

魔鬼之「頃刻反義」與「空中受罰」研究--《超性學要》與《神學大全》之魔鬼時空意象比對

林珊玟

宏國德霖科技大學 室內設計系暨通識教育中心 教授

中文摘要

西方基督宗教的魔鬼，原本為侍立上帝身旁的天使，因傲慢和爭勝，其永恒生命從空中被放逐到永恒痛苦的「永火」地獄。明清傳教文本皆對魔鬼形象事蹟加以引薦譯述，以傳達基督教義，其中以利類思的《超性學要》一書最為詳實豐富。利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682）《超性學要》為第一部聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225—1274）《神學大全》（Summa Theologica）之中譯本，與今日中文版的《神學大全》，在文體、體例、結構等方面的兩書比對，深具比較分析之研究價值，足為傳教背景和策略探究之參考依據，並能據以觀察《超性學要》之譯述來源。再者，阿奎那神哲學要旨，透過不同文體的多元詮釋，不僅勾勒更清晰的思想樣貌，更能拈出更明確的主旨精神。本文以兩書魔鬼內容之目錄比對為基礎，再以魔鬼「頃刻反義」與「空中受罰」內容進行比對，作為魔鬼主題之時空研究。透過兩書的比較分析，呈現利類思《超性學要》的譯述動機與文化認知，未譯述過於深奧難懂之魔鬼內容，長段篇幅的經典引據，也多採刪除省略，以符合譯述文本的時代背景；而中文版《神學大全》的魔鬼時空內容，亦足為阿奎那思想精神和經典教義之具體代表。

關鍵詞：魔鬼學，聖湯瑪斯·阿奎那，傳教文本，傳教策略，犯罪

A Study on Devil's "Instant Injustice" and "Punishment in the Air"

- the comparison of devil's time-space image between "The Essentials of Transcendence" and "Summa Theologica"

Lin, ShanWen

Professor, General Education Center, De Lin Institute of Technology

Abstract

The devil of Western Christianity, originally was the angel served by the side of God. Because of its pride and competitiveness, its eternal life was banished from the air to the eternal fiery hell of eternal suffering. To convey the doctrine of Christian, Missionary propagandas in Ming and Qing Dynasty usually describes more in the deeds of devils. Among them, Lodovico "The Essentials of Transcendence" is the most detailed and richest in content. Lodovico "The Essentials of Transcendence" is the first Chinese translation of St. Thomas Aquinas "Summa Theologica". Compared to the Chinese version of "Summa Theologica" today, the correction of the two books in terms of style, style, structure, etc., has the research value of comparative analysis, which is sufficient as a reference basis for missionary background and strategic exploration, and can be used to observe the translation sources of "Supernatural Essentials". Moreover, St. Thomas Aquinas theological and philosophical thrusts, through the pluralistic interpretation of different genres, not only outline a clearer ideological appearance, but also a clearer theme spirit. This article is based

on the comparison of the contents of the devil in the two books, then compares the contents of the devil's "instant opposite" and "punishment in the air" as a time-space study of the devil's theme. Through the comparative analysis of the two books, the motivation and cultural cognition of the translation of Lodovico's "Essentials of Transcendence" are presented, the demonic content that is not translated too esoteric and difficult to understand, and the long-length classic quotations are also deleted and omitted to conform to the background of the era of the translated text. Devil's time and space content in the Chinese version of "Summa Theologica", is enough to concretely express Aquinas's spirit of thoughts and classical teachings.

Keywords : demonopgy , St. Thomas Aquinas , Missionary propagandas , Missionary strategy , crime

一、前言

「魔鬼」一詞的西方宗教意涵，包括《舊約》共計 43 次的鬼、魔鬼、撒旦等詞，《新約》的 186 次記載，故有所謂的魔鬼學（demonopgy）之聖經研究分支。¹《聖經》中的魔鬼具有多種別名，如「撒但」²（Satan）、「別西卜」³、「路西法」⁴及「路西弗」⁵之名。最著名的「撒但」（Satan）一詞，出自於希伯來文的「抵擋」、「阻撓」耶和華之意。據基督宗教之教義，魔鬼原本侍立在上帝身邊，屬於「永恒的生命」；雖然身為天堂議事之一員，因為傲慢和爭勝，魔鬼由原本的天使身份，變成「上帝的敵人」或「基督的敵人」⁶之邪惡精靈，從空中下降到地獄，居於「永火」⁷，成為「永恒的痛苦」之象徵。

因為中國對於人死之後的存在，多稱為「鬼」，面對自然妖異或邪靈作祟時，或採「鬼神」合稱，或以「氣」稱之，如朱熹的「……精氣凝則為人，散則為鬼。……天道流行，發育萬物，有理而後有氣……魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣。」⁸張載的「鬼神者，二氣之良能也。」⁹之說，即為宋明理學家鬼神認知之代表。至於「魔」字，原本多見於中國佛教經典，如《弘明集》〈檄魔文〉¹⁰、《廣弘明集》〈伐魔詔并序〉¹¹，或《資治通鑑》的「道高魔盛」¹²之語。當然中國典籍原具「魔鬼」一詞，

¹ 趙敦華，〈魔鬼論的現代啟示：從基督教學觀點看〉（《江蘇行政學院學報》，2010 年，第 3 期，總第 51 期，頁 24-29），頁 24。

² 《新約·馬太福音》第 4 章第 8 節（《聖經》和合本，聖經資源中心出版），（四）頁 4。

³ 《新約·馬太福音》第 10 章第 24-25 節，第 12 章第 24 節（《聖經》和合本，聖經資源中心出版），（十四）頁 14，（十六）頁 16。《新約·路加福音》第 11 章第 14-15 節（《聖經》和合本，聖經資源中心出版），（九十八）頁 100。

⁴ 林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉（《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 92：「『路西法』是羅馬神話中『啟明星』的名字，『啟明星』是指金星或晨星，總在太陽升起前出現天空前，有著與日爭輝的意義，具好勝及傲慢的象徵，其希臘神話名為『福斯福羅斯』」。

⁵ 《舊約·以賽亞書》（Isaiah）有「路西弗，巴比倫之王你已從天堂墮落。」第 14 章第 12 節，Biblia Sacra Vulgata 1994 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 第 1111 頁。見林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉（《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 92 註 2 所引拉丁版的聖經。

⁶ 林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉（《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 90。

⁷ 《馬太福音》第 25 章第 41 節，（《聖經》和合本，聖經資源中心出版），（三十八）頁 39。說魔鬼及其隨從居於永火。。

⁸ [宋]李道傳編，《朱子語錄》，上海市：上海古籍出版社，2016.01，頁 36。

⁹ [宋]張載，〈正蒙〉〈太和〉，《張載集》，北京市：中華書局，1978，頁 9。

¹⁰ 《弘明集》，卷 14，載釋智靜〈檄魔文〉，《大正藏》冊 52，頁 92 中。

¹¹ 《廣弘明集》，卷 29，載元魏懿法師〈伐魔詔并序〉，《大正藏》冊 52，頁 343 上。

¹² [宋]司馬光，《資治通鑑》（北京市：中華書局，2007.03），第六冊，卷一五九，頁 4937：「……是夜同泰寺浮圖災上曰：此魔也，宜廣為法事，群臣皆稱善，乃下詔曰：道高魔盛，行善郭生魔鬼魔郭郭魔魔波翻行下孟翻當窮茲，土木倍增……」

如宋朝鄭樵《通志》的「斯魔鬼也」¹³、《宋史》西南蠻夷列傳的「以祀魔鬼」¹⁴，以及明末曹學佺《蜀中廣記》的「延康劫末，魔鬼流行，人民受禍」¹⁵等，但中國認知中的「魔」與「鬼」實為不同的對象¹⁶，如李爽學所說明的「魔鬼」「這個詞由梵音轉來合成，在天主教思高本《聖經》中只會作惡，不易令人誤解。」¹⁷故在「基督新教的和合本《聖經》把『魔鬼』都譯成了『鬼』（如太 17：18），以中文推敲恐致誤會，因為中國傳統裡人死為鬼，而鬼不一定會禍世。」¹⁸由此可知，中西對於魔、鬼、或是邪魔，實有本質迥異的認知，其間深具宗教文化探查之研究價值。

西方的魔鬼，是被放逐的天使，屬於墮落的天使，與上帝對抗的邪惡精靈，初傳入華的明清傳教士如何介紹天主教的魔鬼？其引薦論述時的傳教文本，在魔鬼書寫方面有何特色與內涵意義？為本文的研究動機。

入華傳教士宣教時，必定觸及「魔鬼」的說明，如高一志（Alfonso Vagnoni，1566-1640）《神鬼正紀》四卷¹⁹有「魔鬼」單元，羅明堅（Michele Ruggieri，1543-1607）《天主實錄》²⁰、利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）《天主實義》²¹、何大化（António de Gouvea，1592-1677）《天主聖教蒙引》²²、萬濟國（Francisco Varo, 1627- 1687）《聖教明徵》²³、朱宗元《答客問》²⁴也都有「被逐天使」。這些傳教士

¹³〔宋〕鄭樵《通志》景印摘藻堂四庫全書薈要，臺北市：世界書局，2012.05，史部別史類，卷十三，頁五十二左，頁212-620：「……帝曰：斯魔鬼也……」

¹⁴〔元〕脫脫《宋史》（北京市：中華書局，2016.01），第四十冊，列傳，卷 493，頁 14174，「……是年荊湖轉運使言，富州向萬通殺皮師勝父子七人，取五藏及首，以祀魔鬼……」

¹⁵〔明〕曹學佺，《蜀中廣記》（蘭州市：蘭州大學出版社，2003.08），卷七十九，頁 553：「……又值延康劫末，魔鬼流行，人民受禍……」

¹⁶劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉（蒲慕州編，《鬼魅神魔—中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005.5，頁 135-173），頁 135、143。

¹⁷李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（臺北市：中央研究院、聯經出版事業有限公司，2007.10，第六章，頁 205-253），頁 224。

¹⁸同上，頁 224。

¹⁹〔明〕（意）高一志（Alfonso Vagnoni，1566—1640）《神鬼正紀》四卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 29 冊，頁 160-321，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.5，降州景教堂刻本），卷上，頁 183-，「天神品職第四章」；頁 180-183：「神鬼品數第四章」；頁 270-，「神鬼所著身像實否第二章」等。

²⁰〔明〕（意）羅明堅（Michele Ruggieri，1543-1607），《天主聖教實錄》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 24 冊，頁 229-318，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3，據明據明崇禎間刻本影印），頁 265-271。

²¹〔明〕（意）利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610），《天主實義》二卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 30 冊，頁 151-466，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：BORGIA CINESE 355.5-6，據明閩中欽一堂刻本影印），上卷，第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」，頁五十右到左，頁 283-284。

²²〔明〕（葡）何大化（António de Gouvea，1592-1677），《天主聖教蒙引》（鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北市：臺北利氏學社，2009.09，第二十三冊，頁 473-586），頁 486。

²³〔清〕（西）萬濟國（Francisco Varo, 1627 - 1687），《聖教明徵》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 182，第一輯第 6 冊，越南刻本，八卷，鄭州市：大象出版社，2014.08），頁 118。

