

聖博敏論未領洗去世嬰兒的處境

神學史脈絡中的解讀

蔡翼倫¹

對博敏與其同時代的神學家來說，救恩的唯一途徑是藉由聖洗聖事獲得基督救恩，而原罪的結果必然導致未領洗嬰兒無法享受榮福直觀。但做為多瑪斯《神學大全》的評注者，博敏卻未嚴格遵循多瑪斯思想來討論未領洗去世嬰兒所受的痛苦問題；箇中原因，在於博敏特別強調人類對榮福直觀的渴望，因而這些嬰兒必定在失去榮福直觀上產生某種失望與內在痛苦。然而，若把博敏的學說與2007年國際神學委員會出版的《未領洗去世嬰兒的救恩希望》作比照，便會對此議題的討論更多建立在希望神學、共融的教會論，及偉大的天主慈悲之上，而此進路，為我們思考未領洗去世嬰兒的救恩問題，提供了一個新的視角。

前 言

聖多瑪斯·阿奎那在《論真理》第六題第二節及《神學大全》第二集第二部第二題第五節問題五中都提到天主摒棄人（*reprobatio*）的原因可以在原罪中尋找。也就是說，原罪本身可以成為天主不揀選某些人並懲罰他們的充分原因。正如後世的多瑪斯思想的詮釋者所指出的，最能恰當說明原罪作為天主的

¹ 本文作者：蔡翼倫博士，比利時魯汶大學（KU Leuven）神學博士，現為中國中山大學珠海校區歷史學系特聘研究員。

摒棄的充分原因的教義，當屬對於那些尚未領洗就已經死亡的嬰孩的討論。按照天主教的神學原則，所有的人類都背負有原罪，但在未達到成熟運用理性的嬰兒身上只有原罪，而無因個人對罪惡的選擇所致的本罪。但是，因為原罪的緣故，非藉由聖洗聖事，沒有人能夠逃脫天主對罪惡（無論原罪或本罪）的懲罰，因此天主對那些未領洗即去世的嬰兒給予相應於原罪的懲罰。相比於成年人，這些嬰兒所受到的懲罰只是源於原罪。那麼這種懲罰的具體含義是如何的呢？本文聚焦文藝復興時期耶穌會神學家聖羅伯特·博敏（1542~1621年）的觀點，探討他在《神學大全評注》²（下文簡稱《評注》）中是如何闡釋未領洗去世嬰兒所面臨的處境，以及這種處境於天主教神學傳統中關於原罪與榮福直觀諸議題的關聯。

基於對中世紀以降神學傳統的理解，博敏意識到不同的學派對領洗前去世嬰兒的討論的不同見解，他把過往的學派分為四個類別：

- 1) 首先，是白拉奇主義的追隨者，他們相信這些嬰兒享受自然的榮福，也沒有任何的痛苦（*naturalem quietem et beatitudinem sine ulia molestia*），這是一種在天國之外的永恆生命。
- 2) 第二類神學家相信未領洗去世的嬰兒沒有接受榮福直觀的

² 聖博敏於 1569~1576 年在魯汶耶穌會學院學習，並繼而開始講授神學課程。他的授課以聖多瑪斯的《神學大全》為課本，其授課講義即構成《神學大全評注》。此《評注》至今未有出版。廿世紀著名的耶穌會神學家 Sebastiaan Tromp 曾經整理出此著作的打字本，目前該本藏於羅馬宗座額我略大學檔案館。

機會，但也沒有內在與外在的痛苦。多瑪斯在《論惡》以及《四書箴言注》中堅持這個觀點。

- 3) 第三類神學家認為靈簿獄中的嬰兒會受到懲罰，但這種懲罰既不是物質的也非外在的。博敏認為這是最為神學家接受的立場。
- 4) 最後一類神學家是以裡米尼的額我略 (Gregory of Rimini) 為代表，他們主張靈簿獄中的嬰兒要接受感官上的懲罰。博敏認為路德反對靈簿獄的存在的出發點也接近此觀點。在對這些思潮進行回顧的基礎上，博敏提出了自己的觀點。

一、原罪與未受洗嬰兒靈魂接受的懲罰

博敏是在評注《神學大全》第二集第一部第八十七題的時候討論到未領洗而去世的嬰兒是否獲得救贖問題。在多瑪斯《神學大全》的框架中，這個問題是圍繞天主的懲罰議題而展開的。因此，這些嬰兒的處境是與懲罰密切相關：

「沒有領受聖洗聖事的小孩帶著悲慘與永死，沉落地獄中受到責罰.....這是為大家普遍接受的結論。」³

博敏這個主張與原罪論密切相關。人性由於亞當的原罪受到損傷，而死亡也是伴隨著原罪。在博敏看來，正是由於這些小孩身上從亞當而得來的罪讓他們遭受責罰，進入接受永罰的

³ "Parvuli sine baptismo decedentes miseria et morte sempiterna apud infernos damnantur. ...et est conclusio tamquam certissime recipienda." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, conclusio 1.

狀態 (infernus)。⁴ 這點也相應於一條重要的信仰原則：未藉由聖洗聖事而來基督的救贖，任何人都無法獲得重生。

爲了更好地闡明博敏的觀點，讓我們仔細分析他的立論。首先，博敏注意到《若望福音》三章 14~15 節的這句話：「使凡信的人，在他內得永生」。按此經文，聖史表達了凡是信仰耶穌基督的人不會喪亡，而是獲得永生。同時，人子被與梅瑟在曠野中舉起的蛇相聯繫；但凡仰望人子的，會獲得永生。然而，未領受聖洗聖事而去世的嬰孩，並沒有辦法領受因聖洗聖事而獲得的重生。

博敏的另一處聖經依據是：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了眾人，因為眾人都犯了罪」（羅五 12）。在他看來，由於未受洗的嬰孩分享受到損傷的人性，他們身上的原罪並未得到洗除，依然是罪人，也是天主「義怒之子」。對於罪人，接受因罪而來的懲罰是公正的。因此，未領洗而死亡的嬰孩即使個人並未犯下屬於自己的本罪，也需要因爲原罪而接受懲罰，即永死。⁵

⁴ 博敏在《神學大全第二部第一集評注》中的第八十七題中，並沒有使用靈簿獄 (limbo) 這個詞，而是以地獄 (infernus) 來代替。此外，對博敏而言，地獄更多是指稱悲慘之地，其本身並不必然包含永火的懲罰的含義： "De authore Hypognostici dicimus eum nusquam nominare poenam ignis, sed solum gehennam quae interpretatur vallis tristitiae, et hoc modo admittimus non esse nisi duo loca, paradisum et gehennam." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2.

