

编译基督教历代名著弁言

金陵神学院托事部主持编译基督教历代名著，盖认为将基督教二千年来的重要典籍名著译成中文，对中国基督教徒思想与信仰的发展，必将大有助益。

这一大规模的翻译计划乃一九四一年肇议于四川成都者，由孙恩三、葛德基（Dr. Earl Cressy），及现任本编译所主任章文新（D. F. P. Jones）作初步计划。一九四二年聘徐宝谦主持编务，惟徐君不幸于翌年因覆车遇难，工作颇受打击。

一九四四年章文新自华返美，重新调整计划，由纽约协和神学院院长范都生（Dr. H. P. Van Dusen）及金陵神学院托事部主席德彬杜甫（Dr. R. Diffendorfer）约请美国神学界权威多人，商讨整个编译方针及审订所选取材料。经过多次审议，乃决定将全部材料编为三部：第一部包括自第二世纪起迄改教时期的代表作，第二部包括自改教时期起至一八八〇年左右的代表作，第三部包括近代及当代的代表作。计第一部有二十卷，第二部有二十六卷，第三部有八卷。每卷约请权威学者一人，负责编选材料，可能时并撰写该卷导论，至是全部计划乃告完成。托事部将这些宝贵作品献给中国教会，深信它们确能忠实地反映基督教历代的重要思想中心信仰。

一九四六年章文新重返南京，按照上述计划进行。不幸内战扩大，工作难以推进，一部分已完成译稿亦未能出版。迨一九五一年，托事部决定在美国继续此一有意义而艰巨的工作，并增设编译所于哲吾大学（Drew University, Madison, New Jersey），工作乃得恢复。编译所成立后，特约学者多人从事翻译，每一译稿均经编译所诸专任编辑数度与原文对照，并加修正。若原作为德文、拉丁文、或希腊文，则除校对英译本外，并校对原作，务求于传述原意方面达到最大限度的准确性。

自“道成肉身”以来，世界充满了一种新的力量。本丛书即所以指出二千年来这一种力量在人类生命中怎样工作，并将这种力量，就是那不能动摇的信仰所发出的力量，带给中国的读者。

金陵神学院托事部
一九五四年春

序

本卷选材系出自毕登格牧师（Rev. W. Norman Pittenger）之手。毕牧为中世纪神学权威之一，执教多年于美国圣公会所设立的一所著名综合神学院（在纽约市）。

本卷材料包括自圣奥古斯丁以后至改教运动的一个冗长时期。关于同时期的某些材料为本编译所已译出印行者，有拉丁教会文集和教父及中世纪证道集两卷；前者属于圣教会发展中较实用的部分，后者则系介绍当时教会盛行的说教旨趣和风格。此外为了更认识中世教会的思想情况，本所计划译出阿奎那作品至少一卷及中世纪灵修文学一卷，并望于不久将来能与读者相见。至于后者一卷中的一部分“圣弗兰西斯的小花朵”，据说已早在大陆上海出版了。

本卷编者谢扶雅君所撰导论，为了解本卷所收作家思想方式的必要前提，因为那时的思想方式颇与今日我们大异其趣。尤其是，甚望读者能多索解中世思想中所谓“实名论”（realism）的一专词——这是当时经院哲学中的基本关键。若不先求领会这一点，或将对全书茫然不知其所以了。

章文新
一九六〇，一二，八

中世纪基督教思想家文选

导论

谢扶雅

- (一) 中世纪思想概势
- (二) 上帝存在问题
- (三) 其他神学问题
- (四) 当时的人生哲学

一

就大体而论，西方的中世纪思想不外乎基督教求与希腊哲学相适应而融通。而这一点正是为中国传统文化如何吸收基督教的最好借镜。其实我国中世，印度佛教之如何融会于我国有学术文化之中，已早为群所昭知的先例了。原始基督教本身可说是“宗教即生活”，纯属对于耶稣基督热烈信心的自然流露，初无何等哲学于其间。一自输入欧洲，与希罗文化世界发生接触，尤其遇见了希腊哲学思想，遂不能不谋信仰与理智的调和。尼西亚会议（公元三二五）以后，像初期教父特土良所说“我相信，正因其不讲理的”（*Credo quia absurdum*）一类的论调，已不再在教会思想界流行。但这两希（希腊系和希伯来系）的相会合，初期是用基督教去附会希腊哲学，后期便拿希腊哲学作利器来解释基督教了。甚至如同波伊丢斯那样（本书第一部分），觉得在苦难中的救星和“安慰”，与其是信仰，毋宁是“哲学”了。基督教诚然为“启示”，但这“启示的认识”（*revealed knowledge*）无非是“自然的认识”（*natural knowledge*）的高峰；两者不但彼此不相排斥，而实高下相连，成为层级递升的一贯体系（“*ordo essendi*”）。这就是亚里斯多德哲学在西方之复活（注），而取代了新柏拉图派的地位，而亦就是独占了欧洲思想界近一千年的所谓经院哲学。

（注）希腊亚里斯多德的著作，最初被译为拉丁文者寥寥无几，且亦不受重视，原本则早佚失。其后间接从亚拉伯文辗转译出，直至数次十字军东征，取得希腊文本回欧，亚学乃益见盛行。

本卷所划时期是起于公元六世纪初，迄于十三世纪末叶，即自奥古斯丁以后至酝酿改教运动征兆初露之时。除圣多马阿奎那的作品另见专辑外，所有这八百年间的思想家，固然都不能尽被包罗在内，但也足以由这些代表选作而窥见全豹了。他们的著述自然都在阐明公教信仰，卫护尼西亚信条及教规，但他们无不认为这些教条是可以理喻的，可以索解的；甚至，即使不能全然明白，却都觉得似乎已蒙上帝允许，要他们竭力寻求，摸索，探究这些永恒真理，不可就此算数，不可中途灰心停止。他们表示已不满意于仅仅背诵古代教父的遗训，或秉承上辈的权威，却是要求从理性来的证明。如同圣威克多的理查（本书第五部分）就三位一体问题坦白地说：“在诸教父的遗著中无从发见可供我们表证的资料，我说的表证，不是指由圣经引出的证言，却是由理性来的证据”（见其三位一体论第三篇第一章）。他要自己从头做起，“那耽搁了巴兰旅程的那只驴子（数 22：23）不知如何地在催促我叫我再从起点出发前行”。他要为“寻求我主的慈颜而喜悦”，即使“找寻了祂而未曾见到祂，拜问了祂而未得到祂的回答”（具见全上）。这种为寻求而寻求的纯理智态度，确乎是希腊的独特精神。“追求比得饵更好”（*The chase is better than the prey*）是文艺复兴时期大文学家列辛（G. E. Lessing）的名言。所以文艺复兴和改教运动的种子实早孕育于中世纪思想之中。中世纪并不尽如通常所滥称为黑暗时代；这时若干思想家所提出的主要问题，无一不成为近代哲学里的讨论资料。

中世纪思想既受希腊哲学的影响，故其所用的逻辑方法纯为辩证术（*dialectic method*）。

在一般学校中，辩证术或文法修辞学列为最主要的学科。而这辩证术即不外乎应用亚里斯多德的推理程式（*sylogism*）：凡大前提无误，即结论亦无误。“种”皆自“类”演绎而生，最高类就是概括一切笼罩一切的最大前提。因而经院哲学的正宗是实名论（*realism*），而其相反的一派即称为徒名论（*nominalism*）（注）。换言之，经院中人所专骛辩论的一个中心问题便是全称与特称的关系，或普遍与特殊的关系究属如何。若主张普遍先乎个体而存在（*universalia ante rem*），便是实名论。反之，普遍后于个体（*universalia post rem*），即为徒名论；意思是，所谓普遍不过由于真实的个体所引出的抽象名目罢了。须知中世纪的社会制度是立足于全称之上，公教教会即此全称的最好示范，而为个人所必托赖以生存。故认全称普遍为真理，便可解决中世的一切问题，而安定了中世社会秩序。但自十四世纪起，徒名论骛称盛，压倒了实名论，于是经院哲学基本动摇，随而西方转进至近代。然而中世与近世虽时代有别，而逻辑与认识论始终占西方哲学史的关键。我们不要误以为西方的中世纪只是充满着奇秘信仰和独断信条，而毫无科学思想。中世虽尚无实验科学，然而数理之特受重视，各个论题之必求明晰表证，仍处处不失为客观的科学精神。

（注）经院哲学中所用术语往往有与现代人的相法恰恰相反之处；例如这里的“实名论”（*realism*），由现代人来表达，毋宁应说是唯心论或理想主义（*idealism*），而对于其反对方面的“徒名论”（*nominalism*），毋宁称之为唯实论或实在主义更较适当。又查信义宗联合出版部的英汉宗教名汇，曾将中世纪的 *realism* 译为“实名论”，而译其相反的 *nominalism* 为“唯名论”；兹为表明这两术语的显明对立，特另译后者为“徒名论”。

亚里斯多德自己常说：“我爱我师（指柏拉图），但我更爱真理”。这种独立不倚的态度即曾活跃于经院哲学之中。人们往往会说：中世纪在教会万能的威力之下，没有思想自由；言论著作无不秉承“权威”。诟不知经院哲学家虽决不反对教会及教义，但胆敢提出教义上的一些“问题”，而不盲目随和或缄默，这已是一种极大活力的表现。至于他们的讨论方式，虽屡屡援引上代权威的遗训，但必将那些训言论旨，不论相合相反，一一罗列排比，诉诸读者自去决定，作者自身则并不作任何肯定的判断，却暗示解决问题的趋势，使读者有一见而作判定的可能，否则亦使得萌生疑念，中心不宁。亚伯拉德和彼得伦巴都（本书第四及第六部分）尤其是擅长此法。这种辩证法的妙用固然为欲躲避当时教权的威势，然而哲学之可贵，原在其历程（所谓“*philosophizing*”），而不在其结果。步骤果已历历清楚，本可不下判断。其实判断本不是一容易事，而况神学上的难题无一可作最后的断定。经院哲学的最大贡献即在思想的激发和训练；表面上虽是博引传统权威，实质上却是诱起自我意识。开辟近代哲学的“我疑”，“我思”，“我存在”，“我活着”……都暗暗地埋伏在中世纪思想的当中了。历史是像瀑布般没有罅缺的，承前启后的中世纪思想便是接受了古代希腊哲学而引起近代思潮的一座过渡大桥。

二

关于上帝之鲜活而现实的存在，在犹太人心目中，在新旧约圣经上，原是不成“问题”的。罗马帝国接受了基督教以后，建立了庞大庄严的公教会，一般群众只是“人云亦云”地骛趋皈依，不遑沉静探究。首先大神学家奥古斯丁构作“上帝之城”（*De Civitate Dei*），把上帝安顿在与这世界截然不同的永恒天国里。我们这个世界流变无常，虚伪丑恶，丝毫不足留恋。幸当上帝创造我们的时候已使我们归向着祂，我们非直至自己灵魂“安息彼岸”，永无康宁之日。这种出世思想是由于当年罗马国运萎靡，蛮族侵入，世乱时危，人人朝不保暮；所以我们如欲享受幸福，只有到另一世界——上帝之都——里才能获得。然而天国离开人世愈远，便愈引起人们的寻问。我们灵魂所归向，所渴慕的上帝是否真在那里？如果确在那里，我们又怎样可以进入？这便是奥古斯丁所遗下的“问题”了。波伊丢斯（本卷第一部）就是揭发这些问题的第一人。明明是恶人掌权得福，善人罹罪遭殃，天命何在，令人不能无疑。

厄立革拿（本卷第二部）便要从实名论的立场来解答这个疑问。上帝并非夔绝远居九天之外，祂可以出现在我们的表证之中。诚然祂是不受造的造物主，但万物的生存和归宿既无不靠赖着祂，所以祂必是普遍地寓于万有之中。由于“普遍”即是真实存在，上帝的观念最为普遍，故亦必最真实地存在。世界这一观念亦是普遍，不过没有如同上帝那样普遍，所以世界的存在就不能像上帝般的真确。人的灵魂比身体普遍，为了人性是全称，而个体是特称。凡特称都属偶然的形相，而全称则是本然的形相。树的本相或共相（species）是属全称，所以比之各个树木为有实在。人的共相亦然。受造物的树，和人，和世界，尚且必然存在，岂有造物主的上帝而不更加存在吗？

圣安瑟伦（本书第三部）一生拥护信经不遗余力，有第二奥古斯丁之称。西洋哲学史上有名的“上帝存在之本体论的论证”即出自他的匠心。他自命要用一个“单一的论证”来证明上帝的存在。这个单刀直入的辩证就是：由上帝的概念演绎出上帝存在的结论。我们有一圆满无缺的观念，较其它任何可以思考的事物为伟大，这个观念便是上帝。这观念既然完足充满而一无所亏，当然亦必包含“存在”的一属性。假使上帝而不存在，则此上帝一观念不是圆满，而仍有比这更圆满更伟大者存在。因为，凡有一观念之物而兼具存在的，必较仅有观念而不存在者为更圆满。然我们所有的观念明明以上帝一观念为最大而最圆满，所以上帝必具有存在。否则便是自相矛盾了。安瑟伦这样呼吁着：“主阿，祢不仅是人不能想像比祢更伟大的，祢也是比人所可能想像的更伟大的。因为人能想像到有了这样的存在，所以祢如果不就是这同一的存在，那么，人就可能想像到比祢更伟大的存在了。然而这是绝对不可能的”（见其著上帝存在论第十五章）。其实这个论证仍只是本着实名论的观点，应用那“凡愈普遍即愈真实，亦即愈圆满”的一个原则是了。这本体论的论证虽受后人批评，嫌它空疏而不切实。一百块钱的一个“概念”怎能保证在钱包内“实有”一百块钱呢？然而安瑟伦在上帝存在问题上的真正贡献，原不是把我们所认为最伟大的，最美满而有价值的，只当作“概念”去思考它存在却毋宁是直截当作一个“存在”去思考它。这一点，给现代一哲学家陆宰（R. H. Lotze, 1817—1881）豁然点醒。他说：“明明白白地只是为着这一个直接自明的定理：凡最大的最美的和最有价值的，必不单是一个思想，却是一个实在。……果使最伟大的并不存在，那么，就还有什么最伟大的可说呢？”（见本集成“近代理想主义”卷所收陆著小宇宙论第九篇四章二节）。

不过“上帝存在”是一件事，“祂是否可以为我们所亲近”又是一件事。我们怎样能进至祂那时呢？安瑟伦虽曾用了简明的论证来表明了上帝确实存在，然而他仍不能不叹息“这不可逼近的光……我实在没有看见，因它太过辉耀，无从逼视。”“至高的不可逼近的光明哪！整个地可称颂的真理哪！祢离开这样靠近祢的我多么远哪！……我动作由乎祢，我存留由乎祢，我却不能到祢面前来！”（见全上十六章）。这样，尽管上帝存在又于我们何用呢？对我们，这与不存在还不是一样吗？为欲解决这问题，圣波拿文土拉非写心灵进入上帝之路程一书不可（本卷第八部）。他用“心灵豁朗”（*illuminiatio*）的说法，认为人能藉着默思和祈祷达到与神密切契合的地步。这是中世纪著名神秘派的一个典型。波拿文土拉亲证自己的经验，说曾上登亚维那山，觅得一个万籁俱寂的僻静之地，作精神上的静修。“当我沉静思索，心灵上升至神的时候，有许多异象出现。……其中有一异象是显出六翼的撒拉弗，那六翼是指心灵豁朗的六个阶段，就是那人的灵魂由基督所赐的智慧，欣然逐步上升，直达平安境界的程级”（见该书序言二三节）。他指出我们外表的镜子不算什么，最要紧的是要内心的镜子明朗。他还是仿照了亚里斯多德的阶梯世界观来说明那上升至神的六个层阶就是（1）感觉（2）想像（3）悟性（4）理智（5）明慧，以及心灵最高之点的（6）良心豁朗。“这六个层阶在我们本是与生俱来的，后因罪孽而失去本性，但又藉着恩典得以恢复，经公义加以肃清，凭知识得以运用，更靠着智慧使它完善无疵”（全上第一章六节）。这路程是从幽深的泪谷出发，忏悔地，谦卑地，虚心地一步一步地向上追求，由外而转入内，由暂时的而进为永久的，终

于“踏近最优，最高，最强，最智和最佳的境地”。在这最后的阶段，正如上帝在第六天的最后创造是按着上帝自己的形像造人。“这形像之所以成为真确的，乃由于我们心中观照了基督为上帝的儿子，为那看不见的上帝的天然真像，并在祂里面看到我们人性得以超然升起，与神会合，看到这一点是始也是终，是至高也是至下，是外围也是中心，是亚拉法也是俄眉夏，亦因亦果，创造者与受造者像‘里面都写着字’的书一样”（全上六章六节）。因为在这最后阶段工作完成，只待休息（创 2: 2），于是我们的心灵得以超脱，再不沾染一切世俗的事情，而与圣洁的神同在，并也“与祂一样完全”（太 5: 48）。

三

上面说过，所谓经院哲学，无非在为基督教正统教义找出颠扑不破的理由，使之建立于磐石之上。而这些教义中之牵牵大者，就是“道成肉身”，“三位一体”，“救恩与赎罪”等等。虽然约翰福音作者早已写过“太初有道，道与上帝同在，就是上帝。……道成了肉身住在我们中间。”（1: 1-2, 14），然而正如圣威克多的理查所要求的，我们须找到“来自理性的证据”，而不仅以圣经上的证言为已足。安瑟伦的名著神何故化身为入（本卷第三部分之二），便是解决这个难题的尝试。人类根本被造的目的即在灵魂和身体俱得享受天国永生，这是全善全爱的上帝所意愿的神圣计划（全书第二篇）。但上帝造人，必须像祂自己具有意志自由一样赋予人以自由意志；只可惜这自由意志的人，不能事事选善舍恶，反而经常选恶舍善，以致罪孽深重，自陷沉沦。“罪的报酬是死”（罗 6: 23），罗马人的“法理”观念甚深，不容网开一面。公义的上帝，若非亲自化身为入，付出神羔的代价，就不足偿赎全世人的弥天大罪。安瑟伦用明晰的对话体，反复辩难地证明了除了这个方法以外，再没别的可以拯救世人的道路。“因为人的灵性可进而不可退，犯罪的人决不能逃避刑罚”；另一方面，除了神人合一的基督之外，“人不能由任何别个把他从永远的死亡拯救出来”，为了人原和众天使有同等的地位和尊严，假若他从上帝以外的任何其他能手获得拯救，则他将成为这能手的奴隶而不得为上帝的仆人了（参其第一篇第五节），而这是与上帝的预定旨意相违的。

然而，以上帝的慈悲，以祂的智慧和全能，明明做得到把人从撒但解放，“究竟还有何种理由或需要，该由上帝的独生子为了救赎我们之故，要化成人身来遭受这么多的绝食，侮辱，斥骂，鞭打，最后处最凄苦最污辱的死刑于十字架上，甚至于忍受那与恶人一同钉死的惩罚吗？”这是亚伯拉德借了使徒保罗达罗马人书中“我们得因基督耶稣的挽回祭而与上帝复和”（3: 23-25）这句话而提出的重大疑问；而且和这有关的一连串问题也都给抽释出来。真的，以全善的上帝而要求一无辜者之血来作挽回某事的代价，是何等残酷而惨恶的行为，或说，以一无辜者之被杀而足使上帝欢心，更加，上帝竟然把祂的独子之死视为十分顺服，以致祂可与全世界复和，这真是从何说起吓！亚伯拉德的解答是这样的：

“由于那显给我们的唯一神恩即圣子化成了像我们般的人性，从而以道和实范教训我们，甚至于死，上帝就用了爱心更完满地把我们和祂结合起来，其结果，我们的心情由于这样一种神恩的赐予而加热燃，再不怕任何含辛茹苦而真切爱神了。……这样，我们藉由基督苦难而得的救赎，无非是我们内心那更深挚的热情，使得我们不但免于罪的俘虏，而且赢得为神子女的真正自由，因而我们在任何作为上都从对神的爱出发，而非由于惧怕，就是爱了那显明了那样无可比拟的大恩典，如祂自己所说：‘人为朋友舍命的爱心，没有比这个大的了’（约 15: 3）。祂又在别处说到这种爱心‘我来，要把火丢在地上，倘若已经烧起来，不也是我所愿意的吗？’（路 12: 49）。所以祂实证了祂来的目的是为着要传播真爱的自由于人间。”

亚伯拉德这番话，不但很精辟地说明了道成肉身的目的，而更揭出教会传道工作的根本精神（注）。并且在这里，圣灵的地位也被表明应与圣父圣子同为一体，而“三一”的真谛和妙用已可不言而喻了。

（注）后期经院中发生圣伯尔拿派及乞食道运动，当为此种思想的具体表现。

关于三位一体的信条，奥古斯丁早有精详真挚的讨论（收在本集成第一部第十卷奥古斯丁选集）。不过经院哲学的态度是要“对那些在永恒事物上所奉命相信的”特别加以锲而不舍的寻求，“尽其心力及最大劝奋，日进月增，庶几可能进达那藉信心握住所事物的认识。……我们必须充分认识及完全理解这些事物，才可获得永恒生命”（见理查著三位一体论第一篇第三章）。奥古斯丁已另依拉丁圣经本而称引以赛亚书的“你们若是不信，定然不会‘理解’（intelligetis）”（7：9）。理查则更强调这“理解”方面的工夫，说要在他这三位一体论的著作中，以“推理”而不单依“权威”来处理一些问题。他要“对于我们所信的，发挥必然的而非仅属偶然的理由，并且藉了真理的说明和解释来适调我们信仰的教训。……任何必然性的事物……不可能不具一个必然的理由”（全上四章）。尤其是，上帝实体的单纯性已成为中世纪普遍公认的概念，而这种单一的上帝体性中何以忽又有所谓多元；且这位格的多元又何以与实体的一元相融合。理查却以“爱”这一属性，藉着善的充满来证明在真正的神体中不能不有多元的位格（全第三篇第二章）。在普遍完全的至善者当中，自必具有众善的充满和完全。但是众善的完满在那里，爱也必在那里。可是，人不能因单自爱而称有了爱德。那么，果有爱德存在的话，必须使爱推及他人。在真正的神体中虽然实际上有了对受造物的爱，但不能对之有至高的爱。一个神格不可能推及至高爱德于那不配受至高爱的人。然而一个神格若不曾有一个与自己一样值得爱的位格可爱，祂亦当然不会有“爱人如己”的爱。而一个与上帝一样值得爱的位格，便非自己也是上帝不可。所以，为了使真正的神体中具有充满的爱德起见，一个神格必须另有一个同等价值的位格，意即不可不共有神的契合。

诚然，充满的神性而果存在，自决不能缺少充满的善性，充满善性的存在又决不能缺少充满的爱德，而为表扬充满的爱德起见，真正神体中不可不有同等价值的位格，以便推及这种至高爱。可是，何以这些位格的数目恰好如我们所信是三个呢？而且何以其中只有一位是自有的而非由他的，另一位则是只由一位而生，又有一位却是由两位一同而非单由一位而发的呢？并且这三者各各不同的任务又是什么呢？波拿文土拉看出人类的灵魂是和上帝十分接近（注）；在人的灵魂中既有（1）记忆力以领导到永恒，有（2）智力以领导到真理，有（3）选择力以领导到至高善，这样，我们可以类推上帝也有记忆，智力，和志愿，祂除（1）本身而外，亦具有（2）受生之道和（3）浇灌的爱。而且“所有的哲学不外乎三部分：自然的，理性的，和道德的。第一，论物体存在的本因，因此领人知道圣父之权能；第二，论理解力的原则，因此领人知道‘道’之智慧；第三，论生活的规律，因此领人知道圣灵之善德”（见其心灵进入上帝之路程三章六节）。波拿文土拉又认为最高的良善即是最高度的施舍，因而“在最高善中必有某种现实的和实质的‘生’‘发’，与那主持生发者共存同尊，与那永恒原理永远一同工作”（全上六章二节）。这最高善先施舍自己为表现万物的“道”，又施舍自己为包罗一切恩赐的“恩赐”。这个奥妙，按照波拿文土拉所说，惟有候我们心灵静修循级上升至最后第六阶梯，然后才可以观照得到。那时你便能了解一一

