

「我卻愛雅各，惡以掃」

——托馬斯·阿奎那論上帝預定與摒棄之因

蔡翼倫

上海大學文學院歷史系博士後

在《創世記》第二十七章裏的一個故事在基督教思想史上不斷地啟發神學家探討上帝的預定與摒棄(reprobatio)問題：以撒的兒子雅各利用欺騙手段，獲得了雅各原先為長子以掃準備的祝福。在隨後的《聖經》詮釋傳統中，這個故事被詮釋為是因為上帝愛了雅各，從而讓他獲得了祝福。在《舊約》的《瑪拉基書》的開篇，就有這樣一句話：「以掃不是雅各的哥哥嗎？我卻愛雅各，惡以掃。」(1:2)在《新約》的《羅馬書》，保羅也引用了這句話，來說明上帝的召叫並不憑人的行為，而是出自他完全的自由(羅9:6-13)。奧古斯丁在晚年的作品《修正》(*Retractationes* II. 22)中也提到了這句話。在經歷了與佩拉糾主義(Pelagianism)的爭論後，奧古斯丁修正自己早年的立場，強調上帝並不是憑藉預見被選者的信仰而揀選人。同樣，在《致辛普利修書：論不同問題》(*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 2.16)中，奧古斯丁指出：上帝不向罪人顯示他的仁慈，而上帝的這種意志是極度隱秘，不是人類的感知所能把握的。中世紀神學家延續奧古斯丁傳統，他們承認上帝的預定是源於最隱秘的上帝意志，同時也不斷嘗試從理性上來理解這種極度隱秘的上帝意志。他們嘗試

回答：為甚麼上帝揀選某些人，而同時又捨棄了其他的人？他的這種選擇是不是基於人類的行為的？本文將嘗試分析托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）是如何理解上帝的預定以及摒棄問題。由於預定論涉及的問題比較廣泛，本文的焦點將主要集中在上帝的預定（摒棄）的含義與原因。我們的考察將主要建立在托馬斯的三本主要著作《四部語錄評注》（*Scriptum super libros Sententiarum*）、《論真理》（*Questiones disputatae de veritate*）以及《神學大全》（*Summa theologiae*）之上。這三部著作中的前兩部是托馬斯早期思想的代表，而後者是這位道明會會士思想成熟時期的作品。我們希望從對這三部作品的考察中不但能揭示托馬斯思想的要點，而且能呈現托馬斯關於預定與摒棄的思想所經歷的發展或者變化。

一、《四部語錄評注》中的預定論

一二五二年，托馬斯在導師阿爾伯特（Albertus Magnus）的推薦下從科隆到巴黎，開始他在巴黎大學的第一階段的教學（1252-1256）。在一二二三至一二二七年，方濟會會士黑爾斯的亞歷山大（Alexandre of Halles）把彼得·隆巴德（Peter Lombard）的《四部語錄》（*Libri Quatuor Sententiarum*）引入巴黎大學作為神學教科書。為了講授神學課程，神學家紛紛為《四部語錄》做評注。托馬斯按照這個傳統，在巴黎大學教學中撰寫評注，成為《四部語錄評注》（下文簡稱《評注》）一書。¹

在《評注》第一卷第四十個問題中，托馬斯探討了上帝的預定與摒棄問題。在這位年輕的道明會會士看來，要

1. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, Vol. 1: *The Person and His Work* (revised edition; trans. Robert Royal; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), pp. 39-45。

理解上帝的預定，我們就先需要了解一個與之相關聯的概念：上帝的眷顧（*providentia*）。因為無論是上帝的預定，還是他的摒棄，都是上帝的眷顧的一種形式（*modus*）。從一般意義上來說，上帝的眷顧指上帝對世上受造物先見的眷顧與引導。在《評注》中，托馬斯用匠人建造房屋來類比解釋上帝的眷顧：在建造房屋前，匠人腦中會有房屋的構想，這也就是他工作的終點；然後，他有關於房屋每一部分的具體計劃；最後，是具體的建造過程，即由工匠把腦中關於房屋的構想與安排變為實現。如果匠人沒有具體的操作，而只是在腦子中構想房屋，那麼他這些對房屋的認識只是知識（*scientia*）。如果匠人只在腦中架構出建造房屋的每一部分的具體步驟，卻沒有操作，他只做了預備（*dispositio*）。與之類似，無論是上帝的知識，或者是他的預備，都不能稱為上帝的眷顧，只有上帝推動創造物趨向一個終點的時候，才能稱為上帝的眷顧。

托馬斯指出，上帝推動受造物趨向一個終點有兩種不同的模式。在第一種模式中，上帝給予人進入永恆光榮的恩寵，這就是預定。因此，預定基於上帝的眷顧。在這種模式中，上帝的預定產生恩寵，並把接受恩寵的人帶入（*ordinatur*）到光榮之中。在第二種模式中，人無法達到永恆光榮這個終點，但是這種缺失或者說惡，並非產生於上帝的意志。上帝只是預見了這種惡。第二種模式與第一種模式的區分在於：在上帝的預定中，恩寵與光榮都是源自上帝，但是在惡與上帝之間沒有因果關係。雖然上帝不是罪惡的原因，但在懲罰罪惡這一點上，上帝預見了人的惡，並且他是對惡的懲罰的原因。²因此，在托馬斯的理解中，

2. *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 co. 所有阿奎那原典皆引自 *Opera omnia s. Thomae*. (<http://www.corpusthomicum.org>)，下同。

上帝只在他選擇人進入永恆的光榮中具有直接的角色與責任，而對於那些未能進入天國者，他並不負有任何的責任，因為他與惡沒有任何的因果聯繫。

緊隨着上帝的摒棄問題，托馬斯進入隆巴德所探討的人固執於罪惡（*obduratio*）的問題。³托馬斯指出，當人固執於罪惡的時候，他的這種意志的行為並非產生於上帝，而是歸因於人自身。固執於罪惡本身就是恩寵的缺乏，由於恩寵是靈魂的光照，並使人停駐在良善之中，所以當恩寵缺乏的時候，人類就會固執於罪惡。那麼，這種恩寵的缺乏的原因是甚麼？托馬斯堅持上帝的意志不可能選擇惡，因為他本身就是善。所以當上帝不給予某些人恩寵的，這也是為了實現某一種善。

