希伯來書》第七章18節說：「先前的誠命之廢除，是由於它的弱點和無用，因為法律本來就不能成就什麼。」因此，這種禮儀必須加增數目。

2.明智的立法者是容忍小的過犯，以防止較大的過犯。故此，為防止敬拜邪神偶像，並為避免猶太人因能全守法律之訓令而心生驕傲，天主未曾忽略訂立許多禮儀訓令，如此他們便容易有違犯訓令的機會。

3.舊約的法律已經減少了許多外表的敬禮，故而規定不能在隨便任何地方舉行祭獻，也不是任何人都能舉行祭獻，還有許多限制外表敬禮的規定——埃及的梅瑟教士也是抱這種看法（《疑問指南》卷三第三十章）。但是對天主的外表敬禮，不該減少到使人轉身去敬拜魔鬼的程度。

第四節 舊約法律的禮儀是否宜分爲祭祀、聖物、聖事和守則四部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的禮儀分爲祭祀、聖物、聖事和守則（*observantiae*），似乎不合適。因爲：

1. 舊約的禮儀是爲象徵基督的。但只有祭祀象徵基督的自我奉獻，就如《厄弗所書》第五章12節所說的，基督「把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品。」所以只有祭祀是禮儀。

2. 此外，舊約的法律是以新約的法律爲指歸。但是在新約的法律中，祭祀就是「祭台上的聖事」（*Sacramentum Altaris*）。所以在舊約的法律中，不該將聖事與祭祀平分。

3. 此外，聖物是指獻給天主的東西，故此說：祝聖聖所和其中的器皿。但按前面第一節所說的，禮儀都是爲敬天主的。所以禮儀都是聖物。所以，不該只將一部分禮儀稱爲聖物。

4. 此外，守則（*observantiae*）這名詞是由遵守（*observare*）這個動詞轉變來的。但是法律的一切訓令皆是要人遵守的，故《申命紀》第八章十一節說：「你應小心，別忘記上主你的天主，而不遵守我今天吩咐你的誠命、規則和法令。」所以，不該稱禮儀的一部分爲守則。

5. 此外，慶節也是禮儀的一部分，因爲按《哥羅森書》第二章16及17節說的，那是「未來事物的陰影」。供物和犧牲也是一樣，這有宗徒在《希伯來書》第九章9節所說的爲證。但這些似乎不能歸入上述的四個部分。所以上述之禮儀區分不合適。

反之 在舊約法律中上述各種事物皆稱爲禮儀。《戶籍紀》第

十五章24節稱祭祀為禮儀：「獻一公牛犢當全燔祭，並依照禮儀規則獻素祭和奠酒禮。」關於聖秩聖事，《肋未紀》第七章35節說：「這是亞郎和他的兒子，在受傳之禮儀中受命。」關於聖物則有《出谷紀》第三十八章21節所說的：「這些是聖所的器皿，為肋未人在禮儀中用的。」關於守則有《列王紀上》第九章6節說的：「如果你們遠離我，不遵守我給你們頒賜的誡命和律例。」

正解 我解答如下：上面**第一及第二節**已經說過，禮儀訓令是關於天主之敬禮的。關於天主之敬禮，可以從三方面去看，即：敬禮本身，行敬禮的人，和行敬禮用的器具。敬禮本身主要在於為崇敬天主所獻的祭祀，行敬禮所用的器具屬於聖物，例如：聖所，和器皿等物。在行敬禮的人方面，可從兩方面去看：一是獻身於天主之敬禮者的立定，即藉著民眾或司祭之祝聖，這屬於所謂的聖事；另一點是這些人的特別生活方式，以與不敬禮天主的人有所區別，這就歸於守則，如關於服裝和飲食的規定。

釋疑 1. 奉獻祭祀要有地方，要有人，這些都屬於天主之敬禮。因而正如祭祀是為表示基督之犧牲的，他們的聖事和聖物也是為象徵新約法律之聖事和聖物的；他們的守則也是象徵新約之子民的生活方式的。這一切都與基督有關係。

2. 在新約法律的祭祀中，即聖體聖事中，含有基督；祂是使人成聖的創始者，就如《希伯來書》第十三章12節說的：祂以「自己的血聖化人民」。所以這個祭祀也是聖事。但是舊約法律的祭祀不含有基督，只是象徵基督，故不稱為聖事。但是在舊約中另有別的聖事，那是將來之祝聖的象徵，故以此稱之，雖然有時祝聖時也附帶祭祀（但祭祀本身不是聖事）。

3. 祭祀和聖事也是神聖的事物（聖物）。但有些事物是神聖的事物（聖物），因為是用以敬禮天主的，但卻不是聖事或祭祀，故用「聖物」這個共同名稱指這些事物。

4. 與敬禮天主的人的生活有關的事物，用「守則」這個普通名稱，因為是比上述各事物較低的事物。不能稱之為聖物，因為不像聖所及其器皿那樣與天主之敬禮有直接關係。但因為是敬禮天主之人的適當準備，所以延伸而算為禮儀。

5. 正如行祭祀要在某固定地方，同樣也要在固定的時節，所以也將慶節算為聖物。至於供物和祭品，則歸於祭祀，因為是獻給天主的。故此，宗徒在《希伯來書》第五章1節說：「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事，為奉獻供物和犧牲。」

第一〇二題

論禮儀訓令之原因

一分爲六節一

然後要討論的是禮儀訓令之原因（參看第一〇一題引言）。

關於這點，可以提出六個問題：

- 一、禮儀訓令是否有原因。
- 二、禮儀訓令是否兼有字面上的原因，抑或只有象徵的原因。
- 三、論祭祀之原因。
- 四、論聖事之原因。
- 五、論聖物之原因。
- 六、論守則之原因。

第一節 禮儀訓令是否有原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 禮儀訓令似乎沒有原因。因爲：

1.關於《厄弗所書》第二章15節那句「廢除了由規條命令所組成的法律」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即是說，以福音之本諸理性的規條或訓令，廢除了舊約法律中身體方面的守則。」但如果舊約法律中的守則是基於理性的，則不需要爲新約法律之合理的規條所廢除。所以舊約的禮儀守則是沒有理由的。

2.此外，舊約的法律是接承自然法律的。但在自然法律中，有的訓令別無其他理由，只是爲考驗人的服從，就如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第六及第十三章關於生命樹所說的。所以在舊約的法律中，有的訓令本身也沒有理由，只是爲

考驗人的服從。

3.此外，人的行動若是出於理性，便是道德行為。如果禮儀訓令是有理由的，與道德訓令就沒有區別了。所以禮儀訓令似乎沒有原因，因為訓令的理由是根據原因而來。

反之 《聖詠》第十八篇9節卻說：「上主的訓令是光明的，能燭照眼睛。」禮儀訓令是天主的訓令，所以是光明的。但若沒有合理的原因，便不能是光明的。所以禮儀訓令有合理的原因。

正解 我解答如下：既然按哲學家在《形上學》卷一第二章所說的：「智者的專長是安排」，則出自天主之上智的東西該是有條有理的，就如宗徒在《羅馬書》第十三章1節所說的。為使事物有條理，須具有兩點。首先，該指向一個正當的目的，目的即是要做的事情之次序的根本；那些沒有目的而偶然發生的事，或不認真而是開玩笑的事，都是沒有條理的事。第二，那指向目的者，該與目的相配。故此，導致目的者之理由是根據目的，就如鋸刀之理要根據切割之作用：按《物理學》卷二第九章所說的，切割即是鋸刀之目的。禮儀訓令像舊約法律的其他訓令一樣，顯然是天主的上智訂立的，故此《申命紀》第四章6節說：「你們要謹守遵行，因為這樣，在萬民眼中，纔能顯出你們的智慧和見識。」所以該說禮儀訓令是有目的的，並能根據此目的而指出它們的原因。

釋疑 1.可以說舊約法律的守則沒有理由，即是說事情本身沒有理由，例如：不許用羊毛和胡麻織衣服。但是能夠有針對別的東西的理由，即是用它象徵一個別的東西，或排斥一個別的東西。但是新約法律的規條，主要在於對天主的信德和愛德，根據其所規定的這些行為本身，規條就是有意義的或合理的。

2.關於知善惡樹的禁令，不是因為那樹本身是惡的；但是針對別的東西，這禁令有個理由或意義，即是為象徵別的東西的。舊約法律的禮儀訓令，也是針對別的東西而具有理由或意義。

3.道德訓令本身就有合理的原因，例如：「不可殺人，不可偷盜」。但是如已說過的，禮儀訓令是由於與別的東西之關係而具有合理的原因。

第二節 禮儀訓令是否兼有字面上的原因，抑或只有象徵的原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 禮儀訓令似乎沒有字面上的原因，只有象徵的原因。因為：

1.在禮儀訓令中，最重要的是割損禮，和逾越節羔羊之祭獻。但這兩個禮儀都只有象徵的原因，因為都是當標記的。《創世紀》第十七章11節說：「你們都應割去肉體上的包皮，作為我與你們之間的盟約的標記。」關於舉行逾越節，《出谷紀》第十三章9節說：「應把這事做你手上的記號，做你額上的紀念。」所以其他禮儀訓令更該只有象徵原因。

2.此外，效果與原因是相配的。但按前面第一〇一題第二節說的，禮儀訓令都是象徵性的。所以只有象徵性的原因。

3.此外，一件事怎樣做本身無所謂時，似乎沒有字面上的原因。但在禮儀訓令中，有些事這樣或那樣做，原沒有什麼分別，例如：所獻之動物的數目及其他類似的細節。所以，舊約法律的訓令沒有字面上的理由。

反之 正如禮儀訓令是預示基督的，舊約的歷史也是預示基督的，因為《格林多前書》第十章11節說：「發生在他們（猶太

人) 身上的這一切事，都是為給人作鑑戒(預象，figura)。」但是舊約的歷史除了神祕的或象徵的意義外，也有字面上的意義。所以，禮儀訓令除了象徵性的原因外，也有字面上的原因。

正解 我解答如下：上面第一節已經說過，導致目的者之理，是根據目的而來。禮儀訓令有兩個目的：一是為在那時代敬禮天主，一是為預示基督；這正與先知的話一樣。按熱羅尼莫在《歐瑟亞註解》(Super Oseam) 卷一關於第一章3節所說的，先知的話一面是指當時的事，一面是預示未來的事。因此舊約法律的禮儀訓令也可有兩種理由。一種理由是根據那時代當奉行的對天主之敬禮；這種理由是字面上的：或是為了排除敬拜偶像的惡習；或為紀念天主的某些恩惠；或為使人意識到天主的偉大；或是為指示那時敬禮天主該有的心靈上之準備。另一種理由是根據它對基督的預示；這些是象徵的或神祕的理由：或是針對基督和教會，這就是所謂的「譬喻」(allegoria)；或是針對基督徒的倫理生活，這與道德有關；或是針對基督要領人進入的天堂榮福境界，這與「神祕」(anagogia) 有關。

釋疑 1. 聖經裡的「借喻」(locutio metaphorica) 具有字面意義，因為用那些話就是為指那種意義；同樣，法律之禮儀的意義，在於紀念天主之恩惠，或紀念與盟約有關的事項，也未超出字面或歷史性之原因的範圍。所以，為表示從埃及獲得自由的逾越節，和為表示天主與亞巴郎之盟約的割損禮，其所指出的原因，都屬於字面的原因。

2. 假如禮儀訓令只是為預示未來的事，而不是為了當時敬禮天主的，則所舉之理由可以成立。

3. 關於人為的法律，前面第九十六題第一及第六節曾經說過，在普遍規則方面，法律本身便具有理由，但不是在細節目

方面，這些細節目則是立法者任意規定的；同樣，舊約法律中的許多禮儀特殊限定也沒有字面原因，只有象徵原因。但是在普遍規則方面，禮儀具有字面原因。

第三節 祭祀的禮儀是否有適當的理由

有關第三節，我們討論如下：

質疑 祭祀的禮儀，似乎沒有適當的理由。因為：

1.在祭祀時所奉獻的東西，都是人生的必需品，例如：某些動物和餅。但是天主並不需要這些東西，正如《聖詠》第五十篇13節說的：「難道我吃牛犢的肉塊，或者我喝山羊的鮮血？」所以，給天主獻這種祭品不合適。

2.此外，獻給天主的祭品中，只有三種四足動物，即：牛、綿羊和山羊；鳥類中一般獻斑鳩和鴿子，為患癩病人的取潔則獻麻雀。有許多比這些貴重的動物。既然該將最好的獻給天主，所以祭祀時不該只獻這些動物。

3.此外，正如人對飛禽走獸的主權是從天主得來的，人對魚的主權也是得自天主。所以獻給天主的祭品不該把魚除外。

4.此外，奉獻斑鳩和鴿子按法律的規定沒有區別。所以，就如命令奉獻雛鴿，也該命令奉獻雛鳩才對。

5.此外，天主不只是人的生命根源，也是禽獸之生命的根源，就如《創世紀》第一章第20等節所說的。死亡與生命是對立的，所以不該獻給天主祭殺的動物，而該獻活的動物；何況宗徒在《羅馬書》第十二章1節也告誡說：「獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品。」

6.此外，既然獻給天主的動物要殺死，似乎怎樣殺死都無所謂，所以不該限定祭殺的方式，尤其關於飛禽，如《肋未紀》第一章15及16節所說的。

7.此外，動物的任何殘傷都是走向腐化和死亡的過程。

既然獻給天主的動物是要殺死，似乎不該禁止奉獻有殘疾的動物，如：跛足的、瞎眼的等。

8.此外，奉獻犧牲給天主的人，應該分享犧牲；就如宗徒在《格林多前書》第十章18節所說的：「那些吃祭物的，不是與祭壇有分子的人嗎？」所以，不將犧牲的某些部分，如：血、脂肪、胸部和右膀，給予獻犧牲的人，似乎不合理。

9.此外，全燔祭、和平祭及贖罪祭，都是為表示對天主之尊敬的。但是全燔祭不可以用雌性動物，然而用走獸或飛禽卻都可以。所以和平祭及贖罪祭用雌性動物不合理，和平祭不許用飛禽也不合理。

10.此外，所有和平祭似乎是屬於同一類別，所以彼此不該有區別；如《肋未紀》第七章15及16節所規定的，和平祭的祭肉，有的第二天不可以吃，有的則可以吃。

11.此外，凡罪過都是背離天主。所以，為與天主和好，該只有一種祭獻。

12.此外，奉獻動物的時候只有一種方式，即將動物宰殺。所以，奉獻田地的產物分為許多不同方式並不合理，即：有時獻禾穗，有時獻麵粉，有時獻餅，而餅或是在爐中烤的，或是用鍋煎的，或是在烤盤上烤的（參見《肋未紀》第二章4至7節）。

13.此外，我們該承認，我們用的一切東西，都是從天主來的。所以，除了動物外，只奉獻餅、酒、油、乳香，和鹽，是不合理的。

14.此外，外表的犧牲表示人內心的犧牲，藉以將自己的心神獻給天主。但是在內心的犧牲中，甜美有似蜂蜜，勝過鹽所表達的刺激；就如《德訓篇》第二十四章27節所說的：「我的心神，比蜜還甜。」所以，不該禁止拿蜂蜜和酵母當祭品，而酵母可以使餅的味道更美；不該規定拿有刺激性的鹽，和有苦味的

乳香當祭品。所以，關於祭祀的禮儀，似乎沒有合理的原因。

反之 《肋未紀》第一章13節卻說：「司祭將這一切，放在祭壇上焚燒，作為全燔祭，作為中悅上主的馨香火祭。」而《智慧篇》第七章28節又說：「天主只愛那與智慧同居共處的人」；由此可知，凡中悅天主的，都是含有智慧的。所以，祭祀的禮儀是含有智慧的，具有合理的原因。

正解 我解答如下：上面**第二節**已經說過，舊約法律的禮儀有兩種原因：一是字面上的原因，即是為敬禮天主的；一是象徵性或神祕性的原因，即是為預示基督的。關於祭祀的禮儀，在這兩方面都有合理的原因。從祭祀是為敬禮天主的那一面來說，祭祀的原因有兩種。第一，祭祀表示人的心靈是以天主為指歸，祭祀能激發人的心靈歸向天主。為使人的心靈正當歸向天主，人須承認他所有的一切都是來自天主，有如是來自一切的第一根本，並把一切指向天主，有如指向最後目的。奉獻和犧牲便是為表示這點：人將自己的東西，為光榮天主而獻給天主，為表示他承認這些東西是從天主來的。正如達味在《編年紀上》第二十九章14節說的：「一切是由你而來，我們只是將由你手中得來的，再奉獻給你。」所以在奉獻犧牲時，是表示人承認天主是一切東西的根源和最後目的，一切都歸屬於天主。

但為使人的心靈正當歸向天主，人的心靈便該承認只有天主是萬物的根源和目的；故此，法律上禁止給天主以外的神祭獻犧牲，例如《出谷紀》第二十二章20節說：「在唯一上主以外，又祭獻外神的，應被毀滅。」所以，關於祭祀的禮儀還有另一種原因，即是為使人不去祭祀邪神。是以關於祭祀的訓令，乃是在猶太人有了拜偶像的傾向之後，在他們敬拜金牛以後才訂立的；好似訂立祭祀，是為使喜好祭祀的民眾去祭祀天

主，以免去祭祀偶像。故此《耶肋米亞》第七22節說：「關於全燔祭和獻祭的事情，我在領你們祖先出離埃及那一天，並沒有談及或吩咐什麼。」

在人類犯罪以後，天主對人類的最大恩惠，就是把祂的聖子給了人類，因此《若望福音》第三章16節說：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不致喪亡，反而獲得永生。」所以，最高尚的犧牲，乃是基督所做的犧牲，正如《厄弗所書》第五章2節說的：「祂把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」所以舊約法律的所有那些祭祀，都是為預示這個唯一重要的祭獻，有如不完美的預示完美的。故此宗徒在《希伯來書》第十章11及12節說，舊約法律的司祭「屢次奉獻總不能除去罪惡的同樣犧牲；但是基督只一次及永遠有效地奉獻了贖罪的犧牲。」既然象徵之意義在於它所象徵的東西，所以舊約法律之祭祀的意義或理由，應取自基督的真實祭祀。

釋疑 1.天主並非因了所祭獻的東西而要這些祭祀，好似祂需要這些東西。故此，《依撒意亞》第一章11節說：「公羊的燔祭和肥犢的脂膏，以及牛犢、羔羊和山羊的血，我不喜歡。」如上面正解說的，祂要這些祭祀是為排除偶像崇拜；一方面為表示人的心靈應當歸向天主，一方面也為預示基督救贖人類的奧蹟。

2.只獻給天主這些動物而不獻別的是有理由的。首先是為排斥偶像崇拜，因為別的動物都被拜偶像的人用來祭祀他們的神或行巫術；而這些是與猶太人交往的埃及人不准殺宰，也不准用來祭神的動物。為此，《出谷紀》第八章26節說：「我們要獻給我們的天主在埃及人眼中認為有罪的祭祀」。因為埃及人敬拜綿羊，也敬拜山羊，因為魔鬼是藉山羊形狀顯身；他們

認為牛是神聖的，因為是用於耕地的。

第二，這也適於使心靈歸向天主。共有兩種方式。第一種方式，因為這些動物是人生所需要的，是最潔淨的，吃的食物也是最潔淨的。其他動物或者是野生的，所以不是人經常用的；或者是家中養的，但是所吃的食物不潔淨，例如：豬和雞；只該把潔淨的東西獻給天主。此外，特別奉獻那幾種飛禽，是因為在預許之地區這些飛禽的產量豐富。第二種方式，因為祭獻這些動物是為表示心靈的純潔。正如《肋未紀》第一章的「註解」（拉丁通行本註解）上說的：「在我們克服了驕傲的時候，我們獻一頭牛犢；在我們抑制無理的衝動時，我們獻羔羊；在我們管束放蕩時，我們獻上山羊；在我們守貞操時獻斑鳩；在我們以誠切的心情與人交往時，我們獻無酵餅。」鴿子顯然是代表愛德和心靈的純樸。

第三，獻這些動物也適於預示基督。因為上述之「註解」說：「獻牛犢代表基督在十字架上的堅忍；獻羔羊表示基督的純潔無辜；獻公綿羊表示祂的領導權；獻公山羊表示祂帶著罪惡肉身的形狀。獻斑鳩和鴿子，表示祂的兩種天性之結合」；或者說，斑鳩代表貞潔，鴿子代表愛德。「磨細的麵粉代表教友領聖洗時，受聖水的洗濯。」

3. 因為魚生活在水裡，比其他動物離人較遠，人與其他動物都是生活在空氣裡。此外，魚一離開水，立刻就死去，所以不能像別的動物容易帶到聖殿去奉獻。

4. 斑鳩大的比小的可貴，鴿子則正好相反。為此，梅瑟教師說，因為該將最好的獻給天主，所以規定獻斑鳩和雛鴿（《疑問指南》卷三第四十六章）。

5. 獻為祭品的動物要宰殺，因為天主給了人是為吃的，而吃的時候是宰殺之後。又因為人吃時要燒熟，故獻為祭品也要經火燒過。

動物之宰殺也象徵罪過之消除；又表示人犯罪後，理應受死，這些動物好似代人受死，為表示罪過之補贖。

此外，動物之宰殺，也表示基督的死亡。

6.法律對宰殺用為祭品的動物之方式有特別的規定，是為排斥拜偶像者所用的方式，或者也可以隨梅瑟教師的說法：「法律所選的宰殺方式，是為使動物少受痛苦。」（同處）這可避免奉獻者的殘忍，也避免殺死的動物受到肢解。

7.人也都輕視有殘疾的動物，故不許用以祭獻天主；為了同樣的理由，也不許「將賣淫的酬金，和賣狗的代價，帶到上主你天主的殿內」（《申命紀》第二十三章18節）。為了同一理由，生下來不到七天的動物也不能當祭品，因為還沒有長好，有點像流產的。

8.祭祀共有三種。有的將祭品全部焚燒，這叫作「全燔祭」，意思是「全部焚燒」。獻這種祭祀是為特別表示對天主之無上威嚴的尊敬，和對其聖善之愛慕——這適合於遵守勸諭的完善人的心境，因而全部加以焚燒。整個動物變為煙氣，上升於天，用以表示人及其所有的一切，都屬於天主的權下，都該獻給天主。

另一種是「贖罪祭」，是為補贖罪過而獻給天主的——這適於改過補罪的人的心境。祭品分為兩部分：一部分加以焚燒，一部分留給司祭們食用；這是為表示罪過要經司祭之手得到天主的赦免。但是為全國人民或司祭獻贖罪祭時，全部都要焚燒。既然是為司祭的罪奉獻的，所以不該留給他們食用，為表示沒有留下一點罪過，否則也不能算罪過的補償；若留給獻祭的人食用，就等於沒有奉獻。

第三種祭祀稱為「和平祭」，是為感謝天主的，或為奉獻者祈求救援和幸福的，以表示人對已得或要得的天主恩惠有稱謝的義務——這適於守法有成就的人之心境。這種祭品分為三

部分：一部分焚燒為敬禮天主，一部分給司祭食用，一部分給奉獻者食用；這是為表示人的得救是來自天主，要有司祭輔助，人自己也要合作。

一般不把血和脂肪留給司祭食用，也不給奉獻者食用：血是灑在祭壇的四周，為敬禮天主；脂肪放在火裡燒化。理由之一是為排除偶像崇拜。拜偶像的人習慣喝犧牲的血，吃犧牲的脂肪；正如《申命紀》第三十二章38節說的：「吃他們祭牲脂肪的，喝他們奠祭酒漿的。」第二個理由是為教訓人的。不許他們食血，是為他們戒懼流人的血；故此《創世紀》第九章4節說：「凡有生命，帶血的肉，你們不可吃；並且，我要追討害你們生命的血債。」禁止吃脂肪是為防止放蕩；故此《厄則克耳》第三十四章3節說：「你們宰食肥羊」。第三個理由是對天主的尊敬。因為血為生命是最重要的，甚而說生命是在血內（《肋未紀》第十七章11及14節）；脂肪則代表食物的豐盛。故為表示我們的生命和一切都是從天主來的，而把血灑在祭壇四周，並把脂肪焚化。第四個理由，是為預示基督流血而死，及其深厚的仁愛，以致自願代我們獻給天主。

在和平祭中將胸和右膀留給司祭食用，是為防避一種名為骨相（Spatulamantia）的占卜：即是看祭牲的肩胛骨和胸骨占卜。故此不把這些東西留給奉獻者。這也是為了表明，司祭為能教導民眾，須有智慧的心胸，胸即表示此點，因為胸是心的保障；以及為能扶助弱小，也要有勇敢，右膀即代表勇敢。

9.因為全燔祭在祭祀中是最完美的，所以只以雄性動物為祭品；雌性動物不算是完美的。獻斑鳩和鴿子，則是因了奉獻者貧窮，無力奉獻大動物。又因了和平祭是自由奉獻的，沒有人必須獻和平祭；而全燔祭和贖罪祭有時是必要獻的。故此，和平祭不用這些飛禽，只在獻全燔祭及贖罪祭時可用之為祭品。此外，因了這些鳥能高飛，適於表示全燔祭之崇高意

境；又這些鳥的叫聲似嗚咽，適於表示贖罪者之心聲。

10.在祭祀中以全燔祭最爲重要，因爲全部都爲崇敬天主而焚化，一點也不留給人食用。其次在聖化方面是贖罪祭，祭品由司祭們當天在聖殿的庭院食用。第三是謝恩的和平祭，祭品要在當日吃，但在耶路撒冷城什麼地方吃都可以。第四是自願的和平祭，這種祭肉可留到第二天吃。這次序所根據的理由是人與天主的聯繫：第一是因了天主之無上威嚴；其次是由於人所犯的罪過；第三是由於所受的恩惠；第四是由於所希望得到的恩惠。

11.前面第七十三題第十節已經說過，犯罪者的地位可以加重罪過。因此司祭和官長所獻的贖罪祭品與平民不同。梅瑟教師在《疑問指南》卷三第四十六章說：「要知道，所犯的罪越嚴重，所獻的動物便越下賤。爲最嚴重的偶像崇拜之罪過，要獻雌山羊，這是最下賤的動物；爲司祭的愚昧行爲要獻牛犢；爲官長的怠職要獻公山羊。」

12.祭祀的法律願爲貧困的人設想，不能獻四足動物的，可以獻鳥；不能獻鳥的，可以獻餅；若連餅也沒有，至少獻麵粉或禾穗。

至於其象徵意義，餅表示基督；《若望福音》第六章41及51節就稱基督爲「生活的餅」。在自然法律境界和聖祖的信德中，這餅就似是在禾穗狀態；在先知的教化中，似是在麵粉狀態；在基督取了人性後，便似是正式的餅，是用火烤熟的，即是由聖神在童貞母胎的爐中形成的；在鍋上煎熟的，表示祂在世上受的煎熬；在烤盤上烤熟的，是指在十字架上受的痛苦。

13.人所用的地上產物：或是當食物，故奉獻餅；或者當飲料，故奉獻酒；或者當作配料，故獻油和鹽；或者當藥物，故獻乳香——它有香味，並容易結成塊。

餅代表基督的身體，酒代表祂的血——祂曾用來救贖我們，油代表基督的恩寵，鹽代表知識，乳香代表祈禱。

14. 不把蜂蜜獻給天主，一是因為拜偶像者習慣用它祭神；一是為使意欲祭祀天主的人，避免安逸享受。不許奉獻酵母是為排斥腐化，也許也因為拜偶像者習慣用以祭神。

祭祀時獻鹽，因為鹽有防腐作用：獻給天主的祭品不該是腐爛的；也因為鹽代表智慧，也代表克苦。

至於奉獻乳香，因為乳香代表獻祭者應有的熱心；也代表美好聲譽的馨香：因為乳香有油質，又有香味。但是為了疑忌所獻的祭祀不是出於熱心，而是出於懷疑，故不獻乳香（《戶籍紀》第五章15節）。

第四節 關於聖物的禮儀是否有適當理由

有關第四節，我們討論如下：

質疑 舊約法律中關於聖物的禮儀似乎沒有切實的理由。因為：

1. 宗徒在《宗徒大事錄》第十七章24節說：「創造宇宙及其中萬物的天主，既是天地的主宰，就不住人手所建的殿宇。」所以在舊約的法律中，為敬禮天主而規定的帳棚或殿宇似乎不合理。

2. 此外，舊約的法律只能被基督加以改變。但是帳棚是代表舊約之制度的。所以不該建立殿宇以取代帳棚。

3. 此外，天主的法律之主要任務，是促進人對天主的敬禮；但是設立許多祭壇和聖殿能促進對天主的敬禮，這有新約的法律以資證明。所以在舊約的法律下，也不該只有一座聖殿和一座祭壇，而該有許多。

4. 此外，帳棚或聖殿是為敬禮天主的。但是主要該敬拜天主的至一至純。所以不該用帳幔把帳棚或聖殿分隔。

5. 此外，天主是第一個推動者，其德能首先現於東方，

是在東方開始第一個動態。帳棚是為敬拜天主的。所以該朝向東方，而非朝向西方。

6.此外，在《出谷紀》第二十章4節，天主指示「不可製造任何雕像和類似的東西」。所以在帳棚或聖殿內，不該有革魯賓的雕像。同樣，那裡放約櫃、贖罪蓋、燈臺、供桌和兩個祭台，似乎也沒有合理的原因。

7.此外，在《出谷紀》第二十章24節，天主指示說：「你應用土為我築一祭壇。」又說：「你不可沿著台階登我的祭壇。」所以後來不該又命做包金和包銅的木製祭壇，而且所指定之高度，若不用台階便無法登上。因為《出谷紀》第二十七章1及2節說：「應用皂莢木做一祭壇：長五肘，寬五肘，高三肘，祭壇要包上銅。」《出谷紀》第三十章1及2節說：「你應做焚香的壇，用皂莢木製造，包上純金。」

8.此外，在天主的作品中不該有多餘無用的東西，因為在自然界的東西中，沒有一個是無用和多餘的。但是為一個帳棚或房子，只須有一層蒙蓋物。所以，帳棚不該有許多層蒙蓋物，如：布幔，山羊毛布幔，染紅的公羊皮，和海豚皮。

9.此外，外表的祝聖是為表示內在的聖德，聖德是以靈魂為主體。所以，不該祝聖帳棚和其器皿，因為這些都是無靈的東西。

10.此外，《聖詠》第三十四篇2節說：「我必要時時讚美上主，對祂的讚頌常在我口。」慶典是為讚頌天主的。所以，不該規定只在某些日期舉行慶典。故此，關於聖物的禮儀似乎沒有合理的原因。

反之 宗徒在《希伯來書》第八章4節說：「按法律奉獻供物的司祭所行的敬禮，只是天上事物的模型與影子，就如梅瑟要製造會幕（帳棚）時，曾獲得神示說：『要留心——上主說

——應一一按照在山上指示你的式樣去做』。」但是代表天上事物的模型與影子，是合理的原因。所以關於聖物的禮儀具有合理的原因。

正解 我解答如下：全部外表的敬禮，都是爲使人恭敬天主。人的感情對平凡無奇的東西不加重視，但對優異的東西則倍加讚賞和敬重。因而在習慣上，那些應受屬下敬重的國王或長官，都是穿貴重的衣服，住華麗壯觀的房屋。故此該有專爲敬禮天主的日期、地方、器具和人員，爲使人的心靈對天主更加敬重。

在另一方面，按上面第二節、第一〇〇題第十二節、第一〇一題第二節已說過的，舊約的法律制度乃是爲預示基督之奧蹟而訂立的。那爲象徵某東西的，須具有某些特點，以使二者之間有相似點。從這方面說，關於敬禮天主的事，也該有特別的規定。

釋疑 1.天主之敬禮關係到兩方面：即受敬拜的天主，和行敬拜的人。受敬拜的天主，不受空間的限制；故從這方面說，不需要有帳棚或殿宇。但是敬拜天主的人是有形體的，因而爲他們需要專爲敬禮天主的帳棚或殿宇。這有兩個理由：第一，爲使來這裡的人，知道是敬禮天主的地方，因而來的人更具有敬意；第二，爲用這種帳棚或殿宇的特別設計方式，表示基督的天主性和人性的特點。

是以，撒羅滿在《列王紀上》第八章27節說：「天和天上的天尚且容不下你，何況我爲你所建造的這座殿宇呢？」然後他又說：「願你的眼睛晝夜垂視這座殿宇，看顧你所說『我的名要永留在此』的地方！願你垂聽你的僕人和你的民族向這地方要行的祈禱。」由此可見，聖殿不是爲使天主有棲身之

處，宛如住在某地方；而是爲「使天主的名留在那裡」，即是憑在那裡所說所做的，使人認識天主；並爲了使在那裡行的祈禱，由於祈禱者對地方的尊重和自己的誠切，更易蒙天主垂聽。

2.在法律之完成那方面，在基督以前沒有變動，只有基督能完成法律；但是因了法律下之民族的情況不同而曾有變動。因爲起初這民族是在沙漠裡，行居不定；繼而與鄰近的異民又多戰事；最後到達味和撒羅滿時代始得安居樂業，這時始在天主以前指給亞巴郎做祭獻的地方建造聖殿。《創世紀》第二十二章2節說，天主命令亞巴郎：「在我要指給你的一座山上，將兒子獻爲全燔祭」；然後14節又說：「亞巴郎給那地方起名叫『上主自會照料』，好似是說，那地方被選爲敬禮天主是出於天主的措施。爲此《申命紀》第十二章5節說：「你們只可到上主你們的天主選擇的地方去，在那裡奉獻你們的全燔祭和犧牲。」

在預定的時期以前，不該指明那地方是爲建聖殿的。按梅瑟教師《疑問指南》卷三第四十五章所指出的，這有三個理由：第一，怕外邦人佔領那個地方；第二，怕外邦人加以破壞；第三，預防每一支派都會希望那地方屬於自己的地區，因而彼此會發生爭執。所以要等到有了國王之後，有力排解這種爭執，才建了聖殿。在那以前，爲敬禮天主是用可以隨地搬動的帳棚，好似尚未指定敬禮天主的地方。這是從帳棚變爲殿宇的字面上的原因。

象徵方面的原因可以表示這兩種狀態：可遷動的帳棚代表現世無常的生命狀態；固定的聖殿代表來世永恆的生命狀態。故此說在建聖殿時，全聽不到槌子、斧子的聲音（《列王紀上》第六章7節），爲指在來世沒有任何紛擾。也可以說帳棚代表舊約的局面，撒羅滿所建的聖殿代表新約的局面。是以製造

帳棚時只用了猶太人，建聖殿時也用了外邦人，即漆冬人和提洛人。

3. 只有一座聖殿或帳棚，有字面上和象徵上的理由。字面上的理由是爲防止偶像崇拜。因爲外邦人爲不同的神建立不同的廟；天主要人在一個地方祭祀，是爲堅定人對唯一神的信仰。也是爲表示，天主悅納外表的敬禮，不是由於外表的敬禮本身。故不許隨便在任何地方舉行祭祀。但是新約法律的敬禮，因了其祭祀中含有恩寵，本身就爲天主所喜愛。故此新約的法律中，准許祭壇和聖殿林立。

但是法律和先知教導中有關對天主的心神上之敬禮，在舊約也有許多用爲聚會讚美天主的地方，稱爲會堂（Synagoga），就似現在基督信眾用爲聚會讚美天主的聖堂。我們的聖堂代替了聖殿和會堂，因爲聖堂的祭祀是心神方面的。故此，現在不把祭祀的地方與訓道的地方分開。

象徵方面的理由，可能是爲表示教會的至一，無論是戰爭的教會，或勝利的教會。

4. 唯一的聖殿或帳棚是爲表示天主的至一，或教會的至一；同樣，帳棚或聖殿之分隔，是代表屬於天主之下的東西，也是我們藉以舉心敬拜天主的東西。帳棚分爲兩部分：一部分稱爲至聖所，是在西面；另一部分稱爲聖所，是在東面。在帳棚前面又有庭院。這種區分有兩個理由：一是由於帳棚是爲敬禮天主的，因而帳棚各部分是代表世界的各部分。那稱爲至聖所的部分，代表精神體的境地；那稱爲聖所的部分，代表形體物的世界。是以，至聖所之間用帳幔隔開，帳幔分四種顏色，以代表四種元素：亞麻色代表土，因爲亞麻是生於土；紅色代表水，因爲這顏色是用海中的一種貝製成的；紫色代表空氣，因爲空氣帶有紫色；朱紅色代表火。這是因爲物質的四個元素是障礙，使我們不能見到精神體。故此，只有大司祭每年一次

進入帳棚的最內部，即至聖所：這是爲表示人的最後成就即在於能進到這個境界。司祭每天進入外面的帳棚，即聖所；但是民眾只能到庭院，因爲民眾能見到物質物，只有智慧者能看出這些東西之理。

按象徵意義來說，外面的帳棚或聖所代表舊約法律的情況。因爲按宗徒在《希伯來書》第九章6及7節說的，「司祭們常進前邊的帳幕去行敬禮」。裡面的帳棚，即稱爲至聖所的，代表天上的光榮；或代表新約法律的屬神狀態，這是未來之光榮的開端。大司祭每年獨自進至聖所一次，表示基督領我們進入光榮。帳幔表示舊約之祭祀的精神意義是不明顯的。帳幔有四種顏色：白色表示身體的潔淨；紅色表示聖人們爲了天主而忍受的困苦；染兩次的朱紅帳幔表示對天主和對人的雙重愛德；藍色表示對天上事物之懷念。在舊約法律時代，民眾和司祭的情況不一樣。民眾只見到在庭院所獻之祭品的物體。司祭們則看到祭品之理，對基督之奧蹟具有比較清楚的信仰。因此他們進入外面的帳棚。這帳棚與庭院之間也有帳幔分隔，因爲關於基督的奧蹟，有些是民眾所不知道的，但司祭們卻知道；但是按《厄弗所書》第三章5節所說的，他們仍不是像後來在新約時代一樣地全然知道。

5.面向西方朝拜天主，是爲排斥偶像崇拜；因爲外邦人爲敬禮太陽，都是面向東方行禮。故此《厄則克耳》第八章16節說：有人「背向上主的聖所，面向東方，他們正在向東方朝拜太陽。」爲了防止這種風俗，故至聖所是在西面，爲使人向西朝拜。

至於象徵性的理由，可以說古代的帳棚主要是爲表示基督的死亡：因爲隕落表示死亡；就如《聖詠》第六十八篇5節說的：「那位由隕落處升起的，祂的名字是上主。」

6.帳棚內的東西，也能有字面上和象徵上兩層意義。字

面上的意義是根據對天主的敬禮。上面釋疑4.曾說，稱為至聖所的裡面的帳棚代表高級精神體的境地，故此其中有三樣東西。一是約櫃，「櫃內有盛瑪納的金罐，和亞郎開花的棍杖及約版」（《希伯來書》第九章4節），版上刻有十誡。約櫃位於兩個面對面的革魯賓的中間。在約櫃的上面有一塊板，稱為贖罪蓋，是在革魯賓的翅膀上面，好似是由革魯賓托著，那塊板就可以想像為天主的座位；稱之為贖罪蓋，就好似在大司祭的祈求下，天主在那裡給人赦免；由革魯賓托著，為表示對天主的尊敬，約櫃就似坐在贖罪蓋上者之腳凳。這三樣東西代表上層世界的三種實體。第一是高於一切，任何受造物也不能瞭解的天主；為此不放任何像，以表示祂的無形無像。但是放了祂寶座的影像，因為天主以下的受造物，如祂所坐的寶座，是可以瞭解的。在高層世界也有精神體，即所謂的天使。這用兩個革魯賓來表示；他們面對面相看，是為表示他們彼此間的和諧，就如《約伯傳》第二十五章2節說的：「祂在高天締造和平」。故此也不只放一個革魯賓，為表示有許多天使，也為使只應欽崇唯一天主的人，不把革魯賓當天主敬拜。在那個智性世界，也含有在這個世界完成之事物的理，就如效果之理是包含在其原因中，技術作品之理是包含在技師內——這是用約櫃來表示。其中收藏的三樣東西，代表人生中最重要三樣東西，即是：約版所代表的智慧；亞郎之棍杖所代表的政權；瑪納所代表的生命，因為瑪納是維持生命的。或者也可以說，這三樣東西代表天主的三種屬性：約版代表天主的智慧；棍杖代表權威；瑪納代表慈善，或者因為瑪納是甜美的，或者是因了天主的仁慈而賞給人的，故收存下來以紀念天主的仁慈。在依撒意亞的神視中也有這三樣東西：他看到天主坐在崇高的御座上；「色辣芬」侍立在祂左右，殿內充滿了天主的光榮。故此色辣芬說：「祂的光榮充滿大地」（第六章）。色辣芬的像不是為使人

敬拜的，因是這是第一誡所禁止的；而是爲表示他們的職務。

在代表現世的外面之帳棚中，也有三樣東西，即：焚香的祭壇，正對著約櫃；供桌，上面有十二個餅，是在北面；燈臺在南面。這三樣東西似乎與約櫃內的東西相符，以更明顯的方式表示同樣的三樣事情，爲能使有智慧的人瞭解天主和天使心中的事物之理，須有比較明顯的證據；進入帳棚的司祭們便代表有智慧的人。燈臺是智慧的感官性標記，約版則是用可理解的文字表示智慧。焚香壇代表司祭的職務，即是領導民眾歸向天主，這也是棍杖所代表的意義。因爲在那個祭壇上焚燒乳香，這代表使天主喜悅的民眾之聖德；因爲按《默示錄》第八章3節所說的，乳香的煙代表「眾聖徒的正義」。司祭的職權在約櫃中用棍杖代表，而在外面的帳棚用焚香壇代表，是很合理的；因爲司祭是天主與人之間的橋樑，用天主的權力管理民眾，棍杖即表示權力。他將他管理的結果，即民眾的聖德，獻給天主，就好似是在焚香壇上奉獻。供桌代表生命的食物，像瑪納一樣。但是餅代表一般粗俗的食物，瑪納代表細美的食物。將燈臺放在南面，而供桌在北面也很合理；因爲按《天地論》卷二第二章所說的，南方是世界的右方，北方是左方；智慧和其他神性的天賦屬於右方，現世的食物屬於左方，就如《箴言》第三章16節所說的：「在她左邊是富貴榮華」。司祭的職權是居於現世財物與神性之智慧的中間，因爲智慧和現世的利益都是由司祭的職權分施。

上述各東西還能有比較更字面化的意義。約櫃中有十誡版，是爲使法律不被人遺忘；是以《出谷紀》第二十四章12節說：「我要將石版，和我所寫的法律和誡命交給你，你要教導以色列子民。」將亞郎的棍杖放在那裡，是爲壓服百姓對亞郎之司祭職權的反抗；故此《戶籍紀》第十七章10節說：「收回亞郎的棍杖來，放在帳棚內，留給叛逆之徒當作鑑戒。」約櫃

中收存瑪納，是為紀念天主在曠野中施給百姓的恩惠。因此《出谷紀》第十六章32節說：「裝滿一曷默爾瑪納，留給你們的後代子孫，為使他們能看到我領你們出離埃及時，在曠野裡養活你們的食物。」燈臺之設置，是為增加帳棚之華麗，明亮的房屋自然顯得美觀。按約瑟夫（Josephus Flavius，約37～100年後）《猶太古史》（*Antiquitates Judaicae*）卷三第七及第八章所說的，燈臺有七個支管，代表照耀世界的七個行星。燈臺放在南面，因為行星是自南方起動。焚香壇之設置是為使帳棚內常有香味：一是表示對帳棚之尊重；一是為解除犧牲之血肉所造成的惡臭氣味。惡臭的東西受人輕視，氣味好的東西使人喜愛。供桌是為表示在聖殿服務的司祭，應由聖殿供養。的確，按《瑪竇福音》第十二章4節所說的，只許司祭食用桌上代表十二支派的十二個餅。不把供桌放在正中間，贖罪蓋的正前方，是為防止偶像崇拜，因為外教人拜月時，是把桌子放在月神像的正前方。故此《耶肋米亞》第七章18節說：「母女揉麵，給天后做餅」。

在帳棚的外面庭院有全燔祭壇，是為奉獻來自百姓所擁有的犧牲。所以請司祭奉獻祭祀的百姓可以進入庭院，但是只有司祭能進到裡面的祭壇那裡；民眾的聖德和熱心是在那上面奉獻給天主，將民眾奉獻給天主是司祭的職務。全燔祭壇設在帳棚外的庭院，是為防止偶像崇拜，因為外教人祭神的祭壇是設在殿內。

這些東西的象徵意義，是根據帳棚與其所象徵的基督之關係。要知道，為表示法律中影像的不完美，故在聖殿中用了許多影像來象徵基督。贖罪蓋是象徵基督的；因為按《若望壹書》第二章2節所說的：「祂自己就是贖罪祭，贖我們的罪過。」這贖罪蓋由革魯賓托著也很合理，因為《希伯來書》第一章6節說：「天主的眾天使都要崇拜祂」。約櫃也象徵基督：

因為正如約櫃是用皂莢木製造的，基督的身體也是由極純潔的肢體構成的；約櫃是包金的：因為基督充滿黃金所象徵的智慧和愛德。櫃內有個金罐，代表基督的靈魂；其中盛有瑪納，即「住有整個圓滿的天主性」（《哥羅森書》第二章9節）。約櫃內又有棍杖，代表（基督的）司祭職權：因為祂「做了永遠的大司祭」（《希伯來書》第六章20節）。那裡又有約版：為表示基督是立法者。燈臺也代表基督，因為祂曾說「我是世界的光」（《若望福音》第八章12節）；七支光代表聖神七恩。供桌也代表基督，因為祂是精神上的食糧，就如《若望福音》第六章41及45節說的：「我是生命的食糧」；十二個餅代表十二位宗徒或宗徒之教訓。燈臺和供桌也可以象徵教會的信德和教化，因為聖教會也光照養育人的心靈。全燔祭和焚香祭壇也象徵基督，因為我們獻給天主的一切善功，都要經過基督：無論是我們克制肉情的善功，這有似獻全燔祭壇上的祭祀；或是比較完美的人，在基督內給天主所獻的心靈上較高的成績，這有似獻焚香祭，就如《希伯來書》第十三章15節說的：「我們應藉著耶穌，時常給天主奉獻讚頌的祭獻。」

7. 天主命人設立祭壇，為行祭祀和奉獻，以敬禮天主，並供養服務於帳棚的人員。關於祭壇之構造，天主有兩道命令。第一次的命令是在法律的開端。按《出谷紀》第二十章第24等節所載，天主命「用土建祭壇」，或至少用「未經刀鑿的石塊」；又說不要造高祭壇，以免要「用台階登上」。這是為排斥偶像崇拜，因為外邦人建築高大壯麗的祭壇，認為其中含有神聖靈明的東西。為此在《申命紀》第十六章21節，上主也命令說：「在上主你的天主的祭壇旁，不許樹植任何木頭的神柱及任何樹木。」因為偶像崇拜者習慣在陰涼美麗的樹下行祭祀。這些命令也有象徵性的意義。因為我們該承認基督是我們的祭壇：在人性方面，祂具有真正的身體，這就是所謂的用土築祭

壇；在天主性方面，我們該承認祂與聖父同等，這就是所謂的不許用台階登上祭壇。我們也不可以在基督周邊，准許外邦人傾向求逸樂的主張存在。

但在為光榮天主設立了帳棚以後，不需再懼怕類似的崇拜偶像的危機。故此，天主命人用銅建築百姓可以看到的全燔祭壇，用黃金建築只有司祭能看到的焚香祭壇。銅不是什麼貴重東西，不會引誘百姓崇拜偶像。

關於不許「用台階登上祭壇」的命令，《出谷紀》第二十章26節也有所說明：「免得暴露你的裸體」；這也是為防止偶像崇拜。因為在祭祀普立亞布（Priapus）的時候，外邦人在民眾前暴露了他們的下體，後來遂規定司祭們要穿短褲以覆蓋下體。因此可以沒有顧忌地建築高大的祭壇；在祭祀時，司祭用活動的木梯登上祭壇，為行祭祀。

8.帳棚的架子是由木板構成的，裡面用四色帳幔蒙著，即：白色的，紫色的，紅色的，和朱紅色的。這些帳幔只蒙起帳棚的四壁：頂子先有一層紫色皮革，上面有一層紅色皮革，上邊第三層再蒙上海豚皮。最後這一層不只蒙著棚頂，一直垂到地上，以蒙遮木板之外面。這些帳幔的字面用意，是為裝飾和保護帳棚，以示尊敬。至於特別的意義，有人說帳幔代表青天，上有各種星辰點綴；海豚皮代表穹蒼上面的水；紅皮代表天使所居住的天堂；紫皮代表聖三所居住的高天。

至於這些東西的象徵意義：組成帳棚的木板，代表組成教會的基督信徒；木板裡面有四色帷帳，因為教友心中飾有四種德性。按「註解」（拉丁通行本註解）上說的：「白色代表身體之潔淨；紫色表示心靈嚮往天上的事；紅色代表身體上受的痛苦；朱紅色表示靈魂不怕困苦而表現的對天主和對人的愛德。頂上的帳幔代表教會的長官和賢哲：他們該顯示出天上的生活，這是紫皮所象徵的；他們該不怕流血殉道，這是紅皮的意義；他們該不

怕生活中的艱難困苦，就如海豚皮之受風吹雨打。

9. 祝聖帳棚和其中的器具，表面的用意是爲使人知道：祝聖後是專用於敬禮天主的，而更加以尊重。其象徵意義，祝聖代表活帳棚，即基督信徒的成聖，基督的教會就是由這些信徒組成的。