²⁴〔明〕朱宗元，《答客問》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 25 冊，頁 433-552，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：ACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.13），頁 487。

的說明中，以利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682）《超性學要》²⁵的邪魔內容最為豐多詳細。

1637 年入華的利類思，譯述聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225—1274）《神學大全》（Summa Theologica）約四分之一²⁶的內容，以成《超性學要》二十八卷（1654-1692 年），為最早的《神學大全》中譯文本。1654 年首度刊行卷一到卷十，1676 年又刊行卷十一到卷十六，以及 1677-1678 年再刊行卷十七到二十六，故此部文本的刊刻時間，前後長達二十年。²⁷如此曠日廢時的介譯工作，這部權威性的基督宗教經典作品，並未獲得羅馬教廷的肯定與認可：「直到 1727 年和 1737 間，傳信部委派方濟各會士麥傳世（Jovino Ottajano）和康和子（Carlo Orazi, 1673-1755）對該書進行了審查，但可惜地是兩人都對該書進行了負面評價。」²⁸故此書在早期的西方宗教圈，被束之高閣，無太高的知名度。而在中國則因「晦澀艱深」之思辨論證內容，故有「標志著西方內核文化的東傳嘗試，卻在東西方處境尷尬。」²⁹但這樣的「時代的局限性」或是「中西雙方都沒有意識到這部著作的價值所在」³⁰，隨著時代背景的改變、文化交流等因素，已然改變，此書獲得重新認可的歷史價值。

今日中文版《神學大全》套書³¹，為 1973 年周克勤神父邀約多位神哲學界的精英，以拉丁文為主、多國語言（德、法、西、義、英）為輔，完成更為龐大譯作。碧岳學社出版的中文版序言中，曾提及利類思的《超性學要》³²為第一部中文版《神學大全》譯作，至於兩書之間的關係為何？透過今日中文版《神學大全》與《超性學要》的比對，可否一窺明清之際利類思的傳譯引據來源？

既然胡文婷曾比對《超性學要》和《神學大全》拉丁本，提出前書僅為後書四分之一的說明，那麼選取的四分之一，反應著何種傳教策略和時代背景？胡文婷比對兩者內容，認為《超性學要》有所謂的譯介學上之「創造性叛逆」（creative treason）現象³³，即在結構調整、選擇性摘譯、大規模刪選爭議性章節等，有所謂的經院哲學之引薦手法和內容處理。由此可見，基於傳教需求的經典教義之轉述呈現，確實深具比對分析的研究價值。

因此本文透過比對方式，觀察《超性學要》與碧岳學社出版的《神學大全》之間的傳述關係，一為文言版的拉丁本《神學大全》，一屬白話版的拉丁本《神學大全》，兩書存在相當多的一致性；而兩者的差別，固然在文體、詞語及體例上，必然存在著相當多的歧異，藉由文本的細節比對，是否足為

²⁵ [清]（意）利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682），《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211，第一輯第 9~13 冊），三十卷，目錄四卷。鄭州市：大象出版社，2014.08。

²⁶ 胡文婷將清初《超性學要》和原拉丁本《神學大全》進行內容比對，再加上雷立柏《漢語神學術語辭典》（北京：宗教文化出版社，2007，頁 281），統計出的結論。

²⁷ 胡文婷，〈《神學大全》入華初探〉（《國際漢學》，總第 10 期，2017 年，第 1 期，頁 65-71），頁 69：「1651 年被順治解除奴隸身份」，又沒有進入宮廷服務「這使得他可以有充足的時間進行《神學大全》的翻譯工作，所以 1655 年刊行出版的內容就有 10 卷之多」；但隨之而來的曆獄和宮廷事務，讓《超性學要》隔了二十年才又能在 1676 年和 1677 年再度出版。

²⁸ 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉（《北京行政學院學報》，2017 年，第 3 期，頁 123-128），頁 127。

²⁹ 同前註，頁 128。

³⁰ 同前註，頁 128。

³¹ 聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》，臺南市：碧岳學社出版，民 97.08。

³² [清]（意）利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682），《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第 9~13 冊），三十卷，目錄四卷。鄭州市：大象出版社，2014.08。

³³ 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉（《北京行政學院學報》，2017 年，第 3 期，頁 123-128），頁 123。

傳教時代之背景依據？而透過主題單元之比較分析，兩者編撰的內容特色和傳譯動機，將能清晰地勾勒呈現。再者，阿奎那之思想要點，透過不同文體、不同角度的提出，可以得到更明確的概念強調與觀念剖析。因此透過龐大完整的中文版《神學大全》之鉅作，觀察明清之際《超性學要》選譯單元的思想要點與宗教意涵，以為文化認知與傳教處境之分析。

兩書與魔鬼相關內容極多，先以目錄比對，作為魔鬼研究之初步整理；再表列兩書之魔鬼「頃刻」與「空中受罰」內容，從時空概念的比對，呈顯兩書撰述的要點異同，藉以分析阿奎那思想之魔鬼主題。

《超性學要》的第二十一論「天神反義」第五章「邪魔受造之初頃犯義否」³⁴和第六章「天神自受造至陷罪有許久否」³⁵，為說明魔鬼產生的初始狀況。原本的天使，在開始犯罪、開始產生惡的那一瞬間，就墮落為天使。因此天使與魔鬼的角色變換上，這兩章的標題書寫極具特色說明與代表性。將原有的「反義」和「初頃犯義」，改以「頃刻反義」稱之，作為時間性特色的說明。而《超性學要》第二十二論「邪魔之罰」³⁶第四章「空中為邪魔受罰之所否」³⁷的「空中」，與「受罰之所」，具空間意象，故改以「空中受罰」稱之。以下第三單元即針對兩章內容所具備的時間性：《超性學要》的頃刻，即《神學大全》的一瞬間；頃刻中的反義，一瞬間的犯罪，藉由兩書比對，探究魔鬼內容之時間性。第四單元則從空間角度分析《超性學要》第二十三論第四章的「空中」與《神學大全》第六十四題第四節的「天空」，同樣透過表格比對，進行主題論述。

二、兩書之魔鬼目錄整理與天神反義單元說明

本文採用梵蒂岡圖書館所藏《超性學要》版本，除目錄四卷外，共有三十卷。而魔鬼內容主要出現在 1676 年刊印第一大支第四段《論天神》的卷十五之第二十一論「天神反義論」³⁸、第二十二論「邪魔之罰」³⁹和第二十三論「邪魔品級」⁴⁰，共計三論的內容中。對應碧岳學社出版的《神學大全》目錄，如附錄一。此外，因為卷十六的標題為「天神論」，故再整理兩書與天神有關的目錄表格，如附錄二，以為參酌。明清傳教士多採「天神」一詞，稱呼今日基督宗教的「天使」，因此引用原文時，仍依原有的「天神」用語，但敘述行文即回復今天常見的「天使」一詞。

第二十一論「天神反義」，共計有九章，分別為：第一章「天神能反義否」、第二章「天神但能容驕與妬否」、第三章「邪魔貪為如天主否」、第四章「邪魔性然為惡否」、第五章「邪魔受造之初頃犯義否」、第六章「天神自受造至陷罪有許久否」、第七章「犯義首神為諸天之首否」、第八章「首天神之罪為他天神陷罪之由否」、第九章「犯義之神多否不犯義者多否」。第二十二論「邪魔之罰」則有四章：第一章「邪魔之明達至昏失諸真實之知否」、第二章「邪魔之欲德為固執于惡否」、第三章「邪魔有痛否」、第四章「空中為邪魔受罰之所否」。第二十三論「邪魔品級」也是四章：第一章「邪魔有品

³⁴ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 636。

³⁵ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 639。

³⁶ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 650-666。

³⁷ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 662。

³⁸ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 623-627。

³⁹ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 650-666。

⁴⁰ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 666-677。

級否」、第二章「邪魔有管領否」、第三章「邪魔相照否」、第四章「天神馭惡神否」。第二十四論「邪魔之攻害」亦有四章：第一章「人為邪魔攻害否」、第二章「凡人諸惡由于邪魔之誘否」、第三章「邪魔能作超性之奇異否」、第四章「凡邪魔為人所勝者，即不攻害人否」。

第二十一論的標題雖與「天神」有關，但因為天神「反義」：天使「違反義理」，《神學大全》就直接以天使的「罪惡」稱之，故其第二到四章直接稱這些違反義理、或是犯罪的天使為「邪魔」，但是此論的第一、二、六到九則，仍以天神或神稱之。另外，《神學大全》第一零九題以「惡天使」稱之，但《超性學要》第二十三論標題也直接稱之為「邪魔」。由此可知，邪魔為所謂的惡天使，天使之惡者，即為邪魔。

所謂的天使為惡、天使犯罪，即所謂的著名的「被逐天使」或「墮落天使」之故事。《聖經》中有許多與魔鬼墮落有關的記載，《舊約·以賽亞書》「路西弗，巴比倫之王你已從天堂墮落。」之語⁴¹，《新約·路加福音》「耶穌對他們說：我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」⁴² 林中澤研究聖經中的魔鬼記載，指出魔鬼之說源自希臘羅馬時期，魔鬼原本只是空中的一種永恒存在；但到了基督教時期，魔鬼下降到地獄，從「永恒的生命」變成「永恒的痛苦」，再加上「淫欲、傲慢、誘惑」之象徵⁴³。

對於西方「被逐天使」「墮落天使」之種種魔鬼傳說，入華傳教文本中以羅明堅的《天主聖教實錄》為最早⁴⁴，再為利瑪竇的《天主實義》⁴⁵，又可見於何大化《天主聖教蒙引》⁴⁶、萬濟國《聖教明徵》⁴⁷、朱宗元《答客問》⁴⁸等文本內容，關於羅明堅與利瑪竇的天使書寫研究，筆者已有專文加以說明，在此不再贅言⁴⁹，以下僅就羅明堅《天主實錄》與利瑪竇《天主實義》二書所出現的魔鬼內容加以舉說，以為明清時代魔鬼書寫歷程之參佐。

羅明堅《天主實錄》第五章「天神亞當」有「天神之被逐者共有幾多？」之問，以及：

三分中逐有一分下去，天神常懷被逐之恨，故遂誑世人為非作惡，及惡人死後，即拘其靈魂進於地獄，此乃魔鬼之幸也。人若心正為善，則魔鬼不得而害之，以其既死，則魂升天堂受福矣。

⁴¹ 《舊約·以賽亞書》(Isaiah)有「路西弗，巴比倫之王你已從天堂墮落。」第 14 章第 12 節，Biblia Sacra Vulgata 1994 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 第 1111 頁。林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉，《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 92 註 2 所引。

⁴² 《新約·路加福音》第 10 章第 18 節（《聖經》和合本，聖經資源中心出版），（九十六）頁 98。《聖經》袖珍本，思高聖經學會出版，1968 年），（路 10:2-27）頁 1610：「耶穌向他們說：『我曾看見撒殫如同閃電一般自天上跌下……』」

⁴³ 林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉，《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 89、90。

⁴⁴ 〔明〕（意）羅明堅，《天主聖教實錄》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 24 冊，頁 229-318，鄭州市：大象出版社，2014 年 8 月，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3，據明據崇禎間刻本影印），頁 265-271。