（注）按从前奥古斯丁亦早提过（见其三位一体论第十四篇）在人的心灵中有三位一体的“迹象”。他说：“心能记忆自己，了解自己，和爱自己；如果我们知道这一点，就知道‘某种’三位一体了，不过这不是上帝本身而只是上帝的‘形像’（见本卷伦巴都四部语录第一部三篇三章所采引）。然在波拿文土拉以前的神学家，都只说到创造主和受造物中的三位一体，仅有某些的类似，而无直接的会通。”

“这三位又是最融合的，又是最各别的，又是极度同质的，又是极度不同位格的，虽形像同而位格不同，虽彼此完全相等，却又有秩序级次，虽一同永恒，却又有生发的关系，虽极彼此密切，却又有派遣的功能。……因为三位虽彼此有极度的相交和自舍，同时又有最显著不同的渊源与特征；并因彼此的相交是全部的，不是局部的，所以自舍也是全部而不是局部。因而生发者被生发者，虽各有其特性以资区别，而本质上原只为一而已。那么，三者的

特性显然有别：在个性与位格上不同，在渊源上虽先后不分，却有渊流之不同，在工作上虽地方不分，却有使命之不同，正因被遣者皆为那遣派者所支配。但在实质上三位是一体的，所以在要素与法式上，尊严与永恒上，存在与无限上，都是一致的”（同上）。

四

然而，尽管人的灵魂可能透识“三一”的妙谛，可能循级上升，进入神的领域，而实际上人的一生全受命运的玩弄，为恶势力所拘囚，如波伊丢斯所叹息而惶惑的（见其哲学的安慰第一卷）。就中世纪的一般思潮而论，都认为惟有“出世”才能解决问题；而这，实与中古欧洲的时代背景相征应。当罗马帝国末叶，政治日趋消沉，北方的剽悍蛮族侵入，其临腐败的罗马如摧枯拉朽；全陆混乱至不可开交，人皆朝不保夕，厌世观念高张。幸有大公教会把这支离残破的局面加以补葺整理，使新迁入的杂多民族就范于统一的社会秩序；更且各地遍立巍峨的教堂，教士四出劝化那些桀骜好战的野人，共相慑服于教皇的恩威之下。这时亚里斯多德的断片著作适由亚拉伯人输入。他的政治哲学原视国家比个人为重，并认人生的归宿在于超脱现世而进入恒星世界。教会遂利用此说，把出世作为人生的最后目的，而人如欲脱离这流变无常的世界，进入永生的天国，必须以教会为中介，因教会是普遍统一的范型，而个人则不过昙花一现的虚幻。于是经院哲学的实名论应运而生，高唱“普遍”才是真实，个体非参预于全体不能有真实的生存。正如“种”必隶属于“类”一样，低级的个人必须附属于高级的全群。国家诚较个人为普遍实在，但教会比国家为普遍而实在。所以世俗的政府必须受神圣教会的统辖，而世俗的科学亦自应听命于神学。人生须由世俗学问的教育进而受宗教的熏陶，始可净化灵魂，步入极乐的天国。这是中世一般的人生哲学。

不错，这个现实世界固然显得黑白淆混，是非不明，邪恶掌权，善良受辱；然而“哲学”早已“安慰”了波伊丢斯：这些世俗的事情都是空幻的，不足靠的。你不要以为荣华富贵，名利权势，为人生的真幸福；你不要听命运的摆布，一切虚荣于你反而是有害的（见该书第三卷说八）。你在身外寻求你所认为美好的事物，反觉得在你内心完全没有好的东西，这是何等的悲剧。人们须在理智上是类似上帝，却偏要从那最低的事物去餍足他们高级的欲望，这真是冒犯了造物主。人的本质只在于认知自己，才算得超乎一切。一旦不认识自己，就比禽兽都不如了（全第二卷说五）。亚伯拉德在“知汝自己”的伦理学（本书第四部之一）中也强调着人的犯罪，无非在于“侮蔑上帝，或承认那本心信为不应承认的”（第十三章）。这样，人之所以为人，只在乎体会自己；反之，人之所以堕落，亦只是违反了自己的内心。正如亚伯拉德所反复说明的，善或恶，实皆定于内意，而不在于外表的行为（同十二章）。他称引了使徒“我们的心若不责备我们，就可以向上帝坦然无惧了”（约一 3：21）的话，而质直地断定：“我们如果不忤逆自己的良心，我们在上帝面前不用怕被发见有罪”。他讨论和比较了各式各样的罪的说法，而最后结论到“罪这一词，严格地说，只能适用于有意过犯的事上面”（同十四章）。可见评判人的价值，只在他的内心。而这内心原是向善的。所谓上帝造人按照祂自己的形像，只是指此。人应该可以享受无上的真幸福，如“哲学”给波伊丢斯所启示的（第五卷）。依据厄立革拿（本书第二部），人不单如一般所说，是个理性的动物，像几何学上的形体一样，它们不是什么三角，圆，线，方，却是存在于数理的概念里。人的定义应是：在上帝心中呈现着的一种睿智观念。这个观念和实质永远宿于上帝之中。你如果领会到这个你的本身，你就可脱离一切尘俗而真为上帝的儿女了。

可是这种认识自己，并不是直等于古时苏格拉底所唱的“知汝自己”；这就是基督教所以大加益惠希腊思想之处了。希腊人总以为人能凭藉自力以寻见真理，以了解自身；基督教则正如敦司苏格徒（本书第七部分）所辩证的，凡确实而纯粹的真理，一定需赖那不受造之光的特殊启发，而决不可由徒步旅行家的理解力所得而窥知的（见其四部语录辩释第一部三分，问题四）。希腊人藉着自然的理解力只能认识“最初的原理”，然而关于那“在上帝里

的永恒理由”，便非赖那不受造之光的启示不能领会。苏格徒借着奥古斯丁所说不义之人能够正确地称赞或责斥世人习俗中的许多事情，而解释为“在那光明中，甚至不义之人也知道要怎样行为才可以合乎义。这只能由光明的发展才可以理解……。所以我们之得看见，是藉着把公义印入人心目中的光明，而这无非是那不受造的光”（见全上）。不但人自身的本质要靠那不受造这光才得认知，整个世界真相的了解也是同样要假手于这个真光。从忧愁伤感的波伊丢斯眼中，世界充满了不公道和邪恶，然而“哲学”的明灯给点醒：在上帝创造的世界中实并没有恶的存在（参哲学的安慰四卷说六诗六）。

“Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de reipublicae suae terminis per fatalis serien necessitates eliminte. Quo fit ut quae in terries abundare creduntur, si disponentem providentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas”（引自四卷说六之最末一段）。

波伊丢斯终于澈悟了“凡存在的都是合一的，……而善亦是合一的，可见凡存在的必属于善。所以凡离开善的就不能存在，因此恶人失掉了人的本质”（同上说三）。这就是波伊丢斯觉悟后的天命观，亦即是他正确的人生观了。

最后，使我们深有所感的是：本卷中所收的作品有不少都是从忧患中构成。波伊丢斯的“哲学的安慰”是写于囹圄之中；安瑟伦的“神何故化身为人”是由被放逐后而作。中世教权逞势，凡有独立特行的思想家，即使不一定不见容于当道，但从其委曲转侧的行文，想见其心怀无限屈抑；这真所谓“文学是苦闷的象征”，我们中国人尤其是对之能作同情之体会的。中国民族今日（其实全世界也都是）正处于忧苦煎熬紧张险迫的窘境，然而，恰如波伊丢斯所谛察到的，圆满的实在，刚好从一切不圆满的现象里显出来。“如果在任何一种事物中有所谓‘不完全’，那就等于承认在那事物中必定有一个完全的模范”。“凡所谓‘不完全’，只是因为它被拿走了‘完全’。……一切‘完全’都比‘不完全’早已存在”（三卷说十）。所以毫无疑问地，永恒的至善必定克服这所谓不幸的不圆满的暂时现象，毋劳我们为之忧惶。基督教不是一个悲观的宗教，它毋宁能振作人心，鼓励坚持信念。神人合一的基督宣告说：“我来是要把火丢在地上，倘若已经烧起来，不也是我所愿意的吗”（路 12：49）。我们愿意跟从亚伯拉德的说话：“由于那显给我们的唯一神恩，即圣子化成了像我们般的人性，从而以道和实范教训我们，甚至于死。……其结果，我们的心情由于这样的一种神恩赐予而加热燃，再不怕任何含辛茹苦而真切爱神了”（见其罗马人书索解 3：25 解答）。

一九六〇，联合国十五届大会之月，写毕于美国纽泽西寓。

第一部 波伊丢斯

哲学的安慰

波伊丢斯（Anicius Manlius Severinus Boethius）出身安尼畿（Anicii）名族，约于公元四八〇年生于罗马；三世任执政官要职（父，自身及两子），显赫一时。但偶与当时提阿多立克大王（Theodoric）不睦，被诬陷系帕维亚（Pavia）监狱，终于公元五二四（五）年处死。本书“Philosophiae Consolationis”（哲学的安慰）即在其囹圄中所作，由五卷组成。第一卷描述他自己的遭际及愤懑；第二卷悟内心所恋名利及俗世幸福之非；第三卷论真正的最高福善；第四卷讨论恶的问题；第五卷阐明天命，自由，必然，偶然的的关系。其用意在以哲学为安心立命之资，而置生死祸福于敝屣。波氏为中世纪初期著名之一希腊学者，曾译出希腊哲学若干种，加以注解，并写成关于神学问题之论文多篇。本所兹仅选此一种，初浼徐庆誉教授自英译本翻为中文，后由章主任偕同编者据剑桥司徒德（H. F. Stewart）拉英对照本（Wm. Heinemann, London, 1926）加以校核修正。

第一卷

诗一（作者自叹变迁这的境遇）（注）

往昔我沉醉写出欢娱的歌诵，
而今我被迫流泪作悲伤的吟咏；
残破而苍劲的众艺神引导着我的
那怆苦的歌声使我满面泪如泉涌。
只有那些艺神没有任何畏惧，

（注）此括弧内字句为英译者顾不二（W. V. Cooper）所加；以下准此。原著全书体裁概用时及散文分段——抒述；编著今依剑桥司徒德（H. F. Stewart）译本，亦汉译之为新诗体，并押韵脚。

还陪着行于的我同上疲倦征途。
文艺曾是我的光辉，忆当年生活优裕，
值今衰老凄凉，它成了我慰安的伴侣。
坎坷的遭际剥夺了我的韵华，
度日如年的我只是烦乱兴嗟；
无情的岁月催白了鬓发有如雪花，
皱纹遍体兮四体枯瘦而痹麻。
死亡是幸福的，若不降临在愉快的岁月，
却等到有人哀鸣向它求乞。
可悲的是：它偏对不幸的人拒绝，
更可厌恶的是它对流泪人不使瞑目。
信赖命运的恩慈是多么无益，
岂不见我今生，正沦入于悲剧？
她巧用云霓轻掩了欺惑，
更使我苟延残喘而偃蹇无息，
诸位，你们还以为我算有福，
那知道沉下的人决不曾能挺立。

说一

（哲学以寓喻的姿态出现出行近于作者）

当我正在静默沉思这些事情，正在把笔记叙这一段伤心的哀诉，我发见了一个像女人的形像，站在我的面前，她的容貌非常庄严，她的眼睛炯炯有光，其神力超过一般常人的眼，她的面色富有生命，她的体力也没有衰颓，虽然她的年龄不小，甚至没有人能想到她的年龄是和我们一样。她那变化的身材颇叫人惊异，有时候她小到和我们一样，在另一个时候，好像她的帽子和天空一样的高；当她把头抬起，与天相接，使人见不着。她的衣裳是用做好的丝线和最精致的手工所做成的，这衣料是她亲手所织的，由她自己的表明，我以后便知道了。这衣裳的光彩，因长久的疏忽，有些退色，好像我们祖先那被烟熏着的面像一般。在下面的边缘，织着希腊文 Π 的符号，在上面的边缘，又织着一个 θ （注）。在这两个字母当中，标着不同的等级，由这些等级，如同楼梯一般，一个人可以由低级的原理爬到高级的原理。有些人曾用粗笨的手，把她的衣裳一块一块地撕去了。她的右手拿着一些书，左手执着笏。

（注） Π （读如 pi）和 θ （读如 theta）是希腊字表示“实践的”和“理论的”两部份哲学的头两个字母。

当她看见诗歌的艺神在我的榻前，正在慰藉我的苦诉，她颇为激动，她的目光有力地闪耀，她说：“谁让这引诱人的小丑，接近这个病人？他们对忧愁的人，决没有治疗的良药，却徒然用有毒的甘糖，增加骚人的悲虑。他们用情感的荆棘，阻碍理智结果实的收获：他们不能解放一个人的思想，使它健康，却徒然叫它生病。如果你们指引诱了那没有入门的凡人，我还不致十分着急，因为在那样的人身上，我的劳力没有什么伤损的可能，但这个人受过额勒亚和柏拉图学派的薰陶，你已经协持了他吗？你这勾引人灭亡的女妖！快走罢！把他交给我的艺神来照料和医治。”

她们这一伙人，这样的受了斥责以后，凝视地下，面红耳赤，承认她们的羞辱，便悄然离开了。至于我个人，我的眼睛为泪珠所蒙，认不出那有权威的妇人是谁。我很惊奇，注视地下，在静默中等候，看她怎么办。于是她更加靠近了，坐在我榻的一端：她望着我这忧愁苦闷的脸，然后她用以下一些词句，加非难于内心的苦恼。

诗二

“当心灵何等愚昧地沉入深渊的灾厄，
它自己的真光全已在内部熄灭；
它正在外围的黑暗中豕奔狼夺，
却给尘世的风暴层层卷起忧郁。
这人曾在旷阔的太空中驰绕
翱翔自在今天路逍遥；
他惯常注视了杲阳的光耀，
又惯常探索皓月的清皎；
他像一个征服者般握住所有
流动的星，用诗歌描摹其轨道。
他更进而探究自然界的原因，
解释了狂风怎样打破海洋的宁静
和那使世界和调旋转的精灵。
他曾寻问为什么恒星
落在西陲而自东方上升；
有何权力在使和暖的三春
蔷薇花朵朵开满大地芳馨，
谁曾赐给秋天以收获丰盈，

到处结成累累葡萄的茂盛；
这一切大自然的奥秘都被说明。
而今他偃卧着失去了心智的明灯，
在重重的锁链下低垂了头颈，
他的面容憔悴而带深忧苦闷，
只看见一片土地野蛮残忍”。

说二

她又说：“现在是医生显身手的时候了，不是诉苦诉怨的时候了。”她于是凝眸注视我，又说：“你是受过我的学问的薰陶那个人吗？你是吃我粮食长大的，直到你成为一个有大丈夫气概的人吗？我在以前拿一种武器给你，使你安全，并使你有不可克服的力量，只是你把它抛弃了。你认识我吗？你为什么不说话呢？你是因怕羞而哑口无言，还是因惊呆而沉默呢？我希望你是怕羞，但我觉得你是为惊呆所制服。”当她察觉我不但是沉默，简直是呆木无言的时候，她把手轻轻地放在我的胸上，独自说着：“没有危险；他是生着沉睡病，凡思想上受欺骗的人，都生这样的病。他暂时忘记了他自己，当他认清了我以后，他将很快地恢复记忆。让我从他的眼前，扫去他那思考毁灭死亡之事的黑云。”她这样说了以后，她把衣折起来，揩干我的眼泪。

诗三

于是黑云被驱走了，阴影也离席，
而我的眼顿时恢复了从前的神力。
从前像那迅暴的西风卷吞天体，
晴朗的天空都为层云所蔽，
太阳和星光全已隐藏不出，
整个黑夜笼罩着大地；
但如北风一旦从体拉吉亚仙洞刮起
把那被幽囚的白昼放释，
于是太阳普照，日轮之光射至
我们的眼帘，而为惊叹不置。

说三

（这时作者才有力气向哲学讲话）

愁云就这样散开了。于是我再呼吸，注意认识我医生的容貌。当我转眼注视她的时候，我认识我的护士——哲学——，在最初成年的时候，我即在她的房中生活着。我问她：“美德兼备的大士，你怎么从高高在上的苍天，来到我这放逐凄凉的地方呢？你是不是和我一样，因做了被诬陷的牺牲者，而受困累呵？”

（之后，哲学责他缺少勇气）

她说：“我的学子呵，我应该抛弃你吗？因他们反对我的名，使你受累，我不应该和你共患难吗？哲学决不会让那无辜的人，独行踽踽，而没有同行的伴侣。你想我怕诬陷吗？你想我会被那不幸所恐吓，好像是新的事吗？智慧在无耻的人群中，被危难所困累，你想这是第一次吗？古代在我的小孩柏拉图以前，不是和现在一样，对愚人的残忍，也曾有过猛烈的斗争吗？柏拉图虽然无恙，他的老师苏格拉底，不是和我在他的旁边，战胜了那不公平的死亡吗？在他以后，以彼古罗的信徒，斯多亚派和其他的人，都想尽力夺取他的产业，他们拖着，不管我的呼喊和挣扎，好像是和我一同打抢一般，他们扯破了我亲手所织的长袍，把

它一块一块地夺去，当他们觉得我完全依从了他们，于是他们才离开了。因为在他们当中，可以看得出有我的外表仪态，有些被误引的人，以为他们是穿了我的制服，因此他们当中有许多人因被一群门外汉的错误，而失败了。”

“如果你没有听到阿那察哥拉的被逐国外，没有听到苏格拉底死于服毒，也没有听到哲诺所受的酷刑（注一），但你也许知道加纽、辛尼加、和苏伦奴的处境（注二），他们的名声都不小，而且距现在也不久远。他们被毁灭，是由于他们受了我的教训，因而不赞成恶人的欲望。所以在这生命的海洋中，如果我们四面八方被狂风所袭，你不要认为奇怪，因为反对恶人，是我们当前的主要目的。虽然他们的党羽甚多，但不必重视，因为他们没有领袖，他们不过是到处乱闯，肆意胡闹。如果这一批人对我们加以猛烈地攻击，当敌人忙着抢劫无用的行李的时候，我们的领袖——理智——就把她的兵力，集结在卫城。他们夺取那毫无价值的东西，我们在上面讥笑，决不为这一批疯狂的盗贼所困扰，我们有堡垒防御，这个堡垒不是这一批背叛的愚人所能达到的。”

（注一）阿那察哥拉约于元前四五〇年被雅典放逐。苏格拉底于元前三〇九年被雅典政府毒死。额勒亚的哲诺约于元前四四〇年被额勒亚的暴君刑讯。

（注二）加纽约于公元四〇年被加古拉所杀。辛尼加于公元六五年被尼禄帝迫令自杀。苏伦奴于公元六六年被尼禄帝所杀。

诗四

“凡能怡然置生死于度外
而傲然把终局踏在他脚下，
就能正视命运的好或歹，
永得自持而不受其挫败。
汪洋巨海的怒涛澎湃
不足以扰乱令他震骇；
维苏威火山冒烟爆发，
以及摧毁巍峨的高塔
那种奔雷惊电交加，
也不能使他宁静破坏。
对那外强中干的暴君恶霸
我们绝没有理由要恐怕？
因为不存希冀和不怀畏惧，
就必可抵消他们无力的暴怒
但凡恐慌战栗，或有所希图，
他就不能自主而为人奴，
甘心把自卫的盾牌抛去，
而双手为铁链所牢牢捆住。”

说四

她问我：“那些都是你所了解的事吗？它们在你心灵里深深地藏着吗？你是和笨拙的驴子听弹琴一样吗？你为什么哭呢？怎么要流眼泪呢？你应该说话，不要隐瞒内心的秘密。若你希望医生援助你，你就该露出你的伤痕。”

（作者把他在正直公平生活以后所受的痛苦向哲学陈诉。）

于是我，鼓起精神回答她说：“我那残酷悲痛的命运还待重复细述吗？事实摆在这里，不是已够明显吗？这个地方的景况不会叫你有所感触吗？这是你在我家休息处所选择的藏

书室吗？这个房间是你常常等候我，和我探讨人与神的哲学的地方吗？当你帮助我探讨宇宙秘密的时候，当你用棒棍指示行星轨道的时候，当你按照宇宙轮廓来陶成我们的习惯和人生的准则的时候，我的情状和容颜，是像现在这个景况吗？这是我们顺从你所收获的报酬吗？你曾藉着柏拉图的口，说过这样的话：如果治国的人，是研究智慧的人，国家必然蒙福（注）。你藉着那同一伟人的口，又教训我们，说国家必须要由哲学家来治理，这是一定的道理，即是说，国家的枢要不应该落到那毫无忌惮和犯罪的公民之手，恐怕他们使好人腐化和毁灭。”

（注）详见柏拉图共和国第五卷。

“自从我在幽静中向你学习了这样的主张，我就进一步到公共的政府方面去应用。你自己和你印入哲学家心中的上帝，都是我的证人，我只是为求一切好人的公共幸福，才参加了国家机关的职务。因此我与恶人发生无法缓和的剧烈争执，并为保障公道起见，我不顾掌权者的仇恨，坦然无惧地本着良心。”

当康尼嘉古侵犯弱者的产业时我常常当面反对他。特里纠喇是皇帝家事的管理，每逢他开始或已经实行为恶的时候，我是怎样常常以强力攻击他呵！当野蛮的哥特人不断地诬陷可怜的人民，我曾许多次不顾自己权位的危险，去保护这些可怜的人民呵！我敢说从来没有任何人破坏我，使我由义而陷于不义。当我看见我人民的产业被贪婪之徒和国家的租税所毁灭的时候，我内心是和他们同样的痛苦。

在饥荒严重的坎佩尼亚，帝国警卫司令以命令强迫推行了一种不堪忍受的拍卖，使全省受蹂躏的威胁，我为顾全公共的福利起见，尽力和警为司令争持，虽国王知道这一回事，我还是反抗拍卖的执行，终于我的反抗得了胜利。保利努曾经做过执政官，朝廷里一班豺狼想侵吞他的财产，是我从魔爪中把他救了出来，亚勒比努也曾任执政官，被莫须有的诬陷所压制，我为营救他，而招致奸诈的情报员赛普林的怨恨。你以为我自己是自寻烦恼，足够自苦了吗？但我在被我救援的人们中，应该更安全些，因我爱护正义，在朝廷中，我没有培树任何奥援，可以保障我的安全。但我被放逐，是由于谁的证据呢？一个是巴西流，他以前被解除朝廷的公职，因为债务所逼，就提报告反对我。还有阿披离阿和高登丢，因作恶多端，被国王放逐，他们不服从，逃入圣地，国王知道了，限他们在某日以前，离开拉温那，否则，就要在他们额头上刺字以后，再行驱逐出境。还有比这更严重的事吗？就是正在这一天，他们控告我，他们的控告居然被接收。为什么会如此呢？是我的品德应该受这样的待遇吗？或者是我那预告安排的罪状，替那诬控我的人辩护呢？命运不以此事为耻吗？即令不以无罪的人被诽谤为耻，但至少不以诽谤者的卑鄙为耻吗？然而，你想知道他们所加于我的罪名吗？据他们的控告，“我是求元老院的安全。”这是怎么讲呢？我被控告“不让情报员交出与元老院叛国有关的文件”。

