

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十三冊：論天主聖言之降生成人

第三集·第一題至第二十六題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
III, Q 1~26

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十三冊：論天主聖言之降生成人

第三集·第一題至第二十六題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
III, Q 1 ~ 26

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

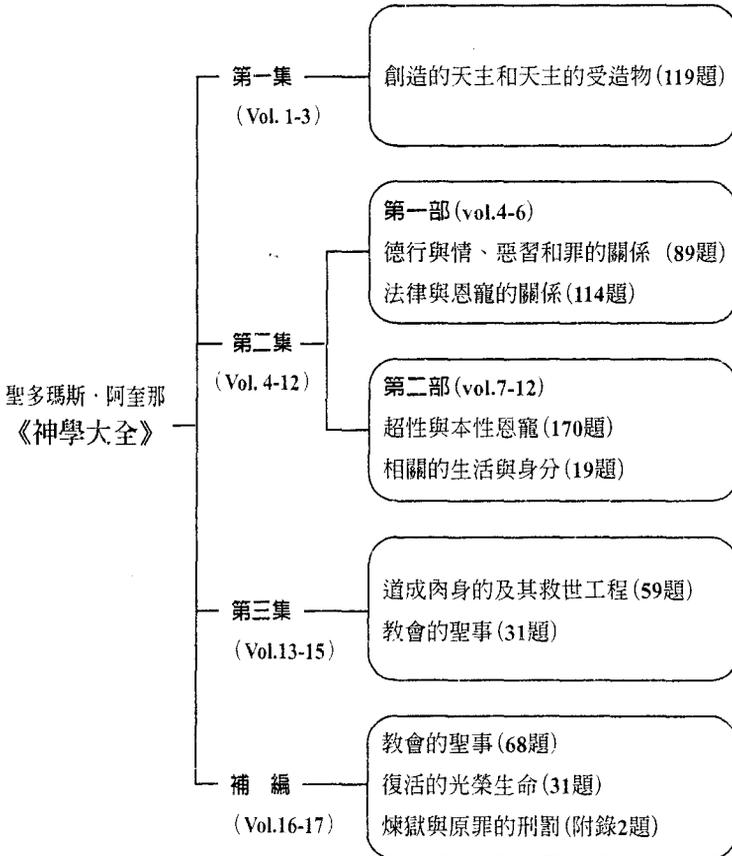
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



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

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

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

第十三冊

論天主聖言之降生成人

—第三集 第一題至第二十六題—

目 錄

前 言		1
第一題 論降生成人的適宜性		2
第一節 天主是不是適宜降生成人	2
第二節 天主聖言是否必須降生成人，以救贖全人類	5
第三節 縱然人沒有犯罪，天主是否仍會降生成人	9
第四節 天主降生成人是否主要是為救治本罪，其次才 是為救治原罪	12
第五節 天主是否適宜從有人類之初就降生成人	14
第六節 天主降生成人的工程，是否應該擱延至世界末日	18
第二題 論降生成人的聖言之合而為一的方式： 先論合而為一本身		21
第一節 降生成人的聖言之合而為一，是不是成為一個性體	22
第二節 降生成人的聖言之合而為一，是不是成就在位或 位格層面	26
第三節 降生成人的聖言之合而為一，是不是成就在基 體、主體或自立體層面	29

第四節	基督的位格是不是組合而成的	33
第五節	在基督內，是否有靈魂與身體的合而為一	35
第六節	人性與天主聖言之合而為一是不是偶然的，或 有如依附體	38
第七節	天主性與人性的合而為一，是否為一種受造物	43
第八節	合而為一與攝取是否相同	45
第九節	兩種性體的合一是否為合一中之最大者	47
第十節	天主降生成人的合一是否藉由恩寵	49
第十一節	天主降生成人的合一是否為功勞之後果	51
第十二節	合而為一的恩寵針對基督其人，是否為自然的	54
<hr/> 第三題 從攝取者位格方面論合而為一		56
第一節	天主之位格是否適宜攝取受造的性體	56
第二節	天主之性體是否適宜攝取	58
第三節	在理智無視於位格的前提下，性體是否能攝取	60
第四節	在其他位格不攝取的情形下，一位格是否能攝 取受造的性體	62
第五節	除了聖子的位格以外，天主的其他位格是否能 攝取人的性體	64
第六節	天主的兩個位格是否能攝取同一個性體	66
第七節	天主的一個位格是否能攝取兩個人的性體	69
第八節	天主聖子是否比聖父或聖神更適宜降生成人	72
<hr/> 第四題 從被攝取者方面論合而為一		75
第一節	人的性體是否比其它性體更適宜為天主聖子 所攝取	75
第二節	天主聖子是否攝取了位格	78

第三節	天主之位格是否攝取了人	80
第四節	天主聖子是否應該攝取脫離一切個體的人的性體	81
第五節	天主聖子是否應該攝取在一切個體內的人的性體	84
第六節	天主聖子是否宜於攝取出自亞當後裔的人的性體	86
第五題 論攝取人之性體的部分		88
第一節	天主聖子是否攝取了真實的身體	88
第二節	基督是否曾具有屬血肉的，或者屬土的身體	91
第三節	天主聖子是否攝取了靈魂	93
第四節	天主聖子是否攝取了人的靈智或理智	96
第六題 論攝取的次序		100
第一節	天主聖子是不是藉著靈魂攝取了肉身	100
第二節	天主聖子是不是藉著神智攝取了靈魂	103
第三節	基督的靈魂是不是比肉身先為天主聖言所攝取	104
第四節	基督的肉身是不是在與靈魂合而為一之前，先為天主聖言所攝取	107
第五節	天主聖子是不是藉著各部分攝取了整個人的性體	109
第六節	天主聖子是不是藉著恩寵攝取了人的性體	111
第七題 論基督作為個人的恩寵		114
第一節	在為聖言所攝取的靈魂內，是否有常備恩寵	115
第二節	在基督內是否有德性	117
第三節	在基督內是否有信德	119
第四節	在基督內是否有望德	121
第五節	在基督內是否有（聖神的）恩賜	122
第六節	在基督內是否有敬畏的恩賜	124

第七節	在基督內是否有白白施予的恩寵	126
第八節	在基督內是否有預言或先見	128
第九節	在基督內是否有圓滿無缺的恩寵	130
第十節	恩寵的圓滿無缺是否專屬於基督	133
第十一節	基督的恩寵是不是無限的	135
第十二節	基督的恩寵是否能增加	137
第十三節	基督的常備恩寵是否後於合而為一	140
<hr/>		
第八題	論基督作為教會之首的恩寵	143
<hr/>		
第一節	基督其人是否適宜，或有資格，作為教會之首	143
第二節	基督是否針對人的身體而為眾人之首	146
第三節	基督是否為所有人的首或頭	147
第四節	基督其人是否為天使的首或頭	150
第五節	基督作為教會之首所憑藉的恩寵，與基督此一個人的恩寵，是否相同	153
第六節	「為教會之首」是不是基督所專有的	155
第七節	魔鬼是不是惡人之首	158
第八節	假基督是不是惡人之首	160
<hr/>		
第九題	概論基督的知識	162
<hr/>		
第一節	除了天主的知識以外，基督是否曾有其它的知識	162
第二節	在基督內是否曾有（天鄉）獲享真福者，或享見天主者的知識	165
第三節	真福知識之外，基督是否還有其它灌輸的知識	167
第四節	在基督內是否曾有求得的經驗知識	170

第十題 論基督靈魂的真福知識	173
第一節 無論過去或現在，基督的靈魂是否洞悉天主聖言或天主的本體	173
第二節 基督的靈魂是否在天主聖言內認知一切	175
第三節 基督的靈魂是否能在天主聖言內認知無限	179
第四節 基督的靈魂是否比其他任何受造物，更完美地看見天主聖言	183
第十一題 論基督靈魂的灌輸知識	186
第一節 基督憑藉灌輸知識，是否曾認知一切	186
第二節 基督的靈魂是否曾能憑藉灌輸知識領悟或認知，而不需要先轉向或訴諸心象	189
第三節 基督的靈魂是不是藉比較推論的方式，而有灌輸知識	191
第四節 在基督內的灌輸知識是否小於在天使內的灌輸知識	192
第五節 在基督內的灌輸知識是否曾為習性的知識	194
第六節 基督靈魂的灌輸知識是否按照不同的習性而有區分	196
第十二題 論基督靈魂的求得或經驗知識	198
第一節 基督根據求得或經驗知識，是否曾認知一切	198
第二節 基督在求得或經驗知識上是否曾有長進	200
第三節 基督是否曾由人學習得什麼	202
第四節 基督是否曾從天使取得知識	204

第十三題	論基督靈魂的能力	207
第一節	基督的靈魂是否曾有全能	207
第二節	基督的靈魂是否有改變受造物的全能	210
第三節	基督的靈魂針對自己的身體是否曾有全能	213
第四節	基督的靈魂是否曾有執行自己意志的全能	215
第十四題	論基督在人性內所攝取的身體的缺點	218
第一節	天主聖子是否應該攝取帶有身體缺點之人之性體	218
第二節	基督之承受身體的缺點，是不是出於必然	221
第三節	基督是否一併或概括承受了身體的缺點	223
第四節	基督是否應該攝取一切身體的缺點	225
第十五題	論基督在人性內所攝取的屬於靈魂的缺點	228
第一節	在基督內是否曾經有罪	228
第二節	在基督內是否曾有「罪的火花」或偏情私慾	231
第三節	在基督內是否曾有愚昧無知	234
第四節	基督的靈魂是否曾能有所感受或忍受	236
第五節	在基督內是否曾有真實的感覺痛苦	239
第六節	在基督內是否曾有憂苦或哀愁	241
第七節	在基督內是否曾有恐懼	244
第八節	在基督內是否曾有驚異	246
第九節	在基督內是否曾有忿怒	247
第十節	基督是否曾同時兼為旅行者和享見天主者	249
第十六題	論關於基督之「存在名分」及「成爲」者	252
第一節	「天主是人」這命題是不是真實的	254

第二節	「人是天主」這命題是不是真實的	258
第三節	基督是否可以稱為「主的人」	260
第四節	是否能用屬於人性者來稱述天主	262
第五節	是否能用屬於人性者來稱述天主性	265
第六節	「天主成爲人」這命題是不是真實的	267
第七節	「人成爲天主」這命題是不是真實的	269
第八節	「基督是受造物」這命題是不是真實的	273
第九節	指基督的「這人」是否曾開始存在	275
第十節	「基督作爲人是受造物」或者「開始存在」，這命題是不是真實的	277
第十一節	基督作爲人是不是天主	279
第十二節	基督作爲人是不是自立體或位格	281
<hr/>		
第十七題	論基督在存在方面的唯一性或唯一	284
<hr/>		
第一節	基督有一或者有二（有一基督或者有二基督）	284
第二節	在基督內是否只有一存在	290
<hr/>		
第十八題	論基督在意志方面的唯一性或唯一	295
<hr/>		
第一節	在基督內是否有二意志：一天主性意志和一人性意志	296
第二節	在基督內，理性意志之外，是否曾有感性意志	300
第三節	在基督內是否曾有二理性方面的意志	302
第四節	在基督內是否曾有自由抉擇或自由意志	304
第五節	在基督內的人性意志所願者，是否異於天主所願者	306
第六節	在基督內是否曾有意志的對立或衝突	308

第十九題	論基督工作的唯一性或唯一	312
第一節	在基督內是否只有天主性和人性的一種工作	312
第二節	在基督內是否有多種人性工作	318
第三節	基督的人性工作是否曾能為自己立功	320
第四節	基督是否曾能為他人立功	323
第二十題	論基督之屈服於聖父	326
第一節	是否應該說基督曾屈服於聖父	326
第二節	基督是否屈服於自己	329
第二十一題	論基督的祈禱	333
第一節	基督是否適於祈禱	333
第二節	基督是否宜於依據自己的感性部分祈禱	335
第三節	基督是否宜於為自己祈禱	337
第四節	基督的祈禱是否常蒙俯允	339
第二十二題	論基督的司祭職	343
第一節	基督是否適於做司祭	343
第二節	基督自己是否曾同時是司祭和祭品	346
第三節	基督司祭職的效果是否為贖罪	348
第四節	基督司祭職的效果是否不但及於他人，而且也及於祂自己	350
第五節	基督的司祭職是否存留至永恆	353
第六節	基督的司祭職是不是按照默基瑟德的品位	355

第二十三題 論基督是否適於被收爲（天主）義子	357
第一節 天主是否適於收養義子	357
第二節 整個天主聖三是否適於收養義子	359
第三節 被收爲義子是否專屬於理性受造物	361
第四節 基督其人是不是天主的義子	363
第二十四題 論基督的預定	366
第一節 基督是否適於被預定	366
第二節 「基督作爲人，被預定爲天主之子」，這命題是 不是錯誤的	369
第三節 基督的預定是否爲我們之預定的模型	372
第四節 基督的預定是否爲我們之預定的原因	373
第二十五題 論對基督的欽崇	375
第一節 是否應該用同一欽崇來欽崇基督的人性和祂 的天主性	376
第二節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的人性	378
第三節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的像	381
第四節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的十字架	384
第五節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇天主的母親	386
第六節 是否應該以某種方式，欽崇諸聖的遺骸或聖髑	388
第二十六題 論基督之稱爲天主與人之間的中保	390
第一節 是天主與人之間的中保，是否專屬於基督	390
第二節 基督是否作爲人而爲天主與人之間的中保	393

前 言

1

【第二集】前言

按天使的證言，因為我們的救主耶穌基督「要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」（《瑪竇福音》第一章21節），祂在自己內給我們指示了真理之路，使我們經由這真理之路因肉身復活，而可以獲得永生的真福。我們業已討論了人生的終極目的、德性與惡習，現在我們應該繼續討論全人類的救主和祂賜給全人類的恩惠，以完成全部神學任務（參看**第一集第二題**引言）。

關於此一論題，首先，討論救主本身；第二，討論祂的使我們得救的聖事（**第六十題**）；第三，討論永生的目的，我們藉著祂，並經由肉身復活而達到此目的（參看**補編第六十九題**）。

關於第一點，共有兩個問題需要討論：第一，論降生成為肉身（*incarnatio*）的奧蹟；按這奧蹟，天主為救贖我們而成為人。第二，論我們的救主，亦即降生成人的天主之作為，和受苦受難（**第二十七題**）。

（按：拉丁文名詞*incarnatio*，來自名詞*caro*——肉身、肉體、血肉。依其字面意義，應該譯*incarnatio*為「降生成為肉身或血肉」。但因在用字習慣上，多以*caro*指人——參看**第五題第三節釋疑1**，所以一般也譯*incarnatio*為「降生成人」；除非根據上下文可以確定*caro*是專指人的肉身這一部分。同樣，相關的形容詞*incarnatus*，一般也是譯之為「降生成人的」。）

第一題

論降生成人的適宜性

一分爲六節一

關於這第一題，要討論三點：第一，論降生成人的適宜性（*convenientia*）；第二，論降生成人的聖言（*Verbum*）之合而爲一（*unio*）的方式（第二題）；第三，論這種合而爲一的結果（第十六題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、天主是不是適宜降生成人。
- 二、爲救贖全人類，天主降生成人是否必要。
- 三、如果人沒有犯罪，那麼天主是否仍會降生成人。
- 四、天主降生成人是否主要是爲消除原罪，其次才是本罪。
- 五、天主是否適宜從世界之初就降生成人。
- 六、其降生成人是否應該擱延至世界末日。

第一節 天主是不是適宜降生成人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不適宜降生成人。因爲：

1. 天主從永恆就是美善之本體（*essentia*），如此則其存在是至善的，就像祂從永恆就是至善的一樣。可是天主從永恆並沒有絲毫血肉（*caro*，肉身、肉體）。所以，天主不與血肉合而爲一，極爲適宜。所以，天主不適宜降生成人。

2. 此外，凡彼此有無限距離的事物不宜連在一起；例如，人繪像，「把馬的頸項與人的頭連在一起」（詩人賀拉西 Horatius，《論詩的藝術》*De Arte Poetica* 第一至第二節），這是不倫不類的結合。可是，天主與血肉卻有無限的距離，因爲天

主是極單純的，而血肉或肉體卻是組合的，尤其是人的血肉或肉體。所以，天主不宜與人的血肉或肉體合而為一。

3.此外，正如罪惡與至善不同；同樣地，肉體與至上的神體也不同。身為至善的天主攝取罪惡，絕對不宜。所以，非受造的至上的神體不宜攝取肉體。

4.此外，那超越偉大者的，不宜包括在最小者之內；那掌管偉大之物的，不宜遷就渺小之物。可是，整個宇宙卻不足以容納那掌管整個宇宙的天主。所以「要祂隱藏在軟弱嬰兒的形體之下，而整個宇宙與祂相比較，卻微乎其微；要這統治者長期離開自己的寶座，把掌管整個宇宙的全權，交給一個軟弱的嬰兒」，這似乎不宜，正如渥祿西安（Volusianus）在致奧斯定的信中所寫的（參看奧斯定，《書信集》第一三五篇）。

反之 可見的事物彰顯天主不可見的事理，似乎極為適宜；因為這是整個宇宙受造的目的，正如宗徒在《羅馬書》第一章20節所指明的：「祂那些看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」可是，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第一章所說的：因著天主降生成人的奧蹟，「同時彰顯天主的美善、智慧或上智（sapientia）、正義、大能（或德能）。彰顯天主的美善，因為祂不輕視祂用泥土所創造的軟弱之人；彰顯天主的正義，因為祂不是使異於人者去戰勝暴君，也不是憑暴力使人脫離死亡；彰顯天主的上智，因為祂為最棘手的難題，想出了最合適的解決方法；彰顯天主的大能或者無限的德能，因為沒有什麼比天主降生成人更為偉大的事」。所以，天主降生成人是適宜的。

正解 我解答如下：合於任何事物自己的本性之理的，為它就是適宜的，例如：人適宜推理；因為就人按其本性具有理性而

言，推理適合於他。可是，天主的真實本性卻是美善，正如狄奧尼修在《神名論》第一章所指明的。所以，凡屬於美善之理或本質的，都適宜於天主。

可是，使其它物分享自己，卻屬於美善之理，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所指明的。所以，使受造物以最高的方式分享自己，屬於至善之理。而此事的完成，特別是藉著「祂使受造的人性與自己如此地親密合而為一，竟使天主聖言、靈魂和肉身三者，結合而成為一位」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十七章所說的。所以，顯然地，天主適宜降生成人。

釋疑 1.降生奧蹟之實現，並不是因為天主的存在，改變到祂從永恆未曾有過的新境界；而是因為祂以新的方式，使自己與受造物合而為一，或者更好說，使受造物與祂合而為一。可是受造物的本性卻是有變化的，適宜於不常常保持一致。所以，如受造物由於先前並不存在，後來才開始存在；它先前並沒有與天主合而為一，後來才與天主合而為一，這也是適宜的。

2.與天主在同一位格中（in unitate personae）合而為一，並不適宜於人的肉身，這是就其本性的情況而言——因為與天主合而為一超越人肉身的地位。可是，就天主的無限超絕美善而言，天主為了人類的得救而與人的肉身合而為一，卻是適宜的。

3.使任何受造物不同於造物主的（罪惡以外的）任何其他情形，都是由天主的上智規定的，也都與天主的美善有關；因為天主是非受造的、不變的和沒有形體的，祂為了自己的美善，創造了可變的和有形體的受造物；祂的正義也為了自己的光榮，引進了懲罰之惡。可是，犯罪之惡是由於脫離天主上智的（創造）藝術，和天主美善的秩序。所以，天主能是宜於攝取受造的、可變的、形體的和能接受懲罰的性體；可是，天主卻不適宜攝取罪惡。

4.正如奧斯定在《書信集》第一三七篇答覆渥祿西安的信中所說的：「基督的道理並沒有主張，天主進入人的肉身內，以致於祂放棄或者喪失對整個宇宙的管理；或是轉移給軟弱的肉身，好似受其限制——這僅是只懂形體物之人的觀點而已。可是天主並不是體積大，而是德能大。所以，在狹小的環境中，天主的大能並不覺其小。所以，一個人順口說的話，能被許多人及每個人全部聽到；天主的永恆聖言也能同時處處全部都在，這是可以置信的。」由此可見，天主降生成人，毫無不宜之處。

第二節 天主聖言是否必須降生成人，以救贖全人類

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主聖言降生成人，以救贖或恢復（reparare）全人類，似乎不是必要的。因為：

1.天主聖言既是完美的天主，正如**第一集第二十七題第二節釋疑2、第四題第一及第二節**所說的，其德能不會因取了人的肉身而有任何增加。所以，如果降生成人的天主聖言救贖了人性，那麼天主聖言縱然沒有取人的肉身，也可救贖人性。

2.此外，爲了救贖或恢復原罪所敗壞的人性，除了人補贖自己的罪過以外，似乎沒有別的要求——因爲天主不應該對於人有超出其能力的額外要求。由於天主傾向於憐憫甚於傾向於懲罰，所以，正如祂把罪惡的行爲歸於人；同樣地，祂似乎也應該把消滅罪惡的相反的行爲歸於人。所以，爲了救贖人性，天主聖言不必降生成人。

3.此外，敬畏天主對人的得救尤其重要，所以《瑪拉基亞》第一章6節說：「如果我是主人，對我的敬畏在那裡？但如果我是父親，對我的孝敬在那裡？」可是，基於人承認天主是超越萬有之上者，也是遠離人的感官者，人會更敬畏天主；

所以，《聖詠》第一一三篇4節說，「上主高越列國萬邦，祂的光榮凌駕穹蒼」；第5節繼續又說：「誰能相似上主我們的天主？」這都屬於敬畏天主。所以天主取了人的肉身，而與我們相似，似乎不宜於全人類的得救。

反之 那解救人類於喪亡中的，為人類的得救便是必要的。可是天主降生成人的奧蹟就是如此，按照《若望福音》第三章16節所說的：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至喪亡，反而獲得永生。」所以，為人類的得救，天主降生成人是必要的。

正解 我解答如下：說一事物為達到某種目的是必要的，可以分為兩種方式。一種方式是，如果沒有它，目的就不可能達到，例如：飲食為人類維生是必要的。另一種方式是，藉著它，可以更好而更適宜地達到目的，例如：馬為旅行是必要的。按照第一種方式，天主降生成人為救贖人性不是必要的，因為天主的全能有許多救贖人性的方式。可是按照第二種方式，天主降生成人為救贖人性卻是必要的。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章說：「我們應該指出，天主並不缺乏另一個可能的方式，因為一切都同樣歸屬於祂的權下；可是祂卻沒有醫治我們人類不幸遭遇的另一個更適宜的方式。」

這也可以從推動人向善方面來加以討論。第一，就信德而言，因為是聽信天主親口說話，信德就更會堅固。所以，奧斯定在《天主之城》卷十一第二章說：「天主聖子，真理本身取了人性，祂創造並且建立了信德，使人更有信心地向著真理之路邁進。」第二，就望德而言，因為望德會大為堅強。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章說：「為堅固我們的望德，沒有什麼比給我們證明天主多麼愛我們那樣必要。什

麼比天主聖子紆尊成爲我們人性的夥伴，可以提供給我們這一（愛的）事實的更顯明的標記呢？」第三，就愛德而言，這（天主降生成人）最能激發我們的愛德。所以，奧斯定在《啓蒙教理講授法》第四章說：「天主降來的主要原因是什麼？不是爲顯示天主對我們的恩愛嗎？」他又繼續說：「如果人過去曾疏於愛，但願他至少現在不要疏於以愛還愛。」第四，就正確行爲而言，祂藉此以身作則來引導我們。所以，奧斯定在《證道集》第三七一篇第二章「論主聖誕」（De Natavitate Domini）的一篇證道詞中說：「有目共睹的人並不是人應該效法的，無形可見的天主才是人應該效法的。所以，天主降生成人，爲呈現在人面前，使人可以親眼目睹祂，也可以效法祂。」第五，就天主性的圓滿分享而言，這種分享就是人的真福和人生的目的。而這是藉著基督的人性賜給了我們的，因爲奧斯定在《證道集》第一二八篇「論主聖誕」的一篇證道詞中說：「天主降生成人，爲了使人成爲天主。」

這爲除惡也大有裨益。第一，這教訓人不要先魔鬼而後自己，從而恭敬爲罪惡之製造者的魔鬼。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十七章說：「幾時人性與天主能如此結合而成爲一位（persona），那些驕傲的惡神，便不敢以他們沒有肉身爲由，自以爲超越眾人。」第二，因爲這教訓我們人性的地位是多麼的崇高，以免我們犯罪而污穢了它；所以，奧斯定在《論真宗教》第十六章說：「天主向我們證明人性在受造之物中，享有多麼崇高的地位，因爲祂以真人的形狀顯現給人。」教宗良一世（Leo I，440～461年）在《證道集》第二十一篇第三章「論聖誕」（De Natavitate）的證道詞中也說：「教友啊！你承認自己的崇高地位吧！你既分享了天主的性體，就不可由於惡行，而重新淪入先前的卑賤。」第三，因爲爲了消除人的自恃，「天主的恩寵於是在全無任何先有的功德的情形下，在

基督其人內賜給了我們」，正如奧斯定的《論天主聖三》卷十三第十七章所說的。第四，因為「人的驕傲是人依附天主的最大障礙，卻能由於天主如此的謙遜，而獲得抑制和治療」，正如奧斯定在同處所說的。第五，為拯救人類於罪惡的奴役權下，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十三及第十四章所說的：「的確應該如此，使魔鬼因人而基督的正義被戰勝」，而此事的完成，是由於基督為我們做了補贖。純粹的人不可能補贖全人類的罪過，而天主又不應該補贖人類的罪過；所以，耶穌基督應該是人而天主。所以，教宗良一世在《證道集》第二十一篇第三章「論聖誕」的證道詞中說：「力量承擔軟弱，尊貴承擔卑賤。為了宜於治癒我們，天主與人之間的唯一而相同的中保，由於是人而受苦受死，由於是天主而光榮復活。因為除非祂是真天主，否則祂就無法治癒；除非祂是真人，否則祂就無法以身作則。」

此外，還有其它許多由此而來的益處，是人所意想不到的。

釋疑 1.此一論證是根據第一種必要，即沒有它，那麼就不能達到目的。

2.所謂充分的補贖能有兩種方式。一種是完全地，因為這種補贖，藉著針對所犯的罪過做某種對等的補償，是相當的（*condigna*）。如此，則純粹的人的補贖不可能是充分的，因為罪惡敗壞了整個人性：一個人或者許多人的善工，都無法相等地彌補整個人性所受的損害。此外，也是因為天主無限尊威，人相反天主所犯的罪過，也有無限的凶惡；因為所得罪的對象愈偉大，罪過也愈嚴重。所以，相當的補贖要求補贖的行為應該有無限的效力，例如：人而天主的贖罪行為。

充分補贖的另一種方式是不完全地，即是那接受了這種

補贖的，對它表示滿意，雖然這種補贖本身並不是相當的。如此，則純粹之人的補贖是充分的，因為一切不完全的都立足於完全的之上，由完全的來支撐。所以，純粹之人的一切補贖，其功效都是來自基督的補贖。

3. 天主取了人的肉身，並沒有減少祂的尊威。所以，也沒有減少恭敬祂的理由，反而因認識加深而更增加對祂的恭敬。因為祂願意藉取肉身而更親近我們，所以更吸引我們認識祂。

第三節 縱然人沒有犯罪，天主是否仍會降生成人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 縱然人沒有犯罪，天主似乎仍會降生成人。因為：

1. 有原因，就有效果。可是正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十七章所說的，除了第二節已經討論過的赦罪以外，「在基督降生成人的奧蹟中，尚有其它許多應該思考之處」。所以，縱然人沒有犯罪，天主仍會降生成人。

2. 此外，天主完成自己的工程，並藉著某種無限的效果來彰顯自己，這都屬於天主的全能。可是，無一純粹的受造物能稱為無限的效果，因為受造物的本質是有限的。可是，唯有在天主降生成人的工程內，似乎尤其彰顯天主全能無限效果；因為這工程使無限距離之物合而為一，並使人成為天主。在這工程中，尤其是宇宙似乎也獲得了成全，因為最後的受造物——即是人，與第一根源——即是天主，合而為一。所以，縱然人沒有犯罪，天主仍會降生成人。

3. 此外，人性並未因犯罪而變得更能容納天主的恩寵。可是犯罪之後，人性卻可以容納與天主合而為一的恩寵，這是最大的恩寵，所以，如果人沒有犯罪，人性仍可以容納此一恩寵。而且天主也不會收回人性可以容納的善或益處。所以，如

果人沒有犯罪，那麼天主仍會降生成人。

4.此外，天主的預定（*praedestinatio*）是永恆的。可是《羅馬書》第一章4節論及基督，說：「被立定為具有大能的天主之子。」所以，縱然是人在人犯罪之前，天主聖子也需要降生成人，以實現天主的預定。

5.此外，天主降生成人的奧蹟，早已啓示給第一個人，正如「這才真是我的親骨肉」（《創世紀》第二章23節）所指明的；而宗徒說：「這是指基督和教會的大奧祕」，正如《厄弗所書》第五章32節所指明的。可是，人並不能預先知道自已的墮落；根據同理，天使也不能，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第十八章所證明的。所以，縱然人沒有犯罪，天主仍會降生成人。

反之 奧斯定在《證道集》第一七四篇第二章「論天主的話」中，講解《路加福音》第十九章10節的「因為人子來，是為尋找及拯救迷失了的人」說：「如果人沒有犯罪，人子就不會來」。關於《弟茂德前書》第一章15節的「基督耶穌到世界上來，是為救罪人」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「除了救罪人以外，主基督並沒有降到世界上來的理由。除去了病，除去了傷，就沒有醫療的理由。」

正解 我解答如下：關於這個問題，眾說紛紜，莫衷一是。有些人主張如果人沒有犯罪，那麼天主聖子仍會降生成人；而其他的人們卻提出相反的主張。似乎更應該贊同後者的說法。因為一切唯獨出自天主的聖意，而超越受造物的一切獲知權利之事，除了聖經所傳授的以外，我們就不得而知了，因為天主的聖意是藉著聖經而顯示出來。為此，既然聖經處處都根據原祖的罪，而指陳降生成人的理由；所以，更宜於說天主安排了降

生成人的工程，是為治癒罪。準此，如果沒有罪，也就不會有降生成人。誠然，天主的全能並不受限於此；因為縱然沒有罪，天主也可以降生成人。

釋疑 1.所指出的其它一切原因，都是防治罪的良方。因為如果有人沒有犯罪，那麼天主會使人充滿其上智的光照，並使人完善堅持正義的正直，以認清自己該知道的一切。可是，因為人卻離開了天主，而屈服於有形之物的權下，天主也就宜於取人的肉身，藉有形之物給人提供得救的良方。所以，關於《若望福音》第一章14節的「於是聖言成了血肉」，奧斯定於《若望福音釋義》第二講說：「血肉使你的眼目失明，血肉也治癒你；因為基督如此而來，是為以血肉來消滅血肉的罪惡。」

2.從無中生有的方式，彰顯天主的無限德能。讓受造物以符合其本性或自然的方式，趨向天主，如同趨向目的一樣，這也足以構成宇宙的完美。可是，讓受造物與天主結合而成為一位，卻超越了本性或自然之完美的範圍。

3.人性的能力可以分為兩種。一種是根據本性自然能力的秩序。這種能力常常為天主所充實，因為天主賜給每一件事物本性自然方面的能力。另一種是根據天主之德能的秩序，一切受造物都服從此一德能的指揮。我們所討論的能力就屬於這一種。可是，天主並不滿全或充實本性自然這樣的一切（承受或容納）能力，否則便該說：除了天主所做的以外，在受造物內就不能再做什麼了；這是大錯而特錯的，正如在第一集第二十五題第五節和第一〇五題第六節所說的。

可是，在人犯罪以後，將人性推進或提昇至更大或更高者，這並無不可；因為天主允許有惡發生，是為從其中產生更大的善。所以，《羅馬書》第五章20節說：「罪惡在哪裡增多，恩寵在那裡也格外豐富。」所以，在祝聖復活蠟時，誦

唸：「啊！幸運的罪過！你竟然賺得了如此偉大的救主！」

4.天主的預定，以對未來之事的預知為前提。所以，正如天主預定某人因他人之祈禱而得救；同樣地，祂也預定了天主降生成人的工程，作為治癒人類罪惡的良方。

5.將效果啓示給人，而不啓示給人原因，這並無不可。所以，天主可以將天主降生成人的奧蹟，啓示給第一個人，而第一個人卻未預先知道自已的墮落：因為並不是凡知道效果的人，也都知道原因。

第四節 天主降生成人是否主要是為救治本罪，其次才是為救治原罪

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主降生成人，似乎主要是為救治或消除本罪，其次才是原罪。因為：

1.罪愈重，也愈相反人的得救，而天主是為了人的得救才降生成人。可是，本罪比原罪更重，因為原罪所應受的罰最輕，正如奧斯定在《駁朱利安》卷五第十一章所說的。所以，基督降生成人的主要目的是消除本罪。

2.此外，歸於原罪的懲罰不是覺苦（*poena sensus*），而只是失苦（*poena damni*），如同在第二集第一部第八十七題第五節所已講過的。但是基督為贖罪，在十字架上受的是覺苦，不是失苦；因為祂絲毫沒有減損享見天主。所以，基督降生成人的主要目的是為消除本罪，而不是為消除原罪。

3.此外，正如金口若望在「論真心痛悔」卷二所說的：「這是忠僕所有的心情：即認為自己的主人賜給一切僕人的恩惠，如同只賜給自己一樣；因為宗徒好像只是在說他自己，所以他在《迦拉達書》第二章20節這樣說：『祂愛了我，且為我捨棄了自己。』」可是，我們自己的罪是本罪，因為原罪是「公

共的或共有的罪」(peccatum commune)。所以，我們應該有這種心情，即我們相信基督主要是爲了本罪而降來。

反之 《若望福音》第一章29節說：「看哪！天主的羔羊，除免世罪者！」

正解 我解答如下：這是確實的，即基督來到世界上，不僅是爲消除那留傳給人類後代子孫的（原）罪，而且也是爲消除後來所增加的一切罪惡。這並不是說，一切的罪惡實際都被消除（這是由於人不歸依基督的過失，按照《若望福音》第三章19節所說的：「光明來到了世界，世人卻愛黑暗甚於光明」）；而是說，祂提供了那足以消除一切罪惡者。所以，《羅馬書》第五章15及16節說：「但恩寵絕不是過犯所能比的；因爲審判固然是由於一人的過犯而來，被判定罪，恩寵卻使人在犯了許多過犯之後，獲得成義。」

罪惡愈重大，基督也愈是主要爲消除它而降來。可是說某物比較更大，分兩種方式。一種方式是就內在的密度或強度(intensive)而言，例如：密度高的白色更白（有強度更大的白色）。按這一方式，本罪比原罪更大，因爲本罪含有更大的情願性質，正如在第二集第一部第八十二題第一節所說的。另一種方式說某物更大，是就外延(extensive)而言，例如：面積比較大的白色，有更廣大的白色。按此一方式，原罪比任何本罪都大，因爲整個人類都染了原罪，而本罪是屬於個人的。就這種觀點而言，基督降來的主要目的是爲消除原罪，因爲「一個民族的善比一個個人的善更爲神聖」，正如《倫理學》卷一第二章所說的。

釋疑 1.這種論證係根據，罪之內在密度或強度方面的高或大。

2. 在未來的報應裡，人不應該由於原罪而受覺苦；可是，我們在現實生活裡所感受到的懲罰，例如：飢渴和死亡等等，卻是由原罪而來。所以，基督爲了完全補贖原罪，才願意受覺苦，以使在自己內終結或戰勝死亡之類的事。

3. 正如金口若望在同處所解釋的：宗徒說這些話，「並不是好像他願意削減基督已經廣被普世的恩惠，而是表示自己願意爲一切人負責。如果基督也將恩惠賜給他人，只要那賜給你的恩惠仍然完整無缺，如同這些恩惠並沒有賜給任何他人一樣，這有什麼關係？」所以，人應該認爲基督的恩惠已經賜給自己，卻不應該因而認爲這些恩惠沒有賜給他人。所以，這並不排除基督來到世界上的主要目的，是爲消除全人類的罪惡，其次才是個人的罪惡。可是那公共的（原）罪，在每一個人身上都如此完全獲得救治，就如同唯有他自己獲得救治一樣。再者，由於愛德的合而爲一，每一個人都應該把賜於一切人的全部恩惠，也歸於自己。

第五節 天主是否適宜從有人類之初就降生成人

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主似乎適宜從有人類之初就降生成人。因爲：

1. 天主降生成人的工程出自天主無限的愛，按照《厄弗所書》第二章4及5節所說的：「然而富於慈悲的天主，因著祂愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活。」可是，愛不會延緩救助遭受困難的朋友；按照《箴言》第三章28節所說的：「如果你能即時做到，不要對你的親人說：去！明天再來，我才給你。」所以，天主不應該延緩降生成人的工程，而應該從起初就藉著自己降生成人，而救助人類。

2. 此外，《弟茂德前書》第一章15節說：「基督到世界

上來，是為救罪人。」可是，如果天主從有人類之初就降生成人，那麼就會有更多人得救；因為世世代代眾多的人都不認識天主，而死在自己的罪惡中。所以，天主更宜於從有人類之初，就降生成人。

3.此外，恩寵的工程在先後次序方面，並不遜於本性自然的工程。可是，正如波其武在《論哲學的慰藉》卷三第十章所說的：「本性自然始自完善或成全者。」所以，恩寵的工程從起初就應該是完善的或成全的。可是，按照《若望福音》第一章14節的「於是聖言成了血肉」，和其後的「滿溢恩寵和真理」，天主降生成人的工程有完善的或成全的恩寵。所以，基督從有人類之初，就應該降生成人。

反之 《迦拉達書》第四章4節說：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「時期一滿，意指天主聖父所預定的，派遣自己的兒子來的時期。」可是，天主是由自己的上智決定了一切。所以，是在最適當的時期，天主降生成人。如此則天主不宜從有人類之初就降生成人。

正解 我解答如下：天主降生成人的工程之主要目的，既然是為藉著消除罪惡以恢復人性，顯然地，天主不宜從有人類之初和在人類犯罪以前就降生成人，因為無病不投醫。所以，主自己在《瑪竇福音》第九章12及13節說：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人；因為我不是來召義人，而是來召罪人。」

可是，也不是立即在原祖犯罪以後，天主就宜於降生成人。第一，是為了人犯罪的情形，即罪是出自驕傲；既然如此，他被救的方式，該先謙卑自下，承認自己需要一位救主。所以，關於《迦拉達書》第三章19節的「它（梅瑟法律）原是

藉著天使，經過中人的手立定的」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主上智的安排是這樣的，即不在墮落以後，立刻派遣聖子到世界上來。因為天主先由人停留在自由意志和自然法律中，讓人藉此可以認清自己的本性能力。當他體驗到己力不濟時，才得到了（梅瑟）法律。頒布了法律之後，病情更加嚴重，並不是由於法律的缺陷，而是由於人性的過失；藉此使人認清自己的軟弱無能，從而向醫生呼救，並且尋求恩寵的協助。」

第二，是爲了促進善的先後次序，這次序的過程是從不成全達到成全。所以，《格林多前書》第十五章46及47節說：「但屬神的不是在先，而是屬生靈的，然後才是屬神的。第一個人生於土，屬於土，第二個人出於天，屬於天。」

第三，是爲了降生成人的天主聖言的地位崇高。因爲關於《迦拉達書》第四章4節的「但時期一滿」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「那來到世界上的判官愈偉大，在他以前的一群先驅者也應該愈多。」

第四，以免信德的熱火由於時間漫長，而趨於冷淡。因爲說：「在世界末日，許多人的愛德必要冷淡。」《瑪竇福音》第二十四章12節《路加福音》第十八章8節也說：「但是人子來臨時，能在世上找到信德嗎？」

釋疑 1.愛不遲疑救助朋友，但這要看事情的適宜性和個人的條件。因爲如果醫生使病人在病發之初立刻服藥，病人獲益不大，或傷害甚於幫助。所以，上主也未曾立刻賜給人類天主降生成人的良方，以免人類在尚未承認自己軟弱無能的情形下，由於驕傲而輕視它。

2.奧斯定在《書信集》第一〇二篇「論外教人的六個問題」（De Sex Quaestionibus Paganorum）的第二題裡，答覆這一

點說：「當基督知道何時及何地有人要相信祂時，祂才願意顯現給人們，也給他們宣講自己的道理。因為祂也知道在這些時期和地方，在祂宣講時，也有這樣的人，他們，雖然不是全部，但是有許多人，看到了祂肉體的臨在，卻未曾願意因復活死人的奇蹟而相信祂。」

可是，奧斯定自己在《論恆心向善之恩》第九章中，又推翻了這種答案，說：「難道我們可以說，提洛和漆冬的城民，假使在他們那裡，行了（主在苛辣匝因和貝特賽達所行的）這樣的異能，他們會不願意相信嗎？或者，果真如此，他們不實際相信嗎？因為主曾自己為他們作證說（《路加福音》第十章13節），如果在他們那裡行了天主異能的這些徵兆，他們早已自謙自卑地改過自新了。」

所以他隨後自己解答說：「因為正如宗徒《羅馬書》第九章16節所說的，『（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』。天主預見到一些人如果看見了奇蹟，那麼他們一定會相信奇蹟，於是願意救助他們；至於另一一些人，天主卻沒有救助，並在自己的預定中，以秘密而公正的方式，對他們做了另一種判決。所以，我們毫無疑惑地相信，祂的仁慈廣施在那些得救的人們身上，而祂的真實或公正卻伸張在那些受罰的人們身上。」

3.就不同的物而言，在時間和本質上，成全者都在不成全者之先，因為那使其它物達到成全者，本身應該先是成全的。可是，在同一個東西上，不成全按時間在先，而按本質在後。所以，就持續或時間而言，天主的永恆成全在人性的不成全之先；可是人性基於與天主合一的最後成全，卻隨之在後。

第六節 天主降生成人的工程，是否應該擱延至世界末日

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天主降生成人的工程，似乎應該擱延至世界末日。因為：

1. 《聖詠》第九十二篇11節說：「我的老年飽享憐憫。」這是指「在世界末日」，正如「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。可是，天主降生成人的時期，即是最富有憐憫的時期，按照《聖詠》第一〇二篇14節所說的：「因憐憫她的時日已來臨。」所以，天主降生成人應該擱延至世界末日。

2. 此外，正如**第五節釋疑3.**所說的，在同一物內，按照時間說，成全者在不成全者之後。所以，最成全者該在最後的時間。可是，人性的終極成全是在於與天主聖言的合而為一，因為「天主樂意使整個的圓滿住在基督內」，正如宗徒在《哥羅森書》第一章19節所說的。所以，天主降生成人應該擱延至世界末日。

3. 此外，一次可以完成的事，不宜於用二次來完成。可是，基督的一次降來，就足以拯救全人類，而這一次降來是在世界末日。所以，祂不應該藉著降生成人而提前來到世界上。如此則天主降生成人應該擱延至世界末日。

反之 《哈巴谷》第三章2節說：「求你在歲月的過程中，顯示出來！」所以，天主藉以顯示於世人的降生成人的奧蹟，不應該擱延至世界末日。

正解 我解答如下：正如天主不宜從世界之初就降生成人；同樣地，天主降生成人也不宜擱延至世界末日。個中道理可以由以下三點看出。第一點，基於人性與天主性的合而為一。正如**第五節釋疑3.**所說的，一方面，在時間上，不成全者在成全者之

先；因為那由不成全變為成全者，其不成全在時間上是在成全之先。另一方面，在那為成全之成因（causa efficiens）者內，在時間上，成全卻在不成全之先。可是，在天主降生成人的奧蹟內，兼有兩方面的情形，因為人性因天主降生成人而達到最高的成全地步。所以，天主降生成人的奧蹟，不宜從有人類之初就實現。可是，降生成人的天主聖言是人類成全的成因，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中我們都領受了。」所以，天主降生成人的工程，不應該擱延至世界末日。可是，人性藉著降生成人的天主聖言，最後所應達到的榮福的成全，卻是在世界末日。

第二點，基於人類得救的效果。因為《論新約及舊約問題》第八十三題說：「願意何時施仁慈，或者施多少仁慈，完全屬於施予者的權限。所以，在祂知道應該救助，以及祂的救恩會受人歡迎的時期，主就降來了。當人類由於精神萎靡不振，而開始逐漸不再認識天主，以及道德淪喪的時候，天主就紆尊揀選了亞巴郎，作為恢復認識天主和重整道德的典型。由於人類仍怠於恭敬天主，祂遂又藉梅瑟頒布了書面的法律。因為外邦人輕視這種法律而拒予服從，那些領受這種法律的人們也不予遵守，於是天主便大動慈心，遂派遣自己的聖子來，寬赦眾人的罪，把已經成義的人們奉獻給天主聖父。」（疑為偽盎博羅修 Ambrosiaster 作品，參看《拉丁教父文庫》第三十五冊二二七六欄）如果這種救恩擱延至世界末日，那麼認識天主、恭敬天主和真正的倫理道德，必將在世界上被消滅殆盡。

第三點，可以看出，把天主降生成人擱延到世界末日，也不宜於彰顯天主的德能。此一德能用種種方式拯救了人，不僅藉使人相信未來之事，而且也藉使人相信現在和過去之事。

釋疑 1. 那一註解是在闡釋引人達到榮福的憐憫。可是，如果

以它指那藉著基督降生成人所顯示給類人的憐憫，那麼就應該知道像奧斯定在《訂正錄》卷一第二十六章所說的，天主降生成人的時代，可與類人的幼年期相比較：「因為那藉愛德行事的信德堅強而熱切」；可是那與老年期相比較的，是第六時代：「這是根據時代的計數，因為基督是在第六時代來到世界上。雖然人的肉身不能同時有幼年期和老年期，可是人的靈魂卻可以同時二者兼有，前者是由於生氣勃勃，後者則是由於老年持重。」所以，奧斯定在《雜題八十三》第四十四題說：「除了在幼年時代以外，萬世師表不宜來自天上，人類藉著效法祂而陶成最崇高的品行。」可是，他在《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第二十三章又說，基督在人類的第六時代，即是在老年時代，才來到了世界上。

2. 天主降生成人的工程，不僅應該被視為由不成全至成全的「終點」(terminus)，而且也應該被視為人性之成全的「元始」(principium)。

3. 正如關於《若望福音》第三章17節的「天主沒有派遣子到世界上來為審判世界」，金口若望於《若望福音論贊》第二十八篇所說的：「基督的降來有兩次：第一次是為赦免罪過，第二次是為審判。因為假使天主沒有這樣做，那麼全人類都會喪亡，因為人人都犯了罪，並虧欠天主的光榮。」由此可見，天主之憐憫的降來，不應該攔延至世界末日。

第二題

論降生成人的聖言之合而為一的方式： 先論合而為一本身

一分為十二節一

然後要討論的是，降生成人的聖言之合而為一的方式（參看第一題引言）。第一，論合而為一本身；第二，論攝取者天主之位格（第三題）；第三，論所攝取的性體（第四題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、降生成人的聖言之合而為一或合一，是不是成就在性或性體（natura）層面。
- 二、是不是成就在位或位格（persona）層面。
- 三、是不是成就在基體、主體或自立體（suppositum，hypostasis）層面。
- 四、基督的位格在降生成人之後，是不是組合而成的。
- 五、在基督內，是否有靈魂與身體的合而為一。
- 六、人性與天主聖言的合而為一，是不是偶然的，或有如依附體。
- 七、此合而為一是否為一種受造物。
- 八、此合而為一與攝取是否相同。
- 九、是否為合而為一中之最大者。
- 十、在基督內二性的合而為一，是否藉由天主的恩寵而成。
- 十一、是否有某些功勞先於此合而為一。
- 十二、針對基督其人，是否有自然的恩寵。

第一節 降生成人的聖言之合而爲一，是不是成爲一個性體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 降生成人或成了血肉的聖言（《若望福音》第一章14節）之合而爲一，似乎是成爲一性或一個性體。因爲：

1. 濟利祿（Cyrillus）說，而此語也列入加采東大公會議（Concilio Chalcedonensis）的文獻裡（第二部決議一）：「不應該認爲天主聖言有兩種性體，而應該認爲只有一種降生成人後的性體。」這種合而爲一只能在性體上實現。所以，降生成人的聖言之合而爲一是性體的合一。

2. 此外，亞達納修在《「不拘誰」信經》裡說：正如靈魂與肉身合而爲一而組成人的性體；同樣地，天主與人也合而爲一，而組成某一種性體。所以，這種合而爲一是性體的合一。

3. 此外，除非兩種性體彼此有所改變和同化，一種性體不能用另一種性體來指稱。可是基督的天主性和人性卻彼此通稱，因爲濟利祿在《書信集》第四十五篇稱天主性爲「降生成人的」；納西盎的額我略（Gregorius Nazianzenus）《演講集》第四十五篇稱人性爲「天主化的」；正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六、第十一、第十七章所指明的。所以，似乎是由兩種性體合而爲一種性體。

反之 加采東大公會議第二部決議五卻議決說：「我們明認，應該承認：天主的獨生子，在此末期，（在其天主性、人性兩種性體）沒有混合、不可改變、沒有分割、不可分離的情形下（降生成人）；兩種性體的差別，沒有因合而爲一而受到絲毫減損。」所以，（降生成人的聖言之）合而爲一，並不是在性體的層面。

正解 我解答如下：應該討論「性」或「性體」的意義，以明瞭這個問題。應該知道「性」(natura)一詞來自「生」(nasci)這個動詞(生之謂性)。所以，用這個名詞，先是指一切生物的生殖(generatio)，稱之為誕生或者孵出(pullulatio)；如此則natura(性)一詞，有如是nascitura(將出生者)一詞的縮寫。後來此詞改指生物生殖的原理或根源(principium)。又因為生物生殖的根源是內在的，後來這「性」一詞又引伸泛指活動的內在根源(principium intrinsecum motus)，就如哲學家在《物理學》卷二第一章所說的：「性是(一物之)活動根源，其在該物內，是本然地(per se)，而不是偶然地(secundum accidens)。」這種根源或者是形式(forma)，或者是質料(materia)。所以，有時稱「性」為形式，有時稱「性」為質料。又因為本性或自然生殖在所生者內的結果是其「物種或別類(species)的本質(essentia)」，也就是「其定義(definitio)所指明者」；所以，物種或別類的本質也稱為「性」。波其武就是按照此一方式在《論二天性》第一章中，替「性」下定義：「性是形成每種東西的物種差別或種差(differentia specifica)」，種差即圓滿完成物種之界定或定義者。我們現在即是如此討論「性」，以性指物的本質，或者一物之「是什麼」，或者物種或別類之物性(quidditas)。

按照這種意義來瞭解「性」，則降生成人的聖言之合而為一，就不可能是性的合而為一。因為一物由兩種或者兩種以上之物所組成或組合，共分三種方式。一種方式是由兩種完全保持完整而不變的物所組成。這種組合的形成，其形式只能是集合，或者是秩序，或者是形狀，例如：由許多毫無秩序地堆在一起的石塊集成石堆。可是，由石塊和木材按某一秩序或計劃排列，並構成某種形狀，就變成一棟房屋。所以，有些人據此主張(聖言之天主性與人性的)合而為一，是以混合方式，即

是毫無秩序；或者是以互相配合的方式，即是含有秩序。

可是，這卻是不可能的。第一，因為集合、秩序，或者形狀，都不是實體或自立體形式（*forma substantialis*），而是依附體形式（*forma accidentalis*）。如此，則聖言降生成人的合而為一，勢必不是本然的，而是偶然的；下面第六節對此即將予以反駁。第二，因為藉著這種組合，並沒有絕對的或全面的合一，而只有相對的或某方面的合一，實際上仍然是多個。第三，因為這些組合物的形式並不是（物）性，而更好說是術或藝術，如同一棟房屋的形式一樣。如此，在基督內，並不是形成一種性或性體，如同他們所希望的那樣。

另一種（組成或組合）方式是，一物由多種完整但經改變之物所組成，例如：由各種元素（*elementa*）組成之調合或化合物。所以，有些人主張聖言降生成人的合而為一，是以這種結合（*complexio*）的方式。

可是，這卻是不可能的。第一，因為天主性是絕對不變的，正如第一集第九題第一及第二節所說的。所以，天主性不能變成另一物，因為天主性是不可腐化的；另一物也不能變成天主性，因為天主性是不可能生成的（*ingenerabilis*）。第二，凡是調合或化合之物，與其原來的任何化合原素，在物種或類別方面都不相同；因為肉身與其各組成原素都不同種。如此，則基督與天主聖父不是同一性體或性（天主性），與母親也不是同一性體或性（人性）。第三，因為由相去甚遠之物也不能形成這種調合或化合，因為其中之一種物要被消滅，例如：把一滴水滴在一瓶酒內。依此，由於天主性無限地超越人性，所以不可能有調合或化合，將只有天主性存留。

第三種（組成或組合）方式是，一物由不加改變但非完整之物所組成，例如：人是由靈魂和肉身所組合而成，同樣也是由各種肢體所組合而成。

可是，這卻不可能與聖言降生成人的奧蹟相提並論。第一，因為兩種性，即是天主性和人性，按照各自之理都是完整的。第二，因為天主性和人性不可能以具備分量或大小的部分之方式組成一物，就像各種肢體組成身體一樣：因為天主性是沒有形體的。不可能以形式和質料的方式，因為天主性不可能是某一物的形式，尤其是形體之物的形式。而且，由此而形成的物種或別類，勢必可以由許多個物所通有或共享，如此也就有許多位基督。第三，因為果真如此，則基督既不具有天主性，也不具有人性；因為所加上的（物種）差別改變物種，如同數目之單位在數目中的情形一樣，正如《形上學》卷八第三章所說的。

釋疑 1.所引濟利祿的權威之言，在第五次大公會議（君士坦丁堡第二屆會議，553年）中，得到這樣的解釋：「所謂應該認為只有一種降生成人或成為血肉後的性體，若有人不按教父們所教導的，接受這是指由天主性和人性，在自立性(subsistentia)或位格方面的結合，反而企圖從這些用語中，導引出天主性與基督的人性或血肉，共同形成一種性體或本質的理論；這樣的人應予以絕罰。」（第八次集會第八條）所以，那話並不是說天主降生成人，是由兩種性體組成一種性體；而是說天主聖言的一種性體，在位格內，使血肉或人性與自己結合。

2.在我們每個人內，都有由靈魂和肉身所組合而成的兩種合一單位或單一（unitas），即是性或性體的單一（unitas naturae）與位格的單一（unitas personae）。有性體的單一，這是根據靈魂與肉身合而為一，並以形式的姿態成全肉身，致使由這二者組成一個性體，如同是由現實與潛能，或者由質料與形式一樣。在這種觀點下，並沒有相似之處，因為天主性不可能是肉身的形式，正如**第一集第三題第八節**所證明的。可是，由它們

組成位格的單一或一個位格，這是因為形成了一個個體自立於肉身和靈魂內。在這種觀點下，則有相似之處，因為是一位基督自立於天主性與人性內。

3.正如大馬士革的若望（在同處）所說的，稱天主性為「降生成人的或成為肉身的」，因為是在位格內與肉身合而為一，並不是說天主性變成了肉身的性體。同樣地，稱肉身為「天主化的」，如同他自己所說的，並不是說肉身的性體變成天主的性體，而是說肉身的性體與天主聖言合而為一，而其屬性仍然各自保持不變。所以，將肉身理解為「天主化的」，是因為它成為天主聖言的肉身，並不是因為它成為天主。

第二節 降生成人的聖言之合而為一，是不是成就在位或位格層面

有關第二節，我們討論如下：

質疑 降生成人的聖言之合而為一，似乎不是成就在位或位格（*persona*）層面。因為：

1.天主的位格與祂的性體並無區別，正如在**第一集第三十九題第一節**所討論過的。所以，如果這種合而為一不是在性體的層面，那麼順理成章地，也不是在位格的層面。

2.此外，基督的人性之尊榮，並不遜於我們的人性之尊榮。而具備自立或位格性（*personalitas*）屬於尊榮，正如**第一集第二十九題第三節釋疑2**所說的。既然我們的人性都具備自己的自立或位格性，所以在基督內，更應該具有自己的自立或位格性。

3.此外，正如波其武在《論二天性》第三章所說的：「位格是具有理性性體（*natura rationalis*）的個別自立體（*substantia individua*）。」可是，天主聖言取了個別的人性，「因為普遍的人性本身並不實際存在，而只存在於純粹的思想中」，正

如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第六、第十一、第十七章所說的。所以，（基督的）人性具有自己的位格性。所以，這種合而為一似乎不是成就在位格的層面。

反之 加采東大公會議（451年）第二部決議五宣讀：「我們承認唯一而相同的天主的獨生子，我們的主耶穌基督，祂並沒有區隔或分為兩位或兩個位格。」所以，天主聖言的這種合而為一，是成就在位格的層面或（聖言的）位格內。

正解 我解答如下：位格與性體的意義不同。因為性體意指「物種或別類的本質，也就是定義所指者」。如果對那些屬於物種之理或本質者，不能附加其他任何東西，那麼就沒有必要區分性體和性體的支撐者或主體、基體（*suppositum*）；後者就是在那性體內自立存在的個體。因為如此，則那自立存在於某種性體內的每一個體，與自己的性體將完全相同。可是在某些自立存在之物內，發見有不屬於物種之理或本質的東西，即是依附體和個體化的原理或因素，例如：在那些由形式與質料所組合之物中極為顯明。所以，在這樣的物中，性體與自立基體或主體實際或本身有所不同，這並不是有如全然分離，而是因為在自立基體內包括物種的性體，以及增加一些並不屬於物種之理或本質的東西。所以，自立基體意指整體，它具有性體，有如是自己的形式部分和完成部分。所以，在一切由質料和形式所組合之物內，性體並不作為自立基體或個體的賓詞或述詞（*praedicatum*），因為我們不說這一個人就是自己的人性（*sa humanitas*）。可是，如果有一物除了自己的物種、或性體之理、或本質以外，再沒有其他任何東西，例如：天主；那麼，自立基體與性體之間，本身就毫無區別可言，只不過是按照我們的理解作此區別而已。因為稱為性體，係根據它是某種本質；同

一性體又稱爲自立基體，係根據它是自立存在的。於此，凡關於「自立基體」所說的，也適用於理性或理智受造物中的「位格」；因爲位格不是別的，只不過是「具備理性性體的個別自立體」而已，如同波其武在《論二天性》第三章所說的。

所以，凡一位格所有的一切，無論屬於他的性體，或者並不屬於他的性體，都是在位格內與他合而爲一。所以，如果人性不是在位格內與天主聖言合而爲一，那麼就無法與祂合而爲一。如此則天主降生成人的信仰就被完全消滅，也等於完全推翻了整個基督徒的信仰。由於天主聖言具有與自己合而爲一的人性，而此人性卻不屬於自己的天主性；所以，這種合而爲一是成就在天主聖言的位格層面，而不是在性體層面。

釋疑 1.雖然在天主內，性體和位格本身沒有區別，可是按照表示的方式卻有區別，正如上文正解所說的：因爲位格意指自立存在的方式。由於人性之與天主聖言合而爲一，是採取此一方式，即天主聖言自立存在於人性內，對祂的天主性體之理或本質卻未增加什麼，或者使祂的性體改變成另一性體。所以，其合而爲一是成就在位格的層面，而不是在性體的層面。

2.具備自立或位格性（personalitas）之必然屬於一物的尊榮和完整，乃是根據它屬於那本然或本身自立存在之物的尊榮和完整，「位格」一詞所意指者就是這一點。可是，一物存在於比自己更爲尊貴之物內，比本然存在於本身內，更爲尊貴。所以，就基於這一點，在基督內的人性，比在我們內的人性，更爲尊貴。因爲人性在我們內，有如是本然存在，具備自己的位格性；而在基督內，卻存在於天主聖言的位格內。例如，物種或別類的終極或圓滿完成，也屬於形式的尊榮。可是，在人內的感觉生命，卻由於結合於更爲高貴的使人類圓滿完成的（理性）形式，比在無靈動物內的感觉生命，更爲高尚；在無靈

動物內，感覺就是使動物類圓滿完成的形式。

3. 「天主聖言並沒有攝取普遍的人性，而取了原子（*atomo*）的人性」，即個別的人性，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六、第七、第十一章所說的；否則一切人都可以成爲天主聖言，如同基督一樣。應該知道，並非屬於自立體這一類的每一個體，縱然他具備理性的性體，都有位格的本質或是位格。只有那本然存在者，或存在於本身內者，方才如是；那存在於另一比自己更成全之物內者，則不如是。基此，雖然蘇格拉底的手是某種個體，可是他的手並不是位格，因爲它並不是本然或本身存在，而是存在於某種更成全之物內，即是存在於它的整體內。至於稱位格爲「個別的自立體」，亦能具有此意；因爲手不是完整的自立體，而只不過是自立體的一部分而已。所以，雖然（基督的）人性是自立體這一類中的某種個體，可是由於它不是本身分離存在，而是存在於一更成全之物內，即是存在於天主聖言的位格內，所以它並不具備自己的位格性。所以，這種合而爲一是成就在位格的層面，或（聖言的）位格內。

第三節 降生成人的聖言之合而爲一，是不是成就在基體、主體或自立體層面

有關第三節，我們討論如下：

質疑 降生成人的聖言之合而爲一，似乎不是成就在基體、主體（*suppositum*），或自立體（*hypostasis*）層面。因爲：

1. 奧斯定在《基本教理手冊》第三十五及第三十八章說：「（基督的）天主的性體和人的性體，二者都是天主的唯一聖子；可是其中（此）一（性體——天主的性體是聖子）是由於（基督是）聖言，（彼）一（性體——人的性體是聖子）是由於（基督是）人。」教宗良（Leo I，440～461年）在《書信集》第二十八篇第四章「致富拉維央書」（*Ad Flavianum*）中也

說：「其中一（性體——天主的性體）放射出奇蹟的光輝，另一（性體——人的性體）則受輕慢凌辱。」可是，凡是區分爲（此）一、（彼）一的，是在基體或主體上有區分。所以，降生成人的聖言之合而爲一，並不是成就在基體或主體層面。

2.此外，原爲希臘文的自立體（hypostasis），只不過是「個別的自立體而已」，正如波其武在《論二天性》第三章所說的。顯然地，除了天主聖言的自立體（hypostasis）以外，在基督內還有另一個別的自立體，即是靈魂和肉身，以及由它們所組成之物。所以，除了天主聖言的自立體以外，在基督內還有另一自立體。

3.此外，天主聖言的自立體，並不包括在某共類或物類（genus）之中，也不包括在別類或物種（species）之中，正如第一集第三題第五節和第三十題第四節釋疑3.所指明的。可是基督，就祂降生成人而言，包括在人的別類或人類中，因爲狄奧尼修在《神名論》第一章說：「那以無限超出個別自立體的方式（supersubstantialiter），超越一切性體之所有等級者，進入了我們的性體或人性之中。」可是，除非基督是屬於人之別類或人類的自立體，否則不會包括在人之別類或人類之中。所以，除了天主聖言的自立體以外，在基督內還有另一自立體。所以，結論與前相同。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章說：「我們承認，在我們的主耶穌基督內有兩種性體，卻只有一個自立體。」

正解 我解答如下：有些人由於不知自立體或主體與位格的關係，所以，雖然他們承認基督只有一個位格，卻主張基督有一個天主的自立體和一個人的自立體；宛如降生成人的聖言之合

而為一，只是成就在位格內，但不是成就在自立體內（參看大馬士革的若望，《論正統信仰》卷三第六、第十一、第十七章）。這顯然是錯誤的，理由有三。第一，因為位格所加於自立體的，只不過是某種固定性體，即是理性性體（*natura rationalis*）而已；按照波其武在《論二天性》第三章所說的：「位格是具有理性性體的個別自立體」。所以，把固有的自立體和固有的位格歸於基督的人性，意義完全相同。在君士坦丁舉行的第五次大公會議（553年）的教長們瞭解此點，所以對兩種主張（基督的人性有自己的自立體和有自己的位格）均加以譴責，說：「如果有人企圖在基督的奧蹟中引進兩個自立性（*subsistentia*）或兩個位格，這樣的人應予以絕罰；因為當天主聖三之一位，即是天主聖言降生成人時，天主聖三並沒有增加位格或者自立性。」（第八次集會，第五條）「自立性」與自立存在之物相同，這是自立體的特徵，正如波其武在《論二天性》第三章所指明的。

第二，如果姑且認為位格對於自立體有所增加，並在此所增加者內能形成（天主與人的）合而為一，則此所增加者，只不過是屬於尊榮的特性而已。這是按照一些人的主張，說位格是「具有屬於尊榮方面之區別特性的自立體」。所以，如果這種合而為一是在位格內，而不是在自立體內，那麼這種合而為一的完成，只不過是根據某種尊榮而已。這正是厄弗所大公會議（431年）用濟利祿的這些話所譴責的：「如果有人把唯一的基督，在合而為一後分為兩個自立體，只把他們按照在尊榮、或者權威、或者德能方面的相連，結合在一起，而不是按照在性體方面的會合，那麼這樣的人應該予以絕罰。」（第一部第二十六章，絕罰三）

第三，因為性體的活動、特性和具體地屬於性體之理或本質者，只有自立體是它們所歸屬的主體。因為我們說：「這

個人」推理、會笑，以及是有理性之動物，所以稱這個人為主體或基體，即是因為是這個人支撐著這些屬於人之事物，並接受它們的有關稱謂。所以，如果在基督內除了天主聖言的自立體以外，還有另一個自立體；那麼，凡屬於人的一切，如生於童貞女、受苦受難、被釘死在十字架上，以及被埋葬，都將歸於另一個自立體，而不歸於聖言。這也在厄弗所大公會議的批准下，受到如此的譴責：「如果有人把福音和宗徒著作中，或者聖人們論及基督所說的，或者基督論及自己所說的話，分別貼用於二個位格或者自立體：即是將其中的一些話，貼用於被視為與天主聖言不相關的人，另一些話，好像是只適用於天主，則只貼用於來自天主父的聖言。那麼，這樣的人應該予以絕罰。」（同上，絕罰四）

所以，說在基督內有兩個自立體或者兩個基體，或說這種合而為一並不是成就在自立體或者基體內，這顯然是異端邪說，早已為聖教會所譴責。所以，在同一大公會議中還可讀到：「如果有人不承認，那來自天主父的聖言，根據自立體與肉身或人性合而為一，與自己的肉身或人性一起是一個基督，這同一個基督又是天主又是人；那麼，這樣的人應該予以絕罰。」（同上，絕罰二）

釋疑 1.正如依附體的區別構成不一樣或另一樣（alterum）；同樣地，本質的區別構成另一種物或性體（aliud）。可是顯然地，來自依附體的不一樣或另一樣，能是同屬於受造物中的同一個自立體或基體，因為同一個東西可以在不同的依附體下存在。可是，同一個受造物卻不可能自立於不同的本質或性體內。所以，正如說在受造物中這樣（此一様）、那樣（彼一様），並不表示主體或基體的不同，而只表示依附體形式的不同。同樣地，說基督是這種（性體，aliud）、那種（性體），不

是指基體或自立體的不同，而只是指性體的不同。所以，納西盎的額我略在《書信集》第一〇一篇「致柴里道紐書」(Ad Chelidonium)中說：「形成救主的，有此一（性體，aliud）和彼一（性體，aliud），卻不是此一（位格，alius）和彼一（位格，alius）。我說『此一（性體）和彼一（性體）』，與在天主聖三內的情形正好相反；在天主聖三內，我們說『此一（位格）和彼一（位格）』，以避免混合自立性，卻不說『此一（性體）和彼一（性體）』。」

2. 自立體並不是意指任何個別的自立體，而是意指在完整情形下的自立體。可是，如果它與一更高或更廣的完整體合而為一，並不稱它為自立體，例如：手和腳。同樣地，在基督內的人性，雖然是個別的自立體，可是因為它與一完整體合而為一，即是與天主而人的整個基督合而為一，所以不能稱為自立體或基體；只有那它所歸屬的完整體，可以稱為自立體或基體。

3. 在受造物中，一物之被歸於某一共類或別類中，並非因那屬於其個性者，而是因那屬於其天性或性體者；而天性或性體是根據形式來決定，個性則主要是根據組合物中的質料。所以應該說，基督之屬於人的別類或人類，是因祂所取的人性，並不是因祂的自立體。

第四節 基督的位格是不是組合而成的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的位格，似乎不是組合而成的。因為：

1. 基督的位格無非就是天主聖言的位格或自立體，正如之前第二節所指明的。可是，在天主聖言內，位格與性體並沒有區別，正如第一集第三十九題第一節所指明的。既然天主聖言的性體是單純的，正如第一集第三題第七節所指明的，所以基督

的位格不可能是組合而成的。

2.此外，一切的組合似乎都是由許多部分組合。可是，天主的性體不可能具有部分之性質或理，因為一切的部分都具有「不成全」的性質或理。所以，基督的位格不可能是由兩種性體所組合而成。

3.此外，凡由某些物所組合而成者，似乎與這些物都是同類或同性質的（homogeneous），例如：由許多形體物只組成形體物。所以，如果在基督內有什麼是由兩種性體所組合而成，那麼這種組合物勢必不是位格，而是性體。如此，則在基督內合而為一，將是成就在性體層面；這與前面第一節所說相反。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章說：「我們承認在主耶穌基督內有兩種性體，可是卻只有由這兩種性體所組合而成的一個自立體。」

正解 我解答如下：可以用兩種方式看基督的位格或自立體。一種方式是看位格自己本身；這樣，位格是絕對單純的，就如天主聖言的性體一樣。另一種方式是看位格或自立體之性質或理，這包括自立在某個性體內。依此，基督的位格自立在兩種性體內。所以，雖然在那裡只有一個自立體，可是卻有自立的一種和另一種不同之理或性質（自立在天主的性體內和人的性體內）。基於此，說基督的位格是組合而成的，是因為這位格以一支撐二。

釋疑 1.由上文可知質疑1.之答案。

2.由（二種）性體而成的此一位格組合，不是因為有（二）「部分」而稱為組合，而是因為有「數字」（二）；正如凡

是在其內有二者相聚或會合的，都可說是由它們組合而成的。

3.並非在每一組合內，組合物與其組成部分都是同類的或同性質的；只有連續性物體的部分是如此，因為連續性物體（continuum）只能由連續性者組合而成。可是，動物是由魂及身體組合而成，但二者都不是動物。

第五節 在基督內，是否有靈魂與身體的合而為一

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎沒有靈魂與身體的合而為一。因為：

1.在我們內，靈魂與身體合而為一，而產生人的位格或自立體。所以，如果靈魂和身體在基督內合而為一，那麼它們的合而為一也組成一種自立體。可是，這種自立體並不是天主聖言的自立體，因為天主聖言的自立體是永恆的。所以，除了天主聖言的自立體以外，在基督內還有另一種位格，或者自立體。這與前面第二節所說相反。

2.此外，靈魂與身體的合而為一，組成屬於人之別類或人類的性體。可是，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷第三章說：「不應該接受在我們的主耶穌基督內有共同的種類或別類（species）。」所以，在祂內沒有靈魂與身體的組合。

3.此外，靈魂與身體結合，無非就是為使身體獲得生命。可是，基督的身體能從天主聖言直接獲得生命，因為天主聖言是生命的泉源和根源。所以，在基督內並沒有靈魂與身體的合而為一。

反之 除非身體與靈魂合而為一，就不能說它有生命（animatum）。可是，卻說基督的身體有生命，按照聖教會所唱的歌詞：「祂取了有生命的身體，屈尊而生於童貞女」（耶穌受割損節，晨禱對經一）。所以，在基督內有靈魂與身體的合而為一。

正解 我解答如下：說基督是人，與說其他的人是人，意義完全相同，因為祂是屬於同一（人的）別類或（人）類；按照宗徒在《斐理伯書》第二章7節所說的：「祂成了與人相似的」。可是，靈魂與身體合而為一，卻屬人之別類的本質或理。因為除非形式成為質料的現實，否則不足以組成物種或別類；而這就是生殖（generatio）的終點或結果，物種或別類是自然藉生殖而欲達到的目標。所以，必須說，在基督內，靈魂曾與身體合而為一；相反的意見就是異端邪說，有如是減損基督的真實人性。

釋疑 1.那些否認在基督內，靈魂與身體合而為一的人，是基於這一理由：即以免他們被迫在基督內，引進新的位格或自立體。因為他們看到在純粹的人內，靈魂與肉身的合而為一構成一個位格。可是，在純粹的人內之所以有這種情形，是因為在他們內，靈魂與身體如此合而為一，即是它們藉本身存在或自立存在於自己內。可是在基督內，靈魂與身體彼此合而為一，卻有如是依附於另一更為主要者：是這一更為主要者，自立存在於由靈魂和身體所組成的性體內。所以，在基督內靈魂與身體的合而為一，並不構成新的自立體或位格；而是它們的結合體，趨就於一個先已存在的位格或自立體。

也不可因此而認為，靈魂與身體在基督內的合而為一，比那在我們內的功效較小。因為與更為高尚者的結合，並不減損德能或尊位，反而增加。正如覺魂在動物內構成（動物的）別類或種類，因為覺魂被認為是動物的最後形式；雖然在人內，覺魂並不如此（構成人的別類），可是它卻變得更為高尚，也更有能力，這是因為它與更為進步的和更為高尚的完善而有理性的靈魂相結合，正如前面第二節釋疑2.所說的。

2.大馬士革的若望的話，可以從兩方面來解釋。一方

面，按照與人性的關係。僅就人性在一單個的個體中而言，人性並沒有共同的別類（*species communis*）之性質或理；而是就人性抽象地擺脫每一或一切個體，在純思想中的討論或思考而言；或者就人性在每一或一切個體中而言。可是天主聖子並沒有攝取那只屬於理智之思考的人性，否則便等於是沒有取人性的實物或真實的人性。除非說，人性就是獨立存在的觀念或理念（*idea*）本身，如同柏拉圖派一樣，主張人並沒有質料。可是果真如此，則天主聖子就沒有攝取人的肉身，而這相反《路加福音》第二十四章39節所說的：「鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」同樣地，也不能說天主聖子攝取了在每一或一切個體中的人性；因為這樣，等於說祂攝取了一切的人。所以只能說，正如大馬士革的若望在同卷第十一章所說的：祂在原子內（*in atomo*）取了人性，即是在個體內取了人性。「不是在天主聖子之位格以外的，自己是基體或自立體，並具有同樣性體的個體內；而是在天主聖子之位格內」。

另一方面，可以認為大馬士革的若望的話，不是論及人性，好似說靈魂與身體的合而為一，沒有產生一種共同的性體（*natura communis*），即人的性體或人性；而是指天主性與人性的合而為一。即是說，由天主性與人性的合而為一，並不形成另一第三者，即是一種共同的性體；因為這樣，這第三者就可以適用於許多個體。這也是大馬士革的若望在那裡想說的。所以，他在《論正統信仰》卷三第三章繼續說：「因為過去未曾產生過，將來也總不會產生，由天主性和人性合而為一的，立於天主性和人性內的，既是完整的天主，也是完整的人的另一個基督。」（按：即沒有多個基督。）

3. 身體的生命有兩種根源：一種是有如（外在）成因的根源（*principium effectivum*）。這樣來說，則天主聖言是一切生命的根源。另一種是有如（內在）形式的（*formaliter*）根源，

正如哲學家在《靈魂論》卷二第四章所說的：「爲有生命者，生活即是存在」。正如每一物都是因自己的形式而成形和存在；同樣地，身體也因靈魂而生活。按照這種方式，則身體不能因天主聖言而生活，因爲天主聖言不可能是身體的形式。

第六節 人性與天主聖言的合而爲一是不是偶然的，或有如依附體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人性與天主聖言的合而爲一似乎是偶然的，或有如依附體 (accidentaliter)。因爲：

1. 宗徒在《斐理伯書》第二章7節論及天主聖子，說：「形狀或衣著 (habitus) 也一見如人」。可是，形狀是偶然地外加，或依附於其主體的：無論是把形狀視爲十類範疇 (praedicamenta) 之一，或者是性質 (qualitas) 中的一種。所以，人性與天主聖子的合而爲一是偶然的，或有如依附體。

2. 此外，凡是外加或附加於已有完整存在之物者，都是偶然地，或有如依附體而依附之；因爲我們稱一物爲偶然的，就是由於它的有或無，都無關於其主體的存亡。可是人性卻是在某個時間附加於天主聖子，而聖子是從永恆就有完整的存在。所以，人性是偶然地附加於聖子。

3. 此外，凡不屬於一物之性體或本質的一切，都是這物的依附體；因爲凡所有的一切，或者是實體 (substantia)，或者是依附體 (accidens)。可是，人性卻不屬於天主聖子的天主本質或性體；因爲 (天主聖子與人的) 合而爲一並不是成就在性體內，正如前面第一節所說的。所以，人性應該是有如依附體，依附於天主聖子。

4. 此外，工具 (與使用者的關係) 是外在而偶然的。可是在基督內，人性卻是天主性的工具；因爲大馬士革的若望在

《論正統信仰》卷三第十五章說：「基督的肉身是天主性 (divinitas) 的工具。」所以，人性似乎是外在而偶然地與天主聖子合而為一。

反之 凡是偶然地，或者用依附體來指稱或稱述某物者，其所稱述的內容，不是什麼實體，而只是分量 (quantum)，或者性質 (quale)，或者其他情形。所以，如果人性是偶然地，或者有如依附體外加或依附於基督，而稱基督為人時；不是在稱述基督是什麼實體，而是在說基督是什麼性質，或者什麼分量，或者什麼其他情形。這相反教宗亞歷山大三世 (1159~1181年) 的諭令 (Remensi Arch.)：「既然基督是完整的天主，也是完整的人，怎麼竟有人膽敢冒失地說，基督作為人，不是什麼實體呢？」

正解 我解答如下：為清楚瞭解此一問題，應該知道，關於基督的兩種性體合而為一的奧蹟，曾產生了兩種異端邪說。一種是屬於某些把基督的兩種性體混在一起的人，例如：歐底根 (Eutyches) 和狄奧高祿 (Dioscorus)。他們主張由兩個性體組合而成一個性體。故此，他們承認基督固然是由兩個性體組合而成：即是在合而為一以前，它們是彼此有區分的；可是，基督卻不是「在兩個性體以內」；即是在合而為一以後，性體的區別就不復存在了。

另一種是隔離二位格的奈斯多利 (Nestorius) 和莫布蘇埃齊亞的德奧道祿 (Theodorus Mopsuestenus) 的異端邪說。他們主張有一天主聖子的位格，也有一人子的位格。他們說，這二位格彼此合而為一。第一個理由，按照居住 (inhabitatio) 的關係；即是說，天主聖言居住在這人內，如同居住在聖殿內一樣。第二個理由，按照情感 (affectus) 的合而為一；即是說，

人子的意志常常與天主的意志相合。第三個理由，按照作為或活動（operatio）；即是他們說：這人是天主聖言的工具。第四個理由，按照尊榮（dignitas honoris）；因為凡歸於天主聖子的尊榮，也歸於這人，此乃由於這人與天主聖子的結合。第五個理由，按照名稱的雙重含義（aequivocatio）；即是名稱的相互通用（communicatio），因為我們稱這人為天主和天主聖子。顯然地，這種種方式，都只包括偶然的或依附體的合而為一。

可是，後世的一些教師有意避免這些異端邪說，卻不知不覺地竟墜入其中。因為，其中有些人承認基督有一個位格，卻又主張基督有兩個自立體或基體。他們說是一個已由靈魂和身體所組合而成的人，從自己受孕之初，為天主聖言所攝取。這是大師（彼得隆巴）在《語錄》卷三第六題所列出的第一種意見。可是，其他一些人願意保留位格的唯一性，遂主張基督的靈魂並沒有與身體合而為一，而是二者分別各自偶然地，或以依附體的方式，與天主聖言合而為一，如此則不會增加位格的數目；這是大師在同處所列出的第三種意見。

上述兩種意見，都墜入奈斯多利的異端邪說中。第一種意見之所以如此，是因為主張有兩個自立體或兩個基體，與主張有兩種位格，完全相同，正如前面第三節所說的。如果把重點放在「位格」這一字上，那麼就應該注意，連奈斯多利也曾基於尊榮的統一或合一，而運用過位格的統一或合一的說法。所以，第五次大公會議（君士坦丁堡第二屆會議）也以絕罰譴責這樣的人，即如果他說：「所謂一個位格，只是按照尊榮和欽崇，如同德奧道祿和奈斯多利胡言亂語地所寫的一樣」（第八次會議，第五條）。至於另一種意見之陷入奈斯多利的錯誤，在於它主張偶然的或依附體方式的合而為一這一方面。因為說天主聖言與基督其人合而為一，是按照居住的關係，好像是居住在自己聖殿內一樣，正如奈斯多利所說的；與說天主聖言與人合

而為一，是按照穿衣服的方式，就像與衣服合而為一一樣，正如（大師所列出的）第三種意見所說的；二者並無不同。這第三種意見所說，比奈斯多利的主張更為荒誕不經，因為它說（基督的）靈魂與身體並沒有合而為一。

可是，公教信仰則介於上述意見之間，採取中庸之道。它既不說天主與人之間所完成的合而為一，是按照本質或者性體，也不說是偶然地或按照依附體的方式；而是採取中庸的說法，說是按照自立性（subsistentia）或自立體（hypostasis）。所以，第五次大公會議記錄說：「因為合而為一之解釋的方式繁多，那些追隨亞博理納（Apollinaris）和歐底根（Eutyches）的邪惡思想的人們，致力於毀損互相聚合者（即是損毀兩種性體中之每一種性體），遂說合而為一是按照混合的方式。可是德奧道祿和奈斯多利的追隨者中意於區分，而提倡一種情感的合而為一。可是，天主教會卻摒棄這兩種相反信德的邪惡思想，而承認天主聖言與肉身的合而為一，是按照組合（compositio），即是按照自立性或自立體。」（同上，第四條）

所以，顯然地，大師所列出的三種意見之中的第二種，即是支持天主和人的惟一自立體或位格的這一種，不應該稱為意見，而應該稱為天主教信仰的正論或信條。同樣地，那主張兩個自立體的第一種意見，和那主張偶然的或依附體的合而為一的第三種意見，也都不應該稱為意見，而應該稱為是聖教會在諸大公會議中所譴責的異端邪說。

釋疑 1. 正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十六章所說的：「比擬或比喻，不必是處處完全相似；因為在一切方面都相似，那將是相同或相等，而不是比擬或比喻。尤其是在天主的事物上，不可能找到（完全）相似的比喻，無論是在『神學（Theologia）』方面，即是在天主三位一體方面，或是在