⁴⁵ 〔明〕（意）利瑪竇，《天主實義》二卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 30 冊，頁 151-466，鄭州市：大象出版社，2014 年 8 月，梵蒂岡館藏號：BORGIA CINESE 355.5-6，據明閩中欽一堂刻本影印），上卷，第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」，頁五十右到左，頁 283-284。

⁴⁶ 〔明〕（葡）何大化，《天主聖教蒙引》（鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館藏明清天主教文獻》，臺北市：臺北利氏學社，2009.09，第二十三冊，頁 473-586），頁 486。

⁴⁷ 〔明〕（意）羅明堅，《天主聖教實錄》，頁 267。

⁴⁸ 〔明〕朱宗元，《答客問》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 25 冊，頁 433-552，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：ACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.13），頁 487。

⁴⁹ 林珊姘，〈明清傳教士的天使書寫——以羅明堅與利瑪竇為例〉（輔仁中文學報，第五十三期 2021 年 12 月，頁 55-94），頁 66、73-74。

其餘二分天神，永居天堂，奉敬天主，專于引人為善。⁵⁰

之答。利瑪竇《天主實義》記載為：

天主經有傳，旨者天主化生天地，即化生諸神之彙，其間有一鉅神名謂輅齊拂兒，其視己如是靈明，便傲然曰：吾可謂與天主同等矣。天主怒而并其從者數萬神，變為魔鬼，降置之於地獄，自是天地間，始有，有地獄矣。夫語物與造物者同，乃輅齊拂兒鬼傲語，孰敢述之歟？⁵¹

利瑪竇以「鉅神」稱之，並以採「魔鬼」一詞；羅明堅以「總管天神」稱之，也採「魔鬼」之詞，並且點出地獄、傲然等概念，以及說明由「神」到「變為魔鬼」的身份改換。因此《超性學要》《神學大全》目錄出現神魔轉換之標題，即源自於西方的天使學以至魔鬼學之概念。至於這種由神轉魔的靈變情形，中國是否也有相同的神靈角色，以回應此種神靈世界的轉變？尚待進一步查索，以為另文書寫。

三、魔鬼形成的時間性—頃刻反義

《超性學要》卷十五第二十一論第五、六章內容，與《神學大全》第六十三題第五、六節

首先，整理《超性學要》卷十五第二十一論的第五、六章內容，與《神學大全》第六十三題的第五、六節進行表列對比，從頃刻之時間角度，分析傳教文本的魔鬼書寫內容。《神學大全》引據豐富的西方經典，足為利類思哲理說明的文言內容輔助。兩書的比對表格，請參附錄三。以下說明第五章和第六章內容。

（一）《超性學要》第二十一論第五章與《神學大全》第六十三題第五節之對應分析

首先，《超性學要》此章的論述重點，在於強調「頃刻」的時間性，因為天主造物必定是美好的，不可能創造惡，也不會創造犯罪。《超性學要》開頭的「疏」即表明：「邪魔受造之初頃莫犯義，又不能犯義。」⁵²邪魔被創造時，不會犯罪也不可能犯罪。接著是「其證」的說明：「設使邪魔已受造于天主即犯義，犯義則歸于天主為其所以然，豈其然乎。」⁵³若邪魔被創造時有犯罪的可能，那這樣的罪就歸屬於天主。當然，這是完全不可能的事。在《神學大全》第六十三題第五節中「正解」，難以找到完全符合的對應文字，僅可勉強可以對應到「因此，有些人說，天使在自己受造的第一瞬間，有可能犯罪，卻沒有犯罪。可是有些人也不贊同這種意見。」⁵⁴但此句以天使稱之，而非魔鬼。但從整段內容判讀，一開始以魔鬼受造稱之，結尾則稱天使存在，呈現天使魔鬼二者交雜互用的概念，具有阿奎那天界靈體之認知觀點。由此可見初傳入華的傳教文本，未明確揭示阿奎那思想的原貌，而《神學大全》則已確實顯露，故兩書比對足具參照之研究價值。

再者，《超性學要》「駁」「正」與《神學大全》「質疑」「釋疑」對應數量，前者僅兩組，後者有四組，《神學大全》多出的兩組以《創世紀字義新探》《創世紀》《若望福音》典籍內文引述及印證說明為主。反觀利類思之譯述，對於經典題名多半僅稱「經」，或省略帶過，足徵傳教文本的時代特

⁵⁰ [明](意)羅明堅，《天主聖教實錄》，頁267。

⁵¹ [明](意)利瑪竇，《天主實義》，上卷，第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」，頁五十右到左，頁283-284。

⁵² [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁637。

⁵³ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁637。

⁵⁴ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民97.08），頁226。

色：義理傳達，不重出處介紹，因為引據這些西方經典名稱，對於尚處在初接觸西方神哲學思想的中國人而言，過於困難，故來華傳教士採取以思想說明為主，不重視出處來由的經典介紹。

另外，《神學大全》在標題上，強調「意志」，關注於魔鬼犯罪的原因探討，雖然此節內容的主旨在於「一瞬間」之時間問題，即魔鬼不會在受造之初，立即犯罪為惡，而是受到魔鬼受造後的意志因素，才會犯罪為惡。對於魔鬼反義的原因，《超性學要》在此章內容未見說明，推測或許是意志問題，與中國的心性探討有關，更為複雜，未必中國人所接受，在此就略而不提。因為據阿奎那對於自由意志之論證，人、天使、魔鬼的自由意志，都是世間為善為惡的影響契機，與此相關的神哲學探討範疇亦極龐大複雜，利類思未在此單元中多加論述，僅簡約成天主創造萬物必是良善美好的，不可能創造惡或犯罪。魔鬼反義為惡，必定存在於被創造出來後的再接下來時間中，而非初造之一瞬間中。

（二）《超性學要》第二十一論第六章與《神學大全》第六十三題第六節之對應分析

此單元的二書比對結果，結構、引據和要旨點出方式，皆與前單元相似。首先，前書的〔駁〕〔正〕與後書的〔質疑〕〔釋疑〕皆對應，但《神學大全》仍然多出的兩組內容，多出內容亦屬經典引述，包括《厄則克耳》《厄則克耳釋義》原文引用，以及相關的評論說明。其中《神學大全》〔質疑〕和〔釋疑〕提到奧利振曾說過的「古蛇」⁵⁵，即《啟示錄》對於魔鬼的大龍、古蛇之稱：「大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的。他被摔在地上，他的使者也一同被摔下去。」（啟 12:9）林中澤在其聖經魔鬼研究專文中，對此大龍古蛇的介紹又加上天上七頭十角的大紅龍的形象，並有大紅龍又被後人稱作「路西弗」，拉丁詞義是「天堂裡的負荷者」⁵⁶之說。但《超性學要》此章未見古蛇或紅龍的提及，當然也是此方面的內容，較難說明，也無益於教義宣揚，因此省略之。

再者，在自由意志說明上，《超性學要》在此單元特別以「自專」一詞稱之，故在兩者對應上，頗為符合。自專與自由意志之差異，也在於人心性說明的困難度，今日《神學大全》對於自由意志的哲理說明相當多，阿奎那對於人的自由意志、天使的自由意志以及魔鬼的自由意志，都有相當詳實大篇幅的解說。故此單元所觀察到的自專一詞，尚待日後更多的整理比對，以為後續議題之論述。

另外，《超性學要》所謂的「性學所謂兩頃之間，間時，惟論時就為屬連之物也。」⁵⁷對應《神學大全》的「在任何兩個瞬間之間有中間的時間，這是真的，如果時間是連續的，正如《物理學》卷六第一章所證明的。」⁵⁸以《物理學》說明所謂的《超性學要》內容中的「性學」。

關於「性學」，可從艾儒略《性學摘述》自敘內容，理解《超性學要》「超性」與《性學摘述》「性學」之間的定義認知。艾儒略解釋的「性學」是人性之學，而「超性之學」是超絕人性的造物之學⁵⁹。但是其自序內容又出現其書為天學人學之總合，並未局限於人性之學。再者，林月惠研究此書，提出「由此可見，《性學摘述》所謂的『性學』可說是狹義的性學，聚焦於人學，而非天學。」⁶⁰之評述，

⁵⁵ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁 229。

⁵⁶ 林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉（《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100），頁 91。

⁵⁷ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 642。

⁵⁸ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁 229。

⁵⁹ 〔清〕（意）艾儒略（Giulio Aleni, 1582—1649），《性學摘述》（1623?-1646 年）（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，鄭州市：大象出版社，2014.08。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.3-4，第一輯，第 28-29 冊，據南明隆武二年（1646）閩中天主堂刻本影印），頁 475-480。

⁶⁰ 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉（《哲學與文化》，47 卷 12 期，2020.12），

故傳教士譯述宗教義理時，雖基於特定的宣教目的，而有設定的編撰標題；但在實際呈現內容時，卻又出現與其著書動機有所落差之結果。同樣的《超性學要》之「超性學」雖然指的是「天學」⁶¹，但細究其內容卻又必定兼及人學的範疇，因為兩者確實有著不可分割的關連性，由人學發展到天學，或論天學時必述及人學。此外，當世傳教文本對於所謂的格致窮理學，原本確實是今日的物理學概念，但在傳教需求下，又必然加入靈魂學中的認己、識己等內容。因此當世認定的物理學，並非今日的物理學。由此可知，《神學大全》所稱之物理學，為廣義的物理學，而此物理學又兼及性學概念，故兩書在此單元內容亦相符合。

因此基督教入華時的名詞運用與定義說明，以今日觀點而言，或許並不完全符合；但立於當世角度仍可涵括包融，尤其傳教士們在宣教時往往混用名詞及融通各概念，例如：謝和耐認為宋明理學的「性」與天主教的「靈魂」毫無關係⁶²，但傳教士入華時卻仍混用融通以宣傳教義。

四、魔鬼的空中受罰 《超性學要》卷十五第二十二論第四章，與《神學大全》第六十四題第四節

《超性學要》第二十二論「邪魔之罰」⁶³，和《神學大全》第二冊第六十四題「論魔鬼的罪罰」為魔鬼受罰問題之析論。其中第四章「空中為邪魔受罰之所否」⁶⁴與第四節「此一天空是否是魔鬼受罰的地方」⁶⁵對應，故整理兩書單元內容，表格對比，請參附錄四其內容的「空中」「天空」，足為西方天域天體概念之一；而「受罰之所」「受罰的地方」則與地獄及煉獄議題有關。此為魔鬼書寫之空間意象觀察，以下從兩方面進行分析說明。

（一）天域天體概念

明清傳教士以西方天文學概念，撰述其傳教文本內容。如羅明堅《新編西竺國天主實錄》（1584）「天主制作天地人物章」單元⁶⁶有「第一般者，絕頂高天之下，又作九重之諸天，上下相包，如蔥頭然。若第九重之天，流行似箭之速，一日而周天一次，第九重之天既動，而下八重諸天，亦因之以俱動矣。……」⁶⁷內容，這是對於天主創造世界的第二天，具有九重天之天體概念，以及天體運作現象之描述。對此，利瑪竇在其《乾坤體義》（1605）「至第九重謂宗動天，六萬四千七百三十三萬八千六百九十餘裡，此九層相包，如蔥頭皮焉，皆硬堅，而日月星辰定在其體內；……」⁶⁸亦有相同的天體結構與宇宙運作方式的說明。