⁵ "At peccatoribus debetur poena. Parvuli decedentes sine baptismo manent in aeternum peccatores et filii irae. Ergo in aeternum

除了來自聖經的依據外，博敏也嘗試訴諸大公會議的權威來為自己的觀點做論證。佛羅倫斯大公會議在 1439 年頒布法令，凡是帶著大罪與原罪離開世界的人都直接進入地獄接受懲罰，但會議也明言他們遭受的痛苦卻是不同的。⁶ 換言之，即使未領受聖洗聖事而去世的嬰兒遭受的懲罰小於帶著大罪去世的人，他們依然受制於原罪，並接受懲罰的痛苦。

需特別指出的是，博敏特別把對大公會議權威的引述放在主曆五世紀的反白拉奇主義的背景中。這其中，有兩個會議佔據主要的地位：一是迦太基會議（418 年），二為米勒維斯會議（Milevis，402 年）。這兩個會議譴責如下一項具有白拉奇主義特色的觀點，即未領受聖洗聖事的嬰兒並不能進入永恆生命，但是他們在天國之外享受某種程度的永恆生命。⁷ 博敏在引用公

puniuntur." *In Summam* I-II, q. 87, dubium 2.

⁶ 「那些在實在的死罪之中或只有原罪而死去的人的靈魂，立即下降地獄，但接受不同的罰。」佛羅倫斯大公會議，論與希臘人合一的《諸天應同樂》（*Laetentur caeli*）詔書（1439 年）；參：Denzinger，輔仁神學著作編譯會（編譯），《公教會之信仰與倫理教義選集》（臺北：光啓文化，2013），1306 號。

⁷ "Item in concilio Chart. et in Concil. Milev. damnantur in forma error iste Pelagii, quod parvuli sine baptismo non pereant in aeternum, sed aliquam vitam aeternam extra regnum coelorum sint habituri, ut patet ex epistolis horum Conciliorum ad Innocentium." *In Summam* I-II, q. 87, dubium 2. 這份譴責決議是在 418 年的迦太基會議上作出的，見 C. Munier (ed.), *Concilia Africae a. 345-a. 525*, Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 149, (Turnhout: Brepols, 1974), 70, n. 3: "Item placuit ut si quis dicit ideo dixisse Dominum: In domo

會議的文獻時，強調奧思定對這些反對白拉奇主張教導的肯定。⁸

博敏指出，奧思定從未接受在天主與魔鬼之間有一種中間狀態。對這位北非的主教而言，站在天主一邊或與魔鬼同舞，這兩個選項中只能選擇一個。⁹ 博敏引述了奧思定的《論罪的

Patris mei mansiones multae sunt, ut intellegatur quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus ubi beate uiuant paruuli qui sine baptismo ex hac uita migrarunt, sine quo in regnum caelorum quod est uita aeterna intrare non possunt, anathema sit."

⁸ 奧思定在他的《駁斥兩封白拉奇者書信》第一卷第四十章中，駁斥白拉奇認為的未領洗而去世嬰兒在天國之外的享有救恩與永恆生命之地。奧思定也在《論基督的恩寵與論原罪》第二卷第廿一章提到了白拉奇的觀點。奧思定把白拉奇的觀點視為否認領洗前去世嬰兒接受永死。博敏並未在其相關論證中，提到奧思定的這兩部著作。

⁹ 博敏引用《論罪的功績》第一卷第廿八章："Probatur jam conclusionem Patrum testimoniis Aug. I I De peccatorum merit. c. 28: <Nec est ullus ulli medius locus etc.>." 以及《論靈魂及其起源》第一卷第九章："et non baptizatis parvulis nemo promittat inter damnationem regnumque caelorum, quietis vel felicitatis cuiuslibet atque ubilibet quasi medium locum. Hoc enim eis etiam haeresis Pelagiana promisit." *In Summam* I-II q. 87 dubium 2. 博敏也關注到奧思定的追隨者的立場，比如普羅斯珀（Prosper of Aquitaine），他的主要著作《論全人類的被召》（*De uocatione omnium gentium*）被博敏用來駁斥天主與魔鬼之間的中間地帶："quid est, inquit, quod alienatur a salute perpetua tanta infantium multitudo, totque in his aetatibus hominum millia extra vitam relinquuntur aeternam." 博敏也提及富爾建提（Fulgentius of Ruspe）的《論信仰》（*De fide ad Petrum*）："Parvulos, inquit, quibus nulla possunt vel bona vel mala inesse propriae merita voluntatis, insolubili nexu aeterna damnatio

功績》(411 年)、《論靈魂及其起源》(419/420 年)、《論異端》(428 年) 等著作。由於聖洗聖事對任何人都具有其必要性，這是奧思定與白拉奇的追隨者的爭論核心之一，奧思定的反白拉奇主義著作（以《論罪的功績》為代表）自然成了博敏引用奧思定這一權威的主要來源。此外，博敏提及了米勒維斯會議的與會者在 416 年致教宗英諾森的信，以及英諾森在次年對於天國之外永福觀念譴責的肯定。

總體上，博敏因循了奧思定及上述兩次公會議的教導背後的邏輯：白拉奇的追隨者關於未領洗而去世的嬰孩靈魂的錯誤觀點，根植於他們對原罪的迴避態度。他們不願意承認領洗前去世的嬰兒需要面對永死，因為他們相信這些嬰兒既沒有在此世的生命中犯下本罪，在他們身上也沒有承襲原罪。相應地，博敏認為肯定原罪的存在以及聖洗聖事的功效性，就必然得出未受洗去世嬰兒失落榮福直觀的結論。在博敏看來，由於特利騰大公會議在《論原罪的法令》(1546 年) 中指出了嬰兒聖洗聖事的必要性，而此次大公會議強調這個觀點的原因就是針對天國內外永福的區分，正因為如此，教父時代的反白拉奇思潮在十六世紀依然具有其意義。

雖然博敏認為未領洗去世的嬰兒需要接受因原罪而來的懲罰，他也堅持這種懲罰與那些帶著本罪（或者原罪與本罪）而離開世界的成人接受的懲罰具有不同的特性。換言之，他們的痛苦

會是「最為輕微的」。¹⁰ 博敏對於「最為輕微」的理解與榮福直觀密切相關。他認為越與至善接近的人，越會更多地承受失去這至善的痛苦。對於具有完全理智者而言，他們更瞭解終極的幸福在於面對面地看見天主，相應地失卻榮福直觀所帶來的痛苦就更大。相反，領洗前去世的嬰兒失去榮福直觀，但他們並不完全瞭解榮福直觀所帶來的絕對喜樂，所以相比那些明瞭榮福直觀是終極的喜樂人，這些嬰兒與榮福直觀的距離更為遙遠，他們因為失卻榮福直觀而承受的痛苦也會相應減低到最小的程度。¹¹

博敏把領洗前去世嬰兒需要承受最輕微的懲罰的論點歸為奧思定的學說。他認為奧思定在《論罪的功績》等著作中已經展現了這個思想。博敏把《論罪的功績》第一卷第十六章中的文字直接引用在自己的《評注》中。在這段文字中，奧思定用了 *mitissima*（最為輕微）一詞來形容領先前去世的嬰兒所承受的痛苦。這個觀點經由隆巴德的《箴言四書》在中世紀成為權威學說。事實上，隆巴德並不是停留在奧思定觀點上，而是發展

¹⁰ "Parvuli non baptizati non sola carentia divinae visionis, sed etiam interno aliquo dolore, quamvis mitissimo, puniuntur." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 2.