『分施或施恩 (Dispensatio)』方面，即是在天主降生成人的奧蹟方面。所以，把在基督內的人性比作衣著——即是衣服，不是著眼於什麼偶然或依附體的合而為一的方式，而是根據這一點：天主聖言通過人性而被看見，正如人通過衣服而被看見。此外，也是根據這一點，即是衣服有變化：因為它是按照穿衣服者的形狀而形成的；而那穿衣服者，卻不由於衣服而改變或偏離自己的形式。同樣地，為天主聖言所取的人性變得更好，可是天主聖言本身卻沒有變化，正如奧斯定在《雜題八十三》第七十三題所闡釋的。

2.那在有完整存在之後而外加或附加者，其附加是偶然的或有如依附體，除非它被融於該完整存在之內。例如，在肉身復活時，肉身依附於原先存在的靈魂；可是，這卻不是偶然地或有如依附體，因為肉身被攝取到同一存在內，即是使肉身因靈魂而有具備生命的存在。可是，關於白色卻不是如此，因為「白色」之存在，與有白色的人之存在不同。至於天主的聖言從永恆就有完整的存在，這是就自立體或者位格而言。而人性在某個時間附加於天主聖言，並不是有如被攝取到（天主聖言）性體的同一存在，像肉身被攝取到靈魂的存在一樣；而是被攝取到（天主聖言）自立體或位格的同一存在。所以，人性與天主聖子的合而為一，並不是偶然的或有如依附體。

3.依附體 (accidens) 與實體 (substantia) 相對分。可是，正如《形上學》卷五第八章所指明的，實體有兩種說法：一種說法是指本質或者性體；另一種說法是指基體 (suppositum) 或者自立體 (或位格 hypostasis)。所以，雖然這種合而為一並不是成就在性體方面，而是成就在自立體方面；可是，後者已足以說明這種合而為一並不是偶然的，或是依附體的合而為一。

4.並不是被取用的一切工具，都繫屬於那取用工具者的

自立體，例如：人所取用的斧頭或者劍所指明的。可是，那被攝取與自立體合而為一者，卻仍有可能與之有工具的關係，例如：人的肉身或者肢體之與人。所以，奈斯多利主張天主聖言之攝取人性，只以工具的方式，人性並未與自立體合而為一。所以，他不承認這人真是天主聖子，而只承認這人是天主聖子的工具。所以，濟利祿在《書信集》第一篇「致埃及隱修士書」中說：「聖經上說，這位厄瑪奴爾（Emanuel）」，即是基督，「並不是有如是在職務上所取用的工具，而是有如人性化的天主」，即是成為「人的天主」。可是大馬士革的若望卻主張在基督內，人性是屬於唯一自立體的工具。

第七節 天主性與人性的合而為一，是否為一種受造物

有關第七節，我們討論如下：

質疑 天主性與人性的合而為一，似乎不是什麼受造物。因為：

1. 在天主內，不可能有什麼受造之物，因為凡在天主內所有的，就是天主。可是合而為一卻是在天主內，因為是天主自己與人性合而為一。所以，這種合而為一似乎不是什麼受造之物。

2. 此外，在每一物內，目的都是最重要的。可是合而為一的目的卻是天主的自立體或者位格，因為合而為一終結於此。所以，這種合而為一，似乎更應該按照天主自立體的情形來論斷。天主的自立體並不是什麼受造之物。所以，這種合而為一也不是什麼受造之物。

3. 此外，「效果是怎樣，原因更該是怎樣」（亞里斯多德，《分析後論》卷一第二章）。可是，稱這人（耶穌基督）為造物主，是由於（與天主聖言的）合而為一。所以，這種合而為一本身，更不會是什麼受造之物，而是造物主。

反之 凡在某時開始存在之物，都是受造之物。可是，這種合而爲一卻不是從永恆就有，而是從某時開始存在。所以，這種合而爲一是一受造之物。

正解 我解答如下：我們所討論的這種合而爲一，是關於天主性與人性之間的關係，因爲天主性和人性在天主聖子的唯一位格內相遇。正如在**第一集第十三題第七節**裡所說的，在天主與受造物之間的一切關係，在受造物內這種關係的確是實在的，因爲是藉受造物的變化而產生；可是在天主內卻不是實在的，而只是按照我們的思想方式，因爲不是根據天主的變化產生的。所以應該說，我們所討論的這種合而爲一，不是以實在的方式在天主內，而只是按照我們思想的方式；可是在人性內，因爲人性是受造物，卻是以實在的方式。所以應該說，這種合而爲一是一受造之物。

釋疑 1.這種合而爲一在天主內不是實在的，而只是按照我們思想的方式。因爲說天主與受造物合而爲一，是由於受造物在天主沒有變化的情形下，與天主合而爲一。

2.關係的性質或理，也如同運動的性質或理一樣，繫於目的或者終點；可是其存在卻是靠主體。由於這種合而爲一，只在受造的性體內有實在的存在，正如前面**正解**所說的，所以。這種合而爲一有受造的存在（*esse creatum*）。

3.這人由於合而爲一而也被稱爲天主，是因爲這種合而爲一以天主的自立體或位格爲終點。可是，不可因此而說這種合而爲一本身是造物主或者天主；稱一物爲受造物，主要是看它的存在（*esse*），而不是看它的關係。

第八節 合而為一與攝取是否相同

有關第八節，我們討論如下：

質疑 合而為一或合一（unio），與取或攝取（assumptio）似乎相同。因為：

1. 關係就像運動一樣，都以終點來分類。可是合一與攝取的終點卻相同，即是天主的自立體或位格。所以，合一與攝取似乎沒有區別。

2. 此外，在天主降生成人的奧蹟內，使合一者與攝取者，被合一者與被攝取者，似乎相同。可是，合一與攝取，似乎是分別由使合一者和被合一者、攝取者與被攝取者的主動和被動而來。所以，合一與攝取似乎相同。

3. 此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一章說：「合一與降生成人或肉身，二者不同。因為合一只指明互相結合，並未進一步指明互相結合成什麼；可是降生成肉身或降生成人，卻確定互相結合的目的或成果。」同樣地，攝取也未確定互相結合的目的或成果。所以，合一與攝取似乎相同。

反之 我們說天主性合一或被合一，卻不說天主性被攝取。

正解 我解答如下：正如前面第七節所說的，合一包括天主性與人性的關係，這是根據二者在同一位格內相遇或結合。可是凡從某時間開始存在的一切關係，都是因變化而產生。而變化卻在於主動與被動。所以，應該這樣說，合一與攝取之間的第一而主要的區別，在於合一意謂或是指關係本身；而攝取則是指據以說某一位是攝取者的主動，或據以說某一物是被攝取者的被動。

從這一種區別引伸出另一種區別。因為稱為「攝取」，有

如是尚在進行或形成中 (in fieri)；而稱為「合一」，則有如是已達到終點或完成 (in facto esse)。因此，那使合一者，也說是被合一者；可是那攝取者，卻不說是被攝取者。因為幾時說 (天主聖子是)「人」，人性這時意謂有如是在被攝取到天主之位格這一行動的終點 (或已被合一)。所以，我們說天主聖子是人，說的真實或正確，因為天主聖子是那使人性與自己合一者。可是，人性就其本身來看，即是抽象地 (不涉及行動的終點或合一) 來看，只意謂有如是被攝取者。如此則我們不說天主聖子是人性。

由此而產生出第三種區別：關係；尤其是平等或相等的關係，並不偏重一端勝於另一端。可是，主動和被動，與主動者和被動者，以及各端或點的關係，卻是不相同的。所以，「攝取」確定有起點 (terminus a quo —— 誰攝取) 和終點 (terminus ad quem —— 攝取什麼)。因為所謂攝取，有如是「取自他處而據為己有」；可是，「合一」卻對這些都不予確定。所以，可以毫無區別地說人性與天主性合一，或者反過來說天主性與人性合一。可是，卻不可以說人性攝取了天主性，只可以反過來說天主性攝取了人性，因為是人性依附於天主的位格性 (personalitas divina)，即是使天主的位格自立在人性內。

釋疑 1. 合一和攝取，與終點的關係並不相同，而是各有其特殊方式，正如前面正解所說的。

2. 「使合一者」與「攝取者」不盡相同，因為一切有攝取行動的位格，都是使合一者；反之則不然。因為 (天主) 聖父的位格使人性與聖子合一，而非與自己合一；所以，稱之為使合一者，卻不稱之為攝取者。同樣地，被合一者 (或與……合一者) 與被攝取者也不相同。因為天主性稱為被合一者 (或與人性合一者)，卻不稱為被攝取者。

3. 攝取是由攝取者方面確定與誰相結合，因為攝取有如是說「取為己有」(sumptio ad se)。可是，降生成為肉身或成為人，卻是由被攝取者方面來確定，即是肉身或者人性。所以，在觀念上，攝取與合一，以及與降生成為肉身或者成為人，均不相同。

第九節 兩種性體的合一是否為合一中之最大者

有關第九節，我們討論如下：

質疑 兩種性體的合一，似乎不是合一中之最大者。因為：

1. 合一者 (unitum) 在單一之性質方面，遜於那原為一者 (unum)。因為合一者之謂一，是靠分有或分享；而原為一者則是基於本質。可是在受造物中，有物稱為單純的或絕對的一 (simpliciter unum)，尤其正如作為數目之元始的一或單一本身所指明的。所以，我們所討論的合一並不含有最大的單一或一。

2. 此外，合一之物彼此距離愈遠，則合一也愈小。可是，按照 (天主降生成人之) 合一而合一者，即是天主性與人性，彼此距離最遠：因為二者彼此有無限的距離。所以，這種合一是最小的合一。

3. 此外，因合一而形成一物。可是在我們內，因為靈魂與身體的合一，而形成兼在位格和性體方面的一物；而因天主性與人性的合一，卻只在位格方面形成一物。所以，靈魂與肉身的合一，大於天主性與人性的合一。如此則我們所討論的這種合一，並不含有最大的單一或一。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷一第十章說：「人在天主聖子內，勝於天主聖子在天主聖父內。」可是，天主聖子在天主聖父內，是因本質或本體的單一或唯一 (unitas essentiae)；而

人在天主聖子內，卻是因天主降生成人或肉身的合一（*unio incarnationis*）。所以，降生成人或肉身的合一，大於天主之本質或本體的單一或唯一；而本質或本體的單一，卻是單一中之最大者。所以，天主降生成人的合一，含有最大的單一。

正解 我解答如下：合一包括某些物在某一物內的結合。所以，天主降生成人的合一，可以分爲兩方面來看：一是從那些彼此相結合的物方面；一是從那它們在其內相結合的物方面。就這後一方面而言，（天主降生成人的）這種合一，優於其它的合一。因爲兩種性體是在天主的位格內合一，而天主之位格的單一是最大的。可是，從那些彼此相結合的物方面來看，則並不優於其它的合一。

釋疑 1.天主之位格的單一，大於作爲數目之元始的數目的單一。因爲天主之位格的單一，是本然自立存在的單一，不以分有的方式而被領受在其他物內；本身也是圓滿無缺的，在己內具有一切構成單一之理的元素。所以，它與部分無法相容，不像數目之單一那樣：後者本身是數目的部分，並爲有數目的事物所分有。所以，就這一點而言，天主降生成人的合一，因天主之位格的單一，優於數目的單一。可是，這並不是因人性的單一，因爲人性並不是天主之位格的單一本身，而只是與天主之位格合一或相結合。

2.此一論證是從那些彼此相結合之物方面出發，而不是從那在其內完成合一的位格方面。

3.天主之位格的單一，大於在我們內的位格之單一及性體之單一。所以，天主降生成人的合一，大於在我們內靈魂與身體的合一。

至於在反之內所提出的反證，卻立足於不正確的假定，

即是假定天主降生成人的合一，大於天主三位在本質或本體上的單一。關於奧斯定的話，應該澄清說，「人性」在天主聖子內，並不是勝於，反而是遠遜於天主聖子在天主聖父內；可是在某一方面，此「人」在天主聖子內，勝於天主聖子在天主聖父內。這是因為我說「此人」，意指基督，與說「聖父之子」，指的是同一個基體或位格；可是，聖父和聖子的基體或位格卻不相同。

第十節 天主降生成人的合一是否藉由恩寵

有關第十節，我們討論如下：

質疑 天主降生成人的合一，似乎不是藉由恩寵。因為：

1. 恩寵是一種依附體 (accidens)，正如第二集第一部第二十題第二節釋疑2. 所說的。可是，人性與天主性的合一卻不是偶然的或以依附體的方式，正如前面第六節所指明的。所以，天主降生成人的合一似乎不是藉由恩寵而成。

2. 此外，恩寵的主體是靈魂。可是，正如《哥羅森書》第二章9節所說的：「在基督內，以形體的方式 (corporaliter) 住有整個圓滿的天主性。」所以，這種合一似乎不是藉由恩寵。

3. 此外，每一位聖人都是藉由恩寵而與天主合一。所以，如果天主降生成人的合一是藉由恩寵，那麼我們稱基督為天主與稱其他聖人為天主，似乎毫無區別可言。

反之 奧斯定在《論聖人之預言》第十章說：「使人人從自己的信仰之初，成為基督徒的恩寵，也就是使『這人』從祂受孕之初，成為基督的恩寵。」可是「這人」卻藉由與天主性合一而成為基督。所以，這種合一是藉由恩寵。

正解 我解答如下：正如第二集第一部第一一〇題第一節所說

的，恩寵有兩種說法：一種是指天主之白白地恩賜東西的意志；另一種是指那白白地賜予的恩惠。可是，人需要天主之白白地賜恩的意志，以被高舉至天主，因為這超越人自己本性之能力。人被高舉至天主，有兩種方式：一種方式是藉由行動，聖人們就是用行動而認識和愛慕天主；另一方式是藉由位格的存在（*esse personale*），這是基督所特有的方式，在基督內，人性被提升至與天主聖子之位格相結合的高位。可是顯然地，為使行動完美，能力須藉由習性來準備或成就自己，可是（物的）本性在自己的基體內存在，並不是藉由某種習性。

所以應該說，如果恩寵是指天主白白地做些什麼，或者使某人成為可親可愛的之意志，那麼天主降生成人的合一是藉由恩寵而成，正如聖人們是藉由認識和愛慕，而與天主合一。可是，如果恩寵是指那天主白白地所賜的恩惠，那麼人性與天主之位格合一的這一恩惠，可以稱為一種恩寵，因為這一成就沒有任何先在的功績；但它並不是常備的恩寵（*gratia habitualis*，具備習性性質的恩寵），這種合一不是藉由常備的恩寵而成。

釋疑 1.作為依附體的恩寵，是人內所分享的一些天主性的相似性。可是，藉由天主降生成人，並不說人性分享天主性的相似性；而說人性在天主聖子的位格內，與天主性結合。事物本身大於分享事物的相似性。

2.常備恩寵只在人的靈魂內；可是恩寵，即天主白白地賜予的與天主之位格相結合的恩惠，卻是屬於整個人性的。而人性是由靈魂與身體所組合而成的。是按照這種方式，說在基督內，以形體的方式，住有整個圓滿的天主性；因為天主性不僅與靈魂，而且也與身體相結合。

雖然如此，然而也可以說，說在基督內以形體的方式住

有……即是說，非以陰影的方式，就像在舊約的聖事內所曾住有過的方式一樣。關於這些聖事，下面第17節接著說，它們是「未來之事的陰影，至於形體或實體乃是基督」，這是以形體與陰影相對分。

有些人也說：說在基督內，以形體的方式住有天主性，即是說以三種方式，如同形體有（長闊高）「三種向度」（tres dimensiones）一樣：一種方式是藉由「本體」（*essentia*）、「鑒臨」（*praesentia*）和「能力」（*potentia*），如同在其它受造物內一樣；另一種方式是，藉由使中悅天主的恩寵或聖化恩寵，如同在聖人們內一樣；第三種方式是，藉由在位格方面的合一，這是基督所特有的。

3.據此也可看出**質疑3**之答案。因為天主降生成人的合一，不是僅藉由常備的恩寵而成，正如其他聖人們與天主合一那樣，而是也按照自立性（*subsistentia*）或者位格（*persona*）。

第十一節 天主降生成人的合一是否為功勞之後果

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 天主降生成人的合一，似乎是某些功勞的後果。因為：

1.關於《聖詠》第三十三篇22節的「上主，求你向我們廣施慈愛，有如我們對你所存的期待」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這含蓄說出先知對天主降生成人的期待，以及堪得滿全希望的功勞。」所以，天主降生成人屬於功勞之範圍。

2.此外，凡有功堪得某賞報者，也堪得那沒有它就不能得其賞報者。可是，古聖祖們有功，堪得永生；而除了藉由天主降生成人以外，他們就不能達到永生。因為教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十三第四十三章說：「凡在基督降臨以前來到這個世界上的人們，不論他們修有多麼大的義德，在他們離

開肉身以後，無法立即被迎接到天鄉的懷抱，因為那要把這些義人的靈魂放在永恆的寶座上者，還沒有降來。」所以，他們似乎有功而堪得天主降生成人。

3.此外，聖教會歌頌童貞聖母說：「她堪當懷孕萬物的主宰」，而這是藉由天主降生成人而成。所以，天主降生成人屬於功勞的範圍。

反之 奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「凡是在我們的頭（基督）內，尋找其獨特誕生之前的功勞者，願他在我們內，即是在祂的肢體內，先探尋眾多重生之前的功勞。」可是，在我們重生以前，卻毫無功勞可言；按照《弟鐸書》第三章5節所說的：「祂救了我們，並不是由於我們本著義德所立的功勞，而是依照祂的憐憫，藉著重生和更新的洗禮。」所以，在基督的誕生以前，也毫無功勞可言。

正解 我解答如下：針對基督自己來說，從前面第二、第三、第六和第十節已經講過的，可以清楚知道：在（降生成人的）合一以前，不可能有什麼功勞。因為我們並不主張祂先是純人（*purus homo*），後來藉著善生的功勞，而得以成為天主聖子；如同福提諾（*Photinus*）所主張的。相反地，我們主張這人從受孕之初，就已經真是天主聖子；即是說，除了天主聖子以外，他並沒有其他的自立體或位格。按照《路加福音》第一章35節所說的：「因此那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」所以，這人的一切善工都是在合一之後的。所以，祂的一切善工都不可能是堪得合一的功勞。

可是，其他任何人的善工，也不可能是堪得這種合一的相等的（*ex condigno*）功勞。第一，人有功勞的善工是為使人獲得真福，因為真福是德性的酬報，並在於圓滿享見天主。可

是，天主降生成人的合一，由於是存在於天主之位格內，所以超越享有真福者之心靈藉由享見行爲與天主的合一。所以，它不可能屬於功勞的範圍。第二，因為恩寵不可能屬於功勞的範圍，因為恩寵是人修德立功的根源。所以，天主降生成人更不能屬於功勞的範圍，因為天主降生成人是恩寵的根源，按照《若望福音》第一章17節所說的：「恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。」第三，因為基督的降生成人，使整個人性或全人類復興。所以，它不可能歸於某一個人的功勞，因為某一純人的善工，並不可能是整個人性或全人類之善的原因。

可是聖祖們卻因熱切期待和懇求，以相宜的方式（*ex congruo*），而立了堪得天主降生成人的功勞。因為天主俯聽那些服從祂的人，這是相宜的。

釋疑 1.由此可知**質疑**1.之答案。

2.說凡是沒有它賞報就不可能的一切，都屬於功勞的範圍，乃是錯誤的。因為有些事物，不僅為得賞是必要的，而且也為立功勞是須先備有的，例如：天主的美善、祂的恩寵，和人性本身。同樣地，天主降生成人的奧蹟也是立功勞的基礎或根源，因為「從基督的滿盈中我們都領受了」，正如《若望福音》第一章16節所說的。

3.說童貞聖母堪當懷孕主耶穌基督，並不是因為她堪得天主降生成人，而是因為她因天主所賜的恩寵，立功勞達到這種貞潔和聖德之程度，而適宜於能當天主的母親。

第十二節 合而爲一的恩寵針對基督其人，是否爲自然的

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 合而爲一的恩寵針對基督其人，似乎不是自然的（*naturalis*，天生的、來自或合於本性的）。因爲：

1. 天主降生成人的合而爲一，並不是成就在性體或本性的層面，而是在位格的層面，正如前面**第一及第二節**所說的。可是，任何事物都是以終點而定名。所以，這一恩寵更應該稱爲位格的，而不應該稱爲本性的或自然的。

2. 此外，恩寵與性體或本性相對分；就像天主白白地所賜的恩惠，與出自內在原素的天生自然之資相對分一樣。可是，由於對立而彼此相區分者，彼此不以對方來定名。所以，基督的恩寵對祂來說，並不是出自本性的或自然的。

3. 此外，所謂自然的，是說那根據自然或性體的。可是，針對基督來說，合而爲一的恩寵，根據天主性方面不是自然的：因爲如此便也適宜於其他的天主之位格；根據人性也不是自然的：因爲如此便也適宜於與祂共有同一人性的所有的人。所以，合而爲一的恩寵，無論是根據哪一方面，對基督都不是自然的。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第四十章卻說：「在攝取人性時，這種恩寵對（基督）『其人』，有如是成爲自然的或出於本性的，使祂不可能容納任何罪惡。」

正解 我解答如下：按照哲學家在《形上學》卷五第四章所說的：「自然或本性（*natura*）一方面是指出生本身，另一方面是指（所生之）物的本質。」所以，說某物是自然的，也可以分爲兩方面。一方面，是指那由於物之本質方面的要素而如此者，例如：上升之於火是自然的；另一方面，說某物對人是自

然的，是說人生來就有它。按照《厄弗所書》第二章3節所說的：「我們生來就是義怒之子」；以及《智慧篇》第十二章10節所說的：「他們種族不良，生來邪惡」。

所以，基督的恩寵無論是合而為一的恩寵，或者是常備的恩寵，都不能說是自然的，好似是由基督的人性之要素所產生的一樣；雖然可以說是自然的，有如是由自己的天主性所產生，而到達自己的人性。兩種恩寵在基督內也都可以如此說是自然的，即是都是祂生來就有的；因為從受孕之初，祂的人性就與天主的位格已經合而為一，祂的靈魂也充滿了恩寵的恩惠。

釋疑 1.雖然合而為一並不是成就在性體或本性的層面，可是卻是由天主性的德能所產生的，而天主性也真是基督的性體或本性。此外，這合而為一也是基督從誕生之初，或者生來就有的。

2.（在基督身上）稱為自然的和稱為恩寵，不是根據同樣的觀點或理由。稱為恩寵，因為不是來自功勞；而稱為自然的，因為因天主性的德能，從基督誕生開始，或生來就在基督的人性內。

3.合而為一的恩寵，按照人性那方面，對基督並不是自然的，好似是由人性之要素所產生的一樣；所以，不必要屬於所有的人。可是，合而為一的恩寵，按照人性方面，對基督是自然的，這是基於其誕生的特質；即是說，祂因聖神而受孕的方式，使祂自然地又是天主子又是人子。可是，按照天主性方面，合而為一的恩寵對基督是自然的，因為天主性是這一恩寵的主動根源。而這一點，即「天主性是這一恩寵的主動根源」，歸於整個天主聖三。

第三題

從攝取者位格方面論合而為一

一分爲八節一

然後要討論的是，從攝取者位格方面看合而為一（論合而為一中的攝取者位格；參看第二題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、天主之位格是否適宜攝取（受造的性體）。
- 二、天主之性體是不是適宜攝取。
- 三、在無視於位格的前提下，天主之性體是否能攝取。
- 四、一位格是否能不與其他位格一起，而單獨攝取。
- 五、是不是（天主之）任何一位格都能攝取。
- 六、（天主的）多個位格是否能攝取為數一個的性體。
- 七、（天主的）一個位格是否能攝取為數兩個的性體。
- 八、天主聖子的位格是否比其他位格更適宜攝取人的性體。

第一節 天主之位格是否適宜攝取受造的性體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主之位格似乎不適宜攝取受造的性體。因為：

1. 天主之位格意指極成全之物。可是，極成全之物卻不能有所增益。由於攝取是「取為己有」（ad se sumere），則所攝取之物對攝取者有所增益。所以，天主之位格似乎不適宜攝取受造的性體。

2. 此外，那被攝取或提取到另一物者，也就分享該物，例如：那被提取或提升到某一高位者，也就分享該高位。可是，位格按照其理或本質是不可分享的，正如第一集第二十九題第三節釋疑4.和第三十題第四節釋疑2.所說的。所以，天主之位

格不適宜攝取，因為這是取為己有或把某物提升到自己。

3.此外，性體是奠立位格的基礎。可是說立於基礎之上者攝取奠立者基礎，這是不相宜的：因為效果對原因不能起主動作用。所以，位格不適宜攝取性體。

反之 奧斯定在《致伯多祿（執事）論信德》中說：「那位天主」，即是天主的唯一聖子，「取得了奴僕的形像，即是性體，歸於自己的位格。」（參看：富振秋，《致伯多祿執事論信德》第二章）可是，天主唯一聖子卻是位格。所以，位格適宜取得性體，即攝取性體。

正解 我解答如下：在「攝取」（*assumptio*）一詞中包括兩點，即是行動的起點（*principium*）與終點（*terminus*）：因為攝取是說取某物為己有。可是，位格既是這一攝取（人性）的起點，又是終點。位格是這一攝取（人性）的起點，因為位格原本就宜於主動，而攝取肉身是藉著天主的行動而完成；同樣地，位格也是這一攝取的終點，因為正如前面第二題第一及第二節所說的，這種合而為一是成就於位格內，而不是在性體內。所以，顯然地，位格原本最適宜攝取性體。

釋疑 1.既然天主之位格是無限的，對祂就不能有所增益。所以，濟利祿在厄弗所大公會議的書信中說：「我們並不是按照（一加一的）並排或並列方式的結合，來瞭解（合而為一的）方式。」（第一部第二十六章；《書信》第十七篇「致奈斯多利書」）就如在人因被收為義子的恩寵（*gratia adoptionis*）與天主的合而為一中，也不是天主有什麼增益，而是把那屬於天主的附增於人。所以，並不是天主，而是人得以成全。

2.說位格是不可分享的，是說（同一）位格不能歸屬於

許多的基體或自立體（suppositum）。可是，把許多的東西歸屬於（同一）位格，卻並非不可。所以，自立於多個性體內，如此被分享並不相反位格之理或本質。因為多種性體也可以以依附體的方式，在一受造的位格內會合，例如：在一個人的位格內兼有質（qualitas）與量（quantitas）。可是，由於天主位格的無限性，這也是天主的位格所特有的，即是不同的性體在其內會合，不過不是以依附體的方式，而是根據（位格的）自立性或主體性（secundum subsistentiam）。

3.正如前面第二題第六節釋疑2.所說的，人性並非絕對地或全面地（simpliciter）是奠定天主位格的基礎，而是（相對地）根據位格有來自這人性的稱謂（而稱為人）。因為，並不是由於人性，而使天主聖子有絕對的或全面的存在，因為天主聖子從永恆就存在，而只是使祂有人的存在。但是，天主的位格是絕對地根據天主性而奠立的。所以，並不說天主的位格攝取了天主性，而說攝取了人性。

第二節 天主之性體是否適宜攝取

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主之性體（natura）似乎不適宜攝取（人性或人的性體）。因為：

1.正如前面第一節所說的，「攝取」是說「取為己有」。可是天主之性體卻沒有「取人的性體為己有」，因為（聖言降生成人的）合而為一並不是成就在性體方面，而是在位格方面，正如前面第二題第一及第二節所說的。所以，天主之性體不適宜攝取人的性體。

2.此外，天主之性體為天主三位所共有。所以，如果天主之性體適宜攝取，那麼天主三位也就都適宜攝取。如此則天主聖父也如同聖子一樣，攝取了人的性體。這是荒謬的。

3.此外，「攝取」是主動的行動，可是行動卻歸屬於位格，並不歸屬於性體，性體主要是指行動者賴以行動的根源。所以，性體不適宜攝取。

反之 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第二章中說：「那永恆地生於聖父的性體」，即（聖子）藉永恆的誕生由聖父所獲得的性體，「取了我們的性體，只是沒有罪。」

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，「攝取」一詞意指兩點：即行動的起點或根源，和其終點。為攝取的起點或根源，這宜於天主之性體本身，因為是因天主之性體的德能而完成攝取。可是為攝取的終點，並不宜於天主之性體本身，而是由於天主之位格的緣故，因為是在位格內論此終點。所以，主要地，以及按其最原本的意義，說位格攝取；而次要地，也可以說（天主的）性體攝取（人的）性體到自己的位格。

按照這一方式，也可以說（天主的）性體降生成為肉身（*incarnata*），並不是說天主的性體變為肉身，而是因為攝取了肉身的性體。所以，大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第六章說：「根據真福亞達納修和濟利祿，我們說天主之性體降生成了肉身或人。」

釋疑 1.「己」或「自己」一詞，是自反代名詞，指向同一個基體或主體（*suppositum*）。可是，天主之性體與天主聖言的位格，按基體沒有區別。所以，針對天主之性體取人的性體到天主聖言的位格，可以說取向自己或取之據為己有。可是，雖然天主聖父攝取人的性體到天主聖言的位格，卻不是攝取人的性體到自己，因為聖父和聖子的基體或位格並不相同。所以，並不能真正地說天主聖父攝取人的性體。

2.凡宜於天主之性體本身者，也宜於天主三位，例如：美善和智慧等等。可是，攝取人的性體之宜於天主之性體，是由於天主聖言之位格的緣故，正如前面**正解**所說的。所以，攝取人性只宜於位格。

3.正如在天主內，所有者（quod est）與賴以而有者（quo est）相同；同樣地，在天主內，行動者也與賴以行動者相同，因為每一物之行動，都是基於它是實有物（ens）。因此，天主之性體既是那天主賴以行動者，也是那行動者天主自己。

第三節 在理智無視於位格的前提下，性體是否能攝取

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在理智無視於或不理會位格的前提下，（按：照我們理智的理解，天主之）性體似乎不能攝取（人的性體）。因為：

1.前面**第二節**已說過，攝取之宜於或歸於性體，是由於位格的緣故。可是，那由於某一物的緣故，而宜於另外某一物者，除去了前一物，便不能再宜於後一物了；例如，物體之可見，是由於色彩的緣故，如果沒有了色彩，那麼物體也就不會被看見了。所以，如果理智抽掉了位格，性體就不能攝取。

2.此外，攝取包括合而為一的終點，正如前面**第一節**所說的。可是，合而為一之形成，不能是在性體內，而只能是在位格內。所以，抽掉了位格，天主之性體就不能攝取。

3.此外，在**第一集第四十題第三節**中已經說過，屬於天主的事物，沒有了位格便無物存留。可是，攝取者是某物。所以，沒有了位格，天主之性體就不能攝取。

反之 在天主內，位格性意指位格的特徵（proprietas personalis），共分三種：即是（聖父的）父性（paternitas）、（聖子的）子性（filiatio）、與（聖神的）出發（processio），正如在**第一集第**

三十題第二節已經說過的。可是，用理智除去這些以後，還有天主的全能；而天主降生成人是藉此全能完成的，正如《路加福音》第一章37節所說的：「因為在天主前沒有不能的事。」所以，即使除去了位格，天主的性體似乎仍能攝取（人的性體）。

正解 我解答如下：（人的）理智對天主之事物的關係，有兩種方式。一種是按照天主的實在情形，認識天主；如此則不可能用理智除去天主的某物之後，還有他物存留。因為除了位格的區別以外，天主所有的一切完全一致相同。即使是位格，也是除去其中之一，也除去其餘，因為位格只是按照關係區分，而關係該同時相互存在。

理智對天主之事物的關係的另一種方式，不是按照天主的實在情形認識天主，而是以人自己的認識方式；即是以分析的、各式各樣的方式，來認識那在天主內原是單一的、或一致的。以這種方式，我們的理智就可以瞭解天主的美善和智慧，以及其他所謂的本體的屬性（*attributum essentiale*），而不管父性或子性，即所謂的位格性（*personalitas*）。準此，用理智除去了位格之後，我們仍能瞭解（天主的）性體為攝取者。

釋疑 1.在天主內，其所有者（*quod est*）與那賴以而有者（*quo est*），完全相同。凡是我們抽象地歸於天主的，其中無論什麼，就其本身而論，在除去其餘的以後，它仍然是自立的（*aliquid subsistens*）；所以，它也是位格，因為它是在理智的性體內。所以，正如承認了在天主內有（三種）位格的特徵，我們說有三位格；同樣地，在理智不管這三種位格特徵的情形下，在我們討論中的天主的性體，仍然是有如自立者（*subsistens*），及有如位格。這樣就可以瞭解，由於自己的自立性（*subsistentia*）或者位格性（*personalitas*）的緣故，天主的性體

攝取人的性體。

2.即使用理智除去（天主之）三個位格的位格性，仍有天主的唯一位格留存在理智內，正如猶太人所瞭解的一樣（按：即縱使天主不是一體三位，至少也是一體一位）；而攝取能以這唯一位格為終點，正如我們現在說攝取是以天主聖言的位格為終點。

3.用理智除去了位格以後，說無物存留，乃是以分解的方式（modus resolutionis），好似關係本身是一物，關係所涉及者是另一物；因為凡所討論的在天主內的一切，都被視為自立的基體或位格（subsistens suppositum）。可是，論及天主所說的一切，卻能瞭解其中之一，而不理會其它；不過不是以分解的方式，而是用正解所說的方式。

第四節 在其他位格不攝取的情形下，一位格是否能攝取受造的性體

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在其他位格不攝取的情形下，一位格似乎不能攝取受造的性體。因為：

1.天主聖三的行動是不可分的，正如奧斯定在《基本教理手冊》第三十八章所說的。因為，正如三位的本質或本體是一致的或同一的；同樣地，行動也是一致的或同一的。可是，攝取是一種行動。所以，這一行動不能屬於一位格，而不屬於其他位格。

2.此外，正如我們說聖子的位格降生成人；同樣地，我們也說（天主的）性體降生成人。因為「整個天主的性體，在自己三位的一位中，降生成了肉身或人」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六章所說的。可是，性體是三位共同有的。所以，攝取行動也是三位共同有的。

3.此外，正如在基督內的人的性體是為天主所攝取或接納；同樣地，人也是藉著恩寵為天主所攝取或接納，按照《羅馬書》第十四章3節所說的：「因為天主接納了他（人）。」可是，這後一攝取或接納共同屬於所有位格。所以，前一攝取也是如此。

反之 狄奧尼修在《神名論》第二章說：天主降生成人的奧蹟，屬於「辨別或特殊神學」（discreta theologia）；而按照這種神學，對天主三位的論說有所分別或不同。

正解 我解答如下：正如前面第一及第二節所說的，攝取包括兩方面，即是攝取者的行動和攝取的終點。攝取者的行動出自天主的德能，這德能是三位共同有的；可是，攝取的終點卻是（聖子的）位格，正如前面第二節所說的。所以，那屬於攝取之行動的，都是三位共同有的；可是，那屬於攝取之終點的，卻屬於一位格，而不屬於其他位格，因為是三位格共同完成人性與聖子的位格合而為一。

釋疑 1.這種論證是根據行動這一方面。結論可以成立，假設只包括行動，而不涉及終點，即位格。

2.說天主的性體降生成人，是把天主的性體看作攝取者，並由於作為合而為一之終點的位格的緣故，正如前面第一及第二節所說的，並不是著眼於性體是天主三位所共同有的。至於說「整個天主的性體降生成人」，並不是因為天主性體的降生成人，終止在所有三位內；而是因為降生成人的一位，並不缺乏天主之性體的完整。

3.藉著收為義子的恩寵（*gratia adoptionis*）而形成的攝取或接納，其終點在於分享天主的性體，即相似祂的美善。按照

《伯多祿後書》第一章4節所說的：「成爲有分於天主性體的」。所以，兼就起點和終點而言，這種攝取或接納是三位共同有的。可是，那藉著（降生成人）合而爲一的恩寵而形成的攝取或接納，只是在起點方面是三位所共同有的，而不是在終點方面，正如前面正解所說的。

第五節 除了聖子的位格以外，天主的其他位格是否能攝取人的性體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 除了聖子的位格以外，天主的其他位格似乎都不能攝取人的性體。因爲：

1.藉著這種攝取，成就了天主也是人子（Filius hominis）這一事實。可是，把「是子」歸於聖父或聖神，這是不相宜的：因爲這會使天主三位混淆不清。所以，聖父和聖神都不能攝取人的肉身或人。

2.此外，人藉著天主降生成人，而得以被立爲義子，按照《羅馬書》第八章15節所說的：「其實你們沒有領受奴隸的心神，以致仍舊恐懼，而是領受了被立爲義子的心神。」可是，義子性只是分有和肖似自然的子性，而自然的子性並不宜於聖父，也不宜於聖神。所以，《羅馬書》第八章29節說：「祂（天主）所預知的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同。」所以，除了聖子的位格以外，其他的位格似乎都不能降生成人。

3.此外，我們說聖子是被派遣的，也是在某時間內誕生的，這是根據祂的降生成人。可是，聖父卻不宜被派遣，因爲祂不能是誕生的，或者祂是無起源的，正如在第一集第三十二題第三節和第四十三題第四節所說的。所以，至少聖父的位格不能降生成人。

反之 凡聖子所能的，聖父也能；否則天主聖三的德能就不相同了。可是，聖子能降生成人。所以，聖父和聖神同樣也能。

正解 我解答如下：正如前面第一、第二及第四節所說的，攝取包括兩方面，即攝取者的行動本身和攝取的終點。可是，攝取行動的起點或根源是天主的德能，而終點是位格。可是，天主的德能與三位的關係是共同的，沒有差別。位格之理或性質在三位內也是相同的，雖然位格的特徵不同。一種德能幾時與多方面的關係沒有差別，其行動便能以其中任何一方面為終點；正如理性能力所顯示的：理性能力與對立的雙方都有關係，所以雙方都能是其行動的對象或終點。所以，天主的德能能使人的性體與聖父的或聖神的位格合而為一，正如它使之與聖子的位格合而為一那樣。所以應該說，聖父或者聖神，都能攝取人的肉身或人，如同聖子攝取了人的肉身或人那樣。

釋疑 1.使基督稱為「人子」的那種時間性的子性，並不像永恆的子性那樣，奠立祂的位格；而是隨時間性的誕生而有的一種後果。所以，如果以這種方式，把「子性」之名稱轉給聖父或聖神，就不會造成天主三位的任何混淆。

2.義子性只是分有和肖似自然的子性，而義子性在我們內的形成，則是歸於聖父的名下，因為聖父是自然子性的根源；以及藉著聖神的恩賜，因為聖神是聖父和聖子的愛，按照《迦拉達書》第四章6節所說的：「天主派遣自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊！」所以，正如我們因天主聖子降生成人，領受了義子性，並肖似祂的自然子性；同樣地，假使聖父降生成人，我們要從祂，如同是從自然子性的根源，領受義子性；以及從聖神，如同是從聖父和聖子的共同聯繫，而領受義子性。

3.把「祂不能是誕生的，或者祂是無起源的」歸於聖父，是根據永恆的誕生；而時間性的誕生並不排斥或相反這一點。

至於說聖子被派遣，這是根據祂的降生成人，因為祂是來自聖父；如果不是來自聖父，那麼單憑降生成人，就不足以滿全「被派遣」之理或性質。

第六節 天主的兩個位格是否能攝取同一個性體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天主的兩個位格似乎不能攝取同一個性體。因為：

1.假設是這樣（兩個位格攝取同一個性體），那麼或者成爲一個人，或者成爲多個人。可是，卻不是多個人。因為正如同一個天主的性體在多個位格內，不容說是多個天主；同樣地，人的一個性體在多個位格內，也不容說是多個人。同樣地，也不能成爲一個人，因為一個人是這一個人，意指一個位格；如此則就會破壞天主三位的區別，而這是不可以的。所以，二個或者三個位格，都不能接納一個「人的性體」。

2.此外，攝取的終點是與（一個）位格合而爲一，正如前面第四節所說的。可是，聖父、聖子和聖神的位格卻不是同一個。所以，三個位格不能攝取一個人的性體。

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第三章，和奧斯定在《論天主聖三》卷一第十三章說，由於天主聖子降生成人，凡論及天主聖子所說的，論及「人子」也可以說，反之亦然。所以，如果三個位格攝取一個人的性體，那麼凡論及（天主）三位之中的任何一位所說的，論及「這一個人」也可以說；反過來說，凡論及「這一個人」所說的，論及三位之中的任何一位也可以說。所以，如果那專屬於聖父的，即從永恆生聖子，論及「這一個人」也如此說，那麼繼而論及天主聖子，也就可以如此說了；這是不能容許的。所以，天主三位

攝取一個人的性體，這是不可能的。

反之（天主三位中）降生成人的一位，自立於兩個性體內，即天主的性體和人的性體。可是，天主三位卻能自立於一個天主的性體內。所以，天主三位也能自立於一個人的性體內；而且是這樣的，即為天主三位所攝取的，是一個人的性體。

正解 我解答如下：正如前面第二題第五節釋疑1.所說的，靈魂與肉身在基督內的合而為一，並沒有形成另一新的位格，也沒有形成新的自立體，而只形成了一個（人的）性體，被攝取到天主的位格或自立體。誠然這並不是因人性的能力而成，而是因天主之位格的德能而成。而天主三位的情形是這樣的，即是其中一位並不排斥另一位共享同一性體，而只排斥祂共享同一位或位格。因為在天主降生成人的奧蹟中，「此一事實或工程的全部理由，是在於完成此工程者的德能」，正如奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中所說的；所以，更應該按照攝取者之位格的情形而加以判斷，不應該按照被攝取的人的性體的情形，而加以判斷。所以，二個或三個位格攝取一個人的性體，對天主三位來說，這並非不可能。

可是，二個或者三個位格，卻不能攝取人的一個自立體，或者一個位格；正如安瑟謨在「論童女受孕」中所說的：「多個位格不能攝取同一個人。」（參看：《天主為何生人》卷二第九章）

釋疑 1. 姑且按照此一假設，即是（天主）三位攝取一個人的性體，那麼說（天主）三位是一個人，則是正確的，這是根據一個人的性體；正如現在根據一個天主的性體，說三位是一個天主，是正確的一樣。（上述「一個人」中的）「一個」一詞，

並非意指位格的單一，而是意指人的性體方面的單一。因為不可以因為（天主）三位是一個人，就推斷三位絕對地（簡直地、全面地）是一個（包括是一個位格或一位）。因為多個人絕對地（簡直地）是多個，但這並不妨礙他們（相對地）在某一方面共是一個，例如：一個民族。這正如奧斯定在《論天主聖三》卷六（第三章）所說的：「天主之精神體的性體，和人之精神體的性體，並不相同；可是由於結合，而成爲一個精神體」，這是按照《格林多前書》第六章17節所說的：「但那與主結合的，便成爲一個精神體。」

2. 按照這一假設，那將是：被攝取的人的性體，不是與（天主三位的）一位合而爲一，而是與每一位合而爲一；即是正如天主的性體與（天主三位的）每一位有自然的合而爲一。同樣地，人的性體也藉由被攝取，而與每一位有合而爲一。

3. 關於天主降生成人的奧蹟，在屬於「性體的特徵」（*propriates*）方面，有互通或共享；因為凡屬於性體的一切，都能說它們屬於那自立於該性體的位格，無論是什麼性體。所以，按照上述的（天主三位攝取同一個人的性體的）假設，凡屬於人之性體和天主之性體的一切，都可以說它們屬於聖父的位格；同樣地，也可以說它們屬於聖子和聖神的位格。可是，那基於聖父自己的位格而屬於聖父之位格的，卻不能歸之於聖子和聖神的位格，這是由於彼此仍保有位格的區別。所以可以說，正如聖父是非受生的，或無起源的（*ingenitus*）；同樣地，「（這一個）人」也是非受生的，這是根據「（這一個）人」一詞是隱指或代替聖父的位格。可是，如果有人進一步推論說：「（這一個）人非受生的，而聖子就是（這一個）人（按：在這裡，「人」代替聖子的位格），所以聖子也是非受生的」；這裡犯有語病或張冠李戴的謬誤（同一名詞的兩種含義夾纏不清）。正如現在我們說天主是非受生的，或無起源的，因為聖父

是非受生的，或無起源的；可是我們卻不能結論說聖子是非受生的，或無起源的，雖然聖子是天主。

第七節 天主的一個位格是否能攝取兩個人的性體

有關第七節，我們討論如下：

質疑 天主的一個位格或一位，似乎不能攝取兩個「人的性體」。因為：

1. 在天主降生成人的奧蹟內，除了天主之位格的基體（suppositum）以外，被攝取的人的性體並沒有其它的基體，正如前面第二題第三及第六節所指明的。所以，如果假定天主的一個位格攝取兩個人的性體，那麼就是同一別類的兩個性體共有同一個基體。這似乎有矛盾之處；因為除非是根據基體的區分或不同，同一別類的性體就不會在數目方面增多。

2. 此外，按照這種假設，既不能說降生成人的天主之位格是一個人，因為祂不是有一個「人的性體」。也不能說祂是多個人，因為多個人是按基體而分，可是在這裡卻只有一個（天主之位格的）基體。所以，上述的假設是絕對不能成立的。

3. 此外，在天主降生成人的奧蹟內，整個天主的性體與所攝取的整個人的性體合而為一，即是與人的性體的每一部分合而為一；因為基督是「完美的天主和完美的人，是整個的天主和整個的人」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第七章所說的。可是，兩個「人的性體」卻不能彼此完全或整個地合而為一。因為如此，則應該是一個性體的靈魂，與另一個性體的肉身合而為一，以及兩個肉身合在一起；這將引起兩個性體的混淆不清。所以，天主的一個位格不能攝取兩個人的性體。

反之 凡聖父所能的，聖子也能。可是，在聖子降生成人以後，聖父能攝取另一個與聖子所攝取者不同的人的性體，因為

聖父或聖子的德能，並未因聖子的降生成人而受到任何減損。所以，聖子在降生成人以後，除了所已攝取的人的性體以外，似乎還能攝取另一個人的性體。

正解 我解答如下：凡能做一件事，而不能進一步做更多件事者，他便有受限只做此一件事的能力。可是，天主之位格的德能是無限的，不可能局限於某一受造物。所以不應該說，天主之位格如此攝取了一個人的性體，致使祂不能再攝取另一個。因為這似乎是說，天主之位格的位格性，如此為一個人的性體所涵蓋或統括，致使不能再有另一個人的性體被攝取到祂的位格。這是不可能的，因為非受造物不可能為受造物所涵蓋或統括。所以，顯然地，無論是從作為合而為一之起點的德能，或者是從作為合而為一之終點的位格性，來觀察天主的位格，都該說：除了其所已攝取的人的性體以外，天主的位格仍能攝取另一個人的性體。

釋疑 1. 受造的性體因形式（forma）而得以在本質或理方面獲得成全，而形式因質料（materia）的區分而得以變多。所以，如果形式與質料的組合構成一種新的基體，那麼性體勢必是根據基體的增多而增多。可是在天主降生成人的奧蹟內，形式與質料的合而為一，即是靈魂與肉身的合而為一，卻不構成一種新的基體，正如前面第六節所說的。所以，由於質料的區分，能有為數眾多或多個的性體，卻沒有基體的區別。

2. 按照上述的假設（一個天主的位格攝取兩個人的性體），好似能有這樣的結論，即是說是兩個人，這是因為有兩個性體，雖然不是有兩個基體；正如反過來說，（攝取同一個人的性體的）天主的三位，就是一個人，這是因為只有一個被攝取的人的性體，正如前面第六節釋疑1.所說的。可是，這似乎並

不正確。因為應該按照所指定的字義而用字，字義是來自對我們四周之事物的觀察。所以，關於字義本身或延伸的運用方式，應該注意我們四周的事物。其間除非是有多數的基體，由某種形式所確定的名稱，否則絕不會用多數。因為穿了兩件衣服的人，不會說是兩個穿衣服的人，而只說是「一個穿了兩件衣服的人」；而具有兩種品質（*qualitates*）的人，是用單數，「按照兩種品質，說他是一個某種或某樣的人」。被攝取的人的性體，在某一方面，彷彿是一件衣服，雖然這種相似並不是全面的，正如前面第二題第六節釋疑 1. 所說的。所以，如果天主的一個位格攝取兩個人的性體，那麼因為只有一個基體，就說是「一個有兩個人的性體的人」。可是也有這樣的情形，即是許多人說是一個民族，因為他們都有某一種共同點，並不是因為他們只有一個基體。同樣地，如果天主的二個位格攝取一個人的性體，那麼就說是一個人，正如前面第六節釋疑 1. 所說的；並不是因為只有一個基體，而是因為牠們有某一共同點。

3. 天主的性體和人的性體，與天主的一個位格之關係，先後的次序並不相同。首先是天主的性體與這一位格的關係，因為天主的性體與這一位格，從永恆就已經是一體；後來才有人的性體與天主的這一位格的關係，因為這一性體是在某時間內，為天主的位格所攝取。不是為使性體成為位格本身，而是為使位格自立於性體內；因為天主聖子就是自己的天主性，可是卻不是自己的人性。所以，為了使人的性體為天主的位格所攝取，只需要天主的性體以位格的合而為一，與整個的被攝取的性體合而為一，即是與性體的每一部分都合而為一。可是，被攝取的兩個性體，與天主的位格有相同的關係，而且其中的一個性體也不攝取另一個性體；所以，其中一個性體不必整個地與另一個性體合而為一，即是不必一個性體的每一部分與另一個性體的每一部分合而為一。

第八節 天主聖子是否比聖父或聖神更適宜降生成人

有關第八節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎不比聖父或聖神更適宜降生成人。因為：

1. 天主降生成人的奧蹟，引人真正認識天主，按照《若望福音》第十八章37節所說的：「我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證。」可是，因為是天主聖子的位格降生成人，許多人受阻而不能真正認識天主；他們把按照人的性體而論及聖子所說的，歸於聖子的位格本身。例如，亞略（Arius）因為《若望福音》第十四章28節所說的「父比我大」，而主張天主三位並不平等。如果是聖父的位格降生成人，那麼就不會產生這種錯誤了，因為沒有人認為聖父比聖子小。所以，聖父的位格似乎比聖子的位格更適宜降生成人。

2. 此外，天主降生成人的效果似乎是人之性體的再造（recreatio），按照《迦拉達書》第六章15節所說的：「在基督耶穌內，割損算不得什麼，不割損也算不得什麼，而是新受造的人才算得什麼。」可是，創造的能力卻歸名於聖父。所以，聖父比聖子更適宜降生成人。

3. 此外，天主降生成人的目的，是為寬赦人類的罪過；按照《瑪竇福音》第一章21節所說的：「你要給祂起名叫耶穌，因為祂要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來。」可是罪過的赦免卻歸於聖神；按照《若望福音》第二十章22及23節所說的：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免。」所以，聖神的位格比聖子的位格更適宜降生成人。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第一章說：「天主降生成人的奧蹟，彰顯天主的智慧和德能；彰顯智慧，因為祂為極沉重的罪債，找到了一個最適當的還債方法；彰顯德能，因為祂使失敗者反敗為勝。」可是，天主的德能和智慧卻

歸名於聖子，按照《格林多前書》第一章24節所說的：「基督卻是天主的德能和天主的智慧。」所以，聖子的位格適宜降生成人。

正解 我解答如下：聖子的位格降生成人，極為適宜。首先是從合而為一方面，因為彼此相似之物適宜合而為一。我們注意到，作為天主聖言的聖子的位格，按照某一方式，與整個受造物有一種共同相似性。因為藝術家的言，即是藝術家的構想、設計或理念（conceptus），是藝術家所完成的東西之原型或典範。所以，天主聖言是整個受造物的原型，因為祂是天主的永恆理念。所以，正如各種受造物由於分享這種相似，而成為各種實物，雖然是有變化的；同樣地，天主聖言與受造物的合而為一，不是分享式的合而為一（unio participativa），而是位格的合而為一（unio personalis），也適宜使受造物在與永恆而不變的完美、或成全的關係上，得以恢復；因為連藝術家也是利用所設計的藝術形式或原圖，來修復按照原圖所創作出來的藝術品，如果藝術品有所破損。按照另一方式，聖子的位格特別與人的性體有相似的地方，這是因為聖言是天主的永恆智慧的理念（conceptus），人類的一切智慧都是從天主的智慧引出的。所以，由於智慧是人作為具備理性者所固有的完美或成全，人在智慧方面的長進，是藉著分享天主的聖言；正如學生的受教誨，是藉著領受老師的教言。所以，《德訓篇》第一章5節說：「智慧的泉源是天上天主的言語。」所以，為了人類的最後成全，天主聖言適宜在自己的位格內，與人的性體合而為一。

其次，可以從合而為一的目的方面，來觀察這一適宜的理由。合而為一的目的為了實現天主的預定（praedestinitio），即是關於那些被預先安排要繼承天上產業者的預定，而這

產業是保留給子女的；按照《羅馬書》第八章17節所說的：「既然是子女，便是承繼者。」所以，藉著那為天主之自然之子的一位，人們按照被收為義子的方式，來分享和肖似這一子性，也是適當的，正如宗徒在那裡第29節所說的：「祂所預知的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同。」

第三，可以從原祖的罪方面，來觀察這一適宜的理由；因為天主降生成人是用來治癒此罪的良方。原祖由於求知而犯罪，正如蛇向原祖所預許的「知道善惡」（《創世記》第三章5節）所指明的。所以，既然人是藉著不正當的求知而離開了天主，讓他藉著真正智慧的聖言回歸天主，這也是適宜的。

釋疑 1.沒有什麼是人的惡意所不能妄用的，甚至於連天主的慈愛也不例外；按照《羅馬書》第二章4節所說的：「你竟輕視祂豐厚的慈愛嗎？」所以，縱使是聖父的位格降生成人，人仍然能利用此點，作為陷於錯誤的機會，例如：認為聖子不足以恢復人的性體。

2.萬物之最初的創造，是由天主聖父的大能，藉著聖言而完成。所以，再造也應該由天主聖父的大能，藉著聖言來形成，使再造與創造相呼應；按照《格林多後書》第五章19節所說的：「天主在基督內使世界與自己和好。」

3.是聖父和聖子的恩惠，這是聖神所特有的。所謂罪過的赦免，是藉著聖神而成，如同是藉著天主的恩惠而成。所以，為了人類的成義，聖子更適宜降生成人，因為聖神是聖子的恩惠。

第四題

從被攝取者方面論合而為一

一分爲六節一

然後要討論的是，從被攝取者方面看合而為一（論合而為一中的被攝取者。參看第二題引言）。關於這一問題，首先，討論為天主聖言所攝取之物；其次，討論為天主聖言一併或附帶所攝取之物，即某些優長與缺點（第七題）。

可是天主聖子是攝取了人的性體和它的各部分。所以，關於首先所討論者，可以分爲三點：第一，論人的性體本身；第二，論它的各部分（第五題）；第三，論攝取的次序（第六題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、人的性體是否比其它性體更適宜為天主聖子所攝取。
- 二、天主聖子是否攝取了位格。
- 三、是否攝取了人。
- 四、天主聖子是否宜於攝取脫離個別個體的人的性體。
- 五、是否宜於攝取在每一個體內的人的性體。
- 六、是否適宜攝取生於亞當之後裔的某一個人的性體。

第一節 人的性體是否比其它性體更適宜為天主聖子所攝取

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人的性體似乎不比其它任何性體，更適宜為天主聖子所攝取。因為：

1. 奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中說：「在奇異卓絕的事物中，事實或工程的全部理由，即是在於完成工程者的德能。」可是，天主降生成人是極為奇

異卓絕的工程，而完成這工程的天主的德能，並不局限於一個性體，因為天主的德能是無限的。所以，人的性體並不比其它受造物更適宜為天主所攝取。

2.此外，相似性是使天主之位格降生成人的理由，正如前面第三題第八節所說的。可是，正如在具備理性的性體內有肖像的相似性；同樣地，在非理性的性體內，也有蹤跡的相似性。所以，非理性的受造物也適宜被攝取，如同人的性體一樣。

3.此外，在天使的性體內，比在人的性體內，有更清晰的天主的相似性，正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十四篇「論一百隻羊」的證道詞中，引述《厄則克耳》第二十八章12節的「你原是一個完美的模型」所說的。天使犯有罪過，如同人也犯有罪過一樣，按照《約伯傳》第四章18節所說的：「在祂的天使內，祂也找到了罪惡。」所以，天使的性體同樣適宜被攝取，如同人的性體一樣。

4.此外，既然最高的完美或成全應該歸於天主，那麼愈是成全的，就愈相似天主。可是整個宇宙卻比宇宙的部分更成全，而人的性體被列在這些部分之中。所以，整個宇宙比人的性體更適宜被攝取。

反之 出自「受生之智慧（天主第二位）」口中的，《箴言》第八章31節卻說：「我樂與世人共處。」所以，似乎有天主聖子與人之性體合而為一的某種適宜性。

正解 我解答如下：說某物宜於被攝取或是可攝取的（*assumptibile*），是指它適合為天主之位格所攝取。這種適合性，不該按被動的自然能力來理解，自然能力不超越自然秩序的範圍；而受造物與天主在位格方面合而為一，卻超越自然秩序的範圍。所以，說某物是可攝取的，是根據它適合上述的合

而為一。在人的性體內，這種適宜性係根據兩點，即是根據它的地位和需要：根據地位，因為人的性體由於具備理性和理智，生來就能以某種方式，藉著自己的活動，到達或及於天主聖言，即是藉著認識祂和愛慕祂；根據需要，因為人的性體需要救贖，這是由於它負有原罪。這兩點只人的性體兼而有之：因為非理性受造物缺乏根據地位的相宜性；天使的性體則缺乏根據上述需要的相宜性。所以，唯有人性的性體適宜被攝取。

釋疑 1.稱或命名受造物為某種物，是基於那按照其專有或特殊原因所應該有的性質，並不是基於那按照第一和普遍原因所可能或宜於有的性質。例如，我們稱一種病為無法治療的絕症，並不是因為天主不能治療它，而是因為靠病人自己的元氣或固有力量無可救藥。所以，說某種受造物不適宜為天主所攝取，並不是把它排除在天主的德能範圍之外，而是指出這受造物本身的情形，不適合於此。

2.在人的性體內的肖像之相似性，是著眼於人能及於天主，即是藉著自己認識和愛慕的活動而及於天主。可是蹤跡的相似性所注意的，只不過是天主在受造物中所刻入或植入的一種表記或表徵（*repraesentatio*）而已；並不是基於只有這種相似性的非理性受造物，單靠自己的活動能及於天主。凡在小事上力有不濟者，就不適合於更大的事；如同不適合接受覺魂之成全的形體，就更不適合接受智魂或靈魂的成全。與天主在位格上的合而為一，比與天主在活動方面的合而為一，更大、更成全。所以，非理性的受造物既然不足以與天主藉活動合而為一，便不適宜與天主在位格上合而為一。

3.有些人主張天使不適宜被攝取，因為從自己受造之初，天使就有完整的位格性，這是由於天使不屬於生死的權下。所以，除非毀滅天使的位格性，天使就不能被攝取，而與

天主的位格合而為一；而如此做，既不適宜於天使性體的不死不滅，也不宜於攝取者天主的美善：因為損害被攝取之受造物的完美，並不合於天主的美善。可是，這似乎不完全排除天使性體被攝取的適宜性；因為天主能創造新的天使的性體，並使它與自己的位格合而為一，如此則沒有什麼先已存在者（天使的位格性）受到破壞。可是，正如前面正解所說的，在這裡缺乏來自需要方面的相宜性。因為，雖然天使的性體在一些天使內，屬於罪惡的權下；可是其罪惡卻是不可救藥的，正如第一集第六十四題第二節所說的。

4. 宇宙的成全或完美，並不是一個位格或者一個基體的完美，而是因位置、或者秩序，而成為一體者的完美。宇宙的眾多部分並不適宜被攝取，正如前面正解所說的。所以，唯有人性體才適宜被攝取。

第二節 天主聖子是否攝取了位格

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎攝取了（人的）位格。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一章說：天主聖子「在原子內」，即是在個體內，「攝取了人的性體」；可是「屬於理性性體的個體」是位格，正如波其武在《論二天性》第十三章所指明的。所以，天主聖子攝取了位格。

2. 此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第六章說：天主聖子「攝取了祂在我們的性體內所植入的」。可是，祂在那裡植入了位格性。所以，天主聖子攝取了位格。

3. 此外，除非是存在之物，就不會被消除或消弭。可是教宗諾森三世（Innocentius III, 1179-1180）在一諭令中說：「天主的位格消除了人的位格。」（參看：巴斯加修執事 Paschasius Diaconus, 《論聖神》卷二第四章）所以，似乎是人

的位格先已被攝取。

反之 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第十七章說：「天主聖子攝取了人的性體，沒有攝取人的位格。」

正解 我解答如下：說某物被攝取，是因為它被取到另一物那裡。所以，應該設想被攝取之物先於攝取行動，就如在空間運動之物先於運動本身。可是，在（天主聖子）攝取（人性的）行動之先，並不設想在人性內有位格，位格反而是攝取行動的終點，正如前面第三題第一及第二節所說的。因為，如果設想先有位格，則應該是：或者這位格被破壞，那麼就取之無益；或者在合而為一之後仍然留存，那麼（在基督內）就變成有兩個位格——一個是攝取者，另一個是被攝取者——而這是謬誤的，正如前面第二題第六節所指明的。所以，天主聖子絕對沒有攝取人的位格。

釋疑 1.天主聖子「在原子內」攝取了人的性體，即是在與非受造的基體相同的個體內，而這基體就是天主聖子的位格（第二題第五節釋疑2.）。所以，不可以據此推斷，有位格被攝取。

2.被攝取的（人的）性體，沒有自己的位格；並不是因為缺少什麼屬於人性的成全，而是因為增加了那超越人性的成全，即是與天主之位格合而為一。

3.那裡所說的消除或消弭（consumptio），並不是指毀滅那先前存在之物，而是指防止那原可發生或存在者。因為假設天主之位格沒有攝取人的性體，那麼人的性體將會有自己的位格。所以，說「天主的位格消除了人的位格」，是按照這一意義；雖然這不完全合於字的本義，因為天主之位格因自己與人的性體合而為一，阻止了人的性體有自己的位格。

第三節 天主之位格是否攝取了人

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主之位格似乎攝取了人。因為：

1.《聖詠》第六十五篇5節說：「你所揀選和攝取（提拔）的人，真是有福！」「註解」（拉丁通行本註解）認為這句話是指著基督說的。奧斯定在《論基督徒的戰鬥》（*De Agone Christiano*）第十一章說：「天主聖子攝取了人，並在這人內忍受了人的辛苦。」

2.此外，這「人」字意指人的性體。可是天主聖子攝取了人的性體。所以，祂攝取了人。

3.此外，天主聖子是人。可是，祂並不是祂所沒有攝取的人；否則祂也同樣可以是伯多祿，或者其他任何一個人。所以，天主聖子是那個祂所攝取了的人。

反之 厄弗所大公會議（431年）曾引證殉道教宗斐利一世（*Felix I*，269～274年）的權威說：「我們信我們的主耶穌基督生於童貞瑪利亞，因為祂是天主的永恆聖子和聖言，並不是為天主所攝取的人，以致於除祂以外，尚另有其人。因為天主聖子並沒有攝取人，以致於除祂以外，尚另有其人。」（第二部，決議一）

正解 我解答如下：正如前面第二節所說的，那被攝取之物並不是攝取的終點，而應該設想是先於攝取行動之物。可是前面第二節釋疑1.已經說過，人的性體被攝取到其內的個體，無非就是天主的位格，而位格是攝取的終點第三題第一及第二節。這「人」字意指人的性體，因為人的性體自然存在於基體內；因為就像大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第十一章所說的：正如「天主」一詞意指「那具有天主的性體者」；同樣地，「人」

這一字也意指「那具有人的性體者」。所以，說天主聖子攝取了人，這種說法並不恰當，因為確定攝取是立於這一真理的基礎之上，即是在基督內只有一個基體，只有一個自立體或位格。

可是，按照那些主張在基督內有兩個自立體或兩個基體的人們，可以適當地說天主聖子攝取了人。所以，大師彼得隆巴之《語錄》卷三第六題所指出的第一種意見，承認天主聖子攝取了人。可是這種意見卻是錯誤的，正如前面第二題第六節所指明的。

釋疑 1. 這樣的話並不應該過分按照字面來解釋；可是，無論在那裡載有聖師們諸如此類的話，都應該以虔敬的心情加以解釋。例如，我們說：「被攝取的人」，是因為他的性體被攝取；也是因為攝取以天主聖子是人為終點。

2. 「人」這字意指具體的人的性體，即是指它在某個基體內。所以，正如我們不能說基體被攝取；同樣地，我們也不能說人被攝取。

3. 天主聖子並不是祂所攝取的人，祂只是攝取了人的性體。

第四節 天主聖子是否應該攝取脫離一切個體的人的性體

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎應該攝取脫離一切個體的人的性體，或人性。因為：

1. 完成攝取人的性體，是為了所有人的共同的、或普遍的得救；所以，《弟茂德前書》第四章10節論及基督，說：「祂是全人類，尤其是信徒們的救主。」可是，人的性體就其在個體或個人內而言，卻離開了自己的共同性或普遍性。所以，天主聖子應該攝取脫離一切個體的人的性體，或人性。

2. 此外，在萬物中，那最尊貴重要者，應該歸於天主。

可是在每一類物中，那本然或藉自己存在者，是最尊貴重要的。所以，天主聖子應該攝取「本然存在的人」。而按照柏拉圖派的主張，這本然存在的人就是脫離個體的人的性體。所以，天主聖子應該攝取這樣的人的性體。

3.此外，為天主聖子所攝取的人的性體，不是「人」這個字具體意指的人的性體，正如前面第三節所說的。可是，在個別個體或人內的人的性體，卻是意指這樣的人的性體，正如前面第三節所指明的。所以，天主聖子攝取了脫離個體的人的性體。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一章說：「降生成人的天主聖言，並沒有攝取那存在純粹思想中的人的性體，因為這並不是降生成人，而是欺騙和虛幻的降生成人。」可是，那與個別個體分開或脫離的人的性體，只「存在於純粹思想中，因為本身並不自立存在」，正如大馬士革的若望（在同處）所說的。所以，天主聖子並沒有攝取脫離個別個體的人的性體。

正解 我解答如下：人的性體，或者其它任何可感覺之物的性體，除了其在個別個體中的存在以外，還可以按兩種方式思想（其存在）：一種方式是有如本身存在於質料以外者，正如柏拉圖派所主張的；另一方式是如同存在於人的、或天主的理智內。

這樣的（共同或普遍）性體本身不能自立存在，正如哲學家在《形上學》卷七第十五章所證明的；因為可感覺的質料，屬於可感覺物之物種的特性或本質，包括在可感覺物的定義中，如同骨肉包括在人的定義中一樣。所以，人的性體不能沒有可感覺的質料。

可是，縱使人的性體是如此自立存在的，天主聖言仍不宜攝取這樣的人的性體。第一，因為這樣的攝取是以位格為終

點。而共同形式（*forma communis*）如此在位格（理性的自立個體）中個體化，這相反共同形式之理或本質。第二，因為歸於共同性體的，只能是共同而普遍的作為，而根據這種作為，人既無功也無過；可是攝取人的性體的目的，卻是為使天主聖子在所攝取的人的性體內，為我們立功。第三，因為如此存在的性體是感覺不到的，只可理解。可是天主聖子攝取了人的性體，卻是為使自己在這性體內顯現於人，讓人可以看到祂；按照《巴路克》第三章38節所說的：「此後，祂在地上出現，與世人共相往還。」

就人的性體在天主的理智內而言，天主聖子也不能攝取這樣的性體，因為這無非就是天主的性體。如果是按照這一方式攝取，那麼人的性體從永恆就已經是在天主聖子內了。

就人的性體在人的理智內而言，也不宜說天主聖子攝取這樣的人的性體，因為這只不過是理智領悟到攝取人的性體而已。所以，如果並沒有實在攝取人的性體，那麼理智就是不真實的或虛偽的，而這只不過是一種「虛幻的降生成人」而已，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第十一章所說的。

釋疑 1. 降生成人的天主聖子是全人類的共同救主，不是由於共同的共類或別類，而這種共同性歸於脫離個體的性體；而是由於共同的原因，因為降生成人的天主聖子，是人得救的普遍原因。

2. 在實在界中，並沒有與個體分開而「本然存在的人」，如同柏拉圖派所主張的。誠然有些人說，柏拉圖所謂的（與個體）分開的，人只不過是在天主的理智內存在而已。若是這樣，天主聖言不必攝取人的性體，因為它從永恆就已經與天主聖言同在。

3. 雖然人的性體不是如此具體地被攝取，即是把它設想

成有如是先於攝取行動的一個基體；可是，它確是在個體內被攝取，因為它被攝取的目的，就是使它存在於個體內。

第五節 天主聖子是否應該攝取在一切個體內的人的性體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎應該攝取在一切個體內的人的性體。因為：

1.那首先而本來被攝取的是人的性體。可是，那本來宜於某一性體的，便也宜於在該性體內的一切存在者。所以，天主聖言宜於攝取在一切基體內的人的性體。

2.此外，天主降生成人出自天主的愛；所以，《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。」可是，愛使人盡可能地使自己與朋友分享或互通。而天主聖子有可能攝取多個人的性體，正如前面第三題第七節所說的；根據同樣的理由，祂也有可能攝取一切人的性體。所以，天主聖子宜於攝取在一切基體內的人的性體。

3.此外，精明的工程師盡可能以比較簡捷的方法來完成自己的工程。可是，如果一切人都被攝取而有自然的子性，這要比藉著唯一的自然之子，「使眾人獲得義子的地位」，正如《迦拉達書》第四章五節所說的，方法更為簡捷。所以，天主聖子應該攝取在一切基體內的人的性體。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一章說：天主聖子「並沒有攝取在別類或本質中所討論的（普遍的）人的性體，因為祂也沒有攝取具備此種性體的一切自立體或基體。」

正解 我解答如下：天主聖言不宜攝取在一切基體內的人的性體。第一，因為如果這樣，那麼人的性體自然而有的許多基體

要被消除。因為在被攝取的人的性體內，除了攝取者（天主聖言）的位格以外，並沒有其它的基體，正如前面第三節、第二題第六節所說的。如果除了為天主聖言所攝取的人的性體以外，別無人的性體；那麼，人的性體將是只有一個基體，即是那有攝取活動的位格。

第二，因為這將會貶損降生成人的天主聖子的崇高地位。因為就人性而言，祂是「在眾多弟兄中作長子」（《羅馬書》第八章29節）；正如就天主性而言，祂是「一切受造物的首生者」（《哥羅森書》第一章15節）。如果攝取在一切個體內的人的性體，一切人的地位將完全平等。

第三，因為正如天主的一個基體或位格降生成人；同樣地，祂也宜於只攝取一個人的性體，使雙方皆為一或一對一。

釋疑 1. 「被攝取」之宜於人的性體本身，不是由於位格的緣故而宜於它，就像「攝取（人的性體）」是由於位格的緣故，而宜於天主的性體一樣。可是這「被攝取」之宜於人的性體本身，也不是有如是屬於它的本質原素，或者有如是它的自然特質；否則便會宜於它的一切基體了。

2. 天主對人的愛，不僅表現在攝取人的性體上，而且尤其表現在祂在這人的性體內，為了其他的人所忍受的一切上；按照《羅馬書》第五章第8等節所說的：「但是天主證明了對我們的愛，因為當我們還是罪人的時候，基督就為我們死了。」如果天主聖子攝取了在一切人內的人的性體，就不會如此了。

3. 精明的工程師所遵行的簡捷方法，也包括凡藉著一個個體可足以完成的，就不利用多個個體去做。所以，使眾人藉著一個人得救，這是極為適宜的。

第六節 天主聖子是否宜於攝取出自亞當後裔的人的性體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎不宜攝取出自亞當後裔的人的性體。因為：

1. 宗徒在《希伯來書》第七章26節說：「這樣的大司祭才適合於我們；即別於罪人的。」可是，如果天主聖子沒有攝取出自罪人亞當後裔的人的性體，那麼祂就更是別於罪人的。所以，祂似乎不應該攝取出自亞當後裔的人的性體。

2. 此外，最初者比那出自最初者，更為尊貴。所以，如果天主聖子願意攝取人的性體，那麼祂更應該攝取在亞當本人內的人的性體。

3. 此外，外邦人比猶太人更是罪人，正如關於《迦拉達書》第二章15節的「我們生來是猶太人，而不是出於外邦民族的罪人」，「註解」（拉丁通行本註解）上所說的。所以，如果天主聖子願意從罪人攝取人的性體，那麼祂更應該從外邦民族攝取它，而不應該從亞巴郎的後裔攝取它，因為亞巴郎是義人。

反之 《路加福音》第三章第23等節，卻把基督的族譜上溯至亞當。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十八章所說的：「天主可以從別處攝取人的性體，而不從那因自己之罪使人類受到束縛的亞當的同類中。可是天主卻認為最好從那被戰勝的種類中攝取人，並藉著此人來戰勝人類的仇敵。」這有三點理由。第一，因為這似乎合於正義，即是誰犯罪，就由誰來賠補。所以，應該從他（亞當）所敗壞的性體中，來攝取那藉以為整個性體當作賠補者。

第二，因為這也合於提高人的地位，使那戰勝魔鬼者，生自那為魔鬼所戰勝的種族。

第三，因為這更能彰顯天主的大能，因為天主是從敗壞而軟弱的性體中，攝取了那被提昇到偌大德能和尊位者。

釋疑 1. 基督應該別於罪人，是就罪過而言，因為祂就是爲了毀滅罪過而來；但並不是就性體而言，因為祂來，是爲了拯救性體，而且就這（人的）性體而言，「祂應該在各方面相似弟兄們」，正如同同一宗徒在《希伯來書》第二章17節所說的。再者，從爲罪惡所屈伏的群眾中所攝取的性體，具有如此大的純潔，這也更奇妙地彰顯祂的無罪或別於罪人。

2. 正如前面釋疑1.所說的，那爲消滅罪惡而來的，應該在罪過方面別於罪人；而亞當屬於罪過的權下，基督卻「救他脫離了本身的罪過」，正如《智慧篇》第十章2節所說的。可是，那來潔淨眾人者，本身不需要接受潔淨；如同在每一類變動中，第一推動者就那變動而言，本身不被推動；又如同第一個使變化者，本身不被變化。所以，天主聖子不宜攝取在亞當本人內的人的性體。

3. 由於就罪過而言，基督尤其應該別於罪人，有如是至潔至淨者。所以，從第一個罪人開始，直到基督，宜於有一些放射、顯示未來聖德之光輝的義人，居於中間。所以，連在基督所要出生的民族中，天主也立定了一些聖德的標記：從亞巴郎開始，他首先領受了關於基督的恩許，也領受了割損禮當作完成盟約的標記，正如《創世紀》第十七章11節所說的。

第五題

論攝取人之性體的部分

一分爲四節一

然後要討論的是攝取人之性體的部分（參看第四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、天主聖子是否應該攝取真實的身體。
- 二、是不是應該攝取屬於主的身體，即是血和肉。
- 三、是不是攝取了靈魂。
- 四、是不是應該攝取消理。

第一節 天主聖子是否攝取了真實的身體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎沒有攝取真實的身體。因為：

1. 《斐理伯書》第二章7節說，「祂成了與人相似的」。可是那「真實的」，並不說是相似的。所以，天主聖子並沒有攝取真實的身體。

2. 此外，攝取身體並沒有減損天主性的尊榮，因為教宗良（440～461年）在《證道集》第二十一篇第二章「論聖誕」的證道詞裡說：「榮耀並沒有消耗比較低級的性體，而攝取也沒有貶低比較高級的性體。」可是，與身體完全隔離，這屬於天主的尊榮。所以，天主似乎並沒有藉著攝取而與身體合而為一。

3. 此外，標記（*signum*）應該與所標示之物（*signatum*）相符合。可是舊約的（天主的）顯現（*apparitiones*）是基督顯現的標記和象徵，它們並不是根據真實的身體的顯現，而是根據想像中的觀看，正如《依撒意亞》第六章1節所說的：「我

看見吾主坐在崇高的御座上。」所以，天主聖子之顯現於世界，似乎也不是根據真實的身體，而是只根據想像。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第十四題說：「如果基督的身體是個幻影，那麼基督就行了欺騙。如果祂行了欺騙，那麼祂就不是真理。可是基督卻是真理。所以，祂的身體並不是幻影。」如此則祂顯明地攝取了真實的身體。

正解 我解答如下：正如馬賽的翟南德的《論聖教信端》第二章所說的：「天主聖子之降生成人，並不是幻想的或虛構的，好似祂只具有幻想的身體，而是祂確實具有真實的身體。」這可指出三點理由。其中第一個理由，來自人的性體之理或本質，因為它包括真實的身體。所以，按照前面**第四題第一節**所說的，設定天主聖子宜於攝取人的性體，那麼祂必是攝取了真實的身體。

第二個理由可取自天主降生成人奧蹟中的作為。因為如果祂的身體並不是真實的身體，而是幻想的身體，那麼祂也沒有真正受苦受死；而聖史們關於祂所敘述的事，祂也未真那樣，只不過表面看來好似如此而已。如此一來，則全人類勢必也沒有真正得救；因為效果應該與原因相稱。

第三個理由可取自攝取者（天主之）位格的尊榮，這一位格既是真理，在祂的工程中便不宜有所虛偽。所以，按照《路加福音》第二十四章37節的記載，「幾時門徒們驚懼害怕起來，想是見了鬼神」，而不是見了真實的身體，主也屈尊親自排除了這種錯誤。所以第39節記載主讓他們觸摸自己，說：「你們摸摸看，應該知道，鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」

釋疑 1.這種「相似」說的是基督的真實的人的性體，正如說，凡是具有真實的人的性體的，在人的類別或人類內，都是相似的。它不是指想像的相似（*similitudo phantastica*）。宗徒繼續所說的：「祂聽命至死，且死在十字架上」（第8節），就足以證明此點。因為如果只是想像的相似，那麼這（聽命而死在十字架上）就不能真正實現。

2.天主聖子攝取了真實的身體，祂的尊榮並沒有因此而受到絲毫減損。所以，奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第二章中說：「祂空虛自己，取了奴僕的形體，以成為奴僕；然而並沒有喪失天主的圓滿性體或本質。」因為天主聖子不是如此攝取了真實的身體，以成為身體的形式或本質，這相反天主的單純性和純潔：因為這將等於攝取身體而與天主的性體合而為一；而這是不可能的，正如前面**第二題第一節**所指明的。而是在保持性體之區別的情形下，祂攝取了身體，以與祂的位格合而為一。

3.象徵之應該（與所象徵者）相稱，是針對相似性，而非針對物之真實性；「因為如果在各方面都相似，那麼就不是象徵或標記，而是物之本身」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十六章所說的。所以，舊約的顯現只不過是按照表面影像，有如是象徵。而天主聖子在世界上的顯現，則是按照真實的身體，有如是那些象徵所象徵或標示的實在物。所以，宗徒在《哥羅森書》第二章17節說：「這一切原來是未來之事的陰影，至於實體乃是基督。」

第二節 基督是否曾具有屬血肉的，或者屬土的身體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾具有屬血肉的，或者屬土的（地上的）身體。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十五章47節說：「第一個人出於地，屬於土，第二個人出於天，屬於天。」可是，第一個人，即亞當之出於地或土，是就身體而言，正如《創世紀》第二章7節所指明的。所以，第二個人，即基督，連在身體方面也是出於天。

2. 此外，《格林多前書》第十五章50節說：「肉和血不能承受天主的國。」可是，天主的國主要是在基督內。所以，在基督內並沒有肉和血，卻有屬天的或天上的身體。

3. 此外，凡是最好者，應該歸於天主。可是，在一切身體中，最尊貴的身體卻是天上的身體或形體。所以，基督應該攝取這樣的身體。

反之 主在《路加福音》第二十四章39節說：「鬼神並沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」可是，肉軀和骨頭卻不是出自天上的形體或天體的質料，而是出自低層或地上的元素。所以，基督的身體並不是天上的身體或形體，而是血肉的和屬土的或地上的。

正解 我解答如下：前面第一節指明基督的身體不應該是想像的那些理由，也同樣顯示出它不應該是天上的。第一，因為正如假若基督的身體是想像的，如同摩尼所主張的，那麼基督就沒有真實的人的性體；同樣地，如果祂的身體是天上的，如同瓦倫提諾（Valentinus）所主張的，也是如此。因為，既然人的形式屬於（人的）自然性體或本性，它就需要固定的質料，即

是肉軀和骨頭，這些應該是人的定義所有的，正如哲學家在《形上學》卷七第十一章所指明的。

第二，因為這也有損於基督在身體內之所作所為的真實性。因為天上的形體或天體既然是不會感受的和不會腐朽的，正如哲學家在《天界論》卷一第三章所指明的，如果天主聖子攝取了天上的身體或形體，那麼祂就不會真正地飢渴，也不會真正地受苦受死。

第三，因為這也有損於天主的真實或誠實。因為，天主聖子顯示自己於人的，既然是具有屬血肉的和屬土的身體，如果祂實際卻是具有天上的形體或身體，那麼這種顯示就是虛偽的。所以，《論聖教信端》第二章說：「天主聖子降生成人，是由童貞女之身體取了血肉，並不是從天上帶來。」

釋疑 1.說基督從天降下，可有兩種說法。一種說法是關於天主的性體或天主性，如此則不是說天主的性體已經不再在天上，而是說天主的性體以一種新的方式開始存在於下界，即是按照所攝取的性體；按照《若望福音》第三章13節所說的：「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子。」

另一種說法是關於身體，如此則並不是說基督的身體之實體從天上降來，而是說祂的身體為天上的德能，即是天主聖神的德能所形成。所以，奧斯定在《答奧羅修》(Ad Orosium)第四問中，解釋所引證的這段聖經，說：「我說基督是天上的，因為祂並不是由於人的精子而受孕的。」希拉利在《論天主聖三》卷十裡也這樣解釋。

2.血和肉在此並不指血和肉的實體(substantia)，而指血和肉的朽腐(corruptio)。在基督內，這種朽腐與罪咎無關；它是暫時有如罪罰，以完成我們的救贖工程。

3.把軟弱和屬土的身體提升到如此崇高的地位，這就屬

於天主的最大光榮。所以，厄弗所大公會議（第二部決議一）引證聖德奧菲祿（Theophilus）的話說：「正如最佳的藝術家不僅用寶貴的材料來表現他們的藝術，使人驚奇；而且也屢屢用最不值錢的泥漿和塵土來表現他們巧奪天工，而這尤其令人欽佩。同樣地，一切藝術家中的最佳藝術家——天主聖言，也沒有帶著天體的寶貴質料而來到我們中間，而用泥土來彰顯祂偉大的藝術傑作。」

第三節 天主聖子是否攝取了靈魂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎沒有攝取靈魂。因為：

1.若望傳授天主聖子降生成人的奧蹟時，說：「於是聖言成了血肉」（《若望福音》第一章14節），完全沒有提及靈魂。說聖言成了血肉，並不是因為祂變成了血肉，而是因為祂攝取了血肉。所以，天主聖子似乎並沒有攝取靈魂。

