

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

第三集·第二十七題至第五十九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
III, Q 27 ~ 59

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

第三集·第二十七題至第五十九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

III, Q 27 ~ 59

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

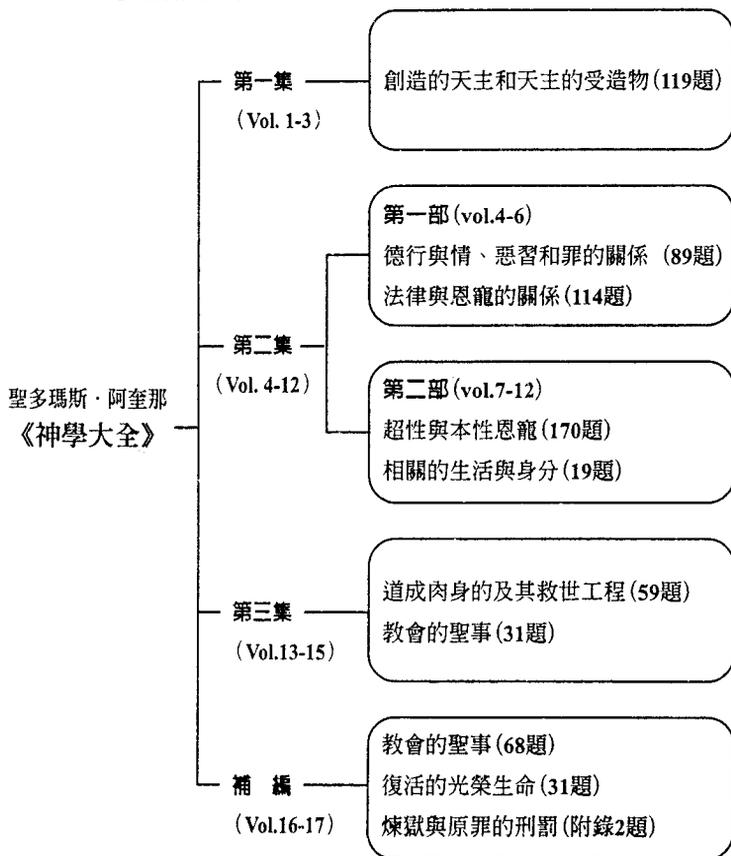
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。

第十四冊

論基督之生平與救世事蹟

—第三集 第二十七題至第五十九題—

目 錄

第二十七題 論真福童貞（瑪利亞）的聖化	1
第一節 真福童貞（瑪利亞）是否由母胎出生之前就已 被聖化	5
第二節 真福童貞是否在獲得靈魂以前已被聖化	8
第三節 真福童貞是否曾由罪的火花或偏情私慾的沾染 中獲得淨化	11
第四節 真福童貞是否曾藉在母胎中的聖化，獲得預防 而免於一切罪行	15
第五節 真福童貞是否曾藉在母胎中的聖化，而領受了滿 盈恩寵	18
第六節 除基督外，在母胎中被聖化是否專屬於真福童貞 ..	21
第二十八題 論天主之母的童貞	24
第一節 天主之母在懷孕基督時，是不是童貞女	24
第二節 基督的母親在生產時是不是童貞女	28
第三節 基督的母親在生產以後，是否仍持續為童貞女	31
第四節 天主之母是否曾發童貞誓願	36

第二十九題	論天主之母的訂婚	38
第一節	基督是不是應該生於已經訂婚的童貞女	39
第二節	在瑪利亞和若瑟之間是否有真實的婚姻	43
第三十題	論真福童貞的領報喜訊或接受天使報喜	47
第一節	是否需要向真福童貞預報在她內將要發生的事	47
第二節	是否應該由天使向真福童貞預報	49
第三節	預報的天使是否應該以有形可見的方式，顯現給真福童貞	52
第四節	預報的完成或執行是否符合適當的次序	55
第三十一題	論救主身體成孕所取用的質料	58
第一節	基督的肉身是否取自亞當	58
第二節	基督的肉身是否取自達味的後裔	60
第三節	聖史編寫基督族譜的方式是否適當	63
第四節	基督身體的質料或物質是否應該取自女人	70
第五節	基督的肉身是否由真福童貞的至潔之血而成孕	73
第六節	基督的身體是否憑藉（祖先身體之）某一特定實物或部分，而在亞當和其他古聖祖內	76
第七節	基督的肉身是否在古聖祖內沾染了罪	79
第八節	基督是否在亞巴郎腰中交納了什一之物	81
第三十二題	論基督成孕的主動原因或根本	84
第一節	使基督成孕的工作是不是應該歸於聖神	84
第二節	是否應該稱基督因或出自聖神而成孕	87
第三節	是否應該稱聖神為基督在人性方面的父親	90

第四節	真福童貞在基督身體的成孕中，是否曾有主動 作為	92
<hr/>		
第三十三題	論基督成孕的方式和次序	96
<hr/>		
第一節	基督的身體是否在成孕的第一時刻被形成	96
第二節	基督的身體是否在成孕的第一時刻就獲得靈魂	99
第三節	基督的肉身是否先成孕而後被攝取	101
第四節	基督的成孕是不是自然的	103
<hr/>		
第三十四題	論成孕胎兒的成全	105
<hr/>		
第一節	基督是否在自己成孕的第一時刻就被聖化	105
第二節	基督其人在自己成孕的第一時刻，是否曾有自 由意志的運用	107
第三節	基督是否在自己成孕的第一時刻就能立功	110
第四節	基督在自己成孕的第一時刻，是否已是完全享 見天主者	112
<hr/>		
第三十五題	論基督的誕生	114
<hr/>		
第一節	基督的誕生是否應該歸屬於本性，勝於歸屬於 位格	114
第二節	是否應該將某種時間性的誕生歸於基督	116
第三節	真福童貞是否能根據基督在時間內的誕生，稱 為祂的母親	119
第四節	真福童貞是否應該稱為天主的母親	120
第五節	在基督內是否有二子性	123
第六節	基督是否在母親沒有痛苦的情形下誕生	127
第七節	基督是否應該誕生在白冷	129

第八節 基督是否適時誕生	131
--------------------	-----

第三十六題 論基督出生後的彰顯	134
------------------------------	------------

第一節 基督的誕生是否應該彰顯給所有的人	134
第二節 基督的誕生是否應該彰顯給某些人	136
第三節 那些被選獲示基督誕生的人，他們的被選是否適當	139
第四節 基督是否應該由自己彰顯自己的誕生	142
第五節 是否應該藉由天使和星辰來彰顯基督的誕生	144
第六節 基督誕生的彰顯次序是否適當	147
第七節 顯現給賢士們的那星，是不是天上的星辰之一	150
第八節 賢士們前來朝拜和尊崇基督是否適當	153

第三十七題 論基督的割損禮及其它關於嬰孩基督所 遵行的法律義務	156
--	------------

第一節 基督是不是應該受割損	156
第二節 爲基督所起之名是否適當	158
第三節 獻基督於聖殿是否適當	162
第四節 天主的母親赴聖殿取潔是否適當	165

第三十八題 論若翰的洗禮	167
---------------------------	------------

第一節 若翰施洗是否適當	167
第二節 若翰的洗禮是否來自天主	169
第三節 若翰的洗禮是否曾賦予恩寵	171
第四節 是否唯有基督應該領受若翰的洗禮	173
第五節 若翰的洗禮在基督受洗以後，是否應該廢止	175
第六節 已領受若翰洗禮者，是否應該領受基督的洗禮	176

第三十九題 論基督的受洗	181
第一節 基督受洗是否適當	181
第二節 基督是否應該受若翰的洗	183
第三節 基督是否在適當時機受洗	185
第四節 基督是否應該在約旦河受洗	187
第五節 天是否應該為受洗的基督分開	189
第六節 說聖神藉著鴿子的形像降在受洗的基督上面， 是否適當	192
第七節 聖神藉以顯現的鴿子是不是真實的動物	196
第八節 基督受洗後，聽見有聖父的聲音為聖子作證， 是否適當	198
第四十題 論基督的生活方式	201
第一節 基督應該與眾人共同生活，抑或應該度獨居生活	201
第二節 基督在現世是否宜於度嚴肅刻苦的生活	204
第三節 基督在現世是否應該度貧窮的生活	207
第四節 基督是否曾按照法律生活	210
第四十一題 論基督的受試探	213
第一節 基督是否宜於受試探	213
第二節 基督是否應該在曠野受試探	216
第三節 基督的受試探是否應該在禁食以後	218
第四節 試探的方式和次序是否適當	221
第四十二題 論基督的教導	226
第一節 基督是否應該不但向猶太人，而且也向外邦人宣講	226

第二節	基督是否應該向猶太人宣講而不冒犯他們	229
第三節	基督是否應該公開地教導一切	231
第四節	基督是不是應該用文字書寫自己的教導	234
<hr/>		
第四十三題	概論基督所行的奇蹟	238
<hr/>		
第一節	基督是否應該行奇蹟	238
第二節	基督是不是用天主的德能行奇蹟	240
第三節	基督是否以在婚宴中變水爲酒，開始行奇蹟	242
第四節	基督所行的奇蹟是否足以彰顯祂的天主性	244
<hr/>		
第四十四題	分論基督所行的奇蹟	249
<hr/>		
第一節	基督針對精神體所行的奇蹟是否適當	249
第二節	基督針對天上的物體行奇蹟是否適當	253
第三節	基督針對人行奇蹟是否適當	258
第四節	基督是否適當地針對非理性受造物行了奇蹟	264
<hr/>		
第四十五題	論基督顯聖容	267
<hr/>		
第一節	基督顯聖容是否適當	267
第二節	那光是不是天上榮耀或光榮的光	269
第三節	基督是否適當地引進了顯聖容的見證	273
第四節	增加聖父聲音所說的「這是我的愛子」這一證言，是否適當	276
<hr/>		
第四十六題	論基督的受苦受難	279
<hr/>		
第一節	基督爲解救人類是否必須受苦受難	280
第二節	除了基督受苦受難以外，是否還有解救人之本性的其它可能方式	282

第三節	是否另有其它比基督受苦受難更適宜的方式來 解救人類	285
第四節	基督是否應該在十字架上受苦、受死	287
第五節	基督是否忍受了一切痛苦	291
第六節	基督在苦難中所受的痛苦，是否大於其它一切痛苦	294
第七節	基督是否整個靈魂受苦	299
第八節	基督在受苦受難的時刻，是否整個靈魂享有享 見天主的真福	301
第九節	基督是否在適當的時間受苦受難	303
第十節	基督是否在適當的地點受苦受難	308
第十一節	基督同強盜一起被釘在十字架上是否適當	311
第十二節	基督的受苦受難是否應該歸於祂的天主性	313
<hr/>		
第四十七題	論基督受苦受難的成因	316
<hr/>		
第一節	基督是為他人殺害還是自殺	316
第二節	基督是否因聽命而死	318
第三節	是不是天主聖父把基督交於苦難	321
第四節	基督在外邦人手中受苦受難是否適當	323
第五節	迫害基督者是否認識祂	325
第六節	把基督釘在十字架上者的罪是不是最重大的罪	328
<hr/>		
第四十八題	論基督苦難產生效果的方式	331
<hr/>		
第一節	基督的苦難是否以立功的方式產生我們的得救	331
第二節	基督的苦難是否以補償的方式產生我們的得救	333
第三節	基督的苦難是否以祭獻的方式產生作用	335
第四節	基督的苦難是否以救贖的方式產生我們的得救	337
第五節	「是救贖者」是否專屬於基督	340

第六節	基督的苦難是否以成因的方式產生我們的得救	342
-----	----------------------	-----

8	第四十九題 論基督苦難的效果	344
---	-----------------------	-----

第一節	我們是否藉基督的苦難，從罪惡中獲得解救	344
第二節	我們是否藉基督的苦難，從魔鬼的權下獲得解救	347
第三節	人是否藉基督的苦難，從罪罰中獲得解救	349
第四節	我們是否藉基督的苦難與天主和好	351
第五節	基督是否因自己的苦難，為我們開啓天門	353
第六節	基督是否藉自己的受苦受難，立功而獲得舉揚	355

	第五十題 論基督的死亡	359
--	--------------------	-----

第一節	基督接受了死亡，這是否適宜	359
第二節	在基督的死亡中，天主性是否曾與肉身分離	361
第三節	在基督的死亡中，天主性是否曾與靈魂分離	364
第四節	基督在死亡三日內是否是人	367
第五節	基督生時的身體與死後的身體是不是同一個身體	369
第六節	基督的死亡是否曾對我們的得救發生作用	372

	第五十一題 論基督的安葬	374
--	---------------------	-----

第一節	基督被埋葬是否適當	374
第二節	基督是否以適當的方式被埋葬	376
第三節	基督的身體在墳墓中是否曾化爲灰土	379
第四節	基督是否只一天兩夜在墳墓中	381

	第五十二題 論基督下降陰府	384
--	----------------------	-----

第一節	基督下降陰府是否適當	385
第二節	基督是否也曾下降到受永罰者的陰府	387

第三節	基督是否整個在陰府內	391
第四節	基督是否曾在陰府中停留	393
第五節	基督下降陰府是否將古聖祖從那裡救出	394
第六節	基督是否曾從陰府中救出一些受永罰者	397
第七節	負有原罪而去世的兒童，是否曾藉基督的下降 陰府獲得解救	399
第八節	基督是否藉自己的下降陰府，從煉獄中救出了靈魂	401
<hr/> 第五十三題 論基督的復活		404
第一節	基督復活是不是必要的	404
第二節	基督（死後）第三天復活是否適當	407
第三節	基督是不是首先復活	410
第四節	基督是不是自己復活的原因	413
<hr/> 第五十四題 論基督復活後的情況		416
第一節	基督復活後是不是有真實的身體	416
第二節	基督的身體是否復活而成爲光榮的身體	419
第三節	基督的身體是否復活而爲完整無缺的	422
第四節	基督的身體是否應該帶著傷痕復活	425
<hr/> 第五十五題 論復活的彰顯		428
第一節	基督的復活是不是應該彰顯給眾人	428
第二節	門徒們是否適宜於親眼目睹基督復活	431
第三節	基督復活後，是否應該持續不斷地同門徒們一起生活	433
第四節	基督是否應該藉另一個形像顯現給門徒們	437
第五節	基督是否應該用證據說明自己復活的真實性	439
第六節	基督所提出的證據是否足以說明自己復活的真實性	442

第五十六題 論基督復活的因果作用	448
第一節 基督的復活是不是身體或肉身之復活的原因	448
第二節 基督的復活是不是靈魂復活的原因	452
第五十七題 論基督的升天	455
第一節 基督升天是否適宜	455
第二節 升天是不是根據天主性歸於基督	459
第三節 基督是不是因自己的德能升天	461
第四節 基督是否上升，超乎諸天之上	464
第五節 基督是否上升，超乎一切精神體受造物之上	466
第六節 基督的升天是不是我們得救的原因	468
第五十八題 論基督坐在聖父右邊	471
第一節 坐在聖父右邊是否宜於基督	471
第二節 坐在天主聖父右邊是否根據祂是天主而宜於基督	473
第三節 坐在聖父右邊是否根據祂是人而宜於基督	475
第四節 坐在聖父右邊是否專屬於基督	478
第五十九題 論基督的審判權柄	481
第一節 審判權柄是不是應該特別歸於基督	481
第二節 審判權柄是不是根據祂是人而歸於基督	484
第三節 基督是不是基於功勞而獲得審判權柄	487
第四節 歸於基督的審判權柄是否統轄一切人間事務	488
第五節 在現世時期內所行使的審判之後，是否尚另有一 公共審判	491
第六節 基督的審判權柄是否擴及天使	493

第二十七題

論真福童貞（瑪利亞）的聖化

一分爲六節一

（按：本題所討論的「真福童貞瑪利亞的聖化」，與聖母瑪利亞的始胎無玷或無染原罪密切相關。公元一八五四年十二月八日，教宗碧岳九世在《無可言喻》（Ineffabilis）詔書裡，將「聖母始胎無玷」欽定並宣布爲當信的道理。其主要內容如下：「至福童貞瑪利亞，在她成胎之初或第一時刻，因全能天主的殊寵和特恩，並瞻於或仰望人類之救主耶穌基督的功績，就已受到防護，而免於原罪的一切玷污。」（參看：施安堂譯，《訓道文獻選集》第六九九頁第二八〇三條）但在第十二及十三世紀裡，此一問題曾引起極大的爭議。當時知名的神學家們，包括多瑪斯在內，對「聖母始胎無玷」多持保留態度。他們的主要疑慮是：這恐與原罪以及基督救贖的普遍性不合。

綜觀本題的內容，多瑪斯反對「聖母始胎無玷」的理由，部分來自生物學有關人之生育的考量。原罪來自人類始祖亞當，藉生育傳給後世子孫。多瑪斯認爲，生育的主動原因是男人的精子，生男生女以及身體的先天氣質，都繫於精子的強弱。因此，凡是由男人的精子而成孕或成胎的，都染有原罪，聖母亦不例外；只有基督未染原罪，因爲祂是由聖神成孕，而非由男人成孕。其次，按照當時的一般看法，人在成胎之初並沒有靈魂，在胚胎發展至某一階段後，胎兒才獲賜靈魂，那時才真正是人的胚胎。如此則無所謂始胎無罪或聖化，因爲罪與聖化恩寵都是以具有靈魂的理性受造物爲主體，而在始胎階段，胎兒還不具靈魂。

多瑪斯反對「聖母始胎無玷」的主要理由，係來自神學方面的考量。因爲即使無所謂「始胎無罪或有罪」，問題並未消

除，只是延後到胎兒獲賜靈魂的階段。那麼，聖母在母胎中獲賜靈魂之初，是否就已被聖化而免於原罪？多瑪斯認為：無論說聖母在成胎之初或獲賜靈魂之初，就已被聖化而免於原罪，都與原罪以及基督救贖的普遍性不合。他在第二節正解和釋疑2.裡簡而明地說：「真福童貞在有靈魂以前，無論以什麼方式獲得聖化，那麼她就總未受到原罪的沾染；如此則她也就不需要基督的救贖和拯救……可是不宜說，基督並不是『所有人或全人類的救主』……如果說真福童貞的靈魂未沾染過原罪，這將會有損於基督的尊位，因為祂的尊位就在於祂普遍是全人類的救主。所以……基督完全沒有沾染原罪，祂在成孕時已經是『聖者』……而真福童貞固然沾染了原罪，可是在她出離母胎之前，已經由原罪中獲得淨化。」

隨著時間和討論的進展，多瑪斯和其他知名神學家的疑慮逐步獲得澄清，從而掃除了肯定聖母始胎無玷的障礙。第一，逐漸形成了共識，即胎兒在成胎之初，同時獲得肉身和靈魂；這使問題簡化。第二，後來的神學家指出：不可單從父或生者方面來看人的出生，必須也兼顧子或受生者方面；因為從後者方面出發，能產生和發現與從前者出發不一樣的情形。例如，從生者方面來看，中國人生的孩子自然是中國人；但從受生者方面來看，如果這孩子是在美國境內出生，基於美國法律的特殊安排，則他也是美國人。同樣地，從生者方面來看，凡從亞當及其後裔所生的，都承襲了來自亞當的原罪；但從受生者方面來看，受生之人能是基於天主上智的特殊安排，而進入一種不尋常的情況。例如，聖經明確記載天主曾以特恩方式，使耶肋米亞先知和若翰洗者在出離母胎以前，就獲得聖化恩寵而被聖化，亦即由原罪中獲得淨化或消除了原罪。針對聖母瑪利亞，全能的天主也能使她在成胎之初或第一時刻，就充滿恩寵而被聖化，亦即根本或完全不受原罪的玷污；因為聖化恩寵具

有物或存在物ens的性質，創造它和把它分施於人，屬於天主全能的範圍——參看本集第十三題第一節。

針對聖母始胎無玷與基督救贖之普遍性的關係，後來的神學家在理論上，將救贖分為「救治性的救贖」和「防護性的救贖」。在醫界有一句格言：預防勝於治療。治療已患病的病人，固然是醫生的工作；但採取預防措施，維護自己所照顧之人的健康，使他不致患病，這種防護也屬於醫生的工作或行醫範圍。同樣地，「原始正義的缺失即是原罪」，如同多瑪斯自己在第二集第一部第八十一題第五節釋疑2.所說的。依此，獲享原始正義與無染或沒有原罪，以及染有原罪與不具或缺少原始正義，原是一事的正反兩面。原罪猶如人的遺傳病。天主能容許人先承受此病而染有原罪或不具原始正義，然後予以救治而賜予原始正義或相關聖化恩寵，如同祂在一般人身上實際所做的。然而天主也能以特恩的方式，在人成孕之初或第一時刻，就賜他原始正義或相關聖化恩寵，維護他神性的健康，免於來自祖先的遺傳病或原罪，如同天主在聖母瑪利亞身上實際所做的。由於這始胎無玷或無染原罪的特恩，也是基於救主基督的救贖功績，所以它並未超出基督的救贖，從而也不相反基督之救贖的普遍性。其中唯一的不同是：針對一般人的救贖是救治性的救贖，而針對聖母瑪利亞的救贖則是「防護性的救贖」。因此，前面引證的相關信條刻意地說：「瞻於或仰望（intuitu）人類之救主耶穌基督的功績」，亦即仰賴救主不久將要完成的救贖工程和功績，「就已受到防護（*praeservata*），而免於原罪的一切玷污。」此一分析和澄清，應是解決整個問題或爭議的重點。

至於隨原罪而來的所謂罪的火花或偏情私慾，按照多瑪斯的意見，當聖母在母胎中第一次接受聖化時，原罪雖被消除，但偏情私慾本身仍然存留，只是為天主的特別恩寵所束縛，從

未發生作用；及至聖母懷孕基督第二次接受聖化時，偏情私慾本身也全被消除。根據聖母始胎無玷的信理則應承認：聖母在成孕之初，就一併免於原罪和偏情私慾，因為偏情私慾也屬於原罪的玷污。

「當那一位真理之神來臨時，祂要把你們引入一切真理」（《若望福音》第十六章13節）。但聖神並非一次而完整地把所有真理都啓示出來，祂願意那些隱含在聖經所載之直接啓示中的真理，透過不同的方法或途徑逐步獲得彰顯；而歷代神學家的討論和甚至激烈的爭辯，也是途徑之一。不過，當聖教會對某一爭議問題做出裁決而有所定奪時，神學家們便應虛心接受，放棄自己可能有的相反意見。在第二集第二部第十題第十二節正解中，多瑪斯討論有關信德的問題時，針對教會與神學家之間可能發生的意見不一，曾明確而堅定地說：「天主教各位聖師的學說，其權威也都是由教會而來的。所以，我們更應該遵照教會權威的規定，而不可隨從一位奧斯定、或一位熱羅尼莫、或其他任何一位聖師的權威主張。」所以，假使多瑪斯是生活在今日，或者聖母始胎無玷的信理是由教會宣布在他那個時代，相信他對自己所揭示的信仰準則，定會謹遵不違。）

本集上述諸題，已經討論了天主與人的合而為一，以及隨合而為一而來的後續種種，此後尚須討論的，是降生成人的天主聖子在與自己合而為一的人性內，做了什麼和忍受了什麼（參看本集前言）。此一討論分為四部分：第一，我們討論與祂進入世界有關的事物；第二，討論與祂的生平行誼有關的事物（第四十題）；第三，討論祂的離開這個世界（第四十六題）；第四，討論與祂今生之後，蒙受舉揚有關的事物（第五十三題）。

關於第一部分應該討論四點：第一，論基督的成孕或成胎；第二，論基督的誕生（第三十五題）；第三，論基督的接受割損禮（第三十七題）；第四，論基督的受洗（第三十八題）。

關於基督的成孕或成胎，也有幾點應予討論：第一，關於懷孕的母親；第二，關於成孕或成胎的方式（第三十一題）；第三，關於成孕胎兒的完美（第三十四題）。

從懷孕的母親方面，應該討論四點：第一，論她的聖化；第二，論她的童貞（第二十八題）；第三，論她的訂婚（第二十九題）；第四，論她的領報喜訊，或論她的受孕準備。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、真福童貞天主聖母是否由母胎出生之前就已被聖化。
- 二、是否在獲得靈魂之前就已被聖化。
- 三、是否藉這種聖化，從自己內完全消除罪的火花或偏情私慾。
- 四、是否藉這種聖化獲得總不會犯罪的成就。
- 五、是否藉這種聖化獲得圓滿無缺的恩寵或充滿恩寵。
- 六、如此被聖化，是否專屬於她自己或是她所專有的。

第一節 真福童貞（瑪利亞）是否由母胎出生之前就已被聖化

有關第一節，我們討論如下：

質疑 真福童貞（瑪利亞）似乎不是由母胎出生之前就已被聖化（*sanctificata*）。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十五章46節說：「但屬神的不是在先，而是屬生靈的，然後才是屬神的。」可是人卻是藉著聖化恩寵（*gratia sanctificans*），以屬神的方式而成為天主的兒女，按照《若望福音》第一章13節所說的：「他們是由天主生的。」可是由母胎中出生卻是生靈的誕生。所以，真福童貞並不是由母胎出生以前就先已被聖化。

2. 此外，奧斯定在《書信集》第一八七篇第十章「致達

大諾書」(Ad Dardanum)中說：「我們藉以成爲天主之宮殿的聖化，是只屬於那些重生者的。」可是除非先已誕生，就不會有人重生。所以，真福童貞並不是由母胎出生以前，就先已被聖化。

3.此外，凡藉恩寵而被聖化者，都由原罪和本罪中獲得淨化，而成爲潔淨的。所以，如果真福童貞由母胎出生以前已被聖化，那麼她也必由原罪中獲得淨化。可是，只有原罪能阻止她進入天國。所以，如果她那時死亡，那麼她似乎應該進入天國之門。可是，在基督受苦受難以前，進入天國是不可能的，按照宗徒所說的：「我們靠著耶穌的寶血得以進入聖殿」，正如《希伯來書》第十章19節所記載的。所以，真福童貞似乎不是由母胎出生以前已被聖化。

4.此外，原罪的沾染係基於（人的）本源或出身（origo），正如（人的）本罪是來自（人本身的）行爲（actus）。可是，當人還在處於犯罪的行爲或現實中時，便不可能由本罪中獲得淨化。所以，當真福童貞在母胎中，仍然現實地或實際處於本源中（而尚未出生）時，也不能由原罪中獲得淨化。

反之 聖教會慶祝真福童貞的誕生。可是，聖教會卻只慶祝聖人的節日。所以，真福童貞在誕生的那一時刻，就已經是聖者。所以，她在母胎中已被聖化。

正解 我解答如下：關於真福瑪利亞的聖化，即是在母胎中已被聖化，聖經沒有任何傳授；而且也沒有提及她的誕生。可是正如奧斯定在《論真福童貞瑪利亞的蒙召升天》(De Assumpt. B.M.V.)第六章，合理地推論她偕同肉身蒙召升天，可是聖經卻沒有加以記載；同樣地，我們也能合理地推論她在母胎中已被聖化。因爲可以合理地相信，那生「滿溢恩寵和真理的父的

獨生子」者（《若望福音》第一章14節），比其他眾人領受了更大的奇恩異寵；所以《路加福音》第一章28節記載天使向她說：「萬福！充滿恩寵者。」可是我們卻發現，有其他一些人獲得了這種特恩，即是在母胎中已被聖化。例如《耶肋米亞》第一章5節記載，天主向耶肋米亞先知說：「在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你。」又如《路加福音》第一章15節論及若翰洗者，說：「他還在母胎中就要充滿聖神。」所以，可以合理地相信，真福童貞由母胎出生以前就已被聖化。

釋疑 1.連真福童貞也先是屬生靈的，後來才是那屬神的；因為她先是在肉身方面成胎，後來才在神魂方面被聖化。

2.奧斯定講的是一般規律或常規（*lex communis*），按照此一規律，人除非先已誕生，就不會藉聖事而重生。可是，天主卻沒有使自己的德能受此一聖事規律的束縛或限制，仍可以用特別施恩的方式，把恩寵賜給一些尙未由母胎出生的人。

3.真福童貞在母胎中已由原罪中獲得淨化，是針對個人的污染而言；可是，她並沒有從整個人性所擔負的罪罰或罪債中獲得解脫，即是除非藉著基督的祭獻，就無法進入天國，正如關於在基督以前的古聖祖們所說的（參看：奧斯定，《書信集》第一八七篇第十一章）。

4.說原罪是由本源傳遞而來，是因為藉這本源通傳人的本性，而原罪是針對人的本性的。通傳人的本性是在成孕的胎兒接受靈魂時完成。所以，在接受靈魂之後，成孕的胎兒並非不可能接受聖化，因為胎兒後來留在母胎中，不是為領受人的本性，而是為使那他所領受的，達到某種完美程度。

第二節 眞福童貞是否在獲得靈魂以前已被聖化

有關第二節，我們討論如下：

質疑 眞福童貞似乎是在獲得靈魂（animatio）以前已被聖化。因爲：

1.正如第一節已說過的，童貞天主之母比其他任何聖人，獲賜更多、更大的恩寵。可是，有些聖人似乎在獲得靈魂以前，就已蒙賜聖化的恩寵。因爲《耶肋米亞》第一章5節說：「我（天主）還沒有在母胎內形成你以前，我已認識了你。」可是，在身體尚未形成以前，不會灌輸或注入靈魂。同樣地，盎博羅修在《路加福音注疏》卷一，關於第一章15節論及若翰洗者，說：「他還沒有生命之神，就已經有了恩寵之神。」所以，眞福童貞遠更能在獲得靈魂以前被聖化。

2.此外，正如安瑟謨在《論童女受孕與原罪》第十八章所說的：「使這位童貞所放射的純潔的光輝，在天主之下，無法想出有什麼純潔會比她的純潔更大」，這是相宜的。所以，《雅歌》第四章7節也說：「我的愛卿，你是全美的，你毫無瑕疵。」可是，如果眞福童貞無論何時都未受到原罪的污染，那麼她的純潔就會更大（按：即眞福童貞的最大的純潔，應該包括無論何時都未受到原罪的污染）。所以，在她的肉身獲得靈魂以前就使她獲得聖化，這也是既定的。

3.此外，正如第一節反之已說過的，聖教會只舉行聖人的慶節。可是，一些人卻慶祝眞福童貞的受孕或成孕。所以，在她成孕時，眞福童貞似乎已是聖者。所以，她在獲得靈魂以前，似乎已被聖化。

4.此外，宗徒在《羅馬書》第十一章16節說：「如果樹根或根是聖的，樹枝或枝也成爲聖的。」可是，兒女的根卻是他們的父母。所以，在獲得靈魂以前，眞福童貞能在自己的父母內獲得聖化。

反之 在舊約中所發生的一切，都是新約的象徵或預像，按照《格林多前書》第十章11節所說的：「發生在他們身上的這一切事。都有如預像，為給人作鑑戒。」可是《聖詠》第四十六篇5節論及居所（tabernaculum）的聖化，說：「至高者所住的致聖居所」；這似乎意指天主之母的聖化，因為天主之母稱為天主的居所，按照《聖詠》第十九篇5節所說的：「天主在天為太陽設置了帷帳。」可是《出谷紀》第四十章31及32節論及這居所或會幕卻說：「完成了所有的工程以後，雲彩遮蓋了會幕，上主的光耀充滿了它。」所以，真福童貞也是在她的一切，即身體和靈魂完成以後，才被聖化。

正解 我解答如下：在真福童貞有靈魂以前，無法設想或理解真福童貞已被聖化，理由有二：第一，因為我們所說的聖化無非就是由原罪中獲得淨化；因為「聖」（sanctitas）是完全的潔淨（perfecta munditia），正如狄奧尼修在《神名論》第十二章所說的。可是，罪只能藉恩寵獲得淨化；而只有理性受造物才是恩寵的主體。所以，在灌輸或賦予靈魂以前，真福童貞未被聖化。

第二，由於只有理性受造物才能承受罪過，所以在賦予理性之魂或靈魂以前，成孕胎兒並未擔負原罪。依此，真福童貞在有靈魂以前，無論以什麼方式獲得聖化，那麼她就總未受到原罪的沾染；如此則她也就並不需要基督的救贖和拯救，而關於基督，《瑪竇福音》第一章21節說：「祂要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來。」可是，卻不宜說基督並不是如同《弟茂德前書》第四章10節所說的「是所有人或全人類的救主」。所以，真福童貞的聖化是在她獲得靈魂之後。

釋疑 1.上主說於耶肋米亞在母腹內形成以前，已認識了他，

即是說用預定的知識認識了他。但是上主說，不是在耶肋米亞形成以前，而是「在他出離母胎以前，自己已祝聖了他」。

至於盎博羅修所說，若翰洗者還沒有生命之神，就已經有了恩寵之神，這「生命之神（spiritus）」不應解讀為賦予生命的靈魂，而應把spiritus僅作所呼吸的外在的氣（按：此字兼有神和氣二義）。或者可以說，所謂他還沒有生命之神、即靈魂之前，是針對靈魂之外顯的和完成的活動而說的。

2. 如果說真福童貞的靈魂總未沾染過原罪，這將會有損於基督的尊位，因為祂的尊位就在於祂普遍是全人類的救主。所以，在這身為全人類的救主和不需要救贖的基督之下，真福童貞的純潔最大。因為基督完全沒有沾染原罪，祂在成孕時已經是「聖者」，按照《路加福音》第一章35節所說的：「那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」而真福童貞固然沾染了原罪，可是在她出離母胎以前，已經由原罪中獲得淨化。這就是《約伯傳》第三章9節所要指出的意義，它論及原罪的黑夜說：「它期待光明」，即是基督，「而未看見」（因為「任何污穢都未浸入光明內」〔按：即光明不涉及或全無任何污穢或黑暗〕，正如《智慧篇》第七章25節所說的）；「也未看見晨光曦微的出現（ortus）」，即是真福童貞的出現，因為她在自己出生（ortus）時，就已經脫免了原罪。

3. 雖然羅馬教會並不慶祝真福童貞成孕，卻容忍一些地方教會慶祝這個節日的習俗。因此不應該完全譴責這種慶祝儀式。可是這種慶祝儀式，卻不意指她在成孕時已是聖者。由於並不知道真福童貞是在哪一時刻獲得聖化，在慶祝她成孕的那一日，與其慶祝她的成孕，倒不如慶祝她的聖化。

4. 聖化有兩種。一種是整個人性的聖化，即是整個人性從一切罪惡的腐朽和懲罰中獲得解救；這種聖化將在肉身復活時完成。另一種是個人的聖化，這種聖化不會轉移到憑藉肉身

所生的子女。因為這種聖化不是針對肉身，而是針對心靈。所以，雖然真福童貞的父母已由原罪中獲得淨化，可是真福童貞卻仍沾染了原罪，因為她的成孕是根據肉身的情慾和基於男女的交媾。因為奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十二章說：「凡由男女同寢或行房所生的，都是有（原）罪的肉身。」

第三節 真福童貞是否曾由罪的火花或偏情私慾的沾染中獲得淨化

有關第三節，我們討論如下：

質疑 真福童貞似乎未曾由罪的火花或偏情私慾的沾染（*infectio fomitis*）中獲得淨化（關於罪的火花，參看第十五題第二節）。因為：

1. 偏情私慾在於低級能力反叛理性。正如偏情私慾是原罪的罰；同樣地，死亡和身體方面的其它懲處也是原罪的罰。可是，真福童貞卻曾隸屬於死亡等這類處罰之下。所以，偏情私慾也未曾由她內完全排除。

2. 此外，《格林多後書》第十二章9節說：「德能或德性（*virtus*）在軟弱中獲得成全。」他說的是偏情私慾的軟弱；因為是在偏情私慾方面他（保祿）承受了「肉身的一根刺」（第7節）。可是，凡屬於德性之成全的，都不可以從真福童貞內除去。所以，不應該把偏情私慾完全從真福童貞內除去。

3. 此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：在懷孕天主聖子以前，「聖神臨於」真福童貞，「使她潔淨」。這句話只能意指由偏情私慾中獲得潔淨或淨化，因為真福童貞並沒有犯過罪，正如奧斯定在《論本性及恩寵》第三十六章所說的。所以，真福童貞未曾藉著在母胎中的聖化，完全由偏情私慾中獲得淨化。

反之 《雅歌》第四章7節說：「我的愛卿，你是全美的，你毫無瑕疵。」可是，偏情私慾卻屬於瑕疵，至少屬於肉身的瑕疵。所以，在真福童貞內未曾有偏情私慾。

正解 我解答如下：關於這一點，意見紛紜，莫衷一是。有些人說，在真福童貞於母胎中被聖化的那聖化中，私慾偏情就完全由她內除去。另有一些人說，就使人難於行善而言，偏情私慾仍存留（在真福童貞內）；但就使人傾向於惡而言，則由她內除去。可是其他一些人說，在個人的敗壞方面，即是在促人向惡和難於行善方面，偏情私慾已被除去；但在人性的敗壞方面，即是在作為把原罪傳給子女的原因方面，偏情私慾仍然存留。此外也有其他一些人說，當真福童貞最初（在母胎中）獲得聖化時，仍存有偏情私慾本身或本體（*secundum essentiam*），但受到束縛（不起作用）；當她懷孕天主聖子時，偏情私慾則完全除去。

為理解這些人的意見，應該注意：偏情私慾無非就是感覺嗜慾的不合秩序的或不當的慾望，但它是指一種常備的習性；因為，不當慾望的行為或發而為行動的不當慾望已是罪的行動。說感覺嗜慾的慾望不合秩序或不當，是說它相反或抵制理性；而這在於它使人傾向於惡或難於行善。所以，使人傾向於惡或難於行善，這屬於偏情私慾之理或本質。因此，肯定在真福童貞內存有「不使人傾向於惡」的「偏情私慾」，無異是肯定二者自相矛盾。

同樣地，主張偏情私慾的存留，只是在人性的敗壞方面，而非在個人的敗壞方面，似乎也含有矛盾。因為按照奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第二十四章所說的，是貪情或貪慾（*libido*）把（敗壞人性的）原罪傳給子女。可是，貪情或貪慾包括不當的慾望，即是不完全服從理性的慾望。所以，假設完全除去在個人敗壞方面的偏情私慾（按：即不再存有傳遞原罪

的貪情或貪慾了），那麼也就不可能再存有在人性敗壞方面的偏情私慾。

所以，我們別無選擇，只應該說：藉著最初的聖化，偏情私慾或者從真福童貞身上完全除去，或者受到束縛（而不起作用）。可是，也不無可能如此來理解，即偏情私慾完全被除去，是按照這樣的方式：即是對真福童貞預先作了安排，基於由上賜予她的豐富恩寵，在她內的靈魂的能力形成一種有序的狀態，致使低級的能力總不會沒有理性的裁決而行動；正如前面第十五題第二節已說過的，在確認沒有偏情私慾的基督內曾有這種情形；又如在犯罪以前的亞當內，藉著原始正義也曾有這種情形。同樣地，在這一點上，聖化恩寵在真福童貞身上，也具有或發揮了原始正義的效力。雖然這種解說似乎合於童貞聖母的尊位，可是卻或多或少有損於基督的尊位，因為沒有任何人曾經不靠基督的德能，而從最初的處罰中獲得解救。雖然在基督降生成人以前，有些人因信基督在精神上從那處罰中獲得解救；可是在肉身方面，人從那處罰中獲得解救，似乎只應該成就在基督降生成人以後，因為免於處罰應該首先出現在基督的降生成人或肉身（*incarnatio*）上。所以，正如在復活的基督的肉身有不死不滅性以前，沒有任何人得到了肉身的不死不滅性；同樣地，也不宜說，在沒有任何罪的基督的肉身（成胎）以前，基督之童貞母親的肉身，或其他任何人的肉身，沒有稱為「肉身的法律」或「肢體的法律」的偏情私慾（《羅馬書》第七章23及25節）。所以，似乎更好應該說，藉著在母胎中的聖化，偏情私慾本身或本體並未從真福童貞身上除去，但經常受到束縛（從未起作用）。這不是憑藉她自己的理性行動，像在聖人們內一樣，因為當她還在母胎中時，未能立即運用自由意志，這是基督所專有的特恩；而是憑藉在聖化中所接受的豐富恩寵。此外，也是進一步更完善地憑藉天主的照顧措施，阻止

她的感覺嗜慾有任何失序的或不當的行動。可是應該相信，後來在她懷孕基督的肉身時，這「完全脫免偏情私慾」便從兒子洋溢或延伸到母親，因為這完全脫免罪過，應該首先在基督的肉身上發出光芒。這也是《厄則克耳》第四十三章2節所願指出的意義，那裡說：「看！以色列天主的光榮，由東方的道路而來」，即是由真福童貞而來，「大地」，即是基督的肉身，「也因祂的尊威而炫耀」，即是因基督的尊威而炫耀。

釋疑 1. 死亡以及其他類似的處罰，本身並不使人傾向於惡。因此，基督雖然接受了這類的處罰，但未曾攝取偏情私慾。所以，在真福童貞內，為使她與兒子相似，因為她也是「從祂的滿盈中領受了恩寵」（《若望福音》第一章16節），雖然偏情私慾首先受到束縛，後來又被除去，可是她也未曾由死亡和其他類似的處罰中獲得豁免或解救。

2. 屬於或來自偏情私慾的肉身的軟弱，在聖人們身上固然是完美德性的機會，但並不是必要原因，宛如沒有它就不能有完美或成全。可是，肯定在真福童貞內有完美的德性和豐富的恩寵已可，並不必須有一切成全的機會。

3. 聖神在真福童貞內完成了兩種淨化。一種是預備懷孕基督的淨化；它不是脫離罪過或偏情私慾之不潔的淨化，而是為使她的心靈超越眾物而集中於一（天主）。因為也說天使獲得淨化，而在天使內卻沒有任何不潔，正如狄奧尼修在《教會階級論》第六章所說的。另一種淨化是聖神藉由基督的成孕在她內完成的，它是聖神的工程。就此而論，能說聖神完全從偏情私慾中淨化了她。

第四節 真福童貞是否曾藉在母胎中的聖化，獲得預防而免於一切罪行

有關第四節，我們討論如下：

質疑 真福童貞似乎未曾藉在母胎中的聖化，獲得預防而免於（*praeservari*）一切罪行或本罪（*peccatum actuale*）。因為：

1.正如第三節已說過的，在最初的聖化以後，罪的火花或偏情私慾仍存留在真福童貞內。可是，偏情私慾的發動，即使是發動於理性之知以前，也是小罪，雖然是「最小的罪」，正如奧斯定在《論天主聖三》書中所說的（參看：彼得隆巴，《語錄》卷二第二十四題第九章）。所以，在真福童貞內曾經有過小罪。

2.此外，關於《路加福音》第二章35節的「要有一把利劍刺透你的心靈」，奧斯定在《論舊約及新約問題》第七十三題說：真福童貞「在主受死時，由於某種驚異而有所懷疑。」可是涉及信德的懷疑卻是罪過。所以，真福童貞未曾獲得預防而免於一切罪過。

3.此外，金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十四篇解釋第十二章47節的「看，你的母親同你的兄弟，站在外邊，想要同你說話」，說：「顯然地，他們由於虛榮心才這樣做。」關於《若望福音》第二章3節的「他們沒有酒了」，同一金口若望也說：「真福童貞願意加惠他們，並願使自己因子而更光耀；或許她也承受了人性的想法，如同《若望福音》第七章4節主的弟兄們曾向祂說：你就該將你自己顯示給世界。」（《若望福音論贊》第二十一篇）稍後他又繼續說：「因為關於基督，真福童貞那時還沒有她應該有的意見。」這一切確實都是有罪的。所以，真福童貞並沒有獲得預防而免於一切罪過。

反之 奧斯定在《論本性及恩寵》第三十六章說：「當論及罪

惡的時候，爲了基督的光榮，我絕不願提出涉及至聖童貞瑪利亞的任何問題。因爲我們由此而知道她得到了異常多的恩寵，以從各方面戰勝罪惡，因爲她堪當懷孕和生產了那被證實爲絕對無罪者（基督）。」

正解 我解答如下：天主爲了某事所揀選的人，也準備和配備他們，使他們適於去做自己被選要做的事，按照《格林多後書》第三章6節所說的：「是祂（天主）使我們適於做新約的僕役。」可是，真福童貞卻是爲天主揀選作天主的母親。所以，不應該懷疑天主藉著自己的恩寵，而使她適於此事，按照《路加福音》第一章30節天使對她所說的：「你在天主前獲得了寵幸。看，你將懷孕生子」等等。可是，如果她無論什麼時候曾經犯過罪，那麼她就不適於做天主的母親。一方面，因爲父母的尊榮洋溢到兒女們身上，按照《箴言》第十七章6節所說的：「父親是兒女的光榮。」所以，相反地，母親的恥辱也洋溢到兒女的身上。另一方面，也因爲真福童貞與基督有獨特的血統關係，因爲基督從她取得了肉身。可是《格林多後書》第六章15節卻說：「基督之於貝里雅耳那能有什麼協和？」此外，也是因爲身爲「天主的智慧」（《格林多前書》第一章24節）的天主聖子，曾獨特地住在她內，不但住在她的靈魂內，而且也住在她的胎中。可是《智慧篇》第一章四節卻說：「因爲智慧不進入存心不良的靈魂裡，也不住在一個屈服於罪惡的身體內。」

所以，應該絕對或簡直地承認，真福童貞不曾犯過任何罪行或本罪，不曾犯過死罪，也不曾犯過小罪；如此以應驗《雅歌》第四章7節所說的：「我的愛卿，你是全美的，你毫無瑕疵。」

釋疑 1. 真福童貞在母胎中獲得聖化之後，在她內固然仍存有

偏情私慾，但受到束縛，使它不致突發為先於理性之知的不當行動。雖然聖化恩寵對此有所作為，但不足以完成它；否則真福童貞便是藉此恩寵的德能，預先獲賜在自己的感覺嗜慾內不可能出現任何沒有理性作先導的行動或活動，如此則是沒有偏情私慾，而這相反前面第三節所說的。因此應該說，此一束縛的圓滿實現或完成，是基於天主的照顧或措拖，不容許有任何不當行動發自偏情私慾。

2.關於西默盎的那句話（《路加福音》第二章35節），奧利振（《路加福音釋義》第十七篇）和其他一些聖師，把它解釋為真福童貞在基督苦難中所忍受的痛苦。

可是盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第二章35節，卻認為「劍」是指「瑪利亞體會天上奧蹟的明智。『因為天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刀的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂……』（《希伯來書》第四章12節）。』

可是，一些聖師卻把「劍」解釋為「懷疑」。但不是「不信」的懷疑，而是「驚異」與「震撼」的懷疑。因為巴西略在《書信集》第二六〇篇「致奧普提莫書」（Ad Optimum）中說：「在天使佳播報喜之後，在獲知難以言喻的天主成孕之後，在顯示這麼多奇大的神蹟之後，真福童貞侍立在十字架下，並目睹當前所發生的種種，她的心神感到起伏不平」；即是說，因為她一方面看到基督遭受鄙棄，另一方面又想到祂的神奇。

3.金口若望的那些話有些逾分。可是，也可以如此來解釋，即是主在她內或針對她所要抑制的，不是說她本人會有什麼虛榮心的不當行動，而是防止其他人可能對她有這種（貪圖虛榮的）想法。

第五節 眞福童貞是否曾藉在母胎中的聖化，而領受了滿盈恩寵

有關第五節，我們討論如下：

質疑 眞福童貞似乎未曾藉在母胎中的聖化，而領受了滿盈的（圓滿的）或成全的恩寵（*gratiae plenitudo sive perfectio*）。因爲：

1. 這似乎屬於基督所獨享的特恩，按照《若望福音》第一章14節所說的：「而我們見到了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿盈恩寵和真理。」可是凡爲基督所專有者，都不應該歸於其他的人。所以，眞福童貞未在聖化中領受了滿盈恩寵。

2. 此外，凡是圓滿者和成全者，就不能再給他增加什麼。因爲「成全者就是那一無所缺者」，正如《物理學》卷第六章所說的。可是眞福童貞後來在懷孕基督時，卻領受了新增的恩寵，因爲《路加福音》第一章35節記載天使對她說：「聖神要臨於你。」再者，當她蒙召榮升天國時，又領受了新增的恩寵。所以，她在最初的聖化中，似乎並沒有滿盈恩寵。

3. 此外，「天主不做多餘而無用之事」，正如《天地論》卷一第四章所說的。可是眞福童貞如果滿盈恩寵，其所有的一些恩寵便是多餘而無用的，因爲她從未用過這些恩寵：因爲沒有記載說她曾經施教，這是屬於智慧的行爲；或者曾經行過奇蹟，這屬於白白施予的恩寵的行爲（《格林多前書》第十二章10節）。所以，她並沒有滿盈恩寵。

反之 天使曾向她說：「萬福！充滿恩寵者。」（《路加福音》28節）熱羅尼莫在《書信集》第九篇「論聖母蒙召升天」的證道詞中說：「她確實是充滿恩寵者；因爲給予其他人的是部分的恩寵；而一次並完整地賦予瑪利亞的，卻是圓滿無缺的恩寵。」

正解 我解答如下：在任何一類物中，凡愈接近根本或本源（principium）者，也愈多分享這種本源的效果。所以，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：「愈接近天主的天使，也愈比人分享更多的天主的美善。」可是，基督卻是恩寵的本源，就天主性而言，有如是開創者（auctoritative）；就人性而言，有如是工具。所以，《若望福音》第一章17節說：「恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。」可是就人性而言，真福童貞瑪利亞卻最接近基督，因為基督從她領受了人性。所以，她應該比其他人從基督領受更圓滿的恩寵。

釋疑 1.天主按照自己揀選人的目的，賜給每人恩寵。由於基督就其是人而言，被預定和被揀選的目的是「被立定為具有聖化大能的天主之子」（《羅馬書》第一章4節）；所以祂所獨享的圓滿恩寵是這樣的，即是恩寵從這圓滿中洋溢到所有的人，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中我們都領受了。」可是，真福童貞瑪利亞卻領受了如此大的圓滿恩寵，使她最接近恩寵的開創者，並在己內領受那充滿一切恩寵者，以及藉著生育祂，也多少或以某種方式把恩寵延伸到所有的人。

2.在自然物內，第一先有準備或配備的成全，例如：質料或物料（materia）已完成了準備，以承受形式（forma）。第二繼有形式的成全，而這成全優於前者，因為即使火的形式所產生的熱，也比那為火的形式作準備或可引燃火的熱，更為成全。第三最後有目的的成全，例如：當火達到自己的位置時，就有最成全的素質。

同樣地，在真福童貞內也有三種恩寵的成全。第一種是屬於準備方面的，它使真福童貞適於成為基督的母親；這是聖化的成全。在真福童貞內的第二種恩寵的成全，來自在其胎中

降生成人的天主聖子的臨在。第三種成全是目的的成全，她在天堂的光榮中有此成全。

至於第二種成全優於第一種成全，第三種成全又優於第二種成全，可從兩方面看出。一是從她被救脫免於惡方面。因為，第一，在她的聖化中她被救脫免原罪；第二，在她懷孕天主聖子時，她由偏情私慾中完全獲得淨化；第三，在她的天堂光榮中，她脫免一切的不幸。一是從與善的積極關係或次序方面。因為，第一，在她的聖化中，她獲得了使自己傾向於善的恩寵；第二，在她懷孕天主聖子時，她領受了使自己完全堅定於善的恩寵；第三，在她的天堂光榮中，使她享有一切善的恩寵，圓滿完成。

3.不應該懷疑真福童貞以超群絕倫的方式，領受了智慧的恩賜、能行奇蹟的恩寵，以及說先知話的恩寵，如同基督曾享有它們一樣。可是她之領受它們，不是為全面運用這些以及其它類似的恩寵，如同基督一樣；而是按照它們適宜於自己身分地位的情形。因為她曾運用智慧於默觀或靜思中，按照《路加福音》第二章19節所說的：「瑪利亞卻把這些話默存在自己心中，反覆思想。」可是她卻沒有運用智慧來施教，因為這不適宜於女性的身分，按照《弟茂德前書》第二章12節所說的：「我不准許女人施教。」當她還生活在世的時候，她也不宜運用行奇蹟的恩寵，因為那時應該用奇蹟來證實基督的道理；所以，唯有基督和祂的負責宣講的門徒，才宜於行奇蹟。所以，《若望福音》第十章41節也論及若翰洗者，說：「若翰沒有行過任何奇蹟」；這是使眾人都注意基督。可是真福童貞卻曾運用了說先知話的恩寵，正如她所做的「我的靈魂頌揚上主」這詩歌所指明的（《路加福音》第一章第46等節）。

第六節 除基督外，在母胎中被聖化是否專屬於真福童貞

有關第六節，我們討論如下：

質疑 除基督外，在母胎中被聖化似乎專屬於真福童貞或是她所專有的。因為：

1.前面第四節已經說過，真福童貞在母胎中被聖化，是為使她適於做天主的母親。可是，這做天主的母親，卻是她所專有的。所以，唯有她在母胎中被聖化。

2.此外，有些人似乎比一般所說在母胎中被聖化的耶肋米亞和若翰洗者，更接近基督。「因為基督特別被稱為亞巴郎之子和達味之子」（《瑪竇福音》第一章1節），這是基於特別向他們所做的有關基督的許諾（《創世紀》第二十二章18節，第二十六章4節）。依撒意亞也曾最明晰地預言了基督（第五十三章）。宗徒們也曾和基督同居共處，可是卻沒有記載說這些人在母胎中被聖化。所以，耶肋米亞和若翰洗者也不宜在母胎中被聖化。

3.此外，《約伯傳》第三十一章十八節記載約伯論及自己，說：「憐憫或慈悲，自我幼年時就與為一起成長，也與我一起出離了母胎。」可是，我們並不因此而說約伯在母胎中被聖化。所以，我們也不必說耶肋米亞和若翰洗者在母胎中被聖化。

反之 《耶肋米亞》第一章5節論及耶肋米亞，說：「在你還沒有出離母胎以前，我（天主）已祝聖了你。」《路加福音》第一章15節論及若翰洗者，說：「他還在母胎中就要充滿聖神。」

正解 我解答如下：在奧斯定《書信集》第一八七篇，第七章「致達大諾書」（Ad Dardanum）中，好似曾抱著懷疑的態度，談論上述諸人的在母胎中被聖化。正如他所說的：因為若翰在

母胎中歡躍，「可能意指或針對這偉大的事蹟」，即是女人成為天主的母親，「應該讓成人知道這事蹟，可是幼小者卻還不會知道。所以，福音並沒有說『胎兒在她的胎中相信』，卻說『歡躍』；而且我們看到不但幼兒歡躍，而且連牲畜也歡躍。可是，這在母胎中歡躍，卻是罕有的現象。所以，如同一般所發生的奇蹟一樣，那歡躍是藉天主的能力在那幼兒身上形成的，而不是藉人的能力由那幼兒自己完成的。縱然在那幼兒內，對理性和意志的運用如此加速提前出現，使他在母腹中已能辨認、相信和同意，而這種能力是同齡的其他幼兒尚須期待的；我仍然認為應把它歸類為藉天主的能力所形成的奇蹟。」

可是，由於福音明言「他（若翰）還在母胎中就要充滿聖神」，和論及耶肋米亞也明言：「在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你」；所以，似乎應該肯定他們（二人）在母胎中都被聖化，縱然他們在母胎中還未曾運用自由意志（奧斯定係據此而提出問題）；就如連藉著聖洗而被聖化的幼兒，也都非立刻運用自己意志。

也不應該相信有其他聖經未曾提及的人，在母胎中被聖化。因為把這種特殊的恩寵以超出常規的方式賜給某些人，是為他人的好處，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，全是為人的好處。」而從某些人的在母胎中被聖化不會產生什麼好處，除非聖教會獲示他們的被聖化。

雖然不能指出天主審斷的理由，即是天主為何賜給這人，而不賜給那人這種恩惠，可是他們二人在母胎中被聖化，似乎是相宜的，以象徵或預示藉基督將要完成的聖化。第一，預示藉基督的苦難將要完成的聖化，按照《希伯來書》第十三章12節所說的：「耶穌為以自己的血聖化人民，就在城門外受了苦難。」而耶肋米亞以言語和奧蹟公開預告了這苦難，並以自己所受的折磨，極明晰地象徵了這苦難（第十一章19節，第

三十八章6節)。第二，象徵藉（基督的）洗禮將要完成的聖化，按照《格林多前書》第六章11節所說的：「但是你們已被洗淨了，已被聖化了。」而若翰用自己的洗禮準備了眾人，以領受基督的洗禮。

釋疑 1.真福童貞被天主揀選成爲（天主的）母親，比若翰洗者和耶肋米亞領受了更豐富的聖化恩寵，因爲他們二人被揀選只爲做基督聖化人的特殊預像或象徵。下面這種情形可作爲此事的標記，即是藉聖化而賜予真福童貞的，是她既不犯死罪也不犯小罪；而賜予其他被聖化者的，卻是在天主恩寵的保護下，不犯死罪。

2.在其它方面，聖人們能是比耶肋米亞和若翰洗者更親密地接近基督。可是，耶肋米亞和若翰洗者在明晰地象徵基督的聖化方面，卻更親密地接近基督，正如正解和釋疑1.已說過的。

3.約伯所說的憐憫或慈悲，並不意指灌輸的德性；而是指針對此一德性之行爲的某種自然傾向。

第二十八題

論天主之母的童貞

一分爲四節一

然後要討論的是天主之母的童貞（virginitas；參看第二十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、天主之母在懷孕基督時，是不是童貞女。
- 二、她在生產時是不是童貞女。
- 三、她在生產以後是不是仍爲童貞女。
- 四、她是否曾發童貞誓願。

第一節 天主之母在懷孕基督時，是不是童貞女

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主之母在懷孕基督時，似乎不是童貞女或童貞（virgo）。因爲：

1.一切有父有母的子孫，都不是童貞母親所懷孕的。可是卻說基督不但有母親，而且也有父親，因爲《路加福音》第二章33節說：「祂的父親和母親就驚異關於祂（耶穌）所說的這些話。」而且下面（第48節）這同一母親說：「看，你的父親和我一直痛苦地找你。」所以，基督並不是童貞母親所懷孕的。

2.此外，《瑪竇福音》第一章第1等節，藉由若瑟是達味的後裔，來證明基督是亞巴郎和達味之子。如果若瑟並不是基督的父親，那麼這種證明就似乎完全無效。所以，基督的母親似乎是由若瑟的精子而懷孕了祂。如此則她在懷孕時，似乎不是童貞。

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，生於女人（mulier，婦人）。」可是，按照通常的說法，「婦人」（mulier）是指已為男人所認識者，或已與男人行房者。所以，基督並不是由童貞母親成孕的。

4.此外，凡屬於同一種類或類別（species）者，其生育的方式也相同。因為生育是由終點（terminus）而獲得其種類或類別，如同其餘的行動一樣。可是，基督卻與其他的人屬於同一種類或同類，按照《斐理伯書》第二章7節所說的：「祂成了與人相似的，至於形狀也一見如人。」所以，既然其他的人是生於男女的交媾，基督似乎也是以同樣的方式出生。如此則祂似乎不是由童貞母親成孕。

5.此外，一切自然的形式（forma naturalis）都有自己特定的質料（materia），捨此就不能存在。可是，人之形式的質料卻似乎是男人的精子和女人的卵子。所以，如果基督的身體不是由男人的精子和女人的卵子而成孕，那麼它就不真是人的身體；而這是不相宜的。所以，基督似乎不是由童貞母親成孕。

反之 《依撒意亞》第七章14節卻說：「看！有位貞女要懷孕生子。」

正解 我解答如下：應該絕對或簡直地承認基督的母親是童貞懷孕；因為相反的意見屬於厄比奧尼派（Ebionitae）和柴林篤（Cerinthus）的異端，他們主張基督是純粹的人，也主張基督是由男女兩性而生（參看：奧斯定，《歷代異端輯覽》第八及第十端）。

基督由童貞或貞女成孕，這是相宜的，理由有四。第一，為維護派遣者天主聖父的尊位。因為基督既是天主之真實的和自然的或親生的兒子，除了天主以外，基督就不宜有其他的父親，以免天主的尊位被轉移到另一位。

第二，因為這適合被派遣者天主聖子的特性，祂就是天主的聖言。而此聖言在絲毫不敗壞心的情形下，為心所領悟或懷有；並且心的敗壞或敗壞的心，不克承受或懷有完美的聖言。因為肉身為天主聖言所攝取，是成為天主聖言的肉身，所以連這（聖言的）肉身也宜於在不敗壞或損害母親的情形下受孕。

第三，因為這適合基督之人性的尊位。因為在基督的人性內，罪惡不應該有立錐之地，而且是藉基督的人性，罪惡得以除免，按照《若望福音》第一章29節所說的：「看！天主的羔羊」，即是無罪的羔羊，「除免世罪者」；可是，在已經敗壞的人性內，由於男女同寢而生的肉身，不可能不染原罪。所以，奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十二章說：「唯有在那裡」，即是在瑪利亞與若瑟的婚姻裡，「未曾有婚姻的同寢或行房，因為在罪惡的肉身內，不可能發生行房而毫無源自罪的肉身的情慾，而那位將降來而沒有罪者，卻願意在沒有情慾的情形下成孕。」

第四，為了基督降生成人或成為肉身的目的，即是為使人重生而成為天主的兒女，「他們不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的」（《若望福音》第一章13節），即是由天主的德能而生的；而這事的典型應該在基督的成孕上顯示出來。所以，奧斯定在《論聖潔的童貞》第六章說：「在身體方面，我們的首（基督）應該透過特別的奇蹟由貞女誕生，藉以表示祂的肢體在心神方面，將由一位貞女，即教會出生。」

釋疑 1.正如伯達在《路加福音註解》卷一，關於第二章33節所說的：「稱若瑟為救主的父親，並非如同福提諾派人士（Photiniani）所主張的，真是祂的父親；而是為了保護瑪利亞的名譽，意指人們都以若瑟為父親。」所以，《路加福音》第三章23節說：「人都以祂為若瑟的兒子。」

或者正如奧斯定在《論婚姻的價值》中所說的，稱若瑟為基督的父親，正如想或領悟若瑟是瑪利亞的丈夫，其中沒有肉體的交媾，只有婚姻的連繫；此一方式比從其他人方面收養基督為義子，關係更親密。所以，不可因為若瑟未曾藉行房而親生了基督，就說不應該稱若瑟為祂的父親。縱然一個人不是由若瑟自己的配偶出生，而是若瑟由別處收養了他為義子，若瑟仍是他的父親。」（參看：《論四聖史之和合》卷二第一章）

2. 正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章18節所說的：「由於若瑟並不是主救主的父親，所以，祂的族譜到若瑟為止」：首先，因為「聖經通常並不記載女人的族譜；其次，因為瑪利亞和若瑟都屬於同一支派。因此，基於梅瑟法律，若瑟必須娶至親瑪利亞為妻。」此外，奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十一章說：「基督的族譜應該到若瑟為止，以免在這種婚姻中，較優的男性受到屈辱；而且這也無損於真理，因為若瑟和瑪利亞都是達味的後裔。」

3. 正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的：「按照希伯來人的說法，是以『婦人』（mulier）代替『女人』（femina）。因為希伯來語言中的『婦人』，不是指已喪失童貞者，而是（廣泛地）指女人。」

4. 那一論據，針對那些依自然本性方式開始或進入存在之物，有其效力。因為，正如（一物的）自然本性是被限定於一種效果的（按：如人生人、馬生馬），它同樣也被限定於一種產生效果的方式。可是，由於天主的超自然本性的德能拓展而擴及於無限；所以，正如它不是被限定於一種效果，同樣它也不是被限定於產生任何效果的方式。所以，正如《創世紀》第二章7節天主的德能能用「地上的灰土」形成了第一個人；同樣地，天主的德能也能不用男人的精子，在童貞女內形成基督的身體。

5.按照哲學家在《動物生成論》卷一第二章，卷二第四章，卷四第一章所說的，在動物的受孕中，雄性的精子不是有如質料，而只是有如主動原因（agens），只有雌性是在受孕中供應質料。所以，根據基督之身體的成孕沒有男性的精子這一點，並不能作結說它沒有應該有的質料。

縱使在動物中，雄性的精子是受孕之胚胎的質料，顯然地，它並不是常常保持有同樣形式的質料，而是有變化的質料。雖然自然能力只能使特定的質料變為某特定的形式，可是天主的無限德能，卻能使任何質料變為任何形式。所以，正如天主的德能曾使地上的灰土變為亞當的身體；同樣地，天主的德能也能使由母親所供應的質料，變為基督的身體——縱然對自然的受孕來說，這並不是充足的質料。

第二節 基督的母親在生產時是不是童貞女

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的母親在生產時，似乎不是童貞女或童貞。因為：

1. 盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第二章23節說：「那聖化了他人的母胎，使之生出一位先知者，也開啓了自己母親的胎，使自己毫無瑕疵地出離那裡。」可是，開啓母胎卻排除童貞。所以，基督的母親在生產時，並不是童貞。

2. 此外，在基督的奧蹟中，不應該有什麼事物，使祂的身體顯示出是虛幻不實的。可是，能穿過關閉之物體，這似乎不屬於真實的身體，而屬於虛幻的身體，因為二物體不能一起在同一地方。所以，基督的身體不應該是由母親關閉的胎、或腹中生出。如此則基督的母親在生產時，不應該是童貞。

3. 此外，正如教宗額我略一世在復活節八日慶期的證道詞中所說的，主在復活以後，進入了門徒們所在的屋內，而門戶卻關著：「這顯示出祂的身體屬於相同的本性，但屬於

不同的光榮」（《福音論贊》卷二，第二十六篇）；如此則穿過關閉之物體，似乎屬於身體的光榮或已受光榮的身體。可是，基督的身體在受孕時，卻不是光榮的身體，而是可以受苦受難的身體，「帶著罪惡的肉身的形狀」，正如宗徒在《羅馬書》第八章3節所說的。所以，基督的身體不是由童貞女的關閉著的胎而出生。

反之 在厄弗所大公會議（431年）中的一篇講詞說：「本性在生產以後，不再識童貞；可是，恩寵既顯示了生產者，又使之成為母親，但卻沒有損害到童貞。」（文獻第三部分第九章）所以，基督的母親即使在生產時，也是童貞。

正解 我解答如下：應該毫無疑惑地承認：基督的母親即使在生產時，仍然是童貞；因為（依撒意亞）先知不但說：「看，有位貞女要懷孕」，而且也繼續說：「生子」（《依撒意亞》第七章14節）。而且這也是相宜的，理由有三。第一，因為這適於那誕生者的特性，即是天主聖言的特性。因為言不但在心中孕成或被領悟時，無破壞作用；而且連由心中發出時，也無破壞作用。所以，為了顯示這身體是天主聖言本身的身體，它宜於從貞女之未受損害的胎中或腹中出生。所以，在厄弗所大公會議中的一篇講詞說：「那生出純粹肉身的（女人），停止是童貞。可是，由於是聖言藉肉身而誕生，所以天主保護了童貞，並藉此顯示自己是聖言。因為即使我們的言，當它發出時，並不傷害心靈；同樣地，當天主，即是自立的聖言（本體），當祂選擇出生時，也不破壞童貞。」（文獻第三部分第九章）

第二，因為這適於基督降生成人的效果。因為基督之來臨，是為除免我們所受的破壞或腐朽。因此，祂不宜藉誕生而破壞母親的童貞。所以，奧斯定在《證道集》第一二一篇「論

主聖誕」的證道詞裡說：「那來醫治破損者的，卻因自己的降臨使完整受到損害，這是不合理的。」

第三，因為那命令人孝敬父母者，宜於避免因自己的誕生而減損對母親的尊敬。

釋疑 1. 盎博羅修所說，是為解釋聖史所引證的法律上的話：「凡開胎首生的男性，應祝聖於上主。」正如伯達在《路加福音註解》卷一，關於第二章23節所說的：「這（開胎首生）是（法律）針對誕生的通常情形而說的；不應該相信，主在進入時祝聖了聖潔母腹中的住所，出離時反而損壞了它的童貞。」因此，該一「開啓」並非意指打開童貞貞操的封鎖標記，而只意指胎兒出離母胎。

2. 基督願意如此來證明身體的真實性，以便同時也彰顯祂的天主性。所以，祂把奧妙之事與卑微之事攙合在一起。因此，為了證明祂的真實的身體，祂生於女人。可是，為了彰顯祂的天主性，祂卻生於童貞女；因為「這樣的出生宜於天主」，正如盎博羅修在聖誕節（晚禱）讚美詩裡所說的。

3. 有些人說，當基督出離童貞女封閉的母胎時，祂是在誕生過程中攝取了神透的奇恩；當基督用不沾水的雙腳，步行於海上時（《瑪竇福音》第十四章25節），他們說祂是取得了神速的奇恩。可是，這與之前第十四題已確定的理論不合；因為這些屬於光榮的身體的奇恩，是從靈魂的光榮洋溢到身體上的，正如補編第八十二題討論光榮的身體時要解說的。可是前面第十三題第三節釋疑1、第十四題第一節釋疑2已經說過，基督在受苦受難以前，「允許自己的肉身做及忍受屬於自己的一切」；而那時（復活的）光榮也未曾從靈魂洋溢到身體。

所以，應該說，這一切都是因天主的德能，以奇蹟的方式完成的。所以，奧斯定在《若望福音釋義》第一二一講，關於

第二十章19節說：「緊閉的門戶擋不住有體積的身軀，因為其中有天主性臨在。那誕生時保護其母之童貞未受損傷者，面對未開啓的門戶，仍能進去了。」狄奧尼修也在一封書信中說：「基督用超越人的方式做屬於人的事：童貞女以超越人之自然本性的方式懷孕（祂在童貞女胎中成孕），以及流動而非堅實的水，承擔屬於地上的沉重的雙足（祂步行水上），都說明了此點。」（《書信集》第四篇「致隱修士賈友斯書」Ad Caium Monachom）

第三節 基督的母親在生產以後，是否仍持續為童貞女

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的母親在生產以後，似乎不是仍持續為童貞女或童貞。因為：

1.《瑪竇福音》第一章18節說：「若瑟和瑪利亞在同居前，她因聖神有孕的事已顯示出來。」「可是聖史除非確知同居之事，他就不會說『在同居前』；因為無人會說『某人在用午餐前』，如果這某人後來未用午餐」（參看：熱羅尼莫，《駁赫爾維丟》Contra Helvidium第三節）。所以，真福童貞與若瑟在某一時期似乎曾同居，而有肉體的結合；如此則她在生產以後，就不再持續為童貞。

2.此外，同處（第20節）繼續記載天使指示若瑟的話，說：「不要怕娶你的妻子或配偶（conjux）瑪利亞。」可是，婚配卻是藉肉體的結合而得以完成。所以，在瑪利亞和若瑟之間，似乎曾有過肉體的結合。如此則瑪利亞在生產以後，似乎不再持續為童貞。

3.此外，同處稍後（第24及25節）又說：「若瑟娶了他的妻子，並沒有認識她，直到她生了自己首生的兒子。」「可是，『直到』（donec）這一副詞，通常是指某一固定時間，及至時間一滿，就會發生那直到該固定時間不會發生的事。而

『認識』這一動詞，在那裡是指男女的交媾」（同上，《駁赫爾維丟》第五節），正如《創世紀》第四章1節所說的：「亞當認識了自己的妻子」。所以，真福童貞在生產以後，似曾為若瑟所認識。所以，她在生產以後，似乎不再持續為童貞。

4.此外，一人除非下有其他的弟兄，就不能稱為「首生者或長子」；因此，《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，好使祂在眾多弟兄中作長子。」可是，聖史卻稱基督為自己母親的「首生者或長子」（《瑪竇福音》第一章25節；《路加福音》第二章7節）。所以，真福童貞在基督以下，曾有其他的兒子。如此則基督的母親在生產以後，不再是童貞。

5.此外，《若望福音》第二章12節說：「此後祂」，即是基督，「和祂的母親及弟兄下到葛法翁。」可是，只有由相同的父母所生的，才稱為弟兄。所以，真福童貞在基督以後，似乎會有其他的兒子。

6.此外，《瑪竇福音》第二十七章55及56節說：「有許多婦女在那裡」，即是在十字架旁，「從遠處觀望，她們從加里肋亞就跟隨了耶穌為服事祂，其中有：瑪利亞瑪達肋納，雅各伯和若瑟的母親瑪利亞，與載伯德兒子的母親。」可是，這裡所說的身為「雅各伯和若瑟的母親」的這一位瑪利亞，似乎也是基督的母親；因為《若望福音》第十九章25節說：「在耶穌的十字架傍，站著祂的母親瑪利亞。」所以，基督的母親在生產以後，似乎不再持續為童貞。

反之 《厄則克耳》第四十四章2節說：「這門必關閉不開，任何人不得由此門而入，因為上主以色列的天主已由此門而入（，為此常應關閉）。」奧斯定解釋此文說：「所謂『上主聖殿的門關閉不開』，不就是指瑪利亞將常完整無損嗎？所謂『任何

人不得由此門而入』，不就是指若瑟將不認識她嗎？所謂『唯有上主由此門而進入』，不就是指聖神將使她受孕，以及天使之主將由她誕生嗎？所謂『常應關閉』，不就是指瑪利亞在生產前是童貞、在生產時是童貞，以及在生產後仍是童貞嗎？」（《證道集》第一九五篇）

正解 我解答如下：應該毫無疑惑地唾棄赫爾維丟的謬論，因為他僭稱基督的母親在生產基督以後，在肉體方面曾為若瑟所認識，並生了其他的兒子（參看：奧斯定，《歷代異端輯覽》第八十四端；熱羅尼莫，《駁赫爾維丟》第三及第五節）。因為第一，這貶損基督的完美；正如就天主性而言，基督是「聖父的獨生子」（《若望福音》第一章14節），有如是祂在各方面都「完美的兒子」（《希伯來書》第七章28節）；同樣地，祂也宜於是母親的「獨生子」，有如是她的最完美的後裔。

第二，因為這種謬論侮辱天主聖神，因為貞女的胎或腹就是聖神在其中形成基督之肉身的聖所；因此不宜因男人的介入而受到損害。

第三，因為這種謬論貶抑天主之母的尊位和聖德。因為，如果她不滿意如此偉大的兒子；又如果她自願藉肉體的交媾，喪失在自己內以奇蹟方式所保存的童貞，那麼她似乎就是最不知恩的人。

第四，因為這對若瑟自己也應被視為最大的僭越；如果他藉天使的啓示既已知道了瑪利亞由聖神懷孕了天主，而還妄想玷污她。

所以，應該絕對或簡直地說：天主之母，正如她是童貞懷孕和童貞生產；同樣在生產後，她也永遠持續為童貞。

釋疑 1.正如熱羅尼莫在《駁赫爾維丟》第四節所說的：「應

該瞭解，這前置詞或介系詞『在……前』(ante)，雖然屢次指出有後續動作，但也有時只顯示那事前所想的，而這些所想的並非必然也會發生或成為事實：因為當有別的因素介入時，就能阻礙那原來所想的實現。例如，有人說：『我在碼頭用午餐以前，曾經乘船』，這並不表示他在乘船以後，確實在碼頭用午餐，因為這能是說他曾想要在碼頭用午餐。」同樣地，聖史說：「在同居前，瑪利亞因聖神有孕的事已顯示出來」；並不是因為他們後來同居了，而是因為他們像似要同居，卻因先發生了由聖神懷孕的事，而使他們後來總未同居。

2. 正如奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十一章所說的：「天主之母基於當初的訂婚信約而稱為配偶，若瑟那時未曾與她同寢認識她，後來也沒有認識她。」因為正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第二章27節所說的：「於此所宣示的，不是童貞的被掠奪，而是婚配的見證和婚禮的舉行。」

3. 有些人說，所謂「認識」，不應該解作肉體的認識，而應該解作認知或知道方面的認識。因為金口若望說：「在瑪利亞生產以前，若瑟未曾知道她有怎樣的尊位；可是在她生產以後，他終於認識了她。因為藉由自己的兒子，她被擢升到比整個世界更為美麗和更為高貴，因為唯獨她在自己狹窄的母胎內，容納了那整個世界所不能容納的。」（《瑪竇福音註釋——未完成篇》第一篇，關於第一章25節）

可是，有些人卻認為此與視覺的知或知識有關。因為正如梅瑟同天主談話時，他的面貌受到光榮，「致使以色列子民不能注視他」（《格林多後書》第三章7節）；同樣地，在至高者之德能的光輝籠罩下的瑪利亞，直到她生產，若瑟也無法認識她。可是在她生產以後，若瑟認識了她，但這是藉觀看（她的真實）面貌，而非藉情慾的接觸。

可是熱羅尼莫卻承認此應解作交媾方面的認識（《駁赫爾

維丟》第五等節)。可是他卻說「至」或者「直到」一詞，在聖經上能有兩種意義。因為它有時是指確定的時間，按照《迦拉達書》第三章19節所說的：「法律是為顯露過犯而添設的，直到祂所恩許的後裔來到。」可是，它有時卻是指非確定的或未受限定的時間，按照《聖詠》第一二三篇2節所說的：「我們的雙目仰望著我們的上主天主，直到祂憐憫我們為止。」但不可據此而做這樣的解說，宛如在獲得憐憫以後，雙目就移開視線，不再仰望上主。應該按照此一說話方式，來詮釋「那些未曾（明確）記載而能引起懷疑者；至於其他的事，則可委託給我們的理智。所以，聖史也是按照此一方式，說天主之母直到生產時，未曾為丈夫所認識；為使我們更應該理解到，她在生產以後，也未為丈夫所認識。」

4. 聖經通常並非只稱那隨後有兄弟相繼出生者為「長子」，而是稱那首生者為「長子」，「否則，假設一人沒有其他兄弟，他就不是長子，則按照（梅瑟）法律，在未有其他弟兄之前，就不該歸於或獻於天主」（熱羅尼莫，《駁赫爾維丟》第十節）。顯然地，這是虛假不實的，因為按照（梅瑟）法律，人受命在一月內將長子贖回（《戶籍紀》第十八章16節）。

5. 正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷二，關於第十二章49節所說的：「有些人懷疑主的弟兄是來自若瑟的另一個妻子。可是按照我們的理解，主的弟兄不是指若瑟的兒子，而是指救主的表兄弟，即姨母或瑪利亞的姊妹的兒子。」因為「聖經所講的弟兄，係依四種方式或根據」，即是「根據本性、種族、親屬和情感」（《駁赫爾維丟》第十四節）。所以，所講主的弟兄，並不是根據本性，宛如是由同一母親所生；而是根據親屬關係，有如是祂的血親。可是，正如熱羅尼莫在《駁赫爾維丟》第十九節所說的：「應該深信若瑟常常保持了其童身；因為聖經並沒有記載他另有妻室，而姦淫對如此聖善之人也無法近身。」

6.那位被稱為「雅各伯和若瑟的母親」的瑪利亞，並不是指主的母親。因為在福音上，習慣用「耶穌的母親」這一尊稱稱呼她（《若望福音》第二章1節）。這位瑪利亞是指阿耳斐的妻子，而阿耳斐的兒子是次雅各伯（宗徒），後者則被稱為「主的兄弟」（《迦拉達書》第一章19節；《瑪竇福音》第十章3節）。

第四節 天主之母是否曾發童貞誓願

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主之母似乎未曾發童貞誓願。因為：

1.《申命紀》第七章14節說：「在你內沒有不育的男女。」可是，童貞的後果是不育。所以，保持童貞相反舊約法律的命令。可是在基督降生成人以前，舊約法律還有效力。所以，真福童貞當時不可能合法地發童貞誓願。

2.此外，宗徒在《格林多前書》第七章25節說：「論到童身的人，我沒有主的命令，我只說出我的意見或勸諭（consilium）。」可是，勸諭之全德應該從基督開始，因為祂是「法律的終向」，正如宗徒在《羅馬書》第十章4節所說的。所以，真福童貞那時不宜發童貞誓願。

3.此外，熱羅尼莫關於《弟茂德前書》第五章12節的「註解」（拉丁通行本註解）說：「對發了童貞誓願的人，不但結婚，而且連願意結婚，也應予譴責。」（參看：奧斯定，《論守節的價值》De Bono Viduitatis第九章）可是，基督的母親卻未曾犯任何應予譴責的罪，正如前面第二十七題第四節所說的。既然她曾訂了婚，正如《路加福音》第一章27節所說的，所以，她似乎未曾發童貞誓願。

反之 奧斯定在《論聖潔的童貞》第四章說：「瑪利亞回答報喜的天使說：『這事怎能成就？因為我不認識男人。』除非她

先前已向天主誓許做貞女，她就不會這樣說。」

正解 我解答如下：正如在第二集第二部第八十八題第六節已說過的，成全的善工若是出於誓願，那麼就更為可嘉。天主之母的童貞尤其應該彰顯出高人一等，正如前面第一及第三節已說過的理由所指明的。所以，她用誓願把自己的童貞獻給天主，這是相宜的。可是，在舊約法律的時代，男女都應該盡生兒育女的天職，因為在基督降生於這民族以前，恭敬天主之禮是靠肉體的傳殖推展。所以，在天主之母與若瑟訂婚以前，一般不認為她絕對地誓許了童貞，雖然她有這種願望，可是在這一事上，她把自己的意願完全委託給天主的自由安排。可是在她有了丈夫以後，按照當時的風俗習慣所要求的，卻同丈夫一起發了童貞誓願。

釋疑 1.因為舊約法律似乎禁止不致力於在現世留下子女；所以，天主之母並未絕對地發童貞誓願，而是有條件地，即如果天主願意。可是，在她知道這中悅天主以後，她便做了絕對的誓許，而這是在天使向她報喜以前。

2.正如在基督內有完全的滿盈恩寵；可是，在他的母親內，卻先有了滿盈恩寵的某種開端。同樣地，靠天主恩寵而有的遵守（福音）勸諭，是在基督內有完善的開始；可是，在他的童貞母親內，卻也有某種方式的開始。

3.宗徒的話，應該是針對那些絕對地發貞潔誓願者而說的。而天主之母在同若瑟訂婚以前，並未如此做。及至訂婚以後，基於共同的意願，才與丈夫一起發了童貞誓願。

第二十九題

論天主之母的訂婚

一分爲二節一

（按：「訂過婚的男女在猶太人的習俗上已經取得夫婦的一切權利，因此未婚妻已可稱未婚夫爲『丈夫』——19節；未婚夫也可稱未婚妻爲『妻子』——20節。『在同居前』一句，是指尙未舉行外面的結婚儀式，如：隆重的迎娶新娘到新郎家中的儀式。對聖母有孕的事，必是若瑟最先由她的舉止上覺察出來的……雖然在訂婚時期所生的子女也算是合法的子女，但是若瑟既是『義人』，又確知胎中之子不是自己的，不願把那不知來歷的兒子歸於自己名下……若瑟不願『公開羞辱她』，即謂不願公然揭發她的不貞，不願公然退婚……最後想出一個『暗暗地休退她』的辦法，大概想在兩個守秘密的證人前，解除婚約。但是天主卻沒有讓他這個最後的辦法實現。」——《思高聖經學會譯釋》，福音：《瑪竇福音》第一章註十三及十四。上述註釋對本題的瞭解當會有所幫助。此外，我們也可以據此而知道，當聖母「有孕的事已顯示出來」時，爲什麼除若瑟外，其他的人都未曾表現驚異和見怪。）

然後要討論的是，天主之母的訂婚（參看第二十七題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、基督是不是應該生於已經訂婚的童貞女。
- 二、在主的母親和若瑟之間，是否有真實的婚姻。

第一節 基督是不是應該生於已經訂婚的童貞女

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該生於已經訂婚的童貞女。因為：

1. 訂婚指向肉體的結合。可是，主的母親從未願意使用與男人的肉體結合，因為這樣的意願損害她心靈的童貞。所以，她不應該訂婚或許配給男人。

2. 此外，基督生於童貞女乃是奇蹟。所以，奧斯定在《書信集》第一三七篇，第二章「致渥祿西安書」(Ad Volusianum) 中說：「是天主的德能本身，把嬰孩的肢體從母親的未受破損的童貞胎中或腹中導出；也是這德能，把幼兒的肢體透過緊閉的門戶引進了胎中。假使要追問此事的理由，那它就不成為奇蹟；假使要尋求前例，那它就不再是獨一無二的了。」可是為堅固信德所行的奇蹟，應該是顯而易見的。由於這奇蹟因訂婚受到遮掩而隱而不彰，所以基督似乎不宜生於已經訂婚的童貞女。

3. 此外，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章18節所說的：殉道者依納爵指出天主之母訂婚的理由，「是為使祂的誕生可以隱瞞魔鬼，因為魔鬼認為祂並不是生於童貞女，而是生於為人妻者。」可是這種理由似乎無效。一是因為魔鬼天資聰敏，知道身體方面所發生的事。此外，也因為魔鬼藉著許多的顯明徵兆，在不久之後，對於基督已有所認知。所以，《馬爾谷福音》第一章23及24節說：「正有一個附邪魔的人，他喊叫說：『納匝肋人耶穌！我們與你有什麼相干？你竟來毀滅我們！我知道你是天主的聖者』。」所以，天主之母似乎不宜訂婚或許配給男人。

4. 此外，熱羅尼莫（在同處）指出了另一理由，即是「為避免猶太人誤認天主之母通姦，而用石頭把她砸死」。可是這理由卻也似乎無效，因為如果她並沒有訂婚，那麼她就不會

被懲處以通姦之罪。如此則基督之生於已經訂婚的童貞女，似乎並不合理。

反之 《瑪竇福音》第一章18節說：「祂的母親瑪利亞許配於若瑟後」；《路加福音》第一章26及27節也說：「天使加俾額爾奉天主差遣，到一位童貞女那裡，她已與一個名叫若瑟的男子訂了婚。」

正解 我解答如下：基督宜於生於已經訂婚的童貞女，第一，是為基督自己；第二，是為母親；第三，也是為我們。為基督自己，共有四點理由：第一，以免外邦人視祂為私生子而予以鄙棄。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第一章26節說：「如果猶太人，或者如果黑落德，好像是在迫害一個生於通姦的人，那又怎能歸咎於他們呢？」第二，為按照慣例敘述祂的男系族譜。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷三，關於第三章23節說：「那降到世界上來者，就應該按照世界的風俗習慣，而敘述或登記他的身世。可是那在國會和國家其他公共機關意欲保護其高貴地位者，被詢問的都是男人的身分。連聖經也習慣上如此教導我們，因為它常是在追詢男人的祖先。」第三，為保護新生的嬰兒，以免魔鬼企圖更嚴重地傷害祂。所以，殉道者依納爵說：真福童貞當初訂婚，「是為使祂（基督）的誕生可以隱瞞魔鬼」。第四，為使基督可以接受若瑟的撫養。因此，福音也稱若瑟為基督的父親（《路加福音》第二章33及48節），即是有如撫養的父親。

從童貞母親方面來看，這也是相宜的。第一，因為這樣可以使她免於受罰；即是「使她不致被猶太人視為姦婦而用石頭砸死」，正如熱羅尼莫所說的（參看質疑4.）。第二，為使她的名譽不致受到傷害。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷

二，關於第一章26節說：「她當初訂婚，是為避免為（未婚而）破壞童貞的羞辱所傷害，因為大腹便便的孕婦體態是顯示童貞受到破壞的標記。」第三，正如熱羅尼莫（在同處）所說的，是為使若瑟可以給她提供服務。

從我們方面來看，這也是相宜的。第一，因為藉若瑟的見證，證明了基督生於童貞女。因此，盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第一章26節說：「她的丈夫成為她貞潔的更有力見證；因為如果他不確知其中之奧秘，那麼他必然會由於權利受到侵犯而感到悲傷，並報復這種恥辱。」第二，因為真福童貞宣稱和維護自己童貞的話，藉此而更為可信。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》（同處）說：「瑪利亞的話更獲得信任，而說謊的理由則被排除。因為假設她是未婚而懷孕，她似乎是在願意用謊言來遮掩自己的罪；可是她既然已經訂婚，也就沒有說謊的理由了，因為婦女懷孕和生產，就是婚姻的報酬和舉行婚禮的恩寵。」以上這兩點理由涉及堅固我們的信德。第三，為使那些由於漫不經心而未能避免名節受損的童貞女沒有推委責任的藉口。所以，盎博羅修（在同處）說：「不該給名譽不好的童貞女留藉口，說主的母親也曾受名節之苦。」第四，因為可以藉此而象徵普世教會，因為教會「雖是貞女，卻許配給唯一的丈夫基督」，正如奧斯定在《論聖潔的童貞》第十二章所說的。此外，還能有第五種理由，即由於主的母親既已訂婚，而又是童貞女，所以在她身上童貞和婚姻都受到光榮，以駁斥那些片面詆毀童貞或婚姻的異端派人士。

釋疑 1.應該相信真福童貞天主之母，基於天主聖神的親密啓發，而自願訂婚，並信任天主的助佑，使她總不會面對肉體的結合；可是她把這事完全託付給天主聖意來安排。所以，她未曾遭受到童貞方面的任何損害。

2. 正如盎博羅修在《路加福音注疏》(同處)所說的：「主寧願有人懷疑祂的出生，而不願有人懷疑母親的貞潔。因為祂知道童貞女或少女的端莊清白敏感脆弱，名節易於受創，所以祂也不認為應該用母親的羞辱，來增進針對自己出生或身世的信德。」

可是卻應該知道，天主的奇蹟中，有些是信德所論及的對象或內容，例如：貞女懷孕生子、主的復活，以及聖體聖事等奇蹟。所以，主願意這些奇蹟較為隱密，為使針對這些奇蹟的信德更有功勞。可是，有些奇蹟卻是為了證實信德。這些奇蹟應該是顯而易見的。

3. 正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第九章所說的：「魔鬼憑藉本性能力可以有許多的作為，可是卻為天主的德能所阻止。按照此一方式，可以說，魔鬼憑藉本性能力能知道天主之母未曾失身，仍為童貞女；可是卻為天主所阻，無法認知天主出生的方式。」

至於以後魔鬼已多少知道基督是天主子，這也無衝突可言；因為基督彰顯自己反對魔鬼和遭受為魔鬼所煽動的迫害的時機已經到來。可是在基督的孩提時代，魔鬼的惡意應該受到抑制，以免他更殘酷地迫害基督，因為基督當時還不曾準備好受苦和顯示自己的德能，祂在各方面都表現出自己與其他的兒童相似。所以，教宗良一世(440~461年)在《證道集》第三十四篇第三章「論主顯節」的證道詞中說：「三位賢士找到了耶穌嬰孩，身體嬌小，依賴他人幫助，還不會說話，與其他一般的初生嬰兒完全無異。」

可是，盎博羅修在《路加福音注疏》(同處)所說的，似乎是優先針對魔鬼的黨羽。因為他先講了這一理由，即是隱瞞世界的統領的理由，然後他繼續說：「更好說是欺騙現世的首領。因為邪惡的魔鬼也易於發現隱密的事物，可是那些忙於現

世虛榮的人們，卻無法知道天主的事物。」

4.按照（梅瑟）關於犯姦者的法律，不但那些已經訂婚或者已經結婚的女人，而且連那些還在父母的監護下，而將來要結婚的童貞女，犯了姦都應該用石頭砸死。所以，《申命紀》第二十二章20及21節說：「發現少女真不是處女，本城的人應用石頭砸死她，因為她在以色列中做了可恥的事，在她父家行了邪淫。」

或者可以說，按照有些人的意見，真福童貞係出自亞郎的支派或家族；所以，她是依撒伯爾的表妹，正如《路加福音》第一章36節所說的。可是，司祭支派的童貞女卻應該爲了犯姦淫而被判（用其他方式）處死，因為《肋未紀》第二十一章9節說：「若司祭的女兒賣淫褻瀆自己，她是褻瀆自己的父親，應用火燒死。」有些人認爲熱羅尼莫的話是指受到非議或喪失名譽的打擊。

第二節 在瑪利亞和若瑟之間是否有真實的婚姻

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在瑪利亞和若瑟之間似乎沒有真實的婚姻。因爲：

1.熱羅尼莫在《駁赫爾維丟》第四節說：若瑟「無疑是瑪利亞的保護人，而不是她的丈夫」。可是，如果他們的婚姻是真實的，那麼若瑟便真是她的丈夫。所以，在瑪利亞和若瑟之間，似乎沒有真實的婚姻。

2.此外，關於《瑪竇福音》第一章十六節的「雅各伯生若瑟，瑪利亞的丈夫」，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一說：「當你聽到『丈夫』一詞時，你不應該猜疑其中寓有結婚或完成婚姻，而要記起聖經習慣稱已訂婚之男人爲丈夫，和已訂婚之女人爲妻子。」可是，真實的婚姻不是由訂婚者形成，而是藉完成婚姻或結婚。所以，在真福童貞和若瑟之間，並沒有真實的婚姻。

3.此外，《瑪竇福音》第一章19節說：「她的丈夫若瑟，因為是義人，不願迎娶 (traducere) 她」，即是「接她到家中度持久的雙宿生活」，「有意暗暗地休退她」，「即是改變婚期」，正如雷米九 (Remigius) 所解釋的 (《瑪竇福音釋義》，第四篇)。所以，既然並未舉行婚禮或完成婚姻，似乎還不是真實的婚姻；尤其在完成結婚之後，就不可休退妻子。

反之 奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第一章說：「這種想法是不當的，即猜想聖史鑑於瑪利亞不是由於與若瑟同寢，而是以童貞女之身生了基督，遂認為若瑟與瑪利亞的婚姻關係並不存在。」(因為聖史於《瑪竇福音》第一章16節中，曾稱若瑟為瑪利亞的丈夫)「顯然地，藉著這一先例，已婚的信友獲得一種提示，即經過雙方同意而禁慾，縱使兩性沒有身體的交媾，婚姻仍然維持其存在，以及仍然稱為婚姻。」

正解 我解答如下：婚姻或婚配稱為真實的，是基於它獲致自己的完美或成全 (perfectio)。可是物的成全有兩種：第一種 (基要的) 成全和第二種 (後續的) 成全。第一種成全在於物的形式本身，物是從形式取得類別或種類。第二種成全在於物的行動，物藉行動而或多或少達到自己的目的。可是，婚姻的形式卻在於雙方以不可分離的態度永結同心，並藉此結合，夫婦以不可分離的態度應該彼此守信。可是婚姻的目的卻是生、育兒女。其中之第一目的 (生兒女)，可以藉夫婦的同寢或行房達成；其中之第二目的 (育或養育兒女)，則藉夫婦的其它作為達成，二人用這些作為彼此同心協力地養育兒女。

所以應該如此說，就第一種 (基要的) 成全而言，天主教貞之母與若瑟的婚姻完全是真實的；因為雙方都同意在婚姻或婚配中結合，可是卻沒有明確地同意肉體的結合，除非是在

此條件之下，即是「如果這中悅天主」。所以，《瑪竇福音》第一章20節記載，天使也稱瑪利亞為若瑟的配偶或妻子，向若瑟說：「不要怕娶你的妻子瑪利亞。」奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十一章解釋這話說：「是基於訂婚之最初信約，而稱她為妻子，若瑟並沒有藉同寢認識她，也未曾有意將來如此認識她。」

可是就第二種（後續的）成全而言，即是就藉婚姻行為而有的成全而言，如果這婚姻行為是指藉以生兒女的同寢或行房，則（瑪利亞和若瑟的）這婚姻並未完成或已遂（consummation）。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第一章27節說：「福音稱瑪利亞為妻子，你不必心感不安，因為所宣示的，不是童貞的喪失，而是婚姻的證明和婚禮的舉行。」可是就養育兒女而言，這婚姻也曾有第二成全。所以，奧斯定在《論婚姻與情慾》卷一第十一及第十二章說：「在基督的雙親內，滿備婚姻的一切善：子嗣、忠信和聖事。我們領悟或看到主耶穌就是子嗣；我們也看到忠信，因為其中沒有犯姦或不忠；我們也看到聖事，因為沒有離異。在那裡唯獨不會有婚姻的同寢或行房。」

釋疑 1.熱羅尼莫在那裡是從已遂婚姻的（行房）行為，來取「丈夫」一詞的意義。

2.熱羅尼莫稱婚姻的同寢或行房為婚姻。

3.正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第一篇所說的：「真福童貞與若瑟的訂婚是這樣的，即是她在訂婚後也就住在若瑟的家中。因為正如在丈夫的家中懷孕的婦女，一般認為她的懷孕是來自丈夫；同樣地，不在丈夫的家中懷孕的婦女，就會被懷疑為有外遇。」依此，除非真福童貞也住在若瑟的家中，單憑已與若瑟訂婚，就不足以維護真福童貞的名

聲。所以，福音上所說的「他（若瑟）不願意迎娶她」，更好解作說：「不願公開羞辱她」；而不宜解作不願迎娶她到家中。所以，聖史接著說：「有意暗暗地休退她」。可是，雖然基於訂婚之最初信約，真福童貞已住在若瑟的家中，但當時還沒有舉行隆重的婚禮；所以，也還沒有肉體方面的相遇或同居（convenire）。所以，正如金口若望所說的：「聖史並沒有說：『在她被領入丈夫家中以前』（而說『在同居前』），因為她已在那家中。因為古人習慣擁有已經訂婚的少女在家中。」（《瑪竇福音論贊》第四篇）所以，天使也對若瑟說：「不要怕娶你的妻子瑪利亞」（《瑪竇福音》第一章20節），即是說，「不要怕同她舉行隆重的婚禮」。即使也有其他人主張真福童貞並未被領入若瑟的家中，只不過是訂婚而已（「註解」（拉丁通行本註解），關於《瑪竇福音》第一章18節）。可是，第一種意見卻比較合乎福音的本義。

第三十題

論真福童貞的領報喜訊或接受天使報喜

一分爲四節一

然後要討論的是，真福童貞的領報喜訊或接受天使報喜（*annuntiatio*，預報她將懷孕救主基督；參看第二十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否宜於向她預報她將要生產的事。
- 二、應該由誰向她預報。
- 三、應該以何種方式向她預報。
- 四、論預報的次序。

第一節 是否需要向真福童貞預報在她內將要發生的事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎並不需要向真福童貞預報在她內將要發生的事。因爲：

1. 似乎只是爲了獲得真福童貞的同意，才需要預報。可是她的同意似乎並非必要；因爲童貞女的懷孕已爲「預定」的預言所預告，而「預定之實現並不需要我們的抉擇」，正如關於《瑪竇福音》第一章22節的某一「註解」（拉丁通行本註解）所說的。所以，這種預報並不是必要的。

2. 此外，真福童貞對天主聖子的降生成人已有信德，缺少這種信德，無人可以得救；因爲正如《羅馬書》第三章22節所說的：「天主的正義是憑藉對耶穌基督的信德。」可是，人對自己確實相信的事，就不再需要進一步的教導。所以，真福童貞並不需要（天使）向她預報天主聖子將要降生成人。

3. 此外，正如真福童貞在肉體上懷孕了基督；同樣地，

每一個聖潔的靈魂也在精神上懷孕基督。所以，宗徒在《迦拉達書》第四章19節說：「我的孩子們！我為你們再受產苦，直到基督在你們內形成為止。」可是，那些應該在精神上懷孕基督的人，並未向他們預報這種懷孕。所以，也不應該向真福童貞預報，她將要在自己的胎中懷孕天主聖子。

反之 《路加福音》第一章31節卻記載天使對她說：「看，你將懷孕生子。」

正解 我解答如下：向真福童貞預報她將要懷孕基督，這是適宜的。第一，為遵守天主聖子與真福童貞連繫的適當次序；即是使她的心靈先獲悉關於基督的事，然後才以肉身懷孕祂。所以，奧斯定在《論聖潔的童貞》第三章說：「瑪利亞因接受對基督的信德，比她因懷孕基督的肉身，更為有福。」後來又繼續說：「除非她在心神方面，比在肉體上更幸福地懷抱了基督，否則母子的親密關係不會給瑪利亞帶來任何益處。」

第二，使她因從天主獲得相關的教導，而能成為此一奧蹟的更確實的見證。

第三，為使她自願地奉獻給天主服從的禮品，而她也立刻自我奉獻，說：「看！上主的婢女。」（《路加福音》第一章38節）

第四，為顯示在天主聖子和人性之間有一種神婚（*matri-monium spirituale*）。所以，藉預報而尋求真福童貞代表整個人性的同意。

釋疑 1. 預定之預言的實現或應驗，固然不需要我們的抉擇作為成因，可是並非不需要我們給予同意的抉擇。

2. 真福童貞對聖子的未來降生成人，有明確的信德。可

是因為她謙卑自下，並未體認自己如此崇高（堪為聖子的母親）。所以，對此應該接受教導。

3. 藉信德的宣講而作的報道，先於藉信德而形成的在精神上懷孕基督，按照《羅馬書》第十章17節所說的：「信德是出於聽信報道。」可是，人卻不能因此而確知自己有恩寵，但他知道自己所領受的信德是真實的信德。

第二節 是否應該由天使向真福童貞預報

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該由天使向真福童貞預報。因為：

1. 正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的，對最高品級之天使的啓示，直接來自天主。可是，天主之母卻已被高舉到所有天使之上。所以，似乎應該由天主直接向她預報天主降生成人的奧蹟，而不應該藉由天使。

2. 此外，如果在這件事上應該遵守一般的次序，那麼按照這種次序，正如天主的事物是藉天使啓示於人，同樣地，也是藉丈夫曉諭妻子；因此宗徒在《格林多前書》第十四章34及35節說：「女人在集會中應當緘默，她們若願意學什麼，可在家裡問自己的丈夫。」所以，似乎應該由男人向真福童貞預報天主降生成人的奧蹟；尤其她的丈夫若瑟已由天使獲悉這件事，正如《瑪竇福音》第一章20及21節所記載的。

3. 此外，無人能適合報告自己所不知道的事。可是，最高品級的天使卻不完全知道天主降生成人的奧蹟。所以，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說，應該如此解讀，即是以這些天使的身分說出了《依撒意亞》第六十三章1節所提出的問題：「那由厄爾而來的是誰啊？」所以，似乎沒有任何天使能適當地報告天主降生成人的奧蹟。

4. 此外，偉大的事件應該由偉大的使者來報告。可是，

天主降生成人的奧蹟，在天使報告給人的一切事件中，卻是最偉大的。所以，如果應該由天使來報告，那麼似乎應該由最高一品級的天使來報告。可是，佳播卻不屬於最高的品級，而屬於被列為（九品級中）倒數第二的總領天使的品級（參看**第一集第一〇八題**）。所以，教會唱道：「我們知道，總領天使佳播曾代表天主同你講話。」（聖母取潔或獻耶穌於聖殿節，誦讀答唱詠九）。所以，這種報告似乎不宜由總領天使佳播來執行。

反之 《路加福音》第一章26節說：「天使佳播奉天主差遣」等等。

正解 我解答如下：由天使向天主之母報告天主降生成人的奧蹟，是適宜的；理由有三。第一，為在這件事上也遵守天主的安排，即是藉由天使向人傳達天主的事物。所以，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：「天使首先受教獲悉耶穌仁愛的神聖奧蹟，然後再藉由他們把認知這奧蹟的恩寵傳給我們。所以，依此方式，天主的佳播曉諭了匝加利亞，將有一位先知從他出生；也明示了瑪利亞，天主以無可言喻的方式，攝取和成為（人或奴僕之）形體（formatio）的神聖奧蹟，將如何在她內完成。」（參看《斐理伯書》第二章7節）

第二，為將來藉基督要實現的人類的補救和重整，這也是適宜的。所以，伯達在一證道詞中說：「天使奉天主差遣到一位將因天主的誕生而被祝聖的童貞女那裡，這是補救人類的適當開端；因為毒蛇被魔鬼差遣到一位將因驕傲的心思而受騙的女人那裡，這是人類墮落的第一原因。」（《證道集》卷一第一篇）

第三，因為這適合天主之母的童貞。所以，熱羅尼莫在《書信集》第九篇「論聖母蒙召升天」的證道詞中說：「天使奉

遭到童貞女那裡，真有道理；因為童貞常常近似天使。誠然，在肉身內，卻超越肉身而生活，這不再是塵世的生活，而是天上的生活。」

釋疑 1. 就被天主揀選所承受的尊位而言，天主之母高於天使。可是，就現世生活的境界而言，她卻低於天使。因為即使基督自己，由於可以受苦受難的生命，也「稍微遜於天使」，正如《希伯來書》第二章9節所說的。可是，由於基督兼是現世的旅行者和享見天主者，所以就認知天主的事物而言，祂不需要天使的報道。至於天主之母（在世時）尚未臻於享見天主者的境界。所以，關於天主的降孕的事，應該由天使向她報道。

2. 正如奧斯定在《論真福童貞瑪利亞的蒙召升天》的證道詞第四章所說的：真福童貞瑪利亞，按照合乎實情的評斷，的確無需遵守一些普通規則。因為「她並沒有增加懷胎的次數，也未曾屬於男人的權下」，即是丈夫的權下（參看《創世紀》第三章16節），「她是因天主聖神以自己的淨血成胎，而懷孕了基督。」所以，她並不應該藉由丈夫，卻應該藉由天使，得知天主降生成人的奧蹟。為此，她也是先於若瑟得知；因為她是在懷孕以前得知，而若瑟卻是在她懷孕以後得知。

3. 正如正解所引證的狄奧尼修的話所指明的，天使知道天主降生成人的奧蹟；他們繼續探詢，是希望從基督更完善地得知這種奧蹟的理由，而這些理由對一切受造的理智都是無法領悟或掌握的。所以，（君士坦丁的）馬克西姆斯（Maximus）《答問七十九則》（*Quaestiones, Interrog. et Resp.*）第四十二則說：「不應該懷疑，天使知道天主未來降生成人。可是，他們昧於主的無法探究的成孕，以及祂如何整個在聖父內、整個在萬物內，卻又在童貞女的窄小胚胎內的方式。」

4. 有些人說，佳播屬於最高的品級；為此教宗額我略一

世說：「由至高無上的天使來報告至高無上的事，這是理所當然的。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）可是這並非說佳播是所有天使中的至高者，這只是針對那些（被派遣的）天使而說的；因為他屬於總領天使的品級。所以，聖教會稱他為總領天使，而額我略自己也在「論一百隻羊」的證道詞中說：「那些宣告至高者重大事體的，則稱為總領天使。」（同上）所以，誠可相信他在總領天使這一品級中是至高的。以及，正如教宗額我略一世（在同處）所說的：這一名稱與他的任務相符合，「因為佳播意指：『天主的勇毅』。所以，應該藉由天主的勇毅來宣告。因為那英勇大能的上主和強力作戰的上主，要來同空中的勢力交戰（參看《聖詠》第二十四篇8及10節）」。

第三節 預報的天使是否應該以有形可見的方式，顯現給真福童貞

有關第三節，我們討論如下：

質疑 預報的天使似乎不應該以有形可見的方式，或藉由身體（感官）方面的看見（visio corporalis），顯現給真福童貞。因為：

1. 正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十四章所說的：「理智的看見或用理智看見，優於身體的看見或用身體看見。」這針對天使來說，尤其適宜；因為用理智的看見所見的是天使的本體，而用身體的看見所見的，則是天使所攝取的身體的形象。可是，正如為預報天主的降孕，宜於派來最高的使者，同樣也宜於用最高的一種看見方式。所以，預報的天使，似乎應該以理智的看見方式，顯現給真福童貞。

2. 此外，想像的看見或在想像中看見（visio imaginaria），似乎也優於身體的看見，正如想像力也高於（外在感官）能力一樣。可是「天使是在夢中」，即是憑藉想像的看見，「顯

現給若瑟」，正如《瑪竇福音》第一章20節及第二章13和19節所指明的。所以，天使似乎也應該用想像的看見，而非用身體（外在感官）的看見，顯現給真福童貞。

3.此外，用身體（的視覺）看見精神實體，會使看見者驚惶不安。所以，聖教會也針對真福童貞頌唱：「童貞女因看見那光而驚惶不安。」（聖母領報或天使報喜節，誦讀，答唱詠二）。可是，防護她的心靈不受這種困擾，會更為相宜。所以，不宜用身體的看見來作這樣的預報。