頁 57-73)，頁 62。

⁶¹ [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁 13-19。

⁶²（法）謝和耐（Jacques Gernet），耿昇譯《中國與基督教--中西文化的首次撞擊》（北京：商務印書館 2013），頁 182。張西平，〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉（《文化雜誌》，2004 年，頁 61-68），頁 67，註 34：李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社，1985 年版，頁 237 引述謝和耐的評論為：「法國漢學家謝和耐的結論是有其合理性的：『中國人對於基督教中，那種存在著一種有理智的，並能自由決定從事善惡行為的靈魂之基本概念，是陌生的、完全相反，他們把思想和感情、性和理，都結進唯一的一種觀念一心的觀念中了。』」。

⁶³ [清]（意）利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 650-666。

⁶⁴ [清]（意）利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 662。

⁶⁵ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁 236-247。

⁶⁶ [明]（意）羅明堅，《天主聖教實錄》，第 2 冊，頁 755-838。

⁶⁷ [明]（意）羅明堅，《新編西竺國天主實錄》（載鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，臺北市：臺北利氏學社，2002 年，頁 1-85），頁 26-27。

⁶⁸ [明]利瑪竇，《乾坤體義》三卷（《景印文淵閣四庫全書》，第 787 冊，臺北市：臺灣商務，民 72-75。），卷上。

徐光台曾指出利瑪竇以九重天的圖文方式，呈現亞里斯多德(Aristotle, 384-322BC)的宇宙論⁶⁹，也引述 David C. Lindberg 論著，介紹亞里斯多德的自然哲學為：

宇宙區分為天域(celestial area)與地域(terrestrial area)，二者以月亮天為分界，以上為天域，以下為地域。天域係由包含著月亮、水星、金星、太陽、火星、木星、土星與恒星等天體球所組成，完成由一種永遠不變的元素-以太(aether)構成；地域則由土、水、氣、火四個元素(elements)，構成月亮以下區域內一切物體。⁷⁰

當世對於宇宙的概念，認為可以分割成天域和地域兩部分，天域的構成為天體星辰，地域則為四元素。而兩者的分界為月亮，包括冷熱乾濕之兩相對比。韓琦針對明清傳教士「以亞里士多德學說為基礎的自然哲學，其內容則以宇宙論和自然知識為主。」⁷¹加以說明；而張曉林則認為利瑪竇介紹天主教概念時，曾大量使用經院哲學，而「經院哲學的特點是用亞里士多德理性哲學論證基督教神學原理……」⁷²因此明清來華傳教士秉承所學，以亞里斯多德的自然哲學概念，結合科學知識與宗教哲學，呈現傳教文本的天域天體觀。⁷³

《超性學要》第四章以奧斯定(Thomas Aquinas, 1225-1274)的「夫昏氣為邪魔受刑，至于世界窮盡之監牢。」⁷⁴引述開始，但採取「昏氣」一詞，並未點出其空間性。而《神學大全》的奧斯定《創世紀字義新探》「直到公審判之日，昏暗的天空有如是魔鬼的監獄。」⁷⁵之引述，則清楚標註著「昏暗的天空」之天域空間意象。

推究兩者差異表述的原因，當源自於明清的傳教背景。當世傳教士採取科學傳教策略，論述天域天域時，多以天文觀點加以說明。但在此未採取天體意象，而是以氣的概念加以說明。不過，此單元原本即以空間指稱，作為魔鬼受罰地方的推論，因此「疏」中即出現「空中昏域」一詞，又將上述奧斯定的「昏氣」一詞，具體回歸阿奎那之原義，呈現「氣」與「空中」兩種意象之結合企圖，即融合中西觀點之意圖。所以《超性學要》是延續進展式的說明，由氣到域，確實是傳教士入華時，所採取的宇宙概念之介紹模式。

反觀《神學大全》則一致性地使用「昏暗的天空」一詞，明確指稱魔鬼受罰處所的空間意象。但是此「昏暗的天空」位在何處？《神學大全》卻又未明確指出。再觀察《超性學要》的「一為煉人，是乃空中昏域，煉人既至世界末時而止。」文句，則可進一步推演出天主教煉獄概念之空間觀。

總之，兩書在空間概念的傳達上，《神學大全》較《超性學要》複雜，如前者「正解」所示：

因此，直到那時，有善天使被派遣到我們這裡來，也有魔鬼在昏暗的天空中試探我們。雖然有些魔鬼現在也在地獄中，磨難那些他們所引誘作惡的人們——如同有些善天使同聖人一起住在天上一樣⁷⁶

⁶⁹ 徐光台，〈利瑪竇、李應試與《兩儀玄覽圖》〉(《漢學研究》，第 30 卷第 4 期，民 101.12，頁 133-167)，頁 145。

⁷⁰ Ibid, pp54-58 David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago: The University of Chicago Press, 1992) pp.54-58 徐光台，〈明末西方四元素說的傳入〉(《清華學報》，新 27 卷第 3 期，民 89.9，347-380)，頁 353。與另一篇：徐光台，〈熊明遇對天體色相的看法〉，《臺灣哲學研究》，第 3 期，民 89.3，頁 23-46 相同

⁷¹ 韓琦，〈通天之學——耶穌會士和天文學在中國的傳播〉(北京市：三聯書店，2018.10)，頁 13。

⁷² 張曉林，〈天主實義與中國學統——文化互動與詮釋〉(上海市：學林出版社，2005.5)，頁 117-118。

⁷³ 傳教文本的九重天研究，以及教士們的天域天體觀之初步研究，筆者曾以羅明堅《天主實錄》內容進行分析，林珊奴〈明清傳教士的天論初探——從羅明堅的天概念書寫分析〉，德霖學報，第 34 期，2021 年 3 月 頁 63-79。

⁷⁴ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 662。

⁷⁵ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》(臺南市：碧岳學社出版，民 97.08)，頁 245。

⁷⁶ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》(臺南市：碧岳學社出版，民 97.08)，頁 246。

魔鬼所在的地方有「昏暗的天空」和「地獄」，善天使和聖人則是在「天上」這樣的三種空間意象。而《超性學要》「疏」的「故天神護守人，邪魔攻害人，至于世界末而止焉。但邪魔亦有在地獄刑所引誘人，而天神在天堂偕享福于所引進于善。」則只有「地獄」和「天堂」兩種空間，前段提及的「煉人」之「空中昏域」，在此則未再提及。故兩書在此單元中的種種名詞與概念，足以教義演變之推究依據。

（二）煉罪地獄的概念

羅明堅《天主聖教實錄》（1637-1641）在解釋靈魂的五種歸所時，有「其次深者，古今善人煉罪者居之，蓋善人死時，或其罪未及贖竟，則置之此所受苦。迨其罪盡消除，即獲升天堂矣。之此所，雖無福樂，亦無苦刑。」⁷⁷羅雅谷（Giacomo Rho，1593—1638）在《哀矜行詮》則以「煉罪地獄」稱之：「其一，乃善德之人，愛主守誠，第有纖毫欠缺，靈魂離世，不能即升天國，蓋天國非純全潔淨者不能到，故造物主預備一煉罪地獄，使之煉就精純，方予以天國之福。」⁷⁸而何大化對介紹教義時，除了稱「煉罪地獄」，更將其列為地獄層級之一，而有：

地獄有幾重？曰：有四重。第一重是甚麼獄？曰是罰魔鬼與惡人，萬萬年在那裡受苦，不得出之所，名曰極苦地獄。第二重是甚麼獄？曰是用以煉邪入教的人，有小罪或有大罪，解了未贖，令他暫時在那裡受苦之處，待煉完了纔得升天，名曰煉罪地獄。⁷⁹

說明「煉罪地獄」的第二重位置，屬於多數死後必經的處所，就算是善德之人，基於基督宗教的原罪概念，人都必經煉獄的鍛煉洗滌，最後才能到達天堂。至於清代賈宜睦（Fr. Hieronymus de Gravina，1603-1662）在《提正編》中則更簡稱「煉獄」：

判畢昇天者一人，下煉獄者三人，餘置永苦。葆琮戰懼俯拜。……因命保護天神，引經煉獄，畏不敢視，惟聆哀號聲慘，無一不籲 大慈，主速赦者。……⁸⁰

充滿與地獄無別的場景描述。但實際上天主教對於地獄與煉獄的定義，實有相當大的差別，如盧安德（Andrzej Rudomina，1594—1632）之說：「此地獄之靈魂也。張口者，其叫呼之狀耳。」次見一像，合掌當胸，兩淚下垂，有火環繞之，而不受魔苦。先生曰：「此煉獄之靈魂也。合掌者，順受 主命耳。」⁸¹地獄之靈魂受到魔苦和烈火焚燒，煉獄中的靈魂則未遭魔苦和火燒，只是被烈火環繞考驗著。

透過上述傳教士的煉罪地獄解釋，觀察兩書的魔鬼受罰處所說明。《超性學要》「疏」有「準此，

⁷⁷ [明]（意）羅明堅（Michele Ruggieri，1543-1607），《天主聖教實錄》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第24冊，頁229-318，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3，據明崇禎間刻本影印）。

⁷⁸ [明]（意）羅雅谷著，《哀矜行詮》三卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.14，第一輯，第26冊，頁1-409。據明崇禎六年（1633）刻本影印。鄭州市：大象出版社，2014.08），卷三，頁四五右-四五左（頁241-242）。

⁷⁹ [明]（葡）何大化，《天主聖教蒙引要覽》（鍾鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北市：臺北利氏學社，2009.09，第二十三冊，頁473-586），頁556-558。

⁸⁰ [清]（意）賈宜睦（Fr. Hieronymus de Gravina，1603-1662）：《提正編》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第33冊，頁1-402，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 224.8-10，據清順治十六年（1659）海虞天主堂刻本影印），頁148-149。

⁸¹ [明]（意）艾儒略等口譯，[明]李九標等筆記：《口譯日抄》八卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.6，第一輯，第26冊，頁409-730，以及第27冊，頁1-288。據明末刻本影印。鄭州市：大象出版社，2014.08），卷一，頁十六左~十七右（頁482-483）。

則邪魔刑罰之所有二，一為本罪，是乃地獄；一為煉人，是乃空中昏域，煉人既至世界末時而止。」之語，地獄是魔鬼受罰的地方，而此「空中昏域」則煉人之所，是針對人的鍛煉洗罪之所。故煉字使用，相當符合當世傳教士們宣教時常用之語，但此說到了近代則不再強調，主要是因煉獄說而產生的「代祈」「代禱」，甚至「代償」之說，若必須由神父代祈，只能由神父祈禱，死者才能出離煉獄，受到人們的質疑，故日後逐漸不再強調此項教義，也在歷史長流中逐漸消失足跡。

今日的《神學大全》已完全不用「煉」字，而是採用「考驗」或「試探」之說。而「空中昏域」也成了「昏暗天空」。不過，此「空中昏域」或「昏暗天空」都是魔鬼可以發揮作用的地方，又非所謂狹義的地獄，自有其獨特的空間所在之認定。