2.此外，肉身或身體需要靈魂，是為藉著靈魂而有生命或生活。可是為了此一目的，基督的肉身似乎並不需要靈魂，因為祂就是天主聖言，而《聖詠》第三十五篇10節論及天主聖言說：「主！在你那裡有生命的泉源。」所以，有天主聖言在，有靈魂似乎是多餘的。可是「天主和自然不做無益之事」，正如哲學家在《天界論》卷一第四章所說的。所以，天主聖子似乎沒有攝取靈魂。

3.此外，靈魂與肉身的合而為一，構成共性（*natura communis*，共同的性體），這共性即是人的種別（*species*）。可是「在主耶穌基督內，並沒有共同的種別（*species communis*）」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第三章所說的。所以，天主聖子並沒有攝取靈魂。

反之 奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第二十一章說：「我們不應該聽從某些人所說的，即天主聖言只取了人的肉身。他們認為聖經所說的『聖言成了血肉』這話，是說那人除了肉身外，沒有靈魂或人的其他東西。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《歷代異端輯覽》第四十九及第五十五端所說的，這先後是亞略和亞博理納（Apollinaris）的意見，即是天主聖子只攝取了肉身，並沒有攝取靈魂，他們主張，針對與肉身的關係來說，天主聖言代替了靈魂。如此一來，則在基督內並沒有兩個性體，而只有一個性體；因為人的這一性體是由靈魂和肉身所組成的。

可是，這一主張卻不能成立，理由有三。第一，因為它相反聖經的權威；在聖經上，主曾提及自己的靈魂，《瑪竇福音》第二十六章38節說：「我的靈魂憂悶得要死。」《若望福音》第十章18節也說：「我有權捨掉我的靈魂。」

可是對此，亞博理納答辯說，在這些話裡，「靈魂」只有假借或象徵的意義，就像在舊約裡也曾提及「天主的靈魂」一樣；因為《依撒意亞》第一章14節說：「我的靈魂痛恨你們的月朔和你們的慶節。」可是，正如奧斯定在《雜題八十三》第八十題所說的：聖史們在福音的敘述裡，敘述了耶穌驚奇、發怒、憂傷和飢餓。這些都足以證明基督有真實的靈魂，如同耶穌飲食、睡眠和疲倦等，都足以證明祂有真實的人的身體一樣。否則，如果把這些話都歸於假借或象徵，就像在舊約裡論及天主所讀的類似的話一樣，那麼福音敘述的信實或真實性，將要喪失殆盡。因為先知們以象徵的說法所說的預言，與聖史們以歷史敘述所寫的事件真相，彼此不同。

第二，這種荒謬主張有損於天主降生成人的神益，即是人類的得救。因為正如奧斯定在《駁費利西安》第十三章所說

的：「如果天主聖子取了肉身，而放棄了靈魂，或者是祂知道靈魂清白無辜，認為不需要醫治；或者是認為靈魂與自己無關，而不施以救贖之恩；或者是認定靈魂完全無可救藥，而自己無法醫治；或者是棄之如敝屣，視為毫無用途。其中兩點含有侮辱天主。因為，如果天主無法救治絕望者，那麼怎會稱為全能者呢？或者，如果天主並沒有造我們的靈魂，那麼怎會稱為萬物的天主呢？至於其它的兩點，一點是不知靈魂的實情，另一點則是不注意靈魂之寶貴。靈魂因了內在理性的習常教導而能承受法律；那企圖使靈魂與故意違反之罪脫離的，怎能說是知道靈魂之實情呢？那認為靈魂下賤無用的，怎能說是知道靈魂之寶貴呢？如果你注意靈魂的起源，那麼靈魂的實體（比肉身）更有價值；可是，如果你注意違反之罪，那麼靈魂比肉身更為邪惡，因為她是明知故犯。可是我卻知道基督的智慧是完美的，我也不懷疑祂是極慈悲的。祂因其中之第一點（智慧）而不藐視更好而能有明智的（靈魂）；祂因其中之第二點（慈悲）而保護那受害最重的靈魂。」

第三，這種主張相反天主降生成人之真實性，因為人的肉身和其它部分，藉著靈魂而得到其種別，成為人的肉身和部分。所以，離開了靈魂，骨和肉之名稱將不再具有同樣的意義，正如哲學家在《靈魂論》卷二第一章和《形上學》卷七第十章所說的。

釋疑 1.說「聖言成了血肉」，這「血肉」一詞代表整個人，宛如說「聖言成了人」；正如《依撒意亞》第四十章5節所說的：「一切血肉都要看見我們天主的救援。」所以，血肉意指整個人，因為正如引證的那節聖經所說的，天主聖子藉著血肉，而成為有目共睹的；所以，又繼續說：「而我們見到了祂的光榮。」或者正如奧斯定在《雜題八十三》第八十題所說

的：「在攝取（人性）的這一整體內，天主聖言最高和最主要，血肉最末而最低。所以，聖史願意把天主愛謙遜之情推薦給我們，他只提及了天主聖言和血肉，而略過靈魂，因為靈魂低於天主聖言，卻優於血肉。」聖史提及血肉，還有一個理由，因為血肉離天主聖言較遠，似乎較不可取。

2.天主聖言是生命的泉源，有如生命的第一成因（*prima causa effectiva*）。可是，靈魂之為肉身的生命的根源，卻是有如肉身的形式。可是，形式也是主動者或成因的效果。所以，根據天主聖言的臨在，更可以結論說肉身是有生命的，正如根據火的臨在，可以結論說著火的物體是熱的。

3.就在基督內，有藉靈魂和肉身之結合所組成的性體，這並非不相宜，而且是必要的。可是，大馬士革的若望之否認在主耶穌基督內有共同的性體或種別，是以此性體指由天主之性體與人之性體合而為一，所產生的第三者。

第四節 天主聖子是否攝取了人的靈智或理智

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎沒有攝取人的靈智（*mens*）或理智（*intellectus*）。因為：

1.那裡有實物或物本身（*res*）在，就不需要（它的）肖像（*imago*）。可是，人之稱為按照天主的肖像，是根據靈智，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章所說的。所以，既然在基督內有天主聖言親自臨在，在那裡就不應該有人的靈智。

2.此外，強烈的光遮掩微弱的光。可是，天主聖言卻是「那進入這世界的普照每人的真光」，正如《若望福音》第一章9節所說的；而天主聖言與人的靈智相比較，就如同強烈的光與微弱的光相比較一樣。因為靈智本身之為光，有如是由第一或

原始之光所點燃的燈，按照《箴言》第二十章27節所說的：「人的靈魂是天主的燈。」所以，在本身是天主聖言的基督內，不應該有人的靈智。

3.此外，天主聖言的攝取人性，稱為祂的成為血肉或肉身。可是，人的理智或靈智既不是肉身，也不是肉身的現實或行爲，因爲人的理智或靈智不是任何肉身的現實或行爲，正如《靈魂論》卷三第四章所證明的。所以，天主聖子似乎沒有攝取人的靈智。

反之 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第十四章說：「你應該堅信，而絕不可懷疑，基督天主聖子具有我們人類的肉身和智魂或靈魂。因爲《路加福音》第二十四章39節記載祂論及自己的肉身，說：『你們摸摸我，應該知道，鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。』《若望福音》第十章17節也記載祂顯示自己有靈魂，說：『我捨掉我的靈魂（性命），好再取回它來。』在《瑪竇福音》第十一章29節，祂也顯示自己有理智，說：『跟我學罷！因爲我是良善心謙的。』在《依撒意亞》第五十二章13節，上主藉這位先知論及基督，說：『請看，我的僕人必要領悟。』」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《歷代異端輯覽》第五十五端所說的：「關於基督的靈魂，亞博理納派的見解，與天主至公教會的見解相左。就如亞略派一樣，他們說基督只攝取了肉身，並沒有攝取靈魂。在這個問題上，他們後來屈服於福音的證據，遂退一步說基督有靈魂，但基督的靈魂並沒有靈智，而是聖言本身在靈魂內代替了靈智。」

可用**第三節**駁斥前述主張的同樣理由，來駁斥這種主張。第一，因爲這種主張相反福音的敘述：福音曾提及祂「非

常詫異」，正如《瑪竇福音》第八章10節所指明的。可是，沒有理性或理智，則不可能有詫異；因為詫異含有效果與原因之關係的比較，即是一個人看見效果，卻不知效果的原因而加以探究，正如《形上學》卷一第二章所說的。

第二，因為這種主張相反天主降生成人的神益，即是人的脫離罪惡而成義。因為除非是藉著靈智，人的靈魂就沒有能力犯罪，也沒有能力獲得成義的恩寵。所以，天主聖子尤其應該攝取人的靈智。所以，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六章說：「天主聖言攝取了肉身和具備理智和理性的靈魂。」後來又繼續說：「整個的（天主聖言）與整個的（人）合而為一，為給整個的我恩賜救援」，即是白白地施以救援，「因為凡是不可被攝取的，也就是無可救藥的。」

第三，這種主張相反天主降生成人的真實性。由於肉身與魂相稱，有如質料與專有形式相稱；所以，那不是由人的魂，即是靈魂所成全的肉身，就不是人的真實肉身。所以，如果基督只具有了沒有靈智的魂，那麼基督就未曾有人的真實肉身，而只有禽獸的肉身，因為我們的魂只藉著靈智而與禽獸的魂不同。所以，奧斯定在《雜題八十三》第八十題說：根據這種謬論，天主聖子乃是「攝取了有人體形狀的野獸」。這也與天主之誠實相違，天主不容忍任何虛構假冒。

釋疑 1. 哪裡有實物親臨，就不需要實物的肖像，以代替實物；正如哪裡有皇帝親臨，軍隊不再向他的肖像敬禮。可是，有實物的臨在，卻仍然需要肖像，以使這肖像由於實物的臨在而獲得成就，例如：藉打蓋印信而印在蠟內的（印信的）像，以及因人的臨在而出現在鏡中的人的像。所以，為了成就人的靈智，天主聖言必須使它與自己合而為一。

2. 強烈的光遮掩另一發光物體的微弱的光，但並不是削

弱它，而是成就被光照之物體的光。因為星光在太陽下變為黯淡，但這卻成就了天空的光明。而人的理智或者靈智，有如是受天主聖言之光所光照的光。所以，天主聖言的光並不削弱人的靈智，反而成就它。

3.雖然人的理智能力並不是形體或身體的行為或現實，但是作為身體之形式的人之靈魂的本質，卻要求靈魂應該更為尊貴，而這需要具備領悟或理解的能力。所以，也需要有配備更完美的身體與它配合。

第六題

論攝取的次序

一分爲六節一

然後要討論的是上述攝取的次序（參看第四題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、天主聖子是不是藉著靈魂攝取了肉身。
- 二、是不是藉著神智或靈智攝取了靈魂。
- 三、基督的靈魂是不是比肉身先爲天主聖言所攝取。
- 四、肉身是不是在與靈魂合而爲一之前，先爲天主聖言所攝取。
- 五、整個人的性體是不是藉著各部分被攝取。
- 六、是不是藉著恩寵被攝取。

第一節 天主聖子是不是藉著靈魂攝取了肉身

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎不是藉著靈魂、或以靈魂爲媒介，攝取了肉身。因爲：

1. 天主聖子與人之性體和其部分的合而爲一方式，比祂在一切受造物內的方式更爲完美。可是祂是直接以本體、能力和鑒臨在受造物內。所以，天主聖子遠更（直接）與肉身合而爲一，而不是藉著靈魂或以靈魂爲媒介。

2. 此外，靈魂和肉身是在自立體或位格內與天主聖言合而爲一。可是，人的身體卻直接屬於人的位格或自立體，就像人的靈魂也是如此。何況人的身體似乎比靈魂更接近自立體，因爲身體是質料，靈魂是形式；又因爲「自立體」一名寓有「個體化」的意義，而個體化的原理或根源則似乎是質料。所

以，天主聖子並不是藉著靈魂攝取了肉身。

3.此外，除去了中間物或媒介物（medium），則藉著中間物而連合在一起者，遂即分開；例如，除去了表面，色彩就要與物體分開，因為色彩是藉著表面而存在物體上。可是靈魂因死亡而（與肉身）分離之後，天主聖言與肉身的合而為一仍然存留，正如之後第五十題第二節所要指明的。所以，天主聖言並不是藉著靈魂而與肉身結合在一起。

反之 奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中說：「天主的德能實在偉大，它使靈魂與自己結合，並藉著它，使人的身體和整個人與自己結合，以使它變成更完美。」

正解 我解答如下：中間物或中點（medium）是針對原始物或起點（principium），與終結物或終點（finis）而言。所以，正如起點和終點寓有次序，同樣中點也是如此。可是，次序有兩種：一是時間次序（ordo temporis），另一是自然或本性次序（ordo naturae）。就時間次序而言，在天主降生成人的奧蹟中，無所謂中間物或中點，因為天主聖言使整個人的性體同時與自己合而為一，正如下面第三及第四節所要指明的。

至於物的自然或本性次序，可以從兩方面來看：一方面，是按照身分地位的等級，例如：我們說天使是介於天主和人的中間；另一方面，是按照因果關係，例如：我們說中間原因存在於第一原因和最後效果中間。這第二種次序與第一種次序具有某種關連，因為正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十三章所說的：「天主藉著比較接近的自立體或實體，而影響那距離比較遠的實體。」

所以，如果我們看身分地位的等級，那麼靈魂是在天主和肉身中間。準此，可以說天主聖子藉著或經由靈魂，而使肉

身與自己合而為一。可是，按照因果關係的次序，靈魂也是應與天主聖子合而為一的肉身的某種原因。因為除非是藉著自己與靈魂的關係，肉身就不是宜於被攝取的：因為肉身是藉著與靈魂的關係，才成為人的肉身；前面第四題第一節已經說過，人的性體比其它的性體更宜於被攝取。

釋疑 1. 在天主與人的中間，可以注意兩種次序。一種秩序是根據受造物由天主所造生，並繫於天主，有如是繫於自己存在的根原。如此，則天主由於自己的能力無限，藉著創造和保存，直接及於或臨於每一受造物。天主之以本體、能力和鑒臨，直接在一切物內，便是屬於這一種次序。

可是，另一種次序是根據萬物歸向天主，有如是歸向目的。就這一點而言，在天主與受造物的中間，有中間物；因為低級的受造物是藉著高級的受造物而歸向天主，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的。天主聖言之攝取人的性體，則屬於這一種次序，因為聖言是攝取的終點。所以，天主聖子是藉著靈魂而與肉身合而為一。

2. 假設人的性體簡直地組成天主聖言的自立體或位格，那麼身體勢必與天主聖言更為接近，因為身體是質料，而質料是個體化的原理或根源；正如靈魂是構成物種的形式，而與人的性體比較接近。可是，因為天主聖言的自立體或位格先於和高於人的性體，所以人的性體所有的，其中愈高者，愈與天主聖言的自立體接近。所以，靈魂比身體更接近天主聖言。

3. 如果一物是另一物之適宜性的原因，沒有了這一物，另一物卻不被消除，這並非不可能。因為雖然一物的形成 (*fieri*) 依賴另一物，可是在該物已經形成之後，就不再依賴另一物了。例如，某些人的友誼由於某人的介紹而產生，如果介紹人離開了，他們的友誼仍然存在。又例如，女人由於漂亮而結

婚，是漂亮使女人適宜於男女雙方的結合；可是當人老珠黃而漂亮消失之後，男女雙方的結合仍然持續。同樣地，靈魂離開之後，天主聖言與肉身的合而為一，仍然存在。

第二節 天主聖子是不是藉著神智攝取了靈魂

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎不是藉著心神或神智（spiritus）攝取了靈魂。因為：

1. 一物不能兼是自己和另一物的中間物。可是，神智或靈智（mens）在本體上與靈魂卻沒有不同之處，正如第一集第十七題第一節釋疑1.所說的。所以，天主聖子並不是藉著神智或靈智（不是以神智或靈智為媒介或中間物），攝取了靈魂（按：即神智不是天主聖子和靈魂的中間物）。

2. 此外，攝取所藉由或經由之物，似乎更宜於被攝取。可是，神智或靈智卻不比靈魂更宜於被攝取，天使之神智不宜於被攝取，便可以指明此點，正如前面第四題第一節所說的。所以，天主聖子似乎不是藉著神智攝取了靈魂。

3. 此外，較後之物藉著較前之物而被為首之物攝取。可是靈魂是指（靈魂之）本體，就自然或本性而言，先於靈魂的能力，即是靈智。所以，天主聖子似乎不是藉著神智或靈智攝取了靈魂。

反之 奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第十八章說：「不可見而不可變的真理（天主聖言），藉著神智取得了靈魂，又藉著靈魂取得了身體。」

正解 我解答如下：正如前面所說的，說天主聖子藉著靈魂攝取了肉身，既是根據身分地位的次序，也是根據針對攝取或

被攝取的適宜性。可是，如果我們把稱為神智的理智與靈魂的其它部分相比較，那麼這二者都可在理智內找到。因為就適宜性而言，靈魂之適宜被攝取，只不過因為靈魂是按照天主的肖像而存在，有能力及於和容納天主；而這是根據稱為神智的靈智，按照《厄弗所書》第四章23節所說的：「你們應以你們靈魂的神智改換一新。」同樣，在靈魂的各部分中，理智也比較更高、更尊貴，和更相似天主。所以，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六章所說的：天主聖言藉著理智而與肉身合而為一，「因為理智是靈魂中最純潔的，而且連天主也是理智」。

釋疑 1.雖然就本體方面而言，理智與靈魂並無不同之處；可是就能力方面而言，理智與靈魂的其它部分卻不相同。所以就此一方面而言，人的理智具有中間物的性質。

2.天使並不是因為缺欠尊位，而是因為他們無可救藥的墮落，而成為不宜被攝取的。關於人的神智則不能如此說，正如第一集第六十四題第二節的討論所指明的。

3.說在靈魂與天主聖言的中間，置一中間物，即是理智，這裡所謂靈魂，不是指一切能力所共有的靈魂的本體，而是指各種魂所共有的低級能力。

第三節 基督的靈魂是不是比肉身先為天主聖言所攝取

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎是比肉身先為天主聖言所攝取。因為：

1.天主聖子藉著靈魂或以靈魂為中間物攝取了肉身，正如前面第一節所說的。可是，行動先是在到達中間物，然後才到達末端或最後之物。所以，天主聖子攝取靈魂比攝取肉身在先。

2.此外，基督的靈魂比天使們更為尊貴，按照《聖詠》

第九十六篇7節所說的：「願祂的眾天使，都俯伏在祂面前叩首。」可是，天使從起初就已受造，正如第一集第四十六題第三節所說的。所以，基督的靈魂也是如此。可是，基督的靈魂之受造，並不先於它的被攝取（按：即被攝取與受造同時），因為大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十七章說：「除了天主聖言的自立體以外，基督的靈魂和身體，都未曾有過自己的自立體。」所以，靈魂似乎比肉身先被攝取，而肉身是在童貞女的胎中受孕的。

3.此外，《若望福音》第一章14節說：「我們見到了祂滿溢恩寵和真理。」後來第16節繼續說：「從祂的滿盈中我們都領受了」，而「我們」是指世代代的一切信友，正如金口若望《若望福音論贊》第十四篇所解釋的。可是事實不會是如此，除非基督是在從世界開始以來所有的一切聖者以前，就已經滿溢恩寵和真理，因為原因不能在效果以後。所以，既然基督的靈魂由於與天主聖言合而為一，才滿溢恩寵和真理，按照同處第14節所說的：「我們見到了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」；所以，基督的靈魂似乎從世界開始就已經為天主聖言所攝取。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第六章說：「並非如一些人所滿口胡言的，在天主聖言由童貞女成為血肉以前，理智就已與天主聖言合而為一，並從那時起就已稱為基督。」

正解 我解答如下：奧利振的《原則論》卷一第七及第八章主張，一切的靈魂從開天闢地時，業已全部受造；他也主張其中有基督受造的靈魂。可是，這種主張並不適宜；即是說，如果主張基督的靈魂當時已經受造，可是卻沒有立刻與天主聖言合而為一，因為如此一來，這一靈魂勢必是在某一段時間內有自

己的自立性或自立體 (subsistentia)，卻沒有天主聖言。準此，當這靈魂為天主聖言所攝取時，或者是沒有形成在（聖言之）自立體內的合而為一，或者是靈魂之原先存在的自立體已經被毀滅。

同樣地，設若主張這一靈魂從開天闢地已經與天主聖言合而為一了，後來才在童貞女的胎中成為血肉，這種主張也不適宜。因為果真如此，則基督的靈魂與我們的靈魂的本性似乎不相同，因為我們的靈魂是在輸入我們的肉身時同時受造。所以，教宗良在《書信集》第三十五篇「致朱利安書」(Ad Julianum) 中說：「基督的肉身與我們的肉身，本性沒有分別；而祂的靈魂與其他人的靈魂，也不是由不同的根源而獲得嘔入或注入。」

釋疑 1. 正如前面第一節所說的，說基督的靈魂在肉身與天主聖言的合而為一中是中間物，是按照自然或本性的次序。不可以因此而說，在時間的次序裡，它也是中間物。

2. 正如教宗良在同一書信中所說的：「基督的靈魂並不是由於類的不同 (diversitas generis)，而是由於卓越的德能 (sublimitas virtutis)，而超越我們的靈魂。」(同上) 因為基督的靈魂與我們的靈魂屬於同類。而且按照《若望福音》第一章 14 節「滿溢恩寵和真理」來說，基督的靈魂也超越天使。可是，天主降生成人的方式與靈魂的本類特性相呼應；基此，由於靈魂是肉身的形式，所以是在輸入肉身並與肉身合而為一的同時受造。天使不宜有肉身，因為天使是完全脫離形體的自立體或實體。

3. 從基督的滿溢中所有的人都領受了，這是根據他們對基督所有的信德；因為《羅馬書》第三章 22 節說：「天主的正義都是憑著對耶穌基督的信德，加給凡信仰他的人。」正如我

們信祂已經降生成人，古聖祖們則信祂將要誕生；「我們是懷著同樣的信心而信」，正如《格林多後書》第四章13節所說的。可是對基督的信德，由於天主恩寵的安排，而有使人成義的德能。按照《羅馬書》第四章5節所說的：「但為那沒有工作，而信仰那使不虔敬的人復義之主的，這人的信德為他便算是正義，這是由於天主恩寵的安排。」因為天主的這種安排是永恆的，所以在基督的靈魂滿溢恩寵和真理以前，一些人憑著對耶穌基督的信德而成義，並無不可。

第四節 基督的肉身是不是在與靈魂合而為一之前，先為天主聖言所攝取

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎是在與靈魂合而為一之前，首先為天主聖言所攝取。因為：

1. 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第十八章中說：「你應該堅信而不可懷疑，基督的肉身並不是在為天主聖言所接受以前，已在童貞瑪利亞的母胎中，沒有天主性而受孕。」可是，基督的肉身似乎是在與靈魂合而為一之前，先已受孕。因為在生殖的過程中，質料的處理先於形式的完成。所以，基督的肉身先被攝取，而後才與靈魂合而為一。

2. 此外，正如靈魂是人之性體的一部分；同樣地，肉身也是如此。可是，基督的靈魂與其他人的靈魂，並沒有不同的存在根源，正如前面第三節正解所引述教宗良的談話所指明的。所以，基督的肉身和我們的肉身似乎也沒有不同的存在根源；可是在我們內，先是肉身受孕，而後才出現靈魂（按：這是中世紀的看法，即是肉身在受孕之初只有生魂，在進一步的發展過程中，才先後出現覺魂和靈魂）。所以，在基督內也是如此。如此則肉身是先為天主聖言所攝取，而後才與靈魂合而為一。

3.此外，正如《論原因》第一章所說的：「第一原因比第二原因更能影響效果，也比第二原因先與效果合而為一。」可是，基督的靈魂與天主聖言相比較，正如第二原因與第一原因相比較。所以，天主聖言與肉身合而為一，先於靈魂與肉身合而為一。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「同時是天主聖言的肉身，也同時是有生氣的、有理性的及有理智的肉身。」所以，天主聖言與肉身的合而為一，並不先於與靈魂的合而為一。

正解 我解答如下：基於肉身與靈魂的關係，即肉身以靈魂為自己的形式的關係，人的肉身才宜於為天主聖言所攝取。可是，在靈魂尚未與肉身合而為一以前，肉身卻還沒有這種關係；因為是在質料成為某一形式之固有質料的同時，質料才領受這一形式。所以，自立體或實體形式（*forma substantialis*）一輸入，變化也立刻結束，二者是在同一時刻。所以，肉身在成為人的肉身以前，不應該被攝取；而肉身之成為人的肉身，是在靈魂加入時。所以，正如靈魂不是在肉身以前先被攝取，因為主張靈魂在與肉身合而為一以前先已存在，這相反靈魂的本性或本質；同樣地，肉身也不應該在靈魂以前先被攝取，因為在有靈魂以前，並不先有人的肉身。

釋疑 1.人的肉身藉著靈魂而存在，所以在靈魂與肉身合而為一以前，並沒有人的肉身，而只能有針對人的肉身的準備。至於基督的受孕，是天主聖神以祂無限的德能在行動，祂同時準備了質料，以及把這質料引至成全的地步。

2.形式現實地產生物種（*species*）；可是，質料本身卻

只是在針對物種的潛能狀態。所以，形式在物種之本性以前存在，這違反形式之理，因為物種之本性是在形式與質料結合時完成。然而質料在物種之本性以前存在，並不違反質料之理。所以，在我們的起源（origo）與基督的起源之間有這一不同之處，即是我們的肉身是先成孕而後有靈魂；可是，基督的肉身卻不是如此。這是由於（在我們的起源內）先有本性的逐步充實；就如我們是由於男人的精液而受孕，可是基督卻不然。可是，如果區別是在靈魂的起源方面，就會產生不同的本性了。

3. 按照天主聖言藉本體、能力和鑒臨，在其他受造物內的共同方式，根據我們的理解，天主聖言應該是在靈魂與肉身合而為一以前，先與肉身合而為一；可是我說的「先」，不是按照時間的次序，而是按照自然或本性的次序。因為按照我們的理解，肉身先是一存在物，而這存在物是它得自聖言的；然後才是有生命的，而這生命是它得自靈魂的。可是，關於位格方面的合而為一，按照我們的理解，應該是肉身在與聖言合而為一以前，先與靈魂合而為一。因為基於與靈魂合而為一，肉身才有可能與聖言在位格內合而為一；尤其是，只有在具備理性的性體內，才有位格。

第五節 天主聖子是不是藉著各部分攝取了整個人的性體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎是藉著各部分攝取了整個人的性體。因為：

1. 奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第十八章說：「不可見而不變的真理，藉著神智取得了靈魂，又藉著靈魂取得了身體，以及如此攝取了整個人。」可是神智、靈魂和身體，都是整個人的部分。所以，天主聖子是藉著部分攝取了整個人。

2. 此外，因為靈魂比身體更相似天主，所以天主聖子藉

著靈魂攝取了肉身。可是，人之性體的各部分，由於比較單純，似乎比整體更相似那最為單純者。所以，天主聖子是藉著部分攝取了整體。

3.此外，整體出自部分的合而為一。可是，按照我們的理解，合而為一是攝取的終點；而部分先於攝取。所以，天主聖子是藉著部分攝取了整體。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十六章說：「在主耶穌基督內，我們並不注意部分中的部分，而注意那直接組合之物，即是天主性（deitas）和人性（humanitas）。」人性是一整體，由靈魂和肉身，如同由部分所組合而成。所以，天主聖子是藉著整體攝取了部分。

正解 我解答如下：在天主聖子降生成人的攝取方面，說某物為中間物，並不是意指時間的次序，因為整體和所有部分的攝取，是同時完成的。因為正如前面**第三**及**第四節**所指明的，靈魂和肉身彼此同時合而為一，是為組成在天主聖言內的人的性體。而在那裡是指自然或本性的次序。所以，是藉著那按照自然本性為先的，來攝取那按照自然或本性為後的。

可是，一物按照本性為先，可分為兩種方式：一種方式是從主動者方面，另一種方式是從質料方面，因為這兩種原因是先於物而存在。從主動者方面，絕對的或全面的為首者（*primum simpliciter*），是那首先進入他的意圖者；而那相對的或某一方面的為首者（*primum secundum quid*），則是那為其開始行動的起點者，這是因為意圖先於行動。至於從質料方面，那在質料的變化中先存在者，便是為先者。

在天主聖子降生成人的奧蹟內，應該特別注意從主動者方面的次序，因為正如奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章

「致渥祿西安書」中所說的：「在這些事中，事實的全部基礎，即是創作者的德能。」可是顯然地，按照創作者的意圖或構想，先是完整的成品（completum），然後才是不完整的零件（incompletum）。所以，先是整體，然後才是部分。所以應該說，天主聖言是藉著整體而攝取了人之性體的部分。因為，正如天主聖言因身體與靈魂有關，而攝取了身體；同樣地，祂也因身體和靈魂與人的性體有關，而攝取了身體和靈魂。

釋疑 1.這些話的意思只不過是說，天主聖言經由攝取人之性體的部分，而攝取了整個人的性體。如此則攝取部分在行動的過程中在先，但這是按照思想的順序，而不是按照時間的先後。至於在意圖的過程中，則攝取（整個）性體在先，而這種「在先」是絕對的或全面的在先，如同前面正解所說的。

2.天主是單純的，但這單純也使祂是最成全或完美的。所以，整體比部分更相似天主，因為整體比較更為成全或完美。

3.位格的合而為一（unio personalis）是攝取人之性體的終點，而非性體的合而為一（unio naturae）是攝取的終點；只有性體的合而為一是出自部分的結合。

第六節 天主聖子是不是藉著恩寵攝取了人的性體

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎是藉著恩寵攝取了人的性體。因為：

1.我們是藉著恩寵而與天主合而為一。可是在基督內，人的性體與天主的合而為一最為親密。所以，這種合而為一是藉著恩寵而成。

2.此外，正如身體藉著靈魂而生活，因為靈魂是身體的成全（perfectio）；同樣地，靈魂也藉著恩寵而生活。可是，人的性體卻是藉著靈魂而宜於被攝取。所以，天主聖子是藉著恩

寵攝取了靈魂。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十一章說，天主聖言降生成為血肉，就像我們的（內心之）言在聲音內。可是，我們的（內心之）言是藉著氣息或心神（spiritus），而與聲音合而為一；所以，天主聖言是藉著聖神而與肉身合而為一。如此也便是藉著恩寵，因為恩寵歸於聖神，按照《格林多前書》第十二章4節所說的：「神恩（恩寵）雖有區別，卻是同一的聖神所賜。」

反之 恩寵是靈魂的一種依附體（accidens），正如在第二集第一部第一一〇題第二節釋疑2.所說的。可是，天主聖言與人的性體的合而為一，是按照實體或自立體（subsistentia）而成，並不是按照依附體而成，正如前面第二題第六節所指明的。所以，人的性體並不是藉著恩寵而被攝取。

正解 我解答如下：在基督內，有合而為一的恩寵（gratia unionis）和常備的恩寵（gratia habitualis）。所以，恩寵並不能解作攝取人的性體的中間物，無論我們所說的恩寵是指合而為一的恩寵，或者是指常備的恩寵。因為合而為一的恩寵，就是天主白白賜予人之性體的、在聖言之位格內的位格性的存在本身，而這存在是攝取的終點（而不是中間物）。至於那屬於（基督）「這人」的特殊聖善的常備恩寵，則是獲得合而為一後的效果，按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們見到了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」所以，這使我們理解到，由於（基督）「這人」因合而為一而為「父獨生者」的事實，祂才「滿溢恩寵和真理」。

可是，如果把恩寵解作天主白白行事或施恩的意志本身，那麼這種合而為一是藉著恩寵而成，但不是如同藉著中間

物，而是如同藉著成因或動因（*causa efficiens*）。

釋疑 1.我們與天主的合而為一，是藉著行動，即是因為我們認識和愛慕祂。所以，這種合而為一是藉著常備的恩寵，因為完美的行動出自習性。可是，人的性體與天主聖言的合而為一，是按照位格的存在，而這直接繫於性體，並不繫於習性。

2.靈魂是身體的實體或自立體方面的成全（*perfectio substantialis*）；可是恩寵卻是靈魂的依附體方面的成全（*perfectio accidentalis*）。所以，恩寵並不能使靈魂達到位格的合而為一，就像靈魂使身體那樣；因為位格的合而為一，並不是依附體方面的合而為一。

3.我們的（內心之）言藉著氣息而與聲音合而為一，可是氣息之為中間物，不是有如形式，而是有如推動者：因為是從內心所孕育而成之言發出氣息，並由此氣息形成聲音。同樣地，天主聖神是發自永恆的聖言，並形成了基督的身體，正如下面第三十二題第一節所要指明的。可是，這卻不是說天主聖神的恩寵，在上述的合而為一中，有如是形式的中間物。

第七題

論基督作為個人的恩寵

一分為十三節一

然後要討論的是，在人的性體中，為天主聖子一併所攝取之物（參看第四題引言）。首先，討論那些屬於優點或完美者；其次，討論那些屬於缺點或缺陷者（第十四題）。關於前者應該討論三點：第一，論基督的恩寵；第二，論基督的知識（第九題）；第三，論基督的能力（第十三題）。

關於基督的恩寵，應該討論兩點：第一，論基督作為個人的恩寵；第二，論基督作為教會之首的恩寵（第八題）。因為關於合而為一的恩寵，前面第二題已經討論過了。

關於第一點（論基督作為個人的恩寵），可以提出十三個問題：

- 一、在基督的靈魂內是否有常備恩寵。
- 二、在基督內是否有德性。
- 三、在祂內是否有信德。
- 四、在祂內是否有望德。
- 五、在基督內是否有聖神的恩賜。
- 六、在基督內是否有敬畏的恩賜。
- 七、在基督內是否有白白施予的恩寵。
- 八、在基督內是否有預言或先見。
- 九、在基督內是否有圓滿無缺的恩寵。
- 十、這種圓滿無缺是否專屬於基督。
- 十一、基督的恩寵是不是無限的。
- 十二、基督的恩寵是否能增加。
- 十三、此一恩寵與合而為一的關係如何。

第一節 在為聖言所攝取的靈魂內，是否有常備恩寵

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在為聖言所攝取的靈魂內，似乎沒有常備恩寵（*gratia habitualis*，聖化恩寵、寵愛）。因為：

1. 恩寵是理性受造物對天主性體的分享，按照《伯多祿後書》第一章4節所說的：「藉著祂（基督），將最大和寶貴的恩許賞給了我們，使我們成為有分於天主性體的人。」可是基督是天主，並不是藉著分享，而是自己確實是天主。所以，在祂內並沒有常備恩寵。

2. 此外，人需要恩寵，是為使人藉以善於工作，按照《格林多前書》第十五章10節所說的：「我比他們眾人更勞碌，其實不是我，而是天主的恩寵偕同我」；此外，也是為使人獲得永生，按照《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵是永生」。可是，基督是天主的自然或親生之子（*Filius naturalis*）；單憑這一點，祂原就應該繼承永生的產業。此外，也由於祂是聖言，「萬物是藉著祂而造成的」（《若望福音》第一章3節），祂原就具有行一切善工的能力。所以，除了與聖言合而為一的恩寵以外，基督在人的性體方面，並不需要其它的恩寵。

3. 此外，凡以工具方式工作者，為自己的工作並不需要習性（*habitus*），習性是建基於主要的工作者。可是在基督內，人的性體有如是「天主性的工具」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十五章所說的。所以，在基督內不應該有什麼常備恩寵。

反之 《依撒意亞》第十一章2節說：「上主的神將住在他內。」而說上主的神住在人內，是說藉著常備恩寵住在人內，正如第一集第四十三題第三節所說的。所以，在基督內有常備恩寵。

正解 我解答如下：必須承認在基督內有常備恩寵，這是爲了三點理由。第一，是爲了這一靈魂與天主聖言的合而爲一。因爲一接受者或收容者（receptivum）距離灌入或輸入的原因（causa influens）愈近，也便愈多分享它所灌輸的東西。可是，恩寵的灌輸卻來自天主，按照《聖詠》第八十三篇12節所說的：「上主將廣施恩寵和光榮。」所以，基督的靈魂接受天主恩寵的灌輸或注入，極爲適當。

第二，是爲了這一靈魂的尊貴，因爲它的活動應該藉著認識和愛慕而最接近天主。爲了達到此一目的，人的性體必須藉著恩寵而獲得提升。

第三，是爲了基督與人類的關係。就其爲人來說，基督是「在天主與人之間的中保」，正如《弟茂德前書》第二章5節所說的。所以，祂應該具有溢流到其他人的滿盈恩寵，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。」

釋疑 1. 基督是真天主，是根據天主的位格和性體。可是（在降生成人的奧蹟中），雖然有在位格內的合而爲一，但（天主之）性體與（人之）性體的區分仍然存在，正如前面第二題第一及第二節所指明的，所以基督的靈魂並不是藉自己的本質而具有天主性。所以，基督的靈魂應該藉著分享而成爲具有天主性的，而這是藉著恩寵。

2. 根據基督是天主的自然或親生之子，祂應該繼承永恆的產業，即是非受造的真福，這是藉著非受造的認識和愛慕天主的行動，也就是聖父藉以認識和愛慕自己的相同的行動。基於本性或本質的不同，靈魂不能有這種（非受造的）行動。所以，靈魂應該藉著享見（fruitio）的受造行動，及於或到達天主。除非是藉著恩寵，就不能有這種行動。

同樣地，就其為天主聖言而言，基督具有能力，以天主性的工作，善於去做一切。可是，由於除了天主性的工作以外，還應該承認（在基督內）有人性的工作，正如下面第十九題第一節所要指明的；所以在基督內應該有常備恩寵，藉著這恩寵，在祂內的人性工作才臻於完善。

3. 基督的人性是天主性的工具，但並不是有如無生命的（inanimatum）工具，這種（無生命的）工具絕不會主動，只會被動；而是有如具備靈魂之生命的工具，這種工具既有主動，也有被動。所以，基督應該具有常備恩寵，以適宜於行動。

第二節 在基督內是否有德性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎並沒有德性。因為：

1. 基督已經有豐富的恩寵。可是恩寵已經足以使一切行為正直，按照《格林多後書》第十二章9節所說的：「有我的恩寵為你夠了。」所以，在基督內並沒有德性。

2. 此外，按照哲學家在《倫理學》卷七第一章所說的，「德性與超人的或者具備神能的習性相對分」，這種習性歸於具備神能的人。可是，這種習性卻極應歸於基督。所以，基督並沒有德性，而有高於德性者。

3. 此外，正如前面第二集第一部第六十五題第一及第二節所說的，一切德性同時存在。可是，基督卻不宜同時有一切德性，例如：大方和慷慨；它們包括有關財物的行為，而基督輕視財物，按照《瑪竇福音》第八章20節所說的：「人子卻沒有枕頭的地方。」節德（temperantia）和克己（continentia）也是有關不當的慾望，而基督並沒有這些。所以，基督並沒有種種德性。

反之 關於《聖詠》第一篇2節的「祂專心愛好上主的法律」，

「註解」（拉丁通行本註解）上說：「由此可見，基督充滿一切美善。」可是，彼得隆巴的《語錄》卷二第二十七題說：「心靈的美好品質就是德性」。所以，基督充滿種種德性。

正解 我解答如下：正如在第二集第一部第一一〇題第四節所討論過的，如同恩寵是針對靈魂的本體；同樣地，德性是針對靈魂的能力。基此，結論應該是：如同靈魂的能力出自靈魂的本體；同樣地，德性也是恩寵的一種引伸。可是，根本愈成全，影響其效果也愈深遠。因為基督的恩寵是極成全的，所以，針對靈魂的一切行動，由恩寵產生了成全靈魂之各種能力的德性。所以，基督有種種德性。

釋疑 1.在引人到達真福的事物上，為人有恩寵就夠了。可是，其中一些事物，恩寵是自己直接予以成全，例如：使人中悅天主等；另一些事物，則是藉著出自恩寵的德性。

2.超人的或者具備神能的習性，與通常所謂的德性並非不同，只不過方式更為成全而已，這是因為某些人對於行善，比一般人的通常情形，有更高的先天和後天準備。所以，這並不是顯示基督沒有德性，而是顯示祂超越一般方式、極成全地具有德性。例如，柏羅丁（Plotinus，203～269年）也主張某些德性有一種高超的方式，他稱之為「心靈純潔者的德性」（參看：麥可洛比烏斯，《師比勇之夢想註解》卷一第八章）。

3.與財物有關的大方和慷慨受到稱譽，這是因為它們使人不如此重視財物，以致於寧願意保存財物，而忽略那應該做的。一個人為了愛慕全德（perfectio），而完全輕視和放棄財物，這樣的人絕不重視財物。所以，基督輕視一切財物，這正表示出祂有極為高超的大方和慷慨。雖然如此，祂也曾按照自己適當的情況，實際有慷慨的行為，即是把他人送給自己的東

西，分施給窮人。所以，按照《若望福音》第十三章27節的記載，當主對猶達斯說「你所要做的，你快做罷」時，門徒們認為主是命令猶達斯：「給窮人施捨一些東西」（第29節）。

可是，基督絕對沒有不當的慾望，正如下面第十五題第二節所要指明的。不過，這並不排除祂具有節德：因為人愈沒有不當的慾望，節德也愈成全。所以，按照哲學家在《倫理學》卷七第九章所說的，有節德的人與克己的人之區別，即在於有節德的人並沒有不當的慾望，而克己的人卻深受其苦。所以，如此來解釋「克己」的意義，正如哲學家所解釋的一樣，則基督有種種德性，卻沒有克己；因為克己並不是德性，而是略遜於德性者。

第三節 在基督內是否有信德

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎有信德。因為：

1. 信德是比道德涵養性德性更尊貴的德性，例如：比節德和慷慨之德。可是，在基督內卻有這樣的德性，正如前面第二節所說的。所以，在基督內更應該有信德。

2. 此外，基督並沒有教誨祂自己所沒有的德性，按照《宗徒大事錄》第一章1節所說的：「耶穌開始實行和教誨。」可是，《希伯來書》第十二章2節論及基督，說祂是「信德的創始者和完成者」。所以，在基督內尤其有信德。

3. 此外，凡屬於不成全者，都被排除於（天鄉）真福者之外。可是在真福者內都有信德；因為關於《羅馬書》第一章17節的「天主的正義在福音內啓示出來，這正義是源於信德而又歸於信德」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「源於言語和望德的信德，又歸於實物和所見之物的信德。」所以，基督似乎也有信德，因為基督並沒有絲毫成全之處。

反之 《希伯來書》第十一章1節說：「信德是未見之事的確證。」可是，對基督來說，卻沒有什麼未見之事；按照伯多祿在《若望福音》第二十一章17節對耶穌所說的：「一切你知道。」所以，在基督內並沒有信德。

正解 我解答如下：正如第二集第二部第四題第一節所說的，信德的對象是未見的天主的事物。可是，德性的習性卻如同其它任何習性一樣，是由對象而定其種類。所以，排除了天主的事物是「未見的」，也就排除了信德的性質或理。可是，基督卻在受孕之初，就完全看見了天主的本體，正如下面第三十四題第四節所要指明的。所以，在基督內不能有信德。

釋疑 1.信德比道德涵養性德性更尊貴，因為信德是針對比較尊貴的質料或對象；可是在與此質料或對象的關係上，信德有某種缺點，而在基督內卻沒有這種缺點。所以，在基督內不能有信德；雖然在基督內有道德涵養性德性，因為在與自己的質料或對象的關係上，道德涵養性德性在自己的理或本質內，不含有這樣的缺點。

2.人由於服從天主，而深信那些他未見的事物，信德的功勞即在於此，按照《羅馬書》第一章5節所說的：「為使萬民服從信德，以光榮祂的聖名。」可是，基督卻曾極成全地服從天主，按照《斐理伯書》第二章8節所說的：「祂聽命至死。」所以，祂諄諄所教誨的那些屬於修德之功的事物，沒有一樣不是祂自己極成全地予以完成了的。

3.正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「本義的或真正的信德，是用以信仰那未見的事物。」可是，所謂對所見的事物之信德，只不過是一種非本義的或借義的說法，這是根據某種相似點，即是對事物的堅持或固執。

第四節 在基督內是否有望德

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎有望德。因為：

1. 《聖詠》第三十篇2節說：「上主，我寄望於你。」按照「註解」（拉丁通行本註解）的解釋，這話是以基督的名義說的。可是望德卻是人藉以盼望天主者。所以，在基督內有望德。

2. 此外，望德是對未來真福的期望，正如**第二集第二部第十七題第一節釋疑2、第五節**，以及**第六節質疑2**所說的。可是，基督卻曾期待與真福相關的事，即是身體的光榮。所以，在基督內似乎有望德。

3. 此外，人人都能盼望那屬於他的成全之事，如果那是未來的事。可是，屬於基督的成全的事（針對基督在世時來說），有的是未來的，按照《厄弗所書》第四章12節所說的：「為成全聖徒，使之各盡其職，為建立基督的身體。」所以，基督似乎應該有望德。

反之 《羅馬書》第八章24節說：「人已經看見的，怎還會希望呢？」所以，顯然地，正如信德是關於未見之事；同樣地，望德也是如此。可是，在基督內沒有信德，正如前面**第三節**所說的。所以，也沒有望德。

正解 我解答如下：正如人贊同所未見的事物，屬於信德的本質或理；同樣地，人期望他尚未擁有的事物，屬於望德的本質或理。正如信德作為向天主之德，並不是關於任何未見的事物，而是只關於天主；同樣地，望德作為向天主之德，也是以享見天主為對象，而這是人藉著望德主要所期望的。所以，凡有望德的人，也能在其它的事物上，盼望天主的助佑；正如凡有信德的人，不僅在有關天主的事物上相信天主，而且也在天

主所啓示給自己的其它一切事物上。

可是，基督在受孕之初，就已經完全享見天主，正如下面**第三十四題第四節**所要討論的。所以，基督並沒有望德。可是，針對祂尚未獲得的某些事物，祂卻有希望；雖然針對無論什麼事物，祂都沒有信德。因為，雖然祂完全知道或洞見一切，並因而由自己內完全排除了信德，可是祂卻尚未完全享有那屬於自己成全的一切，例如：身體的不死不滅和光榮；對此，祂能希望。

釋疑 1.如此說基督，不是根據望德作為向天主之德說的，而是因為祂盼望其它尚未得到的事物，正如前面**正解**所說的。

2.身體的光榮之屬於真福，並不是有如構成真福的主要部分，而是由於分霽靈魂所溢出的光榮，正如**第二集第一部第四題第六節**所說的。所以，望德作為向天主之德，並不是針對身體的真福，而是針對靈魂的真福，而靈魂的真福則在於享見天主。

3.藉著信友們的皈依而建立教會，這並不屬於基督本身的成全，即是基督因有它而自己是成全的那種成全；而是根據祂引其他的人來分享自己的成全。因為望德原本是針對那為盼望者自己所期盼獲得之物，所以，根據**質疑**所提的理由，嚴格地或按照（望德的）本義來說，不能說基督有望德。

第五節 在基督內是否有（聖神的）恩賜

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎沒有（聖神的）恩賜（dona）。因為：

1.正如一般所說的，施予恩賜是為協助德性。可是，那本身是成全的，卻不需要外在的協助。因為在基督內有成全的德性，所以在祂內似乎沒有恩賜。

2.此外，施恩與受恩似乎不屬於同一主體，因為施予是

屬於原來持有者，可是領受卻是屬於原來沒有者。可是，施恩應該歸於基督，按照《聖詠》第六十七篇19節所說的：「祂施恩惠給眾人。」所以，基督不宜於接受聖神的恩賜。

3.此外，有四種恩賜屬於現世旅途的默觀，即是智慧、明達、聰敏和屬於智德的超見；所以，哲學家在《倫理學》卷六第三章把它們列入理智或智性德性之中。可是，基督卻有天鄉的默觀。所以，基督並沒有（現世旅途中的）這種恩賜。

反之 《依撒意亞》第四章1節說：「七個女人要抓住一個男人。」「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即是聖神的七種恩賜要抓住基督。」

正解 我解答如下：正如前面第二集第一部第六十八題第一節所說的，恩賜原本是靈魂的能力的一些成全，基於這些能力自然宜於由聖神所推動。可是顯然地，基督的靈魂卻最完美地為聖神所推動，按照《路加福音》第四章1節所說的：「耶穌充滿聖神，由約旦河回來，就被聖神引到曠野裡去了。」所以，顯然地，在基督內，極卓越地有（聖神的）恩賜。

釋疑 1.凡是根據自己本性的層次而為成全之物者，需要有更高層次之本性者的協助，例如：人無論怎樣成全，都需要天主的助佑。按照此一方式，德性需要（聖神之）恩賜的協助，因為恩賜是就靈魂的能力為聖神所推動這一方面，成全它們。

2.基督並非按照同一觀點，是接受和施予聖神的恩賜者。祂施予是基於祂是天主；而祂領受，則是基於祂是人。所以，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第五十六章說：「聖神總沒有離棄基督的人性，並發自基督的天主性。」

3.在基督內，不僅有天鄉的知識，而且也有現世旅途的

知識，正如下面**第十五題第十節**所要討論的。可是即使在天鄉，聖神的恩賜仍以某種方式存在，正如**第二集第一部第六十八題第六節**所說的。

第六節 在基督內是否有敬畏的恩賜

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎沒有敬畏的恩賜（donum timoris）。因為：

1. 希望似乎優於畏懼，因為希望的對象是善，而畏懼的對象是惡，正如**第二集第二部第四十題第一節**、**第四十一題第二節**和**第四十二題第一節**所說的。可是，在基督內卻沒有希望之德或望德，正如前面**第四節**所說的。所以，在祂內也沒有畏懼或敬畏的恩賜。

2. 此外，人由於敬畏的恩賜，或者畏懼離開天主，這屬於「聖潔的畏懼」（timor castus）；或者畏懼天主的懲罰，這屬於「奴隸的恐懼」（timor servilis），正如奧斯定在《若望壹書釋義》第九講，關於第四章18節所說的。可是，基督並不畏懼因罪而離開天主，也不畏懼因自己的罪咎而受天主的懲罰，因為祂不可能犯罪，正如下面**第十五題第一節**所要討論的；而關於不可能的事，不會有畏懼。所以，在基督內並沒有畏懼或敬畏的恩賜。

3. 此外，《若望壹書》第四章18節說：「圓滿的愛把恐懼驅逐於外。」可是，在基督內卻有極成全的愛，按照《厄弗所書》第三章19節所說的：「基督那超越人所能知的愛。」所以，在基督內並沒有畏懼或敬畏的恩賜。

反之 《依撒意亞》第十一章3節說：「敬畏上主的神將充滿祂。」

正解 我解答如下：正如**第二集第一部第四十二題第一節**所說

的，畏懼指向兩種對象：一是可怕的惡或害；另一是那有權柄將惡或害加諸人者，例如：一個人畏懼國王，因為他有權柄殺人。可是，一個人不會畏懼那有權柄的人，除非他所有的是高超的、無法輕易抵抗的權柄；因為我們並不畏懼那些可以迅速排除的事物。由此可見，一個人是因為自己的地位高超，才受別人畏懼。

基此，所以應該說，在基督內有對天主的敬畏，可是這無關於因罪過而離開天主的惡或害，也無關於因罪過而受懲罰的惡或害，而是著眼於天主的地位崇高，即是在聖神的感動之下，基督的靈魂對天主有一種虔敬之情。所以，《希伯來書》第五章7節說：「在一切事上，祂因自己的虔敬而獲得了俯允。」因為基督作為人，祂對於天主所有的這一虔敬之情，比其他的人所有的，更為圓滿。所以，聖經把充滿對天主的敬畏歸於基督（參看反之）。

釋疑 1. 德性和恩賜的習性，原本和直接地是指向善，只間接地指向惡；因為，「使行為聖善」屬於德性的理或本質，正如《倫理學》卷二第六章所說的。所以，與敬畏的恩賜本質相關的，並不是畏懼所關注的惡或害，而是善的崇高，即是天主之善的崇高；此一善的權柄，能將惡或害加諸人。可是，希望作為德性，不僅與施予善者有關，而且也與尚未擁有的善本身有關。基此，由於基督已經享有真福的完美的善；所以，不把望德歸於基督，而只把敬畏的恩賜歸於祂。

2. 這一論據的出發點，是以惡作為對象的畏懼。

3. 「圓滿的愛」驅逐「奴隸的畏懼」，這種畏懼主要所關注的是懲罰。如此，則在基督內沒有畏懼。

第七節 在基督內是否有白白施予的恩寵

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎沒有白白施予的恩寵（*gratiae gratis datae*；按：指天主不是基於人的功勞，而是隨自己的聖意，賞給某些人的、有助於他人的特殊恩寵。參看《格林多前書》第十二章4至11節）。因為：

1. 那已經滿溢某一物的人，就不會再分有或分享那一物。可是基督卻已經有「滿溢的恩寵」，按照《若望福音》第一章14節所說的：「滿溢恩寵和真理。」可是，白白施予的恩寵，卻似乎是有區別地和特殊地，為某些各別的人所分有或分享，按照《格林多前書》第十二章4節所說的：「恩寵雖有區別。」所以，在基督內似乎沒有白白施予的恩寵。

2. 此外，凡應該歸於一人的，便不是白白施予他的。可是充滿智慧和知識的言語，有能力行奇蹟，和其它屬於白白施予的恩寵之類的事，都是應該歸於基督此人的，因為祂就是「天主的德能和天主的智慧」，正如《格林多前書》第一章24節所說的。所以，基督似乎不適宜有白白施予的恩寵。

3. 此外，白白施予的恩寵是為信友的好處，按照《格林多前書》第十二章7節所說的：「聖神顯示在每人身上的，全是為人的好處。」可是，習性或任何配備似乎不會有什麼好處，如果人不加以運用，按照《德訓篇》第二十章32節所說的：「隱藏的智慧和未發見的寶貝，二者究竟有什麼用處？」聖經並未記載，基督曾經運用過一切白白施予的恩寵，尤其是在說各種語言方面。所以，基督並沒有一切的白白施予的恩寵。

反之 奧斯定在《書信集》第一八七篇第十三章「致達大諾書」（*Ad Dardanum*）中說：「正如在頭部有一切的覺官，同樣地，在基督內也有一切的恩寵。」

正解 我解答如下：正如第二集第一部第一一一題第一及第四節所說的，白白施予的恩寵是爲了彰顯信德和神性的道理。講道的人或教師、導師，應該具備那些用以彰顯自己的道理者，否則他的道理便無法發揮或沒有效用。可是，基督卻是信德和神性道理之爲首而主要的導師，按照《希伯來書》第二章3及4節所說的：「這救恩原是主親自開始宣講的，是由那些聽講的人給我們證實的，且是天主以神蹟、奇事……所一同證實的。」所以，顯然地，白白施予的恩寵曾以卓絕的方式，存在於基督內，有如存在於爲首而主要的導師內。

釋疑 1. 正如使中悅天主的恩寵是爲使人有內在和外在的功行；同樣地，白白施予的恩寵是爲使人有某些彰顯信德的外在行爲，例如：行奇蹟等等。基督圓滿兼有這兩種恩寵，因爲基督的靈魂與天主性合而爲一，具有成全上述一切行爲的圓滿能力。可是其他聖人們，他們受天主的推動，不是有如（與天主）合而爲一的工具，而是有如分離的工具，他們只領受了成全這樣或那樣行爲的特殊能力。

所以，在其他聖人們內，此類恩寵是零星的或部分的，但在基督內卻不是這樣。

2. 說基督是「天主的德能和天主的智慧」，是就祂爲天主的永生聖子而說的。如此則基督不宜於有恩寵，更好稱祂爲施予恩寵者。但就祂的人性而言，祂則宜於有恩寵。

3. 把能說各種語言的神恩賜給了宗徒們，是因爲他們奉派去「教訓萬民」（《瑪竇福音》第二十八章19節）。可是基督只願意在猶太民族中親自宣講，按照祂自己在《瑪竇福音》第十五章24節所說的：「我被派遣，只是爲了以色列家失迷的羊。」宗徒在《羅馬書》第十五章8節也說：「我是要說：耶穌基督成了割損的僕役。」所以，基督不必說各種語言。可是

祂並不缺少各種語言的知識，因為連人心的隱秘也無法隱瞞祂，正如下面第十題第二節所要討論的；而語言之聲音只是心思之表象。可是，祂有這種知識並非無益；正如人有一種習性也並非無益，雖然在沒有適當機會的時候，並不運用它。

第八節 在基督內是否有預言或先見

有關第八節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎沒有預言或先見（prophetia）。因為：

1. 預言是隱約而不完整的知識，按照《戶籍紀》第十二章6節所說的：「若你們中有一位上主的先知，我要在神視中顯示給他，在夢中與他談話。」可是，基督卻有圓滿而完整的知識，遠遠超過梅瑟，而第8節論及梅瑟，繼續說：「他明明地，而不像謎一樣模糊不清地看見天主。」所以，在基督內不應該有預言或先見。

2. 此外，正如信德與未見的事物有關，望德與未得到的事物有關；同樣地，預言與不在眼前，而在遠處的事物有關。因為所謂先知或預言者，是有如「從遠處發言者」。可是，在基督內沒有信德，也沒有望德，正如前面第三及第四節所說的。所以，在基督內也不應該有預言或先見。

3. 此外，先知的等級低於天使。所以，梅瑟雖曾是最高的先知，正如第二集第二部第一七四題第四節所說的，而《宗徒大事錄》第七章38節論及他，卻說：「他在曠野時曾與天使說話。」可是基督的「稍微遜於天使」，不是因靈魂之知識，而只是「因所受的身體之苦」，正如《希伯來書》第二章9節所說的。所以，基督似乎未曾是先知。

反之 《申命紀》第十八章15節論及祂，卻說：「天主要由你們的兄弟中，為你們興起一位先知。」《瑪竇福音》第十三章57

節和《若望福音》第四章44節，也記載基督論及自己，說：「先知除了在自己的本鄉本家外，沒有不受尊敬的。」

正解 我解答如下：所謂先知或預言者，是有如「從遠處發言者」或「從遠處看見者」，這是因為他們之所知和所說，都是遠離人的覺官的事物，正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十六第十八章所說的。可是應該注意：一個人所知道並宣告的，對其他不與之在一起的人，算是遙遠的事物，則這個人不能因此而稱為先知；唯有他所知道並宣告的，對其他與之共處的人，算是遙遠的事物，他方可稱為先知。無論就時間和就地方而言，這皆很顯然。因為如果一個人居住在法國，他知道當時在敘利亞所發生的事，而宣告給那些居住在法國的人們，那麼這就是預言或從遠處看見；例如《列王紀下》第五章26節，記載先知厄里叟對革哈齊所說的，那人如何下車來迎接革哈齊。可是，如果一個人居住在敘利亞，報導在敘利亞所發生的事，那麼這就不是預言或從遠處看見。關於時間也是一樣。依撒意亞先知預告波斯王居魯士將重建上主的聖殿，正如《依撒意亞》第四十四章28節所指明的，這屬於預言；可是，厄斯德拉記述他當時所發生的這事，就不是預言（《厄斯德拉上》第一章3節）。

所以，如果天主、天使和（天鄉的）聖人們，知道和宣告遠離或超越我們知識的事物，這並不屬於預言，因為他們與我們的情況無相同之處。可是，基督在受苦受死以前，與我們的情形一樣，因為基督不僅是「享見天主者」（comprehensor），而且也是「現世的旅行者」（viator）。所以，祂知道和宣告那些為其他現世的旅行者所不知道的事物，這屬於預言。因此之故，說在祂內有預言或先見。

釋疑 1.那些話並不表明，像謎一般的模糊不清的知識，即是

在夢中和在神視中所得的知識，係屬於預言之理或本質；那些話乃是要把在夢中和在神視中看見天主事物的其他先知，與明明地，而非像謎一般模糊不清地看見天主的梅瑟相比較。而梅瑟卻被稱為先知；按照《申命紀》第三十四章10節所說的：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知。」

不過也可以說，基督雖然在理智方面有圓滿而明確的知識，可是在想像方面，祂也有某些像，用以觀察天主的事物，這是因為祂不僅是享見天主者，而且也是現世的旅行者。

2. 信德是與信者本人所未見的物有關。同樣地，望德是與希望者本人所尚未得到的事物有關。可是，預言卻是與遠離民眾之共同覺察的事物有關，而這些民眾是先知或預言者，在現世旅途中，所與之一起共同生活和交往的。所以，信德和望德相反基督的完美真福，可是預言卻不是如此。

3. 天使是享見天主者，超乎純為現世旅行者的先知之上，卻不超乎基督之上；因為基督是現世的旅行者，同時也是享見天主者。

第九節 在基督內是否有圓滿無缺的恩寵

有關第九節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎沒有完備的或圓滿無缺的恩寵。因為：

1. 從恩寵中引伸出各種德性，正如**第二集第一部第一一〇題第四節釋疑1**所說的。可是，在基督內卻不是有一切德性，因為在祂內並沒有信德和望德，正如前面**第三及第四節**所指明的。所以，在基督內並沒有圓滿無缺的恩寵。

2. 此外，正如**第二集第一部第一一一題第二節**的討論所指明的，恩寵分為主導作用的（operans）和配合作用的（cooperans）。所謂主導作用的恩寵，是指用以使不虔敬的人（罪人）成義的恩寵。而這恩寵在基督內無立足之地，因為基督從未隸屬於

任何罪惡的權下。所以，在基督內並沒有圓滿無缺的恩寵。

3.此外，《雅各伯書》第一章17節說：「一切美好的贈予，一切完善的恩賜，都是從上，從光明之父降下來的。」可是所降下來的，只是特殊的或局部的，並不是完備的或全部的。所以，沒有任何一個受造物，包括基督的靈魂在內，能有完備的或圓滿無缺的恩寵的恩惠。

反之 《若望福音》第一章14節卻說：「我們看見了祂滿溢恩寵和真理。」

正解 我解答如下：圓滿無缺地有某物，是指全部地和完善地有它。可是，所謂全部地（totaliter）和完善地（perfecte），可從兩方面來看。一方面是看它內在的量和強度（quantitas intensiva）；例如我說：某人皮膚純白（有圓滿無缺的白色），如果他的皮膚按照其天性白得無可復加。另一方面是看它的效力或效能（virtus）；例如說：某人有圓滿無缺的生命，因為他是針對生命的一切效果或活動有生命。按這觀點，則人有圓滿無缺的生命（按：指兼有生魂、覺魂和靈魂的生命）；而動植物並沒有這種圓滿無缺的生命。

無論從那一方面看，基督都有圓滿無缺的恩寵。第一（從第一方面來看），因為祂所有的恩寵達於極點，且是按照可能有的最完善的方式。這一點的說明，首先是基於基督的靈魂與恩寵之原因的接近。第一節已經說過，只要領受者與輸入的原因愈接近，所領受的也愈豐富。在一切理性受造物中，基督的靈魂與天主的結合最為親密，所以它所領受的由天主所輸入的恩寵也最大、最多。其次是由於其與效果的關係。因為基督的靈魂是如此領受了恩寵，即是為從這恩寵（泉源）中也分流出現恩寵到其他人內。所以，祂應該有最大的恩寵，正如在一切

發熱之物中，火是熱化的原因，所以也是最熱的。

同樣地（從第二方面來看），關於恩寵的效力或效能，基督也是圓滿無缺地具有恩寵，因為祂是針對恩寵的一切活動或效果而有恩寵。這是因為祂之獲賜恩寵，有如是有恩寵者這一類人的「普遍根源」（*principium universale*）。可是，某一類之「第一根源」（*principium primum*）的效能，普遍擴及到這一類的一切效果，例如：太陽是生長的普遍原因，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，所以它的效能普遍伸展到那屬於生長的萬物。按這觀點，則在基督內也觀察到恩寵的第二種圓滿無缺，因為祂的恩寵普遍擴充至恩寵的一切效果，即是德性和（聖神的）恩賜等等。

釋疑 1. 信德和望德是恩寵的帶有某種缺點的效果，而這缺點是來自領受恩寵者方面；因為信德是關於（信者）未見的事物，而望德是關於（希望者）尚未得到的事物。所以，基督既是恩寵之源，在祂內不應該有信德和望德所包括的這些缺點。可是信德和望德所含有的優點或完美，基督皆有而且過之。正如火並沒有因發熱體之缺點而來的各種方式的熱的缺點，卻有屬於熱的一切完美或優點。

2. 使人成義，這原本或本然屬於主導作用的恩寵；至於使不虔敬的人（罪人）成為義人，這種情形只偶然來自主體方面，因為主體或人有罪。所以，基督的靈魂是藉著主導作用的恩寵而成義，因為祂的靈魂從自己受孕之初，藉著這恩寵而成為義的和聖的，並不是因為祂的靈魂先前是有罪的，或者不義的。

3. 把恩寵的圓滿無缺歸於基督的靈魂，是就受造物的容納能力而言，而不是針對其與天主無限聖善的關係。（按：此釋疑3，原著本無，係由 Editio Piana 增補。）

第十節 恩寵的圓滿無缺是否專屬於基督

有關第十節，我們討論如下：

質疑 恩寵的圓滿無缺似乎不專屬於基督。因為：

1. 凡是專屬於某人的，只應該歸於他。可是，恩寵的圓滿無缺，卻也歸於另一些人，因為《路加福音》第一章28節記載（天使）向真福童貞（瑪利亞）說：「萬福！充滿恩寵者，上主與你同在。」《宗徒大事錄》第六章8節也說「斯德望充滿恩寵和德能」。所以，恩寵的圓滿無缺並不專屬於基督。

2. 此外，凡是藉著基督可以通傳於他人的，似乎不專屬於基督。可是藉著基督，可以把恩寵的圓滿無缺通傳於他人；因為宗徒在《厄弗所書》第三章19節說：「為叫你們藉著基督的愛，充滿天主的一切富裕。」所以，恩寵的圓滿無缺並不專屬於基督。

3. 此外，人的現世情況似乎與天鄉的情況相稱。可是天鄉的情況將有某種圓滿無缺，因為「天鄉有滿溢的萬善萬美，雖然有一些美善以高超的方式分施，可是卻沒有什麼美善是某人獨有的」，正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第三十四篇「論一百隻羊」的證道詞裡所指明的。所以，在現世的情況，恩寵的圓滿無缺也是為每個人所共有的。如此則恩寵的圓滿無缺並不專屬於基督。

反之 把恩寵的圓滿無缺歸於基督，因為祂是天主聖父的獨生子，按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們看見了祂，正如父的獨生子，滿溢恩寵和真理。」可是，為「父的獨生子」卻專屬於基督。所以，滿溢恩寵和真理也專屬於祂。

正解 我解答如下：恩寵的圓滿無缺，可以從兩方面來看：一是從恩寵本身方面；另一是從享有恩寵者方面。從恩寵本身方

面，稱之為圓滿無缺，是基於一個人達到了恩寵的極點，無論是在本質方面，或是在效能方面；即是說，因為他之有恩寵，既以可能有的最卓越方式，也有涵蓋恩寵之一切效果的最大範圍。恩寵的這種圓滿無缺專屬於基督。

從（享有恩寵的）主體方面，稱之為圓滿無缺，即是幾時一個人按照自己的情形或條件，圓滿地享有恩寵：這或者是就恩寵的強度（intensio）而言，即是在他內恩寵的強度達到了天主所預定的限度，按照《厄弗所書》第四章7節所說的：「但我們各人所受的恩寵，卻是按照基督賜恩的尺度」；或者也是就恩寵的效能而言，即是因為人有來自恩寵的能力，足以完成那屬於自己地位或者職務的一切，正如宗徒在《厄弗所書》第三章8及9節所說的：「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這個恩寵，光照一切人」等等。恩寵的這種圓滿無缺，並不專屬於基督，卻藉著基督而通傳於其他的人。

釋疑 1.稱真福童貞（瑪利亞）為充滿恩寵者，並不是從恩寵本身方面，因為她之有恩寵，並不是以可能有的極卓越方式，也不是針對恩寵的一切效果。稱她為充滿恩寵者，乃是著眼於恩寵與她自己的關係；即是說，因為她有充足的恩寵，以適應天主為她所揀選的地位，即是成為天主的母親。同樣地，稱斯德望為充滿恩寵者，因為他有充足的恩寵，使他成為天主的稱職執事（minister）和見證人，他原是如此而被選出的。根據同理，論及其他人也是如此。在這些圓滿無缺中，有的比別的更為圓滿，這係根據天主預定一個人接受較高的或較低的身分地位。

2.宗徒在那裡所說的恩寵的圓滿無缺，是從（領受恩寵的）主體方面，針對天主為人所預定者，而有的那種圓滿無缺。至於天主為人所預定，或者是普通的或一般的，即是為一

切聖人所預定的；或者是特殊的，這屬於某些人的優越。所以，有一種恩寵的圓滿無缺，是一切聖人所共有的，即是他們都有充足的恩寵，以立功堪得圓滿享見天主的永生。宗徒為接受他書信的信友所祝禱的，就是這種（恩寵的）圓滿無缺。

3.在天鄉，有些恩惠是共同的，即是目睹、享有和喜樂（於天主）等等；在現世旅途的情況中，有一些與上述恩惠相呼應的恩惠，它們也是一切聖人所共有的。可是，在天鄉和在現世旅途中，也有聖人的某些特殊的恩寵，它們並不是一切人所共有的。

第十一節 基督的恩寵是不是無限的

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 基督的恩寵似乎是無限的（infinita）。因為：

1.一切無限量的（immensum）都是無限的。可是，基督的恩寵卻是無限量的，因為《若望福音》第三章34節說：「因為天主無限量地賞賜聖神」，即是賞賜給基督。所以，基督的恩寵是無限的。

2.此外，無限的效果顯示無限的德能，而無限的德能只能是基於無限的本質。可是基督的恩寵之效果是無限的；因為它的範圍包括整個人類的得救；因為「祂自己就是贖罪祭，贖全世界的罪過」，正如《若望壹書》第二章2節所說的。所以，基督的恩寵是無限的。

3.此外，一切有限物都可以藉增加，而達到任何一個有限物的分量。所以，如果基督的恩寵是有限的，那麼其他人的恩寵就可以增加，而達到與基督的恩寵相等的地步。相反這一點，《約伯傳》第二十八章17節卻說：「黃金與琉璃不能與它相等同列」，這是根據教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八第四十八章所解釋的。所以，基督的恩寵是無限的。

反之 基督的恩寵是靈魂上的一種受造物。可是一切受造物都是有限的，按照《智慧篇》第十一章21節所說的：「但你處置一切，原有一定的尺度、數目和衡量。」所以，基督的恩寵並不是無限的。

正解 我解答如下：正如前面第二題第十節、第六題第六節所指明的，在基督內能注意兩種恩寵。一種是合而為一的恩寵；正如前面所說的，這是指基督與天主聖子的位格合而為一，而這是白白賦予人之性體的。因為天主聖言的位格是無限的，所以這一恩寵也確定是無限的。另一種恩寵是常備恩寵，可以從兩方面來看它。一方面，是看它為存在物（ens）。如此則它必然是有限的存在物，因為它是存在於基督的靈魂上，有如存在於其主體上。可是，基督的靈魂是一種有限的受造物，只具有有限的容量或承受能力。所以，恩寵之為物或其存在，不可能是無限的，因為它不能超越自己的主體。

另一方面，能根據恩寵的固有性質來看（常備恩寵）。如此則這一恩寵可以說是無限的，因為它並不受限制。即是說，因為凡是能屬於恩寵之性質的，它都具備；而且凡是給予它而又屬於恩寵之性質的，都沒有限度。因為制定恩寵的量度、幅度，是天主的事，而「按照天主賜恩或恩寵的計劃」（《羅馬書》第四章5節），把恩寵賜給基督的靈魂，是把這靈魂成為人性之恩寵的普遍根源，按照《厄弗所書》第一章6節所說的：「這恩寵是祂（天主）在自己的愛子內賜予我們的。」這就像我們說日光是無限的，並不是根據其存在或實有，而是按照光的性質，因為凡是能屬於光的性質的，日光都有。

釋疑 1.所說的「（天主）父把聖神無限量地（或不是有限量地）賞賜給子」，一種方式，是把它解釋為天主聖父從永恆賜給子的

恩惠，即是天主性，這是無限的恩惠。所以，那裡的一項「註解」（拉丁通行本註解）說：「聖父有多大，聖子也就有多大。」（奧斯定，《若望福音釋義》第十五講，關於第四章35節）

另一種解釋方式，可以用以指賜給（基督之）人性的與天主之位格合而為一的恩惠，這也是無限的恩惠。所以，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「正如聖父生了圓滿而完美的聖言，同樣地，是這圓滿而完美的聖言與人性合而為一。」

第三種解釋方式，可以用它指常備恩寵，因為基督的恩寵涵蓋恩寵的一切範圍。所以，奧斯定《若望福音釋義》第十四講，關於第三章34節解釋說：「限量或限度是恩惠的一種區分或區別：有人從聖神蒙受了智慧的言語，另有人蒙受了知識的言語。可是那賞賜恩惠的基督，卻不是有限量地（或是無限量地）領受了恩惠。」

2. 上述正解所言，基督的恩寵或者因恩寵的無限性，或者因基督的靈魂與天主的一位格合而為一，而有無限的效果。

3. 具有相同性質之分量的東西，較小者能因增加而達到較大者的分量。可是其他人的恩寵與基督的恩寵相比較，正如特殊的或局部的能力與普遍的能力相比較。所以，正如火的能力無論如何增加，無法與太陽的能力相等；同樣地，其他人的恩寵無論如何增加，也無法與基督的恩寵相等。

第十二節 基督的恩寵是否能增加

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 基督的恩寵似乎能增加。因為：

1. 一切的有限都可以增加。可是基督的恩寵是有限的，正如前面第十一節所說的。所以，基督的恩寵能增加。

2. 此外，恩寵因天主的德能而增加，按照《格林多後書》第九章8節所說的：「天主能豐厚地賜予你們各種恩惠。」可

是，天主的德能是無限的，不受限於任何終點。所以，基督的恩寵似乎能增加。

3.此外，《路加福音》第二章52節說：「耶穌在智慧和年齡上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」所以，基督的恩寵能增加。

反之 《若望福音》第一章14節說：「我們看見了祂，正如父的獨生者，滿溢恩寵和真理。」可是，不可能有或者想出什麼，比父的獨生者更大。所以，也不可能有或者想出更大的恩寵，大於基督所滿溢的恩寵。

正解 我解答如下：一種形式之不能增加，可來自兩方面：一方面，來自形式的主體；另一方面，來自形式本身。來自主體方面，即是幾時主體在按照自己的方式分享這種形式時，達到了極限。例如，當空氣達到了自己的本性所能容忍的最高或最終熱度時，便說空氣在熱度方面不能再增加；雖然在自然界中有更高的熱度，即是火的熱度。至於從形式方面排除增加的可能性，即是幾時主體達到這種形式所能有的最後成全；例如，我們說火的熱度不能增加，因為不可能有比火所達到的熱度更成全的熱度。

正如其他形式的固有尺度或標準，是由天主的智慧所決定，恩寵的也是如此；按照《智慧篇》第十一章21節所說的：「你處置一切，原有一定的尺度、數目和衡量。」可是，每一種形式的尺度是針對目的而定，例如：沒有比地更重的重量，因為沒有比地更低的地方。恩寵的目的是理性受造物與天主的合而為一。可是，不可能有或者想出，比與天主之位格的合而為一，還要更大的理性受造物與天主的合而為一。所以，基督的恩寵達到了恩寵的最高尺度。顯然地，從恩寵本身方面，基督

的恩寵不能增加。

可是，從恩寵的主體方面，基督的恩寵也不能增加，因為就其為人而言，基督從受孕之初，也已經是真實而完全的享見或享有天主者（comprehensor）。所以，在基督內，不可能有恩寵增加的情形，如同在其他天鄉的聖人內一樣；後者的恩寵不能增加，因為他們已經達到了終點。

可是，純粹是現世旅行者（viator）的人，不僅從形式方面，他們的恩寵可以增加，因為他們還沒有達到恩寵的最高程度；而且從主體方面也是如此，因為他們還沒有達到終點。

釋疑 1.如果我們談論「數學分量」（*quantitas mathematica*），那麼一切有限分量都能增加，因為從有限分量方面，並沒有什麼相反增加。可是，如果我們談論自然或「物性的分量」（*quantitas naturalis*），那麼從形式方面，針對增加就可能有矛盾或衝突，因為它應該有固定的分量，如同應該有其它固定的依附體一樣。所以，哲學家在《靈魂論》卷三第四章說：「恆久不變的東西之本性，就是大小和增加的限度和範圍。」所以，天主整體的分量不能有所增加。在形式中，更應該有某種不能超越的限度。所以，基督的恩寵不應該能有所增加，雖然基督的恩寵按其本質是有限的。

2.雖然天主的德能能做成某物，使它比基督的常備恩寵更大和更好；可是它卻不能做成某物，使它指向比與聖父的獨生子的位格合而為一，還要更大的目標。按照天主智慧的規定，恩寵的這種尺度足以與上述合而為一相符合。

3.人的智慧和恩寵能在兩方面漸漸地增長。一方面，是由於智慧和恩寵的（內在）習性漸漸地增加。如此則基督在智慧和恩寵上並沒有漸漸地增長。另一方面是由於效果，即是因為人實行更有智慧和更合乎德性的工作。如此則基督在智慧和

恩寵上，如同年齡上一樣，漸漸地增長；因為隨著年齡的增長，祂也完成更為完美的工作，使自己在對天主和對人的事物上，顯示出是真實的人。

第十三節 基督的常備恩寵是否後於合而為一

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 基督的常備恩寵似乎不是後於合而為一，或在合而為一之後。因為：

1. 無物後於自己。可是，此一常備恩寵與合而為一的恩寵似乎相同；因為奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「那使一切人自信仰開始成為基督徒的恩寵，與那使此人從起初成為基督的恩寵相同。」二者之中，前者屬於常備恩寵，後者則屬於合而為一的恩寵。所以，常備恩寵似乎不是後於合而為一。

2. 此外，在時間上，至少在思想上，準備先於完成。可是，常備恩寵似乎是人性與天主第二位合而為一的準備。所以，常備恩寵似乎不是後於合而為一，而更好說是先於合而為一。

3. 此外，共有的先於專有的。可是，常備恩寵是基督和其他人所共有的，而合而為一的恩寵卻是基督所專有的。所以，按理解或在思想上，常備恩寵先於合而為一本身。所以，不是後於合而為一。

反之 《依撒意亞》第四十二章1節說：「請看我僕人，我要接納他」；後來又繼續說：「我在他身上傾注了我的神」，而這屬於常備恩寵的恩惠。所以，在與天主第二位合而為一中的攝取人性，先於基督的常備恩寵。

正解 我解答如下：我們在前面第二題第十節和第六題第六節所說的，人性與天主第二位的合而為一，就是合而為一的恩寵，

此合而為一先於基督的常備恩寵，但不是按時間的次序，而是按自然和思想或理解的次序。這有三點理由。第一，是根據二者之根源的先後次序。因為合而為一的根源，是攝取人性的天主聖子的位格，因此而說「祂被派遣到世界上來」（《若望福音》第三章17節），即是祂攝取了人性。可是，與愛德一起賜予的常備恩寵，其根源卻是天主聖神，因而說聖神被派遣，即是藉著愛德住在（人的）心靈裡（《羅馬書》第五章5節，第八章9及11節；《迦拉達書》第四章6節）。可是，按照自然的次序，天主聖子的被派遣，先於天主聖神的被派遣；如同按照自然的次序，天主聖神發自天主聖子，而愛發自智慧（按：根據教宗良十三版本，應該譯為：天主聖神是愛，為聖父聖子所共發）。所以，按照自然的次序，意指聖子被派遣的與天主第二位的合而為一，先於意指聖神被派遣的常備恩寵。

第二，這種次序的理由，是根據恩寵與自己的原因之關係。因為人內的恩寵因天主性的臨在而產生，如同天空中的光因太陽的臨在而產生。所以，《厄則克耳》第四十三章2節說：「以色列天主的光榮由東方而來，大地也因祂的光榮而炫耀。」可是天主在基督內的臨在，即意指人性與天主的位格合而為一。所以，基督的常備恩寵，按理解或在思想上，是在這種合而為一之後，如同炫耀的光芒是在太陽的來臨之後。

第三，這種次序的第三個理由，可以取自恩寵的目的。因為恩寵旨在使人善於行動。可是，「行動屬於基體（suppositum）和個體」（亞里斯多德，《形上學》卷一第一章）。所以，行動以及與行動相關的恩寵，都先假定有行動的自立體或位格。（hypostasis）。可是在與（天主第二位）合而為一之先，並不假定人性先有自立體或位格，正如前面第四題第三節所指明的。所以，合而為一的恩寵，按理解或在思想上，是在常備恩寵之先。

釋疑 1. 奧斯定在那裡是以恩寵指天主白白施惠的好施意志。所以，他說那使一切人成爲基督徒的恩寵，與那使人成爲基督的恩寵相同；因爲二者的完成，都是由於天主白白施惠的好施意志，沒有（人的）功績。

2. 在那些逐漸達到完成或接受成就的東西中，正如其產生過程中的準備，先於那其所指向的（未來的）成就；同樣，自然也後於那此前已經得到的成就。例如，那曾爲火之形式（或形成）作過準備的熱度，自己也是來自那原已先它而存在的火之形式（或已形成之火）的效果。基督的人性從起初就立刻與聖言的位格合而爲一，不是逐漸地。所以，常備恩寵，按理解或在思想上，不是在合而爲一之先，而是在合而爲一之後，如同一種「自然的屬性」（*proprietas naturalis*）。所以，奧斯定也在《基本教理手冊》第四十章說：「恩寵對於基督此人，多少是天生自然的。」

3. 共有的先於專有的，如果二者種類相同；可是，如果它們的種類不同，那麼專有的並非不可以先於共有的。可是，合而爲一的恩寵，並不屬於常備恩寵的種類，而是在一切的種類之上，如同天主的位格本身一樣。所以，此一專有者，並非不可以先於共有者，因爲它與共有者的關係，不是附加於共有者，而更好說是共有者的根源和本源。

第八題

論基督作為教會之首的恩寵

一分為八節一

143

【第三集】第八題：論基督作為教會之首的恩寵

然後要討論的是，基督作為教會之首或頭（caput）的恩寵（參看第七題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、基督是不是教會之首。
- 二、基督之為眾人之首，是否也針對身體，抑或只針對靈魂。
- 三、基督是否為一切人之首。
- 四、基督是否為天使之首。
- 五、基督為教會之首所憑藉的恩寵，與其作為一個人的常備恩寵，是否相同。
- 六、為教會之首是不是基督所專有的。
- 七、魔鬼是不是一切惡人之首。
- 八、假基督是否也能稱為一切惡人之首。

第一節 基督其人是否適宜，或有資格，作教會之首

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督其人或作為人，似乎不適宜或沒有資格，作教會之首。因為：

1. 首或頭，把感覺和動作傳送到肢體。可是，藉著恩寵而有的神性的感覺和動作，卻不是由基督其人傳送到我們內；因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十六章所說的：也不是基督其人或作為人，而只是作為天主，賜予聖神。所以，基督其人或作為人，不適宜為教會之首。