¹¹ "Nota tristitiam sive dolorem de amissione boni (alicuius) tanto esse maiorem quanto quis ei bono adipiscendo propinquior fuit; (ex quo sequitur, parvulos minimum dolorem habituros de amissione gloriae, propterea quod ipsi ab ea adipiscenda remotissimi fuerint)." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 2.

了他的學說。奧思定言及最輕微的懲罰，但並未言明「最輕微」的程度，以及這種懲罰具體的含義。隆巴德在此問題上提出了兩個奧思定未曾明確提出的觀點：1) 由於原罪，領洗前去世的嬰兒失落了榮福直觀；2) 這種榮福直觀的失卻並不會帶給這些嬰孩肉體上的痛苦，因為肉體上的懲罰都是針對本罪的。¹² 博敏在這一點上，追隨了隆巴德對奧思定思想的發展，並與魯斯浦的富爾建提 (Fulgentius of Ruspe) 所開啓的對奧思定詮釋路徑相

¹² 早期神學家區分了物質性的外在痛苦與在「黑暗之所」的懲罰這兩個概念。巴黎大學的菲利浦 (Philip the Chancellor) 認為「黑暗之所」沒有痛苦: "limbus in quo sunt anime puerorum qui decesserunt in originali peccato, et ille est locus tenebrosus simpliciter, inafflictivus secundum tactum." *Summa de Bono*, pars prior, Nikolaus Wicki (ed.), (Bern: Francke, 1985), 153. 他同時指出耶穌來領古代聖人靈魂所在的靈簿獄，並非「黑暗之所」: "Est autem alius limbus in quo detinebatur anime sanctorum patrum ante Incarnationem, et est locus non omnino tenebrosus, inafflictivus secundum tactum." *Ibid.* 在隨後的歷史進程中，「黑暗之所」的懲罰與失卻榮福直觀結合為一，其中沒有外在物質的痛苦這一特點得到保留。比如奧弗涅的威廉 (William of Auvergne) 主張: *Dicimus quia cum originale peccatum actuale non sit: paena ei actualis nulla debetur, idest nec ignis gehennae, nec vermis conscientiae, nec etiam purgatories ignis. ...Cum enim habitus gratiae, sive gratia ipsa causa sit visionis Dei, erit necessitate carentia gratiae causa carentiae visionis Dei.* (*De vitiis et peccatis*, Ch. 7, in *Opera omnia* (Venice: Ex Officina Damiani Zenari, 1591), 267 b). 因此，領洗前去世嬰兒並不需要接受永火的懲罰，因為他們並沒有本罪。但是由於恩寵的缺乏，他們並沒有榮福直觀的機會。可是，如果天主以物質性的肉體懲罰加諸他們身上，那將會是不公平的，見 Jean Ribailier ed., *Summa aurea* Lib. IV, tr. 18, Ch. 3, q. 2 (Paris: CNRS, 1985), 494~495.

異。

富爾建提在《論信仰》第七十卷提出：無論是胎中死亡的嬰兒，或是出生後未領洗去世的嬰兒，都會受到永火的懲罰，因為他們帶著原罪而來的詛咒。¹³ 這個學說在中世紀長期被認為是奧思定本人的思想，比如裡米尼的額我略就把富爾建提的著作誤為奧思定的作品，並因此指出領洗前去世的嬰兒將遭受烈火的肉體懲罰，從而為自己獲得了「嬰孩折磨者」的稱號。¹⁴

在博敏的論述中，他提及了富爾建提的《論信仰》，但並沒有認同這種觀點。我們可以發現他明確提到《論信仰》第七十卷，但並未引用任何來自此著作的文字。一方面，博敏訴諸奧思定和富爾建提的權威來論證未領洗嬰兒並不能享有永恆的幸福，並需要接受永死的懲罰；但在另一方面，博敏並沒有明確指明富爾建提的《論信仰》第七十卷中對此問題的極端觀點。

¹³ *De fide ad Petrum*, 70 (XXVII), in *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera* (J. Fraipont ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) 91a, (Turnholt: Brepols, 1968), 753.

¹⁴ 比如奧弗涅的威廉 (William of Auvergne) 就把此觀點歸於奧思定本人："Praesertim cum Augustinus poenam parvulorum ignem aeternum vocet in libro de fide ad Petrum, alioquin qualiter dixisset Apostolus omnes nascuntur filii irae." *De vitiis et peccatis*, Ch. 7, in *Opera omnia* (Venice: Ex Officina Damiani Zenari, 1591), 267 b. 關於裡米尼的額我略的觀點見 *In II Sent.* dist. 30~33, q. 3, A. Damasus Trapp and Venicio Marcolino ed., *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super primum et secundum sententiarum*, vol. 6 (Spätmittelalter und Reformation: Texte und Untersuchungen 11), (Berlin: de Gruyter, 1980), 211.

他直接引用的，來自《論信仰》第卅三卷的文字，但並未提到任何關於靈簿獄中嬰孩遭受永火懲罰的觀點：

「這些嬰孩自身並不意願任何善或惡，但是他們依然需要接受不可解除的永恆懲罰。」¹⁵

這句話清楚地顯示了博敏的意圖，即在肯定未領洗嬰兒需要接受永恆懲罰的同時，避免他們需要同時接受永火懲罰的結論。我們的這個解讀，可以與博敏的另一端論述一起研讀。在《神學大全評注》第二卷第一部第八十七題中，博敏說到：

「首先，富爾建提無疑認為這些嬰孩遭受永火的懲罰，且相信這是大公信仰中當信的道理……關於這些嬰孩只接受永罰，還是要受到感官上的懲罰，我們認為奧思定並沒有定論。」

從博敏的這段表述可見，他並不贊成未領洗去世的嬰兒需要接受物質性的懲罰。在他看來，成年人選擇罪惡，與嬰兒身上藉由原罪而來的趨向罪惡的傾向是不同的。當我們說天主以永火懲罰選擇罪惡的意志，我們所表達的是天主懲罰選擇罪惡的動機，或說是對罪惡的傾向，即使這種對罪惡的選擇並沒有最終產生惡的效果。換言之，天主並不單純看待人的行為，祂也洞察人的意志及其動機。在領洗前去世的嬰兒，在運用他們的意志之前，已經離開了這個世界。因此，對成年人因意志趨向罪惡而犯罪的懲罰，並不適用於無法運用自己意志的嬰兒。

¹⁵ *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 1.