“你作何感想呢？先生呵！恐怕叫你蒙羞，我应该否认这桩事吗？不然，我曾经求元老院的安全，也不会中断我这样的企图，我应当承认吗？但阻止情报员之事已停止了。求元老院的安全，是我应该称为罪行吗？其实元老院本身在关于我的法令中，已成立此事为罪状。但那常常自欺的无知，不能改变是非，我也不能服从元老院的命令而隐藏真理，赞同虚伪。我这事是否公道，我让你的和哲学家的判断去决定，我不过是叙述事实的真相，交付历史，使后人明了这一回事而已。”

“他们提出某些捏造的书信，以为我在其中‘希望罗马自由，’我想这没有一说的必要。假如我有自由向情报员索取证据（因为他们的证据在这事上是很有力量的），那些书信的虚伪就可以显露出来。但这有什么用呢？自由毫无希望了。如果我有自由，我就会用加纽的话来回答，加纽被加力古拉皇帝所控告，说他早知道有一桩反对皇帝的阴谋。加纽回答说：‘假如我早知有此事，你也无法知道。’”在这桩事上，忧愁还没有这么使我麻木，以至于恶人对好人的攻击为怪，只不过以恶人成功为怪。因为行恶的欲望也许是由于我们天然的缺陷，但是恶人的企图在上帝面前胜过了无罪的人，这在我看来，似乎颠倒是非。因此有你自己的

一个信徒，曾经很不错地问你，“若有上帝，又那里来的恶呢？若没有上帝，又那里来的善呢？”那些想摧残元老院和整个良善公民的坏人，当然也想把我们一同毁灭，因为他们认为我们是拥护元老院和良善公民的，但元老院的会员也同样待我难道是有理吗？你既然常与我同在，指导我的言行，我想你还记得在味若之地那所发生的事件。当提阿多立克王想完全摧残整个元老院，因而把那加在亚勒比努身上的叛国罪名扩到整个元老院的时候，我是怎样地尽力为元老院辩护，并且完全不顾自己的危险，你还记得吗？你知道我这话是真的，不是表扬自己。因为一个无辜的良心若炫耀自己的功绩而博得名誉的报酬，就不免丧失了其价值。但你知道，我这无罪的人所得的结果如何。不但没有得着道德荣誉的报酬，反而得着不属于我的罪行的惩罚。若是一个人坦白地认罪，难道众法官都是那么残酷，那么意见一致，以致也没有一个能顾到人的心理是容易错误，或至于可怜人类命运的变化无常吗？假如有人说，我有企图焚毁庙宇，将用亵渎的刀谋杀祭司，并且说我有计划屠杀所有的良民，即令如此，在执行判决以前，应该许我出庭辩护，或证明我有罪。但此处我远在五百里以外，没有机会为自己辩护，只因我为元老院太热心，就判我的死刑，没收我的财产。呵！他们正有功，不至于有人以那样的控告，证明他们有罪！

“即令那提报告的人也看到了这桩控案的荣誉，所以他们捏造一些罪行的成分，撒谎说我违背良心，用不光明的手腕去取得政权。但你是隐植在我的内心，把我灵魂里面一切贪图朽坏的东西都屏却了，在你眼睛照察之下没有亵渎罪行的余地。因为你每日把皮他哥拉的格言，灌输到我的思想里，那格言即是‘跟从上帝’”。而且你既把我养成和上帝一般的优美，我也不会寻求那鄙俗不堪的人力支援。况且以我家庭的清白，以我良友的类聚，以我岳父的忠诚——他的政治公共生活，和他个人的良心，是同样的被人尊敬——，这一切都足够使我的犯罪嫌疑，焕然冰释。但是真可耻已极！就是因为你的缘故，他们以为从你身上，找到了我犯罪的根据。在他们看来，我们是共同图谋不轨的，因为我们都是为你的教训的原理所薰陶，而且受了你的生活方式的训练。因此我对你那么敬重，于我毫无利益，这还不够，他们甚至因仇恨我还必要使你自己蒙受肆意的凌辱。除此之外，还有一个负累加到我的祸堆之上，即世界的判断，不会注意到这事件的是非，只会注意到命运的演变，而且说，只要是实现的，便是天意之所在。所以不幸运的人所首先丧失的，乃是世界的舆论。回忆人家所谈的故事，或者计较他们的意见如何不同，乃是一桩可讨厌的事。我只愿意说这一点：这最后的负累，是不仁的命运所加于我们的，当任何捏造的诬控一旦加到不幸者的头上，人人就认为他们所忍受的一切，都是活该。我所遭遇的并不是人们的厚意，乃是逼迫，我的财产和荣誉，都被剥夺，我的声名也永远沾上了污点。在罪恶丛集的囚牢中，我好像看见许多狂欢的事实。我看见最放荡的人，在那儿计划新的侦探鬼计，我看见诚实正派的人，在知道我那案件的结果以后，因恐惧而晕倒，恶人就全体一致地鼓舞，更加敢于作恶，不怕刑罚，而且还希望因作恶而得报酬，我又看见那无罪的人，不仅他们的安全被劫夺，而且一切为自己申辩的机会，也没有了。所以我可以高声的呼喊着：

诗五

“群星散布宇宙的创造主，
坐在祢永恒的宝座高处，
祢操纵那转旋迅速的乾坤
把祢的法则去控制群星。
月后的面色原是苍灰，
却因受了她兄弟的光辉
有时澄圆而傲然显现，
以致别的星光为之逊色而不见；

但当她越接近太阳，
于是也幽暗而无光。
时近黄昏，冷气充塞太虚，
星群在夜色中驰骋疾驱，
一待初升的旭日辉灼，
便卸下了他们以前的铠甲。
当严冬把大地树枝枯瘦，
祢便缩短了冬天的白昼；
当夏季酷暑支撑着骄阳，
祢又变更了清夜的漫长。
祢的权能作了太岁的重镇，
充分地支配着四季的时令，
给北风吹落的树叶残摧
又叫那春天的和风带回。
天狼星煮熟了禾稻和粟米，
牧夫座播散了五谷的种籽；
大自然莫不遵从祢的法则，
所分配的工作没有违背荒辍，
凡经祢所管治安排的一切
无不各完成其目的；
何独不顾人类的行为，
祢站在监护者的高位？
为何让命运的魔掌巨凶
操纵着变化莫定的穷通？
为何让那惩处罪犯的刑杖
偏落到无辜者的头上？
而今败类占据着要津，
倚恃着不公道的命运
擅自将善人的头颈
踩在他们的脚下蹂躏。
美德被禁锢在黑暗的幽牢，
正人君子被诬而受谤难逃。
那些说谎起伪誓的恶徒
并没有逢到儆戒痛苦，
反而扬扬得意，
显出他们的威势，
足能说服那为千万庶民，
所伏拜的君主之心。
啊，祢用爱心覆育大地庶类，
从高高的宝座俯视，
这残破可怜的下界；
苍生绝不是最卑下的造化，
我们却为命运所摆弄颠倒。
监护的主，请祢制止这风暴，

如同祢焚理天界的和平，
使人间一样凛遵这公正权衡。”

说五

（哲学叫他安心）

当我这样悲伤和冗长地叙述的时候，哲学以镇静的神情注视，一点也不为我的陈诉所打动。于是她说：“当我看见你悲痛流泪，我知道你不愉快，而且是在放逐中，在我不知道你放逐多远，直到你说明，我才明白了。可是你离开你的家乡这么遥远，实不是由于被驱逐，乃是你自己在那里浪荡漫游，或者如果你一定要说你是被驱逐，那末，与其说你是被别人驱逐，不如说是被自己驱逐。别人对你不能那样做。如果你回想你那真实的故乡，你当知道，那故乡不是从前的雅典一般，受多头人物的统治，那边只有一个主，一个王，这一个王，是以人民更多，不以他们被放逐为乐。为他的政权所领导，和服从他的正义，乃是极高尚的自由。你不知道本国那神圣的和古老的法律，规定凡有为自己建立居住的地方的人不能被驱逐吗？因为如果他在那保护的城墙以内，就不需怕有人将他放逐。但是任何人如不愿再住在那里，他也不配再在那里住下去了。所以那叫我难过的，不是这地方的景象，乃是你的神情。我所需要的不是你那装有象牙和玻璃的藏书室，乃是你内心的安息处，在这安息处我没有收藏书籍，不过老早我从我的书籍中，在那里收藏了许多思想，能使书的内容富有价值。至如你对国家的服务，你所说的都很实在，不过就你多方面的努力而论，你所说的还不很够。关于你一切的控告，不论真假，你只是陈述众所周知的事实而已。关于情报员的罪行，和邪恶的撒谎，你仅作轻描淡写，这是很对的，因为当群众谈论这一切事情的时候，在他们的嘴里，将有更好和更圆满的收获。你对元老院那不公道的忘恩负义，已猛烈地加以斥责了。你为我的诬陷而悲伤，为我的名誉损失而流泪。末了，你对命运发出愤怒不平的吼声，你觉得命运没有按照你的功过执行赏罚。最后你以诗的灵感祈祷着，希望天上的平安和秩序，也同样地可以建立在世间。然而你为这许多横逆的情感所制服；忧愁，愤懑，和抑郁，把你整个的心灵分裂了，所以在目前情形之下，不宜以较强烈的方法来医治你。让我们用温和的方法。因为这些不安的情绪，正如同身体上的肿胀一般，要轻轻的以温和方法，治疗患处，等到进步以后，才可以用厉害一点的药方。”

诗六

“当农田被烧灼于阳光剧烈
而形成了蟹状的龟裂，
农人撒下耕地的种籽
毫无收成的希冀，
算是给收获之神所给，
只好去向橡树求乞。
当农田被凛冽的北风，
吹得那收获无影无踪，
你怎能在树林里的丛芜
采取那紫罗兰的甘果？
即使你喜欢吃葡萄，
也不能在春季用剪刀
把葡萄满枝采回家内；
要等候秋天酒神的恩贶
把这批礼物送到你手。

上帝如此安排了时间先后，
使它们各有适当的美饰；
祂设定了那些自然法则
更不容丝毫紊乱颠倒。
你倘若离开了这轨道
而任意与常规相左，
就会遭受不良的后果。”

说六

她继续说：“你愿首先让我问你几个小问题，来测验你的心理现象，以便明了究竟那一种方法为你的治疗最好？”我回答说：“你要问什么就问什么，我都愿答复。”她于是说：“你想这个宇宙，是被偶然的和盲目的力量所领导吗？或者，你以为是有理性的规律在当中运行呢？”我说：“不然，我决不作如此想；我也不信那样确定的运动，是由于偶然或盲目的力量所能形成。我知道创造宇宙的上帝，监督祂的工作，决不会有那么一天，会迫使我放弃这一种信仰。”

她说：“是这样么？你刚才所呼喊的，是叹息说，只有人类在神的监护中没有分。至于其他一切都为理性所支配，这是你已经固定了信仰。然而好奇怪！你的心境是那么健全，你怎么会病到这个样子，使我非常奇异！但让我们再深一层考察一下，不得不认为你总有一种缺欠。对于宇宙是由上帝所统治这一点，你既不怀疑，你告诉我，你想那样的统治，是凭什方法呢？”我说：“我不十分明了你这一问题的意义，不知道怎样回答你。”她说：“我觉得你总缺少什么似的，你的铠甲有裂痕，那迷人的痼疾，侵入了你的心灵；这一点是不是我的错觉呢？你知道一切万物所趋向的目的是什么呢？”我说：“我曾经听说过，但忧愁把我的记忆弄迟钝了。”“但你是否知道，宇宙万物的根源，是在那里。”我回说：“是的，万物的根源是上帝。”“你虽然知道万物的开端，岂能不知道万物的归宿吗？但这就是迷惑的途径，这就是它们的权能，它们能够移动一个人的位置，却不能把他连根拔起。”

“但这个问题，我必须问你，你还记得你是一个人吗？”“我怎么能忘记这个呢？”“然则一个人是什么，你能说明吗？”“这还劳你问吗？我知道一个人是有理性和有死的动物，这是我所明了的，而且我承认我自己即是这样的一个动物。”“你知不知道你还是别的呢？”哲学这样问我。“不是别的。”我说。

她说：“现在我知道你的病源，也许是主要的病源。你忘记了你自己是什么。现在我完全弄清楚了你的病状，也知道怎样恢复你的健康。你因忘了自己而被制服，因此你常常为被放逐和财产被没收而悲虑。你不知道万物的目的和归宿，因此你以为无价值而邪恶的人会有权势和幸福。你已经忘记了宇宙是用什么方式统御的，因此你以为命运的好坏，是随便乱撞的。这种意见不但可以引起疾病，还足以引致死亡。但感谢健康的施与者，你的本性还没有完全离开你。为你的生命之火，我们现在还有一线主要的火花，因你对宇宙的统御者有正确的认识，你相信宇宙的统御不是由于盲目和偶然，而是由于神圣的理性。所以不要恐惧。从这一线火花，生命之火仍然可以照到你身上。现在还不是用猛药的时候，当一个人抛弃真理时，他总是采取错误的意见，并掩饰自己。那错误的意见，又滋生迷惘，使真知灼见陷于紊乱，所以我现在用温和镇定的药方减少黑暗的阴霾，好叫那骗人的情感消失，叫你有精力去领会那真光的皎洁。”

诗七

“当灿烂的明星
在深夜的阴暝，

被黑云所遮蔽，
不能发生光辉。
当狂暴的南风
吹起波涛汹汹；
明朗如昼的水
颠簸泥沙昏靡。
奔流山麓的泉
常遇障碍在前，
横梗当途的石
来自山崖绝壁。
你又何独不是；
要是洞烛真理，
引至光明前路，
就必踏上康衢，
屏除一切欢娱，
抛弃恐慌畏惧，
廓清幻想希图
杜绝忧思愁虑。
倘任那些妖精
统治你的心灵，
必遭重重锁链，
昏迷朦胧莫辨。”

第二卷

说一

（哲学证明作者的意见和忧愁，在她的一位信徒中是不能认为正当的）

她于是静了一会。但当他静默的时候，是那么审慎，使我的思想不再飘泊了，她于是开始说：“若我完全明了了你那疾病的根源，你因过于留恋已往的好命运而致怅惘憔悴。仅是这一个变化，因着你自己的幻想，而搅乱了你内心的平安。我明了那不自然情况的各种演变。我知道当命运的女妖要尽力欺骗一个人的时候，她是怎样地对人表示友好，直到她忽然把忧愁制服了他，使他不堪忍受为止。当一个人在没有想到的时候，她就把他丢弃了。如果你回想她的性质，她的方式，或她的功过，你就会觉得，你对她既无所获得，也无所失去任何可爱的东西。但我想我不必多用力引起你回忆这桩事，因为当命运阿谀你的时候，你往往用激烈的言论责备她，也用我所传给你的意见去辱骂她。但凡外面的骤然改变，无不在心理上产生一番骚动。你正和别人一样，已经由宁静的心境转入歧途了。现在你可以试试这温和与愉快的水药，这药的功效达入你的体内以后，将来可用更猛烈的药方。试一试这温柔词调的力量，这词调要不离开我的教训，才可以保持它的正轨。同时让我的女仆——歌咏的艺术——唱出轻快的或沉重的和音。”

“那使你忧愁和悲痛的，究竟是什么？你似乎已经看见什么新的和非寻常的事。但是如果你以为命运对你有什么改变，那你就错了。她的惯技老是这样的。这正是她的本性。它对你正因以变性而保存了她的常性。她在对你微笑，和以虚伪的好运为饵来讽刺你的时候，也正是显出这种性质。你现在发现了这盲目女神的两面面孔。别人对她不明白，但你知道她是很清楚的。假如你欢迎她，你就不妨采用她的方式，而不必诉苦。假如她不忠实，使你恐

慌，你可以藐视她，把她抛弃，因为她引诱你，使你毁灭。作为你烦恼根源的她，正应该是你宁静的原因。因为丢弃你的她是靠不住的，没有人敢于自信，说她决不会丢弃他。你认为那终归消逝的幸福，是值得珍重的吗？那流转无常，得之则喜，失之则悲的好运，是你所爱的吗？好运既不能久留，当她去了以后，所剩下的是凄凉痛苦，像这飘泊无定的好运，不就是那快要到来的痛苦的预兆吗？眼前的事应该不足叫人满意。大凡慎重的人，必定按其结果较量事物。正因为命运好坏的变化，她的威吓既不足以使人惧怕，她的笑容也不足以使人倾慕。最后，只要你把你的颈项，一次伸进了命运的羁绊，不论有什么事发生，你就不得不以坚定的恒心，在她的领域中，受她的支配。如果你对于你自己所选择的女主人想决定她或去或留的法令，你这样做，是没有理由的，你不忍耐，只能使你那不能改变的运气更恶。正如航行一般，你只能随着风的方向前进，你不能叫风随着你的意志航行。你把种籽付托耕地，你是不是考量丰年和凶年的互相更迭呢？你既把你自己付托了命运，你就只好服从你主人的支配。你想停住她的转轮吗？愚笨的人呵！如果命运的轮子停住不动，她就不再是命运了。”

诗一

“命运傲慢地手转车轮
像潮水般覆雨翻云，
时使大君失位，时使下厮高升了，
她不顾人的哀号和涕泪纵横，
只肆意运用残忍去愚弄人民；
这就是她的游戏，使其权力彰明，
在一句钟里叫一个人狂欢
忽又悲苦，以炫耀她的强权。”

说二

（哲学表明命运怎样辩护她自己。）

“我将用命运女神自己所常用的话，和你辩论，你可以考虑，看她的要求是否公道。她也许会说：‘喂，你这个人，为什么每天诉苦来控告我呢？我对你有什么不公道呢？我掠夺了你什么东西呢？你可以随便选择一个法官，在他面前和我争辩，究竟你有不有权利享受财产和荣誉。假如你能够证明，财产和荣誉是真属于任何要死的人，我愿承认你所寻求的一切原是属于你的。当自然叫你从你母亲的怀里出生的时候，你是一个赤裸裸的光人，一无所有，但我接收你到我的怀抱，把许多礼物赐给你，我以我那恩宠的照料，叫你长大成人，并把光荣和我所有的一切都赐给你，这正就是你现在所以对我表示不满。现在我要收回我的手，而你应当感谢，认为你过去的的生活，是由于你借了我的债。你没有理由诉苦，所谓你的损失，实际都不是你自己的。你为什么还要责备我呢？我没有什么事对不住你，财产，荣誉，等等一切，都是属于我自己的权利。这些是我的仆人，他们只认识他们自己的主人，他们同我一路来，也同我一路去。我可以大胆地说，你申诉所损失的一切，若果真是你自己的，你就不致于损失。世上岂只有我一人不许行使我的合法权力吗？苍天在白昼给我们以灿烂的日光，在夜间又把日光藏起来了。年岁也是如此，时而使大地充满了花果，时而使大地笼罩着乌云。海有权时而以波平如镜的面向我们微笑，时而以狂风和波浪向我们发怒。有常不变，这本来不是我的路线，那不知足的人，怎么能勉强地叫我有恒呢？我的力量就藏在无常之中。这即是我所老用的游戏。我转动我的轮子，使它循环不息，我使最低的升到最高，使最高的落到最低。若你愿意，你可以升高，但有一个条件，即是当我的游戏规则要你降下的时候，你不要以为这是不公道。你不知道我的方式吗？你没有听说吕底亚王格罗苏，他虽在不久以前曾使古列王恐惧，但以后很可怜地被送到火葬的火柴堆上，只不过为天空的雨所救吗？你忘记

了尼禄怎样为他的俘虏伯西斯王，洒着同情的热泪吗？在悲剧中哀号哭泣，除开是为了国王的幸福，被命运肆意摧毁了以外，还有什么呢？你在幼年时候，学过古时候的一个比喻吗？在犹皮得神的客厅门前，有一对瓶子，一只盛满了恶，另一只盛满了善。对于这二者，你岂不是得了更多的善么？我岂是完全离你？我那随时变化的性质，岂不是一种理由，叫你希求更好的事物么？无论如何，不要将你的勇气消失了，你所处的境地既和众人相同，就不要想可以有一种特别的生活方式。’”

诗二

“即使财富之神不停手地
以她的角撒布许多货币，
如在风浪中海里飘泊的泥沙，
或如在晴朗无云的午夜
照耀天空的灿烂明星，
人类还是要哭泣哀鸣。
虽上帝接受了祷告私情，
把黄金荣誉给那些应得的人，
这一切对他们都是虚假，
那无餍的贪心将其一口吞下，
还张口望有更多的吞噬；
有什么马缰或嚼铁可以抑制
那放肆的情欲？一旦得了恩赐
它还是多多益善贪求不止。
人常为着缺乏而吁喘颤抖，
我们岂可以称他为富有？”

说三

（哲学继续辩护命运对作者的待遇）

哲学说：“如果命运在你面前，为她自己这样辩护，恐怕你没有话好说。但假如你有什么理由，可为你的申诉来辩护，你必须说出来。我们将给你机会陈述一切。”于是我回答，“这些辩论，形式很好，语言和歌咏都是甜蜜的，但觉得愉快只不过在听的时候为止。不幸的人对他那不幸的命运，有比这更深的感觉。所以当这声音停止以后，那根深蒂固的不幸，又沉重地挂在心头。”她说：“就是这样的，因为这不是医治你病的药方，这不过是减轻你的忧愁，以免妨碍治疗。等到时候到来，我愿使用一点药可以深入你的湊理。但你不应该觉得你自己是可怜，你回忆你有多少次，和怎样有好运气呢？”

“我不愿描写，你在丧失父亲时是怎样为许多职位很高的人所照顾，你是怎样的被国家要人所选择，和他们联婚，而更有价值的一点，乃是在你没有和他们成亲以前，他们都很爱你。因为你妻族的隆荣，因为他们的德行，和因为你在儿子身上的享福，谁不承认你是最幸运的呢？大家所知道的事，我不必叙述，不必提及那些甚至许多老年人所无法享受而你年龄还轻的时候，却已受到的荣誉。我选择一桩你一生最幸运的事。如果一个人的享受能放在好运气的天秤上去衡量，你那最伟大的一日，虽在许多累积的不幸中，能够被遗忘吗？我是指那一日，你两个儿子都当了执政官，一同从你的家里出发，受元老和许多人民热烈的欢迎，当他们两人坐在荣誉的座位上，你对国王致祝辞，你的才能和雄辩博得不少的光荣。在执政官当中，你坐在荣誉席上，那富丽堂皇的炫耀，只是一个凯旋的将军所值得有的，你使一大群的观众都万二分的兴高采烈。当命运之神这样地宠爱你，她抚爱你如同她自己的宝贝一般，