2.此外，一個頭似乎不再有另一個頭。可是，天主卻是基督其人或作為人的頭，按照《格林多前書》第十一章三節所說的：「基督的頭卻是天主」。所以，基督自己並不是頭。

3.此外，在人內，頭是為心臟所影響的特殊或個別肢體。可是，基督卻是整個教會的「普遍本源」(principium universale)。所以，基督並不是教會的頭。

反之 《厄弗所書》第一章22節卻說：「(天主)使祂(基督)在教會內作至上的元首或頭(caput)。」

正解 我解答如下：正比如照人的自然身體，整個教會稱為一個奧體(corpus mysticum)，而人的身體根據不同的肢體有不同的作用，如同宗徒在《羅馬書》第十二章4及5節，和《格林多前書》第十二章第12等節所說的；同樣地，比照人的頭，基督也稱為整個教會的頭。在關於「頭」的討論內，我們可以注意三點，即是：次序、成全和能力。注意次序，因為從上面算起，頭是人的為首的或在先的部分。因此，一切的開始或起頭習稱為「頭」，按照《耶肋米亞》第二章20節所說的：「你又在所有的街頭上為自己設立了娼寮。」(參看《厄則克耳》第十六章24及25節)注意成全，因為在頭的部分有一切內在和外來的覺官，而在其它的肢體內卻只有觸覺。所以，《依撒意亞》第九章15節說：「長者和尊者是首或做頭。」注意能力，因為其它肢體的能力和動作，以及對肢體的管制，都來自頭，這是由於頭所有的控制感覺和推動的能力。所以，統治者也稱為民眾的頭或首領，按照《撒慕爾紀上》第十五章17節所說的：「雖然你自以為是最微小的，你並不是已成了以色列眾支派的首領嗎？」

在精神上，這三點都應歸於基督。第一，由於祂的接近

天主，基督的恩寵是最高和最先的，雖然這不是按照時間的先後；因為其他一切人都是基於與祂的恩寵息息相關，而領受了恩寵，按照《羅馬書》第八章29節所說的：「因為祂（天主）所預知的人，也預定他們和自己的兒子的肖像相似，好使祂（聖子）在眾多弟兄中作長子。」第二，因為祂所有的成全，到達一切恩寵的圓滿無缺境界，按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們見到了祂滿溢恩寵和真理」，如同前面第七題第九節已指明的。第三，祂具有給教會的一切肢體灌輸恩寵的能力，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿溢中我們都領受了。」由此可見，基督宜於稱為教會的頭或首。

釋疑 1.把賜予恩寵或聖神歸於作為天主的基督，是就主動或本源而言；可是，就工具性的觀點，則屬於基督其人或作為人的基督，因為祂的人性是「祂的天主性的工具」（大馬士革的若望，《論正統信仰》卷三第十五章）。依此，其人性之出自天主性德能的行動，既然一併藉功德和某種效能是我們內產生天主的恩寵，因而有益於我們的得救。可是，奧斯定卻否認基督其人或作為人，以主動或本源的方式賜予聖神。至於以工具或服務的方式，則其他聖者也賜予聖神，按照《迦拉達書》第三章5節所說的：「那賜予你們聖神的」等等。

2.在比喻的說法裡，不應該關注在各方面的相似；因為那不再是相似，而是真正相同之物。所以，一個自然的頭不再有另一個頭，因為人的身體並不是另一個身體的部分。可是，按照相似或比擬說法所說的頭，即某種有秩序的群眾或團體，卻是另一團體的部分，例如：家庭團體是國家團體的部分。所以，作為家庭團體之首或頭的一家之主，在自己之上有國家統治者作為首或頭。按照這一方式，並非不可以說天主是基督的頭，而基督自己卻是教會的頭。

3. 針對外在的肢體，頭有顯著的高貴；可是，心臟卻有一種隱秘的影響力。所以，把聖神比作心臟，因為聖神以無形可見的方式，賦予教會生命，並使教會精誠團結；而把基督比作首或頭，這是根據其有形可見的性體，因為是用這有形可見的性體，人呈現於眾人之前。

第二節 基督是否針對人的身體而為眾人之首

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是針對人的身體而為眾人之首或頭。因為：

1. 基督稱為教會之首，因為祂把來自恩寵的神性的感覺和動作，輸入教會。可是，人的身體對這種神性的感覺和動作，卻無法容納。所以，基督不是針對身體而為眾人之首。

2. 此外，就身體而言，我們與無靈動物相通。所以，如果基督是針對身體而為眾人之首或頭，那麼祂也必然是無靈動物之首或頭。而這是不相宜的。

3. 此外，基督從其他許多人承受了自己的身體，正如（敘述基督族譜的）《瑪竇福音》第一章和《路加福音》第三章第23等節所指明的。可是，頭卻是眾肢體中之為首的或居先的，正如前面第一節所說的。所以，基督並不是針對身體而為教會之首或頭。

反之 《斐理伯書》第三章21節卻說：「祂（基督）必要改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體。」

正解 我解答如下：人的身體與理性之魂或靈魂，有自然本性的關係，因為靈魂是身體的固有形式（forma propria）和原動力（motor）。就靈魂是身體的形式而言，身體由靈魂領受根據身體之種別，而宜於人之身體的生命和其它特性。就靈魂是身體的

原動力而言，則身體是以工具的資格或方式服侍靈魂。

所以，應該說，基督的人性有影響或輸入的能力，因為祂的人性與天主聖言相結合，而身體則是藉著靈魂與天主聖言相結合，正如前面第六題第一節所說的。所以，基督的整個人性，即按照靈魂以及身體，既影響人的靈魂，也影響人的身體：主要地是影響靈魂，次要地是影響肉身。一方面，因為在藉著基督而生存的靈魂內，「身體的肢體被呈獻為正義的武器」，正如宗徒在《羅馬書》第六章13節所說的。另一方面，因為光榮的生命是由靈魂延伸到身體，按照《羅馬書》第八章11節所說的：「那使基督耶穌從死者中復活的，也要藉著祂那住在你們內的聖神，使你們有死的身體生活。」

釋疑 1.來自恩寵的神性的感覺，固然不是首先而主要地，但畢竟也是次要地，以及有如運用工具似地，達到身體，正如正解所說的。

2.無靈動物的軀體與理性之魂或靈魂，沒有任何關係；不像人（理性或有靈動物）的身體那樣，與靈魂有關係。所以，兩個情況沒有相似之處。

3.雖然基督從其他人身上承受了身體的質料，可是一切人卻都是從祂那裡取得身體的不死不滅的生命，按照《格林多前書》第十五章22節所說的：「就如在亞當內眾人都死了，照樣，在基督內眾人都要復活。」

第三節 基督是否為所有人的首或頭

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是所有或一切人的首或頭。因為：

1.頭只與自己身體的肢體相關，可是非（基督）信徒（infideles）卻絕對不是教會的肢體，而「教會就是基督的身

體」，正如《厄弗所書》第一章23節所說的。所以，基督並不是一切人的首或頭。

2.此外，宗徒在《厄弗所書》第五章25及27節說：「基督愛了教會，並為她捨棄了自己，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷。」可是，有許多人，包括信徒在內，在他們身上發現有罪惡的瑕疵和皺紋。所以，基督也不是一切信徒的首或頭。

3.此外，舊約法律中的（節期、供物等）聖事與基督相比較，正如「陰影」與「物體或身體本身」相比較，如同《哥羅森書》第二章17節所說的。可是，舊約的聖祖們當時卻服事了這些聖事，按照《希伯來書》第八章5節所說的：「這些人服事了天上事物的模型和影子。」所以，舊約的聖祖們並不屬於基督的身體。如此則基督並不是一切人的首或頭。

反之 《弟茂德前書》第四章10節卻說：「基督耶穌是一切人，尤其是信徒的救主。」《若望壹書》第二章2節也說：「祂自己就是贖罪祭，贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過。」可是拯救人，或者為人的罪過作贖罪者，二者之歸於基督，係根據祂是首或頭。所以，基督是一切人的首或頭。

正解 我解答如下：在人的自然身體與教會的奧體之間，有這一差別：即是自然身體的各種肢體都是同時一起存在；而（基督）奧體的各種肢體卻不是都同時一起存在。就自然或「本性的存在」（*esse naturae*）而言，他們不是同時一起存在，因為教會的身體，是由從世界開始到世界終結之間所有的人組成的。就「恩寵的存在」（*esse gratiae*）而言，他們也不是同時一起存在，因為即使是同一時代的人，一些人已經有恩寵，而有些人卻缺少恩寵，到後來才會有恩寵。依此，所謂的奧體的肢體，

不僅是指那些在現實中或實際已經成為肢體者，而且也指那些在潛能中或有可能成為肢體者。至於這些在潛能中者，有些總不會進入現實或實際成為肢體，另一些則在某一時期會進入現實或實際成為肢體，並且按照三個等級或階段：第一個階段是藉著信德，第二個階段是藉著現世旅途中的愛德，第三個階段是藉著天鄉的享見（天主）。

所以，依此應該說，概括就宇宙的整個時間而言，基督是一切人或全人類的首或頭；可是，按照不同的等級或階段。第一，基督主要地是那些藉著（天上）光榮而與自己結合在一起的人的首或頭；第二，祂是那些藉著愛德而現實或實際與自己結合在一起的人的首或頭；第三，祂是那些藉著信德而現實或實際與自己結合在一起的人的首或頭；第四，祂是那些現在只是可能，卻尚未現實或實際與自己結合在一起的人的首或頭，可是按照天主的預定，這一可能終會成為現實；第五，祂是那些有可能卻總不會與自己結合在一起的人的首或頭，例如：那些尚生活在這世界上，而不是被天主所預定的人。可是，當（最後）這些人離開這個世界以後，便完全停止是基督的肢體；因為，他們已不可能與基督結合在一起。

釋疑 1. 那些是非信徒的人，雖然不是現實或實際屬於教會，卻是可能屬於教會。這種可能基於兩點：首先而主要地，是基於足以使全人類得救的基督的德能；然後次要地，是基於自由抉擇或意志。

2. 「呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋」，這是我們藉基督的苦難所要達到的最後目的。所以，這種呈現是在未來的天鄉的境界，而不是在現世的旅途境界，因為在現世的旅途境界中，「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己」，正如《若望壹書》第一章8節所說的。可是有一些罪，即是死

罪，那些藉著現實的或實際的愛德的結合，而為基督之肢體的人，沒有這樣的罪。至於那些屈伏於死罪的人，他們不是現實或實際是基督的肢體，而只是可能成為基督的肢體；除非他們或許藉著未成形的信德或死信德（*fides informis*），已非完全地或全面地是基督的肢體，這種信德只是在某一方面使人與基督結合，而不是全面結合，即不是使人藉基督而獲得恩寵的生命。因為：「信德沒有行為是死的」，正如《雅各伯書》第二章20節所說的。可是，這樣的人由基督領受了生命的某種行為，即是相信或信德的行為（*credere*），正如（身體之）壞死的肢體，仍能多少被人移動一樣。

3.古聖祖之力行舊約法律的聖事，並非視之為實物，而是把它們當作未來事物的像和陰影。針對（一實物的）像作為（該實物的）像的行動，和針對（該）實物的行動，是相同的，正如哲學家在《論記憶與回憶》第一章所指明的。所以，古聖祖們之服事舊約法律的聖事，是憑藉與我們歸向基督所憑藉的相同的信和愛，而歸向基督。古聖祖就是如此歸屬於我們，也歸屬的同一個教會的身體。

（按：如兩位國民對國王都有愛戴之心，一位在國王跟前藉直接向國王本人鞠躬，表達自己的愛戴；另一位在遠地者，則藉向國王的像鞠躬，表達自己的愛戴。二人的表達行動雖然不是在相同的地點，甚至不是在相同的時候，但性質是相同的：二人都藉以承認自己對國王和國家的歸屬以及愛戴。）

第四節 基督其人是否為天使的首或頭

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督其人或作為人似乎不是天使的首或頭。因為：

1.頭和肢體屬於相同的本性。可是在本性方面，基督其人或作為人，與天使並不相同，而只與人相同；因為正如《希

伯來書》第二章16節所說的：「祂沒有納取或成為天使，而納取或成為（apprehendere）亞巴郎的後裔。」所以，基督其人或作為人，並不是天使們的首或頭。

2.此外，基督是那些屬於教會的人的首或頭，而「教會就是基督的身體」，正如《厄弗所書》第一章23節所說的。可是，天使卻不屬於教會；因為教會是信徒們的團體，而在天使內卻沒有信德，因為天使並不是「憑信德往來」，而是「憑目睹往來」，否則「就是與主遠離」。正如宗徒在《格林多後書》第五章6及7節所推論的。所以，基督其人或作為人，並不是天使的首或頭。

3.此外，奧斯定在《若望福音釋義》第十九講及第二十三講，關於第五章26及29節說：正如「從起初就與聖父同在的聖言」，使人的靈魂生活；同樣地，「成為肉身的聖言」，使人的身體生活——而天使並沒有身體。可是「成為肉身的聖言」，就是基督其人或作為人的基督。所以，基督其人或作為人的基督，並沒有賜給天使生命。如此則就其是人而言，基督並不是天使的首或頭。

反之 宗徒在《哥羅森書》第二章10節卻說：「祂是一切率領者和掌權者的首或頭。」關於其他品級的天使，情形也是如此。所以，基督是天使的首或頭。

正解 我解答如下：正如前面第一節釋疑2.所說的，不論哪裡有一個身體，也就必須肯定有一個頭。可是，按照不同的行為和職務，為同一目的而結合在一起的群眾或團體，也以比擬的方式稱為一個身體。可是顯然地，人和天使都為了享見天主之光榮這同一目的，而結合在一起。所以，教會的奧體不僅是由人，而且也是由天使所組成。可是，基督卻是這整個群眾或團

體的首或頭，因為祂不僅比人，而且也比天使更親近天主，也更完善地分享天主的恩惠；不僅人，而且天使，也都由祂的滿溢中領受了恩惠。因為《厄弗所書》第一章第20等節說：天主聖父「使祂」，即基督，「在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上，又將萬有置於祂的腳下」。所以，基督不僅是人的首或頭，而且也是天使的首或頭。所以，《瑪竇福音》第四章11節說：「就有天使前來侍候祂。」

釋疑 1. 基督對一切人的影響，主要地是針對靈魂；而按照靈魂或靈性，人與天使在類或類別（genus）方面相同（共屬靈性這一類），雖然在種或種別（species）方面不相同（不共屬靈性這一類中的同一種）。基於此一相同，基督可以稱為天使的首或頭，雖然在身體方面缺乏相同。

2. 按照現世旅途的境界，教會是信徒的團體；可是，按照天鄉的境界，教會卻也是享見天主者（comprehendentes）的團體。可是，基督不僅曾是在現世的旅途中者（viator），而且祂也是享見天主者。所以，祂不僅是信徒的首或頭，而且也是享見天主者的首或頭，如同是有滿溢恩寵和光榮者一樣。

3. 奧斯定的談話，是按照原因與效果的某種相似，即是形體物對形體物產生作用，精神體物對精神體物產生作用。可是基督的人性，基於精神體本性的德能，即天主性的德能，不僅在人的精神體內，而且也在天使的精神體內，產生效果；這是由於與天主至極的結合，即根據在位格內的合而為一而有的結合。

第五節 基督作為教會之首所憑藉的恩寵，與基督此一個人的恩寵，是否相同

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督作為教會之首所憑藉的恩寵，與基督此一個人的恩寵，似乎並不相同。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第五章15節說：「如果因一人的過犯大眾都死了，那麼天主的恩寵和那因一人耶穌基督的恩寵所施予的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。」可是，亞當的基於自己或「本身犯行的罪」(peccatum actuale)，與他傳給後裔的「原罪」(peccatum originale)，並不相同。所以，那屬於基督個人本身的恩寵，與基督作為教會之首、由祂所伸展到其他人的恩寵，並不相同。

2.此外，習性是按行為區分。可是在基督內，其個人或位格的恩寵所指向的行為是一種，即是聖化祂自己的靈魂；而首或頭的恩寵所指向的行為卻是另一種，即是聖化其他的人。所以，基督個人自己的恩寵，與祂作為教會之首的恩寵，並不相同。

3.此外，正如前面第七題引言所說的，在基督內有三種恩寵，即是合而為一的恩寵，教會之首的恩寵，和此一個人的特殊恩寵。可是，基督的特殊恩寵，與合而為一的恩寵，並不相同。所以，與教會之首的恩寵也不相同。

反之 《若望福音》第一章16節卻說：「從祂的滿溢中，我們都領受了。」而基督是我們的首或頭，就是根據這「我們從祂領受了」。所以，祂是我們的首或頭，也是根據祂有滿溢的恩寵。可是祂有滿溢的恩寵，是根據在祂內有完美的個人或位格恩寵，正如前面第七題第九節所說的。所以，祂是根據個人或位格恩寵，而是我們的首或頭。如此則首或頭的恩寵，與個人或位格恩寵，並無不同。

正解 我解答如下：無論什麼物行動，都是因為它是實際存在之物或在現實中之物（ens actu）。可是，那使一物實際或現實存在者，與那使該物實際或現實行動者，應該是實際或現實相同的、或同一物。例如，那使火本身是（火）熱者，與那使這火熱化他物者，是相同的熱。可是，並非一切使一物實際存在的現實，都足以成為主動影響他物的根本。因為，既然「主動者優於被動者」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章和哲學家在《靈魂論》卷三第五章所說的；所以那影響他物或對他物產生作用的主動者，應該有某種更為優越的現實。可是前面第七題第九及第十節已經說過，基督的靈魂領受了至為優越的恩寵。所以，基於祂所領受的優越的恩寵，祂有能力、有資格把這種恩寵伸展到其他的人。這也屬於首或頭的本質或理。所以，在基督內，那使基督的靈魂成義的個人或位格恩寵，與那基督藉以是教會之首或頭並使他人成義的恩寵，就本質而言，是同一恩寵；它們的區別是在思想或觀念方面。

釋疑 1.在亞當內，原罪是屬於或涉及（人之）本性的罪，源自亞當自己的「犯罪行動」（peccatum actuale），這犯行或罪行是他個人或「位格的罪」（peccatum personale，本罪）；因為在亞當內，（他的）個人或位格敗壞了（人的）本性。藉由這敗壞，原祖或第一個人的罪延伸到他的後代子孫，這是因為敗壞了的人性，敗壞（子孫的）個人或位格。可是，基督的恩寵卻不是經由人性而傳遞給我們，而只是藉著基督自己的個體或「位格行動」（actio personalis）。所以，在基督內不應該區分兩種恩寵，即其中一與本性有關，一與位格有關；如同在亞當內，罪區分為屬於本性的罪和屬於位格的罪一樣。

2.不同的行爲，如果其中之一是另一行爲的理由和原因，並不區分習性。可是，那正式使具有恩寵之人自己成聖的

個人或位格恩寵的行為，卻是使他人成義的理由，而這使他人成義，卻屬於首或頭的恩寵。所以，（使自己成聖和使他人成義的）這種差別，並不區分習性的本質。

3.個人或位格的恩寵，與首或頭的恩寵，都指向行動；可是，合而為一的恩寵卻不指向行動，而指向位格的存在（*esse personale*）。所以，位格的恩寵和首或頭的恩寵，在（準備行動的）習性的本質方面相同，可是合而為一的恩寵卻不相同。雖然如此，位格的恩寵多少也可以稱為合而為一的恩寵，因為它針對合而為一，形成某種適宜性（使相關個人適宜合而為一）。依此，合而為一的恩寵，首或頭的恩寵，和個人或位格的恩寵，本質上是同一恩寵，它們的區別是在思想或觀念方面。

第六節 「為教會之首」是不是基督所專有的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 「為教會之首或頭」，似乎不是基督所專有的。因為：

1.《撒慕爾紀上》第十五章17節說：「雖然你（撒烏耳）自以為是最微小的，你豈不是已成了以色列眾支派之首嗎？」可是，在新約和舊約中的教會，是同一個教會。所以，根據同理，除了基督以外，另一個人似乎也可以是教會之首。

2.此外，基督因為給教會的肢體注入恩寵，而稱為教會之首或頭。可是，給人提供恩寵卻也屬於其他的人，按照《厄弗所書》第四章29節所說的：「一切壞話都不可出於你們的口；但看事情的需要，說造就人的話，使聽眾獲得恩寵（*gratia*）。」所以，除了基督以外，其他人似乎也可以成為教會之首或頭。

3.此外，基督因為監管教會，不僅稱為（教會之）首，而且也稱為「牧人」（《若望福音》第十章14節；《希伯來書》第十三章20節）和「根基或基石」（《格林多前書》第三章11節）。可是，基督並沒有把這「牧人」的名稱保留給自己，按照

《伯多祿前書》第五章4節所說的：「這樣，當眾牧人的首領出現時，你們必要領受那不朽的光榮的花冠。」基督也沒有把根基或基石（fundamentum）」的名稱保留給自己，按照《默示錄》第二十一章14節所說的：「天上的耶路撒冷聖城的城牆有十二座基石或根基。」所以，基督似乎也沒有把「首或頭」的名稱保留給自己。

反之 《哥羅森書》第二章19節卻說：「其實是由於教會的頭，全身才能賴關節和經絡，獲得滋養而互相聯結，藉天主所賜的生長力而生長。」可是，這些話卻只能適用於基督。所以，唯有基督才是教會的頭或首。

正解 我解答如下：頭之影響其他肢體，有兩種方式。一種方式是用某種內在的影響，即如同有推動和感覺的能力，從頭伸展到其他肢體中。另一種方式是基於某種外在的治理，即如同憑藉位於頭部的視覺和其他覺官，人在外在行為方面接受指導。

恩寵的內在影響力唯有出自基督，基督的人性基於與天主性的結合，有使人成義的能力。可是，恩寵在外在的治理方面對教會肢體的影響，可能適用於其他人。依此，其他人能被稱為教會的頭或首，按照《亞毛斯》第六章1節所說的：「他們自命為諸民之首。」可是，這與基督（之為首或頭）卻有所不同。首先是基於這一點，即基督在各地方、各時代和各種境界，是所有屬於教會之人的首或頭；而其他人之稱為頭或首，卻是按照特殊的地區，例如：主教稱為自己所轄堂區的頭或首；或者是按照固定時期，例如：教宗之為整個教會之頭或首，這是在他擔任教宗職的時期；或者是按照固定的境界，即他們之為頭或首，是在現世旅途的境界。其次，是根據這一

點，即基督是由於自己的德能和權威而為教會的頭或首；其他人之稱為頭或首，則因為他們代表基督，按照《格林多後書》第二章10節所說的：「因為我所寬恕的，如果我曾寬恕過什麼，是為你們的緣故，並且是代表基督或以基督的名義（in persona Christi）」；以及按照《格林多後書》第五章20節所說的：「所以我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們勸勉世人。」

釋疑 1.那些話的根據，是從外在的治理來理解「頭或首」的意義，就像說國王為自己國家的頭或首一樣。

2.人不是以注入其內的方式給人恩寵，而是以外在勸導的方式，使人去作與恩寵有關的事。

3.正如奧斯定在《若望福音釋義》第四十六講，關於第十章11節所說的：「如果教會的許多首長都是牧人，除非因為他們都是那唯一牧人的肢體，怎能是只有一位牧人呢？」同樣地，其他人能稱為根基或基石和頭或首，因為他們都是那唯一頭或首和那唯一根基或基石的肢體。可是，正如奧斯定在同書（第四十七講，關於第十章14節）所說的：「祂（基督）是牧人，並把這『是牧人』給予自己的肢體；可是我們中卻沒有一個人稱自己為（羊棧的）門，祂把這『是門』持為自己所專有的。」其所以如此，是由於在「門」的意義中含有主要的權威，因為所有的人都是經由門而進入屋內；而我們是藉著、或經由基督，進入現今所站立的這恩寵中（《羅馬書》第五章2節）；可是，在上述（牧人、根基等）其它名稱中，不僅能含有主要的權威，而且也能含有次要的權威。

第七節 魔鬼是不是惡人之首

有關第七節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎不是惡人之首或頭。因為：

1. 輸送感覺和變動到肢體內，這屬於首或頭的本質，正如關於《厄弗所書》第一章22節的「使祂在教會內作至上的首或頭」，一項「註解」（拉丁通行本註解）所說的。可是，魔鬼卻沒有輸送惡的能力，因為惡出自犯罪者的意志。所以，魔鬼不能稱為惡人的首或頭。

2. 此外，人無論犯什麼罪，都成為惡人。可是，並不是一切的罪都來自魔鬼。顯然地，魔鬼的罪就是如此，因為魔鬼並不是基於其他魔鬼的誘導而犯罪。同樣地，也不是人的一切罪都來自魔鬼，因為《論聖教信端》第八十二章說：並不是我們一切的邪惡思想，常常因魔鬼的唆使而起；而屢次是由我們的自由抉擇而生。」所以，魔鬼並不是一切惡人的首或頭。

3. 此外，一個身體之上只有一個頭。可是，似乎沒有什麼是全體惡人集合為一之處，「因為罪惡有時與罪惡相反」，因為罪惡有時是出自不同的缺點，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。所以，魔鬼不能稱為一切惡人的首或頭。

反之 關於《約伯傳》第十八章17節的「他的紀念必由地上消滅」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這是針對每一個惡人說的，使他回到自己的首或頭，即是回到魔鬼那裡。」

正解 我解答如下：正如前面第六節所說過的，頭不僅由肢體的內部影響肢體，而且也加以外在的管制，指導肢體的行動達到某種目的。所以，一個人可以如此稱為一群眾或團體的首或頭：即或者兼依內在影響，和外在管制或治理兩種方式，基督就是如此為教會的首或頭，正如前面第六節所說的；或者只依

外在的管制或治理，任何首長都是如此為隸屬於自己之群眾或團體的首或頭。魔鬼就是依此方式稱為一切惡人的首或頭；因為，正如《約伯傳》第四十一章25節所說的：「他在一切驕傲之子中稱王。」

管制或治理者所從事的，就是領導他所治理的人達到自己的目的。可是，魔鬼的目的，就是使理性的受造物背叛天主；所以，他從起初就誘惑人不聽天主的命令（《創世紀》第三章）。可是，「背叛天主」之稱為目的或有目的的性質，是因為它是在自由的形像或外表下為人所欲求，按照《耶肋米亞》第二章20節所說的：「的確，從古以來，你就折斷了你的軛，掙斷了你的繩索說：我不服從。」幾時人犯罪而被導向這一目的，就陷於魔鬼的統治和管轄之下。由此而說，魔鬼是他們的首或頭。

釋疑 1.雖然魔鬼不是從理性心靈的內部來影響它，不過，卻是以提示的方式引導它向惡。

2.統治者並非常常提示每一個人來服從自己的旨意，而是提供給一切人自己旨意的標記：一些人因受到激勵而隨從它，另一些人卻自動自發地隨從它；正如士兵們即使沒有人勸說，也會跟隨司令官的旗幟。所以，魔鬼的第一個罪或最初的罪，「因為魔鬼從起初就犯罪」，正如《若望壹書》第三章8節所說的，就是如此呈現在一切人之前，讓他們效法；其中一些人因魔鬼的提示而效法；另一些人則自動自發地效法，未經任何提示。魔鬼就是如此為一切惡人的首或頭，因為他們都效法魔鬼，按照《智慧篇》第二章24及25節所說的：「因魔鬼的嫉妒，死亡才進入了世界；但那些與魔鬼結緣的人，都效法他。」

3.雖然一切的罪，因轉向不同的無常的善而彼此不同；但在背離天主這一點上，卻彼此相同。

第八節 假基督是不是惡人之首

有關第八節，我們討論如下：

質疑 假基督（Antichristus，反對基督者、敵對者）似乎不是惡人之首或頭。因為：

1. 一個身體並沒有多個不同的頭。可是，魔鬼已是諸惡人的首或頭。所以，假基督不是他們的首或頭。

2. 此外，假基督是魔鬼的肢體。可是，頭與肢體不同。所以，假基督不是惡人的首或頭。

3. 此外，頭影響肢體。可是，假基督卻並不影響在他以前的惡人。所以，假基督不是惡人的首或頭。

反之 關於《約伯傳》第二十一章29節的「你們去問任何一個過路的人」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「當他述說一切惡人的身體時，忽然把話轉向一切惡人的首或頭，即假基督。」

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，在自然的頭內共有三點，即是：次序（ordo）、成全（perfectio）和影響的能力。可是，就時間的次序而言，並不稱假基督為惡人的首或頭，好似假基督的罪在先，如同魔鬼的罪在先一樣。

同樣地，也不是由於影響的能力，稱假基督為惡人的首或頭。因為如果假基督用外在的引誘，使一些同時期的人轉向惡，但那些在他之先的人，卻不是因受他的引誘而轉向惡，也不是效法他的惡。所以，按照此一點，不能稱假基督為一切惡人的首或頭，而只能稱之為一些惡人的首或頭。

所以，只還留有一點，即是稱假基督為一切惡人的首或頭，是由於在惡方面的成全或圓滿（perfectio malitiae）。因此，關於《得撒洛尼後書》第二章4節的「他（假基督）宣布

自己是神」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「正如『在基督內住有整個圓滿的天主性』（《哥羅森書》第二章9節）；同樣地，在假基督內，也住有整個圓滿的惡」。誠然這不是說魔鬼取了假基督的人性，使它與自己的位格合而為一，如同天主聖子取了基督的人性一樣；而是因為魔鬼藉著提示或引誘，以比對待一般人更高超的方式，將自己的惡輸入假基督內。依此，其他在假基督以前的一切惡人，都有如是假基督的預像（figura），按照《得撒洛尼後書》第二章七節所說的：「罪惡的奧祕（mysterium）已經在活動。」

釋疑 1.魔鬼和假基督並不是兩個首或頭，而是一個：因為稱假基督為首或頭，是因為有圓滿的魔鬼的邪惡植入在他內。因此，關於《得撒洛尼後書》第二章4節的「他（假基督）宣布自己是神」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「在他（假基督）內，將有一切惡人的首或頭進駐，即是那在一切驕傲之子中稱王的魔鬼。」說魔鬼在假基督內，不是藉著位格的合而為一，也不是藉著本身居住在其內，因為「唯有天主聖三深入心靈之中」，正如《論聖教信端》第八十三章所說的；而是藉惡的效果。

2.正如：「基督的頭是天主」（《格林多前書》第十一章3節），而「祂（基督）自己是教會的頭」（《哥羅森書》第一章18節），如同前面**第一節釋疑**2.所說的；同樣地，假基督是魔鬼的肢體，而他自己卻也是惡人的頭。

3.稱假基督為一切惡人的首或頭，不是由於（他與魔鬼對一切惡人的）影響相似，而是根據成全的相似（similitudo；按：指假基督也有圓滿的惡，位於一切惡者之首或頂端）。因為在假基督內，魔鬼好似將自己的惡施展或引到頂端或盡頭（caput），就像說當一個人成全或圓滿完成自己的計劃時，就說他將計劃執行或引到頂端或盡頭。

第九題

概論基督的知識

一分爲四節一

然後要討論的是基督的知識（參看第七題引言）。

關於基督的知識，可以討論兩點：第一，論基督曾有何種知識；第二，論基督的每一種知識（第十題）。（按：以後幾題的討論，主要著眼於基督在世時所有的知識。因此，關鍵性的動詞多用過去式。）

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、除了天主的知識以外，基督是否曾有其它的知識。
- 二、基督是否曾有（天鄉）獲享真福者，或享見天主者的知識。
- 三、基督是否曾有置入的，或灌輸的知識。
- 四、基督是否曾有求得的知識。

第一節 除了天主的知識以外，基督是否曾有其它的知識

有關第一節，我們討論如下：

質疑 除了天主的知識以外，基督（在世時）似乎未曾有其它的知識。因爲：

1. 需要有知識，是爲藉著知識而認知事物。可是，藉著天主的知識，基督已認知一切。所以，基督有其它的知識，似乎是多餘的。

2. 此外，微弱的光由於強烈的光而暗淡無光。可是，一切受造的知識，與天主的非受造的知識相比較，就如同微弱的光與強烈的光相比較一樣。所以，在基督內，除了天主的知識以外，並沒有其它的知識光照或發光。

3.此外，人性與天主性的合而為一，是成就在（天主的）位格內，正如前面**第二題第二節**所指明的。可是，一些人主張基督有某種「合而為一的知識」，並藉著這種知識比其他任何人，更完全地知道那屬於天主降生成人的奧蹟的一切。既然在（天主）位格內的合而為一，包括兩種本性；所以，在基督內似乎不是有兩種知識，而是只有兼屬於兩種本性的一種知識。

反之 盎博羅修在《論天主降生成人》第七章說：「天主在肉身內，攝取了完整的人性；祂取得了人的覺識，但不是自我膨脹的肉身的或肉性的覺識。」可是，受造的知識卻屬於人的覺識。所以，除了天主的知識以外，基督似乎還有其它的知識。

正解 我解答如下：正如前面**第五題**所指明的，天主聖子攝取了完整的人性；即是說，不僅攝取了人的身體，而且也攝取了人的魂（anima）：不只感覺方面的魂或覺魂（anima sensitiva），而且也包括理性方面的魂或靈魂（anima rationalis）。所以，基督應該有受造的知識，這有三點理由。第一，由於靈魂的完美；因為就靈魂本身而言，針對認識可理解的事物，靈魂是在潛能狀態：因為「靈魂如同一塊未寫任何字的白板」（亞里斯多德，《靈魂論》卷三第四章）；可是卻能在其上寫字。這是基於「可能理智」（intellectus possibilis）的緣故，因為「在（靈魂的）可能理智內形成一切」，正如《靈魂論》卷三第五章所說的。可是那在潛能狀態者，除非藉行動而被導入或進入現實狀態，便是不完美的。天主聖子不宜攝取不完美的人性，而應該攝取完美的人性；有如藉著這完美的人性，整個人類應被導入完美的地步。所以，基督的靈魂應該藉著原本屬於自己完美的某種知識，而是完美的。所以，在基督內，除了天主的知識以外，還應該有其它的知識。否則，基督的靈魂反而不如其

他諸人所有的一切靈魂完美了。

第二，由於任何物都是爲了自己的活動而存在，正如《天地論》卷二第三章所說的。所以，假如基督不憑藉靈魂而有理解活動，那麼基督就是徒然具有理智的魂或靈魂了。而理解屬於受造的知識。

第三，因爲有某種受造的知識屬於人靈魂的本性，即是那我們藉以自然認識第一原理的知識；因爲我們於此是取「知識」一詞的廣義，以它指人理智的任何認知。可是凡屬於自然或本性者，基督都不缺少，因爲祂取了整個人性，正如前面第五題所說的。所以，在第六次大公會議（680～681年）中，那些否認在基督內有兩種知識或兩種智慧的人們的主張，受到了譴責。

釋疑 1. 基督藉著天主的知識認知一切，是用非受造的活動，而非受造的活動即是天主的本體，因爲天主的理解活動（intellegere）就是天主的本體，正如《形上學》卷十二第六章所證明的。因此，這種行動不可能是基督所有的人之靈魂的行動，因爲它屬於另一種本性或性體。所以，假如除了天主的知識以外，基督的靈魂並沒有其它的知識，那麼靈魂就一無所知了。如此則是徒然攝取了靈魂，因爲「任何物都是爲了自己的活動而存在」（《天地論》卷二第三章）。

2. 如果兩種光屬於同一秩序或性質，強烈的光會使微弱的光暗淡無光，例如：太陽的光使蠟燭的光暗淡無光，二者都同屬於（本身發光的）光體這一秩序。可是，如果強烈的光屬於（本身發光的）光體秩序，而微弱的光卻屬於因被光照而發光的光體的秩序，那麼強烈的光並不使微弱的光暗淡無光，反而加強它，例如：太陽的光加強天空的光。就是以此方式，在基督的靈魂內，知識的光不僅不會因天主知識的光而暗淡無

光，反而更加光明，因為天主知識的光是「那進入這世界的普照每人的真光」，正如《若望福音》第一章9節所說的。

3.是從被結合為一者方面，主張在基督內有知識，這兼與天主性和人性有關；基此，藉著那使天主的和人的位格是同一個位格的合而為一，凡屬於天主的，也歸於人；而凡屬於人的，也歸於天主，正如前面第二題第六節質疑3.所說的。可是，從合而為一本身方面，就不能主張在基督內有什麼知識。因為這種合而為一是指向或止於位格的存在（esse personale）；而知識之屬於位格，則是由於某種本性（天主性或人性）的緣故。

第二節 在基督內是否曾有（天鄉）獲享真福者，或享見天主者的知識

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎未曾有（天鄉）獲享真福者（beati），或享見天主者（comprehensores）的知識。因為：

1.獲享真福者的知識是藉分有天主的光，按照《聖詠》第三十六篇10節所說的：「藉你（天主）的光明才能把光明看見。」可是，基督所曾有的光，不是分有的光，而是真實存留在己內的天主性本身；按照《哥羅森書》第二章9節所說的：「在基督內真實地住有整個圓滿的天主性。」所以，在基督內未曾有獲享真福者的知識。

2.此外，獲享真福者的知識，使他們成為真福或有福之人，按照《若望福音》第十七章3節所說的：「永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。」而基督此人，是為真福或有福之人，則是因為祂在（聖子的）位格內與天主合而為一；按照《聖詠》第六十五篇5節所說的：「你所選拔和攝取的人，真是有福。」所以，不應該主張在基督內有獲享真福者的知識。

3.此外，歸於人的知識有兩種：一種是根據或按照本性的，另一種是超越本性的。可是，獲享真福者的知識，在於享見天主；這種知識並不是按照人的本性，而是超越人的本性。可是在基督內，曾有另一種更健全和更高超的超越人之本性的知識，即是天主的知識。所以，在基督內，不應該曾有獲享真福者的知識。

反之 獲享真福者的知識，在於享見或認識天主。可是，基督卻完全認識天主，即使就其為人而言，也是如此；按照《若望福音》第八章55節所說的：「我（基督）認識祂（天主），也遵守祂的話。」所以，在基督內，曾有獲享真福者的知識。

正解 我解答如下：那可能有者或在潛能狀態者，是因那實際有者或在現實狀態者，而成爲實際有者或在現實狀態者；因爲那使其它物變熱者，本身應該是熱的或有熱之物。可是，獲享真福者的知識在於享見天主，而針對這種知識，人是在潛能狀態，並以它爲要達到的目的。因爲理性受造物之能有這種真福的知識，是由於人是按照天主的肖像造成的。可是，人是藉著基督的人性而被導向和獲致這真福的目的，按照《希伯來書》第二章10節所說的：「其實那爲萬物的終向和萬物根源的天主，既領導眾子進入光榮，藉苦難來成全拯救眾子的首領基督，也是適當的。」所以，將那在於享見天主的知識，以極爲卓越的方式歸於基督其人，這也是應該的：因爲原因應該常常優於和先於效果。

釋疑 1.天主性是根據位格，並非根據性體或本性，而與基督的人性相結合。可是，在位格唯一或基督只有一個位格的情形下，仍保留有本性或性體的差別。所以，作爲人性之部分的基

督的靈魂，是藉分有來自天主性的光，而得以獲致真福知識，並以這知識享見天主的本體。

2. 基於合而為一本身，基督其人因非受造的真福而為真福之人；正如祂基於合而為一而為天主。可是，除了非受造的真福以外，在基督的人性內，卻也應該有某種受造的真福，這種真福使祂的靈魂固定於人性的最後目的。

3. 從一方面來看，享見天主或真福知識，超越靈魂的本性；這是因為靈魂用自己固有的能力，無法臻於這種知識。可是從另一方面來看，卻也按照或合乎靈魂的本性；這是因為靈魂的本性可以收受或容納這種知識，因為靈魂是按照天主的肖像造成的，正如前面正解所說的。可是，非受造的知識，無論從哪一方面來看，卻都完全超越人之靈魂的本性。

第三節 真福知識之外，基督是否還有其它灌輸的知識

有關第三節，我們討論如下：

質疑 真福知識之外，基督似乎沒有其它「灌輸的知識」(scientia indita vel infusa)。因為：

1. 其它一切受造的知識與真福知識相比較，就如同不完美者與完美者相比較一樣。可是哪裡有完美的知識，就會排除不完美的知識；如同面對面的顯明的觀看，排除信德的模糊不清的，或像謎一樣的觀看，正如《格林多前書》第十三章10至12節所指明的。所以，既然在基督內已有真福知識，正如前面第二節所說的，那麼，在祂內似乎不能再有其它灌輸的知識。

2. 此外，較不完美的認知方式，是在準備較為完美的認知方式；例如，藉「辯證方式的推論」(syllogismus dialecticus)而獲得的見解或意見 (opinio)，是在準備藉「證明方式的推論」(syllogismus demonstrativus) 而獲得的知識或學識。既已有了完美或完成 (perfectio)，就不再需要準備，如同既已達到了目的

或終點，就不再需要繼續動了一樣。由於其它任何受造的知識與真福知識相比較，如同不完美者與完美者相比較，以及如同準備與目的相比較一樣。所以，基督既已有了真福知識，似乎就不再需要其它的知識了。

3.此外，正如身體的質料（*materia*）針對（獲得）感性的形式（*forma sensibilis*），是在潛能狀態；同樣地，可能理智（*intellectus possibilis*）針對理智或智性的形式（*forma intelligibilis*），也是在潛能狀態。可是，身體的質料不能同時接受兩種感性的形式，即一較為完美的，一較不完美的。所以，靈魂也不能同時接受兩種知識，即一較為完美的，一較不完美的。如此則結論與前相同。

反之 《哥羅森書》第二章3節卻說：「在基督內，蘊藏著智慧和知識的一切寶藏。」

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，天主聖言所攝取的人性，不應該是不完美的。可是，一切在潛能狀態者，除非被導入或成爲現實，便是不完美的。可是，針對一切可理解之物，人的可能理智是在潛能狀態，並藉可理解的像或理象（*species intelligibiles*）被導入或成爲現實，而理象就是滿全或充實可能理智的形式，正如《靈魂論》卷三第八章所指明的。所以，應該肯定在基督內有灌輸的知識，即是與天主聖言在其位格內合而爲一的基督的靈魂，關於可能理智在潛能狀態所針對的一切事物，都有爲天主聖言所刻入或植入的理象；正如連天使的靈智，在萬物受造之初，也有爲天主聖言所刻入或植入的萬物的理象，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章所指明的。所以，按照同一奧斯定在同書卷四第二十二章所說的，正如肯定在天使內有兩種知識：一是所謂「清晨的」

(matutina) 知識，天使用它在聖言內認知萬物；一是所謂「傍晚的」(vespertina) 知識，天使用它在萬物固有的本性中，藉植入自己內的理象認知萬物。同樣地，在基督內，除了非受造的天主的知識以外，在靈魂方面也有真福的知識：基督用它認知聖言，並在聖言內認知萬物；以及也有植入的或灌輸的知識：基督用在萬物固有的本性中，藉相稱於人之靈智的理象認知萬物。

釋疑 1. 信德的不完美的觀看，在自己的本質或定義中，含有與顯明的觀看相反的因素；因為按照信德的定義，其對象是未見或不在眼前之物，正如前面**第二集第二部第一題第四節**所說的。可是，藉灌輸的理象而有的知識，本身並不含有與真福知識相反的因素。所以二者情形不同。

2. 準備與完美或完成的關係有兩種：一是如同達到完美的途徑或方法，一是如同出自完美的效果。因為熱準備物質接受火的形式；可是在有了火的形式之後，熱並不會停止，反而繼續存在，有如是這種形式的效果。同樣地，藉由辯證方式的推論所產生的見解或意見，是達到藉由證明方式的推論所求得的知識的途徑；可是在求得了知識之後，那藉辯證方式的推論而有的認知仍能存留，有如是那從原因出發而獲得證明的知識的後續或效果；因為那認知原因的，既已認知原因，就更能認知那些辯證式推論所根據的蓋然的，或可能如此的外在表記，或跡象。同樣地，在基督內，與真福知識相偕的，也保留有灌輸的知識，它不是達到真福的途徑，而有如是藉真福而獲得鞏固的知識。

3. 真福的知識並不是藉相似天主本體的像，或藉那些在天主本體內所認知之事物的像而形成，正如**第一集第十二題第二及第九節**的討論所指明的；這種知識乃是直接對天主本體的認

知，即藉天主的本體與眞福靈智的合而爲一，如同藉被理解者與理解者的合而爲一。天主的本體超越一切受造物的形式。所以，與這極爲卓越的形式一起，在具備理性的靈智內，同時有相稱於自己性體的理象存在，其間並無衝突。

第四節 在基督內是否曾有求得的經驗知識

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎未曾有求得的經驗知識（*scientia acquisita experimentalis*）。因爲：

1. 凡宜於基督的，都以極卓越的方式爲祂所有。可是，基督卻未曾有極卓越的求得的知識，因爲祂未曾求學以獲得極完美的知識；因爲《若望福音》第七章十五節說：「猶太人都驚訝說：這人沒有進過學，怎麼通曉經書呢？」所以，在基督內，似乎未曾有求得的知識。

2. 此外，凡是圓滿無缺者，就不能再給它增添什麼。可是，基督靈魂的能力已充滿爲天主所灌輸的理象，正如前面第三節所說的。所以，不能再爲祂的靈魂增添求得的理象。

3. 此外，凡已有知識習性者，不會因由感官所接受的資料而獲得新的習性，否則在同一主體內，便同時有同樣的或相同種類的兩種形式；其實只是先有的習性因而獲得鞏固和增長。既然基督已經有了灌輸的知識的習性，所以，不會因自己用感官所察覺者而獲得其它新的知識。

反之 《希伯來書》第五章8章說：「祂雖然是天主子，卻由所受的苦學習了服從。」而那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是說，祂經歷了這一切。」所以，在基督內曾有經驗知識；而經驗知識是求得的知識。

正解 我解答如下：正如前面第四題第二節質疑2.和第五題所已指明的，「凡是天主植入我們的本性內的」，天主聖言所攝取的人性都一無所缺。可是顯然地，天主在我們的本性內，不僅植入了可能理智（*intellectus possibilis*），而且也植入了主動理智（*intellectus agens*）。所以，應該說：在基督的靈魂內，不僅曾有可能理智，而且也曾有主動理智。如果在其他物內，「天主和自然不做無益或無用之事」，正如哲學家在《天地論》卷一第四章所說的；那麼在基督的靈魂內，更不會有什麼是無益的或無用的。可是，凡沒有自己的活動的，都是無益的或無用的，因為「萬物都是為了自己的活動而存在」，正如《天地論》卷二第三章所說的。可是，主動理智的固有活動，就是從心象（*phantasmata*，想像力的像或內容）中抽出理象，並使這理象現實或實際受到認知或領悟。所以《靈魂論》卷三第五章說：「主動理智是那用以創作或形成一切者」。所以，依此必須說，在基督內曾有某些理象，它們藉主動理智的行動被形成，並被接受在可能理智內。這即是說在祂內有求得的知識，一些人稱它為經驗知識。

雖然，我在它處（《語錄四卷註釋》卷三第十四及第十八題）會有不同的撰述，可是應該說在基督內曾有求得的知識。這是按照人所固有的（認知）方式而有的知識，無論是從接受知識的主體，或是從形成知識的主動原因方面，都是如此。因為肯定在基督內有這種知識，是根據主動理智的屬於人性的自然之光。而將灌輸的知識歸於人的靈魂，則是根據由上而輸入的光，這種認知方式與天使的本性相稱。至於藉以看見天主本體的真福知識，則只有為天主是固有的和自然的，正如第一集第十二題第四節所說的。

釋疑 1.求得知識的方式有兩種，即是自己探尋（*invenire*）與

向別人學習 (addiscere)，探尋的方式是首要的，而學習的方式是次要的。所以，《倫理學》卷一第四章說：「那自己領悟一切的才是最好的，那善於聽從講解者的則是好的。」所以，優先歸於基督的，是藉自己探尋而有求得的知識，而非藉向別人學習；尤其是因為天主將基督賜給人作萬眾的導師，按照《岳厄爾》第二章23節所說的：「你們應喜樂於上主你們的天主，因為祂賜給了你們公義的導師 (Doctor)。」

2. 人的靈智 (mens) 有兩種關係。一種是與高於自己者的關係；按照這一關係，基督的靈魂滿盈灌輸的知識。靈智的另一種關係，是與低於自己者的關係，即是與心象的關係，心象依其本性是藉主動理智的能力來推動人的靈智；按照這一關係，基督的靈魂也應該充滿知識。這不是說先有的圓滿知識本身不能滿足人的靈智；而是說，即使按照與心象的關係，靈智也應該獲得完美或成全。

3. 求得的或練就的習性，與灌輸的習性，二者性質（或種類）並不相同。因為知識習性的求得，是藉人的靈智與心象的關係。所以，不能按照同一關係求得別的知識習性。可是灌輸的知識習性，性質卻不相同，它是從上面而降到靈魂上，並不是按照心象的比例或與心象做比較。所以，關於這兩種習性，情形並不相同。

第十題

論基督靈魂的真福知識

一分爲四節一

然後要討論的是上述每一種知識（參看第九題引言）。可是，由於在第一集第十四題已經討論了天主的知識，現在尚待討論的其它知識計有：第一，論真福知識；第二，論灌輸的知識（第十一題）；第三，論求得的知識（第十二題）。關於享見天主的真福知識，在第一集第十二題已多所討論，現在只須審思其中那些與基督的靈魂有關者。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督的靈魂是否曾洞悉天主聖言或天主的本體。
- 二、基督的靈魂是不是在天主聖言內認知了一切。
- 三、基督的靈魂是不是在天主聖言內也認知了無限。
- 四、基督的靈魂是否比其它任何受造物，更清晰地看見天主聖言或天主的本體。

第一節 無論過去或現在，基督的靈魂是否洞悉天主聖言或天主的本體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂，過去（在世時）似曾洞悉，以及現在（在天上）似也洞悉（comprehendere，掌握、瞭若指掌、一目瞭然、一覽無遺、透視、洞見）天主聖言或天主的本體。因為：

1. 依希道《語錄》卷一第三章說：「天主聖三只被自己和所攝取的人性認知。」所以，在天主聖三所固有的認識自己的知識上，被攝取的人與天主聖三相通或一樣。可是，這種知識是洞見或「洞悉的知識」（notitia comprehensionis）。所以，基

督的靈魂似乎洞悉天主的本體。

2.此外，在位格內與天主合而為一，大於憑藉享見與天主合而為一。可是，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六章所說的：「整個天主性，在天主三位的一位內，與在基督內的人性合而為一。」所以，整個天主性遠更為基督的靈魂所享見。如此則基督的靈魂似乎洞見或洞悉天主的本體。

3.此外，「那因（天主的）本性而屬於天主子的，也因恩寵而屬於人子（基督）」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷一第十三章所說的。可是洞見天主的本體，因（天主的）本性而歸於天主子，所以也因恩寵而歸於人子。如此則基督的靈魂似乎因恩寵，而洞見或洞悉天主聖言。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第十五題說：「凡洞見或全面看見自己者，對自己來說，都是有限的。」可是，天主的本體與基督的靈魂相比較，並不是有限的，因為天主的本體無限地超越基督的靈魂。所以，基督的靈魂並不洞見或洞悉天主聖言。

正解 我解答如下：正如前面第二題第一節所指明的。天主的本性與人的本性在基督之位格內的合而為一，是如此完成的：兩種本性都保留自己的特質，沒有混合。也就是說：「非受造的仍然是非受造的，而受造的仍然是在受造者的範圍內」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第三章所說的。可是，受造物不可能洞見天主的本體，正如第一集第十二題第七節所說的：因為有限者不可能洞見無限者。所以應該說，基督的靈魂絕對不會洞見或洞悉天主的本體。

釋疑 1.在認知天主聖三的知識上，被攝取的人與天主聖三並

列，不是由於洞悉，而是因為人的認知超越其他受造物的認知。

2.即使在那完成於（基督）位格內的合而為一，人的本性也非洞見天主聖言或天主的本性。雖然整個天主的本性在天主聖子的位格內，與人的本性合而為一；可是，並不是整個天主性的德能，受到人性的限制或封閉。所以，奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中說：「我願意你知道，這並不是教會的道理，即是天主之進入肉體，宛如使天主放棄或喪失了對宇宙的治理，或者把這好似經過緊縮和精簡的治理，轉讓給那微小的身體。」同樣地，基督的靈魂也看見天主的整個本體，卻不是洞見那本體，因為不是完完全全地（totaliter，全面地和洞徹地）看見那本體；即是說，未能完全達到天主本體可被看見或認知的廣、深地步，正如第一集第十二題第七節所闡明的。

3.奧斯定的那些話，是針對合而為一的恩寵而說的；按照這一恩寵，一切根據天主性而歸於天主子的稱述，也可以歸於人子，這是由於同一基體或位格的緣故。按照此一說法，確實能說人子是洞見天主本體者，但不是根據靈魂，而是根據天主性。按照此一方式，也可以說，人子是創造者。

第二節 基督的靈魂是否在天主聖言內認知一切

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎並非在天主聖言內認知一切。因為：

1.《馬爾谷福音》第十三章32節說：「至於那日子和那時刻，卻沒有人知道，除父外，天上的天使也不知道，連子也不知道。」所以，基督的靈魂並非在天主聖言內知道一切。

2.此外，人愈完善地認知某種原理或根本，在那種原理或根本內所認知的事物也愈多。可是，天主卻比基督的靈魂更完善地看見自己的本體。所以，天主在聖言內所認知的，多於

基督的靈魂在聖言內所認知的。所以，基督的靈魂並非在聖言內認知一切。

3.此外，知識的量或大小（quantitas），以可知之物的數量為標準。所以，如果基督的靈魂在聖言內知道聖言所知道的一切，那麼基督靈魂的知識便與天主的知識相等，即是受造的與非受造的相等。而這是不可能的。

反之 《默示錄》第五章12節說：「被宰殺的羔羊堪受權能和知識」；「註解」（拉丁通行本註解）對比說：「即是認知一切的知識。」

正解 我解答如下：當詢問基督在聖言內是否認知一切時，應該知道「一切」一語能有兩種解釋。一種是按其本義或狹義，用它泛指一切無論以什麼方式實際有或存在的，無論是現在有的、或未來有的、或過去有的，無論是由什麼人、在什麼時間實際做的、或說的、或想的；如此則應該說，基督的靈魂在聖言內認知一切。因為每一受造的理智都在聖言內有所認知，固然不是絕對地認知一切，可是理智愈完善地看見聖言，它所認知的事物也愈多；而每一獲得真福的理智，都會在聖言內認知有關聖言本身的一切。可是，一切都多少與基督和祂的尊位有關，因為：「萬物都屈服在祂的腳下」（《格林多前書》第十五章27節）。並且，基督也是「天主所立定的審判者，因為祂是人子」，正如《若望福音》第五章27節所說的。所以，基督的靈魂在聖言內認知無論在什麼時間實際所有的一切，也包括人的思想在內，因為祂也是思想的審判者。所以，《若望福音》第二章25節論及基督，說：「因為祂原來認識在人心內有什麼」；關於這一認知，可以如此來解釋，即它不僅是根據（基督的）天主的知識，而且也是

根據基督在聖言內所有的靈魂的知識。

另一種解釋是取「一切」一語的廣義，使它的外延不僅包括無論在什麼時間現實或實際所有的一切，而且也擴及可能有而總不會現實，或實際有的一切。其中有一些只屬於天主的能力範圍。基督的靈魂在聖言內，並不認知一切這樣的事物；因為，這無異於洞見天主所能做的一切，也就是洞見天主的能力，從而也等於是洞見天主的本體。因為是藉認知能力所能做者，來認知每一能力。可是，也有些事物不僅屬於天主的能力範圍，而且也屬於受造物的能力範圍。基督的靈魂在聖言內認知一切這樣的事物，因為基督的靈魂在聖言內洞見一切受造物的本質，所以也洞見受造物的能力和德能，以及一切屬於它們的能力範圍者。

釋疑 1.亞略和歐瑙米伍（Eunomius）認為這句話並不涉及靈魂的知識，因為他們不承認基督有靈魂，正如前面第五題第三節所說的；而是與聖子的天主的知識有關，因為他們主張在知識方面，聖子遜於聖父。可是，這種主張不能成立。因為萬物是藉著天主聖言造成的，正如《若望福音》第一章3節所說的；其中包括一切時間也是藉著祂造成的。既然都是藉著祂造成的，就沒有什麼是祂所不知道的。

所以，說祂（子）不知道審判的日期和時刻，是因為祂不讓人知道；因為按照《宗徒大事錄》第一章6至7節的記述，宗徒們曾向祂詢問這事，而祂卻不願意告訴他們。相反地，正如《創世紀》第二十二章12節所說的：「我現在知道你實在敬畏天主」，即是說「我使人知道」。至於說父知道，因為父把這知識交給了子。所以，就在「除了父」這一說法裡，隱含有子也知道的意義，而這不僅是憑藉（子的）天主性，也是憑藉（祂的）人性。因為正如金口若望《瑪竇福音論贊》第七十七篇

所推論的：「如果已讓基督其人知道較大的事，即是應該如何審判，遠更也讓他知道那較小的事，即是審判的時刻。」。

可是，奧利振卻根據「基督的身體，即教會」（《哥羅森書》第一章24節），來解釋（子不知道）這一點，即是教會不知道那時刻（《瑪竇福音釋義》第三十篇，關於第二十四章36節）。可是一些人卻說，這（子不知道）應該解作是指天主的義子，而非指天主的自然之子或親生子。

2.天主比基督的靈魂更完善地認知自己的本體，因為天主洞見自己的本體。所以，天主認知一切；不僅認知一切無論在什麼時間現實或實際存在者，這種認知稱為「看見的知識」（*scientia visionis*）；而且也認知一切祂可能做的，這種認知稱為「單純的領悟」（*simplex intelligentia*），正如第一集第十四題第九節所說的。所以，基督的靈魂知道天主在自己內，用看見的知識所認知的一切；卻並非知道天主用單純的領悟所認知的一切。如此則天主在自己內所知道的，多於基督的靈魂所知道的。

3.知識的量或大小不僅以可知之物的數量為依據，而且也要注意認知之清晰程度。所以，就可知之物的數量而言，雖然基督的靈魂在天主聖言內所有的知識，與天主本身所有的看見的知識相等；可是就知識之清晰程度而言，天主的知識卻無限地超越基督的靈魂的知識。因為不僅就認知的方式而言，而且也就可知之物的數量而言，天主理智的非受造之光，都無限地超越基督的靈魂所領受的任何受造之光，正如前面正解和釋疑2.所說的。

第三節 基督的靈魂是否能在天主聖言內認知無限

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎不能在天主聖言內認知無限（*infinitum*，沒有限制、沒有盡頭或界限）。因為：

1. 認知無限相反無限之定義；因為《物理學》卷三第六章說：「所謂無限，就是其數量（*quantitas*）為衡量者來說，常有不盡之處或衡量不到之處。」可是，定義與被定義者，或定義所涉及之物，彼此不可能分開或不符，否則便是互相矛盾者同時並存。（按：如「人是理性動物」這一定義，不可能與「人」或那是人者分開或不符，否則便形成「人是理性動物」和「人不是理性動物」二互相矛盾命題同時並存。因此，就像「無限」一樣，那是無限者也應該是「常有衡量不到之處」。）所以，基督的靈魂不可能知道無限。

2. 此外，認知無限的知識是無限的。可是，基督的靈魂的知識卻不可能是無限的：因為基督的靈魂既是受造物，其能力應該是有限的。所以，基督的靈魂不能認知無限。

3. 此外，不可能有什麼比無限更大者。可是絕對地說來，天主的知識所包括的，多於或大於基督的靈魂的知識所包括的，正如前面第二節所說的。所以，基督的靈魂並不認知無限。

反之 基督的靈魂認知自己的整個能力，以及這能力所能及的一切。可是，基督的靈魂卻能洗淨無限的罪過；按照《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，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過。」所以，基督的靈魂認知無限。

正解 我解答如下：知識只不過是認知物（*ens*）而已，因為「物」與（認知的對象）「真」可以互換。可是，所謂「物」，有

兩種解釋方式：一種方式是絕對地，用「物」指現實或實際存在之物（ens actu）；另一種方式是相對地，以「物」指在潛能中之物或可能存在之物（ens in potentia）。由於每一物之被認知，是基於它是現實或實際存在之物，而非基於它是可能存在之物，正如《形上學》卷九第九章所說的。所以，知識首先而主要地是關於現實或實際存在之物，只次要地也是關於可能存在之物；而可能存在之物之可能被認知，不是基於它本身，而是基於其潛能或可能存在所寄托之物被認知。（按：如我們知道某一作者將來可能會寫一長篇小說。這將來可能有的長篇小說其能被我們預見或預知，不是基於自己，而是基於其可能之作者為我們所認知；換言之，由於我們認識這作者，我們的認知才及於他將來可能寫的長篇小說。）

所以，就知識的第一種方式（針對現實存在者）而言，基督的靈魂並不認知無限；因為實際上沒有現實存在的無限，縱然把無論在什麼時間有的現實存在者統括在一起，也是如此。這是因為有生（generatio）與滅（corruptio）的境界，並非無限地延續。所以，不僅那些沒有生與滅之物有一定的數目，而且連有生與滅之物也是如此。可是，就認知的第二種方式（針對可能存在者）而言，基督的靈魂在天主聖言內認知無限。因為正如前面第二節所說的，基督的靈魂知道那在受造物的能力範圍內的一切。因此，由於在受造物的能力範圍內有無限多的可能事物、或有可能性的無限，所以基督的靈魂按照此一方式知道無限，而其知道有如是用（上述）「單純的領悟」，而非用「看見的知識」。

釋疑 1. 正如第一集第七題第一節所說的，所謂「無限或沒有限制」，可從兩方面來看。一方面是依形式的性質。如此所謂「無限」，是取其消極或單純否定的意義（negative）；即是說，那

是「形式」或「現實」者，不受那承受它的質料或主體的限制。這種無限本身，由於其完美的現實，是最可知的，雖然不是受造物之有限能力所能洞悉的；因為天主就是如此被稱為無限的。基督的靈魂認知這種無限，雖然不能洞悉。

另一方面，所謂「無限或沒有限制」是根據質料的承受能力或潛能。如此所謂「無限」，是取其欠缺的意義（*privative*）；這是因為質料沒有它本來該有的形式。數量之無限（*infinitum in quantitate*）就是這種無限，這種的無限依其本身性質無從得知，這是因為它有如是沒有形式的質料，正如《物理學》卷三第六章所說的；而一切知識卻是藉由形式或現實而成。所以，依此而論，設若應該按照被認知之物的實際情形或存在方式去認知這種無限，則不可能認知；因為這種無限本身是一部分接一部分地延續下去，正如《物理學》卷三第六章所說的。如此則對「衡量無限之數量者來說」，即是對一部分接一部分地衡量者來說，確實是「常有衡量不到之處，或不盡之處」。可是，正如理智可按非物質的方式，衡量有質料的物或物質物，並按一統的方式衡量許多物；同樣，理智能知道無限物，但不是按無限物本身的方式，而是按有限的方式，致使那些本身是無限者或沒有限制者，在認知者的理智中，卻成為有限者或有限制者。按照此一方式，基督的靈魂知道無限或沒有限制者；即是說，不是一個一個地或一部分一部分地，而是把它們統括在一個總體內。例如，在一個原本含有無限可能性的受造物內，或在其潛能中，預先存在有「無限」的受造物內；尤其主要地是在聖言本身內。

2. 某物在一方面是無限的，而在另一方面是有限的，這不無可能，例如：在量或大小方面，我們可以想像一個長度無限而寬度有限的平面。所以，依此而論，如果人的數目無限，那麼他們就有相對的或某一方面的無限，即是按照「眾多」方

面的無限；可是，按照人的本質方面，卻沒有無限，這是因爲一切的本質都受限於種別或物種（species），是某一種物的本質。可是，那按照本質，絕對地或全面地是無限者（simpliciter infinitum），就是天主，正如第一集第七題第二節所說的。理智認知的固有對象是「此物是什麼」，正如《靈魂論》卷三第六章所說的；而這正是種別或物種之理或定義所要指出的。

基督的靈魂由於具有有限的能力，所以其認知固然能及於那按照本質是絕對無限者——即天主，卻不能洞悉，正如前面第一節所說的。可是，基督的靈魂卻能洞悉那在受造物之潛能中的無限，因爲基督的靈魂是按照受造物的本質與受造物發生認知的關係；而從這一方面來說，受造物的本質中沒有無限。因爲，即使我們的理智也領悟普遍之物（universale），例如：某一類物或某一種物的物性或本性，其中也多少含有無限，因爲可用以稱謂或把它歸於無限多的個體。

3. 那在各方面都是無限的，只能有一個而已。所以，哲學家在《天地論》卷一第七章說：「由於形體物往一切方向伸展，所以不可能有許多個無限形體物。」可是，如果某物只在一方面是無限的，那麼就不無可能有許多這樣的無限物，例如：我們可設想在一有限寬度的平面上，有許多無限長的直線。因爲「無限」並不是一種自立體，而是依附在那稱爲無限者之上，正如《物理學》卷三第五章所說的。所以，正如「無限」因其所依附的許多不同主體而增加；同樣地，「無限」之特性也應該增加，以及特性是根據「無限」之主體而歸於每一無限。無限之特性之一，就是沒有什麼比無限更大者。所以，如果我們衡量一條無限長的直線，那麼在這線內沒有什麼比無限更大者；同樣地，如果我們衡量另一些無限長的直線，各線之部分也顯然都是無限的。所以，在那第一條線內，也應該是沒有什麼比其一切無限長的部分更大者。可是，除了這第一條

線的多個部分以外，還有另外第二條線及第三條線的更多的部分，而這些部分也都是無限的。我們看到在數字方面也有這種情形，因為屬於偶數這一種的數字是無限的；同樣地，屬於奇數這一種的數字也是無限的。可是，偶數和奇數數字加在一起，卻多於或大於偶數一種數字。

所以應該說，沒有什麼比那在各方面的絕對無限更大者；可是，針對那只在某一方面的無限，也只有在那一方面或範圍內沒有更大者，但在那一方面或範圍之外，能設想有更大者。所以，按照此一方式，在受造物的潛能或能力中有無限；可是在天主的能力中，比在受造物的能力中，有更多的無限。同樣地，基督的靈魂用單純領悟的知識知道無限；可是天主卻用這種領悟方式知道更多的無限。

第四節 基督的靈魂是否比其他任何受造物，更完美地看見天主聖言

有關第四節，我們討論如下：

質疑 1. 基督的靈魂似乎不比其他任何受造物，更完美地看見天主聖言。因為：

1. 知識之完美是基於認知的媒介或方法；例如，藉證明性的推論方法（*sylogismus demonstrativus*）所獲得的知識，比藉辯證性的推論方法（*sylogismus dialecticus*）所求得之認知（意見），更為完美。可是，天上所有獲得真福者，都直接憑天主的本體而看見聖言，正如第一集第十二題第二節所說的。所以，基督的靈魂並不比其他任何受造物，更完美地看見聖言。

2. 此外，看見之完美程度，不會超越看見之能力。可是基督的靈魂所有的是具備理性的（*rationalis*）靈魂的能力，而這種理性能力是在天使的智性（*intellectiva*）能力以下，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的。所以，基督

的靈魂並不比天使更完美地看見聖言。

3.此外，與靈魂相比較，天主是以無限更完美的方式看見聖言。所以，在天主看見自己聖言的方式，與基督的靈魂看見聖言的方式之間，有無限多的中間等級。所以，不應該主張基督的靈魂比其他任何受造物，都更完美地看見天主聖言或天主的本體。

反之 宗徒在《厄弗所書》第一章20至21節說：「天主使基督在天上，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切不但今世而且來世可稱呼的名號以上。」可是，在天上的光榮中，一人愈完美地認知天主，其地位也愈高超。所以，基督的靈魂比其他任何受造物，都更完美地看見天主。

正解 我解答如下：天上所有獲得真福者之得見天主的本體，是基於他們分有出自天主聖言之泉源的光；按照《德訓篇》第一章5節所說的：「智慧的泉源是上天天主的聖言。」基督的靈魂比其他任何受造物，都更親密地與這天主聖言結合，因為是在同一位格內與聖言合而為一。所以，基督的靈魂也比其他任何受造物，都更圓滿地承受聖言用以看見天主的光，到自己內。所以，基督的靈魂比其他任何受造物，更完美地看見那第一真理，也即是天主的本體。所以，《若望福音》第一章14節說：「我們見到了祂的光榮，正如父獨生者的光榮」，不僅「滿溢恩寵」，而且也「滿溢真理」。

釋疑 1.評估知識的完美，從被認知者方面來看，要根據媒介或方法；可是從認知者方面來看，卻要注意認知的能力或習性。因此，即使在人中間，對於用同一方法所推論出的結論，一人也比另一人認知的更為完美。按照此一方式，基督的靈魂

由於更為豐富地充滿天主之光，所以也比其他獲得真福者，更為完美地認知天主的本體，雖然他們全都是直接憑天主的本體，看見天主的本體。

2. 看見天主的本體，超越一切受造物的本性能力，正如**第一集第十二題第四節**所說的。所以，評估此一看見的等級，更應該根據基督位於其頂點的恩寵次序，而不應該根據天使的本性優於人的本性的本性次序。

3. 正如前面**第七題第十二節**論及恩寵已經說過的，不可能有什麼恩寵，大於基督在與聖言合而為一方面的恩寵。同樣地，關於看見天主這一方面的完美，也應該採取同樣的說法；雖然絕對地或總括地來說，根據天主的無限德能，可能有某種更高等級的看見。

第十一題

論基督靈魂的灌輸知識

一分爲六節一

然後要討論的是基督靈魂的灌輸知識（*scientia indita vel infusa*。按：此非指屬於人性範圍的天賦或自然知識，而是指人性之外由天主特別賜予的知識，如同信、望、愛三種灌輸的德性一樣。參看第十題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、基督過去（在世時）是否曾藉這知識認知一切。
- 二、是否曾能運用這知識，而不需要轉向或訴諸心象。
- 三、這一知識是否爲比較推論性的。
- 四、論此一知識與天使之知識的比較。
- 五、是否爲習性的知識。
- 六、是否因習性不同而有區分。

第一節 基督憑藉灌輸知識，是否曾認知一切

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督根據或憑藉（*secundum*）灌輸的知識，似乎未曾認知一切。因爲

1. 在基督內的這種灌輸知識，是爲成全其理智的能力。可是，人之靈魂的可能理智（*intellectus possibilis*）之處於潛能狀態，似乎不是絕對或全面地針對一切，而只是針對那些藉主動理智能成爲現實的事物；因爲主動理智是人之靈魂的固有主動能力，而這些事物都是憑藉自然理性就可以認知的。所以，基督未曾憑藉這種知識而認知那些超越自然理性的事物。

2. 此外，心象（*phantasmata*，想像之內容或像）之與人

的理智，就如同色彩之與人的視覺一樣，正如《靈魂論》卷三第七章所說的。可是，認知那些完全沒有色彩之物，並不屬於視覺能力的完美或成全。所以，認知那些不可能成為心象的事物，也不屬於人之理智的完美或成全，例如：認知分離或單獨存在的自立體（天使）。所以，依此而論，既然在基督內的這種知識，是為成全祂靈魂的理智；所以，基督藉由這種知識，似乎未曾認知分離或單獨存在的自立體。

3.此外，認知特殊或個別事物，並不屬於理智的完美或成全。所以，基督的靈魂似乎未曾藉由這種知識，而認知特殊或個別事物。

反之 《依撒意亞》第十一章2至3節說：「智慧和聰敏的神，明達和超見的神將住在祂內。」一切可認知之事物，都包括在上述四種認知的範圍內。因為認知天主的事物屬於智慧（sapientia）；認知一切非物質的事物屬於聰敏（intellectus）；認知一切結論屬於明達（scientia，知識），而認知一切可行之事則屬於超見（consilium，計議、思慮）。所以，基督似乎曾憑藉聖神所灌輸給自己的知識，而認知一切。

正解 我解答如下：正如前面第九題第一節所說的，在各方面，基督的靈魂應該是完美的或成全的，而這是藉由其靈魂的一切潛能或等待發揮的能力（potentialitas），都成為現實或行動。可是應該注意，在人的靈魂內，如同在任何受造物內一樣，發現有兩種被動能力（potentia passiva）：一種是針對自然主動者或自然原因（agens naturale）；另一種是針對第一主動者或第一原因（agens primum）。這第一原因，可以使任何受造物升至藉自然原因所不能到達的更高的現實或行動；（針對第一原因的）這種能力，在受造物內通常稱為聽從（安排）的能力（potentia

obedientiae)。基督靈魂的這兩種能力，都憑藉天主所灌輸的此一知識，成爲現實或行動。所以，基督的靈魂憑藉此一知識：第一，認知了人藉主動理智之光的能力所能認知的一切，舉凡屬於人之知識的一切；第二，基督藉此一知識，認知了藉天主的啓示而爲人所知道的一切——它們或者屬於智慧的恩賜，或者屬於說先知話的恩賜，或者屬於聖神的其它任何恩賜。因爲基督的靈魂比其它受造物，都更豐富地、更完全地認知了這一切；可是，基督的靈魂卻未曾藉此一知識而認知天主的本體，這只能是藉那前面第十題第一節已討論過的第一種知識（真福知識）。

釋疑 1. 此一推論是根據靈魂的自然主動或行動，即與自然主動者或主動理智相關的行動。

2. 人的靈魂在今生或多或少受到身體束縛的境界中，沒有心象就不能領悟，所以也不能領悟分離的自立體（天使）。可是在現世境界之後，（與身體）分離的靈魂，憑自己就能對分離的自立體（天使）有某種認知，正如第一集第八十九題第二節所說的。這在（天鄉）獲得真福者的靈魂上尤其顯明。可是，在受苦受難之前，基督不僅是現世的旅行者（viator），而且也是享見天主者（comprehensor）。所以，祂的靈魂能認知分離的自立體（天使），就像（與身體）分離的靈魂所有的認知方式一樣。

3. 認知特殊或個別事物，就理論的或鑑賞的認知而言，並不屬於理智的完美或成全（不是不可或缺的）；但就實踐的認知而言，卻屬於理智的完美或成全。因爲人的實踐行動關係到特殊或個別事物，所以對它們沒有認知，就不可能完成實踐的認知，正如《倫理學》卷六第七章所說的。因此，「回憶往事，認知現在之事，和預見未來之事」，都屬於明智或智德，正如西塞祿在《修辭學》卷二第五十三章所說的。由於基督根據或憑藉超見

(計議、思慮)的恩賜，而有圓滿的智德；所以祂曾認知一切特殊或個別事物，無論是過去的、現在的或未來的。

第二節 基督的靈魂是否曾能憑藉灌輸知識領悟或認知，而不需要先轉向或訴諸心象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎未能憑藉此一知識領悟或認知，除非是先轉向或訴諸心象（想像的內容或像）。因為：

1. 心象之與具備理智的靈魂，就如同色彩之與視覺，正如《靈魂論》卷三第七章所說的。可是，基督的視覺能力除非先轉向色彩，否則不能進而成為現實或行動。所以，基督的具備理智的靈魂除非先轉向心象，否則就未能有所領悟或認知。

2. 此外，基督的靈魂與我們的靈魂有相同的本性，否則祂和我們就非同種；而這不合於宗徒在《斐理伯書》第二章7節所說的：「祂（基督）成了與人相似的」。可是，我們的靈魂除非先轉向或訴諸心象，否則不能理解或領悟。所以，基督的靈魂也是如此。

3. 此外，人之獲賜感官，就是為了協助人的理智。所以，如果基督的靈魂不需轉向藉感官而獲取的心象，就能有所領悟或理解，那麼基督的靈魂之具備感官，便是多餘的或無用的，而這結論是不適當的。所以，基督的靈魂除非先轉向心象，似乎未能有所理解或領悟。

反之 基督的靈魂曾認知一些不可能藉心象而認知的事物，即是分離的或沒有形體的自立體（天使，參看第一節釋疑3.）。所以，基督的靈魂曾能不需轉向心象，而有所理解或領悟。

正解 我解答如下：受苦受難之前的境界，基督是現世的旅行

者 (viator)，同時也是享見天主者 (comprehensor)，正如下面第十五題第十節進一步要指明的。尤其是從可以受苦受難的身體方面，基督有其現世旅行者的情況 (conditio)；可是，主要是從具備理智的靈魂方面，基督有其享見天主者的情況。基督之靈魂的這一享見天主者的情況，絕不隸屬於自己的身體，也不依賴身體，反而是完全控制身體；因此，即使在肉身復活之後，光榮也會從靈魂洋溢到身體。由此可見，作為現世旅行者的人之靈魂，需要轉向心象，因為靈魂受身體的束縛，或多或少隸屬於身體，並依賴身體。所以，(享見天主的)真福的靈魂，在肉身復活之前及之後，都不需要轉向或訴諸心象，而能理解或領悟。關於基督的靈魂也應該如此論說，因為這靈魂完全具有享見天主者的能力。

釋疑 1. 哲學家所指出的此一比擬或相似，並不是一概而論。因為顯然地，視覺能力的目的是認知色彩；而理智能力的目的並不是認知心象，而是認知理象。在現世境界中，理智是從心象並在心象內提取這理象 (species intelligibilis，理解之內容或像)。所以，此一相似只涉及兩種能力所研討的對象，卻不適用於兩種能力的情況所指向的終點或目的。可是，一物並非不可在不同的情況或境界中，用不同的方式指向或追求自己的目的；而一物的固有或自然目的常是只有一種。所以，雖然視覺沒有色彩就無所認知；可是，理智在某種情況下，卻能沒有心象而仍然可以認知，只是它的認知不能沒有理象。

2. 雖然，基督的靈魂與我們的靈魂有相同的本性，可是祂的靈魂有一種情況，不是我們的靈魂現在實有的，只是期望將有的，即是享見天主者的情況。

3. 雖然，基督的靈魂過去能不訴諸心象而理解或領悟，可是她也能訴諸心象而理解或領悟。所以，祂的感官並不是多

餘的或無用的；尤其人之獲賜感官，不僅是爲了理智的知識，而且也是爲了動物性生活的需要。

第三節 基督的靈魂是不是藉比較推論的方式，而有灌輸知識

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂（過去在世時）似乎不是藉比較推論（collatio）的方式，而有灌輸知識。因爲：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說：「在基督內，我們不談什麼計議或考慮（consilium），也不談選擇（electio）。」可是，從基督內排除這二者，無非是因爲其中含有比較（collatio）和推論（discursus）。所以，在基督內，似乎未曾有比較性的（collativa）或推論性的（discursiva）知識。

2.此外，人需要理性的比較和推論，是爲探究自己所不知之物。可是，基督的靈魂已認知一切，正如前面第一節所說的。所以，在基督內，未曾有推論性的或比較性的知識。

3.此外，基督的靈魂的知識，是按照享見天主者的認知方式，而享見天主者與天使相似，正如《瑪竇福音》第二十二章30節所說的。可是在天使內，卻沒有推論性的或比較性的知識，正如狄奧尼修在《神名論》第七章所指明的。所以，在基督的靈魂內，未曾有推論性的或比較性的知識。

反之 基督有具備理性的靈魂，正如前面第五題第四節所說的。可是，從一物到另一物加以比較和推論，這正是具備理性之靈魂的固有動作。所以，在基督內，曾有推論性的或比較性的知識。

正解 我解答如下：知識之爲推論性的或比較性的，能有兩種方式。一種方式是針對知識之取得而說的；在我們內就有這種

情形，我們是藉由一物進而認知另一物，例如：藉原因而認知效果，以及藉效果而認知原因。按照此一方式，則基督的靈魂的知識，並不是推論性的或比較性的；因為我們現在所討論的這種知識，是由天主灌輸給基督的靈魂的，並不是藉理性的探究求得的。

說知識是推論性的或比較性的另一種方式，是針對知識之運用而說的。例如，有知識的人有時也從原因推論到效果，但不是為學得新知識，而是願意運用已有的知識。按照此一方式，則基督的靈魂的知識能是比較性的或推論性的；因為基督能依自己的意願，從一物推論到另一物。例如《瑪竇福音》第十七章24至25節敘述主問伯多祿：「地上的君王向誰徵收關稅或丁稅，向自己的兒子，或是向外人？」在伯多祿答以「向外人」之後，主作結論說：「所以，兒子是免稅的了。」

釋疑 1.從基督內所排除的，是含有疑慮的計議或考慮；因而也排除了在自己的本質內，含有上述計議的選擇。但並未從基督內排除計議的運用。

2.此一論證的出發點，旨在求得知識的推論和比較。

3.獲得真福者之相似天使是就恩寵的恩賜而言，但仍保留本性方面的差別。運用比較和推論，這合乎獲得真福者之靈魂的本性，卻不合乎天使的本性。

第四節 在基督內的灌輸知識是否小於在天使內的灌輸知識

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在基督內的灌輸知識，似乎小於在天使內的灌輸知識。因為：

1.完美或成全與可接受完美或成全者相稱。可是，按照

本性的秩序，人的靈魂是在天使的本性以下。所以，既然我們現在所討論的知識，是爲了成全基督的靈魂而灌輸的，那麼這種知識似乎低於那成全天使之本性的知識。

2.此外，基督的靈魂的知識或多或少是比較性的和推論性的，而關於天使的知識卻不能如此論說。所以，基督的靈魂的知識低於天使的知識。

3.此外，一種知識愈是非物質的，就愈是優越的。可是，天使的知識卻比基督的靈魂的知識，更是非物質的；因爲基督的靈魂是身體的現實或形式，並且也訴諸心象；而關於天使卻不能如此論說。所以，天使的知識優於基督的靈魂的知識。

反之 宗徒在《希伯來書》第二章9節說：「我們卻看見了那位稍微遜於天使的耶穌，因祂所受的死亡之苦，接受了尊崇和榮譽的冠冕。」由此可見，只是由於死亡之苦而說基督稍微遜於天使。所以，並不是由於知識。

正解 我解答如下：基督的靈魂的灌輸知識，可分兩方面來看：一方面是從灌輸這知識的原因來看；另一方面是從接受這知識的主體來看。就第一方面而言，無論是在所知之物的數目上，或在知識的確實性上，基督的靈魂的灌輸知識，都優於天使的知識；因爲灌輸給基督的靈魂的神光，遠遠超過屬於天使之本性的自然之光。可是就第二方面而言，基督的靈魂的灌輸知識，卻低於天使的知識。這是著眼於人的靈魂所有的自然認知方式，因爲這種自然認知方式是藉由訴諸心象，以及藉由比較和推論。

釋疑 藉此也可知各質疑之答案。

第五節 在基督內的灌輸知識是否曾為習性的知識

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內的灌輸知識似乎不會是習性的知識（*scientia habitualis*）。因為：

1. 前面第一節和第九題第一節已經說過，基督的靈魂應該有最大的完美或成全。可是，現實的（現行的、正在運用中的）知識，卻比儲存在習性中的知識，有更大的完美或成全。所以，基督過去似乎應該是現實地或現行地知道一切。所以，基督未曾有習性的知識。