事實上，中世紀大部分的神學家都堅持這樣的立場，即永火物質上的痛苦只是對本罪的懲罰，天主正是通過這樣的懲罰來彰顯自己的公義。¹⁶ 正是如此，博敏認為，人類在此世中受到的肉體的痛苦，與罪人去世後受到的肉體懲罰是截然不同的；因為前者是由於原始正義的缺失而產生的，後者卻是正義的天主對罪惡的懲罰。¹⁷ 這裡我們可以說，博敏否認靈薄獄中嬰兒遭受任何肉體的懲罰的根本原因，在於天主的正義只是經由永火懲罰那些能夠運用理智、並選擇罪惡的人。如果天主以永火懲罰那些尚未能運用理智卻已經去世的嬰兒，祂的正義就有缺損。

¹⁶ Serge-Thomas Bonino, *The Theory of Limbo and the Mystery of the Supernatural in St. Thomas Aquinas*, in Serge-Thomas Bonino (ed.), trans. Robert Williams, *Supernatural: A Controversy at the Heart of the Twentieth-Century Thomistic Thought* (Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy) (FL.: Sapientia Press of Ave Maria University, 2009), 121~122. 根據 Bonino 的觀點，大部分的中世紀神學家盡力去淡化託名奧思定的富爾建提思想。只有在中世紀晚期，裡米尼的額我略為富爾建提思想注入了一股新的動力。

¹⁷ "Possumus tamen breviter respondere, poenas istas corporales esse naturales homini iustitia originali spoliato et, sibi ipsi derelicto, et esse poenas peccati originis non directe et principaliter inflictas, sed consequentes ad poenam principalem, quae est ablatio doni iustitiae originalis; et ideo non esse mirum, si haec parvuli patiantur, sicut non miramur, quod alia animantia similia patiantur. At vero poena ignis et sulphuris in alio saeculo non potest esse naturalis, sed solum ex ordinatione divinae iustitiae." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 3.

簡言之，博敏認為雖然未領洗去世的嬰兒在地獄中需要承受諸多痛苦，但是他們不需經受永火的懲罰。在這方面，博敏與堅持未領洗去世的嬰兒需要承受永火折磨的神學家秉持著截然不同的立場，其中代表人物裡米尼的額我略的觀點更是不為博敏所接受。同時，我們也需要指出，博敏與中世紀以降的其他神學家在這一觀點上具有高度的一致性，即：未領洗而去世的嬰兒不能享有榮福直觀，也不需承受物質性的懲罰。

二、榮福直觀的缺損與靈簿獄中靈魂的內在悲痛

前文已經看到，博敏堅持在未領洗即去世的嬰兒只承受極度輕微的痛苦，這種痛苦排除任何的物質性痛苦，但是他並沒有排除這些嬰兒所要接受的內在痛苦，也沒有提出這些嬰兒擁有自然本性層面的幸福。

中世紀的神學家基本上都認為未領洗而去世的嬰兒免於物質性的懲罰，但是他們並無法就這些嬰兒是否承受內在的痛苦達成一致。一方面，我們可以發現有神學家宣稱靈簿獄中的嬰兒承受巨大的內在痛苦。堅持這一學說的神學家有里爾的阿蘭（Alain de Lille）。這位神學家否認靈簿獄中有外在物質性的痛苦，同時他也堅持由於榮福直觀的缺失而帶來的內在痛苦。¹⁸

¹⁸ "Ad hoc dicimus quod illi qui decedunt cum solo originali non sentiunt aliquam penam exteriorem, caliginis vel frigoris vel alterius importunitatis, sed interius vexabitur amaritudine cordis de hoc quod carebit visione Dei." Tract. IV, n. 184, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1953), 324.

另一方面，我們也可以看到有神學家否認在這些嬰兒身上有任何的痛苦存在，無論這痛苦是內在的還是外在物質性的。以奧弗涅的威廉為代表的神學家起來抗議「不公平」的觀點。在他們看來，未領洗而去世的嬰兒如果因為榮福直觀的缺失而產生痛苦，那麼這些痛苦就成為對沒有犯下任何本罪的嬰兒的一種懲罰。¹⁹ 在十六世紀，道明會著名神學家多明我·松托 (Domingo de Soto) 堅持類似的觀點，他認為這些嬰兒知曉超性的終極之所在，但是他們也明瞭自己的能力無法達致這個超性的終點。對自己能力的認識，讓他們不再為失卻榮福直觀而懊惱與痛苦。²⁰

事實上，在中世紀聖多瑪斯已經注意到不同的神學家對此議題具有不同的意見。比如，在他早期所撰寫的《箴言四書評注》第二卷中就論及了此問題。²¹ 許多中世紀晚期的神學家不認為未領洗去世嬰兒具有內在的痛苦。聖普爾坎的杜蘭德 (Durandus of Saint-Pourçain) 就曾「報導」過神學家的一致觀點：

「關於這個問題，神學家的觀點是一致的，這就是未

¹⁹ De vitiis et peccatis, Ch. 7, in *Opera omnia*, (Venice: Ex Officina Damiani Zenari, 1591), 268 a.

²⁰ "Et ideo tandem ad quaestionem respondetur, quod licet pueri, vel extra corpus, vel in corpore peracto mundo, cognoscant illum supernaturalem finem, saltem in genere: tamen, quia intelligunt se nunquam habuisse proximam proportionem et aptitudinem ad illum consequendum, nihil inde contristantur." *De natura et gratia*, Lib. 1, Ch. 14 (Paris: Apud Ioannem Foucher et excudebat Ioannes Gemet, 1549), 52.

²¹ *Super Sent.*, lib. 2 dist. 33 q. 2 a. 2.