你似乎对她有些夸耀。你所得的恩赏，是她对任何人从来没有赏过的。你还要和命运之神结账吗？她以仇恨的眼光来看你，这是第一次。假如你幸与不幸的环境，在数量和种类两方面加以考虑，你就当知道你现在还不算是不幸啊。假如你以为你从前的幸福都已消逝，所以现在还是不幸，那末，现在的不幸也同样会消逝的，因此你不能说现在你是在悲惨可伶的境遇。你是初次入世吗？你到此地来，完全没有准备吗？你完全是一个陌生的人吗？你知道往往在迅速的一小时以内可以毁灭一个人，你以为人类的事物是有常和稳定吗？人生的命运虽不可靠，但人生最后一天，即是命运的结束。她虽想停留，也不可能。你然则又将怎样说呢？是你以死亡结束她呢？还是她以别离抛弃你呢？”

诗三

“旭日从他那红蔷薇的车室
发出火辉，使一切行星失色。
春时和暖催生了桃李芳菲，
伴随了树下的绚美蔷薇，
但一阵狂风吹来，
顿使得群花容颜憔悴。
海不扬波兮水光潋滟，
一旦朔风怒号，波涛四起。
世上这样地倏忽不定，
你怎能信流动的命运。
凡百事物有生必有死，
这是一条铁铸的公例。”

说四

（作者申辩说，愁苦中最大的愁苦，即是快乐的回忆，哲学给他答复。）

我如是回答她说，“百善之长，你所讲的都是真理，我成功太快，发达太早，我不能否认这个事实。但叫我最感觉痛苦的，即是这些过去的回忆。因为从命运之神所受的一切痛苦中，那最大的不幸，即是已经尝过幸运的滋味。”哲学说：“你是正在尝着你那错误希望的果实。你不能公道地归咎于你的生活环境。如果你为命运所赐幸福的空名所影响，请想一想你所有的那么多而且大的幸福。若你还保有那命运所赐幸福中最珍贵的幸福，若这最珍贵的幸福依旧安全，没有损害，你就不能够责备命运之神，讲她怎样不仁慈。第一，你妻子的父亲，辛玛库现在还是活着，在人们中间，还有谁比他更光荣呢？因为你的价值没有减少，你的生命还如此的有价值，他正为你的痛苦鸣不平，这个人的智慧和道德，都很优秀。还有，你的妻子还存在，她是一个有德行的女子，她的贞洁更是出类拔萃的，这个妇女是和他的父亲一样。她为你的缘故，尽力挣扎，她是厌恶人生的，但她还是活着。她因思念你，悲伤流泪，只有在这桩事上，我承认你是不幸。你还有两个曾做过执政官的儿子，当他们在儿童时代，就受了和你岳父品性的陶冶，他们两人的生活，还是光明的，这用得我再说明吗？因为一个人总是想保持生命，你却比生命更宝贵的存留着，你应该怎样的快乐呢？所以你应当揩干你的跟泪。命运之神对你还不算是十分厌恶，她还没有剥夺你一切的幸福。你的锚还是很稳固，因而你现在可以有安慰，对将来也有希望。”

我说：“但愿那些锚继续稳固；只就它们稳固，我们可以达到航行的目的地，情形怎样变化，可以不管。但你知道我的荣誉，抛去了不少呀。”她回答说：“我们已经有进步了，只要你现在不完全为目前的运气担忧。不过我不能忍受你这样忧愁挂虑地诉苦，以为你的幸福是美中不足。有谁的幸福，那么圆满无缺，都没有纠葛之处呢？人类的幸福充满了挂虑，既

不至于完全，也不能久留不逝。一个人也许有许多的财富，但他的出身和教育又使他羞辱。另一个人是出自名门，但为穷困所迫而不能成名。第三个出身既好，又有好的教育，但因为无良妻，也感觉人生苦恼。还另有一人，有快乐的婚姻，但没有儿子，自己的财产，只好由那非亲生的儿子来继承。再还有一个人，幸有儿女，又因儿女不肖，而悲伤哭泣。所以没有一个人，是满意自己的运气，而有内心的平安。因为无论在那一种情形之下，总有不曾经验过的意外，和已经经验过的恐怖。再进一步考虑，那运气最好的人，是最经不起打击的人，除非他们的欲望一样样都满足了，那些人因没有过惯不幸的生活，一旦稍遇一点小小的挫折就失望了，很小的忧怀可以夺去他们整个的幸福。你想有好些人，如果你把你那剩下的一点点好运气交给他们，他们不会觉得如同在天堂一样的快乐吗？你现在所住的这一个地方，在你以为是一个放逐流亡之地，但在住在这里的人看来已是安乐的家乡。这样看来，世界上没有什么不幸，除非你是那么想。同样，以宁静的心去忍受的一切命运，都是有福的。甚至最有福的人，一旦为不满意的心所累，岂不想改变他的福分么？在甜蜜的人生中，不知道包含了多么辛酸呵！虽然人生的享受，看起来好像是愉快，但它要离开的时候，就不能挽留它。显见人生的幸福，是那么可怜，它既不能和宁静的人永远同在，也不能使一个苦闷的人得着欢娱。”

这样说来，你必死的人啊！幸福原来是在你的内心，你为什么要到外面去寻找呢？你为错误与无知所困惑。我要简单地把最高幸福的秘密指给你看。你有什么比你自已还更宝贵的东西呢？你一定回答说没有。如果你是你自己的主人翁，那你所具有的，既不是你愿意丧失的，也不是命运之神所能夺去的。但为使你知道幸福决不在于偶然的机，请你想一想：若幸福是有理性者的最高之善，而凡能达到幸福。再者，凡有了这种不可靠的幸福的人，或知道它要变化，或不知道。如果不知道，那末，在这种无知的盲目中，有什么幸福呢？如果知道的话，他就非生活在患得患失的恐惧中不可，因此常在恐惧中的人，根本说不上快乐。或者，如果他不以幸福的丧失为苦，不是由于他觉得那种幸福是没有价值吗？凡能平心静气地忍受其损失的善，必是渺小的善。我很明白，你深信人的灵魂决不朽灭，这个真理在你的心里已经根深蒂固了。显见命运的幸福，是被身体的死亡所约束，你毋须怀疑，假如死亡带去了幸福，整个人类都因必死而陷于悲惨的境地。但我们知道，许多人不仅以死亡的代价，换取幸福的享乐，而且以忧愁和痛苦去换取。生命的结束既不能使我们不快乐，那末，生命的存在又怎能使我们快乐呢？

诗四

“若有人这样精细思量：
觅一永久平安的地方，
既能抵抗猛烈的风狂，
也不受海洋波涛的冲荡，
他必要离开巍峨的高处，
也不站在浮松的沙土，
因为高山易招致烈风，
泥沙也易溶不能负重。
让他避免运命中的危险，
不为眼前快乐所迷恋；
让他小心谨慎把楼房
建筑在低稳的磐石上，
这样，尽管那狂风怒号，
四海卷起那骇浪惊涛，

你仍有不移动的安宁，
有力量防御你自身；
你可以在安静生活中度过，
你可以嘲笑那高空的暴怒。”

说五

（哲学对人们所重视的事物更小心估定其价值）

她继续说：“第一种理性的治疗已经深入你的内心，我想现在应该用一点较强烈的药剂。即使命运的赐予没有衰减，也没有迅速消逝的话，在那些事物中，有什么东西，可算是真属于你的呢？或有什么东西，一经考验以后，不会丧失其价值呢？财富所以有价值，是因为它本身，还是因为与人有关系呢？是黄金的本身，还是它所能成就的，才是有价值呢？那流通的财富，比那堆存的财富当然更有价值。贪鄙使人怨恨，慷慨的花钱，受人尊敬。那和别人通融的钱，就不能留在一个人的手里。所以金钱对所有人能发生价值，就是因为它和别人流通，不为一人所占有。假如金钱都集中在一个人手里，其余的人就都会穷困。发出一种声音，大家都可以听到，但你的财富，若不减少，就不能流到别人的手里。当财富一旦流通，那散财人自然要穷困。这些财富是多么苦恼和可怜呵！许多人都无法得着，一个人得着，又要使其他的人贫穷。再想一想那些宝石，它的光彩可以吸引你的目力吗？但它的一切优美，是属于它自己的，不是属于人的。居然有许多人赞美宝石，这使我感觉奇怪。那既没有生命，也没有特别构造的东西，为什么被有生命和理性的人视为美丽呢？虽然它们是创造者的作品，它们自己的美，再加上装饰，当然也有一种低级的美，不过和你的优美比起来，它们是次等的，决不值得你去欣赏称赞。你欢喜山水风景的美吗？当然哪，因为这是整个美的创造中一部分的美。同样，有时候我们也欢喜波平如镜的海，我们也赞美天空，列星，和日月。”她说：“这天然的美，那一样和你有关系呢？你敢以那些自然美为自己夸口吗？你自己是不是被春天的花所装饰呢？那秋天丰富的果实，是由于你的滋润呢？你为什么被那空虚的欢喜所迷呢？你为什么把那些身外之物，都看做你自己的好东西呢？按照大自然的创造，那些东西不是你的，命运也不能把它们当做是你的。大地上的果实固然是为供人生的营养，但若你只想满足你自然的需要，那就不必要命运的丰富。大自然总是以少量的东西为满足了，如果你强迫寻求更多，那末，你所筹划的不是不使人愉快的，便是有害的。再者，你以为你所着的衣服是美丽的么？假如那衣服的式样真的悦目，我将称赞衣服的质料，和成衣匠的技巧。你以许多的侍役为快乐吗？假如他们是坏人，他们就成了你家庭中的负累，对于主人是很不利的。假如他们是诚实的，你怎么能够以别人的诚实当为自己的财产呢？可见你视为是你自己财产的一切，都不能算是你的。如果你在那些东西上面，得不着什么美，那末，你若丧失了它们，你何必着愁，你得了它们，又何必快乐呢？如果它的美是由于它的本性，你又怎能以它为增加你的财富呢？它虽不被你所占有，它的美还可以满足你的心。它不是因为变成了你的财产，于是才有价值，乃是你因为以为它有价值，就硬要把它当做自己的财产。你又何必为追求这些东西，而责备命运呢？我相信你以为多得就可以避免困穷，结果恰好是相反的。美丽的家具愈多，照料的工夫也愈多，财富增加，需要也增加，这是千真万确的。如一个人的财富，不因炫耀过分，却只按照自己天然的需要，那末，他的需要一定是很有限的。你在别的地方，即在身外寻求你所认为美好之物，是为什么呢？是不是因为你觉得在你内心，完全没有好的东西呢？一切的事真是变得那么希奇吗？一个动物，本来他的理性称许他有神性的，却不能认识他自己的美，还要占有那些无生命的东西自妆扮吗？别的动物以它们自己内在的所有为满足，但是人们虽然在理智上是类似上帝的，偏要从那最低级的事物上，去满足自己高级的欲望。你不知道，这是很冒犯你的造物主。上帝是要人类超乎一切万物之上，但你自己把你那尊贵的地位，丢到最卑下的地方去了。因为既然凡被认为好的东西，总比认它

为好的还更有价值，你当然是把你自己估计得更低，因为你以为那毫无价值的东西，也是贵重的，这是必然的结果。人性只因了解自己，才算超乎其他一切，它一旦不认识自己，就比禽兽都不如了。因为不认识自己，这对其他的动物，是很自然的，但对于人却是大毛病了。你以为不属自己的东西，都可以拿来作装饰，这是何等的荒谬！当然不可以如此。若任何东西因增加的缘故而成为更优美，那优美的称赞，是属于增加的，但不论外面怎样遮饰掩盖，那本物还是坏的。再者，凡对于占有的人有害的东西，我不认为它是好的东西。我没有错吗？你会说不错。但有许多时候，财富对持有人确实不利，因为有许多卑鄙的人，非常贪婪，以为只有他们是一切黄金宝石的持有人，所以你倘若在平日怕强盗杀伤，却你这一次在路上是囊空如洗，你就可以昂头大笑，用不着怕抢劫了。人类财富的福祉是何等的稀奇啊！你得了财富以后，你的忧虑就开始了。”

诗五

“乐哉太古浑朴的人民
满足于所信靠的野林。
不为腐化的财富所毁灭。
他们很易得橡实充腹，
不饮那加蜜糖的酸酒，
不知把紫色染料饰染丝绸，
他们健康地睡在蒿蓬上，
傍着松荫，喝着泉水清凉。
他们从未曾听过打仗的鼓声，
以仇恨的刀剑染上鲜血斑痕。
为什么该让疯狂应付仇敌？
战胜枉然，流血一无酬益。
怎能叫我们的未季回复
到这种黄金时代的远古！
但人类的贪心燃烧起来，
比伊底纳的烈火还要厉害。
唉，是那一个首先开采
这地下深藏的真珠宝贝？
他付出了的代价
是极度危险可怕！”

说六

“因你不知道真正的荣誉和权能，你就非常重视机关的荣誉和权能，我对于此，有什么话好说呢？政权落在坏人的手里，其过害不是比伊底纳火山喷出的烈火和泛滥横流的洪水还更厉害吗？执政官的权力原系自由的根基，因执政官过分的骄傲，你们的祖先不是想取消执政官的职权吗？我想你一定没有忘记这一桩事，他们那时候不满意执政官的骄傲，正如你们的祖先在最初因不满意国王的骄傲，而除去了的名号一样。但是如果诚实的人得到了高贵的职位（这样的事很少），他们除尽忠职守以外，还有什么可称赞吗？可见不是道德从做官而得荣誉，乃是做官从道德才有荣誉。但你所寻求的或重视的权力是什么权力呢？世界的生物呵！你不知道你是安置在什么人的身上吗？如果你在一群鼠中看见一只老鼠对其他的鼠施行权力，你不以这样的景象为好笑么？但是就身体而论，还有比人更软弱的吗？一个很小的蚊虫，不是可以咬或钻进一个人的内部，去毁灭他吗？一个人对另一个人施行权利，除非仅对

其身体，或身体以下的事物，即财产，此外还真能够做吗？你能对自由的精神使用法律吗？若是一个人以理性为本质，你能扰乱他内心所特有的宁静吗？有某一个暴君，曾想用酷刑，迫使一个自由人出卖谋杀他的同党，这位受酷刑的哲学家，嚼碎他的舌头，向暴君吐出来（注）。因此暴君所希望发生残暴结果的酷刑，哲学家把它变为崇高勇气的机会。你对别人所作为的一切，别人不会以同样的作为对付你吗？我们知道惯于杀外国人的布西里，当纥库勒斯来到埃及的时候，是被纥库勒斯所杀。热古路拘囚了许多迦大果的俘虏，他不久又做了他们的阶下囚。你想想看，一种不能保证其主人不受仇人同样报复的权力是什么样的权力呢？再者，荣誉和权力如果在其本身有真正的价值，它们不会推聚在卑鄙人的身上。因为不是同类的事不会在一块；大自然不许性质相反的，彼此结合。所以既然有许多荣誉的职位，毫无疑问地为坏人所占据，就可见那些认自己为坏人占据的职位，就其性质而论，也不是优良的。最无忌惮的人得最大的成功，这可以说这些运数的恩赐不能算是好的。关于这个问题，我们必须想到一桩事实，一个有勇敢行为的人，无疑是勇敢的，一个天性敏捷的人，必定敏捷。音乐使人爱好音乐，医学使人成为医生，辩才使人成为演说家。各种事物的本性，都是各从其类。不同性质的东西，不会拚做一块，反而会把性质相反的，驱逐出去。对贪得无餍的人，财富不能止他的渴。对私欲旺盛的人，权力也不能使一个人自主。荣誉加在不诚实的人，不仅不能使他得着荣誉，反而把他的真相露出来，使他更不荣誉。为什么是如此呢？因为我们乐于用错了名字，使名实不符。这些事物的名称被它们的真实性所驳倒；因此财富，权力，和荣誉，都不应当有那种名称。最后，一切运数都是如此，既不值得寻求，也显然无内在的善，因为它不是常和善人在一起，也不会使那些和它同处的人变为良善。”

（注）按：这是关于阿那察哥拉（Anaxagoras）和居比路国王尼苛，克立翁的故事，在元前三三二年。

诗六

“我们知尼禄残暴滋衍，
焚烧罗马屠杀元老院，
杀死胞弟；并手刃生母
而为其鲜血所染污，
两眼瞧着母尸而毫无流泪，
甚至可以判她的尸骸为美丽！
然而他居然是人民的主宰，
这群子民不论男女老少
是为东升西徂的太阳所照，
为寒冷的北斗星所引导，
吹起热沙的南风所号召。
请问：这伟大的权力
能否制止那暴君的残酷？
命运啊，那最不公平的剑
偏加给那具最恶毒的心念！”

说七

于是我说：“你知道，世界的虚荣对我没有多大的影响。但我希望有办事的机会，免得老而未显德行。”

（哲学讨论“名誉”，那高尚心灵的最后毛病。）

她说：“是的，但有一样东西，可迷惑那些虽然本质优美但还没有完全进入道德的最高

境界的人：那即是好名和爱受国家的奖誉。你想想，就可以知道，名誉这样东西，是无足轻重的。天文学家可以告诉你，整个地球的圆周，和天空的面积比较，只当得一个小点。即是说，你把地球和宇宙的圆面比较，地球等于没有面积一般。在宇宙中这么渺小的一块地上面，而按照多利卖（Ptolemy）所证明的，只有四分之一是为我们所知道的生物的住处（注）。如果从这四分之一的地面除去海洋沼泽，和大块的沙漠区域，你就知道剩下可以住人的地方，是何等的狭小。这渺小的空间，是点中之点，你想在这么小的空间扬名吗？在这么小而又小的境界中，名誉还有什么地位和重要呢？在这狭小的区域里，有各种不同的种族，语言，风俗，以及生活方式，都彼此不同，而因旅行的困难，语言的复杂，和交通来往的稀少等缘故，各城市的名誉都很难达到他们，人的名誉更不用说。在西色柔的时候，虽罗马共和国在帕提亚民族，和其他民族中，总算是强大的，但西色柔曾承认说罗马的名声没有越过高加索山。你看，你所希望播扬的名誉，其范围是何等的狭小呵！罗马城的名声所不能达到的地方，罗马人的名誉能够达到吗？还有，各种族的风俗习惯，既不相同，在甲民族所认为值得称赞的，在乙民族甚至认为是应当惩罚的。所以一个人若喜欢受人的称赞，那么，他的名誉在各民族中传播，就不必对他有益。如果一个人的名声，能够被同国的人所仰慕，在自己的国土以内永垂不朽，他就应该满足了。”

（注）按：多利卖是亚历山大城的数学家，天文学家，和地理学家，本书作者曾译过他的一本著作。

“但是有许多在当代享盛名的人，后来因没有人替他们记载，都湮没无闻了。即令记载很多，又有什么用处呢？那些记载，因年代久远，也将与著作人一同埋没。当你想到你的名誉在后代留传，你以为你的名誉，就可以永垂不朽。但如果你一想到时间的无限漫长，在你那经久的名誉中，你能找到什么享乐呢？虽一刻的时间，在一万年中，只能算是最小的部分，但还有一定的比例，因为两者在时间的距离上，都是有限的。然而一万年，或最大的数字，也不能和无限的永恒来比较。在有限的事物中常有比例可言，但在有限与无限两者之间，就不能比较了。因此不管你名誉的生命是多么长，若把它和无穷尽的永恒比较，就不只算为小，甚至完全化为乌有了。而且你除开听信一班人的意见，和空洞的谣言以外，你不知道怎样合理的干，于是你那良心上和道德上的优点都抛弃了，你只从别人的空谈中寻求奖赏。一个人曾经以机巧的方式，愚弄一个骄傲浅薄的人。有某人曾经很厉害地攻击另一个人，这个人冒充哲学家，他的目的不是在求真实的道德，乃是为骄傲的名誉，这攻击他的人要看他能不能以温和忍耐的态度，接受他的攻击，然后才好断定他到底是不是一个哲学家。这个冒充哲学家的人，一时表示忍耐，好像对攻击不甚介意，视同儿戏，但他说：‘你现在该知道我是一个哲学家吗？’于是这位攻击他的人，讽刺地说：‘如果你不发言，一直含默，我会承认你是哲学家。’但我们现在所讲的是伟大的人物，而且我要问，虽他们以德行寻求荣誉，究竟他们从名誉中得了些什么？在他们的身体消灭以后，他们还有什么呢？若果一个人完全死了——我们的理智不容许我们这样相信——自然完全没有荣誉可言，因为他已无物存在。反之，若心灵摆脱尘世的牢狱以后，还是有知觉和活动，那末，心灵一定是在天国里寻求自由，断绝一切世界的来往，它以天国为乐，抛弃了一切世俗的事物。”

诗七

“人若一味对名誉寻觅，
贸然认为最高的目的，
就该放眼一看太空无际，
愧与渺小的地球相比；
况虽日增名誉，也不能
在这小圈子里洋溢充盈。”

为何骄傲的人要徒然挣扎
从死亡所安排的轭中逃脱？
尽管声誉远扬，四方传诵，
尽管华夏因代代佳话而高耸，
死亡不顾任何伟大的光荣，
贵贱高下一律同受铲平。
名将法布里修的骸骨何存，
布鲁特和刚毅的伽妥无踪，
他们所留下的空名
不过是几个字中。
你们长眠地下而被遗忘；
名誉对你们全不卖账。
假如你认为你生命
可以藉名誉而再振，
一旦悠然的时间来到长
你就遭逢第二次的亡倒。”

说八

她说：“但你不要以为我是和运数作死战的。她对人的欺骗，有时候却有相当的劳绩，我是讲当她揭开了自己的面具以后，宣示她的路线。我所要说的，是一桩奇事，因为这个缘故，我很难以言语形容。我想坏的运数，比好的运数对人更有利益。好的运数是骗人的，表面现着愉快而已，坏的运数却是真实的，当她改变的时候，她表示了她的无常。一个是欺骗，一个是教导。一个以虚伪的和表面的好东西，来束缚寻乐的人的心灵，一个是叫人明了所谓幸福都是不可靠的，藉以开拓人的思想。你当知道，一个是随风飘荡，流转无常，永远不明了自己；一个是非常清醒，随时准备，应付不幸的遭际。最后，好的运数是以谄媚诱使人离开真实和正直的道路，坏的运数是以她那弯曲的杖棍，把许多人赶到真实的善境。那不好的运数为你发现了你那忠实朋友的心灵，你想这是在粗鲁的，不仁的，和可怕的恶运中最小的利益吗？运数替你吧可靠的和不可靠的朋友分别清楚了，她离开以后，把她的朋友带走了，你的朋友仍然留给你。假如你没有受打击，如你自己所想的以为是幸运，你用什么货价能够买到这样的利益呢？你已经损失了的财富，用不着去再寻找了。你已经找到了你的朋友，朋友在一切财产中是最宝贵的财产。”

诗八

“公道的宇宙有其常型
使一切变化有条不紊，
万物相反而相成
是一条铁律的永恒；
太阳自它的辉灼金轮
主导那白昼的光明，
它的姊妹接手统临
那金星所带来的黄昏；
胃口旺盛的海洋
约束它自己的波浪
不叫那涯岸陆地损毁——

这一切都为‘爱’所支配。
倘若爱放松了管制，
天地四方变友谊为敌忾，
使和善运行的世界粉碎。
是爱把神圣大法订制，
抱合万有作缔约联姻。
倘人类为纯洁的爱心，
如同宇宙般群受导引，
将何等幸福无论！”