反之 奧斯定在一篇證道詞中引述真福童貞的話說：「總領天使佳播，容光煥發，衣服閃閃發光，步伐奇異地來到我前。」（《證道集》第一九五篇）可是這一切只能是屬於身體看見的範圍。所以，預報的天使確實是以身體的看見方式，顯現給真福童貞。

正解 我解答如下：預報的天使確實是以身體的看見方式顯現給天主之母。而且這是相宜的。第一，在所預報的事方面，這是相宜的。因為天使是降來報告不可見的天主降生成人。所以，為了宣布這件大事，不可見的受造物宜於攝取使自己成為有形可見的形像，因為連舊約的一切顯現，也都是導向這個顯現，即天主聖子在（有形可見的）肉身內的顯現。

第二，這相稱於天主之母的地位，她不僅在心靈上，而且也在身體的腹胎內，將要領受天主的聖子。所以，不但她的心靈，而且連她的身體感官，也應該因看見天使，而受到強化和振作。

第三，這也適合所報告之事的確實性。因為，對那些目睹或眼前所見的事，比對那些我們所想像的事，我們知道的更為確實。所以，金口若望在《瑪竇福音論贊》第四篇說：天使

不是在夢中，而是有形可見地出現在童貞女面前。「因為她由天使所領受的是一項非常重大的喜訊，針對如此重大的事件，她需要隆重的顯現和看見」。

釋疑 1. 理智的看見優於想像的看見或身體的看見，如果它們各是單獨的。可是，奧斯定自己在同卷第九章卻說，兼有理智的看見和想像的看見之預言，比單獨只有二者之一種看見之預言，更為卓越。可是，真福童貞不但領受了身體的看見，而且也領受了理智的光照。所以，這樣的顯現更為高貴。

假設真福童貞用理智的看見看見了天使的本體，那麼這種看見才更為高貴。可是看見天使的本體，卻與人之作為現世旅行者的境界不合。

2. 想像力確實是高於（身體）外在感官的能力。可是，由於感官是人的知識的根源或開端，所以在感官內建立最大的確實性，這是因為知識的根源或開端該常常是更確實的（參看《禮記》經解的「差若毫釐，繆以千里」）。所以，蒙天使在夢中顯現的若瑟，他並沒有獲得像真福童貞所獲得的那樣卓越的顯現。

3. 正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷一，關於第一章11節所說的：「當我們忽然遇見高級能力時，我們就驚惶失措。」不但在身體的看見中，而且連在想像的看見中，也會有這種情形發生。所以，《創世紀》第十五章12節說：「太陽快要西落時，亞巴郎昏沉地睡去，忽覺陰森萬分，遂害怕起來。」可是，人的這種驚惶之有害於人，並未達到這種程度，致使天使不該顯現。第一，因為基於人被提升到自己以上或出神，而這屬於他的崇高地位，他的低級能力變弱，並由此而產生上述的驚惶；就如當自然的熱力回歸集中到內部時，外在的肢體也會顫慄。第二，正如奧利振在《路加福音釋義》第四篇所說

的：「顯現的天使知道這就是人性，於是先醫治人的驚惶。」因此，在匝加利亞和瑪利亞感到驚惶以後，天使對他們說：「不要害怕。」（《路加福音》第一章13及30節）所以，正如在（亞達納修的）《聖安當傳》中所說的：「不難分辨善神與惡神。因為如果在驚惶以後而來的是喜樂，那麼我們就該知道這是由天主而來的助佑，因為心靈的平安是神威臨在的標記。可是，如果所感受到的恐懼繼續存在，那麼顯現出來的或所看見的就是仇敵。」

真福童貞的驚惶，也相稱於童貞女的羞怯，因為正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第一章28節所說的：「驚懼原屬於童貞女：見到男人邁入住處她感到害怕，面對男人向自己講話也會心生畏懼。」

可是有些人說，當真福童貞適應於天使的顯現之後，她不再是因看見天使而驚惶，而是因驚異天使對她所說的話，因為她不會想過自己如此偉大。所以，聖史並沒有說她因看見天使而感到驚惶不安，卻說「因他（天使）的話而驚惶不安」（《路加福音》第一章29節）。

第四節 預報的完成或執行是否符合適當的次序

有關第四節，我們討論如下：

質疑 預報的完成或執行（《路加福音》第一章26至38節），似乎不合適當的次序。因為：

1. 天主之母的尊位繫於她所懷孕的孩子。可是說明原因卻應該在說明效果之先。所以，天使首先應該給真福童貞報告受孕的孩子，然後再藉問候她來表達她的尊位。

2. 此外，關於證明，對於毫無疑問之事可以省略；而關於可能有疑問之事，則應該先加以證明。可是，天使似乎首先報告了真福童貞所懷疑的，以及因懷疑而問說：「這事怎能成

就」，然後才用依撒伯爾的先例和天主的全能來加以證明。所以，天使執行報告的次序並不適當。

3.此外，較小者不足以證明較大者。可是，童貞女懷孕生子卻大於老婦懷孕生子。所以，天使用老婦懷孕生子來證明童貞女懷孕生子，這種證明是不充足的。

反之 《羅馬書》第十三章1節說：「凡來自天主的，都是有次序的或經過安排的。」可是：「天使奉天主差遣」，是為向真福童貞報告，正如《路加福音》第一章26節所說的。所以，藉由天使所完成的報告，符合完美的次序。

正解 我解答如下：藉由天使所完成的報告，符合適宜的次序。因為天使對真福童貞意欲做到三點。第一，促使她的心靈聚精會神地注意如此重大的事件。天使是藉用新奇而罕有的問候語來問候她，做到了此點。所以，奧利振在《路加福音釋義》第六篇說：「假設她當時知道天使曾以同樣的話，問候其他任何人（因為她有〔舊約〕法律知識），那麼這種問候絕不會使她感到異常而驚惶不安。」在這一問候裡，天使先藉說：「充滿恩寵者」，指出她堪當懷孕；藉說：「上主與你同在」，說明懷孕；當天使說：「在女人中你是蒙祝福的」時，則預告了後來的光榮。

第二，天使願意報告給她將在她內完成的天主降生成人的奧蹟。天使藉預告她的懷孕和生產做到了此點，天使說：「看，你將懷孕生子」等等；其次也藉明示那將成孕和誕生之子的尊位，而說：「祂將是偉大的」；以及藉說明她懷孕的方式，而說：「聖神要臨於你」。

第三，天使意欲導引她同意，並用依撒伯爾的先例，和取自天主的全能的理由，做到了此點。

釋疑 1.沒有什麼比聽聞自己的卓絕，使謙虛的心神更為驚奇。而驚奇最能激發心神的注意。所以，天使由於願意促使真福童貞的心神注意傾聽如此偉大的奧蹟，遂從讚頌她開始。

2.盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第一章34節，明言真福童貞並未懷疑天使的話。因為他說：「瑪利亞的答覆，比司祭（匝加利亞）的話更為適當有節。這一位（瑪利亞）說：『這事將怎樣成就？』而那一位（司祭）卻答覆說：『我憑什麼知道這事？』那否認自己知道者，也否認自己相信。而這詢問（怎樣）才能成就者，並不懷疑將會成就。」

奧斯定似乎說真福童貞曾有所懷疑。因為他在《論舊約及新約問題》第五十一題說：「天使向對自己懷孕感到猶疑的瑪利亞，宣布了這件事的可能。」可是這樣的懷疑，與其說是不相信，倒不如說是驚異。所以，天使之加以證明，並不是為消除不信，而是為解除她的驚異。

3.正如盎博羅修在《六天創世注疏》卷五第二十章所說的：「先有了許多不能生育者的懷孕生子，是為使人相信童貞女的懷孕生子」（參看：金口若望，《創世紀論贊》第四十九篇）。所以，天使引述不能生育的依撒伯爾的懷孕生子，並不是作為充足的證據，而是作為具有象徵意義的先例。所以，天使為了增強這種先例的力量，遂又補充了基於天主全能的有效證據。

第三十一題

論救主身體成孕所取用的質料

一分爲八節一

然後要討論的是救主的成胎或成孕本身（參看第二十七題引言）。第一，針對祂的身體成孕所取用的質料；第二，針對成孕的造生者或主動根本（第三十二題）；第三，針對成孕的方式和次序（第三十三題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、基督的肉身是否取自亞當。
- 二、是否取自達味。
- 三、論福音中的基督的族譜。
- 四、基督是否適宜生於女人。
- 五、祂的身體是否由真福童貞的至淨之血而成胎。
- 六、基督的肉身是否根據或在某一特定方面，在古聖祖內。
- 七、基督的肉身古聖祖內是否受牽連，而屬於罪的權下。
- 八、是否在亞巴郎的腰中交納了什一之物。

第一節 基督的肉身是否取自亞當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎不是取自亞當。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，第一個人是亞當，而第二個人是基督。所以，基督並不是出於亞當，而是有與亞當有別的起源。

2. 此外，基督的成孕應該是最大的奇蹟。可是，用地上的灰土形成人的身體，比用取自亞當的人的質料或物質形成人

的身體，是更大的奇蹟。所以，基督由亞當取得肉身，似乎並不適宜。所以，基督的身體似乎不應該用取自亞當的人類質料或物質來形成，而應該用其它一種質料或物質。

3.此外，「罪惡藉著一人進入了世界」，即是藉著亞當，因為所有民族都在他這根源內犯了罪，正如《羅馬書》第五章12節所指明的。可是，如果基督的身體取自亞當，那麼當亞當犯罪的時候，基督也就曾在亞當這根源內。所以，基督也染了原罪，而這與基督的純潔不合。所以，基督的身體並不是由取自亞當的質料或物質所形成。

反之 宗徒在《希伯來書》第二章16節說：「祂」，即天主聖子，「並沒有攝取（*apprehendere*）或成爲天使，卻攝取或成爲亞巴郎的後裔。」可是，亞巴郎的後裔也是來自亞當的血統。所以，基督的身體是由取自亞當的質料或物質所形成。

正解 我解答如下：基督取了人性，是爲滌除人性的腐化。可是人性之需要洗滌或淨化，無非是基於它藉出自亞當的有罪起源，而受到污染。所以，基督從由亞當延伸下來的質料取得肉身，以便藉這攝取來醫治人性本身，這也是合宜的。

釋疑 1.第二個人，即是基督，稱爲出於天，並不是根據或針對身體的質料或物質，而是根據或針對形成身體的德能，或者針對祂的天主性本身。可是，根據基督的身體的質料或物質，祂卻是屬於土的，如同亞當的身體屬於土一樣。

2.正如前面第二十九題第一節釋疑2.所說的，基督降生成人的奧蹟是一種奇蹟，並不是爲了證實或堅固信德，而是它本身就有如是信德的條理或內容（*articulus fidei*）。所以，在天主降生成人的奧蹟內所要求的或應注意的，並不是那一奇蹟是否

為更大的奇蹟，如同關於為堅固信德所行的奇蹟一樣；而是什麼最適合天主的智慧和最有益於人類的得救，這也是在一切屬於信德的事物上所要求的或應注意的。

或者也可以說，在天主降生成人的奧蹟內，不但應該從懷孕的質料或物質來注意奇蹟，而且也更應該從懷孕和生產的方式來注意奇蹟，即是因為是童貞女懷孕和生了天主。

3.正如前面第十五題第一節釋疑2.所說的，基督的身體是根據形體的原質或質料（*substantia corpulenta*）在亞當內，即是因為基督的身體的形體質料是來自亞當；它並不是根據胚種或生殖能力（*virtus seminalis*）在亞當內，因為真福童貞並不是由男人的精子而懷孕。所以，基督並沒有如同其他人一樣染了原罪，因為其他人是經由男人的精子這一途徑而來自亞當（參看第一集第一一九題第二節釋疑4.）。

第二節 基督的肉身是否取自達味的後裔

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎不是取自達味的後裔。因為：

1.瑪竇編纂基督的族譜到若瑟為止（《瑪竇福音》第一章）。可是，若瑟卻不是基督的父親，正如前面第二十八題第一節釋疑1.及2.已指明的。所以，基督似乎不是出身於達味的家族。

2.此外，亞郎出自肋未支派，正如《出谷紀》第六章第16等節所指明的。可是，基督的母親瑪利亞卻稱為依撒伯爾的親戚，而依撒伯爾是亞郎的後代，正如《路加福音》第一章5及36節所指明的。既然達味出自猶大支派，正如《瑪竇福音》第一章第3等節所指明的，所以，基督似乎不是出身於達味的後裔。

3.此外，《耶肋米亞》第二十二章30節論及耶苛尼雅，說：「你應記錄：這人是一個有如無子女的人，因為他的後裔

中，沒有一個能坐上達味的寶座。」可是《依撒意亞》第九章7節論及基督：「祂要坐上達味的寶座。」所以，基督並不是耶苛尼雅的后裔，從而也不是達味家族的后裔，因為瑪竇是從達味經由耶苛尼雅來貫穿（基督的）族譜的次序（《瑪竇福音》第一章6及11節）。

反之 《羅馬書》第一章3節說：「祂（基督）按肉身是生於達味的后裔。」

正解 我解答如下：基督特別稱為兩位古聖祖之子，即是亞巴郎之子和達味之子，正如《瑪竇福音》第一章1節所指明的。其理由有多種。第一，因為關於基督的預許，是特別做或說給這兩位古聖祖的。因為《創世紀》第二十二章18節記載天主對亞巴郎說：「地上萬民要因你的后裔蒙受祝福。」宗徒在《迦拉達書》第三章16節解釋這是指基督而說的，他說：「恩許是向亞巴郎和他的后裔所許諾的。並沒有說『后裔們』，好像是向許多人說的，而是向一個人說的，即『你的（一個）后裔（semen單數）』，就是指基督。」可是天主卻曾對達味說：「我要使你的兒子，登上你的王位。」（《聖詠》第一三二篇11節）。所以，《瑪竇福音》第二十一章9節記載猶太人如同光榮迎接君王似的，向基督歡呼：「賀三納達味之子。」

第二，因為基督是未來的君王、先知和司祭。而亞巴郎曾是司祭，正如《創世紀》第十五章9節上主對他所說的話所指明的：「你給我拿來一隻三歲的母羊」等等。他也曾是先知，按照《創世紀》第二十章7節所說的：「他是一位先知，他要為你轉求。」至於達味也曾是君王和先知。

第三，因為在亞巴郎身上先開始了割禮（《創世紀》第十七章10節），而在達味身上極度彰顯了天主的揀選，按照《撒慕

爾紀上》第十三章14節所說的：「上主已另找了一位隨祂心意的人。」所以，基督特別為這兩位古聖祖之子，是為說明祂來到世界上，是為拯救接受割禮的（以色列）人和被揀選的外邦人。

釋疑 1.這曾是摩尼教徒福斯德（Faustus Manichaeus）的質疑，他願意證明基督並不是達味之子，因為他並不是由若瑟而受孕，而瑪竇編纂基督的族譜卻到若瑟為止。奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十三第八及第九章反駁說：「由於同一聖史說若瑟是瑪利亞的丈夫，和基督的母親為童貞女，以及基督為達味的後裔，便不能不相信瑪利亞並不是在達味家族以外；也不是平白無故地稱她為若瑟的妻子，因為他們之間有心神的締結盟約，雖然沒有肉身的交媾。至於基督的族譜敘述到若瑟為止，主要是基於男人的地位。所以，我們因而也相信瑪利亞是出自達味家族的後裔，因為我們相信聖經，而聖經既說基督按肉身是生於達味的後裔，也說祂的母親瑪利亞未與男人同寢，是童貞女。」因為正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章18節所說的：「若瑟和瑪利亞出於同一支派；因此，按照法律，若瑟被迫接納瑪利亞有如自己的近親。也是基於此一理由，他們一起去白冷登記，有如是出生於同一支派的人。」

2.納西盎的額我略答覆這一質疑說，基於在上者（天主）的安排，而有君王的家族與司祭的支派相結合的情形發生，使身為君王和司祭的基督按肉身兼生於這二支派。因此，連那按照法律曾為第一位司祭的亞郎，也從猶大支派娶了阿米納達布的女兒依撒伯爾為妻（《出谷紀》第六章23節）。所以，實情可能是這樣的，即（若翰的母親）依撒伯爾的父親有一位出於達味支派的妻子，經由她，出於達味支派的真福童貞瑪利亞，而成為依撒伯爾的親戚。或者更好反過來說，真福瑪利亞的父親

本身出於達味支派，而有一位出於亞郎支派的妻子。

或者正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十三第九章所說的，如果瑪利亞的父親若雅敬出於亞郎的支派（如同異端派人士福斯德根據偽經所主張的），那麼就應該相信若雅敬的母親或妻子出於達味支派；如此則我們也可以按某種程度說瑪利亞是出於達味的後裔。

3. 正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷三，關於第三章25節所說的：先知的這一預言，「並沒有否認耶苛尼雅將有後裔。所以，基督是出於他的後裔。而基督之為王，並不相反先知的預言。因為基督之為王，不是憑藉俗世的榮耀；因為祂自己曾說：『我的國不屬於這世界』。」

第三節 聖史編寫基督族譜的方式是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 聖史編寫基督族譜的方式（《瑪竇福音》第一章；《路加福音》第三章第23等節），似乎並不適當。因為：

1. 《依撒意亞》第五十三章8節論及基督，說：「有誰會述說祂的身世或族譜？」所以，原本就不應該述說基督的族譜。

2. 此外，一個人不可能有兩個父親。可是瑪竇說：「雅各伯生若瑟，瑪利亞的丈夫」，而路加卻說若瑟為赫里的兒子。所以，他們所寫的彼此衝突。

3. 此外，在某些方面，二聖史意見彼此不同。因為瑪竇在（福音）卷首從亞巴郎開始，下至若瑟，數算了四十二代。可是，路加卻把基督的族譜放在基督受洗以後，從基督開始，代代上溯至天主，首末計算在內，共歷舉了七十二代。所以，二聖史並未適當地敘述基督的族譜。

4. 此外，《列王紀下》第八章24節說：約蘭生阿哈齊雅，阿哈齊雅的兒子約阿士繼他為王（第十一章），而約阿士的

兒子阿瑪責雅繼他為王（第十二章21節），後來阿瑪責雅的兒子阿匝黎雅繼他為王（第十四章21節），並稱為烏齊雅（《編年紀下》第二十六章1節），烏齊雅的儿子約堂繼他為王（《列王紀下》第十五章7節）。可是瑪竇卻說：「約蘭生烏齊雅」（《瑪竇福音》第一章8節）。所以，瑪竇似乎並未適當地敘述了基督的族譜，因為其中有三位君王，他略而不提。

5.此外，在基督的族譜內所述及的人，都有父親和母親，其中許多人也有兄弟。可是，瑪竇在基督的族譜內只提及了三位母親，即是塔瑪爾、盧德和烏黎雅的妻子；他也提及了猶大和耶苛尼雅兄弟們，還有培勒茲和則辣黑兩兄弟。可是，路加卻完全沒有提及這些人。所以，二聖史似乎並未適當地敘述基督的族譜。

反之 這裡有聖經的權威。

正解 我解答如下：正如《弟茂德後書》第三章16節所說的：「一切聖經，都是受天主默感所寫的。」可是，凡是天主所完成的，都是極有次序的或經過妥善安排的；按照《羅馬書》第十三章1節所說的：「凡來自天主的，都是有次序的或經過安排的。」所以，二聖史按照適當的次序敘述了基督的族譜。

釋疑 1.正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章1節所說的，依撒意亞說的是基督的天主性的身世或出生，可是瑪竇講的卻是基督按照人性的族譜。他確實沒有解釋天主降生成人的方式，因為這也是無法以言語形容的；可是他卻列舉了基督按照肉身所從出的祖先。

2.這是背教者朱利安（Julianus Apostata）所提出的質疑，許多人對此有不同的解答。正如納西盎的額我略所說的，

有些人說，兩位聖史所列舉的都是相同的人，只是所用的名字不同，好似所列舉者都有兩個名字。可是這種說法不能成立，因為瑪竇提出了達味的一個兒子，即是撒羅滿；而路加卻提出了達味的另一個兒子，即是納堂，按照史書《撒慕爾紀下》第五章14節，證實他們是兄弟。

因此，另外有人說，瑪竇傳授了基督的真實族譜，而路加卻傳授了一般人所認為的或名義上的族譜（*genealogia putativa*），所以路加開始就說：「人都以祂（耶穌）為若瑟的兒子」（第三章23節）。因為鑑於猶大眾王罪惡多端，有些猶太人相信基督之出自達味，不是生於達味王室，而是要生於他這一支派的平民。

可是，其他一些人則說，瑪竇述說了肉身方面的祖先，而路加所述說的卻是精神方面的祖先，即是（先前的）義人，他們是基於正義方面的相似而被稱為祖先。

在「論舊約及新約問題」（第五十六題——參看《拉丁教父文庫》第三十五冊第二二五三欄）中則答覆說，不應該如此解讀，好似路加稱若瑟為赫里的（親生）兒子，因為其意思是說，在基督的時代，赫里和若瑟是以不同的方式或途徑來自達味或為達味的後裔。因此，論及基督，說：「人都以祂為若瑟的兒子」，而基督自己也「是赫里的兒子」；就如說，按照說基督是若瑟的兒子的方式，也可以說祂是赫里的兒子，以及達味所有後裔的兒子；正如宗徒在《羅馬書》第九章5節所說的：「基督按肉身或血統說也是從他們（即猶太人）來的」。

可是，奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第五題提出了三種解答：「這裡共有三種原由或身世湊合在一起，聖史們分別遵循其中之一。因為或者一位聖史說的是若瑟的生父；而另一位聖史所說的是母系方面的祖父，或某一位家族中的先人。或者一位是若瑟的自然之父或生父，而另一位卻是領養若

瑟的父親或義父。或者按照猶太人的習俗，一個人死而無子，他的親戚娶其遺孀為妻；後者所生的兒子，則歸於那已亡之親戚名下」；這也是一種合法的領養，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二所說的（參看《訂正錄》卷二第七章）。

這最後一種原由或身世較為確實，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章16節也持此主張；而凱撒勒雅의 歐色比伍（Eusebius Caesariensis）在《教會歷史》卷一第七章中說，這是「非洲史學家」（非洲人朱利伍，Julius Africanus）所傳授的。他們主張瑪堂和默耳希在不同時期都娶了同一名叫厄斯塔的女子為妻，並各自由她生了一個兒子。瑪堂是撒羅滿的後裔，他先娶了這個女子為妻；後來瑪堂死了，留下一個兒子，名叫雅各伯。在他死後，因為法律並不禁止寡婦再嫁，屬於納堂家族的默耳希，因為是出於同一支派，雖然不是生於同一家族，就娶了瑪堂的遺孀為妻，並由她生了一個兒子，名叫赫里。因此，屬於不同父系家族的雅各伯和赫里，成為同母異父的兄弟。其中之一，即是雅各伯的弟弟赫里，逝世而未留下子女，按照法律的命令，雅各伯遂娶了赫里的遺孀為妻，並由她生了若瑟這個自然之子或親生子；可是按照法律，若瑟卻成為赫里的兒子。所以，瑪竇說：「雅各伯生若瑟」；可是，路加因為是在述說法律方面的族譜，所以全未提及誰生誰。

雖然大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十四章說真福童貞瑪利亞，按照若瑟的父親稱為赫里的身世或族譜，是若瑟的親屬，因為他（大馬士革的若望）說瑪利亞是默耳希的後裔。可是卻應該相信她也是出身於撒羅滿的後裔，即是根據或始於瑪竇所列舉的各代先祖的某一環節，而一般都認為瑪竇是在敘述基督肉身或血統方面的族譜；尤其因為盎博羅修也說基督出自或生於耶苛尼雅의 後裔（參看第二節釋疑3.）。

3.正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第四章所說的：

「瑪竇願意強調基督的君王身分（*persona regia*），可是路加卻願意強調基督的司祭身分（*persona sacerdotalis*）。因此，在瑪竇所敘述的諸代中，表示主耶穌基督承擔了我們的罪惡」；即是說，經由肉身的起源，祂取了「罪惡肉身的形狀」（《羅馬書》第八章3節）。「可是在路加所敘述的諸代中，卻表示我們的罪惡得到消除」，而這是藉著基督的祭獻。「所以，瑪竇是由上而下來數算諸代，而路加則是由下而上」。是基於這一緣故，「瑪竇從達味開始，經由撒羅滿向下數算，因為達味曾因撒羅滿的母親而犯罪；可是路加卻經由納堂而上升至達味，因為天主藉一位名為納堂的先知消除了達味的罪惡」。也是基於這一原故，由於「瑪竇願意表達基督之屈尊俯就於我們的死亡或有死性，所以他在福音的開始，就由上而下地敘述各代，從亞巴郎開始，直至若瑟和基督的誕生。可是路加之敘述族譜，並不是在福音的開始，而是在基督受洗以後；也不是由上而下，而是由下而上，有如是在凸顯在贖罪中的司祭，因為洗者若翰在福音中曾作證：『看哪！除免世罪者！』至於他由下而上，經過亞巴郎而到達天主，是指我們在洗潔和贖罪之後，重新與天主和好。路加採用（法律方面）領養的起源，也是有道理的，因為我們藉著這種領養而成為天主的兒女，而藉著肉身的或血統的族譜，則是天主子成為人子。所以，他也充分地說明了，他稱若瑟為赫里的兒子，並非指由赫里所生，而是由赫里所領養；因為他也曾說亞當是天主的兒子，雖然亞當是由天主所造」。

「四十」這一數字，屬於現世生活的時間；這是基於世界的四方，而我們是在基督君王的統治下，在這世界上度現世有死的生活。可是「四十」卻有四個「十」，而「十」是從一數到四的和（ $1+2+3+4=10$ ）。數字「十」也可能指向十誡，而數字「四」指向現世生活，或者也指向基督藉以在我們內為王的四部福音。所以，「強調基督之君王身分的瑪竇，舉出了基督以外

的四十位先祖」。可是這一解釋之成立，卻繫於第二組十四代之末的耶苛尼雅，和第三組十四代之首的耶苛尼雅是同一人，正如奧斯定所想的。他說這事的發生，是為表示「在耶苛尼雅身上形成了一種趨於外邦人民的轉折，即當猶太人民流徙到巴比倫時；而這也象徵基督將從受割禮的（猶太）人移向未受割禮的（外邦）人」。

可是，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章12節卻說：共有兩位約雅金或耶苛尼雅；他們是父子，二人都出現在基督的族譜內，正如聖史用三個十四代所作的諸代區分所證實的。如此才能增為四十二代或先祖名稱。（按：11節的耶苛尼雅和12節的耶苛尼雅如為同一人，則從流徙巴比倫到基督實際只有十三代，而非十四代，連帶著整個族譜也只有四十一代，而非四十二代。所以，熱羅尼莫認為12節的耶苛尼雅應為另一人，即前一節耶苛尼雅的兒子和約史雅的孫子。如此則在12節的「流徙巴比倫以後」下面，似應加上一句：「耶苛尼雅生耶苛尼雅。」）這數字（四十二）也適用於聖教會。因為這數字來自表示現世生活之辛勞的「六」，和表示來世生活之安息的「七」；而六乘七等於四十二。由十和四相加所形成的數字「十四」，與由同樣數字相乘而形成的數字「四十」，它們能是表示同樣的意義。

可是，路加在基督的族譜內所用的諸代數字，卻是表示全部罪惡。「因為數字『十』是正義的數字，指示（舊約）法律的十誡。而罪惡就是踰越法律。踰越『十』的數字就是『十一』。」（奧斯定，《論四聖史之和合》卷二第四章）可是數字「七」，表示整體或全部：「因為全部時間包括在『七天』這數字內」（同上）。而七乘十一等於七十七。所以，藉此所表示的，是藉基督所除免的全部罪惡。

4.正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章8

節所說的：「因為約蘭王與萬惡的依則貝耳家族結親（《列王紀下》第八章18節），所以其後三代略而不提，不予記載，避免他們出現在神聖的族譜內。」所以，正如金口若望在《瑪竇福音註解——未完成篇》第一篇所說的：「耶胡獲得了如此大的祝福，因為他報復了阿哈布和依則貝耳全家。同樣，為了阿哈布和依則貝耳之女兒，約蘭王的全家也獲得一般大的詛咒，使他的（繼位）子孫，直到第四代，從猶大列王的行列中被除名；正如《出谷紀》第二十章5節所說的：『我要追討他的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。』」

此外也應該注意，在基督的族譜內還有其他的君王是罪人，可是他們卻沒有一直繼續作惡犯罪，因為正如《論舊約及新約問題》第八十五題所說的：「撒羅滿是因他父親的功勞，蒙受寬容而得以保留王位；而勒哈貝罕則是因自己兒子阿彼雅的儿子阿撒的功勞，得以保留王位。可是其他這三位君王卻是繼續不斷地作惡犯罪。」

5. 正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第一章3節所說的：「在救主的族譜內沒有列入任何聖婦，而只提及了聖經所指責的婦人，為使那為了罪人而降來者，生於罪人，並消滅一切人的罪。」所以，聖經提及了塔瑪爾，她因和自己的公公通姦而被譴責。聖經也提及了妓女辣哈布，外邦女子盧德，以及犯姦的烏黎雅的妻子巴特舍巴。可是最後這一位，聖經不是用她自己的名字，而是用她的丈夫的名字（烏黎雅的妻子）來指稱她，一是為了她自己的罪，因為她有分於通姦罪和殺人之罪，此外也是因為提及她丈夫的名字，就可以記起達味的罪。因為路加願意強調基督是一切罪人的贖罪者，所以他未（特別）提及這些婦人。

可是瑪竇之提及猶大的兄弟們，是為昭示他們都屬於天主的子民；因為依撒格的哥哥依市瑪爾和雅各伯的哥哥厄撒烏

都離開了天主的百姓，所以在基督的族譜內未曾提及他們。瑪竇提及猶大的兄弟們，也是為排除出身高貴的自大，因為猶大的許多兄弟都生於婢女，可是他們卻同時都是先祖和支派的始祖。至於同時提及培勒茲和則辣黑，正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷三，關於第三章第23等節所說的，是因為「他們象徵各個民族的兩種生活：一種是遵循法律的生活」，這是則辣黑所象徵的；「另一種是憑藉信德的生活」，這是培勒茲所象徵的。瑪竇之提出耶苛尼雅兄弟們，是因為他們為王的時代不同：這是其他君王所沒有的情形；或者也因為他們有類似的邪惡行為和悲慘命運。

第四節 基督身體的質料或物質是否應該取自女人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督身體的質料或物質，似乎不應該取自女人。因為：

1. 男性比女性高貴。可是，基督卻極宜攝取人性中之完美者。所以，祂似乎不應該由女人，而應該由男人攝取肉身，就如厄娃由男人的肋骨所形成一樣（《創世紀》第二章21節）。

2. 此外，凡由女人成孕的，都被關閉在女人的胎中。可是「天主充滿天地」，正如《耶肋米亞》第二十三章24節所說的；所以，祂不宜被關閉在女人窄小的胎中。所以，祂似乎不應該由女人成孕。

3. 此外，凡由女人成孕的，都沾染某種不潔，正如《約伯傳》第二十五章4節所說的：「人在天主面前，怎能自以為義？或者，婦人所生的，怎能自稱潔淨？」可是，在基督內卻不應該有任何不潔，因為祂是「天主的智慧」（《格林多前書》第一章24節），而《智慧篇》第七章25節論及智慧，說：「任何污穢都不會浸入她內。」所以，基督似乎不應該由女人攝取肉身。

反之 《迦拉達書》第四章4節說：「天主就派遣了自己的兒子來，生於女人。」

正解 我解答如下：雖然天主聖子可以從祂所願意的任何質料或物質，攝取人的肉身；可是祂由女人取得肉身，這卻是極為適宜的。第一，因為這使整個或全部人性（人的男性和女性）高貴。因此，奧斯定在《雜題八十三》第十一題說：「人的得救應該彰顯於兩性內。所以，由於祂應該攝取男人，因為男性比較尊貴；所以，繼而藉這男人之生於女人，來彰顯女性的得救，這也是適宜的。」

第二，因為這可增添或加強天主降生成人的真實性。因此，盎博羅修在《論天主降生成人》第六章說：「你將發現有許多遵循或符合本性者和超越本性者。因為祂在胎內」，即是在女人身體的胎內，「這符合本性的情形；可是貞女懷孕，貞女生產，這卻超越本性的情形。這都為使你相信，這位更新（人之）本性者是天主，以及這位遵循本性而生於人者，也是人。」奧斯定在《書信集》第一三七篇第三章「致渥祿西安書」中也說：「如果全能的天主不是在女人胎中創造了那個人，而是在別的什麼地方形成了他，並使他突然出現在眾人前，這豈不是證實了（某些人的）錯誤意見，而使人無法相信祂取了真實的人嗎？況且，當祂以奇異的方式實行一切時，豈不等於抹殺祂以仁慈體貼之心所行的嗎？可是，現在祂如此以介於天主與人之間的中保、或居中者身分出現，藉著使兩種本性（天主性和人性）在祂的唯一位格內相結合，而使那平凡的昇華成為超凡的，並使那超凡的屈尊成為平凡的。」

第三，因為如此可滿全人之產生的各種方式。因為第一個人是「用地上的灰土」形成的（《創世紀》第二章7節），沒有男人和女人參與。厄娃出於男人，沒有女人參與（同章22

節)。其他的人卻出於男人和女人。所以，這第四種方式，宛如
是特別留給基督的，即是出於女人，而沒有男人參與。

釋疑 1. 男性比女性高貴，所以祂在男性中攝取了人性。可是
為使女性免於受到輕視，祂由女人攝取肉身，也是適當的。所
以，奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第十一章說：「男人們，不
要輕視自己，天主子取了男性。女人們，不要輕視自己，天主
子由女人所生。」

2. 正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十三第十
章，答覆這位曾利用此一質疑的異教徒所說的：「天主教信仰
堅持基督、天主之子，按肉身生於童貞女；可是，完全不以任何
方式，把這同一天主之子關閉在女人的胎中，宛如祂不再繼續
掌管天地，宛如祂離開了天父。而是你們摩尼派人士，用你
們那只能思想有形想像內容的心，完全不能明瞭這一切。」這
也正如他在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中
所說的：「這是那些只能思想有形物體之人的看法，而沒有任
何有形物體能是整體處處都在，因為它們的無數部分，必然
是一在這裡和一在那裡。可是靈魂的本性與身體的本性迥然不
同。那創造靈魂和身體的天主的本性更該有多大的差別，祂可
以整體處處都在，而不受錮於任何地方。祂可以前來，而不必
離開祂原先所在之處。祂可以走開，而不必脫離起動之處。」

3. 在男人由女人成孕中，沒有什麼是不潔的，這是就其
為天主的工程而言。因此，《宗徒大事錄》第十章15節說：
「天主所造的，你不可稱為污穢」，即是不潔的。可是，在那裡
有某種源自罪的不潔，如果一人的成孕伴有男女交媾的貪情或
不當慾望。可是，在基督的成孕中卻沒有這種情形，正如前面
第二十八題第一節所證明的。

縱使在那裡有什麼不潔，天主聖言也不會從而受到玷

污，因為祂是絕對不變的。因此，奧斯定在《駁五種異端》第五章說：「人類的造物主天主說：有什麼使你針對我的誕生而感到不安呢？我的成孕並不是基於嗜好情慾。是我創造了那位生我的母親。如果太陽的光芒可以晒乾溝渠內的污物，而不會受到污物的玷污；那麼永恆之光的光芒，無論射向何處何物，當更能使之潔淨，而自己不會受到玷污。」

第五節 基督的肉身是否由真福童貞的至潔之血而成孕

（按：童貞聖母的受孕或基督在聖母身體中的成胎，是因天主聖神的德能，而非因男人的種子或精子，這是天主所啓示的真理。但聖母的身體因聖神怎樣受孕，或基督的肉身因聖神如何在聖母的腹中成胎，聖經卻未述及。探索人在女性身體中的成胎過程，這屬於科學，不屬於神學，也不涉及信仰的內容。多瑪斯在本節和以下諸題中關於女人之血、卵子與胎兒成胎之關係的解釋，係根據亞里斯多德的相關學說，此一學說也為大多數教父和中世紀神學家所接受，雖然後世的研究顯示它並非完全正確，例如：卵子對於生殖絕非無關重要，也不是完全被動，而是有主動能力和積極作用。神學家所引用的科學證據縱使不當，但這並不影響信仰的真理和正確性。就如過去哲學家曾以「太陽有規律地繞行地球」為例，來解說宇宙間有自然或天賦秩序；雖然科學方面的舉例不當，但這並不影響肯定宇宙間確有秩序，以及根據此一秩序肯定天主存在的宇宙論證據。其實，從中文「血緣」、「血統」……等名詞的運用，也可看出中國古人十分重視血在人類傳宗接代中所扮演的角色。）

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎不是由真福童貞的至潔之血而成孕。因為：

1. 在（聖母領報或天使報喜慶日的）集禱經中說：天主

「願意自己的聖言由真福童貞而取得肉身」。可是，肉身與血不同。所以，基督的身體並不是取自真福童貞之血。

2.此外，正如女人奇妙地由男人而形成；同樣，基督的身體奇妙地由真福童貞而形成。可是，並不說女人由男人的血而形成，卻說由男人的骨肉而形成，按照《創世紀》第二章23節所說的：「這是由我的骨所取出的骨，由我的肉所取出的肉。」所以，基督的身體似乎也不應該由真福童貞的血形成，而應該由她的肉和骨形成。

3.此外，基督的身體與其他人的身體種類相同。可是，其他人的身體卻不是由至潔之血形成，而是由（男人的）精子與（女人的）月經之血或經血（*sanguis menstruus*）形成。所以，基督的身體似乎也不是由真福童貞的至潔之血而成孕。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「天主聖子由真福童貞的純淨和至潔之血，爲自己構成了具有理性之魂或靈魂的肉身。」

正解 我解答如下：正如前面第四節所說的，基督的成孕有符合本性情形者，即是祂生於女人；可是也有超越本性者，即是祂生於童貞女。本性情形中有此一點，即是在動物的生殖中，雌性或女性供應質料，而雄性或男性則有如是主動的根本或原因，正如哲學家在《動物生成論》卷一第二及第二十章所證明的。可是，凡由男性而受孕的女性，卻不是童貞女。所以，在基督的孕育或生成中，那屬於超越本性情形者，是在這生成中的主動根本或原動力，是超越（人之）本性的天主德能；而那屬於其生成之本性情形者，則是其身體成孕所取用的質料，與其他女人爲使胎兒成孕所供應的質料，彼此相同。按照哲學家在《動物生成論》卷一第九章所說的，這一質料是女人的血，

不是任何一種血，而是那種適於成爲受孕質料的血，它需要先接受母親生殖能力的進一步演化或消化。所以，基督的身體是由這種質料而成孕的。

釋疑 1. 真福童貞既然與其他女人有相同的本性，所以她也有相同本性的骨和肉。可是，其他女人的骨和肉，卻是身體的現實或實在部分，由這些現實部分組成完整的身體或身體的完整；所以，不可能抽取這些部分，而不使身體受到破壞或減損。可是，基督是爲修復或彌補受到破壞者而來，祂不應該使自己母親的完整受到破壞或減損。所以，基督的身體不應該由真福童貞的骨和肉，而應該由她的血形成，因爲血還不是身體的現實或實在部分，而是有可能成爲整體或只是整體的潛能或潛在部分，正如《動物生成論》卷一第十九章所說的。所以，說基督由真福童貞取得肉身，並不是說（基督）身體的質料是（童貞身體）現實的肉，而是她的血，而血只是在潛能狀態的肉身（不是在現實狀態或現實的肉身）。

2. 正如在第一集第九十二題第三節釋疑2.已說過的，亞當被立爲人之本性的元始或根本（*principium*），在他的身體內，有些骨和肉，並不屬於他個人完整的部分，而是作爲人之本性的元始或根本而擁有的。女人（厄娃）是由這樣的骨和肉所形成，並未損害到男人（亞當）。可是在真福童貞的身體內，完全沒有這樣的骨和肉，可由它們形成基督的身體，而不使母親的身體遭受破損。

3. 雌性或女性的「種子」或生殖元素（*semen*，卵、卵子），並不適於生殖，它屬於「種子」之類中，未臻於完善的一種，所以不能成就爲完善的種子，這是由於雌性或女性能力的不夠完善。所以，這樣的種子不是爲受孕或成胎所必須有的質料，正如哲學家在《動物生成論》卷一第二十章所說的。所

以，這樣的種子並未出現在基督的成孕中；尤其是，雖然這樣的種子屬於不完善的種子，可是當它被釋出時卻伴有情慾或貪慾，正如男人的種子或精子被釋出時一樣。可是在那一童貞之身的受孕中，卻不可能有情慾或貪慾存在。所以，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說，基督的身體「不是以種子的方式或非藉由種子（non seminaliter）」而成孕的。

至於女人每月所排出的月經之血或經血，含有某種敗壞成分的自然不潔，就像其他本性所不需要並排出體外的廢棄物一樣。由這種本性所排斥的、含有敗壞成分的月經，不會形成受孕，可是它卻是那藉某種演化或消化而為受孕做準備的血的清除或淨化，後者宛如比其他的血更為潔淨和更為完善。在其他人的成孕中，寓有一種來自貪慾的不潔，因為這樣的血是由於男女的交媾，而被引至那適於生殖的部位。可是在基督的成孕中並沒有這種情形，因為這樣的血是藉聖神的作為而匯集到真福童貞的胎中，並形成了胎兒。所以，說基督的身體「是由真福童貞的純淨和至潔之血所形成」（參看反之）。

第六節 基督的身體是否憑藉（祖先身體之）某一特定實物或部分，而在亞當和其他古聖祖內

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎是憑藉某一特定實物或部分，而在亞當和古聖祖內（按：即亞當和古聖祖的身體，有某一實在部分傳殖到基督，並形成祂的身體）。因為：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章說：基督的肉身是在亞當和亞巴郎內，是「根據軀體的本體或原質（corpulenta substantia）」。可是，軀體的原質卻是一種特定實物。所以，基督的肉身是憑藉某一特定實物在亞當、亞巴郎和其他聖祖內。

2. 此外，《羅馬書》第一章3節說：基督「按肉身是生於

達味的種子或後裔 (semen)」。可是這達味的種子，卻是在達味內的一特定實物。所以，基督是憑藉或根據某一特定實物在達味內，以及按同樣方式在其他聖祖內。

3.此外，基督與人類有親屬關係 (affinitas)，因為祂由人類取了肉身。可是，如果基督的肉身不是根據某一特定實物在亞當內，那麼基督似乎與出自亞當的人類就毫無親屬關係，而與別的給祂供應肉身之質料的實物有親屬關係。所以，基督的肉身似乎是憑藉某一特定實物在亞當和其他聖祖內。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第十九及第二十章說，無論基督是怎樣在亞當和亞巴郎內，其他人也是照樣在亞當和亞巴郎內，可是卻不能反過來說。可是，其他人並不是憑藉某一特定質料在亞當和亞巴郎內，而是按照起源，正如第一集第一一九題第一節及第二節釋疑4.所說的。所以，基督也不是憑藉某一特定實物在亞當和亞巴郎內；以及根據同理，也不是如此在其他聖祖內。

正解 我解答如下：正如前面第五節釋疑1.已說過的，基督身體的質料，並不是真福童貞的骨和肉，也不是她身體的某一現實或實在部份，而是她的血，而血只是在潛能狀態的肉。可是在真福童貞內，她所取自父母的一切，都是真福童貞之身體的現實部分。因此，在真福童貞內，凡是取自父母的，都不是基督身體的質料。所以應該說，基督的身體並不是憑藉某一特定實物在亞當和其他聖祖內，以致可以確實指出亞當或者其他人的身體的某一部分，並說是由這一質料形成了基督的身體；基督的身體乃是按照起源在亞當和其他聖祖內，如同其他人的肉身一樣，基督的身體是藉著或經由自己母親的身體，而與亞當和其他聖祖取得關連。因此，基督的身體在聖祖內的方式，與自

己母親的身體在他們內的方式，並無二致；而真福童貞的身體，如同其他人的身體一樣，都不是按照或憑藉某一特定質料在聖祖內，正如第一集內已說過的（參看反之）。

釋疑 1. 說基督「根據軀體的本體或原質」在亞當內，不可以如此解讀，宛如基督的身體原是在亞當內的某種軀體原質，而是說基督身體的軀體原質，意即祂由真福童貞所取的質料：它在亞當內，有如是在主動的根本或原因（*principium activum*）內，而不是有如在質料的根本或原因（*principium materiale*）內。因為是藉亞當及其下至真福童貞之後代子孫的生殖能力（*virtus generativa*），始有如此準備基督身體成孕質料的實際情形發生。此一質料並不是藉源自亞當的精子的能力，形成了基督的身體。所以，說基督根據軀體的原質在亞當內，是說以起源或主動根本的方式（*originaliter*），而不是根據胚種之理或種子的傳殖（*seminalis ratio*）。

2. 雖然基督的身體不是根據胚種之理在亞當和其他聖祖內，可是真福童貞的由男人的精子而成孕的身體，卻是按照胚種之理在亞當和其他聖祖內。所以，是經由真福童貞，而以起源的方式，說基督按肉身生於達味的種子或後裔。

3. 基督與人類有親屬關係（*affinitas*），是根據類別或種類的相同；而種類的相同所根據的，不是遠的質料（*materia remota*），而是近的質料（*materia proxima*），以及根據生出與自己種類相同者的主動根本（*principium activum*）。所以，基督的身體由真福童貞的血所形成這一事實，足以維持基督與人類的親屬關係，因為按起源來說，真福童貞的血係來自亞當和其他聖祖們。至於這些血的質料取自何處，對此一親屬關係來說，並不重要；就像在其他人的生殖方面，這也並不重要一樣，正如第一集第一一九題第二節釋疑3.所說的。

第七節 基督的肉身是否在古聖祖內沾染了罪

有關第七節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎並未在古聖祖內沾染了罪。因為：

1.《智慧篇》第七章25節說：「任何污穢都不會浸入天主的智慧內。」可是，基督是「天主的智慧」，正如《格林多前書》第一章24節所說的。所以，基督的肉身絕沒有受到罪的污染。

2.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二及第十一章說：基督「取了我們本性的初果」。可是，在最初或原始境界，人的肉身卻沒有沾染罪。所以，基督的肉身，在亞當和其他聖祖內，都沒有沾染罪。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章說：「人的本性在受傷的同時，常備有療傷的藥。」可是，凡受感染者，卻不可能是療傷的藥，反而是它本身需要藥。所以，在人的本性內常有某種未受感染之物，而基督的身體後來即是由此物形成的。

反之 基督的身體僅是藉著由其取得肉身的真福童貞，與亞當和其他聖祖有關。可是真福童貞的整個身體卻是在原罪中成孕，正如前面第十四題第三節釋疑1.所說的。準此，即使就真福童貞的身體在古聖祖內來看，它也曾屬於罪的權下。所以基督的肉身，就它在古聖祖內來看，也曾屬於罪的權下。

正解 我解答如下：幾時我們說基督或者祂的肉身，在亞當和其他古聖祖內，我們是把基督或者祂的肉身，與亞當和其他古聖祖作對比。可是顯然地，古聖祖的情況與基督的情況卻截然不同：因為古聖祖隸屬於罪的權下，而基督卻完全無罪。所以，在此對比上，能有兩種犯錯的方式。一種方式是我們把古聖祖

的情況歸於基督或者祂的肉身；例如，假使我們說：基督在亞當內犯了罪，因為基督曾是以某種方式在亞當內。這是錯誤的，因為基督在亞當內的方式，並不會使亞當的罪歸於基督；因為基督之源自亞當，並不是憑藉情慾的規律或者按照胚種之理，正如前面第一節釋疑3、第六節釋疑1，以及第十五題第一節釋疑2所說的。

另一種犯錯的方式，是我們把基督的或者祂的肉身的情况，加諸古聖祖當時實有的情况。例如說，由於基督的肉身，就這肉身基督而言，未曾屬於罪的權下，於是就說在亞當和其他古聖祖內，也有亞當身體的某一部分未曾屬於罪的權下，而且後來是由這一部分形成了基督的身體，正如有些人所主張的。可是，這也不能成立。第一，因為基督的肉身並不是憑藉某一特定實物或部分在亞當和其他古聖祖內，致使可以區分這一部分和肉身的其餘部分，有如區分潔淨的和不一潔淨的，正如前面第六節所說的。第二，因為人的肉身受到罪的沾染，是基於人的肉身是藉情慾而成孕；所以正如人的整個肉身是藉情慾而成孕，同樣地，也是整個肉身受到罪的污染。所以應該說，古聖祖的整個肉身屬於罪的權下，在他們內沒有什麼部分是無罪的，也不是由這一部分後來形成了基督的身體。

釋疑 1. 基督並沒有攝取隸屬於罪的人類的肉身，而是攝取了從罪的一切沾染中獲得淨化的肉身。所以，「沒有任何污穢浸入天主的智慧內」。

2. 說基督取了我們本性的初果，是就情况或境界的相似而言；即是說，因為祂取了未曾受罪沾染的肉身，就如人的肉身在犯罪以前的情况一樣。可是，這卻不是意指純潔的持續，宛如是說（未獲賜恩寵的）純人的此一肉身，直到基督身體的形成，都會繼續維持純潔無罪。

3.在基督以前，在人的本性內就現實地或實際有傷存在，即是染有原罪。至於療傷之藥，那時還不是現實地或實際存在那裡，而只是按照起源潛存在那裡，即是說（療傷的）基督的肉身將要由那些古聖祖們傳殖下來（參看第八節反之）。

第八節 基督是否在亞巴郎腰中交納了什一之物

有關第八節，我們討論如下：

質疑 基督似乎在亞巴郎腰中交納了什一之物（參看《希伯來書》第七章4至10節）。因為：

1.宗徒在《希伯來書》第七章第6等節說：亞巴郎的曾孫肋未，「也在亞巴郎內或藉著亞巴郎交納了什一之物」，因為當亞巴郎交給默基瑟德什一之物時，肋未還在他的腰中。同樣地，當亞巴郎交納什一之物時，基督也還在亞巴郎的腰中。所以，基督也在亞巴郎內或藉著亞巴郎交納了什一之物。

2.此外，基督按照取自母親的肉身，是出於亞巴郎的種子或後裔。可是祂的母親卻在亞巴郎內或藉著亞巴郎交納了什一之物。所以，基督也同樣在亞巴郎內或藉著亞巴郎交納了什一之物。

3.此外，「凡需要治療的，都在亞巴郎內交納的什一之物」，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章所說的。可是一切屬於罪之權下的肉身，都需要治療。既然基督的肉身；也屬於罪的權下，正如前面第七節反之所說的，所以，基督的肉身似乎也在亞巴郎內交納了什一之物。

4.此外，這似乎也無損於基督的尊位。因為一位大司祭的父親交納什一之物給一位司祭，這並不妨礙他的大司祭兒子仍大於那位單純的司祭。所以，雖然說當亞巴郎交給默基瑟德什一之物時，基督也交納了什一之物；可是，並不因此而排除或否定基督仍大於默基瑟德。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章說：「基督在那裡」，即是在亞巴郎內，「並沒有交納什一之物；因為祂的肉身從那裡接引下來的，不是傷痛，而是療傷藥材的質料。」

正解 我解答如下：按照宗徒《希伯來書》第七章6至10節的用意，應該說基督並沒有在亞巴郎的腰中交納了什一之物。因為宗徒是在證明按照默基瑟德品位的司祭職，優於肋未人的司祭職；理由是，亞巴郎獻給了默基瑟德什一之物，而法律的司祭職所歸屬的肋未，那時還在亞巴郎的腰中。可是，如果基督也在亞巴郎內交納了什一之物，那麼基督的司祭職就不是按照默基瑟德品位，而是小於或低於默基瑟德的司祭職。所以應該說，基督並沒有在亞巴郎腰中交納了什一之物，如同肋未一樣。

因為那交納十分之一的人，仍然保留給自己十分之九或九分，他係把第十分歸於他人，而這第十分是完善或成全的標記，因為它是所有從一到十種種數字的盡頭或滿全。因此，那交出什一之物或這第十分者，證明自己已不完善或不成全，並把完善或成全歸於他人（按：可參考中文成語「十全十美」和「功虧一簣」）。可是人類的不成全係由於罪，所以人類需要那醫治和除罪者的成全。可是醫治和除罪專屬於唯一基督；因為祂是「除免世罪的羔羊」，正如《若望福音》第一章29節所說的。而默基瑟德卻是基督的預像（figura），正如宗徒在《希伯來書》第七章所證明的。亞巴郎藉自己獻給默基瑟德什一之物，預示自己是在罪中成孕，以及將來出於他的一切後裔，由於染有原罪，所以都需要基督的醫治和除罪。可是依撒格、雅各伯和肋未，以及其他所有的人，他們是如此在亞巴郎內，即是他們的出於亞巴郎，不但是憑藉「軀體的原質」，而且也是憑藉「胚種之理（或種子的能力）」，而原罪的沾染就是經由這胚

種之理。所以，一切在亞巴郎內交納什一之物的人，即是一切（爲亞巴郎藉交納什一之物）所預示的人，都需要經由基督而來的醫治。可是，唯有基督是如此在亞巴郎內，即是祂的出於亞巴郎，不是憑藉胚種之理，而只是憑藉軀體的原質。所以，祂在亞巴郎內，並非好像是需要醫治者，而是有如「療傷的藥」。所以，基督並非在亞巴郎的腰中交納了什一之物。

釋疑 1.據上所述，已可知**質疑**1.之解答。

2.真福童貞是在原罪中成孕，她在亞巴郎內，有如需要醫治者。所以，她以根據胚種之理出於亞巴郎的後裔身分，在亞巴郎內交納了什一之物。可是，有關基督身體的情形卻並非如此，正如正解所說的。

3.說基督的肉身古聖祖內屬於罪的權下，是按照它（以起源方式潛存）在古聖祖內的性質或觀點，而古聖祖交納了什一之物；可是，卻不是按照它現實存在於基督內的實在性質或觀點，而基督並沒有交納什一之物。

4.肋未人的司祭職來自肉身方面的起源或出身（origo carnis）。因此，亞巴郎的司祭職並不小於肋未的司祭職。基於這一點，亞巴郎向默基瑟德有如向一位更大者交納什一之物的事實，足以顯示默基瑟德的司祭職也大於肋未人的司祭職，因爲默基瑟德是基督的預像。可是，基督的司祭職卻不是遵循肉身的起源，而是來自神性的恩寵。所以，即使在新約時代，這種情形也是有可能的，即是：一位父親獻給一位司祭或司鐸什一之物，如同較小者獻給較大者一樣；可是這位父親的兒子如果是大司祭或主教，那麼他仍大於那位司祭或司鐸，但這不是基於肉身的起源，而是基於大司祭或主教由基督所獲得的（更大的）神性恩寵。

第三十二題

論基督成孕的主動原因或根本

一分爲四節一

然後要討論的是基督成孕的主動原因或根本（principium activum；參看第三十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、聖神是不是基督成孕的主動原因。
- 二、是否可以說基督因聖神而成孕。
- 三、是否可以說聖神是基督按照肉身或血統方面的父親。
- 四、真福童貞在基督的成孕中是否曾有主動的作爲。

第一節 使基督成孕的工作是不是應該歸於聖神

有關第一節，我們討論如下：

質疑 使基督成孕的工作，似乎不應該歸於聖神。因爲：

1. 正如奧斯定在《論天主聖三》卷一第四及第五章所說的：「正如天主聖三的本體是不可分的；同樣地，天主聖三的工程也是不可分的。」可是完成基督的成孕，卻是天主的一種工程。所以，這一工程似乎不應該歸於聖神，勝於歸於聖父或者聖子。

2. 此外，宗徒在《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，成於（factum）女人。」奧斯定在《論天主聖三》卷四第十九章解釋此語說：「的確，那使祂成於女人者，也就是那派遣祂者。」可是聖子的被派遣卻是主要歸於聖父，正如在第一集第四十三題第八節已討論過的。所以，使祂生於女人的成孕，也應該主要歸於聖父。

3. 此外，《箴言》第九章1節說：「智慧爲自己建造了房

舍或居所 (domus)。」可是基督自己卻是天主的智慧，按照《格林多前書》第一章24章所說的：「基督卻是天主的德能和天主的智慧。」可是這智慧的房舍或居所卻是基督的身體，這身體也稱為祂的聖殿或聖所 (templum)，按照《若望福音》第二章21節所說的：「但是耶穌是指著自己身體的聖所說的。」所以，使基督的身體成孕的工作，似乎應該主要歸於聖子。所以，不應該歸於聖神。

反之 《路加福音》第一章35節卻說：「聖神要臨於你」等等。

正解 我解答如下：是整個天主聖三完成了基督身體成孕的工作，可是卻把它歸於聖神，這有三點理由。第一，因為就從天主方面來看降生成人而言，這與降生成人的原因相合。因為聖神是聖父和聖子的愛，正如**第一集第三十七題第一節**所說的。可是使天主聖子在童貞女的胎中為自己攝取肉身，這卻是出自天主最大的愛；因此，《若望福音》第三章16節說：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子。」

第二，因為從所攝取的性體方面而言，這也與降生成人的原因相合。因為這使人領悟到，人性為天主聖子所攝取，而與聖子的位格合而為一，並不是因為自己的功勞，而是完全基於恩寵，而恩寵卻歸於聖神，按照《格林多前書》第十二章4節所說的：「恩寵雖有區別，卻是同一的聖神所賜。」所以，奧斯定在《基本教理手冊》第四十章說：「基督因聖神而降生成人的此一方式，給我們指示出天主的恩寵；人是因這恩寵，沒有任何先有的功勞，從獲得人性而開始存在之初，就與天主聖言如此親密地結合為一位格，以致這同一人自己就是天主聖子。」

第三，因為這與降生成人的結局或終點 (terminus) 相合。因為降生成人的終點是使那成孕的人是聖者和天主聖子。

可是這兩件事卻都歸於聖神。因為人是因聖神而成爲天主的子女，按照《迦拉達書》第四章6節所說的：「你們確實是天主的子女，因爲天主派遣了自己兒子的聖神，到你們內喊說：阿爸，父啊！」聖神也是「聖化的神（Spiritus sanctificationis）」，正如《羅馬書》第一章4節所說的。正如其他的人，藉著聖神在神性方面獲得聖化，而成爲天主的義子義女；同樣地，基督也藉著聖神，在成孕時就是神聖的而成爲天主的自然之子。所以，按照一項「註解」（拉丁通行本註解）的解說，《羅馬書》第一章4節先說：「祂被立定爲具有大能的天主之子」，接著又用下面的「憑藉聖化的神」加以說明，即是說：「藉由聖神而成孕」（按：所說先後係根據拉丁文版本）。《路加福音》第一章35節連報喜的天使自己也是在說完：「聖神要臨於你」以後，又作結說：「因此，那由你要誕生的聖者，將稱爲天主的兒子。」

釋疑 1.使基督成孕的工程是整個天主聖三所共有的，可是按照某一方式或觀點，卻歸於三位中不同的位。因爲針對藉著這種成孕而爲自己攝取肉身的聖子的位格，應把首位或本始歸於聖父；攝取肉身之行動本身則歸於聖子；至於形成爲聖子所攝取的身體，則歸於聖神。因爲聖神是聖子的聖神，按照《迦拉達書》第四章6節所說的：「天主派遣了自己兒子的聖神。」正如在其他人的生殖中，在精子內的靈魂的能力，藉著包含在精子內的精氣（spiritus），形成身體；同樣地，天主的能力或德能，即是聖子自己，按照《格林多前書》第一章24節所說的：「基督是天主的德能」，也藉著聖神（Spiritus）形成自己所攝取的身體。《路加福音》第一章35節天使的話也證明了這一點，他說：「聖神要臨於你」，有如是準備和形成基督身體的質料，「以及至高者的能力（基督）要庇蔭你」，「即是說，人性的身體在你內將得到天主性的無形之光，因爲蔭影是由光和身體或

物體形成的」，正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八「至高者」則意指聖父，而聖子則是祂的德能或能力。

2. 派遣 (missio) 涉及 (主動) 攝取者位格，此位格係為聖父所派遣。可是成孕卻涉及所攝取的身體，而身體是由聖神的作為形成的。所以，雖然派遣和成孕都屬於同一的主體，可是由於觀點不同，所以派遣歸於聖父，成孕的完成歸於聖神，而攝取肉身則歸於聖子。

3. 正如奧斯定在《論舊約及新約問題》第五十二題所說的：「這個問題可以分由兩方面來解讀。一方面，因為基督的『房舍』即是聖教會，這是祂以自己的寶血所建造的；另一方面，祂的身體也可稱為祂的房舍或居所，如同也可以稱為祂的聖殿或聖所一樣。可是聖神所完成的工程，也是聖子的工程，這是基於同一的性體和意志。」

第二節 是否應該稱基督因或出自聖神而成孕

(按：拉丁文的前置詞或介系詞 *de* 和 *ex*，都有中文的「從、自、由、因、用」等意義。在實際情形中應採用哪一種中文譯名，應看上下文以及與其相連的動詞。在關於天主聖子降生成人的論述中，*de* 和 *ex* 多分別譯為「因」和「由」。例如，三鐘經中的「乃因 (*de*) 聖神受孕」，「宗徒信經」中的「因聖神降孕」，彌撒所用信經中的「祂因 (*de*) 聖神由 (*ex*) 童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人」，和「祂在萬世之前，由 (*ex*) 聖父所生」。但這同一信經接著又說：「祂是出自 (*de*) 天主的天主 (*Deum de Deo*)。」「在這裡，如果用「因」取代「出自」，譯為「祂是因天主的天主」，將會辭不達意。此外，「宗徒信經」中的「生於瑪利亞之童身 (*natus ex Maria virgine*)」，也可譯為「由 (*ex*) 童貞瑪利亞誕生」；但也不能說前一「生於」的譯法不對或不好。總而言之，雖然我們已習於「因聖神降孕」的譯

法，但也不可以一成不變，否則將會發生陳述上的困難。在這裡，重要的是：無論在用字上是用 *de*，或是用 *ex* 來解釋成孕的基督與聖神的關係，像多瑪斯和盎博羅修分別在正解和釋疑 1. 所做的，都要注意其實質的兩面：一是基督依其天主性與聖神有同性同體的關係；一是基督依其包括身體在內的人性，與聖神有受造物與創造者的關係。）

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該稱基督因或出自 (*de*) 聖神而成孕 (或基督的成孕是因或出自聖神)。因為：

1. 關於《羅馬書》第十一章 36 節的「萬物都是由祂 (天主)，藉著祂，並在祂內」，奧斯定的「註解」(拉丁通行本註解) 說：「應該注意，那裡並沒有說『因或出自祂』(*de ipso*)，而說：『由祂』(*ex ipso*)。因為天和地都是由祂，因為祂創造了它們。可是天和地卻不是『出自祂』，因為天和地並不是出自祂的本體。」可是聖神卻沒有從或用 (*de*) 自己的本體形成基督的身體。所以，不應該稱基督因或出自聖神而成孕。

2. 此外，一物之成孕所因或由 (*de*) 的 (內在) 主動根本，有如是生殖中的精子。可是在基督的成孕中，聖神卻不是有如精子。因為熱羅尼莫在《天主教信仰綱要》中說：「我們不說聖神取代精子，如同一些大逆不道的人所說的一樣；而我們卻說基督的身體是因造物主的德能被做成」，即是被形成。所以，不應該稱基督因或出自聖神而成孕。

3. 此外，沒有什麼因或由 (*de*) 二物形成，除非二物有所混合。可是，基督的身體卻是因或由童貞瑪利亞而形成。所以，如果說基督是因聖神而成孕，那麼在聖神和童貞女所供應的質料間，似乎就有一種混合形成；顯然地，這是錯誤的。所以，不應該稱基督因或出自聖神而成孕。

反之 《瑪竇福音》第一章18節卻說：「在同居前，她因聖神有孕的事已顯露出來。」

正解 我解答如下：成孕不但歸於基督的身體，而且也因祂的身體而歸於基督自己。可是在聖神內，可以發見有兩種與基督的關係（habitus）：因為聖神與被稱為成孕的天主聖子本身有同性同體的關係（habitus consubstantialitatis）；而與祂的身體則有成因（與效果）的關係。可是這前置詞或介係詞「因或出自」，（de）可兼指這兩種關係，例如我們說：人出自自己的父親。所以，我們可以適當地說基督是因或出自聖神而成孕，這是按照分別將聖神的成效，針對或指向被攝取的身體；以及將同性同體，針對或指向那攝取者（天主聖子）的位格。

釋疑 1. 基督的身體由於與聖神並不是同性同體，所以嚴格地說，不能說它因或出於（de）聖神而成孕，更好說它「由（ex）聖神」而成孕，正如盎博羅修在《論天主聖神》卷二第五章所說的：「凡是由某某者，或者是由他的本體，或者是由他的能力：由本體，如聖子來自聖父；由能力，如萬物來自天主，瑪利亞也是依此方式由聖神而在胎中有孕。」

2. 關於此點，熱羅尼莫與其他某些聖師的意見相左，後者主張在（基督）成孕中聖神取代精子。因為金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第一篇，關於第一章20節說：「當天主的唯一聖子進入童貞女時，有聖神先至，並因先至的聖神，而使基督在身體方面將誕生為聖者，如此天主性進入而取代精子或種子（semen）。」大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「天主的智慧和德能庇蔭了她，如同天主的種子一樣。」

可是這卻易於解釋，因為在精子或種子內，可理會其蘊

有主動能力的一面；金口若望和大馬士革的若望是依此而將聖神，甚而也將為「至高者的能力」的聖子，比作精子或種子。可是在精子或種子內，也可理會其含有在成孕中接受轉變的身體之質料的一面，熱羅尼莫是依此而否認聖神取代精子或種子。

3. 正如奧斯定在《基本教理手冊》第四十章所說的，說基督因或出自（de）聖神而成孕或誕生，和說基督因或出自童貞瑪利亞而成孕或誕生，方式或觀點並不相同。因為說因或出自童貞瑪利亞，是就質料方面而言；說因或出自聖神，是就成因或主動原因而言。所以，於此並無所謂混合。

第三節 是否應該稱聖神為基督在人性方面的父親

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎應該稱聖神為基督在人性方面的父親。因為：

1. 按照哲學家在《動物生成論》卷一第二章所說的：「父親在生殖中提供主動根本，而母親則供應質料。」可是真福童貞為了在基督的成孕中所供應的質料，而被稱為基督的母親。因此，由於聖神在基督的成孕中曾是主動根本，所以祂似乎也可以被稱為基督的父親。

2. 此外，正如其他聖人的心靈是藉或因聖神而被陶成或形成；同樣地，基督的身體也是藉或因聖神而被形成。可是其他聖人都為了上述的陶成或形成，而被稱為整個天主聖三的兒女，因此也是聖神的兒女。所以，基督似乎也應該被稱為聖神的兒子，因為祂的身體是因聖神而被形成。

3. 此外，根據天主創造了我們，祂被稱為我們的父親，按照《申命紀》第三十三章6節所說的：「祂不是擁有你、形成你，和創造你的父親嗎？」可是聖神卻形成了基督的身體，正如第一及第二節已說過的。所以，應該根據聖神所形成的（基督的）身體，而稱聖神為基督的父親。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第四十章說：「基督生於聖神，並不是有如兒子；祂生於童貞瑪利亞，卻是有如兒子。」

正解 我解答如下：父性、母性和子性等名稱，來自生產或產生（*generatio*），但不是來自任何一種生產或產生，而是依其本義來自生物的，尤其是動物的生產或產生。因為我們並不說那為火所產生或引燃的火，是那產生或引燃此火之火的兒子，除非是偶而按照比喻的說法。我們只在那些有比較完美生產的動物中，才有這「子」的稱謂；而且也不是凡動物所生產之物，都獲得屬於子性的名稱，這只限於那與生產者相似的產物。所以，正如奧斯定在《基本教理手冊》第三十九章所說的，我們並不說，人所生產或生出的頭髮是人的兒子，我們也不說所生的人是精子的兒子；因為頭髮並不與人相似，所生的人也不與精子相似，而是與那生他的人相似。無論在天主方面或是在人方面，如果相似是完全的，那麼子性也是完全的。可是如果相似是不完全的，那麼子性也是不完全的。例如，在人內有某種與天主的不完全的相似；這是根據人是按照天主的肖像受造的，以及人是按照來自恩寵的像或相似受造的。所以，按照這兩種方式，人都可以被稱為天主的兒子；即是說，因為人是按照祂的肖像受造的，以及因為人藉著恩寵而相似祂。

可是也應該注意：如果根據其完整的性質或理（或概念，*perfecta ratio*）把某一名分或稱謂加於某一位，就不應該再把這不符合其完整性質或理（*imperfecta ratio*）的同樣名分或稱謂，應用於他。例如，由於按照「人」的固有性質或理，蘇格拉底稱為具有人之本性的人，所以就總不會再按照「人之像也稱為人」的那種意義或說法稱他為人，即使他（蘇格拉底）可能像似另一人。至於基督卻是按照子性的完整性質或理為天主之子。因此，雖然祂也是按照人的本性受造和成義，卻不應該

由於受造和由於成義而被稱為天主之子；祂只應該由於永恆的出生而被稱為天主之子，根據這永恆的出生，祂是唯一（天主）聖父的聖子。所以，絕對不應該稱基督為聖神的兒子，也不應該稱祂為整個天主聖三的兒子。

釋疑 1. 基督由供應質料的童貞瑪利亞成孕，是按照種類的相似或相同。所以，祂也稱為她的兒子。可是就其為人而言，其成孕之因或出自聖神，有如是因或出自主動根本，但不是按照相似或相同的種類，如同人生於自己的父親一樣。所以，基督不被稱為聖神的兒子。

2. 在心神方面為聖神所陶成或形成的人，按照子性的完整性質或理，他們並不能稱為天主的兒女。所以，他們之稱為天主的兒女，是按照基於恩寵之相似的不完整的子性，而恩寵來自整個天主聖三。可是關於基督，情形卻截然不同，正如正解已說過的。

3. 釋疑2. 所說，亦適用於答覆質疑3.。

第四節 眞福童貞在基督身體的成孕中，是否曾有主動作為

有關第四節，我們討論如下：

質疑 眞福童貞在基督身體的成孕中，似乎曾有積極或主動作為。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「聖神曾臨於童貞女，潔淨了她，並一併賜給了她承受天主聖言的能力，和生產的能力。」可是，童貞女是由本性而有被動的生殖能力，如同其他任何婦女一樣。所以，聖神賜給了她主動的生殖能力。如此則眞福童貞在基督身體的成孕中，曾有主動的作為。

2. 此外，生魂（anima vegetativa）的一切能力都是主動的

能力，正如註釋家（亞威洛哀）在《靈魂論注疏》卷二注三十三所說的。可是，男女的生殖能力卻屬於生魂。所以，男女在子女成孕中都有主動作為。

3.此外，女人為子女的成孕供應質料，而子女的身體就是依據自然本性由這質料形成的。可是，自然本性卻是變動或變化的內在根本。所以，在真福童貞為基督的成孕所供應的質料中，似乎曾有某種主動的根本。

反之 在生殖中的主動根本稱為「胚種之理或能力」（*ratio seminalis*）。可是，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章所說的：基督的身體，「只在形體的質料方面，是由童貞女取得的，它是藉天主使之成孕和形成的理或能力，而不是憑藉人的某種胚種、或精子之理、或能力取得的」。所以，真福童貞在基督身體的成孕中，並沒有任何主動作為。

正解 我解答如下：一些人主張，真福童貞在基督的成孕中，曾以本性和超性的能力主動地有所作為。在以本性的能力方面，因為他們主張在任何本性或自然的物質或質料中，都有某種主動根本。否則，他們認為就不會有自然的變化（*transmutatio naturalis*）。可是在這一方面，他們弄錯了。因為變化稱為自然的，不但是基於內在的主動根本，而且也是基於內在的被動根本；因為哲學家在《物理學》卷八第四章明確地說，在輕、重之物體內，有自然活動的活動根本，卻沒有主動根本。質料對自己的成形，也不可能有所主動作為，因為它並不是在現實狀態。而且一物也不可能推動自己，除非它分為兩部分，其中一部分是推動者，另一部分是被推動者；而這種情形只發生在有生命的物中，正如《物理學》卷八第四章所證明的。

在以超性的能力方面，因為他們說，要成為母親，女人

不但需要供應質料，即是月經之血，而且也需要供應種子或卵子，卵子與男人的種子或精子混合，才有生殖的主動能力。因為在真福童貞內，基於她那極為完整無損的童貞，並沒有釋出種子或精子的情形發生；他們遂說，是聖神在基督的身體成孕中，用超性的方式賜給真福童貞主動的能力，而其他的母親則是藉釋出的精子有此主動能力。可是這種說法卻不能成立。因為「每一物都是爲了自己的活動或作爲而存在」，正如《天界論》卷二第三章所說的。針對生殖的工程，除非屬於雄或男的活動有別於屬於雌或女的活動，（物的）自然本性就不會區分爲雄性或男性和雌性或女性。可是，在生殖中卻區分爲主動者的活動與被動者的活動。所以，整個主動的能力是出自雄性或男性方面，而被動的能力則是出自雌性或女性方面。故此，在其兩種能力混合在一起的植物中，並沒有雄性與雌性的區分。

由於真福童貞所領受的使命，不是作基督的父親，而是作母親；所以，她在基督的成孕中並沒有獲得主動的能力：或者是說，她沒有獲得能力，使她藉以主動有所作爲而成爲基督的父親；或者是說，正如一些人所主張的，她什麼作爲都不會有，致使賜給她這種主動能力全無目的或意義。所以應該說，在基督的成孕中，真福童貞未曾主動地有任何作爲，而只供應了質料。可是在成孕以前，她曾主動地有所作爲，即是她準備了質料，使它適於受孕。

釋疑 1.此一受孕或成孕共有三種特恩，即是：它沒有原罪；它不是純粹的人的成孕，而是人而天主的成孕；它是童貞女的受孕。這三種特恩皆是來自聖神。所以，關於第一種特恩，大馬士革的若望說：「聖神曾臨於童貞女，潔淨了她」，即是加以預防，使她的懷孕不致染有原罪。關於第二種特恩，他說：「賜給她承受天主聖言的能力」，即是使她懷孕天主聖言。關於

第三種特恩，他說：「一併賜給她生產的能力」，即是使她能生產而仍為童貞女，但不是主動的，而是被動的，如同其她母親由男性的精子而有生產的情形一樣。

2. 相對於在男人中的生殖能力，在女人中的生殖能力是不成全的。所以，正如在藝術方面，低級的藝術準備質料，而高級的藝術賦予形式，正如《物理學》卷二第二章所說的；同樣地，女人的生殖能力也準備質料，而男人的主動生殖能力使準備好的質料成形，或獲得形式。

3. 為使變化是自然的，在質料中不必有主動根本，只需要有被動根本，正如正解所說的。

第三十三題

論基督成孕的方式和次序

一分爲四節一

然後要討論的是基督成孕的方式和次序（參看第三十一題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督的身體是否在成孕的第一時刻被形成。
- 二、是否在成孕的第一時刻獲得靈魂。
- 三、是否在成孕的第一時刻爲聖言所攝取。
- 四、這一成孕是自然的或是奇蹟式的。

第一節 基督的身體是否在成孕的第一時刻被形成

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎不是在成孕的第一瞬間或時刻（instans）被形成。因爲：

1. 《若望福音》第二章20節說：「這座聖殿建築了四十六年。」奧斯定在《論天主聖三》卷四第五章解釋此語說：「這個數字顯然適用於主之身體的成全或完美。」他在《雜題八十三》第五十六題說：「說象徵其身體的這座聖殿建築了四十六年，並非毫無道理；它隱然指出，這座聖殿的建築歷時多少年，主之身體的完成也歷時多少天。」所以，基督的身體並不是在成孕的第一瞬間或時刻就被完全形成。

2. 此外，爲形成基督的身體，需要空間或區域間的運動（motus localis）；藉這運動，童貞女身體的至潔之血，才會到達適於生育的區域或部位。可是，任何物體都不能頃刻或瞬間完成區間運動或移動，因爲移動的時間是按移動之物的（不同）

部位而區分，正如《物理學》卷六第四章所證明的。所以，基督的身體並不是瞬間或頃刻被形成。

3.此外，基督的身體是由（真福）童貞的至潔之血所形成，正如前面第三十一題第五節所說的。可是，這一質料卻不能在同一時刻兼是血和肉，否則質料便是同時有兩種形式。所以，有一個最後的時刻，在這時刻質料還是血；也另有一個不同的第一時刻，在這時刻質料已被形成為肉。可是在任何二時刻之間都有中間時間。所以，基督的身體並不是一時刻或一瞬間被形成的，而是經過一段時間。

4.此外，正如增長或成長能力為自己的行動或增長過程，需要某固定時間；同樣地，生殖能力亦然，因為這兩種能力都是屬於生魂的自然能力。可是基督的身體卻是在某固定的時間內增長或成長，如同其他人的身體一樣；因為《路加福音》第二章52節說：「祂在年齡和智慧上，漸漸地增長。」（參看第40節）所以，根據同理，基督之身體的形成既然也屬於生殖的能力，似乎並不是在一瞬間完成，而是在固定的時間內，如同其他人的身體被形成的情形一樣。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八第五十二章說：「隨同天使的報喜和聖神的蒞臨，聖言立即就在母胎中，並立即在母胎中成為肉身。」

正解 我解答如下：在基督之身體的成孕中，應該注意三點：第一，血流向生殖部位的區域運動；第二，由這種質料形成身體；第三，身體發育到成全程度的增長。成孕的理或本質在於其中第二點；因為第一點是成孕的前奏，第三點則是隨在成孕之後。

可是第一點卻不可能是在一瞬間完成，因為這相反任何物體之區域或地方運動的本質或理本身，因為這種運動的部分

是相繼或先後進入其部位。第三點也應該是先後相繼的，這是因為發育或增長不可能沒有地方運動；同時也是因為增長源自已進入被形成之身體內工作的靈魂的能力，而在身體內的靈魂無非是在（先後相繼的）時間內工作。

可是身體的形成本身——而成孕的本質或理主要就在此點——卻是在瞬間之內，理由有二。第一，是由於主動者或主動原因、即聖神的無限能力，基督的身體就是藉聖神而形成的，正如前面第三十二題第一節所說的。因為主動者的能力愈大，其準備質料也愈迅速。所以，無限能力的主動者能在頃刻之間或瞬間準備好質料，以承接應有的形式。

第二理由來自聖子的位格所形成的是祂的身體，因為祂只宜於攝取已經形成的人的身體。可是，如果在身體完全形成以前，先經過一段成孕的時間，那麼就不能將整個成孕歸於天主聖子，因為將成孕歸於聖子，無非是基於（祂）攝取已經完全形成的身體。所以，就在整合的質料到達生殖部位的第一時刻，基督的身體就被完全形成，並被攝取。這就是所講的天主聖子成孕，不能有其它的解說。

釋疑 1. 奧斯定在兩處所說的話，不是單指基督身體的形成這一點說的，而是一併針對形成連同直到生產時刻的適當後續增長說的。所以，說是依據此一數字的（各種不同組成數字的）計算法，湊足九個月的時間，即基督在真福童貞之胎中的時間。

2. 此一區域或地方運動，並不涵蓋在成孕本身的範圍內，而是受孕的前奏。

3. 不是指定一個最後時刻，在這時刻質料還是血；而是指定最後的時間，是這時間在沒有任何中間時刻的情形下，持續到基督的肉身被形成的第一時刻。這時刻也是質料流向生殖部位之地方運動時間的終點。

4.增長因增長者之增長能力而增長。可是身體的形成卻是藉生殖能力，不是那被生或受生者的生殖能力，而是那生者，即父親之源自精子的生殖能力，由父親之靈魂發出的形成能力在精子內工作。可是，基督的身體卻不是由男人的精子形成，正如前面第三十一題第五節釋疑3.所說的，而是由聖神的工作。所以，此一形成應該與聖神相稱。可是基督之身體的增長，卻是根據基督之靈魂的增長能力完成的。基督的靈魂與我們的靈魂既然種類相同，所以祂的身體也應該循同樣的方式增長，如同其他人的身體增長一樣，以便藉此顯示其人性的真實性。

第二節 基督的身體是否在成孕的第一時刻就獲得靈魂

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎不是在成孕的第一時刻就獲得靈魂。因為：

1.教宗良一世（440～461年）在《書信集》第三十五篇第三章「致朱利安書」中說：「基督的肉身與我們的肉身並沒有不同的本性，祂的靈魂與其他人的靈魂，也不是在不同的開始或起初（principium）被嚙入。」可是，並不是在其成孕的第一時刻，就把靈魂輸入其他的人。所以，也不應該在其成孕的第一時刻，就把靈魂輸入基督的身體。

2.此外，靈魂也如同其它的任何自然形式一樣，需要自己的質料有相稱的或應有的分量。可是，基督的身體在成孕的第一時刻所有的分量，卻不如其他人的身體在獲得靈魂時所有的分量那樣多（參看下面釋疑1.按語）。否則，如果身體後來繼續增長，那麼它或者更快出生，或者在出生時比其他的嬰兒有更大的體積。其中之第一種情形，相反奧斯定在《論天主聖三》卷四第五章所說的，他在那裡證明基督在真福童貞胎中歷時九個月之久；第二種情形則相反教宗良一世在主顯節的證道詞裡

所說的：「他們找到了耶穌嬰孩，與人類嬰兒期的一般情形，毫無差別。」（《證道集》第三十四篇第三章）所以，基督的身體並不是在自己成孕的第一時刻，就獲得靈魂。

3.此外，哪裡有先和後，那裡就應該有多個時刻。可是按照哲學家在《動物生成論》卷二第三章的意見，人的生育需要有先和後，因為先是生物（vivum），後來才是動物，再後來才是人。所以，基督的獲得靈魂，不可能在成孕的第一時刻完成。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二章說：「同時有肉身，同時有天主聖言的肉身，同時有獲得理性和理智之魂（靈魂）的肉身。」

正解 我解答如下：由於成孕歸屬於天主聖子自己，正如我們在「宗徒信經」所誦念的「我信『其（聖子）』因聖神降孕」，所以應該說當身體成孕或成胎的時候，就為天主聖言所攝取。可是前面第六題第一及第二節已經證明過，天主聖言是藉著靈魂攝取身體，並藉著神智（spiritus），即是理智，攝取了靈魂。所以，應該是在成孕的第一時刻，基督的身體就獲得理性之魂或靈魂。

釋疑 1.所謂噓入靈魂的開始或起初，可以從兩方面來看。一方面是根據身體的狀況；如此則給基督的身體噓入靈魂的開始，與給其他人的身體噓入靈魂的開始，並無區別。因為正如在其他人內，只要（人的）身體已經形成，就立刻輸入靈魂；同樣地，在基督內也是如此。另一方面是可以只根據時間來看所講的開始；依此，由於基督身體的完整形成時間較早，所以它獲得靈魂的時間也較早。（按：依亞里斯多德的學說，一般人的胚胎開始時還不真正是人的身體，待它發育至某一階段

時，才真正是人的身體，那時才開始賦予靈魂。而基督在成孕的第一時刻就已形成完整的人的身體，所以也同時獲得靈魂。）

2. 靈魂之輸入到質料內，需要質料有相稱的或應有的分量。可是，這種分量有它的伸縮性。因為較大的分量和較小的分量都能是相稱的或應有的分量。身體在起初輸入靈魂時所有的分量，與身體經過增長所要達到的成人的分量，有一定的比例；即是說，身材比較高大的成人的身體，在有靈魂之初，就有比較大的分量。可是基督在成年時，有適宜而中等的分量或身材，與此分量成比例或相稱的，是祂的身體在到達其他人的身體領受靈魂之時所有的分量；而在成孕之初，祂的身體則有較小的分量。可是這小的分量，也不會小到不足以成為有靈魂的身體；因為一些身材矮小之人的身體，也是在這樣的分量中領受靈魂。

3. 關於一般人的生育，哲學家所說有其道理，因為身體是以連續的方式形成和為靈魂做準備。所以，它先是有如準備不完全的身體，領受不完全的或不完美的魂；後來及至準備完全時，才領受完全的或完美的魂。可是，基督的身體由於主動者的無限能力，在頃刻之間就已經準備完全。所以，它在第一時刻就立即獲得完美的形式，即是理性之魂或靈魂。

第三節 基督的肉身是否先成孕而後被攝取

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的肉身似乎是先成孕而後被攝取。因為：

1. 凡不存在之物，就不能被攝取。可是，基督的肉身卻是藉成孕而開始存在。所以，基督的肉身似乎是在成孕以後，才為天主聖言所攝取。

2. 此外，基督的肉身是藉由理性之魂或靈魂，為天主聖言所攝取。可是，基督的肉身是在成孕的終結或終點才領受了理性之魂或靈魂。所以，基督的肉身是在成孕的終結或終點才被

攝取。可是，基督的肉身成孕的終結或終點，卻稱為已經成孕。所以，基督的肉身是先成孕而後被攝取。

3.此外，在一切受生之物中，在時間上那不成全者先於那成全者，正如哲學家在《形上學》卷九第八章所指明的。可是，基督的身體卻是一種受生之物。所以，它並不是在成孕的第一時刻，就立刻達到在於與天主聖言合而為一的最後成全；而是它先是成孕的肉身，而後才被攝取。

反之 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第十八章中說：「你應該深信，而絕不可懷疑，基督的肉身不是在為天主聖言接受之前先在真福童貞的胎中成孕。」

正解 我解答如下：正如前面第十六題第六及第七節已說過的，依其本義，我們說：「天主成為人」；可是，我們卻不說：「人成為天主」。即是說，天主為自己攝取了那屬於人的；可是該屬於人的，並非在為聖言接受以前先已存在，宛如本身自立存在。可是，假使基督的肉身成孕在為聖言接受以前先已成孕，那麼其中便有一段時間在天主聖言的自立體或位格（hypostasis）以外，它另有一自立體或位格。這相反天主降生成人之理或本質；根據此理或本質，我們主張：天主聖言是在自己的唯一位格中，與人性和人性的一切部分合而為一。也不可以說，天主聖言藉著自己的攝取，毀滅了人性先有的自立體或位格，或者其中的某一部分。所以，說基督的肉身先成孕而後為天主聖言所攝取，這相反信德。

釋疑 1.假使基督的肉身不是在頃刻或瞬間被形成或成孕，而是逐漸地在時間內成孕，那麼就會有下列兩種情形中的一種情形發生：或者是那被攝取的還不是肉身；或者是肉身的成孕先

於肉身的被攝取。可是，由於我們主張成孕是在頃刻或瞬間完成，所以在這肉身內，受孕和已經成孕或成胎是在同時或同一時刻。所以，正如奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第十八章所說的：「我們說，天主聖言本身因取得自己的肉身而成孕，而肉身本身則因聖言的降生成人而成孕。」

2. 藉此也可知對**質疑2**之解答。因為當那肉身受孕時，也就同時是成孕，並獲得靈魂。

3. 在降生成人的奧蹟中，所注意的不是上升，宛如有一個先已存在者，進而上升到（與天主）合而為一的尊位，正如異教人福提諾（Photinus）所主張的。那裡所注意的，更好說是下降，即是說成全的天主聖言為自己攝取了我們不成人的人性，按照《若望福音》第六章38及51節所說的：「我（天主聖子）從天降下。」

第四節 基督的成孕是不是自然的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的成孕似乎是自然的或符合本性的。因為：

1. 基督因肉身的成孕而稱為「人子」。可是祂卻是真正的和自然的人之子，如同祂是真正的和自然的天主之子一樣。所以，祂的成孕是自然的。

2. 此外，沒有任何受造物能行奇蹟。可是，基督的成孕卻歸於真福童貞，因為我們說童貞女懷孕了基督，而真福童貞是純粹的受造物。所以，這似乎不是奇蹟式的成孕，而是自然的成孕。

3. 此外，為使變化（transmutatio）是自然的，只要被動根本是自然的即可，正如前面第三十二題第四節已說過的。可是在基督的成孕中，來自母親方面的被動根本卻是自然的，正如前面（同處）的論述所指明的。所以，基督的成孕是自然的。

反之 狄奧尼修在《書信集》第四篇「致隱修士賈友斯書」中說：「基督用超越人的方式做屬於人的事：童貞女以超越人之自然本性的方式懷孕（祂在童貞女胎中成孕），說明了此點。」

正解 我解答如下：正如盎博羅修在《論天主降生成人》第六章所說的：「在這個奧蹟內，你將發現有許多遵循或符合本性者和超越本性者。」因為，如果我們所注意的是母親所供應的那屬於成孕之質料方面者，那麼一切都是自然的。可是，如果我們著眼於那屬於主動能力方面者，那麼一切都是奇蹟式的。由於判別任何一物，主要是根據形式，而不是根據質料；同樣地，也主要是根據主動者，而不是根據被動者。所以應該說，簡直地或大體言之（simpliciter），基督的成孕是奇蹟式的和超自然的或超性的；可是在某一方面，它卻是自然的或符合本性的。

釋疑 1. 說基督是自然的人之子，是因為祂有真實的人之本性，祂是藉此本性而為人之子，雖然祂是以奇蹟式的方式獲有人的本性；就如得見光明的瞎子，他是藉視力自然地看見，但他卻是以奇蹟的方式或超自然地獲得視力。

2. 這一成孕之歸於真福童貞，不是有如歸於主動根本，而是因為她供應了成孕的質料，以及因為這一成孕是在她的胎中發生。

3. 自然的被動根本足以促成自然的變化，這是發生在它以自然的和通常的方式為固有主動根本所推動的情形下。可是在當前所討論的問題中，並沒有這種情形。所以，不能說這一成孕簡直地或大體上是自然的。

第三十四題

論成孕胎兒的成全

一分爲四節一

然後要討論的是成孕胎兒的成全或完美（參看第二十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是否在成孕的第一時刻就藉恩寵而被聖化。
- 二、是否在同一時刻就有自由意志的運用。
- 三、是否在同一時刻就能立功。
- 四、是否在同一時刻就是完全享見天主者。

第一節 基督是否在自己成孕的第一時刻就被聖化

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是在自己成孕的第一時刻就被聖化（sanctificatus）。因爲：

1. 《格林多前書》第十五章46節說：「屬神的不是在先，而是屬生靈的，然後才是屬神的。」可是，恩寵的聖化卻是屬神的。所以，基督並不是從自己成孕之初，就立刻獲得了聖化恩寵，而是在經過一段時間之後。

2. 此外，聖化似乎是以罪爲起點，按照《格林多前書》第六章11節所說的：「你們從前有時是這樣的人」，即是罪人，「但是你們已經洗淨了，已經被祝聖或聖化了。」可是，在基督內卻從未有罪。所以，藉恩寵而被聖化，並不適用於基督。

3. 此外，正如《若望福音》第一章3節「萬物是」藉著天主聖言「造成的」；同樣地，所有被聖化的人，都是藉著降生成人的聖言被聖化的，按照《希伯來書》第二章11節所說的：

「聖化者與被聖化者都是出於一源。」可是，「那萬物藉著祂而被造成的天主聖言，卻不是受造的」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷一第六章所說的。所以，那所有的人都藉著祂而被聖化的基督，也不是被聖化的。

反之 《路加福音》第一章35節說：「那由你要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」《若望福音》第十章36節說：「那聖父所祝聖（聖化）並派遣到世界上來的。」

正解 我解答如下：正如前面第七題第九、第十及第十二節所說的，那聖化基督之靈魂的豐富恩寵，來自與天主聖言的合而為一，按照《若望福音》第一章14節所說的：「我們見到了祂（成了血肉的聖言）的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」可是前面第三十三題第二及第三節已經證明過，基督的身體在成孕的第一時刻就獲得靈魂，並為天主聖言所攝取。所以，在成孕的第一時刻，基督就已有聖化其靈魂和身體的滿溢恩寵。

釋疑 1.宗徒在那裡所提出的次序，是針對那些藉著上進或長進而達到屬神地步的人說的。可是，在天主降生成人的奧蹟中主要所注意的，是天主的圓滿或滿盈下降到人性內，而不是人性上進或上升到天主，宛如（基督的）這人性先已（自立）存在一樣。所以，基督其人或就其是人而言，從起初就是完全屬神的。

2.所謂被聖化，是說一物成為聖的。可是一物的「成為」，不只是以相反者為起點，例如：從「黑色的」成為「白色的」；而且也是以消極的或欠缺性的對立者為起點，例如：從「不是白色的」成為「是白色的」。我們是從罪人成為聖者；依

此，我們的被聖化是以罪為起點。可是，基督其人或就其為人而言，祂的成為聖者，是因為祂未曾常有這來自恩寵的聖善。祂不是從罪人而成為聖者，因為祂從未有罪；祂是從依其為人而言「不是聖者」，而成為「是聖者」。但這也不是以欠缺的方式（privative），即是說，祂不是過去曾有時是人而不是聖者；這只是以消極或單純否定的方式（negative），即是說，當祂還未成為人或不是人時，祂也沒有人的聖善。所以，祂是同時成為人和聖善的人。為此，天使在《路加福音》第一章33節說：「那由你要誕生的聖者。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八第五十二章解釋此語，說：「為了顯示與我們所有之聖善的區別，於是聲稱耶穌要生而為聖者。至於我們，如果我們成為聖者，但不是生來就是聖者，因為我們受困於人性腐化的窘境中。唯有祂才真正是生來就是聖者，因為祂不是由肉體交媾的結合而成孕。」

3. 天主聖父藉著聖子而創造萬物的工作方式，與整個天主聖三藉著基督其人聖化眾人的工作方式並不相同。因為天主聖言和天主聖父有同一德能和工作；因此，聖父藉著聖子工作，不是有如藉著先被推動，然後才會推動的工具工作。可是基督的人性卻是天主性的工具，正如前面第二題第六節質疑4、第七題第一節釋疑3、第八題第一節釋疑1和第十八題第一節釋疑2所說的。所以，基督的人性是聖化者和被聖化的。

第二節 基督其人在自己成孕的第一時刻，是否曾有自由意志的運用

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督其人或就其是人而言，在自己成孕的第一時刻，似乎未曾有自由抉擇或自由意志（liberum arbitrium）的運用。因為：

1. 物的存在先於行動或工作。可是，自由意志的運用卻

是一種工作。所以，基督的靈魂既然是在成孕的第一時刻開始存在，正如前面第三十三題第二節所指明的，那麼祂似乎不可能在成孕的第一時刻有自由意志的運用。

2.此外，自由意志的運用即是選擇。可是，選擇卻是以考慮或計議為前提，因為哲學家在《倫理學》卷三第二章說：「選擇是針對已預先計議妥當之物的嗜慾。」所以，基督似乎不可能在自己成孕的第一時刻曾有自由意志的運用。

3.此外，自由意志是意志和理性的能力，正如第一集第八十三題第二節質疑2.所說的；依此則自由意志的運用也是意志和理性或理智的行動。可是，理智的行動卻預設先有感官的行動，而沒有器官的適當的配合，就不可能有感官的行動。在基督成孕的第一時刻，似乎還沒有這種配合。所以，基督在自己成孕的第一時刻，似乎不可能有自由意志的運用。

反之 奧斯定在《論天主聖三》中說：「聖言一進入母胎內，在仍然保有自己固有真實本性的情形下，立即成為肉身和成全的人。」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷三第二題第三章）可是，成全的人卻有自由意志的運用。所以，基督在自己成孕的第一時刻，曾有自由意志的運用。

正解 我解答如下：正如前面第一節已說過的，基督所攝取的人性，該有屬神的成全，祂不是逐漸上進到這一成全，而是從起初就有這一成全。可是，最後的成全卻不是在於潛能或者在於習性，而是在於行動或現實。因此，《靈魂論》卷二第一章說：工作或行動是「第二現實」(actus secundus)。所以應該說，基督在自己成孕的第一時刻，曾有那在頃刻間能完成的靈魂的工作或行動。可是，理智和意志的行動就是這樣的行動，而自由意志的運用即在於此。因為，理智和意志的行動，遠比

身體的看見，更是在倏忽和頃刻之間完成；因為理解、願意和感覺，不是那還在逐漸完成中的「未完成者的行動」，而是那「已經完成者或臻於成全者的行動」，正如《靈魂論》卷三第七章所說的。所以應該說，基督在自己成孕的第一時刻，曾有自由意志的運用。

釋疑 1.存在先於行動，是就其本性或本身性質而言，而不是根據時間的先後；當主動者或行動者（agens）有成全的存在時，也同時開始行動，除非遭遇某種阻礙。例如，當火生成時，也同時開始發熱和發光；只是發熱不是立刻，而是逐漸到達極點或成全，需要時間；發光則是立刻到達成全。自由意志的運用，就是這樣的工作或行動，正如正解所說的。

2.當計議或考慮結束時，能是同時就有選擇。那些需要考慮或計議者，就在計議結束時，先針對應該選擇之物有了定奪或確定；所以也是立刻做出選擇。由此可見，選擇之前需要考慮或計議，只是基於針對不確定之物的探究。可是正如基督在自己成孕的第一時刻，就已有圓滿的成義恩寵；同樣地，祂也已有圓滿的認知真理，按照《若望福音》第一章14節所說的：「祂滿溢恩寵和真理。」所以，祂有如針對一切已有定奪或確定，可以立即在頃刻之間作出選擇。

3.就灌輸的知識而言，即使沒有先轉向（想像力的）心象，基督的理智也能理解或領悟，正如前面第十一題第二節所說的。所以，在祂內沒有感官的工作，也能有意志和理智的工作。

可是在自己成孕的第一時刻，在祂內也能有感官或覺官的工作，尤其是觸覺（tactus）的工作，成孕的胎兒是靠此觸覺在母親內有感覺，即使在胎兒獲得理性之魂或靈魂以前也是如此，正如《動物生成論》卷二第三章所說的。因此，由於基督

在自己成孕的第一時刻，就已經有靈魂，因為祂的身體已經形成和結構完整（organizatum）；所以，祂更能在同一時刻有觸覺的工作。

第三節 基督是否在自己成孕的第一時刻就能立功

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督在自己成孕的第一時刻，似乎不能立功。因為：

1. 自由意志與立功和犯過或造孽的關係相同。可是，魔鬼在自己受造的第一時刻不能犯罪，正如第一集第六十三題第五節已討論過的。所以，基督的靈魂在自己受造的第一時刻，亦即基督成孕的第一時刻，也不能立功。

2. 此外，人在自己成孕的第一時刻就有的，對他來說，似乎是自然的：因為那是他自然生殖的終點或結果。可是單靠那些自然就有的，我們並不能立功，正如第二集第一部第一〇九題第五節和第一一四題第二節所指明的。所以，基督其人或作為人，在自己成孕的第一時刻所有的自由意志的運用，並沒有功勞或不是立功。

3. 此外，人立功所掙得者，已經多少成了他自己的，如此則似乎不能再立功掙取它：因為沒有人立功掙得自己已擁有的東西。所以，如果基督在自己成孕的第一時刻曾經立功，那麼後來祂似乎就再沒有立功了。可是，這顯然是錯誤的。所以，基督在自己成孕的第一時刻，並沒有立功。

反之 奧斯定在《出谷紀釋義》中說：「針對靈魂之功勞，基督沒有什麼可以再進步的。」（參看：巴德騮（Paterius），《舊約及新約詮釋》第一部卷二第四十章）可是，基督如果在自己成孕的第一時刻未曾立功，那麼祂在立功方面就該能有進步。所以，基督在自己成孕的第一時刻曾經立功。

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，基督在自己成孕的第一時刻，已藉恩寵被聖化。聖化有兩種：一種是成年人的聖化，他們是根據自己的行為被聖化；另一種是兒童的聖化，他們不是根據自己的信德行爲被聖化，而是根據父母或聖教會的信德。可是，第一種聖化比第二種聖化更成全，如同行為比習性更成全一樣；而且「那藉由自己而有者，優於那藉由他物而有者。」因此，基督的聖化既然最爲成全，因爲祂的被聖化是爲聖化他人或成爲他人的聖化者，所以，祂是憑藉自己自由意志歸向天主的行動而被聖化，自由意志的這種行動是有功勞的。所以，基督在自己成孕的第一時刻，曾經立功。

釋疑 1.自由意志對善與惡的關係，並不是循同一方式；因爲自由意志與善的關係是本來就有的，是自然的；而自由意志與惡的關係，則是緣於缺失，是外於自然本性的。正如哲學家在《天界論》卷二第三章所說的：「那外於本性的，都後於那合乎本性的，因爲那外於本性的，針對那合乎本性的來說，都多少是一種偏離。」所以，受造物的自由意志在受造的第一時刻，能立功而動向善，卻不能犯罪而動向惡；前提是，如果本性是完整的。

2.人在自己受造之初，按照本性的一般情形或常軌所有的，爲人來說就是自然的。可是，也沒有什麼會妨阻某一受造物，在受造之初獲得天主惠賜的某種恩寵。基督的靈魂在自己受造之初，就是以這種方式獲得恩寵，並用這恩寵立功。基於這一（在受造之初就獲得恩寵的）情形或理由，於是以類比方式，說這一恩寵爲這人是自然的，正如奧斯定在《基本教理手冊》第四十章所指明的。

3.同一個東西屬於某人，並非不可能基於各種不同的原因。依此，則基督在自己成孕的第一時刻立功所得到的不死不

朽的光榮，也能用後來的行爲及苦難立功掙得；但這並非說更應該把這光榮給祂，而是說有更多理由應該把這光榮給祂。（參看下面第四十八題第一節釋疑3.及第四十九題第六節釋疑2.。）

第四節 基督在自己成孕的第一時刻，是否已是完全享見天主者

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督在自己成孕的第一時刻，似乎不是完全享見天主者 (comprehensor)。因為：

1. 立功先於賞報，如同犯罪先於懲罰一樣。可是，基督是在自己成孕的第一時刻立功，正如前面第三節所說的。因此，享見天主者的境界既是主要的賞報，所以，基督在自己成孕的第一時刻，似乎還不是享見天主者。

2. 此外，主在《路加福音》第二十四章26節說：「基督必須受這些苦難，才進入祂的光榮。」可是，光榮卻屬於享見天主者的境界。所以，基督在自己成孕的第一時刻，還不是在享見天主者的境界，因為那時祂還未受任何苦難。

3. 此外，凡不屬於人也不屬於天使者，似乎專屬於天主；如此則也不屬於基督其人。可是，經常是真福的 (beatus，享見天主的)，既不屬於人，也不屬於天使；因為假使他們是受造而為真福的，那麼他們後來就不會犯罪了。所以，基督其人在自己成孕的第一時刻，並不是真福的或享見天主的。

反之 《聖詠》第六十五篇5節說：「你所選拔的和攝取的那人，是有福的。」按照那裡的「註解」（拉丁通行本註解），這話是針對基督的人性說的，因為「天主聖言攝取了這人性，使它與自己的位格合而為一」。可是在（基督）成孕的第一時刻，這人性就被天主聖言攝取。所以，基督其人或就其是人而言，

在自己成孕的第一時刻，就已是真福的。而這等於說是享見天主者。

正解 我解答如下：從前面**第三節**所說可知，基督在自己的成孕中，不應該只獲得常備恩寵或恩寵的習性而沒有行動。可是祂獲得了「無限量的」恩寵（《若望福音》第三章34節），正如前面**第七題第十一節**所說的。現世旅行者的恩寵遜於享見天主者的恩寵，所以針對享見天主者的恩寵而言，有較小的量。所以，顯然地，基督在自己成孕的第一時刻，不但獲得了與享見天主者同樣多的恩寵，而且也比全體享見天主者所獲得的恩寵更大、更多。由於這一恩寵並非沒有行動或現實，所以祂是用行動或現實地為享見天主者，即是比其他一切受造物更清晰地看見天主的本體。

釋疑 1.正如前面**第十九題第三節**所說的，基督並不是立功掙得靈魂的光榮，才祂稱為享見天主者；而是根據靈魂的光榮。祂是立功掙得了身體的光榮，而祂是藉自己所受的苦難到達這一光榮。

2.由上所說，也可知對**質疑2.**之答案。

3.基於基督是天主又是人這一點，即使在祂的人性中，也有超越其他受造物者；即是說，祂從起初立刻就是真福者或享見天主者。

第三十五題

論基督的誕生

—分爲八節—

在基督的成孕之後，隨即要討論的是祂的誕生（參看第二十七題引言）。第一，先討論誕生本身；第二，討論誕生者的彰顯（第三十六題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、誕生應歸屬於本性或應歸屬於位格。
- 二、永恆的誕生之外，是否應該將另一誕生歸於基督。
- 三、真福童貞是不是根據時間性的誕生而稱爲基督的母親。
- 四、真福童貞是否應該稱爲天主的母親。
- 五、基督是否根據兩種子性稱爲天主聖父的兒子和童貞母親的兒子。
- 六、論誕生的方式。
- 七、論誕生的地方。
- 八、論誕生的時間。

第一節 基督的誕生是否應該歸屬於本性，勝於歸屬於位格

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的誕生似乎應該歸屬於本性（*natura*），勝於歸屬於位格（*persona*）。因爲：

1. 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第二章說：「除了根據真實的人的本性以外，永恆的天主的本性就不可能因或憑藉人的本性成孕和誕生。」所以，依此說來，成孕和誕生是因

人的本性而歸屬於天主的本性。所以，成孕和誕生更應該歸屬於人的本性。

2.此外，按照哲學家在《形上學》卷五第四章所說的，（名詞）「本性」一詞取自（動詞）「生」（nasci）。可是，由某物而取名，是根據彼此之間的相似或接近。所以，誕生屬於本性，勝於屬於位格。

3.此外，那按（誕生一詞的）本義或真正誕生的，是那藉誕生而開始存在的。可是那藉基督的誕生而開始存在的，不是基督的位格，而是祂的人性或人的本性。所以，「誕生」按其本義似乎應該屬於本性，而不屬於位格。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三說：「誕生屬於自立體（hypostasis），而不屬於本性。」（參看：卷四第七章）

正解 我解答如下：誕生歸屬於某物，可以分為兩方面：一方面，有如歸屬於主體（subjectum）；另一方面，有如歸屬於終點（terminus）。誕生歸屬於那誕生者，是有如歸屬於主體。而依其本義，這主體是自立體，而不是本性。由於誕生或出生（nasci）是一種受生或被生出（generari），正如一物之被生出是為使自己存在；同樣地，一物之誕生或出生也是為使自己存在。可是，「存在」依其本義或原本屬於那自立存在之物，因為形式並不自立存在；稱它為存在，只因為有物因它而存在。可是，位格或者自立體意指自立存在之物，而本性則意指有物在它內存在的形式。所以，在有如歸屬於誕生之主體的觀點下，誕生歸屬於位格或自立體，而不歸屬於本性。

可是，在有如歸屬於誕生之終點的觀點下，則誕生歸屬於本性，因為生出和任何出生或誕生的終點是形式。可是，本性卻意指形式。所以，誕生稱為「到達本性之路」，正如哲學家

在《物理學》卷二第一章所指明的；因為（物之）本性的終極目標，是實現在某一物種（或某一種類之物 species）的形式或本性裡。（按：即物之本性的目標，不是生而為「四不像」，而是為某一種物，有某一種物的本性，例如：馬之生而為馬，人之生而為人；終點是取得該本性，但有該本性的主體卻是自立體或位格。）

釋疑 1. 因為在天主內本性和自立體相同，有時會用「本性」代替「位格」或「自立體」。奧斯定是依此而說天主的本性成孕和誕生；這是因為聖子的位格憑藉人的本性成孕和誕生。

2. 任何行動或變動，都不是由被動的主體取名，而是由動的終點，是由這終點，動有其本性或種類。為此，誕生不是由那誕生的位格取名，而是由那作為誕生之終點的本性。

3. 依其本義來說，本性並不開始存在；而是位格在某本性內開始存在。因為，正如正解所說的，本性意指那一物因它或藉它存在者，而位格卻意指那有自立存在者。

第二節 是否應該將某種時間性的誕生歸於基督

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該將某種時間性的誕生（*nativitas temporalis*）歸於基督。因為：

