

# 聖多瑪斯論惡：罪論架構之主幹

St. Thomas Aquinas on Evil:  
The Fundamental Structure of the Theory of Sins

王濤  
Wang Tao

**摘要：**原罪—罪宗是聖多瑪斯關於人行為之惡——罪過論述的主幹，本文從原罪與罪宗這兩個概念出發，旨在介紹及分析該罪論主幹，並附帶澄清罪宗中諸如驕傲/虛榮、懶惰等容易造成含混的內涵。

**關鍵詞：**聖多瑪斯·亞奎納、惡、罪過、原罪、罪宗

**Abstract:** *Original sin and capital sins, which pertain to the evil of human conduct, form the fundamental structure of St. Thomas Aquinas' articulation of the theory of sins. Using the concepts of original sin and capital sins as the starting point, the article aims to introduce and analyze this fundamental structure as well as clarify ambiguities regarding capital sins such as pride / vainglory and sloth (spiritual apathy).*

**Keywords:** *St. Thomas Aquinas, evil, sin, original sin, capital sins*

當今的日常倫理話語，無論是中文的「惡」，還是英文的 evil，相比中世紀神哲學語境下的 *malum* 而言，從其客觀所指及主觀情感基調上都顯得更為「重口味」及「大尺度」。而在倫理學意義上，*malum* 的內涵其實更接近於普泛且溫和的 *misdeed*（不端行為），而非突兀且激烈的 *wickedness*（邪惡），它甚至指稱「惡行」所造成的後果——傷痛和苦難。<sup>1</sup> 在基督信仰的語境當中，探討人行為之「惡」的倫理學，便自然應將論述焦點置於「罪」（*peccatum*）這一基礎概念之上展開。

在中世紀最偉大的神哲學家聖多瑪斯·亞奎納的著作，如大全式的《神學大全》和《駁異大全》，以及辯題式的《論惡》當中，對於惡及罪的主題都有較為系統和細緻的討論。尤其在以惡為主題的專論《論惡》（*Quaestiones Disputatae de Malo*）中，相較《神學大全》及《駁異大全》，我們可以更為清晰地窺及聖多瑪斯的整個「罪論」議程及架構。我們發現，除了在第一題中探討了惡的形而上學諸問題，以及最後一題（第十六題）考究魔鬼（*Diabolus*）之外，全書的絕大篇幅的論述都集中在人的行為舉止（*human conduct*），即「人性的行為」（*actus humanus*）<sup>2</sup>之惡——道德過犯，也就是一眾罪過（*peccata*）上面。在探討了罪過的根源——原

1 Brian Davies, "Introduction," in St. Thomas Aquinas, *On Evil*, ed. Brian Davies, trans. Richard Regan (Oxford/New York: Oxford University Press, 2003), p. 14.

2 聖多瑪斯明確區分「人的行為」（*actus hominis*）和「人性的行為」，惟後者具有倫理學意義。他說：「人之所做所為，只有那些以人之為人的行為是人性的行為。……只有人是其主宰的行為，稱為真正人性的行為。……所以，真正稱為人性的行為，是出於經過考慮的意志的行為（*actio voluntaria*）。若有其他屬於人的行為，固可稱為『人的』（*hominis*）行為，但嚴格地說，不可稱為『人性的』（*humanae*）行為，因為那不是人之為人的行為。」參閱 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1. 中譯文參考聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》（台南：碧岳學社；高雄：中華道明會，2008），下同。

罪之虞，聖多瑪斯繼而鋪陳出天主教會道德傳統的七大「罪宗」，以此方式展示了天主教神學罪論傳統的主幹架構，本文將對此一罪論的核心主幹架構加以介紹與分析。

## 1. 聖多瑪斯論原罪

聖多瑪斯對罪過的定義如是：「人性的行為之惡，是由於不合永恆之法律，……就是罪過」。<sup>3</sup>而討論罪過，則必先溯其濫觴，那麼就要從原罪的概念出發。原罪是典型的基督神學概念，更是基督神學中罪論的基石——諸罪（過）之源（原）——所有罪過（sins）的源泉及本原。聖多瑪斯將原罪（*peccatum originale*）界定為「由於破壞了原始正義之和諧而來的不正常狀態」，也稱之為「本性上的衰弱」（*languor naturae*）。<sup>4</sup>

所謂「原始正義」（*iustitia originalis*）是人類原祖亞當在墮落之前原始無罪的「純真狀態下」（*in statu innocentiae*）所擁有的道德之正直（*rectitudo*），「這種正直，乃在於理性服從天主，低級能力服從理性，身體服從靈魂」。<sup>5</sup>「原始正義」也是人在本性方面的三種善之一。聖多瑪斯強調，第一種善是「構成本性的根本，以及由此根本而來的性質」，如靈魂的機能，這種本性的善不會被罪過消滅或減少；第二種是「人得自本性的對德性之傾向」，它會被相反的傾向，即惡習所削減；最後一種便是因原祖的罪而被消滅殆盡的「原始正義之恩賜」。<sup>6</sup>「原始正義」並非自然本性使然，乃得之於天主對人之本性的恩賜。由於原祖亞當不順服天主的罪過消滅了「原始正義」的天主恩賜，令人類的理性無法像從

3 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 1.

4 *Ibid.*, I-II, q. 82, a. 1.

5 *Ibid.*, I, q. 95, a. 1.

6 *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 1.