10. 在舊約的法律中，有七個慶日，一個連續性的慶節；這有《戶籍紀》第二十八及第二十九章以資參考。在連續性的慶節中，每天早晚祭獻一隻羔羊。這種「不斷祭獻的」連續的慶節，是爲表示天上永恆的榮福。

慶日中最重要的每七天舉行一次，這就是安息日；如第一〇〇題第五節已說過的，是爲紀念萬物之創造。另一個慶日每月舉行一次，即是新月節（Neomeniae），爲紀念天主對世界萬物之治理。因爲下界的東西主要是隨月亮之變動而變化，所以這慶日是在新月出現時。至於不是在月圓的時候，爲防止偶像崇拜，外邦人是在月圓時拜月。天主這兩種恩惠是針對全人類的，故慶祝的次數多。

其餘五個慶日皆是每年舉行一次，是爲紀念猶太民族所受的特別恩惠。在第一個月慶祝逾越節，爲紀念從埃及解放出來之恩惠。五十天後慶祝五旬節，爲紀念法律之頒布。其餘三個慶日都是在第七個月，這個月整月可以說就是一個慶節，就似一週的第七天。第七個月的第一天是「號角節」（Festum Tubarum），紀念亞巴郎見到兩角纏在灌木中的公綿羊，遂用以代替依撒格祭獻天主，故此要吹號角。號角節有似下一個節日的準備，這慶節是在七月的第十天，即「贖罪節」，爲紀念天主因了梅瑟的祈求，寬赦了百姓敬拜金牛的罪。之後有「帳棚節」，舉行七天，爲紀念在曠野裡天主給猶太人的照顧和引導；那時他們是住帳棚。故在這個慶節裡，他們該有「最美麗的樹的果子」，即橙子；「葉子最密的樹枝」，即香矮樹枝，是有香

味的；「棕櫚枝」，及「河邊的柳條」，可以常保青綠；這些都是福地所有的樹木，為紀念天主曾把他們從荒涼的曠野領到肥沃的地區。第八天是另一個節日，即「聚募節」(Festum coetus atque collectae)，在這天向百姓募捐為敬禮天主所需要的費用，這表示百姓的團結和在福地享受的和平。

這些慶節的象徵意思是這樣的：常祭獻羔羊是為表示基督是永恆的，祂就是「天主的羔羊」(《若望福音》第一章36節)；而按《希伯來書》第十三章8節說的：「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」。安息日表示基督給我們的神性的安息，就如《希伯來書》第四章所說的。新月節是在新月出現時，象徵基督以其訓誨和奇蹟光照初興的教會。五旬節預示聖神降在宗徒們的身上。號角節預表宗徒們的宣講。贖罪節預示基督信徒得獲罪過之赦免。帳棚節象徵他們在現世旅途的德性進境。聚募節象徵信徒在天國之團聚，故說這節日是「至聖的」。這三個慶節是相連的，因為得到了罪赦，就要努力進德，終於能享見天主，就如《聖詠》第八十四篇8節所說的。

第五節 舊約法律的聖事是否有合理的原因

有關第五節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的聖事似乎不能有合理的原因。因為：

1. 為敬禮天主所行的事，與崇拜偶像者所行的不該一樣。因為《申命紀》第十二章31節說：「對上主你的天主，你不可這樣做，因為凡上主所憎恨的可惡之事，他們對自己的神都做了。」但是崇拜偶像者在敬禮中把自己割傷以致流血；就如《列王紀上》第十八章28節說的：「照他們的習慣，用刀用槍割傷自己，直到全身流出血來。」故此在《申命紀》第十四章1節，天主命令說：「你們不應割傷自己，不應為死者將頭頂剃光。」所以法律不該規定割損(《肋未紀》第十二章3節)。

2.此外，爲敬禮天主所行的事，該是正當嚴肅的，就如《聖詠》第三十五篇18節說的：「使我在莊肅的民眾前稱揚你」。但是人急急忙忙地吃東西似乎是一種輕佻。所以，《出谷紀》第十二章11節不該命人急忙地吃逾越節羔羊。關於吃羔羊的其他規定也不合理。

3.此外，舊約法律的聖事是新約法律之聖事的影像。逾越節羔羊代表的是聖體聖事，就如《格林多前書》第五章7節說的：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」所以舊約法律也該有別的聖事，以表示新約法律的其他聖事，如堅振、終傅或病人聖事、婚配等聖事。

4.此外，取潔只能是針對某些髒東西的。但是對天主而言，形體物都不是骯髒的，因爲形體物都是天主造的東西；而按《弟茂德前書》第四章4節說的：「天主所造的樣樣都好，如以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄的。」所以規定接觸人的屍體或類似的接觸後要取潔，是不合理的。

5.此外，《德訓篇》第三十四章4節說：「污穢裡能有什麼潔淨呢？」。但是紅母牛燒成的灰是不潔的，因爲它使人成爲不潔的。的確，按《戶籍紀》第十九章7節所說的，宰殺這牛的司祭，直到晚上是不潔的；焚燒這牛和收拾牛灰的人也是一樣。所以，那裡命人用這種灰取潔是不合理的。

6.此外，罪過不是一種形體物，可以從一個地方搬運到另一個地方；人也不能用不潔淨的東西清除自己的罪過。所以，爲解除百姓的罪過，司祭不該將以色列子民的罪過放在一隻公山羊身上，讓牠帶到曠野；然後用另一隻公山羊和一隻公牛取潔，在營外焚燒，但民眾卻成爲不潔的，因爲事後還要用水洗他們的身體及衣服（參見《肋未紀》第十六章）。

7.此外，已經是潔淨的東西，不需要再加清洗。所以《肋未紀》第十四章說的，人或房屋的癩潔淨之後，要再行取

潔，是不合理的。

8.此外，精神上的污穢不能因用水洗，或剃除體毛而得到潔淨。所以，《出谷紀》第三十章第18等節所命令的不合理，即製造一個帶座的銅盆，為使司祭們在進入帳棚前洗手和腳；《戶籍紀》第八章七節的命令也不合理，即將取潔水灑在肋未人的身上，並用刀剃全身。

9.此外，高級的不能憑低級的而成聖。所以，按《肋未紀》第八章記載的，舊約法律規定在祝聖大小司祭時，以及在祝聖肋未人時，要以油傅身，並奉獻物質的祭品和禮物（參見《出谷紀》第二十九章），是不合理的。

10.此外，《撒慕爾紀上》第十六章7節說：「人看外貌，上主卻看人心。」但是衣服和身材是人的外表。所以不該照《出谷紀》第二十八章所說的，給大小司祭們制訂特別的服裝。又按《肋未紀》第二十一章第17等節所說的，身體有殘疾的人便不許當司祭，也不合理。那裡說：「世世代代你的後裔中，凡身上有缺陷的，不得前去向天主奉獻供物；不論是眼瞎，腳跛等。」可見舊約的聖事是不合理的。

反之 《肋未紀》第二十八章8節卻說：「你們應遵守我的法令，一一依照執行我是要你們成聖的上主」。但天主行的事沒有不合理的；因為《聖詠》第一〇四篇24節說：「一切全是你以智慧所創辦的」。所以舊約法律裡為使人成聖的聖事，都不是沒有合理的原因的。

正解 我解答如下：前面第一〇一題第四節已經說過，聖事專指敬禮天主者之祝聖禮，以使之適於天主之敬禮。廣泛地說，天主之敬禮是全部百姓的事；但特別是屬於司祭和肋未人的事，他們是這敬禮的職員。故在舊約的聖事中，有的是關於全體人

民的，有的是專關於敬禮之職員的。

關於這兩類人，都有三件要事：第一件，敬禮天主之職務的委任。對全體百姓，這任命是靠割損禮，未受割損的人誰也不能行法律以內的事；針對司祭就是祝聖禮。第二，享用與天主之敬禮有關的東西。對全體百姓來說，就是吃逾越節羔羊。按《出谷紀》第十二章第43等節所說的，未受割損的人誰也不能參加。至於司祭們，則可享用祭品、供餅及其他專供他們享用的東西。第三，要除去妨阻人敬禮天主的障礙，即各種污穢。對全體百姓而言，有針對外表之污穢的取潔禮，也有贖罪禮；關於司祭和肋未人，則規定要洗手洗腳，和剃除身上的毛髮。

這些事都有合理的原因。因了是為那時代敬禮天主的，故有字面上的原因；又因了是為象徵基督的，故也有象徵性的原因。這可從下面的各別解釋看出。

釋疑 1.割損在字面上的原因，主要是為表明對唯一真天主的信仰。因為亞巴郎是第一個與外教人分離，離開了家庭和親戚，所以他第一個領受了割損（《創世紀》第十二章17節）。宗徒在《羅馬書》第四章第9等節指出了這一原因。他說：「他後來領受了割損的標記，只是作為他未受割損時，因信德獲得正義的印證」；那裡寫說：「亞巴郎的信德為他算為正義」，因為「他在絕望中仍懷著希望而相信了」，即是針對「他要成為萬民之父」的事，就天性而言他是在絕望中；但就恩寵而言他仍懷著希望，因為他那時已經年老，他妻子的胎也已絕孕。為使亞巴郎這種信德的榜樣深深印在猶太人的心中，使他們效法，他們遂在肉體上領受了割損的標記，永為記念。因此《創世紀》第十七章13節說：「我的約刻在你們肉體上，作為永久的約。」在第八天行割損，因為在八天以前嬰兒太虛弱，可以說尚未進

入正常狀態，可能產生嚴重的傷害，是以連動物不滿八天也不能獻為祭品（《出谷紀》第二十二章30節）。至於不訂在較晚的時期，是免有人怕痛苦而逃避割損；也是怕父母與嬰兒接觸多了，日久情深，不忍給嬰兒割損。第二個原因，可能是為減少那個肢體上的情慾。第三個理由是為反對愛神（Venus）和普立亞布神（Priapus）之敬禮，因為在這兩種敬禮中，特別尊崇這個肢體。天主所禁止的割傷，只是那種為敬偶像而行的割傷，與割損的性質不同。

割損的象徵意義，是預表基督將要除淨腐敗，這將在第八時代完全實現；第八時代即眾人復活的時代。因了罪惡和處罰之腐敗是靠生殖關係，從原祖傳到我們身上，故是在生殖器官上行割損。是以宗徒在《哥羅森書》第二章11節說：「你們也是在基督內受了割損，但不是人手所行的割損，而是基督的割損，在乎脫去肉慾之身。」

2.吃羔羊的字面意義，是為紀念天主領他們離開埃及的恩惠。故參加這個典禮，就是承認自己屬於天主從埃及救出的民族。他們在離開埃及時，曾受命把羔羊的血塗在門框上，就似是表示他們擯棄了埃及人的敬禮，因為埃及人把羊當神崇拜。故此，他們也是因了塗在門框上的羔羊的血，才得免遭埃及人所遭受的屠殺。

在他們離開埃及時，有兩件要紀念的事情。第一件是離去時的倉猝。因為按《出谷紀》第十二章說的，埃及人催他們快走；不跟大家急速一起離開的人，則有被埃及人殺害的危險。表示倉猝的有兩點：一是他們所吃的東西。他們受命要吃未發酵的餅，為表示「在埃及人的催迫離開下，沒有時間使麵發酵」；又要吃火烤的羔羊，為準備時節省時間；又不許折骨頭，因為忙迫時沒有時間折骨頭。另一表示倉猝的事，是吃的方式。《出谷紀》上說：「束著腰，腳上穿著鞋，手裡拿著棍

杖，急速快吃」；這明白表示他們就要起程上道。另一指示也是爲了這個目的：「應在同一間房屋內吃盡，不可將肉塊帶到屋外」；即由於匆忙，來不及彼此送禮。第二件要紀念的事是他們在埃及時受的痛苦，這是用野生的苦菜來表示。

象徵意義非常明顯。宰殺羔羊是爲預示基督做的犧牲，正如《格林多前書》第五章7節說的：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」爲免遭屠殺而塗在門框上的羔羊的血，是指信徒在心中和口中信仰基督的苦難，使得擺脫罪惡和死亡；正如《伯多祿前書》第一章18節說的：「你們是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血贖出來的。」吃羔羊的肉，預示在聖體聖事中吃基督的身體；肉是用火烤的，爲表示基督的苦難或愛德。同時吃不發酵的餅，是指領聖體的信徒的純潔生活，就如《格林多前書》第五章8節說的：「我們過節，只可用純潔和真誠的無酵餅。」又要吃野生的苦菜，爲表示領聖體的人需要補贖罪惡。束腰是指貞操之腰帶。腳上穿鞋，是指過去先賢們的芳蹤。手中的棍杖指牧民工作。命在同一個房間內吃逾越節羔羊，是指要在天主教會內，而非在異端教派中。

3.新約法律的聖事，有的在舊約法律中有與自己相關的象徵性聖事。聖洗是信德的聖事，相當於割損禮；故此《哥羅森書》第二章11及12節說：「你們受了我們的主基督的割損，因聖洗與祂一同埋葬了。」吃逾越節羔羊相當於新約法律的聖體聖事。舊約法律的一切取潔，相當於新約法律的告解或懺悔聖事。大司祭和司祭之祝聖相當於新約的神品或聖秩聖事。

堅振是圓滿之恩寵的聖事，在舊約法律中不能有與此相當的聖事，因爲尚未到達圓滿的時期，這是由於「法律本來就不能成就什麼」（《希伯來書》第七章19節）。同樣，終傅或病人聖事是進入光榮的直接準備；光榮之入口在舊約時代尚未開啓，因爲尚未繳付贖價。關於婚姻，在舊約法律時代是天性的

任務，而不是基督與聖教會之結合的聖事。那時這結合尚未完成。故在舊約法律時代可以給休書，而這與聖事之理不合。

4.上面正解已經說過，舊約法律的取潔禮是為除去敬禮天主之障礙。天主的敬禮有兩層：一是精神上的，在於靈魂對天主的熱心；一是形體上的，在於祭祀和奉獻等類的事。罪惡阻礙人行精神敬禮，並使人受到所謂的污染，如拜偶像、殺人、姦淫、亂倫等。人的這種污染是用祭祀清除，或是為全會眾獻的，或是為私人的罪惡獻的（參見《肋未紀》第四章）。並不是說那種物質性的祭祀本身有贖罪的能力，那是預示基督將實現的罪過之赦免的，但是古代的人在祭祀的象徵下表示其對救世者的信仰，便也能分享這救贖。

某些身體上的污穢阻礙人行外表的敬禮，首先是看人本身上的污穢；間接地也關係到其他動物、衣服房屋和器皿。人身上的污穢一部分是來自人本身，一部分是由於接觸不潔的東西。由人本身來的污穢，包括那本身就帶有腐朽的和易於腐化的。因了死亡本身就是一種腐朽，故認為人的屍體是不潔的東西。同樣，癩病是由於體液之腐化而產生的，這體液並流到體外，又能傳染他人，故也認為患癩病的人是不潔的。漏血的婦女也是一樣，無論是由於疾病，或由於自然現象，如月經，或懷孕期間。按同理，遺精的男人也算是不潔，無論是因了疾病，是由於自慰，或交媾。因為上述各種分泌都有污染作用。人的另一種污穢是由於與不潔的外物接觸。

上述各種不潔之規定，有字面上的理由，也有象徵性的理由。字面上的理由，是對與天主之敬禮有關的事物之尊敬。在習慣上，人不潔淨時，不去觸摸貴重的東西。在另一方面，人不易接近聖物，對聖物更易存有敬意。既然人很難避免上述各種不潔，結果便很少接近與天主之敬禮有關的事物，因而在能接近時，心情會比較尊敬謹慎。但有些規定的字面理由，是

爲使人不怕去參加天主的敬禮，好似怕與患癩病或其他類似的疾病的人交往，這些人的疾病惹人厭惡，並能傳染。有時也是爲防止偶像崇拜，因爲外邦人在祭祀時，有時用人血和精液。但是這些身體上的不潔，有的只要灑水便可恢復潔淨；比較嚴重的，則要用祭祀，以補贖招致這些疾病的罪過。

這些不潔的象徵意義，是爲用這類外表的不潔表示各種罪惡。屍體的不潔代表罪惡的不潔，因爲罪惡是靈魂的死亡。癩病的不潔表示異端邪說：一是因爲邪說像癩病一樣具有傳染作用；也是因爲邪說中都多少含有一點真理，就像患癩病的身體表面上，污點之外，也有未受感染的部分。婦女漏血的不潔代表偶像崇拜，由於崇拜偶像者的血腥祭祀。遺精的不潔代表閒話的不潔，因爲「種子是天主的話」（《路加福音》第八章11節）。交媾和生產的不潔代表原罪的不潔，月經的不潔代表心靈之逸樂的不潔。由於與不潔的東西接觸而來之不潔，普遍地代表同意他人的罪惡；因爲《格林多後書》第六章17節說：「你們應從他們中間出來，離開他們，你們不可觸摸不潔之物。」

由接觸而來之不潔，波及到無靈物，因爲不潔者無論以什麼方式所接觸的東西，都變成不潔的。但是舊約的法律比外邦人的迷信緩和，因爲按外邦人的迷信，不只由於接觸，就是與不潔者交談或看他一眼，也使人成爲不潔的；就如梅瑟教師所提到的在月經期的婦女（《疑問指南》卷三第四十七章）。這規定的象徵意義就是《智慧篇》第十四章9節所說的：「不虔敬的人，與他行的不虔敬的事，同樣爲天主所憎惡。」

無靈物本身也有一種不潔，就如房屋或衣服長的癩。人身上的癩，是由於體液之腐化而使身上的肉潰爛；同樣，房屋的石板或衣服，也是由於太濕潮或乾燥而有腐蝕現象。這種腐蝕舊約法律中稱爲癩，並規定這種房屋或衣服是不潔的。這是因爲如上面已說的，凡腐朽都是一種不潔。也是因爲外邦人爲

免除這種腐朽而敬拜柏納德神（Penates，屋神）；故此法律規定，房屋若長期有這種潰爛現象，就該拆毀，衣服要焚燒，以免有拜偶像的危險。器皿也有一種不潔，就如《戶籍紀》第十九章15節說的：「一切開著口，沒有蓋上蓋的器皿，都成了不潔的。」這是因為很容易有髒東西落在裡面，因而受到污染。這規定也是為防止偶像崇拜。因為外邦人認為，他們用以祭神的老鼠或壁虎等，若突然落在器皿中或水中，便是神所喜歡的。現在仍然有些婦女會讓器皿開著，為表示對夜神牙納斯（Janas）的敬意。

這類不潔也有象徵性的意義。房屋的癩是指異端教派。麻布衣服上的癩指由傷心而產生的墮落。毛布衣服的癩指諂媚者的陰謀。經線上的癩指靈魂上的惡習，緯線上的癩指肉慾性的罪惡：靈魂是在身體之內，正似經線是在緯線之內。沒有蓋子或塞子的器皿指不會管制口舌的人，或沒有教養的人。

5.如釋疑4.已說過的，法律規定的不潔分兩種：一種是由於心靈或身體上的腐化，這種比較嚴重；另一種只是由於與不潔之物的接觸，這種比較輕，取潔的方法也簡單。第一種不潔要獻贖罪祭；因為不潔皆是由罪惡而來，並表示有罪。第二種不潔只要灑一種水，即《戶籍紀》第十九章所講的取潔水。

在那裡天主命取一頭紅母牛，為紀念敬拜金牛的罪。那裡說要母牛而不是公牛，因為天主常稱以色列民族為母牛，就如《歐瑟亞》第四章16節說的：「以色列倔強，有如一頭倔強的母牛」。這也許是因為埃及人敬拜的是母牛，就如《歐瑟亞》第十章5節所說的：「他們敬拜了貝特阿文的母牛」。又為了表示對偶像崇拜之痛恨，把牛在營外宰殺。而凡是為補贖全體民眾之罪過的祭祀，都是在營外把整個犧牲品焚燒。為表示這祭祀除去人民的一切罪過，司祭用手指蘸些牛血，向會幕的前面灑血七次，因為七代表一切。灑血也是為反對偶像崇拜，因為

祭邪神時不把血丟掉，而是收起來，大家圍著血吃飯，為表示對偶像的尊敬。牛在火中焚燒，或是因為天主曾在火中顯現給梅瑟，在火中頒布了法律；或是為表示偶像崇拜和相關的事該全部消滅，就像母牛全焚燒一樣：「牛的皮、肉、血連糞，一起焚燒。」在焚燒時，又加上香柏木，牛膝草，和朱紅線，是為表示這些祭祀是為保存民眾，他們的正直，和他們的熱心；因為香柏木不易腐朽，朱紅不易褪色，而牛膝草在乾了以後仍保持原來的氣味。故此，關於牛灰那裡說：「為保護以色列子民會眾」。或者如約瑟夫所說的（《猶太古史》卷三第八章），這些是指四種元素：火中加的香柏木指土，因為是生在土中；牛膝草指空氣，由於它的氣味；朱紅線指水，理由同朱紅色一樣，因為有關顏料從水中來的——這些是為表示那祭祀是獻給四種元素之創造者的。又因了這祭祀是為了崇拜偶像的罪而行的，為表示對這罪的痛恨，無論燒牛的人，收拾牛灰的人，或灑含有牛灰的水的人，都算是不潔的。這是為表示凡與偶像崇拜有關係的，不拘以何種方式，都應視為不潔而加以擯棄。為清除這種不潔，只須用水洗衣服，不必灑取潔水，否則的話便沒完沒了。因為灑取潔水的成為不潔，所以，若在自己身上灑取潔水，他仍是不潔的；若別人給他灑取潔水，那人又成了不潔的，如此就沒完沒了。

至於這祭祀的象徵意義，紅母牛代表取了脆弱之人性的基督，雌性表示脆弱。母牛的顏色預示祂受難流的血。紅母牛該是充分發育的，因為基督的工作是完善的。身上沒有殘缺，且沒有負過軛的，因為祂沒有負罪惡的軛。命令把牛牽到梅瑟面前，「因為基督曾被控訴違犯了梅瑟法律中規定的安息日」；又命交給厄肋阿匝爾司祭，因為「基督曾被交在司祭們的手中處決。」在營外宰殺，因為「基督在城門外受了苦難」（《希伯來書》第十三章12節）。司祭用手指蘸血，手指代表慎

重，因為該以慎重的態度默想並效法基督受難的奧蹟。向會幕灑血，會幕代表猶太民眾：這或是對不信基督的猶太人的控訴，或為洗淨相信的人。灑七次，這或指聖神七恩，或是指七天，即整個的時間。凡與基督降生成人有關的，都要在火中焚燒，即是從精神方面去瞭解，所以皮與肉指基督的外表行動，血指支持外表行動的內在力量，糞指疲勞、飢渴及一切屬於脆弱那一面的。外加三種東西：「香柏木指希望或鑑賞力之高妙，牛膝草指謙遜或信德，染兩次的朱紅線指兩種愛德」；的確，我們該藉這兩種愛德與受難的基督結合。燒成的灰要由潔淨的人收拾起來：因為基督受難的遺物是由未曾干預基督之死亡的外邦人收存的。將灰放在取潔水中：「因為除罪的洗禮之能力是來自基督的苦難。」祭宰母牛的司祭，燒母牛的，收拾牛灰的，以及灑取潔水的，都成為不潔的：「這或是指殺害基督的猶太人成了不潔的，而我們的罪過卻得到了救贖」；而這一直到晚上，即直到世界末日，以色列的遺族又歸化的時代。或者如教宗額我略一世在《牧靈規範》卷二第五章說的，那些為使他人潔淨而處理聖物的人，自己也會受到污染；直到晚上，即直到現世生命結束。

6.上面釋疑5.已經說過，由心靈或身體之腐化而來的不潔，要行贖罪祭。為私人的罪獻特別的祭祀，但因為有人不把補贖這種罪過和不潔放在心上，或由於愚昧而忽視這種補贖，遂規定每年一次，在第七個月的第十天，為全體民眾獻贖罪祭。又因了如宗徒在《希伯來書》第七章28節說的：「法律所立為大司祭的人是有弱點的」，司祭先要為自己的罪獻一頭牛，為紀念亞郎製造金牛的罪；又獻一隻公綿羊為全燔祭；公綿羊是羊群的領袖，這是為表示司祭之職權該是用以光榮天主的。然後為全體百姓獻兩隻公山羊。將其中一隻宰殺祭獻，以補贖眾人的罪。山羊是腥臊的動物，用牠的皮做穿了發癢的衣服：

這表示罪惡的髒臭、污穢和芒刺。這隻被祭殺的公山羊的血和牛的血帶到至聖所，用以灑整個聖所：這表示從帳棚除去了以色列子民的不潔。被祭殺的牛和羊的屍體要加以焚燒，為表示罪惡被毀滅；但不是在祭壇上，因為在那裡只燒全燔祭，故要在營外焚燒，以示對罪惡的痛恨：凡為嚴重罪過或為許多罪獻祭祀時都是這樣。另一隻公山羊被趕到曠野，不是為獻給外教人在曠野敬拜的魔鬼，因為不許猶太人給魔鬼獻任何東西（《肋未紀》第十七章7節）；而是為表示所行之祭祀的效果。故此，司祭將手放在牠的頭上，宣告以色列子民的罪過：為使這公山羊將罪惡帶到曠野；牠在曠野被野獸吃掉，有似為民眾的罪受處罰。說牠帶著百姓的罪惡，或是因了牠被趕走表示人民的罪得了寬赦；或是因為牠頭上帶著一個牌板，上面寫有那些罪惡。

這些事的象徵意義：牛代表基督，由於牠的力量；牡綿羊也指基督，因為牠是信徒的領袖；公山羊也指基督，由於「罪惡肉身的形狀」（《羅馬書》第八章3節）。基督為了司祭們和百姓的罪犧牲了，因為祂的苦難使在上者和在下者都潔淨了。牛及山羊的血由司祭帶到聖所，因為基督受難的血為我們打開了天國的門。牠們的屍體在營外焚燒，因為就如宗徒在《希伯來書》第十三章12節說的：「基督在城門外受了苦難」。趕到曠野的公山羊，能指基督的天主性，在祂的人性受難時迴避了——不是按空間關係，而是由於限制其德能；或者也能指不好的情慾，我們該把這些情慾從身邊趕走，而把好的情操獻給天主。

關於焚燒這些祭品的人的不潔，理由與前面釋疑5.說的紅母牛之祭祀相同。

7.法律定的禮儀不使患癩病的人除去癩病，而是用以聲明他除去了癩病。由《肋未紀》第十四章3節說的便可以看出

其用意：「司祭如見癩病人的病症痊癒了，就吩咐那取潔者。」所以癩病已經潔淨了。所謂取潔，是在司祭的判斷下，再恢復他的社交關係，並能參加天主的敬禮。若司祭的判斷錯誤，法定的禮儀有時也會藉天主的奇蹟，而使身體的癩病獲得潔淨。

癩病人的這種取潔分二段：第一，先判斷癩病人已經潔淨了；第二，恢復已潔淨者得以參加社交和天主的敬禮，即是說在七天以後。在第一次取潔時，取潔者獻兩隻活麻雀、香柏木、朱紅線，和牛膝草。用朱紅線將一隻鳥和牛膝草捆在香柏木上，香柏木就似是揮灑器具的把柄。將此揮灑器具上的牛膝草和鳥浸在另一隻在活水上殺的鳥的血中。這四種東西與癩病的四個缺點相對立。香柏木是不腐朽的，與癩病的腐潰對立；牛膝草有香味，與癩病的臭味相反；活鳥與麻木對立；朱紅豔麗，與癩病的醜陋顏色相反。活著的那隻鳥被放開飛往田野，表示病人重獲自由。

在第八天，已潔淨者便能參加天主的敬禮，並恢復社交。但先要剃全身並換衣服，因為癩病爛破了皮膚，並弄髒了衣服。然後為他的罪獻祭祀，因為癩病多次是由於罪過招致的。用犧牲的血抹在取潔者的右耳垂，右手拇指和右腳大趾上，因為是在這些部位先顯出癩病來。在這儀式中用到三種液體，即：「血，以與腐化的血對立；油，為指病的痊癒；活水，為洗去污穢」。

按象徵意義，兩隻麻雀指基督的天主性和人性。其中之一，即人性，在陶器的活水上祭殺——因為洗禮之水是因基督之受難而被祝聖。另一隻鳥仍然生存，指天主性：「因為天主性不能死亡。」所以活鳥飛去，因為天主不能受到痛苦的束縛。這隻活鳥，與香柏木、朱紅線和牛膝草一同浸在水中；後三種東西指信、望、愛三德，因為我們因對天主而人的信德而受洗。人要用聖洗聖水或淚水，洗他的衣服——即行為，以及

皮膚——即思想。在取潔者之右耳垂抹血和油，爲使他不聽不正的言論；又抹右手拇指和右腳大趾，爲使他的行動聖善。

關於這種或其他不潔之取潔的其他部分，與贖罪祭沒有區別。

8.及9.百姓是因割損禮而能行對天主的敬禮，司祭等人則靠特別的取潔或祝聖禮，故此命令他們與常人分開，以表示他們是專獻身於天主之敬禮的。在祝聖他們時的一切儀式，都爲指明他們具有超出常人的純潔、德性和地位。故這儀式分爲三段：第一，取潔式；第二，改裝和祝聖；第三，職務實習。

他們取潔時，一般都要用水洗，並要行一些祭祀；肋未人此外又要剃全身，就如《肋未紀》第八章所說的。

大司祭和司祭的祝聖程序是這樣的。洗好後，先穿上一些特別的衣服，爲表示他們的地位。大司祭要用油抹頭，爲指祝聖的能力是由他傳給別人，就如油從頭流到下部，像《聖詠》第一三三篇2節說的：「像珍貴的油，流在亞郎頭上，又流到鬍鬚上。」關於肋未人，除了以色列百姓藉大司祭的手，把他們獻給天主，並爲他們祈禱外，沒有別的祝聖禮。小司祭只祝聖要用以獻祭祀的手，並用犧牲的血抹在他們的右耳垂，右手拇指及右腳大趾，爲使他們祭祀時服從天主的法律，這就是用血抹右耳的意義；並使他們祭祀時用心盡職，這是用血抹右手拇指和右腳大趾的意義。在他們身上和衣服上灑犧牲的血，爲紀念使他們從埃及解放出來的羔羊的血。在祝聖他們時，要獻這些祭祀：一頭公牛爲贖罪，以紀念亞郎製造金牛的罪之獲赦免；以一隻綿羊作全燔祭，爲紀念亞巴郎的奉獻，好使大司祭效法亞巴郎的服從；另一隻綿羊作祝聖祭，有似和平祭，爲紀念因了羔羊的血而從埃及解放出來；又獻一籃餅，爲紀念養活群眾的瑪納。

關於就職的禮儀，是將綿羊的脂肪，一個圓餅，及綿羊

的右後腿，放在司祭的手上，爲表示他們領受奉獻這些東西的權力。肋未人的就職禮，是領他們進入聖所，有如是爲管理聖所的器皿。

這些事的象徵意義，是在說明要接受祝聖擔任基督之神職的人，先該用聖洗聖水和淚水，懷著對基督之苦難的信德，洗淨自己；基督的苦難便是贖罪及淨化的祭祀。要剃全身皮膚，即除去惡念。要穿上特別的聖德，要經過聖神的油傅抹，並灑上基督的血；使能專心一志，善盡神職。

10.前面釋疑4.已經說過，法律的用意在於使人重視天主的敬禮。這有兩個辦法：第一，排除在天主敬禮中可能受輕視的；第二，增加有助於天主敬禮之威嚴的。既然關於聖所，其中的器皿，和要祭獻的動物，都要遵守這個原則，關於負責天主之敬禮的人員，更該遵守這個原則。故爲免聖職人員受人輕視，遂規定身體上不可有缺陷：因爲有缺陷的人經常受到他人的輕視。爲了同一理由，又規定不能隨便從任何支派選拔聖職人員，而要從某固定世族中選拔，爲使人覺得顯貴。

爲使人尊敬他們，規定他們要穿特別的服裝，要受特別的祝聖。這是根據服裝的一般作用。此外要知道，大司祭的服裝有八件。第一件，麻布長袍；第二件，紫色無袖長袍，在下擺繫有金鈴鐺，和用紫線、紅線及朱紅線織成的石榴；第三件，肩帶，蓋著兩肩及前胸，直到腰帶。這是用金線、紫線、紅線、朱紅線和捻的細麻線織成的。在肩上有兩塊紅瑪瑙石，上面刻有以色列各支派的名字。第四件，胸牌，是用同樣材料織成的，正方形，放在胸前，繫於肩帶。在這胸牌上有十二塊寶石，分爲四行，上面也刻著以色列各支派的名字：肩上有十二支派的名字，好似說他擔負全民族的重任；胸前有十二支派的名字，好似說他該把全民族放在心中，念念不忘他們的利益。天主命令在胸牌中放「烏陵（正道）」，和「突明（真

理)」，因為那上面寫有關於正道和正義之真理的格言（參見《出谷紀》第二十八章30節）。猶太人則謠傳在胸牌中有一塊寶石，隨著以色列子民的遭遇而變顏色，他們將這寶石稱為「正道」和「真理」。第五件，用上述四色線織成的腰帶；第六件，用細麻做的禮冠；第七件，金牌，垂在額前，上面有天主的名字；第八件，麻布短褲，為上聖所或祭壇時遮蓋下體。在這八件服裝中，一般的司祭只有四件，即細麻長袍，短褲，腰帶，和禮冠。

有人認為這些服裝具有字面上的意義，說這些服裝指宇宙的部位，好似為表示大司祭是宇宙之主宰的大臣。故此，《智慧篇》第十八章24節也說：「在亞郎的衣服上，帶有整個的世界。」麻布短褲指大地，因為麻是生在土中。腰帶指圍繞大地的海洋。紫色無袖長袍的顏色代表空氣，上面的鈴鐺指雷，石榴代表閃電。彩色的肩帶指滿佈星辰的天空，兩塊紅瑪瑙石代表太陽和月亮。胸前的十二塊寶石指黃道帶的十二宮，說是在胸牌上，因為地上事物之理是在天上，就如《約伯傳》第三十八章33節說的：「你豈知天體的定律，立定天律以管治大地？」禮冠指天堂。金牌指掌管一切的天主。

其象徵意義很是明顯。司祭們不許有的身體缺陷，表示他們不該有的各種惡習和罪過。不能是瞎子，即愚昧的人。不能是跛子，即不穩定，見異思遷的。不能有太大、或太小、或彎曲的鼻子，即謹慎不可過或不及，或有所偏，因為鼻子是分辨氣味的，代表謹慎。不可斷手斷腳，即缺乏行善修德的能力。又不可駝背或駝胸，即過份戀愛現世的東西。不能是淚眼模糊的，即情慾迷心的：因為這是淚水太多的原故。也不要眼生白翳的，即自以為清白無疵的。也不可有永久性的麻疹，即肉情的衝動。也不可有乾癬，雖然不痛苦，但破壞身體的美觀，這指的是慳吝。也不可是睪丸破碎的人，即心懷不軌，雖

然不表現於外的人。

服裝表示聖職人員應有的德性。有四種是司祭們都該具有的，即：貞操，以短褲為象徵；麻布長袍表示生活清白；腰帶表示謹慎；頭上的禮冠表示意念純正。大司祭除上述四種外，還要有四種：第一，他該常以天主為念，這就是他頭上刻有天主的名字的金牌之意義；第二，擔負民眾的缺點，這是肩帶的意義；第三，胸牌表示他常以愛德的心腸為民眾設想；第四，紫色無袖長袍指以全德的行實追求天上的事。紫色無袖長袍下擺繫以金鈴，指對天主的事之學識，應與大司祭的全德相結合。至於繫以石榴，乃指信德與行為的和諧一致——因為他的學識該是貫通的，不破壞信德與和平之統一。

第六節 禮儀守則是否有正當原因

有關第六節，我們討論如下：

質疑 禮儀上的守則似乎沒有正當的原因。因為：

1. 宗徒在《弟茂德前書》第四章4節說：「天主所造的樣樣都好，如以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄的。」所以《肋未紀》第十一章不該規定某些食物為不潔的，而不准食用。

2. 此外，動物是為當人之食物的，植物也是一樣。故此《創世紀》第九章3節說：「我將這一切有生命的動物賜給你們，有如以前賜給你們蔬菜一樣。」但是關於植物，法律沒有規定那些是不潔的；但其中有的卻非常有害，例如：毒草。所以，關於動物也不該加以限制。

3. 此外，如果產生某一個東西的質料是不潔的，則由這質料所產生的東西也該是不潔的。但是肉是由血產生的。既然不是所有的肉都算是不潔的而不准食用，所以血也不該算是不潔的而不准食用；由血產生的脂肪也是一樣。

4. 在《瑪竇福音》第十章28節，主說不要怕那些殺害身

體的，「因為死後他們便無法可施了」。如果在人身上所施為的對人有害，便不能這樣說了。如果一個動物已經殺死，怎樣燒煮牠的肉對牠更是沒有關係。所以，《出谷紀》第二十三章19節說：「不可煮山羊羔在其母奶之中」並不合理。

5.此外，人和動物的頭生，該獻給天主，認為那是比較完美的（《出谷紀》第十三章）。所以《肋未紀》第十九章23節的規定不合理，那裡說：「幾時你們進了那地方，栽種了什麼果樹，應除掉它們的幼芽（即它們的初果），你們應視這些初果為不潔，不可以吃。」

6.此外，衣服是人的身外物，所以不該禁止猶太人穿某些衣服，例如《肋未紀》第十九章19節說的：「用兩種線織成的衣服，不可穿在你的身上」；又《申命紀》第二十二章5節說的：「女人不可穿男人的衣服，男人亦不可穿女人的衣服」；之後11節又說：「不可穿羊毛和麻混合織成的布料」。

7.此外，天主之誠命的記憶不是身體的事，而是心靈的事。所以《申命紀》第六章8及9節所命的不合理，即「將天主的誠命繫在你的手上，當作標記」，並且「刻在你住宅的門框上和門扇上」；還有《戶籍紀》第十五章38及39節所說的：「在自己的衣邊上做上縫頭，每個縫頭應用紫繩繫著，為叫你們一看見，就想起上主的誠命。」

8.此外，宗徒在《格林多前書》第九章9節說：「天主不關心牛」，所以也不關心其他無靈的動物。故此，《申命紀》第二十二章6節的命令不合理：「你在路上，如果發現樹上或地上有鳥窩，裡面有雛或有蛋，你不可連母鳥帶幼雛一併拿去」；還有《申命紀》第二十五章4節的命令：「牛在打場的時候，你不可籠住牠的嘴」；以及《肋未紀》第十九章19節所說的：「不可使你的家畜與不同類的配合」。

9.此外，在植物中不分潔與不潔的。所以關於種植物更

不該加限制。故此，《肋未紀》第十九章19節的命令不合理，即「一塊田內，不可播上不同的種子」；還有《申命紀》第二十二章9及10節所說的：「在你的葡萄園內，不可撒上兩樣種子」；並且「不可使牛驢一同耕作」。

10.此外，沒有生命的東西，是最受人之權力支配的。所以《申命紀》第七章25及26節的命令不合理，即不准保有曾用以製偶像的金銀，以及在神殿內的其他物品。《申命紀》第二十三章13節的命令也是可笑的，即「你在外便溺時，要掘坑用土掩蓋起來。」

11.此外，司祭們最該具有虔敬之德。但是參加親友的喪禮似乎該算是虔敬；故此，按《多俾亞傳》第一章第20等節所說的，多俾亞是因這事而受到稱讚。同樣，有時娶妓女為妻也是一件虔敬的事，因為可使她脫免罪過和恥辱。所以《肋未紀》第二十一章似乎不該禁止司祭們行這類的事。

反之 《申命紀》第十八章14節卻說：「但上主你的天主卻為你做了別樣的安排」；由此可見，上述那些守則，是天主專為猶太人訂立的。所以不是無理由的。

正解 我解答如下：前面第五節已經說過，猶太人民是特別受選為敬禮天主的，他們的司祭們更是如此。既然用為敬禮天主的其他東西，都該與一般東西有所不同，以增加禮儀的威嚴；那個民族及他們的司祭在生活上，更該與眾不同，為能與天主之敬禮相配，無論是在精神上，或是在身體方面。法律的敬禮是象徵基督之奧蹟的，故此猶太人所行的，也都象徵與基督有關的事，就如《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的這一切事，都是為給人作鑑戒。」所以，上述各守則能有兩種理由：一種根據其與天主之敬禮的關係，另一種根據

其與基督信徒生活的象徵關係。

釋疑 1.前面第五節釋疑4.及5.已經說過，法律上規定的污染或不潔分兩類：一類是污染靈魂的罪惡，另一類是某些污染身體的腐潰。按第一類不潔而論，本來沒有什麼食物是不潔的，或能使人污穢的；故此，《瑪竇福音》第十五章11節說：「不是入於口的，使人污穢；而是出於口的，纔使人污穢」，然後便指出那是說各種罪惡。但有的食物能偶然地污染靈魂，即如果違反服從、誓願，或因了貪饕，或者因了導致淫亂，故此有人戒酒戒肉。

按身體上的不潔而論，既是指的一種腐化，則有些動物的肉是不潔的：或是因為牠們吃的東西不潔淨，例如豬；或是生活方式不潔淨，就如住在地下的小田鼠和老鼠等，多次還帶有好不好的氣味；或者因為牠們的肉太濕或太乾，在人的身體內產生腐潰現象。所以平蹄動物，即不分趾的動物的肉不准他們吃，因為土氣太重。多趾動物的肉也不准他們吃，例如獅子等，因為太燥烈。為了同樣的理由，也禁止他們食用一些猛禽的肉，因為火氣重；有些水禽也不許吃，因為濕氣重。同樣也禁止食用無鱗無鰭的魚，因為濕氣太重，例如：鱔魚。他們可以吃反芻的和蹄子裂開的動物的肉，因為濕氣合度，性情平衡；也不太濕，因為有蹄；也不太乾，因蹄子是裂開的。比較屬於乾性的魚他們也可以吃，即有鱗有鰭的，因為這些東西能調節魚的濕度。在鳥類中他們可以吃那些比較平靜的，如雞、鸚鵡等。這些限制的第二個理由，是為反對偶像崇拜。因為外邦人，特別是與猶太人一起成長的埃及人，是用這些被禁食的動物，祭神或行巫術。而准許猶太人食用的動物，他們則不吃，而是當神尊敬；或如第三節釋疑2.已說過的，為了別的理由而戒食。這些限制的第三個理由，是為避免百姓對食物太浪費

精神。所以，准他們吃的動物都是容易及隨時可獲得的動物。

任何動物的血和脂肪，一般都禁止他們食用。不許吃血，是為避免殘忍，好使人怕流人血，如第三節釋疑8.已說過的；也是為防止偶像崇拜，因為崇拜偶像者習慣圍坐在血的四周宴飲以敬神，認為神最喜歡血。故此，天主命令把血撒在地上，並用土掩蓋（《肋未紀》第十七章13節）。故此，也禁止他們吃悶死或扼死的動物的肉，因為血未與肉分開（《肋未紀》第十九章26節）；或者因為動物這樣死太痛苦，天主不願意他們對動物殘忍，因為習慣了對動物慈悲，就不容易對人殘忍。至於禁止他們吃脂肪，一是因為崇拜偶像者吃脂肪是為敬神。也是因為該加以焚燒獻給天主。而且按梅瑟教師的《疑問指南》卷三第四十八章所述，血與脂肪的營養作用也不好。《創世紀》第三十二章32節，記有猶太人不許吃筋的原因：「以色列子民至今不吃大腿窩上的筋，因為那與雅各伯搏鬥的人打了雅各伯的大腿窩的筋，並使它脫了節。」

這些限制的象徵意義，在於所禁止的動物代表某些罪惡，那些動物是因象徵這些罪惡而被禁止。故此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷六第七章說：「若問關於豬和羔羊的性質，則按天性二者都是潔淨的，因為天主造的東西都是好的；但在某意義下說，羔羊是潔淨的，而豬是不潔的。就如說『智』和『愚』這兩個字，按字本身以及發音和筆劃，都是潔淨的；但按其所指的意義，一是潔淨的，一是不潔的。」反芻的和蹄子裂開的動物所代表的，是潔淨的。因為蹄子裂開是指新舊二約；或指聖父和聖子；或指基督的天主性和人性；或指分辨善惡的能力。反芻指對聖經的默想和正確瞭解。上述各事，二者缺其一，在精神上便是不潔。有鱗有鱗的魚所代表的意義也是潔淨的。因為鱗表示高妙的鑑賞生活，鱗表示困苦的生活；二者為神性的潔淨都是必要的。有些鳥類不許食用。鷹飛得高，

禁食鷹，代表禁止驕傲。蒼鷹對人對馬都有害，禁食它代表禁止權貴們的殘忍。鵟吃小鳥，指迫害窮人的。鵠鷹善用突擊，是指詭詐。禿鷲隨軍隊飛行，以待吃死人屍體，指幸災樂禍的人。烏鴉之類的鳥指貪求享受的人，沒有深厚的感情，因為烏鴉離開方舟後，沒有再回來（《創世紀》第八章7節）。駝鳥雖然是鳥，卻不能飛，常在地上，指為天主而戰鬥卻又常好管世俗事的人。夜鷹在夜間視力強，白天看不到東西，指對世俗事精明，對神性的事拙笨的人。海鷗能在空中飛，能在水上游，代表又尊重割損，又尊重聖洗的人；或指在鑑賞方面想高飛，卻生活在情慾之水中的人。鳶能助人捕鳥，指幫助權貴迫害平民的人。梟夜裡出來尋食，白天隱避起來，指好淫的人，隱蓋他們做的暗事。白鷺能長時間留在水中，指貪婪的人，浸在逸樂的水中。朱鷺是非洲產的鳥，有長喙，吃蛇，大概與鸛是同物；指嫉妒的人，以他人的不幸為樂，有如以蛇為樂。天鵝顏色純白，有長頸，能從地或水的深處提取食物，能是指表面似正人君子卻是追求現世利益的人。麻鵯是東方產的鳥，有長喙，在喉部有種袋子，先把食物送進袋子，一小時後轉到肚子裡：這指吝嗇的人，終日過度為聚斂生活必需品操心。大鵠與別的鳥不同，牠有一隻腳帶膜，是為游泳，另一隻腳有分趾，為走路，在水中像鴨子一樣游泳，在陸地像鷓鴣一樣走路；以吸吮方式取食，食物都浸在水裡：這是指那些不願受他人左右，只隨自己之意願行事的人。蒼鷺俗稱獵鷹，指「快步傾流入血」的人（《聖詠》第十四篇3節）。行是善唱的鳥，指長舌的人。戴勝營巢糞土中，以臭爛的東西為食，叫時似呻吟，代表世俗性的愁苦，使不潔的人死亡。蝙蝠沿地面飛翔，指具有現世學識，只好現世事物的人。在會飛並有四足的昆虫中，只有後足較長，能跳的，是可以吃的。其他離不開地的都不許吃，因為曲解四福音之道，以致不能高飛的人，都是不潔的。

血指殘忍，脂肪指貪慾，筋指犯罪的勇氣，這些都在被禁止之列。

2.在洪水以前，一般都吃地上和樹上的果實，吃肉似乎是在洪水以後才開始的；因為見到那時後，《創世紀》第九章3節才說：「我將一切動物賜給你們，有如以前賜給你們蔬菜一樣。」這是因為吃地上產的東西代表比較樸素的生活；吃肉表示一種享受和講究。大地自然就生長草木，只要很少的勞力便有大量的收穫；而飼養或捉捕動物都不很容易。因為天主願意民眾恢復樸實的生活，對吃動物加的限制比對田地之產物的限制多。或者是因為是用禽獸祭祀偶像，而不是用田地的產物。

3.由上面已說過的釋疑1.，可知答案。

4.羊在宰殺之後，對於怎樣煮牠的肉固然沒有感覺；但是煮肉的人，用原來是為養活羊之生命的母奶煮那羊的肉，則有些殘忍。或者也可以說，外邦人在敬神慶節時是這樣煮羊肉，或是用為祭品，或是用為食物。故《出谷紀》第二十三章是在講完了慶節後加上的這一句：「不可煮山羊羔在其母奶之中」。

這禁令的象徵意義在於：基督因了「罪惡肉身的形狀」（《羅馬書》第八章3節），乃是羔羊，不該被猶太人所煮，即殺害；在母奶中，即嬰兒時期。或者也可以說，是指罪人，即山羊羔，不該受到阿諛撫慰，即不該在母奶中煮。

5.外邦人認為初果是吉祥物，用來獻神；或將初果焚燒，以行巫術。故此法律命令他們（以色列人）視前三年的果實為不潔的。那地帶的樹木大致都是三年後開始結果實，無論是種的，栽的，或接枝的。但是很少用果子核種樹，因為這樣的樹結果子較晚——法律只看一般的情形。第四年結的果子算是潔淨的初果，要獻給天主；從第五年以後，都可以吃（《肋未紀》第十九章24節）。

這規定的象徵意義，在於基督是法律的果實，要在經過

了法律的三個階段後獻給天主：從亞巴郎到達味是第一階段，第二階段到巴比倫流徙期，第三階段到基督。或者這是指我們的最初成績是不可靠的，常有缺點。

6.《德訓篇》第十九章27節說：「人的服裝，表示他的為人。」天主願意他的百姓與別的民族不同，不只限於割損在身體上留的記號，在服裝上也要有個區分。故此禁止他們穿毛和麻混合織成的衣服，禁止男用女裝，女用男裝。這有兩個原因。第一個原因，為避免偶像崇拜。外邦人在敬神的禮儀中好用這種混合料子的衣服。在拜戰神時（Mars），女人穿男人的衣服；而在拜愛神時（Venus），男人穿女人衣服。第二個原因，為避免淫亂。排斥服裝上的混亂就是防止不正當的媾合，女人穿男裝或男人穿女服，能刺激性慾，導致淫亂。

