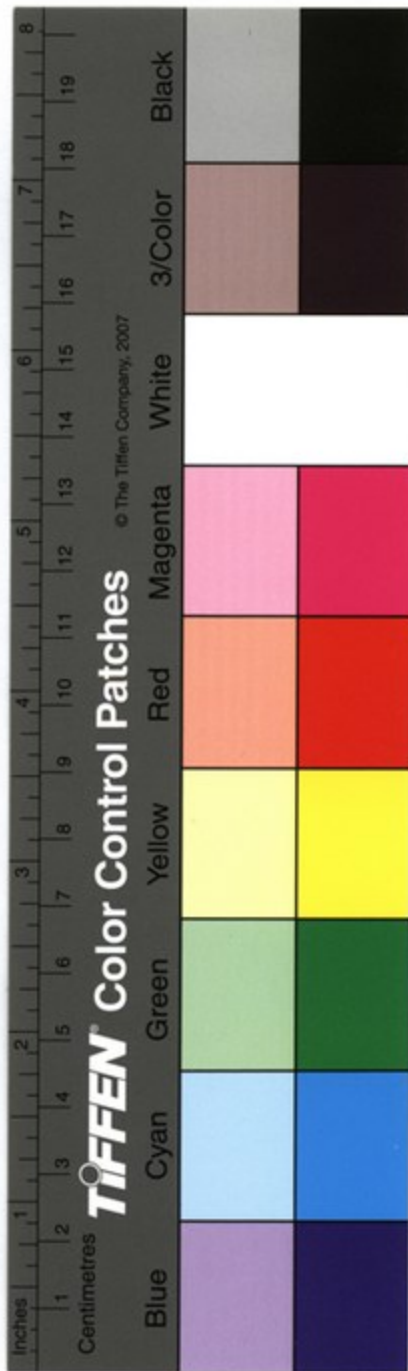


馬良年九十一敬題

天主三位一體論

N° 167

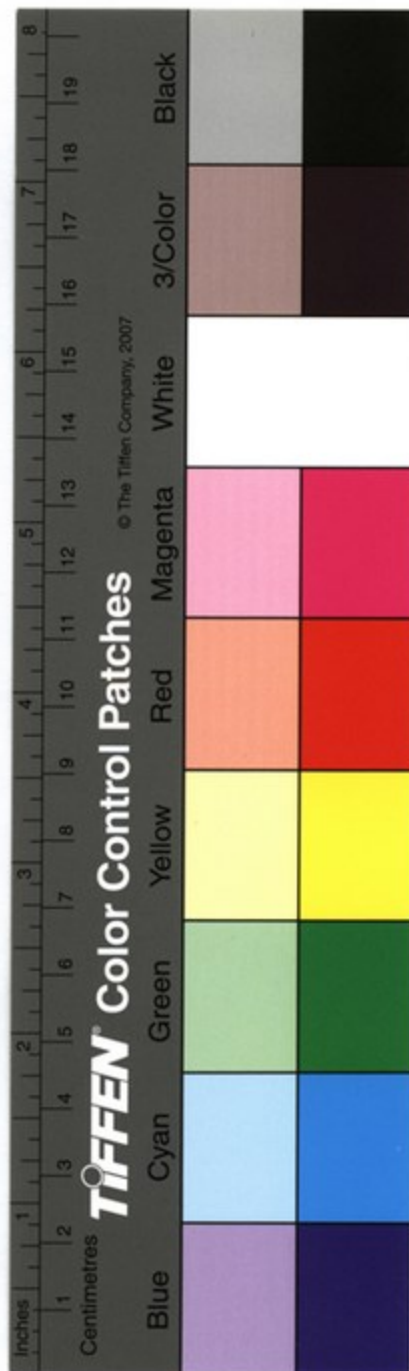


行發館書印灣山土

刊叢誌雜教聖

社會主義烏瞰
 社會問題
 婦女問題
 勞工問題
 共產主義駁論
 蘇維埃俄羅斯之觀察
 非基督教
 國家真詮
 教育之原理
 八十年來之江南傳教史
 天主教傳入中國概觀
 耶教畢大爾夫人歸正自述
 公民課本
 探原課本
 教皇良十三勞工通牒
 三民主義節要
 哲學史綱

二角八分
 一角三分
 九分
 五角五分
 二角五分
 一角半
 八分
 六分半
 八分
 六分
 六分
 八分
 八分
 五分
 五分
 八分
 六分
 七分
 二角

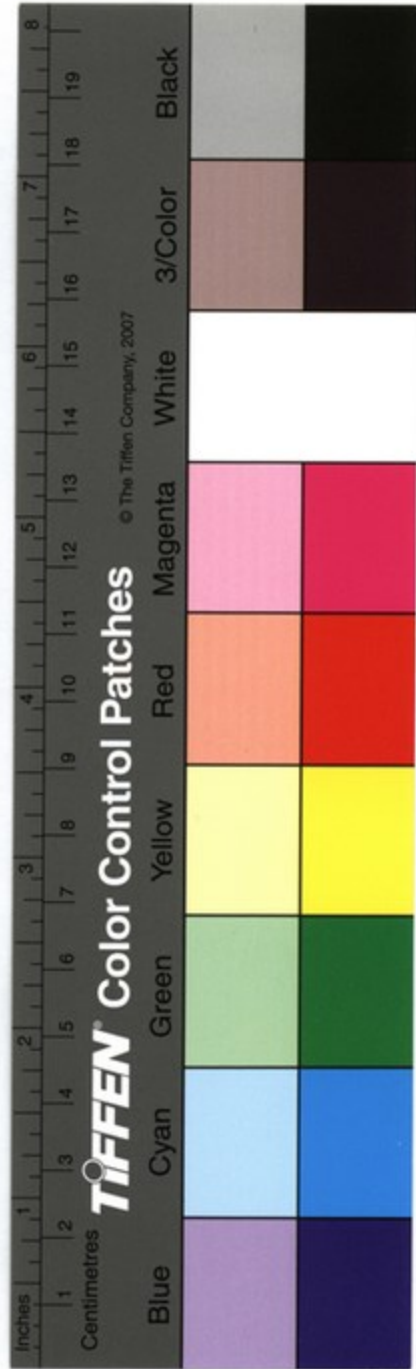


馬良年九十一敬題

天主三位一體論

No 167

2000 5-30



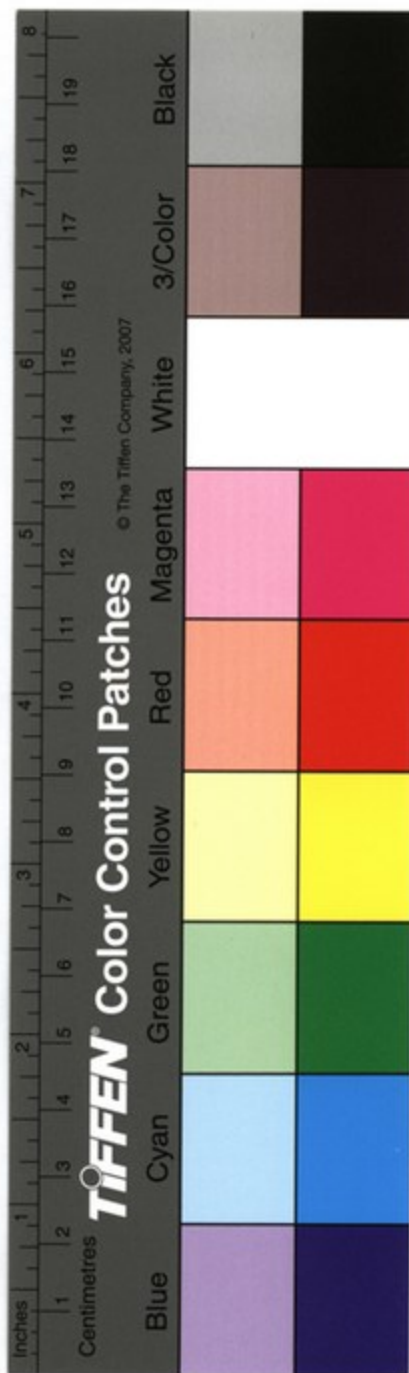
Joseph Zi, S. J. (徐宗澤)

TRACTATUS
DE
DEO UNO ET TRINO

天主三位一體論

BUREAU SINOLOGIQUE

DE
ZI KA WEI
徐滙光啟社



神學提綱序

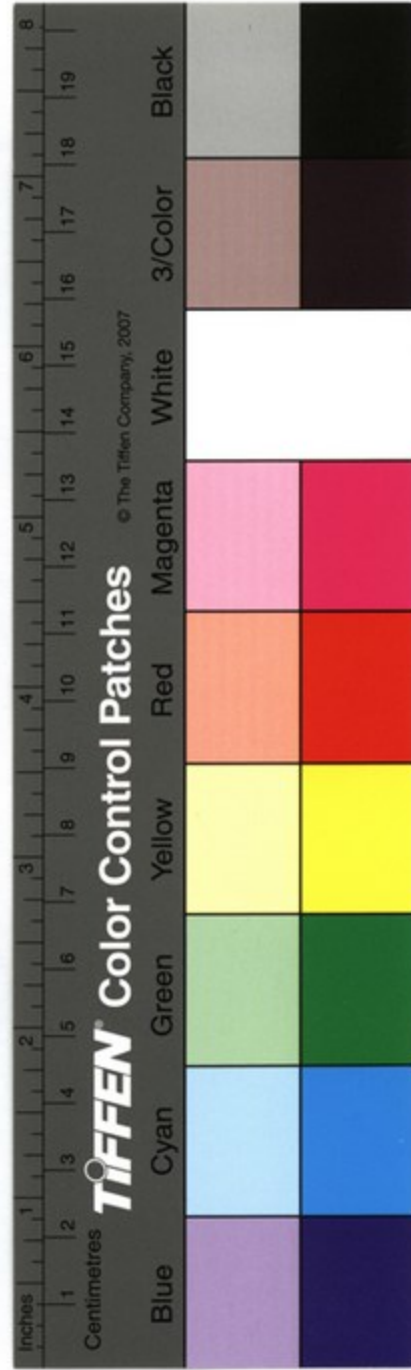
神學是超性學，是論天主之學；其大要在推明天主之實義，識明其有，暨明其為萬有之有，與夫靈性之始終。

神學是論天主之學，故所論當歸本天主，而統一之。其論分：

- 一論天主之本有，三位一體之奧理；
- 二論天主是造物主，造成天地神人萬物；
- 三論天主為萬物之原始原終；
- 四論天主降生救贖；
- 五論天主以聖寵使人成聖；
- 六論天主賜人聖寵，立有聖事。

天主惟一論... 序

查

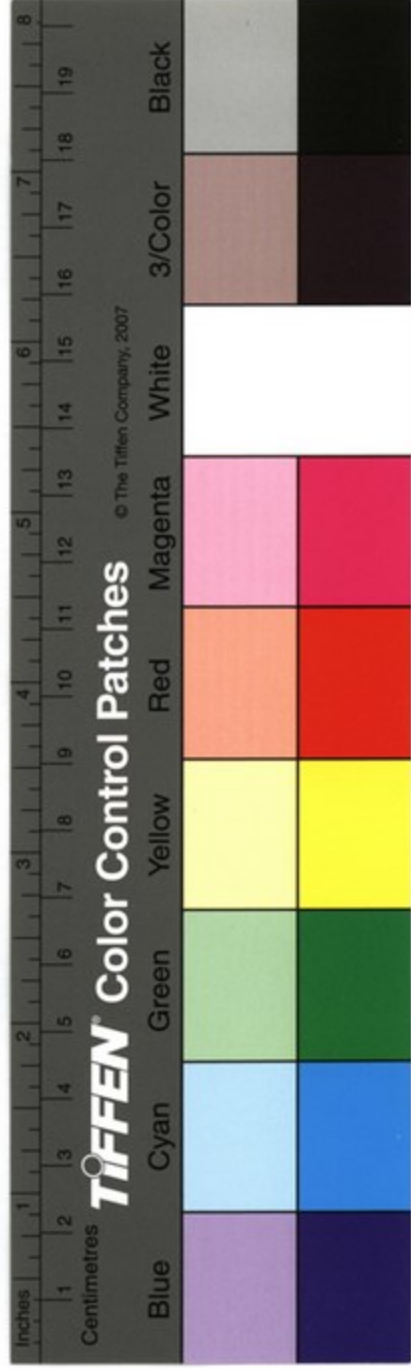


神學提綱... 序

今試解其義。天主爲神學之對象，緣所論莫非天主，莫非與天主有關者。天主之自身，爲神學之本論；與天主有關者，爲神學之次論。天主自身，即天主自己所默啟吾人之三位一體；故神學以天主三位一體論爲首。

與天主有關者，首推受造之萬有，以天主爲其原始故。故次論天主造萬有，造世界，造神人。天主造神人，提拔之於超性倫序，故天主不特是造物主，且是父親。是父親，故天主與人之始寵，及因始祖原罪所失落之超性地位，理當臚列論之。

天主是萬有之原始，亦是萬有之原終。人爲天主而造，猶萬有天主爲人而造，令人得獲終向。終向獲，則天主造人之意向得矣。故三論天地終窮。

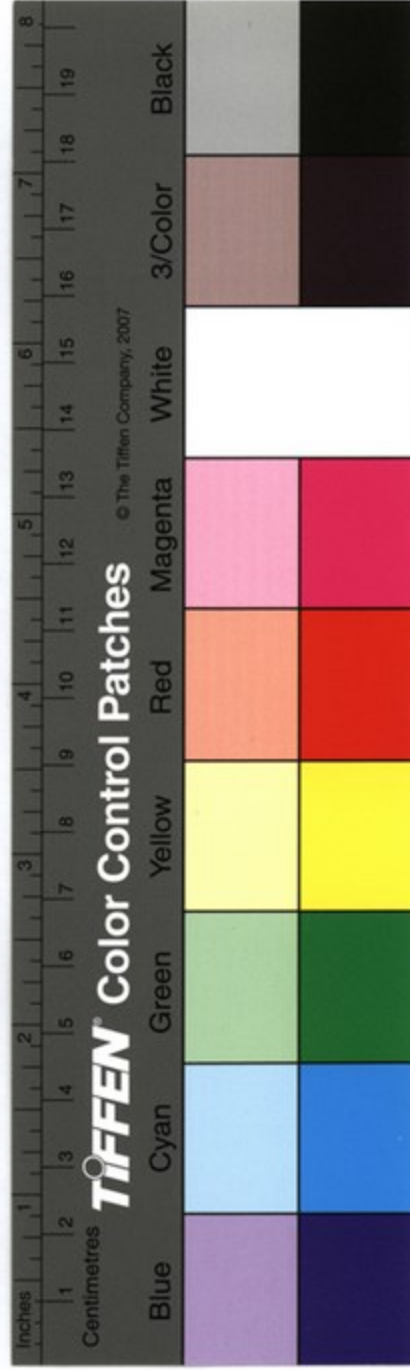


原祖方命，失去人之終向。天主是仁慈之父；遺懷中獨一聖子親自降凡，贖人罪，補人過，恢復終向，人之超性生命得以再造。故四論天主降生救贖。

耶穌救贖之功，其效是聖寵，人得之，獲赦罪，成天主義子，得天國名分。人活聖寵生命，有超性三德，聖神七恩，用以產生超性之動作。此聖寵生命，宛如天主所活之生命。故於天主降生救贖論後，五論人成聖之聖寵，及超性之德能。

天主賜人聖寵立有聖事，其數有七：聖洗，堅振，告解，聖體，終傅，神品，婚配。聖事是人成聖之要事，故六論聖事。

神學是最尊最貴之學，以其論天主故。神學關於人知天主，愛天主，事天主之大本，故不特神學士當研究，教友亦當研究。惟無中文書籍，故

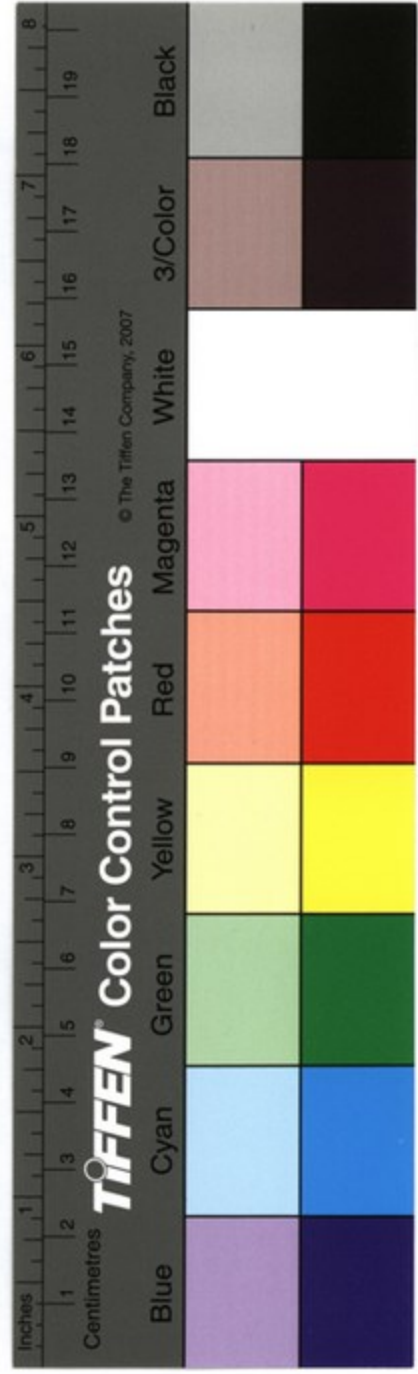


研究無方。余有見於此，作神學提綱，以便利研究起見云爾。
 徐宗澤識於聖教雜誌社

神學提綱 序

天主神人聖靈三位一體之教義，自古以來，神學家所共認。其教義之精微，非筆墨所能形容。然其教義之重要，則為神學之基礎。余於神學研究，深感其難。故特撰此提綱，以資參考。其要點如下：

一、天主之存在。二、天主之三位一體。三、天主之創造。四、天主之救贖。五、天主之聖靈。六、天主之教會。七、天主之末世。八、天主之永恆。九、天主之榮耀。十、天主之愛。



神學提綱

天主惟一論目錄

上編 論天主實有

緒言

第一章 論天主可認識性

上段 通俗式之認識天主

第一節 人必能由受造物認識天主

第二節 人認識天主不需有歷代傳下之天主默啟

第三節 人不能直接認識天主

第四節 人認識天主其能力根基於人性非產生於人性

天主惟一論...目錄

一 張

一 張

一 張

二 張

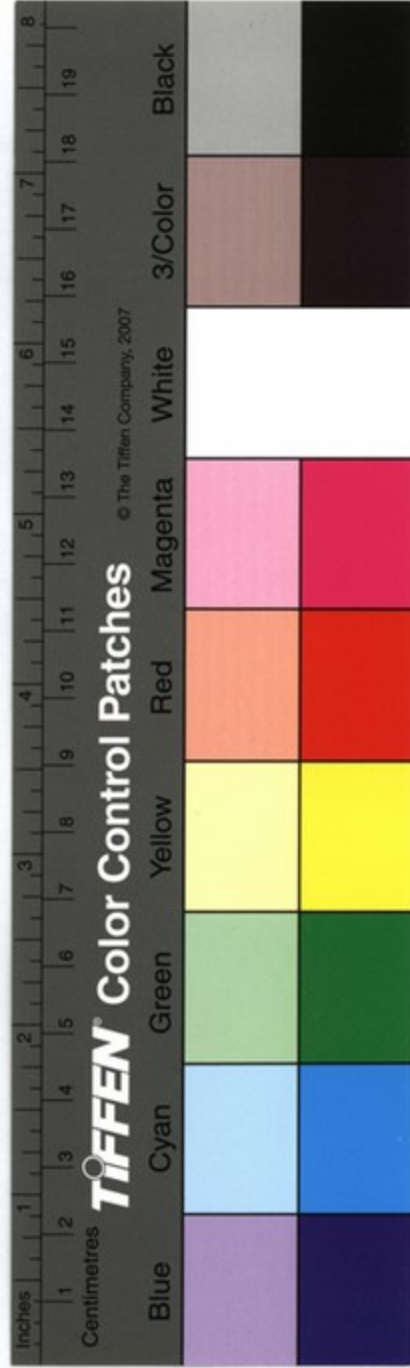
二 張

五 張

八 張

十一 張

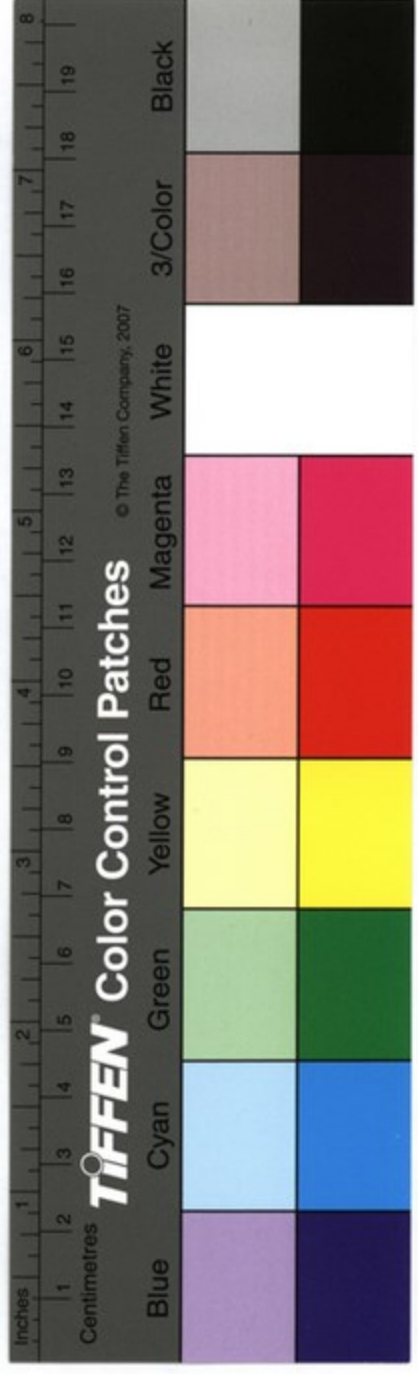
(一)



神學提綱目錄

(一)

<p style="text-align: center;">下段 科學式之認識天主</p> <p>第五節 由受造之物以科學推理法結論至造物主之實有 十四張</p> <p>第二章 論人由超性之默啟認識天主 十八張</p> <p>第一節 天主之實有以信光信之 十八張</p> <p>第二節 論人在天堂之面觀天主 二十張</p> <p style="text-align: center;">中編 論天主之性體及優長</p> <p>第一章 論天主之性體 二十二張</p> <p>第一節 論認識天主之性體惟由受造物用三法以推知之 二十二張</p> <p>第二節 論耶和華天主之名 三十張</p> <p>第三節 天主性體美妙無窮 三十五張</p> <p>第四節 天主為純一體 三十九張</p>	<p>十四張</p> <p>十八張</p> <p>二十張</p> <p>二十二張</p> <p>二十二張</p> <p>三十張</p> <p>三十五張</p> <p>三十九張</p>
--	---



天主惟一論... 目錄

(iii)

第六節 天主認識能有而實未有之設想事物

六十九張

第五節 天主認識諸凡實有之事物

六十四張

第四節 天主認識能有之事物

六十一張

對象
天主首先認識自己故其性體爲其知識之首對象

五十六張

第三節 天主知識之對象及其分類

五十二張

第二節 天主之知識即其體故有完備之知識

五十張

第一節 天主之知識即其體故有完備之知識

五十張

第一章 論天主之知識

五十張

下編 論天主之知識與願欲

五十張

第二節 畧論天主之優長

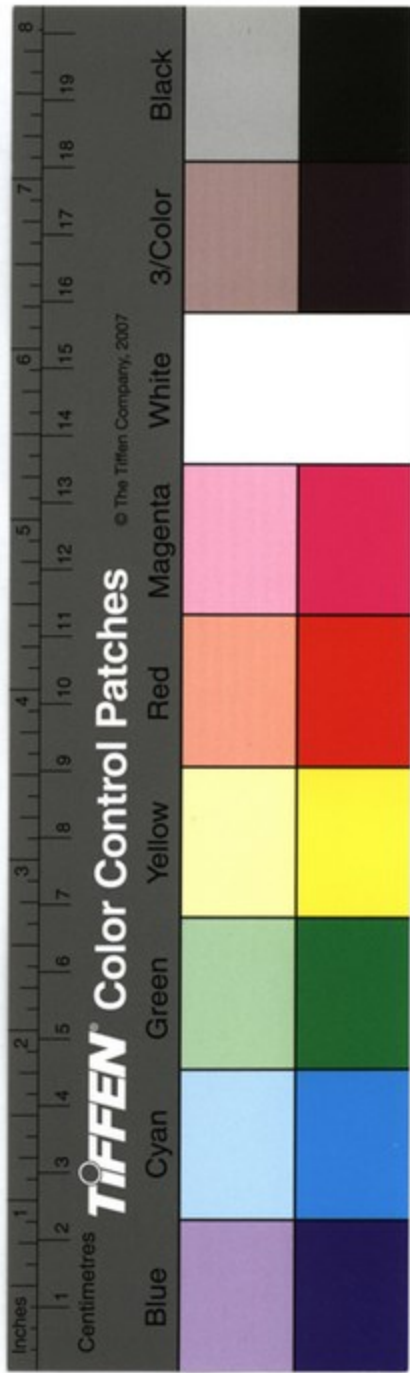
四十六張

第一節 論天主優長之分類及其區別

四十一張

第二章 論天主之優長

四十一張



神學提綱 目錄

第二章 論天主知識之狀態

第一節 媒介概論

天主認識能有及將來實有之事在其性體認識如在

七十四張

第二節 媒介

天主認識屬於人自由意志之將來事不在其事之原

七十七張

第三節

因上亦不因其永遠在己前故

八十張

第四節

罷南氏派言天主認識屬於人自由意志之事情在天主

八十二張

第五節 論天主之願欲

之諭旨上為不可解

八十七張

第六章 論天主之願欲

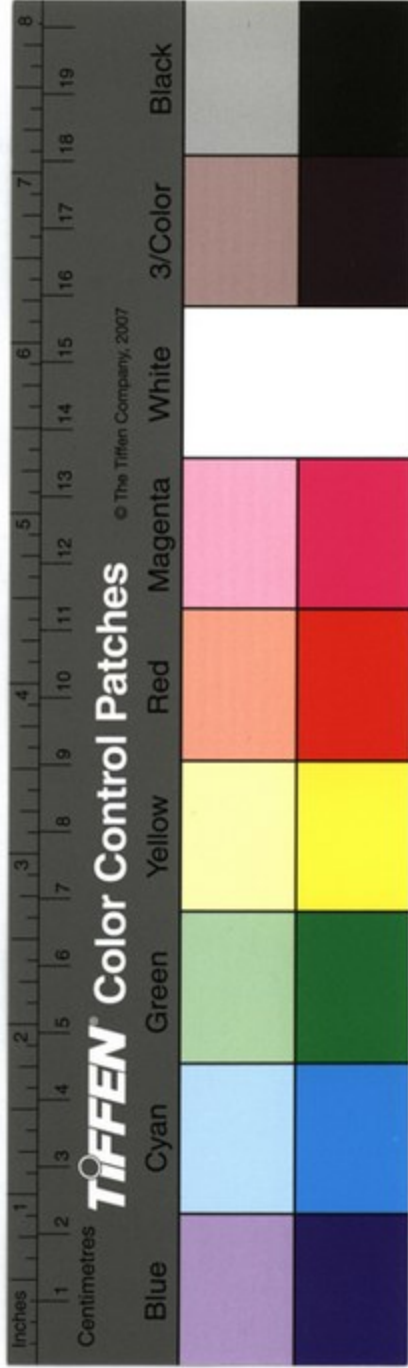
惟間接於天主之性體

九十七張

第七章 天主願欲總論

天主自由生造萬物

九十七張



預先消極意
天主之預棄惟隨人罪後之積極意非在人犯罪前之

第七節

第六節

第五節

第四節

第三節

第二節

第一節

第五章

第一節

第二節

第三節

第四節

第五節

第六節

第七節

第四章

第一節

第二節

第三節

特論天主意志

論天主之預簡及預棄

論天主之預簡

天主知預簡之人與數

預簡乃無功而得之天主之神恩

天主見人功勞後預簡天國永福

論天主預棄罪人

天主未見人罪之前不預定積極的永罰

天主之預棄惟隨人罪後之積極意非在人犯罪前之

一百十張

一百十張

一百十三張

一百十九張

一百二十六張

一百二十六張

一百三十張

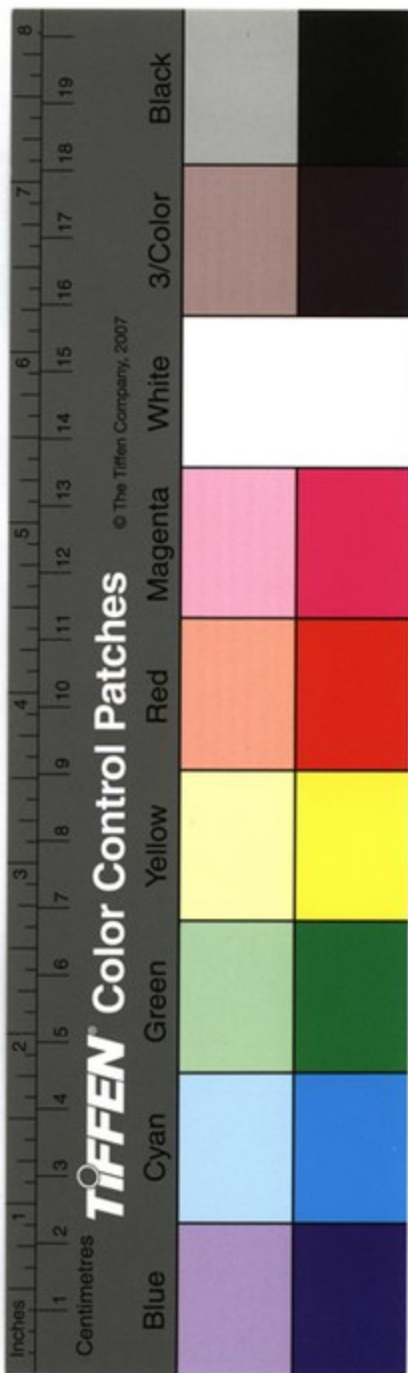
一百三十四張

一百三十六張

一百四十一張

一百四十三張

一百四十五張

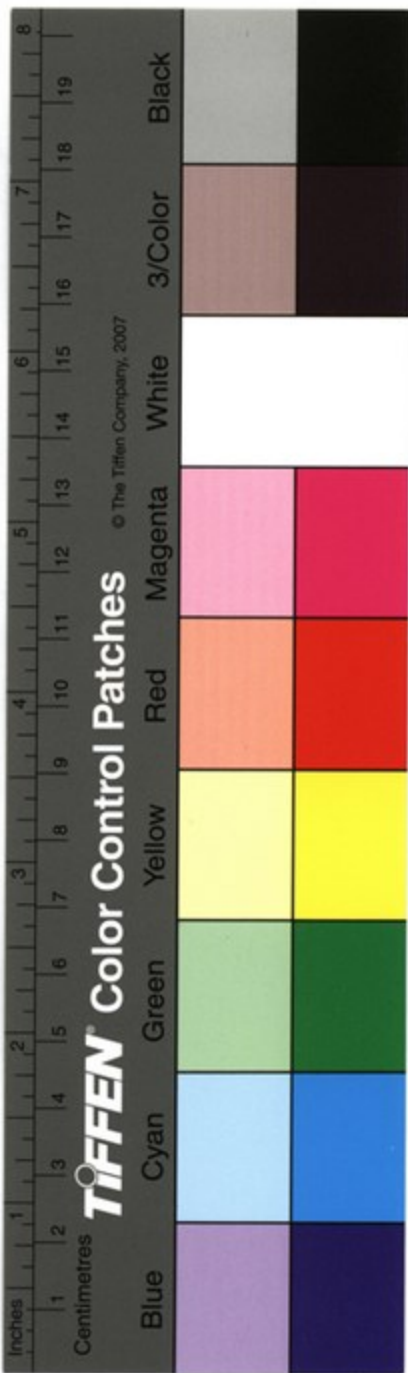


神學提綱 目錄

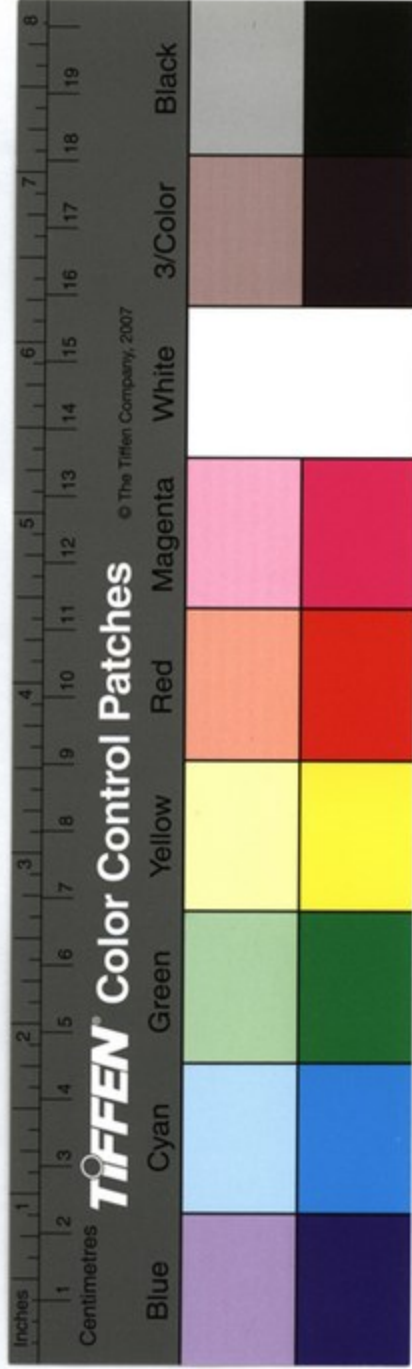
天主聖三論

緒言

<p>第一章 論天主聖三之真義</p> <p>第一節 天主聖三聖經之証</p> <p>第二節 聖洗經文証天主聖三</p> <p>第二節 論聖父聖子聖神三位同性同體</p> <p>第二章 論天主之原來</p> <p>第一節 天主原來之總論</p> <p>第二節 聖父不有原來</p> <p>第三節 論聖子為聖父由悟知所生</p> <p>第四節 論聖神為聖父聖子所共發</p>	<p>一百五十一張</p> <p>一百五十三張</p> <p>一百五十三張</p> <p>一百六十二張</p> <p>一百六十四張</p> <p>一百六十七張</p> <p>一百六十七張</p> <p>一百七十二張</p> <p>一百七十四張</p> <p>一百七十九張</p>
--	---



第五節	天主聖神共發於聖父聖子如來自一原	一百八十三張
第三章	論三位之互視	一百九十一張
第一節	論在天主之互視為實在者	一百九十一張
第二節	互視所以定天主位別天主位	一百九十四張
第四章	論天主聖三包含之位性暨徽號	二百一十張
第五章	論天主位之遣使	二百一十一張



天主之可認識性，反言之，天主非不可認識者也。願認識天主有二道：一，藉本性之光明以認識之；二，由超性之默啟以認識之。以本性光明

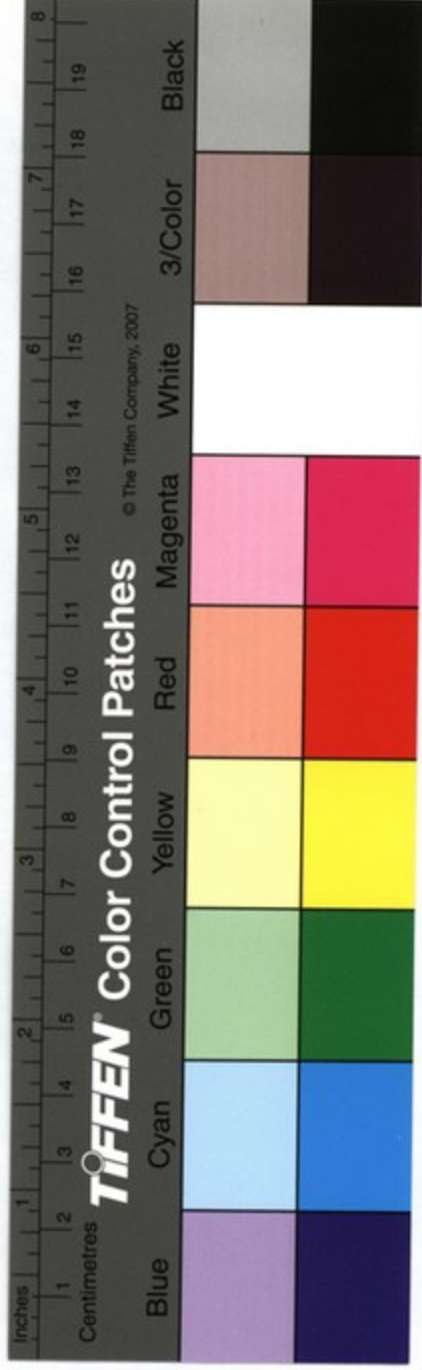
第一章 論天主可認識性 Cognoscibilitas Dei

由宗教學及聖教會二編，吾人知天主為人之原始原終。又從哲學中原神學，吾人知天主之實有；其實有且能以理明証。此編所論：乃以超性之光，論天主之自己，即天主之實有，天主之性體，天主之知識與願欲也。

緒言

上編 論天主實有

天主惟一論



公會証人有
能力認識天主

華諦岡公會議曰：夫教會聖親，持其所守，重其所
訓曰：「天主者，萬物之終始，人以本性之靈明，由

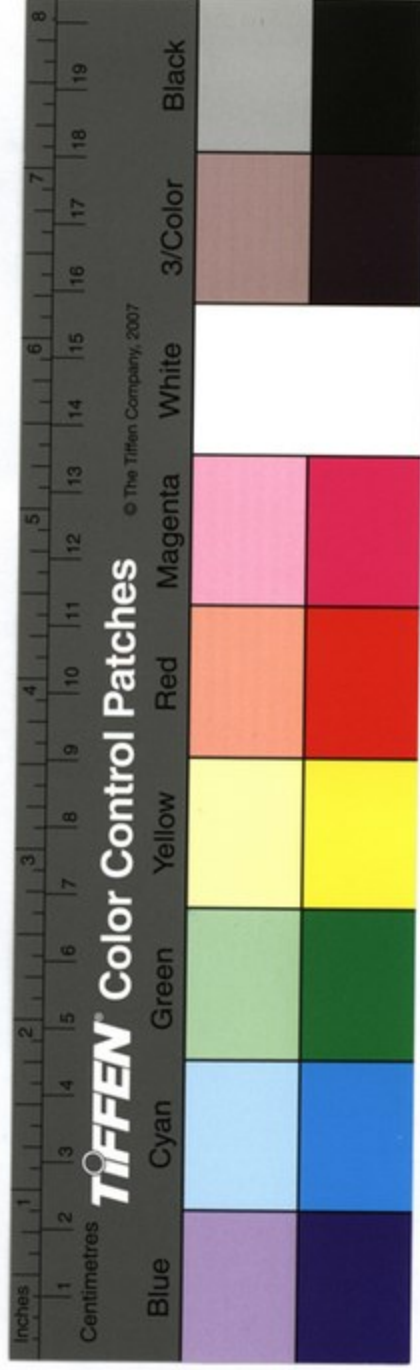
理也。
其性體如何不甚明了，然能確知其實有也。此種知識，既便且易，人實
有其著形之能力，以認識天主。此固華諦岡公會議所判定之信德道

題旨

第一節 人必能由受造物認識天主

上段 通俗的認識天主

神學提綱
人必能由受造物認識天主
認識天主，又分通俗與科學二者，本章所論者，人以本性光明認識天
主；超性之認識待諸下章。



(三)「能確然認識」即言人有著形之能力，以認識天主；且其演習

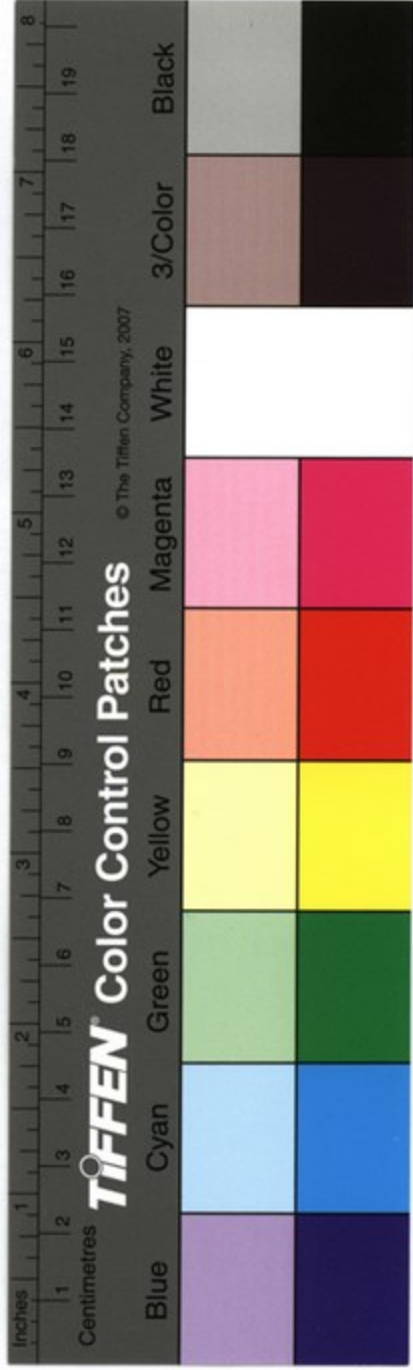
光，用其推理之功以獲得之，未嘗有其超性之特助也。

(二)「本性之靈明」即言人之認識天主，惟藉天主所賦於人之性本也。

余按公會議之言，有以下數事之當注意，

(Denz. n. 1806)

受生之品類，能確然認識之也。蓋天主之不得而見者，可由世間萬彙，參悟其所造而仰窺之。」(Denz. n. 1785) 又曰：「若有人言，造我治我之惟一真實天主，不可以人性之明，由諸受造而確識者，當受逆絕。」



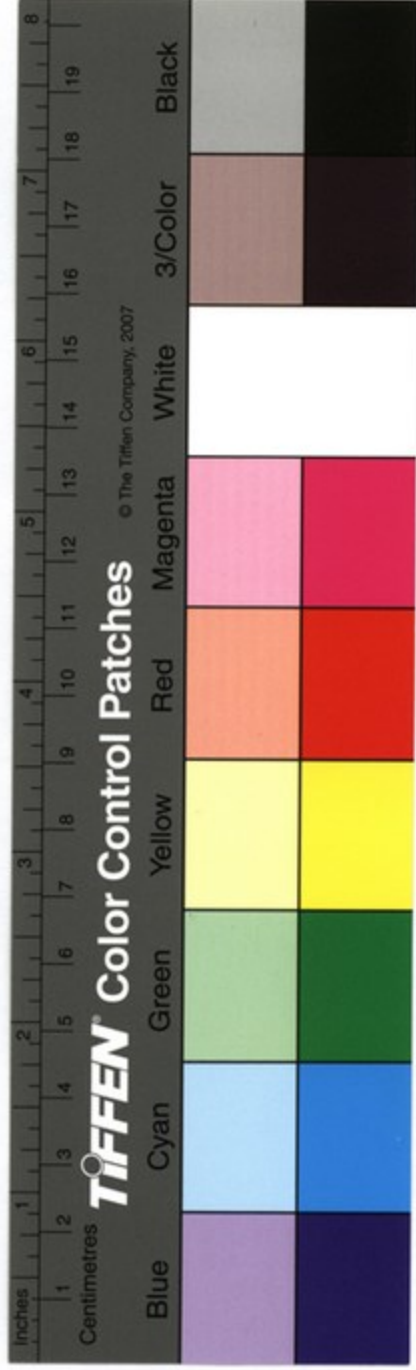
題旨

上節謂人藉本性之靈明，由受造物，能推知造物主而認識之。今問所以達到此知識，抑須有傳授之默啟以爲之條件乎？答曰：依華諦岡之公會議及聖經之言，並不需此。

人認識天主不需傳授之知識

傳授論家之言曰：人之認識天主，以天主之默啟，爲始初之知識；厥後此知識歷世相傳，普及環球。蓋無此默啟，人終不能認識天主焉。

此學說顯然違背華諦岡公會議之定案。蓋公會議謂：「人以本性之靈明，由受生之品類，確能認識造物主也；」初未嘗言默啟之緊要。保祿宗徒在致羅馬人書第一章第十節以下，上亦言認識天主，祇有二事之必要：一，受造之物；二，人之悟司。即人見天地間形形色色，光怪陸離之萬物，



備覽
以本性光
明認識天
主之三道

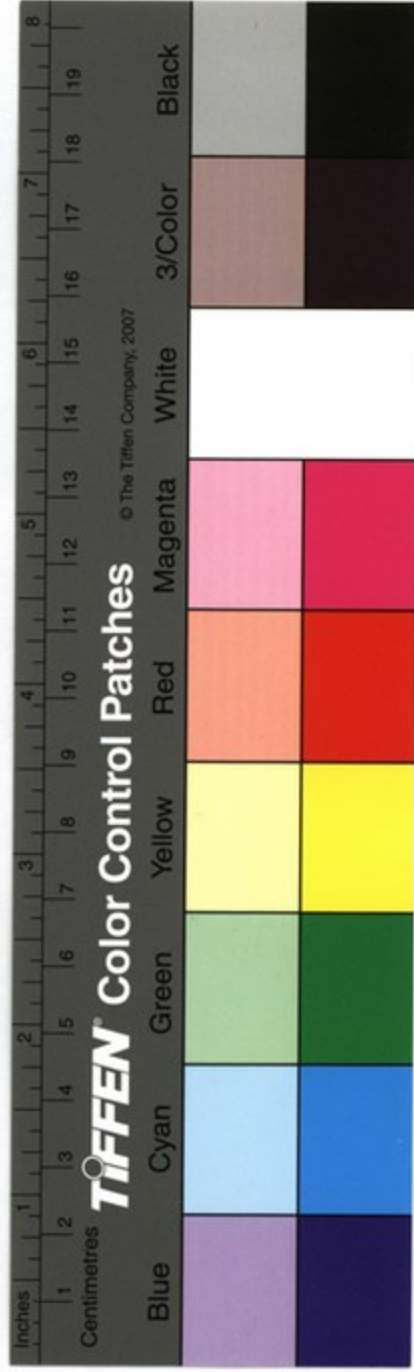
藉其悟司推理之力，而知必有造物之主；所以人之不恭敬天主，罪有攸歸矣。

宗徒所以又言：第二章第十節以下外教人亦知性律之實有，違性律之有罪；然其所以知此也，純然恃本性之良知以知之，非若如德亞人由天主之默啟而知有倫常之性律。

夫外教人知有性律，且知遵守之必要，則當知有定性律之主宰，與人良心以守之之責，蓋人不能自爲法律，而自責之也。

準此：人之認識天主，藉本性之靈明而已足，未嘗要有天主之默啟，藉傳受之法，而知之也，明矣。

人以本性之靈明，由世界上受造之物，以認識天主，其道有三：
由形形色色之物質世界，有始有終之品類，升而



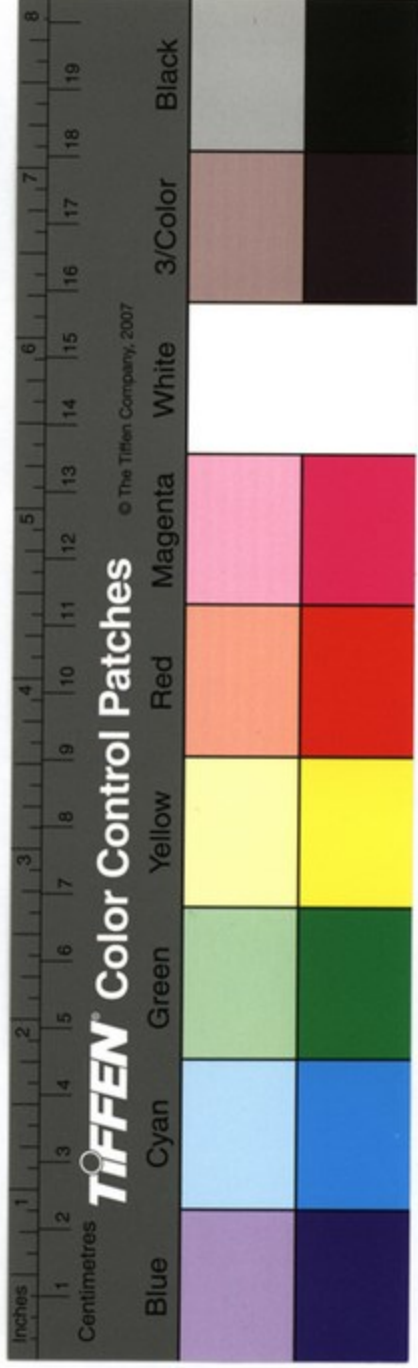
神學提綱
人不能直接認識天主

至於無始無終，生造萬物之主宰，一道也。
由此世界之保存，掌管萬物得以循序進行；尤其是有靈明之人類，萬方之民族，以生以息，無有失序；而知有掌治世界萬物人類之主宰，二道也。

由各人良心之指導，知善當為，惡當避；為善心安，為不善，則心不安；而知有創立性律及操賞罰權責人守法之主宰，三道也。

第三節 人不能直接認識天主

題旨 上言人由推理能認識天主，不必有歷代傳授之默啟，如傳授論家之所謂。然推理而知，並非言人直接認識天主，無需思索也。乃本體論家 *Ontologistae* 謂：人能直接認識天主之性體，或天主之一德能，不需別有知識為之先導，為之媒介。天主既直接認識矣，乃在天主



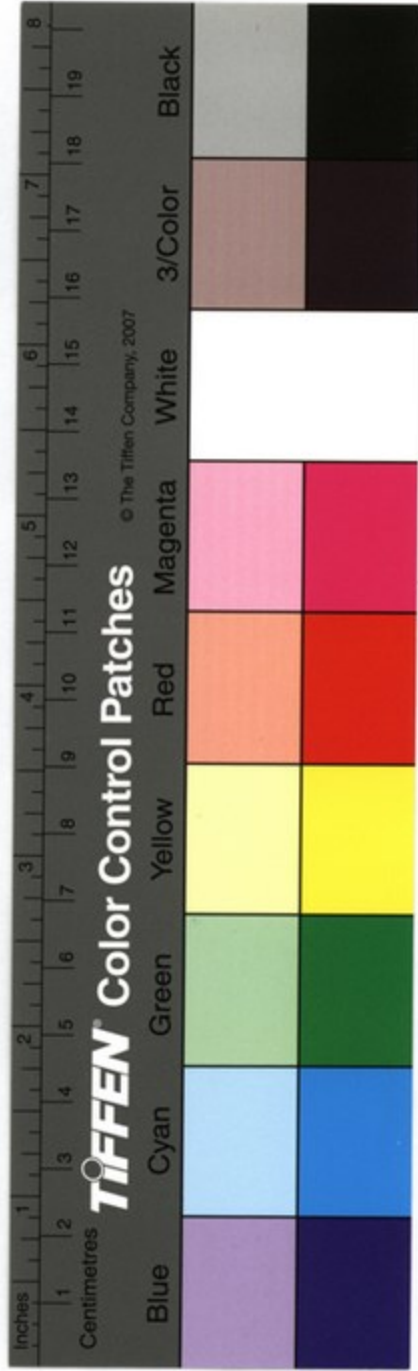
之神光中，人能認識其他事物。此學說顯然違背事理，錯誤之見，爲羅瑪宗座所取締者也。

聖經明言
人不能直接
認識天主

聖保祿宗徒曰：格林多第一書第十三章第十二節「吾儕現在由鏡而視，恍惚猜謎，屆那時，則面見面矣。」依聖保祿宗徒之言，吾人在斯世認識天主，非直接的，蓋如在鏡中視物，模糊恍惚；而在後世，則能面覲天主，享見天主之性體。本體論家言之錯誤，由聖保祿之意可以知矣。

聖若望宗徒亦曰：第一書第三章第一節至三節 諦觀天主，悉如其性體，不能在今世，惟在後世享之耳。

聖教聖師亦言人不能直接認識天主，蓋人之認識天主，適合於其性；人由靈魂與肉身結合而成，故其知識，亦以有形可覺之事物爲始基，



神學提綱 人不能直接認識天主

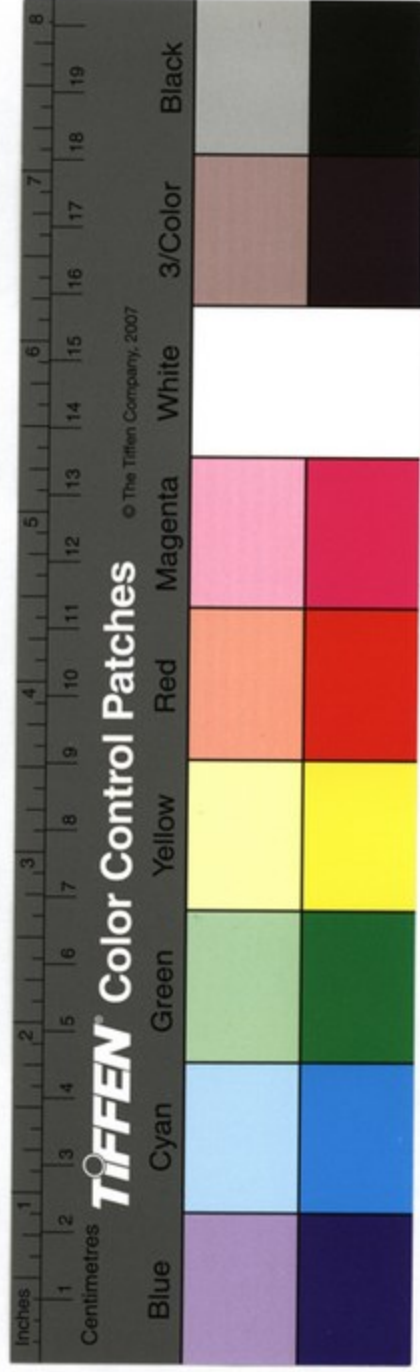
推論以至於無形之造物主也。

哲理亦証
人不能直接
認識天主

具體之事物中抽象以得之；故此原有為普遍的，可言此物，可言彼物；又為抽象的，即在單獨之事物上，不有如此認識之具體事物。天主者，至有者也，至實者也。悟司以抽象認識之原有，安能與天主性體之至有，至實混而為一哉？

又人之性體，由靈魂與肉身結合而成；人性之動作，當悉如其性之所宜，性之所本。苟依本體論家之言，人能直接認識天主之性體，則人之知識，不本乎其性，不適乎其性，而為反乎其性矣；此豈通論哉？

直接認識天主云者，乃直接認識原有 *Deus percipi-*
tur immediate sub ratione Esse 耳。願吾人認識原有，從



後者謂由人性上產出，並非藉本性官能之練習而來如亞當之學問，非自求得之，乃天主傾注於其性者也。此說大抵為伯拉圖派及笛卡爾派，與少數超性學士提倡之。此學說非正論。

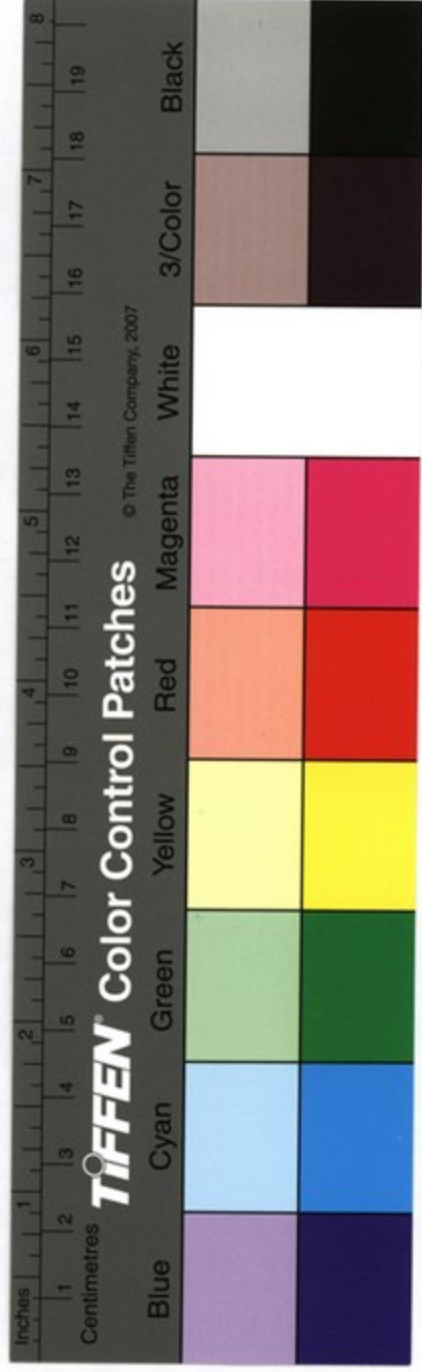
人性 *Cognitio Dei formaliter innata* 有別。

根基於人性 *Cognitio Dei primitiva radicaliter seu lato sensu innata*，與產生於

自然根基於人性上也。

題旨 吾在第一節上，言人之認識天主簡而易。原其故，因此知識，

第四節 人認識天主其能根基於人性非產生於人性

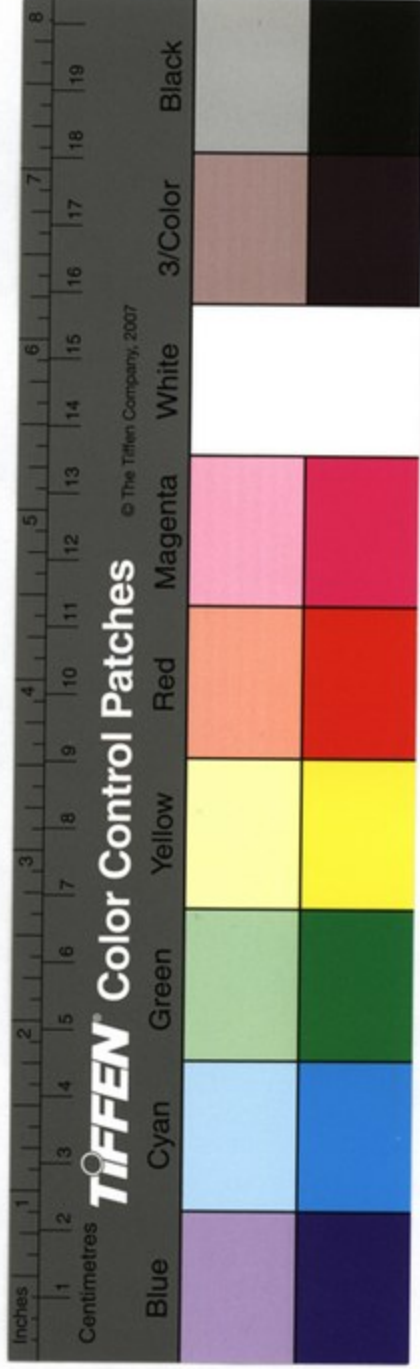


神學提綱
 人認識天主其能基於人性

天主之觀念人以推理之工自然得之者

聖教會聖師及超性學士，僉謂：人獲得天主實有之知識，由有形可見之世界，從效果推求原因，演繹以得之者也。聖巴齊 S. Basilus 曰：不可見之天主，以可見之形物，領悟以知之。凡不觀察其生造之物者，不能領悟天主之有者也。聖亞那納削 S. Athanasius 曰：天主不可見者也，然從其所生造之物，人能認識之也。戴爾多良 Tertullianus 曰：天主實有之觀念，為眾人所共具者也；不特明智者有此觀念，即愚笨者，野蠻者亦有之。原其故，因眾人有同樣之靈明性體，是以觀察世界上受造之物，能獲得天主之觀念。

按以上各聖師之言，天主之觀念，並非純然產生於人性；然人之悟司，由受物之各物，推理以獲得之也；即因人之靈魂，與肉身結合；人從有

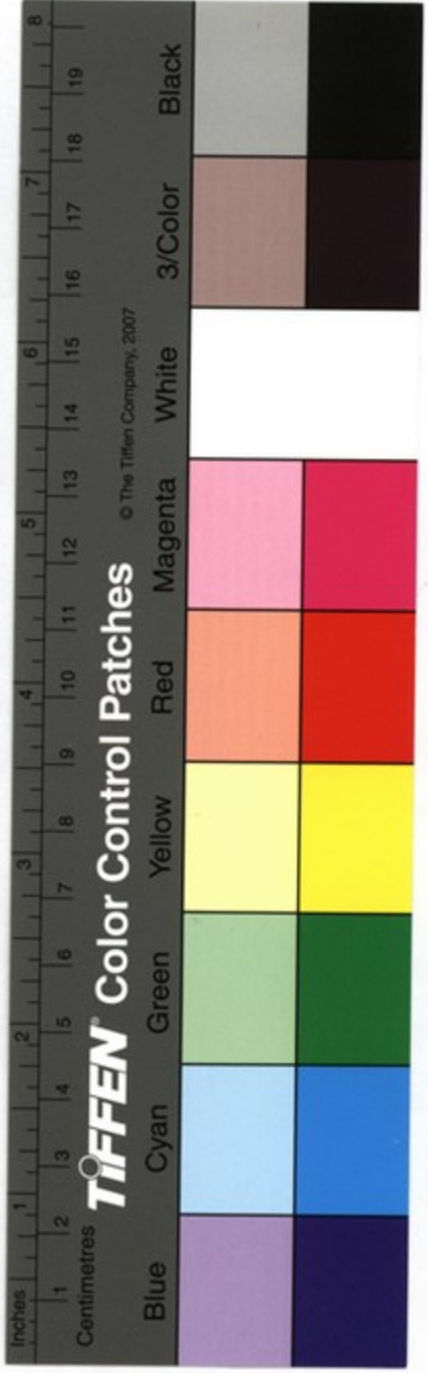


無神論者 Atheismus 是否認天主實有之學說也。持無神論者，究有其人否？吾答曰：世上果有人聲言不信有神者矣，然按其實際，口言而行不然也。蓋事實上果有不信有神者矣，然皆由已過所致，非神之觀念，絕不有時興起於方寸間也。蓋人為有靈動物，宗教之思想根基於人

備覽
無神論者
可能
性否

無神論者矣，無神抑為可能之事？
從上觀之：天主之觀念，根基於人性，興起於自然，則人之有此知識也，自非難事矣。於是發生問題曰：世上有

形可覺之事物，取其知識之始基，由悟司之推理，自然索得天主實有之觀念。如此所得之天主觀念，乃人用其悟司之練習，且得此亦不待煩索，出之於自然，此所以謂根基於人性也。果如本體論家之言，則人生而已有天主之觀念，何待借助於受造之物，聖師之言有錯誤矣！



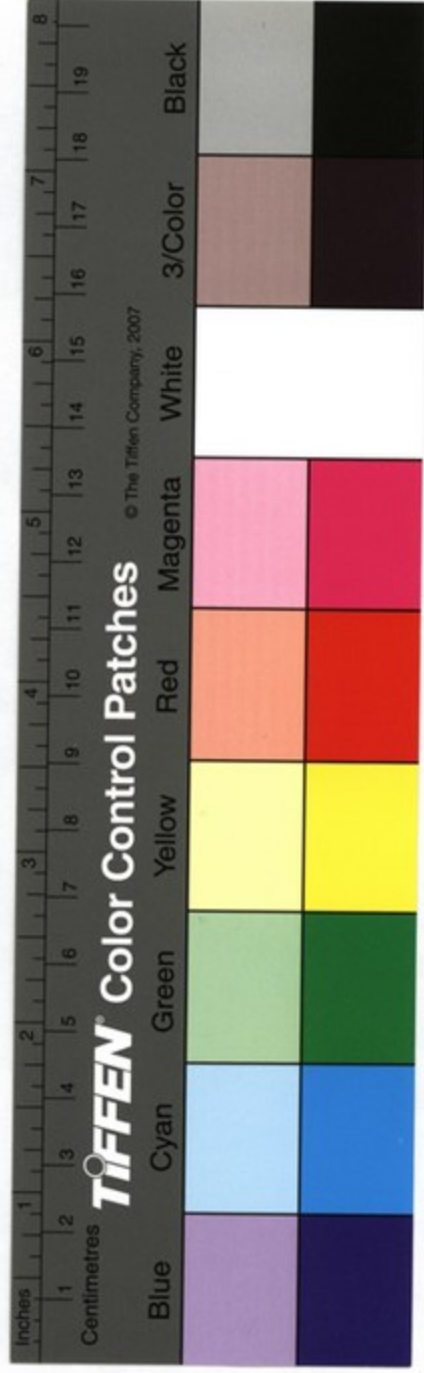
性，自然興起於不自知；且在日常事情之中，知善當爲，惡當避；爲善心安，爲不善則心不安。在此倫常觀念之中，至少並時興起有神之思想，而知驚惕，而知有神以主持賞罰。吾故曰：在事實上，不出於已過，而有無神家者吾不信也。

至在理論一方面，恐在短促時間暫有無神論家；然終不能持久，終其身一無有神之觀念；蓋有神之觀念實根基於人性，興起於不自知者；所謂無神者自瞞其良心也。

下段 科學的認識天主

第五節 由受造之物以科學推理法結論至造物主之實有

題旨 通俗式的認識天主，爲羣衆所皆能，且以之度倫理及宗教生命固已足矣。然卽以此通俗式之認識天主，深思而熟慮之，實能成



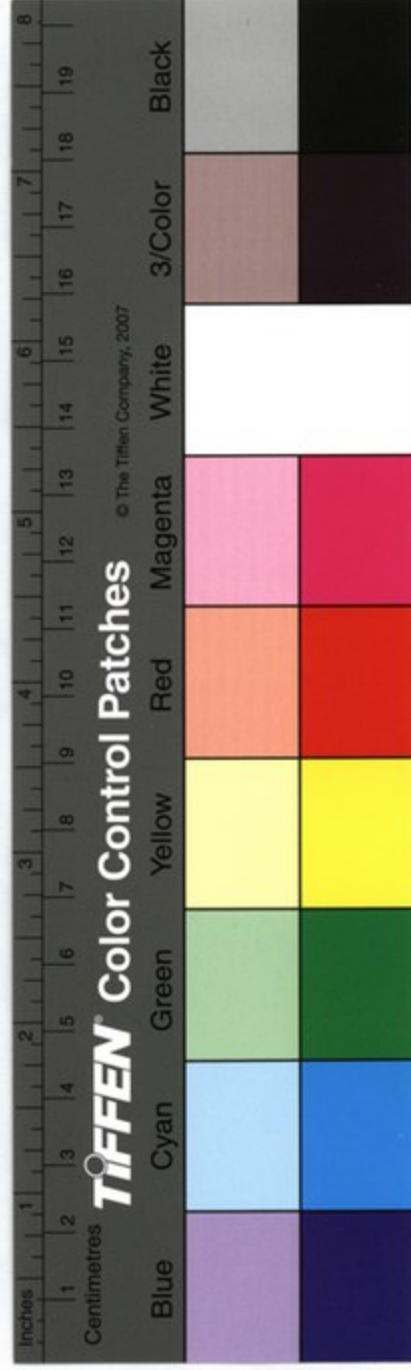
天主之有
可以理証

智識經 第十三章第一及保祿在羅馬書上 十一章第二
言人能由受造之物，認識造物之主；在羣眾之輩惟能

知其然，而不知其所以然；而在明智者見之，則能言出其所以認識天主實有之理由。蓋見世上之事物能有能不有，而非自有，於是知其有一不能不有之有。世上之物，至為不等，有大小，多寡，優劣之分別，故足性耳。

為科學式之認識天主也。蓋科學式之認識天主，無他；即認識天主於其原因也；換言之：悟司用推理之力，由效果以結論至原因；如見煙而知有火，煙火之效果，火，煙之原因；今見煙，故知其有火也。

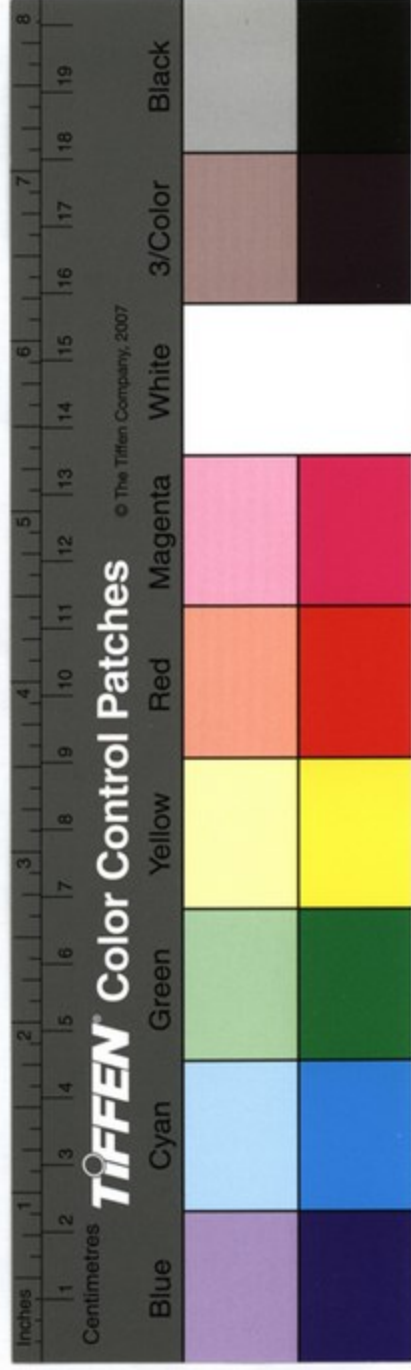
天主之實有，亦能以科學式之論理，即由受造之物，以明示有造物之主。此意在上節已言及之矣；本節惟言科學式之認識天主，實合於理性耳。