前一樣支配靈魂的低級能力，喪失了這一恩賜的「原始正義」，重新回到「本性上的衰弱」狀態。從而指向德性之善的靈魂能力「迷失了方向」，聖多瑪斯也稱之為「本性的創傷」（*vulneratio naturae*）。靈魂的四大能力所對應的「本性的創傷」分別是理性（失去真理之方向）對應愚昧（*ignorantia*）、意志（失去善的方向）對應惡意（*malitia*）、憤情（情失去了對困難事的作用）對應軟弱（*infirmitas*）、慾情（不再指向受理性節制的快樂）對應慾（*concupiscentia*）。<sup>7</sup>

原罪作為不順服天主、缺欠原始正義的不正常狀態，「按類別是一個」，<sup>8</sup>但是，「在原罪中隱然（*virtualiter*）含有一切的本罪，有如一切罪過的根本，所以在潛力（*virtute*）上是許多個，……因為靈魂的許多部份受到原罪的污染」。<sup>9</sup>這裡提到了對應於原罪的「本罪」（*peccatum actuale*）概念，聖多瑪斯寫道：

由原祖傳給後代子孫的罪稱為「原罪」；而由靈魂傳到身體百肢的罪，則稱為本罪或「現行罪」。一個肢體所犯的本罪之所以為此肢體的罪，是因為這肢體屬於人，故這種罪稱為人性的罪（*peccatum humanum*）。同樣，原罪之成為這個人的罪，是因為這人自原祖取得人性。是以，……這種罪被稱為天生的罪。<sup>10</sup>

所以，原罪算不上是一種（現行的）「罪過」，即並非眾多本罪之一，它只是罪過產生的肇始原因，是人性當中干犯現行罪過的「潛質」。人類原祖亞當悖逆天主，繼而通過血統將這一「潛質」傳遞給人類，成為深植於人類自然本性當中難以擺脫

7 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3.

8 *Ibid.*, I-II, q. 82, a. 2.

9 *Ibid.*, I-II, q. 82, a. 2, ad. 1.

10 *Ibid.*, I-II, q. 81, a. 1.

的惡之源，人類因而在行為當中難以規避過犯（道德之惡），從而落入疾病（形體之惡）與死亡（形上之惡）之懲罪的必然宿命。<sup>11</sup>

「原罪遺傳」或「父債（罪）子償」的觀念應如何理解？仍然是要在把原罪和本罪區分開來的前提下進行。原罪不是本罪，本罪不可能經由血統「遺傳」，同樣也不是轉嫁他人代為償贖。如前所述，原罪是干犯本罪的「潛質」，伊甸樂園中的原祖亞當，之所以曾處於「無罪」狀態，是因為他擁有天主所賜的「原始正義」，而原祖在悖逆天主意志墮落之後，「原始正義」則被撤除，從而淪為具有干犯本罪之「潛質」的「罪身」。聖多瑪斯說：

屬於一個人的東西，有的是本身原有的，有的是由贈予而來的；同樣，有的東西屬於人性本身，即由本性之根本產生的，有的則出於聖寵的恩賜。……原始之正義就是天主在原祖身上，賞給整個人類的聖寵的恩賜。而這恩賜被原祖因了第一個罪過失落了。所以，正如那原始正義本來該隨本性一起傳給後代子孫，現在與本性一起傳下來的，則是與正義相反的不義。至於原祖或其他祖先之本罪，不破壞本性固有的東西，只破壞屬於個人的，即對行動之傾向。所以，其他的罪不遺傳。<sup>12</sup>

因此，原罪源自於原祖「聖寵之恩賜的失落」，並非由原祖遺傳給我們的一項「本罪」。正如戴維斯（Brian Davies）所言：「……他（聖多瑪斯）認為，我們分有亞當的罪，原因是我們得不到他在陷入罪過之前曾享有的東西，也因為他將他墮落的後果傳遞給了我們。聖多瑪斯說，我們生而有原罪，是

11 參閱St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 5, a. 4.

12 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2.

因為我們生而需要恩寵。」<sup>13</sup>從而，原罪更具有神學本體論的根源色彩，而非經驗性的某種「行為」。對此，戴維斯有一段十分精彩的表述：

他（聖多瑪斯）並不相信原罪是某種可經由經驗證實的東西。某些神學家們曾認為原罪的教義可以通過簡單觀察人的（例如糟糕的）行為舉止獲得迅捷的證實，但這並非聖多瑪斯的觀點。在他看來，對原罪的信念只能基於神啟，它不是通過感官探究甚或理性論證便可證實的東西。聖多瑪斯也沒有把原罪的教義視作宣稱人們如今已從根本上腐化或墮落的訓導（如馬丁·路德所認為的，罪過已因而在本質上成為人的一部份），抑或是認為那些未領受基督教洗禮（聖多瑪斯視之為對原罪的補救）而死的人會自動落入地獄（正如聖奧思定所認為的那樣）。在嚴格意義上，聖多瑪斯根本不認為原罪是真正的罪過，因為除了亞當的個案之外，聖多瑪斯並不將原罪思考為人們在被視作個體時所應承擔的責任。對於他而言，原罪不是一種行為。在他看來，它之所以是罪過，原因歸結為未達到天主的要求。但是（除了亞當的個案之外）原罪並不是任何人選擇去干犯的。<sup>14</sup>

原罪濫觴於「達不到天主的要求」，這意味著人類「達不到天主賦予基督的恩寵」，故而被剝奪了這一豐盛的恩寵，戴維斯強調：「按照他（聖多瑪斯）的思路，生而有原罪意味著需要恩寵。……它並非打算實現某樣東西，而是為了讓人成為不單只是人那麼簡單，而要求人所需要的。或者，用聖多瑪斯的術語來說，它要求的是亞當因為天主的恩寵而享有的東西」。<sup>15</sup>我們再看看聖多瑪斯的表述，他這樣寫道：

13 Brian Davies, "Introduction," in St. Thomas Aquinas, *On Evil*, p. 48.

14 *Ibid.*, pp. 43-44.

15 *Ibid.*, p. 47.