這規定的象徵意義，在於禁止將樸實正派的精神，與陰險詭詐的精神混合為一：毛料代表樸實，麻料代表陰險。禁止易裝，是禁止女人霸用教導之職務，以及其他屬於男人的事務，禁止男人學娘娘腔。

7.熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》，關於第二十三章6節說：「上主命在外衣的四角做四個紫色的縫頭，是為使以色列人與別的民族有個區分。」他們是用這東西表明自己是猶太人，並使他們見到這個標記便想起法律。

關於「將天主的誡命繫在你的手上，常擺在你的眼前」這句話，「法利塞人誤解了這話的意義，將梅瑟的十誡寫在羊皮紙上，繫在額前，有如花環，使在眼前搖動」。而天主出命的意思是：繫在手上，即在行為上；在眼前是指在心中存念。外表的紫色縫頭是指在行為中常該有的天上的志趣。不過也可以說，由於這個百姓俗氣太重和頑固不靈，需要用這些有形的東西刺激他們遵守法律。

8.人的情感有兩種：一種隨從理性，一種隨從情慾。根

據理性的情感，則人怎樣對待無靈的動物都沒有關係，因為天主把這些動物都交給了人，就如《聖詠》第九篇8節所說的：「你將一切放在他的腳下」。故此宗徒說：「天主並不在乎牛」；因為天主並不過問人怎樣處理牛和其他動物。

但在情慾部分，人對其他動物也有情感。因為慈悲之情是因了他人的痛苦而產生，而無靈的動物也能感覺痛苦，故人對動物的痛苦也能產生慈悲之情。對動物慈悲的，很容易對人慈悲；故此《箴言》第十二章10節說：「義人珍惜禽獸的生命，惡人的心腸殘忍刻薄。」猶太人有殘忍傾向，天主願意他們學習慈悲，故使他們對禽獸也要慈悲，禁止某些幾近殘忍的事。因此「不可煮山羊羔在其母奶之中」，又有「牛在打場的時候，你不可籠住牠的嘴」，還有「不許將母鳥和幼雛一併殺害」。但是也可以說，這些禁令是為防止偶像崇拜。埃及人認為打場的牛吃禾穀不吉祥。有的人用捉到的伏雛的母鳥和幼雛行巫術，為容易養育子女。在算卜術上，也認為將伏雛的母鳥和幼雛一起捉到，代表好運。

關於（禁止）不同類動物之交配，在字面上有三個原因：第一，為防止埃及人的偶像崇拜，他們用各種不同的交配，敬拜各種行星，認為行星的不同的組合，對各種東西產生不同的效果；第二個原因，為防止違反天性的交媾；第三個理由，為免刺激性慾。因為不同類的動物不易自動交配，要有人幫助；看動物交配能刺激人的性慾。故此，按梅瑟教師所說的，猶太人在傳統上，不許看動物交配（《疑問指南》卷三第四十九章）。

這些事的象徵意義，是說打場的牛——即傳道人員，該得有生活的必要用品，正如宗徒在《格林多前書》第九章第4等節所說的。不許將母鳥和幼雛一起拿走，因為有的時候，我們只該取精神意義——即幼雛，而放棄字面的意義——即母

鳥，例如：在禮儀訓令方面即如此。禁止動物雜交，動物指老百姓，交配是指有密切關係，別類動物指外邦人或猶太人。

9. 禁止混合農作物，字面上的理由是爲防止偶像崇拜。因爲埃及人爲敬拜星辰，將各類種子、動物和衣服加以混合，以表示各星辰間的不同組合。或也可以說，這些禁令都是爲防止違反天性的交媾。

這些事也有象徵意義。「在葡萄園內不可撒別的種子」，按其精神的意義，是說在精神的葡萄園內——即教會內，不可傳播別的道理。同樣，「一塊田內」，是指在教會內，「不可撒上不同的種子」，即天主教的道理和異端派的道理。「不可使牛驢一同耕作」，是說去傳道時，智者與愚者不可結伴而行，因爲一個能妨礙另一個。

10.（按：原稿沒有這一質疑的答案。有些版本補充如下：）

《申命紀》第七章禁止保有那種金銀，不是因爲那不屬於人的權下，而是因爲那是該毀滅的東西，就像用那金銀製的偶像，和所有其他物品一樣，是天主非常憎惡的東西。只看上下文便可以知道；第26節說：「可憎之物，不可帶進你屋內；免得你與那些東西一同毀滅。」這禁令也是爲防止原就有偶像崇拜之傾向的猶太人，獲得金銀之後，由於貪婪而陷入崇拜偶像的危險。《申命紀》第二十三章的另一用土掩蓋便溺的命令也是合理的：一是爲了身體衛生，保持空氣清潔；也是爲了對聖所的尊敬，聖所是天主的住所，就設在營內。因此在命令之後那裡接著便說：「因爲上主你的天主在你營中往來，爲救護你；所以你的營地應當是聖的」，即聖潔的，在它內不應有任何骯髒之物。這命令的象徵意義，按教宗額我略一世所說的，是指罪過像是靈魂的排泄物，該用補贖加以掩蓋，以得天主的歡心；就如《聖詠》第三十二篇1節所說的：「罪惡蒙赦免，過犯得遮掩的人，是有福的」（《倫理叢談》卷三十一第十三章）。

或者也能如「註解」（拉丁通行本註解）上所說的，是爲使我們知道了自己的脆弱，藉著謙遜，將驕傲自滿的心靈之污穢，埋在默想的深處。

11. 巫師和外邦人的司祭在敬神時利用死人的肉和骨。爲了排除偶像崇拜，天主遂命一般的司祭，在聖所服務的期間，「不可爲屍體陷於不潔」；除非是近親，如父母兄弟等親屬。大司祭常要在聖殿服務，故絕對禁止觸摸屍體，連近親的也不例外。此外，他們也不能娶妓女或被休的女人爲妻，只能娶處女：一是爲了司祭們的榮譽，否則可能受到某種破壞；也是爲了司祭的孩子們，因爲母親的恥辱可能爲他們不利，何況那時司祭職是世襲的，更該加以避免。此外，也不許他們剃頭和鬚鬚，也不許割傷身體；這是爲防止偶像崇拜，因爲外邦人的司祭剃頭和鬚鬚，《巴路克》第六章30節說：「在廟裡，司祭穿著破裂的袈裟，剃去了鬚髮，光頭坐著。」又按《列王紀上》第十八章28節說的，在敬神的禮儀中，他們「用刀用槍割傷自己」。是以關於司祭們，舊約法律有相反的訓令。

這些規定的精神上的意義，在於說司祭們該遠避死的行爲，即罪惡之行爲。不該剃頭，即不該放棄智慧；也不許剃鬚鬚，即不許放棄智慧的完美造詣；不許撕裂衣服或割傷身體，即不可分崩離析，同室操戈。

第一〇三題

論禮儀訓令之期限

一分爲四節一

然後要討論的是禮儀訓令的期限（參看第一〇一題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、在頒布法律以前，是否已有禮儀訓令。
- 二、在頒布法律以後，禮儀訓令是否有成義作用。
- 三、在基督來到後是否廢止。
- 四、在基督以後仍遵守它們是否爲死罪。

第一節 在頒布法律以前是否已有禮儀訓令

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在法律頒布以前，似乎已有禮儀訓令。因爲：

1. 祭祀和全燔祭，如已說過的，屬於舊約法律的禮儀（第一〇一題第四節）。但在頒布法律以前就有祭祀和全燔祭。《創世紀》第四章3及4節說：「加音把田地的出產作祭品獻給天主；同時亞伯爾獻上自己羊群中最肥美而又是首生的羊。」按《創世紀》第八章20節所說的，諾厄「給上主獻上了全燔祭」；亞巴郎也是一樣，事見《創世紀》第二十二章13節。所以在頒布法律以前，舊約法律的禮儀已經存在。

2. 此外，建築祭壇及其祝聖，屬於聖物之禮儀。但這是在頒布法律以前已經有的事。《創世紀》第十三章18節說：「亞巴郎給上主築了一座祭壇」；《創世紀》第二十八章18節又說，雅各伯「把那塊石頭立作石柱，在頂上倒了油。」所以，在有法律以前，已經有舊約法律的禮儀。

3. 此外，在屬於法律的聖事中，割損似乎是第一件。但

按《創世紀》第十七章第10等節所說的，在有法律之前已有割損。同樣，司祭職位在有法律之前也已存在；因為《創世紀》第十四章18節說：「默基瑟德是至高者天主的司祭」。所以，在有法律之前，已有聖事之禮儀。

4.此外，按前面第一〇二題第六節釋疑1.所說的，動物潔淨與不潔淨之區分，屬於守則之禮儀。但在有法律之前已有這種區分，因為《創世紀》第七章2節說：「由一切潔淨牲畜中，各取公母七對；由那些不潔淨的牲畜中，各取公母一對」。所以在有法律之前，已有屬於法律的禮儀。

反之 《申命紀》第六章1節卻說：「這些是上主你們的天主吩咐我教給你們的訓令和禮儀。」如果上述之禮儀早已存在，就不需要再教導。所以在有法律以前沒有法律之禮儀。

正解 我解答如下：由前面第一〇一題第二節、第一〇二題第二節已經說過的可以知道，舊約法律的禮儀有兩個目的：一是為敬禮天主，一是為預示基督。凡對天主行敬禮的，都要隨某固定方式，這屬於外表的敬禮。敬禮天主之方式的確定，是屬於禮儀的事；正如我們與他人之關係的確定，如第九十九題第四節已說過的，是屬於司法訓令的事。正如今彼此之間原來就有一些規法，那不是以天主之權威制訂的法律，而是由人的理性構想出來的；同樣，也有一些禮儀不是由法律之權威規定的，而是敬禮天主的人，按自己的心情和意志設想出來的。但是在法律未頒布以前，有些人特別具有先知之氣質，故此該說，是天主的感召，好似授於私人的法律，使他們採用某種敬禮天主的方式，既能與內心的敬禮相配合，又適於預示基督的奧蹟。因為他們做的其他事情也是預示基督之奧蹟的，就如《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的這一切事，都是為給人作鑑戒（象

徵)」。所以在有法律之前，已經有某些禮儀，但沒有法律的禮儀，因為那些禮儀不是經過某種立法規定的。

釋疑 1.在頒布法律以前的古人，獻這些祭品、犧牲和全燔祭，是出於個人的熱心，他們感覺到該把從天主得來的東西獻給天主，用以表示他們尊敬的天主是萬物的根本和目的。

2.他們所設立的聖物，也是因為他們認為該有專用來敬禮天主的地方，以示對天主的尊敬。

3.割損聖事是在未頒布法律以前，按天主的命令規定的，故不能稱之為法律的聖事，好似是在法律內才規定的；而是在法律時代所遵守的。故此，主在《若望福音》第七章22節說：「割損禮其實並不是由梅瑟，而是由祖先開始的。」在未頒布法律以前，在敬禮天主者中也有司祭職，這是人為的規定，那時是由長子享有這種尊位。

4.在有法律之前，動物之潔淨與不潔淨之區分，不是在於食用方面的，因為《創世紀》第九章3節說：「凡有生命的動物，都可作你們的食物」；這區分只關係到所奉獻的祭品，因為那時只獻某些固定的動物。縱然在食用方面，動物也有所區分，但不是不許吃那些動物，因為尚沒有法律加以禁止，而是習慣和好惡的問題。就如現在我們也能看到，有的東西在某些地區有人食用，在別的地區則為人厭惡。

第二節 舊約法律的禮儀在法律有效期間，是否有成義的作用

有關第二節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的禮儀在法律有效期間，似乎有成義的作用。因為：

1.贖罪和人的祝聖是屬於成義的事。但按《出谷紀》第

二十九章21節所說的，灑血和抹油便能祝聖司祭和他們的衣服；又按《肋未紀》第十六章16節所說的，司祭灑牛血，「為以色列子民的不潔，和他們犯的種種罪過，給聖所取潔」。所以舊約法律的禮儀有成義的作用。

2.此外，人用以使天主高興者，是屬於正義的事；因為《聖詠》第十一篇8節說：「上主是正義的，祂酷愛公正。」但是有人用禮儀求天主的喜歡，就如《肋未紀》第十章19節說的：「我若懷著悲哀的心情，我豈能在禮儀中使上主滿意？」所以，舊約法律的禮儀有成義的作用。

3.此外，屬於天主之敬禮的，與靈魂的關係比與身體的關係密切，就如《聖詠》第十九篇8節所說的：「上主的法律是完美的，能暢快人靈。」但按《肋未紀》第十四章所說的，舊約法律的禮儀可使癩病人潔淨。所以舊約法律的禮儀更能使靈魂潔淨，使之成義。

反之 宗徒在《迦拉達書》第二章21節卻說：「如果成義是賴著法律，那麼，基督就白白地死了」，即是沒有意義了。這是不合理的。所以，舊約法律的禮儀不使人成義。

正解 我解答如下：前面第一〇二題第五節釋疑4.曾說，舊約法律裡規定有兩種不潔：一種是精神上的，即是罪過之不潔；一種是身體上的，使人喪失敬禮天主之資格。就如癩病人或觸摸了屍體的人被認為是不潔的，這種不潔無非就是一種不合格。對這種不潔，舊約法律的禮儀有潔淨的作用，因為那些禮儀就是法律所訂立的應該使用的方法，以消除上述因有法律規定而形成的不潔。故此，宗徒在《希伯來書》第九章13節說：「公山羊和牛犢的血，以及母牛的灰燼，可使那些受玷污的人淨化，得到肉身的潔淨。」因了這些禮儀所清除的不潔是身體上

的，而非靈魂上的，故此，宗徒稱之為「肉身的正義」；第10節中也說：「舊約法律所奉獻的供物和犧牲，只能使人得到法律規定的『肉身的正義』，以等待改良的時期」。

這些禮儀對心靈之不潔或罪過之不潔沒有補救的能力，因為只有基督能補贖罪過；就如《若望福音》第一章29節說的，祂是「除免世罪者」。因為基督降生和受難的奧蹟那時尚未實現，故舊約法律的禮儀不能像新約法律的聖事那樣，實際地含有由降生和受難的基督而來的效力。所以這些禮儀不能淨化罪過，就如宗徒在《希伯來書》第十章4節說的，「公牛和公山羊的血斷不能除免罪過」。因此宗徒在《迦拉達書》第四章9節，稱之為「無能無用之物」。其所以是無能的，因為不能淨化罪過；但其所以無能是因為那是無用的，即在己內不含有恩寵。

但是在（舊約）法律時代，有信德的靈魂，可以藉信德與降生受難的基督結合；所以能因了對基督的信德而成義。遵行這些禮儀就是有信德的某種表現，因為這些禮儀是象徵基督的。所以，舊約法律時代為了罪過奉獻祭祀，不是因為祭祀本身能夠贖罪，而是因為藉由它們表明信德，而信德免除罪過。這由法律上的語氣也可以看出來，《肋未紀》第四及第五章說：在為罪過獻祭品時，「司祭為他祈禱，他才可獲得罪赦」；好似是說：不是靠祭祀的效力得罪赦，而是靠獻祭者的信德和熱心。然而要知道，舊約法律之禮儀除免身體上的不潔，就是基督贖罪的預示。

由此可見，舊約法律境界的禮儀沒有成義的作用。

釋疑 1. 司祭們，他們的兒子，和衣服等，用灑血所行之祝聖，無非就是行天主之敬禮的委任儀式，和使之得到「肉身之潔淨」的障礙之消除（《希伯來書》第九章13節）；這是為預示另一種祝聖的，即「耶穌以自己的血聖化人民」（《希伯來書》

第十三章12節)。所謂補贖，也是關於身體的不潔，而不是除免罪過。故此也說給聖所取潔，而聖所不能是罪過的主體。

2.司祭舉行禮儀而得天主的歡心，是因了他的服從和熱心，以及對禮儀所象徵者之信德，而不是因了那些事情本身。

3.那些禮儀是為癩病人取潔而立的，不是為淨除癩病的；因為只在癩病好了以後，才行這些禮儀。故此，《肋未紀》第十四章3及4節說：「司祭應到營外查看，如見癩病人的病症痊癒了，就吩咐那取潔者應奉獻」等等；可見司祭是已經獲得潔淨之癩病的裁判，而不是尚待潔淨之癩病的裁判。這種禮儀是為解除導致不合格的不潔。但是據說，有時遇到司祭判斷錯誤的情形，癩病人會奇蹟似地獲得淨化，但這是靠天主的大能，而不是因了祭祀的效力。就如《戶籍紀》第五章27節所說的，失貞的婦人喝了由司祭注入咒語的苦水，大腿會奇蹟似地萎縮。

第三節 是否基督來了後，舊約法律的禮儀便行廢止

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在基督來了以後，舊約法律的禮儀似乎沒有廢止。因為：

1.《巴路克》第四章1節說：「這就是天主的誠命書，是永存的法律。」但是法律的禮儀也屬於法律。所以，法律的禮儀是永存不替的。

2.此外，癩病人痊癒以後的奉獻是法律的禮儀。但福音《瑪竇福音》第八章4節中也命痊癒的癩病人獻這些禮品。所以基督來了以後，舊約法律的禮儀沒有廢止。

3.此外，原因存在，效果便存在。但是舊約法律的禮儀除預示基督之外，也具有一些合理的原因，因為是為敬禮天主的。所以，舊約法律的禮儀不當廢除。

4.此外，割損是為紀念亞巴郎之信德而訂立的；守安息

日是爲紀念創造之恩惠的；法律上的其他慶節是爲紀念天主其他恩惠的，這在前面第一〇二題第四節釋疑10、第五節釋疑1.已經說過。但人常該效法亞巴郎的信德，我們也不例外；也常該存念天主創造之恩及其他恩惠。故至少割損及法律上的慶節不當廢除。

反之 宗徒在《哥羅森書》第二章16及17節說：「不要讓任何人在飲食上，或在節期及月朔或安息日等事上，對你們有所規定。這一切原是未來事物的陰影。」又在《希伯來書》第八章13節說：「一說新的盟約，就把先前的，宣布爲舊的了；但凡是舊的和老的，都已臨近了滅亡。」

正解 我解答如下：前面第一〇一題第一及第二節已經說過，舊約法律的一切禮儀訓令，都是關於天主之敬禮的。外表的敬禮該與內心的敬禮相配，而內心的敬禮在於信德、望德和愛德。故此內心的敬禮不同，外表的敬禮也就不同。內心的敬禮可以分爲三個階段。第一階段，對天上的事物及藉以達到天上的事物者，有信德和望德，但皆是有如尚未來到的。這就是舊約法律時代的信德和望德的狀態。第二階段是內心敬禮階段，對天上之事物有信德和望德，有如將來的事物；然而對藉以達到天上事物者，則有如已是現實的或過去的事物。這是新約法律時代的狀態。第三階段，兩層事物都是現實的，不再信什麼未看見的，也不再企望什麼未來的。這是天堂上真福者的狀態。

在這真福者之階段，天主的敬禮沒有象徵的因素，只有「稱謝和讚頌之聲」（《依撒意亞》第五十一章3節）。《默示錄》第二十一章22節講真福者的城說：「在城內我沒有看見聖殿，因爲上主全能的天主和羔羊就是她的聖殿。」第一階段的禮儀乃是第二和第三階段的影像，到了第二階段來臨時便該廢除。

這時該採用別的禮儀，來配合這時代的天主敬禮，因為天上的事物雖仍是未來的，但是我們藉以達到天上事物的恩惠已經是現實的。

釋疑 1.說舊約的法律是永存的，在道德訓令那一面是單純地和絕對地；在禮儀訓令那方面，則是針對其所象徵之真理而言。

2.人類得救之奧蹟是在基督的苦難中完成的。故按《若望福音》第十九章30節所說的，那時主說：「完成了」。因此屬於舊約法律的是該在這時廢除，因為其所預報的真理已經實現。按《瑪竇福音》第二十七章51節記載的，在基督受難時，聖所的帳幔裂開了，便是這事的標記。所以在基督受難以前，在祂傳道和行奇蹟的時期，舊約法律與福音同時並行；因為基督的奧蹟雖已開始，但尚未完成。故在受難以前，基督命癲病人遵守法訂的禮儀。

3.上述第一〇二題各禮儀的字面意義都是關於天主之敬禮的，而這敬禮的價值都繫於對未來者之信德。那未來者既已來到，那敬禮自然廢止，其所以存在之理由也跟著廢除。

4.亞巴郎的信德受到稱讚，是因為他信了天主的預許，這預許是關於他的萬民將藉以得到祝福的後裔。在這後裔尚未來到之前，便需要以割損禮表揚亞巴郎的信德。但這事實現以後，便該以別的方式表明信德，即是用聖洗以代替割損；正如宗徒在《哥羅森書》第二章11及12節說的：「你們也在祂內受了割損，但不是人手所行的割損，而是基督的割損，因聖洗與祂一同埋葬了。」

代表第一次創造的安息日，現在改為主日，以紀念在基督復活時開始的新創造。同樣，舊約法律的其他慶節也各由新的慶節所代替，因為賜給猶太人的恩惠，是為預示基督賜給我們的恩惠。因此，基督的受難和復活節代替了逾越節；頒布神

性生活之法律的五旬節，代替了頒布舊約法律的五旬節；聖母的節日代替了新月節，因為是在聖母身上先顯出了「太陽的光芒」，即基督的光芒，因為聖母有豐厚的恩寵；宗徒們的慶節代替號角節；殉道和精修聖人們的節日代替贖罪節；聖堂祝聖節代替帳棚節；天使們的節日或諸聖節代替聚募節。

第四節 在基督受難後，是否可遵守法訂禮儀而沒有死罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在基督受難後，似乎可遵行（舊約）法訂的禮儀而沒有死罪。因為：

1.不能認為宗徒們領受了聖神之後，曾經犯過死罪，因為《路加福音》第二十四章49節說，聖神給他們「天上的德能」。但是在聖神降臨以後，宗徒們曾奉行舊約法訂的禮儀：《宗徒大事錄》第十六章3節說，保祿曾使弟茂德割損；第二十一章26節又說，保祿在雅各伯的建議下，「把這幾個人帶去；同他們一起行了取潔禮，以後進了聖殿，呈報取潔的日子何時滿期，何時為他們每人奉獻供物」。所以，在基督受難後遵行法訂的禮儀，可以沒有死罪。

2.此外，避免與外教人交往，屬於舊約法律之禮儀。但是聖教會的第一位教宗，曾遵守這項規則；因為《迦拉達書》第二章12節說：「有些人一來到了安提約基雅，伯多祿就退避了，自己躲開了外邦人。」所以在基督受難後，可以遵守舊約法律的禮儀而沒有死罪。

3.此外，宗徒們的命令不會使人犯罪，但是宗徒們曾規定外邦人奉行一些舊約法律的禮儀。因為《宗徒大事錄》第十五章28及29節說：「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了這幾項重要的事，即：戒食祭邪神之物、血和室死之物，並戒避姦淫。」所以在基督受難後，可以遵守舊約法律的

禮儀而沒有死罪。

反之 宗徒在《迦拉達書》第五章2節卻說：「若你們還願意受割損，基督對你們就沒有什麼益處。」但是只有死罪排斥基督的效力。所以在基督受難後，行割損和遵守其他禮儀是死罪。

正解 我解答如下：內心的敬禮在於信德，禮儀皆是信德之表白。人可以用言語表白他內心的信德，也可以用事實來表白。在這兩種情況，若人所表白的是假的，便犯死罪。雖然我們對基督所有的信德，與古代聖祖們的信德是同一個；但由於他們是在基督以前，我們是在基督以後，同一個信德卻要用不同的話來表白。例如他們說：「看，有位貞女要懷孕生子」（《依撒意亞》第七章14節），這話是指將來的事；同一事情我們該用過去時態表明，而說「懷孕並生了兒子」。同樣，舊約法律的禮儀所指的是要降生和受難的基督；我們的聖事所表示的是已經降生和受難的基督。現在的人為表白他的信德，若說基督將要降生，便是犯死罪；而古人這樣講則是虔誠和合理的事。同樣，現在的人守古禮是犯死罪，而古人奉守古禮則是虔誠和忠信的表現。奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十六章所說的便是這個道理：「已經不再預許將要降生的，將要受難的，將要復活的；這是（舊約）那些聖事所傳播的，現在是報告祂已經降生、受難並復活。這是基督信徒所行之聖事所傳播的。」

釋疑 1.對這個問題，熱羅尼莫與奧斯定的主張似乎不一樣。熱羅尼莫區分兩個時期（《迦拉達書註解》卷一，關於第二章11節；又《書信》第一一二篇）。在基督受難前是一個時期，這時

舊約法訂的禮儀不是死的，宛如已沒有其約束能力及合乎其方式的除罪的效力；同時也不是致人於死的，因為遵守的人沒有罪過。但在基督受難以後，法訂的禮儀不但立刻成了死的，即無效力和約束能力的，而且是致人於死的。即誰若遵守便犯死罪。因而他說，在基督受難後，宗徒們從來未曾真實地奉行法訂的禮儀；那只是一種善意的偽裝，以免猶太人見怪，而阻礙他們的歸化。這裡所謂偽裝，並非說他們不曾真實地履行那些行為；而是說他們不視之為應予遵守的法訂禮儀，就如同一人為了衛生而割損，但不是為了奉行法訂的割損義務。

但是為了避免他人見怪，宗徒們竟會隱蔽有關生活和思想之真理的事，在有關信徒之得救的事上偽裝，這種解釋似乎不怎麼妥當。故此，奧斯定遂更恰當地區分為三段時期（《書信集》第八十二篇第二章）。第一時期是在基督受難以前，這時法訂的禮儀既不是死的，也不致人於死。另一段時期是在福音傳播開以後，這時法訂的禮儀也是死的，也是致人於死的。第三種時期是從基督受難到福音傳播開以後的中間時期；這時法訂的禮儀是死的，因為既沒有效用，人也沒有責任遵守，然而並不致人於死。因為信了基督的猶太人可以履行那些禮儀，只要不寄望於它們，即不視之為得救所必要的，好似沒有法訂的禮儀，對基督的信德便不能使人成義。信了基督的外邦人，沒有遵守那些禮儀的理由。故此，保祿使弟茂德割損，因為他母親是猶太人；但他不願意弟鐸割損，因為他的父母都是外邦人。

天主聖神不願意馬上禁止歸化的猶太人遵守法訂的禮儀，卻馬上禁止歸化的外邦人行外教的禮儀，是為指出這兩種禮儀有區別。因為外教的禮儀是絕對不正當的，天主一直就禁止；舊約法律的禮儀是天主立的，為預示基督；因了基督受難後已經實現，所以才被廢除。

2.按熱羅尼莫《迦拉達書註解》卷一，關於第二章11節

的說法，伯多祿是猶太人的宗徒，爲免猶太人見怪，故假裝離開外邦人。所以他沒有犯罪。保祿也是假裝責斥伯多祿，因爲他是外邦人的宗徒，爲免外邦人見怪。但是奧斯定反對這種說法（《書信集》第八十二篇第二章）。因爲保祿在屬於正典的聖經中，即《致迦拉達人書》第二章11節，說伯多祿「有可責的地方」，而認爲聖經中有假是不合理的。所以，事實上伯多祿有罪，保祿也真實地責斥他，不是假裝。伯多祿的錯處不在於暫時地遵守法定的禮儀，他既是由猶太教歸化的，可以這樣做。他的錯處在於太注意法訂的禮儀，爲免使猶太人見怪，結果卻招致外邦人見怪。

3.有人說，宗徒們的禁令不該按字面去解釋，而該從精神意義方面去解釋，即：禁止吃血，是指禁止殺人；禁止吃窒息的動物，是指禁止強暴和搶奪；禁食祭肉，是指禁止偶像崇拜；至於禁止姦淫，是按字面意義。這種主張是根據一些聖經註解來的，這些註解是以象徵意義解釋上述各種禁令。但是，既然外邦人也知道殺人和搶奪是壞事，好似不必向歸化的外邦人強調這些禁令。

所以別人的說法，關於那些食物的禁令，該按字面去解釋，其目的不是爲遵行法訂的禮儀，而是爲壓制貪饕。是以熱羅尼莫在解釋《厄則克耳》第四十四章31節那句「凡自然死的」時說：「祂指責那些因了貪饕，不遵守這些關於飛禽等規則的司祭。」但是有些別的食物，比上述者更味美可口，更能引起貪慾，沒有理由只禁止那些食物，而不禁止別的食物。

所以該隨第三種解釋，而說這些禁令是按字面意義來解釋，不是爲遵守法律的禮儀，而是爲使在一起生活的外邦人和猶太人，能夠彼此容忍。猶太人因了古老的習慣，覺得血和窒息的動物使人噁心；至於吃祭肉，可以使猶太人猜疑外邦人又回到了偶像崇拜。故在外邦人與猶太人剛開始在一起生活的時

代，暫時禁止這些食物；時間久了以後，原因沒有了，效果就廢止了。這時福音的真理已昭然若揭，即是如在《瑪竇福音》第十五章11節主所說的：「不是入於口的使人污穢」；以及《弟茂德前書》第四章4節所說的：「以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄的。」至於特別禁止姦淫，是因為外邦人原不認為那是罪惡。

第一〇四題

論司法訓令

一分爲四節一

隨後要討論的是司法訓令（參看第一〇〇題引言）。首先，泛論司法訓令本身；然後，論其理由（第一〇五題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、何謂司法訓令。
- 二、是否爲象徵性的。
- 三、論其期限。
- 四、論其區分。

第一節 司法訓令之理是否在於是關係他人的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 司法訓令之理似乎不在於是關係他人的。因爲：

1.司法訓令（*Praecepta judicialia*）是由「審斷」（*judicium*）這個名詞來的。但人有許多關係到他人的事情，卻不屬於司法範圍。故所謂司法訓令，不是由於關係到他人。

2.此外，按前面第九十九題第四節所說的，司法訓令與道德訓令有別。但是許多道德訓令是針對人與他人之關係的，只要看第二塊約版的七條誡命便可以知道。故所謂司法訓令不是在於關係到他人。

3.此外，按前面第一〇一題第一節所說的，司法訓令是以他人爲指歸，正如禮儀訓令是以天主爲指歸。但在禮儀訓令中，有的是關於個人自己的，例如前面第一〇二題第六節釋疑1.及6.已討論過的有關食物和衣服之守則。所以，所謂司法訓令不是由於對他人之關係。

反之 在《厄則克耳》第十八章8節所說的義人之善行中，有「在人與人間執行公正的審斷」。但所謂司法訓令是由「審斷」而得其名稱。所以司法訓令似乎是針對人與人之關係的。

正解 我解答如下：根據前面第九十五題第二節、第九十九題第四節所說的可以知道，任何法律，其中有些訓令之約束力是來自理性之指示，因為自然理性指示出某事當行或當避免。這些訓令稱為道德性的，因為人的道德是源自理性。另一些訓令之有約束力，不是因了理性之指示，因為這些事本身沒有絕對的正當或不正當，其約束力是來自天主或人為的規定。這些訓令是道德訓令的進一步之限定。如果道德訓令之限定是來自天主的規定，並是關於人與天主之關係的，就是禮儀訓令；如果是關於人彼此之關係的，就是司法訓令。所以，司法訓令之理在於兩點，即是：針對人彼此之關係的；此外，其約束力不只靠理性，而是因了規定。

釋疑 1.審斷是一些具有審斷權力的長官的職務。長官不只管理有關訴訟的事，也管理人彼此間自由訂定的契約，以及有關公共利益和政府的事。所以司法訓令不只包括有關訴訟的訓令，凡是關於人彼此之關係，只要是長官以最高審斷者之權威管理的，都屬於司法範圍。

2.所舉之理由，是根據只憑理性之指示就有約束力之有關他人之訓令。

3.在關於天主的事中，有的也屬於道德範圍，是由具有信德之理性指導，例如：人該愛慕和敬禮天主。另一些則屬禮儀範圍，其約束力只是由於天主的規定而來。不只獻給天主的祭祀是關於天主的，凡是屬於祭獻和敬禮天主者之資格的事都是關於天主的。在人與天主之關係中，天主是人的目的。故

此，人敬禮天主之資格是屬於天主之敬禮的事，因而屬於禮儀訓令範圍。但人不是以他人為目的，故針對他人不必有什麼準備，除非是奴隸對主人之關係。因為按哲學家在《政治學》卷一第二章所說的，奴隸的「一切，都是主人的」。故此，關於人本身的訓令，不是司法訓令，都是道德訓令。因為理性是道德之根本，它在人內，針對人與其他屬於自己的東西之關係，就似一個國家的首長或法官。不過要知道，由於人與他人之關係，比人與天主之關係，更屬於理性範圍；故有關人與他人之關係的道德訓令，比有關人與天主之關係的多。因而在法律中，禮儀訓令要比司法訓令多。

第二節 司法訓令是否有象徵意義

有關第二節，我們討論如下：

質疑 司法訓令似乎沒有象徵意義。因為：

1. 禮儀訓令的特質，似乎就在於是為了象徵某事而訂立的。如果司法訓令也是為象徵他事而訂立的，則與禮儀訓令沒有區別了。

2. 此外，像猶太民族一樣，其他民族也有一些司法訓令。但其他民族的司法訓令沒有象徵意義，只是指導該行的事的。所以舊約法律的司法訓令似乎也沒有象徵意義。

3. 此外，按前面第一〇一題第二節釋疑2.所說的，由於關於天主之敬禮的事，超乎我們的理性能力，故需用一些影像來表達。但是有關他人的事，不超乎我們的理性能力。所以，管理我們與他人之關係的司法訓令，不該有象徵意義。

反之 《出谷紀》第二十一章的司法訓令之解釋，有的是道德性的，有的則是象徵性的。

正解 我解答如下：一個訓令之是象徵性的，有兩種方式：一是主要地和本然地，因為主要是為象徵某事物而訂立的。禮儀訓令便是這種方式的象徵性訓令；因為訂立這些訓令，是為影射關於天主之敬禮和基督之奧蹟等事的。有的訓令本身主要不是象徵性的，只附帶地有象徵意義，舊約法律的司法訓令便屬於此類。其所以訂立的目的不是為象徵什麼事情，而是為按公平正義管理那個民族的事情；但附帶地也有所象徵，因為受這些訓令管理的那整個民族的歷史，都具有象徵意義，就如《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的一切事，都是為給人作鑑戒（象徵）」。

釋疑 1.如上面正解所說的，禮儀訓令與司法訓令是以不同的方式具有象徵意義。

2.天主選中了猶太民族，為使基督從這個民族出生。因此，這個民族的整個歷史都是預言性的和象徵性的，正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十四章所說的。因而那個民族的司法訓令，也比其他民族的司法訓令更具有象徵意義。甚而這個民族所經歷的戰爭和事故，都可以用神祕方式加以解釋，而亞述人或羅馬人的戰爭和事故則不能——雖然以常人的觀點來說，他們的事蹟遠比猶太人的顯要。

3.為這個民族，人與他人之關係本身，是理性所能知道的；但是針對其與天主之敬禮的關係那一面，則超出理性範圍。在這一方面遂有象徵意義。

第三節 舊約法律的司法訓令是否具有永恆的約束力

有關第三節，我們討論如下：

質疑 舊約法律的司法訓令，似乎具有永恆的約束力。因為：

1. 司法訓令屬於正義之德性的範圍，因為審斷乃是正義之施行。但按《智慧篇》第一章15節所說的，正義是「永恆的及不死不滅的」。所以，司法訓令之約束力是永恆的。

2. 此外，天主的規定比人的規定鞏固。但是人爲法律的司法訓令具有永恆的約束力。所以天主的法律之司法訓令更該如此。

3. 此外，宗徒在《希伯來書》第七章18節說：「先前的誡命之廢除，是由於它的弱點和無用。」禮儀的訓令確是如此，即如宗徒在《希伯來書》第九章9及10節說的：它們「不能使人在良心上得到成全，僅僅是在食品、飲料和各樣的洗禮，以及肉身的正義方面。」但司法訓令在其相關範圍內，即在爲人彼此間促進正義與公平的範圍內，是有用的和有效的。所以，舊約法律的司法訓令沒有廢除，仍然是有效用的。

反之 宗徒在《希伯來書》第七章12節卻說：「司祭職一變更，法律也必然變更。」但司祭職從亞郎轉到了基督，所以全部法律也都改變了。故此，司法訓令已經沒有約束力。

正解 我解答如下：司法訓令沒有永恆的約束力，在基督以後已經廢除，但與禮儀訓令廢除的方式不同。禮儀訓令廢除後，不但成了死的，而且爲在基督以後，特別在福音傳揚開以後仍去遵行的人，有致死之作用。司法訓令也成了死的，因爲再沒有約束力；但不致人於死。如果一位國家首長命人在他的國內遵守那些司法訓令，他並不犯罪；除非是以舊約之法律的效力名義遵守，或命人遵守。這種用意有致人於死的作用。

這種差別的理由，可以從前面第二節說過的看出來。前面曾說，禮儀訓令本然並主要是象徵性的，其所以訂立是為預示未來的基督之奧蹟。所以，奉行那些訓令有違信德之真理，因為按信德真理，我們承認那些奧蹟已經實現。司法訓令不是為象徵他事而訂立的，其目的是為治理那個民族的事務，而那個民族是以基督為指歸的。基督來到以後，那民族的情況不同了，司法訓令遂失去了約束力；因為按《迦拉達書》第三章24節所說的，法律是導向基督的「啟蒙師」。但因為這些訓令不是為預示什麼的，而是指導該做什麼事的，故遵守這些訓令與信德之真理絕對沒有衝突。但是意欲以舊約之法律的效力名義來遵守，則有違於信德真理。因為這好似說，那民族的情況仍沒有改變，基督尚未有來到。

釋疑 1.正義固然常該奉行。但按天主或人為的制度來確定什麼合於正義，則因人的不同情況而有不同。

2.由人制訂的司法訓令，若那個制度繼續存在，則永遠有效。但若國家或人民轉到了另一制度，法律便也要改變。按哲學家在《政治學》卷四第一章所說的，適用於主權在民的民主制度的法律，與適用於富人執政的寡頭政體的法律不一樣。所以那民族的情況改變後，司法訓令也該改變。

3.那些司法訓令是針對那時的情況，促進民族之和平與正義。但在基督以後，在基督內已無猶太人與外邦人之區分，這有別於從前，那民族的情況應已改變。故此，司法訓令也該改變。

第四節 司法訓令是否能明確的區分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 司法訓令似乎不能有明確的區分。因為：

1. 司法訓令是規範人彼此之關係的。但是應予規範的人與人之間可能發生的事，變化萬千，不能做明確的區分。所以，司法訓令不能有明確的區分。

2. 此外，司法訓令是道德訓令之進一步的確定。但是道德訓令除了按十誡區分外，似乎沒有什麼區分。所以司法訓令沒有明確的區分。

3. 此外，禮儀訓令具有明確的區分，故在法律中提到這些區別：有的稱為祭祀，有的稱為守則。但在法律中沒有提到任何有關司法訓令的區分。所以，似乎沒有明確的區分。

反之 哪裡有秩序，那裡便該有區分。但是管理民眾的司法訓令最具有秩序之理。所以，最該有明確的區分。

正解 我解答如下：法律乃是治理或規範人生的一種技術。既然在每種技術上，其法則都有明確的區分，故在法律中各種訓令也該有明確的區分；否則的話，混亂會抵消法律的作用。所以該說，舊約法律管理人彼此之關係的司法訓令，是按人間之關係的區別以做區別。

在一個社會中，人能有四種關係：第一是長官對屬下的關係；第二是屬下彼此的關係；第三是國民與外國人的關係；第四是與家人之關係，如：父與子、夫與婦、主人與僕人，舊約法律的司法訓令可以按這四種關係加以區分。有的訓令是關於長官之產生、他們的職務和對他們應有的尊敬，這是司法訓令的第一部分。有的訓令是關於國民彼此之關係的，如：買賣、訴訟、處罰，這是司法訓令的第二部分。也有關於外國人

的法令，如：關於抗敵的戰爭、關於收留外方人和旅客，這是司法訓令的第三部分。在法律中也有關於家庭生活的訓令，例如：關於僕人、妻子和兒女的，這是司法訓令的第四部分。

釋疑 1.人彼此之間的事，數目雖然無限，但如上面正解所說的，能按不同的關係，分爲固定的類別。

2.按前面第一〇〇題第三節已說過的，十誠的訓令是道德訓令中最基本的，所以其他道德訓令宜按十誠做區分。但是司法訓令和禮儀訓令之約束力的理由不同，即不是靠自然理性，而是由於規定。故其區分的理由也不同。

3.法律用司法訓令所管理的事，對司法訓令的區分已有一種暗示。

第一〇五題

論司法訓令之理由

一分爲四節一

隨後要討論的是司法訓令的理由（參看第一〇四題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、論關於長官之司法訓令的理由。
- 二、論關於人彼此之關係的訓令。
- 三、論關於外方人的訓令。
- 四、論關於家庭生活的訓令。

第一節 舊約法律關於長官之規定是否合理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舊約法律關於長官的規定似乎不合理。因爲：

1. 哲學家在《政治學》卷三第四章說：「民眾之治理主要繫於最高首領。」但在舊約法律中，沒有說該怎樣立定最高首領。其中卻曾說到下級領袖之制定，例如《出谷紀》第十八章21節說：「你要從百姓中挑選有才智的」等等；又《戶籍紀》第十一章16及17節說：「你給我由以色列老年人中召選七十人」；《申命紀》第一章13節也說：「你們各支派應推舉一些有智慧，有見識，有經驗的人。」所以，舊約法律關於長官的規定不完美。

2. 此外，按柏拉圖《迪美吾斯篇》（Timaeus, 30A）所說的，「完美者始能產生完美者」。但是任何一個國家或民族的最好政體是君主制度，因爲這種政體最能代表天主的統治，自起初就是一位天主統治世界。所以法律該爲人民制定君王，而不該像《申命紀》第十七章14及15節所說的那樣，任由他們自己

決定：「你如說，我願照我四周的各民族，設立一位君王統治我，你應將上主你的天主所揀選的人，立為你的君王。」

3.此外，《瑪竇福音》第十二章25節說：「凡一國自相紛爭，必成廢墟」；這有猶太民族的經驗以資證明，他們的分裂便是他們被破毀的原因。但法律主要該謀求全民族的利益。所以，法律該禁止分為兩個王國，更不該以天主的名義造成兩個王國，就如《列王紀上》第十一章29及30節所記載的，此乃藉史羅的先知阿希雅以天主的名義造成的。

4.此外，按《希伯來書》第五章1節所說的，設立司祭是為在有關天主的事上促進民眾的利益；同樣，設立官長則是為在人世間的事上促進民眾的利益。但是法律上給司祭和肋未人指定了生活上的供應，就如什一捐、初果等；所以，為官長也該指定生活上的供應，何況又不許他們接受賄賂，如《出谷紀》第二十三章8節所說的：「不可受賄賂，因為賄賂能使明眼人眼瞎，能顛倒正義者的言語」。

5.此外，君主制度是最好的政體，而霸權是政體最壞的腐化。但是天主在設立君王時，設立的是霸道；因為《撒慕爾紀上》第八章11及12節說：「那要統治你們的君王所享有的權利是：他要徵用你們的兒子」等等。所以法律關於長官的規定不合理。

反之 以色列民族卻以其制度之完美而自誇，例如《戶籍紀》第二十四章5節說：「雅各伯，你的帳幕何其壯觀！以色列，你的居所何其美好！」但是一個民族之制度的完美，在於其所制訂的關於長官的法律好。所以，這民族關於長官的規定是好的。

正解 我解答如下：一個國家或民族關於長官的好制度繫於兩

點。第一，是使大家都有一點行政權力；這樣可使民眾安寧，並使大家都愛護珍重這個制度，就如《政治學》卷二第六章所說的。另一點則在於政體之種類。既然按哲學家在《政治學》卷三第五章所說的，政體的種類很多，主要的有君主制，即由一有德之人統治；有貴族制度，由少數有德之貴族統治。故此，一個國家最好的長官制度，是由一個有德之人領導大家；在他下面有一些有德之長官領導他人，但是這個政府是屬於大家的，一是因為大家都有選舉權，也是因為每人都有被選舉權。這是最好的政體，是由一人當政之君主制，多數有德之人當政的貴族制，和主權在民的民主制度混合而成的；因為能從百姓中選舉長官，而且是由百姓來選舉。

天主的法律所規定的就是這種政體。因為梅瑟及其繼位者是一人統治所有的人，這是一種君主制。但是要推選七十二位年高望重的人，就如《申命紀》第一章15節所說的：「我遂選了你們各支派中有智慧有經驗的首領，立為你們的首領。」這是一種貴族政體，但這也是一種民主政體，因為是從百姓中選出的，正如《出谷紀》第十八章21節說的：「你要從百姓中挑選有才智的」等等。也是因為是百姓推選他們，故此《申命紀》第一章13節說：「你們各支派應推舉一些有才智的」等等。所以，舊約法律關於長官所制訂的，是最好的制度。

釋疑 1.那個民族享有天主的特別照管；故此，《申命紀》第七章6節說：「上主你的天主揀選了你，作自己特屬的人民。」因此，天主自己保留了立定最高首長的權力。故此，在《戶籍紀》第二十七章16節梅瑟祈求此恩說：「望上主，賜給一切血肉氣息的天主，委派一人管理會眾。」在梅瑟以後，是天主指定若蘇厄為首領；在若蘇厄以後的各民長也是一樣，故此，《民長紀》第三章9、10及15節說：「上主給以色列子民興起一

個拯救他們的救星」；又說：「上主的神降在他們身上」。因此按《申命紀》第十七章15節所說的，天主也保留了選舉國王的權力，沒有將這權力交給百姓：「你應將上主你的天主所揀選的人，立為你的君王。」

2. 君主制度若不腐化，是最好的政體。但由於授於君王的權力大，君主容易變為霸道，除非握有大權的人德性高；因為正如哲學家在《倫理學》卷四第三章說的，只有大德的人，能善用富貴。有完美之德性的人很少，而且猶太人又天性殘忍，愛財如命，這些缺陷更易使人陷於霸道。故此，起初天主沒有給他們設立全權的國王，只設立了民長和法官，為保護他們。但後來百姓要求國王，天主不很情願地給他們立了國王；從天主在《撒慕爾紀上》第八章7節對撒慕爾講的話中，便可以看出來：「他們不是拋棄你，而是拋棄我作他們的君王」。

不過，關於選立君王，從起初就有規定（《申命紀》第十七章14至20節）。首先是關於選揀的方式，共有兩點，即在選揀時要由天主決定；並不許立外族的人為君王，因為這種君王平常不關心他所統治的百姓，故不會盡心照管。第二，規定了被選立的君王該怎樣自持，即：不可聚斂車馬，妻妾，財產；因為這些慾望使長官陷入霸道，背棄正義。也曾規定君王與天主的關係，即：他們常該研讀天主的法律，對天主敬畏服從。也規定了該怎樣對待屬下，即：不可傲視或壓迫他們，也不可違反正義。

3. 國土之分裂和君王之紛立，乃是由於百姓不和，特別由於百姓反抗達味之王權而招致的處罰，並不是為了他們的益處。故此《歐瑟亞》第十三章11節說：「我在忿怒中給了你君王」；第八章4節又說：「他們自立了君王，卻沒有我的同意；他們自立了首領，卻沒有讓我知道。」

4. 司祭們是以世襲方式擔任聖職。不准一般的老百姓成

爲司祭，是爲使大家對司祭更加尊重，間接地是使人尊重天主之敬禮。因而需要特別規定以什一捐、初果和祭品等供應他們的生活。而長官，如正解已說過的，是由一般百姓中來的；他們原來就有自己的產業，足能維持他們的生活。此外，天主特別禁止君王斂財和奢華：一是因爲富貴榮華容易使人陷於霸道和驕傲；也是因爲長官若不很富裕，職務又繁忙複雜，一般人就不會羨慕，因而減少叛變之動機。

5.那不是天主賜給君王的權利，而是預言君王會藉制訂不義之律霸用的權利，以剝削百姓。看後面結尾所說的便可以知道：「至於你們自己，還要作他的奴隸」（第17節）。這正是霸道的本色，因爲霸王之統治是將屬下看爲奴隸。撒慕爾說這些話，是爲使百姓不敢要求立君王；故此接著說，「但是人民不願聽從撒慕爾的話」（第19節）。但是有時雖然是好國王不行苛政，也會徵用百姓的子弟，派他們當千夫長、百夫長，並大量徵收稅捐，以謀求公共利益。

第二節 關於人民彼此之關係的司法訓令是否合理

有關第二節，我們討論如下：

質疑 關於人民彼此之關係的司法訓令似乎不合理。因爲：

1.如果一人能取用別人的東西，人便難於和平相處。舊約法律似乎曾支持這種作風；因爲《申命紀》第二十三章24節說：「幾時你進入你鄰人的葡萄園，你可以隨意摘食葡萄」。所以，舊約的法律不利於人之和平相處。

2.此外，按哲學家在《政治學》卷二第六章所說的，許多國家之滅亡，是因了財產落到了婦女的手裡。而舊約的法律支持這種風氣，因爲《戶籍紀》第二十七章8節說：「一個人死了，若沒有兒子，你們應將他的產業轉讓給他的女兒。」所以法律不利於公共利益。

3.此外，按《政治學》卷一第三章所說的，社會之維持，主要在於人能以買賣方式交換其所需要的東西。但是舊約的法律妨礙交易；因為它命令將買的產業在第五十年的禧年時，歸還賣主，就如《肋未紀》第二十五章所說的。所以法律在這方面為那民族規定的不合理。