2. 此外，由於習性（*habitus*）指向行動，所以總不會成為行動的習性知識，似乎是多餘的。可是，既然基督過去是現實地知道一切，正如前面第一節所說的，那麼祂就不可能是因對一物接一物的認知，而現實地觀察一切。因為藉一個接一個的數算，不會達到無限。所以，基督之有習性的知識，是多餘的或無用的，而這種情形是不適當的。所以，基督對祂所知道的一切，都是有現實的或現行的知識（*scientia actualis*），而非習性的或常備的知識。

3. 此外，習性的知識是有知識者的一種成全或完美。可是，成全卻優於那可以接受成全之物。所以，如果在基督內有受造的知識習性，那麼便有受造之物優於基督的靈魂（而這是不能成立的）。所以，在基督的靈魂內並沒有習性的知識。

反之 我們現在所討論的基督的知識，與我們的知識，意義完全一致（*univoca*）；如同祂的靈魂與我們的靈魂共屬於同一種類一樣。可是，我們的知識卻屬於習性的知識這一類。所以，基督的知識也是習性的。

正解 我解答如下：正如前面第四節所說的，灌輸給基督的靈

魂的這一知識，它的方式應該適合接受這知識的主體；因為被接受者，是依接受者的方式而存在於接受者內。合於人之靈魂本性的是這一方式，即有時是在現實中的領悟或實際在領悟，有時是在潛能中的領悟或只是有可能領悟。位於純潛能與完全的現實之間者，就是習性。可是，居中者與兩極都屬於同類。由此可見，合於人之靈魂本性的方式，是依習性的方式接受知識。所以，應該說，灌輸給基督之靈魂的知識，是習性的知識；因為祂願意時就可以運用它。

釋疑 1.在基督的靈魂內有兩種認知，二者各依自己的方式都是極完美的。其中一種認知超越人之本性的（認知）方式；基督的靈魂用這種認知看見天主的本體，並在天主的本體內看見其他一切。這種認知是絕對或全面極完美的。這種認知並不是習性的，而是現實的，並且是針對基督的靈魂依此方式所認知的一切。在基督內的另一種認知，是依相稱於人之本性的方式，即是藉天主灌輸給自己的理象而認知事物；這就是我們現在所討論的認知。這種認知並不是絕對或全面極完美的，它僅僅是在人之認知這一類知識內是極完美的。所以，這種認知並非必然常常是現實的知識。

2.習性是遵照意志的命令，進而成為現實或行動；因為習性是「人願意時用以行動者」（亞威洛哀，《靈魂論注疏》卷三注十八）。意志針對無限多的事物是未被限定的。意志雖然不是現實地指向一切，但不因此便是無用的，只要現實地指向適合此時此地者即可。所以，習性也不是無用的，雖然不是潛伏在習性中的一切都成為現實，而只要那按照時間及事務之需要合於意志之特定目的者成為現實即可。

3.所謂的「善」（bonum）和「物或存在物」（ens）有兩種說法：一種是絕對的說法（simpliciter，簡直地、不加限制

地)。如此則善和物是指實體 (substantia) 而說的，實體自立於自己的存在和善性內。另一種關於物和善的說法是相對的說法 (secundum quid，只在某方面、有限制地)。依附體 (accidens) 是按這種說法稱為物和善；如此稱之為物和善，並不是因為依附體本身有自己的存在和善性，而是因為它的主體因它而（在某方面）是物和善。所以按照上述說法，習性的知識不是絕對地比基督的靈魂更好或更尊貴，而只是相對地：因為習性知識的整個的善性，都歸於其主體的善性。

第六節 基督靈魂的灌輸知識是否按照不同的習性而有區分

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在基督的靈魂內，似乎只會有一種（統括一切的）知識的習性。因為：

1. 知識愈完美，也愈一統。所以，連高級的天使也是藉較更普遍的理象認知，正如**第一集第五十五題第三節**所說的。可是，基督的知識卻是極完美的。所以，基督的知識也是至為一統的。所以，並非按照多種習性而有區分。

2. 此外，我們的信德出自基督的知識；因此《希伯來書》第十二章2節說：「雙目注視著信德的創始者和完成者耶穌。」可是，關於一切可信的事物，信德的習性只有一種，正如**第二集第二部第四題第六節**所說的。所以，在基督內更應該只不過有一種知識的習性而已。

3. 此外，知識之區分是按照認知可知之物的種種不同根據，或理由。可是，基督的靈魂是按照唯一的根據，而認知一切，即是根據天主所灌輸的光。所以，在基督內只不過有一種知識的習性而已。

反之《匝加利亞》第三章9節說：「在這唯一的石頭上」，即是在基督上；「有七隻眼睛」，眼睛解作知識。所以，在基督內似乎會有多種知識的習性。

正解 我解答如下：正如前面第四及第五節所說的，基督的靈魂的灌輸知識，曾有合乎人之靈魂本性的方式。而按照自己的本性，人的靈魂所接受的理象，比天使所接受的理象，其普遍性較小；即是說，人的靈魂是藉不同的理象來認知不同種類之物的本性。這導致在我們內有多種不同的知識習性，因為有眾多不同種類的可知之物；這是由於那些可歸納為同一個種類的可知之物，是用同一種知識習性來認知，正如《分析後論》卷一第二十八章所說的：「一種知識是關於同一種類之對象的知識。」所以，基督的靈魂的灌輸知識，也曾是按照多種不同的習性而有區分。

釋疑 1.正如前面第四節所說的，從灌輸知識者天主方面來看，基督的靈魂的知識是極完美的，並超越天使的知識；可是，從接受知識者的接受方式來看，卻低於天使的知識。是按照這後一方式，基督的靈魂的知識區分為不同的習性，好似其形成或存在，是藉由不同的較為特殊的或局部的理象。

2.我們的信德是基於第一真理。所以，基督之是我們的信德的創始者，是根據天主的知識，而天主的知識是至一的。

3.天主所灌輸的光，是領悟天主所啓示之事物的共同根據，如同理智之光是自然認知事物的共同根據一樣。所以，應該肯定在基督的靈魂內，有各種特殊物的理象，使之可以分別用適合於各種特殊物的知識，認知每一種物。是按照此一方式，在基督的靈魂內，應該有知識的不同的習性，正如正解已說過的。

第十二題

論基督靈魂的求得或經驗知識

—分爲四節—

然後要討論的是，基督靈魂的求得（*acquisita*）或經驗（*experimentalis*）知識（參看第十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督根據此一知識，是否曾認知一切。
- 二、在此知識上是否曾有長進。
- 三、是否曾由人學習得什麼。
- 四、是否曾由天使取得什麼。

第一節 基督根據求得或經驗知識，是否曾認知一切

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督根據此一知識，似乎未曾認知一切。因爲：

1. 這種知識因經驗而求得。可是，基督並未經驗一切。所以，也未曾根據此一知識而認知一切。
2. 此外，人藉感官而求得知識。可是，並非一切可感覺之物，都曾接觸到基督身體的感官。所以，基督並未根據此一知識而認知一切。
3. 此外，知識的大小範圍是基於可知之物的多寡。所以，如果基督曾根據此一知識而知道一切，那麼在祂內的求得知識，便與灌輸知識和真福知識相等；而這種說法並不適當。所以，基督未曾根據此一知識知道一切。

反之 在基督的靈魂方面，沒有什麼是不完美的或不成全的。可是，如果基督未曾根據此一知識而知道一切，那麼此一知識

便是不成全的：因為凡能有所增加者，就是不成全的。所以，基督曾根據此一知識而知道一切。

正解 我解答如下：在基督的靈魂內肯定有求得的知識，正如前面第九題第四節所說的。因為這相宜於主動理智，以免它那使物成為實際可被領悟的行動閒置而毫無用處；正如在基督的靈魂內肯定有灌輸的知識，是基於可能理智的成全。可是，正如可能理智「是那一切（知識）因以形成或實現者」；同樣地，主動理智「是那一切賴以成為實際可被認知或領悟者」，正如《靈魂論》卷三第五章所說的。所以，正如基督的靈魂藉灌輸的知識，曾知道可能理智無論以什麼方式所可能知道的一切；同樣地，藉求得的知識，也曾知道經由主動理智的行動所可能知道的一切。

釋疑 1.人之能求得關於某些事物的知識，不僅藉經驗那些事物本身，而且也藉經驗其他任何事物。因為人基於主動理智之光的能力，能因原因進而知道效果，因效果進而知道原因，因相似者進而知道相似者，因相反者進而知道相反者。所以，依此而論，雖然基督未曾經驗到一切，可是卻以祂所經驗到的事物，進而知道一切事物。

2.雖然，並非一切的可感覺之物都會接觸到基督身體的感官，可是有一些可感覺之物會接觸到祂的感官，基督基於自己理性的卓越能力，能按上述釋疑1.的方式，從這些所感覺到的事物，進而知道其他的事物。例如，祂因看到天體（*corpora caelestia*），而能知道它們的能力，以及它們對地上物所有的效果，雖然這些地上物並非都屬於祂的感官的範圍。同樣地，祂也能從任何事物進而知道其他任何事物。

3.根據此一（求得）知識，基督的靈魂並非絕對或全面

知道了一切；而只是知道了藉人的主動理智之光，所能知道的一切。所以，基督藉此一知識，並未認知分離實體或自立體（天使）的本體，也未認知過去的或未來的特殊或個別事物。可是，祂卻藉灌輸的知識而認知了上述一切，正如前面第十一題第一節釋疑2.及3.所說的。

第二節 基督在求得或經驗知識上是否曾有長進

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在此一知識上，基督似乎未有長進（proficere，增長、進步）。因為：

1. 正如基督根據真福知識或灌輸知識而知道一切；同樣地，基督也根據此一求得知識而知道一切，正如前面所指明的。可是，在那兩種知識上基督未有長進。所以，在此一知識上也是如此。

2. 此外，長進屬於不成全者（imperfectun），因為成全者不再有所增加。可是，不可主張在基督內有不成全的知識。所以，基督在此一知識上未有長進。

3. 此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十二章說：「誰說基督在智慧和恩寵上長進，是為增加智慧和恩寵，就是不恭敬（在聖子內的天人）合一。」可是，不恭敬這合一，就是不虔敬。所以，說基督的知識曾接受增長，也是不虔敬。

反之 《路加福音》第二章52節說：「耶穌在智慧和年齡上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」盜博羅修《論天主降生成人》第七章也說，「基督在人的智慧上，漸漸地增長」。可是，人的智慧是以人的方法來求得，即是藉主動理智之光。所以，基督在此一知識上曾有增長。

正解 我解答如下：知識的進步或增長有兩種。一種進步是按照知識本身或在本體上，即是知識的習性本身有所增長。另一種進步是按照知識的效果；例如，人根據知識的同一個沒有改變的習性，先向他人顯示少數較不重要的事理，後來才顯示更多高深的事理。

顯然地，是以這第二種方式，基督在知識和恩寵上漸漸地增長，如同祂在年齡上漸漸地增長一樣；因為隨著年齡的增長，而也有了更大的作為，而這些作為也顯示了更大的智慧和恩寵。可是關於知識的習性本身，在基督內，灌輸知識的習性顯然沒有增長；因為祂從起初就圓滿地獲賜一切灌輸的知識。至於在祂內的真福知識，遠更不能增長。關於天主的知識不能有任何增長一點，之前在**第一集第十四題第十五節釋疑2**已討論過了。

所以，除了灌輸知識的習性以外，如果在基督的靈魂內，並沒有某種求得知識的習性，就如某些人所主張的，而我過去有時也曾有過類似的想法；那麼在基督內便沒有任何知識是在本身或本體上增長，它們只是藉經驗或在經驗方面增長，即是藉把灌輸的理象轉向或應用到（感官的）心象上。（按：即藉知識的效果或在效果方面增長——效果增多。）基此，他們說基督的知識是根據經驗，或在經驗方面增長；這是由於把灌輸的理象轉向，或應用到藉感官而新得，或新知的事物上。

可是，說基督欠缺某種自然的理智行動，似乎也不相宜。因此，既然從心象中抽出理象，是人在主動理智方面的一種自然行動，那麼似乎也應該肯定在基督內有這種行動。由此可見，在基督的靈魂內有某種知識的習性，能藉著這樣抽取理象而有增長；即是主動理智在從心象中抽取首批理象之後，仍能繼續抽取別的理象。

釋疑 1.無論是基督的靈魂的灌輸知識，或是真福知識，都是有無限德能的原因之效果，這樣的原因能同時發揮其全部作用。因此，基督在這兩種知識上都未曾有長進，而是從起初就完全擁有它們。可是，求得的知識卻只來自主動理智，而主動理智不是同時發揮其全部作用，而是逐漸地。所以，基督未曾根據這種知識，從起初就知道一切；而是漸漸地，並經過一段時間以後，即是在成年時。這從聖史一併說祂「在智慧和年齡上」增長，就可以看出。

2.在基督內，即使此一（求得）知識，針對時間或其年齡來看，也常是（相對）成全的，雖然不是絕對或全面成全的，也不是在本質上是成全的。所以，此一知識能有長進。

3.大馬士革的若望的那些話，是針對某些人的主張而說的；這些人說基督的知識絕對或全面會有增加，即是在每一種知識上都曾有增加，尤其是在基於與聖言合而為一，在基督的靈魂內所產生的灌輸知識上。那些話並不涉及由自然原因所產生的增長。

第三節 基督是否曾由人學習得什麼

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎曾由人學習得什麼或曾向人學習。因為：

1.《路加福音》第二章46至47節說：「才在聖殿裡找到了祂。祂正坐在經師中，詢問他們，也回答他們。」可是，詢問和回答是屬於學習者的事。所以，基督曾向人學習。

2.此外，從教導的人求得知識，似乎比從感官求得知識更為高貴；因為在教導者的靈魂內，現實或實際有現成的理象，而在感覺界的事物中，卻只是有可能從其中抽出理象。可是，基督從感覺界的事物中求得經驗知識，正如前面第二節和第九題第四節所說的。所以，基督遠更能藉向人學習而取得知識。

3.此外，基督根據經驗知識未曾從起初就知道一切，而是在這知識上漸漸地增長，正如前面第二節所說的。可是，凡聆聽人之言中有物的談話的，都可以學得自己所不知道的。所以，基督能從人學得自己根據此一知識，所不會知道的事物。

反之 《依撒意亞》第五十五章4節說：「我立了你為萬民的證人，為列國的領袖與訓誨者（praeceptor）。」可是，訓誨者卻不是受教於人，而是教訓人。所以，基督並沒有藉他人的教導而取得某種知識。

正解 我解答如下：在各類動或變動中，那為第一個推動者的，在相關的那一種動或變動中，本身不被推動，例如：那第一個改變（他物）者，自己不被改變。可是，基督被立為教會的頭或首，以及全人類的頭或首，正如前面第八題第三節所說的，使所有的人不僅藉著祂而領受天主的恩寵，而且也由祂而領受真理的訓誨。所以，《若望福音》第十八章37節記載祂自己說：「我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證。」所以，無論受教於那一個人，都不適合祂的尊位。

釋疑 1.正如奧利振在《路加福音釋義》第十九篇所說的：「主詢問，不是為學習什麼，而是為藉互相問答而施以教導。因為明智的問與答，都是出自知識的同一泉源。」所以，福音上那裡（第47節）又繼續說：「凡聽見祂的人，對祂的智慧和祂的對答，都驚奇不止。」

2.凡向人學習而有得的，並不是直接從那人靈智中的理象取得知識，而是間接地經由可感覺的聲音，而聲音則有如是理智之概念或思想的表記。可是，正如為人所形成的聲音，是人自己理智之知識的表記；同樣地，為天主所創造的萬物，

也是天主之智慧的表記。所以，《德訓篇》第一章10節說，天主「把自己的智慧傾注在祂的一切化工上」。所以，正如受教於天主比受教於人更為高貴；同樣地，藉感覺界的受造物取得知識，也比藉人的教導取得知識更為高貴。

3. 耶穌在經驗知識上，如同在年齡上一樣，漸漸地增長，正如前面第二節所說的。正如人需要適當的年齡為能自己發見或尋得知識；同樣地，也需要適當年齡為藉學習而取得知識。可是，主未曾做任何不適宜自己年齡的事。所以，祂所聆聽的道理講解或談論，也都符合祂在那時期，藉由經驗也能達到的知識程度。因此，教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》卷一第二篇說：「在自己十二歲的年齡，耶穌屈尊在世界上向人發問，因為按照理智的運用過程，除非到達成年，還不能妥善從事教導。」

第四節 基督是否曾從天使取得知識

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎曾從天使取得知識。因為：

1. 《路加福音》第二十二章43節說：「有一位天使從天顯現給祂，加強祂的力量。」可是，加強力量是藉教導者的勸言而完成，按照《約伯傳》第四章3及4節所說的：「看，你曾教導過許多人，堅固過軟弱無能的人，你的話扶起了跌倒的人。」所以，基督曾受教於天使。

2. 此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：「我看見，即使那超級天上實體中的卓絕實體——耶穌，在自己絲毫不變的情形下來就我們的實體，也藉著天使服從聖父和天主的訓示。」所以，基督自己似乎曾經願意服從天主法律的指令，而人是藉著天使而受教獲得法律的知識。

3. 此外，正如人的身體按照自然次序而屈服於天體；同

樣地，人的靈智也屈服於天使的靈智。可是，基督的身體卻曾屈服於天體的影響，因為祂也會在夏天受熱，在冬天受冷，一如祂也會忍受人類的其它痛苦。所以，祂的屬於人性的靈智，也曾屈服於超級天上精神體的光照。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說：上品天使「詢問耶穌，探求關於祂為我們所做之天主工程的知識；而耶穌自己也直接教導（天使們）這工程。」可是，一個人不可能同時既教導又受教，所以，基督並沒有從天使取得知識。

正解 我解答如下：正如人的靈魂是居於精神實體與形體物的中間；同樣地，依其天性，也是用兩種方式接受成全：一種方式是藉從可感覺之物所得到知識；另一種方式是藉基於精神實體的光照，而灌輸給自己的知識。基督的靈魂按照這兩種方式，都是成全的：在可感覺之物方面，其靈魂有經驗知識，而這種知識並不需要天使的光照，有主動理智的光照即可；至於在從上灌輸方面，其靈魂有直接得自天主的灌輸知識。因為，正如基督的靈魂是以超乎受造物的一般方式，在（聖子的）位格內與聖言合而為一；同樣地，其靈魂也是以超乎人的一般方式，直接由天主聖言充滿知識和恩寵；這並不是藉由天使，因為連天使也是在自己存在的開始，基於聖言的灌輸而獲得萬物的知識，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章所說的。

釋疑 1.所說的天使加強祂的力量，並不是以教導的方式，而是為彰顯人之本性的特徵。所以，伯達在《路加福音註解》卷四，關於第二十二章43節說：「既說天使前來侍候祂，又說加強祂的力量，是為證明基督的兩種本性，因為造物主並不需要

自己所造之物的協助。可是，降生成人之後，正如祂爲了我們而憂悶至死；同樣地，祂也爲了我們，而讓天使來加強祂的力量」，即是爲了堅固我們對祂降生成人的信德。

2. 狄奧尼修說基督「服從天使的訓示」，並不是爲了或針對祂自己，而是爲了或針對隨著祂的降生成人而發生的事蹟，以及針對祂在孩提時代應有的照顧。所以，伯達又繼續說：「聖父訓示耶穌逃亡埃及，以及從埃及返回猶太，都是藉天使傳報給若瑟的。」

3. 天主聖子攝取了能受苦受死的身體，但祂所攝取的靈魂卻是充滿知識和恩寵的完美靈魂，正如下面第十四題第一及第四節所要說明的。所以，祂的身體宜於屈服於天體的影響，可是祂的靈魂卻沒有屈服於天上精神體的影響。

第十三題

論基督靈魂的能力

一分爲四節一

207

【第三集】第十三題：論基督靈魂的能力

然後要討論的是基督靈魂的能力（參看第七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督的靈魂是否曾有絕對的，或全面的全能。
- 二、是否曾有針對形體受造物的全能。
- 三、是否曾有針對自己之身體的全能。
- 四、是否曾有針對執行自己意志的全能。

第一節 基督的靈魂是否曾有全能

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎曾有全能（omnipotentia）。因為：

1. 盎博羅修在《路加福音注疏》中說：「天主聖子自然而有的能力，（基督其）人應在某個時間內獲得。」（參看伯達，《證道集》卷一第一篇）這似乎尤其是指靈魂而說的，因為靈魂是人的主要部分。既然天主聖子從永恆就有全能，那麼基督的靈魂似乎在某一時間內獲得了全能。

2. 此外，正如天主的能力是無限的；同樣地，祂的知識也是無限的。可是，天主不拘用什麼方式所知道的一切事物，基督的靈魂都有它們的知識，正如前面第十題第二節所說的。所以，基督的靈魂也有一切的能力。如此，則祂的靈魂也是全能的。

3. 此外，基督的靈魂有一切的知識，而知識之中，某些是實踐的（practica），某些是鑑賞的（speculativa）。所以，關於祂所知道的一切，祂有實踐的知識，即是祂知道做祂所知道

的。如此，則祂似乎能做一切。

反之 凡專屬於天主的，就不能屬於任何受造物。可是，「是全能者」卻是專屬於天主的，按照《出谷紀》第十五章2節所說的：「祂是我的天主，我要頌揚祂」；後來又繼續說：「祂的名字是全能者」。所以，基督的靈魂既是受造物，那麼便不會有全能。

正解 我解答如下：正如前面第二題第一節和第十題第一節所說的，在天主降生成人的奧蹟內，在（聖子）位格內的合而為一是如此完成的，即是二性體的分別仍然保留，每一性體仍然各持有自己所固有的。可是，任何一物的主動能力，都是隨其形式而來，形式是其行動根源。而形式或者是物的本性，如同在單純物內一樣；或者是構成物之本性者，如同在那些由質料和形式所組成的物內一樣。所以，顯然地，任何一物的主動能力，是隨該物的本性而來。依此方式，則全能是隨天主的本性而來。因為天主的本性就是天主不受任何限制的存在本身，正如狄奧尼修在《神名論》第五章所指明的。因此，針對一切能有存在物（ens）之性質者（或一切可能存在之物），天主都有主動能力，而這即是有全能；如同其他每一物，針對其本性之完美所及的事物，也都有主動能力一樣，例如：熱之與熱化。由於基督的靈魂是人之本性的一部分，所以不可能有全能。

釋疑 1. 基督其人在時間內，獲得了天主聖子從永恆所有的全能，這是藉由在（聖子）位格內的合而為一；基於這種合而為一的效果，正如（基督其）人是天主，同樣也說（基督其）人是全能者。並非好似在天主聖子的全能以外，另有一人的全能，就如也不是另有一人的天主性一樣；而如此說，是因為天

主的位格與人的位格是同一位格。

2. 正如有些人所說的，知識與主動或行動能力情形不同。因為行動能力隨物的本性而來，因為行動被認為是出自行動者。可是，知識之取得或握有，卻不是常常藉由有知識者的本性或本質；它能是藉由知者根據所接受之像，與所知之物的同化或肖似。

可是，這種理由卻似乎並不充足。因為，正如一個人能藉由從另一人所接受的像而認知；同樣地，一物也可以藉由從另一物所接受的形式而行動，例如：水或鐵能藉由從火所接受之熱，而有熱化行動或作用。所以，這並未排除此一可能性：正如基督的靈魂藉由天主灌輸給自己的萬物之像，而能認知一切；同樣地，也藉由這些像，而能創作一切。

所以，應該進一步注意，一較低本性從較高本性所獲得者，其握有它，是按照較低的方式；因為水所獲得之熱，其完美和能力，都不同於那在火中之熱。因為基督的靈魂所屬的本性，低於天主的本性；所以，基督的靈魂所接受的萬物之像，與在天主之本性內的萬物之像，並不是具有同樣的完美和能力。所以，基督的靈魂的知識低於天主的知識：就認知的方式而言，因為天主比基督的靈魂認知得更為完美；就所知之物的數量而言，因為基督的靈魂並不知道天主所能創作的一切事物，而天主卻以單純領悟的知識（*scientia simplicis intelligentiae*）而知道它們。雖然基督的靈魂知道一切過去的、現在的和未來的事物，而這些都是天主以目睹的知識（*scientia visionis*）所知道的。同樣的，在行動方面，灌輸給基督的靈魂的萬物之像，並非與天主的行動能力相等，致使這些像能做天主所能做的一切，或能用相同的行動方式；因為天主是用無限的能力行動，而受造物卻不能容納這種能力。沒有任何物，為對它有某種認知，而需要無限能力，雖然確有一種無限能力的認知方式。

可是，卻有一些事物，它們只能為無限的能力所形成，例如：（從無中）創造和其它諸如此類的事物，正如第一集第四十五題第五節釋疑3.和第六十五題第三節釋疑3.所指明的。因為基督的靈魂是受造物，只有有限的能力。所以，基督的靈魂固然能知道一切，只是並非按照一切方式；可是，卻不能創作一切，而這（能創作一切）屬於「全能」之理或本質。此外，暫且不提其他，基督的靈魂顯然地並不能創造自己。

3.基督的靈魂曾兼有實踐知識和鑑賞知識。可是，關於那些它對之曾有鑑賞知識的事物，並非必然也曾有實踐知識。因為只要有知者與所知之物的相合或者肖似（*assimilatio*），就足以握有鑑賞知識；可是，實踐知識卻需要在理智內的形式有所創作或行動（*factivae*）。有形式，並把形式刻入或植入其它物內，勝於只有形式，例如：發光和光照勝於只發光而不光照。所以，基督的靈魂固然有創造的鑑賞知識，因為它知道天主如何創造；可是，它卻沒有這種實踐知識，因為它並沒有自己實際付諸行動的創造知識。

第二節 基督的靈魂是否有改變受造物的全能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎有改變受造物的全能。因為：

1.《瑪竇福音》第二十八章18節記載耶穌自己說：「天上地下一切的權柄都交给了我。」可是，天、地卻意指一切的受造物，正如《創世紀》第一章1節所指明的：「在起初，天主創造了天地。」所以，基督的靈魂似乎有改變受造物的全能。

2.此外，基督的靈魂比任何受造物更完美。可是，一切受造物卻都能為其它受造物所推動。因為奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「正如比較輕巧和強而有力的形體，按照

某種秩序或規律，控制比較笨重和低級的形體；同樣地，有理性生命的精神體，也控制一切形體；而有理性生命的虔敬和正義的精神體，也控制那些有理性生命的叛逆，和犯罪的精神體。」可是，基督的靈魂卻藉光照那些至高的精神體，而推動他們，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的。所以，基督的靈魂似乎有改變受造物的全能。

3.此外，基督的靈魂曾有行奇蹟的圓滿恩寵或德能，如同它也有其它的恩寵一樣。可是，受造物的一切改變卻都可以歸於行奇蹟的恩寵，因為連天體也曾奇蹟般地改變自己的次序，正如狄奧尼修在《書信集》第七篇「致波利卡普書」（Ad Polycarpum）所說的。所以，基督的靈魂曾有改變受造物的全能。

反之 改變受造物者，也就是那保存受造物者。而這保存受造物卻專屬於天主，按照《希伯來書》第一章3節所說的：「祂以自己大能的話支撐萬有。」所以，改變受造物的全能也專屬於天主。所以，這並不屬於基督的靈魂。

正解 我解答如下：這裡共有兩種區別（distinctio）需要討論。第一種是從受造物的改變方面，共計有三種改變。一種是自然的改變，即是由固有主動原因，按照自然次序所形成的改變；另一種是奇蹟般的改變，即是由超自然的主動原因，超乎自然秩序和常軌所形成的改變，例如：復活死人；第三種改變，是使一切受造物可以歸於虛無的改變。

第二種區別是從基督的靈魂方面，可以用兩種方式來討論。一種方式是根據其靈魂的固有本性及德能，無論是自然的或白白獲賜的德能。另一種方式是視靈魂有如在位格內，與自己合而為一的天主聖言的工具。

所以，如果我們根據其所固有的本性和德能，無論是自然的或白白獲賜的德能，來談論基督的靈魂，那麼便應肯定其靈魂有能力產生那些原本歸於靈魂的效果，例如：控制身體，和籌劃人性行爲；它也有能力，藉自己滿溢的恩寵和知識，用宜於理性受造物的方式，光照一切在成全或完美方面，低於自己的理性受造物。

可是，如果我們根據基督的靈魂是在位格內，與自己合而爲一的天主聖言的工具，來談論它；那麼，它就曾有工具性的德能，作成爲達到天主降生成人的目的，而所有的一切奇蹟般的改變。而降生成人的目的，就是「在基督內重整天上和地上的一切」（《厄弗所書》第一章10節）。

至於受造物可以歸於虛無的改變，則與萬物的受造相應，因爲它們是從虛無中產生。所以，正如唯有天主能創造萬物，也唯有天主能使受造物重新歸於虛無；而且，也是唯有天主保存受造物的存在，以免他們陷入虛無。所以，依此應該說，基督的靈魂並沒有改變受造物的全能。

釋疑 1. 正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十八章18節所說的：「把權柄交給了那不久之前被釘死在十字架上和被埋葬在墳墓內的，以及那不久之後又復活起來的」；即是說，把權柄交給了基督，這是針對基督其人或作爲人而說的。至於說一切權柄都交給了祂，是由於合而爲一的奧蹟，也是藉著這合而爲一，而實際可以說「人是全能的」，正如前面第一節釋疑1.所說的。雖然在基督復活以前，天使已經知道了這一點；可是在基督復活以後，才把它昭示給所有的人，正如雷米九所說的。「當事情昭示於人時，就說它們發生。」（維克多之雨果，《哲學問題》第九題）所以，主在復活以後說：「天上地下」的一切權柄都交給了自己。

2.一切受造物都可以為另一受造物所改變，只有最高的天使例外，可是他也能為基督的靈魂所光照。雖然如此，但是並非關於受造物所能有的一切改變，都能由受造物形成；有些改變只能由天主形成。然而，凡是藉受造物可以形成的受造物的改變，也能藉基督的靈魂形成，這是就其為天主聖言的工具而言。但這不是根據它的本性和德能，因為有些這樣的改變，無論是在本性的秩序或層次方面，或是在恩寵的秩序或層次方面，它們都不屬於靈魂的能力範圍。

3.正如第二集第二部第一七八題第一節釋疑1.所說的，行奇蹟的恩寵也賜給聖人的靈魂，並不是使人以自己的德能，而是以天主的德能，形成這樣的奇蹟。這一（行奇蹟的）恩寵，以最為卓越的方式交給了基督的靈魂，使基督不但自己行奇蹟，而且也把這種恩寵轉賜給其他的人。所以，《瑪竇福音》第十章1節說：「耶穌把祂的十二門徒叫來，授給他們制伏邪魔的權柄，可以驅逐邪魔，醫治各種疾苦，各種病症。」

第三節 基督的靈魂針對自己的身體是否曾有全能

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂針對自己的身體，似乎曾有全能。因為：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十章說：「（在人身上）一切自然的，為基督都是情願的或自願的；因為祂自願忍飢，自願受渴，自願恐懼，自願受死。」可是，稱天主為全能者，就是因為「凡祂所曾願意的，祂都做成了」（《聖詠》第一一三篇11節）。所以，基督的靈魂針對自己身體的自然作為，似乎曾有全能。

2.此外，基督的人性比亞當的人性更成全；而在亞當內，基於他在無罪境界所有的原始正義（*justitia originalis*），身體完全屬於靈魂的權下，使在身體內絕不會有反對靈魂意願的

事發生。所以，基督的靈魂針對自己的身體，遠更曾有全能。

3.此外，靈魂的想像（*imaginaciones*）自然伴有身體的改變；而且靈魂的想像愈強，身體的改變也愈烈，正如第一集第一一七題第三節釋疑2.及3.所說的。可是，無論在想像力方面，或在其他能力方面，基督的靈魂都有最成全的德能。所以，基督的靈魂針對自己的身體，曾是全能的。

反之 《希伯來書》第二章17節說：「祂應當在各方面相似弟兄們」；尤其是在那些屬於人性之情況方面。可是，身體的健康、營養和增長，它們都屬於人性的情況，卻並不隸屬於理性的命令或意志；因為本性或自然的事物，只屬於創造本性或自然的天主權下。所以，在基督內，它們也未曾隸屬於理性的命令或意志。所以，基督的靈魂針對自己的身體，未曾是全能的。

正解 我解答如下：正如前面第二節所說的，基督的靈魂可以用兩種方式來討論。一種方式是根據它自己的德能和本性。按照這一方式，正如基督的靈魂並不能改變外界形體物，脫離自然的軌道和秩序；同樣地，它也不能改變自己的身體，脫離自然的配置或素質。因為靈魂根據自己的本性，與自己的身體之間，有固定的配合關係。

另一種方式的討論，是視基督的靈魂為在位格內，與自己合而為一的天主聖言的工具。如此則身體的一切配置和素質，就都完全屬於其靈魂的權能之下。可是，由於行動的能力其實並不是歸於工具，而是歸於主要的動因，所以這種全能更應該歸於天主聖言自己，而不應該歸於基督的靈魂。

釋疑 1.大馬士革的若望的話，指的是基督的天主意志。因為正如他在前一章所說的：「因為天主的意志樂意讓基督的身體

受苦受死，並做那屬於自己的活動。」

2.屬於亞當在無罪境界所有的原始正義的，不是人的靈魂有能力，可以把自己的身體改變成任何形式；而只是有能力預防身體不受到傷害。假設基督願意，那麼祂也可以攝取這種能力。可是，因為人有三種境界，即是原始無罪（innocentia）境界、罪過（culpa）境界，和光榮（gloria）境界。正如基督從光榮境界中攝取了享見天主，從無罪境界中攝取了免於罪惡；同樣地，祂也從罪過境界中，攝取了必須承受現世生活的困苦，正如下面第十四題第二節所要討論的。

3.如果靈魂的想像強而有力，那麼身體在某些方面會自然而然地服從，例如：從高處的橫樑掉下來；因為想像原本是地方或空間運動的根本，正如《靈魂論》卷三第九章所說的。同樣地，在冷熱的變化及其相關的情形方面，也是如此；因為從想像中自然會產生靈魂的情動，進而引起心動，並藉氣的動盪，而使整個身體受到改變。可是，身體的其他一些素質與想像，沒有自然的關連，它們不受想像的改變，無論想像如何強而有力，例如：手或足等等的形狀。

第四節 基督的靈魂是否曾有執行自己意志的全能

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎未曾有執行自己意志的全能。因為：

1.《馬爾谷福音》第七章24節說：「祂進了一家，不願任何人知道，但是不能隱藏。」所以，基督的靈魂並沒有能在各方面都執行自己意志之所願。

2.此外，命令是意志的表記，正如第一集第十九題第十二節所說的。可是，主曾命令人做某些事，卻適得其反；因為《瑪竇福音》第九章30及31節說：兩個瞎子的眼開了之後，「耶穌嚴厲警戒他們說：你們留心，不要使任何人知道。但他們

出去，就在那整個地區把祂傳揚開了。」所以，基督的靈魂並沒有能在各方面都執行自己意志之所願。

3.此外，一人自己能做的，就不會祈求於他人。可是，主卻曾向聖父祈求實現自己所願意的事，因為《路加福音》第六章12節說：「祂出去上山祈禱，徹夜向天主祈禱。」所以，基督的靈魂並沒有能在各方面，都執行自己意志之所願。

反之 奧斯定在《論舊約及新約問題》第一部第七十七題說：「救主的意志不可能不獲滿全；祂也不能願意自己所知道的那不應該發生者。」

正解 我解答如下：基督的靈魂願意某事，有兩種方式。一種方式是願意那應該由自己完成者；如此則應該說，祂能完成自己所願意的任何事。因為願意去做那不隸屬於自己意志的事，這不合乎祂的智慧。

另一種方式是願意那應該由天主的德能所完成的事，例如：祂自己身體的復活，和其他諸如此類的奇蹟異事。基督的靈魂不能用自己的能力完成這些事，而是用它作為天主性之工具的身分或資格，正如前面第二節所說的。

釋疑 1.正如奧斯定在《論舊約及新約問題》(同上)所說的：「應該說，當時所發生的事，也就是基督所願意的事。因為應該注意，那事是在外邦人的地區發生的，而當時還沒有到向他們宣講福音的時候。可是，不接受那些自動自發地來就信德的人，這是不合情理的。所以，祂不願意自己的門徒去宣揚祂，卻願意外邦人來尋找祂。事情就是這樣發生的。」

或者可以說，基督的這種意願，並不是關於應該由自己所做的事，而是關於應該由他人所做的事；而這樣的事，並不

隸屬於祂自己的人性意志。所以，在教宗佳德（Agatho，678～681年）的書信中（《書信》第一篇，「致諸崇高皇帝書」），而此書信也收錄在第六次大公會議（君士坦丁第三屆會議，680～681年）的文獻中，可以讀到：「所以，難道那為萬物的造物主和救主者，在世界上不能照祂願意的隱藏嗎？無疑這是針對祂屈尊在現世所取的人的意志而說的。」

2. 正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十九第二十三章所說的：主為此而禁止宣揚自己的奇蹟，即是「為給那些跟隨祂的門徒們以身作則，使他們固然也希望隱藏自己的奇蹟，但在不願意卻仍被宣揚的情形下，也希望其他的人能因他們的芳表受益」。所以，基督的這種命令，標示出祂逃避人間光榮的意志，按照《若望福音》第八章50節所說的：「我不尋求我的光榮。」可是祂絕對願意，尤其是按照天主的意志，為了他人的益處而宣揚所行的奇蹟。

3. 基督既為那些用天主的德能所要實現的事祈禱，也為那些自己用人性意志所要做的事祈禱。因為基督的靈魂的德能和工作也繫於天主：「因為是天主在一切人內工作，使他們願意，並使他們力行」，正如《斐理伯書》第二章13節所說的。

第十四題

論基督在人性內所攝取的身體的缺點

—分爲四節—

然後要討論的是，基督在人性內所攝取的缺點（defectus，參看第七題引言）。首先，論身體的缺點；其次，論靈魂的缺點（第十五題）。

關於前者（身體的缺點），可以提出四個問題：

- 一、天主聖子是否應該在人的性體內，攝取身體的缺點。
- 二、是否必然攝取並承受這些缺點。
- 三、是不是一併或概括承受了這些缺點。
- 四、是否攝取了所有的此類缺點。

第一節 天主聖子是否應該攝取帶有身體缺點的人之性體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主聖子似乎不應該攝取帶有身體缺點的人之性體。因爲：

1. 正如基督的靈魂在（聖子）位格內，與天主聖言合而爲一；同樣地，祂的身體也是如此。可是，基督的靈魂卻有各種的成全，無論是恩寵方面的，或知識方面的，正如前面第七題第九節和第九等題所說的。所以，基督的身體也應該在各方面都是成全的，不帶有任何缺點。

2. 此外，基督的靈魂享見天主聖言，如同獲享真福者享見天主聖言一樣，正如前面第九題第二節所說的；如此則基督的靈魂也是享有真福者。可是，基於靈魂的真福，身體也受到光榮；因爲奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」（Ad Dioscorum）中說：「天主創造了具有如此大能性體的

靈魂，致使它的圓滿真福也溢注到低級的性體，就是身體；所溢注的這一真福，不是屬於享見和領悟天主者的真福，而是圓滿的健康，即是永不腐朽的精力。」所以，基督的身體是永不腐朽的，也毫無任何缺點。

3.此外，懲罰隨罪過而來。可是，基督卻沒有任何罪過，按照《伯多祿前書》第二章22節所說的：「祂沒有犯過罪。」所以，基督也不應該有懲罰性的身體缺點。

4.此外，有智慧的人，不會攝取那妨礙自己達到固有目的者。可是，身體的種種缺點，卻似乎多方面妨礙天主降生成人的目的。第一，因為這樣的弱點妨礙人認識祂，按照《依撒意亞》第五十三章2及3節所說的：「我們愛慕祂；而祂受盡了侮辱，被人遺棄；祂真是個苦人，熟悉痛苦；祂的面目好像被掩蓋，受盡了侮辱；因此我們也不看重祂。」第二，因為如此，則古聖祖的願望就未見實現，《依撒意亞》第五十一章9節代表他們說：「上主的手臂，醒來，醒來，施展威能罷！」第三，因為威能似乎比軟弱更適宜戰勝惡魔的勢力，也更能治癒人類的軟弱。所以，天主聖子攝取了帶有身體弱點或缺點的人之性體，似乎並不相宜。

反之 《希伯來書》第二章18節說：「祂既然親自經過試探受了苦，也就能扶助受試探的人。」可是，祂來卻是為扶助我們；因此達味《聖詠》第一二一篇1節也說：「我舉我目向聖山瞻望，我的救助要來自何方。」所以，天主聖子為了能在肉身內受苦、受試探，並藉此扶助我們，而攝取了那負有各種弱點的肉身，這也是相宜的。

正解 我解答如下：天主聖子所攝取的身體，負有人性的弱點和缺點，這是相宜的。其主要理由有三。第一，因為天主聖子

攝取了肉身而來到世界上，就是爲了補贖人類的罪惡。可是，所謂一個人補贖他人的罪惡，是指自己代受他人應受的懲罰。而身體的此類缺點，即死亡和飢渴等等，都是罪的懲罰；而罪是藉著亞當進入了世界，按照《羅馬書》第五章12節所說的：「罪惡藉著一人進入了世界，藉著罪惡，死亡也進入了世界。」所以，就天主降生成人的目的而言，天主聖子宜於代替我們承受在我們肉身內的此類懲罰，按照《依撒意亞》第五十三章4節所說的：「祂所背負的，是我們的疾苦。」

第二，爲增加對天主降生成人的信德。由於人的性體無非是藉所背負的此類身體缺點，而顯示於人；所以，假使天主聖子攝取了人的性體，而沒有這些缺點，那麼天主聖子就會被視爲不是真人，也未曾有真實的肉身，而只有虛幻的肉身，如同摩尼派人士所說的。所以，正如《斐理伯書》第二章7節所說的：「祂空虛自己，取了奴僕的形體，成了與人相似的，形狀也一見如人。」所以，多默宗徒也因看見祂的傷痕，而重新恢復了自己的信德，正如《若望福音》第二十章第26等節所說的。

第三，是爲藉著自己毅然忍受人性的痛苦和缺點，而爲我們樹立堅忍的典範。所以，《希伯來書》第十二章3節說：「祂所以忍受了罪人對自己這樣叛逆，是爲免得你們灰心喪志。」

釋疑 1.爲他人的罪做補贖，固然是以一人爲他人的罪，忍受懲罰作爲實質內容；可是，卻以靈魂的習性或心態作爲根源：是從這根源出發，人傾向於願意替他人贖罪；也是基於這根源，贖罪的工夫才會具有功效，因爲除非這工夫是出於愛德，便不會產生功效，正如下面補編第十四題第二節所要討論的。所以，就知識和德性的習性而言，基督的靈魂應該是成全的，使它有贖罪的能力；而基督的身體卻是屈服於各種弱點之下，使

它不致缺乏贖罪工夫的實質內容。

2.按照靈魂與身體之間的自然關係，靈魂的光榮會挹注而為身體的光榮。可是，在基督內的這種自然關係，卻隸屬於祂的天主性的意志；並且是出於這意志的安排，真福存留在靈魂內，而不延伸到身體內，使肉身忍受那屬於能受苦之性體的痛苦。按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第十九章所說的：「天主的意志樂意容許肉身受苦，和有屬於自己的作為。」

3.懲罰常是隨罪而來，無論是本罪或者原罪；有時是隨受罰者自己的罪，有時卻是隨代人贖罪受罰者所代替之人的罪。基督就是如此，按照《依撒意亞》第五十三章5節所說的：「祂被刺透是因了我們的悖逆；祂被打傷是因了我們的罪惡。」

4.基督所攝取的軟弱或弱點，並沒有妨礙天主降生成人的目的，反而更促成了它，正如正解所說的。雖然這些弱點隱藏了祂的天主性，可是卻彰顯了祂的人性，而祂的人性是達到天主性的道路，按照《羅馬書》第五章1及2節所說的：「藉著耶穌，我們得以接近天主。」可是，古聖祖在基督內所願望的，不是身體的威能，而是神性的威能；也是藉著這神性的威能，基督戰勝了惡魔，也治癒了人性的軟弱。

第二節 基督之承受身體的缺點，是不是出於必然

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督之屈服於或承受（*subjacere*，處於……之下、擔負、承受）身體的缺點，似乎不是出於必然。因為：

1.《依撒意亞》第五十三章7節說：「祂被奉獻為犧牲，因為祂自願如此。」這是指受苦受死的犧牲而說的。可是，自願卻與必然或不得不然（*necessitas*）相反。所以，基督之承受身體的缺點，不是出於必然。

2.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十

章說：「在基督內，沒有什麼是迫不得已的，一切都是自願的。」可是，凡是自願的，就不是必然的。所以，在基督內，這些缺點都不是出於必然。

3.此外，「必然」是由更強而有力者外加的。可是，沒有任何受造物比基督的靈魂更強而有力；而保存自己的身體，是基督靈魂的分內之事。所以，在基督內，這些缺點或弱點，都不是出於必然。

反之 宗徒在《羅馬書》第八章3節說：「祂（天主）派遣了自己的兒子，帶著罪惡的肉身的形狀。」可是，罪惡的肉身情況卻是必然死亡，和忍受其它這樣的痛苦。所以，在基督的肉身內，有忍受這些缺點的必然或不得不然。

正解 我解答如下：「必然」有兩種。一種是強迫的必然（*necessitas coactionis*），來自外在的主動者或動因。這種必然一併相反（人的）本性和意志，二者都是人的內在根本。另一種必然是本性的必然（*necessitas naturalis*），出自（物之）本性的構成要素（*principia naturalia*），例如：形式（*forma*），像火必然會發熱；又例如：質料或物質（*materia*），像由相反之因素所組成的物體必然會解體。

所以，按照出自物質的必然，基督的身體是必然屈服於死亡和其它類似的缺點。因為，正如前面第一節釋疑2.所說的：「天主的意志樂意容許基督的肉身受苦，和有屬於自己的活動。」可是，這種必然卻是出自人之肉身的構成要素，正如前已說過的。

如果我們談論那相反身體之本性的強迫的必然，那麼基督的身體，按照自己身體本性的情況，也是必然承受了被鐵釘穿透手足和鞭笞的痛苦。可是，就這種必然相反意志而言，顯

然地，在基督內並沒有承受這些缺點的必然或不得不然，無論是針對天主的意志來說，或者是針對基督的人性意志作為遵循理性而審思決斷的意志來說；只有就（人性）意志的自然衝動來說，即是就意志自然而然地逃避死亡和身體的傷害來說，可以肯定在基督內，有承受這些缺點的必然或不得不然。

釋疑 1.說基督「被奉獻為犧牲，因為祂自願如此」，是按照天主的意志和人性的審思決斷意志說的；雖然死亡相反人性意志的自然衝動，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十三及第二十四章所說的。

2.根據前面正解所說，可知**質疑**2.之答案。

3.沒有什麼比基督的靈魂更強而有力，這是絕對地或概括地來說；可是在某特殊效果方面，卻並非不可能有更強而有力者，例如：鐵釘為鑽孔或穿透，更強而有力。我這樣說，是著眼於從其自己的本性和能力來觀察基督的靈魂。

第三節 基督是否一併或概括承受了身體的缺點

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎（基於因果相連）一併或概括承受了（contra-here，一併引來、招致）身體的缺點。因為：

1.我們基於起源同本性一起帶來的，就說是我們一併承受的。可是，基督是藉著自己的起源，與人的本性一起，從母親承受了身體的缺點和弱點，因為母親的肉身也負有這些缺點。所以，基督似乎是一併承受了這些缺點。

2.此外，凡是從（人之）本性要素產生的，就是同本性一起帶來的；如此則也就是一併帶來的或承受的。可是，這些懲罰卻是從人之本性要素產生的。所以，基督是一併承受了它們。

3.此外，就這些缺點而言，基督與其他人相似，正如《希伯來書》第二章17節所說的。可是，其他人卻是（與人之本性）一併承受了這些缺點。所以，基督似乎也是一併承受了這些缺點。

反之 人一併承受了這些缺點，是由於罪惡，按照《羅馬書》第五章12節所說的：「罪惡藉著一人進入了世界，藉著罪惡，死亡也進入了世界。」可是，在基督內卻沒有任何罪惡。所以，基督並不是一併承受了這些缺點。

正解 我解答如下：在「一併承受」（*contrahere*）一詞中，含有效果與原因之關係；即是說，凡是同自己的原因必然一起帶來的，就說是一併帶來的或承受的。可是，在人之本性內的死亡，和這些缺點的原因，是罪惡；因為「藉著罪惡，死亡也進入了世界」，正如《羅馬書》第五章12節所說的。所以，唯有那些由於罪債而遭遇這些缺點的人，才真正算是一併承受了這些缺點。可是，基督卻不是由於罪債而有這些缺點；因為正如奧斯定解釋《若望福音》第三章31節的「那由上而來的是在眾人以上」所說的：「基督是由上而來，即是從人之本性的高位而來，這高位是在原祖犯罪以前人所享有的。」「註解」（拉丁通行本註解）因為基督是取了沒有罪惡的人之本性，即是那在（原始）無罪境界中，處於純潔中的人之本性。同樣地，祂也可以攝取毫無缺點的人之本性。由此可見，基督並非好似是由於罪債一併承受了這些缺點，而是由於自己的意願或意志。

釋疑 1.童貞女的肉身受孕於原罪之中（按：當時「聖母始胎無染原罪」尚未定為信條，神學家們有不同意見），所以一併承受了這些缺點。可是基督的肉身，卻從童貞女取了毫無罪惡的

本性。同樣地，基督本來也可以攝取毫無懲罰的人之本性；可是，祂爲了完成救贖我們的工程，而願意接受懲罰，正如前面第一節所說的。所以，祂有這些缺點，並不是由於一併承受，而是由於自願攝取。

2. 死亡和其它身體的缺點，在人之本性內的原因有兩種。一種是遠因，來自人之身體的物質要素，因爲人之身體是由相反之物所組成的。可是，這種原因卻已爲原始正義所阻斷。所以，死亡和其它種種缺點的近因是罪惡，因爲罪惡導致原始正義被撤除。因此，由於基督沒有罪惡，所以不說祂一併承受了這些缺點，而說祂自願攝取了這些缺點。

3. 基督在這些缺點方面與其他人相似，是就缺點的性質而言，並不是就這些缺點的原因而言。所以，祂不是如同其他人一樣，一併承受了這些缺點。

第四節 基督是否應該攝取一切身體的缺點

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎應該攝取一切身體的缺點。因爲：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第六及第十八章說：「凡是不可攝取者，都是不可救藥者。」可是基督來到世界上，卻是爲了醫治我們的一切缺點。所以，祂應該攝取我們的一切缺點。

2. 此外，前面第一節釋疑1.已經說過，基督爲了替我們贖罪，應該在靈魂內有具備成全作用的習性，和在身體內有缺點。可是，在靈魂方面祂攝取了圓滿的恩寵。所以，在身體方面，祂也應該攝取一切的缺點。

3. 此外，死亡在身體的一切缺點中佔有主要地位。可是，基督攝取了死亡。所以，祂更應該攝取其它的一切缺點。

反之 在同一主體內，不能有彼此相反者同時形成。可是，某些弱點卻彼此相反，因為它們出自相反的原素。所以，基督不能攝取人性的一切弱點。

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，基督為補贖人性的罪惡，攝取了人性的缺點；而為完成此事，基督需要在靈魂內有知識和恩寵方面的成全。所以，基督應該攝取那些來自整個人性之共同罪惡，卻同時並不相反知識和恩寵之成全的缺點。

如此說來，則基督就不應該攝取人性的一切缺點或弱點。因為有些缺點相反知識和恩寵的成全，例如：愚昧無知、傾向於惡和難於向善。

可是有些缺點，並不是由於原祖犯罪而普遍出自整個人性，它們是在某些人內、基於某些特殊原因而產生的，例如：癩病和惡疾等等。有些缺點有時是由於人的罪過而產生的，例如：由於飲食無節；有時則是來自形成（身體之）德能的缺陷。此二者都不能歸於基督，因為祂的肉身是因聖神而受孕，而聖神有無限的智慧和德能，不會犯罪和力有不逮；而基督在治理自己的生活上，也不會不中節。

可是，也有第三類的缺點，它們基於原祖之罪而普遍出現在一切人內，例如：死亡和飢渴等等。基督接受了這一切的缺點。大馬士革的若望《論正統信仰》卷一第十一章稱這些缺點為「自然而不貶低身價的痛苦」。說它們是自然的，因為普遍來自整個人性；說它們不貶低身價，因為不含有知識和恩寵的缺陷。

釋疑 1. 人的一切特殊缺點，都是基於身體的可朽壞性和可受苦性而產生的，此外再加上一些特殊的原因。所以，當基督藉

著攝取我們身體的可受苦性和可朽壞性，而（基本上）醫治了它們時，祂隨即也醫治了其它的一切缺點。

2.把圓滿的恩寵和知識歸於基督的靈魂，是基於它為天主聖言所攝取這一事實。所以，基督絕對地或沒有限制地攝取了一切圓滿的智慧和恩寵。可是，基督之攝取我們的缺點，卻是為按照自己的分施計劃，補贖我們的罪過，並不是因為基督自己應該有這些缺點。所以，基督無須攝取一切的缺點，只應該攝取那些足以補贖整个人性之罪過的缺點。

3.死亡進入了一切人中，是基於原祖之罪；其它的某些缺點卻並非如此，雖然它們小於死亡。

所以情形不同，不可相提並論。

第十五題

論基督在人性內所攝取的屬於靈魂的缺點

一分爲十節一

然後要討論的是，屬於靈魂方面的缺點（參看第十四題引言）。

關於這一點，可以提出十個問題：

- 一、在基督內是否曾經有罪。
- 二、在基督內是否曾有「罪的火花」或偏情私慾。
- 三、在祂內是否曾有愚昧無知。
- 四、祂的靈魂是否曾能有所感受或忍受。
- 五、在祂內是否曾有感覺的痛苦。
- 六、在祂內是否曾有憂苦或哀愁。
- 七、在祂內是否曾有畏懼。
- 八、在祂內是否曾有詫異或驚異。
- 九、在祂內是否曾有忿怒。
- 十、祂是否曾同時兼是現世旅行者和享見天主者。

第一節 在基督內是否曾經有罪

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎曾經有罪。因為：

1. 《聖詠》第二十二篇2節說：「我的天主，我的天主，你爲什麼捨棄了我？你又爲什麼遠離我的懇求，和我的哀號。」可是，這些話是以基督自己的身分說的，這從祂在十字架上親自說出了同樣的話可以看出（《瑪竇福音》第二十七章46節）。所以，在基督內似乎曾經有罪。

2. 此外，宗徒在《羅馬書》第五章12節說：「在亞當內眾

人都犯了罪」，即是因為眾人在亞當內有自己的根源。可是基督也是在亞當內有自己的根源。所以，基督似乎在亞當內犯了罪。

3.此外，宗徒在《希伯來書》第二章18節說：「祂既然親自經過試探受了苦，也就能扶助受試探的人。」可是我們卻極端需要祂扶助我們攻打罪惡。所以，在祂內似乎曾經有罪。

4.此外，宗徒在《格林多後書》第五章21節說：天主「曾使那不認識罪的」，即是基督，「替我們成了罪」。可是，凡為天主所使然的或形成的，就真實存在。所以，在基督內確實曾經有罪。

5.此外，正如奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第十一章所說的：「在基督其人內，天主聖子親自為我們作了示範。」可是人之需要典範，不只是為了正直度生，而且也是為了贖罪。所以，在基督內似乎應該有罪，使祂可以藉贖罪而給我們樹立贖罪的典範。

反之 《若望福音》第八章46節記載耶穌自己說：「你們中誰能指證我有罪呢？」

正解 我解答如下：正如前面第十四題第一節所說的，基督接受了我們的缺點，是為替我們贖罪；同時也是為證明祂有真實的人的性體；以及為給我們樹立修德的典範。顯然地，按照這三點，祂都不應該有罪。第一，因為罪對贖罪工夫不發生作用，反而妨礙贖罪工夫的功效，正如《德訓篇》第三十四章23節所說的：「至高者不悅納不虔敬者的祭品。」第二，罪同樣不能證明真實的人的性體，因為罪並不屬於以天主為原因的人的性體；反而相反人的性體，是藉「魔鬼的撒種」(seminatio diaboli)而引進的，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十章所說的。第三，不能藉犯罪而樹立修德的典範，因為罪相反德

性。所以，基督絕對沒有攝取罪的缺點，無論是原罪的缺點或本罪的缺點，按照《伯多祿前書》第二章22節所說的：「祂沒有犯過罪，祂口中也從未出過謊言。」

釋疑 1.正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十五章所說的，關於基督所說的話，一種方式是按照祂自己本性與自立體或位格的特質說的，例如：說祂降生成人和為我們受苦受死；另一種方式是按照祂所有的代表和關係方面的特質說的，即是說，關於祂所說的，是視祂為我們的代表或替身說的，絕對不宜於祂自己。所以，奧斯定在《論基督聖道》卷三第三十一章所提及的狄高紐（Tichonius）的「七規」中，第一規就是「論基督與其身體」；即是說，「視基督和教會為一個位格或主體」。所以，是按照此一方式，基督代替自己的肢體或以自己肢體的名義說：「由於我的罪而呼號求助的言語」；並不是說在「頭」本身內曾經有罪。

2.正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章所說的：基督並不是仿照我們的模式，在各方面都在亞當和其他古聖祖內。因為我們之在亞當內，兼是按照胚種之理或形式動力（*ratio seminalis*）和按照形體的原質或質料（*substantia corpulenta*）；這是因為正如他自己在那裡所說的：「由於在精子內既有可見的形體原質，亦有不可見的理或形式動力，所以二者都是來自亞當。可是，基督固然從童貞女的肉身，取了可見的肉身的形體原質，但祂受孕的形式動力卻不是來自男人的精子；而是遠遠來自他處，即是來自高天。」所以，基督之在亞當內，不是就胚種之理或形式動力而言，而只是就形體原質或質料而言。所以，基督不是在原動能力方面（*active*），而只是在質料方面（*materialiter*），從亞當取了人的性體；在原動能力方面，基督是從聖神取了人的性體。正如亞當自己也是在質料方

面，從地上的灰土取了自己的身體；但在原動能力方面，他卻是來自天主（《創世紀》第二章7節）。所以，基督並沒有在亞當內犯罪，因為祂只是按照質料在亞當內。

3. 基督藉自己的受試探和受苦而扶助我們，是因為祂替我們贖罪。可是，罪卻無助於贖罪，反而妨礙贖罪，正如前面正解所說的。所以，基督不應該在自己內有罪，而應該絕對地純潔無罪；否則祂所受的罰，就是為自己的罪應受的罰了。

4. 天主「使基督替我們成了罪」，並不是使基督本身有罪，而是因為天主使祂成為贖罪祭，正如《歐瑟亞》第四章8節所說的：「他們取食我百姓的罪」，所謂「他們」，即是指司祭，他們按照法律的規定，取食為贖罪所獻的祭品或犧牲（《肋未紀》第六章26節）。也是按照此一方式，《依撒意亞》第五十三章6節說：「上主把我們眾人的罪過放到祂身上」，即是因為天主交出祂，使祂成為補贖全人類的罪的犧牲。

或者說，「使祂成了罪」，即是「使祂帶有罪惡的肉身的形狀」，正如《羅馬書》第八章3節所說的。這是為了祂所取的能受苦和死亡的肉身的原故。

5. 贖罪者之能給人樹立典範，並不是因為他犯了罪，而是因為他甘願為罪而接受懲罰。所以，基督為贖罪者立了最崇高的典範，因為祂甘願接受懲罰，不是為祂自己的罪，而是為其他眾人的罪。

第二節 在基督內是否曾有「罪的火花」或偏情私慾

（按：罪的火花 *fomes peccati* 為神學術語，意謂「易於引燃罪行的火花或誘因」，實際是指情慾的傾向於徇私而偏離正道或正當理性。所以，也可譯為慾火和偏情私慾。只用 *fomes* 一詞時，往往亦具同義。）

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎曾有「罪的火花」或偏情私慾（*fomes peccati*）。因為：

1. 偏情私慾和身體的可以受苦或死亡，都是來自同一根源，即是原始正義（*justitia originalis*）的撤除；因為是藉著原始正義，靈魂的低級能力服從理性，以及身體也同時服從靈魂。可是，在基督內卻曾有身體的可以受苦和死亡。所以，在祂內也曾有偏情私慾。

2. 此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十九章說：「天主的意志樂於讓基督的肉身受苦，並有屬於自己的活動。」可是，欲望中悅自己的事物，原本屬於肉身。所以，既然慾火或偏情私慾無非就是慾望（*concupiscentia*），正如關於《羅馬書》第七章8節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的；那麼在基督內似乎曾有偏情私慾。

3. 此外，由於偏情私慾的原故，「肉身才有反對精神的慾望」，正如《迦拉達書》第五章17節所說的。可是，精神愈能克制敵對者，即肉身的慾望，就愈顯示出自己強而有力和堪受榮冠；按照《弟茂德後書》第二章5節所說的：「除非按規矩競賽，是得不到花冠的。」可是，基督卻有最為強而有力，和克敵制勝的精神，並最堪受榮冠；按照《默示錄》第六章2節所說的：「並給了祂一頂冠冕，祂像勝利者出發，必百戰百勝。」所以，在基督內似乎應該有最強烈的偏情私慾。

反之 《瑪竇福音》第一章20節說：「因為那在她（瑪利亞）內受生的，是出於聖神。」可是聖神卻排除罪，以及「偏情私慾」（*fomes*）一詞所隱含的傾向於罪。所以，在基督內未曾有罪的火花或偏情私慾。

正解 我解答如下：正如前面第七題第二及第九節所說的，基督

曾有極成全的恩寵和各種德性。可是，靈魂在非理性部分所有的道德涵養性德性（*virtus moralis*），卻使這非理性部分服從理性，而且德性愈成全，其效能也愈大，例如：節德之與慾情（*concupiscibilis*），以及勇德和溫良之與憤情（*irascibilis*），正如第二集第一部第五十六題第四節已說過的。可是，感官嗜慾（*appetitus sensualis*）之傾向於相反理性之事，這屬於慾火或偏情私慾（*fomes*）之理或內涵。所以，顯然地，一人所有的德性愈成全，在他內的慾火或偏情私慾也就愈脆弱無力。由於在基督內有最高成全程度的德性，所以在祂內，並沒有罪的火花或偏情私慾；而且也是因為這種缺點與贖罪沒有積極關係，反而使人對抗贖罪。

釋疑 1.屬於感官嗜慾的低級能力，依其天性有可能服從理性；可是身體的能力，或身體之液體的能力，甚至連生魂（*anima vegetativa*）的能力，卻並非如此，正如《倫理學》卷一第十三章所指明的。所以，合於正當理性（*recta ratio*）或理性之正當的成全德性，並不排除身體的可能受苦，卻排除罪的火花或偏情私慾，因為後者之理或本質在於感官嗜慾之反抗理性。

2.肉身因感官嗜慾之慾望，而自然欲望中悅自己之事；可是，作為理性動物之人的肉身，卻是按照理性的方式和秩序欲望這樣的事。也是以此方式，基督的肉身因感官嗜慾，而自然地欲望飲食、睡眠和其它按照正當理性，而被欲求的諸如此類之事，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章所指明的。可是，卻不可據此而做結論說，在基督內有罪的火花或偏情私慾，因為後者所指之欲望中悅自己之事，踰越理性的秩序。

3.有一種精神的強而有力，顯示在精神抗拒與自己為敵的肉身的慾望上；可是，如果肉身完全為精神的能力所抑制，根本不可能有相反精神的慾望，則所顯示的是一種更大的精神

的強而有力。所以，歸於基督的就是這一種，因為祂的精神達到了強而有力的至高程度。雖然祂並沒有受到來自偏情私慾方面的內在衝擊，可是祂卻忍受了來自世界和魔鬼方面的外在攻擊，並且因戰勝這些攻擊而贏得了勝利的榮冠。

第三節 在基督內是否曾有愚昧無知

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎曾有愚昧無知 (ignorantia)。因為：

1.凡是按照祂的人性應歸於基督的，雖然這不是按照祂的天主性，都真實地存在於基督內，例如：受苦和死亡。可是按照人性，愚昧無知卻屬於基督；因為大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十一章說：「祂取了愚昧無知的和奴隸的性體。」所以，在基督內確實曾有愚昧無知。

2.此外，由於缺乏知識而說某人愚昧無知。可是基督卻曾缺乏某種知識，因為宗徒在《格林多後書》第五章21節說：「祂（天主）曾使那不認識罪的（基督），替我們成了罪。」所以，在基督內曾有（不認識或）愚昧無知。

3.此外，《依撒意亞》第八章4節說：「在這孩子知道喊『爸爸』和『媽媽』以前，大馬士革的強大勢力將被消除。」可是，這孩子卻是指基督。所以，在基督內對某些事曾有（不知道或）無知。

反之 藉愚昧無知不能消除愚昧無知。可是，基督卻是為了消除我們的愚昧無知而來，因為祂來是「為光照那坐在黑暗和死影中的人」（《路加福音》第一章79節）。所以，在基督內未曾有愚昧無知。

正解 我解答如下：正如基督有圓滿的恩寵和德性，同樣地，

基督也有一切圓滿的知識，正如前面第七題第二及第九節和第九至第十二題所指明的。可是，正如在基督內，圓滿的恩寵和德性排除罪的火花或偏情私慾；同樣地，圓滿的知識也排除那相反知識的愚昧無知。所以，正如在基督內未曾有罪的火花或偏情私慾；同樣地，在祂內也未曾有愚昧無知。

釋疑 1. 基督所攝取的人性，可以從兩方面來看。一方面，是按照人性所屬物種（species）之理或本質。大馬士革的若望就是依此稱人性為「愚昧無知的和奴隸的」。所以，他繼續說：「因為人性是那創造它者的奴婢，即天主的奴婢，不知未來之事。」另一方面是從人性與天主的位格合而為一來看，是基於這合而為一，（基督的）人性才有圓滿的知識和恩寵；按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們見到祂正如父的獨生者，滿溢恩寵和真理。」依此方式，在基督內的人性未曾有愚昧無知。

2. 說基督不認識罪，因為祂沒有來自親身體驗的罪的知識。可是，祂卻藉單純的知識而認識罪。

3. 先知在那裡所談的，是基督的人性知識。所以，他說：「在這孩子知道（按照人性知道），喊自己的爸爸（被認為是祂爸爸的若瑟），和自己的媽媽（即是瑪利亞）以前，大馬士革的勢力將被消除。」關於這句話，不應該做這樣的解釋，好像有一段時期基督是人，以及不知道說話；所謂「在知道……以前」，意思是說在成為有人性知識之人以前。而所謂「將被消除」，按照字面意義，是說「大馬士革的勢力和撒瑪黎雅的贓物將被亞述王消除」；或者按照精神意義，是說「基督尚未誕生，就將只因百姓呼號其名而拯救自己的百姓（百姓的罪將被消除）」，正如熱羅尼莫的「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的。

可是，奧斯定在《證道集》第二〇二篇第二章「論主顯節」的證道詞裡卻說，這些話已應驗在三位賢士朝拜耶穌聖嬰

的事蹟上。因為他說：「在基督藉人的肉身說人的言語以前，就接受了大馬士革的勢力，即是大馬士革人引以自傲的財富；並在這些財富之中，以黃金象徵呈獻給祂權位。至於撒瑪黎雅的贓物，則是指三賢士自己。因為撒瑪黎雅意指崇拜偶像，因為那裡的人民離開了天主而轉向偶像崇拜。所以，這孩子把這第一批贓物（三賢士）從偶像崇拜中搶救出來。」按照此一解釋，則所謂「在孩子知道……以前」，意思是說：「在祂顯示自己知道以前」。

第四節 基督的靈魂是否曾能有所感受或忍受

（按：拉丁文形容詞 *passibilis* 來自名詞 *passio*。而在本題裡，*passio* 不是指耶穌所受的苦難，而是泛指身體或感覺嗜慾方面的感受，亦即前在第二集第一部第二十二題至第四十八題所討論的「情」。因此，本節廣泛討論了基督在世時，是否曾能有「情」的感受或活動之後，以下諸節便進一步分別討論，基督是否曾能有憂苦、傷痛、忿怒等情的感受或活動。所以，*passibilis* 的基本意義是：能有情的活動的或能感受到情的衝擊的。）

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的靈魂似乎未曾能有所感受或忍受（*non fuit passibilis*）。因為：

1. 任何物的受動或忍受，都是來自那更強而有力者，因為「主動者（*agens*）優於受動者（*patiens*）」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章，和哲學家在《靈魂論》卷三第五章所指明的。可是，無一受造物優於基督的靈魂。所以，基督的靈魂未曾能從任何受造物有所忍受。如此則基督的靈魂就未曾能有忍受；因為如果祂的靈魂不可能有什麼要忍受的，那麼在祂內有忍受能力便是毫無用處的。

2. 此外，西塞祿在《杜士古廬論集》卷三第十章說，靈

魂的感受或情動是「某種病症」。可是在基督的靈魂內卻沒有任何病症，因為靈魂的病症來自罪惡，正如《聖詠》第四十篇5節所指明的：「求你治癒我的靈魂，因為我犯罪得罪了你。」所以，在基督內並沒有靈魂的感受或情動。

3.此外，靈魂的感受或情，似乎與罪的火花或偏情私慾相同；因此，宗徒在《羅馬書》第七章5節稱它們為「罪惡的情慾」。可是，在基督內卻沒有罪的火花或偏情私慾，正如前面第二節所說的。所以，在基督內似乎也未曾有靈魂的情。如此則祂的靈魂也就未曾能有感受或忍受。

反之 《聖詠》第八十八篇4節以基督的名義說：「我的靈魂飽受了惡或災難 (mala)」，固然不是飽受了罪惡，而是飽受了人間的惡或災難，「即是人間的痛苦」，正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的。所以，基督的靈魂曾能有所感受或忍受。

正解 我解答如下：處於身體內的靈魂，有兩種發生忍受或感受情形的方式：一種是由於身體的忍受或感受，另一種是由於靈魂的忍受或感受。由於身體的忍受或感受，是因為身體受到傷害。靈魂既是身體的形式，所以靈魂與身體共有同一個生存或存在；因此，當身體因身體方面的某種忍受、或感受，而被擾亂時，靈魂也必然附帶地被擾亂，這是就靈魂處於身體內的存在而言。由於基督的身體可以受苦受死，正如前面第十四題第一及第二節所說的，所以，基督的靈魂也必然按照此一方式，曾能有所忍受或感受。

至於說靈魂由於靈魂的忍受或感受，而忍受或感受，則是根據靈魂的活動，或是靈魂所專有的活動，或是主要地屬於靈魂而僅次要地屬於身體的活動。雖然按照此一方式，也說靈

魂在理解或領悟和感覺活動方面，都有所忍受或感受，可是正如第二集第一部第二十二題第三節和第四十一題第一節所說的，依其原始的真正意義，靈魂的忍受或感受是指感覺嗜慾的情感（*affectiones*）或情的發動和感受；而在基督內曾有這樣的情感，如同曾有一切屬於人性的要素一樣。因此，奧斯定在《天主之城》卷十四第九章說：「主自己也屈尊取了奴僕的形體度日，在祂斷定應該運用這些情感時，而依人之常情運用了它們。因為祂既有真實的人的身體和真實的人的心神，在祂內就不會有虛幻的情感。」

可是卻應該知道，這樣的情的感受或發動，在基督內和在我們內有三點不同。第一是關於對象。因為在我們內，這樣的情多次趨向於違法犯禁之事；而在基督內並非如此。第二是關於起源。因為在我們內，這樣的情多次先於理性的判斷而發動；可是在基督內，感覺嗜慾的一切動作或衝動，卻都遵循理性的預先安排。所以，奧斯定在《天主之城》卷十四第九章說：「正如基督自願降生成人，同樣祂也是基於不可動搖的安排或措施，自願以人的心神接受這些衝動。」第三是關於效果。因為在我們內，這樣的衝動有時並不止於或限於感覺嗜慾，反而進一步牽扯到理性。可是在基督內並非如此；因為宜於人之肉身的自然衝動，有條不紊地存留在感覺嗜慾內，絕對不會妨礙理性從事相宜的活動。所以，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章37節說：「我們的主為證明祂所取的真實的人性，確曾感受到憂悶；可是，為了顯示並非這感受或情在基督的心神內作主，聖史於是藉『先期的感受或情（*propassio*）』的用語，說『祂開始憂悶起來』。」如此說，是為使人瞭解，當感受或情進而控制心神或理性時，稱為竟成的感受或情（*passio perfecta*）；而當感受或情僅始於感官嗜慾並無後續的進展時，則稱為先期的感受或情。

釋疑 1. 基督的靈魂誠然有能力抗拒這些感受或情，不容許它們臨於自己；尤其是用天主的德能。可是，祂卻是自願屈服於情或感受，無論是身體方面的，或靈魂方面的。

2. 西塞祿那裡講的是斯多噶派人士 (stoici) 的意見，他們並不稱感覺嗜慾的一切衝動為感受或情，只有那些踰矩的，或不當的衝動，才稱為感受或情。顯然地，在基督內並未曾有這樣的感受或情。

3. 「罪惡的情慾」是指感覺嗜慾趨向違法犯禁之事的衝動。在基督內並沒有這樣的衝動，如同也沒有罪的火花或偏情私慾一樣。

第五節 在基督內是否曾有真實的感覺痛苦

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內，似乎未曾有真實的感覺方面的傷痛或痛苦 (dolor sensibilis)。因為：

1. 希拉利在《論天主聖三》卷十第十節說：「既然死亡為基督即是生命，而祂又給那些為祂而死的人生命，怎麼可以認為在祂的死亡的奧蹟中，祂曾感受到痛苦呢？」他在同卷下面第二十三節又繼續說：「天主唯一聖子取了真人，而無損於祂仍然是天主；縱然祂在這個人內受了毒打，全身傷痕累累，被人捆綁，並且身懸在十字架上，可是這一切使祂固然受到衝擊，但並沒有使祂感到傷痛或痛苦。」所以，在基督內並未曾有真實的傷痛或痛苦。

2. 此外，必然會感受到痛苦，似乎專屬於那在罪惡中受孕的肉身。可是，基督的肉身卻不是在罪惡中受孕，而是在童貞女的胎中由聖神受孕。所以，基督的肉身未曾必然會感受到痛苦。

3. 此外，默觀或靜思天主事物的快樂，足以減少痛苦的感覺；因此，連殉道聖人們，也由於思念天主的大愛，而在種

種苦刑中，更輕鬆地忍受了痛苦。可是基督的靈魂卻是看見天主的本體，並因這默觀天主而感到無比的快樂，正如前面第九題第二節所說的。所以，基督未曾能感受到任何痛苦。

反之 《依撒意亞》第五十三章4節說：「然而祂背負了我們的疾苦，擔負了我們的疼痛。」

正解 我解答如下：正如從第二集第一部第三十五題第七節的討論內容可以知道，真實的感覺方面的傷痛或痛苦，需要身體受到傷害，並感覺到這傷害。可是基督的身體能受到傷害，因為祂的身體能受苦、受死，正如前面第十四題第一及第二節所說的。基督也不會不感覺到傷害，因為基督的靈魂具備（人的）一切本性或自然能力。所以，在基督內曾有真實的傷痛或痛苦，對此不應該有任何懷疑。

釋疑 1. 希拉利無意用這些話，以及其它類似的話，從基督的肉身排除痛苦的真實性，他願排除的只是痛苦的無可避免性或必然性（necessitas）。所以，在他說了以上的話以後，他又繼續說：「當主口渴或飢餓或哭泣時，並沒有表現出祂必須或需要飲食或感到痛苦；這只是爲了藉採取身體的慣例或尋常情形，以證明自己身體的真實性；並依此方式，按照我們人性的習有情形來滿足身體的習有需要。或者說，當祂取用飲食時，並不是屈服於必然，非飲食不可，而是願意隨從（身體的）一般情形。希拉利是針對這些缺點與其最初或根本原因的關連，即是與罪的關連，來談論它們的必然性，正如前面第十四題第一及第三節所說的；即是說基督的肉身並不必然屈服於這些缺點的理，是因爲在祂的肉身內並沒有罪。所以，希拉利（在同卷第二十五節）又繼續說：「因爲祂（即是基督）曾具有身體，然

而其起源特殊，祂的存在不是出於一般人在罪惡中的受孕，而是祂以自己大能的力量，取得存在並自立於我們的形體中。」可是就這些缺點的原因而言，即是就身體由許多相反的因素所組成而言，基督的肉身會必然屈服於這些缺點，正如前面第十四題第二節所說的。

2.在罪惡中受孕的肉身，其必然感受到痛苦，不但是源自組成自己的自然因素，而且也是源自罪過。在基督內，未曾有這後一種（源自罪過的）必然性，只會有源自自然因素的必然性。

3.正如前面第十四題第一節釋疑2.所說的，基督基於自己的安排或措施，用自己天主性的德能，把真福侷限在靈魂內，不使它延伸到身體上，以消除身體的能受苦受死。根據同樣的理由和方式，默觀的快樂也是如此被侷限在靈智內，而不延伸到身體的感覺能力，以排除感覺方面的痛苦。

第六節 在基督內是否曾有憂苦或哀愁

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎未曾有憂苦或哀愁（tristitia）。因為：

1.《依撒意亞》第四十二章4節論及基督，說：「祂不會感到憂苦，也不會感到煩惱困擾。」

2.此外，《箴言》第十二章21節說：「義人無論遭遇到什麼，都不會使他感到憂苦。」斯多噶派人士提出了這一理由以說明此點，即是人之感到憂苦，無非是因為喪失了自己的財物或富貴；可是，義人卻只視正義和德性為富貴，而德性和正義是不可能喪失的。否則，如果義人也因喪失財物或財富而感到憂苦，那麼他也就成為財富的奴隸了（參看西塞祿，《杜士古廬論集》卷五第六章）。可是，基督卻是至義者，按照《耶肋米亞》第二十三章6節所說的：「人將稱祂為主，我們的義

者。」所以，在基督內未曾有憂苦。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷七第十三章說：「一切的憂苦，都是一種惡及應予逃避者」。可是在基督內卻未曾有任何惡或應予逃避者。所以，在基督內未曾有憂苦。

4.此外，正如奧斯定在《天主之城》卷十四第六及第十五章所說的：「憂苦是關於那些在我們不願意的情形下，而發生在我們身上的事。」可是，基督卻沒有忍受任何相反自己意願的事；因為《依撒意亞》第五十三章7節說：「祂被獻為犧牲，因為祂自己願意。」所以，在基督內未曾有憂苦。

反之 《瑪竇福音》第二十六章38節記載主說：「我的心靈憂悶得要死。」盎博羅修在《論天主聖三》卷二第七章說：「基督其人曾有憂苦，因為祂承受了我的憂苦。我這宣講十字架的，也坦誠地講論憂苦。」

正解 我解答如下：正如前面第五節釋疑3.所說的，基於天主德能的安排或措施，默觀天主的快樂被控制或侷限於基督的靈智內，未曾延伸至感覺能力，以排除感覺痛苦。可是，正如感覺痛苦是在感覺嗜慾內；同樣地，憂苦也是如此。只是在起因和對象方面，二者並不相同。因為痛苦的起因和對象，是用觸覺所知覺到的傷害；例如：當人身體受傷的時候。可是，憂苦的對象和起因，卻是藉理性或想像在內部深處所領悟到的損害或惡，正如第二集第一部第三十五題第二及第七節已討論過的，例如：當人因喪失恩寵或錢財，而感到憂苦的時候。

可是，基督的靈魂卻能在內部深處，領悟到某種事物對自己有害，例如：在祂自己方面，祂的受苦受死；在他人方面，門徒們的罪，或者殺害祂的猶太人的罪。所以，正如在基督內，曾能有真實的痛苦；同樣地，在祂內曾能有真實的憂

苦，只是其方式異於在我們內有憂苦的方式，按照前面第四節我們泛論基督的感受或忍受時所指出的三點。

釋疑 1.從基督內排除憂苦，是就竟成的或全面完成的憂苦而言；但是在祂內會有初發的憂苦，這是就先期的憂苦而言（參看第四節正解）。所以，《瑪竇福音》第二十六章37節說：「祂開始憂悶恐怖起來。」因為正如熱羅尼莫在該處所說的，「憂悶是一回事，開始憂悶則是另一回事」（《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章37節）。

2.正如奧斯定在《天主之城》卷十四第八章所說的，斯多噶派人士「舉出了在智者心靈中的三種正情」，即是善情，「以代替三種（心神的）紊亂或不寧（妄動之情）」，即是貪情、歡娛和恐懼；「他們舉出了意志以代替貪情，喜樂以代替歡娛，和審慎以代替恐懼。可是，他們卻否認在智者的心神中能有什麼來代替憂苦；因為憂苦是關於已經發生或遭遇到的惡，而他們認為智者不可能遭遇到什麼惡。」斯多噶派人士之所以有這種意見，是因為他們認為只有一種善，即是使人成為善人的「正善」（*bonum honestum*，符合正直的善、道德方面的善）；相對地也只有一種惡，即是使人成為惡人的「邪惡或相反正直的惡」（*malum inhonestum*，道德方面的惡）。

雖然正善是人主要的善，而相反正直的惡也是人主要的惡，因為它們都屬於理性本身，而理性是人的主要部分；可是，也有一些人的次要的善，它們屬於身體本身，或有益於身體的外在事物。依此，在智者的心神內能有憂苦，即是當知覺到在感覺嗜慾方面面臨類似之惡時；不過，這種憂苦不會擾亂智者的理性。也是按照此一方式來解讀「義人無論遭遇到什麼，都不會使他感到憂苦」；即是說，因為沒有任何義人所遭遇的事，能擾亂他的理性。也是根據這解釋，而說在基督內曾

有憂苦；這憂苦是指先期的感受或情（*propassio*），而非指（真正的）或竟成的感受或情（*passio*）。

3. 一切的憂苦都是懲罰性的惡，卻不常常是罪過的惡，除非是出於不當的情感。所以，奧斯定在《天主之城》卷十四第九章說：「既然這些情感都遵循正當理性，其用或動都合乎時宜地宜，誰敢說它們是有害健康的和敗壞的情呢？」

4. 一事物本身固然相反人的意志，可是爲了這事物所指向的目的，卻又爲人所願意，並非不可能有這種情形，例如：苦口的藥不是本身爲病人所願意，而只是爲了它與健康的關係。按照此一方式，基督的死亡和祂的苦難，就它們本身而言，曾是非情願的和產生憂苦的；雖然就它們指向人類得救的目的而言，它們卻又是爲基督所自願的。