1. 奧斯定於駁費利西安的《論三位一體》（*De Unitate Trinitatis*）第十二章說：「誕生有如是在誕生以前，尚未存在之物的一種變動；是拜誕生之賜，該物才得以存在。」可是基督卻從永恆就已經存在。所以，基督不能時間性地或在時間內誕生。

2. 此外，那本身是成全者，並不需要誕生。可是，天主聖子的位格卻是從永恆就是成全的，所以祂並不需要時間性的誕生，如此則祂似乎沒有在時間內誕生。

3.此外，誕生原本屬於位格。可是，在基督內卻只有一位格。所以，在基督內也只有一誕生。

4.此外，那藉兩種誕生而生的，即是兩次誕生。可是，「基督誕生了兩次」這句話卻是錯誤的，因為祂生於聖父的誕生不容許有任何間斷：因為是永恆的。可是，這副詞「兩次」卻需要間斷；因為那跑步當中有所間斷的，才說他兩次跑步或起跑。所以，似乎不應該主張在基督內有雙重的誕生。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第七章說：「我們承認基督的兩種誕生：一種是生於聖父，這是永恆的誕生；另一種是在末期或最後時期的誕生，這是為我們而誕生。」

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，本性與誕生的關係，如同終點與變動或變化的關係。可是，變動的分類卻是根據終點的不同，正如哲學家在《物理學》卷五第五章所指明的。可是在基督內卻有兩種本性，其中一種從永恆取自聖父，而另一種在時間內取自母親。所以，應該將兩種誕生歸於基督：一種是從永恆生於聖父的誕生；另一種是在時間內，生於母親的誕生。

釋疑 1.這是異端派人士費利西安提出的質疑。奧斯定在駁費利西安《論三位一體》書中是如此解答的，他說：「如同許多人所主張的一樣，我們也虛設在宇宙內有一共同的靈魂（*anima generalis*），它是如此以無言可喻的行動，賦予一切種子（*semina*）生命，即是它賦予要產生之物生命，卻不與已產生之物做固定或具體的結合。當這靈魂進入一物的胎中，使被動的質料為自己所用時，便使質料同自己結合為該物的位格，而該物確實並非（與靈魂）有同一種本質或本性，以及藉著靈魂與被動

或承受質料的活動，於是有兩種本性形成了一個人。按照這一說法，我們可以承認靈魂由胎中誕生；但這不是說，在這一誕生之前，靈魂本身完全不會存在。所以，按照這一方式，甚至更爲高超的方式，天主聖子作爲人而誕生，也是按照這一方式，講說靈魂同肉身一起誕生；但這並不是因爲靈魂與肉身是同一本性，而是因爲由二者一起形成一位格。可是，我們並不說天主聖子從這時起才開始存在，以免有人相信天主性是有時間性的。我們也不承認天主聖子的肉身是從永恆就存在，以免我們以爲祂所取的並不是人的真實身體，而是表面像似身體的東西或幻身。」

2.這是奈斯多利（Nestorius）的論據，濟利祿在一封書信裡解答說：「我們並不說，天主聖子生於聖父的誕生以後，爲自己尚必然需要第二種誕生；因爲說祂這在萬世之前就存在，並與聖父同爲永恆者，需要開始有再一次的存在，這真是愚昧和無知的。祂是爲了我們，並爲了我們的得救，生於女人；使第二種本性，即是人的本性，與自己合而爲一。是基於這一緣故，而說祂在肉身內誕生。」（參看：厄弗所大公會議文獻，第一部第八章）

3.誕生屬於位格，如同屬於主體；而屬於本性，則如同屬於終點。可是一個主體卻可能有多種變化，而這些變化必然根據終點而彼此不同。可是我們卻不是說，永恆的誕生好似有變化或者變動；而只是利用變化或變動的方式或說法來表達。

4.能夠根據兩種（不同的）誕生而說基督生了兩次。因爲正如那在兩個不同的時間跑步的，說他跑了兩次。同樣地，那一次生於永恆和一次生於時間內的，也能說他生了兩次；因爲永恆與時間的差別，遠大於兩個時間彼此的差別，雖然二者都是指持續的標準或尺度。

第三節 眞福童貞是否能根據基督在時間內的誕生，稱爲祂的母親

有關第三節，我們討論如下：

質疑 眞福童貞似乎不能根據基督在時間內的誕生，稱爲祂的母親。因爲：

1. 正如前面第三十二題第四節所說的，在基督的生產中，眞福童貞瑪利亞並沒有主動地參與工作，而只供應了質料。可是，這似乎不足以構成「母親」之理或本質，否則木材也可以稱爲床或凳的母親了。所以，眞福童貞似乎不能稱爲基督的母親。

2. 此外，基督奇蹟式地生於眞福童貞。可是，奇蹟式的生育不足以構成母性和子性之理，或母子關係：因爲我們並不稱厄娃是亞當的女兒。所以，基督也不應該稱爲眞福童貞的兒子。

3. 此外，作母親的似乎應該釋出或供應「種子」(semen)。可是大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第七章卻說：基督的身體「並不是藉種子，而是藉來自聖神的創造德能形成的。」所以，眞福童貞似乎不應該稱爲基督的母親。

反之 《瑪竇福音》第一章18節說：「耶穌基督的誕生是這樣的：祂的母親瑪利亞許配於若瑟後」等等。

正解 我解答如下：眞福童貞瑪利亞是基督之眞實的和自然的母親。因爲正如前面第五題第二節、第三十一題第五節所說的，基督的身體並不是從天上帶來的，如同異端派人士瓦倫提諾(Valentinus)所主張的；而是取自童貞母親，是由她的至潔之血形成的。這是母親之理或本質唯一所需要的，正如前面第三十一題第五節和第三十二題第四節所指明的。所以，眞福童貞確實是基督的母親。

釋疑 1.正如前面第三十二題第三節所說的，並不是在一切的生產中，而只是在有生命之物的生產中，才有父性或母性和子性，或父母子女關係。所以，如果無生命之物由某種質料形成，並不因此隨即在它們內有母性子性或母子的關係，這關係只存在於有生命之物的生產中，唯有它們的生產才真正地或按照本義地稱為誕生。

2.正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第七章所說的：基督爲了我們的得救而那一在時間內的誕生，在某方面「與我們相合，因為祂生於女人而成爲人，而且也經過成孕的固定時間；可是它也有超越我們的一面，因為祂並不是由於精子，而是由聖神和聖童貞所生，超越成孕的常規」。所以，依此說來，從母親方面，那一誕生是自然的；可是從聖神的功能方面，它卻是奇蹟式的。所以，真福童貞是基督之真實的和自然的母親。

3.正如前面第三十一題第五節釋疑3.和第三十二題第四節所說的，女人之種子（卵子）的分離或釋出，並不屬於成胎的必然要素。所以，種子的分離或釋出，對於作或成爲母親，也不是必然需要的。

第四節 真福童貞是否應該稱爲天主的母親

有關第四節，我們討論如下：

質疑 真福童貞似乎不應該稱爲天主的母親。因爲：

1.除了從聖經所得的以外，關於天主的奧蹟不應該有其它的論述。可是，聖經中從未記載她是天主的母親或生育者；只記載她是「基督的母親」，或「孩子的母親」，正如《瑪竇福音》第一章18節（第二章11、13、20、21節）所指明的。所以，不應該說真福童貞是天主的母親。

2.此外，基督是根據天主性而稱爲天主。可是，天主性

的存在卻不是始於真福童貞。所以，不應該稱真福童貞為天主的母親。

3.此外，「天主」這一名稱，共同歸於聖父、聖子和聖神。所以，如果真福童貞是天主的母親，那麼真福童貞似乎也應該是聖父、聖子和聖神的母親，而這是不恰當的。所以，真福童貞不應該稱為天主的母親。

反之 在厄弗所大公會議所批准的濟利祿的章目中可以讀到：「如果有人不承認天主確實是厄瑪奴耳（與我們同在），以及真福童貞之所以為天主之母，是因為她在肉身方面，生了降生成為肉身或人的出自天主的聖言，那麼這人就應該受絕罰。」（《書信集》第十七篇，絕罰一；厄弗所大公會議文獻，第一部第二十章。參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第九十六頁第二五二條）

正解 我解答如下：正如前面第十六題第一節所說的，一切具體意指某種本性的名稱，都能用以代替或指稱屬於這本性的任何自立體。由於天主降生成人的合而為一是在自立體內完成，正如前面第二題第三節所說的；顯然地，「天主」這一名稱，能代替或指稱那具有人之本性和天主之本性的自立體。所以，凡是屬於天主之本性和人之本性的，都能歸於那一自立體或位格：或者是那些意指天主之本性的名稱，代替或指稱那一位格；或者是那些意指人之本性的名稱，代替或指稱那一位格。可是成孕和誕生，都是根據與成孕和誕生相關的本性，歸於位格和自立體。為此，由於在成孕之初，人的本性就為天主的位格所攝取，正如前面第三十三題第三節所說的，所以確實可以說，天主由真福童貞成孕和誕生。說一位女人是某人的母親，就是由於她懷孕和生了那人。所以，真福童貞可以真正稱為天主的母親。因為只有在這樣的情形下，才可以否認真福童貞是天主的

母親；或者如果人性先受孕和誕生，後來這人才成爲天主之子，正如福提諾所主張的；或者人性並沒有被攝取而與天主聖言的位格或自立體合而爲一，正如奈斯多利所主張的。可是這兩種主張都是錯誤的。所以，否認眞福童貞是天主之母，是異端邪說。

釋疑 1.這是奈斯多利的質疑（厄弗所大公會議文獻，第一部第九章）。此可由下面所說獲得解答：雖然在聖經中找不到明確說眞福童貞是天主之母的言詞，可是聖經卻明確地說：「耶穌基督是眞實的天主」，正如《若望壹書》第五章20節所指明的，以及眞福童貞是「耶穌基督的母親」，正如《瑪竇福音》第一章18節所指明的。所以，從聖經的這些話必須作結說，眞福童貞是天主的母親。

《羅馬書》第九章5節也說：「基督按血統或肉身說，也是從猶太人來的，祂是萬有之上的天主，世世代代應受讚美！」可是基督是從猶太人來的，無非是藉由眞福童貞。所以，那是「萬有之上的天主，世世代代應受讚美」的，確實是生於眞福童貞，如同生於自己的母親。

2.這是奈斯多利的質疑。可是濟利祿在一封駁斥奈斯多利的信中，做了這樣的解答，他說：「正如人的靈魂同自己的肉身一起誕生，並且被視爲一體。假使有人願意說她是肉身的母親，並不是靈魂的母親，說法過於膚淺；同樣地，在基督的誕生內，我們也發覺有這樣的情形。因爲天主聖言生於天主聖父的本性；可是因爲祂攝取了肉身，所以必須承認祂在肉身方面生於女人。」（厄弗所大公會議，第一部第二章）所以應該說，眞福童貞稱爲天主的母親，並不是因爲她是天主性的母親，而是因爲她是那具有天主性和人性之位格的，在人性方面的母親。

3.雖然「天主」這一名稱為三位所共有，可是卻有時只代替或指稱聖父的位格，有時只代替或指稱聖子或者聖神的位格，正如前面第十六題第一節，以及第一集第三十九題第四節已討論過的。依此，當稱「真福童貞為天主的母親」時，「天主」這一名稱只代替或指稱聖子之降生成人的位格。

第五節 在基督內是否有二子性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在基督內似乎有二子性（filiatio，子的名分或關係）。因為：

1.誕生是子性的原因。可是在基督內卻有兩種誕生。所以，在基督內也有二子性。

2.此外，使人成為某人之兒子的子性或子的關係，都多少繫於那人，無論那人是父親或者母親；因為「關係」的存在或本質，在於「一物自己以某種方式面向或針對他物」（亞里斯多德，《範疇論》第七章）。因此，相關者之一方消失，另一方也就消失。可是，使基督成為天主聖父之子的永恆的子性或關係，並不繫於母親；因為沒有任何永恆者繫於有時間性者。所以，基督並不是因永恆的子性而為母親的兒子。所以，或者基督完全不是她（母親）的兒子，而這與前面第三及第四節所說不符；或者她應該是因另外某種時間性的子性或關係，是她（母親）的兒子。所以，在基督內有兩種子性或子的關係。

3.此外，關係中相關者之一方，出現在另一方的定義中（按：如父的定義必然觸及子，反之亦然）；由此可見，相關者之一方的種類是由另一方來確定。可是同一物不能屬於不同的種類。所以，同一個關係似乎不可能終止於完全不同的終點。可是基督卻稱為永恆聖父的兒子，和時間性的母親的兒子，而二者是完全不同的終點。所以，基督似乎不可能因同一個關

係，而稱為天主聖父的兒子和母親的兒子。所以，在基督內有二子性或子的關係。

反之 正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十三及第十四章所說的：在基督內，屬於本性者可以增多；可是屬於位格者則不會增多。可是子性或子的關係，卻尤其屬於位格，因為這是位格方面的特徵，正如**第一集第三十二題第三節和第四十題第二節**所指明的。所以，在基督內只有一子性或子的關係。

正解 我解答如下：關於這個問題，意見並不一致。有些人著眼於子性的原因，即是誕生，因而主張在基督內有二子性，就如同有二誕生一樣。另有一些人則看重子性的主體，即是位格或自立體，因而主張在基督內只有一子性，就如同只有一自立體或位格一樣。

至於評斷關係的一或多，不是看終點，而是看原因或主體。因為如果是看終點，那麼每一個人必然有二子性或子的關係：一針對父親，一針對母親。可是，思考正確者當會看出，每個人與自己的父親和母親的關係，是同一個關係，因為原因是一個。因為人是藉同一個誕生而生於父親和母親。關於一位教導許多學生同一學科的老師，以及一位以同一個權柄管理許多屬下的上司，也有相同的情形。可是，如果有多個種類不同的原因，那麼它們所產生的關係，種類似乎也就不同；因此，在同一個人內有多個這樣的關係，就不無可能。例如，一人是一些學生的文法老師，又是其他一些學生的邏輯學或論理學老師，針對這兩組學生，他作老師的理由或原因並不相同。所以，同一個人，能根據（所教的）不同的學科，作不同組或同組學生的老師，與他們有不同的關係。可是有時會有這樣的情形發生，即一個人與多個人有關係，且是根據不同的原因，但

它們都屬於同一種類，例如：一個人根據多個不同生育行爲，而爲多個不同兒子的父親。因此，父性或父的關係，不能有種類的差別，因爲生育行爲屬於同一種類。由於同一種類的多個形式，不能同時在同一個主體內，所以在那以自然生育，作多個兒子之父親的人內，不可能有多個（種類不同的）父性或父子關係。假使他藉自然生育或親生是一個兒子的父親，藉收養是另一個兒子的父親，情形自然就有所不同。

可是顯然地，基督不是藉同一個誕生，從永恆生於聖父，和在時間內生於母親。而且也不是同一種類的誕生。所以，關於這方面，應該說在基督內有不同的子性或子的關係：一是時間性的，另一是永恆的。可是，由於子性的主體不是本性或本性的一部分，而只是位格或自立體；而在基督內只有永恆的自立體或位格；所以，在基督內也只能有那在永恆自立體內子性。可是，凡是從時間起（非從永恆），用以稱謂天主的關係，在永恆的天主本身內，不可能真實地有所置入或增添，而只是在觀念上或思想上，正如第一集第十三題第七節已討論過的。所以，基督針對母親所有的子性或子的關係，不可能是實在的關係，而只是觀念上或思想上的關係（*relatio rationis*）。

所以，兩種意見各在某一方面道出真的事理。因爲，如果我們著眼於子性或子之關係的完整之理或本質，那麼就應該根據雙重的誕生，說在基督內有兩種子性或子的關係。可是，如果我們注意子性或子之關係的主體，而這主體只能是永恆的基體（*suppositum*），那麼在基督內就只能實在地有永恆的子性或子的關係。

是在（真福童貞）針對基督的母性關係中，連想到（基督）針對母親的關係，而稱之爲兒子。如同是在受造萬物隸屬於天主統治的實在關係中，連想到稱天主爲主。雖然主權或主宰的關係在天主內不是實在的，可是天主卻實在是主，這是基

於受造萬物隸屬於天主統治的實在關係。同樣地，基督也實在稱為童貞母親的兒子，這是基於她針對基督的母性實在關係。

釋疑 1.時間性的或在時間內的誕生，會在基督內產生時間性的實在子性或子的關係，假設在那裡有容納或承受這種關係的主體。可是，這卻是不可能的，因為永恆的基體本身不能容納或承受時間性的關係，正如正解所說的。也不能說永恆的基體因人的本性，容納或承受時間性的子性或子的關係，就如祂也因時間性的誕生而容納或承受子性或子的關係一樣。因為依此，人的本性必須是子性的基礎或主體，就如它是誕生的基礎或主體一樣。當說依索比亞人（Aethiops）因牙齒而是白人或白色時，這依索比亞人的牙齒應該是白色的主體。可是，人的本性卻絕對不是子性或子之關係的主體，因為這關係是直接針對位格。

2.永恆的子性或子的關係並不繫於時間性的母親；可是在這永恆的子性或子的關係中，連想到繫於母親的某種時間性的關係，基督是根據這種關係而稱為母親的兒子。

3.「一與物前後相隨（互不分離）」，正如《形上學》卷四第二章所說的。所以，有時會有這樣的情形發生，即是在二終點的一方，關係是某（實在）物，而在另一方卻不是（實在）物，而只是思想，正如哲學家在《形上學》卷五第十五章關於被知之物（知識對象）和知識（本身）所說的。同樣地，有時也會出現這樣的情形：從二終點的一方來看是一個關係，可是從另一方來看卻是多個關係。例如，在人來說，從父母方面來看有雙重的關係：一是父性或父親的關係，一是母性或母親的關係；而二者之種類不同，因為父母各依自己的理或形式而為生育的根本。（可是，如果許多人根據同一理或形式是行為的根本或原因，例如：許多人共同拖一條船，那麼在眾人內就只有相同的一個關係。）可是從兒子方面來看，卻只有一個實在

的子性或子的關係，而有雙重的思想上的關係；這是根據理智的兩個觀點，使子的關係分別與父母雙方的（父母）關係相呼應而來的。（按：父「子」關係和母「子」關係，表面上或思想上像似兩個子的關係，但實際上卻是同一個子的關係，而且父母也不是各有一個兒子，而是共有同一個兒子。）依此，在基督內，在某一方面也只要一實在的子性或子的關係，即是針對永恆聖父的關係；可是在那裡也有另一時間性的關連或關係，即是針對時間性母親的關係。

第六節 基督是否在母親沒有痛苦的情形下誕生

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是在母親沒有痛苦的情形下誕生。因為：

1.正如人的死亡是原祖犯罪的結果，按照《創世紀》第二章17節所說的「那一天你吃了，必定要死」；同樣地，生產的痛苦也是如此，按照《創世紀》第三章16節所說的「你要在痛苦中生子」。可是基督卻自願接受死亡。所以，同樣地，祂的生產或出生似乎也應該伴有痛苦。

2.此外，結束與開始相稱。可是基督生命的結束卻伴有痛苦，按照《依撒意亞》第五十三章4節所說的：「祂擔負的，是我們的痛苦。」所以，在祂的誕生中似乎也曾有生產的痛苦。

3.此外，在《論救主的出生》中，敘述助產婦齊來協助基督的誕生（偽經《雅各伯原始福音》第十八章）。似乎是由於產婦疼痛才需要她們。所以，真福童貞生產時似乎會有痛苦。

反之 奧斯定在《證道集》第一九五篇「論聖誕」的證道詞中，向童貞瑪利亞說：「妳在懷孕時，純潔無玷！妳在生產時，也毫無痛苦。」

正解 我解答如下：產婦的痛苦是由於母胎的出路被開啓，讓胎兒經由那裡出離。可是正如前面第二十八題第二節所說的，基督是從母親封閉的胎中出生；如此則沒有任何出路的開啓。爲此，在那生產中，沒有任何痛苦，就如沒有任何破損一樣。相反地，卻有莫大的愉快，因爲「人而天主的那位，降生來到了世界」，按照《依撒意亞》第三十五章1及2節所說的：「如花盛開，盛開得有如百合，高興得歡樂歌唱。」

釋疑 1. 婦女生產的痛苦係來自與丈夫的交媾。因此，《創世紀》第三章16節說了「你要在痛苦中生子」之後，又繼續說：「也要受丈夫的管轄」。可是，正如奧斯定在《論榮召升天》第四章「論真福童貞榮召升天」的證道詞中所說的，天主之母真福童貞免受這一判決的處罰，「因爲她在沒有罪的玷污，沒有與男人交媾的損傷情形下，接納了基督，沒有痛苦地生育了基督，完整無損地圓滿保全了童貞女的純潔。」可是基督卻是爲了替我們做補贖而自願接受了死亡，並不是由於那一判決的必然，因爲祂沒有義務接受死亡。

2. 正如：「基督以死亡摧毀了我們的死亡」（復活節頌謝詞，參看《弟茂德後書》第一章10節），同樣地，祂也以自己的痛苦免除了我們的痛苦，因此祂願意飽受痛苦而死。可是母親生產的痛苦卻不屬於基督，是基督爲補贖我們的罪來到世界上。所以，祂的母親生產不應該伴有痛苦。

3. 《路加福音》第二章7節說，真福童貞將她所生的男孩，「用襪襪裹起，放在馬槽裡」。由此可見，此一僞經的敘述是僞造的。所以，熱羅尼莫在《駁赫爾維丟》（Contra Helvidium）第八節說：「在那裡，沒有任何助產婆，沒有婦女們的操勞。她自己兼是母親和助產婆。那裡說，是她自己『將嬰孩用襪襪裹起，放在馬槽裡』。這些話就足以駁斥僞經的胡言亂語。」

第七節 基督是否應該誕生在白冷

有關第七節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該誕生在白冷。因為：

1.《依撒意亞》第二章3節說：「法律將出自熙雍，上主的話將出自耶路撒冷。」可是，基督卻是真實的天主聖言。所以，祂原本應該在耶路撒冷降生到世界上來。

2.此外，《瑪竇福音》第二章23節說，關於基督聖經會記載「祂將稱為納匝肋人」，這是取自《依撒意亞》第十一章1節所寫的「由它的根上將發出一個幼芽」；因為「納匝肋」一字意指「幼芽」。（參看：熱羅尼莫，《書信集》第四十六篇）。可是，人的稱謂卻大都來自自己的出生地。所以，基督應該生於自己成孕和受教養所在的納匝肋。

3.此外，主降生到世界來的目的，即是為傳報真理，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，假設祂誕生在當時統治全球的羅馬，祂就能更容易地達成這使命。所以，宗徒在《羅馬書》第一章8節向羅馬人說：「你們的信德傳遍了全世界。」所以，基督似乎不應該誕生在白冷。

反之 《米該亞》第五章2節說：「你這厄弗辣大白冷，將由你為我出生一位統治以色列的人。」

正解 我解答如下：基督基於兩點理由自願誕生在白冷。第一，因為「祂按肉身是生於達味的後裔」，正如《羅馬書》第一章3節所說的；此外，也是向達味做了關於基督的特別的預許，按照《撒慕爾紀下》第二十三章1節所說的：「達味的神諭，這人曾獲得關於雅各伯的天主的受傅者（基督）的預許。」所以，祂自願誕生在達味所出生的白冷，以便由這出生地顯示

天主向達味所做的許諾應驗了。聖史路加也刻意指出此點：「因為他是達味家族的人。」（《路加福音》第二章4節）

第二，因為正如教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的：「白冷解釋為『食糧之鄉』。而基督也曾親自說：『我是從天上降下來的生活的食糧』。」（《福音論贊》卷一第八篇）

釋疑 1.正如達味誕生在白冷；同樣地，他也選了耶路撒冷建立王座，並為天主建築了聖殿：如此使耶路撒冷兼是王城和司祭之城。可是，基督的司祭職和祂的王國，主要是在祂的苦難中完成。所以，基督宜於選白冷為誕生地，而選耶路撒冷為受苦受難之地。

祂同時也藉此打擊某些人的虛榮心，因為他們炫耀自己出身於名貴的都市，也尤其盼望在那裡享受到尊榮。可是相反地，基督卻自願生於卑微的城鎮，並在名貴的都市忍受侮辱。

2.基督願意以合乎聖德的行事為人，而不願意以肉身方面的出身顯耀自己。所以，祂自願在納匝肋城受教養。可是祂卻自願生於白冷，有如生於異鄉；因為正如教宗額我略一世所說的：「藉祂所攝取的人性，祂好似生於異鄉；這不是針對權能，而是針對人性說的。」（《福音論贊》卷一第八篇）也正如伯達所說的：「因為祂在客棧中找不到地方，於是祂在父的家裡為我們預備了許多的住處。」（《路加福音註解》卷一，關於第二章7節）

3.正如厄弗所大公會議（431年）中的一篇講詞所說的：「假設祂選了至大的都市羅馬，那麼人就會以為世界的改變應歸功於羅馬公民的勢力。假設祂是羅馬皇帝的兒子，人就會將成果歸功於皇權。可是，為了使人知道是天主性改變了世界，於是祂選了一位貧窮的母親和更貧窮的家鄉。」（大公會議文獻，第三部第九章）

「天主偏召選了世上懦弱的，為羞辱那堅強的」，正如《格林多前書》第一章27節所說的。所以，為了進一步彰顯自己的權能，祂在全球的首都羅馬立了自己教會的元首，作為完全勝利的象徵，期望從那裡將信德廣傳於全世界；按照《依撒意亞》第二十六章5及6節所說的：「祂（上主）推翻了高聳的城市，踐踏她的，卻是貧窮人的腳」，即是基督的腳，「和困苦人的腳步」即是伯多祿和保祿宗徒的腳步。

第八節 基督是否適時誕生

有關第八節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是適時誕生。因為：

1. 基督來到世界上，是為使自己的人重獲自由。可是基督卻誕生在奴役的時代，即是奧古斯都（Augustus）出命要天下的人都要登記的時代，好似人人都是他的屬下，正如《路加福音》第二章1節所說的。所以，基督似乎不是適時誕生。

2. 外，關於基督將要誕生的許諾，並不是預許給外邦人的，按照《羅馬書》第九章4節所說的：「恩許都是他們以色列人的。」可是基督誕生的時代，卻正是異族君王統治的時代，正如《瑪竇福音》第二章1節所指明的：「當黑落德為王時，耶穌誕生。」所以，基督似乎不是適時誕生。

3. 此外，基督降臨到世界上的時候比作白晝，這是因為祂是「世界的光」。所以，祂在《若望福音》第九章4節說：「趁著白天，我應做派遣我來者的工程。」可是白天在夏季比在冬季較長。由於祂是在隆冬，即是在元旦的前八天誕生，所以祂似乎不是適時誕生。

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，屬於法律權下。」

正解 我解答如下：在基督與其他人之間有這一區別，即是其他人的誕生受時間的限制；而基督作為整個時間的主宰和創立者，祂為自己選擇了誕生的時間，如同祂為自己選擇了母親和誕生地一樣。因為「凡是來自天主的，都是有秩序的」（《羅馬書》第十三章1節）和經過適當安排的（《智慧篇》第八章1節）。所以，基督是在極為適當的時間誕生。

釋疑 1. 基督降來是為領我們從奴役的境界，重回自由的境界。所以，正如祂取了我們有死的人性，是為恢復我們的生命；同樣地，正如伯達《路加福音註解》卷一，關於第二章4及5節所說的：「祂屈尊在這樣的時代，降生成人，使祂甫已出生，就履行凱撒所命的登記，以及為了解救我們，自己屈服於奴役的權下。」

在那全球都生活在唯一君主統治下的時期，世界充分享有和平。所以，基督宜於在那時誕生，因為祂是「我們的和平，使雙方合而為一」，正如《厄弗所書》第二章14節所說的。所以，熱羅尼莫在《依撒意亞註解》卷一，關於第二章4節說：「如果我們回顧古代的歷史，那麼我們就會發現，直到凱撒奧古斯都皇帝二十八年，在全世界都有紛爭；可是在主誕生之後，一切戰爭就都停止了」，按照《依撒意亞》第二章4節所說的：「民族與民族不再持刀相向。」

基督誕生在全世界由一位君主統治的時期，這也是適當的，因為祂是為使那些屬於祂的人「聚集歸一」（《若望福音》第十一章52節），「只有一個羊群，一個牧人」，正如《若望福音》第十章16節所說的。

2. 基督自願生在異族君王統治的時代，為應驗《創世紀》第四十九章10節雅各伯的預言：「權杖不離猶大，柄杖不離他腳間，直到那應被派遣者來到。」因為正如金口若望在《瑪竇

福音註釋——未完成篇》第二篇，關於第二章1節所說的：「當猶太民族接受猶太君王統治的時代，雖然這些君王是罪人，仍然有先知被派遣來救治他們。可是，當天主的法律現在遭受不肖君王之權勢壓制的時候，基督誕生了；因為一個沈重而絕望的病症，需要一位醫術更爲高明的醫生來救治。」

3.正如《論舊約及新約問題》第五十三題所說的：「基督願意在白天的光明開始加長的時候誕生」，這是爲顯示祂來是爲使人逐步進入天主的光明，按照《路加福音》第一章79節所說的：「爲光照那些坐在黑暗和死影中的人。」

同樣地，祂選了生於嚴寒的冬天，爲能從那時開始就爲我們忍受肉身的痛苦。

第三十六題

論基督出生後的彰顯

一分爲八節一

然後要討論的是基督出生後的彰顯，或已出生之基督的彰顯（參看第三十五題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、基督的誕生是否應該彰顯給所有的人。
- 二、是否應該彰顯給某些人。
- 三、應該彰顯給哪些人。
- 四、基督是否應該自己彰顯自己，抑或更好藉由他人獲得彰顯。
- 五、應該藉由其他哪些事物獲得彰顯。
- 六、論彰顯的次序。
- 七、論藉以彰顯基督誕生的星。
- 八、論藉星而認知基督誕生之賢士的欽崇。

第一節 基督的誕生是否應該彰顯給所有的人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的誕生似乎應該彰顯給所有的人。因爲：

1. 預許的實踐或應驗應該與預許相符合。可是《聖詠》第五十篇3節論及基督來臨的預許，說：「我們的天主來臨，絕不會默默無聲。」可是，基督卻是藉肉身的誕生而來臨。所以，祂的誕生似乎應該彰顯給全世界。

2. 此外，《弟茂德前書》第一章15節說：「基督到這世界上來，是爲救罪人。」可是這救罪人的事無法完成，除非將基督的恩寵彰顯給他們，按照《弟鐸書》第二章11及12節所說

的：「我們救主天主的恩寵已經顯現給所有的人，教導我們棄絕不虔誠和世俗的貪慾，有節地、公正地、虔敬地在今世生活。」所以，基督的誕生似乎應該彰顯給所有的人。

3.此外，上主對待萬有，寧願以慈悲為懷，按照《聖詠》第一四五篇9節所說的：「上主對祂的受造物，仁愛慈祥。」可是在祂第二次來臨時，「祂要依照公道行審」（《聖詠》第七十五篇3節），所有的人都要看到祂的來臨；按照《瑪竇福音》第二十四章27節所說的：「如同閃電從東方發出直照到西方，人子的來臨也要這樣。」所以，祂按肉身降生到世界上的第一次來臨，遠更應該彰顯給所有的人。

反之 《依撒意亞》第四十五章15節說：「以色列的聖者，救主！你真是隱密的天主。」《依撒意亞》第五十三章3節也說：「祂的面目好似被掩蓋，並受到輕視。」

正解 我解答如下：基督的誕生不應該毫無例外地彰顯給所有的人。第一，因為這樣會使祂以十字架所完成的人類救贖受阻，因為正如《格林多前書》第二章8節所說的：「如果他們認識了，就絕不至於把光榮的主釘在十字架上。」

第二，因為這會減少信德的功勞，而基督降來，是為藉信德使人成義，按照《羅馬書》第三章22節所說的：「天主的正義卻是憑著對耶穌基督的信德。」因為在基督誕生時，如果用顯明的徵兆將祂的誕生彰顯給所有的人，那麼信德的理或本質就會被消除，因為「信德是未見之事的確證」，正如《希伯來書》第十一章1節所說的。

第三，因為藉此會使人性的真實性受到懷疑。因此，奧斯定在《書信集》第一三七篇第三章「致渥祿西安書」中說：「如果祂完全沒有從孩提到青年的年齡轉變，完全不進食物，也

全不睡眠，祂豈不是證實了這一錯謬意見，即相信祂絕對沒有攝取真實的人性？如此則當祂以奇妙的方式實行一切時，祂以仁慈所完成的一切工程，豈不都成了虛而不實的嗎？」

釋疑 1.按照那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的，所引的這節聖經是指基督降來執行審判的來臨。

2.爲了得救，所有的人都應該接受關於救主天主之恩寵的教導，可是這並不是在祂的誕生時，而是在後來的時代交替中，即是在「祂在人世間實行了救助」（《聖詠》第七十四篇12節）以後。所以，按照《瑪竇福音》第二十八章19節所記載的，祂在受苦受難和復活以後對門徒們說：「所以你們要去教導萬民。」

3.爲進行審判，需要承認審判者的權柄。爲此，基督以審判爲目的的來臨，應該是彰明較著的。可是，基督的第一次來臨，目的是爲了使所有的人憑著信德得救，而信德所涉及的卻是未見之事。所以，基督的第一次來臨應該是隱密的。

第二節 基督的誕生是否應該彰顯給某些人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的誕生似乎不應該彰顯給任何人。因爲：

1.正如前面**第一節釋疑**3.所說的，基督的第一次來臨是隱密的，這適宜於人類的得救。可是基督降來是爲拯救所有的人，按照《弟茂德前書》第四章10節所說的：「祂是全人類，尤其是信徒們的救主。」所以，基督的誕生不應該彰顯給任何人。

2.此外，在基督誕生以前，已向真福童貞和若瑟明示了基督將要誕生。所以，在基督誕生以後，不需要再彰顯給其他的人。

3.此外，有智慧的人不會彰顯將會產生驚慌和損害他人的事。可是在基督的誕生獲得彰顯以後，卻隨即產生了驚慌，因為《瑪竇福音》第二章3節說：「黑落德一聽說」基督誕生了，「就驚慌起來，全耶路撒冷也同他一起驚慌。」而且這也造成對他人的損害，因為黑落德在此機會，「差人殺死了在白冷及其周圍境內所有由兩歲及兩歲以下的嬰兒」（《瑪竇福音》第二章16節）。所以，將基督的誕生彰顯給某些人似乎並不相宜。

反之 如果基督的誕生對所有的人都是隱密的，那麼就無益於任何人。可是基督的誕生卻應該有益於人，否則祂的誕生就徒勞無益。所以，基督的誕生似乎應該彰顯給某些人。

正解 我解答如下：正如宗徒在《羅馬書》第十三章1節所說的：「凡是來自天主的，都是有秩序的。」可是這卻屬於天主之智慧的秩序，即是天主的恩惠和祂智慧的奧秘，並不是一律賜給所有的人，而是直接賜給一些人，並藉著這些人傳遞給其他的人。所以，《宗徒大事錄》第十章40及41節論及復活的奧蹟說：「天主使復活的基督顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人。」所以，關於祂的誕生也應該遵守這項原則，即是不把基督彰顯給所有的人，而只彰顯給某些人，並藉著這些人得以傳遞給其他的人。

釋疑 1.正如把天主的誕生昭示給所有的人，有害於人類的得救；同樣地，如果完全無人得知也是如此。因為這兩種情形都會排除信德，即是說，一種情形是一事全部都是明顯的；另一種情形則是完全不為任何人所知，因為如此則不可能從任何人聽到證言，而「信德是由於聆聽」，正如《羅馬書》第十章17節所說的。

2. 在基督的誕生以前，應將基督的誕生明示給瑪利亞和若瑟，因為他們對在胎中的成孕胎兒應該心存敬意，以及對將要誕生的嬰兒表示恭順。可是他們關於基督偉大的見證，由於是來自家人，會受到懷疑。所以，基督的誕生應該彰顯給其他外人，他們的見證就不會受到懷疑。

3. 彰顯基督的誕生後所發生的驚慌，適於基督的誕生。第一，因為這顯示出基督的天上地位。因此，教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「天上君王誕生了，世上君王驚慌，因為當天上的崇高展現時，世上的尊位就感到窘辱。」（《福音論贊》卷一第十篇）第二，因為這象徵基督的審判權。所以，奧斯定在一篇主顯節的證道詞中說：「嬰兒的搖籃尚且使傲慢的君王驚慌失措，審判者的法庭又將如何？」（《證道集》第二〇〇篇第一章）第三，因為這象徵魔鬼王國的崩潰，因為正如教宗良一世在主顯節的證道詞中所說的：「不但黑落德本人驚慌失措，魔鬼也在他內驚慌，因為黑落德以為他是人，而魔鬼卻以為他是天主。二者都懼怕自己王國的接替者：魔鬼懼怕天上的接替者，黑落德懼怕世上的接替者。」（參看：金口若望，《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇）可是他們的懼怕是多餘的；因為基督降來，並不是要在地上建立世上的王國，正如教宗良一世指向黑落德所說的：「你的王宮無法容納基督，宇宙的主宰也不會對你那區區王權感覺心滿意足。」（《證道集》第三十四篇第二章）

至於猶太人，他們原更應該歡欣鼓舞，他們之驚惶失措，或者因為正如金口若望所說的：「面對義人的來臨，惡人無法興高彩烈」（《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇）；或者因為他們討好自己所懼怕的黑落德；因為「民眾討好自己所忍受的殘暴者，勝於討好義人」（拉丁通行本聖經註解，關於《瑪竇福音》第二章3節）。

可是黑落德殺害嬰孩，對嬰孩並非有害，反而有益。因為奧斯定在《證道集》第三七三篇第三章「論主顯節」證道詞中說：「基督降來是為解救世人，祂絕不會對那些為祂而被殺害的嬰孩，毫無酬報，況且當祂身懸木架上時，還曾為那些殺害祂的人祈禱。」

第三節 那些被選獲示基督誕生的人，他們的被選是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 那些被選獲示基督誕生的人，他們的被選似乎並不適當。因為：

1.《瑪竇福音》第十章5節記載主命令門徒們：「外邦人的路，你們不要走」，即是說，基督應該先顯示給猶太人，然後才顯示給外邦人。所以，似乎遠更不應該在起初就將基督的誕生顯示給那些「從東方來的」外邦人，正如《瑪竇福音》第二章1節所述說的。

2.此外，天主的真理尤其應該彰顯給天主的朋友，按照《約伯傳》第三十七章所說的：「傳報這些事給自己的朋友。」（參看第三十六章33節）可是術士卻似乎是天主的敵人，因為《肋未紀》第十九章31節說：「不可去探詢術士，亦不可尋問占卜者。」所以，似乎不應該將基督的誕生彰顯給術士或賢士。（按：拉丁文的magus泛指一般術士，無論是善的或不善的；前來朝拜基督者屬於後者，所以中文多直接譯為賢士。）

3.此外，基督降來，是為從魔鬼的權勢下解救全人類。因此，《瑪拉基亞》第一章11節說：「從日出到日落，我的名在異民中大受讚揚。」所以，不但應該將基督的誕生彰顯給東方人，而且也應該在世界各處彰顯給某些人。

4.此外，舊約的一切聖事都是基督的象徵。可是，舊約

的聖事都是藉法律所規定的司祭的職務來分施。所以，基督的誕生似乎更應該彰顯給在聖殿內（供職）的司祭，而非彰顯給田野中的牧童（pastor，牧羊人、牧人）。

5.此外，基督生於童貞的母親，年紀尚幼。所以，基督將自己顯示給青年人和童貞女，比顯示給老年人和已婚者或守節者，例如：西默盎和亞納，似乎更為適當。

反之 《若望福音》第十三章18節說：「我認識我所揀選的。」可是，凡是按照天主的智慧實行的，莫不實行得適當。所以，那些被選獲示基督誕生的人，他們的被選莫不適當。

正解 我解答如下：基督即將完成的救贖，屬於各種不同類型的人，因為正如《哥羅森書》第三章11節所說的：「在這一點上，已沒有希臘人和猶太人，受割損的和未受割損的，奴隸和自由人的分別」，以及其他諸如此類的分別。為在基督誕生本身也已預示這一點，祂於是將自己顯示給各種不同境遇的人。因為正如奧斯定在《證道集》第二〇二篇第一章「論主顯節」證道詞中所說的：「牧童是以色列人，三位賢士是外邦人。這些人來自近處，那些人來自遠方。二者都好似共同跑向角石。」在他們之間，還有其它的不同之處，因為賢士們都是有智慧和權勢的人，而牧童們卻是純樸和卑微的人。基督也把自己顯示給義人，例如：西默盎和亞納；以及罪人，即是術士；祂也把自己顯示給男人和女人，例如：亞納；這一切都顯示出，沒有任何境遇或情況的人，被排除在基督的救贖之外。

釋疑 1.基督誕生的那一彰顯，是將來（宣講福音）完全彰顯的先引。正如基督在第二次彰顯時，基督和宗徒們先把基督的恩寵宣報給猶太人，然後才宣報給外邦人；同樣地，牧童們首

先來到基督跟前，他們是猶太人的初果，是住在近處的人，然後有賢士來自遠方，他們是「外邦人的初果」，正如奧斯定《證道集》第二〇〇篇第一章所說的。

2.正如奧斯定在《證道集第二〇〇篇第三章「論主顯節」證道詞中所說的：「正如拙笨的牧童首先所展現的是不學無術；同樣地，術士首先所展現的是在褻聖方面的不虔敬。可是，這個角石（基督）卻使二者都歸屬於自己，因為祂降來是為『召選世上愚妄的，為羞辱那有智慧的』，以及『不是為召義人，而是為召罪人』。如此使那強者不致自負，而弱者也不致失望。」

可是一些人說，那幾位術士並不是為非作歹者，而是聰穎的天文學家，波斯人和加爾太人（Chaldaei）都稱他們為Magi。

3.正如金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇所說的：「賢士們來自東方，因為白晝（日出）從那裡誕生或開始，信德也就從那裡開始。因為信德是靈魂的光明。」或者，「因為凡是來就基督者，都是由祂和藉祂而來。」（雷米九 Remigius Antissiod.，《瑪竇福音釋義》第七篇）所以，《匝加利亞》第六章12節說：「看，有一個人，他的名字是『旭日（日出 oriens）』。」

按照字面意義，說他們來自「東方」，或者像一些人所主張的，因為他們來自東方的盡頭；或者因為他們來自與猶太接壤的邊界，接近猶太人所居住的東部。

可是基督誕生的標記也曾出現在世界的其它地方，例如：在羅馬有油流出；在西班牙有三個太陽出現，並逐漸合而為一，這些也都可以採信。

4.正如金口若望所說的，那位報導基督誕生的天使，並沒有去耶路撒冷，也沒有探詢經師和法利塞人，因為他們都已

敗壞，而且妒火中燒。可是牧童們卻誠實無欺，虔敬遵守古聖祖和梅瑟的生活規律。

這些牧童是教會聖師的象徵或預像，因為過去對猶太人所隱瞞的基督的奧蹟，後來卻啓示給他們了。

5.正如盎博羅修於《路加福音注疏》卷二，關於第二章25節所說的：「主耶穌的誕生，不但應該由牧童，而且也應該由老人和義人取得見證。」由於他們的義德，他們的見證更會被人採信。

第四節 基督是否應該由自己彰顯自己的誕生

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎應該由自己彰顯自己的誕生。因為：

1.「藉由自己而行動的原因，常常優於藉由他物而行動的原因」，正如《物理學》卷八第五章所說的。可是，基督卻是藉由他物而彰顯自己的誕生，例如：藉由天使而彰顯給牧童，藉由異星而彰顯給賢士。所以，基督更應該藉由自己而彰顯自己的誕生。

2.此外，《德訓篇》第二十章32節說：「隱藏的智慧和埋藏的寶貝，二者究竟有什麼用？」可是基督卻從成孕之初，就圓滿擁有智慧和恩寵的寶藏。所以，除非基督藉由言行彰顯自己的這一圓滿擁有，那麼智慧和恩寵就是白白地賜給祂了。這是不合理的；因為「天主和自然本性的所作所為，不會全無效益」，正如《天界論》卷一第四章所說的。

3.此外，《論救主的童年》第二十六至第四十一章，記載基督在兒童時代，曾經行了許多奇蹟。如此則基督似乎確會藉由自己彰顯了自己的誕生。

反之 教宗良一世說：賢士們發現嬰孩耶穌「與人嬰孩時期的

一般情形，沒有什麼不同」（《證道集》第三十四篇第二章）。可是，其他的嬰孩並不彰顯自己。所以，基督也不應該藉由自己彰顯自己的誕生。

正解 我解答如下：基督的誕生是為人類的得救，而得救是藉信德。可是得救的信德承認基督的天主性和人性。所以，基督的誕生應該如此彰顯，即一方面證明祂的天主性，另一方面卻又不會因此而妨礙對祂的人性的信仰。當基督在自己內表現出與人類相似的軟弱時，已實際做了（證實人性）這一點；可是，祂卻是藉著天主的受造物來彰顯在自己內的天主性的德能。所以，基督不是藉由自己，而是藉由其它的一些受造物，彰顯自己的誕生。

釋疑 1.在生育和行動的過程中，應該由不成全而到達成全。所以，先由其它受造物來彰顯基督，然後才由基督自己以成全的彰顯方式來彰顯自己。

2.雖然隱藏的智慧沒有用處或利益，可是有智慧者卻並不需要時時刻刻展現自己，而是應該在適當的時刻；因為《德訓篇》第二十章6節說：「有的人不出聲，是因為他不善言談；有的人不出聲，是因為他知道何時是適當的時刻。」依此，則賜給基督的智慧並非沒有用處，因為這智慧是在適當的時刻彰顯了自己。而且在適當的時刻隱藏自己，這也是智慧的標記。

3.《論救主的童年》是偽經。金口若望在《若望福音論贊》第二十一篇說：在基督變水為酒以前，祂並沒有行過奇蹟，按照《若望福音》第二章11節所說的「這是耶穌行奇蹟的起始」。「因為假使祂在兒童時代行過奇蹟，那麼以色列人就不需要別人來顯示祂，可是《若望福音》第一章31節記載若翰洗

者說：『但爲使祂顯示於以色列，爲此我來以水施洗。』基督在兒童時代並沒有開始行奇蹟，這也是適宜的；否則的話，猶太人會以爲天主的降生成人只是幻想，並在適當的時機來臨以前，由於嫉妒就把祂釘在十字架上。」

第五節 是否應該藉由天使和星辰來彰顯基督的誕生

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎不應該藉由天使來彰顯基督的誕生。因爲：

1. 天使是精神體，按照《聖詠》第一〇四篇4節所說的：「祂將自己的天使創造爲精神體。」可是，基督的誕生卻是按照肉身，而非按照祂的精神體。所以，基督的誕生不應該藉由天使來彰顯。

2. 此外，義人與天使比與其他任何人，更爲親近，按照《聖詠》第三十四篇8節所說的：「天主遣發天使在那些敬畏祂的人四週，並將他們救出。」可是基督的誕生卻沒有藉由天使彰顯給義人，即是西默盎和亞納。所以，也不應該藉由天使彰顯給牧童們。

3. 此外，基督的誕生似乎也同樣不應該藉由星辰彰顯給賢士們。因爲對那些以爲星座可以控制人之誕生者，這似乎構成錯誤的機會。可是，應該躲避使人犯罪的機會。所以，藉由星辰來彰顯基督的誕生，並不適宜。

4. 此外，藉以彰顯某事的標記，應該是確實無疑的。可是星辰卻似乎不是基督之誕生的確實標記。所以，藉由星辰來彰顯基督的誕生，並不適宜。

反之 《申命紀》第三十二章4節說：「天主的作爲完善無比。」可是這種彰顯卻是天主的作爲。所以，這種彰顯是藉由適當的標記完成。

正解 我解答如下：正如三段論法的說明，對那應該向其有所說明者，是用爲他比較明顯的概念說明；同樣地，藉由標記所作的說明，對那向其有所說明者，也應該用爲他們比較熟悉的事物。可是顯然地，義人們已熟悉和習於藉著預言之神，接受聖神的內在啓迪和教導，不需要來自外界或感覺界之標記的說明。可是其他的人，由於致力於有形的事物，卻是藉著可感覺的事物，被引導至可理解的事物。猶太人已習於藉著天使而接受天主的答覆，他們也是藉著天使接受了（天主的）法律，按照《宗徒大事錄》第七章53節所說的：「你們這些人接受了藉天使所指定的法律。」可是外邦人，尤其天文學家或星辰學家，卻習於觀察星辰的運行。所以，基督的誕生是藉著聖神的內在啓迪，彰顯給義人，即西默盎和亞納；按照《路加福音》第二章26節所說的：「他曾蒙聖神啓示，自己在未看見上主的受傅者以前，絕見不到死亡。」可是牧童和賢士卻是致力於有形事物的人，於是藉著有形可見的物體顯現，將基督的誕生彰顯給他們。由於這一誕生不純粹是屬於地上的，多少也是屬於天上的，所以基督的誕生也藉著天上的標記，而彰顯給（牧童和賢士）這兩種人。因爲正如奧斯定在《證道集》第二〇四篇「論主顯節」證道詞中所說的：「天使居於高天，而星辰裝飾高天；所以，『高天』是在向這兩種人『陳述天主的光榮』（《聖詠》第十八篇2節）。」

天使曾屢次顯現給猶太人，所以藉由天使將基督的誕生顯示給身爲猶太人的牧童們，這也是可以理解的。至於習於仰觀天體的賢士們，則藉星的標記顯示給他們。因爲正如金口若望《瑪竇福音論贊》第六篇所說的：「主願意遷就他們，用他們所熟習的事物召叫他們。」還有另一理由。因爲正如教宗額我略一世所說的：「有理性的物，即是天使，應該給會運用理性的猶太人宣報。至於不知運用理性認識天主的外邦人，則不

藉著言語，而藉著標記引導他們。正如會說話的宣報者，向外邦人傳報已發言的主；同樣地，不會說話的物，宣示未發言的主。」（《福音論贊》第十篇）可是還另有第三理由。因為正如奧斯定在「主顯節」證道詞中所說的：「天主許給亞巴郎無數的後裔，並不是血肉所生的後裔，而是信德所生的後裔。所以，將其後裔與星辰的繁多相比，使他期盼天上的後裔。」所以，「用新星的升起，激勵星辰所象徵的」外邦人，使他們來就基督，並藉基督而成爲亞巴郎的後裔。（參看：教宗良一世，《證道集》第二十三篇第二章）

釋疑 1.那本身是隱藏的，才需要彰顯；那本身是顯明的，則不需要彰顯。可是那誕生者的肉身是顯明的；而天主性卻是隱藏的。所以，藉由天使來彰顯此一誕生是適當的，因爲天使是天主的僕役。因此，天使也是在光耀中顯現出來，爲顯示誕生的這一位就是「天父光榮的照射或反映」（《希伯來書》第一章3節）。

2.義人並不需要天使的有形可見的顯現，基於他們本身的成全，聖神的內在啓示爲他們已足夠了。

3.那顆彰顯基督誕生的星，除去了錯誤的一切機會。因爲正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二第五章所說的：「沒有任何天文學家或星辰學家，曾如此將誕生之人的命運置於星辰的影響之下，說在某一人生之後，一顆星脫離了自己的運行軌道或秩序，而改往那位新誕生者」，如同彰顯基督誕生的那顆星所發生的情形一樣。所以，這並不證實某些人的錯誤，他們主張誕生之人的命運繫於星辰的秩序，可是他們卻不相信星辰能因人的誕生而改變自己的秩序。」

同樣地，也正如金口若望《瑪竇福音論贊》第六篇所說的：「星辰學的任务不是從星辰推知那些誕生的人，而是由人

誕生的時辰而預測未來之事。可是賢士們卻未曾知道（基督）誕生的時辰，也未曾期盼以此為起點，根據星辰的運行而得知未來之事；事實正如相反。」

4.正如金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇所引述的，某些偽經曾記載，遠東濱臨大海的某一民族，有一部著作名叫《舍特》（Seth），曾論及這顆星和所獻的禮物。這一民族仔細觀察這顆星的升起，任命十二位探察家，虔誠地定期登山觀察。他們後來在那山上，看見了這顆星在自己內，含有狀似小孩者，以及在上面有十字架的形像。

或者應該說，正如《論舊約及新約問題》第六十三題所說的：「賢士們遵從巴郎的傳授」，《戶籍紀》第二十四章17節巴郎曾說：「由雅各伯將出現一顆星」。「因此，他們觀察到了超出宇宙一般秩序的這顆星，於是理解到這顆星就是巴郎所預言的象徵猶太君王的那顆星。」

或者應該說，正如奧斯定在《證道集》第三七四篇「論主顯節」證道詞中所說的：「基於啓示的提醒，賢士們由天使得知，這顆星象徵新生的基督。他們似乎是由「善天使得知，因為當他們朝拜基督時，他們已在尋找自己的得救」。

或者正如教宗良一世在《證道集》第三十四篇「論主顯節」證道詞中所說的：「除了那引起形體眼光注意的光華以外，還有更為燦爛的真理光輝在教導他們的心靈，而這屬於信德的光照。」

第六節 基督誕生的彰顯次序是否適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督誕生的彰顯次序似乎並不適當。因為：

1.基督的誕生首先應該彰顯給那些與基督比較親近，也更盼望基督的人，按照《智慧篇》第六章14節所說的：「智慧

關心渴望自己的人，必先顯示給他們。」可是，那些藉著信德而與基督最親近的義人，卻最盼望祂的來臨；因此，《路加福音》第二章25節論及西默盎，說：「這人正義虔誠，期待著以色列的救贖。」所以，基督的誕生首先應該彰顯給西默盎，然後才彰顯給牧童和賢士。

2.此外，賢士是將要信仰基督的「外邦人的初果」。可是首先是「外邦人全數進入」信德，然後才是「全以色列人將要得救」，正如《羅馬書》第十一章25及26節所說的。所以，基督的誕生首先應該彰顯給賢士，然後才彰顯給牧童。

3.此外，《瑪竇福音》第二章16節說：「那時黑落德依照他由賢士們所探得的時期，差人將白冷及其週圍境內所有兩歲及兩歲以下的嬰兒殺死。」依此，似乎是在基督誕生後約兩年期間，賢士們才來到基督跟前。所以，在這麼長的一段時間之後，基督的誕生才彰顯給外邦人，似乎並不適當。

反之 《達尼爾》第二章21節說：「是祂（天主）變更四時季節。」如此則基督誕生彰顯的時間，似乎是按照適當的次序安排的。

正解 我解答如下：誠然是在基督誕生的當天，此一誕生就先已彰顯給牧童們。因為正如《路加福音》第二章8、15及16節所說的：「在那地區有些牧人露宿，守夜看守羊群。眾天使離開他們往天上去了以後，牧人們就彼此說：我們且往白冷去！他們急忙去了。」其次，在基督誕生後的第十三天，賢士們來到基督跟前，也是在這一天慶祝主顯節。因為假使是過了一年或甚至兩年，賢士們才來到基督跟前，那麼他們就不會在白冷找到祂，因為《路加福音》第二章39節說：「他們按照法律行完了一切後」，即是在獻耶穌嬰孩於聖殿以後，「便返回加里肋

亞，他們的本地納匝肋。」復次在第三順位，基督的誕生才在聖殿內彰顯給義人，即是在祂誕生後的第四十天，正如《路加福音》第二章22節所記載的。

這次序的理由，是因為牧人們象徵宗徒和來自猶太人的其他信徒，基督的信德曾先顯示給他們，而在他們中「有權勢的人也不多，顯貴的人也不多」，正如《格林多前書》第一章26節所說的。其次，基督的信德到達了全數外邦人，他們是由賢士們所象徵的。復次在第三順位，基督的信德到達了義人所象徵的全數猶太人。因此，基督也是在猶太人的聖殿內顯示給義人。

釋疑 1. 正如宗徒在《羅馬書》第九章30及31節所說的：「以色列人追求使人成義的法律，卻沒有得到這種法律。」而外邦人「沒有追求正義」，卻在一般猶太人之先，得到了信仰的正義。爲了象徵這一點，「期待著以色列的安慰」的西默盎，最後看見了誕生的基督；而沒有如此殷切期待基督誕生的賢士和牧童，卻比西默盎先看見了誕生的基督。

2. 雖然全數外邦人先於全數猶太人，進入了信德；可是猶太人的初果，卻在信德上先於外邦人的初果。所以，基督的誕生首先彰顯給牧童，後來才彰顯給賢士。

3. 關於顯現給賢士們的那顆星，有兩種意見。金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇，奧斯定在《證道集》第一三一及第一三二篇「主顯節證道詞」中說，那顆星是在基督誕生前兩年，已經顯現給賢士們；他們先考慮和準備自己，從東方遙遠的地區出發，在基督誕生後第十三天，來到耶穌跟前。所以，在賢士們離開後，黑落德見自己受了賢士們的愚弄，立即差人殺死所有兩歲及兩歲以下的嬰兒，因為按照他由賢士們所聽到的，他不懷疑在那顆星出現的時候，基督已經誕生。

可是，其他的人卻說，當基督誕生時，那顆星才出現；

賢士們看見那星，就立刻束裝就道，走了十三天的漫長旅程：一方面，這是由於他們為天主的德能所領導；另一方面，也是因為獨峰駝的腳步迅速。我這樣說，是假定他們來自東方的遙遠地區。可是，另外一些人卻說他們來自附近的地區，即巴郎的家鄉，他們都繼承了巴郎的學說。至於說他們來自東方，那是因為那地方是猶太人居地的東方。依此，黑落德不是立即在賢士們離開以後，而是在兩年以後，才殺死了那些嬰兒。或者因為據說其間他受人控告而去了羅馬，或者因為他受制於某些迫切的危機，驚懼中暫時擱置殺害嬰孩的事。或者因為他可能相信，「賢士們在沒有找到他們所認為的新生者以後，知道他們的看到那星是假象而受騙，於是羞於再回到自己這裡來」，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第十一章所說的。所以，黑落德不但殺死了已滿兩歲的兒童，而且也殺死了兩歲以下的兒童，因為正如奧斯定在一篇「論聖嬰孩節」證道詞中所說的：「黑落德害怕星辰所服事的這個嬰孩，會改變自己的外觀所呈顯出的，或者稍微高於或者稍微低於自己的（實際）年齡。」（「註解」（拉丁通行本註解），關於《瑪竇福音》第二章16節）

第七節 顯現給賢士們的那星，是不是天上的星辰之一

有關第七節，我們討論如下：

質疑 顯現給賢士們的那星，似乎是天上的星辰之一。因為：

1. 奧斯定在《證道集》第一二二篇「主顯節證道詞」中說：「當天主還依偎在母親懷中和用卑賤的襤褸裹身時，天上忽然出現了一顆光輝燦爛的新星。」所以，顯現給賢士們的是天上的星。

2. 此外，奧斯定在《證道集》第二〇一篇第一章「主顯節證道詞」中說：「天使和星分別把基督彰顯給牧童和賢士，對二者所說的都是天上的語言，因為先知話都停止了。」可是

那些顯現給牧童們的天使，屬於天上的眾天使。所以，顯現給賢士們的那星，也確實是天上眾星辰之一。

3.此外，那些不是在上天而是在大氣層中的星，稱為慧星或掃帚星，它們並不在君王誕生時出現，反而是君王將死的先兆。可是顯現給賢士們的那星卻是在指君王的誕生。因此，《瑪竇福音》第二章2節記載賢士們說：「誕生了的猶太人的君王在哪裡？因為我們在東方見到了他的星。」所以，那星似乎是天上的眾星辰之一。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二第五章說：「那星並不屬於那些從創造之初，就按照造物主的法律，遵守自己運行秩序的眾星。而是在童貞女的新生兒出生後，出現的一顆新星。」

正解 我解答如下：正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第六篇所說的，顯現給賢士們的那星，並不是天上的眾星辰之一，有許多理由可以說明此點。第一，因為沒有其它的任何星辰循此一路線行進，因為那星是由北向南；這正是猶太針對波斯的所在位置，而賢士們是由波斯而來。

第二，也可從那星顯現的時間加以說明，因為它不但在黑夜，而且也在白日正午顯現出來。這絕不是那星的本身功能，也不是月亮的功能。

第三，因為它時現時隱。因為當賢士們來到耶路撒冷的時候，它就隱藏不見了；及至後來賢士們離開了黑落德，它又顯現出來了。

第四，因為它並不是繼續不斷地行進，而是當賢士們應該趕路的時候，它就前行；可是當賢士們應該停止的時候，它也停止——如同當初在曠野中的雲柱一樣。

第五，因為它並不是留在高空指示童貞女的新生兒，而是降下完成此事。因為《瑪竇福音》第二章9節說：「看！他們在東方所見的那星，走在他們前面，直至來到嬰孩所在的地方，就停在上面。」由此可見，賢士們所說的「我們在東方見到了他的星」，不應該如此解讀，好似他們身在東方，而那星是從猶太地區顯現給他們；而是他們看見了存在於東方的那星，以及是那星走在他們前面，直至來到猶太（雖然有些人對此有所懷疑）。除非是在接近地面處，就無法明確指示（嬰兒所在的）房屋。正如金口若望所說的：這似乎不是來自那星自己，而是來自「某種具有靈性的能力」。因此，「那星似乎是將自己變化成有如此外觀的一種無形可見的能力」。

所以，有些人說，正如主受洗後，聖神有如鴿子降下，來到祂上面；同樣地，聖神也藉星的形像，顯現給賢士們。可是另有一些人說，那位藉人的形像顯現給牧童們的天使，也藉星的形像顯現給賢士們。可是比較可靠的意見，似乎主張那是一顆新受造的星，不是在天上，而是在接近大地的氣層中，它按照天主的旨意而行動。所以，教宗良一世在《證道集》第三十一篇第一章「主顯節證道詞」中說：「一顆具有新奇光輝的星，顯現給在東方的三位賢士，它比其它星更為光亮，也更為美麗，吸引和凝聚觀看自己者的目光和心靈，使人立即理會到，如此不尋常的事出現在眼前，不會沒有意義。」

釋疑 1.在聖經中，「天或天上」(caelum) 有時意指天空或大氣層(aer)，按照《聖詠》第九篇9節所說的：「天空(caelum)的鳥和海裡的魚。」

2.天上的天使是基於自己的職責，降到我們人間來，他們是「奉職被派遣」(《希伯來書》第一章14節)。可是天上的星辰卻並不改變自己的位置。所以，二者情形不同。

3. 正如那星並不遵循天上星辰的運行方式，同樣地，它也不遵循慧星的運行方式。慧星既不出現在白天，也不改變自己的正常軌道。可是那星也不是完全沒有慧星的象徵，因為基督的天國「要粉碎和毀滅這一切邦國，唯獨它永存弗替」，正如《達尼爾》第二章44節所說的。

第八節 賢士們前來朝拜和尊崇基督是否適當

有關第八節，我們討論如下：

質疑 賢士們前來朝拜和尊崇基督，似乎並不適當。因為：

1. 每位君王都應該受自己臣民的尊崇。可是，賢士們卻不屬於猶太人的王國。所以，當他們由於看見了那顆星而得知「猶太人的君王」業已誕生時，似乎不應該前來朝拜他。

2. 此外，當一位君王仍健在時，而報導另一位外來的君王，真是愚不可及。可是當時在猶太國內有黑落德統治為王。所以，賢士們報導君王的誕生，真是愚不可及。

3. 此外，天上的標記或指點，比人間的標記或指點更為確實。可是賢士們是受天上標記的引導，而從東方來到猶太。所以，他們除了受星的引導以外，還尋找人的指點，說：「誕生了的猶太人的君王在哪裡？」如此做真是愚不可及。

4. 此外，奉獻禮品和表示欽崇，只應該施於已就職實行統治的君王。可是，賢士們卻未曾看見基督有王位的光環。所以，他們向基督奉獻禮品並表示對君王的崇敬，並不適當。

反之 《依撒意亞》第六十章3節說：「萬民要在你的光照中行走，眾王也要在你升起的光輝中行走。」可是那些受天主光照所引導的人，卻沒有犯錯。所以，賢士們向基督表示尊崇，未曾有什麼錯誤。

正解 我解答如下：正如前面第三節釋疑1.和第六節質疑2.所說的，賢士們是信仰基督者中「外邦人的初果」，從遠方而來到基督前的外邦人的信仰和虔誠，出現在賢士內，就如出現在一種預告內。所以，正如外邦人的虔誠和信仰，是正確無誤地為聖神所默啓；同樣地，也應該深信賢士們也是受聖神的默啓，明智地向基督表示了尊崇。

釋疑 1.正如奧斯定在《證道集》第二〇〇篇「主顯節證道詞」中所說的：「曾有許多猶太王生來死去，賢士們卻沒有尋找其中任何一位，要朝拜他。所以，這些對猶太國感到陌生的、從遠方而來的外地人，並未認為自己應該向過去習有的一般猶太君王表示如此大的崇敬。可是他們卻得知這樣的一位君王已經誕生了，他們沒有任何懷疑，自己可以藉著朝拜他而獲得為天主所安排的救恩。」

2.賢士們的那一報導，是外邦人恆心明認基督至死不渝的預像。所以，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第二篇說：「當賢士們思念未來的君王時，就不怕當今的君王。他們還沒有看見基督，就已經準備好為祂犧牲生命。」

3.正如奧斯定在《證道集》第二〇〇篇第二章「主顯節證道詞」中所說的：「引導賢士們到達天主聖嬰和童貞母親之所在地的那星，原也能引導他們（直接）到達基督誕生的地方白冷城。可是，它卻消失不見了，直到猶太人也證明了基督應誕生於白冷城為止。」正如教宗良一世所說的：「這是為使賢士們在雙重證明的基礎上，更為堅定不移，以更為熱切的信心尋找那燦爛星光和預言的權威所顯示的基督。」（《證道集》第三十四篇）所以「他們報導了」基督的誕生，也「詢問了」誕生的地方，「他們一方面相信，一方面尋找，好似象徵那些一方面藉著信德行走，一方面也盼望看見基督的人們」，正如奧斯定在《證道集》

第一九九篇「主顯節證道詞」中所說的。可是，猶太人給賢士們指出了基督誕生的地方，「自己卻相似那些建造諾厄方舟的木工；他們給別人提供了逃避的處所，而自己卻被洪水滅頂。詢問者聆聽了，也離開了；而指教者告訴了（別人），自己卻仍然留在原處不動，他們相似那些里程碑，只指示道路，自己卻不行走。」（奧斯定，《證道集》第三七三篇第四章）這也是來自天主旨意的安排，使賢士們看不見那星之後，利用人的智能，前去耶路撒冷，在王城中詢問那新生的君王，為在耶路撒冷首先公開地報導基督的誕生，按照《依撒意亞》第二章3節所說的：「法律將出自熙雍，上主的話將出自耶路撒冷」；這也是「為藉來自遠方的賢士們的熱誠和勤奮，譴責近在咫尺的猶太人的冷漠和懶惰。」（雷米九，《瑪竇福音釋義》第七篇）

4.正如金口若望在《瑪竇福音釋義——未完成篇》第二篇所說的：「如果賢士們是來尋找現世的君王，那麼他們必然會感到羞愧，因為他們辛苦地長途跋涉，卻徒勞無功。」果真如此，他們就不會朝拜，也不會奉獻禮物。「可是現在，他們是在尋找天上的君王，雖然他們在祂身上並沒有看見君王的榮華，可是他們卻滿足於那星的唯一作證，而朝拜了祂。」因為他們所見的是人，卻承認祂是天主。他們並奉獻符合基督尊位的禮物：「獻上黃金，有如獻給偉大的君王；獻上在獻祭於天主時所用的乳香，有如向天主獻祭；獻上用以保存王者身體的沒藥，有如獻給那將為全人類之得救而死者。」（額我略，《福音論贊》第十篇）正如教宗額我略一世（同處）所說的：這教訓我們「把象徵智慧的黃金，奉獻給新生的君王，我們的智慧之光應該為此而照耀在天主台前」。至於乳香，「它表示祈禱的熱誠」，我們把它奉獻給天主，「如果我們能藉專務祈禱在天主前散發芬芳」。可是「象徵克己苦身的」沒藥，「如果我們藉自制和齋戒制死肉身的毛病，我們就是奉獻沒藥」。

第三十七題

論基督的割損禮及其它關於嬰孩基督所遵行的法律義務

一分爲四節一

然後要討論的是基督的割禮或割損禮（circumcisio；參看第二十七題引言）。由於割損禮是針對遵守法律義務的一種宣誓，按照《迦拉達書》第五章3節所說的：「我再向任何自願受割損的人聲明：他有遵行全部法律的義務」，所以也應該一併探討關於嬰孩基督所遵行的其它法律義務。

因此，可以提出四個問題：

- 一、論祂的割損禮。
- 二、論起名。
- 三、論祂的獻於聖殿。
- 四、論母親的取潔。

第一節 基督是不是應該受割損

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該受割損（按：指男嬰割去包皮）。因為：

1. 真理或實物來到，其象徵就應該廢止。可是割損卻是天主所命令於亞巴郎的，作為與其後裔之間的盟約標記，正如《創世紀》第十七章所指明的。可是，這種盟約卻因基督的誕生而期滿。所以，割損禮應該立刻廢止。

2. 此外，「基督的一切行爲，都是對我們的教訓」；因此，《若望福音》第十三章15節說：「我給你們立了榜樣，叫你們照我給你們所做的去做。」可是我們卻不應該受割損，按照《迦拉達書》第五章2節所說的：「若你們受割損，基督對

你們就沒有什麼益處。」所以，基督似乎也不應該受割損。

3.此外，割損禮的制定是為救治原罪。可是基督卻沒有沾染原罪，正如前面第四題第六節釋疑2、第十四題第三節，以及第十五題第一節的討論所指明的。所以，基督不應該受割損。

反之 《路加福音》第二章21節說：「滿了八天，孩子應受割損。」

正解 我解答如下：基督應該受割損，這有多項理由。第一，為顯示祂人身的真實性，以駁斥後來興起的謬說，即摩尼（Manichaeus）所主張的基督只有虛幻的身體；亞博理納（Apollinaris）所說的基督的身體與天主性同性同體；以及瓦倫提諾（Valentinus）所主張的基督的身體是由天上帶來。

第二，為表示贊同天主從前所規定的割損禮。

第三，為證實自己是亞巴郎的後裔，因為是亞巴郎領受了割損的命令，作為自己關於基督之信仰的標記。

第四，為避免猶太人藉口祂未受割損而不接納祂。

第五，「為用自己的榜樣向我們推薦服從的美德。」因此，祂第八天接受了割損，正如在法律上所命令的。

第六，「為表示祂這帶著罪惡肉身的形狀而來者，不會鄙棄一般用來洗淨罪惡肉身的良方。」

第七，為藉著自己承擔法律的束縛，來幫助他人擺脫法律的束縛，按照《迦拉達書》第四章4及5節所說的：「天主就派遣了自己的兒子來，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來。」

釋疑 1.割損是割去男嬰生殖器的包皮，意指「脫離腐舊的生育或世代」：是基督的苦難把我們從這腐舊中解救出來。所

以，這一象徵的真理，不是在基督誕生時，而是在基督受苦受難時，才完全實現；在這以前，割損禮仍然保有自己的效力和地位。所以，基督在受苦受難以前，作為亞巴郎的後裔，仍宜於接受割損。

2. 基督的受割損，是在祂仍處於（舊約法律）命令下的時期。所以，我們應該在這一點上取法祂的行為，即我們應該遵守在我們的時代所命令的一切。因為：「的確，事事都有定時和機會」，正如《訓道篇》第八章6節所說的。

再者，正如奧利振所說的：「正如我們與死亡者基督同死，與復活者基督一起復活；同樣地，我們也因基督而接受了屬神的或心神的割損。所以，我們不再需要肉身的割損。」（《路加福音釋義》第十四篇）這就是宗徒在《哥羅森書》第二章11節所說的：「你們也是在祂內」，即是在基督內，「受了割損，但不是人手在肉體上所行的割損，而是我們的主耶穌基督的割損。」

3. 正如基督自己沒有罪，卻自願接受我們源自罪的死亡，為把我們從死亡中解救出來，並使我們在心神上死於罪惡；同樣地，祂雖沒有沾染原罪，卻也接受了作為救治原罪之良方的割損，為把我們從（舊約）法律的重軛下解救出來，並為在我們內完成屬神的割損。即是說，祂如此做，是為了藉著接受象徵，而實現或成就（所象徵的）真理。

第二節 為基督所起之名是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 為基督所起之名，似乎並不適當。因為：

1. 福音的真理應該與先知的預言相呼應。可是，先知們卻針對基督預言了其他名字。因為《依撒意亞》第七章14節說：「看，有位貞女要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳。」第

八章3節說：「你給他起名叫趕快、劫掠、奪取。」第九章6節說：「他的名字要稱為神奇的謀士、強有力的天主、永遠之父、和平之王。」《匝加利亞》第六章12節說：「看，有一個人名叫『升起者或發出者（oriens）』。」所以，給祂起名叫耶穌，並不適當。

2.此外，《依撒意亞》第六十二章2節說：「人要給你起一個新的名字，是上主親口所指定的。」可是「耶穌」這個名字卻不是新的名字，舊約中曾有許多人起這個名字，正如《路加福音》第三章29節基督的族譜所指明的。所以，給祂起名叫耶穌，似乎並不適當。

3.此外，「耶穌」這個名字意指拯救或救恩，正如《瑪竇福音》第一章21節所指明的：「她要生一個兒子，你要給他起名叫耶穌，因為祂要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來。」可是基督所完成的救恩，不但「是為受割損者」，而且「也是為未受割損者」，正如宗徒在《羅馬書》第四章11及12節所指明的。所以，在基督受割損的時候給祂起這個名字，並不適當。

反之 這裡有聖經的權威。聖經上《路加福音》第二章21節說：「滿了八天，孩子應受割損，遂給祂起名叫耶穌。」

正解 我解答如下：名字或名稱應該與事物的特性相呼應。這從（物）類（genus）和（物）種（species）的許多名稱中（從許多不同種類之物的名稱中），可以看出；按照《形上學》卷四第七章所說的：「因為名稱所意指的概念或理（ratio），就是定義（物的本質界定）」，而定義說明物的固有一本性（按：如生物、植物、動物等名稱）。

可是個別人的名字，卻常常是基於相關之人的某些特殊因素而起的。或者基於時間或日期，例如：有些人誕生在某些

聖人的慶節，於是就給他們起這些聖人的名字。或者基於親屬關係，例如：用父親的名字，或親族中某一人的名字，來呼叫兒子；例如，若翰洗者的鄰居願意「照他父親的名字匝加利亞」叫他，而不叫他若翰，因為「在你親族中沒有叫這個名字的」，正如《路加福音》第一章第59節所說的。或者基於某種事故，例如：若瑟「給長子起名叫默納協，說：『天主使我忘盡了我的一切困苦』」，正如《創世紀》第四十一章51節所說的。或者基於為之起名者的某種特質，例如《創世紀》第二十五章25節說：「首先產出的發紅，渾身是毛，如披毛裘，給他起名叫厄撒烏」，即是說紅色的。

可是天主給某些人所起的名字，卻常常意指天主白白賜給他們的某種恩惠，例如《創世紀》第十七章5節天主對亞巴郎說：「你要叫作亞巴辣罕，因為我已立定你為萬民之父」；《瑪竇福音》第十六章18節，耶穌對伯多祿說：「你是伯多祿（磐石），在這磐石上，我要建立我的教會。」

由於基督其人獲賜恩寵中的這一恩惠，使所有的人都因祂而得救，所以給祂起名叫耶穌，即是拯救者，這是適當的。天使不但把這個名字預報給祂的母親，而且也預報給若瑟，未來的鞠養者（《路加福音》第一章31節；《瑪竇福音》第一章21節）。

釋疑 1.在這一切的名字中，都多少寓有「耶穌」這一意指「救恩或得救」的名字。因為所講的「厄瑪奴耳，意思是天主與我們同在」（《瑪竇福音》第一章23節），這指出得救的原因，即天主性與人性在天主聖子之位格內的合而為一，藉這合而為一，實現了「天主與我們同在」。

可是所講的「你給他起名叫趕快、劫掠、奪取」，是指祂從誰的奴役中把我們救出，因為祂是從魔鬼那裡奪取了他們的

戰利品，按照《哥羅森書》第二章15節所說的：「祂解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾。」

至於所講的「他的名字要稱為神奇的謀士」等等，卻指明我們得救的道路和終點，即是因為「天主性的神奇謀略和大能，引領我們到達來世的產業」，那時在「天主君王的權下」，天主的兒女將享有「完全的和平」。

可是所講的「看，有一個人名叫『升起者或發出者』」，與第一個名字相似，即都與天主降生成人的奧蹟有關，因為：「在黑暗中有光明升起，向義人們照耀」（《聖詠》第一一二篇4節）。

2. 在基督以前起名叫耶穌的人，可能有其它適當的理由，例如：因為他們帶來了局部的和暫世的救援。可是，根據屬神的和普遍的救援觀點，這一名字是專屬於基督的。係依此而說是「新的」名字。

3. 正如《創世紀》第十七章所記載的，亞巴郎同時接受了天主為他所起的名字和割損的命令。所以，猶太人通常在孩子受割損的時候，為他們起名字；好似在受割損以前，孩子還沒有完全的存在，就如同目前在領洗時為孩子起名字一樣。因此，關於《箴言》第四章3節的「我也曾在父親面前作過孝子，在我母親膝下是唯一的嬌兒」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「聖經既然證明他有一個同母所生的長兄，為何撒羅滿還自稱在母親膝下是唯一的兒子呢？這無非是因為那位長兄甫一出生尚未起名，就離開了人間，好似從未存在過一樣。」所以，基督在受割損的同時，也接受了起名。

第三節 獻基督於聖殿是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 獻基督於聖殿似乎並不適當。因為：

1. 《出谷紀》第十三章2節說：「以色列子民中，凡是開胎首生的，都應祝聖於我，屬於我。」可是基督卻是由童貞女的封閉的胎中生出，如此則母胎並未開啓。所以，基督不應該基於此一法律而被獻於聖殿。

2. 此外，凡常常在某位跟前者，就不能或無所謂再被奉獻或呈獻給他。可是，基督的人性卻常常緊密地在天主台前，因為在（與聖子之）位格的合一中，常常與天主結合在一起。所以，不應該「把祂獻給上主」（《路加福音》第二章22節）。

3. 此外，基督是主要的祭品或祭物，舊約的一切祭物與基督作為祭物的關係，就如同象徵與（其所象徵之）真理或實物的關係。可是，祭物卻不應該另有祭物（來代替自己）。所以，奉獻其它祭物來代替基督，並不適當。

4. 此外，在舊約的法律所規定的祭物中，主要是羔羊，這是「日常的祭獻」，正如《戶籍紀》第二十八章3及6節所記載的。因此，基督也稱為羔羊，按照《若望福音》第一章29節所說的：「看哪！天主的羔羊。」所以，為基督奉獻羔羊，比奉獻「一對斑鳩或兩隻雛鴿」，更為適當。

反之 這裡有聖經的權威，聖經在《路加福音》第二章第22等節證實了這一事蹟。

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，基督願意「生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來」（《迦拉達書》第四章4及5節），以及「為使法律所要求的正義，成全在自己的隨從聖神生活的肢體上」（《羅馬書》第八章4節）。可是關於新生的子

女，舊約傳授了兩種命令。一種命令是普遍針對眾人的；例如，母親一滿了取潔的日期，就應該為兒子或女兒奉獻祭物，正如《肋未紀》第十二章第6等節所記載的。這種祭獻是為補贖兒女在受孕和出生時所沾染的罪過，也是為兒女的祝聖，因為那時兒女是第一次被獻於聖殿。所以，一方面奉獻祭物作為全燔祭，另一方面也奉獻祭物為贖罪過。

另一種命令在法律上是特殊的命令，是針對（開胎的）首生，「無論是人是牲畜」；因為上主把以色列的一切開胎首生歸於自己，因為祂為拯救以色列子民，「擊殺了埃及國的一切首生，從人到牲畜」，而保全了以色列子民的首生。《出谷紀》第十三章2及12以後諸節都記載了這一命令。這一命令也含有基督的象徵或預像，因為祂也「是眾多弟兄中的首生或長子」，正如《羅馬書》第八章29節所說的。

所以，基督由於生於女人，且是首生或長子，所以祂自願處於法律之下。聖史路加說明祂遵守了這兩種命令。第一是關於首生或長子的命令，路加說：「他們便帶著孩子上耶路撒冷去獻給上主，就如上主的法律所記載的。因為凡開胎首生的男性，要稱為獻於上主的聖者。」（第二章22及23節）第二是普遍針對眾人的命令，路加說：「並按照上主法律所吩咐的奉獻禮物，一對斑鳩或兩隻雛鴿。」（第二章24節）

釋疑 1. 正如尼沙的額我略在《論與主相遇》（De Occursu Domini）所說的：「法律的這一命令，是以獨特的方式，在降生成人的唯一天主內完成，異於他人遵守它的方式。因為唯有祂以無言可喻的方式受孕，和以無法理解的方式出生；祂開啓了之前未曾為婚姻所開啓的童貞女的胎，並在生產後完整無損地保全了貞潔的標記。」因此而說「開胎」，意指之前無物在那裡進出。因此也特別提及「男性，因為祂完全沒有承擔女性的

罪過」(同上)。此外，也刻意地說：「聖者，因為祂憑藉祂新奇的無玷出生，未曾體驗到塵世腐朽的感染。」(盎博羅修，《路加福音注疏》卷二，關於第二章23節)

2. 正如天主聖子「不是爲自己降生成人，和在肉身上接受割損，而是爲使我們藉著恩寵成爲天主，並以屬神的方式接受割損；同樣地，祂也是爲我們而被獻給上主，爲使我們學習把自己奉獻給天主」(亞達納修，《路加福音註疏殘篇》，關於第二章23節)。這(被獻於聖殿)是在祂受割損以後完成的，爲顯示人除非割除自己的毛病，就不堪當出現在天主的面前(伯達，《路加福音註解》，關於第二章23節)。

3. 基督自己是真實的祭品或祭物，而祂願意爲自己奉獻法律所命令的祭物，其目的是爲使象徵與(其所象徵的)真理或實物相結合，並使象徵因真理而獲得證實，以駁斥那些否認基督在福音中宣講舊約法律之天主的人。正如奧利振《路加福音釋義》，第十四篇所說的：「因爲我們不應該以爲仁慈的天主，把自己的聖子置於祂沒有頒布的仇敵的法律之下。」

4. 《肋未紀》第十二章6及8節，「命令那些有能力者爲兒子或女兒奉獻羔羊，同時也奉獻雛鴿或斑鳩；但那些因財力不足不能奉獻羔羊者，可奉獻兩隻斑鳩或兩隻雛鴿」(伯達，同上，第十五篇)。所以，主「雖然本是富有的，爲了我們卻成了貧困的，好使我們因著祂的貧困而成爲富有的」，正如《格林多後書》第八章9節所說的，「祂也願意爲自己奉獻貧困人的祭物」(伯達，同上)；就如祂在自己誕生時，也是「用襪襪裹身，並躺在馬槽裡」(《路加福音》第二章7節)。

可是這些飛鳥卻有象徵的意義。因爲斑鳩是好叫的鳥，意指信德的宣講和信奉；斑鳩也是潔淨的動物，這意指純潔；可是就牠是離群獨居的動物而言，這意指靜思或默觀。可是因爲鴿子卻是溫順而單純的動物，這意指溫良和純樸；鴿子也是

合群的動物，這意指行動生活。所以，這種祭物意指基督和祂的肢體的成全（perfectio）。「可是因為這兩種動物都叫聲淒涼，這意指聖人們在現世的悲傷；其中離群獨居的斑鳩，意指祈禱中的眼淚；而合群的鴿子，則意指教會的公共祈禱。」（伯達，同上，第十五篇）至於要各奉獻兩隻，是為說明不但靈魂，而且連身體也應該有聖德（參看：亞達納修，同上）。

第四節 天主的母親赴聖殿取潔是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主的母親赴聖殿取潔，似乎並不適當。因為：

1. 取潔無非是消除不潔或玷污。可是在真福童貞內並沒有任何不潔或玷污，正如前面第三節釋疑1、第二十七題第三及第四節、第二十八題第一至第三節的討論所指明的。所以，她不應該為取潔而赴聖殿。

2. 此外，《肋未紀》第十二章2節說：「若一婦人由男人受孕生一男孩，七天之久，她是不潔的。」所以，命令她「在未滿取潔的日期以前，不可走進聖所。」可是，真福童貞卻不是由男人受孕而生一男孩。所以，她不應該為取潔而前來聖殿。

3. 此外，消除不潔或玷污的取潔，無非是藉由恩寵。可是舊約法律中的聖事並不賦予恩寵，反而是真福童貞自己懷有恩寵之主。所以，真福童貞赴聖殿取潔，並不適當。

反之 這裡有聖經的權威，聖經上《路加福音》第二章23節說：「按照梅瑟的法律，一滿了瑪利亞取潔的日期。」

正解 我解答如下：正如滿溢的恩寵由基督而延伸到母親，同樣地，母親也宜於仿效兒子的謙遜，因為「天主賞賜恩寵於謙遜

人」，正如《雅各伯書》第四章6節所說的。所以，正如基督雖然並不屬於法律之下，卻自願接受割損，並遵守舊約法律的其它義務，為凸顯謙遜和服從的芳表，為證實或贊同舊約法律，並為避免給猶太人誣陷的機會；根據同樣的理由，祂也願意自己的母親遵守法律的規定，雖然她也不屬於舊約法律之下。

釋疑 1.雖然真福童貞沒有任何不潔，可是她卻願意遵守取潔的命令，不是因為需要，而是因為這是法律的命令。所以，聖史強調說：「按照法律」，一滿了她取潔的日期，因為她本身並不需要取潔。

2.梅瑟的談話似乎是刻意從那不潔中，排除不是「由男人受孕」而生子的天主的母親。所以，顯然地，她並沒有遵守那一命令的義務，但她自願遵守取潔的規定，正如前面釋疑1.所說的。

3.舊約法律的聖事並不滌除罪過的不潔，這須藉由恩寵，但它象徵藉恩寵而完成的滌除不潔；因為它用洗滌肉身的方式，滌除一人之虧格或不合格（irregularitas，不合法律規定）的不潔，正如第二集第一部第一〇二題第五節和第一〇三題第二節所說的。可是，真福童貞卻沒有沾染這兩種不潔（罪過的不潔和虧格的不潔）。所以，她並不需要取潔。

第三十八題

論若翰的洗禮

一分爲六節一

然後要討論的是基督所領受的洗禮（參看第二十七題引言）。因爲基督領受的是若翰的洗禮，所以第一，先概論若翰的洗禮；第二，論基督的領受洗禮或受洗（第三十九題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、若翰施洗是否適當。
- 二、那一洗禮是否來自天主。
- 三、是否曾賦予恩寵。
- 四、基督之外，其他人是否應該領受若翰的洗禮。
- 五、基督受洗之後，那一洗禮是否應該廢止。
- 六、已領受若翰洗禮者，之後是否應該領受基督的洗禮。

第一節 若翰施洗是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 若翰施洗似乎並不適當。因爲：

1. 一切的聖事禮儀都與某種法律有關，以該法律爲依據。可是，若翰卻沒有引進新的法律。所以，他不適於引進新的施洗禮儀。

2. 此外，若翰「是由天主爲作證派遣來的」（《若望福音》第一章6及7節），有如是一位先知，按照《路加福音》第一章76節所說的：「至於你，小孩，你要稱爲至高者的先知。」可是在基督以前的先知，卻沒有引進新的禮儀，反而引導人遵守舊約法律的禮儀，正如《瑪拉基亞》第四章4節所指明的：「你們應記得我僕人梅瑟的法律。」所以，若翰也不應該引進新

的施洗禮儀。

3.此外，一事既已淪為繁文縟禮，就不應該再有所增加。可是猶太人已有太多的洗禮，因為《馬爾谷福音》第七章3及4節說：「原來法利塞人和所有的猶太人若不仔細洗手，就不吃飯；從街市上回來，若不先沐浴，也不吃飯；還有許多按傳授所應拘守的事，如洗杯，洗壺，洗銅器及洗床。」所以，若翰施洗並不適當。

反之 這裡有聖經的權威，《瑪竇福音》第三章5及6節先陳述若翰的聖德，接著又說許多人都出來到他那裡，「在約旦河裡受洗」。

正解 我解答如下：若翰施洗是適當的，理由有四。第一，因為基督應該受若翰的洗，以聖化洗禮，正如奧斯定在《若望福音釋義》第十三講，關於第三章23節所說的。

第二，為使基督顯示於眾人。因此，《若望福音》第一章31節記載若翰洗者自己說：「但為使祂」，即是基督，「顯示於以色列，為此我來以水施洗。」因為他是在向聚集在自己四週的群眾宣告基督，這樣做比他分別去找每一個人，更容易達成目的，正如金口若望在《若望福音論贊》所說的（參看：《瑪竇福音論贊》第十篇）。

第三，為藉自己的洗禮，使人習慣於或適應基督的洗禮。因此，教宗額我略一世在一篇證道詞裡說，若翰之所以施洗，「是為遵守自己前驅的秩序，因為他的誕生先於那將要誕生的主，所以他的施洗也要先於那將要施洗的主。」（《福音論贊》卷一第七篇）

第四，為引導眾人悔改，準備他們堪當領受基督的洗禮。所以，伯達說：「信德的道理對尚未受洗的慕道者有多大

益處，在基督之洗禮以前，若翰的洗禮也就有多大益處。因為正如若翰宣講悔改，並預報基督的洗禮，以及引領眾人認識那顯現於世界的真理；同樣地，教會的奉職人員也是首先教訓眾人，然後指證他們的罪，最後才許給他們在基督的洗禮中給予赦免。」（參看：若望斯各多·伊利基那〔Joannes Scotus Eriugena〕，《若望福音釋義》殘篇二，關於第三章24節；以及該處「註解」（拉丁通行本註解）。）

釋疑 1.若翰的洗禮本身並不是聖事，而是有如一種「準聖事」（Sacramentale），以準備人領受基督的洗禮。因此，它在某種程度上屬於基督的法律，而不屬於梅瑟的法律。

2.若翰不只是先知，而是「比先知更大」，正如《瑪竇福音》第十一章9節所說的；因為他是（舊約）法律的終結和（新約）福音的開始（《路加福音》第十六章16節）。所以，他的職務無寧是以言行把人導向基督的法律，而不是勸人遵守舊約的法律。

3.法利塞人的種種洗滌虛有其表，因為只是為了肉身的清潔。可是若翰的洗禮卻是為了心靈清潔，因為他引導人悔改，正如正解所說的。

第二節 若翰的洗禮是否來自天主

有關第二節，我們討論如下：

質疑 若翰的洗禮似乎不是來自天主。因為：

1.凡是來自天主的準聖事或屬於聖事的事物，都不用純人的名字稱呼或指稱它，正如新約法律中的洗禮並不稱為伯多祿或者保祿的洗禮，而稱為基督的洗禮。可是這一洗禮卻是若翰而得名，按照《瑪竇福音》第二十一章25節所說的：「若翰的洗禮，是從天上來的，還是從人來的？」所以，若翰的洗

禮並不是來自天主。

2.此外，一切由天主新授的道理，都用一些奇蹟來證實。因此，《出谷紀》第四章記載天主賜給梅瑟行奇蹟的能力；《希伯來書》第二章3及4節說：「我們的信仰原是藉著主開始宣講的，是由那些聽講的人給我們證實了的，且是天主以神蹟奇事一同作了證的。」可是《若望福音》第十章41節論及若翰洗者，說：「若翰沒有行過神蹟。」所以，若翰所施的洗禮似乎不是來自天主。

3.此外，凡是由天主親自立的聖事，都包括或建基於聖經的一些命令裡。可是，聖經中卻沒有什麼命令指示若翰的洗禮。所以，若翰的洗禮似乎不是來自天主。

反之 《若望福音》第一章33節說：「但那派遣我來以水施洗的，給我說：你看見聖神降下」等等。

正解 我解答如下：在若翰的洗禮中可以注意兩點：洗禮本身和洗禮的效果。洗禮本身並不是來自人，而是來自天主。是天主因聖神的秘密啓示派遣了若翰施洗。可是這一洗禮的效果卻是來自人，因為在這一洗禮所產生的效果中，沒有什麼是人做不到的。所以，這一洗禮並不只是來自天主，除非是在「是天主在人內工作」的觀點下（按：如此則效果也應歸於天主）。

釋疑 1.人領受新約法律的洗禮，是內心藉聖神受洗，這是唯一天主的作為。可是領受若翰的洗禮，卻只是用水洗淨人的身體。因此，《瑪竇福音》第三章11節說：「我固然以水洗你們，祂要以聖神洗你們。」所以，若翰的洗禮用他的名字來稱呼或指稱，因為其中所做的，沒有什麼不是若翰做的。可是新約法律的洗禮，卻不是用施洗人的名字來指稱，因為不是施洗

人產生洗禮的主要效果，即是內心的淨化。

2.若翰的一切教誨和作為都以基督為目的，而基督以種種神蹟證實了自己的道理和若翰的道理。可是，假使若翰行了神蹟，那麼群眾便會同等看待若翰和基督。所以，為使人主要地注意基督，若翰並沒有獲賜行神蹟的能力。可是當猶太人問他為何施洗時，他用聖經上的話證實了自己的職責，說：「我是在曠野裡呼喊者的聲音」等等，正如《若望福音》第一章第19等節所說的。其生活的嚴肅和艱苦，也闡明了他的職責，因為正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第十篇所說的：「在人身體上看到有如此大的堅忍，真是奇特。」

3.若翰的洗禮，基於前面第一節所說的理由，依據天主的安排，只是短期的或暫時的。所以，它的推出或施行，不是藉聖經上授於一般大眾的命令，而是藉聖神的某種秘密啓示，正如正解所說的。

第三節 若翰的洗禮是否曾賦予恩寵

有關第三節，我們討論如下：

質疑 若翰的洗禮似乎曾賦予恩寵。因為：

1.《馬爾谷福音》第一章4節說：「洗者若翰便在曠野出現，宣講悔改的洗禮，為得罪之赦。」可是悔改和罪之赦都是藉由恩寵。所以，若翰的洗禮曾賦予恩寵。

2.此外，要領受若翰洗禮的人，「都承認自己的罪過」，正如《瑪竇福音》第三章6節和《馬爾谷福音》第一章5節所說的。可是，承認罪過是為得罪之赦，而罪之赦是藉恩寵。所以，若翰的洗禮曾賦予恩寵。

3.此外，若翰的洗禮比割損禮更接近基督的洗禮。可是藉割損禮原罪可得赦免，因為正如伯達所說的：「梅瑟法律中的割損禮，同樣有助於治療原罪的創傷，就像在現今恩寵獲得

彰顯的時代，（基督的）洗禮慣常所做的一樣。」（《證道集》卷一第十篇）所以，若翰的洗禮遠更有赦罪的效能；若是沒有天主的恩寵，這是不可能達成的。

反之 《瑪竇福音》第三章11節說：「我固然用水洗你們。」教宗額我略一世在一篇證道詞裡解釋說：「若翰並不是以聖神施洗，而是用水施洗，因為他沒有能力赦免罪過。」（《福音論贊》卷一第七篇）可是，恩寵卻是來自聖神，而除罪是藉恩寵。所以，若翰的洗禮不曾賦予恩寵。

正解 我解答如下：正如前面第二節釋疑2.所說的，若翰的一切教誨和作為都是為基督作準備，如同職工和低級技師的職責是為形式準備質料，然後由為首的技師置入形式。可是，卻應該藉基督將恩寵賜予人，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。」所以，若翰的洗禮並不賦予恩寵，而只以三種方式為恩寵做準備：一種方式是藉若翰的教導，引領人信仰基督；另一種方式是藉使人適應或習慣於基督的洗禮；第三種方式是藉悔改，助人準備自己領受基督洗禮的效果。

釋疑 1.正如伯達《馬爾谷福音註解》卷一，關於第一章4節所說的，這些話可能意指兩種悔改的洗禮。一種是若翰所施的洗禮，即是所講的「悔改」的洗禮，因為這種洗禮引人悔改；也有如是人的一種宣示，應許自己將要悔改。另一種是基督的洗禮，人藉它而獲得罪之赦，這是若翰的洗禮所不能給的，若翰只是宣講說：「祂要以聖神洗你們。」

或者可以說，若翰宣講「悔改的洗禮」，即是說宣講引人悔改的洗禮，是這悔改引領人獲得罪之赦。

或者可以說，正如熱羅尼莫《馬爾谷福音註解》，關於第一章4節所說的：「藉基督的洗禮而獲賜恩寵，藉恩寵而白白地獲得罪之赦；這一切由『新郎（基督）』完成，卻是由男僕相」，即是由若翰「導引著開始。」所以說：「他施洗並宣講悔改的洗禮，為得罪之赦。」所以，並不是若翰自己完成了這件事，而是他開始準備了這件事。

2.那一承認罪過的行動，並不是為藉若翰的洗禮立刻獲得罪之赦，而是為藉後來的悔改和基督的洗禮獲得罪之赦，相關悔改是為基督的洗禮做準備。

3.割損禮的規定是為救治原罪。可是，若翰的洗禮卻不是為此而建立的，它只是為準備基督的洗禮，正如正解所說的。可是聖事產生自己的效力，卻是基於自己的建立本身（按：即聖事一經建立，例如：基督的洗禮或聖洗聖事，本身就能產生效力，不需要依賴其他事物）。

第四節 是否唯有基督應該領受若翰的洗禮

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎唯有基督應該領受若翰的洗禮。因為：

1.正如第一節所說的，「若翰之所以施洗，是為使基督受洗」，正如奧斯定在《若望福音釋義》第十三講，關於第三章22節所說的。可是，凡是專屬於基督的事物，都不應該歸於其他人。所以，其他任何人都不應該領受若翰的洗禮。

2.此外，凡受洗的人，或者能由洗禮有所領受，或者能使洗禮受惠。可是沒有任何人能由若翰的洗禮有所領受；因為若翰的洗禮並不賦予恩寵，正如第三節所說的。除了基督以外，也沒有人能使洗禮受惠，「因為是基督藉自己至潔肉身與水的接觸，聖化了水」（彼得隆巴，《語錄》卷四第三題第五章；伯達，《路加福音註解》卷一，關於第三章21節）。所

以，似乎唯有基督應該領受若翰的洗禮。

3.此外，如果其他人領受這一洗禮，無非是為準備領受基督的洗禮。依此，正如給所有的人，年長者和年幼者，外邦人和猶太人，都授予基督的洗禮；同樣地，似乎也應該給他們授予若翰的洗禮。可是，聖經卻沒有記載若翰曾為兒童施洗，他也未曾為外邦人施洗，因為《馬爾谷福音》第一章5節說：「耶路撒冷的群眾都出來，到他那裡，受他的洗。」所以，似乎唯有基督應該領受若翰的洗禮。

反之 《路加福音》第三章21節說：「眾百姓受洗後，耶穌也受了洗，當祂祈禱時，天開了。」

正解 我解答如下：基於兩點理由，除了基督以外，其他人也應該領受若翰的洗禮。第一，正如奧斯定在《若望福音釋義》第四及第五講，關於第一章33節所說的：「因為假使只有基督領受了若翰的洗禮，那麼就難免有人說若翰的洗禮優於基督的洗禮，因為只有基督一位領受了若翰的洗禮，而卻有其他許多人領受了基督的洗禮。」

第二，因為應該藉若翰的洗禮準備其他人領受基督的洗禮，正如第一及第三節所說的。

釋疑 1.建立若翰洗禮的目的，不只是為使基督受洗，它還有其它的原因，正如第一節所說的。可是，即使建立若翰的洗禮，只是為了使基督受洗這一目的，那麼也應該讓其他人領受這一洗禮，以避免前面正解所述及的不當後果（參看正解第一理由）。

2.其他前來領受若翰洗禮的人，未能使洗禮受惠，也未能由這洗禮領受恩寵；他們只領受了悔改的表記。

3.這一洗禮是「悔改」的洗禮，並不宜於兒童；所以，兒童並沒有領受這一洗禮。可是給外邦人開啓得救之道，這是特別保留給基督的，因為祂是「外邦人的期盼」，正如《創世紀》第四十九章10節所說的。可是，基督自己也曾禁止宗徒們在祂受苦受難和復活以前，向外邦人宣講福音（《瑪竇福音》第十章5節）。所以，遠更不應該允許外邦人領受若翰的洗禮。

第五節 若翰的洗禮在基督受洗以後，是否應該廢止

有關第五節，我們討論如下：

質疑 若翰的洗禮在基督受洗以後，似乎應該廢止。因為：

1.《若望福音》第一章31節說：「但為使祂顯示於以色列，為此我來以水施洗。」可是基督受洗後，藉著若翰的見證、（聖神有如）鴿子降下，以及聖父作證的聲音，已充足獲得顯示。所以，此後若翰的洗禮似乎不應該繼續存在。

2.此外，奧斯定在《若望福音釋義》第四講，關於第一章37節說：「基督受了洗，若翰的洗禮也就廢止了。」所以，若翰在基督受洗以後，似乎不應該再施洗。

3.此外，若翰的洗禮是為準備基督洗禮的來臨。可是基督受洗之後，基督的洗禮就已立刻開始，因為「基督藉自己至潔肉身與水的接觸，賦給水（使人）重生的能力」，正如伯達所說的（參看第四節質疑2.）。所以，基督受洗以後，若翰的洗禮似乎就已廢止了。

反之 《若望福音》第三章22及23節說：「耶穌來到猶太地，在那裡施洗，那時若翰也在施洗。」可是基督在受洗以前，自己並沒有施洗。所以，似乎是在基督受洗以後，若翰仍然繼續施洗。

正解 我解答如下：基督受洗以後，若翰的洗禮並不應該廢止。第一，因為正如金口若望《若望福音論贊》第二十九篇所說的，基督受洗以後，「若翰如果停止施洗，那麼人們會認為他這樣作是由於嫉妒和憤慨。」第二，因為若翰如果由於基督施洗而停止施洗，那麼「他會使自己的門徒更為嫉妒」（同上）。第三，因為若翰由於繼續不斷地施洗，「他才可以打發自己的聽眾到基督那裡去」（同上）。第四，正如伯達所說的：「舊約的蔭影仍然存在，所以直到真理（完全）顯示出來，前驅不應該隱沒。」（參看第一節正解4.）

釋疑 1. 基督在自己受洗以後，還沒有完全顯示出來。所以若翰繼續施洗，還是必要的。

2. 基督受洗以後，若翰的洗禮就廢止了，但不是立刻，而是在若翰被捕入獄以後。所以，金口若望在《若望福音論贊》第二十九篇說：「我認為，天主容許若翰死亡，並在若翰由群眾中間消失之後，才讓基督開始積極宣講，其目的是為使所有群眾的心情集中轉移到基督，並使群眾不再因對二位的意見不一而繼續分裂。」

3. 若翰的洗禮是預作準備的洗禮，但它的準備任務不只是使基督受洗，而且也是使其他人接近基督的洗禮。而這後一點，在基督受洗之後尚未達成。

第六節 已領受若翰洗禮者，是否應該領受基督的洗禮

有關第六節，我們討論如下：

質疑 已領受若翰洗禮者，似乎不應該領受基督的洗禮。因為：

1. 若翰並不遜於宗徒們，因為《瑪竇福音》第十一章11節論及他說：「在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的。」可是，那些由宗徒授洗的人，卻不再重新受洗，

而只給他們增加覆手禮；因為《宗徒大事錄》第八章16及17節說：「有些人只因主耶穌的名受了洗」，即是由斐理伯受了洗，宗徒們，即是伯多祿和若望，「於是給他們覆手，他們就領受了聖神。」所以，已領受若翰洗禮者，似乎不應該再領受基督的洗禮。

2.此外，宗徒們曾領受若翰的洗禮，因為其中有幾位原來是若翰的門徒，正如《若望福音》第一章37節所指明的。可是宗徒們卻似乎沒有領受基督的洗禮，因為《若望福音》第四章2節說：「其實耶穌本人沒有施洗，而是祂的門徒。」所以，已領受若翰洗禮者，似乎不應該再領受基督的洗禮。

3.此外，受洗者遜於施洗者。可是，福音卻沒有記載若翰本人曾領受基督的洗禮。所以，那些領受若翰洗禮者，遠更不必領受基督的洗禮。

4.此外，《宗徒大事錄》第十九章1至5節說：「保祿遇見了幾個門徒，向他們說：你們信教的時候，領了聖神沒有？他們回答說：連有聖神我們都沒有聽過。保祿說：那麼，你們受的是什麼洗？他們說：是若翰的洗。」所以，他們又「因主耶穌之名領了洗」。依此，似乎是因為他們不知道有聖神，所以他們才應該重新受洗，正如熱羅尼莫在《岳厄爾註解》關於第二章28節和「論只有一妻子之丈夫」的書信中（《書信集》第六十九篇，「致奧采安書」Ad Oceanum），以及盎博羅修在《論天主聖神》第三章所說的。可是一些領受若翰洗禮的人，已有關於天主聖三的充分知識。所以，他們不應該再領受基督的洗禮。

5.此外，關於《羅馬書》第十章8節的「這就是我們所宣講的關於信仰的話」，奧斯定的「註解」（拉丁通行本註解）說：「水從哪裡獲得偌大的德能，使它藉接觸身體而洗淨心靈？這無非是來自話的作為，但不是因為說出話，而是因為相

信話。」(「註解」(拉丁通行本註解)；參看：《若望福音釋義》第八十講，關於第十五章3節)由此可見，洗禮的德能繫於信仰。可是，若翰洗禮的形式或精神，卻指向我們受洗所根據的信仰；因為保祿在《宗徒大事錄》第十九章4節說：「若翰投的洗是悔改的洗，他告訴百姓要信在他以後來的那一位，就是要信耶穌。」所以，似乎是已領受了若翰洗禮的人，不應該再領受基督的洗禮。

反之 奧斯定在《若望福音釋義》第五講，關於第一章33節說：「已領受了若翰洗禮的人，仍應該領受基督的洗禮。」

正解 我解答如下：按照大師彼得隆巴在《語錄》卷四第二題第六章的意見，「那些領受了若翰洗禮，不知道有聖神，並寄望於若翰洗禮的人，後來又領受了基督的洗禮；可是那些沒有寄望於若翰的洗禮，而且相信聖父、聖子和聖神的人，後來並沒有重新受洗，而只藉著宗徒給他們覆手，領受了聖神。」

就第一部分而言，這意見固然是正確的，且有許多權威予以證實。可是第二部分所說，卻完全沒有道理。第一，因為若翰的洗禮既不賦予恩寵，也不銘刻印記，它只是「用水」的洗禮，正如若翰自己在《瑪竇福音》第三章11節所說的。所以，領受這一洗禮者所有的對基督的信仰和希望，並不能彌補相關的缺欠。

第二，因為如果在聖事中所遺漏的，屬於聖事的必要因素或部分，則不只應該彌補那裡遺漏的，而且也應該重行全部聖事。可是基督洗禮的必要因素，也包括它不只應該用水，而且也應該以聖神施行，按照《若望福音》第三章5節所說的：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」所以，對於那些藉若翰洗禮只用水受洗的人，不只應該彌補其所欠缺者，即是