領洗嬰兒對失卻榮福直觀並不產生痛苦，但是神學家們對原因卻有著不同的解釋。」²²

杜蘭德雖然是十四世紀最主要的反對多瑪斯思想的先鋒之一，但他在這個議題上追隨了多瑪斯在《論惡》所闡釋的觀點：靈簿獄中的靈魂與煉獄中的靈魂，不同之處在於前者並不缺乏本性所具有的美善。他們唯一的罪惡來自於人類的始祖。因此，在靈簿獄中的靈魂，即使沒有享受榮福直觀的機會，也享有完美的相稱於自然本性的榮福。²³ 杜蘭德德這個觀點與早期的多

²² "De hac questione quoad conclusionem concors est doctorum sententia, scilicet quod pueri non baptizati non dolent de carentia uisionis diuinae, diuersificantur tamen in assignando causam." *In II Sent.*, dist. 33, q. 3, the critical edition (redaction A-B) prepared by Fiorella Retucci and Massimo Perrone (Leuven: Peeters, 2013), 212~213. 此段引文在三種編輯版本中都沒有區別。關於杜蘭德的《箴言四書注》三個編輯版本，最主要的研究見 Josef Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.: Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen: 26), (Münster: Aschendorff, 1927)。最新關於版本的研究，見 Chris Schabel, Russell L. Friedman, and Irene Balcoyiannopoulou, "Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Future Contingents", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71 (2001), 183~300。對中世紀神學家關於靈簿獄中靈魂內在與外在物質性痛苦的觀點，見 Bonino, "The Theory of Limbo", 117~154.

²³ "primo quidem affirmando conclusionem, quia ita est quod non dolent, quia tunc haberent penam sensus, quae non debetur illi peccato et non compatitur perfectam beatitudinem naturalem. ...Isti autem nullo bono carent sibi debito per naturam vel per gratiam; unde malum eorum

瑪斯學派神學家，諸如蘇頓的多瑪斯（Thomas of Sutton）等人相似。他們基本上都會引述多瑪斯在《論惡》中的觀點，認為靈簿獄中的嬰兒只有對相稱於人類自然本性的榮福的瞭解，因此他們不會對毫無瞭解的超性榮福直觀的缺失產生任何的痛苦，即使這種痛苦只是內在的。²⁴ 同樣地，在方濟各會中，以彼得·奧利歐（Peter Auriol）為代表的神學家也認為靈簿獄中的嬰兒沒有經受任何的痛苦。不過，彼得不認為這些嬰兒對榮福直觀沒有任何的知識，而是認為他們在瞭解到榮福直觀與自己無緣的時候會痛苦，但是這種痛苦不會長時間地持續。²⁵

但是，博敏明確否認關於未領洗去世嬰兒的內在痛苦問題在神學家中有任何的共識。相反，他認為神學家們持不同的意見共存：

「如果你說，士林神學家對於領洗前去世嬰兒承受內在痛苦具有一致的意見，我會回答在神學家中間沒有共識。首先在我們看來，隆巴德只是排除了這些嬰兒接受外在物質性的永火懲罰以及良心的蠕蟲（vermis conscientiae）。

non est quod bonum eorum non privatur nec est pena nec culpa nisi respectu primi parentis." In Sent., L. 2, d. 33, qu.3. 引用自 Juan Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano*, 1274~1534, (Madrid: CSIC, 1952), 274.

²⁴ 見 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 262~263.

²⁵ "est communis Ecclesia sententia quod, sicut non habuerunt (parvuli) experientiam delectionis in peccato actuali, sic non experiantur poenam affligentem et tristiam actualem." In *Secundum Sentent.*, d. 33, a.1~2.

因此，多瑪斯、波拿文都拉以及幾乎其他所有人都認為這個問題上有不同的觀點，只是所有人都同意並接受這樣一個真理：這些嬰兒不承受外在感官上的痛苦。」²⁶

可見，博敏既不認為在他之前的神學家有任何的共識，也沒有排除領洗前去世嬰兒具有內在痛苦的結論。在他看來，如果一個人不能面對面地看見天主，他就是經歷了嚴重的缺損。因此，博敏明確地主張領洗前去世的嬰兒承受一些內在的痛苦（*interno aliquo dolore*）。這種內在的痛苦，具體詮釋了什麼是因為榮福直觀的缺損而導致的最輕微的懲罰。²⁷ 換言之，當這些嬰兒知道榮福直觀對他們而言是不可能的時候，在他們之中必定會因此產生一定的、極為輕微的痛苦。

此外，博敏也以末世論的幅度論述自己的觀點。在末日之時，那些領洗前去世的嬰兒將見到一些人與基督一起升入天

²⁶ "Si dicas: scholastici consentiunt etiam in eo quod nullum internum dolorem parvuli patiantur. Respondeo non consentire in eo scholasticos. Nam imprimis Magister a nostra sententia esse videtur. Solum enim excludit a parvulis poenam ignis materialis et vermis conscientiae. Deinde D. Thomas et D. Bonaventure et alii fere omnes testantur de hac re semper fuisse varias opiniones, licet in eo omnes consenserint et tamquam exploratam veritatem receperint, quod poenam sensus non patiantur." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 3.

²⁷ "nos autem diximus, parvulos habituros aliquem dolorem, non directe inflictum propter peccatum, sed consequentem ad carentiam visionis Dei, quae est propria poena peccati originis." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 3.

國，而另一些人與魔鬼一起進入地獄。在這個時候，這些嬰兒會意識到在他們的本性深處有著對至高美善的渴望，而這種渴望只有與基督結合才能實現。這種意識會在他們中間產生痛苦，雖然這種痛苦是極其微弱的。

上述博敏論述的基礎，在於靈簿獄中的靈魂能夠知曉榮福直觀，對於這個前提，他引用多瑪斯與波拿文都拉兩個權威來做支持。這兩位著名的中世紀神學家都肯定天主創造人，使得人能夠享受榮福直觀，但是領洗前去世的嬰兒失去了這個至高的幸福。博敏在《評注》中並未告訴我們他所引述的作者作品具體章節，但是我們不難找到這些論點的出處。他們來自多瑪斯《箴言四書注》第二卷第卅三題第二問題第二節（未領洗的嬰兒是否在靈魂中感受到精神性的折磨）以及波拿文都拉《箴言四書注》第二卷第卅三題第二問題（靈簿獄中嬰兒因為原罪是否承受內在痛苦）。多瑪斯在他的這份早年作品中，認為這些嬰兒並不需要接受感官上的懲罰。他的論點是建立在如下前提上：這些嬰兒因為沒有足夠的理性與自由意志，無法為恩寵的到來做任何的預備，所以與榮福直觀無緣。由此，他們即使知道人類終極的幸福在於榮福直觀，也不會對失去榮福直觀這一自己能力無法達到的終極目的產生悲痛。多瑪斯論證所運用的類比，就是一般普通人即使知道王位能帶來巨大幸福，也不會為自己當不上國王感到悲痛。²⁸