4.此外，為了人的需要，人該易於借給他人東西。但若借用者不歸還所借的東西，人便不願意出借，是以《德訓篇》第二十九章10節說：「許多人不肯出借，並非出於惡意，而是怕白白受騙。」但是法律助長這種風氣。首先，因為《申命紀》第十五章2節命令說：「人不應再向友人或近人及兄弟追討他們所欠的，因為是上主的豁免年」；《出谷紀》第二十二章15節也說，借用的牲口死了，若主人在場，就不必賠償。第二，因為取消抵押之保障；《申命紀》第二十四章10節說：「幾時你借給你近人什麼，不可走進他家索取抵押」；第12節又說：「倘若他是個貧苦人，你不可帶著他的抵押去睡覺，務要立即將抵押還給他。」所以，法律關於借貸的規定不合理。

5.此外，信託物受人騙的危險很大，所以要特別小心提防。是以《瑪加伯下》第三章15節說：「司祭呼號上天，求存款的立法者，替那些存款的人安全保護這批財寶。」但在舊約的法律中，信託很少保障；因為《出谷紀》第二十二章10及11節說，信託物丟失時，應接受受託人的誓言。所以，法律在這方面的規定不合理。

6.此外，正似工人出租他的勞力，同時人也出租房屋或別的東西，但是租房子的人不必立刻付房租。所以，《肋未紀》第十九章13節的規定太嚴格：「傭人的工錢，不可在你處過夜，留到第二天早晨。」

7.此外，既然經常有訴訟的需要，所以見法官不該太困難。所以，《申命紀》第十七章第8等節，命人都到同一個地

方告狀的法律，似乎不合理。

8.此外，不只兩個人，三個或更多的人也能串通起來說謊。所以《申命紀》第十九章15節的規定不合理，即「須憑兩個或三個見證的口供，纔可定案。」

9.此外，處罰應按罪過的數量科定，是以《申命紀》第二十五章2節也說：「按他的罪照數鞭打」。但是有些相同的罪過，法律定了不等的處罰，例如《出谷紀》第二十二章1節說：竊賊「爲一頭牛要賠償五頭牛，爲一隻羊賠四隻羊。」也有的罪不嚴重而科以重刑，就如《戶籍紀》第十五章第32等節所說的：在安息日拾柴的人，被用石頭砸死。又按《申命紀》第二十一章18及19節說的，不孝的兒子只爲了一些小罪，即因爲是「放蕩的酒徒」，也應用石頭砸死。所以，舊約之法律所訂的刑罰不合理。

10.此外，奧斯定在《天主之城》卷二十一第十一章說：「西塞祿寫說，在法律中有八種刑罰：賠償、坐監、鞭打、報復刑、羞辱、充軍、死刑、爲奴。」其中有的爲舊約法律所採用，例如：竊賊被判賠五倍或四倍屬於賠償。至於坐監，如《戶籍紀》第十五章34節即命將某人監禁。關於鞭打，有《申命紀》第二十五章2節所說的：「如有罪的應受鞭刑，判官應命他伏下，當面按他的罪照數鞭打」。關於羞辱，就如不願娶死去之弟兄之妻的，脫下他的鞋，向他臉上吐唾沫（同章9節）。死刑有《肋未紀》第二十章9節所說的：「凡辱罵自己父母的，應處死刑。」舊約法律也採用報復刑，就如《出谷紀》第二十一章24節說的：「以眼還眼，以牙還牙」。所以，舊約法律沒有理由不採用其餘兩種刑罰，即充軍和奴役。

11.此外，處罰只該加給有罪過的。但是無靈的動物不能有罪過，所以不該加以處罰。但是《出谷紀》第二十一章28節說：「牛無論抵死男或女，應用石頭砸死這牛。」又《肋未紀》

第二十章16節說：「若女人走近任何走獸，與牠交合，應將這女人和這走獸殺死」。所以，舊約法律有關人彼此之關係的規定不合理。

12.此外，在《出谷紀》第二十一章12節，天主規定凡殺人的人應受死刑。但是一個無靈動物的死亡遠不如一個人的死亡。所以，不能以一個無靈動物的生命抵償一條人命。因而《申命紀》第二十一章1至4節的規定不合理，那裡說：「如果發現有人被殺，曝屍原野，卻不知道是誰殺了他，相距最近之城的長老應牽來一頭尚未耕作，尚未負軛的母牛犢，把母牛犢牽到尚未耕耘播種的地方，靠近常流的溪水旁，就在那溪水上砍斷母牛犢的頸。」

反之 《聖詠》第一四八篇20節卻認為這些訓令是一種特別的恩惠：「祂從未如此恩待過其他任何民族，也沒有向他們宣示過自己的訓令」。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《天主之城》卷二第二十一章引用西塞祿的話：「所謂人民，是多人由於同意於一個法律，並由於利害相關而結合成之團體。」因而按人民之定義，其彼此之關係就該接受正當法令之規範。人彼此之關係有兩種：一種繫於長官之意志；另一種繫於百姓私人之意志。既然每人之意志只能支配管理屬於其權下者，因此關於人民彼此間訴訟的事和處罰壞人的事，該屬於官長的權下。每人的財物是屬於私人權下的，因而可以憑自己的意志交易，例如：買、賣、贈與等事。

對於這兩種關係，舊約的法律都有合適的規定。它立了法官，就如《申命紀》第十六章18節說的：「在各城鎮內，要為各支派設立判官和書記，他們應按照公道審判人民。」也規

定了審斷的合理程序，就如《申命紀》第一章16及17節說的：「你們要聽斷你們兄弟間的訴訟：無論是兄弟彼此訴訟，或與外方人訴訟，都應秉公審斷，不可偏袒。」並且禁止判官收受賄賂，以防審斷不公平，這可參看《出谷紀》第二十三章8節和《申命紀》第十六章19節。又規定見證人的數目要兩個或三個，如《申命紀》第十七章6節和第十九章15節所說的。又為各種罪過定有固定的刑罰，這在後面釋疑10.要詳細討論。

關於財產問題，按哲學家在《政治學》卷二第二章所說的，最好的處理辦法是：產權該加以劃分；財產之運用該一部分是屬公的，一部分由所有人之意志支配。這三點在舊約的法律中都有規定。首先，產權是分給每個人的，因為《戶籍紀》第三十三章53及54節說：「我已將那地方給了你們，叫你們佔有。你們要按支派抽籤分配那地方」。但按哲學家在《政治學》卷二第六章所說的，許多國家滅亡，是因為財產分配不均；為處理財產的分配，舊約法律於是採用了三個辦法。第一點，產業是按人的數目平均分配；故此，《戶籍紀》第三十三章54節說：「人數多的多給，人數少的少給。」第二點，產業不許永久性轉讓，在某固定時限要歸還原主，以免產業分配陷於混亂。第三點，為消除上述混亂，要親屬彼此繼承：第一是兒子，第二是女兒，第三是兄弟，第四是伯叔，第五是其他親屬（《戶籍紀》第二十七章8節）。又為了維持產權界限，在《戶籍紀》第三十六章又規定，有繼承權的女人應嫁給本支派的男人。

第二，法律規定財產之運用一部分是屬公的。首先，關於照料問題，《申命紀》第二十二章1至4節規定：「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」；關於其他東西也是一樣。其次，關於果實。一般人進到朋友的葡萄園，都可以隨便吃，只要不帶走。特別關於窮人的

規定，有《肋未紀》第十九章9及10節和《申命紀》第二十四章第19等節所說的，忘下的禾捆和枝上剩的果實，都要留給窮苦人。又第七年所生產的，按《出谷紀》第二十三章11節和《肋未紀》第二十五章第4等節所說的，也歸大家公有。

第三，對物主所交出的東西法律也有規定。一種是無償而交出的，就如《申命紀》第十四章28及29節所說的：「每過三年，你應取出全部出產的十分之一，肋未人、外方人、孤兒和寡婦都可來吃喝，得享飽飫。」另一種是有償的付出，如：買賣、租僱、貸借以及託管。對這些事，法律上都有明確的規定。可見舊約法律對那民族的社會關係有適宜的規定。

釋疑 1.正如宗徒在《羅馬書》第十三章8節所說的：「誰愛別人，就滿全了法律」；因為法律上的一切訓令，特別是針對他人的訓令，目的都是為使人彼此相愛。由於相愛，人才彼此互通有無；因為按《若望壹書》第三章17節說的：「誰（若有今世的財物）看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎能存在他內？」法律是想使人養成互通有無的習慣，正如宗徒在《弟茂德前書》第六章18節向富人所命令的，要「甘心施捨，樂意通財」。如果一人連他人拿了他一點對他沒有多大損失的東西都不能忍受，也不會易於施捨。故此，法律規定進到他人葡萄園的人，可以在那裡吃葡萄；但不許帶出，以免主人受大損失，因而起紛爭。如果是有教養的人，損失一點東西不會引起紛爭，甚而可以促進友誼，使人習於互通有無。

2.法律規定，只在沒有兒子繼承遺產時，女兒才能繼承。在這情況，必須把遺產交給女人繼承，以撫慰父親，因為父親不會甘心將遺產完全交給外人。但是法律在這事上加有適當的防備，命受有遺產的女人嫁給本族的人，以免混亂各族之

產業的界限，就如《戶籍紀》第三十六章所記載的。

3.就如哲學家在《政治學》卷二第四章所說的，產業之限制極有助於國家或民族之安全。他說有些外邦人的國家故此規定，「除非為避免嚴重的損失，否則不准變賣產業」。如果可以隨便變賣產業，產業可能都落到少數人的手裡；則國家或地區內的居民定然減少。舊約法律為了防止這種危險，規定為了救急可以把產業定期出賣；又規定在固定時限應將賣出的產業歸還原主，如此就消除了危險。這規定是為免混亂地界，使各族的產業分配常能保持固定。

但是城內的房產不是分配的，因而就像別的動產一樣，可以永久出賣。城內的房產沒有限定數目，而地產的數目是固定的，不能增加；城內的房屋數目則可以增加。然而不是在城內的房屋，而是在野外的，則不能永久出賣；因為這種房屋是為便利耕種或看守產業的，因此法律的規定與地產一樣。

4.前面釋疑1.已經說過，法律的用意是要使人習於在急難中互通有無，因為這最能促進友誼。為培養這種習慣，法律不只對無償的贈送有所規定，對借貸也有規定；因為需要這種幫助的人多，次數也多。在這方面，法律有許多條利於幫助的規定。首先，命人易於借讓，也不要因為豁免年快到了而不願意借讓，就如《申命紀》第十五章第7等節所說的。第二，出借時不可使借貸者難堪，向他要索重利，或取生活必要品為抵押；若拿了這種抵押品，要趕快歸還。《申命紀》第二十三章19節說：「借給你兄弟銀錢、食物或任何能生利之物，你不可向你的兄弟取利」；第二十四章6節說：「不可拿人的磨，或上面的一塊磨石作抵押，因為這無異是拿人的性命作抵押」；又《出谷紀》第二十二章25節說：「若是你拿了人的外氈作抵押，日落以前應歸還他。」第三，不可逼迫追討。因此《出谷紀》第二十二章24節說：「如果你借錢給我的一個百姓，即你

中間的一個窮人，你不可逼他像個放債的人。」故此，《申命紀》第二十四章10及11節也說：「幾時你借給你近人什麼，不可走進他家索取抵押；應站在外面，等那借貸的人把他所有的給你拿出來」，一是因為家是每人最安全的處所，侵入他人的家是很可厭的事；也是因為不許債權人隨便拿什麼當抵押，而讓負債的人給他所不很需要的東西。第四，法律規定每第七年便把過去的債務全部豁免（《申命紀》第十五章1～3節）。大概有能力償還的，會在第七年前償還，不會欺騙無償出借者。如果絕對無力償還，便要以愛的精神給予豁免，而且如果必要，還要同樣以愛的精神再次借讓。

關於出借的牲口，法律規定，若借用的人不在場，因他的疏失，而導致牲口死亡或受傷，借用的人要賠償。但若借用的人在場，並曾勤謹照料，而牲口死亡或受傷，便不必賠償。特別若牲口是僱用的，因為在原主家也同樣能死傷；若（因出借）而保住牲口性命，已由出借獲得利益，而不再是無償的借用了（《出谷紀》第二十二章14節）。關於僱用的牲口更應如此，因為牲口之利用已收了代價，不能因了賠償而另有增加，除非僱用的人有疏失。如果不是僱用的，也許至少該賠償相當於死傷之牲口能得的僱金。

5. 借貸與信託有區別：借貸是爲了告借者的利益，信託是爲了委託者的利益。所以在某些情形，歸還借貸物比歸還信託物的責任大。信託物之失落有兩種方式。一種是因了無法避免的原因：一是自然原因，例如信託之牲口的死亡或受傷；一是外來的原因，例如被敵人搶去或被野獸捕食。但在後一情形，須把被殺害的牲口的殘餘屍體帶給主人。在上述其他情形，什麼也不必償還；但爲證明其中沒有欺騙，受託人須起誓。信託物失落的另一方式，是由於可避免的原因，例如：失竊。這時因爲看管的人有疏失，應該賠償。但是按上面釋疑4.

已說過的，借用的牲口傷亡，即使借用者不在場，也要賠償。他的疏失縱使小於受託人的，仍有賠償責任；受託人只對失竊負責賠償。

6.出賣勞力的工人都是窮人，靠每天的工作謀生。法律有先見之明，故規定立刻付工資，以免生活受困。但出租其他東西的，平常是富人，他們不那樣迫切需要租金，以維持日常生計。所以，兩種情況不同。

7.人間設立法官的目的，是為確定人間關於正義可能發生的疑難。對一件事物的疑難有兩種。一種是一般人的疑難。為解除這類疑難，《申命紀》第十六章18節規定：「要為各支派設立判官和書記，他們應按照公道審判人民。」另一種是專家所有的疑難。為解決這種疑難，法律規定大家都到天主選定的首都，那裡該有大司祭，以解答有關天主之敬禮的疑難；又該有人民的最高法官，以解答人訴訟方面的疑難：正似現在下級法院的案子，以上訴或諮詢方式，可以送到高級法院。故此，《申命紀》第十七章8節說：「若在你城鎮內發生了訴訟案件，而又是你難以處決的案件，你要起來上到上主你的天主所選的地方，去見肋未司祭和那在職的判官。」這種難處理的案件不經常發生，為人民沒有什麼不便。

8.在人間的事上，不能有論證式和不能錯的證明，只要能修辭學家用以說服人的揣度性證明就夠了。兩個或三個見證固然能夠互相串通一起說謊，但不容易也不一定就會串通；故此認為他們的見證是真的，特別如果他們作證時前後不相矛盾，又沒有其他可疑的地方。為使見證不會輕易背棄真理，按《申命紀》第十九章第16等節說的，法律又規定要詳細審問證人，如有不實情事，要嚴厲處罰。

不過，這個數目的規定是有某種理由的，即是為表示天主位格的至高真理；就如奧斯定在《若望福音釋義》第三十六

講，解釋《若望福音》第八章17節那句「你們的法律上寫著，兩個人的見證是真實的」所說的：有時說天主有二位，因為天主聖神是二位之聯繫，有時說天主有三位。

9.科定重刑不只因了罪過嚴重，也能是因了別的原因。首先，因了罪過的分量：在同樣的條件下，大罪該科重刑。第二，因了犯罪的習性：因為除非用重刑，慣犯不易改過。第三，因了犯罪的眾多慾望和樂趣，這種罪不用重刑也不易改。第四，由於是容易犯但不容易被發現的罪，這種罪被發現後該加重處罰，為警戒他人。

在罪過之分量方面，共分四等，即使是關於同一的事實。第一等是無意而犯罪；如果是完全不情願的，則豁免全部處罰。故此，《申命紀》第二十二章第25等節說，女孩子在野外受人強暴，「沒有犯死罪，因為少女呼救，也沒有人來救她。」倘若有一點情願，然而因了軟弱，便減輕罪過，例如：由於情慾而犯罪，所以按理也該減輕處罰；除非為了公共利益而加重處罰，如已說過的，為了警戒他人遠離這樣的罪。第二等是由於愚昧而犯罪。這時要負一點責任，因了他疏於學習；但法官不定刑，而是以祭祀補贖罪過。因此《肋未紀》第四章說：「若有人不慎，誤犯了上主的禁令」等等。但這裡是指對事情之愚昧，而不是對天主之誠命的愚昧，因為每人都該知道天主的誠命。第三等是因了傲慢而犯罪，即出於一種選揀或惡意；這時按罪過的分量處罰。第四等是由於惡性頑強而犯罪；這種人反抗並破壞法律制度，絕對該殺（《戶籍紀》第十五章30節）。

根據上述之原則，法律關於偷竊所訂的處罰，是看是否容易發生。故此，偷竊容易看管而不致失竊的東西，竊賊只賠償兩倍。羊不易看管或避免失竊，因為是在野外牧養，所以經常有被偷的可能。因此法律定的處罰較重，即：偷一隻賠四

隻。牛更不易看管，因為是養在田野，而且不像羊那樣是成群的，因此處罰更重，即：偷一頭牛賠五頭。除非被偷去的牛羊還活著，這時只賠兩倍，像其他東西一樣；因為這時可以假定他有歸還的意念，故此還讓它活著。或者也可以隨「註解」（拉丁通行本註解）的說法，即「牛有五種用途：當祭品、耕田、肉可供食用、乳當飲料、皮革做各種東西」；故偷一頭要賠五頭。羊有四種用途，即：「當祭品、肉可食、乳可飲，又有羊毛可用」。至於不服管教的兒子處以死刑，不是因了他是放蕩的酒徒，而是因了不服管教和反抗；如已說過的，這時常處以死刑。關於在安息日拾柴的用石頭砸死的事，因為他違反法律；如第一〇〇題第五節正解及釋疑2.已說過的，法律命人守安息日，是為紀念關於宇宙之創造的信仰。所以他被殺死，是因為背叛信仰。

10. 舊約的法律對比較嚴重的罪科以死刑，即：相反天主的罪，殺人的罪，盜賣人口的罪，對父母不孝敬的罪，通姦，和亂倫。偷他人的東西科以賠償之罰。為傷害他人身體的用報復之刑，為假見證也是一樣。為其他較輕的罪則科以鞭打或羞辱。

在兩種情況用奴役之刑。一是原來是奴隸的，在第七年之豁免年，不願利用法律之豁免而成為自由人，便罰他永久為奴。第二，按《出谷紀》第二十二章3節所說的，偷竊者無力賠償，便科以此罰。

法律沒有制定全面性的充軍或驅逐出境之處罰，因為只有那個民族敬禮天主，別的民族都因拜邪神而敗壞；倘若一人從那民族中被驅逐，是使他陷於偶像崇拜之危險。因此《撒慕爾紀上》第二十六章19節記載，達味向撒烏耳說：「他們是該詛咒的，因為他們今日將我驅逐，不容我分享上主的產業，無異是說：你去事奉外邦神罷！」但有一種區域性的充軍或驅逐

出境。按《申命紀》第十九章說的，「有人無意殺了鄰人，彼此又素無仇怨」，能逃到一個避難城，留在那裡直到大司祭逝世。這時他獲准回家；因了在全民族居喪的時候，容易忘去私怨，死人的親屬不會再想殺他。

11.命把牲口殺死，不是因了牲口的罪過，而是爲處罰主人沒有小心看管牲口，防止它闖禍。故此，若以前牛已經抵過人，有危險再次發生，與牛突發性抵人的情形比較，主人要受更重的罰。或者也可以說，殺死這些動物，爲表示對罪惡之痛恨，並爲不使人再見到牠們而受驚。

12.按梅瑟教師於《疑問指南》卷三第四十章所說的，這個規定的字面原因，是由於多次兇手是最近之城鎮的人。殺母牛犢的用意，是爲能使兇殺案曝光。這靠三點作用：第一，該城的長老該起誓，他們不曾忽略維護道路的安全；第二，母牛犢的主人因牲口被殺而蒙受損失，兇殺案若先已破案，則牲口不會被殺；第三，殺死母牛犢的地方，以後不准再耕種。爲了避免這雙重損失，城裡的人若知道誰是兇手，很可能便去告發；而且很少沒有一點言語或其他方面的線索。

或者也可以說，這是爲警戒人的，並爲表示對兇殺案的痛恨；因爲母牛犢是有用又有力氣的動物，特別在未曾耕作過以前。把牠殺死是爲表示，無論誰是兇手，無論多有用、多強壯的人，也該處以死刑，並且是殘酷的死亡，即砍斷頸項；並爲顯示他的卑鄙爲大家所厭棄，就像棄在荒野、任其腐潰的母牛犢。

按象徵意義，由牛群中牽出的母牛犢指基督的肉身：沒有負軛，因爲沒有犯過罪；沒有耕過田地，即沒有染上叛逆之污點；在沒有播過種的地方殺死，是指基督之受人鄙視的死亡，因而洗清一切罪過，並指明魔鬼是殺人兇手。

第三節 關於外方人的司法訓令是否合理

有關第三節，我們討論如下：

質疑 關於外方人的司法訓令似乎不合理。因為：

1. 在《宗徒大事錄》第十章34及35節伯多祿說：「我真明白了，天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏祂而又履行正義的人，都是祂所中悅的。」但天主所中悅的人，不該被排斥於天主的集會之外。因此《申命紀》第二十三章3節的規定不合理，那裡說：「阿孟人和摩阿布人不得進入天主的集會；他們的後代，即便到第十代，也永不得進入天主的集會」。但關於某些外邦人的規定卻有不同：「你不可憎恨厄東人，因為他是你的兄弟；也不可憎恨埃及人，因為你曾在他們國內做過僑民。」（同章7節）

2. 此外，不在我們權下的事，不該受到處罰。但一人是閹人或為私生子不在於他自己。所以《申命紀》第二十三章1節的規定不合理，即「凡被閹割的人，和私生子，不得進入上主的集會。」

3. 此外，舊約的法律善意地規定要善待外僑，例如《出谷紀》第二十二章21節說：「對外僑，不要苛待和壓迫，因為你們在埃及也曾僑居過」；第二十三章9節又說：「不可壓迫旅客，因為你們在埃及國也作過外僑，明瞭在外作客的心情」。但是以高利貸壓迫人也是壓迫。所以，法律不該在《申命紀》第二十三章19及20節，准許借給外方人東西時取利。

4. 此外，人比樹與我們的關係密切。與我們關係密切的，我們便該多加愛護，就如《德訓篇》第十三章19節說：「一切動物都愛自己的同類；同樣，人也各愛與自己相近的人。」因此，在《申命紀》第二十章第13等節，天主不該命令將攻陷之敵城的人都殺死，而不破壞果木樹。

5. 此外，每人都該置公益在私利之上。但在群起與敵人

交戰時，所謀求的是公共利益。所以《申命紀》第二十章第5等節，不該命令在交戰逼近時，將某些人遣散回家，例如：建了新房屋的，栽種了葡萄園的，和與女人訂了婚的。

6.此外，一人不該因過錯而得到益處。但是害怕心怯是一種過錯，因為相反勇敢的德性。所以，不該使膽小心怯的人免受戰爭之辛勞（《申命紀》第二十章8節）。

反之 天主的智慧在《箴言》第八章8節卻說：「凡我口述的，無不正直，毫無歪曲或乖僻。」

正解 我解答如下：人與外方人的關係有兩類：一是和平關係；一是敵對關係。對這兩類關係，法律都規定有合理的訓令。猶太人與外方人的和平交往的機會有三種。第一，外方人以旅客身分從他們的地區經過。第二，以外僑身分在他們的地區定居。對這兩種人，法律上的規定都是寬大為懷；《出谷紀》第二十二章21節說：「對外僑，不要苛待和壓迫」；第二十三章9節又說：「不可壓迫旅客」。第三，外方人願意完全加入他們的團體和禮儀生活。這時有一種程序，不立刻納為公民；就如哲學家在《政治學》卷三第一章所說的，有些外邦人之國家也規定，只有其祖父或曾祖父已為公民的人，才被視為公民。這是因為若立刻准許外來的人參與國事，能有許多危險；而且外來之人之愛國心尚不堅定，可能有對國家不利的企圖。因此法律規定，有些外方人，即與猶太人有親密關係的，如：埃及人——因為有些猶太人係在埃及出生並長大，厄東人——他們是雅各伯之長兄厄撒烏的後代；這些人在第三代可納入猶太民族的團體。有些外方人對猶太人不友善，如：阿孟人和摩阿布人，永遠不能參加猶太人的團體；至於阿瑪肋克人，他們與猶太人的仇恨最深，彼此也沒有親戚關係，則被視為永遠的敵人，就如《出谷紀》第十七章16節

說的：「上主必世代代與阿瑪肋克作戰。」

關於有敵對關係的外方人，法律也有合理的規定。首先規定，戰爭要有正當理由；例如《申命紀》第二十章10節命令說，在攻打敵城之前，要先提議和解。第二，法律規定，戰爭時要信賴天主，勇往直前。為能達到這個目的，規定在交戰逼近時，司祭要鼓勵他們，使他們寄望天主的扶助。第三，規定排除戰爭之障礙，將一些能妨礙戰事的人遣散回家。第四，規定慎重運用勝利，憐惜婦女幼小，也不許破壞地方上的果木。

釋疑 1.法律沒有排斥任何民族的人參與天主之敬禮和救靈的事務。《出谷紀》第十二章48節說：「若有同你們在一起居住的外方人，願向上主舉行逾越節祭餐，他家所有的男子應受割損禮，然後才准前來舉行，如本地人一樣。」但在涉及民族團體的現世事務方面，不應立刻視之為公民，前面正解已述及之理由。有些在第三代成為公民，如：埃及人和厄東人；有些因過去的罪惡，永遠被排除在外，如：摩阿布人、阿孟人和阿瑪肋克人。正如一人犯了罪受罰，是為警戒他人，一個民族或國家也能因罪而受罰，以儆效尤。

但是有人因了某一功德能例外地被納入猶太人的團體；例如《友弟德傳》第十四章10節說，阿孟人的首領阿希約爾，「歸依以色列家，直到今日」。摩阿布人盧德也是一樣，因為她是「一位賢德的婦女」（《盧德傳》第三章11節）。但也可以說，那禁令只是針對男人的，女人不包括在內，因為婦女沒有完整的公民權。

2.哲學家在《政治學》卷三第三章說，公民有兩種：一是全權的公民，一是相對的公民。全權的公民即是能參與公事的，例如：參加會議或當法官。凡是在國內居住的，都可稱為相對的公民，包括沒有能力參與公事的，如：賤民、兒童和老人。私生

子，因了出身下賤，直到第十代，不得參加「集會」，即公民的團體。閩人因了不能享受當父親的尊榮，也是一樣。猶太人之天主的敬禮是靠世襲維繫，特別重視這點；何況按哲學家在《政治學》卷二第六章所說的，外邦人對子女眾多的父親也特別尊重。不過如已說過的，在有關天主之恩寵的事上，閩人像外方人一樣，並不受排斥，就如《依撒意亞》第五十六章3節說的：「歸依上主的異邦人不應說：上主必將我由祂的民族中分別出來！閩人也不應說：看！我是一棵枯樹！」

3.向外方人取利不是法律的本意；其容許如此，是因為猶太人比較愛財。如果外方人對他們有利，便更會和平相處。

4.對待敵城的態度有個區分。有的城市距離遙遠，不在預許猶太人佔領者之數；這種城市攻陷後，作戰相反天主之選民的男人全部屠殺，女人和孩童不受傷害。但是較近的城市，是在預許給猶太人之數的，居民全部屠殺；這是因了他們過去的罪惡，為處罰他們，天主派猶太人當執行正義的人。故此《申命紀》第九章5節說：「你能去佔領他們的土地，實是因這些民族的罪惡。」要保存果木，是為了猶太人的用途，因為城市和土地已是屬於他們的。

5.新建了房屋，種了葡萄園，和訂了婚的人不許參戰，主要有兩個理由。第一個理由，人對剛得到或就要得到的東西比較喜愛，所以也怕失去。為此大致比較怕死，而不能奮勇應戰。第二個理由，正如哲學家在《物理學》卷二第五章所說的：「人想得到某東西，突然受到障阻，算是一種不幸。」為免這種無法享用為自己所備妥的東西的人陣亡後，家屬太傷心，別的人知道了也為之心悸，故不讓他們參加戰爭，以免有死亡的危險。

6.膽小的被遣散回家，不是使他們因而得到便宜，而是怕他們給別人添麻煩，因為他們的畏縮和退卻能使他人也喪志退卻。

第四節 舊約法律關於家屬的訓令是否合理

有關第四節，我們討論如下：

質疑 舊約法律關於家屬的訓令似乎不合理。因為：

1.按哲學家在《政治學》卷一第二章所說的：「奴隸是屬於主人的東西」。屬於某人的東西，就該永遠屬於他。所以《出谷紀》第二十一章2節，不該命奴隸在第七年自由離去。

2.此外，動物如：驢和牛，是主人的所有物，奴隸也是一樣。但是《申命紀》第二十二章1至3節，命人將迷路的牲口送還原主。所以，《申命紀》第二十三章15節的規定不合理，那裡說：「逃到你這裡來的奴隸，你不應將他交給他的主人。」

3.此外，天主的法律該比人爲的法律慈悲。但按人爲的法律，對待僕婢太苛刻的，要受嚴厲的處罰。但是毆打以致死亡似乎是最大的虐待。所以《出谷紀》第二十一章20及21節的規定不合理，那裡說：「假使有人用棍杖打奴僕或婢女，若奴婢還活了一兩天，便不受處分，因為是他用銀錢買來的」。

4.此外，按《政治學》卷一第五章和卷三第四章所說的，主人對奴隸的主權，與父親對兒子的主權不同。主人有權利將奴婢出賣。所以，法律不該准許人將自己的女兒出賣爲婢（《出谷紀》第二十一章7節）。

5.此外，兒子屬於父親的權下。但是處罰過犯是屬於對犯錯者有權力的人的事。所以，《申命紀》第二十一章第18等節，命父親將兒子交給城中的長老處罰，這不合理。

6.此外，在《申命紀》第七章第3等節，天主禁止人與外方人結婚；按《厄斯德拉上》第十章所說的，結婚後也該分散。所以，《申命紀》第二十一章第10等節，不該准許娶被俘的外方女人爲妻。

7.此外，按《肋未紀》第十八章所說的，上主命令該避免和某些等級內的血親或姻親結婚。所以《申命紀》第二十五章5

節的命令不合理，即一人死亡無後，由他的兄弟娶他的妻子。

8.此外，夫妻之間最爲親密，也該彼此有最強的信賴心。如果婚姻可以分散便不能如此。所以按《申命紀》第二十四章1至4節所說的，上主不該准許人寫休書休妻，且不准破鏡重圓。

9.此外，妻子能對丈夫不忠，但僕人也能對主人不忠，兒子也能對父親不忠。但是爲究查僕人對主人的，或兒子對父親的不敬，法律沒有規定要獻祭祀。所以爲究查妻子的犯姦，也不必如《戶籍紀》第五章第12等節所說的奉獻祭祀。因此，舊約法律有關家屬的司法訓令似乎不合理。

反之 《聖詠》第十九篇10節卻說：「上主的訓誨是真實的，全然公允。」

正解 我解答如下：按哲學家在《政治學》卷一第一章所說的，家屬之關係是根據生活需要上的日常行爲的。維持生活的方式有兩種。一種是爲維持個體之生命，即每一個人都有自己的生命，因而人需要身外的東西，如：飲食、衣服和其他生活必需品；爲管理這些東西，便要有僕人。另一種是爲維持種族的生命，因而人要有妻子，爲能生兒育女。故在家庭生活中，有三層關係，即：主人與僕人，丈夫與妻子，父親與子女。舊約法律對這些關係都有合理的訓令。

關於奴婢，法律規定要善待他們，不可給他們太多的工作；因而在《申命紀》第五章14節，天主命令在安息日時，「你的奴婢應如你一樣獲得安息」。關於處罰，按《出谷紀》第二十一章第26等節所說的，若因懲罰奴婢而致殘傷，主人應還給奴婢自由。一人若娶了婢女爲妻，也有類似的規定（同章7節）。《出谷紀》第二十一章第2等節又特別規定，猶太人陷身爲奴的，在第七年可以帶著原來帶來的衣物等離去。《申命紀》

第十五章第13等節又命給他路費。

關於妻子，法律先規定關於娶妻的事。按《戶籍紀》第三十六章說的，該娶本族的女人，這是為免混亂各支派的產業。《申命紀》第二十五章第5等節，命人娶亡故之兄弟的妻子，如果兄弟沒有留下子女，這是為使沒有親生骨肉繼承的人，至少有過繼人，以免亡者完全為人所遺忘。又禁止與某些人結婚：即與外方人，以免受不良之影響；和與親戚，以保護原來對他們應有的尊重。又規定該怎樣對待娶進門的妻子，即不可輕率地破壞她的名聲；因此《申命紀》第二十二章第13等節規定，捏造可恥的事、破壞妻子名聲的，當受處分。《申命紀》第二十一章第15等節又禁止人不可因憎惡妻子而使兒子受損。按《申命紀》第二十四章1節所說的，如果不喜歡妻子，也不可折磨她，而該給她休書，讓她離去。又為了從一開始便使夫婦間建立好感情，《申命紀》第二十四章5節規定，不可讓新婚的人擔任公務，為讓他跟妻子能自由享受快樂。

關於兒子，法律規定父親要教育兒子，培養他們的信仰；因此《出谷紀》第十二章第26等節說：「將來你們的子孫若問你們這禮有什麼意思，你們應回答說：這是獻於上主的逾越節祭。」也要培養他們的道德；因此按《申命紀》第二十一章20節，作父親的應說：「我們這個兒子忤逆不孝，不聽我們的勸告，是個放蕩的酒徒」。

釋疑 1.因為以色列子民是天主從奴役中救出來的，為獻身服事天主，因此天主不願意他們永為奴隸。故此《肋未紀》第二十五章第39等節說：「若你身旁的兄弟窮了，賣身給你，你不可迫他勞作如同奴隸一樣；他在你身旁，應像傭工或外僑。因為他們是我的僕役，是我由埃及地領出來的，他們不能賣身，如同出賣奴隸。」他們既然只是某種限度的，而不是全然的奴

隸，到了時限就得讓他們重獲自由。

2. 那個規定只限於主人想殺奴隸，或命他去完成有罪的任務之情形。

3. 對加給奴隸的傷害，法律似乎看是否為確實的傷害。如果傷害是確實的，則訂有處分：如果是殘傷，便損失一個奴隸，因為該還他自由（《出谷紀》第二十一章26節）；如果被打死在主人手中，則判以殺人的罪。但若傷害不能確定，只有表面的傷，則為自己的奴隸不受任何處分，例如：被打的奴隸沒有立刻死去，而是幾天以後死的。這時不能確定是因打傷而死。因為如果打的是自由人，沒有立刻死亡，尚能靠拐杖走路，縱然以後死去，打人的也沒有殺人的罪，但他該付被打者的醫藥費（同章19節）。如果是自己的奴隸，便沒有賠償之必要；因為凡奴隸所有的，連奴隸本身都是主人的所有物。故此指出不賠償的原因說：「因為是他用銀錢買來的」（同章21節）。

4. 上面釋疑1.已經說過，猶太人不能使別的猶太人當全然的奴隸，只能當某種限度的奴隸，有似暫時的傭工。在這條件下，法律准許人窮困時賣自己的子女。而且法律上也註明了這點：「假使有人將女兒賣作婢女，她不是以其他婢女的方式重獲自由。」（《出谷紀》第二十一章7節）以這種方式，人不仅可以賣子女，也可以賣自己，但更好說是當傭工，而不是當奴隸，就如《肋未紀》第二十五章39及40節所說的：「若你身旁的兄弟窮了，賣身給你，你不可迫他勞作如同奴隸一樣；他在你身旁，應像傭工或外僑。」

5. 哲學家在《倫理學》卷十第九章說，父親只有勸告的權力，沒有強制的權力，故無力壓制忤逆不孝的兒子。因此在這情形，法律命人把忤逆不孝的兒子交給城中長官處分。

6. 天主禁止娶外方女人，是怕人受誘惑而陷入偶像崇拜。特別禁止和鄰近之民族的女人結婚，因為她們很可能保留

自己的宗教敬禮。若有人願意放棄偶像崇拜，皈依舊約法律的敬禮，便能娶之為妻，就如波阿次娶的妻子盧德。按《盧德傳》第一章16節所記，她曾向她的婆母說：「你的民族就是我的民族；你的天主就是我的天主。」為能娶女俘為妻，先要叫她剃去頭髮，剪短指甲，脫去自己被擄時所穿的衣服，哀悼她的父母：這都在表示她永遠放棄了偶像崇拜。

7.金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十八篇說：「由於猶太人做一切事，都是為現世生活，因此死亡乃是最大的不幸；故此法律規定，該由兄弟給亡者生個兒子，用以補救一點亡者之不幸。至於規定由兄弟或親人娶亡者之妻，因為不然的話，（那由這種結合所生之子）不易被視為是亡者之子；何況外人也不會像兄弟那樣盡心安置亡者的家庭，因為兄弟按手足之情也有此責任。」由此可見，兄弟娶自己亡兄之妻，乃是當亡者的替身。

8.法律准許休妻，並非因為那是全然正當的事，而是如在《瑪竇福音》第十九章8節主所說的，乃由於猶太人心硬。這個問題等《補編》第六十七題討論婚姻時，再詳細解釋。

9.妻子是因通姦而對丈夫失忠，由於其中之樂趣的關係，易於發生，而且不易被發現；因為按《約伯傳》第二十四章15節所說的：「姦夫的眼盼望黃昏」。兒子對父親，或奴僕對主人之不忠，情形不同；因為這種不忠不是出於情慾，多是出於惡意，也不能像女人不貞那樣容易掩蓋。

第一〇六題

論稱為新法律的福音法律本身

一分為四節一

隨後要討論的是福音法律，也稱為新法律（或新約法律）（參看第九十三題引言）。首先，論福音法律本身；然後，論其與舊法律之關係（第一〇七題）；第三，論新法律之內容（第一〇八題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、新法律是怎樣的，成文的或灌輸的。
- 二、論其功能，是否有成義之作用。
- 三、論其起始，是否該在世界創始時頒賜。
- 四、論其限期，是否該持續到世界末日，抑或應由另一法律接替。

第一節 新法律是否為成文法律

有關第一節，我們討論如下：

質疑 新法律（或新約法律）似乎是成文法律。因為：

1. 新法律就是福音。但福音是用文字寫成的；故此《若望福音》第二十章31節說：「這些所記錄的，是為叫你們信。」所以新法律是成文法律。

2. 此外，灌輸的法律乃是自然法律，就如《羅馬書》第二章14節所說的：「順著本性去行法律上的事，法律的精華已刻在他們的心上。」如果福音法律是灌輸的法律，與自然法律便沒有分別了。

3. 此外，福音法律是新約時代的人專有的法律。但是，灌輸的法律為舊約時代和新約時代的人是相同的，因為《智慧篇》

第七章27節說天主的智慧「世世代代，進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友和先知。」所以，新法律不是灌輸的法律。

反之 新法律就是新約的法律，但新約的法律是灌輸在心裡的。宗徒在《希伯來書》第八章8節，引用《耶肋米亞》第三十一章31節的話說：「看，時日將到，上主說，我必要與以色列家和猶大家訂立新約」，然後解釋所謂新約是指什麼說：「我要將我的法律放在他們的明悟中，寫在他們的心頭上」（同章10節）。所以，新法律是灌輸的法律。

正解 我解答如下：正如哲學家在《倫理學》卷九第八章所說的：「一個東西中主要的是什麼，這東西就是什麼。」新約的法律中最主要的，並構成其全部力量的，便是由於信基督而賜給的聖神之恩寵。所以新法律主要是賜給基督之信徒的聖神之恩寵。宗徒在《羅馬書》第三章27節說得很明顯：「你哪裡還有可自誇之處？絕對沒有！是因何種法律？是因功行的法律嗎？不是的；而是因信德的法律。」他將信德之恩寵稱為「法律」。在《羅馬書》第八章2節說得更清楚：「在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。」故此，奧斯定在《論精神與文字》第二十四章說：「功行之法律是寫在石版上的，信德的法律則是寫在信徒的心上的」。在同書另一處（第二十一章）他又說：「天主寫在心上的天主之法律，是什麼呢？豈不就是聖神之親臨嗎？」

不過，新法律中，有的屬於聖神之恩寵的準備及這恩寵的運用。這一部分是新法律中的次要部分。無論該信的或當行的，須用言語或文字教導基督的信徒。所以該說，新法律主要是灌輸的法律，次要的是成文法律。

釋疑 1.在福音的文字中所含有的，都是與聖神之恩寵有關

的，或是充為恩寵之準備的，或是關於恩寵之運用的。在準備方面，聖神之恩寵的賜予是靠信德，針對智力藉助於信德之準備，福音中含有表明基督之天主性和人性的文字。針對情感之準備，福音中含有輕視世界的文字，使人因此輕視而能接受聖神的恩寵；因為按《若望福音》第十四章17節所說的：「世界（即愛世界的人）不能領受真理之神」。聖神的恩寵之運用落實於德性之行爲，在新約的文字中有許多勸人修德的地方。

2. 灌輸給人的東西有兩種：一種屬於人的天性，自然法律就是這樣灌輸給人的法律；另一種是靠恩寵的贈予，附加在天性上的。新法律就是這樣灌輸給人的，它不只告訴人該做什麼，而且助他完成。

3. 除非明確（*explicite*）或隱然地（*implicite*）相信基督，否則誰也不能有聖神的恩寵。人相信基督便屬於新約。所以無論給誰灌輸了恩寵的法律，他就是屬於新約的。

第二節 新法律是否有成義作用

有關第二節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎沒有成義的作用。因為：

1. 除非服從天主的法律，否則誰也不能成義；就如《希伯來書》第五章9節所說的，基督「為一切服從祂的人，成了永遠救恩的根源。」但是福音不常能使人服從它，因為《羅馬書》第十章16節說：「不是所有的人都服從了福音」。所以新法律沒有成義的作用。

2. 此外，宗徒在致羅馬人的書中，證明舊約的法律不使人成義；因為有了（舊約）法律後，反而違犯增多了。《羅馬書》第四章5節說：「法律只能激起天主的義怒：哪裡沒有法律，那裡就沒有違犯。」但是新法律增加的違犯更大，因為誰有了新法律而仍去犯罪，應受更重的處分；就如《希伯來書》

第十章28及29節所說的：「誰若廢棄梅瑟的法律，只要有兩三個證人，他就該死，必不得憐恤；那麼，你們想一想：那踐踏了天主子的人，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！」所以，新法律像舊法律一樣，不使人成義。

3.此外，使人成義是專屬於天主的作用：就如《羅馬書》第八章33節所說的：「使人成義的天主」。舊法律也是從天主來的，像新法律一樣。所以，新法律不比舊法律更能使人成義。

反之 宗徒在《羅馬書》第一章16節說：「我絕不以福音為恥，因為福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩。」但只有義人能獲救恩。所以，福音的法律有成義的作用。

正解 我解答如下：如第一節已說過的，福音的法律有兩部分。一部分是主要的，即灌輸於內心的聖神之恩寵。從這方面看，新法律有成義的作用。故此，奧斯定在《論精神與文字》第十七章說，「那裡」，即在舊約裡，「法律是外表的，為使不義者畏懼；而在這裡」，即在新約裡，「是頒賜在人心中的，使人成義」。另一部分是福音之法律的次要部分：即是信德的道理，和指導人的情感和行為的訓令。從這方面說，新法律不使人成義。故此，宗徒在《格林多後書》第三章6節說：「文字叫人死，神（或精神）卻叫人活」。奧斯定在《論精神與文字》第十四及第十七章解釋說，文字是指在人外的用文字寫的東西，福音中的道德訓令也包括在內。所以，若非有內心的信德之恩寵的力量救助，福音的文字也能使人死亡。

釋疑 1.所舉之理由所根據的，不是新法律內的主要部分，而是其次要部分，即是以言語或文字從外面呈現在人前的道理或訓令。

2.新約的恩寵雖然助人避免罪惡，但不使人固定於善，以致不能犯罪：這（不能犯罪）乃是在光榮境界（天堂上）的狀況。因此，一人得到了新約的恩寵以後若犯罪，該受較重的處分，因為他所辜負的恩惠大，沒有利用賜給他的助佑。但不能因此便說新法律「激起義怒」，因為它本身供給人足能不犯罪的幫助。

3.新法律與舊法律是同一位天主給的，但是方式不同。舊法律是寫在石版上的；而新法律，按宗徒在《格林多後書》第三章3節所說的，是寫在「血肉的心版上」的。故此，奧斯定在《論精神與文字》第十八章說：「寫在人外的文字，保祿說是製造死亡和永罰的。他說這一法律，即新約的法律，是產生精神和正義的；因為我們是靠聖神的恩寵履行正義，因而逃避違犯之處分。」

第三節 新法律是否該在世界創始時頒賜

有關第三節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎該在世界創始時頒賜。因為：

1.《羅馬書》第二章11節說：「天主絕不看情面」。但是按《羅馬書》第三章23節所說的：「所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮」。所以，在世界初始便該頒賜福音的法律，為使所有的人都得到它的幫助。

2.此外，在不同的地方，有不同的人；在不同的時代，也是一樣。但是按《弟茂德前書》第二章4節所說的，天主「願意人都得救」，並命在各地傳播福音——這可參看《瑪竇福音》第二十八章19節和《馬爾谷福音》第十六章15節。所以，在各時代都該有福音的法律，在世界初始就該頒賜。

3.此外，人靈的得救是永遠的事，比身體暫時的得救重要。但在世界初始天主便給了人身體生活所需要的，就如《創

世紀》第一章26、28及29節所說的，把爲人所造的東西都交給了人。所以，爲人靈魂得救極端需要的新法律，也該在世界初始就賜給人。

反之 宗徒在《格林多前書》第十五章46節卻說：「屬神的不是在先，而是屬生靈的。」但是新法律是最屬神的。所以新法律不該在世界初始時給人。

正解 我解答如下：新法律不該在世界初始時頒賜，這有三個理由。第一個理由，是因為如第一節已說過的，新法律主要是聖神的恩寵，不該在基督未完成救贖，未清除人類罪惡之障礙以前，豐厚地賜給人。爲此《若望福音》第七章39節說：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」宗徒在《羅馬書》第八章2及3節明白指出了這個理由。他講完了「生命之神的法律」以後，又說：「天主派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，在這肉身上定了罪惡的罪案，爲使法律所要求的正義，成全在我們身上。」

第二個理由是由於新法律的完美。完美的東西不是一開始立即就達到的，而要經時間的過程；就如人先是孩童，然後成爲成人。宗徒在《迦拉達書》第三章24及25節提到了這個理由：「(舊約)法律就成了我們的啓蒙師，領我們歸於基督，好使我們由於信仰而成義。但是信仰一到，我們就不再處於啓蒙師權下了。」

第三個理由，因爲新法律是恩寵的法律；故此人先要被置於舊法律之下，由於陷於罪惡而自認無能，承認自己需要恩寵。宗徒在《羅馬書》第五章20節指明這個理由，說：「(舊約)法律本是後加的，是爲增多過犯；但是罪惡在哪裡越多，恩寵在那裡也格外豐富。」

釋疑 1.人類因了原祖的罪過而理應失去恩寵的助佑。因此正如奧斯定在《論人的完美正義》中說的：「不給予誰，是由於正義；給予誰，是出於恩惠。」既然按前面正解說的，恩寵之法律須按程序賜予，故天主不將這法律從世界起始便賜給所有的人，並不是看情面。

2.人類不同的狀況不繫於地方之差別，而繫於時代之延續。因此各地都傳授新法律，但不是在各時代都傳授；雖然按上面第一節釋疑3.已說過的，各時代都有人屬於新約。

3.屬於身體之得救方面的東西，滿足人天性的需要，不因罪過而受到破壞。但屬於人靈之得救方面的東西，是指向恩寵的，因了罪過而失落。所以兩事的理由不同。

第四節 新法律是否要保存到世界末日

有關第四節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎不該保存到世界末日。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第十三章10節說：「圓滿的一來到，局部的就必要消逝。」新法律是局部的，因為宗徒在第9節又說：「我們現在所知道的，只是局部的；我們作先知所講的，也只是局部的。」所以，更圓滿的來到後，新法律就該消逝。

2.此外，在《若望福音》第十六章13節，主許給宗徒們在聖神來到後，認識「一切真理」。但在新約時代，聖教會尚不知道一切真理。所以要等待另一時代，那時聖神才使人知道一切真理。

3.此外，就如聖父與聖子有分別，聖子與聖父有分別，同樣聖神與聖父聖子也有分別。但是曾經有適於聖父的時代，即舊約法律時代，那時大家都重視繁殖；也有適合聖子的時代，即新約法律的時代，這時代是以獻身於智慧的神職人員佔領導地位，而智慧歸屬於聖子。所以也將要有第三個適合聖神

的時代，那時將是以屬神的人佔領導地位。

4.此外，在《瑪竇福音》第二十四章14節主說：「天國的福音必先在全世界宣講，然後結局纔會來到。」但是基督的福音早已在全世界宣講，但結局仍未來到。所以，基督的福音不是天國的福音，而該另有聖神的福音，有如另一種法律。

反之 在《瑪竇福音》第二十四章34節主說：「非到這一切發生了，這一代絕不會過去。」金口若望《瑪竇福音論贊》第七十八篇解釋說，此乃是指「基督信徒的時代」。所以，基督信徒的時代一直延續到世界末日。