藉著覆手使他們領受聖神，而且也應該全面地重新「以水和聖神」使他們受洗。

釋疑 1.正如奧斯定在《若望福音釋義》第五講，關於第一章33節所說的：「在若翰（施洗）之後，還要施洗，是由於若翰所施的不是基督的洗禮，而是他自己的洗禮。可是伯多祿和猶達——假如他曾施過洗——所施的洗禮，卻是基督的洗禮。所以，如果猶達曾給人施洗，這些人不應該重新受洗；因為洗禮有何種性質和效能，取決於施洗所依賴的德能是誰的，而非取決於施行所用的職員是誰。」因此，即使由斐理伯執事受洗的人，也沒有重新受洗，他們只由宗徒領受了覆手，因為斐理伯所施的是基督的洗禮；這就如同由神父受洗的人，而由主教賦予堅振一樣。

2.正如奧斯定在《書信集》第二六五篇「致塞洛西安書」（Ad Seleucianum）中說：「我們明瞭基督的門徒曾領受洗禮，或者曾領受若翰的洗禮，如同有些人所主張的；或者按照較更可信的說法，曾領受基督的洗禮。因為基督不會錯失（給門徒）施洗的服務，使自己擁有受過洗的僕人，並藉著他們為其他人施洗；何況當祂為門徒洗腳時，也未曾錯失謙遜的服務。」

3.正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四篇，關於第三章15節所說的：「基督給說『我本來需要受你的洗』的若翰，回答說：『你暫且容許罷！』此可顯示之後基督曾給若翰施洗。」他又說，這「在一些偽經裡曾有明確的記載」。可是這卻是確實無疑的，即正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷二，關於第三章13節所說的：「正如基督領受了若翰用水所施的洗，同樣地，若翰也應該領受基督以聖神所施的洗。」

4.那些人在若翰洗禮之後仍受洗的原由，不全是因為他們不認識聖神，而且因為他們沒有領受基督的洗禮。

5. 正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十九第十三及第十八章所說的：我們的聖事是現有恩寵的表記；可是，舊約法律的聖事卻是未來或將要來的恩寵的表記。所以，基於若翰是以未來或將要來的那一位的名義施洗，就可明瞭他所施的不是基督的洗禮，因為基督的洗禮是新約法律的聖事。

第三十九題

論基督的受洗

一分爲八節一

然後要討論的是基督的領受洗禮或受洗（參看第三十八題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、基督是否應該受洗。
- 二、是否應該受若翰的洗。
- 三、論受洗的時間。
- 四、論受洗的地點。
- 五、論天爲祂分開。
- 六、論聖神藉鴿子的形像顯現。
- 七、那一鴿子是不是真實的動物。
- 八、論聖父作證的聲音。

第一節 基督受洗是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督受洗似乎並不適當。因爲：

1. 受洗是接受洗潔或淨化。可是，接受洗潔或淨化並不適用於基督，因爲在祂內沒有任何不潔或不淨。所以，基督似乎不應該受洗。

2. 此外，基督接受了割損禮，是爲滿全法律。可是，洗禮卻不屬於法律。所以，基督不應該接受洗禮或受洗。

3. 此外，任何一類的第一或爲首推動者，針對那（它所啓動的一連串的）動，它不是被推動者（亞里斯多德，《物理學》卷八第五章），例如：天是各種變化的第一原因，自己卻不

變化。可是，基督卻是第一或為首位施洗者，按照《若望福音》第一章33節所說的：「你看見聖神降下，停在誰身上，這人就

是那施洗者。」所以，基督不適於受洗。

反之 《瑪竇福音》第三章13節說：「那時耶穌由加里肋亞來到約旦河若翰那裡，為受他的洗。」

正解 我解答如下：基督受洗是適當的。第一，因為正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第三章21節所說的：「主受洗，不是願意淨化自己，而是願意淨化水，使水藉不認識罪的基督的肉身被淨化，並具有洗禮的效能」；以及「把受過祝聖的水留傳給後來的應該受洗者」，正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四篇，關於第三章13節所說的。

第二，因為正如金口若望（同處）所說的：「雖然基督並不是罪人，可是祂卻取了有罪的本性，並『帶著罪惡的肉身的形狀』。為此，雖然祂並不需要為自己受洗，可是在其他人內的具有肉身的本性卻有此需要。」這也正如納西盎的額我略《演講集》第三十九篇所說的：「基督接受了洗禮，是為把整個舊的亞當淹沒在水中。」

第三，正如奧斯定在《證道集》第一三六篇「主顯節證道詞」中所說的：祂願意受洗，「因為祂願意做那祂命令一切人所應該做的事」。這也就是《瑪竇福音》第三章15節祂自己所說的：「我們應該這樣，以完全成義。」因為正如盎博羅修在《路加福音注疏》（同處）所說的：「你願意別人所做的，你自己開始先做，並以你的榜樣勸導別人，這就是正義。」

釋疑 1. 基督受洗不是為接受淨化，而是為施行淨化，正如正解所說的。

2. 基督不但應該滿全那些屬於舊約法律者，而且也應該啓動那些屬於新約法律者。所以，祂不但願意接受割損，而且也願意受洗。

3. 基督是在心神方面的第一或首位施洗者。而基督不是在這方面的受洗者，祂只是用水或在水中受洗。

第二節 基督是否應該受若翰的洗

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該受若翰的洗。因為：

1. 若翰的洗禮是「悔改的洗禮」。可是，悔改卻不適用於基督，因為祂沒有任何罪。所以，基督似乎不應該受若翰的洗。

2. 此外，正如金口若望在「論基督的洗禮」證道詞中所說的：「若翰的洗禮是介於猶太人的洗禮和基督的洗禮之間的中點。」可是，「中點分有兩極點的性質」。基督既然沒有領受猶太人的洗禮，也沒有領受自己的洗禮，那麼祂似乎同樣也不應該領受若翰的洗禮。

3. 此外，凡屬於人間事物之至善者，都應該歸於基督。可是，若翰的洗禮卻不是洗禮中之至高者。所以，基督並不應該領受若翰的洗禮。

反之 《瑪竇福音》第三章13節說：「那時耶穌由加里肋亞來到約旦河若翰那裡，為受他的洗。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《若望福音釋義》第十三講，關於第三章22節所說的：「受洗的主施洗，但不是以祂所受的洗施洗。」因此，由於祂是以自己的洗禮施洗，所以祂所受的洗禮，不是祂自己的洗禮，而是若翰的洗禮。這是適當的。第一，基於若翰洗禮的性質，因為若翰並不是以聖神施

洗，而只是「以水」施洗。可是，基督卻不需要以聖神所施的洗禮，因為祂從自己受孕之初，就已經充滿聖神的恩寵，正如前面第三十四題第一節所指明的。這也就是金口若望在「論基督的洗禮」證道詞中所提供的理由。

第二，因為正如伯達在《馬爾谷福音註解》卷一，關於第一章9節所說的：耶穌領受若翰的洗禮，「是為以自己的洗禮肯定或證實若翰的洗禮」。

第三，正如納西盎的額我略在《演講集》第三十九篇所說的：「耶穌前來受若翰的洗，是為聖化洗禮。」

釋疑 1.正如前面第一節所說的，基督願意受洗，是為以自己的榜樣引導我們領受洗禮。所以，為使祂的引導更有效力，祂願意領受祂顯然並不需要的洗禮，以激勵人前往領受他們所需要的洗禮。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷二，關於第三章21節說：「基督既然沒有逃避悔改的洗禮，任何人都不應該逃避恩寵的洗禮。」

2.猶太人的洗禮是法律所命令的，只有象徵的意義（本身沒有使人良心成全的功效；《希伯來書》第九章9至10節）。而若翰的洗禮卻已多少是真實的（當前具有實際功效的），因為它引人遠離罪惡。可是，基督的洗禮卻有洗淨罪惡和賦予恩寵的功效。可是基督既不需要得罪之赦，因為祂無罪；也不需要領受天主的恩寵，因為祂已經滿溢恩寵。同樣地，因為祂就是「真理」（《若望福音》第十四章6節），所以那只作為真理之象徵的，也不適於祂。所以，祂領受作為中點的洗禮，比領受作為兩極點的任何一種洗禮，都更為適宜。

3.洗禮是一種屬神的補救良藥。可是，一物愈成全，它所需要的補救良藥就愈微小。因此，就從基督極為成全這一點來看，祂不領受極成全的洗禮，是適宜的；就如身體健康的人

並不需要什麼特效藥一樣。

第三節 基督是否在適當時機受洗

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是在適當時機受洗。因為：

1. 基督受洗是為以自己的榜樣，激勵其他人受洗。可是，基督的信徒不但在三十歲以前受洗，而且也在嬰孩時期受洗，而且這是值得稱讚的。所以，基督似乎不應該在三十歲才受洗。

2. 此外，聖經並未記載，基督在受洗以前曾經教導人或行奇蹟。可是，假使祂從二十歲或者更早就開始用更多的時間講道教導人，那麼就更有益於世界。所以，基督既然為人類的利益而降來，祂似乎應該在三十歲以前就受洗。

3. 此外，由天主所灌輸的智慧的表記，在基督內應該極為明顯。可是這表記在達尼爾的青年時期，就已顯示出來，按照《達尼爾》第十三章45節所說的：「天主感動了一個青年人的聖善心靈，這青年名叫達尼爾。」所以，基督遠更應該在青年時期就受洗或者講道。

4. 此外，若翰的洗禮之指向基督的洗禮，如同指向目的。「目的在意向或設計中領先，在執行過程中卻殿後」。所以，基督應該或者是最先領受若翰洗禮的第一人，或者是最後一人。

反之 《路加福音》第三章21節說：「眾百姓受洗後，耶穌也受了洗，當祂祈禱時……」下面23節又說：「耶穌開始傳教的時候，大約三十歲。」

正解 我解答如下：基督三十歲受洗，這是適宜的。第一，因

為基督受洗了，便開始教導和宣講，而這需要成熟的年齡，即是三十歲的年齡。因此，《創世紀》第四十一章46節說：若瑟接掌埃及，「年三十歲」。同樣地，《撒慕爾紀下》第五章4節也論及達味：「達味登極時已三十歲。」厄則克耳也是在三十歲開始說預言，正如《厄則克耳》第一章1節所說的。

第二，因為正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第十篇所說的：「在基督受洗以後，舊約的法律即將開始失效。所以，基督在這種可能有一切罪的年齡前來受洗，並在奉行法律之後，使任何人都不能說祂廢除法律是因為祂無力遵守。」

第三，因為藉基督在成熟的年齡受洗，可以使人明瞭洗禮生出成熟的人或成年人，按照《厄弗所書》第四章13節所說的：「直到我們眾人都達到對於天主子有一致的信仰和認識，成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度。」因此，「三十」這一數字的特徵似乎也與此有關。因為「三十」這一數字來自三乘十；而三意指對天主聖三的信仰，「十」則意指遵守法律的誡命（十誡），基督徒生活的成全即在於此二者。

釋疑 1.正如納西盎的額我略《演講集》第四十篇所說的：基督受洗，「並不是好似祂需要洗潔，也不是祂若延後受洗就會遭遇危險。可是其他任何人，如果離開此世而未穿不朽的衣服」，即是恩寵，「那麼他就會有不小的危險」。雖然人在領洗以後保持純潔，十分美好，可是正如他（在同處）所說的：「有時有些微的污點，卻比完全缺少恩寵更好。」

2.基督之有益於眾人，是藉（他們的）信心和謙虛；而針對這兩點，基督沒有在兒童或者青年時期，反而在成年時期開始教導人，都有正面或積極作用。針對信心，因為這可顯示祂有真實的人性，因為人是隨著歲月的增進，在身體方面逐漸成長，為了避免這種成長被人視為幻像，所以祂不願意在身體

到達成年之前，彰顯自己的智慧和德能。針對謙虛，因為這可提醒人，不要在成年以前就擅取高位和教導人的職務。

3. 基督出現在人前，是為作眾人的表率。所以，祂所應該表現的，是那按照一般通則適合於眾人的，即是在成年時期才教導人。可是，正如納西盎的額我略《演講集》第三十九篇所說的：「罕有的事不是教會的法律；如同『一隻燕子還不形成春天』一樣。」因為只有少數幾個人，按照天主上智的計劃，基於特殊的安排，並超出一般通則，在成年以前，就獲賜擁有統治和教導的職務，例如：撒羅滿（《列王紀上》第三章7節）、達尼爾（《達尼爾》第十三章45節）和耶肋米亞（《耶肋米亞》第一章第5等節）。

4. 基督不應該是由若翰受洗的第一人或最後一人。因為正如金口若望在《瑪竇福音釋義——未完成篇》第四篇所說的：基督受洗的目的，「是為證實若翰的宣講和洗禮，也是為接受若翰的作證」。可是，除非已有許多人先接受了若翰的洗禮，那麼就無所謂相信若翰的作證。所以，基督不應該是由若翰受洗的第一人。同樣地，祂也不應該是最後一人。因為，正如金口若望在同處繼續所說的：「正如太陽的光並不等待曉明之星降下，而是在曉明之星還在行進時，自己就出現，並以自己的光掩蔽曉明之星，使它黯然無光；同樣地，基督也是如此，祂並不等待若翰完成自己的行程，而是在若翰仍然教導和施洗時，自己就出現。」

第四節 基督是否應該在約旦河受洗

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該在約旦河受洗。因為：

1. 真理或實物本身（*veritas*）應該與其預像（*figura*）相呼應。可是，洗禮先有渡紅海作預像，埃及人是在紅海中被淹

沒，如同罪在洗禮中被消滅一樣。所以，基督似乎更應該在海中受洗，而不應該在約旦河受洗。

2. 此外，「約旦」(Jordan) 一字意指「下降」(descensus；熱羅尼莫，《書信集》第七十八篇)。可是，人卻因洗禮更好說是上升，而非下降。因此，《瑪竇福音》第三章16節說：「耶穌受洗後，立時從水裡上來。」所以，基督在約旦河受洗，似乎並不適當。

3. 此外，當以色列子民渡約旦河時，「河水後退或倒流」，正如《若蘇厄書》第四章和《聖詠》第一一四篇3及5節所說的。可是，受洗的人卻不是後退，而是前進。所以，基督在約旦河受洗，並不適當。

反之 《馬爾谷福音》第一章9節說：「耶穌在約旦河裡受了若翰的洗。」

正解 我解答如下：以色列子民是渡過約旦河而進入了預許之地（《若蘇厄書》第三及第四章）。而基督的洗禮具有超乎其它一切洗禮的這一特質，即是它引人進入預許之地所意指的天主的國。所以，《若望福音》第三章5節說：「人除非由水和聖神重生，不能進入天主的國。」厄里亞分開約旦河的水，並乘一輛（火馬拉的）火車急馳升天，正如《列王紀下》第二章第7等節所說的，也具有這一意義。因為進入天國的路口，是藉著聖神的火，而為那些經過洗禮之水的人開啓。所以，基督在約旦河受洗是適當的。

釋疑 1. 渡紅海作為洗禮的預像，是著眼於洗禮消滅罪這一點。可是渡約旦河作為洗禮的預像，則是針對洗禮打開天國的門這一點，後者是洗禮的主要效果，唯有藉基督才可以完成。

所以，基督在約旦河受洗，比在海中受洗，更為適當。

2. 在洗禮中上升，是藉恩寵的增長；而這恩寵的增長卻需要先藉謙遜下降，按照《雅各伯書》第四章6節所說的：「天主賞賜恩寵於謙遜人。」約旦河的名稱是指這樣的下降。

3. 正如奧斯定在《證道集》第十篇「主顯節證道詞」所說的：「正如從前約旦河的水倒流，同樣地，現今在基督受洗以後，罪也潰退。」或者這也可能意指河水向下流，而恩寵之水則逆流而上。

第五節 天是否應該為受洗的基督分開

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天似乎不應該為受洗的基督分開。因為：

1. 天應該為那些外在於天，並需要進入天內或天上的人分開。可是基督卻是常在天上，按照《若望福音》第三章13節所說的：「那在天上的人子。」所以，天似乎不應該為基督分開。

2. 此外，所謂「天分開」，其解釋或者是按照形體的意義，或者是按照精神的意義。可是，不可能按照形體的意義；因為天體不能接受任何外來影響，是牢不可破的，按照《約伯傳》第三十七章18節所說的：「或者是你同祂造成了天，使它堅固如鑄成的銅鏡？」同樣地，也不可能按照精神的意義；因為在天主聖子面前，天從前並非關閉（或深藏不露——一切受造物在天主前都是昭然若揭或洞開）。所以，說基督受洗後「天分開了」，似乎並不適當。

3. 此外，天是藉著基督的苦難而為信友開啓，按照《希伯來書》第十章19節所說的：「我們懷著大膽的信心，靠著基督的寶血得以進入聖殿。」所以，即使領受過基督洗禮的人，如果在基督受苦受難以前去世，那麼他也不能進入天內或天

上。所以，天更應該在基督受苦受難時開啓或分開，而不是在祂受洗時。

反之 《路加福音》第三章21節說：「耶穌也受了洗，當祂祈禱時，天開了。」

正解 我解答如下：正如之前第一節和第三十八題第一節所說的，基督願意受洗，是為用祂所受的洗禮，祝聖我們所受的洗禮。所以，在基督受洗這件事上，應該顯示那些與我們所受洗禮的功效有關的事。關於這種功效可以注意三點：第一，作為洗禮功效之根由的主要德能，而這德能是天上的德能。所以，耶穌受洗後天開了，是為顯示此後將由天上的德能來祝聖洗禮。

第二，是教會和受洗者的信德使洗禮實際產生功效。因此，受洗的人宣誓明認信德，而洗禮也稱為「信德的聖事」（奧斯定，《書信集》第九十八篇）。我們因信德而仰望那些超越人的感官和理性的天上的事理。基督受洗後天開了，就是為象徵或預示這一點。

第三，因為是藉基督的洗禮，天國的門特別為我們開啓，這門為人原先是因罪而關閉的。因此，基督受洗後天開了，是為顯示升天的道路已為受洗的人開放。

可是受洗以後，人還需要常常祈禱，為使自己進入天上。因為，雖然罪因洗禮而得赦免，可是仍有罪的火花或私慾偏情殘存，從內裡攻擊我們；以及有世俗和魔鬼，從外面攻擊我們。所以，《路加福音》第三章21節強調說：「耶穌也受了洗，當祂祈禱時，天開了」；即是因為信徒們在受洗以後還必須祈禱。或者這是為使人明瞭，天因洗禮而為信眾開啓一事，是基於基督祈禱的功效。所以，《瑪竇福音》第三章16節強調

說：「天爲祂開了」，即是說天「爲了祂而爲所有的人」開了；就如皇帝對替別人求情的人說：「這份恩情，我不是賜給他，而是賜給你」，即是說，「爲了你而賜給他」，正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四篇，關於第三章16節所說的。

釋疑 1.正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》(同上)所說的：「正如基督按照人的處世方式而受洗，雖然祂爲自己並不需要受洗；同樣地，也是按照人的處世方式，天爲祂而開啓；可是按照祂的天主本性，祂卻常常是在天上。」

2.正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷二，關於第三章16節所說的：「基督受洗後天開了，這不是說形體元素裂開了，而是說爲心神的眼目天開了，如同厄則克耳在自己(記述)的卷首所提及的天開了一樣。」金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》(同上)也證明了此點，他說：「如果是這受造物本身(即天本身)破裂了，就不會說『天爲祂開了』，因爲那在形體方面裂開的，是爲所有的人裂開。」因此，《馬爾谷福音》第一章10節明確地說：「耶穌剛從水裡上來，就看見天裂開了」；有如這天裂開了是針對基督的看見而說的。有些人主張這一現象是針對肉眼的看見，他們說在洗禮進行的時候，有強烈的光輝光照在受洗的基督周圍，使天顯示出裂開了。這也可能是針對想像中的看見，厄則克耳就是以這種方式看見天開了。因爲是藉天主的德能和祂的理性意志，在基督的想像內形成了這樣的看見，以象徵或預示天國的門藉洗禮而爲人開啓。這也可能是針對理智的看見，即是說，基督看見在洗禮獲得祝聖以後，天爲人開啓了。可是之前祂也已看見將有這種情形發生。

3.天藉基督的受苦受難而爲眾人開啓，是如同藉使天開

啓的共同或普遍原因。可是爲使眾人進入天內或天上，應該把這原因分別應用到每一個人。而這是藉洗禮完成的，按照《羅馬書》第六章3節所說的：「我們受過洗歸於耶穌基督的人，就是受洗歸於祂的死亡。」所以，更好是在祂受洗時提及天開了，而不是在祂受苦受難時。

或者正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》(同上)所說的：「基督受洗後只是天裂開了；可是祂以後又藉十字架戰勝了殘暴者，因爲天將不再關閉，於是也不再需要門了；因此，天使不說『將門打開』，而說『將門拿走』。所以，金口若望藉此使人明瞭，那些使亡者靈魂不能進入天內或天上的障礙物，已藉基督的受苦受難全被撤除；而在基督受洗時，這些障礙物只被打開一個裂口，有如是將人進入天內或天上所由的道路顯示出來。

第六節 說聖神藉著鴿子的形像降在受洗的基督上面，是否適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 說聖神藉著鴿子的形像降在受洗的基督上面，似乎並不適當。因爲：

1. 聖神是藉著恩寵而住在人內。可是基督其人或作爲人，卻從自己成孕之初就滿溢恩寵，因爲祂是「父的獨生者」(《若望福音》第一章14節)，正如前面第七題第十二節、第三十四題第一節所指明的。所以，聖神不應該在基督受洗時被派遣到祂那裡。

2. 此外，說基督「降下」來到世界上，是基於降生成人的奧蹟，即是在「祂空虛自己，取了奴僕的形體」的時候(《斐理伯書》第二章7節)。可是，聖神卻沒有降生成人。所以，說聖神「降下」來到祂上面，並不適當。

3.此外，基督的受洗作為楷模，應該顯示出我們受洗時所顯示的。可是我們受洗時，並未發現有聖神的有形可見的被派遣。所以，基督受洗時，也不應該有聖神的有形可見的被派遣。

4.此外，聖神是從基督延伸到其他一切人，按照《若望福音》第一章16節所說的：「從祂的滿盈中我們都領受了。」可是《宗徒大事錄》第二章3節聖神降臨到宗徒們頭上，不是藉著鴿子的形像，而是藉著火的形像。所以，聖神也不應該藉著鴿子的形像，而應該藉著火的形像，降在基督上面。

反之 《路加福音》第三章22節說：「聖神藉著一個形體的像，如同鴿子降在祂上邊。」

正解 我解答如下：基督受洗時，在祂身上所發生的一切，正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四篇，關於第三章16節所說的：「都屬於未來一切應該受洗者的奧蹟」。可是凡領受基督洗禮的人，除非是偽裝前來受洗，也都領受聖神；按照《瑪竇福音》第三章11節所說的：「祂要以聖神洗你們。」所以，聖神降在受洗的主上面，是適當的。

釋疑 1.正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十六章所說的：「說基督年滿三十歲才領受了聖神，真是荒謬之至；祂前來受洗，誠然是沒有罪，但卻不是沒有聖神。因為，如果聖經《路加福音》第一章15節論及若翰，說：『他還在母胎中就要充滿聖神』，那麼關於基督其人更應該如何說呢？因為祂肉身的成孕不是肉性的（來自肉慾），而是屬神的（來自聖神）。所以「現在」，即是在受洗時，「祂紆尊象徵或預示自己的身體，即是教會，即是說在教會內受洗的人，都將首先領受聖神。」

2.正如奧斯定在《論天主聖三》卷二第五及第六章所說

的，說聖神藉著一個形體的像，如同鴿子降在基督上邊，並不是因為聖神的本體被看見，因為祂的本體是無形而不可見的。也不是這有形可見的受造物被攝取，而與天主的位格合而為一；因為我們並不說聖神是鴿子，如同說天主聖子因合而為一而是人一樣。聖神藉著鴿子的形像被看見的方式，也異於《默示錄》第五章6節所說，若望看見一隻被宰殺的羔羊的方式。「因為（若望的）那一看見，是在神魂超拔中，藉物體的非物質的像完成；可是關於那鴿子，卻從未有人懷疑，是用肉眼看見的」。說聖神藉著鴿子的形像顯現出來，也不是如同《格林多前書》第十章4節所說『『那磐石就是基督』，因為磐石已存在於受造界，基於功能的相似而被稱為它所象徵的基督。可是那隻鴿子卻是只為表達（聖神）而突然顯示存在，隨後就又消失，如同在荊棘叢中顯現給梅瑟的火焰一樣」。

所以，說聖神「降下」來到基督上邊，並不是因為聖神與鴿子合而為一，而是或者因為鴿子象徵那降在基督上邊的聖神，或者也因為屬神的恩寵是以一種降下的方式，從天主那裡伸展到受造物，按照《雅各伯書》第一章17節所說的：「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。」

3.正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十二篇所說的：「在起初，關於屬神的事物，常常出現可感覺到的或屬於感覺界的目睹，這是為遷就那些不能理解無形事物本性的人；以期如果後來沒有這類的事情發生，他們也可以基於這些曾經一次發生過的事，而接受信仰。」所以，關於受洗的基督，聖神藉著一個形體的像，以可見的方式降下，是為使人相信，祂後來將以不可見的方式，降在一切受洗的人身上。

4.聖神藉著鴿子的形像顯現在受洗的基督上面，是為四點。第一，是為受洗者所需要的心理準備，即是為使受洗

者不要偽裝前來受洗，因為正如《智慧篇》第一章5節所說的：「施訓的聖神，遠避欺詐。」因為鴿子是純樸的動物，沒有狡猾和欺詐。所以，《瑪竇福音》第十章18節說：「你們要純樸如同鴿子。」

第二，是為指出鴿子的特性所象徵的聖神七恩或七種恩賜。因為鴿子住在河邊，看見老鷹來了，就潛入水中逃生。這屬於智慧之恩或智慧的恩賜，聖人們是藉著智慧而定居在聖經的河邊，以逃避魔鬼的攻擊。同樣地，鴿子選擇較好的穀粒，這屬於明達的恩賜；聖人們是藉著明達而選擇那些自己藉以接受營養的健全意見。鴿子也哺育不屬於自己的幼雛，這屬於超見的恩賜；聖人們是藉著超見，用自己的教誨和榜樣，而哺育身為幼子的人，即是師法魔鬼的人。同樣地，鴿子也不用嘴撕裂東西，這屬於聰敏的恩賜；聖人們藉著聰敏，不會按照異端派人士的習有方式，撕裂和破壞良好的意見。再者，鴿子也不發怒，這屬於孝愛的恩賜；聖人們藉著孝愛而不做非理性的發怒。同樣地，鴿子也在巖穴中築窠，這屬於剛毅的恩賜；聖人們藉著剛毅，而在基督這磐石的死亡創傷中築窠，即是將保障和希望寄託在其內。同樣地，鴿子以淒叫代替歌唱，這屬於敬畏的恩賜；聖人們藉著敬畏喜樂於為罪過而有的哀淒。

第三，聖神藉著鴿子的形像顯現，是為洗禮的本然效果，即是罪的赦免以及與天主和好；因為鴿子是溫良的動物。所以，正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十二篇所說的：「在洪水滅世時，出現了這一動物，嘴裡啣著一根橄欖枝，並報導天下太平；現在鴿子也顯現在洗禮中，並宣示我們的得救。」

第四，聖神藉著鴿子的形像出現在受洗的主上面，是為指出洗禮的共同效果，就是建立教會的統一。所以，《厄弗所書》第五章第25等節說：「基督捨棄了自己，以水洗，藉生命之

言，來潔淨她，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，或其它類似的缺陷。」聖神宜於藉著鴿子的形像顯現在洗禮中，因為鴿子是友善而合群的動物。因此，《雅歌》第六章8節論及教會說：「我的鴿子，只有一個。」

至於聖神藉著火的形像而降在宗徒們頭上，則是爲了兩點。第一，是爲顯示那感動他們內心的熱火，這熱火催迫他們在種種壓力下到處去宣講基督。所以，聖神也是藉著火舌的形像顯現出來。因此，奧斯定在《若望福音釋義》第六講說：「上主以兩種有形可見的方式顯示出聖神」，即是「藉著在受洗的主上面的鴿子，和藉著在聚集在一起的門徒們頭上的火。前者表示純樸，後者表示熱火。所以，爲使藉著聖神而被聖化的人不存欺詐之念，聖神於是藉著鴿子的形像顯現出來；以及爲使純樸不淪爲冷漠，聖神又藉著火的形像顯現出來。也不要因火舌分爲多個而心感不安，你要在鴿子身上去認識統一。」

第二，正如金口若望所說的：「既然應該赦免罪過」，而這是在洗禮中完成，「所以溫良是必需的」，而溫良是在鴿子身上顯示出來。「可是及至我們獲得恩寵以後，仍然有審判的日子等待我們」，而這是藉火來表達（參看：教宗額我略一世，《福音論贊》第三十篇）。

第七節 聖神藉以顯現的鴿子是不是真實的動物

有關第七節，我們討論如下：

質疑 聖神藉以顯現的鴿子似乎不是真實的動物。因爲：

1. 那以外形或形像顯現者，只不過顯現其像而已。可是《路加福音》第三章22節說：「聖神藉著一個形體的像，如同鴿子降在祂上邊。」所以，牠並不是真實的鴿子，而是鴿子的一種形像。

2. 此外，「正如自然本性不做多餘無益之事」，同樣地，

「天主也是如此」，正如《天界論》卷一第四章所說的。可是，既然那隻鴿子之降來，無非只是為表示或象徵某事，並且隨即消失，正如奧斯定在《論天主聖三》卷二第六章所說的；那麼，用真實的鴿子便是多餘無益的，因為用鴿子的形像就足以達到這種目的。所以，那隻鴿子並不是真實的動物。

3.此外，任何一物的特質，導致人認知該物的自然本性。所以，如果那隻鴿子是真實的動物，則鴿子的特質所表示的是真實動物的本性，而不是聖神的功效。所以，那隻鴿子似乎並不是真實的動物。

反之 奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第二十二章說：「我們的意思並不是說，只有主耶穌基督有真實的身體，而聖神是以一種幻象出現在人的眼前；我們相信這兩種身體都是真實的。」

正解 我解答如下：正如前面第五題第一節所說的，天主聖子既是「聖父的真理」，就不宜利用虛擬；所以，祂並沒有接納虛幻的身體，而接納了真實的身體。因為聖神稱為「真理之神」，正如《若望福音》第十六章13節所指明的，所以祂也形成了那隻自己藉以顯現的真實的鴿子，雖然並沒有攝取祂與自己的位格合而為一。所以，奧斯定在說了上面的話以後，又繼續說：「正如天主聖子不宜誣騙人，同樣地，聖神也不宜誣騙人。為從虛無中創造萬物的全能天主來說，不用其它鴿子的襄助，形成一隻鴿子的真實身體，猶如不用男人的精子，在瑪利亞的胎中形成一個（人的）真實身體，同樣皆非難事。因為有形的受造物，不論是在一位女人的胎中受造而成為人，或是在自然世界中受造而成為鴿子，都隸屬於天主的命令與意志。」

釋疑 1.說聖神藉著鴿子的像或形像降下，並不是為排除鴿子

的真實性，而是為說明聖神不是藉著自己本體的像顯現。

2. 形成一隻真實的鴿子，並使聖神藉著牠而顯現，並不是多餘無益的；因為是藉著鴿子的真實性來表示或象徵聖神的真理，以及其功效的真實性。

3. 鴿子的特質是以同一方式，使人認識鴿子的本性以及聖神的功效。正由於鴿子有這樣的特質，所以才表示或象徵聖神（參看第六節釋疑4.）。

第八節 基督受洗後，聽見有聖父的聲音為聖子作證，是否適當

有關第八節，我們討論如下：

質疑 基督受洗後，聽見有聖父的聲音為聖子作證，似乎並不適當。因為：

1. 聖子和聖神，基於以可感覺到的或屬於感覺界的方式顯現，而稱為以有形可見的方式被派遣。可是被派遣卻不適於聖父，正如奧斯定在《論天主聖三》卷二第五及第十二章所指明的。所以，顯現也不適於聖父。

2. 此外，聲音是為表達在心中所孕育而成的言（亞里斯多德，《解釋論》卷一第一章）。可是，聖父卻不是聖言。所以，聖父藉著聲音而顯示自己，似乎並不適當。

3. 此外，基督其人或作為人，並不是在受洗時才開始是天主聖子，如同一些異端派人士所想的，而是在自己成孕之初就已經是天主聖子。所以，早在基督誕生時，而不在祂受洗時，就應該有聖父的聲音為基督的天主性作證。

反之 《瑪竇福音》第三章17節說：「又有聲音由天上說：這是我所喜悅的。」

正解 我解答如下：正如前面第五節所說的，基督的受洗是我們受洗的楷模，應該顯示出我們受洗時所成就的一切。可是信徒們所領受的洗禮，卻是藉著呼號天主聖三及藉著天主聖三的德能而被祝聖，按照《瑪竇福音》第二十八章19節所說的：「你們要去教訓萬民，因父及子及聖神之名給他們投洗。」所以，正如熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷二，關於第三章16及17節所說的：「在基督的受洗中，顯示出天主聖三的奧蹟：主自己在人的本性中受洗，聖神藉著鴿子的形狀降下，聽見有聖父的聲音為聖子作證。」所以，在那一洗禮中，聖父用聲音顯示自己是適當的。

釋疑 1.有形可見的被派遣，對顯現有所加添，即是派遣者的派遣權威或根源。所以，源自另一位有權威者派遣的聖子和聖神，不但說祂們顯現，而且也說祂們以可見的方式被派遣。可是聖父卻不是源自另一位有權威者派遣，所以只能顯現，而不能以可見的方式被派遣。

2.聖父之藉著聲音顯示自己，無非是有如聲音的創始者或用聲音發言者。由於產生「(聖)言」，亦即說話或者發言，專屬於聖父，所以聖父藉著表達言的聲音顯示自己，最為適當。因此，由聖父所發出的聲音本身，就證明聖言的子性或子的身分。正如聖神藉以顯示自己的鴿子的像，並不是聖神的性體；聖子藉以顯示自己的人的像也不是天主聖子的性體；同樣地，那聲音本身也不屬於聖言或者發言者聖父的性體。因此，主在《若望福音》第五章27節說：「你們從未聽見過祂的聲音」，即是聖父的聲音，「也從未看見過祂的像或儀容。」正如金口若望在《若望福音論贊》第四十篇所說的：「祂用這些話，逐漸將他們導入智慧的真理，指出關於天主既無所謂聲音，也無所謂像，祂遠遠超越這樣的形像或言語。」正如是整

個天主聖三造就了鴿子和基督所攝取的人性；同樣地，也是整個天主聖三形成了聲音。可是，唯有發言者聖父，藉著聲音顯示了自己，如同唯有聖子攝取了人性，以及唯有聖神藉著鴿子的像顯現出來，正如奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第九章所指明的。

3. 基督的天主性不應該在祂誕生時就顯示於眾人，反而應該在具有各種缺陷的嬰孩時期隱藏起來。可是當祂達到應該教導、行奇蹟，以及引人皈依自己的成全年齡或成年時，便應該藉聖父的作證來宣示祂的天主性，以使祂的教導更具有可信性。因此，祂自己在《若望福音》第五章37節也說：「派遣我來的父，親自為我作證。」而這主要是在洗禮中，因為眾人是因洗禮而重生成為天主的義子，因為天主的義子比照自然之子或親生子而立定的，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同。」所以，希拉利在《瑪竇福音註釋》第二章說：「聖神降在受洗的耶穌上面，又聽見有聖父的聲音說：『這是我的愛子』，是為使我們藉著在基督身上所完成的這些事，而得知在我們領受水洗以後，聖神也從天上降到我們身上，以及藉聖父宣示收為義子的聲音，我們也成為天主的兒子。」

第四十題

論基督的生活方式

一分爲四節一

討論了有關基督進入世界或其初期現世生活的種種之後，繼而要討論的是其現世生活的後續發展（參看第二十七題引言）。第一，論基督的生活方式；第二，論基督的受試探（第四十一題）；第三，論基督的教導（第四十二題）；第四，論基督的奇蹟（第四十三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、基督應該度獨居生活，抑或應該與眾人共同生活？
- 二、基督在飲食與衣著方面應該度嚴肅刻苦的生活，抑或應該與其他一般人相同？
- 三、基督在現世應該度卑陋的生活，抑或應該享有財富和尊榮？
- 四、基督是否應該度謹守法律的生活。

第一節 基督應該與眾人共同生活，抑或應該度獨居生活

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該與眾人共同生活，而應該度獨居生活。因爲：

1. 基督藉著自己的生活，不但應該顯示自己是人，而且也應該顯示自己是天主。可是，天主卻不適於同人一起生活，因爲《達尼爾》第二章11節說：「除非那不與血肉之軀同居的神祇。」而哲學家在《政治學》卷一第一章也說：凡度獨居生活的，「或者是野獸」，如果他是爲了殘暴而這樣做，「或者是神明」，如果他這樣做是爲了默觀真理。所以，基督與眾人共同

生活，似乎並不適當。

2.此外，當基督在有死的肉身內生活時，應該度極成全的生活。可是，默觀生活卻是最成全的生活，正如第二集第二部第一八二題第一及第二節已討論過的。而離群獨居最適宜於默觀生活，按照《歐瑟亞》第二章14節所說的：「我要領她到曠野和她談心。」所以，基督似乎應該度獨居生活。

3.此外，基督的生活方式應該是一致的，因為在祂身上常常應該呈現出那至為成全的。可是，基督有時卻躲避群眾而尋找曠野的地方。所以，雷米九在《瑪竇福音釋義》說：「福音記載主有三種躲避群眾的地方，即是船、山和曠野；當祂為群眾所緊逼時，祂就抽身上到其中之一。」（參看：依希道，《論舊約新約問題》第三十六題）所以，基督應該常常度獨居生活。

反之 《巴路克》第三章38節說：「從此祂在地上出現，與世人共相往還。」

正解 我解答如下：基督的生活方式，應該相稱於祂降生成人的目的，因為祂是基於降生成人才來到世界上。祂來到世界上目的，第一是為顯揚真理，正如祂在《若望福音》第十八章37節自己所說的：「我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證。」所以，祂不應該度獨居生活來隱藏自己，而應該公開宣講，出現在眾人之前。所以，《路加福音》第四章42及43節記載，祂向那些願意挽留祂的群眾說：「我也必須向別的城傳報天主國的喜訊，因為我被派遣，正是為了這事。」

第二，祂來是為解救人脫免罪過，按照《弟茂德前書》第一章15節所說的：「耶穌基督到世界上來，是為拯救罪人。」所以，正如金口若望註釋《路加福音》第四章42及43節所說

的：「雖然基督居留在同一個地方，仍然可以吸引眾人來到自己面前，以聆聽祂的宣講；可是祂卻沒有這樣做，祂為我們立了榜樣，促使我們也周遊各處尋找喪亡的人，如同牧人去尋找迷失的羊，醫生去探訪病人一樣。」

第三，「祂來是為使我們藉著祂而接近天主」，正如《羅馬書》第五章2節所說的。依此，祂親切地與眾人交往，使他們信任並接近自己，這是適當的。因此，《瑪竇福音》第九章10節說：「當耶穌在屋裡坐席時，有許多稅吏和罪人也來同耶穌和祂的門徒一起坐席。」熱羅尼莫解釋這段話說：「他們看見一個改過遷善的稅吏，獲得了贖罪皈依的機會，於是對於自己的得救也為此而不失望。」（《瑪竇福音註解》卷一）

釋疑 1. 基督願意藉著自己的人性而彰顯自己的天主性。所以，在人所固有的共同生活裡，祂藉著宣講、行奇蹟，以及與人純潔而正義的相處和交往，向眾人彰顯自己的天主性。

2. 正如第二集第二部第一八二題第一節，以及第一八八題第六節所說的，絕對或簡直地說，默觀生活優於關注身體作為的行動生活。可是，人藉宣講和教導，而把默觀或靜思的真理傳授於他人的行動生活，卻更優於單純的默觀生活，因為這種生活預設先已有豐富的默觀。所以，基督選擇了這種生活。

3. 「基督的作為就是給我們教導。」（伯爾納鐸）所以，為了以身作則，提醒宣講者不要公開常常出現在眾人之前，所以主有時抽身離開群眾。福音告訴我們，祂這樣做有三點理由。有時是為了身體方面的歇息；所以《馬爾谷福音》第六章31節記載主給宗徒們說：「你們來，私下到荒野的地方去休息一會兒！這是因為來往的人很多，以致他們連吃飯的工夫也沒有。」有時是由於祈禱；所以《路加福音》第六章12節說：「在這幾天，祂出去上山祈禱，祂徹夜向天主祈禱。」盎

博羅修在該處的註解說：「祂以自己的芳表，教導我們修德成聖的命令。」（《路加福音注疏》卷五）有時是為教訓人躲避討好於人；所以關於《瑪竇福音》第五章1節的「耶穌一見群眾，就上了山」，金口若望《瑪竇福音論贊》第十五篇說：「祂不坐在城中和市場中，而坐在山上和荒野的地方，是為藉此教訓我們不要譁眾取寵，反而要躲避擾攘，尤其當我們應該考慮要事時。」

第二節 基督在現世是否宜於度嚴肅刻苦的生活

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督在現世似乎宜於度嚴肅刻苦或克己苦身的生活（*vita austera*）。因為：

1. 基督之宣講生活的完善或成全，遠甚於若翰。可是，若翰卻度了克己苦身的生活，願以自己的榜樣激勵人追求生活的完善；因為《瑪竇福音》第三章4節說：「這若翰穿著駱駝毛做的衣服，腰間束著皮帶，他的食物是蝗蟲和野蜜。」金口若望《瑪竇福音論贊》第十篇解釋這話說：「在人的身體上看到如此大的堅忍，真令人驚奇；這尤其吸引了猶太人。」所以，克己苦身的生活似乎遠更宜於基督。

2. 此外，齋戒的目的是為節慾或禁慾。因為《歐瑟亞》第四章10節說：「他們吃，卻不會覺飽；他們行淫，也未曾休止。」可是，基督既曾自己恪守了禁慾，也曾建議其他人恪守，因為《瑪竇福音》第十九章12節記載祂說：「有些閹人，卻是為了天國而自閹的。能領悟的，就領悟罷！」所以，基督自己和祂的門徒，似乎都應該度克己苦身的生活。

3. 此外，一個人開始度嚴肅刻苦的生活，後來復又鬆弛，這似乎可笑。可以用《路加福音》第十四章30節的話相反他，說：「這個人開始建造，而不能完工。」可是基督在受洗

以後，卻度了極爲嚴肅刻苦的生活，住在曠野裡，「四十天四十夜禁食」（《瑪竇福音》第四章1及2節）。所以，基督在如此嚴肅刻苦的生活之後，又回復到一般的生活，似乎並不相宜。

反之 《瑪竇福音》第十一章19節說：「人子來了，也吃也喝。」

正解 我解答如下：正如第一節所說的，基督沒有度獨居的生活，而與眾人一起生活，這符合天主降生成人的目的。凡與某些人一起生活的，在生活方式上，使自己與這些同居共處的配合一致，這是極爲適宜的；按照宗徒在《格林多前書》第九章22節所說的：「對一切人，我就成爲一切。」所以，基督在飲食方面一如常人，這是極爲適宜的。所以，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十六第三十一章說：「若翰被說成『也不吃也不喝』，因爲他不沿用猶太人所用的生活方式。而主除非沿用他們的這種生活方式，就不會與若翰相比而被說成『也吃也喝』。」

釋疑 1.在一切本身與得救有關的事物上，基督的生活方式爲眾人立了生活完善的榜樣。可是，節制飲食本身卻無關於得救，按照《羅馬書》第十四章17節所說的：「天主的國並不在於吃喝。」奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第十一題，解釋《瑪竇福音》第十一章19節的「智慧爲其眾子所辦解和證實」說，即是說：因爲聖宗徒們都「瞭解到天主的國並不在於吃喝，而在於心平氣和的忍耐」，所以富裕不會使他們自滿自大，貧困也不會使他們自暴自棄。奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章說：「在这一切事上，有罪的不是用物，而是用物者的貪慾。」兩種生活都是許可而值得稱讚的，即是人離群獨居，並恪守齋戒，以及與人同居共處、享用共同的生活。所

以，對其中每一種生活，基督都願意給人提供榜樣。

至於若翰，正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第三十七篇所說的：「若翰只不過顯示了自己的生活和正義而已！可是基督卻也有奇蹟作證。所以，祂讓若翰因齋戒而聲名昭著，祂自己卻反其道而行，親赴稅吏們的宴席，也吃也喝。」

2.正如其他人藉齋戒獲得節制或克己的能力，同樣地，基督是藉自己天主性的能力，抑制自己的以及門徒們的肉身或肉性。所以，正如《瑪竇福音》第九章14節所記載的：「法利塞人和若翰的門徒多次禁食，而基督的門徒卻不禁食。」伯達解釋這話，說：「若翰不喝淡酒和濃酒，因為他缺少相關的（抑制肉身的）天賦能力，而齋戒會增加他的功勞。可是主依其本性、，原就有赦罪的權能，祂既能使自己的人比那些守齋者更為潔淨，為什麼要迴避他們呢？」（《馬爾谷福音註解》卷一，關於第二章18節。參看：盎博羅修，《路加福音注疏》卷二，關於第一章30節。）

3.正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第十三篇所說的：「為使你學習，禁食是多大的善工，是抵抗魔鬼的何等盾牌，以及在受洗以後，不應該放縱，而應該注意禁食，所以祂自己也禁食，這不是因為祂需要禁食，而是因為祂願教導我們。可是，祂禁食並沒有超越梅瑟和厄里亞的限度，以免人不相信祂的攝取肉身是真實的。」

按照奧祕的解釋，正如教宗額我略一世在《福音論贊》第十六篇所說的：基督禁食的榜樣，遵守「四十」這一數字，因為「四部福音完成了十誡的德能，而十乘四等於四十」。或者因為「我們住在由四種元素所組合的有死的身體內，而我們是因身體的情慾違犯藉十誡而領受的天主的命令」。或者按照奧斯定在《雜題八十三》第八十一題所說的：「智慧的一切規律是認識造物主和受造物。造物主是天主聖三，聖父、聖子和聖

神。可是，受造物卻一部分是無形可見的，例如：人的靈魂；『三』這一數字歸於靈魂，因為我們受命以三種態度愛天主，即『全心、全靈和全意』。另一部分受造物卻是有形可見的，例如：身體；基於冷、熱、乾和濕，而把『四』這一數字歸於身體。所以，暗示全部規律的『十』（十誡）這一數字，乘以『四』，即歸於身體的數字，因為遵守規律也須藉身體來實行，便會得到數字『四十』。所以，我們歎息和痛苦的時期，習慣上就用『四十』這一數字來表明或宣揚。」

可是基督在避居曠野和禁食以後，又重新回到一般的生活，也並非不相宜。因為對一個把自己默觀所得傳授給其他人的人，這適宜於他的生活；而我們曾說基督選取了這種生活，即是先致力於默觀，然後才與人同居共處，屈就於公開的活動。所以，伯達在《馬爾谷福音註解》卷一，關於第二章18節說：「基督禁食，以免你不守誠命；祂同罪人們坐席，以使你認清恩寵，並承認祂的權能。」

第三節 基督在現世是否應該度貧窮的生活

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督在現世似乎不應該度貧窮的生活。因為：

1. 基督應該選取最值得選擇的生活。可是，最值得選擇的生活，卻是介於富裕和貧窮之間的中庸生活；因為《箴言》第三十章8節說：「貧乏和富裕勿賜予我，只供予我必需的食糧。」所以，基督不應該度貧窮生活，而應該度適中的節儉生活。

2. 此外，外在的財富是為用於身體的衣食。可是基督在衣食方面，卻是按照其他一起生活之人的方式，度通常的生活。所以，基督在富裕和貧乏方面，似乎也應該遵守一般的生活方式，不應該度赤貧的生活。

3. 此外，基督特別邀請人效法謙虛的榜樣，按照《瑪竇

福音》第十一章29節所說的：「你們跟我學罷！因為我是良善心謙的。」可是，富人尤其要修謙德，正如《弟茂德前書》第六章17節所說的：「至於今世的富人，你要勸告他們，不要心高氣傲。」所以，基督似乎不應該度貧窮的生活。

反之 《瑪竇福音》第八章20節說：「人子卻沒有枕頭的地方。」按照熱羅尼莫的解釋，這宛如說：「既然我一貧如洗，連棲身之所也沒有，而現在所用的避身之處也不是我的，你怎能爲了財富和現世的利益而願意跟隨我呢？」（《瑪竇福音註解》卷一）關於《瑪竇福音》第十七章26節的「但是爲避免使他們疑怪，你往海邊去垂釣」等等，熱羅尼莫說：「經過簡易的解讀，這會使聽者感動，因爲他聽到主竟貧窮到如此地步，甚至沒有什麼可用以繳納自己和宗徒的殿稅。」（同上，卷三）

正解 我解答如下：基督在現世宜於度貧窮的生活。第一，因爲這與宣講的職務或使命相符合，按照《馬爾谷福音》第一章38節所說的，祂自己曾說是爲此而來：「讓我們到別處去，到鄰近的村鎮去罷！好叫我也在那裡宣講，因爲我是爲這事而來的。」可是宣講天主聖言的人，卻應該完全擺脫現事物的掛慮，以全心全力從事於宣講。而擁有財富的人，不可能做到此點。因此，主派遣宗徒們去宣講時，親自囑咐他們說：「你們不要備有金、銀。」《宗徒大事錄》第六章2節記載，宗徒們說：「讓我們放棄天主的聖言而操管飲食，實在不相宜。」

第二，因爲正如祂選取了身體方面的死亡，以賞給我們神性的生命；同樣地，祂也忍受了身體方面的貧窮，以賞給我們神性的財富，按照《格林多後書》第八章9節所說的：「你們知道我們的主耶穌基督的恩賜，祂爲了我們成了貧困的，好使我們因著祂的貧困而成爲富有的。」

第三，爲了避免被人誤解祂是爲了貪財而宣講，假設祂擁有財富。所以，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第十章9節說：假設門徒們擁有財富，「那麼他們的宣講，就看似不是爲了人的得救，而是爲了謀取利益」。關於基督，也有同樣情形。

第四，也是爲了這一目的，即祂愈因貧窮而被人視爲卑陋，祂的天主性的德能也就愈被彰顯。所以，厄弗所大公會議中的一篇演講詞說：「祂選擇了一切貧乏的和卑賤的，平凡的和爲大多數人所不知的，爲使人承認是祂的天主性改變了全世界。所以，祂選擇了貧窮的少女爲母親和更爲貧窮的家鄉，並成了一文不名的窮人。馬槽可爲你說明這一切。」（大會文獻，第三部第九章演講一）

釋疑 1.那些願意據於德而生活的，都應該避免豪富與赤貧，因爲這些都是犯罪的機會：因爲豪富是驕傲自詡的機會，而赤貧卻是偷竊、欺詐，或者也是背誓的機會。可是基督卻不能犯罪。所以，撒羅滿躲避這二者，而基督卻不需躲避。而且也不是每一種赤貧都是偷竊和背誓的機會，正如撒羅滿似乎在那裡所暗示的，而只有非自願的貧窮如此：人是爲了躲避這種赤貧而偷竊和背誓。可是，自願的貧窮卻沒有這種危險。基督即是選擇了這種貧窮。

2.一個人不但可以藉自己擁有財富，而且也可以藉從富人處獲得生活的必需品，而在衣食方面度通常的或一般的生活。基督的情形就是如此；因爲《路加福音》第八章2及3節說：一些婦女跟隨基督，「她們用自己的財產資助祂」。因爲正如熱羅尼莫在「駁魏紀朗」中所說的：「這是猶太人的習慣，婦女們按照古老的民族風俗，用自己的財產資助自己師傅們的衣食，這並沒有不對之處。可是因爲在外邦民族中，這能使人

見怪，保祿曾提及他自己放棄了這種資助。」（參看：《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章55節）依此，可以度一般的生活，而不致因掛慮而妨礙宣講的使命；擁有財富則不能如此。

3. 一個被迫或不得已而忍受貧窮的人，他的謙虛或低下並不值得大加稱揚。可是一個自願貧窮的人，如同基督一樣，貧窮本身就是極端謙虛的標記。

第四節 基督是否曾按照法律生活

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾按照（梅瑟）法律生活。因為：

1. 法律命令安息日（第七天）不可做任何工作（《出谷紀》第二十章第8等節，第三十一章第13等節；《申命紀》第五章第12等節），正如《創世紀》第二章2節記載：「天主在第七天休息，停止了所做的一切工程」。可是，基督卻在安息日治好了一個人，並命令他拿起自己的床（《若望福音》第五章第5等節）。所以，基督似乎並未按照法律生活。

2. 此外，基督言行一致，按照《宗徒大事錄》第一章1節所說的：「耶穌開始實行和教導。」可是《瑪竇福音》第十五章11節記載基督自己卻教導：「不是入於口的使人污穢」；這與法律的命令相違背，因為法律說，人因食用和觸摸某些動物就會成為不潔的，正如《肋未紀》第十一章所指明的。所以，基督似乎並未按照法律生活。

3. 此外，行事者和贊同者似乎應受同樣的裁判，按照《羅馬書》第一章32節所說的：「不僅如此行事者，而且連那些贊同如此行事者的人應受死刑。」可是基督卻曾贊同不守法律的門徒，因為祂曾為他們在安息日掐麥穗吃脫罪，正如《瑪竇福音》第十二章1至8節所說的。所以，基督似乎未曾按照法律生活。

反之 《瑪竇福音》第五章17節說：「你們不要以為我來是為廢除法律或先知。」金口若望《瑪竇福音論贊》第十六篇解釋這話說：「祂滿全了法律：第一，祂未曾違犯法律的任何一條命令；第二，祂藉著信德使人成義，這是按照字面意義所理解的（梅瑟）法律無法達成的。」

正解 我解答如下：基督在各方面都會按照法律的命令生活。為表示這一點，祂會自願接受割損禮；因為接受割損是要遵守法律的一種宣示，按照《迦拉達書》第五章3節所說的：「我再向任何自願受割損的人聲明：他有遵守全部法律的義務。」

可是，基督自願按照法律生活：第一，是為認可舊約法律；第二，是為藉遵守法律，使這法律在自己內完成和終結，指出這法律是以祂為目的；第三，是為不給猶太人誣妄祂的機會；第四，是為救人脫離法律的奴役，按照《迦拉達書》第四章4及5節所說的：「天主派遣了自己的兒子來，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來。」

釋疑 1.在這件事上，主分三方面辯護自己並未違犯法律。第一，因為聖化安息日的命令並不禁止做天主的工作，而只禁止做人的工作。因為雖然天主在第七天停止了創造新受造物的工作，可是祂卻常常做保存和掌管萬物的工作。而基督行奇蹟，是做天主的工作；所以，《若望福音》第五章17節記載祂自己說：「我父直到現在工作，我也工作。」

第二，祂為自己辯護的另一根據，是因為法律並不禁止做那些為了身體之安康所必須做的工作。所以，《路加福音》第三章15節記載祂說：「你們當中每一個人不也在安息日解下槽上的牛或驢，牽去飲水嗎？」第十四章5節又說：「你們中間，誰的兒子或牛掉在井裡，在安息日這一天，不立刻拉他上

來呢？」顯然地，基督在安息日所行的奇蹟，都關係到身體和靈魂的安康。

第三，因為那一命令並不禁止那些屬於敬禮天主的工作。所以，《瑪竇福音》第十二章5節說：「或者你們在法律上沒有念過：安息日，司祭在聖殿內違犯了安息日，也不算為罪過嗎？」《若望福音》第七章23節也說：「在安息日，人可受割損禮。」至於基督在安息日命令癱子拿起自己的床，這屬於敬禮天主，即是屬於讚頌天主的德能。

顯然地，基督並沒有破壞安息日，雖然按照《若望福音》第九章16節的記載，猶太人曾對祂提出不實的指控：「這人不

2. 基督願意用這些話來說明，人在靈魂方面成為不潔的，不是由於人按照任何食物的本然性質食用了它們，而只是根據它們所指的某種象徵意義。在法律上，某些食物也是基於某種象徵意義而被稱為不潔。所以，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷六第七章說：「如果所探究的是豬和羊，那麼二者依其本性都是潔淨的，因為『天主所造的樣樣都好』；可是按照某種象徵意義，羊是潔淨的，而豬卻是不潔淨的。」

3. 即使是門徒們，當他們在安息日因飢餓而掐食麥穗時，並未犯罪相反法律，因為他們是為飢火所迫；正如達味由於為飢火所迫而吃了不許他吃的餅，也未被視為違犯法律者一樣。

第四十一題

論基督的受試探

一分爲四節一

然後要討論的是基督的受試探（tentatio；參看第四十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督受試探是否適宜。
- 二、論受試探的地方。
- 三、論時間。
- 四、論受試探的方式和次序。

第一節 基督是否宜於受試探

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不宜於受試探（參看《瑪竇福音》第四章；《馬爾谷福音》第一章；《路加福音》第四章）。因為：

1. 試探是「作實驗」。而作實驗無非是關於或針對尚未確知之事。可是，連魔鬼也知道基督的德能，因為《路加福音》第四章41節說：「祂不許魔鬼說話，因為他們知道祂是默西亞（基督）。」所以，基督似乎不宜於受試探。

2. 此外，基督來到世界上的目的，是為消滅魔鬼的作為，按照《若望壹書》第三章8節所說的：「天主子所以顯現出來，是為消滅魔鬼的作為。」可是針對同一個人或主體，又要消滅他的作為，又要容忍他的作為，沒有任何人或主事者會這樣做。依此，基督容忍自己受魔鬼試探，似乎並不相宜。

3. 此外，試探或誘惑有三種：來自肉身者、來自世俗者，和來自魔鬼者。可是基督卻未曾受肉身的試探，也未曾受

世俗的試探。所以，也不應該受魔鬼的試探。

反之 《瑪竇福音》第四章1節說：「那時耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探。」

正解 我解答如下：基督自願受試探，第一，是為協助我們抵抗試探。因此，教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「來到世界並被殺害的我們的救主，自願接受試探，並不是自貶身價。祂這樣做，是為以祂自己所受的試探，戰勝我們所受的試探；如同祂以自己的死亡，戰勝了我們的死亡一樣。」（《福音論贊》第十六篇）

第二，是為我們的警覺和預防，提醒人無論有多大聖德，都不可自以為安全無虞，不會受到試探或誘惑。所以，基督也自願在受洗以後受試探；因為，正如希拉利在《瑪竇福音註釋》第三章所說的：「在聖人內，魔鬼的試探或誘惑特別強烈，因為魔鬼更切望能戰勝聖人。」因此，《德訓篇》第二章1節也說：「我兒，你前去服事上主時，應固守正義與敬畏，並應預備你的心承受試探。」

第三，為以身示範，教訓我們如何戰勝魔鬼的試探或誘惑。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十三章說：基督「自動讓」魔鬼「試探自己，是為不但以助佑，而且也以榜樣，成為戰勝魔鬼試探或誘惑的中保。」

第四，是為賜給我們依靠祂仁慈的信心。因此，《希伯來書》第四章15節說：「我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」

釋疑 1.正如奧斯定在《天主之城》卷九第二十一章所說的：

「基督按照自己願意的幅度，讓魔鬼認識自己，而且不是藉那屬於永恆生命者，而是藉基督的德能所產生的某些現世效果。」魔鬼由這些效果而臆測基督是天主子。可是，因為魔鬼在基督身上又見到有人性軟弱的標記，所以無法確知基督是天主子，因而願意試探祂。這就是《瑪竇福音》第四章2及3節要表達的意義，那裡說：「後來祂就餓了。試探者於是來到祂跟前。」因為正如希拉利所說的：「魔鬼假設在基督身上未因飢餓的弱點看到屬於人的一面，就絕不敢試探祂。」（同上）這也可從試探的方式清楚看出，因為魔鬼說：「你若是天主子。」教宗額我略一世解釋說：「魔鬼除非知道天主子要來，卻又沒有想到祂已帶著身體的軟弱來了，怎能如此開始談話呢？」（參看：盎博羅修，《路加福音注疏》卷四，關於第四章3節）

2. 基督來到世界上，為消滅魔鬼的作為，但不是以自己的權能，而是藉受魔鬼與其黨羽的磨難，如此以正義，而非以權能戰勝魔鬼；正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十三章所說的：「不應該用天主的權能，而應該用天主的正義，戰勝魔鬼。」所以，關於基督的受試探，應該分別注意什麼是祂自己所願意的，什麼是祂由魔鬼所忍受的。祂自動去面對試探者，這是祂自己所願意的。因此，《瑪竇福音》第四章1節說：「耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探。」教宗額我略一世說：「這話的焦點應是聖神」，即是說，「是祂自己的神，領祂到那有惡神要試探祂的地方」（《福音論贊》第十六篇）。可是祂由魔鬼所忍受的，是「被帶到」或者「殿頂上」，或者「一座極高的山上」。正如教宗額我略一世所說的：「祂既允許魔鬼的黨羽把自己釘在十字架上，如果祂允許魔鬼把自己帶到一座極高的山上，也就不足為奇了。」（同上）可是，所謂魔鬼把祂帶來，或祂被魔鬼帶到，卻不是宛如受迫，而是「好似比武者自動前往，跟隨魔鬼到試探的場所」，正如奧利振在《路加福音

釋義》第三十一篇，關於第四章9節所說的。

3.正如《希伯來書》第四章15節宗徒所說的：「基督願意在各方面受試探，只是沒有罪過。」來自仇敵的試探或誘惑可能無罪，因為這只是藉由外在的暗示或慫恿。可是，來自肉身的試探或誘惑則不能無罪，因為這種試探或誘惑的形成，是基於（內在的）喜好和貪慾。正如奧斯定《天主之城》卷十九第四章所說的：「不是完全無罪，因為『肉身的私慾相反聖神』（《迦拉達書》第五章17節）。」所以，基督自願受仇敵的試探，卻不願意受肉身的試探。

第二節 基督是否應該在曠野受試探

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該在曠野受試探。因為：

1.基督為給我們示範或立榜樣，而自願受試探，正如第一節所說的。可是，典範或榜樣應該明顯地呈現在那些藉以受教的人們面前。所以，基督不應該在曠野受試探。

2.此外，金口若望在《瑪竇福音論贊》第十三篇說：「當魔鬼看見有人獨處時，就會加緊試探他。因此，魔鬼當初也是看見女人沒有男人在跟前，於是誘惑了她。」依此，基督前往曠野受試探，似乎是自投羅網。基督受試探既是我們的榜樣，則其他的人似乎也應該自甘冒險受試探。可是，這似乎是危險的，因為我們更應該躲避受試探或誘惑的機會。

3.此外，《瑪竇福音》第四章5節敘述基督的第二次受試探，即是「魔鬼引基督到了聖域，把祂立在殿頂上」；而這確實不是在曠野。所以，祂並不是僅在曠野受試探。

反之 《馬爾谷福音》第一章13節說：「耶穌在曠野裡，四十天四十夜之久，受撒殫的試探。」

正解 我解答如下：正如第一節釋疑2.所說的，基督自願讓自己成爲魔鬼試探的對象，如同祂也自願讓自己成爲魔鬼之黨羽所殺害的對象一樣，否則魔鬼就不敢來到祂跟前。可是，魔鬼卻更留意獨處的人；因爲正如《訓道篇》第四章12節所說的：「若一人抵不住一人，兩人就能抵住。」正是由於這一點，基督前往曠野，猶如赴戰場一樣，爲在那裡受魔鬼的試探。所以，盎博羅修在《路加福音注疏》卷四，關於第四章1節說：基督「被領往曠野，目的是爲挑戰魔鬼。因爲除非那一位（魔鬼）前來戰鬥，否則這一位（基督）就不會得勝」。他又附加了其它的理由說：基督這樣做，「亦有奧祕的用意，即是爲拯救亞當於放逐中」，亞當當初就是從樂園被趕到曠野裡（《創世紀》第三章23節）；此外，也是爲立榜樣，指示給我們「魔鬼常常嫉妒那些奮發向善的人。」

釋疑 1.基督因信德而呈現在眾人前作爲典範。按照《希伯來書》第十二章2節所說的：「仰望著信德的創始者和完成者耶穌。」可是，信德正如《羅馬書》第十章17節所說的，是「由於聆聽」，而非由於目睹；況且《若望福音》第二十章29節也說：「那些沒有看見而相信的，才是有福的。」所以，爲使基督的受誘惑爲我們成爲典範，並不需要爲眾人看見，只要向眾人講述或報導也就夠了。

2.受試探或誘惑的機會有兩種。一種是從人的方面，例如：人因不躲避犯罪的機會，而瀕臨犯罪。這種受誘惑的機會應該予以躲避，正如《創世紀》第十九章17節記載（天主的使者）向羅特所說的：「你不要在索多瑪四周任何平原地方站住。」

另一種受試探或誘惑的機會，是從魔鬼方面：魔鬼常常「嫉妒那些奮發向善的人」，正如盎博羅修所說的（同上）。這種

受誘惑的機會，不應該予以躲避。所以，金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第五篇，關於第四章1節說：「不僅基督被聖神領往曠野；而且，凡是在自己內有聖神的天主兒女，也都如此。因為他們不滿意於閒坐著無所事事，而聖神也催迫他們去做大事。針對魔鬼而言，這做大事就是置身於曠野裡，因為在魔鬼所喜歡的地方或事物上，不會有什麼不義。針對肉身和世俗而言，一切的善工都是曠野，因為善工與肉身和世俗的願望不合。」給魔鬼這種誘惑的機會並不危險；因為聖神是善工的創始者，祂的助佑大於嫉妒者魔鬼的攻擊。

3. 有些人說，所有的試探或誘惑都是在曠野裡。其中有些人說，所謂基督被引往聖城，只是根據想像中的情景，而非實際如此。可是有些人卻說，即使那聖城，亦即耶路撒冷，也稱為「曠野」，因為是天主所遺棄的城市。可是，這些解釋都是不必要的。因為《馬爾谷福音》第一章13節說基督在曠野裡受魔鬼試探，但並沒有說只在曠野裡。

第三節 基督的受試探是否應該在禁食以後

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的受試探，似乎不應該在禁食以後。因為：

1. 正如前面第四十題第二節所說的，嚴肅刻苦或克己苦身的生活方式，並不宜於基督。可是四十天四十夜不進食任何食物，似乎屬於最嚴格的克己苦身；因為所謂「四十天四十夜禁食」（《瑪竇福音》第四章2節），意思就是說「在那些日子內，完全沒有進食任何食物」，正如教宗額我略一世在《福音論贊》第十六篇所說的。所以，基督似乎不應該在受試探以前如此禁食。

2. 此外，《馬爾谷福音》第一章13節說：「祂在曠野裡，四十天四十夜之久，受撒彈的試探。」可是，祂也是四十

天四十夜禁食。所以，基督似乎不是在禁食以後，而是在禁食的同時，受魔鬼的試探。

3.此外，聖經記載基督只不過一次禁食而已。可是，基督卻不只一次受魔鬼的試探；因為《路加福音》第四章13節說：「魔鬼用盡了各種試探以後，就離開了祂，再等時機。」所以，正如祂在（以後的）第二次受試探以前，並沒有禁食；同樣地，祂在第一次（在曠野裡的）受試探以前，也不應該禁食。

反之 《瑪竇福音》第四章2及3節說：「祂四十天四十夜禁食，後來就餓了」，是在那時刻，「試探者來到祂跟前。」

正解 我解答如下：基督自願在禁食以後受試探，是相宜的。第一，為樹立典範。因為眾人既然都須面對試探或誘惑，來保護自己，正如**第一節**所說的，基督於是藉著在即將來臨的試探以前禁食，教訓我們也應該藉著禁食來武裝自己，以對抗試探或誘惑。因此，宗徒在《格林多後書》第六章5及7節中，也把禁食或不食列入「正義的武器」之中。

第二，是為指出魔鬼也進逼禁食者，為誘惑他們，如同牠以這種方式對待那些致力於善工的人一樣。所以，正如在受洗以後，同樣地也在禁食以後，基督受了試探。因此，金口若望在《瑪竇福音論贊》第十三篇說：「為使你學習，禁食是多大的善工，是抵抗魔鬼的何等盾牌。以及在受洗以後，不應該放縱，而應該注意禁食，所以祂自己也禁食：不是因為祂需要禁食，而是因為祂願教導我們。」

第三，禁食以後，繼而有飢餓，這使魔鬼有膽量接近攻擊祂，正如**第一節釋疑1**所說的。至於「後來主就餓了」，正如希拉利在《瑪竇福音註釋》第三章所說的：「這不是基於飢餓

潛入的後果，而是上主任由人回歸自己的本性。因為魔鬼不應該為天主所戰勝，而應該為肉身所戰勝。」所以，正如金口若望所說的：「祂禁食並沒有超越梅瑟和厄里亞的限度，以免人不相信祂的攝取肉身是真實的。」(同上)

釋疑 1. 克己苦身的生活方式不宜於基督，是為使祂與那些聆聽祂宣講的人一同。可是，人除非先淨化自己，並在德性上獲得成就，否則就不應該接受宣講的職務；正如《宗徒大事錄》第一章1節論基督所說的：「耶穌開始實行和教導。」所以，基督在受洗以後立刻度克己苦身的生活，是為教訓其他人應該在征服肉身以後，進行宣講的工作。按照宗徒所說的：「我痛擊我身，使它為奴，免得我給別人報捷，自己反而落選。」(《格林多前書》第九章27節)

2. 馬爾谷的話可以如此解讀，即是「祂在曠野裡四十天四十夜之久」，是說祂在這些日子裡禁食。至於所說的「受撒殫的試探」，不應該解讀為祂四十天四十夜之久受撒殫的試探；而是在那些日子之後受撒殫的試探，仿照《瑪竇福音》第四章2節所說的：「祂四十天四十夜禁食，後來就餓了」，試探者就是把握了這一機會前來接近祂。因此，《馬爾谷福音》接著所說的「並有天使服侍祂」，應該解讀為「隨後」(consecutive)，這可從《瑪竇福音》第四章11節所說的得到證明；那裡說：「於是魔鬼離開了祂」，即是在試探以後，「就有天使前來伺候祂。」至於馬爾谷其間所插入的「與野獸在一起」，按照金口若望《福音論贊》第十三篇的解釋，「是為描述這曠野的情形」，即是說，它是人跡罕至和野獸聚集之地。

可是按照伯達《馬爾谷福音註解》卷一，關於第一章12節的解釋，主確實是四十天四十夜之久受試探。但應該辨明，這不是指瑪竇和馬爾谷所敘述的，在禁食以後所發生的那些有

形可見的試探；而是指基督在禁食的時候，或許可能遭遇的魔鬼的其他攻擊。

3.正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷四，關於第四章13節所說的：魔鬼離開了基督，「再等時機」，因為「魔鬼以後再來，但不是為試探祂，而是為公開地攻擊祂」，即是在祂受苦受難的時候。可是這種攻擊的重點，似乎是以憂悶和惱恨近人試探基督；正如在曠野裡，是以貪圖口腹之樂和崇拜偶像並藐視天主試探基督。

第四節 試探的方式和次序是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 試探的方式和次序，似乎並不適當。因為：

1.魔鬼的試探引誘犯罪。可是，假設基督命石頭變成餅用以充飢，祂並沒有犯罪；如同當祂增餅救助飢餓的群眾，行了一個相較之下並不更小的奇蹟時，也沒有犯罪一樣（《瑪竇福音》第十四章第15等節，第十五章第32等節）。所以，那一試探似乎不算是試探。

2.此外，任何煽動者，都不宜煽動與自己之意圖相反的事。可是魔鬼把基督立在殿頂上，是意圖用驕傲或貪虛榮來試探或誘惑祂。所以，魔鬼煽動基督跳下去並不適當，因為這與常常尋求上升的驕傲或虛榮相反。

3.此外，一種試探宜於指向一種罪過。可是，那一在高山上的試探，卻誘勸兩種罪過，即是貪婪和崇拜邪神。所以，試探的方式似乎並不適當。

4.此外，試探或誘惑旨在導向罪過。可是罪宗或為首的罪共有七種，正如第二集第一部第八十四題第四節所說的。可是，魔鬼的試探或誘惑只涉及三種罪宗，即是貪饕、虛榮（驕傲）和貪婪（慳吝——貪財守財）。所以，試探或誘惑似嫌不足。

5.此外，在得勝一切毛病或罪惡以後，人仍然需要面對驕傲或虛榮；因為「驕傲甚至暗襲善工，使它們消失」，正如奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」所說的。所以，瑪竇把在高山上海涉及貪婪的試探放在最後，而把在聖殿頂上海涉及虛榮的試探放在中間（第二位置），並不適當；尤其是，路加的排列次序正好相反。

6.此外，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第四章4節說：「基督的目標是以謙遜，而非以權能戰勝魔鬼。」所以，基督不應該以命令式的譴責趕走魔鬼：「去罷！撒殫！」

7.此外，福音的敘述似乎有不實之處，因為魔鬼似乎不可能把基督立在聖殿頂上，而不被人看見。而且，也不可能有一座如此高的山，竟然從那裡可以俯瞰全世界，使世界上的一切國度都呈現在基督面前。所以，有關基督受試探的描述，似乎並不適當。

反之 這裡有聖經的權威。

正解 我解答如下：來自仇敵的試探或誘惑，是用暗示或慫恿的方式，正如教宗額我略一世在《福音論贊》第十六篇所說的。可是，不能用同一方式慫恿或唆使一切人去做某事，而應該針對每一個人的喜好，選擇適合的方式。所以，魔鬼並不立刻引誘屬神的人去犯重罪，而是以漸進的方式，先由小罪開始，後來才引誘他們去犯較重的罪。所以，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十一第四十五章解釋《約伯傳》第三十九章25節的「由遠處已聞到戰爭的氣息，將領的號令和士卒的喊聲」，說：「將領發號施令，士卒大聲喊叫，說得真好。因為起初的罪惡有如藉口某種理由，潛入到受騙的心靈內；可是後繼的無數罪惡，卻好似用野獸的吼叫聲，擾亂受騙的心靈，導致它陷於完全瘋狂。」

魔鬼誘惑原祖時，也遵守了這一程序（《創世紀》第三章1至6節）。第一，魔鬼先用吃禁果，煽動原祖的心靈，說：「天主為什麼命令你們不可吃樂園中任何樹上的果子？」第二，用虛榮煽動；針對這一點，魔鬼說：「你們的眼就會開了。」第三，將誘惑導向極端的驕傲，於是說：「你們將如同天主一樣知道善惡。」

在基督身上，魔鬼也遵守了試探的這種次序。第一，魔鬼在無論如何高超屬神的人都會欲求的事，即是在用食物維持身體生命的事上，試探基督。第二，進而在屬神的人有時會失足的事上，即是在有意炫耀自己的工作——這屬於虛榮。第三，把試探帶引到那些不是屬神之人，而是血肉之人所欲求的事物上，即是貪圖現世的榮華富貴，「甚至不惜藐視天主」（參看：奧斯定，《天主之城》卷十四第二十八章）。所以，魔鬼在前二試探裡說：「你若是天主子」；可是在第三試探裡，卻不再如此說。因為這第三試探異於前二試探，不可能臨於和煽動已被收養為天主義子的屬神的人。

基督引用法律的證言，而沒有用自己的權能，成功抗拒了這些試探。「祂願藉此使人更加獲得尊榮，以及使仇敵更加獲得懲罰；因為如此看來，人類的仇敵好似不是被天主，而是被人戰勝」，正如教宗良一世所說的（《證道集》第三十九篇第三章）。

釋疑 1. 食用生活必需品以維持生命，不是犯貪饕的罪。可是人基於維持生命的願望，而有不尋常的或不當的作為，就可能犯貪饕的罪。如果人能取得他人的救助，只為維持身體的生命，而願意用行奇蹟為自己尋求食物，這就是不當的作為。因此，上主也是在曠野裡，用行奇蹟為以色列子民提供了瑪納，因為在那裡不能從別處取得食物（《出谷紀》第十六章）。同樣

地，基督也是在曠野裡用奇蹟的方式使群眾吃飽，因為在那裡沒有別的辦法可覓得食物。可是基督爲了充飢，卻可以用行奇蹟以外的方法，爲自己取得食物，例如：仿效《瑪竇福音》第三章4及5節所敘述的若翰洗者所做的；或者也可以迅速前往附近的地方。所以，魔鬼那時以爲，如果基督是純粹的人，卻又爲充飢而試圖行奇蹟，那麼祂就犯了罪。

2.人往往會藉外在的謙卑自下，尋求可使自己在精神方面向上爬升的光榮。所以，奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十二章說：「應該注意，不但在物質或身體方面的榮華富貴上，而且連在污濁下賤的事物上，人也能自豪。」就是爲了表示這一點，魔鬼才誘惑基督藉著身體方面的自甘跳下，而尋求精神方面的光榮。

3.欲求現世的財富和尊榮是罪，如果是以不當的方式欲求。而人爲了得到財富和尊榮，做出相反道德或不義的事，這最能顯示欲求的不當。所以魔鬼並不滿足於誘惑基督貪求財富和尊榮，他還進一步誘使基督朝拜自己，以獲得這些事物；而這是極大的罪，並且相反天主。魔鬼不但說：「你若朝拜我」，而且附加說：「你若『俯伏』（朝拜我）」。因爲正如盎博羅修《路加福音注疏》卷四，關於第四章5節所說的：「貪求虛榮之心有內在的危險；因爲爲了統治別人，先要服役；爲了獲得尊榮，先要卑躬屈節，聽人使喚；本願步步上升，卻每況愈下。」

同樣地，在此前的二試探中，魔鬼也企圖誘勸基督由願犯一種罪惡，到犯另一種罪惡，例如：企圖由願望食物而到無故行奇蹟的虛榮；由貪圖光榮而到從高處躍下，以試探天主。

4.正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷四，關於第四章13節所說的：「除非在上述三種試探中含有一切罪過的內容或實質，聖經就不會說魔鬼用盡了各種或一切試探後，就離開了祂。因爲試探或誘惑的原因也是貪婪的原因，即是貪享肉身的

快樂、欲望光榮，以及追求權勢。」

5.正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第十六章所說的：「無法確定何者在先：或者是先指給基督世上的一切國度，然後才把祂立在殿頂上；或者是這後者在先，而那前者在後。可是，只要上述一切顯然都會發生，這（次序的不同）於事就無關重要了。」可是，聖史們似乎各自選用了不同的次序：因為有時是虛榮引起貪婪，有時卻恰恰相反。

6.當魔鬼對基督說：「你若是天主子，就跳下去」時，基督雖然受了受試探的侮辱，心情卻沒有受到動盪，也沒有譴責魔鬼。可是，當魔鬼僭取天主的光榮，說：「你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你」，基督才被激怒而斥退魔鬼：「去罷！撒殫！」這是為使我們由祂的榜樣學習，固然以寬大為懷的心情忍受我們自己的侮辱；但是針對天主的侮辱，即使只是聽到，也不可予以容忍。

7.正如金口若望在《瑪竇福音註釋——未完成篇》第五篇，關於第四章8節解釋：「魔鬼把基督帶到（殿頂上），原是為使人人都看見祂；可是基督卻在魔鬼不知道的情形下有所行動，使自己不被任何人看見。」

至於說：「將世上的一切國度及其榮華指給祂看」，金口若望於同處又解釋：「不應該如此解讀，宛如祂看到了那一切國家、或城邦、或民族、或金銀；而是說魔鬼將有國家、或城邦在其境內的地區，用手指指示給基督看，並用言語解說其榮華及情況。」或者按照奧利振《路加福音釋義》第三十篇的解釋：「魔鬼是仿照自己用各種罪惡統治世界的方式，（將一切）指示給祂。」

第四十二題

論基督的教導

一分爲四節一

然後要討論的是基督的教導（doctrina；參看第四十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是否只應該向猶太人宣講，抑或也應該向外邦人宣講。
- 二、是否應該在宣講時，避免使猶太人感到困擾。
- 三、應該公開宣講，抑或私下宣講。
- 四、是否只應該用言語宣講，抑或也應該用文字宣講。

第一節 基督是否應該不但向猶太人，而且也向外邦人宣講

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎應該不但向猶太人，而且也向外邦人宣講。因爲：

1.《依撒意亞》第四十九章6節說：「你作我的僕人，復興雅各伯支派，領回以色列遺留下的人，還是小事。我更要你作萬民的光明，使我的救恩達於地極。」可是，基督是藉自己的教導賜予光明和救恩。所以，如果基督只向猶太人宣講，而不向外邦人宣講，那麼這似乎只是小事。

2.此外，正如《瑪竇福音》第七章29節所說的：「祂教訓他們，正像有權威的人。」可是向那些完全不曾聽見過的人施教，會顯示出教導有更大的效能，而外邦人就是這樣的人。因此，宗徒在《羅馬書》第十五章20節說：「我如此專在沒有

認識基督的地方傳佈福音，免得我在別人的基礎上建築。」所以，基督遠更應該向外邦人，而非向猶太人宣講。

3.此外，教誨許多人比教誨一個人更爲有益。可是基督卻教誨了一些外邦人，例如《若望福音》第四章第7等節所敘述的撒瑪黎雅婦人，《瑪竇福音》第十五章第22等節所說的客納罕婦人。所以，基督似乎更應該向許多的外邦人宣講。

反之 《瑪竇福音》第十五章24節記載主說：「我被派遣只是爲了以色列家失迷的羊。」可是《羅馬書》第十章15節卻說：「若沒有被派遣，人怎能去宣講呢？」所以，基督不應該向外邦人宣講。

正解 我解答如下：基督無論是自己教導，或藉宗徒們教導，開始都只以猶太人爲宣講的對象。第一，是爲指出基督藉自己的降臨，應驗或實現古時向猶太人而非向外邦人所做的許諾。所以，宗徒在《羅馬書》第十五章8節說：「我是要說：基督成了『割損』的僕役」，即是成了猶太人的宗徒和宣講者，「爲了彰顯天主的真實，爲實踐向先祖們所賜的恩許。」

第二，爲顯示基督的降臨是來自天主。因爲「凡來自天主的，都是經過安排的或有秩序的」，正如《羅馬書》第十三章1節所說的。而應有的合理秩序，要求基督的教導應該先施於藉信仰和恭敬唯一真神，而與天主更爲親近的猶太人，然後再藉由他們傳授給外邦人；如同在上天或天使的統緒或體制中，天主的光照也是經由高級天使而達於低級天使（參看：狄奧尼修，《上天階級論》第七章）。因此，關於《瑪竇福音》第十五章24節的「我被派遣只是爲了以色列家失迷的羊」，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷二說：「這不是說，祂被派遣不是爲了外邦人；而是說，祂被派遣首先是爲了以色列人。」因此，《依撒

意亞》第六十六章19節也說：「我要從獲救的他們中」，即是從猶太人中，「派遣人到外邦人那裡去，並向外邦人宣揚我的光榮。」

第三，是為消除猶太人誣罔的原因。所以，關於《瑪竇福音》第十章5節的「外邦人的路，你們不要去」，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷一說：「首先應該把基督的降臨報導給猶太人，以免他們有正當的推脫責任的理由，說他們之所以棄絕了主，是因為祂派遣了宗徒們到外邦人和撒瑪黎雅人那裡去。」

第四，因為基督是藉著十字架的勝利，獲得了對萬民的統治能力和權柄。所以，《默示錄》第二章26及28節說：「勝利的，我也賜給他治理萬民的權柄；正如我由我父所領受的權柄一樣。」《斐理伯書》第二章第8等節也說：「祂聽命至死，且死在十字架上。為此天主極其舉揚祂，使一切一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜，一切唇舌都明認祂。」所以，祂在受苦受難以前，不願意向外邦人宣講自己的教訓；卻在自己受苦受難以後，按照《瑪竇福音》第二十八章19節的記載，對門徒們說：「你們要去教訓萬民。」為此，正如《若望福音》第十二章第20等節所記載的，當受苦受難的時期臨近，而有一些外邦人願意見耶穌時，耶穌回答說：「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒，但如果死了，才結出許多子粒來。」正如奧斯定《若望福音釋義》第五十一講關於那裡的這些話所說的：「祂是說自己就是那要因猶太人的不信而死，以及要因萬民的相信而倍增果實的麥粒。」

釋疑 1. 基督是藉由自己的門徒而為外邦人的光明和救恩，因為是祂派遣他們向外邦人宣講。

2. 藉著他人完成一事的能力，並不比靠自己完成一事的能力更小，反而更大。所以，基督的天主性的德能，在這一件事

事上尤其彰顯出來，即是祂賜給自己的門徒們如此大的教導人的德能，使他們竟然使從未聽見過基督的外邦人皈依基督。

可是，基督教訓人的權柄受到人的注意，有時是藉證實其道理的奇蹟，有時是藉說服人的效力，有時也是藉教訓者的權威：因為祂說話，正像一位對法律有權柄者；即是幾時祂說：「你們一向聽說過……我卻對你們說……」（《瑪竇福音》第五章22、28、32、34、39、44諸節）；此外，也藉祂生活純潔和在與人交往中所表現的完美正直。

3. 正如基督不應該從起初就毫無區別地向外邦人傳授自己的教訓，以顯示祂是專為猶太人，猶如為（天主之）首生的人民而來；同樣地，祂也不應該完全擯棄外邦人，以免預先斷絕他們得救恩的希望。所以，外邦人中的一些個別的人，由於他們的卓越信德和虔誠，例外地獲得接納。

第二節 基督是否應該向猶太人宣講而不冒犯他們

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎應該向猶太人宣講而不冒犯（offensio，衝撞、開罪、觸怒）他們。因為：

1. 正如奧斯定在《論基督徒的戰鬥》第十一章所說的：「天主聖子在耶穌基督其人身上，使自己成為我們生活的典範。」可是，我們卻不但應該避免衝撞或冒犯信徒，而且也應該避免衝撞或冒犯不信的人，按照《格林多前書》第十章32節所說的：「你們不可成為猶太人、希臘人和天主的教會跌倒（受衝撞或冒犯）的原因。」所以，基督也應該在自己的教導中，避免衝撞或冒犯猶太人。

2. 此外，一切的智者都不應該做妨礙自己工作效果的事。可是，基督的講道曾使猶太人感到困擾，而這妨礙了自己講道的效果；因為《路加福音》第十一章53及54節說，當主斥

責法利塞人和經師時，「經師及法利塞人開始嚴厲進逼祂，盤問祂許多的事，窺伺祂，要從祂口中抓到語病，以控告祂。」所以，基督在自己的講道中開罪他們，似乎並不相宜。

3.此外，宗徒在《弟茂德前書》第五章1節說：「不要嚴責老年人或長老，但要勸他如勸父親。」可是，猶太人的司祭和首長卻是猶太人民的長老。所以，似乎不應該嚴責他們。

反之 《依撒意亞》第八章14節預言，基督將是「以色列兩家的絆腳石和失足的暗礁。」

正解 我解答如下：許多人的得救應該先於某些個人的平和。所以，如果某些個人因己之邪惡而妨礙許多人的得救，那麼宣講者或訓導者就不應該懼怕冒犯他們，以照顧許多人的得救。可是，猶太人的經師、法利塞人和首長，卻因己之邪惡而妨礙了人民的得救：一方面因為他們反對唯一可使人得救的基督的正道；另一方面也因為他們用自己的邪惡行為，腐化了人民的生活。所以，主不惜冒犯他們，公開地宣講他們所憎恨的真理，並指責他們的罪惡。所以，《瑪竇福音》第十五章12及14節記載門徒告訴主說：「你知道法利塞人聽了這話，起了反感嗎？」而主回答說：「由他們罷！他們是瞎子，且是瞎子的領路人；但若瞎子領瞎子，兩人必要掉在坑裡。」

釋疑 1.人不應該如此冒犯或得罪眾人，即是不容使自己因自己有欠正直的言行，成為任何人敗壞或沉淪的機會。可是，如果冒犯是出自或關係到真理，那麼便應該寧願容忍或不惜冒犯，而不要拋棄真理，正如教宗額我略一世在《厄則克耳論贊》第七篇所說的。

2.基督公開地指責經師和法利塞人，祂這樣做，並未妨

礙自己講道的效果，反而予以增進。因為當他們的罪惡為人民所知曉時，常常反對基督之教導的經師和法利塞人，便不易用自己的言語使人民背離基督。

3.應該如此解讀宗徒所說的老年人或長老，即是他們不只是在年齡或權威方面，而且也是在為人正直方面，是長老或前輩；按照《戶籍紀》第十一章16節所說的：「你給我由以色列老年人中召選七十人，你知道他們是民間的長老或前輩。」可是，如果他們公開地犯罪，把自己老年人或長老的權威轉變成為非作歹的工具，那麼就應該公開而嚴厲地指責他們；正如《達尼爾》第十三章52節的記載，達尼爾說：「你這個一生作惡的老妖」等等。

第三節 基督是否應該公開地教導一切

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該公開地教導一切。因為：

1.福音記載祂曾私下或不公開地向門徒們說了許多事，正如最後晚餐中的講詞所指明的。所以，《瑪竇福音》第十章27節說：「你們在屋內由耳語所聽到的，要在屋頂上張揚出來。」所以，基督並不是公開地教導了一切。

2.此外，只應該向成全的人講解智慧的高深道理，按照《格林多前書》第二章6節所說的：「我們在成全的人中也講智慧。」可是，基督的教導卻包含著極為高深的智慧。所以，不應該把它傳授給不成全的群眾。

3.此外，緘默不言和言詞隱晦，同樣都使真理不明。可是，基督卻用隱晦的言詞，向群眾隱藏了祂所宣講的真理：因為「不用比喻祂就不給他們講什麼」，正如《瑪竇福音》第十三章34節所說的。所以，祂也同樣可以用緘默不言隱藏真理。

反之 祂在《若望福音》第十八章20節卻說：「在暗地裡我並沒有講過什麼。」

正解 我解答如下：一個人的教導隱而不顯，可以有三種方式。一種方式是著眼於教導者的意向，他的意圖不是把自己的道理顯示給許多人，而是要把它在他們面前隱藏起來。這可能有兩種情形。有時這來自教導者的嫉妒，他願意靠自己的學問而超群出眾，所以不願把自己的學問傳授給他人。可是這種情形不會出現在基督身上，《智慧篇》第七章13節曾以祂的名義說：「我誠心地學習了（智慧），我也豪爽地分施予人，我絕不隱藏智慧的顯貴。」

可是這種情形有時卻因所教之內容邪僻或偏離真道而發生，正如奧斯定在《若望福音釋義》第十六講所說的：「有些邪惡，人的羞恥之心無論怎樣（微小），也都不能擔負或承受。」因此，針對倡導邪說者的宣講，《箴言》第九章17節說：「愚昧太太說：偷來的水更香甜。」可是，基督的教導「並不是出於幻想，也不是出於不誠」（《得撒洛尼前書》第二章3節）。所以，《馬爾谷福音》第四章21節記載主說：「人拿燈來」，即是真道和正道，「豈是為放在斗底下嗎？」

教導之隱而不顯的另一方式，是因為只講述給少數幾個人。依此意義，基督也未曾在暗地裡講過什麼；因為祂所教導的一切，或者是講述給全體群眾，或者是講述給所有門徒組成的團體。所以，奧斯定在《若望福音釋義》第一一三講說：「一個人在如此眾多的人們面前宣講，怎能是在暗地裡宣講呢？尤其如果祂給少數幾個人講述，是願意藉著他們使許多人得知，這又怎能是在暗地裡宣講呢？」

教導之隱而不顯的第三種方式，與宣講的方式有關。在這一方面，有些事基督有如在隱暗處向群眾講述，即是用比

喻而宣告屬神的奧蹟，因為群眾不能或者不堪當瞭解這些奧蹟。可是，如此讓他們在比喻的覆蓋下，聆聽到關於神性事物的道理，比完全剝奪他們接近道理的機會，為他們更為有益。可是主卻向自己的門徒闡明了這些比喻所含的公開而未被覆蓋的真理，並藉著門徒們把真理傳給那些堪當得知的其他人；按照《弟茂德後書》第二章2節所說的：「應把你在許多證人前由我所聽的，傳授給忠信可靠的人，使他們也能夠教導別人。」這也是《戶籍紀》第四章第5等節所要表達的，在那裡命亞郎的兒子包裹聖所的器皿，然後把包裹好的器皿交給肋未人搬抬。

釋疑 1.正如希拉利在《瑪竇福音註釋》第十章解釋這些引文所說：「我們並未讀到，主習慣在夜間宣講，以及在暗室中傳道。祂如此說，是因為祂的一切宣講為那些隨肉性生活的人，等於是黑暗；祂的話為那些不信的人們，等於是黑夜。所以，祂所教導的一切，應該用爽直的信仰和坦白的表明，在無信仰的人們中間宣講。」

或者按照熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一的解釋，這是一種相對的或比較的說法；即是說，因為「祂是在猶太這狹小地區教導他們」。所謂狹小，是相對於全世界說的，而基督的真理要藉著宗徒們的宣講，公開廣傳於全世界。

2.基督不但沒有藉著自己的宣講，把自己智慧的一切深奧道理顯示給群眾，而且也沒有顯示給門徒們。《若望福音》第十六章12節記載基督曾向他們說：「我還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。」可是，凡祂認為由自己的智慧中適於傳授給他人的，祂並不是在暗地裡，而是公開地講述出來，雖然不是所有的人都瞭解。所以，奧斯定在《若望福音釋義》第一一三講說：「應該如此瞭解主所說的『我向來公開地

講話』，宛如祂說『許多人聽見了我講話』。另外也可以說不是公開地或顯明地，因為他們沒有瞭解祂所講的話。」

3. 主用比喻向群眾講話，正如正解所說的，是因為他們還不堪當，也不適於接受主向門徒們所解釋的毫無覆蓋的真理。

至於所謂「不用比喻就不給他們講什麼」，按照金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十七篇所說的，應該瞭解這是針對第十三章的那篇講詞說的，因為祂在其他時候也曾不用比喻給群眾們講論許多事。或者按照奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》第十五題所說的：「這不是說，祂沒有直接按照本義說什麼（沒有直接說出自己要表達的）；而是說，祂講解自己的講詞，幾乎無一不是用比喻來加以具體而生動的描述。可是在這講解詞中，祂也曾直接按照本義說了一些事。」

第四節 基督是不是應該用文字書寫自己的教導

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎應該用文字書寫或記載自己的教導。因為：

1. 文字的發明是為把所教內容記載下來，以留傳後世。可是，基督的教導要永遠存留，按照《路加福音》第二十一章33節所說的：「天地要過去，但是我的話絕不會過去。」所以，基督似乎應該用文字書寫自己的教導。

2. 此外，舊約法律作為基督的象徵或預像，有如一先例，按照《希伯來書》第十章1節所說的：「法律只有未來美物的影子。」可是，舊約法律卻是由天主寫成的，按照《出谷紀》第二十四章12節所說的：「我要將兩塊石版，以及我為教訓百姓所寫的法律和誡命交給你。」所以，基督似乎也應該書寫自己的教導。

3. 此外，基督降來，是「為光照那些坐在黑暗和死影中的人」，正如《路加福音》第一章79節所說的；而祂為此應該

有的工作，就是消除錯誤的機會和為信德鋪路。可是，基督原本可以用書寫自己的教導來完成這項工作。因為奧斯定在《論四聖史之和合》卷一第七章說：「有些人不禁要問，主自己為什麼隻字未寫，致使人需要相信其他用文字論述祂的人。有些外教人尤其提出了這一問題，這些人不敢指責基督有罪或褻瀆祂；他們承認祂有最高深的智慧，但這只是視祂是人而說的。他們說，基督的門徒言過其實地論述了自己的師傅，從而說祂是天主聖子和天主聖言，萬物是藉著祂而造成的。」奧斯定又繼續說：「他們似乎準備相信祂關於自己所寫的，假設祂會這樣做；而不相信其他人關於祂隨意所宣講的。」所以，基督自己似乎應該書寫自己的教導。

反之 在聖經書目裡，沒有任何一卷是基督所寫的。

正解 我解答如下：基督沒有用文字記載或書寫自己的教導，這是適宜的。第一，是基於自己的崇高地位；因為教導者之地位愈高超，其教導方式也應該愈高超。所以，基督既是地位最高超的教導者，便應該利用這一教導方式，即是把自己的教導直接銘刻於聽眾之心。所以，《瑪竇福音》第七章29節說：「祂教訓他們，正像有權威的人。」因此，即使在外教人中，畢達哥拉斯和蘇格拉底如此卓越的教導者，也都不願意寫作。因為文字的著述，也是以把自己所教，銘刻於聽眾之心為目的。

第二，是基於基督教導的卓絕，無法以文字來統括或充分表達，按照《若望福音》第二十一章25節所說的：「耶穌所行的還有許多別的事，假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下。」奧斯定解釋說：「不可認為這世界的全部空間容納不下」這些書，「它是說讀者的接受能力不能掌握或完全領悟它們。」（《若望福音釋義》第一二四講）可是，假設基督用文

字記載了自己的教導，那麼人們對於祂的教導，除了在文字中所包含的那些以外，就不會再有更高深的認知評估。

第三，是為使教導由祂開始，按照某種次序及於眾人；即是祂自己直接教導自己的門徒，之後門徒們再以言語和文字教導其他人。可是假設祂自己寫作，那麼祂的教導便直接接觸到眾人。因此，《箴言》第九章3節論及智慧：「她派出自己的使女，召叫眾人前來城堡。」

可是也應該知道，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷一第九及第十章所說的，有些外邦人以為基督曾經寫過一些書，其中含有某些祂用以行奇蹟的巫術，而這些巫術卻正是基督的教導所譴責的。奧斯定在那裡說：「那些自稱讀過基督之這樣書籍的人，卻無法行那些使他們感到驚奇的，基督在這些書籍記載中所曾行過的奇蹟。天主也容許他們犯了這一錯誤，即是他們說這些書籍是基督為向伯多祿和保祿致意而寫的，就好像卷首有題辭一樣，因為他們在書中某些地方看見了伯多祿和保祿同基督在一起的畫像。他們為畫家們所欺騙，這不足為奇，因為一切都是他們虛構的。因為在基督在這有死的肉身，同門徒們一起生活的整個時期內，保祿還不是基督的門徒。」

釋疑 1. 正如奧斯定在同書（第三十五章）所說的：「基督的一切門徒有如其身體的肢體，而基督是他們的頭。所以，他們既然寫了祂所指示的和所說的，就絕不應該說祂什麼都沒有寫。因為肢體是做了他們在頭的口授或啓示下所知道的。因為關於祂的言行，凡是祂願意我們讀到的，祂都命令他們寫出，就如同命令自己的手一樣。」

2. 由於舊約法律是在可感覺到的或感覺界的形像中頒發，所以也宜於用可感覺到的記號寫出。可是，基督的教導卻是「生命之神的法律」（《羅馬書》第八章2節），所以不應該

「用墨水」，而應該「以生活的天主聖神」寫出；不應該「寫在石版上」，而應該「寫在血肉的心版上」，正如宗徒在《格林多後書》第三章3節所說的。

3.那些不願相信宗徒們關於基督的著述的，也不會相信親自寫作的基督，因為他們以為基督是以巫術行了奇蹟。

第四十三題

概論基督所行的奇蹟

一分爲四節一

然後要討論的是基督所行的奇蹟（參看第四十題引言）。第一，先做概括的討論；第二，分論每一類奇蹟（第四十四題）；第三，特論祂的顯聖容（第四十五題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是否應該行奇蹟。
- 二、基督是否用天主的德能行奇蹟。
- 三、何時開始行奇蹟。
- 四、祂的天主性是否藉奇蹟而獲得足夠的彰顯。

第一節 基督是否應該行奇蹟

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該行奇蹟。因爲：

1. 基督的行與言應該相符。可是《瑪竇福音》第十六章4節記載祂自己說：「邪惡淫亂的世代要求徵兆，但除了約納先知的徵兆以外，必不給它其他的徵兆。」所以，基督似乎不應該行奇蹟。

2. 此外，正如基督第二次來臨時，「要帶著威能和大光榮」降來，按照《瑪竇福音》第二十四章30節所說的；同樣地，祂第一次來臨時，卻是在軟弱中降來，按照《依撒意亞》第五十三章3節所說的：「祂真是個苦人，熟悉痛苦。」可是行奇蹟卻屬於威能，而不屬於軟弱。所以，基督在第一次來臨期間行奇蹟，並不適宜。

3. 此外，基督降來的目的是爲藉著信德而拯救人類，按

照《希伯來書》第十二章2節所說的：「雙日常注視著信德的創始者和完成者耶穌。」可是，奇蹟卻減少信德的功績。所以，主在《若望福音》第四章48節說：「除非你們看到神蹟和奇事，你們總是不信。」所以，基督似乎不應該行奇蹟。

反之 《若望福音》第十一章47節以敵對者的名義說：「這人行許多奇蹟，我們怎麼辦呢？」

正解 我解答如下：天主爲了兩點而許可人行奇蹟。第一而且主要地，是爲證實人所講的真理。因爲屬於信德的事理由於超越人的理性，所以不能用人的理性來證明，而應該藉源自天主德能的證據來證明；即是當一個人做出那唯有天主才能做的事時，他所說的話就會被相信是來自天主。如同當一個人出示蓋有君王玉璽的詔書時，一般就會相信那詔書的內容是出自君王的旨意。第二，是爲顯示天主藉著聖神的恩寵而臨在人內，即是當人做天主的工作時，一般便會相信天主藉著恩寵住在人內。所以，《迦拉達書》第三章5節說：「祂（天主）賜予你們聖神，並在你們中間施展了德能。」

針對基督，上述兩點都應該彰顯出來，即是天主藉著恩寵在祂內，不是藉著收爲義子的恩寵，而是藉著（天主聖子與人性）合而爲一的恩寵；以及祂的超性的教導也是來自天主。所以，基督行奇蹟，極爲適當。祂自己也在《若望福音》第十章38節說：「你們縱然不肯信我，至少要信這些工作。」祂又在《若望福音》第五章36節說：「父所托付我要我完成的工程，就是我所行的這些工程爲我作證。」

釋疑 1.所說「但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他的徵兆」，正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第四十三篇所說的，應

該如此解讀，即是那時「他們沒有獲得他們所求的那種徵兆」，即是「來自天上的徵兆」，並非說完全不給他們徵兆。或者說，「祂顯徵兆，不是為他們，祂知道他們都是鐵石心腸的人，而是為洗淨其他人。」所以，基督不是為他們，而是為其他人行了那些奇蹟。

2.雖然基督是在「肉身的軟弱中」降來，而這藉著祂的受苦受難顯示出來，可是祂也是在「天主的德能中」降來（《格林多後書》第十三章4節）。而這後者應該藉著奇蹟彰顯出來。

3.奇蹟減少信德的功績，只發生在這樣的情形或觀點之下，即是藉此可顯示出某些人的頑固心態，他們除非看到奇蹟，就不願意相信天主的聖經所證明的真理。可是，藉著奇蹟使他們皈依信德，比讓他們完全留在不信之中，為他們更為有益。因為《格林多前書》第十四章22節說：「顯徵兆是為不信的人」，即是為使他們皈依信德。

第二節 基督是不是用天主的德能行奇蹟

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是用天主的德能行奇蹟。因為：

1.天主的德能是全能的。可是基督在行奇蹟時，卻似乎不是全能的，因為《馬爾谷福音》第六章5節說：「耶穌在那裡」，即是在自己的本鄉，「不能行什麼奇能。」所以，基督似乎不是用天主的德能行奇蹟。

2.此外，天主並不祈禱。可是基督卻不止一次在行奇蹟時祈禱；正如《若望福音》第十一章41及42節所記載的使拉匝祿復活，以及《瑪竇福音》第十四章19節所記載的增餅所指明的。所以，基督似乎不是用天主的德能行奇蹟。

3.此外，凡是用天主的德能所形成的，不能用任何受造物的能力形成。可是基督所做的，也可以用受造物的能力形

成。因此，法利塞人說：「祂是仗賴魔鬼王貝耳則步驅魔。」（《路加福音》第十一章15節）所以，基督似乎不是用天主的德能行奇蹟。

反之 主在《若望福音》第十四章10節卻說：「而是住在我內的父，完成這些工作。」

正解 我解答如下：正如在第一集第一一〇題第四節已討論過的，唯有天主的德能能行真實的奇蹟；因為唯有天主能改變自然本性的秩序，而這屬於奇蹟的理或本質。所以，教宗良一世在《書信集》第二十八篇第四章「致富拉維央書」說：在基督內有二本性，其中之「一本性」，即是天主的本性或天主性，「因奇蹟而放射出燦爛的光輝」；「另一本性」，即是人的本性或人性，「卻飽受各種屈辱」。可是「其中無論那一本性工作，都有另一本性的參與」；這是因為人性是天主之工作的工具，而人的工作是從天主性取得能力，正如前面第十九題第一節所說的。

釋疑 1.所謂「在那裡不能行什麼奇能」，說這句話不是針對絕對的能力（絕對不能），而是針對那能適宜地形成某事的能力（不能適宜的……相對的或某一方面的不能）；因為在不信的人中間行奇蹟，這是不適宜的。所以，那裡第6節繼續說：「祂因他們的無信心而感到詫異。」按照此一模式，《創世紀》第十八章17節說：「我要做的事，『不能』瞞著亞巴郎。」第十九章22節說：「你不到那裡，我『不能』行事。」

2.關於《瑪竇福音》第十四章19節的「祂拿起那五個餅和兩條魚，望天祝福了，把餅擘開」，金口若望說：「我們應該信基督來自聖父，也與聖父平等。所以，為明示這兩點，祂有時以天主的德能行奇蹟，有時也藉祈禱行奇蹟。在小事上祂固

然舉目向天，例如：在增餅時；但在大事上，即是在唯有天主能做的事上，祂卻以天主的德能行事，例如：赦罪和使死人復活。」（《瑪竇福音論贊》第四十九篇）

至於《若望福音》第十一章41節所說的，祂在使拉匝祿復活時「舉目向上」，並不是因為祂需要助佑，而是為了樹立榜樣。所以，祂說：「我說這話是為了四周站立的群眾，好叫他們信是你派遣了我。」（第42節）

3. 基督驅魔的方式，異於魔鬼因魔鬼的能力而被驅逐的方式。因為魔鬼因高級魔鬼的能力只是從身體內被驅逐，可是仍對靈魂維持統治，因為魔鬼不會攻打自己的王國。可是，基督不僅是從身體內，而且尤其是從靈魂內驅逐魔鬼。所以，針對那些說祂仗賴魔鬼的力量驅魔的猶太人，主駁斥了他們的侮辱，並指出理由說：第一，因為撒彈不會自相紛爭；第二，因為已有他人因天主聖神而驅魔的先例；第三，除非以天主的德能得勝魔鬼，就不能驅逐他；第四，因為無論在工作或工作的效果上，基督與撒彈之間沒有任何相同之處，因為撒彈企圖分散基督所收集的（參看《瑪竇福音》第十二章第24等節；《馬爾谷福音》第三章第22等節；《路加福音》第十一章第15等節）。

第三節 基督是否以在婚宴中變水為酒，開始行奇蹟

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是以在婚宴中變水為酒（《若望福音》第二章1至11節）開始行奇蹟。因為：

1. 在《論救主的童年》中，記載基督在自己的童年時代已經行了許多奇蹟。可是，基督卻是在三十或者三十一歲的年齡，在婚宴中行了變水為酒的奇蹟。所以，基督似乎不是在那時開始行奇蹟。

2. 此外，基督是根據天主的德能行奇蹟。可是，基督卻

在自己成孕之初就已經有天主的德能，因為從那時開始祂就已經是天主和人。所以，基督似乎從起初就已經行了奇蹟。

3.此外，基督在受洗和受試探以後，就已經開始招收門徒，正如《瑪竇福音》第四章第18等節和《若望福音》第一章第35等節所記載的。可是，門徒卻尤其是因奇蹟而一起跟隨了祂，正如《路加福音》第五章第4等節所說的，基督召叫了因看到祂「在捕魚時」所行的奇蹟而驚駭的伯多祿。所以，似乎在基督在婚宴中所行的奇蹟以前，祂已經行了其它的奇蹟。