第三卷

说一

当她的歌曲完毕以后，悠扬的声调使我沉醉，倾耳静听，衷心向往。所以没有多久，我说：“最伟大的愁情安慰者！你那深沉的思想，和甜蜜的歌咏，对我是何等的鼓励呵！我现在能应付命运的打击，我不再怀疑我的力量了。你曾经告诉我，你有更厉害的药方，我现在并不恐怕它，反而很想知道它，很恳切地求你告诉我。”她于是说：“当你很专心注意静听的时候，我就知道了，我正在等候你有那样的心情，或更真确地说，我已为你造成那样的心情。那留下的是苦口的，但对心灵是很甘甜的。你说你急于想听，若你知道我准备要领你去的地方，你将何等地兴奋呵！”我问她：“那是什么地方呢？”“那是达到真实的幸福，这幸福也是你的灵魂所梦想的，但因你的视线被幻想所遮住，就无法看到它的真理。”我又说：“那到底是一个什么地方，我求你赶快指示我。”她说：“为你的缘故，我愿意告诉你。首先我愿以语言描写，把理由的形式给你，这形式是你已经知道的，所以当整幅图画描写完成以后，你可以转眼再看其反面，然后你就会认识完全福分的形式。”

诗一

“农人播种在土地，
首先必清除芦苇，
斩去荆棘和羊齿，
才可能收成倍蓰。
我们尝苦味在先
才更觉蜂蜜甘甜。
在风息雨收之后，
才更显一天星斗。
晨星席卷了夜影，
白昼的骏马驰聘。
往昔你所受的侥幸，
而今把你的头颈
从它的轭下解放出来，
真福就将进至你灵台。”

说二

（哲学于是论最高福善）
她一会儿闭着眼睛，好像是在她内心的深处，有所思索，她于是继续说：“人类因烦恼

繁多，目的纷歧，以致有许多的忧虑；他们由各别的道路前进，只想达到幸福的目的。所谓善，即是那一旦达到而不会再求什么的。那是一切美好事物的最高点，包括一切好事物；如果遗漏了任何一种善，就不能称为最高福善，因为还有可追求的东西。所以幸福成为完全，是由于结合了一切的美善。我已经说过，这是一般人所共同要求的目的，不过各人的路线不同而已。因为一般人的内心，都有追求真善的天性，只因走错了路，而误入伪善之门。有些人相信，所谓最大的福善，是在于什么也不缺乏，所以他们尽力占有丰富的财产。还有人以为真善是在于最获得赞美，所以他们努力想得到荣誉的地位，而且希望为同国的人民所推崇。有些人坚信最高福乐，即在具有最高的权力，所以他们希望自己主持行政当局，或者依附当局。还有人以为名誉即是至善，所以他们急于以和平或战争的狡计，争取盛名。有许多人以喜乐和享受来衡量良善，因为他们最大的关怀即在求沉醉于快乐。还有些人把美善事物的目的和原因混同颠倒，所以争取财富以为可得权位和快乐，或者争取权力以为可得隆誉和重金。又如高贵地位和声名洋溢，每被悬为人们欲望及活动的目标，以为由此可以猎取称誉及骄妻儿女，而乐幸无涯。然而良友佳朋是最可宝贵而有荣誉之物，与其自运气而来，毋宁由修德而致。此外一切所欲求者，大抵不是为权，就是为着快乐。再者，肉体方面的善，显然皆可归诸上述错误原因之中。因为体力和身材似乎使人显得更有能力和更雄伟轩昂。美丽和敏捷似乎容易著名；健康好像给人快乐，因而这些所以被视为宝贵，是为了追求幸福。因为每一个人最所渴望的东西，那就是他的至善。但我们已经解释了，所谓至善，即是幸福。所以那每一个人所最渴望的，他就以为是一种幸福的状态。”

“这样，在你面前有了这些人生幸福的样子：财富，荣誉，权力，赞美，和快乐。伊壁鸠鲁考虑过这些，认快乐为至善，因为其他各项都不过是增进心理上的享受。然而回到人类的目的：他们以暗昧的心追求至善，正如一个醉汉，想要回家，但记不清回家的路线。那些以一无所缺为目的的人，是不是错误了呢？不然，使幸福圆满，没有比具有一切善良的东西，以至于完全自足，不需要他人之物的，更好的方法了。还有人以为至善是在于那最值得尊敬的，也不能说他们完全错误。它既然是差不多大家一致所追求的东西，就不能被认为毫无价值的，或下贱的。而且权力不算是一样好东西吗？当然是的，那比其他的一切都被认为优越的，能够说是软弱的，或无力量的吗？或者名声没有价值吗？但凡是最优越的，无疑有最大的名声。不值得说，幸福没有忧虑或愁苦，而不为不幸和艰难所支配。因为即会在小事上，目的总不外乎寻找快乐和享受。这就是人类所欲望的，他们之所以追求财富，尊荣的地位，王国，盛名，和快乐，是因为他们认为一有这些东西，就可以得到满足，而被人尊敬，而得到权力，盛名，和幸福。可见人们由这些不同的欲望所追求的乃是‘好’（bonum）而这不外乎由于大自然的力量，因为各人的意见虽彼此不同，但都是以追求顶好的做他们的目标。”

诗二

“我愿为奏一曲来表明
大自然统治万有的真因，
她怎样用定律维纽
宇宙秩序，怎样用巧手
把那决不会松弛的绳索
系住万物运行而不坠落。
加大果产的雄狮
虽受捕获和拘系，
驯服地吃那给它们的食饵，
也怕那手拿皮鞭的主子；
但一旦鲜血触犯了牙龈，

它们就会怒吼而回复素性，
冲破网罗，而用利爪和血唇
首先撕碎了它们的豢养人。
这豢养人的血流如泻，
就在狮子们的暴怒之下。
鸟在树颠发出诱人的鸣咏，
一旦被捕而关入樊笼，
得到蜂蜜和丰美的饲料；
但假如他飞到笼子的顶杪，
看见了他所心爱的树葱绿，
便用脚踢翻了给他的饵食，
为了树林是他最渴望之地，
只有树林才能引起他歌声美意。
用大力把树枝攀坠，
一松手它就立刻上回。
太阳降落了西边晚景，
但沿了一条不可知的路径
依然回转了他的御驾，
出现在东方光芒四射。
万物都乐于返本还原，
无一可维系勉强的平安，
除非能保一己的始终一贯，
造成一个稳定的循环。”

说三

（哲学表明财富的空虚）

“你们这属世界的生物啊，你们虽没有清明的观念，但不能说全不梦想归原。不管你思想怎样模糊，总也是把幸福作为目标。你的天性指引你到的是真幸福的目的地，而你的各种错误所指引你离开的，也就是那目的地。我希望你考虑，人们用这些方法，到底可不可以达到他们所要达到的目标。假如金钱，和尊荣的地位，以及其他类似的东西所造成的，无非是‘好’，我们就得承认，凡占有那些东西的人，变为快乐的人了。但是如果它们不能实现所应许的，若是具有它们的人仍然缺乏某些好的东西，可见它们不过是虚伪的幸福了。你是在不久的已往，颇有资财，所以你应当首先答覆我：有了大批的资财，你的内心绝对没有被那不义的观念所引起的烦恼所困扰吗？”我说：“是的，我不能想起我的内心，从来没有那样的烦恼。”“是不是因为缺少什么，或者有些东西送到你面前，你不高兴要呢？”我回答说：“是的。”“然则你所渴想的，是甲物的有，和乙物的无。”“我承认是如此。”她说：“然则那样的人缺乏了他所渴想的东西。”“他是缺乏。”“但是当他感觉缺乏，他会知足吗？”我说：“不会。”“然则当你享有很多财富的时候，你仍不知足呢？”“我真不知足。”她说：“然则财富不能使一个人无缺乏，或知足。从表面看，好像财富是可以使人满足的，其实不然。还有一点我觉得非常重要：金钱的本身不能保障它自己不离别它的主人，而走到别人的身边去。”我说：“诚然是如此。”“不，你不能否认，那更强有力的人，有一天可以夺取他们的财富。法院的纠纷是怎样来的呢？不是因为人们在他们的财富被暴力或欺骗夺去以后，又想争回来吗？”我回答说：“是的。”她说：“然则一个人，为保全自己的财富，必须寻找外援。”我说：“这是不能否认的。”“可见一个人用不着寻找外援，除非他有可丧失的金钱。”“当然

他用不着。”她说：“现在把辩论转过头来，人们所认为万事皆足的幸福，实际上他还是非有人援助不可。然则需要怎样能和财富分开呢？富人决不觉得饥渴吗？财主的四肢，决不感觉冬天寒冷吗？但你一定会说，‘是的，不过富人有的是钱，可以满足饥渴的需要，也可以御寒。’财富虽能满足需要，却不能完全免除需要。因为，纵使所有急需的欲望，所有一连串的要求都被满足，然而不可填满的需求依然屹在如故。我毋庸说，大自然极容易满足，只有贪婪决不能满足。因此我要问你，如果财富不能免除需要，甚至还要增加它自己的需要，有什么理由你认为财富可以使人满足呢？”

诗三

“富人虽从万千金矿
拼命发掘资源充旺，
他贪心所得来的一切
依然不能叫他满足。
他以红海的珍珠装饰自己，
大批耕牛翻种沃肥的土地，
但他一生的忧虑
纠缠着永不离去，
而且在他临死的时辰，
他那不忠实的资财不与他同行。”

说四

（哲学又说明地位崇高的空虚）

我说：“但是荣誉的地位，可以得到别人的恭维和尊重。”

她回答说：“哎！那些职位能使任职的人得到道德免除邪恶吗？我们却常看见他们不但不能去恶，反而使恶更加显著。所以我们不愿那些职位落到恶人的身上，这就是嘉路士所以称那在公职上居最高地位的诺纽为‘病的产物。’你知道最高的荣誉，若加在恶人的头上，是何等大的耻辱吗？假如他们不是因特殊的荣誉著名，还不致于十分显出他们没有价值。难道有任何危险可引诱你做得苛纳土的同事吗？你知道他的头脑是一个鲁莽小丑的头脑，而且是一个卑鄙的情报员。当我们知道一个人不配居高位的时候，我们不能因为他居高位，就认为他有被尊重的价值。但是如果你知道一个人确有智慧，你不能不认为他是值得尊重，至少值得称为一个智慧家。因为道德有其特别的价值，是它直接传给凡有道德的人。但既然那从一群俗人中间所得的荣誉不能产生价值，便可见那些荣誉没有价值之美。

“这里还有值得注意的一点：如果人们因被更多的人轻视，而更无价值，那末，崇高的地位既显出恶人的不是，就不会使他们受尊重，反而把他们弄得更糟了。而且这崇高的地位本身也受了惩罚：恶人把坏的性质带到职位上去，使那职位因受了他们的传染而被污毁。为了使你承认真正的尊重不会来自那虚幻的荣誉，请你想一想：假若一个在罗马多次做了执政官的人，偶然来到野蛮人的国家，那野蛮人会尊重他那崇高的地位吗？但是，若高位有其本有的尊严，那么，无论在什么地方，它就不致于失掉功效，正如火焰不论在何处，都是热的一样。既然高位之被尊重，不是由于其本身的性质，不过是由于人们之极不可靠的意见，那么，这高位在不认识其尊严的人当中就不值半文钱了。

“但这不过是就外国人的情形而言。即会在它们的发祥地，在本国人民中间，这些尊严究竟能维持多久呢？试想当年罗马提督的权势是怎样的伟大，现在徒有一个虚名，而且对元老院议员阶级的人们，是一个很重的负担。提督在当时是粮食市场的委员，也成为伟大的人物，现在变成了为人最瞧不起的人物了。我在前面已经说过，凡没有真美的东西，时而受人

恭维，时而失掉了价值，完全是以有关系的人的意见为转移。那么，既然高位不能使人得尊敬，也可能因恶人的污辱而变坏，可能因时间演变而结束了光荣，也可能因某民族的鄙视而被估价很低的，我要问你，它们到底有什么本身的美，或能施给于人的美，值得人们渴慕呢？”

诗四

“尼禄用了推罗的紫色袍
和雪白的玉炫饰自傲，
像他那样残暴和骄奢，
徒然被一般人齿切心椎。
然恶人亦将最不荣誉的职位
赏给那受人敬重的人士。
那种邪魔所赠的褒荣
谁会承认它有光宠？”

说五

（哲学又说王权的空虚）

“王权和王的左右，能使人有势吗？有些人回答说，‘一定的，只要那幸福能维持永久。’但古代和现代有许多例子证明，恰恰相反，有好些国王的幸福变成灾难。这是什么权势，甚至连其自身都无法保存！如果国王的权势是幸福的泉源，那么它一旦失势，就使其幸福随之减少，发生不幸。不管人建的帝国怎样扩张，总还有许多国家，不是每一个国王所能统制的。所以不论在那一个方向，他那产生快乐的权势将中止，而它的消灭就使人感觉痛苦，所以每一个国王终不免要不幸比幸福多。有一个暴君知道他的命运很凶险，他把王位的危机比作头上悬刀的恐怖。权势既不能涤除忧虑，又不能避免恐怖，那算得什么权势呢？他们都愿过一种没有恐怖的生活，但他们办不到，他们还要夸耀自己的权势。一个人既不能得着他所希望要得的，你想那算是一个有权势的人吗？一个人走路高视阔步，表示尊严，后面跟随着许多仆役，你认为他很有权势吗？他对人民耀武扬威，恐吓人民，其实他自己更怕人民。因为他要表示自己有权势，他就不得不听命于服事他的人。王位的自身尚且充满了许多弱点，我更用不着说国王的左右了。不仅是国王的权势丧失以后，他的朋友也随着失势，即令国王的权位不丧失，也是如此。辛尼加是尼禄王的朋友和老师，尼禄王强迫他自杀。巴比念是一个很有权的廷臣，任职很久，安多尼努皇帝命令他的士兵把他杀了。然而他们两个人都愿抛弃自己的权势。辛尼加甚至想把他所有的财产，交给尼禄，自己愿意退休。但驱使他们趋于毁灭的，正是他们的财产和权势，他们两个人都不能从心所欲。有权势的人，恐惧权势，那权势有什么可取呢？想掌权，权不能给你安全，想弃权，又不容许你逃避。朋友既是由势利而来，而不是由道义结合，这种朋友有什么帮助呢？得意时所得的朋友，即失意时的敌人。有什么害人的灾难比之亲近的敌人还更厉害呢？”

诗五

“是谁想得真正的权势，
就必须降服他自己，
也不纵情欲作其奴隶。
尽管你傲睨不可一世，
征服全球而远至印度
都在你法律面前栗惧，
尽管那遥遥涂尼岛屿

都服从你的统驭，
若不能屏除忧虑哀诉，
你的权势就小至于无。”

说六

（尘世荣誉和出身高贵的空虚）

“荣名是怎样的骗人，和怎样的卑俗呵！一个悲剧家曾公道地呼喊：‘名誉呵！名誉呵！你使许多无价值的人得意洋洋！’因为许多人享大名，是由于群众错误的意见。还有什么比这更卑鄙的事吗？凡被错误夸奖的人，听到过分的奖誉，自己应当惭愧。如果是由于自己的劳绩，而得到别人的夸奖，这对于一个智者的良心，并不会增加快乐。因他权衡自己的快乐，不是根据俗人的议论，而是根据良心上的真理。如果你视名誉的远扬为美，就必视名誉之不能远扬为丑。但我已经说过，有许多的地方，不是一个人的名誉所能达到的。所以你认为著名的人，在地球的大部分中，并不知道有这么一个人。在我看来，所谓众望并不值得一提，因为它不是出自任何评判，也不是常住不变的。再者，我们知道，所谓出身名贵是何等无用和虚空的名义！如果是因名望而得光荣，那名望不是属于他自己的，因为出身名贵的光荣，是由于祖先的功德。若称赞能产生名望，那末，受称赞的人，是那有名望的人。所以若你自己没有名望，他人的名望不能算是你的光荣。如果出身名贵有什么利益，我想只有一点，即是住在名人的家庭，必要毫不玷辱祖先的美德。”

诗六

“世上人类都是同一来源，
只有一位万物之父为至尊；
祂使诸天有日月星辰，
祂使地上孕育群伦，
祂把由天上来的灵魂
纳入于我们的人身，
才使成为出身高贵的优种。
为何要嘲笑你们的祖宗？
倘想到上帝是造物主，
大家都不是出身卑污，
除非他自己作卑鄙的事，
有什么人是堕落和可耻。”

说七

（又说明肉欲的虚空）

“关于肉体的快乐，我将怎样说呢？在肉体的欲望中，充满了忧愁，肉欲的满足，即是悔恨。凡享受肉体快乐的人，将有何等可怕的疾病！何等难受的愁苦！这都是罪恶的果实！我不知道他们的冲动究能产生什么快乐，但任何人只要一回想他自己放纵情欲的往事，他一定知道那种快乐的结果，是悲惨凄凉。倘若任何人以为那种快乐是幸福，那末，旷野的野兽都是有福的，因为它们唯一的目的是满足肉体的需要。妻室儿女的快乐也许是最可贵的，但自然界证明，有些人是因有儿女而受苦楚。这种苦楚是如何厉害，我现在不必说，因为你以前不知道，你现在也没有这样的忧虑。但关于这桩事，我赞同哲学家优利披得斯的意见，他认为一个在患难中的人，若没有儿女要快乐些。”

诗七

“世上所有快乐无不是
最有快乐即最受伤刺；
正如蜂分散了蜜而飞走，
却留下她的刺在人心头。”

说八

（所有上述的空虚都实有害）

“这些路线都不是达到幸福的路线，不能引导人达到它们所应许的目的。我要告诉你，它们所带来的罪恶是什么。你想聚钱吗？你必须使它离开它的主人。你以为有尊贵的光荣，你就荣耀吗？你必须在赐予荣誉的人的面前跪下，你想在荣誉方面胜过别人，你必须牺牲自己的自尊心，而贬损自己的地位。你追求权势吗？你对于那些受你支配的人，无法不依从他们的诡计，而且还要冒许多危险你。寻求名誉吗？你将在不平的道路中，彷徨飘荡，不能再安居。你希望过一种快乐的生活吗？对这么卑贱和脆弱的身体，谁不鄙视谁不抛弃这样的奴役呢？那些把肉体的快乐放在第一位的人，他们的目的是何等的渺小，而且即使可以得着，又是何等的不可靠！你的身体能够比一只象还更大吗？你的体力能够和一条牛相比吗？你的敏捷能够和一只老虎相比吗？试看天空的广阔，以及它的力量，和它运行的速度，而不再想到那些卑贱的事情。天空所有的奇观，还不如那领导天空的计划更为奇妙。不管外面的光彩是如何的无敌，不管它的动作是如何的迅速，它却比春天的花还更迅速地消逝。据亚里斯多德说，锐敏的眼光能透视物体，假如人具有这官能去观察人体的内部，则虽外面如亚基表德一般美貌，但其内部不是最丑恶的吗？可见别人觉得你美，不是由于你的本质，而是由于别人眼睛的错误。无论你怎样羡慕肉体的快乐，你所称赞的体美，只要发热三天，那如花似玉的美貌即将化为乌有。现在总括地说：这些东西都不能给予它们所应许的好处，把他们所有的好处集合起来，都无法成为完全无缺；它们不是达到幸福的道路，也不能使人获得真幸福。”

诗八

“可怜那误入歧途的人
是何等无知而愚蠢！
绿林内找不到黄金，
葡萄树下那有珠珍，
你不会上山顶去捉鱼佐餐，
也不会往大海打猎捕山羊。
人们熟念海水的底穴
有玛瑙珍珠藏在深窟，
也知道在那种海岸
有那种鳞介水族盘桓，
却偏不知道何处找寻
他们真正的最高福幸，
妄在尘世的沉淀
寻觅天上的至善。
我将怎样咒诅这种蠢货？
让他们饱拥荣名和财富，
等在假善中尝遍痛苦，
他们才对真善有觉悟。”

说九

她继续说：“到现在为止，我们所讲的是关于假幸福的形态，如果你了解清楚，我次一种任务，就是要说明真幸福是什么。”我说：“我知道财富不能使人满足，王国不一定有权力，高官不一定受尊敬，真名誉与野心无关，真享乐也不是肉体的快乐。”她问道：“为什么如此，你知道吗？”“我好像是从窄狭的壁缝，观察事物，我愿意从你多学习一点。”

（哲学开始检讨真幸福）

她说：“理由就在这里，人们错误地把那简单的，和性质上不能分开的，勉强去分开，把它的真实与完全，变为虚伪与缺陷。你想想，一个绝对没有缺欠的事物，能够没有权能吗？”我说：“自然不行。”“你没有错，假如任何事物，在任何部分有缺点，一定需要别的事物的帮助。”我说：“是这样的。”“然则完全的满足与权势，彼此有同样的性质吗？”“是的，好像是如此。”“那么，这种事物，你想是可鄙的，还是值得尊敬呢？”“毋庸置疑，是值得尊敬的。”

“然则让我们把尊敬加在权势和满足之上，认这三项为一项。”“是的，如果我们要说实话；就必须加在一块。”

她说：“你想这整个是无兴趣，无名誉，还是具有一切光荣和名誉呢？可以这样考虑：我们已经假定它没有缺乏，它有权势，也值得尊敬，所以它必定不缺乏光荣，免得在任何方面遭人鄙视。”我说：“不，它必也有光荣。”“所以我们必须把光荣和以前所讲的那三项，要同等地并列。”“是的，我们必须如此。”“然则那无缺乏的，具有最大权势的有名誉而受人尊敬的，是不是也是最快乐的呢？”“我不能想像那不幸的事，可以从任何罅隙钻进到这样的事物来，因此我们必须承认，若其他的德性存在，它当然是满有幸福的。”“于是我们可以进一层说，虽然完全的满足，权势，光荣，尊敬，和幸福，有各种不同的名称，但在本质上，却没有差别。对不对呢？”“它们不能有差别。”她说：“这一切天然是一件单一和纯粹的事物，但卑鄙的人们想把它分割，它原来没有部分的，人们要得一部分，结果既得不到原来不存在的部分，也得不到他们不追求的全体。”我说：“请告诉我，他们怎样是这么失败了呢？”她回答说：“有的人只想避穷求富，并不想得权势，他宁愿隐姓埋名，自甘卑下，甚至连自然的快乐也愿抛弃，深恐损失他已得的财富。但这样的人既然损失权势，为悲虑所打击，为了地位卑下而降低，声誉也因此而暗淡的人，连他所追求的满足也不能得到。另外有些人，只寻求权势，他不惜耗散费财，他轻视快乐，和没有权势的尊荣，也不重视恭维的价值。你看这样的人所缺乏的东西不知多少。有时候他是困乏其身，有时候他为忧愁所困扰，因他不能避免这些，最后连他所最重视的权势也损失了。同样的论据也可以适用到官职，光荣，和快乐。因为这每一项都是彼此相同，任何人若只寻求一项，而不寻求其他各项，结果连他所求的一项也得不到。”我问：“那是什么道理？”“如果任何人想得这一切，他即是求幸福的总和。但我们已经表明过，这些事不能供给它们所应许的，他在其中能找到幸福吗？”“不。”

“可见在这些事当中，虽有人以为一项一项能供给他所寻求的，然而不能求到幸福。”我说：“没有比这更明显的真确了。”“现在你对假幸福的形态和原因已经明白了，你当注意相反的方向，你很快地就可以知道我所讲的真幸福。”我说：“这一点虽最盲目的人，也很清楚，当你说明假幸福的原因时，你老早就指示明白了。如果我没有错误，那末，真幸福能使一个人真的满足，真的有权势，真的被人尊敬，真的有名誉和快乐。为使你知道，我对于这一问题有深刻的认识，我要承认，它们既都是属于整个的，凡能产生任何一项的，即是完全的真快乐。”她说：“哎！我的学子呵！我明白你在这一个意见上是愉快的，但我还要你加上一项。”