見有一至極者爲之標準。事物紛紜，莫可詰究，然莫不有一秩序，有秩序，故有序之者。深思之士，以其推理之能力，自能判定爲天主之實有矣。凡由效果以推得其原因之知識者，卽爲科學之知識；故曰，天主可以科學式認識之也。

聖教會聖師亦嘗言人之認識天主，有通俗與研究二式。知識爲一，然其方法則有不同；一則爲汎然混然，知天主之實有；一則爲分析的，詳論的，知天主之實有也。

聖教會公會議亦屢言天主之實有，且能以理証之；對於異端人謂天主之實有，不能詳証者，則非斥之，不遺餘力；(Denz. 1622, 1650)。教宗庇護十世更明白言之，曰：天主爲萬物之原始原終，能認識，能証明，卽從有形可見之受造物，推理而知造物主之實有也 (Denz. II. 214)。從上觀之：

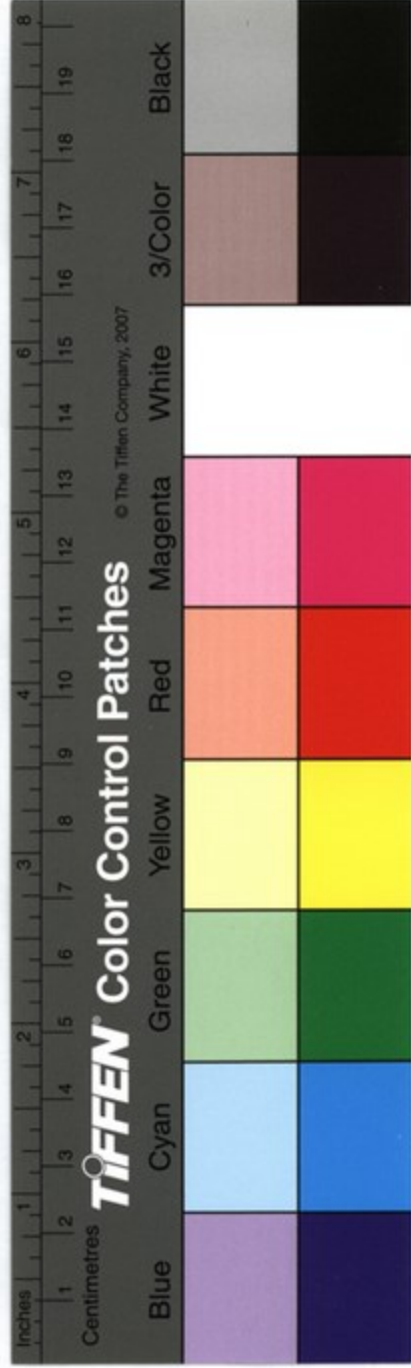


備	天主之有惟
覽	能以後
	天之理証之

可見天主之實有，能以科學方法證明之也。證明之道，須有三條件：一，有某某效果，為吾人所易明易見者；二，此效果與吾人所當証之事，有其緊要之連貫；三，此連貫人能切實見之。

今以受造物証天主之有，有此三條件；即世上萬物，為造物主所生造之效果也；造物主不可見，而受造之物，易見易明者也。有受造之物，必當有造物之主，蓋既云受造，必非自有，而有所以有之者矣；此緊要之連貫，為理之所當然；且不待言而能知。故天主之有，可以理証之也。

天主之實有，其理証祇能為後天的 *propter a posteriori*，不能為先天的 *propter a priori*。先天的証理，即先從原因，以歸至其效果，如曰：有火，故知有煙。後天的



題旨

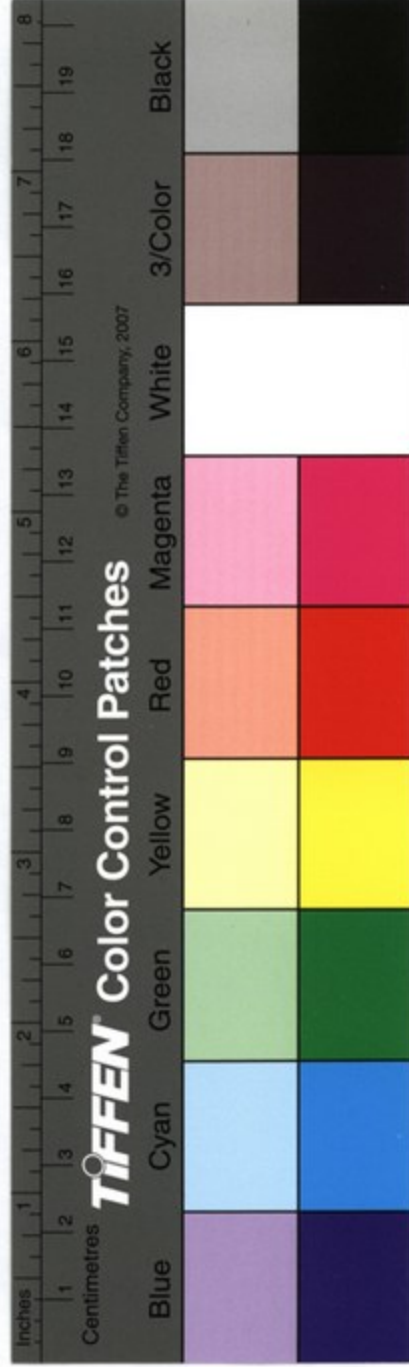
天主爲萬善萬美之主，人之認識彼也，或以本性之光明，或

第一節 天主之實有能以信光信之

第二章 論人由超性之默啟認識天主

判斷事實，則此結論確切而不誤，此卽科學之方法也。

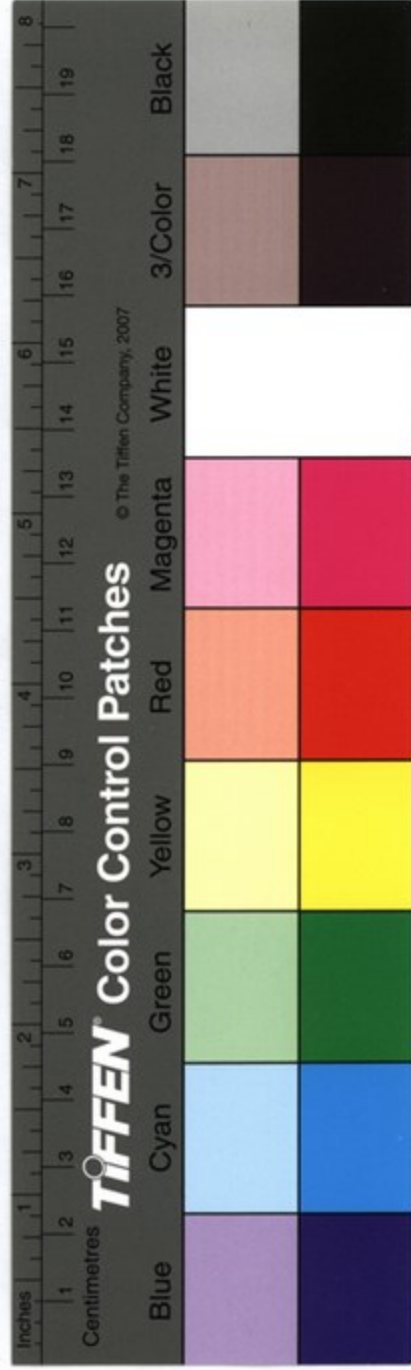
由原則，*Principium rationis sufficientis*，效果必有其所以有之理由；或原
因原則，*Principium causalitatis*，效果必有其產生之原因。繼而以此原則
事物，及人對此而所能有之觀察，爲其理証起點；二則原則，卽充足理
以後天的理，証天主之實有，有二事之當要：一則事實，如形形色色之
效以証其有，所以天主之有，爲後天的理証。



藉超性之默啟。本性之光明認識天主，即由受造之物，推理以知之，如上章之所已述。超性之默啟，即以信德之光明，信天主之實有也。信德者何？即悟司信持天主默啟之道理，緣天主至真至實，不能錯誤故也。天主之實有，自己默啟於人，令人信之；此信光之認識天主，即超性法之認識天主也。

天主由信光而認識

人能以超性之信光，認識天主之實有，聖經上亦明言之矣。聖保祿宗徒致赫伯來人書第十一章第五節以下曰：「無信德，不能中悅天主；趨赴主前者，當信其實有，又為尋彼者之賞功之主宰也。」此處宗徒明言天主之實有，為信德之對象，而以信德之光，信天主之實有，亦為救靈之所必要。因宗徒言：此信德愛諾克 Henoch 有之，因而中悅天主；無信德，則不能悅天主。準此：以超性之信

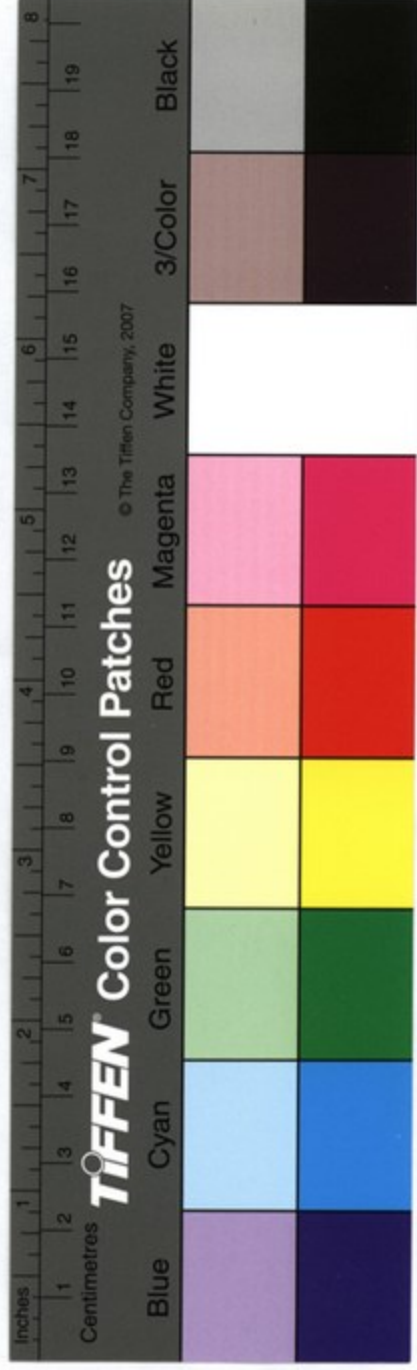


備 人面觀天主因
有榮福之光
提高其本性能力

面觀天主之性體，乃天主獨享之福樂，超越乎受造者之悟司；真福之所以得此福者，因有天主榮福之光 *Lumen gloriae* 提高

聖保祿宗徒曰：「現在我儕鏡中觀視，迷離愉快；迨至彼時，即言在天堂互相觀面。現在之認識，是局部的，彼時我之認識（主），如吾之被（主）認識。」格林多第一書第十三章第十二節以聖人之言觀之，可見人在今世，以信德之光認識天主非顯明的，將來在天，親見天主性體，透澈了解。

教宗本篤第十二（一三三六年）亦曰：「自耶穌受難死後，真福在天，見天主之性體，是直觀的，觀面的，無受造物為之媒介。天主之性體，直接的，赤裸的，明顯的，透澈的，露示於真福義人。按此享見，迥異於用本性及信光之認識天主也。」（*Denz. n. 530*）



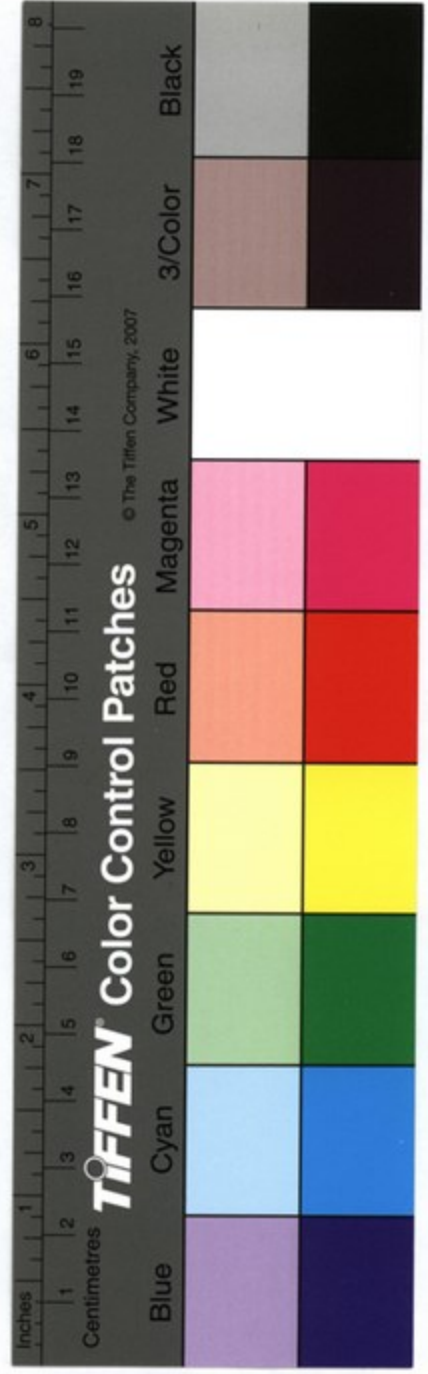
神學提綱 論認識天主性體之三法 一一二
 人之悟司，補充其不逮之力，擁護之，提拔之，令其有適稱之能力，以享見天主。

中編 論天主之性體與優長

第一章 論天主之性體

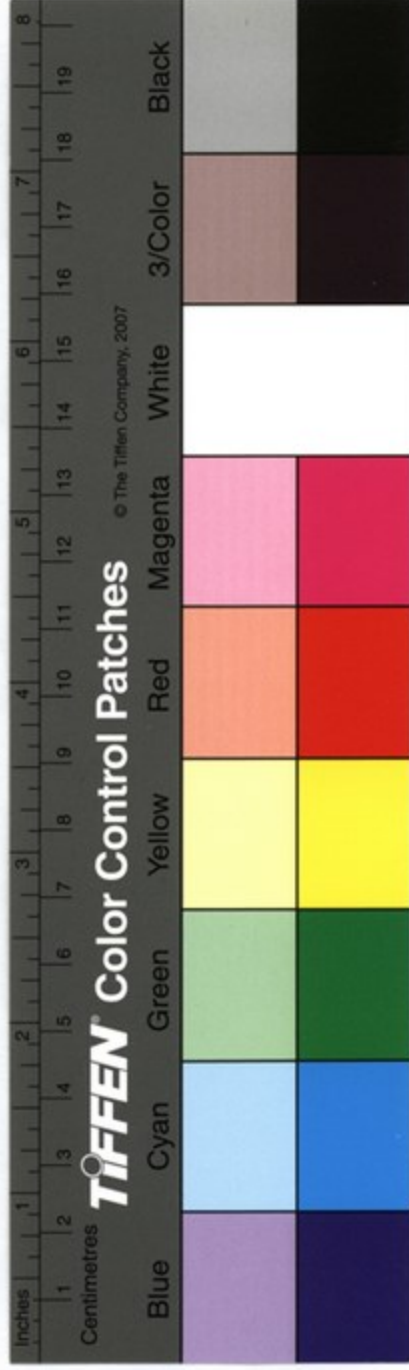
第一節 論認識天主之性體惟由受造物用三法以推知之
題旨 天主者無聲無形，不可接之以耳目者也。故其有也，惟能以推理之工，由受造之物，以認識之也。天主之有吾人既知之矣，今進論其性體。

大凡認識一物之性體，有二式：一，由物之性體自己之本觀念 *Conceptus plus proprius*，直接認識之；如有靈動物之觀念為人性之本觀念。二，由



借用別物之觀念，以認識之，如由效果以認識原因。第一式之認識，不能論諸天主之性體；因天主之有之知識，由其受造之物以獲得之，何況其性體之認知，更難於其實有，安能以本觀念以得之乎？故認識天主之性體，惟能用第二式，即借用別一觀念，間接以知之。

用此式所得之知識，非物性自己之本觀念 *Cognitio impropria*，乃似是而不同之觀念 *Cognitio analosa*，即此觀念有幾許相稱此物性，而非完全相稱。然滙集此等似是而不同之觀念，即非物之本觀念，附貼於一物，而足以規定他物之性體者，則此觀念亦可謂廣泛的本觀念。謂爲廣泛的本觀念，因此觀念從多數公共觀念中取而有之之故；如從有生，有覺，有靈諸公共觀念，組成一殊特觀念，獨適稱於天主者，曰天主



神學提綱 論認識天主性體之三法 二十四

是全能者，全知者，永遠者。此等觀念雖由公共觀念脫胎而成，然已成爲獨宜於天主之名矣。

吾人欲認識天主之性體，既不能有其本觀念，直接以認識之；惟由受造物之美，以推知之，如上之所謂。至其推知之法有三：

一 肯定法 *Via affirmationis seu causaliatis*，

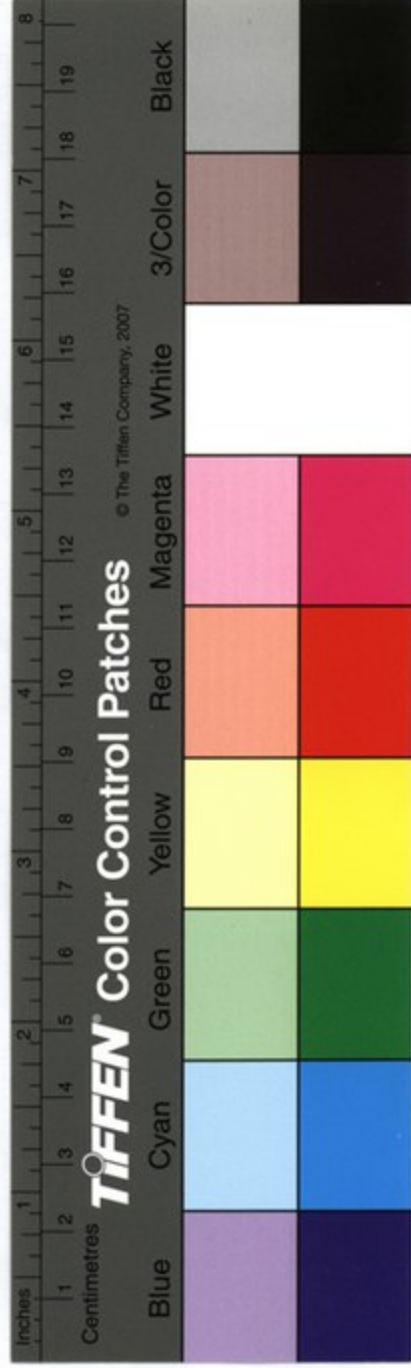
二 超越法 *Via eminentiae*，

三 否認法 *Via negationis*。

肯定，即謂凡受造物所有之美妙，如生命，知識，道德等等，造物主皆蘊而有之。

超越，即謂造物主雖蘊有受造物之美妙，然超越其上，無可比擬。

否認，即謂造物主蘊有受造物之美妙，然受造物之美妙雜而不純，缺

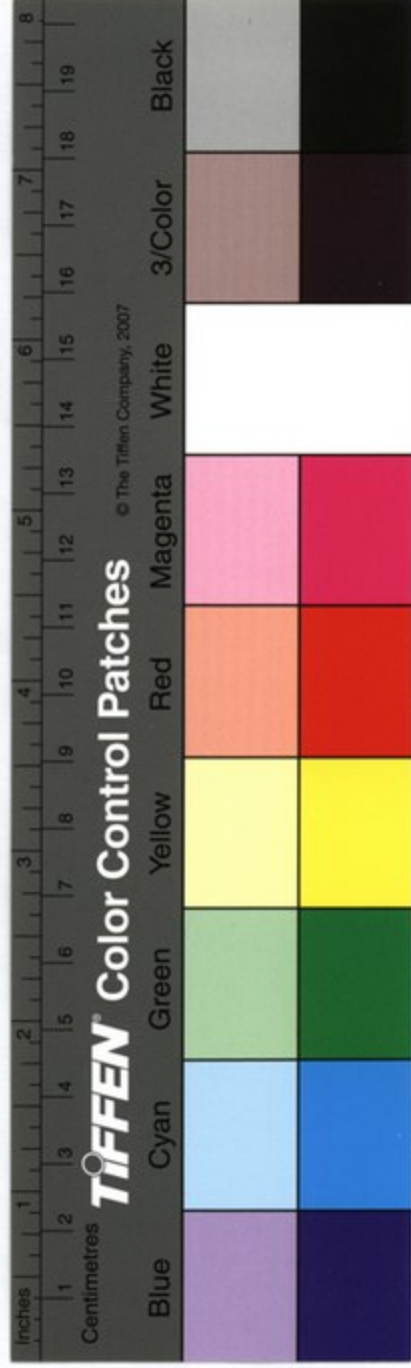


人不能以天主性體之本觀念直接認識天主性體

而不備，吾否認造物主之美妙有此缺限也。人在斯世，不能面覲天主，上章已言之。乃第四及第五世紀時有安諾米亞你 Eunomiani 異端者謂：人在斯世，已能直接洞徹天主之性體，而包含之。此為異端學說。在今日則有絕對相反此異說之時新派 Modernistae 謂：天主不可思議的，故吾人不能認識；惟從盲性的生活內覺 Vitalis experientia 可以嘗之。此亦為異端之學說。(Denz. n. 2074)

此題者，聖教會所以示人認識天主性體之正確道路，故為教眾有益也，不言可知。

聖經上明言天主無形無聲，非直接可以目見，吾人認識彼，惟藉受造物為媒介，推理以知之耳。聖保祿宗徒格林多第一書十三章第十二節曰：現在吾人在鏡

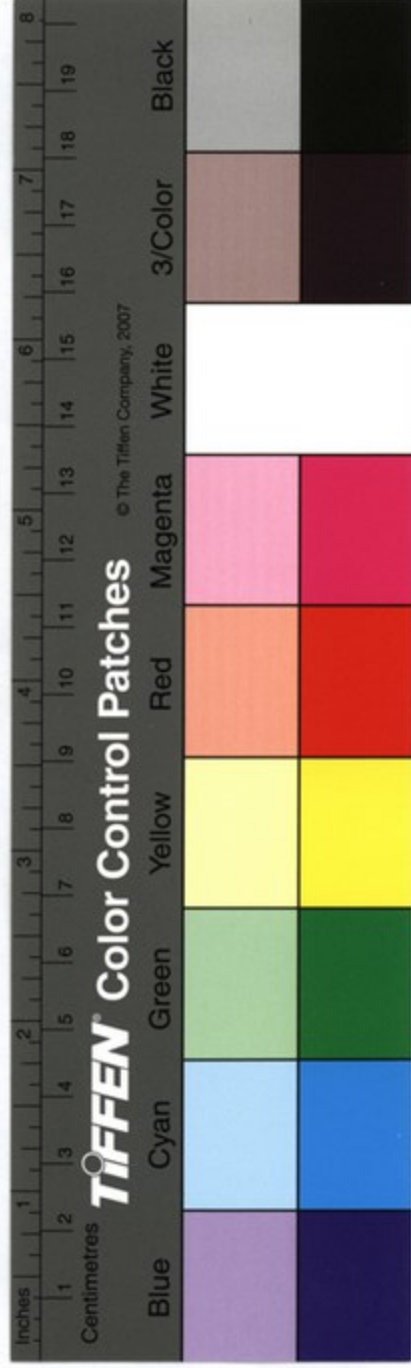


神學綱要 論認識天主性體之三法

中觀視，迷離恫恍；迨至彼時，即在天堂互相觀面。現在之認識是局部的；彼時我之認識（主）如我之被（主）認識。可見宗徒之意，現在在世吾人惟用信德之光，以認識天主；故此認識非顯明的。將來在天，親見天主之性體，透澈了解矣。夫天主之性體，依宗徒所言而認識，顯然非直接之認識，亦非以本觀念之認識。

聖教會聖師申斥安諾米亞你派之異端，謂天主之有，固可以理証，而天主之性體，不可探而究也。蓋吾人之學問，淵源於有形可覺之物，吾人得獲知識之方式，又悉如吾人靈肉結合之性體。天主無形無聲，無名可名，超越於吾人淺微之悟力，非可得而見也。

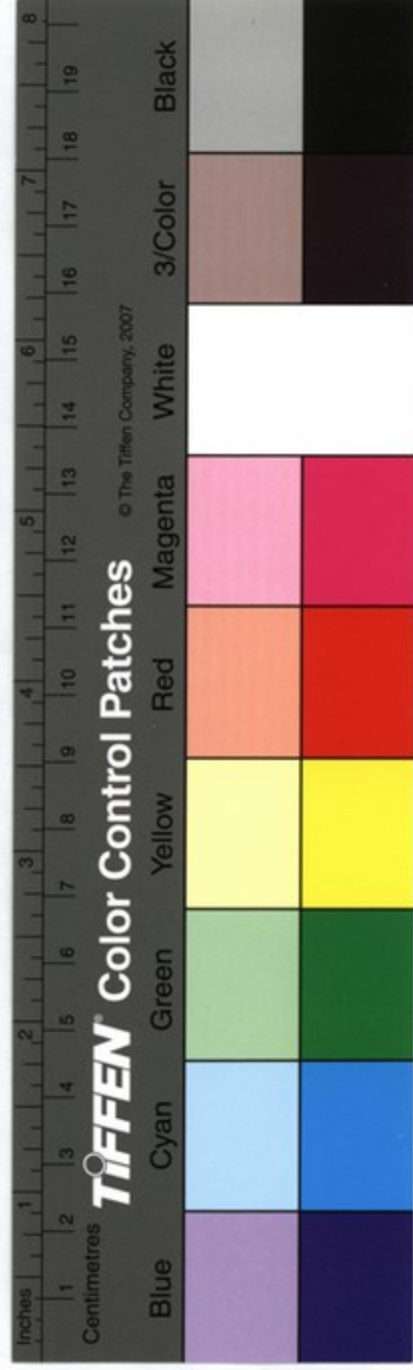
今吾又証之於理，而此意更明。蓋人若能以天主性體之本觀念，直接認識，則人之悟司當直接抽象此觀念於天主之性體，方可。然天主無



形無象，而人之知識必反自乎有形有象之物；卽曰人藉超性之默啟，有以補己力之不足，然默啟終不能更變人悟之性體；則人不能以天主性體之本觀念，直接認識天主之性體也，驗之哲理，而更明矣。

然天主之性體
吾人能得
其真實之觀念

天主之性體，吾人雖不能直接以認識之；然未嘗不能得其真實觀念也。聖保祿宗徒曰：現在吾人認識天主是局部的。既云局部，則吾人未嘗不能畧知之也，明矣。又聖經論天主，不但曰天主之實有，且亦屢言天主是全能者，全知者，至義至善者，及他類是之言。夫全能，全知，至義，至善等語皆關及於天主之性體，故天主之性體，吾人能得其真實之觀念。聖教會聖師爲攻斥外教人反對天主之言論，以天主化育之美德發見於本性，或顯示於超性之中者，不憚煩勞，曉示陳述；又駁斥安諾米



亞你異端之說，一方面謂：天主之性體不可在斯世透視而知；一方面又言吾人能有一般之知識。此種言論，豈非明示吾人能得天主性體之真實觀念乎？

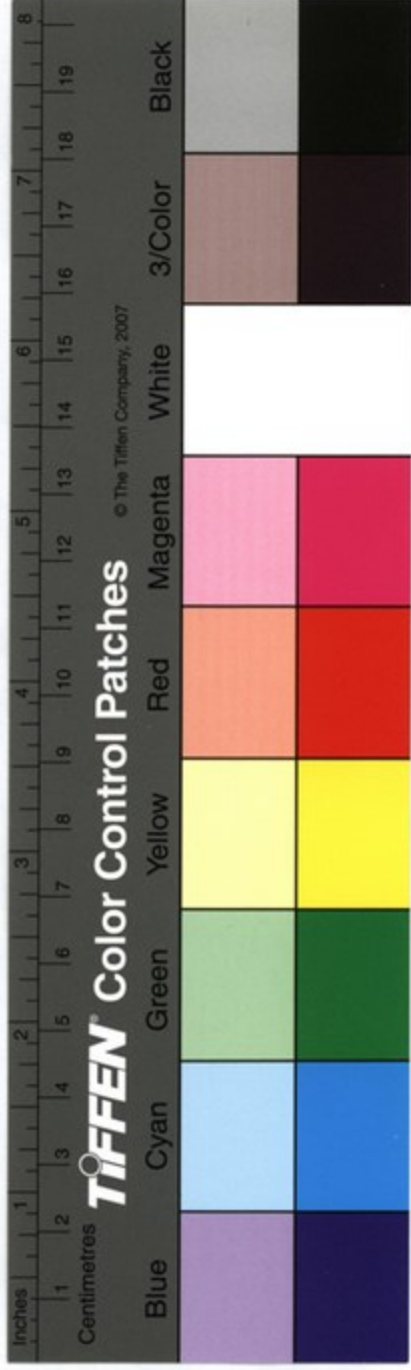
取受造之物用肯定
超越否認三法
以推知天主之性體

天主之實有，吾人惟能從受造之物，推理以知之；而天主之性體，亦何獨不然，即取受造物之美，用肯定，超越，否認三法以推知天主

之性體於一二也。

吾觀世上之受造物，形形色色，光怪陸離，無奇不有，無物不陳。然此受造物之美妙，皆天主造之，天主爲萬善萬美之源，故天主當有此美妙。此用肯定法以認識天主性也。

受造物之美妙有純雜之別：純美混然無限，不寓缺失，不拒更大之美；

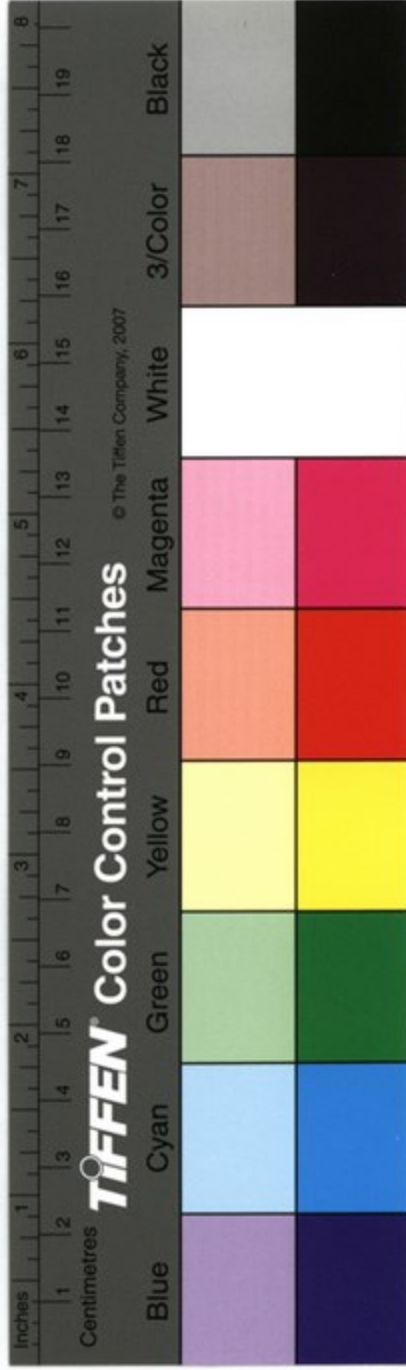


備覽

萬物之美善
皆溯源於天
主而表出天
主之美善

吾人認識天主之性體，借助於受造物之美善，用肯定、超越、否認三法以得之。受造物之美善仿效天主之美善，而呈象於外也。天主性體之

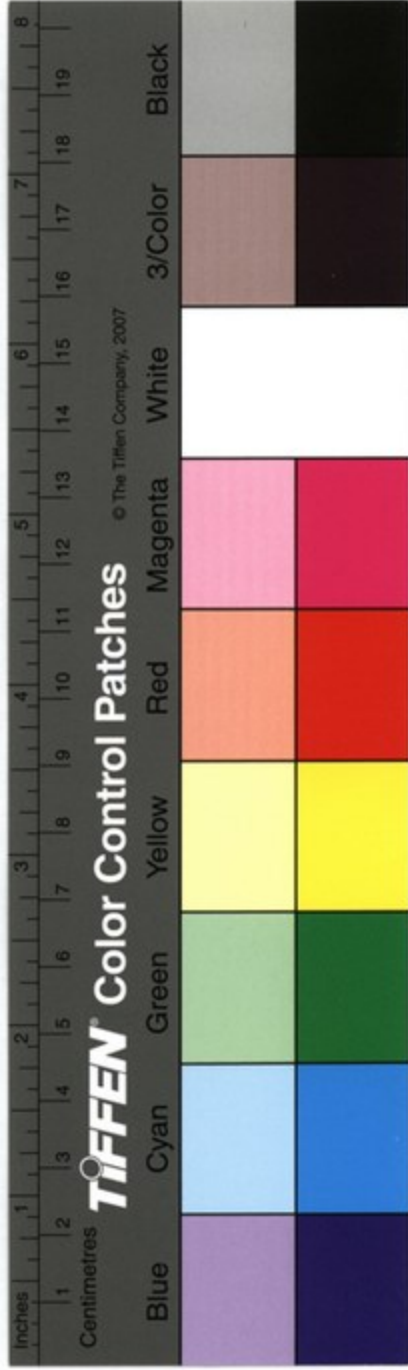
如智、義、善等是。雜美有限止之度，美中具缺，或拒更大之美；如身體，推理、長大等是。蓋身體不屬純神，推理須由已知推及未知；長大必屬形質，此皆為美中之缺也。
天主包具純美，悉依模義，且超而上之，無可比擬。受造物之美妙，為依賴體，加於物性之上，非自然發生，則可有可無也。造物主之美妙，係自立體，不得不有，與其性體，合而為一。此用超越法以認識天主也。
萬物雖具美妙，而不無缺限；天主則具萬物之美，而無其缺。勝萬物之美而不可比，絕無缺限者也。此用否認法以認識天主性體也。



美善爲無窮量的，萬物之善雖至爲繁多，究不足盡量以呈天主之美善，因此對於天主之性體，吾人借受造物之美善而有許多觀念，而多觀念皆祇表示天主之性體於一二；未能盡量以表出之也。天主之性體雖至爲純一，然此多多不同之觀念，皆表顯天主之各種德能；蓋天主之性體有其無窮之德能，爲受造諸物所仿效而有之；故受造物，光怪陸離之美善，皆以天主性體之萬善萬美爲其源也。

第二節 論耶和華天主之名

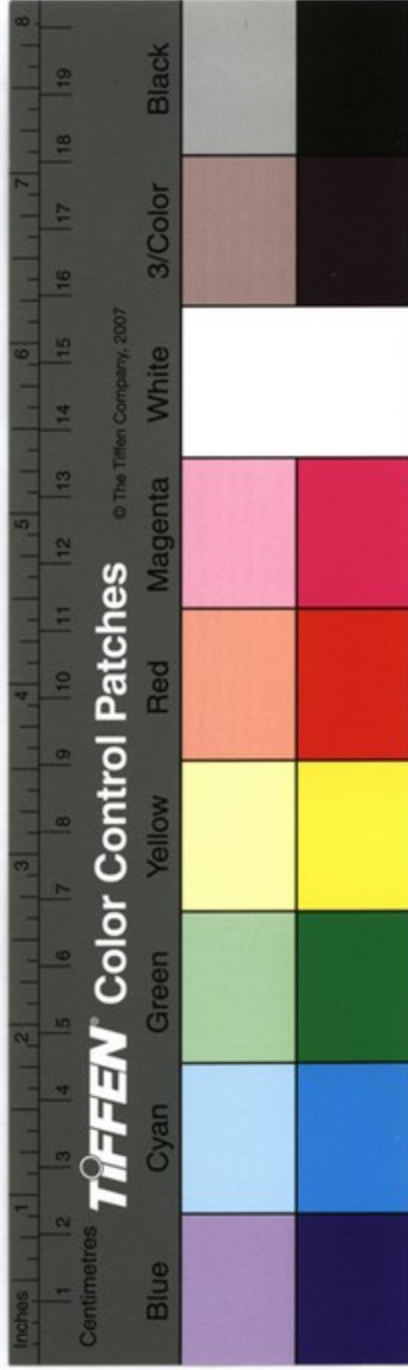
題旨 吾人認識天主之性體，從多多受造物中取譬而知之。願此多多觀念，不無先後，主從，大小等等之區別，吾於是不能不序次之。譬如吾言某物之生活，吾先當思此物之有一生魂；有生魂故有運用其生活之官能等，而終乃言其生活也。以多多觀念貼諸天主之性體，又



論天主超
實性體
之各學說

論天主之超實性體，有種種不同之學說。惟各論家之
minutiae 謂天主之性體乃諸凡天主之德能優長，合
而言之也。此學說之誤點，在不知分別天主之超實性

從多多公共觀念中，取出一適宜於天主之本觀念，故當以此等觀念，
有以序次之也。
因此一觀念之存在，必再有他觀念之呼應；如曰吾懂，此懂之觀念，必
連指吾之生也。為此繩繼推論，必至第一觀念，為其他觀念所從出者。
吾人以此法，序次對於天主所有之各觀念，而至第一觀念，祇適稱於
天主之性體，而與他觀念有區別者之觀念，即吾人所謂天主之超實
性體 *Essentia metaphysica*。謂為超實，因欲與天主之著實性體 *Essentia*
physica 即諸凡德能之匯集體有所區別，又以吾人明悟思想之境，
謂天主之其他優長，皆根基於此超實性體者也。



體與著實性體。斯高的派 *Scotiste* 謂天主之無窮性 *Infinitas*，乃天主之性體焉。有少數多瑪斯派 *Thomistae* 謂天主之懂悟，因其即為實體，故為天主之性體 *Intellectivitas substantialis*。學士公共之意，乃謂天主之自有性 *Asctias* 為天主性體，然其解釋也，亦有不同之處。

聖經上列舉
天主之同名

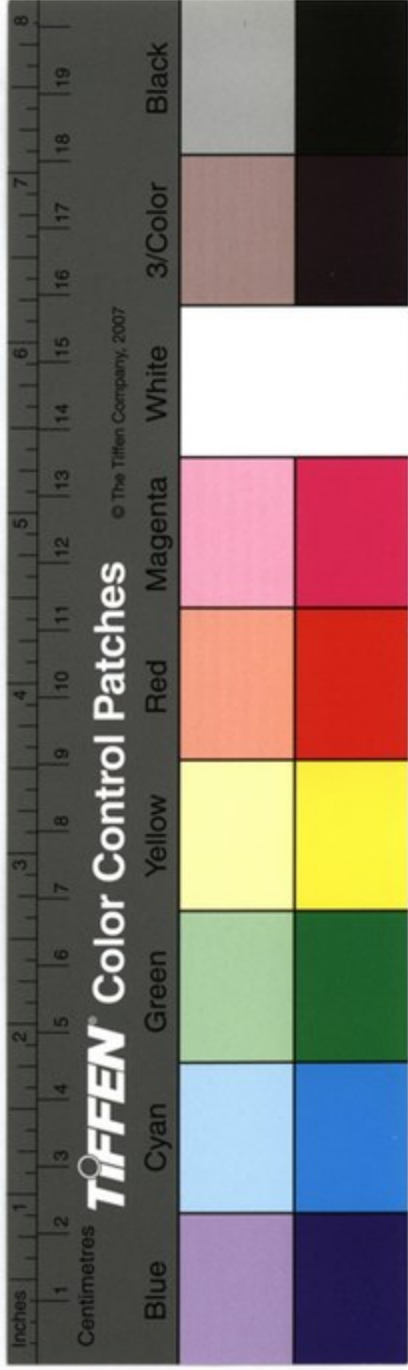
後規定其主要觀念之為允當。

聖經上一曰：「天主 *Deus*」解釋為全知者，主宰萬物者，「光」也。

若望書第一章第一節 有時論外教之神聖經上亦以天主名之。

二曰：「亞獨那」 *Adonai* 「解釋主宰，即指天主之威權言也。」

三曰：「愛爾」 *Elohim* 「係希伯來語，解釋能者，勇者；有時亦用以名外教之神。」

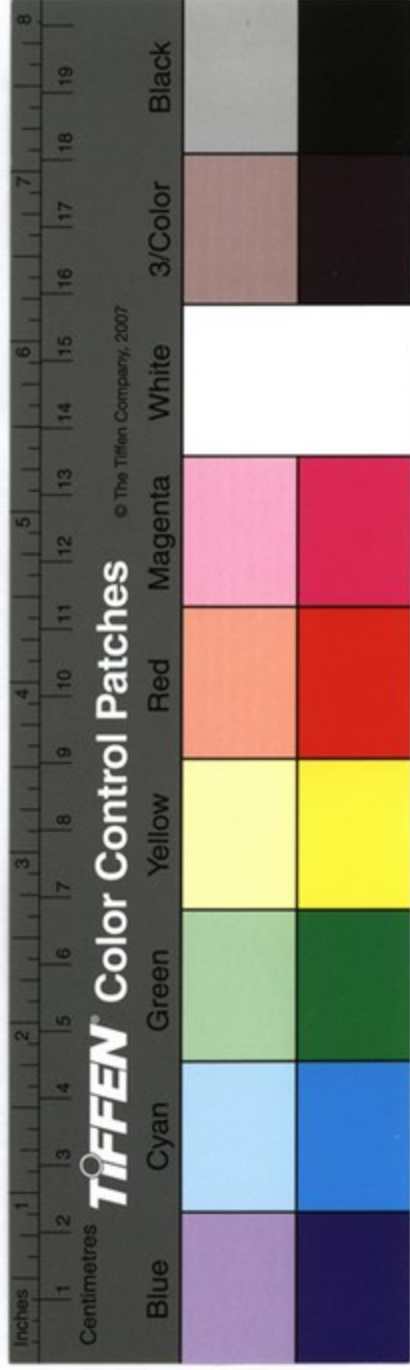


四曰「耶和華 Jahve」此名解釋為原有 Ipsum Esse 「我乃有之為有」
 「Sum qui sum... qui est」出谷記第三章 第十四十五節 即自有永有之意。故原有乃天主之
 性體，為天主眾德能，眾優長之源也。

耶和華為天主特有之獨性不能通於其他神人

耶和華者，天主親自默啟於梅瑟之名也。天主遣梅瑟至義撒厄爾百姓前云：已將救彼眾於厄日多之手。梅瑟曰：我將前去，然彼眾問天主之名，則如何答之。天主答曰：我是耶和華，即是有之，所以為有，為爾曹聖祖亞巴耶依撒格雅各伯之天主也。

願原有者，言萬物之原始原終，萬物之主宰，解說天主之性體也。天主之其他德能，優長，則以此原有為承體。故耶和華之名，祇言天主，不能名外教之神，此所以原有為天主之性體。

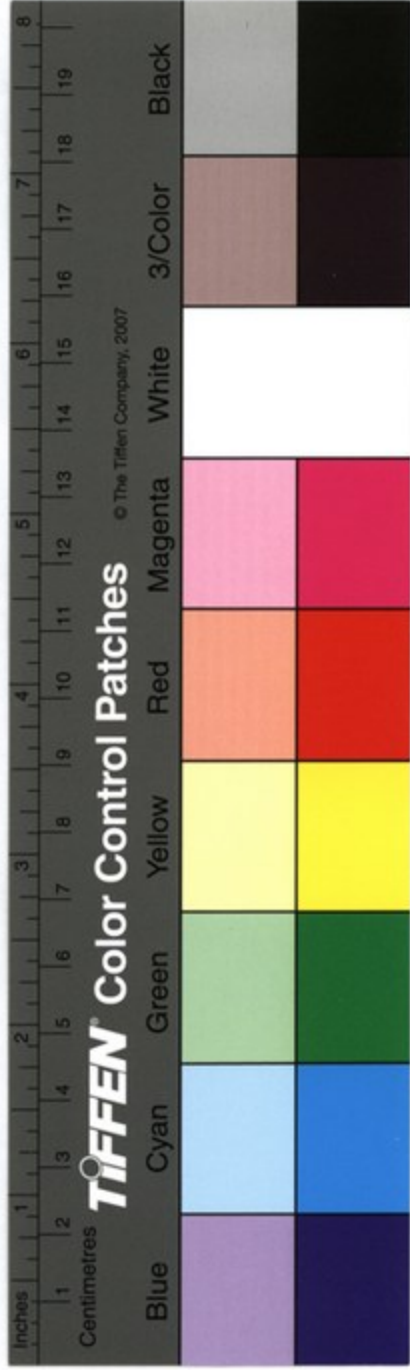


聖教會聖師僉謂耶和華乃解謂天主之原有，即天主之奧妙性體。蓋原有乃天主性體之本也。天主為自有者，不能不有者，有即其性，性即其有，故耶和華為實有，為天主特有之獨性。

備 天主
純 為至
行 至

受造之物，其性體與其性體之實現有，在理想上有其根基於事物之區別，即其性體不必緊要實現有也。不必緊要實現有，故其有，為能有能不有；其實現有與其性體，吾能以思想區別之。然在天主，其性體即其實現有，一致無殊，如本題之所証。

受造之物有性體，有官能，有作用。官能出於性體，作用出於官能，三者有別。且官能雖在，而作用不常有，如人有悟司，人不常懂悟。天主則不然，性體也，官能也，作用也，皆無窮之妙，皆不得不有；且無區



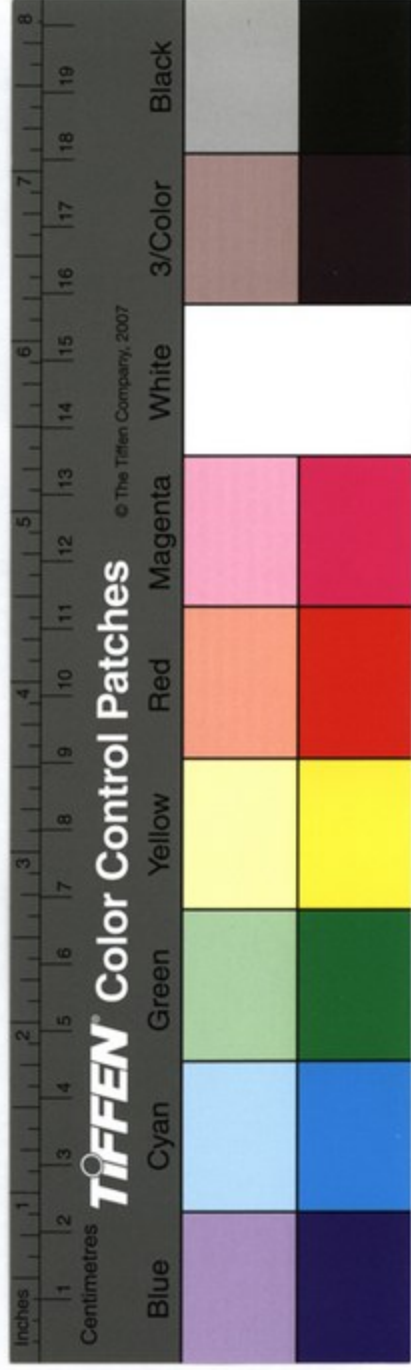
別；蓋其行至純，無分於性體，無分於官能，無分於作用。

第三節 天主性體美妙無窮

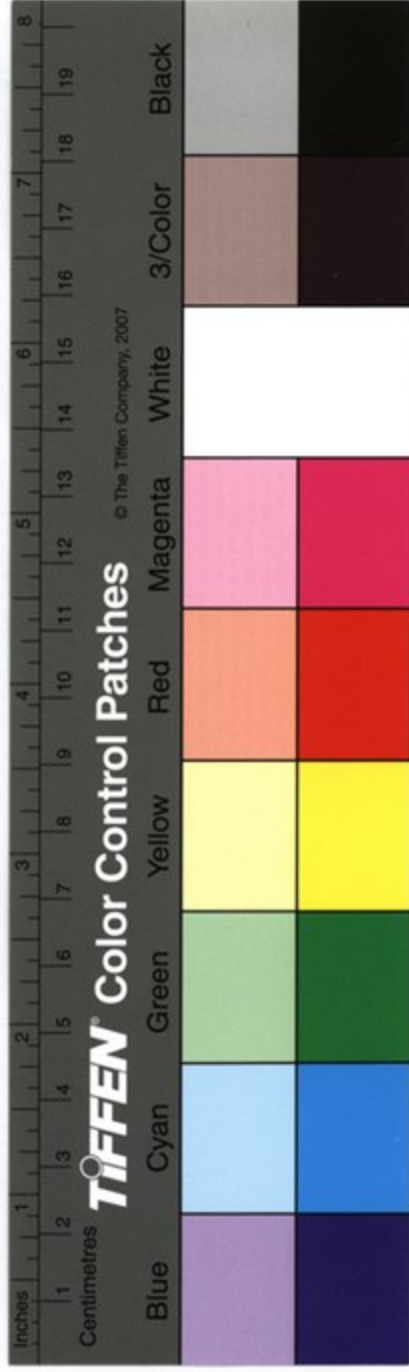
【題旨】 由上節所言，吾知天主爲不能不有之有；其有卽其體，有與體爲一。旣知神之有，神之體爲一，吾於是可以知其體之美妙無窮矣。美妙 *Perfectio* 乃一自立或依賴之優長，用以完備其物者。

美妙有純雜之別：純美，混然無限，不寓缺失，不拒更大之美，如智，義，聖等是。

雜美，有限止之度，美中具缺，或拒更大之美，如身體，長大，推理等是。無窮云者，謂無妙不備，多且大，超然純然，不可限量，具萬物之美而無其缺，勝萬物之妙而不可比，爲萬美萬妙之原。



天主無窮美妙性
 之理証
 何以謂不能不有之原有，其性體美妙無窮。緣美妙有限，則其有已非不能不有，其有已非即其性體。蓋有限即非具全有之量矣！
 設造物主而果有限，誰限之歟？或外原因限之，或內原因限之。造物主不受生於外，無所謂外原因，又孰得而限之；其內原因，即其性體。造物主之性體，惟有而已矣，有則未嘗限，故其妙靡窮。
 聖經上讚美天主，言至大之主，至可讚頌者，莫大與京。又言天主有至大權能，蘊有萬善萬美。此等語言，無非表示天主之美妙無窮耳。
 華諦岡公會議亦言「天主乃真乃生者，造化宰制乾坤者，全能，無始



無終，無限無量，無可測究者，其於悟司欲司之美妙，皆無窮盡者。……」
 (Denz. n. 1631) 此等言論，豈不明指天主性體之美妙無窮？

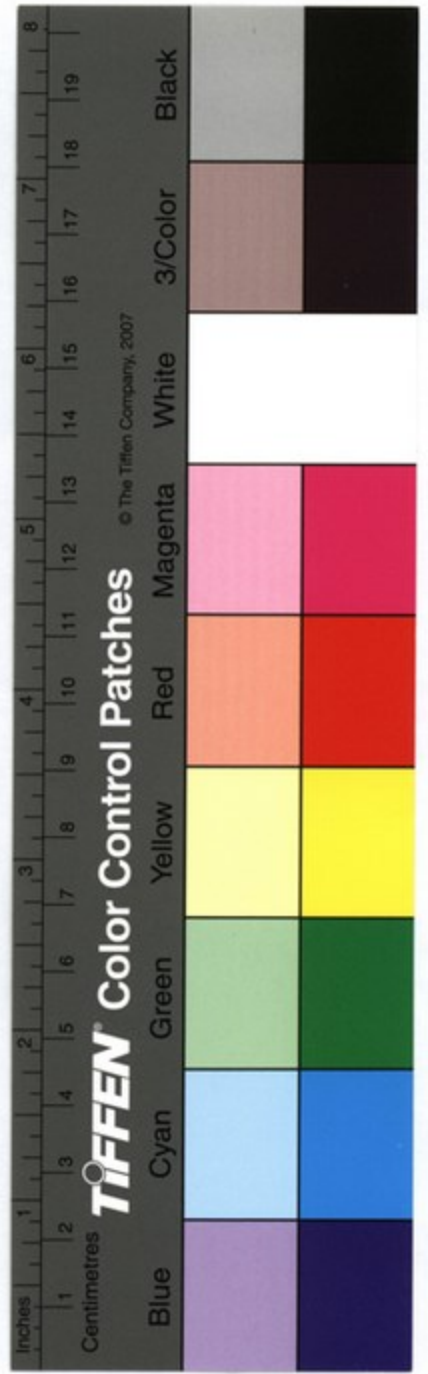
備一
覽二
神為
體獨

既知天主性體之無窮，所具諸妙，自可類推。天主者，神體也。神體言非湊合體，非著形之肉身也。若望經第四章第二十四節上曰：「夫天主，神也。」若神而論位，則神非具骨肉之實體，不可見，不可摸。路加經第二十四章第三十九節試觀我手足，果是我也，可捫而視之。蓋神無骨肉，而汝見我有焉。」華諦岡公會議亦言「天主惟一，至純，不能改變之神體。」(Denz. n. 1762)

備一
覽二
性天
體主
獨之

所謂天主獨一無二者，是言其性體惟一，同樣之性體，無其二。

蓋凡物之為獨，緣其所有不能通於他物；若能通於



一性，乃為信德道理。

第四節 天主為純一體

〔題旨〕 凡物非湊合以成整體者，為純一體。

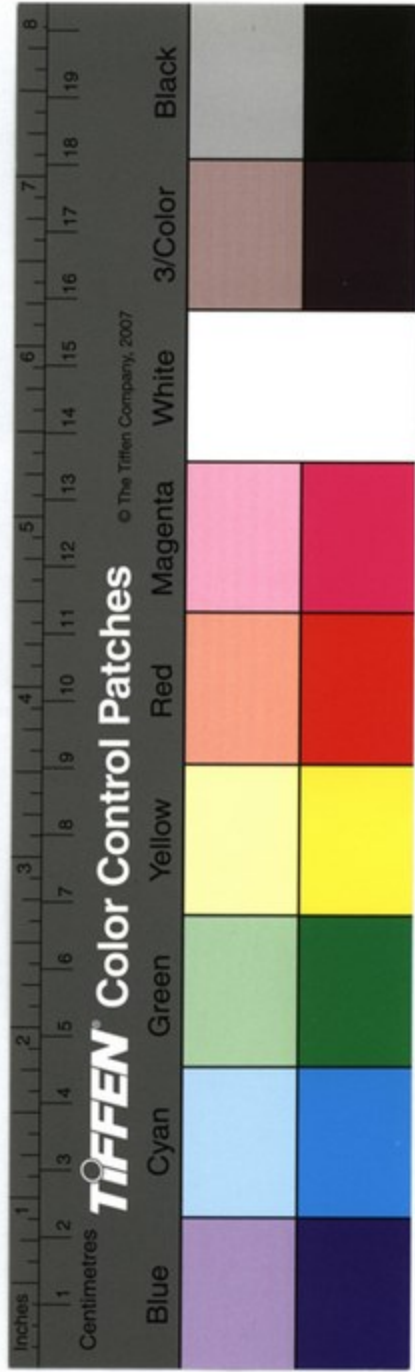
湊合，有著形湊合，與超形湊合。

著形湊合可有三一要素合；即湊合之二元（模與質）皆關物之要素，合之成為整體；如靈魂與肉身合為人之全體。

二，依賴合；即以不能自立之物，合於自立體，如色之於木，熱之於水。

三，伸張合；即以伸張體合於伸張體，凡物有大小長短之形者，皆伸張體合成。

超形湊合，非具體的二物合而成之，乃合抽象的事物，用理想以湊合之。其湊合能有三：



第二章 論天主之優長

第一節 論天主優長之分類及其區別

為純一也。

體，無絲毫之區別，非附加於其性體，實即其性體；此所以天主之性體

情，是明智原其故因生命，真實，愛情，明智等等，與天主之性體，一致同

聖經上若望第一章第四節第十四章第六節曰：天主是生命，是真實，是愛

美妙無窮，何待湊合以成其美。故天主之性體不能有著形及超形之

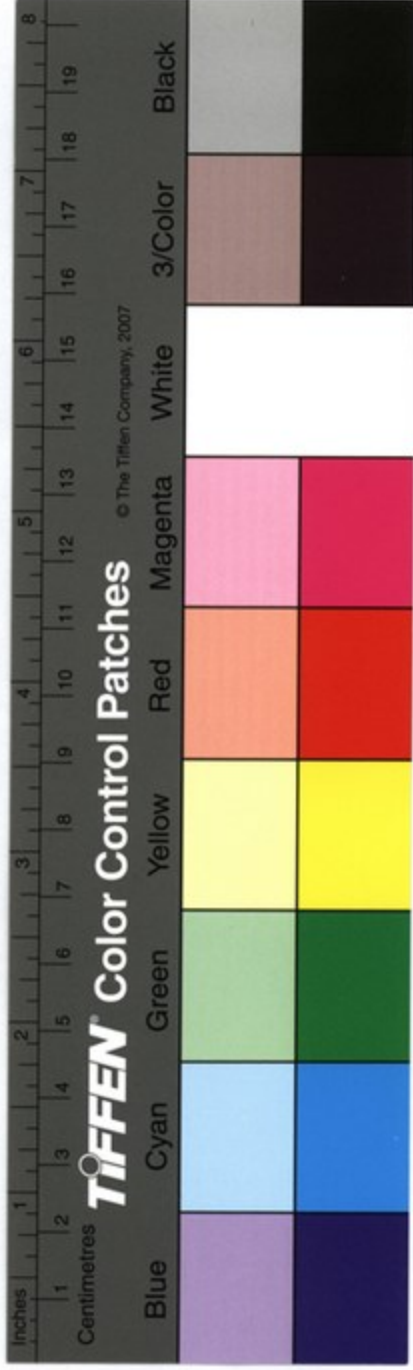
湊合，而為純一體也。

天主之性
體不湊合
故為純一

凡著形或超形之湊合體，俱有虧缺，需湊合而成其美；

全體之物，出於各分，後於各分，有賴乎分，非湊合不克

成美。天主既為不能不有，有即其體，體即其有；且其體，



題旨

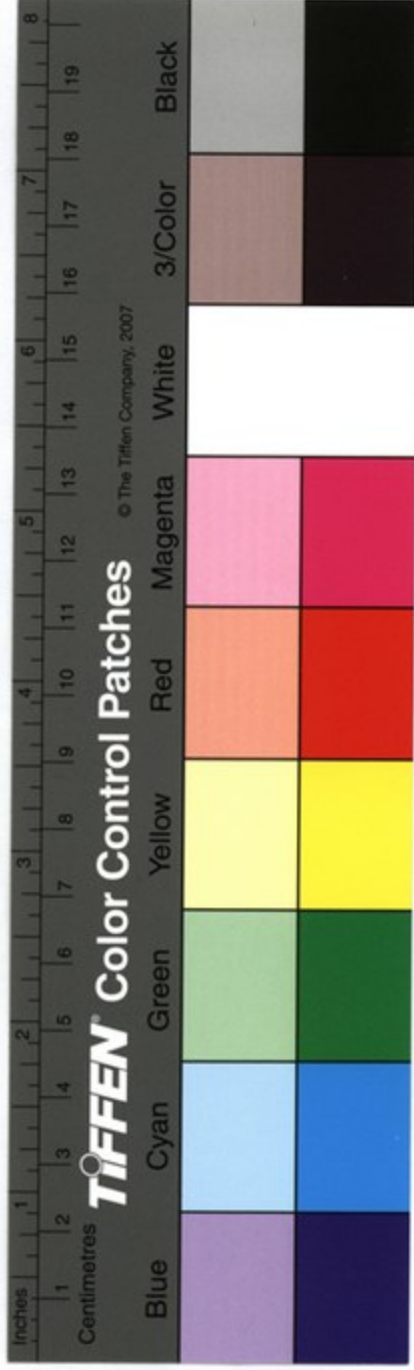
吾人認識天主也，由受造之物，以推知之者。人之悟司容量有界限，而天主之性體至無窮盡，故吾人須滙聚多多觀念，以畧知天主之性體於萬一也。

顧多多觀念中，有為關於天主性體者，有似附加於其上者；天主之性體固純一不雜，而吾人領悟其性體也，非能以一念洞徹之也。

天主之性體從絕對方面觀察，前已言之；今思附加於其性體上者，即吾人所謂之優長 *Attributis* 是也。問天主之優長與其性體，又此優長與彼優長有何區別，或二而一乎？

天主優長之分類

天主之優長，能與受造之人物，從對待方面觀察，而分類焉。人悟司之對象為真實，如思天主為人知識之對象，則天主為至真至實。人欲司之對象為美善，如思天主為人願欲之

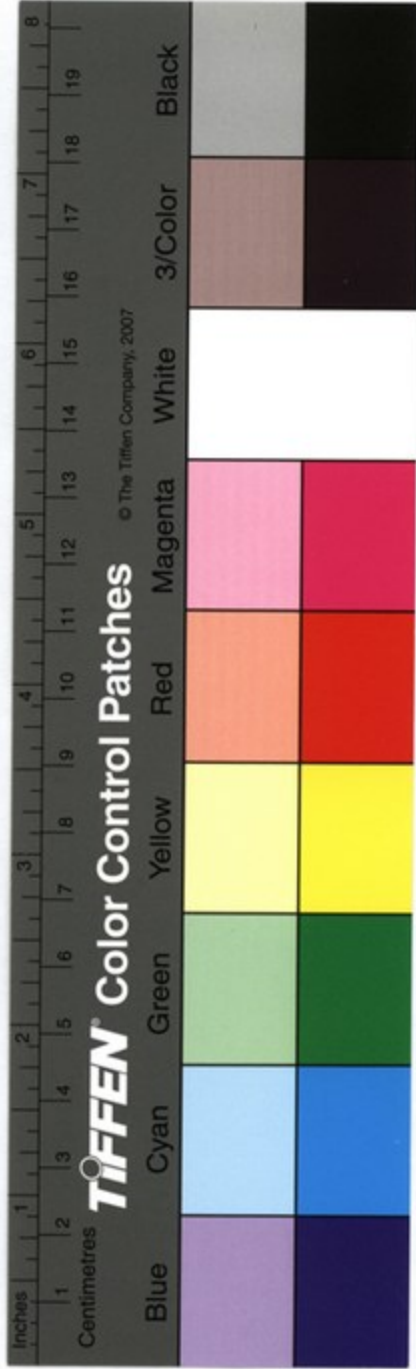


對象，則天主爲至善至美。真美與有之觀念，能混而通之，故天主之真實與美善，爲天主之超越優長 *Attributa transcendentia*。

天主無時間，空間，故對時間空間言，天主爲不更變者，永遠者，處處都在，絕無界限者。此爲天主之消極的優長；換言之：美中之缺，均當爲天主擯絕也，*Attributa negativa*。

天主之純美優長 *Perfectiones simpliciter* 卽照純美之模義，混然無限，不寓缺失，不拒更大之美；如智義善等是。此爲天主之積極的優長 *Attributa positiva*；換言之：更大之美，皆天主超然蘊之。

以上所舉天主之各類優長，有爲能通於受造物者，是謂可通優長 *Attributa communicabilia*。如智，義，等。有爲不能通於受造物者，是謂不可通優長 *Attributa incommunicabilia*。如全能，無窮量等優長。天主之優長又



有爲不能不有者，如懂悟之優長，又爲自由者，如生造天地之優長。

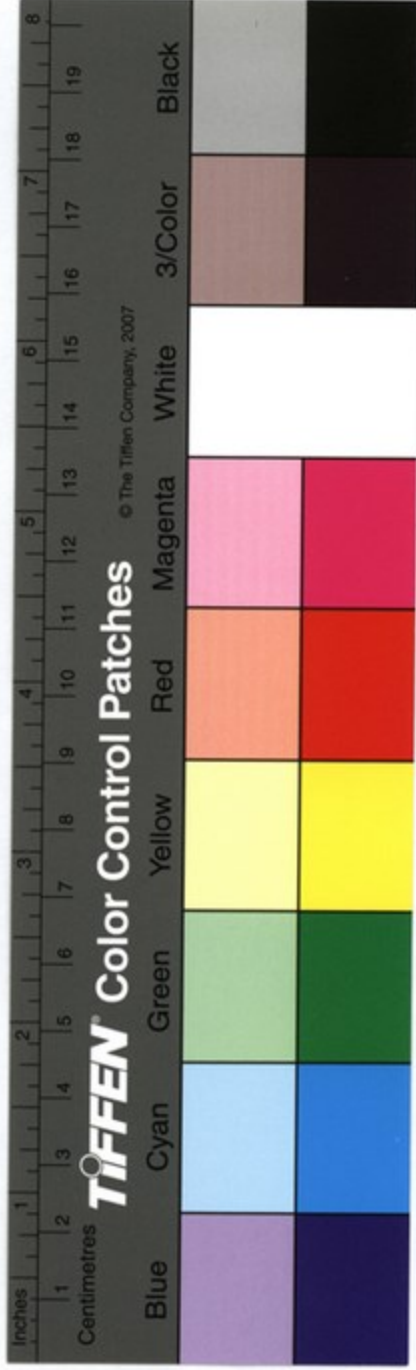
天主之性體與其優長，
長惟能以悟司別之。

天主之性體純一固已，然吾人往往謂天主至仁，至智，至公，至義者，何哉？一若天主之優

長加於其性體而有別焉。

答曰：天主性體與其優長，雖實一純行，然於吾人之意中可以分之，且其分也，根基於事而爲實理可分。蓋凡物無可分之分，不能實分者，至少可於意中分之。意中分有二：

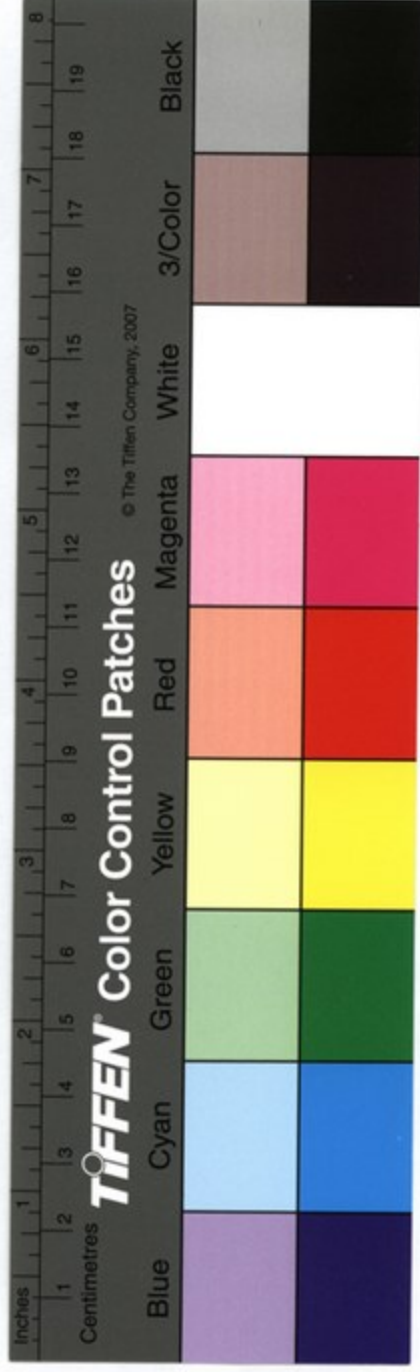
- 一、虛理分 *Distinctio rationis rationantis*，其可分之理，惟別於意想，故爲主觀之理想分；如有靈動物與人之分，惟在意想中，而不在事；因有靈動物即是人，人即是有靈動物，一事也。
- 二、實理分 *Distinctio rationis rationatae*，實有可分之理，不特存於意中，且根



基於事如在人，分別其靈明，與動物。天主之性體與其優長，固有其根基於事之實理分；蓋天主之性體，美妙無窮，人之智慧有限，故吾人不能用低微之明悟，盡領其美妙，須以先後各個觀念分別悟之。惟天主既為萬有萬美之模源，故其優長，實根基於其性也。

因此天主萬妙齊備，皆一體之蘊積；故仁者此體，智者此體，公者此體，義者此體。言其動作謂之能，言其明悉謂之智，言其洪量謂之仁。靈明之所出，稱以明司，好惡之所主，稱以欲司，其實惟一體而已。

此所以天主之性體，可以言天主之優長；而天主之優長，亦可言天主之性體；且此優長（如言智）亦可言彼優長（如言義）；蓋天主之性體，與天主之優長，天主之優長，與天主之性體，此優長（如智）與彼優長



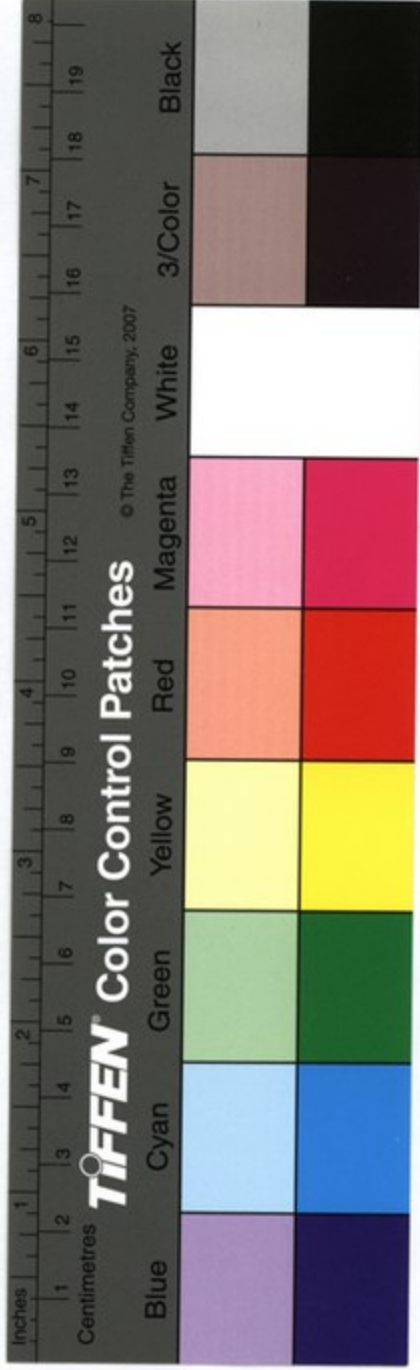
(如義)在實際上不能分離而言,言此即包彼;論彼即含此。故天主之性體與其優長雖根基於事,而有實理可分,然非嚴格的也,非如在人性上,吾能分別其動物與其有靈,而有客觀之區別 *Præcisio objectiva*。