天主在祂的創造中便已賦予人類原祖超性恩賜，即原始正義。借助原始正義，人類的理性屈從於天主，他的低級機能也屈從於其理性，他的身體則屈從於其靈魂。天主賦予人類原祖的這一恩賜，既作為對個人的，也作為對整個人類種群的起源的，也就是說，原祖將這一恩賜通過血統傳遞給他的後代。從而，當第一個人以其自由選擇犯了罪過，他自身以及他的所有後代便喪失了領受恩賜的一貫條件。因此，該恩賜的失卻延及其全部後代，從而恩賜的喪失以與人之本性同樣的方式傳遞下去。<sup>16</sup>

所以，原罪應該被理解為天主在人類原祖的位格和本性當中所賜予的原始正義之恩寵被撤除，而這一恩寵力量曾作用於其靈魂的高低級機能及身體之上，令它們完全臣服於理性。從而，該恩寵及其被撤除的情況，均可以藉由本性及身體（血統）而傳遞至人類後代，相反，本罪僅處於靈魂的意志（屬理性的）層面，不會通過身體（血統）傳遞於後代。<sup>17</sup>

聖多瑪斯認同聖奧思定對罪過的定義，即「違反永恆法律的慾念及言行」（*peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*），如果從形式與質料的角度來看，因為「違反永恆法律」而導致原始正義的缺欠，正是原罪的形式，這也是罪過的本質；而靈魂部份機能的錯亂失序所導致的「慾念及言行」，則是原罪的質料。<sup>18</sup>聖多瑪斯強調，這種錯亂失序「主要在於不正當地歸向於可朽之善（*bonum commutabile*）」，一般稱為「（私）慾（偏情）」

16 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 4, a. 1.

17 *Ibid.*, q. 4, a. 8.

18 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6.



(*concupiscentia*)。<sup>19</sup>在《論惡》中，聖多瑪斯有著類似的表述，他將原罪與本罪相較而言：

關乎動力因和運動因者總是屬於形式方面，而關乎運動主體及被作用者則屬於質料方面。因此，喪失原始正義關乎意志以及不正當的慾求之傾向，我們可以稱之為慾(*concupiscentia*)，後者關乎被意志所推動的低層次機能。所以，原罪特別屬於僅由慾所構成，並缺乏原始正義的人類，但以此方式，缺乏原始正義是原罪的準形式要素，慾則是準質料要素。正是如此，背離不變之善是本罪的準形式要素，轉向短暫之善則是準質料要素。因此，我們似乎可以這樣理解，靈魂在處於原罪的情況下，背離天主而轉向造物。<sup>20</sup>

「不正當地歸向於可朽之善」背後的實質就是「背離天主（被撤除恩寵喪失原始正義）而轉向造物（以滿足慾）」。而「不正當地歸向於可朽之善」，是「由於不正當地愛自己」，從而不正當的自愛也是一切罪過的原因。<sup>21</sup>因此，從自我之情的層面來看，這種「不正當的」自愛——慾，可以細分為三個方面，聖多瑪斯這樣寫道：

19 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3. 慾 (*concupiscentia*) 是古典教父及中世紀神學家們討論的熱點問題之一，他們往往為之賦予與基督信仰相對立的負面意涵，如聖奧思定便常在自己的著作中提及關於表達「惡慾」的不同概念，其中 *concupiscentia* 常為基督信仰專用術語，主要表達包括性慾在內更為廣闊的關乎人的「罪性行為」(sinful behavior) 的內涵。聖多瑪斯也基本在負面意義上表述 *concupiscentia*，中文常譯為既「私」又「偏」的「私慾偏情」，感情色彩濃烈。天主教傳統中的某些神學家如拉內 (Karl Rahner)，則亦點出 *concupiscentia* 的正面涵義，故而我們選擇中性而簡約的「慾」來傳譯 *concupiscentia*。詳參：王濤，〈慾的概念：從聖多瑪斯與拉內的觀點看〉，《神學年刊》38期 (2017年)，頁29-69；王濤著，《本性與超性：聖多瑪斯·亞奎納倫理學反思》(新北：基督教文藝出版社，2018)，頁25-61；王濤著，《托馬斯·阿奎那倫理學研究》(北京：人民出版社，2019)，頁27-66。

20 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 4, a. 2.

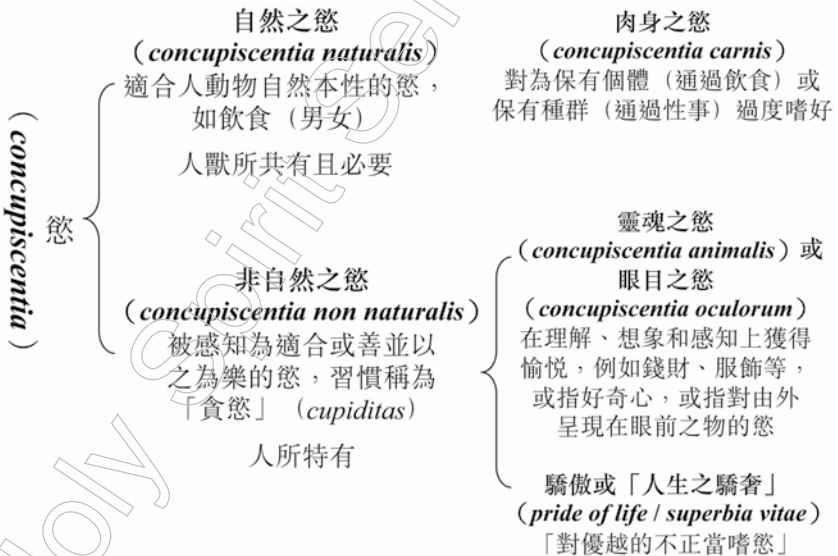
21 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4.