我问：“那是什么呢？”“你想在必朽的人们中，凭什么可以产生那种景况呢？”“我不相信有，我想你已经表明了，毋庸再行证明。”“那么，这些事对必朽的人所能贡献的，不过是真善的一些皮相，或不完全的东西，但不能给他真实的与完全的善。”“不能。”“因你既已知道，什么是真幸福，和什么是假的模仿，你就应该进一步知道，真幸福要在什么地方才可以得到。”“为了解这一点，我正恳切地等待。”“事无大小，必须求神的援助，正如柏拉图在

他著作迪买乌中所说过，所以你想我们应该怎样做，才值得发现那至高福善的地方呢？”我说：“要请求那万有之父的引导，否则任何事业都不能合理地 and 适宜地开始。”她说：“你很有对。”她于是高声喊着：

诗九

（哲学祈求上帝的导引）

“父啊，祢创造天地万有，
以永久的定律统驭宇宙，
从永恒中祢吩咐时间绵延不绝，
祢屹然不动却使万物运行不息；
没有任何外在原因促动造化，
只有祢内在好心美意无价
使每一受造物都蒙恩雅，
从至高范型而冶成形态。
祢以全美的存心描画
一个与你相同的全美世界，
并吩咐整体中的部分
都达成完全的使命。
祢使自然界原理保持平均，
如冷和热，燥和湿都互相制衡，
因而火不致上炎过速，
也不致为地心吸力拖下慑伏。
祢以灵魂注入心和物的当中，
作为第三者而赋给生命与运动；
这灵魂散布和调于宇宙每一份子，
分作两个循环体系，俨如丝线围系。
于是它经历了低级的生命而回到本身，
并同样使天体各按其轨道而运行。
祢以同样灵感带给诸灵和低级苍生，
充塞那些软弱躯壳以崇高的魂，
使他们在天上人间各能协洽；
并亦按照祢仁慈的大法
使他们如同火一般上升，
回到祢宝座显光荣。
父啊，求祢让我们的心灵
能上达至祢庄严的脚凳，
使得窥见仁善的源泉，
和祢清明的慈容会面。
求祢给扫除尘世的层云，
只在祢处有光辉和平安。
凡敬拜祢的人的目的
无不在对祢有清楚的认识；
祢是我们的太初和孳育，
也是我们的道路和归宿。”

说十

（哲学说明至高福善与神之合一）

“因为你已经知道全善与非全善的两种形态，我想现在我应该告诉你，那完全的幸福，到底是在何处。首先要研究，究竟这一类的善是不是存在着，因为我们不能让思想的空形式，叫我们迷失事物的真理。但是我们不能否认它的存在，也不能否认它是一切善的真正根源。因为凡所谓‘不完全’，就是因为它缺少了‘完全’。所以如果在任何一种事物中，有所谓‘不完全’，那就等于承认在那真事物中，必定有一个完全的模样。因为假如你拿去了‘完全’，那所谓‘不完全’是从那里来的，就无从想像了。因为自然界不是从退化的和不完全的模样开始，乃是从完全和理想开始，以后降下到低级的和软弱的形态。倘使如我们前面说过的，在好的事物有某些不可靠和不完全的幸福，就必定也有可靠和完全的幸福。”我说：“是的，这已充分证明是真确的。”她继续说：“请你考虑下，那完全的幸福究竟在那里？一般人普遍所承认的观念，证明那为万物之源的上帝，即是善。因为既然没有什么比上帝还更好，所以毫无疑问，上帝是善。理性告诉我们，上帝是如此之善，就不能不深信，祂也是完全的善。因为假如不是如此，祂就不能为万物之源，必有比祂更优美的存在，不但有完全的善，而且比上帝还有更古的起源。因为已经证明了，一切‘完全’都比‘不完全’早在。所以除非我们把这层系延长到无限，否则，我们必须承认，最高之神，必是最高的和完全的福善了。但我们已经认定真幸福是完全的善，也必须认定，真幸福是在上帝当中。”“是的，我承认这一点，这是无法反驳的。”她说：“我希望你以良心和决心，承认这一个事实，即是我们已经说过的，最高之神充满了最高之善。”我问：“我应该怎样想法呢？”“你不要以为万有之父既充满了最高之善，那善是从外面接收而来，你也不要以为具有幸福的上帝和祂所具有的幸福，是两种不同的存在。因为如果你认为善是从外面接收而来，那给予善的比接收善的必更优越，但我们已经很正确地说过，上帝在万有中是有最优越的。再者，如果你以为善是在上帝里面，不过是种类不同，那末，我们既然承认上帝是万物之源，怎能想像到是谁把这两样不同的种类联系起来呢？最后还有一点：若甲物与乙物不同，甲物就不能同时为乙物。所以凡在性质上与最高善不同的，就不能为最高善。但我们不能说上帝不是最高善，因为我们承认了宇宙间没有比上帝更优越的事物。无论什么事物，都不能比其起源更好，因此我们可以得到一个最真确的结论，即是那作为万物起源的，其本身是最高善。”我说：“是非常正确的。”“然而你承认最高善即是幸福吗？”“是的。”“然则你必须承认福分即上帝了。”“我不能否认你所说的，我知道这必与前面的命题相适合。”

她说：“你看，这是否可以更积极地证明：不能有两种不同的最高之善。两种好的事物若不相同，则甲不能为乙，甲和乙既彼此都不能相包含，而各有缺欠，可见两者都不是完全的善。而且凡不是完全的，必不能成为最高的，这也是很明显的。若两者同为最高之善，它们就不能是两样的。那么，我们已经证明，幸福与上帝，同为最高之善，所以最高之神，必须与最高的幸福连为一体。”我说：“没有比这更真确的结论，这是理性所证明的，也是上帝所值得的。”

“此外，我要给你一个推理（正如几何学者从已经证明的命题再加上一项论点一般）：因为人们得到幸福，必然快乐，福与神是一体的，可见他们的快乐，是由于得着神性。人们成为公正，是由于得着正义的德性，成为聪明，是由于得着智慧的德性，所以由同样的推理，人们得着神性，他们可成为神。每一个有福的人都是神，而且没有什么可以防止许多人成为神，只不过上帝成为神是由于祂的本性，人们成为神则是由于参预。”我说：“这种演绎或推理，是很好的，和宝贵的。”“是的，但还有一样比这更好的，理性要我们把它加上在那已经同意的了。”我问：“那是什么呢？”

“福分好像包含了许多东西：是不是各项东西，合而为一，成为福分，仿佛每一项是全

体的一部，或者当中有某一项为善，具备福的本质，而其他各项不过都和它发生关系而已，是不是这样呢？”“我盼望你有详细的说明。”她问：“我们不是主张福即是善吗？”我回答说：“是的，是最高之善。”“你可以把它们全体都归到这个‘福’字之下。因为无论是完全的满足，最高的权势，尊敬，荣誉，和快乐，这些都可看为福分。”我问：“然则是什么呢？”“满足，权势，和其他各项，俨如福分一体的四肢吗？或者它们都对善发生关系，如同四肢对头部一样吗？”“我知道你提议要研究的是什么，但我正在等候听你的说明。”她说：“我希望你注意以下的说明：如果这些都是福分一体的四肢，它们将个别地不同。因为所谓‘部分’，正因为彼此不同才形成一体。但这些都是同一的。所以它们不是四肢，而且这福好像是由一肢而联合形成一个整体，这是不可能的。”我说：“这是十分确定的，但我愿闻其详。”“可见其他各项，对于善都有些关系。就是为了这个缘故，为了把它看做善，所以人们才去求满足，权势和其他各项。我们可以猜想，尊敬，名誉，和快乐，也都是同样的。善是一切欲望的原因，也是它们的积和。那在本身没有实际的，或假装的善，就不会被人寻求。反之，那些本身没有善，不过表面似乎有善之物，被人当真善寻求罢了。因此，凡所追求的，其根源，原因和总量，即是所称为‘善’。它们‘善’是欲望的始终的理由。欲求的目的物是主要的，其不同不过是手段。举一例，一个人为健康的缘故，骑马出游，这不是以行动为目的，乃是以健康为目的。那么，人们所以寻求每一项事物既都是为了其中的‘善’，可见目的物正是善的本身，而不是那事物了。我们已经同意，追求别的事物，都无非为幸福，在这桩事也是一样，渴慕的唯一目的，也是在幸福。因此可见善和福的本质是相同的。”“我不相信别人有另外的想法。”“但我们已经表明，上帝与真福是相同的。”“是的。”她说：“所以我们可以得一结论：上帝的本质，即在绝对的善之中，而不是在别的地方。”

诗十

“凡沉湎于世俗的卑鄙浮尘
而惨被情欲所牢锁的人们，
你们都到这一边来：
这里是解放的自由台，
这里是愉快安宁的乐土，
这里收容一切不幸的男女。
塔古金沙和赫母的富足，
热带印度产的珍珠翠玉，
都不能给心眼以光明，
反而更添盲目的阴影
在地球最深的洞穴，
藏有一切足以赏心悦目，
然而藉荣光运转的诸天
与那毁灭灵魂的黑暗绝缘。
凡能窥见了这真光的，
觉着日光也不免失色。”

说十一

我说：“不错，这有最坚固的根据为之证明。”于是她说：“如果你能发见什么叫做绝对的善，你还重视这种知识吗？”我说：“倘若我们能藉此而发见上帝同时就是至善，我将认为那知识是无限的价值。”“假如你能坚持我们所得的结论，我将以最正确的推理，说明这一点。”我说：“这一结论是可靠的。”她问：“我不是已经表明过吗？许多人所寻求的，不是

完全的善，因为它们彼此不同；它们彼此既都有缺欠，又怎能产生完全的与绝对的善呢？但当它们联合起来，成为一个法式，和一个活动，以至于完足，权势，尊敬，荣誉，和快乐，都成为一样的时候，到那时它们才成为真正的善。除非它们都是一体，它们就不值得成为人们追求的目标。”“这已经证明了，毋须怀疑。”“有些事物，因彼此不同，而不能成为善；但它们一旦合而为一就成为善，那么，它们之所以成为善，岂不是由于其合而为一吗？”我说：“是的，好像是如此。”“但你会承认，每一种善，是由于参加了善而成为善，对不对呢？”“我认为是对的。”“这样看来，联合与善乃一物而非二物，因为凡那相同作用的，必有相同的本质。”“这是不能否认的。”“因为凡能保持联合的，必能存在，凡不能保持联合的，必会死亡。你相信吗？”我问：“那是怎样一回事呢？”她说：“以生物而论，身体和精神联合多久，它就生存多久。但如两者一旦分开，联合瓦解，生物就要死亡，不能再称为生物了。人身也是如此，把它的四肢百骸联合起来，成一个单一的形式，就成为人的形像。若把身体各部份分解，不叫它们联合，就立刻不成其为人身了。别物也显然是如此，它们多久作一个联合的单位，就多久存在着，否则就立刻毁灭。”“当我想到其他的事，我觉得都是这样。”她于是又问：“照事物的性质而论，有否任何事物，没有自我保存的欲望，而甘心死亡和毁灭呢？”我说：“没有，凡生物之有意志取舍的本性者，那有决心保存自己，决不愿趋于毁灭，只要没有外力压迫他们，每一个生物，无不努力争存，避免死亡和消灭。但关于草木和一切无生物，我很怀疑，不知道它们怎样。”

她说：“关于这一点，你没有理由怀疑，你知道树木和植物，都是在适宜的地方，在它们本性不欲速就枯干和毁灭的地方生长。有些生长在平原，有些生长在山上，有些为沼泽所养，有些为岩石所支持，还有些生长在荒芜的沙土，如果把它们移植在更好的土壤，反而会凋残。大自然给每种生物以适宜的生存条件，尽力防备他们毁灭。你也知道，所有的植物，似乎都有口藏在地下，用他们的根，由地下吸收营养，由木髓和树皮分布他们的力量：木髓是最软的部分，在树木的中心，被保护得很好，皮在外表，是树木的保护者，它最能忍耐，抵抗一切气候的剥削。再者，大自然对它们的爱护，是如何的周密，让它们生产种子，繁殖自己；大家都知道，他们好像一部有规则的机器，不仅存在一时，而且永远地继续繁殖下去。那些没有生机的物质，也是以同样的方式，求自己的发展。为什么火光因轻而上升，固体的物质因重而下降？不是因为这些位置和运动是适合于它们每一个吗？还有，每一物体都保存那于己有益，排除那于己有害的东西，坚硬的物体，如石头，总是保持各部的硬性，凝固一团，抵抗分解。液体和气体是容易分解的，但分裂以后，又很容易合起来；至如火，根本不能割裂。我们现在所讲的，并不是思想的心灵上的有意运动，乃是自然的本能。比方我们在无意中，消化所吃的食物，无意中在睡时呼吸。即令普通动物求自我生存，不是由于愿望，而是按照自然的原则。意志在外因压制之下，有时含有死的观念，这是自然所恐怖的。在另一方面，意志有时对自然的欲望加以限制，例如有时限制那使死亡的生物可以有绵延不绝的生育功用。可见自我保存的爱，不是生于理性动物的意志，乃是生于自然的本能。上帝把永久生存的特权交给生物，使其有本能的欲望，尽量延续自己的生存。因此你没有理由怀疑，万物的本性都是寻求永远的生存，避免消灭。”

我说：“是的，我现在毫无疑问地承认那以前视为没有把握的意见了。”她继续说：“凡继续求生存的，必以联合为目的，如没有联合，就没有继续存在的机会。”“那是真的。”她说：“任何事物，都需要联合。”我也赞成这一说。“我们不是说过，联合是与善一致的吗？”我说：“是的。”“然则一切事物都需要善，而所谓善，又是绝对的善，即是大家所寻求的善。”“没有比这更正确的推理了。若不是万物归于虚无，随意飘流，漫无目的，就必有普遍的目的，而这目的是一切善的总和。”她说：“我的学子呵！我很快意，现在你的心里已经有了稳固的中心真理。你在不久以前说不了解，现在你已经都明白了吧。”“那是什么来呢？”她说：“那是万物的最终目的。那目的既是大家所渴望的，而我们既已经同意了认为那是善，我们

就必须承认，善是万物的最终目的。”

诗十一

“如果有人要澈底探求真理，
不愿为错误的道路所迷，
让他寻向内在的明慧，
把飘蓬胡想纳入正轨，
告诉心灵以探索的方向，
正是在它自己的深藏。
然后那埋在黑云的真理
将放出比太阳更灿烂的光辉
肉体虽每健忘而属物质，
却未将所有灵光从中扑灭。
真理的种子依然存在，
一经点醒便要爆发火花。
当你老师每向你质问，
你本能地有正确的回应，
可见真理的佳种元素
隐藏在你内心的深处
信乎柏拉图的艺神
曾把真言告诉过我们：
各人所学的不是簇新，
只是回忆固有的良能。”

说十二

（哲学表明上帝为着最高福善而统治宇宙）

当她讲完以后，我说：“我十分赞成柏拉图的主张，你把这样的思想提醒我，这是第二次。第一次因肉体物质上的影响，我已经把它们丢掉了，第二次正是当烦恼压制我的时候。”她说：“如果你回想我们以前所同意的事，你也会立刻想起你往时所说的不了解的事。”我问：“那是什么？”“是宇宙由何而统治的问题。”“是的，我要承认我的无知，虽我能预料你所提供的答案，我还是很想听你那更充分的说明。”她说：“你前一刻承认了宇宙毫无疑问是由上帝所统治。”我说：“我现在是这样想，而且决不怀疑。我用什么推理得到这个结论，我就会简短地说明。这么复杂对立的宇宙，若没有一位主宰，化异为同，决不能汇合成为一个法式；当汇合以后，各种不同的性质，如此纷歧，若没有一位主宰，把它们凝为一体，势必无法调和，而趋于分裂。自然界那么固定的秩序，若没有一位以不变应万变的主宰，自然界将无法保持它的方向，更无法在时间，空间，发展，因果，和属性各方面，运行不息。那维系万物稳定和运行的永恒主宰，我用一个大家熟习的名称，称之为上帝。”

于是她说：“你既如此想法，我想不必多劳神使你愉快地再回到你的家了。不过让我把我们当前的问题，探讨一番。我们不是承认满足是在于福幸，而上帝即是全福吗？”“我们已经同意了。”“因此祂统御宇宙，不需要外力的帮助，假若祂需要那样的帮助，祂就没有完全满足了。”我说：“那是必然的。”“然则祂安排一切，都是靠自己。”“毫无疑问，祂是如此。”“我们已经表明上帝为绝对的善。”“是的，我还记得。”“那么，既然祂是靠自己安排，而我们已经同意了，祂是绝对的善。然则祂必以善安排一切，这是舵柄，宇宙之舟，是靠它维系撑持，才没有瓦解。”我说：“我很以为然，并且我预先已略略知道，你会这样说。”她说：

“我相信你，你现在对真理更加注意。但我正在要说的一点，也是一样明显的。”“那是什么？”
“因为我们可以合理地断定，上帝是以善为舵，驾御万有，而且我已经表明，万有向善，是由于自然的本能，他们无疑是为自己的意志所领导。他们又按照自己的意思而趋向于那最高安排者的意志，好像是同意和服从一位舵工，是不是呢？”我说：“是这样的，倘若这统御不能拯救顺服的人，而成了失意者的桎梏，这种统御就不会愉快。”“然则为自我保存，就不要反对上帝。”“不要反对。”“我们既已承认了，在幸福的事情上，祂有最高权威，那么反对祂能成么？”“当然不能。”“然则没有什么意志或权力，可以抵抗最高福善？”“我想没有。”

“那末，以力量来领导，以温和来处理，无非是最高福善了。”于是我说：“这些事所给我的愉快，是何等的大！不仅是那些已经证明了的真理，而且你那证明所讲的话，使我惭愧，我那样的高声夸张，是我的愚蠢。”

“你也许在神话里面，听说过巨人攻击天空的故事。但天的力量把他们推翻了，这是他们应得之罪。但你愿意辩驳这些论据吗？也许真理的火花将从那样的磨擦中发生出来。”我说：“如你所主张的最好。”“上帝是无所不能的，这有人怀疑吗？”“凡健康清醒的人，决不会怀疑。”“然则上帝既无所不能，就没有什么事，祂办不到。”“没有。”“上帝能为恶吗？”

“不能。”

“那么，恶就不算什么，因为这是在祂的权力以外，而没有什么在祂的权力以外的。”我问：“你是和我开玩笑，把辩论织成迷宫，叫我无法出来吗？这迷宫是进口出口同作一口，还是你在这时把你的理性，折成一个奇异的圆周，来说明神的单纯呢？在片刻以前，你从幸福出发，说幸福是最高之善，并且表明，它即是在最高之神以内。你推论上帝是最高之善，和最圆满的幸福，你又承认，如同赐给一种小小的礼物，没有人会快乐，除非他是和神相类似。再者，你又说，上帝和幸福两者的本质，无非是善的形式，而且说，只有大众所寻求的善，才是真善。你也辩证，上帝是以善的舵，领导宇宙，凡一切被创造的生物，都是以自由意志服从上帝的领导，也证明没有什么自然的恶，你进行这一切，都不是由外力的援助，乃是内部的证明，每一项都是由前一项而得到信实。”她回答说：“我不是和你开玩笑，由于上帝的恩惠，我们已经解决了最重要的事件，就是神的本质的形式，不是和外面混合的，也没有从外面得到什么。但如帕门尼底斯所说的，‘祂是一个各方面都圆满的总体。’若你用推理仔细考验，不要向外探索，只要在我们所研究的事物范围以内去探索，那末，你对于从柏拉图所学的，就不会感觉奇异，他说我们的语言，必须和我们所谈的题目相类似。”

诗十二

“有幸哉人能达到众善的本源，
有幸哉人能打破尘世的拘牵。
昔有特拉吉亚的骚士丧妻，
神异地唱出他的悼亡时：
使树林跃动，溪水不流，
使凡兽性也变为温柔敦厚，
赤鹿与雄狮，野兔与猎犬为友。
然而这种驯服猛兽的歌声
也无法安慰诗人燃烧的心灵，
他觉得上苍是铁石心肠，
而敢于降至阴间巡访。
他把歌调混曼妙于呐喊，
本着他音乐之母的灵感，
他的无限悲情给他权威铁腕，

他的爱心倍增了他忧愁力量；
他的哀鸣震动了地狱黑夜，
他在冥府的主宰前祈求恩赦。
守门犬的三头蛇尾
为他的歌咏所迷；
那复仇的女神只
为他洒同情之泪；
易克赛的轮轴
不再旋转迅速；
唐他路虽焦渴已久
却不羨面前的溪流；
兀鹰因满意这清唱
停止啄食第丢的心脏。
于是众鬼魂所恐惧的阎王
终于叫出‘我们今已投降，
你带走吧你的新娘；
你赢了用你的歌唱；
但这个礼物的回献，
附带有一个条件：
在她未离这幽狱以前，
你不许看她一眼。’
谁能以条件在情人身上加盖？
爱情比法律更为伟大！
可怜正在黑夜时辰，
诗人投目他的情人，
霎眼失掉了他爱妻，
也失掉了他自己！
这故事正与你有关，
你带了幽郁的心地
向上面求光明颁赐。
若是被肉眼所制伏
去注视地下的幽窖，
当他一旦回顾地狱，
立即丧失他应得的天福。”

第四卷

说一

（他们讨论罪恶在神的世界中的可能性）

哲学夫人以庄严尊重的态度，这样温柔地歌唱着，当她停止的时候，没有完全忘记内心忧愁的我，打断了她正要往下说的话。我说：“真光的使者，你所说的一切，到现在为止，都非常明显，在细加玩味的时候，觉着很神奇的，在理论上不能克服的。我虽为那些不公平的事忧虑而忘记了它们，但你所讲的，并不是我以前不知道的，不过有一桩事是我忧虑的主因，即是在一个良善的统治者的世界中，应不应该有恶，或者有恶的存在，而可以不受惩罚。

我希望你想一想，单是这桩事是怎样的希奇。但还有比这更稀奇的，即是：那为非作歹的，飞皇腾达，为善的没有赏赐，反而被恶人蹂躏，无罪而受刑罚。谁能料到在一位全知全能，一心向善的统治者之下，会发生这样的事呢？”

她回答说：“是的，如果真有如你所想的那一回事，那真是最可怕，和最可怪的了。这好像在一个好主人这一所有秩序的风子里，把那最坏的花瓶用上了，而那最贵重的反而没有用着，摆在那儿弄脏了。然而事实不是如此。倘若我们以前的结论没有动摇，那末，我们所谈及的上帝将告诉你，善是永有权威的，恶是最卑下的和最脆弱的，恶决不能逍遥法外，善决不会没有赏赐，荣华是属于善人，灾难是属于恶者。有很多这样的事，足以止息你的埋怨，并增强你的信念。你现在从我的教训中，知道真福的形式了。你现在知道真福的所在地：让我们快一点结束那先要说的项，我将指示你回家乡的路线。我将使你的思想生翼，叫它高飞，可以屏除你内心的不安，你可以藉着我的指导，平安地回到你的家乡，我指示你的道路，并要带你到那边去。”