第二節 畧論天主之優長

題旨 上節曾言天主優長之分類;其中最為吾儕所當知者,即天主之靜優長 *Attributa quiescentia* 與動優長 *Attributa operativa* 而已。靜優長即存在於天主之優長 *Perfectiones essendi* 也,今在此節畧論之。動優長即天主動作之優長,對於吾人,更為重要,故在下編,特詳論之。

天主無始無終永遠常在

論天主之存在,則無始無終。無始者,蓋天主若有始,即已有所限,已非常有,非不得有,而亦可有不可有者矣。方其未始也,即為其缺限;蓋有原因以為之始。

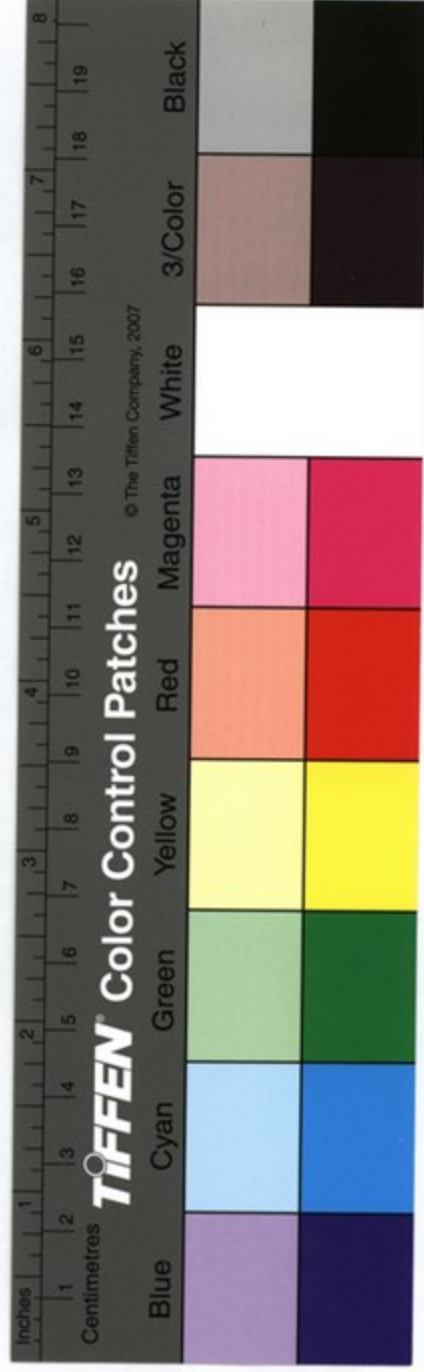


無終者，蓋物之體要不能改；天主之體要即其實有，故永遠實有。又凡物由有而終者，必有故。其故或因不能勝外來之力，則被其滅而終；或出於內性，性之湊合能更變者，則可化為他物，而前物終矣。天主為純一體，永無更變，故永無終期。天主所以無始無終，永遠者也。

天主無所不在

論天主之於處所，則無所不在，處處都在。夫天主之在萬物，其式為渾全，而無界限。即其體無所不在，無在不全；包萬物而不遺一物，透萬物而不著一物；以一全盈滿諸所，即諸所推至無窮，亦無不盈滿。

渾全式之無所不在，定係純妙，則美妙無窮之天主，不能缺此。且造物主若非無所不在，因有限之者耳。然造物主自有，不能受限於外物；其性無窮，亦何嘗自限。况所在愈廣，其妙亦愈大，故無窮美妙者，亦無所



神學提綱 畧論天主之優長 四十八

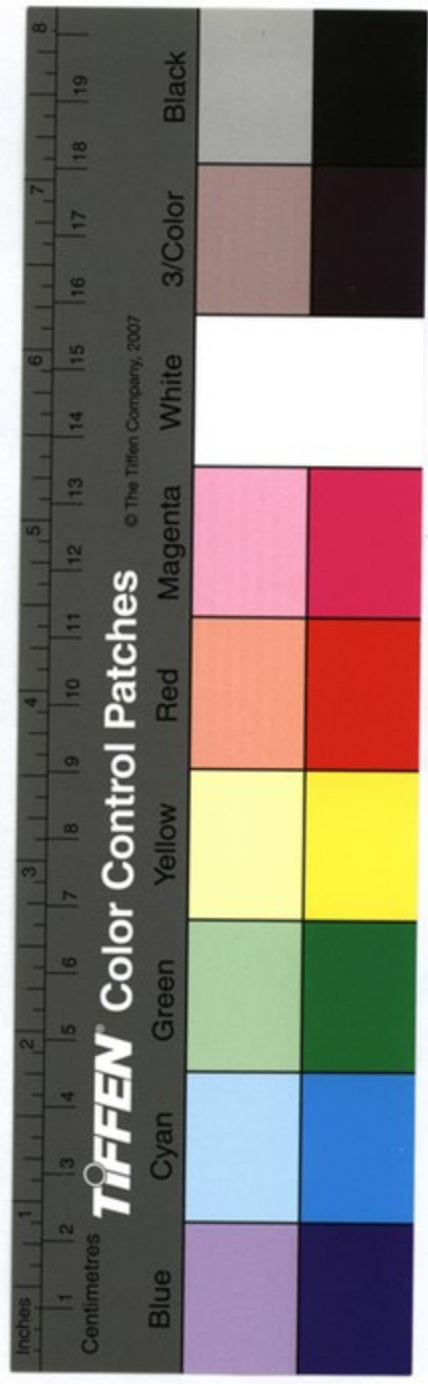
不在。又造物主無在不能造化。造物主在已造之萬物內，亦在能造而未造之斯世外；造物主之造化無窮，而其處所亦無界限也。

天主之在各處，依其權力，躬親，本體三者：

一，以其權力無所不在。蓋工之所在，即匠之所在。造物主主宰萬物，凡有形無形，一一匠成，開引之，保存之。

二，以其躬親，無所不在。蓋造物主洞徹物之內外，未有微細之物，得遜其光照者。萬物之所受於造物者，又不惟外表，且在內蘊 *intima*；內蘊，至密也。故造物主躬親函物。

三，以本體無所不在。蓋其在萬物也，使萬物各得其所，各得其能，又各得其為。願神物之在所，異於形物之在所。形物在所，即占其所，不復容他形物并在。神物則不占處所。造物主在物之內，在物之外，非特不占



其所，且令萬物各得其所也。

天主不能更變

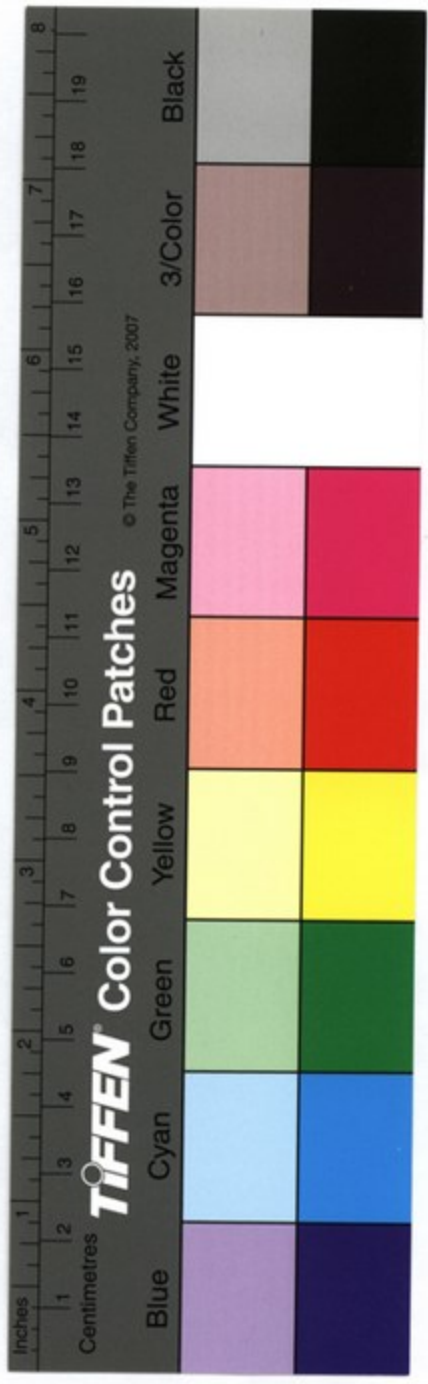
天主不能更變者，一因天主不能不有，無始無終，故非先無而今有，或前有而今無之更變。二因天主為無窮美善，

不但無優劣之更變，且不能有優美之增加，此所以不能更變也。

天主莫可窺測

天主之性體，美妙無窮，淵奧莫測，此所以天主之性體，非人能洞徹也。蓋一物之能容他物與否，必準二物之量；非

者可以容小，小者不能容大。故有無窮之量乃能容無窮之物。人之悟，猶器也，其量斗宵也，主之性體無窮也；以無窮之性體，而欲局於細小之悟，非特事所不能，亦理所不合。故惟天主為無窮；惟無窮，故不可窺測，此所以見天主之至尊至大。



下編 論天主之知識與願欲

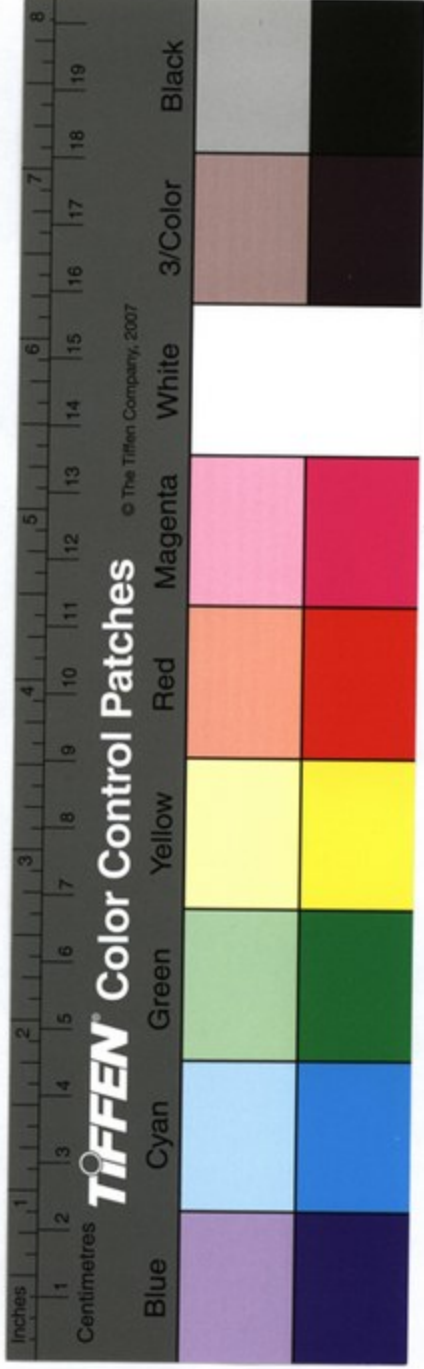
第一章 論天主之知識

第一節 天主之知識即其體故有完備之知識

【題旨】

知識為悟司之作用；吾人認識事物，抽象於物，由物象，而認知事物。準此：

(一)人之悟司，與其作用，即懂悟，有其區別；蓋人之悟司，非常實現懂悟也。且悟司與其承體之靈魂，亦能以理想區別之也。在天主則不然，天主之性體與其悟司，又悟司與其懂悟，無可區別；蓋天主之悟司，無分乎其性體；天主之懂悟，亦無分乎其悟司，無分乎其性體；實有即其性體，性體即其實有；天主為純行，未嘗先在能懂之狀態，渡至現懂之實行也。換言之：天主之知識即其性體也。



卽此二端。

制；然天主知識之對象，依吾人悟司之情狀，能區別多種，本節所論者，

題旨

天主之知識，所以如是完備者，因其不爲知識之對象所節

第二節 論天主知識之對象及其分類

爲全備者也。

及其情境；如海洋之包容江河，有其完全之知識。此所以天主之知識

未育之設想事，天主不特知此種種事物之本身，且知其所從來之源，

之事；或不能不有者，或爲可有可不有者，卽或能有而實

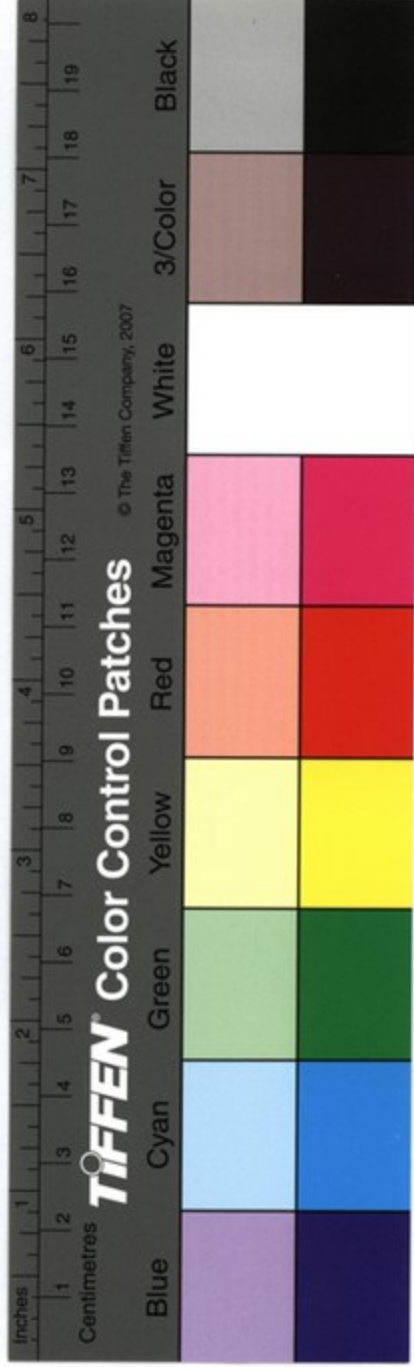
者，其數有限，非爲無窮；故無論已過之事，現在之事，將來

天主有

全備

之知識

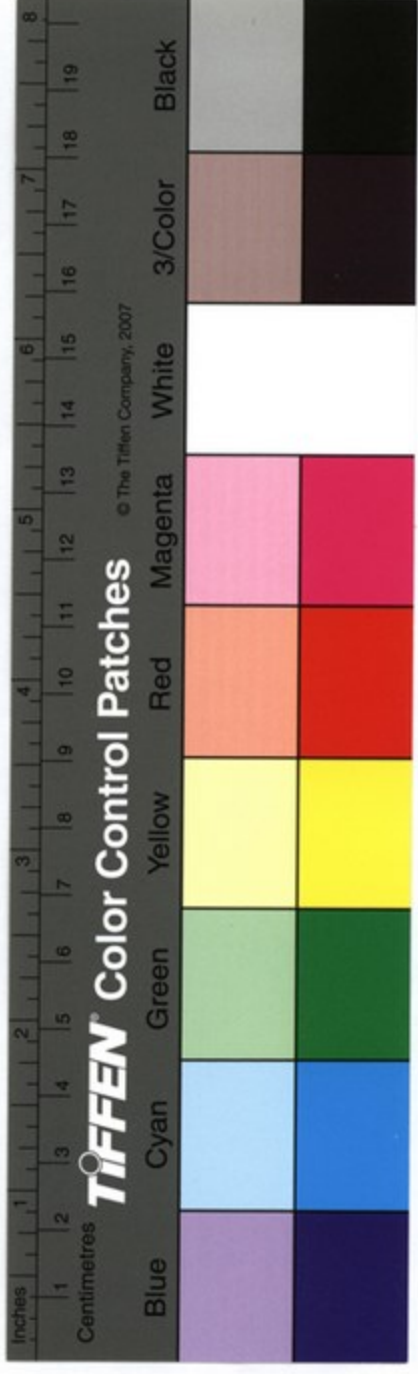
天主之性體，美妙無窮，其知識卽其性體；事物之可認識



天主之知識祇有歸止對象

人之悟司，其認識事物也，有二對象之活動，以組成其知識：一即規定人之知識之對象 *Objectum determinativum*，一即人知識歸止之對象 *Objectum terminativum*。因人之悟司，非常演其能力，而實現認識；故欲其實現認識一事一物也，須有一對象，動其悟力，使其從能認識之狀態，渡至現認識之狀態，而規定悟司之作用；質言之：即令悟司現在認識此物，而非彼物，此即所謂規定悟司之對象也。悟司一經規定，於是實現認識一事一物，此認識之事物，即所謂歸止對象。

天主之認識事物也，則不然；天主之知識，即其性體，天主之性體為純行，其有即其體，其體即其用，無區別者也。故天主之懂悟，常為實現懂悟，未常從未懂而至懂，所以天主之悟司不必有規定對象以規定之。



也；蓋其知識卽其性體。然其認識之事物，卽其知識之歸止對象。此天主之知識所以萬妙無窮也。

天主之知識，至純至一者也；然其知識之向外界，卽依對象分類。歸止對象，則有多類；故可以對象而區別天主之知識。

(一) 知識之對象依其物性，不能不有而爲緊要有者，卽不以人之自由意志而爲有無也。又有依人自由之意志而爲有無者：故知識有緊要的 *Scientia necessaria seu naturalis* 與自由的 *Scientia libera seu contingens*。

(二) 知識有爲認識前不有，今不有，後不有，然爲能有之事物者 *Possibilia*，謂之悟知 *Scientia simplicis intelligentia*；有爲認識過去的，現有的，將來的實有之事物者 *Futura absoluta*，謂之視知 *Scientia visionis*；有爲認識



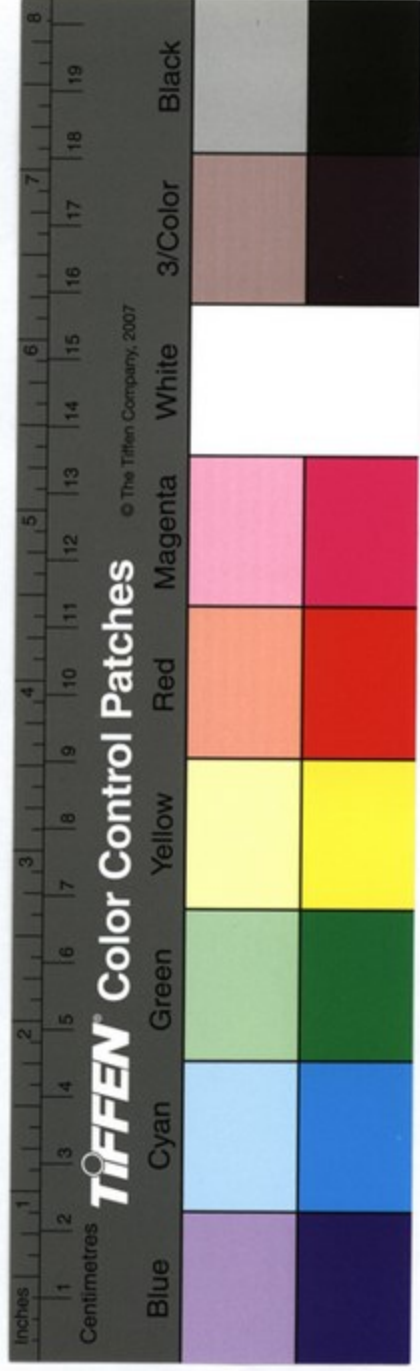
設想之事物，將來能有而實未有者 *Futuribilia*，謂之中知 *Scientia media*。

(三) 有祇關理想之知識，謂之理想知 *Scientia speculativa*，有關行作者，謂之實用知 *Scientia practica*。

(四) 有爲中悅天主心之對象者，曰贊知 *Scientia approbationis*，反是者曰恨知 *Scientia improbationis*。

第三節 天主首先認識自己故其性體爲其知識之首對象
對象

題旨 上二節吾言天主有完美之知識，及其知識對象之分類。在以下數節，將言天主知識之對象。天主爲萬有之原，亦爲萬知之本；論天主知識之對象，當以天主自己爲首對象 *Objectum primum*，模對象 *Objectum formale*，換言之：卽天主包含己之性體，而認識己也，爲其首先



之知識，本有之知識也。此節所討論者即此。

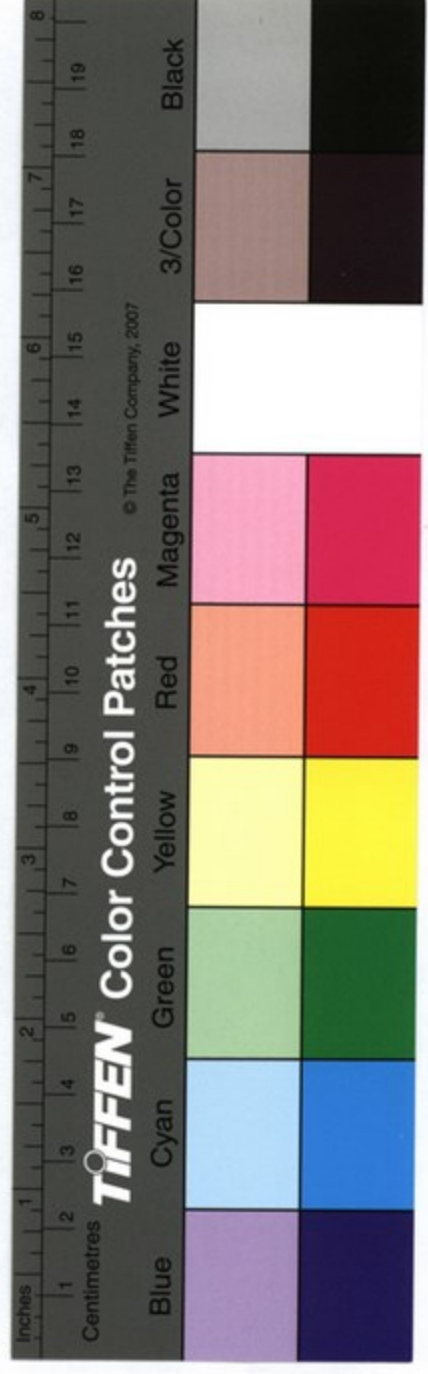
知識對象之解釋

天主之性體，為天主知識之首對象者，即天主首先并依性體之本理，*Per se rationibus*，直接認識者也。

本理云者，即一知識之成，須有其理由；藉此理由而事物得云認識。且知識之對象（即天主性體）該適稱於認識之主體，（即天主。）蓋認識者，天主；而所認識者亦天主；換言之：天主之認識自己，即其認識之首對象。

首對象為次對象之對待名詞。首對象乃天主之性體；次對象乃天主性體外之物，從天主之性體而認識之也。換言之：天主認識其他事物，為其認識之次對象。

模對象，謂知識之對象自有其本理 *Ratio propria* 及特性 *Ratio specifica* 自





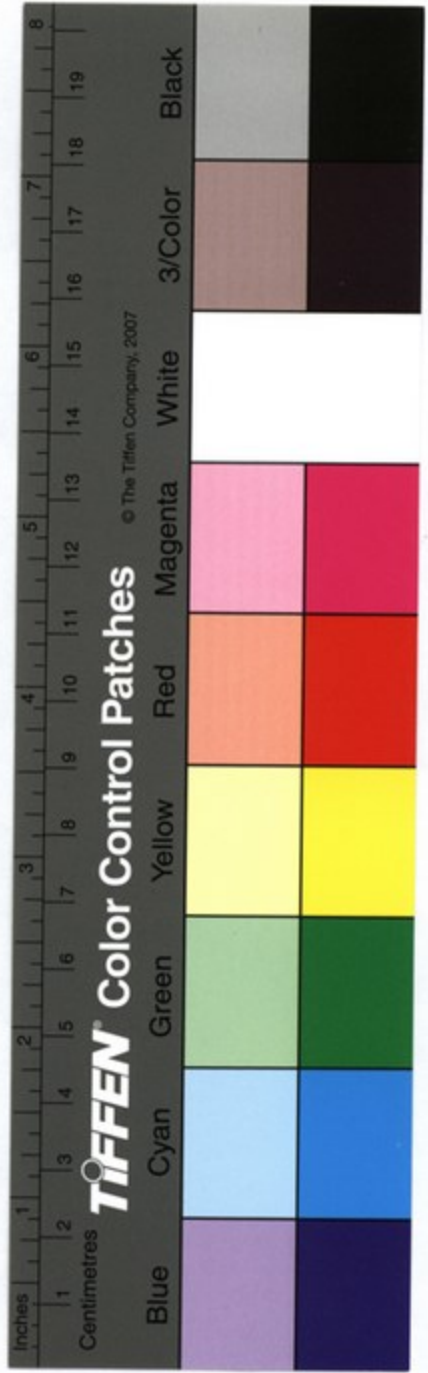
成為可認識也。天主之性體為天主之模對象者，因其性體為純行，為萬理之源也。

模對象為質對象 *Objectum materiale* 之對待名詞。質對象即事物本身也；事物成為知識之對象，須有一理由，即藉此理由，而事物因之認識。此理由即是模對象。

由上言之：一物之成為認識也，有二對象之可分：一模對象，即知識所以成之之理由；二質對象，即此物之被認識。

天主包蘊自己性體而認識自己

天主常生常王，永享無窮福樂；其福樂即在認識自己之美妙無窮之性體，涵蘊之而包含之也。瑪竇經上
第十一章 耶穌曰：「夫我父以萬物與我矣；父之外，無有識子者，除子與子親示者外，亦無有識父者。」聖保祿宗徒

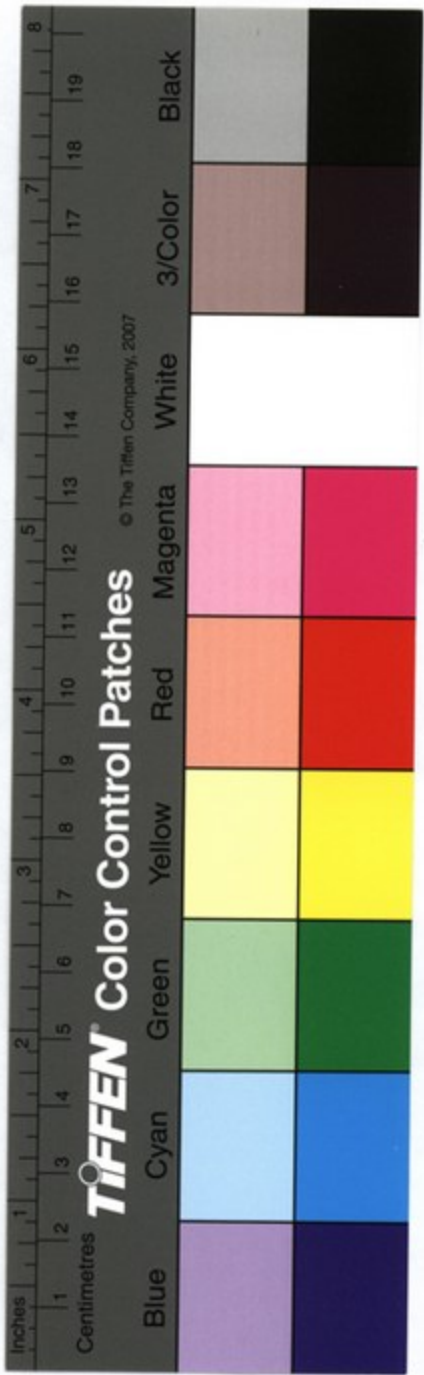


天主之性體
為其知識
之首對象

格林多一書第二章第十節 亦曰：「天主藉已聖神，已默示我儕。上智亦須有聖神之默啟。矣。聖神者，洞徹萬事者也，即天主之深奧，亦無不窺測者也。」準聖經之言，天主認識自己，而包含己體也。

聖教會聖師相反安諾米亞你派異端曰：人在斯世，不能面覲天主之性體，即在天國，雖享見天主而不透徹天主也；因認識天主而透徹之者，乃天主獨具之知識與福樂也。基利斯督有此福樂因其有天主性為天主子之故也。即此可見天主認識自己，透徹之，而包含之也。

天主之性體，即其實有，其有為不得不有，為至純至現之有。凡為有，必有其真理，真理為悟司之對象；故造物主之體，為其知識之對象明如觀火。然其為首對象者，緣天主之體為萬事萬理之所由來，則天主之體，源也；其他在

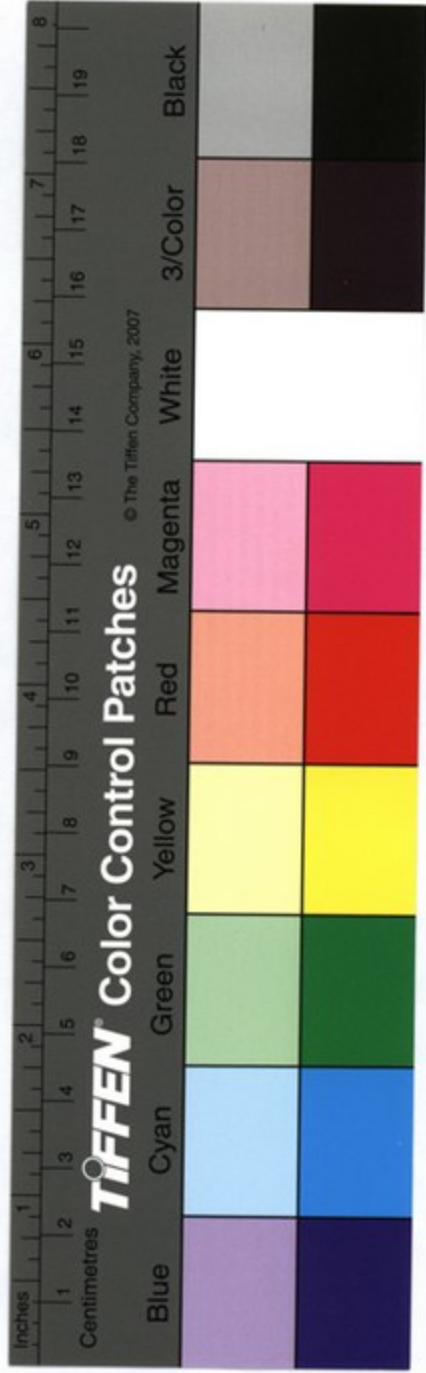


天主外者，皆流也。不能紊此倫序，必先源而後流，故其性體必爲其首對象也。

天主之性體不特爲其知識之首對象，又爲其知識之模對象 *Objectum formale*，模對象當以本理本義，首先且直接規定天主之知識；而主之知識又爲至全備的，無界限的，所以適稱此知識之對象，惟天主之無窮美妙性體爲可耳。

備覽
萬物爲天主之次對象
質對象

除天主之性體，爲天主知識之首對象，及模對象外；其他外於天主性體之物，爲天主知識之次對象，質對象。蓋天主爲萬物之源，萬有之有。天主對於萬有，明燭淵奧，纖毫不漏；其知此種物，不能不知其由來，而不依其首次次序。故凡在天主外者，必爲其知識之次對象。又天主之性體爲

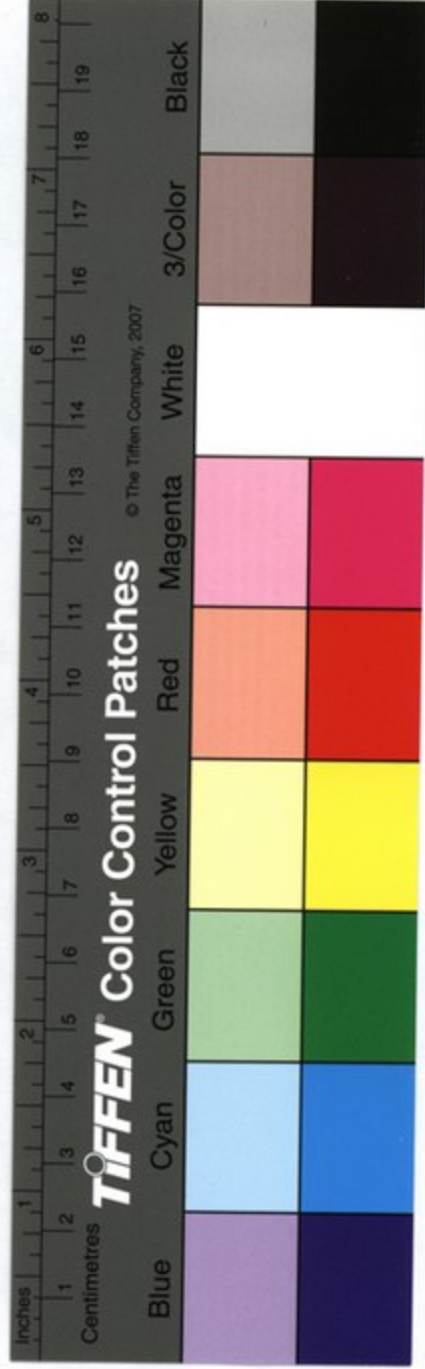


萬有之有，萬妙之妙，無一有一妙非仿模其性體而來者，故其性體超然函蘊全有全妙，見其性體而知其他矣；此所以外於天主性體之物為質對象也。

第四節 天主認識能有之事物

題旨 上節言天主之認識自己性體，今言天主認識外於自己性體之物。先論天主之認識能有之事物 Possibilia。能有之事物，對於不能有之事物而言，如黃金之山，能有之物也。

能有之事物，有依內性而能有，或由外因而能有。依內性而能有，即組織物性之元素彼此不抵觸，可以和合，如金之與山，實能成爲黃金之山。天主之性體美妙無窮，可爲無窮能有之事物所仿效，故能有之事物，依其內性而能有，所以天主能認識也。



由外因而能有，即能有之事物，有其原因，一旦可令能有，成為實有。天主之性體既美妙無窮，知種種原因，能令能有者，成為實有。故依能有之外因，而天主認識事物。

天主認識能有之事物，以悟知之學問 *Scientia simplicis intelligentiae*。謂為悟知之學問，因能有之事物，為可有事物，關於虛理，無背於理，然非實有其事物，所以但能悟知，為天主悟知之學問。

天主認識能有事物之証

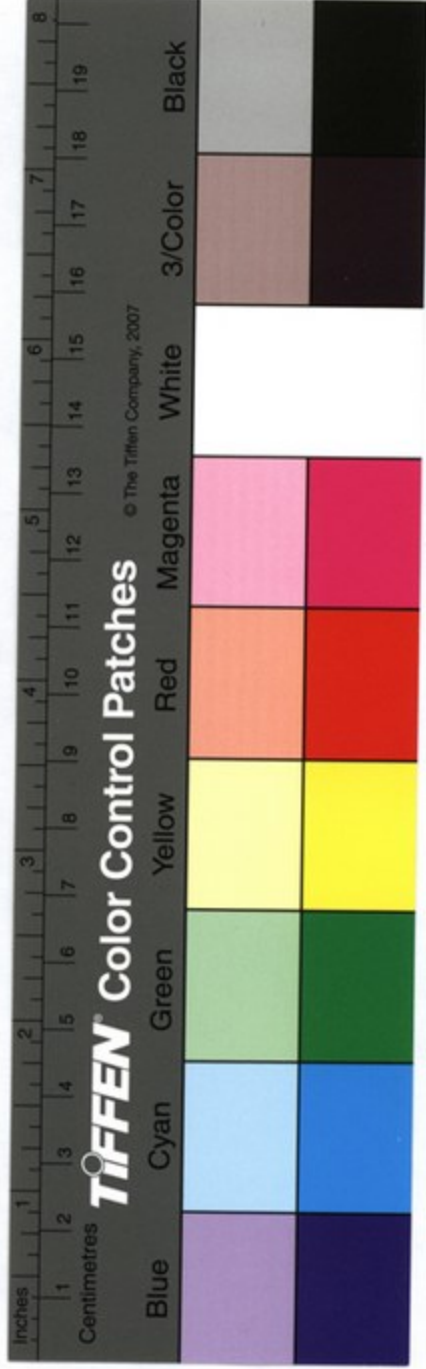
天主能認識能有之事物，聖經上亦言之，曰：「萬物受造之前，天主早已洞知」。

第十九章第

二十六節

耶穌曰：「在天主無事不能。」此節聖經明言能有之事物

依其內性及外因而言，在天主則皆能成者也，故天主必明白認識也必矣。

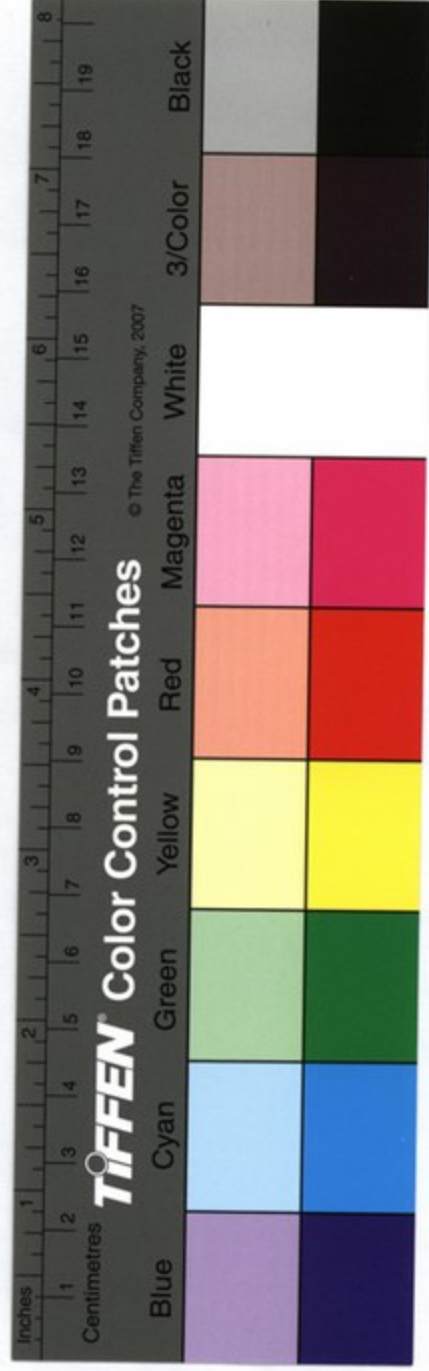


備
覽
天主知識
之次序

今我按之事理，而事更能顯明。夫能有之事物，所以能認識者，因其有可認識之理。顧此可認識理之基礎，必不在組織事物之要素；蓋事物之要素，雖不更變，而終為可有可無也。故此理在天主之性體；天主之性體無窮美善，可為萬有萬美所仿模者也。天主既認識自己性體，而包有之，則在己性體而認識能有之事物，為理之所必然者。

天主為至純之行，其認識事物也，本無先後之序；然人之悟司不能以一行而洞徹，故須分別而思。

聖教會聖師謂天主未造物之前，而事物之理已在天主悟司之中；夫物未造之前，皆為能有之事物；故天主必有此能有事物之知識也。又言在天之神聖，在天主永言中，洞見能有之事物。神聖且然；何況天主。



神學提綱
 天主認識諸凡實有之事物
 六十四

故可以秩序之也。

(一) 天主之性體，是無窮美善者，故能為萬妙仿模。

(二) 天主在己性體，見萬有萬妙，有其能有之可能性。

(三) 其所以然者，因天主之性體，實能萬有萬妙所仿模而受造。

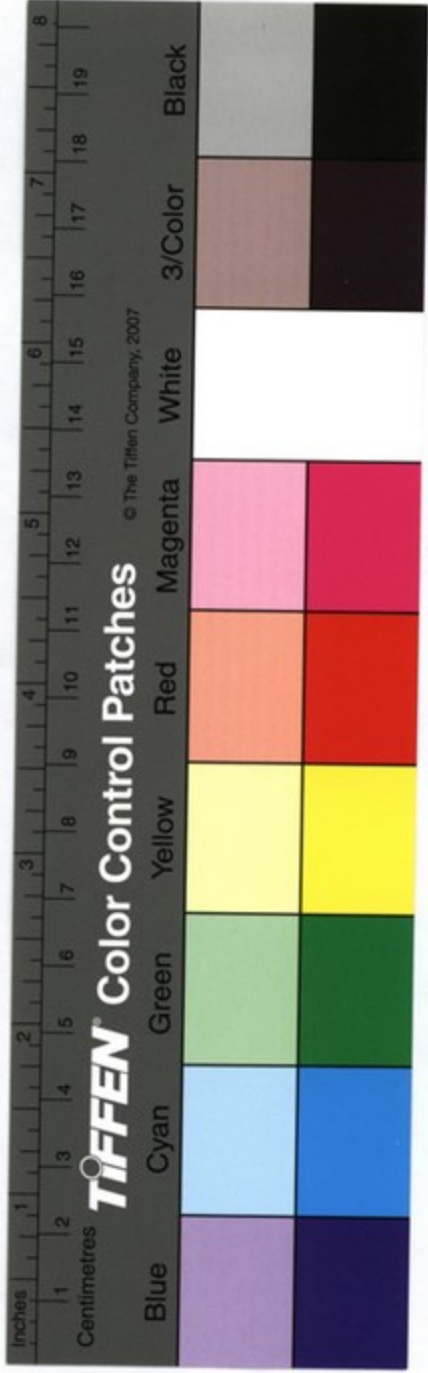
(四) 天主既知能有之物，實能仿模己體而一旦實有，於是實願，欲令能有者一旦實有。

(五) 能有者將在一定之時期而實有。

(六) 天主於是洞徹此事物之實有。

第五節 天主認識諸凡實有之事物

題旨 能有之事物，天主認識者也；然能有之事物，一旦實有，天主亦莫不認識者也。實有之事物，一為過去之實有，二為現在之實有，三



爲將來之實有。而此三種之實有，天主皆一一認識之，且依事物之本
知 *Cognitio propria* 而洞徹之也。

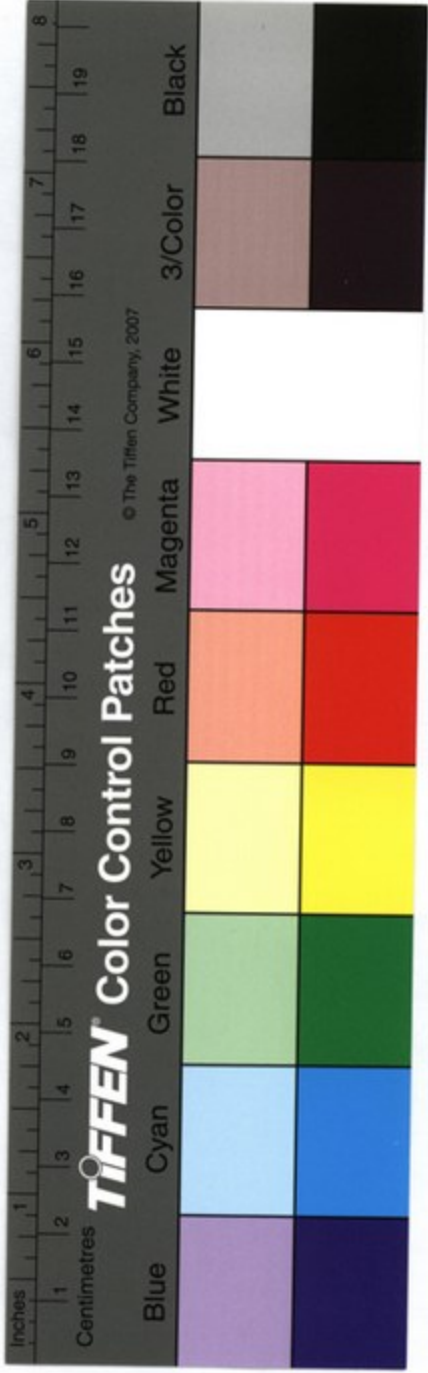
天主認識實有之事物，以視知之學問 *Scientia visionis* 謂爲視知之學問，
取譬於有形之目，視物而知實有能見，故曰視知。

**天主認識實
有事物之証**

聖經上亦明言天主洞知實有之事物。聖保祿宗徒
赫伯書第四
章第十三節曰：「在天主前，無一受造之物，不可見者

也；一切萬有，在其目中，皆顯露而洞明。」聖咏上第六十八
篇第六節亦曰：「主，爾
知我之愚陋，我之罪惡，在爾前，不能掩蓋之也。」以上聖經之所言，是
明示天主知現在之種種實有，卽罪惡天主亦莫不知之。

智識經上曰：「誰有願得廣大之知識者，知已過之事，與將來之事也。
第八節 又天主自曰：Deut. 第三十一
章第二十一節 「我知義撒厄爾民將欲爲之計



劃。一準此：天主不特知過去之事情，且知將來之事情，聖經之言，信而有徵矣。

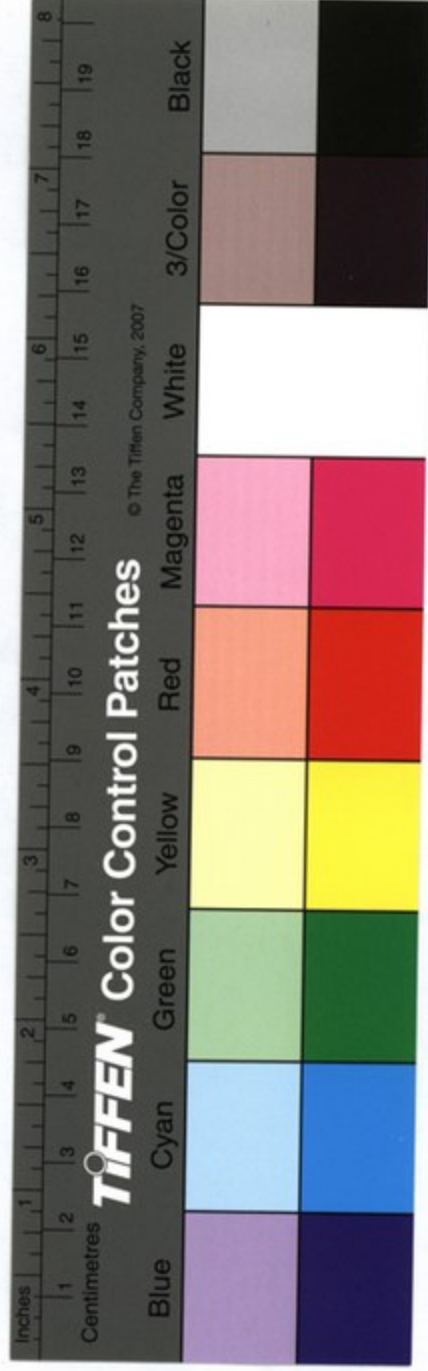
天主認識諸凡實有之事物，何論過去者，現在者，將來者；今以哲理言之，而其理益明。至過去與現在之事物，無難題之發生。將來之實有，分二類：一，屬自主；一，屬固然。

屬自主者，為可不然之將來；諸凡從人之自由意志為轉移之事是：如甲明日出門與否。

屬固然者，為必然之將來；諸凡有固然之所以然諸效是：如將來之日月交食等。

以上二種將來實有之事，天主無不知之。

論固然之將來自無難處。蓋天主為萬有之因，有靈之因，必知其由因

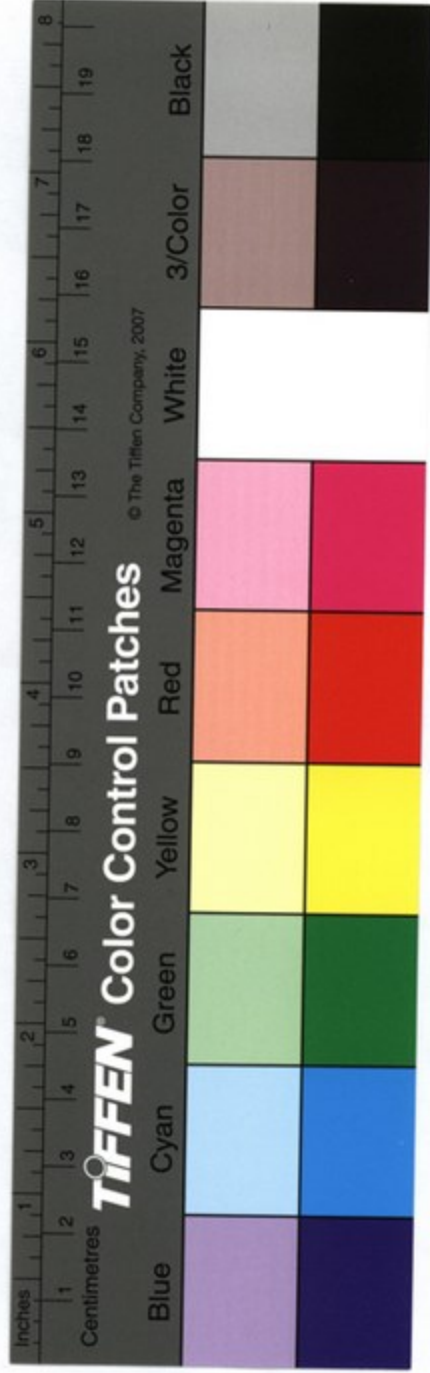


所出之效。

至自由之將來，雖屬人之自由意志，然在將來，必有其實現，或如此，或不如此，必有其一。此種將來，雖有先後，在天主之知則無先後，乃統一而知之焉。蓋主知與主體並無區別，並為永遠；而永遠既為齊一，為渾一，則主知之包容諸時，必也。

凡屬在時而為有者，天主悉從無始知之。顧天主之知將來，不但因其從無始有萬物之理，現在其面前；且因其從無始直照萬物，現在其面前。是故一物之將來，雖屬於人之自由意志，而天主無不知之也。

天主既知將來之實有，而過去與現在之實在，則更易証矣。蓋諸凡事物，無論過去，現在，將來，既有其實有，必有其可認識之可能；而凡有可



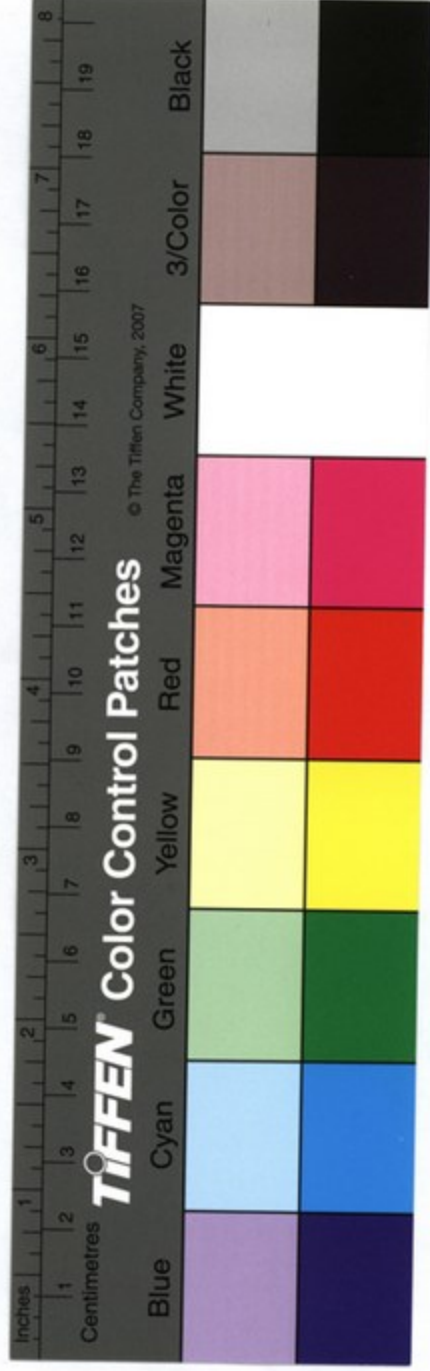
神學提綱... 天主認識諸凡實有之事物

六十八

認識之可能者，必為天主知識之對象也。天主無始無終，永遠常然，而包含時間、空間；此所以過去、現在、將來，皆為天主永遠所包含之也。

天主視知之對象，為實有之事物；而對於此實有之認知，天主與人有其不同之點也。蓋天主先知事物之按何理可以實有，而事物乃一旦能成為實有。故事物之實有，在天主知識之後。吾人則不然，事物既如此成為實有，而後吾人認識此實有；蓋事必先有而後知之，非先知而後有也。又事物有體要之理 *Veritas ontologica*，與邏輯之理 *Veritas logica*。體要之理，存在於實有之事物，邏輯之理，存在於認識之主體。天主既永遠自有，故事物邏輯之理，自必永遠認知，而在時間一旦事物成為實有，天主又未嘗不能在永遠而認知也。

備覽
天主所以能
認識將來實
有事物之理

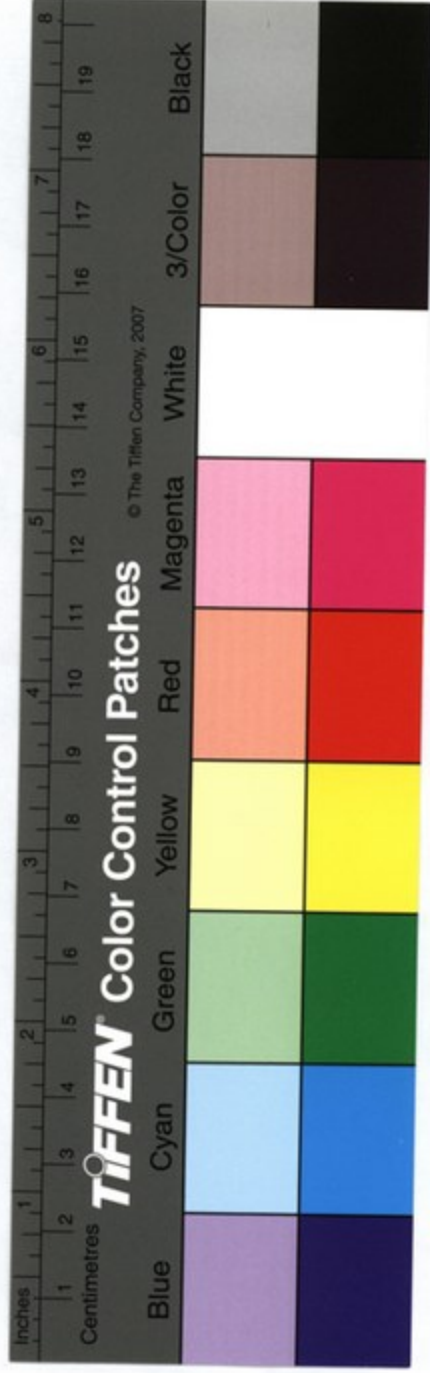


第六節 天主認識能有而實未有之設想事

題旨 上二節言天主認識能有之事物，及實有之事物。此節問能有之事物而實未有之設想事物，天主亦知之否？

能有之事物而實未有之設想事物，即非不能不有之事物，且實未有其事物。譬云：設堯舜生於今日，亦將去帝制而行共和。如此之事，固為能有；然非實有，介於能有實有之中。故知設想能有之事之學問，謂之中知 *Scientia media*。

中知之對象，乃有條件的實有，即苟有某境，必有某事；實則條件未成立，而事之實有不實踐也。此中知之對象，故於虛理上，加一實有之設想。故設想之事，屬於人自由之意志，在某條件之下，而某事成為實有。此條件實不成立，故某事之有，祇為虛擬；而天主實亦認識此設想之



天主知設想
之事，聖經
上事實之証

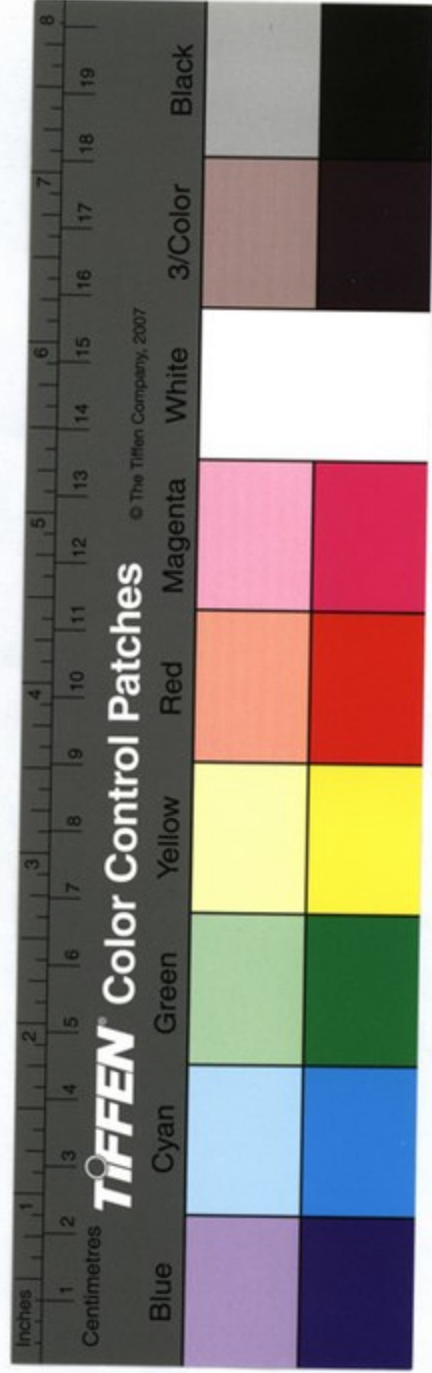
曰：禍哉！爾哥老雜音，禍哉！爾伯撒意達，在爾所顯異能，若顯之於諦耳西同，早已披麻蒙灰，而自悔矣。一路加聖經第十章第十三節，載同樣之言曰：「禍哉！爾哥老雜音，禍哉！爾伯撒意達，借令爾中所顯靈異，顯之於諦耳西同，則早已披麻蒙灰，兀坐自悔矣。」

在此二處聖經，耶穌莊嚴慎重，默示此事實，而耶穌之所言，乃指能有而實未有之設想事，蓋諦耳西同悔過之事，並非實踐，緣耶穌在加利來所行之靈異，未嘗亦在諦耳及西同行之也。惟諦耳西同悔過自新

事也。

神學提綱 天主認識能有而實未有之設想事

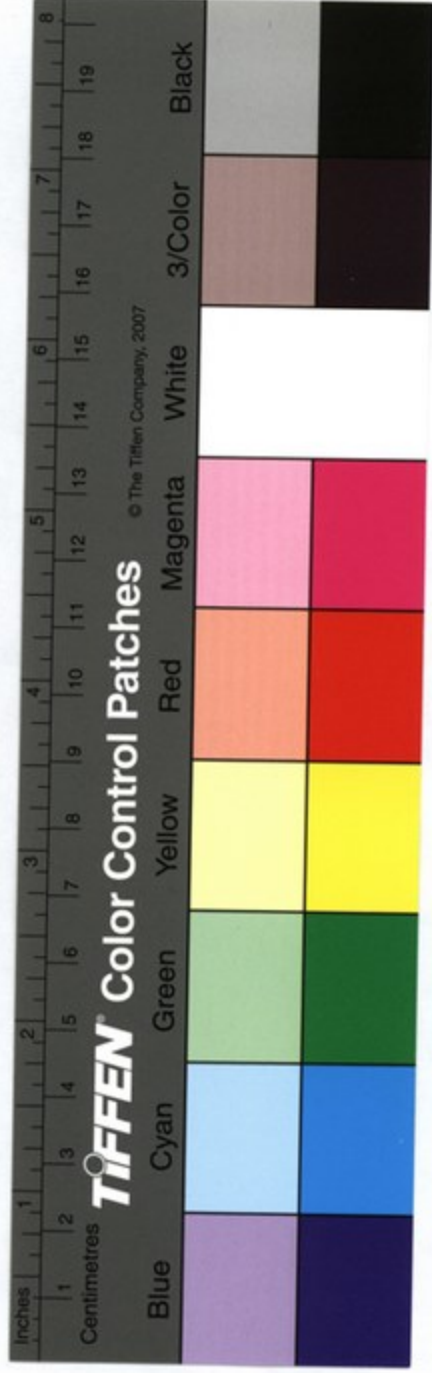
七十



之事，誠能實有，苟耶穌果在該處行靈跡。耶穌言此設想之事，切確而不移，耶穌乃至真至實之天主，不能虛言。天主認識能有而實未有之設想事，聆耶穌之言，明如觀火。

又象王經第一經二十三章第十節以下述達未向天主曰：「義撒厄爾之主，天主；爾僕聞撒烏爾將至衰依拉城；因僕故，將令傾覆此城。衰依拉人行將交予於彼手乎？撒烏爾行將來此，如是我聞乎？義撒厄爾之主，天主，請明以教我。」天主答曰：「撒烏爾將來此。」達未問曰：「衰依拉人將我及隨從我之人交付於彼手乎？」天主曰：「將交付彼手也。」達未聞此言，乃離衰依拉城，撒烏爾乃不來此；衰依拉人並不交付達未於仇人之手。

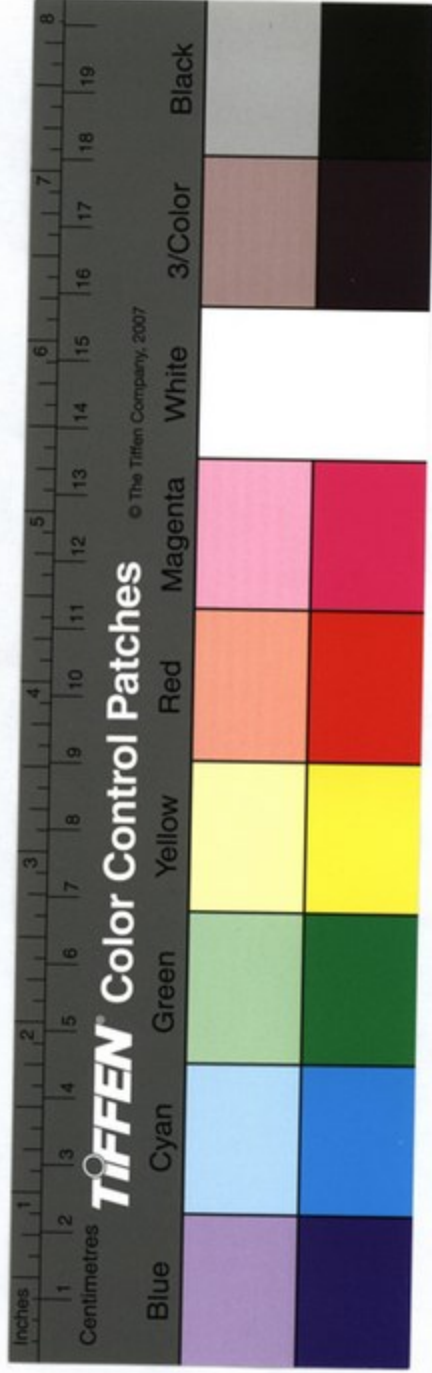
以上所述，顯係論能有而實未有之設想事，因撒烏爾並不至衰依拉



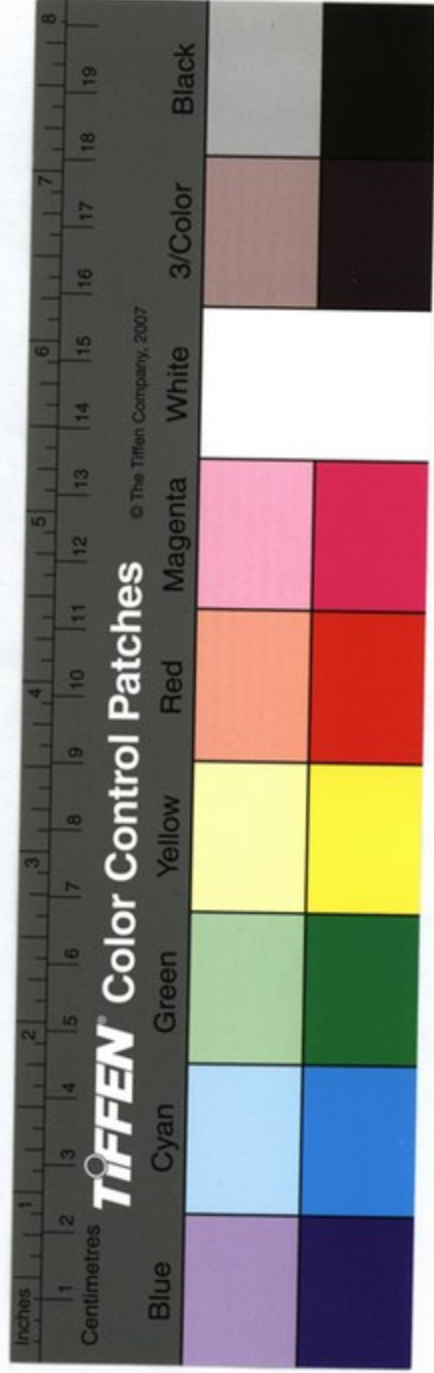
城，而該城之民，並不交付達未於撒烏爾手。然達未如果居留該城，撒烏爾必至衰依拉城，而該城之居民，必將交出達未。此所以事之實踐與否，當視條件之應驗與否；即達未居留該城與否，而此條件又屬於人自由之意志，可有可不有，非緊要者也。此事雖屬設想，而實未有；然天主切實言之，絕對言之，曰：「撒烏爾將至。」曰：「衰依拉人將交付達未。」天主知能有而實未有之設想事，今觀聖經上事實之証，人已不能否認而曲解之矣。

天主知設
想之事
聖師之証

聖教會聖師論天主上智亭毒萬物，亦明認天主知設想之事也。蓋聖師等言天主在未造人之前，已預見人之罪惡；然所以造之者，因見從罪惡而仍能取以爲善也。願在未造人之前，將來之事，純屬設想，可有可不有，關於人自由之



意志，而天主知之，可見天主認識能有而實未有之設想事也。
 聖奧斯定曰：人有妄用自主權，將來犯罪，天主固預見之也；然爲何造
 之？蓋從罪惡而能取以爲善者，天主亦預見之故也。聖人論義人亦以
 相同之理由曰：義人有將傾覆而犯罪者，天主固預知之；義人在未傾
 覆之前，所以天主必能令離斯世而不犯罪也。所以智識經第四章第十一節云：
 污惡未染人悟之前，天主卽奪取其靈，卽此意也。
 聖額我略你西 *S. Gregorius Nyss.* 亦言：人生在世，天主有屢以逆境，對付
 人而不令享暫時之福樂者；蓋知人有在斯世享福，而將不得救靈也。
 準此而論：天主上智亭毒萬物，對於人之救靈，天主所以能特別注意
 而早備之者，蓋天主有此中知之學問，知將來能有而實未有之設想
 事故耳。



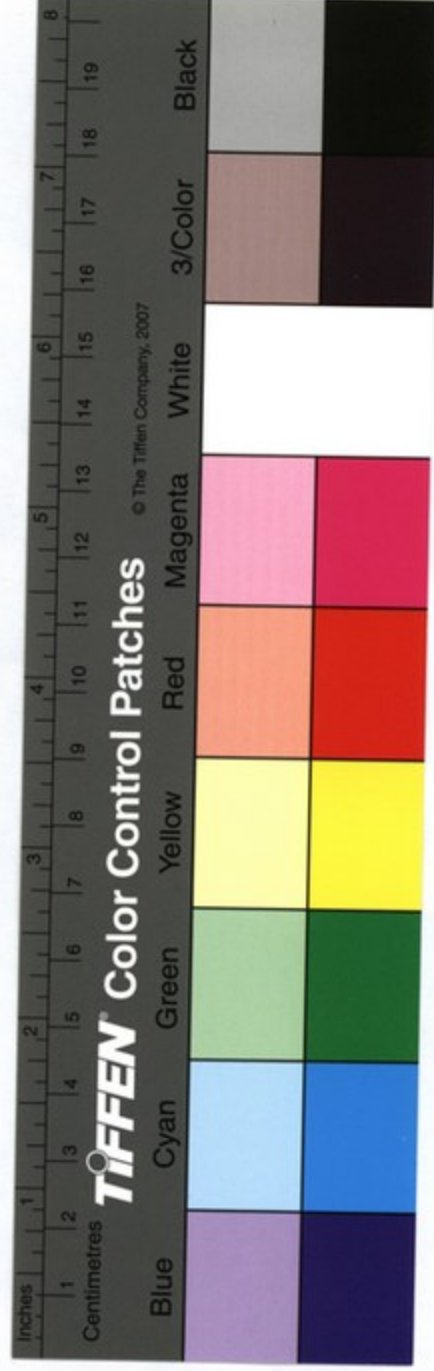
神學提綱 媒介概論

教友之求天主也，亦往往求為救靈有益之事，及避去害靈之舉。若天主不有中知之學問，奚能知何者救靈有益，何者為有害，而預籌教友救靈之大事業哉？且天主生造萬物給萬物以終向，而欲令趨赴之也。若天主無中知學問，則何以掌治普世，而令萬物各得其所哉？此中知之學問所以為天主必有也無疑。

第二章 論天主知識狀態

第一節 媒介概論

【題旨】 上章謂：天主之知識，至為完備，除認識自己外，認識能有之事物，認識實有之事物，無論緊要有，或隨人意志而有者，認識能有而實未有之設想事物。天主之認識此種種事物也，以三類知識：以悟知之學問，認識能有；以視知之學問，認識實有；以中知之學問，認識設想