但是，恩寵的缺乏本身，並不是善。因此，托馬斯用兩種角度思考的方法來解決這個困難。從絕對的意義上來說（*simpliciter*），恩寵的缺乏並不能稱為善。可是，在一定條件下，當人沒有意願去接受恩寵，或者並未準備妥當去接受恩寵的時候，上帝的意志選擇不給予恩寵，這是正當的。在這種情況下，人類是恩寵的缺乏的第一因（*causa prima*），而上帝並不需要為此擔負責任。與上帝的摒棄相類似，上帝只是允許和完成了（*permissus et ordinatus*）恩寵的缺失，而不是他在因果序列上導致了恩寵的缺失。⁴在這一意義上，托馬斯主張了上帝在人類固執於罪惡中的消極作用。他特別指出，上帝與人類固執罪惡的關係，不同於自然與靜止的關係；因為靜止是運動的終點，且是內在於自然的。可是，罪惡並非內在於人。

這裏需要特別指出的是：在《評注》中，我們可以觀

3. *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 co.

4. 同上。

察到，托馬斯似乎把恩寵的缺乏建立在上帝預見人的惡之上。我們在上文提到，《評注》在第一卷，第四十章，第四問，第一題中指出，摒棄只是對罪的預見，並非罪的原因，但它是對罪懲罰的原因。在第四十章，第四問，第一題中，托馬斯這樣論述在被摒棄者身上恩寵的缺乏的原因：

因此，絕對地來說，恩寵的缺乏的第一因顯然是在缺乏恩寵者身上。這種缺陷的原因不在上帝這一邊，除非先預設人類這邊的原因。⁵

按照這段引文的意思，托馬斯認為上帝的摒棄不同於預定，並不是以上帝為最終原因。換言之，在因果順序上，人類的責任在上帝之前。上帝預見了某些人的罪，不給予他們恩寵，然後懲罰這些人的罪。所以，他把恩寵缺乏的原因是歸在人類這一邊。如果說恩寵的缺乏的預設是人的責任，那麼我們是否可以推論：正是基於對某些人的罪惡的預見，上帝才不給予他們恩寵，最後懲罰他們的罪？如此，上帝的摒棄變成基於人的行為。當然，托馬斯在這段引文中的側重點在於確立上帝不可能是罪的來源，否則，產生罪惡的上帝與作為絕對之善的上帝之間會產生不可調和的矛盾。為了這個目的，他強調了人類在罪與上帝的摒棄中所應當承擔的責任。不過，他的論述也為這樣一個觀點留下了解釋的空間，即上帝基於對某人行為的預見，才決定不給予他恩寵。

托馬斯在《評注》中比較傾向突出人在上帝預定中的作用，這在他詮釋託名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）在

5. Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. (*Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 co.) 本文作者譯。

《神名論》（*Divine Names*）中關於「上帝的善是太陽光」的比喻中可以得到確證。在第四十一章，第一問，第一題中，托馬斯面對這樣一個「挑戰」：上帝的美善猶如太陽，普照每個人，所以他也揀選每個人。按照托馬斯的解讀，陽光普照每個人，象徵着上帝向所有的人通傳自己，而上帝的預定是一種特殊的揀選。託名狄奧尼修斯把上帝比做陽光是取前者的含義，而非關涉揀選。這裏，我們需要特別關注托馬斯對自己的解讀的詮釋。他認為，雖然上帝對每個人都是平等展示他自己，但是不是每個人都同樣地接受他的美善。於是，上帝的特別揀選似乎是決定於人類對他美善的接受程度，那些被揀選的人正是更多地接受上帝的美善的人。⁶在《神學大全》第一卷第二十三題中托馬斯又回到這個比喻，不過他不再把上帝的揀選與人類對他美善的接受程度相聯繫，而是指明上帝對具體的一個善的分施是基於他自身的揀選。可以說，在《評注》中年輕的托馬斯的思想中有着半佩拉糾主義（Semipelagianism）的蹤影，但是隨着他在意大利期間（1261-1268）對佩拉糾主義有了更多了解（比如在《駁異大全》[*Summa contra Gentiles*]第三卷第一百四十九章所展現的對佩拉糾主義的準確把握），他在後期的思想中極力避免佩拉糾主義的傾向。⁷

關於上帝的預定，托馬斯明確否認這是建立在上帝對人類的行為的預見之上的。他從兩個方面來探討這個議題：

6. *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 2, 比較《神學大全》第一卷第二十三題第四節釋疑一：「如果是一般地或籠統地來看上帝之善的分施，上帝確實是不做揀選地分施自己的善……。不過，如果是看這個或那個善的分施，那麼上帝就不是沒有揀選地分施，因為他把某些善給予某些東西，而不給予另一些東西。如此則在分施恩寵與光榮方面，可以看出是有揀選的。」（聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》〔19冊；台南市：碧岳學社，2008〕，第一冊：論天主一體三位，第一集，〔1-43題〕，頁360。）

7. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, Vol. 1, p.126; Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier, 1944), p.91.

