

信望愛三德論

馬良敬題



信  
望  
愛  
三  
德  
論

馬良敬題



*P. Joseph Zi, S. J.* (徐宗澤)

TRACTATUS

真善美聖  
DE

VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

BUREAU SINOLOGIQUE

SANCTITAS BONITAS

光啟社

PULCHRITUDO

VERITAS

ZI KA WEI

南京主教姚  
准刊

# 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，暨明其爲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，造成天地萬物神人；
- 三論天主爲萬物之原始原終；
- 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。



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，卽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，及因始祖因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；遣懷中獨一子，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

基利斯督之譯音

按希臘譯音，應改爲刻利斯刀斯；照辣丁譯音，則爲刻利斯多斯；華文古譯音，作爲基利斯督，音已從省。若再省之，不用誓反教所譯基督，似可改爲基多二字。基者，始也，本也；多者，眾也，盛也，有稱美意，與天主爲萬物之原始，萬物之盛美，義理相合，故基多二字，書中用以代吾主之稱，閱者注意。



# 神學提綱

## 信望愛三德論目錄

第一編 超性德能總論

緒言

第一章 論超性德能之實有

第二章 論超性德能之任務

第三章 論超性德能之傾注

第四章 論超性德能減失否

第五章 論天主聖神七恩

一 張

二 張

六 張

十一 張

十五 張

二十 張



第二編 信德論

緒言

第一章 論信德之意義

第二章 論信德之物質對象

第一節 信德之總綱厥惟天主

第二節 論惟天主所默啟之真實乃爲信德

第三節 由性光能知之真實亦足爲信德之對象

第四節 凡一真實蘊藉包含於別一顯明默啟中者爲信德之物質對象但演繹之真實非是信德對象

第五節 信德之物質對象主要之真實不能有純然之增加次要者能有自晦而明之增加

二十六張

二十九張

三十九張

四十二張

四十七張

五十張

五十七張

### 第三章 論信德之模義對象

六十五張

第一節 論天主之權柄即其學問與誠實爲組成信德之模義

對象

七十張

第二節 天主之默啟亦爲信德之模義對象

七十四張

第三節 論信德之分析

七十八張

### 第四章 論信德之行

九十六張

第一節 論信德之堅確

第二節 論信德之晦暗

九十九張

第三節 論信德之自主

一百三張

第四節 論信德之緊要

一百八張

### 第五章 論信德之德能

一百十四張

第一節 論信德德能之性體

一百十五張

第二節 論信德之特性

一百十六張

第六章 論信德與學問之關係

一百十七張

第三編 望德論

一百二十張

緒言

第一章 望德定義之詮証

一百二十二張

第一節 望德寓欲司爲厥行而與信愛二德實有區別

一百二十三張

第二節 望德爲欲司一趨向難得之美好一之一行

一百二十八張

第三節 望德爲慕愛之情

一百三十張

第二章 論望德之對象

一百三十三張

第一節 論模義對象

一百三十四張

第二節 論物質對象

一百四十一張

### 第三章 論望德之特性

一百四十五張

第一節 人望永賞而作善爲正經之一行故望永福而慕愛天

主亦爲正經的

一百四十六張

第二節 望德之緊要乃是方法及命令之緊要故任何成全地

一百五十張

第三節 望德依天主方面而言爲堅確之一行然由人方面言

一百五十六張

之末有必確之性

### 第四編 愛德論

一百六十四張

#### 緒言

### 第一章 論物質及模義對象

一百六十七張

第一節 天主吾濟自己人皆爲愛德之物質對象惟有其序次



神學提綱…目錄

(六)

第二節 天主之絕對至善爲愛德之模義對象或集合其優美

而言或分取其一面言

一百七十一張

第三節 天主之絕對至善亦爲愛人之模義對象故愛天主愛

人是一愛德

一百七十六張

第二章 論愛德之行

第一節 愛天主之愛德爲適稱之友愛

一百七十九張

第二節 愛德在序次上即愛天主愛自己愛人有鑑別的客觀

的熱率的不同觀

一百八十三張

第三章 論愛德之德能

第一節 愛德與天主聖神實在有別尊於他德而爲他德之模型

一百八十九張

第二節 論愛德之特性

一百九十四張

# 神學提綱

## 信望愛三德論

### 第一編 超性德能總論

#### 緒言

**總旨** 諸凡生活，其生活也，當有生活之性體，德能，動作，藉此以完美其生命。超性生命亦然：有天主聖寵為超性生命之性體，有超性德能，以產生其超性生命之動作。超性生命之性體，在聖寵論中言之；超性生命之動作，顯見於信望愛三德，將分編論之；茲先以超性德能總論討論之也。

**分類**

超性德行以其物質方面言，一卽主體方面，一有爲明理，寓於悟司，而完美悟司者也。有關倫理，寓於欲司，而完美欲司者也。以其模義方面言，一卽對象方面，一，分神德與倫德（樞德）。神德云者，以天主爲其密接的 Immediate 直接的 Directe 對象，卽以天主爲超性之終向。倫德云者，以其對象不直向天主，祇爲方法，以得獲超性終向者也。神德有三：信德，望德，愛德。倫德卽樞德有四：智德，義德，勇德，節德是。

**第一章 論超性德能之實有**

**題旨**

天主造人，與人以本性終向，令其完美本性，固已足矣；然天主至仁大慈，又提高人在超性地位，賜以超性終向，令其得享真福。及



原祖亞當犯罪，其後嗣失此真福；今欲恢復，必須藉耶穌救贖之功，領洗再生，以致義 *Justificatio* 耳。領洗致義云者，卽吾儕生而在罪人之地，擢升爲天主之嗣子，有天國得產之名分。

人領洗時，天主不特寬赦人罪，賜人聖寵，且又錫以超性德能，使能產生超性動作。超性德能，純然天主因己仁慈，傾注人靈，使之能行爲有益於天國之工作也。

天主在人領洗時，所賦之德能；卽信望愛三德；此德能與其行爲一動作，實有區別；此爲信德道理且常保存在人靈魂上者也。今試進論之。

天主賦人超性德能之証

天主造人，依本性倫序，給以靈明性體，及其德能，使

爲動作之近源；動作者物藉之以趨赴其終向，而完美一己之性體者



也。願天主造物，其亭毒萬物，在本性倫序中，既如是之縝密，而謂在超性倫序中，罔不置意乎？蓋天主既提高人在超性之地位，給以超性之終向；今欲其達到此終向也，以本性與超性倫序之不同，須有天主聖寵加於本性之上，而為超性動作之遠源，又須有超性德能為之近源，俾人之動作，有超性之效力，足以引人得超性之終向。吾是知人在領洗時，聖寵而外，天主傾注以超性德能也。

超性神德及  
樞德或倫德

信望愛為三個超性神德；謂為超性德能，緣其以天主為對象故，即以天主為直接歸向。此三德乃天主傾注於人，吾儕由天主之默啟，所以確知者也。又此三德，人藉之以歸向天主也，乃密接而直接者也；即親與之契合，而為其終向。謂天主為三德之直接的，密接的對象者，即此三德所歸向者惟天主

而已；信德所信者惟天主所默啟之真實；望德所望者，惟享見天主之永福；愛德所愛者，惟天主之無窮美善；三德之物質對象，惟天主而已。人之所以信，所以望，所以愛者，當有其信，望，愛之理由，即模義對象；而此模義對象亦惟天主而已；此超性三德所以以天主為直接的密接的對象也。

至論樞德，雖亦為天主所賦，然祇為得終向之方法，非直接以天主為其對象。樞德云者，取其為諸德樞要之意；又曰倫德。此德之目的，是令人審別何種方法，為得終向最適宜耳。

超性德能動作之內性是超性的

人有超性德能，乃有超性動作；動作者，所以趨赴超性終向也。超性動作之性體，是超性的，其理可得而言。蓋人在領洗時，得罪之赦，靈魂上有天主聖寵，成

爲天主之嗣子，有其超性之性體，能得超性之終向。顧此超性性體，其組成素爲超性的；故其產生之動作，當適稱於其性體，而亦爲超性的；又人趨赴之終向，是超性的，故趨赴此超性終向之動作，亦當是超性的；所以超性動作之性體，是超性的也。

## 第二章 論超性德能之任務

超性德能給人  
以純然的超性  
動作之能力

上章言超性德能之實有，此章言其功用。超性德能，常在人靈。今進問此德能抑祇與人以超性動作之便易，或與人以超性動作之能力？動作便易云者，卽因練習純熟之故，動作不覺其艱難也；動作能力云者，卽此超性動作，完全來自超性之德能。



超性德能，實給人以超性動作之能力云者，緣超性與本性，純然爲絕對不同之二倫序；故本性須有超性以給其力，方能有超性之動作。何以言之？凡一動作之產生，當有與此動作之同性能力以發生之，如思想當有思想之能力——明悟——是也。超性動作，須有同性之超性能力；本性無此能力也。惟本性能力，對於超性之動作，亦爲其遠原則；蓋超性德能，不能離本性德能而獨立，須存在本性德能之上，充足本性德能之所不及，而與之組成一整個之超性動作之原則；然此超性動作之功用，完全由超性德能來之，本性德能不過與以生活行之要素；此所以惟超性德能能與超性動作以能力也。

雖天主寵佑亦能助人產生超性之動作，然寵佑不常在人靈上者也；且寵佑與超性動作，非如超性德能；有其原則與效果，自然之隸屬也。



至超性德能與人以純然的超性動作之能力，而不與人以動作之便易者，有顯明之事實以証焉。如有一熱心教友勇於修德立功，不幸犯大罪，失去聖寵，繼又改過遷善，重得諸寵，宜其再有此超性動作之便易矣，然而未焉。又或一冷淡教友，無重大罪過，且亦多領聖事。然領聖事則必增聖寵，及超性德能；夫如是則修德自必便易矣，然而未焉。從此可知超性德能，不與人以超性動作之便易焉。

生造超性德能

厥爲天主人祇

能準備以待

上言超性德能，與人以超性動作之能力，今問此超性動作，亦能加增超性德能乎？答曰：生造超性之德能者，惟獨天主，人不過能準備自己，

以待天主賦此德能，增此德能耳。

此義在脫利膝公會議亦已言之。其言曰：人欲得天主寵而爲義人，雖

有動作以準備之，而在此動作之中，包有信望之行；繼加言之曰：人在致義時，即赦罪得寵時天主傾注信望二德之德能。夫使信德望德能自己產生德能也，則何待天主之傾注？何待人發信望之行，以準備得信望之德能？故知生造超性之德能者，惟獨天主，人不過能準備以獲得此耳。且証之於理而亦符合。動作須先有動作之能力；能力在先，動作在後，即原因先於效果也。今曰超性動作，能加增超性德能，豈非顛倒因果乎？

超性德能增

長之三類

超性德能之增加，能有三類：

一，從其對象；如一信德道理，前所未知，今懂明而堅信之。論望德亦然。

二，從主體言；即一信德道理，今見其可信之理由愈明，明悟依附之乃

愈切；欲司熱忱亦愈增。從對象及主體方面之加增三德皆外於超性德能者也。

三、從超性德能之本身方面，即對於超性之內性，言此德能之繼長增高。至如何繼增，或宛如增加度數，或根深蒂固，深辟入裏，學士之說不一。總之聖寵增，則德能亦增；德能增，則聖寵亦增；此其大較也。

由超性之動作  
能得本性  
之新習慣

人藉超性德能，練習修德，而發超性之動作，則能獲得本性之習慣，助人易於發超性之動作。譬如一教友，犯反背信德之罪，失去信德之德能；然此人仍保存其習慣。此習慣即前發信德時，所獲得之本性習慣；惟此習慣在超性之動作上，並無超性之功用，不過助超性之德能易於發超性之動作耳。其故非他，本性德能，一如明悟，與超性德能，一如信德，組成



一超性動作之原則。從本性來者，爲動作之生活素，自主素；從超性來者，是超性素，各有自己之區域。於此可見凡背信德者，失去其超性素，不失去其本性已得來之習慣。一旦悔改，此人於超性之動作上，自更易於其他未背信德，而素少發信德之人也。是以吾人修德立功，多發超性動作，因本性同超性並時合作的，能獲得本性的新習慣；而此新習慣，轉而助人，易於發超性之動作焉。証之事實，如因練習之故，明悟易於領會，欲司易於感動，因之而易於發超性之動作矣。

### 第三章 論超性德能之傾注

信德望德不先天  
主之聖愛而傾注

前二章謂超性德能爲天主所傾注，非藉人力所能得也；天主傾注此德，在人領洗之時。今討



論者，超性德能傾注之序次耳。吾謂任何超性德能與天主寵愛，同時傾注人靈，未必先天主之聖愛，而有一德之施者也。

何以故？天主之寵愛，爲超性生命之性體，超性德能，爲超性生命之德能；德能根基於性體，故當後於性體。職此之故，超性德能何論信望愛三德及四樞德，必不先天主之寵愛而傾注也。

超性德能  
與愛德之  
密切關係

人無天主之聖愛，不能入天國而得常生，惟由愛德則人能立功而得終向；至於其他德行，皆受愛德之功效，而得超性之光輝；此所以愛德爲超性德行中最尊美，而爲諸德之生活素。其故有三：

一、天主造人，與人以超性之終向；愛德者，統率諸德趨赴終向者也。人之終向，無非是享見天主無窮美善之性體。愛德之對象，是天主之絕

對美善；信望二德之對象，雖亦是天主；然信德惟以悟司認識天主，望德惟以欲司盼享天主；非若愛德以天主之絕對美善爲其歸向也。四、樞德之對象，則以受造之善爲其對象，是以更無足言。所以其他諸德，皆環向愛德而受其統率者也。

二、愛德之對象，乃天主之絕對至善；天主之絕對至善，爲萬善萬美之源，亦爲人生之終向。信望二德之對象，固爲天主，然其歸向終向也，受愛德之策諭，緣終向——天主之美善，——爲愛德之本對象故。所以信望二德之趨赴終向，亦愛德策諭之也。

三、愛德分與他德功勳。人之動作，能得天主之超性賞報，獲天國之永福者，此動作當序次於人之終向，且向此終向而致力也。愛德則令人與天主契合，得獲終向；故他德所以能得終向之賞報者，莫不由愛德

分與之功也。

注意

人生之目的，爲得獲超性之終向；愛德者，令人契結天主，以終向爲依歸。信望二德之依歸終向，不能不有愛德之功用。至論四樞德，則爲獲得終向之方法，故更不能不有愛德助力也。

愛德令他德之序

次終向祇須有其

寵愛之始基

愛德爲諸德之生活素；所謂生活素者，卽愛德統率諸德序次於終向，因此諸德有天國永福之賞報，愛德所以亦通功於他德焉。然愛德如何統率諸德，序次於終向，而通其功勞，則學士之說不一。

蘇亞來

SUMERZ

之說，似頗合理，大旨謂：人靈魂上有聖寵，卽爲天主之

友，其所爲若係正經之善行，則己悅樂天主，而有愛德之影響，自然歸本於終向，而有其永福之賞報矣。



其故因具體的，個別的行為，一如在倫理界上，惟有善者或惡者，從未聞有不善不惡者；在超性界上亦然。以倫理行為言；此行為苟合理而正經的，則行為之本身自然向視本性之終向；超性行為亦然，苟一義人，作一超性之善行，其行為自然傾向超性終向，而有永福之酬報。

#### 第四章 論超性德能減少否

超性德能  
不因小罪  
等而減少

上章言超性德能之傾注；今進問此德能能減少乎？本性獲得之習慣，不練習之，則減其熱度；超性德能亦有相似之情境乎？

答曰：一，超性德能不因行動之停頓而少減。緣此德能，賦自天主，不屬於人之練習與否，如本性之德能然。天主既賦以此德，無充足理由，有

以減少之也。

然則人犯小罪亦減少之否，曰否。緣小罪能與天主寵愛並存在人靈，故超性德能亦不減少。且小罪不令人背離天主，終向，祇在得終向之方法上，有欠正直耳。又愛德者令人趨赴終向者也；小罪既無損於終向，故不減少愛德之本身，及他德行。

雖然，亦有其隱晦之處，卽小罪能減少愛德之熱忱，阻礙愛德之動作；因此減去愛德之外耀焉；阻當愛德之增加；因小罪故，靈魂上無相當之整備焉；能令人少愛主之熱度，故難於修德立功；其他相類之端。然義人之超性動作，作之時雖未甚熱心，亦能增長聖寵及超性德能；惟苟出之熱度，則其增加爲更大耳。

愛德失而超性  
德行亦失保存  
者惟信望二德

信德望德而已。

(一)愛德與聖寵同時並失。人犯大罪，則失去天主之寵愛，背叛天主，而分離於終向矣。愛德者使人與天主締結，歸向終向；若犯大罪後，愛德仍存留，豈不自相矛盾乎？

愛德不特言愛天主，且言人與天主之友誼；犯大罪則失去天主之友誼，而愛德與之俱失矣。

有愛德則人成爲耶穌奧體之生活肢體，而有得天國永福之名分。犯大罪，失去天主之聖寵，則人靈上無超性生命，不能爲耶穌奧體之生

上言人犯小罪，天主之寵愛，並不減少。然一犯大罪，則靈魂上聖寵失去，超性愛德及他超性樞德，亦與之同失，有謂聖寵與愛德無實在之區別，有謂實有區別者，後說最普遍。惟保存者，



活肢體矣。

(二)超性樞德(倫德)與聖寵並失。超性樞德爲人得獲終向之方法，由愛德統率而序次於終向者也。人犯大罪，則失聖寵，失愛德；愛德失，樞德失其中樞，已不能自存矣。

(三)信德不與聖寵同失。聖保祿宗徒謂：「格林多第一書第十三章第二節即吾有全備之信德，能使移山；然無愛德，則吾亦無能爲。」格林多第一書第十三章第二節準此：信德未嘗不能離

愛德而保存。脫利滕公會議亦言聖寵失，而信德能保存。

然人犯相反信德之罪，則信德之德能失去。反信德之罪，即知明故意對於一端信德道理，固執己見，而不信從。

(四)望德不與聖寵同失。人犯大罪失去聖寵，不失去信德，因此罪人尙能整備己靈，重得天主之聖寵。

蓋人犯重罪後，依恃天主之仁慈，而發信德，須有望德以振勉其心。是以聖寵雖失，而望德尚保留焉。

然望德亦未嘗不能失；其失去之情景有二：

一直接犯失望之罪，如罪人以爲天主必不赦罪；或以爲自己必不能再爲善。

二信德失而望德亦失。緣信德爲望德之根基故。望德之對象是難得而能得之將來永福；然人有堅確之心志而望之者，因信德指示其可得故也。所以信德失，而望德亦失。

注意 吾謂愛德失，而信德望德仍存者，非從此二德之性體而言；

然因聖經上及聖師之言而知之。

死後之信  
望愛三德

在地獄中之魔鬼與惡人，無愛望二德；雖對信德道理，有不能不信之勢，然此非超性之信德也。

在煉獄中之煉靈，有愛德，有信德，因未曾享見天主，且有望德企望天主之即享見也。

在天之聖人祇有愛德愛天主；信望二德已不存在矣。

## 第五章 論天主聖神七恩

題旨

人在領洗時，得有天主聖寵，為超性生命之性體；信，望，愛三超性德能，義，智，勇，節四超性樞德，為超性生命之德能；藉是人乃提高於超性地位，而活天主之生命矣。然而天主愛人之心，猶未已也，更將以天主聖神七恩，傾注人靈，令人登峯造極，以活天主之生命。



七恩  
詮解

聖神七恩：卽上智 Sapientia 明達 Intellectus 超見 Consilium 學問 Scientia 孝愛 Pietas 剛毅 Fortitudo 敬畏 Timor。

上智是言人對於超性神事，依超性理由而判斷。故上智不特言知超性神事，懂超性神事；然對於超性神事，情欲有自然之好感而味之也。故此恩乃關於天主默啟之理論道理，及應用道理，合明達與學問二恩之功用而言也。

明達是言悟司洞澈天主默啟之信德道理，卽正確懂明聖教會之道理。學問是言對於天主默啟之信德道理，既正確懂明，而又見其有理可信且當信。

此三恩與信德之區別，試取譬以明之。吾信天主聖子從童貞聖母降

生爲人；此天主默啟之信德道理也。今人用天主聖神明達之恩，懂明耶穌基多由聖母取人性，與天主性結合於天主之位，而成降生之意。又以學問之恩，灼見天主取人性而爲人，以救贖人類之適合事理。又藉上智之恩，思維天主之降生，發顯天主之仁慈，公義，聖德，愛人；有熱心之情性體味而嘗之。準此信德與三恩對於同一信德之物質對象，惟其觀點有別耳。

剛毅是言人藉聖神之特助，在救靈路上，勇往直前，得勝艱難也。

敬畏卽吾人見天主之尊嚴，而生服從低下之心也。

孝愛卽言子女對於父母之愛；天主爲吾人之父，故吾儕亦有此孝愛之心。

超見是言人對於修德成聖之事，有超越之主見。

上智明達，超見學問，是歸於悟司；孝愛剛毅，敬畏則關於欲司。

七恩乃德

能非動作

聖神七恩，乃天主賦於人之德能，使人易受天主聖神之默感者也。人有樞德，其職乃令人易從理性之指引；

爲完美人本性之靈明生命。七恩以聖神之超引，完美人之超性生命。誠以人之動作，當有其發引，使人易爲本性理知之感應，乃有本性之樞德，爲之整備，卽人受樞德之導引，而爲合於靈明性之行動。使人易爲信光及寵佑之感應，乃有天主所傾注之超性樞德，爲之扶掖。天主聖神爲超性生命之源，聖德之府，其有時直接以殊特之寵光感應人，人靈魂上亦當有此整備，聖神七恩卽所以應聖神直接之默感也。