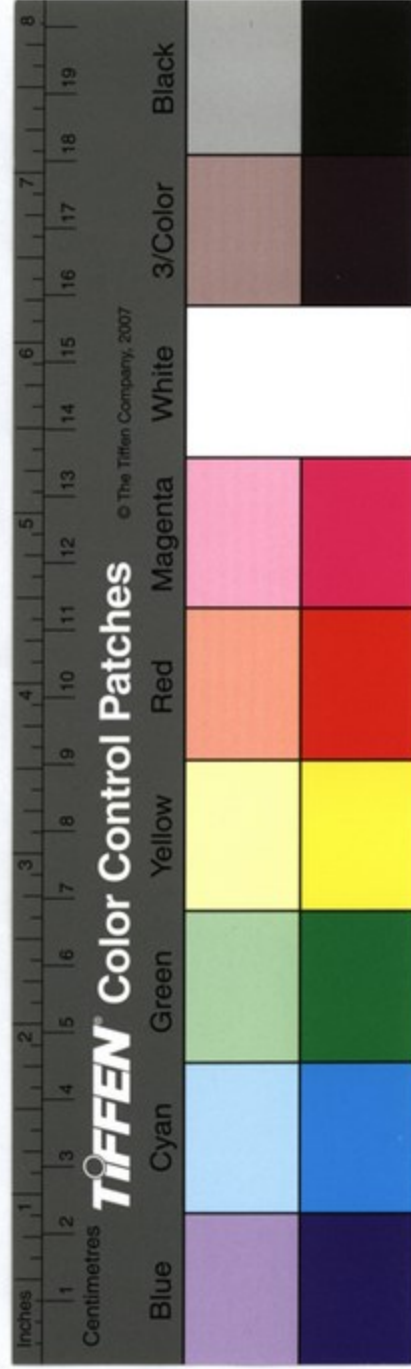
之有。今之問題是：天主如何認識各事物？換言之：有何充足理由，謂天主認識此各種事物耶？

大凡認識事物，在認識者與被認識者之間有一媒介 *Medium*，媒介者即所以介紹認識事物者也。

媒介有藉媒介 *Medium quo* 與在媒介 *Medium in quo*。藉媒介即規定認識官能 *Determinat* 使之認識此物而非彼物。蓋人之認識官能本無可無不可：認識此物或彼物；然其所以認識切定此物者，藉媒介有以規定之也。此媒介或為印像 *Species impressa* 或為悟像 *Species expressa*。

在媒介即由別一知識，導引認識官能，認識一物，如人在鏡視人，而認識人也。

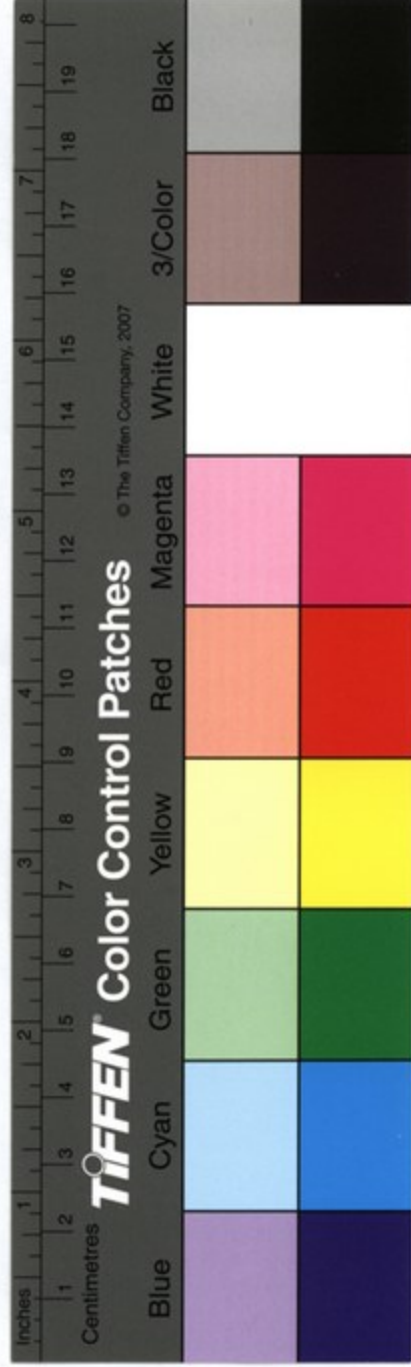
人認識事物，有其媒介；印像 *Species impressa* 者，即事物感發於人悟司



上之像，用以認識事物之媒介也；此即所謂藉媒介 Medium quib
 在天主，則此藉媒介即其性體，因天主惟藉性體以認識外物；天主之
 性體爲無窮之知，萬知之源。 *Essentia divina et medium quib dicitur species*
intelligibili: constituens intellectum divinum ad cognoscenda omnia alia
 外物不能影響於天主也。然有時吾人非直接認識一事物，須有別一
 物介紹而間接以認識者，而於是有在媒介之需要矣，如在受造物上，
 吾人推理認識天主是。
 用在媒介間接認識一物，固爲吾人知識之缺限。天主之知識至完備
 者也；吾謂天主認識外物亦有其在媒介者，非謂天主之知識有所缺
 限，然正因天主之性體，無窮美善故在己性體，如在媒介認識萬物耳，
In essentia divina ut medium in quo representantur omnia

intelligibili: constituens intellectum divinum ad cognoscenda omnia alia

上之像，用以認識事物之媒介也；此即所謂藉媒介 Medium quib
 在天主，則此藉媒介即其性體，因天主惟藉性體以認識外物；天主之
 性體爲無窮之知，萬知之源。 *Essentia divina et medium quib dicitur species*
intelligibili: constituens intellectum divinum ad cognoscenda omnia alia



題旨

上節既總論知識之媒介；今進論天主認識各般事物，其媒

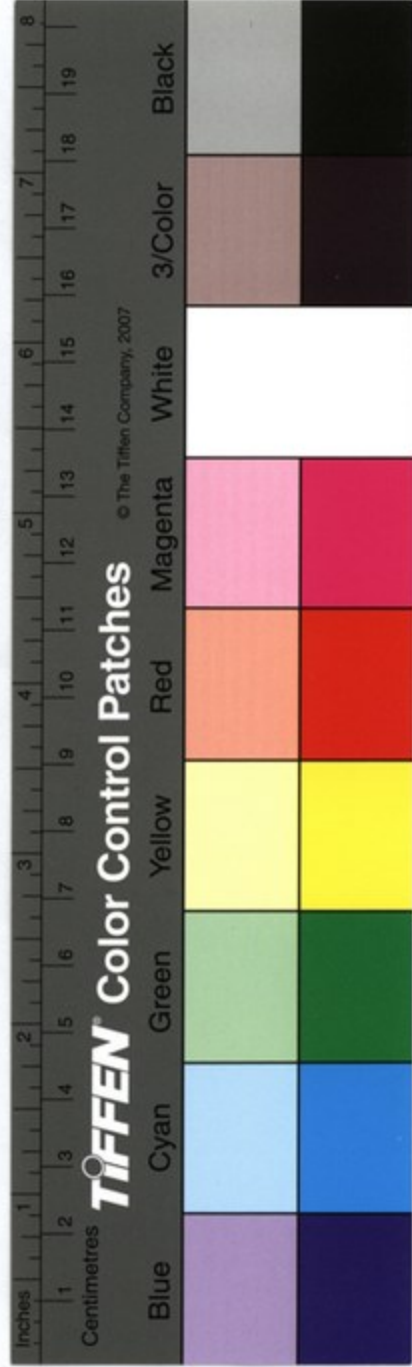
天主惟一論……天主在其性體如在媒介認識事物

七十七

至論：天主認識亦有媒介；但此媒介，祇能是天主之性體者，蓋天主之知識，卽其性體。凡物因有某模 *Forma*，故有某有 *Tale Esse*，因有某像 *Imago*，故有某知 *Cognitio*。誠以模者規定一物於此類此種者也，物既規定某類某種，則自然成爲某有；而於是人之悟司抽象於此具體之事物，乃生物象，悟司有此物像則藉此媒介，而認識外物矣。模，有像，知，在受造之物各異；而在天主則惟一。蓋天主之性體美妙無窮，超然至純，其體卽其有，而其有卽其像；如是則其知卽其體矣。所以天主知識之媒介卽其性體也。

媒介

第二節 天主認識能有及將來實有之事在其性體認識如在



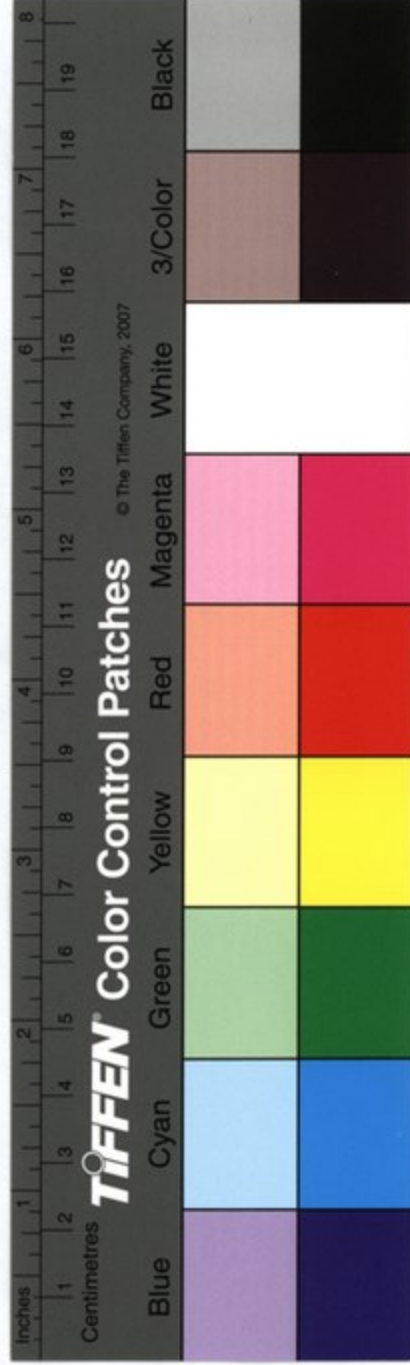
天主在己性體
認識能有及將
來實有之事物

天主之性體，無窮美善者也，亦為至純之行，在己性體，超然蘊有能有之萬善萬美，及將來緊要實有之萬善萬美；能有與將來實有之事物，莫不與天主之性體有其關係，如流之與源，木之與根也。職此之故，天主在己性體，能認識種種能有之事物，及將來實有之事物也。原在天主之性

介有何意義？

吾謂天主對於能有之事物，及將來實有之種種事物事情，即將來緊要實有者其性體認識，如在其媒介，即天主認識自己的性體，而同時亦在己性體，認識能有，及將來緊要實有之事物。

此處所謂天主之性體，乃為具有無窮美善之體，合天主所有之各優長而言。



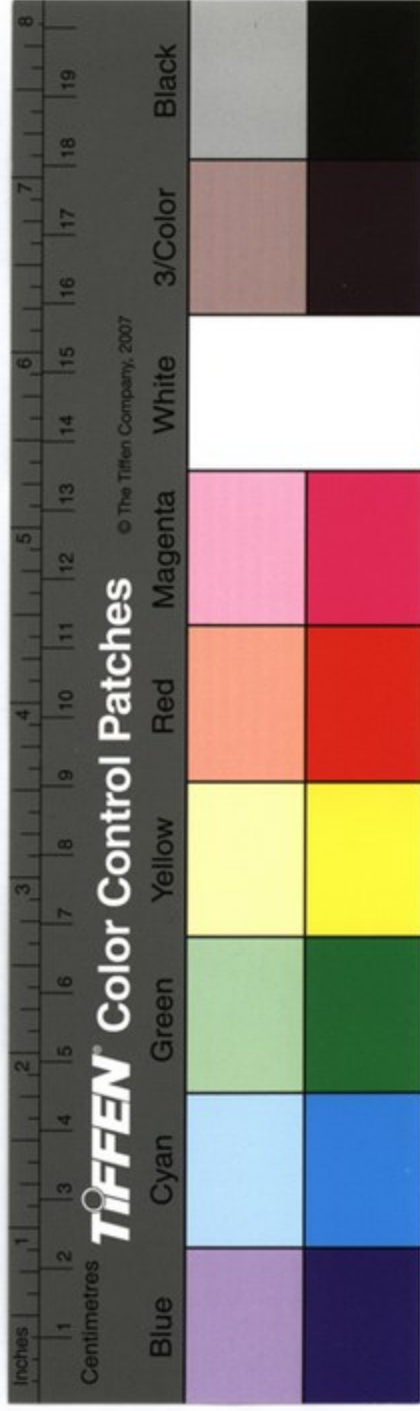
問題，今進言之。

天主不從人
自由之意
志認識將
來自由之事

夫使天主在人自由之意志，認識將來自由之事情，則此事情當有其一定之情形，如在此處何時如何有此事情一定之規定，則方能有真確之知識；然此不能成之事。蓋將來之事情既屬於人自由之意志，則事情未實有之前，人之意志常能自由，不能有此規定；否則已非自由之事情矣。此所以在人自由之意志，不能認識將來之自由事情，及設想之事情也明矣。

天主亦不因將
來自由事永遠
在己前而認識

謂將來自由之事情，永遠在天主面前而認識，此說未見確切。蓋天主之性體，固能表顯種種將來自由之事情，因其為無窮美善，可為萬有模仿；然不即因此而將來自由之事情，實在陳示在天主前也。天主無始無終，



永遠常然；固無過去，現在，將來，之區別；對於時間空間之萬有，同爲永遠，而時間空間之萬有，不與天主同永遠也。故謂將來自由之事情，永遠在天主前之解釋爲不圓滿也。

第四節 罷南氏派謂天主認識屬於人自由意志之事在天主之論旨上之爲不可解

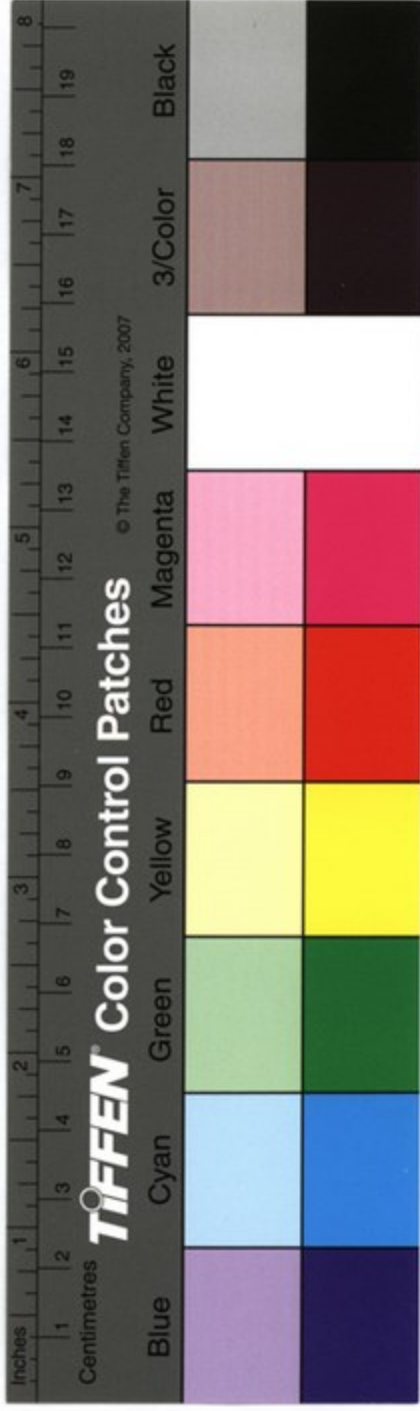
題旨

上節謂天主認識將來自由之事情，不在其原因，卽不在人自由之意志。於是有謂從天主論旨上 *Decretum* 以認識之者。天主之論旨，卽天主自由之願欲，無始無終，決定生造萬物，保存之，協助之也。

罷南氏派學說

謂天主認識將來自由之事情，在其論旨上者，此卽罷南氏 *Banez* 派 即多明我會中之超性學士也。此派之大旨，謂人自由之意

志，苟無天主預先演其著形之動力，規定其願欲，*Premotio physica*，則人

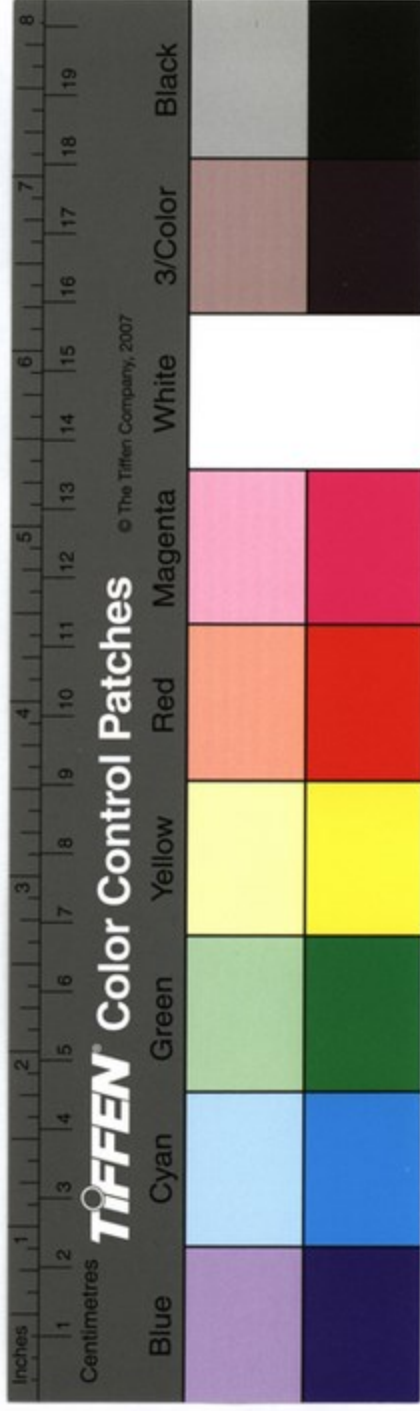


不能有所願，有所欲焉。若有天主著形之預動，則人已不能不欲，不能不願矣。此著形之預動，施之於人方面而言，固在時間者；然在永遠不更變之天主，乃卽其永遠之諭旨焉。

罷南氏派於是曰：將來自由之事情，天主固在己性體上認識之焉，卽因其性體表陳天主永遠之諭旨，預定施其著形之動力，規定人自由之意志，使之產生自由事情耳。

再切實言之：將來實有之自由事情 *Futura libera*，天主在己之絕對的諭旨上 *In decretis absolutis*，卽天主絕對欲之之志願上見之焉。

至於將來能有而實未有之設想事情，*Futuribilia*，則天主在自己之有條件的諭旨上 *In decretis conditionatis*，卽在天主有條件之志願上見之焉。換言之，在天主方面爲絕對的欲之；而在人方面則爲有條件的成

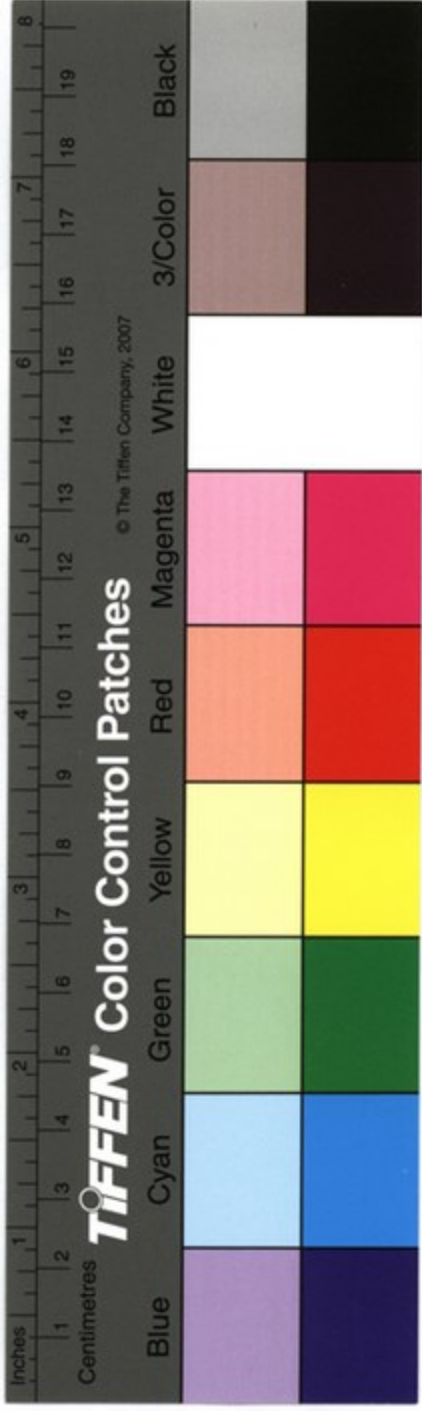


之 *In decretis subjective ie ex parte Dei absolutis, sed ex parte objecti conditionatis*。

今取譬明之，伯多祿在臨終時，苟遇司鐸，又得天主預先施其著形之動力，感動其自由意志，規定其願欲，則伯多祿必將回頭改過矣。此處之譬喻，伯多祿不遇司鐸，故不改過。

罷南氏之言
不合聖經上
耶穌之聖訓

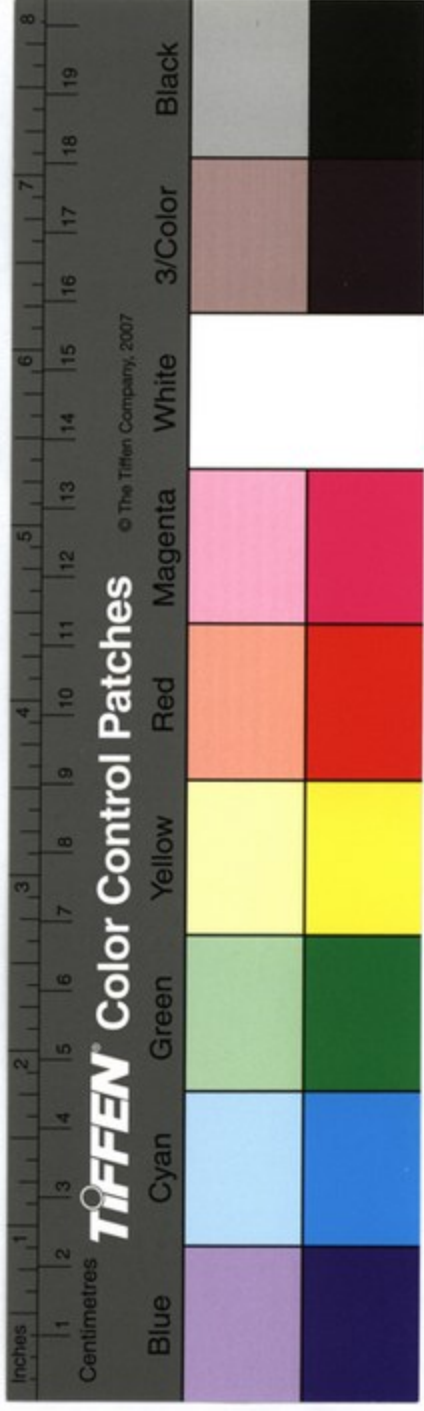
吾謂罷南氏派之言論，實欠圓滿之解釋；蓋悉如所言，則耶穌基督見瑪竇第十一章第二十二節責備如德亞人，見聖跡而不知悔改者之為不公不義矣。因如德亞人能答曰：吾儕所以見聖跡而不改過者，緣天主不預先施以著形之動力，規定吾儕自由之意志，以悔過自新。吾儕既無此天主著形之動力，規定我儕自由之意志，所以不改過者，非吾儕之過焉。至哥老雜音人伯撒意達人，苟見耶穌所發之聖跡，所以必能悔改者，因天主預先施



以著形動力，以規定其自由之意志故，所以亦非若輩之功。則試問耶穌之言，豈公道哉？吾故曰罷南氏派之學說，實非圓滿也。

且按之哲理，而此說又與人之自主權有抵觸。蓋依罷南氏派之言論，若人不有天主預先的著形動力，規定人之意志；人不能有所作為；既有之後，則人已不能不有其作為，則人自主之權，如何能保障？雖罷南氏派以精巧之言，分別併合意 *Sensus compositus*，與分開意 *Sensus divisus*，言人有其分開意之自主權；然此不過詭辯，不適於事。蓋若輩所謂之併合意，即是當人坐時，不能並時又立，立時不並時又坐；分開意，即謂人雖坐時，不能並時又立，然未嘗不有此立之能力。因而曰：人之自由意志，雖預先被天主之聖旨規定，然仍保存其自主之能力，此豈非令人難解乎？

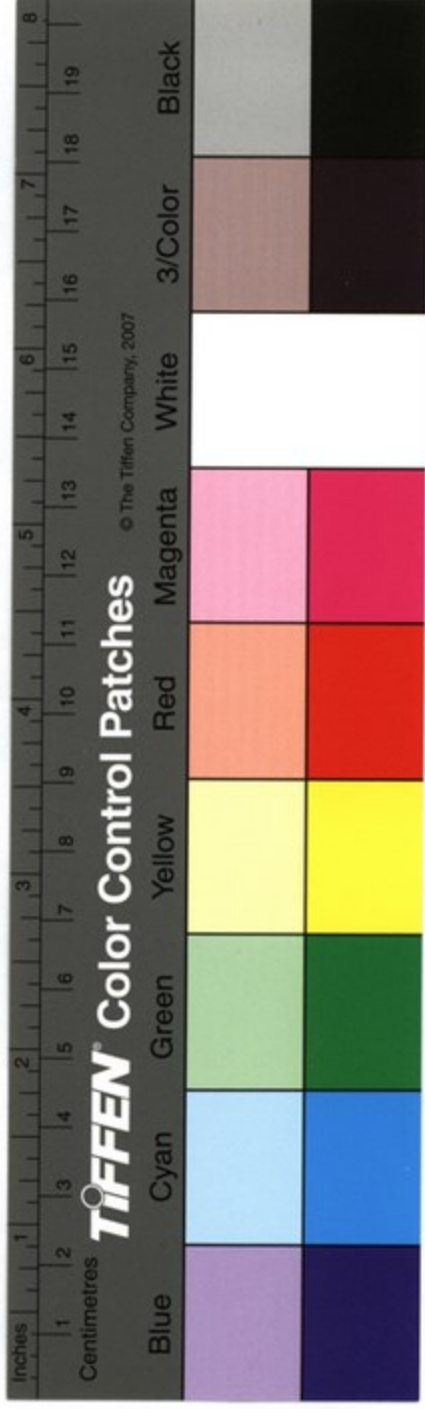
亦與人之自主權天主之上智有抵觸



且又按之天主之上智而又不適稱。蓋在天主方面爲絕對要之之諭令，而對於人則祇爲有條件之諭令，此條件將來且不實踐，而事終不能成爲實有。此等設想能有而實未有之事，當與天主能有而實不有之設想諭令爲對待，則試問此等能有而實不有之設想諭令，豈適稱於天主之上智哉？緣其諭令爲空令故。人苟空想一事，而事實不能成，已不能爲人所誇耀；今謂天主空造此無謂之諭旨，爲天主之榮耶？

罷南氏之言
貼於罪
惡更爲不通

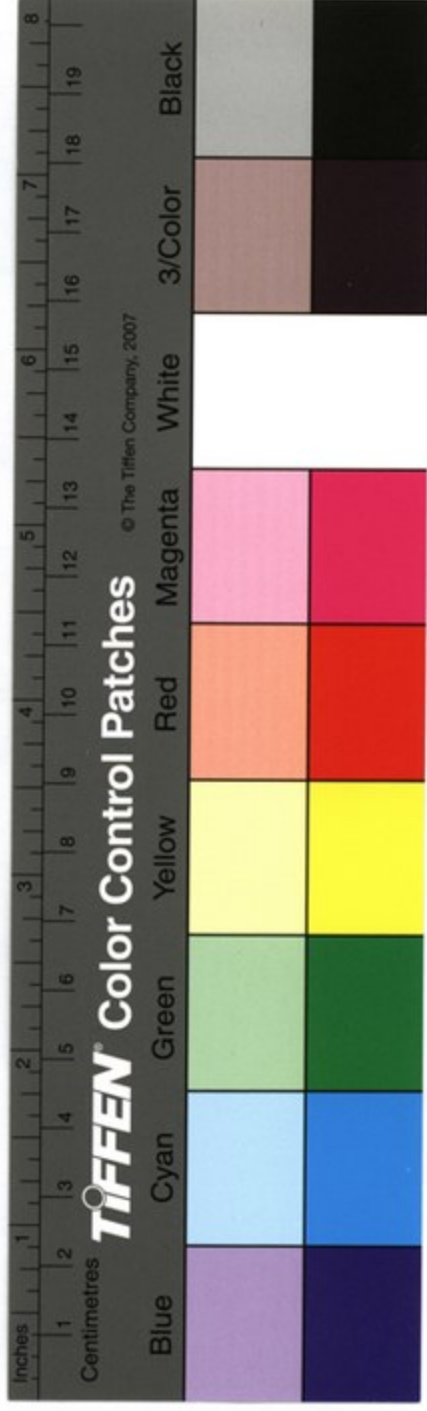
罷南氏派之言，若論犯罪之行，更有不能解者。依該派之言；人有此天主之預先的著形動力，規定其意志，則在此影響之下，方能作爲；否則不能。今試問人犯罪之動作，則天主先當有以規定之否？則在此境，天主實爲人罪之首動矣！該派答曰：罪可分著形的動作 *Elementum materiale* 與倫常之污



惡 Elementum formate 著形之動作，固由天主預先規定，而倫常的污惡，則由人自己爲之也。余曰此說不足以強辯；蓋爲犯罪之行，依該派之言而論，卽當天主預先規定人之意志，夫然後方有此著形的動作。然在實際上，此著形之動作既有天主之規定，不能與倫常之惡有所區別。譬如一犯罪者，當其知此行之爲罪惡也，固已不能但欲有此行，而欲與罪惡分開；蓋在事實上，往往二者不能分開，卽其証也。

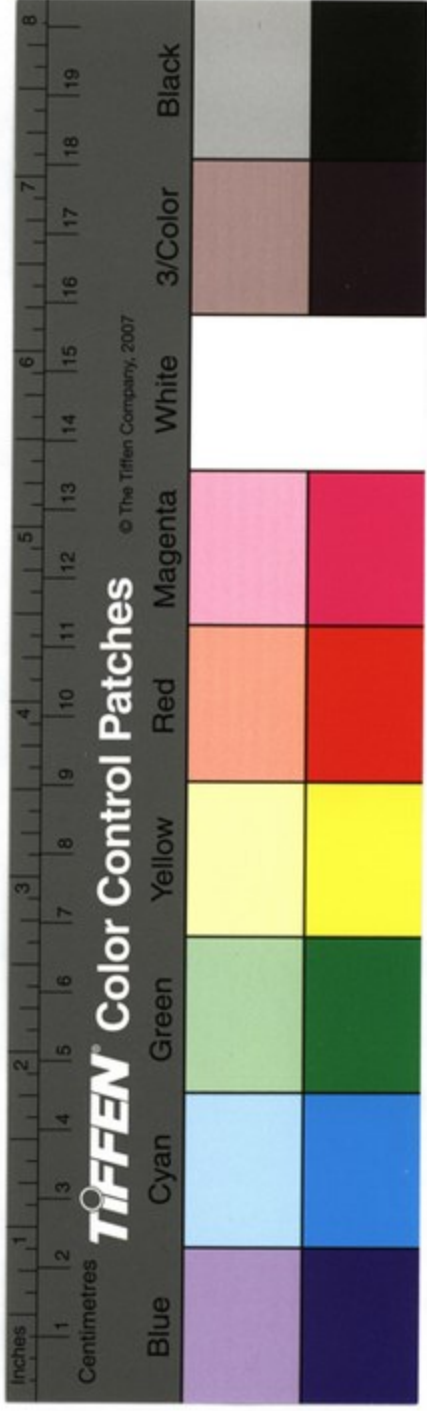
第五節 天主認識屬於人自由意志之事情在此事情之本身
惟間接於天主之性體

題旨 以上二節所述之學說，不足以解釋天主有何充足理由，認識外物之問題。此從消極方面之說法也。今進論者乃積極的討論，卽言天主所以認識外物之充足理由在何處？



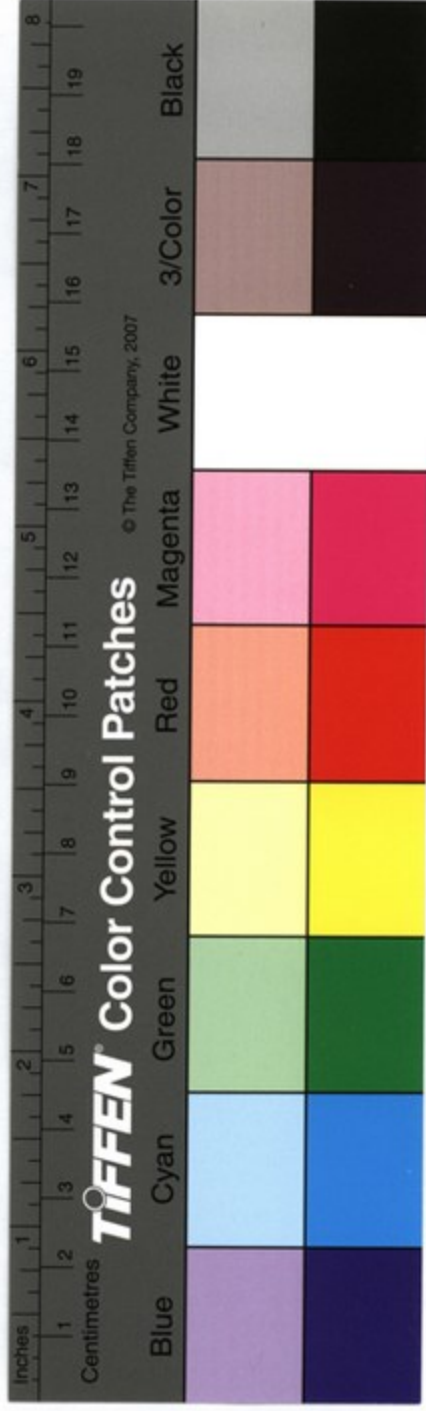
瑪利那之學說

答此問題者，有耶穌會修士馬利那 Lud. Molina S. J. 之學說最爲允當，最合理而適情。其論將來自由之事情，與能有而實未有之設想事情，曰：天主認識此種屬於人自由意志之事情，不在天主之諭旨，何論此諭旨，在天主方面爲絕對的，在人方面爲有條件的；因依此說，人已無自主權之可言矣。然亦不在發生此事情之原因，即人之自由意志，因如此所得之知識，不過臆度 *Cognitio conjectura* 耳，誠以事情未實有之前，人之意志常能自由，可作此可作彼，可如此作，或如彼作故也。馬氏乃曰：天主認識屬於人自由意志之事情，乃在此事情之本身爲其基礎，即此事情，有其本身自有之真實 *Veritas objective*，所以天主直接認知，雖其最終之理由，仍間接於天主之性體，因天主之性體爲萬有萬理之根源也。



馬氏謂天主認識屬於人自由意志之事情，直接在此事情之本身；因其有真實基礎故。彼又解釋此基礎曰：在能有之種種事情中，人自由之意志亦其一也。此意志在種種情景，種種環境，種種變化中，能有種種許多事情之發生；然總括之，不能出乎二事，卽是與非。譬如伯多祿在受魔誘時，雖有種種變化，然其結局惟有順從與不順從已耳。此真實固根基於此受誘之事情，且屬於人自由之意志，而爲有無，并爲設想之事情，則因條件之不實踐，而不有此事情，純屬爲能有之事情。然其順從魔誘與不順從，欲司苟一旦規定己意，惟有此二者而已。此理想之真實爲現在如此，爲將來，爲過去，亦無不如是，永遠如是；此所以天主永遠能認識此真實，此所以天主能認識屬於人自由意志之將來事情，與能有而實未有之設想事情，直接在此等事情之本身。

使人能動

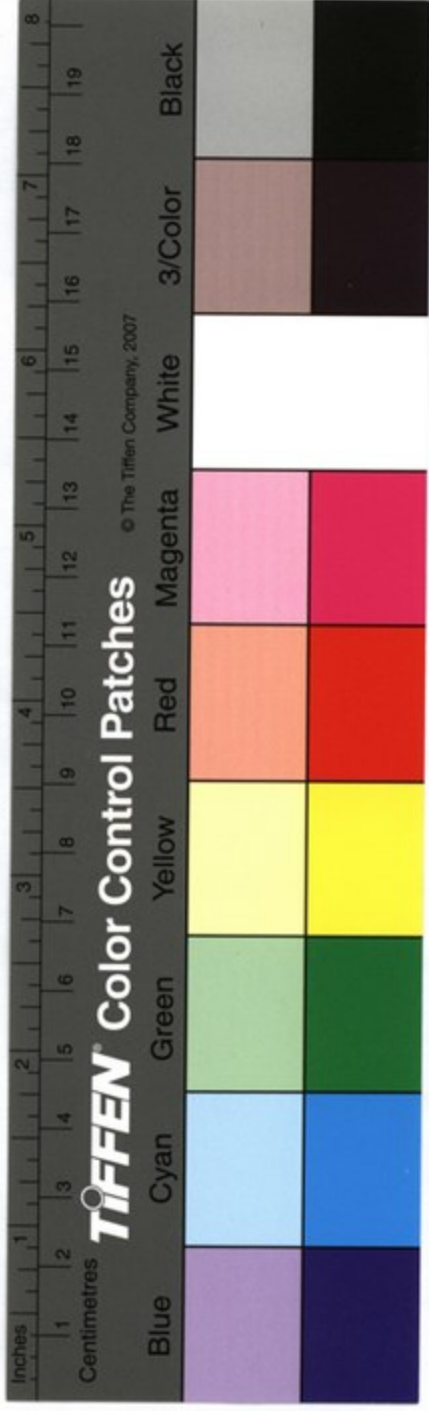


作固要有天主之協助 *Concursus* 然此協助不規定人自由之意志惟隨人自由意志之定奪作此作彼然後助其動作故天主之協助謂爲 *Concursus indifferentis* 可此可彼協助

馬利那之說謂天主
認識在事情之
本身最爲圓滿適情

上述之說，今吾取譬以明之。在上海一旦再演共黨之擾亂，殺人放火，必欲滅此城而甘心；則某甲或逃避，或不逃避，二者必居其一，此固無人能否認者。然此擾亂苟實踐矣，某甲果然逃或不逃，惟此二者而已。此真實果根基於事情，今日然，將來亦然。夫任何真實，不能隱匿天主；則天主在此事實之本身上，認識屬於人自由意志之事情也明矣。

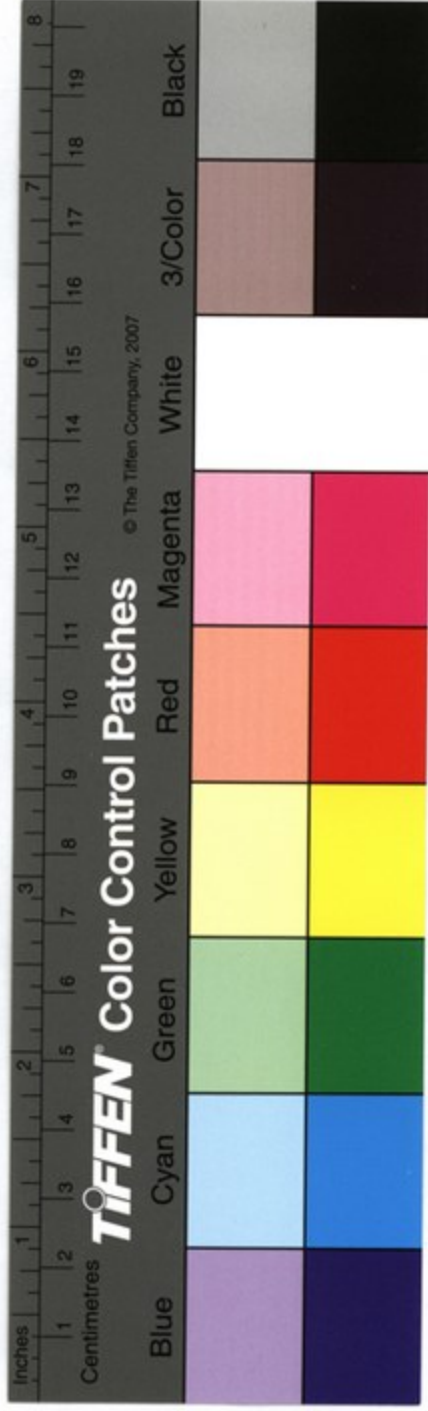
或者曰：依此義論，天主之知識，則設想之事情，祇有理想的真實 *Veritas logica*，而不有體要的真实 *Veritas ontologica*。因言若上海有亂，某甲逃避，或不逃避，不能並時行二事，則此真實祇屬理想耳。夫理想之真實



當根據於體要之真實，而體要之真實既爲一設想之事，則天主何以能在設想事之本身上認識之耶？

答曰：第一，論屬於人自由意志之事情爲將來實有者，則天主之悟司既無需事物之規定，而常懂悟，則此理想之真實，爲天主無時間之問題，永遠不更變，故能永遠認識。至此體要之真實在時間而實有者，則祇對事物之本身言，無損於天主之知識。此理想之真實，其遠源根基於天主之性體，故間接天主之性體，而有其最終之理由。

第二，論能有而實未有之設想事，亦無難題之發生，蓋條件一經成就，必不能有二可者，如伯多祿苟遇重誘，或順從或不順從，二者必有一定。設實遇此重誘，必不能並時出以順從不順從也。此等真理永遠如此。天主所以能永遠認識此真理於其設想事之本身。



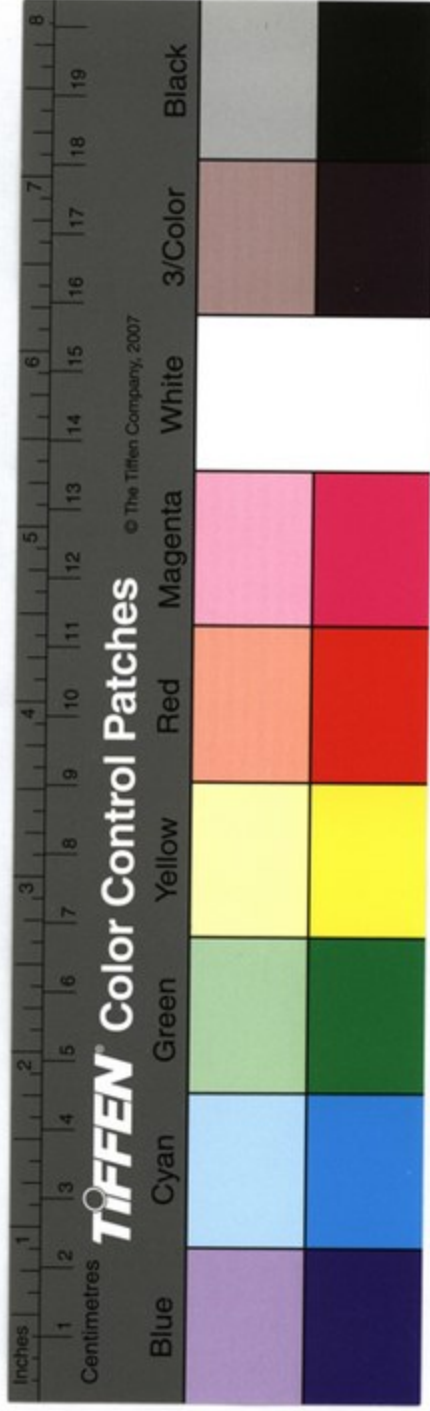
事情，將在時間已爲必有矣。此所以天主間接自己之性體，知將來自由之實有也。且天主之決定助人聖意 *Decretum*，既由中知之學問知伯多祿將來之決定而後有，依輯運之秩序故無損於人自主之權也。

繼續能有而實不有之設想事情。天主亦以悟知之學問，知伯多祿在某某能有之情境中，將爲某事；設果實遇此情境而有動作，則天主之協助 *Concursus* 亦必在其手；蓋非藉此，人無能爲也。設想之事情，既屬於天主之中知，又須有天主之協助，而後能成，則天主自然在其性體而認識此種事情也明矣。

注意

吾儕謂天主在己性體，如在媒介認識諸凡事物，卽能有者，

將來緊要有者，將來自由有者，將來能有而實未有之設想事。天主所以能在自己性體認識以上所舉之事物，因天主之性體，爲己知識之



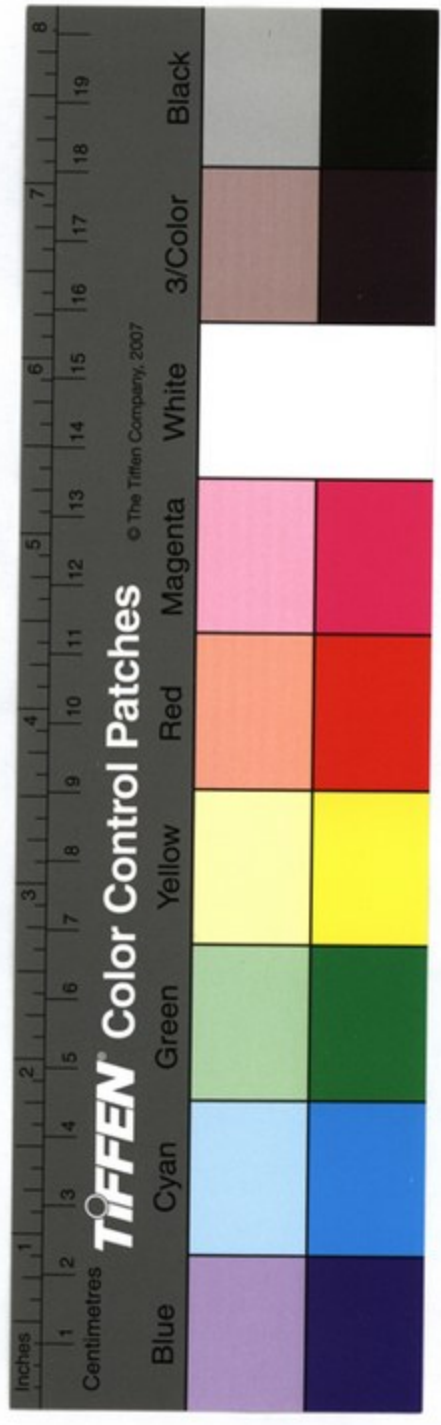
一覽備
允當名之
中知

天主中知之學問，用以認識能有而實未有之設想事，乃間於悟知與視知學問之中間，故此命名甚為允當。間於二學問中之云者，因中知參有此二知之相同處，

題所從。

須再間接天主性體如在媒介者；一曰須間接於天主性體者，此為本在屬於人自由意志之事情本身上認識此等事，然猶分二派：一曰無派則曰否；天主在己之諭旨中認識之。然馬利里派雖皆曰天主直接天主直接在此事情之本身認識之；惟間接於天主之性體耳。罷南氏有其真實，使此屬於人自由意志之事情所以為能有之理由；此所以然將來自由有者，及將來能有而實未有之設想事，在此等事之本身，模義對象 *Objectum formate* 故；亦為天主之性體為藉媒介 *Medium quo* 故。

神學提綱... 天主認識自由事在事之本身 九十四

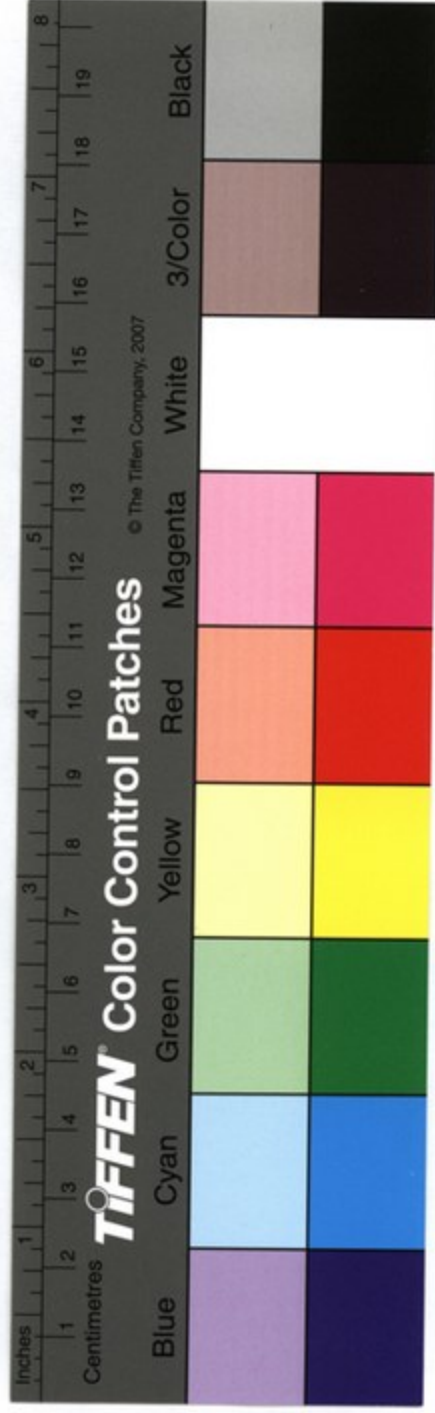


而不盡相同處。
 相同者：悟知之對象，乃為能有之虛理；而設想之事，亦祇屬理想之能有。視知之對象，乃為實有之事，而設想之事，若條件實踐亦能成為實有。

不同者：悟知之對象，為純然之能有，而設想之事，非純然之能有。若條件實踐則事成矣。視知之對象，將來必現為實有，且屬於天主之諭旨；而設想之事，則能有而實未有，且不屬於天主諭旨，而人自由先決定之者也。天主認識屬於人自由意志之事情，命名曰中知，豈不允當哉？

備覽
 天主中知之學問
 不損人之自主權

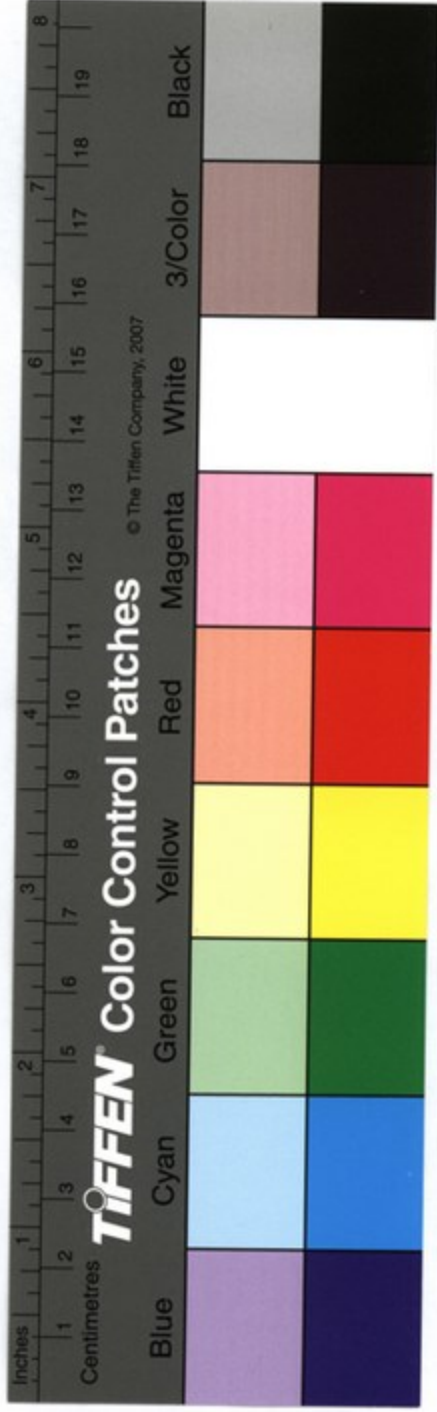
天主以中知之學問，知屬於人自由意志將來之事情，而此並不害人之自主權者，蓋依輯邏之秩序，先當有事情，然後能有此事情之知識。故事情



當在知識之先。然此自由之事情條件，苟得一旦實踐，亦惟在時間現有；而天主在永遠所以已知之者，因真理永遠如是者也。此真理即如某甲苟遇重誘，或拒之或從之，不能並時拒而從；天主已以中知之學問，在事情本身見之，而又在人自由意志決定之後；輯運之秩序此所以因中知之學問，天主之預知 *Præscientia Dei* 不害人自主之權也。

備覽	依輯順序人自由之決定先於天主之認識亦不損天主之威權	天主之預知，依輯運之秩序，在人自由意志決定之後，故人之自主權，毫不有損。然人須先決定而後天主知之，此亦不損天主之威權。
----	---------------------------	---

主之威權。蓋人無天主之協助，不能有所作為。故人之決定為此為彼，亦當有天主之助也。天主以其中知之學問，知人在某種條件之下，任其自由之意志，彼將如此決定；故天主之聖意欲助彼也，亦為有條件



之協助 *Concursus hypothetice collatus*；且天主既與人以自主之權，自不能不與人以演用此自主權之協助；此協助則隨人之自由決定；所以自由之行，亦屬於天主之主權下也。

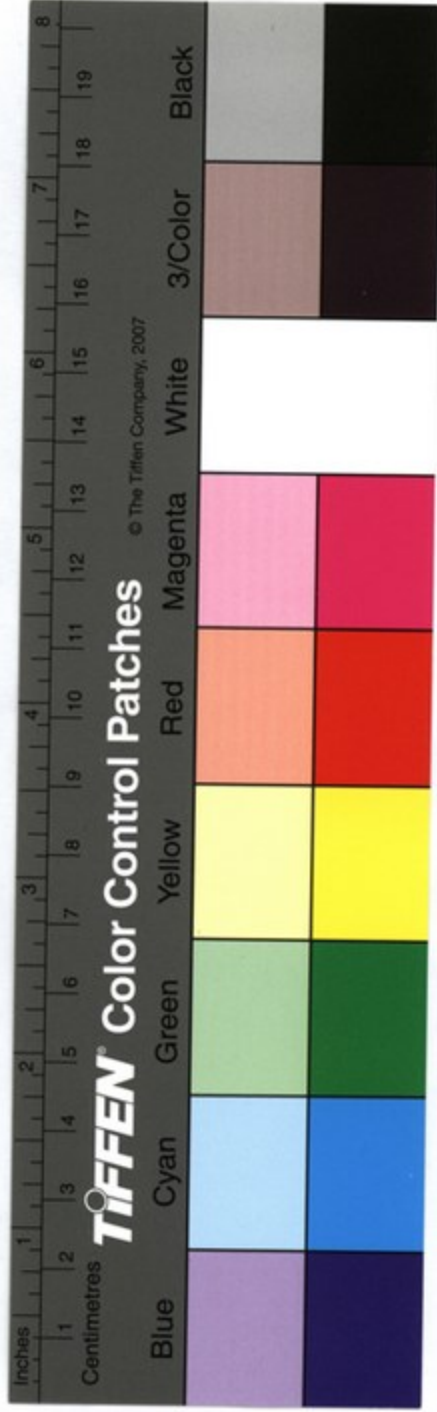
第三章 論天主之願欲

第一節 天主願欲總論

題旨 願欲者，靈明性體之一能，所以在理性宰制之下，慕善而避惡者也。欲司之慕善有二式：一，未得之善則求之；既得之善則安之。天主有無窮之美善，無別善求；然惟享樂自己無窮美善之性體耳。吾謂天主有欲司者，卽是此意。

天主有願欲
聖經之証

天主亦有願欲，無待多証，聖經上言之明甚。如耶穌自曰：己之降來斯世，所以行天主聖父之意也。



章第三十四節第
六章第三十八節又訓人祈求曰爾旨承行於地如於天焉瑪竇第六章第十節

天主之願欲至為完美凡有所欲無一不成聖咏第一三六篇第六節曰凡主所

欲者在天在地在海在深淵即行造成天主之願欲又不變更者聖

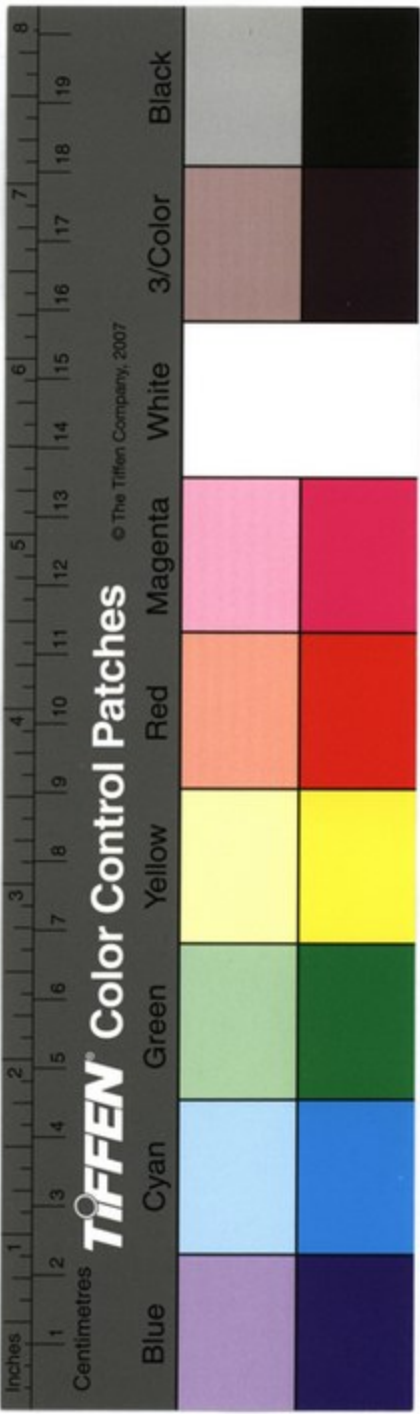
咏第三十二篇第十一節曰天主之計劃永遠存在者也天主之願欲又至聖者

聖咏第五篇第七節曰天主不欲罪過然恨諸作惡者他若聖經上言天主之

願欲至公至義至仁至慈其他類是之語甚多筆不勝述此所以天主

有願欲而其願又至完美者也

天主有願欲
哲理之証
人有悟司又有欲司知所有又欲所有知與欲相連而不可分者也人性如是天主亦然聖多瑪斯曰天主有明德則有欲德欲德隨明德而有也欲推此理須知明悟以能明而現明固因其靈模如凡物以能有而現有固因其性模也願凡生物



第二節 天主自由生造萬物

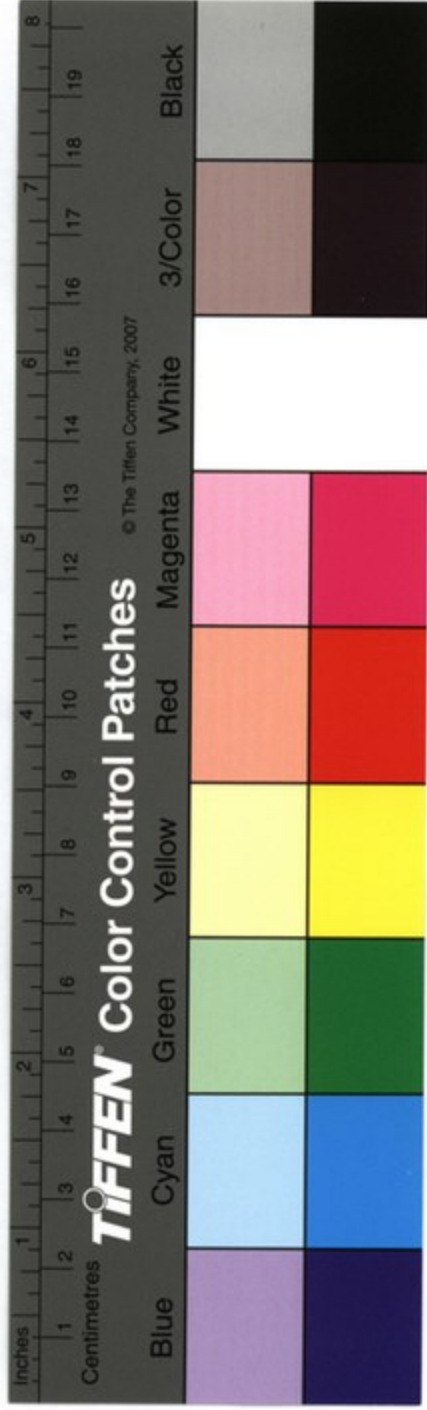
欲，因其欲不外於其美好，即其本美也。即天主之本妙也。天主之欲亦然：天主欲萬萬殊異之物，其欲為一純

備覽

天主知萬萬殊異之物，其知為純一知，因其所知，止於一有，

他物之美好，惟主本然之美好，故其欲之向，仍在於己而已。

欲之，故知天主於本體外，別有所欲也。但其所欲，循先後之序。造物，原也；萬物，果也；萬物之美，無一不顯造物之美，無一不彰造物之榮，造物知之，欲有萬物以顯己榮，顯己榮為其造化之意向，萬物則為得意向之方法，故造物有所欲，其意向仍在於己。質言之：萬物之美好，終歸造物之美好，則動造物欲他物之美好，非他物之美好，惟主本然之美好，故其欲之向，仍在於己而已。



論天主生造世界之異說

相反此題者有運命派 Fatalistae 無神派 Atheistae 萬有皆神派 Pantheistae 若輩謂世界不能不有者故否認世界之受造。路德賈爾文等謂天主因其性體內逼之規定 Intrinsic determination 不能不造世界。來意勃你齊 Leibnitz 謂天主造世界緊要生造最完美之世界。此皆異端之說，相反聖教會之信德道理。

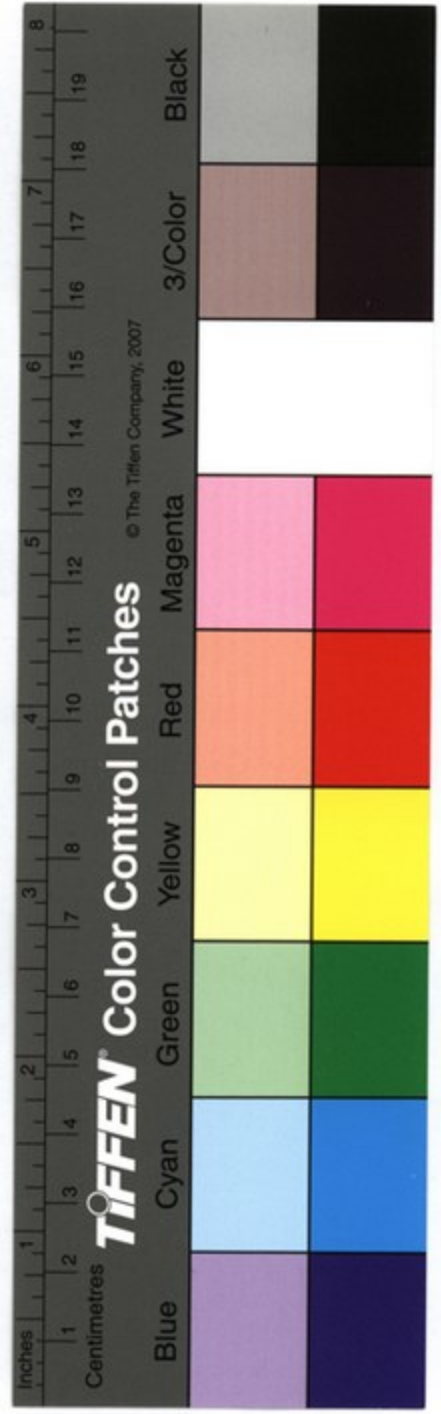
天主自由生造萬物之証

聖經上言天主生造萬物，悉依其上智之規劃；聖咏百十三篇第六節 聖保祿厄弗所書第一章第十一節 則天主之造物也，悉依其自由之意志，或造或否；如此造，或如彼造也，明矣。

華諦岡公會議論天主生造萬物曰：若有人不明稱宇宙，及所包藏萬物，神形形，按其全體，為天主從無所造者。或言天主造之也，非出於自主之願，毫無適莫之拘，乃出於不得不然，一如自愛之不得不然者。

論天主生造世界之異說

相反此題者有運命派 Fatalistae 無神派 Atheistae 萬有皆神派 Pantheistae 若輩謂世界不能不有者故否認



神學提綱……天主自由生造萬物

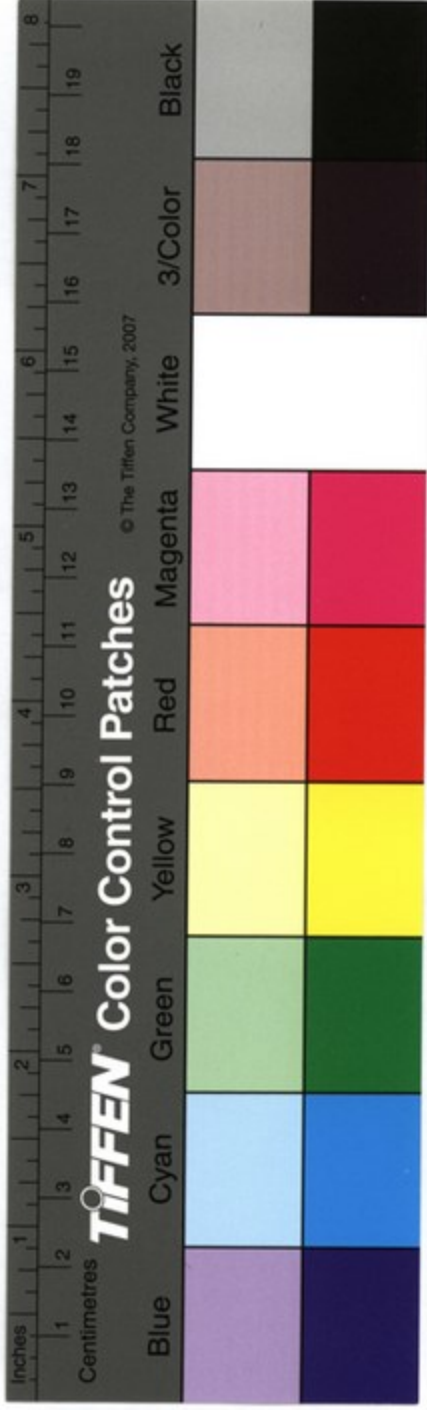
一百四

或謂乾坤之造，非爲天主光榮者，逆絕。準此：天主有自由之意志，生造萬物或如何生造也，公會議之言，已明白言之矣。

天主爲無窮美善之主，有無窮之福樂，無需乎萬物以增其榮者也；故萬物之生造與否，非出之於不得不然也。又天主之所以生造萬物者，原欲以己善分賜於受造之物也。然苟天主不以己善分賜於受造之物，亦無損於其榮，所以依天主造物之原由言，亦非緊要造物也。

天主自由意志之組織素卽言其現欲與受造物之關係故內於天主之性體

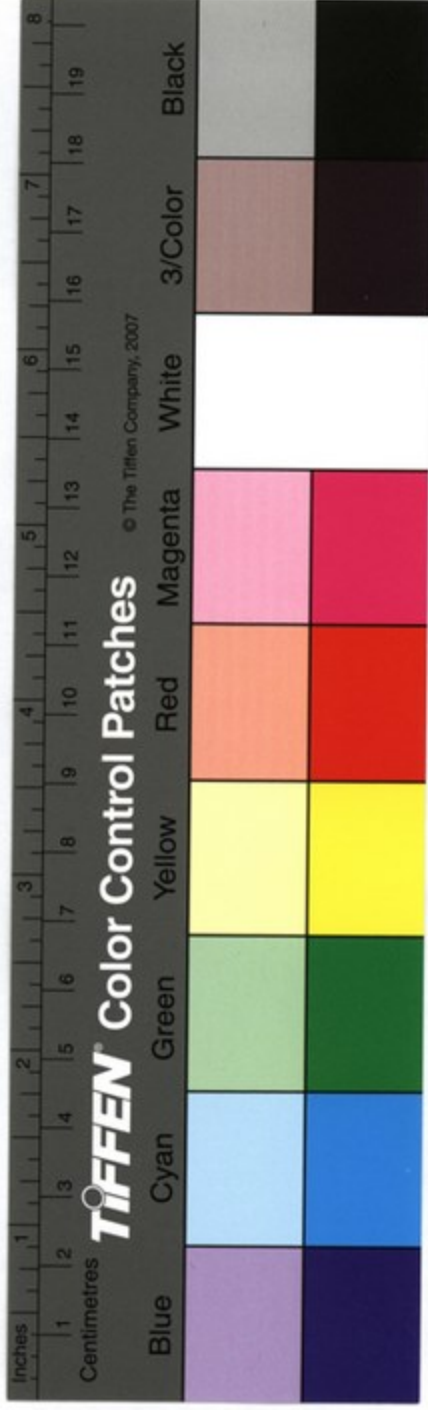
天主既以自由之意志，生造萬物；則天主之自由之意義究如何解耶？曰：天主之意志卽其性體，爲至純之神體，爲純行，（非自德能而至現行）永不更變者也。故其自由不在德能 *Indifferentia potentiae*，然在其欲之對象， *Indifferentia actus seu divini velle relate ad objecta*。欲明此義，



今再進論天主之意志，對於受造物之關係何在？天主自由意志之組織素，乃即天主之現欲。天主之欲即其體，故自由之組織素乃即天主之性體；惟依其聖意，言與受造物之或有或無，有其對待性 *Habitudo* 耳。換言之：天主之欲常然不變；受造物為可有可無之物；其有無，無關天主性體。惟以天主之欲，貼諸可有可無之受造物，乃有關係；然此關係，純然外於天主自由之意志。