诗一

“我有翅膀能飞上青天，
当你以这心灵之翼占烛机先，
必将厌恶浮尘而摈除俗世，
飞越太空而拨去云翳，
超越高层雷电所烧沸的热气
而直飞腾至群星的所在地，
步着辉煌太阳的道路，
与古老的土星同行为侣；
循着夜间星辰出现的轨道，
轻裘缓带地信步逍遥；
于是越过最辽远的外围，
坐在那参预神光的高位。
万王之王在这里掌权
统治宇宙，而祂自身不变，
却驱使祂那有翼的兵车，
把百物事物明智地安排。
当你被引导到这地带，
即是你所遗忘了的世界，
你会如梦初觉地惊叹：
‘这是我所生长的光荣家乡，
我将永远留此乐土。’
你如再对所离的尘世回顾，
你将看到那人间所恐惧
一些暴君的背家亡命之徒。”

说二

（哲学证明善是有权威的，恶是无能的）

我喊道：“妙极了！你所应许的事是何等的伟大啊！我相信你一定可以实践你的诺言。你既这样激动了我，请你不要迟疑。”她说：“首先你必须知道，善人永不缺乏权能，恶人没有任何力量。这两者的证明，彼此都有关系。因为善与恶是相反的，若承认善有权威，就可

见恶是毫无力量。如果恶的软弱和不确实已经证明，那末，善的力量和确实也就充分证明了。为充分实证我的意见起见，我将把这两条路线，逐一说明，以使我的辩论确实。”

“人类整个活动是基于两桩事：意志和权力。假如没有意志，一个人对他不想做的事，就不会去尝试，假如没有权力，虽有意志，也没有用。因此若你见到一个人得不着他所得的东西，你就毋须怀疑，知道他一定没有权力达到他所得的东西。”“这是无疑的。”“假如你见到一个人能够得着他所得的，你能怀疑他的权力吗？”“不能。”“一个人在有权力作的事上是强壮的，在没有权力作的事上是软弱的吗？”“对的。”“我们在以前推理中，认为人的所有意志本能，虽所沿的路不同，但是它们都是热烈地趋向于福祉的，你还记得吗？”“是的，我记得那已经证明了。”

“福即是善本身，所以大家所寻求之福，即无非在寻求善，你还记得吗？”我说：“这已牢记在我心中了，我毋须回索。”“可见一般人，不分善恶，都是以同样的本能追求善，是不是呢？”“是的，这是必然的道理。”“但善之所以为善，是由于达到了善，这是一定的。”“是的。”“然则善人不是可以实现他们的愿望吗？”我说：“对的，好像是如此。”“如果恶人达到了他们所寻求的善，他们就不是恶人了。是不是呢？”“他们不是恶人了。”“因为双方都在寻求善，善人得到了，恶人没有得到，可见善人有权力，恶人没有权力，是不是呢？”“如果有人怀疑，他不能按照世情判断，也不能依据辩论的结果判断。”她又说：“如果把同样的目的物，依天然的本能，放在两个人的面前，一个人用天然的功能，可以达到他的目的，另一个人不能利用天然的功能，他仅能模仿那个成功的人，他所使用的，不是天然的功能，所以他不能达到原来的目标。在这桩事上，你认为他们两个人那一个更能干呢？”“我明白你的意思，但我想多听一点你的意见。”“行走的动作，是人类一种自然的动作，我想你不会否认的。”“不，我不否认。”“那不是脚的天然的机能吗？”“是的。”

“假如一个人能以脚行走，而另一个的脚缺乏天然的机能，而以手代脚试试行路，你想这两个人，那一个是更能干呢？”

“你又给我猜谜！那个能使用天然机能的人，比那个不能使用天然机能的人，当然更能干，谁能怀疑呢？”她说：“最高善在善人和坏人面前，是同一目标，善人以道德的天然功能去寻求善，坏人以贪念，即非天然的功能，去寻求善。你想是不是这样呢？”我说：“诚然是这样的，并且由此而演绎的结果也是如此。因为照我们已经承认的而论，善人必定是有力量的，恶人必定是软弱无能的。”

她说：“你的预料是不错的，医生总认为这种预料的力量足以表明一种活泼的，可以抵抗疾病的性质。我觉得你很容易了解，我愿把我的辩论一个一个的加上去。你看坏人的弱点是何等的大，他们的天然意向所要达到的，甚至驱使他们达到的，都无法达到。如果他们那伟大和不可克服的天然意向的帮助，被剥夺了，他们怎么办呢？你想这些人是怎样的无能。他们所寻求的目的，并不平凡，他们所寻求而不能达到的目的，不是儿戏。他们在最重要的事情上失败了，他们日夜辛苦所经营的，都是劳而无功。但善人的力量在这方面是很显著的。若一个人步行到最终的终点，不能再前进了，你一定觉得他是最能行走的一个人；同样，若一个人能把捉住他所寻求的目的，你也一定觉得他是很能干的人。反面的道理也是如此：恶人是没有力量的。他们为什么要离开道德，而去为恶呢？是由于不知道善吗？若是这样，还有什么比无知的盲目更软弱，和更没有力量呢？或者是他们所应该走的道路，自己知道，只不过他们是为情欲所驱使，而离开了正轨吗？若他们不能和坏的情欲斗争，就知道他们软弱，无法克制自己。或者是他有意离善向恶呢？若是这样，他们所损失的，不仅是权力，连生存也完全丧失了。因为凡丢弃了生存者的共同目的的人，就必不能生存。恶人占人类的多数，我说恶人根本不存在，似乎有些奇怪。但事实是如此。我不否认恶人是恶，只简直否认他们的存在。

比方，你可以说，死尸是一个死人，但你不能说它是一个。同样，我虽承认恶人是坏，

我却不能承认他们的存在。凡存在的事物，必保持其适当的地位和性质，如失掉了它的性质，就同时失掉存在了。你也许说，‘恶人能够为恶，’我不否认这一层。但为恶的权力不是从力量发生的，乃是由于软弱。他们能够为恶，如果这种恶是在善人控制之下，就没有什么效力。这种恶的权力，更加可以表明是一种空的权力。我们同意了，认为恶是乌有，而他们又只能为恶，所以他们是一无所有。”“这是显而易见的。”

“我要你明白，权力的力量到底是什么。没有多久以前，我们不是说过没有什么比最高善更有权力吗？”我说：“是的。”“但最高善不能为恶。”“不能。”“有没有任何人，认为人是万能呢。”我说：“没有，除非他是疯了。”“但人可以为恶。”我喊道：“希望他们不为恶。”

“然则一个善人能作一切，恶人不能作一切，所以恶人的力量少。还有，我们已经表明，一切权力都是欲求的对象之一，而一切欲求的对象，都用于善，作为其顶石。但行恶的能力不能归之于善，所以它不能做欲求的对象。不过我们说过，一切权力都是欲求的对象。所以行恶的权力，根本不算权力。由这些推理看来，善人的权力，和恶人的无能，是非常明显的。柏拉图的意见是明确的，他以为‘只有智人能做他一切所想做的事，恶人可以做他所喜欢做的事，但不能如愿以偿。’他们那样做，是认为可以从快乐中，得到他们所愿得的善，但他们得不着，因为没有恶能达到福。”

诗二

“你看那些充满了情欲的国王，
高踞御座而紫袍发光，
拥着凶险的目光四射的卫队网；
假如有人在这些骄傲的人身上
揭穿其外表而窥察内心
便知他们都被锁链捆紧。
因为人心这样被贪欲充塞，
或给盛怒狂涛所腐蚀，
或作抑郁忧虑的囚徒，
或为不可靠的希翼所蒙糊。
在这许多暴君重压之下，
你知道一个人还能干么。”

说三

（善与恶都有它们的报应）

“你看见吗？罪恶是怎样的陷入深渊，诚实是何等的荣耀呢？良善的行为决不会没有报酬，犯罪决逃不了惩罚。我们可以说，每一种行为的报应，即是行为的目的。比方，在赛场中，冠军即是赛跑的人所追求的酬报。但我们已经表明过，福与善本属一物，一切行为都是为之而动。所以善的本身是人类行为所应该归结的报酬。但善人不能失掉这种酬偿，因为离开了善的人就不能称为善人，因此我们可以说，好的行为决不会失掉它的报酬。恶人无论怎样暴怒，贤人的花冠决不会丧失，也不会凋残。坏人的邪恶决不能从好人身上夺去光荣。若一个好人从外面得着光荣，而感觉快乐，另外一个人，或给予这快乐的人，也可以把它拿走。但因为诚实将以报酬给每一个好人，只有当好人不再为善时，他才可以没有报酬了。最后，每一种报酬既都是因为被认为善才被追求的，谁说那有善行的人没有报酬呢？那报酬是什么？当然是最好的和最大的。不要忘记前一次我对你说的那个推理，你要从它推演如下：既然福与善是一物，可见一切善人正因为是善，才得到了福。但我们同意，承认福乐的人是神。所以善的报酬是一种不是时间和权力所能消磨的，也不是任何邪恶所能掩盖的报酬，而

这就是在于善人成神了。事实既然如此，任何明智之士决不致疑于恶人之必受惩罚。善与恶是判然不同，正如赏与罚是彼此相反。赏既归于善人，罚必归于恶者。所以诚实的本身，即是诚实人的酬报，邪恶的本身，也即是为恶者的惩罚。凡受惩罚的，自己毫不疑他所受的是恶。所以如果他们愿意评判自己，他们能认为不受惩罚么？其实他们不仅是沾染了邪恶，而且已为邪恶所渗透了。那一切恶中最坏的，从善的另一方面去看，就知道罚与恶是常在一块的。在过去不久的时候，你发现了凡存在的，都是合一的，而且知道善是合一的，可见凡存在的必属于善。所以凡离开善的，就不能存在，因此恶人失掉了人的本质。他们的人体的形式仍然证明他们以前是人，只不过因趋向恶，就丧失了人性。但既然只有善能使人超越人性，亦就只有恶会使人丧失人性，而丢掉尊贵的‘人’的身份。结果是：凡被恶所变化的人，你不能承认他是‘人’。如果一个凶暴的人和强盗，一心只想劫夺别人的财产，你可以说他是只豺狼。另有一个恶毒的人，他的舌头总是继续不断地忙于诉讼，你可以把他比做猎犬。不是有人欢喜用秘密的狡计，暗中伤人吗？他像一只狐狸。不是有人咆哮，不能抑制愤怒吗？他的内心和狮子相仿佛。不是有人无事惊慌逃跑吗？可以把他看做一只鹿。如果一个人愚笨而懒惰，他的生活不是和驴子一般吗？一个人没有固定的目的，常因幻想而反覆变化，这与鸟雀没有分别。若有人为污浊的情欲所陷溺，他等于为一只污秽的猪的情欲所征服。因此一个人如丧失了善，就不成其为人，既不能升为神，就降而为兽。”

诗三

“东风把伊他嘉王的游船
吹送到女神茜彩的岛前，
这女神为太阳所产而宠眷，
用符咒把她的嘉宾迷骗，
她纤手善于使用香草，
把这些来人加以各式改造：
有人的面目变成野猪，
有人像非洲产利爪长牙的狮子，
有人化为狼而嗥呜呜吁，
有人作绕屋而行却不伤人的老虎。
只剩船长虽为许多危险所困，
却因旅客之神对他表同情，
没有被女神的甘草所欺害；
那些水手都贪饮了毒杯，
现在他们所吃的不是面包
而是橡实和皮壳在猪槽。
一切都变了形态，
人像和语言被败坏，
然而还没变的是内心，
正在为不自然的痛苦而哀鸣。
那女神的手是多么轻盈，
巫术的香草是多么无能，
只可变化人的肢身，
不能变化人的心灵。
人的内部是潜伏着力量
为神所赐而有安全保障。

那败坏道德的东西更毒，
它在心里工作使人沉溺，
它不破坏人的形骸，
却叫灵魂蒙受灾害。”

说四

于是我回答：“我承认恶人虽有人的外形，但内心变了，如同野兽一般。但据我看，他们不应该有能力用凶恶的计划叫善人腐化。”她说：“他们没有那样的能力，等一回方便的时候，我将告诉你。但是如果从他们身上夺去了你所承认的能力，那末，对恶人的惩罚就大大地减轻了。也许有些人不相信，但事实是：恶人的坏主意若实行了，他们就比不实行更痛苦的，因为若说一个人有为恶的企图，已属可怜，那么，若再有能力实行作恶，就更可怜了。若他没有作恶的能力，他虽有作恶的念头，也不中用。所以当你看见有人对于恶有意志有能力和有实行，他必定是三重灾难的牺牲者，因为那三件事，每一件事都可成为一种不幸。”我说：“是的，我同意，但我把不得他们能快快去掉那三种灾难之一，即是去掉那为恶的权力。”她说：“他们会去掉，也许比你所希望的还要快，也比他们自己所想的还更快。在短促的生命当中，没有什么那么长久的发生，使不死的心灵能够设想它会长久的等候。有许多次数，他们为恶的奢望和大计划，往往被骤然和意料不到的结果所中断。这确是对他们的不幸加以限制。”

因为若邪恶使一个人苦恼，那末，他为恶愈久，他受苦必愈多。假如他们不是因死亡结束了他们的作恶行为，我就认为他们是最苦恼的人了。关于邪恶的不幸，不我们的结论是真的，所谓永远的灾难是没有止境的。“这是一个奇怪的结论，很不容易接受。但我知道，这和我们先前所讲的，很是适合。”她说：“你很对，但是当一个人觉得他不容易接受某结论，他应该指出前提中的错误，或者指明前提与结论怎样不相符；不然的话，前提既已承认，而又在推理方面来吹毛求疵，就不公道了。我现在要说的，也不见得奇怪，不过这也是从已经提出的事实出发。”我问：“那是什么？”她说：“恶人如果因为恶而受惩罚，比不受公平的惩罚，还更有福些。我不是指那一般人的意见，认为腐败的习惯，因惩罚而可以纠正，因恐惧刑罚而可以向善，而且可以给别人一个榜样，使别人不致于受责备。但我想一个恶人不受惩罚，在别的方面必更痛苦，不管刑罚有无纠正的性质，或示范的价值。”“除了这些以外，还有什么其他的方法呢？”她说：“我们不是认定善人喜乐，恶人痛苦吗？”“是的。”“如果把善加在恶人的身上，他一定是那纯粹只有恶，而没有善的恶人，要更有福些吗？”“我想是的。”“如果一个恶人，什么善行也没有，还恶上加恶，他不是更痛苦吗？他不是那因善而减轻了其不幸的恶人还更要烦恼些吗？”“当然是这样的。”她说：“所以受了惩罚的恶人，有些好处，因为那刑罚的本身又是公义又是善。若他们不受惩罚，他们的恶反而加重了，因免罚是不合乎公义的，即是恶。”我说：“这个我不能否认。”“然则一个恶人不公平地免除刑罚，比公平地受刑罚还更没有福。可见恶人是应该受刑罚的，他们逃避刑罚是不公道的。”“没有人能反驳你。”“凡是公道的，即是善。反之，凡不公道的，即是恶。这也是没有人能够否认的。”

于是我说：“我们所承认的辩论，使我们得着这样的结论。但请告诉我，肉体死了以后，你不叫灵魂受惩罚吗？”她回答说：“是的，有严重惩罚，我想有些人受苦刑，有些人受洁净的怜爱。但我现在不讨论这些问题。我的目的是使你知道，你所埋怨的恶人的权力，实在是算不得什么，你所埋怨的恶人免除刑罚是错了。其实恶人逃不了他应得的报偿。而且你所希望早些屏除的他们的情欲，也不能长久存在。存在愈久，痛苦愈多，如果永远存在，那才是最不幸的了。还有，我已经告诉你，恶人如不公道地逃避惩罚，比受公道的刑罚还更可怜。当他们被认为没有受惩罚的时候，他们所受的惩罚还更厉害。”

“当我听到你的辩论的时候，我觉得不错。但如果我想到人们的意见，有谁不以为你的结论不仅不值得相信的，甚至是不可思议的吗？”她说：“是的，因为人们的眼睛从来看惯了黑暗，就可不到那真理的光明。他们正像有些鸟一般，他们的眼睛，在夜间可以看见，到白天就如同瞎了一样。他们不注意自然界的真道，只注意自己的感情，于是他们以为情欲的自由，与犯罪的免罚，是有福的事。试想永恒律所定立的。如果你的心是追求更好的事，就不需要裁判官给奖，你自己是优秀份子之一员。如果你的心陷于不义，不要从外面寻找复仇的人，你自己已堕入下界了。这好像你是轮流地注视着污秽的人间和天上，于是把你四周的一切都除去了，藉着眼光的能力，你好像时而在泥涂中，时而在星云里。但人类不注意这些事。然则我们怎样办呢？我们自己将加入他们如兽一般的人群吗？如果一个人完全失明，甚至忘记了他从前是不盲的，所以他自以为不缺乏什么，一切都很完全，我们想这样的盲人能够像我们一样，见到一切吗？还有一点是人们不肯承认的，但也是与上面的一点同样合理的，即是，凡加害于人的，比那受害的人还更苦恼。”我说：“我愿听听那理由。”“每一个恶人都应该受刑罚，你不否认这一点吗？”“我不否认。”“有许多理由，可以说恶人是不快乐的，这不是很明显吗？”“是的。”“然则凡应受惩罚的人，都必苦恼，你不怀疑吗？”“不，我同意。”“假如你现在是一位审判官，你将惩罚谁呢？惩罚加害于人的呢？还是惩罚那受害的人呢？”“我可以不迟疑地说，我要牺牲那为害的人的利益，补偿那受害的人。”“然则那为害的人，在你看来，不是比受害的人更苦吗？”“那是必然的。”她说：“由这个和其他类似的原因，可见卑鄙既然使人更苦，那遭逢不幸的，并不是受害人，却是为害的人。但法庭的发言人有相反的见解。他们想激励审判官同情于那些受重大冤屈的人，其实他们更应该同情于那为非作歹的人。这些犯罪的人，应该由原告以仁慈的态度，把他们带到法庭，正如同把病人带到医生面前一般，使那犯罪的疾病，可藉刑罚而得到医治。在这种处理之下，律师辩护的职业可以完全停止，或者为人类的利益计，可以改为控告的工作。如果恶人自己有心向善，认为刑罚的痛苦能帮助他们抛弃罪恶的一切污秽，使他们再获得为善的报酬，他们就不再以之为惩罚，而且将拒绝律师的援助，把自己充分地信任原告和审判官。这样一来，在贤人当中没有仇恨的余地。因为除了最愚蠢的人以外，谁会仇恨一个善人呢？同时也没有理由要仇恨坏人。恶是一种内心的疾病，正如虚弱是身体上的不健康一般。正如一个身体虚弱的人，不应该被人仇恨，同样凡内心患着比虚弱更厉害的毛病的人，即是作恶的人，应该受人同情，而不受人逼迫。”

诗四

“为什么世人自寻死地
不惜用双手手刃自己？
你愿求死，死亡在迎候你，
她有翼的马不会停俟。
毒蛇，狮，熊，老虎和野豕，
都各有武器互相吞噬。
岂因他们的生活方式各异，
他们作如此争残的不义？
但这不是仇杀的正当理由。
你问能否公平分配功咎？
对善人应予亲仁，
对恶人应加怜悯。”

说五

（作者对世界的统治还不满意）

我说：“我知道幸运与灾难，在一个人善恶的功过中，是分不开的。但我确实知道，在一般普遍的命运中，有善有恶，没有一个贤人愿被驱逐，受穷困，和不荣誉，他所要的是金钱，权势，尊敬，和力量，而且想在自己的城市中安全地荣茂。当统治者把幸福交给与他发生接触的人民，这是智慧更清楚和更名贵地运行，尤其是当法律上的监禁捆绑和对恶人其他的刑罚，成了恶人的命运的时候。我很觉得稀奇，为什么这些债务是那样互相倒换了。把罪人的刑罚施之于善人，而让坏人得着善人的赏赐，我极盼望你能够解释，我为什么有这不公平的纷乱。如果我能相信凡事都是由于意外与偶然的混合，我不致如此的惊奇。但现在一想到上帝的领导，又增加了我的惊异。祂常赐福给善人，施苦给坏人，然另一方面，祂又叫善人受磨折，让恶人如意满心。我们能找出原因来么？假如不能，这与偶然有什么不同呢？”她回答说：“如果一个人不知道自然界的秩序和原因，因而认为这一切都是偶然和混乱的，那不足为奇。但不用疑惑，虽然你不了解世界统治的原因，总不要怀疑，一切都处理得很对，因为管理宇宙的，是一位贤明的统治者。”

诗五

“人若不知牧夫座的一等恒星，
其轨道和最高的天空甚近，
又看出牧夫座走得那么阻滞，
它的光浸入海中又那么迟，
而在再升起时又那么飞快，
他对上苍的法则能无惊怪？
当圆月忽见暗淡的时候，
黑夜更使它晦暗消瘦，
它所掩蔽了的一群星宿
现在又露出微光娟秀：
于是引起俗人的妄想，
他们不断地敲着铜板。
当一阵狂风吹起，
海浪向岸上冲击；
或者一大堆白雪
为温暖日光所溶析——
这都不会引人惊骇，
为了这些原因易于了解。
但有许多我们不识其真因，
时间也不许我们有亲证，
由于这些事不常发出，
因而一般感觉着特别。
只要不为无知所蒙蔽，
就不会有什么古怪奇事。”

说六

我说：“那是真的，但你的职责是解释一切奥秘的根源，和说明那些现在还是疑团的缘由，所以我求你宣示你的旨意，为我阐发一切，因为这种奇异对我的思想有很深的激刺。”她含笑地说：“你这一问题是关于事物伟大的，如要求一个充分的答复，差不多不可能的。”

若一种疑惑去掉又发生其他无数的疑惑，正如海德拉（Hydra 译者按：希腊神话中的九头怪物）的头一般，疑惑漫无止境，除非以最敏捷的心机加以限制。因为这里面包含了许多问题，如天命的指示，命运的经历，不能预知的机遇，神的知识和预定，以及意志自由。你可以看到这些问题是多么重要的。但是你多少了解这些问题，也是你一部分的治疗，虽然我们为很短促的时间所局限，我还要稍微加以说明。但假如你要享受诗歌的愉快，你必须等候一会，我先将一些缘由述给你听。”我说：“随你的意思罢。”