另外，魔鬼受到火刑的處罰，與魔鬼隨身帶著地獄之火，在兩書中的說明，除了《神學大全》〔釋疑〕3 之外，用語頗為一致，顯示出一致的觀點。而〔釋疑〕3 之不同處，在於一稱火刑，另一則稱地獄之火；而且前者稱地獄，後者則稱昏暗天空，仍然可見對於空間指稱的差別。但在多數論述說明時，仍未明確的地獄和煉獄之別。

至於煉獄中的魔鬼是否受到火刑的處罰？若依上述盧安德之說的引用，人的靈魂在煉獄中，不會直接受到火燒之苦。而《超性學要》〔正〕中所說的「推類，邪神亦然，雖不見在地獄，不因而不受火刑，蓋臆宜受火刑，即受其刑也」因為空中無火，煉獄無火燒之苦，就算是無火刑之苦，仍然受到受到火刑之苦，只是這刑罰是「臆」、自我的臆想而遭火刑之苦；《神學大全》則以「是由於他們自知那束縛是屬於自己的」之說，加以解釋。前者特別強調「臆想」，但由自作而得，是一樣的。如此，也回應《神學大全》在此單元所強調的自由意志，導致魔鬼的犯罪，因而受罰。

《神學大全》〔質疑〕1.中將《超性學要》原本的「邪魔屬神」之「神」指稱，改成「魔鬼是精神的性體」的「靈體」之說，以為符合今日對於魔鬼認定；而《超性學要》在接下來的〔正〕之解釋：「形所為邪魔刑」與《神學大全》的「地方對天使或靈魂成為刑罰」，又在神魔之間，再加上靈的指稱，成為靈體現象的總稱。因此，兩書頗為一致地指稱魔鬼之靈體特徵，但是受到懲處，成為受罰之代表。

五、結論

當年利類思編譯拉丁版《神學大全》以成《超性學要》一書，尚清和認為《超性學要》對於《神學大全》是「選譯」，甚至為「再創作」⁸²，藉由本文對比分析，確實可見別塑一格的選譯、再創作痕跡，但其間的創新和變革，仍有可追尋的依據與脈絡。至於其傳教策略的未與利瑪竇完全一致，且其內容少見對於儒家經典的引據和詮釋，堅持「經院哲學論證」和「道德論證」之傳教手法，或許也是利類思這部譯作，當世未受到中西宗教界重視的原因。

胡文婷曾對傳教文本的「開放性和動態性」，有著「隨著中西文化交流的加深，彼時不能窮盡的文本內涵，在新的時代將得以重新挖掘和思考。」⁸³之說，藉由本文研究分析，足以印證其說。而「晦

⁸² 尚清和，〈「昌明天學，吃緊為人」--利類思與《超性學要》〉（《道風：基督教文化評論》，第四十八期，2018，頁 224-263），頁 252。

⁸³ 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉（《北京行政學院學報》，2017 年，第 3 期，頁 123-128），頁 128。

澀艱深」⁸⁴的《超性學要》，有賴《神學大全》經典引據的白話闡釋，讓阿奎那的學理更加清楚；今日中文版《神學大全》曲折宛轉的哲理闡釋，透過《超性學要》的簡潔文理與篇章次序，以為阿奎那思想之特色強調與要點表現。故兩書的比對參看分析，有助於阿奎那學理思想的深入解析，完整呈現阿奎那思想之精髓，表露出宗教發展脈絡上的時代特色。

比對兩書魔鬼內容的目錄與標題，大致符合與一致，提供基督教義要點之詮釋，足為阿奎那魔鬼思想之樣貌概況，以及相關議題探討之啟步。例如有關「被逐天使」「墮落天使」之魔鬼記載，雖已有專文⁸⁵分析羅明堅的《天主聖教實錄》⁸⁶和利瑪竇的《天主實義》⁸⁷之撰述內容，但尚未針對何大化《天主聖教蒙引》⁸⁸、萬濟國《聖教明徵》⁸⁹、朱宗元《答客問》⁹⁰等文本內容進行比對分析，故其餘傳教文本之魔鬼比對，留待日後再深入研究。

另外，仍有不少《超性學要》未譯述的魔鬼內容，一方面是《神學大全》論及的領域相當多元，部分內容對於初識基督教理的中國人而言，無法立即理解；另一方面是僅憑利類思一人，於動盪時代的傳教環境中，無法也無力完整譯述。例如阿奎那在其《神學大全》⁹¹「第三冊論創造人類與治理萬物」「第一一五題 論形體受造物之作用」有「天體似乎能影響魔鬼」單元的討論，但1676刊印的《論天神》五卷及《論形物之造》一卷中利類思未加以譯述。觀察第一一五題第五節「天體似乎能影響魔鬼」內容，認為月亮、星座不可能影響魔鬼，也對神仙居於星辰之說的駁斥，故阿奎那雖然認可魔鬼的存在，但星座不能影響魔鬼，只是儀式吸引著魔鬼，屬於「精神」之「標記」，魔鬼因為「貪求」「尊榮」前來。或許上述之說與中國信仰習俗的有所違背，而第一一五題的作用力探討亦太過深奧，不易理解，因此省略未譯述。雖然兩書在此單元未能對應，但《超性學要》仍有相當多篇章中提及天體一詞，足為當世天體觀和天意象之參佐。

總之，兩書關對於魔鬼等級、顯現異蹟、嫉妒之罪，以及所謂的魔鬼首領「路祭弗爾」⁹²、鉅神

⁸⁴ 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉（《北京行政學院學報》，2017年，第3期，頁123-128），頁128。

⁸⁵ 林珊紋，〈明清傳教士的天使書寫——以羅明堅與利瑪竇為例〉（輔仁中文學報，第五十三期2021年12月，頁55-94），頁66、73-74。

⁸⁶ [明]（意）羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）：《天主聖教實錄》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第24冊，頁229-318，鄭州市：大象出版社，2014年8月，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3，據明據明崇禎間刻本影印），頁265-271。

⁸⁷ [明]（意）利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）：《天主實義》二卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第30冊，頁151-466，鄭州市：大象出版社，2014年8月，梵蒂岡館藏號：BORGIA CINESE 355.5-6，據明閩中欽一堂刻本影印），上卷，第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」，頁五十右到左，頁283-284。

⁸⁸ [明]（葡）何大化，《天主聖教蒙引》（鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北市：臺北利氏學社，2009.09，第二十三冊，頁473-586），頁486。

⁸⁹ [明]（意）羅明堅，《天主聖教實錄》，頁267。

⁹⁰ [明]朱宗元，《答客問》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第25冊，頁433-552，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：ACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.13），頁487。

⁹¹ 聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民97.08），頁481-482：「第三冊論創造人類與治理萬物」「第一一五題 論形體受造物之作用」第三題「天體似乎能影響魔鬼」。

⁹² [明]（意）羅明堅：《天主聖教實錄》，頁267。

「輅齊拂兒」⁹³、「路濟弗爾者」等魔鬼議題，藉由《超性學要》《神學大全》書寫的異同比對，可以呈顯教義宣揚的階段特色與發展要點，深具研究價值與探討意義。

參考書目

- 〔明〕(意)利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610),《天主實義》二卷,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 30 冊,頁 151-466,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號:BORGIA CINESE 355.5-6,據明閩中欽一堂刻本影印)
- 〔明〕(意)高一志(Alfonso Vagnoni, 1566-1640)《神鬼正紀》四卷,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 29 冊,頁 160-321,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.5,降州景教堂刻本),
- 〔明〕(意)羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607),《天主聖教實錄》,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 24 冊,頁 229-318,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3,據明崇禎間刻本影印)。
- 〔明〕(葡)何大化,《天主聖教蒙引》,鍾鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》,臺北市:臺北利氏學社,2009.09,第二十三冊,頁 473-586),頁 486。
- 〔明〕(葡)何大化,《天主聖教蒙引要覽》,鍾鳴旦、杜鼎克、蒙曦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》,臺北市:臺北利氏學社,2009.09,第二十三冊,頁 473-586),頁 556-558。
- 〔明〕朱宗元,《答客問》,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 25 冊,頁 433-552,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號: ACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.13。
- 〔明〕(意)艾儒略等口譯,明·李九標等筆記:《口譯日抄》八卷,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.6,第一輯,第 26 冊,頁 409-730,以及第 27 冊,頁 1-288。據明末刻本影印。鄭州市:大象出版社,2014.08。
- 〔清〕(意)艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649),《性學摘述》(1623?-1646 年),張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,鄭州市:大象出版社,2014.08。梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.3-4,第一輯,第 28~29 冊,據南明隆武二年(1646)閩中天主堂刻本影印,頁 475-480。
- 〔清〕(意)利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682),《超性學要》,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211,第一輯第 9~13 冊,三十卷,目錄四卷。鄭州市:大象出版社,2014.08。
- 〔清〕(意)賈宜睦(Fr. Hieronymus de Gravina, 1603-1662):《提正編》,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 33 冊,頁 1-402,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 224.8-10,據清順治十六年(1659)海虞天主堂刻本影印)。
- 〔明〕(意)羅雅谷著,《哀矜行誼》三卷,張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,梵蒂岡館藏號: RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.14,第一輯,第 26 冊,頁 1-409。據明崇禎六年(1633)刻本影印。鄭州市:大象出版社,2014.08),卷三,頁四五右-四五左(頁 241-242)。
- 聖多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225-1274),陳家華、周克勤譯,《神學大全》(臺南市:碧岳學社出版,民 97.08。
- 〔宋〕司馬光,《資治通鑑》,北京市:中華書局,2007.03。
- 〔宋〕鄭樵,《通志》,景印摛藻堂四庫全書薈要,臺北市:世界書局,2012.05。
- 〔元〕脫脫,《宋史》,北京市:中華書局,2016.01。
- 〔明〕曹學佺,《蜀中廣記》,蘭州市:蘭州大學出版社,2003.08。
- 《弘明集》,《大正藏》冊 52,頁 92 中。
- 《廣弘明集》,《大正藏》冊 52,頁 343 上。
- 〔宋〕李道傳編,《朱子語錄》,上海市:上海古籍出版社,2016.01。
- 《聖經》袖珍本,思高聖經學會出版,1968 年
- Ibid,pp54-58 David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago: The University of Chicago Press, 1992) pp.54-58
- 張載,《正蒙》〈太和〉,《張載集》,北京市:中華書局,1978。
- 〔法〕謝和耐(Jacques Gernet),耿昇譯《中國與基督教--中西文化的首次撞擊》,北京:商務印書館,2013。
- 李爽學,《譯述:明末耶穌會翻譯文學論》,臺北市:中央研究院、聯經出版事業有限公司,2007.10,第六章,頁 205-253。
- 林中澤,〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉,《世界歷史》,2004 年,第 4 期,頁 89-100。

⁹³ 〔明〕(意)利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610):《天主實義》二卷(張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第 30 冊,頁 151-466,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號: BORGIA CINESE 355.5-6,據明閩中欽一堂刻本影印),上卷,第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」,頁五十右到左,頁 283-284。