準此：天主之自由，乃即天主之現欲，在天主性體之內；其對象為受造物，在天主性體之外。天主之欲永不更變，而更變者惟其對象。未有受

者；且亦非與天主之欲，有其緊要之連結者也；緣天主之欲之首對象，乃天主之性體，非受造之物。吾謂天主自由之欲，惟以其對象言者，即此也。



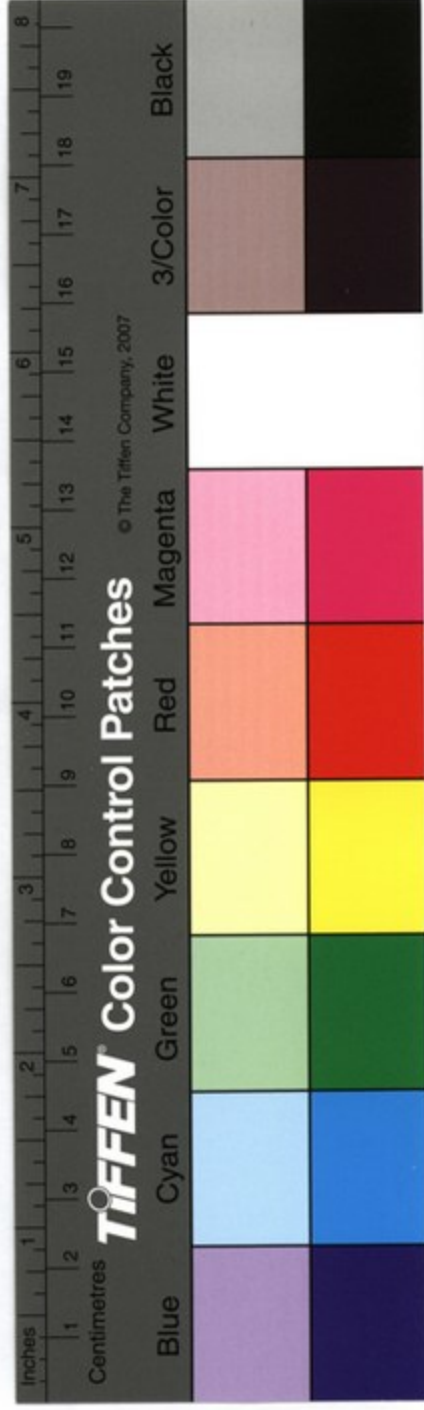
造物之前，天主之欲常然永然；既有受造物之後，則受造物對於天主之欲，有其對待之關係；如應中一柱中立，不有變動，而置於柱左右之物，因有移動，而有遠近之變更。

備天主
一覽意志之
分類

所謂倫理之優良 *Attributum morale* 者，即欲司與正經善 *Bonum honestum* 有關係，因之適稱於人也。正經善即合於永律之行爲。凡人之行爲悉適稱於

倫理永律者，乃稱爲聖者。

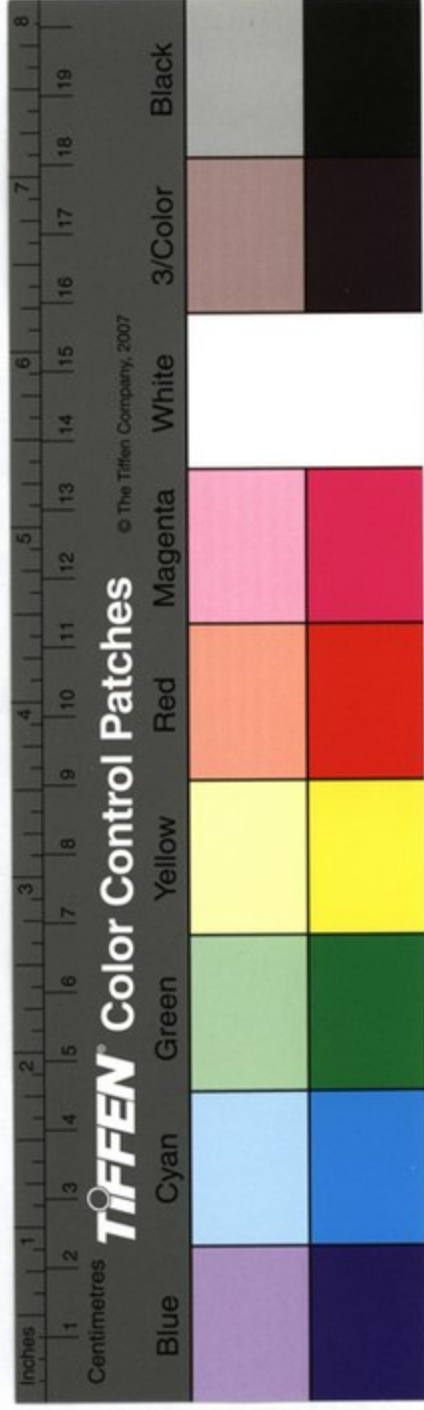
此倫理善之標準，能加諸各嗜欲 *Passiones* 及各習慣 *Habitus*。嗜欲即覺欲 *Motus appetitus sensitivi* 及響應此覺欲之 *Motus voluntatis* 願欲。習慣即一德能對於事物之準備 *Dispositio potentiae*。事物善者，則此爲善習而爲德行矣。



神學提綱... 天主自由生造萬物
 一百八
 吾謂聖德適合於天主者也，因天主為永律之源，倫理之至善也。天主是聖者，可有多意：一為諸聖德之根基，聖德之源也。二為聖德之對象，即為諸聖願所尋求之善也。三為聖德之標準，即合於天主之聖意，乃為聖德。四為模義之聖德，即為愛己至純之行也。故聖德適稱於天主也。

至詢天主有何嗜欲，則天主為神體，故祇能有願欲。論願欲則凡非成全之欲者，則不能絕對加諸天主；如盼望，失望，勇敢，怕懼等情。愛情，天主愛己性體快樂，天主安享己之美善恨心，對罪人言及則亦能絕對加諸天主。至於憂悶，忿怒，祇為借用的可能。願意與逃避，惟對吾人而可言；如天主願人為善而避惡是。

繼論德行，宜於天主者，在超性三德中惟愛德；天主乃愛德也。在四樞



(三) 預先意 *Voluntas antecedens* 與隨從意 *Voluntas consequens* 預先意者，

故惟中悅意為天主之本意。此中悅意又分為：

標記意非天主意志之本義者，因從外標記祇能結論為天主之意耳。

之志願之本義：即諭令，禁止，准許，商榷，實行等是。

標記意 *Voluntas signi* 即天主在外顯出之記號，為表著其聖意，非正式

(二) 中悅意 *Voluntas beneplaciti* 即存在於天主之真正的，內性的志願。

tas necessaria，以天主愛受造物而言，乃有自由之願欲 *Voluntas libera*。

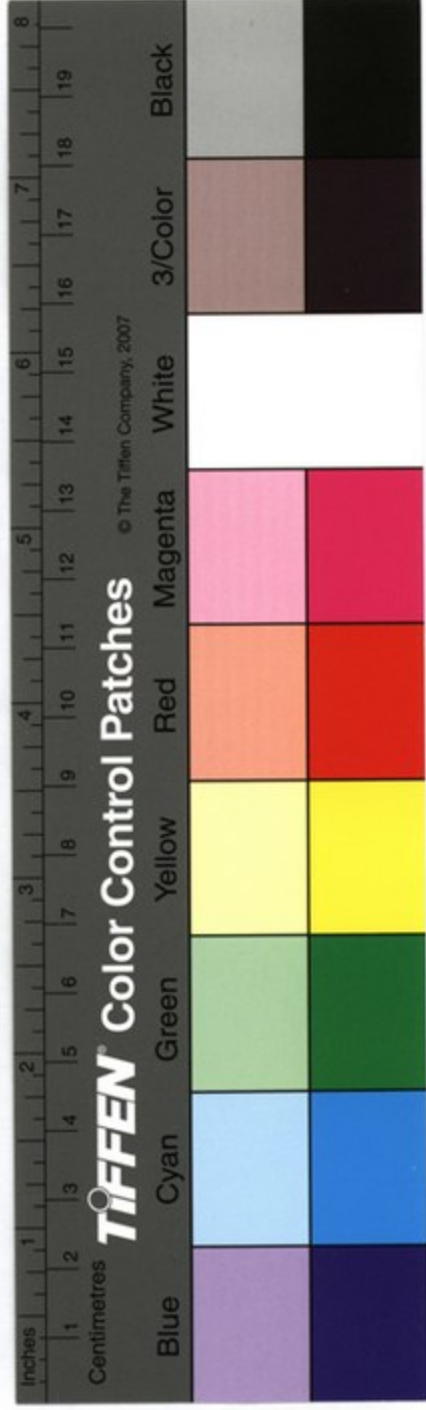
(一) 以天主當愛自己而言，乃有緊要之願欲 *Voluntas necessaria*，

備覽之倫理方面觀察

類也。

天主之知識，分為多類；而天主之願欲，亦分為多

德中，惟智德，義德亦宜於天主；若節德，與勇德不宜於天主。



即天主未見人用自主權之前，欲眾人之得救靈魂也。隨從意即天主既見人用自主權之後，而有所欲也。

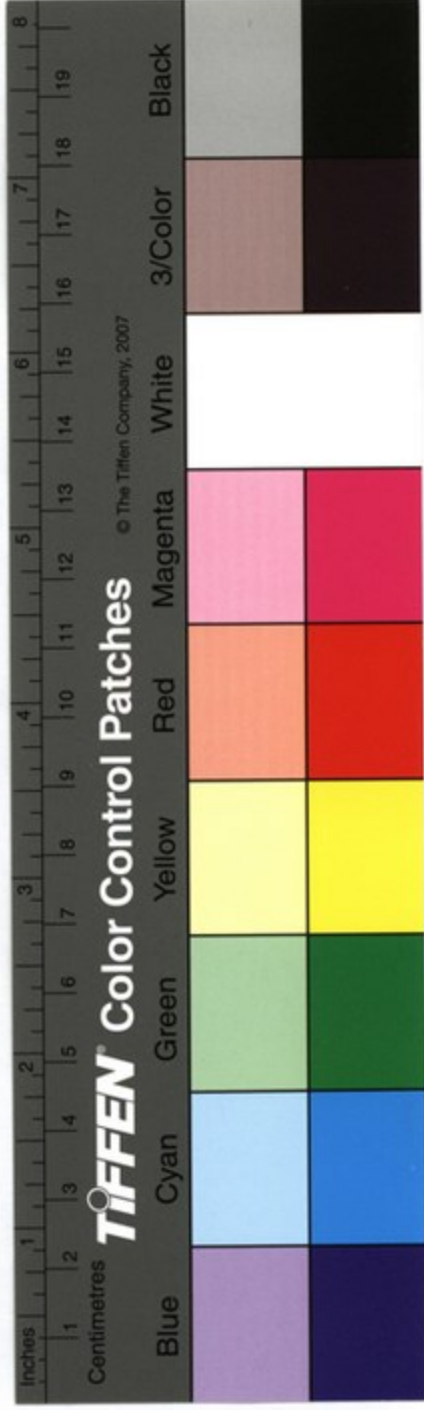
(四) 絕對意 *Voluntas absoluta* 條件意 *Voluntas conditionata* 絕對意即天主絕對欲一事之成，無條件者也；如生造天地。條件意即天主欲一事之成，須有條件者也；如若人死時有聖寵，則靈魂得救。

第四章 特論天主意志

第一節 論天主上智掌治萬物

題旨

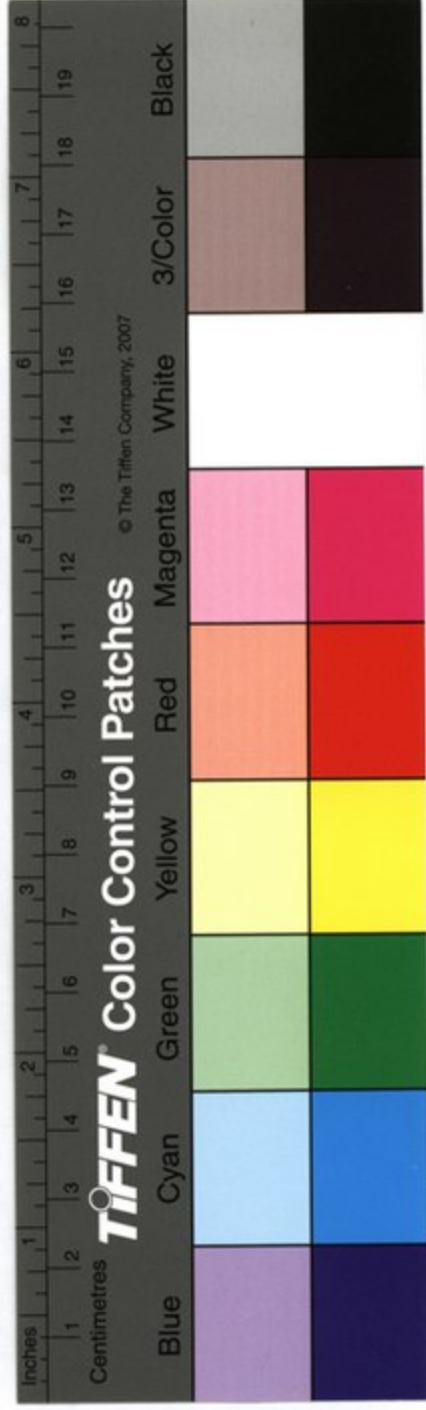
世上萬物，皆為天主所造，天主造後，又掌治之，特別對於有靈之人也。此節所論者，乃天主上智之亭毒萬物也。上智 *Providentia* 云者，即天主掌治萬有，使之各得其宗向，在天主悟司中之理序也。無靈



天主掌治萬物
 天主上智掌治萬物，聖經上言之明白。智識經第十四章上曰：「父，爾之上智，掌管者也。」又曰：「小大由彼生造，諸物皆為其所掌治。」耶穌自己亦曰：「我故

天主欲萬物各得其所者，乃天主之志意也。上智為天主悟司之行，所以規劃方法以得宗向者也。夫使萬有實踐按方法以得宗向，乃為天主掌治 *Gubernatio* 之工夫。

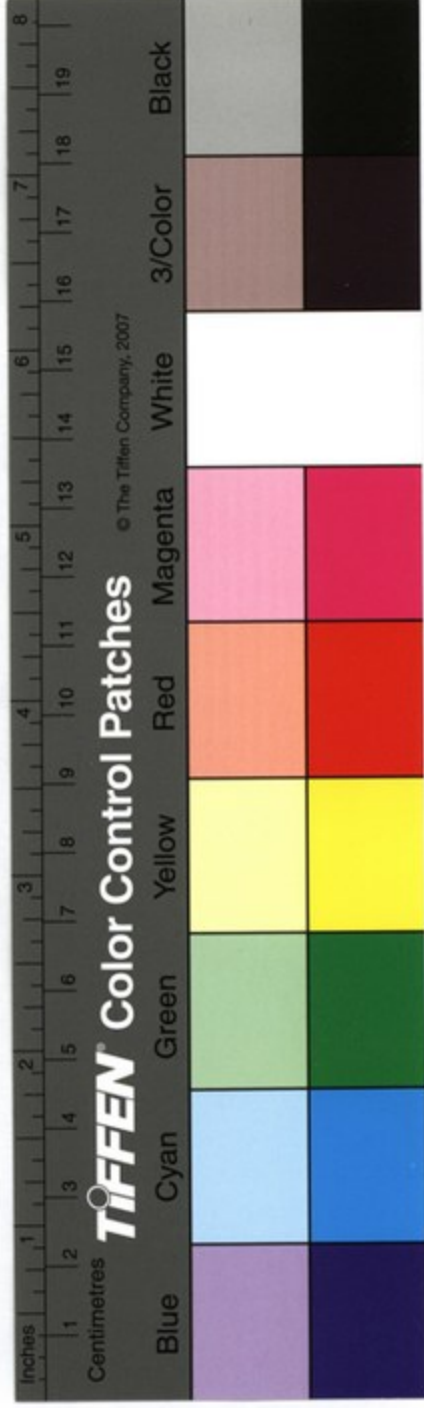
物之宗旨，天主造以為人之利益；有靈人之終向，天主造以服事己，光榮己，而卒獲永福者也。萬物各有一本宗向，如火炎上，水就下；世界又有一共宗向，亦為萬物所當趨赴。所以天主上智亭毒萬物云者，是欲宇宙間之萬物，除自己之本宗向外，又完成宇宙之共宗旨也。



語汝，勿慮爾生命何以食爾，生何以衣。夫生命非貴於食，耶身非貴於衣。耶試觀天上飛禽，不稼不穡，不儲於倉，爾天上父掌之。爾非貴於禽耶？觀此可見天主之上智，特別注意於人。

一切禍福皆在天主掌治之中

聖經上又明言世上一切暫時之幸福，又無不在天主上智亭毒之中；有時善者多遭災難禍患，而惡者反享福樂；非天主之不公，然正為善者在世多立功勞，以多得天國之承賞，而惡人正因怙惡不改，將受承罰；畧報在世一二暫福耳。耶穌在聖經上路加第十六章第十九節以下所舉之辣匝祿與富人即其証也。總之天主造人之終向，非為暫生，乃為永生；天主之上智所以安排事物莫不以此為依歸；所以吾人不能以現世之禍福為判斷，而當以來世之永生為指歸也。



題旨

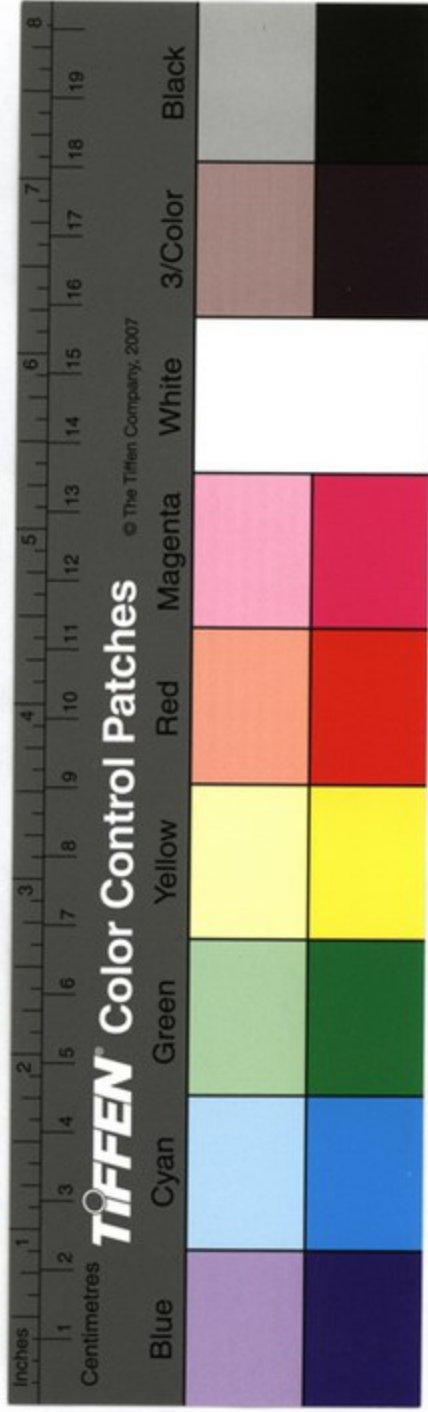
天主上智掌治萬物，特別注意於人，吾已言之矣。人之終向，

第二節 天主欲眾人得救，已靈不特為成人，且為孩童。人得救，

即罪惡亦不逃。離天主之上智。聖經上又言：天主許人犯罪，而不加禁止；非天主當其用此權；因天主既與人以自主之權，又不許其用；則出爾反爾，豈相稱於天主哉？且從人之罪惡，天主能用成許多善舉；以顯光榮。如罪人一旦改過遷善，持躬更為謙摠，愛主更為熱切，成為大聖人，大聖女，如聖保祿宗徒，聖奧斯定聖女，瑪大肋納等。為義人則見犯罪之危險，更加小心翼翼；修德立功，以走升天之路。在天主不即罰罪人，待其改過，更顯自己之仁慈。罪人若終不改過，則天主不得已而罰之，乃示天主之至公至義。此所以罪惡亦無損於天主之上智也。

即罪惡亦不逃
離天主之上智

聖經上又言：天主許人犯罪，而不加禁止；非天主欲人犯罪也。然天主既與人以自主之權，故不阻

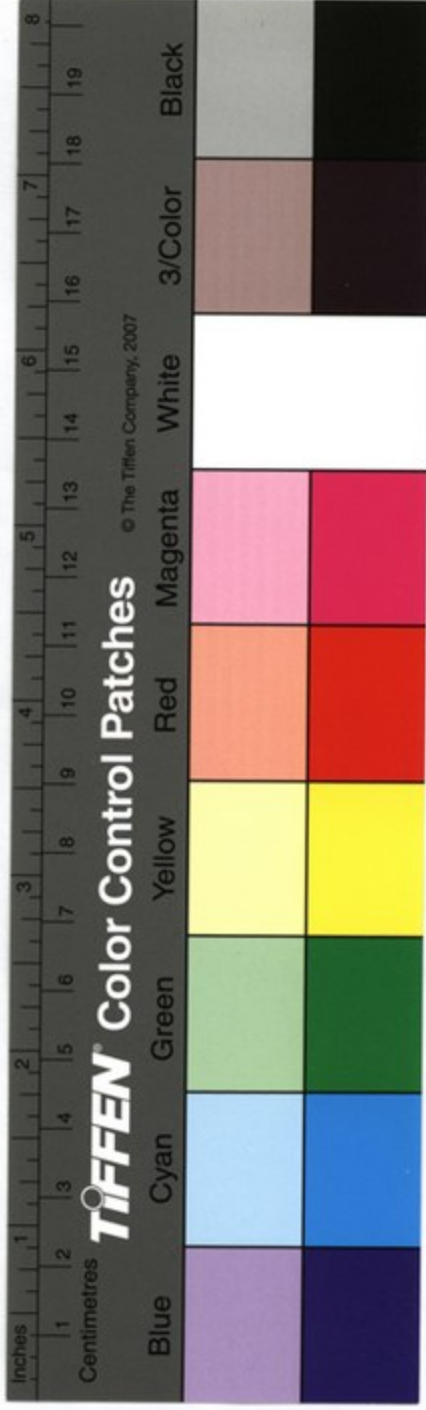


神學提綱... 天主欲人人得救

一百十四

是在得救靈魂，永享真福也。故此節所論者：天主之聖意如何欲眾人
 之皆得救靈魂也。吾謂：天主真心誠意 *Voluntas seria et actiosa* 欲眾人得
 救靈魂，不特為成人然，即為孩童亦然。試進解其義。

天主造人，如提拔人於超性地位，當與人以超性之終向；此即天主之
 預先意，亦為有條件意；即如果天主造人，提拔於超性之地位。迨天主
 造人，與人以超性終向矣；天主即決定與人以足夠方法，令人得獲超
 性終向；此即天主之預先意，亦為絕對意；即吾所謂天主真心誠意欲
 眾人之得救已靈也。故真心誠意云者，即天主實在欲給人足夠之方
 法，使人用以得獲超性終向。惟此意雖為預先意，即給人獲終
 向之方法然非絕對
 意，即天主給人終向又當
 視人之用方法與否乃有條件意，即人如善用天主所給之
 方法天主乃賜以得終向繼而天主以中
 知之學問，見有人善用其方法者，有不善用其方法者，於是天主之預



先意，有條件意，卽成爲隨後意，卽以理想之秩序分天主之意及絕對意。卽天主是實際依人之功過而行賞罰。

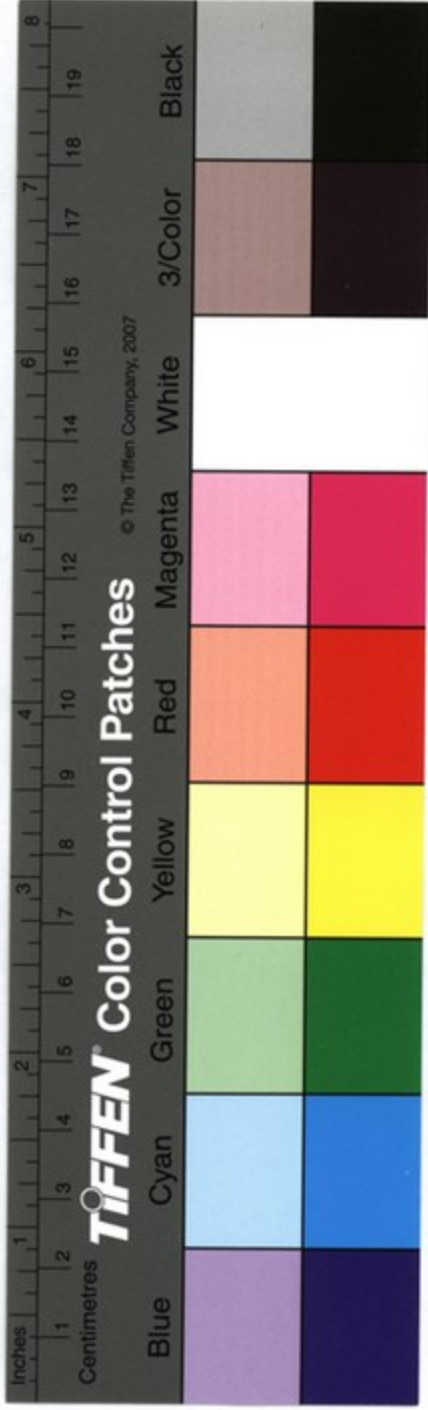
本節所謂之人，卽原祖亞當傳下之人類，故有原罪，且受耶穌基利斯督救贖之人類。故本題與耶穌救贖之功不能分離者也。又此題專論天主欲眾人得救之聖意，關於天主之上智，而不涉及於永賞永罰之問題，此等問題將在下討論之。

異端學說

相反此題者有：

(一) 預定救贖派 *Prædestinati* 大旨謂：天主不欲眾人得救，惟欲救其所預先規定之人。

(二) 賈爾文派 *Calvinista* 謂：天主生造之人一份是欲其升天，一份欲其受罰；天主自由定之，並不視人之功過而賞罰之也。



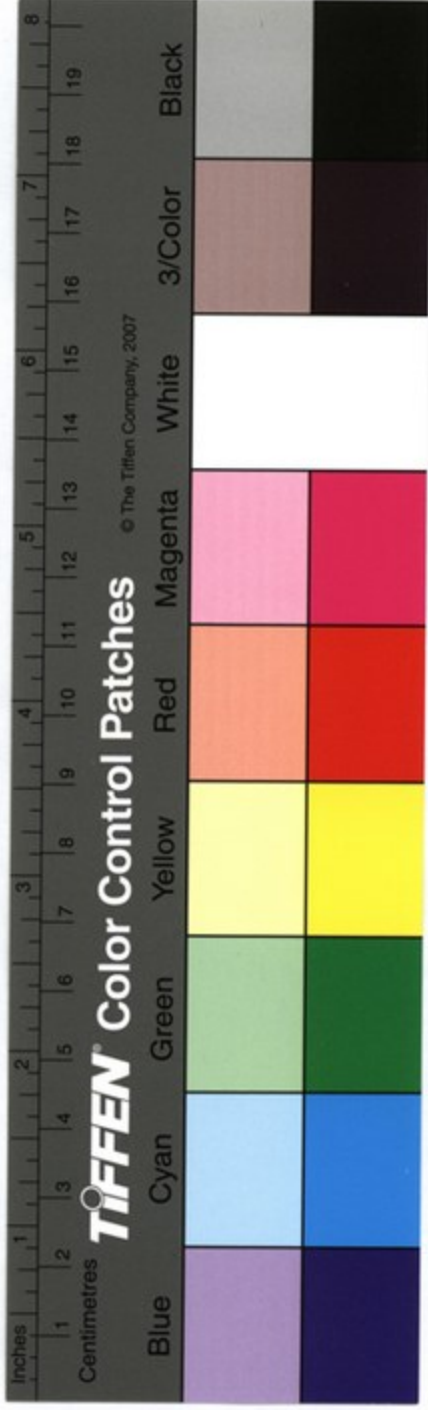
(三) 常山內斯派 (Jansenists) 謂：耶穌之死，非為救眾人之罪，然祇為其所選擇之人；至於當受永罰之人，天主即在斯世，亦不與以足夠聖寵，使之得救已靈。以上皆為異端之言，違背聖教道理，為聖教會所禁罰者也。(Denz. n. 318, 1096)

本題與信德之關係

天主不但欲救預定人 *Predestinati*，此為聖教會公會議議決為信德之道理。(Denz. n. 1096) 天主欲救眾教友，亦為信德道理；聖經及信經明白言之。天主欲救一總成人，此甚近於信德道理者也。天主欲救眾嬰兒，此為超性學士之公意，確意，為熱心之信仰。

天主欲眾人救靈之証據

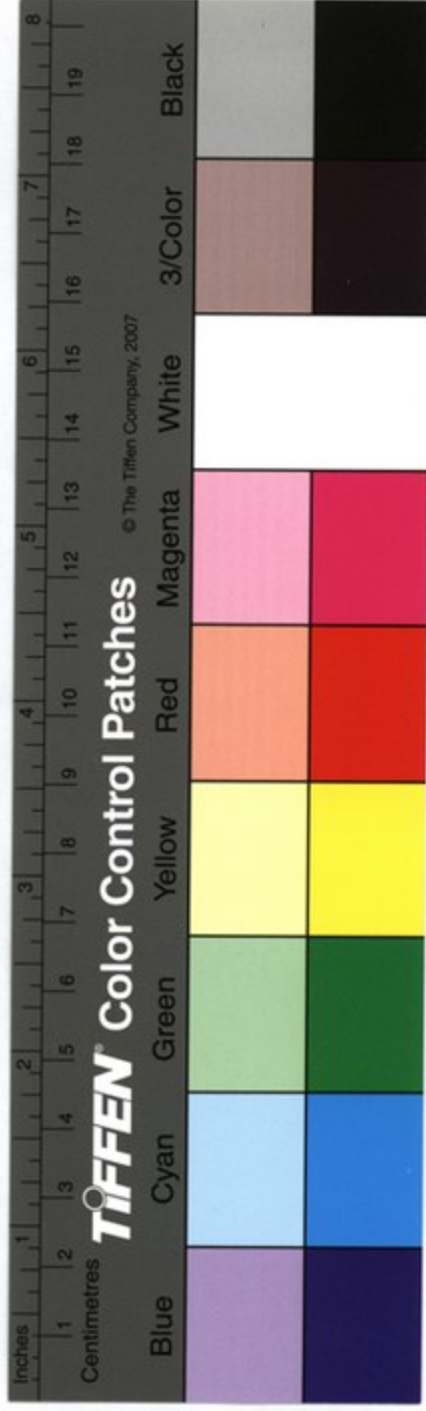
天主降生為人，受苦受難，釘死在十字架上者，原欲救贖眾人也。願人類全體豈不染有原罪，當待耶穌



神學提綱... 天主欲人人得救 一百十八

「第一我所勸勉者，當為眾人籲告，祈禱，懇求，感謝；為君王，為操權者。……」準此：天主欲眾人之得救，又欲人為眾人而求主，尤為外教人求主，使之得獲真光；証之聖經而本題之意，已瞭然矣。

今又証以聖師之言，而其義益形顯明。聖達瑪斯 Damasus 謂：天主欲眾人得救者，因天主為至善至義之天主也。聖盎博羅削 Ambrosius 謂：天主為眾人之造物主，所以欲眾人之得救。聖額我略南齊 Gregorius Naz. 謂：得救已靈，乃天主所與眾人之公共名分，公共恩典也。伯老斯般 Papst 謂：非眾人皆得救已靈者，因人有不欲救也。此等言論，豈非明示天主欲眾人之得救已靈，乃出自天主之真心誠意；然人能自由從拒，天主聖寵，故此心此意，為天主之有條件意，為天主之預先意，即在人從拒聖寵前，天主之意也。

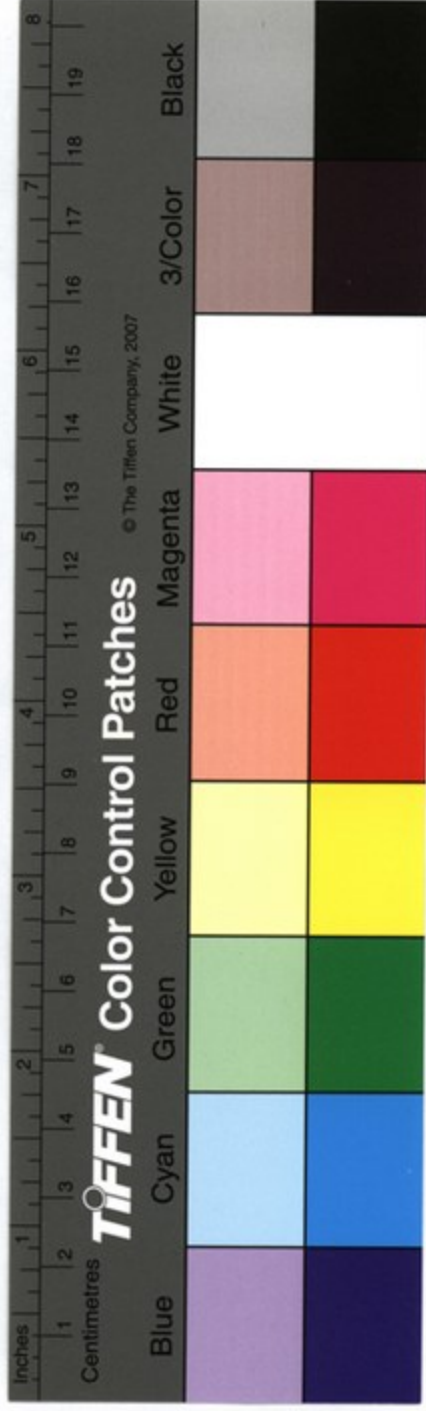


天主造人，與之以超性終向，欲其得獲者也。顧一面欲人得獲終向，一面又不與人以得獲終向之方法，使之得救，豈非自相矛盾乎？天主上智當統治眾人，使萬有各循天主所規定之秩序而進行；天主若不真心誠意，欲眾人之得救，此豈天主上智亨毒宇宙之功哉？此所以按之哲理，又可見天主欲眾人救己靈魂矣。

第三節 天主之預先意隨後意是對人自主權之前後言

題旨 上節謂天主之聖意，欲眾人之得救；此為天主之預先意。預先意與隨後意為對待名詞。顧先後云者，因有先後之界限，在此界限前為先，在此界限後為後；此為自然之理。今問欲眾人得救之預先意，以何為界限？

由原祖傳下之人類，莫不染有原祖之原罪。人欲得救己靈，必須沾領

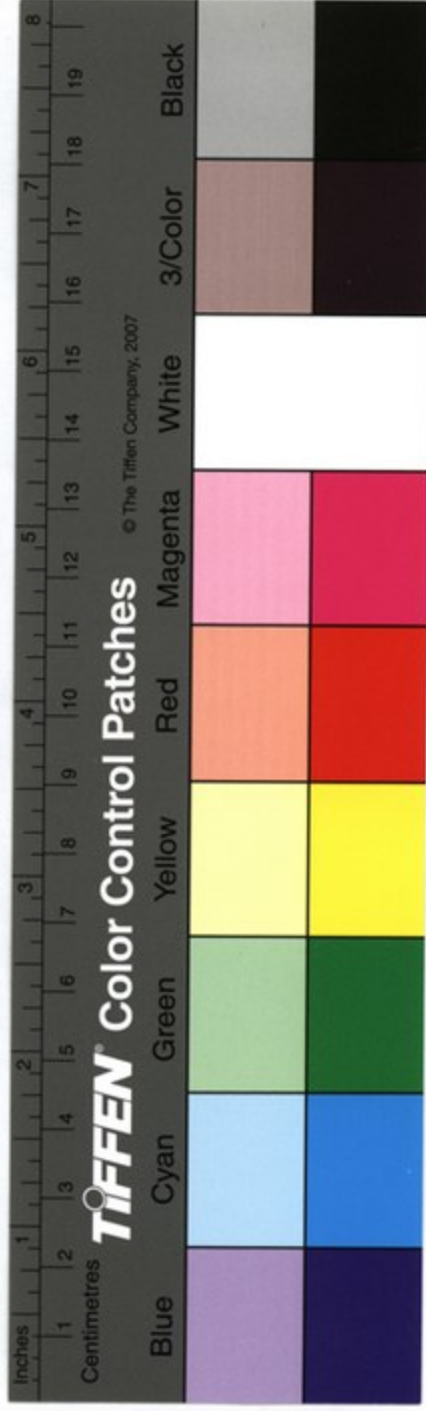


耶穌救贖之功。成人之得獲罪赦也，藉天主聖寵之助，而行痛悔補辱之工。故其救靈，用自己之內行。孩童之得獲付洗赦罪之寵，自己不知用得寵之內工，惟藉他人用其方法而已。在性教時期，乃為性律；在書教時期，乃為割損之禮，在寵教時期，乃為聖洗聖事。

成人與兒童得救已靈，其所用之方法不同，故為天主預先意，隨後意之界限，又不能一以貫之。為成人之界限，乃人未次善用或不善用自己之自主權。當天主未以中知之學問，知人如何用自己之自主權，則天主欲眾人之得救也，乃為預先意；亦為有條件意；及知人之未次善用或不善用自己之自主權，乃為隨後意，亦為絕對意；此時惟有永賞承罰隨之矣。此為超性學士之公意。

耶穌會超性士瑪利那之說大抵多從是說因其適理合情

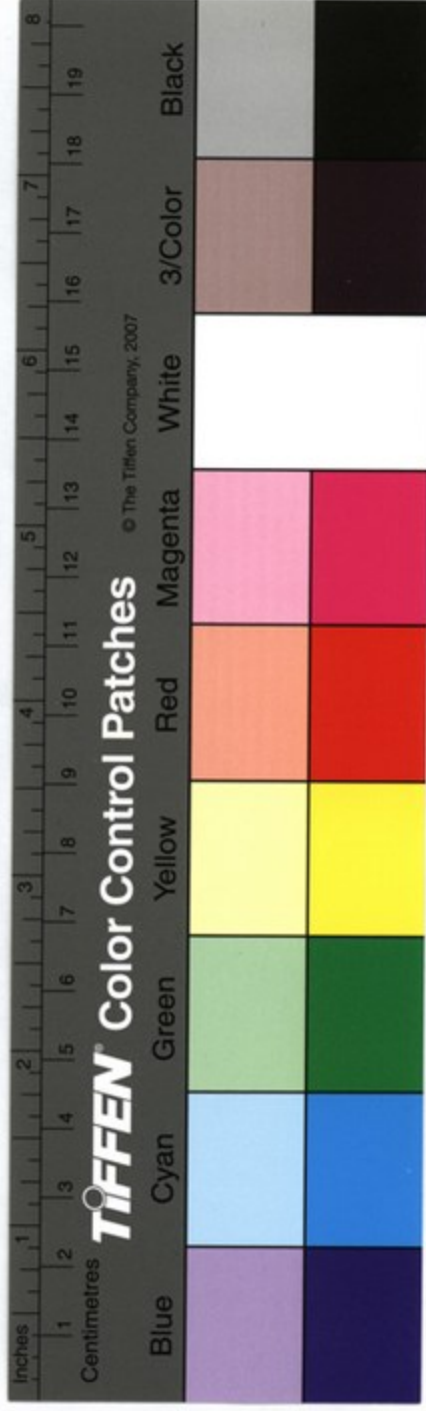
罷南氏派謂：預先意與隨後意，並非關於人之善用或不善用自己之



自主權而言；然對於宇宙全體之燦爛華美而言，即天主之公義顯出於受承罰者之輩，而天主之仁慈，則更形出於受承賞之人是。詳解之人將來所犯之罪，天主未預見之前，天主已不欲眾人得救，且欲有將受承罰者，蓋非此天主之公義不能顯現焉。如果無此，而天主之公義與仁慈可以相洽者，天主果欲眾人之得救。為兒童之得付聖洗赦原罪而救己靈，大抵屬於環境，尤其是人事；吾於下段論之。

人善用或不善用
己之自主權為
天主先後意之對象

聖教會聖師明言天主之始願，欲眾人之得救己靈，故與眾人以方法；然卒有不得救者，此乃出於各人之過，由各人自為之也。此等言語豈非暗示天主之預先意，乃指人之尙未用自主權之前也；隨後

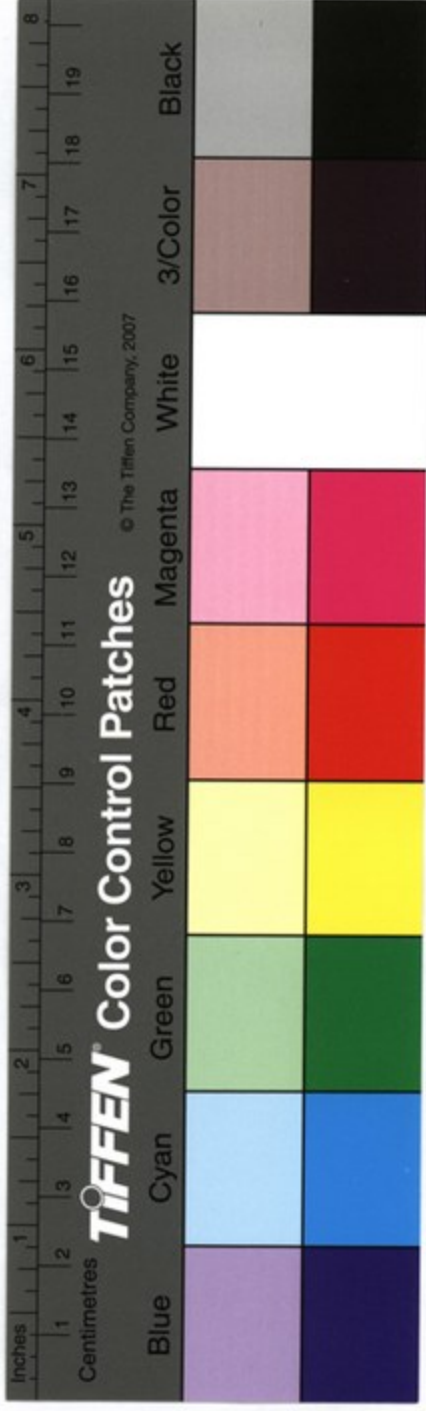


神學提綱 天主欲人人得救之聖意

意而賞罰隨之者，卽在人已善用或不善用自己之自主權之後也。如戴多良曰：天主之良善在先，嚴厲在後。聖額我略南齊曰：有得救者，有喪亡者；此非由天主之聖意爲原因也。金口聖若望 S. Chrysostomus 曰：凡不得救靈者，非天主之初意欲若輩之不得救也。

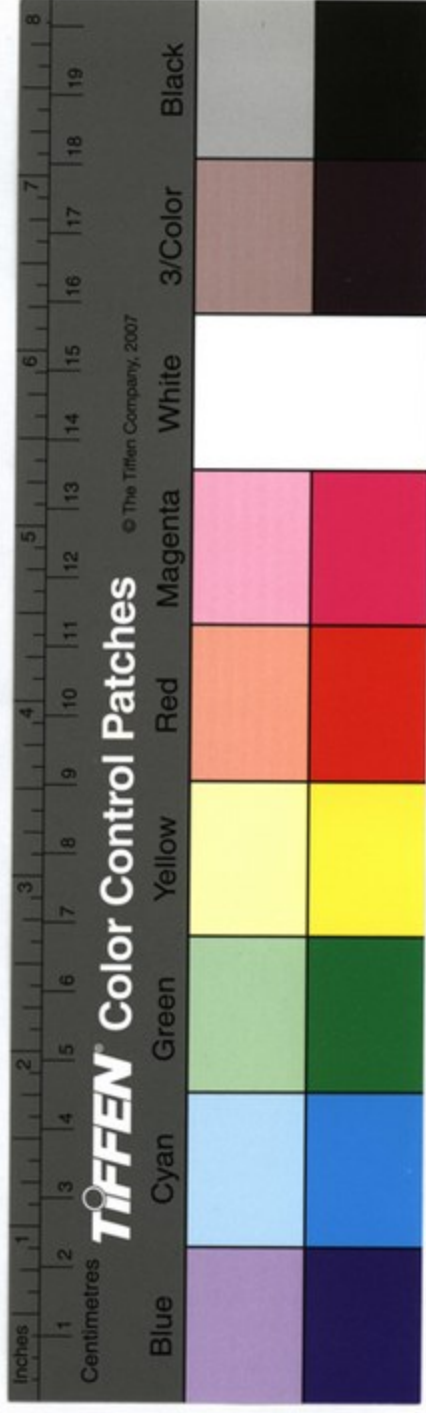
準此觀之：人在末次善用或不善用自己之自主權，則天主之永賞永罰隨之；而在人未用之前，天主之意固莫不欲眾人之得救也；觀於聖師之言而益信矣。

且吾按之於理而益信。上節吾謂聖教會信德道理：天主欲眾人得救靈魂，故與人以救靈之方法。設天主所與人救靈之條件，有不能實行者，則天主非真心誠意欲救人靈矣！故善用或不善用自主權，允爲界分天主之先後意矣。



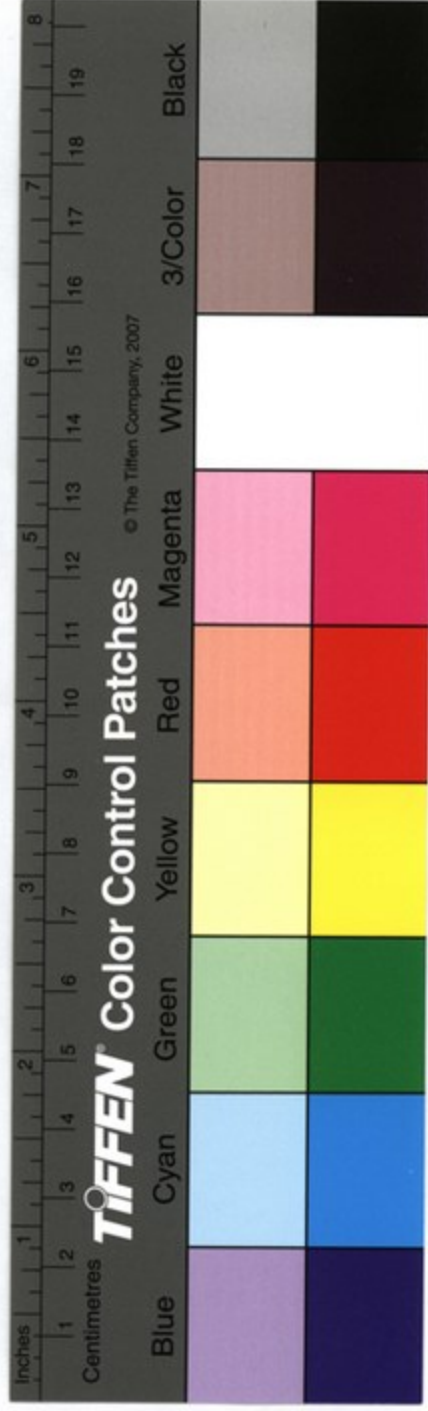
神學提綱 天主欲人人得救之聖意

己自主權而得救靈之效。嬰兒既不知用自主權，以得行方法，故必須借助於人耳。為嬰孩得獲救靈之方法，惟在領洗，在寵而實踐得此領洗之寵，要恃乎有靈之人為其直接主要之原因；其他自然環境為間接次要之原因。且環境與主要原因——人——有連帶關係者也。嬰兒得領洗，或不得領洗，故為天主預先意隨後意之對象也，厥為允當。何以謂嬰兒之付洗與否，屬於人為，及與人有連帶之自然環境？蓋嬰兒不知不識，所以欲得領洗之寵，天主往往用本性或超性等種種方法，感動與兒有關係之人，使之有機會得行付洗之工。且學士中有謂：嬰兒之不獲付洗者，大抵皆由人之疏忽，惡意來者為多。而熱心人之祈求，所以為救嬰兒之靈，允為最要之方法，悉如外教人之進教，聖人之祈禱，得有至大之功效也。



至於自然之環境，一原因，亦能影響於嬰兒之付洗者；蓋在許多情形中，易得領洗，而在別情形中，則反是。而此等難易之環境，雖與人爲不無間接之關係，而實有屬於自然之原因者。如嬰兒生於外教之家，如嬰兒未產，而母子俱亡，或遭一切水火不測之災；此豈非自然之原因有以致之哉？

難者曰：有許多自然之原因，天主何不阻止其發生，令嬰兒能得領洗之寵耶？答曰：天主上智安置現在世界之倫序，有其公共之宗向，令萬物趨赴，使之各得其所也。天主當總攝萬物高越之公共宗向，令萬物自然進行，不能因一二局部之事，即發靈跡以擾亂公共宗向。所以有不測事而嬰兒不得付洗者，天主不過許之，是偶然之事有以致之，非天主本意，欲嬰兒不得付洗而死亡也。



總而言之：天主對於嬰兒之得救，吾人可分三境觀之：

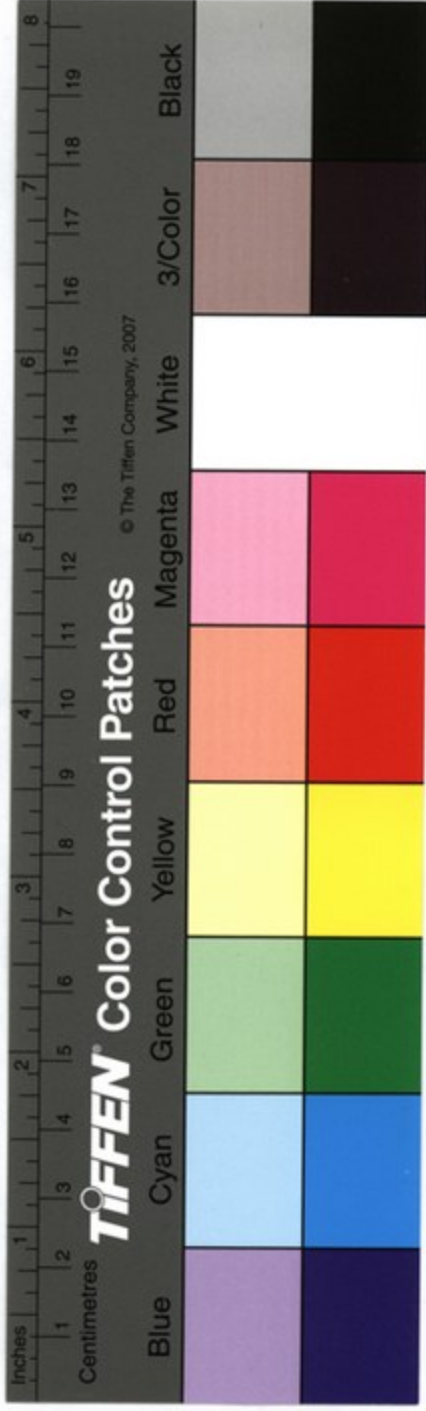
一，天主欲生造斯世界，規定斯世界之公共自然律，欲眾人有此公共之方法，以救己靈；對於嬰兒之付洗，欲屬於人爲及天事關係，如上所解說者。此即天主之預先意有條件意，欲嬰兒之得救也。

二，迨天主以中知之學問，絕對知將來之人爲與天事，因偶然之遭遇，嬰兒有得付洗者，有不得者，而於是天主許其如是成功也。然天主爲何許如此成功此奧秘非人悟所能探測

三，天主隨此聖洗之得領不得領，乃絕對欲有嬰兒得永福者，有不得永福者，此爲天主之隨後意也。

第三章 論天主之預簡與預棄

第一節 論天主之預簡



聖教會學士之公意確意；至於別種言論不過爲討論耳。相反此題者不完全之預簡，乃以預簡中之一神恩而言，不言其他諸恩。天主預簡人升天享福，此爲信德道理；且天主預簡眾人升天者，亦爲

進教聖寵開始，至人恒心保存聖寵至末日，得獲天國光榮爲止之諸凡神恩也。

預簡有完全與不完全之分別。完全之預簡，乃自天主所與人之第一

進教聖寵開始，至人恒心保存聖寵至末日，得獲天國光榮爲止之諸

謂永生是也。

預簡云者，即天主序次超性方法，使人得獲超性終向；即超性永福，所

謂永生是也。

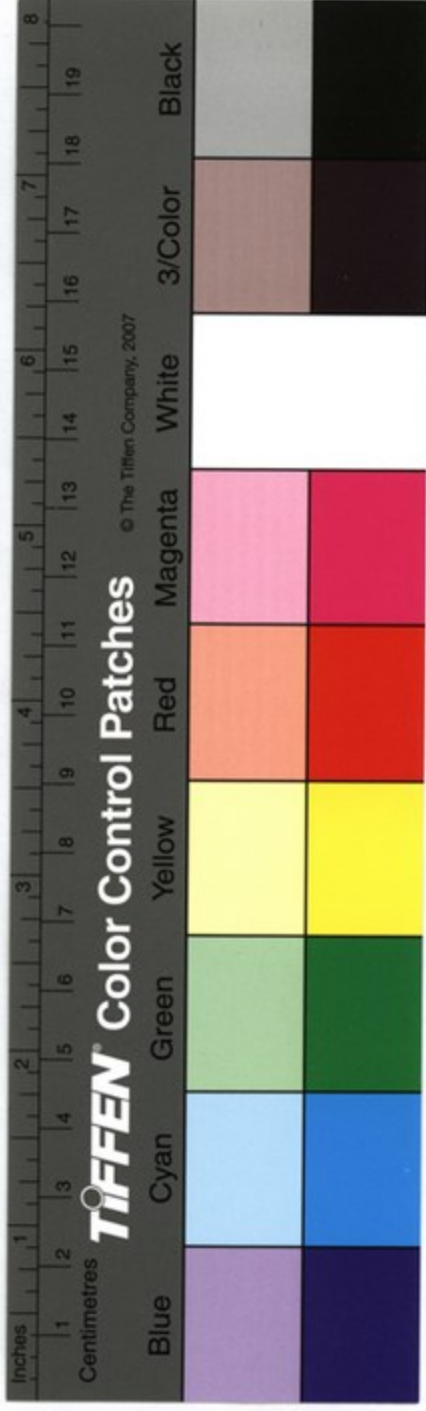
預簡之於上智，猶類之於宗也。

預簡者，即天主序次超性方法，使人得獲超性終向；即超性永福，所

謂永生是也。

預簡云者，即天主序次超性方法，使人得獲超性終向；即超性永福，所

謂永生是也。



有：

神學提綱：論天主之預簡

一百二十八

潘辣全迓斯及半潘辣全迓斯派 Pelagiani et semi-pelagiani 之異端：若輩

謂天主如預簡人升天享福，則人之自主權已無存在之餘地，故否認預簡。

天主預簡人升天享福之証

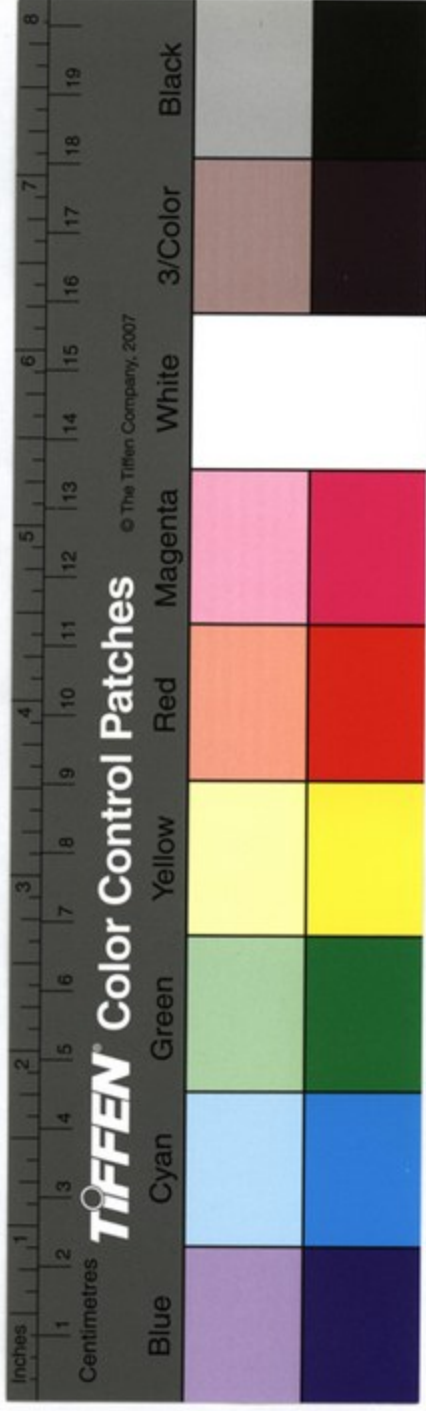
聖經上明言天主預簡人升天享福，且與人以超性之諸凡方法，使有實效，得獲天國光榮。如瑪竇

經第二十三章 耶穌曰：「爾曹將飲我爵，然坐我右，坐我左，非我賜汝

然賜於我父為之備者。」耶穌論公審判又曰：第二十五章「謂在右者

曰，我父所寵者，來得創世時為汝預備之國。」聖保祿宗徒在羅馬書

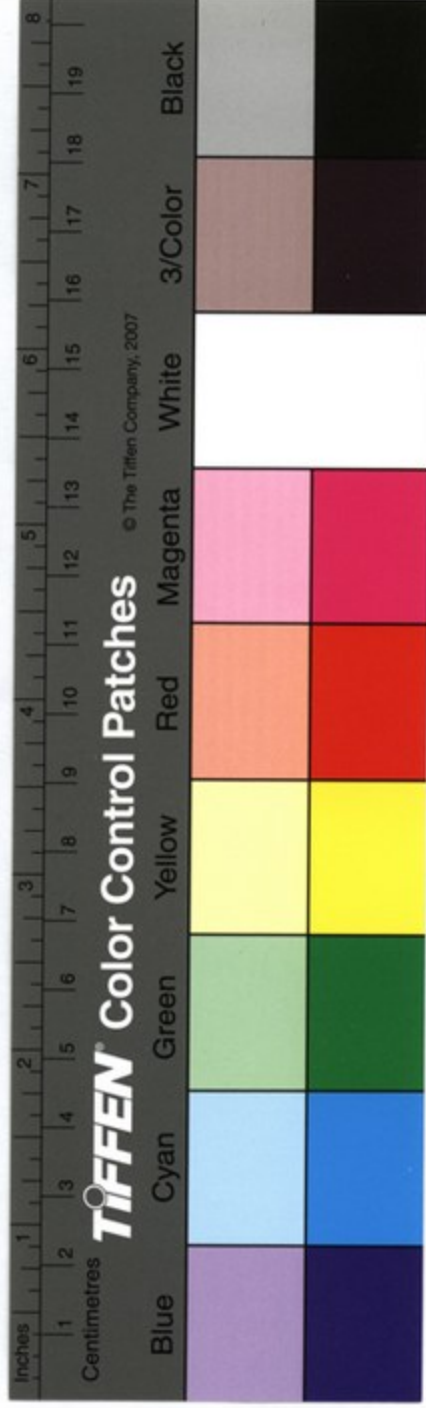
第八章第二十八節至三十節 上曰：「我儕知悉，萬事皆助為愛天主者之益，即為按天主聖意，所蒙召之人。因天主所預知之人，亦預簡之人，成其為聖子



之肖像，使聖子在多數兄弟中爲長子。天主所預簡者，且又召之；天主所召者，且又聖之；天主所聖者，且又榮之。一從宗徒此言觀之：可見聖經上明論天主預簡人升天享福，無能疑矣。

聖教會聖師亦論及天主預簡之事實，而尤以聖奧斯定爲最，因聖人正攻斥潘辣全廷斯派異端人之謬論。其言曰：「天主以其預見之知識，預備諸凡神恩，使人藉之而必能得救靈魂。」此卽預簡之意也。

今吾又証之於理，而事有實然者。蓋超性終向超越人之本性，苟天主不與以種種有效方法，預先規劃，則人未有能盼至者也。預簡者卽天主在無始無終，對於實能救靈之人，預圖之諸凡神恩也。此所以天主實有預簡。再以具體言之：天主預見人善用聖寵以至終日，死於寵愛；於是天主欲此人之得救；天主悟司乃實籌如何與以諸凡方法，以實



獲超性終向。故天主之預簡，先有天主悟司之理悟 Intellectus speculati-
vus；繼有天主悟司之籌計 Intellectus practicus，終乃天主欲之，悅而擇
之也。

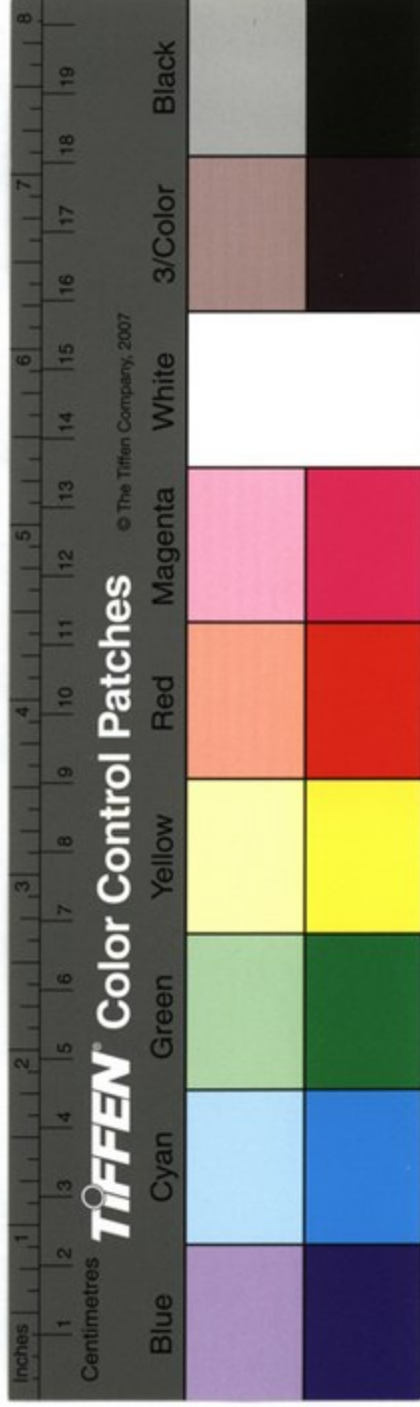
備 從天主與
覽 人方面
之預簡觀

至論預簡之行，可從天主方面，及人方面觀察之也。從天主方面言，預簡乃天主之內行，存於天主之性體，無分於其性也。從人方面言，預簡乃天主之內行，依其效之顯在於人而言也。從人方面之預簡，對於天主預先意言，則無功勞之可言；對於天主隨後意，則按人之功勞，蓋天主預見人善用聖寵，故絕對欲救此人靈也。

第二節 天主知預簡之人與數

題旨

天主全知，將來之事，無不通曉；故將來預簡之人，論其數之



人不能確知也。(Denz. n. 805)

脫利滕公會議謂：天主預簡之奧秘，人慎勿推測；如非天主親自默啟，

謹慎救靈之工哉。

第十章 第十二節 上曰：「凡自想以爲能站住者，亦當慎防傾倒。」此豈非訓人

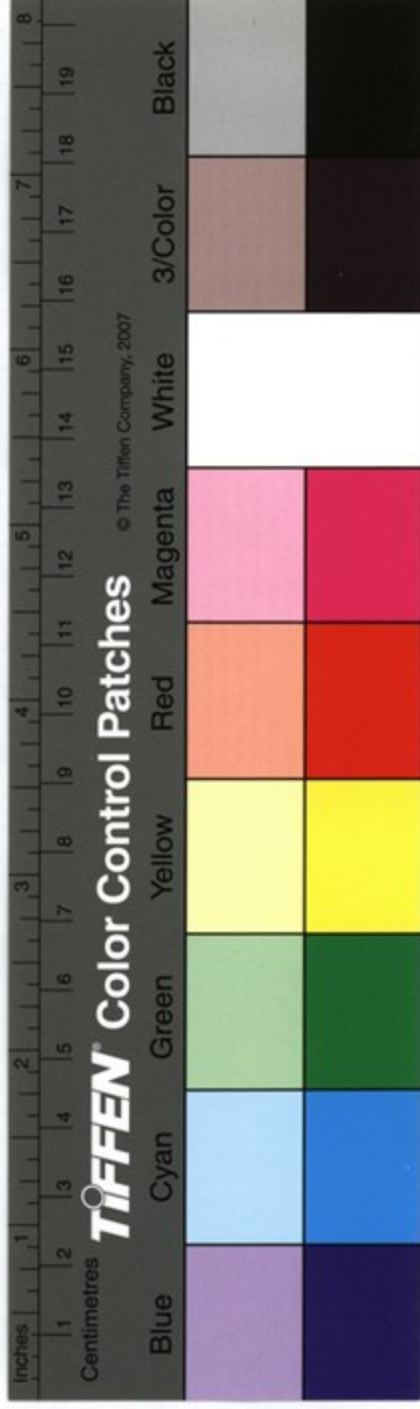
我遠離之時，汝曹更當恐懼戰兢，作救靈之事工。」又在格林多一書

也。如聖保祿宗徒在斐理伯書上第二章 第十二節 曰：「現在

如無默啟吾人不能知靈魂之必得救

聖經上常訓吾人，對於救靈之事，當惶恐自持；而聖人等亦與吾等善表：如何審慎將事重視救己靈魂

多少，與其人，天主知之確切，且不能有誤；此卽所謂生命書 *Liber vitae* 也。然爲吾人自己將來得救與否，苟無天主之默啟，不能有其實之知識。本題研究者卽此二意。

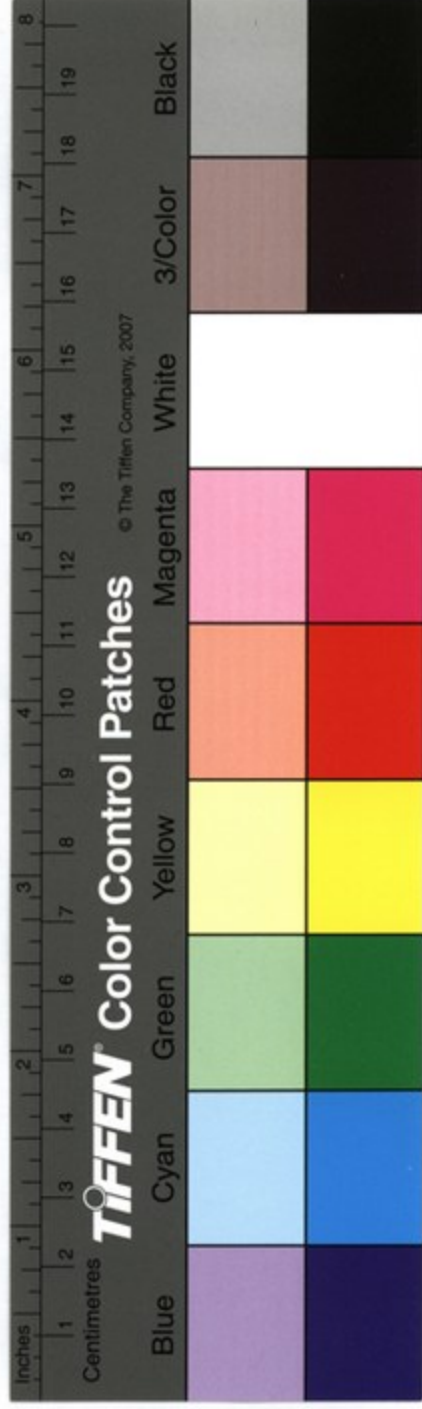


天主確知救靈之人及其數目

在天主方面將來得獲救靈之人及其數，固洞明透知者也。若望經第十章第二十七節曰：「我羊必聽我教，

中，推測而有似確之知識。雖然，吾人不能確知靈魂之必得救；然未嘗不能有堅確之盼望，藉天主聖寵之助，而終有一日得獲永福也。且吾儕亦未嘗不能從各情形中，推測而有似確之知識。而不敢妄用，豈非為吾人神益哉？靈之事，自必小心謹慎，而不敢疏忽；對於天主之聖寵，自必更加重視，天主不令人確知必得救靈者，正為吾人之神益；蓋不確知，人對於救靈之事，自必小心謹慎，而不敢疏忽；對於天主之聖寵，自必更加重視，而不能自必救靈也。

神學提綱... 天主知預備之人與數

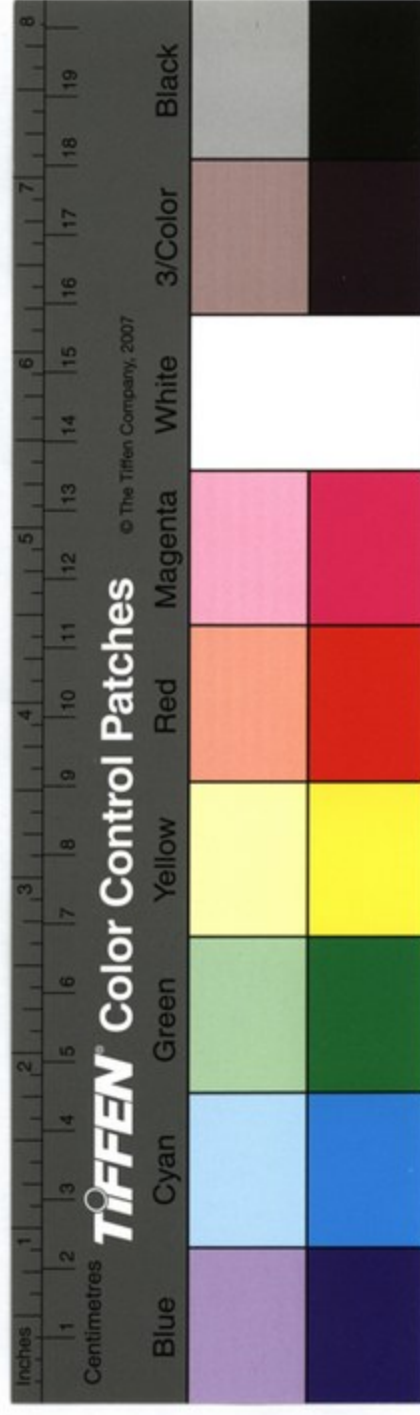


謂天主所造之天神合善神與惡神之數共言之，則將來得救之人亦為其數也。總之：吾人可曰天主欲眾人之得救，人之得救不得救，在於自己之善用自主權與否；而數之若干，惟天主知之耳。