²⁸ 關於多瑪斯立場的論述，見 Christopher Beiting, "The idea of limbo in Thomas Aquinas", *The Thomist* 62 (1998): 217~244. 在多瑪斯的

雖然博敏追隨了多瑪斯與波拿文都拉，肯定了領洗前去世的嬰兒能夠知道自己所處的與榮福直觀相隔絕的狀態，但他並沒有延續他們否認這些嬰兒同時有內在痛苦的結論。²⁹ 我們在上文中看到，多瑪斯試圖解決靈簿獄中嬰兒無緣於榮福直觀與缺乏內在痛苦之間的矛盾。在早期的《箴言四書注》中，他的

晚期作品中，我們可以發現他立場的轉變，他不再認為領洗前去世的嬰兒對榮福直觀有任何的知識。在《論惡》第五題中，他再次嘗試解決關於領洗前去世嬰兒是否經歷內在痛苦的問題。基本上，他並沒有改變早年在《箴言四書注》中的結論；但他採納了另一條與早年不同的論證路徑。在《論惡》中，多瑪斯引入了自然知識與超性知識的區分。對於獲得超性知識，人必須要有天主的啓示，因為保祿在《致格林多人前書》二章 9 節中明言「天主為愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的」。靈簿獄中的嬰兒並沒有接受天主的啓示，他們只有相稱於本性的知識（自然知識）。他們對超性知識的無知，決定了他們既不明白至高的知識之所在，也不知道天主把人類導向榮福直觀。換言之，相稱於他們的自然本性能力，他們缺乏對榮福直觀的知識，也不會因而產生痛苦或得到折磨。我們需要注意到，在《論惡》中，多瑪斯對自然知識和超性知識的區分，與一般幸福（*beatitudo in general*）和超性幸福（*beatitudo in particular*；幸福的最恰當定義，即榮福直觀）緊密相關。一般的幸福可能為所有人所認識，超性幸福卻不為所有人憑藉理性可以獲知。只有通過天主超性恩寵的啓示，人才能知道超性幸福之所在。由於在靈簿獄中的靈魂並不具有超性知識，而且並不知道他們被剝奪的榮福直觀，所以他們滿足於自己獲得的最後幸福，即一般的幸福，是自然本性層面的幸福。

²⁹ 關於這一點，博敏明言多瑪斯的立場無法接受：“*Sed salva reventia praeclarissimi doctoris, haec ratio non convincit.*” 他對波拿文都拉也是同樣的意見：“*Haec ratio nulli posteriorum placuit.*” *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 2.

假設是任何人都不會對缺失自己能力以外的東西產生懊惱與痛苦。因此，當靈簿獄中的嬰兒知道榮福直觀是在自己本性能力之外的時候，他們並不會為榮福直觀的缺失而痛苦。

但在博敏看來，多瑪斯所使用的窮人不會為不能成為國王而痛苦的類比，忽略了每個人（包括領洗前去世的嬰兒）深處自然想要面見天主的渴望。靈簿獄中的嬰兒一如其他所有的人類，是天主的創造產物。他們也都是按照天主的肖像被造的，也因此是為榮福直觀這個目的而被造。³⁰ 所以，在博敏看來，並不是每個窮人都有渴望成為國王的潛能，多瑪斯的「窮人類比」在討論靈簿獄中嬰兒的問題時並不完全適用。

在這個問題上，為能更好地強調人自然渴望看見天主的幅度，博敏嘗試用另一個類比來替代多瑪斯的「窮人類比」。按照博敏的類比，未領洗而去世的嬰兒更像是在流亡中的王子。王子的特殊身分決定了他成為國王的渴望或潛能，即使他在流亡中沒有特別為成為國王的準備（proximam dispositionem）。這種準備上的不充分，足以讓流亡中的王子感覺傷痛。在博敏看來，領

³⁰ "Sed salva reverentia praeclarissimi doctoris, haec ratio non convincit. Nam habuerunt parvuli magnam dispositionem ad gloriam, quando ad imaginem et similitudinem Dei creati sunt, et insitus fuit eis naturalis appetitus beatitudinis; rustici autem non sunt nati vel creati, ut sint reges; nec umquam amiserunt ius ad regnum. Itaque sicut filius regis, qui nascitur in exilio, licet non habeat proximam dispositionem ad regnum, tamen dolet." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 2.

洗前去世的嬰兒也必定因為無法實現內在見到天主的願望，以及所有人的終極目的榮福直觀的缺失，而有內在的痛苦。

因此，我們可以發現博敏在《評注》中討論靈簿獄的時候，借用了多瑪斯早期作品《箴言四書注》中的論證來證明其中的嬰兒並非對榮福直觀毫無認知，但是他沒有採納同一作品中的觀點來否認這些嬰兒遭受的內在痛苦。可以說，他糅合了多瑪斯早年與晚年的立場；但並沒有提及多瑪斯在早期與晚期的思想演進過程，也沒有談及多瑪斯在《論惡》中發展出的靈簿獄中嬰兒對榮福直觀毫無認知的觀點。

另一方面，博敏也並非完全接納波拿文都拉的學說。波拿文都拉認為靈簿獄中的嬰兒處在享受榮福與地獄中的永火之間（「中間位置」理論）。這些嬰兒因為榮福直觀的缺失而失望，但同時他們又為自己不需要接受地獄永火的懲罰而感到安慰。在天主無上智慧的安排下，這種失望痛苦與安慰可以獲得長久的平衡。³¹ 博敏對波拿文都拉的立場的批判十分簡單。當我們說需要天主的上智來平衡這些嬰兒的失望與安慰本身，就說明這種狀態的不穩定性。³² 因此，波拿文都拉的「中間位置」理論的

³¹ "Parvuli igitur, sic divino iudicio iusto inter Beatos et simpliciter miseros quasi in medio constituti, hoc noverunt, et cum ex una parte consideratio generet desolationem, ex altera consolationem; ita aequae lance divino iudicio eorum cognitio et affectio libratur et in tali statu perpetuatur, ut nec tristitia deiciat, nec laetitia reficiat." *II Sent.* dist. 33, a. 3, q. 2.