正解 我解答如下：世界局面的變化有兩種。一種是由於法律的變化。按這方式，新法律的局面不會為任何別的局面所取代。因為新約法律的局面乃是以完美者的資格繼承了不完美的舊約法律局面，現世生活的局面不可能有比新約法律之局面更完美的。因為沒有比直接導向最後目的者離最後目的更近的。而這正是新約法律所做的。為此，宗徒在《希伯來書》第十章第19等節說：「弟兄們！我們既然懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血得以進入聖殿，即進入由祂給我們開創的一條又新又活的道路，我們就應去接近祂。」所以，現世生活的局面，不能有比新約法律之局面更完美的；因為離最後目的愈近的，也就愈完美。

世界局面的另一種變化，是根據人與同一法律的關係是完美或不完美。從這觀點說，舊約之法律的局面就曾有許多變化，因為有時奉行得好，有時則全不被人重視。如此，新約法律的局面，也因時、因地、因人而有所變化，即人能完美或不完美地具有聖神之恩寵。但不要想將來會有一個時代，人能比過去更完美地具有聖神之恩寵；尤其不能超過宗徒們，因為按

《羅馬書》第八章23節的「註解」（拉丁通行本註解）說的，他們「比別人更早更豐富地獲得了聖神的初果。」

釋疑 1.狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第五章說，人類有三個階段：第一個是舊約法律時代；第二個是新約法律時代；第三個階段不是屬於現世的，而是在天鄉的。針對福音的時代階段，第一階段是不完美的，並有象徵作用的時代；同樣，針對天鄉的階段而言，現階段也是不完美，並有象徵意義的；天鄉之時代來到後，現階段便要消逝，正如那裡第12節說的：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清；到那時，就要面對面的觀看了。」

2.奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第三十一章及卷三十二第十七、第十八章說，蒙達諾（Montanus）和普利希拉（Priscilla）認為主預許要給的聖神，沒有在宗徒們身上實現，而在他們身上實現了（參見：奧斯定，《歷代異端輯覽》第二十六端）。摩尼教徒們也認為在摩尼身上實現了，他們說摩尼便是施慰者聖神。故此，這兩派都不接受《宗徒大事錄》，因為那裡明說那預許已經在宗徒們身上實現：在第一章5節，主兩次預許說：「不多幾天以後，你們要因聖神受洗」；在第二章便寫說這事實現了。但是《若望福音》第七章39節所說的，也不容有上述之幻想；那裡說：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」言外是說，基督一受到了復活和升天的光榮，便賜下了聖神。這也足以排除任何以為該等待另一個聖神時代的假想。

聖神教給了宗徒們為得救所必要的一切真理，即關於該信和當行的一切；但沒有教他們知道一切未來的事件。因為按《宗徒大事錄》第一章7節所說的，那些事與他們無關：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的。」

• 3.舊約的法律不只是聖父的，也是聖子的，因為舊約的法律是象徵基督的。為此，在《若望福音》第五章46節主說：「若是你們相信梅瑟，必會相信我，因為他是指著我而寫的。」新約的法律也不只是基督的，也是聖神的；就如《羅馬書》第八章2節所說的：「在基督耶穌內賜予生命之神的法律」等等。所以，不該另外等待屬於聖神的法律。

4.既然基督在開始宣講福音時便說了：「天國臨近了」；所以，說基督的福音不是天國的福音，乃是非常愚昧的。但是所謂基督之福音的傳揚能有兩種意義。一是指基督之名聲的傳揚。按這意義，就如金口若望說的，在宗徒時代福音已在全世界傳揚（《瑪竇福音論贊》第七十五篇）；按這意義，則所謂「然後結局纔能來到」，是指耶路撒冷之毀滅，這是耶穌那時按字面所講的事；另一個意義，是指在全世界有效果的傳揚，即在各民族中建立起教會。按這意義，則正如奧斯定在給赫西秋（Hesychius）的信中說的，福音尚未在全世界傳揚；等傳揚後，就是世界末日（《書信集》第一九九篇）。

第一〇七題

論新法律與舊法律之關係

一分爲四節一

然後要討論的是新法律與舊法律的關係（參看第一〇六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、新法律是否與舊法律有別。
- 二、新法律是否成全舊法律。
- 三、新法律是否包括在舊法律內。
- 四、何者比較沉重，是新法律抑或舊法律。

第一節 新法律是否與舊法律有別

有關第一節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎與舊法律沒有分別。因爲：

1. 兩種法律都是爲信仰天主的人訂立的，因爲按《希伯來書》第十一章6節所說的：「沒有信德，是不可能中悅天主的。」但是按《瑪竇福音》第二十一章9節之「註解」（拉丁通行本註解）上說的，古人與今人的信德是同樣的。所以法律也是一樣的。

2. 此外，奧斯定在《駁摩尼弟子阿底曼德》第十七章說：「法律與福音的小小距離即畏懼與愛情。」但是新法律與舊法律不能以這兩點相區分，因爲在舊約的法律中也訂有愛德的訓令；《肋未紀》第十九章18節說：「應愛人如己」，《申命紀》第六章5節說：「你當愛上主你的天主」。同樣，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章提出的另一差別，也不足以區分兩種法律；他說：「舊約預許的是現世的東西，新約預

許的是屬神的和永恆的東西。」因為在新約中也有關於現世的預許，例如《馬爾谷福音》第十章30節說的：「沒有不在今時就得百倍的房屋，兄弟」等等。而在舊約裡也寄望於屬神的和永恆的預許，就如《希伯來書》第十一章16節所說的：「其實他們所渴念的，實是一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉」；這是論到某些聖祖而說的。所以，新法律與舊法律似乎沒有不同。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第三章27節為區別兩種法律，稱舊法律為「功行的法律」，稱新法律為「信德的法律」。但是按《希伯來書》第十一章39節所說的，舊法律也是信德的法律；那裡講論舊約的聖祖說：「這些人都因著信德獲得了褒揚。」在另一方面，新法律也是功行的法律；因為《瑪竇福音》第五章44節說：「你們當向仇恨你們的人行善」；《路加福音》第二十二章19節也說：「你們應行此禮，為紀念我」。所以，新法律與舊法律沒有不同。

反之 宗徒在《希伯來書》第七章12節說：「司祭職一變更，法律也必然變更。」但按宗徒在那裡指出的，新約的司祭職與舊約的不同。所以法律也不同。

正解 我解答如下：前面第九十題第二節、第九十一題第四節已經說過，每種法律都是使人的活動指向某個目的。凡導向目的者，可以根據目的而有兩種差別：其一，是因了所導向的目的不同，這是種類上的差別，尤其如果是直接的目的。第二種差別，是由於與目的之距離的遠近不同。就如運動由於所指向的終點不同，便為不同類別的運動；而根據運動之一部分比另一部分離終點近，則是運動中完美與不完美的差別。

因此兩種法律之間也能有兩種差別。一種因了指向不同

的目的，兩種法律完全不同；假如一國的法律是爲了使民眾當政，與是爲了使貴族當政的法律，彼此是類別不同的法律。另一種差別是由於一種法律直接指向目的（距目的較近），而另一種法律是間接指向目的（距目的較遠）。例如，在同一個國家裡，加給能立刻實行有關公益之事的成年人的法律，和爲訓練兒童，教導他們將來實行成年人之責任的法律，是兩種法律。

所以說，按第一種方式，新法律與舊法律沒有差別，因爲兩種法律的目的是同一個，即使人服從天主；而舊約與新約的天主是同一個，就如《羅馬書》第三章30節所說的：「天主只有一個，祂使受割損的由於信德而成義，也使未受割損的憑信德而成義。」按第二意義，新法律與舊法律不同。因爲按宗徒在《迦拉達書》第三章24節所說的，舊約的法律有似兒童的啓蒙師；而新法律是全德的法律，因爲它是愛德的法律；而愛德，按宗徒在《哥羅森書》第三章14節所說的，乃是「全德的聯繫」。

釋疑 1.二盟約的信德相同，證明目的相同，因爲前面第六十二題第二節曾經說過，向天主之德的對象即是最後目的，而信德是向天主之德。但是舊約時代與新約時代的信德有所不同：他們相信的是將來要發生的，我們相信的是已經發生的。

2.所提出的新舊法律之間的一切差別，都是基於完美與不完美之間的差別。任何法律的訓令都是關於德性之行動的。但是爲行德性之行動，推動尚無德性之習性的人，與推動具有德性之習性的完人之方式不同。那些尚無德性之習性的人，是受外在原因之推動，去行德性的事，例如：處罰之威脅，或外在獎賞之許諾，如榮譽財物等。因此，給尚未獲得神性恩寵者訂的舊法律，被稱爲「畏懼之法律」，因爲是用處罰之威脅促人遵守訓令，並說它預許的是現世的東西。具有德性的人，是因了喜愛德性而去行德性的事，不是因了外在的賞罰。故此，以

灌輸在心內之屬神的恩寵為主的新法律，被稱為「愛情的法律」，並說它所預許的是屬神的和永恆的東西，這些都是德性的對象，特別是愛德的對象。所以，具有德性之人之自動傾向於這些對象，不是像傾向於外在的東西，而好似是傾向於自己固有的東西。因此也說舊法律「治手不治心」（彼得隆巴，《語錄》卷三第四十題第一章）。因為若因怕處分而不犯罪，意志不是絕對地不要犯罪，與因愛正義而不犯罪者的意志不同。為此說新法律或愛情之法律「治心」（同處）。

但在舊約時代，也有些人具有愛德和聖神的恩寵，他們渴望的主要是屬神的和永恆的許諾，因此他們屬於新法律。另一方面，在新約時代，也有屬血肉的人，沒有達到新法律的完美境地，須用處罰之威脅和現世的賞報促使他們行德性的事。

舊約的法律雖然也有愛德之訓令，但不能賜給人聖神；而按《羅馬書》第五章5節所說的，是「藉著聖神，愛德傾注在我們心中。」

3.前面第一〇六題第一及第二節已經說過，新法律之所以稱為「信德的法律」，是因為它主要在於賜給相信者之內心的恩寵，故此稱之為「信德的恩寵」。但在次要部分，它也含有道德性或禮儀性的行動；但是新法律不像舊法律那樣，是以這些事為主。在舊約時代，那些因了信德而中悅天主的人，從這觀點說是屬於新約的人；因為他們成義只是因了對基督的信德，而基督是新約的根源。為此宗徒在《希伯來書》第十一章26節論到梅瑟說，他「以默西亞的恥辱比埃及的寶藏更為寶貴」。

第二節 新法律是否成全舊法律

有關第二節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎不成全舊法律。因為：

1.成全與廢除相反。但是新法律廢除或排除舊法律之遵守；因為宗徒在《迦拉達書》第五章2節說：「若你們還願意受割損，基督對你們就沒有什麼益處。」所以，新法律不成全舊法律。

2.此外，相反者不成全與之相反者。但是主在新法律中訂了一些與舊法律相反的訓令。《瑪竇福音》第五章27、31及32節說：「你們一向聽過給古人說：誰若休妻，就該給她休書。我卻給你們說：凡休自己的妻子的，便是叫她受姦污」。同樣隨後也禁止發誓，禁止報復，禁止恨仇人。似乎主也廢除了區分食物的訓令，因為祂在《瑪竇福音》第十五章11節說：「不是入於口的使人污穢」。所以，新法律不成全舊法律。

3.此外，誰行違反法律的事，便不是成全法律。但是基督行的事有的違反法律。按《瑪竇福音》第八章3節說的，祂曾觸摸癩病人，這是違反法律的。祂又曾多次違反安息日的規定；因而按《若望福音》第九章16節所記，猶太人說：「這人不是從天主來的，因為他不遵守安息日」。所以基督沒有成全法律。故此，基督訂的新法律也不成全舊法律。

4.此外，如第九十九題第四節已說過的，在舊法律中有道德訓令，禮儀訓令，和司法訓令。但在《瑪竇福音》第五章，在某些方面主對法律有所成全，但一點也沒有提到司法訓令和禮儀訓令。所以新法律不是全面成全舊法律的。

反之 在《瑪竇福音》第五章17節，主說：「我來不是為廢除法律，而是為成全。」然後第18節又說：「一撇或一畫也絕不會從法律上過去，必待一切完成。」

正解 我解答如下：上面**第一節**曾說過，新法律與舊法律之關係，乃完美者與不完美者之關係。凡完美者，都是成全不完美者所缺少的。按這觀點，則新法律成全舊法律，因為它補充舊法律所缺少的。

可以從兩方面去看舊法律：目的，及法律中含有的訓令。如**第九十二題第一節**已說過的，任何法律的目的，皆是為使人成為正義有德的人。故此，舊法律的目的也在於使人成義。但是舊法律力有不足，只能用禮儀加以象徵，用言語加以預許。在這方面，新法律以基督之苦難的效能使人成義，算是成全了舊法律。故此，宗徒在《羅馬書》第八章3及4節說：「法律所不能行的，天主卻行了：祂派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，在這肉身上定了罪惡的罪案，為使法律所要求的正義，成全在我們身上。」故此，新法律給了舊法律所預許的，就如《格林多後書》第一章20節所說的：「天主的一切恩許，在祂內都成了事實」，即指在基督內。在這方面，新法律也成全了舊法律所象徵的。故此，《哥羅森書》第二章17節說舊約的禮儀是「未來事物的陰影，至於實體乃是基督」，即是說真理屬於基督。故此，也稱新法律為「真理的法律」，而稱舊法律為「影子」或「象徵」的法律。

基督以教言和行為都成全了舊約法律的訓令。在行為方面，祂願領受割損禮，並遵行那時代人所遵行的法訂義務。正如《迦拉達書》第四章4節所說的，「屬於法律之下」。在教言方面，祂以三種方式成全了舊法律。第一種方式，指出法律的真正意義，例如：關於殺人和姦淫，經師和法利塞人認為禁令只限於外表行為；主則指出內心的罪也在禁止之列，以成全法律（《瑪竇福音》第五章21及22、27及28節）。第二種方式，祂藉指出怎樣能更妥善地遵守舊法律的規定，成全了法律的訓令，例如：舊法律規定不可發虛誓；而（主指出）更為妥善地

遵守此一規定的方式，便是除非必要便根本不發誓（同章33節）。第三種方式，爲了成全法律的訓令，主增加了一些勸諭；例如，在《瑪竇福音》第十九章21節，主對自稱全守了舊法律之規定的人說：「你還缺少一樣，你若願意是成全的，去！變賣你所有的一切」等等。

釋疑 1.如第一〇三題第三及第四節已說過的，新法律只廢除了遵守舊法律中的禮儀訓令。因爲這些訓令是爲象徵未來之事物的。既然其所象徵的已經實現，所以禮儀訓令的任務已經達成，不必再去遵守；如果去遵守，則無異是說有的事仍是未來的，尚未實現。例如一個未來恩惠的預許，在預許實現，提供了恩惠之後，便沒有了存在的意義。禮儀訓令便是如此，既經實現，便廢除了。

2.按奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第二十六章說的，主的那些訓令與舊法律的訓令並不相反。「主命令不可休妻，與法律所命令的並不相反。因爲法律上不是說：誰願意休妻，就該休妻；若這樣的話，不休妻就與法律相反了。但是法律不願意丈夫休妻，故加了這個緩衝時間，爲使在寫休書時消了氣，便不要休了。」奧斯定《山中聖訓詮釋》卷一第十四章又說：「故此，主爲了強調不可輕易休妻，只提了姦淫一個例外。」關於發誓的禁令，如正解已說過的，也是一樣。關於報復的禁令也是一樣。法律規定了報復的方式，是爲避免報復過分；主囑咐人根本不要報復，使他沒有報復過分的危險了。關於恨仇人，主修正了法利塞人的錯誤解釋，告訴我們該恨的是罪惡，而不是人。關於食物之區分，既然屬於禮儀範圍，主沒有命令人那時不要遵守；只指出食物本身沒有不潔淨的，只有其所象徵的意義有分別，這在前面第一〇二題第六節釋疑1.已經講過。

3.按前面第一〇二題第五節釋疑4.已經說過的，法律禁止接觸癩病人，以及屍體，因為人因此染上一種喪失（參與天主敬禮）資格的不潔。但是主既能使癩病人清潔，不能染上不潔。祂在安息日所行的事，按理不違犯安息日，就如祂這為導師的自己在福音中所指出的：一是因為祂是以天主的德能行奇蹟，而天主的德能常是在萬物中運行不息的（《若望福音》第五章17節）；一是因為祂行的是救人的工作，而法利塞人也在安息日救動物（《瑪竇福音》第十二章11節）；也是因為祂曾容許徒弟們在必要時掐麥穗吃（同章3節）。但在法利塞人的錯誤觀念中，那算違犯安息日，因為他們認為在安息日也不能行慈善事，這不合法律的用意。

4.《瑪竇福音》第五章沒有提到法律的禮儀訓令，因為按釋疑1.已說過的，這些訓令一經完成就全面廢除。關於司法訓令，那裡提到了報復的訓令，為使人知道關於這點所說的，也適用於其他問題。祂指出這條訓令的用意不是要人報復，以滿足心裡的怨恨；為避免這點，祂勸告人要準備受更大的損害；祂指出只能為了愛護正義而求報復，這點在新法律中仍然存在。

第三節 新法律是否包括在舊法律內

有關第三節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎不包括在舊法律內。因為：

1.新法律主要在於信德；故按《羅馬書》第三章27節所說的，它被稱為「信德的法律」。但新法律中有許多該信的事，是舊法律中所沒有的。所以，新法律不包括在舊法律內。

2.此外，關於《瑪竇福音》第五章19節那句「誰若廢除這些誡命中最小的一條」，某註解說，法律上的訓令是小的，福音中的訓令是大的。但是大的不能包括在小的內。所以，新法

律不包括在舊法律內。

3.此外，包括在別的東西中的，有了那個也就同時有了這個。如果新法律包括在舊法律內，則有了舊法律，也就有了新法律。故此有了舊法律之後，不必再給新法律。所以新法律不包括在舊法律內。

反之 《厄則克耳》第一章16節說：「輪子套在輪子中」；教宗額我略一世解釋說，即「新約是在舊約裡」（《厄則克耳論贊》卷一第六篇）。

正解 我解答如下：一個東西包括在另一個東西中，有兩種方式。一是現實地，就如形體物之在一個空間。一是以潛能狀態，就如效果之在原因內，完備的東西之在不完備的東西中，例如：類別（共類）在潛能上包括種別（別類），整個樹木包括在種子內。按這方式，則新法律包括在舊法律內。因為前面第一節曾說，新法律與舊法律的關係，就似完美者與不完美者之關係。故此，金口若望解釋《馬爾谷福音》第四章28節那句：「土地自然生長果實：先發苗，後吐穗，最後穗上滿了麥粒」，他說：「先在自然法律下發苗，然後在梅瑟法律下吐穗，最後在福音中滿了麥粒。」所以，新法律之在舊法律中，似麥粒之在穗中。

釋疑 1.在新約中所明確（*explicite*）和清晰（*aperte*）提出的當信道理，在舊約裡也是當信的道理，只不過是以隱約（*implicite*）和象徵方式提出的。按這觀點，在有關當信之道理方面，新法律也是包括在舊法律之內。

2.說新法律之訓令大於舊法律之訓令，是由於比較明顯。但在本質上，新約的訓令全都包括在舊約內。故此，奧斯

定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第二十三及第二十八章說：「主用『我卻給你們說』所勸告和命令的，在舊約的經卷裡幾乎都有。但由於他們所理解的殺人只指殺害人的身體，主遂指出，連傷害兄弟之一切意念，也屬於殺人之罪類。」是在這類解釋方面，說新法律的訓令大於舊法律之訓令。但在潛能方面，大的能是包括在小的內，就如樹木包括在種子內。

3.所頒賜的如果隱約不明，就需要加以解釋。爲此，在頒賜了舊法律之後，又要頒賜新法律。

第四節 新法律是否比舊法律沉重

有關第四節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎比舊法律沉重。因爲：

1.關於《瑪竇福音》第五章19節那句：「誰廢除這些誡命中最小的一條」，金口若望解釋說：「梅瑟的誡命，如不可殺人，不可姦淫，實行起來比較容易。基督的誡命，如不可發怒，不可貪戀，實行起來比較困難。」（《瑪竇福音註釋》——未完成篇第十講）所以，新法律比舊法律沉重。

2.此外，享用現世的幸福比承擔困苦容易。但按《申命紀》第二十八章1至14節所說的，遵守舊法律可得到現世的幸福。而按《格林多後書》第六章4節所說的，奉行新法律的人要受許多困苦：「要表現我們自己，有如天主的僕役，就是以持久的堅忍，在艱難、貧乏、困苦之中」等等。所以，新法律比舊法律沉重。

3.此外，凡對別的另外有所增加的，似乎也比較難。但是新法律對舊法律有所增加。因爲舊法律禁止虛誓，新法律連起誓都禁止；按舊法律不給休書便不許休妻，新法律則絕對禁止休妻。這從奧斯定對《瑪竇福音》第五章第31等節的解釋便可看出（《山中聖訓詮釋》卷一第十四及第十七章；《駁摩尼教

徒福斯德》卷十九第二十三及第二十六章)。所以，新法律比舊法律沉重。

反之 《瑪竇福音》第十一章28節說：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來。」希拉利解釋說：「祂召叫的，是那些因法律之壓力而感勞苦，因世界的罪惡而感負擔重的人。」（《瑪竇福音註釋》）祂並針對下面第30節福音的軛說：「因為我的軛是柔和的，我的擔子是輕鬆的。」所以，新法律比舊法律輕鬆。

正解 我解答如下：關於法律之訓令所要求的善行，能有兩種困難。一種是來自外在的事情，其本身帶有一些困難，難以負荷。在這方面，舊法律遠比新法律沉重。因為舊法律在複雜的禮儀中要求許多外表行為；而新法律除了自然法律的訓令外，在基督和宗徒們的訓示中很少另有增添；雖然後來由教父們增加了一些。關於這些外加的東西，奧斯定認為該慎為採用，以免信友的負擔太重。他在《書信集》第五十五篇第十九章「答雅努阿騷書」批評某些人說：「天主的仁慈願意我們的宗教享有自由，只具有極少的簡單禮儀，他們卻要加上許多負擔，以致猶太人的負擔反而較為輕鬆，因為猶太人只須奉行法律上規定的聖事，不必遵從人編造的禮法。」

另一種困難是行善時內心方面的，例如：要一人勤快並樂意行善便比較困難；這是德性方面的困難：為沒有德性的人十分困難，有了德性就容易了。從這方面看，新法律的訓令比舊法律的訓令沉重。因為新法律管制內心的動態，而舊法律除少數情形外，一般不明明管制；就是管制時，也沒有提出處分。這為沒有德性的人是最困難的事，正如哲學家在《倫理學》卷五第九章所說的，行義人所行的事不難；但像義人那樣去行，即勤快並樂意地去行，為沒有義德的人就不容易。《若望

壹書》第五章3節也說：「祂的誠命並不沉重」。奧斯定《論本性及恩寵》第六十九章解釋說：「爲喜歡的人並不沉重，爲不喜歡的人則沉重」。

釋疑 1.他那裡說新法律困難，明明是針對內心動態之管束而說的。

2.奉守新法律的人所受的困苦，並不是法律本身所要求的。不過由於愛，也容易忍受，而新法律就在於愛；因爲正如奧斯定在《證道集》第七十篇第三章「論天主的話」中所說的：「愛使一切艱難痛苦變爲輕鬆的和微不足道的。」

3.正如奧斯定所說的，新法律對舊法律所增加的，是爲了更容易實行舊法律所要求的（《山中聖訓詮釋》卷一第十七及第二十一章）。所以，這不能證明新法律比較沉重，更好說新法律比較輕鬆。

第一〇八題

論新法律之內容

一分爲四節一

然後要討論的是新法律之內容（參看第一〇六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、新法律是否該命令或禁止外表行動。
- 二、新法律關於外表行動之命令或禁止是否完備。
- 三、關於人內心活動的規定是否合理。
- 四、訓令以外又加勸諭是否合理。

第一節 新法律是否該命令或禁止外表行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 新法律似乎不該命令或禁止任何外表行動。因為：

1. 按《瑪竇福音》第二十四章14節所說的，新法律乃是天國之福音：「天國的福音必先在全世界宣講」。但是天主的國不在於外表的行動，只在於內心的行動；就如《路加福音》第十七章21節所說的：「天主的國就在你們內」；《羅馬書》第十四章17節也說：「天主的國並不在於吃喝，而在於義德、平安以及在聖神內的喜樂。」所以，新法律不該命令或禁止外表行動。

2. 此外，按《羅馬書》第八章2節所說的，新法律是「聖神的法律」。但是按《格林多後書》第三章17節所說的，「主的神在哪裡，那裡就有自由。」如果人該去行或避免什麼外表行動，便不是自由。所以新法律沒有關於外表行動的命令或禁令。

3. 此外，外表的行動都歸屬於手，而內裡的行動歸屬於心靈。但是舊法律與新法律的區別，即在於「舊法律治手，而

新法律治心」（彼得隆巴，《語錄》卷三第四十題第一章）。所以新法律不該訂有關於外表行動之命令或禁令，只該有關於內心行動的。

反之 新法律使人成為「光明之子」，故此《若望福音》第十二章36節說：「你們應當信從光，好成為光明之子。」但是光明之子該做光明的事情，避免黑暗的事情，就如《厄弗所書》第五章8節所說的：「從前你們原是黑暗，但現在你們在主內卻是光明，生活自然要像光明之子一樣。」所以新法律該禁止某些外表行動，並命令一些外表行動。

正解 我解答如下：前面第一〇六題第一及第二節曾說，新法律主要是聖神的恩寵，它表現於以愛德行事的信德（《迦拉達書》第五章6節）。人獲得這恩寵是靠降生成人的天主子，祂的人性先充滿了恩寵，從那裡傳到我們身上。為此，《若望福音》第一章14節說：「聖言成了血肉」，然後說：「滿溢恩寵和真理」；後面第16節說：「從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵」。後面第17節又說：「恩寵和真理是由耶穌基督而來的」。所以恩寵理當藉著一些可感覺的外在東西，從降生的聖言傳到我們身上；並且從這使肉身服從心神的內在恩寵，產生一些可感覺的外表的行動。

因此外表的行動能在兩方面屬於恩寵。一方面，外表行動能導向恩寵。這就是新法律中所規定的聖事之行動，例如：聖洗、聖體等。

另一方面，外表行動能是在恩寵的推動下產生的。但這裡有個區分：有的外表行動，與內在之恩寵，即以愛德行事的信德，必然適合或必然衝突。這些外表行動便是新法律所命令或所禁止的，例如：它命令人承認自己的信仰，禁止人否認自

己的信仰。因為《瑪竇福音》第十章32及33節說：「凡在人前承認我的，我在我天上的父前也必承認他；但誰若在人前否認我，我在我天上的父前也必否認他。」另一些外表行動，與以愛德行事的信德，不必然合適或衝突。對這些外表行動，在新法律訂立之初，也沒有命令，也沒有禁令；立法者基督將這些事交給了每人自己去處理。所以，每人在這方面可以自己決定什麼該行、什麼不該行；每位上司可自由決定怎樣給屬下訂立該行或不該行的規則。故此，福音的法律也被稱為「自由的法律」（參看釋疑2.）；因為舊法律中的規定很多，很少有人可以自由決定的地方。

釋疑 1.天主的國主要在於內心的活動；但是間接地，凡內心活動所賴以產生的一切，也都屬於天主的國。例如，若天主的國是內心的正義、和平及在聖神內的喜樂，則凡與內心之正義、和平及在聖神內的喜樂相衝突的外表行動，也必與天主的國相衝突，因而在天國的福音中就該加以禁止。那些對這些事無可無不可的行為，如吃這個東西或那個東西，則不屬於天主的國；故此，宗徒在其前先說：「天主的國並不在於吃喝」。

2.按哲學家在《形上學》卷一第二章所說的，「誰是自己的原因便是自由的」。所以，誰若自動地行動，便是自由地行動。人由於適合其天性的習性而動，乃是自動；因為習性是按自然方式而動。如果習性與天性相反，則人不是根據他的本性而動，而是由於外來的一種腐化。聖神的恩寵就似灌輸在我們內的習性，使我們善於行動，所以是使我們自由地行適合恩寵的事，避免與恩寵衝突的事。

所以新法律之稱為自由的法律是由於兩點：第一，因為除了為得救所必要或與之相衝突的事，受法律之命令或禁止外，別的事對我們都不加以限制；第二，連法律的上述命令或

禁令，也是促使我們自由地去奉行，因為我們是受內心的恩寵之推動而去奉行。因了這兩點，故稱新法律為「完美自由的法律」（《雅各伯書》第一章25節）。

3.新法律在管束心靈的不正當活動時，也要管束手的不正當舉動，因為那是內心之活動的效果。

第二節 新法律關於外表行動之規定是否完備

有關第二節，我們討論如下：

質疑 新法律關於外表行動的規定似乎不完備。因為：

1.新法律主要似乎在於以愛德行事的信德，就如《迦拉達書》第五章6節所說的：「在基督耶穌內，割損或不割損都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德，纔算什麼。」但是，新法律講明一些在舊法律中不明顯的當信的道理，例如：天主聖三的道理。所以，也該增加一些在舊法律中未確定的外表道德行動。

2.此外，按前面第一〇一題第四節、第一〇二題第四節所說的，舊法律不只規定了聖事，也規定了一些聖物。在新法律裡，雖然規定了一些聖事，但是關於聖物，主似乎沒有規定，例如：關於聖堂或器皿之祝聖，關於節日的慶祝。所以新法律對外表行動的規定不完備。

3.此外，按前面討論舊法律之禮儀時所說的，舊法律中有一些關於司祭的守則，也有一些屬於民眾的守則（第一〇一題第四節；第一〇二題第六節）。在新法律中，似乎有些關於聖職人員的守則，例如《瑪竇福音》第十章9節說：「你們不要在腰帶裡備下金、銀、銅錢」等，以及《路加福音》第九章和第十章所說的。所以，新法律中也該有屬於眾信友的守則。

4.此外，在舊法律中，除了道德及禮儀訓令外，也有司法訓令。但在新法律中沒有司法訓令。所以，新法律關於外表行動的規定不完備。

反之 主在《瑪竇福音》第七章24節說：「凡聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人，把自己的房屋建在磐石上。」但是聰明的建房屋的人，凡是建築物所必要的，都不會忽略。所以在基督的話中，為人得救的事都已完備。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，關於外表行動，新法律只該命令或禁止我們藉以獲取恩寵者，和為善用恩寵所必要者。但由於我們靠自己不能獲得恩寵，而只靠基督，所以祂親自立了我們用以獲取恩寵的聖事，即：聖洗、聖體，新法律的神品或聖秩——因為祂立了宗徒和七十二位弟子，以及懺悔和不可拆散的婚姻；祂也預許派遣聖神，故也立了堅振聖事。按《馬爾谷福音》第六章13節所說的，祂也規定宗徒們要用油傅抹病人，治好他們。這些就是新法律中的聖事。

善用恩寵在於愛德行動。這些行動若是德性所必要的，則屬於道德訓令，這在舊法律中已有。故此關於外表行動，新法律不該在舊法律之外另有增加。但是針對天主之敬禮的外表行動之確定，屬於法律的禮儀訓令；針對他人的外表行動之確定，屬於司法訓令，這在前面第九十九題第四節已經說過。但因了這些限定與內心的恩寵或法律沒有必然的關係，不屬於新法律的範圍，留待人自己決定：有的歸屬下決定，即每人自己決定；有的歸現世或神性之首長決定，即有關公共利益的事。

所以除了聖事，及有關德性之本質的道德訓令，如：不可殺人、不可偷竊等以外，新法律對外表行動不該藉由命令或禁令有別的規定。

釋疑 1.屬於信德的事是超出人的智力的，所以只有靠恩寵才能知道。故有了更豐厚的恩寵，自然有更多該信的事要加以闡明。但是如第十九題第三節、第六十三題第二節已說過的，德性

方面的事，我們是靠自然理性之指導，它是行為的一種標準。故在這些事上，除了理性之指示，或（舊約）法律之道德訓令外，不必另訂別的訓令。

2. 新法律中的聖事給人恩寵，恩寵只能是來自基督，故聖事該由祂建立。但是聖物不給人恩寵，例如：聖堂或祭台之祝聖，或節日之慶祝等。這些事本身與內心之恩寵既沒有必然關係，故留待信徒們自己決定。

3. 主給宗徒們的那些訓令，不是禮儀性的守則，而是道德性的規則。那些訓令能有兩種解釋。一種是奧斯定在《論四聖史之和合》（*De consensu evangelist.*）第三十章所提出的，認為那不是訓令，而是授權。即准許他們去傳教時不帶錢袋和手杖等物，因為有權利從聽眾那裡得到生活上的必需品；故此，後面加上了這句話：「因為工人自當有他的工資」。如果去傳教時不向聽眾索取費用，而自備生活必需品，並沒有罪，而是分外的慷慨，就像保祿一樣（《格林多前書》第九章4節）。

按別的聖人的另一種解釋，這些是基督受難前給在猶大傳教的宗徒們的臨時規定。那時宗徒們有似需要基督照顧的孩子，須有基督的特別指示，就像屬下需要上級的指示一樣；特別因為他們須慢慢練習不為現世物愁慮，以準備自己適於到全世界傳播福音。那時仍在舊法律時代，他們尚未獲得聖神的完美自由，給他們規定一些生活方式，這也不足為奇。但受難期臨近時，宗徒們實習完畢，這些規定就廢除了。故此，《路加福音》第二十二章35及36節說：「我以前派遣你們的時候，沒有帶錢囊、口袋及鞋，你們缺少了什麼東西沒有？他們說：什麼也沒有缺。耶穌向他們說：可是如今，有錢囊的，應當帶著；有口袋的也一樣。」因為完美自由的時代已經近了，與德性沒有必然關係的，全由他們自己決定。

4. 司法訓令本身，以其為個別限定而言，與德性也沒有

必然關係；只有正義之公理是必要的。所以主將這些事留待將來負責管理他人之神性或現世事物的人決定。但是祂解釋了一些舊法律的司法訓令，為改正法利塞人的錯誤觀念；這在後面第三節釋疑2.便要講到。

第三節 新法律關於人內心活動的規定是否完備

有關第三節，我們討論如下：

質疑 新法律關於人內心活動之規定似乎不完備。因為：

1.關於人與天主和他人的訓令共有十條。但是主只對其中三條有所補充，即關於：禁止殺人、禁止姦淫，和禁止發虛誓。對其他各條未加補充，似乎不夠完備。

2.此外，在福音中，除了關於休妻、報復和恨仇人之外，在司法訓令方面主沒有別的規定。但是按前面第一〇四題第四節、第一〇五題所說的，舊法律中還有許多別的司法訓令。所以對人這方面的規定不完備。

3.此外，在舊法律中，除了道德和司法訓令外，還有禮儀訓令。在這方面主什麼也沒有規定。所以規定不完備。

4.此外，心靈的內在修養，要求人行善事時不該謀求任何現世的目的。但除了虛榮外，還有許多別的現世利益；除了守齋、施捨和祈禱外，也還有許多別的善行。所以，主不該只說在這三件事上要逃避虛榮，而不提其他現世利益。

5.此外，人自然就為生活的必需品操心，在這方面人與其他動物無異；故此，《箴言》第六章6及8節說：「懶漢，你去看看螞蟻，觀察牠的作風。牠在夏天為自己準備食糧，在秋收時積貯養料。」與天性相反的訓令都不合理，因為與自然法律衝突。所以，主似乎不該禁止人為吃穿操心。

6.此外，德性之任何行動都不該加以禁止。但是判斷乃是正義之德性的行動，就如《聖詠》第九十四篇15節所說的：

「直到正義變成判斷」。所以，主似乎不該禁止判斷。由此可見，新法律關於人內心活動的規定似乎不完備。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷一第一章說：「要知道，祂說的『凡聽了我這些話』（《瑪竇福音》第七章24及26節），足以表示凡能培養基督徒生活的訓令，在那篇主的聖訓中都全備無缺。」

正解 我解答如下：由奧斯定上面那段話可以看出，在主的山中聖訓中（《瑪竇福音》第五至第七章），包括了基督徒生活的一切項目。關於人內心活動的規定很完備。祂先講完了真福的目的，又指明了負責傳播福音的宗徒們的地位，遂規定關於人之內心的活動，先是針對自身，然後針對他人。

關於自身的有兩點，即根據對該行之事的兩種內心活動，即行動之意志，及目的之指向。故先根據法律的各種訓令規範人的意志，使人不只避免本身就惡的外表行動，也避免不良的內心活動及做惡的機會。然後規範人目的之指向，命令我們在行善時，不要圖求人間的榮譽，及現世的財富，即地上的財寶。

然後祂規範人對他人的內心活動，即：不可貿然，或不公平地，或懷有成見地批評他人；但對他人也不可太寬容，以致把聖物交給他們，如果他們實在不配。

最後祂教人怎樣去實現福音的道理，即：要懇求天主的助佑，要自己努力進完美德性的窄門，要提防他人的誘惑。並說要有德性就要遵行祂的誠命，不能只有信德，或行奇蹟，或只聽而不採取行動。

釋疑 1.主針對法律的這些訓令所加以補充的，是經師和法利塞人所誤解的地方。而這主要是關於十誡中的三條。他們認為殺

人和姦淫之禁令只限於外表行動，而不包括內心的嗜慾。關於殺人和姦淫，比關於偷竊或作假證，他們更容易有這種錯誤的看法。這是因為使人殺人的忿怒，和使人犯姦淫的情慾，似乎是天生的；而發誓和作假見證的嗜好則不然。關於虛誓，他們的觀念也錯誤：認為虛誓固然是罪惡，但是起誓本身是應予追求和重覆的，因為似乎對天主有光榮；主則指出不可視起誓本身為好事而予追求，如果不必要，最好實話實說，不要起誓。

2.關於司法訓令經師和法利塞人有兩點誤解。第一點誤解，梅瑟法律傳述中所容許的幾件事情，他們以為本身就是正當的，即：休妻，和向外方人索利。故此，主在《瑪竇福音》第五章32節禁止休妻，在《路加福音》第六章35節禁止索利，主說：「借出，不要再有所希望。」

另一點誤解，是舊法律原來為正義而規定當行的，他們認為可用以滿足報復的嗜慾，滿足對現世事物的貪婪，或滿足痛恨仇人的心情。這是關於三條訓令的事，他們認為可以報仇，因為法律上有報復之處分。但法律的規定是為維持正義，不是為使人謀求報仇。為了改正這點，主教人心理上要有準備，在必要時好能忍受更大的損害。他們認為貪心是正當的，因為司法訓令中規定，償還被偷的東西時可有所附加，這在前面第一〇五題第二節釋疑9.已經談到。法律的規定也是為保護正義，不是為滿足人的貪心。故此，主教人不要為滿足貪慾而追討，必要時反而要再多施捨。他們認為仇恨正當；因為法律上有殺敵人的規定。如第一〇五題第三節釋疑4.已說過的，法律這個規定是為執行正義，不是為滿足仇恨心理。故此，主教人愛仇人，且在必要時友助他們。按奧斯定所說的，這些訓令乃是「為修養心靈的」（《山中聖訓詮釋》卷一第十九章）。

3.因為道德訓令屬於德性之本質，故在新法律中要全部保留。司法訓令不必按舊法律所限定的方式保存下來，要留待

人自由決定。故此，主在這兩類訓令方面宜有所指示。禮儀訓令在預言實現後便全部廢除，故此在主的那篇概括性訓言裡，沒有提到這類訓令；但在別的地方祂曾指出，（舊約）法律所規定的那些表面敬禮，該變為心神上的敬禮。祂在《若望福音》第四章21及23節說：「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。」

4.世上的東西可以歸入三類，即：榮華、財富、享受。就如《若望壹書》第二章16節所說的：「原來世界上的一切：肉身的貪慾」，這屬於肉身的享受；「眼目的貪慾」，這屬於財富；「以及人生的驕奢」，這屬於貪圖榮華。舊法律不縱容過分的肉身之享受，甚而加以限制；但它預許崇高的榮譽和充足的財富。《申命紀》第二十八章1節說：「你若實在聽從上主你的天主的話，上主你的天主必使你遠超過地上所有的民族」，這是關於第一點；然後第11節又說：「上主必使你滿享各種財物」，這是關於第二點。猶太人誤解了這些預許，以致視之為事奉天主的目的。主為改正這種錯誤，首先說不當為了求人的稱讚而行善。祂提到了三件事（參見《瑪竇福音》第六章1至6節），其他的都可包括在內：因為人為控制自己的貪慾而做的一切，皆可歸宗於齋戒；為愛他人所行的都歸入施捨；為敬禮天主而行的皆可歸入祈禱。祂特別提到這三件事，有如是主要的，因為人主要是在這三件事上好求虛榮。再者，祂教我們不該視財富為目的：「你們不要在地上為自己積蓄財寶」（《瑪竇福音》第六章19節）。

5.主沒有禁止必要的顧慮，只禁止不當的顧慮。關於現世物該避免四種不當的顧慮。第一，不要視之為目的，也不要為了吃穿而事奉天主。故此祂說：「你們不要在地上為自己積蓄財寶」。第二，關於現世物，不要像沒有天主的照顧那樣焦慮。故此主說：「你們的天父原曉得你們需要這一切」（《瑪竇福音》第

六章32節)。第三，不要自恃顧慮，即不要以為沒有天主的幫助，只靠自己的操心，即確保不缺生活必需品。故此主說：「人不能運用思慮，使自己的身量增加」（同章27節）。第四，是人太早的顧慮，即人所顧慮的不是現在該顧慮的事，而是以後的事。故此祂說：「不要為明天憂慮」（同章34節）。

6.主不禁止合乎正義的判斷，否則就無法不將聖物交給不配的人了。上面正解已經說過，祂只禁止不正當的判斷。

第四節 在新法律中，是否該提出某些固定的勸諭

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在新法律中似乎不該提出某些固定的勸諭。因為：

1.前面第十四題第二節討論主意或勸諭（consilium）的時候，曾說主意是關於適於達成目的之方法的。但是，同樣的事並不適合每一個人。所以，不該給大家提出某些固定勸諭。

2.此外，勸諭是針對比較好的事的。但是比較好的事沒有固定的等級。所以，不該提出某些固定的勸諭。

3.此外，勸諭是關於生活之完美的。但是服從屬於生活之完美。所以，福音中不該不給這方面的勸諭。

4.此外，許多有關生活之完美的事被列入訓令之中，例如：「你們當愛你們的仇人」（《瑪竇福音》第五章44節；《路加福音》第六章27節）；還有在《瑪竇福音》第十章，主給宗徒們的訓令。所以，在新法律中不該提出勸諭：一是因為所提出的不全，一是與訓令沒有區別。

反之 明智的朋友之勸告或勸諭，對人非常有用；就如《箴言》第二十七章9節所說的：「香油和香料，能暢快人心；朋友的勸勉（勸諭），能撫慰人靈。」但是基督是最有智慧和最好的朋友。所以，祂的勸諭最有用，也最合理。

正解 我解答如下：訓令（或誡命）與勸諭的區別，在於訓令是必行的，勸諭則由當事人決定去從。新法律既然是自由之法律，於訓令之外另加勸諭是很合適的；在舊法律中則不然，因為那是奴役之法律。所以新法律中的訓令，是關於為達到永福目的所必要的事，新法律直接導向這個目的。而勸諭是關於可以使人更容易達到上述之目的事。

人是處在現世物和屬神的或神性之善中間，永福在於神性之善；以致人愈靠近二者之一，便愈遠離另一個，反之亦然。誰若完全依靠現世的東西，視之為目的，視之為其行為的理由和標準，則完全失落神性之善。訓令排除這種不正當的態度。但是為達到上述之目的，人不必完全捨棄現世的東西；因為人可以利用現世的東西，只要不視之為目的，便能達到永福。但若完全捨棄現世的東西，則更易於達到目的。關於這些事，乃有福音勸諭。

人生中所利用的現世物，共有三類，即：身外的財物，這屬於「眼目的貪慾」；肉身的娛樂，這屬於「肉身的貪慾」；以及榮華，這屬於「人生的驕奢」，這是根據《若望壹書》第二章16節所說的。盡可能地棄捨這三類東西，便是福音勸諭的主旨。任何以追求全德為目的之修會，也都是以這三點為基礎：神貧使人捨棄身外的財物，永恆的貞潔使人捨棄肉身的逸樂，服從（或聽命）使人捨棄人生的驕奢。

絕對地（無限制地）奉守上述三點，便屬於絕對的勸諭。但是在特殊情況奉行其中之一，便屬於相對的勸諭，即針對那一情況。例如，一人施捨給窮人，這不是他分內的事，在這件事上他是實行了勸諭；同樣，在某一固定時間內棄捨肉身上的快樂，以專務祈禱，則在這段時間他實行了勸諭。在某件事上，一人雖能按他所願的去行，但不隨自己的意志，他也是在這件事上實行了勸諭。例如，他沒有責任幫助仇人而他卻幫

助；他寬恕人的凌辱，而放棄索取賠償權利。所以，各種個別的勸諭，都可歸入那三個普遍和完整的勸諭。

釋疑 1.上述之勸諭本身，對每人都適用；但因了某些人沒有適當的準備，沒有那種心境，對他們便不適合。故此，主在提出福音勸諭的時候，常想到人遵守勸諭的適應能力。在《瑪竇福音》第十九章21節提出終生神貧之勸諭時，祂先說：「你若願意是成全的」；然後才說：「去！變賣你所有的。」同樣，在提出永恆貞潔之勸諭時祂說：「有些閹人，卻是爲了天國，而自閹的」，立刻祂加上一句：「能領悟的，就領悟罷」（同章12節）。宗徒在《格林多前書》第七章35節提出童貞之勸諭後，也說：「我說這話，是爲你們的益處，並不是要設下圈套陷害你們。」

2.在個別情況之較好之善是不固定的。但是普遍並絕對的較好之善則是固定的。如**正解**已說過的，個別勸諭都可歸宗於普遍性的勸諭。

3.主在說：「來跟隨我」時，也可以說是給了服從之勸諭（《瑪竇福音》第十六章24節）。我們不只效法祂的行徑是追隨祂，遵從祂的誡命也是追隨祂；就如《若望福音》第十章27節所說的：「我的羊聽我的聲音，他們也跟隨我。」

4.《瑪竇福音》第五章及《路加福音》第六章所說的對仇人之真實的愛等事，若指心情之狀態而言，則是爲得救所必要的：即人該準備在需要的時候做友助仇人等事。故此算是訓令。但在不特別需要的時候，將之迅速付諸實行，則屬於勸諭，如**正解**已說過的。《瑪竇福音》第十章和《路加福音》第九及第十章所說的，是那時的暫時規則或授權，如**第二節釋疑**3.已說過的。故不算爲勸諭。

第一〇九題

論恩寵之必要

一分爲十節一

隨後要討論的是人之行動的外在根本——即天主，因為是天主用恩寵幫助我們行善（參看第九十題引言）。首先，討論天主的恩寵；第二，討論其原因（第一一二題）；第三，討論其效果（第一一三題）。

第一篇討論分爲三點：先論恩寵之必要；第二，論恩寵之本質（第一一〇題）；第三，論其分類（第一一一題）。

關於第一點，可以提出十個問題：

- 一、沒有恩寵，人是否能認識真理。
- 二、沒有恩寵，人是否能行善或願善。
- 三、沒有恩寵，人是否能愛天主在萬有之上。
- 四、沒有恩寵，人是否能守法律之訓令。
- 五、沒有恩寵，人是否能立功掙得永生。
- 六、沒有恩寵，人是否能準備自己獲得恩寵。
- 七、沒有恩寵，人是否能改過自新。
- 八、沒有恩寵，人是否能避免犯罪。
- 九、沒有天主另外的幫助，有恩寵的人是否能行善避惡。
- 十、人靠自己是否能固執於善。

第一節 沒有恩寵，人是否能認識真理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵，人似乎不能認識真理。因為：

- 1.關於《格林多前書》第十二章3節那句：「除非受聖神感動，沒有一個人能說：耶穌是主。」盎博羅修的註解說：

「任何真理，無論是誰說的，皆來自聖神。」但是聖神是藉恩寵住在我們內。所以，沒有恩寵，我們不能知道真理。

2.此外，奧斯定在《獨語》卷一第六章說：「最準確的知識是在太陽的光照下所能見到者。天主本身就是光照者。理性在心靈裡就似視覺之在眼睛裡；心靈的眼睛是靈魂的官能。」但是，身體上的官能無論怎樣清明，若沒有太陽的光照也看不到可看到的東西。所以，人的心靈無論如何完美，若沒有天主的光照，也不能靠推想認知真理。光照即是恩寵的幫助。

3.此外，按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章所說的，人的心靈是靠思想才能理解真理。但是宗徒在《格林多後書》第三章5節說：「我們憑自己不能想出什麼，好似出於自己一般。」所以，沒有恩寵的幫助，人憑自己不能認識真理。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第四章說：「我不同意我在一篇經文中說的：『天主，你只願意潔淨的人認識真理』。因為可以回答說：許多不潔淨的人也知道許多真理。」人成為潔淨的，是靠恩寵；就如《聖詠》第五十一篇12節說的：「天主，求你給我再造一顆純潔的心，求你使我心重獲堅固的精神。」所以，沒有恩寵，人能憑自己認識真理。