反之 《若望福音》第二章11節說：「耶穌在加里肋亞加納開始行了神蹟中的第一個神蹟。」

正解 我解答如下：基督行奇蹟的目的，是為證實祂的教導，以及彰顯在祂內的天主性德能。所以，針對第一目的，基督在開始講道以前，不應該行奇蹟。可是基督在尚未成年以前，也不應該開始講道，正如前面第三十九題第三節討論祂的受洗時所已說過的。

可是針對第二目的，祂應該如此以奇蹟證明自己的天主性，即同時也使人相信祂的真實人性。所以，正如金口若望在《若望福音論贊》第二十一篇所說的：「基督未從兒童時代就開始行奇蹟，這是合理的，否則人們會以為祂的降生成人是一種幻像，並在適當時機以前，就把祂釘在十字架上。」

釋疑 1.正如金口若望在《若望福音論贊》第十七篇所說的，由若翰洗者所說的「為使祂顯示於以色列，為此我來以水施洗」這話（《若望福音》第一章31節），「可明顯看出，某些人所說的基督在兒童時代所行的那些神蹟，都是無稽的和虛構的。因為假設基督在兒童時代就已經行了許多奇蹟，那麼若翰洗者就

不會不會認識祂，其他群眾也不會需要導師來顯示祂。」

2.天主的德能在基督內工作，是根據人類得救的需要，因為祂是爲了人類的得救而取了肉身。所以，祂應該如此以天主的德能來行奇蹟，即是不要減損人們對祂有真實肉身的信心。

3.當「門徒們還沒有看見基督行任何奇蹟」時，就跟隨了祂，這正是門徒們值得欽佩的地方，正如教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的（《福音論贊》第五篇）。又正如金口若望在《若望福音論贊》第二十三篇所說的：「尤其是那時（加納婚宴時）需要行奇蹟，因為那時門徒們已結合在一起，心懷熱誠，並注意所發生的事。因此，《若望福音》第二章11節繼續說：『祂的門徒們就信從了祂』。」這不是說，他們那時才信從了祂；而是說，他們那時「更爲專心和完美地」信從了祂。或如奧斯定在《論四聖史之和合》卷二第十七章所解釋的，（聖史若望）是稱「那些即將成爲門徒的」爲門徒。（按：即假使門徒們在見到了變水爲酒的奇蹟後才信從了基督，則第二章2節中的「門徒」當時還不是門徒，只是即將成爲門徒。但在聖史回顧和敘述這些往事時，那些人已都是門徒，所以也都稱之爲門徒，不再加以區分。針對此點，奧斯定自己舉例說：就像我們也說「保祿宗徒生於基里基雅的塔爾索」，雖然保祿出生時還不是宗徒。）

第四節 基督所行的奇蹟是否足以彰顯祂的天主性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督所行的奇蹟，似乎不足以彰顯祂的天主性。因爲：

1.是天主又是人，這是基督所專有的。可是基督所行的奇蹟，其他人也曾行過。所以，那些奇蹟似乎不足以彰顯祂的天主性。

2.此外，沒有什麼大於天主性的德能。可是，有些人勝過基督，行了更大的奇蹟；因爲《若望福音》第十四章12節說：

「凡信我的，我所做的工程，他也要做，並且還要做比這些更大的工程。」所以，基督所行的奇蹟似乎不足以彰顯祂的天主性。

3.此外，個別的部分不足以彰顯普遍的整體或全部。可是基督所行的任何一個奇蹟，都只是某一個別的工程。所以，其中沒有任何一個奇蹟足以彰顯基督的天主性，因為歸屬於基督的，是針對一切具有普遍的全部德能。

反之 主在《若望福音》第五章36節說：「父所托付我要我完成的工程，就是我所行的這些工程為我作證。」

正解 我解答如下：基督所行的奇蹟，足以彰顯祂的天主性，其根據有三。第一，根據其所做工程的性質或種類；因為這類工程完全超越一切受造德能的力量，所以只能以天主的德能完成。因此，《若望福音》第九章32及33節記載那位雙目復明的瞎子，說：「自古以來從未聽說，有人開了生來就是瞎子的眼睛，這人若不是由天主來的，他什麼也不能做。」

第二，根據行奇蹟的方式；即是說，因為祂是以自己的德能行奇蹟，而不是像其他人一樣，藉祈禱行奇蹟。所以，《路加福音》第六章19節說：「有一種能力從祂身上出來，治好眾人。」正如濟利祿《路加福音論贊》關於第六章19節所說的：由此可見，「祂沒有接受外來的德能，而是因為祂依本性是天主，於是在病人身上彰顯了自己的德能。為此，祂行了無數的奇蹟。」因此，關於《瑪竇福音》第八章16節的「祂一句話就驅逐了惡神；治好了一切有病的人」，金口若望說：「請注意，聖史們先後看到了祂治好了如此眾多的病人，但沒有一一敘述每個治好的病人，而是用一句話概括了這奇蹟無法言喻的汪洋。」（《瑪竇福音論贊》第二十七篇）由此可見，祂享有與聖父相等的德能，按照《若望福音》第五章19節所說的：「凡

父所做的，子也照樣做。」那裡第21節又說：「就如父喚起死者，使他們復生，照樣子也使祂所願意的人復生。」

第三，根據祂說「自己是天主」的這教導本身，因為除非這教導是真實的，那麼就不會有以天主的德能所行的奇蹟加以證實。所以，《馬爾谷福音》第一章27節說：「這是什麼樣的新教導？祂用權威給邪魔出命，而邪魔也聽從祂。」

釋疑 1.這是外邦人所提出的質疑。因此，奧斯定在《書信集》第一三七篇第四章「致渥祿西安書」說：「他們說，沒有任何適當的奇蹟可作為顯示如此偉大權能的標記。因為清除妖魔鬼怪」，即是驅逐魔鬼，「治好病人，復活死人，以及其它可能想到的奇蹟，對天主來說，都是小事。」奧斯定在那裡答覆這一點說：「我們也承認先知們行了這樣的奇蹟。可是梅瑟自己，以及其他先知們，都預言了主耶穌，也十分光榮了祂。所以，祂自己也願意行這樣的奇蹟，以免顯得於理不合，如果祂自己不做祂曾藉梅瑟和先知所做的事。可是，祂也應該做別的專屬於自己的事：即是生於童貞女，自死者中復活，以及升天。如果有人以為這對天主仍是小事，那麼我就不知道還能期盼什麼更大的事。難道祂在取了人性而成爲人之後，還應該創造另一個世界，使我們因而相信是祂創造了現在的這一世界？可是在這現有的世界內，不可能再形成另外一個更大的或與現有世界同樣大的世界；如果是創造一個比現有世界更小的世界，那麼同樣地仍然會被視爲小事。」

至於其他人所行的奇蹟，基督則是以更卓越的方式行了它們。所以，關於《若望福音》第十五章24節的「假使我在他們內，沒有做過其他任何人從未做過的事」，奧斯定《若望福音釋義》第九十一講說：「在基督所做的事中，似乎沒有什麼大於使死人復活，而我們知道古代的先知也曾經做過同樣的事。」

可是，基督也曾做過其他任何人都未曾做過的事。有人或許回答我們說，也有某些人所做的事，基督未曾做過，其他人也都未曾做過。可是祂以如此的大能治好有死之人這麼多的缺欠、疾病和磨難，根據（聖經）記載，從未有任何古人曾如此做。這尚未提及祂藉簡短的命令治好了偶然遇到的許多人；《馬爾谷福音》第六章56節說：『凡耶穌所到的地方，或村莊，或城市，或鄉間，人都把患病的人放在街道上，求耶穌容許他們至少摸摸祂的衣邊，凡摸到祂的，就都痊癒了。』沒有別人曾在他們內做這些事。應該如此解讀所謂的『在他們內』（in eis），即是說，不是『在他們中間』（inter eos）；或者『在他們面前』（coram eos），而簡直地是『在他們內』，因為是祂（直接）治好了他們。至於其他的人，無論是誰在他們內做了這樣的事或行了這樣的奇蹟，都沒有這樣做。因為其他任何人做其中任何事，都是藉基督在自己內的動作而做（或是基督在他內做）；而基督卻是自己做這些事，沒有他們的參與。」

2. 奧斯定在《若望福音釋義》第七十一講，關於第十四章12節解釋若望（福音）的這話，詢問說：那些信祂的人將要做的「更大的工程是何種工程呢？難道是他們走過時他們的影子也治好病人嗎？因為影子治好病人比衣邊治好病人是更大的工程。可是當基督說這些話時，是推薦和託付自己所說之話的作為和工程。因為當祂說『是住在我內的父，做自己的工程』時，祂所說的工程是何種工程呢？不就是祂所說的話嗎？這些話的果實就是那些聽這些話者（門徒）的信德。可是當門徒們（後來）宣講福音時，信了的人不再是像門徒們似的如此少數幾個人，而是大批外邦群眾。（第七十二講接著說：）那位富人不是一聽祂的話就憂悶地走開了嗎？可是，這一位當初聽了基督的話所沒有做的，後來當基督經由門徒說話時，不是有許多人都做了嗎？你看，祂藉著信眾廣揚祂的宣講，比祂自己向聽

眾講話做了更大的工程。」

第七十二講繼續說：「可是這裡還有另一疑難。祂是藉著宗徒們做了這些更大的工程。可是祂所說的『凡信我的』，卻不是只指宗徒們。所以請聽！『凡信我的，我所做的工程，他也要做。』所以，先是我做，然後是他做；因為是我促成他做。何種工程呢？不就是使罪人成為義人嗎？的確，基督是在他（罪人）內做這工程，但不是沒有他。我可簡直地說，這種工程大於創造天和地：『因為天地要過去』，可是天主所預定之人的得救和成義卻常存。可是，天上的天使也都是基督的工程。難道那些與基督合作以使自己成義的人，是做比這些工程（天使）更大的工程嗎？有能力判斷的可以自己判斷：創造義者的工程是不是大於使有罪者，或不義者成義的工程。不過，可以確定的是：如果二者針對能力而言相等，那麼這後者至少是更大慈悲的工程。」那裡繼續說：「至於祂在那裡說『他要做比這些（工程）更大的工程』，我們沒有任可必要把『這些（工程）』解讀為意指基督的一切工程。因為所謂『這些（工程）』，或許意指祂當時所做的那些工程。祂當時所做的，是講說信德的話。而宣講義德的話誠然要小於使罪人成義，前者是祂不需要我們所做的，後者是祂在我們內所做的，並也促成我們一起做的。」

3.如果某一種個別的工程專屬於某一主動者或工作者，那麼藉這種個別的工程就足以證明相關主動者，或工作者的全部德能；例如，推論或推理專屬於人，所以根據某一個體針對當前任何一事物的推理，就可以證明他是人。同樣地，因為以自己的德能行奇蹟，專屬於天主；所以，從基督以自己的德能所行的任何一個奇蹟，都足以證明祂是天主。

第四十四題

分論基督所行的奇蹟

一分爲四節一

然後要討論的是基督所行的各種奇蹟（參看第四十三題引言）。第一，論基督針對精神體所行的奇蹟；第二，論基督針對天上物體所行的奇蹟；第三，論基督針對人所行的奇蹟；第四，論基督針對非理性受造物所行的奇蹟。

第一節 基督針對精神體所行的奇蹟是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督針對精神體（*substantia spiritualis*）所行的奇蹟，似乎並不適當。因爲：

1. 在精神體中，聖善的天使優於魔鬼。因爲正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的：「有生命、有靈智而虔敬和正義的精神體，統治有生命、有靈智卻成爲忘恩負義者和犯罪者的精神體。」可是，聖經並未記載基督曾針對善天使行過奇蹟。所以，也不應該針對魔鬼行奇蹟。

2. 此外，基督的奇蹟是爲彰顯自己的天主性。可是，基督的天主性卻不應該彰顯給魔鬼，因爲這將會妨礙祂受苦受難的奧蹟，按照《格林多前書》第二章8節所說的：「如果他們認識了，就絕不至於把光榮的主釘在十字架上。」所以，基督不應該針對魔鬼行奇蹟。

3. 此外，基督的奇蹟是爲了天主的光榮；因此，《瑪竇福音》第九章8節說：「群眾見了」爲基督所治好的癱子，「就都害怕起來，遂歸光榮於天主，因爲祂賜給了人這樣大的權柄。」可是魔鬼不會光榮天主，因爲「在犯罪者的口裡，不會

有優美的讚頌」，正如《德訓篇》第十五章9節所說的。因此，也正如《馬爾谷福音》第一章34節和《路加福音》第四章41節所說的：「祂不許魔鬼說話」，即是不許魔鬼說那些屬於基督光榮的事。所以，基督針對魔鬼行奇蹟，似乎並不適當。

4.此外，基督所行的奇蹟是爲了人的得救。可是，把某些魔鬼從人身上驅逐出去，卻對人造成損害。有時是對身體造成損害，正如《馬爾谷福音》第九章24及25節所說的：魔鬼在基督的命令下，「就喊叫起來，猛烈地使那孩子拘攣了一陣，就出去了：那孩子好像死了一樣，以致有許多人說：他死了！」有時也對財物造成損害；例如，當基督應魔鬼的懇求，趕他們進入豬群時，魔鬼就把豬群衝入海裡，那一地區的居民「就求祂離開他們的境界」，正如《瑪竇福音》第八章第31等節所記載的。所以，基督行這樣的奇蹟，似乎並不適當。

反之 《匝加利亞》第十三章2節卻對此做了預言，那裡說：「我要將不潔的神由地上滅絕。」

正解 我解答如下：基督所行的奇蹟，是祂所宣講的信德的證據。可是在不久的將來，祂要以自己的天主性德能，從未來將要信仰祂的人身上，把魔鬼的勢力驅逐出去；按照《若望福音》第十二章31節所說的：「現在這世界的元首就要被趕出去。」所以，基督除了所行的其它奇蹟之外，也從魔鬼權下拯救出附魔的人，這是適當的。

釋疑 1.正如人應該藉著基督，從魔鬼的權下被解救出來；同樣地，人也應該藉著基督而與天使爲伍，按照《哥羅森書》第一章20節所說的：「無論是地上的，是天上的，都因著祂十字架的血立定了和平。」所以，針對天使，除了使天使顯現於人

以外，不宜再向人顯示其它的奇蹟；而天使之顯現於人，則是在基督的誕生、復活和升天時實現。

2. 正如奧斯定在《天主之城》卷九第二十一章所說的：「基督按照自己所願意的面向，讓魔鬼認識自己；而基督願意的面向，則是根據需要的面向。可是基督讓魔鬼認識自己，不是像讓聖善的天使認識自己一樣，是藉那屬於永恆生命者；而是藉自己的德能所產生的某些現世效果。」首先，魔鬼看見基督在禁食以後餓了，就以爲祂不是天主子。所以，關於《路加福音》第四章3節的「你若是天主子」等等，盎博羅修說：「魔鬼除非知道天主子要來，卻又沒有想到祂已帶著肉身的軟弱來了，怎能如此開始談話呢？」（《路加福音注疏》卷四）可是後來，魔鬼看見基督所行的種種奇蹟，就猜想祂是天主子。所以，關於《馬爾谷福音》第一章24節的「我知道你是天主的聖者」，金口若望說：「對於天主的降來，魔鬼並沒有確實或堅定的知識。」可是魔鬼卻知道祂是「法律上所預許的基督或默西亞」。所以，《路加福音》第四章41節說：「因爲他們知道祂是默西亞。」至於魔鬼承認祂是天主子，則是基於猜疑，而非確知。所以，伯達在《路加福音註解》卷二針對此節說：「魔鬼承認祂是天主子（『你是天主子』），以及正如稍後所說的，『他們知道祂是默西亞』。因爲禁食以後，當魔鬼看見祂因禁食而筋疲力衰時，瞭解到祂是真人；可是由於未能用試探得勝祂，於是懷疑祂是不是天主子。可是及至看見了祂行奇蹟的德能，便認識到或更好說猜想祂是天主子。所以，魔鬼慫恿猶太人把祂釘在十字架上，不是因爲魔鬼以爲祂不是基督或天主子，而是因爲魔鬼沒有預見到自己因祂的死而受到懲罰。因爲宗徒論及此一『從世世代代所隱藏的奧祕』說，『今世有權勢的人中沒有一個曾認識它，因爲如果他們認識了，絕不至於把光榮的主釘在十字架上』。」

3. 基督行驅魔的奇蹟，並不是爲魔鬼的好處，而是爲人的好處，使人光榮祂。所以，祂禁止魔鬼說稱揚祂的話。第一，是爲樹立榜樣。因爲正如亞達納修《路加福音註疏殘篇》，關於第四章33節所說的：「雖然魔鬼承認真理，可是基督卻不許他說話，爲使我們養成習慣，不要關注這樣的談話，即使所說的好像是真的。我們既有聖經的輔助，卻要受教於魔鬼，這是大悖正理的。」這是非常危險的，因爲魔鬼往往以偽亂真。第二，或者正如金口若望所說的：「魔鬼並不應該僭取使徒職務的光榮。也不宜用臭惡的口舌宣講基督的奧蹟」，因爲「在犯罪者的口裡，不會有優美的讚頌。」（參看：濟利祿，《路加福音論贊》，關於第四章41節）第三，因爲正如伯達在《路加福音註解》，關於第四章41節所說的，因爲「基督不願意因此而燃起猶太人的妒火」。因此，「宗徒們也受命不要提及祂，以免因宣講天主性的神威而延遲苦難的工程」。

4. 基督降來教導和行奇蹟，原本是爲人的好處，尤其是爲靈魂的得救。所以，祂許可自己所驅逐的魔鬼對人造成某種損害，無論是身體方面的或財物方面的，也都是爲了人靈魂的得救，即是爲教導人。因此，金口若望在《瑪竇福音論贊》第二十八篇，關於第八章32節說：基督「許可魔鬼進入豬群，並不是好像魔鬼說服了祂，而是：第一，爲明示妒恨人的魔鬼能造成重大的傷害；第二，爲使人知道，如果沒有基督的許可，魔鬼也不敢加害豬群；第三，爲顯示出，除非受到天主的眷顧和扶助，那些人將比豬群遭遇更爲重大的不幸。」

基於同樣的理由，基督也許可那從魔鬼手中被救出的人，暫時忍受更重大的痛苦，但隨即就使他也擺脫這痛苦。藉此也顯示出，正如伯達在《馬爾谷福音註解》卷三，關於第九章18節所說的：「當我們在犯罪以後勉力回頭皈依天主時，屢次會受到舊有仇敵的新的和更大的攻擊。魔鬼之所以如此做，或者是爲激

起對德性的憎惡，或者是為報復自己被驅逐的恥辱。」至於那個被治好的人「好像死了一樣」，正如熱羅尼莫在《馬爾谷福音註解》，關於第九章25節所說的：「因為下面的話是針對這些已經被治好了的人說的：『你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了』」（《哥羅森書》第三章3節）。」

第二節 基督針對天上的物體行奇蹟是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督針對天上的物體或天體（*corpora caelestia*）行奇蹟，似乎並不適當。因為：

1. 正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「天主的照顧並不毀滅自然本性，反而予以保全。」可是天上的物體或天體，按照自己的本性都是不可毀滅的和不可改變的，正如《天界論》卷一第三章所證明的。所以，藉基督而形成天體秩序的某種改變，並不適當。

2. 此外，根據天體的運行而指定時節的輪替，按照《創世紀》第一章14節所說的：「在天空中要有光體，作為規定時節和年月日的記號。」所以，如果天體的運行改變，那麼時節的區別和秩序也要改變。可是並沒有記載，說天文學家曾觀察到有這種情形發生，而天文學家所做的，「正是觀察星辰和計算月數」，如同《依撒意亞》第四十七章13節所說的。所以，針對天體的運行，似乎並未藉基督而形成某種改變。

3. 此外，基督宜於做的，是在生時和教導時行奇蹟，而不是在死時。一方面是因為正如《格林多後書》第十三章4節所說的：「祂雖然由於軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著」，而祂是根據這德能行了奇蹟。另一方面也是因為祂的奇蹟證實了祂的教導。可是，卻沒有記載基督在生時曾針對天體行過奇蹟；況且，祂還拒絕了那些向祂要求「一個來

自天上徵兆」的法利塞人，未給任何徵兆，正如《瑪竇福音》第十二章38及39節和第十六章1至4節所說的。所以，基督在死時似乎也不應該針對天體行奇蹟。

反之 《路加福音》第二十三章44及45節說：「遍地都昏黑了，直到第九時辰，太陽失去了光。」

正解 我解答如下：正如前面第四十三題第四節所說的，基督的奇蹟應該具有這樣的功效，即是足以證明祂是天主。而這一點，無法藉低層或地上物體的改變，像藉天體的改變那樣，明顯地顯示出來。因為低層的物體也能為其他原因所推動，而天體的固定而無變化，卻唯獨來自天主的安排。這就是狄奧尼修在《書信集》第七篇「致波利卡普書」中所說的：「應該知道，除非那按照自己的聖言創造和改變萬物者，有做此變動的理由，天體的運行和秩序中，就不可能有什麼脫序或異常的情形發生。」所以，基督也針對天體行奇蹟，這是適當的。

釋疑 1. 正如低級的或地上的物體，受天體，即是按照自然秩序為高級物體的推動，這符合低級物體的自然本性；同樣地，任何受造物接受天主按照自己旨意所做的改變，這也符合受造物的自然本性。所以，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說，而這話也載於關於《羅馬書》第十一章24節「你逆著（自然本）性被接上去」等等的「註解」（拉丁通行本註解）裡：「一切自然本性的造物主和創始者天主，不會有任何相反自然本性的行動或作為，因為祂所做的，就是每一（受造）物的自然本性。」所以，當天體的運行受到天主改變時，天體的自然本性並沒有受到破壞；可是，如果改變是來自（天主以外的）其它原因，那麼天體的自然本性就是受到破壞了。

（按：日蝕的發生，是基於月亮居中與太陽和地球交會在一條直線上，一般是發生在月初或新月時，而非在月中或滿月時。可是基督被釘於十字架，卻是在月中或滿月時，按照天體的自然運行，這不是發生日蝕的時期。所以當時遍地昏黑的現象如果確實是來自日蝕，則必然是由天主的德能用超自然的方式形成。下面狄奧尼修和金口若望的分析，即是以此為基礎或出發點。）

2. 基督所行的奇蹟（《路加福音》第二十三章44及45節）並沒有擾亂時節的秩序。因為按照一些人的意見，在基督受苦受難時所發生的那種遍地昏黑和太陽失光，是因為太陽收縮了自己的光線，據以規定時節的天體的運行，並沒有任何改變。所以，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章45節說：「大的光體似乎收縮了自己的光線，或者是為避免看見那懸在十字架上的主，或者是為不讓那些褻聖的惡人享受自己的光照。」可是不應該如此解讀太陽的收縮光線，好像太陽自己有權能放射或收縮光線；因為太陽之放射光線，不是基於選擇，而是基於本性，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的。說太陽收縮光線，這是因為天主的德能使太陽的光線無法到達地球上。

可是奧利振卻說，是基於雲彩的居中分隔而發生了這種情形。所以，他在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十七章45節說：「所以可以認為，有許多大片、極濃厚的雲彩籠罩著耶路撒冷和猶太地區，因此而造成昏黑，從第六時辰直到第九時辰。所以，我認為，就如在基督受苦受難時所發生的其餘徵兆」，即是說「聖所的帳幔從中間裂開，大地震動等等，只是發生在耶路撒冷，同樣地，這一徵兆也是如此；或者如果有人想擴大範圍，那麼也可包括猶太地區。為此，所說『遍地都昏黑了』，這是說猶太地區，正如《列王紀上》第十八章10節

敖巴狄雅向厄里亞說的：『我指著永生的上主，你的天主起誓：沒有一個民族，沒有一個國家，我們的主上不派人去尋找你的』，這是指他們在猶太四周的民族中尋找他。」

可是關於這一點，狄奧尼修的主張比較更值得採信，他曾親眼目睹這種現象的發生，是由於月亮行進至我們與太陽之間。因為他在《書信集》第七篇「致波利卡普書」說：「出乎意料地，我們看到月亮與太陽交會」，即是當他們在埃及停留的時候，正如那裡所說的。他在那裡並指出了四個奇蹟。其中的第一個奇蹟是：因月亮居中而形成的自然日蝕，只發生在日月交會的時候。可是當時卻是日月相互對立，因為是月之十五日，猶太人的巴斯卦或逾越節。所以，狄奧尼修說：「因為當時並不是日月交會的時候。」第二個奇蹟是：在第六時辰，看到日月同時高懸在天空中；而在晚間，月亮又出現在自己的位置，即是在東方，與太陽遙遙相對。所以，狄奧尼修說：「此後我們又看見它」，即是月亮，「從第九時辰」，即是在月亮離開太陽和黑暗消逝的時辰，「直到傍晚，月亮以超自然的方式又恢復到與太陽相互對立的位置」，即是與太陽平直相對。由此可見，並沒有擾亂時節的習常運行；因為是天主的德能，以超自然的方式，使月亮在原本無此現象的時辰接近太陽，然後又使月亮離開太陽，在一般正常的時辰，回到自己應有的位置。第三個奇蹟是：自然的日蝕常常是由西部的部分開始，逐漸伸展向東部的部分；這是因為月亮所固有的從西到東的運行，比太陽所固有的運行更快。所以，月亮是來自西方先到達太陽，繼而又奔向東方、越過太陽。可是月亮當時已經越過了太陽，以半徑的距離，位於與太陽相對的位置。所以，月亮應該是復返回奔太陽東部，先到達太陽的東部部分，然後再向西推進。這就是狄奧尼修所說的：「我們也看見日蝕從東邊開始，一直延伸到太陽的另一邊」，因為太陽全被遮蔽，「隨即又從那裡朝

回程方向逐漸消退。」第四個奇蹟是：在自然的日蝕中，太陽在哪一部分先開始變為昏黑，也就在哪一部分先開始重新顯現或恢復光亮；這是因為月亮前進到太陽下面，以自己的自然運行向東越過太陽，如此則月亮也是先離開它所先進佔或到達的太陽西邊部分。可是當時月亮從東向西後退時，卻奇蹟般地並沒有越過太陽，到達比太陽更西的位置；反而在到達太陽的（西邊）的邊緣以後，又返向東方；如此則月亮是最先離開它最後所進佔或到達的太陽的部分。依此，日蝕是從東邊部分開始，卻是在西邊部分開始出現光亮。這就是狄奧尼修所說的：「我們又看見，（太陽的）虧缺或昏黑和重現或復明，不是在同處」，即不是在太陽的同一部分「完成，而是相反地是在彼此相對的西邊完成。」

金口若望加添了第五個奇蹟，他在《瑪竇福音論贊》第八十八篇說：「當時遍地昏黑歷經三個時辰之久，而（一般）日蝕卻是瞬間式地增消，並非停滯不前，那些注意觀察天文的，無不知道這一現象。」由此可以想到，月亮當時在太陽下停留不動（達三個時辰之久）。除非我們願意如此解釋，即是昏黑的時辰，是從太陽開始昏暗的那一瞬間算起，直到它完全恢復發光的那一瞬間為止。

可是卻正如奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇，關於第二十七章45節所說的：「現世的子女會駁斥這種意見說：為何在希臘人或蠻夷之人中，沒有任何人記載這種奇異的現象？」他繼續說：一位名叫福來貢（Phlegon）的人（一世紀末二世紀初歷史學家），「在他的編年史內，撰述在凱撒提庇留（Tiberius Caesar）大帝時代，發生了這件事，可是他卻沒有表明這件事是發生在月圓時。」所以，發生這種情形，可能是因為當時全世界的天文學家沒有留心觀察日蝕，因為不是發生日蝕的時期；他們可能以為這種昏黑來自空氣所遭受的某種突變。可是在埃及，由

於空氣平靜清新，罕有雲彩出現，這使得狄奧尼修和他的同伴，可以觀察到關於昏黑的上述種種現象。

3. 在基督內，當祂人性方面的軟弱凸顯出來時，那時就尤其應該以奇蹟來彰顯祂的天主性。所以，在基督誕生時，有異星出現在天空。因此，（杜林的）馬克西木斯（Maximus）在《證道集》第十三篇「聖誕節證道詞」中說：「如果你藐視馬槽，那麼你就用片刻時間，舉目注視那天空中的異星，它正在向全世界宣示主的誕生。」

可是在基督受苦受難時，在祂的人性方面，還表現出了更大的軟弱。所以，應該針對世界的主要光體，顯示更大的奇蹟。正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第八十八篇所說的：「這就是基督許給要求者的徵兆，祂說：『邪惡淫亂的世代要求徵兆；但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他的徵兆』，這是指自己的十字架和復活。因為在祂被釘高懸在十字架上時，比祂行走地上的旅程時，發生這種遍地昏黑的情形，顯示出是更大的奇蹟。」

第三節 基督針對人行奇蹟是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督針對人行奇蹟，似乎並不適當。因為：

1. 在人內，靈魂優於身體。基督針對身體行了許多奇蹟，可是卻沒有記載祂曾針對靈魂行過任何奇蹟。因為祂並沒有以施展奇能的方式，改變無信仰者的心皈依信德，而是藉規勸和顯外在的奇蹟；此外，也沒有記載祂曾使愚昧者成為有智慧的人。所以，基督針對人行奇蹟似乎並不適當。

2. 此外，正如前面第四十三題第二節所說的，基督是用天主性的德能行奇蹟，而瞬間行動和完成，以及不需要他物的協助，這屬於天主性德能的特質。可是基督卻沒有常常瞬間治好人

在身體方面的疾病；因為《馬爾谷福音》第八章第22等節說：「耶穌便拉著瞎子的手，領他到村外，在他的眼上吐了唾沫，然後又給他覆手，問他說：『你看見什麼沒有？』他舉目一望說：『我看見人，見他們好像樹木在行走。』然後耶穌又接手在他的眼上，他定睛一看，就復了原，竟能清清楚楚看見一切。」由此可見，基督並沒有頃刻治好他，而先是不完全地和使用唾沫。所以，基督針對人行奇蹟的方式並不適當。

3.此外，彼此非必然相連者，不應該一併消除。可是，身體的疾病卻不是常常由罪產生，正如主在《若望福音》第九章2及3節自己所指明的：「也不是他犯了罪，也不是他的父母，使他生來瞎眼。」所以，基督不應該給請求治好身體的人赦罪，如同按照《瑪竇福音》第九章2節的記載，祂對那癱子所做的；尤其因為身體的痊癒遜於罪之赦，所以能使身體痊癒，似乎不足以證明祂也能赦罪。

4.此外，基督所行的奇蹟，是為證實祂的教導和為祂的天主性作證，正如前面第四十三題第四節所說的。可是任何人都應該妨礙自己工作的目的。所以，基督似乎不宜命令以奇蹟方式被治好的人，不要告訴任何人，如同《瑪竇福音》第九章30節和《馬爾谷福音》第八章26節所指明的；尤其因為祂曾命令其他一些人傳述在自己身上所行的奇蹟，如同《馬爾谷福音》第五章19節記載，祂給那自己所解救的附魔的人說：「你回家，到你的親屬那裡，給他們傳述上主為你做了何等大事。」

反之 《馬爾谷福音》第七章37節說：「祂所做的一切都好：使聾子聽見，叫啞吧說話。」

正解 我解答如下：那些導向目的者或為目的鋪路者，應該與目的相稱。可是，基督來到世界上和教導的目的，是為使人得

救，按照《若望福音》第三章17節所說的：「因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉著祂而獲救。」所以，基督特別以奇蹟治好人，顯示自己是全世界所有人的神性的救主，這是適當的。

釋疑 1. 導向目的者或為目的鋪路者，不同於目的本身。可是基督所行的奇蹟，是以人理性部分或靈魂的得救，作為自己所趨向的目的，而靈魂的得救在於接受智慧的光照和人的成義。其中前者預設或隱含有後者，因為正如《智慧篇》第一章4節所說的：「智慧不進入存心不良的靈魂裡，也不住在一個屈服於罪惡的身體內。」可是，使人成義只適用於那些願意成義者；因為（使不願意者成義），這既相反隱含有正直意志的義德之理或本質，也相反人性之理或本質，因為應該藉著自由意志引導人性向善，而非藉著力迫。所以，基督是以天主性的德能從人內部使人成義，而不是在人不願意時使人成義。這使人成義並不屬於奇蹟，它是奇蹟的目的。

同樣地，祂也曾以天主性的德能，給純樸的門徒們灌輸智慧。因此，祂在《路加福音》第二十一章15節向他們說：「我要給你們口才和智慧，是你們的一切仇敵所不能抵抗及辯駁的。」這一點就（智慧的）內在的光照而言，不列入有形可見的奇蹟，只是就外在的行為而言，視之為奇蹟；這是基於人們看到沒有知識和純樸的門徒們，竟然如此明智而果敢地講話。因此，《宗徒大事錄》第四章13節說：「他們（猶太人的首領等）看到伯多祿和若望的膽量，並曉得他們是沒有讀過書的平常人，就十分驚訝。」這些心神上的效果，與可見的奇蹟固然有別，卻也是基督的教導和德能的一種證明；按照《希伯來書》第二章4節所說的：「（這救恩原是主親自開始宣講的）且是天主以神蹟、奇事、各種異能，以及所分配的聖神奇恩所證實的。」

可是針對人的靈魂，特別是在改變低級能力方面，基督也行了一些奇蹟。所以，關於《瑪竇福音》第九章9節的「他（瑪竇）就起來跟隨了祂（耶穌）」，熱羅尼莫說：「祂那隱藏的天主性的光輝和威嚴，也反映在祂的面容上，能吸引那些看到祂的人一見就來跟隨祂。」（《瑪竇福音註解》卷一）關於《瑪竇福音》第二十一章12節的「耶穌把一切在聖殿內的買賣人趕出去」，同一熱羅尼莫說：「我認為在主所行的一切奇蹟中，這個奇蹟似乎是最令人驚訝的；即是一個人，而且是在當時被輕視的人，竟能用一條鞭子將如此眾多的人趕出去。因為祂的雙目發光有如火和太陽，祂的面容放射出天主性威嚴的光輝。」（同上，卷三）奧利振在《若望福音釋義》第十一篇也說：「這一奇蹟比變水為酒的奇蹟更偉大，因為變水為酒是以沒有生命的物質為基礎，而在這奇蹟內卻是有成千上萬的人，在心神方面被征服。」關於《若望福音》第十八章6節的「他們便倒退跌在地上」，奧斯定《若望福音釋義》，第一一二講說：「祂不用槍箭，只用一句話，就把怒氣沖沖和手持武器而兇狠可怕的群眾打擊、擊退，並打倒在地，因為天主隱藏在肉身內。」與此相關的，還有《路加福音》第四章30節所說的：耶穌「卻由他們中間過去走了」，對此金口若望《若望福音論贊》第四十八篇說：「祂站在那些企圖殺害祂的人們中間，而沒有被捕，祂彰顯了天主性的卓絕。」關於《若望福音》第八章59節所說的：「耶穌卻隱沒了，從聖殿裡出去了」，奧斯定說：「基督並不是好像害怕似地，躲在聖殿的角落裡，或者逗留在牆後或石柱後；而是以天上的德能使企圖殺害祂的人們無法看見祂，如此由他們中間出去了。」（參看：德奧斐拉篤〔Theophylactus〕，《若望福音釋義》）

由上述一切明顯看出，基督在自己願意的時候，用天主的德能改變了人的靈魂，不僅是藉著使人成義和灌輸智慧，這

屬於奇蹟的目的；而且也藉著外在的吸引、嚇退和震撼，這屬於奇蹟本身。

2. 基督降來拯救世界，不但以天主的德能，而且也藉祂降生成人的奧蹟。所以，祂在治好病人時，多次不但用天主性的德能以命令治病，而且也曾用屬於人性的一些動作或事物。所以，關於《路加福音》第四章40節的「祂就把手覆在每一個人身上，治好了他們」，濟利祿在《路加福音論贊》說：「雖然基督作為天主，用一句話就可以驅除一切的病症，可是祂卻撫摸他們，以證明自己的肉身有能力提供有效的救治。」關於《馬爾谷福音》第八章第23等節的：「耶穌在他的眼上吐了唾沫，然後又給他覆手」等等，金口若望說：「祂吐了唾沫，也給瞎子覆手，祂願意藉此顯示是天主的話與動作一起行了奇蹟；因為手顯示動作，而唾沫顯示由口中所發出的言詞。」關於《若望福音》第九章6節的「祂（耶穌）使用唾沫和了些泥，把泥抹在瞎子的眼上」，奧斯定在《若望福音釋義》第四十四講說：「祂用自己的唾沫和泥，因為『聖言成了血肉』。」或者也是為表達是祂「用地上的灰土」形成了人（《創世紀》第二章7節），正如金口若望在《若望福音論贊》第五十六篇所說的。

關於基督所行的奇蹟，應該注意，一般說來，祂常是做最成全的工程。因此，關於《若望福音》第二章10節的「人人都先擺上好酒」，金口若望在《若望福音釋義》第二十二篇說：「基督的奇蹟是如此的，即是常比藉人性所形成的工程，更為優美，也更為有益。」同樣地，祂也在頃刻之間，賞賜病人完全康復。因此，關於《瑪竇福音》第八章15節的「她便起來伺候他們」，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一說：「主所賞賜的健康，完整地一起恢復。」

就特殊個案來說，在那個瞎子身上有相反的情形發生，是由於他的不信，正如金口若望所說的。或者正如伯達在《馬

爾谷福音註解》卷二，關於第八章23節所說的：「祂原本用一句話就可以完全瞬間治好的人，如今卻逐步地醫治他，這是為顯示人性瞽盲的嚴重性，只能困難地、好像一步一步地使它復明；此外，也是為給我們表明祂的恩寵，以及祂藉這恩寵，助佑我們在成全的道路上每一階段的成長。」

3.正如前面第四十三題第二節所說的，基督是以天主的德能行奇蹟。可是「天主的作為完善無比」，正如《申命紀》第三十二章4節所說的。而一物如果沒有達到目的，它就不是完美的。可是基督所做的外在的醫治，其目的是醫治靈魂。所以，除非基督也治好人的靈魂，祂就不宜治好人的身體。所以，關於《若望福音》第七章23節的「我在安息日使一個人完全恢復健康」，奧斯定在《若望福音釋義》第三十講說：「他痊癒了，為使他的身體健康；他也相信了，為使他的靈魂也健康。」

可是祂卻特別給癱子說：「你的罪赦了。」因為正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷一，關於第九章5節所說的：「這使我們明瞭，罪招致身體方面的許多疾病。所以，或許是先赦免罪，使疾病的原因消除以後，再恢復健康。」因此，《若望福音》第五章14節說：「不要再犯罪，免得你遭遇更不幸的事。」正如金口若望針對此點，在《若望福音論贊》第三十八篇所說的：「我們由此得知，他是由於罪而生病。」

此外，正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第二十九篇，關於第九章5節所說的：「靈魂以多大的程度優於身體，赦免罪過也以多大的程度大於治好身體。可是，由於那赦免罪過不是有形可見的或顯露於外的，所以祂做這比較小的，但比較明顯的，以彰顯那比較大的但不明顯的。」

4.關於《瑪竇福音》第九章30節的「你們當心，不要使任何人知道」，金口若望在《瑪竇福音論贊》第三十二篇說：「這裡所說的，並不相反祂給另一位所說的『你回家，傳述天主

的光榮』。因為祂在教訓我們，要禁止那些願意爲了我們而稱讚我們的人。可是如果把光榮歸於天主，那麼我們就不應該禁止，反而要促成他們這樣做。」

第四節 基督是否適當地針對非理性受造物行了奇蹟

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎沒有適當地針對非理性或無靈受造物行了奇蹟。因爲：

1. 無靈動物比植物更爲尊貴。可是，基督曾針對植物行了奇蹟，正如《瑪竇福音》第二十一章19節所說的，那棵無花果樹因祂的一句話就立刻枯乾了。所以，基督似乎也應該針對無靈動物行奇蹟。

2. 此外，除非有罪，否則施罰就不合乎正義。可是，基督在樹上沒有找到果子，並不是無花果樹的罪；因爲當時並不是結果的時節（《馬爾谷福音》第十一章13節）。所以，基督使它枯乾並不適當。

3. 此外，空氣和水是在天與地中間。可是，基督曾在天上行了一些奇蹟，正如前面第二節所說的。同樣地，祂也在地上行了一些奇蹟，即是在祂受苦受難時，大地曾經震動（《瑪竇福音》第二十七章51節）。所以，基督似乎也應該針對空氣和水行一些奇蹟，例如：分開海水，像梅瑟所做的（《出谷紀》第十四章21節）；或者分開河水，像若蘇厄（《若蘇厄書》第三章15及16節）和厄里亞（《列王紀下》第二章8節）所做的；或者在空中使雷電交作，像在西奈山頒布法律時所發生的情形一樣（《出谷紀》第十九章16節），以及按照《列王紀上》第十八章45節厄里亞所做的。

4. 此外，奇蹟的動作或作爲，屬於天主照顧和治理（受造物）的工程。而治理的工程預設已有創造的工程之先。所

以，基督在自己的奇蹟中使用了創造，即是當祂增餅時（《瑪竇福音》第十四章第15等節），似乎並不適當。所以，祂針對無靈受造物所行的奇蹟，似乎並不適當。

反之 基督是「天主的智慧」（《格林多前書》第一章24節），而《智慧篇》第八章1節論及智慧，說：「智慧從容而大方地治理萬物。」

正解 我解答如下：正如前面**第三節**所說的，基督行奇蹟的目的，是使人認知在祂內的天主性德能，是為使人獲得救恩。可是，這天主性德能也包括使一切受造物都隸屬於基督的權下。所以，基督應該針對各種各類的受造物行奇蹟，不僅針對人，而且也針對無靈或非理性的受造物。

釋疑 1.按照種類來看，無靈動物接近人，因此牠們也是與人在同一天受造。由於基督已針對人的身體行了許多奇蹟，所以就不需要針對無靈動物的身體行奇蹟，尤其是因為就感覺和身體的本性而言，人與動物，特別是與地上的走獸，性質相同。至於魚類，由於是生活在水中，所以距人的本性較遠；因此也是在另一天受造。針對魚類，基督行了捕魚超多滿網的奇蹟，正如《路加福音》第五章第4等節和《若望福音》第二十一章6節所記載的；以及在伯多祿所釣的一條魚口中，找到一塊斯塔特的奇蹟（《瑪竇福音》第十七章26及27節）。可是，那群豬直衝入海中，卻不是天主的奇蹟的作為，而是在天主的許可下魔鬼的作為。

2.正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第六十七篇，關於第二十一章19節所說的：「當主對植物和無靈動物做這樣的事時，你不可問：如果當時並不是結果的時節，讓無花果樹枯乾

怎能算是符合正義：因為如此問真是愚昧至極」，因為在這樣的物內無所謂罪和罪罰；「而你應該觀看奇蹟和讚賞那行奇蹟者。」如果為使其他人得救，造物主自由選擇使用自己的受造物，這也不是加害於擁有相關受造物的物主，反倒是，正如希拉利在《瑪竇福音註釋》關於第二十一章19節所說的：「在這事上我們找到天主美善的證據。當祂願意樹立關注人之得救的榜樣時，祂對人的身體施展了自己的德能；可是當祂願意向那些倔強反抗者建立嚴厲的模式時，祂就用（無花果）樹的損傷來預示未來的景像。」尤其是在無花果樹上更凸顯了這一點，因為正如金口若望所說的：「無花果樹濕氣最多，這也使（立即枯乾的）奇蹟顯得更大」（同上）。

3. 基督也針對水和空氣行了宜於自己的奇蹟，即是正如《瑪竇福音》第八章26節所記載的，當「祂叱責風和海，遂大為平靜」時。可是，祂既是來使萬物恢復和平和寧靜的狀態，就不宜使空氣震盪或者使水分開。所以，宗徒在《希伯來書》第十二章18節說：「你們原來並不是走近了那可觸摸的山和烈火，濃雲、黑暗，以及暴風。」

《瑪竇福音》第二十七章51節針對祂受苦受難的奇蹟有：「聖所的帳幔，從上到下，分裂為二」，為顯示（舊約）法律的奧秘已被揭露；「墳墓自開」，為顯示那些已死的人因祂的死亡而獲賜生命；「大地震動，岩石崩裂」，為顯示人的鐵石心腸因祂的受苦受難而被軟化，以及全世界應該因祂受苦受難的德能而改過遷善。

4. 增餅的奇蹟並不是藉由創造的方式，而是用使新加的物质變成餅的增加方式。所以，奧斯定在《若望福音釋義》第二十四講，關於第六章1至14節說：「祂如何使種粒增加收穫，也就如何使手中的五個餅變多。」顯然地，種粒是藉變（*conversio*）而使收穫增加。

第四十五題

論基督顯聖容

一分爲四節一

然後要討論的是基督顯聖容（或改變容貌或形像，*transfiguration*；參看第四十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督顯聖容是否適當。
- 二、顯聖容的光是不是天上榮耀或光榮的光。
- 三、論顯聖容的見證。
- 四、論天父聲音的作證。

第一節 基督顯聖容是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督顯聖容（《瑪竇福音》第十七章1至8節；《馬爾谷福音》第九章1至7節；《路加福音》第九章28至36節），似乎並不適當。因爲：

1. 真實的身體不會變成各種形像，只有想像的身體會如此。可是，基督的身體卻不是想像的身體，而是真實的身體，正如前面第五題第一節所說的。所以，基督似乎不應該顯聖容或改變容貌。

2. 此外，形像（*figura*）屬於第四種性質，可是光卻屬於第三種性質，因爲它是感覺性質。所以，基督的顯聖容或面貌發光（*assumptio claritatis*），不應該稱爲改變形像（*transfiguratio*）。

3. 此外，得到天上榮耀或「光榮的身體」（*corpus gloriosum*，指肉身復活後的身體），有四大奇恩或特質，正如下面補編第八十二等題所要講的，它們是神健（*impassibilitas*）、神速

(agilitas)、神透 (subtilitas) 和神光 (claritas)。所以，基督不應該只在神光方面，而不在其它奇恩方面改變身體。

反之 《瑪竇福音》第十七章2節說：在自己的三位門徒面前，「耶穌變了容貌」。

正解 我解答如下：主在向自己的門徒預言了自己要受苦受難以後，勸引他們跟隨或效法自己的苦難（《瑪竇福音》第十六章第21等節）。可是為使人出發或啓程，卻應該或多或少地預知目的；如同射箭者除非先注目看到應射的標的或目標，就不會正確地將箭射出。所以，多默宗徒在《若望福音》第十四章5節說：「主！我們不知道你往那裡去，怎麼會知道那條路呢？」當道路崎嶇難行和旅途艱辛而目的使人神怡時，這尤其必要。基督藉著受苦受難要達到的目的是獲得光榮，不但是祂在成孕之初就有的靈魂的光榮，而且也包括身體的光榮；按照《路加福音》第二十四章26節所說的：「默西亞必須受這些苦，才進入祂的光榮。」祂也領導那些追隨祂受苦受難之足跡的人獲得光榮，按照《宗徒大事錄》第十四章21節所說的：「我們必須經過許多困難才得進入天主的國。」所以，祂宜於向自己的門徒顯示自己神光的榮耀（而這就是顯聖容或改變身體），因為祂要使屬於祂的人相似這身體，按照《斐理伯書》第三章21節所說的：「祂要改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體。」所以，伯達在《馬爾谷福音註解》卷三，關於第八章39節說：「在仁慈的眷顧下，使他們在暫時嚐到默觀永恆喜樂的神味以後，而更勇敢地忍受橫逆。」

釋疑 1.正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章2節所說的：「任何人都不應該以為」，藉著這所謂的祂顯聖

容或改變形像，「基督喪失了本來的形態和容貌，或者喪失了真實的身體，而攝取了屬神的身體或用空氣所組成的身體。聖史說明了基督如何改變形像，他說：『祂的面貌發光有如太陽，祂的衣服潔白如雪。』」那裡指出了容貌的發光，也描寫了衣服的潔白，不是身體的本體被消除，而只是榮耀有所改變。」

2.形像或形狀所注意的，是形體的外表或外觀，因為形像或形是「邊或多個邊所包容者」（歐幾里得，《幾何概論》定義十四）。所以，所觀察到的一切與形體的外表或外觀有關的，都多少屬於形像或形狀。正如顏色或色彩，同樣非透明體的光或光亮，都是由形體的表面看到。所以，攝取光或發光稱為改變形狀。

3.在上述的四大奇恩或特質中，唯有神光是屬於人或位格本身的性質，其它三者，只能出現在行動或變動，或者被動內。所以，基督在自己身上，顯示了這三種奇恩的某些跡象。例如祂步行海上，這屬於神速奇恩的跡象；祂由童貞女封閉的胎中出生，這屬於神透奇恩的跡象；當猶太人企圖把祂推下山崖或者拿起石頭要砸死祂時，祂卻毫髮無傷地離去，這屬於神健（不可能受傷害）奇恩的跡象。可是卻不是為了這三奇恩，說祂改變形狀，而只是為了神光，光或發光屬於祂這個人或位格本身的外表或外觀。

第二節 那光是不是天上榮耀或光榮的光

有關第二節，我們討論如下：

質疑（顯聖容中的）那光（claritas），似乎不是天上榮耀或光榮（gloria）的光。因為：

1.關於《瑪竇福音》第十七章2節的「祂在他們面前變了容貌」，伯達的「註解」（拉丁通行本註解）說：「祂在有死的身體上，並沒有顯示（身體的）不死不滅性，而只顯示了相似

未來不死不滅性的光。」（《瑪竇福音註解》卷三）可是天上榮耀或光榮的光，卻是不死不滅的光。所以，基督給門徒所顯示的那光，並不是天上榮耀或光榮的光。

2.此外，關於《路加福音》第九章27節的「他們在未嘗到死味以前，必要看見天主的國」，伯達的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是在用想像所呈現出的未來真福中，看見身體受光榮。」可是想像中的物，並不是物本身。所以，那光不是真福的光。

3.此外，天上榮耀或光榮的光，只是在人的身體上。可是顯聖容或改變形像的那光，不但顯現在基督的身體上，而且也顯現在祂的衣服上，以及遮蔽門徒的光耀雲彩上。所以，那光似乎不是天上榮耀或光榮的光。

反之 關於《瑪竇福音》第十七章2節的「祂在他們面前變了容貌」，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷三說：「祂在未來審判時顯現的樣式，也就是祂（現今）顯現給門徒們的樣式。」關於《瑪竇福音》第十六章28節的「他們必要看見人子來到自己的國內」，金口若望《瑪竇福音論贊》第五十六篇說：「祂願意顯示自己日後在光榮中降來的那光榮，是怎樣的光榮，並按門徒們所能學習的程度，在現世就把這光榮啓示給他們，使他們在主受苦、受死時，不致痛苦氣餒。」

正解 我解答如下：基督在顯聖容或改變形狀時所攝取的光，就本質而言，是天上光榮的光，但不是就有或存在的方式而言。因為天上光榮的身體的光來自靈魂的光，正如奧斯定《書信集》第一一八篇第三章在「致狄奧斯高書」所說的。同樣地，基督在顯聖容時身體所有的光，來自祂的天主性，正如大馬士革的若望在《證道集》第一篇顯聖容證道詞所說的，以及

來自祂靈魂的光榮。因為從基督成孕開始，其靈魂的光榮沒有洋溢到身體，這是出於天主的特別安排，為使祂在可以受苦受難的身體上完成救贖我們的奧蹟，正如前面第十四題第一節釋疑2.所說的。可是，這並沒有剝奪基督把靈魂的光榮伸展到身體的能力。而且就（光榮的）光而言，祂在顯聖容時的確這樣做了，使身體分有祂靈魂的光，但與天上光榮身體的情形有所不同。因為靈魂洋溢到天上光榮身體的光，有如加給身體的常存或持久性質。因此，在天上光榮身體內，發出有形可見的光輝，並不是奇蹟。可是在基督顯聖容時，基督身體所得的來自其天主性和靈魂的光，卻不是按照加給身體本身一種持久性質的方式，而是按照一種暫時被動或接受影響的方式，如同空氣接受太陽的照射或被太陽照射一樣。所以，那時在基督的身體上發出光輝，是奇蹟，如同祂步行海上是奇蹟一樣。所以，狄奧尼修在《書信集》第四篇「致隱修士賈友斯書」（Ad Cajum）中說：「基督用超越人的方式做屬於人的事：童貞女以超越人之自然本性的方式懷孕（祂在童貞女胎中成孕），以及流動而非堅實的水，承擔屬於地上物體界的沉重的雙足（祂步行水上），都說明了此點。」

所以，不應該附和維克多之雨果（Hugo de Sancto Victore）所說的（參看：教宗諾森三世（1198～1216年），《論彌撒聖祭的奧秘》卷四第十二章），說基督在顯聖容時獲得了神光奇恩，在步行海上時獲得了神速奇恩，在出離童貞女封閉的母胎時，獲得了神透奇恩；因為奇恩或特質（*dos*）是指天上光榮身體的內在性質。可是，基督卻是以奇蹟的方式獲有屬於奇恩的相關能力或作用。在靈魂方面，保祿（宗徒）在神魂超拔中看見天主的神視，也有類似的情形，正如第二集第二部第一七五題第三節釋疑2.所說的。

釋疑 1.所引證的那話，並沒有證明基督顯聖容的光不是天上榮耀或光榮的光，而只證明了它不是天上榮耀或光榮身體的光，因為基督的身體當時還不是不死不滅的。因為正如天主的特殊安排，不使基督靈魂的光榮洋溢到身體上；同樣地，天主的特殊安排也能使這光榮洋溢到身體上，但只是在神光奇恩方面，而不是在神健奇恩方面。

2.那光稱為想像的光，不是因為它不是天上榮耀或光榮的真光，而是因為它是呈現那完美光榮的一種像，身體將基於這完美的光榮而成為光榮的。

3.正如在基督身體上的光，表達其身體未來的光；同樣地，衣服上的光意指聖人們未來的光，這光將被基督的光超越，正如雪的光被太陽的光超越一樣。所以，教宗額我略一世在《倫理叢談》第三十二篇第六章說：基督的衣服潔白如光，「因為基督位於天上神光的頂峰，放射義德之光的聖人們要攀附祂，因為『衣服』一名，意指那些祂使之與自己結合的人」，按照《依撒意亞》第四十九章18節所說的：「他們必如裝飾品穿戴在你身上。」

可是，光耀的雲彩卻意指聖神的神光或者「聖父的德能」，正如奧利振在《瑪竇福音釋義》第三篇所說的，聖人們在未來的光榮中藉這德能而得到保障。雖然如此，可是光耀的雲彩也可能意指那已被更新的世界的光，這光將是聖人們的帳棚或居所。因此，當伯多祿準備搭帳棚時，一片光耀的雲彩遮蔽了門徒們。

第三節 基督是否適當地引進了顯聖容的見證

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎沒有適當地引進了顯聖容的見證。因為：

1. 人人都能優先為自己所知之事作證。可是未來的光榮如何，在基督顯聖容時，還沒有任何人靠經驗得知，只有天使知道。所以，顯聖容的見證應該是天使，而不應該是人。

2. 此外，關於真理的見證人，不應該有所虛擬，而應該注重真實。可是梅瑟和厄里亞卻不是真實地在現場，出現的是他們的像。因為關於《路加福音》第九章20節的「忽然有梅瑟和厄里亞……出顯」等等，那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「應該知道，並不是梅瑟和厄里亞的身體和靈魂在那裡顯現，而是用其它受造物質形成了他們的身體。也可以相信是由天使代勞而成，即是天使扮演了他們的角色。」所以，梅瑟和厄里亞似乎並不是適當的見證人。

3. 此外，《宗徒大事錄》第十章43節說：「一切先知都為祂（基督）作證。」所以，不應該只有梅瑟和厄里亞在現場當作見證人，一切的先知都應該如此。

4. 此外，基督的光榮預許給了一切信徒，祂願意藉著自己的顯聖容，燃起他們對那光榮的熱望。所以，基督不應該只帶著伯多祿、若望和雅各伯，而應該帶著一切門徒上山，為自己聖顯聖容作見證。

反之 這裡有聖經福音部分的權威。

正解 我解答如下：基督願意顯聖容，是為給人彰顯自己的光榮，並激勵人渴望這光榮，正如前面第一節所說的。可是基督不但引領那些在祂以後的人，而且也引領那些在祂以前的人，趨向永恆真福的光榮。因此，當祂前往面對受苦受難時，「前行後隨

的群眾喊說：『賀三納』，正如《瑪竇福音》第二十一章9節所說的，他們好似都在呼求祂拯救。所以，宜於從那些在祂以前者，有人在現場作見證，即是梅瑟和厄里亞；以及從那些在祂以後者，也宜於有人在現場作見證，即是伯多祿、雅各伯和若望；如此則「憑兩個或三個見證人的口供，使證言得以成立」（《申命紀》第十九章15節，《瑪竇福音》第十八章16節）。

釋疑 1. 基督藉著自己的顯聖容，給門徒們彰顯身體的光榮，而這光榮只與人有關。所以，祂不引進天使，而引進人為這事作見證，這是適當的。

2. 那一註解所說的，取自名為《論聖經的奇事》（De Mirabilibus Sacrae Scripturae）卷三第十一章，這書並不是奧斯定的著作，只是錯誤地歸於他的名下。所以，無需接受那一註解。因為熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章3節說：「應該注意，當經師和法利塞人要求一個來自天上的徵兆時，基督無意答應；可是現在為了增加宗徒們的信德，基督卻給了一個來自天上的徵兆，即是厄里亞從他原先上升到的天上降來，而梅瑟則從陰府中復活起來。」這話不應該如此解讀，好似梅瑟的靈魂重新取得了自己的身體；而是他的靈魂藉著所取的某一身體顯現出來，如同天使顯現的情形一樣。可是厄里亞卻是在自己的身體內顯現出來，但不是從高天或光天降來，而是從某一高處，即是從他過去乘坐以馬拉的火車被提所到達的高處（《列王紀下》第二章11節）。

3. 正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第五十六篇所說的：「梅瑟和厄里亞被引進到他們中間，有許多理由。第一個理由是，因為群眾說祂是厄里亞、或者耶肋米亞、或者先知中的一位，祂於是引進為首的先知同自己在一起，以便至少可以藉此顯示出主與其僕人的區別。」

第二個理由是，「因為梅瑟頒布了法律，而厄里亞則是熱愛天主之光榮的鬥士。」因此，藉著他們同基督在一起出現，可以排除猶太人的誣讟，因為猶太人「控告基督是違犯法律者和僭取天主光榮的褻瀆者。」

第三個理由是，「為證明自己握有生死的大權，以及是生者和死者的審判者，祂藉著引進已死的梅瑟和還活著的厄里亞同自己在一起，已將這一目的充分表達出來。」

第四個理由是，因為正如《路加福音》第九章31節所說的：「他們同祂談論去世，即祂在耶路撒冷必要完成的事」，即是「祂的苦難和死亡」。所以，「為了堅定門徒們的心神去面對這事」，祂引進了這二位為了天主而不惜甘冒死亡危險者到他們中間；因為梅瑟不顧死亡的危險去見法郎，而厄里亞也不顧死亡的危險去見阿哈布王。

第五個理由是，「因為祂願意自己的門徒奮發追隨梅瑟的溫和良善和厄里亞的憂心和熱火。」

希拉利《瑪竇福音註解》卷三加上了第六個理由，即是基督為顯示自己就是梅瑟所頒布的法律，以及以厄里亞為主要代表的先知們，所曾宣講或預言的那一位。

4. 高深的奧蹟，不應該直接向所有的人講明，而應該由較優者或造詣高者在適當的時機傳授給他人。所以，正如金口若望《瑪竇福音論贊》第五十六篇所說的：「祂帶了這三位有如較優的門徒」。因為「伯多祿的卓越，在於對基督」的熱愛以及獲授的權柄；若望的卓越在於為了自己的童貞而享有的基督的特別鍾愛，以及其福音道理的高深特質；而雅各伯的卓越則在於祂殉道的特恩。可是，基督卻不願意這三位門徒在自己復活以前，把所見的這事告訴其他的門徒，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章9節所說的，「以免由於事的重大而難以取信於人；以及在偌大的光榮之後，繼之而來的

十字架成爲引起反感的絆腳石」；或者「以免十字架完全受阻於群眾」（伯達，《證道集》卷一，第一章十八篇）；以及「等他們充滿聖神之後，才使他們去做這些神聖事蹟的見證人」（希拉利，《瑪竇福音釋義》卷三）。

第四節 增加聖父聲音所說的「這是我的愛子」這一證言，是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 增加聖父聲音所說的「這是我的愛子」這一證言，似乎並不適當。因爲：

1. 正如《約伯傳》第三十三章14節所說的：「天主只說一次，不會第二次重覆同樣的話。」可是在基督受洗時，聖父的聲音已經作證說了這句話（《瑪竇福音》第三章17節）。所以，在顯聖容時，不宜再作證說同樣的話。

2. 此外，在基督受洗時，還有聖神藉著鴿子的形像，同聖父的聲音一起出現。而在祂顯聖容時，卻沒有發生這種情形。所以，聖父的作證聲明，似乎並不適當。

3. 此外，基督在受洗以後，開始宣講（《瑪竇福音》第四章17節）。可是在基督受洗時，聖父的聲音並沒有訓示人要聽從祂。所以，在顯聖容時，也不應該有這樣的訓示。

4. 此外，不應該向人講他所不能承受或擔負的，按照《若望福音》第十六章12節所說的：「我還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。」可是門徒們當時卻未能擔負聖父的聲音，因爲《瑪竇福音》第十七章6節說：「門徒們聽了，就俯伏在地，非常害怕。」所以，不應該有聖父的聲音向他們發言。

反之 這裡有聖經福音部分的權威。

正解 我解答如下：人被收為天主的義子，是藉著與天主的親生子或自然之子的肖像相同（參看《羅馬書》第八章29節）。而這事的完成有兩種方式或途徑：一種方式是藉現世旅途中的恩寵，這是不成全的相同；另一種方式是藉未來天上的光榮，這是成全的相同，按照《若望壹書》第三章2節所說的：「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。」由於我們是藉洗禮而獲得恩寵，以及在顯聖容時預先展示了未來光榮的光；所以，無論是在基督受洗時，或是在祂顯聖容時，都宜於有聖父的作證來說明基督的自然子性：因為唯有聖父，偕同聖子和聖神，一起完善地知道（聖子生於聖父的）那一完善的生育。

釋疑 1.那裡所引證的話，是針對天主的永恆說話而說的，天主聖父藉著這一說話，生出了與自己同為永恆的唯一聖言。但是也可以說，天主用身體的聲音兩次說出同樣的話，可是並非為了同樣的動機；祂願意藉此分別指出人能分享相似永恆子性的各種不同方式。

2.正如在基督受洗時，宣示了第一次重生的奧蹟，也彰顯了整個天主聖三的工作，即是那裡有降生成人的聖子，有聖神藉著鴿子的形像顯現，以及有聖父用聲音表示自己的臨在；同樣地，在象徵第二次重生（復活）奧秘的顯聖容時，也有整個天主聖三出現，即是有聖父在聲音內出現，有聖子在人內出現，以及有聖神在光耀的雲彩內出現。因為正如祂在洗禮中賜給人藉鴿子的純樸所指的純潔無辜；同樣地，在死人復活時，祂也賜給自己所選的人天上光榮的光，以及脫免一切困苦災患的清新和安逸，而這就是光耀的雲彩所意指的。

3.基督降來是為藉實際動作，在現世就賜人恩寵，但卻

是以言語預許給人未來天上的光榮。所以，宜於在基督顯聖容時，而不是在祂受洗時，訓示人要聽從基督。

4. 門徒們聽了聖父的聲音而非常害怕和伏倒在地，這是適當的；因為這是為表示那時所顯現的超絕的光榮，超越有死之人的一切感官和機能，按照《出谷紀》第三十三章20節所說的：「人看見了我，就不能再活了。」這也是熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷三，關於第十七章6節所說的：「人性的脆弱不能承擔注目觀看如此偉大的光榮。」而基督藉著牽引他們趨赴天上的光榮，治好了人的脆弱。基督（撫摸他們）給他們說的「起來，不要害怕」（《瑪竇福音》第十七章7節），所表達的就是這一點。

第四十六題

論基督的受苦受難

一分爲十二節一

隨後要討論的是那些與基督離世有關的問題（參看第二十七題引言）。第一，論祂的受苦受難；第二，論死亡（第五十題）；第三，論安葬（第五十一題）；第四，論降地獄（第五十二題）。

關於基督的受苦受難，可以分爲三部分討論。第一，論受苦受難本身；第二，論受苦受難的成因（第四十七題）；第三，論受苦受難的效果（第四十八題）。

關於第一部分，可以提出十二個問題：

- 一、基督爲解救或救贖人類是否必須受苦受難。
- 二、是否有救贖人類的另一可能方式。
- 三、該另一方式是否更爲適當。
- 四、基督受十字架的苦刑是否適當。
- 五、論祂所受苦難的種類或範圍。
- 六、基督受苦受難的痛苦是否最大。
- 七、是不是祂的整個靈魂受苦受難。
- 八、祂的受苦受難是否阻止享見天主的喜樂。
- 九、論受苦受難的時間。
- 十、論受苦受難的地點。
- 十一、基督同強盜一起被釘在十字架上，是否適當。
- 十二、基督本身的受苦受難是否應該歸於天主性。

第一節 基督為解救人類是否必須受苦受難

有關第一節，我們討論如下：

280 **質疑** 基督為解救或救贖人類，似乎不須受苦受難。因為：

1. 唯有天主能解救人類，按照《依撒意亞》第四十五章21節所說的：「不是我，上主宣布了這事嗎！的確，除我以外，沒有別的神，除我以外，再沒有一個仁義和施救的神。」可是針對天主來說，沒有任何必須或不得不然（necessitas）；因為這牴觸祂的全能。所以，基督受苦受難，不是必須的。

2. 此外，必須的或不得不然的、必然的（necessarium），與情願的（voluntarium）相反。可是，基督受苦受難卻是出於自己的意願，因為《依撒意亞》第五十三章7節說：「祂被祭殺，因為祂自己願意。」所以，祂受苦受難，不是必須的。

3. 此外，正如《聖詠》第二十五篇10節所說的：「上主的一切行徑是慈愛和忠誠。」可是從天主的慈愛方面，基督卻似乎不須受苦受難；因為正如天主的慈愛是白白地施恩，同樣地，祂似乎也白白地免除欠債，不需要補償。從天主的正義方面，祂受苦受難也不是必須的，因為按這正義人應該永遠受罰。所以，基督為解救或救贖人類，似乎不須受苦受難。

4. 此外，天使的本性優於人的本性，正如狄奧尼修在《神名論》第四章所指明的。可是，基督並沒有為補救犯罪的天使的本性受苦受難。所以，祂也似乎不須為人類的得救受苦受難。

反之 《若望福音》第三章14及15節說：「正如梅瑟曾在曠野裡高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來，使凡信祂的人，不致喪亡，反而得有永生。」而這是指基督被高舉在十字架上而說的。所以，基督似乎應該受苦受難。

正解 我解答如下：正如哲學家在《形上學》卷五第五章所講

的，所謂「必須的或不得不然的、必然的」，有多種情形。一種情形是：一物或一事根據自己的本性或性質，不可能不這樣或是別樣。依此，無論是從天主方面，或是從人方面，基督受苦受難顯然都不是必須的或不得不然的。

另一種情形稱一物或一事為必須的或必然的，是基於某種外在因素。如果這種外在因素是成因或者推動原因，那麼就造成強迫性的必然，例如：一人因被人用暴力強行扣留，而不能走開。可是如果那造成必然的外在因素是目的，那麼一物或一事是基於或在肯定目的之情形下稱為必然的，即是說，除非預先假定此一事物，就完全無法達到目的，或者不能適當地達到目的。（按：如人除非進食，否則不能達到維持身體生命的目的；或者除非有適當的交通工具，否則不能遠度重洋。參看第一集第八十二題第一節正解。）

所以，基督受苦受難是必須的，不是由於強迫性的必然，無論是從決定要基督受苦受難的天主方面，或者是從自願受苦受難的基督本身方面，都不是如此。

可是從目的的必然來看，基督受苦受難卻是必須的。而這可從三方面來瞭解。第一，從我們藉祂的受苦受難而獲得解救的方面，按照《若望福音》第三章14節所說的：「人子也應照樣被舉起來，使凡相信祂的人，不致喪亡，反而得有永生。」第二，從基督自己方面，祂藉受苦受難的謙卑自下掙得了受舉揚的光榮，這就是《路加福音》第二十四章26節所說的：「基督必須受這些苦，才進入祂的光榮。」第三，從天主方面，在聖經中所預言的和在舊約守則中所象徵的基督的受苦受難，有關它的一切，都是由天主所預定，必須實踐。這就是《路加福音》第二十二章22節所說的：「人子固然要依照所預定的離去」；以及第二十四章44及46節所說的：「我以前還同你們在一起的時候，就對你們說過這話：諸凡梅瑟法律、先知並聖詠

上指著我所記載的話，都必須應驗。經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天從死者中復活。」

282

釋疑 1.那一論據，是以來自天主的強迫性的必然為出發點。
2.那一論據，是以來自基督其人的強迫性的必然為出發點。
3.人藉基督的受苦受難獲得解救或救贖，既符合基督的慈愛，也符合祂的正義。符合祂的正義，因為基督藉自己的受苦受難補贖了人類的罪惡，如此則人是藉基督的正義而獲得解救或救贖；同時也符合祂的慈愛，因為既然人不能靠自己補贖全人類的罪惡，正如前面**第一題第二節釋疑2.**所說的，所以天主把自己的兒子賜給人類作為贖罪者。按照《羅馬書》第三章24及25節所說的：「你們都因天主的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，沒有自己的作為而成為義人。這耶穌即是天主公開立定，為信仰祂的人作贖罪祭的。」這比祂沒有補贖而赦免罪過，反而表現出更豐富的慈愛。因此，《厄弗所書》第二章4及5節說：「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，賦予我們在基督內的生命。」

4.天使的罪不同於人的罪，是無法救治或補救的，正如**第一集第六十四題第二節**所指明的。

第二節 除了基督受苦受難以外，是否還有解救人之本性的其它可能方式

有關第二節，我們討論如下：

質疑 除了基督受苦受難以外，似乎沒有解救人之本性的其它可能方式。因為：

1.主在《若望福音》第十二章24及25節曾說：「一粒麥子如果不埋在地裡死了，仍只是一粒，但如果死了，纔結出許多子粒來。」對此奧斯定《若望福音釋義》第五十一講說：

「祂稱自己為那粒麥子。」所以，除非基督受苦受死，否則祂就不能結出解救或救贖我們的果實。

2.此外，主在《瑪竇福音》第二十六章42節向聖父說：「我父！如果這杯不能離去，非我喝不可，就成就你的意願罷！」祂所說的杯就是祂受苦受難的杯。所以，基督的受苦受難是不可或缺的，不能省略。所以，希拉利《瑪竇福音註釋》第三十一章說：「所以，那杯不能離去或避開，基督非喝它不可；因為除非是靠祂的受苦受難，我們就不能得到救贖。」

3.此外，天主的正義要求，人須在基督藉自己的受苦受難代做補贖的情形下，從罪惡中獲得解救。可是，基督卻不能略過或避開自己的正義。因為《弟茂德後書》第二章13節說：「如果我們不忠信，祂仍然是忠信的，因為祂不能否認自己。」可是如果祂否認自己的正義，那麼祂就是否認自己，因為祂自己就是正義（《格林多前書》第一章30節）。所以，除了藉基督的受苦受難以外，似乎不可能還有解救人的其它方式。

4.此外，信德中容不下虛假。可是，古聖祖都信基督要受苦受難。所以，基督不受苦受難，似乎是不可能的。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章說：「天主藉天主與人之間的中保，即耶穌基督其人，屈尊解救我們的這一方式，我們認定它是好的方式，而且符合天主的尊位。可是，我們也應該指出天主也能用其它的方式，因為一切都同樣屬於祂的能力之下。」

正解 我解答如下：說某事或某物是可能的或者不可能的，有兩種方式或說法：一種是簡直地和絕對地；另一種是在某種假定或預設之下。所以，按照簡直的和絕對的說法，除了基督的受苦受難以外，天主尚能用其它方式來解救人；「因為在天主

前沒有不能的事」，正如《路加福音》第一章37節所說的。可是，在已做成的假定或預設之下，則天主不可能再用其它方式來解救人；因為天主的預知不可能失誤，祂的意志或者安排也不可能落空。所以，假定或預設天主預知和預定了基督受苦受難，那麼就不可能一方面基督不受苦受難，而另一方面，除了祂受苦受難以外，同時還有其它方式來解救人。關於天主所預知的和所預定的一切事物，也都有同樣的情形，正如第一集第十四題第十三節、第二十二題第四節和第二十三題第六節所說的。

釋疑 1.主是在假定或預設天主的預知和預定下說了那話，按照相關的預知和預定，已確定了除非基督受苦受難，就無法獲得救贖人類的果實。

2.關於**質疑**2.所引述的那句「如果這杯不能離去，非要我喝不可」，也應該作同樣的解讀，即是「因為是你已做了這樣的安排」。所以，祂繼續說：「就完成你的意願罷！」

3.這一正義，也基於天主向人類要求為罪做補贖的意願。否則，假設天主願意從罪惡中拯救人類而不需人做任何補贖，那麼天主的作為也沒有違反正義。因為一位有義務懲罰冒犯他人之罪的法官，無論所冒犯的是另外一個人，或者是整個國家，或者是更高的君主；這位法官在維護正義的前提下，就不能赦免罪過或懲罰。可是在天主而言，卻沒有任何一位高於自己者，而祂自己就是整個宇宙的至上的和共有的善或幸福。所以，如果祂赦罪，而罪之所以為罪過，是因為冒犯了祂，那麼祂並沒有對任何人行不義；正如任何一個人不要求補償而赦免他人對自己的冒犯，他的作為是慈愛，而非不義。所以，達味祈求仁慈時說：「惟獨得罪了你」（《聖詠》第五十一篇6節），宛如說：「你可以赦免我，而全無不義」。

4.人的信德和信德所根據的聖經，都是基於天主的預知

和預定。所以，假定或預設這些事物所產生的必然，與來自天主的預知和意志的必然，性質相同或是同樣的必然。

第三節 是否另有其它比基督受苦受難更適宜的方式來解救人類

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎另有其它比基督受苦受難更適宜的方式來解救人類。因為：

1. 自然本性在自己的工作上效法天主的工程，因為是為天主所推動和規範。可是自然本性的工作方式，卻是凡能用一種方法做的，就不用兩種方法去做。既然天主只要自己願意就可以解救人類，所以為瞭解救人類，再另加基督的受苦受難，似乎並不適宜（按：即只憑意願解救人類更為適宜）。

2. 此外，藉自然本性所形成的，比藉外力強迫所形成的，有更適宜（於自然本性）的形成方式。因為藉外力強迫所形成的，有如是「從那符合自然本性者上面被割掉」或脫落，正如《天界論》卷二第三章所說的。可是基督的受苦受難卻使祂死於暴力。所以，基督藉自然的死亡，比藉受苦受難來解救人類會更為適宜。

3. 此外，那以強迫和不義手段扣留人或物者，應藉上級的權力予以剝奪。因此，《依撒意亞》第五十二章3節說：「你們是無代價被出賣的，也無需用金錢贖回。」可是魔鬼對於其用詭計所欺騙的人，並沒有任何權利，他是用一種暴力或強迫，將人拘留在自己的奴役之下。所以，基督只以祂的能力，而不以祂的受苦受難來剝奪魔鬼，似乎最為適宜。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章說：「除了藉基督的受苦受難以外，沒有救治我們苦患的其它更適宜的方式。」

正解 我解答如下：一種方式所包括的有益於目的的因素愈多，也就愈適宜於使人達到目的。可是人藉基督的受苦受難而獲得解救，除了從罪惡中被解救以外，其中還包括許多關係到人之得救的因素。

第一，因為人藉此而知道天主是多麼愛人，並受到激勵以還愛天主，人的完成得救即在於此。所以，宗徒在《羅馬書》第五章8及9節說：「天主表現了祂對我們的愛，因為當我們還是罪人的時候，基督就為我們死了。」

第二，因為基督藉此給我們立了在自己的受苦受難中所顯示出的服從、謙遜、恆心、正義和其它種種德性的榜樣；這些德性為人的得救都是必須的。所以，《伯多祿前書》第二章21節說：「基督為我們受了苦，給我們留下了榜樣，叫我們追隨他的足跡。」

第三，因為基督藉自己的受苦受難，不但從罪惡中解救了人，而且也為人掙得了成義的恩寵和真福的光榮，正如下面第四十八題第一節、第四十九題第一及第五節所講論的。

第四，因為藉此而加給人更大的責任，必須維護自己不再陷於罪，按照《格林多前書》第六章20節所說的：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。」

第五，因為這能有助於人到達更崇高的地位。因為這顯示出：正如人為魔鬼所打敗，並受了魔鬼的欺騙；同樣地，也是人戰勝了魔鬼。正如人是死有應得；同樣地，也是人以死亡而勝過了死亡，正如《格林多前書》第十五章57節所說的：「感謝天主，祂藉耶穌基督賜給了我們勝利。」

所以，我們藉基督的受苦受難，比只藉天主的意願而獲得解救或救贖，更為適宜。

釋疑 1.即使自然本性，為了更適宜地完成某事，也採用多個

方法或物於一事，例如：人用兩隻眼睛觀看。在其他事情上顯然也是如此。

2.正如金口若望所說的：「基督既是生命，祂就沒有死亡，所以祂來不是為消滅自己的死亡，而是為消滅人的死亡。因此，祂不是因自己的（自然）死亡而遺棄自己的身體，而是忍受了其他人所加於祂的死亡。可是，如果祂的身體患病，在眾人目睹下斷氣或解體，那麼祂這治好別人病苦的，卻讓自己的身體因病而枯萎，這就會使人感到不適宜或難以理解。可是，如果祂無病在某偏僻處離開了自己的身體，然後又重新出現，那麼當祂說自己是死而復活時，人們就不會相信祂。因為除非祂在眾人前忍受死亡，又藉身體的免於腐朽證明自己戰勝了死亡，又怎能彰顯基督在死亡中的勝利呢？」（參看：亞達納修，「論聖言降生成人居我人間講道詞」，第22等節）

3.雖然魔鬼用不義手段攻擊人，可是人卻因罪而離開了天主，遵循正義而屬於魔鬼的奴役之下。所以，人藉正義，即是藉基督用自己的受苦受難為人贖罪，而從魔鬼的奴役下被解救出來，這是適當的。

這為戰勝魔鬼「背叛正義和貪戀權力」的驕傲，也是適宜的，使基督「不只用祂的天主性能力，而且也藉正義和受苦受難的謙卑自下，戰勝魔鬼和解救人類」，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。

第四節 基督是否應該在十字架上受苦、受死

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該在十字架上受苦受死。因為：

1.真理或實物應該與其象徵或預像相符合或相呼應。可是，作為基督之象徵或預像的，有舊約的一切祭獻，而在這些祭獻中，先是用劍殺死動物，然後再用火焚燒。所以，基督不

應該在十字架上受苦受死，而應該被劍殺死或者被火燒死。

2.此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十一章，卷三第二十章說：「基督不應該受卑下可恥的苦刑。」可是，死在十字架上卻似乎是最卑下可恥的死刑；因此，《智慧篇》第二章20節說：「我們判他受可恥的死刑。」所以，基督不應該在十字架上受死。

3.此外，論及基督聖經上說「因上主之名而來的應受讚頌」，正如《瑪竇福音》第二十一章9節所指明的。可是死在十字架上卻是被咒罵的死，按照《申命紀》第二十一章23節所說的：「凡被懸在木桿上者，是天主所咒罵的。」所以，基督被釘在十字架上，似乎並不適宜。

反之 《斐理伯書》第二章8節說：「祂聽命至死，且死在十字架上。」

正解 我解答如下：基督受十字架死刑，極為適宜。第一，是為立德性的榜樣。因為奧斯定在《雜題八十三》第二十五題說：「天主的智慧降生成人，作為我們度正直生活的典範。可是不懼怕那些不應該懼怕的事物，這屬於正直生活。有些人雖然不懼怕死本身，可是卻懼怕如何死的方式或種類。所以，應該藉著這人的十字架顯示出，任何度正直生活的人都不應該懼怕任何一種死的方式；因為在種種死的方式中，沒有什麼比這種（死在十字架的）死更可咒罵和更可怕。」

第二，因為這種死最適宜補贖原祖的罪。而原祖的罪基於他違抗天主的命令，摘食禁止吃的樹（木）上的果子。所以，基督為補贖這罪，而容許自己被釘在木架上，宛如把亞當所取走的償還，按照《聖詠》第六十九篇5節所說：「我沒有搶奪過的，我反而應該償還」；祂這樣做是適宜的。所以，奧

斯定在《證道集》第三十二篇「論苦難」的證道詞中說：「亞當藐視了天主的命令，從樹上摘取了果子；可是，凡是亞當所喪失的，基督卻在十字架上找回。」

第三個理由是，因為正如金口若望在一篇「論苦難」證道詞中所說的：「祂是在高聳的木架上，而不是在屋簷下受苦受難，是為淨化空氣本身。可是連大地也得沾相同的恩澤，藉基督肋旁所滴下的血獲得淨化。」（《證道集》卷二第一及第二篇，「論十字架與右盜」）關於《若望福音》第三章14節的「人子也應照樣被舉起來」，「你聽到『被舉起來』，要把它解讀為高懸空中，這是為使那藉在地上行走已淨化了大地的，也淨化空氣或天空。」（德奧斐拉篤，《若望福音釋義》）

第四個理由是，因為祂藉自己的死在十字架上，而給我們準備升天之路，正如金口若望所說的（參看：亞達納修，「論聖言降生成人居我人間講道詞」，第22節）。因此，基督自己也在《若望福音》第十二章32及33節說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」

第五個理由是，因為這適宜於全世界的普遍得救。因此，尼沙的額我略說：「十字架的形像從中央的焦點伸向四方，這意指那懸在十字架上者普及各處的德能和照顧。」（「論基督復活」《證道集》第一篇）金口若望也說：祂在十字架上「雙手伸開而死，是為用一隻手吸引舊的百姓，而用另一隻手吸引那些來自外邦者。」（亞達納修，同上）

第六個理由是，因為藉這種死亡可指出種種不同的德性。所以，奧斯定在《書信集》第一四〇篇第二十六章「論舊約及新約的恩寵」說：「基督選擇了這種死亡，並不是毫無目的的，這是為顯示祂就是」宗徒（在《厄弗所書》第三章18節）所說的「寬、高、長和深的導師。因為寬位於懸在（十字架）上面的橫木；這屬於善工，因為雙手在那上面伸開。長位於從

那（橫）木向下伸展到地面的可以看到的（豎木）部分；因為是它屹立在那裡，即是牢固而持久地立在那裡，這歸於堅忍恆毅。高位於十字架在橫木以上的其餘部分，即是被釘在十字架者的頭的部分。因為祂是那些熱切希望者的最高期盼。可是那隱藏在地上的固定部分，而整個木架是從那裡豎立起來，這意指白白所賜之恩寵的深厚。」正如奧斯定在《若望福音釋義》第一一九講，關於第十九章26節所說的：「受苦受難者的肢體被釘於其上的木架，也是施教者導師的講壇。」

第七個理由是，因為這種死亡與眾多的象徵或預像相符合或相呼應。因為正如奧斯定在《證道集》第三十二篇「論苦難」證道詞中所說的：方舟從洪水中拯救了人類（《創世紀》第6～8章）；天主的百姓離開埃及時，梅瑟用棍杖分開了海水，淹沒了法郎的軍隊，而拯救了天主的百姓（《出谷紀》第十四章）；同一梅瑟將木頭投入水中，使苦水變為甜水（《出谷紀》第十五章25節）；以及用棍杖擊打，就使救恩的水由神磐石中流出（《出谷紀》第十七章5及6節）；為了打敗阿瑪肋克人，梅瑟也曾面對棍杖伸舉雙手（《出谷紀》第十七章8至16節）；而天主的法律（十誡的約版）也被放置在木製的約櫃內（《出谷紀》第二十五章10及16節）。上述一切，就像階梯一樣，引領人拾級而上，到達十字木架。

釋疑 1.那祭獻牲畜的祭壇是用木材做成的，正如《出谷紀》第二十七章1節所記載的；而就這一點而言，真理或實物與象徵或預像相符合。可是「並不必須在各方面相符合；因為果真那樣，就不再是像或預像，而是實物或真相了」，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。尤其正如金口若望所說的：「基督並沒有如同若翰一樣，被人斬首，也沒有如同依撒意亞一樣，被人用鋸分屍，這是為使祂以完整而

不可分的身體受苦受死，並使那些願意分裂教會者找不到任何機會。」（參看亞達納修：同上）至於物質的火，則由在基督全燔祭中的愛德之火所取代。

2. 基督拒絕忍受那屬於欠缺知識、或恩寵、或德性的可恥痛苦或苦刑。可是，祂卻沒有拒絕那些外來的侮辱，而且正如《希伯來書》第十二章2節所說的：「祂輕視了凌辱，忍受了十字架。」

3. 正如奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷十四第四及第五章所說的，罪是可咒罵的；所以，來自罪的死亡和有死性或終會死亡，也是可咒罵的。「可是基督的肉身卻是有死的，『帶著罪惡的肉身的形狀』。」爲此，梅瑟稱死亡爲「可詛咒的」，正如宗徒也稱死亡爲「罪」一樣，他在《格林多後書》第五章21節說：「祂曾使那不認識罪的，替我們成了罪」，即是藉著罪罰。「而且也不因爲他（梅瑟）曾說『是天主所咒罵的』，就認爲他的嫉惡更深更大。因爲除非上主憎恨罪，就不會派遣自己的兒子來，承受並消除死亡和罪罰。所以，你既承認基督爲我們而死，也就應該承認祂爲我們承受了咒罵。」所以，《迦拉達書》第三章13節也說：「基督卻由法律的咒罵中贖出了我們，爲我們成了可咒罵的。」

第五節 基督是否忍受了一切痛苦

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督似乎忍受了一切痛苦（《瑪竇福音》第二十六及第二十七章；《馬爾谷福音》第十四及第十五章；《路加福音》第二十二及第二十三章；《若望福音》第十八及第十九章）。因爲：

1. 希拉利在《論天主聖三》卷十第二節說：「天主的獨生子爲完成自己的死亡奧蹟，就低下頭交付了靈魂，如此證明祂忍受了人的各類痛苦。」所以，祂似乎忍受了人的一切痛苦。

2.此外，《依撒意亞》第五十二章13及14節說：「請看，我的僕人必要成爲智者，必要受尊榮，必要被舉揚，且極受崇奉。就如許多人對祂不勝驚愕，同樣祂的容貌在人間也損傷得已不像人，祂的形狀已不像人子。」可是基督之受尊榮，是基於祂有一切的恩寵和知識，許多人因此而對祂不勝驚愕。所以，祂損傷得已不像人，似乎是因爲忍受了人的一切痛苦。

3.此外，基督的受苦受難，目的是爲將人從罪惡中解救出來，正如前面第一至第三節、第十四題第一節所說的。可是基督降來，是爲將人從各種各類的罪惡中解救出來。所以，祂應該忍受一切的痛苦。

反之 《若望福音》第十九章32及33節說：「兵士遂把第一個人的，並與耶穌同釘在十字架上的第二個人的腿打斷了。可是及至來到耶穌跟前，並沒有打斷祂的腿。」所以，祂並沒有忍受人的一切痛苦。

正解 我解答如下：可以從兩方面來討論人的痛苦。一方面是根據痛苦的種或種別（species）；依此，則基督不應該忍受人的一切痛苦，因爲有許多種痛苦是互相排斥的，例如：被火燒死和被水淹死。因爲我們現在所討論的，是外加於人的痛苦；至於由內所產生的痛苦，例如：身體的疾病，基督則不宜於忍受，正如前面第十四題第四節所說的。

可是另一方面，根據痛苦的類或類別（genus），基督則忍受了人的一切痛苦。而這也可以分爲三點來討論：第一，從（造成痛苦之）人來看，祂從外邦人、猶太人、男人和女人都曾有所忍受，後者例如從控告伯多祿的使女；祂也忍受了來自君主、他們的臣僕和群眾的痛苦，按照《聖詠》第三篇1及2節所說的：「萬邦爲什麼囂張，眾民爲什麼妄想？世上列王聚集一

堂，諸候畢至聚首相商，反抗上主，反抗祂的受傅者。」祂也忍受了來自至交和相識之人的痛苦，例如：猶達斯出賣了祂、伯多祿也曾三次不認祂。

第二，從人所能忍受之種種對象來看，這也十分明顯。因為基督在自己的朋友身上忍受了痛苦，即當他們逃散離開祂時；在聲望榮譽上，祂忍受了相反祂的褻瀆言詞；在尊敬和光榮上，祂忍受了加於祂的譏笑和侮辱；在衣著方面，祂被脫去衣服；在靈魂上，祂忍受了憂傷、苦悶和恐懼；在身體上，祂忍受了傷痛和鞭打。

第三，可從忍受痛苦的身體肢體來看。因為基督在頭部忍受了戴茨冠的痛苦；在手和腳的部分，忍受了鐵釘穿透的痛苦；在臉部，忍受了被打耳光和被吐唾沫的痛苦；在全身，忍受了被鞭打的痛苦。祂也在所有感官或覺官方面忍受了痛苦。在觸覺方面，祂忍受了被鞭打和被釘；在味覺方面，祂嚐了苦艾和酸醋；在嗅覺方面，祂是在充滿屍臭、叫作「髑髏」的地方，被懸在十字架上；在聽覺方面，譏笑和褻瀆之聲不絕於耳；在視覺方面，「祂看見母親和自己所愛的門徒」正在哭泣。

釋疑 1. 希拉利的話，應該解讀為忍受了所有各「類」痛苦，而非各「種」痛苦。

2. 那裡的比較，不是看痛苦和恩寵的數目，而是著眼於二者的量或大小。因為，正如祂在獲賜的恩寵方面超越他人；同樣地，祂也因所受的羞辱，被拋擲於他人之下。

3. 就有足夠功能而言，基督的一絲痛苦就足以將人類從一切罪惡中解救或救贖出來。可是就合宜或適當而言，則基督忍受各類痛苦已足或已達合宜的程度，正如正解已說過的。

第六節 基督在苦難中所受的痛苦，是否大於其它一切痛苦

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督在苦難中所受的痛苦，似乎並不大於其它一切痛苦。因為：

1. 忍受痛苦者或受苦者的痛苦，因所受痛苦的劇烈和持久而增加。可是，有些殉道者忍受了比基督更劇烈和更持久的痛苦，例如：躺在鐵架上被火炙烤而死的老楞佐 (Laurentius)，和身上的肉被鐵鉤一塊一塊鉤下而死的味增爵 (Vincentius)。所以，基督所受的痛苦似乎不是最大的。

2. 此外，靈智的德性可以減輕痛苦，致使斯多噶派人士主張「憂愁不會進入智者的心智內」(奧斯定，《天主之城》卷四第八章)。亞里斯多德《倫理學》卷二第六章也主張涵養性德性在感受或情方面持守中道。可是基督卻有最成全的靈智的德性。所以，祂所受的痛苦最小。

3. 此外，忍受痛苦者愈敏感，其所受的痛苦也愈大。可是靈魂卻比身體更敏感，因為身體因靈魂而有感覺。亞當在無罪境界或犯罪以前，似乎也比基督有更敏感的身體，因為基督攝取了帶有自然缺陷的人的身體。所以，在煉獄或地獄裡受苦的靈魂的痛苦，甚或亞當的痛苦，如果他（在無罪境界）曾經受苦，似乎都大於基督所受的痛苦。

4. 此外，喪失更大的善，會產生更大的痛苦。可是罪人犯罪所喪失的善，卻大於基督受苦受難所喪失的善，因為恩寵的生命優於自然本性的生命。況且，喪失生命而三日後又要復活的基督，比那些喪失生命而要長久存留在死亡中的人，所喪失的似乎較小。所以，基督的痛苦似乎不是最大的痛苦。

5. 此外，受苦者的清白無辜減少所受的痛苦。可是基督卻是無辜地受苦，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，基督所受的痛苦似乎不是最大的。

6.此外，在屬於基督的一切中，沒有什麼是多餘無用的。可是基督所受的最小的痛苦，也足以達到救贖人類的目的，因為它有來自天主位格的無限德能。所以，祂背負最大的痛苦是多餘的或非必要的。

反之 《哀歌》第一章12節以基督的名義說：「請你們細細觀察，看看有沒有痛苦像我所受的痛苦！」

正解 我解答如下：正如前面第十五題第五及第六節討論基督所取的缺點時所說的，在受苦受難的基督內有真實的痛苦：有來自傷害身體之事物的感覺方面的痛苦；也有來自意識到有傷受害者迫近的內在的痛苦，即是所謂的憂苦或憂愁。在基督內的這兩種痛苦，都是現世生活諸痛苦中之最大的。這有四點理由。

第一，基於痛苦的原因。感官痛苦的原因是身體的傷害。而在基督內，這傷害和痛苦的劇烈，一方面是由於它遍及全身，正如第五節所說的；另一方面也是由於所受苦難的種類或特別性質。因為被釘在十字架上的死，是極為慘痛的；因為被釘的是神經多和極為敏感的部位，即是手和腳；懸在十字架上的身體的重量，不斷地增加痛苦。此外，這痛苦也是持久的，因為受刑的人不會立即死亡，像那些為劍所殺的人一樣。至於內在痛苦的原因，首先是人類的一切罪惡，祂是為補贖這些罪惡而甘心受苦受難，因此祂宛如把這些罪惡歸於自己，用《聖詠》第二十二篇2節的話，說：「我罪惡的哀號」。其次，特別地是猶太人和其他因置祂於死地而獲罪的人們的背離——尤其是因見基督受苦受難而跌倒的門徒們的背離。復次是身體生命的喪失，這是人性自然所恐懼的。

第二，可從受苦者的感應靈敏度來衡量（其痛苦的）劇大。因為即使在身體方面，祂也有最完美的組織，因為祂的身體是藉聖神的工作以奇蹟的方式形成的；如同其它以奇蹟的方式所形成的事物，優於其它同類的事物一樣，正如金口若望《若望福音論贊》第二十二篇論及基督在婚宴中用水所變的酒所說的。所以，在基督內觸覺十分強健，痛苦即由它的感應產生。就內在的能力而言，基督的靈魂也極有效地意識到憂苦的一切原因。

第三，可從痛苦的清純或不受干擾來衡量基督所受痛苦的劇大。因為在其他受苦者身上，內在的憂苦，甚至外在的痛苦，都會因理性的某種思考，以及靈魂高級能力與低級能力的交錯，獲得減輕。可是在受苦的基督內卻並非如此；因為正如大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第十九章所說的，每一種能力，「基督都容許它做那屬於自己者」。

第四，基督所受痛苦的劇大，也可從這一點來衡量，即是祂為了拯救人類於罪惡中的目的，自願接受了苦難和痛苦。所以，祂選取了相稱於痛苦所產生之鉅大效果的等量的痛苦。

統括上述種種原因觀之，顯然地，基督所受的痛苦是最大的。

釋疑 1.這種論據以上述諸原因的一種原因為出發點，即是以身體的傷害為出發點，這種傷害是感覺痛苦的原因。可是基於其它的原因，基督所受的痛苦則更為加劇，正如正解所說的。

2.涵養性德性減輕內在憂苦的方式，與減輕外在感覺或感官痛苦的方式並不相同。涵養性德性是直接地減輕內在的憂苦，即是藉著在憂苦內，有如在自已固有的對象內，建立中道或中點。可是涵養性德性之在（身體的感受或）情內建立中道或中點，正如第二集第一部第六十四題第二節和第二部第五十八題

第十節所說的，並不是按照物本身或絕對分量，而是按照比例分量；即是說，使情不得踰越理性的規範。斯多噶派人士由於以為一切的憂愁都是於事無益的，所以相信憂愁與理性完全不合，從而也認為應為智者全面躲避。可是事實上，有的憂愁卻是值得讚許的，正如奧斯定在《天主之城》卷十四第八及第九章所說的；即是當憂愁或憂苦是出自神聖的愛時，例如：人對自己和他人的罪過感到憂心。為贖罪的目的而有的憂苦也是有益的，按照《格林多後書》第七章10節所說的：「按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不反悔的悔改，以致於得救。」所以，基督為補贖眾人的罪，而取了按照絕對分量或本身最大的憂苦，可是並沒有踰越理性的規範。

涵養性德性並不直接減少外在感官的痛苦；因為這種痛苦並不聽命於理性，卻順從身體的本性。可是涵養性德性卻間接減少外在感官的痛苦，即是藉著高級能力伸展到低級能力的影響。可是在基督內，情形卻並非如此，正如正解、第十四題第一節釋疑2，以及第四十五題第二節所說的。

3. 與身體分離的靈魂的痛苦，屬於未來或死後受罰的境界，這種痛苦超越現世的一切凶惡；如同天鄉聖人們的光榮，也超越現世的一切美善。所以，我們說基督的痛苦最大，並不是與那些與身體分離的靈魂的痛苦相比較。

亞當的身體（在無罪境界）原本不可能受苦，除非亞當犯罪，如此則（他脫離了無罪境界）他的身體也成為有死的和可以受苦的。而他的身體所受的痛苦，基於正解所說的理由，也小於基督的身體所受的痛苦。由此可見，在原本不可能的情形下，縱然假設亞當在無罪境界曾經受苦，他的痛苦也小於基督的痛苦。

4. 基督不但為喪失自己身體的生命，而且也為全人類的罪惡而痛苦。基督的這痛苦，超越任何懺悔者的一切痛苦。一

方面，因為祂的痛苦出自更大的智慧和愛德，而懺悔者的痛苦是基於智慧和愛德而增加。另一方面，也因為祂是為所有人的罪惡而忍受痛苦，按照《依撒意亞》第五十三章4節所說的：「的確，祂擔負了我們的疼痛。」

可是基督的身體生命享有如此崇高的地位，尤其是因為有天主性與它相結合，致使縱然是暫時喪失它，無論是喪失多久也比喪失其他人的身體生命更應該傷痛。所以，哲學家在《倫理學》卷三第九章說，有德之人愈知道自己的生命可貴，也愈愛惜它。可是為了德性之可貴或善，他卻不惜置生命於度外，或甘冒生命的危險。同樣地，基督也為了愛德的可貴或善，不惜將自己最心愛的生命置於險地，按照《耶肋米亞》第十二章7節所說的：「將我心愛的我的生命交在敵人的手中。」

5.受苦者的清白無辜減少所受的痛苦，是就數量而言。因為有罪者之受苦，不但要承受懲罰的痛苦，而且也要承受罪咎的痛苦；可是無罪者卻只承受懲罰的痛苦。可是無罪者的這種痛苦卻因自己的清白無辜而增加，因為他知道加於自己的傷害是更不當的。所以，如果其他人對他不表示同情，那麼他們就更應該受到指責，按照《依撒意亞》第五十七章1節所說的：「義人死去，沒有人放在心上。」

6.基督不但願意以德能，而且也願意循正義，從罪惡中拯救全人類。所以，基督不但注意祂的痛苦基於相結合的天主性，有多大的德能；而且祂也注意自己在人性方面應受多大的痛苦，才足以代做如此大的補贖。

第七節 基督是否整個靈魂受苦

有關第七節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是整個靈魂或靈魂全部受苦。因為：

1. 靈魂是在身體受苦時附帶受苦，因為它是「身體的現實或存在根本」（亞里斯多德，《靈魂論》卷二第一章）。可是，並不是靈魂的每一部分都是身體的現實或存在根本，因為理智不是任何身體的現實或存在根本，正如《靈魂論》卷三第四章所說的。所以，基督似乎不是整個靈魂受苦。

2. 此外，靈魂的一切能力都是從自己的對象有所收受或承受。可是高級理性部分的對象，卻是「永恆的理念」（rationes aeternae），「而理性所關注的，就是觀察和請教於」這些理念，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章所說的。可是，基督卻不可能從永恆的理念承受任何傷害，因為永恆的理念全不相反基督。所以，基督似乎並不是整個靈魂受苦。

3. 此外，當感覺部分的受苦進而達到理性部分時，稱為圓滿完成的或竟成的受苦。可是，在基督內卻沒有這樣的受苦，而只有「先期的受苦」（propassio），止於感覺部分的受苦。（參看第十五題第四節），正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章37節所說的。所以，狄奧尼修在《書信集》第十篇「致聖史若望書」（Ad Ioannem Evangelistam）中說，「祂只按照判斷或以認知的方式，忍受了所加於自己的苦」。所以，基督似乎不是整個靈魂受苦。

4. 此外，受苦產生傷痛。可是，在鑑賞或思辨理智內卻沒有傷痛，「因為從其思考而來的（理智的）快樂，沒有任何憂苦與之對立」，正如哲學家在《辯證論》卷一第十三章所說的。所以，基督似乎不是整個靈魂受苦。

反之 《聖詠》第八十八篇4節以基督的名義說：「我的靈魂充

滿惡或憂患 (mala)。」那裡的「註解」(拉丁通行本註解)說：「不是充滿罪惡，而是充滿靈魂與肉身一起忍受的痛苦，或者因感同身受而充滿即將滅亡的民族的憂患。」可是如果祂不是整個靈魂受苦，祂的靈魂就不會充滿這些憂患或痛苦。所以，基督是整個靈魂受了苦。

正解 我解答如下：所謂整個或全部，是針對部分而言。靈魂的部分稱為能力。依此，說整個靈魂受苦，或者是說靈魂本體受苦，或者是說靈魂的一切能力受苦。

可是應該注意，靈魂的能力受苦，能有兩種方式。一種方式是基於親自感受，即是能力從自己的對象感受到苦或不適，例如：視覺面對強光而感到不適。另一種方式是能力因其所依存的主體受苦而受苦，例如，視覺因其所依存的眼睛的觸覺受苦而受苦：當眼睛被刺傷時，或被高溫灼傷時。

所以，依上所述應該說，如果我們以靈魂的本體指整個靈魂，那麼顯然地，是基督的整個靈魂受了苦。因為靈魂的整個本體是如此與身體相結合，即是說：「整個靈魂是在整個身體內，以及整個靈魂也是在身體的每一部分內」(奧斯定，《論天主聖三》卷六第六章)。所以，當身體受苦和即將與靈魂脫離時，整個靈魂也受苦。

可是，如果我們根據靈魂的一切能力來解釋整個靈魂，依此談論各種能力所固有的苦，那麼在靈魂的一切低級能力方面，基督確曾受苦；因為在為了現世事物而動作的靈魂的每一低級能力中，都有某種因素成為基督受苦的原因，如同前面第五節的討論所指明的。可是在基督內的高級理性，並不會受到來自自己對象方面的苦，即是不會受到來自天主方面的苦，因為天主並不是基督靈魂受苦的原因，而是其愉快和喜樂的原因。可是，按照此一「受苦」的方式，即是從一種能力的主體方面出發而說它受

苦，如此則基督靈魂的一切能力都曾受苦。因為基督靈魂的一切能力，都根於基督靈魂的本體，而當身體受苦時，這苦也波及靈魂，因為靈魂是身體的現實或存在根本。

釋疑 1.雖然理智作為一種能力，不是身體的現實或存在根本，可是為理智能力之根基的靈魂的本體，卻是身體的現實或存在根本，正如第一集第七十七題第六至第八節所說的。

2.這種論據是以來自能力之固有對象方面的受苦為出發點，就這種受苦而言，在基督內的高級理性並沒有受苦。

3.如果痛苦干擾到靈魂，便稱為完成的或竟成的受苦，即是當感覺部分的受苦進而牽動理性偏離自己行為的正直時，亦即是當理性屈服於痛苦而不能對它做抉擇或控制時。可是在基督內，感覺部分的受苦並未如此達到理性，它是基於與主體方面的關連而牽涉到或歸屬於理性，正如正解所說的。

4.從自己的對象方面，鑑賞或思辨理智不可能有傷痛或憂苦，因為其對象是絕對觀點下的真理或真理本身，而真理是理智的完美或成全。可是按照正解所說的方式，痛苦或者痛苦的原因，卻能歸屬於鑑賞或思辨理智。

第八節 基督在受苦受難的時刻，是否整個靈魂享有享見天主的真福

有關第八節，我們討論如下：

質疑 基督在受苦受難的時刻，似乎不是整個靈魂享有享見天主的真福（fruitio beata）。因為：

1.人不能同時痛苦和喜樂，因為痛苦和喜樂彼此相反。可是基督在受苦受難的時候，是整個靈魂受苦，正如前面第七節所說的。所以，不可能再整個靈魂享有真福之樂。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷七第十四章說，如果憂

苦劇烈，它不但妨礙與之相反的快樂，而且也妨礙任何快樂；反之亦然。可是基督受苦受難的痛苦是最大的，正如前面第六節所說的；同樣地，享見天主的快樂也是最大的，正如第二集第一部第三十四題第三節所說的。所以，基督的整個靈魂不可能同時受苦和享有享見天主的快樂。

3.此外，享見天主的真福，在於認識和愛慕天主的事物，正如奧斯定在《論基督聖道》卷一第四章所指明的。可是，並非靈魂的每一能力都臻於認識和愛慕天主的地步。所以，不是基督的整個靈魂享有享見天主的真福。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十九章說：基督的天主性「容許肉身做和承受那些屬於自己者」。所以，根據同理，享見天主既然是基督的靈魂作為真福的靈魂所固有的，祂的受苦受難就不會妨礙祂享見天主。

正解 我解答如下：正如前面第七節所說的，可以解釋整個靈魂為靈魂的本體，或者為靈魂的一切能力。如果解釋為靈魂的本體，如此則是基督的整個靈魂享見天主，因為靈魂是靈魂之高級部分的主體，而享見天主屬於這高級部分。正如受苦因或經由本體而屬於靈魂的高級部分；同樣地，反過來看，享見天主也因或經由靈魂的高級部分而歸於靈魂的本體。

可是，如果我們根據靈魂的一切能力來理解整個靈魂，如此則不是基督的整個靈魂享見天主：既不是直接地享見天主，因為享見天主並不是靈魂每一部分的行為；也不是藉著洋溢或延伸，因為當基督還是現世的旅行者時，祂的光榮並未由高級部分洋溢到低級部分，也未由靈魂洋溢到身體。可是反過來看，由於靈魂的高級部分，在自己所固有的行動方面，並未受到低級部分的阻撓，所以當基督憂苦受難時，祂靈魂的高級

部分仍然完全享有享見天主的真福。

釋疑 1. 享見天主的喜樂並不直接相反受苦受難的痛苦，因為它們所涉及的不是同一對象。彼此相反者，根據不同的觀點或在不同的方面，並非不可能在同一主體內（按：如一個人精神健康而身體生病，或者外表醜而內在美）。依此，享見天主的喜樂能藉自己的固有行為屬於理性的高級部分；而受苦受難的痛苦則是基於或經由自己的主體。可是，受苦受難的痛苦之屬於靈魂的本體，是基於身體以靈魂為自己的形式；而享見天主的喜樂之屬於靈魂的本體，則是基於喜樂所隸屬的能力。

2. 哲學家的那話，在（喜樂和痛苦）自然會從一種能力洋溢到另一種能力的情形下，有其道理。可是在基督內的情形並非如此，正如前面正解及第六節所說的。

3. 這種論據的出發點，是根據靈魂的一切能力來解釋整個靈魂。

第九節 基督是否在適當的時間受苦受難

有關第九節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是在適當的時間受苦受難。因為：

1. 逾越節羔羊的祭殺象徵基督的受苦受難。所以，宗徒在《格林多前書》第五章7節說：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」可是逾越節羔羊卻是在「十四日黃昏的時候」宰殺，正如《出谷紀》第十二章6節所說的。所以，基督似乎應該在那時間受苦受難。可是實情顯然並非如此；因為在那時間，基督是在同門徒們一起吃逾越節晚餐，按照《馬爾谷福音》第十四章12節所說的：「無酵節的第一天，即宰殺逾越節羔羊的那一天……」；可是基督卻是在第二天才受苦受難（《瑪竇福音》第二十七章1節）。