第一，是從預定的本質，也就是上帝的預見（*praescientia*）以及在他的意志中給予一些人救恩這個角度來看。上帝關於被選者獲得救恩的知識，並非來自於對這些人行為的認知。也就是說，他不是從結果（獲得救恩）來認識原因。相反，上帝的認識是通過自我的本質來實現的，在他的本質中包含所有的因與果。在他的意志方面，上帝的意願是自身意志的目的，也就是他自己的善。由於善就是上帝，上帝意志的對象就是他自己。除卻他自身的善，沒有其他因素能決定他的意志。所以，上帝的意志始終處在因果序列的第一位，他的意志是原因，產生他所意願的果。

第二，從預定的效果來看，上帝所預見的人的行為，可能成為達致救恩的原因。這裏，我們必須要區分兩種原因：作為上帝意志的原因（*causa volendi*）以及作為上帝意志的效果的原因（*causa voliti*）。前者是不為任何因素所決定的上帝的意志，它是非受造的原因，超出人類的認知能力；而後者是從上帝的意志而來的結果作為原因，是受造的原因，它能繼續產生其他的結果，屬於人類所能認知的因果序列。在這個基礎上托馬斯說：

在恩寵光照下產生的功績的行為，是進入永恆光榮的具有功績性的原因；但是，在恩寵之前的善行，並不是產生恩寵的功績性原因，它只是一種預備。⁸

這裏提到的「恩寵」就是上帝意志的效果，而這個恩寵產生的功績，被稱為上帝意志效果的原因，因為它能夠

8. quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoriae jus, sed solum disposition quaedam. (*Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 co.) 本文作者譯。

幫助人進入永恒的光榮，成為永恒光榮的原因。但是，恩寵下的功績不同於恩寵到來前的功績，因為後者至多只是一種預備，不能賺得上帝的恩寵。因此，當托馬斯在巴黎撰寫《評注》之時，他否認了任何人類行為能夠成為上帝的恩寵的源頭。在第一份恩寵到來之前，人的善行的價值，在於它能夠為恩寵的到來做準備，然而，人並不能憑藉這些善行獲得恩寵。那麼，究竟是甚麼原因讓上帝選擇某些人，而摒棄了另一些？人與上帝在本體上的鴻溝決定了人類的認知無法探究這其中的緣由。但是，在另一個層面，當上帝給予某人恩寵，在這恩寵作用下所產生的善行，能夠被視為永恒光榮的原因，從這一角度去看，上帝的決斷是合理且公平的。

二、《論真理》中的預定論

一二五六年二月，托馬斯在巴黎大學被授予教學資格（*licentia docendi*），按照十三世紀在巴黎大學神學系的傳統，他的主要任務包括有三項：誦讀（《聖經》，並且評注）、論辯、宣講。其中的論辯（*disputatio*）是指學生在導師的帶領下，每天下午對某一個主題提出自己的觀點，並且反駁對方立場，最後由導師採取一個立場，並作出論證。在十三世紀上半葉，隨着邏輯學的發展，這種論辯已經在歐洲的大學教學中得到普遍的採納。一般來說，一個論辯主題由三部分組成：關於此主題的一系列的論證、一個簡短的論證並引出導師的詳細論證，以及對第一部分中論證的逐一反駁。⁹在一二五六至一二五九年的三個學年中托馬斯帶領學生進行的論辯成果經過整理成為了他早年的

9. Bernado C. Bazán, "Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", in Bernado C. Bazán et al., *Les questions disputées et les questions quod libétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Turnhout: Brepolis, 1985), pp 41-43.

一部重要著作《論真理》。在《論真理》的二十九個問題中，托馬斯在第六題中探討了預定論的問題。

關於上帝的預定，一如早先的《評注》，托馬斯突出了它是上帝眷顧的一個部分。不過，在《評注》中，他以藝術家製作一份作品的類比來詮釋上帝對創造物的照料與引導，¹⁰而在《論真理》第五題中他並沒有延續這個類比，而是試圖以亞里士多德倫理學中的「明智」（*prudentia*）概念來類比上帝的眷顧與上帝的預定。根據《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*）明智是行為的恰當準則（*recta ratio agibilium*）。托馬斯指出，這裏的「行為」（*agibilia*）區分於「製作」（*factibilia*），後者指主體向外發散的行為，比如建造房屋，它的恰當準則是藝術。「行為」指涉的則是主體內在的行為，比如過貞潔的生活，或者處事忍耐；其準則是明智。在所有的「行為」中有兩個要素：行為的終點，以及達到此終點的途徑。而明智就是引領人達到行為終點的途徑。¹¹雖然明智需要道德德性來幫助它把意志正確地引向終點，但是理智對終點的認知是明智的本質，因此明智是實踐的理智。按照對明智的理解，托馬斯在對上帝的眷顧的分析中，着重於突出它是由上帝理智主導「趨向於終點」這個要素，換言之，上帝的眷顧就是上帝的智性引領所有的受造物趨向一個終點。¹²也正是從這一點上，托馬斯進入了對上帝預定的討論。

10. *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co.

11. 「明智主要指向它的目的」（*Prudentia ergo praecipue dirigit in his quae sunt ad finem.*）（*De veritate*, q. 5 a. 1 co.）

12. 這也是托馬斯在《論真理》中放棄用工匠造房的類比（*ars divina*）的緣由：「但是，上帝的眷顧牽涉趨向終點的次序……把上帝類比成藝術家是從製造事物的角度來說的……但是上帝的眷顧是指趨向終點。」（*Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem... quia ars divina dicitur respectu productionis rerum ... providentia autem dicitur dinem in finem.*）（*De veritate*, q. 5 a. 1 ad 9）這裏托馬斯是以上帝的智性為其眷顧／預定的主要基礎。

按照托馬斯的理解，預定（*predestinatio*）來自於「終點」（*destinatio*）這個詞，表示指引某人趨向一個終點。而 *prae* 則是代表「未來」，但是這個時間上的「未來」只是從處於時空中的創造物的角度來說的未來。¹³因此，預定概念中趨向終點的理解正和上帝眷顧的概念相一致。但是，上帝的預定與上帝的眷顧並不是完全相同的，他們在兩點上是需要作出區分的：

首先，上帝的眷顧的對象是所有的受造物，無論他們是否有理性、是善是惡，上帝都安排他們趨向終點。但是上帝的預定所趨向的終點——永恆的光榮，只對有理性的創造物才是可能。所以，上帝的預定關涉人類，而它的終點就是救恩。