慾有兩種。一種是自然的，即關於保養身體所需要者：這或者是為保養個體的，如飲食等物；或者是為保存種類的，如關於性方面的事。在這些事上的不正當嗜慾，即是「肉身之慾」

(*concupiscentia carnis*)。另一種是靈魂之慾 (*concupiscentia animalis*)，這不是關於肉身之保養或感官快樂的，而是關於按想像或這類知覺而認為可樂的，就如：錢財，美麗的服飾等。這種靈魂之慾，即被稱為「眼目之慾」

(*concupiscentia oculorum*)；或者按聖奧思定……所解釋的，眼目或利用眼目的視覺的慾，指的即是好奇心；或者按別人的解釋，指的是對由外面呈現在眼前之東西的慾，即貪慾 (*cupiditas*)。至於對帶有困難的善之不正當嗜慾，是屬於「人生之驕奢」 (*superbia vitae*)；因為……驕傲是對優越之不正當的嗜慾。<sup>22</sup>

可參下圖：



22 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 5. 引文中聖多瑪斯似乎僅將靈魂 (眼目) 之慾等同於貪慾 *cupiditas*，但在釋疑1當中，他明確指出，「若將貪慾解釋為對任何善之追求，則也包括人生之驕奢」。 *Ibid.*, I-II, q. 77, a. 5, ad. 1.

我們可以看出，作為原罪之質料的慾，作為對不正當的可朽之善的覬覦及行動負面的「貪慾」、「惡慾」，其中的肉身之慾和靈魂（眼目）之慾與人的慾情（*appetitus concupiscibilis*）有關，而第三種慾——驕傲則關乎憤情（*appetitus irascibilis*），三者都與作為身體性存在的、被原罪所浸染的人的自然—感官嗜慾密切關聯，從而深刻影響人的意志（理性嗜慾）的自由選擇及其倫理後果（罪過）。我們也留意到慾當中的「非自然之慾」，亦稱為「貪慾」（*cupiditas*），以及「非自然之慾」當中的「驕傲」，可能與接下來要論及的「罪宗」發生某種關聯乃至於重疊。

## 2. 聖多瑪斯論罪宗

在聖多瑪斯的罪論架構當中，原罪狀態下孽生出一眾現行的本罪。他按照（有意）行動之對象來分類罪過，將罪過分為追求靈魂上的或精神性的不正當享樂的精神性的罪（*peccata spiritualia*），以及身體上的、本性的或肉慾性的不正當享樂的肉慾性的罪（*peccata carnalia*）兩大類。<sup>23</sup>

23 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 2. 從罪過的輕重程度來看，精神性的罪比肉慾性的罪嚴重，原因在於，從過犯主體角度來看，精神性的罪主要是背離天主，而肉慾性的罪主要是追求物質方面的善；從罪過所冒犯者來看，精神性的罪冒犯天主及他人，肉慾性的罪冒犯的是自己的身體，而愛天主和愛近人在愛的秩序中優先於自愛（身體），從而精神性的罪更重；從引發罪過的衝動來看，衝動與罪責成反比，肉慾性的罪來自於本性中的慾，衝動更強，因此罪較輕。 *Ibid.*, I-II, q. 73, a. 5.

為歸類多不勝數的本罪，聖多瑪斯接著進一步引出了「罪宗」 (*capitalia peccata*) 的概念。所謂「罪宗」，突出罪之「頭」 (*caput*)，即「其他罪過的根本或主腦」——「為首的罪」，其他罪惡均源自於它們，「罪宗不只是其他罪過的本原，也是它們的領導者和推動者」。<sup>24</sup>在《論惡》中，聖多瑪斯指出 *capitalis* 所源自的 *caput*，包含三層涵義：1) 作為身體一部份的「頭」；2) 源頭；3) 族群的首領或統治者。這三種涵義均可用來理解「罪宗」之「宗」，例如可將其理解為須獲砍頭之刑罰的罪過，但在這裡，聖多瑪斯強調，更應做「源頭」解。<sup>25</sup>而從一種罪過「生發」其他罪過，他認為，存在四種可能性：首先，源自於撤除令人遠離罪過的恩寵，從而任何罪過均可視為其他罪過的原因；其次，某個罪過的傾向產生其他罪過；再次，某個罪過充當其他罪過的質料。例如貪饕是迷色的質料，貪婪是糾紛的質料等等；最後，某個罪過充當其他罪過的目的。例如貪婪導致欺詐，因為貪婪者之所以犯欺詐之罪過是為了獲取錢財。聖多瑪斯認為最後一種才是罪宗「在現實中、在形式上」生發其他罪過的正確方式，並從而具有了 *caput* 的第三種涵義。因此，「罪宗是指揮官，源自罪宗的諸罪過則是軍隊」，統治者引導被統治者達到他自己的目標。<sup>26</sup>聖多瑪斯強調，罪宗作為「能引生其他罪過的目的因 (*causa finalis*)」，而成為眾多罪過的起源的，在學術層面上 (*ars*) 可根據

---

24 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 3.

25 參閱 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1.

26 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1.

「各目的之間的自然關係」，即「一種惡習最頻繁由另一種而引生出來」，而加以分門別類，也就是說，如果某些惡習所指向的目的「具有推動嗜慾的特定的基本理由」，那麼它們便可以稱為罪宗。<sup>27</sup>兩種罪過的目的其間的關係是「一個獲益於另一個，以至於一個在極大程度上是為了另一個而設」，從而，罪宗是「那些具有如此首要的可慾求之目的，以至於其他罪過依從於如此的目的」的罪過。<sup>28</sup>

根據推動嗜慾的方式，聖多瑪斯將罪宗區分為七種——驕傲/虛榮 (*superbia/inanis gloria*)、嫉妒 (*invidia*)、忿怒 (*ira*)、懶惰 (*acedia*)、慳吝 (*avaritia*)、貪饕 (*gula*)、迷色 (*luxuria*)，詳如下圖表所示：<sup>29</sup>

27 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4.

28 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1.