2.此外，基督的受苦受難稱為祂的被舉起來或被高舉，按照《若望福音》第三章14節所說的：「人子也應照樣被舉起來。」可是基督也稱為「正義的太陽」，正如《瑪拉基亞》第四章2節所指明的。所以，基督似乎應該在第六時辰受苦受難，即是在太陽升至最高處時。而《馬爾谷福音》第十五章25節所說的「他們把耶穌釘在十字架上時，正是第三時辰」，似乎與此相反。

3.此外，正如每天的第六時辰，太陽升至最高處；同樣地，每年的夏至，太陽也升至最高處。所以，基督更應該在夏至時節受苦受難，而不應該在春分時節受苦受難。

4.此外，世界因基督的臨在而被光照，按照《若望福音》第九章5節所說的：「當我在世界上的時候，我是世界的光。」所以，基督長久生活在世界上，這宜於人的得救；依此，則祂不宜於在年輕時期受苦受難。而更好是在年老時期受苦受難。

反之 《若望福音》第十三章1節說：「耶穌知道祂離此世歸父的時辰已到。」《若望福音》第二章4節也說：「我的時刻尚未來到。」奧斯定《若望福音釋義》第八講註釋此話說：「祂的時刻到了，祂於是做了自己判斷可滿足需要的事；所謂時刻，不是迫不得已的時刻，而是自己所願意的時刻；不是為情勢所迫的時刻，而是施展自己能力的時刻。」所以，基督是在適當的時間受苦受難。

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，基督的受苦受難隸屬於祂的意志。可是祂的意志卻受治於適當並「從容安排」一切的天主的智慧，正如《智慧篇》第八章1節所指明的。所以應該說，基督受苦受難是在適當的時間完成。因此，在《論新約及舊約問題》第五十五題中說：「救主在適當的地方和適當的時間做了一切。」

釋疑 1.有人說，基督是在月之十四日受苦受難，這正是猶太人宰殺逾越節羔羊的日子。因此，《若望福音》第十八章28節說：猶太人在基督受苦受難的那一天，「卻沒有進入」比拉多的「總督府，怕受了沾污，而不能吃逾越節的羔羊」。金口若望《若望福音論贊》第八十三篇註釋此節：「猶太人在這一天慶祝逾越節，可是基督卻在前一天慶祝了逾越節，而把自己的被殺保留給一週的第六天，即舉行古代逾越節的那一天。」《若望福音》第十三章1至5節所說的，似乎與此相吻合，那裡說：「在逾越節慶日前，在吃晚餐的時候，基督洗了門徒們的腳。」可是《瑪竇福音》第二十六章17節所說的，卻似乎與此相抵觸，那裡說：「無酵節的第一天，門徒前來對耶穌說：你願意我們在那裡給你預備吃逾越節晚餐？」由此可見：「由於無酵節的第一天，是說正月之十四日，即是宰殺羔羊和月亮最圓的日子」，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十六章17節所說的，所以基督是在月之十四日吃了逾越節晚餐，及月之十五日受苦受難。《馬爾谷福音》第十四章12節所說的「無酵節的第一天，即宰殺逾越節羔羊的那一天」，和《路加福音》第二十二章7節所說的「無酵節日到了，這一天應宰殺逾越節羔羊」，都更為明確的說明了此點。

所以，有人說基督是在適當的日子，即是月之十四日，同自己的門徒們一起吃了逾越節晚餐，「以顯示自己直到生命的最後一天不曾違反法律」，正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第八十一篇所說的；而是猶太人因忙於使基督被判死刑，違反了法律，延擱到次日才慶祝逾越節。故此，福音說他們不願在基督受苦受難的那一天進入總督府，「怕受了沾污，而不能吃逾越節的羔羊」。

可是這種解釋似乎也不符合馬爾谷所說的「無酵節的第一天，即宰殺逾越節羔羊的那一天」。所以，基督和猶太人應是

同時慶祝了古代的逾越節。正如伯達在《路加福音註解》卷六，關於第二十二章7節所說的：「雖然我們的逾越節羔羊基督，是在第二天，即月之十五日，被釘在十字架上；可是祂是在宰殺羔羊的夜晚，把自己的體和血的奧蹟交給門徒們將來慶祝，並為猶太人所拘捕和纏綁，如此祝聖了自己被祭獻的開始，即是自己受苦受難的開始。」

至於《若望福音》第十三章1節所說的「在逾越節慶日前」，這是指月之十四日，即是一週的第五天；因為月之十五日為猶太人的逾越節慶日。依此，（月之十四日）這同一天，若望稱之為「在逾越節慶日前」，這是基於天（十四日）與天（十五日）的自然區分。而瑪竇卻稱之為「無酵節的第一天」，因為按照猶太人慶節的禮儀，慶節始於前一天的夜晚。可是所謂他們要在月之十五日吃逾越節晚餐，應該如此解釋：這裡所說的逾越節晚餐，不是指在月之十四日所宰殺的逾越節羔羊，而是指逾越節的食物，即是無酵餅，這是（法律所規定的）潔淨的人應該吃的。

所以，金口若望在那裡（第八十三篇）也提出了另一種解釋，即「逾越節」能是指猶太人連續慶祝七天的「整個節期」（非僅指逾越節慶日一天）。

2. 正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第十三章所說的：『約莫第六時辰』，主被比拉多交給猶太人去釘死，正如《若望福音》第十九章14節所說的；因為不是已經進入第六時辰，而是『約莫第六時辰』，即是第五時辰已過，而第六時辰適才開始，直到正式進入第六時辰，基督懸在十字架上，遍地都成為昏黑。至於說是在第三時辰，猶太人喊叫把主釘在十字架上，是為誠實指出，當他們喊叫的時候，也就是他們把主釘在十字架上的時候。所以，為避免有人妄想把如此重大的罪從猶太人遷移到士兵，於是《馬爾谷福音》第十五章25節說『正是

第三時辰，他們把祂釘在十字架上』。這是為顯示，更好說是這些在第三時辰喊叫釘祂在十字架上的人，釘死了基督。」

「雖然如此，也不乏有人想把若望所說『時值逾越節的預備日：約莫第六時辰』（《若望福音》第十九章14節）中的預備日（parasceve），解釋為一日之第三時辰。parasceve一詞原本意指預備。可是在主受苦受難之日所慶祝的真正的逾越節，是從夜之第九時辰開始預備，也就是大司祭宣判『祂應該死』的時辰。所以，從夜之這一時辰，直到耶穌被釘在十字架上這一段時間，按照若望的說法是預備日的第六時辰；按照馬爾谷的說法則是一日的第三時辰。」

可是有人卻把這種差異歸咎於希臘的手抄員，因為希臘文字的「三」和「六」，字形頗為相似。

3. 正如在《論新約及舊約問題》第五十五題所說的：「主願意在自己創造世界的時候，即是在晝夜時間均等的時候，以自己的受苦受難來救贖和改造世界。從那時起，白晝長而黑夜消；因為救主的受苦受難把我們從黑暗引向光明。」由於在基督的第二次來臨時才有成全的光明，所以把第二次來臨的時間比作夏天，按照《瑪竇福音》第二十四章32及33節所說的：「幾時它的枝條已經發嫩，葉子出生了，你們就知道夏天近了。同樣，你們幾時看見這一切，你們就該知道祂（人子）已近了，就在門口。」那時基督將被舉升到最高處或獲得最大的舉揚。

4. 基督願意在年輕的時候受苦受難，共有三點理由：第一，是為更有力地向我們顯示祂的愛，因為祂是在一切都處於顛峰的境界時，為我們犧牲了性命。第二，因為在祂身上不宜出現本性的衰微，就像不宜出現疾病一樣，正如前面第十四題第四節所說的。第三，因為基督願藉在較輕年紀的死而復活，在自己內預示未來復活者的性質。因此，《厄弗所書》第四章13

節說：「直到我們眾人都達到對於天主子有一致的信仰和認識，成爲成年人，達到基督圓滿年齡的程度。」

第十節 基督是否在適當的地點受苦受難

有關第十節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是在適當的地點受苦受難。因爲：

1. 基督是根據人的肉身受苦受難，而祂的肉身是在納匝肋由童貞女成孕（《路加福音》第一章第26等節），和在白冷誕生（《路加福音》第二章第4等節）。所以，基督似乎不應該在耶路撒冷，而應該在納匝肋或者在白冷受苦受難。

2. 此外，真理或實物應該與象徵或預像相符合或相呼應。可是，基督的苦受難卻有舊約法律的祭獻作爲預像，而這樣的祭獻卻是在聖殿內舉行。所以，基督應該在聖殿內，而不應該在城門外受苦受難。

3. 此外，療藥應該與疾病相符合。基督的苦受難是針對亞當之罪的療藥。可是亞當並不是埋葬在耶路撒冷，而是埋葬在赫貝龍；因爲《若蘇厄書》第十四章15節說：「赫貝龍以前名叫克黎雅特阿爾巴，最偉大的亞當就葬在阿納克人的地方那裡。」

反之 《路加福音》第十三章33節說：「先知不宜死在耶路撒冷之外。」所以，基督宜於在耶路撒冷受苦受難。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《雜題八十三》所說的：「救主都是在適當的地點和適當的時間行了一切。」（參看《論舊約及新約問題》第五十五題）因爲，正如一切都是祂的手中；同樣地，一切的地方也是如此。所以，正如基督是在適當的時間受苦受難；同樣地，祂也是在適當的地點受苦受難。

釋疑 1.基督在耶路撒冷受苦受難，最為適宜。第一，因為耶路撒冷是天主所選的向自己奉獻祭獻的地方（《申命紀》第十二章第5等節），這些象徵性的祭獻象徵基督的受苦受難，這受苦受難才是（被象徵的實物或）真實的祭獻，按照《厄弗所書》第五章2節所說的：「祂為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」所以，伯達在一篇證道詞（第二十三篇，聖枝主日證道詞）中說：「受苦受難的時辰近了，主遂自願蒞臨受苦受難的地方」，即是耶路撒冷，祂是逾越節前五天到達那裡，如同在逾越節前五天，即是月之十日，按照法律的命令（《出谷紀》第十二章3節），逾越節羔羊被領到宰殺的地方。

第二，由於祂受苦受難的德能應該普及全球，所以祂願意在可居住的地球的中心，即是在耶路撒冷受苦受難。所以，《聖詠》第七十四篇12節說：「天主自古就是我們的君主，祂在大地或地球的中心施予救助」，即是在被稱為「地球之肚臍或軸心」的耶路撒冷（參看：熱羅尼莫，《厄則克耳註解》卷二，關於第五章第5等節）。

第三，因為這極適宜祂的謙虛；即是說，正如祂選擇了一種備受恥辱的死亡，祂的謙虛也使祂不拒絕在如此著名的地方忍受恥辱。所以，教宗良一世在《證道集》第三十一篇第二章「主顯節」的證道詞中說：「祂取了奴僕的形像，選了白冷為誕生的地方，選了耶路撒冷為受苦受難的地方。」

第四，是為顯示那殺害祂的罪惡，是由猶太人民的首領所引起。為此，祂願意在首領所居住的耶路撒冷受苦受難。所以，《宗徒大事錄》第四章27節說：「黑落德和般雀比拉多，以及異民與以色列人民，聚集在這座城內，反對你所傳的你的聖僕人耶穌。」

2.基督並沒有在聖殿內，或者在城內，而是在城門外受苦受難，這有三點理由。第一，為使（被象徵的）真理或實物

與象徵相符合。因為，以極隆重的祭獻為贖全體人民之罪所奉獻的公山羊和公牛犢，是在營外用火焚燒，正如《肋未紀》第十六章27節所命令的。因此，《希伯來書》第十三章11及12節說：「那些祭牲的血，由大司祭帶到聖所內當作贖罪祭，祭牲的屍體都應在營外焚燒盡；因此耶穌為以自己的血聖化人民，就在城門外受了苦難。」

第二，是為藉此給我們立脫離世俗生活的榜樣。因此，那裡第13節繼續說：「所以我們應該離開營幕，到祂那裡去，去分受祂的凌辱。」

第三，正如金口若望在「論苦難」證道詞中所說的：「主不願意在建築物下，即是不願意在猶太人的聖殿內受苦受難，以免猶太人竊取這救贖的祭獻，以免你認為這祭獻只是為猶太民族所奉獻的。所以，是在城外，在城牆外，這是為使你知道，這救贖的祭獻是普遍的，因為是為全世界所奉獻的，淨化也是普遍屬於眾人的。」（《證道集》卷一第二篇，「論十字架與右盜」）

3. 正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章33節所說的：「有人解釋『髑髏的地方』為亞當埋葬的地方；它有這樣的稱呼，是因為原祖的頭顱保存在那裡。這是使人民稱心和順耳的解釋，卻不是真實的解釋。因為在城外和在城門外，是罪犯被斬首的地方；『髑髏之地』意指被斬首者之地，是由此而得名。基督在這裡被釘在十字架上，是為在這昔日存放罪犯之木籠的地方，豎起殉道的旗幟。可是亞當卻是埋葬在赫貝龍附近，正如我們在農的兒子若蘇厄的書中所閱讀的（《若蘇厄書》第十四章15節）。」

可是，基督卻更應該在罪犯的公共刑場，而不應該在亞當的墓穴附近，被釘在十字架上，以顯示基督的十字架不但是救治亞當本人所犯的罪的良藥，而且也是救治全世界之罪的良藥。

第十一節 基督同強盜一起被釘在十字架上是否適當

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 基督同強盜一起被釘在十字架上，似乎並不適當。因為：

1.《格林多後書》第六章14節說：「正義與不法之間那能有什麼相通？」可是，「由於天主，基督為我們成了正義」（《格林多前書》第一章30節）；而不法卻歸屬於強盜。所以，基督同強盜一起被釘在十字架上，並不適當。

2.此外，關於《瑪竇福音》第二十六章35節的「即使我該同你一起死，我也絕不會不認你」，奧利振在《瑪竇福音釋義》第三十五篇說：「與為眾人而死的耶穌同死，並不屬於人。」盎博羅修解釋《路加福音》第二十二章33節的「主，我已經準備同你一起下獄，同去受死」時，也說：「主的受苦受難有隨後追逐者，卻沒有平等者或齊頭並進者。」所以，基督同強盜一起受苦受難，似乎更不適當。

3.此外，《瑪竇福音》第二十七章44節說：「同他一起被釘在十字架上的強盜們（latrones），也這樣譏誚祂。」可是《路加福音》第二十三章42節卻記載同基督一起被釘在十字架上的其中一個對祂說：「主！當你前來統治你的王國時，請你紀念我！」所以，除了那些辱罵基督的強盜們以外，似乎還有另一個人，同基督一起被釘在十字架上，卻沒有辱罵祂。依此，則聖史們似乎並沒有適當地敘述基督同強盜一起被釘在十字架上。

反之 《依撒意亞》第五十三章12節已預言說：「祂被列於罪犯之中。」

正解 我解答如下：基督在強盜中間被釘在十字架上，有兩種

不一樣的原因：一種是猶太人的居心，另一種是天主的安排。在猶太人的居心方面，正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第八十七篇所說的，他們把兩個強盜釘在基督十字架的兩旁，「是為使人們懷疑基督與強盜為伍。可是事情並未如他們所願。因為關於那二位再無人談論；而這一位的十字架卻處處受人尊敬。君王取下王冠而背起十字架，在紫紅袍上，在鑽石上，在武器上，在聖餐桌上，在全世界各處，都閃耀著十字架的光輝。」

在天主的安排方面，基督同強盜一起被釘在十字架上，第一，因為正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四關於第二十七章33節所說的：「正如基督為我們而成為十字架上可咒罵的；同樣地，祂也為救贖全人類，在凶犯中有如凶犯，而被釘在十字架上。」

第二，因為正如教宗良一世在「論苦難」證道詞中所說的：「兩個強盜一左一右地被釘在十字架上，是為藉這種刑架，顯示祂在未來審判萬民時要做的（左右分開惡人和善人的）區分（《瑪竇福音》第二十五章第31等節）。」《證道集》第五十五篇第一章奧斯定在《若望福音釋義》第三十一講，關於第七章27節說：「如果你注視十字架，那麼十字架就是法庭。審判的法官居中，那相信的一位獲得解救，而那譏諷的一位被判受罰。這已指示出祂對生者和死者將要做什麼，祂要把一些人放在右邊，而把另一些人放在左邊。」

第三，按照希拉利在《瑪竇福音註釋》第三十三章所說的：「兩個強盜，一個被釘在左邊，另一個被釘在右邊，是為顯示人類中所有各種各樣的人，都被召回領受主受苦受難的奧蹟。可是，由於有信者和不信者的差別，而形成了眾人在左在右的區分，所以，二者之一，即是在右邊的人，因信德的成義而得救。」

第四，正如伯達在《馬爾谷福音註解》卷四，關於第十五章27節所說的：「同主一起被釘在十字架上的強盜，意指那些因信仰和明認基督，而或者忍受殉道的痛苦，或者恪守更為嚴格規誡的人。可是那些為永恆的光榮而這樣做的人，是用右盜的信德來表示。而那些因愛好人間讚美而這樣做的人，則是取法左盜的心思和行為。」

釋疑 1. 正如基督並不是應該受死，而是自願接受死亡，以使用自己的德能而戰勝死亡；同樣地，祂也不當與強盜並列，而是自願被列於罪犯之中，以使用自己的德能而消滅罪惡。所以，金口若望在《若望福音論贊》第八十五篇說：「感化在十字架上的右盜皈依，並引領他進入樂園，不亞於擊碎磐石。」

2. 人基於相同的原因與基督一起受苦受難，這是不相宜的。所以，奧利振在同處說：「人人都處於罪惡中，人人都需要另外有人為自己犧牲生命，而不是他們自己為其他眾人犧牲生命。」

3. 正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第十六章所說的，瑪竇曾說：「強盜們 (latrones) 也這樣譏誚他。」我們可以如此解讀，即是在這裡：「瑪竇是以多數代替單數」。

或者也可以根據熱羅尼莫的解釋而說：「起初兩個強盜都曾辱罵，後來目睹了種種奇蹟，其中之一便相信了。」(《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章44節)

第十二節 基督的受苦受難是否應該歸於祂的天主性

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 基督的受苦受難，似乎應該歸於祂的天主性。因為：

1. 《格林多前書》第二章8節說：「如果他們認識了，絕不至於把光榮的主釘在十字架上。」可是，光榮的主卻是就天

主性而言的基督。所以，基督的受苦受難應該根據天主性而歸於祂。

2.此外，天主性是人類得救的根據，按照《聖詠》第三十七篇39節所說的：「義人的救援來自上主。」所以，如果基督的受苦受難並不屬於祂的天主性，那麼似乎就不能為我們產生效果。

3.此外，猶太人受罰是由於殺害基督有如殺害天主本身之罪；懲罰的嚴重足以顯示此點。可是，假使基督的受苦受難並不屬於祂的天主性，那麼情形就不會如此。所以，基督的受苦受難屬於祂的天主性。

反之 亞達納修在《致厄比克德書》(Ad Epictetum)第六節說：「聖言依本性常是天主，是不可能受苦受難的。」可是，不可能受苦受難者，不能(實際)受苦受難。所以，基督的受苦受難並不屬於祂的天主性。

正解 我解答如下：正如前面第二題第一、第二、第三、第六諸節所說的，人(的本)性與天主(的本)性的合而為一，是在位格(persona)、自立體(hypostasis)和基體(suppositum)內形成，可是兩種本性的區別卻仍然保持不變；即是說，天主性和人性共有同一位格和自立體，可是兩種本性的特質卻不受任何影響。所以，正如前面第十六題第四節所說的，應該把受苦受難歸於天主性的基體，不是基於不可能受苦受難的天主性，而是基於(與天主性共有同一基體的)人性。所以，濟利祿在致(厄弗所)大公會議的信中說：「誰若不承認天主聖言用肉身受苦受難，用肉身被釘在十字架上，應該予以絕罰。」(《書信集》第十七篇，絕罰十二。厄弗所大公會議文獻，第一部第二十六條。參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第九八頁第二六三

條。)所以，基督的受苦受難，是基於所攝取的可受苦受難的(人的)本性，而不是基於不可受苦受難的天主的本性，屬於天主性的基體。

釋疑 1.稱被釘在十字架上者為光榮的主，並不是根據祂是光榮的主，而是根據祂是可受苦受難的人。

2.正如在厄弗所大公會議(431年)中的一篇講詞所說的，「基督的死亡有如成為天主的死亡」，這是藉著在(天主聖子)位格內的合而為一，是這死亡「毀滅了死亡；因為那受苦受難者是天主又是人。天主的本性沒有受到損害，也沒有承受任何改變和苦難。」(會議文獻，第三部分第十條)

3.正如同處(釋疑2.厄弗所大公會議講詞)繼續所說的：「猶太人並不是把純粹的人釘在十字架上，而是也僭越對天主行了不義。例如，君王頒下口諭，並用文字把它寫成詔書送往各城；一抗命者卻將詔書撕毀，他因而被判死罪的罪名或身分，不是撕毀詔書者，而是破壞君王口諭者或君王之言者。所以，猶太人不應該自認確知是把純粹的人釘在十字架上。因為他們所看見的，有如是一詔書；而隱藏在詔書內的，是(天上)君王的(聖)言，是由(天主的)本性生出的言，不是用口舌發出的言。」

第四十七題

論基督受苦受難的成因

一分爲六節一

然後要討論的是基督受苦受難的成因或主動原因（causa efficiens；參看第四十六題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、基督是爲他人殺害還是自殺。
- 二、基於什麼動機基督將自己交於苦難。
- 三、是不是天主聖父將祂交於苦難。
- 四、基督假外邦人之手受苦受難是否適當，直接從猶太人接受苦難是否更爲適當。
- 五、殺害基督者是否認識祂。
- 六、論殺害基督者之罪過。

第一節 基督是爲他人殺害還是自殺

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是爲他人殺害，而是自殺。因爲：

1. 祂自己在《若望福音》第十章18節說：「誰也不能從我奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它。」可是，所謂殺害他人者，就是奪去他人性命者。所以，基督並不是爲他人殺害，而是自殺。

2. 此外，那些爲他人殺害者，一般是自然精力逐漸消耗而死，這在那些被釘在十字架上的人身上，尤其顯明；因爲正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第十三章所說的：「那些被懸在木架上的人，要長久忍受慢慢死去的痛苦。」可是在基督身上，情形並非如此；因爲，正如《瑪竇福音》第二十七章50節

所說的：「祂大喊一聲，遂交付了靈魂。」所以，基督並不是爲他人殺害，而是自殺。

3.此外，那些爲他人殺害者，是死於暴力或外力的強迫；如此則不是自願而死，因爲暴力與自願相反。可是，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十三章卻說：「基督的神魂並不是心不甘情不願地離開肉身，而是因爲祂在自願的時間，按照祂自願的方式，心甘情願地離開。」所以，基督不是爲他人殺害，而是自殺。

反之 《路加福音》第十八章33節說：「人在鞭撻祂之後，還要殺害祂。」

正解 我解答如下：一物能以兩種方式成爲某一效果的原因。一種方式是直接地對它有所行動而產生效果。迫害基督者是以這種方式殺害了祂，因爲他們把足以致死的原因加諸於祂，並且有殺害祂的意圖和收到了效果；即是說，因爲從這種原因產生了死亡的後果。

說一物是某一效果之原因的另一種方式是間接的；即是說，因爲它在能阻止（產生效果）的情形下而未阻止，例如：說人使他人全身淋濕了，因爲他沒有關閉窗戶，致使驟雨穿窗而入。基督是以此方式爲自己受苦受死的原因，因爲祂原能阻止自己受苦受死：第一，因爲祂可以抑制自己的仇敵，使他們或者不願殺害祂，或者無法殺害祂；第二，因爲祂的神魂有保障自己肉身之自然本性的能力，使它不爲任何侵害所壓制。基督的靈魂之所以有這種能力，是因爲靈魂在（聖子之）唯一位格內與天主聖言相結合，正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第十三章所說的。所以，由於基督的靈魂並沒有排斥加諸自己身體的傷害，而願自己身體的自然本性屈服於這種傷害，因而說

祂捨掉了自己的性命，或者祂自願死亡。

釋疑 1.所謂「誰也不能從我奪去我的性命」，意思是說：「在我不願意的情形下」。因為在人不願意而又無力反抗的情形下拿走他的東西，這就是「奪去」的真諦。

2.基督為顯示藉暴力所加諸祂的苦難，並沒有奪去祂的生命，於是保持了身體自然本性的強健，使自己在生命的最後時刻，仍然可以大聲喊叫。這也算是祂死亡時的種種奇蹟之一。因此，《馬爾谷福音》第十五章39節說：「對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：這人真是天主子！」

基督比其他遭受同樣刑罰的人更快地死亡，這也是祂死亡中的一件奇特的事。所以，《若望福音》第十九章32及33節說：那兩個同基督一起被釘在十字架上的強盜，兵士們「打斷了他們的腿」，為使他們很快死去，「可是及至來到耶穌跟前，看見祂已經死了，就沒有打斷祂的腿」。《馬爾谷福音》第十五章44節說：「比拉多驚異耶穌已經死了。」因為正如祂願意直到生命的最後時刻，使身體的自然本性仍然保持了自己的氣力；同樣地，祂也在自己所願意的時刻，突然因所加諸自己的傷害而離世。

3.基督同時既是遭受暴力而死，也是自願而死；因為的確曾有暴力加諸祂的身體，可是這種暴力只能按照祂自己所願意的程度，超過祂的身體。

第二節 基督是否因聽命而死

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是因聽命而死。因為：

1.聽命是針對出命或命令而言。可是，聖經上並沒有記載有命令要基督受苦受難。所以，基督並不是因聽命而受苦受難。

2.此外，一個人在命令下必然所做的，就是他因聽命而做的。可是，基督的受苦受難並非迫不得已或出於必然，而是自願受苦受難。所以，基督並不是因聽命而受苦受難。

3.此外，愛德是比聽命更為卓越的德性。可是，聖經上說，基督是因愛德而受苦受難，按照《厄弗所書》第五章2節所說的：「你們應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出。」所以，基督的受苦受難應該歸於愛德勝於歸於聽命。

反之 《斐理伯書》第二章8節說：「祂聽命於聖父至死。」

正解 我解答如下：基督因聽命而受苦受難，這是最為適當的。第一，因為這適宜於人的成義，正如《羅馬書》第五章19節所說的：「正如因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人。」

第二，因為這適宜於天主與人的和好，按照《羅馬書》第五章10節所說的：「因著祂聖子的死，我們得與天主和好了」，即是因為基督的死是最為中悅天主的祭獻；按照《厄弗所書》第五章2節所說的：「基督為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」可是，聽命卻勝於一切的祭獻，按照《撒慕爾紀上》第十五章22節所說的：「聽命勝於祭獻。」所以，基督的受苦受死的祭獻出於聽命，這是適當的。

第三，因為這適宜於基督戰勝死亡和死亡的創始者的勝利。因為兵士除非聽命於長官，就無法獲得勝利。同樣地，基督其人也是因聽命於天主而獲得了勝利，按照《箴言》第二十一章28節所說的：「但善於聽命的人，纔可常言勝利。」

釋疑 1.基督確曾由聖父接受了受苦受難的命令，因為祂在

《若望福音》第十章18節說：「我有權捨掉我的性命，我也有權再取回它來；這是我由我父所接受的命令」，即是捨掉性命和取回性命。由此可見，正如金口若望在《若望福音論贊》第六十篇所說的：不應該設想「祂先等待聆聽，並且需要學習；而是祂顯示了祂是在自願和自動自發地進行一切，卻也消除了與聖父不一致的任何嫌疑」。

由於在基督的死亡中舊約法律完成了，按照《若望福音》第十九章20節記載基督自己在臨終時所說的「完成了」，也可以這樣解讀：即是祂藉受苦受難而完成了舊約法律的一切訓令或命令。祂完成了以愛德之命令為根基的道德命令，因為祂是由於愛聖父而受苦受難，按照《若望福音》第十四章31節所說的：「但是為叫世界知道我愛父，並且父怎樣命令我，我就照樣去行；起來，我們從這裡走罷」，即是走向受苦受難的地方；也因祂是由於愛人而受苦受難，按照《迦拉達書》第二章20節所說的：「祂愛了我，且為我捨棄了自己。」基督藉自己的受苦受難，完成了主要針對祭獻和供物而制定的舊約法律中的禮儀命令。因為古時的一切祭獻都是真實祭獻的象徵，而這真實祭獻就是基督藉著自己的死亡為我們所奉獻的祭獻。所以，《哥羅森書》第二章16及17節說：「為此，不要讓任何人在飲食上，或在節期或月朔或安息日等事上，對你們有所規定。這一切原是未來之事的陰影，至於實體乃是基督。」這是因為基督與那些規定的關係，如同身體與陰影的關係。至於舊約法律中以補償遭受傷害或不義者為首要目的的司法命令，基督也藉自己的受苦受難完成了它們。因為正如《聖詠》第六十九篇5節所說的：「祂沒有搶奪過的，祂反而償還了。」即是說，為了人違背天主之命從樹木上所奪取的蘋果，基督容許自己被釘在木架上。

2. 聽命雖然含有針對所命之事的一種必然或不得不然，

可是也含有針對完成命令的意願。基督的聽命就是這樣的（具備意願的）聽命。因為受苦受死相反人的自然或天生意願；可是基督卻願意在這一方面承行天主的旨意，按照《聖詠》第四十篇9節所說的：「我的天主，我願意承行你的旨意。」所以，《瑪竇福音》第二十六章42節說：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願罷！」

3. 基督因愛德和因聽命而受苦受難，原本是二而一的事。因為，即使是愛德的命令，祂也是基於聽命而完成；至於祂聽命，也是基於對出命者聖父的愛而聽命。

第三節 是不是天主聖父把基督交於苦難

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不是天主聖父把基督交於苦難，或交出讓祂受苦受難。因為：

1. 把無辜者交於苦難和死亡，似乎是不義的和殘忍的。可是，正如《申命紀》第三十二章4節所說的：「天主是忠實的，沒有任何不義。」所以，天主並沒有把無辜的基督交於苦難和死亡。

2. 此外，一個人似乎不會既是自己把自己交於死亡，又是被別人交於死亡。可是「基督為我們把自己交出」（《厄弗所書》第五章2節），按照《依撒意亞》第五十三章12節所說的：「祂把自己的性命交於死亡。」所以，似乎不是天主聖父把基督交出。

3. 此外，猶達斯受到指責，是因為他把基督交於猶太人，按照《若望福音》第六章71及72節所說的：「你們中卻有一個是魔鬼，祂是指猶達斯說的；因為就是他將要出賣耶穌。」同樣地，猶太人也受到指責，因為他們把基督交給了比拉多，按照比拉多自己在《若望福音》第十八章35節所說的：「你的

民族和司祭長把你交付給我。」而「比拉多把耶穌交給他們去釘死」，正如《若望福音》第十九章16節所說的。可是正如《格林多後書》第六章14節所說的：「正義與不法之間不能有什麼相通。」所以，天主聖父似乎沒有把基督交於苦難。

反之 《羅馬書》第八章32節說：「天主沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把祂交出了。」

正解 我解答如下：正如前面第二節所說的，基督因聽命於聖父自願受苦受難。所以，是天主聖父把基督交於苦難或交出讓祂受苦受難，這有三項依據：第一，因為天主聖父以自己的永恆意志，預先安排了基督的受苦受難，以拯救人類。按照《依撒意亞》第五十三章6節所說的：「上主卻把我們眾人的罪過歸到祂身上」；第10節又說：「上主的旨意是要用苦難折磨祂」。第二，因為天主聖父賜給祂愛德，啟發祂為我們受苦受難的意願。所以，那裡第7節又說：「祂被祭獻，因為祂自己願意。」第三，因為天主聖父並沒有保護祂免受苦難，反而把祂遺棄給迫害者。所以，《瑪竇福音》第二十七章46節記載身懸十字架上的基督說：「我的天主！你為什麼捨棄了我？」這是因為天主把祂遺棄在那些迫害者的權下，正如奧斯定《書信集》第一四〇篇第十一章所說的。

釋疑 1. 違背無罪之人的意願，把他交於苦難和死亡，這是不義的和殘忍的。可是，天主卻不是這樣把基督交出，而是在祂內啟發為我們受苦受難的意願。在這事上，一面顯示出「天主的嚴厲」（《羅馬書》第十一章22節），祂不願意沒有懲罰而赦罪，宗徒所說的「祂沒有憐惜自己的兒子」，就是意指這一點而說的；另一方面也顯示出「天主的慈善」（同上），因為人所受

的罪罰不能充分地贖罪，所以賜給人代他贖罪者，宗徒所說的「為我們眾人把祂交出了」，則是意指這一點而說的。《羅馬書》第三章25節也說：「祂」，意即基督，「即是天主公開立定，使祂以自己的血，為信仰祂的人作贖罪者的。」

2. 基督就其是天主而言，是以聖父把祂交出的同一意願和行動，把自己交於死亡。可是就其是人而言，祂是以聖父所啓發的意願而交出自己。因此，在「天主聖父交出基督」與「基督交出自己」之間，並沒有不一致或矛盾。

3. 同樣的行為，根據它來自不同的根源，而有不同的善惡判斷。因為天主聖父交出基督與基督交出自己，都是出自愛德（《若望福音》第三章16節；《厄弗所書》第五章2節），所以值得讚揚。可是猶達斯卻是出自貪財（《瑪竇福音》第二十六章第14等節），猶太人是出自嫉妒（《瑪竇福音》第二十七章18節），比拉多是出自對凱撒的俗世畏懼（《若望福音》第十九章第12等節）而交出了基督。所以，他們應該受指責。

第四節 基督在外邦人手中受苦受難是否適當

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督在外邦人手中受苦受難，似乎並不適當。因為：

1. 由於人人都應該藉基督的死亡，從罪惡中被拯救出來；所以，似乎只有極少數的人在造成基督死亡這事上犯罪，方才適當。可是已有猶太人因造成基督的死亡而犯了罪，因為《瑪竇福音》第二十一章38節以他們的名義說：「這是繼承人；來！我們殺掉他。」所以，似乎不讓外邦人牽涉在殺害基督的罪中，方才適當。

2. 此外，真理或實物應該與其象徵或預像相符合。可是，不是外邦人，而是猶太人，奉獻作為象徵的舊約法律的祭獻。所以，作為（被象徵的）真實祭獻的基督的苦難，也不應

該藉著外邦人的手來完成。

3.此外，正如《若望福音》第五章18節所說的：「猶太人愈發想要殺害祂，因為祂不但犯了安息日，而且又稱天主是自己的父，使自己與天主平等。」可是這些事卻似乎只相反猶太人的法律；因此在《若望福音》第十九章7節他們說：「按法律祂應該死，因為祂自充為天主子。」所以，基督似乎適宜於不是在外邦人手中，而是在猶太人手中受苦受難。而且他們所說的：「我們是不許處死任何人的」（《若望福音》第十八章31節），也是虛假的；因為按照法律，有許多罪是應該處以死刑的，正如《肋未紀》第二十章所指明的。

反之 《瑪竇福音》第二十章19節記載主自己說：「並且要把祂交給外邦人戲弄，鞭打，釘死。」

正解 我解答如下：在基督受苦受難的方式中，象徵或預示了祂受苦受難的效果。第一，因為基督的受苦受難先是在猶太人中產生了救恩的效果：他們當中有許多因基督的死亡而受洗，正如《宗徒大事錄》第二章41節和第四章4節所指明的。第二，因為藉著猶太人的宣講，基督受苦受難的效果也擴展到了外邦人（《宗徒大事錄》第十章）。所以，基督開始先在猶太人手中受苦受難，然後被猶太人交出，在外邦人手中結束自己的受苦受難，這是適當的。

釋疑 1.基督為了顯示自己受苦受難所本的豐厚愛德，於是雖然身懸十字架上，仍然為迫害祂的人祈求寬恕（《路加福音》第二十三章34節）。為了使這種祈求的功效兼及於猶太人和外邦人，基督願意在這兩種人的手中受苦受難。

2.基督的受苦受難從本於愛德而自願接受死亡來看，是

奉獻祭獻。可是從祂所遭受的苦難源自迫害者來看，則不是祭獻，而是極重大的罪。

3. 正如奧斯定在《若望福音釋義》第一一四講所說的，猶太人說：「我們是不許處死任何人的」，意思是說：「他們是由於已開始慶祝的逾越節聖日，而不許處死任何人。」

或者正如金口若望在《若望福音論贊》第八十三篇所說的：猶太人這樣說，因為他們願意殺害基督，不是把祂視為違犯舊約法律者，而是當作國家的公敵，因為祂自立為王，而猶太人無權審判這樣的事。或者是因為法律不許他們照他們所渴望的，把人釘死在十字架上，而只許他們用石頭砸死人，在斯德望身上他們的確這樣做了（《宗徒大事錄》第七章 57 及 58 節）。

或者更好應該說，是猶太人當時所隸屬的羅馬人，禁止他們運用殺人的權力。

第五節 迫害基督者是否認識祂

有關第五節，我們討論如下：

質疑 迫害基督者似乎認識祂。因為：

1. 《瑪竇福音》第二十一章 38 節說：「但園戶一看見是兒子，就彼此說：這是繼承人；來！我們殺掉他。」對此，熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷六說：「主用這些話極為明顯地證明猶太人的首領，並不是由於無知，而是由於嫉妒，把天主子釘在十字架上。因為他們知道祂就是聖父藉著先知對祂說這些話的那一位：『你向我祈求，我必將萬民賜你作產業』（《聖詠》第三篇 8 節）。」所以，他們似乎認識祂是基督或天主子。

2. 此外，主在《若望福音》第十五章 24 節說：「現在他們看見了，卻仍恨了我和我父。」可是，所看見的，顯然也是所認識的。所以，那些認識基督的猶太人，由於嫉恨而帶給祂苦難。

3.此外，在厄弗所大公會議（431年）的一篇講詞中說：「正如那撕毀君王之詔書者，有如是撕毀君王之口諭或言，而被處以死刑；同樣地，猶太人將他所看見的這一位釘在十字架上，也有如是僭越地對天主聖言本身施予處罰。」（會議文獻，第三部分第十條）可是如果他們不認識祂是天主子，就不會如此；因為無知會為他們脫罪。所以，猶太人把基督釘在十字架上時，似乎認識祂是天主子。

反之 《格林多前書》第二章8節說：「如果他們認識了，絕不至於將光榮的主釘在十字架上。」《宗徒大事錄》第三章17節記載伯多祿發言對猶太人說：「我知道你們所行的是出於無知，你們的首領也是如此。」《路加福音》第二十三章34四節主懸在十字架上時也說：「父啊！寬赦他們罷！因為他們不知道他們做的是什麼。」

正解 我解答如下：猶太人中，有些是大人物（maiores），有些是小人物（minores）。大人物，即所謂他們的「首領」（principes），正如《論新約及舊約問題》第六十六題所說的，曾經認識（就如魔鬼也曾經認識一樣）「祂是舊約法律中所預許的受傅者或默西亞（參看《路加福音》第二十二章第66等節），因為他們在祂身上看見了先知們所預言的未來（關於默西亞）的種種表記。可是他們卻不知道祂的天主性的奧蹟。」所以，宗徒說：「如果他們認識了，絕不致於將光榮的主釘在十字架上。」

可是應該知道，他們的無知並不會使他們脫罪；因為或多或少是一種偽裝的無知。因為他們看到了祂的天主性的明顯表記，卻由於仇恨和嫉妒基督而推翻這些表記，不願意相信基督明言自己是天主子的話。因此，《若望福音》第十五章22節

記載基督自己論及他們，說：「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪；但現在他們對自己的罪，是無可推諉的。」後來第二十四章又說：「假使我在他們中，沒有做過其他任何人從未做過的事業，他們便沒有罪。」依此，可以用他們的名義或針對他們來解讀《約伯傳》第二十一章14節所說的：「他們曾向天主說：『離開我們！我們不願知道你的道路』。」

至於小人物，即是一般平民百姓，並不知道聖經的奧秘，不完全認識祂是默西亞或基督，也不完全認識祂是天主子。雖然其中有些人相信了祂，可是大多數猶太人卻不相信祂。雖然群眾爲了祂所行的許多奇蹟和祂具有權威與效力的教訓，有時懷疑祂是基督，正如《若望福音》第七章31節及第71等節所說的；可是他們後來卻受了自己首領的欺騙（《瑪竇福音》第二十七章20節），以致不相信祂是天主子，也不相信祂是基督。因此，《宗徒大事錄》第三章17節伯多祿對他們說：「我知道你們所行的是出於無知，你們的首領也是如此。」即是說，因爲他們受了首領們的誘騙。

釋疑 1.那些話是以葡萄園之佃戶的身分說的，而這些佃戶意指的那一民族的統治者。他們知道祂是繼承人，這是因爲他們知道祂是舊約法律中所預許的基督或默西亞。

可是《聖詠》第三篇8節說：「你向我請求，我必將萬民賜你作產業。」這些話似乎相反上述解答。說這些話的對象，與第7節所說「你是我的兒子，我今日生了你」的對象，是同一位。所以，如果他們知道祂正是「你向我請求，我必將萬民賜你作產業」這些談話的對象（這些話是向祂說的），那麼他們也就進而知道祂是天主子。金口若望於《瑪竇福音註釋——未完成篇》第四十篇，關於第二十一章38節也說：「他們知道祂是天主子。」關於《路加福音》第二十三章34節的「因

為他們不知道他們做的是什麼」，伯達在《路加福音註解》卷六說：「應該注意，祂並沒有為那些知道祂是天主子，卻寧願釘祂在十字架上而不願承認祂的人祈求。」

對此可以答覆說，他們知道祂是天主子，但不是藉（天主的）本性或有天主性體的天主子，而是藉或獲有特殊卓絕恩寵的天主子。

我們也可以說，他們應該是知道祂是天主子，因為他們有這一事實的明顯表記；可是，他們為了仇恨和嫉妒，卻不願認同這些表記，以免自己不得不承認祂是天主子。

2. 在所引證的那些話之前，祂先說了：「假使我在他們中，沒有做過其他任何人從未做過的事業，他們便沒有罪。」之後才說：「然而現在他們看見了，卻仍恨了我和我父。」由此可見，他們看見了基督的奇妙事業；至於他們沒有認識祂是天主子，這是由於仇恨。

3. 偽裝的或矯飾的無知並不使人脫罪，反而加重罪過。因為這顯示出一個人耽於犯罪，甚至願意沈溺於無知，以免須躲避罪惡。所以，猶太人犯了罪，他們不但是把基督其人釘在十字架上者，而且也是有如把天主釘在十字架上者。

第六節 把基督釘在十字架上者的罪是不是最重大的罪

有關第六節，我們討論如下：

質疑 把基督釘在十字架上者的罪，似乎不是最重大的罪。因為：

1. 有脫罪或減輕罪過之理由的罪，不是最重大的罪。可是基督自己卻曾為那些把祂釘在十字架上者脫罪，祂說：「父啊！寬赦他們罷！因為他們不知道他們做的是什麼。」（《路加福音》第二十三章34節）所以，他們的罪並不是最重大的。

2. 此外，《若望福音》第十九章11節記載主對比拉多

說：「把我交付給你的人，負罪更大。」可是比拉多假手自己的士兵，把基督釘在十字架上。所以，負賣基督的猶達斯的罪，比那些把基督釘在十字架上者的罪，似乎更大。

3.此外，按照哲學家在《倫理學》卷五第九及第十一章所說的：「凡是自願或同意者，就無所謂忍受不義。」又說：「既然沒有任何人忍受不義，也就沒有任何人行不義。」（按：即在一個願打一個願挨的情形下，無所謂行不義和忍受不義。）所以，針對自願或同意者，沒有任何人行不義。可是基督卻是自願受苦受難，正如前面第一節、第二節釋疑2.和第四十六題第六節所說的。所以，那些把基督釘在十字架上者，並沒有行不義。如此則他們的罪並不是最重大的。

反之 關於《瑪竇福音》第二十三章32節所說的：「你們就來補足或填滿你們祖先作惡的尺度罷」，金口若望《瑪竇福音釋義——未完成篇》第四十五篇說：「就事實本身來說，他們超過了自己祖先作惡的尺度。因為那些祖先是殺人，而他們卻是把手釘在十字架上。」

正解 我解答如下：正如前面第五節所說的，猶太人的首領都認識基督；如果在他們內有什麼無知，這無知也是偽裝的或矯飾的，而這種無知不能使他們脫罪。所以，他們的罪是最重大的：無論是從罪本身的種類或性質來看，或者是從意志的惡毒來看，都是如此。

至於那些身為小人物或平民百姓的猶太人，就罪的種類或性質而言，他們也犯了極重大的罪；可是為了他們的無知，他們的罪也多少獲得減輕。所以，關於《路加福音》第二十三章34節的「因為他們不知道他們做的是什麼」，伯達《路加福音註釋》卷六說：「祂為這些不知道所做的是什麼的人祈求，

他們對天主有熱誠，但行事卻不是按照（真）知識。」

那些親手把基督釘在十字架上的外邦人，他們的罪更是值得原諒，因為他們並沒有舊約法律的知識。

釋疑 1. 主的脫罪祈求不是針對猶太人的首領，而是針對猶太民族中的小人物或平民百姓，正如正解所說的。

2. 猶達斯不是把基督交給比拉多，而是交給了司祭長，是司祭長把基督交給了比拉多，按照《若望福音》第十八章35節所說的：「你的民族和司祭長把你交付給我。」所有這些人的罪都大於比拉多的罪，後者只是由於害怕凱撒才殺害了基督；也大於兵士們的罪，他們是奉總督的命令才把基督釘在十字架上。比拉多和兵士們的行為不是由於貪財，如同猶達斯一樣；也不是由於嫉妒和仇恨，如同司祭長一樣。

3. 基督自己願意受苦受難，如同天主願意祂受苦受難一樣；可是，祂並不願意猶太人的不義行為。所以，那些殺害基督的人，無法脫免不義之罪。而且殺人者，如同自殺者一樣，不但是對人行不義，而且也是對天主和國家行不義，正如哲學家在《倫理學》卷五第十一章所說的。因此，達味把「不怕伸手殺害上主的受傅者」的那人處以死刑，雖然他是應受傅者（撒烏耳）的請求才這樣做的，正如《撒慕爾紀下》第一章第6等節所記載的。

第四十八題

論基督苦難產生效果的方式

一分爲六節一

然後要討論的是基督苦難的效果（參看第四十六題引言）。
第一，論產生效果的方式；第二，論效果本身（第四十九題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、基督的苦難是否以立功的方式產生我們的得救。
- 二、是否以補償的方式。
- 三、是否以獻祭的方式。
- 四、是否以救贖的方式。
- 五、「是救贖者」是否專屬於基督。
- 六、是否以成因或動因的方式產生我們得救的效果。

第一節 基督的苦難是否以立功的方式產生我們的得救

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的苦難似乎不是以立功的方式產生我們的得救。
因爲：

1. 苦難或受苦受難的源頭並不在我們內（按：即我們所遭受的苦難是由外加於我們的）。可是，任何人立功勞或受稱讚，都是藉那其源頭位於自己內的事物（或自己是其源頭的事物）。所以，基督的（由外而加於自己的）苦難，不會以立功的方式產生任何作用。

2. 此外，基督在自己成孕之初，就已經爲自己和爲我們立了功勞，正如前面第三十四題第三節所說的。可是，再次立在其它光景中已經立了的功勞，這是多餘的。所以，基督並沒有藉自己的苦難立功掙得我們的得救。

3.此外，愛德是立功勞的根基。可是，基督在受苦受難時的愛德與從前相比，並沒有增加或更大。所以，祂也不是藉受苦受難勝於藉從前所做的，立功掙得我們的得救。

反之 關於《斐理伯書》第二章9節的「為此天主極其舉揚他」等等，奧斯定在《若望福音釋義》第一〇四講說：「受苦受難的謙虛或貶抑自己，是受到光榮的功勞；而受到光榮，則是謙虛或貶抑自己的酬報。」可是，祂不但在自己內受到了光榮，而且也在自己的信徒內受到了光榮，正如祂自己在《若望福音》第十七章10節所說的。所以，祂似乎立功掙得了自己信徒們的得救。

正解 我解答如下：正如前面第七題第一及第九節、第八題第一及第五節所說的，基督獲賜恩寵，不只是以祂作為個別位格的身分，而且也是以祂作為教會之首或頭的身分；即是說，使恩寵也從祂（這首或頭）而洋溢到肢體。所以，基督的作為與基督自己及其肢體的關係所有的方式，就如同一個有恩寵的人的作為，與這人的關係所有的方式。可是顯然地，任何一個有恩寵的人，都會因為正義受苦受難而立功為自己掙得得救，按照《瑪竇福音》第五章10節所說的：「為義而受迫害的人是有福的。」所以，基督藉自己的受苦受難，不但為自己，而且也為自己的所有肢體，立功掙得得救。

釋疑 1.受苦受難作為「受」苦「受」難這種情形來看，其源頭確是來自外面。可是就一個人自願承受苦難而言，其源頭卻是來自裡面。

2.基督在自己成孕之初，就為我們立功掙得永遠的救援；可是，在我們方面卻有障礙阻止我們獲得這些已有的功勞

的效果。因此，基督為剷除這些障礙，應該受苦受難，正如前面第四十六題第三節所說的。

3. 基督的苦難有先前的功勞所沒有的效果，但這不是因為有更大的愛德，而是因為其所有的這種作為，適宜於這樣的效果，正如前面第四十六題第三節討論基督受苦受難的適宜性時，所提出的各種理由所指明的。

第二節 基督的苦難是否以補償的方式產生我們的得救

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的苦難，似乎不是以補償（或賠補、補贖，satisfactio）的方式，產生我們的得救。因為：

1. 補償或補贖與犯罪似乎歸於同一人，正如懺悔或告解聖事的其它部分所指明的；因為痛悔、告明與犯罪，都歸於同一人（痛悔和告明的人是那犯罪的人）。可是，基督卻沒有犯過罪，按照《伯多祿前書》第二章22節所說的：「祂沒有犯過罪。」所以，祂並沒有因自己的受苦受難而有補償行動（或祂的受苦受難因無補償對象而沒有補償作用）。

2. 此外，用更大的侵犯（offensa，冒犯、得罪）來補償，不會使任何人感受到補償。可是，在基督的受苦受難中所實行的卻是最大的侵犯，因為那些殺害基督的人犯了最重大的罪，正如前面第四十七題第六節所說的。所以，用基督的受苦受難來補償，似乎不能使天主感受到補償。

3. 此外，補償含有與罪過的某種平衡，因為補償是正義的行為。可是，在基督的苦難與人類的一切罪過之間，似乎並沒有平衡；因為基督不是根據天主性，而是根據肉身受苦受難，按照《伯多祿前書》第四章1節所說的：「所以基督在肉身上受了苦難。」可是罪卻是在靈魂內，而靈魂勝於肉身。所以，基督不能用自己（肉身方面）的受苦受難補償我們（靈魂所犯）的罪。

反之 《聖詠》第六十九篇5節以基督的名義說：「我沒搶奪過的，我反而償還了。」可是，沒有完全補償的就是沒有償還。所以，基督藉受苦受難似乎完全補償了我們的罪。

正解 我解答如下：一個人向被侵犯者所提供或付出的，如果與受侵犯者所憎惡的侵犯相比，被侵犯者對它有同等的或更大的喜愛，那麼這人就真正補償了侵犯。可是，基督藉基於愛和聽命的受苦受難所呈獻於天主的，大於為補償全人類的侵犯或得罪所需要的。第一，基於祂受苦受難所本的偉大的愛。第二，基於祂為補償所犧牲的尊貴生命，因為這生命是天主和人的生命。第三，基於祂所受苦難的普遍和所受痛苦的劇大，正如前面第四十六題第五及第六節所說的。所以，基督的苦難為人類的罪，不但做了足夠的補償，而且也做了超質超量的補償，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，不僅贖我們的，而且也贖全世界的罪過。」

釋疑 1.頭和肢體有如是一個奧祕的位格（*persona mystica*）。所以，基督所做的補償屬於一切的信徒，如同屬於自己的肢體一樣。即使兩個人，就他們在愛德內合而為一而言，一個人也可以代替另一個人做補償，正如下面補編第十三題第二節所要指明的。可是（告解聖事中的）告明與痛悔，其情形（與補償或補贖）並不相同。因為補贖在於外在的行為，可利用工具，也可把朋友列入工具（或代做補贖者）之中。

2.受苦受難者基督的愛德，大於把祂釘在十字架上者的惡意。所以，基督藉自己的受苦受難所做的補償，能超過那些把祂釘在十字架上者，因殺害祂而行的侵犯；這是因為基督的受苦受難，不但足以，而且還可以超量地補償那些把祂釘在十字架上者的罪過。

3.不應該只根據肉身的自然本性來評斷基督肉身的尊貴；此外，也應該根據那攝取它的（天主聖子）位格，因為這肉身是天主的肉身。基此，這肉身有無限的尊貴。

第三節 基督的苦難是否以祭獻的方式產生作用

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的苦難似乎不是以祭獻的方式產生作用。因為：

1.真理或實物應該與其象徵或預像相符合。可是在作為基督之象徵的舊約法律的祭獻中，從未奉獻過人的肉身，況且這種祭獻是大逆不道的，按照《聖詠》第一〇六篇38節所說的：「他們竟傾流了無辜者的血，就是自己兒女的血，奉獻給客納罕的木偶。」所以，基督的受苦受難似乎不能稱為祭獻。

2.此外，奧斯定在《天主之城》卷十第五章說：「可見的祭獻是不可見的祭獻的聖事，即是神聖的標記。」可是，基督的苦難卻不是標記，反而是其它標記所意指的實物。所以，基督的苦難似乎不是祭獻。

3.此外，凡是奉獻祭獻者，都是做某種神聖的事，正如「祭獻」(sacrificium來自sacrum facere)一字所指明的。可是那些殺害基督的人，並沒有做什麼神聖的事，卻完成了罪大惡極的行為。所以，基督的受苦受難並不是祭獻，反而是作惡。

反之 宗徒在《厄弗所書》第五章2節說：「基督為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」

正解 我解答如下：按其本義，祭獻是指稱為了原本應該歸於天主的光榮所有的作為或所做的事，藉以平息天主的義怒並與之和好。所以，奧斯定在《天主之城》卷十第六章說：「真正的祭獻，泛指為了使我們以神聖的結合依附於天主所做的一切

事或作為，它們都關係到那作為目的的善，而這善是使我們能藉以成為真正真福的善。」可是如同那裡繼續所說的，基督「在受苦受難時為我們奉獻了自己」；而祂這自願承受苦難的作為本身，最為中悅天主，因為它是發自愛德的。所以，顯然地，基督的苦難是真實的祭獻。正如奧斯定以後在同卷（第二十章）所說的：「聖祖們的古老祭獻，都是這一真實祭獻的眾多各式各樣的標記；因為這同一祭獻可用許多祭獻來象徵或表現，如同同一件事可用許多種方式的談話說出，為能多加推介而不致引起厭倦。又正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第十四章所說的：「在一切的祭獻中要注意四點：即是奉獻給誰、由誰奉獻、奉獻什麼和為誰奉獻。這同一基督，作為真實而唯一的中保，藉和平的祭獻使我們與天主和好（把我們奉獻給天主），卻仍然與祂所奉獻給的或接受祂奉獻的天主為一體；祂為之奉獻（和平祭獻）的人，也使他們在自己內成為一體；是祂這同一位，既是奉獻者，也是被奉獻者。」

釋疑 1.雖然在某一方面，實物與其象徵相符合，但不是在一切方面；因為實物應該超越其象徵。所以，為我們奉獻基督肉身的這一祭獻，其象徵也宜於是肉身，但不是人的肉身，而是象徵基督肉身的其它動物的肉身。基督的肉身是極成全的祭獻。第一，因為它是屬於人性的肉身，適宜於為人而被奉獻，並在聖體聖事內為人取食。第二，因為它是可以受苦的和有死的，適合用於祭獻。第三，因為它本身沒有罪過，具有清潔罪惡的效力。第四，因為它是奉獻者自己的肉身，並為了這奉獻自己肉身者的愛德，而為天主所悅納。

所以，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十四章說：「除了人的肉身以外，還有什麼如此適宜於為人被奉獻，並被人取食呢？除了有死的肉身以外，還有什麼如此適合用於這一祭獻

呢？除了這未經肉慾的沾染，在童貞女的胎中生成，並從童貞女胎中生出的這一肉身以外，還有什麼如此清潔，以適宜於清潔有死之人的罪惡呢？我們這祭獻的肉身，成了我們司祭的聖體，除了它以外，還有什麼能如此欣然地被奉獻和被接納呢？」

2. 奧斯定在那裡所談的，是可見的象徵性的祭獻。可是基督的受苦受死，雖然是其它象徵性祭獻所意指的，但本身也是我們某種應守之事的標記，按照《伯多祿前書》第四章1及2節所說的：「基督既然在肉身上受了苦，你們就應該具備同樣的見識，深信凡在肉身上受苦的，便與罪惡斷絕了關係，今後不再順從人性的情慾，而只隨從天主的意願，在肉身內度其餘的時日。」

3. 基督的苦難從那些殺害祂的人方面來看，是作惡；可是從祂這基於愛德而忍受苦難者方面來看，則是祭獻。因此而說是基督自己，而不是那些殺害祂的人，奉獻了這一祭獻。

第四節 基督的苦難是否以救贖的方式產生我們的得救

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的苦難，似乎不是以救贖或贖回 (redemptio) 的方式，產生我們的得救。因為：

1. 沒有任何人會購買或贖回那未曾停止是自己的東西。可是，人卻從未停止屬於天主，按照《聖詠》第二十四篇1節所說的：「大地和其間的萬物，屬於上主，世界和其間的居民，屬於上主。」所以，基督似乎沒有以自己的苦難贖回或救贖了我們。

2. 此外，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十三章所說的：「魔鬼應該為基督用正義所征服。」可是正義卻要求這一點，即是那用欺騙侵佔他人財物者，應被剝奪其所得；因為「詭計和欺騙不應該庇佑任何人」，正如連人所制定的法律也

是這樣說的（參看《教宗額我略九世諭令》卷三第四題第十二章）。所以，魔鬼既然用詐欺哄騙了天主的受造物——即是人，並把他控制在自己以下，似乎不應該用贖回的方式把人從魔鬼的權勢下救出。

3.此外，任何人購物或贖物，都是把買價或贖價付於那現行擁有該物者。可是，基督卻沒有把稱為我們之贖價的自己的血，付於把我們當作俘虜拘留的魔鬼。所以，基督並沒有藉自己的受苦受難救贖了我們。

反之 《伯多祿前書》第一章18及19節說：「你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血。」《迦拉達書》第三章13節也說：「基督由法律的咒罵中贖出了我們，為我們成了可咒罵的。」說基督為我們成了可咒罵的，因為祂為我們在木架上受苦受難，正如前面第四十六題第四節釋疑3.所說的。所以，基督藉自己的受苦受難救贖了我們。

正解 我解答如下：人由於罪而受到兩種束縛或約束。第一，是受到罪惡之奴役的約束，正如《若望福音》第八章34節所說的：「凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」《伯多祿後書》第二章19節也說：「人被誰制勝，就被迫成為誰的奴隸。」由於魔鬼藉誘惑人犯罪而制勝了人，所以人被迫接受魔鬼的奴役。第二，在罪罰方面，人受到來自天主正義的約束。這罪罰也是一種奴役，因為人忍受他所不願意的，這屬於奴役；而屬於自由人的，則是可隨心所欲地支配自己。

由於基督的苦難充分且超量地為人類的罪過和罪罰做了補償，所以，祂的苦難有如是使我們從兩種約束或奴役中獲得解救的一種贖價。因為一個人為自己或為他人所做的補

償，就稱為用以從罪惡和懲罰中贖回自己的代價，按照《達尼爾》第四章24節所說的：「你要用憐貧濟困贖你的罪過。」可是，基督的補償卻不是藉由付錢或其它類似的東西，而是為我們付出那最偉大者，即是祂自己。所以，基督的苦難稱為我們的救贖。

釋疑 1.說人屬於天主，有兩種方式。一種方式是說，人屬於天主的權下。按照此一方式，人總不會停止屬於天主；按照《達尼爾》第四章22及29節所說的：「至高者統治世人的國度，願意給誰，就給誰。」另一種方面是說，人藉用愛德結合於天主而屬於天主；按照《羅馬書》第八章9節所說的：「誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督。」

所以，按照第一種方式，人總不會停止屬於天主；按照第二種方式，人因罪而停止屬於天主。所以，根據人藉基督受苦受難所做的補償，從罪中被救出來，而說人藉基督的受苦受難被贖回或被救贖。

2.人因犯罪而受約束或受制於天主和魔鬼。就罪一方面而言，人得罪了天主，並因附和魔鬼而屈伏於魔鬼。所以，人不是由於罪而成為天主的奴隸或臣僕，更好說人由於罪而離棄天主的奴役或臣服，而陷身於魔鬼的奴役，這是天主因人得罪了自己按照正義所許可的。可是就罰而言，人主要是受制於天主，有如受制於最高的判官或法官，而人受制於魔鬼，則好像受制於刑役，按照《瑪竇福音》第五章25節所說的：「免得對頭把你交與判官，判官交給差役」，即是殘暴施罰的惡天使」，正如金口若望《瑪竇福音註釋——未完成篇》第十一篇所說的。所以，魔鬼就其本身而言，把他用詭計所欺騙的人挾持於奴役之下，無論是在罪或罰方面，都是不義。可是，人遭受這些卻符合正義：就罪方面而言，這是天主所容許的；就罰方面

而言，這是天主所安排的。所以，正義要求人（須用贖價）贖回，是針對天主說的，不是針對魔鬼說的。

3. 為解救人需要贖回或救贖，是針對天主說的，而不是針對魔鬼說的。所以不應該把贖價付於魔鬼，而應該付於天主。所以，不說基督把作為我們救贖贖價的自己的血獻給魔鬼，而說獻給天主。

第五節 「是救贖者」是否專屬於基督

有關第五節，我們討論如下：

質疑 「是救贖者」(redemptor) 似乎不是專屬於基督（或不是唯有基督是救贖者）。因為：

1. 《聖詠》第三十一篇6節說：「上主，忠實的天主，你救贖了我。」可是「是忠實的上主天主」卻歸於整個天主聖三。所以，這不是基督所專有的。

2. 此外，那交出救贖贖價者，才被稱為有救贖行動者。可是，是天主聖父把自己的兒子交出，以救贖我們的罪過；按照《聖詠》第一一一篇9節所說的：「上主給祂的百姓遣送了救贖。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）解釋說：「即是祂給俘虜送來了救贖。」所以，不僅基督，而且天主聖父也救贖了我們。

3. 此外，不僅基督的苦難，而且連其他聖人的苦難，也都有益於我們的得救，按照《哥羅森書》第一章24節所說的：「如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的。」所以，不僅基督，而且連其他聖人，也都應該稱為救贖者。

反之 《迦拉達書》第三章13節說：「基督由法律的咒罵中贖出了我們，為我們成了可咒罵的。」可是，唯有基督為我們成

了可咒罵的。所以，唯有基督應該稱為我們的救贖者。

正解 我解答如下：一個人的真正救贖或贖回行動，要求兩點。即是補償或交付（贖價）的行動和所交付的贖價。因為一個人為贖回某物交付贖價，如果這贖價不是他自己的，而是他人的，則不說主要是他贖回；反而更貼切地說，是那擁有和提供贖價者贖回。可是，我們的救贖贖價，卻是基督的血，或者祂的「在血內的」肉軀生命（《肋未紀》第十七章11節），這生命是基督自己所付出的。因此，就基督是人而言，二者（交付贖價和贖價是祂的）都直接地屬於祂。至於二者之屬於整個天主聖三，則有如是屬於第一原因和較遠原因，因為基督的生命本身也歸於天主聖三，有如歸於第一創始者；而且基督為我們受苦受難，也是來自天主聖三的啟發。所以，就基督是人而言，「直接地是救贖者」專屬於基督，雖然，救贖本身也可以歸於整個天主聖三，有如歸於第一原因。

釋疑 1.那裡的「註解」（拉丁通行本註解）如此解釋了《路加福音》第二十三章46節這句話：「忠實的天主，你在基督大喊『上主！我把我的靈魂交托在你手中』的呼號中，救贖了我。」依此，則救贖直接屬於基督其人，可是卻主要屬於天主。

2.是基督其人直接地付出了救贖我們的贖價，然而而是基於最初創始者天主聖父的命命。

3.聖人們的苦難的確有益於教會，但不是以救贖的方式，而是以勸勉和提供榜樣的方式；按照《格林多後書》第一章6節所說的：「我們如果受磨難，那也是為鼓勵你們和使你們得救。」

第六節 基督的苦難是否以成因的方式產生我們的得救

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的苦難似乎不是以成因（用動作做成或產生效果的原因，*causa efficiens*）的方式，產生我們的得救。因為：

1. 我們得救的成因是天主的大能，按照《依撒意亞》第五十九章1節所說的：「看哪！並非祂（上主）的手短小而不能拯救我們。」可是基督卻是「由於軟弱而被釘在十字架上」，正如《格林多後書》第十三章4節所說的。所以，基督的苦難不是以成因的方式產生我們的得救。

2. 此外，任何有形體的發動動作者，除非藉由接觸，他的動作便不能產生效果。所以，連基督自己也是藉撫摸潔淨了癩病人（《瑪竇福音》第八章3節；《馬爾谷福音》第一章41節；《路加福音》第五章13節），「為證明自己的肉身有救治的德能」，正如金口若望所說的（參看：德奧斐拉篤，《路加福音釋義》，關於第五章13節）。可是，基督的苦難卻無法接觸到所有的人。所以，它不能以成因的方式產生所有人的得救。

3. 此外，以立功的方式動作或發生作用，與以成因的方式動作或發生作用，似乎不能歸屬於同一主體；因為那立功者是期待從那不同於己者得到效果。可是，基督的苦難卻是以立功的方式產生我們的得救。所以，不是以成因的方式。

反之 《格林多前書》第一章18節說：「十字架的教言或道理，為那些得救的人，卻是天主的德能。」可是，天主的德能卻是以成因的方式產生我們的得救。所以，基督在十字架上的苦難是以成因的方式產生我們的得救。

正解 我解答如下：成因有兩種：主要的和工具性的。人得救的主要成因是天主。可是，由於基督的人性是祂「天主性的工

具」，正如前面第二題第六節、第十三題第二及第三節，以及第十九題第一節、第四十三題第二節所說的。所以，基督的一切行為和苦難，是賴天主性的德能，以工具的資格，對人的得救產生作用。所以，基督的苦難也是仿照此一模式，以（工具性）成因的資格產生人的得救。

釋疑 1. 基督的苦難從基督的肉身來看，符合祂所攝取的軟弱；可是從祂的天主性來看，卻從這軟弱中產生了無限的德能，按照《格林多前書》第一章25節所說的：「天主的軟弱也總比人堅強」，即是因為基督的軟弱，就它是天主的軟弱而言，具有超越人類一切能力的德能。

2. 基督的苦難雖然是屬於身體方面的，可是卻從與自己相結合的天主性，獲有精神的或屬神的德能。所以，它藉著精神的或屬神的接觸而產生功效，即是藉著信德和信德的聖事，按照宗徒《羅馬書》第三章25節所說的：「這基督即是天主公開立定，使祂以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭。」

3. 基督的苦難從祂的天主性來看，是以成因的方式產生作用；從基督靈魂的意志來看，是以立功的方式產生作用。可是，從這苦難是實現在基督的肉身內而言，它是以補償的方式產生作用，這是因為我們藉著它，從罪罰中被解救出來；可是它也是以救贖的方式產生作用，因為我們藉著它，從罪的奴役中被解救出來。最後，它也是以祭獻的方式產生作用，因為我們藉著它，得與天主和好，正如下面第四十九題所要講論的。

第四十九題

論基督苦難的效果

一分爲六節一

然後要討論的是基督苦難的效果（參看第四十八題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、我們是否藉基督的苦難，從罪惡中獲得解救。
- 二、我們是否藉基督的苦難，從魔鬼的權下獲得解救。
- 三、我們是否藉基督的苦難，從罪罰中獲得解救。
- 四、我們是否藉基督的苦難與天主和好。
- 五、天門是否藉基督的苦難爲我們開啓。
- 六、基督是否藉自己的苦難獲得舉揚。

第一節 我們是否藉基督的苦難，從罪惡中獲得解救

有關第一節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不是藉基督的苦難，從罪惡中獲得解救。因爲：

1. 從罪惡中解救人專屬於天主，按照《依撒意亞》第四十三章25節所說的：「是我上主，是我自己，爲了我自己的緣故，免除了你的過犯。」可是，基督的受苦受難卻不是根據祂是天主，而是根據祂是人。所以，不是基督的苦難從罪惡中解救了我們。

2. 此外，形體物對精神物不發生影響或作用。可是，基督的苦難屬於形體或身體，而罪惡卻是只在作爲精神受造物的靈魂內。所以，基督的苦難不能從罪惡中潔淨我們。

3. 此外，沒有任何人能從自己尚未犯的，而是後來才要犯的罪中獲得解救。既然在基督受苦受難以後，人犯了許多的罪，而且天天在犯，所以我們似乎不是藉基督的苦難從，罪惡

中獲得解救。

4.此外，有了充足的原因，為產生效果就不再需要其他東西。可是為得罪之赦，還需要有其它的條件，即是聖洗聖事和懺悔聖事。所以，基督的苦難似乎不是罪之赦的充足原因。

5.此外，《箴言》第十章12節說：「愛德遮掩一切過失。」第十五章27節也說：「藉仁愛和信仰或信德，罪惡得到淨化。」可是（基督的苦難之外），還有其它許多事物，我們對它們有信德或信仰，而且它們也激發愛德。所以，基督的苦難並不是罪之赦的固有或本然原因。

反之 《默示錄》第一章5節說：「祂（基督）愛了我們，並以自己的血洗淨我們，脫離我們的罪過。」

正解 我解答如下：基督的苦難是罪之赦的固有或本然原因，而且是循三種方式。第一，是藉激發愛德的方式。因為正如宗徒在《羅馬書》第五章8及9節所說的：「天主表現了祂對我們的愛，因為當我們還是仇人的時候，基督就為我們死了。」可是，我們卻是藉著愛德而獲得罪的赦免；按照《路加福音》第七章47節所說的：「她的那許多罪得了赦免，因為她愛的多。」

第二，基督的苦難是藉救贖或贖回的方式產生罪之赦。因為基督是我們的頭，祂藉著基於愛德和聽命所承受的苦難，好像藉著把自己的苦難作贖價，解救我們這些作為祂的肢體的，脫離罪惡；宛如一個人用手所做的有功之事，贖回或解救自己脫離腳所犯的罪過。因為，正如（人的）自然身體只有一個，雖然是由許多不同肢體所組成；同樣地，作為基督之奧體的整個教會，也同自己的頭基督，被視為有如是一個位格。

第三，是藉成因的方式。因為基督受苦受難所憑藉的肉

身，「是天主性的工具」；祂的苦難和行爲，是藉由這工具，並仰賴天主的德能，對排除罪惡產生影響或作用。

釋疑 1.雖然基督不是根據祂是天主而受苦受難，可是祂的肉身卻是天主性的工具。基此，祂的苦難有一種天主的德能，以排除罪惡，正如正解所說的。

2.基督的苦難雖然屬於形體或身體，可是卻由天主性獲得某種屬神的德能，因為祂的肉身與天主性相結合，是天主性的工具。基督的苦難是根據這屬神的德能而爲罪之赦的原因。

3.基督藉自己的苦難以提供原因的方式，解救我們於罪惡之中；即是說，祂藉苦難建立了解救我們的原因：憑藉這原因，可以赦免任何時候所犯的任何罪，無論是過去的、現在的，或未來的。就如一位醫生製成了一種藥品，可以用它醫治一切的病，包括將來才出現的病在內。

4.基督的苦難有如是先行建立的一種赦罪的普遍原因，正如釋疑3.所說的，必須把這原因施用到每一個人身上，以消滅他們各自的罪過。可是，這步驟是藉聖洗、告解和其它聖事來完成，而聖事是從基督的苦難而獲有自己的能力，正如下面第六十二題第五節所要指明的。

5.基督的苦難是藉著信仰或信德施用到我們身上，以獲得它的效果，按照《羅馬書》第三章25節所說的：「這基督即是天主公開立定，使祂以自己的血，爲信仰祂的人（或藉著信德）作贖罪祭。」可是，我們藉以從罪中獲得潔淨的信德，並不是可以與罪共存的未成形的信德（*fides informis*，死信德），而是藉愛德而成形的（活）信德。如此使基督的苦難，不僅是在理智（信德）方面，而且也是在情意（愛德）方面，施用到我們身上。是按照此一方式，罪惡賴基督苦難的德能而獲得赦免。

第二節 我們是否藉基督的苦難，從魔鬼的權下獲得解救

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不是藉基督的苦難，從魔鬼的權下獲得解救。因為：

1.那沒有另外一位的許可，對某些事物什麼都不能做者，對這些事物就沒有權力。可是，除非是基於天主的許可，魔鬼就不能做任何加害於人的事，正如《約伯傳》第一及第二章所指明的，魔鬼是在從天主領受了權力之後，才先加害他的財物，然後再加害他的身體。同樣地，《瑪竇福音》第八章31及32節也說，除非基督許可，魔鬼就不能進入豬群。所以，魔鬼對人從未有過權力。如此，則無所謂我們藉基督的苦難，「從魔鬼的權下」獲得解救。

2.此外，魔鬼是以誘惑和折磨身體的方式，對人行使他的權力。可是在基督受苦受難以後，魔鬼對人卻仍然如此做。所以，我們並沒有藉基督的苦難，從魔鬼的權下獲得解救。

3.此外，基督受苦受難的德能持續直至永遠，按照《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。」可是這「從魔鬼的權下獲得解救」，並不是處處都實際實現，因為在世界的許多地區還有偶像崇拜；也不是時時都實際實現，因為在假基督出現的時期，魔鬼尤其要行使他加害於人的權力，《得撒洛尼後書》第二章9及10節論及假基督：「那人來到，依靠撒殫的力量，具有各種德能，行欺騙人的奇蹟異事，並以各種邪惡騙術，煽惑那些喪亡的人。」所以，基督的苦難似乎並不是人類從魔鬼的權下獲得解救的原因。

反之 《若望福音》第十二章31及32節記載主在苦難迫近時說：「現在這世界的元首就要被趕出去；至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」可是，基督卻是藉著

十字架上的受苦受難，從地上被舉起來。所以，魔鬼是藉著基督的受苦受難而被趕出或喪失對人的權力。

正解 我解答如下：關於魔鬼在基督受苦受難以前，對人所行使的權力，應該注意三點。第一，從人方面來看；人由於為魔鬼的誘惑所戰勝，所以被交於魔鬼的權下，作為自己犯罪的報應。第二，從天主方面來看；因為人犯罪得罪了天主，所以天主按照自己的正義，把人遺棄在魔鬼的權下。第三，從魔鬼方面來看；因為魔鬼的意志最為邪惡，阻礙人得救。

針對第一點，人藉基督的苦難從魔鬼的權下獲得解救，因為基督的苦難是罪之赦的原因，正如第一節所說的。針對第二點，應該說基督的苦難把我們從魔鬼的權下救出，是因為基督藉受苦受難使我們與天主和好，正如下面第四節所要討論的。針對第三點，基督的苦難把我們從魔鬼的手中救出，因為魔鬼在基督受苦受難這一事件中，超越了由天主所領受的權力範圍，而陰謀殺害了原本不應該受死的基督，因為祂並沒有犯過罪。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十四章說：「基督的正義戰勝了魔鬼，因為魔鬼雖然在基督身上沒有找到任何堪當受死的理由，卻仍殺害了祂。所以讓魔鬼所拘禁的欠債者獲得釋放而成為自由人，這也的確符合正義，因為他們相信魔鬼所殺害的是沒有任何欠債的那一位。」

釋疑 1.說魔鬼對人有權力，並非宛如說：即使沒有天主的許可，魔鬼仍能加害於人；而是說：魔鬼用誘惑誘使人附和順從自己。許可魔鬼加害他們，也是合理的。

2.即使現在，如果天主許可，魔鬼也能誘惑人的靈魂，和折磨人的身體。可是人卻從基督的苦難中，獲得準備好的救治良方，可用以反抗魔鬼的攻擊，保護自己，不致陷於永死的

喪亡。凡是在基督受苦受難以前抵抗魔鬼的人，也都是藉著對基督受苦受難的信德而能這樣做。雖然如此，但在基督尚未完成祂的苦難以前，在這一點上沒有任何人能逃脫魔鬼的手，即是下降陰府。在基督受苦受難以後，人以基督的德能，也能保護自己免受這一遭遇。

3. 天主根據自己判斷的隱密理由，許可魔鬼對某些人，在某些地方，在某些時候，可以欺騙人。可是藉著基督的苦難，常常為人準備了救治良方，使人用以保護自己，並反抗魔鬼的邪惡，即使在假基督出現的時期也是如此。如果有些人疏忽而不利用這種良方，基督受苦受難的功能也不會因此而有所損失。

第三節 人是否藉基督的苦難，從罪罰中獲得解救

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎不是藉基督的苦難，從罪罰中獲得解救。因為：

1. 主要的罪罰是判以永罰。可是那些由於自己的罪已被判下地獄的人，卻沒有藉基督的苦難獲得解救：「因為在地獄裡，沒有任何救贖」（舊亡者日課，對答詠七）。所以，基督的苦難似乎並沒有解救人於罪罰中。

2. 此外，那些從正在執行中的懲罰或受罰的處境（*reatus poenae*）中獲得解救的人，不應該再加給他們別的懲罰。可是那些已領告解聖事的人，卻仍然加給他們「補贖」作為懲罰。所以，人並沒有藉基督的苦難從受罰的處境中獲得解救。

3. 此外，死亡是罪罰，按照《羅馬書》第六章23節所說的：「罪惡的薪俸是死亡。」可是在基督受苦受難以後，人卻仍然死亡。所以，我們似乎並沒有藉基督的苦難，從受罰的處境中獲得解救。

反之 《依撒意亞》第五十三章4節說：「然而祂所背負的，是我們的疾苦；擔負的，是我們的疼痛。」

正解 我解答如下：我們藉基督的苦難，從受罰的境界或處境中獲得解救，這有兩種方式。一種是直接地，即是因為基督的苦難充分而超量地補贖了全人類的罪過；既已提供了充分的補贖，受罰的處境也就消除。另一種是間接地，即是因為基督的苦難是罪之赦的原因，而受罰的處境基於罪過。

釋疑 1. 基督的苦難將自己的效果，分施於那些藉著信德和愛德，以及藉著信德的聖事，依附或分霑苦難的人。因為那些在地獄裡受罰的人，沒有按照上述方式結合於基督的苦難，所以他們不能獲享基督苦難的效果。

2. 正如前面第一節釋疑4.及5.和第二集第一部第八十五題第五節釋疑2.所說的，我們為獲得基督苦難的效果，應該與祂相似。可是，我們卻是藉著領受聖洗聖事而與祂相似，按照《羅馬書》第六章4節所說的：「我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了。」所以，為領受洗禮者或領洗者不再另加任何懲罰，作為補贖或補贖性的懲罰（*poena satisfactoria*），因為他們藉基督的補贖已經完全獲得解救。可是，由於「基督只一次為我們的罪而死」，正如《伯多祿前書》第三章18節所說的；所以，人不能再次藉聖洗聖事而與基督的死相似。所以，那些在領洗以後犯罪的人，應該藉著在自己身上所承受的罰或痛苦，而與受苦受難的基督相似。可是這樣的罰和痛苦，在基督所做補贖的補助下，即使遠遠小於罪所應得者，也已是充足。

3. 基督的補贖在我們內產生效果，因為我們與祂成爲一體，如同肢體與頭合成一體一樣，正如前面第一節、第四十八題第一節和第二節釋疑7.所說的。可是肢體卻應該與頭一致。所

以，如同基督先在靈魂上獲有恩寵，而身體卻能受苦受難，然後才藉受苦受難而到達不死不滅的光榮；同樣地，我們作為祂的肢體，也藉祂的受苦受難，從任何受罰的境界或處境中獲得解救，不過是按照此一次序，即是我們先在靈魂內領受「被立為義子的心神」（《羅馬書》第八章15節），有資格承繼不死不滅的光榮，但仍有可受苦受難和有死的身體；後來再藉著「參與祂的苦難和相似祂的死」（《斐理伯書》第三章10節），被引到達不死不滅的光榮，按照宗徒在《羅馬書》第八章17節所說的：「我們既是天主的子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者，只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮。」

第四節 我們是否藉基督的苦難與天主和好

有關第四節，我們討論如下：

質疑 我們似乎不是藉基督的苦難與天主和好。因為：

1.朋友與朋友之間無所謂和好。可是天主卻常常愛了我們，按照《智慧篇》第十一章25節所說的：「的確，你愛一切所有，不恨你所造的。」所以，基督的苦難並沒有使我們與天主和好。

2.此外，同一物不能又是原因又是效果。因此，作為立功之原因的恩寵，不屬於功勞。可是天主的愛卻是基督受苦受難的原因，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。」所以，我們似乎不是藉基督的苦難而與天主和好，宛如天主又重新開始愛我們。

3.此外，基督的受苦受難藉殺害基督的人而得以完成，而殺害基督的人重重地得罪了天主。所以，基督的受苦受難毋寧是天主忿怒的原因，而不是與天主和好的原因。

反之 宗徒在《羅馬書》第五章10節說：「我們因著祂聖子的死，得與天主和好了。」

正解 我解答如下：基督的苦難按照兩種方式是我們與天主和好的原因。一種方式是因為基督的苦難除免人的罪，而罪使人成為天主的仇敵，按照《智慧篇》第十四章9節所說的：「不虔敬的人，與他行的不虔敬的事，同樣為天主所憎惡。」《聖詠》第六篇7節也說：「對作惡的人，你也深惡厭棄。」

另一種方式是因為基督的苦難是最為中悅天主的祭獻。因為祭獻的固有或本然效果，就是用它來悅樂天主；如同人由於得罪自己的人向自己表示了敬意和善意，而原諒他對自己的冒犯。因此，《撒慕爾紀上》第二十六章19節說：「如果是上主感動你來害我，願祂收納這個祭獻。」同樣地，基督自願受苦受難是莫大的善，天主為了在人性內所見到的這善，寬恕了人類的一切罪惡，至少針對那些按照前述方式結合於受苦受難之基督的人（**第一節釋疑4；第三節釋疑1；第四十八題第六節釋疑2.**），實際是如此。

釋疑 1.天主愛所有的人，是針對祂所創造的人的本性；而祂憎恨他們，是針對人冒犯天主所犯的罪，按照《德訓篇》第十二章3節所說的：「至高者憎恨罪人。」

2.說基督使我們與天主和好，並不是說使天主重新再開始愛我們，因為《耶肋米亞》第三十一章3節記載（上主）說：「我以永恆的愛愛了你」；而是說，因為基督的苦難除去了憎恨的原因：一方面是因為罪獲得洗淨，另一方面也是因為有更中悅天主的善作為補償。

3.正如那些殺害基督者是人；同樣地，被殺害的基督也是人。可是，受苦受難之基督的愛德卻大於那些殺害基督者的

邪惡。所以，基督的苦難更能使天主與全人類和好，而不會激起天主的忿怒。

第五節 基督是否因自己的苦難，為我們開啓天門

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是因自己的苦難，為我們開啓天門。因為：

1.《箴言》第十一章18節說：「播種正義者，有確實的（保證不會落空的）報酬。」可是，正義的報酬卻是進入天國。所以，那些實踐正義工作的古聖祖們，即使沒有基督的受苦受難，也已經確實或確保進入天國。所以，基督的受苦受難並不是開啓天國之門的原因。

2.此外，在基督受苦受難以前，厄里亞先知已被提升天，正如《列王紀下》第二章11節所說的。可是，效果卻不可能在原因之先。所以，開啓天國之門似乎並不是基督受苦受難的效果。

3.此外，正如《瑪竇福音》第三章16節所記載的，在基督受洗之後，「天開了」。可是，基督受洗卻先於基督受苦受難。所以，「天開了」並不是基督受苦受難的效果。

4.此外，《米該亞》第二章13節說：「開路者走在他們前面開道。」可是，開升天之道無非就是開啓天門。所以，天門為我們開啓，似乎不是藉基督的受苦受難，而是藉基督的升天。

反之 宗徒在《希伯來書》第十章19節說：「我們懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血，得以進入聖殿」，即是天上的聖殿。

正解 我解答如下：關閉門是為禁止人進入而設立障礙。可是人卻是因罪而被禁止進入天國；因為正如《依撒意亞》第三十五章8節所說的：「那裡將有一條大路，稱為『聖路』，不潔的

人不得通行。」可是阻礙人進入天國的罪，有兩種。一種是整個人的本性所共有的罪（原罪），即是原祖的罪。人因這罪而被排斥在天國的入口之外。因此《創世紀》第三章24節，記載在原祖犯罪以後，「天主派了革魯賓和刀光四射的火劍，防守到生命樹去的路」。另一種罪是每一個人的個別的罪（本罪），即是每一個人以自己的行為所犯的罪。

在基督為我們付出贖價之後，我們藉祂的受苦受難，不僅從整個人性共同之罪的罪本身和處罰中獲得解救；而且那些藉著信德和愛德以及信德的聖事，分霽基督之苦難的人，也從每個人各自的罪中獲得解救。所以，天國確實是藉基督的受苦受難為我們開啓。這就是宗徒在《希伯來書》第九章11及12節所說的：「可是基督作了未來鴻恩的大司祭，藉著自己的血，一次而為永遠進入了天上的聖殿，獲得了永遠的救贖。」這也就是《戶籍紀》第三十五章第25等節所要表達的，那裡說：殺人者「要住在那裡」，即是住在避難城裡，「直到傳過聖油的大司祭去世」；在大司祭死後，殺人者才能回到自己的家裡。

釋疑 1. 實踐正義工作的古聖祖們，是藉著對基督受苦受難的信德而堪得進入天國，按照《希伯來書》第十一章33節所說的：「他們藉著信德征服了列國，執行了正義。」他們每一個人都藉著這信德，在潔淨個人的本罪方面，都由自己的罪中獲得淨化。可是，卻沒有一個人的信德或正義，足以撤除由整個受造人類之受處罰而來的障礙。是基督的血所付的贖價撤除了這障礙。所以，在基督受苦受難以前，任何人都不能進入天國，即是獲得那在於完全享見天主的永福。

2. 厄里亞是被提升到大氣層中的天（caelum aereum），而不是升到獲得真福之聖人們所居住的光天（caelum empyreum）。同樣地，哈諾客也不是升到光天，而是被提升到

世上的樂園或地堂（《創世紀》第五章24節，《德訓篇》第四十四章16節），一般相信他同厄里亞一起在那裡生活，直到假基督的來臨。

3.正如前面第三十九題第五節所說的，在基督受洗以後「天開了」，但不是為基督自己，因為天為祂常是敞開的；而是為表示為那些領受基督洗禮的人開了，而基督洗禮的功效是來自基督的受苦受難。

4.基督藉自己的受苦受難為我們立功，使我們得進天國，並撤除了障礙；可是，祂藉自己的升天，卻有如將我們領進去，使我們實際擁有天國。所以說：「開路者走在他們前面開道」。

第六節 基督是否藉自己的受苦受難，立功而獲得舉揚

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是藉自己的受苦受難立功而獲得舉揚。因為：

1.正如真理的知識專屬於天主，崇高卓越的尊位也是如此；按照《聖詠》第一一三篇4節所說的：「上主高越列國萬邦，祂的光榮凌駕穹蒼。」可是基督就其是人而言，卻不是基於祂先立的功勞，而獲有一切真理的知識；而是基於天主與人的合一，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，基督也不是基於自己受苦受難的功勞而獲得舉揚，而只是基於（天主與人的）合一。

2.此外，基督從成孕之初就為自己立了功勞，正如前面第三十四題第三節所說的。可是，基督在受苦受難時的愛德，並不比以前的愛德更大。由於愛德是立功勞的根本或原因，所以，祂似乎不是藉自己的受苦受難，比以前立了更大更多的功勞而獲得舉揚。

3.此外，身體的光榮源自靈魂的光榮，正如奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」所說的。可是基督並不是藉自己的受苦受難在靈魂的光榮方面立功，獲得舉揚，因為祂的靈魂從成孕之初就已經是真福的。所以，在身體的光榮方面，祂也不是藉自己的受苦受難，立功獲得舉揚。

反之 《斐理伯書》第二章8及9節說：「祂聽命至死，且死在十字架上。為此天主極其舉揚祂。」

正解 我解答如下：應得、堪得或報應（廣義的meritum）含有某種屬於正義的平衡。因此，宗徒《羅馬書》第四章4節說：「給工作的人工資，不算是恩惠，而是還債。」幾時一個人基於不義的、或惡的意志，實際歸於自己的，超過自己所應得的，那麼在他應得的部分也予以削減，這是公平的，例如：「假使有人偷了一隻羊，應用四隻羊賠償一隻羊」，正如《出谷紀》第二十二章1節所說的。而這就是所謂的應得或報應，因為那有不義意志者，藉此而獲得懲罰。同樣地，幾時一個人基於正義的、或善的意志，部分或完全放棄自己所應有的，那麼把額外的、或超額的東西加給他，作為正義意志的報酬，這也是他堪得的、或應得的。所以，正如《路加福音》第十四章11節所說的：「凡貶抑自己的，必被高舉。」

可是基督在受苦受難時，卻在四方面將自己貶抑在自己的尊位之下。第一，在苦難與死亡方面，祂原本不必承受它們。第二，在處所方面，因為祂的身體被放在墳墓裡，而祂的靈魂下降陰府。第三，在祂所承受的羞辱和詆毀方面。第四，在祂被交付給人間的權柄方面，按照祂在《若望福音》第十九章11節對比拉多所說的：「若不是由上賜給你，你對我什麼權柄也沒有。」

所以，祂藉著自己的受苦受難，也在四方面堪得或應得舉揚。第一，在光榮的復活方面。所以，《聖詠》第一三九篇2節說：「我或行走或躺臥，你已先知」，即是我受苦受難的謙卑自下，「我的一切行動，你完全熟悉」。第二，在升天方面。所以，《厄弗所書》第四章9及10節說：「說祂上升了，豈不是說祂曾降到地下嗎？那下降的，正是那上升超乎諸天之上的。」第三，在坐在天主聖父之右及彰顯自己的天主性方面，按照《依撒意亞》第五十二章13及14節所說的：「祂必要受尊榮，必要被舉揚，且極受崇奉。就如許多人對祂不勝驚愕；同樣地，祂的容貌也損傷得已不像人。」《斐理伯書》第二章8及9節也說：「祂聽命至死，且死在十字架上。為此天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其他所有的名字」，即是所有的人都稱祂為天主，並恭敬祂如同恭敬天主。這就是下一節第10節所說的：「致使天上、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜。」第四，在審判權方面。因為《約伯傳》第三十六章17節說：「你的案件被當作惡人的案件受到審判；可是你要承接審判和案件。」

釋疑 1.立功的原因或根本來自靈魂方面，而身體卻是立功行動的工具。所以，基督之靈魂的完美或成全，由於靈魂是立功的原因或根本，在基督內，不應該像身體的完美或成全一樣，是藉著功勞取得。至於身體由於可受苦受難，因而是立功或功勞的工具。

2.在靈魂方面，基督也藉著先有的功勞而獲得舉揚，因為祂的意志具有愛德和其它德性的成就。可是，即使在身體方面，基督也以接受回饋的方式，在受苦受難時堪得舉揚。既然祂的身體基於愛德而受苦受難，那麼它在光榮上獲得回饋，這也是公平合理的。

3. 基督在受苦受難以前，基於天主的特殊安排，祂的靈魂的光榮並沒有洋溢到身體上，這使基督藉受苦受難，立功掙得身體的光榮時，更有尊榮地取得它。可是，靈魂的光榮卻不應該延後，因為靈魂是直接與聖言合而為一，宜於由聖言本身獲得圓滿的光榮。可是，身體卻只是藉由靈魂而與聖言合而為一。

第五十題

論基督的死亡

一分爲六節一

然後要討論的是基督的死亡（參看第四十六題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、基督曾死亡或接受了死亡，這是否適宜。
- 二、基督的死亡是否使原來合一的天主性與肉身分離。
- 三、基督的死亡是否使原來合一的天主性與靈魂分離。
- 四、基督在死亡三日期內是否仍然是人。
- 五、基督的生活的身體和已死的身體是否是同一個身體。
- 六、基督的死亡是否曾對我們的得救發生作用。

第一節 基督接受了死亡，這是否適宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督接受了死亡，這似乎並不適宜。因為：

1. 那在一物類或一類物中爲第一根本者（*principium primum*），不受那與此物類或此類物相反者的影響，例如：那爲熱之根本的火，絕不能變成冷。可是，天主聖子卻是一切生命的根本和泉源，按照《聖詠》第三十六篇10節所說的：「在你那裡有生命的泉源。」所以，基督接受了死亡，似乎並不適宜。

2. 此外，死亡的缺失大於疾病的缺失，因為是疾病導致死亡。可是基督卻不曾適宜患病，正如金口若望所說的（參看亞達納修，「論聖言降生成人居我人間」講道詞，第二十二節）。所以，基督接受了死亡，這也不適宜。

3. 此外，主在《若望福音》第十章10節說：「我來，卻是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」可是二彼此對

立者，其中一對立者並不導致或引伸至另一對立者。所以，基督接受了死亡，這似乎並不適宜。

反之 《若望福音》第十一章50節說：「叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡。」這是蓋法所預言的，正如聖史若望所作證的（第51節）。

正解 我解答如下：基督接受了死亡，這是適宜的。第一，這適宜於代替全人類做補贖，而人類是因罪而被判死亡，按照《創世紀》第二章17節所說的：「哪一天你吃了，必定要死。」代替他人做補贖者，接受那人應該受的懲罰，這種方式是適宜的。所以，基督自願死亡，爲了藉著死亡而爲我們做補贖，按照《伯多祿前書》第三章18節所說的：「基督也曾一次爲我們的罪而死。」

第二，這適宜於彰顯祂所取人性的真實性，因爲正如凱撒勒雅的恩彪所說的：「如果基督在與人共同生活以後，以一種不一樣的方式，避開死亡，而頃刻飄然不見了，那麼人人都要視祂爲一幻像。」（「君士坦丁頌」De Laudibus Constantini，第十五章）。

第三，爲了藉著死亡，而救我們脫免死亡的恐怖。所以，《希伯來書》第二章14及15節說：「祂照樣也取了一樣的血肉，爲能藉著死亡，毀滅那握有死亡的權勢者，並解救那些因死亡的恐怖一生當奴隸的人。」

第四，爲藉著身體死於「罪惡的形狀」，即是死於罪罰，給我們提供精神或靈魂死於罪惡的榜樣。所以，《羅馬書》第六章10及11節說：「祂死，是死於罪惡，僅僅一次；祂活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，而活於天主的人。」

第五，爲藉著從死者中復活，而彰顯自己的德能；祂是

藉著這德能，自己戰勝了死亡，以及賜給我們從死者中復活的希望。因此，宗徒在《格林多前書》第十五章12節說：「我們既然傳報了基督已由死者中復活了，怎麼你們中還有人說：死人復活是沒有的事呢？」

釋疑 1. 基督是生命的泉源，是根據祂是天主，而不是根據祂是人。可是祂死了，卻不是根據祂是天主，而是根據祂是人。所以，奧斯定在《駁費利西安論三位一體》第十四章說：「千萬不可以為基督如此嘗到了死亡，宛如祂自己雖是生命，卻喪失了生命。因為假設真是這樣，那麼就是生命的泉源乾涸了。所以，祂嘗到了死亡，是因為祂分享了祂自願所取的有感性的人性；可是，祂並沒有喪失自己天主性之賦予萬物生命的能力。」

2. 基督沒有接受來自疾病的死亡，是為避免被人視為基於本性的衰弱，必然或不得不死亡。祂以奉獻的精神自動接受了外來的死亡，是為顯示祂的死亡是自願的。

3. 一對立者不會本然地導致另一對立者，可是有時會偶然地發生這種情形，例如：冷有時會偶然地有熱化作用。基督即是按照這一方式，藉著自己的死亡引領我們達到生命，因為祂以自己的死亡摧毀了我們的死亡；如同那代替他人接受懲罰者，消除了那人的懲罰一樣。

第二節 在基督的死亡中，天主性是否曾與肉身分離

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在基督的死亡期間或死亡中，天主性似乎曾與肉身分離。因為：

1. 正如《瑪竇福音》第二十七章46節所說的。主身懸十字架上大聲喊說：「我的天主，我的天主！你為什麼捨棄了我？」盎博羅修《路加福音注疏》卷十，關於第二十三章46節

註釋這話說：「這是因天主性分離而即將死亡的人在喊叫。因為，既然天主性是沒有死亡的，所以除非天主性隱退，那裡就不可能出現死亡，因為天主性就是生命。」依此，在基督的死亡中，天主性似乎曾與肉身分離。

2.此外，除去了（連繫兩端的）中間物，兩端就分離了。可是（基督的）天主性卻是藉著靈魂與肉身相結合，正如前面第六題第一節所說的。在基督的死亡中，既然靈魂已與肉身分離，所以天主性似乎也與肉身分離了。

3.此外，天主之賦予生命的能力，大於靈魂之賦予生命的能力。可是除非靈魂分離，身體就不會死亡。所以，似乎除非天主性分離，身體遠更不會死亡。

反之 除非是基於（天主性與人性的）合一，那麼凡屬於人性的，就不能用以稱述天主聖子，正如前面第十六題第四及第五節所說的。可是，仍用那屬於基督死後之身體的，稱述天主聖子，即是說祂被埋葬了，正如「宗徒信經」所指明的，因為那裡說：「天主聖子因聖神降孕，生於童貞女，受難而死，並被埋葬。」所以，基督的身體在死亡中並沒有與天主性分離。

正解 我解答如下：天主藉著恩寵所賦予的，如果人不犯罪，絕不會收回；因此，《羅馬書》第十一章29節說：「天主的恩賜和召還是絕不會撤回的。」可是，使天主性與基督的肉身在（天主聖子之）位格內相結合的合一恩寵，遠大於使其他人成聖的被收為（天主）義子的恩寵；而且合一的恩寵基於自己的性質也更為持久，因為這恩寵的目的是位格的合一，而被收為義子之恩寵的目的，則只是一種「情誼的合一」（*unio affectualis*）。可是我們看到，如果人不犯罪，就絕不會喪失被收為義子的恩寵。所以，既然在基督內未曾有任何罪，那麼天主性與肉身在

祂內的合一不可能分解。正如在死前，基督的肉身是根據位格和自立體與天主聖言合而為一；同樣地，在死後，仍維持這樣的合而為一。即是說，天主聖言的自立體，與基督死後肉身的自立體，並不是不同的自立體，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十七章所說的。

釋疑 1.那裡所說的「捨棄」，並不是針對位格的合一，而是針對天主聖父任祂接受苦難。所以，那裡的「捨棄」，無非是說天主沒有保護祂免受迫害者的迫害。

或者，基督說自己被捨棄，是針對祂所做的這一祈求：「我父，若是可能，就讓這杯離開我罷」，正如奧斯定在《書信集》第一四〇篇第六章「論新約的恩寵」所說的。

2.說天主聖言藉著靈魂與肉身合而為一，是因為肉身藉著靈魂屬於天主聖子的自願所攝取的人性；並非說靈魂是聯繫二合而為一者的中間物。縱然在靈魂離開了肉身之後，肉身仍然是基於靈魂而屬於人性，這是因為由於天主的安排，在已死的肉身內，仍然保有一種針對復活的趨向。所以，天主性與肉身的合一並未消除。

3.靈魂是以形式原因的資格（formaliter），有賦予生命的能力。所以，如果有靈魂在身體內，並以形式原因的資格與身體合而為一，則身體必然是有生命的或活的。可是，天主性之有賦予生命的能力，卻不是以形式原因的資格，而是作為「形成因」（effective）；因為天主性不可能是身體的形式。所以，在天主性與肉身維持合一的情形下，肉身並非必然是有生命的或活的；因為天主的行動並非出於必然，而是出於自由意志。（按：肉身有如質料，有靈魂作為自己的形式。所以，如果賦予生命的靈魂在肉身內，與肉身合而為一，則肉身必然是有生命的或活的。可是，靈魂並非靠自己的能力與肉身結合，而是天

主使靈魂與肉身結合，而天主在這方面的行動是自由的，而非必然的。所以，作為形成因的天主，如果不使靈魂與肉身結合，雖然在天主性與肉身之間仍有某種合一，肉身卻仍然是沒有生命的或死的。因為在天主所造現有人性的基礎上，天主是藉著靈魂與肉身結合，賦予肉身生命。）

第三節 在基督的死亡中，天主性是否曾與靈魂分離

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在基督的死亡期間或死亡中，天主性似乎曾與靈魂分離。因為：

1. 主在《若望福音》第十章18節說：「誰也不能從我奪去我的靈魂（性命），而是我自己捨掉它，並再取回它。」（按：希臘文的psyche和拉丁文的anima，兼有「靈魂」和「生命」二義。多瑪斯和奧斯定於此取其「靈魂」一義，雖然釋之為「生命、性命」較為恰當。）身體似乎不能藉著使靈魂與自己分離而捨掉它，因為靈魂並不隸屬於身體的權下，反而更好說是身體隸屬於靈魂的權下。依此，捨掉自己的靈魂似乎應歸於身為天主聖言的基督。可是捨掉自己的靈魂，就是使靈魂與自己分離。所以，基督的靈魂藉著死亡而與天主性分離。

2. 此外，亞達納修說：「誰不承認天主聖子所攝取的整個人，曾重新被攝取或被解救，並於第三天從死者中復活，這人應受詛咒。」（參看：魏紀騮〔Vigilius Tapsensis〕，《論天主聖三》卷六）可是，除非整個人曾於某時與天主聖言分離，那麼整個人就不可能重新被攝取。可是，整個人卻是由靈魂和身體組合而成。所以，曾經於某時形成天主性與身體以及靈魂的分離。

3. 此外，天主聖子因與整個人結合或合一，而真正稱為人。所以，如果在靈魂與身體的合一因死亡而分離以後，天主

聖言仍然與靈魂合一，那麼天主聖子也就真正能稱為靈魂。可是這稱謂卻是錯誤的。因為靈魂既是身體的形式，天主聖言於是也是身體的形式；而這是不可能的。所以，在基督的死亡中，靈魂曾與天主聖言分離。

4.此外，靈魂與身體彼此分離之後，不再是一個自立體，而是兩個自立體。所以，如果在基督死亡以後，靈魂與身體彼此既已分離，而天主聖言卻仍然分別兼與基督的靈魂和身體合一，那麼在基督死亡期間，天主聖言似乎就是兩個自立體。而如此說是不可以的。所以，在基督死亡以後，靈魂沒有繼續與天主聖言合一。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十七章說：「雖然基督其人或作為人死了，祂的靈魂也與祂無玷的身體分離了；可是天主性卻仍然與二者是不可分離的，即是說，與靈魂和身體是不可分離的。」

正解 我解答如下：靈魂比身體更直接，以及更先與天主聖言結合或合一，因為身體是藉著或經由靈魂與天主聖言合一，正如前面第六題第一節所說的。所以，（在基督的）死亡中，天主聖言既然未曾與身體分離，自應遠更未曾與靈魂分離。因此，正如用那屬於已與靈魂分離的身體者來稱述天主聖子，即是說祂被埋葬了；同樣地，在《宗徒信經》中也說「祂下降地獄或陰府」。因為是祂的靈魂在與身體分離以後，下降地獄或陰府。

釋疑 1.奧斯定在《若望福音釋義》第四十七講解釋了《若望福音》的這句話，他以探究的口氣說：基督既然兼是「聖言、靈魂和肉身，所謂祂捨掉靈魂，是基於祂是聖言？抑或是基於祂是靈魂？」又「或者是基於祂是肉身？」他繼續說：「如果

我們說是天主聖言捨掉了靈魂，那麼那一靈魂就曾於某時與聖言分離；而這樣說是錯誤的。因為死亡固使身體與靈魂分離，可是我並不說靈魂與聖言分離。如果我們說是靈魂捨掉自己，那麼就是靈魂與自己分離，而這樣說也是至為荒謬的。」所以，只還有一個答案，即是「是肉身自己捨掉靈魂，並再取回它。祂這樣做，不是以自己的能力，而是藉住在肉身內的聖言的能力」；因為正如前面第二節所說的，聖言的天主性並沒有因（基督的）死亡而與肉身分離。

2. 亞達納修的那些話，並不是說整個人，即是人的所有部分重新被攝取，宛如天主聖言因著基督的死亡捨棄了人性的部分。而是說，所攝取的整個人性，藉著靈魂與身體的重新合一，在復活時又重新恢復了完整。

3. 天主聖言並非由於與人性的合一而稱為「人性」，而是稱為「人」，即是「具有人性者」。可是，靈魂和身體卻是人性的構成部分。因此，基於聖言與靈魂和身體的合一，並不能說天主聖言就是靈魂和身體，而應該說是「具有靈魂者」或「具有身體者」。

4. 正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十七章所說的：「在基督的死亡中，靈魂固與肉身分離，但不是一個自立體分為兩個自立體。因為，靈魂和肉身同樣都是從起初就是在聖言的自立體內，有自己的存在；在死亡中，它們彼此分離，可是仍然各自保有聖言的同一個自立體。所以，是聖言的同一個自立體，兼是聖言的、靈魂的和身體的存在自立體。因為除了聖言的自立體以外，靈魂和身體都從未具有自己的自立體。因為時時只有聖言的一個自立體，絕對不會有兩個自立體。」

第四節 基督在死亡三日內是否是人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督在死亡三日內，似乎是人。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷一第十三章說：「（基督攝取人性的）攝取是這樣的，即是此動作使天主成為人，也使人成為天主。」可是，這一攝取並未因死亡而停止。所以，基督似乎未因死亡而終止是人。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷九第四章說：「每個人都是自己的理智。」因此，即使在伯多祿死亡後，我們也向伯多祿的靈魂說：「聖伯多祿，為我等祈。」可是在基督死亡後，天主聖子並未與具有理智的靈魂分離。所以，在那三日內，天主聖子仍然是人。

3. 此外，所有的司祭都是人。可是在那死亡三日內，基督仍然是司祭；否則的話，《聖詠》第一一〇篇4節所說的「你永遠是司祭」，便不是真實的了。所以，基督在那死亡三日內仍然是人。

反之 除去了（在分類中）排列在前的（superius），排列在後的（inferius）也就被除去。（按：如假設生物「類」全被消滅了，則涵蓋在生物類之下的植物和動物兩「種」生物也不復存在了。）可是有生命或有魂之（生）物，排列在（無靈）動物和人（有靈動物）之前；因為動物是有感覺的一種有魂或有生命之物或實體。可是在死亡三日內，基督的身體不再是有生命和有魂之物。所以也不再是（有生命）之人。

正解 我解答如下：基督真地死亡了，這是屬於信德的信條或信理。因此，一切可據以排除基督真實死亡的談論，都是相反信德的謬論。為此，濟利祿致厄弗所大公會議（431年）的信中

說：「誰若不承認天主聖言用肉身受苦受難，用肉身被釘死在十字架上，並用肉身嘗到了死亡的滋味，那麼這人就應該受絕罰。」（《書信集》第十七篇；絕罰十二，大公會議文獻，第一部第二十六章。參看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第九八頁第二六三條。）可是人或動物的真實死亡，必然導致他們經過死亡而停止是人或動物了；因為人或動物的死亡源自魂（靈魂或覺魂）的離開，而魂是動物或人之理或本質不可或缺的要素。所以絕對及簡直或籠統地說，說基督在死亡三日內是人，這是錯誤的。可是，卻可以說基督在死亡三日內是「死人」。