正解 我解答如下：認識真理是智性之光的一種運用或實現。因為按宗徒在《厄弗所書》第五章13節說的：「凡顯露出來的，就是光明。」運用皆含有一種動態，這裡是指廣義的動態，即是瞭解和願意也算為是動態，就如哲學家在《靈魂論》卷三第四及第七章所說的。在形體物上我們看到，為能運動，不只要有充為運動或行動之根本的形式，還要有第一推動者之推動。在形體界的第一推動者是天體。為此，雖然火具有完美的熱，但除非在天體的推動下，否則它不能產生變化。顯然，

正如形體物的動態皆歸宗於第一個形體性動態，即天體之動態；同樣，一切動態，無論形體上或精神上的，皆歸宗於第一個絕對的推動者，即天主。為此，一個形體物或精神物無論怎樣完美，若非是在天主的推動下，它不能進而有所行動。但是天主的推動是按其上智之措施，不是像天體那樣出於自然之必然。不只動態皆是來自第一推動者天主，一切形式上的成就也是從天主來的，因為祂是第一個現實。所以智性或任何受造物之行動，在兩方面繫於天主：一是從祂得到藉以行動的形式；一是在祂的推動下而行動。

天主置於每一受造物中的形式，只針對某些固定行動有效力，可以按自己的性質行動。在此以外的行動，就需要另加額外的形式，如同水若非經火燒熱，便沒有熱化作用。人的智性也有一種形式，即智性之光，它本身就能認知一些可理解的事物，即是那些能通過感官性的東西而得知的事理。人的智性不能認知較高之事理，除非有較強之光成全它，如信德和先知之光；這被稱為「恩寵之光」，因為是另加在天性上的。

所以該說，為認識任何真理，人都需要天主的幫助，為使智性在天主的推動下活動。但為在一切事物上認識真理，並不常需要在自然之光以外另加光照，只在一些超過自然認知的事物上才有此需要。不過，有時天主以奇蹟方式，用恩寵使某人知道只靠自然理性也能知道的事情；正如有時祂也以奇蹟方式，促成自然能力本來能完成的事情。

釋疑 1.所謂「凡是真理，無論是誰說的，皆來自聖神」，是說來自灌輸自然光明，並推動人理解和講說真理的聖神；而不是來自藉使人中悅天主的恩寵住在人內，或在人之天性以外，另賜常備恩惠的聖神。只有在認識或講論某些真理時才需要後者；特別是關於信德的事，這正是宗徒在那裡所談論的。

2.形體之太陽自外面光照，而智性之太陽，亦即天主，是在裡面光照。所以灌注在靈魂上的自然光明是天主的光照，使我們在這天主的光照下認識自然知識範圍的真理。在這方面，不需要另外的光照；只在超出自然知識範圍時才需要另外的光照。

3.爲思想任何事，我們都需要天主的幫助，因爲是祂使智性有行動；按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章所說的，現實地理解即是思想。

第二節 沒有恩寵，人是否能願善及行善

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人沒有恩寵，似乎能夠願意並實行善事。因爲：

1.凡人爲其主人的，就屬於人的權下。但人是自己之行爲的主人，特別關於願意，這在之前第一題第一節、第十三題第六節已經說過。所以，沒有恩寵的幫助，人能憑自己願意並實行善事。

2.此外，任何東西，對合於其天性的事，比對於在其天性以外的事更能爲力。但按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章所說的，罪惡與天性相反；而按前面第七十一題第一節所說的，德性合於人的天性，既然人憑自己能夠犯罪，更該能憑自己願意並實行善事。

3.此外，按哲學家在《倫理學》卷六第二章所說的，智性之善是真理。但是智性能憑自己認識真理，其他東西也都能憑自己實行其自然活動。所以，人更該能憑自己願意並實行善事。

反之 宗徒在《羅馬書》第九章16節說：「蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈。」奧斯定在《論

勸戒與恩寵》第二章說：「沒有恩寵，人之所行、或思、或願、或愛、或爲，皆無善可言。」

282

——神學大全·第六冊：論法律與恩寵

正解 我解答如下：可以從兩方面去看人的天性：一是看其完整狀態，即原祖犯罪以前的狀態；一是看原祖犯罪後，在我們身上的腐化狀態。按**第一節**已說過的，在這兩種狀態，爲願意或實行任何善事，人都需要天主的幫助，因爲祂是第一個推動者。但是在天性完整的狀態，按其活動能力的自足而言，人憑自力能夠願意並實行與其天性相配的善事，例如：修練之德性方面的事；但對超越其上的善事，如：灌輸性德性的事，則不能爲力。而在天性的腐化狀態，連他自然能力所及的事也有所不濟，以致不能靠自力完成全部這類善事。但因了人性沒有全面被罪惡腐化，沒有失去天性的全部美善，故即使在腐化狀態，人也能靠自己天性的能力行些個別的善事，例如：建造房屋、種植葡萄等；但不能毫無缺失地實行一切適於其天性的善事，就如：生病的人自己能夠有些活動，但不能像健康的人那樣動作完美，除非用醫藥加以治療。

所以在天性完整的狀態，只有爲願意和實行超性的善事，人才需要在天性之能力上另外無償增加的能力。在腐化狀態則需要兩層助力：一種使天性復康；一種使它能行超性的善事，即有功的善事。此外，在兩種狀態，人都需要天主的幫助，來推動他行善。

釋疑 1.人是其行爲的主人，願意或不願意的主人。這是靠理性的考慮，理性能倒向一方，或倒向另一方。但是人是否考慮，如果也是由他作主，則要先有另一番考慮。既然不能推衍到無限，到最後一點，人的自由意志必是受某外在之根本的推動，而這根本是高於人靈的，即是天主。哲學家在《幸福倫理

學》卷七第十四章「論好運」也曾指出這個道理。故此，就連健全人的心靈，也不是絕對自主，以致不需要天主推動。在犯罪後的不健全的人之自由意志更是如此；因了天性的腐化，自由意志行善時受到阻礙。

2. 犯罪無非就是缺失適於物之天性的善。每個受造物既是由別物而有實在，本身什麼也不是，所以也需要由別物保存適合其天性的善。但憑自身能缺失某善，也能回到虛無，除非有天主保存。

3. 前面第一節已經說過，沒有天主的幫助，人也不能認識真理。但人性在求善能力上受到的腐化，比在求真能力上受到的嚴重。

第三節 人沒有恩寵，單憑自然能力是否能愛天主在萬有之上

有關第三節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵，單憑自然能力，人似乎不能愛天主在萬有之上。因為：

1. 愛天主在萬有之上乃是愛德主要專有之行動。但是人不能憑自己有愛德，因為按《羅馬書》第五章5節所說的：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」所以，人只憑自然能力，不能愛天主在萬有之上。

2. 此外，沒有任何天性或自然能超出自己。但是愛一個東西在自己以上，乃是動向超出自己的東西。所以沒有受造的天性或自然能愛天主在自己以上，除非靠恩寵的幫助。

3. 此外，因了天主是至高的善，該受最高的愛，即愛祂在一切以上。但是為給天主我們所該給的最高的愛，人沒有恩寵則力有不濟，否則恩寵就是多餘的了。所以，人沒有恩寵，只憑自然能力，不能愛天主在萬有之上。

反之 有些人主張，第一個人受造時只具有自然能力（參見**第一集第九十五題第一節**）。顯然他在那狀態多少愛慕天主。他愛天主不是像愛自己或不如自己，因為如此就有了罪。所以他是愛天主在自己以上。所以只靠自然能力，人能愛天主在自己和一切以上。

正解 我解答如下：在**第一集第六十題第五節**論到關於天使之天性或自然的愛的各種意見時，曾說：在天性完整狀態，人能夠憑自然能力，行適於天性的善事，不必另加無償的恩惠，雖然需要天主推動者的助佑。愛天主在萬有之上，是適合人之天性的事；而且為每種受造物，愛天主在萬有之上都是合於天性的事——不只為有理性的，連無理性無生命的受造物也是一樣，各按其所有之愛的方式。理由在於：每種東西皆按其天生的能力，有所追求和有所愛；就如《物理學》卷二第八章所說的：「每個東西各按其天然能力活動」。但是顯然局部的善是以全體的善為目的。故此，每一個體東西自然是為了整個宇宙的公共的善，而以自然嗜慾或愛，追求或愛它自己的善；而宇宙之公共的善即是天主。故此，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「天主使一切東西的愛都指向祂自己」。所以，在天性完整狀態，人愛自己，是以天主為目的；愛一切別的東西也是一樣。人就是這樣愛天主在自己和一切東西以上。但是在腐化狀態，人在理性之意志的嗜慾方面有所缺失，因了天性之腐化而去追求私利，除非有天主的恩寵把他治好。所以說，在天性完整狀態，人為能自然地愛天主在萬有之上，不需要在自然能力上另加恩寵，雖然他需要天主推動者之幫助。但在腐化狀態為做到此點，人則需要恩寵助他治療天性。

釋疑 1.愛德比天性愛天主在萬有之上的方式高。天性愛天主在

萬有之上，是因為天主是天性之善的根本和目的；愛德則是以天主為永福之對象，並因為人與天主有一種神性的交往。愛德也在自然愛天主的愛上，外加一種敏捷和快樂；正如德性之習性，對沒有德性的人憑自然理性所有的善行，也有相似的情形。

2.所謂沒有天性能超過自己，並不是說不能以超過自己的東西為對象，因為我們的智性顯然能憑自然能力認知高於自己的東西，例如：憑自然能力認知天主；而是說，天性不能有超出自己能力的活動。愛天主在萬有之上不是這樣的活動；如正解已說過的，這對每個受造的天性皆是自然的。

3.所謂最高的愛，不只在於愛的強度，也在於愛的動機和愛的方式。按這觀點，則如釋疑1.已說過的，以天主為永福之對象的愛德，是最高的愛。

第四節 人沒有恩寵，單憑自然能力是否能滿全法律之訓令

有關第四節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵，只靠自己的自然能力，人似乎能夠滿全法律之訓令或誡命。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第二章14節說：「沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事。」但是人順著本性所行的，是他單憑自己沒有恩寵便能行的。所以，沒有恩寵，人能夠履行誡命。

2.此外，熱羅尼莫在《天主教信仰綱要》(Expositio Catholicae Fidei)裡說：「說天主曾命令人不可能的事的人，是可詛咒的人。」人靠自己不能滿全的便是不可能的。所以，人靠自己能夠滿全一切訓令。

3.此外，法律之訓令中最大的一條，按《瑪竇福音》第二十二章第37等節所說的，是「你要全心愛上主你的天主」。

但按前面第三節說的，人靠本性的能力能滿全這條誠命，能愛天主在萬有之上。所以，沒有恩寵，人能滿全法律的一切誠命。

反之 奧斯定在《歷代異端輯覽》第八十八端說：「認為沒有恩寵，人能遵守天主的一切誠命」，乃是伯拉糾派的異端。

正解 我解答如下：所謂滿全法律之訓令或誠命有兩種意義。一是指行動本身，即是人做正義、勇敢和其他德性的行動。按這意義，人在天性完整狀態，能夠滿全一切誠命；否則的話，便等於說人在那個狀態不能不犯罪，因為犯罪無非就是違背天主的誠命。但是在天性腐化的狀態，若沒有恩寵的治療，人不能滿全天主的一切誠命。

另一意義，所謂滿全法律之誠命，不只要做誠命內的行動，還要合於誠命所要求的行動方式，即出於愛德。按這意義，則人無論是在天性完整狀態或腐化狀態，沒有恩寵都不能滿全天主的誠命。故此，奧斯定在《論勸戒與恩寵》第二章說了：「沒有恩寵，人什麼善事也不能做。」以後又說：「人不需要恩寵使他知道該做什麼，也需要恩寵助他以愛的心情去做。」此外，按第二及第三節已說過的，無論在哪一種狀態，為滿全誠命，人另外需要天主推動者的幫助。

釋疑 1. 奧斯定在《論精神與文字》第二十七章說：「至於他，宗徒說，他們順著本性去行法律上的事，這也無妨。因為這是恩寵之聖神的作用，為在我們內恢復在受造時具有的天主的肖像。」

2. 在天主的幫助下我們所能做的，不算是絕對不可能的；就如哲學家在《倫理學》卷三第三章所說的：「我們靠朋

友能做的，也可以說是我們自己能做。」故此，熱羅尼莫在那裡說：「應如此承認我們的意志是自由的，即同時也要說我們常需要天主的幫助。」

3.根據上面第三節所說的可以知道，只靠自然能力，人不能滿全愛天主的訓令，如果是指以愛德滿全。

第五節 沒有恩寵，人是否能立功掙得永生

有關第五節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵，似乎人能立功掙得永生。因為：

1.在《瑪竇福音》第十九章17節主說：「如果你願意進入永生，就該遵守誡命。」由此可見，進入永生在於人的意志。但在於我們之意志的，是憑我們自己所能行的。所以憑自己能夠掙得永生。

2.此外，永生是天主給人的獎賞或賞報，就如《瑪竇福音》第五章12節所說的：「你們在天上的賞報是豐厚的」。但是天主給人的賞報或獎賞是按人的行為，就如《聖詠》第六十二篇13節所說的：「你按照各人的行為，予各人以報酬。」既然人是其行為的主人，所以獲致永生是在於人自己能力以內的事。

3.此外，永生是人生的最後目的。但是每個自然物憑其自然能力都能達到它的目的。所以人既是較高的自然物，憑自然能力而不靠恩寵，更能達到永生。

反之 宗徒在《羅馬書》第六章23節說：「天主的恩寵是永生。」按「註解」（拉丁通行本註解）上說的，這是「為使我們知道，天主領我們進入永生，是因了祂的慈悲。」

正解 我解答如下：導致目的之行動該與目的相配。行動沒有

能超過其行動根源之限度的。是以，我們看到在自然物中，沒有一個東西能以其行動產生超出其行動能力的效果，只能產生與能力相配的效果。由前面**第五題第五節**已說過的可以知道，永生是超出人性之限度的目的。所以，人靠天生的能力不能產生與永生相配的有功行為，這要靠較高的能力，即恩寵之能力。所以，沒有恩寵，人不能掙得永生；但是他能做些產生合乎其天性之善的行動，就如奧斯定在《偽著》（*Hypognosticon*）對伯拉糾派的第三項反駁中所說的，例如：「耕田、飲食、交朋友」等（「反駁伯拉糾派及柴勒斯定派」*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos* 卷三第四章）。

釋疑 1.人固然是以自己的意志行掙得永生的有功行動，但是正如奧斯定在上面**正解**引用的書裡說的，人的意志需要天主恩寵之準備。

2.關於《羅馬書》第六章23節那句「天主的恩寵是永生」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「永生固然是歸於善行，但是永生所歸於的善行卻歸屬於天主之恩寵。」何況上面**第四節**已經說過，為按正當方式滿全法律之誠命需要恩寵，而只有按此正當方式，滿全方才有功。

3.那**質疑**所根據的是人的自然目的。人性的高級部分，至少在恩寵的扶助下，能達到更高的目的，這是其他下級物所絕對達不到的。正如哲學家在《天界論》卷二第十二章所說的，在醫藥的幫助下能恢復健康的人，比根本不能恢復健康的人，其對健康的自然條件較好。

第六節 沒有恩寵外來的幫助，人是否能自力準備自己獲取恩寵

有關第六節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵外來的幫助，人似乎能憑己力準備自己獲取恩寵。因為：

1.上面第四節質疑2.已經說過，不能要求人做不可能的事。但是《匝加利亞》第一章3節說：「你們歸向我吧，我必轉向你們。」準備自己獲取恩寵，無非就是轉向天主。所以人沒有恩寵的幫助，似乎能準備自己獲取恩寵。

2.此外，人做自己能做的事，便是準備獲取恩寵；因為若人盡其所能，天主不會不給恩寵。《瑪竇福音》第七章11節說，天主將「好的精神賜予求祂的人」。但是在我們能力範圍內的，就是所謂的我們能做的。所以，準備自己獲取恩寵，似乎是屬於我們能力範圍的事。

3.此外，若人爲得恩寵，需要別的恩寵之幫助；同樣，爲得那個恩寵又需要別的恩寵幫助，那就要推衍到無限了，而這是不合理的。所以，應立足於出發點，即人沒有恩寵能準備自己獲取恩寵。

4.此外，《箴言》第十六章1節說：「準備心靈在於人」。但所謂在於人，是他憑自己能做的。所以，似乎人能夠準備自己獲取恩寵。

反之 《若望福音》第六章44節說：「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裡來。」如果人能夠自作準備，便不須由別的一位吸引。所以沒有恩寵的幫助，人不能準備自己獲取恩寵。

正解 我解答如下：爲能行善，人的意志之準備有兩種：一種

是爲行善並爲享見天主之準備。意志的這種準備需要有常備的恩寵之恩惠（*donum habituale gratiae*，寵愛或成聖成義恩寵），以作有功行爲之根本，這在之前第五節已經說過。另一種人的意志之準備，是爲獲取這常備的恩寵之恩惠。爲準備獲取這個恩惠，不必假定靈魂上先有別的常備的恩惠，不然就推演到無限了；但該先假定有天主白白賜給的幫助，從內部推動心靈，或啓發好的志向。上面第二及第三節已經說過，在這兩方面，我們需要天主的幫助。

我們需要天主推動者的幫助，是很顯然的事。既然凡主動者皆是爲了目的而行動，所以每個原因必然是將其效力指向其目的。既然目的之次序是遵循主動者或推動者之次序，故使人指向最後目的者，必是第一推動者之推動；而次要的推動者使他指向較近之目的。正如軍人之心志是由於軍隊主帥之推動，而指向勝利；而使他追隨某一戰線之軍旗的，是由於某指揮官之推動。天主既然是絕對的第一個推動者，故是在祂的推動下，一切東西才藉普遍的指向善；而指向天主，也就是各按其方式，謀求與天主相似。故此，狄奧尼修在《神名論》第四章說，天主「使一切東西指向祂自己」。但是祂使正義的人歸向祂，是使他們以祂爲特別的目的，以祂爲自己專有的美善而親近祂，就如《聖詠》第七十三篇28節所說的：「親近天主對我是多麼的美好」。所以，人之能歸向天主，只是因了天主使他歸向自己。歸向天主便是獲取恩寵之準備；就如一個人的眼睛背著陽光，所謂準備接受陽光，就是把眼睛轉向太陽。由此可見，若非有從內裡推動者天主白白賜予的幫助，人不能準備自己接受恩寵之光。

釋疑 1.人歸向天主固然在於他的自由意志，故此才命令人歸向天主；但是只有天主使自由意志歸向天主時，自由意志才得歸向天主。正如《耶肋米亞》第三十一章18節說的：「你使我歸

來，我必歸來，因為你是上主，我的天主」；《哀歌》第五章21節也說：「上主，求你叫我們歸向你，我們必定回心轉意。」

2.若非為天主所推動，人一無所能，就如《若望福音》第十五章5節說的：「離了我，你們什麼也不能做。」故所謂盡其在己是屬於人的能力範圍，是說假定人為天主所推動。

3.所舉之理由是根據常備恩寵，這需要準備，因為凡形式都需要有相配的主體。但是為使人能受天主的推動，不必另有推動，因為天主是第一個推動者。因而不必推演到無限。

4.準備心靈在於人，因為這要有自由意志去做；但是如正解已說過的，他做此，也需要推動者及吸引者天主的幫助。

第七節 人沒有恩寵幫助，是否能改過自新

有關第七節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵的幫助，人似乎能改過自新（*resurgere a peccato*，從罪惡中復甦起來）。因為：

1.為得恩寵需要先具有的，不是靠恩寵而來的。但是為能受恩寵的光照，先要改過自新，因為《厄弗所書》第五章14節說：「你這睡眠的，醒起來罷！從死者中起來罷，基督必要光照你。」所以沒有恩寵人能改過自新。

2.此外，前面第七十一題第一節釋疑3.已經說過，罪惡與德性對立，就似疾病之與健康對立。但是人只憑自然能力不靠外來之醫藥的幫助，可以去病復康，因為在他內仍有生命之根本，以產生自然之活動。根據同理，不靠外來之恩寵的幫助，人也能憑自己改正自己，從罪惡狀況回到正義狀況。

3.此外，每個自然物皆能回到適合其天性的活動，就如熱水靠自己回到原來的冷溫，投向天空的石頭靠自己回到本位的動態。但按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第四及第三十章所說的，罪惡是一種違反天性的行動。所以靠自己人能

從罪惡回到正義狀況。

反之 宗徒在《迦拉達書》第二章21節卻說：「如果成義是賴著法律，那麼，基督就白白地死了。」即是說：沒有理由地死了。根據同理，若人類天性可以成義，「基督也是白白地」，即沒有理由地「死了」。但是如此說不合理。所以，人不能憑自己成義，即不能從罪惡狀況回到正義狀況。

正解 我解答如下：沒有恩寵的幫助，人絕對不能改過自新。按前面第八十七題第六節所說的，罪過之行爲過去後，仍留有負罪的責任；所以，改過自新不只指停止犯罪行爲。改過自新乃是使人恢復因了罪過而受的損害。根據前面第八十五題第一節、第八十六題第一節及第八十七題第一節所說過的可以知道，人因了罪過受到三種損害，即：污點，天性之善的腐化，及應受之處罰。污點是因爲罪惡的醜陋破壞恩寵之光澤；天性之善的腐化，是因爲意志不服從天主，天性的秩序錯亂——此秩序一經喪失，犯罪之人的天性就會全部陷於錯亂；刑事責任方面，若人犯死罪，就應受永遠的懲罰。

上述三點，顯然都要靠天主補救。恩寵之光澤是由於天主之光照；故除非天主再施光照，否則就不能恢復靈魂的光澤。故此需要常備的恩惠，即恩寵之光。同樣，要恢復天性的秩序，使意志服從天主，按上面第六節所說的，需要天主吸引人的意志歸向自己。至於應受的永罰也只有天主能豁免，因爲犯罪是得罪天主，祂又是人的裁判者。所以人爲能改過自新，需要天主的幫助，一是在常備之恩惠那方面，一是在天主之內在推動方面。

釋疑 1.爲能改過自新，需要自由意志之合作，這是責於人

的。故所謂「醒起來罷，基督必要光照你」，並非說改過之行動全部都是在恩寵之光照以前；而是說人在天主的推動下，自願努力改過時，便受到使人成義的恩寵之光照。

2. 自然理性不是使人因成義之恩寵而得到之健康的充足根本；其充足根本是恩寵，但恩寵已因罪過而失去。故此，人不能自己補救，需要再給他注入恩寵之光；就如死的屍體要復活，須再給它輸入靈魂。

3. 若天性是完整的，憑自己能恢復適於及相稱於自己的狀態；但是要恢復到超出其本身相稱能力的狀態，就非有外力相助不可。受了罪惡損害的人性，如正解已說過的，不復是完整的，而是受了破壞的天性，連恢復到天性之善的狀態都不能為力；要恢復到超性的正義狀態，更不必說了。

第八節 沒有恩寵，人是否能不犯罪

有關第八節，我們討論如下：

質疑 沒有恩寵，似乎人能不犯罪。因為：

1. 奧斯定在《駁摩尼教二魂論》第十及第十一章，和《論自由意志》卷三第十八章說：「人不能避免的事，便沒有罪。」如果人在死罪狀況不能避免犯罪，則人犯了罪就不再有罪。這是不合理的。

2. 此外，勸戒人是為使他不犯罪。如果一人在死罪狀況不能不犯罪，勸戒便沒有用了。這是不合理的。

3. 此外，《德訓篇》第十五章18節說：「生死善惡，都在人面前，人願意那樣，就賜給他那樣。」但人犯了罪仍然是人。所以，善惡之選擇仍然在於他自己。所以，沒有恩寵，人能避免犯罪。

反之 奧斯定在《論人的完美正義》第二十一章說：「我絕對

認為，誰若否認我們該祈禱，以免陷入誘惑，眾人的耳朵都該離開他，大家的口舌都該詛咒他（有人主張，人不需要天主恩寵的幫助，只要人的意志接受誡命，便可以不犯罪，這些人便是否認此點）。」

正解 我解答如下：可以從兩個觀點去看人：一是看其天性完整狀態，一是看其天性腐化狀態。在天性完整狀態，縱然沒有常備之恩寵，人也能不犯罪，無論是死罪或小罪；因為犯罪無非就是離開那適合天性者，這是在人性完整狀態下所能夠避免的。但若沒有保存者天主的幫助，則不能夠；因為若沒有這種幫助，連天性也歸於虛無。

在天性腐化狀態，為能完全避免罪惡，人需要有常備恩寵醫治天性。這個治療在現世首先是心靈方面的，感官嗜慾尚不能完全復元。故此，宗徒在《羅馬書》第七章25節，以一個復元的人的資格說：「我這人是以理智去服從天主的法律，而以肉性去服從罪惡的法律。」在這狀態，人能避免犯死罪，因為前面第七十四題第四節已經說過，死罪在於理性。但是因了下級感官嗜慾之腐化，人不能完全避免犯小罪；因為理性固然能夠控制下級感官嗜慾的每一單獨動態（因而才能有罪和情願成分），但不能全面控制。因為在努力控制一個的時候，可能又產生了另一個；也是因為理性不可能常常警醒以避免這些動態，如第七十四題第三節釋疑2.已說過的。

同樣，理性是死罪的主體，在理性沒有經成義恩寵救治以前，也可以避免每個單獨的死罪；但只在一段時期內，因為不一定是一直地在犯罪。但是不能長久不犯死罪。故此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第十一篇說：「罪過若不立刻用悔改消滅，其重量會導致別的罪惡。」理由在於，正似下級嗜慾該服從理性，理性也該服從天主，並以天主為其意志

之目的。人的一切行動都該受目的之支配，正如下級嗜慾之動態該受理性之支配。若下級嗜慾不完全服從理性，在感官嗜慾部分就難免有不正當的動態；同樣，人的理性若不服從天主，則在理性的行動中就要產生許多錯亂的地方。人若不將自己的心固定在天主身上，決意不為任何利害得失與祂分離，則會因了利害得失而背離天主，輕視祂的誡命，犯下死罪；何況在突然發生的事上，人是按常在心念中的目的和養成的習慣行動，這可參看哲學家在《倫理學》卷三第八章所說的。雖然由於理性事前之思慮，人也能夠不隨經常思念的目的和養成的習慣行事，但是由於不能經常處於這種預思狀態，故不能長期抵制不服從天主的意志之影響，除非很快受到了恩寵的救治，回歸到應有的目的。

釋疑 1.人能避免每個單獨的犯罪行為，但不能全面避免，除非有恩寵，如正解已說過的。但是人若不準備自己重獲恩寵，是他自己的過錯；故沒有恩寵，雖不能避免犯罪，並不能因此便擺脫罪責。

2.奧斯定在《論勸戒與恩寵》第六章說，勸戒是有用的：「為在隨勸戒而來之悔過下產生自新的意願。如果受勸戒的是個被選的人，則外有勸戒之激盪，內有天主以神妙的啓發促使他願意。」要有勸戒，因為避免犯罪需要人的意志；但若沒有天主的幫助，只勸戒也沒有足夠的效用。故此，《訓道篇》第七章13節說：「你應觀察天主的作為：祂不垂顧的，無人能使之正直。」

3.正如奧斯定在《反駁伯拉糾派及柴勒斯定派》卷三第二章（參見第五節正解）所說的，那話是指人在天性完整狀態，尚未成為罪惡之奴隸，故能犯罪、能不犯罪。不過現在仍是人願意那樣，就給他那樣。但若他願意善，那是由於恩寵的幫助。

第九節 若非另有恩寵幫助，已有恩寵的人，是否能憑自己行善避惡

有關第九節，我們討論如下：

質疑 已有恩寵的人，似乎能憑自己行善避惡，不必另有恩寵幫助。因為：

1. 一個東西若不完成其所指向之目的，則或是無用的，或是不完美的。恩寵是為使我們行善避惡的。倘若人藉恩寵不能行善避惡，則恩寵或是無用的，或是不完美的。

2. 此外，聖神藉恩寵住在我們內；就如《格林多前書》第三章16節所說的：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」天主聖神既是全能的，足能促使我們行善，及保護我們脫免罪惡。所以，得了恩寵的人，足可完成上述二事，不需要另有恩寵幫助。

3. 此外，若人得了恩寵後，為行善避惡還需要另有恩寵幫助，則得了這個恩寵後，又需要別的恩寵，如此便推衍無止了，所以不合理。故此已經有了恩寵的人，為能行善避惡，不需要另有恩寵幫助。

反之 奧斯定在《論本性與恩寵》第二十六章說：「身體之極正常的眼睛，若沒有光的幫助也不能看到東西；同樣，一個充分獲得成義的人，若沒有天主正義之永恆之光的幫助，也不能度正當的生活。」但是成義是靠恩寵，就如《羅馬書》第三章24節所說的：「眾人都因天主的恩寵，白白地（*gratis*，靠天主的恩賜而非憑己力）成為義人。」所以，已經有了恩寵的人，為能度正當生活，需要另有恩寵幫助。

正解 我解答如下：前面第二、第三及第六節已經說過，為能度正當的生活，人需要天主的兩種幫助。一種是常備的恩

惠，使腐化的人性得到治療，並在痊癒之後加以提昇，使能行對永生有功的事，因為這是超出人之自然能力的。人需要的另一種恩寵之幫助，是天主用以推動人行事的。就第一種幫助而言，已經有了恩寵的人，不需要另有恩寵幫助，即不需要另一灌輸的習性。但他仍需要恩寵的第二種幫助，即要有天主推動他行善。

這有兩個理由。先是一般的理由；因為按前面第一節所說的，若非藉天主推動的力量，沒有受造物能實際有行動。第二是特別的理由；由於人性的情況，人性之心靈獲得恩寵醫治之後，其肉身仍留有腐化及感染，並服從「罪惡的法律」，如《羅馬書》第七章25節所說的。智性上也留有愚昧的陰影，因而按《羅馬書》第八章26節所說的：「我們不知道如何祈禱纔對」。因為世事變化無窮，而且連我們自身，我們也不完全認識，故不能絕對知道何事對我們合適。故此，《智慧篇》第九章14節說：「有死的人的思想，常是不定的，我們人的計謀常是無常的。」因此，我們需要天主的保護和指導，祂是全知全能的。也正因此，因恩寵而重生為天主之子女的人，該說「不要讓我們陷於誘惑」，和「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」，以及天主經內其他有關的類似的話。

釋疑 1.常備恩寵之賜予，不是為使我們因它而不再需要天主的幫助，因為每個受造物都需要天主保存由祂得來的善。所以不能因為人得了恩寵後仍需要天主的幫助，便說恩寵無用或不完美。因為就是在光榮的狀態（天堂上），恩寵絕對完美的時候，人也需要天主的助佑。在現世恩寵是有點不完美，因為如正解已說過的，它不完全使人痊癒。

2.聖神推動和保護我們的行動，不只限於在我們內產生常備之恩惠；除此效果之外，祂也同聖父及聖子一起推動並保

護我們。

3. 所舉之理由只證明：人不需要另外的常備恩寵。

第十節 已有恩寵的人，是否仍需恩寵的幫助以保持恆心

有關第十節，我們討論如下：

質疑 已有恩寵的人，似乎不再需要恩寵之幫助以保持恆心。因為：

1. 按哲學家在《倫理學》卷七第一章所說的，恆心或「堅忍」(perseverantia) 像節制一樣，是低於德性的東西。但是人因恩寵成義之後，為有德性不需要有恩寵幫助。所以，為能保持恆心，更不必另有恩寵幫助。

2. 此外，所有的德性是一起灌輸給人。但是恆心不渝也算是一種德性。所以當灌輸其他德性時，恆心之德也同恩寵一併賜給了人。

3. 此外，按宗徒在《羅馬書》第五章第15等節所說的，因基督之恩惠所補還給人的，超過因亞當的罪所失去的。但是亞當曾領受了為保持恆心所需要的。所以在基督之恩惠的補還後，我們更該能保持恆心。故此人為能保持恆心，不必另有恩寵之幫助。

反之 奧斯定在《論恆心向善之恩》(De perseverantiae) 第二章說：「如果恆心不是天主賞賜的，為什麼還向天主請求呢？既然明知向祂所請求的，實際不是祂給，而是在祂不給的情形下，來自人自己的能力，這種請求豈不是兒戲嗎？」但是有了成聖恩寵的人，也要祈求恆心，因為當我們念「願你的名受顯揚」時，就是這個意思，正如奧斯定在同處引用西彼連(Cyprianus)的話所證實的。所以，有了恩寵後，仍需要天主給他恆心。

正解 我解答如下：恆心有三種意義，有時是指使人不為衝擊的愁苦所動，堅忍不拔「據於德」的心靈之習性。這種恆心與愁苦之關係，按哲學家在《倫理學》卷七第七章所說的，就似節制與貪慾和享樂之關係。此外，恆心能是指使人立志從善至終之習性。這兩種意義的恆心，是與恩寵一起灌輸的，就像節制和其他德性一樣。

另外一種意義的恆心，是指持守善而至死不渝。為能有這種恆心，已有恩寵的人，固不需要另外的常備恩寵，但需要天主的幫助，即指引和保護他抵制誘惑的衝動；這從前面第九節所說的，便可以看出來。所以人在因恩寵成義之後，須向天主祈求這種恆心之恩惠，使他終身不陷於罪惡。有許多人獲得恩寵，但未獲得在恩寵上（至死不渝）的恆心之恩。

釋疑 1.這理由是根據第一種恆心。

2.所舉之理由是根據第二種意義的恆心。

3.奧斯定在《論本性與恩寵》（見《論勸戒與恩寵》第十二章）說：「人在原始狀態，固然得有用以能保持恆心的恩惠，但並未因得有這恩惠而實際保持了恆心。現在靠基督的恩寵，許多人既獲賜用以能保持恆心的恩寵，也獲賜實際保持恆心。」因而基督的恩惠大於亞當的罪過。不過人在無罪狀態（原罪以前），比我們現在更容易保持恆心，因為那時肉體不反抗心神；而我們現在，基督恩寵的救治雖已在心靈方面開始，但尚未在肉身方面完成。到了天鄉後，人不只能保持恆心，而且根本不能再犯罪。

第一一〇題

論天主之恩寵本質

一分爲四節一

然後要討論的是天主之恩寵本質（參看第一〇九題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、恩寵是否在靈魂上產生什麼東西。
- 二、恩寵是否爲品質。
- 三、恩寵與灌輸的德性是否有別。
- 四、論恩寵之主體。

第一節 恩寵是否在靈魂上產生什麼東西

有關第一節，我們討論如下：

質疑 恩寵似乎在靈魂上不產生什麼東西。因爲：

1.我們說有天主的恩寵，但也說有人的恩寵；故此，《創世紀》第三十九章21節說：「上主使若瑟在獄長眼中得寵」。但是人得有他人的寵幸時，在得寵的人身上不產生任何東西，只在施寵的人身上產生一種嘉許。所以人有天主的恩寵，在靈魂上不產生什麼東西，只指天主的嘉許。

2.此外，天主使靈魂生活，正似靈魂使肉身生活；故此《申命紀》第三十章20節說：「祂是你的生命」。但靈魂是直接使肉身生活，所以在天主與靈魂之間也沒有媒介物。所以，恩寵在靈魂上不產生任何受造的東西。

3.此外，關於《羅馬書》第一章7節那句「願恩寵與平安賜給你們」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「恩寵，即罪過之赦免。」但是罪過的赦免不在靈魂上產生什麼東西，只在天主身上產生不追究；就如《聖詠》第三十二篇2節說的：

「上主不歸咎的人是有福的」。所以，恩寵在靈魂上不產生什麼東西。

反之 光在被光照者上產生一種東西，而恩寵是靈魂的一種光；故此，奧斯定在《論本性與恩寵》第二十二章說：「違背法律者理應為真理之光所棄，受真理遺棄的便成為瞎子。」所以恩寵在靈魂上產生一種東西。

正解 我解答如下：一般來說，恩寵有三種意義。一是指某人之愛意，例如，我們習慣說：這位軍人在國王前得寵，意思是國王喜歡他。第二種意義指白給的恩惠，例如說：「我給你這個恩寵」。第三是指對白給之恩惠的感激，如：知恩知寵。在三種意義中，第二種意義繫於第一種意義：因了一人喜歡誰，才對誰白施恩惠；第三種意義又繫於第二種意義：因為受了白施的恩惠才生感激之情。

按後兩種意義說，恩寵顯然在受寵的人身上產生一種東西：首先是白賜的恩惠；第二，對這恩惠之感激。關於第一種意義的恩寵，應注意天主的恩寵與人的恩寵有所不同。因為受造物之美善是來自天主的意志，故從天主願受造物之美善的愛中，傳出一種美善到受造物。人的意志是受造物中已經存在的美善所推動；故此人的愛不產生物之全部的美善，而假定物已經有全部或一部分美善。由此可見，在天主的每一個愛之後，在受造物上都會不定時地產生一種美善，但這美善不是與永恆之愛同為永恆的。由這種美善上的差別，而分出天主對受造物之不同的愛。一種是普遍的愛，用以「愛一切所有」；如《智慧篇》第十一章25節所說的，祂用這愛給予受造物其自然存在或現實。另一種愛是特別的，用以將有靈的受造物提拔到其自然或天性之狀況以上，為分享天主的美善。如此而愛是絕對地

或無限制地（simpliciter）愛，因為天主是以這種愛絕對地或無限制地願受造物得有永恆的美善，亦即祂自己。

所以在說人有天主的恩寵時，是指從天主來到人身上的
一種超（越天）性的東西。但是有時說天主的恩寵，是指天主
的永恆之愛；例如「預選之恩寵」，即指天主是基於自己的施
恩，而不是基於人的功勞，預定或選定某些人。就如《厄弗所
書》第一章5及6節所說的：「由於愛，預定了我們得義子的名
分，為頌揚祂恩寵的光榮。」

釋疑 1. 說人得某人之寵時，和說人有天主的恩寵一樣，也指
那人有點使某人喜歡的東西；但二者方式不同。因為使某人喜
歡的東西，在喜歡之前，在那人內已經存在；而按前面**正解**所
說的，人內使天主喜歡的東西，卻是天主的愛在人內產生的。

2. 天主是以動因的方式而為靈魂之生命，靈魂則是以形
式因的方式而為身體之生命。在形式與質料之間沒有媒介物，
因為形式是以自身成全質料或主體。動因不是以自己的本質成
全主體，而是以它在質料中產生的形式成全主體。

3. 奧斯定在《訂正錄》卷一第二十五章說：「在我說恩
寵是罪過之赦免，而和平在於與天主和好時，不是說和平與和
好不是恩寵，而是說恩寵特別是指罪過之赦免。」所以不只罪
過之赦免是恩寵，天主的許多別的恩惠都是恩寵。按後面第一
一三題**第二節**要說的，罪過之赦免，也不是沒有天主在我們身上
產生的某種效果。

第二節 恩寵是否為靈魂的品質

有關第二節，我們討論如下：

質疑 恩寵似乎不是靈魂的品質。因為：

1.沒有品質對其主體起作用，因為品質之作用與主體之作用是分不開的，而如此就等於主體對自己有作用了。但是恩寵對靈魂有作用，使之成義。所以，恩寵不是品質。

2.此外，本體比品質貴重。但是恩寵比靈魂貴重；因為按前面第一〇九題所說的，我們靠恩寵行的許多事，靠天性則力有不濟。所以，恩寵不是品質。

3.此外，品質離開主體沒有能繼續存在的。但是恩寵繼續存在。因為恩寵不能消滅，因為消滅乃是回到其所由出的虛無；《迦拉達書》第六章15節因而稱之為「新受造物」。所以，恩寵不是品質。

反之 關於《聖詠》第一〇四篇15節那句「膏油，人用來塗面潤身」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「恩寵是靈魂的光澤，吸引神聖的愛情。」但靈魂的光澤是一種品質，正如身體的美麗。所以，恩寵是一種品質。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，所謂一人有天主的恩寵，是指有天主之意志白賜的效果。前面第一〇九題第一、第二及第五節也曾說，人受到天主之施恩意志的兩層幫助。一種方式是人的靈魂因天主的推動而有所認知，有所願意，或有所行動。這個白賜的效果在人身上不是品質，而是靈魂的一種動態。因為按《物理學》卷三第三章的說法：「推動者在被動者身上之行動就是動態」。

人受天主之施恩意志幫助的另一方式，是由天主給靈魂灌輸一種常備的恩惠。這是因為天主賦予祂所愛而使享有超性

之善者，不應少於祂所愛而使享有自然之善者。天主不只推動自然受造物使之有所行動，並且也給予形式和一些德能，以作其行動之根本，為能憑自己就傾向於這些行動。因而在天主推動下的這些行動，對受造物就成了自然又容易的；正如《智慧篇》第八章1節所說的：「祂從容治理萬物」。天主既推動人獲取超性及永恆之善，更該給予超性的形式或品質，為能從容順利地在祂的推動下，獲致永恆的善。所以，恩寵是一種品質。

釋疑 1.以恩寵為品質而論，它不是以動因方式對靈魂起作用，而是以形式因方式，就如：白色使東西白，正義使人正義。

2.所謂本體，或者即是其所屬之物的天性，或為天性的一部分，故形式與質料也因而被稱為本體。因為恩寵是高於人之天性的，故不能是本體或本體性的形式；而是靈魂的依附體的形式。以本體方式存在於天主內的，是以依附體方式存在於分有天主之美善的靈魂上，例如：知識便是如此。但是由於靈魂分得天主之美善的方式不完美，故稱分有天主之美善的恩寵，在靈魂上的現實，不如靈魂在本身存在之現實。但是恩寵比靈魂的性質高貴，這是因為恩寵是天主之美善的分有或表現，不是按恩寵存在之方式。

3.波其武說：「依附體之現實是附在（某物內，*in esse*）」（參看：偽伯達，《亞里斯多德哲學名言錄》PL 90，968）。所以依附體之被稱為物，並非說它有存在或現實，而是某東西藉著它而為存在或現實。故此，按《形上學》卷七第一章所說的，更好說依附體是「物的」，而不是「物」。又因了有存在或現實的才生化和消滅。故嚴格地說，依附體沒有生化，也沒有消滅；而說依附體生化或消滅時，是根據主體按那依附體開始實現或消滅。按這方式，也說恩寵被創造，實際是人按恩寵被創造，即被置於新的現實；至於從虛無中，即不是由於功勞。

就如《厄弗所書》第二章9節所說的：「不是出於功行，是在基督耶穌內受造的，為行天主所預備的各種善功。」

第三節 恩寵是否與德性相同

有關第三節，我們討論如下：

質疑 恩寵似乎與德性相同。因為：

1. 奧斯定說：「起作用的恩寵，即是藉愛德行事的信德」；這在《論精神與文字》書中第十四及第三十二章有所記載。但是藉愛德行事的信德是德性。所以，恩寵即是德性。

2. 此外，定義相同，被定義者（定義所適用者）也相同。但無論聖賢或哲學家給德性下的定義，都適用於恩寵。例如，它是「使有之者成為善的，並使其行為是善的」（亞里斯多德，《倫理學》卷二第六章）；它是「靈魂上的優良品質，使人善生等」（彼得隆巴，《語錄》卷二第二十七題第五章）。所以，恩寵即是德性。

3. 此外，恩寵是一種品質。但顯然不屬於第四類品質，即「一物之形式或固定的形狀」（亞里斯多德，《範疇論》第六章），因為不是屬於身體的。也不是第三類，因為不是「被動或被動的品質」。按《物理學》卷七第三章所說的，這是在靈魂的感官部分；而恩寵主要是在心靈部分。也不是第二類，即「天然的能力或無能」，因為恩寵是超出天性的；而且不像自然能力那樣能用於善，也能用於惡。所以只能是第一類品質，即是「習性或配備」。而心靈上的習性是德性；因為按前面第五十六題第三節、第五十七題第一及第二節所說的，連知識也是一種德性。所以，恩寵就是德性。

反之 若恩寵是德性，則主要該是「向天主之德」中的一個。但恩寵不是信德，也不是望德；因為沒有使人中悅天主之恩寵

(寵愛)，也能有這兩個德性。也不是愛德；因為按奧斯定在《論聖人之預定》中所說的，「恩寵先愛德而至」(參見《論恆心向善之恩》第十六章)。所以，恩寵不是德性。

正解 我解答如下：有人主張恩寵與德性在實質上相同，只在理念上有差別：即以其是天主的恩賜，或使人中悅天主而言，稱為恩寵；以其助人行善而言，則稱為德性。大師《語錄》卷二第二十七題第六章似乎便是抱持這主張。

但若將德性之概念細加推究，便知此說不能成立。按哲學家在《物理學》卷七第三章所說的：「德性是完美者的一種配備；所謂完美者，即按天性設置的。」由此可知，每個東西的德性(德能)都是針對一個已經存在的天性的東西：即一個東西的配備合於天性，便是德性。前面第五十五題等已經討論的由修練而來的德性，顯然是針對人之天性的適當配備。灌輸性的德性是針對較高之目的之較高方式的配備，所以也該是針對較高的天性或性體，此即分得之天主之性體或天主性。正如《伯多祿後書》第一章4節所說的，天主「將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉著這些恩許，成為有分於天主性體的人。」我們有了這種性體，便是重生為天主的子女。

正如理性的自然之光是練得之德能，或德性以外的東西，這些德性是與自然之光有關係的；恩寵之光是天主之性體的分有，也是灌輸性德性以外的東西。後者乃是出於恩寵之光，並以此光為指歸。故此，宗徒在《厄弗所書》第五章8節說：「從前你們原是黑暗，但現在你們在主內卻是光明，生活自然要像光明之子一樣。」正如練得之德性助人按理性自然之光行動；同樣，灌輸的德性助人按恩寵之光行動。

釋疑 1.奧斯定稱藉愛德行事之信德為「恩寵」，因為通過愛德

的信德之行動，是使人中悅天主之恩寵（寵愛），藉以獲得彰顯的第一個行動。

2.在德性之定義中所說的「善」，是指對先已存在之性體的適合性，無論是本然之性體，或是分有之性體。恩寵之被視為善，不是按這方式；而是按正解已說過的，有如在人內之善的根基。

3.恩寵屬於第一類品質。但是不同於德性；而是先德性而有的一種設備，有如德性之根本和基礎。

第四節 恩寵是以靈魂之本體，抑或以其某機能為主體

有關第四節，我們討論如下：

質疑 恩寵似乎不是以靈魂之本體（essentia）為主體，而是以靈魂的某機能為主體。因為：

1.奧斯定在「反駁伯拉糾派及柴勒斯定派」卷三第十一章說，恩寵與意志或自由意志之關係，「似騎士與馬之關係」。但意志或自由意志乃是一種機能，這在第一集第八十三題第二節已經說過。所以，恩寵是以靈魂之機能為主體。

2.此外，奧斯定說，「人的功績始自恩寵」（《論恩寵與自由意志》第六章）。但功績在於行動，行動則出自某機能。所以，恩寵似乎是靈魂上某機能的成就。

3.此外，倘若靈魂之本體是恩寵的專有之主體，則靈魂是因為有本體而能有恩寵。但這是不對的，因為如此的話，則凡是魂都能有恩寵了。所以靈魂之本體不是恩寵的專有之主體。

4.此外，靈魂之本體先於其機能。但先有者沒有後者亦可設想。所以可以不設想靈魂之機能——即意志和智能等，而設想靈魂上的恩寵。這是不合理的。

反之 因了恩寵，我們重生為天主的子女。但是生產先是以本

體爲終點，而後以機能。所以，恩寵首先是在靈魂的本體上，而非在機能上。

正解 我解答如下：這個問題繫於前面第三節的問題。倘若恩寵就是德性，則必然是以靈魂之機能爲主體。因爲前面第五十六題第一節已經說過，靈魂之機能是德性的專有之主體。若恩寵與德性不一樣，則不能說靈魂的機能是恩寵之主體；因爲靈魂之機能的成就，皆有德性之意義，這在前面第五十五題第一節、第五十六題第一節也說過了。既然恩寵是先於德性的，故該以先於靈魂之機能者爲主體，所以是以靈魂之本體爲主體。正如人是以智性機能藉信德而分有天主的知識，並以意志之機能藉愛德分有天主的愛；同樣，人是以靈魂之本體，按相似的方式，藉重生或再造而分有天主的本體。

釋疑 1.靈魂之機能是源自靈魂之本體，並爲行爲之根本；同樣，德性也是源自恩寵而及於靈魂之機能，並使機能有行動。故此，恩寵與意志之關係是推動者與被動者之關係，亦即騎士與馬之關係；而不是依附體與主體之關係。

2.由上面釋疑1.所說的，也可知道質疑2.的解答。恩寵是通過德性而爲功行之根本；正如靈魂之本體是通過其機能，而爲各種活動之根本。

3.靈魂之爲恩寵的主體，是因爲是屬於智性或理性之類的魂。靈魂之類別不是由其機能所構成的，因爲機能是伴隨靈魂之類別而有的自然屬性。所以人的靈魂，在本質上與其他生物，即動物或植物的魂不同。故此，不能因了人類靈魂之本體是恩寵之主體，便說任何魂皆能是恩寵之主體；靈魂之本體之所以能爲恩寵之主體，是因了屬於這個類別（智性或理性的魂——靈魂）。

4.既然靈魂之機能是伴隨靈魂之類別的自然屬性，故靈魂不能沒有機能。即使假設靈魂沒有機能，則仍該說它是屬於智性或理性之類別的；不是因了它現實地具有這些機能，而是因為那種本質自然該產生那些機能。

第一一一題

論恩寵之分類

一分爲五節一

然後要討論的是恩寵之分類（參看第一〇九題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、恩寵是否可分爲白白施予的恩寵，及使中悅天主的恩寵。
- 二、論使中悅天主的恩寵之分爲（主導）作用恩寵與配合作用恩寵。
- 三、論使中悅天主的恩寵之分爲先施的與後施的。
- 四、論白白施予的恩寵之分類。
- 五、論白白施予的恩寵與使中悅天主的恩寵之比較。