第七節 在基督內是否曾有恐懼

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎未曾有恐懼（*timor*）。因爲：

1. 《箴言》第二十八章1節說：「義人無恐無懼，有如自恃的雄獅。」可是，基督卻是至義者。所以，在基督內未曾有恐懼。

2. 此外，希拉利在《論天主聖三》卷十第十節說：「我敢問那些有這種想法（即基督恐懼死亡）的人們，那從宗徒們內驅除一切死亡恐懼，並勸勉他們爭取殉道光榮者，自己竟然恐懼死亡，這合乎情理嗎？」所以，說在基督內曾有恐懼，這不合情理。

3. 此外，恐懼似乎只是關於人所無法躲避之惡。可是，基督既能躲避自己所受的懲罰性的惡，也能躲避發生在其他人身上的罪惡。所以，在基督內未曾有任何恐懼。

反之 《馬爾谷福音》第十四章33節說：「耶穌開始驚懼恐怖。」

正解 我解答如下：正如憂苦的產生，是由於察覺到在眼前或現在有惡或災難；同樣地，恐懼的產生，是由於察覺到將有惡或災難來臨。所察覺到的將要來臨的惡，如果全面確定必然要來，則不會引發恐懼。所以，哲學家在《修辭學》卷二第五章說：只有在尚有某種逃避希望時，才会有恐懼。因為當全無任何逃避的希望時，所察覺到的惡，有如是現在的或在跟前的惡；如此則它所產生或引發的，更好說是憂苦，而非恐懼。

所以，可以從兩方面來看恐懼。一方面是根據感覺嗜慾自然而然而所逃避的身體傷害：傷害如果是現在的，那麼面對它的是憂苦；傷害如果是將來的，那麼面對它的則是恐懼。就這一方面而言，在基督內曾有恐懼，如同在祂內也曾有憂苦一樣。另一方面，是從未來遭遇的不確定性來看恐懼；例如，我們在夜間聽見某種聲音而恐懼，因為不知道這聲音預示要發生什麼事。就這一方面而言，在基督內未會有恐懼，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十三章所說的。

釋疑 1. 說「義人無恐無懼」，是就恐懼指竟成的感受或情（*passio perfecta*）而說的，這種情使人離棄理性的善。如此則在基督內未會有恐懼，只會有指先期感受或情（*propassio*）的恐懼。所以，《馬爾谷福音》第十四章33節說：「耶穌開始驚懼恐怖」，好似是說：「按照先期的感受或情」，正如熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章37節所解釋的。

2. 希拉利從基督內排除恐懼，正如他從基督內排除憂苦一樣，是針對恐懼的無法逃避或必然性。可是，為了證明自己人性的真實性，基督卻自願採取了恐懼，如同祂也自願採取了憂苦一樣。

3.雖然基督根據天主的德能，能躲避未來的惡或災難；可是按照肉身的軟弱來說，這惡或災難（當時對基督）卻是無法躲避或不易躲避的。

第八節 在基督內是否曾有驚異

有關第八節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎未曾有驚異（*admiratio*，驚訝、詫異）。因為：

1.哲學家在《形上學》卷一第二章說：「當一人看見效果而不知道原因時，就會產生驚異；如此則只有愚昧無知者才有驚異。可是在基督內未曾有愚昧無知，正如前面第三節所說的。所以，在基督內未曾有驚異。」

2.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十五章說：「驚異是由於強大的想像所產生的驚懼或恐懼。」所以，哲學家在《倫理學》卷四第三章說：「心胸寬宏或心懷大志的人，不會驚異。」可是，基督卻是至為心胸寬宏者。所以，在基督內未曾有驚異。

3.此外，人對於自己所能做的事，就不會有驚異。可是，基督卻能做無論什麼樣的大事。所以，祂似乎對任何事都不會驚異。

反之 《瑪竇福音》第八章10節說：「耶穌聽了」，即是百夫長的話，「非常詫異」。

正解 我解答如下：真正的驚異是關於新奇而不尋常的事物。可是，為基督卻不能有什麼新奇而不尋常的事物，無論是針對天主性知識，或是針對祂在聖言內認知萬物的人性知識，或是針對祂藉灌輸的理象而認知萬物的知識。可是針對經驗知識，

為基督卻能有新奇而不尋常的事物，根據此一知識，祂每天都會能遇到一些新奇的事物。所以，如果我們是針對天主性知識、真福知識，甚或灌輸知識來談論基督，那麼在基督內就未曾有驚異。如果我們是針對經驗知識來談論基督，那麼在基督內就曾經能有驚異。祂採取了這種情緒，是為教訓我們，即是教訓我們應該驚異那祂所驚異的事物。所以，奧斯定在《創世紀釋義——兼駁摩尼教派》卷一第八章說：「主驚異，是為指示我們應該驚異什麼，因為我們還需要承受這樣的衝動。」所以，一切這樣的衝動，並不是表示祂的心神有所動亂，而是為彰顯祂訓導者的教職或權威。

釋疑 1.雖然基督無所不知，無所不曉，可是針對祂的經驗知識來說，能遇到一些新奇的事物，而從這些事物產生出驚異。

2.基督對百夫長的信心感到詫異，並不是因為對祂來說，這信心大得出乎意料；而是因為與其他人相比，這信心大得很不尋常。

3.基督能做一切，是根據天主性的德能，就這一德能而言，在基督內未曾有驚異；僅是就人性的經驗知識而言，在祂內曾有驚異，正如正解所說的。

第九節 在基督內是否曾有忿怒

有關第九節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎未曾有忿怒（ira）。因為：

1.《雅各伯書》第一章20節說：「因為人的忿怒並不成天主的正義。」可是，在基督內所有的一切，都屬於天主的正義；因為祂自己「為我們成了來自天主的正義」，正如《格林多前書》第一章30節所說的。所以，在基督內似乎未曾有忿怒。

2.此外，忿怒相反溫良，正如《倫理學》卷四第五章所

指明的。可是，基督卻是至為溫良的。所以，在基督內未曾有忿怒。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章說：「不合法度的忿怒（ira per vitium），使心靈或靈智的眼目失明；而基於熱誠的忿怒（ira per zelum），則使這眼目受到干擾。可是，在基督內的靈智的眼目，既未曾失明，也未曾受到干擾。所以，在基督內，既未曾有不合法度的忿怒，也未曾有基於熱誠的忿怒。」

反之 《若望福音》第二章17節卻說在基督身上應驗了《聖詠》第六十九篇10節所說的：「對你殿宇的熱忱或愛火，吞噬了我。」

正解 我解答如下：正如第二集第一部第四十六題第三節釋疑3.，以及第二集第二部第一五八題第二節釋疑3.所說的，忿怒是憂苦的效果。因為在一人內所引發的憂苦，會在他的感覺部分，激起一種自然衝動，抗拒那加諸於自己或者他人的傷害。所以，忿怒是由憂苦和欲求報復所組合而成的情。前面第六節已說過，在基督內曾能有憂苦。欲求報復有時有罪，即是當人不顧理性之秩序而尋求報復時。在基督內未曾能有這種忿怒，因為這種忿怒稱為不合法度的忿怒**質疑3.**。可是，欲求報復有時卻沒有罪，甚至於堪受頌揚，例如：當人遵循正義的秩序而欲求報復時，這種忿怒稱為基於熱誠的忿怒（**質疑3.**）。因為奧斯定在《若望福音釋義》第十講，關於第三章17節說：「對天主殿宇的熱忱或愛火，吞噬了祂，因為祂切願糾正祂所見到的一切邪惡；如果祂無法予以糾正，便無奈地予以容忍和感到悲憤。」在基督內，曾有這種忿怒。

釋疑 1.正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章所說的，忿怒在人內有兩種情形。它有時先於理性發作，並牽引理性同自己一起動作。這時才真正稱為動怒或是忿怒在「動作或發作（operari）」；因為動作應歸於那主要的動作者或主動者。所謂「人的忿怒並不作成天主的正義」，應依此種情形來解讀。可是忿怒有時卻隨從理性，有如是理性的工具。而這時的動作是正義的動作，不應把它歸於忿怒，而應把它歸於理性（按：即無理的動怒，是忿怒之情在主導、主動；而合理的動怒或義怒，則是理性在主導、主動）。

2.踰越理性秩序的忿怒相反溫良；可是被理性導引而回歸至中庸之道的有節忿怒，卻不相反溫良。因為溫良固執於忿怒的中庸之道或中點。

3.在我們內，靈魂的能力按照自然秩序彼此有所阻擾；即是說，當一種能力的動作強烈時，那麼另一種能力的動作就會被削弱。由此之故，忿怒的衝動縱然是受到理性的節制，也每每矇蔽默觀之靈魂的眼目。可是在基督內，藉由天主性的德能的調整，「每一種能力都獲許做屬於自己的動作」（參看第三節質疑2.），使一種能力不會受到另一種能力的阻擾。所以，基督的一種能力並不受另一種能力的牽制。所以，正如默觀之心靈的快樂，並不妨礙低級部分的憂苦或傷痛；同樣地，反過來說，低級部分的感受或情，也絕對不會妨礙理性的動作。

第十節 基督是否曾同時兼為旅行者和享見天主者

有關第十節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾同時兼為（現世的）旅行者（viator）和（獲得真福而）享見天主者（comprehensor）。因為：

1.歸於旅行者的，是他尚在趨向真福之目的的行動或旅途中；而歸於享見天主者的，則是他已抵達並止息於目的中。

可是，同一個人卻不可能同時既是在趨向目的的行動或旅途中，又是已抵達並止息於目的中。所以，基督未曾能同時既是（現世的）旅行者，又是享見天主者。

2.此外，動向或追求真福和獲得真福之歸於人，不是著眼於人的身體，而是著眼於人的靈魂。所以，奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」（Ad Dioscorum）中說：「真福並不從靈魂洋溢到低級的性體上，即是身體上，真福是享見和領悟天主者所專有的。」基督雖然曾有能承受或感受的身體，可是在靈智方面，祂也圓滿地享見天主。所以，基督不會是旅行者，而是純粹的享見天主者。

3.此外，其靈魂在天上，而肉身卻在墳墓中的聖人們，雖然他們的身體屬於死亡權下；可是在靈魂方面，他們卻享有真福。但並不稱他們為旅行者，而只稱他們為享見天主者。所以，根據同理，雖然基督的身體曾能承受死亡，可是由於祂的靈智享見天主，所以基督似乎是純粹的享見天主者，而完全不是旅行者。

反之 《耶肋米亞》第十四章8節說：「你在本鄉好像是一個異鄉人，好像是一個夜間投宿的旅行者。」

正解 我解答如下：稱某人為旅行者，是因為他尚在奔向真福的途中；而稱某人為享見天主者，則是因為他已經獲得真福；按照《格林多前書》第九章24節所說的：「你們也應該這樣跑，好能得到（comprehendere）獎賞」，和《斐理伯書》第三章12節所說的：「我只顧向前跑，看看是否我也能夠奪得（comprehendere）」。可是人的圓滿真福卻在於靈魂和身體，正如第二集第一部第四題第六節所說的：在於靈魂，是指那靈魂所專有的，即是根據其靈智看見並享有天主；在於身體，則是根據身

體「將復活起來成爲屬神的、強健的、光榮的和不朽的」，正如《格林多前書》第十五章第42等節所說的。可是基督在受苦受死以前，在靈智方面，祂圓滿地看見天主，如此則在靈魂所專有者那一方面，基督曾享有真福。可是在其他方面，基督卻未曾享有真福；因爲祂的靈魂曾能有所忍受或感受，祂的身體也曾能受苦受死，正如前面第四節、第十四題第一及第二節所指明的。所以，基督同時既是享見天主者，因爲祂享有專屬於靈魂的真福；同時又是旅行者，因爲祂仍是在奔向真福的途中，還未抵達或奪得真福。

釋疑 1. 在同一方面或觀點之下，一物不可能同時既動向目的，又已止息於目的。可是在不同方面或觀點之下，一物並非不可能同時如此，例如：一個人同時是有知識者——這是針對他已知道的事物而說的；同時也是學習者——這是針對他還不知道的事物而說的。

2. 真福原本以及主要地是在於靈魂的靈智；可是，身體的善或優長，有如以工具性的資格，也次要地屬於真福。正如哲學家在《倫理學》卷一第八章所說的：「外在的善或物，也像被利用的工具似地（organice），爲幸福提供服務。」

3. 已亡諸聖人的靈魂或其靈魂已在天上的聖人們，他們的情形與基督（在世時）的情形並不相同，理由有二。第一，這些聖人們或他們的靈魂，不再有所忍受或感受，而基督的靈魂（在世時）曾有所忍受或感受。第二，因爲聖人們的身體（在墳墓中）不再有任何作爲，幫助自己動向或追求真福；而基督（在世時）卻曾憑藉身體的受苦受難而趨向真福，其中也包括趨向身體的光榮。

第十六題

論關於基督之「存在名分」及「成為」者

一分爲十二節一

252

神學大全·第十三冊：論天主聖言之降生成人

（按：拉丁文 *esse* 的基本意義是「有什麼」或「有什麼存在」。其第一層意義是「有」或「存在」，其第二層意義則是這所有的或存在的「是什麼」。在本題裡，針對 *esse* 主要所探討的就是「是什麼」，例如：基督是不是天主、人、受造物、基體、自立體和位格等等；這些名稱表達出基督可能有的身分或名分，所以譯 *esse* 爲「存在名分」。至於 *fieri* 一字，一般多譯爲「形成」；而「形成」是指從「無或沒有」到「有」。例如《創世紀》第一章3節記載天主說：「*Fiat lux. Et facta est lux.*」照字面意義應譯爲：「要形成光！於是形成了光」。思高聖經譯爲：「有光！就有了光。」是「形成」使光從無到有；「形成」沒有先已存在的主體。至於預設有主體先已存在的 *fieri*，則宜譯爲「成爲」；例如說：「熱水成爲蒸氣」，其中含有水本身的變化，是一種「變成」。但也有「成爲」不含主體的任何變化或變動。例如，甲乙二人並坐，甲在右邊，乙在左邊；即使甲本身沒有任何變動，卻能由於乙移動到甲的右邊，而使甲從原來是在右邊的而成爲在左邊的（第六節釋疑2.）。把 *fieri* 一字應用到天主降生成人的奧蹟，由於天主從永恆就有或存在，而且在這奧蹟中，本身沒有任何改變，所以不能把 *fieri* 譯爲「形成」或「變成」，只能譯爲意義比較廣泛含糊的「成爲」。最後，關於基體（*suppositum*）、自立體（*hypostasis*），和位格（*persona*）三字，也宜略加說明。基體是指那有如在下面支撐著本性者；由於基體是獨立存在，而非依附他物存在，所以也可稱爲自立體；位格則是指具有理性本性的基體或自立體。在基督內，三字所指實際相同，只是表達的觀點不同。而在基督內，也只有

唯一的基體、自立體和位格，即天主聖子的位格。為理解以下諸節，這一點十分重要。)

然後要討論的是，隨合而為一而來的後續問題（參看第一題引言）。第一，首先討論那些涉及基督本身者；第二，討論那些涉及基督與天主聖父之關係者（第二十題）；第三，討論那些涉及基督與我們之關係者（第二十五題）。

關於第一部分，可以分兩點來討論：第一，討論那些涉及基督之「存在身分或名分」(esse) 和「成或成為」(fieri) 者；第二，討論那些涉及基督之單一性或唯一性者（第十七題）。

關於第一點，可以提出十二個問題：

- 一、「天主是人」這命題是不是真實的。
- 二、「人是天主」這命題是不是真實的。
- 三、基督是否可以稱為「主的人」。
- 四、凡歸屬於「人子」者，是否可用以稱述「天主子」；也可做反向的相同質問。
- 五、凡歸屬於「人子」者，是否可用以稱述天主的性體；以及凡歸屬於「天主子」者，是否可用以稱述人的性體。
- 六、「天主子成為人」這命題是不是真實的。
- 七、「人成為天主」這命題是不是真實的。
- 八、「基督是受造物」這命題是不是真實的。
- 九、「這個人」，即基督，「開始存在」，或「曾常常存在」，這命題是不是真實的。
- 十、「基督作為人或就其是人而言是受造物」，這命題是不是真實的。
- 十一、「基督作為人或就其是人而言是天主」，這命題是不是真實的。
- 十二、「基督作為人或就其是人而言是自立體或位格」，這命題是不是真實的。

第一節 「天主是人」這命題是不是真實的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 「天主是人」這命題似乎是錯誤的。因為：

1.一切肯定的命題，如果其（主詞和賓詞或述詞、謂詞，*praedicatum*）所陳述的質料或對象是遠距的（彼此相距甚遠），則命題是錯誤的。可是，「天主是人」這一命題，其對象是遠距的；因為藉主詞和藉賓詞或述詞所表達的形式或概念（天主和人），彼此相距至遠。上述命題既然是肯定的，所以似乎是錯誤的。

2.此外，天主三位彼此之相合，大於天主性與人性之相合。可是，在天主聖三的奧蹟內，並不用一位來稱述另一位；因為我們並不說「聖父是聖子」，或者反過來說「聖子是聖父」。所以，似乎也不能用人性來稱述天主，而說天主是人。

3.此外，《亞達納修信經——「不拘誰」》中說：「正如靈魂和肉身是一個人；同樣地，天主和人是一位基督。」可是，「靈魂是肉身」這命題是錯誤的。所以，「天主是人」這命題也是錯誤的。

4.此外，正如第一集第三十九題第四節已討論過的，凡是用絕對的方式，而非用相對的方式或按照位際關係來稱述天主者，都適用於整個天主聖三以及聖三的每一位。可是「人」這一名稱，不是相對的名稱，而是絕對的名稱。所以，如果真地可用「人」來稱述天主，那麼整個天主聖三和聖三的每一位就都是人了。顯然地，這是錯誤的。

反之 《斐理伯書》第二章6及7節說：「祂雖具有天主的形式或性體，卻空虛自己，取了奴僕的形式或性體，與人相似，形狀也一見如人。」如此則那具有天主的形式或性體的，是人。可是那具有天主的形式或性體的，是天主。所以，天主是人。

正解 我解答如下：全體基督信徒都承認「天主是人」這命題，可是卻不都是根據同樣的觀點或理由。因為有些人之承認這命題，不是按照這些名詞的本義。因為摩尼派人士說「天主聖言是人」，但不是真實的人，而只是相似人；這是因為他們主張天主聖子取了虛幻的身體，致使說天主是人，就如同說銅像是人一樣，只是因為它有人的形像。同樣地，那些主張在基督內，靈魂和身體並沒有合而為一的人，也不承認天主是真實的人，而認為由於基督有這些屬於人的部分，而只是象徵性地稱天主為人。可是前面第二題第五節和第五題第一節卻已經駁斥了這兩種意見。

可是相反的，有些人承認（命題中）「人」方面的真實性，卻否認「天主」方面的真實性。因為他們說，兼是天主和人的基督，其是天主，並不是按照天主的自然本性，而是藉分有，即是藉恩寵，就像一切聖人都稱為神一樣（《聖詠》第八十二篇6節；《若望福音》第十章34節）；只不過在程度上基督更為卓越，勝過其他的聖人，因為祂獲得更為豐富的恩寵。依此，當說「天主是人」時，「天主」一詞並不代替或指稱真實而自然的天主。這是福提諾（Photinus）的異端邪說，前面第二題第十及第十一節已經加以駁斥。

可是，另外有些人固然承認（命題中主、述）二詞的真實性，主張基督是真天主，也是真人，但未能維護（繫詞「是」所表達的）稱述或指稱（*praedicatio*）的真實性。因為他們說，用「人」稱述或指稱天主（天主是人），是憑藉某種結合或合一：或是尊位方面的，或是權威方面的，或是情感甚至居住方面的。奈斯多利（Nestorius）就是如此主張「天主是人」，認為這只不過意指天主與人相結合，就像天主藉住在人內與人相結合一樣，使人藉情感和藉分有天主的權威和光榮，而與天主合而為一。凡主張在基督內有兩個自立體（*hypostasis*）或基體

(suppositum) 的，也都陷於類似的錯誤。因為看不出來兩個各自為基體或自立體者（甲及乙），怎能本義地（*proprie*，按照動詞「是」的原義）互相稱謂或指稱（甲是乙或乙是甲）；這只能是按照某種象徵的或借義的說法，即是說（甲乙）二者在某一方面相連或結合在一起，例如：我們說伯多祿就是若望，因為他們彼此有某種關連。（按：例如甲乙二人在情感上親熱得如同一個人時，就可以用借義的說法說甲是乙或乙是甲。稱夫妻二人各為對方的另一半亦類似。又如當某人代表總統出席國際會議時，在「總統」這一方面，二人彼此有所關連；所以在會議期間，作為「總統」代表的人就等於或就是「總統」本人，雖然二人是兩個不同的人，各有自己的自立體。）前面第二題第三及第六節也已經駁斥了這些意見。

按照天主教信仰的真理，真實的天主性與真實的人性的結合，不但是在位格內，而且也是在基體或自立體內；在這真理的基礎上，我們說「天主是人」這一命題是真實的和按照本義的。這不但是基於（主、述）二詞的真理，即是因為基督既是真天主又是真人；而且也是基於稱述或指稱（繫詞「是」）本身的真理。因為意指通性或普遍本性（*natura communis*）的名稱，可以具體代替或指稱在通性中所包括的每一個體；正如「人」這一名稱，可以代替或指稱每一個具體個別存在的人。同樣地，「天主」這一名稱，按照上述這種表達方式，也可以代替或指稱天主聖子的位格，正如第一集第三十九題第四節已討論過的。意指任何一種通性的名稱，都可以按照其本義，具體而真實地指稱或適用於該通性中的每個基體，例如：「人」可以按其本義，真實地指稱或用於蘇格拉底和柏拉圖。因此，由於「天主」這一名稱，代替或指稱天主聖子的位格，而天主聖子的位格是人性的基體或主體；所以，「人」這一名稱，可以按其本義，真實地指稱或用於「天主」（而說「天主是人」），這是根

據「天主」這一名稱在這裡是代替或指稱天主聖子的位格。

釋疑 1.當多個不同的形式或概念不能會合於同一主體或基體內時，命題的質料或對象便必然是遠距的，命題的主詞意指其中的一個概念，述詞則指向另一個。可是，當兩個形式或概念能會合於同一主體或基體內時，則（命題的）質料或對象不是遠距的，而是自然的（*naturalis*，本性使然或本然在一起）或偶然接近的（*contingens*），例如說：「白色的（這個人）是懂得音樂的」（按：「白色的」與「懂得音樂的」原本互不相干，但當它們會合於同一個人或基體內時，便可以共同出現在一個真實的肯定命題裡，而成爲「白色的……是懂得音樂的」）。天主性與人性雖然彼此相距至遠，可是卻藉著天主聖子降生成人的奧蹟，會合於同一個基體內，而二者都是本身或本然地在這基體內（有如內在要素），而不是偶然地（有如外表的依附體）。所以「天主是人」這一命題，其質料或對象（「天主」與「人」）並非彼此相距至遠或遠距的，也不是偶然接近的，而是自然的。用「人」來指稱天主，不是偶然地或視人有如外表的依附體，而是本然地，如同視天主是人的內在基體或自立體；這固然不是基於「天主」這一名稱所表達的形式或概念，而是基於（「天主」這一名稱所代替或指稱的）基體（天主聖子的位格），而這基體也是人性的基體或自立體。

2.天主三位在本性（天主性）方面相合，但在基體方面卻彼此有區別；所以，三位並不互相稱述或稱謂。可是，在天主降生成人的奧蹟內，二本性（天主性和人性）由於彼此有別，所以按其抽象之所意指並不互相稱謂，因爲天主性不是人性；可是，二本性由於在基體方面相合（共有聖子之位格爲基體），所以按其具體之所意指，而互相稱謂。

3.靈魂和肉身（二名稱），按其抽象之所意指，猶如抽象

的天主性 (divinitas) 和人性 (humanitas) 二名稱。可是，按其具體之所意指，則稱爲「有靈魂者」(animatum) 和「有肉身者」(carneum) 或「有身體者」(corporeum)；猶如在另一方面，天主性和人性具體意指「天主」和「人」。所以，在任何情形下，都是抽象者不互相稱謂，只有具體者才互相稱謂。

4. 用「人」這一名稱來稱謂天主 (天主是人)，是基於在 (聖子之) 位格內的合而爲一；而這合而爲一含有 (與位格的) 關係。所以，於此並不需要遵從那些從永恆就絕對歸於天主的名稱的運用規律。

第二節 「人是天主」這命題是不是真實的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 「人是天主」這命題似乎是錯誤的。因爲：

1. 「天主」是個不可通傳的名稱。可是，《智慧篇》第十四章21節卻說：「崇拜偶像者受到譴責，是因爲他們將這不可通傳的名字『天主』，加給了木石。」所以，按照同理，似乎也不應該將「天主」這一名稱歸於或用於人。

2. 此外，凡可以指稱或歸於述詞的，也可以指稱或歸於主詞。可是「天主是聖父」，或者「天主是聖三」，這命題卻是真實的。所以，如果「人是天主」這命題是真實的，那麼「人是聖父」或者「人是聖三」這命題，似乎也是真實的。可是顯然地，這兩個命題都是錯誤的。所以，前者 (「人是天主」) 也是錯誤的。

3. 此外，《聖詠》第八十一篇10節說：「在你中間不應有新近的 (recens) 神。」可是「人」(在基督內) 卻是新近的；因爲基督從前並非常常是人。所以，「人是天主」這命題是錯誤的。

反之 《羅馬書》第九章5節說：「基督按肉身說也是從他們來的，祂是萬有之上的天主，世世代代應受讚美。」可是，基督按肉身說卻是人。所以，「人是天主」這命題是真實的。

正解 我解答如下：在下面這一基礎上，即（基督的）二性體或本性、天主性和人性是真實的，並且在（聖子的）位格和自立體內合而為一；那麼，「人是天主」這命題，就是真實的和按照本義的，正如「天主是人」的命題一樣。因為「人」這一名稱，可以代替或指稱人性的任何自立體；依此則也可以代替或指稱聖子的位格，因為我們說聖子的位格是人性的自立體。可是顯然地，「天主」這一名稱，是按照其本義，真實地歸於天主聖子的位格，正如第一集第三十九題第四節所說的。所以，「人是天主」這命題是真實的和按照本義的。

釋疑 1.崇拜偶像者將天主性的名稱加給木石，是著眼於木石的本性，因為他們認為在木石內有某種神性。可是，我們將天主性的名稱加給（基督其）人，並非根據人的本性或人性，而是根據永恆的基體，這基體基於合而為一，也是人性的基體，就如正解已說過的。

2.將「聖父」這一名稱歸於或用以指稱「天主」這一名稱，是因為「天主」這一名稱在這裡代替或指稱聖父的位格。可是不將「聖父」這一名稱歸於聖子的位格，是因為聖子的位格不是聖父的位格。所以，不應該將「聖父」這一名稱歸於或用以指稱「人」，因為是根據「人」這一名稱代替或指稱聖子的位格，才將「天主」這一名稱歸於人。

3.雖然在基督內的人性是新近的，可是人性的基體卻不是新近的，而是永恆的。因為「天主」這一名稱之指稱或歸於人，不是由於人性，而是由於基體，所以不能因而作結說我們

另立新近的神。可是，假設我們主張「人」（在基督內）代替或指稱受造的基體，這樣的結論才會成立；也就是根據這一點，那些主張在基督內有兩種基體的人，必須如此說（參看第二節第三及第六節）。

第三節 基督是否可以稱為「主的人」

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎可以稱為「主的人或屬主的人」（homo dominicus）。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十六題說：「應勸勉大家期待在那位『主的人』身上所有的善或優長。」可是，奧斯定是在談論基督。所以，基督似乎是主的人。

2. 此外，正如「是主或有主的性質和權力」（dominium）之歸於基督，是基於天主性；同樣地，「是人或有人的性質」（humanitas）也屬於人性。可是，天主卻被稱為「成為人的或屬人的」（humanatus），正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一章所指明的，他在那裡說：「成為人明示自己結合於人（而屬於人）」。所以，根據同理，也可以指明說（基督）這個人（結合於天主而）是屬於天主的或屬主的。

3. 此外，正如「主的」（形容詞）這一稱謂來自「主」（名詞）；同樣地，「天主的」這一稱謂來自「天主」。可是，狄奧尼修於《教會階級論》第四章卻稱基督為「極度天主的耶穌」。所以，根據同理，基督也可以稱為主的人。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第十九章說：「我看不出稱耶穌基督為主的人是否正確，因為祂就是主。」

正解 我解答如下：正如前面第二節所說的，稱「耶穌基督其

人」，是指永恆的基體，即是天主聖子的位格，因為兩種本性（天主性、人性）共有同一個基體。可是用「天主」和「主」來指稱天主聖子的位格，是指稱本體或依本體意義（*essentialiter*）。所以，不應該再用引伸出來的稱謂（*denominative*，屬……的）來指稱基督其人，因為這會損害（在聖子位格內）合而為一的真實性。因此，既然屬主的或主的是由「主」引伸出來的，所以不能依其本義真實地說（基督）「這人」是「屬主的或主的」；而應該說，祂就是「主」。

可是，如果按照那些主張在基督內有兩個基體的人的意見，而主張「耶穌基督其人」是指某種受造的基體，那麼就能說「這人」是「屬主的」，因為這人被提升而得以分享天主的光榮，正如奈斯多利派人士所主張的。

也是按照此一方式，不說人性本體是神或天主（*dea*），而說人性受到神化或天主化（*deificata*）；這誠然不是把人性轉變為天主性，而是藉人性在同一個自立體內結合於天主性，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十一及第十七章所指明的。

釋疑 1. 奧斯定在《訂正錄》裡修訂了這些和其它類似的話。所以，在上述《訂正錄》中的那些話之後（見反之），他繼續說：「無論在什麼地方，我曾這樣說」，即耶穌基督是主的人，「我現在真希望不會這樣說過。後來我看出不應該這樣說，雖然也不無理由能辯護原來的說法。」（《訂正錄》卷一第十九章）即是因為有人可以說，稱耶穌基督是「主的人」，是由於「人」這一名稱所意指的人性，而不是由於基體。

2. 這兼屬於天主性和人性的基體，首先屬於天主性，即是從永恆就屬於天主性；後來才藉著降生成人，在時間內成為人性的基體。所以，稱這基體為成為人的或屬人的理由，不是

因為祂取了人（之基體），而是因為祂取了人性。可是，卻不能反過來說人性的基體取了天主性。所以，不能稱人爲天主化的，或屬主的。

3. 「天主的」(divinum) 這一名稱，習慣上也指稱「天主」(Deus) 這一指本體的名稱所指稱的事物（按：即二者指稱同一事物，所以該事物既可稱爲「天主」，也可稱爲「天主的」）；因爲我們說：「天主的本體就是天主」，這是由於同一性或彼此相同的原故；我們也說：「本體是天主（名詞）之（Dei、Deus之所有格）本體或天主的（divina，形容詞）本體」，這是基於不同的表達方式（按：即一用名詞「天主」Deus，一用形容詞「天主的」divina）；以及說「天主的（形容詞）聖言」，而聖言就是天主（名詞）。同樣地，我們也說「天主的（形容詞）位格」，如同說「柏拉圖（名詞）之位格」一樣，這是基於不同的表達方式。可是「主的或主人的（形容詞，dominicus）」，並不指稱「主或主人（名詞，dominus）」所指稱的事物；因爲習慣上並不說某一個本身是「主人」的人，是「主人的」。只有那無論以什麼方式歸屬於「主人」的事物，才稱爲「主人的」，例如：「主人的意志」，或「主人的手」，或「主人的產業」。所以，基督其人本身既然是「主」，就不能稱爲「主的」；可是，祂的肉身能稱爲「主的肉身」，祂的苦難也能稱爲「主的苦難」。

第四節 是否能用屬於人性者來稱述天主

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不能用屬於人性者來稱述天主。因爲：

1. 彼此相反者不能稱述或指稱同一事物。可是，屬於人性的事物，卻相反天主特有的事物，因爲天主是非受造的、不變的和永恆的；而屬於人性的卻是受造的、可變的和有時間性的。所以，不能用屬於人性的事物來稱述天主。

2.此外，將屬於缺點的事物歸於天主，似乎有損於天主的光榮，也屬於褻瀆天主。可是，屬於人性的事物卻包括某些缺點，例如：死亡、受苦等等。所以，似乎絕不能用屬於人性的事物來稱述天主。

3.此外，被攝取（assumi）歸於人性。可是，這並不歸於天主。所以，不能用屬於人性的事物來稱述天主。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章說：「天主接受了肉身的特殊性質（idiomata）」，即是肉身的特徵（proprietas），「因為我們說天主能受苦受死，以及光榮的天主被釘死在十字架上。」

正解 我解答如下：關於這個問題，奈斯多利派人士和天主教信徒的意見不同。因為奈斯多利派人士願意將論及基督的話這樣來區分：即是凡屬於人性的話，不可用以指稱天主；以及凡屬於天主性的話，也不可用以指稱人。所以，奈斯多利《反十二絕罰》第十二絕罰說：「如果有人試圖把情慾歸於聖言，就應受絕罰。」可是，如果有能兼屬於兩種本性的名稱，他們則用這樣的名稱指稱那些兼屬於兩種本性者，例如：「基督」，或者「主」這一名稱。所以，他們承認（屬於人性的）「基督」生於童貞女，也承認（屬於天主性的）「基督」從永恆存在；可是，他們卻不承認天主生於童貞女，或者（基督其）人從永恆存在。

可是天主教信徒卻主張，這種無論根據天主性，或者根據人性指稱基督的名稱，都能既指稱天主又指稱人。所以，濟利祿說：「如果有人把福音和宗徒書信中的詞句，或者聖人們論及基督或基督論及自己所說的話，加以區隔，而分別歸於兩個位格或實體」，即自立體；「或者認為其中某些話只該用於人，另一些話則用於聖言，那麼這種人就應該受絕罰。」（《書

信集》第十七篇，「致奈斯多利書」第四絕罰）個中理由是：既然屬於兩種本性的是同一個自立體，所以在名稱方面是這同一個自立體代替或指稱兩種本性。所以，無論說「人」或「天主」，都是代替或指稱屬於天主性和人性的自立體。所以，那些屬於天主性的，可以用它們來稱述人；而那些屬於人性的，也可以用它們來稱述天主。

可是應該知道，在一用某物（述詞）來稱述或指稱另一物（主詞）的命題中（按：如「人是動物」），不但要注意述詞所稱述的那物是什麼，而且也要注意如此稱述它是根據什麼，或針對那一方面而說的（*secundum quid*；按：如說「人是動物」——用「動物」來稱述或指稱「人」，是根據身體或針對身體方面而說的）。所以，雖然那些用來稱述或指稱基督的（按如說「基督是天主」和「基督是人」——用「天主」和「人」來指稱基督是什麼），彼此沒有區別（按：因為二者都指向或歸於聖子的同一位格）；然而兩種稱述或指稱所根據的或針對的，彼此卻有區別。因為用那些屬於天主性的來稱述基督（按：如說「基督是永恆的」），是根據或針對天主性來稱述祂；而用那些屬於人性的來稱述基督（按：如說「基督是可以受苦和死亡的」），則是根據或針對人性來稱述祂。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷一第十一章說：「我們應該區別聖經上針對天主的形式或性體，和針對奴僕的形式或形體所說的。」稍後（第十三章）他又說：「爲（指明）什麼而說或稱述某物，和根據或針對什麼而說或稱述某物，那些明智的、用心的和虔敬的讀者會領悟其中差別。」

釋疑 1.相反者不可能根據同一觀點，或針對同一方面，指稱同一事物；可是，根據不同的觀點，或針對不同的方面而指稱同一事物，卻並非不可能。所以，相反者就是以這種方式指稱

基督，即不是根據同一觀點或方面，而是根據（二）不同的本性或性體。

2.如果把屬於缺點的事物，按照或針對天主性，而歸於天主，那麼就是褻瀆天主，有如是減損天主的光榮；可是如果把它們按照或針對天主所取的人性，而歸於天主，那麼就不是侮辱天主。所以，在厄弗所大公會議（431年）中的一篇演講詞說：「凡是有利於人之得救者，天主都不會視為侮辱；祂爲了我們所選擇的微賤事物，都不會侮辱那不能受侮辱的本性，祂把卑下的事物歸於自己，是爲拯救我們的本性。所以，既然這些微賤而卑下的事物並不侮辱天主的本性，卻促成人的得救，你怎能說這些是我們得救的原因的事物，都會成爲對天主的侮辱呢？」（會議文獻第三部分第十章）

3.被攝取之歸於人性，不是基於基體（聖子之位格），而是基於人性本身。所以，被攝取並不歸於天主。

第五節 是否能用屬於人性者來稱述天主性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎能用屬於人性者來稱述或指稱天主性。因爲：

1.可以用屬於人性者來稱述或指稱天主聖子和天主。可是天主就是自己的本性。所以，能用屬於人性者來稱述或指稱天主的本性或天主性。

2.此外，肉身屬於人性。可是，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第六章所說的：「根據真福亞達納修和濟利祿，我們說天主聖言的本性降生成人。」所以，根據同理，那些屬於人之本性者，似乎也可以用它們來稱述天主的本性。

3.此外，在基督內，那些屬於天主性者，也歸於人性，例如：知道未來之事和有救贖的德能。所以，根據同理，那些屬於人性者，似乎也可以歸於天主性或用它們來稱述天主性。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章說：「當我們談論天主性（deitas）時，並不用人性的特殊性質（idiomata）」，即是特徵，「來稱謂天主性；因為我們並不稱天主性（deitas）為可以受苦受難的，或者可以受造的。」可是天主性（抽象名詞；deitas）就是天主的本性或性體（具體名詞；natura divina）。所以，那些屬於人之本性者，不能用它們來稱述天主性。

正解 我解答如下：那些專屬於一物者，不能用它們來稱述或指稱另一物，除非這另一物與前一物相同，例如：「會笑者」只能適用於那是「人」之物。可是，在天主降生成人的奧蹟內，天主的本性與人的本性並不是同一本性；而那兼屬於二本性的自立體卻是同一自立體。所以，那些屬於其中一本性者，不能用它們來指稱另一本性，這是就二本性的抽象意義而言。至於具體的名稱，則代替或指稱本性的自立體。所以，那些兼屬於二本性者，可以毫無差別地用它們來指稱具體名稱，無論這具體名稱同時兼指二本性，例如：「基督」這一名稱同時意指「傅油者天主性」，和「被傅油者人性」；或者只指天主性，例如：「天主」或「天主聖子」這一名稱；或者只指人性，例如：「人」或「耶穌」這一名稱。所以，教宗良（440～461年）《書信集》第一二四篇第七章在「致巴勒斯坦人」的書信中說：「基督是從那一本性方面獲得命名，這無關緊要；因為在唯一位格保持不可分解的情形下，祂這同一基督既是基於肉身或人性的整個人子，也是基於與聖父所有同一天主性的整個天主子。」

釋疑 1. 在天主內，位格和本性實際上相同；是基於這種同一性，而用天主性來指稱天主聖子。可是，在表達的方式上卻不相同。所以，某些用來指稱天主聖子者，卻不用它們來指稱天主

性；例如，我們稱天主聖子受生，卻不稱天主性受生，正如在第一集第三十九題第五節已討論過的。同樣地，在天主降生成人的奧蹟內，我們稱天主聖子受苦受難，卻不稱天主性受苦受難。

2. 天主降生成人主要包括與肉身的合而為一，而非與肉身之特徵的合而為一。可是，在基督內的二本性，是在位格內彼此合而為一；基於這種合而為一，天主的本性稱為降生成人的或成為肉身的，而人的本性稱為天主化的，正如前面第二題第一節釋疑3.所說的。

3. 用那些屬於天主性者來稱述或指稱人性，並不是根據它們屬於天主性之本體這一觀點，而是著眼於它們藉由分有而延伸到人性。所以，那些不能為人性所分有者，例如：「非受造」和「全能」，就絕對不能用它們來稱述人性。可是，天主性並不藉由分有而從人性接受任何事物。所以，那些屬於人性者，絕對不能用它們來稱述天主性。

第六節 「天主成為人」這命題是不是真實的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 「天主成為人」這命題似乎是錯誤的或虛假的。因為：

1. 「人」既然意指實體或自立體 (substantia)，所以「成為人」是絕對地成為 (fieri simpliciter；按：即成為另一個屬於人性自己的自立體，因為只有自立體是絕對意義的存在物，依附體則不是)。可是「天主絕對地成為 (另一個自立體)」這命題是錯誤的。所以，「天主成為人」這命題也是錯誤的。

2. 此外，成為人是一種變成或改變。可是天主卻不可能是改變的主體，按照《瑪拉基亞》第三章6節所說的：「我是上主，絕不改變。」所以，「天主成為人」這命題似乎是錯誤的。

3. 此外，針對或指稱基督所說的「人」，代替或指稱天主聖子的位格。可是「天主成為天主聖子的位格」這命題是錯誤

的。所以，「天主成爲人」這命題也是錯誤的。

反之 《若望福音》第一章14節說：「於是聖言成了血肉。」正如亞達納修在「致厄比克德書」(Ad Epictetus)中所說的：「所謂的『聖言成了血肉』，就如同說『聖言成了人』。」

正解 我解答如下：不拘何物，說它成爲另一物，是說開始以新有的這另一物的名稱，指稱它、或把這名稱歸於它。可是「是人」卻是真實地歸於天主，正如前面第一節所說的；只不過不是說這「是人」從永恆就屬於天主，而是從某一時間起，並藉由攝取人性。所以，「天主成爲人」這命題是真實的。可是對這命題，不同的人有不同的解讀，就像對「天主是人」這命題一樣，如同前面第一節所說的。

釋疑 1.如果人性是開始存在於一個新造的基體或自立體內，則一切如此而有的人，其「成爲人」是絕對地成爲。可是說「天主成爲人」，是基於人性開始存在於從永恆原已存在的，屬於天主性的基體、或自立體內。所以，「天主成爲人」並不是「天主絕對地成爲(另一個自立體)」。

2.正如**正解**所說的，「成爲」是說用一物作爲新的名稱指稱另一物。所以，當一物作爲新的名稱指稱另一物，而這被指稱的另一物有所改變時，那麼「成爲」也就是改變。這適用於絕對(不涉及他物或與他物無關)所說的一切「成爲」。因爲不能把「白色」或「巨大」新加到某一物，除非這一物轉變到這新有的白色或巨大。可是，那些相對(涉及與他物之關係)所說的「成爲」，則能用新的名稱指稱一物，而沒有這物的改變；例如，一個人能完全不改變自己的位置，藉著那(原在自己右邊之)人的移動到自己的左邊，而使自己(從原來的是在

左邊者) 成為在右邊者。因此, 在這樣的「成為」中, 不必然一切所謂「成為……者」本身都有所改變; 因為這種「成為」可以藉著另一物的改變而發生。就是以這種方式, 《聖詠》第九十篇1節我們向天主說: 「吾主, 你成了我們的避難所。」至於把「是人」(或成為人) 歸於天主, 是由於合而為一, 而合而為一是一種關係。所以, 用「是人」或「人」作為新的名稱來指稱天主(天主成為人), 其中並不含有天主的改變, 而是藉著人性的改變, 即是藉著人性被攝取到天主的位格內。所以, 當說「天主成為人」時, 並不是說在天主方面有所改變, 而只是說在人性方面有所改變。

3. 所謂「人」代替或指稱天主聖子的位格, 不是指空洞或空懸無著的位格 (*nuda persona*), 而是指自立於人性內的位格。雖然「天主成為聖子的位格」這命題是錯誤的或虛假的, 可是「天主成為人」這命題卻是真實的, 因為天主與人性合而為一。

第七節 「人成為天主」這命題是不是真實的

有關第七節, 我們討論如下:

質疑 「人成為天主」這命題似乎是真實的。因為:

1. 《羅馬書》第一章2及3節說: 「這福音是天主先前藉著自己的先知在聖經上所預許的, 是論及祂的兒子我們的主耶穌基督的, 祂按肉身是生於達味的後裔的。」可是, 基督其人或作為人, 按肉身卻是生於達味的後裔。所以, 人的確成為天主的兒子或天主聖子。

2. 此外, 奧斯定在《論天主聖三》卷一第十五章說: 「(天主聖子對人性的) 攝取或接受是這樣的, 即是它使天主成為人, 並使人成為天主。」可是, 基於這樣的接受, 「天主成為人」這命題是真實的。所以, 同樣地, 「人成為天主」這命題也是真實的。

3.此外，納西盎的額我略（Gregorius Nazianzenus）在《書信集》第一〇一篇「致柴里道紐書」中說：「天主的確是化爲人或人化的，而人也是化爲天主或天主化的，或用其它近似的稱謂。」可是，稱天主是人化的，是因爲天主成爲人。所以，稱人爲天主化的，也是因爲人成爲天主。如此則「人成爲天主」這命題就是真實的。

4.此外，當說「天主成爲人」時，（在這特殊情形下）「成爲」或合一的主體，實際不是天主（主詞），而是「人」一詞（述詞）所意指的人性（按：是人性被攝取到天主的位格內，與天主合而爲一）。可是，（在一般情形下）這「成爲」歸於誰，誰似乎就是「成爲」的主體（按：即命題中主詞所指稱者）。所以，「人（主詞）成爲天主」這命題，比「天主成爲人（述詞）」這一命題，更爲真實。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「我們並不說人化爲天主或天主化，而說天主化爲人或人化」。可是，成爲天主和天主化，意義完全相同。所以，「人成爲天主」這命題是錯誤的。

正解 我解答如下：「人成爲天主」這命題，可以用三種方式來解讀。一種方式，是使這分詞（participium）「成爲或被形成的」（factus —— fieri 過去分詞），絕對地（互不關連地）或者限定主詞，或者限定述詞。在這種意義下，「人成爲天主」這命題是錯誤的；因爲被稱述的那（主詞）不是被形成的，天主也不是被形成的，如同下面第八及第九節要說明的。在同樣的意義下，「天主成爲人」這命題也是錯誤的。可是，我們現在不是按照這種意義來討論這兩個命題。

另一種可能解讀的方式，是用「成爲或形成，factus」一

詞來限定（命題中的）連接部分（即繫詞「是」），使「人成為天主」的意義有如是「有這樣的事形成或發生，即人是天主」。（按：此與拉丁文文法有關，即把「人成為或成了天主，homo factus est Deus」中的「factus，成為、形成」與「est，是」拆開，並把factus取出和改為中性的factum，使它意指「有……形成或發生」，並以此限定或指向命題的「是，est」和其餘部分「homo est Deus，人是天主」；如同從英譯中的「man was made God」，把made取出，並解釋為was brought about，用它指向命題中的其餘部分「man was God」。此種解讀在文法上固屬可能，但過於扭曲牽強，不合一般用法。）在這種意義下，「人成為天主」和「天主成為人」都是真實的。可是，這種解讀方式並不符合上述命題或說法的本義，除非是不把其中「人」一詞解釋為一特定的或具體的位格，而用它泛指一般的人。因為，雖然（基督）這個人不是「成為」天主，因為這一基體，即天主聖子的位格，從永恆就已「是」天主，可是「人」就其廣泛的或一般的意義來說，過去卻未曾常常是天主（按：即是從某一時間開始，人才是天主，或「人是天主」是在某一時間發生的或形成的）。

第三種方式是按照本義來解讀，即用分詞「成為，factus」限定關於人的成為，指出人針對或與天主的關連，有如是針對或與終點或目的（terminus）的關連。在這種意義下，並在預設在基督內天主和人的位格、自立體和基體都相同的基礎上，正如前面第二題第二及第三節所指明的，則「人成為天主」這命題是錯誤的。因為，當說「人成為天主」時，「人」一詞代替或指稱位格；因為（基督此）人之獲得證實是天主，不是由於人性，而是由於其基體。可是，獲得證實是天主的這一人性的基體，與天主聖子的自立體或位格相同，而天主聖子的位格過去常常，或從永恆就是天主。因此，不能說（基督）此人「開始

是天主」，或「成爲天主」，或「成了天主」。

可是，如果假設天主的和人的位格或自立體彼此不同（按：即各有各的），那麼就可以憑藉某種（二個）基體的結合，或位格尊位、情感，以及居住方面的結合，把「是天主」歸於人（稱人爲天主），以及反過來把「是人」歸於天主（稱天主爲人），如同奈斯多利派人士所說的；根據同理，在這種情形下，也可以說「人成爲天主」，意思是說人與天主結合，如同也可以說「天主成爲人」，意思是說天主與人結合。

釋疑 1.在宗徒的這些話裡，不應從述語（生於達味的後裔的）方面來解讀指天主聖子之位格的關係代名詞「祂」，好像有一個按肉身生於達味後裔的人存在，而他成了天主聖子，如同**質疑**就是從這種意義出發的；而應該從主語（天主的兒子）方面來解讀，使其意義是：「天主聖子爲了祂（即爲了光榮天主聖父，如同「註解」（拉丁通行本註解）所詮釋的），成了按肉身存在於達味的後裔的」；宛如說：「天主聖子爲了天主的光榮，成了有生於達味後裔的肉身的。」

2.奧斯定的話，應該按照此一意義來解讀，即是由於天主聖子接受降生成人，而形成了這一事實：「人是天主」，以及「天主是人」。在這種解讀或意義下（使天主成爲人和使人成爲天主）兩種說法，都是真實的，正如**正解**所說的。

3.關於**質疑**3，也應該同樣作答，因爲「天主化」和「成爲天主」意義相同。

4.置於（命題）主詞位置的詞，取其質料（實質、具體）意義（materialiter），即是代替或指稱基體；置於述詞位置的詞，則取其形式（普遍、抽象）意義（formaliter），即是代替或指稱所意指的本性。所以當說「人成爲天主」時，這「成爲」並不歸於人之本性或人性，而歸於人性的基體；可是（在基督內的）

這人性的基體（天主聖子的位格），從永恆就是天主。所以，這「成為」天主不適用於上述基體（聖子的位格）。可是當說「天主成為人」時，這「成為」意指止於人性本身（是人性被攝取到天主聖子的位格）。所以，按其本義來說，「天主成為人」這命題是真實的，可是「人成為天主」這命題卻是虛假的或錯誤的。就如蘇格拉底先前已是人，後來成為白色的；在針對或指明是蘇格拉底的情形下，「這個人如今成為白色的」這命題是真實的；可是「這白色如今成為人」，這命題卻是虛假的或錯誤的。

可是，如果在主詞的位置置一意指人性的抽象名稱或詞，那麼這個詞就可以按照此一方式，意指「成為」的主體，例如說：「人性成為天主聖子」。

第八節 「基督是受造物」這命題是不是真實的

有關第八節，我們討論如下：

質疑 「基督是受造物」這命題似乎是真實的。因為：

1. 教宗良（440～461年）說：「這是新的和前所未聞的結合：即那現在和昔在的天主成為受造物。」（參看奧斯定，《證道集》第一二八篇）可是，這句話卻可以指稱或用於基督，即天主聖子藉著降生成人所成為者（受造之人）。所以，「基督是受造物」這命題是真實的。

2. 此外，兩種本性（天主性和人性）的特徵，都能用以指稱兩種本性的共同自立體，無論用什麼名稱來表示這個共同自立體，正如前面第三節所說的。可是，人性的特徵是「是受造物」，如同天主性的特徵是「是造物主」一樣。所以，可以兼用二者來指稱基督：即祂是受造物，以及祂是非受造的和造物主。

3. 此外，靈魂是人的主要部分，身體是次要部分。可是基督因取自童貞女的身體，簡直地稱為生於童貞女者。所以，也應該因其為天主所造的靈魂，而簡直地說基督是受造物。

反之 盎博羅修在《論天主聖三》中說：「難道基督是因一句話而形成？難道基督是因一命而受造？」（參看《聖詠》第三十三篇6節和第一四九篇5節：「因天主的一句話，諸天造成……上主一命它們，立刻受造。」）他的口氣宛如說：「不是的」。所以，他繼續說：「可是在天主內怎能有受造物存在呢？因為祂是單純性體的天主，而非組合性體的天主。」（參看《論信德》卷一第十六章）所以，不應該贊同「基督是受造物」這命題。

正解 我解答如下：正如熱羅尼莫關於《歐瑟亞》第二章16節所說的：「由於用語不當，而陷入異端邪說。」「註解」（拉丁通行本註解），所以，我們與異端派人士不應該有共同的用語，以免被誤為我們贊成他們的錯誤。可是，亞略異端派人士卻說基督是受造物，並小於天主聖父，而這不但是由於人性，而且也是由於天主的位格。所以，我們不應該絕對地或不加分辨地說，基督是受造物，或小於天主聖父；而應該加以限制，即是按照人性來說。可是，那些毫無疑惑餘地，而屬於天主位格本身者，就能基於人性而絕對地用以稱述基督；例如，我們絕對地說：「基督受苦受難，並被埋葬」。就如連在一般形體的和人的事物方面，那些屬於某一部分者，如果有疑惑或不確定它們是否也屬於整體，或只屬於部分，我們就不絕對地，即是不加限制地把它們歸於整體。因為我們不說「厄提約丕雅（黑）人是白色的」，而說「他們在牙齒部分是白色的」。可是，我們卻不加地限制說他們是「鬚髮的」（*crispus*），因為這稱謂只是根據頭髮而歸於他。

釋疑 1.關於基督，聖師們有時為了簡化起見，利用「受造物」一名，而忽略加以限制。可是在他們的言論中，隱含有「按照人性」此一限制。

2.人性的一切特徵，一如天主性的一切特徵，都多少可以用來稱述基督。所以，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章說：「基督既是天主又是人，既是受造的又是非受造的，既是可以受苦的又是不能受苦的。」可是，那些關於兩種本性（天主性和人性）有所懸疑者，則不應該加以述說而不加限制。所以，大馬士革的若望後來在另一處（卷四第五章）又說：基督的「唯一自立體，按天主性是非受造的，按人性卻是受造的。」就如反過來說，不應該不加限制地說「基督是沒有身體的，或是不能受苦的」，以能避免摩尼派人士的錯誤：因為他們主張基督未曾有真實的身體，也未曾真正地受苦；而應該加以限制地說：「基督按天主性是沒有身體的，和不能受苦的」。

3.關於由童貞女誕生，不能有任何疑惑，這屬於天主聖子的位格；而關於受造則能有疑惑。所以，情形不盡相同。

第九節 指基督的「這人」是否曾開始存在

有關第九節，我們討論如下：

質疑 指基督的「這人」似乎曾開始存在。因為：

1.奧斯定在《若望福音釋義》第一〇五講，關於第十七章5節說：「在世界存在以前，我們還沒有存在，天主和人間的中保，即耶穌基督其人也沒有存在。」可是，那未曾常常存在者，就曾開始存在。所以，「這人」，即是基督，曾開始存在。

2.此外，基督曾開始是人，可是「是人」卻是絕對意義的或存在（*esse simpliciter* 是自立體或自立體的存在）。所以，「這人」開始有絕對意義的存在。

3.此外，「人」意指人性的基體。可是，基督卻未曾常是人性的基體。所以，這人曾開始存在。

反之 《希伯來書》第十三章8節說：「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣。」

276

一 神學大全·第十二冊：論天主聖言之降生成人

正解 我解答如下：不應該說：「這入（即是基督）曾開始存在」，除非有所補充。個中理由有二。第一，因為按照天主教信仰的意見，這種說法是絕對錯誤的；因為我們主張在基督內只有一個基體和一個自立體，就如只有一個位格一樣。依此，在上述說法中的「這入」，即是基督，是指永恆的基體；而開始存在，卻相反祂的永恆性。所以，「這入曾開始存在」這命題是錯誤的。至於說開始存在屬於「人」這一名稱所意指的人性，也不會有所妨礙；因為置於（命題）主詞位置的詞，不是取其形式意義以指本性，而是取其質料或具體意義以指基體，正如前面第七節釋疑4.所說的。

第二，縱使這命題是真實的，也不應該不加限制地運用它，以避免亞略的異端邪說。正如亞略曾把「是受造物」和「小於天主聖父」歸於天主聖子的位格；同樣，他也主張天主聖子的位格曾開始存在，即是說「祂有時不會存在」。

釋疑 1.對於所引證的那些話，應該加以限制地解讀，其意義猶如我們說：耶穌基督其人在世界存在以前沒有存在，「是就人性而言」。

2.根據「開始」一語，不可越級做從低級的（外延較小的）到高級的（外延較大的）推論；因為不可做這樣的推論，說：「此物開始是白色的，所以它開始是有顏色的」（按：即因為「有顏色的」高於，或其外延大於「白色的」；一物在開始是「白色的」以前，可能已是「有顏色的」，例如：黑色的。）因為所謂「開始」意指現在是或存在，而先前卻未曾是或存在。可是，卻不可做這樣的推論，說：「此物先前不曾是白色

的，所以先前也不會是有顏色的」。可是，絕對意義的或廣泛不加限制的「是或存在」(esse simpliciter)，卻高於（或其外延大於）「是人，或有人存在」(esse hominem)。所以，不可以做這樣的推論說：「基督開始是人或有人存在，所以祂也是（簡直地、絕對地或全面地）開始存在」。

3. 「人」這一名稱，就其指基督而言，雖然意指（在基督內的）人性或人的本性，而這人性確曾開始存在；可是它也代替或指稱（在基督內的）永恆基體，而這永恆基體無所謂開始存在。由於「人」在（命題的）主詞位置，是取其「基體」意義，而在述詞位置則意指「本性」。所以，「基督其人開始存在」這命題是錯誤的，或虛假的；而「基督開始是人」這命題則是真實的。

第十節 「基督作為人是受造物」或者「開始存在」，這命題是不是真實的

有關第十節，我們討論如下：

質疑 「基督作為人或就其為人而言是受造物」或者「開始存在」，這命題似乎是錯誤的。因為：

1. 在基督內，除了人性外，沒有什麼是受造物（或只有人性是受造物）。可是，「基督就其為人而言是人性」，這命題卻是錯誤的。所以，「基督就其為人而言是受造物」，這命題也是錯誤的。

2. 此外，（命題之）述詞的稱述或指稱，主要是針對說明主詞的補充語，而非命題之主詞本身。例如，若說：「物體就其是有顏色的而言，是可見的」；則可以推論說：「有顏色的是可見的」。可是，正如前面第八節所說的，不應該絕對地或不加限制地承認「基督這人是受造物」這命題。所以，也不應該承認「基督就其為人而言，是受造物」這命題。

3.此外，凡是針對每一個人作為人，或就其為人而言所做的稱述，對他都是本然的和絕對的稱述；因為「本然」和「就一物是它自己，或是此物而言」，意義相同，正如《形上學》卷五第十八章所說的。可是，「基督本然地和絕對地是受造物」，這命題卻是錯誤的。所以，「基督就其為人而言是受造物」，這命題也是錯誤的。

反之 凡是存在的或是某物的，或者是造物主，或者是受造物。可是，「基督就其為人而言是造物主」，這命題是錯誤的。所以，「基督就其為人而言是受造物」，這命題是真實的。

正解 我解答如下：當說「基督作為人」時，在補充語裡重提「人」這一名稱，能是由於或針對基體，也能是由於或針對（人的）本性。如果是由於或針對基體而重提「人」此一名稱，由於在基督內人之本性的基體（聖子的位格）是永恆的，和非受造的；所以，「基督作為人是受造物」這命題是錯誤的。可是，如果是由於或針對人的本性，則命題就是真實的；因為由於人的本性或根據人的本性，這「是受造物」屬於或適用於基督，正如前面第八節所說的。

可是應該知道，在補充語裡重提「人」此一名稱，原本是取其「本性」之義，而非取其「基體」之義；因為它具有述詞的功能，或於此是把它當作述詞來用，而述詞的意義是指形式（或普遍本性）。因為說「基督作為人」（*secundum quod homo*），就如同說「基督就其『是』人而言」（*secundum quod est homo*）。所以，對於「基督作為人是受造物」這命題，應予承認，而非否認。可是，如果有所附加而牽連到基體，那麼就應該否認，而非承認這命題，例如：「基督作為『此或這個（*hic*）』人是受造物」（按：因此，則「人」是指在基督內的

人性的基體，即聖子的位格)。

釋疑 1.雖然基督並不是人性，卻是具有人性者。可是「受造物」這一名稱，依其性質不但指稱抽象物，而且也指稱具體物；因為我們說「人性是受造物」，也說「人是受造物」。

2.「人」這一字，就其置於(命題之)主詞位置而言，主要是針對或指稱基體；就其置於補充語位置而言，主要是針對或指稱人性，正如正解所說的。由於(在基督內)人性是受造的，而基體是非受造的；所以，雖然不應該絕對地承認「這人是受造物」這命題，可是卻應該承認「基督就其為人而言是受造物」這命題。

3.每一個人，如果他只是人性的基體，那麼他就是只根據人性而有存在。所以，關於每一個這樣的基體，都可推論說：如果就其為人而言，他是受造物，那麼他就絕對地或不加限制地是受造物。可是，基督卻不但是人性的基體，而且也是天主性的基體，這是就祂有非受造的存在而言。所以，不可推論說：如果就其為人而言，祂是受造物，那麼祂就絕對地或不加限制地是受造物。

第十一節 基督作為人是不是天主

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 基督作為人，或就其為人而言，似乎是天主。因為：

1.基督藉著合而為一的恩寵，而是天主。可是，基督作為人有合而為一的恩寵。所以，基督作為人，是天主。

2.此外，赦罪專屬於天主，按照《依撒意亞》第四十三章25節所說的：「是我天主自己，為了我自己的緣故，免除了你的過犯。」可是，基督作為人卻赦罪，按照《瑪竇福音》第九章6節所說的：「為使你們知道，人子在地上有赦罪的權柄」

等等。所以，基督作為人是天主。

3.此外，基督不是一般或籠統所說的人，而是特殊的「這人」。可是，基督就其是這人而言，卻是天主。因為在「這人」內，所指的是永恆的基體，而這基體依其本性是天主。所以，基督作為人是天主。

反之 凡根據（基督）「作為人」而歸於基督的，也可以歸於每一個人。所以，如果基督作為人是天主，那麼每一個人就都是天主了。顯然地，這是錯誤的。

正解 我解答如下：置於補充語位置的「人」這一詞，可以有兩種解讀。一種解讀是針對（人的）本性，如此則「基督作為人是天主」這命題便不是真實的：因為按照本性的差別，人的本性不同於天主的本性。另一種解讀是用「人」指基體。按照這種解讀，由於在基督內，人的本性的基體是天主聖子的位格，而天主聖子的位格本然或依其本性是天主，所以「基督作為人是天主」這命題便是真實的。

可是，由於置於補充語位置的詞，原本是意指本性，而非意指基體，正如前面第十節所說的；所以「基督作為人是天主」這命題，也應該予以否定，而不應該予以肯定。

釋疑 1.說一物動向或將要是某物，和說一物就是該某物，二者之著眼點並不相同。因為說一物動向某物，是基於其質料或主體；而說一物實際是某物，則是基於形式。同樣地，說基督接受安排，使自己藉著合而為一的恩寵而是天主，與基督是天主，二者之著眼點也不相同：前者之歸於基督是根據人性，而後者之歸於基督則是根據天主性。所以，「基督作為人有合而為一的恩寵」這命題是真實的；可是，「基督作為人是天主」

這命題卻不是真實的。

2.「人子在地上有赦罪的權柄」，並不是由於人性的德能，而是由於天主性的德能；赦罪權柄之基於天主性，是視天主性為權柄的根源；而其在人性內，則視人性有如是工具和提供服務者。所以，金口若望在《瑪竇福音論贊》第三十篇解釋這一點，說：「祂刻意地說『人子在地上有赦罪的權柄』，是為指明祂用不可能分開的合而為一，使天主性的權柄與人性結合在一起。因為，雖然祂成為人，可是祂仍然是天主聖言。」

3.當說「這人」時，指示代名詞「這」，使「人」這一名稱與基體牽連在一起，或指向基體。所以，「基督作為這人是天主」這命題是真實的，而「基督作為人是天主」這命題則不是真實的。

第十二節 基督作為人是不是自立體或位格

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 基督作為人，似乎是自立體（hypostasis）或位格（persona）。因為：

1.凡屬於每一個人者，也屬於作為人的基督，或就其是人而言的基督；因為祂與其他人相似，按照《斐理伯書》第二章7節所說的：「祂成了與人相似的。」可是，每一個人都是位格。所以，基督作為人也是位格。

2.此外，基督作為人是具有理性性體的實體，但不是普遍的實體；所以，是個別的實體。可是，位格無非就是「具有理性性體的個別實體」，正如波其武在《論二天性》第四章所說的。所以，基督作為人是位格。

3.此外，基督作為人，是具有人的性體之物，也是具有同樣本性的基體和自立體。可是，一切具有人的本性之物、自立體和基體，都是位格。所以，基督作為人是位格。

反之 基督作為人並不是永恆的位格。所以，如果基督作為人是位格，那麼在基督內就有兩個位格：一個有時間性的位格，和一個永恆的位格。而這是錯誤的，正如前面第二題第六節和第四題第二節所說的。

正解 我解答如下：正如前面第十及第十一節所說的，置於補充語位置的「人」這一名稱，其意義能是針對或指稱基體，亦能是針對或指稱本性。所以，當說「基督作為人是位格」時，如果是針對基體而說的，那麼顯然地，基督作為人是位格：因為在基督內，人性的基體無非就是天主聖子的位格。

可是，如果「人」是針對（人的）本性而說的，那麼仍能由兩種解讀方式。一種方式是說：存在於某一位格內，這符合人的本性或人性。按照此一方式，上述命題也是真實的；因為凡自立於人的本性內者，都是位格。另一種解讀方式是說，在基督內的人的本性或人性，應該有自己專有的位格，而且應該是由人性的內在因素所產生的位格。如此則基督作為人不是（這樣的）位格；因為（在基督內）人性本身並不是脫離天主性而單獨存在，而必須單獨存在卻是「位格」之理或本質所要求的。

釋疑 1.位格屬於每一個人，是根據凡自立存在於人性內者，都是位格。可是，這卻是基督其所專有的，即自立存在於其人性內的位格，並不是由人性內在因素所產生的，而是永恆的位格（按：即天主聖子的位格）。所以，基督作為人，按照上述一種解讀方式是位格，按照另一種解讀方式則不是位格，正如正解所說的。

2.在「位格」之定義中所說的「個別的實體」，意指與其他實體分離，而本身自立存在的已完成實體（*substantia completa*）。否則，人的手也就能稱為位格了，因為它也是一種個別的

實體；可是，因為它是存在於它物內的個別實體，所以不能稱為位格。根據同理，在基督內的人性也不能稱為位格；可是它能稱為個別的或特殊的某物。

3. 正如「位格」意指那本身自立存在於理性性體，或本性中的已完成的某物；同樣地，在實體這一類中的自立體、基體和具有某本性之物，也意指本身自立存在之物。所以，正如（在基督內）人性不是本身脫離天主聖子的位格而單獨存在；同樣地，它本身也不是自立體、或基體、或具有某本性之物。所以，應該按照否定「基督作為人是位格」的解讀方式，來否定（是自立體、基體等）其他一切命題。

第十七題

論基督在存在方面的唯一性或唯一

一分爲二節一

然後要討論的是，那些關於在基督內之唯一性（unitas）的一般問題（參看第十六題引言）。因爲那些關於唯一性或多數性的特別問題，應該在其他適當地方討論；例如之前第九題已經討論過，在基督內不只有一種知識，以及之後第三十五題第二節將要討論，在基督內不只有一種誕生。

所以，第一，應該先討論基督在存在方面的唯一性；第二，在意志或意願方面的唯一性（第十八題）；第三，在工作方面的唯一性（第十九題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、基督有一或者有二。
- 二、在基督內是否只有一存在。

第一節 基督有一或者有二（有一基督或者有二基督）

（按：拉丁文的一「unum」和二「duo」等，於此基本上是中性的或無類的，其意義是廣泛的、不確定的，所以不可以按照中文用字習慣，附加個、種、隻、匹等有限定作用的字，除非上下文允許這樣做。否則，解說時將會發生混淆不清和不易克服的困難。）

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是一或有一，而是二或有二（est duo，有二基督）。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷一第七章說：「因爲天主的形式或性體（forma）取了奴僕的形式或形體（forma），由於

取者天主，此一彼一（*utrumque*，指二者中之每一個）都是天主；由於被取者人，此一彼一都是人。」可是，如果不是有「二」，就不能說此一彼一。所以，基督是二或有二。

2.此外，哪裡有「此一和另一或彼一」（*aliud et aliud*），那裡就有「二」。可是，基督卻是此一和另一；因為奧斯定在《基本教理手冊》第三十五章說：「祂雖然有天主的形式或性體，可是祂卻取了奴僕的形式或形體；二者（此一和彼一）都是一，可是此一是由於天主聖言，而彼一是由於人。」所以，基督是二或有二。

3.此外，基督不僅僅是人，因為如果祂純粹是人，那麼祂就不是天主。所以，祂除了是人以外，還是另一什麼（*aliquid aliud*）。如此則在基督內有「此一和另一」。所以，基督是二或有二。

4.此外，基督是某一就是聖父者，以及某一不是聖父者。所以，基督兼是「此某一和彼某一」（*aliquid et aliquid*）。所以，基督是二或有二。

5.此外，正如在天主聖三的奧蹟內，三位格是在一本性或性體內；同樣地，在天主降生成人的奧蹟內，二本性是在一位格內。可是，雖然位格有別，但是由於本性或性體唯一，天主聖父和天主聖子是一（天主、一性體）；按照《若望福音》第十章30節所說的：「我與父原是一體（*unum*）。」因此，雖然位格唯一，但是由於本性有二，所以基督是二或有二。

6.此外，哲學家在《物理學》卷三第三章說：「一和二是重複或重疊的說法（*denominative*，二由一引出，是一加一）。可是，基督卻有二重或雙重本性（一本性加一本性）。所以，基督是二或有二。」

7.此外，正如依附體形式（*forma accidentalis*）使一物成爲另一樣的（*alterum*；按：如白的或圓的）；同樣地，實體

形式 (forma substantialis) 則使一物成爲另一物 (aliud)，正如玻爾菲里 (Porphyrius) 在《範疇論導引》所說的。可是，在基督內卻有二重或雙重實體本性，即是人性和天主性。所以，基督是「此一物和另一物」(aliud et aliud)。所以，基督是二或有二。

反之 波其武在《論二天性》第四章說：「一切存在者，就其存在而言，是一」。可是我們卻承認基督存在。所以，基督是一。

正解 我解答如下：(物之)本性，依其抽象意義，並就其本身而言，不能真正用以指稱基體或位格(按：如不能說伯多祿是人性)；只有天主例外，因爲在天主內，「那存在者」(quod est，基體)和「那賴以存在者」(quo est，本性)，彼此沒有分別，正如第一集第二十九題第四節釋疑1、反之和第五十題第二節釋疑3，以及第七十五題第五節釋疑4所說的。可是在基督內，由於有二本性，即是天主性和人性；而二者之一，即是天主性，無論依其抽象意義或具體意義，都能用以指稱基督；因爲我們說：「基督」一名所代替或指稱的「天主聖子，是天主性，也是天主」。可是「人性或人的本性」本身，依其抽象意義，卻不能用以指稱基督；而只能依其具體意義，即是當「人性」表示在基體內的人性時。因爲不能真正地說「基督是人性(抽象名詞)」，因爲「人性」依其性質，不能用來指稱自己的基體(按：如不能說人是人性，或伯多祿是人性)；可是卻說「基督是人(具體名稱)」，如同說「基督是天主」一樣。可是「天主」意指「有天主性者」，而「人」意指「有人性者」。可是，用「人」這一名稱來意指「有人性者」，和用「耶穌」或「伯多祿」這一名稱來意指「有人性者」，彼此有別。因爲「人」這一名稱是以不加區別的方式籠統(indistincte)指稱有人性者；就如「天主」這一名稱是

不加區別地，籠統指稱有天主性者（按：即可指稱天主三位任何一位）。可是，「伯多祿」或「耶穌」這一名稱，卻是用加以區別和限定的方式（*distincte*），即是根據某些固定的個別特徵，來指稱那有人性者；就如「天主聖子」這一名稱，是根據固定的位格特徵來指稱那有天主性者。

可是，在基督內置入單純的數字「二」，是關於或針對（二）本性（天主性和人性）。所以，假設二本性都能依其抽象意義用以指稱基督（按：如前所說，人性不能如此），那麼基督就是二或者有二。可是，由於二本性只能依其意指在基體內者的（具體）意義，用以指稱基督；所以應該按照基體的情形來指稱基督是「一」，或者是「二」。有些人（參看第二題第六節）主張在基督內有二基體，但只有一位格；按照他們的意見，這位格有如是完善的基體，獲得最後的成全。因此，由於他們主張在基督內有二基體，所以他們說基督是（文法上所說的）中性的二（*duo neutraliter*；按：即有如二未竟之物）。可是，由於他們主張基督只有一位格，所以又說基督是陽性的一（*unum masculine*）；因為無性是指那尚未成形者或欠缺形式者（*informe*），和不成全者（*imperfectum*）；而陽性則指那已成形者和成全者。至於奈斯多留派人士，由於主張在基督內有二位格，所以他們說基督不但是中性的二，而且也是陽性的二（各有其最後成全的二位格）。可是，因為我們主張在基督內只有一位格和一基體，正如前面第二題第二及第三節所指明的，所以我們說基督不但是陽性的一（*unus*），而且也是中性的一（*unum*；按：即縱使無視於理性的尊高，單就支撐本性的基體而言，基督也是一）。

釋疑 1.不應該如此解讀奧斯定的話，好像其中之「二者或此一彼一」是針對或代替述詞，是在說「基督是二者或此一彼

一」；而應該解釋這「二者或此一彼一」，是針對或代替主詞。如此則「二者」不是指或代替二基體，而是指或代替具體意指二本性的二名稱。因為我可以說，「二者（主詞）」即是天主和人，「基於取（人或人性）者天主，都是天主」；以及「二者」，即是天主和人，「基於被取之人或人性，都是人」。

2. 當說「基督是此一和彼一」時，應把這句話的意義解釋為「有此一和彼一本性」。奧斯定在「駁費利西安書」第十一章中，也是如此解釋，他說：「在天主和人之間的中保內，（此）一是天主子（彼）一是人子。」他補充說：「我說的『（此）一和（彼）一（aliud；中性）』，是為分辨實體或本性；我不說『此一位或彼一位（alius；陽性）』，以維護位格的唯一性。」納西盎的額我略在《書信集》第一〇七篇「致柴里道紐書」（Ad Chelidonium）中說：「扼要地說，所謂此一彼一（aliud），是指那些構成救主者；因為不可見的與可見的不同，而沒有時間性的（永恆的）也與有時間性的不同。可是並不是此一位和另一位（alius），絕對不是如此。因為這二者（此一彼一）原是一（unum）。」

3. 「基督僅僅是人」這一命題是錯誤的，因為它不是排除另一基體，而是排除另一本性；這是因為置於（命題之）述詞位置的詞，係取其形式意義（意指其相關形式或本性）。可是，如果有所加添，使述詞意義轉指基體，則相關語句便是真實的，例如說：「基督僅僅是那（同時也）是人者」。可是，（從「基督不僅僅是人」）並不能做這樣的推論：所以基督「除是人以外，也是另一什麼（aliquid aliud）」；因為這「另一」什麼，是指不同實體或自立體的代名詞，就如形成位格關係的一切代名詞一樣，原本是針對或代替基體的。（按：即這「另一什麼」是指基體，而在基督內只有一個既是人，又是天主的基體——天主聖子的位格。）可是，可以做這樣的推論：「所以

基督有另一本性（天主性）。」

4.當說「基督是某一就是聖父者」時，這「某一……者或某一什麼（aliquid）」，其意義是指或著眼於依其抽象意義，也兼屬於聖父和聖子的天主性。可是，當說「基督是某一不是聖父者」時，這「某一……者，或某一什麼」，是指或著眼於人性本身，但不是依其抽象意義，而是依其具體（在某基體內的）意義；只是這基體不是特定的或特殊的（distinctum），而是非特定的或特殊的。即是說，視這基體有如是支撐本性者，而非支撐個體特徵者。所以，不可以做這樣的結論，而說基督是「此一和彼一」（aliud et aliud），或說基督是「二」或有二。因為在基督內，支撐人性的基體就是天主聖子的位格；而這基體或位格，與兼屬於聖父和聖子的天主性，沒有數字（上加減）的關係。（按：即「此某一和彼某一」是指本性，而「此一和彼一」則是指基體，二者之間沒有邏輯的關連。）

5.在天主聖三的奧蹟內，天主的本性或性體，是依（無視於在個別位格內的）抽象意義，指稱或歸於三位格，所以能簡直或不加分別地（simpliciter）說三位格是「一」（一天主、一性體）。可是，在天主降生成人的奧蹟內，二本性（天主性和人性）卻不是如此抽象地指稱或歸於基督（而是具體地著眼於二本性之在基督的唯一基體內）；所以，不可簡略地說基督是「二」或有二。

6.說「二」有如是那有二重或雙重（dualitas）者，是說這二重或雙重是在那「二」所指稱或歸於之物內，而非在某另一物內。可是，這「二」卻是指稱或歸於那「基督」一名所意指的基體。因此，雖然基督有二重本性，但是由於祂並非有二基體，所以不能說基督是二或有二。（按：如雖然伯多祿有雙手、雙腳、雙眼、雙耳，但是由於他只有一個基體，仍然是一個伯多祿，而非二個。）

7. 「另一樣的」(alterum) 意指依附體的差別；所以，依附體的差別足以使一物絕對或簡直地 (simpliciter) 稱為「另一樣的」(按：如黑色的與白色的)。可是，「另一物 (aliud) 卻意指實體 (substantia) 的差別；而實體 (substantia) 不僅指稱本性，而且也指稱基體，正如《形上學》卷五第八章所說的。所以，本性的差別不足以使一物絕對地稱為另一物，除非再加上基體方面的差別。可是，本性的差別構成相對的或某一方面的 (secundum quid) 另一物，即是按照本性方面的另一物，如果不是同時有基體的差別。

第二節 在基督內是否只有一存在

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎不是只有一存在 (esse)，而是有二存在。因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十三及第十五章說：「凡隨本性而來者或隨從本性者，在基督內都有二份。」可是，存在隨從本性，因爲存在隨從形式（而本性有如形式）。所以，在基督內有二存在。

2. 此外，天主聖子的存在就是天主性或天主的本性本身，且是永恆的。可是，基督其人的存在卻不是天主性本身，而且是有時間性的存在。所以，在基督內不只有一存在。

3. 此外，在天主聖三內雖然有三位格，可是因爲只有一本性或性體，所以只有一存在。而在基督內，雖然只有一位格，可是卻有二本性。所以，在基督內不是只有一存在，而是有二存在。

4. 此外，在基督內，靈魂給予身體某種存在，因爲靈魂是身體的形式。可是，靈魂卻不能給予自己（和身體）天主的存在；因爲天主的存在是非受造的存在。所以在基督內，除了天主

的存在以外，還有另一存在。所以在基督內不是只有一存在。

反之 一物，是因為它是「物或存在者」(ens)，而是「一」(unum)；因為「一」和「物或存在者」可以互換(凡「一」皆是「物」，凡「物」皆是「一」)。所以，如果在基督內有二存在，而非只有一存在，那麼基督便是二或有二，而非是一或有一。

正解 我解答如下：由於在基督內有二本性和一自立體，所以凡屬於在基督內之本性者，必然是二或有二；而凡屬於在基督內之自立體者，則必然只是一或有一。至於存在(esse)，則兼屬於自立體和本性。其屬於自立體，有如是屬於那有存在者。而其屬於本性，則有如是屬於那使一物因它而有(相關)存在者。因為「本性」是藉形式來表示自己，而「形式」之稱為「物或存在者」(ens)，是因為有物因它而存在，例如：是因白色(albedo)，一物有白色的存在或是白色的；以及，是因人性(humanitas)，某某有人的存在或是人。可是應該注意，如果一形式或本性不屬於自立存在的自立體的個體或位格存在，則此一(形式或本性的)存在，便不能絕對地或不加限制地稱為那一個體或位格的存在，而只能相對地或在某一方面地；例如，把白色的存在作為或歸於蘇格拉底的存在，不是就蘇格拉底是蘇格拉底(這一個自立體或位格)而言，而是根據他是白色的這一觀點。在同一個自立體或位格內，這樣的存在不無可能增多；因為蘇格拉底是白色的或有白色的存在，與蘇格拉底是音樂家或有音樂家的存在，二存在彼此並不相同。可是，那屬於自立體本身或位格作為位格的存在，卻不可能在同一自立體或位格內增多；因為是一物而非有一存在，這是不可能的。

可是，如果人的本性或人性，不是以自立體的方式

(hypostatic) 或以位格的方式，臨於或結合於天主聖子（按：即不是直接與天主聖子的自立體或位格合而為一，並直接屬於祂）；而是以外加或依附體的方式（accidentaliter；按：以自立體的方式，例如：水泥之於已完成的水泥牆柱，直接屬於牆柱，有同一存在；以依附體的方式，例如：水泥牆柱完成後外加的顏色，它有自己的存在，所以能除掉它而不影響牆柱本身的存在），正如某些人所主張的（參看第二題第六節），則應該主張在基督內有二存在：一是根據基督是天主的存在，一是根據基督是人的存在。就如在蘇格拉底內有一根據他是白色的存在，和另一根據他是人的存在；因為「是白色的」並不屬於蘇格拉底的位格存在本身（按：如他因日光浴而變成了「是黑色的」，這並不影響他的位格存在本身，他仍然是他這一位格或人）。可是，他是有頭的或在他內有頭的存在，他是有身軀的或在他內有身軀的存在，以及他是有靈魂的或在他內有靈魂的存在，三者全部屬於蘇格拉底的同一位格存在；所以，在蘇格拉底內，這一切只形成一存在。如果遇有這樣的情形發生，即是在蘇格拉底的位格建立之後，給他附加了手或腳或眼睛（視覺），就如在那個生來瞎眼的人身上所發生的（參看《若望福音》第九章1至7節），這一切並不給蘇格拉底加添另一存在，而只加添對這些附加之物的某一關係；即是說，因為蘇格拉底的存在，不只是根據他先前所有的，而且也是根據他以後所新加的。

依此，由於人性是以自立體的方式或以位格的方式，與天主聖子相結合，正如前面第二題第六節所說的，而非以依附體的方式（人性是在聖子位格內，而不是在外依附其上）；所以，天主聖子並不根據人性而給自己加添新的位格存在，而只加添原先就已有的位格存在對人性的新關係。即是因此而可以說：天主聖子的位格，不僅是根據天主性自立存在或自立存在於天主性內，

而且也是根據人性自立存在或自立存在於人性內。

釋疑 1.所謂存在隨本性而來或隨從本性，不是視「本性」有如「有存在者」，而是視之有如那一物因以或因它而存在者；說存在隨位格或自立體而來，或者隨從位格或自立體，則是視位格或自立體有如「有存在者」。（按：即有什麼樣的本性，就有什麼樣的存在，存在隨從或遵循本性，本性有如形式，決定存在的性質。例如，一個人因有人的本性而是人及有人的存在；但那真正存在的或有存在者，不是人的本性，而是兼有人的本性和人的存在的這個人或自立體或位格。）所以（在有一自立體和二本性的基督內），應該根據自立體的唯一性或唯一的自立體，而維護存在的唯一性（說基督只有一存在）；不應該根據本性的雙重性或雙重的本性而主張存在的雙重性（說基督有二存在）。