29 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4 & ad. 5; *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1. 聖多瑪斯在《論惡》中也論及「異端」這一罪過，強調其「頑固」一面源自「驕傲」，而其在信仰上的無知則以「懶惰」為罪宗。參閱St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1, ad. 7.

(capitulum peccata)

罪宗

直接追求善  
(directe et per se)

善為目的

不正當、不合理地  
去追求善或逃避惡

靈魂之善 (榮譽與讚揚所表達的優越)  
驕傲 / 虛榮 (*superbia/inanis gloria*)

身體  
之善

(通過飲食保有個體)  
貪饕 (*gula*)

(通過繁衍保有種群)  
迷色 (*luxuria*)

身外之善  
(錢財)

慳吝 (*avaritia*)

間接追求善  
(indirecte et  
quasi per aliud)

善為障礙

為了追求附帶之善  
而追求惡，或為了  
逃避所附帶的惡而  
逃避善的方式

【為不正當的所慾  
之善而逃避或抵制  
(通常為善的)  
「阻礙者」】

針對  
自己  
的善

懶惰 (*acedia*)  
因了所附帶的身體上的勞苦，  
而對精神上的善感到厭煩，  
「由愚昧而來的一切罪過，  
皆可歸於懶惰」【為了身體  
快樂或安穩 (*tranquility*) 而  
逃避精神之善】

針對  
他人  
的善

嫉妒 (*invidia*)  
因了別人有的善而悲傷，視  
為有害於自己的優越【視他  
人之優越為自己獲得善的障  
礙而懊惱】 (不帶抵抗)

忿怒 (*ira*)  
因了別人有的善而悲傷，視  
為有害於自己的優越【視他  
人之優越為自己獲得善的障  
礙而懊惱】 (帶有報復、抵  
抗之衝動)

有鑒於本文篇幅所限，不能對七罪宗做逐一介紹分析，僅選擇其中內涵容易產生混淆的幾個做進一步的說明，包括驕傲 / 虛榮與懶惰。

關於七罪宗位列首位的驕傲 / 虛榮 (*superbia/inanis gloria*) 便首先令人產生困惑——為何出現兩個名稱？根據《天主教教理》(CCC) 參聖大額我略 (St. Gregory the Great) 所著《約伯傳詮釋》(*Moralia in Job*) 所載，七罪宗之首為「驕傲」。<sup>30</sup>而聖多瑪斯在《神學大全》第二集第一部第八十四題第四節中卻列為「虛榮」，《論惡》第八題第一節則又有驕傲「或」虛榮的提法。

根據聖多瑪斯的定義，驕傲就是「一個人自願嚮往那『超出』自己以上者」，「正當的理性要每一個人的意志，嚮往那與自己相稱的事物。所以，驕傲顯然含有一些相反正當理性的因素，這就形成罪的本質」。<sup>31</sup>驕傲就是指「踰越理性的準則」，<sup>32</sup>它是「愛自己的優越。因為從這樣的愛，產生那種不正當的企圖，妄想勝過別人」，<sup>33</sup>是「貪圖優越或抬高身價的無節的嗜慾」。<sup>34</sup>驕傲的根源是「一個人不管怎樣，也不肯服從天主和祂的規則，……是背離天主」。<sup>35</sup>原祖亞當便是干犯驕傲之首罪——在（憑藉自己本性的能力）知道善惡和自己行動的能力方面，企圖相似天主而獲得真福。<sup>36</sup>聖多瑪斯指出，可以從特殊之罪和普遍影響兩個方面看驕傲，他寫道：

30 CCC 1866. 中譯本：《天主教教理》(修訂二版) (香港：公教真理學會，2004)。

31 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 1.

32 *Ibid.*, II-II, q. 162, a. 1, ad. 1.

33 *Ibid.*, II-II, q. 162, a. 3, ad. 4.

34 *Ibid.*, II-II, q. 162, a. 4.

35 *Ibid.*, II-II, q. 162, a. 5.

36 *Ibid.*, II-II, q. 163, a. 2.

驕傲可以從兩方面來看的：第一，是從它本身方面來看，即以它為一種特殊的罪來看；第二，是從它對於一總的罪，都能有一種普遍的影響方面來看。可是，被視作罪宗者，是一種特殊的罪，能從它那裡產生許多種的罪。為此，有些人把驕傲視作一種特殊的罪，而把它與別的罪宗列在一起。至於額我略，則看它對於一總的罪所能發生的普遍的影響，……不把它與別的罪宗列在一起，而把它視作一總罪的元后和母親。<sup>37</sup>

虛榮則與驕傲均表達「不正當地追求優越」此一內涵，但「驕傲並不是與虛榮相同，而是它的原因。因為，驕傲不正當地企圖抬高自己的身價；而貪圖虛榮則企圖誇耀自己的優越」。<sup>38</sup>也就是說，驕傲強調違背天主法律的實質，體現為眾罪過之根源，而虛榮則專門突出對特定的優越——人自身的光榮的追求，從而更具備罪宗需有明確目的的特徵，它更像是隸屬於驕傲之下的罪目，聖多瑪斯也舉例指出，虛榮，與同為罪宗的嫉妒與忿怒，三者與驕傲並無同樣的對象，它們的對象隸屬於驕傲的對象，「嫉妒懊惱於近人之善，虛榮謀求讚賞，而忿怒則尋求報復，人通過這些途徑獲取優越。因此我們得出結論，驕傲支配虛榮、嫉妒與忿怒」。<sup>39</sup>虛榮，顧名思義，是虛假或虛空無實的「光榮」，聖多瑪斯指出，它通常有三種所指：一、因虛假之善而光榮；二、因易逝之善而光榮；三、因非屬人之正當目的之善而光榮。而虛榮通常多指第三種，例如人慾求知曉真理，並因此舉完善其理智，但慾求他人知曉自己的善處，則並非慾求自身之善，這便是虛榮。<sup>40</sup>在《神學大全》中，聖多瑪斯還有另外一種界定如下：

37 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 8.