第一節 恩寵是否可分爲白白施予的恩寵，及使中悅天主的恩寵

有關第一節，我們討論如下：

質疑 將恩寵分爲使中悅天主的恩寵（*gratia gratum faciens*）和白白施予的恩寵（*gratia gratis data*），似乎不合適。因為：

1.由前面第一一〇題第一節所說的可以知道，恩寵是天主的一種恩惠。然而，人並不因了從天主得了什麼東西，便中悅天主；反過來說才合理，即天主之所以白白施恩於人，乃因人中悅天主。所以，沒有所謂使中悅天主的恩寵。

2.此外，凡不是因有功在先而賜給的，都是白白賜給的。但是天性方面的善，也不是因有功在先而賜給人的，因為先要有天性而後始能有功績。所以，天性也是天主白白賜給的。天性与恩寵是兩類東西。所以，不宜以「白白施予的」當

恩寵的差稱；因為在恩寵之共類以外，也有白白施予的東西。

3.此外，分類都應根據對立關係。但是我們藉以成義的使中悅天主之恩寵，也是天主白白賜給的；就如《羅馬書》第三章24節所說的：「眾人都因天主白白施給的恩寵，成為義人。」所以，使中悅天主的恩寵不能與白白施予的恩寵對分。

反之 宗徒說恩寵有這兩種性質，即使人能中悅天主的，和白白賜給的。關於第一種性質，他在《厄弗所書》第一章6節說：「祂（聖父）在自己的愛子內，使我們成為可愛的（中悅祂的）」。關於第二種性質，他在《羅馬書》第十一章6節說：「既然是出於恩寵，就不是出於作為，不然恩寵就不算為恩寵了。」所以，可以根據恩寵是具有其一，或二者兼具，而加以區分。

正解 我解答如下：宗徒在《羅馬書》第十三章1節說，從天主來的東西，都是有次序的。按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的，萬物的次序在於有的東西是通過別的東西而歸向天主。既然恩寵是為使人歸向天主的，故循此次序有的人，也是通過別人而歸向天主，因而遂有兩種恩寵：一種使受恩寵的人與天主結合，這是「使中悅天主的恩寵」；另一種使人協助他人歸向天主，這種恩寵稱為「白白施予的恩寵」，因為是在人性能力以外，和個人的功績以外而賜給人的。但因了不是為使獲得恩寵的人自己成義的，而是為使他協助他人成義的，故不稱之為使中悅天主的恩寵。關於這種恩寵，宗徒在《格林多前書》第十二章7節說：「聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處」，即為他人的好處。

釋疑 1.恩寵之稱為使中悅天主的，不是以動因關係，而是以形式因關係。即是因為人藉恩寵而成義，因而堪得稱為為天主

所喜愛的；就如《哥羅森書》第一章12節說的：「使我們有資格在光明中，分享聖徒的福分」。

2. 恩寵既是白白施予的，排斥應然或義務（debitum）之意義，義務能有兩種意義。一種是由於功勞來的，是對有功行的人的義務；就如《羅馬書》第四章4節所說的：「給工作的人工資，不算是恩惠，而是還債。」另一種義務或應然是由於天性的條件，例如我們說：人之有理性和屬於人性的其他東西是理所當然的。按這兩種意義，都不能說天主對受造物有義務；反而該說，受造物有義務服從天主，完成天主的使命。即某種天性要具有某些條件或性質，並從事某些工作和達到某些目的。所以，自然恩惠沒有第一種意義的義務，但有第二種義務。但是超性的恩惠兩種義務都沒有，因而特別稱之為恩寵。

3. 使中悅天主的恩寵，比白白施予的恩寵多點東西，即：它使人中悅天主，而這也屬於恩寵的範疇。那沒有這個作用的白白施予的恩寵，遂保用普通名稱，就像在許多別的事上一樣。所以兩種之間的差別，就似是「使中悅天主的」與「不使中悅天主的」。

第二節 恩寵是否可分為主導作用恩寵，與配合作用恩寵

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將恩寵分為「主導作用的」（operans）與「配合作用的」（cooperans）兩類，似乎不合適。因為：

1. 按前面第一一〇題第二節釋疑2.所說的，恩寵是一種依附體。但依附體不能對主體起作用。所以，沒有所謂的起作用的恩寵。

2. 此外，若說恩寵在我們身上有作用，那主要是使我們成義。但這不只是恩寵的作用；因為關於《若望福音》第十四章12節那句：「我（基督）所做的事業，他（信基督的）也要

做」，奧斯定說：「那不用你而造了你的，將不會不用你而使你成義。」（《證道集》第一六九篇第十一章）所以，沒有恩寵是絕對（或全面）有作用的。

3.此外，與人配合做事似乎是次級行動者的事，而不是主要行動者的事。但在我們內，恩寵的作用比自由意志的作用更為主動；就如《羅馬書》第九章16節說的：「蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈。」所以，不該稱恩寵是配合作用的。

4.此外，分類該根據對立關係。但是作用與配合作用不是對立的，因為同一個東西能又起作用又有配合作用。所以不該把恩寵分為作用的與配合作用的。

反之 奧斯定在《論恩寵與自由意志》第十七章說：「天主在我們內藉配合作用，完成祂藉主導作用所開始的。因為是祂開始作為，使我們願意；及至我們願意後，祂又配合著使之完成。」但是天主推動我們向善的作用是恩寵。所以，恩寵可以分為主導作用的與配合作用的。

正解 我解答如下：第一〇九題第二、第三、第六及第九節，以及第一一〇題第二節已經說過，恩寵有兩種意義：一是指天主使我們願意並實行善事的助佑；一是指天主灌輸給我們的常備恩惠。這兩種恩惠皆可分為主導作用的與配合作用的。使一個效果實現的行動或作為，不歸於被動者，而歸於主動者。故此，針對某一效果，若我們的心靈是被動的而不是主動的，只有天主是主動的，則有關行動或作為歸於天主，因而稱為（主導）作用的恩寵。若針對某一效果，我們的心靈既主動也被動，則有關行動或作為，不只歸於天主，也歸於靈魂，因而稱為配合作用的恩寵。

在我們內有兩種行動。一種是內心的意志行動。針對這種行動來說，意志是被動的，天主是主動者；特別在意志以前向惡，而開始向善的時候。就天主推動人的心靈做這行動而言，便稱為主導作用恩寵。另一種行動是外表的；按前面第十七題第九節所說的，這是由意志命使的，故這行動的作用歸於意志。但因為天主也幫助我們做這行動，在內堅定我們的意志使之採取行動，在外給我們行動的能力；故針對這種行動而言，稱為配合作用恩寵。因此奧斯定在上述反之之話以後，又說：「天主行動為使我們願意，當我們願意時，我們又因祂與我們合作而得以完成。」所以，若恩寵是指天主為使我們行善立功而白給的動力，可以分為主導作用的與配合作用的。

若恩寵是指常備之恩惠，其效果也有兩種，像其他形式的效果一樣：第一是存有或實在（esse），第二是行動；例如熱之行動或作用是使東西成為熱的，和向外散發熱。因為常備恩寵，看其使靈魂康復或成義，使之成為天主所喜悅者之作用，便稱為主導作用恩寵；視之為功行之根本，因為功行也出於自由意志，則稱為配合作用恩寵。

釋疑 1.以恩寵為一種依附性的品質而論，對靈魂沒有動因的作用，而是有形式因的作用，就如：白色使表面成為白的。

2.天主使我們成義不能不用我們，因為在我們成義時，我們是用自由意志的行動同意於天主之正義。但自由意志之行動，不是恩寵的原因，而是恩寵的效果。故整個作用都歸於恩寵。

3.說一人與他人配合或合作，不只有次要主動者與主要主動者之合作；幫助人達成已決定之目的，也是配合或合作。天主以主導作用恩寵使人願意向善。既有了目的，恩寵隨後也就與我們合作。

4.由上面正解所說的可以知道，主導作用恩寵與配合作用恩寵是同一恩寵，只是由於效果不同而有區別。

第三節 恩寵是否可以分爲先施的與後施的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 恩寵似乎不該分爲「先施的」(praeveniens)與「後施的」(subsequens)。因爲：

1.恩寵是天主之愛的效果。但是按《若望壹書》第四章10節所說的，天主的愛常是先施的，總不會是後施的：「不是我們愛了天主，而是祂先愛了我們。」所以，恩寵不該有先施後施之別。

2.此外，使中悅天主的恩寵在人內只有一個，因爲它是足夠用的；就如《格林多後書》第十二章9節說的，「有我的恩寵爲你夠了」。但同一個東西沒有先後之別，所以恩寵不該分爲先施的與後施的。

3.此外，由效果而認知恩寵。但是恩寵有無限的效果，一個接連一個。恩寵若要分先後，則將有無限類別的恩寵。任何學術也不管無限。所以恩寵不該分爲先施的與後施的。

反之 天主的恩寵是出於祂的仁慈。但是《聖詠》第五十九篇11節說：「祂的仁慈先我而行」；《聖詠》第二十二篇6節又說：「祂的仁慈隨我而至」。所以，恩寵可以分爲先施的與後施的。

正解 我解答如下：正如恩寵按不同的效果分爲主導作用恩寵與配合作用恩寵，同樣也分爲先施的與後施的，無論是哪種恩寵。恩寵在我們身上有五種效果：第一，使靈魂復元；第二，使之願善；第三，使之實行所願之善；第四，固定於善；第

五，達到光榮。在我們內產生第一個效果的恩寵，針對第二個效果則稱為先施的恩寵；在我們內產生第二個效果的，針對第一個效果便是後施的。因了一個效果能是別的以後的，又是另一個以前的，故關於同一個效果之恩寵，針對其他不同的效果而言，可以又是先施的，又是後施的。故此，奧斯定在《論本性與恩寵》第三十一章說：「先施為使我們復元，後施為使復元後強壯；先施為召叫我們，後施為光榮我們。」

釋疑 1.天主的愛是永恆的，所以只能是先施的。但恩寵是指時間性的效果，能在某事以前，也能在某事以後。因此恩寵可以稱為先施的與後施的。

2.恩寵之為先施的與後施的，這一分類不是按本質，只是按效果，正如**第二節釋疑4**.關於主導作用與配合作用之恩寵所說的。後施的恩寵雖屬於光榮，與現在使我們成義的先施恩寵並沒有數目上的差別。正如（現世）旅途的愛德在天堂上並不消滅，而變為完整的；恩寵之光也是一樣，因為二者之理中都不含有缺欠。

3.雖然恩寵的效果能有無限個，因為人的行動是無限的，但都能歸納為幾個固定的類別。何況一切效果的共同點之一，是具有先後之關係。

第四節 宗徒對白白施予的恩寵所做的區分，是否合理

有關第四節，我們討論如下：

質疑 宗徒對白白施予的恩寵所做的區分（《格林多前書》第十二章8至10節），似乎不合理。因為：

1.凡天主白白給我們的恩惠，都可以說是白白施予的恩寵。但天主白白給我們的恩惠無限，無論是靈魂之善方面的，或身體之善方面的，這些又都不使我們成為中悅天主的。所以

白白施予的恩寵不能局限於幾個固定的類別。

2.此外，白白施予的恩寵與使中悅天主的恩寵是對分的。但信德屬於使中悅天主的恩寵；因為按《羅馬書》第五章1節所說的，它使我們成義：「我們既因信德成義」等等。所以，信德（fides）不該被列在白白施予的恩寵之內，何況那裡也沒有列出別的德性，如：望德和愛德。

3.此外，治病和講各種語言，乃是一些奇蹟。解釋語言該屬於智慧或知識，就如《達尼爾》第一章17節說的：「天主賜給了這些青年精通各種文字和學問（知識）的才智與聰慧。」所以，不該將治病之恩寵和講各種語言與奇蹟對分；也不該將解釋語言與智慧的言語和知識的言語對分。

4.此外，智慧和知識（明達）都是聖神的恩賜；但按前面第六十八題第四節所說的，聰敏和超見、孝愛、剛毅和敬畏，也都是聖神的恩賜。所以，這些也該列入白白施予的恩寵之內。

反之 宗徒在《格林多前書》第十二章8至10節卻說：「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；有人蒙受了信心（信德），另有人蒙受了治病的奇恩；有的能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言。」

正解 我解答如下：前面第一節曾說，白白施予的恩寵是為使人幫助他人歸向天主。人幫助他人時不能從其內心推動，這只是天主的事；人只能在外面教導或說服。所以，白白施予的恩寵包括人為能教導他人有關天主的超越理性之事，所需要的一切。這共有三點：第一，他要完全通曉天主的事，才能用以去教導別人；第二，他該能證明他所說的，否則他講的道理便沒

有效力；第三，他能把他自己知道的適當地表達給聽眾。

關於第一點，有三件要事。和一般當老師的一樣，要教導他人某種學問的，先要對這學問的原理知道得確實清楚；故此列了「信德」，即對不可見之事物的確信，這在天主教的道理中有似原理。第二，教導者要知道這門學問的主要結論，因此列有「智慧之言語」，即關於天主之事理的認知。第三，要知道許多例子和效用，有時該用以指明原因，因此列有「知識之言語」，是關於人間事物之認知，因為：「天主之看不見的美善，可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」（《羅馬書》第一章20節）

關於理性範圍之事理的證明是靠論證。關於天主啓示之超越理性之事理的證明，是靠專屬於天主之德能的事情。這可分為兩層。第一，教導聖道者做出只有天主能做的事情，即行奇蹟：或是關於身體方面的，故有「治病的奇恩（恩寵）」；或是只為顯示天主之德能的，如：使太陽靜止或失去光華，使海洋分開，因而列有「行奇蹟」。第二，他能明示只有天主知道的事情：這有未來要發生的事，故列「說先知的話」；和心中隱密的事，故列「辨別神恩」。

關於表達能力，先有為使人瞭解要用的語言，故列有「能說各種語言」；其次是要用之字句的意義，故列「能解釋語言」。

釋疑 1.前面第一節已經說過，並非天主給我們的一切恩惠皆稱為白白施予的恩寵，只有那超出自然或天性能力的才是，例如：漁夫有智慧之言語和知識之言語等類的事。這裡所列的就是這種白白施予的恩寵。

2.這裡當作白白施予的恩寵所列的信德（信心），不是指使人本身成義的德性；而是指一人所具有的堅定信德（信心），

使他能教導別人有關信德的事。而望德和愛德屬於嗜慾能力，是使人歸向天主的。

3.治病的奇恩（恩寵）與行奇蹟分列，因為其使人趨向信德的作用不同：一個身受病癒之恩惠的人，比看到信德之奇蹟的更容易接受信德；講各種言語與解釋言語，對推動人接受信德的作用也不一樣，故列為不同的白白施予的恩寵。

4.智慧和知識不是以聖神之恩賜的名義，而列為白白施予的恩寵。按前面第六十八題第四節所說的，使人在關於智慧和知識的事上易受聖神的推動，是聖神的恩賜。它們被列為白白施予的恩寵，是因為具有豐富的智慧和知識，使人不只自己對天主的事瞭解正確，且能教導他人，說服提出異議的人。故在白白施予的恩寵中，特別稱之為「智慧的言語和知識的言語」，因為按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第一章所說的：「只知道人為獲得永福該相信什麼是一回事；知道怎樣用來為好人服務，怎樣反駁壞人，則是另一回事。」

第五節 白白施予的恩寵是否比使中悅天主的恩寵高貴

有關第五節，我們討論如下：

質疑 白白施予的恩寵似乎比使中悅天主的恩寵高貴。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷一第二章說：「民族的益處高於一人的益處。」按前面第一及第四節所說的，使中悅天主的恩寵只是為了一人的益處；而白白施予的恩寵是為整個教會的公共利益。所以，白白施予的恩寵比使中悅天主的恩寵高貴。

2.此外，兼善他人比獨善其身德性高；就如一個也能光照別的物體之物體，比只光照本身而不能光照別的物體之物體，其亮度高。故此，哲學家在《倫理學》卷五第一章說：「正義是最高貴的德性」，因為它使人與他人的關係正當。但是使中悅天主的恩寵只使人成全自己，白白施予的恩寵使人成全

他人。所以，白白施予的恩寵比使中悅天主的恩寵高貴。

3.此外，較好之東西所專有的，比一般東西所通有的高貴，例如：理解是人所專有的，比動物所共有的感覺高貴。但是使中悅天主的恩寵乃是教會之成員所通有的，白白施予的恩寵則是教會較高之成員專有的恩惠。所以，白白施予的恩寵比使中悅天主的恩寵高貴。

反之 宗徒在《格林多前書》第十二章8至10節列舉了白白施予的恩寵以後，遂說：「我現在把一條更高超的道路指給你們」（31節）；而從下文可以看出，他所說的是愛德，是屬於使中悅天主之恩寵的。所以，使中悅天主的恩寵比白白施予的恩寵高貴。

正解 我解答如下：一個德性所指向的益處或善越高貴，其本身就越高貴。目的常比導致目的者高貴。使中悅天主的恩寵使人直接與最後目的相結合，白白施予的恩寵則是為人做些趨向最後目的的準備；例如，因了先知的話或奇蹟等，人被引導著朝向與最後目的相結合邁進。所以，使中悅天主的恩寵比白白施予的恩寵高貴。

釋疑 1.按哲學家在《形上學》卷十二第十章所說的，群眾之利益有兩種。一種是群眾本身之益處，例如：軍隊之秩序；一種是與群眾分開的利益，例如：主帥之益處。這後一盆處較高，因為前一盆處是以這後一盆處為目的。白白施予的恩寵所指向的教會之公共利益是教會之秩序；而使中悅天主的恩寵所指向的是分開的公共利益，即天主。所以，使中悅天主的恩寵比較高貴。

2.假如白白施予的恩寵能使他人得到自己藉著使中悅天

主的恩寵所得到的，則白白施予的恩寵較為高貴：如太陽的光度比被其光照之物體的光度高。但是藉白白施予的恩寵，人不能將自己因使中悅天主的恩寵而與天主的結合傳給他人，只能在他人身上產生某些準備，所以不能證明白白施予的恩寵比較高貴：如火表現於外，並使他物熱化之熱，也不比火之本體形式的熱度高。

3. 感覺是以理解為目的，故理解比較高貴；這裡正相反，因為專有者是以共有者為目的。故此不能相比。

第一一二題

論恩寵之原因

一分爲五節一

然後要討論的是恩寵之原因（參看第一〇九題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、是否只有天主是恩寵之動因。
- 二、接受恩寵者是否需要自由意志行動方面的準備。
- 三、上述準備是否能必得恩寵。
- 四、每人的恩寵是否相等。
- 五、人是否能知道自己有恩寵。

第一節 是否只有天主是恩寵之原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不只有天主是恩寵的原因。因為：

1.《若望福音》第一章17節說：「恩寵和真理是由耶穌基督而來的。」但是耶穌基督不只指其攝取者天主性，也指其被攝取的人性。所以，受造物能是恩寵的原因。

2.此外，新約法律與舊約法律之聖事的差別，在於新約法律之聖事產生恩寵，而舊約法律之聖事只表示恩寵。但新約法律之聖事是一些可見的事物。所以不只有天主是恩寵的原因。

3.此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第三、第四、第七及第八章說，天使淨化、光照，並成全其他低級天使和人類。但是有靈性的受造物只能靠恩寵獲得淨化、光照和成全。所以，不只有天主是恩寵的原因。

反之 《聖詠》第八十四篇12節說：「上主常廣施恩寵和光榮。」

正解 我解答如下：每個東西之作用，都不能超過其類別範圍；因為原因常該高於效果。恩寵之恩惠超出一切受造物之能力；因為那無非是分有天主的性體，這性體高於一切其他性體。所以受造物不可能產生恩寵。故此，只有天主能使人天主教化，使人藉其肖像之分得，享有天主之性體；正如：除火之外，沒有東西能產生火一樣。

釋疑 1.按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十九章說的，基督的人性，有似「其天主性的一種工具」。工具不是憑自己的能力產生主要原因之作用，而是靠主動者之能力。所以基督的人性不是憑自己的能力產生恩寵，而是靠與之結合的天主性的能力；由於其天主性，基督之人性的行動才有救恩作用。

2.正似基督之位格中的人性，在天主之能力產生主要作用下，藉恩寵而產生救恩；由基督來的新約法律之聖事，也是以工具資格產生恩寵。主要原因則是天主聖神在聖事內運作的德能，就如《若望福音》第三章5節說的：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國」。

3.天使淨化、光照和成全天使及人，是以一種教導方式，不是以恩寵使之成義的方式。故此，狄奧尼修在《神名論》第七章（參見《上天階級論》第七章）說，這種「淨化、光照和成全，無非是分得天主的知識。」

第二節 人是否須有針對恩寵的準備或配合

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人似乎不須有針對恩寵的準備或配合。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第四章4節說：「給工作的人工資，

不算是恩惠，而是還債。」但是，人藉自由意志而有準備，無非就是藉某種工作或作為，這樣就失去了恩寵的意義。

2.此外，不停犯罪的人，不準備得有恩寵。但有人不停地犯罪卻得了恩寵，例如：保祿。按《宗徒大事錄》第九章1節所說的，他在「向主的門徒口吐恐嚇和兇殺之氣」時，得到了恩寵。所以，為得恩寵，人不必有任何準備。

3.此外，能力無限的主動者，不需要質料方面的準備；甚而連質料都不需要，例如：（從虛無中）創造即是如此。給人恩寵與創造相似，因而《迦拉達書》第六章15節說「新的受造物」。但是按前面第一節說的，只有萬能的天主產生恩寵。所以，為得恩寵，人不必有任何準備。

反之 《亞毛斯》第四章12節說：「以色列，你準備迎接你的天主罷！」《撒慕爾紀上》第七章3節也說：「準備你們的心歸向上主罷！」

正解 我解答如下：前面第一〇九題第二、第三、第六及第九節，以及第一一〇題第二節、第一一一題第二節已經說過，恩寵有兩種：有時是指天主的常備恩惠；有時指天主推動靈魂行善的幫助。為得第一種恩寵，需要有所準備；因為形式只能存在於有配備的質料。若恩寵是指天主推動人行善的幫助，則人不必有先於天主之幫助的任何準備；甚而該說，人本身能有的任何準備，皆是出於推動靈魂向善的天主之助佑。按這觀點，自由意志準備領受恩寵的善良行動，乃是自由意志在天主之推動下的行動；所謂人準備自己，指的就是這種行動。例如《箴言》第十六章1節說的：「內心策畫在於人」；但天主是自由意志的主要推動者，這時便說：「天主準備人的意志」（《箴言》第八章35節），及「上主指引人的腳步」（《聖詠》第三十七篇23節）。

釋疑 1.人爲得恩寵的準備，有時與恩寵之灌輸是同時的。這種行動是有功的，但不是針對他已得到的恩寵，而是針對他尚未得到的光榮。另有一種不完美的準備，有時是在使中悅天主之恩寵以前的，然而出於天主的推動。這準備不足立功，因爲人尚未因恩寵而成義；按我們後面第一一四題第二節要講的，功行只能是來自恩寵的。

2.既然人爲能準備領受恩寵，先要有天主推動他向善；一人是立刻或慢慢地準備好，便沒有關係了。因爲按《德訓篇》第十一章23節說的：「使窮人忽然變爲富翁，在上主眼中，是件容易的事。」有時天主推動人行點善事，但不是完美的善事，這種準備是在恩寵之先。但有時天主突然推動人完全向善，人立刻獲得恩寵，就如《若望福音》第六章45節所說的：「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來。」保祿便是這樣：他仍在繼續犯罪的時候，他的心完全爲天主所動，立刻聽教、學習、前來，因而立刻得了恩寵。

3.無限能力的主動者，不需要由別的原因之行動而來的、先已存在的質料或質料之準備。但是根據要產生的東西之條件，需要在其內產生質料，以及承受形式的應有準備。天主給靈魂灌輸恩寵時，也不需要非由祂而來之準備。

第三節 對恩寵有準備的、或盡力而爲的，是否必然獲得恩寵

有關第三節，我們討論如下：

質疑 對恩寵有準備的、或盡力而爲的，似乎必然獲得恩寵。因爲：

1.關於《羅馬書》第五章1節那句「我們既因信德成義，與天主和好了」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主接受投奔自己的人，否則天主就有過錯了。」但是天主不能

有過錯。所以，天主不可能不接受投奔自己的人。故此，他必然得到恩寵。

2.此外，安瑟謨在《論魔鬼之墮落》第三章說，天主之所以不給魔鬼恩寵，是因為魔鬼不願意接受，也沒有準備。但是除去原因，效果也自然除去。所以若有人願意有恩寵，必然就給他。

3.此外，按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，善是有散發性的，但恩寵之善優於天性之善。既然質料配備好必然就有自然形式，似乎對恩寵有準備的人更是必然得到恩寵。

反之 按《耶肋米亞》第十八章6節所說的，人與天主之關係，就似泥土與陶工：「你們在我手中，就像泥土在陶工手中一樣。」但泥土無論準備得多好，也不一定從陶工那裡得到形式。所以，人無論怎樣準備自己，也不必然從天主得到恩寵。

正解 我解答如下：上面**第二節**已經說過，人得恩寵之準備，是來自天主之推動，和自由意志之被動。故此，可以從兩方面去看準備：一是從其來自自由意志方面去看，如此則沒有得到恩寵的必然性，因為恩寵之恩惠超出人的能力之一切準備；另一方面是看其來自天主之推動，這時針對天主所指出的有一種必然性，但不是由於外力的強迫，而是由於內在的無誤，因為天主的意向不能失誤。故此，奧斯定在《論聖人之預定》卷二第十四章說：「藉天主的恩慈，凡得救的，都是必然地得救。」因此，若推動者天主的用意是要受祂推動的人心獲得恩寵，則它必然獲得恩寵；就如《若望福音》第六章45節所說的：「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來。」

釋疑 1.該註解所講的人，已經得了恩寵，並以業經恩寵塑造

的自由意志之有功行動投奔天主；若天主不接受這人，便是違反祂所規定的正義。假如是指有恩寵以前自由意志之行動，則人之投奔天主是由於天主的推動，當然不會失敗。

2. 缺少恩寵的第一個原因是來自我們，但賜恩寵的第一個原因是來自天主；就如《歐瑟亞》第十三章9節說的：「你是你自己的禍根，以色列！只有我是你的救援。」

3. 自然物之質料上的配備，也不必然得到形式，除非藉作此配備的動因之力量。

第四節 一人的恩寵是否大於另一人的恩寵

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一人的恩寵似乎不大於另一人的恩寵。因為：

1. 按前面第一一〇題第一節所說的，我們得的恩寵是出於天主的愛。但是《智慧篇》第六章8節說：「無論大小，都是祂造的；祂對一切，都同樣（aequaliter）加以照顧。」所以，大家由祂得的恩寵都相同。

2. 此外，凡達到極點的，都無多寡之別。但恩寵是達到極點的，因為它使人與最後目的結合。所以無大小之別。故此一人的恩寵並不大於另一人的。

3. 此外，按上面第一一〇題第一節釋疑2.所說的，恩寵是靈魂的生命。但是生命沒有多少之別。所以，恩寵也是一樣。

反之 《厄弗所書》第四章7節說：「我們各人所領受的恩寵，是按照基督賜恩的尺度。」按尺度而給的，每人得的不一樣。所以，各人得的恩寵不一樣。

正解 我解答如下：前面第五十二題第一及第二節、第六十六題第一及第二節已經說過，習性能有兩種大小：一種是由於目的或

對象，指向較高之善的德性便比較高貴；另一種是由於主體，它分得的習性能多能少。按第一種大小，則使中悅天主之恩寵沒有大小之別；因為恩寵本身之意義即在使人與至善的天主結合。但在主體方面，則恩寵能有大小：即一人所受之恩寵的光照，比另一人所受的比較完美。

這種差別的原因，一部分是來自準備自己以得恩寵者方面：誰對恩寵準備得好，得的恩寵便多。但是差別的第一原因不能是來自這方面；因為人對恩寵的準備，要靠天主對人之自由意志的準備。所以這差別的第一原因是來自天主那方面的，祂以不同的尺度分施恩寵，為了從不同的等級產生一個完美的教會；就如祂使萬物分成等級，以構成一個完美的宇宙。故此，宗徒在《厄弗所書》第四章7節說了：「我們各人所領受的恩寵，是按照基督賜恩的尺度」，列舉了各種恩寵，隨後第12節又說：「為成全聖徒，以建樹基督的身體。」

釋疑 1.可以從兩方面去看天主的照顧。一方面是看天主的行動，它是單純的，一貫的。在這方面，天主對一切東西的照顧都是一樣的，因為祂是用同一單純行動管理大小。另一方面是看天主的照顧在受造物中所造成的結果。在這方面便有了差別；因為按天主的措施，祂給予某些東西較大的恩惠，給予別的東西較小的恩惠。

2.正解所舉之理由，是根據恩寵的第一種大小方式。因為說恩寵更大，不可能是說它指向一更大的善，只能是說它安排人對同一善有較大或較小的分得。因為在恩寵及最後的光榮方面，就主體的分得而言，都能有程度強弱的差別。

3.自然或天性生活屬於人的本質本體，所以沒有大小之分。但人之分有恩寵的生命，是按依附體方式，故人之有恩寵的生命，能有大小或多少之別。

第五節 人是否能知道自己有恩寵

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎知道自己有恩寵。因為：

1. 恩寵是以其本質寓於靈魂之內。但按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十五及第三十一章所說的，靈魂對以本質寓於其內的東西，有極確實的認知。所以，有恩寵的人能極確實地認知恩寵。

2. 此外，恩寵是天主的恩惠，與知識一樣。但從天主得有知識的人，知道自己有知識，就如《智慧篇》第七章17節所說的：「上主把所有事物的正確知識，賜給了我。」按同理，從天主得有恩寵的人，也知道自己有恩寵。

3. 此外，光明比黑暗容易認知，因為宗徒在《厄弗所書》第五章13節說：「凡顯露出來的，就是光明」。罪惡是心神上的黑暗，有罪的人能確實知道自己有罪。恩寵是心神上的光明，更該如此。

4. 此外，宗徒在《格林多前書》第二章12節說：「我們所領受的，不是這世界的精神，而是出於天主的聖神，為使我們能明瞭天主所賜予我們的一切。」但恩寵是天主的最大恩惠，所以因聖神而得有恩寵的人，也因同一聖神而知道自己獲賜了恩寵。

5. 此外，《創世紀》第二十二章12節，以天主的名義對亞巴郎說：「我現在知道，你實在敬畏天主」，意即「我使你知道」。這裡所講的是純正的敬畏，常寓有恩寵，所以人能知道自己有恩寵。

反之 《訓道篇》第九章1節說：「無人知道自己堪得恨或愛。」但是，使中悅天主的恩寵使人堪得天主的愛。所以，誰也不知道自己是否有使中悅天主的恩寵。

正解 我解答如下：一個東西能被認知有三種方式。一是靠啓示，以這方式，人能知道自己有恩寵。有時天主特別施恩，使某些人知道自己有恩寵，讓他們在現世就開始享受安全之快樂，好專心致身偉大的事業，承擔現世的不幸；就如《格林多後書》第十二章9節向保祿所說的：「有我的恩寵爲你夠了」。

另一方式是人憑自己知道，且是確實知道。以這方式，誰也不能知道自己有恩寵。除非靠事物的專有原理來辨明，否則對這事物不能有確實的認知，例如：人靠不能證明的普遍原理，對論證性的結論能有確實的認知；若他不知道原理，便不能知道自己認知結論。恩寵之原理或根本及對象是天主，祂是至高的，不爲我們所認知；就如《約伯傳》第三十六章26節所說的：「天主何其偉大，勝過我們的知識。」因而不能確實知道天主是否在我們內，就如《約伯傳》第九章11節所說的：「祂由我身旁經過，我卻沒有看見；祂走過去，我仍沒有發覺。」所以人不能確實斷定自己是否有恩寵，就如《格林多前書》第四章3及4節所說的：「連我自己也不審斷自己，那審斷我的只是天主。」

第三種方式是靠一些跡象而加以猜測。人能以這種方式知道自己有恩寵，即：如果他感覺自己是以天主爲樂，輕視現世的東西，又不覺得自己有死罪。《默示錄》第二章17節所說的，便可這樣去解釋：「勝利的，我要賜給他隱藏的瑪納；除領受的人外，誰也不認得。」因爲領受的人是靠一種甜蜜之經驗而得知，沒有領受的沒有這種經驗。但這種認知是不完美的。故此，宗徒在《格林多前書》第四章4節說：「我雖然自覺良心無愧，但我絕不因此就自斷爲義人。」因爲《聖詠》第十九篇12節說：「誰能認出自己的一切過犯？求你赦免我未覺察到的罪愆。」

釋疑 1.以自己之本質寓於靈魂的東西，可由經驗而被認知，因為人通過其行動得知這行動之內在根本，例如：由於願意之行動而知有意志，由於生命之各種活動而知有生命。

2.由於知識本身之性質，有知識的人便確知自己有知識；同樣，由於信德本身的性質，人對所信的事確知有信德。這是因為確實性屬於智性的完美，而上述之恩惠（知識與信德）是智性上的。因此誰有知識或信德，能確知自己持有。但是屬於嗜慾能力的恩寵和愛德等，性質不一樣。

3.罪過的根本和對象是現世的東西，是我們所熟識的。恩寵之對象或目的，則因其無以比擬的光，是我們所不知道的；正如《弟茂德前書》第六章16節所說的：天主「住在不可接近的光中」。

4.宗徒在那裡講的是光榮境界（天堂上）的恩惠，是我們之望德的對象，我們是靠信德才能確實有所認知；雖然我們不確知自己有恩寵，並藉恩寵能立功掙取那些恩惠。或者也可以說，他講的是由啓示而得的特別知識。因此他隨後第10節又說：「天主藉著聖神將這一切啓示給我們了」。

5.對亞巴郎所說的那話，也可指基於行事表現的經驗性的知識；即由於亞巴郎所行的事，可以體認到自己敬畏天主。或者也可以指啓示。

第一一三題

論恩寵之效果：首論罪人之成義

一分爲十節一

然後要討論的是恩寵之效果（參看第一〇九題引言）。首先，論罪人之成義，這是（主導）作用恩寵之效果；第二，論功績，這是配合作用恩寵之效果（第一一四題）。

關於第一點，可以提出十個問題：

- 一、何謂罪人之成義。
- 二、這是否需要灌輸恩寵。
- 三、是否需要自由意志之行動。
- 四、是否需要信德之行動。
- 五、是否需要自由意志反抗罪惡之行動
- 六、此外是否要加上罪過之赦免。
- 七、罪人之成義是按時間次序的，抑或突發的。
- 八、論促成成義之因素的自然次序。
- 九、罪人之成義是否爲天主的最大成就。
- 十、罪人之成義是否爲奇蹟。

第一節 罪人之成義是否爲罪過之赦免

有關第一節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不是罪過之赦免。因爲：

1. 罪過不只與正義對立；按前面第七十一題第一節所說的，它與所有的德性都相反。但是成義是走向正義的動態。所以，赦罪不都是成義，因爲動態都是從一點到相反的一點。

2. 此外，按《靈魂論》卷二第四章所說的，每個事物之名稱，該取自該事物之主要因素。但是按《宗徒大事錄》第十

五章9節所說的，赦罪主要靠信德：「祂以信德淨化了他們的心」；按《箴言》第十章12節說的，主要靠愛德：「愛情遮掩一切過失」。所以，罪過之赦免該根據信德或愛德來命名，而不該根據正義。

3.此外，罪過之赦免與蒙召似乎是一件事，因為被召叫的是離著遠的；而罪過使人遠離天主。但是按《羅馬書》第八章30節所說的，蒙召先於成義：「天主也使祂所召叫的人成義」。所以成義不是罪過之赦免。

反之 關於《羅馬書》第八章30節那句「天主也使祂所召叫的人成義」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是藉著罪過之赦免」。所以罪過之赦免就是成義。

正解 我解答如下：受動意義的成義，含有趨向正義之動態，就如：熱化是朝向熱的動態。既然正義本身即含有正當秩序之意義，因而能從兩方面去看。一是指人的行動所含有的正當秩序。按這意義，正義是一種德性：或為私人的正義，它根據人對另一私人之關係，規範人的行為；或為法律正義，它根據公共利益規範人的行為，這可參看《倫理學》卷五第一章。

正義的另一意義，是指人之內在配備的一種正當秩序：即是人的上層服從天主，而靈魂的低級能力服從上級能力，即理性。哲學家在《倫理學》卷五第十一章稱這種配備為「借喻式」的正義。人內的這種正義有兩種形成方式。一種是以單純的產生方式，是從無到有。一個不是在罪惡中的人，也能有這方式的成義，即在他從天主得到正義的時候，例如說：亞當曾得有原始正義。

這種正義在人內形成的另一方式，是按由一點到相反的一點之動態。這時所謂的成義，含有從不義狀態到上述正義狀

態之變化。這裡講的罪人之成義便是這種，就如宗徒在《羅馬書》第四章5節所說的：「為那未曾工作，而信仰那使不虔敬的人復義之主的」等等。由於動態多以終點命名，而非以起點，故人從不義狀態經罪過之赦免（而到正義狀態）的這種變化，是以終點而得其名稱，稱為罪人之成義。

釋疑 1. 罪過既然都含有心靈不服從天主之錯亂，都可稱為與上述**正解**之正義相反的不義，就如《若望壹書》第三章4節所說的：「凡是犯罪的，也就是做違法的事，因為罪過就是違法」。故此，稱罪過之排除為成義。

2. 信德和愛德專指人之心靈在智力和情感上，與天主之關係。正義則指全面的正當關係。故此，根據正義來命名，而不根據愛德或信德。

3. 蒙召涉及天主在內心推動，和鼓勵人離棄罪惡之助力。這推動力不是罪過之赦免，而是其原因。

第二節 罪過之赦免或罪人之成義，是否需要恩寵之灌輸

有關第二節，我們討論如下：

質疑 罪過之赦免或罪人之成義，似乎不需要恩寵之灌輸。因為：

1. 如果對立的兩點之間有中立點，則一人能離開一點而不到達相反的一點。罪過狀態與恩寵狀態是兩個有中立點的對立狀態：中立狀態即是無罪的狀態，人既沒有罪過，也沒有恩寵。所以人能得到罪過之赦免，而沒有達到恩寵。

2. 此外，罪過之赦免在於「天主之重估」(reputatio)；就如《聖詠》第三十二篇2節所說的：「上主不再歸咎的人是有福的」。但是按前面**第一一〇題第一節**所說的，恩寵之灌輸在我們內產生一種東西。所以，罪過之赦免不需要恩寵之灌輸。

3.此外，沒有人能同時歸屬兩個相反者；但有些罪過是相反的，例如：奢侈與吝嗇。所以，誰犯奢侈的罪，就不同時犯吝嗇的罪。但他以前能犯過吝嗇的罪。所以，誰犯奢侈的罪，就解脫了吝嗇的罪。所以，有的罪沒有恩寵，也得到赦免。

反之 《羅馬書》第三章24節卻說：「眾人都因天主白白施給的恩寵，成為義人。」

正解 我解答如下：由前面第七十一題第六節、第八十七題第三節等所說的可以知道，人犯罪是得罪天主。除非被得罪者的心氣對得罪者平復了，否則沒有寬赦。因此，所謂赦免我們的罪，是指天主對我們心平氣和了。這種平和在於天主對我們的愛。天主的愛，從天主那方面看是永恆不變的；但是在我們身上產生之效果有時中斷，即因我們離開天主，有時又恢復。罪過所排除的天主對我們之愛的效果，即是恩寵；恩寵使我們配得永生，死罪使我們失去永生。所以沒有恩寵之灌輸，不能理解罪過之赦免。

釋疑 1.寬恕一個人的冒犯，比單純地不恨一個沒有冒犯的人，所要求的多。對一個人無恨也無愛，在人間是常見的事；但是寬恕冒犯者的冒犯，就非有特別寬仁的心不可。天主對人的寬仁是靠恩寵之恩惠而恢復。雖然一人沒有犯罪前，可能沒有罪過，也沒有恩寵；但在犯罪後，沒有恩寵，便不能沒有罪過。

2.按前面第一一〇題第一節所說的，天主的愛不只在於天主之意志的行動，也帶有恩寵之效果；同樣，天主不將罪過歸咎於人，在這不再被怪罪的人身上，也有一種效果。因為天主不歸咎於人，乃是出於天主的愛。

3.奧斯定在《論婚姻與情慾》(De nuptiis et concup.)卷

一第二十六章說：「如果停止犯罪便是沒有罪，則只要有聖經的此一告誡就夠了：『孩子，你犯罪了，不要再犯！』」但這不夠，故又加說：『你要後悔前非，好能得到赦免。』」因為按前面第八十七題第六節所說的，罪過之行動過去後，仍留有罪債。所以，一人從一種罪轉到相反的罪後，前罪之行動固然停止了，但他仍有罪債，因而他有兩種罪債。罪債來自背離天主，而在這方面，罪過彼此沒有對立。

第三節 罪人之成義是否需要自由意志之行動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不需要自由意志之行動。因為：

1. 我們看到嬰兒因領洗而成義，沒有自由意志之行動；成年人有時也是如此。因為奧斯定在《懺悔錄》卷四第四章說，他的朋友身患瘡疾：「寒熱徹骨，死汗浴身，直僵僵地躺著，失掉了知覺好久了。人家在絕望之中，給昏迷不醒的他付了聖洗，得了重生。」這是靠成義的恩寵。但是天主的大能不受聖事的限制。所以，沒有聖事、沒有自由意志之任何行動，也能使人成義。

2. 此外，人睡眠時不能運用理性能力，因而也沒有自由意志之行動。但是按《列王紀上》第三章第5等節，和《編年紀下》第一章第7等節所說的，撒羅滿是在睡眠時得了智慧之恩惠。所以按同理，即使沒有自由意志之行動，有時天主也給人成義恩寵之恩惠。

3. 此外，恩寵之產生與保存是靠同一個原因；因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十二章說：「人該如此轉向天主，為能由祂而永遠成為義人。」但是沒有自由意志之行動，人內的恩寵得以保存。所以，沒有自由意志之行動，也能由其根本獲得恩寵之灌輸。

反之 《若望福音》第六章45節說：「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來。」但是，學習不能沒有自由意志之行動，因為學習者要同意於教導者。所以，沒有自由意志之行動，誰也不能因成義恩寵走向天主。

正解 我解答如下：罪人是因天主使人走向正義而成義，因為按《羅馬書》第四章5節所說的，是天主「使不虔敬的人復義」。天主推動萬物是按各自之方式，我們看到在自然界，在祂推動下，輕物是一種動法，重物又是另一種動法，因為二者之天性不同。人動向正義也是按人性的條件。人按本性是自由的。故有自由能力的人，若沒有自由意志之行動，便不會被天主推向正義；對能有此種行動的人，天主灌輸成義恩寵之恩惠時，同時也推動自由意志接受恩寵之恩惠。

釋疑 1. 嬰兒不能有自由意志之行動，所以天主推動他們成義，只憑他們靈魂的變化。但這要有聖事，因為他們復義所解除的原罪，不是由於他們自己之意志來的，而是由於血統；所以，他們神性的重生也是靠由基督來的恩寵。那些從來不曾運用過自由意志的瘋子和白癡也是一樣。但若人曾有過自由意志的運用，後因疾病或睡眠而停止了運用，則此人只靠表面的聖洗或別的聖事，不能得到成義之恩寵，除非他曾有過領聖事之意願，而這意願必含有自由意志之運用。奧斯定講的那人得到了重生，因為他在事前和事後都接受了聖洗。

2. 撒羅滿在睡眠中沒有掙得也沒有接受智慧，而是在夢中告訴了他因了他以前的願望，天主要給他智慧。故此，在《智慧篇》第七章7節以他的名義說：「我曾祈求，天主就賜給了我聰明。」或者也可以說，那不是自然的夢，而是先知性的出神；就如《戶籍紀》第十二章6節所說的：「若你們中有一

位是上主的先知，我要在神視中顯示給他，在夢中與他談話。」這時人能運用自由意志。

然而要知道，智慧之恩惠與成義恩寵之恩惠的性質不同。成義恩寵之恩惠主要在使人向善，這是意志之對象；故此，人之受推動趨向這對象，是靠意志之行動，亦即自由意志之行動。智慧成全的是在意志以先的智性，故不必有完全的自由意志行動，智性也能受智慧之恩的光照。我們看到，有些事是人在夢中獲得啓示的，就如《約伯傳》第三十三章15及16節所說的：「當睡眠來臨而人躺在床上沉睡的時候，天主開啓人的聽覺，教導人，使人學習。」

3.在灌輸成義恩寵的時候，靈魂有一種變化，故此需要有人之靈魂專有的行動，使靈魂以其專有之方式獲得推動。但是保存恩寵沒有變化，所以不必靈魂有所行動，只要天主繼續輸送影響力。

第四節 罪人之成義是否需要信德之行動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不需要信德之行動。因為：

1.正如人靠信德成義，同樣也靠一些別的東西，即《德訓篇》第一章27及28節所講的敬畏：「敬畏上主，驅除罪惡；沒有敬畏的人，不能成義。」此外，也靠愛德，就如《路加福音》第七章47節所說的：「她的許多罪得了赦免，因為她愛的多。」還可靠謙遜，因為《雅各伯書》第四章6節說：「天主拒絕驕傲人，卻賞賜恩寵於謙遜人。」最後，也可靠慈悲，就如《箴言》第十五章27節說的：「慈悲與信德，淨除罪惡。」所以，為成義，信德之行動不比上述諸德性之行動更為必要。

2.此外，成義之所以要有信德行動，只是因為人認識天主是靠信德。但人也能以別的方式認識天主，即靠自然認知或

智慧之恩賜。所以，爲罪人之成義，不必有信德行動。

3.此外，信德的道理有許多條。若罪人成義需要有信德行動，似乎人在成義的那一刻，該想到信德的每端道理。這似乎不合理，因爲這需要很長的時間。所以爲成義似乎不必有信德的行動。

反之 《羅馬書》第五章1節說：「我們既因信德成義，便是與天主和好了。」

正解 我解答如下：前面**第三節**曾說，罪人成義需要有自由意志之行動，因爲是人的心靈要受天主推動。天主推動人的靈魂，是爲使靈魂歸向自己；就如《聖詠》第八十五篇7節所說的：「天主，是你使我們歸向你並得復生。」故此，罪人之成義，須有心靈歸向天主之行動。歸向天主的第一步是靠信德，因爲《希伯來書》第十一章6節說：「凡接近天主的人，應該信祂存在。」所以，罪人成義需要有信德行動。

釋疑 1.信德之行動若沒有愛德成全它，便不完美；因而罪人靠信德之行動成義時，也有愛德之行動。自由意志被推向天主，是爲服從祂，所以也有孝敬與謙遜之行動。同一個自由意志之行動能屬於許多德性，因爲有的德性發命令，有的執行命令；即是說：一個行動能指向各種不同的目的。慈悲之行動是以補償方式與罪過對立，所以是在成義以後；也能是以準備方式，因爲「慈悲的人將得到憐憫」，這樣則是在成義以前；或者也能與其他德性一起促成正義，因爲對他人的愛裡含有慈悲。

2.人靠自然知識歸向天主，不是以天主爲永福之對象和成義之原因；因而這種認知不足使人成義。至於智慧之恩賜，按前面**第六十八題第二節、第四節釋疑3**所說的，要先有信德之認知。

3. 宗徒在《羅馬書》第四章5節說：「信仰那使不虔敬的人（罪人）復義之主的，這人的信德爲他便算是正義。」由此可見，罪人之成義需要有信德之行動，是因爲人該相信天主藉基督之奧蹟是使人成義者。

第五節 罪人之成義是否需要針對罪惡的自由意志之行動

有關第五節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不需要針對罪惡的自由意志之行動。因爲：

1. 按《箴言》第十章12節所說的，只有愛德便足以消滅罪過：「愛情遮掩一切過失」。但愛德的對象不是罪惡。所以罪人之成義不必有針對罪惡的自由意志之行動。

2. 此外，誰求前進，不應後顧；就如宗徒在《斐理伯書》第三章13及14節所說的：「忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳，爲達到目標，爲爭取獎品。」但追求正義者背後的，是過去的罪過。所以，該把罪過忘卻，不必用自由意志之行動管它。

3. 此外，在罪人成義時，所有的罪過一起得到赦免，因爲「希望得到天主一半的寬赦，這是一種不敬」（參見奧斯定，《論真假痛悔》De Veraet Falsa Poenitentia第九章）。若罪人成義時自由意志要有反對罪惡之行動，則要想到自己的每一個罪過。這似乎不合理：一是因爲這需要很長的時間；也是因爲人忘了的罪，將得不到赦免。所以，罪人之成義，不必有自由意志反對罪過的行動。

反之 《聖詠》第三十二篇5節卻說：「我說：『我要向上主承認我的罪孽』，你即刻便寬赦了我的罪債。」

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，罪人之成義，是人

的心靈在天主的推動下，由不義到正義之動態。所以，人的心靈該以自由行動改變其對兩極之關係，正如在空間被推動的物體之與動態兩極點之關係。在空間動的物體顯然要離開起點，動向終點。人的心靈在成義時，也要以自由意志之行動離開罪惡，走近正義。自由意志之行動的離去與接近是根據痛恨與願望；故此，奧斯定在《若望福音釋義》第四十六講，解釋「傭工棄羊逃跑」時，說：「我們的情感便是我們之心靈的行動：快樂是心靈的擴張，畏懼是心靈的逃避。你欲望時是心靈前進，你畏懼時是心靈逃避。」所以，罪人成義時，自由意志要有兩個行動：一是以願望伸向天主之正義，另一個是對罪惡之痛恨。