備論預簡
一覽之數
目若干

天主知預簡之人，及其多少；今問其數究有若干？有謂失去天國之天神若干，將來得救之人亦若干。有謂在天享福之天神若干，將來得救之人亦若干。有

我識羊，羊識我。」
預簡在天主方面言，天主當知與被簡之人，給如何之神恩，使之必得終向，以享永生；故天主以中知之學問，洞知何人及若干人善用聖寵至終，卒救靈魂也。



備
覽
天主預知
並不損人
之自主權

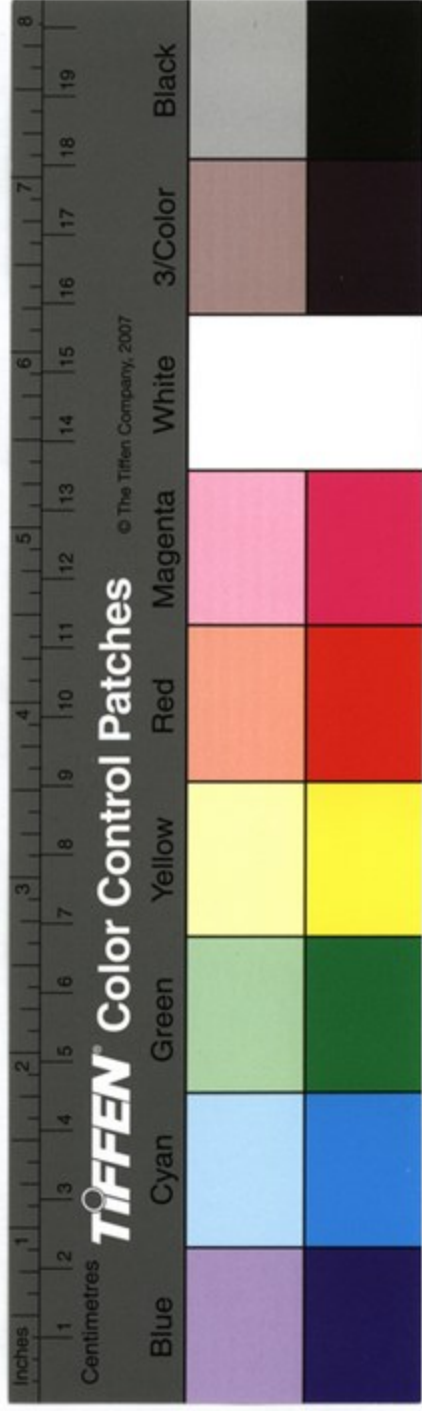
天主知預簡之人及其數，故與人以有效之聖寵，使之必得救靈；然此未嘗有損於人之自主權也。蓋天主以中知之學問，預知人在某種條件之下，

有某種之神助，將有何作為，天主於是絕對決定給超性方法，令其實獲此效。故此天主之知識至為確切，而人之自主權亦不少損。

第三節 預簡乃無功而得之天主之神恩

題旨 上節言天主知預簡之人與數；此節討論者：人之得預簡，抑有功勞以得之否？

此節所謂之預簡是從人方面而言，又為完全之預簡，即天主與人以第一寵佑得獲信德，及種種超性神恩，卒至末日，保存寵愛而善終；故其靈之得救，為必定者也。



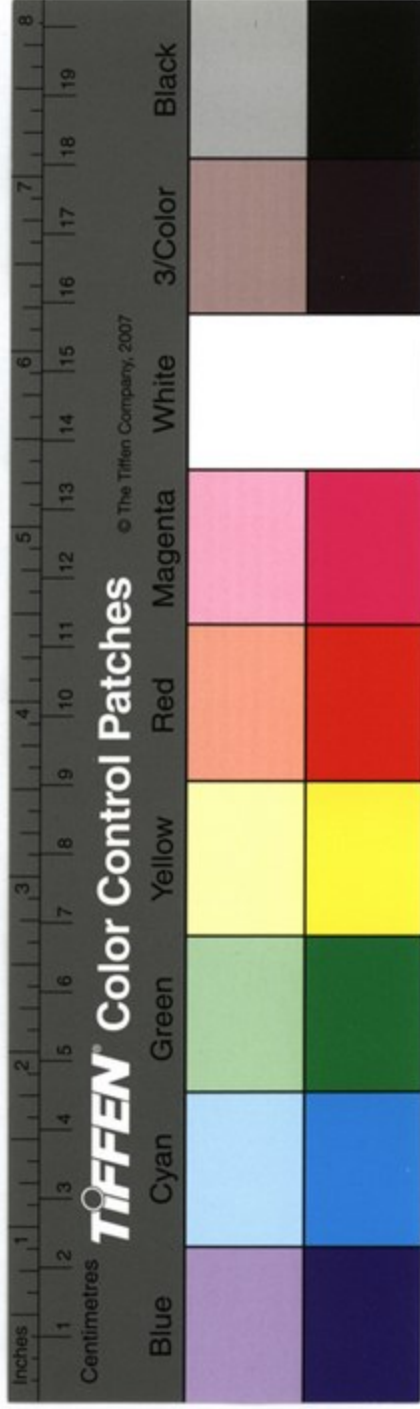
完全之預簡亦
係人無功而
得之天主神恩

天主在未知人善用自主權與否之前，卽有預先意欲救人靈，且與人以得獲信德之寵，此實天主之仁慈，非人立功以得之。蓋得獲天國永福，純然出於人本性之外，非本性之功勞，所能要求；且自原祖犯罪後，超性終向，已經失去，今天主善意恢復之，豈非無功而得之恩乎？卽第一聖寵，亦非人功勞所能致，蓋能以本性功勞得之者，已非超性聖寵矣。

至論完全之預簡，亦爲天主之仁慈，人不能立微功，要求天主之賞報，蓋此完全之預簡，卽天主與人以第一寵佑，令其得獲信光，繼而與以種種有

吾謂此等預簡，純爲天主之神恩，非人之功勞可以得之；另外是信光之恩。此爲聖教會之信德道理，無庸疑者也。

第一始寵是
人無功而得
之天主神恩



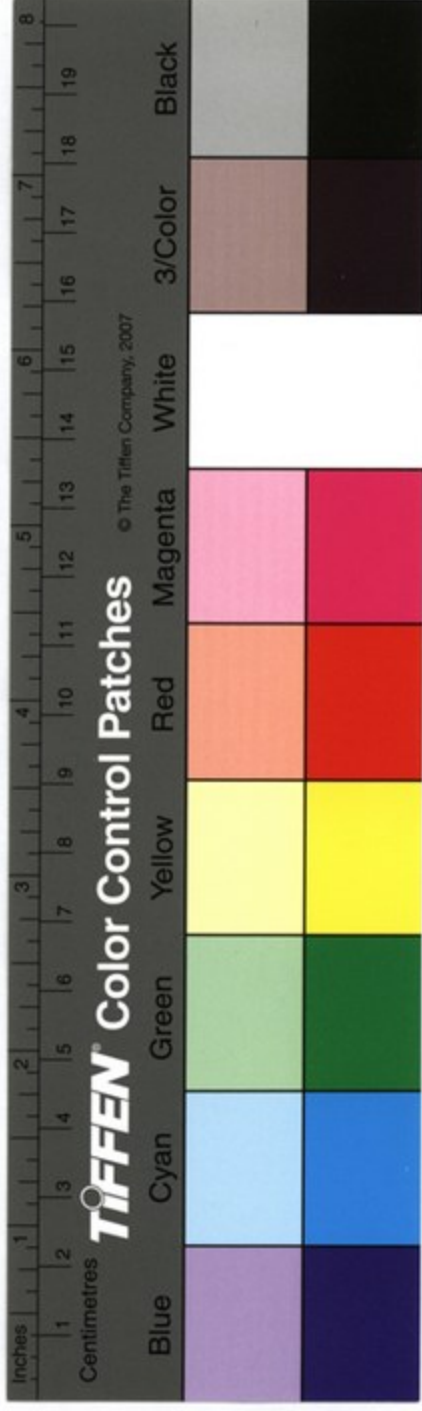
神學提綱 天主見人功勞後預簡天國永福 一百三十六

效聖寵，以至末次善用自主權而保存寵愛，卒得天國之光榮。夫此諸凡神恩，人豈能以功求得之哉？蓋當天主未見人如何用自己之自主權也，天主已知人在何倫序之中，在何條件之下，將有何作為。於是天主擇此倫序，見有善用自主權者，有不善用者。善用者，果藉天主所預備之種種神恩，得獲天國光榮。吾曰：天主擇此種種神恩而預簡人之救靈，乃天主之仁慈，非人之功也。

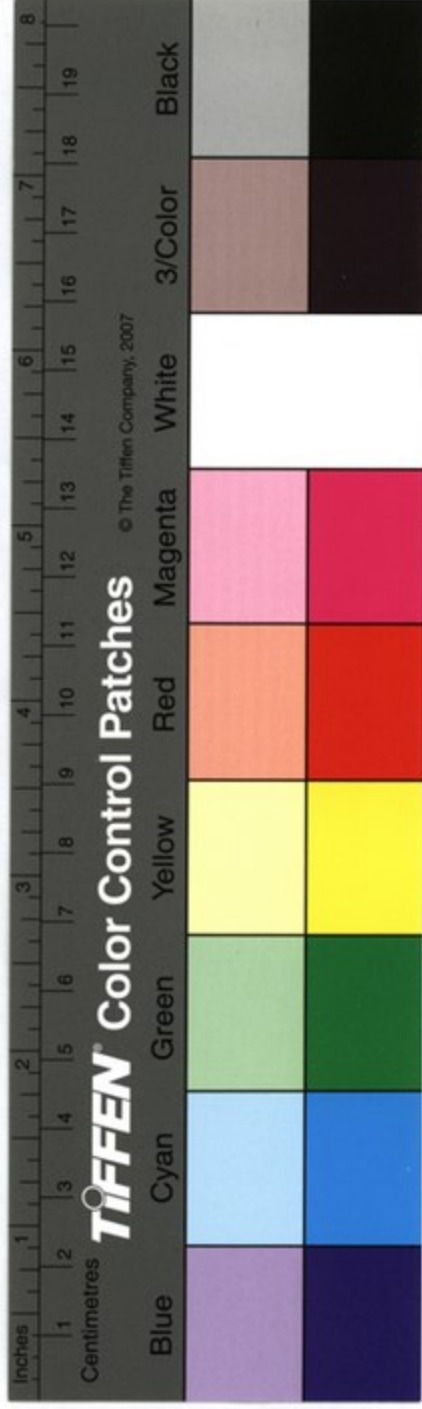
第四節 天主見人功勞後預簡天國永福

題旨 上節謂天主之預簡人也，乃純然出於天主之仁慈，非人之功勞，有以致之也。今進問者：天主選擇人榮享真福，抑天主預見人之功勞而後定，或在未見之前已決定之矣？

第一吾人當知者，天主給人天國永福，是因人之善功，故賞賜之也；此

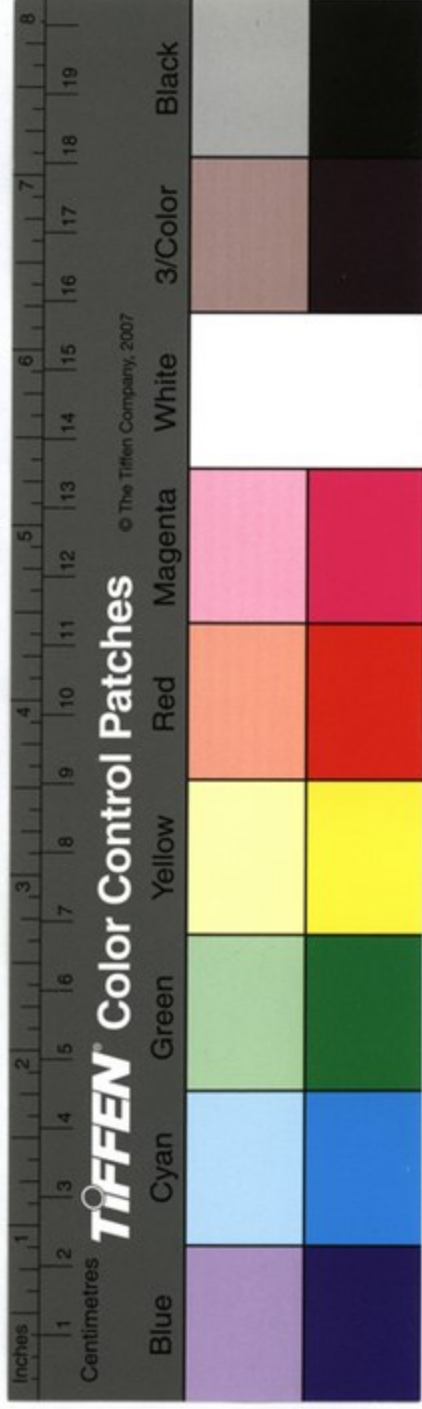


爲脫利膝公會議之言(Ordo intentionis)。所以吾人亦當言天主在無始無
 終已預簡人享天國之榮。然此奧義如何解之答此問題者有二說。
 罷南氏瑪利那
 論預簡永福
 一 罷南氏派謂天主預簡人得享永福，在未見人
 功過之前，出之絕對的預先的意也；至於受永罰
 之人，亦莫不由此道。試聽是派之解說，曰：天主之聖諭 Decretum divinum
 有二：一卽志願之序 Ordo intentionis，一卽實行之序 Ordo executionis。依
 志願之序，天主不問人之功勞如何，先定人當得天國光榮之階級，此
 卽所謂預簡人享永福也。此預簡天主既在見人將來所立功勞之前，
 故爲預先意，亦爲絕對意，且亦從天主之仁慈而來，非由人之功勞所
 能獲得者也。依實行之序，則天主既見人之功勞，而實在賞人永福；故
 天國光榮，天主所以賞報人之功勞者也。



二瑪利那派耶穌會超性學士謂：天主在未見人功之前，惟有預先意欲人在天國得獲此級光榮，悉依彼等在世時藉聖寵之助所作之善功也。故此預先意亦為有條件的。迨以中知之學問，見人所立之功勞，於是絕對規定給以如何之永福也。故天國光榮之賞報，在知人將來所立功勞之後也，是以為隨後意。再以具體言之：

- (一) 天主之預先意有條件意，欲與眾人永福，為賞報彼等之善功。
- (二) 天主在能定之倫序中預見若定某序，則有善用聖寵以救靈者；有不善用以失靈者；此亦為天主之有條件意。
- (三) 天主乃用自主之權選擇此序，而於是有善用聖寵將來實得救靈者，有不善用而將來實失靈者。

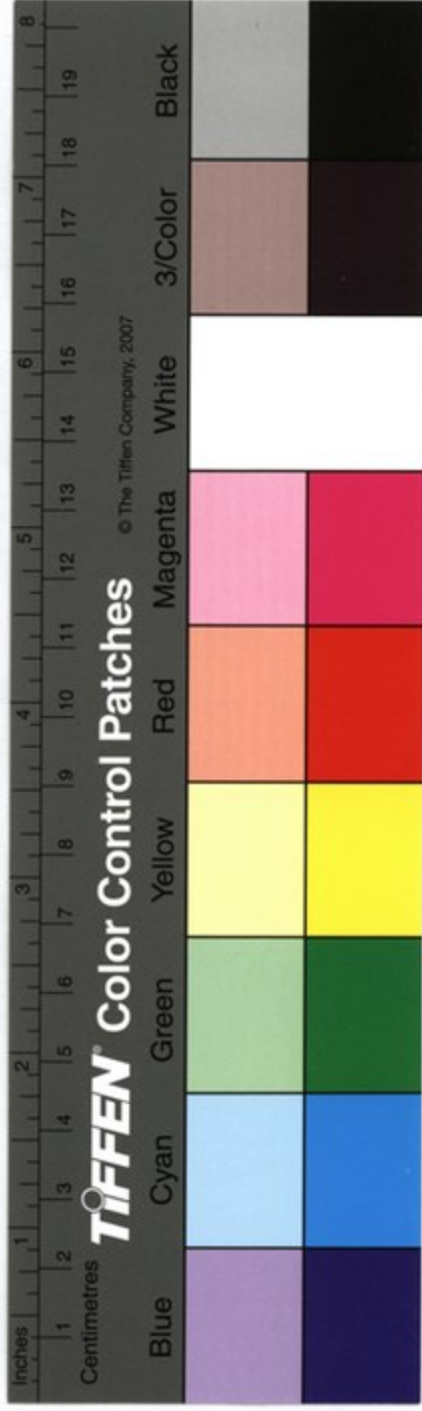


(四)天主隨此意後，於是絕對預見有死在聖寵而有功勞者；有死在罪過中者。

(五)天主卒乃依人之功過，規定人永福永禍之級。吾謂以上二說，最後之意乃適合義理，而罷南氏派之說，不可講解，試證明之。

瑪氏之說合於
聖經之旨罷南氏
之說難於圓解

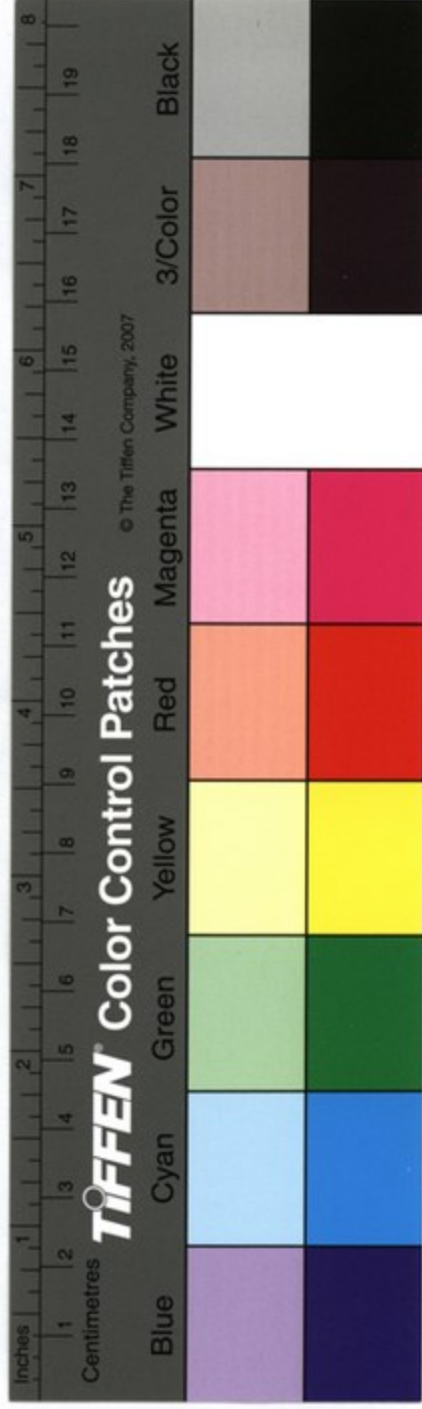
聖經上明言天主賞人永福也，悉依人之功過，如在瑪竇經第二十五章第三十四節，耶穌謂在右曰：「我父所寵者，來得創世時為汝預備之國。因予饑，爾食予；旅則納予。」耶穌旋謂在左者第四十一節曰：「被詛者流，離我入永火，原為魔魁及惡人設者。因予饑，爾不食我；渴不飲我。」從耶穌之言觀之，可見天主之永賞永罰，依人之功過而規定，此意在言外見之；因言



神學提綱……天主見人功勞後預簡天國永福

明天主所以賞所以罰之理由，即依各人之功過也。瑪氏之說，按之超性觀察，而亦極吻合。蓋在聖經上，天主往往示人，天國之福，爲人賞功之報。今日天主未見人功勞之前，已規定人之永福，則立功何謂哉？天主豈不自相矛盾乎？且瑪氏之言，又適合聖教道理之精神；蓋天主惟見人之功過而後行賞罰，此所以能勉人行善而避惡，助人熱心盼望天國，勗人恐懼戰兢，以作救靈事工也。

今吾再將罷氏之說，指明其欠解，而瑪氏之言，更見合理矣。罷氏謂天主在未見人功勞之前，已絕對的預先規定人之永福；然實行賞報，須視其功勞而後給；是無異某富翁絕對欲與某窮人以金錢；然不願給之，必欲其勞動後而實行；則何能曰富翁絕對欲給窮人以金錢耶？總之，罷氏之說，在講道中，不能以此訓誨教眾。苟爲之，則教眾必多失

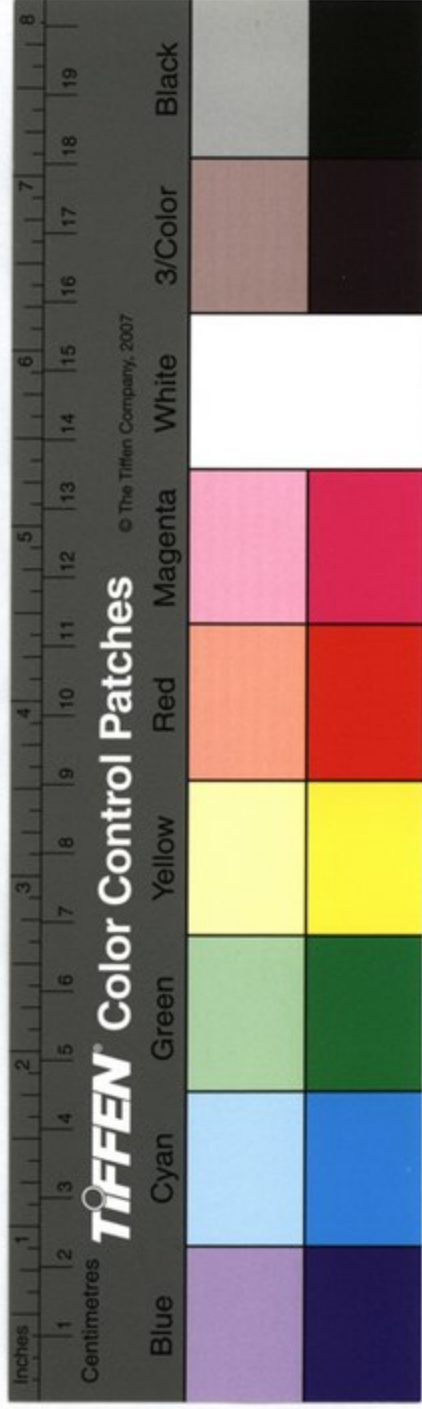


興，無心爲善，安能有助於教友之熱心事主，振作盼望心乎？

第五節 論天主預棄罪人

題旨 上數節吾謂：天主預見人所爲之善功，而預簡人升天享永福者。然人生在世，有善用天主之聖寵，以得賞報者；亦有不善用而受罰者。今問天主對於惡人，亦預棄乎？

預棄云者 *Reprobatio* 謂拒擯於天國之永福。能分完全預棄 *Reprobatio adequata*，及不完全預棄 *Reprobatio inadequata*。完全預棄，即拒擯於聖寵及永福；不完全預棄，即拒擯於聖寵或永福，二者分言之也。預棄又分消極的 *Reprobatio negativa*，與積極的 *Reprobatio positiva*。消極的即拒擯於永福；積極的即科以永罰。預棄又分預先意的 *Reprobatio antecedens* 及隨後意的 *Reprobatio consequens*



卽照預見人罪惡之前後而言也。

天主預棄罪人之証

聖經上明言天主之棄絕罪人，而論預棄者矣。如聖保

祿宗徒曰：格林多一書第

六章第九節

「汝曹豈不知乎？惡人不能得

進天國也。」又曰：羅瑪書第十

三章第二節「所以凡人抗拒天主之權柄，天主之定

律者，乃自己尋求科罰也。」耶穌亦曰：瑪竇經第八

章第十二節「國子謂如德亞人則被逐

於幽區，地獄也在彼將哭泣切齒。」又曰：第

四十三章「世盡時亦然；天神

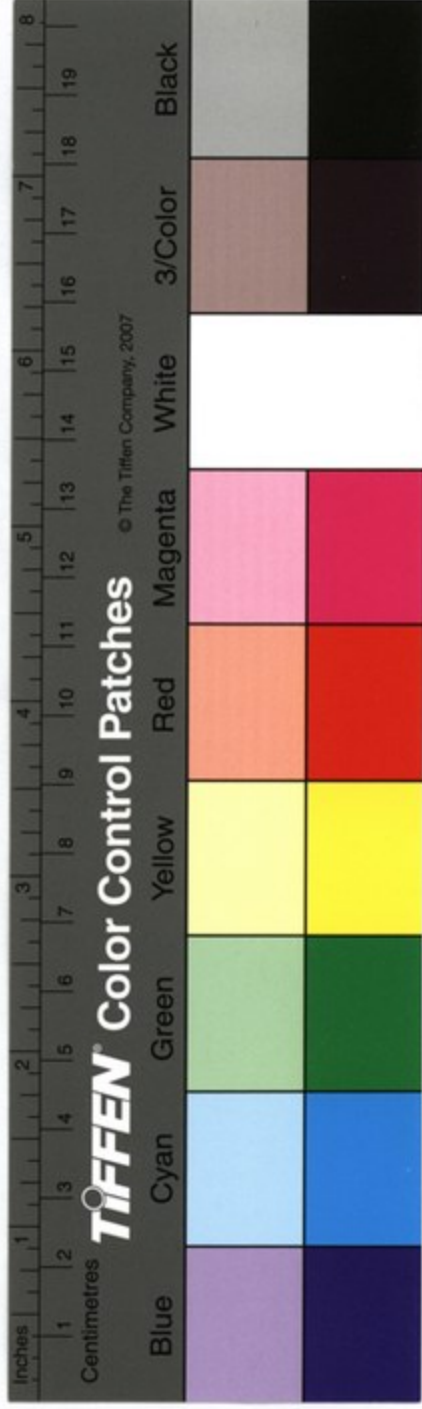
出，在義人中分提惡類，投之火窖，在彼哀哭切齒。」尤其是在瑪竇經

第二十五章第四十一節上，耶穌曰「旋謂在左者曰：被詛者流，離我

入永火，原為魔魁與惡神設者。」以上聖經之言，豈不明示天主之預

棄罪人哉？

由聖教道理，吾人知有惡人受永火者。夫既有惡人將罰永苦，則依天



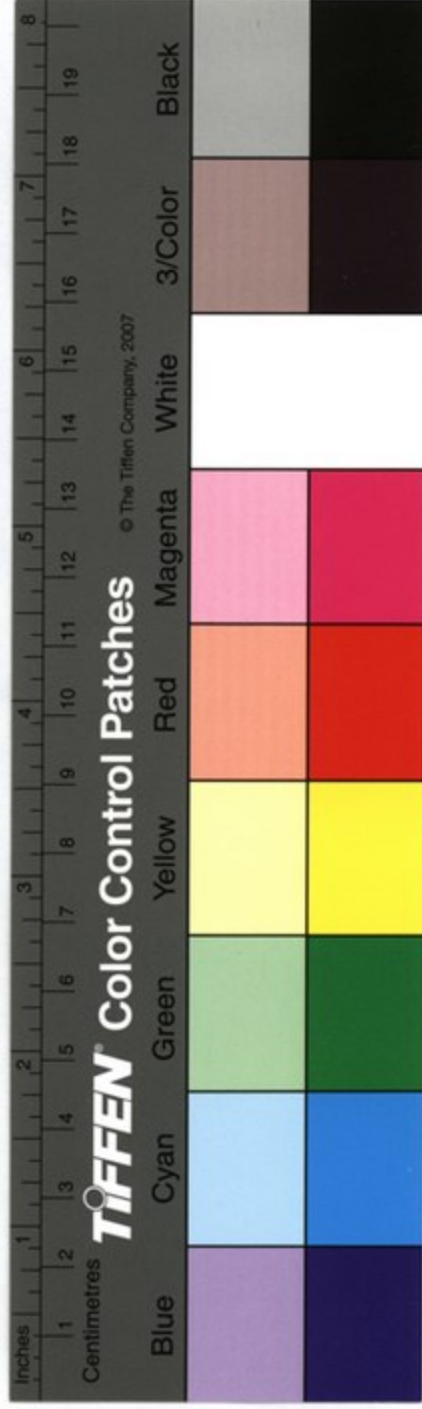
主聖意標記之次序，天主當預知之，預許之；及見人方面絕對之罪過，乃預備承罰。此所以天主為惡人亦有預棄也。

第六節 天主未見人罪之前不預定積極的承罰

題旨 上節言天主之預棄罪人，令若輩之不得承福，且受承罰；因若輩棄天主，故天主棄之也。今進論者，天主如何預棄罪人？

討論此問題者，有異端及聖教會之說；此節先言異端學說。

異端派 異端各派，尤其是誓反教人謂：天主造人有造而預定若輩當受承罰者；且有謂：原祖未犯原罪前，天主已如是規定者；有謂原祖犯罪後，而天主決定者。預定為受承罰之人，天主且與以聖寵。耶穌基督督並不為若輩受難釘死。此皆相反信德之言，為聖教會所禁絕者也。



神學提綱

天主未見人罪之前不預定積極的水罰 一百四十四

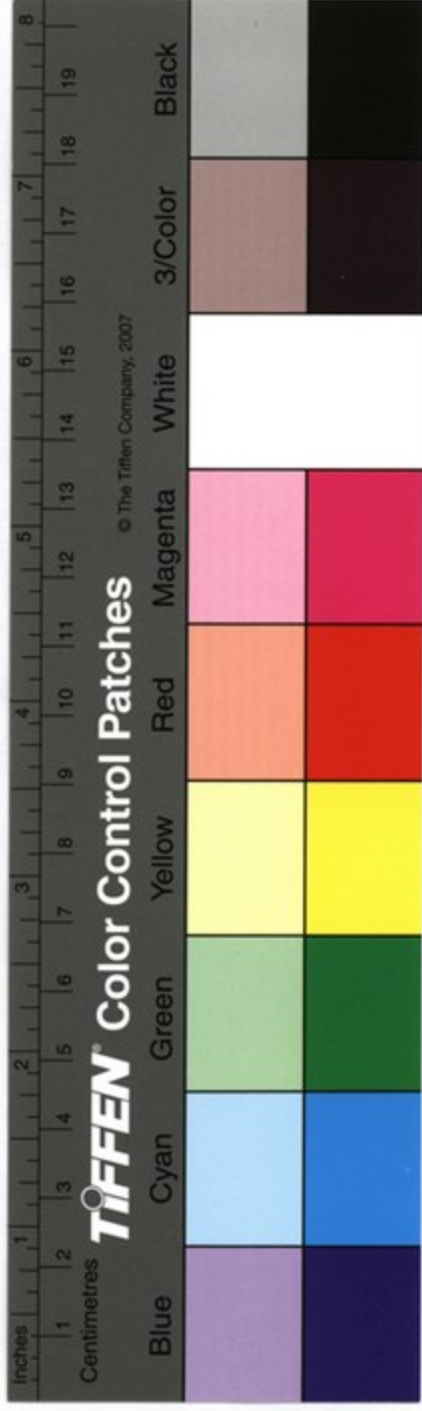
異端謂天主
預定人之永
罰之說相反
聖經及信德

聖經上耶穌曰：瑪竇經第二十五章第四十一節「旋謂在左者曰：被罰者流，離我入永火，原為魔魁與惡神設者；因子饑，爾不食我；渴不飲我。」此處耶穌明言天主之預棄

罪人且論罪人不得入天國，當入地獄受永罰。此永罰又預先為犯罪者所預備者也。雖然，天主罰罪人受此永罰，非出之以自由好惡之意。實人因己罪過有以自招之也。耶穌曰：「因子饑，爾不食我；渴不飲我。」故天主之罰在預見人罪之後，非異端之所妄言也。

在聖寵論編吾儕知天主給眾人足夠寵佑，使之得救己靈。異端人謂天主不施罪人以聖寵者妄言也。

天主在未見人功過之前，先欲眾人得救己靈，祇須人善用天主聖寵耳。若謂天主不問人之罪罰，而預定人受永罰者，此相反信德者也。



罷南氏派之學說

罷南氏派謂：天主在未見人罪過之前，即預先規定人當受之承罰；此為聖教會所禁絕之異道也。然天主於無始無終，已知人將來之罪過，故於無始無終，已預棄罪人。今問此天主之聖意如何釋解之？耶答曰有二說：今列論如下：

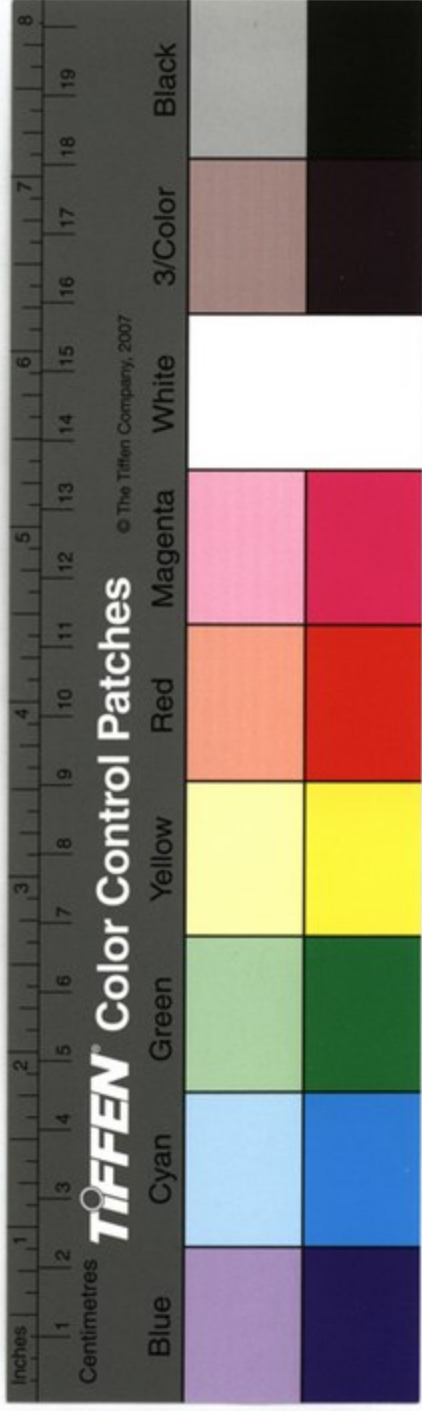
題旨

上節異端之說，謂天主在未見人罪過之前，即預先規定人當受之承罰；此為聖教會所禁絕之異道也。然天主於無始無終，已知人將來之罪過，故於無始無終，已預棄罪人。今問此天主之聖意如何釋解之？耶答曰有二說：今列論如下：

第七節

天主之預棄惟隨人罪後之積極意非在人犯罪前之預先消極意

總之：異端人之所言，不特違背天主之聖德與公義；即倫理之基礎，亦因之傾搖；蓋人之功過已不足言，而賞罰已不足恃；人之自主權已剷除盡淨矣。此聖教公會議所以常申禁之（*Decr. n. 200, 316, 322*）也。

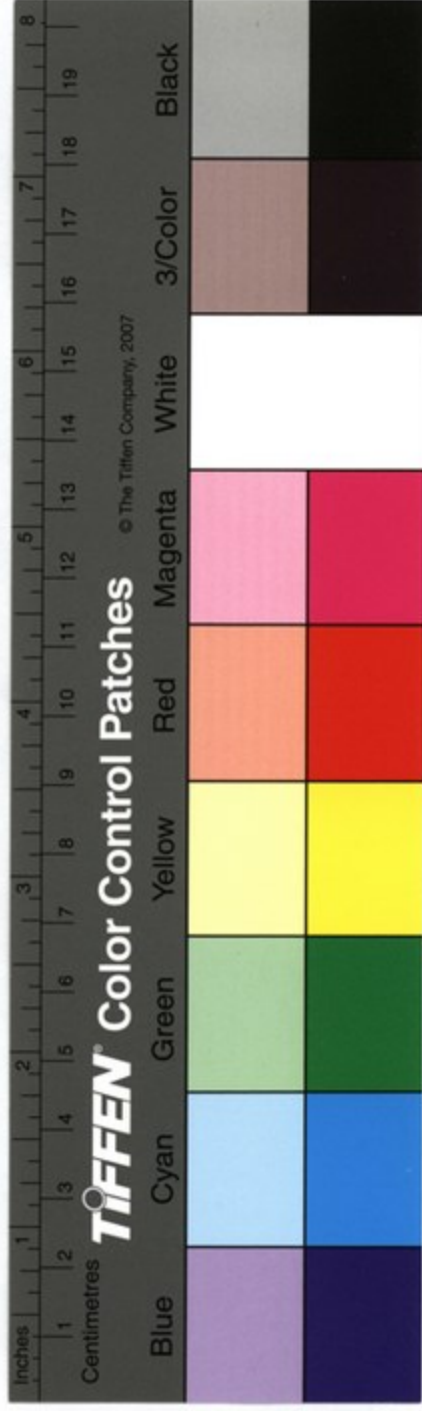


神學提綱……天主之預棄在預見人罪之後
 一百四十六

之域。於是祇以足夠之聖寵——即不得實效之聖寵——給於此等人，使之實踐天主預定之宗向——即終至被擯於永福！*Actus positivus divine voluntatis quod independentiter ab omni praevisione peccatorum, excluduntur aliqui a gloria*

瑪利那派之學說

耶穌會超性學士瑪利那派之說，謂：天主聖意，謂為預先意與隨後意者，以人用自主權之前後而言。在人未用自主權之前，天主之意為預先意；既用之後則為隨後意。天主在未見人不善用自主權而犯罪之前，未嘗擯棄一人，擯拒天國，以享永福；惟既見人罪過之後，則擯拒之也。天主之知識完備無窮，以中知之學問，已預見人將來之罪；所以天主之擯棄人於永福，謂為預棄的。



瑪利那之說為合理而當從

瑪利那派之說謂天主不預先決定科人以永罰，然在見人犯罪之後，於是有積極意，預棄人於天

國之永福。此意最合於天主欲眾人得救之預先意，亦最與人之自主權無損害。蓋若在人中無故科人以罰，為公義所不容，而謂至公至義之天主，預先規定人之被拒於天國永福，不問其罪之有無，此適稱天主之聖德哉？

備論天主預棄學說綱目

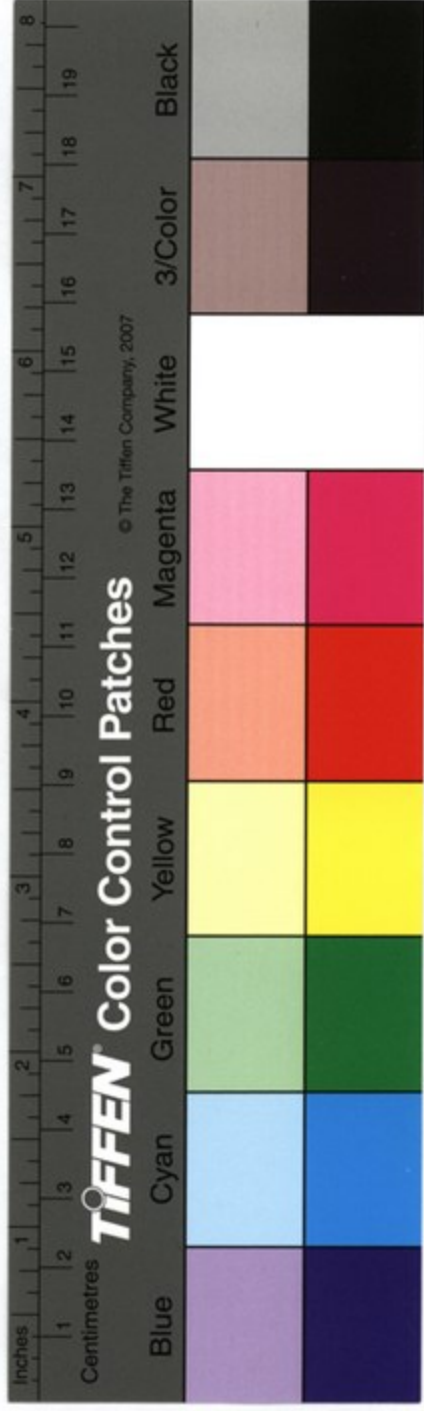
論天主之預棄人於永福，其主要學說有二：

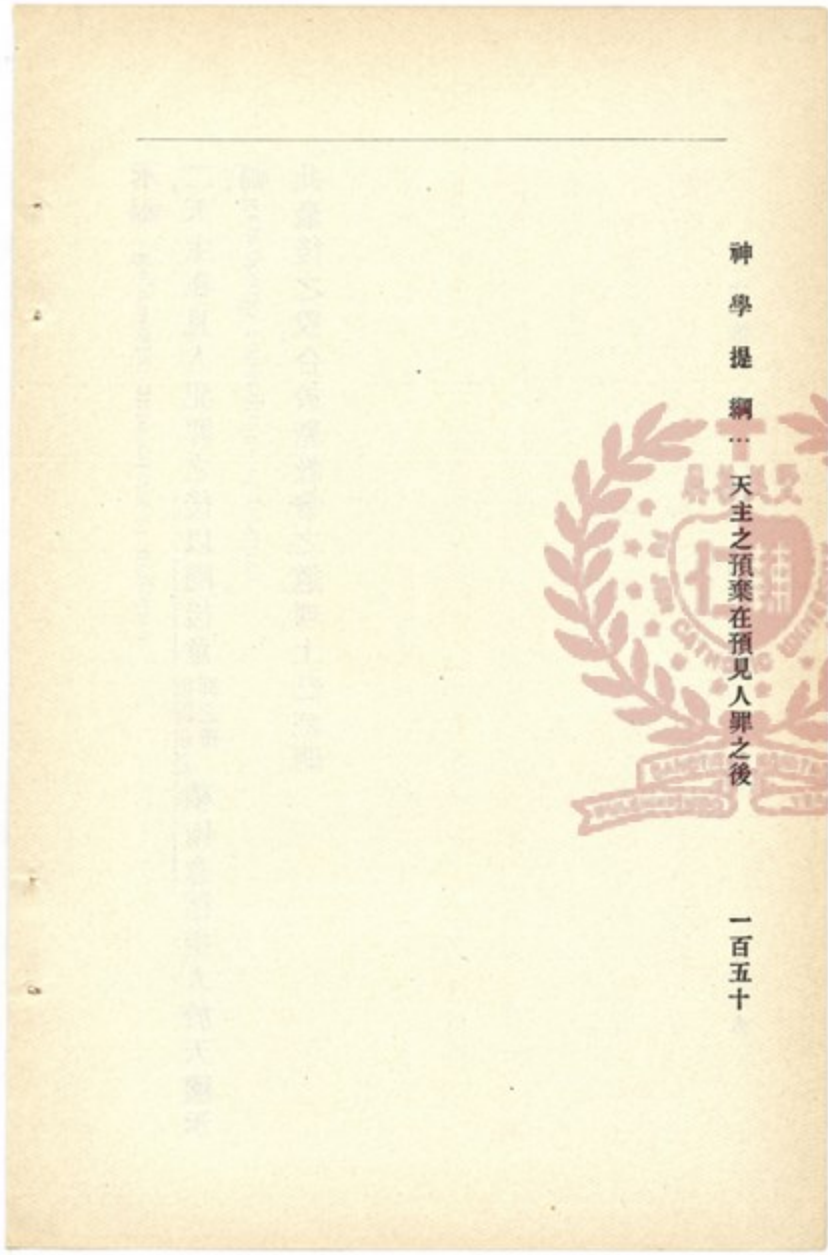
一異端之說謂：天主在人未犯罪之前，以預先意積

極意，科人以永罰，*Reprobatio antecedens et positiva*。

二聖教會學士之說分為二：

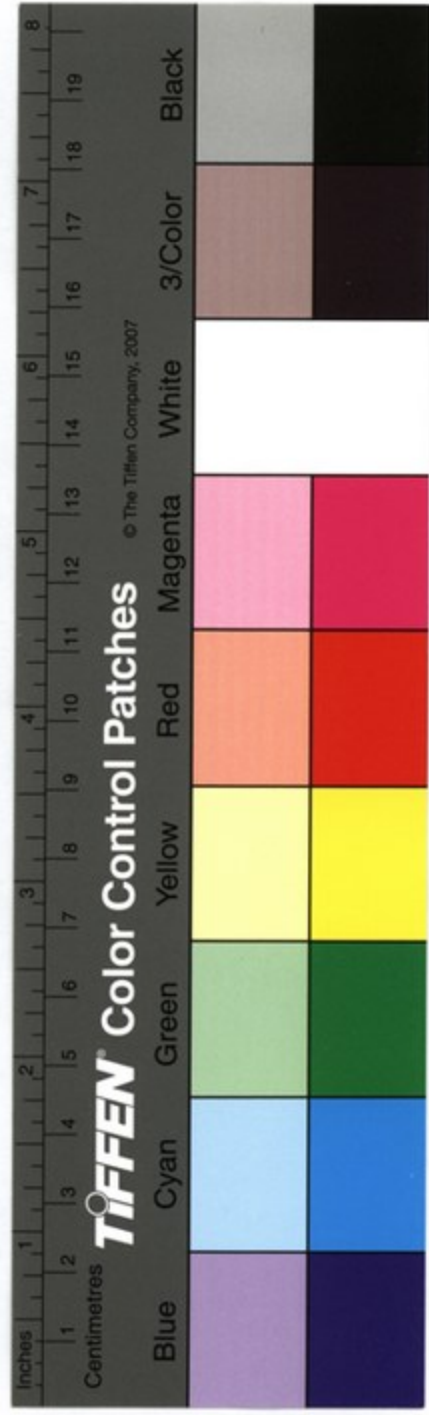
一天主教在人未犯罪之前，以預先意，然是消極意，擯拒某人於天國





神學提綱... 天主之預棄在預見人罪之後

一百五十



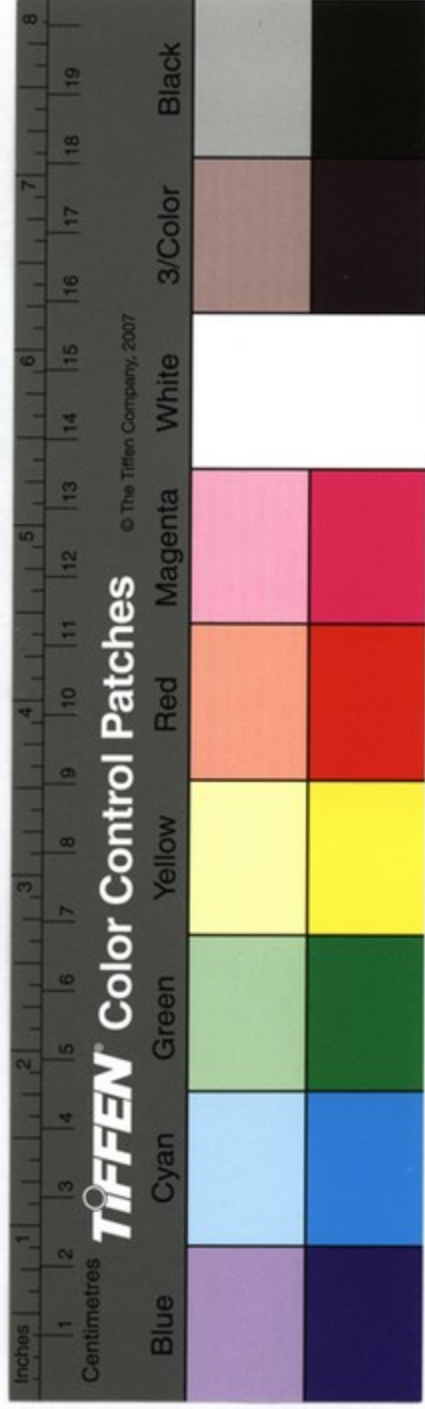
神學提綱

天主聖三論

緒言

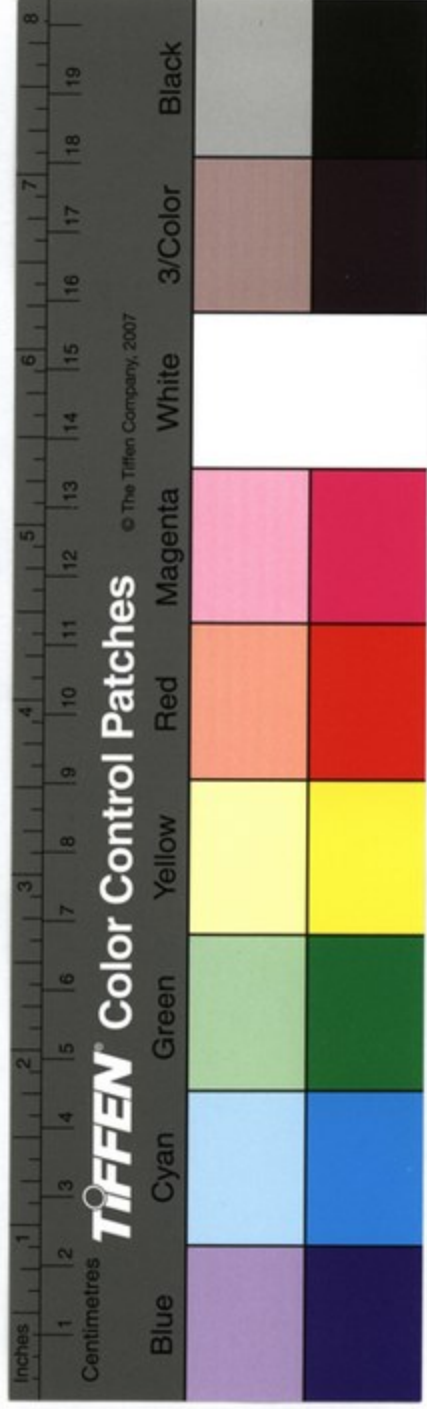
聖教會信德道理，命吾人信天主三位一體。至天主之性體，上册已討論之矣；此册論天主三位。此道理為聖教信德之根本道理，從信德之對象方面觀，此道理亦所以分別之於如德亞人之教，與率性之宗教也。

天主聖三道理又為至神奧者，非有天主之默啟，吾人不能知其實有；故從天主方面言，亦為吾人服從天主命至超越之德也。



神學提綱……天主聖三論
 天主聖三之道理，吾人雖不能窺測底蘊，而洞明燭照，然加以研究之功，未嘗不能畧領之也。

在此編上，當研究討論者：先從天主之默啟，言天主聖三之真義 *Essentia mysterii SS. Trinitatis*。從天主默啟之道理，吾人又知天主聖子為聖父所生，天主聖神為聖父及聖子所發，故次論天主位之原來，*Processiones divinarum personarum*。既從天主位之原來，知天主三位彼此之關係，故第三論天主位之互視，*Relationes divinarum personarum inter se*。天主三位彼此各有分別，故第四論天主位之特性及標記，*Proprietates et notiones*。天主亦嘗親自默啟自己於人，此即所謂天主位之遣使 *Missiones personarum divinarum* 也；此為最後當討論之問題。爰論聖三，共分五章。



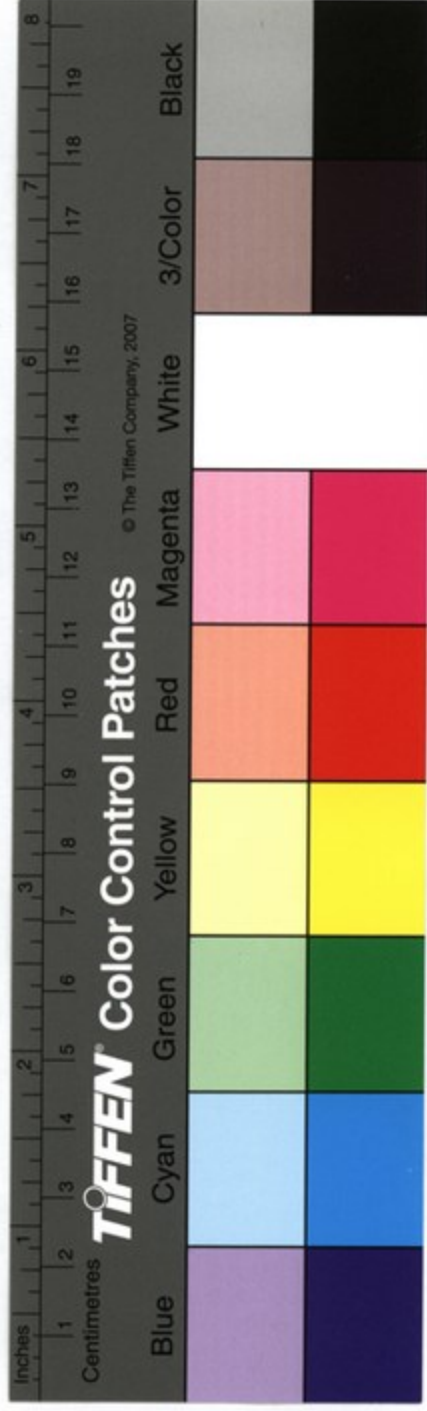
在第二世紀，有瑪那記亞你派 Monachiani 謂天主祇有一位。基利斯督者，天主聖父降生爲人之天主也；依天主位本身言，乃爲聖父；依其所取之人性言乃爲聖子。聖父則在基利斯督受苦而釘死。故

各派異端對於一體三位之謬說

此異端亦名 Monachianismus patripassianus。在第三世紀之中葉，有瑪大利斯戴派 Modalistae 或

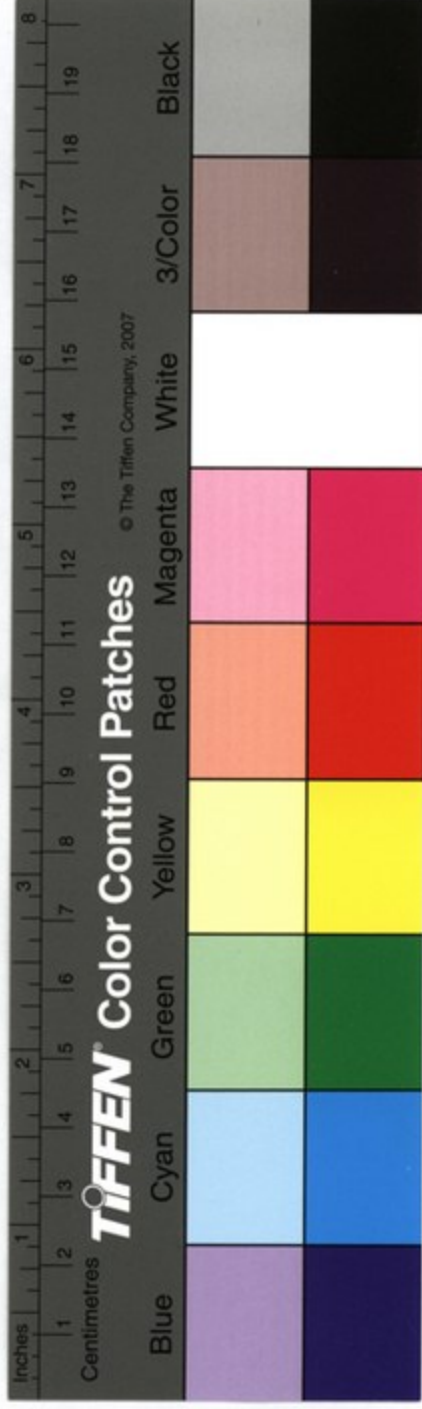
蔡盤利亞你派 Sabelliani 雖口言天主三位，而實不認其有；蓋謂聖父，聖子，聖神，不過一天主位之三形態 Modus 而已。天主生造天地謂之聖父，天主降生爲人謂之聖子，天主成聖吾人，謂之聖神；猶一人爲醫生，爲律師，爲教員之種種職務，而名稱不同耳。

在第四世紀，有舒跑爾提那西亞你派 Subordinationianismus 雖分別三位，然彼此附屬，即聖子爲聖父從無所生造，惟在造生萬物之前；與天主



天主獨一無二

天主獨一無二，若天主不祇一個，則天主之性體在能力可以實有，而非現實在。願天主之有，卽其性，性卽其有，緣性體不同；此卽亞利廷斯 Arius 之異端。天主聖神爲聖子所生造；故三位有主從之分別；此卽馬衰道你廷斯 Macedonius 之異端也。在第六世紀，有費老寶呂斯 Philoponus 者，謂天主位與其體，一致無殊者也；聖父，聖子，聖神三位，共通一抽象之天主性，猶人之共通人性焉。在第九世紀，有勞衰利呂斯 Rocellinus 者，謂聖父，聖子，聖神所以爲三位，因有三實體 Substantia 各相區別；然謂爲一者，因其志願，權能，完全一致，允洽於一故也。十九世紀，有葛得爾 Gunther 者，謂天主位卽天主性體之自覺；三位卽天主良心自覺，成三組而言；一體卽各自覺之良心，成一絕對之良心自覺而已。



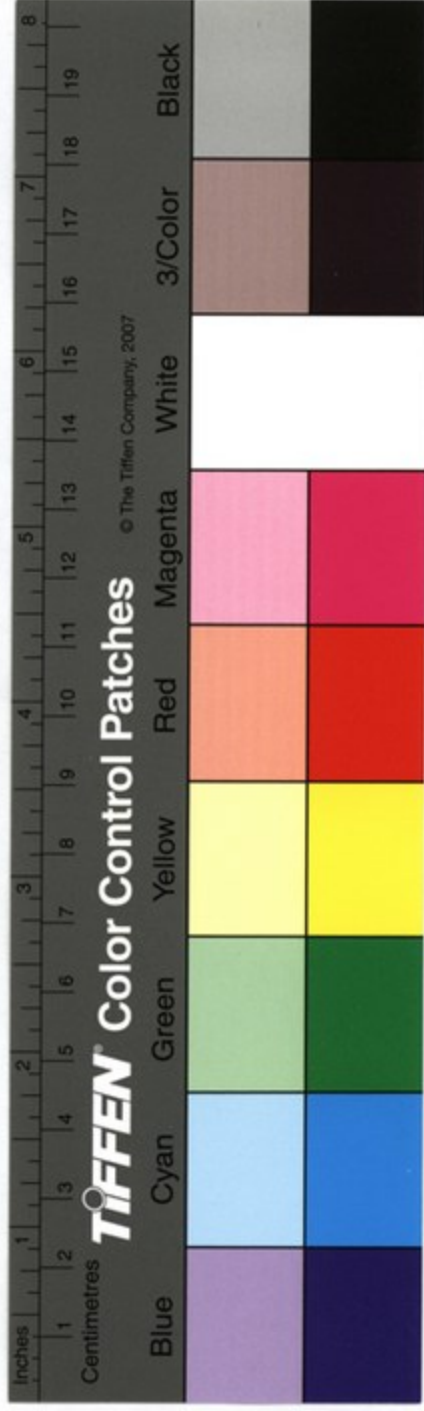
天主為至純之行，所以天主之性體惟一，一天主。聖保祿宗徒曰：「一
天主，眾人之父。」厄弗所書第四章第六節耶穌在瑪爾谷經第十二章第二十九節上曰：「義撒
爾聽之，爾上主天主，乃獨一天主。」

天主聖父
聖子聖神
各有分別

信德道理訓示吾人，天主三位彼此有區別：即（一）第
一位非第二位，第二位非第三位；（二）三位彼此互有
關係；（三）三位來源各有程序。

今吾按之聖經及聖師之言，而知天主聖三實在如此者。

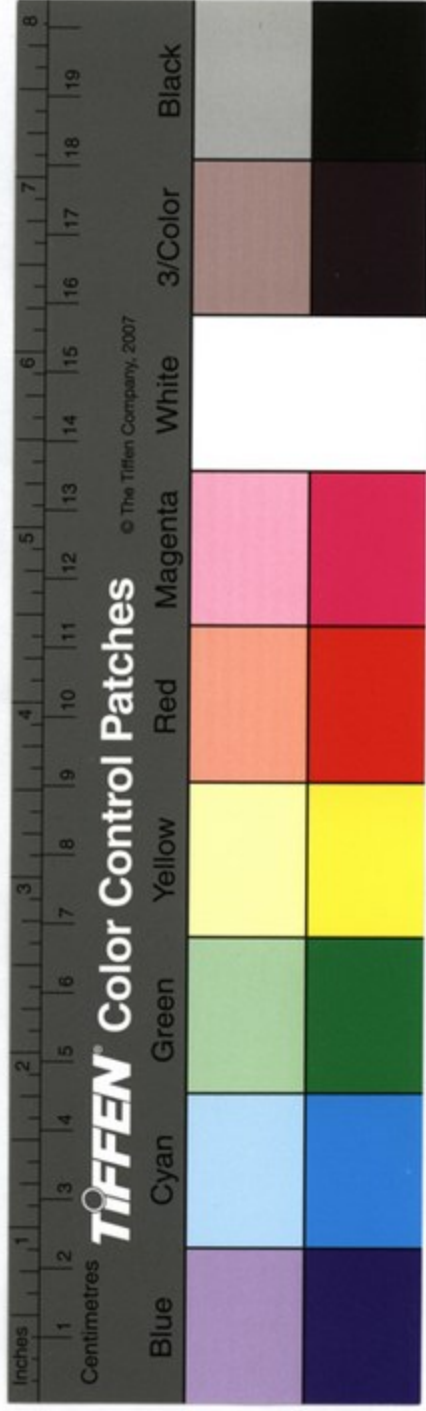
第一若望經第十四章第十六節上耶穌曰：「予求父，賜爾聖神，使之永與爾居。」
在此聖經上足見天主三位各有區別：蓋求之者聖子，被求者聖父；求
與被求顯然為二。又遣使聖神者，聖父；而被遣者乃聖神；遣與被遣，豈
不分別為二？



第二，天主聖三彼此之關係，戴爾多利恩 Tertullianus 之解說，甚為明白：其言曰：「使人為父，必當有子；使人為子，必當有父；猶人之為夫，以其有妻也；從未聞自為夫而自為妻也。天主聖父不能自為父而自為子；天主聖子不能自為子，而自為父；亦此意也。」聖父與聖子既有分別，則天主聖神與聖父聖子亦有同樣之分別，必矣。

第三，論聖三之來源，則聖子為聖父所生；聖神為聖父及聖子所共發，聖父則非受生，亦非受發。聖三之來源既有其程序，則各有其分別，亦甚顯明。

此聖三之來源，若望經第十五章 第二十六節 上，耶穌言之明白：其言曰：「迨施慰真實之神，出於父，而我遣於汝者抵至，渠必為我証也。」又第八章 第十四節 曰：「倘爾父果係天主，對如德亞人言當亦愛我；因我出於天主而來，非擅自來，



然天主遣我也。」從此聖經上耶穌之言觀之，豈不明見天主聖三之來源，而各有分別哉？

聖父聖子聖神均是天主一天主

天主三位彼此各有區別，固已。然聖父是天主，聖子是天主，聖神是天主，聖經上亦有明証也。

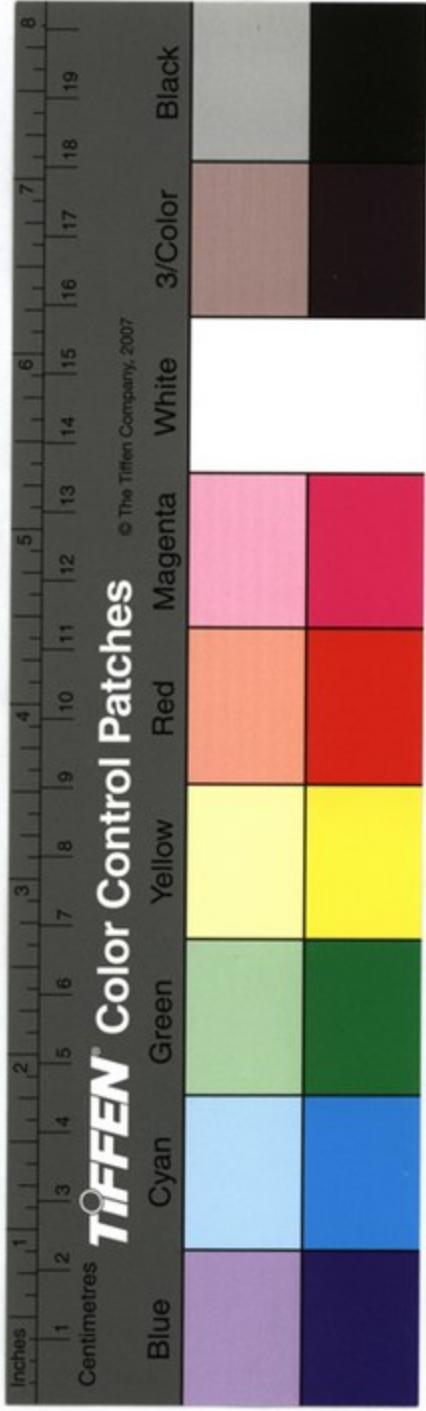
試（一）先言天主聖父。瑪竇經 第二十一章 耶穌曰：「時耶穌曰：天地

主，我父乎，我稱頌爾，因爾隱此於智人達人，偏以示小子。父乎，然蓋爾旨如是也。」夫此莊嚴之名稱，耶穌稱父為天地主，豈非祇適稱於天主，非天主莫能受此名稱乎？

（二）繼言聖子是天主。亞利迂斯謂：聖子非天主者，

一、妄言物爾朋。譯曰：言即天主聖子其所以稱言，因生於聖父如言語出於人心。非永遠者；

二、從無而造生者；

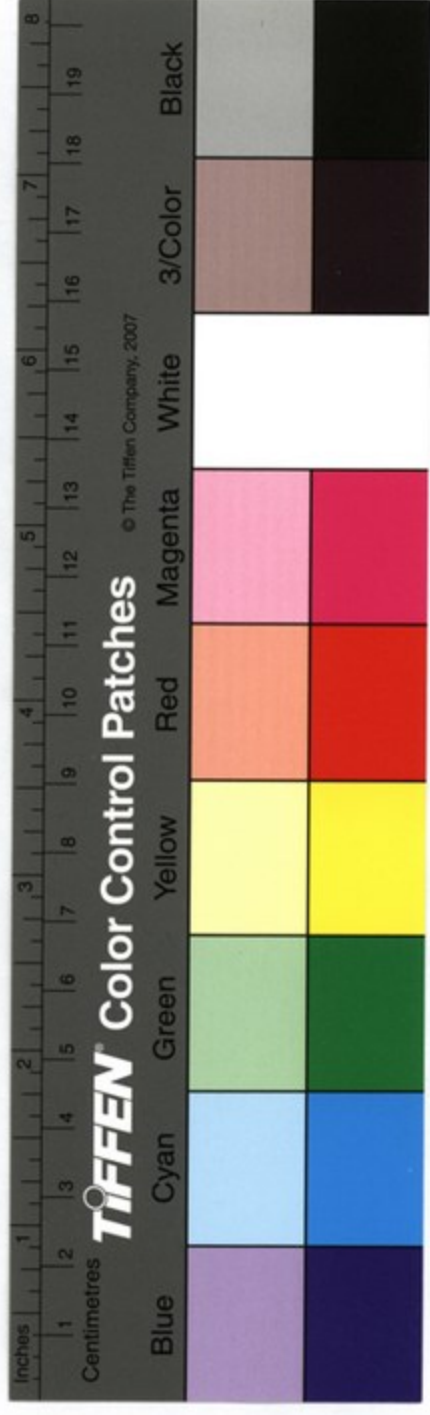


三，非與聖父同體者；
 四，非在聖父懷中者，然祇是外面顯揚；故非親生子乃嗣子；
 五，物爾朋既祇為天主外面之顯揚，故降生之物爾朋與在聖父懷中者有別，所以不是天主。

今我欲証聖子實即真天主，祇須以反証亞氏之異端可也。

第一，若望經第一章明言物爾朋是永遠者：「厥初，生物之前有物爾朋，物爾朋在天主，物爾朋亦天主。第一節物爾朋降生為人。第十節是降生之物爾朋即永遠在天主之物爾朋也。」

第二，又曰：「萬物藉彼物爾朋生成；已成者，非彼為無。」第三節此可見物爾朋非是受造者；若是受造者，則何以謂「已成者，非彼為無」且物爾朋不能從自無而自造；若從自無而自造，則自為效果而自為原因。