其次，「趨向終點」可以分為兩個部分：一是趨向終點這個序列本身，二是趨向終點的出發或者說完成（*exitum vel eventum*）。正如我們前面所說上帝的眷顧關涉於趨向終點，也就是通過上帝的眷顧，上帝願意把所有人的人帶入永恆的光榮中去，可是在人類身上，許多上帝所意願的趨向並不完全獲得最終的實現，而上帝的預定是關於上帝引領人趨向終點的完成，也就是引領一些人趨向並達到永恆的光榮。托馬斯特別指出，在達到這最後的終點非人力所能及，必須有上帝的恩寵才能實現。

明智的前提是人的意志選擇追求一個終點，所以明智的完美的選擇也需要道德德性，只有道德德性能穩固地讓明智趨向它的終點。所以，正如明智中包含有意志對終點的選擇這一因素，上帝預定，除了強調它主要是上帝理智把人引向終點，也需考慮上帝的意志作為前提，這上帝的意志具體言之就是上帝的愛：

13. *De veritate*, q. 6 a. 1 co.

因此，上帝的預定預設了他的愛，藉由這個愛，上帝願意一個人獲得救恩，正如除非有節制與正直，明智無法趨向於它的終點，一如上帝只有愛了（某人），才會預定（他）。因此，通過上帝的選擇這一預設，我們可以區分開那些最終無誤地達到終點的人，與那些沒有被以同樣方式帶向終點的人。這種區分的關鍵，並不在於被區分的人本身能否喚起上帝的愛，因為當他們尚未出生，且並未行善或為惡，上帝已宣佈：「我卻愛雅各，惡以掃」，一如《羅馬書》九章 11-13 節所言。¹⁴

按照托馬斯的立場，上帝的愛讓他選擇了一些人，並給予他們恩寵，憑藉這恩寵他們能夠獲得最終的救恩。這裏我們需要指出托馬斯對《羅馬書》九章 11-13 節的引用，直接延續了奧古斯丁的立場，即上帝的預定決然不會取決於被選者的善行，因為依據人的行為而給予的恩寵就不能成為恩寵了。¹⁵可以說，托馬斯在上帝的揀選原因這個議題上忠實地追隨了奧古斯丁的神學傳統。

14. et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Ut sicut prudens non ordinat in finem nisi in quantum est temperatus vel iustus, ita Deus non praedestinat nisi in quantum est diligens. Praeexistit etiam et electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non hoc modo in finem ordinantur. Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare: quia *cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*; ut dicitur Roman., cap. IX, 11-13. (*De veritate*, q. 6 a. 1 co.) 本文作者譯。

15. Jean-Pierre Torrell, *Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité, Question V (la providence), Question VI (la prédestination)* (introduction and commentary by Jean-Pierre Torrell; translated by Jean-Pierre Torrell & Denis Chardonnes; Paris: Vrin, 2011), pp. 323-324. 文中指出，奧古斯丁和托馬斯對《羅馬人書》九章 11-13 節的詮釋並不完全符合現代聖經學對此經文的理解。關於托馬斯對奧古斯丁預定論的承襲，亦可見 C. Boyer, "De l'accord de s. Thomas et de s. Augustin sur la prédestination", in *Tommaso d'Aquino, Nella Storia del Pensiero* Vol. I (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1975-1976), pp. 217-221.

從上述的引文中，我們可以歸納出托馬斯上文中所論及的上帝的預定序列：上帝的愛是預定論的根基，從這個愛中上帝選擇了一些人，然後預定他們獲得救恩，給予他們恩寵，最後恩寵帶給他們永恆的榮耀。這個以上帝的愛為優先的立場，其實在《評注》第一卷，第四十一章，第一問，第二題中已有涉及，也在《神學大全》得到延續。

既然是上帝的愛決定了他的預定，那麼是甚麼原因讓他愛了雅各，而非以掃？托馬斯一如在《評注》中的立場，極力反對用上帝預見人類的善功從而給予人恩寵來解決這個問題。在《論真理》第六題，第二問中的所列出的十四個需要反駁的論證，幾乎都試圖論證上帝給予某些人恩寵與救恩是基於他對這些人的未來功績的預見。托馬斯在論證部分借用從里爾的阿蘭（Alain of Lille）而來的亞里士多德的因果性原則，來闡述自己的立場。這條原則就是：一個起因的起因可以是一個結果的起因，而一個結果的起因不能是一個起因的起因（*causa causae oportet esse causam effectus, non autem quod est causa effectus oportet quod sit causa causae*）。我們可以用第一因、第二因和結果來解釋這句話。第一因可以是第二因的結果的起因，因為它可以通過第二因產生結果，而第二因的結果的起因（第二因）不能被認為最終極的原因。把這個原則應用於上帝的預定，我們可以找出三個要素：

- 一、上帝的預定；
- 二、人具有功績性的善行；
- 三、上帝預定的結果：恩寵與光榮。

在這裏，人的具有功績性的善行在一定意義上可是看做是光榮的原因，但是托馬斯指出，恩寵的起因不可能是人的行為。人的行為至多只能算做是為接受恩寵做準備。

因此，人的行為（第二因），無論在恩寵到來前後，都不可能是恩寵與光榮的最終原因。

上帝的預定是上帝理智所為，但又是為上帝的意志所推動，所以，托馬斯在推動意志的要素中去尋求上帝的預定的原因。一件事物可以兩種方式來推動意志去選擇它：一種是必然的方式（*per modum debiti*），另一種是非必然方式。在必然方式中，托馬斯又區分了兩種方式：

一是絕對必然的方式（*absolute*），比如，按照中世紀的基督教哲學觀，人的意志是以絕對必然方式選擇幸福。同樣，上帝也是絕對必然以自己的美善為選擇，因為他的美善就是他自己，所以我們也可以說，上帝意志的必然對象就是他本身，沒有任何外物能以必然方式決定他的意志。