七恩與天主所傾注之樞德有區別

人藉本性之樞德，自然感應本性理知之導引，而發生適合人理性之動靜；又藉天主傾注之



超性樞德，自然感應超性信光及寵佑之導引，而產出適合超性之動靜；天主聖神直接感觸人靈，亦有七恩爲其適合之工具，整備人靈之感應。

準此：聖神七恩與傾注之樞德，其任務既不同，而其發引之原則——一爲聖神，一爲性光，或信光，或寵佑，——亦既各異，則七恩與傾注之樞德自有其區別，明矣。

七恩與天主  
傾注德能之  
區別點

大凡物之完美自己性體，乃藉一己之動作，如植物之開花結菓以成其體也。爲人亦然，彼用本性之德能，或天主所傾注之德能，以完美自己之性體，即依靈明之理由或超性之理由，完美本性生命與超性生命也。人由天主聖神之神恩而動作，則人完美超性生命之情境，乃依聖神之默感爲

準繩，此其區別之點一也。又人用由本性之德，則人之作爲依本性之理由，而判斷，而動作。用超性之德，則人之作爲依超性之理由，而判斷，而動作。用聖神之恩，則人之作爲依天主之理由，而判斷，而動作；優劣顯然可見，此其區別之點二也。



## 第二編 信德論

### 緒言

#### 總綱

天主之生造人也，欲人在世光榮己，讚美己，服事己，而終錫以天國之永福。天國之永福，即在享見天主之無窮美善性體。此福實超出人本性之能力；故欲得此也，須有天主之超性能力，加之於本性能力之上，方援攀而裕如。

人之本性生命，有其靈明之性體，一靈魂與肉身之結合體；且有其靈明之德能，一悟司與欲司；方能有其靈明之動作，而活本性之靈明生命。

超性生命亦然，為生活也，當有其超性之性體，一聖寵；超性之德能，



「天主所賦之信望愛三德」；方能有超性之動作，用以趨赴超性之永福。

超性生命之性體，乃人在領洗時，天主所賦與於人之聖寵；超性之德能，亦為天主所賦。

超性德能直接逕向之物質對象，及模義對象乃天主，蓋天主為人之終向也。

德能云者，即一難改變之品性，人藉此而有其為善或為惡之整備也。其目標是契合天主，愛之於萬有之上，凡於愛天主之理有反背者，常有鑑別上 *Apprehensive* 之重視，而避絕者也。

天主為人之終向；人與天主契合也，或因天主為至真實，而悟司歸向之；或因天主為至美善，不特因其本體是無窮美善，且因其是吾人之

幸福，而欲司懷慕之也。

準此：超性德能有三：一，信德；二，望德；三，愛德。信德歸悟司，望德愛德歸欲司。其德之行，卽吾人日常所誦之信德誦，望德誦，愛德誦是也。今將此三德分別論之：信德爲諸德之始基，故先論之。既有信乃盼望得其所信，一卽永福，一而有望德；終乃愛之於萬有之上，而有愛德；信德後故次論望德，卒論愛德。

總旨

天主爲人之終向。願人欲趨赴此終向也，必須認識之。認識歸於悟司。又人藉本性悟司之光明，所能認識者，不過在本性範圍內之事，逸出本性藩籬內之事，已非本性能力之所能及。天主爲人之終向，天主旣寵錫人以超性生命，故此終向爲超性的；欲認識之也，須藉超性之能力。信德者，卽天主所賦與於人之超性神力，用以認識終向。

而信仰天主默啟之種種道理也。今論信德，分爲六章：一，論意義；二，論物質對象；三，論模義對象；四，論其行；五，論其德；六，論信德與理性之關係。

## 第一章 論信德之意義

**信德** 信德二字有多解：祇以聖經上而論，有從欲司方面，有從悟諸解。司方面觀察而解者，吾卽以此二者畧陳之。

一，從欲司方面觀察，解信德爲成全欲司者：卽欲司忠信於其所許，謂之爲信德。如聖保祿宗徒致羅瑪人書上第三章曰：「豈若輩之無信，泯沒天主之忠信乎？」天主曾許亞巴郎在彼族中將出救世主然猶太人無信仰心故當時有人疑天主因此將不踐其所許

又從此忠信觀念上，連帶生出之許願，宣誓，用以鞏固信德者，亦直稱



之爲信德。如聖保祿致第茂德第一書

第五章第十  
一節以下

曰：「因彼等

指寡

隨

從慾情，違背基多願意嫁人，違背起初之誓願。

誓願即指守節願此處  
聖保祿言信德爲誓願

二、從悟司方面觀察，解信德爲成全悟司者，即悟司堅確之判斷，或良

心指導當行之事。如聖保祿宗徒致羅馬人書上

第十四章  
第二十三節

曰：「凡不

依信心即良心以  
無罪之事而行者，皆是罪。」

然以上諸解，均非信德之本意，其原義乃指悟司之一行，因言者之真

實無僞妄，所以悟司依附之也。譬如一事，本非目見，吾因言者之學問

即知事  
之學問及真實，故信之而無疑。從此可知吾人認識一事可由二法：

一、知事物之所以然而認識之，如天文家知日月運行之定理，而知將

來之日月食。

二、由言者之真實與學問，而認識之；如農夫因天文家之言，而信將來

日月食之期。前者爲學問之知識，後者爲信德之知識。

信德

分類

依此本意所解之信德，分爲本性信德，與超性信德。依人言而信者，爲本性信德；依天主之言而信者，爲超性信德。茲之

所論者，爲超性信德。而超性信德，亦能有三意：

一、解所信之道理。如聖保祿致厄弗所書第四章曰：「惟有一主，一信

德，一聖洗。」

二、解信德之行。如耶穌對求治之二瞽曰：「依汝信成之。」瑪竇經第二章第二

節十九

三、解信德之德能。如聖保祿宗徒致高林多第一書第十三章末節曰：「現留

存者此三德，信德。」

然超性學士所討論者，大抵以信德德能爲主要；至論信德之行作，與

所信之道理，猶爲次要。

信德又分爲活信德，與死信德，卽依人靈魂上，有天主之聖寵與否而言。

**信德  
定義**

信德維何？卽悟司依信天主默啟之真實，緣天主之權柄故。質言之：卽依信至真實不能錯誤之天主所默啟之道理也。所云「依信」，蓋信德係屬明悟之作用，所以安信攸聞之事，而無疑者，乃超性之信德也。

所云「天主默啟之真實」，蓋凡屬信德之真實，惟由天主默啟之真實。他如藉學問所得之真實，試驗所得之真實，皆非因信德而信，乃由本性之光，或由聞見之驗，非天主默啟之真實也。所云「緣天主之權柄故」，卽言所以信之之理由。故人之所信，雖非



目親耳聞，而其所以信，自有其堅確之理由。

誓反教人謂：信德乃一依恃心；或靠托心，卽人依恃耶穌救贖之功，信己罪之已復赦，已成爲義人，而已靈已在得選救之中矣！準此：信德乃欲司之事，非關悟司。

聖教會謂信德歸於悟司，卽悟司自發 Elicitive 其行，依信天主之言，欲司不過接問諭令 Imperative 悟司依信之耳。

故聖教會非斥誓反教人信德之定義，因其違背信德之道理故。

以公會

議爲証

蓋聖教會之道理在脫利滕公會議 Sess. 6 Cap. 6 言之明甚，其言曰：「人受聖寵之感觸整備以得義，從聽訓而始之信德，卽自由傾向天主，而信天主諸凡所默啟，諸凡允許。」又華諦岡公會議 Cap. 31云：「吾儕蒙天主之寵照寵佑，信其所啟迪者皆真實。」

也。吾人信之者，非因本性之光明，與見其事理之誠然；

言事物內容

實因尊

重天主之權柄。

故外於事物者

蓋其啟示，不能自欺，亦不人欺耳。職此而觀，

信德歸諸悟司，華諦岡之定義已明白言之矣。

以聖經

為証

又在聖經上，聖保祿宗徒致赫伯來

第十一章

第一節 人書曰：

夫信也者，乃以所盼望之事為實體，以所不見之事為証據。聖保祿在此處言信德之為物，第二節至六節 上可以見之謂信德乃實體 Subs-

tantia，乃証據 Argumentum。

証據云者，卽一真實之宣示，令人信從所未見之物。實體云者，乃言所望之事之實有，卽實有其事，以副應人之盼望，故非空望，乃為實望。從此可見信德乃悟司之依信，天主所默啟之真實。蓋不見其物之所以然，故以「証據」宣示於悟司，而令之信。又以所望之物為實有，而令

悟司信之，俾欲司有其堅確之盼望；蓋悟司不信事物之實有，欲司必無堅確之盼望；此所以聖經上亦明言信德爲悟司之行作也。

且在是章第三節，聖人明言信德歸於悟司曰：「吾人用信德，懂明天主用一言而世界受造。」  
懂明云者，悟司之行作也。

### 以哲理

### 爲証

再以哲理証之，而事亦符合。天主所賦與於人之超性德能，原令人趨赴超性之終向也。願趨赴終向，須先認識此終向，而後欲司欲之赴之也。

超性終向既非目能見，耳能聞，惟由天主之默啟而能知，懂知此天主之默啟，厥惟信德，故信德關於悟司，而爲厥行也。

### 備覽

從此可知誓反教人謂信德爲依恃心，故歸於欲司之說，實違背聖教會之道理。爲發生信德，固有其依恃之心，且有二情態：



一於發信德之前，使之有所依恃，發生信德；

二在信德之後，即從此信德行所從出之歡恃心，此為信德之效果。乃誓反教人謂此歡恃心，即是信德之本身，此其謬點。

天主教人謂：信德之前有一依恃心，為發信德所不可少之一素；信德後有一歡恃心，亦為一誠然之事實。然信德之本身，非此前後之依恃心，而實為悟司之另一判斷。此判斷即悟司見天主所默啟之事之真確，而判之為是。

惟天主默啟之真實，吾人不能見其事理之內容，故悟司雖見其可信，未嘗迫而發信；欲司於是以信此之合於理也，即善乃諭令悟司發生動作以信之；故其信，實關悟司，欲司不過有其間接之助力。誓反教人即以歸之欲司，此又其謬點。

信德提高悟  
司之能力

信德德能乃一超性德行，提高人之悟司，整備其堅  
信天主默啟之真實，緣天主之權柄故，即因天主不  
自欺，亦不欺人故。爲發信德，須有超性德能提高人之悟司。因人祇藉  
悟司本性之能力，不能發生超性信德，故必須有此超性之助力，乃能  
發此超性之德行。信德之主體乃悟司，換言之，信德寓於悟司。

信德與意見  
學問之區別

信德與意見 *Opinio*，學問 *Scientia*，有其要素之區別。  
一，意見與信德有區別；因意見悟司祇見一偏之理

而依附之，不能盡除錯誤之惶恐。信德之依信一真實也，雖不見其事  
理之當然，然因天主之權柄，不自欺，不人欺，故默啟之真實，有其取信  
之理由堅確無移，悟司之依信真實也，自有堅決之態度矣。  
二，學問與信德有區別；學問者洞明事物緣由之知識，即見事物內容

所以然之知識也。故此知識由本性之光

知之原則

以得之，其理由

模義對象

因

見事物內容之所以然而所知之物

物質對象

無非在本性範圍之內。信德

則由超性之光以得之，故其所以知

知之原則

者與學問異；默啟之真實人

不得見其所以然，惟恃天主之權能，信光之燭照耳；故其所據之理由

模義對象

與學問異；信德所示人者，不但爲性明之可稽者而已也，尤在超

性之奧秘；故其所知

物質對象

者亦與學問異。

然信德與學問並非柄鑿；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，真實與真實不能矛盾也。且信德

與學問，非惟不相忤，且彼此相助焉。蓋學問之發明，可闡明信德之基；

而借照於信光，可致學於超性之情事焉。信德則維持性光，救免學問

之僞謬。其彼此相維相繫之功有如此哉！



## 第二章 論信德之物質對象

### 第一節 信德之總綱厥惟天主

對象  
之意義

信德有所信，所信卽信德之對象。願人信一事，必有其所以信之理由，故信德之對象分爲物質對象，與模義對象。前者卽所信之事物，如天主三位一體之道理；後者卽因何理由而吾信此事（物質對象）如吾信天主三位一體，因不自欺，不人欺之天主親自默啟之之故。

今在此章先論信德之物質對象；而此對象厥爲天主，且獨爲天主。雖然除天主而外，又有許多信德道理之當信，例如耶穌是天主，亦是人；聖母瑪利亞是天主之母親；其他許多關於信德之事，而似非直接關

及天主者，此類信德在信經上，言之甚明。吾謂此許多關於信德之道理，其當信也，亦因天主之故，歸本於天主，所以超性學士謂：天主爲信德之總樞紐者，良有以也。蓋天主所默啟於聖教會之諸凡信德道理，莫不以天主爲對象；天主三位一體之信德，卽言天主之內生活也；降生救贖之信德，卽言天主之仁慈，眷顧人類也；聖寵及聖事之信德，卽言天主與人契合，而通自己之生命於人也。然諸凡信德道理雖終以天主爲歸向，而耶穌基督及救靈魂之道理，亦是諸信德道理之總樞，惟其終境則仍歸本於天主耳。

諸凡當信之道理皆歸本於耶穌及救靈之信德，而其終境信德惟歸向於天主。

此義也，聖經上勸切言之；蓋天主之默啟無非是令人認識天主，故默啟之目的，乃光揚天主於無窮世。耶穌曰：夫

常生非他，乃認識爾惟一真主，及爾所遣耶穌基多。我曾榮爾於世，爾委我行者，吾已全行矣。

若望第十七章  
第三第四節

聖保祿宗徒致書格林多人曰：

「萬物皆爲爾等所有；爾等爲基多所有；基多爲天主所有。」此信德所以以天主爲終點焉。

耶穌人而天主；是人，所以爲引人認識天主之道路；是天主，所以亦爲信德之歸向。耶穌曰：「予爲路，爲真道，爲生命。不由我，無人詣我，若爾識我，必識吾父，爾不久將識父。」

若望第四章  
第六第七節

此信德所以亦歸向於耶穌。

救己靈魂爲人之終向，故信德亦以此爲依歸。聖保祿宗徒致書弟茂德曰：「又因爾從幼知聖經，此聖經如何能訓誨爾洞明，信仰耶穌基多之能得救也。」此信德亦所以依歸於救靈焉。



要而論之：人生在世，是在認識天主，光榮天主，卒藉耶穌救贖功勞，得救己靈，獲享天主無窮美善之性體，而有永福耳。信德者，信未曾享見之天主美善性體也。然人欲獲此永福，須行信德所昭示於吾人之諸凡道理；尤當追隨耶穌，信其所親自默啟之各種道理。夫如是堅信至終，乃獲見天主；而信德之翳障，在天堂乃除去，而人已無用其信德矣。故信德以耶穌及救靈爲總樞，而以天主爲最終之歸向；質言之：信德信天主耳。

第二節 論惟天主所默啟之真實乃爲信德

題旨及  
釋義

天主爲信德之綱領，前節已言之矣。信德爲不可見之奧妙，故信德之物質對象，祇爲天主所默啟之諸凡真實矣。

真實，卽非虛假；非僞騙。

默啟乃天主用其語言宣示於人之真實。此處所謂之語言，非狹義之語言，乃謂天主用任何外標記，逕直通知於人之自己之意志也。

信德分爲：

一，天主之信德，卽任何天主默啟之道理，或筆之於書，或傳之於人者。蓋信德非他卽人因天主不能自欺，亦不欺人，故信未見之真實，是以凡非天主默啟者，不得爲信德。

二，聖教會之信德卽天主所默啟之道理，由聖教會有權者認爲當信之道理也。

誓反教人謂信德當分：

- 一，關於歷史者卽在聖經上所陳述之信德；
- 二，關於允許者，卽天主許人恃耶穌救贖之功，而得邀罪之赦焉；

三、關於聖蹟者，卽信天主用己全能所發之聖蹟也。

誓反教人又將天主所許赦人罪之信德爲公總信德，及殊特信德；前者卽信天主公許赦人罪之信德；後者卽個別信自己已獲得罪之赦，已成爲義人，而錄名天國之冊籍矣。

誓反教人既以信德分爲多類，且曰：人爲救己靈魂祇須信天主許人赦罪之信德，其餘皆爲救靈無關緊要焉。

聖教會未嘗分信德有爲救靈當信者，有爲不關救靈而無足輕重者；然謂諸凡天主所默啟者皆爲信德，皆當信從，且惟此默啟者當信。此爲超性學士之公意，而論其事，則實關及信德，今試証之。

証理

信德者，緣天主權柄，不自欺，不欺人之故，信未見之奧理也。然因天主之權柄，而取信於吾人之信德道理，祇是天主親自默啟之。



真實；故信德惟限於天主默啟之諸凡真實也。

此理華諦岡公會議言之甚明，其言曰：「我蒙天主之寵照寵佑，信其所啟迪者，皆真實也。吾信之者，非因本性之明，與見其事理之誠然，實因尊重天主之權柄。蓋其默示，不能自欺，亦不欺人耳。」耶穌在聖經上亦言之切實，曰：「汝往訓萬民，因父及子及聖神之名洗彼，凡吾諭爾者，教其遵守。」瑪竇經第二十八章第十九至二十節準此，耶穌親給宗徒，自己之諸凡道理，且諭若輩教人完全遵信，俾得救己靈魂。故在聖經上耶穌親自默示之諸凡真道，皆為信德道理。

備覽

從上段之証理，可見在聖經上所記載關於歷史之信德道理，及種種耶穌所發之聖蹟，皆為天主默啟之真實，關於信德，而不能不信。

至天主殊特默啟，赦個別之罪之信德，則無取信之基礎。誓反教人又分基本信德及非基本信德，此節亦實失當。蓋凡天主所默啟者，皆爲救靈之要道，皆爲信德，初無大小輕重之區別也。

備覽

今問信德之對象單一的，或複雜的？

答曰：依信德之行而言，其對象固複雜的，例如信天主之實有，天主之降生等。然從信德之各物質對象言，論信之之理由，固如一索之貫各對象，而爲單一的；依此意，故聖經上說一個天主，一個信德。

又問信德之對象，彼此亦有序次否？

答曰：論信德之本身固有其彼此相屬，先後，尊敬之序次；然論取信之理由，則信德諸對象，皆爲確實不誤，默啟於人，無上述之序次也。

第三節 由性光能知之真實亦足爲信德之對象

題旨  
及  
學說

信德之對象，非明顯可見之事物。然天主默啓於吾人之真實，不特爲奧妙道理，且人用自己本性之光明，可以悟知者。如人由受造之物，從效果推原因而知天主之實有，夫如是信德之對象已明顯，而失其爲信德之條件矣。

於是興起一問題曰：由人之本性光明，足以認識事物，亦能爲信德之物質對象乎？換言之：不可見，不明顯之資料，亦爲信德物質對象之一緊要條件否？

答曰：此處之問題，祇限於本性光明獲得之知識，不涉及於人已享見天主，能有信德否？或天主特寵傾注於人之學問，能爲信德之問題否？

人已享見天主不能再爲信德無疑。惟論人由天主特寵傾注於人之學問而得知之知識，有謂再能爲信德者，有謂不能者。



獲得之知識能爲信德之物質對象與否？學士中有二意見。

一、爲多明我會學派之說謂：由學問即由本性光明而知所得之眞理，如天主實有

已不能成爲信德道理矣！譬如庸夫俗子，聞人講道而知天地間有一眞主，厥後求學，藉其學問研究之工，由效果以推原因，而知有造物主，則前日以信德所信造物主之實有，至此已非信德之對象矣！

二、反對此派學說謂：本性光明所得之眞理未嘗不能爲信德之對象，祇須不同時並峙耳。此說爲學士中最公共之意見，且深合乎脫利滕及華諦岡公會議之精神。

証理 聖保祿宗徒致赫伯來書中第十一章第六節曰：人無信德，萬不能

悅樂天主，人要親近天主，須信其實有。從此節觀之，天主之實有，亦爲信德當信之道理，而爲得獲義德所不可缺之要件。願在改過遷善

之人之中，必有一二人已由本性之光明，知天主之實有矣；而聖保祿猶曰：天主之實有，是成爲義人所不可少之信德；故足見由性光所知之真理，能爲信德之對象也。

華諦岡公會議論信德亦曰：「天主者，萬物之終始，人以本性之靈明，由受生之品類，可得而確知也。蓋天主之不可得而見者，可由世間諸彙，參悟其所造而仰窺之。」

又曰：「信德與性明，非惟不相忤，且彼此相助焉。蓋性明而善用，可闡明信德之基，而借照於信光，可力學於維皇之情事焉。」

且証之於理，而其義益顯。譬如天主之實有，人能以本性之光明推理而知；亦能由信德之光明，藉天主之默啓而知。其所知者雖同，而其所知之者則異。一則由性光，一則由信光；一則爲顯明，一則爲蒙蔽。故

此二知識能繼續先後之在人也。

**備覽**

對於同一之對象，（如天主之實有，）信德之德能 *Habitus* 與學問之動作 *actus* 能同時存在於一人；學問之德能與信德之動作亦然。

且二者之德能同時能存在於一人。又學問之動作，與信德之動作，至少能繼續存在於一人。并能因所以知之之理由不同，而二動作同時能並在於人；如悟司同時因性光信光而趨向同一之對象，如天主之實有是。