38 *Ibid.*, II-II, q. 162, a. 8, ad. 2.

39 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 2, ad. 7.

40 *Ibid.*, q. 9, a. 1.



光榮之稱為虛榮可以有三種方式。第一種方式，是從人追求光榮所涉及之事物方面；例如，一個人在沒有光榮的事上，或在不足為榮的事上，如：在一些脆弱易逝的事上，去尋求光榮。另一種方式是從一個人向之尋求光榮的人方面，例如：向一個判斷失實的人去尋求光榮。第三種方式，是從尋求光榮者本人方面，即他不把自己的尋求光榮，導向一個適當的目的，如：天主的光榮，或近人的得救。<sup>41</sup>

所以，虛榮是驕傲屬下具有典型「領導性和推動者」的特殊惡習，既體現出驕傲的內涵，又並非像驕傲那樣過於普遍性、根基性、形上色彩，完全可以代替驕傲成為罪宗之一。聖多瑪斯就此寫道：「我們一般將驕傲指稱為眾罪之母，將七罪宗歸於其下，其中虛榮尤與其同宗。……虛榮之所以與驕傲有所關聯，是因為虛榮努力彰顯驕傲所慾求的優越，也因為驕傲正是憑藉此一彰顯來尋求優越。」<sup>42</sup>就「對於一總的罪有普遍影響」來說，驕傲指稱「違背天主的法律」，從而成為萬惡之首、眾罪之母，而聖大額我略正是在此意義上以虛榮取代驕傲位列罪宗的；另一方面，在「對優越的不正當慾求」的意義上，驕傲表達了作為罪宗之一的內涵，而虛榮所追求的榮耀則屬於一種特定的「優越」，從而聖大額我略用虛榮來替代這種特定的驕傲。據此，聖多瑪斯認為我們不應該區別普遍與特殊，從而不應當追隨某些神學家的觀點認為驕傲是罪宗之一。<sup>43</sup>在《神學大全》中，聖多瑪斯清楚了表達了這一立場：

41 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 1.

42 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 9, a. 3, ad. 1.

43 *Ibid.*, q. 8, a. 1, ad. 16.

教宗額我略一世在《倫理叢談》……裡，卻把驕傲推舉為「萬惡之首」，並把由驕傲直接所生的虛榮，列為一種罪宗。這頗有道理。因為，驕傲表示對優越的不正當的渴望。……可是，從人所渴求的每一種善裡，人都可以得到某種成就和優越。為此，每一種惡習的目的，都是導向驕傲的目的。這樣，驕傲對其他的惡習，普遍具備產生它們的能力，因而不應該被列在惡習的特殊根源之中，即所謂罪宗之中。至於人用以獲得優越的善或事物之中，似乎是以光榮對此最為有效，這是因為它寓有把一個人的善處，顯示出來的意義。的確，人人都是自然地喜愛和尊敬善的。為此，正如人因著「在天主前的光榮」，而在天主的事上，獲得一種優越；同樣，他也因著「世人的光榮」，而在世人的事上獲得一種優越。由於光榮與人所最渴望的優越，有著密切的連繫，所以光榮是為人努力所追求的，並從其不正當的追求中，產生出許多惡習。準此，貪圖虛榮是一種罪宗。<sup>44</sup>

聖多瑪斯對於驕傲與虛榮的處理方法，也可依同理延伸到慾或貪婪 (*cupiditas*) 和慳吝之上。我們知道，前述的慾（往往具體體現為對財富等被造物的不正當熱愛——貪婪）是原罪（乃至於一眾本罪）的質料，而驕傲則在「違反永恆法律」（不順從天主意志）的意義上，符合原罪的形式內涵，從而成為「諸罪之母」。因此，二者可以說在形而上的意義上，涵蓋了所有罪過的內涵。聖多瑪斯說：

在所有罪過當中都有兩種因素的介入：趨向即逝之善；背離恆久之善。因此，關乎趨向造物，我們稱之為眾罪過之源的貪婪，包括對人自身之善的不正當慾求；關乎背離天主，我們稱之為眾罪過之源的驕傲，人類不順從

44 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 4.

天主。因此，我們並不將一般意義上的貪婪和驕傲叫做罪宗，因為它們不是特殊的惡習，正如我們說慾求幸福是所有德性的根源一樣。<sup>45</sup>

聖多瑪斯承認，貪婪與前述的驕傲一樣，即有影響所有罪過的普遍原因，也可以擁有具體的目的對象，貪婪可以指對錢財的不正當貪求，從而「作為根源關乎其他所有罪過的目的，因為人類能夠利用財富獲取其他惡習所慾求的一切，錢財憑藉其力量涵括了所有慾求的目的」。<sup>46</sup>但正如驕傲不能成為罪宗之一，而要用專門表達對人自身的光榮這一優越之不正當追求的虛榮來替代，貪婪則被特殊的罪過——慳吝代表而位列宗罪，對於慳吝 (*avaritia*) 入圍的原因，聖多瑪斯的解釋是：

所有外在的東西，凡是屬於人生所使用的，都包括在「錢」這個名詞之內，因為它們都含有有益之善的性質。不過，或有些外在的善或事物，可以用金錢去購得的，例如：快樂、榮譽等等；這些東西含有另一種可慾求的性質。為此，慾求這樣的東西，按其性質不叫作慳吝。就此而言，慳吝是一種特殊的惡習。<sup>47</sup>

這裡聖多瑪斯的意思是，儘管錢財可以換來一切，但與「過份熱愛錢財」直接相關的特別罪過只有位列罪宗的慳吝，因為「過份熱愛錢財所換來之物」具有不同的可慾求性質，對應不同的目的（罪宗），例如錢財換來的過多讚譽對應虛榮，錢財換來的過份享受食物對應貪饕，錢財換來的過度歡愉對應迷色。<sup>48</sup>

45 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1, ad. 1.