第二種必然方式是在一定條件下的必然方式（*ex suppositione alterius*）。這是指一個終點設定後，如果沒有特定的途徑則無法達到這個終點。為了達到這個終點，意志必然需要選擇特定的途徑，不然這個終點無法達到。托馬斯舉了一個例子來說明這點：當一位國王出於完全的自由授予一個人戰士的身份，他必然要給他馬匹，不然此人就稱不上真正的戰士。在這個例子裏，雖然國王必須要給戰士馬匹，但是這個必然性是建立在他自由地選擇某人成為騎士這個基礎上的。與之相同，當上帝自由地創造人類時，他卻又必然地給予人類理性，因為缺乏理性這一點就無法達成他創造的目的。可是這個必然性是建立在上帝的出於純粹自由的創造之上的。¹⁶

基於絕對必然性與一定條件下必然性的區分，托馬斯引出了上帝預定的原因。由於上帝的意志對象就是他自身的美善，所以他的選擇並不基於任何他自身外的因素。他

16. *De veritate*, q.6 a. 2 co.

預定某些人得到救恩，並給予他們恩寵，並沒有必然性，因為在沒有理性的條件下，人不能成為人，而沒有恩寵並不導致人存在的缺損，正如亞當在失卻了恩寵後，並沒有失去成為人的存在。正是這種恩寵的非必然性，讓人類通過恩寵有了超越自我的本性能力。在托馬斯看來，這突顯了上帝的預定完全源自於他的美善：¹⁷

恩寵與光榮的完美就是如此的〔出於上帝完全的自由〕善，缺乏這兩者，人的自然本性依然得以保持，因為它們超越了人的本性能力。所以，上帝願意給予某些人恩寵與光榮，是純粹出於他的自由……因此，上帝的預定的原因不外於他的美善。¹⁸

在《論真理》中，托馬斯並沒有如在《評注》中那樣單列一個問題討論上帝的摒棄，但是在第六題對預定論的討論中，他也多處涉及這個問題。總的來說，他並沒有把上帝的摒棄視為與上帝預定相反的概念，也就是他並不把摒棄看做是上帝的意志導致了某些人為惡，¹⁹這點與《評注》

17. 托馬斯力圖避免把上帝的意志看作是任意而決斷的，關於這些觀點的來源，托馬斯在《論真理》第六題第二問只提到了「一些人」，並沒有明確指明具體的人物。但是，我們在《駁異教大全》第三卷九十七章可以找到相應的表述，我們可以知道他所指的對象是阿拉伯的伊斯蘭教學說（in lege Saracenorum/Maurorum），而邁蒙尼德稱之為穆台凱里姆（mutakallimun，可蘭的神學家）。艾什爾里派強調真主的絕對超越全能，超越正義，他的意志是一切事物（無論善或惡）的原因。Louis Gardet, “Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes”, in A. Maurer et al. (ed.), *Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies Vol. I* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), pp 420-421.

18. *Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei.* (*De veritate*, q. 6 a. 2 co.) 本文作者譯。

19. 「摒棄與揀選，而非與預定，具有直接的對立關係，因為揀選就是接納一些人而捨棄一些人，後者就是所謂的摒棄。」（*reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare.*）(*De veritate*, q. 6 a. 1 ad s. c. 5) 「上帝並非預先引領被摒棄者犯罪，一如他預先引領被揀選

中強調上帝摒棄的最終原因是在於人類自身一脈相承。因此，摒棄是相對於揀選而言：當上帝揀選某人時，就等於放棄了另個人。在這個觀點中，托馬斯其實着力突出了摒棄的「非積極」特性，也就是說上帝不是主動積極地推動一個人陷於罪惡：

正如這個詞本身所揭示的，摒棄更多的是關於意志……但是，說摒棄屬於上帝的預先知識，是因為在他的意志中沒有任何部分與罪有積極的關聯。他並不如意願恩寵那般意願罪。²⁰

這裏的「積極的關聯」是指：上帝出於他的意志給某些人恩寵。但是，他並非同樣地出於自己的意志推動人為惡，因此在他的意志與罪之間，沒有積極的關聯。他消極地允許罪惡，而不是主動地導致人類犯下罪惡。通過這一點，托馬斯力圖避免了可能導致雙重預定論的結果。我們將會看到，托馬斯在《神學大全》中延續了這一立場。

此外，托馬斯在《論真理》中涉及上帝的摒棄問題時，試圖把原罪的概念帶入討論。這個觀點體現在下面這段引文中：

上帝選擇去摒棄一個人，並揀選了另一個人是合理的……上帝摒棄的原因在於人類身上的原罪，一如奧古斯丁所言……我可以合理地拒絕給予一個人並非虧欠他的東西。²¹

者獲得賞報」（Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos, sicut praedestinos ordinat ad merendum.）（*De veritate*, q. 6 a. 4 co）

20. Unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem ... Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae; non enim vult culpam, sicut vult gratiam.（*De veritate*, q. 6 a. 1 ad s. c. 5）。本文作者譯。

21. electio Dei qua unum reprobatur et alterum eligit, rationabilis est ... Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit Rationabiliter enim possum velle

這裏托馬斯引用奧古斯丁的《論摒棄與恩寵》（*De correptione et gratia*）中的觀點，從上帝來的恩寵都是出於上帝的仁慈，而當上帝不給予恩寵也是正當的，因為這是對罪——至少是原罪——的懲罰。當原罪損害了人的本性後，人類的行為趨向罪惡，從而上帝的摒棄——對罪的摒棄——成為理所當然。我們可以看出，托馬斯在這裏試圖從原罪中去尋找上帝摒棄的原因所在，但是需要指出的是，這個理由只是充分理由，並不排斥由原罪而來的罪惡同樣可以構成上帝摒棄的原因。²²