#### 第四節

凡一真實蘊藉包含於別一顯明默啟中者爲信德之物質對象但演繹之真實非是信德對象

#### 題旨與釋義

上二節吾謂：諸凡天主所默啟之真實，皆爲信德之



物質對象；卽由性光所顯明而知者，亦爲其對象也。然天主所默啓之真實，不特其本身暗蔽莫明，卽其默啓亦有晦明之不同。蓋默啓有正式者 *Formaliter*，有演繹者 *Virtualiter*。

正式者卽由默啓者之言與意而逕直明之；然其式猶有二：一、顯明者 *Explicite* 卽由默啓者之意與言，此默啓之真實，卽可取信，且爲吾人已能明白，如曰耶穌基多是人。

二、蘊藉者 *Implicite* 卽由默啓者之言與意，雖非顯然明白，然已包含於默啓之事之中，如曰耶穌是人，故耶穌有靈魂與肉身，亦爲一默啓之真實矣。

演繹者卽一真實能用推理之法，從一別默啓之真實中，演繹而出，如神學之結論 *Conclusions theologice* 是。神學之結論，卽由二前提中，推理

演出之結論，其中大前提是一默啟之真實，小前提是一本性性光所知之事實，結論是從二前提推理中演出之真實。如曰：諸宗徒皆領受聖神；（大前提）願伯多祿是宗徒；（小前提）故伯多祿亦領受聖神，（結論）。

今在此節興起之問題：

一，一真實正式包含在別一顯明默啟之真實中者，是信德之物質對象否？

二，一真實僅爲演繹式，包含在別一顯明默啟之真實中者，亦是信德之物質對象否？

答曰：前者是信德之物質對象，後者非是，試言其理。

蘊藉包含之  
眞實爲信德  
之物質對象

信德之物質對象，乃天主所默啓之諸凡眞實；然一眞實正式蘊藉包含於別一顯明默啓之眞實之中者，亦是信德物質對象也。其理甚爲顯明：包含之眞實與默啓之眞實，乃同一之眞實，不過異其詞；如耶穌是人，此爲默啓之眞實；耶穌是有靈魂與肉身者，此爲包含之眞實；二者豈非同一眞實而異其詞乎？是以聖額我略南齊廷斯 S. Gregorius Nazius 曰：「如爾說二次五或二次七，吾卽知爲十及十四；如爾說有靈之動物，吾卽懂爲人。」卽此意也。

又華諦岡公會議第四章論羅瑪教宗不能錯誤，其中有曰羅瑪教皇集公會議論定信德道理，非天主聖神另行默啓，使接聖伯多祿位者發明新道。然惟賴其呵護將諸宗徒所受之啓示，卽信德之寶藏，聖守



誠陳耳。

準此而觀：若惟天主所顯明默啟之真實，是信德之物質對象，則教宗欽定信德道理之職責，一如庇護第九欽定聖母無原罪爲信德道理，則無意義矣。蓋宗徒故世後，天主已無新默啟之信德道理，而宗徒後，聖教會，有欽定信道者，故教宗不過以蘊藉包含在一顯明默啟中之真實，用其全權闡明而公示於普世也。

演繹出之

結論非信

德之對象

信德之物質對象祇乃天主所獨自默啟之真實，吾已屢言之矣。願由神學結論演繹之真實，非是天主所默啟之真實；緣其二前提，一固是默啟之真實，一則非默啟，惟由性光以知之，故其結論所得之真實，半基默啟，半根於性光，與默啟之真實已爲二觀念，而非天主所默啟之真實，此其所以不能爲

信德之物質對象也。

試設譬明言之：耶穌是人，此乃默啓之真實，今日耶穌是人，故耶穌能言笑。言笑乃神學之結論，而非天主所默啓之真實；蓋言笑之結論，吾恃性光由人之觀念中演繹得之，卽凡爲人皆能言笑；雖與默啓之真實「是人」有相連之關係，而實爲二觀念，乃演繹出之別一觀念。今苟曰耶穌是人，故耶穌有靈魂與肉身，此理乃正式蘊藉包含在默啓之真實「是人」之中，而與默啓之真實是一觀念，卽有靈魂與肉身者之觀念，與人之觀念，異其名，不異其事，故能爲信德物質之對象也。

**備覽**

信德之對象，其本身有卽爲信德之要素者 *Quoad se creditibile*

卽因天主之默啓故；有爲吾人有當信者 *Quoad nos credendum*，卽天主

默啟之真實，使之成爲信德之對象，猶須吾人知之也。天主明顯默啟之真實有此二條件，而爲信德之對象；至正式蘊藉包含於別一默啟之真實中者，其本身固已爲信德之對象，然爲吾人因未明顯洞悟，故猶未卽爲對象也。

既言此信德原則，今有具體之問題發生：一問：此兒刻已領洗，其靈魂得原罪之赦而爲義人；二問：麵餅刻在彌撒中祝聖，而爲耶穌之聖體；此二具體切實事，亦是信德否？

答曰：凡一事足以爲信德之對象，吾人必須洞知此事乃天主所默啟者，祇以此事之本身有信德之要素猶不穀也。故論此兒之聖洗，爲行此聖洗之人，知已按聖教會之禮節付洗此兒，故以信德之本身，有此信德之要素而言，能爲信德之對象。然爲他人則不能成爲信德之對



象，因形式與外表雖按禮付洗，然終未能盡去智者之疑慮，而有一定之確，蓋付洗者猶能自欺而欺人焉。

至論祝聖之聖體，亦是此理。

換言之：此人領洗得獲天主聖寵，此麵餅已祝聖而爲耶穌之聖體，以其本身固然而言；然在此具體之情景中，固悉按禮節而行此乎，此則爲吾人不過有其倫理上之必確，而未能盡除智者之疑慮，所以不能爲信德之對象。雖然，卽在此情景中，祝聖之聖體，吾人當恭敬而朝拜，爲吾人信德之動作，已綽然足矣。

第五節 信德之物質對象主要之真實不能有純然之增加次要者能有自晦而明之增加

信德增加  
之釋義

由上節之研究，吾知信德之對象，有顯明者，有蘊藉者。羅瑪教宗用其欽定信德之全權，能以蘊藉之真實，論為當信之道。於是觸類旁通，發生一問題：信德之對象亦能增多否？增多二字能有多解，為切定問題起見，請先言信德對象之分類。信德之對象，有主要者，有次要者。

主要云者，或因其對象之尊嚴 *Dignitas*，或因其緊要 *Necessitas*，首先信從故。又分公共者，殊特者。前者為天主之實有，及天主上智之注意拯救人靈。後者為天主三位一體，及降生救贖。次要者，即天主之誠命，彌撒祭獻，及七件聖事等。既知此，再言增多。增多云者，即言信德對象之數之增加也。能有狹義的加增，如天主默啓一新信德道理，前未嘗默啓之也。或廣義的加增，

卽一真實論其本身固已默啓，然爲吾人此默啓猶未顯明也。故今由超性學士之研究，或辯論而顯明，羅瑪教宗欽定之爲信道焉。

題旨

信德之對象既云增加，故必有增加之時間問題；或自亞當至耶穌及其宗徒時代有所加增；或自耶穌及宗徒以後，至今日，至天地終窮，有所加增。吾曰：

(一) 信德主要之公共對象，卽天主之實有，與天主之要救人靈魂，自有世界以迄世終，有狹義的純然不增加者也。至於二主要的特殊的信德，卽天主三位一體，及降生救贖，雖自有世界時，已經默啓，然暗昧不明，惟蘊藉的包含在明顯之默啓真實中，故經過性教書教龍教三時期，卽由晦而明，因之可曰有廣義的加增。

(二) 次要之信德對象，則自亞當以至耶穌及宗徒時爲止，有其狹義



純然的加增也。

(二)惟自耶穌及宗徒，以迄世終，則不能有狹義之增加，惟廣義增加，卽信德對象已默啓，惟爲吾人能有未顯明耳。今試証之：

信德主要對象自亞當至

天主實有，天主要眾之得救，此爲信德

耶穌時無純然之增加

主要的，及公共的，二物質對象；而此二

對象，自亞當以迄世終常然無增；聖保祿宗徒致赫伯來人書

第十一章第六節

曰：人無信德，萬不能悅樂天主；人欲親近天主，須信其實有。此數語，指救靈及天主之實有二信德對象；而聖人統言之爲緊要，並不分別時期，故超性學士僉言此二對象不能增加。

至主要的殊特的二信德對象，一天主三位一體，降生救贖；一雖未顯明默啓，然已正式蘊藉的包含在顯明默啓二真實中；一天主實有，天

主欲眾人得救。蓋既信天主之實有，即隱然亦信天主三位一體之道理，緣天主實有，與天主之性體有不能分離之故。又天主欲眾人得救，必當與眾人得救之方法；天主降生救贖，即天主之上智與人救靈之方法也。故信天主上智欲救人靈，亦隱信天主降生矣。惟此二殊特的信德對象，既蘊藉默啓的，故在性教書教寵教時期，雖信傳之本身純然一致，無有增加，然在時間中不無由晦而明，且默西亞降來人世，及其生活，被難等情，亦由後來之默啓而更明。此所以此二信德對象有其廣義之增加也。

次要者  
有純然  
之增加

次要之信德物質對象，自亞當以至耶穌及宗徒，固有其許多狹義的純然之加增；因此等真實另由新默啓而洞知，非包含於已默啓之真實中也。

例如在新經上，耶穌親言領洗之緊要，麥麵餅葡萄酒祝聖後，變成爲聖身聖血；堅振，終傅，婚配，告解，等聖事之建定，教宗在世爲其代表管治聖教會等，此皆新默啓之真實，純然爲信德物質對象之增加也。

惟自耶穌至但有自晦而明之廣義增加

自耶穌及宗徒以後，次要之信德對象已無狹義的純然增加；然在已默啓之真實中，有

包含蘊藉之真實，而未有顯明者；或且從宗徒講道中有未甚顯明之處者；故時遷事異，有待聖教會之詮解，宣述，陳示，自晦而明。是以信德之物質對象能有廣義之增加也。

且徵之事實而誠然。聖教會遇有相反信德之異端，或有默啓不甚明顯之真實，經超性學士長久之討論而爭辯者，聖教會出以謹慎之研究，卒欽定之爲信德道理，如「教宗之不能錯誤，」「聖母無原罪始



胎。」而此等之信德之對象，並非天主之新默啓。

耶穌曰：「諸凡聞自吾父者，盡告爾等矣。」

若望聖經第十章第十五節

又曰：「俟真

實之神降臨，教爾等諸真實。」

第十五章第十三節

準此：自宗徒後，已無新默啓，故

信德對象之加增，惟以廣義言之耳。

且此自晦而明之加增，亦根基於信德道理之本身。信德道理奧妙絕倫，雖經默啓，而人悟淺弱，未能盡窺奧蘊，於是如日由破曉而至日中，由晦而明也。

私的新默啓

亦不增加信

德之對象

默啓有公默啓，與私默啓之分別。

公默啓者，卽天主之言語，托付於聖教會，而爲信德之寶藏，爲眾人救己靈魂所不可不信者也。

私默啓者，卽天主之言語，啓示於人，爲任何私向，而不關於聖教會之

信德寶藏者也。

自耶穌與宗徒死後，天主已無爲公眾的新默啓，故信德之物質對象，已無狹義的純然增加。然新的私默啓，天主未嘗不寵賜於個人；於是發生問題曰：此等新默啓，亦能加增信德之對象乎？

答曰：此等新默啓，並不關於聖教會之信德寶藏，而有對象之加增；然爲信德之蘊藉對象，聖教會未嘗明白欽定爲信道者亦有助焉；卽聖教會因之而興起討論。如耶穌聖心默啓於聖女瑪加利大而有耶穌聖心瞻禮之欽定。然聖教會諭定爲信德道理，並不以私人之新默啓爲基礎，爲理由；蓋新默啓之道理，已蘊藉包含於前默啓之信德對象中矣。

準此而觀：異端人謂信德常進展不已，有純然之增加，此皆爲聖教會

所禁止，反背信德者也。

**宗徒  
信經**

天主默啓之主要信德對象，爲眾人救靈所不可不信者，大抵盡存在聖經及聖教會之信庫中。然爲羣衆便易起見，聖教會有其信德之總綱，即信經是也。信經者即教友藉之以自別於外教人及異端教人之信條。信經有三：

- 一，宗徒信經，以淵源於宗徒時而名。
- 二，亞大納削信經，人以爲聖亞大納削 S. Athanasius 所定而言。
- 三，尼帥信經，即聖教會第一次開公會議於尼帥 Nicæum 攻斥亞利迂斯 Arius 之異端之信經。

### 第三章 論信德之模義對象



信德對象  
之總綱

信德之物質對象，上章已詳論之矣；今進論者乃模義對象。吾人信天主三位一體之道理，悟司非逕直依附此信道也。蓋三位一體之爲何，吾人既不明曉；故其信也，別有一理由一緣故，導引之也。此理由，此緣故，卽所謂之模義對象。

信德之物質對象，祇是天主；見第二章天主以外之信德對象，如聖母是耶

蘇之母親，吾人信之亦因天主之故，是以天主亦可謂諸凡信德之模義對象，質言之：信德者，信天主也。雖然，天主能爲諸凡信德之模義對象，以天主爲諸凡信德之歸向故，卽任何信德歸本於天主。然此意之模義對象，可有二觀：

一，以天主之性體爲模義，卽天主爲信德之要素對象，其餘信德對象，莫非爲天主而信，故歸向於天主。依此義，天主乃 *Objectum formale quod*

aut objectum sive subjectum attributionis。爲模義對象，其本身亦自爲信德之物質對象，卽亦爲信德當信之端。上章已言之，今勿論。

二，以天主性體之可認識爲對象，卽天主爲諸凡信德對象之媒介，爲緣由，因此引人至信德之物質對象也。如天主降生救贖之信德道理，人之信也，因天主之默啓爲之先導，非無因以信之也。依此義而言，天主乃爲模義對象，因此而信者也。 Objectum formale propter quod vel quo。此章所論者，乃此第二意之信德模義對象。

此第二意之信德模義對象，華諦岡公會議論信德第三篇上已明言之矣。其言曰：「我蒙天主之寵照寵佑，信其所啓迪者，皆真實也。吾信之者，非因本性之明，與見其事理之誠然，實因天主之權柄，蓋其啓示不能自欺，亦不我欺耳。」

準此：吾人之信一信德道理也，因天主之權柄故，即天主之知識無窮，故不能有錯誤而自欺；天主又至真至誠，故亦不以錯誤者默啓於人，而欺人。以具體言之：例如吾信肉身之復活，一此爲信德之物質對象，一問爲何理由吾信此？必曰：真實不能錯誤之天主默啓之之故，一此爲信德之模義對象。一故吾之信肉身之復活也，先有權柄之天主默啓之之故，引吾信此物質對象，而天主之權柄默啓此信德，即爲此信德之模義對象也。

雖然，人之悟司，其研究一事也，必欲澈底洞明而後已。如吾信肉身之復活，其理由一模義對象，一因爲天主親自默啓。然猶有一問題發生者，即天主之默啓，亦當有一理由徵信之，方能令吾信也。換言之：吾信肉身之復活，因有天主之默啓，爲之理由，一爲模義對象



；然吾信肉身之復活，同時連帶吾亦信天主之默啟。天主之默啟爲肉身復活之模義對象，同時亦自爲信德之物質對象。故再當有一理由，爲此天主默啟之模義對象，必如是澈底至終而悟司釋然矣。此最後之模義對象，卽所謂之 *Objectum formale sub quo*，入於信德剖析 *Analysis Fidei* 問題矣。

今吾綜合信德之物質與模義對象而言曰：信德之對象乃天主，故天主爲信德之物質對象。其別種信德之對象，如肉身之復活，亦歸本於天主，卽因天主之默啟而信，故天主亦爲諸凡信德之模義對象，*Objectum formale quod*。然在此境中，天主之默啟，爲肉身復活之信德之模義對象，而亦爲物質對象，卽天主之默啟亦是當信之信德，故此物質對象，再當有其模義對象以先之，此卽所謂之 *Objectum formale sub quo* 也。

第一節 論天主之權柄卽其學問與誠實爲組成信德之模義

對象

模義對象  
之詮解

依哲理而論，信德者乃悟司依附一真實，非因此真實之內容，顯然可見，然因見証人之權柄，令吾信之也。見証人云者，卽以自己之所知宣示於人。

權柄云者，乃一倫理之優長，因見証人之學問知識與誠實，令人有信之之責也。

故信德不特信一事，且信一見証人信一事，因見証人之學問與誠實故；學問言見証人之洞知此事，誠實言見証人之忠實言此事；故學問與誠實爲信德之模義對象。超性信德，是關於天主，故惟天主之學問與誠實爲信德之模義對象。天主之學問與誠實，卽爲天主權柄之組

成素，令人有信之之責；天主之權柄，即顯現於其默啟或見証之中，因見証人默啟其所親見親知，且誠實宣示之也。

天主之默啟之  
權柄爲信德之  
模義對象

信德之模義對象，即令人藉之以信一未見之事物；換言之，當信之事物因未見，故須有一理由令人信之也。顧天主默啟一真實，在見証此真實時，有令人當信之權柄，即人因之而信其默啟之真實。華諦岡公會議信德第三篇曰：「吾蒙天主之寵照寵佑，信其所啟迪者，皆真實也。吾信之者，非因本性之明，與見事理之誠然；實因尊重天主之權柄。蓋其啟示，不能自欺，亦不我欺耳。」天主默啟一真實，其權柄，豈非信德之模義對象乎？

今又証之於理而更明。大凡不可見之一物，以人言而信者，必因其人



之道德，學問，人格，能引起人之尊敬，欽佩以致之焉；換言之，人之信，惟因其言者之品性耳。夫天主至尊至貴，一言而萬有受成，一命而萬有受造，故其所默啟者，自有其權柄，令人尊敬之，而信其所言也。此所以天主之權柄，允爲信德之模義對象。

天主之權柄即其學問與誠實

華諦岡公會議論信德曰：「吾信之者，實因尊重

天主之權柄，蓋其啟示，不能自欺，亦不我欺耳。夫不能自欺，即謂天主上智，燭照無遺，故其所知萬無錯誤之理，亦不我欺，即謂天主之誠實，言其所知，不令人受騙而錯誤，故謂天主之權柄爲信德之模義對象者，即言其上智學問與誠實也。是以聖經上亦曰：「人從未見天主，而聖父懷中之獨子，親詳言之。」若望第一章第十八節又曰：「以其所聞所見爲証，人乃不受其証，受其証者，即証天主是

真實的。

第三章第三  
十一節

又曰：「我實告汝，吾儕言所知而証所見。」

第三章  
第三

凡一未見之事物，言之而有取信於人之價值者，必其人洞知此事，不能有誤；且言其所知，不欺騙聽者；因此而宣述時有其權柄，令人有信之之責者也。且証者之學問與誠實苟實見之，則証者之權柄已有無上之力，取信於人，不必多索理由。蓋所信之事之內容，既不能見，而其所以信之之故，惟因証者之學問與誠實，有其倫理之力也。

備覽

此節上吾謂天主之權柄，為信德之模義對象；而此權柄之組成素，為天主之學問與誠實；因此天主教在証其所言時，有其倫理之力。然亦有謂天主之權柄，因其有全權大能，故其組成素是命令、諭人遵信。有謂在天主之性體，即其默示者當適宜於其性體。及其類是之

意。然此等意見不甚與華諦岡之公會議符合，因公會議明言天主之啟示，不能自欺，亦不吾欺也。

第二節 天主之默啟亦爲信德之模義對象

題旨

上節吾謂：天主之權柄爲信德之模義對象；其組成素則爲

天主之學問與誠實。信德之物質對象，爲天主所默啟之真實；而默啟非信德之物質對象也。顧信德非默啟不能成，今故發生一問題曰：默啟亦爲信德之模義對象乎？

答曰：然。默啟不過爲局部之對象；默啟者，依其名，解說幃幔之傾除。幃幔傾除，乃見所掩之物。今吾剖解默啟能分主對默啟，客觀默啟。前者卽人之悟司由天主之光照而被明。後者言天主之光照，明人悟司；猶幃幔去除，而事物乃見。今謂默啟爲信德之模義對象者，卽依此主觀



與客觀默啟滙合言之也。

主觀或客觀默啟單獨言之不能爲模義對象

吾謂主觀默啟不能爲模義之對象；因模義對象當導人悟司認識物質對象，故爲

一理由耳。主觀默啟乃人之悟司因天主之光照而被明，是德能用以信從信德之對象，而本身非是對象。故謂主觀默啟爲模義對象者，實以對象與德能混和之矣！

吾又謂客觀之默啟單獨亦不能爲模義對象。蓋默啟乃天主之言語，而言語之本身並不指真與僞也。卽曰天主之性體至真至實，故其言語必稱合於其性體，而亦真實無僞；然此真實又當與信德之物質對象有其連結；否則不能爲其模義對象，而引以信其物質之對象。故客觀默啟亦不能單獨爲模義對象也。

合言之允爲局  
部之模義對象

故必也，主觀默啟與客觀默啟滙合而言，方爲模義對象。誠以天主見証

即默啟或言語

云者，天主言之，人

信之也。祇曰天主言，則此言未序次於聽者之心，何以引其信從一事；故必一則言，一則信，二者滙合，則言有所指，而引人至其言之所指而信之。此天主之默啟所以爲信德之局部模義對象。