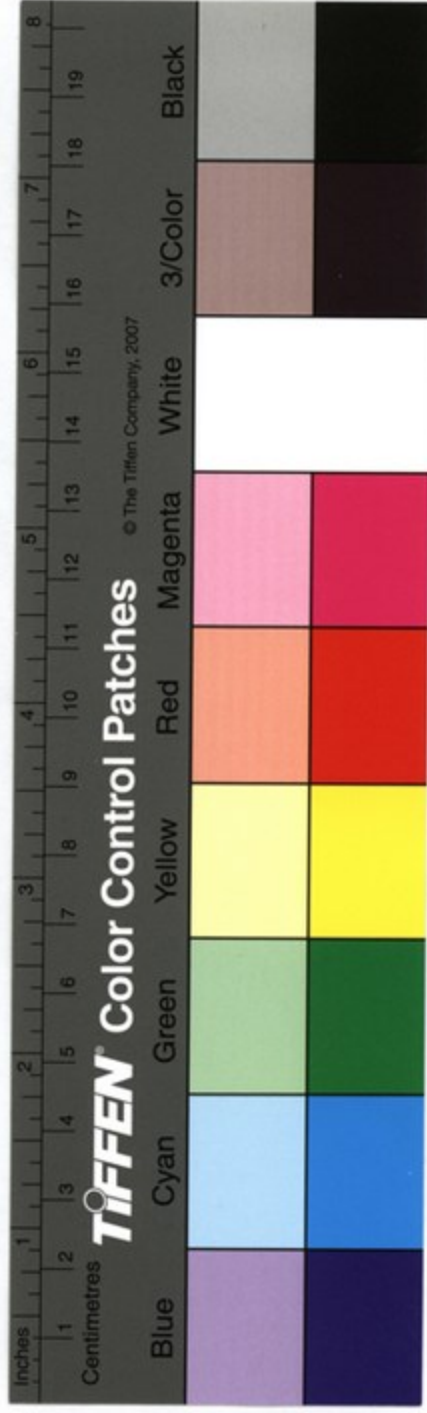
神學提綱 天主聖三聖經之証

此豈通論哉？所以物爾朋非受造也。

第三物爾朋與聖父同性同體，因在第一節上言「物爾朋在天主，」即言與聖父不分性體也。

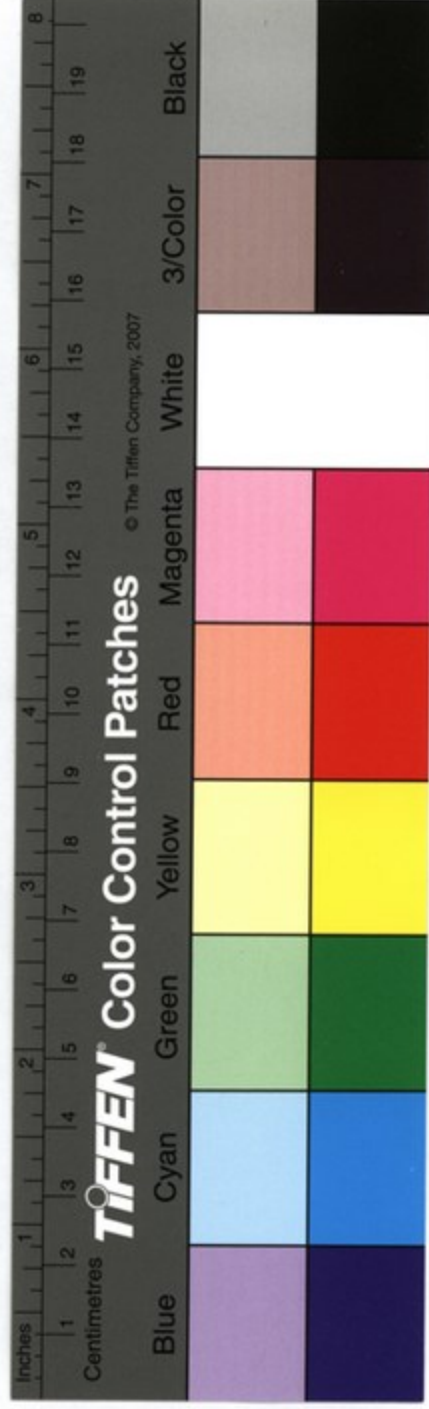
第四物爾朋乃天主聖父之眞子；因第一節上言：「厥初，有物爾朋，物爾朋在天主，物爾朋亦天主。」夫在天地未造之前，惟有天主；所以厥初，物爾朋即在聖父懷中之聖子也，非由天主寵愛而成之嗣子也。

第五物爾朋非天主在外面之顯揚，實即天主。因在第十四節上言「物爾朋降生爲人，居我人間。」而此降生爲人之物爾朋即在第一節上所言之「厥初，物爾朋在天主。」而在天主聖父懷中之物爾朋即吾人所見之降生物爾朋；所以第十八節上，又曰「人從未見天主，而聖父懷中獨子，親詳言之。」



從以上五點觀之物爾朋實卽天主永遠之聖子，而實卽天主也。終論聖神是天主。聖保祿宗徒致格林多第一書^{第二章}第十節上曰：「天主用其聖神，已默啟吾人。卽言聖神令吾人辨識耶穌」因聖神萬事無不透徹；卽天主之奧秘，亦無不窺測。夫人之心情除在其內衷之神卽悟外，誰能知之。天主之奧秘，除聖神外，亦無人能知之者矣。我儕所領受的，非斯世之神，乃從天主來之聖神，令吾儕知天主所給於吾儕之異恩。而人亦在此聖經上，宗徒謂在人之神，是內於人，而與人爲一者也。天主之神亦是此理，在天主，而與天主爲一。夫在天主之內者，無非實卽天主，故聖神實卽天主。

宗徒又言：聖神自然透徹天主之奧秘。夫惟天主能自然透徹自己之奧秘；故聖神爲天主也。



第二節 聖洗經文証天主聖三

題旨 上節已由聖經証天主聖三之真道；今特別以聖洗之經文再証之。

付聖水經明証
天主聖三道理

耶穌在瑪竇經 第二十八章 第十九節 上曰：「天上地下，全

權已與我。汝往訓萬民，因父，及子，及聖神之名洗

彼。」在此付洗之經文上，耶穌豈不明訓吾人信天主聖三；而吾人亦

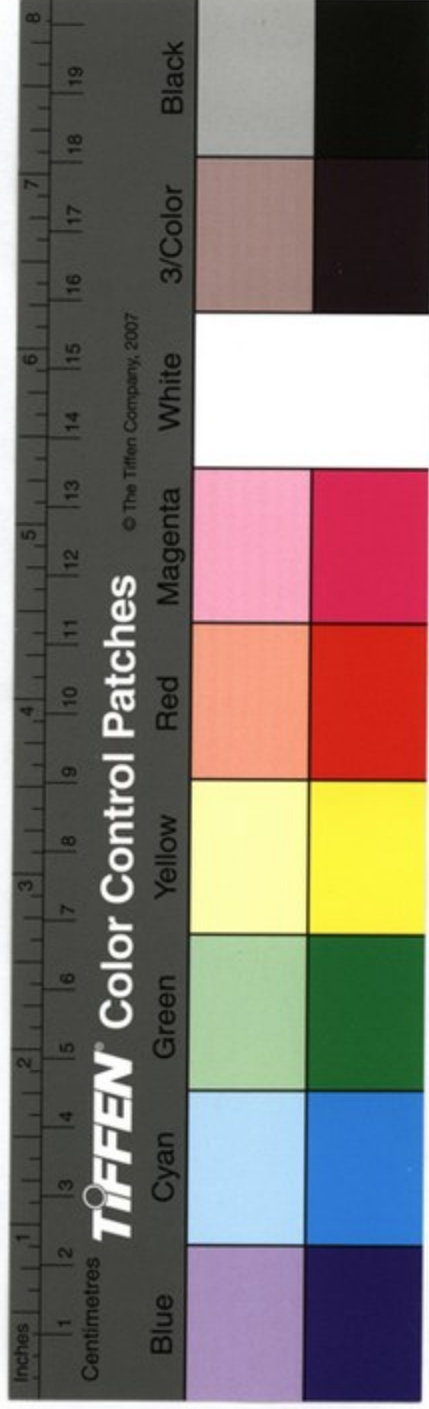
由受洗之寵，獻已於天主聖三。而天主聖三彼此又各有區別，曰：「因

父，及子，及聖神。」二及字正所以分清天主之位。

又付洗因某某之名，為至神聖莊嚴之事，而惟對於天主能言此；蓋有

獻願祝聖之意也。故吾知父及子及聖神實真天主也。且受洗時得赦

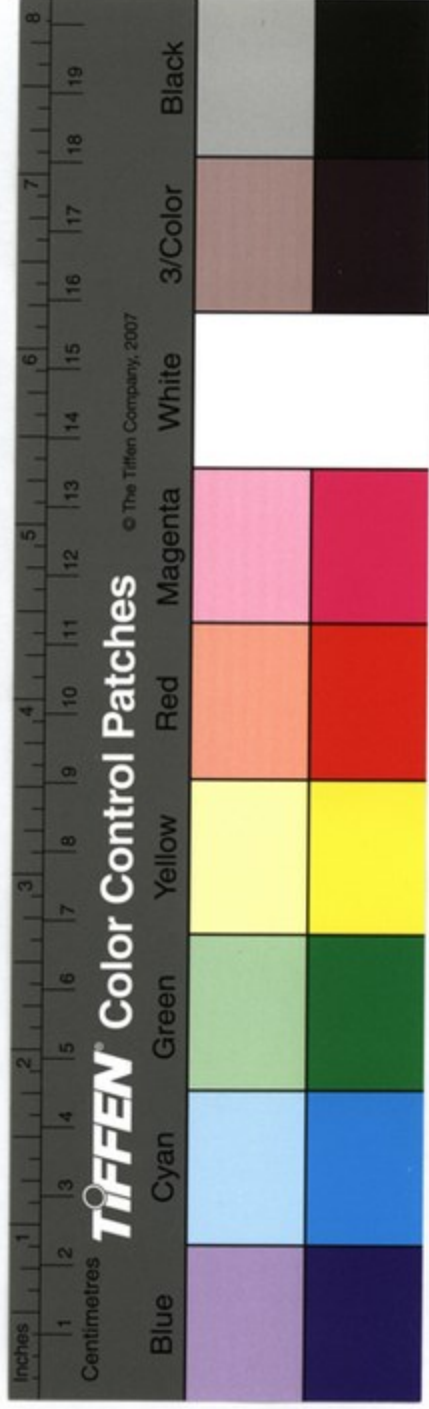
諸罪，而赦罪惟天主獨有之權。今日因父，及子及聖神之名，則父，及子，



及聖神，實卽天主也。天主三位而實一體，在此經文上，亦暗示其義；蓋名字言單數 *In nomine* 不言多數 *Nominum ut uo* 者，正所以示三位一體也。在聖經上所謂「名」字，大抵指天主之性體而言；故三位實卽一體。聖三光榮頌一經爲最古之經，相傳在宗徒時已有者。此經上明言天主聖三之名，而且加以區別。又此莊嚴之祝獲光榮，亦惟適稱於天主。此又一証也。

備覽
聖三道理
爲最高
越之信道

天主聖三之道理，卽天主三位一體，非吾人本性之理由可以測度其實有；雖天主默啟此信道，然吾人猶不能領悟其究竟。故天主聖三道理，在信德道理中最高越者也。然天主聖三並不背理：華諦岡公會議曰：「夫

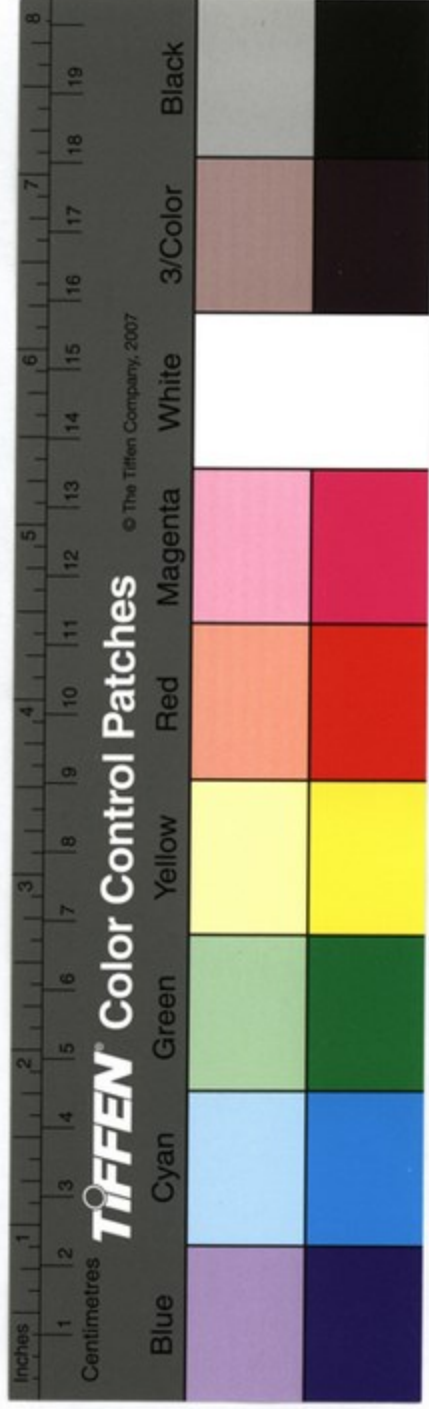


信德雖居性明之上，然信德與性明，並非納鑿。蓋啟示聖奧者，傾注信德者，與賦畀靈明於人心者，同一天主也。天主不能自背，而真實與真實亦何嘗矛盾乎？(Denz. n. 1797)

第三節 論聖父聖子聖神三位同性同體

題旨 上二節既證明天主聖三之信德道理矣；今進論者：乃言天主三位，而實卽一體，卽三位同性同體；換言之：聖父，聖子，聖神，有同樣獨一無二之天主性。

性者 *Natura* 乃物之要素 *Essentia* 卽物有之而成爲此物。性與要素本同言一物；惟要素言物組織之本元，如靈魂肉身爲組成人之本元；性者言物動作之原則，如靈性爲人動作之原則。
位者 *Persona* 靈性如人個別之實體， *Rationalis naturae individua substantia*。

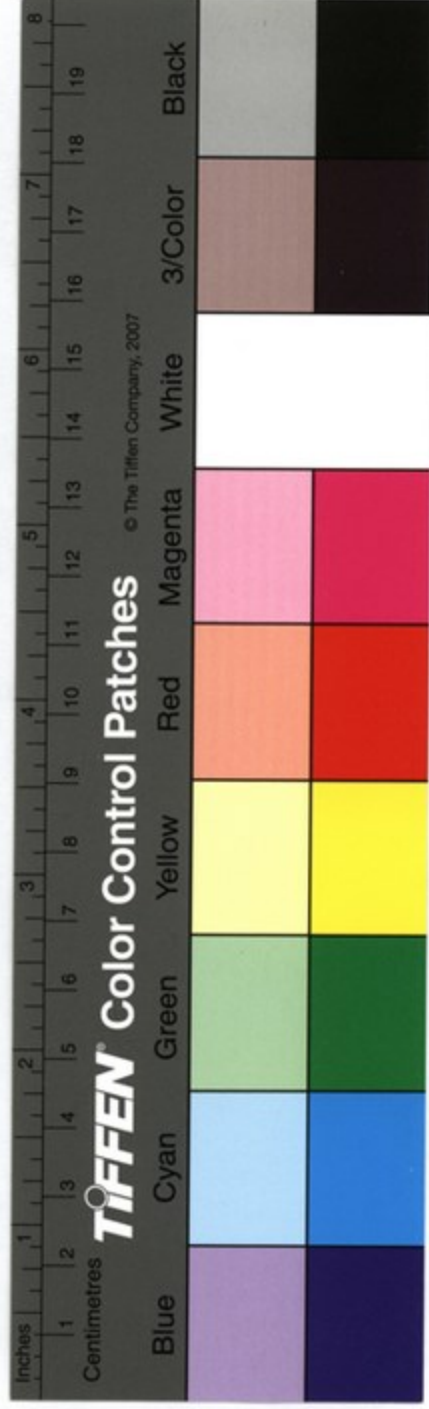


「實體」言非依附於他物之體，立於己者也。「個別實體」言二事一特一 Singularitas，如曰此人，則已別於他人矣。二不共通 Incommunicabilias，即在己全備 Totalitas 其所有，自在於己 Subsistit in se，致不能公之於他人 Non communicatur alteri。此不共通為位之要素。

天主三位一體 聖父，聖子，聖神，彼此分別而為三，緣其各為一事物，即聖多瑪斯所謂之 Res 也。又聖父，聖子，聖神實為位者，因為靈性個別之實體，而聖父，聖子，聖神為至靈明，互相區別分為三，各不混和，而為靈明動作之主體 Principium quod，此所以分為三位也。位雖三，而體實為一，緣天主之性體在聖父，聖子，聖神，非如人性之在人，而增多於人人也。天主性體之在聖三，則獨一無二之天主性，在聖父，在聖子，在聖神，三位一體，一天主耳。所以耶穌在若望經第十章第三十節上曰：

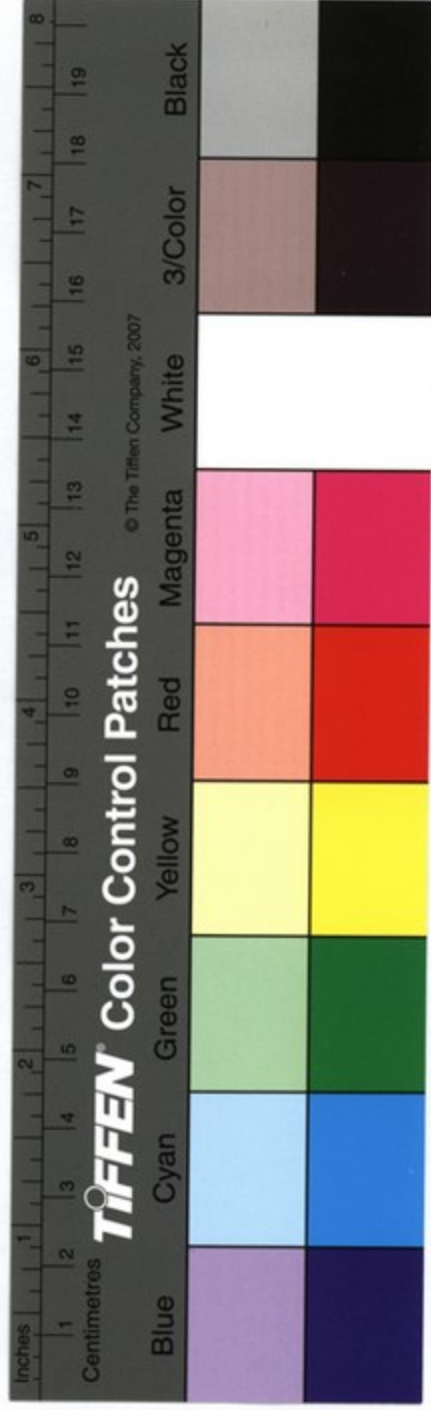
天主惟一論——論聖父聖子聖神三位同性同體

一百六十五



也。後者，即其所產生之效用，存在於原則之內；如明司之知識，不出於明司，而在明司之內。蓋明司之認識某物，則生某物之象，在明司之內，而謂之內言。天主妙有，超越萬物，不得已，而擬以受造之物；此物必非形物而為神物。神物亦姑用之，非謂真能比擬天主之所深遠也。今謂天主有原來，乃內原來也。原來有著形原來 *Processio physica*，與超形原來 *Processio metaphysica*。前者，以著形着跡之動作，一物產生別物；因此，被生之物屬於授生者，而二者之性體有殊異也。後者，以無形無跡之動作，產生於悟欲之作用，而有授受之次第，且無彼此之相屬，亦無性體不同之缺限。今謂天主有原來，乃超形之原來也。

在天主之原來，而謂有位之產生者，即一位從別位而來，如從其原則，非謂如效果之從其原因 *Causa* 也；故無效果原因所來之缺限。



有序，至實在者也。

天主之
原來為
實在的

在天主有原來，而此原來為實在的 *Realis*。因聖父，聖子，

聖神是至實在，且互相分別者也。實在原來，為理想原來之對待，祇在思想而不在事實。聖父，聖子，聖神，彼此互相

我証也。」此二處聖經言天主位之原來，明甚。

第二十六節 曰：「迨施慰真實之神，聖神出於父，而我遣於汝者抵至，渠必為

在天主
有原來

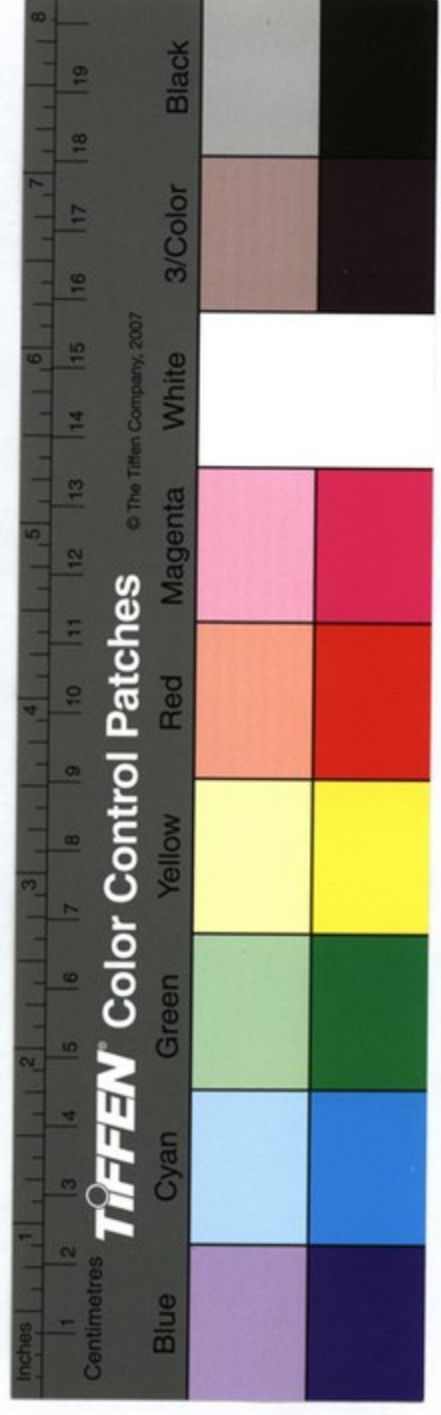
在若望經第八章第四十二節耶穌曰：「倘爾父果係天主，當亦愛我；

因我出於天主而來，非擅自來，然天主遣我也。」又第五章

是以在天主三位，天主性無大小先後之殊，共是一性，一體，一個天主。

一無二之天主性，此位授與於彼位，而同在各位也。

在天主之原來，而謂有性之互通者，非謂天主性之增多，分開；然謂獨

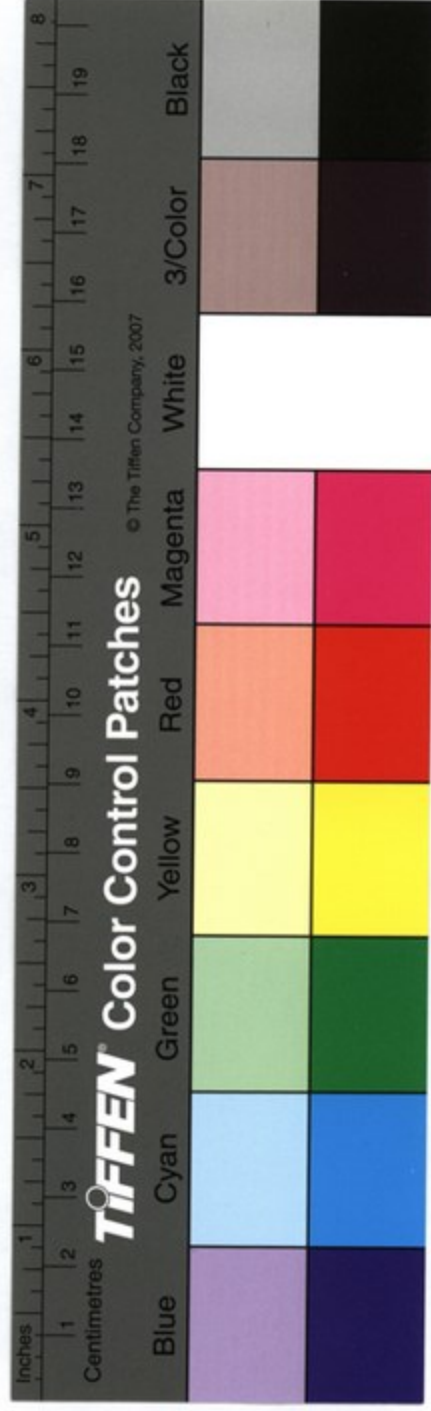


天主之內，明言之：天主位在天主，非外於天主也。若望經內性的

在天主之原來，又為內性的，即其所產生之效用，存在於原則之內，明言之：天主位在天主，非外於天主也。若望經

第一章第十八節上曰：「聖父懷中獨子……。」保祿宗徒致格林多人一書第二章第九節以下，明言在天主懷中之聖神，透徹天主之奧秘。

準此：天主原來之動作，乃天主之內動作，內原來。此理奧微；欲明之，須知凡有神性者，本有明悟，亦有愛欲。司明悟者，先引而使知；司愛欲者，後從而使行。司明悟者，既明事物，必生事物之象，而含存之；此神性之妙用也。凡有神性者皆然。天主至神，則具明達矣。明盡其性之妙，乃生其像。此像因為天主內發之全像，故於天主必同性體。而位則不同；蓋有授受之次第焉。就其授之謂之父，第一位也。就其受之，謂之子，第二位也。

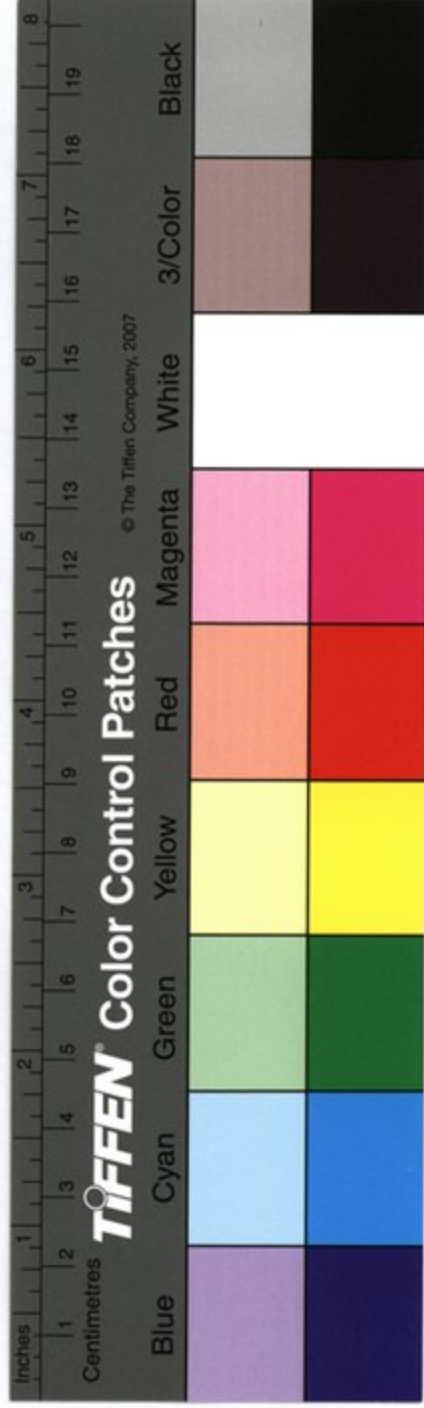


又父明其所生之子，必愛之；子明其所受生之父，必親之。既相親愛，則愛情所由發矣。此愛情因係天主內發之情，故於天主亦必同性體。但因其為兩位相親之所由立，不得不有次第之殊，而謂之聖神，乃第三位也。此天主之原來，所以為內性者也。

天主之原來
為超形的

天主之原來又為超形的，即無形無跡之動作，產生於悟欲之靈明作用，而有授受之次第；且無彼此相

屬，亦無性體不同之缺限。蓋聖父產生聖子，聖父聖子共發聖神，非如原因之產生效果，而有隸屬之關係，因之有大小先後優劣之分。天主之原有，祇言一位原來於別一位，而有授受之次第。且在原來，天主聖三通同一獨一之性體，一至現有之天主性，而在三位，非如一抽象之人性，增多而在多人，故無性體不同之缺限。誠以在天主之原來，為天



主生活之內動作，知之欲之，為不能不有之行，此即天主所活之無限福樂之生命也。

第二節 聖父不有原來

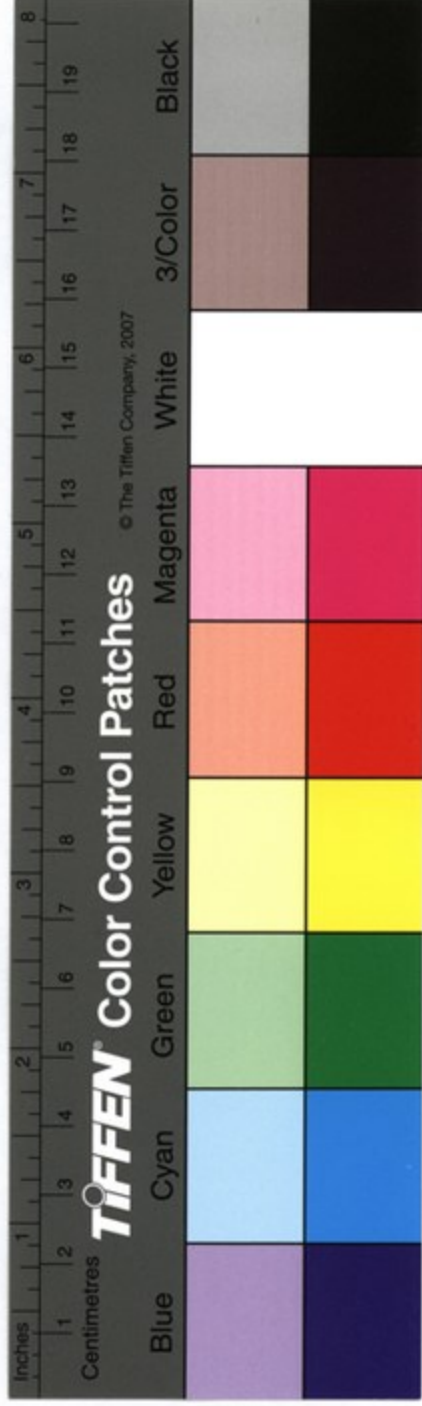
題旨 上節言天主原來之總論，今乃分別言之。先言聖父；聖教會道理，明示吾人，聖父為天主位之原，為不原之原，聖子，聖神乃由聖父而來。

聖父為聖子
聖神之原而
為不原之原

聖父為聖子聖神之原者，因原之亦宜於天主也。原之名稱，較因之名稱尤公，試驗物第一分，謂為此物之原，而不可謂此物之因；如點為線原，而不為其因

是也。

且原之名稱，既為尤公，則愈宜天主，緣天主神妙，總該萬物之名稱故。



聖父之名爲天主第一位之名，所以別之於他位者也；猶某之本名，指某之所以別於他也。經引天主父曰：彼_子天主將余云：爾爲余父。

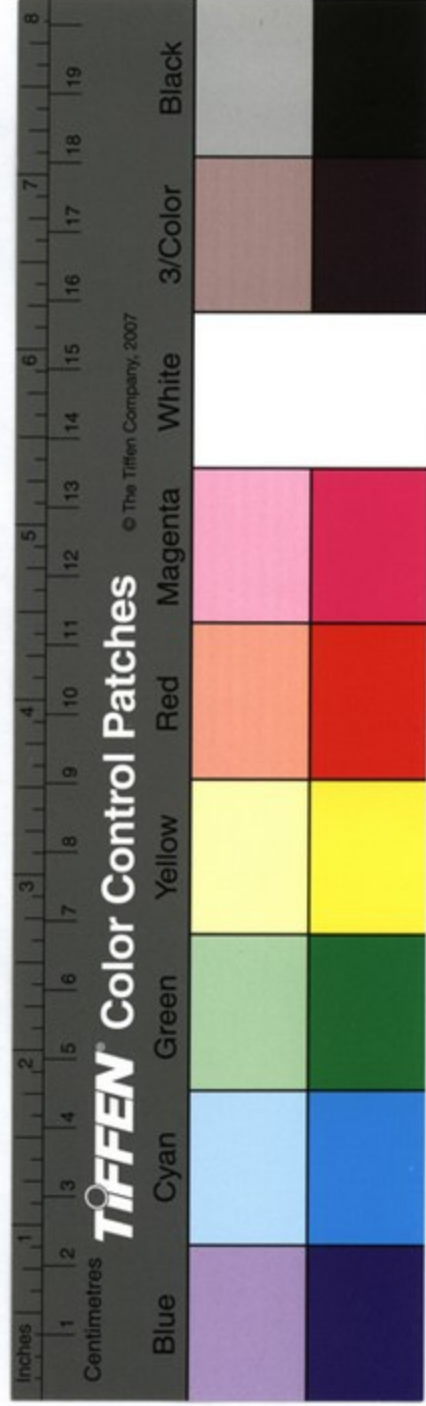
第三節 論聖子爲聖父由悟知所生

題旨 由上節之繼續應當論聖子之位；聖子之原來，由聖父所生者也。

傳生云者 Generatio 言一生物之來自別一生物，如由其原而授受同樣之性體也。

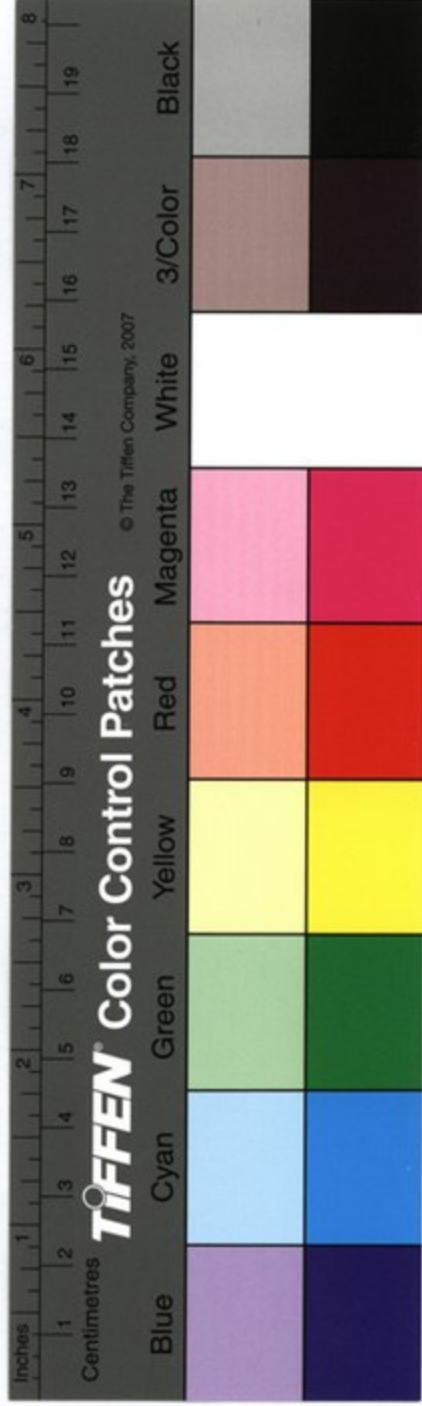
聖子之原來
由於聖父

聖經上明言聖子由聖父而來，而爲聖父之眞子。若望一書第五章第二十節上曰：「我儕已知天主子已來，彼賜我儕明智，令我儕認識眞主。」保祿宗徒在羅馬書上第三十二節亦曰：「天主不寬免自己聖子，爲我儕眾人而離棄彼。」而此降生來世之



傳生而爲子，卽一生命由別一生命傳授而來，有其同性體也。夫天主聖父，以其神生之內行，生爲內言；天主之內言乃自在，緣其知卽其有故天主之內言，乃關係於天主性。故在聖子之原來天主聖父，傳授有同樣之天主性；天主聖子之性，無分於天主聖父之性；所別者惟授受之次第，而在天主之位耳。

聖多瑪斯曰：生之父，當具四情：一，爲活作用；二，於所從原始之和合；三，肖其原始；四，與之同性。今天主子之原來四情全具，則其原來謂之生。論第一情，天主子既爲天主父之靈作用，即知則具活作用之義。二天主子與所從原始，天主父與之和合，緣天主之知既至備於無窮，卽其明達之臆，即內固必與其明達合一至親至密。三天主子肖天主父，蓋明司之臆，自肖其所知識之物也。四天主子與天主父爲同性，蓋在天



主知與其有非二物。故在天主之原來，謂之生，而所生內言謂之子。

聖經上欲解釋第二位之生，屢用胎生之名。經云：未有天地，而予之胎

子天主已有。又云：予胎在諸谷之先。谷山谷也猶言在寰宇之先。是也。

聖子為聖父之

內言由聖

父之明悟所生

天主聖子名稱物爾朋，譯曰言。言者心聲，由悟司

所生，即由於懷知識者也；故指原來。所以聖子為

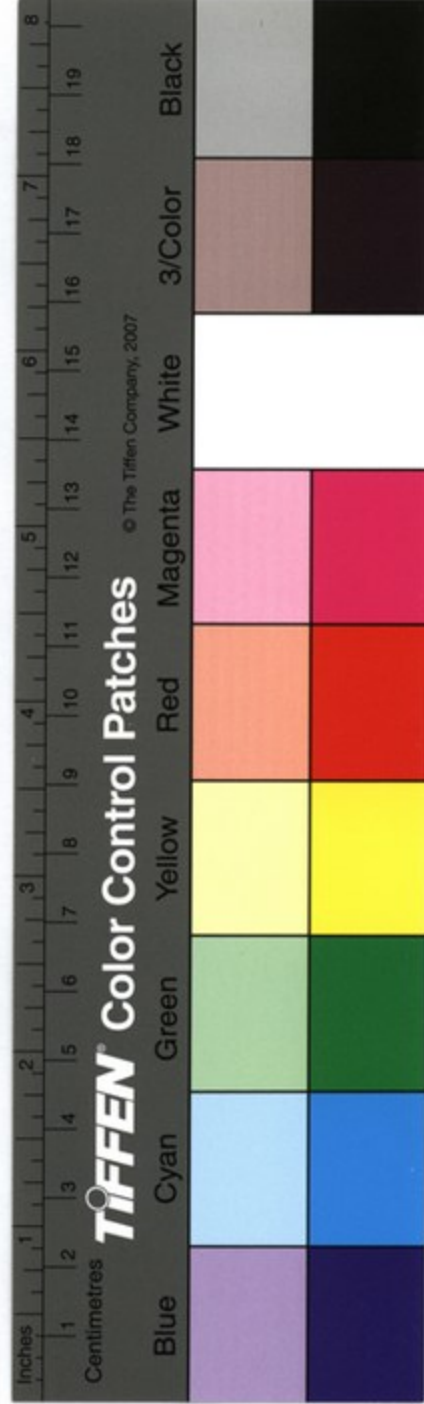
聖父悟知之所生。若望經第十四章第一節上曰：「厥

初，生之前有物爾朋物爾朋在天主。」而此物爾朋即天主子，所以若望

宗徒曰：「物爾朋降生為人，居我人間；我見厥榮，稱聖父獨子之榮。」第十

四節「人從未見天主，而聖父懷中獨子，親詳言之。」第八節

雖然，言也者明司之臆；蓋外言之稱，由內言而生。夫聲音所以稱謂言

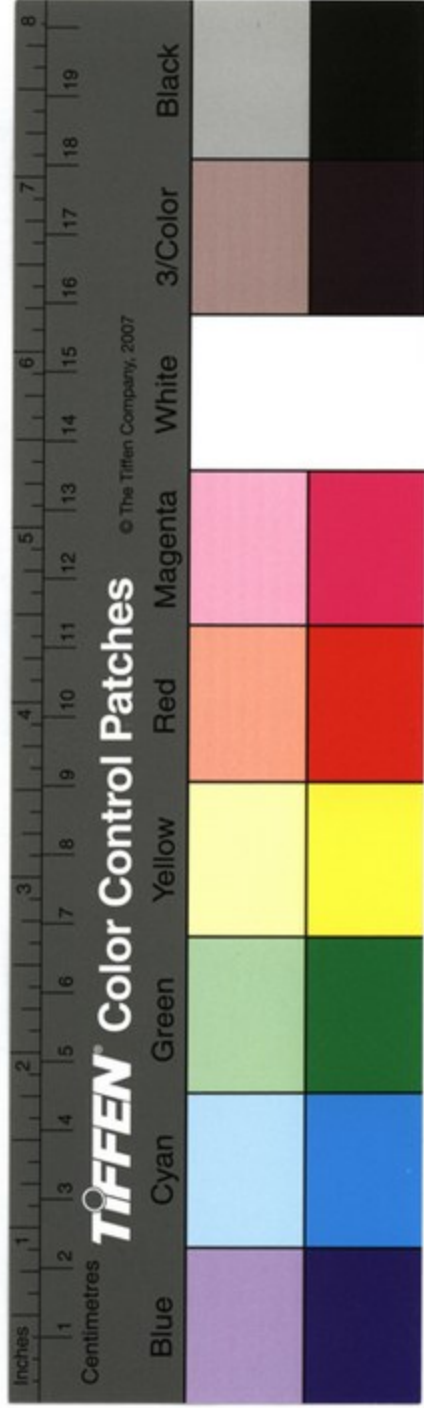


者，因其解明悟之臆而稱焉。亞里斯多德云：聲音指明悟之旨，苟言非指心臆，不可謂之言矣。所以聖子由聖父明司所生；天主言乃指原來，係於位；緣天主位因原來而別故。聖奧斯定曰：言非他，即受生之知，即智者之臆是耳。

聖子為聖父之像原來於悟司

聖經云：如保祿致格羅森書第一章第十五節 厥指天主乃天主之像。又云厥為永福之光，而厥體之像。夫聖子所以稱為像者，因聖父認識自己，乃生悟像。而天主之知識與天主之性體

為一，故天主子之像，無異於聖父之性體。蓋立像之義因肖也；是故像者，必有所取之以為像者，是為像之原來。顧在天主，凡屬原來，必係於位；像屬原來，則其為位之名必矣。且此像原由聖父知識而來，歸於明悟，此所以聖子為聖父悟司所生。



福西廷斯 (Photius + 891) 謂：聖神祇由聖父所發，無關於聖子。此為異

議決之信德道理謂：聖神為聖父聖子所共發。

題旨 上數節論聖父聖子，今論聖神。聖教公會議 (C. Later. Denz. n. :

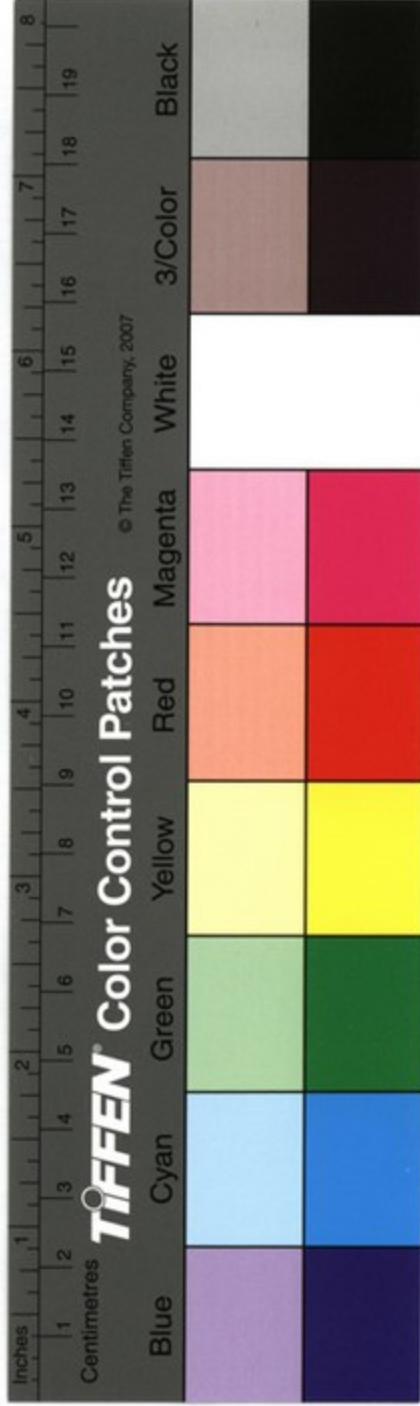
第四節 論聖神為聖父聖子所共發

聖經上言上智有三類：一，受造之上智；二，不受造之上智，即天主之絕對優長性，公於聖三者；三，降生為人之上智，即天主第二位聖子是。

子之原來由於聖父之明悟明矣。

聖子為降生為人之上智故其原來由於聖父之悟司

在聖經上言天主聖子為與人性締結之上智；
智識經 第七章 聖教會聖師攻斥亞利廷斯之異端，亦
主是說。夫上智歸於明悟，聖子稱為上智，故聖



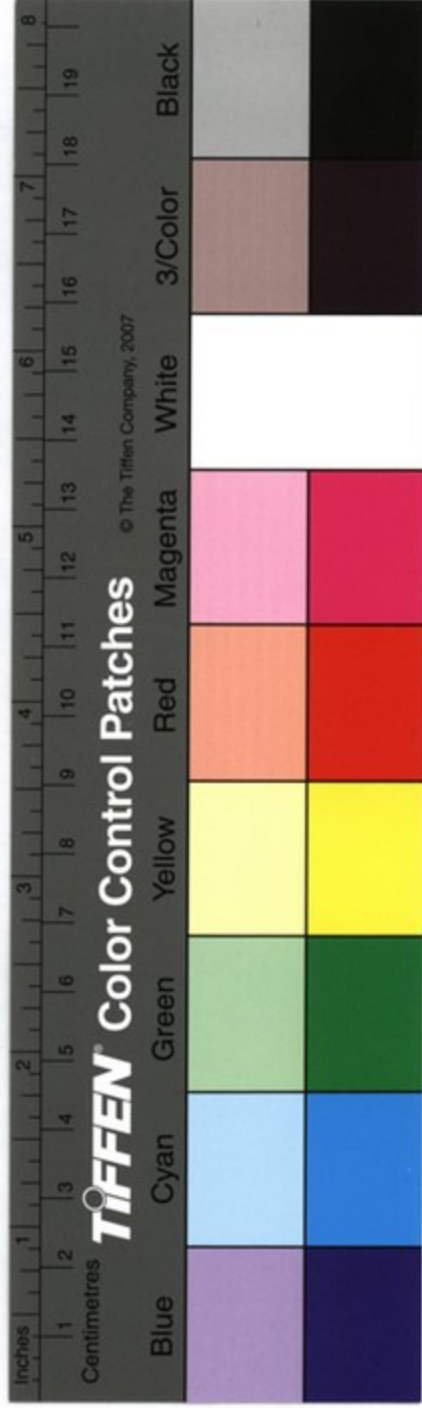
天主聖
神原來
於聖父

天主聖神為聖父所發，聖經上亦有明証：若望經第十五
節，耶穌曰：「迨施慰真實之神，出於父而我遣於汝者
抵至，渠必為我証也。」又第十四章第十六節曰：「子求父賜爾聖神，

使之永與爾居。」夫聖經上論天主聖三，凡言天主位受遣，受使者，大
抵言此位原來於別一位。又聖經上惟聖子聖神言受遣，而聖父不言
受遣，而言遣聖子聖神者：如若望經第十章第三十六節「况父所聖，父所遣入世
者，因其自稱天主子。」此言聖子之受遣於聖父也。今所引之聖經言
聖神受遣，言出於父，可知聖神原來於天主聖父也明矣。

天主聖神亦
原來於聖子

聖神亦原來於聖子，在若望經第十六章第十
三至十五節上，耶穌
亦明白言之。其言曰：「俟真道之神至，教汝眾理。彼
非擅自出言，然道其所聞，父聖子報汝未來事。彼受於我，於聖子而傳

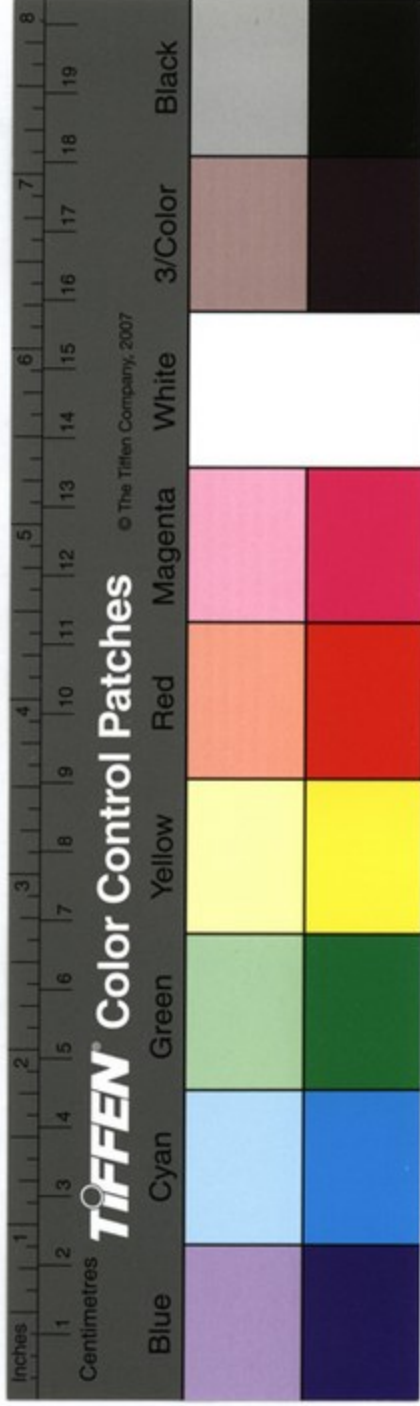


神學提綱... 論聖神為聖父子所共發

於汝，故榮我。凡聖父所有，亦為我有。聖父子同性同體 故曰：彼於聖子彼指聖神受於我而傳於汝也。此處聖經言聖神有所受於聖子。夫在天主所謂受，乃言天主位之原來；故天主聖神發於聖子也。

此節聖經上耶穌曰：「凡聖父所有，亦為我有。」夫聖父所有者授與聖神以天主性，而發聖神位也；故聖子亦有發聖神之德，聖神亦原來於聖子也。

若望經第十五章第二十六節，又第十六章第七節，正式言聖子遣聖神於人；曰：「迨施慰真實之神，聖神出於父而我遣於汝者抵至，渠必為我証証耶穌為天主也。」又曰：「然我以實事告汝，我此去有裨於汝；若不去，保衛聖神，不降於汝；去則遣其降於汝。」此二處聖經言天主第二位遣第三位。夫天主位中凡言遣，乃指天主位之原來。遣者與受遣者，顯



原者，可有二義：一言有此德能者；如人有靈明之德能，而有靈明之動作；此即所謂 *Principium quod*。一言動作之德能，如人有悟司之動作；此

乎答曰否。

題旨 上節言聖神為聖父聖子所共發；然則聖神之原來有二原乎？

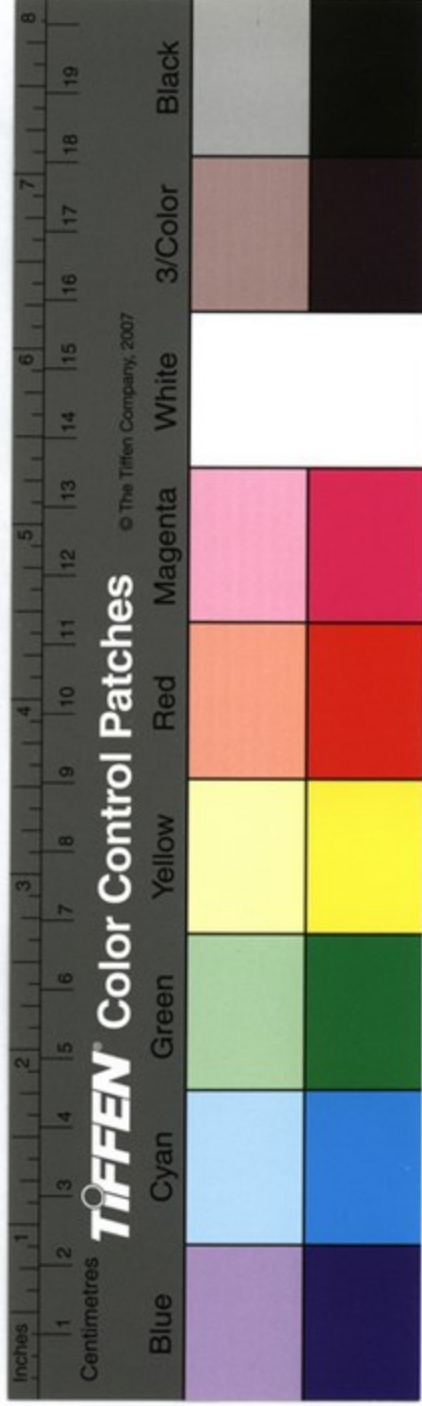
第五節 天主聖神共發於聖父聖子如來自一原

C. Tolet. *Denz.* n. 296, C. Lugdu. II *Denz.* 460.

no-const. *Denz.* n. 86, Symb. Athanas. *Denz.* n. 39, 36, et C. Tolet. *Denz.* n. 19,

注意 聖教公會議，議決聖神由聖父聖子所共發者有 Symb. Nicce-

然有區別；而在天主，不有性之區別，蓋天主性為惟一的，故區別者惟在位；位所以有區別者，緣一位原來於他一位故。經曰：聖子遣聖神，無異曰：聖神原來於聖子也。



則聖神由父及子，因兩位之德能惟一，謂二位為一原，故聖神惟由一原。設有二原，則有二愛，有二愛則有二性，二天主矣。譬如天主造物，三

性同體，而為第三位聖神。

夫在天主之愛情，無分於其性，緣天主為至純一之體；視發者之德能

原聖父聖子為聖神之一原者，因聖神之原來，為聖父聖子所共發；即

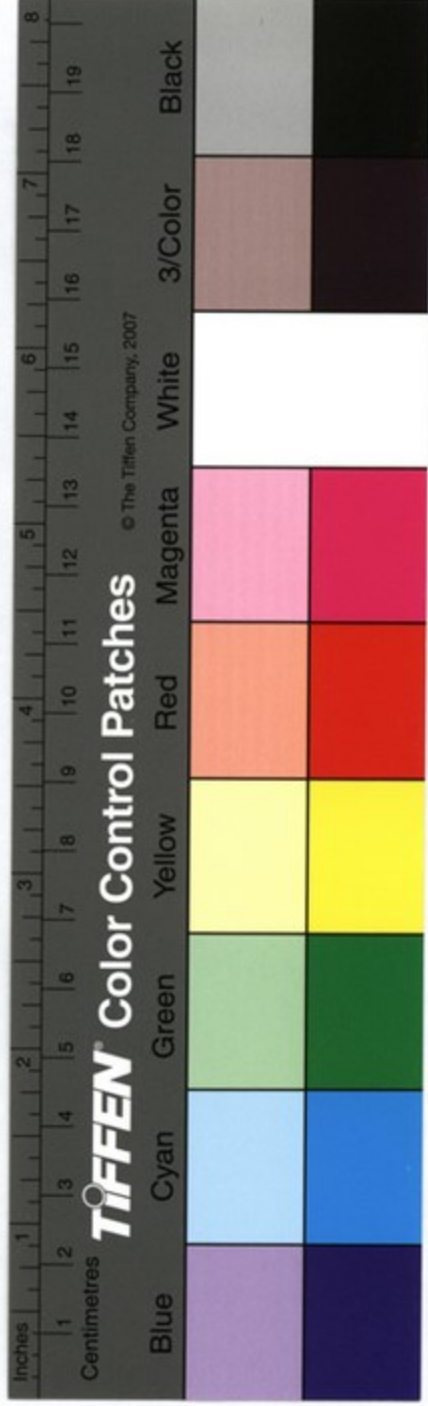
父子相親愛，則愛情所由發矣。此愛情為天主內發之行，故於天主同性同體，而為第三位聖神。

子所以為聖神之一原也。

聖父聖子為聖神之一原

若望經第十五章第二十六節 上曰：「迨施慰真實之神，神聖出於父，而我遣於汝者抵至，渠必為我証也。」此節聖經

之言，細審之，可見聖父與聖子為聖神之一原；蓋受遣於聖子者即出於聖父之聖神。耶穌曰：「凡聖父所有者，亦為我有。」第十六章第十五節 聖父聖子所以為聖神之一原也。

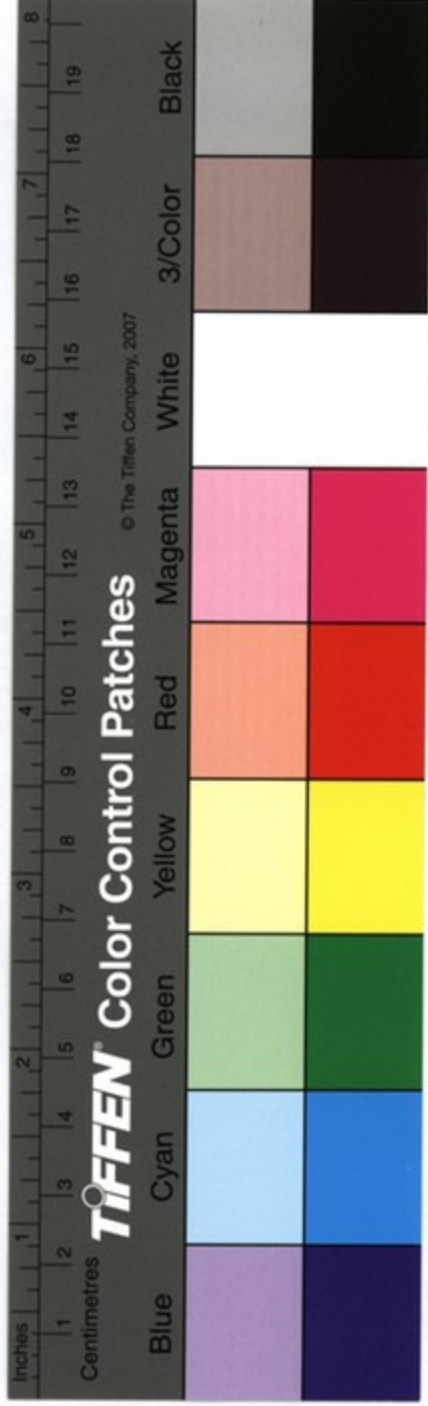


聖教公會議 (Denz. n. 460. 691) 亦明言聖神出於聖父聖子之一嘯，非
兩嘯 Non duabus spirationibus, sed unica spiratione。夫嘯，動作也，動作關於
德能，德能關於性體，天主之德能惟一，性體惟一；德能無分於性體，故

原。夫發聖神，為聖神之原，聖父聖子無互視之別，所以兩位為聖神之一
原。位，子則如聖神共發於聖父及聖子。聖父聖子之有別，因其互視；*Relatio*。
能，所以嘯 *Spiratio* 聖神者，必無所間，緣兩位德能惟一故。視施嘯者兩
火熱木。作者，火也；所以作者行為之德能熱也。今視聖父及聖子之德
今再以別言明之：凡動作宜視二：一，作者；一，所以作者行為之德能。如

不曰二原，曰一原，亦猶是也。位共有分者，然不曰三造物主，而曰一造物主。聖父聖子之共發聖神，

神學提綱 天主聖神共發於聖父聖子如來自一原 一百八十六



第六節 聖神之原來由於聖父聖子之欲司

天主位，即在天主位之原來，有授受之次第耳。

分別，不在天主性，緣天主性為惟一，絕對無相對者也；故其分別，惟在

備覽 天主聖三之區別在原來

天主聖三，互相分別，吾已言之；即聖父非聖子，聖子非聖神，聖神非聖父聖子也。聖三彼此之

聖子之嘯能，授自聖父，而在嘯聖神，固聖父聖子為同等也。

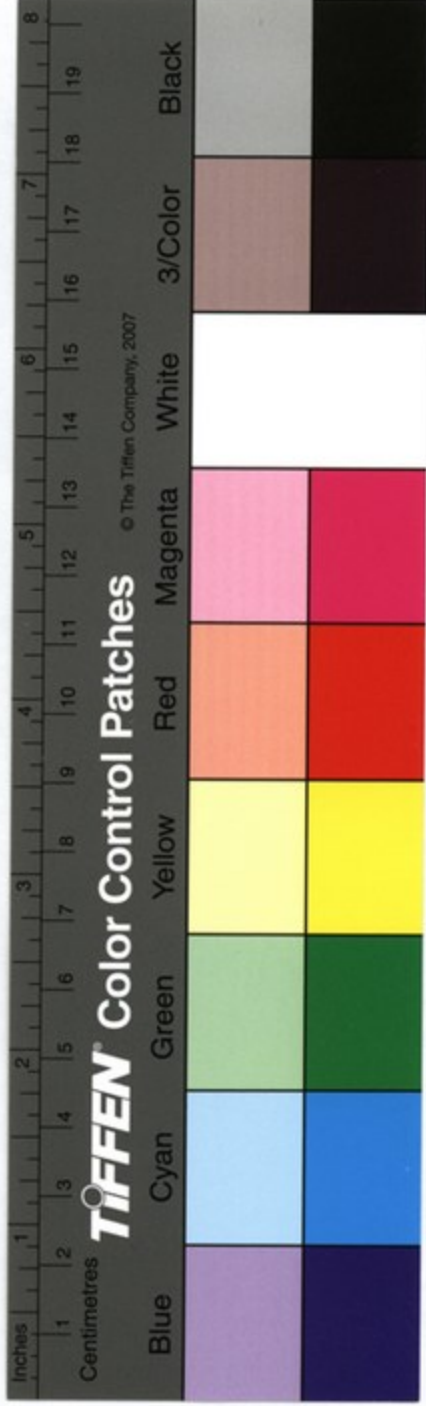
聖父聖子之共發聖神，無有德能之區別，因皆有同一獨一之嘯能，惟

一之嘯德能。故兩位所以嘯之也亦為 *Principium ponb unipium quob* 一原。

然吾謂嘯者，即聖父聖子對於聖神亦為 *Principium quob* 一原，因聖父

聖子惟彼此別為二位，因其互視故，然對於聖神，兩位因有此同一獨

Principium quob 為一原，無庸多疑。

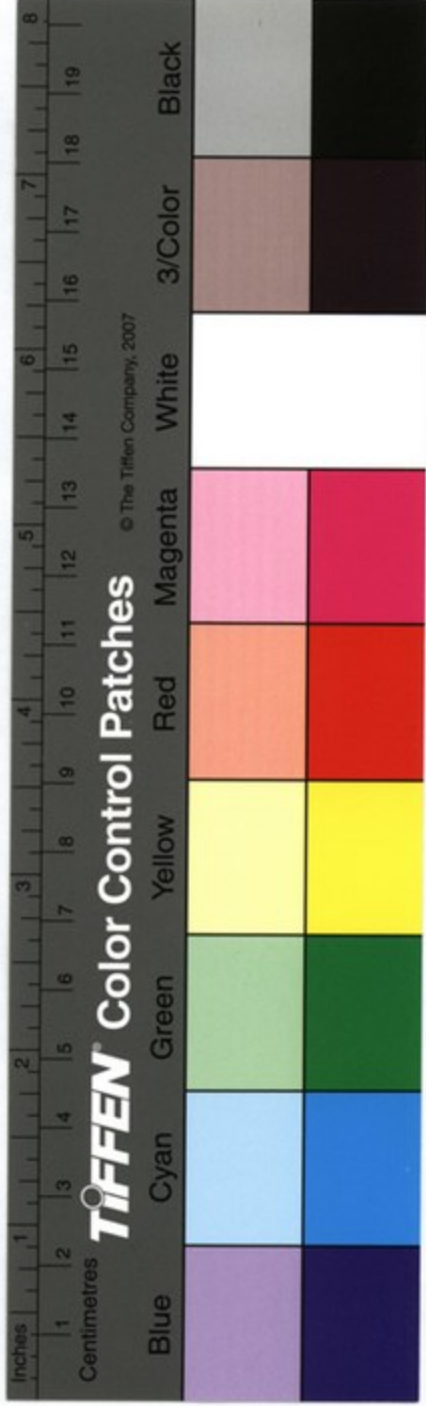


題旨

聖三之原來，非直接由於天主之性，然由其神靈之動作，即悟司與欲司之工作也。聖子之原來，由於聖父之明悟，聖神之原來由於聖父聖子之願欲。

聖神為聖父
聖子所共發

聖額我略曰：聖神即愛。誠以愛為聖神之本名，如言子為第二位之本名。在天主既有二原來；一因明達為言，即聖子之原來；一因欲德為愛，即聖神之原來。但因欲德之原來，非若因明達之原來較顯，而解之得名較特也。然詳思明欲二德，其理未嘗不同。蓋論知，如知識某，則於知之者，發其所知者之臆，而謂之言。論愛亦然，愛某，則於愛之者，發其所愛之印，所以謂見愛在於愛之者，如見知者在於知之者也。是故凡某自知而自愛，則在於己，非直因知愛與己為一，且有因見知者在於知之者，見愛者在於愛之者焉。在天



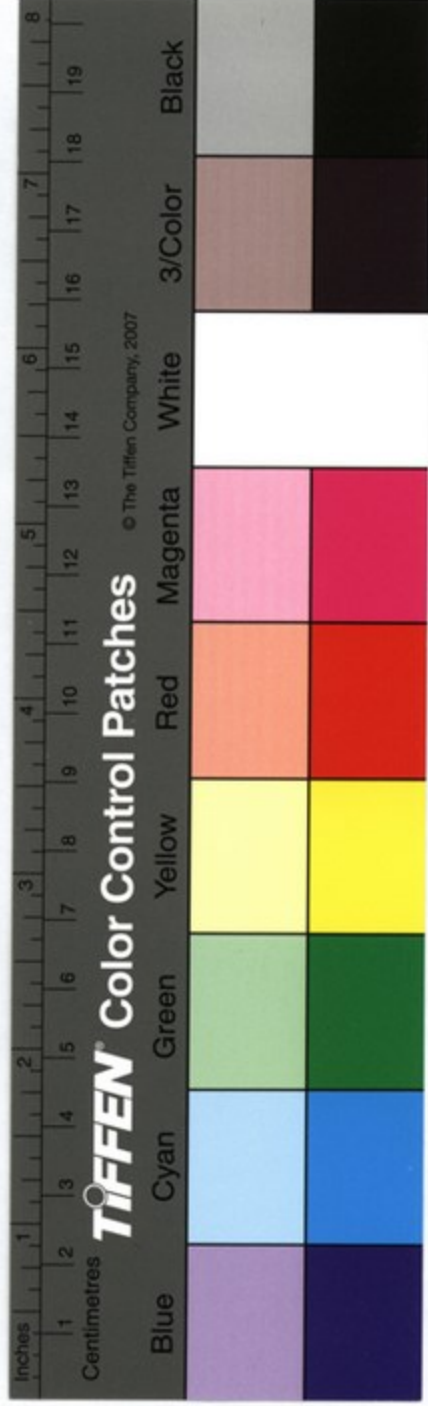
一覽 備
神生 聖子
謂發 聖謂

主之原來，惟因神靈之內作用，而神靈之內作用非他，乃明愛二司之作用，故聖神之原來，由於聖父聖子之欲司也。

聖神名愛 聖神亦名愛情 Amor 愛德 Caritas 禮物 Donum。夫此三發於愛欲 名乃指欲司之行，故聖神為聖父聖子互愛共發者也。

言聖神為愛德者如 Act. 2. 38. 820. Joan 110 et c. 言聖神為禮物者，因人之餽禮，往往出於善心，故歸於愛欲。天主賜吾儕聖神，亦惟由此愛，所以聖咏論聖神謂 In hymno 「至天主之禮云」：「Atissimi donum Dei」。

明愛二司，所以有別者，蓋明司知物，因物在明司，就其像也。愛司欲物，非就愛物之像，在愛司，乃因愛司偏向於所愛之物也。是故明司之原來屬像，因謂之生；緣生物者，令物肖己故。愛欲之原來，非屬像，乃屬迫動迫之。而動愛

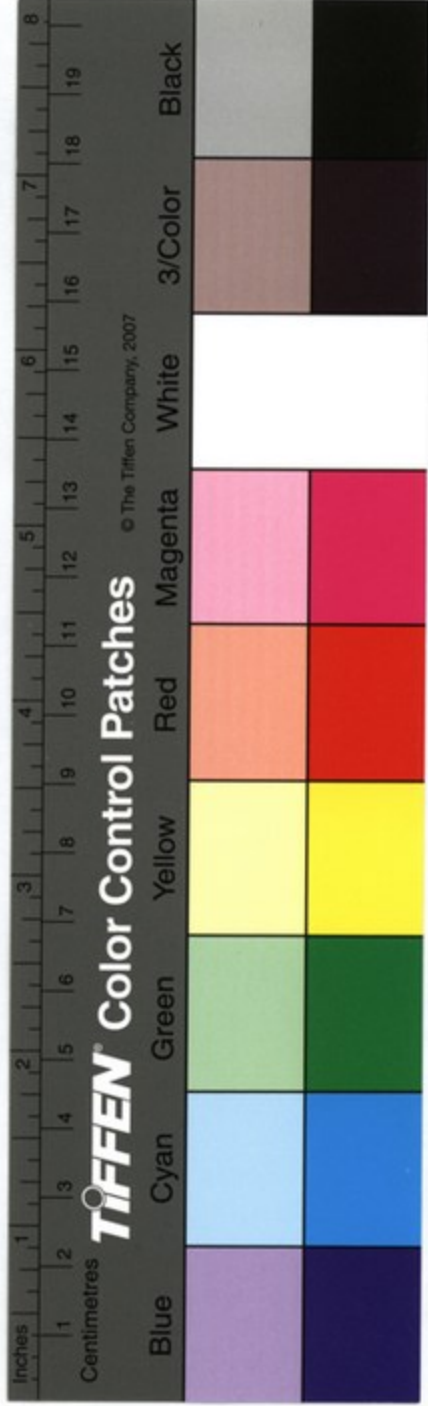


天主聖神之原來，為聖父及聖子所共發。此亦為信德道理。聖神原來之遠原，亦為天主之性體；其近原則為天主之欲司，因聖父及聖子互愛，而共發聖神也。

其近原，則在天主之悟司，因聖父洞徹自己性體之無窮美善而生聖子也。

天主聖子之原來，獨為聖父，此為信德道理。因聖經及聖師謂：聖子獨為聖父所生也。聖子原來之遠原為天主之性體，因聖父之優長，惟根基於天主性。至

德令就某者也，以故論所發於天主屬愛。非發如生如子，而發如氣嘯。施愛者即嘯所發之愛在天主為內無分於其性。氣嘯指生活迫動，俗亦謂人有行為，由心有激發令之行為云。



互視有三要條：一，受視者主體 *Subjectum*，二，視之者 *Terminus*，三，互視之基理 *Fundamentum*。試設譬以明之：今有甲乙二白牆，因二牆均為白，白為互視之基理；甲白牆比於乙白牆，為受視，乙白牆為視之者。互視分思想互視 *Relatio idealis*，與實在互視 *Relatio realis*。前者祇在思