根據以上我們對《論真理》第六題中托馬斯對上帝的預定的分析，我們可以看出這位年輕的道明會會士以因果性為基礎，通過邏輯的推理來分析上帝的預定的含義以及它的原因。托馬斯在結論中把上帝的預定歸因於他的美善，因此在《論真理》中托馬斯從上帝的內在永恆意志中去尋求關於他預定的源頭。在這個尋求理解預定論的過程中，托馬斯是從上帝的恩寵白白授予以及上帝的完全自由的角度來切入，最終達到他的意志以自身的美善為終點這個結論。這個論證都是以上帝的內在為中心展開。在下一部分，我們將考察《神學大全》第一卷中的預定論。

三、《神學大全》中的預定論

《神學大全》第一卷大致成書於托馬斯在羅馬負責建立道明會學習中心（studium）的時期（1265-1268）。²³此

denegare aliquid alicui quod sibi non debetur. (*De veritate*, q. 6 a. 2 ad 9.)

22. 見 Torrell, *Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité, Question V*, pp. 336-337。這個議題牽涉到托馬斯的原罪觀，比如在開明悟者身上原罪無法離開本罪單獨存在，見《神學大全》第二卷第一部分八十九題第六節（見聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第五冊：論德性與惡習及罪，第二集，第一部，第 49-98 題，頁 446），無法在這裏詳述。

23. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, Vol. 1, pp. 143-144.

卷第 23 題圍繞着預定論問題展開，在整個《神學大全》的結構中，它的位置處在討論上帝的理智與意志的運作部分中，前承上帝的眷顧（第 22 題），後啟生命冊（第 23 題）。

1. 預定與摒棄

由於托馬斯設定的《神學大全》閱讀對象為剛踏入神學領域的學生，所以他在這裏的論述相對《論真理》更簡明扼要。在論及上帝的預定時候，托馬斯再一次表明，上帝的預定是上帝的眷顧的一部分。他也同時指出，上帝的眷顧和明智的類比關係在於它們都是「存在於理智內的設計，命令安排一些事物趨向目的」(*ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem*)。上帝預定的前提是他的揀選與愛，而在上帝內愛又是先於揀選，從揀選中產生他的預定。²⁴正是他的愛在先，然後他給予被選者恩寵以到達永恆的光榮，才突顯了恩寵的非酬報性質。這個思路與托馬斯早期著作是一致的。

在《神學大全》第一卷第二十三題第三節中，托馬斯並沒有把上帝的預定和摒棄分開論述，而是在兩者對比中展現其含義。相比《論真理》，他用更簡略的方式表述對預定的理解：預定是關於那些被上帝帶領至永恆救恩這個終點的人，它包含了上帝的意志授予恩寵與光榮；而摒棄是關於那些偏離永恆救恩這個終點的人，上帝的意志允許他們陷於罪惡，並因為他們的罪而責罰他們。同樣的，預定與摒棄的因果性也不盡相同：預定的結果是光榮（未來的）與恩寵（現時的），摒棄的結果是上帝的捨棄與永罰。（釋疑 2）

24. 《神學大全》第一卷第二十三題第四節，見聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第一冊，360。

托馬斯始終把預定與摒棄放在一起對比闡述，其目的就是要試圖表明這兩者在原因上的區分：前者的原因是上帝，而後者的原因只能在人身上尋找。我們可以看到，托馬斯特別指出，上帝的摒棄和罪之間具有的非關聯性，比如在釋疑 2 中他指出，罪從被摒棄者的自由意志中產生的：

至於摒棄，卻不是那屬於今生者，即罪過之原因……可是，
罪過卻是來自那被摒棄並被恩寵所遺棄之人的自由意志。²⁵

既然罪惡是出於人的自由意志，那麼上帝的意志就不是罪惡的原因。按照托馬斯的理解，罪本身是對上帝的一種冒犯，它不可能來源於上帝，也與上帝的屬性相反。所以，上帝只是消極地允許一些人陷入罪惡中：

安排人獲得永生既然是來自上帝的眷顧，那麼容許一些人
不克達到這個目的，這也屬於上帝的眷顧。而這就是所謂
摒棄或棄絕……因為正如預定含有賦予恩寵和光榮的意願；
同樣，摒棄也含有容許一個人陷入罪過、並因罪過而施予棄
絕之罰的意願。²⁶

在《評注》中托馬斯關於上帝的摒棄的立場比較偏重於強調人在上帝的摒棄中所應當承擔的角色。他認為，即

-
25. 《神學大全》第一卷第二十三題第三節釋疑 2，見聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第一冊，頁 358。（*Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae ... Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetarum, scilicet, perditionis, Israel, ex te.*）
26. 《神學大全》第一卷第二十三題第三節正解，見聖多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第一冊，頁 358。（*cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinantur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare ... Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.*）

使要把上帝當作摒棄的原因，也是需要先預設人的行為。我們在上文已經指出，這似乎暗示了上帝的摒棄在一定程度上是基於預見人趨向罪惡的行為。在這段《神學大全》的引文中，我們看到托馬斯指出上帝的意志只是允許被摒棄者的罪惡，而這個罪惡出自人的自由意志，因為上帝的聖善中不可能有絲毫缺損（惡）（見《神學大全》第一卷第十九題第九節）。這裏所謂的上帝的意志允許人陷於罪惡，並不完全等同於上帝對人犯罪行為給予「通行證」，而是上帝給予人自由去選擇是否犯罪。上帝並沒有義務一定介入到人類的行動中，他的消極行動並不同他接受罪，所以當人選擇罪的時候，上帝並不需要一定介入到終止人類趨向罪惡的行為，也不要為此負責。²⁷托馬斯在《評注》與《論真理》、《神學大全》中兩種不同的立場基本代表了中世紀神學家在避免雙重預定論的同時，解釋上帝摒棄的原因的兩種解決方案。²⁸為了讓上帝的預定只限於獲