注意

天主之權柄，其組成素乃天主之學問與誠實，與天主之默啟，非信德之二模義對象，實一對象耳，即天主之默啟權柄。以具體言之：如天主降生之道理，天主不默啟，則天主固仍有其學問與誠實之權柄，然未爲此信德之模義對象也。天主之默啟若不具此學問與誠實之權柄，則其默啟能自欺而欺人。故必二者合言之，成爲信德之模義對象耳。

備覽

從以上觀之，信德之模義對象，是天主默啟之權柄，不自欺，不欺人。然聖教會亦嘗以信德道理令人遵信，此亦關於模義對象乎？答曰：否，聖教會不以己名義教人信德，然祇以天主所默啟者而教人以當信也。故聖教會乃信德之準繩，即公認天主默啟之為真，而定為當信之端。此聖教會之公証，並非天主之言，然有天主聖神特別寵佑，故對於信德及風化所規定之事，不能錯誤也。

備覽

天主默啟於私人之事，如果有証據認為無誤，亦能為超性信德之對象；惟此私默啟，並不為聖教會之信道有所增加；且不能公布為全聖教會當信之道，故祇能為個人之信德對象，並不能入於聖教會信德之物質對象中也。



第三節 論信德之分析

信德分析  
之意義

信德之行，甚為複雜，一行之中，包有三事，譬如吾信天主降生救贖。降生救贖，信德之物質對象也。然吾所以信之者，因為有權柄之天主默啟之之故，此為信德之模義對象，引吾信天主降生之物質對象也。在此模義對象上，吾又剖出二真實：一，天主之權柄；二，天主之默啟。是以在吾信天主降生之行之中，並時吾又信天主之默啟，天主之權柄。此天主之默啟，天主之權柄，顯然有二任務：一為降生救贖之模義對象，一本身亦為信德之物質對象。而欲顧信德之物質對象，必先有一模義對象為之先引，例如天主降生救贖為信德之物質對象，然降生救贖之真實，本身不自顯明，故必須有權柄之天主默啟，方能引吾信焉。今天主之權柄，天主之默啟，本身亦

自爲信德之物質對象，試問彼之模義對象爲何物？如天主之權柄與默啟，本自顯明，則人之悟司，直接依從此真實，何待進求？而人之悟司信一事，必欲推理至終而後快。此所以信德之行，不能不剖解而分析之焉。

分析信德云者，卽推究信德最終之理由，而觀其組成素，猶化分一物質，而觀其成分品焉。以具體言之：爾信天主三位一體，今吾問汝曰：何故信此？爾必答曰：因真實之天主默啟之故。今吾又問曰：何以知真實之天主之會默啟此信道？於是爾當將天主默啟之事實，用本性之理由，証明天主曾經默啟，且其所默啟，皆真實無誤，然後方見爾所信之合理。然如是分析信德，則最終之組成素，乃在於本性之理由；則信德根基於本性理由，而已非超性之神德矣！設或爾信

天主三位一體，不證明天主默啟之真實，則爾之所信，是盲信，非合於理矣！今爲解決此等難題，超性學士學說不一，其主要者有蘇亞賚<sup>S. S. Thomas</sup>及呂高<sup>Lugo</sup>之說，今摘要言之。

蘇亞賚學說

信德之對象，有物質對象與模義對象。信德之對象

既不可見其內容之所以然，故吾人信物質對象也，悟司非逕直依附之，然藉模義對象爲之先導。譬如天主聖三之信道，一物質對象，其所以信之之理由，一模義對象，一因有權柄之天主默啟之之故。在此情景中，天主之權柄與默啟爲模義對象，而又爲物質對象。然此天主之權柄與默啟，一物質對象，一其自己本身亦須有一模義對象爲之解說。而盡厥職者，惟有天主默啟之事實，與天主權柄之史証，如先知聖人之預言，天主所發之聖蹟等等。然此等事實與史証，皆在本性範



圍之中。夫信德之物質對象，爲超性之神德，故其模義對象，亦當爲超性之神德，而非本性之理由，可以爲之基礎；蓋小從大，卑從尊，萬事盡然。是以天主之權柄與默啟，其模義對象亦當爲超性之神德也。然此事如何成之？

蘇氏曰：有權柄的天主所默啟之事實與史証，固爲信德不可少之條件，因信德是合理的，自由的。而事實與史証正所以使信德合理而自由也。事實與史証，在未發信德之前固當洞知，爲整備人發信德之行。而在發信德之行之時，此事實與史証，又藉信光而復得一完美之知識，卽重知天主實真實，實默啟之也。故此天主權柄與默啟卽爲吾信天主聖三之模義對象，而同時本身亦自爲物質對象，且爲自己之模義對象；故信德根基於信光，不以本性理由爲其模義對象，而歸本於

天主之權柄與默啟。

評曰：蘇氏之理論，未能自圓其說。彼謂：真實之天主默啟天主三位一體之信道；吾信三位一體之道理，是間接信之，即天主之真實與默啟爲之模義對象而先引之也。今又進問何以知天主是真實的，天主之默啟？是實有的？彼答曰：因天主說：自己是真實的，自己曾默啟過的；故天主之真實與默啟，由信光而直接認識之。此等論調豈非爲循環式之推理乎？即以一理由，以証斷案，又以一斷案，以証此理由，循環之互証焉。且天主之默啟非關天主之性體，不能不有者；其默啟，其默啟之式，純然由於天主之自主；故吾人不能以先天之理論而知之，何以能逕直知之耶？

呂高  
學說

呂氏之學說與蘇氏同，均謂天主之真實與天主之默啟，爲信德最終之理由；但其不同者，蘇氏謂天主之真實與默啟，自爲模義對象，仍由信光以知之。呂氏謂天主之真實與默啟爲模義對象也，人苟洞知天主之真實，天主之默啟爲何物，則自能直接以明之。蓋在此真實與默啟之觀念上，已蘊有此模義對象，祇須審度諦察之耳。且人之得此也，非純由本性之光明，然由天主所賦與之超性德能，及寵佑之扶助而透徹之。

評曰：呂氏之學說，宛如一推理之程式，其大前提爲天主之真實（或權柄），小前提爲默啟之事實；呂氏謂此二者自然顯明，祇須人懂悟何者爲天主之真實，何者爲默啟耳；故信德之模義對象自然以此二者爲終點。余曰：此理誠有可疑，蓋天主之真實包有天主之實有之間



題；而天主之實有須由受物之物，從效果以推知之，故非自然顯明。又天主之默啟亦須有事實之證據，非能由經驗直接而知。呂氏之說所以甚難解也。

信德析分之解釋

信德之對象分：物質對象，與模義對象。物質對象即諸凡天主所默啟之真實；模義對象則為天主默啟之權柄。

顧天主之默啟，天主之權柄，吾人不能直接以知之，必須由默啟與權柄之事實及證據以明之。此事實，此證據，即信德前當有之預先條件，不關信德之模義對象者也。

蓋信德之模義對象——天主默啟之權柄，——因人不能直接以知之，須借助於事實及史証：即由受造之物推理而知天主之實有，天主之優

長，先知聖人之預言，天主所發之聖蹟等等。乃由此本性光明所得之真實，人恍明於天主默啟之權柄，誠有其証，合於理性而可信焉。然此本性光明所示之真實，並非信德之模義對象，並不規定人之悟司，以發信德之行也；然祇爲預先條件，非此則天主默啟之權柄未得理由以明之也。

是以吾信天主三位一體，並不先信天主默啟之權柄——物質對象——，繼信天主聖三；然簡單直信天主聖三，因天主默啟之權柄故，——模義對象——；而天主默啟之權柄，自己本身已先由本性光明証知之——預先條件——；故此天主默啟之權柄，在天主聖三之信道中，並不自亦爲物質對象而信之，然祇爲天主聖三信德之模義對象；且本性光明之理証，亦不內入於天主聖三模義對象之中；故信德之模義對象，純然

爲天主默啟之權柄；有超性之神力，所以信德堅決不移也。

至論如何知悉天主默啟有此權柄，則已非關於信德之模義對象，祇爲信德之預先條件耳。再以具體言之：試問一信友何故信天主聖三？彼必答曰：因天主默啟之故，天主之默啟有其權柄也。一模義對象。此答語誠正確且已至終境。

設汝再問如何知天主之默啟有此權柄？如何知天主默啟天主聖三道理？則已非信德之模義對象問題，一理由之問題。然爲如何知之之問題，信德之預先條件耳。

綜合言之：在未發信德之前，如信天主聖三，人之悟司由本性之理証，一信德預先條件。一知天主默啟之權柄曾示人以三位一體之信道。繼而悟司示欲司此理証之可恃，天主權柄之當尊重，信天主所默啟



之聖三道理爲合理的，有益的。於是欲司得悟司之光明諭令其遵信。悟司終乃堅信天主三位，一物質對象；一因默啟之天主不能自欺，不能欺人之之故，一模義對象。

從上觀之，分析信德，可分二式：一，從信道方面之分析；一，從辯護方面之分析。從信道方面之分析，則從信德之物質對象，推其理由，而至模義對象，即規定悟司依附天主所默啟之道理，而直截爽快曰：「我信。」此模義對象，乃天主默啟之權柄，其組成權柄之元素，爲天主之學問與誠實，即因其有學問故不自欺，因其誠實，亦不欺人。此倫理之神力，有令人尊重之責者也。

辯護方面之分析，即吾信天主所默啟之信道也，固因其默啟之權柄；然吾亦不能妄信盲從，須研究其默啟與權柄之有何證據？於是由默

啟之事實，史証，及爲証天主權柄之預言，聖蹟等考察之，討論之，而見天主默啟之權柄有取信之價值，信之合於理。此爲信德前之預先條件，不關信德之模義對象也。

信德之可  
信理証

信德之模義對象，吾已詳陳；信德之理由，是在天主之權柄，故信德至爲堅固，而爲超性之德行也。然信德非宗教迷信，更非瞽盲附從；蓋信德爲自由的，理性的也。今之討論，卽信德之理性，如何釋解？如謂信德合理的，則本性理由，能影響於信德，而爲模義對象之一分子矣；如謂與理性分離的，則信德何以昭白爲非迷信？此其難點焉。

爲解決此問題也，超性學士有可信理証 *Motiva credibilitatis* 之陳示焉。可信理証：一論天主，依本性光明所得之真實而言，卽由受造之物，推理

而知天主之實有，天主至真至善，其他關於宗教信仰者是。一由天主所行之種種聖蹟，及先知聖人預言之徵實，而明証天主之默啓爲可信，爲當信。此等可信理証，純然示吾人之信德爲合理的，在發信德之前，爲不可少之預先條件，惟不內入於信德之模義對象。

職是之故，可信理証，祇站在理性籬籬之中，且依理性而言，固爲自由的，合理的信德之理由，卽以天主默啓之事實，天主權力之証據，明示人悟司，天主所默啓之信道，有其可信之價值，故依理而言，有其當信之理由；於是欲司感動，能準備悟司之依附焉。然在超性界限上，可信理証，並非信德之理由——模義對象——，然祇乃預先之條件，爲信德所不可少之前備。蓋可信理証無論爲信德，爲學問，皆爲不可少之公共條件，而非殊特理由，以規定悟司之動作者也。



信德之殊特理由——模義對象——在人悟司之動作上，演其倫理之勢力，即令悟司服從天主之默啓，而遵信之也。可信理証，不過昭示天主之默啓實有其証據，天主又至真至實，故其所默啓之信道，有可信及當信價值，不背於事理，未嘗逕直影響於悟司之動作上，而令其服從天主所默啓之真實；故可信理証，不過在發信德之前之預先條件，整備悟司，而非模義對象。信德之模義對象，惟天主默啓之權柄，即悟司之依附真實，由於見証，且惟天主之親見証，故此悟司之服從而信也，有堅固不移之基也。

**可信理証**  
是對待的

可信理証，依上所言，是以史事聖蹟等，證明天主之默啓，天主之權柄，而示其所默啓之真實，有可信，且當信

之理由也。此等証據純然以人之見証為憑；即關於史事人言等等

故客觀之証據，

不特有其分量品性之不同，卽主觀之領悟，亦因智愚，教育，環境，地位，習尚之不齊，而有其高下之不一焉。譬如取信於羣衆也，則以通俗之理由，誠樸之語言，已能折服其心而有餘裕；而爲有教育之學士，須詳考博論，審難釋義，反覆以開導之。於是更有一問題之發生：此等可信理由，爲整備信德當先有之條件，當以何者爲標準？卽有此低度，而人之悟司視天主之默啓已爲確實，而有服從之態度矣。

答曰：可信理証當是對待的，卽可信之理由，對於各人主觀能領悟之狀況而已足。如一鄉人聞本堂司鐸解釋天主三位一體信德道理，洞知此司鐸之博學誠正，故卽信其所講而發信德，此卽所謂對待之可信理証。此等理証爲鄉人固已綽然有餘；然爲智識界之人物猶爲未足，必須以深超之理由以陳之也。

本堂司鐸之所講，祇示天主默啓之有証據；且其言也並不以天主默啓之事實，史証，及証明天主權柄之聖蹟等先行詳陳；然祇曰：天主是三位一體，此乃天主默啓之道理，故人當信此。此語出諸司鐸之口，爲兒童及鄉人已視爲有可信價值，即天主默啓之的，確已視爲合理。而信天主所默啓三位一體之信德道理矣。

此對待之可信理証，已足有其對待之的確矣。蓋組成的確之要素有三：  
一，堅決之依從，無錯誤之虞；  
二，客觀的真實；  
三，主觀之知識符合於客觀之真實。  
對待之的確已有第一第二之資料，惟對於第三資料，或有可疑其存



在。緣有時人能信一道理，視爲天主所默啓者，而實則非焉。此時人固有其主觀之的確，惟此的確，不符合於客觀之真實；而人未之見焉；故仍有其堅決之態度，無絲毫之猜疑。人在此境也，亦當發此信德，惟此擬爲之信德非超性之德，信德之德能亦不助之以發信德。然人之悟司已將折服，不自知其誤。蓋人在主觀方面，自信其爲真實無

誤，而有其的確，故當從其良心之指引而遵信。且如是自想之信德，在天主前，亦有功勞；惟以客觀言之，實非信德。緣主觀之的確，不符合於客觀之真實也。

準此：可信理証，不特因人而異；且爲一人因時期之不同，學問之增長，而有進展之可能性焉。譬如兒童，始焉惟聆父母之訓導，而信聖教會之信德道理；繼入學校，聞師長要理之講解，而見理愈明，信心益堅；終則見神長之講道，與聖教會之廣行普世，信之者眾；并有時因外教人

之攻擊，研究聖教歷史，道理要旨，以辯護真教。於是可信理証，見之愈明，持之益堅，而信之彌篤也。此等事實固為常見可驗，而於新教友中，更為顯明。

雖然，信德之可信理証，固多種類，而為信德之預先條件，令人有的確之心，見天主默啓之有証，信之之為合理者，則一也。又可信理証，依人而變化，終非信德之模義對象；信德之模義對象，常然不變，即天主之權柄；其組成素為學問與誠實耳。

總之在信德之行之中，有悟司欲司，聖寵及信德德能之工作。如吾對人曰：汝當信天主降生救贖，因此信道為天主默啓之之故。此人始聞之，不即信從，然要尋求其理由，即天主是否默啓？天主之默啓有可信之價值乎？因降生救贖不能目見，而使吾信之之理由亦非顯明也。於

是研究天主默啓之源流，審察默啓之是否真確。及得史証，悟司判爲有可信之價值，乃陳示欲司，以諭令信之爲合理的，且亦爲當信的。欲司因之感動，而直截曰我信。我信二字卽是信德也。然有時悟司見理甚明，知信道之當信，而欲司仍不感動者，因人之私慾偏情，不卽順從聖寵耳。蓋悟司判斷默啓之有証據，屏除疑慮態度，而判爲可信及當信之理由，得有的確不惑之心者，大抵因有天主之聖寵醫治人性之柔弱，光照之而完成之也。所以信德純然是超性之功，人亦當奮勉，尊重聖寵之力。此人所以因天主默啓之權柄，信仰奧妙之信道，在天主前有許多功勞也。



#### 第四章 論信德之行

##### 題旨

凡百事物各有其性體，及從性體隨出之特性。信德亦然，有性體，及特性。信德之性體前數章吾已詳論之矣；茲章論其特性。特性中之主要者：乃信德之堅確，暗晦，自由，緊要，今分論之。

##### 第一節 論信德之堅確

**堅確之定** 信德乃悟司依從天主所默啟之真實。悟司判事未確，**義與題旨** 心存猶豫，則不依從一事。故有信德，則悟司必有其堅確。

堅確云者，主觀之態度，屏除惶恐錯誤之虞；而依從一真實之謂也。堅確分不疑之堅確 *Indubitias*，不錯之堅確 *Infallibiltas*，遵服之堅確

*Adhasio*

不疑之堅確，則因事物內容之顯現，不庸致疑；如二加二爲四，不錯之堅確，卽明悟洞見真實之有歸宿，因而深信不疑。明悟愈洞見，則愈堅確。如天主之証更令人深信也。

遵服之堅確，顯見於自由之意志，人見理愈明，則其堅確之態度愈大。所謂信德之堅確者，卽言信德所信者，係天主默啟之真實；其不能錯之堅確，乃來自天主之至真至實。又天主無窮尊貴，其默啟之証據，有其無上之權柄，故其諭人信也，令人有其遵服之堅確也。

然信德所信者，不見之於事，吾人不能見其所以然，故信德非不疑之堅確焉。

### 說理

大凡一事足以生人堅確之心者，當視其事物對象之動人如何，其堅確之根源在何處。信德者因天主默啟之權柄，不能自誤，不

能誤人；且至尊嚴故有無窮之倫理勢力，足以折服人心，而與人以堅確之心也。且人發信德，不特藉其本性之工，尤恃天主之聖寵，及天主所賦之超性德能；而此超性之神助，不能與人以錯誤，故堅確之根源亦大。此所以信德至堅確也。

此堅確之致力點，在人欲司與悟司。悟司見可信之理証，即見天主實在默啟，及默啟之實真，乃堅判其可信而當信，乃依從信道。欲司則由悟司之光照，屏除懷疑態度，而堅諭信從也。欲司之堅確，雖外於悟司，而實借助於悟司；悟司之堅確，則為內於悟司，而為厥功；信德特關於悟司，此所以為悟司堅確也。

雖然，天主所默啟之信道，不能目見其所以然，故不智之疑慮，未嘗盡免，或與信德之德能互相起伏，或在發信德之前，悟司有所掛懷，且在



信德之後，未能豁然；惟此種懷疑之態度，皆自然興起，欲司未嘗順從，且積極屏除而發信德；故在此信德之行上，未嘗有疑慮存乎其中。此信德所以爲貴，而在天主前有功勞也。

依此點言之：信德之對象不可見，而學問之對象可見；如物之全體大於局部等，此有形可見者也。故依對象之明顯而言，信德不更確於學問之對象。

## 第二節 論信德之晦暗

### 信德晦暗之釋解

上節言信德乃一堅確之知識；其故因根據於天主默啟之權柄，且由天主之聖寵，及欲司得悟司之光照，而後諭令之，故能堅確不移也。然信德之對象，如天主聖三，人雖因天主之默啟，而堅信不移，然究不目見，信德所以亦爲晦暗也。

此晦暗爲信德之特性，將來面享天主，現在所信之默啟對象乃見，而此晦暗消滅，此其特點也。

晦暗之

說明

此晦暗爲信德之特性，聖保祿宗徒致赫伯來人書上，言之甚明。其言曰：「信德乃以所盼望之事爲實體，以所不

見之事爲証據。」此處聖保祿論信德之要素，即信德之爲物，明言「不見之事。」夫不見，則事不顯明，而有晦暗矣。

又在致格林多第一書上，聖人曰：「現在吾人在鏡中諦視，彷彿猜謎，屆時則面見面。」此處聖保祿亦論信德，見在下節而曰彷彿猜謎；此語

明指信德之所知非顯明的，然晦暗的，而此晦暗惟在天上消除。

準此：聖人乃以在世信德之所知，與天上面見之所知，互爲比較，謂：「一則是晦暗的，一則是顯明的。」今再以聖人致格林多第二書第五章第

六七節觀之，益見明晰：當吾儕在肉軀中，憑信德而進行，並非目見。此語豈非明示信德之晦暗哉？

華諦岡公會議論信德與學問之第四篇，亦明白言之，其言曰：則於聖奧有益之真知，未始不因主賜而有所獲也。雖然，究不能識此聖奧，如其本然可識之真理也。蓋維皇奧妙，其性超乎受造之聰明，雖曰：敢迪授之，信德承之，而終有信德之幔幕遮之，確如昏黑之翳障蔽之。人遠天主，旅此暫生，持信德以步趨耳，而非明見也。

晦暗點  
之所在

信德之晦暗，吾已証之；而晦暗之所在點，亦可以言之。信德之對象乃天主奧妙聖道，此等聖奧，雖經天主之默啟而能知之；且天主默啟之可信，與當信有其可信理証，然聖奧之內容，聖奧之所以然，吾人終不能目見。雖有幾許真實如天主之實有，靈魂