2. 天主聖子的永恆存在就是天主的本性或天主性，說這存在成爲人的存在，是說天主聖子攝取人的本性或人性，使它與自己的位格合一（按：即並未增加另一新的位格，所以也未增加另一新的存在）。

3. 正如在第一集第五十題第二節釋疑3，以及第七十五題第五節釋疑4所說的，由於天主的位格就是天主的本性或性體，在天主三位（格）內，並不是在性體的存在以外，另有一存在；所以天主三位（格）只有一存在。假設在天主三位（格）內，位格的存在不同於性體的存在，那麼天主三位（格）就有三重或三存在了。

4. 在基督內，說靈魂給予身體存在，是說靈魂使身體有生命；而這是完成（人的）本性和種別（species；靈魂與有生命的身體合而爲一，形成人的本性和種別）。可是，在理解上，如果把爲靈魂所完成的身體，與支撐或有靈魂和身體的自立體

分離，那麼這由靈魂和身體所組成的整體，如同用抽象名詞「人性」(humanitas)所表達的，就不是意指那存在者，而是意指那一物因以或因它而存在者(參看釋疑1.按語。不是指存在的自立體，而是指那使這自立體因以有人的存在者)。所以，這存在屬於那自立存在的位格，即是說，位格與這樣的(人的)本性取得了關係；而這關係的根由就是靈魂，因為是靈魂藉給予身體形式或生命，而完成了人的本性(參看釋疑1.)。

第十八題

論基督在意志方面的唯一性或唯一

一分爲六節一

295

【第二集】第十八題：論基督在意志方面的唯一性或唯一

（按：人爲理性動物，有理性之魂或靈魂，和屬於動物性的身體。身體和靈魂都有源自自己本性的自然好惡或欲求，多瑪斯泛稱之爲嗜慾（*appetitus*）。身體的嗜慾稱爲感官或感覺（*sensitivus*）嗜慾，也稱爲感性（*sensualitas*）；靈魂的嗜慾則稱爲理智（*intellectivus*）或理性（*rationalis*）嗜慾，也就是一般所說的意志（*voluntas*，兼指能力和行動）。意志既是理性嗜慾，所以可從嗜慾來看意志，偏重於源自本性的自然好惡或欲求；在此觀點之下，意志稱爲有如自然本性（*ut natura*）的意志或自然（*naturalis*）意志；由於這種意志的行動十分單純，只是願意或欲求，所以也稱爲單純的（*simplex*）意志。其次，也可以從理性來看意志，偏重於理性藉自己的計議或思考（*consilium*）是意志的嚮導，在此觀點之下，意志稱爲有如理性（*ut ratio*）的意志或理性（*rationalis*）意志，也可進一步稱爲思考的（*consiliativa*）或審思的（*deliberata*）意志。本來意志還有第三層面，即在司知之理性引導下，意志自己的取捨或選擇。這種從事取捨或選擇的意志，一般稱之爲自由意志。但多瑪斯沿襲當時的用字習慣，不用「意志」一詞，而改用自由抉擇（*liberum arbitrium*）。但在實質上，自由抉擇畢竟就是意志，不是另一不同能力，所以在本題裡仍另闢一節特別予以探討。至於感覺嗜慾或感性，本身不具有理性意志的性質，但可接受理性意志的宰制，在自己的行動中，分霽有理性意志的行動，所以稱爲基於分霽或分有的（*participative*）意志或感性意志。相對之下，理性意志則稱爲基於本質本體的（*essentialiter*）意志。在基督內有天主性意志和人性意志，而人性意志在不同的

觀點下，分別稱為理性意志（在實質上含自由抉擇）、自然意志，及感性意志。自然意志及感性意志雖然各有自己的自然欲求，但在理性意志的宰制下，與理性一起完全屈服於天主性意志。）

然後要討論的是意志方面的唯一性或唯一（參看第十七題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、在基督內是否有一天主性意志，和有一人性意志。
- 二、在基督的人性內，是否有一感性意志，和有一理性意志。
- 三、在基督內，是否曾有多個理性方面的意志。
- 四、在基督內是否曾有自由意志或自由抉擇。
- 五、基督的人性意志，在意願方面是否曾完全翕合天主性意志。
- 六、在基督內，是否曾有意志的對立或衝突。

第一節 在基督內是否有二意志：一天主性意志和一人性意志

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎不是有二意志，一天主性意志和一人性意志。因為：

1. 在每一個有願意行動者內，意志是第一推動者和出命者。可是在基督內（當基督在世時），天主性意志是第一推動者和出命者；因為在基督內的人性作為或行動，都是根據或遵循天主性意志。所以，在基督內似乎只有一意志，即天主性意志。

2. 此外，工具的動，不是為自己的意志，而是為那推動者的意志所推動。可是在基督內，人性卻是「祂天主性的工具」（大馬士革的若望，《論正統信仰》卷三第十五章）。所以，在

基督內，人性不是爲自己的意志，而是爲天主性意志所推動。

3.此外，在基督內，只有那屬於本性的可以增多。可是，意志卻似乎不屬於本性。因爲凡屬於本性的或凡是自然的，是必然如此；而那出於意志的或自願的（voluntarium），都不是必然的。所以，在基督內只有一意志。

4.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說：「以某一種方式願意，不屬於本性，而屬於我們的睿智（intelligentia）」，即是個人或位格的睿智（按：即挑選以某一種方式願意，這已不是出自本性或必然，而是出自理性的自由判斷和抉擇，所以屬於具有理性的個體或位格）。可是，每一種意志或意願，都是某一種意志或意願；因爲「那不在『類』（genus）所含之某一『種』（species）內者，也不在類內」。所以，一切的意志都屬於位格。可是在基督內，過去和現在都只有一位格。所以，在基督內也有一意志。

反之 《路加福音》第二十二章42節記載主說：「父啊！你如果願意，請給我免去這杯罷！但不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」盎博羅修在《論天主教信德》卷二第七章「致格拉齊安皇帝書」（Ad Gratianus）中，引伸這節聖經，說：「正如祂取了我的意志，同樣地，祂也取了我的憂苦。」他在《路加福音注疏》卷十又說：「祂把自己的意志歸於人，把聖父的意志歸於天主性。因爲人的意志是有時間性的，而天主的意志是永恆的。」

正解 我解答如下：有些人主張在基督內只有一意志，可是這種主張似乎有各種不同的思想背景。因爲亞博理納（Apollinaris）主張在基督內沒有靈魂，並以聖言取代靈魂，甚或取代理智。因此，由於「意志是在理智內」，正如哲學家在《靈魂論》卷三

第九章所說的，所以在基督內並沒有人性意志；如此則在基督內就只有一意志。同樣地，歐底根（Eutyches）和一切主張在基督內只有一組合本性的人，都被迫主張在基督內只有一意志。奈斯多利（Nestorius）原本主張天主與人的合而為一，只是成就在情感和意志方面，所以也主張在基督內只有一意志。

可是後來，安提約基宗主教馬加略（Macarius）、亞歷山大里亞的居魯士（Cyrus）、君士坦丁的塞爾糾（Sergius），以及他們的一些追隨者，都主張在基督內只有一意志，雖然他們主張在基督內，有在自立體內合而為一的本性。因為他們認為在基督內的人性完全沒有自動的行動，其行動都只是為天主性所推動的行動，正如在教宗佳德（Agatho，678～681年）寫給大公會議的信中對此所指明的（《書信集》第三篇；參看第六屆大公會議，即君士坦丁第三屆大公會議，決議四）。所以，在君士坦丁所舉行的第六屆大公會議議決……應該說在基督內有二意志：「按照先知從前論及基督所說的，基督自己給我們所教導的，以及神聖教父們所傳授給我們的信經，我們宣稱在基督內有二本性的意志，也有二本性的工作。」（同上，決議十八）

原本就必須如此說。因為顯然地，天主聖子取了完全或完整的人性或人的本性，正如前面第四題第二節釋疑2、第五題和第九題第一節所說的。如同理智一樣，意志是人之本性的能力，屬於人性的完整，正如第一集第七十九題第一節釋疑2和第八十題第二節所指明的。所以，必須說天主聖子在人性內，攝取了人性意志。可是，在那些屬於天主性的事物上，其中也包括天主性具備意志，天主聖子並未因攝取人性受到任何減損，正如第一集第十九題第一節所說的。所以，必須說在基督內有二意志，即一天主性意志和一人性意志。

釋疑 1. 當基督在世時，在基督的人性內所有的一切，都為天

主意志的指令或示意所推動；可是，卻不可因此而說在基督內，人性意志沒有自己的行動。因為連其他聖人們的虔誠意志，也是為天主的意志所推動；「因為是天主的意志在他們內工作，使他們願意，並使他們力行」，正如《斐理伯書》第二章13節所說的。因為，雖然意志不能從內部受任何受造物的推動，可是從內部卻受天主的推動，正如第一集第一〇五題第四節、第一〇六題第二節和第一一一題第二節所說的。所以，基督也是如此在人性意志方面，隨從天主性意志；按照《聖詠》第四十篇9節所說的：「我的天主，承行你的旨意為我所喜愛。」所以，奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第二十章說：「聖子曾向聖父說：『但不要照我所願意的，而要照你所願意的』（《瑪竇福音》第二十六章39節），而你加注你自己的話說：『祂指明自己的意志真正屈服於那生自己者』，宛如我們否認人的意志應該屈服於天主的意志；這對你又有什麼助益？」

2. 工具的特質或特徵，就是被那主要的主動者推動；可是，根據工具性質的特徵，而有不同的方式。因為無魂的或沒有生命的工具，例如：斧和鋸，只藉身體的行動被工匠推動。可是有覺魂的工具，卻是藉感覺嗜慾被推動，例如：馬被騎士推動。可是，有理性之魂或靈魂的工具，卻是藉自己的意志被推動，例如：僕人受到主人命令的催動，自己去做某事（按：即不論情願或不情願，終究還是僕人自己的意志願意——縱使是心不甘情不願的願意——和決定去做所命令的事）；這僕人有如是有自己生命活動的工具（*instrumentum animatum*），正如哲學家在《政治學》卷一第二章所說的。所以，在基督內的人性，就是如此為天主性的工具，它是藉自己的意志被推動。

3. 意志的能力本身是自然的，必然出於本性和隨從本性。可是，這種能力的動態或行動，也稱為意志，它們有時是自然的和必然的，例如：針對幸福的欲求行動；有時卻是出自

理性的自由判斷和抉擇，這時它們就不是必然的和自然的，正如第二集第一部第十題第一及第二節，以及第一集第八十二題第二節所指明的。而且連這種行動的根本，即是理性本身，也是出自本性的或自然的。所以，在基督內，除了天主性意志以外，還應該承認有人性意志；而且，不但視之有如本性的或自然的能力，或有如自然的行動，而且也視之有如理性的行動。

4.所謂「以某一種方式願意」，是指願意的一種特定方式。可是，特定方式涉及或屬於那有此方式之物。因此，由於意志屬於本性，所以，連這（出於意志的）「以某一種方式願意」也屬於本性：不是屬於絕對意義的或單獨立存在的本性，而是屬於存在於如此自立體內的本性。所以，基督的人性意志也有某一種特定的方式，這是基於它存在於天主的自立體內；即是說，它的行動常是遵循或隨從天主性意志的示意或指令。

第二節 在基督內，理性意志之外，是否曾有感性意志

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內，理性意志之外，似乎未曾有感性意志。因為：

1.哲學家在《靈魂論》卷三第九章說：「意志是在理性內，而在感覺嗜慾內則有憤情和慾情。」可是，「感性」卻意指感覺嗜慾。所以，在基督內未曾有感性意志。

2.此外，按照奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二及第十三章所說的：「感性用蛇或毒蛇來表示或象徵」。可是，在基督內卻沒有蛇的任何毒素。因為祂固然與這有毒動物有相似之處，但是卻沒有任何毒素，正如奧斯定《論罪的懲罰與赦免》卷一第三十二章，關於《若望福音》第三章14節的「正如梅瑟曾在曠野裡高舉了蛇」所解說的。所以，在基督內，未曾有感性意志。

3.此外，意志隨從本性，正如前面第一節釋疑3.所說的。可是，在基督內，天主的本性之外，只會有一本性。所以，在基督內也只會有一人性意志。

反之 盎博羅修在《論天主教信德》卷二第七章「致格拉齊安皇帝書」卷二說：「我的意志就是祂所說的祂的意志；因為作為人，祂取了我的憂苦或哀愁。」。由此可見，憂苦或哀愁屬於在基督內的人性意志。可是憂苦或哀愁（tristitia）卻屬於感性或感覺嗜慾，正如第二集第一部第二十三題第一節、第二十五題第一節所說的。所以，在基督內，理性意志之外，似乎還另有感性意志。

正解 我解答如下：正如前面第四題第二節質疑2.、第五題第九節和第九題第一節所說的，天主聖子攝取了人性，以及屬於人性之完美或完整的一切。可是在人性內卻也包括動物性（*natura animalis*；人是理性動物），如同在「種」的概念內包括「類」的概念一樣。所以，天主聖子也應該同人性一起，攝取那些屬於動物性之完美或完整者，其中也包括那稱為「感性」的感覺嗜慾。所以，應該說在基督內曾有感覺嗜慾或感性。

可是應該知道，感性或感覺嗜慾，就其依自己天性而服從理性而言，也由於分靈或分有理性，而稱為理性的，或基於分靈，或分有的理性，正如哲學家在《倫理學》卷一第十三章所指明的。由於意志是在理性內，正如前面質疑1.所說的，所以根據同理，也可以說感性是「基於分靈，或分有的意志」。

釋疑 1.此一推論的出發點，是就其本質或本體而說的意志，這種意志只在理性部分。可是，所說的基於分有的意志，卻是在感性或感覺部分，這是因為感性服從理性。

2.感性用毒蛇來表示或象徵，不是著眼於基督所攝取的感性本性，而是針對基督所沒有的慾火或偏情私慾的敗壞。

3.「如果一物是由於另一物，則似乎只有一物。」（亞里斯多德，《辯證論》卷三第二章）例如，表面由於顏色而可被看見，所以表面與顏色一起是一可見之物。同樣地，因為感性只是由於分有理性意志，而稱為意志；所以，就如在基督內只有一人性，同樣也肯定在基督內只有一人性意志。

第三節 在基督內是否曾有二理性方面的意志

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎曾有二理性方面的意志。因為：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章說：「人的意志有二：一是稱為thelesis的自然意志，另一是稱為bulesis的理性意志。可是基督在人性內，卻曾有屬於完美或完整人性的一切。所以，在基督內曾兼有上述二意志。

2.此外，人的嗜慾能力是按照認知能力分類。因此，根據感官和理智的差別，而在人內區分為感覺嗜慾和理智嗜慾。可是在人的認知方面，同樣也有理性和理智的差別，而在基督內兼有二者。所以，在基督內有二意志：一理智意志和一理性意志。

3.此外，有些人主張在基督內有仁愛意志（voluntas pietatis）。此一意志只能是在理性方面。所以，在基督內有理性方面的多重意志。

反之 在任何一個秩序或範圍內，都是只有一個為首的推動者。在人性行為的秩序或範圍內，意志是為首的推動者。所以，在一人內，只有一按本義所說的意志，即是理性意志。可是基督是一人。所以，在基督內只有一人性意志。

正解 我解答如下：正如前面第一節釋疑3.所說的，意志有時意指能力，有時意指行動。所以，如果意志意指行動，那麼就應該肯定，在基督內有二理性方面的意志，即是有兩種意志的行動。因為正如第二集第一部第八題第二及第三節所說的，意志兼以目的和那些導向目的者為對象，並以不同的方式趨向二者。因為意志之趨向目的，是簡直地和絕對地（按：即無視於或不涉及他物），有如趨向那本身即是善者，而意志之趨向那導向目的者，則含有某種比較關係，是基於它與另一物的關連，而認為它有善的性質。所以，趨向本身被願欲之物的意志行動，例如：願欲健康的意志行動，大馬士革的若望稱它為 *thelesis*，即是「單純的或簡直的意志」（*simplex voluntas*），而其他聖師則稱它為「有如或偏重於自然本性的意志（*voluntas ut natura*）；至於那趨向只基於與另一物之關連，而被願欲之物的意志行動，例如：願欲服用藥物的意志行動，大馬士革的若望稱它為 *bulesis*，即是「計議的或思考的意志」（*consiliativa voluntas*），其他聖師則稱它為「有如或偏重理性的意志」（*voluntas ut ratio*）。可是，行動的這種不同或差別，並不形成能力種類的差別；因為這兩種行動都關注對象的同一普通之理或性質，即是「善」。所以應該說，如果我們所討論的是意志的能力，那麼在基督內就只有一人性意志，即是就其本體所說的意志，而非基於分有所說的意志。可是，如果我們所討論的是作為行動的意志，那麼在基督內就分別有稱為 *thelesis* 的有如或偏重於自然本性的意志，和稱為 *bulesis* 的有如或偏重理性的意志。

釋疑 1.此二意志並不形成能力的種類差別，而只形成行動的種類差別，正如**正解**所說的。

2.即使理智和理性，也不是不同的能力，正如第一集第七十九題第八節所說的。

3. 「仁愛意志」似乎就是被視為自然本性的意志，這是著眼於它避免使他人遭受本身為惡或災害的事物。

第四節 在基督內是否曾有自由抉擇或自由意志

（按：arbitrium意指判斷。liberum arbitrium按其字面意義，應譯為自由判斷。有些判斷是限定於一的，不可能有另一樣的判斷，例如：二加二等於四，或整體大於部分。但是在實踐領域裡，無論是在工藝方面或道德方面，對於同一事物，能因客觀和主觀具體因素的不同，而有多種不同的判斷。這種不限定於一的含有裁判性質的判斷，稱為自由判斷。理性的自由判斷之後，繼有意志的選擇或抉擇。在用字習慣上，liberum arbitrium多偏重於指意志的抉擇，故譯之為自由抉擇或自由意志，前者比較更能凸顯其特質，詳見第一集第八十三題。）

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎未曾有自由抉擇或自由意志（liberum arbitrium）。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說：「gnome一字（即是審斷或意見或想法），和proaeresis一字（即是選擇），都不可能用在主的身上，如果我們採用其本義。」可是，在關於信德的事物上，尤其應該採用字的本義。所以，在基督內未曾有選擇。因而也未曾有自由意志或自由抉擇，因為自由意志的行動就是選擇。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷三第二章說：「選擇是做過計議或考慮者的嗜慾或欲求。」可是在基督內，卻似乎未曾有計議或考慮：因為我們對於已確知的事物，不會再加以計議或考慮；而基督卻確知一切事物。所以，在基督內未曾有選擇。如此則也未曾有自由抉擇或自由意志。

3. 此外，自由抉擇兼與（善、惡）雙方有關。可是，基

督的意志卻是被限定於善，因為基督不能犯罪，正如前面第十五題第一及第二節所說的。所以，在基督內，未曾有自由抉擇或自由意志。

反之 《依撒意亞》第七章15節說：「到祂（厄瑪奴耳）棄惡擇善的時候，要吃乳酪和蜂蜜。」而棄惡擇善是自由抉擇或自由意志的行動。所以，在基督內曾有自由抉擇或自由意志。

正解 我解答如下：正如前面第三節所說的，在基督內曾有雙重的意志行動：一是其意志趨向於本身被願欲之物的行動，此物有「目的」的性質；一是其意志趨向於基於與另一物之關連，而被願欲之物的行動，此物有「導向目的者」的性質。可是，正如哲學家在《倫理學》卷三第九章所說的：「意志與選擇的區別即在於此：意志是針對目的，而選擇是針對導向目的者。」所以，單純的意志與被視為有如自然本性的意志相同；而選擇則與被視為有如理性的意志相同，而且是自由抉擇或自由意志的固有行動，正如第一集第八十三題第三節所說的。因此，既然肯定在基督內有被視為有如理性的意志，所以也必須肯定在其內有選擇；因而也有自由抉擇或自由意志，因為選擇就是自由抉擇或自由意志的行動，正如第一集第八十三題所說的。

釋疑 1.大馬士革的若望從基督內排除選擇，是因為他認為在「選擇」一詞中含有懷疑。可是，選擇不必然含有懷疑，因為也把「選擇」歸於天主，按照《厄弗所書》第一章4節所說的：「祂於創世以前，在基督內選擇了我們」；雖然在天主內沒有任何懷疑。選擇時的懷疑，只是偶然地發生在愚昧無知的性體內。關於在上述引文中所提及的其他諸詞，也同樣應該如此解答。

2.「選擇」預設先有計議或考慮。可是「選擇」所隨從

的，卻是已做成判斷的固定計議或考慮；因為我們所選擇的，是那經過計議或考慮的探究之後，我們所判斷應該做的，正如《倫理學》卷三第三章所說的。所以，如果不必先經懷疑和探究就可判斷應該做某事，這判斷也足以使人做成選擇。由此可見，懷疑或探究並非本然或必然地屬於選擇；它只（偶然地）屬於那在愚昧無知之性體內的選擇。

3. 基督的意志雖然（概括地）被限定於善，卻不是被限定於此一善或彼一善。所以，就像已獲享真福者一樣，基督也曾經藉已堅定於善的自由意志，或自由抉擇做選擇。

第五節 在基督內的人性意志所願者，是否異於天主所願者

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內的人性意志所願者，似乎未曾異於天主所願者。因為：

1. 《聖詠》第四十篇9節以基督的名義說：「我的天主，承行你的旨意為我所喜愛。」可是那願意承行某人之旨意者，是願意那人之所願意。所以，基督的人性意志之所願意，全部未曾異於其天主性意志之所願意。

2. 此外，基督的靈魂曾有最完善的、超越我們的知識所能領悟的愛德，按照《厄弗所書》第三章9節所說的：「並認識基督那超越知識的愛。」可是，是愛德使人願意天主所願意者。因此，哲學家在《倫理學》卷九第四章說：「可結交為朋友的一個標記，就是彼此所願相同和所選相同。」所以，基督的人性意志只願意那天主性意志所願意者。

3. 此外，基督（在世時）曾是真實的享見天主者（comprehensor）。可是，在天鄉的享見天主者，只願意天主所願意者，否則他們就不是享有真福者（beati）。因為他們不是自己願

意什麼就有什麼；而「享有真福者，卻是那願意什麼就有什麼，及總不會願意惡者」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷第十三第五章所說的。所以，基督藉人性意志所願意的，不外乎祂藉天主性意志所願意者。

反之 奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第二十章說：「從基督所說的『但不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷』，顯示出祂自己所願意的與聖父所願意的不同。而這唯有基於人的心情才有可能；因為祂把我們的軟弱轉變為祂的情感或欲求，誠然不是天主性方面的，而只是人性方面的。」

正解 我解答如下：正如前面第二及第三節所說的，在基督內，就人性方面而言，有多重意志；計有：感性意志，它是基於分有的方式被稱為意志；及理性意志，而這理性意志，或者被視為有如自然本性，或者被視為有如理性。之前第十三題第三節釋疑1.和第十四題第一節釋疑2.已說過，基於某種安排或措施，天主聖子在自己受苦受難以前，「允許肉身去做和忍受那屬於自己的一切」。同樣地，祂也允許靈魂的一切能力去做那屬於自己的一切。可是顯然地，感性意志自然而然地逃避感覺方面的痛苦，和身體的傷害；同樣地，被視為有如自然本性的意志，也排拒那些相反自然本性者，以及本身為惡或災患者，例如：死亡和其它諸如此類之物。可是這一切，被視為有如理性的意志，有時卻基於它們與某一目的的關連，而予以選擇。例如，即使在純粹的人身上，他的感性或感覺嗜慾，甚至他的一般所說的意志，都會逃避火燒；而被視為理性的意志，卻為了健康的目的而予以選擇。使基督受苦、受死，這是天主的旨意，是天主所願意的，不是基於苦難和死亡本身，而是基於它們與人類得救這一目的的關連。由此可見，基督在感性意志方面，以

及在被視為有如自然本性的理性意志方面，能願意那異於天主所願意者。可是，在被視為有如理性的意志（按：即在理性判斷引導下的意志）方面，基督常是願意天主所願意者。這可從《瑪竇福音》第二十六章39節祂所說的此語看出：「但不要照我所願意的，而要照你所願意的。」因為按照理性的意志，祂常願意完成天主的旨意；雖然祂說在自己的其他意志方面，有不同的意願。

釋疑 1. 基督曾願意完成聖父的旨意，但不是憑藉感性意志，因為感性意志的行動或動態，不能及於天主的旨意；也不是憑藉被視為自然本性的意志，這種意志只趨向於某些在絕對觀點下的對象或對象本身，無視於對象與天主旨意的關連。

2. 人性意志之翕合天主性意志，是在理性意志方面；朋友間的意志相投也是在這一方面，因為理性是針對與朋友之意志的關連，而考慮願意什麼。

3. 基督曾同時是享見天主者和現世旅行者；這是基於祂藉靈智享見天主，以及有可以接受痛苦的肉身。所以，在可以接受痛苦的肉身方面，能有相反祂的自然意志和感覺嗜慾的事物出現或發生。

第六節 在基督內是否曾有意志的對立或衝突

有關第六節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎曾有意志的對立或衝突。因為：

1. 是根據所願之物或對象的對立來看意志的對立，就像是根據運動之終點的對立來看運動的對立，正如哲學家在《物理學》卷五第五章所指明的。可是，基督卻曾根據不同的意志願意彼此對立的事物；因為根據天主性意志祂願意死亡，而根據人性意志祂卻逃避死亡。所以，亞達納修在《駁亞博理納》

(Adversus Apollinarium) 中說：「基督說：『父啊！請給我免去這杯罷！但不要隨我的意願，惟願照你的意願成就罷！』」(《路加福音》第二十二章42節) 又說：『心神固然切願，但肉體卻軟弱。』(《瑪竇福音》第二十六章41節) 基督於此指明自己有二意志：一是人性意志，它由於肉體的軟弱而逃避受苦、受死；一是天主性意志，它卻切願受苦受死。」(《論天主降生成人》「兼駁亞略派」第二十一節) 所以，在基督內曾有意志的對立或衝突。

2.此外，《迦拉達書》第五章17節說：「肉身相反心神，而心神相反肉身。」所以，當心神欲望一件事時，肉身卻欲望另一件事。如此就有了意志的對立或衝突。可是，在基督內曾有這種情形；因為基督藉聖神在其心靈內所成就的愛德意志 (voluntas caritatis)，切願受苦受死，按照《依撒意亞》第五十三章7節所說的：「祂被祭獻，因為祂自己願意」；可是，在肉身方面基督卻又逃避受苦、受死。所以，在基督內曾有意志的對立或衝突。

3.此外，《路加福音》第二十二章43節說：「祂在這生命最後的驚恐或掙扎 (agonia) 中，祈禱愈發懇切。」可是，這「掙扎」似乎含有某種心神不一。所以，在基督內似乎曾有意志的對立或衝突。

反之 在第六次大公會議 (君士坦丁第三屆大公會議，680~681年) 的決議中說：「我們宣示：(在基督內的) 二本性意志 (人性意志和天主性意志)，並非像大逆不道的異端派人士所說的，相互對立；以及基督的順服的人性意志，並不抗拒或排斥，反而屈服於祂的全能的天主性意志。」(決議十八。參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》二一三頁第五五六條。)

正解 我解答如下：除非對立是發生在同一物內，並按照同一觀點，便不會有真正的對立或相反（*contrarietas*）。如果是按照不同的觀點和在不同的物間存有差別，這不足以構成對立或相反，就如也不足以構成矛盾（*contradictio*）一樣，例如：一個人在手的部分是美麗的或健康的，而在腳的部分則不是（其間並沒有相反或矛盾）。

所以，為在某一個人內形成意志或意願的對立，需要：第一，意志或意願的不同，應是按照同一觀點。如果一個人的意志是按照普遍的觀點或考量願意某一事，而另一個人的意志是按照局部的觀點或考量不願意同一件事，則其間完全沒有意志或意願的對立。例如，國王為了國家的公共利益，願意把強盜絞死，而強盜的某一親人為了私人親情，不願意強盜被絞死，其間並沒有意志或意願的對立；除非維護私人利益的意志，膨脹到願意用妨礙國家公共利益的手段，來維護私人利益；因為那時將是按照（國家公共利益的）同一觀點來看意志的衝突。

第二，意志之意願的對立，也須是針對或關於同一意志。因為，如果一個人根據理性嗜慾（理性意志）願意一事，根據感覺嗜慾（感性意志）願意另一事，於此也沒有什麼對立；除非感覺嗜慾強到足以改變或阻撓理性嗜慾的地步。因為如此，則從感覺嗜慾的動態中，有東西潛越到理性意志本身內。

所以應該說，雖然在基督內，自然意志和感性意志之所願，異於其天主性意志和理性意志之所願，但其間並沒有意志或意願的對立。第一，因為在基督內，自然意志和感性意志並未排拒天主性意志，和人性理性意志據以願意受苦、受死的安排或計劃。基督的絕對意志（直接、純粹）願意人類的得救，不是由於它與其他物的關連。至於感性方面的動態或行動，則無法抵達此一境界。

第二，在基督內，天主性意志和理性意志都未曾受到自然意志或感覺嗜慾的阻撓或延緩。同樣地，反過來說，在基督內，天主性意志或理性意志也未曾躲避或延緩人性自然意志的行動，和感性方面的行動。因為基督根據天主性意志和理性意志，樂意讓在自己內的自然意志和感性意志，各按自己的本性或自然秩序，有自己的行動。

由此可見，在基督內未曾有任何意志或意願的衝突，或對立。

釋疑 1. 在基督內，有些人性意志所願者，異於祂的天主性意志所願者；可是，這卻是出於天主性意志本身，因為是天主性意志樂意讓在基督內的人性有自己所固有的行動，正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第十一及第十九章所說的。

2. 在我們內，心神的慾望因肉身的慾望而受到阻撓或延緩；在基督內卻並非如此。所以在基督內，並不像在我們內一樣，有肉身相反心神的情形。

3. 在基督內，在理性之魂或靈魂方面，並未曾有「掙扎」(agonia)，如果「掙扎」是指不同的意志基於不同的理由而發生的爭鬥；例如，一個人根據理性的此一考慮而願意此一點，卻又根據理性的另一考慮而願意另一點。有這樣的情形發生，是由於理性的軟弱，因為理性不能判斷何者絕對更優。可是，在基督內卻未曾如此。因為祂用自己的理性斷然看出或知道，藉自己的受苦、受死來滿全天主拯救人類的意志或旨意，是絕對更好的事。可是在基督內，在感性部分的確有「掙扎」(agonia)，這是根據「掙扎」意指大難臨頭時的驚恐，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十八及第二十三章所說的。

第十九題

論基督工作的唯一性或唯一

一分爲四節一

然後要討論的是基督工作（operatio）的唯一性或唯一（參看第十七題引言。按：operatio可指工作、動作、作、行，主要是指工作之作或行動，而非所做之工或事）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、在基督內只有天主性和人性的一種工作，還是有多種。
- 二、在基督內是否有人性方面的多種工作。
- 三、基督是否曾藉人性工作爲自己立功。
- 四、基督是否曾藉人性工作爲我們立功。

第一節 在基督內是否只有天主性和人性的一種工作

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎只有天主性和人性的一種工作。因爲：

1. 狄奧尼修在《神名論》第二章說：「天主對我們極仁愛的工作藉此而顯示出來，即那超越一切實體的聖言，按照我們的情形，完整而真實地成了在我們中間的人，以及做了和忍受了宜於人性和天主性之工作（operatio；單數）的一切。」於此他稱人性與天主性的工作爲「一」工作，即是希臘文所說的theandrica，意即天主而人的工作。所以，在基督內似乎只有一種（由人性和天主性）組合而成的工作。

2. 此外，主動者的工作和工具的工作，只不過是一個工作而已。可是在基督內，人性卻是天主性的工具，正如前面第二題第六節釋疑4、第七題第一節釋疑3、第八題第一節釋疑1，以及第十八題第一節釋疑2所說的。所以，在基督內，人性和天

主性的工作是同一個工作。

3.此外，既然在基督內的二本性（人性和天主性）是在一個自立體或位格內，所以，凡屬於自立體或位格的，必然只是一個。可是，工作卻屬於自立體或位格，因為只有自立的基體才能工作。所以，哲學家在《形上學》卷一第一章也說：「行動是歸屬於特殊個體的」。所以在基督內，人性和天主性的工作是唯一而相同的。

4.此外，正如存在屬於自立存在的自立體；同樣地，工作也是如此。可是在基督內，由於只有一自立體，所以只有一存在，正如前面第十七題第二節所說的。所以，同樣基於這唯一的自立體，在基督內也只有一工作。

5.此外，哪裡只有一被做者或所做的事，那裡也只有一工作。可是，天主性和人性所做的事是同一事，例如《瑪竇福音》第八章3節、第九章25節的潔淨癩病人或復活死人。所以，在基督內似乎只有天主性和人性的一種工作。

反之 盎博羅修在《論天主教信德》卷二第八章「致格拉齊安皇帝書」卷二說：「同一工作如何能屬於不同的能力呢？難道較小的能力能像較大的能力一樣工作嗎？或者，如果有不同的實體（substantia）工作，還能只是一個工作嗎？」

正解 我解答如下：正如前面第十八題第一節所說的，異端派人士主張在基督內只有一種意志，所以他們也主張在基督內只有一種工作。爲了深入理解他們的錯謬意見，應該注意，無論在哪裡，如果有多個彼此相連的動作或作者（agens），常是在下者或較低者爲在上者或較高者所推動，例如：在人內，身體爲靈魂所推動，低級能力爲理性所推動。所以，依此說來，低級（動作）根本的動作或行動，更好說是被動的做或工作（opera-

tum，被做者），而非（主動的）做或工作（operatio）；只有那屬於最高（動作）根本者，才是真正的或本義的工作。例如我們說：腳行走，手觸摸，這些都是人所做的動作或腳和手的被動的做或動作。因為是靈魂用腳做其中之一動作，和用手做另一動作。由於是同一靈魂用腳和手做或工作，所以從這作為第一或為首的推動根本的作者，或工作者（靈魂）方面來說，只有一沒有任何差別的做或工作；可是從那些被推動者或被動的作或動作（行走和觸摸）方面來說，其間則存有差別。正如在純粹的人內，身體為靈魂所推動，感覺嗜慾為理性嗜慾所推動；同樣地，在（人而天主的）主耶穌基督內，人性為天主性所推動和治理。所以，這些異端派人士說，從（主動）工作者天主性方面來看，是同一沒有差別的工作；可是卻有不同的所做的事或被動的做或動作（operata）。即是說，基督的天主性藉自己所做的是一種事，例如：以自己大能的話支撐萬有（《希伯來書》第一章2節）；而藉人性所做的是另一種事，例如：用身體行走。因此，在第六屆大公會議（君士坦丁第三屆大公會議）裡，曾如此引述異端派人士塞味祿（Severus）的話說：「同一基督所行所做的，彼此差別頗大。因為有些可歸於天主，有些則屬於人性。例如：以身體在地上行走；這誠然是屬於人性的事，可是賜給因雙腳萎縮而完全不能在地上行走者穩健的步伐，卻是歸於天主的事。可是，是同一個，即降生成人的天主聖言，做了這一事和那一事，絕非這一事歸於這一本性，而那一事歸於那一本性。所以，我們合理地認定：不可因所做的事不同，就說有二工作者本性，以及有二（工作）形式。」（決議十）

可是，這些異端派人士卻理解錯了。因為被另一物推動之物的動作或工作有二：一是此物根據自己的形式所有的動作或工作（按：如鋸藉自己的鋸齒鋸木）；一是此物在他物之推動下所有的動作或工作（按：如鋸在木匠的推拉下，是要製作

木器)。例如：斧根據自己形式的工作是劈割；可是就斧為工匠所推動而言，它的工作是製作木凳。所以，一物根據自己的形式所有的工作，是它自己的工作，而且並不屬於那推動者；除非是著眼於他是利用這樣的物來做自己的工作，例如：燒熱是火的固有工作，但不是鐵匠的工作；除非是著眼於他利用火來燒熱鐵。所以，只有一物在他物推動下所做的工作，才不是在那推動它者的工作之外，另有工作，例如：斧製做木凳的工作，不能與工匠製作木凳的工作分開。所以，只要推動者與被推動者分別各有自己不同的形式或工作能力，那麼推動者的固有工作和被推動者的固有工作，就必然彼此不同；雖然被推動者參與推動者的工作，推動者也利用被推動者的工作，二者之一個卻是與另一個共同工作。

所以在基督內，人性有自己藉以工作的固有形式和能力；同樣地，天主性也是如此。因此，人性有異於天主性之工作的固有工作，天主性也有異於人性之工作的固有工作。可是，天主性是在利用人性的工作，有如利用自己之工具的工作；同樣地，人性是在參與天主性的工作，有如工具參與主要行動或工作者的工作。這也就是教宗良在《書信集》第二十八篇第四章「致富拉維央書」(Ad Flavianum)中所說的：「二形式」，即是在基督內的天主性和人性，「每一形式都是在另一形式的共事下，行那屬於自己的：聖言做那屬於聖言的，肉身執行那屬於肉身的。」

假設在基督內只有一種天主性和人性的工作，那麼或者應該說人性沒有自己固有的形式和能力（因為關於天主性不可能這樣說），如此則在基督內只有天主性的工作；或者應該說在基督內，天主性的能力和人性的能力聚集而成一種能力。兩種說法都不能成立：因為前者主張在基督內的人性有欠完美，而後者則主張天主性與人性的混合。

所以，這一意見在第六屆大公會議受到合理的譴責。大公會議的決議（十八）說：「在同一主耶穌基督我們的真天主內，我們尊崇二不可分的、不可變換的、不可混淆的和不可割離的本性工作，即是天主性工作和人性工作。」

釋疑 1.狄奧尼修主張在基督內有 theandrica 工作，意即天主而人的工作，或者天主性和人性的工作，並不是把兩種本性的工作或能力加以混合，而是說基督的天主性工作利用祂的人性工作，而人性工作參與天主性工作的能力。所以，正如他自己在一封書信中所說的：「基督以超越人的方式做屬於人的事；童貞女以超越人性的方式受孕，和基督以屬於地上的沉重雙腳在水面上步行，都可以顯示此點。」（《書信集》第四篇，「致賈友斯書」）。因為顯然地，受孕是屬於人性的事，步行也是屬於人性的事。可是在基督內，二者卻都是以超越人性的方式進行。同樣地，天主性也以人的方式工作，例如：《瑪竇福音》第八章3節記載耶穌用伸手撫摸的方式，治好癩病人。因此，狄奧尼修在同一書信中又繼續說：「天主既已降生成人，就用一種新的天主性及人性的方式工作。」

至於狄奧尼修實際理解到在基督內有二種工作，一種是屬於天主性的，另一種是屬於人性的，可以從他在《神名論》第二章所說的看出。他在那裡說：屬於基督人性工作的「一切，天主聖父和聖神都不以任何方式參與或共享，除非說是根據或藉由天主至為寬仁和慈悲的意志」；意思是說天主聖父和聖神基於自己的慈悲，願意基督行和忍受屬於人性的事。可是，狄奧尼修卻又繼續說：「基督在成了像我們一樣的人之後，作為不可改變的天主和天主聖言，所做的那些最崇高的和不可言傳的天主的工作。」所以，由此可見，基督有一種人性工作，天主聖父和聖神都不參與或共享這工作，除非是按照以

慈悲來悅納的解說；此外，祂也有另一種作為天主聖言所做的工作，天主聖父和聖神都參與或共享這工作。

2. 稱某物為工具，是因為它受主要行動者或工作者的推動，可是除此以外，工具能有根據自己形式的固有工作，如同前面正解關於火所說的。所以，工具作為工具（被推動者）的行動，與主要行動者的行動並無區別；可是，工具作為一物，也能有其它的行動或工作。所以，在基督內的屬於人性的工作，就其是天主性的工具而言，與天主性的工作並沒有區別；因為基督的人性救贖我們的救贖，與祂的天主性救贖我們的救贖，並無區別。可是，基督的人性或人的本性，就其是一本性而言，在天主性的工作之外，也有自己固有的工作，正如正解所說的。

3. 工作的確屬於自立存在的自立體，可是按照（物的）形式和本性，而工作是從形式和本性取得自己的種類或種別（species）。所以，工作的不同種類源自形式或本性的不同；可是各種種類的工作，卻是由於（工作的）自立體是唯一的或一個，而在數目方面成為唯一的或一個工作。例如，火有兩種不同的工作，即是光照和發熱，這是根據光和熱的不同；可是，火的光照和發熱卻是同一個工作。同樣地，在基督內，根據祂的兩種不同的本性，應該有兩種不同的工作；可是，兩種工作都是在基督內一次完成的一個工作，例如：（在水面上）步行是一個工作或行動，（用伸手撫摸）治好（癩病人）是一個工作（同一個治癒工作含有天主性的和人性的兩種工作，參看正解）。

4. 存在和工作之屬於位格，都基於本性，可是方式卻不同。因為存在屬於位格本身的結構或形成，在這種觀點下，存在就有如是終點或最後的完成。所以，位格的單一性，需要已完成的位格存在本身的單一性（一個位格基於一個已完成的位格存在）。可是，工作卻是位格之按照某種形式或本性的效果。

所以，工作的多數性無損於位格的單一性（一個位格能有多個或多種工作，卻只能有一個存在）。

5. 在基督內，天主性工作所做的屬於自己的事，和人性工作所做的屬於自己的事，並不相同。例如，天主性工作所做的屬於自己的事，是治癒癩病人；而人性所做的屬於自己的事，則是伸手撫摸癩病人。可是，兩種工作會合而共同做同一所做的事，因為一種本性是在另一種本性的參與或共事下工作或行動，正如正解所說的。

第二節 在基督內是否有多種人性工作

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎有多種人性工作。因為：

1. 基督作為人，像其他人一樣：在生長營養本性（*natura nutritiva*）方面與植物相通；在感覺本性（*natura sensitiva*）方面與動物相通；在理智本性（*natura intellectiva*）方面與天使相通。可是植物作為植物的工作是一種，動物作為動物的工作是另一種。所以，基督作為人有多種工作。

2. 此外，能力和習性係根據行動或工作加以區分。可是在基督的靈魂內，卻有多種不同的能力和習性。所以，也有多種不同的工作。

3. 此外，工具應該與工作相稱。可是，人的身體有多種形式不同的肢體（作為工具）。所以，也有這些肢體應予配合的多種不同工作。所以，在基督內有人性方面的多種工作。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十五及第十六章說：「工作隨從本性」。可是，在基督內只有一人的本性或人性。所以，在基督內也只有一種人性工作。

正解 我解答如下：由於人之所以爲人，係根據理性；所以，唯有那經由意志或理性嗜慾而源自理性的工作，才可簡直地或不加任何限制地（simpliciter）稱爲人性工作。如果在人內的某一工作或動作，不是出於理性和意志，那麼就不是簡直的人性工作或動作，而只是根據人性的某一部分而屬於人；有時是根據物體元素的本性，例如：向下墜落；有時是根據生魂的能力，例如：吸收營養和生長；有時是根據感覺部分，例如：看、聽、想像、記憶、欲望和憤怒。在這些工作或動作之間有此一差別，即覺魂的工作多少服從理性。所以，也多少是理性工作和人性工作，這是就它們服從理性而言，正如哲學家在《倫理學》卷一第十三章所指明的。至於隨從生魂、甚而物體元素的本性而有的工作或動作，則不隸屬於理性；所以不是絕對地理性的，也不是簡直地人性的，而只是（相對地）根據人性的一部分而已。

正如前面**第一節**所說的，當低級的行動者或工作者藉自己的固有形式行動或工作時，低級工作者和高級工作者就各有自己的工作。可是，當低級工作者只是在高級工作者的推動下而工作時，高級工作者的工作和低級工作者的工作便是同一工作。所以，在任何一個純粹的人內，物體元素和生魂的工作，不同於意志的工作；後者才是真正的或本義的人性工作。同樣地，覺魂的工作就其不受理性推動而言，也不是真正的人性工作；但就其受理性推動而言，則感覺部分的工作和理性部分的工作是同一工作。至於理性之魂或靈魂本身的工作，如果我們所注意的是工作的根本或基本動因（principium），即理性和意志，則只有一種工作（按：即凡出於理性和意志的工作，都是理性工作）；可是根據工作所面對的多種不同對象，則可以區分爲不同的多種。此一「不同」，有人稱之爲「所做之事（operatum）的不同」，而非「工作（行動，operatio）的不同」，他們

是只從工作的行動根本方面來判斷工作的唯一性。現在也是如此探究在基督內之工作的唯一性或多數性。

所以，在純粹的人內只有一種工作可以稱為真正的或本義的人性工作。除此以外，在純粹的人內，尚有其它的一些工作，它們不是真正的或本義的人性工作，正如已說過的。可是在耶穌基督其人內，沒有什麼感覺方面的行動不受理性的支配。即使是自然的和身體方面的工作，多少隸屬於祂的意志，因為是祂的意志願意「祂的肉身去做和承受那些屬於自己的事物」，正如前面第十八題第五節所說的。所以，在基督內比在其他任何人內，更應該是只有一種工作。

釋疑 1. 感覺和生長營養方面的工作，並不是真正的或本義的人性工作，正如**正解**所說的。可是在基督內比在其他人內，這些工作有更多的人性成分。

2. 能力和習性是因（工作的）對象而有區分。所以，（介乎能力和習性與對象之間的）不同的工作，依此與不同的能力和習性相配合或呼應，以及也與不同的對象相配合或呼應。可是我們無意從基督的人性中排除工作的這種不同，正如我們也無意排除在時間方面的不同；我們只排除那根據第一行動或工作根本（*primum principium activum*）的不同，正如**正解**所說的。

（各種手抄本都缺釋疑3.。）

第三節 基督的人性工作是否曾能為自己立功

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的人性行動或工作，似乎未曾能為自己立功而掙得什麼。因為：

1. 基督在受死以前已經是享見天主者（*comprehensor*），如同祂現在是享見天主者一樣。可是，享見天主者再不能立功

而掙得什麼；因為享見天主者的愛德屬於真福的賞報，是根據愛德而衡量享見天主的福樂。因此，愛德似乎不是立功的根本，因為功勞和賞報不同。所以，基督在受苦受難以前，並未立功，如同祂現在也不立功一樣。

2.此外，無人立功掙得他自己原該有的。可是，基督因本性而是天主聖子，這使祂原本就應該有永恆的嗣業，其他的人才是在行善工而立功掙得。所以，基督既然從起初就是天主聖子，所以未能為自己立功而掙得什麼。

3.此外，任何人有了主要之物，就不是真正立功掙得那由已有的主要之物所延伸出來者。可是，基督（在世時）已經有了靈魂的光榮，而按一般的程序，從靈魂的光榮就會延伸出身體的光榮，正如奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」（Ad Dioscorum）所說的。可是事實上，基於特別的安排，基督靈魂的光榮並未延伸到身體。所以，基督並未立功掙得身體的光榮。

4.此外，顯示基督的卓越，不是為基督自己有什麼益處，而是為那些認識祂的人有益處。所以，基督預許給那些愛祂的人，要將自己顯示給他們作為賞報，按照《若望福音》第十四章21節所說的：「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他。」所以，基督並未立功而掙得顯示自己的崇高。

反之 宗徒在《斐理伯書》第二章8及9節說：「祂聽命至死，且死在十字架上，如此天主極其舉揚祂。」因為基督聽命至死，所以基督因聽命而立功，掙得了自己的舉揚；如此則祂會立功為自己掙得了什麼。

正解 我解答如下：藉自己而有某善，比藉他物而有某善，更

爲高貴；因爲「藉自己而是原因，常常優於藉他物而是原因」，正如《物理學》卷八第五章所說的。可是，說一人藉自己而有一物，是說他多少是此物的原因。可是天主是我們的一切善的第一原因和根源。所以按這方式，受造物都不是藉自己而有善，按照《格林多前書》第四章7節所說的：「你有甚麼不是領受的呢？」可是，一人能次要地是自己有某種善的原因，即是因爲他在此一善方面，與天主合作。依此，那因自己的功勞而得以有某物之人，便是多少藉自己而有該物。所以，凡因功勞而有的，優於那無功勞而有的。

可是，由於應把一切的完美和崇高歸於基督，所以祂會因功勞而有他人因功勞所有的一切；除非是關於這樣的善或物，基本上缺少它或沒有它，比因功勞掙得它，還更損害基督的崇高和完美。因此，基督未曾立功掙得恩寵、知識、靈魂的真福，以及天主性。因爲既然立功掙得的無非就是那原本還沒有的，所以（假設基督是立功掙得了上述一切）基督就應該是曾有時沒有或缺少它們，而原本缺少它們比立功新添得它們，更消滅基督的崇高。可是，身體的光榮以及其他諸如此類之事，小於或低於有資格立功的崇高地位，因爲這地位屬於（愛天主的）愛德（按：即有愛德才能立功）。所以，應該說基督因功勞掙得了身體的光榮，和那些屬於祂外在的榮耀者，例如：祂的升天、受人崇拜等等。由此可見，祂會能立功爲自己掙得什麼。

釋疑 1. 享見天主是愛德行動，這屬於靈魂的光榮，基督未曾立功掙得此一光榮。所以，如果祂會藉愛德而立功掙得什麼，也不能因此而說功勞與賞報相同。因爲基督之藉愛德立功，不是藉享見天主者的愛德，而是藉現世旅行者的愛德；因爲基督（在世時）曾兼是現世旅行者和享見天主者，正如前面**第十五題**

第十節所說的。所以，由於祂現在已不是現世的旅行者，所以，祂現在也不再是在可以立功的境界。

2.就基督因本性是天主和天主聖子而言，祂原該有天主的光榮，和屬於為首及至高主宰的統治萬物的主權。可是，基督作為真福之人應該有的光榮，其中有的是祂沒有功勞應該有的（按：即靈魂的真福），有的則是祂因功勞應該有的（按：即身體的光榮），正如前面正解所指明的。

3.光榮從靈魂洋溢到身體，是出於天主所做的宜於人之功勞的安排。即是說，正如人藉著靈魂在身體內所做的行動立功；同樣地，人也藉著洋溢到身體上的靈魂的光榮受賞。所以，不但靈魂的光榮，而且連身體的光榮，也歸於功勞，按照《羅馬書》第八章11節所說的：「也要藉著祂那住在你們內的聖神，使你們有死的身體生活。」所以，身體的光榮能歸於基督的功勞。

顯示基督的卓越或崇高，屬於基督的益處，因為是祂進入並存在於其他人的知識中（為他們所認識）；雖然主要屬於那些認識祂的人的益處，因為他們有基督存在於自己內。即使這後一益處仍然回歸到基督，因為那些認識祂的人是祂的肢體。

第四節 基督是否曾能為他人立功

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾能為他人立功。因為：

1.《厄則克耳》第十八章20節說：「誰犯罪，誰就該死亡。」所以，同理地，誰立功勞，誰也就應該受賞。所以，基督不可能曾為別人立功。

2.此外，「從祂的滿盈中眾人都領受了恩寵」，正如《若望福音》第一章16節所說的。可是，其他有基督恩寵的人，卻

不能為他人立功，因為《厄則克耳》第十四章20節說：「縱然諾厄、達尼爾和約伯也在那城裡，他們連一子一女也救不出，只能因自己的義德救自己。」所以，基督也不能為我們立功掙得什麼。

3.此外，給工人他所掙得的工資，「是按照公道或正義應該給他，而不是按照恩惠或恩寵」，正如《羅馬書》第四章4節所說的。所以，如果基督立功掙得了我們的得救，那麼我們的得救就不是基於天主的恩寵，而是基於公道或正義；以及天主對那些自己沒有拯救的人，行事就不公道，因為基督的功勞擴及所有的人。

反之 《羅馬書》第五章18節說：「就如因一人的過犯，眾人都被定了罪，同樣也因一人的正義，眾人也都獲得了正義和生命。」可是，亞當的過犯導致其他的人受罰。所以，基督的功勞遠更延伸到其他的人。

正解 我解答如下：正如前面第八題第一及第五節所說的，在基督內，不僅有像一般個人所有的恩寵，而且也有作為教會之頭或首所有的恩寵；眾人與這教會的結合，如同肢體與頭的結合，由頭和肢體構成一奧祕的個體或位格。所以，基督的功勞擴及到其他的人，因為這些人是祂的肢體；就如在一個人內，頭的行動也多少屬於祂的一切肢體，因為頭的知覺行動，不僅是為自己，而且也是為一切的肢體。

釋疑 1.每一個人自己的罪只傷害自己。可是，為天主立為整個人性之元始的亞當，他的罪卻藉著肉身的繁殖而延伸到他人；同樣地，為天主在恩寵方面立為一切人之頭的基督，祂的功勞也擴及祂的一切肢體。

2. 其他人從基督的滿盈中所領受的，不是恩寵的泉源，而是個別的或局部的恩寵。所以，他們不必如同基督一樣，為他人立功。

3. 正如亞當的罪只是藉肉身的生殖延伸到他人；同樣地，基督的功勞也只是藉在聖洗中所完成的神性重生，延伸到他人，以及藉此重生使這些人與基督成爲一體。按照《迦拉達書》第三章27節所說的：「你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」允許人在基督內重生，這也屬於恩寵。所以，人的得救是基於恩寵。

第二十題

論基督之屈服於聖父

—分爲二節—

然後要討論的是，那些基於基督與聖父之間的關係，而歸於基督者。其中一些討論是根據基督與聖父的關係，例如：祂曾屈服於聖父，祂曾祈求聖父，和祂曾以司祭職服事聖父。另一些討論或可以做的討論，是根據聖父與基督的關係，例如：聖父是否曾認基督爲義子，聖父曾預定基督。所以，首先應該討論基督屈服於聖父；第二，討論基督的祈禱（第二十一題）；第三，討論基督的司祭職（第二十二題）；第四，討論基督是否適於爲義子（第二十三題）；第五，討論基督的預定（第二十四題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、基督是否曾屈服於聖父。
- 二、基督是否曾屈服於自己。

第一節 是否應該說基督曾屈服於聖父

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該說基督曾屈服於聖父。因爲：

1. 凡屈服於天主聖父的，是受造物；因爲正如《論聖教信端》第四章所說的：「在天主聖三內，既沒有服事，也沒有屈服。」可是，不應該簡直地或不加限制地說基督是受造物，正如前面第十六題第八節所說的。所以，也不應該簡直或不加限制地說基督屈服於天主聖父。

2. 此外，說一物屈服於天主，是因爲服從祂的主權。可是，不能把服事歸於基督的人性；因爲大馬士革的若望在《論

正統信仰》卷三第二十一章說：「應該知道，我們不能稱它」，即基督的人性，「為奴僕，因為服事和作主或統治，不是指本性的名稱，而是指一種關係，例如：父子關係。」所以，基督在人性方面並未屈服於天主聖父。

3.此外，《格林多前書》第十五章28節說：「萬物都屈服於祂以後，子自己也要屈服在那使萬物屈服於自己的父。」可是正如《希伯來書》第二章8節所說的：「但是現今我們還沒有看見一切全隸屬於祂權下。」所以，基督現今還沒有屈服於那使萬物屈服於自己的聖父。

反之 《若望福音》第十四章28節說：「因為父比我大。」奧斯定在《論天主聖三》卷一第七章說：「聖經並非沒有理由地同時說出二者：即子與父同等，以及父比子大。因為前者是由於天主的形式或本性，後者是因了奴僕的形式或本性，其理解沒有絲毫混淆。」可是，較小者卻屈服於較大者。所以，就奴僕的形式或本性而言，基督屈服於天主聖父。

正解 我解答如下：凡有某種本性者，都應該把屬於這種本性的一切歸於他。可是，人性基於其本身的條件，以三種方式屈服於天主：第一種方式是根據美善的等級；因為天主的本性就是美善的本體，正如狄奧尼修在《神名論》第一章所指明的；而受造物的本性卻是分有天主的美善，如同隸屬於天主美善的光輝之下。第二種方式是在天主的能力方面，人的本性屈服於天主；即是說，人的本性就像任何受造物一樣，都隸屬於天主所安排的各種措施。第三種方式是人的本性藉自己的行動，以一種特殊的方式屈服於天主；即是說，藉自己的意志服從天主的命令。

基督承認自己對聖父有這三種屈服。關於第一種屈服，

《瑪竇福音》第十九章17節說：「你爲什麼問我關於『善』？善的只有一個，即天主。」熱羅尼莫解釋這句經文，說：「因爲（問話者）稱祂爲善師，並沒有明認祂是天主或天主聖子，所以祂答說，與天主比較，無論怎樣聖善的人都不是善。」（《瑪竇福音註解》卷三，關於第十九章17節）基督願意藉此使人知道，在人性方面，祂自己並沒有達到天主之美善的等級。由於「對於那些不是以體積來論大小之物，『更大』與『更善』意義相同」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷六第八章所說的；因此而說：就基督的人性而言，聖父比基督大。

歸於基督的第二種屈服，著眼於有關基督的人性所發生的一切，相信都是在天主的安排下實行的。所以，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：基督「屈服於天主聖父的安排」。這就是奴僕服事的屈服，按照這一屈服，「一切受造物都服事天主」（《友弟德傳》第十六章17節）；並屈服於祂的安排，按照《智慧篇》第十六章24節所說的，「受造物都服從你，自己的創造者」。也是按照這一屈服，《斐理伯書》第二章7節說天主聖子「取了奴僕的形式或本性。」

基督也把第三種屈服歸於自己，祂在《若望福音》第八章29節說：「我常做祂（聖父）所喜悅的事。」這是服從或聽命的屈服。所以，《斐理伯書》第二章8節說：「祂至死聽命於聖父。」

釋疑 1. 正如不應該簡直地或不加限制地理解，或說基督是受造物，而只是就人性來說，無論是否明確附加此一限制，正如前面第十六題第八節所說的；同樣地，也不應該簡直地或不加限制地理解，或說基督屈服於天主聖父，而只是按照人性來說，縱使沒有明確提出此一限制。不過，最好指明此一限制，以避免亞略所主張的聖子小於聖父的錯誤。

2. 奴僕服事與主人作主的關係，建基於被動（passio）和主動（actio），即是說奴僕為主人的命令所推動。可是，並不把行動歸於本性，宛如它就是主動者；而是歸於位格，因為「行動屬於基體和每一個體」，按照哲學家在《形上學》卷一第一章所說的。可是，可以如此把行動歸於本性，即是視本性為位格或自立體據以行動者。所以，雖然不能真正地或依本義說本性是主人，或者奴僕；可是卻可以真正地或依本義說某一自立體或位格，根據這一或那一本性是主人，或奴僕。依此，並非不可以說基督根據人的本性，屈服於天主聖父，或是奴僕。

3. 正如奧斯定在《論天主聖三》卷一第八章所說的：「現在基督藉著信德在義人中為王，後來祂要把王國交給天主和聖父，即當祂領義人到達享見天主之境界的時候」，那時他們要看到聖父和聖子所共有的本體。屆時不但基督自己，而且也偕同一切肢體，藉充分享受天主的美善，而完全屈服於天主聖父。屆時萬物也將藉圓滿承行基督有關它們的旨意，而完全屈服於基督。縱使現在萬物只是屈服於基督的權柄，按照《瑪竇福音》第二十八章18節所說的：「天上地下一切的權柄都交给了我。」

第二節 基督是否屈服於自己

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是屈服於自己。因為：

1. 在厄弗所大公會議（431年）所收到的濟利祿寫給大公會議的書信中，濟利祿說：「基督既不是自己的奴僕，也不是自己的主人。因為這樣說或想是狂妄的，且是忤逆的。」（《書信集》第十七篇，「致奈斯多利書」；《大公會議文獻》第一部分第二十六章）大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十一章也陳述此點，說：「耶穌基督既是一存在物，不可能是

自己的奴僕和主人。」可是，說基督是天主聖父的奴僕，正是因為基督屈服於天主聖父。所以，基督並不屈服於自己。

2.此外，奴僕與主人相關。可是，一個人卻不是與自己相關或有關係。所以，希拉利在《論天主聖三》卷七第十五節說：「無物與自己相似和相等。」所以，不能說基督是自己的奴僕。如此則也不能說基督屈服於自己。

3.此外，正如《亞達納修信經——「不拘誰」》所說的：「正如靈魂和肉身一起是一個人，同樣地，天主和人一起是一個基督。」（參看：施安堂，《訓導文獻選集》第三十頁第七十六條）可是，並不因為肉身屈服於靈魂，而說人屈服於自己，或者人是自己的奴僕，或者大於自己。所以，也不能因為基督的人性屈服於祂的天主性，而說基督屈服於自己。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷一第七章說：「真理指示出，按照此一方式」，即是就人性而言聖父大於基督的方式，「聖子也小於自己」。

2.此外，正如奧斯定在那裡推論說：天主聖子是如此取了奴僕的形式或本性，即是祂並沒有因而喪失了天主的形式或本性。可是，聖父按照自己和聖子所共有的天主的形式或本性，卻大於按照人之本性的聖子。所以，聖子也大於按照人之本性的自己。

3.此外，基督按照人性是天主聖父的奴僕，按照《若望福音》第二十章17節所說的：「我升到我的父也是你們的父那裡去，升到我的天主也是你們的天主那裡去。」可是，基督就像自己是聖父的奴僕一樣，也同樣是聖子的奴僕；否則就不是凡屬於聖父的，也都屬於聖子了。所以，基督是自己的奴僕，並屈服於自己。

正解 我解答如下：正如前面第一節釋疑2.所說的，把是主人和是奴僕歸於位格或自立體，係根據某種本性。所以，說基督「是自己的主或者奴僕，或說天主聖言是基督其人的主」，這能有兩種解讀。一種解讀是認為上述說法係基於或針對另一自立體或位格，宛如為主者天主聖言是一位格，而為奴僕之人是另一位格，這屬於奈斯多利的異端。所以，厄弗所大公會議在譴責奈斯多利的決議中說：「如果有人說，那出於天主聖父的聖言是基督的天主或主，而不承認按照聖經所載由於聖言降生成人，同一基督同時是天主和人，這人應該受絕罰。」（《大公會議文獻》第三部分第一章絕罰六；參看：施安堂，《訓導文獻選集》第九七頁第二五七條）濟利祿和大馬士革的若望（質疑1.）也是按照這種解讀而予以否定。在同樣的意義下，也應該否定基督小於自己或屈服於自己。

另一種解讀能是根據在同一位格或自立體中的不同本性。如此則我們可以說，在其二本性中，基督根據那與聖父相同的本性，同聖父一起高高在上和統治萬物；可是，根據另一與我們相同的本性，而居於下位和服事。奧斯定是按這種解讀說：「聖子小於自己」（參看反之2.）。

可是應該知道，「基督」這一名稱是位格名稱，如同「聖子」這一名稱一樣。因此，那些基於其永恆的位格而屬於基督者，尤其是那些本來屬於位格或自立體的此種關係，可以本然和絕對地用以稱述基督。可是那些根據人性而屬於基督者，則應該加以限制地歸屬於祂。依此，我們說基督絕對地或簡直地是至大者、是主、是首領；可是把是屬下、是奴僕、是較小者等歸於祂時，則應加以限制，即是加上「根據人性或就人性來說」。

釋疑 1.濟利祿和大馬士革的若望之否認基督是自己的主，係

根據其中隱含有多個基體，因為必須有多個基體，才能使一人絕對地或簡直地是另一人的主。

2.按照簡直的或一般的說法，主人是一個人，奴僕是另一個人。可是，如果一個人是在此一和彼一不同的觀點下，是自己的主人和奴僕，則仍能多少維持主人與奴僕的性質或關係。（按：如獨自一個人經營的商店，可以說他既是（自己的）老闆，又是（自己的）夥計。）

3.由於人的部分不同，其中一是高級的部分，另一是低級的部分；所以，連哲學家也在《倫理學》卷五第十一章說：「在人與自己之間有正義」，這是因為人的憤情（*irascibilis*）和慾情（*concupiscibilis*）服從理性。按照此一方式，也可以說一個人基於自己的不同部分，屈服於自己或是自己的奴僕。

4.針對（在反之部分所提出的）幾種論據，答案也因而昭然若揭。因為奧斯定說聖子小於自己或屈服於自己，是就人的本性而言，而非根據不同的基體。

第二十一題

論基督的祈禱

一分爲四節一

然後要討論的是基督的祈禱（參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是否適於祈禱。
- 二、是否適於依據自己的感性部分祈禱。
- 三、是否適於爲自己或只爲其他人祈禱。
- 四、是否其一切祈禱都蒙俯允。

第一節 基督是否適於祈禱

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不適於祈禱。因爲：

1.正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十四章所說的：「祈禱是向天主請求正直之事。」可是，基督既然無所不能，似乎不適於向任何其他存在者有所請求。所以，基督似乎不適於祈禱。

2.此外，不必也不會爲那自己確知必將發生之事祈禱，例如：我們並不爲使太陽明早升起祈禱。人也不宜爲那自己確知將來絕對不會發生之事祈禱。可是，基督卻曾知道一切將來之事如何。所以，基督不宜於有所祈求。

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十四章說：「祈禱是心或理智上升至天主。」可是，基督之心或理智卻不需要上升至天主。因爲基督的心或理智常與天主結合在一起，不但是根據在（天主聖子）位格內的合而爲一，而且也是根據享見天主的真福。所以，基督不宜於祈禱。

反之 《路加福音》第六章12節說：「在這幾天，耶穌出去上山祈禱，祂徹夜向天主祈禱。」

正解 我解答如下：正如第二集第二部第八十三題第一及第二節所說的，祈禱是在天主台前，陳述自己的意志或意願，期望天主實現它。所以，假設基督只有一種意志，即是天主性意志，那麼祂就絕不適用於祈禱，因為天主性意志本身就能成就自己所願意的；按照《聖詠》第一三四篇6節所說的：「上主所願意的，無不一一造成。」可是，由於在基督內分別有天主性意志和人性意志，而人性意志本身不能成就自己所願意的，除非藉著天主的德能；所以，就基督是人和有人性意志而言，祂適用於祈禱。

釋疑 1. 基督作為天主，但不是作為人，能完成自己所願意的一切；因為作為人，基督並沒有全能，正如前面第十三題第一節所說的。雖然如此，同時作為天主和人的基督，願意向聖父祈禱，不是因為祂自己無能為力，而是為教導我們。首先為顯示自己來自聖父；所以，祂在《若望福音》第十一章42節說：「我說這話」，即是祈禱的話，「是為了四周站立的群眾，好使他們信是你派遣了我。」所以，希拉利在《論天主聖三》卷十第71節說：「基督並不需要祈禱；祂為我們而祈禱，以免我們不知祂是天主聖子。」其次是為我們樹立祈禱的典範。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷五，關於第六章12節說：「你不要受騙而認為天主聖子好像是由於軟弱而祈禱，以求得自己所不能完成者。因為祂是大能之主，聽命的導師，以自己的芳表，教導我們聖經的命令。」所以，奧斯定在《若望福音釋義》第一〇四講，關於第十七章1節說：「如果有此需要，主在奴僕的形式或本性中，原本也可以默禱。可是，基督卻如此公開顯示自己祈求聖父，是為使我們牢記祂是我們的導師。」

2. 在基督所知道的未來之事中，祂也知道有些事的发生，是由於自己的祈禱。關於這樣的事，祂並非不適於向天主請求。

3. 上升無非就是朝向那在上方者之運動。可是，運動共分兩種方式，正如哲學家在《靈魂論》卷三第七章所說的。一種方式是依運動的本義，指運動包括從潛能出發而至現實，有如「尚未完成者的行動或現實」。如此則上升屬於那能上升至上方，但還未現實地或實際在上方者。按照此一方式，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十四章所說的：「基督的人性理智並不需要上升至天主，因為祂的人性理智常常與天主合而為一，無論是根據在（聖子）位格內的存在，或者是根據真福的默觀或享見。」按照另一種方式，運動是指「已完成者或成全者的現實」，即是已存在於現實中者的運動或行動，例如：理解和感覺也稱為運動。按照這一方式，基督的理智常常上升至天主，因為祂常常默觀天主有如在自己之上存在者。

第二節 基督是否宜於依據自己的感性部分祈禱

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎宜於依據自己的感性部分祈禱。因為：

1. 《聖詠》第八十四篇3節以基督的名義說：「我的心靈以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」可是，所謂感性（*sensualitas*）是指肉身的嗜慾。所以，基督的感性部分能藉踴躍歡欣，上升至生活的天主；按照同理，也可藉祈禱而上升至生活的天主。

2. 此外，祈禱似乎屬於那願望得到所求者。可是，基督曾請求感性部分所願望者，因為祂曾說：「就讓這杯離開我罷」，正如《瑪竇福音》第二十六章39節所記載的。所以，基督的感性部分曾經祈禱。

3.此外，在（聖子）位格內與天主合而為一，甚於以祈禱上升至天主。可是，就像人性的每一部分一樣，感性部分也為天主所攝取，與（聖子的）位格合而為一。所以，基督遠更能以祈禱而上升至天主。

反之 《斐理伯書》第二章7節說：天主聖子依據所攝取的人性而「與人相似」。可是，其他的人們卻不依據感性部分祈禱。所以，基督也未曾依據感性部分祈禱。

正解 我解答如下：所謂依據（secundum）感性部分祈禱，能有兩種意義。一種意義是說祈禱是感性部分的行動。在這種意義下，基督則未曾依據感性部分祈禱。因為在基督內的和在我們內的，是屬於同一性質和種類的感性部分。可是，在我們內的感性部分並不能祈禱，共有兩點理由。第一，因為感性的活動並不能超越可感覺的事物或感覺界，所以不能上升至天主；而上升至天主卻是祈禱所需要的。第二，因為祈禱包括某種安排或整理，即是說，人一方面願望某事，一方面卻要天主來成就；這是專屬於理性的行動。所以，祈禱是理性的行動，正如第二集第二部第八十三題第一節所說的。

按照另一種意義，能說一人依據感性部分祈禱，是因為其理性在祈禱中所陳明或訴求的，屬於他的感性或感覺嗜慾部分。在這種意義下，基督曾依據感性部分祈禱；即是說，祂的祈禱曾經說出感性方面的情感，有如是為感性辯護。祂這樣做，是為教訓我們三件事：第一，為顯示祂攝取了真實的人性，包括一切自然情感在內；第二，為說明人在自然情感方面，或人的自然情感，容許有異於天主之願欲的願欲；第三，為明確指出人應該使自己的自然情感，屈服於天主的意志或旨意。所以，奧斯定在《基本教理手冊》中說：「基督如此扮演

了人的角色，即是當祂說：『就讓這杯離開我罷』時，顯示出人的某種私有的意志。因為人性意志原本就是這樣，它願欲某些事物有如是私有的事物。可是，因為祂願意人為人正直並趨向天主，所以祂繼續說：『但不要照我所願意的，而要照你所願意的』（《瑪竇福音》第二十六章39節）。宛如祂向我們說：『你要在我內看到你！因為你可以願意你所固有的，縱然天主願意別的。』（參看《聖詠講述》第二篇第一講，關於《聖詠》第三十三篇1節）

釋疑 1.所謂肉身向生活的天主踴躍歡欣，並不是藉肉身的行動上升至天主，而是藉從心靈洋溢到肉身的行動，因為感覺嗜慾隨從理性嗜慾的行動。

2.雖然感性部分願意那理性所請求的，可是用祈禱加以請求，卻不是感性部分的事，而是理性的事，正如正解所說的。

3.在（聖子）位格內的合而為一，是根據位格的存在（esse personale），而這存在屬於人性的每一部分。可是，祈禱的上升至天主，卻只能藉屬於理性的行動，正如正解所說的。所以，二者情形不同。

第三節 基督是否宜於為自己祈禱

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不宜於為自己祈禱。因為：

1.希拉利在《論天主聖三》卷十第七十一節說：「雖然祈禱禱詞對祂自己無益，可是祂是為我們信德的進步或利益說出。」所以，基督似乎不是為自己祈禱，而是為我們祈禱。

2.此外，人只為那自己所願意者祈禱，因為正如第一節所說的，祈禱是陳述自己的意志或意願，期望天主來實現。可是，基督卻是願意忍受祂所忍受的一切，因為奧斯定在《駁福

斯德》卷二十六第八章說：「人一般是雖不願意仍然憂傷，雖不願意仍然睡眠，雖不願意仍然飢渴。」可是祂，即是基督，「卻是因為祂自己願意，才經歷這一切。」所以，基督不適用於自己祈禱。

3.此外，西彼連（Cyprianus）在《論天主經》第八章說：「和平與統一的導師不願私自祈禱，以免人祈禱時，只為自己祈禱。」可是基督卻實行了祂所教導的，按照《宗徒大事錄》第一章1節所說的：「耶穌開始所行和所教的一切。」所以，基督完全未曾為自己祈禱。

反之 《若望福音》第十七章1節記載主自己祈禱說：「求你光榮你的子。」

正解 我解答如下：基督曾以兩種方式為自己祈禱。一種方式是藉表達感性部分的情感，正如前面**第二節**所說的；或者甚至藉表達被視為自然本性的單純意志的情感，例如：祂曾祈求天主讓這受苦受難之杯離開祂（《瑪竇福音》第二十六章39節）。另一種方式是藉表達被視為理性的審思意志的情感，例如：祂曾祈求復活的光榮（《若望福音》第十七章第1等節）。這都是合情合理的。因為正如前面**第一節釋疑1**所說的，基督願意用自己向天主聖父的祈禱，給我們立祈禱的芳表；以及為顯示聖父是自己的本源，即是為顯示自己就天主性而言，從永恆就自然出於或生於聖父；和就人性而言，自己所有的一切善也都得自聖父。正如基督在自己的人性內，已有某些得自聖父的善；同樣地，祂也期望從聖父獲得一些尚未擁有，但將會領受的善。所以，正如祂為在人性內已經獲得的善感謝聖父，並承認這些善都來自聖父，正如《瑪竇福音》第二十六章27節和《若望福音》第十一章41節所指明的；同樣地，祂也以祈禱向聖父請求

自己在人性方面尚欠缺的善，例如：身體的光榮等等，以承認這些善也是來自聖父。祂如此做也給我們立了榜樣，教導我們應該為已領受的恩惠感謝，並為尚未得到的恩惠以祈禱請求。

釋疑 1.希拉利所談的是口禱或出聲祈禱（*oratio vocalis*）；這種祈禱為基督自己並非必要，只是為我們才有此必要。所以，希拉利刻意地說：「祈禱禱詞對祂自己無益。」因為，如果「上主垂允了謙卑者的（無聲）心願」，正如《聖詠》第十篇17節所說的，那麼縱使只有基督的（內心）意願，也遠更能在天主台前產生祈禱的功效。所以，《若望福音》第十一章42節也記載基督自己說：「我本來知道你常俯聽我，但是我說這話是為了四周站立的群眾，好使他們信是你派遣了我。」

2.基督當時的確願意忍受祂所忍受的一切，可是祂卻也願意在自己受苦受難以後，能獲得當時還沒有的身體的光榮。而祂是期望從聖父，如同從頒賜者一樣，獲得這光榮。所以，基督宜於向聖父請求這光榮。

3.基督以祈禱為自己所請求的光榮，也關係到人類的得救，按照《羅馬書》第四章25節所說的：「祂又為了使我們成義而復活。」所以，祂為自己所做的祈禱，也多少是為他人祈禱。正如無論什麼人懇求天主賞賜某種恩惠，為用來使他人得益，他不是只為自己祈禱，他也是為他人祈禱。

第四節 基督的祈禱是否常蒙俯允

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的祈禱似乎未曾常蒙俯允。因為：

1.基督曾請求讓受苦受難之杯離開祂，正如《瑪竇福音》第二十六章39節所指明的；可是，這杯卻沒有離開祂。所以，似乎並不是祂的一切祈禱都蒙俯允。

2.此外，祂曾祈禱使那些釘祂在十字架上的人的罪，獲得赦免，正如《路加福音》第二十三章24節所指明的。可是，並非一切人都獲得了那罪的赦免，因為猶太人曾為那罪接受了懲罰。所以，似乎並不是祂的一切祈禱都蒙俯允。

3.此外，主曾「為那些因宗徒們的話而信從祂的人」祈禱，「使眾人在祂內都合而為一，並將同祂在一起」（參看《若望福音》第十七章20至24節）。可是，並不是眾人實際都同祂在一起。所以，並不是祂的一切祈禱都蒙俯允。

4.此外，《聖詠》第二十二篇3節以基督的名義說：「我白天呼號，你不應允。」所以，並不是祂的一切祈禱都蒙俯允。

反之 宗徒在《希伯來書》第五章7節說：「祂以大聲哀號和眼淚，獻上了祈禱和懇求，就因祂的虔敬而獲得了俯允。」

正解 我解答如下：正如**第一節**所說的，祈禱像是人性意志的一種表白。所以，當一個祈禱者的意志或意願達成，或實現時，他的祈禱就是得到了俯允。可是，人簡直的或絕對的意志是理性意志，因為我們根據審思的理性（ratio deliberata）所願意的，才是我們絕對（簡直、不加區分、不附條件）願意的。可是，我們根據感性的動態或衝動，或者根據被視為自然本性的單純意志的動態或衝動所願意的，則我們不是絕對地或簡直地（simpliciter）願意，而是相對地（secundum quid，就某一方面或附有條件）願意；即是說，如果理性經過審思之後，沒有發現有什麼與此相牴觸。因此，這種（相對的）願意應該稱為「（但願如此的）但願」（velleitas），而不應該稱為絕對的意願（voluntas absoluta）；這是因為人之願此，是在假設沒有什麼與此相衝突的條件下。

可是根據理性意志，基督只不過願意那祂所知道的天主所願意的。所以，基督的一切絕對意志，即使是人性意志，也都得以實現，因為都符合天主的意志；祂的一切祈禱也都蒙俯允。按照此一方式，其他人的祈禱也獲得實現，即是他們的意志也都符合天主的意志。按照《羅馬書》第八章27節所說的：「那洞悉心靈的天主知道」，即是贊成，「聖神的意願是什麼」，即是聖神使聖人們願意什麼，「因為祂是按照天主」，即是按照天主的旨意，「代聖徒轉求」。

釋疑 1. 基督願這受苦受難之杯離開祂的請求，聖人們各有不同的詮釋。希拉利在《瑪竇福音註釋》第三十一章說：「基督祈求讓這杯離開祂，不是祈求讓這杯消失，而是祈求讓那在自己身上所克服的，也推廣惠及他人。所以，祂是在為那些在祂以後要受苦受難的人們祈禱，使這句話的意義有如是：正如我如何飲了這苦難之杯，也願其他的人以同樣的心情飲這苦難之杯，即不鬆動希望、不心感痛苦，不懼怕死亡。」

或者按照熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章39節所說的：「祂刻意地說『這杯』，即是猶太民眾的杯，他們如果殺害我，並不能藉口愚昧無知而脫罪，因為他們有預言我的法律和先知。」

或者按照亞歷山大里亞的狄奧尼修（Dionysius Alexandrinus）《路加福音註解殘篇》，關於第二十二章42節所說的：「祂說『讓這杯離開我罷』，並不是說『別讓這杯臨到我身上』，因為如果沒有臨到，那麼就不能有離開。而是說，正如那掠過的，不會不留下痕跡，也不會久留不去，救主也是如此懇求，讓迫近的試探減輕它的衝擊。」

可是盎博羅修在《路加福音注疏》卷十、奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十六章39節，和金口若望

在《瑪竇福音論贊》第八十四篇卻說，基督的請求「有如是一個」以自然意志「拒絕死亡之人」的請求。

所以，如果按照希拉利的解釋，祂所請求的，是要其他的殉道者效法祂受苦受難；或者如果祂所請求的，是不要讓喝這杯的畏懼動搖祂，或者是不要讓死亡控制祂；則祂所請求的都已完全達成或實現。可是如果把祂的請求解釋為不要飲這受苦、受死之杯，或者不要從猶太人手中飲這受苦、受死之杯，那麼祂所請求的誠然沒有達成或實現；因為提出這請求的理性，原本並不願意它達成或實現。基督是爲了教導我們，願意讓我們知道祂作爲人所有的自己的自然意志，和感性部分的衝動。

2.主原沒有爲釘死祂的一切人祈禱，也沒有爲將來信仰祂的一切人祈禱，而只爲那些被預定要藉著祂而獲得永生的人們祈禱。

3.據此釋疑2.也可知質疑3.之解答。

4.當祂說「我呼號，你不應允」時，應該懂作是針對逃避死亡的感性部分的情感而說的。可是，就理性部分的情感而言，祂獲得了應允，正如正解所說的。

第二十二題

論基督的司祭職

一分爲六節一

然後要討論的是，基督的司祭職（sacerdotium；參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題

- 一、基督是否適於做司祭。
- 二、論此一司祭的祭品。
- 三、論此一司祭職的效果。
- 四、基督司祭職的效果是否也及於基督，抑或只及於他人。
- 五、論基督司祭職的永恆性。
- 六、是否應該說「按照默基瑟德品位的司祭」。

第一節 基督是否適於做司祭

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不適於做司祭（sacerdos）。因爲：

1. 司祭小於天使。因此，《匝加利亞》第三章1節說：「以後上主使我看見大司祭站在上主的天使面前。」可是，基督卻大於天使，按照《希伯來書》第一章4節所說的：「祂怎樣承受了異於天使的高貴名字，祂也怎樣成爲超越天使之上者。」所以，基督不適於做司祭。

2. 此外，凡舊約時代所發生的一切，都是基督的預像（figura），按照《哥羅森書》第二章17節所說的：「這一切原是未來之事的陰影，至於實體乃是基督的身體。」可是，基督的肉身卻不是出自舊約的司祭，因爲宗徒在《希伯來書》第七章14節說：「顯然我們的主是由猶大支派出生的，關於這一支

派，梅瑟從未提到司祭的事。」所以，基督不適於做司祭。

3.此外，在充為基督預像的舊約法律裡，立法者與司祭非為一人，所以《出谷記》第二十八章1節記載上主向立法者梅瑟說：「你應叫你的哥哥亞郎，作為我的司祭。」可是，基督卻是新約法律的立法者，按照《耶肋米亞》第三十一章33節所說的：「我要將我的法律放在他們的肺腑裡。」所以，基督並不適於做司祭。

反之 《希伯來書》第四章14節說：「我們有一位進入了諸天的大司祭，天主子耶穌。」

正解 我解答如下：司祭的固有職責是做天主與人之間的中保，即是因為他把天主的事傳給百姓；因此而說「司祭」有如是「施予聖事者」(sacra dans；依希道，《語源學》卷七第十二章)，按照《瑪拉基亞》第二章7節所說的：「人也應從他的口中」，即從司祭的口中，「得到法律」；也是因為司祭把百姓的祈禱奉獻給天主，並為他們的罪而做些賠補天主的工夫。所以，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，好奉獻供物和犧牲，以贖罪過。」可是，這最應該歸屬於基督。因為是藉著祂賜給世人各種恩惠，按照《伯多祿後書》第一章4節所說的：「藉著祂」，即是藉著基督，「將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉著這些恩許，能成為有分於天主性體的人。」祂也使人類與天主和好，按照《哥羅森書》第一章19及20節所說的：「因為天主樂意使充分的圓滿定居在祂內」，即是在基督內，「並藉著祂使萬有都與自己重歸於好。」所以，基督最適於做或稱為司祭。