27. 此詮釋可見 Jean-Hervé Nicolas, “La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché”, *Revue thomiste* 92 (1992), pp. 177-196（特別是頁 178-179）。這位道明會會士尼古拉（Jean-Hervé Nicolas）曾與馬里坦（Jacques Maritain）就托馬斯思想中上帝允許惡的論點展開爭辯，在馬里坦看來雖然尼古拉的詮釋避免讓上帝成為罪的直接與間接原因，卻事實上上帝使得罪進入人類的歷史。按照馬里坦的立場，上帝意志允許罪惡並不是具體的允許某個陷於罪惡的個體，而是一種普遍的意志。而當人的意志拒絕接受上帝的時候，上帝才不給予人通向救恩的恩寵。馬里坦認為這樣的解釋可以恰當地把罪的原因歸於人。馬里坦觀點的完整表述可見 Jacques Maritain, *God and the Permission of Evil* (trans. Joseph W. Evans; Milwaukee: Bruce Publishing, 1966)。我們認為，尼古拉的觀點在形上學中保證了上帝意志的全能，而這一點卻是馬里坦的解讀的缺點。但是，馬里坦的立場卻比較能夠避免讓上帝成為罪的原因。事實上，尼古拉觀察到，從托馬斯的文本中無法決斷哪種解讀更符合他的本意。尼古拉與馬里坦的爭論延續了從現代早期就已經充分展開的如何在上帝意志的全能與上帝全善間取得平衡這樣的一個難題。事實上，這也是托馬斯所面對的難題。

28. 在基督教歷史上，雙重預定論多次受到教會權威的否定。比如八五三年的奎爾西會議（Council of Quierzy）上就譴責了葛士察（Gottschalk）的雙重預定論，否定上帝的意志導致了一些人被摒棄。同樣論述在八五五年的瓦朗斯會議（Council of Valence）上得到重申。參見 H. Denzinger & P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (43rd Ed.; Latin-English; San Francisco: Ignatius Press, 2012), n. 621-633。

得永福者，而非被摒棄者，他們大致上採取兩條路徑來解決上帝的摒棄的原因：

上帝的摒棄也是他對人類罪過的預見，正是對這些罪過的預見，他才摒棄一些人。托馬斯在《評注》中的觀點接近於這個立場。方濟會的司各脫（Duns Scotus）、奧坎（William of Ockham），以及唯名論學派中的比爾（Gabriel Biel）都是在這個思路上來避免把上帝當做摒棄的原因。²⁹

上帝允許一些人去選擇罪過，而非上帝直接導致他們的罪過。這是托馬斯在《論真理》與《神學大全》中所採納的路徑。

在第一進路中，神學家可以比較方便地否認上帝是罪過的原因，但是容易產生上帝的意志是建立在人的行為之上的解讀。而第二進路比較成功地維護了上帝意志在因果序列中的先在性和他完全的自由，但是其弱點在於上帝全善與罪惡的產生之間的關係。在隨後的幾個世紀中，托馬斯學派不斷為這個問題產生論辯。

2. 上帝預定的原因

在討論上帝預定的原因這一問題的起始，托馬斯即強調，我們所探討的問題應該是預定的結果的原因，而不是上帝願欲行動方面（*ex parte actus volendi*），因為預定行為本身是內在於上帝的，且非為人類所能直接理解的。只有展現給人類的預定的結果（恩寵與光榮）才是人類可以取試圖理解與探究的。在探尋上帝預定結果的原因的時候，托馬斯指出，我們避免把上帝預定的結果歸因於人的行為，即使是上帝預定結果之一的恩寵所產生的人類善行

29. 比爾遵循「上帝並不在人變為罪人前就成為法官」（*deus non prius sit ultor quam aliquis sit peccator*）見 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), p. 187。

也無法構成預定的原因。托馬斯特別指出，如果我們把恩寵下人的行為當做是預定的原因，那麼我們就把人的自由意志與上帝的預定當作兩個分離的事物。關於人類與上帝在預定中的關係，托馬斯是這樣說的：

那出於自由意志者和那出於預定者，並非截然不同；就如那出於第二原因者和那出於第一原因者，並非截然不同一樣……上帝的眷顧是藉第二原因之活動而產生效果。因此，那藉自由意志而有者，也是出於預定。³⁰

這段引文包含托馬斯關於人類自由與恩寵之間關係的重要說明：作為第一因的上帝與作為第二因的人類自由意志在預定中的作用是不可分開的，上帝是通過人類的自由達到他預定的目標。因此，托馬斯在認可自由意志之有效性的同時，並沒有把自由意志與上帝當做平行且共同作用的兩個要素，而是突出了上帝是通過人類自由意志產生預定的結果。³¹

托馬斯堅持，上帝預定的效果可以從兩方面來探討。第一個維度是從個別情形來看，上帝預定的一個結果完全可以成為另一個結果的原因，而且構成因果序列。比如說，上帝預定了某人獲得永恆的光榮（預定的結果一），所以給予他恩寵獲得功績，並因此得到最後的光榮（預定的結果二）。在第二個維度，是概括地看預定的效果（in

30. 《神學大全》第一卷第二十三題第五節正解，見聖多馬斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第一冊，頁363。

31. 中世紀方濟會的神學家更偏向把人的自由與上帝看成是兩個並行的要素，兩者共同產生一個結果。這個分歧對天主教神學的發展有着重要的影響，在十六世紀末期以巴聶（Domingo Báñez）為代表的道明會嚴格遵從托馬斯的立場，而以莫里納（Luis de Molina）為代表的耶穌會則糅合方濟各會的立場，他們彼此間展開爭論，從而開啟了著名的「上帝助佑」（de auxiliis）爭論。

communi)，這中間我們要排除任何人為的因素，包括人接受恩寵的準備也包括在內，因為沒有上帝的助佑，人無法為恩寵作準備。

這裏，為了方便理解托馬斯的思想發展，我們總結《神學大全》第一卷第二十三題中，托馬斯如何從兩個層面考慮上帝預定的原因：

- 一、上帝預定行動的原因，內在於上帝自身，人類理智無法窮盡；
- 二、上帝預定結果的原因：
 - 概括地看：上帝的美善；
 - 從個別情形看：一個預定效果可以是另一個預定效果的原因。