之不滅不死，人能以性光及信光以知之；然所以知之之模義有其不同之點。信德晦暗之點，即在此聖奧內蘊一物質對象，一及天主默啟之權柄，一模義對象一之未明顯也。

然亦有謂晦暗在乎可信理証之不目見，即天主默啟之事實雖有理由可証，而實未見之焉；換言之：若有親証聖奧之 *Evidentia in attestante* 人，則信德已不成問題；故可信理証之不目見，為信德晦暗之要素，亦為信德自主之真旨。此解未盡的確；因可信理証，祇示信德之合理，不入於信德要素之範圍；換言之：外於信德也。因外於信德，故雖有親証聖奧者，而人之所信仍為信德之聖奧也；例如聖母及宗徒，嘗親見默啟聖奧之耶穌矣，然而不因之可曰：聖母等親見聖奧而無信德焉。

信德之晦暗，根基於聖奧內容之未明顯固已；然有數種真實，如天主

實有，靈魂之不死不滅，亦能藉性光之理由而知之，故事物之內容已經明顯；然而此等真實，仍能為信德之對象否？答曰：此等真實，雖由性光而明顯得知，然不失為信德之對象；蓋信德所知者，藉天主默啟之權柄，而學問所知者，事理昭著，模義對象之不同也。

### 第三節 論信德之自主

信德自主  
之釋解

信德非迷信，非盲從，既由可信理証以示信德之合理；又有自由之欲司，諭令其遵信，故信德為自主的。然上節吾謂信德之晦暗，既云晦暗，何能自主？蓋須見事明而後能自主。人之悟司，見一事物，乃有觀念；觀念複雜，於是將同異者，比之較之，而有判斷；終乃依附之，事物即悟司之對象而順從之也。自主則關於欲司之事；悟司

之附從其對象，緣由欲司之諭令。凡一事悟司見之甚明，如二加二爲四，整個大於部分，此等事之本身，甚爲明顯，則悟司有不能不依從之勢。又有許多事不能迫悟司以必從之者，則悟司依從與否，不能規定；悟司乃以此事曉示欲司，欲司見依從之爲善也，於是還告悟司，且諭其依從，悟司乃受欲司之導引，而依從之。故信德爲悟司之依從，天主默啟之真實，受自由欲司諭令之影響，此所以爲自主的行也。

此信德之自主，乃信德之特性；此自主來自欲司之諭令，悟司不特在其動作，*Quoad exercitum actus*，卽欲司令悟司注意事物之理由，而審之度之；且規定其依從，*Quoad specificationem actus*，卽欲司助悟司去惶恐錯誤之心，令其堅確依從真實。此規定悟司依從之舉，在學問上無之，蓋學問之對象自然顯明，如火焚，水流等；欲司所演之影響，惟在



悟司之動作，未嘗規定其依從。在信德則欲司助悟司之去猶豫，增堅心，規定依從所目不見之物。此自主所以爲信德之特性也。

### 信德自主

之經証

聖保祿宗徒在其致斐理伯府書第二章第十七節曰：

若我在爾等信德之祭品上，與供獻上作灌祭，古教時祭

獻天主在犧牲上注酒謂之灌祭聖保祿比教友之信德爲獻大主之犧牲而比自己致命之流血爲灌祭

乃是我之樂。聖人又在至格

林多第二書第十章第五節曰：以人之明悟，作爲俘虜，歸服於基多。

此言福音之能力能屈伏驕傲人之明悟使低首下心歸服釘死苦架之耶穌如被俘虜一般

此了了數語，明指信德之自主；因

自主的服從基多所以是有功勞，成爲犧牲之祭品。且欲司在信德上所演之勢力，不特在悟司之動作，且規定其服從；蓋聖保祿謂之爲犧牲，爲俘虜。

華諦岡公會議，法律三論信德第五條，亦曾明言信德之自主；其言曰：

若有人言教中信德之慳吝，非由自主，然以人理格之，有不得不然者。迸絕。信德之自主，不特明白言之，且謂反此之言之當迸絕於聖教會焉。

自主點  
之所在

信德之聖奧——物質對象——為不可見，故雖見可信之理証，而知天主默啟之實在，且知其默啟之為真確；然人之悟司終難盡去其不智之疑慮；於是欲司助悟司屏除疑慮，規定其依從而信也。

信德之自主，所以在欲司諭悟司去不智之疑慮，而服從天主默啟之信道。所以信德自主正式根源於欲司，悟司借欲司助之名，亦曰自主信從；欲司之所以稱為自主者，因悟司在從否之間，諭其去疑且信故。

然則人發信德時，當常有此疑慮錯誤之心，而令欲司去之，令成爲自主之行乎？

曰：是亦不然，信德自主點所在，固在欲司之諭悟司，屏除疑慮而規定其信從；然此等自主乃信德之特性，不見之於學問。所謂屏除疑慮，發信德時，人須常有此整備實行之志願，不必須常有此疑慮，令欲司時以屏除之也。是以如有疑慮，則人當實踐以却去之；如無疑慮，則欲司亦常有此整備之境狀；而此整備去疑之境狀，已令信德之有功勞而爲自主。緣整備去疑，與實踐去疑，不過因現在發信德時，有疑與無疑之別，偶然之境，而欲司固常有此倫理優品也。是以當見證明顯，致無從猶移之際，此亦不妨欲司之自主，因其諭令信從，不因見証之明顯；然實因天主之權柄，欲司常整備以服從之也。



此欲司去疑信從之整備，在任何熱心教友靈魂上可以見之。蓋教友已深信聖奧，堅決不動，自無疑慮之當屏除。然信德之聖奧——物質對象，——天主默啟之權柄——模義對象——終不明顯，悟司受欲司諭令之影響，而恒久持此堅決不疑之志者，實有大功；猶教友定志不犯大罪，雖無犯罪之機會，而其志已足以立功，則一也。

#### 第四節 論信德之緊要

##### 信德緊要之

##### 題旨及釋解

信德分德能與動作（行爲）。信德之德能，人在領洗時，天主所賦之超性德能，爲兒童及成人救靈所不可不有者也。本節所論者非德能。

信德之動作，乃信德所發之行，爲成人救己靈魂，爲罪人改過遷善，并爲義人恒站於義德所緊要者也。茲節所論乃信德之動作。

信德乃一神德，論其原則，即發信德之行之主體爲聖寵所提舉的與其對象，即所信者爲天主默啟之奧均爲

超性的。故此信德所信者，當爲天主默啟之真實，而非性光獲知之真

實，乃天主寵光之助以信之也。

信德緊要云者，分命令之緊要，與方法之緊要。

命令緊要即因命令而成爲緊要，故因不知，或不能，非由己過而不爲者，仍能得其宗向。

方法之緊要即不因己過，或不知，或不能，而不用其方法，則不能得其宗向，如聖洗之於小兒是。

信德之德能爲眾人及兒童爲救靈者方法之緊要

依脫利膝公會議謂：人無義德，無人能得救靈魂者。夫人得罪赦而爲義人也，天主賦以信望愛三德。人得天主聖寵乃得超性體，得

信德乃得超性德能；於是能有超性動作，而得天國永福。

華諦岡公會議亦引聖保祿宗徒之言謂：「人無信德，不能悅樂天主。」夫悅樂天主，卽靈魂上有義德，而爲天主之義子，得享永福也。而二公會議皆論信德之德能，直曰無信德不能救靈，並無例外之寬免；故知信德之德能，爲眾人，爲兒童，有其方法之緊要；蓋非信德，不能救靈也。

信德之行爲成人

罪人義人爲救靈

之緊要方法

聖保祿宗徒致赫伯來人書第十一章第六節曰：「無信德則不能悅樂天主，因信乃近主也。」

因天主實有故。

「願不能悅樂天主，卽不能

救靈之謂；故無信德則人不能救己靈魂也。此處聖人所論者，不特信德之德能，且信德之行爲；緣聖人謂「信乃近主也」；而此語之後，卽



曰：「因天主實有故。」故明言信天主之實有。夫信天主實有即信德之行也。

此處又論超性信德，在全章可以見之。又此處言信德乃為救靈之緊要方法；緣聖人不特視信德為消除救靈障礙之方法，且實演其勢力，致無信德不能悅樂天主也。為成人之人，非信德不能救靈；為罪人，非信德不能改過遷善。超性學士之至公普之意 為義人，非信德不能恒久於義德；因義人恃信德而生活。聖保祿致羅馬書第一章第十七章

脫利膝及華諦岡公會議亦明言信德之行，為救靈之緊要方法，且言為獲得義德之始基。

人如何能知天主之默啟而發信德

成人為救己靈魂，不能不有信德，此為方法之緊要也。此方法之緊要非絕對的，例如聖洗之

於小兒，不領洗，不得救靈；然爲對待的，卽俗語所謂照規矩，本來；故有實際的不可能性，人盡己力之所能，天主必設法以救之也。信德之於救靈，實施其積極的勢力，助之以獲義德，故不特在去救靈之阻當已也。

信德又爲狹義之超性德行，卽人發信德，不特有天主聖寵之協作，故主體方面是超性的；且人之所信，乃天主所默啟之信道，非性光所認識之真實；故客體方面，亦是超性的。於是有一問題之發生，卽人僻居荒域，從未聞信德之宣講，則何以能知天主之默啟，而有信德？

解此問題者有謂：信德祇須主體方面是超性的；客體方面，卽性光所認識之真實；如由受造之物，知有造物之主，亦已足爲信德之對象而能救靈矣；而性光人所同具也，故眾人能有信德而救己靈。此說

不盡然。蓋超性學士之公意，救靈之信德，是主觀客體二方面，皆當是超性的。

於是有謂：人雖不聞天主默啟之信道，然祇須有志願信從，已足以救靈矣。

此言亦不確；蓋人無已過，實無領洗之可能性，有其志願，盡己力之所能，天主之聖寵必不缺少，故能救靈魂，此在聖經及聖教會之公信上，有其憑蹟。然謂祇有志願，信天主之默啟，已足救靈，此則未必然焉。然則信德非眾人所易能之事，天主要救眾人靈魂之切願，不亦限止之乎？

曰：人盡己力之所能，天主之聖寵常不缺少；人未嘗不能畧悟天主之默啟有可能性，或且疑為實有而有信之之整備，有此真誠去阻之整



備，能得天主，賜以信德寵光也。

爲救靈當  
信之道理

爲救靈之緊要方法，人當切實信之之真實，依聖保祿宗徒在赫伯來書上之言：是天主之實有，（卽天主爲救人靈之根源，）天主是賞善罰惡之主宰。至天主聖三及天主降生救贖，雖耶穌來世後，爲當信之端，然非爲方法之絕對緊要。故祇泛信爲救靈當信之諸凡真實，亦已足矣。

### 第五章 論信德之德能

題旨

信德德能在超性德行總論中當言之。茲爲補足信德之起見，摘其大綱以存完璧。

第一節 論信德德能之性體

信德在領洗時

與他恩同賦

信德之德能寓悟司，爲天主所賦於人之一超性賦界；其性體純然神性。天主之賦此德於人也，在領洗之時，與天主之聖寵，及別種超性德能同時賦之；未嘗分別與之。信德爲一德，緣其以第一真實爲對象故。

信德與天

主聖神七

恩之區別

天主聖神七恩中之孝愛，剛毅，敬畏，寓欲司，故與寓於悟司之信德有別已明。至其餘四恩，雖亦寓悟司，然其爲用不同。明達，令人懂明超性之聖奧；上智，令人分別關於信道之真偽；聰明，令人分別受造物爲得終向之關係；超見，令人明知信道在行事中當如何實施。而信德者，因天主默啟之權柄，依信默啟之真實，如天主聖三，故並不判斷，推理，祇信而已。

信德與預言之區別

依物質對象言：信德信天主默啓之諸凡真實，預言惟關於將來之事。

依模義對象言：信德之對象晦暗不見，預言則否。依原則言：信德常在，在人靈上之一德能，預言則天主暫時之光照先知。

第二節 論信德之特性

信德之德能與愛德望德之德能可分離

信德之德能，非犯任何大罪後，即失去之也。故犯一大罪，愛德之德能雖失，而信德仍留也。信德又為望德之始基，故信德之德能，能分離於望德，惟望德不能離信德而獨存。

信德之失落

人直犯相反信德之罪，則信德失落。相反信德，即人明知天主所默啓之一信德道理，固執己見，而不信從。



反信罪有異端及背教之分

異端何？凡在教者，執任何端錯謬，悖逆公教；如聖教會定何端爲真或假，而不肯信，則爲異端之罪。由此可知，成爲異端有二：一係信德錯謬，一係悟司固執不改。

背教何？如奉教者悟司錯謬，全悖公教；譬如謬意天主教不真，或以邪教爲真。背教與異端有分別，前者爲全背公教，後者惟背信德之一端。

第六章 論信德與學問之關係

信德與學問之異點

信德與學問之關係，華諦岡公會議言之詳明；今剖解言之。

一、信德與學問之對象不同：信德之對象，或由性光能認識之真實，或

祇由天主默啓之聖奧，且天主卽默啓此聖奧之實有，人之悟司猶不能洞其內蘊也。至於學問之對象，則明顯可知。故人知識之源有二：一信光，二性光。不獨所以知者異，卽所知者亦不同也。

二，信德與學問之和諧。華諦岡公會議曰：信德雖居性光之上，然信德與性光，并非柄鑿；蓋啓示聖奧者，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自相矛盾乎？且信德與性光，非惟不相忤，且彼此相助焉。蓋性光而善用，可闡明信德之基，而借照於信光，可力學於維皇之情事焉。信德則維持性光，救免於僞謬多端，而開啓以真知不少也。信德與學問所以有維繫之和諧也。

三，學問隸屬於信德。學問有其固有之範圍，出此範圍，而謂經驗能力

所不及之處，爲不可思擬者，則謬之至矣！故關於超形之理，聖奧之端，凡信光所昭示於吾人者，學問當尊敬而隸屬之也。四，信德學問彼此之助益。許多真實道理，足以完美人之倫理宗教生命者，雖爲智者亦能由性光而認識之，然未能洞徹而速悟也。有信光則此等真實知之確切，人之知識由是提高而完美；且許多錯謬，亦因此而避免也。學問助信德，則令人在未信之前，研究天主默啓有何史証，而爲信德有可信之理証，以示信德之合理。惟此理証不能涉於信德之模義對象；蓋人之信也，祇因天主默啓之權柄耳。



## 第二編 望德論

### 緒言

**總旨**

上編論信德，此編繼論望德，此為自然之序目。蓋信德為悟司之作用，深信天主所預許於人之永福。悟司信之愈堅，則欲司望之愈切；於是待之念之。聖保祿宗徒曰：「信德為所望之事之基。」此語不特明示望德隨信德而來，且亦示望德與信德有密切之關係也。今論望德分為三章：一，意義；二，對象；三，性質。

**望德**

**諸解**

望德二字，即常人所謂之盼望。盼望乃對於將來之事而言；有時判斷一事，而未能切定其必然，曰盼望；有時預擬一事之將來，能然而預喜，或未必然而戚，亦曰盼望。判斷關於悟司方面，喜

與戚關於欲司方面，二者皆心理上之盼望作用。盼望最廣泛之義，謂任何將來之禍福；然大概論之，惟對於幸福之將至而言。故此盼望亦爲一情，預見將來艱難獲得之幸福，而慕向之也。盼望以切義言之，謂一覺情，待望有形之幸福。以本義言之，謂欲司之本情，戀慕高尚之美善，而等候之也。

由此義而言，盼望可分爲本性的及超性的。本性的盼望，關於本性的倫序，非在望德範圍之中，茲祇言超性的盼望。

超性的盼望，以客觀言，一言吾儕所盼望之事，如聖保祿宗徒云：「凡

所見者，非盼望。」羅馬第八章第二十四節 一言我儕盼望於有權能助之人，及其幫

助。如聖詠第二十一篇第十節上云：「自我在母懷時，汝卽爲我之盼望。」

以正旨言，一言盼望之動作。如聖保祿宗徒云：「吾儕藉盼望以得救。」

羅瑪第八章第二十四節

一言盼望之德能。如聖保祿云：「茲存留者有三：卽信德，

望德，愛德。」

格林多第一書第十三章第十三節

### 望德定義

望德寓於欲司，與信德、愛德，有正式之區別；爲欲司上趨向難得之美好之一行，望天主聖佑，而恃爲必將得；故此望爲戀善之愛情，生於欲司，發於欲司者也。

## 第一章 望德定義之詮証

### 題旨

上言之望德定義，含有三分：一，望德寓於欲司；

此爲超性學士之公意確意

與信德有正式之區別；

此爲確意相反之意卽是差誤

與愛德亦有別。此爲公意確意二，望德爲

欲司上趨向難得之美好之一行。

此爲聖多瑪斯之解釋

三，此望爲戀善之愛



情……此爲爭論之點。今分三節申論之。

第一節 望德寓欲司爲厥行而與信愛二德實有區別

望德寓於欲司爲厥行

人有悟司與欲司。悟司之對象爲真實；欲司之對象爲美善。望德傾向一美善之事，因其美善，而心生慕

美，然因未易得，故企望之也。事之凶惡者，人畏之懼之，未有凶惡而望之求之也。故望德惟以美善爲歸向，而美善爲欲司之對象，故望德寓於欲司，而爲厥行也。

望德歸於欲司，又能以覺欲分析解之。人之覺欲總分爲二類：一貪情

Concupiscibilis 一忿情 Irascibilis

貪情施於尋常之善惡，忿情施於艱難之善惡。

貪情又分爲二：一向善之情；一避惡之情。

向善之情有三：一曰愛 Amor，羨慕善之所以爲善；二曰願 Desiderium，願得任何之善；三曰樂 Gaudium，安置於在前之善。

避惡之情亦有三：一曰恨 Odium，恨任何之惡；二曰驚 Fuga，預畏將來之惡；三曰悶 Tristitia，惡已至而心苦。

忿情亦分爲二：一在趨赴善惡之艱難者；一在遁避善惡之艱難者。

赴艱之情有二：一曰盼望 Spes，預見將來之善而羨之；一曰勇敢 Audacia，卽勝難之果敢。

遁艱之情有三：一失望 Desperatio，卽望之不能得；二曰畏懼 Timor，懼惡之將臨；三曰忿怒 Ira，惡在前而忿之也。

貪情

向善—愛 願 樂  
避惡—恨 驚 悶

忿情

趨艱善—盼望 勇敢  
避艱惡—失望 畏怒

從上情欲之分析觀之，可見望德非以外物之優長而內化之，如悟司之以物像鎔合於己司，而認識外物；然欲司由悟司指示物之美善而慕羨之，傾向之也。夫慕羨與傾向寓於欲司，而爲其動作，此望德所以寓欲司而爲厥行也。

且吾之結論，實有深切之意義：蓋一司之德能由其動作而顯現；動作則由其對象而規定。故由何種之對象，可以知何種之動作；由何種之動作，可以知何種之德能。

望德之對象爲美善；緣人未有望不祥之物之來者也。傾向美善的對象者，惟關覺欲，因外美惹動覺情，而生向求之欲心。望德所向之美善，則非有覺之美善，而爲超性之美善；其對象高越，非關覺欲，更非覺欲之動作；故關於欲司，而爲其動作也。



望德與信德  
愛德有區別

望德寓於欲司而爲厥行，信德寓於悟司而爲厥行，故二德有區別，已言外見之。愛德亦寓於欲司，然愛德因天主之至善而愛之，爲至善而愛，非爲酬報而愛，故此愛爲友愛。望德亦爲欲司之行，然其愛爲慕愛，卽望酬報之愛，有愛德罪人能爲義人，而望德則無此效力。故二德實有區別。

又聖保祿宗徒明言三德之區別曰：「現存者信德，望德，愛德，有此三者。」格林多一書第十三章第十三節若信德無區別於信愛二德，何以宗徒分類之哉？

備覽

此題之設，一爲分析望德之意義，一爲反証異教論望德之錯誤。蓋依路德之言：望德爲悟司之一行，與信德混而爲一，信德無非是主觀的確實，卽主觀的依恃，信已罪之已獲赦，而靈魂之必得救。故望德無異廢物焉。

常山你斯派 Jansenista 謂：望德乃一熱情，望德與愛德實爲一事。望報之愛，乃一僞愛，惟友愛爲真愛；望德既爲慕愛，含有望報之愛，故實非一德！

虛靜派 Quietismus 謂：人愛天主，不當爲天堂永福，地獄永禍賞罰爲驅使，然祇恃一純愛而已！推此義也，望德含有望報之心，故亦非一德。此說亦錯誤。

#### 餘論

序次可從始基方面觀，與完美方面觀。

從始基方面觀，信德先於望德，因信德爲諸凡超性德行之根基也。又信德寓悟司，望德寓欲司；欲司之動作，由悟司爲之先導，故信德之行，先於望德之行。然望德之行先於愛德之行，因望德爲望報之愛，而愛德爲友誼之愛；前者爲非至美之愛，而後者乃爲至美之愛。

從完美方面觀，愛德美於望德，望德美於信德；因信德寓悟司，望愛二德寓欲司。人能由自主之欲司，傾向倫理之善，其故一也。且人由望愛二德，因天主之至善而愛之，更與天主契合而近人之終向；信德則惟信天主所默啟之超性道理而已。

## 第二節 望德爲欲司一趨向難得之美好一之一行

### 望德爲欲司之一行

在此「望德爲欲司一趨向難得之美好一之一行」語中，顯有四條件之當注意，從此條件中，在一望德上，

演繹四方面之觀點，卽望德對象所包含之四條件也：

- 一，何謂善緣？惟善爲望德之對象，因而別之於畏懼，其對象爲凶惡。
- 二，此善爲將來的，緣已得之善，無所用其盼望也。
- 三，何謂難得之善？因易得之善，何勞盼望；此望德所以別於願於貪也。