釋疑 1. 天使有在體制或統序中的權能 (potestas hierarchica)，這是因為天使也是在天主與人之間，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第九章所指明的；因此，司祭也是由於在天主與人之間而有「天使」之名稱，按照《瑪拉基亞》第二章7節所說的：「因為他（司祭）是萬軍上主的使者（天使）。」可是，基督大於天使，不但是根據天主性，而且也是根據人性；因為基督有滿溢的恩寵和光榮。因此，基督也比天使享有更卓越的體制中的或司祭職的權能，致使連天使也都曾是基督之司祭職的侍者；按照《瑪竇福音》第四章11節所說的：「就有天使前來侍候祂。」可是，就基督可以受苦受難來說，卻「稍微遜於天使」，正如宗徒在《希伯來書》第二章9節所說的。也是根據這一點，基督與那些被奉派為盡司祭之職的、在現世旅行之人相似。

2. 正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十六章所說的：「凡在各方面都是相似者，應該是相同的一個，以及不是預像。」所以，由於舊約法律的司祭職是基督之司祭職的預像；所以，基督不願意出自作為預像的司祭的後裔，以顯示不是完全相同的司祭職，其差別有如是實體與預像或象徵的差別。

3. 正如前面第七題第七節釋疑1、第十節所說的，其他的人都有局部的恩寵，可是基督作為一切人的頭或首，而有一切完美的恩寵。所以，就其他的人而言，有人是立法者，有人是司祭，也有人君王；可是這一切都匯集在基督內，有如是在一切恩寵的泉源內。所以，《依撒意亞》第三十三章22節說：「上主是我們的判官，上主是我們的立法者，上主是我們的君王，祂必來拯救我們。」

第二節 基督自己是否曾同時是司祭和祭品

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督自己似乎未曾同時是司祭和祭品。因為：

1. 宰殺祭品或犧牲是司祭的職務。可是，基督卻未曾殺害自己。所以，基督未曾同時是司祭和祭品。

2. 此外，基督的司祭職之相似天主所立的猶太人的司祭職，甚於相似外邦人恭敬魔鬼的司祭職。可是在舊約法律裡，從未把人祭獻作為犧牲，反而嚴厲地譴責過外邦人祭祀中的這種行為；按照《聖詠》第一〇六篇38節所說的：「他們傾流了無罪者的血，就是自己兒女的血，奉獻給客納罕的木偶。」所以，在基督的司祭職內，基督其人自己不應該作為祭品。

3. 此外，一切祭品由於被奉獻給天主，就被聖化而成為屬於天主的。可是，基督的人性從起初就已經為天主所聖化，並與天主合而為一。所以，不能合理地說基督作為人是祭品。

反之 宗徒在《厄弗所書》第五章2節說：「就如基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《天主之城》卷十第五章所說的：「一切可見的祭獻是不可見祭獻的聖事」(sacramentum)，即是神聖的標記(signum sacrum)。可是，人所奉獻給天主不可見的祭獻，是自己的精神；按照《聖詠》第五十一篇19節所說的：「我的祭獻就是這痛悔的精神。」所以，凡是為了使人的精神上升至天主而呈獻給天主的，都可稱為祭品。

人需要祭獻有三種理由。第一種理由是為罪過的赦免，是罪使人背離天主。所以，宗徒在《希伯來書》第五章1節說：「奉獻供物和犧牲，以贖罪過」，這屬於司祭的職務。第二種理由是為使人存留在恩寵的境界，常與天主結合在一起，因為人

的平安和得救就在於天主。所以，在舊約法律裡，也爲了奉獻者的得救而奉獻和平祭，正如《肋未紀》第三章所記載的。第三種理由是爲使人的精神完全與天主合而爲一，而這主要實現天鄉的光榮中。因此，在舊約法律裡，也奉獻全燔祭，有如是「全部燒盡的祭品」，正如《肋未紀》第一章所記載的。

可是上述一切，都藉基督的人性而發生在我們身上。第一，因爲我們的罪過是藉此而被消滅，按照宗徒在《羅馬書》第四章25節所說的：「這耶穌曾爲了我們的過犯被交付了。」第二，我們是藉著基督而領受了使我們得救的恩寵，按照宗徒在《希伯來書》第五章9節所說的：「爲一切服從祂的人成了永遠救恩的根源。」第三，我們藉著祂而獲得成全的光榮，按照宗徒在《希伯來書》第十章19節所說的：「我們懷著大膽的信心，靠著祂的寶血得以進入聖殿」，即是天上的光榮。所以，基督作爲人，自己不但是司祭，而且也是成全的祭品，祂同時是贖罪祭的祭品、和平祭的祭品，以及全燔祭的祭品。

釋疑 1. 基督未曾殺害自己，而是祂自願受死，按照《依撒意亞》第五十三章7節所說的：「祂被奉獻爲犧牲，因爲祂自己願意。」因此而說祂奉獻了自己。

2. 基督其人的被殺害，可從它與兩種意志或意願的關係來看：一方面是從它與那些殺害祂者的意志的關係來看。如此則沒有祭品的性質或不是祭品，因爲並不說那些殺害基督者，給天主奉獻了祭品；反而說他們犯了重罪。與這罪相似的，是外邦人殺人祭獻偶像的邪惡祭獻。另一方面，也可以從其與忍受殺害者的意志的關係，來看基督的被殺害；而忍受殺害的基督是自己奉獻自己，甘願受苦受死。從這一方面來看，則基督的被殺害有祭品的性質或是祭品。在這一點上，與外邦人的祭獻並無相同之處。

3. 基督的人性從起初就有的聖化，並不妨礙這人性本身在受苦、受死中被奉獻給天主時，以新的方式被聖化，即是作為當時現實被呈獻的祭品。因為它是基於原有的，從起初就使自己絕對聖化的愛德，和合而為一的恩寵，而獲得當時現有的祭品的聖化。（按：良十三版本缺此釋疑3.。）

第三節 基督司祭職的效果是否為贖罪

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督司祭職的效果似乎不是贖罪或補贖罪過。因為：

1. 唯獨天主消滅或免除罪過，按照《依撒意亞》第四十三章25節所說的：「為了我自己的緣故，免除了你的過犯。」可是基督之是司祭，並不是根據祂是天主，而是根據祂是人。所以，基督的司祭職沒有贖罪能力。

2. 此外，宗徒在《希伯來書》第十章1至3節說：舊約的祭品「不能使人得到成全；不然，如果那些行敬禮的人一次而為永遠潔淨了，良心再不覺有罪了，那就要停止祭獻了。可是，正因這祭獻才使人每年想起罪過來。」可是同樣地，在基督的司祭職內，也使人想起自己的罪過，因為《瑪竇福音》第六章12節說：「請寬免我們的罪債。」在聖教會內也繼續不斷地祭獻天主，因此那裡（11節）也說：「我們的日用糧，求你今天賜給我們。」所以，並不能藉基督的司祭職贖罪。

3. 此外，在舊約法律裡，應該奉獻一隻公山羊作祭品，為首長贖罪；奉獻一隻母山羊作祭品，為平民贖罪；奉獻一頭公牛犢，作贖罪祭，為司祭贖罪，正如《肋未紀》第四章3、23和28諸節所指明的。可是，基督並不像這些祭品，卻自比羔羊，按照《耶肋米亞》第十一章19節所說的：「我好像一隻馴服被牽去宰殺的羔羊。」所以，基督的司祭職似乎並不能贖罪。

反之 宗徒在《希伯來書》第九章14節說：「基督藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主，祂的血更能潔淨我們的良心，除去死亡的行爲，好去事奉生活的天主！」

正解 我解答如下：罪的完全潔淨共需兩點，這是根據罪所包括的兩點，即是罪污（*macula culpae*）和罪罰（*reatus poenae*）。罪污的消除是藉恩寵，因為犯罪之人的心藉著恩寵而皈依天主；可是罪罰卻是藉由人之補償天主，而得以完全消除。基督的司祭職實際產生這兩種效果。我們因其德能而得到恩寵，並使我們的心歸向天主，按照《羅馬書》第三章24及25節所說的：「所以眾人都因天主白白地施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成爲義人。這耶穌即是天主公開立定，使祂以自己的血，爲信仰祂的人作贖罪祭的。」況且祂自己也爲我們做了成全的補贖，因爲「祂背負了我們的疾苦；擔負了我們的疼痛」（《依撒意亞》第五十三章4節，《瑪竇福音》第八章17節）。由此可見，基督的司祭職具有贖罪的圓滿能力。

釋疑 1.雖然基督之是司祭，並不是根據祂是天主，而是根據祂是人，可是卻是同一個基督是司祭和天主。所以，厄弗所大公會議（431年）說：「如果有人說，不是出自天主的聖言本身，而是在祂以外，另一個生自女人的人，成爲我們的大司祭和欽使，這人就應該受絕罰。」（《大公會議文獻》第一部分第二十六章，絕罰十；濟利祿，《書信集》第十七篇，「致奈斯多利書」；參看：施安堂，《訓導文獻選集》第九十七頁第二六一條）。所以，由於基督的人性是藉著天主性的德能而工作，所以其祭獻爲消除罪惡也極爲有效。爲此，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十四章說：「因爲在一切祭獻內可以注意四點：奉獻給誰、由誰奉獻、奉獻什麼和爲誰奉獻。祂這同一個真實

的中保，藉著和平祭使我們同天主和好，自己與那接受奉獻者合而為一，使那些自己為其奉獻者在自己內合而為一，以及自己兼是那奉獻者和那所奉獻之物。」

2. 在新約法律裡，罪過之被想起，不是因為基督的司祭職沒有效力，宛如祂不能充分補贖罪惡；罪過之被想起，乃是針對那些不願參與祂的祭獻的人而說的，例如：外邦人，我們為他們的罪而祈禱，使他們悔改而歸依天主；或者也是針對那些曾參與祂的祭獻，後來由於犯某種罪而背離祂的人而說的。

至於在聖教會內每天所舉行的祭獻（彌撒聖祭），並不是異於基督自己所奉獻之祭獻的另一個祭獻，而是同一祭獻的紀念。所以，奧斯定在《天主之城》卷十第二十章說：「基督自己是祭獻的司祭，自己是祭品；祂願意聖教會每日所舉行的祭獻，作為這事的標記。」

3. 正如奧利振在《若望福音釋義》第六篇，關於第一章29節所說的：「雖然在舊約法律裡祭獻各種牲畜，可是每日早晚所奉獻的犧牲卻是羔羊」，正如《戶籍紀》第二十八章3及4節所說的。所以，羔羊的祭獻，即基督的祭獻，意指一切祭獻的圓滿完成。所以，《若望福音》第一章29節說：「看哪！天主的羔羊，除免世罪者。」

第四節 基督司祭職的效果是否不但及於他人，而且也及於祂自己

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督司祭職的效果似乎不但及於他人，而且也及於祂自己。因為：

1. 司祭的職務即是為人民祈禱，按照《瑪加伯下》第一章23節所說的：「祭物焚燒時，司祭都一起祈禱。」可是基督卻不但為他人祈禱，而且也為自己祈禱，按照前面第二十一題第

三節所說的。而且，正如《希伯來書》第五章7節也明確地說：「當祂還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救祂脫離死亡的，獻上了祈禱和懇求。」所以，基督的司祭職，不但在他人內，而且也在祂自己內，產生效果。

2.此外，基督在受苦受難時，奉獻了自己作為祭品。可是，祂的受苦受難卻不但有功於人，而且也有功於自己，正如前面第十九題第三及第四節已討論過的。所以，基督的司祭職不但在他人內，而且也在自己內產生效果。

3.此外，舊約法律的司祭職是基督司祭職的預像。可是，舊約法律的司祭不但為他人獻祭，而且也為自己獻祭，因為《肋未紀》第十六章17節說：「司祭走進聖所，他為自己，為家人，為以色列全會眾祈求。」所以，基督的司祭職不但在他人內，而且也在自己內產生效果。

反之 厄弗所大公會議說：「如果有人說，基督是為自己獻祭，而不是只為我們（因為那不認識罪者，並不需要獻祭），這人應該受絕罰。」（參看第三節釋疑1.）可是，司祭的首要職務卻是祭獻天主。所以，基督的司祭職在自己內沒有效果。

正解 我解答如下：正如第一節所說的，司祭被定位在天主與人民之間。可是，那靠自己不能接近天主者，才需要中介者或中保以抵於天主；這樣的人就因參與或分享（中介者）司祭職的效果，而隸屬於司祭職之下。可是這卻不適用於基督；因為宗徒在《希伯來書》第七章25節說：「祂靠自己而接近天主，祂常活著，為他們轉求。」所以，基督不適於在自己內接受司祭職的效果，更好說是祂把這效果通傳給他人，因為在任何一類中的第一或為首的主動者，在那一類中，它影響他物，自己卻不接受影響，例如：太陽發光光照他物，自己卻不接受光照；又如火發熱

熱化他物，自己卻不是被熱化的。可是，基督卻是整個司祭職的泉源，因為舊約法律的司祭是祂的預像，而新約法律的司祭卻是代表基督，或以基督的身分或名義（persona）工作；按照《格林多後書》第二章10節所說的：「因為我所寬恕的，如果我曾寬恕過什麼，是為你們的緣故，並代表基督或以基督的身分或名義而寬恕的。」所以，基督不適於接受司祭職的效果。

釋疑 1. 祈禱雖然歸於司祭，可是卻不是他們的職務專有的；因為每一個人都宜於為自己和為他人祈禱，按照《雅各伯書》第五章16節所說的：「你們要彼此祈禱，為得痊癒。」如此則可以說，基督為自己所做的祈禱，不是祂司祭職的行為。

可是這種解答，卻似乎為宗徒在《希伯來書》第五章6節的話所排除。當宗徒說了：「你按照默基瑟德的品位永為司祭」之後，又繼續在第7節說：「當祂還在血肉之身時」等等，正如前面**質疑**1.所說的；如此則基督所做的祈禱似乎也屬於祂的司祭職。所以應該說，其他的司祭分享自己司祭職的效果，並不是因為他們是司祭，而是因為他們是罪人，正如下面**釋疑**3.將要說的。可是，絕對地或簡直地說，基督沒有罪惡；但祂卻「帶有罪惡的肉身的形狀」，正如《羅馬書》第八章3節所說的。所以，不應該絕對地或簡直地說基督分享司祭職的效果，而只可相對地或就某一方面說祂分享司祭職的效果，即是就肉身的可以受苦受難來說。所以，宗徒也刻意地說：「那能救他脫離死亡的」。

2. 在每一個司祭所奉獻的祭獻中，可以注意兩點：所奉獻的祭獻本身，和奉獻者的虔誠。可是，司祭職的固有效果，是那來自祭獻本身者。可是，基督藉受苦受難所獲得的（光榮復活）效果，卻不是來自以補贖方式所奉獻的祭獻本身的效能，而是來自祂的虔誠，因為是基於這虔誠，祂秉持愛德並謙遜地接受了苦難。

3.一物的預像不能與那真實的物相等。所以，舊約法律中作為預像的司祭，不能達到不需贖罪祭的完美境界。可是基督卻不需要贖罪祭，所以二者的情形不同。這就是宗徒在《希伯來書》第七章28節所說的：「舊約法律所立為大司祭的人是有弱點的；可是在法律以後，以誓言所立的聖子，卻是成全的，直到永遠。」

第五節 基督的司祭職是否存留至永恆

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督的司祭職似乎並不存留至永恆或永遠。因為：

1.正如前面第四節釋疑1.及3.所說的，只有那些有罪惡弱點的人們，才需要司祭職的效果，他們的弱點能藉著司祭的祭獻而得以補償。可是這種情形卻不是延續至永遠。因為在（天鄉的）聖人內，再不會有罪惡的弱點；按照《依撒意亞》第21節所說的：「你的人民都要成為義人。」可是，罪人的罪惡弱點將不再能夠補償，因為「在地獄內將永無救贖」（舊亡者日課，誦讀，答唱詠七）。所以，基督的司祭職並非存留至永遠。

2.此外，基督的司祭職在祂受苦受死時充分表現出來，即是當祂「帶著自己的血，一次而為永遠進入了天上的聖殿」時，正如《希伯來書》第九章12節所說的。可是，基督的受苦受死卻不是延續至永遠，正如《羅馬書》第六章9節所說的：「基督既從死者中復活，就不再死。」所以，基督的司祭職並不是存留至永遠。

3.此外，基督之是司祭，並不是根據祂是天主，而是根據祂是人。可是基督卻有時不曾是人，即在祂死亡三天的時間。所以，基督的司祭職並不是永恆的。

反之 《聖詠》第一一〇篇4節說：「你照默基瑟德品位，永做司祭。」

正解 我解答如下：在司祭的職務內，可以注意兩點：第一，祭獻的舉行或奉獻本身；第二，祭獻的圓滿完成，而此圓滿完成在於那些爲其奉獻祭獻之人，達致祭獻的目的。可是，基督所奉獻的祭獻之目的，卻不是爲獲得當時的或現世的善或利益，而是爲獲得永恆的善或利益，而我們是藉著祂的死亡獲得這些善或利益，因此《希伯來書》第九章11節說：「基督一來到，就做了未來之善或利益的大司祭。」也是因此而說基督的司祭職是永恆的。基督之祭獻的此一圓滿完成，有此事蹟作爲預像，即是（舊約）法律的大司祭，每年一次帶著公山羊和公牛犢的血，進入至聖所，正如《肋未紀》第十六章第11等節所說的；可是大司祭卻不是在至聖所內，而是在至聖所外宰殺公山羊和公牛犢。同樣地，基督進入了聖所，即是進入了天堂本境，並藉著自己的寶血的德能，爲我們準備了進入天堂的道路，而祂是在這世界上（不是在天堂本境），爲我們傾流了自己的血。

釋疑 1.在天鄉的聖人們，將不再需要藉基督的司祭職進一步或繼續獲得贖罪；可是他們這些已經獲得贖罪的人，卻仍需要藉基督而達致圓滿完成。因爲他們的光榮仍然有賴於基督，正如若望《默示錄》第二十一章23節所說的：「因爲天主的光榮照耀她」，即是聖者之城，「羔羊就是她的明燈」。

2.雖然基督的受苦受死不會再重演，可是基督祭獻的德能卻永恆存留；因爲正如《希伯來書》第十章14節所說的：「祂只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全。」

3.基於釋疑2.所說，可知質疑3.之解答。關於這祭獻的唯一性或只一次舉行，在舊約法律中有此一預像，即是舊約法律的大司祭，每年一次，帶著公山羊和公牛犢的血，隆重地進入至聖所去祭獻，正如《肋未紀》第十六章第11等節所說的。可是與真實的事蹟相比，預像卻有此一缺欠，即是作爲預像的祭

獻，沒有永恆的德能，所以必須每年重覆舉行。

第六節 基督的司祭職是不是按照默基瑟德的品位

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的司祭職似乎不是按照默基瑟德的品位。因為：

1. 基督是整個司祭職的泉源，有如是主要的司祭。可是一切是主要者，就不是隨從其他人的品位，反而其他的人是隨從他的品位。所以，不應該說基督是按照默基瑟德品位的司祭。

2. 此外，舊約法律的司祭職，比有法律以前的司祭職，更接近基督的司祭職。可是，愈接近基督的聖事或標記（sacramenta），也愈明晰地表示出基督，正如第二集第二部第一題、第七節反之，以及第二題第七節所指明的。所以，基督的司祭職應該按照舊約法律的司祭職來命名，而不應該按照默基瑟德的司祭職來命名，因為後者是在舊約法律之前。

3. 此外，《希伯來書》第七章2及3節說：默基瑟德可解作「和平之王，他無父，無母，無族譜；時日無始，生命無終」。可是，這一切唯獨適用於天主聖子。所以，不應該稱基督為「按照默基瑟德品位的司祭」，宛如按照另一人的品位一樣；而應該稱祂為按照祂自己品位的司祭。

反之 《聖詠》第一一〇篇4節說：「你照默基瑟德品位，永做司祭。」

正解 我解答如下：正如前面第四節釋疑3.所說的，舊約法律的司祭職是基督之司祭職的預像，但不是說宛如這預像與基督之真實的司祭職相等，而是說它遠遜於基督的司祭職：一是因為舊約法律的司祭職並不滌除罪過；此外，也是因為它並不是永恆的，如同基督的司祭職是永恆的一樣。基督的司祭職凌駕於

肋未人的司祭職之上，此一卓越有默基瑟德的司祭職作為預像，因為默基瑟德從亞巴郎領受了什一之物（《創世紀》第十四章20節），而那時還在亞巴郎腰中的（舊約）法律的司祭，也以某種方式一併交納了什一之物（《希伯來書》第七章9節）。基督的司祭職之所以稱為按照默基瑟德的品位，就是因為真正的司祭職，超越舊約法律的作為預像的司祭職。

釋疑 1.稱基督為按照默基瑟德品位的司祭，不是因為默基瑟德宛如是主要的司祭，而是因為他是基督的司祭職超越肋未人的司祭職之預像。

2.在基督的司祭職內，可以注意兩點，即是基督的祭獻本身和祭獻的分享。關於祭獻本身，舊約法律的奉獻犧牲之血的司祭職，比默基瑟德的沒有犧牲之血的司祭職，能更明確而清晰地預示或象徵基督的司祭職。可是關於此一祭獻的分享或效果，而主要就是根據這一點來看基督的司祭職之超越肋未人的司祭職，則奉獻餅酒的默基瑟德的司祭職，能更明確而清晰地預示或象徵基督的司祭職；因為正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章54節所說的，餅與酒表示出因分享或參與基督的祭獻，而建立的教會的統一。所以，即使在新約法律裡，基督的真實的祭獻，也是在餅酒的形狀下，分施給信友們共享。

3.說默基瑟德「無父、無母、無族譜」，以及「時日無始、生命無終」，並不是因為他沒有這一切，而是因為在聖經上關於他這一切沒有記載。正是基於這一點，如同宗徒在同處所說的，「他好像天主子」，因為天主聖子（基督）在世上無父，在天上無母和無族譜，按照《依撒意亞》第五十三章8節所說的，「有誰能述說祂的族譜」，以及按照天主性，祂既無時日的開始，也無時日的終點。

第二十三題

論基督是否適於被收為（天主）義子

一分爲四節一

357

【第二集】第二十三題：論基督是否適於被收為（天主）義子

然後要討論的是，基督是否適於被收為（天主）義子（參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、天主是否適於收養義子。
- 二、這是否唯獨適於天主聖父。
- 三、被收為天主義子是否爲人所專有。
- 四、基督是否可稱爲天主的義子。

第一節 天主是否適於收養義子

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不適於收養（adoptare，領養、接納）義子。因爲：

1.按照法學家所說的，人只不過收養外人爲義子。可是對天主來說，沒有任何人是外人，因爲天主是萬有的造物主。所以，天主似乎不適於收養義子。

2.此外，似乎是因爲沒有自然的子性或父子關係，才有收養行爲。可是在天主內，卻有自然的子性或父子關係，正如第一集第二十七題第二節所說的。所以，天主似乎不適於收養義子。

3.此外，一人被收養爲義子，是爲繼承收養者的產業。可是對於天主的產業，人卻似乎不可能繼承，因爲天主絕不會死亡或消逝。所以，天主不適於收養義子。

反之 《厄弗所書》第一章5節說：「天主預定了我們藉著耶穌基督獲得作祂義子的名分。」可是，天主的預定不可能無效。所以，天主收養一些人為義子。

正解 我解答如下：一個人收養另一個人為自己的義子，是說他基於自己的仁善，讓那人分享自己的產業。可是，天主卻是無限仁善的；基於這仁善，祂也讓受造物分享祂的美善，特別是讓有理性的受造物，因為他們是按照天主的肖像受造的，有能力分享天主的真福。這真福即在於享有天主；天主也因此而是享有真福的和本身富有的，因為天主享有自己。基於一個人富有，才說他有產業或他的產業。天主由於自己的仁善讓人分享祂真福的產業，這就是所說的祂收養人為義子。可是，天主的收養高於人的收養，因為天主藉著惠賜的恩寵，使祂所收養的人適宜於分享天上的產業；可是人卻不是使自己所收養者，適宜於分享產業，更好說他在收養時，是選擇那已被認定為適宜於此的人。

釋疑 1.單從人的本性來看人，就人所領受的屬於本性的善而言，人不是天主的外人或不是在天主以外；但就恩寵和（天鄉）光榮的善而言，則是外人。而收養正是根據或著眼於這一方面。

2.人為了滿足自己的需要而工作，可是天主卻不然。天主工作是為了分施自己富有的美善。所以，正如天主藉自己的創造行動，按照某種相似，把自己的美善分施給一切受造物；同樣地，祂藉收養的行動，把（在天主內的）自然子性或父子關係的相似分施給人；按照《羅馬書》第八章29節所說的：「祂所預知的人，也預定他們和自己的兒子的肖像相似。」

3.精神的善或財富可以同時為許多人所擁有；可是有形

的、或物質的善、或財富，卻不能如此。所以，除了死者的繼承人以外，無人可以接收有形的或物質的產業；可是一切人卻可以同時分別完整地接受精神的產業，而不會有損於永生的天主聖父。

雖然如此，也可以說天主是在藉信德而住在我們內這一方面消失，以便開始藉目睹或面對面地在我們內，正如關於《羅馬書》第八章17節的「既是子女，便是承繼者」，「註解」（拉丁通行本註解）所說的。

第二節 整個天主聖三是否適於收養義子

有關第二節，我們討論如下：

質疑 整個天主聖三似乎不適於收養義子。因為：

1. 在天主內談收養義子，是比照人世間的相關情形。可是在人世間的情形內，唯有那可以生育兒子的人，才可以收養義子。而在天主內這只適用於天主聖父。所以，在天主內只有聖父才能收養義子。

2. 此外，人藉著收養而成爲基督的弟兄，按照《羅馬書》第八章29節所說的：「好使祂在眾多弟兄中作長子。」可是那些是同一父親之兒子者，才彼此稱爲弟兄。因此，在《若望福音》第二十章17節主也說：「我升到我的父也是你們的父那裡去。」所以，唯獨基督的聖父有收養的義子。

3. 此外，《迦拉達書》第四章4節說：「天主就派遣了自己的兒子來，使我們獲得義子的地位。由於你們是天主的子女，天主於是派遣自己兒子的聖神，到你們心內喊說：『阿爸，父啊』。」所以，誰有子和聖神，誰才可收養。而這只屬於聖父。所以，唯獨天主聖父的位格適於收養義子。

反之 那我們能稱之爲父的，便能收我們爲義子。所以，《羅

馬書》第八章15節說：「你們領受了被立為義子的聖神，我們並在祂內呼號『阿爸，父呀』。」可是當我們稱天主為「我們的父」時，這名稱卻歸於整個天主聖三，如同其他根據天主與受造物的關係來稱述天主的名稱一樣，正如第一集第二十三題第三節和第三十九題第七節所說的。所以，收養義子適於整個天主聖三。

正解 我解答如下：在天主的義子與天主的自然之子或親生子之間，有這一差別，即是天主的自然之子是「受生的，而非受造的」；而義子卻是受造的或形成的，按照《若望福音》第一章12節所說的：「祂給他們權能，好成為天主的子女。」可是，有時卻也稱義子為受生的，即是藉著神性的重生，這重生是藉著恩寵白白賜予的，而非自然的或屬於本性的；因此，《雅各伯書》第一章18節說：「祂自願用真理之言生了我們。」雖然在天主內，「生」專屬於聖父的位格，可是在受造物內造或創造任何效果，卻屬於整個天主聖三，這是基於（天主）性體的唯一性；因為哪裡有同一性體，那裡也應該有同一德能和作為。所以，在《若望福音》第五章19節主說：「凡父所做的，子也照樣做。」所以，收養人成為天主的義子，屬於整個天主聖三。

釋疑 1.所有的人或人的位格，雖然屬於同一「種」人性或人的本性——共性——但並非共有一「個」本性或性體，而是每一個人都有自己個別的本性或性體——個性；這導致他們不是共有同一個工作和同一個效果，如同在天主的位格內一樣。所以不能在這一方面衡量和比附二者。

2.我們並非藉著收養而成為基督的弟兄，宛如我們同基督共有同一個聖父；因為聖父以一種方式是基督的父，卻以另

一種不同的方式是我們的父。所以，主在《若望福音》第二十章也刻意地分開來先說：「我的父」，繼而又分開來說：「你們的父」。因為聖父是基督的父，是基於自然的生，而生專屬於聖父。可是聖父是我們的父，則是基於自願的作或作為，而作或作為是聖父、聖子和聖神所共有的。所以，基督並不是整個天主聖三的子，如同我們是整個天主聖三的子一樣。

3.正如第一節釋疑2.所說的——收養的子性或父子關係，只是相似永恆的子性或父子關係；就如在時間內或在現世所形成的一切，只是相似那些從永恆就有的事物一樣。人之相似永恆聖子的光輝，是藉著恩寵的光照，而此則被歸名於聖神。所以，雖然收養是整個天主聖三所共有的；可是卻把這收養歸名於聖父，有如是創始者或收養者；歸名於聖子，有如是子性的模範或原型；以及歸名於聖神，有如是祂把原型的相似或肖像刻入我們內。

第三節 被收為義子是否專屬於理性受造物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 被收為義子似乎不是專屬於理性受造物。因為：

1.稱天主為理性受造物之父，無非是藉由收養。可是也稱天主為非理性受造物之父，按照《約伯傳》第三十八章28節所說的：「誰是雨之父？或者誰生了露珠？」所以，被收為義子並非專屬於理性性體或受造物。

2.此外，一些人稱為天主之子，是基於收養。可是在聖經上，似乎也把「是天主之子」歸於天使，按照《約伯傳》第一章6節所說的：「有一天，當天主的眾子侍立在上主面前時。」所以，被收為義子並不專屬於理性受造物。

3.此外，凡專屬於某種本性的，凡有這種本性者也該有，例如：人人都會笑。可是，被收為義子卻不屬於一切理性

之物或性體。所以，被收為義子不是專屬於理性之物或性體。

反之 被收為義子者，是天主的承繼者，正如《羅馬書》第八章17節所指明的。可是，這種承繼卻只歸屬於理性受造物。所以，被收為義子專屬於理性受造物。

正解 我解答如下：正如第一節釋疑2.所說的，義子的子性是自然子性的某種相似。可是，天主聖子是以自然方式出於聖父，有如是與聖父本身一體存在的智性聖言。與這聖言相似，能有三種方式：第一種方式是根據形式的設計（ratio formae），但不是根據形式設計中的智性認知（intellectualitas）；例如，外面所建的房屋的形式，其相似建築師的靈性之言或腦中設計，是在（房屋之）形式的樣式方面，不是在智性的認知方面，因為落實在物質或建材中的房屋形式，本身不是智性的，如同在建築師靈智中的形式一樣。一切受造物都是以這種方式相似永恆的聖言，因為它們都是藉聖言造成的。（按：即一切受造物實際有的本性或形式，都相似聖言在自己內給它們所設計的形式，如同藝術作品相似藝術家腦中的相關構想或設計。）受造物相似聖言的第二種方式，不僅是在形式的設計方面，而且也是在對形式設計的認知方面；例如，在學生靈智中所形成的知識，相似那在教師靈智中的言或知識。按照這一方式，理性受造物即使在自己的本性方面也相似天主聖言。（按：即理性受造物不僅在自己內有聖言所設計的形式，而且也能藉本性認知這些形式或設計，如同聖言認知它們一樣。參看第四題第一節釋疑2.的肖像的相似性和蹤跡的相似性。）受造物相似聖言的第三種方式，是根據自己與聖父的合一，而此是藉由恩寵和愛德。因此，《若望福音》第十七章21及22節記載主祈禱說：「父啊！願他們在我們內合而為一，就如我們願為一體一樣。」

這種相似完成或滿全收養的性質或理，因為永恆的產業就是應歸於如此相似聖言者。

所以，顯然地，被收為義子只適於理性的受造物，但不是所有的理性受造物，而只是那些具有愛德者。而愛德是「藉著聖神傾注在我們心中的」，正如《羅馬書》第五章5節所說的。所以，《羅馬書》第八章15節稱聖神為「使人作義子的聖神」。

釋疑 1.稱天主為非理性受造物之父，並不是藉由收養，而是藉由創造，根據分享最低的或基層的相似。

2.天使因被收養者的子性而稱為天主的眾子，並不是因為被收為義子（依己之性質）首先適於他們，而是因為（在順序上）他們先被收為義子。

3.被收為義子，並不是由本性而來的固有情形，而是源自恩寵，而理性受造物有能力領受恩寵。所以，被收為義子不必然實屬於一切理性受造物；但一切理性受造物必然有能力接受收養。

第四節 基督其人是不是天主的義子

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督其人或作為人，似乎是天主的義子。因為：

1.希拉利《論天主聖三》卷二第二十六節論及基督說：「當基督血肉的人性被接納或收養時，祂的崇高權位並未喪失。」所以，基督作為人是天主的義子。

2.此外，奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「使無論什麼人從這信德的開始成為基督徒的恩寵，也就是使此人成為基督的恩寵。」可是，其他人是藉被收為義子的恩寵，而是基督徒。所以，此人也是藉因被收為義子的恩寵而是基督。

如此則基督其人似乎是義子。

3.此外，基督其人或作為人是奴僕。可是，是義子卻比是奴僕更為高貴。所以，基督其人或作為人遠更應該是義子。

反之 盎博羅修在《論天主降生成人》第八章說：「我們並不稱義子為自然之子。可是我們卻稱那為真實的子者為自然之子。」可是基督卻是天主的真實的子和自然之子，按照《若望壹書》第五章20節所說的：「使我們在祂真實的子耶穌基督內。」所以，基督其人或作為人，並不是義子。

正解 我解答如下：子性或父子關係，依其本義係歸屬於自立體或位格，而非歸屬於本性。所以，在第一集第三十二題第三節、第三十四題第二節釋疑3.和第四十題第一節釋疑1.已說過，子性是位格的特徵。可是在基督內，卻只有一非受造的自立體或位格，而歸於這位格的是因本性而為子，或是自然之子。前面第一節釋疑2.已說過，被收養者的子性是因分享或分有，而相似自然的子性。可是，那本身或因己之本性而稱為某物者，不是那因分有而稱為某物者。所以，基督既是天主的自然之子，就絕不可稱為義子。

可是按照那些主張在基督內有二位格、或者二自立體、或者二基體的人，就不無理由地可以稱基督為天主的義子。

釋疑 1.正如子性或父子關係原本不是屬於本性；同樣地，被收為義子也是如此。所以，所謂「血肉的人性被接納或收養」，是不當的說法；那裡的「接納或收養」一詞，是指人性與聖子之位格的合而為一。

2.奧斯定的這種比附，應解作是針對元始或起點而說的。即是說，正如任何人都非因功勞而是基督徒；同樣地，此

人也非因功勞而是基督。可是在終末或結局方面卻有此差別：即是基督藉著合而為一的恩寵而是自然之子，而其他的人卻藉著常備恩寵或聖化恩寵而是義子。可是，在基督內的常備或聖化恩寵，並非使基督從「原不是子」到「是義子」；它反而是（自然的天主子）子性在基督靈魂內的一種效果，按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們見了祂的光榮，正如父獨生子的光榮，滿溢恩寵和真理。」

3.是奴僕，以及服事或屈服於天主，不僅歸於或涉及位格，而且也歸於或涉及本性；關於子性則不能如此說。所以，二者情形不同。

第二十四題

論基督的預定

一分爲四節一

然後要討論的是基督的預定（*praedestinatio*；參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是不是被預定。
- 二、基督是不是作爲人而被預定。
- 三、基督的預定是否爲我們之預定的模型。
- 四、基督的預定是否爲我們之預定的原因。

第一節 基督是否適於被預定

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不適於被預定。因爲：

1. 任何預定的終點或結局，似乎是被收爲義子，按照《厄弗所書》第一章5節所說的：「祂預定了我們獲得義子的名分。」可是基督卻不適於是義子，正如前面第二十三題第四節所說的。所以，基督不適於被預定。

2. 此外，可以在基督內注意兩點：人性和位格。可是，不能說基督是因人性而被預定，因爲「人性是天主之子」這一命題是錯誤的；也不能說，基督是因位格而被預定，因爲其位格之是天主之子，不是基於恩寵，而是基於（天主的）本性。可是預定卻屬於那些由於恩寵（而爲天主子女）者，正如第一集第二十三題第二節釋疑4.和第五節所說的。所以，基督不是被預定爲天主之子。

3. 此外，凡是被造成或形成者，未曾常常存在；同樣

地，凡是被預定者也是如此，因為預定隱含有前因或在先者（*antecessio*）。可是，因為基督常是天主和天主之子，所以不能按照本義說（基督）此人「成爲天主之子」。因此，根據同理，也不應該說基督「被預定爲天主之子」。

反之 宗徒在《羅馬書》第一章4節論及基督說：「祂被預定爲具有大能的天主之子。」

正解 我解答如下：從第一集第二十三題第二節所說的可以知道，依其本義，預定是天主對那些藉著天主的恩寵，在時間內要形成或發生的事物，從永恆就預先作成的安排。可是，藉著來自天主的合而爲一的恩寵，而人是天主以及天主是人，這事也是在時間內發生的。也不能說，天主沒有從永恆預先安排這事將要在時間內發生，否則便應該說，有天主的靈智未曾預見的事發生。所以應該說，二本性（天主性和人性）在基督之位格內的合而爲一，屬於天主之永恆預定的範圍。也是基於這一理由，而說基督被預定。

釋疑 1.宗徒在那裡所說的，是使我們被預定爲義子的預定。可是，正如基督是以特殊的方式，超越眾人而是天主的自然之子；同樣地，祂也是以一種特殊的方式被預定。

2.正如關於《羅馬書》第一章4節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的，有些人主張（該節所說）此一預定是針對本性，而不是針對位格；因爲是（人的）本性獲賜這種恩寵，使自己在（聖子的）唯一位格內與天主聖子合而爲一。

可是按照上述主張，則宗徒的話便是不當的，理由有二。其中之一是一般的理由。因爲我們並不說一個人的本性被預定，而說他的位格（或他這個人）被預定，因爲被預定是被

導向得救，而這屬於爲了真福之目的而有所主動的基體。第二是特殊的理由。因爲「是天主之子」並不歸於人性或人的本性；因爲「人的本性是天主之子」這一命題是錯誤的。除非有人加以扭曲而這樣解釋，即所謂「祂被預定爲具有大能的天主之子」，是說「天主預定了，使人的本性在（聖子的）位格內與天主聖子合而爲一」。

所以，只有把預定歸於基督的位格，但不是歸於位格本身，或就位格自立於天主性內而言，而是就位格自立於人性內而言。所以，宗徒在第3節說了「祂按肉身是生於達味的後裔」之後，立即就說：「祂被預定爲具有大能的天主之子」；這是爲使人瞭解，基督按肉身是生於達味的後裔這一方面，被預定爲具有大能的天主之子。因爲，雖然基督的位格就其本身而言，自然是具有大能的天主之子，但就其人性而言，卻並非自然如此：在人性方面祂是藉著合而爲一的恩寵而有此資格。

3.奧利振在《羅馬書釋義》第一篇，關於第一章4節說：宗徒此語的字面意義是：「祂被指定（*destinatus*）爲具有大能的天主之子。」所以，並沒有指什麼前因或在先者（*antecessio*）。如此則無困難可言。

可是其他人則認爲，這分詞「被預定（爲或是）*praedestinatus* (*esse*)，*predestinated* (*to be*)」所指的前因或在先者（*antecessio*），不是針對這「是天主之子」，而是針對這「是天主之子」的向外顯示或彰顯，這是按照聖經上的一種習慣說法，即是「當事物顯示於外時，便說它們發生或形成」。如此則這句話的意義是：「基督被預定顯示出自己是天主聖子。」可是這卻不是「預定」一詞的本義。因爲按照本義說一人被預定，是基於他被導向真福的目的。可是，基督的真福卻不是繫於我們的知識。

所以更好說，這分詞「被預定」所隱含的前因或在先

者，不是針對基督的位格本身，而是針對這位格與人性的關係；因為雖然這位格從永恆就已經是天主之子，可是祂卻未嘗常是自立於人性內的天主之子。所以，奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「耶穌被預定按肉身將是達味之子，但按大能祂是天主之子。」

所以應該注意，雖然分詞「被預定」隱含有前因或在先者，如同分詞「被作成或成爲」(factus)一樣，但二者之方式卻不一樣。因為「被作成或成爲」屬於就在自己內存在而論的事物本身；而「被預定」之屬於某物，則著眼於它是存在於另一預作安排者的認知內。那本身屬於某一形式或某一本性之物，其被認知，能是(相對地)按照其所有的某一形式或本性，也能是絕對地(或簡直地就其本身而論)。因為絕對地說，不能把「開始是天主之子」歸於基督的位格；可是(相對地)根據基督的位格被視作存在於人性內這一方面或觀點而言，則可以歸於祂；因為「祂是『存在於人性內的』天主之子」，是在某一時間內開始的。所以，「基督被預定爲天主之子」的命題，比「基督成爲天主之子」的命題，更爲真實或更合乎真理。

第二節 「基督作爲人，被預定爲天主之子」，這命題是不是錯誤的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 「基督作爲人，被預定爲天主之子」，這命題似乎是錯誤的。因爲：

1. 不論任何人，皆係在某段時期內，是那被預定爲某人者或具有某名分者；因爲天主的預定不會錯誤而不實現。(按：即一個人是被預定爲人、父、子等等；如此則人之是人，係基於預定。)所以，如果基督作爲人被預定爲天主之子，那麼似乎也應該說，基督作爲人是天主之子。可是這結論是錯誤

的。所以，那前提也是錯誤的。

2.此外，凡屬於基督作為人或其人的，也屬於每一個人；因為祂和其他人同屬於「人」這一物種或種別。所以，如果基督作為人或其人被預定為天主之子，那麼這也應該屬於每一個人。可是這後者是錯誤的。所以，那前者也是錯誤的。

3.此外，凡是在某時間內將要發生或形成的，都是從永恆就被預定的。可是，「天主之子成為人」，比「人成為天主之子」，更為真實。所以，「基督作為天主之子被預定為人」，比反過來說：「基督作為人被預定為天主之子」，更為真實。

反之 奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「我們說，那作為人而成為天主之子的光榮之主，是被預定的。」

正解 我解答如下：在預定中可以討論兩點：一是從永恆預定本身方面來討論，如此則其中含有針對被預定者的前因；另一種討論方式能是著眼於有時間性的效果，這種效果是天主白白賜予的恩惠。所以應該說，把預定按照上述兩種方式歸於基督，都只是基於人性；因為基督的人性未曾常是與聖言合而為一；而且人性之在位格內與天主聖子合而為一，也是藉恩寵而賜予的。所以，預定之歸屬於基督，只是由於人性的原故。因此，奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「人性被預定到如此偉大、卓越和崇高的地位，以致再沒有什麼比它更高的舉揚。」可是，那基於人性而屬於一人的，我們才說這是那人作為人所有的。所以，應該說：「基督作為人被預定為天主之子。」

釋疑 1.說「基督作為人被預定為天主之子」，其中之「作為人」這一限制，其與分詞（被預定）所指的行動的關係，可以從兩

方面來看。一是從預定行動所涵蓋的對象方面來看。如此則上述命題或說法是錯誤的；因為其意義是：已經預定了基督作為人是天主之子。**質疑1**就是從這種解釋出發的。

另一方面，是從這一限制與預定行動之固有性質或理來看；即是說，預定本身含有前因和白白賜予的效果。按照這一解釋，預定是因人性而歸屬於基督，正如**正解**所說的。也是按照這種意義，說基督作為人被預定。

2. 一物因人性而屬於某人，可以有兩種方式。一種方式是說人性是該物的原因；例如，會笑之因人性而屬於蘇格拉底，因為這會笑是從人性的構成因素產生的。按這方式，預定既非因人性而屬於基督，亦非因人性而屬於其他人。**質疑2**是從這種解釋出發的。

另一種方式說一物因人性而屬於某人，是說他的人性有能力承受該物。我們是如此說基督因人性而被預定；因為預定意指或針對在基督內的人性受到提升或舉揚，正如**正解**所說的。

3. 正如奧斯定在《論聖人之預定》第十五章所說的：「天主聖言如此特殊而不可言喻地攝取了人；正如這攝取使基督真實地和本義地，同時為了被攝取之人稱為人子，以及為了攝取者天主之獨生子，稱為天主之子。」由於這攝取之歸屬於預定，有如是白白賜予的恩寵；所以，既可以說：天主子被預定為人，也可以說：人子被預定為天主子。可是，由於天主子之成為人，對天主子不是恩寵，反而人性與天主子合而為一，對人性是恩寵，所說：「基督作為人被預定為天主之子」，比說：「基督作為天主之子被預定為人」，更為恰當，也更合乎（「預定」的）本義。

第三節 基督的預定是否為我們之預定的模型

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的預定，似乎不是我們之預定的模型。因為：

1. 模型（exemplar）先於模仿者（exemplatum）而存在。可是，沒有什麼先於永恆而存在。由於我們的預定是永恆的，所以，基督的預定似乎不是我們之預定的模型。

2. 此外，模型引導人認識模仿者。可是，天主不必基於或憑藉其它物的引導而認識我們的預定；因為《羅馬書》第八章29節說：「祂所預知的人，也預定了他們。」所以，基督的預定並不是我們之預定的模型。

3. 此外，模型與模仿者一致。可是，基督的預定與我們的預定，其性質似乎不同；因為我們被預定為義子，而「基督卻被預定為具有大能的天主之子」，正如《羅馬書》第一章4節所說的。所以，基督的預定並不是我們之預定的模型。

反之 奧斯定在《論聖人之預定》第十五章說：「救主自己，天主與人之間的中保自己，耶穌基督其人，就是預定和恩寵的最燦爛的光。」可是，稱之為預定和恩寵的光，是因為藉由祂的預定和恩寵，我們的預定獲得彰顯；而這似乎屬於模型的性質。所以，基督的預定是我們之預定的模型。

正解 我解答如下：可以從兩方面來討論預定。一方面是根據預定者的行動本身。如此則不能說，基督的預定是我們之預定的模型；因為天主是以同一方式和同一永恆的行動，而預定了我們和基督。

另一方面，可以根據一人被預定所成為者，即是根據預定的終點和效果，來討論預定。如此則基督的預定是我們之預定的模型，而且是以兩種方式。一種方式是關於或針對我們被

預定所要獲得的善，因為基督自己被預定為天主的親生子或自然之子；但我們則是被預定獲得義子的子性，而義子的子性則是分享自然子性的某種相似。因此，《羅馬書》第八章29節說：「因為祂所預知的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相似。」另一種方式是關於或針對獲得預定之善的方法，即是藉由恩寵。這在基督內是極為明顯的，因為祂的人性不是因任何先有的功勞而與天主聖子合而為一；至於我們，則是「從祂的滿溢的恩寵中我們都領受了」，正如《若望福音》第一章16節所說的。

釋疑 1.此一論據是從預定者的行動本身方面出發。

2.解答與釋疑1.同。

3.模仿者不必在各方面都完全與模型相似；模仿者只要在某些方面仿效模型，也就夠了。

第四節 基督的預定是否為我們之預定的原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的預定似乎不是我們之預定的原因。因為：

1.永恆者沒有原因。可是我們的預定卻是永恆的。所以，基督的預定並不是我們之預定的原因。

2.此外，凡繫於天主的單純意志者，除了天主的意志以外，並沒有另外的原因。可是，我們的預定完全繫於天主的單純意志；因為《厄弗所書》第一章11節說：「我們是由那位按照自己旨意的計劃施行萬事者，早已預定了的。」所以，基督的預定並不是我們之預定的原因。

3.此外，除去了原因，也就除去效果。可是，除去了基督的預定，並不除去我們的預定；因為即使天主聖子沒有降生成人，仍有我們得救的其他可能方法，正如奧斯定在《論天主

聖三》卷十三第十章所說的。所以，基督的預定並不是我們之預定的原因。

反之 《厄弗所書》第一章5節說：「預定我們藉著耶穌基督獲得作義子的名分。」

正解 我解答如下：如果是根據預定之行動本身來看預定，那麼基督的預定並不是我們之預定的原因；因為天主是以同一永恆的行動，預定了基督和我們。可是，如果是根據預定的終點來看預定，如此則基督的預定是我們之預定的原因；因為天主以永恆的預定就預先如此安排了，使我們的得救藉著耶穌基督來完成。隸屬於永恆的預定的，不但有在時間內將要形成或發生的事，而且也包括在時間內完成這些事的方法和順序。

釋疑 1.及2.這些論據的出發點，是根據預定之行動來討論的預定。

3.假設基督不應該降生成人，天主也自會預先安排使人得救的其他方法。可是，由於天主事實上預先安排了基督降生成人，便也同時一併預先安排了使祂成為我們得救的原因。

第二十五題

論對基督的欽崇

一分爲六節一

（按：拉丁文指「欽崇或朝拜」之 *adoratio* 一字，現只多用於對天主之敬禮，但在聖經上或按字之本義並非如此。它與其他表示敬的字，例如：表示尊敬的 *honor* 或 *honoratio*，表示恭敬的 *veneratio* 或 *reverentia*，都可兼用於天主和理性受造物。在本題裡，它們都歸於兩大類：一是對造物主天主的敬神的敬——*latría*，一是對理性受造物的崇敬——*dulia*。不過由於 *dulia* 一字，基本上是指在下者對在上者的服事或臣服，所以，有時也可用於對天主之敬禮——參看第二節正解。但 *latría* 一字絕對不可用作敬禮受造物本身。）

然後要討論的是，那些屬於基督與我們之關係者（參看第十六題引言）。首先，討論對基督的欽崇，即是我們對祂的欽崇或朝拜（*adoratio*）；其次，討論基督是我們在天主前的中保（第二十六題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、是否應該用同一毫無差別的欽崇，來欽崇基督的天主性與人性。
- 二、是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的肉身。
- 三、是否應該向基督的像行敬神的欽崇。
- 四、是否應該向基督的十字架行或表示敬神的欽崇。
- 五、是否應該向基督的母親行或表示敬神的欽崇。
- 六、論諸聖之遺骸或聖髑的欽崇。

第一節 是否應該用同一欽崇來欽崇基督的人性和祂的天主性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用同一欽崇，來欽崇基督的人性和祂的天主性。因為：

1. 應該欽崇基督的天主性，因為天主性是為聖父和聖子所共有。因此，《若望福音》第五章23節說：「為使眾人尊敬子，如同尊敬父。」可是，基督的人性卻不是為聖父和聖子所共有。所以，不應該用同一欽崇，來欽崇基督的人性和祂的天主性。

2. 此外，尊敬原是「德性的酬報」，正如哲學家在《倫理學》卷四第三章所說的。可是，德性是藉行動而掙得自己的酬報。由於在基督內天主性和人性各有自己的不同作為，正如前面第十九題第一節所說的；所以，似乎應該分別用不同的尊敬，來欽崇基督的人性和祂的天主性。

3. 此外，假設基督的靈魂沒有與天主聖言合而為一，它仍應該為了自己所具有的卓越智慧和恩寵，而受到尊敬。可是基督的靈魂並未因與天主聖言合而為一，而喪失原有的崇高地位。所以，除了對基督的天主所表示的尊敬之外，也應該用原屬於人性的某種尊敬，來欽崇基督的人性。

反之 在第五屆大公會議（君士坦丁堡第二屆大公會議，553年）的會議文獻中記載說：「如果有人說，基督（分別）在兩種本性或性體中受到欽崇，從而倡導兩種（不同的）欽崇；而他不是用同一欽崇來欽崇降生成人的天主聖言，包括祂的肉身以內，如同從起初給天主的教會所傳授的；那麼這人應該受絕罰。」（第八次會議，第九條。參看：施安堂，《訓導文獻選集》第一六六頁第四三一條）

正解 我解答如下：在被尊敬者身上可以注意兩點：即尊敬的對象和尊敬的原因。嚴格地說，尊敬的對象是自立存在者的整體；因為我們並不說尊敬人的手，而說尊敬人。如果有時偶而說某人的手或者腳受到尊敬，如此說，並不是因為這些肢體本身受到尊敬；而是因為整體或整個人在這些肢體上受到尊敬。按照這一方式，一個人也能在外面的事物上受到尊敬，例如：在衣服上，在像上，或在信使上。

至於尊敬的原因，則是那受尊敬者所有的崇高或卓越之處；因為尊敬就是為了某人的卓越，向他所表示的敬禮，正如**第二集第二部第一〇三題第一節**所說的。所以，如果在一個人內有許多受人尊敬的原因，例如：位高、學識和德性；那麼從受尊敬者方面來看，固然只是那人的一個尊敬，但根據原因來說，則是多個尊敬；因為是（這同一個）人受到尊敬，卻是為了學識和德性等（多個原因）。

由於在基督內只有天主性和人性的一個位格，以及一個自立體和一個基體，所以從受欽崇者方面來看，固然只有對基督的一個欽崇和一個尊敬；但從受尊敬的原因來說，則能說是多個欽崇。即是說，祂為了非受造的智慧而受到的尊敬，與祂為了受造的智慧而受到的尊敬，彼此有別，不是同一個尊敬。

可是，如果主張在基督內有多個位格或自立體，那麼就可以絕對地或簡直地說有多個欽崇。這是歷屆大公會議所譴責的，因為在濟利祿的會議文獻中說：「如果有人膽敢說，被攝取的人應該與天主聖言一併受欽崇，宛如是一個與另一個併排一樣，而不是根據聖言成為肉身或人的事實，用同一個欽崇尊敬厄瑪奴耳（Emmanuel）；那麼這人應該受絕罰。」（厄弗所大公會議文獻，第一部第二十六章，絕罰八；濟利祿，《書信集》第二十七篇，「致奈斯多利書」；參看：施安堂，《訓導文獻選集》第九十七頁第二五九條）

釋疑 1.在天主聖三內，受尊敬的有三位，而尊敬的原因卻只有一個。可是，在天主降生成人的奧蹟內，卻恰巧相反。所以，對天主聖三的一個尊敬，和對基督的一個尊敬，其方式彼此不同。

2.作為或工作不是受尊敬的對象，而是尊敬的原因。所以，基督之有兩種作為，並不表示它們是兩種欽崇；只表示它們是兩種欽崇的原因。

3.假設基督的靈魂沒有與天主聖言合而為一，那麼靈魂就是「這人」中的最主要者。所以，靈魂是應該特別或主要受到尊敬者；因為人是那在自己內之最優者（亞理斯多德，《倫理學》卷九第八章）。可是，因為基督的靈魂事實上已與更尊貴的（聖子之）位格合而為一，所以，尊敬應主要歸於那基督的靈魂與之合而為一的位格。而這並不會減少基督的靈魂的尊貴，反而予以增加，正如前面第二題第二節釋疑2所說的。

第二節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的人性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用敬神的欽崇（*adoratio latriae*）來欽崇基督的人性。因為：

1.關於《聖詠》第九十九篇5節的「還要向著祂的腳凳伏地欽崇，因為祂的腳凳也是神聖無偶」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主聖言所攝取的肉身，受我們的欽崇，這並不是褻聖，因為人除非先欽崇基督的肉身，就不會以精神的方式食用祂的肉；可是我們卻不稱這種欽崇為那名為『敬神，*latria*』的欽崇；因為這敬神的欽崇只應該歸於造物主。」可是，肉身卻是人性的一部分。所以，不應該用敬神的欽崇，來欽崇基督的人性。

2.此外，敬神的敬禮不應該歸於任何受造物；因為外邦

人之受到譴責，就是由於他們「崇拜事奉受造之物」，正如《羅馬書》第一章25節所說的。可是，基督的人性卻是受造物。所以，不應該受到敬神的欽崇。

3.此外，敬神的欽崇應該歸於天主，是為承認祂的至高無上的主權，按照《申命紀》第六章13節所說的：「你要欽崇上主你的天主，只事奉祂。」可是，基督作為人卻小於聖父。所以，不應該用敬神的欽崇，來欽崇祂的人性。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第三章說：「可是，在天主聖言降生成人或成為肉身之後，基督的肉身受到欽崇，並不是為了肉身本身，而是為了在自立體內與自己合而為一的天主聖言。」關於《聖詠》第九十九篇5節的「還要向祂的腳凳伏地欽崇」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「那欽崇基督的身體的，注視的並不是土地，而是腳凳所屬之物主，是為尊敬這物主而欽崇腳凳。」可是，是用敬神的欽崇來欽崇降生成人的天主聖言。所以，也應該如此欽崇祂的身體或祂的人性。

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，欽崇的尊敬應該歸於自立存在的自立體或位格，可是欽崇的原因或理由卻可能是非自立存在者，這非自立存在者所寄存或依附的位格，是由於它而受到尊敬。所以，對基督之人性的欽崇，可以有兩種解讀：一種解讀是把欽崇歸屬於那受欽崇者，或視之為對受欽崇之對象的欽崇。如此則欽崇基督的肉身或人性，無非就是欽崇降生成為肉身或人的天主聖言；正如欽崇君王的衣服，無非就是欽崇身著君王衣服的君王。按照這種解讀，對基督之人性的欽崇，是敬神的欽崇。

另一種解讀是著眼於欽崇基督之人性的理由，即是因為

基督的人性充滿各種恩寵。如此則對基督之人性的欽崇，不是敬神的欽崇，而是稱爲dulia的一般在下者，崇敬和順服在上者的欽崇。即是說，基督的唯一而相同的位格，由於自己的天主性所應該受到的欽崇，是敬神的欽崇；而由於自己完美的人性所應該受到的欽崇，則是稱爲dulia的欽崇。

如此解讀也並非失當。因爲天主聖父自己也是由於天主性而應該受到敬神的尊敬，並由於掌管統治受造物的主權而應該受到恭順或臣服的尊敬。所以，關於《聖詠》第八篇1節的「我的主、天主，我寄望於你」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「對於萬物的大能的主或統治者，應給予恭順或臣服的尊敬。對於創造萬物的天主，則應給予敬神的尊敬。」

釋疑 1.不應該如此解讀那一註解，宛如基督的肉身是在與祂的天主性分離的情形下，應受欽崇；假設（在基督內）天主和人各有自己的自立體，才會發生這樣的情形。可是，由於正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第三章所說的：「如果你用精闢的分析，將那所見的，與那所理解的祂（基督）分開，則祂作爲受造物，就不可以受欽崇」，即是不可以受敬神的欽崇。如此所理解的與天主聖言分開的人性，應該給予崇敬或恭順（dulia）的欽崇；但應該不是一般給予其它任何受造物的欽崇，而是一種卓越的稱爲「超級崇敬或恭順」（hyperdulia）的欽崇。

2.及3.由上所述，可知**質疑2.**及**質疑3.**之解答。因爲對基督的人性表示敬神的欽崇，不是基於人性本身，而是基於人性與之合而爲一的天主性；而就天主性來說，基督並不小於父。

第三節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的像

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用敬神的欽崇來欽崇基督的像。因為：

1.《出谷紀》第二十章4節說：「不可為你製造雕像，以及任何像。」可是，不可行任何違背天主誠命的欽崇。所以，不應該用敬神的欽崇，來欽崇基督的像。

2.此外，我們在作為上不應該與外邦人同流合污，正如宗徒在《厄弗所書》第五章11節所說的。可是，外邦人卻主要是在這一點上受到了譴責，即是「他們將不可朽壞的天主的光榮，改歸於可朽壞的人的偶像」，正如《羅馬書》第一章23節所說的。所以，不應該用敬神的欽崇，來欽崇基督的像。

3.此外，基督是基於天主性，而不是基於人性，應該受敬神的欽崇。可是，對於銘刻在靈魂上的基督之天主性的像，卻不應該給予敬神的欽崇。所以，對於呈顯或代表基督之人性的形體的或有形可見的像，遠更如此。

4.此外，在敬禮天主方面，除非是天主所欽定的，似乎什麼都不可做。所以，宗徒在《格林多前書》第十一章23節在傳授教會關於祭獻的道理時說：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了。」可是在聖經上，並沒有任何關於欽崇像的傳授。所以，不應該用敬神的欽崇，來欽崇基督的像。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十六章，引證巴西略的話，說：「對像的尊敬回溯及原型（prototypus）」，即回溯及模型（巴西略，《論聖神》第十八章）。可是對於模型本身，即是基督，應該給予敬神的欽崇。所以，對於祂的像也應該如此。

正解 我解答如下：正如哲學家在《論記憶與回憶》第一章所

說的，靈魂對像的（認知和情意）行動有兩種：一種是及於像本身，並視像本身為一物（按：如收藏家之於藝術珍品）。另一種行動之及於像，是視像為某另一物之像（按：如子之於父像）。在兩種行動之間有此一差別：因為那第一種及於像，並視像本身為一物的行動，異於那及於（像所呈顯或代表之）物的行動（按：如子之觀看父親的遺像作為照像或物品的行動，異於他觀看遺像中的父親的行動，二者著眼點不同，心情也不同）。可是，那第二種及於像並視之為（某另一物之）像的行動，與那及於（像所代表之）物的行動，則是同一行動（按：即行動之及於像，是因為它代表某物，二者的焦點相同）。依此則應該說，對於作為或被視為物品的基督的像，例如：作為木刻品、或者雕刻品，不應該表示任何恭敬，因為只有具有理性本性或性體者才堪受恭敬。所以，對於基督的像表示恭敬，只是因為它是（基督之）像。所以，對於基督的像和對於基督自己，應該表示或給予同樣的恭敬。由於應該用敬神的欽崇來欽崇基督，所以，也應該用敬神的欽崇，來欽崇祂的像。

釋疑 1.那條誡命並不是禁止製造雕像或像，而是禁示為了欽崇而製造它們；因此第5節繼續說：「不可叩拜這些像，也不可敬奉。」由於正如正解所說的，及於（某物之）像的行動，與及於（像所代表之）該物的行動，是同一行動；所以也是按照禁止欽崇（像所代表之）物的方式，禁止欽崇像。所以那裡的意思是說，禁止欽崇外邦人為恭敬自己的神——即是魔鬼，所製造的像。因此，前一節（第3節）先說：「除我之外，你不可有別的神。」可是因為真天主不是有形體物，所以不能為祂製造有形的像；因為正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十六章所說的：「用像來描述天主的事物，真是愚不可及，也是褻瀆天主。」可是因為在新約內，天主已成為人，所

以能在自己有形的像內接受欽崇。

2. 宗徒禁止參與外邦人的「黑暗無益的作為」；可是，他並不禁止參與外邦人的有益作為。把欽崇雕像或像列入無益的作為中，是基於兩點：第一，因為其中有些人欽崇或叩拜像有如物品，他們相信這些物品有神能，看到魔鬼在它們內有所回應，以及其它諸如此類的奇妙效果。第二，是爲了他們爲其立像之物，因為他們爲一些受造物立像，並在這些像內，用敬神的欽崇叩拜相關受造物。可是，我們用敬神的欽崇而欽崇是真天主的基督的像，並不是爲了像本身，而是爲了像所代表的基督，正如正解所說的。

3. 理性受造物是基於本身應該受到恭敬。所以，如果對在自己內有（天主之）肖像的理性受造物，表示敬神的欽崇，有可能形成錯誤的機會；即是說，欽崇的行動止於被視爲某物的人，而不進一步及於在人內有其像的天主。關於在沒有知覺的物質或物料內所完成的雕像或畫像，則不會有這樣的事發生。

4. 宗徒們受天主聖神的親密默感，給各地教會傳授了一些守則，它們並沒有用文字被記載下來，而是藉信徒的代代相傳，在教會循規蹈矩的習尚中被整理出來的。所以，宗徒自己在《得撒洛尼後書》第二章15節說：「你們要站立穩定，要堅持你們或由我們的言論」，即是口述的，「或由我們的書信」，即是筆之於書的，「所學的傳授」。在這些傳授中，有對基督之像的欽崇。因此，據說真福路加曾繪基督的像，這像現在仍然珍藏於羅馬。

第四節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇基督的十字架

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用敬神的欽崇，來欽崇基督的十字架。因為：

1.任何孝子都不會恭敬那使自己的父親受辱的東西，例如：曾用來鞭打父親的鞭子、受吊刑的刑架等，他反而深惡痛絕這些東西。可是，基督卻在十字木架上忍受了最羞辱的死刑，按照《智慧篇》第二章20節所說的：「我們判他受最可恥的死刑。」所以，我們不應該恭敬十字架，反而更應該憎惡它。

2.此外，基督的人性應該受敬神的欽崇，是因為它在位格內與天主聖子合而為一。關於十字架則不能這樣說。所以，基督的十字架不應該受敬神的欽崇。

3.此外，正如基督的十字架是祂受苦、受死的用具；同樣地，其它許多東西也是如此，例如：鐵釘、茨冠和長槍。可是，我們對這些東西並不表示敬神的欽崇。所以，基督的十字架似乎也不應該受敬神的欽崇。

反之 我們的得救所寄望之物，我們才對它表示敬神的欽崇。可是，我們的得救卻寄望於基督的十字架，因為聖教會誦唱說：「萬福十字聖架，人類唯一希望，於此苦難時期，慨贈義者正義，惠賜罪人原諒。」（苦難主日晚禱讚美詩）所以，基督的十字架應該受敬神的欽崇。

正解 我解答如下：正如前面第三節所說的，尊敬或者恭敬只應該歸於理性受造物，而不應該歸於無知覺的受造物；除非基於與理性本性或性體之關係。而這有兩種方式：一種方式是因為它代表理性本性或性體；另一種方式是因為它與理性本性或性體有某種連繫。人習慣按第一種方式恭敬君王的像，按第二

種方式恭敬君王的衣服。無論按上述那一種方式，人所表示的恭敬，都與給君王所表示的恭敬相同。

所以，如果我們所討論的，是基督被釘於其上的那個十字架，按上述兩種方式，都應該受到我們的恭敬。即是說，按一種方式，因為它給我們呈顯出雙臂伸開，被釘於其上的基督的形像。按另一種方式，是基於它與基督之肢體的接觸，以及基於它所浸染的基督的血。因此，按上述兩種方式，十字架都應該同基督一起受到同樣的欽崇，即是敬神的欽崇。也是由於此一原故，我們向十字架傾訴和懇求，就如同向被釘的基督本身傾訴和懇求一樣。

可是如果我們所討論的，是用其他任何材料，如用石、木、金、銀等，所複製的基督（當初被釘於其上）的十字架的像；如此則我們恭敬十字架，只是如同恭敬基督的像一樣，用敬神的欽崇向十字架表示恭敬，正如前面**第三節**所說的。

釋疑 1.關於基督的十字架，按照不信的人的意見或思量，十字架固然被視為是基督的侮辱。可是針對我們得救的效果而言，十字架卻被視作基督戰勝仇敵的天主的德能，按照《哥羅森書》第二章14及15節所說的：「把它（罪債）從中除去，將它釘在十字架上；解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾，帶著他們行凱旋的儀式。」所以，宗徒在《格林多前書》第一章18節說：「原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能。」

2.雖然，基督的十字架未曾在位格內與天主聖言合而為一，可是卻曾用其它方式，即是藉代表和接觸，與天主聖言相結合。也是只基於此一理由，向十字架表示恭敬。

3.就接觸到基督的肢體這一理由而言，我們不但欽崇十字架，而且也欽崇屬於基督的一切。所以，大馬士革的若望

在《論正統信仰》卷四第十一章說：「因接觸到（基督的）聖身和寶血，而被聖化的珍貴的木架，堪受相稱的欽崇；鐵釘、衣服、長槍，和祂足跡所至之地，也都如此。」可是，這一切卻不代表或呈顯基督的像，如同十字架一樣。這十字架稱為「要出現在天上的人子的記號」，正如《瑪竇福音》第二十四章30節所說的。所以《馬爾谷福音》第十六章6節天使也向婦女們說：「你們尋找那被釘在十字架上的納匝肋人耶穌」；他沒有說：「那被長槍刺透的」，而說「那被釘在十字架上的」。所以，基於這一點，我們恭敬不論用什麼材料所製成的基督的十字架像，而不如此恭敬鐵釘的像，或者其它諸如此類之物的像。

第五節 是否應該用敬神的欽崇來欽崇天主的母親

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎應該用敬神的欽崇，來欽崇天主的母親。因為：

1. 給予君王之母親的尊敬，和給予君王的尊敬，似乎是同樣的尊敬。所以，《列王紀上》第二章19節說：「又叫人爲君王的母親另預備了一個座位，她便坐在君王的右邊。」奧斯定在一篇《論聖母蒙召升天》的證道詞第六章說：「天主的寶座，天上之主的洞房，和基督的帳幕，基督自己在哪裡，她也堪當在那裡。」可是基督是受敬神的欽崇。所以，祂的母親也是如此。

2. 此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十六章說：「對母親的尊敬，回溯及兒子。」可是天主聖子是受敬神的欽崇。所以，母親也是如此。

3. 此外，母親比十字架與基督有更親密的結合。可是，十字架是受敬神的欽崇，所以，母親也應該受相同的欽崇。

反之 天主的母親是純粹的受造物。所以，不應該給予敬神的欽崇。

正解 我解答如下：由於敬神的欽崇唯獨應該歸於天主，所以不能歸於受造物，如果我們是恭敬受造物本身。雖然無知覺的受造物本身沒有能力承受恭敬，可是理性受造物本身卻有能力接受恭敬。所以，敬神的敬禮不應該歸於任何純粹的理性受造物。因此，真福童貞（聖母瑪利亞）既是純粹的理性受造物，所以不應該向她行或表示敬神的欽崇，而只應該行或表示崇敬（*dulia*）的恭敬；但在程度上卻遠遠超過給其他受造物的崇敬，因為她是天主的母親。所以說，應該歸於她的，不是任何一種崇敬，而是那超級的崇敬（*hyperdulia*）。

釋疑 1. 應該歸於君王之母親的尊敬，並不完全等於應該歸於君王的尊敬。可是，應該給予君王的母親一種極為近似的尊敬，這是由於她的崇高地位。這也是上述引文所要表達的。

2. 對母親的尊敬回溯及兒子，因為母親是為了兒子而應受尊敬。可是，這與對像的尊敬回溯及原型或原物的方式，並不相同。因為像作為一種物，本身不應該受任何方式的恭敬。

3. 十字架就其本身而言，正如前面**正解**和**第四節**所說的，並沒有能力或資格接受尊敬。可是，真福童貞（聖母瑪利亞）本身卻有能力或資格接受恭敬。所以，二者情形不同。（按：意思是說：基督的十字架，就是十字架這一物品而言，本身沒有資格接受尊敬；所以實際歸於它的，只能是屬於基督的尊敬。可是聖母瑪利亞作為理性受造物，有資格接受尊敬；所以應該歸於她的，是那相稱於她身分地位的尊敬，而不必是屬於基督的尊敬。）

第六節 是否應該以某種方式，欽崇諸聖的遺骸或聖髑

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該用任何方式欽崇諸聖的遺骸或聖髑 (reliquiae)。因為：

1. 不應該做能成爲錯誤之機會的事。可是，欽崇死人的遺骸，卻似乎屬於外邦人的錯誤，因為他們向死人表示尊敬。所以，不應該尊敬諸聖的遺骸。

2. 此外，恭敬無知覺之物似乎是愚蠢的。既然諸聖的遺骸卻是無知覺之物。所以，恭敬諸聖的遺骸是愚蠢的。

3. 此外，已死的身體與活的，或有生命的身體，非屬同一種類；所以似乎也不是同一個身體。所以，在聖人死後，不應該欽崇他的身體。

反之 《論聖教信端》第七十三章說：「我們深信諸聖的遺體，尤其真福殉道者的遺骸，應該視之有如基督的肢體，而給予虔誠的欽崇。」後來他又繼續說：「如果有人願意相反這種意見，那麼他就不是基督徒，而是歐瑙米伍 (Eunomius) 和魏紀朗 (Vigilantius) 的門徒。」

正解 我解答如下：奧斯定在《天主之城》卷一第十三章說：「子女對父母的感情愈深，也就愈珍惜父母的衣物、戒指等諸如此類的東西；既然如此，就絕對不應該輕視父母的身體。因為對子女來說，父母的身體比所穿戴的衣物，關係更爲親近緊密，因爲身體屬於人的本性。」由此可見，凡對某人有感情之人，也恭敬他死後所留下的遺物，不只他的身體或者身體的部分，而且也包括身外的物品，例如：衣物等等。可是顯然地，我們也應該恭敬天上的聖人，視他們有如基督的肢體、天主的兒女和朋友，以及我們在天鄉的轉求者。所以，我們爲紀念他

們，就應該用適當的敬禮恭敬他們所留下的一切遺物；尤其是他們的身體，因為他們的身體曾經是聖神的宮殿，以及在他們內居住並工作的聖神的工具，而且他們的身體也要藉著復活的光榮，相似基督的身體（參看：《斐理伯書》第三章20及21節）。所以，天主也藉著在這些遺骸跟前行奇蹟，顯示了對它們的尊敬。

釋疑 1.熱羅尼莫在自己反對魏紀朗所寫的《駁魏紀朗》一本書裡，曾引述魏紀朗如此舉證說：「我們看到有人假藉宗教名義，引進了相似外邦人的禮儀，即他們親吻和欽崇用寶絹所包裝的小盒內的不知什麼物的骨灰。」熱羅尼莫在《書信集》第一〇九篇「致黎帕騷書」（Ad Riparium）內駁斥魏紀朗說：「我並不是說，我們用敬神的欽崇，來欽崇殉道聖人們的遺骸，而且我們也不是如此欽崇日月和天使們。我是說，我們尊敬殉道聖人們的遺骸，是為欽崇殉道聖人所歸屬的那一位。我們恭敬這些為奴僕者，是為使對他們的尊敬提升到對那為主的尊敬。」如此則我們不會因恭敬殉道聖人們的遺骸，而陷入外邦人的錯誤，因為他們是對死人表示敬神的敬禮。

2.我們恭敬無知覺的身體，並不是為了它們本身，而是為了曾與它們結合，以及現在享見天主的靈魂；此外，也是為了天主，因為身體和靈魂都曾是天主的僕役。

3.聖人的已死的身體，與其原先有生命的身體，不是同一個身體，這是基於與其形式，即靈魂之關係的不同（按：即有生命的身體在己內有靈魂，已死的身體則無）；但在質料或軀體方面卻相同，而這質料仍將再度與自己的形式結合。

第二十六題

論基督之稱為天主與人之間的中保

一分爲二節一

然後要討論的是，基督之稱為天主與人之間的居中者 (medius) 或中保 (mediator；參看第二十五題引言)。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、是天主與人之間的中保，是否專屬於基督。
- 二、基督是否根據人性而為天主與人之間的中保。

第一節 是天主與人之間的中保，是否專屬於基督

有關第一節，我們討論如下：

質疑 是天主與人之間的中保，似乎並非專屬於基督（或者，並非只有基督才是天主與人之間的中保）。因為：

1. 司祭和先知似乎是天主與人之間的中保或居中者，按照《申命紀》第五章5節所說的：「那時我（梅瑟）站在上主和你們中間。」可是，是或做先知和司祭，並非專屬於基督。所以，是或做中保，也不是專屬於基督。

2. 此外，那也屬於善天使和惡天使的，就不能說是專屬於基督的。可是善天使是處於天主與人的中間，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。而惡天使，即是魔鬼，也是處於天主和人的中間，因為他們與天主有某種共同點，即是「不死不滅性」；不幸的，魔鬼與人也有某種共同點，即是他們能有精神的痛苦，正如奧斯定在《天主之城》卷九第十三及第十五章所指明的。所以，是或做天主與人之間的中保，並不專屬於基督。

3. 此外，中保在做其中保的雙方之間，相互代為轉求，

這屬於中保的職責。可是正如《羅馬書》第八章26節所說的：「聖神親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求天主。」所以，聖神是天主與人之間的中保。所以，這並非專屬於基督。

反之 《弟茂德前書》第二章5節說：「在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的耶穌基督。」

正解 我解答如下：中保的真正職責，就是將做其中保的雙方或兩端聯繫或結合在一起；因為兩端是在中間或中點相匯合或合而為一。可是，圓滿完成人與天主的合而為一，這屬於基督，因為是藉著祂人得與天主和好，按照《格林多後書》第五章19節所說的：「天主在基督內使世界與自己和好。」所以，只有基督才是天主與人之間的完善或全面的中保，因為祂藉著自己的死亡使人類與天主和好。所以，宗徒在《弟茂德前書》第二章5節先說了：「在天主與人之間的中保耶穌基督」，接著第6節又繼續說：「祂奉獻了自己，為眾人作贖價。」

可是，這並不阻止或妨礙其他的人，在某一方面稱為天主與人之間的中保；即是因為他們可以協助，為人與天主的合而為一，做某種預備或服務。

釋疑 1.舊約法律的先知和司祭，是以預備和服務的方式或名義，稱為天主與人之間的中保，即是因為他們預先宣示和象徵那在天主和人之間的真實而完善的中保。至於新約法律的司祭之能稱為天主與人之間的中保，則是因為他們是那真實中保的職員或服務員（ministri），代替真實的中保給人施行得救的聖事。

2.正如奧斯定在《天主之城》卷九第十三章所說的：「善天使不能正確地稱為天主和人之間的中保」。「因為他們同

天主一起享有真福和不死不滅性，卻不是與有死的和可憐的人共享二者。所以與其說，他們是在天主與人的中間，倒不如說，他們是遠離人而接近天主；難道不是這樣嗎？」至於狄奧尼修稱他們是在中間，因為按照本性的等級，他們是在天主之下和在人之上。所以，善天使是在實行中保的職務，固然不是有如主要的實行者和完成者，卻是有如預備者和服務者。所以，《瑪竇福音》第四章11節說：「就有天使前來伺候祂」，即是伺候基督。

魔鬼固然同天主一起享有不死不滅性，卻是同人一起共有不幸。「所以，不死不滅的和不幸的魔鬼，把自己置於（天主與人）中間，是為不讓人進入不死不滅的真福」，卻引人陷入不死不滅的不幸。所以，他們有如是「離間友人的邪惡居中者」（《天主之城》卷九第十五章）。

可是，基督同天主一起享有共同的真福，同人卻共有必會死亡或有死有滅性。所以，「祂把自己置於（天主與人）之間，是為在戰勝死亡之後，使已死者成為不死不滅者，而祂藉著復活在自己身上顯示了這一點，以及使不幸者成為真福者，而祂總不會放棄這項工作。」所以，祂是「聯繫仇人和好的善良居中者」（同上）。

3. 因為聖神在各方面完全與天主同等，所以不能稱為天主與人之間的居中者或中保，唯有基督才可有這一稱謂。因為，雖然「按天主性而言，祂與父同等」，但「按人性而言卻小於父」（《亞達納修信經——「不拘誰」》），正如前面第二十題第一節所說的。所以，關於《迦拉達書》第三章20節的「基督是中保」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「既非聖父，亦非聖神是中保。」至於說聖神「為我們轉求」，是因為祂使我們懇求。

第二節 基督是否作為人而為天主與人之間的中保

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是作為人而為天主與人之間的中保。因為：

1. 奧斯定在《駁費利西安論三位一體》第十章說：「只有一基督的位格，以確定無非只有一位基督，一個自立體；以及以避免在撤除中保的職責以後，稱祂只為天主子或只為人子。」可是，基督不是作為人，而是作為天主和作為人，是天主子和人子。所以，也不應該說，基督只是作為人而為天主與人之間的中保。

2. 此外，正如基督作為天主，與聖父和聖神相同；同樣地，基督作為人，也與人相同。可是，不能根據基督作為天主與聖父和聖神相同，而說祂作為天主是中保；因為關於《弟茂德前書》第二章5節的「天主與人之間的中保」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「基督作為聖言，不是中保或居中者，因為與天主同等，共為天主，同時也是唯一的天主。」所以，也不能為了基督與人所有的相同，而說祂作為人是中保。

3. 此外，說基督是中保，是因為祂藉著除免罪過，使我們與天主和好，因為是罪使我們背棄天主。可是，除免罪過之屬於基督，不是因為基督是人，而是因為基督是天主。所以，基督之是中保，不是因為基督是人，而是因為基督是天主。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第十五章說：「基督之所以是中保，不是因為基督是聖言。因為至高無上的不死不滅的和真福的聖言，與不幸的有死有滅者相距甚遠。基督之是中保，乃因為基督是人或作為人。」

正解 我解答如下：在中保內，我們可以注意兩點：第一是中

保或居中者的性質，第二是聯繫或結合的職責。按照居中者的性質，他與兩端或雙方都有距離；而中保的聯繫或結合職責，則是藉把屬於兩端或雙方之一方者，通傳給另一方。而這兩點之歸屬於基督，都不是根據祂是天主或作為天主，而是根據祂是人或作為人。因為基督作為天主，無論在本性或統治權能方面，都與聖父和聖神沒有差別（無距離可言）。此外，也沒有什麼是聖父和聖神所有的，而不屬於聖子；所以也沒有什麼根據可以說，那屬於聖父的或屬於聖神的，宛如是屬於其他不同所有者的，需要由聖子居中通傳。上述兩點之歸屬於基督，係因為祂是人或作為人。因為基督作為人，在本性方面與天主有距離，以及在享有恩寵與光榮的地位方面，與人有距離。而且也是作為人，祂有資格和有能力的做到了使人重新與天主結合，即是藉著向人宣示（天主的）誠命和賦予（天主的）恩惠，並把自己為人所做的補贖和懇求獻給天主。所以，基督是作為人而稱為中保，這是千真萬確的。

釋疑 1. 假設從基督內除去天主性，順理成章地也就從祂內除去了那特殊的滿盈恩寵，因為這滿盈恩寵是祂作為「聖父的獨生子」而有的，正如《若望福音》第一章14節所說的。也是基於這滿盈恩寵，基督被立於眾人之上和更接近天主。

2. 基督作為天主，在各方面都與聖父同等。可是，即使在人性方面，祂也超越眾人。所以，祂作為人能是中保，作為天主則不能。

3. 雖然從根本上或從那真正除免罪過者來看（auctoritative），除免罪過之屬於基督，係因祂是天主；可是，為人類之罪過做補贖之屬於基督，卻是根據祂是人。也是根據這一點，而稱基督是天主與人之間的中保。

聖多瑪斯.阿奎那〈神學大全〉 / 多瑪斯.阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著 ; 周克勤等譯. —— 初版. —— 臺南市 : 碧岳學社 ; 高雄市 : 中華道明會, 民 97.08

冊 ; 公分

含索引

譯自 : Summa theologiae

ISBN 978-986-84536-0-9 (全套 : 精裝)

1. 神學

242

97013369

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

第十三冊：論天主聖言之降生成人（第三集·第一題至第二十六題）

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (III, Q1~26)
原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS
翻 譯 者：陳家華、周克勤
審 閱 者：周克勤、劉俊餘
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)