可以看出，托馬斯在《神學大全》中發展了《論真理》中單一的論述，從更系統的角度來探討上帝預定的原因。一方面他如奧古斯丁那樣特別強調了上帝預定行動的奧秘性，即上帝的預定隱藏在上帝之內，無法為人類所完全理解。這一點，在《評注》或者《論真理》關於上帝的預定的論述中，並沒有那麼突出。另一方面，托馬斯延續了早期的立場：上帝預定的原因在於他的美善，他的揀選與被選者的自由意志抉擇沒有任何的因果關係。同時，他也融入了自己早期的主張：在上帝預定的序列中，被預定者的善行是恩寵的準備，並具有救贖上的價值。在托馬斯的神學體系中，由於人無法確知自己是否是上帝所預定的一員，他必須不斷地通過聖事、補贖、祈禱等途徑尋求恩寵。就此點而言，托馬斯關於上帝預定的學說為人的主觀能動性留下了一些空間，從而使得延續此傳統的天主教神學對人類的倫理行為具有相對積極的態度。

四、總結

本文回顧了托馬斯·阿奎那在《評注》、《論真理》以及《神學大全》第一卷中關於上帝的預定與摒棄的論述。總體上來說，托馬斯把上帝的預定看做是上帝的眷顧的一部分，經由預定，上帝把一些人帶入永恆的光榮中。從他早期的作品開始，托馬斯堅持預定的原因在於上帝的美善，否認我們能夠從人的行為中去探尋上帝預定的根源。在他晚期的代表作《神學大全》中，托馬斯更為系統地表述了對預定的原因的理解。他一方面強調了上帝預定行動本身是一種人無法理解的奧秘，另一方面也延續了早期關於上帝的美善，以及作為恩寵效果的善行的立場，並把這兩者結合在一起，不但彰顯了預定效果緣於上帝的美善，也肯定了恩寵下的人類善行在預定中的積極價值。同時，為了避免雙重預定論，托馬斯認為上帝對一些人的摒棄的原因決然不同於他的預定，因為並非上帝的意志引領人進入罪惡。在《評注》等早期的神學著作中，托馬斯更傾向於主張上帝的摒棄基於他對人類罪惡的預見，而在《神學大全》第一卷第二十三題「論預定」中，托馬斯認為上帝允許人類去自由選擇善與惡，從而摒棄了陷於罪惡的人。托馬斯的這兩條解決方案代表了中世紀神學傳統中解決上帝的摒棄中人類罪惡來源問題的兩大基本方向。在這個問題上，如何平衡上帝的全善與他的全能是基督教神學史上始終延續的議題。這也在托馬斯主義的發展史中得到印證。

關鍵詞：托馬斯·阿奎那 預定論 中世紀基督教思想史

作者電郵地址：ycail5@shu.edu.cn

中文書目

聖多瑪斯·阿奎那。《神學大全》。周克勤等譯。19 冊。第一冊，
第一集：論天主一體三位（1-43 題）。台南：碧岳學社，2008。
[Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. Translated by Joseph
Chou et al. Vol. 1, De trinitate, Ia q. 1-43. Tainan: Studium S.
Pius X, 2008.]

外文書目

- Aquinas, Thomas. *Opera omnia s. Thomae*.
<http://www.corpusthomisticum.org>.
- Bazán, Bernado C. “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”. In Bernado C. Bazán et al. *Les questions disputées et les questions quod libétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepolis, 1985. pp 15-149.
- Bouillard, Henri. *Conversion et grâce chez saint Thomas d’Aquin*. Paris: Aubier, 1944.
- Boyer, C. “De l’accord de s. Thomas et de s. Augustin sur la prédestination”. In *Tommaso d’Aquino, Nella Storia del Pensiero*, Vol. I. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1975-1976. pp.217-221.
- Denzinger, H. & P. Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 43rd Ed. Latin-English. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- Maritain, Jacques. *God and the Permission of Evil*. Translated by Joseph W. Evans. Milwaukee: Bruce Publishing, 1966.
- Nicolas, Jean-Hervé. “La volonté alvifique de Dieu contrariée par le péché”. *Revue thomiste*, 92 (1992). pp.177-196.
- Oberman, Heiko A. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas*, Vol. 1: *The Person and His Work*. Revised edition. Translated by Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.
- _____. *Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité, Question V (la providence), Question VI (la prédestination)*. Introduction and commentary by Jean-Pierre Torrell. Translated by Jean-Pierre Torrell & Denis Chardonens. Paris: Vrin, 2011.

“I Loved Jacob, but I Hated Esau”:

Thomas Aquinas on the Cause of Predestination and Reprobation

Thomas Yilun CAI

Post-doctoral Fellow

History Department, College of Arts

Shanghai University

Abstract

Predestination is one of the essential Christian doctrines, so questions concerning this doctrine were carefully studied by medieval theologians. Thomas Aquinas, in most of his major works, endeavoured to answer the question why God chooses some while reprobating others. Following the teaching of Augustine, he held that the cause of predestination is hidden in God Himself, so it is not accessible to human reasons. While insisting the cause of predestination is in God's goodness, Thomas did not deny that merits of the predestinated prepare for God's grace. In order to avoid double predestination, Thomas resisted the statement that God wills a certain man's fall. Therefore, in one of his early works *Scriptum super libros Sententiarum*, Thomas inclined to take God's pre-knowledge of man's sin as the basis of His reprobation. But in *De Veritate*

and the works written afterwards, he put more weight on God's permission of evil to solve the problem of God's reprobation.

Keywords: Thomas Aquinas; Predestination;
Medieval Christian Theology