46 *Ibid.*, q. 8, a. 1, ad. 1.

47 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 118, a. 2, ad. 2.

48 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 13, a. 1, ad. 6.

所以，在聖多瑪斯的罪論體系中，驕傲和貪婪更多體現為罪的「形而上」根源——前者為罪過的形式而後者為罪過的質料，它們各自範疇的特殊代表——虛榮和慳吝，則列入罪宗。聖多瑪斯就此寫道：

……驕傲與貪婪 (*cupiditas*) 不同，因為貪婪是關於罪過之歸向於可朽之善方面，罪過受到可朽之善的滋養與孵化，故稱之為罪過的「根源」 (*radix*)。而驕傲是關於罪過之背離天主那方面的，因為人拒絕服從祂的誠命；其所以稱為「起源或開端」 (*initium*)，是因為惡之理從背離天主開始。……故在 (意向) 方面，慾求優越的驕傲，是一切罪過的開端。但在實施方面，為首的則是那能助人實現一切罪惡之慾望的，即錢財，這有根源的意義。<sup>49</sup>

聖多瑪斯認為，正如我們說所有德性的根源是慾求幸福一樣，一切惡習、罪過的根源也都是因為貪婪和驕傲，所以我們不把這兩種普遍的、根源性的範疇視為特定的惡習——罪宗，「因為意志的意圖並非首先單純指向這兩個目的」。<sup>50</sup> 它們只是罪過的形而上學根源，即原罪的質料和形式，而不是具體的罪過。所以我們理解為何慳吝以虛榮取代驕傲的同樣理由而替代貪婪位列罪宗，我們在一般意義上所理解的慳吝，意味著對一切事物的不正當佔有，也就是貪婪；而在特殊意義上，慳吝「指的是在錢財的名義下所理解的對佔有一切事物的熱愛，因為錢財衡量它們的價值」，其相對的德性應當是正義而非慷慨。<sup>51</sup>

49 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 2.

50 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 8, a. 1, ad. 1.

51 *Ibid.*, q. 13, a. 1.

在七罪宗當中，懶惰也許是內涵最容易望文生義的一個。聖多瑪斯在著述中直接採用來自於希臘文的拉丁詞彙 *acedia*。《神學大全》英譯本通常譯為 *sloth*（懶惰或怠惰），周克勤等的譯本則譯為「沮喪」、「懶惰」；<sup>52</sup>而《論惡》的英譯本則譯之為 *spiritual apathy*（精神冷感）。再加之聖多瑪斯明確列舉諸如聖若望·達瑪森（St. John Damascene）和聖大額我略等教父神學家將 *spiritual apathy* 譯為 *tristitia*（sadness）的情況（周克勤等的譯本《神學大全》將 *tristitia* 譯為「憂苦」或「哀愁」），<sup>53</sup>令罪宗之一的 *acedia* 的內涵更加撲朔。為方便論述，下文提及作為罪宗的 *acedia* 時，通常採用《天主教教理》的常用譯法——懶惰，特別情況會另作說明。

聖多瑪斯如此描述懶惰：它「是一種壓迫性的憂苦（*tristitia*），……重壓人的心靈，使他什麼也不願意做。……懶惰就是對工作的一種厭惡。……如同有些人所說的：『懶惰是心靈的麻木，不想開始行善』」。<sup>54</sup>而懶惰所帶有的這種憂苦，其本身即其效果具有雙重的惡，它關乎「在外表上像是惡的，其實卻真是善的事物」，而懶惰專指「對神性之善的憂苦」，聖多瑪斯說道：「神性之善既然是一種真實的善，所以關於神性之善的憂苦，本身就是惡的。可是，那種關於真實的惡的憂苦如果它這樣壓抑人，使人完全放棄善行，這樣的憂苦，在其效果方面，是惡的」。<sup>55</sup>聖多瑪斯明確指出，懶惰之為罪，不在於憂苦，憂苦只是一種情，本

52 這是周克勤等的譯本《神學大全》的最大瑕疵，由於譯者眾多，成譯之後統一術語工作未盡完美，出現少許不一致之處，但相對全譯本的翻譯質量，自然可謂是白璧微瑕。

53 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 11, a. 1.

54 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

55 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 1.

身並非罪，罪在於該情被用在惡事上，「為了惡而有適度的憂苦是值得讚美的；可是，為了善而憂苦，或者為了惡而有過度的憂苦，都是值得指責的」。<sup>56</sup>

作為罪宗之一，作為一種特殊的惡習或罪過的懶惰，「對神性之善的憂苦」專指對愛德 (*caritas*) 的憂苦，從而成為愛德的反面。「懶惰指稱一種憂苦不悅，它發自人對慾求神聖精神之善的厭惡，因為這種厭惡顯而易見與愛德相悖，後者屬於神聖之善並喜樂於擁有該善。」<sup>57</sup>在此特殊內涵上，作為罪宗的懶惰就可以既區別於一般意義上相反德性（其中都有神性之善）的惡習，又區別於「以追求肉體安逸和快樂的肉體方面的其他惡習」。<sup>58</sup>這一點就將懶惰罪宗與我們日常意義上身體層面的懶惰區分開來。<sup>59</sup>

……在各種德性行為中的神性之善，都指向一種神性之善，即天主之善，對這天主之善，有一種特殊的德性，即愛德。為此，每一種德性，都喜樂於其行動中所特有的神性之善；至於對於愛德，卻有一種特殊的神性的喜樂 (*gaudium spirituale*)，即喜樂於天主之善。同樣的，人因那在各種德性行為中所有的神性之善，而感到不樂的憂苦，並不是屬於某一特殊的惡習，而是屬於每一種惡習的。不過，因那使愛德感到喜樂的天主之善而憂苦，卻是屬於一個特殊的惡習的，這惡習就稱為懶惰。<sup>60</sup>

56 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1, ad. 1.