- 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學論述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》，47卷12期，2020.12，頁57-73。
- 林珊姣，〈明清傳教士的天使書寫——以羅明堅與利瑪竇為例〉（輔仁中文學報，第五十三期2021年12月，頁55-94），頁66、73-74。
- 胡文婷，〈《神學大全》入華初探〉，《國際漢學》，總第10期，2017年，第1期，頁65-71。
- 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉，《北京行政學院學報》，2017年，第3期，頁123-128。
- 徐光台，〈利瑪竇、李應試與《兩儀玄覽圖》〉，《漢學研究》，第30卷第4期，民101.12，頁133-167。
- 徐光台，〈明末西方四元素說的傳入〉，《清華學報》，新27卷第3期，民89.9，347-380。
- 徐光台，〈熊明遇對天體色相的看法〉，《臺灣哲學研究》，第3期，民89.3，頁23-46。
- 張西平，〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉，《文化雜誌》，2004年，頁61-68），頁67，註34：李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社，1985年版。
- 張曉林，〈天主實義與中國學統——文化互動與詮釋〉，上海市：學林出版社，2005.5。
- 趙敦華，〈魔鬼論的現代啟示：從基督教學觀點看〉，《江蘇行政學院學報》，2010年，第3期，總第51期，頁24-29。
- 劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005.5，頁135-173。
- 韓琦，〈通天之學——耶穌會士和天文學在中國的傳播〉，北京市：三聯書店，2018.10。

附錄一

表格(魔鬼目錄)

《超性學要》 ⁹⁴	《神學大全》 ⁹⁵
1.《論天神》五卷（第一大支第四段：卷十一~卷十五）	
卷十五《論天神》	第二冊論天主創造萬物
「天神反義論」論，第二十一 ⁹⁶	第六十三題 論天使的罪惡【頁215】
「天神能反義否」一章 「天神但能容驕與妬否」二章 「邪魔貪為如天主否」三章 「邪魔性然為惡否」四章 「邪魔受造之初頃犯義否」五章 「天神自受造至陷罪有許久否」六章 「犯義首神為諸天之首否」七章 「首天神之罪為他天神陷罪之由否」八章 「犯義之神多否不犯義者多否」，九章	第一節 天使是否能有罪惡【頁216】 第二節 天使是否只能有驕傲與嫉妒之罪【頁218】 第三節 魔鬼是否欲求如同天主【頁220】 第四節 有些魔鬼是否天性為惡【頁223】 第五節 魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的【頁224】 第六節 在天使的創造與墮落之間是否有一段時間【頁228】 第七節 犯罪天使中的至高者是否為所有天使中的至高者【頁230】 第八節 第一位天使的罪是否其他天使犯罪的原因【頁232】 第九節 犯罪的天使與堅定不移的天使是否一樣多【頁234】
「邪魔之罰」論，第二十二	第六十四題 論魔鬼的罪罰【頁236】
「邪魔之明達至昏失諸真實之知否」一章 「邪魔之欲德為固執於惡否」二章 「邪魔有痛否」，三章 「空中為邪魔受罰之所否」，四章	第一節 魔鬼的理智是否因喪失一切真理的知識而昏瞶【頁236】 第二節 魔鬼的意志是否固執於惡【頁240】 第三節 魔鬼是否有痛苦【頁243】 第四節 此一天空是否是魔鬼受罰的地方【頁245】
卷十六「論形物之造」第四日之功即文餘論第六 ⁹⁷	第二冊「論天主創造萬物」第七十題「論第四天的點綴工程」
「天諸光有魂否三章」	第三節「天上的光體是否有生命或魂」【《神學大全》頁309~312】
	第三冊論創造人類與治理萬物
卷十五「邪魔品級」論第二十三 「邪魔有品級否」一章 「邪魔有管領否」二章	第一零九題論惡天使之排列或次序【頁414】 第一節 在魔鬼中是否有品級【頁414】 第二節 在魔鬼中是否有領導【頁415】

⁹⁴ [清]（意）利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682），《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211，第一輯第9~13冊），三十卷，目錄四卷。鄭州市：大象出版社，2014.08。

⁹⁵ 聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民97.08）

⁹⁶ [清]（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁623-627。

⁹⁷ [清]（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十二冊，卷十六「論形物之造」第四日之功即文餘論第六「天諸光有魂否三章」，頁四十左~四十四右，頁88-95。

「邪魔相照否」三章 「天神馭惡神否」四章	第三節 在魔鬼中是否有光照或啟發【頁 417】 第四節 善天使是否統轄惡天使【頁 418】
「邪魔之攻害」論第二十四 「人為邪魔攻害否」一章 「凡人諸惡由于邪魔之誘否」二章 「邪魔能作超性之奇異否」三章 「凡邪魔為人所勝者，即不攻害人否」四章	第一一四題 論魔鬼之謀害【頁 461】 第一節 人是否受魔鬼謀害【頁 461】 第二節 試探是否專屬於魔鬼【頁 463】 第三節 罪惡是否皆來自魔鬼的試探【頁 464】 第四節 魔鬼是否能以真奇蹟誘惑人【頁 466】 第五節 被克勝的魔鬼是否因此便受制不再侵犯【頁 468】
2.《論形物之造》一卷（第一大支第五段：卷十六）	第一一五題 論形體受造物之作用【頁 470】 第一節 是否有具有主動或積極作用的形體物【頁 470】 第二節 在形體質料中是否有因子或胚種之理【頁 474】 第三節 天體是否為在下界形體物內所發生者之原因【頁 476】 第四節 天體是否為人性行為之原因【頁 479】 第五節 天體是否能影響魔鬼【頁 481】 第六節 天體在受其作用之影響的東西中，是否產生必然的效果【頁 483】
	第五冊 論德性與惡習及罪
	第八十題 論魔鬼方面的罪過之原因【頁 348】 第一節 魔鬼是否直接為人犯罪的原因【頁 348】 第二節 魔鬼是否能在內部挑動人犯罪【頁 350】 第三節 魔鬼是否能強迫人犯罪【頁 352】 第四節 是否所有罪過皆來自魔鬼的挑動【頁 354】
	第七冊 論信德與望德：第二集第二部第一題至第二十二題
	第二節 魔鬼是否有信德【頁 101】

附錄二

表格(天使-魔鬼目錄)-以魔鬼為主

《超性學要》 ⁹⁸		《神學大全》 ⁹⁹	
天使	魔鬼	天使	魔鬼
第一大支第四段：《論天神》卷十一~卷十五		第二冊 論天主創造萬物	
《論天神》卷十一~卷十五，共五卷		第五十題~六十三題，共 13 題【略】	
卷十五「天神反義論」，論第二十一 ¹⁰⁰ 「天神能反義否」一章 「天神但能容驕與妬否」二章 「天神自受造至陷罪有許久否」六章 「犯義首神為諸天之首否」七章 「首天神之罪為他天神陷罪之由否」八章 「犯義之神多否不犯義者多否」，九章	卷十五「天神反義論」，論第二十一 ¹⁰¹ 「邪魔貪為如天主否」三章 「邪魔性然為惡否」四章 「邪魔受造之初頃犯義否」五章	第六十三題 論天使的罪惡【頁 215】 第一節 天使是否能有罪惡【頁 216】 第二節 天使是否只能有驕傲與嫉妒之罪【頁 218】 第六節 在天使的創造與墮落之間是否有一段時間【頁 228】 第七節 犯罪天使中的至高者是否為所有天使中的至高者【頁 230】 第八節 第一位天使的罪是否是其他天使犯罪的原因【頁 232】 第九節 犯罪的天使與堅定不移的天使是否一樣多【頁 234】	第六十三題 論天使的罪惡【頁 215】 第三節 魔鬼是否欲求如同天主【頁 220】 第四節 有些魔鬼是否天性為惡【頁 223】 第五節 魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的【頁 224】
	「邪魔之罰」論，第二十二 「邪魔之明達至昏失諸真實之知否」一章 「邪魔之欲德為固執于惡否」二章 「邪魔有痛否」，三章 「空中為邪魔受罰之所否」，四章		第六十四題 論魔鬼的罪罰【頁 236】第一節 魔鬼的理智是否因喪失一切真理的知識而昏瞶【頁 236】 第二節 魔鬼的意志是否固執於惡【頁 240】 第三節 魔鬼是否有痛苦【頁 243】 第四節 此一天空是否是魔鬼受罰的地方【頁 245】

⁹⁸ [清](意)利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682)，《超性學要》(張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211，第一輯第 9~13 冊)，三十卷，目錄四卷。鄭州市：大象出版社，2014.08。

⁹⁹ 聖多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)，陳家華、周克勤譯，《神學大全》(臺南市：碧岳學社出版，民 97.08)

¹⁰⁰ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 623-627。

¹⁰¹ [清](意)利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 623-627。

第一大支第五段：《論形物之造》卷十六		第二冊 「論天主創造萬物」	
	卷十六「論形物之造」 ¹⁰² 「第四日之功即文飾論第六」 ¹⁰² 「天諸光有魂否三章」		第七十題「論第四天的點綴工程」第三節「天上的光體是否有生命或魂」【頁 309-312】
		第三冊 論創造人類與治理萬物	
		第七十五題 論由精神和形體本體結合而成的人：先論靈魂的本質【頁 1】 第七節 靈魂與天使是否同類【頁 15】	
		第九十三題 論人之產生的目標或終局【頁 255】 第三節 天使是否比人更按照或具有天主之肖像【頁 259】	
		第一零七題~一零八題【略】	
		第一一零 ~ 一一三題【略】	
		第一一七題 論屬於人之作用範圍者【頁 494】 第二節 人是否能教導天使【頁 498】	
	卷十五「邪魔品級」論第二十三 「邪魔有品級否」一章 「邪魔有管領否」二章 「邪魔相照否」三章 「天神馭惡神否」四章		第一零九題論惡天使之排列或次序【頁 414】 第一節 在魔鬼中是否有品級【頁 414】 第二節 在魔鬼中是否有領導【頁 415】 第三節 在魔鬼中是否有光照或啟發【頁 417】 第四節 善天使是否統轄惡天使【頁 418】
	「邪魔之攻害」論第二十四 「人為邪魔攻害否」一章 「凡人諸惡由于邪魔之誘否」二章 「邪魔能作超性之奇異否」三章 「凡邪魔為人所勝者，即不攻害人否」四章		第一一四題 論魔鬼之謀害【頁 461】 第一節 人是否受魔鬼謀害【頁 461】 第二節 試探是否專屬於魔鬼【頁 463】 第三節 罪惡是否皆來自魔鬼的試探【頁 464】 第四節 魔鬼是否能以真奇蹟誘惑人【頁 466】 第五節 被克勝的魔鬼是否因此便受制不再侵犯【頁 468】
			第一一五題 論形體受造物之作用【頁 470】 第一節 是否有具有主動或積極作用的形體物【頁 470】 第二節 在形體質料中是否有因子或胚種之理【頁 474】 第三節 天體是否為在下界形體物內所發生者之原因【頁 476】 第四節 天體是否為人性行為之原因【頁 479】 第五節 天體是否能影響魔鬼【頁 481】 第六節 天體在受其作用之影響的東西中，是否產生必然的效果【頁 483】
		第九十三題 論人之產生的目標或	