有些人承認基督在那三日內是人，他們固然說錯了話，可是在信德方面卻並不感覺錯誤；例如，維克多之雨果（Hugo de Sancto Victore）說基督在死亡三日內是人的理由，是因為他說靈魂是人（《聖事論》卷二第一題第十一章）。可是說靈魂是人，卻是錯誤的，正如第一集第七十五題第四節所指明的。

大師（彼得隆巴）也在《語錄》卷三第二十二題第一章，根據別的理由而主張基督在死亡三日內是人。因為他認為靈魂與肉身的「合一」，並不屬於人的本質或理，為使一物是人，只要它有人的靈魂和身體就足夠了，無論這身體是不是與靈魂結合在一起的。可是從第一集第七十六題第一節所說的，和從本集第二題第五節論合一的方式所說的，可知大師的這說法顯然是錯誤的。

釋疑 1. 天主聖言攝取了合而為一的靈魂和肉身，是這攝取使天主成為人，也使人成為天主。這攝取並沒有因（未曾出現的）天主聖言與靈魂或肉身的分離而停止，只有靈魂與肉身的合一中斷了。

2. 說人是自己的理智，並不是因為理智是整個人，而是因為理智是人的主要部分，在它內蘊有人的整個秩序和管理；

如同都市的首長也稱為整個都市，因為整個都市的秩序和管理都掌握在他的手中。

3. 「是司祭」是基於靈魂而歸屬於人，聖秩的印記也是在靈魂上。因此，人並不因死亡而喪失司祭聖秩。而基督遠更不會，因為祂是整個司祭職的起源。

第五節 基督生時的身體與死後的身體是不是同一個身體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督生前或生時的身體與死後的身體，似乎不是同一個身體。因為：

1. 基督真地死亡了，如同其他人死亡一樣。可是，其他任何人的活的身體和死的身體，並不完全（simpliciter）是同一個身體，因為彼此有本質的區別。所以，基督的活的身體和死的身體也不完全是同一個身體。

2. 此外，按照哲學家在《形上學》卷五第六章所說的，凡是種類不同之物，在數目上也不同（按：即不是同一個物；例如：一個人和一個蘋果不是同一個物）。可是基督的活的身體和死的身體，種類並不相同；因為所謂死人的眼睛或肉身，只不過是一種（字同而意義不同的）多義說法（aequivoce），正如哲學家在《靈魂論》卷二第一章和《形上學》卷七第十章所指明的。所以，基督的活的身體和死的身體並不完全是同一個身體。

3. 此外，死亡是一種解體或分解（corruptio）。可是，那因實體或自立體方面的解體而解體者，在解體以後便不復存在：因為解體是「由存在到不存在的變化」。（《物理學》卷五第一章）所以，基督的身體在死後不再是同一個身體，因為死亡是實體或自立體的解體（corruptio substantialis）。

反之 亞達納修在《致厄比克德書》中說：「當身體接受割禮、飲食、勞力和被釘在木架上時，它都是不能受苦的和沒有形體的天主聖言；也是這身體被埋葬在墳墓中。」可是，是基督的活的身體接受割禮和被釘在木架上，以及是基督的死的身體被埋葬在墳墓中。所以，是這同一個身體，又是活的，又是死的。

正解 我解答如下：我所說的「簡直或簡直地」(simpliciter)，能有兩種解釋。按照一種解釋，「簡直」與「絕對」(absolute，不做進一步的限制或細節分析、簡略、大體、籠統)相同，例如：「簡直地說，就是什麼都不附加地說」，如同哲學家在《辯證論》卷二第十一章所說的。按照這種解釋，基督的死的和活的身體簡直是同一個身體。因為說一物簡直(大體上)是同一個，因為它的基體(suppositum)是同一個。可是基督的活的和死的身體，卻是共有同一個基體，因為除了天主聖言的自立體以外，活的和死的身體再沒有其他的自立體，正如前面第二節所說的。亞達納修在上述反之的引文裡，就是按照這種解釋說的。

按照另一種解釋，「簡直」與「完全」(omnino)或「全面或整個」(totaliter)相同。依此，基督的死的身體和活的身體則不簡直是同一個身體。因為不是完全或全面相同(在某方面有所不同)；因為「生命」屬於活的身體的本質，是針對其本質本體的陳述，而非針對依附體的陳述。所以，依此而論，那停止是活的身體(喪失了生命的身體)，不再完全或全面是同一個身體。

可是，假設說基督的死的身體仍然全面或完全是同一個，那麼它就是沒有遭受解體，我說的是因死亡而出現的解體。這是賈雅諾派(Gaianitae)的異端，正如依希道在《語源

學》卷八第五章所說的，以及在《教會法律類編》第二部案例二十四第三題第三十九條所記載的。大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十八章也說：「解體一名有兩種意義：一種意指靈魂與身體的分離，和其它諸如此類的分離；另一種意指完全分解為元素。所以，朱利安（Julianus）和賈雅諾說基督的身體在復活前，在第一種解體的意義之下是不可解體的或分離的，這是大逆不道的；因為「假設他們的解釋是正確的，則基督的身體和我們的身體將不是有同樣的本質；基督的身體也沒有真正死亡，而我們也沒有真正得救。可是按照第二種解體的意義，基督的身體則沒有解體。」

釋疑 1.其他任何人的死的身體，都不是像基督的死的身體那樣，仍與持續存留的自立體維持合一。所以，其他任何人的死的身體，都非簡直或絕對是同一個，而只是在某一方面相同；因為只是在質料方面相同，在形式方面則不相同。可是，基督的身體卻基於其基體的相同，而持續是簡直或絕對地同一個，正如正解所說的。

2.物之是同一個，是基於基體相同；而物之是同一種類，則是基於形式相同。所以，在任何情況下，基體如果只自立於一種本性（或形式）內，則沒有（本性）種類的相同或同一，也必然沒有數目或個體的相同或同一。可是，天主聖言的自立體卻是自立於（天主的和人的）兩種本性內。所以，雖然在其他內，根據人之本性的種類，（生前死後的）身體不再是同一個；可是在基督內，身體卻根據天主聖言的（同一）基體，而持續是同一個。

3.將解體和死亡歸於基督，不是由於或針對基體，而是由於或針對人的本性；可是數目的單一或個體所關注的是基體，而在基督的身體內有生與死的差別，則是根據人的本性。

第六節 基督的死亡是否曾對我們的得救發生作用

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的死亡似乎未曾對我們的得救發生任何作用。因為：

1. 死亡是一種撤除或剝奪 (privatio)，因為是生命的消除。可是「剝奪或消除」由於不是（積極存在的）物，所以沒有做什麼的能力。因此，基督的死亡未能對我們的得救發生作用。

2. 此外，基督的受苦受難是以立功的方式，對我們的得救發生了作用。可是，基督的死亡卻未能如此發生作用；因為在死亡時，靈魂與身體分離，立功的原因或根本則是靈魂。所以，基督的死亡未曾對我們的得救發生作用。

3. 此外，屬於身體者，不是屬於精神者或精神方面的原因。可是，基督的死亡卻是屬於身體者或身體方面的。所以，基督的死亡未能是我們得救的精神的原因。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷四第三章說：「我們救主的一種死亡」，即是身體的死亡，「解救了我們的兩種死亡」，即是靈魂和身體的死亡。

正解 我解答如下：關於基督的死亡，我們可以用兩種方式談論：一種是根據它是進行中 (in fieri) 的死亡，另一種是根據它是既成的 (in facto) 死亡。所謂進行中的死亡，是說人正在因遭受苦難，無論是自然的或來自暴力的苦難，而走向死亡。按照這種方式。談論基督的死亡，也就是談論基督的受苦受難。所以，在這種意義下，根據前面第四十八題關於基督的受苦受難所說的，基督的死亡是我們得救的原因。

可是衡量既成的死亡，則是根據身體已與靈魂分離。我們現在就是如此談論基督的死亡。在這種意義下，則基督的死亡不能以立功的方式，而只能以形成因的方式，是我們得救的

原因。即是說，因為天主性並未因死亡而與基督的肉身分離，所以即使在靈魂離開以後，關於基督的肉身所發生的一切，都賴與肉身合一的天主性的德能，有益於我們的得救。

原本宜於根據效果與原因的相似點，來衡量原因的效果。因此，由於死亡是自己生命的剝奪，所以基督死亡的效果所著重的，是除掉那些相反我們得救的因素，即是靈魂的死亡和身體的死亡。所以說，在我們內，因罪而招致的靈魂的死亡，藉著基督的死亡被摧毀了，按照《羅馬書》第四章25節所說的：「祂爲了我們的罪過被交付了」，即是被交付於死亡了；以及在於與靈魂分離的身體死亡，也被摧毀了，按照《格林多前書》第十五章54節所說的：「在勝利中死亡被吞滅了。」

釋疑 1.基督的死亡對我們的得救發生了作用，是基於合一的天主性的德能，不只是由於死亡本身。

2.基督的死亡，就它是既成的死亡而言，雖然不是以立功的方式，對我們的得救發生了作用；可是，卻以形成因的方式發生了作用，正如正解所說的。

3.基督的死亡固然屬於身體，可是這身體是與自己合一的天主性的工具，所以即使是已死，仍因天主性的德能發生作用或工作。

第五十一題

論基督的安葬

一分爲四節一

然後要討論的是基督的安葬或被埋葬（參看第四十六題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督被埋葬是否適當。
- 二、論其安葬或被埋葬的方式。
- 三、基督的身體在墳墓中是否受到分解。
- 四、論基督安臥墳墓中的時間。

第一節 基督被埋葬是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督被埋葬，似乎並不適當。因爲：

1.《聖詠》第八十八篇5及6節論及基督，說：「祂已成爲有如孤立無援的人，好似一位在死者中的自由人。」可是，死者的身體卻是被封閉在墳墓中，這似乎與自由相反。所以，基督的身體被埋葬，似乎並不適當。

2.此外，凡是對我們的得救無益的，都不應該發生在基督身上。可是基督被埋葬，與人的得救似乎沒有任何關連。所以，基督被埋葬並不適當。

3.此外，「屬於高天」的天主被埋葬在地下，這似乎並不適當。可是，凡是歸於基督之已死身體的，由於合一的原故，也歸於天主。所以，基督被埋葬，似乎並不適當。

反之 主在《瑪竇福音》第二十六章10節論及那個用香液傅抹祂的女人，說：「她在我身上原是做了一件善事」；稍後第12

節又說：「她把這香液倒在我身上，原是為安葬我而做的。」

正解 我解答如下：基督被埋葬，這是適當的。第一，為證明死亡的真實性；因為除非證實一個人的確死了，就不會把他下葬在墳墓裡。所以，《馬爾谷福音》第十五章44及45節記載比拉多在許可安葬基督以前，先仔細詢問以確知基督已死。

第二，因為藉著基督從墳墓中的復活，給那些在墳墓中的人藉著基督而復活的希望，按照《若望福音》第五章25及28節所說的：「凡在墳墓裡的，都要聽見天主子的聲音，凡聽從的就必生活。」

第三，為給那些藉著基督的死亡而在心神上死於罪惡的人，即是「那些被隱藏免遭人間紛擾的人」（《聖詠》第三十一篇21節）樹立榜樣。因此，《哥羅森書》第三章3節說：「你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了。」所以，連那些藉著基督的死亡而死於罪惡的受洗者，也好似藉著沉沒在水中而與基督同葬，按照《羅馬書》第六章4節所說的：「我們藉著洗禮已歸於死亡，與祂同葬了。」

釋疑 1.基督即使在被埋葬以後，也藉此顯示出自己在死者中是自由的：即是墳墓的封閉並不能阻止祂復活，及從墳墓中出來。

2.正如基督的死亡是以形成因的功能，對我們的得救發生了作用；同樣地，祂的被埋葬也是如此。所以，熱羅尼莫在《馬爾谷福音註解》關於第十四章63節說：「我們因基督的被埋葬而復活。」而關於《依撒意亞》第五十三章9節的「祂將使作惡的人與祂同葬」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是說，祂將把那些不虔敬天主的外邦人交付給天主聖父，因為祂是以死者和被埋葬者的身分掙得了他們。」

3.正如厄弗所大公會議（431年）中的一篇講詞所說的：

「舉凡藉以拯救人的一切，其中沒有什麼置天主於不義；因為這一切不是在顯示天主是可以受苦的，而是在顯示祂是寬仁的。」（大公會議文獻，第三部第九章）同一大公會議的另一篇講詞也說：「凡是使人有機會得救的，都不會置天主於不義。你不可如此低估天主的本性，宛如這本性有時能屈服於不義。」（同上，第十章）

第二節 基督是否以適當的方式被埋葬

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是以適當的方式被埋葬。因為：

1. 基督的安葬應與祂的死亡相稱。可是，基督卻是遭受了極為侮辱的死亡，按照《智慧篇》第二章20節所說的：「我們判他受極可恥的死亡。」所以，基督的安葬似乎也不應該備極哀榮，因為把祂安放在墳墓中的，是有崇高地位的人，即是阿黎瑪特雅人若瑟，他是一位「顯貴的議員」，正如《馬爾谷福音》第十五章43節所說的；以及尼苛德摩，他是一位「猶太人的首領」，正如《若望福音》第三章1節所說的。

2. 此外，凡能成爲浪費之先例的，都不應該發生在基督身上。可是爲了安葬基督，「尼苛德摩也來了，帶著沒藥及沉香調和的香料，約有一百斤」，正如《若望福音》第十九章39節所說的，這似乎是一種浪費。尤其是，一個女人已「爲安葬之事，提前傅抹了祂的身體」，正如《馬爾谷福音》第十四章8節所說的。所以，在基督身上所做的這事，做的並不適當。

3. 此外，彼此互不協調的事，都不應該做。可是一方面，基督的安葬是儉樸的，即是說：「若瑟用潔白的殮布將身體包好」，正如《瑪竇福音》第二十七章59節所說的；而「不用金銀、珠寶和絲綢」，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四所說的。可是另一方面，這安葬卻似乎又是奢侈的，因為他們

是「用香料」安葬了基督（《若望福音》第十九章40節）。所以，安葬基督的方式似乎並不適當。

4.此外，「凡經上所寫的」，尤其凡論及基督所寫的，「都是為教訓我們而寫的」，正如《羅馬書》第十四章4節所說的。可是，福音關於基督的墳墓所寫的一些事，為教訓我們卻似乎沒有什麼關聯，例如說：基督被安葬在「園子裡」，「在別人（為自己預備）的墓穴內」，「在新墓穴內」，以及「於巖石間所鑿的」墓穴內。所以，安葬基督的方式並不適當。

反之 《依撒意亞》第十一章10節說：「祂的墳墓或葬身之處將是輝煌的。」

正解 我解答如下：安葬基督的方式，在三方面顯示出是適當的。第一，為證實和堅固關於基督死亡和復活的信德。第二，為舉薦或稱揚那些安葬祂者的熱誠。因此，奧斯定在《天主之城》卷一第十三章說：「福音提及那些操心把基督的身體從十字架上卸下，仔細和必恭必敬地加以裹好並安葬的人，這是值得讚美的。」第三，為使「那些藉著洗禮已歸於死亡與基督同葬的人」（《羅馬書》第六章4節），藉著這死而復活的奧蹟而蒙受教導。

釋疑 1.關於基督的死亡，受到稱揚的是忍受死亡者的堅忍和恆心；而且死亡的侮辱愈大，也愈受到稱揚。可是在備極哀榮的安葬裡，所注意的是死者的德行，所以即使祂已死了，也要拂逆那些殺害者的意願，使祂獲得光榮的安葬；而且這也是在象徵那些未來恭敬基督死亡之信徒們的熱誠。

2.正如奧斯定在《若望福音釋義》第一二〇講所說的，聖史說他們「照猶太人埋葬的習俗」埋葬了祂（《若望福音》第十九章40節），「他是在勸勉我們，在給死者提供這樣的服務

和敬禮時，應該遵守各民族的習俗。可是這一猶太民族的習俗，卻是用各種香料塗抹死者的身體，使它們能維持更久的時間不受傷損」。因此，奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章又說：「在這一切事上獲罪的，不是用什麼物，而是用物之人的貪情。」後來他又說：「在其他人身上一般被視為沒有節度的事，在天主所攝取的人或身為先知的人身上，卻是一件大事的表記。因為沒藥和沉香味苦澀，意指人的悔改，而人是藉著悔改得以在自己內保存基督，使祂不受罪的敗壞。至於乳香的芬芳，則意指人的美好名聲。

3. 把沒藥和沉香用於基督的身體，是為預防腐化，似乎有此必要。因此，這為我們提供了榜樣，告訴我們可以用某些貴重的藥品，以應保持我們身體健康的需要。

可是包裹身體，係屬於一種莊敬和端雅。在這樣的事上，我們應該滿足於儉樸。正如熱羅尼莫（在同處）所說的，這一點所顯示的意義，是要指出「那以純潔的心靈接納耶穌的，也就是那用潔白的殮布裹好耶穌的」。因此，正如伯達在《馬爾谷福音註解》卷四，關於第十五章46節所說的：「教會的習慣通常不用絲織品，也不用染色的布，而是用屬於土產的麻布，裝飾祭台，並在其上舉行彌撒聖祭，如同基督的身體是裹在潔白殮布中被埋葬一樣。」

4. 基督被埋葬在「園子裡」，是為表示我們藉著基督的死亡和被埋葬，從我們因亞當在樂園裡所犯的罪而遭致的死亡中，被解救出來。

正如奧斯定在《證道集》第二四八篇證道詞中所說的：為什麼「救主被安葬在他人的墓穴內，是因為祂為了其他人的得救而死亡，而墓穴是死亡的住所。」藉此也可以領會祂為了我們所接受的極端貧窮。因為祂在生前沒有住所（《瑪竇福音》第八章20節），而死後也被安放在他人的墓穴內，並由若瑟來

遮蓋赤裸的自己。

至於祂被安放在「新的」墓穴內，正如熱羅尼莫《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章60節所說的：「以免在復活後，在其他（亡者）的身體仍然留在墳墓中的情形下，有人偽稱是另外一人復活。新墳墓也可以意指瑪利亞的童身之胎。」這也可以意指我們在死亡和腐朽被毀滅之後，藉基督的安葬而「更新成爲新人」。

安葬在「於巖石間所鑿的」新墓穴內，正如熱羅尼莫所說的：「這是爲了預防，假設墳墓是用許多石塊砌成的，會有人說，祂是被人挖開了墳墓偷走的。」（同上，關於第64節）因此，連那一塊放在墓口的大石頭，「也在顯示，除非有許多人協助，墓穴是無法開啓的」（同上）。「假使祂是被埋葬在地下，他們也可以說：他們（門徒）挖開了地，把祂偷走了」，正如奧斯定所說的。可是，這卻還有一種神祕的意義，即是正如希拉利《瑪竇福音註釋》第三十三章所說的：「藉著宗徒們的宣講，外邦人的堅硬心胸爲這宣講工作所鑿開，而基督得以進入其內。它是粗糙的、未經修治的和新的，之前它沒有任何入口讓敬畏天主之情通行。可是此後，由於除了基督以外，不應該再有其它什麼深入我們的心胸，於是把一塊大石頭滾在入口。」

正如奧利振《瑪竇福音釋義》第三十五篇所說的：「聖史並非偶然或無意中寫了『若瑟用潔白的殮布包好基督的身體，並安放在新墓穴內』，以及『把一塊大石頭滾到墓口』；因爲關於基督之身體所發生的一切，都是潔白的、新的和非常大的。」

第三節 基督的身體在墳墓中是否曾化爲灰土

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的身體在墳墓中似乎曾化爲或分解爲灰土。因爲：

1. 正如死亡是對原祖之罪的懲罰，（身體）化爲灰土也

是如此；因為正如《創世紀》第三章19節所說的，原祖犯罪之後，天主向他說：「你既是灰土，你還要歸於灰土。」可是基督接受了死亡，是為拯救我們於死亡中。所以，祂的身體也應該化為灰土，為拯救我們於化為灰土中。

2.此外，基督的身體與我們的身體有相同的本性。可是，我們的身體卻在死後立即開始分解並趨向腐爛；因為體內的自然熱力耗盡之後，體外的熱力便臨於身體，並產生腐爛。所以，在基督的身體上，似乎也曾有這種情形發生。

3.此外，正如第一節所說的，基督自願被埋葬，是為賜給人從墳墓中復活的希望。所以，祂也應該忍受化為灰土，為使那些化為灰土的人，在化為灰土以後也獲得復活的希望。

反之 《聖詠》第十六篇10節說：「你絕不讓你的聖者見到腐朽。」按照大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十八章的解釋，這是指分解為元素的腐朽。

正解 我解答如下：基督的身體腐爛，或者無論以什麼方式化為灰土，都是不適宜的。因為任何一種身體的腐爛，都是來自該身體之本性的衰弱，使身體不能繼續保持一體。可是，正如前面第五十題第一節釋疑2.所說的，基督的死亡不應該伴有本性的衰弱，以免它被認為非出於自願。所以，祂不願意死於疾病，而願意死於自己以自動奉獻精神，甘心承受的外加於自己的苦難。所以，為了避免自己的死亡被歸於本性的衰弱，基督不願自己的身體遭受任何方式的腐爛，或者任何方式的分解；可是為了顯示天主的德能，祂願意這身體保持不朽。因此，金口若望說：「其他活著而積極行事的人，欣賞自己的作為；可是他們一旦死了，他們的作為和欣賞也就隨之而逝。」可是基督卻恰恰相反，因為「在被釘在十字架上以前，所呈現的一切

都是憂苦和軟弱；可是及至被釘在十字架上以後，一切都變成光輝燦爛，這是爲使你辨識，那被釘在十字架上的並不是純粹的人。」（《駁猶太人及外邦人》「並論基督是天主」第九節）

釋疑 1.由於基督未曾屈伏於罪，所以也未受罪的牽連而附屬於死亡和化爲灰土。祂是爲了前面第五十題第一節所說的理由，自願爲了我們的得救而接受死亡。可是如果祂的身體腐爛了，或者分解了，這反而有害於人的得救；因爲人將不相信在祂內有天主的德能。因此，《聖詠》第三十篇10節以祂的身分或名義說：「如果我化爲腐朽，我的血尚有何益？」這有如是說：「如果我的身體歸於腐爛，所流之血的益處就要喪失。」（「註解」（拉丁通行本註解））

2.基督的身體就它有可以受苦的本性這一情形而言，是可以腐爛的；但這不是針對基於罪的理應或必將腐爛而言。是天主的德能保存了基督的身體免於腐爛，如同也是天主的德能使這身體從死亡中復活一樣。

3.基督因天主的德能從墳墓中復活了，而天主的德能不受任何限制。所以，基督從墳墓中復活了這一事蹟，提供了充足的證據，說明人將因天主的德能，不僅要從墳墓中，而且也要從不拘任何灰土中復活起來。

第四節 基督是否只一天兩夜在墳墓中

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是只一天兩夜在墳墓中。因爲：

1.《瑪竇福音》第十二章40節記載基督自己曾說：「有如約納曾在大魚腹中三天三夜；同樣，人子也要在地心裡三天三夜。」可是，在地心裡就是在墳墓裡。所以，基督不是只一天兩夜在墳墓中。

2.此外，教宗額我略一世在一篇復活節證道詞中說：「正如《民長紀》第十六章3節三松在半夜拔起了迦薩城門；同樣地，基督也在半夜拔起陰府之門而復活起來。」（《福音論贊》第二十一篇）可是基督在復活起來以後，就不再在墳墓裡。所以，基督不是二整夜在墳墓中。

3.此外，藉著基督的死亡，光明戰勝了黑暗。可是（黑）夜屬於黑暗，而（白）天卻屬於光明。所以，基督的身體在墳墓中兩天一夜，比在墳墓中一天兩夜，更為適宜。

反之 正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第六章所說的：「從安葬的傍晚到復活的黎明，共計三十六小時，即是一整夜和一整天，以及（另）一整夜。」

正解 我解答如下：基督留在墳墓中的時間，表示祂死亡的效果。前面第五十題第六節已經說過，我們藉著基督的死亡，從兩種死亡中，即是從靈魂的死亡和身體的死亡中，被解救出來。這一點，藉著基督留在墳墓中的兩夜被表示出來。因為祂的死亡，由於不是出自罪，而是基於愛而甘願接受，所以沒有「（黑）夜」的性質，反而有「（白）天」的性質。所以，用基督留在墳墓中的一整天來表示這一點。依此，基督留在墳墓中一天兩夜，這是適宜的。

釋疑 1.正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十四章所說的：「有些人不明瞭聖經的用語方式，有意把（基督受難日）從第六時辰到第九時辰太陽昏暗失光的那三個時辰，解釋為『夜』；而把太陽復原重新發光的其他三個時辰，即是從第九時辰直到太陽落下，解釋為『天』。繼之而來的是安息日要開始的『夜』。把這一夜同它的白天與（受難日的）夜和天合併計算，

就有了兩夜和二天。安息日過後，有一週的第一夜，即是直到主日黎明的那一夜，也就是主復活的那一夜。即使如此，仍然不能湊成三天和三夜。所以，在這裡唯有遵循聖經上通常用的用語方式，即是以部分代替整體的方式。」即是說，按照這種方式，我們把一（白）天和（黑）夜（無論二者一起或是分開），都視為自然的一「天」。（按：即縱使只有一整天的某一部分，無論是白天的或黑夜的一部分，都可數算為一天。）依此，基督死而被埋葬的那個星期五的最後部分，算是第一天。第二天是完整的一天，有黑夜和白天的二十四小時。後繼的一夜則屬於第三天。「因為，正如（創造）初期的那些天，爲了人未來的墮落，是從光（天）到（黑）夜來數算天；同樣地，現在的這些天，則爲了人的復原，是從黑暗（黑夜）到光（天）來數算天。」（《論天主聖三》卷四第六章。按：即根據前者，一天是從（白）天算起，而根據後者，則是從夜算起。所以基督復活的那夜，可以單獨算為一天——第三天。）

2.正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第六章所說的，基督是在黎明時復活；而在黎明時，有些微的光出現，可是夜的黑暗也還存在。因此，《若望福音》第二十章1節論及婦女們說：「天還黑的時候，她們來到墳墓那裡。」教宗額我略一世長至於論「天還黑」。而論基督在半夜復活；所謂半夜，不是說把一夜平分的半夜，而是指在這一夜間。因爲那一「黎明」，既可以說是夜的一部分，也可以說是（白）天的一部分，因爲它與二者都有某種相交或互通的關係。

3.在基督的死亡中，光明如此大勝了黑暗，所以用「一天」來指光明；至於那（被戰勝的）兩夜的黑暗，則意指我們的兩種死亡的黑暗被消除，正如正解所說的。

第五十二題

論基督下降陰府

一分爲八節一

（按：拉丁文的inferus或其複數inferi，以及infernus或其複數infernus，其字面意義是：在下邊的、在地下的。在宗教用語裡，則泛指人死後在天上或天堂以外的去處或居所——陰府。在本題裡，多瑪斯將陰府區分爲四部分：第一，古聖祖的陰府；第二，受永罰者的陰府，即是一般所說的「地獄」；第三，兒童的陰府；第四，煉獄。因此，雖然《宗徒信經》的古老中譯將相關的一句譯爲「我信其降地獄」，但至少在本題裡，將「地獄」改譯爲「陰府」似乎比較適宜。一方面，這可避免字義本身的混淆；另一方面，在解說時也可省去許多不必要的麻煩。）

然後要討論的是基督之下降陰府（inferi；參看第四十六題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題：

- 一、基督下降陰府是否適當。
- 二、下降到哪一陰府。
- 三、是不是整個基督在陰府內。
- 四、是否曾在陰府停留。
- 五、是否將古聖祖救出陰府。
- 六、是否將受永罰者救出陰府。
- 七、是否將死於原罪中的兒童救出。
- 八、是否將在煉獄中的人救出。

第一節 基督下降陰府是否適當

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督下降陰府，似乎並不適當。因為：

1. 奧斯定在《書信集》第一六四篇第三章「致厄伍丟書」(Ad Evodium)中說：「我也未能發現聖經曾在某處用『善或善的』稱述陰府。」可是，基督的靈魂卻沒有下降到任何惡的處所，因為連義人的靈魂也不會下降到任何惡的處所。所以，基督下降陰府，似乎並不適當。

2. 此外，不可能根據天主性而將下降陰府歸於基督，因為天主性是完全不能變動的；而只能根據所攝取的人性，將下降陰府歸於祂。可是基督在所攝取的人性內所做及所遭受的一切，都是為了人的得救。而為了人的得救，基督下降陰府似乎非屬必要；因為祂是藉著在現世所受的苦難，從罪惡和罪罰中把我們解救了出來，正如前面第四十九題第一及第三節所說的。所以，基督下降陰府，似乎並不適當。

3. 此外，藉著基督的死亡，祂的靈魂與身體分離，而身體被安放在墳墓中，正如前面第五十一題所說的。可是，似乎不是只有祂的靈魂下降陰府，因為靈魂既是沒有形體的，似乎不能有地方運動，因為這種運動是屬於形體物的，正如《物理學》卷六第四及第十章所證明的。可是「下降」卻包括形體的運動。所以，基督下降陰府，並不適當。

反之 《宗徒信經》卻說：「祂下降陰府。」宗徒在《厄弗所書》第四章9節也說：「說祂上升了，豈不是說祂曾下降到地下嗎？」那裡的「註解」(拉丁通行本註解)說：「即是下降到陰府。」

正解 我解答如下：基督下降陰府，這是適當的。第一，因為祂來擔負我們的懲罰，是為拯救我們免於懲罰，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；擔負的，是我們的疼痛。」可是人由於犯罪，不僅遭逢身體的死亡，而且也要下降陰府。所以，正如祂適宜於忍受死亡，為將我們從死亡中救出；同樣地，祂也適宜下降陰府，為將我們從下降陰府中救出。因此，《歐瑟亞》第十三章14節說：「死亡啊，我將是你的死亡！陰府啊，我將是你的痛苦！」

第二，因為祂藉受苦受難征服了魔鬼之後，也宜於將魔鬼所扣留在陰府裡的俘虜救出，按照《匝加利亞》第九章11節所說的：「你因你盟約的血，從無水地牢中將你的俘虜釋出。」《哥羅森書》第二章15節也說：「祂（基督）解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾。」

第三，正如基督藉著在地上的生活和死亡，彰顯了自己的權力；同樣地，祂下降陰府，也是為藉著親臨和光照陰府，在陰府中彰顯自己的權力。因此，《聖詠》第二十四篇7及9節說：「城門，請提高你們的門楣」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是說，陰府的魁首，你們要放棄你們迄今用以把人扣留在陰府中的權力。」如此，不僅是「天上的」，而且連「地下（陰府）的」一切，「一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜」，正如《斐理伯書》第二章10節所說的。

釋疑 1.「陰府」一名所指稱的，是一種基於懲罰的惡，而非一種基於罪咎的惡。因此，名字代表罪罰，並不代表罪惡。基督適宜於下降陰府，並不是好像祂自己應該受罰，而是為把那些受罰的人救出。

2.基督的苦難是人得救的普遍原因，它既是生者得救的原因，也是死者得救的原因。可是普遍的原因，卻是藉由特殊的途徑而適用於特殊的效果。所以，正如基督苦難的德能，藉由使我們相似基督苦難的聖事，而適用於生者；同樣地，它也

藉由基督的下降陰府，而適用於死者。爲此，《匝加利亞》第九章11節刻意地說：「祂因祂盟約的血」，即是藉由祂苦難的德能，「從無水地牢中將俘虜領出。」

3. 基督的靈魂下降陰府，不是憑藉像形體物運動的那種運動，而是憑藉像天使運動的那種運動，正如第一集第五十三題第一節已討論過的。

第二節 基督是否也曾下降到受永罰者的陰府

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督似乎也曾下降到被判受永罰者 (damnati) 的陰府。因爲：

1. 《德訓篇》第二十四章45節以天主智慧的口說：「我要穿入地下深層的一切部分。」可是受永罰者的陰府，卻也被列入地下深層的部分之中，按照《聖詠》第六十三篇10節所說的：「他們必將墮落在地下的深層。」所以，作爲「天主的智慧」的基督（《格林多前書》第一章24節）也曾下降到受永罰者的陰府。

2. 此外，《宗徒大事錄》第二章24節記載伯多祿說：「天主卻解除了祂（基督）死亡的苦痛，使祂復活了，因爲祂不能受死亡的控制。」可是在古聖祖的陰府內卻沒有苦痛；即使在兒童們的陰府內也沒有苦痛，因爲他們所受的罰，不是基於罪行或本罪的覺官方面的罰 (poena sensus)，而只是基於原罪的喪失（享見天主）的罰 (poena dammi)。所以，基督曾下降到受永罰者的陰府，甚或也曾下降到煉獄：因爲煉獄中的人，也受基於罪行或本罪的覺官方面的罰。

3. 此外，《伯多祿前書》第三章19及20節說：「祂（基督）藉著神魂，曾去給那些在獄中的靈魂宣講過，這些靈魂從前原是不信的人。」正如亞達納修在《致厄比克德書》中所說

的，這話是意指基督的下降陰府。因為他說：「基督的身體被安放在墳墓中，祂卻前去給那些在看管中的靈魂宣講，正如伯多祿所說的。」可是，那些不信的人，都確定是在受永罰者的陰府。所以，基督曾下降到受永罰者的陰府。

4.此外，奧斯定在《書信集》第一六四篇第三章「致厄伍丟書」中說：「假設聖經說已死的基督來到亞巴郎的懷抱，而沒有提及陰府和它的痛苦，那麼我真想知道，是否會有人還膽敢肯定基督曾下降陰府。可是因為有明確的證據，提到了陰府和痛苦，那麼相信救主來到那裡的原因，無非就是因為祂要拯救那裡的人脫免那些痛苦。」可是有痛苦的處所，卻也就是受永罰者的陰府。所以，基督曾下降到受永罰者的陰府。

5.此外，正如奧斯定在《證道集》第一六〇篇「論（主的）苦難」證道詞中所說的：「基督下降陰府，開釋了所有因受原罪牽累而被禁錮在那裡的義人。」可是在這些義人中，也包括約伯，而《約伯傳》第十七章16節記載他論及自己，說：「我的一切都將下降到陰府的最深處。」所以，基督也曾下降到陰府的最深處。

反之 論及受永罰者的陰府，《約伯傳》第十章21節卻說：「趁我去而不返，未到黑暗死影之地以前」等等。可是，正如《格林多後書》第六章十四節所說的，沒有任何「光明與黑暗之間的聯繫」。所以，原為光明的基督，並沒有下降到受永罰者的那一陰府。

正解 我解答如下：說一物在某處，有兩種方式。一種方式，是說它藉自己的功效在某處。依此方式，基督曾下降到每一處陰府；可是情形卻不相同。因為針對受永罰者的陰府，祂下降陰府的效果是責斥他們的不信和邪惡，使他們折服。可是對於

那些被拘留在煉獄裡的人，祂卻賜給他們將獲得光榮的希望。至於那些只因原罪而被拘留在陰府的古聖祖們，祂則傾注永恆榮耀的光明。

另一種方式，是說一物藉自己的本體在某處。依此方式，則基督的靈魂只下降到義人受拘留的陰府所在的地方或處所。這是為針對那些祂憑藉天主性以恩寵在其內心所看顧的人，也憑藉（自己的）靈魂，在他們所在的地方或處所看顧他們。依此，祂（藉本體）只存在於陰府的一部分，可是卻把自己的效果，以某種方式伸展到陰府的一切部分；如同祂是在世界上的一個地方受苦受難，卻以自己的受苦受難拯救了整個世界。

釋疑 1. 作為天主的智慧的基督，「穿入地下深層的一切部分」，並不是憑藉祂的靈魂，以地方性的運動繞行一切人；而是把大能的效果，以某種方式擴及一切人。可是祂只依這方式光照了義人，因此那裡接著說：「我要光照一切仰望上主的人。」

2. 痛苦有兩種：一種是忍受刑罰的痛苦，人是因罪行或本罪而受刑罰，按照《聖詠》第十八篇6節所說的：「陰府的痛苦纏繞著我。」另一種痛苦是來自延緩獲得所希望的光榮，按照《箴言》第十三章12節所說的：「希望遲不兌現，令人心神煩惱。」即使那些在陰府中的古聖祖們，也受這種痛苦。為了顯示這一點，奧斯定於是在「論（主的）苦難」證道詞中說：「他們流淚祈禱，向基督哀求。」

基督下降陰府，一併解除了（古聖祖們的）這兩種痛苦；可是方式不同。因為祂是以預防痛苦的方式，解除刑罰的痛苦，如同說醫生以用藥品預防病痛發生的方式，解除了病痛。至於延遲光榮所產生的痛苦，祂則以賦予光榮的行動予以解除。

3. 伯多祿在那裡所說的，有些人把它貼用到基督的下降陰府，並如此解釋那話：「基督曾藉著神魂（靈魂），給那些在獄

中（陰府中）的靈魂宣講過，這些靈魂從前原是不信的人」。所以，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第三十九章說：「正如祂曾給那些在世界上的人宣講過福音；同樣地，祂也曾給那些在陰府中的人宣講過福音」；這誠然不是為使那些不信的人皈依信德，而是「為責斥他們的不信，使他們感到羞愧」。因為即使那「宣講」，也只能解釋為其天主性的顯示，而天主性是藉著基督充滿德能的下降陰府，給那些在陰府中的人顯示出來。

可是，奧斯定在《書信集》第一六四篇第五及第六章「致厄伍丟書」中解釋得較好；他不把那話貼用到基督的下降陰府，而把它貼用到基督從世界開始，就已施展的其天主性的工作或活動。如此使那話的意義成為：祂曾藉自己天主性的「神魂」，「去給那些在獄中的靈魂」，即是給那些生活在有死有壞的身體內的人，因為身體有如是靈魂的監獄；「宣講過」，即是藉著內在的啓示，和出自義人口中的外在的勸勉。至於說「祂給那些從前原是不信的人宣講過」，這是指他們沒有相信諾厄的宣講；「當時他們期待天主的耐心」，也是這耐心延緩了洪水的懲罰。因此，伯多祿接著說：「在諾厄建造方舟的時日。」

4. 「亞巴郎的懷抱」可以根據兩方面來看：一方面，根據它指免於任何覺官懲罰的恬靜或安息。依此而論，它既不宜名為陰府，在那裡也沒有什麼痛苦。另一方面，可以從它缺少所希望的光榮來看。依這觀點，它有陰府的性質和痛苦。所以，現在說亞巴郎的懷抱是聖人們的安息之所，但不稱它為陰府，也不說在亞巴郎的懷抱中有痛苦。

5. 正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十三第四十八章所說的：「約伯稱陰府之較高的地方為『最深的陰府』。因為，如果針對上天的高，說陰暗的空氣層或天空，就是在下邊者或陰府（*infernus*）；那麼，針對這天空的高，鋪展在下面的地就可以解釋為陰府和深處。而針對這地或地面的高，陰府中

那些高於其他收容處所的地方，也就依此方式，用『最深的陰府』這一稱呼，來加以表示。」（按：就如中文的「高深」一詞，拉丁文的「深」和「高」也常混用。例如，海水江水的「深」（profunditas），也可稱為海水江水的「高」（altitudo）。教宗額我略一世就是依此方式，把「陰府的最深處」，解釋為「陰府的最高的地方」。至於這解釋是否恰當，那是另一問題。）

第三節 基督是否整個在陰府內

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是整個（totus）在陰府內。因為：

1. 基督的身體是祂的一部分。可是，基督的身體卻未曾在陰府內。所以，不是整個基督在陰府內。

2. 此外，沒有任何物，在其（組成）部分分離以後，還能稱為整體或整個。可是作為人性之部分的身體和靈魂，在人死後就彼此分離，正如前面第五十題第三及第四節所說的。可是，基督是在已死以後下降陰府。所以，基督不可能是整個在陰府內。

3. 此外，說一物「整個」在一地方，是說「它沒有什麼在那一地方以外」（亞里斯多德，《物理學》卷三第六章）。可是那時，基督卻有什麼在陰府以外：因為祂的身體是在墳墓裡，而祂的天主性也處處都在。所以，基督不是整個在陰府內。

反之 奧斯定在《與望教者談信經》（De Symbolo）第二篇第七章說：「聖子是整個在聖父前，整個在天上，整個在地上，整個在童貞女的胎中，整個在十字架上，整個在陰府中，整個在那祂把右盜引入其內的樂園中。」

正解 我解答如下：正如第一集第三十一題第二節釋疑4.所指明的，（文法上的）陽性之詞係針對或指自立體或位格，而中性之詞則與本性有關。在基督的死亡時期內，雖然靈魂離開了身體，可是二者都沒有離開天主聖子的位格，正如前面第五十題第二及第三節所說的。所以應該說，在那死亡的三日內，是整個基督在墳墓中，因為是整個位格藉著與自己合一的身體在那裡；同樣地，是整個基督在陰府中，因為是整個位格藉著與自己合一的靈魂在那裡；以及也是整個基督那時藉著天主性，處處都在。

釋疑 1.那時在墳墓中的身體，不是非受造的位格的部分，而是被攝取的（人之）本性的部分。所以，基督的身體那時不在陰府中，這並不排除整個基督在那裡；這只顯示，不是屬於人之本性的一切或整體都在那裡。

2.由靈魂和身體一起所組成的，是人之本性的整體，而不是天主（聖子）之位格的整體。所以，靈魂與身體的合一因死亡而被分解以後，整個基督仍然存在；中止繼續存在的，是人之本性的整體。

3.基督的位格是「整個」（tota，完整的位格）在每一個地方，但不是「全或盡」（totaliter）在一個地方（而不能同時在其他地方）；因為基督的位格不受任何地方的限制或圈限。即使把一切地方總括在一起，也不能包容基督的無限性。反而是基督在祂的無限性內包容一切。那些以形體受圈限的方式存在於地方之內者，才有這種情形；即是如果它整個在某一地方，它便再沒有什麼在那地方以外。可是，在天主內卻沒有這種情形。所以，奧斯定在《與望教者談信經》第三篇第七章說：「我們不是說基督分別按照不同的時間和地方整個處處都在，宛如祂此時整個在此地，在另一時間整個在另一地方；而是說祂（總括地或普遍地）時時處處都是整個存在。」

第四節 基督是否曾在陰府中停留

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎未曾在陰府中停留。因為：

1. 基督下降陰府，是為把人從陰府中救出。可是祂一下降到陰府，就可以立刻完成這事；「因為使窮人忽然變為富翁，在上主眼中是一件容易的事」，正如《德訓篇》第十一章23節所說的。所以，基督似乎未曾在陰府中作任何停留。

2. 此外，奧斯定在《證道集》第一六〇篇「論（主的）苦難」證道詞中說：「在主、救主的命令下，鐵製的門門立即被擊碎。」所以，以隨從基督的天使的名義說：「城門，請提高你們的門楣！」（《聖詠》第二十四篇7及9節）可是基督下降陰府的目的，就是為將陰府的鐵門擊碎。所以，基督在陰府中未作任何停留。

3. 此外，《路加福音》第二十三章43節敘述主懸在十字架上給右盜說：「今天你就要同我在樂園裡。」由此可見，基督於同一天就在樂園裡。可是祂不是憑藉身體在樂園裡，因為祂的身體當時被安放在墳墓中。所以，祂是憑藉下降到陰府的靈魂在樂園裡。如此則基督似乎未曾在陰府中停留。

反之 《宗徒大事錄》第二章24節記載伯多祿說：「天主卻解除了祂死亡的苦痛，使祂復活了，因為祂不能受死亡的控制。」所以，基督在直到復活的這一段時間，似乎是停留在陰府中。

正解 我解答如下：正如為了承擔我們的懲罰，基督願意自己的身體被安放在墳墓中；同樣地，祂也願意自己的靈魂下降到陰府中。可是，祂的身體在墳墓中停留了一整天兩夜，以證明自己的死亡是真實的。所以，應該相信祂的靈魂在陰府中也停留了同樣長的時間，使祂的靈魂和身體，在同一時間，分別從

陰府和墳墓中被領出。

釋疑 1. 基督下降陰府，拯救了在那裡的聖者；但不是藉著立刻引領他們脫離陰府的地方，而是藉著用榮耀的光，在陰府中光照他們，拯救了他們。可是祂的身體在墳墓中停留多久，祂的靈魂在陰府中也停留多久，這是適宜的。

2. 「陰府的門」是指阻止古聖祖離開陰府的障礙，這是因為他們受制於來自原祖父母的罪。基督下降陰府，立即以祂苦難和死亡的德能，把門擊碎。可是基於正解已說過的理由，祂卻願意在陰府中停留一段時間。

3. 基督所說的那句話，應該如此解釋，即是它不是指地上有形可見的樂園，而是指精神的或屬神的樂園，也就是一般所說的一切享見天主的光榮者所在的樂園。所以，針對地方而言，右盜同基督一起下降到陰府，為同基督在一起，因為給他說過：「你就要同我在樂園裡」；可是針對賞報而言，右盜之在樂園裡，則是因為他如同其他聖人一樣，享見基督的天主性。

第五節 基督下降陰府是否將古聖祖從那裡救出

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督下降陰府似乎未將古聖祖們從那裡救出。因為：

1. 奧斯定在《書信集》第一六四篇第三章「致厄伍丟書」中說：「我還未發現，基督下降陰府，曾給那些在亞巴郎懷中的義人們有什麼施予，而且我也總未看到，按照祂使人成為真福的天主性的臨在來說，祂曾離開過他們。」可是，假使祂將他們從陰府中救出，便是給了他們許多施予。所以，基督似乎沒有將古聖祖們從陰府中救出。

2. 此外，除非是為罪，就不會有任何人被拘留在陰府裡。可是當古聖祖們還生活在世時，藉著他們對基督的信德，

已經脫離罪而成義。所以，他們並不需要藉著基督的下降陰府，從陰府中被救出。

3.此外，除去了原因，也就除去了效果。可是下降陰府的原因是罪，而罪藉著基督的苦難已被免除，正如前面第四十九題第一節所說的。所以，古聖祖們不是藉著基督的下降陰府，從陰府中被領出。

反之 奧斯定在《證道集》第一六〇篇「論（主的）苦難」證道詞中說，當基督下降陰府時，「就擊碎了陰府的門和鐵門，並開釋了一切因受制於原罪而被拘留在那裡的義人」。

正解 我解答如下：正如前面第四節釋疑2所說的，基督下降陰府之際，是以自己苦難的德能工作或產生作用。藉著基督的苦難，人類不僅從罪中，而且也從因罪而受罰的境界或罪罰中被救出，正如前面第四十九題第一及第三節所說的。人受制於兩種罪罰：一種罪罰是基於每個人自己所犯的罪行或本罪；另一種罪罰是基於整個人性的罪，即是由原祖遺傳到一切人的罪或原罪，正如《羅馬書》第五章第12等節所說的。原罪的罰即是身體的死亡和被排除於光榮的生命之外，正如《創世紀》第二章17節以及第三章3、19和第23等節所指明的；因為原祖在犯罪以後，天主遂把他趕出樂園，而且在原祖犯罪以前，天主就警告過他，如果他犯罪，就必要死亡。所以，基督下降陰府，以自己苦難的德能，從這（原罪的）罪罰中開釋了古聖，他們就是因這罪罰被排除於光榮的生命之外，不能享見天主的本體，而人的完善真福即在於享見天主的本體，正如第二集第一部第三題第八節所說的。古聖祖之所以被拘留在陰府中，乃是因為基於原祖的罪，進入光榮生命的門路沒有為他們敞開。依此，基督是藉著下降陰府，將古聖祖從陰府（原罪的罰）中救出。這

就是《匝加利亞》第九章11節所說的：「因了你盟約的血，你從無水地牢中領出了俘虜。」《哥羅森書》第一章15節說：「祂解除了率領者和掌權者的武裝」，即是解除了「陰府的武裝，帶走了依撒格、雅各伯和其他古義人」，「遷移他們」，即是「引領他們遠離這個黑暗的國度而前往天國」，正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。

釋疑 1. 奧斯定在那裡的談話，是在駁斥某一些人，他們以為古聖祖在基督來臨以前，曾在陰府中忍受刑罰的痛苦。因此，在所引證的話稍前，奧斯定也曾說：「一些人還說，古聖祖也另外獲賜了這一恩惠，即是當基督降來陰府時，古聖祖也從這些痛苦中獲得解脫。可是我卻看不出，如何理解或想像，接納那一善良窮人（拉匝祿）在自己懷抱中的亞巴郎，竟會在這些痛苦中。」所以，針對奧斯定後來所說的「自己還沒有發現，基督下降陰府，給古義人們有什麼施予」，應解讀為這是針對解除那些（原本就不存在的）刑罰的痛苦而說的。可是，針對取得光榮方面，祂卻給他們有所施予；祂藉此解除了他們因光榮擱延而受的痛苦。可是，他們也由於獲得光榮的希望而有莫大的喜樂，按照《若望福音》第八章56節所說的：「你們的父親亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到我的日子。」所以，奧斯定後來繼續說：「我總未看到，按照祂使人成為真福的天主性的臨在來說，祂曾離開過他們」；這是因為即使在基督來臨以前，在希望上他們已是真福之人，雖然在事實上，他們還不是完全的真福之人。

2. 當古聖祖還生活在世的時候，藉著對基督的信德，已經從原罪和本罪，以及本罪的罪罰中獲得解救；卻沒有從原罪的罪罰中獲得解救，而且是礙於這種罪罰，在尚未付出救贖人類的代價以前，古聖祖被排除於光榮之外。正如同連現在的基督信徒，藉著聖洗從本罪的罪罰中獲得解救；針對被排除於光

榮之外，也從原罪的罪罰中獲得解救。可是在身體必要死亡方面，他們卻仍然受原罪罪罰的束縛；因為他們的重生只是在神魂方面，還不是在肉身方面；按照《羅馬書》第八章10節所說的：「身體固然因罪惡而死亡，但神魂卻賴正義而生活。」

3. 隨著基督的死亡，祂的靈魂立刻下降到陰府，並向被拘留在陰府中的古聖祖，施展了自己苦難的功效；雖然當基督還停留在陰府中的時候，古聖祖並沒有離開那地方，因為基督的臨在本身，屬於光榮的整體或全部。

第六節 基督是否曾從陰府中救出一些受永罰者

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督似乎曾從陰府中救出一些受永罰者。因為：

1. 《依撒意亞》第二十四章22節說：「他們將被聚集起來，關在深坑內，監禁在監牢裡；待過了許多時日，將受到看望或察看（visitari）。」可是這裡所論及的，卻是那些曾敬拜「天上的軍旅」的受永罰者。所以，當基督下降陰府時，連受永罰者，也受到看望或察看。而這似乎與他們的獲得解救有關。

2. 此外，關於《匝加利亞》第九章11節的「因了你盟約的血，你從無水地牢中領出了俘虜」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「你救出那些被監禁在牢獄中的俘虜，在那牢獄中，沒有任何那個富家人所要求的消滅他們痛苦的仁慈（《路加福音》第十六章24節）。」可是，唯有那些受永罰者被關閉在沒有仁慈的牢獄中。所以，基督從受永罰者的陰府中救出了一些人。

3. 此外，基督在陰府中的能力，並不小於在這世界上的能力；因為在這兩處，祂都是以自己天主性的能力工作，或產生作用。可是在這世界上，祂從每一階層或境界中，都救出了一些人。所以，即使在陰府中，祂也從受永罰者的階層或境界中，救出了一些人。

反之 《歐瑟亞》第十三章14節說：「死亡啊！我將是你的死亡！陰府啊！我將是你的刺痛！（憐憫已由我的眼前隱蔽了）」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是當我將被選者領出，將被棄絕者遺留在那裡時。」可是，唯有被棄絕者是在受永罰者的陰府中。所以，藉著基督的下降陰府，並沒有什麼人從受永罰者的陰府中被救出。

正解 我解答如下：正如前面第四節釋疑2和第五節所說的，基督下降陰府，是以自己苦難的德能工作或產生作用。所以，祂的下降陰府，只給那些藉著以愛德行事或成形的（活）信德，而結合於基督之苦難的人，施予解救的功效；因為罪是藉著這種（活）信德而被免除。可是，那些在受永罰者之陰府中的人，或者完全沒有針對基督之苦難的信德，例如：不信的人；或者如果曾有信德，卻與受苦受難之基督的愛德沒有相似之處，所以他們的罪也沒有被滌除。因此，基督的下降陰府，沒有給他們施予從陰府之受罰境界中救出的功效。

釋疑 1.當基督下降陰府時，所有在陰府中的人，無論他們是在那一部分，都以某種方式受到了看望或察看。可是一些人是為獲得安慰和解救；而另一些人，即是受永罰者，卻是為獲得責斥和羞愧。因此，那裡第23節繼續說：「月亮要臉紅，太陽要羞慚。」

依撒意亞的這些話，也可能是針對受永罰者在最後審判之日要受到的看望而說的，這看望不是為使他們獲得解救，而是為使他們再一次受到審判和懲罰，按照《索福尼亞》第一章12節所說的：「我要看望那些深植在自己罪惡渣滓中的人。」

2.「註解」（拉丁通行本註解）所說「那裡沒有任何消滅他們痛苦的仁慈」，應該解讀為是指完全解救的消除而說的。因

為在基督來臨以前，古聖祖還不能從那陰府的牢獄中被救出。

3.不是陰府中每一階層或境界都有些人被救出，像世人中每一階層或境界都有些人得救那樣，這不是因為基督無能為力，而是由於兩種階層或境界的情況不同。因為人幾時生活在現世，仍能皈依信德和愛德；因為人在今生尚不是固定於善或惡，如同在離開今生以後那樣。

第七節 負有原罪而去世的兒童，是否曾藉基督的下降陰府獲得解救

有關第七節，我們討論如下：

質疑 負有原罪而去世的兒童，似乎曾藉基督的下降陰府獲得解救。因為：

1.這些兒童被拘留在陰府中，只是為了原罪，如同古聖祖一樣。可是，古聖祖卻藉基督被救出陰府，正如前面第五節所說的。所以，兒童們也同樣地藉基督被救出陰府。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第五章15節說：「如果因一人的過犯許多人（multi）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，更要豐富地洋溢到更多的人（plures）身上。」可是，那些只負有原罪而去世的兒童，是為原祖的罪而被拘留在陰府中。所以，他們遠更藉著基督的恩寵被救出陰府。

3.此外，正如洗禮因基督苦難的德能而產生作用，同樣地，基督的下降陰府也是如此，正如前面第四節釋疑2、第五及第六節所指明的。可是，兒童們藉著洗禮，兼從原罪和陰府中獲得解救。所以，他們也曾藉著基督的下降陰府，同樣地獲得解救。

反之 宗徒在《羅馬書》第三章25節說：「這耶穌即是天主公

開立定的，使祂以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭。」可是，那些只負有原罪而去世的兒童，卻完全未分享或參與信德。所以，他們並沒有獲得基督贖罪的效果，使他們藉著基督而被救出陰府。

正解 我解答如下：正如前面第六節所說的，基督的下降陰府，只在那些藉著信德和愛德而結合於基督之苦難的人身上，產生了功效；因為是因這苦難的德能，基督的下降陰府有解救的作用。可是，那些負有原罪而去世的兒童，完全沒有藉著信德和愛德而結合於基督的苦難。他們既不能真正地有信德，因為他們還不會運用自由意志；也沒有藉著父母的信德或信德的聖事滌除原罪。所以，基督的下降陰府，並沒有從陰府中救出這樣的兒童。

再者，古聖祖之所以從陰府中被救出，是因為他們獲許進入享見天主的光榮，而人只能藉著恩寵到達這種光榮，按照《羅馬書》第六章23節所說的：「天主的恩寵就是永生。」所以，由於過去那些負有原罪而去世的兒童，未曾有天主的恩寵，所以他們並沒有從陰府中被救出。

釋疑 1.雖然從人性方面來看，古聖祖仍然受原罪之罪罰的束縛而被拘留，可是他們卻藉著對基督的信德，從罪的一切玷污中被救出。所以，他們能領受基督下降陰府所施予的解救。可是針對那些兒童卻不能如此說，正如前面正解所指明的。

2.宗徒所說「天主的恩寵洋溢到更多的人身上」，這「更多的」一語，不應該解釋為「比較」（或相對）的意義，宛如是說：因基督的恩寵得救的人，在數目上，比因亞當的罪受罰的人要更多；而應該取其絕對的意義，好像在說：基督一人的恩寵洋溢到「許多人」身上，如同亞當一人的罪也傳遞到許多人

身上一樣（按：思高聖經即把這「許多」和「更多」都直接譯為「大眾」）。可是，正如亞當的罪只傳遞到那些藉著肉身方面的胚種之理、或能力為其後裔的人；同樣地，基督的恩寵也只洋溢到那些因神性的重生而成為其肢體的人。而這並不適用於那些負有原罪而去世的兒童。

3.洗禮只施於在現世生活中的人，因為在現世生活中，人能有從罪到恩寵的轉變。可是基督下降陰府所面對的，是那些離開現世生活之後的靈魂，在他們身上不再可能有上述的轉變。所以，兒童們藉著洗禮從原罪和陰府中獲得解救；可是，藉著基督的下降陰府，卻不會獲得上述解救。

第八節 基督是否藉自己的下降陰府，從煉獄中救出了靈魂

有關第八節，我們討論如下：

質疑 基督似乎藉自己的下降陰府，從煉獄中救出了靈魂。因為：

1.奧斯定在《書信集》第六十四篇第三章「致厄伍丟書」中說：「因為有明顯的證據，一併提到了陰府和痛苦，所以相信救主降來那裡的理由，無非是為拯救人脫離這些痛苦。可是，祂降來是為拯救祂所找到的一切忍受這些痛苦的人，或者只是為拯救某些祂判斷堪當得此恩惠的人，我還在探究。可是，我並不懷疑基督確曾下降陰府，並賜給了忍受陰府之痛苦的人此一恩惠。」可是，基督並沒有賜給那些受永罰的人這種解救的恩惠，正如前面第六節所說的。而除了那些受永罰者之外，在那裡忍受刑罰之痛苦的，只剩下在煉獄中的人。所以，基督曾從煉獄中救出靈魂。

2.此外，基督靈魂的臨在本身所有的效果，並不小於祂的聖事所有的效果。可是藉著基督的聖事，尤其是藉著聖體聖

事，有靈魂從煉獄中被救出，正如下面補編第七十一題第九節所要討論的。所以，遠更藉著基督下降陰府的臨在，從煉獄中救出了靈魂。

3.此外，基督在現世所治好的人，都是完全治好，正如奧斯定在《論真偽痛悔》第九章所說的。《若望福音》第七章23節也記載主說：「我在安息日使一個人完全恢復健康。」可是基督給那些在煉獄中的人，解除了喪失的罰，即是被排除於光榮之外的罰。所以，也一併給他們解除了在煉獄中的忍受刑苦的罰。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十三第四十三章說：「當我們的造主和救主穿過了陰府的門戶，從那裡領出被揀選者的靈魂時，祂既下降到那裡救出了別人，就不容忍我們到那裡去。」可是，祂卻容忍我們下到煉獄。所以，祂下降陰府，並沒有從煉獄中救出靈魂。

正解 我解答如下：正如已屢次說過的，基督下降陰府，是以自己苦難的德能，產生解救的功效。可是祂的苦難所有的，不是暫時的和過渡性的德能，而是永恆的德能，按照《希伯來書》第十章14節所說的：「祂只藉著一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全。」由此可見，基督的苦難當時所有的功效，並不大於它現在所有的功效。所以，他們當時的情形，如果與現在被拘留在煉獄中者的情形一樣，他們就沒有藉著基督的下降陰府，從煉獄中被救出。如果當時在那裡有人，他們的情形與現在藉著基督之苦難的德能，從煉獄中被救出者的情形一樣，那麼就沒有理由否定他們藉著基督的下降陰府，從煉獄中被救出。（按：二者之分別，主要在於是否充分獲得淨化。參看釋疑1.。）

釋疑 1. 根據奧斯定的那些話，並不能推定當時所有在煉獄中的人，都從煉獄中被救出，而只可以說，其中有一些人獲賜此一恩惠；即是那些已經充分獲得淨化的人；或者是那些生活在現世時，曾經藉著對基督之死亡的信德、愛德和虔誠立功的人，他們的功勞使他們可以在基督下降陰府時，從煉獄的暫罰中被救出。

2. 基督的德能在聖事內產生作用，是以一種治療和補贖的方式。因此，聖體聖事從煉獄中救出人，是因為它是贖罪的祭獻。可是基督的下降陰府，卻沒有贖罪的性質，它是以有贖罪性質的苦難的德能產生作用，正如前面第四十八題第二節所說的。可是苦難的贖罪性質是一般性的，需要藉著與每一個人有關的特殊因素，把苦難的德能施用到每一個人身上正如第四十九題第一節釋疑4.及5.所說。所以，藉著基督的下降陰府，並非必然地使所有在煉獄中的人都被救出。

3. 基督在現世一次完全救治的人的缺陷，有個別的性質，原本是分屬於每個人的。可是，被排除於天主的光榮之外，卻是普遍的缺陷，屬於整個人性。所以，那些在煉獄中的人，藉著基督，從「被排除於光榮之外」中被救出，卻沒有從煉獄的懲罰中被救出，其間並無悖理之處，因為後者與個人本身的缺陷有關。古聖祖的情形卻恰好相反，在基督來臨以前，他們已經從個人本身的缺陷中被救出，卻沒有從人性共同的缺陷中被救出，正如第七節釋疑1.和第四十九題第五節釋疑1.所說的。

第五十三題

論基督的復活

—分爲四節—

隨後要討論的是，那些關於基督之蒙受舉揚者（參看第二十七題引言）。第一，論基督的復活；第二，論祂的升天（第五十七題）；第三，論祂的坐於聖父之右（第五十八題）；第四，論祂的審判權柄（第五十九題）。

關於第一項，分爲四部分討論：其中第一部分討論基督的復活本身；第二部分討論復活者的情況（第五十四題）；第三部分討論復活的彰顯（第五十五題）；第四部分討論復活的因果作用（第五十六題）。

關於第一部分，可以提出四個問題：

- 一、論基督復活的必要性。
- 二、論復活的時間。
- 三、論復活的次序。
- 四、論復活的原因。

第一節 基督復活是不是必要的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督復活，似乎不是必要的。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二十七章說：「復活是那已經解體和隕墜者的魂或生命的再起，或復興。」可是基督卻並非因罪而隕墜，祂的身體也沒有解體或分解，正如前面第十五題第一節、第五十一題第三節所指明的。所以，「復活」原本就不適宜於基督。

2. 此外，凡是復活或復起（resurgere）者，都是被提升到

更高的位置，因為「起來」(surgere)即是動向高處。可是，基督的身體在死後卻仍然與天主性合而為一，如此則不能有更高的提升。所以，復活並不適宜於基督。

3.此外，關於基督的人性所發生的一切，都是為了我們的得救。可是，基督的苦難已足以使我們得救，因為我們藉著基督的苦難，已從罪惡和罪罰中獲得解救，正如前面第四十九題第一及第三節所指明的。所以，基督從死者中復活，並不是必要的。

反之 《路加福音》第二十四章46節說：「基督必須受苦，並從死者中復活。」

正解 我解答如下：基督復活，這是必要的，理由有五。第一，為彰顯天主的正義；而舉揚那些為天主而謙卑自下的人，屬於天主的正義，按照《路加福音》第一章52節所說的：「祂從高位上推下權貴，卻提拔了弱小卑微。」所以，由於基督為了愛和服從天主，貶抑自己直到死在十字架上（《斐理伯書》第二章8節），所以祂蒙受天主舉揚直到光榮的復活，這也是應該的。因此，《聖詠》第一三九篇2節以祂的身分或名義說：「我或坐或立，你全然認清。」即是說，「我的謙卑自下和受苦受難，以及我的復活，即是在復活中受到光榮，都是你所贊同的」，正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所詮釋的。

第二，為培養我們的信德。基督的復活堅固了我們對祂的天主性的信德，因為正如《格林多後書》第十三章4節所說的：「祂雖然由於軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著。」所以，《格林多前書》第十五章14節也說：「假如基督沒有復活，那麼我們的宣講便是空的，我們的信仰也是空的。」《聖詠》第三十篇10節說：「我如果下降至腐朽，我

的血有何益處？」即是說，「我如果沿著災難的階梯步步下降至腐朽，傾流我的血有何益處？」宛如說：「全無益處。因為如果我不立即復活，那麼我的身體也就腐朽，而我也就不會向任何人宣講，不會爭取到任何人」，正如那裡的「註解」（拉丁通行本註解）所詮釋的。

第三，為提升我們的望德。當我們看到我們的頭基督復活時，我們（祂的肢體）也就盼望將來也要復活。因此，《格林多前書》第十五章12節說：「既然傳報了基督已由死者中復活了，怎麼你們中還有人說：死人復活是沒有的事呢？」《約伯傳》第十九章25及27節也說：「我確實知道，即是藉著確實的信德知道，「我的救贖者」，即是基督，「還活著」，即是從死者中復活起來，所以「在末日，我也將從地下升起或復活；在我的五內保有我這一希望。」

第四，為陶冶信徒們的生活，按照《羅馬書》第六章4節所說的：「基督怎樣藉著父的光榮從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。」下面第9及11節繼續說：「基督既從死者中復活，就不再死；你們也要這樣看自己是死於罪惡，活於天主的人。」

第五，為完成我們的救恩。因為，正如祂藉著死亡忍受了惡或痛苦，為把我們從惡或痛苦中解救出來；同樣地，祂也藉著復活受到了光榮，為把我們提升到善或幸福，按照《羅馬書》第四章25節所說的：「祂曾為了我們的過犯被交付，又為了使我們成義而復活。」

釋疑 1. 基督雖然沒有因罪而隕墜，可是祂卻因死亡而隕墜。因為正如罪是脫離正義的隕墜，同樣地，死亡也是脫離生命的隕墜。所以，可以以基督的名義或身分來解讀《米該亞》第七章8節所說的：「我的仇敵！你不要因我跌倒而高興，我必再起來。」

同樣地，基督的身體雖然沒有因化為灰土而分解，可是靈魂與身體的分離本身卻是一種分解。

2. 在基督死亡以後，祂的天主性仍然與祂的肉身合而為一，是基於在（聖子）位格內的合而為一，並不是基於本性的合而為一；如同靈魂作為形式或以形式的資格，與身體合而為一，以組成人的本性那樣。所以，祂的身體藉著與靈魂的合而為一，被提升到本性方面的更高地位，但未被提升到位格方面的更高地位。

3. 質言之，基督的苦難成就我們的得救，是針對清除惡或痛苦；而祂的復活則是針對善或幸福的創始和典範。

第二節 基督（死後）第三天復活是否適當

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督（死後）第三天復活，似乎並不適當。因為：

1. 肢體與頭之間應該一致。可是我們作為基督的肢體，卻不是死後第三天復活，我們的復活反而要推遲到世界末日。所以，基督作為我們的頭，似乎也不應該死後第三天復活，祂的復活也應該推遲到世界末日。

2. 此外，《宗徒大事錄》第二章24節記載伯多祿說：「基督不可能受陰府」和死亡「的控制」。可是人幾時是死者，就幾時受死亡的控制。所以，基督的復活似乎不應該推遲到死後第三天，祂應該在死亡當天立即復活。尤其因為前面第一節所引述的「註解」（拉丁通行本註解）說：「如果基督不立即復活，那麼祂的流血便沒有任何益處。」

3. 此外，天或白天似乎從日出或太陽升起開始，因為是太陽的臨在或出現產生天或白天。可是，基督卻是在太陽升起或日出以前復活，因為《若望福音》第二十章1節說：「一週的第一天，清晨天還黑的時候，瑪利亞瑪達肋納來到墳墓那

裡。」而當時基督已經復活，因為那裡繼續說：「看見石頭已從墓門挪開了。」所以，基督並不是第三天復活。

反之 《瑪竇福音》第二十章19節說：「他們要把祂（基督）交給外邦人戲弄，鞭打、釘死；但第三天，祂要復活。」

正解 我解答如下：正如前面第一節所說的，為培養我們的信德，基督的復活是必要的。可是，我們的信德卻是既關係到基督的天主性，也關係到祂的人性；只信二者之一端，而捨其另一端，那是不夠的，正如前面第三十六題第四節，以及第二集第二部第二、第七、第八題所指明的。所以，為了堅固對基督的天主性的信德，基督應該及早復活，祂的復活不應該推遲到世界末日。可是，為了堅固對祂的真實人性和真實死亡的信德，祂的死亡與復活應該相隔一段時間。因為假使基督死後立即復活，那麼就有可能使人認為祂的死亡不是真實的，從而祂的復活也不是真實的。可是為了顯示基督的真實死亡，將祂的復活推遲到第三天已足，因為在這一段時間內，看似已死的人若還活著，不會不出現某些生命的跡象。

藉著基督在第三天復活，也推崇數字「三」的完美，因為「三」是「每一存在物的數字」，它含有「開始、中介和終結」，正如（亞里斯多德的）《天界論》卷一第一章所說的。

就奧蹟而言，這也顯示出基督「以自己的一種死亡」，即是身體的死亡，而這種死亡是基於正義的光明，「摧毀了我們的兩種死亡」（奧斯定，《論天主聖三》卷四第三章），即是肉身的死亡和靈魂的死亡，而這兩種死亡是基於罪的黑暗；也因此，基督在死亡中停留了一個完整的白天和兩個黑夜，正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第六章所說的。

藉此也象徵第三時期，藉著基督的復活已經開始。因為

第一時期是在（梅瑟）法律以前；第二時期是在法律之下；第三時期則是在恩寵之下。在基督的復活中，也開始了聖人們的第三種境界。因為第一種境界是在法律的象徵或預像之下；第二種境界是在信德的真理之下；第三種境界是在永恆的光榮中，而基督已因祂的復活開始了這最後境界。

釋疑 1. 頭與肢體的一致，是在本性方面，而不是在能力方面；因為頭的能力優於肢體的能力。所以，爲了凸顯基督能力的卓越，祂於第三天復活，這是適宜的；至於其他的人的復活則推遲到世界末日。

2. 「控制」含有某種外力逼迫。可是，基督卻不是受制於無法擺脫的死亡，而是「在死者中間的自由自主者」（《聖詠》第八十八篇6節）。所以，祂停留在死亡中一段時間，並不是宛如被拘留，而是出於自願；祂停留了按照祂所判斷的，爲培養我們的信德所需要的時間。至於所說「立即」發生或實現，是指「相隔短暫的時間」。

3. 正如前面第五十一題第四節釋疑1.及2.所說的，是在清早天快亮時，基督復活了，這是爲表示祂藉著自己的復活，引領我們到達光榮的光明；就如祂是在傍晚天漸變黑時死亡，是爲顯示祂藉自己的死亡摧毀了罪惡和罪罰的黑暗。至於說祂第三天復活，是把「天」看作包括二十四小時的自然的「天」。正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第六章所說的：「從黑夜到聲稱基督復活的那一清早或黎明，屬於第三天。因爲那『吩咐光從黑暗中照耀』的天主（《格林多後書》第四章6節），爲使我們藉著新約的恩寵和分享基督的復活聆聽：『從前你們原是黑暗，但現在你們在主內卻是光明』（《厄弗所書》第五章8節），已做了某種暗示，使我們明瞭『天』是從夜開始。因爲正如最初的天或日，爲了人未來的墮落，它的計算法是從光或白天到

黑夜；同樣地，現今的天或日，爲了人已獲得修補和復原，它的計算法則是由黑暗（夜）到光明（白天）。」

由此可見，即使基督是在半夜復活，按照自然的一天的解釋，仍然可以說祂是在第三天復活。可是現在，由於基督是在清早或黎明時復活，所以即使按照人爲的從太陽臨在或出現開始計算一天的方式，照樣能說祂是在第三天復活；因爲太陽已經開始光照天空。因此，《馬爾谷福音》第十六章2節說，婦女們來到墳墓那裡，「那時太陽剛升起」。這與《若望福音》第二十章1節所說的「清晨還天黑的時候」，沒有什麼衝突，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十四章所說的，「因爲天破曉時，光愈上升，則殘留的黑暗也愈消退」；至於馬爾谷所說的「太陽剛升起」，「不應該這樣解讀，宛如太陽已出現在大地之上，而是說太陽逐漸臨近這些區域」。

第三節 基督是不是首先復活

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是首先復活。因爲：

1. 舊約記載厄里亞和厄里叟復活了死人（《列王紀上》第十七章第19等節；《列王紀下》第四章第32等節）；按照《希伯來書》第十一章35節所說的：「有些女人復得了她們的死者復活」。同樣地，基督在自己受苦受難以前，也復活了三個死人（《瑪竇福音》第九章第18等節；《路加福音》第七章第11等節；《若望福音》第十一章）。所以，基督並不是復活者中的第一位。

2. 此外，《瑪竇福音》第二十七章52節記載在基督受苦受難時發生了一些奇事，其中也曾述及「墳墓自開，許多長眠的聖者的身體復活了」。所以，基督並不是復活者中的第一位。

3. 此外，正如基督藉著自己的復活是我們復活的原因；

同樣地，祂也藉著自己的恩寵是我們的恩寵的原因，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恩寵。」可是在時間上，有其他的人在基督以前就領受了恩寵，例如：舊約的所有古聖祖。所以，也有些人在基督以前，就得到身體的復活。

反之 《格林多前書》第十五章20節說：「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）說：「因為就時間和尊位而言，是基督首先復活。」

正解 我解答如下：復活是從死亡恢復到生命。一個人從死亡中被救拔出來，有兩種方式：一種方式是只從現行的或目前的死亡中，即是一個人曾在為死者以後，再開始某種方式的生活；另一種方式是一個人不僅脫離死亡，而且也脫離死亡之必然律，尤其是脫離死亡的可能性——這就是真實而成全的復活。因為一個人幾時生活在死亡的必然律之下，死亡就對他有所控制，按照《羅馬書》第八章10節所說的：「身體固然因罪惡而死亡。」那可能有或存在的，稱為相對的或在某一方面的有或存在，即是在潛能中的有或存在。由此可見，那只使人賴以從現行死亡中被救拔出來的復活，是不成全的復活。

所以，就成全的復活而言，基督是復活者中的第一位；因為是祂因復活而首先到達完全不可能死亡的生命，按照《羅馬書》第六章9節所說的：「基督既從死者中復活，就不再死。」按照不成全的復活，有些人在基督以前已先復活，有如作為預示基督之復活的一種象徵或表記。

釋疑 1.由此可知對**質疑**1的解答。因為舊約所記載的那些（為先知所）復活的人，以及那些為基督所復活的人，他們恢復生

命的方式，是仍然要死。

2. 關於那些同基督一起復活的人，有兩種意見。一些人主張，他們既已重新獲得生命，就不再死亡；因為假使他們還要死亡，這比他們如果未曾復活更為痛苦。根據這種意見，正如熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》卷四，關於第二十七章53節所說的，應該如此解讀，即是「他們的復活，並不先於主的復活」。因此，聖史瑪竇也說：「在耶穌復活以後，他們由墳墓出來，進入聖城，發顯給許多人。」（第二十七章53節）

可是奧斯定在《書信集》第一六四篇第三章「致厄伍丟書」提及這種意見時說：「我知道，一些人認為因主基督的死亡所賜給義人的復活，與預許給我們的在世界末日的復活，是同樣的復活。假使他們的身體不再還置原處而長眠，就應該考量怎樣解讀基督是『死者中的首生者』（《哥羅森書》第一章18節），因為這等於假定有這麼多人在基督以前先已獲得這種復活。如果答說這是一種先行或預先報導的說法，其意是：當基督身懸十字架上而大地震動時，墳墓固然自開，可是聖者身體的復活卻不是在那時，而是在基督先復活了以後。果真如此，則仍有這一疑難，即是伯多祿怎會不是針對達味，反而是針對基督，說曾經預言『祂的肉身沒有見到腐朽』，因為達味的墳墓那時還在他們中間（《宗徒大事錄》第二章27、29、31等節）。假使達味的身體已經不在那裡，那麼伯多祿就無法使他們（以色列人）相信他的話；因為縱使達味先前死後不久，即已復活，他的肉身也沒有見到腐朽，那墳墓仍能留在那裡。（按：即假使達味的身體已經復活而不在那裡，以色列人便可反駁伯多祿，而認為那句聖經是針對達味說的；因為雖然達味的墳墓仍在那裡，但這不足以證明達味沒有復活。）如果那些義人所獲賜的是永恆的復活，而達味卻無分於那復活，這也難使人置信，因為基督被推崇為達味的後裔。尤其是，《希伯來書》論

及古義人所說的『若沒有我們，他們絕得不到成全』（第十一章40節），也不易解釋，如果他們在那復活中，已屹立於那預許給我們的在世界末日才能完成的不朽。」

• 所以，奧斯定似乎認定（那些同基督一起復活的人），他們復活後仍要再死。歸屬於這種意見的，似乎還有熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》（同上）所說的：「仿效拉匝祿復活的模式（《若望福音》第十一章44節），聖者的許多身體也照樣復活了，以顯示復活的主。」可是在《書信集》第九篇「論聖母榮召升天」的證道詞裡，熱羅尼莫對此仍然存疑。奧斯定的論據似乎更為有力。

3. 正如先於基督來臨的一切，都是為基督做準備；同樣地，恩寵也是為光榮做準備。所以，那些屬於光榮的，無論是靈魂方面的，例如：成全地享見天主；或者是身體方面的，例如：光榮地復活，在時間上都應該先成就在作為光榮之根源的基督內。至於恩寵，則宜於先出現在那些以基督為目的者身上。

第四節 基督是不是自己復活的原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是自己復活的原因。因為：

1. 凡是為另一位所喚起或復活者（*suscitari*），都不是自己復活的原因。可是，基督卻是為另一位所喚起或復活，按照《宗徒大事錄》第二章24節所說的：「天主卻解除了祂死亡的苦痛，使祂復活了。」《羅馬書》第八章11節也說：「那使基督耶穌從死者中復活的，也要使我們有死的身體復活。」所以，基督並不是自己復活的原因。

2. 此外，一個人如果自己是某物的原因，就絕對不說是立功掙得那物或從他人手中求得那物。可是，基督卻是因自己的苦

難立功掙得復活，正如奧斯定在《若望福音釋義》第一〇四講，關於第十七章1節所說的：「受苦受難的謙卑自下是掙得光榮復活的功勞。」基督自己也求聖父使祂重被喚起或復活，按照《聖詠》第四十一篇11節所說的：「上主，求你可憐我，使我重被喚起或復活。」所以，基督並不是自己復活的原因。

3.此外，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二十七章所證明的，復活並不屬於靈魂，而屬於身體，是身體因死亡而倒下。可是，身體卻不能使靈魂與自己結合，因為靈魂比身體尊貴。所以，那在基督內復活的，不可能是自己復活的原因。

反之 主在《若望福音》第十章17及18節說：「誰也不能從我奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它，以及我也再取回它。」可是復活無非就是重新取回性命。所以，基督似乎是靠自己的德能復活。

正解 我解答如下：正如前面第五十題第二及第三節所說的，天主性並未因基督的死亡與基督的靈魂分離，也未與祂的肉身分離。所以，關於已死的基督的靈魂和肉身，可以用兩種方式求觀察：一種方式是基於祂的天主性，另一種方式是基於祂的受造的人性。所以，是根據與自己合而為一的天主性的德能，身體重新取回了自己所失去的靈魂，而靈魂也重新取回了自己所遺棄的身體。這就是《格林多後書》第十三章4節論及基督所說的：「祂雖然由於我們的軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著。」

可是，如果我們根據受造的人性的能力，來觀察已死的基督的身體和靈魂，如此則二者不能靠自己重新合而為一，應該是基督為天主所喚起或復活。

釋疑 1. 聖父和聖子的天主性的德能和工作，是二而一的或相同的。因此，「基督為（天主）聖父的天主性的德能所喚起或復活」，以及「（聖子）基督為自己的天主性的德能所喚起或復活」，二者也是彼此相隨不離（有此即有彼，二而一的）。

2. 基督求得和立功掙得了自己的復活，是就祂是人而言，並不是視祂有如天主。

3. 身體根據受造的本性，並不比基督的靈魂更有能力；可是根據（與自己合而為一的）天主性的德能，卻比靈魂更有能力。反過來看，靈魂根據與自己合而為一的天主性，也比在受造本性之觀點下的身體，更有能力。所以，身體和靈魂是根據天主性的德能，而不是根據其受造本性的能力，彼此重新取回。

第五十四題

論基督復活後的情況

一分爲四節一

然後要討論的是復活的基督的情況（*qualitas*；參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、復活後基督是不是有真實的身體。
- 二、基督是否以完整無缺的身體復活。
- 三、祂的身體是否已是光榮的身體。（按：在正文裡，第二、第三節的位置互換。）
- 四、論祂在身體上出現的傷痕。

第一節 基督復活後是不是有真實的身體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督復活後似乎沒有真實的身體。因為：

1. 真實的身體不能與其他的形體物，同時在相同的地方。可是，基督復活後的身體卻與其他的形體物，同時在相同的地方；因為「門戶都關著」，基督卻進入到（在屋內的）門徒們中間，正如《若望福音》第二十章26節所說的。所以，基督復活後，似乎沒有真實的身體。

2. 此外，真實的身體除非腐化，不能在目睹者眼前消失或隱沒。可是，基督的身體卻曾在目睹祂的門徒們「眼前隱沒」，正如《路加福音》第二十四章31節所說的。所以，基督復活後似乎沒有真實的身體。

3. 此外，每一真實的身體或形體物，都有固定的形像。可是基督的身體卻曾「藉了另一個形像」顯現給門徒們，正如

《馬爾谷福音》第十六章12節所指明的。所以，基督復活後，似乎沒有真實的人的身體。

反之 《路加福音》第二十四章37節說：當基督顯現給門徒們時，「他們驚懼害怕起來，想是見了鬼神」，即是有如祂沒有真實的身體，而只有虛幻的身體。基督為瞭解除他們的疑懼，後來祂說：「你們摸摸看，因為鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」（第39節）所以，祂不是有虛幻的身體，而是有真實的身體。

正解 我解答如下：正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二十七章所說的：「唯有那曾倒下或斃命者，才說祂復起或復活。」可是基督的身體曾因死亡而倒下，即是說，作為身體之形式的成全的靈魂，離開了身體。因此，為了使基督的復活是真實的復活，必須是基督的同一個身體重新與同一個靈魂合而為一。由於身體之本性的真實性來自形式（按：即一物的身體是不是真實的，取決於有無該物的形式）；所以，基督復活後（與靈魂重新合一）的身體是真實的身體，它的本性也與先前所有的本性相同。可是假使祂（復活後的）身體是虛幻的，那麼祂的復活也就不是真實的復活，而只是一種假象或表面上像似復活而已。

釋疑 1.如同一些人所說的，基督復活後的身體，不是由於奇蹟，而是基於光榮的處境或境界，雖然門戶都關著，卻進入了（在屋內的）門徒們中間，是如此曾與其他形體物（門戶）同時在同一個地方。至於已受到光榮的身體，是否能靠附於自己的某種特性，做到可以與其他形體物同時在同一個地方，下面補編第八十三題第二節討論眾人的復活時，要加以探究。可是為了

滿足當前問題的需要，應該說：（基督的）那身體，不是基於身體的自然本性，而是基於與自己合一的天主性的德能，雖然它是真實的身體，而且門戶都關著，卻進入到（屋內的）門徒們中間。因此，奧斯定在逾越節的證道詞（《證道集》第二四七篇）中說：一些人這樣爭論：「如果它是身體，如果這從墳墓中復活起來的身體，就是那懸在十字架上的身體，那麼它如何能穿過關著的門戶進入呢？」他答覆說：「如果你瞭解個中方式，那就不是奇蹟了。哪裡理性有所欠缺，就由信德在那裡建樹。」他在《若望福音釋義》第一二一講，關於第二十章18節又說：「關閉的門戶，阻擋不了有天主性在其內的身體的軀殼；那出生時使母親的童貞保持無損者，能在門戶未開的情形下進入。」教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十六篇「論復活八日慶期」的證道詞中也說過同樣的話。

2.正如前面第五十三題第三節所說的，基督復活而獲得了光榮的不死不滅的生命。受到光榮的身體的本質是這樣的，即是它是「屬神的」（spirituale），隸屬於神或精神體（spiritus）的權下，正如宗徒在《格林多前書》第十五章44節所說的。為使身體完全屬於神或精神體的權下，身體的一切行為應該服從神或精神體的意志。一物是藉著使自己可以被視覺看到的行為，使自己實際被看見，正如哲學家在《靈魂論》卷二第七章所指明的。所以，凡是有光榮的身體者，他有權能可以做到在願意自己被看見時而被看見，在願意自己不被看見時而不被看見。基督之有此權能，是基於光榮的身體的境界，而且也是基於天主性的德能；藉著天主性的德能，即使還未受到光榮的身體，也能以奇蹟的方式不被看見；例如，據說真福巴爾多祿茂就曾獲得這一奇恩：「如果他願意，就可以被看見，如果他不願意，就不會被看見。」所以，說基督由門徒們眼前隱沒了，並不是因為他被腐化或被分解為看不見的因素，而是因為他自己

願意不再被他們看見，無論當時祂是還在那裡，或者是藉著神速奇恩已經離去。

3.正如塞味利安（Severianus）在一篇復活節的證道詞中所說的：「無人以為基督因自己的復活而改變了自己的容貌。」這應該是針對肢體的輪廓或結構而說的。因為因聖神而成孕的基督的身體，沒有任何錯亂和畸形之處，需要在復活時加以矯正。可是在復活時，祂的身體卻獲得了神光（claritas）的光榮。所以，塞味利安繼續說：「可是祂的容貌從有死有壞的成為不死不滅的，這時就有了改變，但這改變是說獲得了容貌的光榮，而不是說喪失了容貌的本體或本有面目。」（參看：金言伯多祿〔Petrus Chrysologus〕，《證道集》第八十二篇。）

可是，基督也不是以受到光榮的形像顯現給那些門徒們；而是實際上，正如祂有權能使自己的身體被看見或不被看見，祂也有權能在目睹者的眼前，將自己的外貌形成為光榮的模樣，或者不光榮的模樣，甚或二者相混的模樣，或者其他可能有的任何模樣。些微的差別，就足以使一個人在外觀上，呈現出另外的一種形像。

第二節 基督的身體是否復活而成為光榮的身體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的身體，似乎並不是復活而為光榮的或獲得天上榮光的身體。因為：

1. 獲得天上榮光的或光榮的身體，是發光的身體，按照《瑪竇福音》第十三章43節所說的：「那時義人要在他們父的國裡，發光如同太陽。」可是發光的身體被看見，是基於光或光采的原故，而非基於色或色彩的原故。基督的身體既然是在色彩的形像下被看見，如同它先前被看見一樣，所以基督的身體似乎不是光榮的身體。

2.此外，光榮的身體是不會腐化的身體。可是，基督的身體卻似乎不是不會腐化的身體。因為它是可以觸摸的，正如《路加福音》第二十四章39節記載祂自己說：「你們摸摸着。」而教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「凡被觸摸的，必要腐化；而凡不腐化的，不可能被觸摸。」（《福音論贊》卷二第二十六篇）所以，基督的身體不是光榮的身體。

3.此外，光榮的身體並不是屬生靈的，而是屬神的，正如《格林多前書》第十五章第35等節所指明的。可是，基督復活後的身體卻似乎是屬生靈的，因為基督曾同門徒們一起飲食，正如《路加福音》第二十四章第41等節和《若望福音》第二十一章第9等節所記載的。所以，基督的身體似乎不是光榮的身體。

反之 宗徒在《斐理伯書》第三章21節說：「祂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：基督的身體在復活時，已是光榮的身體。可根據三點理由來加以說明。第一，因為基督的復活是我們復活的典範和原因，正如《格林多前書》第十五章第12等節所說的。而聖人們在復活時都將有光榮的身體，正如那裡第43節所說的：「播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的。」因此，既然原因優於其所產生的效果，而典範也優於那以其為典範的效法者，所以復活的基督的身體遠更是光榮的身體。

第二，因為基督藉著受苦受難的謙卑自下，而立功掙得了復活的光榮。因此基督自己說：「現在我心神煩亂」（《若望福音》第十二章27節），這屬於受苦受難；後來又說：「父啊！光榮你的名罷」（同章28節），於此祂祈求了復活的光榮。

第三，因為正如前面第三十四題第四節所說的，基督的靈

魂，從自己成孕之初，就因完全享見天主性而有天上光榮或是光榮的。可是，基於天主的特別措施或安排，正如前面第十四題第一節釋疑2.和第四十五題第二節所說的，這光榮並沒有從靈魂洋溢到身體，這是為使基督以自己的受苦受難，完成救贖我們的奧蹟。所以，在基督受苦受難和死亡的奧蹟完成以後，基督的靈魂立即將自己的光榮傾注到在復活時重新取得的身體。那身體即是如此而成爲光榮的身體。

釋疑 1.凡被領受在某物內的，都是按照領受者的形式被領受在該物內。由於身體的光榮是從靈魂注入，正如奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」所說的，所以光榮的身體的光或神光是按照人身體的自然色彩被領受，如同各種不同色彩的玻璃，是各自按照自己色彩的形式，領受來自太陽光照的光亮。正如已受到光榮的人，有權能使自己的身體被看見或不被看見，正如前面第一節釋疑2.所說的；同樣地，他也有權能使自己的神光被看見或不被看見。因此，他能使人看見自己的色彩，而看不到神光。基督在自己復活以後，就是以這種方式顯現給門徒們。

2.說身體或物體是可觸摸的，不僅是因為它有抗拒或阻力，而且也是因為它有密度。可是針對稀鬆和稠密者，卻有輕、重、冷、熱等導致基本物體腐化的對立因素。因此，用人的觸覺可以觸摸到的物體，是自然會腐化的。可是如果有物體對觸覺有抗拒或阻力，而沒有配備爲人之觸覺的固有對象的上述種種性質，像天體一樣，則這樣的物體不能稱爲可以觸摸的。可是，基督的身體在復活後確實是由元素所組成的，按照人身體的本性所要求的，本身也具備可以觸摸到的性質；所以就自然本性而言，它是可以觸摸的。以及，如果它沒有任何超越人身體本性的因素，它也是會腐化的。可是，它有其它使身

體不會腐化的因素。而它所有的這因素，不是天體的本性，就如一些人所主張的，關於此點，下面補編第八十二題第一節要詳加討論；而是由真福靈魂所洋溢來的光榮。因為正如奧斯定在「致狄奧斯高書」（同上）所說的：「天主使基督的靈魂具有如此大能的本性，致使從這靈魂的滿盈的真福中，有滿盈的健康，即是不會腐化的生命力，洋溢到基督的身體。」所以，正如教宗額我略一世在同處所說的：「復活以後，基督的身體顯示出仍有相同的本性，但卻有不一樣的光榮。」

3. 正如奧斯定在《天主之城》卷十三第二十二章所說的：「我們的救主在復活以後，固然以屬神的，但卻是真實的身體，同門徒們一起飲食」，「可是這並不是基於需要飲食，而是基於或為顯示有這種能力」（卷二十二第十九章）。正如伯達在《路加福音註解》卷六，關於第二十四章41節所說的：「乾旱的田地吸收水是一回事，太陽的光芒溫暖水是另一回事：前者是基於需要，而後者則是基於能力。」所以，基督在復活後進食，「並不是好像祂需要食物，而是為以此方式顯示已復活的身體的本性」（同上）。為此，不能據以說祂的身體是需要食物的屬生靈的身體。

第三節 基督的身體是否復活而為完整無缺的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督的身體，似乎不是復活而為完整無缺的，或完整無缺地復活。因為：

1. 血和肉屬於人體的完整。而基督復活後似乎沒有血和肉；因為《格林多前書》第十五章50節說：「血和肉不能承受天主的國。」可是，基督卻已復活而處於天主之國的光榮中。所以，基督復活後似乎沒有血和肉。

2. 此外，血是人體的四種液體之一。所以，如果基督那

時曾有血液，同理祂也曾有其他液體，而這些液體是導致動物身體腐化的原因。如此則應推定基督的身體也是會腐化的。而這是不相宜的。所以，它未曾有血和肉。

3.此外，基督復活後的身體已經升天了。可是，在一些聖堂裡仍然保留著祂（生前）的一些血液，奉為聖髑。所以，基督的身體未曾偕同自己的一切部分完整地復活。

反之 《路加福音》第二十四章39節記載主復活後給門徒們說：「神鬼是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」

正解 我解答如下：正如前面第二節釋疑2所說的，基督的身體在復活時，「有相同的本性，但卻有不一樣的光榮」。因此，凡屬於人體之本性的，全部都在復活的基督的身體內。可是顯然地，肉、骨頭和血，以及其它諸如此類之物，都屬於人體的本性。所以，這一切都在復活的基督的身體內。而且是完整地沒有任何減損；否則，如果因死亡而失落的一切沒有全部恢復，那麼就不是成全的復活。因此，《瑪竇福音》第十章30節記載主也預許自己的信徒們：「就是你們的頭髮，也都一一數過了。」《路加福音》第二十一章18節也說：「連你們的一根頭髮，也不會失落。」

說基督復活後的身體並沒有骨和肉，以及其他諸如此類的屬於人體本性的自然部分，這屬於君士坦丁堡主教歐底久斯（Eutychius）的謬論，他說：「我們的身體在那復活的光榮中，是無法觸摸的，它比風和空氣還更精微」，以及主「在堅固了那些觸摸的門徒們的心以後，凡在祂內可被觸摸的一切，又恢復了精微的原狀」。教宗額我略一世在同一地方（君士坦丁堡）譴責了這種謬論（參看《倫理叢談》卷十四第五十六章）。因為基督復活後的身體並不改變，按照《羅馬書》第六章9節所說的：

「基督既從死者中復活，就不再死。」因此，歐底久斯在死時收回了自已從前所說的。因為，如果基督在成孕時，不宜取另外一種本性的身體或形體，例如：天體，如同瓦倫提諾（Valentinus）所主張的；那麼，基督在復活時更不宜取回另外一種本性的身體。因為基督在復活時取回身體，是使它進入不死不滅的生命；而在成孕時取了身體，卻是為使它具備有死有壞的生命。

釋疑 1.那裡所說的「血和肉」，不是意指血和肉的本性；它們或是意指血和肉的罪，正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十四第五十六章所說的；或是意指血和肉的腐化，因為正如奧斯定在《書信集》第二〇五篇第二章「致康森秋書——論肉身之復活」（Ad Consentium, de Resurrectione Carnis）所說的：「在天主的國那裡，沒有血和肉的腐化和壞死。」所以就其本體而言，肉身承受天主的國，按照所說的：「神魂是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」可是就其意指腐朽而言，肉身將不能承受天主的國。因此，在宗徒的言詞中繼續說：「可朽壞的也不能承受不可朽壞的。」

2.正如奧斯定在同一篇書信第一章中所說的：「或許乘此討論血液的機會，使人不勝其煩的敵對者逼問我們說：如果在復活的基督的身體內「有血液，為什麼沒有黏液」，即導致遲鈍冷漠的液體呢？「為什麼沒有黃膽汁」，即使人易怒的液體呢？「以及，為什麼沒有黑膽汁」，即引起憂鬱的液體呢？「醫學也證明這四種液體調節肉身的性質。可是不拘任何人，無論他給基督的身體加添什麼，但要小心不可加添腐朽，以免破壞自己健全而純正的信德。因為天主的德能，針對身體的可以看到和可以觸摸到的本性，能使其某些性質存留，而照自己所願意的把某些性質剔除，例如：讓身材存留，卻剔除敗壞。」

即腐朽的敗壞；「讓行動存留，卻剔除疲乏；讓進食的能力存留，卻剔除飢餓的需求。」

3.從基督的身體流出的所有的血，都在基督的身體內復活了起來，因為它屬於真實的人之本性。關於其他一切屬於人之真實而完整本性的個別部分，也有相同的情形。至於在某些聖堂內所保存的奉為聖髑的血，並不是從基督的肋旁流出來的，而據說是奇蹟般地從基督的某一受損的像中流出來的。

第四節 基督的身體是否應該帶著傷痕復活

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督的身體似乎不應該帶著傷痕復活。因為：

1.《格林多前書》第十五章52節說：「死人必要復活，成為不朽的。」可是，身體的傷痕和創傷卻屬於身體的一種腐朽和缺陷。所以，基督既是復活的創始者，就不應該帶著傷痕復活。

2.此外，基督的身體是完整無缺地復活，正如前面第三節所說的。可是，傷口洞開卻相反身體的完整，因為傷口破壞身體的連續。所以，在基督的身體內，似乎不宜仍然保留有傷口；只要在那裡保留有某些創傷的痕跡，有它們供人察看也就夠了，而多默察看了也信了，聽到主對他說：「多默，你因為看見了我，才相信。」（《若望福音》第二十章29節）

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第十八章說：「關於復活後的基督所說的一些事，例如說：祂有傷痕；固然是真實的，可是這些事都不是基於祂的本性，而是基於天主的特別措施或安排，為證實是祂那受苦受難的身體復活了。」可是停止了原因，也就停止了效果。所以，當門徒們確實相信基督已經復活了以後，基督似乎就不再有傷痕。可是祂所取的，卻不在祂內永遠存留，這不合於恆常不變的光榮。所

以，基督在復活時，似乎不應該取回帶有傷痕的身體。

反之 《若望福音》第二十章27節記載主向多默說：「把你的指頭伸到這裡來，看看我的手罷！並伸過你的手來，探入我的肋旁！」

正解 我解答如下：在基督復活時，基督的靈魂取回帶有傷痕的身體，這是適宜的。第一，為基督自己的光榮。伯達在《路加福音註解》卷六，關於第二十四章40節說：基督保留了身體的傷痕，並不是因為無法治好它們，而是「永遠隨身帶著自己勝利的標記」。因此，奧斯定在《天主之城》卷二十二第十九章也說：「或許我們要在那國度裡，看見在殉道聖人們身體上的創傷的痕跡，這些創傷是他們為了基督之名所忍受的。在他們內，這些傷痕將代表尊高的地位，而非醜陋的畸形；其中也有傷痕，雖然是在身體上，但所放射的不是優美身體的光輝，而是優美德性的光輝。」

第二，為堅固門徒們「相信祂復活」的信心（伯達，同上）。

第三，「為經常不斷地向聖父顯示祂為人忍受了何種死亡，以為我們轉求。」（伯達，同上）

第四，「為向那些因祂的死亡而獲得救贖的人，顯示同一死亡的標記，以提醒他們自己獲得了何等仁慈的助佑。」（伯達，同上）

最後，「為在審判的日子，也藉此宣示他們被判受罰是多麼公正」（伯達，同上）。因此，正如奧斯定在《與望教者談聖經》第二篇第八章所說的：「基督知道為什麼在自己的身體上保留傷痕。因為，正如祂把這些創傷顯示給除非摸到和看到，就絕不相信的多默；同樣地，祂也將把自己的創傷顯示給

仇敵，並以『真理』的身分舉證控訴他們說：『看哪！你們所釘死的人。你們看看你們所加諸於祂的創傷。認清你們所刺透的肋旁。因為這肋旁是被你們並爲了你們所刺開；可是你們卻不願意進入』。」

釋疑 1.保留在基督身體上的那些傷痕，並不屬於腐朽或缺陷，反而是爲增加更大的光榮，因爲它們是德性的標記。正是在這些受傷的地方，呈現出一種特殊的光采。

2.雖然洞開的傷口，伴有（身體上的）某種連續的間斷，可是就整體而言，這一切藉著榮耀的更大光采而獲得彌補，致使身體的完整不但未曾消滅，反而更加完美。至於多默，他不僅看見了，而且也摸了傷痕。因爲正如教宗良一世（440～461年）所說的：「爲了自己的信德，多默看見了他所看到的，這已經夠了；而他又摸了他所看見的，他如此做則是爲了我們。」（參看：奧斯定，《證道集》第一六二篇）

3.基督願意在自己的身體上保留創傷的痕跡，不僅是爲了堅固門徒們的信德，而且也是爲了其他的理由。根據這些理由可以看出，那些傷害將常常留在祂的身體上。因爲正如奧斯定在《書信集》第二〇五篇第一章「致康森秋書——論肉身之復活」所說的：「我相信基督的身體在天堂上的情形，就如同它升天時所有的情形。」教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十四第五十六章也說：「如果在基督復活後的身體上有什麼能夠改變，那麼這會相反宗徒的真實言論，而主在復活後也會重新回歸死亡。除非是那些否認肉身的真實復活的人，還有什麼人或狂人敢說這種話呢？」由此可見，基督復活後，在自己的身體上所顯示的傷痕，以後從未由祂的身體上消失。

第五十五題

論復活的顯彰

一分爲六節一

然後要討論的是復活的彰顯（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、基督的復活是不是應該彰顯給眾人，抑或只應該彰顯給某些特定的人。
- 二、基督在這些特定人士目睹下復活，是否適宜。
- 三、基督復活後是否應該同門徒們一起生活。
- 四、基督藉另一個形像顯現給自己的門徒，是否適宜。
- 五、基督是否應該用證據說明自己的復活。
- 六、論這些證據的充足性。

第一節 基督的復活是不是應該彰顯給眾人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的復活似乎應該彰顯給眾人。因為：

1. 正如在眾人前犯的罪，應該在眾人前受懲罰，按照《弟茂德前書》第五章20節所說的：「犯罪的人，你要在眾人前加以斥責」；同樣地，在眾人前立的功勞，也應該在眾人前給予獎賞。可是「復活的光采卻是謙卑自下受苦受難的獎賞」，正如奧斯定在《若望福音釋義》第一〇四講，關於第十七章1節所說的。所以，基督的苦難既然是眾所周知的，因為祂是在眾人前受苦受難，所以祂復活的光榮似乎也應該彰顯給眾人。

2. 此外，正如基督的苦難旨在使我們得救，基督的復活也是如此；按照《羅馬書》第四章25節所說的：「祂爲了使我們成義而復活。」可是凡屬於公共利益之事，都應該顯示給眾

人。所以，基督的復活也應該顯示給眾人，而不應該只特別地顯示給一些人。

3.此外，基督的復活所彰顯給的那些人，都是復活的見證人；因此《宗徒大事錄》第三章15節說：「天主卻從死者中復活了祂，我們就是這事的見證人。」他們藉著向眾人宣講推廣這見證，可是婦女們卻不宜做這事，按照《格林多前書》第十四章34節所說的：「婦女在集會中應當緘默。」《弟茂德前書》第二章12節也說：「我不准許女人施教。」所以，基督的復活似乎不應該首先彰顯給婦女們，然後才彰顯給眾人。

反之 《宗徒大事錄》第十章40及41節說：「第三天，天主使祂復活了，叫祂顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預簡的見證人。」

正解 我解答如下：獲知的事物中，一些是基於自然本性的普遍規律獲知，一些則是基於恩寵的特別惠賜獲知，例如：為天主所啓示的事物。正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的，這是天主對這些事物所制定的規律，即天主直接地把這些事物啓示給在上者或居高位者，並經由他們再傳遞給在下者或居低位者，正如上天精神體（天使）的排位或順序所指明的。可是那些屬於未來光榮的事物，超越眾人的普通知識範圍，按照《依撒意亞》第六十四章4節所說的：「天主，你為愛你的人所準備的，在你以外，是眼睛從未看過的，耳朵從未聽過的。」所以，除非天主把這樣的事物啓示給人，人就無法得知；可是正如《格林多前書》第二章10節所說的：「天主藉著聖神將這一切啓示給我們了。」因為基督是以光榮的復活而復活，所以祂的復活並沒有彰顯給所有的百姓，而是顯示給一些人，並藉著他們的見證，進一步讓其他的人知道。

釋疑 1. 基督的苦難是在身體內完成，而這身體當時有可以受苦受難的，並根據普遍規律為人所週知的本性。所以，基督的苦難可以直接顯示給所有的百姓。可是，基督的復活卻是「藉著父的光榮」而完成，正如宗徒在《羅馬書》第六章4節所說的。所以，基督的復活並沒有直接地顯示給眾人，而只顯示給一些人。

至於說在眾人前犯罪者，在眾人前受懲罰，應該是針對今生今世的懲罰而說的。同樣地，在眾人前的功勞也應該在眾人前受獎賞，是為使其他的人受到激勵。可是來生的罰和賞，卻不是當眾顯示給所有的人，而是特別顯示給天主為此所預簡的人。

2. 正如基督的復活旨在普遍使眾人得救，同樣也要普遍使眾人得知；但不是直接顯示給所有的人，而是直接顯示給一些人，並藉著他們的見證進一步傳遞給眾人。

3. 不准許女人在集會中當眾施教，可是卻准許她私下在家中勸導家人。所以，正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷十，關於第二十四章9節所說的：「女人被派遣到那些在家中的人那裡。」可是她並沒有被派遣，為基督的復活在眾人前作見證。

基督之所以首先顯現給婦女們，是為使首先給人帶來死亡之開始的女人，也首先傳報基督在光榮中復活的最初喜訊。因此，濟利祿在《若望福音論贊》卷十二，關於第二十章17節說：「昔日曾是死亡之侍女的女人，首先領受和傳報了可崇敬的復活奧蹟。所以，女性做到了從羞辱中獲得開釋，並從咒罵中獲得解脫。」同時這也顯示出，就光榮的境界而言，女性並沒有受到任何損害；而且，如果她們的愛德之火更大，也就會奪得更大的享見天主的光榮。因為那些更熱愛主的婦女，「並沒有離開」主的墳墓，「雖然連門徒們都已回去」（額我略，

《福音論贊》卷二第二十五篇)，所以她們首先看見了復活而進入光榮的主。

第二節 門徒們是否適宜於親眼目睹基督復活

有關第二節，我們討論如下：

質疑 門徒們似乎適宜於親眼目睹基督復活。因為：

1. 為基督的復活作證這屬於門徒們的職責，按照《宗徒大事錄》第四章33節所說的：「宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活。」可是親眼目睹的證據卻是最確鑿的證據。所以，門徒們適宜於親眼目睹基督復活。

2. 此外，為獲有確實的信德，門徒們曾目睹基督升天，按照《宗徒大事錄》第一章9節所說的：「耶穌就在他們觀望中，被舉上升。」可是關於基督的復活，他們同樣也應該有確實的信德。所以，基督似乎也應該在門徒們觀望中復活。

3. 此外，拉匝祿的復活是基督未來復活的象徵。可是，主是在門徒的觀望中復活了拉匝祿。所以，基督似乎也應該在門徒們觀望中復活。

反之 《馬爾谷福音》第十六章9節說：「一週的第一天，清早，耶穌復活後，首先顯現給瑪利亞瑪達肋納。」可是瑪利亞瑪達肋納卻沒有目睹基督復活，而是在墳墓那裡尋找祂的時候，聽見天使說：「主已經復活了，不在這裡了。」（第6節）。所以，沒有任何人目睹基督復活。

正解 我解答如下：正如宗徒在《羅馬書》第十三章1節所說的：「凡是來自天主的，都是經過安排的或有秩序的。」可是天主卻安排了這一秩序，即是舉凡超越人的事物，都藉由天使而啓示給人，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章

所指明的。可是，復活的基督卻沒有回到眾人所熟知的那種生活，而是回到一種不死不滅和肖似天主的生活。按照《羅馬書》第六章10節所說的：「祂活，是活於天主。」所以，基督的復活不應該直接由人目睹，而應該由天使傳報給他們。因此，希拉利在《瑪竇福音註釋》第三十三章說：「所以，天使之所以是復活的最早傳報者，是為使復活在服侍奉行聖父的旨意下傳報於人。」

釋疑 1. 宗徒們也能是用親眼目睹為基督的復活作證；因為他們以具備慧眼的信德，看見了他們確知已經死亡的基督，在復活後仍然活著。可是，正如人是藉著聆聽信德而到達享見天主的真福；同樣地，人也是經由先從天使所聽到的，進而看見復活的基督。