57 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 11, a. 3.

58 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 2.

59 當然，懶惰罪宗也並不完全將身體方面的懶惰惡習排除在外，例如聖多瑪斯在論及依希道列舉的懶惰所生的七種惡習，包括「遊手好閒」和「瞌睡」時回應說：「『遊手好閒』」和『瞌睡』都可歸納到『對誠命的麻木』：因為一個完全忽略誠命的人，就是針對誠命而安閒無事；瞌睡者則是漫不經心地遵守誠命」。 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 4, ad. 3.

60 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 2.

如果根據聖多瑪斯的觀點，懶惰通過「對精神及神聖內在之善的厭倦或不悅」體現出對愛德之「愛天主」一面的憂苦不悅；那麼依照同理，罪宗之一的嫉妒，也可以被視為是相反於「愛近人」的愛德的一種罪過，是對近人之善的憂苦不悅。<sup>61</sup>此外，與愚昧相關的一切罪過，亦可歸入懶惰罪宗範疇，「因為愚昧含有疏忽，使人因了怕勞苦而忽略獲取精神上的善」。<sup>62</sup>

作為情之一的「憂苦」或「哀愁」(*tristitia*) 屬於快樂 (*delectatio* / pleasure) 的反面，意指「不喜」、「不悅」，而精神方面的「憂苦」或「哀愁」(*acedia*) 則屬於精神喜樂 (*gaudium* / joy) 的反面，*tristitia* 是 *acedia* 最接近本質的表象之描述。而指稱對愛德、對天主神性之真善的麻木不仁、冷感漠然、不悅、厭倦、厭惡，在此意義上 *spiritual apathy* 的譯法則更為準確，而 *sloth* 的譯法則易於使人陷入單純「身體懶惰」的片面理解。

### 3. 結語

聖多瑪斯的罪論之骨幹便是由作為諸般罪過之起源——原罪、以目的因作為根本範疇的罪過之基本（首要）類型——罪宗，以及歸屬於罪宗範疇之下的各種罪過之現實——本罪（現行罪）所構成的。人類原祖亞當因不順服天主而墮落，天主恩賜的「原始正義」被撤除，從而謂之「原罪」，其形式是違反永恆法律，其質料便是「慾」及其所驅策下的言行，前者背離永恆不變的終極神聖

61 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 11, a. 3.

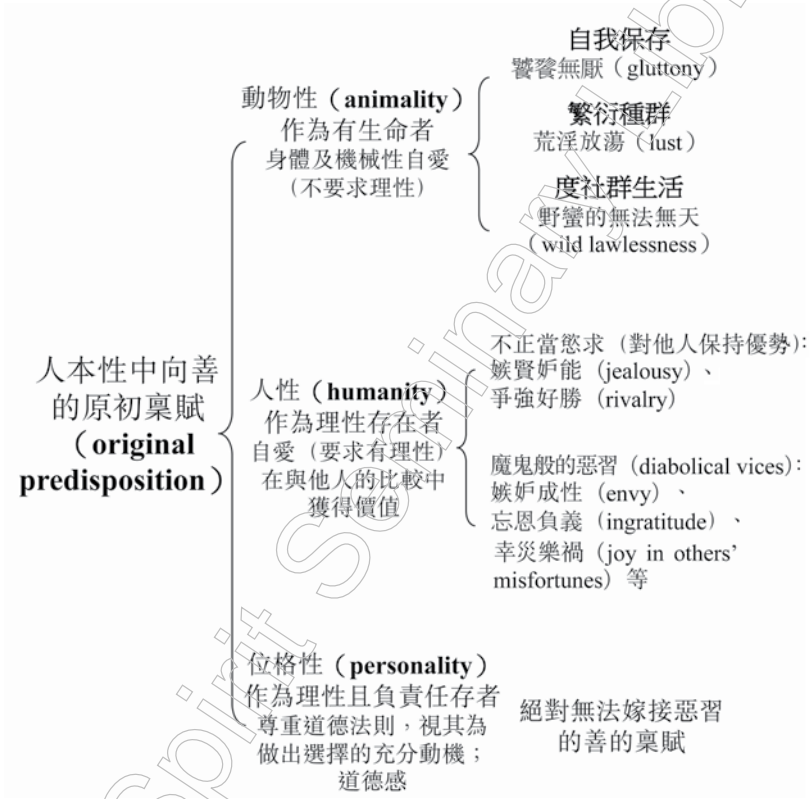
62 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4, ad. 5.

之善——天主，後者則是對可朽之善——造物趨之若鶩。從罪過的角度來看，前者體現為驕傲，後者體現為貪婪。兩者都具有諸罪之母的形而上學特徵，成為眾罪之源。而七大「罪宗」，則根據人之意志推動嗜慾以期達到可慾求之目的的基本類型，體現了「遺傳」墮落原祖之原罪的人類，實現不正當的慾求之道德之惡總綱。

聖多瑪斯為我們展現了天主教會神學傳統典型的罪論架構，清晰化了人之罪惡的來源、類型及內涵。對比基督宗教思想傳統之外的思想家對人之惡的分析，例如康德以自然道德律為基準，對人本性中所具有的向善原初稟賦（original predisposition）和趨惡傾向（propensity）的討論，以及他對人之惡的分類、尤其是對所謂「根本惡」（radical evil）的理解，儘管在思想立場和進路上大異其趣，但都似乎能夠依稀看到聖多瑪斯罪論架構的影子。



請參看下表：<sup>63</sup>



63 Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 6:26-28. 中譯文參考康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（北京：人民大學出版社，2003），下同。

及下表：<sup>64</sup>



64 Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 6:26-28.