¹⁰² [清](意)利類思，《超性學要》，第十二冊，卷十六「論形物之造」¹⁰²「第四日之功即文飾論第六」¹⁰²「天諸光有魂否三章」，頁四十左~四十四右，頁 88-95。

		終局【頁 255】 第三節 天使是否比人更按照或具有天主之肖像【頁 259】	
		第一零七 ~ 一一三題，共七題【略】	
		第五冊 論德性與惡習及罪	
		第五十題論習性之主體【頁 11】 第六節 天使是否有習性【頁 21】	
			第八十題 論魔鬼方面的罪過之原因【頁 348】 第一節 魔鬼是否直接為人犯罪的原因【頁 348】 第二節 魔鬼是否能在內部挑動人犯罪【頁 350】 第三節 魔鬼是否能強迫人犯罪【頁 352】 第四節 是否所有罪過皆來自魔鬼的挑動【頁 354】
		第八十九題 論小罪本身 第四節 善的或惡的天使是否能犯小罪【頁 443】	
		第七冊 論信德與望德	
		第五題 論有信德者【頁 98】 第一節 天使或人在其原始狀態下是否曾有信德【頁 98】	第五題 論有信德者【頁 98】 第二節 魔鬼是否有信德【頁 101】
		第十七冊補編：論肉身復活的問題	
		第九十五題 論聖人的奇恩【頁 361】 第四節 天使是否有一些作為妝富的奇恩【頁 370】	

附錄三

《超性學要》¹⁰³	《神學大全》¹⁰⁴
「邪魔受造之初頃犯義否」，五章 ¹⁰⁵	第五節 魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的【頁 224】
〔經〕「疏歷舉天主造萬物初畢，曰天主觀攸造者乃好云云，邪魔天主所造之物也，則邪魔犯義非在受造之初頃也。」【頁 637】	〔反之〕「《創世紀》第一章 31 節『天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。』可是其中也有魔鬼。所以魔鬼曾有一段時間是善的。」【頁 225】
〔疏〕「邪魔受造之初頃莫犯義，又不能犯義。	〔正解〕 「我解答如下：有些人主張魔鬼在自己受造的第一瞬間，就立即是惡的，這誠然不是由於天性，而是由於自己意志的罪：『因為魔鬼從其受造起，就拒絕正義。』凡滿意於這種意見者」正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十三章所說的『並不是與異端派人士——即摩尼教徒——所見相同，因為後者主張魔鬼天性為惡。』可是這種意見卻相反聖的權威，因為《依撒意亞》第十四章 12 節以巴比倫王影射魔鬼：『你這清晨升起的晨星！怎麼也從天墜下？』《厄則克耳》第二十八章 13 節也以提洛王影射魔鬼說：『你曾住在上主的樂園內。』因此之故，巴黎的學者們認為這種意見是錯誤的，加以譴責也是理所當然。 因此，有些人說，天使在自己受造的第一瞬間，有可能犯罪，卻沒有犯罪。可是有些人也不贊同這種意見。理由是，因為當兩種作為彼此相繼時，二者之每一種行為為似乎不可能在同一個『現今』終結。可是顯然地，天使的（犯）罪卻是後於創造的作為。可是，創造的終點是天使的存在本身，而犯罪作為的終點卻是使他們成為惡的。所以，天使似乎不可能在開始存在的第一瞬間，就成為惡的。
其證曰：設使邪魔已受造于天主即犯義，犯義則歸于天主為其所以然，豈其然乎。	可是這種理由卻似乎不充分。因為它只針對前後相繼的屬於時間的行動有效。例如，假使地方或空間的行動是在變化之後，則變化和地方或空間的行動不可能同時終結。可是，如果是立即的變動，那麼第一和第二變動的終點則可能是在同一瞬間；例如，在同一瞬間，太陽光照月亮，而月亮又光照空氣。可是顯然地，創造卻是立即的。同樣地，天使的自由意志的行動也是立即的，因為不需要理性的比較與推論，正如第五十八題第三節所指明的。因此，並沒有什麼阻礙創造的終結和自由意志的終結，是在同時和同一瞬間。 所以，應該採取另一種講法，即天使不可能在第一瞬間，就藉著自由意志的不正直行為犯了罪，雖然一物在開始存在的第一瞬間就可能開始行動；

¹⁰³ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁 623-627。

¹⁰⁴ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，臺南市：碧岳學社出版，民 97.08。

¹⁰⁵ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁 636。

<p>蓋凡作用與有偕生，則作用歸于生有者之作之者，如火已生升上，升上歸于生火者之作之者，又如生覺已生即跋，則歸于生生覺者之精劣矣，云天神已受造即犯義，犯義豈不歸天主為其所以然乎。」【頁 637】</p> <p>〔駁〕「罪于功，相對也。天神初受造之頃能立功，則能犯罪。」【頁 638】</p> <p>〔正〕「凡功所具，皆由天主，罪不由天主，則何擬功以較罪哉。」</p> <p>〔駁〕「天神之性較形物之性更強，形物之性、受造之物頃，則行為也。如火受造之初頃，始動而上。則天神受造之初頃能始行也，然其行或善或不善，云善，則既其聖寵，必應得真福，蓋前論已明。見十三卷十三論五章天神已立功，即時而報應隨之，是則得真福即不能犯義。今此不然也，由此可知，受造之初頃行不善而犯義也。」【頁 638】</p> <p>〔正〕「奧定云：天神或向或背天主，天主莫別之。故受造初頃，皆具聖寵，皆立功矣。其中有即頃設阻，而泯應得真福之前功，故所應之真福失之耳。」</p>	<p>可是這種與物之存在一起開始的行動，是那賦予存在的主動原因給它的，例如：火的上升運動來自生火者。所以如果一物由有缺陷的主動原因（agens deficiens）而獲得存在，而這原因可能是有缺陷的作為的原因，那麼物在開始存在的第一瞬，就可能有所缺陷的作為；例如：那天生不良於行的小腿，由於生殖元素的孱弱，立即開始跛行。可是那賦予天使存在的主動原因，即天主，不可能是犯罪的原因。</p> <p>因此不能說魔鬼在自受造的第一瞬間，就是惡的。」【頁 226~227】</p> <p>〔質疑〕「魔鬼似乎是在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的。因為：〔質疑〕3.此外，罪過是功勞的反面。可是有些理智的本性，在自己受造的第一瞬間，就能立功勞；例如：基督的靈魂，或甚至於那些善天使自己。所以，魔鬼在自己受造的第一瞬間，就能犯罪。〔釋疑〕3.功勞所有的一切，都是來自天主；因此，天使在自己受造的一瞬間，就能立功勞。可是關於罪過，卻不能這樣說，正如上文正解所說的。</p> <p>〔質疑〕4.此外，天使的本性比形體物的本性更有能力，可是形體物在自己受造的第一瞬間，就立即開始有自己的活動或作為；例如，在生起火的第一瞬間，火就立即開始向上升。以天使在自己受造的第一瞬間，就能有所活動或作為。可是，或者天使有正直的行為，或者有不正直的行為。如果有正直的行為，由於天使有恩寵，那麼就藉著這正直的行為，而立功堪得真福。可是在天使內，立功之後立即有賞福，如此則絕對不會犯罪；而這是偽的。所以，只能是天使在第一瞬間，就由於作為不正直而犯了罪」【頁 225】</p> <p>〔釋疑〕4. 在有些天使背叛天主和有些天使歸向天主之前，天主並沒有分開天使，正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十一章所說的。所以所有天使都是在恩寵中受造，都在第一瞬間立了功勞。可是，有些天使破壞了自己的前一功勞，立即設置了自己獲得真福的障礙。因此他們喪失了自己已立功堪得的真福。」【頁 227】</p> <p>〔質疑〕1.《若望福音》第八章 44 節論及魔鬼說：「從起初，他就是殺人兇手」</p> <p>〔質疑〕2.此外，按照奧斯定在《創世紀字義新探》卷一十五章所說的，受造物的未成形（informitas）之先於成形（formatio），不是按照時間，而只是按照起源。可是，最先受造的天《創世紀》（第一章 1 節），正如他在卷三第八章所說的，是意指天使的尚未成形的本性（參看卷一第三、第四、第九章；卷三第二十章）。至於聖經記載天主所說的：『有光！就有了光！』（《創世紀》第一章 3 節）則意指其藉著歸向於天主聖言而有的成形；所以，天使之本性的受造和成為光，是在同時。可是就在其成為光的同時，也與黑暗分離（《創世紀》第一章 4 節）而黑暗意指犯罪的天使。所以，就在自己受造的第一瞬間，有些天使成為真福，另有些天使則犯了罪。</p> <p>〔釋疑〕1.奧斯定在《天主之城》卷十一第十五章所說的『所謂魔鬼從起初就犯罪』《若望壹書》（第三章 8 節），不應該認為它從受造之初就犯罪，而是從他犯罪之初；即是說，魔鬼從未離開自己的罪。</p> <p>〔釋疑〕2.此一光與黑暗的分離就黑暗意指魔鬼的罪來說應該解釋為根據天主的預知因此奧斯定在《天主之城》卷十一第十九章說：『唯有那在天使們墮落之前，也能預知那些將要墮落者才能隔離光與黑暗。』</p>
<p>「天神自受造至陷罪有許久否」，六章¹⁰⁶</p> <p>〔經〕「指邪魔犯義曰：不存真，奧定註云：得真而不存。」</p> <p>〔疏〕「此題有二說，今舉其一。前章云，邪魔受造之初，頃之即後陷于罪，乃近于理，而于聖人之言合焉。蓋若所云天神受造初頃，發自專之作用，而受造之始並受聖寵，如前論以為然見十三卷十三論三章則不得不論如是矣。何則，天神既惟以一功即應受真福，前亦有論，見十三卷十三論五章而且受造並受聖寵，則初頃之即後非設阻，必將受真福也。若必欲云天神受造之初非並受聖寵，或莫發自專之作用，則任云，受造與犯義之間間幾何時，何不可。」【頁 639-640】</p>	<p>第六節 在天使的創造與墮落之間是否有一段時間【頁 228】</p> <p>〔反之〕「《若望福音》第八章 44 節論及魔鬼說魔鬼：『不站在真理上』。正如奧斯定在《天主之城》卷十一第十五章所說的『我們應該這樣解釋，即魔鬼曾經站在真理上，卻沒有存留。』」【頁 228】</p> <p>〔正解〕「我解答如下：關於這一點，共有兩種意見。可是比較可靠的，以及與聖人們的言論比較更吻合的意見，即是魔鬼在受造的第一瞬間之後，就立即犯了罪。也應該這樣說，如果承認魔鬼在自己受造的第一瞬間，就有了自由意志的行為，以及天使是同恩寵一起受造的，正如我們在上文第五節第五十二題第三節所說的。因為天使藉著唯一的功勞行為，而達到了真福，正如第六十二題第五節所說的；如果魔鬼在受造於恩寵的第一瞬間就立了功勞，那麼魔鬼就可在此第一瞬間之後，立即獲得了真福，除非立即因犯罪而設置了障礙。可是，如果主張天使並沒有受造在恩寵中，或在第一瞬不可能有自由意志的行為，那麼說在創造與墮落之間有一段時間，也沒有什麼不妥。」【頁 228-229】</p>