四、難得之善而能獲得，蓋難得而不能得，何必盼望，此所以別之於失望也。

從此四條件中演出四觀點：對於第一條件，則生慕愛，因愛關於欲司，而善祇爲欲司之對象，欲司所以愛之也。

對於第二條件，則生願望，卽願望未得之善。願望與盼望有別，蓋前者望得任何善，歸於貪情；後者望得難得之善，歸於忿情。

對於第三條件，則生奮心，因善之難於獲得，故欲司自振其神，奮勉以求之也。難得，非不能得之謂，然謂得之不無難處。

對於第四條件，則生恃心，因爲將來之善，苟絕無依恃之心，冀其必得，則此盼望爲冒險，故必有能得之可恃心，乃爲盼望，而非失望，而非冒險。故盼望亦曰：等待將來之善。

由此觀之，望德爲欲司之一行，而此行依望德對象所含之四條件觀之，有四觀點；譬之一柱能有正視，背視，橫視之不同，然其爲一柱則一欲司傾向於善而慕之曰愛，此善未得之前而欲之曰願，得此善不無難處之當勝而勉之曰奮，有能得之可恃曰恃。愛與願泛言之，奮與恃切言之，此四觀點雖未必截然分清，然以望德化分之，有此四者也。

備覽

望德對象爲難得之美好，此艱難性，非因望德之對象超越人之能力，故必須藉他人之力以得之者，亦非因望德對象高越無比，趨赴惟艱，然因其求得之也，不無奮勉，不無艱難之當勝也。

第三節 望德爲慕愛之情

望德之行與能爲慕愛

愛情能分爲二：一友愛，一慕愛。友愛卽吾愛其人固有之善，爲吾所愛者之益而愛。慕愛卽爲己益而愛，



爲望報之愛。

天主爲至善之主，天主之至善，能從二方面觀：一從天主之本性觀，天主之至善爲絕對的；一從吾人之利益觀，天主之至善爲對待的。因此吾人之愛天主，能有友愛，能有慕愛。友愛天主，因天主之本性，有其絕對之善，故吾愛之；慕愛天主，因天主有其對待之善，即對於吾人有益，故吾愛之。

望德依其動作而言，其內行爲慕愛。因此愛關於天主之對待善，而爲吾人有益者。雖望德之行中，愛對待善，即愛絕對善；緣善惟一，惟分二面觀之；然惟對待之善，爲望德之對象，愛天主即成爲有福人，所以此愛爲慕愛，即望天主聖佑，而望得至永福也。

望德依其德能，即其體而言，依其自發之行，亦爲慕愛。因望德寓欲司，



爲厥行。而欲司之對象爲美善；欲司因事物之美善於是懷愛之，願欲之，奮勉之，而盼望之也。欲司所以發此盼望之行也，有慕愛爲之動機，卽因事物之美善而生愛。此善未在前，未之得而生欲。此善爲難得，故奮勉以望之。夫奮勉而望，卽愛善；卽欲善之繼續存在。故望德依其德能言，依其自發之行，亦以慕愛爲之動機。今以具體言之：吾人所以盼望天主而發望德，因天主爲吾人之福樂；天主爲吾人之福樂而吾慕愛之；因慕愛此福樂，故願得此福樂；願得此福樂，故盼望此福樂；所以慕愛天主之福樂，爲願欲及盼望之根基，從此愛根發生望德也。

**備覽** 望德，雖能有愛，欲，望三情；然望，欲，愛，實爲不能分離之一事；卽望德實包含慕愛，欲願；

換言之：愛，欲，望，實爲一行，吾之分析也，乃以發生望德理想能有之程

序而化分之耳。愛與欲有愛善之公共性，望有愛善之殊特性，即愛天主之至善而望之。公共性故可對任何善言之；殊特性則惟言某類之善也。

## 第二章 論望德之對象

對象  
之  
詮解

望德言望得一事，望得之事物即其對象，譬如射之的，矢向之而射也。對象有物質對象，與模義對象。

物質對象即望德所盼望之事物，如享見天主。

模義對象即緣何理由，盼望此事物，如爲何理由盼望享見天主。

望德之物質對象分主次：

主對象，乃永福，即永福之享我，而我得其享也。

次對象，乃諸凡超性本性之福樂，引我得此永福。

望德之模義對象乃天主之對待

即對於人爲善而言

至善，天主之聖助，天主之忠

信於其所許也。

今將二對象分爲二學題以進論之。

### 第一節 論模義對象

各家

學說

從望德之對象，化分而觀之；吾知此對象（一）爲善，（二）此善未<sub>在現前的</sub>，（三）爲難得的，（四）爲能得的。對象既能分

析多面，故在望德之一行上，可有多面之視點。於是論模義對象，學士中，依其視線之不同，遂發生多說。

一說謂：善之難得，爲其模義之對象。

此說未盡確。蓋善之難得，固爲望德之對象；然今論望德模義之對象，



卽問此難得之性，是望德之模義否？今獨斷之曰：然，未免太速矣！

二說謂：望德之對象爲難得之善，因難得，故當奮勉，以得天主全能與仁慈之助，此卽其模義對象。

然全能仁慈天主之聖助，固爲發望德前，當有條件之一，且亦爲使我發生望德之原因，蓋無此聖助之信仰，爲之先導，如何使我發生望德？故此亦爲研究其模義對象所興起之一問題，非模義對象本身。

三說謂：天主之全能與仁慈之聖助，猶爲未足，必再需天主之忠信於其所許，方能引起人之依恃心。

四說謂：望德爲愛善及希善之情，故天主之對待至善，當爲其模義對象。

五說謂：望德之行既爲慕愛，願欲，奮勉，依恃等情，故天主之全能與仁

慈之聖助，及天主之忠信於其所許，皆為模義之對象。

以上五說除第一說未見確切外，其餘四說皆有所據之理，惟第五說最詳明，且較確，本學題從之。

題旨  
分釋

分析望德有慕愛，願欲，奮勉，依恃諸情。

依愛情而言，則有天主對待之至善；

依願欲而言，則天主之對待至善，視為吾人所得享者。故天主對待之至善能分主次二觀點：主觀點則天主當為吾人所得享；次觀點即得享天主之行爲。

依奮勉而言，則有天主之聖助，亦分為主次二觀點：主觀點即天主之全能與仁慈；次觀點即天主為吾人得永福所整備之各種方法：第一當是耶穌救贖之勞，及其所立之聖事，與賜人之諸聖寵；第二為聖

母及聖人聖女轉禱之功，以及吾人所立善功，足以獲得天主之聖助者也。

依依恃之情而言，則天主之忠信，必實踐其所許。

模義對

望德之模義對象，淺言之：緣何理由，吾人從天主，盼望獲

之說明

得一至難得之至善

即享見天主而得永福

而答此問題之理由，無非

因天主之至善爲吾人有益，天主又能助吾得此至善，且忠信於其所許。所以望德誦曰：「吾主天主，爾至忠信，既許必踐；爾又全能，能踐所許；兼又極慈，肯賜所許。我爲此賴爾聖子之功……獲登天國，永享見爾……」此經可以三意括之：

(一) 天主全能，

(二) 天主至善，



(三)天主忠信。而此三意無非是望德之模義對象。今再以此三意分別言之，而是題更形明顯。

天主爲

對

待至善

天主之善能有絕對觀，對待觀。絕對至善，卽其性體爲至善，以其本體言，不言與他方面之關係而言。此絕對至善爲愛德之模義對象。對待至善，卽天主本體之善，爲吾人是有益者，卽得之有福樂。而此對待至善，卽是望德之模義對象。其故非他，望德爲天主所賦於人之超性德能，是關於欲司之慕愛與願欲二情。緣人之欲司非善不愛，非善不欲，故其所愛所欲而望之者當爲善。望德既爲超性德行，故此善當爲天主之至善，而又爲天主對待之至善；緣望德爲慕愛之行，卽善爲己有益而望之，所以爲對待之至善。換言之：對待之至善興起欲司之慕愛情，感動欲司之願意，而於是望

得此善也。

天主

之

聖助

望德之對象乃一美善，而得此美善，不無艱阻，故必須奮勉以勝諸艱阻也。勝諸艱阻，當有一勢力，足以引動人奮勉之心，而不致畏縮不前。天主是全能，故其聖助絕對能勝任何艱難；又是仁慈，故必肯與人此聖助，令人得獲所望。職此之由，即天主聖助人所以盼望永福，而發望德。此天主之聖助，所以爲望德之模義對象也。

準此：天主之聖助成爲望德之模義對象者，因此聖助示人以所望之事之能得於將來也。吾驗之事實，而知此理之不爽。設人問曰：「爾爲何欲享見天主？」必答曰：「因天主是我之福樂。」繼問：「爾爲何盼望能得享見天主？」必答曰：「因天主爲仁慈的，全能的，忠信的，所許



必踐故。」

從此可知：愈明天主之萬善美好，願得之心愈大；愈見天主之聖助助人，盼望之心亦愈增。凡人所見事物之美善愈大而得之也愈難，則其願欲更甚於其盼望。反是；凡人所見事物之美善愈小，而得之也愈易，則盼望更甚於願欲。故人所願得事物之美好，往往爲其願意之理由，所盼望之事之能得，亦爲其盼望之理由。吾故曰天主之聖助，所以能成望德模義之對象者，因示人所盼望之事能得於將來故也。

天主忠信  
於其所許

凡事必不能得者，人亦不望之也；凡人所以望之者，必有其可能得之性。且人盼望一事，又當有其靠托心。靠托心，給望德之堅確基礎焉。天主爲至忠至信之主；凡有所許，定必實踐；此天主之忠信，正興動人之靠托心，人因之而有堅確之望德。故天



主忠信於其所許，亦爲望德之模義對象。

**備覽**

模義對象雖分析言之，有天主之對待至善，天主之聖助，天主之忠信；然勘切言之，天主之對待至善，若單獨取之，不能成爲模義對象；而天主之聖助，天主之忠信，卽單獨取之，亦有其正式之模義性質。故許多學士祇取此後二者言之。然對待至善兼而言之，則更爲圓滿也。

## 第二節 論物質對象

**物質對象釋義**

望德之物質對象，乃一超性之至善；此善未在前，且爲難得的，然未嘗不可得也。此對象可分爲主次：主對象爲望德所盼望之本事，其餘諸事，皆從彼而來，且序次於彼者也。次對象則任何事物之序次於主對象，而從其來者也。

主對象卽是永福。永福有模觀與客觀：模觀卽此永福之獲享，而人得之成爲福人。

客觀卽此永福之使人成爲福人。

次對象卽諸凡超性幸福，尤其是爲救靈所緊要者之諸事；本性幸福，依其所以能助我得享永福，亦是望德之次對象。

知乎此，吾於是可言望德之物質對象。

望德之主要物質對象，乃爲永福，當合模觀客觀而言之，成爲整個的對象。次要物質對象乃諸凡超性幸福，且能助人得此永福之諸凡本性幸福。

此學題爲超性學士之公意，確意。分爲主對象次對象二端，以進論之。

物質主  
要對象  
之証理

望德之物質主要對象，卽天主許於人之賞報；緣天主有所許，故人盼望之。而天主所許於人之賞報，無非是模觀客觀的永福，尤其是客觀的永福。聖保祿宗徒云：羅瑪五章二節

「吾榮等自榮，固有望於分得天主義子之光榮。」又曰：帝鐸第一章第二節「因

望天主所許之常生：「夫常生既在得享天主，而常生之幸福，卽在得見天主。故望德之物質主要對象，乃爲模觀客觀的整個永福。天主之性體爲至善至美，實能福樂吾人，而吾人之盼望此善也，必欲獲享之而後已。譬之病人，其望病之痊也，不在空望，而在其病痊之實現。望德之物質主對象，依其模觀，爲永福之獲享而成爲福人；依其客觀，則卽此永福之能使人成爲福人。故望德之物質主要對象，乃爲永福合其模觀客觀而言之也。一言以蔽之曰：天主使人福，人享見天主而



成福人，此爲望德之對象。

物質次

要對象

之証理

物質之次要對象，乃爲超性及本性之幸福；此義在聖經上，亦明言之。如聖保祿宗徒云：赫伯來第四「吾人以依恃之心，趨赴於聖寵座前，以得矜憐。」又脫利滕公會議云：

「吾人能望罪之赦。」聖盎博羅削 S. Amb. 亦曰：「人若不先盼望

天主之寬宥，不能悔過自新。」(L. 1. de penit. cap. 1.) 由此言之：除永福外，尚有別種幸福，能盼望於天主。

原超性及本性之幸福，能盼望於天主者，因超性幸福爲得享永福所不可少之工具；本性幸福凡其性，能助得永福者，亦爲得享永福之工具。夫凡一德能所趨之宗向，其得至此宗向之工具，即方亦當爲此德能之工作。望德之物質主要對象既爲永福，而超性及本性之幸福既

爲得獲永福之工具，所以亦爲望德之物質次要對象也。

今吾驗之事實，實亦相符。蓋吾人祈求天主，不特望賜超性諸要恩，且亦望賜本性諸恩；此足見超性本性諸恩亦爲次要對象也。

#### 備覽

永福爲望德之對象，人祇爲己而發望德。今問亦能爲他人發望德乎？答此問題當分別言之。他人之永福可分二點：他人之永福吾望之，亦爲吾有益；蓋似有爲吾之永福有關者，似有與吾之永福無干者。前者吾人固能望之，如朋友親戚與吾有休戚之關係，吾能以超性望德以望之。後者則否。

### 第二章 論望德之特性

#### 特性之分析

望德之模義對象，與物質對象，上節已言之。今進論

望德之特性。望德爲超性德行，其模義對象爲天主之對待至善；望德之行爲慕愛天主之至善，故望德之本身，爲正經 *Honestas* 者也。

望德爲天主所賦與人，三超性德行之一，而三超性德行爲救靈所不可缺；故望德爲緊要 *Necessitas* 者也。

望德所望者，爲得享永福，若所望者無必得之理，則爲失望，非盼望矣；故望德爲必確 *Certitudo* 者也。今分三學題以論之。

第一節 人望永賞而作善爲正經之一行，故望永福而慕愛天主亦爲正經的。

本題釋義  
及其題旨

所謂望德行之正經者，卽許可之意，因無命令禁止之故；且亦是合理的，故爲得人生之終向，亦適宜的。且事有固然者，蓋愛德苟非一正經的行爲，則不能謂爲德行，且不能謂爲



超性德行。然此處何以問望德是否爲正經之行？曰是亦有故。蓋路得賈爾文等誓反教之謬說，謂人之行爲非純爲愛天主作者皆非善行，且至少亦染有小過。推此謬說也，望德亦因爲賞報而愛天主，故非純愛，故非善行，故至少亦有小過。此種無稽之談，皆違背聖教會道理。脫利滕公會議攻斥誓反教之謬理，定有一信德道理，謂：「盼望得永報而作善工，亦許可的，且正經的也。」*S. G. C. P. 1. et cas. 31* 準此爲望得永福而慕愛天主，即望天主之賞報而愛天主亦是許可的，正經的也。此說是聖教會超性學士之公意。

**証理** 而聖經上，明謂望報而行善功，亦是當理者，且以此勉勵善人，以堅其望也。聖保祿宗徒曰：「吾善敵吾仇，善趨德路，主預備旌德之旒，審判期至，必加吾首，此豈吾一人望哉？凡行德人，皆慕主來審判，必

皆齊受斯旒也。」又曰：「爾等任何作爲，將受主之賞報。」

格羅森第三章第二十三

節

且望報而爲善，聖人亦未嘗非之。達味聖王曰：天報之望，勉勵吾心，俾欣然得守吾主之誠。聖額我畧曰：真福之念，靈性之悅也。傭人務工出汗，以悅拭面，繼以後工。修德克己之苦，靈性之汗。念報若悅拂拭苦汗，猛起繼工。

望報之理合於人之心理。蓋天堂真福，天主預備爲善工之報，以激勵吾人之怠。凡人之情，望報則勉，無望則怠。客商慕利，涉歷險阻，不以爲難；士卒冀賞，敵寇致死，不以爲苦。敵德之工，曷獨不然。望後世之報，如鐵碇然。舟無碇，隨浪隨流動行，而不能自住；下碇，乃停安。人無望求，時時移動，應物自遷；望之，善意安帖，世難不移。

綜此觀之，望德雖爲望報之慕愛，然有益而不出軌道者也。故此行爲正經也，毫無疑義。

再試以哲理明之。依天主所欲之秩序，而愛天主，此愛爲正經之行爲。望德雖爲望報之慕愛，卽愛天主，望其賞報；然在此行中，並無卑陋的性質。因天主之本體，是絕對至善的，亦是對待至善的；至善惟一，二方面觀察之耳。絕對至善，故人當爲主全善而愛之，此爲愛德之對象。對待至善，卽天主爲人有益的，故吾慕愛之，此爲望德之對象。天主之對待至善，能使人福，能受人愛；故望德之慕愛，實係天主所欲之秩序之愛，有何不正經乎？且慕愛與友愛並不立於反對地位，且能全寓於一行。緣人以友愛愛天主之絕對至善，卽純爲主榮而愛；雖不言望報，而人已有福；因此絕對之至善，爲人亦爲對待至善。人以慕愛愛天主之



對待至善，卽爲望報而愛。夫對待之至善，論其體，實卽絕對之至善。故在一行上，雖能有明晦趨向之不同，而未嘗不能同時有此二觀點也。又望德之慕愛，是人望報以得福；夫人愛己，欲己有福，亦是合於正軌的。故望德之慕愛，是一正經之行爲也。

人有悟司欲司，悟司以認識真實而完美己司；欲司則愛慕至善而完美己司。天主之對待至善，人戀愛之卽完美己司，此望德之行爲所以至合理而正經也。

第二節 望德之緊要乃是方法及命令之緊要故任何成全地位亦不能少此望德

題旨及釋義

人欲得主聖寵，救己靈魂，三超性德行至不可缺者也。望德爲超性德行之一，其緊要也，可知矣。

望德分爲體用。論其體或德能，無論兒童，未開明或成人皆爲救靈所不可缺。論其用，卽行爲，不特爲罪人改過得赦爲緊要，且爲義人即靈魂上有聖寵久於其善，亦爲緊要也。

願緊要有方法之緊要，與命令之緊要。方法之緊要，卽不用其方法，不能得至宗向。如未開明悟之小兒，聖洗爲救靈之方法緊要也。

命令之緊要，因長上有命故成爲緊要。故人或不知此命令而不用其方法，仍能得其宗向也。

是題所謂望德之緊要，卽方法與命令之緊要；故任何成全之地位，不能少此望德。

所謂任何成全境地，不能少望德云者，因在十七世紀有一種異說謂：望德爲望報之愛，祇求己益，故不能與純愛純愛謂祇求天主光榮即天堂地獄之賞罰亦不動吾心此即異說相反

聖教道理 有融合之可能性；且世有聖賢修德立功，已至成全境地，祇以純愛愛主，而不求己利，無需酬報之望，以勸其後矣！此異說，教宗意諾增爵第十一嘗禁罰之為異端，Denz. 1327 seq.