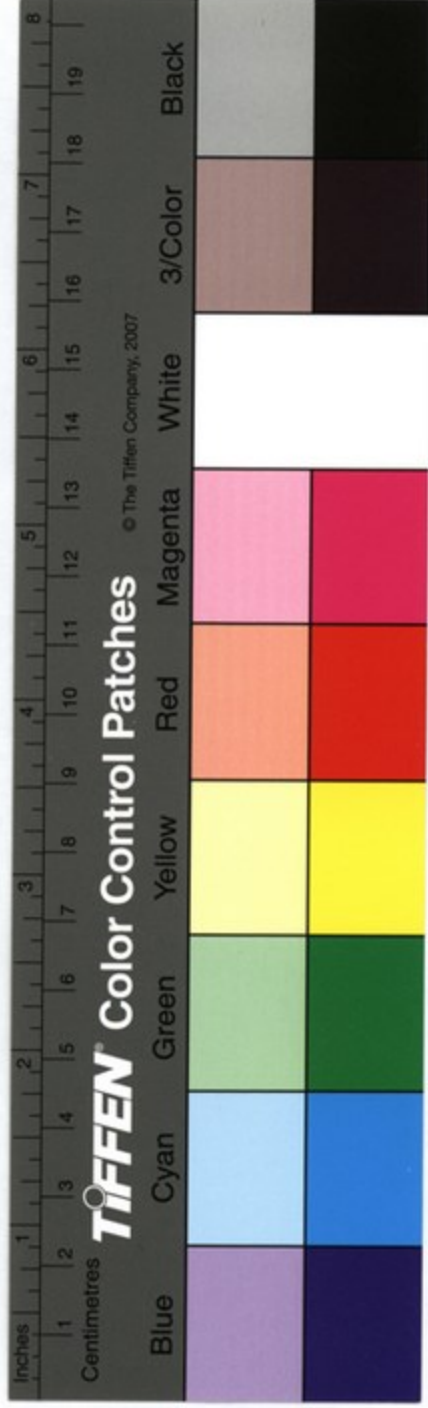
互視，或曰對待，非他，事物相因之理也；如父子，夫婦，上下，左右等，皆相因者也。

第二章 論三位之互視 *Relationes divinae*

第一節 論在天主之互視為實在者

「題旨」從上章觀之，可見天主三位之原來；第一位為不原之原；第

二位為第一位所生，第三位為第一位第二位所共發；故三位有互視之關係。



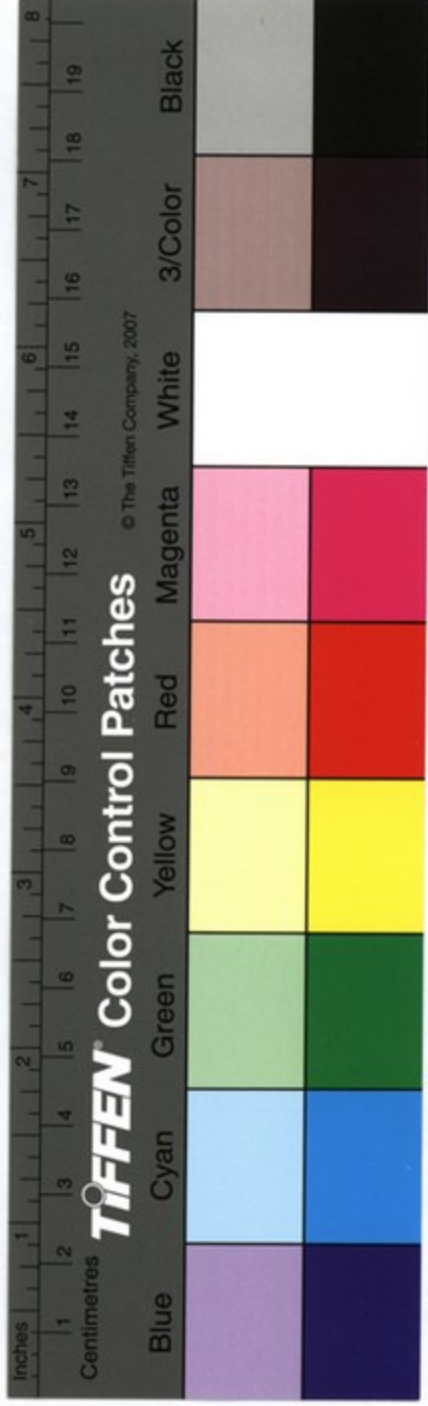
在天主聖
三之互視
為實在的

在天主聖三，聖父生聖子，聖子為聖父所生；聖父及聖子共發聖神，聖神為聖父及聖子所共發；因此而聖父及聖子及聖神有互視；而此互視非屬於思想者，然為

視；如造物主之於受造物

神學提綱... 論在天主之互視為實在者

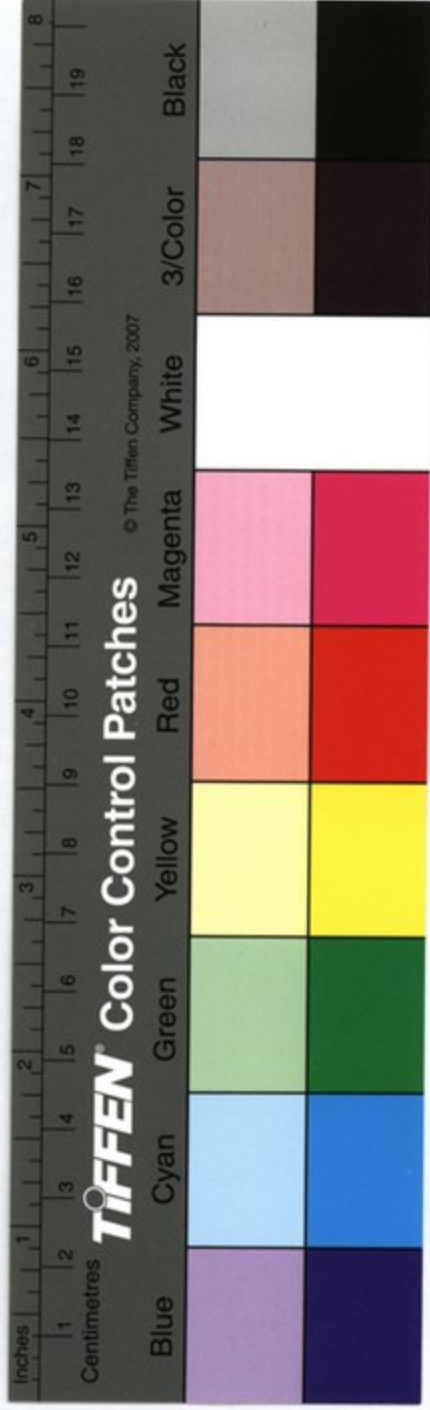
想，不見之於事實；後者見之於事實，不待明悟之功而有，乃本自有者。互視又分超越互視 *Relatio transcendentialis*，範疇互視 *Relatio predicamentalis*。前者為關於事物之要素，非此，不能有此事物之觀念；如受造物之對於造物主。後者非關於事物之要素，能有能而不有而無損於事物也。互視又分為彼此互視 *Relatio mutua*，與非彼此互視 *Relatio non mutua*。前者對於二方面皆為實在之互視；如父之於子；非父不能為子，非子不能為父。後者，在一方面為實在之互視，而在別一方面為思想之互視。



實在者；因聖父無聖子，不能為聖父；聖子無聖父，不能為聖子，此所以有互視。且聖父與聖子，聖子與聖父，有其實在之相對；此所以為實在互視。

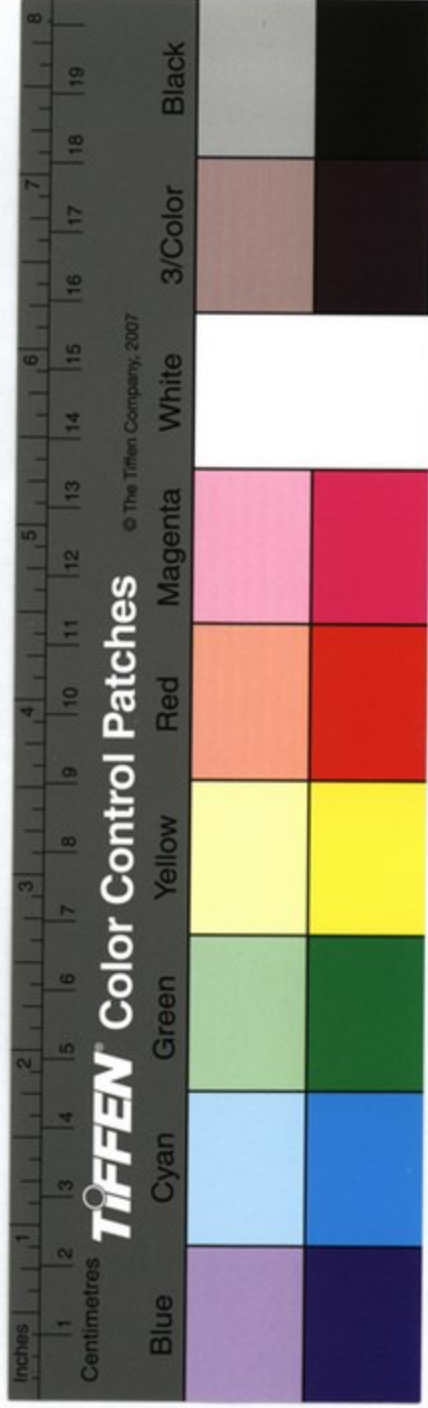
聖父與聖子成為互視也，緣其天主性體故，即聖父生聖子，授以同一的，及獨一的天主性，而有授受之次第；此為互視之基理也。聖多瑪斯曰：父者謂父，因父也者之義；子者謂子，因子也者之義。在天主父子之義，若謂非實在者，則天主非實父子，而因明悟之思為父子，夫豈不流為異端乎？論聖父及聖子然，論聖神與聖父，及聖子亦何獨不然？

聖教公會議亦曰：以互視謂：天主有三位，然天主性惟一。所謂父者，非對己而言，對於子而言也；所謂子者，非對己而言，對於父而言也。至聖神亦然，對於父及子而曰聖神也。Conc. Tolet. XI. Denz. n. 278, 280。



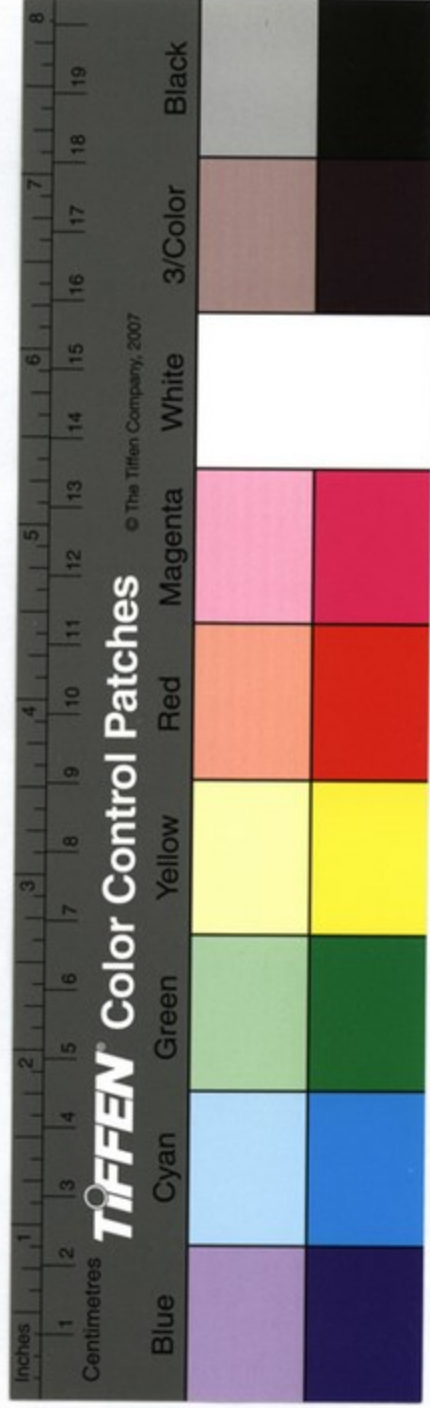
天主三位由互視而定立。天主性，實在是聖父，及聖子，及聖神三位所共有；換言之：惟一之天主性為聖父所有，為聖子所有，為聖神所有，三位雖彼此有分別，而性為每位所共也。依此義觀之：天主性共於三位，不言增多於三位，故不能言天主生聖子，天主發聖神。蓋此乃從絕對方面，言天主性。從絕對方面，不能言天主位也。然仍此惟一之天主性，依對待方面觀之：從在聖父所有之天主性言，曰：聖父生聖子；從在聖子所有之天主性言，曰：聖子為聖父所生；從聖神所有之天主性言，曰：聖神為聖父及聖子所共發。同一惟一之天主性也，以絕對之理言之，未有原來，未有分別，未有互視，一天主也；以對待之理觀之，有原來，有分別，有互視，天主三位也；所以天主位，互視成之也。

善哉聖多瑪斯之言曰：「位者，靈性特一之體，特一者不別於自己，而



別於他物；如在人性指說此肉，此骨，此靈魂，乃在人所以為特一，為此
 人所以別於他人者也。至論天主之位，所以諸位互別者，由互視之原
 來各異也；而其互視，非為依賴之依物體；蓋在天主互視非他，即天主
 體是，故為自在 *Subsistens* 也，如天主體自在然，是在天主父者也，即是
 天主父；白馬之白不可謂白馬，惟可謂白綠白為依賴而非自在之有，
故若在天主父也者非依賴乃自在之有，故父者為天主父。 如天主也者，即
 是天主。由此則知天主位之名稱，指說自在之互視，即指互視因自在
 之式；而其自在非他，即位自在於天主性；自在於天主性非他，乃即天
 主性也。因此則知位之名，首先所指者互視；次則指有性體也者。其指
 互視，非因互視之義，惟因自在之義。若視互視因其為一於自在之有，
 則首先所指即自有者，而指互視則次之。蓋互視之謂，與天主體，乃有
 別之義，是故互視之義在位也者之限解得次義云。

J. S. Th. I q. 29. a. 4



聖教會公會議，亦謂：在天主皆為共，惟互視非共，所以別三位，所以天主位成於互視也。Tolet. XI Denz. n. 280; Florent. Denz. n. 691, 703.

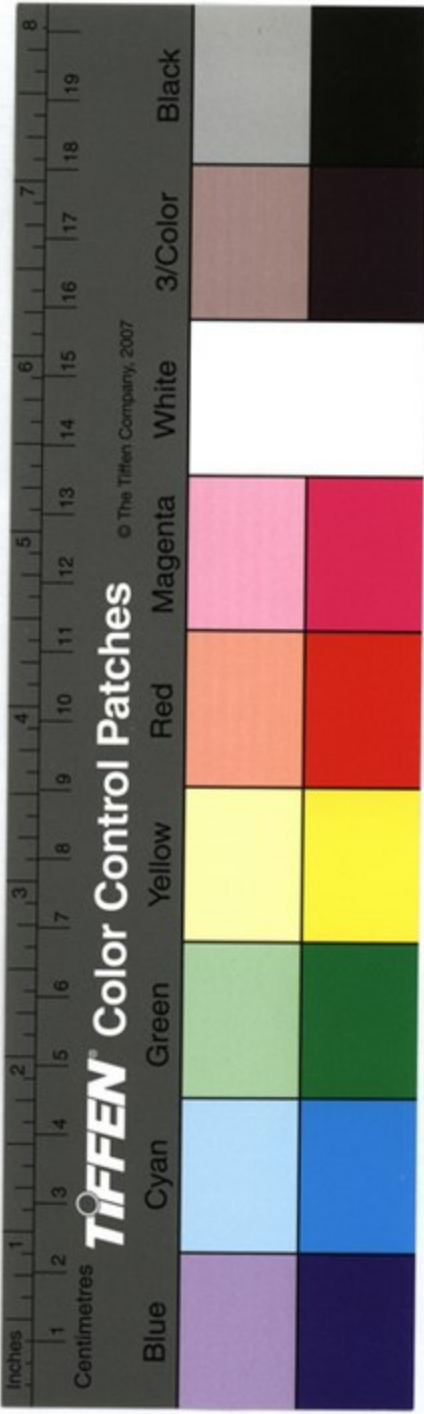
天主聖三之分
 別由於互視

天主之位由互視而成，今問三位之分別，由何道所致，必須求其所以分別焉。「今三位既共一體，則其所以別於三者何故？夫在天主諸位之所以殊別也，有二：原來一，互視一，二者雖無實別，然因所指之義，則不能無別。蓋原來因動作之勢 *Per modum actus* 而見指，如生；生指動作 互視因模之勢 *Per modum formae* 而見指，如父也者。父者指 互視也。

或曰：天主諸位由原來而別，非互視而別。答曰：此說因二而非。蓋凡二物之別，其別必在其內，如受造之物，其別也必因其模，或因其質也。質模

天主惟一論... 互視所以定天主位別天主位

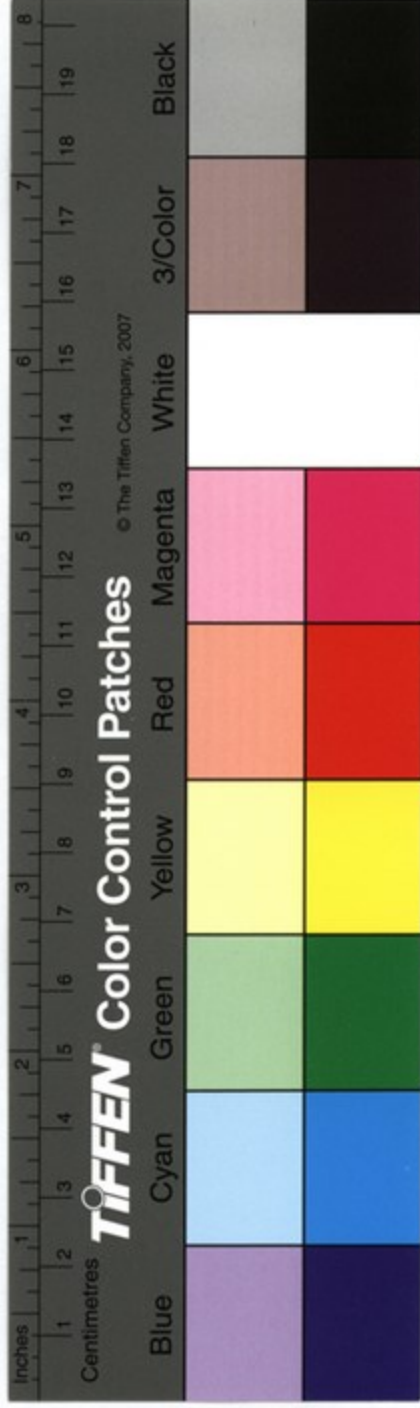
一百九十七



之內
 神學提綱
 互視所以定天主位別天主位
 一因原來之義，則不指在物之內，惟指從此至彼之道耳。如生也者，指其出於授生，而至於受生者之道，則知授生與受生之有別，非但因生也者之義，必須思所以互相別者焉。夫詳求天主諸位之所以互別者，無他，或體或互視 即特性 *Propter* 而已。乃諸位既合於體矣，則所以互別者，豈非因互視乎？

二因在天主諸位有別之義，非如公者受分之類，如生覺分人馬等 蓋天主體不屬受分，非分而有之 自須云所以別於諸位者，因置位於位之義，此非互視，即特性而何？

蓋互視即特性為自在之位，如父也者乃父，子也乃子。則別諸位，而置於本位之義者也。若原來則非置位於位之本義，而且有所悖。蓋原來

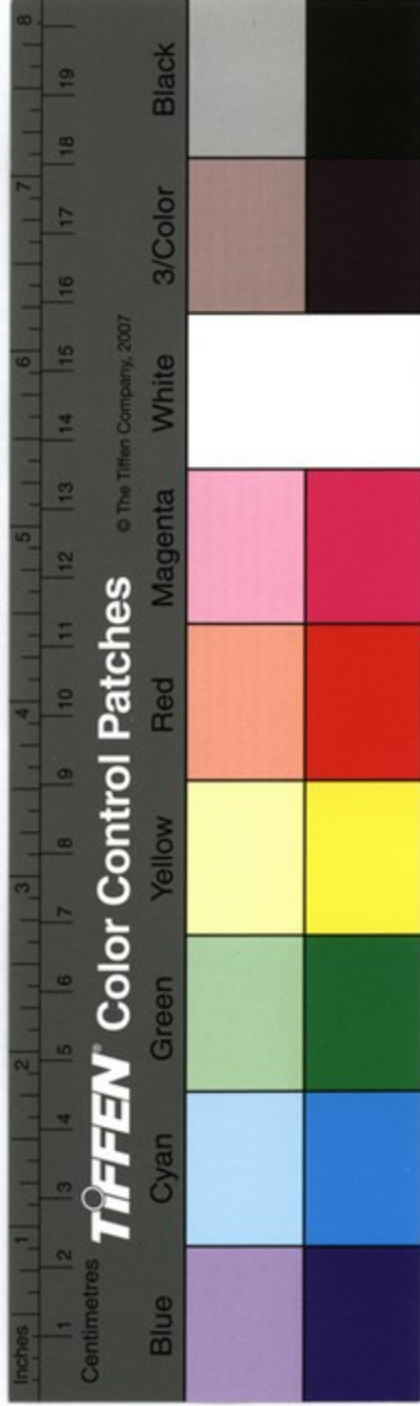


一覽備	天主位與天主性一致無別
互視亦無分別	天主位與其別

凡在天主之所有，皆為至一，未嘗天主因三位而有分別；其所有之分別惟在互視，因互視而天主聖三各有分別也。準此：天主之性

1 q. 40. a. 2.

由其指授義，如授生則指授生由於自在之位，是必先有位，而後由位者原來。就其指授義，如受生則指授生，如道將至於位而未至之義也。凡此豈得為置位於位之本義哉？故云：諸位有別，因原來，不如云諸位因互視而別。蓋諸位雖因兩而別，即原來但就明司識物之義，則因互視有別尤先焉。誠以屬互視之名，非獨指特性，又兼指位；而屬原來之名，惟指特性，如父者之名，指互視也則別，而置位於位之本義；如父名置而授生與受生之名，指原來既非別，又非置位者之本義也。[S. TH.]



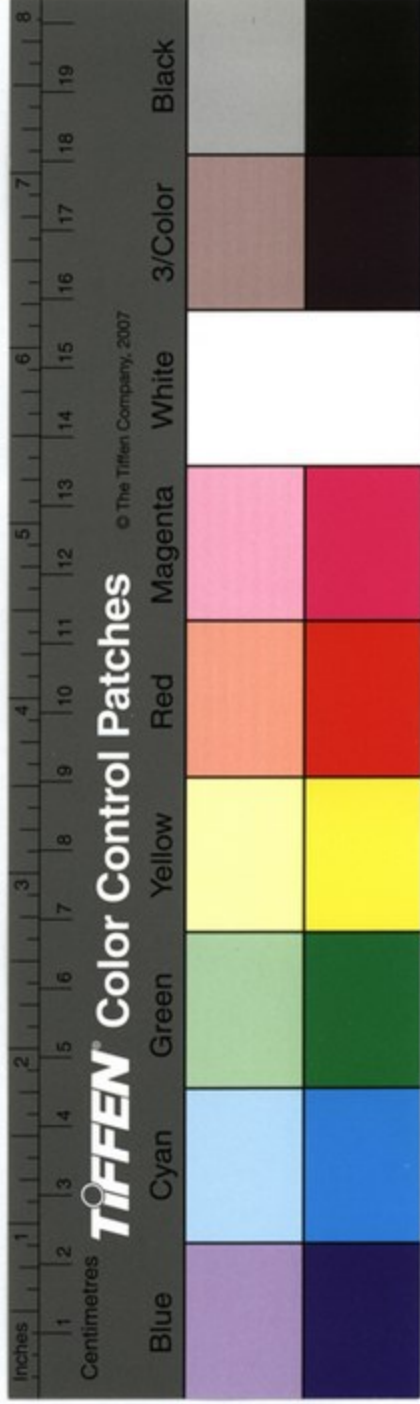
神學提綱 互視所以定天主位別天主位 一百

與天主之位一致無別；惟天主之性，能有絕對與對待之二觀耳。從絕對方面觀，天主有一個從對待方面觀，即父對子及子對聖神，則天主有三位。故互視在天主，乃即其體，從對待觀而天主體與其位乃一，則互視必與位一。吾故曰：天主性與天主位為一，天主位與互視亦為一。

雖然天主之性體與其互視，有其理想之區別，而根基之於事實者，*Distinctio virtualis seu rationis rationata cum fundamento in re*。所謂有理想之區別者，因天主之性體無限無量，但吾人思之也，不能全涵其量；故至純一之天主性，吾人以理想分別之也。又天主之性體美妙無窮，故吾人以理想所分思者，在天主之性體上，亦有其基理也。

在天主，互視有四，即父子，施嘯，及受嘯；然位有三，蓋惟父也者，子也者，原來也者，此三互視具位者之獨義，而置位於本倫者也。蓋父也者，乃父之位；

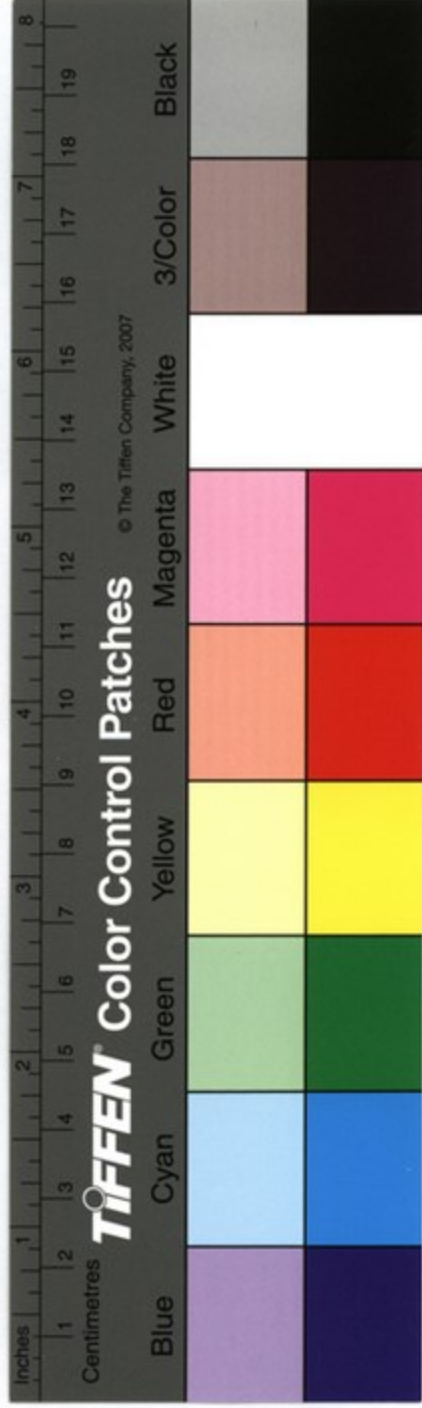
備覽
 二而祇三位
 四互視
 在天主有



子也者，乃子之位原來也者，乃聖神之位。施嘯雖為互視，而不成為位，緣施嘯者即聖父及聖子，非置位於本位之義故，與聖父及聖子無分別者也。

第四章 天主聖三包含之位性暨徵號

題旨 天主之性體至純至一，又美妙無窮，故吾人不能以微小之明悟，洞澈其奧蘊也。於是欲認識天主，當以許多觀念，依人悟之情形，分別而熟思也。天主一體三位，有原來，有互視；因之而天主有位性 Proprietates 及徵號 Notiones personarum ；及與位性及徵號所關之歸性 Appropriatio ；然天主三位彼此包含 Circuminctio 者也。在天主之原來及互視之後，繼論隨原來及互視所來之特性，此亦為邏輯自然之序也乎。先論天主包含三位，次論位性及徵號，終論歸性。



天主包含三位

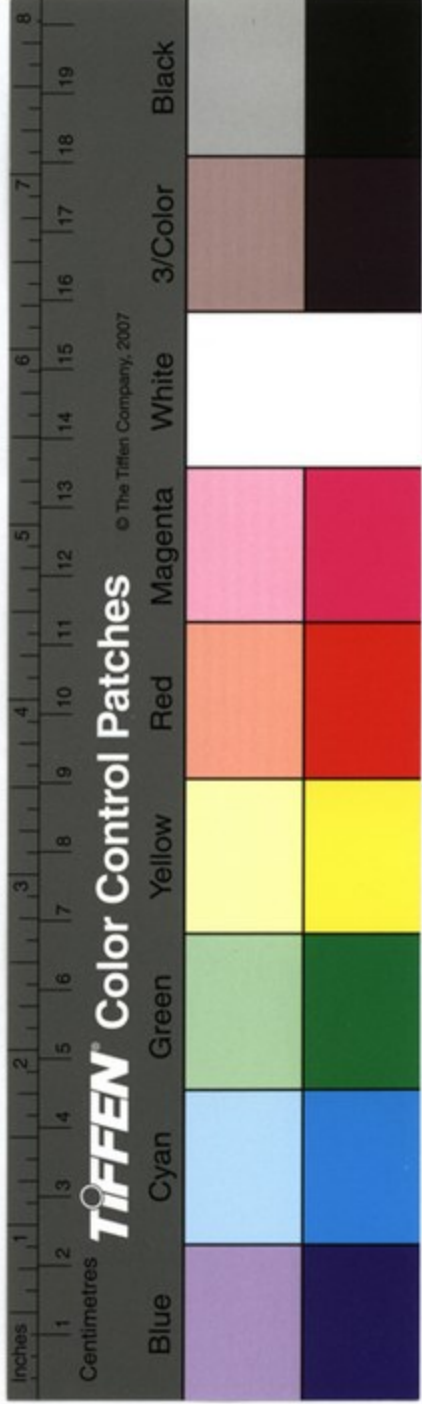
聖子為聖父之明悟所生，聖神為聖父及聖子之愛情所發，此悟欲二司之作用，為天主生活之內作用，存在天主而不能分離於天主，所以聖子在聖父，聖父在聖子，聖神在聖父及聖子，而聖父及聖子在聖神，同性同體，三位而一體，此即所謂天主包含三位 *Circumcessio*，又曰天主同體 *Consustantialitas*。

論此道理，聖教公會議亦嘗言之，*C. Florent. Denz. 703. C. Tolet. XI. Denz.*

N. 281. 聖經上 若望經第十四章第十節 耶穌亦曰：余在於父，父復在於余。聖多瑪斯

解此經曰：在父及子，宜知有三體一，互視一，原來一；就此三者，子在於父，父復在於子也。

就體，子在於父何蓋父即其體，則傳達於子，亦即其體，而其體無有所變化；故父之體既在於子，則父在於子明矣。又子既依其體，則在於父，

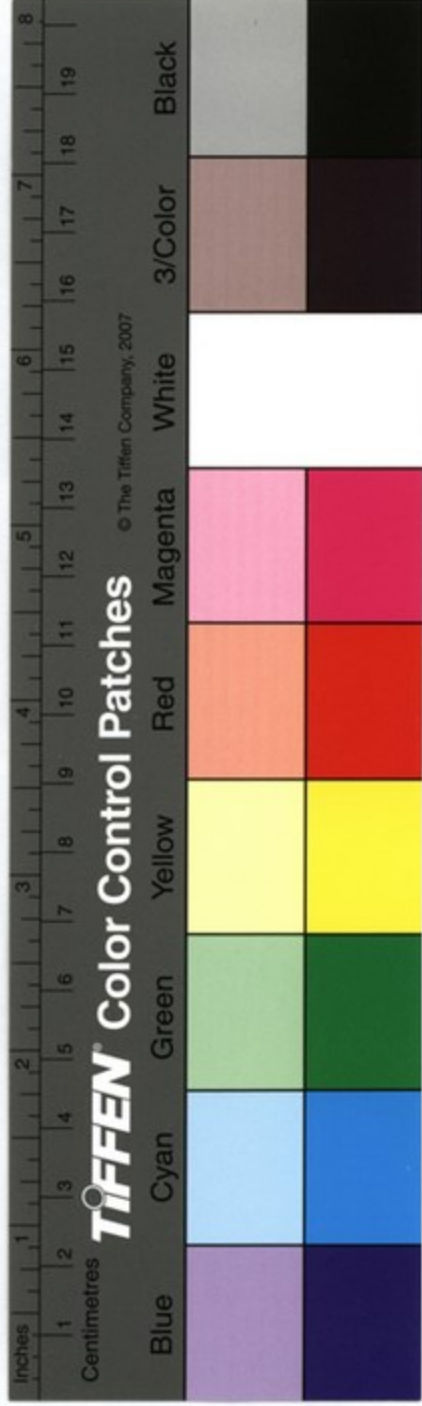


天主三位之分別，來自互視；三位有分別，故三位各有
一個性，卽此性惟宜於某一位，令其別之於他位者也。
譬如第一位聖父，父性 *Paternitas* 爲第一位之位性，使之有別於聖子
及聖神也。子性 *Filiatio* 爲第二位之位性，使之有別於聖父及聖神也。
受嘯性 *Spiratio passiva* 爲第三位之位性，使之有別於聖父及聖子也。

天主三位
之位性

是子之體，在於父也；意辣畧 *Henricus* 所云恒一不可易之天主，生恒一
不可易而自在之天主，則可謂隨從其性，正謂此也。
就互視子在於父，而父在於子何？蓋相對者互視，因互視之義而憶此
之在彼，而彼之在此也。就原來亦然。蓋內言在於發言，而因內言而發
者，復在於言也無疑。聖神與父及子之交相在也，其理亦然。 *S. Th. 1. b.*

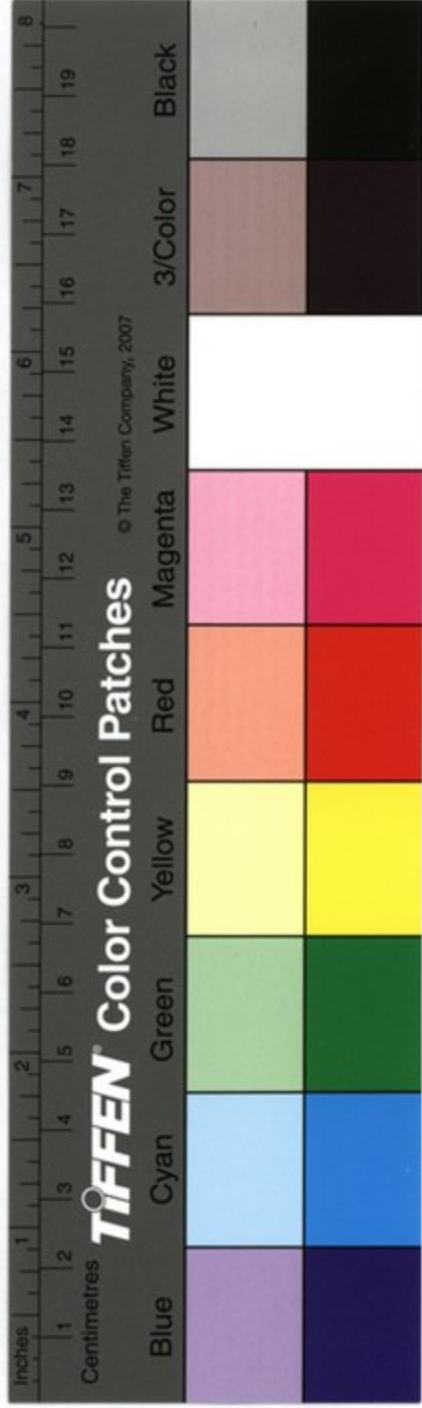
42. a. 5



神學提綱 天主聖三包含之位性暨徽號 二百四

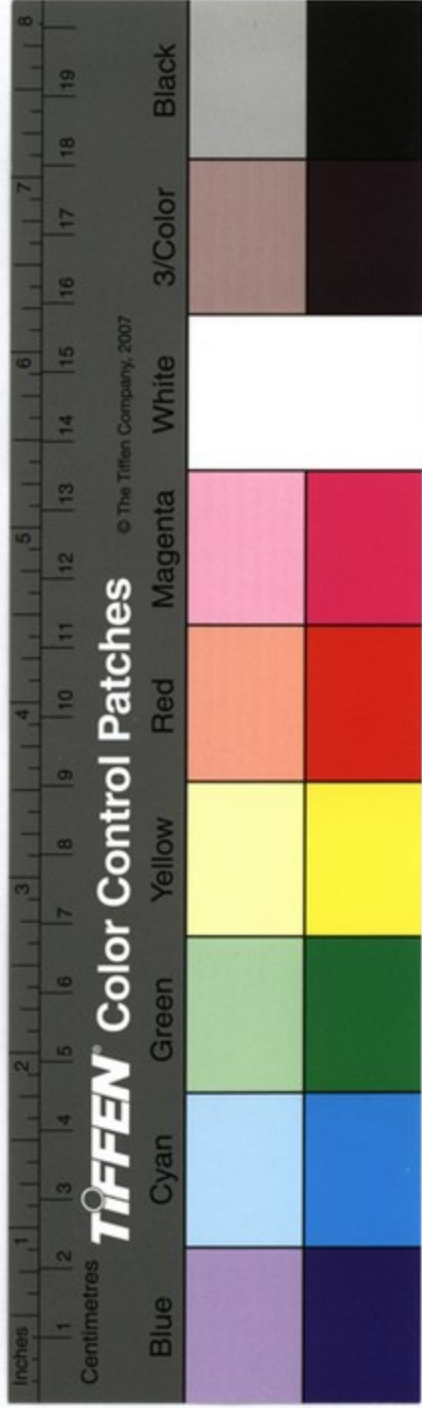
位性卽指天主位，天主位，卽指互視，三者無別於事；惟聖父，聖子，聖神之名乃是具體言之；父性（父也者），子性（子也者），受嘯性（共發也者），乃以抽象之名言之。具體抽象在天主無分別，皆天主之純一性體也。

然何以欲有位性（抽象之名）名天主三位；聖多瑪斯曰：其故有二：一者，正異端之辯；蓋既知認父子聖神，乃一天主而位有三，設或問因何爲一天主？則用抽象之名答之曰：因性也。天主祇有一性體 因天主也者。如馬因何而謂白則云因其模卽白也者 又問因何而爲三位，則亦用抽象之名以答之曰：因父性，因父也者，因子性，因子也者，具抽象之義。故體在天主有何者之義，如問天主者爲何云自，位有誰者之義，如問誰位云有者無形者純有者 個性與徽號，有因何者之義。如問個性與徽號因何爲父義爲子云因父也者因子也者



二者，明互視之數；蓋聖父一位，而有向之聖子及聖神兩位，故有兩互視，猶聖子及聖神向聖父而亦有兩互視。是故因聖子及聖神以兩互視向聖父，聖父亦以兩互視應之。由此推知聖父之位既一，則須以各互視應兩位之互視；而於是用抽象之名：父性，父也者，嘯性，嘯也者兩名矣；蓋具體之聖父名不能貼於聖神也。S. Th. I q. 32 a. 2.

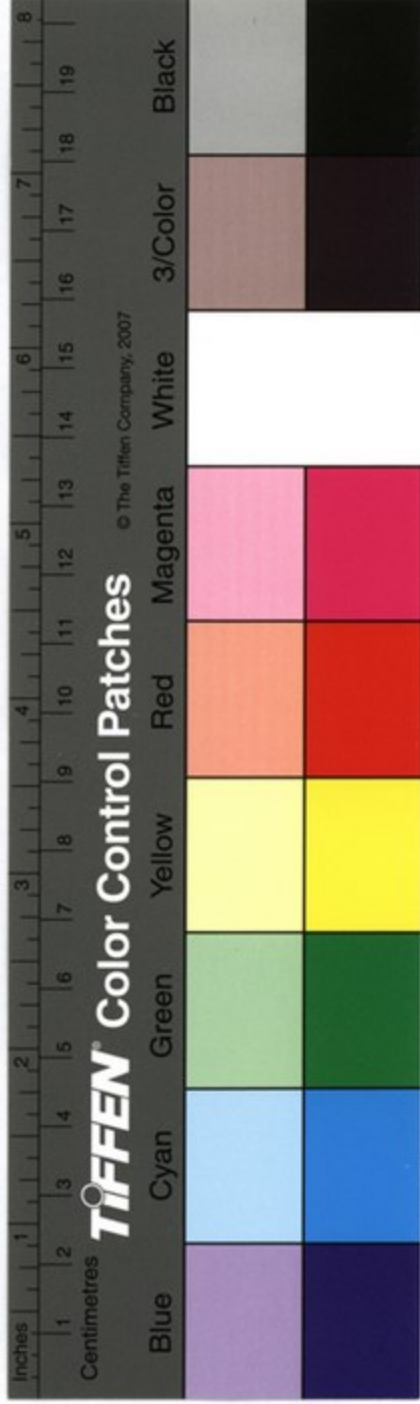
天主之位惟有三，卽爲聖三各位之所獨，而定天主位者；三位性卽父也者 *Paternitas*，子也者 *Filiatio*，受嘯也者 *Spiratio passiva*。施嘯有二：卽聖父及聖子，不能謂爲位性，因共於二位，而與父性子性無分別者也。互視有四：卽父性，子性，施嘯性，及受嘯性。互視有相對性 *Oppositio* 者，乃爲位；無此則不成爲位，所以父性與嘯非爲位也。



天主三位之微號

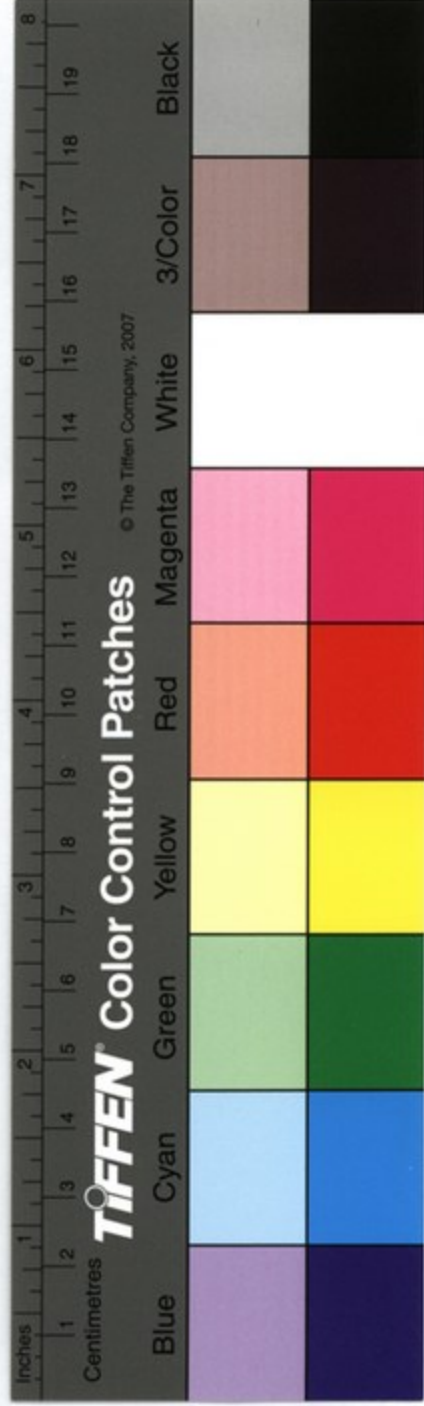
父性，父也者為聖父之位性，已言之矣。顧凡一事與別一事之有別者，有微號 *signo* 在也；在天主之微號非他，乃諸位所以得見識之本義也。天主三位性為成天主三位者；然除此外尚有別微號用以區別三位，而非定三位者。故諸凡位性皆為微號，而諸凡微號，非皆位性也；蓋尙有不受生性 *Innaschibilitas*，及施嘯性 *Spiratio activa*，雖是微號，而不是位性也。

聖多瑪斯善釋解此義曰：諸位微號，即各位見識之義也。夫欲見此，則宜視其原來矣。蓋諸位之數，因原來而有多寡。原來有指彼來者某，有指彼所從來者某。所因者二，而位可見識焉。父者之位，其得見識也，非因有他位來，乃因自不受生，是父者之微號，就已曰不受生。但父因其為他位之原，則因二而見識；一視父，因為子之原，則父之得見識，因父



者之徵號。一視父因爲聖神之原，則父之得見識，因共發者之徵號云。
 論子之得見識，則由因其他位而生，是子之見識，因子者之徵號。又曰
 爲聖神之原，則因共發，如父而得見識然。論聖神之見識，則亦因其由
 他位而來，是因原來而見識，非因其爲他位之原來而見識；蓋無一位
 由聖神來者。

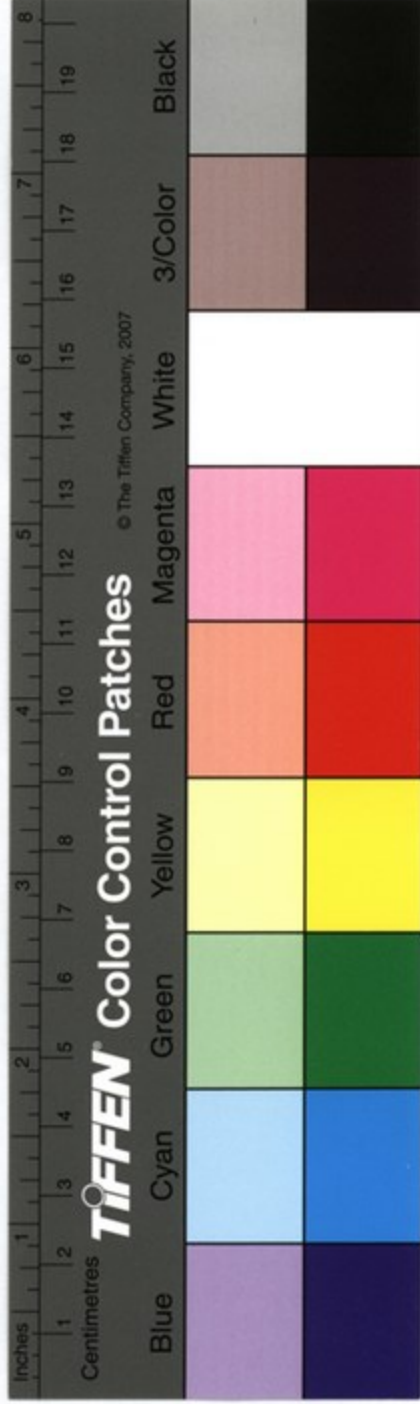
由此觀之：在天主徵號有五：曰不受生，曰爲父，曰爲子，曰共發，即施曰
 原來即受是也。天主之互視者惟有四，蓋不受生非屬互視也。論諸位
 之徵號，爲置位於位之義，則惟有三：曰父，曰子，曰原來。即受蓋共發者，
 不受生者，雖爲位之徵號，然非置位於位之義。原諸位之徵號，指所以
 識位之理，各各不同也。S. Th. I. q. 32. a. 3.



天主之特別歸性

與天主之位性及徽號，有密切之關係者，為天主之歸性 *Appropriatio*。天主之性體，至純至一，天主之無窮美

妙，無分於其性體；故天主之絕對優長 *Absoluta perfectio*，及其外於性體之動作，*Operatio ad extra* 共於天主聖三者也。然即此共於聖三之絕對優長，及外於天主性體之外動作，為闡揚信德之奧妙，有特別之理，歸之某位者，緣其肖似故也。如權能 *Potentia* 及造物 *Creatio* 歸於聖父；內言 *Verbum mentis*，及上智 *Sapientia* 與光明 *Illuminatio* 歸於聖子；愛德，餽禮，*Donum* 及神聖工夫，則歸於聖神。聖多瑪斯善解之曰：三一之奧妙，雖不能証以本性之明，然就我明悟所識，因而顯其奧旨，固所宜也。夫屬體之情 即絕對優長 *Attributa essentialia*，較屬諸位之本情 *Proprietates personarum*，就我明悟為尤顯。何者蓋由受造者 我明悟所以知物 得以確識屬體之

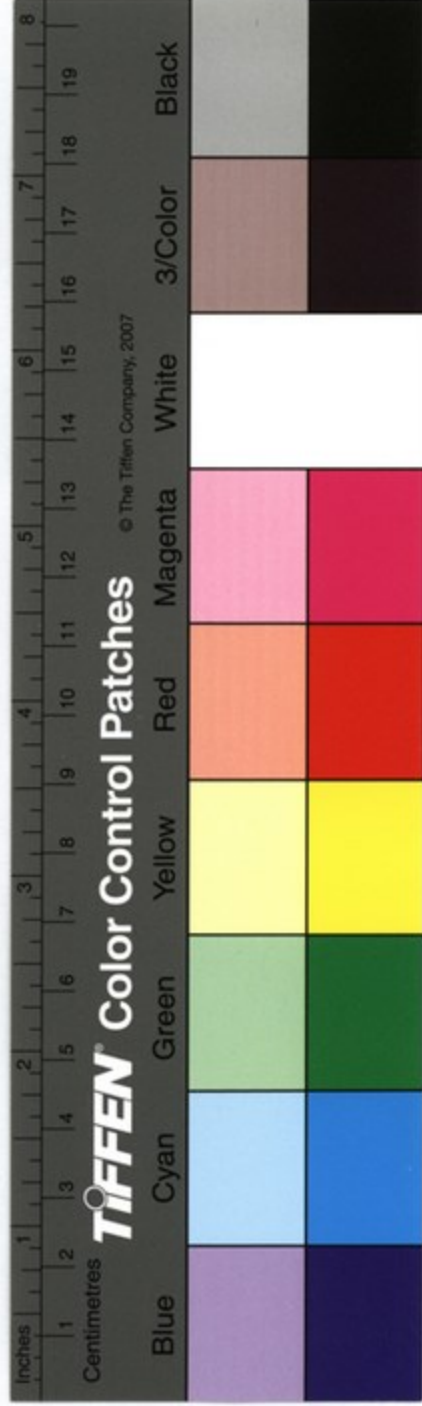


聖師所論
天主歸性

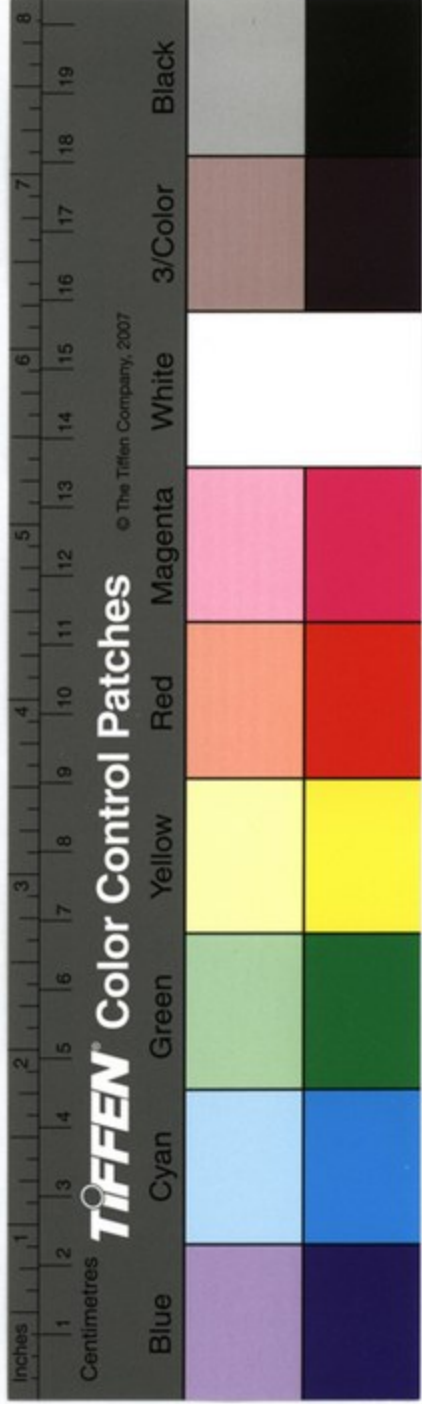
聖多瑪斯又進論諸聖師所歸加於諸位屬體之德，曰：吾明司既因受造而知造物者，故欲上達造物者之奧

謂屬體之德歸諸位者，非云爲位之本情，惟欲由肖與不肖之義，發明諸位之奧妙，剛揚信德，令真理更顯耳。S. TH. I. II. Q. 39. A. 1.

情，即天主知能等而不能確識諸位之本情。即父授生子受生天主之位，得顯於我儕，藉受造者之印與像。今天主之位亦能由其屬體之情，而顯於我也。夫由屬體之情，而顯各位，謂之歸 *Appropriatio*，乃因各情歸各位，而依隨之故也。夫由屬體之情之顯各位也，其道有二：由肖一，由不肖一。由肖者，如凡係於明達隨而歸於子，緣子因明達之作用，而發如內言然。由不肖者，如凡係諸能隨父，緣人爲父者皆老，此則不肖天主教之德能矣。



神學提綱 天主聖三包含之位性質微說 一百十
 妙必先下達受造者德情。達受造者有四：一知物，因為有也；二知物，因為一也；三知物，因具行為之德也。卽知天主亦不外此三端矣。
 一知天主，因其為有。聖意辣畧 S. Hilarius 於父者歸常 Aeternitas 於子者歸像 Species，於聖神者歸享 Usus。於父歸常何？蓋常指無始之有，則宜父，父乃無始之始。於子歸像何？蓋像成於三一，成全 Integritas，二相稱 Debita proportio，三光明 Caritas。此三者，宜子。論成全，天主子肖天主教，蓋天主子自具父者性成全。論相稱，子肖父，蓋子乃父之真像，像謂之美，因所陳之物必真。論光明，子肖父，蓋子為內言，內言乃明司之光也。於聖神歸向何？聖奧斯定云：父子所以相享，乃宜聖神，因其為愛者也。二知天主，因其為一。奧斯定聖師，於父歸一 Unitas，於子歸均 Aequalitas，於聖神歸合 Concordia。此三者指一，然各一也。蓋一之謂，乃言絕對者，



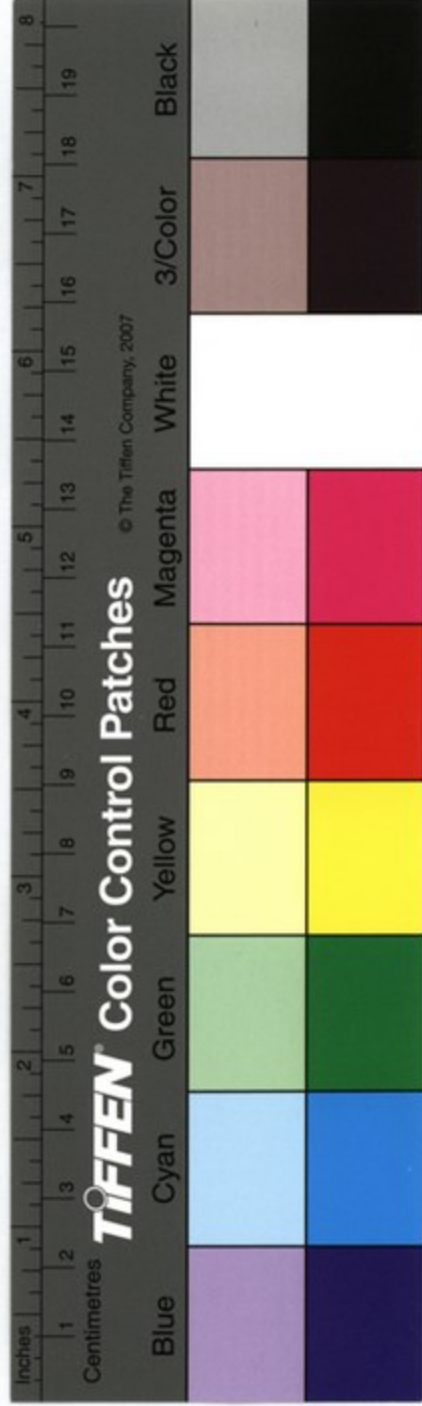
而無有於他之謂；一歸之父者，緣父為無所由始之始，不由於他位故。均乃向他之謂，乃兩物共一幾何。均歸之子者，緣子由於始之始故。合乃兩物為一之謂，歸之於聖神，緣聖神由發於兩位故。

三知天主因具行為之德。諸聖師於父歸之能，於子歸之知，於聖神歸之善。能歸於父，蓋能具始者之義，故肖天主父乃聖三之始。知歸於子，蓋因為內言，而內言乃知者之臆，故肖天主子。善歸聖神，蓋聖神既為愛之故與界，象即對故肖聖神。

第五章 論天主位之遣使

題旨

第二章上，曾論天主之原來；天主之原來，更能以天主之奉使闡明之；蓋在天主之奉使，無非言天主之原來也；今試進論之。

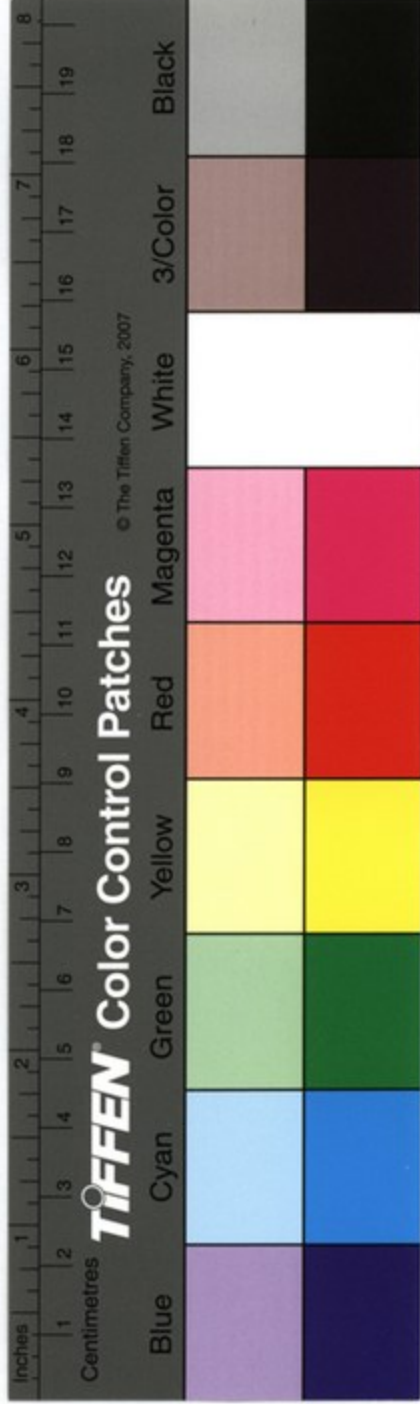


神學提綱 論天主位之遣使 二百十二

奉使云者，一言遣者 *Mittens*，一言受遣者 *Missus*；遣者與受遣者顯然別爲二人，然有其隸屬之意義。夫遣字之義，有從所與至所，故人之所謂受遣，大抵言自一地遣至某地。

首論遣之從所；天主無所不在，無空間之阻礙，故所謂受遣，大抵非遣之本義，不過一言：一位原來於別一位；二言：某位顯現於受遣之中，或以其神效 *Efficientia aliqua externa*，或以其降誕也。職此之故：遣者與受遣者之隸屬，亦非隸屬者之本義，不過言天主聖三某位，授與別一位以天主性體及其德能，與動作 天主性體至純一德能動作皆爲純一之行惟依人悟分別之耳 也。

次論遣之至所，卽天主位之顯現於受遣者之中；天主第二位聖子降生，此有形可見之奉使也；天主第三位聖神之寵愛工夫，此無形不可見之奉使也。本論有形與無形之奉使。

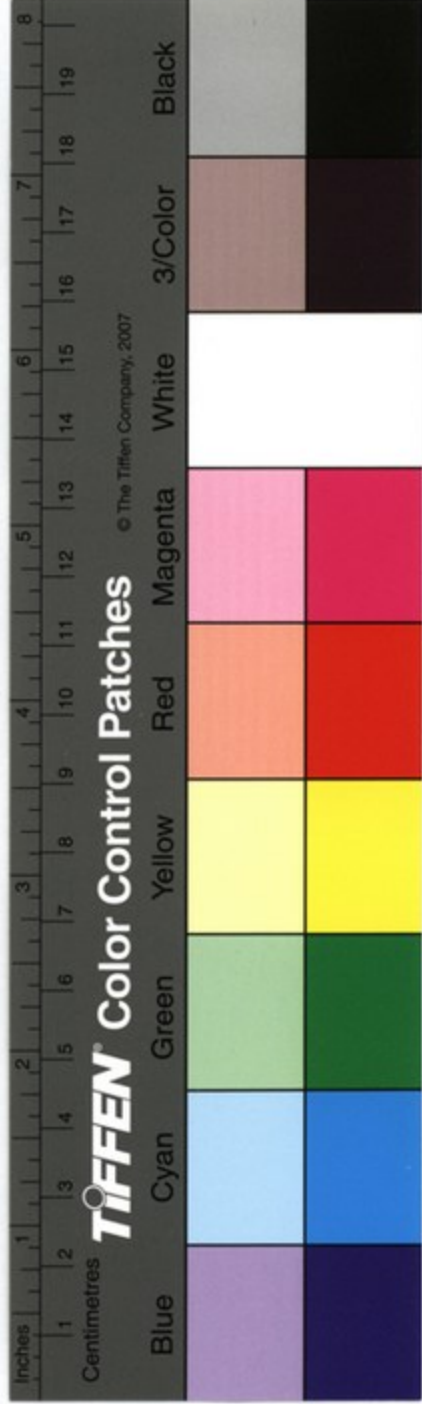


天主位有形之遣使。論有形之奉使，聖經上亦屢言天主聖父遣聖子入世。聖保祿宗徒致加拉達書第四章曰：「及至定期天主遣自己聖子，受生於女，屬於法律。」如若望經第五章第廿三節上曰：「使眾人敬子如敬父，不敬子即不敬遣子之父。」參考第三章第十七及三十四節第四章第三十四節第五章第三十節等又保祿致羅馬書第八章第三節耶穌又在若望經第七章第廿八節上言：「自己所以謂聖父遣之之意在大殿訓誨，大聲曰：『爾以為識我，知我由來，然我非擅來，遣我者至真，而汝未之識焉。我則識之，因我生於彼，而彼實遣我也。』」準此：基利斯督受遣於聖父，因為聖父所生也。

聖父聖子則遣聖神。若望經第十四章第二十六節上耶穌曰：「聖父因我名，與汝撫慰聖神。」又第十七章第廿七節曰：「然我以事實告汝，我此去有裨於汝，若不去，保衛聖神不降於汝，去則遣其降於汝。」又路加經第二十四章第廿九節曰：「予以

天主位有形之遣使

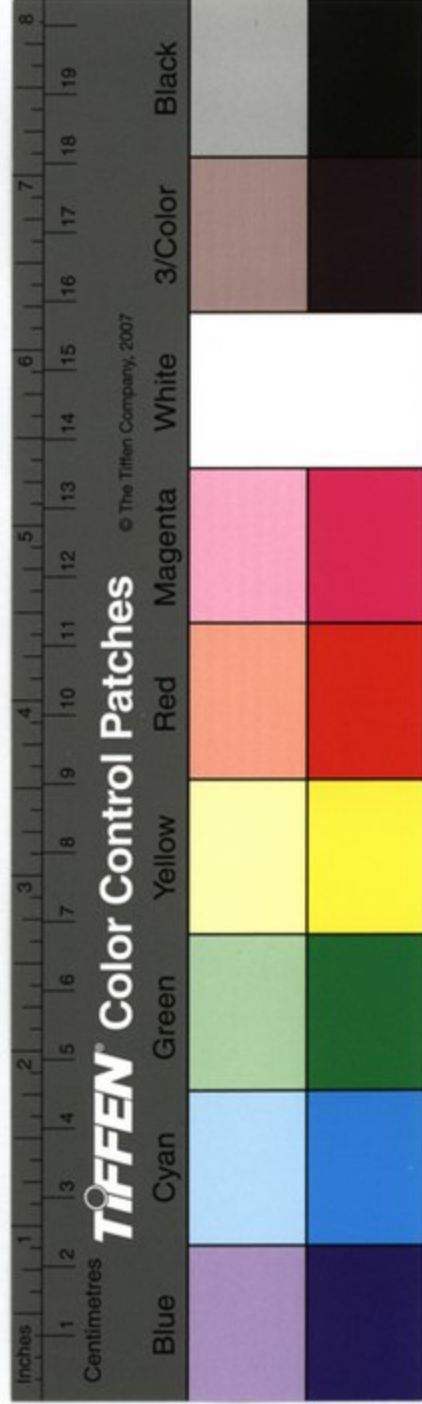
論有形之奉使，聖經上亦屢言天主聖父遣聖子入世。聖保祿宗徒致加拉達書第四章曰：「及至定期天主遣自己聖子，受生於女，屬於法律。」如若望經第五章第廿三節上曰：「使眾人敬子如敬父，不敬子即不敬遣子之父。」



聖父許爾者也。遣發於爾，但居處京中，待蒙自上之神力。此處耶穌所言，乃聖神降臨也。參觀宗徒大事錄第一章第八節從以上聖經之言觀之：可見聖子之受遣，因為受生於聖父，今取人性而為人，故此遣為天主性與人性結合為人。天主聖神受遣於聖父及聖子，因為聖父及聖子所共發。聖神之遣，則為代表之徵號，因聖神降臨，惟借白鴿之形，聖神居於義人之靈，用其成聖之寵愛也。

天主位無形之遣使

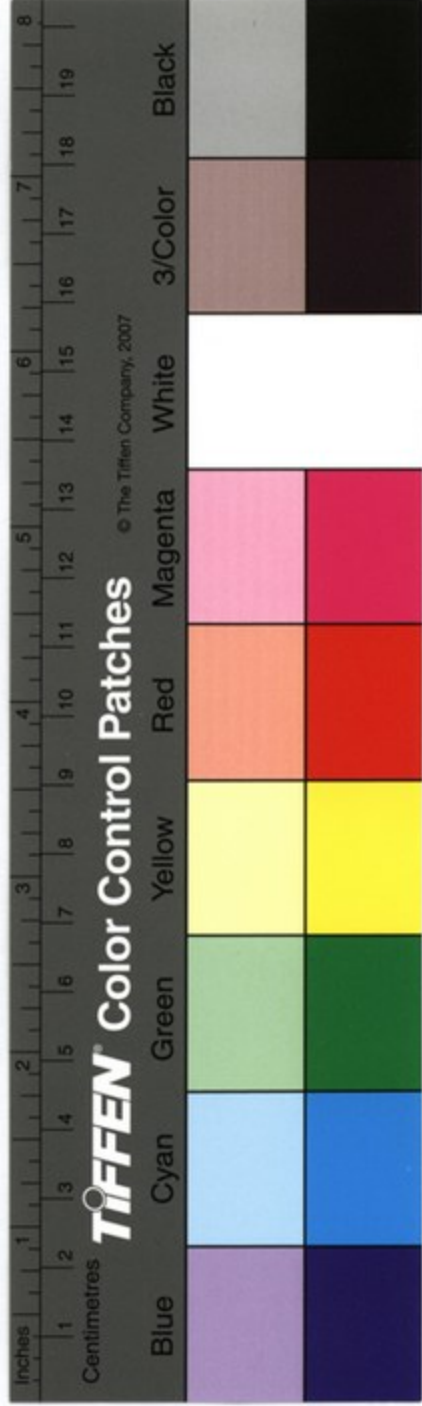
至論無形之遣使，即天主聖神受遣於人靈，而使吾人成聖。聖經上亦明白言之。聖保祿宗徒致加拉大書第四章第六節曰：「天主遣自己聖子之神於汝曹心中，喊曰父。」耶穌基利斯督在若望經上第七章第三十八、九節曰：「人信我，則如經云：腹流活水之川。」滿受恩寵於外耶穌此言，指信奉者將受聖神時，耶穌未顯榮，未升，故聖神未降。



子共發聖神，此為第三位之所原來，故聖經上言聖父為遣者。從此可見天主位有原來，故云受遣也。

備覽 天主位之遣使之要素

天主位之遣使也，有二條件：一是永遠者，即天主位之原來，為遣使之基礎；二在時間者，即天主位與受遣者之新關係也。此新關係，或為有形之遣使，天主性與人性結合而為性體之遣使 *Missio substantialis*，或為代表之遣使 *Missio representativa*，如天主聖神，在聖神降臨日，借火舌之形，以示聖神特別在與之情。又在耶穌受洗時，如聖神借鴿形以示異。上言均為有形之遣使。至無形之遣使即聖神聖人靈之工夫。



版權
所有

刊准教主總京南

中華民國十九年五月初版

校編學

天主教三位一體論

(每冊實價大洋三角)

二〇〇〇本

編著者 青浦徐宗澤

出版者 上海徐家匯 聖教雜誌社

印刷者 上海徐家匯 土山灣印書館

發行者 土山灣印書館