¹⁰⁶ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁 639。

<p>〔駁〕「能犯義，人與神共焉。首人自受造至陷于罪，必問何時也，則天神自受造至犯義，亦問何時也。」【頁 640-641】</p> <p>〔正〕「天神自專之勢態較人自專之勢態，不能一例而論。天神已持某必固執而不返，故初受造之次頃，非阻向善性然之初動必也，將恒存善矣，人則不同也。」</p> <p>〔駁〕「彼邪魔犯義之頃，異于彼邪魔受造之頃也。有兩頃則間時也，緣兩頃非連，乃間時故，性學通論也。然則邪魔受造至犯義，問何時也。」【頁 641】</p> <p>〔正〕「性學所謂兩頃之間，間時，惟論時就為屬連之物也，乃天神不屬彼天動所受量于連之時。今在天神所謂時，惟指明司先後之作用也。初頃指天神明司之初作用，所以向天主，次頃指次作用，有向有背天主與定稱初作用朝知，次作用夕知。初作用共眾天神，次作用天神所得各別矣，故初頃眾神皆善，而次頃惡則殊于善也。」【頁 642】</p>	<p>〔質疑〕3.此外，人和天使都能犯罪。可是在人的形成與其犯罪之間，有一段時間。所以，在魔鬼的形成與其犯罪之間，也同樣有一段時間。</p> <p>〔釋疑〕3.天使在經過了選擇以後就有不屈不撓的自由意志。因為，除非立即在其有了趨於善的本性性動的第一瞬間之後，設置了真福的障礙，他們就會堅定於善。可是人的情形卻不是這樣。所以，這種論證不能成立。</p> <p>〔質疑〕4.此外，魔鬼犯罪的瞬間，異於其受造的瞬間。可是在任何兩個瞬間之間，卻都有中間的時間。所以，在其受造與犯罪之間，也有一段時間。」【頁 228】</p> <p>〔釋疑〕4. 在任何兩個瞬間之間有中間的時間，這是真的，如果時間是連續的，正如《物理學》卷六第一章所證明的。可是天使卻不隸屬於原本以連續時間而度量的天上運行。在天使內，時間意指理智或情感行動的相繼。所以，在天使內，第一瞬間是針對天使的靈智行動，天使以此行動，藉著『傍晚的知識』（cognitio vespertina）而使自己歸向自己；因為在創造工程的第一天（《創世紀》第一章）提到了晚上，卻沒有提及早晨。這第一個行動，在所有天使內都是善的。可是從這種行動起，有些天使卻藉由早晨的知識（cognitio matutina），轉向讚頌天主聖言；可是有些天使卻仍然滯留在自己內，『由於驕傲自大』，而變成了黑夜，正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第二十四章所說的。準此，第一個行動是眾天使所共有的，可是在第二個行動上他們有了分別。因此，在第一瞬間，所有天使都是善的；可是在第二瞬間，善天使便與惡天使分開。」【頁 229】</p> <p>〔質疑〕「在天使的創造與墮落之間，似乎有一段時間。因為：</p> <p>〔質疑〕1《厄則克耳》第二十八章 14-15 節說：『從你受造之日起，你的行徑原是齊全的，直到你犯了罪之時。可是行路，由於是連續的運動，所以需要一段時間。所以，在魔鬼的創造與其墮落之間，有一段時間。</p> <p>〔質疑〕2. 此外，奧利振在《厄則克耳釋義》（Homil. in Ezechiel）第一篇中說：『古蛇並沒有從起初就立即用自己的肚腹爬行』這句話意指魔鬼的罪過。所以，魔鬼並沒有在自己受造的第一瞬間之後，就立即犯了罪。</p> <p>〔釋疑〕1. 以時間來度量的身體的行動，在聖經上，有時用來比喻精神的立即行動。因此，行路意指自由意志向善的行動。</p> <p>〔釋疑〕2. 奧利振說：『古蛇並沒有從起初就立即用肚腹爬行』，是顧及到古蛇還沒有成為惡的第一瞬間。</p>
--	---

附錄四

兩書對照部分邪魔—空間-天空

<p>《超性學要》卷十五論天神</p> <p>「邪魔之罰」論，第二十二¹⁰⁷</p> <p>「空中為邪魔受罰之所否」，四章¹⁰⁹</p> <p>「聖奧定云：夫昏氣為邪魔受刑，至于世界窮盡之監牢。」</p> <p>〔疏〕「天神論本性，在天主人類之間。夫下焉者之善好，由上焉者而致，乃天主預圖之義，人類之善好，由二而致于人：</p> <p>一徑，凡引進為善而離于惡是也，此由天神而致。</p> <p>一曲凡為善而攻于其敵是也，此由邪魔而致，所以并存由上治下者之性序者也。</p> <p>準此，則邪魔刑罰之所有二，一為本罪，是乃地獄；一為煉人，是乃空中昏域，煉人既至世界末時而止。</p>	<p>《神學大全》第二冊論天主創造萬物</p> <p>第六十四題「論魔鬼的罪罰」¹⁰⁸</p> <p>〔第四節〕「此一天空是否是魔鬼受罰的地方」¹¹⁰【頁 245】</p> <p>〔反之〕「奧斯定在《創世紀字義新探》卷三十章說：『直到公審判之日，昏暗的天空有如魔鬼的監獄。』」【頁 245】¹¹¹</p> <p>〔正解〕「我解答如下：天使按照本性處於天主與人的中間。可是天主的上智卻如此安排，使用使高級物照顧低級物的利益。可是天主的上智照顧人的利益，卻分為兩種方式：</p> <p>一種方式是直接地，即是引人行善，也引人戒惡，適合由善天使來完成這種任務。另一種方式是間接地，即是使人藉著遭受敵對者的攻擊，而接受考驗或磨練。惡天使則宜於協助照顧人的這種利益，以免他們在犯罪以後，完全喪失自然秩序方面的用處。</p> <p>所以魔鬼受罰的地方應該有兩處：一是鑑於自己的罪過，這一地方是地獄；二是鑑於對人的考驗或試探，如此則昏暗的天空應該歸於魔鬼。」【頁 245】</p>
---	--

¹⁰⁷ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁 650-666。

¹⁰⁸ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁 236-247。

¹⁰⁹ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08），第十一冊，卷十五，頁 662。

¹¹⁰ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁 236-247。

¹¹¹ 聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民 97.08），頁

魔鬼之「頃刻反義」與「空中受罰」研究--《超性學要》與《神學大全》之魔鬼時空意象

<p>故天神護守人，邪魔攻害人，至于世界末而止焉。但邪魔亦有在地獄刑所引誘人，而天神在天堂偕享福于所引進于善。</p> <p>迨世末諸惡神與人在地獄，諸善神與善人在天堂。」【頁 663-664】</p>	<p>可是，天主照顧人類的得救是直到公審判之日，因此，直到那時，天使的協助和魔鬼的試探將繼續不斷。因此，直到那時，有善天使被派遣到我們這裡來，也有魔鬼在昏暗的天空中試探我們。雖然有些魔鬼現在也在地獄中，磨難那些他們所引誘作惡的人們--如同有些善天使同聖人一起住在天上一樣；【頁 246】</p> <p>可是在公審判以後，所有的作惡者，人以及天使，都將在地獄中--可是行善者卻都將在天上。」</p>
<p>〔駁〕「邪魔屬神，神物無所受于所，則有何受刑之所哉。」【頁 664】</p> <p>〔正〕「形所為邪魔刑，非因形所有所行，為于其性，惟因有所行為于其欲。蓋邪神與人憶在于不宜之所，不免有苦矣。」【頁 664】</p>	<p>〔質疑〕1.魔鬼是精神的性體。可是精神的性體卻不受地方的影響。所以，無所謂魔鬼受罰的地方。【頁 245】</p> <p>〔釋疑〕1.地方對天使或靈魂成為刑罰，並不是有如藉著改變本性而予以影響，而是有如藉著帶給他們憂傷而予以影響。因為天使或靈魂體察到自己住在不合自己意志的地方。</p>
<p>〔駁〕「人之罪較邪魔之罪必輕，人之受刑之所即地獄也，何況邪魔乎，則夫空中為邪魔受罰之所非也。」</p> <p>〔正〕「邪魔論性序在人之上，而人魂不然。此魂不在彼魂之上，故不可同論。」【頁 665】</p>	<p>〔質疑〕2.此外，人的罪過並不大於魔鬼的罪過，可是人受罰的地方卻是地獄。所以，魔鬼遠更應該如此。所以，魔鬼受罰的地方，並不是昏暗的天空。【頁 245】</p> <p>〔釋疑〕2.按照自然的秩序，一個靈魂並不在另一個靈魂之上，如同按照自然的秩序，魔鬼在人之上一樣。因此不能相提並論。</p>
<p>〔駁〕「邪魔受火刑也，空中有何火？則謂空中為邪魔受刑之所，豈其然哉。」【頁 665】</p> <p>〔正〕「天神遣降以供使，不因而不享天福，如國主不見坐寶座，不因而不尊。推類，邪神亦然，雖不見在地獄，不因而不受火刑，蓋臆宜受火刑，即受其刑也</p> <p>或故註經曰：隨處帶地獄之火</p> <p>曰主在世，驅逐邪魔，邪魔求主勿下地獄，由此可知在空中不受刑。</p> <p>答曰：求主勿下地獄，非因空中不受刑，乃在地獄不能害人，邪魔不能害人，即其刑也。」【頁 665-666】</p>	<p>〔質疑〕3.此外，魔鬼受火刑之罰。可是昏暗的天空中卻沒有火。所以，昏暗的天空並不是魔鬼受罰的地方。【頁 245】</p> <p>〔釋疑〕3.有些人說魔鬼和人的覺苦（poena sensibilis）將延緩至公審判之日；同樣地，聖人們的真福也將延緩至公審判之日—這是錯誤的。也相反宗徒在《格林多後書》第五章1節所說的道理：『如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍。』另有些人雖然關於惡的靈魂與惡的天使，應該有相同的審斷，正如關於善的靈魂和善的天使，有相同的審斷一樣。因此，應該說，正如天上的地方屬於天使的光榮，可是當他們來到我們這裡時，他們的光榮並沒有減少，因為他們知道那個地方屬於自己的（這正好像我們說，當主教並未實際坐在自己的寶座上時，他的光榮並沒有減少）；同樣地，也應該說，雖然當魔鬼留在這昏暗的天空中時，並沒有實際為地獄的火所束縛，可是由於他們自知那束縛是屬於自己的，他們的刑罰並沒有減少。</p> <p>因此，關於《雅各伯書》第三章6節，有一『註解』（拉丁通行本註解）說：『魔鬼不論走向何處，都隨身帶著地獄的火』</p> <p>也不相反此一點，即『魔鬼求耶穌，不要命令他們到深淵中去』，這正如《路加福音》第八章31節所說的；因為他們視被趕出可能為害於人的地方為自己是懲罰，而懇求這一件事</p> <p>因此，《馬爾谷福音》第五章10節說：『他再三懇求耶穌，不要驅逐他們離開此地。』」【頁 247】</p>