釋疑 1. 追求兩個對立者之一，與逃避另一個，是同一個德性的事。故此，愛天主屬於愛德，痛恨使靈魂遠離天主的罪惡也屬於愛德。

2. 人不該以愛情後顧，而該忘記，以免受牽掛。但人該思念（過去的罪過），並加以痛恨，如此而遠離罪惡。

3. 在成義之前，人該就記憶所及，痛恨曾犯過的每一個罪過。由這心情在靈魂中產生一種痛恨所犯的一切罪過之動態，其中也包括已經忘記的；因為人在那種心情下，是準備連忘記的也加以痛恨，倘若能想起來。是這個動態促就成義。

第六節 罪過之赦免是否應算為罪人成義所必要者之一

有關第六節，我們討論如下：

質疑 罪過之赦免似乎不應算為罪人成義所必要者之一。因為：

1. 東西的本體不算入這東西所需要的因素之內，例如：人不能與靈魂和肉身一起計算。但按前面第一節所說的，罪過之赦免就是罪人的成義。所以，罪過之赦免不應算為罪人成義

所需要的。

2.此外，恩寵之灌輸與罪過之赦免是一件事，正如光照與黑暗之去除是同一件事。但是同一個東西不能與自己合計，因為一與多是相反的。所以，罪過之赦免不能與恩寵之灌輸合計。

3.此外，罪過之赦免是在自由意志針對天主和罪過的動態之後，如效果之與原因的關係；因為赦免罪過是靠信德和痛悔。但是效果與其原因不能一起計算，因為彼此有別而能一起計算的東西是同等級的東西。所以，罪過之赦免不應與罪人成義其它所需要者相提並論。

反之 為計算一個東西所必要者，不能遺忘目的，因為目的是最重要的一項。但是罪過之赦免乃是罪人成義之目的，因為《依撒意亞》第二十七章9節說：「結果是他的罪得以清除」。所以，罪過之赦免該算為罪人成義所必要的一點。

正解 我解答如下：罪人成義所必要的有四點，即：恩寵之灌輸，自由意志靠信德向天主之動態，自由意志對罪過之動態，和罪過之赦免。這是因為按前面所說的，成義乃是靈魂在天主的推動下，從罪惡狀態到正義狀態的行動。一個被他物推動的動態要具有三點：第一，主動者之推動；第二，被動者之動態；第三，動態之完成，或目的之達成。在天主之推動方面，有恩寵之灌輸；在被動的自由意志方面，有兩個動態，即離開起點和走向終點；至於動態之完成或目的之達成，則在於罪過之赦免，因為成義是在這點完成。

釋疑 1.說罪人之成義就是罪過之赦免，是因為動態是以終點分類別。但是根據前面**正解**所說的，為達到終點還需要許多別的因素。

2.恩寵之灌輸和罪過之赦免，可以從兩方面去看：一是看行動之本體，如此則二者是一事，因為天主是以同一個行動來灌輸恩寵並赦免罪過；另一方面，可以根據對象去看。這時二者有別，因為除去的罪過和灌入的恩寵是兩個不同的對象；正如在自然界的生滅也是有分別的，雖然一物之生即另一物之滅。

3.這裡的計算不是根據共類所分成之別類，據此一起合計的東西該是同等的。這裡是根據為完成一個事物所需要的來計算，這時等次可以不同，因為一個複合物的成素或部分之間的等次能有不同。

第七節 罪人之成義是突發的，抑或漸進的

有關第七節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不是突發的，而是漸進的。因為：

1.前面**第三節**已經說過，為罪人成義須有自由意志之行動。但是自由意志之行動是選擇；按前面**第十五題第三節**所說的，這假定先有考慮。既然考慮要有推想，而推想有程序，所以罪人之成義是漸進的。

2.此外，自由意志之行動不能沒有現實的思索。但按**第一集第八十五題第四節**所說的，不可能同時現實地瞭解許多事情。既然罪人之成義要有自由意志的各種行動，即對天主及對罪惡之行動，似乎不可能是突發的。

3.此外，能有強弱程度的形式，例如：白與黑是逐漸地被主體容受。但按前面**第一一二題第四節**所說的，恩寵能有強弱之別。所以，不是一下便為主體所承受。既然罪人之成義要灌輸恩寵，似乎不能一下就完成了。

4.此外，促成罪人之成義的自由意志之行動是有功績的，所以該先有恩寵；因為按後面**第一一四題第二節**要講到的，沒有恩寵便不能有功績。但是一個東西先要有形式，然後才能

按這形式行動。所以，是先灌輸恩寵，然後自由意志動向天主，並痛恨罪過。所以，成義不是全部一下子就完成的。

5.此外，給靈魂灌輸恩寵時，該有一個恩寵初到靈魂上的時刻；在赦罪時，也該有個靈魂還在負罪的最後時刻。而兩事不能是在同一個時刻，否則對立者便同時是在同一個主體上了；所以該是前後相接的兩個時刻。而按哲學家在《物理學》卷六第一章所說的，二者之間有個中間時刻。所以，成義不是全部一下就完成的，而是有過程的。

反之 罪人之成義是靠使人成義的聖神之恩寵。但聖神是突然來到人的心靈，就如《宗徒大事錄》第二章2節所說的：「忽然，從天上來了一陣響聲，好像暴風颳來」；「註解」（拉丁通行本註解）上說：「聖神的恩寵不是遲慢之辛勞」。所以，罪人之成義不是漸進的，而是突發的。

正解 我解答如下：罪人之完整成義，在根本上在於恩寵之灌輸；因了恩寵，自由意志遂有行動，罪過乃得赦免。恩寵之灌輸沒有時間過程，是一下即成的。理由在於，若某形式不是立刻印在主體上，乃是由於主體沒有準備，主動者需要時間來配備主體。因此我們見到，質料若由先有的變化配備得好，立刻便得到本體形式。根據這個道理，由於透明體本來為承受光就有配備，立刻就被發光體照明。前面第一一二題第二節已經說過，為給靈魂灌輸恩寵，天主只需要由祂自己而來的配備。祂做這種配備，如已說過的，有時是突發的，有時是漸進的（同上，釋疑2.）。至於自然界的主動者不能立刻將質料配備好，是由於質料之抗拒力與主動者之實力的比例關係。故此，主動者的力量強，質料就配備得快。天主的能力既是無限的，能將任何受造的質料立刻配備好，對人的自由意志更是如此——因

爲它的行動本來就能沒有時間過程。所以，天主是立刻使罪人成義。

釋疑 1.促就罪人成義之自由意志行動，是同意於痛恨罪過和接近天主；這同意是沒有時間過程的。但有時先有考慮，然而這不屬於成義本身，而是到達成義之途徑，就如空間行動是接近光照之途徑，變化是到達產生之途徑。

2.按在第一集第八十五題第四節及第五十八題第二節所說的，如果兩個事物有一種統一性，則可以一起瞭解兩個事物，例如：我們同時瞭解主詞和述詞，如果二者構成一個命題。以這方式，自由意志也能一起動向兩個對象，如果對象彼此有關係。自由意志針對罪過之行動，是以其針對天主之行動爲目的：人之所以痛恨罪過，是因爲罪過與他想要接近的天主相反。所以在罪人成義時，人是同時痛恨罪過並歸向天主；正如形體物是同時離開一點和接近另一點。

3.形式之有強弱，並不是它不能被質料立刻承受的理由；否則這一事實便不可能：空氣受光照能有強弱之別，但空氣是立刻承受光亮。其理由乃在於質料或主體之配備，如正解已說過的。

4.在東西得到形式那一刻，立時便開始按這形式行動；就如火一產生，便向上動。假設它的行動是沒有時間過程的，便是在同一時刻完成。自由意志之行動是願意，願意沒有時間過程，而是一下就完成的。所以，罪人之成義不必有時間過程。

5.同一主體上兩個對立者之繼承，有時間性者與超時間性者的情形不同。在有時間性的東西上，不能有前一形式留在主體上的最後一刹那，但能有它留在主體上的最後時間，以及後一形式寓於質料或主體的第一個刹那。這是因爲在時間內，

在一個「剎那」之前，不能直接有另一個「剎那」；因為在時間內，剎那並非彼此前後相接連，正如在線上也不能分前後相接的兩點，這有《物理學》卷六第一章所說的以資參考。但是時間是在一剎那結束。所以在一個東西動向一種形式的整個時間內，這東西是在相反的形式下；在那時間的最後一剎那，也是後一時間的最初一剎那，便有了新形式，這即是動態的終點。但是在超時間性的東西上不是如此。如果在它們內，例如在天使內，有情感或觀念的繼承，這種繼承不是以連續性的時間（tempus discretum）來度量，正如如此被度量的東西也不是連續性的一樣，這在第一集第五十三題第三節已經講過了。在這些情形，有個前者存在的最後一剎那，也有後者存在的最初一剎那，但不必有中間的時間：因為那裡沒有時間的連續性；而正是時間的連續性要求中間的時間。

獲得成義的人的心靈本身是超時間性的，但偶然地受時間的限制。因為按在第一集第八十四題第七節所說的，它理解「理象」（species intelligibilis）時所根據的「心象」（phantasma），是連續性和有時間性的。因而關於它的變化，該按有時間性的動態之條件去看，即是說：沒有罪過存在的最後一剎那，然而有最後的時間；但有恩寵存在的最初一剎那，在那以前的整個時間有罪過存在。

第八節 罪人之成義的要件中，恩寵之灌輸是否按自然次序最先

有關第八節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義的要件中，恩寵之灌輸似乎按自然次序不是最先。因為：

1. 先要離開惡，才能接近善；就如《聖詠》第三十七篇27節所說的：「你要避惡行善」。但是罪過之赦免屬於避惡，而

「灌輸恩寵」屬於近善。所以「罪過之赦免」自然先於「恩寵之灌輸」。

2.此外，配備自然先於其所針對之形式。但是自由意志之動態乃是獲得恩寵之準備。所以是在「灌輸恩寵」以前。

3.此外，罪過阻止靈魂自由地歸向天主。但是先要排除阻止行動之障礙，而後始有行動。所以罪過之赦免和自由意志針對罪過之動態，該是在自由意志歸向天主和恩寵之灌輸以前。

反之 原因自然是先於效果。但按前面第七節所說的，恩寵之灌輸乃是罪人成義的其他要件之原因。所以恩寵灌輸自然在先。

正解 我解答如下：前面第六節所提為罪人之成義所需要的四點，在時間上是一起的；因為按前面第七節說的，罪人成義不是漸進的，但在性質上有先後之別。按自然次序：第一，是恩寵之灌輸；第二，自由意志歸向天主；第三，自由意志痛恨罪過；第四，罪過之赦免。

這是因為在每個動態中，推動者之推動自然是第一個；第二是質料之配備，或被動者之動態；最後是動態之目的或終點，推動者之推動至此結束。按前面第六節所說的，天主的推動即是恩寵之灌輸；被動者之動態或配備，即自由意志的雙重動態；而動態之終點或目的是罪過之赦免，這可參看前面第一及第六節所說的。所以罪人成義的自然次序：第一是恩寵之灌輸；第二，自由意志歸向天主；第三，自由意志痛恨罪過（成義的人之所以痛恨罪過，是因為罪過與天主相反；故此意志歸向天主，自然先於其對罪惡的痛恨，因為前者是後者之原因和理由）；第四和最後是罪過之赦免，這是整個變化的目的。

釋疑 1.離開起點與接近終點，可從兩方面去看：一是從被動

者方面去看，這時離開起點自然先於接近終點，因為被動的主體是先放棄原有的，然後經動態得到所求的；但從主動者方面看則正好相反，主動者是以它原來具有的形式，排除與之相反的，如同太陽以其光亮排除黑暗。所以在太陽方面，是先光照，而後排除黑暗；在被照的空氣方面，按自然次序，則是先除淨黑暗，而後得到光亮；雖然這兩件事在時間上是在一起的。既然「灌輸恩寵」和「赦免罪過」是從使人成義之天主那方面來說的，所以按次序是先「灌輸恩寵」，而後「赦免罪過」。但若從成義的人那方面說，則正好相反：因為按自然次序是先擺脫罪過，然後獲得使人成義之恩寵。或者也可以說，成義之兩端，罪過是起點，正義是終點；恩寵則是除免罪過和獲得正義的原因。

2.按自然次序，主體的配備先於形式的獲得；但是在主動者之行動以後，因為主體之配備也是靠主動者之推動。故此，按自然次序，自由意志之動態先於恩寵之獲得，但是在恩寵之灌輸以後。

3.按哲學家在《物理學》卷二第九章所說的，關於心靈的行動，在鑑賞時，針對原理的行動在先；在實踐方面，是針對目的之行動在先。但是在外表的行動方面，是先排除障礙，而後達到目的。由於自由意志之行動是心靈的行動，所以按自然次序，先動向目的——即天主，而後排除罪惡之障礙。

第九節 罪人之成義是否為天主之最大成就

有關第九節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎不是天主之最大成就。因為：

1.藉罪人之成義，人所得的是旅途的恩寵；而人受光榮時所得的是天鄉的恩寵。後者比較大。所以，天使或人之獲得光榮，比罪人成義之成就更大。

2.此外，罪人成義是以一個人的個別的善為目的。但是整個宇宙的善比一個人的善大，就如《倫理學》卷一第二章所說的。所以，天地之創造比罪人成義的成就大。

3.此外，從無中產生一個東西，且不必這東西合作，比由一東西又有這東西合作，而促成某一東西，成就大。但在創造時，是從無中生有，而且什麼也不能幫助主動者。罪人成義時，天主是從已經有的加以造就，即從罪人變為義人，而且多少有人的合作；因為按前面第三節所說的，要有自由意志之行動。所以，罪人成義不是天主的最大成就。

反之 《聖詠》第一四五篇9節說：「上主對祂的受造物，仁愛慈祥。」（多瑪斯解讀該句為：天主的慈愛超越祂的一切工程）常年期第二十六主日彌撒中的集禱經說：「天主，你在仁慈及寬恕方面，充分地顯示了你的全能。」奧斯定在解釋《若望福音》第十四章12節那句「要做比這些更大的事業」時，說：「使罪人成為義人，比創造天地的事業還大。」（《若望福音釋義》第七十二講）

正解 我解答如下：一件事業或成就稱為大，可以從兩方面去看：一是看做事的方式，如此則創造天地是最大的事業，因為是從無中生有；另一方面是看所完成之東西之大，而稱之為大事業或成就。如此則罪人成義的事業比創造天地大，因為它是以分享天主的永恆之善為目的；而創造天地是以可朽的自然之善為目的。故此，奧斯定說了：「使罪人成義，比創造天地的事業大」後，又加了一句：「天地將要消滅，蒙選者的得救和成義是永存的。」

不過要知道，說一個東西大，能有兩種意義。一種意義是按絕對量。如此則光榮或榮福之恩惠，比使罪人成義的恩寵

之恩惠大；據此則義人（在天堂上）獲享光榮比罪人成義大。另一意義是按相對量，例如說：小的山，和大的米粒。按這意義，則使罪人成義的恩寵比使義人享光榮的恩惠大；因為恩寵與罪人應得之處罰之間的差距，遠大於光榮與善人所應得者之間的差距：義人既已成義，有得到光榮的資格。故此，奧斯定在那裡又說：「讓有見解的人評斷吧，究竟是創造正義的天使偉大，或使罪人成義偉大。縱然兩事所需之能力一般大小，無疑地後者需要更大的慈悲。」

釋疑 1.由上面正解所說的可知**質疑**1.之答案。

2.宇宙的善大於一人之善，如果是指同類的善。但是一個人的恩寵之善，大於整個宇宙的自然之善。

3.所舉之理由是根據做事的方式，如此則創造是天主最大的成就。

第十節 罪人之成義是否為奇蹟

有關第十節，我們討論如下：

質疑 罪人之成義似乎是奇蹟。因為：

1.屬於奇蹟的事大於不是奇蹟的事。但是按所引奧斯定之權威（**第九節**反之），罪人成義比其他奇蹟的成就大。所以，罪人成義是奇蹟。

2.此外，靈魂上的意志之行動，就似形體物中的自然行動。但是天主在形體物上行的違反其自然傾向的事，就是奇蹟，例如：使瞎子復明，使死人復活。罪人的意志是向惡的。天主使人成義時，則使人向善。所以，罪人成義似乎是奇蹟。

3.此外，正義是天主的恩惠，正與智慧一樣。但是一人不經學習，從天主突然得到智慧，這是一個奇蹟。所以，天主使人成義也是奇蹟。

反之 奇蹟是超出自然能力的。但是罪人成義不是超出（人之）自然能力的；因為奧斯定在《論聖人之預定》第五章說：「能有信德，和能有愛德，乃是屬於人性範圍；實地具有這些德性則屬於信者得的恩寵。」所以，罪人成義不是奇蹟。

正解 我解答如下：奇蹟平常具有三個成素。第一個成素，是主動者之能力方面的：奇蹟只能是出自天主的德能。所以，按**第一集第一〇五題第七節**所說的，奇蹟是絕對出奇的事，其原因神秘莫測。按這方面來說，無論罪人成義或世界之創造，以及其他只有天主能行的事情，都可稱為奇蹟。

第二個成素，有些奇蹟所產生之形式，是超出這質料之自然能力的；例如死人的復活，生命是超出這個身體之自然能力的。從這方面來說，罪人成義不是奇蹟。因為按奧斯定《論天主聖三》卷十四第八章所說的，靈魂自然能承受恩寵：「既然是按天主的肖像造的，故靠恩寵能容納天主。」

第三個成素，奇蹟之產生效果的方式，不合習有之一般程序，例如：一位病人突然完全復元，這不合於醫術或自然方式痊癒的一般過程。從這方面說，罪人成義有時是奇蹟，有時不是。一般成義的正常過程是這樣的：在天主的從內推動靈魂下，人歸向天主，先是不完美的歸正，後來達到完美程度。因為按奧斯定《書信集》第一八六篇所說的：「開始的愛德值得再予增加，有了長進的愛德配達到圓滿境界。」有時天主的推動力非常強大，使人立刻獲得一種完美的正義——保祿的歸化便是如此，而且外表還有奇蹟式的屈服。故此在教會內當奇蹟慶祝保祿的歸化。

釋疑 1.就其所產生之善而言，有些奇蹟雖不如罪人之成義，但其效果之產生超出正常的程序，因而更有資格稱為奇蹟。

2.並非凡自然物被推向與自然傾向相反的方向就是奇蹟——否則水變熱，或石塊被拋向天空就都是奇蹟了；而是要超出其特定之原因，能自然產生此效果的次序。本來只有天主能使罪人成義，就如只有火能使水變熱。所以從這方面說，罪人成義不是奇蹟。

3.人憑自己的聰明和努力，自然可以從天主得到智慧和知識；故此人若在這方式以外成了有智慧有知識的，就是奇蹟。而成義之恩寵，人本來就不能靠自己的行動獲得，而要靠天主。所以，不能相比。

第一一四題

論功績

一分爲十節一

然後要討論的是功績（meritum），這是配合作用恩寵之效果（參看第一一三題引言）。

關於這點，可以提出十個問題：

- 一、人是否能由天主掙得什麼。
- 二、人沒有恩寵是否能掙得永生。
- 三、人憑恩寵是否能相當地掙得永生。
- 四、恩寵之爲功績之根本是否主要靠愛德。
- 五、人是否能爲自己掙得第一個恩寵。
- 六、人是否能替他人掙得第一個恩寵。
- 七、人是否能掙得墮落後之補救。
- 八、是否能爲自己掙得恩寵或愛德之增加。
- 九、是否能爲自己掙得至終不渝。
- 十、現世之善是否也屬功績範圍。

第一節 人是否能由天主掙得什麼

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不能立功由天主掙得什麼。因爲：

1. 歸還所欠於他人的，似乎不能因而掙取報酬。但是哲學家在《倫理學》卷八第十四章說：「我們行的一切善事，不足還報我們所欠於天主的，我們常是有所虧欠。」故此，《路加福音》第十七章10節也說：「既做完吩咐你們的一切，仍然要說：我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事。」所以，人不能由天主掙取什麼。

2.此外，人自己獲益時，對那不因之而獲益者沒有功績可言。但人行善時自己獲益，或使他人受益，但對天主沒有益處。故此《約伯傳》第三十五章7節說：「如果你為人正義，為祂又有何益？或者祂由你手中獲得什麼？」所以，人不能由天主掙取什麼。

3.此外，如果一人對另一人有功，另一人便成為債務人，因為給有功的人報答乃是一種義務。但是天主不欠任何人東西。故此，《羅馬書》第十一章35節說：「有誰曾先施恩於祂，而望祂還報呢？」所以，沒有人能由天主掙取什麼。

反之 《耶肋米亞》第三十一章16節說：「你的辛苦終必有報。」但是報酬乃是因功而得的東西。所以，人似乎能由天主掙取什麼。

正解 我解答如下：功績和報酬是以同一東西為對象：為了回報一個人的工作或勞作而給的代價，便是報酬。從他人得了東西而付以正當的價錢，乃是正義之行爲；為他人的工作或勞作而付代價也是正義的行爲。正義是一種平衡，這可參看哲學家在《倫理學》卷五第三章所說的。故此，彼此絕對平等的人之間的正義，是絕對的正義。如果彼此不絕對平等，則沒有絕對的或單純的正義，而只是某一種方式的正義，例如：父親針對子女的正義，或主人針對奴僕的正義，就如哲學家在同卷第六章裡所說的。因此，彼此間若有絕對的或單純的正義關係，就也有絕對的或單純的功績和報酬。彼此間的正義關係若只是相對的，而非絕對的，就也沒有絕對的功績，而只有相對的，一切以正義關係為依據。依此方式，則兒子能由父親掙取什麼，奴僕能由主人掙取什麼。

在人與天主之間顯然非常不平衡或不平等：彼此的距離

無限，人所有的一切善，又都是從天主來的。因而在人與天主之間，不能有絕對平等的正義，只能有相稱的或相對的正義，即各按自己的方式而行。人之德性的標準或方式是由天主來的；故此，人在天主面前的功績要先假定有天主的措施。即是人以行動達到了天主所以給他行動能力之目的，便算是從天主得的報酬；就如自然界的東西，也是各以其專有之行動達到天主所指定的目的——不過方式不同。因為有靈的受造物是以自由意志推動自己從事活動，因而他的行動有功績的意義，其他受造物則不然。

釋疑 1.人是因了自動行其所當行的才有功績。若不是自動的，則還債的正義行為沒有功績。

2.天主不從我們的善行中求利益，而是求光榮，即為表顯祂的聖善；這也是祂在自己的事業中所謀求的。我們敬拜祂，對祂並沒有利益，而是對我們有利益。所以我們由天主掙取什麼，並不是因了我們的行為對祂有所增益，而是因了我們是為祂的光榮而行的。

3.我們的行為有功績之意義，只是由於天主的措施；天主並不因此就成為我們的絕對意義的負債者，只成為祂自己的負債者——即是祂有義務實踐祂的計畫。

第二節 人沒有恩寵是否能掙得永生

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人沒有恩寵似乎能立功掙得永生。因為：

1.按上面第一節說的，人從天主所掙得的，是天主所指定的。但是人按天性是指向永福有如指向目的，因此自然就追求永福。所以，人靠自然能力，沒有恩寵，就能掙得永福或永生。

2.此外，一件事愈不屬於義務，愈有功績。受恩賦少的，其所行之善的義務成分也小。那只有自然天賦的人，比在自然天賦外又有恩寵的人，從天主得的恩惠少；似乎他的善行在天主面前更該有功績。既然有恩寵的人能以某種方式掙得永生，沒有恩寵的更該能掙得永生。

3.此外，天主的慷慨與慈悲比人的超出無限。但人能在他從未得過寵的人前立功。所以，沒有恩寵的人更能從天主手中掙得永生。

反之 宗徒在《羅馬書》第六章23節說：「天主的恩賜是永生。」

正解 我解答如下：按前面第一〇九題第二節已說過的，沒有恩寵的人的狀態能有兩種：一是天性完整的狀態，就如犯罪以前的亞當的狀態；一是天性腐化的狀態，就如我們在沒有經恩寵補救以前的狀態。天性完整狀態的人，不能沒有恩寵只靠自然天賦掙得永生。這有一個理由，因為人的功績繫於天主的措施；按天主的措施，任何東西的行動都不能超過其根本的能力範圍：沒有東西能超過自己的能力，這是天主上智的措施。永生是一種超出受造物之天性範圍的善；因為按《格林多前書》第二章9節所說的，這根本就是超乎人的認知與願望：「天主為愛祂的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的。」所以，沒有一個受造物的天性足以產生能掙得永生的行動，除非加上一種超性的恩惠，即所謂的恩寵。

至論在罪過狀態下的人，還有第二個理由，即罪過之障礙。既然按前面第八十七題第三等節、第一一三題第二節所說的，罪過是對天主的冒犯，與永生相衝突；故在罪惡中的人，若非先與天主和解，因恩寵而得罪赦，誰也不能掙得永生。按《羅馬書》第六章23節所說的，罪人應得的，不是生命，而是

死亡：「罪惡的薪俸是死亡」。

釋疑 1.天主指定人性的目的是獲得永生，但不是靠自然能力，而是靠恩寵的幫助。在這條件下，人性的行動能掙得永生。

2.沒有恩寵的人之行動，不能與出於恩寵的人之行動相等；因為行動之根本愈完美，行動也愈完美。若假定二者之行動相等，則所舉之理由可以成立。

3.關於上述正解的第一層理由，則對天主和對人的關係不同。因為人的行善能力都是從天主來的，而不是從人來的。因此，除非靠天主的恩惠，人不能在天主前有功；這也是宗徒《羅馬書》第十一章35節所特別指出的：「有誰曾先施恩於祂，而望祂還報呢？」但是，人能在從他人有所得以前，用從天主得來的，在他人前立功。

關於第二層理由，即罪惡之障礙方面的理由，則對人與對天主是一樣的；因為人也不能對他所冒犯的人有功，除非先與他和解。

第三節 有恩寵的人是否能相當地掙得永生

有關第三節，我們討論如下：

質疑 有恩寵的人，似乎不能「相當地」(ex condigno)立功掙得永生。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第八章18節說：「我實在以為現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的。」但是聖者的痛苦似乎是最有功績的。所以，人的善行不是相當地掙得永生。

2.此外，關於《羅馬書》第六章23節那句「天主的恩賜是永生」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「本來可以說『正義之報酬是永生』，但這裡卻說『天主的恩賜是永生』；這

是為使我們知道，天主使我們進入永生，是出於祂的慈悲，不是由於我們的功績。」但是人按（功、酬）相當方式（或按正義）應得的，不是由於慈悲，而是由於功績。所以人不能靠恩寵而相當地掙得永生。

3. 此外，與報酬相等的功績，似乎便是相當的功績。但現世生活的行動，沒有一個能與永生相等，因為永生是超出我們的知識和願望之外的。它超出天性之外，也超出旅途中的（現世的）愛德之外。所以，人不能因恩寵便相當地掙得永生。

反之 按正義之判斷而應還報的，似乎是相當的報酬。但是按《弟茂德後書》第四章8節說的：「正義的冠冕已為我預備下了，就是主，正義的審判者，到那一日必要賞給我的。」天主之還報給人永生，是按正義之判斷。所以人是相當地掙得永生。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看人的功行：一是根據自由意志，一是根據聖神的恩寵。若看出於自由意志的行為本身，則沒有「相當」之可言，因為非常不相等。但那裡有一種適宜性，由於比例的關係：因為人盡其力而為，則似乎天主也宜盡其力給予報酬。

但是若從聖神之恩寵方面去看功行，則是以相當方式掙得永生。因為這時功績之價值，是根據推動我們追求永生的聖神之德能，就如《若望福音》第四章14節所說的：「將在他內成為湧到永生的水泉」。功行之價值也在於恩寵之崇高，而恩寵使人分有天主性，成為天主的義子，因義子名分而有繼承權；就如《羅馬書》第八章17節所說的：「既是子女，便是繼承者。」

釋疑 1. 宗徒是根據聖人之痛苦本身講的。

2. 「註解」（拉丁通行本註解）的話，是說人能達到永生

的第一個原因，即天主的慈悲。我們的功績則是後繼的原因。

3.我們現世具有的聖神之恩寵，雖不是現實地與（天上的）光榮相等，但在潛力上是相等的：就如樹的種子，其中含有成為全樹的力量。因恩寵而住在我們內的聖神，也是永生的足實原因；故此，《格林多後書》第一章22節也稱之為「我們得嗣業的保證」（參見《厄弗所書》第一章14節）。

第四節 恩寵之為功績之根本，是否主要靠愛德勝過靠其他德性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 恩寵之為功績之根本，似乎不是主要靠愛德，勝過靠其他德性。因為：

1.按《瑪竇福音》第二十章8節所說的，報酬乃是工作所應得的：「你叫工人來，分給他們工資。」但是每種德性都是某行動的根本；因為按前面第五十五題第二節所說的，德性乃是活動性的習性。所以，任何德性皆同樣是立功的根本。

2.此外，宗徒在《格林多前書》第三章8節說：「各人將要按自己的勞苦，領受自己的賞報。」但是愛德減輕勞苦而不增加勞苦；因為奧斯定在《證道集》第七十篇第三章「論天主的話」裡說：「愛使一切艱苦可怕的事變為輕而易舉的」。所以愛德不比別的德性更為立功的主要根本。

3.此外，一個德性的行動功績最高，那德性似乎便是立功的主要根本。但是信德和忍耐，或勇敢等之行動，似乎功績最高：在殉道者身上便很明顯，他們為了信德堅忍而勇敢地戰鬥到死。所以，別的德性比愛德，更是立功的主要根本。

反之 主在《若望福音》第十四章21節說：「誰愛我，我父也愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他。」但是永生即在於

明白地認識天主，就如《若望福音》第十七章3節所說的：「永生就是認識你，唯一的生活的真天主。」所以，針對永生之功績，主要在於愛德。

正解 我解答如下：從前面**第一節**所說的可以看出來，人的行為能夠有功是由於兩點：第一和主要的，在於天主的措施，因而人的行為才能掙得天主所指定的善；第二，在於自由意志，即是由於人比其他受造物更能自動並情願地行動。從這兩方面看，立功之本皆在於愛德。

首先要知道，永生在於享有天主。人的心靈享有天主的行動乃是愛德專有之行動，並靠此行動使其他德性之行動指向這個目的，即其他德性受愛德之支配。所以針對永生之功績首先在於愛德，其次在於其他德性，因為其他德性受愛德的支配。

此外，我們因了愛而做的事是最情願的。故從功行該是情願的行為那方面看，功績也主要在於愛德。

釋疑 1.由於愛德是以最後目的為對象，因而推動其他德性。按前面**第九題第一節**所說的可以知道，屬於目的之習性，常是支配屬於導致目的者之習性。

2.工作之勞苦困難有兩種。一種是由於工作重大，這時勞苦增加功績。但在這方面，愛不減少勞苦，甚而使人從事最重的工作；就如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十篇中所說的，「若有機會，它完成大事」。另一種是來自人的缺點：因為不甘心去做的事，便覺勞苦艱難。這種勞苦減少功績，並可以用愛德消除。

3.按《迦拉達書》第五章6節所說的，信德之行動若非「以愛德行事」，便沒有功績。按《格林多前書》第十三章3節

所說的，堅忍和勇敢之行動，若非出於愛德，也沒有功績：「我若捨身投火被焚，但我若沒有愛，爲我毫無益處。」

第五節 人是否能爲自己掙得第一個恩寵

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎能爲自己立功掙得第一個恩寵。因爲：

1. 奧斯定於《書信集》第一八六篇第三章說：「信德掙得成義」。人是靠第一個恩寵成義。所以，人能爲自己掙得第一個恩寵。

2. 此外，天主只將恩寵給予相配的人。但所謂一人配得恩惠，無非是他以相當方式掙得了這恩惠。所以，人能以相當方式掙得第一個恩寵。

3. 此外，在人間，一人能夠以後續方式掙得或補掙他已得到的恩惠；例如，一人從主人手裡得了一匹馬，他可以善用這馬爲主人服務，並因而掙得這匹馬。天主比人慷慨。所以，人更能用後來的善行，補掙從天主已經得到的第一個恩寵。

反之 恩寵之意義與報酬衝突，就如《羅馬書》第四章4節所說的：「給工作的人工資，不算是恩惠，而是還債。」但是，人所掙得的乃是他工作的報酬。所以，人不能掙得第一個恩寵。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看恩寵之恩惠。一是根據白白給的恩惠之意義，如此則功績顯然與恩寵衝突，因爲宗徒在《羅馬書》第十一章6節說：「既然是出於作爲，就不是出於恩寵。」另一方面是看所給之東西的性質。從這方面看，沒有恩寵的人也不能掙得恩寵：一是因爲恩寵超出天性的能力；一是因爲在有恩寵前，在罪惡狀態下，人有掙得恩寵之障礙，即罪惡本身。而在人已經有了恩寵以後，已有的恩寵不能算是

功績之所得；因為報酬是工作的終點，而恩寵是我們內一切善行之根本或起點，這在前面**第一〇九題**已經說過了。若人是憑先有之恩寵掙得別的恩惠，那已經不是第一個恩寵。可見誰也不能為自己掙得第一個恩寵。

釋疑 1. 奧斯定在《訂正錄》卷一第二十三章說，他曾誤以為信德之起端在於我們，其完成在於天主；他在那裡將這點修正了，「信德掙得成義」這句話似乎就屬於上述之想法。既然我們認為信德之起端是由天主來的，而事實是如此，則顯然信德之行動乃是在第一個恩寵之後的事，不能掙得第一個恩寵。故所謂人成義是靠信德，並非說因了人相信而掙得成義，而是說人在成義時相信。因為按前面**第一一三題第四節**所說的，罪人成義該有信德之行動。

2. 天主只將恩寵給予相配的人。這並非說原來已經相配；而是天主用恩寵使之相配，因為只有天主「能使生來不潔淨的成為潔淨的」（《約伯傳》第十四章4節）。

3. 人的善行皆以第一個恩寵為根本，但人的善行並不繫於他人之恩惠。所以，恩寵之恩惠與他人之恩惠不能相比。

第六節 人是否能替他人掙得第一個恩寵

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人似乎能替他人立功掙得第一個恩寵。因為：

1. 關於《瑪竇福音》第九章2節那句「耶穌一見他們的信心」等等，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他人的信德尚且能使人身心痊癒，自己的信德在天主前的價值又當如何呢！」但是人內心的痊癒是靠第一個恩寵。所以，人能為他人掙得第一個恩寵。

2. 此外，義人的祈禱不是無用的，而是有效力的；因為

《雅各伯書》第五章16節說：「義人懇切的祈禱，大有功效。」但那裡先說了：「你們要彼此祈禱，為能得救。」既然人得救非靠第一個恩寵不可，似乎人能為他人掙得第一個恩寵。

3.此外，《路加福音》第十六章9節說：「要用不義的錢財交結朋友，為在你們匱乏的時候，好叫他們收留你們到永遠的帳幕裡。」但是，除非靠恩寵，沒有人能進入永遠的帳幕裡；因為按前面第二節、第一〇九題第五節所說的，人只有靠恩寵才能掙得永生。所以，人能為他人掙得第一個恩寵。

反之 《耶肋米亞》第十五章1節卻說：「縱使梅瑟和撒慕爾立在我面前，我的心仍不轉向這人民」；而他們兩人在天主前是很有功績的。所以沒有人能為他人掙得第一個恩寵。

正解 我解答如下：從前面第一、第三及第四節已說過的可以知道，我們的善行之能有功績之意義在於兩點：第一在於天主的推動，這時人立功是由於「相當」(ex condigno)；第二是因為出於自由意志，即是出於情願的事。這方面的功績是「相宜性的」(ex congruo)，因為人既盡力而為，天主也宜盡力而為。

由此可見，除基督外，無人能為他人以相當功績掙得第一個恩寵。因為天主以恩寵之恩惠推動我們，是為使我們自己達到永生；因而相當的功績不能超出這推動力的範圍。但是天主以恩寵推動基督的靈魂，不只是為使祂自己達到永生的光榮，也是為使祂將他人領到永生的光榮，因為祂是教會的頭和人類得救的首領；就如《希伯來書》第二章10節所說的：「祂既領導眾子進入光榮，（藉苦難來成全）拯救眾子的首領，也是適當的。」

但是，人能以相宜性的功績為他人掙得第一個恩寵。因為有恩寵的人，既滿足天主的意志，按友誼關係，天主也宜滿

足人的意願來拯救他人——雖然聖者爲之祈禱成義的那人，有時能有障礙。耶肋米亞所說的，便是這種情形。

釋疑 1.別人的信德能以相宜性的功績爲他人掙得救贖，不是以相當的功績。

2.祈禱之請求是以天主的慈悲爲根本；相當的功績是基於正義。所以，祈禱的效力在於天主的仁慈，不是按正義的掙取，就如《達尼爾》第九章18節所說的：「我們將我們的哀禱呈於你前，不是因我們的正義，而只是依賴你的大慈大悲。」

3.說接受施捨的窮人收留他人到永遠的帳幕裡：或是指以祈禱爲他們（施捨者）求得寬赦；或以別的善行，按相宜功績爲他們掙得寬恕；或者按字面意義，救助貧困者的善行使人能立得進永遠之帳幕的功績。

第七節 人是否能爲自己掙得墮落後之補救

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎人能爲自己立功掙得墮落後之補救。因爲：

1.人可以正當向天主祈求的，似乎就能立功掙取。但按奧斯定所說的，沒有比向天主祈求墮落後之補救更正當的事；就如《聖詠》第七十一篇9節所說的：「在我氣力衰弱時，不要遠離我。」所以，人能掙得墮落後之補救。

2.此外，人的善行對自己比對他人更爲有利。但正如人能爲他人掙得第一個恩寵，也能掙得墮落後之補救。所以更能爲自己掙得墮落後之補救。

3.此外，由前面第二節、第一〇九題第五節所說的可以知道，曾有過恩寵的人，以其善行爲自己掙得了永生。但若不能因恩寵補救罪過，就不能達到永生。所以，似乎人能爲自己掙得藉由恩寵的補救。

反之 《厄則克耳》第十八章24節說：「若義人離棄了正義而行惡，他行過的正義必被遺忘。」所以，他以前的功績不能助他重起。故此，人不能為自己掙得未來一旦墮落後的補救。

正解 我解答如下：無論以相當功績，或以相宜功績，人都不能為自己掙得未來一旦墮落後之補救。人不能以相當功績掙得，因為這種功績的意義繫於天主恩寵的推動，這推動因後來的罪過而停止。因此，自此以後，直到獲得補救為至，人從天主得的一切恩惠，都不屬於功績的範圍，因為是以前之恩寵的推動力所不能達到的。

為他人掙得第一個恩寵的相宜功績，因了那受功績之惠者身上之罪過的障礙，便不能發揮效力。若障礙又是在受功績之惠者身上，又是在立功者身上，這種功績的效力更難發揮，因為這裡是集二者於一身。所以，人絕對不能為自己掙得墮落後之補救。

釋疑 1.說人願意墮落後之補救的願望和祈禱是正當的，因為能導向正義。但這並不是基於功績之正義，只是基於天主之仁慈。

2.人能以相宜之功績為他人掙得第一個恩寵，是因為至少在立功者的方面沒有障礙。人在立功後離開正義，就有了障礙。

3.有人認為，誰也不能無條件地或絕對地掙得永生，除非靠臨終之恩寵的行動；人只能有條件地掙得永生，即如果他堅守不渝。但是這個主張並不合理。因為臨終恩寵之行動，多次由於病苦之煩擾，反不如以前的行動功績高。

故此該說，每個愛德行動都絕對地掙得永生。但是後來的罪過造成以前之功績的障礙，使之不能發揮效力；正似自然界的原因，因了後來的障礙，也不能產生效果。

第八節 人是否能掙得恩寵或愛德之增加

有關第八節，我們討論如下：

質疑 人似乎不能立功掙得恩寵或愛德之增加。因為：

1. 一人得到其功績的報酬，就不再欠他別的報酬，正如《瑪竇福音》第六章5節論某些人所說的：「他們已獲得了他們的賞報」。假使一人能掙得愛德或恩寵之增加，則恩寵增加之後，就不能再希望別的賞報了。這是不合理的。

2. 此外，每一東西的行動，都不能超過其類別的範圍。但按前面**第二**及**第四節**所說的，恩寵或愛德乃是立功的根本。所以，沒有人能掙比原來所有者更大的恩寵或愛德。

3. 此外，凡屬於功績範圍者，人可用出於恩寵或愛德的任何行動掙得，正如人能用同樣的行動掙得永生。如果恩寵或愛德之增加屬於功績範圍，則似乎凡出於愛德的行動都能掙得愛德之增加。但人所掙得的，一定能從天主得到，除非受到後來罪惡的阻礙；因為《弟茂德後書》第一章12節說：「我知道我所信賴的是誰，也深信祂有能力保管我所寄托的。」如此則每個有功行動，皆增加恩寵或愛德。但這似乎不合理，因為有的功行不很熱誠，不足以增加愛德。所以，增加愛德不屬於功績範圍。

反之 奧斯定在《若望壹書釋義》（參看《書信集》第一八六篇第三章）說：「愛德因功而增加，增加後因功而至完美。」所以，愛德或恩寵之增加，屬於功績的範圍。

正解 我解答如下：前面**第三**、**第六**及**第七節**已經說過，凡恩寵之推動力能達到的，都屬於相當功績之範圍。一推動者之推動力，不只指向動態之終點，也指向動態的整個進展過程。恩寵之動態的終點是永生；這動態的進展過程是按愛德或恩寵之增

加，就如《箴言》第四章18節所說的：「義人的途徑，像黎明的曙光，愈來愈明亮，直至成日中」，即光榮之日。所以恩寵之增加屬於相當功績之範圍。

釋疑 1.賞報是功績的終點。動態有兩種終點，即最後終點，和中間終點——這既是起點又是終點。增加恩寵之賞報即是這種中間終點；為那些以人間虛榮為目的的人，這就是最後終點，因此這些人得不到別的賞報。

2.恩寵之增加不越出先有之恩寵的能力，只越出原來的數量：就如樹木雖越過種子的量，但不越出種子的能力範圍。

3.人靠每個有功行動，皆掙得恩寵之增加，以及恩寵之成就及永生。正如永生不是立刻得到，而要等待時機；恩寵也不是立刻就增加，也要等待時機，即等人有了充足的準備。

第九節 人是否能掙得至終不渝

有關第九節，我們討論如下：

質疑 人似乎能立功掙得至終不渝。因為：

1.凡人因祈求而獲得的，便能屬於有恩寵者之功績範圍。但人向天主求得至終不渝；否則的話，天主經裡的祈求便是多餘的，正如奧斯定在《論恆心向善之恩》（*De Dono Persever*）第二章所指出的。所以，至終不渝或恆心之恩，能屬於有恩寵者之功績範圍。

2.此外，不能犯罪優於不犯罪。但是不能犯罪屬於功績之範圍；因為人能掙得永生，而永生之理中含有不能再犯罪。所以人更能掙得不犯罪，即所謂的至終不渝。

3.此外，增加恩寵高於只堅持所有的恩寵。但按上面第八節說的，人能掙得恩寵之增加。所以，更能掙得堅持原來已有的恩寵。

反之 凡人立功所掙得的，都能從天主那裡得到，除非有罪過之障礙。但許多有功行的人不能至終不渝。這不能說是由於罪過之障礙，因為犯罪本來就與固守不渝相衝突；即是說，一人若掙得了固守不渝之恩惠，天主便不讓他陷入罪惡。所以，至終不渝或恆心之恩，不屬於功績之範圍。

正解 我解答如下：既然人天生來就有自由意志——能向善，也能向惡——所以人能以兩種方式從天主得到固定於善的恩惠。一是以最後的恩寵使自由意志固定於善：這是在（天堂上）光榮境界的情況；另一方式是天主的推動，使人向善至終。由前面第五及第八節所說的可以知道，凡針對天主所推動之自由意志動態有如終點的，就屬於人的功績範圍；凡針對上述動態有如根本的，就不屬於功績範圍。由此可見，（天鄉）光榮境界之恆心，既為這動態的終點，屬於功績範圍；（現世）旅途之恆心，則不屬於功績範圍，因為那只繫於天主的推動，而天主之推動是一切功績的根本。但是天主願意給誰恆心之恩惠，就無由地給誰恆心之恩惠。

釋疑 1.不是因功應得的，我們也以祈禱求得。因為按奧斯定所說的，罪人祈求罪赦，雖無功可憑，也蒙天主聽允。關於《若望福音》第九章31節那句「我們都曉得天主不俯聽罪人」，奧斯定說，若這話屬真，則《路加福音》第十八章13節的稅吏就不必說：「天主，可憐我這個罪人吧！」（《若望福音釋義》第四十四講）。同樣，至終不渝或恆心之恩雖不屬於功績範圍，但人能夠為自己或為他人向天主求得。

2.在（天鄉）光榮境界的恆心，對自由意志之有功行動而言是終點；（現世）旅途的恆心則不然，理由正解已經說過。

3.關於恩寵之增加也是一樣，這可參看前面正解、第八節所說的。

第十節 現世之善是否屬於功績範圍

有關第十節，我們討論如下：

質疑 現世之善或利益似乎屬於功績範圍。因為：

1.凡當正義之賞報而許給人的，便屬於功績範圍。但按《申命紀》第二十八章所說的，舊約所許的現世之善，是正義之報酬。所以現世之善屬於功績範圍。

2.此外，一人爲了所做的某事而從天主得的賞報，似乎屬於功績範圍。但天主有時以現世之善或利益賞報爲祂做了什麼事的人。《出谷紀》第一章21節說：「接生婆敬畏天主，天主就使她們家門興旺」；「註解」（拉丁通行本註解）上教宗額我略一世說：「她們的善心，本來可得永生之賞報；但因了她們欺騙的過失，得到了現世的賞報。」又《厄則克耳》第二十九章18及19節說：「巴比倫王爲攻打提洛，使自己的軍隊服了重役，卻沒有得到報酬」；然後說：「我將埃及地賜給他，作爲他軍隊的報酬，因爲他爲我而工作。」所以，現世之善或利益屬於功績範圍。

3.此外，善或利益與功績之關係，就如惡或災禍與罪績的關係。但是由於罪績，有人受現世的處罰，例如：《創世紀》第十九章所說的索多瑪人。所以，現世之善或利益屬於功績範圍。

反之 屬於功績範圍的，大家不會都一樣。但是現世之善惡或利害，對善人和惡人都是一樣的；就如《訓道篇》第九章2節所說的：「無論是義人，是惡人，是好人，是壞人，是潔淨的人，是不潔淨的人，是獻祭的人，是輕視獻祭的人，都有同樣的命運。」所以，現世之善或利益不屬於功績範圍。

正解 我解答如下：屬於功績範圍的，是具有善或利益之意義的賞報或報酬。人的善或利益有兩種：一是絕對的，一是相對的。人之絕對的善或利益就是他的最後目的，就如《聖詠》第七十三篇28節所說的：「親近天主對我是多麼的美好」；此外，還有導致這個目的者。這種善或利益絕對地屬於功績範圍。人之相對的善或利益是指現時的善或利益，或是某方面的善或利益。這種善或利益不是絕對地屬於功績範圍，只是相對地。

故此可以說，若現世之善或利益是有利於德業的，因而可藉以達到永生，就直接並絕對地屬於功績範圍，例如：恩寵之增加；以及在第一個恩寵以後，能助人達到永福的一切。天主給與善人現世之善或利益，甚至惡或災禍，是為使他們便於達到永生的。這類的現世之善或利益算是絕對的善或利益。故此《聖詠》第三十四篇11節說：「尋求上主的人，不缺任何福樂（善或利益）」；另一處（第三十七篇25節）又說：「我從未見過正義的人被棄掉。」

若看這些現世之善或利益本身，就不是人的絕對的善或利益，只是相對的。如此則不是絕對地，而是相對地屬於功績範圍：即是指人在天主的推動下從事某現世事務，在天主的幫助下，達到目的。正如永生之為正義行為的絕對報酬，是由於這些行為與天主之推動的關係，如前面**第三節**已說過的。現世之善或利益本身之能有報酬的意義，也是在於天主的推動，因為是天主使人去追求這些善或利益——縱然有時對這些善或利益，人的意向並不正當。

釋疑 1.奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷四第二章說：「所預許的這些現世之善或利益，乃是後來在我們身上實現之精神上的善或利益之象徵。那個屬血肉的民族執著於現世生活的預

許；不過不只有他們的文章是預言性的，他們的生活也是預言性的。」

2.說這些賞報是天主給的，乃是根據其與天主之推動的關係；而不是基於其與人之惡意的關係。特別是關於巴比倫王，他攻打提洛不是爲了事奉天主，而是爲自己取得霸權。接生婆也是一樣，她們拯救嬰兒們的用心雖好，但是她編造謊言的意向不正。

3.現世的惡或災禍加在惡人身上，乃是一種處罰，因爲目的不是助他們獲得永生。這些惡或災禍對善人有益處，所以不是處罰，而是藥物，如同**第八十七題第七及第八節**已說過的。

4.（答反之）所謂善人和惡人的命運一樣，是看現世之利害本身，而不是看目的。因爲這些遭遇使善人走向永福，惡人則不然。

關於普通道德問題（**第二集第一部的討論對象**），說到這裡已經夠了。

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》

第六冊：論法律與恩寵（第二集·第一部 第九十題至第一一四題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (I-II, Q90~114)

原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS

翻 譯 者：劉俊餘

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）