望德為罪人  
得義德所不  
可缺之一行

除信德外，望德為整備罪人成為義人，所不可缺之一行；此為脫利膝公會議之議決案，S. 6. can. 6 故為信德道理。且依天主命令，人亦當盼望天主賞賜永福，寬赦己罪。望德所以為不可缺之一行。

聖保祿宗徒在其致赫伯來書第十一章上，明言信德與望德，為罪人致義之秩序，又言天主之永遠賞報，為其（信德）對象也。

夫天主之永遠賞報，與望德有密切關係；依聖保祿宗徒，信德為罪人成為義人為方法上之緊要，故望德為罪人亦為方法上之緊要也。



又人救己靈，得至乎終，依天主上智之安排，不可不祈求。然祈求以望德爲根基，卽人覺己有所需要，恃己力又不能得，故盼望天主之全能與全善助之賜之也。此望德所以爲緊要也。

卽在成全境  
地之義人望  
德亦爲緊要

聖經上有多處不特明勸教友，且切指有聖德之人（一）並無成全地位或不成全地位之分別（一）當有望德。赫伯來第三章第六節非利伯府第三章第十三節帝鐸第二章第十一節故望德在任何境地

爲緊要之行，卽在成全之地位亦不可少也。

聖經上又明言成全地位之爲何，且言成全地位當有之諸德。諸德中聖經上所指者，救靈之盼望，與願意，亦爲其中之一。羅馬第十二章第九節格羅森第一章第二十

七 且天主亦命吾人想念天國永福，「爾國臨格」且尋求之「*Quia-  
the primum*」并工作以獲之「*Satagite*」

準此在任何成全地位，望德之不可少也，明矣。

今吾按之於理亦甚明顯。如說有一聖德成全境地，人無需望德利己之愛，祇以純愛利他之愛足矣；則此望德之屏除，或因望德本身有缺限，或望德與愛德不能並立，或以救靈爲無可無不可之一事而然乎？然此三者皆非通論。

第一，望德本身無缺限，蓋望德爲三超性德行之一，雖其愛較愛德之愛爲遜，然不失其關於愛主之德，而爲超性之正經行爲也。

第二，望德與愛德二者能並立，蓋望報之愛，與爲天主之純愛不是立，在反對地位，且在一行上，同時二愛能並發，惟能有晦明之別耳。

第三，救靈是天主之所命，天主欲人人救己靈魂。望德盼望永福，爲救靈所不可少之一德。

備覽

人有謂吾儕祈求天主，不能切指一事盼望天主賞賜，然當依天主聖旨之安排焉。此說顯與聖教會之教訓不合，因聖教會明白訓人求某恩某恩，未嘗言其不可也。

又有謂修德至成全之境，怕懼天主之心，當屏除，不能保留。

此說實相反聖教會道理。蓋怕懼可分三種：

一人怕懼天主，因天主降罰罪人；若天主不以承禍罰人，則不畏懼而犯罪之矣。此第一種怕懼，顯非善行，因尙留犯罪之心，故不能有。

二人怕懼天主，屏拒犯罪之情，至少因犯罪即有罰隨之也。此第二種

怕懼，雖不完美，然與望德可並存，因已棄犯罪之情，且爲愛德之始基，故亦未嘗相反愛德。

三人怕懼天主，卽怕懼犯罪得罪天主，以傷天主之愛。此怕懼猶如子



女對於父母之不敢傷其心也。

第三節 望德依天主方面而言爲堅確之一行然由人方面言之未有必確之性

望德第三特性卽是的確。

題旨與釋義

所謂望德之的確者，卽依聖教會聖師，聖教會公會議，及超性學士所公認之的確，非任何德行之的確也。故此的確非一判斷，謂「吾必得永福」，然言二事：

一、人恃天主之聖助，必能得勝諸艱難以得永福；卽天主之聖助不缺於人，令其得永福，故吾之盼望，與其對象，有其緊要之結合；故謂此乃有效果的的確，*Certitudo in frustrabilis*。

二、天主聖助，必助人以得永福，故吾堅望得之。此爲堅決之的確，*Certi-*

fido firmiatis。

然天主之聖助，在天主方面言之，雖必確不虛；人亦當善用之，方得永福；而在人方面之善用與否，則屬於人之自主權，未有絕對之的確。故論望德之的確，須分天主方面，與人方面。以天主方面，則絕對的確，在人方面，則待對的確，則人善用聖助與否而言。

從上觀之，信德之的確，與望德之的確，有其區別：

一、信德之的確在悟司，故為悟司正式之對象；望德之的確，在欲司之堅持，即欲司已由信德之光，知天主之必有聖助，故堅持之，故此的確為附借之的確。

二、信德之的確，絕對無誤。望德之的確，如在人方面得至永福之條件未盡，則有時能誤焉。

三，信德之的確，不能有猶豫之態。望德之的確，主體方面有時能依恃心及疑慮情也。

論望德之的確，不言的確之爲物，及其的確之如何，則此關於信德道

理，脫利滕公會議及聖經

赫伯來第六  
章第十八節

爲其佐証。

至論的確之細條，則有下列三條，以分別論之。

望德依其慕愛與願  
欲在情感與悟判上  
有堅決之的確

上章分析望德，而知望德寓於欲司。欲司之對象爲美善，任何美善，欲司慕愛之，未得之前，願欲之。天主爲吾人對待之至善，卽爲吾人之幸福，亦爲吾人之終向。故望德依其慕愛與願欲而言，情感與悟判上，自然有其堅決之的確以望之也。蓋任何善，皆根基於天主之至善，不能勝而過之，而與人以堅決之望；且吾人所以求此善者，亦因其



秩序於至善而爲得獲至善之方法而已。吾故曰望德依其慕愛與願欲言，情感與悟判上，有堅決之的確以望之也。此爲超性學士之公論確論。

望德依其靠托心而論，有其有效與堅決之的確。

望德之對象爲永福，而得此永福，須有天主之聖助，否則，無其法不能得其向也。今吾考之聖經，聖保祿宗徒明言「盼望不差誤者，因天主

之聖愛，由聖神傾注於吾儕之心。」

羅瑪第五章第五節

又聖詠第二十四章第三

節曰：「凡盼望於爾者，不受欺騙者也。」又望德依恃天主之必賜聖助，以得永福者，先由信德之光，而吾儕知其爲必確無疑；故望德乃深恃此聖助不虛望，而將來必有效力，故依其靠托心而言，望德有有效之的確者也。

望德并有其堅決之的確，誠如聖保祿宗徒之所言：赫伯來第六章第十八，九節望德如靈魂之鐵錨，又穩當，又堅固。錨能鎮定船隻，望德能堅定人心。且天主全能，又至善，凡所許於人者，必踐之於其後。天主既許以榮冕賞報善人，則人之盼望，自能有其堅決之信心。此所以望德依其靠托心而言，有其堅決之的確也。

**備覽** 望德之的確，由信德爲之先導；此先導不外此判斷而已。天主之聖寵必不缺乏於吾，令吾得救靈魂，如吾願望之。或天主全能，能救吾靈，如吾願望之。其他類是之端。

**在人方面言之望德不能有其的確** 望德在天主方面言，固有其聖助有效之的確，緣由堅決之的確；即人恃此至堅確之緣由即天主之全能與仁慈肯賜助故人有此恃心之

理而有堅決之的確然在人方面言之，亦須有一己之工作，即忠心保存天主聖寵，

善用至終；又須立功以得天國之榮報。而在人方面之條件，人心既易變遷，必能至死爲善，終得永福，此爲不可的確者也。故聖保祿宗徒林格多第一書第十章第十二節云：「人自想能立者，慎勿傾覆之也。」又云：「人不能知己相稱於愛或恨；因萬事爲將來不確定焉。」

準此如無天主特別之默啟，終竟不能確定救靈；所以望德能與怕懼心同在。吾人救靈當有堅望心，因天主必與人以聖助，且吾堅持其聖助，必能得永福。然又當有敬畏心，因在吾方面難決善用聖寵至終也。聖經上亦明白言之：羅瑪第十一章第二十節非利伯府第二章第十二節又脫利滕公會議 S. G. cap.

9. 13. 16.

望德在人方面既不能言其確定，然何以謂的確爲望德之特性？答曰：謂的確爲望德之特性者，言其主，不言其次也。望德爲超性之德，特關



於天主方面，天主爲望德之主，故特言主，而不言其次也。

餘論

望德之行之能之定義

望德之行之定義，第一章上已言之。今合其三特性而再言之：望德爲欲司正經之行，由聖寵之助而發之，故爲超性的；卽人恃天主之聖助，及天主之所許必踐，用天主所預定之方法以得宗向，而人毅然趨赴此超性之永福也。

至望德之德能，乃天主所賦於人之超性德能，由此德能而發出望德之行也。

失望之罪

望德之德能，與信愛二德之德能，實有區別。故望德能失去，而信德仍保存者，又能失信德兼失望德，如人以爲無此真福，或以爲天主不能赦其罪。

望德之失去，由犯失望或妄望之罪。犯失望之罪，如罪人以爲天主將來不赦其罪，或以爲自己將來不能爲善。

犯妄望之罪，一如欲得永福，只恃本性之力，而不恃天主之聖助。一如欲得永福，並不思立功，惟妄恃天主仁慈之賞報。

望德之

保留

受永罰之靈魂不有望德，在煉獄之靈魂尚有望德，此爲超性學士之公論。

今考問者，在天享福之靈魂，亦有望德否？答曰：正式望德如吾人現在之所有者，在天之靈魂，已得享其所望，故已不保留；然望德之情，如慕愛及享受永福，雖非望德主要之義，而亦關及於望德，故依此義言，有謂望德保留者，有謂不保留者。

## 第四編 愛德論

### 緒言

#### 總旨

上二編論信德與望德。信德歸於悟司，望德關及欲司。茲繼論愛德，而愛德亦為欲司之事。惟望德為慕愛，而愛德為友愛，所以欲司之愛而言，有其成全與不成全之區別；是以聖保祿宗徒論三超性德行曰：「其中即三最大者是愛德。」

#### 愛德

#### 之

#### 定義

愛德之定義，可分釋名與指事。釋名謂西文 *Charitas* 一字，來自辣丁文 *Caritas* 希臘文 *Χαρις*。是以西文愛德二字，有二寫法：*Caritas* 與 *Charitas*。總之皆釋一殊特的，成全的愛情，其對象即此事物之為可愛也。指事定義有多義：一，至廣之意，謂任何事物



之愛，或爲正經者，或爲不正經者。二，廣意謂：一好意，或正經之愛。三，切意謂：仁愛 *Amor benevolentiae* 卽人之被愛，爲其人所有之美善故；換言之，欲爲所愛之人之善而愛之也。

愛情可分三：一，慕愛 *Amor concupiscentiae*，卽吾愛此人物，因此人物爲吾有益之故。二，仁愛 *Amor benevolentiae*，如上所言。三，友愛 *Amor amicitiae*，亦仁愛之意，惟施愛者與被愛者，有爲彼此之善之心，有互通所有之善之意。

從上言之：愛德以其行而言，乃一愛情，卽人因天主爲無窮美善，故愛之，并爲天主而愛及他。謂爲「愛情」，因愛言情愫之締結，卽施愛者視所愛之人，一若與己爲一，關及於己，故向慕之也。謂爲「因天主之無窮美善」，卽爲天主之絕對至善而愛之，不求己益，故此愛與望德

之爲天主之對待至善而愛之者有別；且在此意已暗指天主之絕對至善爲愛德之模義對象。謂爲「愛天主并爲天主而愛及他」此數語，言天主及他人物，爲愛德之物質對象。

愛德以其德而言，乃天主所賦於人之一德能，整備人之欲司，並提高之，使之發生愛德之行也。謂爲「德能」，卽言愛德非天主聖神自己。謂爲「天主所賦者」，因愛德是一超性賦畀，非人之功勞可以致之。謂爲「整備及提高人之欲司」，因愛德爲超性之賦畀，令人與天主直接締結，而此超性工作，非人之本能力可以企及之，故必須有超德整備人心，提高以發此超性之行也。

今論愛德，分爲三章：一，論其對象；二，論其行；三，論其德。

## 第一章 論物質及模義對象

第一節 天主吾儕自己人皆爲愛德之物質對象，惟有其序次

對象  
之  
範圍

對象爲何？前已言之，茲不多贅。對象分物質對象，與模義對象，前亦已講明。此節討論愛德之物質對象。

聖多瑪斯曰：愛德非僅一愛情，然亦一友誼。友誼成於二

事：一，爲友，卽欲友有善（卽幸福）。二，美善，欲以善爲友。故物質

對象，分爲直接的，與間接的。間接的，卽諸凡美善；直接的，卽爲所愛之人。直接的物質對象，祇爲具靈明之神，人能有之，緣祇爲神，人，能得享善故。間接的對象，乃任何美善，無論有靈無靈，蓋此皆能爲人有益者也。



茲所論者祇是爲所愛之人之直接對象。照爲所愛之人之直接對象而言，愛德之根基，見於常生與永福之相通功；愛德又是超性的，故此主要之對象爲天主，次要之對象爲自己，與他人而已。爲自己，第一，則依其靈魂而言，第二，借光於靈魂，推及於其肉身。爲他人，即諸凡有靈之神人。因此耶穌照人性言，天神，在天享福之聖人，聖女，煉獄中之煉靈，在世之人（罪人亦在其中），皆在愛德對象之中，而爲愛德之歸向。除去者惟地獄中受罰之人，及魔鬼而已。

天主吾儕自己人  
皆爲愛德之對象

瑪竇聖經第二十二章，第三十七節，記載耶穌之言曰：「全心，全靈，全意，愛爾上主，天主，此第

一誠最大。其次似之，愛人如愛己。」準此：吾人當愛天主，當愛人。愛人之量，以己爲標準，人亦當愛己。

又諸凡人物，凡能秩序於永福，而以仁愛愛之者，皆爲愛德之物質對象。夫天主，吾儕自己，人類等，皆關及於永福，故吾當以仁愛愛之。蓋天主之性體，美善無窮，而爲永福之源；吾儕自己及人類，又隸屬於天主，故有名分於其永福。天主爲眾人之父，又爲眾人之友；父子朋友之間，有其休戚之相關，天主之永福，卽爲其子其友之永福。所以愈聖者愈爲天主之子之友，故愈當愛；卽罪人亦當獲人生終向，卽永故亦當愛之。此天主，吾儕自己，人類等，所以爲愛德之物質對象也。

備覽

凡人足以爲愛德之對象者，須有天主至善至美之光耀映照及之，且具有能享永福之可能性。天主既至善至美，而爲永福之源，故爲愛德之對象，無庸疑議。

其次吾儕自己及人，因其爲靈明之性體，故具有能享永福之可能性；

且其本性或超性所有之美善，又皆受自天主，而顯現天主之至善，故亦允為愛德之對象。

至於人之肉身，與靈魂結合而為人，故借光於靈魂，而能與之同享永福。

他若一切無靈之物，雖依其性體亦陳顯天主之至善，然無靈明性，故無享永福之可能；此所以不過為愛德間接之對象耳。

天主為愛德之首對象，其餘為次對象。

愛德有其秩序，第一愛天主，其次愛自己與他人。耶穌亦明言之曰：「愛爾上主天主，此為第一誠，其次似之，愛人如愛己。」而此理亦甚顯明。愛德之模義對象，為天主之至善，因其善故欲司愛之。愛德之根基在永福之賜與，（通功）因愛友故欲以善與友。夫天主既無窮美善，而受造之人之美



善皆受自乎天主；天主又真福全備，而人惟有能享真福之可能性。故愛德第一當愛者天主，其次爲人。

**備覽**

吾人亦當愛仇，非因其仇，故吾愛之；然因其仇亦具有享永福之可能性，而與吾能同享真福之友；此愛所以是超性的，而非俗人所能悟也。

**第二節**

天主之絕對至善爲愛德之模義對象或集合其優美而言或分取其一而言

**模義對象**

**之詮解**

上節論愛德之物質對象，吾謂天主，吾儕自己，及人皆在愛德範圍之中。今論緣何理由：吾愛天主，愛吾儕自己，及愛人。換言之：愛德之模義對象維何？答曰：愛德之模義對象天主之至善而已。

愛德爲一愛情，而愛情之發生，由於事物之可愛可慕動其心也。事物之所以可愛可慕者，以其固有之善，卽以其完美。所以事物愈完美，愈爲可愛。雖然，事物有其可愛之善，不卽因之而受愛受慕也，必也此事物之善，一若亦歸於施愛者，施愛與受愛者有其關係。所以愛情之基礎 *Ratio ontologica amoris*，乃在施愛者與受愛者締結爲一，卽施愛者與受愛者，彼此各視爲他我，而與吾爲一體。愛情之緣由 *Ratio motiva amoris*，則愛，或爲己，卽施愛者之益；或爲人，卽被愛者之益。

吾謂愛德之模義對象，爲天主之絕對至善。卽一公理超然於天主之各個優美與其德，故視此至善，不能如至仁至智有個性之優美。此絕對之至善，或取爲天主之諸德之集合德 *Perfectiones*，如至仁至智至慈等德合而言之。

天主之性體與其德本純一無可分之一行然美妙無窮蘊積美善人之悟司淺狹不能以一思盡窺其奧蘊所以分言其德與體曰天主至仁至智至

義然其實仁者此體智者此體初無實在之分界也惟在其體有此各德之基礎之理耳。或取爲天主之諸德中之一，如天主之至仁分而言之，皆爲愛德之模義對象。

天主之絕對

至善爲愛德

模義對象

愛德爲欲司之動作，而欲司以善爲對象。故天主之至善，爲愛德之模義對象無疑矣。願天主之至善可有二觀：一，絕對至善；二，對待至善。絕對至善卽爲天主本體之至善而愛之，換言之，爲天主之善而愛之，不求己利，故此愛爲仁愛。對待之至善卽天主之至善爲吾有益而愛之，故此愛爲慕愛。慕愛關及望德，以天主之對待至善爲其模義對象。仁愛歸於愛德，以天主之絕對至善爲其模義對象。仁愛與慕愛比，仁愛爲上，慕愛次之。愛德與望德比，愛德爲優，望德次之。原其故，因二德所以愛之之理由，有其成全與不成全之別，卽一則爲利他而愛，一則爲利己而愛。且愛



德與望德有其區別，斯二德之模義對象不可混而為一。天主之對待至善既為望德之對象，故絕對至善為愛德之對象也明矣。

雖然，吾非謂望德之模義不能與愛德之模義並峙也。譬如人施濟立功，冀天主之賞報；然並時亦為光榮天主為天主而行此。故在一行上而能有多德。然吾謂望德之模義，不能亦為愛德之模義對象耳。

天主之優美集  
合而言為愛德  
之模義對象

愛德之模義對象，當有之條件有四：一、為何理由；使吾愛天主於萬有之上；二、使吾愛人如愛己；三、使此愛情為超性之德行；四、使此超性愛德別之於他超性德行。

而天主之優美及其德集言之有此四條件：

蓋第一，天主正因其性體有無窮之美妙，故為至善，故令人當愛之於

萬有之上；

第二，人爲天主生造救贖之人，而爲天主之父子，朋友，家人，關及於天主，因天主之美善，故人推愛及之；

第三，愛德之所以爲超性德行者，因此愛直接以天主爲對象也。天主之優美既爲天主之內性，卽內於天主，非外於天主之一物，故能令此愛德爲超性之行；

第四，愛德在欲司，以善爲對象，信德在悟司，以真爲對象，望德雖亦在欲司，然其愛爲慕愛，以天主之對待至善爲對象，愛德之愛爲仁愛，以天主之絕對至善爲對象，愛德之對象既有區別，故其德別之於他超性德行也。準此言之：天主之優美及其德集言之，足以爲愛德之模義對象也。

即分取其一而言亦爲其對象

即以天主之優美而言，亦足爲愛德之模義對象。蓋天主之任何優美，如至智，至義，本與其無窮美善之性體無實在之區別，不過吾人之悟司缺限，不能盡窺其底蘊，故在理想中分別之耳。故天主之任何一優美，既內於天主之美善性體，而爲吾人有無窮可愛之模義者也。試以具體言之：罪人見天主爲至慈之主，故感此至慈之性，而愛天主於萬有之上。此天主至慈之優美，即爲愛德之模義對象矣，即使吾因之而愛天主也。

第三節 天主之絕對至善亦爲愛人之模義對象故愛天主愛人是一愛德

題旨

愛德之物質對象，是天主，吾儕自己及人。愛天主之模義對象乃天主之絕對至善。今討論愛人之模義對象維何？



吾曰愛人之模義對象，亦是天主之絕對至善。雖然此絕對至善，抑係在天主所自具之至善而言，即天主自有之至善，抑係天主寵錫於人之至善；如聖寵及諸凡超性恩典，人靈得之，依聖伯多祿之言，一若分於天主之性體焉。吾曰天主本性自具之絕對至善，已足以爲愛人之模義。此爲公意確意即天主寵錫於人之至善，亦足以爲模義。此亦爲公意最近似意今試証之。

天主之絕對至善或在天主之性體或人受自天主者皆足爲模義對象

友誼之特點，即彼此有無之相通，二人如一。吾人以天主本性自具之絕對至善，爲愛天主於萬有之上之模義。人爲

天主之朋友，天主之義子，能得天國永福之可能性；故吾人能以愛天主之模義。即天主之至善愛人也。吾人以天主之至善，愛天主與愛人，其模義

固一；惟區別之點，不過對於天主，其絕對之至善內於天主性體者也；對於人，則此至善外於人，惟人有可能性享受此至善，所以亦因此爲模義也。

然人卽自天主之至善上，所得受之諸美善，卽恩寵，亦足以爲愛德之模義對象。但天主自有之絕對至善，與人受自天主之美善，一則爲自有的，卽不受造的，一則爲寵錫的，卽受造的，有天壤之區別。然仿造之像，與原像，有其神貌之關係，所以亦足以令人愛，而爲愛人之模義對象。

備覽

人之本性優美亦受自天主，故亦足爲愛德之模義；惟此愛純然爲本性的，而非超性的也。

愛天主與愛  
人之德爲同  
一之愛德

愛天主之模義對象，與愛人之模義對象，爲同一的。天主之絕對至善；惟此至善或內於天主，或人寵得於天主。顧同一之模義對象，其德亦必同一的；卽愛天主是此愛德，愛人亦是此愛德。因德能之類別，由於其動作；而動作之類別，由於其模義對象。今愛人，愛天主之模義對象，既同一的；故此動作亦同一的，德能亦同一的，而爲一愛德也，明矣。

對象如善惡之觀念此對象是靈性的故此對

象之動作卽懂此善惡之行亦當爲靈性的因物質不能懂無形之理懂此善惡之行是靈性的則此行之德能亦當靈性的因德能是體懂悟是用有如何之用當有如何之體其理甚明

## 第二章 論愛德之行

### 第一節 愛天主之愛德爲適稱之友愛

友誼之定義 愛德爲仁愛，而非慕愛，吾已屢言之矣。故此愛爲利



他的，而非利己的。然在此仁愛之上，又有一友愛之特性，此愛德所以爲一優越之德也。

依亞里斯多德之定義，友愛乃彼此互相表示之好意，卽仁愛。

「仁愛」乃爲朋友

卽爲朋友之益處

之好意，故此仁愛爲慕愛之對待詞，因慕

愛乃爲己之愛。

「互相」卽交換有無之意，其道有三：

一，締結彼此之意志，性情，互相尊敬也。

二，通欵彼此之所有，

依神形而言

以得友誼之正經宗向。

三，朋友之所有一若公有之者。

「表示」卽彼此相知此愛，或以外記號，或以測度而知。

朋友之道，又在平等，卽彼此之地位階級相若也。若彼此之地位階級

不同，則此友誼爲適稱之友誼，卽適稱於彼此之地位階級而互通愛情，與敬心。

專一亦爲友誼當有之條件，惟以不反背互通所有爲標目。

人以愛德愛天主，此愛在天主與義人之間，實是適稱之友誼。

**愛德爲適稱之友誼**

天主與義人間之愛德，互相之友愛，有其友誼之條件。蓋一，天主愛人欲爲人之善，卽令其得福；而人愛天主，亦因天主有無窮之美善而愛之，初未嘗有求利之心；故此愛爲仁愛，非慕愛也。