³² 博敏對波拿文都拉的批評圍繞兩點： "1. Quoniam hoc est parvulos

缺陷，在於如何能真正同時保持喜樂與痛苦的狀態。

綜上分析，可見博敏與中世紀神學家的異見，在於如何在天主的正義與人嚮往面對面看見天主的渴望之間的平衡。多瑪斯和波拿文都拉更多關注天主的正義：沒有以自己的意志選擇罪惡而犯下本罪的嬰兒不應當承受痛苦，不然給予他們痛苦的天主就是不公義的。而博敏把立論的前提更多的重點，放在每個人對看見天主的自然渴望，以及這個渴望無法實現所導致的內在痛苦：

「這些嬰兒對最後的光榮具有很大的傾向，因為他們是按照天主的肖像而造的，他們理所當然對榮福直觀有自然的願欲。」³³

按照博敏的觀點，多瑪斯與波拿文都拉立場的問題，在於對那些知道榮福直觀是人類的完美歸向的人來說，失去榮福直觀的機會本身足以產生懊惱。博敏特別引用奧思定的《懺悔錄》

revocare ad naturam rerum non sentientium, et lapides vel truncos, non homines facere. 2. Quoniam multo probabilius dixisset, parvulos non simul, sed per vices consideraturos amissam beatitudinem et liberationem a poenis, ac proinde per vices nunc dolituros, nunc gavisuros." *In Summam Ia-IIae*, q. 87, dubium 2, Conclusio 2. 博敏在後來編輯反駁巴依烏的著作 *Refutatio* 時加了第三點：免於地獄永火不必然讓這些嬰兒產生安慰，因為永火的懲罰原本就與他們無關。

³³ "Nam habuerunt parvuli magnam dispositionem ad gloriam, quando ad imaginem et similitudinem Dei creati sunt, et insitus fuit eis naturalis appetitus beatitudinis."

開篇，來強化對人自然渴望看見天主的論證：「祢鼓動他樂於讚頌祢，因為祢造我們是為了祢，我們的心如不安息在祢懷中，便不會安寧」。換言之，博敏從人的被造中尋找人渴望天主的根源。按照他對奧思定的解讀，fecisti（祢造了）意味著天主在人類本性上刻上了這份渴望。人是按照天主的肖像而被造，肖像必然追尋它的原型，因此在天主的肖像中，必定有趨向它原型（天主）的傾向。除了天主，沒有其他受造物可以滿足這種渴望。這就是奧思定為什麼說「我們的心如不安息在祢懷中，便不會安寧」。人做為理性的存在，被定義為具有看見天主的能力（capax visionis Dei），而這種能力通過他自然渴望天主而展現：

「如果說，對天主的直觀並不是人類自然本性層面上的目的，那是因為人類並不能由本性的能力到達這個終點；但是人類的本性有看見天主的能力，並且人類自然地願欲看見天主。正如石頭，除非被按照它的本性總是從高處落向地面……或者如分離的靈魂，願欲與肉身再結合，但是並不能依靠自身的能力做到。」³⁴

³⁴ "Est enim observandum Dei visionem non dici finem naturalem hominis, quod homo ad eum naturaliter pervenire possit, sed solum quod natura sit capax visionis Dei, et quod homo naturaliter appetat videre Deum. Sicut lapis, qui est in tecto naturaliter appetit esse in centro et tamen non habet ulla instrumenta naturalia, quibus removeat impedimenta ut ad centrum possit penetrare; vel sicut anima separata appetit redire ad corpus et tamen naturaliter non potest." *In Summam Iam* q.95, dubium 5.

領洗前去世的嬰兒與人類的其他成員一樣，分享有看見天主的能力。看見天主的願望寫在他們的心裡。正是如此，博敏沒有把榮福直觀做爲人類的超性終點。相反，他堅持對天主本質的直觀是人的自然終點。³⁵ 天主創造人，也正是爲了這個目的。從這個角度看，在領洗前去世的嬰兒中，榮福直觀的缺乏必定會產生內在的痛苦。博敏對人類自然渴望榮福直觀的強調，讓他把某種程度的內在痛苦當作對這些嬰兒的最輕微的懲罰，因爲這些嬰兒本性的無法實現必然伴隨著懊惱。

最後，我們注意到博敏區分了內在痛苦與良心的蠕蟲。良心的蠕蟲產生於人類思及自己的罪過，以及因爲這些罪過而喪失的光榮。所以，良心的蠕蟲只會發生在那些可以思及自己罪過導致榮福直觀的缺失人身上。可是，領洗前去世的嬰兒並沒有能力去思考自己的原罪，也沒有機會去犯下本罪。這也是爲什麼成年人在領洗時需要痛悔自己的原罪與本罪。因此，這些嬰兒所需要承受的內在痛苦，與天主懲罰個人的本罪而導致的痛苦有著程度的區分。在這個意義上，這些嬰兒的痛苦是至爲輕微的。³⁶

³⁵ "non dici visionem Dei supernaturalem, quia sit finis naturalis, sed quia non potest acquiri viribus naturae." *In Summam* Iam q. 62, a.1.

³⁶ "Parvuli non baptizati non sola carentia divinae visionis, sed etiam interno aliquo dolore, quamvis mitissimo puniuntur." *In Summam* Ia-IIae, q. 87, dubium 2, Conculsio 2.

三、《論爭集》中的博敏觀點

博敏在早年的《神學大全評注》中，對領洗前去世嬰兒的痛苦討論，是否在他後期的主要著作《論爭集》(*De controversiis*)中得到發展呢？我們的答案是肯定的。基本上來說，博敏在《論爭集》中延續了《評注》中的思路。他否認關於靈簿獄中嬰兒痛苦的兩種極端的結論：一方面，他駁斥否認這些嬰兒需要受到責罰的觀點；另一方面，他也認為這些嬰兒需要同時承受外在物質的懲罰與內在的痛苦，此觀點是不成立的。他在《論爭集》中所提出的結論，與《評注》中的結論完全相同：領洗前去世的嬰兒，必須接受永死的結局，但是他們接受的痛苦又是至為輕微的。³⁷

若把《論爭集》與《評注》中的論證做比較，我們可以看到《評注》中所使用到的主要論據，都在《論爭集》得到了使用。比如，博敏拒絕關於領洗前去世嬰兒能夠享有榮福直觀的喜樂的觀點，³⁸ 因為所有的人除非經由聖洗聖事的重生，都是

³⁷ "...asseritur probabile esse parvulos non baptizatos passuros interioremi animi dolorem, quamvis mitissimum". Bellarmine's conclusion is "Dicimus igitur parvulos sine Baptismo decedentes dolorem animi habituros, quod intelligent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos, in carcerem inferni detrusos et in tenebris perpetuis viam acturos." *De Controversiis, Opera omnia*, vol. 4, 245.