2. 就起點而言，基督的升天並沒有超越人類的一般知識範圍，而只就終點而言，才超越人類的一般知識範圍。所以，就起點而言，即是就基督從地上被舉上升而言，門徒們能看見祂的升天。可是就終點而言，門徒們卻沒有看見祂的升天，因為他們沒有看見祂如何被迎接到天上。可是基督的復活，無論是就起點而言，即是就靈魂從陰府中返回和身體從封閉的墳墓中出來而言；或者是就終點而言，即是就祂獲得光榮的生命而言，都超越了人類的一般知識範圍。所以，基督的復活不應該如此在人的觀望下完成。

3. 復活的拉匝祿是重新回到他先前所有的生命，而這生命並不超越人類的一般知識範圍。所以，情形並不相同。

第三節 基督復活後，是否應該持續不斷地同門徒們一起生活

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督復活後，似乎應該持續不斷地同門徒們交往或一起生活。因為：

1. 基督復活後顯示給門徒們的目的，是為堅定他們對祂復活的信德，並且安慰那些驚慌失措者，按照《若望福音》第二十章20節所說的：「門徒見了主，便喜歡起來。」可是，如果基督持續不斷地留在他們中間，那麼他們必然更為堅定，也更感到安慰。所以，基督似乎應該持續不斷地同門徒們一起生活。

2. 此外，基督從死者中復活後，並沒有立刻升天，而是在「四十天」之後才升天，正如《宗徒大事錄》第一章3節所說的。可是在這一段居中的時間內，基督最適宜於居留的地方，莫過於門徒們所聚集的地方。所以，基督似乎應該持續不斷地同他們一起生活。

3. 此外，在主復活的當天，聖經記載基督顯現了五次，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十五章所說的：「一是顯現給那些來到墳墓的婦女；二是顯現給離開墳墓於回途中的相同的婦女；三是顯現給伯多祿；四是顯現給往鄉下去的二位門徒；五是顯現給在耶路撒冷的沒有多默在場的多位門徒」。所以，基督在自己升天以前的其他日子裡，似乎至少也應該多次顯現。

4. 此外，《瑪竇福音》第二十六章32節記載主在受苦受難以前對門徒們說：「我復活後，要在你們以先到加里肋亞去。」這也是天使以及主自己在復活後對婦女們所說的（《瑪竇福音》第二十八章7及10節）。可是，之前在復活的當天，門徒們在耶路撒冷已看見了祂，正如前面**質疑**3.所說的；在復活後

第八天，門徒們也看見了祂，正如《若望福音》第二十章26節所記載的。所以，基督復活後同門徒們來往的方式，似乎並不適當。

反之 《若望福音》第二十章26節說：「八天以後」，基督顯現給門徒們。所以，基督並沒有持續不斷地同門徒們一起生活。

正解 我解答如下：關於基督的復活，應該給門徒們宣示兩件事，即是復活的真實性和復活者的光榮。基督多次顯現給門徒們，並同他們親密地談話、飲食，讓他們觸摸自己，這足以顯示復活的真實性。可是爲了顯示復活的光榮，基督並未願意像從前一樣，持續不斷地同他們一起生活，以免被誤認爲自己復活是爲回到先前所有的那種生活。因此，《路加福音》第二十四章44節記載主對門徒們說：「我以前還同你們在一起的時候，對你們說過這話。」當時祂的身體是同門徒們在一起；可是祂以前同他們在一起的時候，親臨那裡的，不僅是祂的身體，而且是帶著有死形狀的身體。因此，伯達《路加福音註解》卷六解釋上述這些話說：「我以前還同你們在一起的時候」，「即是說我以前還在有死的肉身內的時候，如同你們現在也仍是在這樣的肉身內。可是當（祂顯現給門徒）時，祂固然是已在同一肉身內復活了，但不是在（肉身的）同一有死性內同他們在一起。」

釋疑 1. 基督的屢次顯現，已足以堅定門徒們關於基督真實復活的信心；可是持續不斷的共同生活，卻能誤導門徒們陷於錯誤；如果他們認爲基督復活是爲回到像先前所有的生活。至於安慰，基督也許給他們來生常同祂在一起的安慰，按照《若望福音》第十六章22節所說的：「但我要再見到你們，那時你們

的心要喜樂，並且你們的喜樂誰也不能從你們奪去。」

2. 基督之所以沒有持續不斷地同門徒們一起生活，並不是因為祂認為自己更宜於在其他的其他地方，而是因為祂認為如果祂不持續不斷地同他們一起生活，這為教導門徒們更為適宜，個中理由前面正解及釋疑1.已予說明。可是在這居中的一段時間內，祂的身體究竟在何處，卻不得而知；因為聖經未曾傳述，而且「祂的統治普及各處」（《聖詠》第一〇三篇22節）。

3. 基督在第一天顯現的次數較多，是因為應該用更多的憑據引導門徒們開始領受復活的信德。可是，在他們領受了復活的信德以後，信心既已堅定，就不需要用多次顯現來教導他們。所以，按照福音的記載，在第一天以後，基督也只五次顯現給門徒們。因為正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十五章所說的：在最初的五次顯現以後，「第六次」顯現給他們，是在「多默看見了祂的時候；第七次是在提庇黎雅海邊捕魚的時候；第八次按照瑪竇的記載是在加里肋亞山上；第九次是馬爾谷所記載的，最後當他們坐席的時候，因為他們之後將不會再同祂在地上一同生活；第十次是在祂升天的當天，祂已不在世界上，而被提升到雲彩中。正如若望所承認的，並非一切都被一一記載下來。祂在升天以前，屢次同門徒們交往」；這一切都是為安慰他們。因此，《格林多前書》第十五章6及7節說：「此後又一同顯現給五百多弟兄，隨後顯現給雅各伯」；而福音並沒有提及這些顯現。

4. 正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第八十二篇，解釋《瑪竇福音》第二十六章32節的「我復活後，要在你們以先到加里肋亞去」所說的：所說「祂到那遙遠的地方去，不是為顯現給門徒們，而是為在那同一民族中，以及在那」他們大部時間同祂一起生活過的「同一地區，使他們也由此而相信，那被釘在十字架上者，也就是那復活者。」祂也是為了

這一緣故，「說自己要到加里肋亞去，即是爲使門徒們擺脫對猶太人的畏懼」。

所以，正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷十，關於第二十四章49節所說的：「基督曾命令門徒們去加里肋亞見祂；可是門徒們因爲害怕猶太人而避居在內廳裡（不敢外出），基督於是先顯現給他們。這並不是違背許諾，而更好說是基於慈善加快或提前實踐。可是後來他們的心靈已經堅定，基督就要他們去加里肋亞。或者，如果我們說，當時在那內廳裡的人少，而後來在（加里肋亞）山上的人多，這也沒有什麼不妥。」因爲正如恩彪（Eusebius）所說的：「兩位聖史，即是路加和若望，記載了基督在耶路撒冷只顯現給那十一位門徒；可是其他兩位聖史卻說，天使和救主不僅命令那十一位，而且也命令所有門徒和弟兄都到加里肋亞去。」保祿提及他們說：「此後又一同顯現給五百多弟兄。」（《格林多前書》第十五章6節）「可是比較正確的答案是：祂先在耶路撒冷一次或者兩次顯現給藏匿的門徒們，爲安慰他們。可是在加里肋亞，祂卻不是秘密地，或只一次或兩次，而是大顯威能地把自己顯現出來，即是『他受難以後，用了許多憑據向他們顯明自己還活著』，正如路加在《宗徒大事錄》第一章3節所說的。」（《與瑪利諾談福音難題解答》（*Quaest. ad Marinum*）第十題）

或者，正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十五章所說的：「天使和主所說」，祂要在他們以先到加里肋亞去，「應該取其預言性質的意義」。因爲「按照『加里肋亞』原有的『轉滾或移動』的意義，應該是說他們要從以色列民族移往外邦人，而這些外邦人不會相信宗徒們的宣講，除非基督自己先在人的心靈中預備道路。這就是『祂要在你們以先到加里肋亞去』這句話的意義。可是，如果根據『加里肋亞』意指『顯示』來解釋，那麼就應該明瞭，祂不再是以奴僕的形式或形體

(forma)，而是以與聖父同等的形式或性體顯示自己；祂也把這形式或性體許給愛祂的人瞻仰，祂雖然在我們以先到那裡去，可是卻沒有拋棄我們。」

第四節 基督是否應該藉另一個形像顯現給門徒們

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該藉另一個形像顯現給門徒們。因為：

1. 一物除非按照它實際是怎樣的顯現出來，就不是真實的顯現。可是基督卻實際上只有一個形像。所以，如果基督藉另一個形像顯現，那麼就不是真實的顯現，而是虛假的顯現。而這並不適宜，因為正如奧斯定在《雜題八十三》第十四題所說的：「如果有虛假，就不是真實或真理；可是基督卻是真理。」所以，基督似乎不應該藉另一個形像顯現給門徒們。

2. 此外，除非注目觀看者的雙目為某些幻像所吸住，任何物都不能藉自己所有之形像以外的另一個形像顯現出來。可是這樣的幻像既是靠魔術形成，所以並不適宜於基督，按照《格林多後書》第六章15節所說的：「基督之於貝里雅耳，哪能有什麼協和？」所以，基督似乎不應該藉另一個形像顯現。

3. 此外，正如我們的信德藉聖經而獲得堅定；同樣地，門徒們對復活的信德也藉基督的顯現而獲得堅定；可是，正如奧斯定在《書信集》第二十八篇第五章「致熱羅尼莫書」所說的，即或在聖經中只有一虛假或不實之處，聖經的整個權威就會變弱。所以，即或基督只在一次顯現中，沒有按照祂實際是怎樣的顯現，他們在基督復活後在祂身上所見到的一切，也都會空洞無力；而這並不適宜。所以，基督不應該藉另一個形像顯現。

反之 《馬爾谷福音》第十六章12節說：「此後他們中有兩個

人往鄉下去，走路的時候，耶穌藉了另一個形像顯現給他們。」

438

一
神學大全·第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

正解 我解答如下：正如第一及第二節所說的，基督的復活應該按照將天主的事物啓示給人的方式，而顯現給人。可是，天主的事物是按照人的不同情況而顯示於人。那些已把心靈準備妥當的人，可以按照事物的真理或真相接受天主的事物；可是，那些尚未把心靈準備妥當的人，卻是在混有一種懷疑或誤解的情形下接受天主的事物：「因為屬血氣的人，不能領受天主聖神的事」，正如《格林多前書》第二章14節所說的。所以，基督在復活後，藉自己的形像顯現給一些已準備妥當會相信的人。可是，祂卻藉另一個形像顯現給那些信心似乎逐漸冷淡的人；因此他們說：「我們原指望祂就是那拯救以色列的」（《路加福音》第二十四章21節）。所以，教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第23篇證道詞裡說：「基督在他們的心靈上是怎樣的，祂也就在身體上給他們顯示自己是怎樣的。因為祂在他們的心中還是遠離信德的行旅中的外人，所以祂也裝作還要前行（第28節）」，即是宛如自己是一個行旅中的外人。

釋疑 1.正如奧斯定在《瑪竇及路加福音答問》卷二第五十一題所說的：「並不是我們所裝作的一切都是作偽或虛假。可是如果我們所裝作的事沒有任何意義，那才是作偽或虛假。幾時我們的裝作指向某種意義，那就不是作偽或虛假，而是真理的一種象徵。否則，賢哲和聖人，甚或連主自己，用象徵語言所說的一切，就都被視為假話或謊言了；因為按照一般所瞭解的意義，真理並不在於或取決於這樣的用語。就像用語一樣，同樣地也可以裝作某種行為而不陷入虛假，以意指或表達一事。」而這裡的所作所為正是如此，如同正解所說的。

2.正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十五章所

說的：「基督可以改變自己的肉身，使它的形像異於門徒們在自己內所常見的形像；況且祂在自己受苦受難以前，就曾在山上榮顯聖容，使自己的容貌發光有如太陽。可是，現在的情形卻並非如此。因為我們可以以不無道理地認定，他們眼睛的受阻，係來自撒殫，使耶穌不被認出來。」所以，《路加福音》第二十四章16節說：「他們的眼睛卻被阻止住了，以致認不出祂來。」

3.此一論據可以成立，假使那二位門徒沒有從另一個形像被導向看見基督的真正形像。因為正如奧斯定在同處（見釋疑2.）所說的：「基督所做的許可」，即是讓他們的眼睛以上述的方式被阻止住，「只到出現分餅的奧蹟；意思是說；使他們在分享了與祂的身體的合一之後，也擺脫了仇敵的阻力，可以認出基督來。」所以，那裡（《路加福音》第二十四章31節）繼續說：「他們的眼睛開了，這才認出祂來。」「並不是說他們先前是閉著眼睛走路；而是說其中有某種東西不讓他們認出他們所看見的，例如：朦朧的霧氣或某種液體，通常就會產生這種情形。」（同上）

第五節 基督是否應該用證據說明自己復活的真實性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不應該用證據（argumentum）說明自己復活的真實性。因為：

1. 盎博羅修《論天主教信德》卷一第五章說：「舉凡需要詢問或請教信德之處，應把證據擺在一邊。」可是，關於基督的復活，卻需要請教信德。所以，證據沒有立足之處。

2. 此外，教宗額我略一世《福音論贊》卷二第二十六篇說：「信德如有人的理性提供實證，就沒有功勞。」可是基督卻不會做廢除信德之功勞的事。所以，祂不需要用證據證實自

己的復活。

3.此外，基督來到世界上，是爲使人藉著祂而獲得真福，按照《若望福音》第十章10節所說的：「我來是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」可是，提出這樣的證據似乎妨礙人的真福，因爲《若望福音》第二十章29節記載主曾親口說：「那些沒有看見而相信的，才是有福的。」所以，基督似乎不應該用證據說明自己的復活。

反之 《宗徒大事錄》第一章3節說：「基督用了許多證據，四十天之久發現給門徒們，講論天主國的事。」

正解 我解答如下：關於證據有兩種說法。它有時指任何「可疑之事成爲信實可靠之事的推論或理由（西塞祿，《論辯證》第二章）。可是，「證據」有時也指一種有形可見的記號或標記，以彰顯某一真理或某一事實的真相；例如，連亞里斯多德在自己的著作裡，有時也曾如此用「證據」一詞。所以，按照「證據」的第一種說法，基督並沒有用證據給門徒們證明自己的復活。因爲這種基於證據的證明，是以某些原則爲出發點。如果門徒們不知道這些原則，那麼證據就不會給他們說明什麼，因爲從自己所不知者，不能推論出或形成任何知識。可是如果門徒們知道這些原則，那麼這些原則就沒有超越人的理性，所以也不能有效地建構或鞏固超越人之理性的關於復活的信德。「因爲原則應該取之於相同的類別或類（genus）」，正如亞里斯多德的《分析後論》卷一第七章所說的。可是，基督卻曾藉著聖經的權威給他們證明自己的復活，因爲聖經是信德的基礎，即是當祂說這些話時：「諸凡梅瑟法律、先知並聖詠上指著我所記載的話，都必須應驗」，正如《路加福音》第二十四章第44等節所記載的。

可是如果採取「證據」的第二種說法，那麼就可以說，基督曾用許多證據說明自己的復活，因為祂用了一些極顯明的記號或標記顯示自己確實復活了。因此，我們（在拉丁文中）所有的「用許多證據」，在希臘文中是以「憑據」（tekmerium）代替「證據」，而「憑據」是指有證明作用的顯明的記號或標記。

基督給門徒們顯示了自己復活的這些憑據，有兩點理由：第一，因為門徒們的心靈尚未準備妥當，以迅速立即領受復活的信德。因此，《路加福音》第二十四25節記載祂對他們說：「唉！無知的人哪！為信先知們所說的一切話，你們的心竟是這般遲鈍！」《馬爾谷福音》第十六章14節也說：「基督責斥他們的無信和心硬。」第二，是為藉著所顯示給他們的這樣的憑據，使他們（之後）的作證更有效力，按照《若望壹書》第一章1及2節所說的：「我們親眼看見過的，聽見過的，以及我們親手摸過的，我們才為之作證。」

釋疑 1. 盎博羅修在那裡所說的，是根據人的理性所推論出的證據，它們為證明那些屬於信德的事物沒有效力，正如正解已指明的。

2. 信德的功勞在於人由於天主的命令而相信他所沒有看見的。有些證據是藉著學問，使那些提供給人先要相信的事物，進而成為實際被看見的事物；唯有這樣的證據才排除信德的功勞。這樣的證據屬於根據原理來推論的證明。可是，基督並沒有引用這樣的證據來說明自己的復活。

3. 正如釋疑2.所說的，有人除非是自己親眼所看見的事物，就不願意相信——唯有這種情形才完全排除信德所產生的真福功勞。可是，一個人藉著所看見的記號或標記，而相信那他没有看見的事物，這並不完全廢除信德和信德的功勞。例如多默曾聽到給自己所說的這話：「你因為看見了我，才相信」

(《若望福音》第二十章29節)；可是「祂看見的是一事，祂相信的是另一事」(額我略，《福音論贊》卷二第二十六章)，祂看見了傷痕，卻相信了天主。可是那些不需要這樣的協助而相信的人，則有更為成全的信德。因此，《若望福音》第四章48節記載主責斥一些缺乏信德的人說：「除非你們看到神蹟和奇事，你們總是不信。」依此，可以這樣來解釋，即是相較於那些除非看到神蹟就不相信的人，那些心神準備妥當，即使沒有看到神蹟也迅即相信的人，是有福的。

第六節 基督所提出的證據是否足以說明自己復活的真實性

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督所提出的證據或憑據，似乎不足以說明自己復活的真實性。因為：

1. 基督復活後所顯示給門徒們的，沒有什麼超越那些顯現給人的天使所顯示的或所能顯示的。因為天使多次藉著人的形像將自己顯示給人，同他們一起談話、來往和飲食，就像真正的人一樣，如同下面這些例證所指明的：《創世紀》第十八章所說亞巴郎所款待的路過的天使；《多俾亞傳》所述那位將多俾亞「領去又領回」(第十二章3節)的天使。可是，天使們並沒有與自己的本性自然結合的真實身體；而這樣的身體卻是為構成復活所需要的。所以，基督給門徒們所顯示的那些標記或憑據，並不足以說明自己的復活。

2. 此外，基督的復活是光榮的復活，即是祂同時有人性的光榮。可是基督所顯示給門徒們的，有的似乎相反人性，例如：「祂卻由他們眼前隱沒了」(《路加福音》第二十四章31節)；以及「門戶都關著」，祂進到他們中間(《若望福音》第二十章19及26節)。可是有的卻似乎相反光榮，例如：基督曾

經飲食，以及帶著傷痕。所以，那些證據並不充足，也不適宜於證明復活的信德。

3.此外，基督的身體，按照它復活後的情形，不應該讓有死的人觸摸；因此《若望福音》第二十章17節記載基督自己曾給瑪達肋納說：「不要摸我，因為我還沒有升到我的父那裡。」所以，基督爲了說明自己復活的真實性，而讓門徒們觸摸自己，這並不適宜。

4.此外，獲得光榮的身體所有的奇恩，其中似乎以神光爲主。可是基督在復活期間，卻沒有用任何證據顯示這奇恩。所以，那些證據似乎還不足以說明基督復活的性質。

5.此外，被引進作爲復活之見證的天使，由於聖史們的記載並不一致，似乎也不足以證明什麼。因爲瑪竇記載天使坐在已經滾開的石頭上面，而馬爾谷則述說那些進入墳墓的婦女，看見天使在墳墓裡面。此外，二位聖史說只有一位天使，而若望說有兩位天使坐著，路加說有兩位天使站著。所以復活的這些見證似乎並不一致。（按：手抄本中有釋疑5，而無質疑5。碧岳五世版本參照釋疑5.增補如上。）

反之 基督是「天主的智慧」（《格林多前書》第一章24節），祂寬仁而合宜地「安排一切」，正如《智慧篇》第八章1節所說的。

正解 我解答如下：基督用兩種方式說明自己的復活，即是藉著作證或見證，以及藉著憑據或標記。兩種說明分別在自己的領域內都是充足的。

因爲祂爲給門徒們說明自己的復活，用了兩種無法予以反駁的作證或見證。其中之一是天使們的作證，是他們給婦女們報告了基督的復活，正如所有聖史所指明的。另一種是聖經的作證，祂自己就曾提出聖經以彰顯自己的復活，正如《路加

福音》第二十四章第25等節和第44等節所說的。

祂所用的憑據也足以說明真實而光榮的復活。祂先從身體方面說明自己的復活是真實的復活。在這方面祂提示了三點。第一，祂復活後的身體是真實的和堅實的身體，而不是虛渺的和稀疏的身體，如同空氣一樣。祂藉讓人觸摸自己的身體顯示了此點。因此，祂在《路加福音》第二十四章39節說：「你們摸摸看，神鬼是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我卻是有的。」第二，祂藉給他們顯示可親眼審視的（身體）真實形像，顯示自己的身體是人的身體。第三，祂藉給他們顯示傷痕，顯示自己復活後的身體，與祂先前所有的身體是同一個身體。因此，《路加福音》第二十四章38及39節記載：「祂向他們說：你們看看我的手，我的腳，分明是我自己。」

其次，祂從與身體重新結合的靈魂方面，顯示自己復活的真實性。祂是藉三種或三層生命的活動來顯示這一點。第一，是藉營養生命的活動，因為祂曾同門徒們一起飲食，正如《路加福音》第二十四章30及43節所記載的。第二，是藉感覺生命的活動，因為祂曾答覆門徒們的詢問，並問候那些在現場者，藉此而顯示出自己既可以看又可以聽。第三，是藉理智生命的活動，因為門徒們曾同祂交談，並討論聖經。

爲了使完善的說明沒有任何缺憾，祂也顯示了自己有天主性，即是藉著捕魚時所顯的奇蹟（《若望福音》第二十一章6節），以及在門徒們觀望中升天；因爲正如《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。」

祂也給門徒們顯示了自己復活的光榮，即是藉著在「門戶都關著」的情形下進入到他們中間；按照教宗額我略一世在一篇證道詞裡所說的：「主在門戶都關著的情形下帶進自己的肉身，提供給門徒們觸摸，是爲顯示復活後自己的身體，一方

面仍有相同的本性，另一方面則有不一樣的光榮。」（《福音論贊》卷二第二十六篇）。同樣地，祂突然「由門徒們眼前隱沒了」，正如《路加福音》第二十四章31節所說的，這也屬於光榮的特徵。因為藉此可以顯示出祂有權能讓自己被看見或不被看見，而這屬於已獲光榮之身體的情形，正如前面第五十四題第一節釋疑2.和第二節釋疑1.所說的。

釋疑 1.那些證據，分別言之，每一證據都不足以說明基督的復活；可是聚集在一起合而言之，則可完全說明基督的復活。尤其是因為其中還含有聖經的作證、天使所說的證言，以及基督自己用奇蹟所證實的談話。可是，那些顯現給門徒們的天使，卻沒有說自己是人，如同基督說自己確實是人一樣。

可是基督和天使們的飲食方式卻不相同。因為天使所取的身體並不是生活的或有魂的身體，所以飲食也不是真實的。雖然食物的咀嚼，和把食物吞入所取身體的內部，都是真實的。因此，《多俾亞傳》第十二章18及19節記載天使說：「當我與你們在一起的時候，你們雖然見我吃喝，可是我所用的卻是看不見的食物。」可是，因為基督的身體確實是生活的或有魂的身體，祂的吃喝或飲食也是真實的。因為正如奧斯定在《天主之城》卷十三第二十二章所說的：「從復活者之身體所除去的，不是飲食的能力，而是飲食的需要。」因此，正如伯達在《路加福音註解》卷六，關於第二十四章41節所說的：「基督之飲食，是因為有此能力，而不是有此需要。」

2.正如正解所說的，基督所提出的證據，一些是為證明人性的真實性，另一些則是為證明復活者的光榮。可是人性本身的情況，就其在現世的境界而言，相反光榮的情況，按照《格林多前書》第十五章43節所說的：「播種的是軟弱的，復活起來的是強健的。」所以，為證明光榮的情況而提出的證

據，看似相反人性，但不是絕對地或全面地，而只是相對地或僅就其在現世的境界這一方面而言。因此，教宗額我略一世在一篇證道詞裡說：「主在復活後，顯示自己的身體既是不朽的，又是可以觸摸的，祂藉此顯示了兩件奇妙的事，而且按照人的理性來說，是兩件彼此極相反的事。」（《福音論贊》卷二第二十六篇）

3. 正如奧斯定在《若望福音釋義》第一三一講，關於第二十章17節所說的：主所說「不要摸我，因為我還沒有升到我的父那裡」，「是為在這婦女身上象徵外邦人的教會，因為在基督升到父那裡以前，外邦人不會信仰基督。或者耶穌願意人如此信仰祂，即是說如此以心神摸祂，從而領會或相信祂與聖父原是一體（《若望福音》第十章30節）。人如果對祂的領會深入到承認祂與聖父同等，便是運用自己內心極隱密的覺能，以某種方式升到父那裡。」可是這位婦女（瑪達肋納），「還是在用肉眼或肉身的覺能相信祂，痛哭祂如同痛哭人一樣。」可是，聖經在他處（《瑪竇福音》第二十八章9節）也記載瑪利亞（瑪達肋納）曾摸過基督，即是當祂同其他婦女「上前抱住祂的腳」時，而這正如塞味利安（Severianus）所說的，「並不構成問題，因為前者是談論象徵，後者是談論女性；前者談論天主的恩寵，後者談論人的本性。」（參看：金言伯多祿，《證道集》第七十六篇）

或者正如金口若望在《若望福音論贊》第八十六篇所說的：「這位婦女願意仍然如同在基督受苦受難以前一樣，同基督交往。她因喜極而沒有思想大事，雖然基督的肉身因復活而變為更尊貴。」所以，基督說：「我還沒有升到我的父那裡」，這宛如說：「妳不要以為我仍要度塵世的生活。妳在地上看見我，這是因為我還沒有升到我的父那裡，可是我卻即將升往那裡。」所以，祂又繼續說：「我升到我的父和你們的父那裡去。」

4.正如奧斯定在「答奧羅修」(Ad Orosium)問題十四所說的：「基督是以獲得神光的肉身復活了；可是祂卻不願在這神光中顯現給自己的門徒，因為他們還不能用肉眼觀看這種神光。因為，如果在祂為我們死而復活以前，當祂在山上顯聖容時，祂的門徒尚不能觀看祂，那麼在主的肉身獲得神光以後，他們遠更不能觀看祂！」

而且也應該注意，主在復活以後，主要願意顯示的是：現在的祂就是那曾經死去的祂；如果祂把自己身體的神光顯示給他們，這將遭受大的阻礙。因為外貌的改變，尤其顯示出所見之對象的差異；因為一般可感覺之物，像其中的一個與多個，或者相同與不相同，主要是由視覺加以分辨。在受苦受難以前，基督著重於願意將自己威能的光榮顯示給門徒們，以免他們輕視自己受苦受難的軟弱；身體的發光尤其顯示了上述光榮。所以，基督在受苦受難以前，藉著身體的發光給門徒們顯示自己的光榮；可是在復活以後，則藉著其它的標記。

5.正如奧斯定在《論四聖史之和合》卷三第二十四章所說的：「我們可以如此解讀，婦女們看見了一位天使，如同瑪竇和馬爾谷所記載的，即是說，她們進入墳墓是進入有牆壁圍起來的一個空間，她們在那裡先看到一位天使坐在那塊已由墳墓門口滾開的石頭上，如同瑪竇所說的；而且是『坐在右邊』，如同馬爾谷所說的。後來她們向裡面觀看安放主的身體的地方，她們看到了兩位天使，先是看到他們「坐著，如同若望所說的」；後來「天使起來了，於是他們又被看到站著，如同路加所說的」。

第五十六題

論基督復活的因果作用

一分爲二節一

然後要討論的是基督復活的因果作用（*causalitas*；參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、基督的復活是不是我們復活的原因。
- 二、基督的復活是不是我們成義的原因。

第一節 基督的復活是不是身體或肉身之復活的原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督的復活似乎不是（人）身體或肉身之復活的原因。因爲：

1. 有充足的原因，也必然有效果。所以，如果基督的復活是身體之復活的充足原因，那麼當基督復活時，所有死者就都應該立刻復活（而事實顯然並非如此）。

2. 此外，天主的正義是死人復活的原因，以使身體與靈魂一起受賞或受罰，如同身體也曾有分於（靈魂的）立功或犯罪，正如狄奧尼修在《教會階級論》末章第七節，以及大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二十七章所說的。可是，即使基督沒有復活，天主的正義也必然實現。所以，縱然沒有基督的復活，死人仍然要復活。所以，基督的復活並不是身體之復活的原因。

3. 此外，如果基督的復活是身體之復活的原因，它或是模型因（*causa exemplaris*），或是（以行動產生效果的）成因或動因（*causa effectiva*），或是功勞因（*causa meritoria*）。可是它

不是模型因。因為使身體復活是天主的工作，按照《若望福音》第五章21節所說的：「父喚起死者。」可是，天主工作時，並不需要觀看在自己以外的模型。同樣地，它也不是成因或動因。因為成因或動因只能靠接觸而行動或產生作用，或是靠心神的接觸，或是靠身體的接觸。可是顯然地，基督的復活由於時間和地方的距離，不能靠身體的接觸對要復活的死者行動或產生作用。同樣地，也不能靠心神的接觸，即是靠信德和愛德，因為不信的人和罪人都要復活。它也不是功勞因。因為已經復活的基督不再是現世的旅行者，所以也脫離了能立功勞的境界。依此，基督的復活似乎無法是我們復活的原因。

4.此外，死亡是生命的喪失，所以摧毀死亡似乎無非就是恢復生命，而這也就是復活。可是基督卻是「以死亡摧毀了我們的死亡」（復活期彌撒頌謝詞）。所以，基督的死亡才是我們復活的原因。所以，祂的復活並不是我們復活的原因。

反之 關於《格林多前書》第十五章12節的「既然傳報了基督已由死者中復活了」等等，「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督是產生我們復活的原因。」

正解 我解答如下：「那在任何一物類或一類事物中為首者，是其後一切繼之而來者的原因」，正如《形上學》卷二第一章所說的。可是在我們復活的這一類事物中，為首的卻是基督的復活，正如前面第五十三題第三節所說的。因此，基督的復活應該是我們復活的原因。這也就是宗徒在《格林多前書》第十五章20及21節所說的：「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來。」

而且這也是合理的。因為天主聖言是人類生命的創始者，《聖詠》第三十六篇10節論及天主聖言：「在你那裡有生

命的泉源。」所以，《若望福音》第五章21節記載祂自己說：「就如父喚起死者，使他們復活，照樣子也使祂所願意的人復生。」可是，在萬物中有天主所規定的這一自然秩序，即是每一原因都是先對那與自己比較接近者產生作用，然後再藉著它而影響那距離比較遠者，例如：火先熱化附近的空氣，然後再藉著這空氣熱化距離較遠的物體。天主自己也是先光照那些比較接近自己的實體，然後再藉著這些實體光照那些比較遠的實體，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十三章所說的。所以，天主聖言先把不死不滅的生命賜給那仿照自然本性方式與自己合而為一的身體，然後再藉這身體在其他一切身體內成就復活。

釋疑 1. 正如正解所說的，基督的復活是藉著合而為一的天主聖言的德能而為我們復活的原因。而天主聖言是按照自己的意願工作。所以，並不必要立刻有效果相隨，而是要按照天主聖言的安排，即是先使我們在這有苦有死的現世，相似受苦、受死的基督，然後才以分享的方式，獲致相似祂的復活（《羅馬書》第六章5節）。

2. 天主的正義是我們復活的首要原因，而基督的復活是我們復活的次要原因，有如是工具原因。雖然主要動因的能力並不受限於這一固定工具，可是基於主要動因是藉這一工具行動或工作，所以這一工具也是效果的原因。所以，依此而論，天主的正義本身並未受到約束，宛如只能藉基督的復活來完成我們的復活，因為天主除藉基督的苦難和復活以外，能用其他方式來解救我們，正如前面第四十六題第二節所說的。可是基於天主決定了用這一方式來解救我們，顯然地，基督的復活是我們復活的原因。

3. 質言之，基督的復活並不是我們復活的功勞因，而是

成因或動因和模型因。它是成因或動因，因為基督是根據人性復活，而祂的人性是祂天主性的工具，並以天主性的德能行動或工作，正如前面第十三題第二及第三節、第十九題第一節和第四十三題第二節所說的。所以，正如基督在自己的人性內所做和所受的其他事物，基於祂天主性的德能而有益於我們的得救，正如前面第四十八題第六節所說的；同樣地，基督的復活也基於天主的德能而是我們復活的成因或動因，因為原本是天主的德能使死者復活。而這德能的臨在遍及一切地方和一切時間。這德能的接觸就足以產生功效而為成因或動因。因為正如釋疑2.所說的，人復活的首要原因是天主的正義，而基督是由這天主的正義而獲有「行審判的權柄，因為祂是人子」（《若望福音》第五章27節），所以基督復活的產生功效的能力，不僅及於善人，而且也及於惡人，因為後者也隸屬於祂的審判。

正如由於基督的身體是與聖言的位格合而為一，這身體的復活因而「在時間上為首或做初果」；同樣地，它也是「在尊位和成全上居先或做初果」，如同關於《格林多前書》第十五章20及23節的「註解」（拉丁通行本註解）所說的。可是那為最成全者，常常是那較不太成全者按照自己的方式所仿效的典範或模型。所以，基督的復活是我們復活的典範或模型。其所以必須如此，不是基於那喚起死者或使人復活者方面，因為祂並不需要模型，而是基於那些被喚起或接受復活的死者方面，因為他們應該相似那一（基督的）復活，按照《斐理伯書》第三章21節所說的：「祂（基督）必要改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體。」

雖然，基督復活的功勞兼及於善人的復活和惡人的復活，可是這復活作為模型，卻只及於善人，因為只有善人已經成功地相似基督（作為天主子）的子性，正如《羅馬書》第八章29節所說的。

4.就產生功效的成因或動因的性質或觀點而言，而產生功效有賴於天主的德能，基督的死亡和復活共同是摧毀死亡和恢復生命的原因。可是，就模型的性質或觀點而言，基督的死亡使祂離棄現世有死的生命，所以是摧毀我們死亡的原因；而祂的復活使祂開創了不死的生命，所以是恢復我們生命的原因。至於基督的苦難，則另外是功勞因，正如前面第四十八題第一節所說的。

第二節 基督的復活是不是靈魂復活的原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 基督的復活似乎不是靈魂復活（或成義）的原因。因為：

1.奧斯定在《若望福音釋義》第二十三講，關於第五章第19等節說：「身體藉著（基督）人性方面的措施復活，而靈魂卻藉著天主的本體復活。」可是，基督的復活卻不屬於天主的本體，而屬於人性方面的措施。所以，基督的復活雖然是身體復活的原因，卻似乎不是靈魂復活的原因。

2.此外，身體或有形物體對精神體不產生作用。可是，基督的復活卻屬於祂因死亡而倒下的身體。所以，基督的復活並不是靈魂復活的原因。

3.此外，由於基督的復活是身體復活的原因，所有人的身體都要復活，按照《格林多前書》第十五章51節所說的：「我們眾人都要復活。」可是，卻不是所有人的靈魂都要復活，因為一些人「要進入永罰」，正如《瑪竇福音》第二十五章46節所說的。所以，基督的復活並不是靈魂復活的原因。

4.此外，靈魂的復活是藉著罪過的赦免。可是罪過的赦免卻是藉著基督的苦難，按照《默示錄》第一章5節所說的：「祂以自己的血洗淨我們的罪過。」所以，靈魂復活的原因，無

寧是基督的苦難，而不是祂的復活。

反之 宗徒在《羅馬書》第四章25節說：「祂爲了使我們成義而復活。」而成義無非就是靈魂的復活。關於《聖詠》第三十篇6節的「晚間雖令人哭涕，清晨卻使人歡善」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督的復活是我們復活的原因，是靈魂在現世復活的原因，也是身體在未來復活的原因。」

正解 我解答如下：正如第一節釋疑3.所說的，基督的復活是以天主性的德能行動或產生作用。而天主性的德能不僅及於身體的復活，而且也及於靈魂的復活，因爲靈魂藉恩寵而生活，以及身體藉靈魂而生活，都是來自天主。所以，基督的復活不僅針對身體的復活，而且也針對靈魂的復活，有作爲工具而產生功效的德能。

同樣地，針對靈魂的復活，基督的復活也有模型或典範的性質或作用。因爲我們在靈魂方面也應該相似復活的基督，按照宗徒在《羅馬書》第六章4節所說的：「正如基督藉著父的光榮從死者中復活了，同樣地，我們也應該在新生活中行走」；正如祂「既從死者中復活了，就不再死，同樣地，我們也要這樣看自己是死於罪惡」，使我們重新「與祂同生」（第8、9及11節）。

釋疑 1. 奧斯定所說的靈魂藉著天主的本體而復活，是就「分享」而說的；即是因爲靈魂是藉著分享天主的美善而成爲義的和善的，並不是藉著分享任何受造物。所以，奧斯定在說了「靈魂藉著天主的本體而復活」以後，又繼續說：「靈魂是因分享天主而爲眞福，並不是因分享聖者的靈魂。」可是，我們的身體卻是因爲分享基督身體的光榮，而成爲光榮的身體。

2. 基督復活的功效，並不是藉著復活的身體自己的德能到達靈魂，而是藉著身體在（聖子）位格內與之相結合的天主性的德能。

3. 靈魂的復活歸屬於功勞，而功勞是成義的效果。可是，身體的復活卻指向賞罰，而賞罰是審判的效果。可是基督所要做的，不是使所有的人成義，而是審判所有的人。所以，祂喚起或復活所有的人，是在身體方面，而不是在靈魂方面。

4. 在靈魂的成義中聚集有兩點，即是罪過的赦免和恩寵的新生活。所以，就藉天主的德能產生功效而言，基督的苦難和復活，在罪過的赦免和恩寵的新生活兩方面都是成義的原因。可是就作為模型或典範而言，質言之，基督的苦難和死亡是罪過赦免的原因，我們是藉著這罪過赦免而死於罪惡；而基督的復活卻是恩寵或正義的新生活的原因。所以，宗徒在《羅馬書》第四章25節說：「祂為了我們的過犯」，即是為除免過犯，「被交付」，即是被交於死亡，「又為了使我們成義而復活」。可是，基督的苦難卻也是功勞因，正如第一節釋疑4、第四十八題第一節所說的。

第五十七題

論基督的升天

一分爲六節一

然後要討論的是基督的升天（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、基督升天是否適宜。
- 二、升天根據哪一本性歸於基督。
- 三、基督是否因自己的德能升天。
- 四、是否上升超乎有形諸天之上。
- 五、是否上升至超乎一切精神受造物之上。
- 六、論升天的效果。

第一節 基督升天是否適宜

有關第一節，我們討論如下：

質疑 基督升天似乎並不適宜。因為：

1. 哲學家在《天界論》卷二第十二章說：「凡處於完善或成全境況者，都享有己善而不需要變動。」可是，基督卻是處於最完善境況。因為就天主性而言，祂是至善；就人性而言，祂也受到至大的光榮。所以，祂享有己善而不需要變動。可是，升天卻是一種變動。所以，基督升天並不相宜。

2. 此外，凡有所變動者，都是爲到達更佳境況。可是，基督在天上的境況並不比在地上的境況更佳；因爲無論在靈魂方面或在身體方面，祂並未因是在天上而加添了什麼。所以，基督似乎不應該升天。

3. 此外，天主聖子是爲了我們的得救而取了人性。可是，祂常常同我們一起生活在地上，對人更爲有益，正如《路

加福音》第十七章22節記載祂對門徒所說的：「日子將到，那時你們切望看見人子日子中的一天，而不得見。」所以，基督升天似乎並不適宜。

4.此外，正如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十四第五十六章所說的，基督的身體在復活後沒有任何改變。可是，基督並沒有在復活後立即升天，因為《若望福音》第二十章17節記載祂在復活後曾說：「我還沒有升到我的父那裡。」所以，基督似乎也不應該在四十天以後升天。

反之 《若望福音》第二十章17節記載主說：「我升到我的父和你們的父那裡去。」

正解 我解答如下：處所應該與那在處所內者相稱。可是，基督卻因復活而開始了不死不朽的生活。可是，我們所居住的處所是有生有滅的處所，而天上的處所卻是不朽的處所。所以，基督在復活後仍滯留在地上，並不相宜；祂升天反而相宜。

釋疑 1.那處於完善境況而不需要變動者，是天主，因為祂是絕對不變的，按照《瑪拉基亞》第三章6節所說的：「我是上主，絕不改變。」可是一切受造物都是多少可以改變的，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十四章所說的。因為天主聖子所取的（人的）本性仍是受造物，正如前面第二題第七節、第十六題第八及第十節和第二十題第一節所指明的，所以把某種變動歸於這本性，也並非不相宜。

2.基督的升天，無論在身體上或靈魂上，都沒有使自己在光榮的本體方面有所加添；可是在處所的優美方面，卻有所加添，這屬於或涉及光榮的優良存在方式。這不是說，祂的身體從天體另外獲得了什麼完美或固存的優點，如此說只是基於

(存在方式的)某種優美。可是，這卻以某種方式屬於祂的光榮。祂也有關於這種優美的喜樂；誠然不是祂升天時才重新有此喜樂，而是因為祂那時以一種新的方式有此喜樂，即是有如因事情圓滿完成而喜樂。因此，關於《聖詠》第十六篇10節的「永遠在你右邊就是福樂」，「註解」(拉丁通行本註解)說：「脫離人的視線而與你同坐，將是我的福樂和歡喜。」

3.雖然基督的身體因升天不再與信徒們在一起，可是祂的天主性卻與信徒們同在，按照《瑪竇福音》第二十八章20節記載祂自己所說的：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」因為「那升天者，並沒有捨棄自己所揀選的繼承者」，正如教宗良一世所說的(「論復活」第二篇，《證道集》第七十二篇第三章)。

可是基督的升天，雖使祂的身體不再與信徒們在一起，卻比祂的身體同信徒們在一起，對我們更為有益。第一，為增強關於未見之事的信德。因此，《若望福音》第十六章8節記載主自己說：「當聖神來到時，就要指證世界關於正義」，即是「那些信者的正義」，正如奧斯定在《若望福音釋義》第九十五講，關於第十六章9節所說的：「把這正義與信者相提並論，等於是對不信者的指責。」因此祂繼續說：「因為我往父那裡去，而你們再見不到我。」(第10節)而奧斯定繼續說：「因為那些沒有看見而相信的，才是有福的。所以，世界被指證的是關於我們的正義；因為你們將看不見我，卻仍將相信我。」

第二，為提升望德。因此，《若望福音》第十四章3節記載祂說：「我去了，並為你們預備了地方以後，我必再來接你們到我那裡去，為的是我在那裡，你們也在那裡。」因為基督藉著把所取的人性安置在天上，也給了我們到達那裡的希望；因為「無論在哪裡有死屍，老鷹就聚集在那裡」，正如《瑪竇福音》第二十四章28節所說的。因此，《米該亞》第二章13

節也說：「祂上升並在他們前面開道。」

第三，為激勵愛德追求天主之事的熱火。因此，宗徒在《哥羅森書》第三章1及2節說：「你們就該追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊；你們該思念天上的事，不該思念地上的事。」因為正如《瑪竇福音》第六章21節所說的：「你的財寶在哪裡，你的心也必在那裡。」由於聖神是提攜我們追求天上之事的愛，所以，主在《若望福音》第十六章7節給門徒們說：「我去為你們有益，因為我若不去，那護慰者便不會到你們這裡來！我若去了，就要派遣祂到你們這裡來。」奧斯定在《若望福音釋義》第九十四講註釋這話：「當你們堅持按照肉身認識基督時，便不能領悟聖神。可是在基督的身體離開以後，不僅聖神，而且連聖父和聖子也都同他們的心神在一起。」

4.此外，雖然天上的處所宜於復活而進入不死不滅生命的基督，可是祂卻推遲升天，為使復活的真實性獲得驗證。因此，《宗徒大事錄》第一章3節說：「祂受難以後，用了許多憑據向他們顯明自己還活著，四十天之久。」那裡的一項「註解」（拉丁通行本註解）說：「因為祂死亡了四十小時，所以祂用四十天來證實自己還活著。或者也可以如此解讀，即是四十天是指基督在教會內居留的現世時間；因為一方面人是由『四』種元素所組成，另一方面人也受到教導不可違犯『十』誡。」（按：四乘十等於四十。教父們喜用諸如此類的數字組合，以象徵性的方式來解釋聖經或倫理方面的某些問題。）

第二節 升天是不是根據天主性歸於基督

有關第二節，我們討論如下：

質疑 升天似乎是根據天主性歸於基督（或者，說基督升天，似乎是就其天主性而言）。因為：

1.《聖詠》第四十六篇6節說：「天主上升，有歡呼聲護送。」《申命記》第三十三章26節也說：「那上升高天者，是援助你者。」可是這些論及天主的話，都是在基督降生成人以前說的。所以，升天之歸於基督，是根據祂是天主。

2.此外，自天降下歸於誰，升天也就歸於誰，按照《若望福音》第三章13節所說的：「沒有人上過天，除了那自天降下者。」《厄弗所書》第四章10節也說：「那下降的，正是那上升的。」可是基督之自天降下，卻不是根據祂是人，而是根據祂是天主；因為之前在天上者，不是祂的人性，而是祂的天主性。所以，基督之升天，似乎是根據祂是天主。

3.此外，基督因自己的升天而上升至聖父。可是，基督之到達與聖父同等，並非根據祂是人，因為祂曾就此說：「父比我大」，正如《若望福音》第十四章28節所記載的。所以，基督之升天，似乎是根據祂是天主。

反之 關於《厄弗所書》第四章9節的「說祂上升了，豈不是說祂曾下降嗎」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「基督確實是根據人性下降和上升。」

正解 我解答如下：「根據什麼」一詞，可以指示兩方面：即是升天者的處境和升天的原因。如果是以它指示升天者的處境，那麼升天就不可能根據天主性的處境而歸於基督。一方面，因為沒有任何物高於天主性，使天主性能上升到它那裡。另一方面，也是因為上升是地方性變動，而這不適用於不變的

和與地方沒有關係的天主性。可是按照這種解釋，升天卻是根據人性而歸於基督，因為人性受限於地方，並能隸屬於變動的範圍。因此，在這種意義下，我們能說基督之升天，是根據祂是人，而不是根據祂是天主。

可是，如果「根據什麼」是指升天的原因，由於基督是因天主性的德能，並不是因人性的德能升天，所以應該說，基督之升天，不是根據或憑藉祂是人，而是根據或憑藉祂是天主。所以，奧斯定在《證道集》第一七六篇「論升天」的證道詞中說：「天主聖子身懸在十字架上，這出自我們（的人性）所有的；而祂升天，卻是出自祂自己（的天主性）所有的。」

釋疑 1. 那些話是以預言的方式，論及將要降生成人的天主而說的。

可是也可以說，「上升」雖然依其本義不能歸於天主性，卻能以比喻的方式歸於祂；例如，幾時人心謙卑自下而服從天主，就說：「天主在人性內（地位提高或）上升」（《聖詠》第八十四篇6節）。按照同樣的模式，針對每一個受造物，都可以用比喻說天主上升（超越萬物之上），因為祂使受造物隸屬於自己權下。

2. 那上升的和下降的，是同一基督。因為奧斯定在「與望教者談信經」（第四篇第七章）說：「那上升的是誰？是天主而人。那下降的是誰？是同一天主而人。」

歸於基督的有兩種下降。一種是所謂的祂自天降下。此一下降之歸於天主而人（的基督），是根據祂是天主。因為不應該按照地方性的變動，而應該按照「空虛自己」，來解讀此一下降，即是說，這是指那使祂「雖具有天主的形式或性體，卻取了奴僕的形式或形體」的空虛自己（《斐理伯書》第二章6及7節）。正如說祂空虛自己，不是因為祂喪失了自己的（充滿自己

和萬有的)豐實或圓滿無缺，而是因為祂取了我們的卑微；同樣地，說祂自天降下，不是因為祂離開了天上，而是因為祂取了屬於土或地的本性，與祂的位格合而為一。

可是，另一種下降是指「祂曾下降到地下的低層部分」，正如《厄弗所書》第四章9節所說的，這種下降（陰府）是地方性的下降。因此，它是根據人性的處境而歸於基督。

3.說基督上升到父那裡，是針對祂上升並坐在聖父的右邊而說的。此一上升歸於基督，既有根據天主性的因素，也有根據人性的因素，正如下面第五十八題第三節將要討論的。

第三節 基督是不是因自己的德能升天

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是因自己的德能升天。因為：

1.《馬爾谷福音》第十六章19節說：「主耶穌給他們說了這些話以後，就被接升天。」《宗徒大事錄》第一章9節也說：「祂就在他們觀望中被舉上升，有塊雲彩接了祂去，離開他們的眼界。」可是，「祂被接升天」和「祂被舉上升」，似乎都是接受另一位的推動。所以，基督並不是因自己的德能，而是因外來的德能被接升天。

2.此外，基督的身體是屬於土的身體，如同我們的身體一樣。可是，針對屬於土的身體來說，被舉上升相反它的自然本性。而一物相反自己的本性所有的變動，都不是它因自己的德能所完成的。所以，基督並不是因自己的德能升天。

3.此外，基督所固有的德能是天主的德能。可是（升天的）那一變動，似乎不是出自天主的德能。因為天主的德能既是無限的，那一變動就應該是在瞬間完成；如此則不可能是「在他們觀望中被舉上升」，正如《宗徒大事錄》第一章9節所說的。所以，基督似乎不是因自己的德能升天。

反之 《依撒意亞》第六十三章1節說：「祂衣著華麗，力量強大，闊步前進。」教宗額我略一世在一篇「論升天」的證道詞中說：「應該注意，厄里亞據記載是乘車升天，這是為明確顯示，純粹的人需要外來的協助。可是據記載，我們的救主不是乘車升天，也不是被天使提攜升天；因為那創造萬物者，是被自己的德能提升至超乎萬物之上。」（《福音論贊》卷二第二十九篇）

正解 我解答如下：基督有兩種本性，即是天主的本性或天主性和人的本性或人性。因此，可以分別根據這兩種本性來解釋基督的自己的德能。根據人的本性，可以承認基督有兩種德能。其中一種是本性的，出自本性的自然根本。顯然地，基督並不是因這種德能升天。在（基督）人性內的另一種德能是光榮的德能。基督是憑藉這種德能升天。

有些人願從第五元素（*quinta essentia*）的性體中去找尋這種德能的根由，他們說這第五元素即是光，並主張它屬於人之身體的組織，藉著它，彼此對立的元素才得以協調而成爲一體。依此方式，在這有死有壞的現世境界，由諸元素的性體在人的身體內作主。所以，根據其中領先元素的性體，人的身體是因自然本性的德能而下降。可是在光榮的境界，屬於天上的性體（按：即第五元素或光）改佔優勢；所以是根據它的傾向和德能，基督和其他聖人們的身體而被舉升天。關於此一意見，在第一集第七十六題第七節已有所評述；下面補編第八十四題第一節論及眾人的復活時，將再做進一步的探討。

在不理會前一意見的情形下，其他人從受到光榮的靈魂方面，來指定上述德能的根由；即是說，靈魂的光榮洋溢到身體，使身體也受到光榮，正如奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」所說的。因為光榮的身體對真福的靈

魂將會如此俯首順命，正如奧斯定在《天主之城》卷二十二第三十章所說的，致使「心神願意到哪裡，身體也立刻到那裡；而心神不會願意任何既不可能宜於靈魂，也不可能宜於身體的事」。可是，光榮的和不死不滅的身體卻宜於居於天上的處所，正如前面第一節所說的。所以，基督的身體是基於如此願意的靈魂的德能升天。

正如基督的身體成爲光榮的身體；同樣地，「(基督的)靈魂也由於分享天主而成爲真福的靈魂」，正如奧斯定在《若望福音釋義》第二十三講，關於第五章29節所說的。所以，天主的德能是升天的第一根由。依此，說基督因自己的德能升天：第一，是因(自己的)天主的德能；第二，是因自己受到光榮並隨意推動身體的靈魂的德能。

釋疑 1. 正如說基督因自己的德能而復活，可是又說祂爲聖父喚起，是因爲聖父和聖子的德能是同一德能；同樣地，基督也既因自己的德能升天，又被聖父舉而上升和接而升天。

2. 那一論證證明基督的升天不是因自己的德能，即不是因人性的自然德能。可是，基督卻也是因自己的德能升天，即是因天主的德能，以及因屬於真福靈魂的自己的德能。至於向上升起或上升，雖然根據現在身體並不完全屈服於心神的情況，相反人身體的自然本性；可是將來卻不會相反人身體的本性，也不會對光榮的身體構成強迫，因爲它的整個本性那時已完全服屬於心神。

3. 雖然天主的德能是無限的，就產生功效者方面而言，也是以無限的方式產生功效；可是萬物領受這德能的效果，卻是按照自己的領受能力和天主的安排。而形體物或身體卻不能頃刻或瞬間有地方性的變動，因爲它應該順應空間逐步而動；而時間的區分卻是根據空間的區分，正如《物理學》卷六第四

章所證明的。所以，被推動的形體物或身體，並不必然是瞬間被天主推動到終點，而是按照天主所安排的速度。

第四節 基督是否上升，超乎諸天之上

有關第四節，我們討論如下：

質疑 基督似乎並沒有上升超乎諸天之上。因為：

1.《聖詠》第十一篇5節說：「上主住在自己的聖殿，上主的寶座設立於天。」可是，既然是設立於天或在天之內，那就不是在天之上。所以，基督似乎沒有上升超乎諸天之上。

2.此外，兩個形體物或身體不能同時在同一個地方。所以，既然除非穿過中間點就不可能從一極點到達另一極點，那麼基督似乎不可能（穿過諸天而）上升至諸天之上，除非是（像破殼而出一樣）把天從中分開。而這是不可能的。

3.此外，《宗徒大事錄》第一章9節說：「有塊雲彩接了祂去，離開他們的眼界。」可是，雲彩卻不能被舉上升至超乎天而在天之上。所以，基督沒有上升超乎諸天之上。

4.此外，我們相信基督要永遠居留在祂所上升之處。可是相反物之本性者，不可能是永遠而不會改變的；因為那合乎本性者，才會在眾多物中較常和較久出現。所以，既然針對地上的形體物或身體來說，上升至超乎天而在天之上，相反它的本性；那麼基督的身體似乎沒有上升至超乎天而在天之上。

反之 《厄弗所書》第四章10節說：「祂上升超乎諸天之上，以充滿萬有。」

正解 我解答如下：形體物愈完善地分享天主的美善，在形體物的秩序裡，也就是空間或地方的秩序裡，所佔的地位也愈高。因此，我們看到形式成分或內涵愈高的形體物，在自然界

內的地位也愈高（按：如多細胞動物之與單細胞動物，動物之與植物，植物之與礦物等），正如哲學家在《物理學》卷四第五章和《天界論》卷二第四及第十三章所指明的；因為每一形體物都是藉形式而分享天主的存在和美善，正如《物理學》卷一第九章所指明的。可是，身體藉（天上）光榮所分享的天主的美善，超越任何自然的身體藉自己本性的形式所分享的天主的美善。而在一切光榮的身體中，基督的身體放射出的光榮顯然最大。所以，祂的身體高高位於一切身體和形體物之上，對祂是極為適宜的。因此，關於《厄弗所書》第四章8節的「祂升上高天」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「既是按地方來說，也是按尊位來說。」

釋疑 1.說上主的寶座設立於天，並不是說，寶座或寶座上的上主有如為天所包容；而更好說，祂有如是在那被包容被涵蓋者內。（按：如聖殿內有空氣，因此可以說，空氣為聖殿所包容；但如開闊視野從大處著眼，則更好說，是整個聖殿為空氣所涵蓋所包容。）因此，不必然有天的一部分是在祂之上，反而是祂在諸天之上，正如《聖詠》第九篇2節所說的：「上主，你的尊榮被高舉在諸天之上。」

2.雖然形體物的本性使一形體物不能同另一形體物在同一地方，可是天主卻可以藉著奇蹟而使二者能在同一地方；例如，祂曾使「基督的身體從真福童貞之封閉的胎中生出」，以及使「它在門戶都關著的情形下進入屋內」，正如真福教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十六篇所說的。所以，對基督的身體來說，它能與其他形體物在同一地方，這不是基於身體或形體物本身的特質，而是憑藉從旁協助並予以完成的天主的德能。

3.那塊雲彩並不是像運輸工具一樣，為升天的基督提供服務；它的出現是為充作天主性的標記，如同以色列的天主的

榮耀曾在雲彩中顯現在帳幕之上（《出谷紀》第四十章32節；《戶籍紀》第九章15節）。

4. 光榮的身體並不是基於自己本性的基本要素，使自己居於上天或在天之上；它是基於真福靈魂而有此成就，因為它是從靈魂獲得光榮。正如光榮身體的動向上方並不是被強迫的；同樣地，光榮身體的止息在天上也不是被強迫的。所以，這種止息並非不可能是永遠的。

第五節 基督是否上升，超乎一切精神體受造物之上

有關第五節，我們討論如下：

質疑 基督似乎沒有上升，超乎一切精神體受造物（*creatura spiritualis*）之上。因為：

1. 不按詞的同一含義被指稱或被陳述之諸物，不能適宜地加以比較（按：如無法比較健康食物與健康人何者更健康）。可是「地方」卻不是按同一含義，歸於形體受造物和 spirit 體受造物，正如第一集第八題第二節釋疑1.及2.和第五十二題第一節所指明的。所以，似乎不能說基督的身體（形體受造物）上升超乎一切精神體受造物之上。

2. 此外，奧斯定在《論真宗教》第五十五章說，精神體優於一切形體或形體物。可是，比較高的地方應該屬於比較高貴之物。所以，基督似乎沒有上升超乎一切精神體受造物之上。

3. 此外，任何地方都有形體或形體物在其內，因為在自然界無所謂真空。所以，如果在自然界的形體或形體物的秩序內，沒有任何形體佔有比精神體更高的地方，那麼在一切精神體受造物之上也就沒有任何地方。所以，基督的身體不可能上升超乎一切精神體受造物之上。

反之 《厄弗所書》第一章20及21節說：「天主使祂（基督

超乎一切率領者、掌權者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上。」

正解 我解答如下：一物愈高貴，應該歸於它的地方也愈高，無論是藉形體的接觸把地方歸於它，例如：把地方歸於形體或形體物；或是藉精神的接觸把地方歸於它，例如：把地方歸於精神實體或自立體。按照二者之間的某種相應性或合宜性（congruentia），應該把天上的地方，即是最高的地方，歸於精神實體或自立體，這是因為這些實體或自立體，在實體或自立體的秩序中是最高的。至於基督的身體，雖然就它形體本性的狀況來看，低於精神實體或自立體；可是，就它在（聖子）位格內與天主相結合的合一的尊位來看，卻超越一切精神實體或自立體的尊位。所以，根據上述相應性或合宜性的理由，應該歸於基督身體的是更高的地方，超越一切受造物，即使是精神實體受造物。因此，教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十九篇「論升天」證道詞中說：「那創造一切者，因自己的德能被舉上升至一切之上。」

釋疑 1.雖然「地方」是按照不同的含義歸於形體或形體物和精神實體或自立體，可是在二種不同的含義中，卻有這一共同點：更高的地方應該歸於那尊位更高者。

2.那一論據的出發點，是根據形體本性的狀況來討論基督的身體，而不是根據（其與聖子位格）合一的關連。

3.那一比較，可以分別根據兩方面來看：或者是根據諸地方的性質和狀況來看，如此則沒有任何地方高到超越精神實體或自立體的尊位，而這也是**質疑**的推論根據；或者是根據地方所歸屬的物之尊位來看。是在此觀點之下，應該把位在精神實體受造物之上歸於基督的身體。

第六節 基督的升天是不是我們得救的原因

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的升天似乎不是我們得救的原因。因為：

1. 基督是我們得救的原因，是因為祂立功掙得我們的得救。可是，祂藉升天並沒有為我們立功掙得什麼，因為升天屬於祂受舉揚的賞報。可是功勞與賞報不同，如同旅途與終點不同一樣。所以，基督的升天似乎不是我們得救的原因。

2. 此外，如果基督的升天是我們得救的原因，其主要意思似乎是說：祂的升天是我們升天的原因。可是，我們卻是藉祂的苦難獲賜升天；因為正如《希伯來書》第十章19節所說的：「我們懷著大膽的信心，藉著祂的寶血得以進入聖殿。」所以，基督的升天似乎不是我們得救的原因。

3. 此外，基督所賜給我們的得救是永遠的，按照《依撒意亞》第五十一章6節所說的：「我的救恩永遠常存。」可是基督升天，並不是為永遠留在那裡；因為《宗徒大事錄》第一章11節說：「你們看見祂怎樣升了天，也要怎樣降來。」而且根據記載，祂在自己升天之後，也會在地上顯現給許多聖者，例如《宗徒大事錄》第九章關於保祿所記載的。所以，祂的升天似乎不是我們得救的原因。

反之 《若望福音》第十六章7節記載基督自己說：「我去」，即是「我離開你們升天」，「為你們有益」。

正解 我解答如下：基督的升天是我們得救的原因，這可從兩方面來看：一是從我們方面，二是從基督方面。從我們方面，是說我們的心靈藉著基督的升天而歸向祂。因為正如前面**第一節釋疑3**所說的，基督的升天有振作和激勵作用。第一，對信德；第二，對望德；第三，對愛德。此外第四，藉此也增加我

們對祂的崇敬，因為我們不再以為祂是塵世的人，而以為祂是天上的天主，正如宗徒在《格林多後書》第五章16節所說的：「縱使我們曾按人的看法認識基督」，「即是說有死的基督，從而以為祂只不過是人」，正如「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的：「但如今不再這樣認識祂了」。

可是從基督方面，是說祂升天所做的一切，都是為了我們的得救。第一，祂為我們預備升天的道路，按照《若望福音》第十四章2節記載祂自己所說的：「我去，原是為給你們預備地方」；以及《米該亞》第二章13節所說的：「祂上升，並在他們前面開道」。因為，由於基督是我們的頭，所以頭領先前行到哪裡，肢體也就應該跟隨到那裡。因此，《若望福音》第十四章3節說：「為的是我在哪裡，你們也在那裡。」為了顯示實現此一諾言的標記，祂於是把自己從陰府中所領出的聖者們的靈魂，一併帶到天上，按照《聖詠》第六十八篇19節所說的：「祂帶領俘虜，升上高天。」即是因為祂帶領這些原被魔鬼所俘擄的人，同自己一起升天，宛如把這些經過另一次仁善或良性俘擄行動的俘虜，作為自己勝利的戰利品，帶往遠離人之本性的陌生地方。

第二，因為正如舊約的大司祭進入聖所，是為替百姓侍立在天主前；同樣地，基督進入天上，也是為了「為我們轉求」，正如《希伯來書》第七章25節所說的。因為祂把人性帶往天上，而祂這在人性方面的出現，本身就是為我們的一種轉求，即是說：天主既然在基督身上這樣舉揚了人性，祈望天主也憐憫世人，因為天主聖子是為了他們攝取了人性。

第三，為被立定有如天主和上主之後，坐在天上的寶座上，從那裡給人賜下天主的恩惠，按照《厄弗所書》第四章10節所說的：「祂上升超乎諸天之上，以充滿萬有」，即是「以自己的恩惠充滿萬有」，正如「註解」（拉丁通行本註解）所解釋的。

釋疑 1. 基督的升天是我們得救的原因，並不是藉立功的方式，而是藉產生功效的成因方式，就像前面第五十六題第一節釋疑3.及4.關於復活所說的一樣。

2. 質言之，基督的苦難是我們升天的原因，是藉剷除阻礙我們升天之罪惡的方式，以及藉立功的方式。可是，基督的升天卻是直接使我們升天的原因，有如是在我們的頭上開啓了升天，而肢體應該與頭結合在一起。

3. 基督一次升天，就爲自己和爲我們取得永遠居住在天上住所的權利和尊位。對於這種尊位不會有任何減損，如果基於某種特殊措施，基督有時以身體降來人間；或者是爲把自己顯示給眾人，如同將來在公審判時；或者是爲把自己顯示給某一特定人士，如同顯示給保祿，正如《宗徒大事錄》第九章所記載的。爲了使人不致誤信，當時的顯現不是基督以真實的身體親臨那裡，而只是表面好像如此，宗徒的話明示了相反的一面；他爲鞏固對復活的信德，在《格林多前書》第十五章8節說：「最後也顯現了給我這個像流產兒的人。」除非保祿親眼看見了那真實的身體，那一顯現就無助於證明復活的真實性。

第五十八題

論基督坐在聖父右邊

一分爲四節一

然後要討論的是基督坐在聖父右邊（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、基督是否宜於坐在聖父右邊。
- 二、這（坐在聖父右邊）是否根據天主性而宜於基督。
- 三、是否根據人性而宜於基督。
- 四、這是否爲基督所專有或專屬於基督。

第一節 坐在聖父右邊是否宜於基督

有關第一節，我們討論如下：

質疑 坐在聖父右邊似乎不宜於基督。因爲：

1. 左邊右邊是身體或形體位置的區別。可是，不宜將屬於身體或形體者歸於天主，因爲「天主是神」，正如《若望福音》第四章24節所說的。所以，基督似乎不宜於坐在聖父右邊。

2. 此外，如果一位坐在另一位右邊，那麼這後一位就是坐在那前一位的左邊。所以，如果基督坐在聖父的右邊，那麼聖父就是坐在聖子的左邊。而這是不適宜的。

3. 此外，坐和站似乎相反。可是《宗徒大事錄》第七章55節記載斯德望說：「看，我見天開了，並見人子站在大能天主右邊。」所以，基督似乎不應該是坐在聖父右邊。

反之 《馬爾谷福音》第十六章19節說：「主耶穌給他們說了這些話以後，就被接升天，坐在天主的右邊。」

正解 我解答如下：在「坐」(sedere)一詞內我們能理會到兩種意義：一是停止或停留，按照《路加福音》第二十四章49節所說的：「你們應當留(sedere)在這城中」；一是升堂、坐堂或開庭，意指統治或審判的權柄，按照《箴言》第二十章8節所說的：「君王高坐在判座上，所有邪惡一目了然」。所以，無論根據這兩種的那一種意義，基督都宜於坐在聖父的右邊。就第一種意義而言，因為祂永恆而不朽地停留在聖父的真福中，而這真福稱為聖父的右邊，按照《聖詠》第十六篇11節所說的：「在你右邊永遠是我的福樂。」所以，奧斯定在《與望教者談信經》第一篇第四章說：「關於『祂坐在聖父的右邊』，你們應該曉得：『坐』的意思是指『居留』，就像我們說某人在那地區坐或居留了三年一樣。所以，你們就如此相信基督居留在天主聖父的右邊吧！因為祂是享有真福的，而那真福的名字即是『聖父的右邊』。」

就另一種意義而言，說基督坐在聖父的右邊，因為祂同聖父一起為王，並由聖父獲得審判的權柄；就如那與君王並坐而在其右邊者，也坐在君王身旁共同治理和審判一樣。所以，奧斯定在《與望教者談信經》第二篇第七章說：「你們應該把『右邊』懂作權柄，為天主所攝取的這人接受了此一權柄，使祂這先前曾降來接受審判者，將要再次降來執行審判。」

釋疑 1.正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二章所說的：「我們所說，不是聖父的地方或區域性的右邊。那不可能受任何界限限制者，怎能有地方或區域性的右邊？因為右邊和左邊，是那些受界限限制者才有的。我們所說的聖父的右邊，是指天主性的光榮和尊榮。」

2.那一論證的出發點，是就身體方面所理解的「坐在右邊」。所以，奧斯定在《與望教者談信經》第一篇第四章說：

「如果我們認為基督坐在聖父的右邊，是就身體方面說的，那麼聖父便是在左邊了。可是在那裡」，即是在永恆的真福裡，「一切都是右邊，因為在那裡沒有任何困苦災難。」

3.正如教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十九篇「論升天」證道詞中所說的：「坐（升堂或開庭）屬於審判者，而站屬於戰鬥者或助佑者。所以，斯德望在艱苦戰鬥中，看見基督站著有如自己的助佑者。可是，馬爾谷卻描述基督升天之後坐著；因為祂在獲得升天的光榮以後，在世界末日，祂將以審判者的身分顯現或被看見。」

第二節 坐在天主聖父右邊是否根據祂是天主而宜於基督

有關第二節，我們討論如下：

質疑 坐在天主聖父右邊，似乎不是根據祂是天主而宜於或歸於基督。因為：

1.基督就祂是天主而言，是聖父的右手（奧斯定，《聖詠講述》，關於第八十九篇12節）。可是一個人的右手，與那坐在這個人的右邊者，卻似乎不同。所以，基督就祂是天主而言，並非坐在天主聖父的右邊。

2.此外，《馬爾谷福音》第十六章19節說：「主耶穌就被接升天，坐在天主的右邊。」可是基督被接升天，卻不是根據祂是天主。所以，祂坐在天主的右邊，也不是根據祂是天主。

3.此外，基督就祂是天主而言，與聖父和聖神同等。所以，如果基督是根據祂是天主而坐在聖父的右邊，那麼根據同理，聖神將是坐在聖父和聖子的右邊，而聖父自己也是坐在聖子的右邊。可是，從未發現有這樣的陳述。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二章說：「我

們所說的聖父右邊，是指天主性的光榮和尊榮，天主聖子作為天主以及與聖父同性同體者，在萬世之前就已存在於其內。」

474

一 神學大全·第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

正解 我解答如下：從前面第一節所說，可清楚知道，「右邊」一詞能有三種意義：第一，按照大馬士革的若望，「右邊」意指「天主性的光榮」；第二，按照奧斯定，「右邊」意指「聖父的真福」；第三，按照同一奧斯定，「右邊」意指「審判的權柄」。至於「坐」，正如前面第一節所說的，或者意指居留，或者意指君王或審判者的尊位。所以，「坐在聖父的右邊」，無非就是與聖父一起有天主性的光榮、真福和審判的權柄，而且是永不會改變，並以君王的身分。可是這一切之宜於或歸於聖子，卻是根據祂是天主。所以，顯然地，基督是根據祂是天主坐在聖父的右邊；而且這介系詞或前置詞「在或到」(ad) (按：仔細分析起來，先有坐到右邊去的動作，然後才是坐在右邊，ad指這整個過程)，雖然表達一種(從一點至另一點的)過渡，但它只意指(天主)位格間的區別和起源的次序，而不涉及(天主)本性和尊位的等級，因為在天主位格間沒有任何等級，正如第一集第四十二題第三及第四節所說的。

釋疑 1.說聖子是聖父的右手，是一種「歸名」的說法(appropriate；參看第一集第三十九題第七節)，如同說祂是聖父的德能一樣(《格林多前書》第一章24節)。可是「聖父的右邊」，按照正解的上述三種意義，卻是天主三位所共有的。

2.基督根據祂是人而被提升到天主的尊榮，而這就是上述坐在聖父右邊所意指的。可是，基督作為天主之有此天主的尊榮，卻不是藉著被提升，而是藉著永恆的起源。

3.絕對不能說聖父坐在聖子的右邊或聖神的右邊；因為聖子和聖神都是在聖父內有自己的起源，卻不能反過來說。按

照上述的意義（正解），本來也可以說聖神坐在聖父或聖子的右邊；雖然按照某種歸名，這（坐在聖父右邊）應歸於聖子，因為歸名於聖子的是同等，正如奧斯定在《論基督聖道》卷一第五章所說的：「在聖父內有一體，在聖子內有同等，在聖神內有一體與同等的聯繫。」

第三節 坐在聖父右邊是否根據祂是人而宜於基督

有關第三節，我們討論如下：

質疑 坐在聖父右邊，似乎不是根據祂是人而宜於或歸於基督。因為：

1.正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷四第二章所說的：「我們所說的聖父的右邊，是指天主性的光榮和尊榮。」可是，天主性的光榮和尊榮之歸於基督，不是根據祂是人。所以，基督根據祂是人或作爲人，似乎不是坐在聖父的右邊。

2.此外，坐在統治者的右邊，似乎排除臣服或屈服；因爲那坐在統治者之右邊者，是以某種方式與統治者共同統治。可是基督作爲人，卻是「屈服於聖父」，正如《格林多前書》第十五章28節所說的。所以，似乎基督作爲人，不是坐在聖父的右邊。

3.此外，關於《羅馬書》第八章34節的「祂現今在天主右邊」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是在聖父所有的並因以而爲天主的尊榮方面，與聖父同等；或者在聖父右邊，是指在天主的更高超的美善中。」關於《希伯來書》第一章3節的「祂在高天上坐在天主的右邊」，「註解」（拉丁通行本註解）說：「即是與聖父同等，無論是論位置或尊高，都超乎萬物之上。」可是這與聖父同等，不是根據基督是人或作爲人而歸於祂；因爲在此觀點下，祂自己在《若望福音》第十四章28節曾說：「父比我大。」所以，坐在聖父右邊似乎不是根據祂是人而歸於基督。

反之 奧斯定在《與望教者談信經》第二篇第七章說：「你們應該把『右邊』懂作權柄，為天主所取的這人接受了此一權柄，使祂這先前曾降來接受審判者，將要再次降來執行審判。」

正解 我解答如下：正如第二節已說過的，「聖父的右邊」一詞，或者意指天主性的光榮本身，或者意指天主的永恆真福，或者意指審判和統治的權柄。可是這介系詞或前置詞「在或到」（ad；參看第二節正解），係指某種趨向或接近右邊，其中顯示有一致或相合，但也含有某種區分或辨別，正如前面第二節所說的。這種情形可以分為三種方式：一種方式是在本性方面有相合，而在位格方面有區分。依此，基督是根據祂是天主聖子或作為天主聖子坐在聖父的右邊，因為祂與聖父有同一本性或性體。因此，就本性或性體而言，上述種種也宜於或歸於聖子，如同宜於或歸於聖父一樣。這就是所謂祂與聖父同等。

另一種方式是根據（聖子與人性）合一的恩寵。相反地，這合一含有本性（天主性與人性）的區分，和位格的唯一。依此，基督根據自己是人或作為人，也是天主聖子，並因而坐在聖父的右邊；可是尚須如此釐清，即是「根據或作為」一詞，不是指向或針對本性方面的情形，而是針對基體（*suppositum*）的唯一，正如前面第十六題第十及第十一節所闡明的。（按：即說基督根據自己是人或作為人坐在聖父的右邊，不是因為這人有人的本性或人性，而是因為這人有聖子的位格作為自己的唯一基體，或因為使這人因以是人的本性，是在聖子的位格內。）

按照第三種方式，可以根據常備或聖化恩寵來理解上述「接近」；即是說，在基督內的聖化恩寵，比其他一切受造物所有的更為豐富，而這使在基督內的人性本身，比其他受造物享有更大的真福，並針對其他一切受造物有統治和審判的權柄。

所以，如果「根據或作為」一詞，是指向或針對本性方面的情形，那麼基督便是根據自己是（有天主之本性的）天主或作為天主，坐「在聖父的右邊」，即是「與聖父同等」。至於說基督根據自己是人或作為人，坐「在聖父的右邊」，那是指祂「比其他受造物享有更高超的聖父的美善」；即是說，是「在更大的真福內」，並「有審判的權柄」。可是，如果「根據或作為」指向或針對基體的唯一，如此則基督也是根據自己是人或作為人坐在聖父的右邊，這是「根據光榮或尊榮的相等或同等」，即是因為我們是用同一光榮尊敬（天主聖父和）位於所取之人性內的天主聖子，正如前面第二十五題第一節所說的。

釋疑 1. 基督的人性根據自己本性的情形，並沒有天主性的光榮或尊榮；可是，它卻基於自己與之合而為一的（聖子的）位格，而有此光榮或尊榮。所以，大馬士革的若望在那裡繼續說：「在萬世之前就存在為天主，並與聖父同性同體的天主聖子，在祂的肉身同祂一起獲得光榮之後，便坐於其中」，即是坐於天主性的光榮中。「因為是同一個自立體或位格，偕同自己的肉身，接受來自一切受造物的同一欽崇。」

2. 基督根據自己是人屈服於聖父，在這裡，「根據」一詞是指向或針對（人之）本性的情形。依此，根據基督是人或作為人，以同等的方式或意義坐在聖父的右邊，並不宜於或歸於基督。可是，含有這種意義的「坐在聖父右邊」，卻宜於或歸於基督，即是如果它是指卓越的眞福和審判一切受造物的權柄。

3. 與聖父同等並不屬於基督的人性本身，而只屬於那攝取人性的（聖子）位格。可是「在天主更高超的美善中」，就這意指優於其他受造物的卓越而言，也宜於或歸於被攝取的人性本身。

第四節 坐在聖父右邊是否專屬於基督

有關第四節，我們討論如下：

478 質疑 坐在聖父右邊似乎不是專屬於基督。因為：

1. 《厄弗所書》第二章6節說：「祂（天主）使我們復活，並在基督耶穌內使我們一同坐在天上。」可是，復活並不專屬於基督。所以，同樣地，「在高天上坐在天主的右邊」（《希伯來書》第一章3節），也不專屬於基督。

2. 此外，正如奧斯定在《與望教者談信經》第一篇第四章所說的：「基督坐在聖父的右邊，即是說祂居留在聖父的真福中。」可是這卻宜於或歸於其他許多人。所以，坐在聖父右邊似乎不是專屬於基督。

3. 此外，按照《默示錄》第三章21節，基督自己說：「勝利的，我要賜他同我坐在我的寶座上，就如我得了勝，同我的父坐在祂的寶座上一樣。」可是，說基督坐在聖父的右邊，是由於祂坐在聖父的寶座上。所以，連其他勝利的，也都坐在聖父的右邊。

4. 此外，《瑪竇福音》第二十章23節記載主說：「但坐在我右邊或左邊，不是我可以給的，而是我父給誰預備了，就給誰。」可是除非是確實給某些人預備了，如此說就沒有意義。所以，坐在聖父的右邊，並不是只歸於基督。

反之 關於《希伯來書》第一章13節的「天主又向那一位天使說過：『你坐在我右邊……』」按照「註解」（拉丁通行本註解），「即是說，在我的更高超的美善內？或者按照天主性而與我同等？」這有如是說：「沒有向任何天使說過這話。」可是天使卻是超乎其他受造物之上。所以，除了基督以外，這坐在聖父的右邊，遠更不會宜於或歸於其他任何受造物。

正解 我解答如下：正如**第三節**已說過的，說基督坐在聖父的右邊，是說祂根據天主性與聖父同等；而根據人性則超越其他受造物、享有更卓越的天主的美善。可是，這兩點都只宜於或歸於基督。所以，這坐在聖父的右邊，不宜於或歸於其他任何受造物，不拘是天使，或者是人，它只宜於或歸於基督。

釋疑 1. 因為基督是我們的頭，所以凡是賜給基督的，也在祂內賜給我們。為此，由於基督已經復活了，所以宗徒說天主使我們也以某種方式同祂「一起復活」；可是，我們在我們自己內卻尚未復活，而是將要復活，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，也必要使我們有死的身體復活。」是沿循這一說話方式，宗徒繼續說：「使我們一同坐在天上」，這是因為我們的頭基督坐在那裡。

2. 由於「右邊」意指天主的真福，所以「坐在右邊」並不是意指在單純的真福中，而是意指享有包括某種統治權柄的真福，而且這真福有如是固有的和自然而有的。享有這種真福只宜於或歸於基督，而不宜於或歸於其他任何受造物。可是能這樣說，即是所有在真福中的聖者，都是「被安置或放在天主的右邊」。因此，《瑪竇福音》第二十五章33節說：「把綿羊放在右邊。」

3. 「寶座」意指基督由聖父所獲得的審判權柄。依此而說基督「坐在聖父的寶座上」。可是，其他聖者是由基督而獲得審判權柄。依此而說他們「坐在基督的寶座上」，按照《瑪竇福音》第十九章28節所說的：「你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派。」

4. 正如金口若望在《瑪竇福音論贊》第六十五篇所說的，「那一位置」，即是坐在右邊，「對一切受造物，不僅是對人，而且也是對天使，都是不可接近的」。因為正如宗徒論及

(天主)唯一子的這一特殊地位所說的：「祂(天主)又向那一位天使說過：『你坐在我的右邊……』」所以主的回答，「不是針對實際存在者」，即是將要坐在那裡的某些人，「祂是在俯察並針對請求者所求的恩惠，作了那一回答。因為他們所尋求的只是這一點，即是要領先其他門徒站在祂的身邊。」

可是也能說，載伯德的兒子所求的，是在分享基督的審判權柄方面超越其他門徒。因此，他們不是懇求坐在聖父的右邊或左邊，而是懇求坐在基督的右邊或左邊(《瑪竇福音》第二十章21節)。

第五十九題

論基督的審判權柄

一分爲六節一

然後要討論的是基督的審判權柄（參看第五十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、審判權柄是不是應該歸於基督。
- 二、審判權柄是不是根據祂是人而歸於基督。
- 三、基督是不是基於功勞而獲得審判權柄。
- 四、祂的審判權柄是不是普遍針對所有的人。
- 五、除了祂在現世所行審判之外，是否尚應期待祂未來行普遍的審判。
- 六、祂的審判權柄是否也擴及天使。

關於最終審判的施行，留待我們將來討論世界末日的種種時討論（補編第八十八等題），較爲適宜。針對日前的需要，只討論那些涉及基督（審判者）之地位的問題即可。

第一節 審判權柄是不是應該特別歸於基督

有關第一節，我們討論如下：

質疑 審判權柄似乎不是應該特別歸於基督。因爲：

1. 審判或判斷某些人似乎屬於主人或爲主者。所以，《羅馬書》第十四章4節說：「你是誰，你竟判斷別人的家僕？」可是爲受造物的主，卻是整個天主聖三所共有的。所以，審判權柄並不是應該特別歸於基督。

2. 此外，《達尼爾》第七章9節說：「上面坐著一位萬古常存者」，後來第10節繼續說：「審判者已坐堂，案卷已展開」。可是萬古常存者卻意指聖父，因爲正如希拉利《論天主聖

三》卷二第一節所說的：「在聖父內有永恆」。所以，審判權柄應該優先歸於聖父，而非基督。

3.此外，指證有罪屬於誰，審判也屬於誰。可是指證有罪卻屬於聖神，因為主在《若望福音》第十六章8節說：「當祂（即是聖神）來到時，就要指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的錯誤。」所以，審判權柄應該優先歸於聖神，而非基督。

反之 《宗徒大事錄》第十四章42節論及基督，說：「這一位就是天主所立的生者與死者的判官。」

正解 我解答如下：為行審判，需要三點。第一，制裁屬下的權柄。因此，《德訓篇》第七章6節說：「不要謀求做判官，除非你有能力拔除不義。」第二，需要對正直有熱火，即是人不是由於仇恨或者嫉妒，而是由於熱愛正義而施行審判，按照《箴言》第三章12節所說的：「上主譴責祂所愛的，有如父親譴責他的愛子。」第三，需要智慧，按照智慧而形成審判。因此，《德訓篇》第十章1節說：「聰明的判官將審判自己的百姓。」前兩點是審判的先備條件；可是，第三點卻是審判獲取自己形式或審判之所以為審判的依據，因為審判的理或法則，就是審判所依據的智慧或真理的法律。

由於聖子是「受生的智慧」（奧斯定，《論天主聖三》卷七第二章），和出自聖父的「真理」，並完善地呈顯聖父，所以審判權柄原本歸於天主聖子。所以，奧斯定在《論真宗教》第三十一章說：「這就是那不變的『真理』，可正確地稱它為一切藝術的法律，以及全能的『藝術家』的藝術。正如我們和一切理性之魂或靈魂，根據真理正確判斷較低之物；同樣地，唯有這『真理』本身，當我們依附於祂時，也是如此（根據真理）

審判我們。可是，即使聖父也不審判『真理』，因為這真理並不小於聖父。所以，聖父所審判的，也是藉著真理審判。」所以，後來他結論說：「父不審判任何人，但把審判的全權交給了子」（《若望福音》第五章22節）。

釋疑 1.基於那一論據可以證明審判權柄是整個天主聖三所共有；這是確實的。可是審判權柄也以某種「歸名」的方式（參看第一集第三十九題第七節），而歸於聖子，正如正解所說的。

2.正如奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章所說的，把永恆歸於聖父，是為凸顯本源或根本，而這也包括在永恆的理或本質中。奧斯定在那裡也說，聖子是「聖父的藝術」。所以，依此而把原始的審判權柄歸於聖父，是因為聖父是聖子的本源。可是，審判的理或法則本身卻歸於聖子，因為聖子是聖父的藝術和智慧。這是說，正如聖父藉著自己的聖子，即是藉著自己的藝術，創造了一切；同樣地，聖父也藉著自己的聖子，即是藉著自己的智慧，審判一切。這就是達尼爾所要表達的。在那裡，先說了：「上面坐著一位萬古常存者」，後來第13及14節又繼續說：「人子走向萬古常存者，（後者）便賜他統治權、尊榮和國度」。由此可見，原始的審判權柄歸於聖父，聖子是由聖父而獲得了審判權柄。

3.正如奧斯定在《若望福音釋義》第九十五講，關於第十六章8節所說的，基督說聖神「指證世界有罪」，宛如說，「祂要把愛傾注在你們的心中。因為這樣，恐懼既被驅除，你們就會有指證的自由。」所以，審判是如此歸於聖神，即不是根據審判的理或法則，而是根據人所有的審判心情。

第二節 審判權柄是不是根據祂是人而歸於基督

有關第二節，我們討論如下：

484 質疑 審判權柄似乎不是根據祂是人而歸於基督（或根據基督是人而歸於祂）。因為：

神學大全·第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

1. 奧斯定在《論真宗教》第三十一章說，審判歸於聖子，是因為祂是第一真理的法律本身。可是，這一點卻是根據基督是天主而屬於祂。所以，審判權柄之歸於基督，不是根據祂是人，而是根據祂是天主。

2. 此外，就像懲罰惡人一樣，獎賞行善者也屬於審判權柄。可是，善工的獎賞卻是永恆的真福，而唯有天主賜予永恆的真福。因為奧斯定在《若望福音釋義》第二十三講，關於第五章29節說：「靈魂因分享天主而成爲真福，並不是因分享聖善的靈魂。」所以，審判權柄之歸於基督，似乎不是根據祂是人，而是根據祂是天主。

3. 此外，判斷心中的隱密屬於基督的審判權柄，按照《格林多前書》第四章5節所說的：「時候未到，你們什麼也不要判斷，只等主來，祂要揭發暗中的隱情，且要顯露人心的計謀。」可是這卻只屬於天主的德能，按照《耶肋米亞》第十七章9及10節所說的：「人心最狡猾欺詐，已不可救藥；誰能透識？我上主究察人心，考驗肺腑，依照各人的行徑和作爲的結果，給人報酬。」所以，審判權柄之歸於基督，不是根據祂是人，而是根據祂是天主。

反之 《若望福音》第五章27節說：「並且賜給祂行審判的權柄，因為祂是人子。」

正解 我解答如下：金口若望在《若望福音論贊》第三十九篇，似乎贊成審判權柄之歸於基督，不是根據祂是人，而只是

根據祂是天主。因此，關於反之所引述的《若望福音》的那句話，他做了這樣的解釋：「並且賜給了祂行審判的權柄。因為祂是人子；你們不要驚奇這事（第28節）。祂領受了行審判，並不是因為祂是人，而是因為祂是無可言喻的天主子；所以，祂才是審判者。可是，因為那裡所說的，超出人的能力範圍，所以祂澄清這一疑難而說你們不要驚奇這事，因為祂是人子；因為祂也是天主子。」（金口若望認為）基督也藉復活的效果來證明這一點，所以祂繼續說：「因為時候要來，那時凡在墳墓裡的，都要聽見天主子的聲音（而出來）。」

可是也應該知道，雖然天主仍然保留為首的審判權柄，可是天主也賜給人針對那些屬於自己權下者享有審判權柄。因此，《申命紀》第一章16節說：「你們應秉公審斷」；隨後第17節繼續說：「因為審判是天主的事」，即是說，你們是以天主的權柄審判。可是前面第八題第一節、第二十題第一節釋疑3已經說過，基督即使在人性內，也是整個教會的頭或首，以及「天主將一切放在祂的腳下」（《希伯來書》第二章8節）。因此，即使就人性而言，享有審判權柄也歸屬於祂。為此，上述《若望福音》的那句話，似乎應該如此解讀：「並且賜給祂行審判的權柄，因為祂是人子」，並不是基於人之本性的素質或條件，否則就人人都會有這種權柄，正如金口若望所質疑的；而是因為這屬於教會之頭或首的恩寵，而基督是在人之本性內領受了這恩寵。

以這種方式根據人性把審判權柄歸於基督，是基於三點：第一，基於基督與人的共同點與密切關連。因為，正如天主藉著與效果更為接近的中間原因而行事或工作；同樣地，祂也藉著基督其人而審判人，為使對人的審判比較慈惠溫柔。所以，宗徒在《希伯來書》第四章15及16節說：「我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。所以我們要懷著依恃之

心，走近祂恩寵的寶座。」

第二，正如奧斯定在《若望福音釋義》第十九講，關於第五章26節所說的：「在最後的審判時，死者的身體要復活，是天主藉著人子喚起這些身體」，正如「天主藉著同一基督，根據祂是天主，喚起靈魂」。

第三，因為正如奧斯定在《證道集》第一二七篇第七章「論天主的話」中所說的：「讓應該受審判的人看見審判者，這是正確的。可是應該受審的人中有善人，也有惡人。所以，在審判時，基督的奴僕的形式或形體將顯示給善人和惡人，可是基督的天主的形式或性體將只保留給善人。」

釋疑 1. 審判之屬於真理，如同屬於審判的準則。可是審判之屬於為真理所滲透的人，卻是根據人以某種方式與真理本身成為一體，有如是法律和「活的正義」（亞里斯多德，《倫理學》卷五第四章）。因此，奧斯定在那裡也引證《格林多前書》第二章15節的話說：「唯有屬神的人能審斷一切。」可是，基督的靈魂與真理的結合並充滿真理，勝於其它受造物；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。」所以，審判一切是據此而尤其屬於基督的靈魂。

2. 唯有天主使靈魂因分享自己而成為真福。可是作為（教會的）頭或首和人類救恩的創始者，帶領人趨向真福，這卻屬於基督，按照《希伯來書》第二章10節所說的：「祂領導眾子進入光榮，藉苦難來成全拯救眾子的首領。」

3. 認識和審斷心中的隱密，本來只屬於天主。可是由於天主性（能力）洋溢到基督的靈魂，所以認識和審斷心中的隱密，也宜於或歸於基督，正如前面第十題第二節討論基督的知識時已說過的。所以，《羅馬書》第二章16節也說：「在天主要藉耶穌基督審判人隱密行為的那天。」

第三節 基督是不是基於功勞而獲得審判權柄

有關第三節，我們討論如下：

質疑 基督似乎不是基於功勞而獲得審判權柄。因為：

1. 審判權柄隨君王尊位而來，按照《箴言》第二十章8節所說的：「君王高坐在判座上，所有邪惡一目了然。」可是，基督卻是沒有功勞而獲得君王尊位，因為這君王尊位是基於祂是天主的唯一子而歸於祂。因為《路加福音》第一章32節說：「上主天主要把祂祖先達味的御座賜給祂。祂要為王統治雅各伯家，直到永遠。」所以，基督並不是基於功勞而獲得審判權柄。

2. 此外，正如第二節所說的，審判權柄之歸於基督，是根據祂是我們的頭或首。可是頭或首的恩寵，卻不是基於功勞而歸於基督；它是隨天主性與人性在（聖子）位格內的合一而來，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。從祂的滿盈中我們都領受了恩寵。」而這屬於頭或首的理或本質。所以，基督似乎不是基於功勞而有審判權柄。

3. 此外，宗徒在《格林多前書》第二章15節說：「屬神的人審斷一切。」可是，人卻是藉著恩寵而成為屬神的；而恩寵不是基於功勞，「不然恩寵就不算為恩寵了」，正如《羅馬書》第十一章6節所說的。所以，審判權柄無論是歸於基督或歸於其他人，似乎都不是基於功勞，而只是基於恩寵。

反之 《約伯傳》第三十六章17節說：「你的判案如同惡人的判案一樣受到審判，你將接受審判和判案。」奧斯定在《證道集》第一二七篇第七章「論天主的話」中說：「那站在判官面前（受審）者，將以判官的身分坐在判座上；那被誤為罪犯者，要懲罰真實的罪犯。」

正解 我解答如下：同一事物有可能基於多個不同的原因，而歸於同一主體；例如，復活的身體的光榮之歸於基督，不但是由於這宜於祂的天主性和爲了靈魂的光榮，而且也是基於「祂謙卑自下受苦受難的功勞」（奧斯定，《若望福音釋義》第一〇四講）。同樣地，也應該說，審判權柄之歸於基督其人，是爲了天主（聖子）的位格，爲了（教會之）頭或首的尊位，以及爲了常備或聖化恩寵的滿盈。可是，祂也是基於功勞而獲得這權柄：即是說，爲了使祂這曾經爲了天主的正義戰鬥並得勝者，以及祂這曾經受過不義的審判者，按照天主的正義而成爲審判者。所以，《默示錄》第三章21節描述祂自己說：「我得勝了，並坐在我父的寶座上。」可是，「坐在寶座上」卻意指審判權柄，按照《聖詠》第十篇5節所說的：「祂登上寶座，秉公審判。」

釋疑 1. 那一論證是從與天主聖言的合而爲一出發，把審判權柄歸於基督。

2. 此一論證則是從頭或首的恩寵方面出發。

3. 此一論證是從成全基督靈魂的常備或聖化恩寵方面出發。可是，按照這些方式把審判權柄歸於基督，並不排除這審判權柄也是基於功勞而歸於祂。

第四節 歸於基督的審判權柄是否統轄一切人間事務

有關第四節，我們討論如下：

質疑 歸於基督的審判權柄，似乎不是統轄一切人間事務。因爲：

1. 正如《路加福音》第十二章13及14節記載，當人群中有一個人說：「請吩咐我的兄弟與我分家」時，基督答說：「人哪，誰立了我做你們的判官及分家人呢？」所以，基督所有

的審判，不是針對一切人間事務。

2.此外，任何人都只審判那些隸屬於自己者。可是關於基督，「我們還沒有看見一切全隸屬於祂權下」，正如《希伯來書》第二章8節所說的。所以，基督不是針對一切人間事務行使審判。

3.此外，奧斯定在《天主之城》卷二十第二章說，這屬於天主審判的內涵，即是善人有時遭受磨難，有時一切順利；同樣地，惡人也是如此。可是在基督降生成人以前，已有這種情形。所以，並不是天主針對人間事務的一切審判，都屬於基督的審判權柄。

反之 《若望福音》第五章22節說：「父把審判的全權交給了子。」

正解 我解答如下：如果我們根據天主性來談論基督，那麼顯然地，聖父的一切審判都屬於聖子。因為，正如聖父藉著自己的聖言創造了一切；同樣地，祂也藉著自己的聖言審判一切。

可是，如果我們根據人性來談論基督，如此則也顯然地，一切人間事務都隸屬於祂的審判。為揭示這是顯明的，第一，如果我們注意基督的靈魂與天主聖言的關係。因為，如果「屬神的人審斷一切」，正如《格林多前書》第二章15節所說的，因為他的心靈依附於天主聖言，那麼充滿天主聖言之真理的基督靈魂，遠更審斷一切。

第二，這也從基督死亡的功勞獲得彰顯。因為，正如《羅馬書》第十四章9節所說的：「基督死而復活了，正是為統治生者和死者。」所以，祂的審判統括一切。為此，宗徒在那裡（第10節）繼續說：「我們眾人都要站在基督的審判台前。」《達尼爾》第七章14節也說：「天主賜給了祂（似人子者）統治權、尊榮和國度，各民族、各邦國及各異語人民都要侍奉祂。」

第三，從人間事務與人類得救這一目的的關連，也同樣看出這是顯明的。因為無論是誰，那主要者既已被委託於他，那些附屬者自然也附帶被委託於他。可是，一切人間事務都以到達真福為目的，即是以永遠得救為目的；而人是根據基督的審判，獲准進入這真福或被拒於外，正如《瑪竇福音》第二十五章第31等節所說的。所以顯然地，一切人間事務都隸屬於基督的審判權柄。

釋疑 1. 正如前面第三節質疑1.所說的，審判權柄隨君王尊位而來。雖然基督已被天主立為君王，可是祂卻不願生活在地上時，在時間內治理塵世的王國。因此，《若望福音》第十八章36節記載祂說：「我的國不屬於這世界。」同樣地，祂也不願意針對短暫的現世事務行使審判權柄，因為祂降來是為把人提升到天主事物的境界。這正如盎博羅修在《路加福音注疏》卷七，關於第十二章13節所說的：「善哉！那為了天主的事物而降來者，迴避塵世的事務；祂也未屈尊成為爭論的判官和財產的調解人，因為祂所行使的，是對生者和死者的審判，以及對功過的裁決。」

2. 說一切隸屬於基督，是就權柄而言，基督由聖父獲得了此一權柄，按照《瑪竇福音》第二十八章18節所說的：「天上地下一切權柄都交给了我。」可是在行使自己的權柄方面，還不是一切全隸屬於基督。可是這會在將來實現，即是當祂藉著拯救一些人和懲罰一些人，而對一切人完成自己的旨意時。

3. 在降生成人以前，基督是作為天主聖言行使了這類的審判；而藉著降生成人在位格內與聖言合而為一的靈魂，則是分享了聖言的權柄。

第五節 在現世時期內所行使的審判之後，是否尚另有一公共審判

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在現世時期內所行使的個別審判（或私審判）之後，似乎不再有另一公共審判（或公審判）。因為：

1. 在賞與罰的最後報應之後，再行審判是無意義的。可是在現世時期已完成賞與罰的報應，因為《路加福音》第二十三章42節記載主對十字架上的右盜說：「今天你就要與我一同在樂園裡。」而《路加福音》第十六章22節也說：「那個富翁也死了，被人埋葬在陰間。」所以，期待終結或末日的審判是無意義的。

2. 此外，按照（七十賢士譯本的）另一種譯文，《納鴻》第一章9節說：「天主不會兩次審判同樣的事。」可是天主在現世時期，已經針對屬世的和屬神的事行使了審判。所以，似乎不應等待另一終結的審判。

3. 此外，賞罰與功過相呼應。可是，功過並不歸屬於身體，除非是把身體視為靈魂的工具。所以，除非是經由靈魂，賞罰也不歸屬於身體。所以，除了那使靈魂現在受賞或受罰的審判以外，不需要另一在末日的審判，以使身體受賞或受罰。

反之 《若望福音》第十二章48節說：「我給你們所說的話，要在末日審判你們。」所以，除了在現時所行的審判以外，還將有另一在末日的審判。

正解 我解答如下：在一件仍能有所變化的事完成或結束以前，對它不能有完整的審判。例如，在一個行為本身以及其所產生的效果結束以前，就無法完整地判斷它是怎樣的行為；因為有許多行為乍見似乎有益，可是其所產生的效果卻顯示它實

際有害。同樣地，幾時一個人的生命尚未結束，對他也不能蓋棺論定；因為在許多方面可以由善變惡或由惡變善，或者由善變為更善或由惡變為更惡。因此，宗徒在《希伯來書》第九章27節說：「規定了人只死一次，這以後就是審判。」

不過也應該知道，雖然人的現世生命本身藉著死亡而結束，可是在某些方面，人仍繫於未來的有關事物。第一，他仍生活在人們的記憶中，而在這一方面，他有時保有不符實情的好名聲或壞名聲。第二，他仍生活在子女中，因為子女有如是父親的一部分，按照《德訓篇》第三十章4節所說的：「他的父親雖然死了，卻像沒有死一樣，因為他留下了一個相似自己的人。」可是許多好父親卻有壞兒子，也可以反過來說。第三，是在自己行為的後果方面，例如：由於亞略（Arius）和其他煽動者的欺騙行為，而使背離信仰滋生蔓延到世界末日；以及之前信仰，由於宗徒們的宣講卻是在增進中。第四，是在身體方面，有時是殯葬備極哀榮，有時是屍骨無人收埋，最後都完全化為灰土。第五，是關於人（生時）之情之所繫，例如：現世的事物，其中一些（在其死後）很快就消失，一些則持續較久。

這一切都隸屬於天主審判的評斷。所以，幾時現世時期的進行還在持續，對上述一切就不能有完整的和明顯的判斷。為此，應該在末日有總結的審判；屆時，每一個人，以及無論以什麼方式與他有關的一切，都將完整地 and 明顯地受到審判。

釋疑 1. 有些人認為在（最後公）審判之日以前，聖者的靈魂不是在天堂上受賞，而被判受永罰者的靈魂也不是在地獄中受罰。這意見顯然是錯誤的，按照宗徒在《格林多後書》第五章第6等節所說的：「我們放心大膽，是為更情願出離肉身，與主同住。」這與主同住或在主跟前已經不是「憑信德往來」，而

是「憑目睹」，正如以下諸節所指明的。可是，這就是看見天主的本體，而「永生」即在於此，正如《若望福音》第十七章2節所說的。所以，顯然地，出離身體的靈魂是在永生中。

所以應該說，在人死後，在屬於靈魂者方面，人已獲得一種不變的情況。所以，針對靈魂的賞報來說，不應該進一步推遲審判。可是，由於另外有其他一些屬於人者，它們在現世時期進行的整個過程中仍發生作用，而它們也並非與天主的審判無關，所以在現世時期終了時，這一切都應再接受審判。雖然人在這些事上不再另有功過，可是它們卻以某種方式附屬於人的賞罰。因此，這一切在最後的審判中，都應該接受評斷。

2. 天主不會兩次審判「同樣的事」；即是說，「根據同樣的觀點」。可是根據不同的觀點，天主兩次審判一事，這也並非不宜。

3. 雖然身體的賞罰繫於靈魂的賞罰，可是由於靈魂本身不變，除非是附帶者或間接地隨身體而變，所以靈魂一旦離開身體，便立刻有不變的狀態，並接受自己的審判。可是直到現世時期終了，身體仍隸屬於可變的情形之下。所以，它應該在末日最後審判時，才接受自己的賞或罰。

第六節 基督的審判權柄是否擴及天使

有關第六節，我們討論如下：

質疑 基督的審判權柄似乎不擴及天使。因為：

1. 在世界受造之初，無論善天使或惡天使，都已經受了審判，那時他們有的因犯罪而跌落，其他的則被堅定於真福而不移。可是，舉凡已受審判者，就不需要再受審判。所以，基督的審判權柄並不擴及天使。

2. 此外，審判與受審判不歸屬於同一主體。可是，天使卻將同基督一起降來審判，按照《瑪竇福音》第二十五章31節

所說的：「當人子在自己的光榮中，與眾天使一起降來時。」所以，天使似乎不應該受基督的審判。

3.此外，天使優於其他的受造物。所以，如果基督不僅是人的，而且也是天使的審判者，那麼祂同樣也將是一切受造物的審判者。而這似乎不對，因為這專屬於天主上智的安排。因此，《約伯傳》第三十四章13節說：「祂（天主）曾另外委派誰掌管大地？又曾任命誰治理祂所創造的世界？」所以，基督並不是天使的審判者。

反之 宗徒在《格林多前書》第六章3節說：「你們不知道我們連天使都要審判嗎？」可是，聖者無非是將以基督的權柄審判。所以，基督遠更有審判天使的權柄。

正解 我解答如下：天使隸屬於基督的審判權柄，這不僅是根據基督作為天主聖言的天主性，而且也是基於祂的人性，此可從以下三點加以說明：第一，從被攝取的人性與天主的親密關係；因為正如《希伯來書》第二章16節所說的：「祂沒有攝取天使，而攝取了亞巴郎的後裔。」所以，基督的靈魂比任何一位天使更充滿了天主聖言的真理。所以，祂的靈魂也光照天使，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的。因此，祂也有權審判他們。

第二，在基督內的人性，藉著受苦受難的謙卑自下，立功掙得被舉揚至超乎天使之上；致使正如《斐理伯書》第二章10節所說的：「上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜。」所以，針對善天使和惡天使基督也有審判權柄。《默示錄》第七章11節所說的：「所有天使都站在寶座周圍」，可以充作此一點的標記。

第三，基於天使對於以特殊方式有基督為頭或首之人的

所作所爲。因此，《希伯來書》第一章14節說：「眾天使都是奉職的神，被派遣給那些承受救恩的人服務。」

從天使的作為來看，天使隸屬於基督審判的一種方式，是關於天使之作為的安排或指令，而這安排或指令也是經由基督其人作成；因此「有天使前來伺候祂」，正如《瑪竇福音》第四章11節所說的；以及魔鬼懇求祂趕他們進入豬群，正如《瑪竇福音》第八章31節所說的。

另一種方式是關於善天使的附屬或次要賞報，即是他們對於人之得救所有的喜樂，按照《路加福音》第十五章10節所說的：「對於一個罪人悔改，在天主的天使前，也是這樣歡樂。」此外，這也是關於魔鬼的附帶或次要懲罰：魔鬼或者是在此世受這些懲罰的折磨，或者是在地獄中。而這也歸屬於基督。因此，《馬爾谷福音》第一章24節說，邪魔大聲喊叫說：「納匝肋人耶穌，我們與你有什麼相干？你竟來毀滅我們。」

第三種方式，是關於善天使的基本賞報，就是永恆的真福；以及關於惡天使的基本懲罰，就是被判永恆受苦。可是，這是藉基督作為天主聖言，從世界之初就已完成的。

釋疑 1.這種論證的出發點，是關於基本賞報和主要懲罰的審判。

2.正如奧斯定在《論真宗教》第三十一章所說的：「雖然『屬神的審斷一切』，可是他也受真理本身審斷。」所以，雖然天使由於是屬神的而行審判，可是他們也受基督審判，因為基督就是真理。

3.基督不僅針對天使行使審判，而且也針對整個受造界的治理行使審判。因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的，由於較低的受造物依次藉由較高的受造物為天主所治理，所以應該說：一切都藉由基督的靈魂為天主所治理，因

爲基督的靈魂高高在一切受造物之上。因此，宗徒在《希伯來書》第二章5節說：「天主沒有把未來世界隸屬於天使以下」，即是說：「卻把它隸屬於我們所討論的這一位之下，即是基督以下」（「註解」（拉丁通行本註解））。

可是，天主並不是因此而另外委派了一位掌管大地。因爲天主而人是同一位，即是主耶穌基督。關於祂降生成人的奧蹟，討論至此應屬已足。

聖師多瑪斯與聖母始胎無玷

聖多瑪斯在他的巨著《神學集成》或《神學大全》第三集裡，先討論聖言降生成人的奧蹟（第一題至第十六題）；然後討論聖言的實際進入世界，以及在人性內做了什麼和忍受了什麼。聖言藉在聖母胎中成孕而進入世界。所以在這一部分的開始（第二十七題）就先討論聖母瑪利亞的聖化，而這觸及到聖母的始胎無玷。如所周知，多瑪斯以及不少中世紀知名神學家，對聖母始胎無玷多持否定態度。爲了使讀者對多瑪斯本人的意見以及問題的來龍去脈比較容易瞭解，於是在譯文之前，先以按語方式做扼要的介紹。不過自知在信理神學方面造詣不深，而問題又涉及信德的內容，所以爲了謹慎起見，願把按語和大部分重要譯文藉「神學論集」刊出，以就正於方家。這比付印後發現錯誤再予補正要好。爲此，也誠心懇求神學家們，如果發現有錯誤或不妥之處，請務必不吝改正賜教。

周克勤 謹識

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》

第十四冊：論基督之生平與救世事蹟

(第三集·第二十七題至第五十九題)

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (III, Q27~59)
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)