二，此愛又爲互相的。互愛卽通彼此之有無；天主賜人本性及超性諸恩寵，令人與分於其美妙之性體。而人則以受自天主之諸恩寵，用以光榮天主，竭心以奉事天主。「凡吾所有皆爾恩賜，吾今悉數邀還。」

吾人又日常誦天主經曰：「爾旨承行於地，如於天焉。」又吾人欲中悅天主之心，勤守十誡。此皆爲互愛之真據也。

三、天主與人雖不能有此平等之友誼；然天主既先愛吾人，與吾人以聖寵，令吾人成爲天主之義子。人得天主之聖寵，依聖伯多祿之言，卽吾人已與天主之性體締結爲一。

準此：天主與人有其適稱之友誼。此愛德所以有友誼之性也。

人與人亦能有  
天主超性愛德  
之友誼否

因關於天主之超性愛德卽天主賜人聖寵，令人與分於其絕對之至善，卽不受造之至善，而人能與天主有友誼之契合。然今問人與人中亦能有

此天主之超性愛德之友誼否？

答曰：能。其理由因義人靈魂上有聖寵，卽與分於天主之絕對至善，卽



不受造之至善。因此至善是天主的，是超性的；故從此理由愛人，此愛是天主之超性愛德之友誼。吾謂：因有聖寵，所以人乃與分於天主之絕對至善，而有超性愛德之友誼；其重要處，是與分於天主之至善。所以祇以聖寵之本身而論，即因人有聖寵，吾故愛之，不能即有此超性愛德之友誼。因聖寵乃一受造之神恩，有此寵不過言人與超性之終向有其關係耳。

故必須從人有聖寵，即與分於天主之絕對至善方面觀，方能有此超性愛德之友誼。

第二節 愛德在序次上即愛天主愛自己愛人有鑑別的不同觀的熱率的不同觀

愛德之序  
次及類別

由上觀之：愛德之物質對象乃天主，吾儕自己及人。而其所以愛之之故，卽模義對象，乃因天主之絕對至善。願吾儕愛天主，愛自己，愛人有其多寡之不同，斯有其序次之區別。其序次有三：一客觀的 Objective；二鑑別的 Appretiative；三熱率的 Intensive。客觀的，卽吾愛此更甚於愛彼，因此事物爲吾能得益之更大也。鑑別的，卽在正眞之判斷中，見此人之善而重視，乃有愛此更甚於彼之思想；二愛不能並峙時，吾必取此而棄彼也。熱率的，卽吾愛此之熱度更甚於彼，卽現覺之熱愛，有高低之別，如渴極思飲，甚於貪財也。有時愛情之熱度甚高，而客觀的，鑑別的愛情則甚少；有時客觀的鑑別的爱情甚大，而熱率愛情少也。有時則三者能兼而有之。

今以此三者比較而觀之。

一、天主與他人物比，論客觀的，鑑別的人愛天主當超過諸萬有，此為信德

道理因聖經上言之甚明 論熱率的，則否。此為公論

二、人自己與他人比，論為救己靈魂緊要之神恩，如信德聖寵等 在鑑別上，人

愛自己，當甚於他人，然在客觀上，及熱率上，未必亦然。

三、此人與彼人比，在鑑別上，愛此人能勝於他人，然在客觀上，及熱率

上未必亦須如是。

### 愛德

### 之序次

愛德有其多少，先後，高下之序次，此為學士之公論確論。聖經上間接亦有其切實之指示：「愛爾上主天主，此為第一瑪竇第二十二章第三十七節 準此：愛天主當在

萬有之上。又愛德之對象不一其類，斯愛德之所向，不能盡同，而有



其序次。神靈之善，勝於形質之善；親而近者，勝於疏而遠者，其他類是者甚多。孰謂吾儕之愛情當一致無區別耶？

愛天主在客觀上及鑑別上當在萬有之上至熱率上不必亦然

天主之性體奧妙無窮，美善無倫；故其內性當有之善，人當願其有之。且其善為無窮的，故人願其有善，亦當勝於為任何人

也。天主至尊至貴，當受人尊敬愛戴。其性體既為無窮美好，故其當愛之外榮，允無限制。此所以在客觀上，吾人愛天主當在萬有之上，勝出於其愛他人物也。

吾人所以愛天主之故，因天主之無窮美好性體；吾人愛天主，所以愛人生之終向也。吾人所以愛人之故，因天主之至善，在人類上有其印像；愛人所以愛得人生終向之方法也。夫終向與方法比，在鑑別上為

緊要，爲尊貴；方法可以拋棄，調換，而終向不可廢除也。此所以在鑑別上，吾人愛天主當在萬有之上，勝於其愛他人物也。天主命人愛彼不在言，不在舌，然在行，在事，願在鑑別上，及客觀上，愛天主超過任何愛情；則在行，在事上，愛天主已在萬有之上，勝於愛他人物矣。且除此誠命外，未有別一誠命，令人在熱率上，愛天主勝於愛他人物；此所以在熱率上不必有超度也。

人愛自己鑑別上可勝於人然在客觀及熱率上不必如是

爲救靈緊要之神恩，在鑑別上，人愛己當勝於愛他人物。耶穌曰：「得普世，而失己靈，何益之有？」此語足証對於救靈之事，人愛己

在鑑別上，當勝於人也。瑪竇聖經第二十二章，第三十九節，耶穌曰：「其次似之，愛人如愛己。」此處耶穌顯以愛己爲愛人之標準，故愛己

當勝於愛人。

然在客觀上及熱率上，則不必如是。蓋論熱率不必愛天主勝於其他人物，故何況自己在客觀上，論己有之善，吾未必多勝於人，而未有之善，吾未嘗不能祝望他人之多於吾也。

此人與彼人比鑑別上  
可以愛此多於彼然不  
必在客觀上及熱率上

至此人與彼人比，則吾之愛，在鑑別上，能愛此多於愛彼，或因親疏之不同，或因休戚之關係，其他類是之端甚多。惟在熱率上及客觀上，則不必盡然，即不必愛此當勝於愛彼。蓋自己與人比，在熱度上，既不必愛己勝於人，故何況此人與彼人比。在客觀上，若論未得之善，而望其得也，則亦不必愛此當勝於愛彼；惟以已得之善而言，則聖而賢者更宜受愛也。



## 第二章 論愛德之德能

### 題旨

愛德是天主所賦與於人之一德；此德之內性，純然是超性的，非人藉本性之功可以得致者也。愛德使人與天主有密切之締結，故其對象是天主。愛德爲三超性德行中之最尊最貴之德，亦爲諸德之冠冕。茲章所論者，卽此德之德能。

第一節 愛德與天主聖神實在有別尊於他德而爲他德之模  
型

愛德與天主聖神及他德有別

愛德爲超性之德，非天主聖神自己，故與天主聖神實有區別。此爲信德道理此意也，在聖經上亦言之甚

明。聖保祿宗徒曰：「天主之愛德，由天主聖神，而賦於吾儕之心。」

羅瑪第五章第五節 夫施賦愛德之聖神，與所賦之愛德，顯然區別爲二。故愛德非

天主聖神自己，而與天主聖神實有區別也明矣。

又脫利滕公會議曰：「由天主聖神所賦於吾儕心中之愛德，常存留心中，而與施此愛德之聖神，實有區別者也。」

吾人發愛德，有愛德之動作，而此動作必不能外於吾而產生，而無關於吾者也。且此愛德是超性的，故必不能祇由本性之欲司發之。故必天主於吾欲司之上，再賦以發生愛德之動作。此所以愛德與天主聖神有區別，而爲天主所賦與之德。

且愛德又與信望二德亦有區別；蓋三德之模義對象既不同，斯其德之所以異也。

愛德且與寵愛，有實在之區別。寵愛爲超性生命之性體，而愛德爲其

德能。性體與德能雖不能分離，然實有區別。

愛德尊

愛德又為諸德中至大至尊之德，聖經上亦明言之。聖保

於他德

祿宗徒以愛德與信望二德，及致命諸他德行比，而謂愛

德為最優美，無此愛德，則萬事無益。又曰：「論以上事，爾等當有愛德，因其為修成之束縛也。」耶穌亦曰：「此即愛德為最大及第一誠命。」

瑪竇第二

第十二

德行之尊貴，優越，視其與天主之關係為判斷。德行愈近天主，愈令吾人與天主締結而安定之，則此德行愈尊貴，愈優越。德行分四樞德與三超性德。

四樞德非直接以天主為其對象，然不過間接趨向天主。直接以天主為其對象者，惟有三超性德行。此三超性德行所以尊於四樞德也。



然三超性德行之中，愛德又比信望二德爲尊。因愛德以天主之絕對至善爲其模義對象，而望德以天主之對待至善爲模義對象。絕對至善關於仁愛，對待至善關於慕愛。仁愛既爲利他，慕愛爲利己，故愛德尊於望德可知。信德之模義對象，爲天主至實至真之權柄；而天主之權柄，非天主至善之全體，而爲天主優美之一；此所以愛德亦尊於信德也無疑。

備覽

誓反教人謂：信德較他德爲尊，因祇須信德，信恃耶穌則罪人卽能出罪而至義。此說實相反聖教會道理，觀於上所言而明顯。

愛德爲諸德之模型

愛德既尊於他德，則愛德爲諸德之模型。模型云者，非嚴切之意，愛德在內性上爲他德之模而組成其德；然是廣意，可分二義：

一、提高他德之行，如慈善哀矜之工，使之在天主前，有其超性之功，而得天國永遠之賞報。蓋人無愛德，無天主之聖寵，而爲天主之仇，故其所作所爲，雖在本性方面，有其本善，然終不能得天國之賞報也。

二、愛德施其倫理之影響；蓋依聖經上說，無愛德則他種善工如死然，無生氣。有愛德以滋潤之，則鮮麗光明矣。

準此觀之：愛德爲他德之模型，不亦可以言乎？

何種愛德有赦罪之效力

人犯大罪，在告解外，發一愛德，能整備邀獲罪赦，而重得聖寵。然此愛德抑爲仁愛，抑爲慕愛？

答曰：祇以望報之慕愛，卽天主能福吾，故吾愛之；此爲未足。然剖解此慕愛能有二觀：

一、天主爲吾之福樂，吾故愛之，（此爲望德之正式慕愛）；

二、天主爲至善，引吾懷向彼，而願與之契合。

此二觀在慕愛之行中，能同時披露，而在倫理上之價值則大不同：蓋一則慕愛天主之善而合之於己；一則慕愛天主之善，而仍歸原於天主（卽願與天主契合）。此最後之愛，與望德爲己益之愛，已有區別，而爲整備靈魂在告解之外，重得天主聖寵，已有餘矣。總之：在實際上，教友能受許多理由，而感動，如天主仁慈，良善，寬洪，永福等等，而欲發愛天主在萬有之上之心，天主必不棄若輩之好心，而整備其得赦也。

第二節 論愛德之特性

愛德之  
緊要

愛德可以德能言，行作言。以德能言，則何論何人，一卽小兒亦在此律，一爲救靈魂所緊要者也。蓋愛德在領洗時，



賦自天主，得赦罪過，而成爲天主之義子。無愛德則爲天主之仇，不能入天國。

愛德以行作言，爲成人亦爲緊要的；且天主亦命吾人愛之於萬有之上也。何時當發愛德？依超性學士之說，主命命人發此愛德，一在死時，一在起始認識天主當愛在萬有之上之時。然平居吾人能多發此愛德爲更妙。且義人發此愛德，亦自然而易，如誦天主經念至「吾等願爾名顯聖」時，特別注意此語，或以心向主云曰：吾愛爾。此皆發愛德之法也。

愛德與他  
德之連帶

愛德與他德有其連帶，因愛德爲諸德之模型故。且愛德要求誠命之遵守，而遵守誠命，是言各種德行。且愛德言人與天主之友誼，故亦須有信德與望德。

愛德之  
能失

愛德在領洗時，賦自天主，一犯大罪即能失去。因愛德與聖寵，雖實在有區別，然為不能分離之二事，共組一得獲人生終向之習練。犯大罪則失去天主之聖寵，連帶亦失去愛德矣。原其故，因人以愛德愛天主於萬有之上，故人與天主有其締結。大罪則反背天主，而愛受造之物，故失此締結，而失愛德矣。然人犯相反愛德之罪，在憎惡天主。天主為至善之主，為愛德之對象；憎惡此至善，則反背愛德矣。

愛德之  
保存

愛德在死後不消滅。故在煉獄之靈魂，天堂之聖人，皆保存此愛德；惟在地獄中之靈魂，及魔鬼，既背叛天主，故已無愛德之保存矣。愛德為一愛情，此愛為仁愛，既極成全，故與天堂上之光榮並駕而存；且在天享受永福，尤在悟司與欲司之飽餒，此愛德

所以不消去也。

愛德在世之人  
與在天之聖人  
是同一的

人在世保存愛德至死；一旦在天，則此愛德固保存勿失。然今問在世與在天之愛德亦同樣否？答曰：無論愛德之德能或行爲，在一主體上，或一

人上，同樣保存在天。因愛德之能，之行，之模義對象，一天主之絕對至善，一在天與在世爲同一的。既同一，則其趨向此對象之行亦當同一；行同一，則其發生此行之德亦當同一的。蓋德能之類別，由於其動作而動作之類別，由於其模義對象也。惟在天之愛德，較在世之愛德，更有其一種美滿之情境耳。

惟在不同之主體上，即二人上，則能有區別。即在世人之愛德，論其德能與動作，能超過在享福之福人也。例如在世修德立功，勤領聖事之



人，其愛德之德能，有超過初領聖洗卽死之兒童，或成人也。故在世之人所發愛德之行，亦能勝於在天之福人；因能以德能之熱率發之於行也。

# 信望愛三德論索引

## 三書

—與超性德能之關係(十六)

## 小罪

## 四書

—爲人之終向(二十七)

—之權柄卽其學問與知識(七十二)

四) —爲望德之對象(百三十二)

—默啟之權柄爲信德之模義對象(七十一)

—之默啟亦爲信德之模義對象(七十

## 天主

## 六書

—論信德之分析(八十三)

## 呂高

九

# 信德

- 之對象(十三)
- 不因大罪而失(十八)
- 之詮解(二十九)
- (三十二)
- 分類(三十一)
- 誓反教人論(三十三)
- 聖保祿論(二十九)
- 為悟司之行(三十四)
- 提高悟司能力(三十五)
- 與學問之分別點(三十七)
- 之物質對象(三十九)
- 天主默啟之真實
- 是—之道理(四十四)
- 理光所知之真實是足為—之對象(四十七)
- 不能有增加(五十八)
- 主要之對象無增加(六十)
- 次要者能有增加(六十一)
- 之模義對象(六十七)

# 信德

- 之分析(七十八)
- 各學士論—之分析(八十)
- 分析之解釋(八十四)
- (四)
- 之可信理証(八十八)
- 之行(九十六)
- 之堅確(九十六)
- (六)
- 之晦暗(九十九)
- 其解(百一)
- 之自主(百三)
- (百五)
- 之緊要(百八)
- 論—之德能為衆人所要(百十)
- 其証
- 行爲成人所亦要(百十二)
- 德能之性體(百十五)
- 與聖神七恩及
- 預言之區別(百十六)
- 在領洗時爲天主所賦(百十五)
- 與望愛二
- 德可分離(百十六)
- 之失落(百十六)
- 與學問之區別(百十七)



## 信望愛三德

—以天主爲對象（四）

死後之一（二十）

## 信經

—爲天主默啟之信德道理總綱（六十五）

## 致義

—之詮解（三）

## 望德

—之對象（十三）

—不因大罪而失（十八）

—之各解（百二十）

—之定義（百二十二）

—在欲司（百二十三）

—與信愛二德有別（百

二十六）

—爲欲司之行（百二十八）

—是慕愛（百三十）

—之對

象是天主之對待善（百三十四）

—之模義對象（百三十七）

—之物質

對象（百四十一）

—之特性（百四十六）

—正經的（百四十六）

—緊要的（百五十）

—爲義人爲罪人（百五十二）

—有堅確性（百五

十六）

—失望之罪（百六十二）

—之保留（百六十四）

## 華諦岡

—論信德(四十九)  
學問之區別(百十九)

—論信德之模義對象(六十七)

—論信德與

## 脫利滕公會議

—論信德(三十三)

### 十二

## 超性德能

—之分類(二)  
所賦(三)(八)

—從物質及模義方面之觀察(二)  
其証(四)

—祇為天主  
—之動作是超性的(六)

給人以超性之能力(六)

—與本性德能之任務(七)

—之增加

(九)  
少(十五)

—之傾注(十一)

—與愛德之關係(十二)

—不減

## 超性生命

—在領洗時得之(二十七)

—之德能動作(二十六)

### 十三

## 愛德

—之對象(十三)  
—犯大罪失去(十七)

—與超性德能(十三)  
有—成爲耶穌之奧體(十七)

—爲諸德之生活素(十四)  
聖保祿論—

(十八) | 之定義(百六十四)

| 之物質及模義對象(百六十七)

天主爲|之首對象(百七十)

人爲次對象(百七十)

| 之模義對象

爲天主之對待至善(百七十三)

| 之行(百七十九)

| 爲適稱之友誼

(百八十二)

| 之序次及類別(百八十四)

| 尊於別德(百八十九)

| 爲諸德之模型(百九十二)

| 有救罪之效(百九十三)

| 之特

性(百九十五)

| 之能失及保存(百九十六)

## 聖保祿

| 論愛德(十八)

| 論信德(二十九)(三十四)

| 論信德之對

象(四十八)

| 論望德(百二十)

| 論望德之對象(百四十)

## 聖寵

| 爲超性生命之性體(一)

## 聖神七恩

| 之詮解(二十一)

| 乃超性德能(二)

十三)

| 與樞德有別(二十三)



## 樞德

| 有四(二)

| 意義(五)



默啟

—之詮解(四十三)  
之別(五十一)

天主之—是信德(四十二)

天主—之眞實有晦明  
耶穌

升天後已無新—(六十四)

天主—之權柄爲信德之模義對象(七十)

二十畫

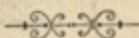
蘇亞來

—論愛德之影響(十)

—四論信德之分析(八十)



# 中西名詞對照表



## F

Fortitudo 剛毅.  
Fuga 驚.

## G

(S) Gregorius Nazius 聖額我  
魯南齊.  
Gaudium 樂.

## H

Honestas 正經.

## I

Immediate 密接的.  
Irascibilis 忿憤.  
Intensive 熱衷的.  
Intellectus 明達.  
Imperative 諭令.  
Indubititas 不疑之堅確.  
Infallibilitas 不錯之堅確.

## J

Justificatio 致義.  
Jansenistæ 常山休斯派.

## M

Motivum credibilitatis 可信理  
証.

## N

Necessitas 緊要.  
Nicæum (C.) 尼師公會議.

## A

Analysis fidei 信德之分析.  
Audacia 勇敢.  
Amor 愛.  
Amor benevolentiae 仁愛.  
Amor amicitiae 友愛.  
Amor concupiscentiae 慕愛.  
Appretiative 鑑別.  
Argumentum 証據.  
S. Athanasius 聖亞大那削.  
Arius 亞利迺斯.  
Adhaesio 遵從.

## C

Consilium 超見.  
Conclusio theologica 神學之  
結論.  
Concupiscibilis 貪情.  
Certitudo 必確.  
Certitudo infrustrabilitatis 有  
效的必確.  
Certitudo firmitatis 堅決的必  
確.

## D

Directe 直接的.  
Dona Spiritus Sancti 聖神七恩.  
Dignitas 尊嚴.  
Desperatio 失緒.  
Desiderium 願.

## E

Elicitive 自發.

S

Suarez 蘇亞來。  
Scientia 學問。  
Sapientia 上智。  
Spes 盼望。

O

Objectum 對象。  
Odium 恨。  
Objectum materiale 物質對象。  
Objectum formale 模義對象。  
Opinio 意見。

T

Tridentinum (C) 脫利謙。  
Timor 敬畏, 畏懼。  
Tristitia 悶。

P

Pietas 孝愛。

V

Vaticanum (C.) 華諦岡。  
Virtutes infusae 超性德能。

Q

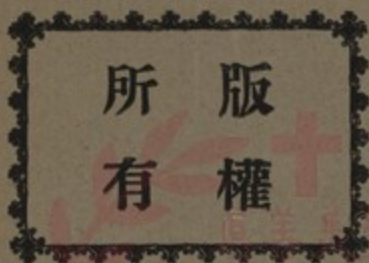
Quaestivismus 虛靜派。





一千九百三十一年一月

——二〇〇〇本



版權  
所有

提神  
綱學

(信望愛三德論)

每冊實價大洋四角

編著者

青浦徐宗澤

出版者

聖教雜誌社

上海餘家匯

印刷者

土山灣印書館

上海餘家匯

發行者

土山灣印書館

QUEBEC  
24, RUE DE LA COURONNE  
CHATELAIN  
L'IMPRIMERIE  
L'ART

真善美聖



UNIVERSITY OF MONTREAL  
UNIVERSITY

SANCTITAS BONTAS

PULCHRITUDO

VERITAS