³⁸ 在《論爭集》中，博敏認為這些嬰兒無法享受自然的幸福，因為享受自然的幸福的前提，是能夠完美地運用理智，而這個條件在嬰兒身上不存在 (Beatitudo enim naturalis...requirit praecipue

生活在黑暗的統治之下。按照博敏的觀點，這一點與早期教會中針對白拉奇主義的鬥爭有關，正是在與圍繞著白拉奇學說的討論中，人只有藉由聖洗聖事才能進入天國的思想得到了強化。上文討論關於《評注》論靈簿獄的部分，已經看到博敏是如何援引奧思定在反對白拉奇學說的爭論中的立場，來論證領洗前去世的嬰兒需要接受永罰。因此，無論在《評注》或《論爭集》中，奧思定關於聖洗聖事是藉由基督獲得重生不可或缺的途徑，這一論點就構成了博敏的核心論據。

還有另一個例子可看出《論爭集》與《評注》之間的延續性。關於領洗前去世嬰兒只需要承受最為輕微的內在痛苦，博敏同樣尋求教父，特別是奧思定的學說，來做為自己的論據。在《論爭集》第六卷關於此問題的論述中，博敏七次引述教父觀點，其中四次屬於奧思定的立場，而博敏所引述的《論靈魂及其起源》、書信第 28 與 106 篇、《駁斥朱莉亞》，以及講道第 14 篇，都曾為博敏在《評注》中所引用。同樣的情況也發生在博敏引用富爾建提、大額我略與西彼廉的著作。

此外，博敏也並不認同一些中世紀神學家的觀點，這些學者往往堅持靈簿獄中的嬰兒並不知曉榮福直觀。³⁹ 在博敏看

perfectionem intelligentiae per scientias; non erit autem huiusmodi perfectio in infantibus sine Baptismo decedentibus)。見前揭書，237 頁。

³⁹ 在這裡，博敏引述了多瑪斯的《論惡》第五題第三問。需特別指出的是，在《評注》中博敏引述了多瑪斯與波拿文都拉來支持自己關於靈簿獄中嬰兒知道天主是為了榮福直觀而創造人類的立

來，在末日之時一切的事物都將顯示，靈簿獄中的嬰兒將見到所有的一切事物，包括天主的光榮。正如我們在上文所分析的，這點也是博敏在《評注》中的觀點。

最後，博敏解釋他為什麼不能認同多瑪斯及波拿文都拉關於靈簿獄中嬰兒沒有外在物質性與內在痛苦的立場。一如他早年在魯汶的時候，博敏相信關於領洗前去世嬰兒的痛苦問題，神學家並沒有一致的意見。⁴⁰ 因此，他認為靈簿獄中嬰兒因為榮福直觀的喪失而有內在的痛苦，是一個比較合理的結論。在這一點上，博敏認為沒有充足的理由去嚴格因襲中世紀兩位神

場。但博敏並未指出多瑪斯在《四書箴言注》與《論惡》這兩部著作中的立場差異：只有在《四書箴言注》中，多瑪斯認為這些嬰兒具有知道自己是為了榮福直觀這一目的被造。但在《論爭集》中，博敏提到了多瑪斯思想的發展，並明白告訴讀者在《論惡》中多瑪斯所堅持的靈簿獄中嬰兒對榮福直觀缺乏認知的觀點是他所反對的：“hanc rationem (infants’ ignorance-our note) approbat s. Thom. in quaest. 5. de malo, art. 3. Sed eandem reprehendit in 2 sent. dist. 33. quaest. 2. art. 3.” 見前揭書，245 頁。

⁴⁰ "Tertia objectio: Concors doctorum sententia in eam opinionem propendet, ut parvuli nullum omnino dolorem animi patiantur. Respondeo: Non ita est...Adhaec sanctus Thomas, et sanctus Bonaventura testantur, non defuisse suo tempore scriptores, qui docerent, parvulos non baptizatos passuros animi dolorem, quamvis mitissimum, ex carentia visionis Dei." *De Controversiis, Opera omnia*, vol. 4, 247. 此外，博敏還提到西班牙神學家索托的觀點。他把索托視為多瑪斯思想的最忠實追隨者。根據博敏對索托的解讀，這位西班牙道明會神學家有關這些嬰兒的內在痛苦觀點，與他相同。見前揭書，247 頁。

學權威的立場。這也是他在魯汶時代的立場。

結語

這裡，我們可以總結博敏關於未領洗去世嬰兒的救恩問題如下：首先，這些嬰兒沒有機會通過聖洗聖事接受基督的恩寵，因此他們接受了永死的懲罰。第二，由於永死的懲罰，他們被剝奪了榮福直觀——這一天主創造人類的目的。第三，這種悲慘的境況是亞當原罪的結果，而不是這些嬰兒本身罪惡的結果，因此他們所受到的懲罰是最為輕微的。除了由失去榮福直觀而產生的內在痛苦之外，他們沒有任何其他的痛苦。

做為多瑪斯《神學大全》的評注者，他並沒有嚴格遵循多瑪斯的思想來討論未領洗去世嬰兒所受痛苦問題。而這其中的原因，在於博敏特別強調人類對榮福直觀的渴望。對於博敏來說，在領洗前去世的嬰兒這樣的例子中，這些嬰兒因失去榮福直觀而產生的失望，一定會在他們內產生痛苦。因此，如果我們認可這些嬰兒失去了榮福直觀，並且他們也對此有認知，而這種認知使得他們絕望，那麼我們就必須認可他們的內在痛苦。博敏的這個思路，讓他反對任何主張這些嬰兒能夠享受自然的幸福的立場。在這一點上，他與中世紀以降占主導的同時否認這些嬰兒需要承受外在物質性與內在痛苦的思潮分道揚鑣。

本文主要從神學史的角度來論述聖博敏的學說，無意做系統神學上的反思，但是如果我們把博敏的學說與 2007 年國際神

學委員會出版的《未領洗去世嬰兒的救恩希望》(*The Hope of Salvation for Infants Who Die without Being Baptised*)⁴¹ 做比照，我們可以發現當代的神學反省所採納的不同進路。對於博敏與其同時代的神學家來說，由於救恩的唯一途徑在於藉由聖洗聖事獲得基督的救恩，原罪的結果必然導致未領洗嬰兒無法享受榮福直觀。因此，他們需要討論這些嬰兒所接受的懲罰的程度與性質。但是，《未領洗去世嬰兒的救恩希望》強調我們與基督的連結，超越於與亞當的連結（原罪），我們對未領洗去世嬰兒救恩的討論需要更多地建立在希望神學、共融的教會論，以及偉大的天主慈悲之上；因此當代的神學反省，突出對天主在藉由聖洗聖事這一常規的救恩途徑之外最終救贖未領洗嬰兒的希望。這個進路為我們思考未領洗去世嬰兒的救恩問題，提供了一個新的視角。

⁴¹ 2018年9月7日取自：http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html