（哲学讨论天命与命运）

于是她往下说着，好像从新开始一般。“万物的滋生，一切变化的演进，以及宇宙间每一种行动和发展，它们的历程，和它们的形态，都是由上帝的不变思想所支配。这不变的思想，由它自己的指挥堡垒，对一切行为加上许多限制。这些限制，就神的智慧而言，可以称为天命（*providentia*），但就其所推动和安排之事物的观点而论，古代人就称它为命运（*fatum*）。如果心灵对这二者的力量加以考验，就不难知道它们的区别。天命是安排万物的神意，而且是依属于最高的统治者；命运是一切变化事物中一部分的秩序，由这一个秩序，天命再将万有归纳在祂自己的秩序中。万汇虽各纷披甚至无限，天命却一视同仁地容纳。当万物划分到自己‘地位’，‘形态’，和‘时间’的时候，命运叫它们成为一种有秩序的运动，所以这属世秩序的发展，无不统一于上帝的预知之中，即为天命。在时间中统一发展的运行，即为命运。两者虽有不同，但彼此是互相联系。因为由命运所管理的秩序，是从天命的指导所发出来的。正如一个匠人，他所要制作的东西，已经胸有成竹，他于是运用他的工作能力，把他所直见的，和呈现于他的心里的，透过时间的秩序，同样，上帝用天命处置一切要做的事，每一件事是统一的，而且是不变的，而天命所安排的这些事，再由命运以各种方法和时间去完成。所以无论命运的工作是得助于服事天命的神灵，或得助于灵魂，或天上星宿的运行，或得助于天使的权力，或其他英灵的技艺，也无论命运的流行是为以上任何一项所连结，或为全体所连结，总之，有一桩事是确切不移的，即天命是不变的指导权力，这权力给万物一个范畴，而命运是一种变化的结合力，是一切事物的属世秩序，这些事物的发生，是由上帝直接支配。因此凡属于命运的，也属于天命，而命运自己也是属于天命。但有些事物，虽在天命以下，却又在命运的途径以上。这些事物是固定地安置在主神最近的地方，在命运活动的轨道以外。若有许多球体绕着同一的轴心旋转，那与中心点最接近的球体，它的旋转，几乎与轴心的旋转极相类似，而且它自己就好像是一个轴心，那些在它以外的球体则是绕着它而回旋。那在其他球体以外的球体，轨道更长，旋转的历程也更远，因为它距离中央的轴心也是更远些。假如它与中心点相连结，它便为中心点的直接运动所吸引，不再飘流，或离开了。同样，凡与大心相距较远的事物，更加为命运所束缚，反之，凡与轴心更接近的，就更不受命运的捆绑。凡靠近高高在上而永恒不变的心灵，就完全脱离了命运的羁绊。命运的变化流行，对天命固定的指导，正如推理之对智识，生长之对成熟，暂时之对永恒，和圆周之对中心点。命运的途径推动天空和星宿，并把元素轮流调节，在形式上彼此交换。这同样的途径，又使那些生而凋谢的万物，因着后嗣与种子的承继，复生生不息。命运也以因缘不断地连锁，限制人们的行动和幸运，这些因缘既从永恒的天命最初运行以来，即是不变的。如果指导是依据上帝的智慧，这世界算是统治得最好的。而且这些因缘的秩序，不会离开正道。这秩序以它自己所具有的不变性，限制万物的变化，否则万物将飘泊无常。所以这限制在安排宇宙方面，是叫一切向善，不过因你对宇宙全部的秩序，尚不能充分了解，所以在你看来，好像宇宙一切是凌乱无秩序。凡一切发生的事物，恶人所行的也在内，没有一项是因‘恶’而生，我们已充分地证明，恶人也无一不是向善的，只不过因错误而离开了正道；但从至善的中心所生的真秩序，绝对没有叫任何人堕落，离叛他的根本原则。

“但你会要质问，‘善人有时向荣华，有时逢灾难，恶人有时得着他们所愿望的，有时也得着他们所不喜欢的，世界上还有什么比这更紊乱呵？’人们真有确切不移的智慧，断定

某人诚实，某人不诚实，果然一点不差吗？不然，在这些事上，人的判断极不一致，甲所认为值得奖励的人，在乙看来，应该受罚。就让我们姑且假定，人能分别善人和恶人。他能知道一个人精神内部的情绪，如同医生知道身体的温度一般吗？为什么甜的东西适合某些人，苦的东西适合另一种人，或者，为什么有些病人需要温和的药，而另有些病人需要猛烈的药，这对于无知的人，确实也是一种奇怪难解的事。只有医生不会觉得奇怪，因为他知道健康与疾病的情形。所谓精神的健康，不就是道德吗？所谓精神的疾病，不就是罪恶吗？上帝是我们心灵的保护者，和治疗者，除上帝以外，谁是存善去恶的人呢？上帝从祂的天命的了望台，四周俯视，祂看什么东西适合什么人，就给他所适合的东西。智者所行的，为愚者所骇异的，这就是命运所行所以显为奇异。若以人的理性所能领悟的去窥测上帝事功的奥秘，我敢说你所认为最公道最正义的人，在高瞻远瞩的天命看来，就不同了。我们的学友路加努不是告诉了我们吗？那战胜之道就取悦于神明，却不能取悦于伽妥（Cato）。凡在你意外所行的，是事物的正当秩序，只不过是你的意见是错误和紊乱的罢了。但如果有一个人的生活是神与人所共同认为良善的，然而他那心灵上的力量，必定不很稳固，若一旦他遭逢危难，他可能陷于不义，而不能洁身自爱，因为他觉得他若洁身自爱，他就无法保全他的好运了。因此贤明的天命，宽恕一个经不起忧患的人，恐怕他吃亏受苦，叫他受压迫，是于他没有好处的。另一个人，在道德上各方面都是完全的，很有良心，而且也很亲近上帝，于是天命认为叫这样的人遭逢不幸，不合道理，所以天命眷顾他，不叫他受折磨，连身体上的疾病也没有。有一位贤于我的人讲过，‘道德的力量是培植一个善人的身体。’为防止邪恶的生长，把最高权力交给一班善人，这是常有的事。对于某些人，天命将善与恶混合的给他们，却是按照他们心灵的性质。对于某些人，天命让他们受苦，恐怕他们因过分享福而纵恣，对于另一批人，天命给他们受些艰难，叫他们养成忍耐的习惯，藉以加强心灵的道德。有些人对能忍受的苦痛过分惧怕，还有些人对不能忍受的又过分轻视，天命也让这两种人受些挫折，叫他们自己尝试尝试。有些人以光荣的死换取永久的令名。还有些人因受惩罚却不至于失败，而证明道德是不能被罪恶所征服。这些事安排得妥善，而且对遭受者有好处的，这还有什么可疑的呢？从同样的原因，又发生另外一点，就是恶人有时候忧愁，有时候也得着他所要得的。恶人有忧愁，这没有人惊异，因为大家同意，恶人是应该苦的。他们的受罚，有两种效用：一方面以恐惧防止别人犯罪，另一方面，对那些犯罪者的生活也可以纠正。反之，他们的快乐，对善人可以证明，他们对这种常赐予恶人的好运气，应该怎样看法。我觉得还有一桩事，安排得很好。一个人的性质也许非常刚愎和粗鲁，他缺乏金钱，更容易犯罪，天命为这种人的病，特开了一味财产的药方：他也许知道，他的良心为罪所污染，于是他一心顾虑他自己的财产，唯恐丧失财产以后将招致痛苦。因此他将改变他的方式，因怕损失财产而不敢为恶。再者，不配得的好运，往往叫人毁灭。把惩罚的权利交给某些人，是为要使他们能够彰善瘅恶。在恶人自己当中不能有一致的意见，正如善人与恶人彼此没有联系一般。而且他的自己的良知，因罪恶而分裂，他们自己不能同意，对自己所施的一切，往往自己事后又觉得不应该做。于是崇高的天命常显示她的奇能，即是，叫坏人使别的坏人变好。有些人觉得自己感受被恶人倾陷的痛苦，所以对加害于他们的人非常愤恨，他们回转头来，栽培道德的果实，因为他们不要像他们所愤恨的人一样。只有对神的权力，一切恶都是善，如藉坏的事物获得好的结果。因为这秩序包含一切事物，即令有少数离开了秩序中原有的岗位，似乎归入另一种秩序，但那也是秩序，因为在天命的领域中，没有偶然的事。但我不能以自己像煞是神一样把这一切都表白出来。一个人也不应该希望以自己的思想，去领会神道整个的一切，或用言语去说明一切，我们既已知道，上帝是万物的创造者，并指导和处理一切，使它们一同向善，就很够了。上帝促使一切和祂自己的形像一致，祂藉着命运的流行，把所有的恶，从祂的国境里驱逐出来。假如你注意天命的处置，你就会承认那你又为充满全世界的恶，实在全然没有地位。现在我知道，你已经为问题所困扰，并且因我们冗长的推理而感觉疲劳，正等待温柔的歌声，

喝一点药水，奋兴一番，然后再深入一层罢。”

诗六

“你试以心智的净洁
留意观察上帝的律法，
看天上群星藉着公平的契约
永保持它们一定的轨则。
太阳旋转着像一团火，
却纵不妨碍月光的道路
熊星长自回旋在宇宙的地极，
不肯随其它星座同沉西侧，
也决不愿把它的火焰沸热
消逝于海洋的波流涛急。
黄昏星宿按着昼夜区分，
预报清静良宵的来临，
晓星又把白日和光明
再度带给人间以佳讯。
互相交结的爱的象征
使它们永永依轨道运行，
把斗争逐出于星宿的国境。
各种元素调和于平等，
湿与燥本相反而相成，
寒和热保持着忠实友情，
火高煽兮物因重而下沉。
同样，百花纷饰在和春，
夏熟嘉禾，秋使果实丰盈，
冬降甘霖而物土滋润。
万物荣昌兮循环四季，
自生至死兮周而复始。
同时造物主高踞穹苍，
统御全世而为万王之王；
万有都自祂而出生成长，
祂作他们的正义纪纲。
祂的权能推动自然一切，
使他们飞速运行不息，
而祂的稳定力
也命令他们立即
停止运动，不许飘荡，
这就是祂的威望。
假如他们所影响的定力
不叫他们回到自己的正则，
他们将与其根源继绝
而纷纷归于毁灭。
这万钧动力的爱

与万有一体同在；
万有都在寻求至善，
终逃不出这个圈环。
倘使爱的动向
和本体所建立的因缘
一去而不复返，
他们都无法生长。”

说七

（哲学表明一切运数无不是善）

她继续说：“你现在知道我们已经说过的一切所引致的结论吗？”我问：“那是什么呢？”她回答说：“一切运数（fortuna）无不是善吓。”我说：“那怎么可能呢？”她说：“要考虑这一点：一切运数不论甘苦，对善人是为了赏其功或磨炼其道德，对坏人是为了惩其过而纠正其行为；所以一切运数既属公道，或有用，就必同趋于善。”我说：“是的，这是一种真确的论据，当我想到你所告诉我的天命或命运，我觉得结论确有稳固的基础。但如果你不见怪，让我们把它列在那些你在不久以前认为不可思想的结论之中。”她问：“为什么？”“因为运道不好是人们的通常所说。”“然则你愿让我们和普通一般人的谈话更接近些，免得我们好像是离人道太远。”我说：“听凭尊意。”“你不想凡是有利益的，都是善吗？”“是的。”“那磨练或纠正的运数，不都是有利益吗？”我说：“我同意。”“然则那就是善，是不是呢？”“一定是如此。”“这就是那些想立德，而与一切困难奋斗的，或者想离开罪恶，而走上道德的正轨的人的运数吗？”我说：“那是真的。”“那奖励善人的好运道是什么呢？多数的人是不是认为不好呢？不，真的，他们认为是最好的。最后一种运数是艰苦的，是以刑罚防制坏人的，这是不是好的运数呢？”我说：“不是的，那是人们认为最不幸的。”“我们要小心，免得因跟从普通一般的意见，而真正得到一个不可思议的结论。”“你的意思是什么？”她说：“就我们已经承认的而论，那有道德的，或正在修德的人，不论怎样，都完全是善的运数，而那陷在邪恶中的人的运数是最坏的。”“那是不错的，但谁敢承认呢？”“正因为这个缘故，一个智者和自己的运数争斗的时候，绝对不应该诉苦，正如一个勇敢的壮士，不可因听到战争的呼声而感觉厌烦，他们两人所遇的困难，即是他们的机会，壮士可藉此增加他的光荣，智者可藉此增加自己的智慧。品德（virtus）一名词的由来，即是如此，因为它是为力量（ivs）所支持，没有为困难所克服。你正在进德之中，没有因愉快而放纵，也没有因快乐而衰弱，你和运数总算是斗争很烈的。谨守力量和品德的中道，免得为恶运所累，或为恶运所腐。凡未达到的，或过分向前的，都藐视幸福，而且他们的劳苦，得不到报酬。你得那一种的运数，可由你自己任意选择。因为所有艰苦的运数，若不是为立德的，乃是为纠正和惩罚罪恶的。”

诗七

“亚特鲁斯的儿子为了报复
他胞兄因婚事而受罪的仇隙，
在特罗亚（Troy）城失陷以前，
整整地奋斗了十年。
他丢弃了为父亲的天伦，
把小刀插入他女孩的喉咙，
充作违心的祭司，以血祭风，
使希腊舰队疾驶向敌冲锋。
乌吕斯王心伤他的众同志

在洞口为野蛮的巨人吞噬，
终于使巨人双目失明而疯痴，
他以欢乐代替了从前的暗泪。
名震千古的纥库勒斯（Hercules），
经历了汗血功劳几多次：
他驯服了半人半马的精怪，
从尼米亚产猛狮夺取胜利；
他用巧箭射中斯听法鲁的鸟，
从蟒龙看守的园摘到金苹果；
他拿了三重的锁链
拖走了地狱的守门犬；
他又制服了丢阿米底凶霸，
去喂他所饲畜的野蛮牝马；
他用火把海得拉的毒物烧灭，
拿着亚儿鲁斯的角而污其容色；
他打倒了巨人安迪斯在沙漠，
杀了克迦斯以平伊温得之怒
伊利曼都的封豕吐出口涎
咬着那撑持天空的双肩，
他以笔挺的颈项支柱诸天，
这是他毕生最后的效献。
他于是得恢复天上的地位，
那是他最后功劳的酬赐。
奋勇向前兮领先表率，
你这信懒汉为何要退缩？
当你一旦克服了尘世，
天上明星就全属于你。”

第五卷

说一

（哲学讨论“偶然”的问题）

她在此处终止了，转变了谈话的放向，处理和解释其他的问题。于是我说：“你的鼓励是对的，实在不负你的大名和地位。但你刚才所说的，我已由经验知道了，就是天命和其他的问题是相关连的。我要问你，你是不是承认‘偶然’（casus）是存在的，究竟所谓偶然是什么？”她回答说：“我甚想履行我所应许的，把回家乡的路线指示你。但你说的这些事虽然对认识是很便利的，却和我们的路线分离了。你必须要小心，免得因走叉路而感觉疲困，以致不能坚决地完成这个旅行。”我说：“没有任何恐惧，我对于这些事很感兴趣，能够知道一些也是好的。你所推论的每一个观点，一旦有坚定不移的论据，对所推论的结果，自然不必怀疑。”她回答说：“好，我照着你的意思做去吧。”她于是又开始说：“如果把偶然看为是某种胡乱势力的结果，而是出于无因，我敢说根本没有这事，它不过是无意义的空名。上帝既控制一切，使一切都有秩序，还有什么事有胡乱发生的余地吗？从‘无’中不能生出什么，这句话是真确的，是以往的哲学家所未否认的，只不过他们没有把它引用到动因方面，只在物质问题上采用了，把它作为他们一切推理的基础。如果任何事可无因而发生，即等于生

于‘无’。但如果这是不可能的原则就不会有那我们在前面的定义中所说到的偶然。”我问：“然则没有什么所谓偶然的事么？或者有些什么事虽其原则不是一般人所知道的，但与这字相称的实事，有没有呢？”“我的哲学家亚里斯多德，在他的物理学一书中简单地说明了，而且很近乎真理。”我问：“怎样呢？”“若是一个人为了一个目的而做成一桩事，而所发生的不是由于目的，却是由于其他某种原因，这就叫做‘偶然’。比方一个人为了耕种而挖地，忽然发现地下埋有黄金。人们以为像这一类的事是由于偶然，但不是由‘无’而生。因为这事有它自己的‘因’，这未曾预料的偶合，看起来好像是一种偶然的事。假如农人不去挖地，或者黄金的原主不把黄金埋在那里，必定无从发现黄金。这是那好运气的原由，这好运气是这些由于‘因’的巧合，而不是由于行动者的目的。因为埋黄金的人，与耕种的人，都没有发现黄金的目的，我已经说过，这是一种巧合，恰好一个人挖着那一个埋金的地方。因此我们可以说，偶然是一种未曾预料的结果，这结果是由某些原有其他目的的发端原因而致的。宇宙的秩序依顺序进行，往往形成各种原因的这种巧合。这程序也是从它的原因——即天命——所发生，并对万有安排其适当的时间和地点。”

诗一

“底格里斯和幼发拉底两河曲，
同发原在亚基美尼亚山的岩穴
即是当年帕提亚人发箭射击
那追逼他们的敌人所麇集，
这两河虽自一个原头涌出，
却很快分开成为两大流域。
假使它们汇合作一河流，
则分别带下的势必混糅，
去舟将撞破了来舟，
所冲开的树也要碰头，
而那混合的水夹缠纠斗；
可是斜垂的河床出自天佑，
限制了这种偶然的成就，叫水流依各自路线奔走。
可是偶然似乎无束无收，
其实仍按规定的来由。”

说二

（哲学证实自由意志的存在）

我说：“我已经听了你的话，并且赞同你的意见。但在这因果的连锁中，有没有意志自由的余地呢，或者那命定的枷锁是连我们心意的行动也一同束缚了呢？”她回答说：“有自由的意志，凡一切有理性的，都有判断的自由。因为凡能运用理智的人，即有判断的能力，藉以在许多目的物中分别那些是可以追求的，和那些是应当舍弃的。所以每人只寻求他所愿意的事物，而弃掉他所不愿意的事物。因此凡有理智的人，就能够有欲求和拒绝的自由。但我不敢说，这种自由在众人中是相等的。凡神灵与天上的主体，众天使，有更高明的判断力，有沉着的意志，而且有左右欲求的权能。人的心灵，若与上帝的心灵相感应，就必更加自由，他们的心灵，如果囿于肉体，自由便减少了，如果他为尘世所陷溺，自由更少了。到了最后的阶段，当心灵为罪恶所迷，完全脱离了理性的时候，就等于奴隶一般。如心灵的眼目由在上的真光转移到下面的黑暗，即刻就被无知的层云所蒙蔽，因着败坏的情欲而使心灵浑浊了，因对情欲让步，而加强自己的奴役，而自己的真自由即在奴役中丧失了。但那照察万有的天

使也明了这一切，并按照各事各物所应得的是什么而安排其命运。”

诗二

“‘祂观察一切，俯听一切’
这句话是诗人荷马的妙舌
歌颂伟大阳光，而它并不能射入
地球的内层和海洋的深仄。
惟独造物主光照大千，
世上无物可阻祂的视线，
虽漆黑的夜不能自掩，
虽浓密的云不能相骗。
她只要把灵眼一瞬，
就明了过去现在未来全景。
只有祂能明察万方，
只有祂配称作真太阳。”

说三

（作者不能将神的预见和人的自由调和）

于是我说：“我又更加陷入疑团和困难中了。”她问：“虽然我已知道你的困难，但请你告诉我那些疑团和困难是什么？”我说：“在我看来，在上帝普遍的预知和自由意志之间，确有矛盾。若上帝预定一切，毫无讹误，则天命所认为将发生的事项，必然会要发生。若天命不仅预知人的行为，而且预知人的计划与愿望，那就没有意志的自由了。除了上帝的天命所预知的以外，人就不能有另外的行为和意愿。假如任何事物的发生不必如天命所预定的，那末，所剩下的只是不可靠或无必然性的‘意见’，不足称之为真确的‘知识’，而这我认为与上帝不相称。而且我不能赞同某些人所认为能解决这疑难的辩论，他们说天命所预知的不是因此而发生，却是相反地，因为那些事必将发生，所以才逃不掉上帝的预知。这么一来，所谓的‘必须’是变为另一方面的：不是所预知的必须发生，而是那将发生的必须被预知的；好像疑问是：上帝的预知是未来事物必然之因呢，还是未来事物的必然性是那预知之因；其实我们的困难是：不论那一串原因的形式是什么，上帝所预知的是必定应验的，尽管这种认识，对未来事物的发生，不一定引起必然性。比方，若一个人坐下，那个认他为坐着的意见，必须是正确的。相反地，如果认他为坐着的意见是正确的，这个人必须是坐着的。所以在两方面都有必然性：那个人必须是坐着的，同时，那个意见也必须是正确的。但他不是因意见正确而坐下，但这意见之所以是正确的，是因为有坐下的事实在先。那意见之所以是正确的的原因，虽是由于别的事实，但在双方都有‘必然性’。”

“我们对预知与未来的事物也可以用同样的方式来推论。虽然那些事之被预知，是因为它们将要发生，而它们不是因被预知而发生，但是那将要发生的事，必定为上帝所预知，而且那已经被预知的事，必定要发生，仅这一点，就足够破坏意志的自由了。但是我们说属世事物的发生是永远预知的原因，这是何等的荒唐！以为上帝所以预知未来的事物，是因为那些事将要发生，这等于主张过去的事，是最高预知的原因。再者，正如我现在所知道的某一桩事，必定是如此，同样，当我知道某一桩事将要发生，它也必然会发生。于是凡被预知的，其应验是无可避免的了。最后，如果一个人的意见与事实不符，他不仅没有认识，而且他的意见也是错误的，与认识的真理相距很远。因此关于任何未来的事物，如果它的应验不可靠或不是必然的，怎能够预先知道它会发生呢？因为所谓认识决不能虚伪，同样，认识的对象亦不能和事实不同。可见认识是不能撒谎的，因为每一事物必须和所认识的一致。然则上帝

怎么能预知不确定的未来事物呢？假如祂所认为必然应验的事，而结果不一定应验，祂就错误了；然而我们不能那样相信，也不能那么说。如果上帝知道那些事将会那么发生，也许不会那么发生，那末，这样的预知岂不是不可靠和非绝对的吗？像这样的预知，与和拉丢藉着狄吕谢的口，所讲的荒谬预言，有什么分别呢？那预言即是：‘凡我所说的，也许会发生，或者不会发生。’若上帝所预知的是不必然的，那怎能比人的意见更高明呢？但如果上帝所知的一切都是确切不移的，因为祂是万物最可靠的根源之故，那末，祂所预知的一定会应验。因此我们知道，人的意志或行为都没有自由，因为上帝的心灵毫无讹误或欺骗地预知了一切，包括了一切，控制了一切发生。我们既已承认这一点，就可以想见人的一切行为是何等的失败。一切奖善罚恶的赏罚，都没有效用。因为人的心灵没有值得赏罚的自由。我们刚才所认为最公道的，将成为最不公道的，即是惩伪赏诚，因人的诚伪都不是出乎自己的意志，乃是为必然的程序所束缚。因此善与恶都算不得什么，不过是功过的混淆而已。而且——也再不能想像什么比这更坏的既然这一切的秩序都是来自天命，与人的意志全不相干，结果是我们的罪行与德行都是由于万善的根源。因此没有希望或祈求的余地了：如果我们一切欲望都为枷锁所禁锢，我们还有什么可希望和祈求呢？这样一来，人与上帝中间唯一的关系，即祈祷的权利，就是被剥夺了。我们愿来以为，我们在上帝面前谦卑自抑，可得神恩，作为宝贵的赏赐。这是人与上帝相交接的唯一方式，只有祈祷才能使我们与不可接近的光明相联合。但是假如我们承认未来的必然性，而且相信祈祷毫无效力，我们有什么方法，能与上帝联合一气呢？我们怎么能依托祂呢？因此，正如你前一会所唱的歌（参卷四诗六）一样，人类将与其根源断绝，而永远沉沦。”

诗三

“这破坏爱的和调的原因为谁？
神如何使得发生斗争的两种真理
以致毋宁可各自分离
而永久不能联为一体？
岂在这两者中并无不协调之地，
它们是否彼此永久确切不移？
这想必是心灵为肉体所迷，
不能用奇妙幽光窥透奥秘。
但那寻求真理的欲望烈炽
何由而得洞察那些机微？
是否已知所求的目标何在？
为何对那已知的还再求了解？
如果不知，为何尚要妄采？
谁原追求无知无识的诡怪？
谁能保持这无结果的寻求？
况又何从而发见探究？
即使发见了那些对象？
又如何认知其本质和形相？
人的心灵和至高心灵相见，
是否对全体和局部皆已了然？
人心虽为肉体所蒙蔽，
但对本我应无完全忘记。
特殊部分或有损伤，

大体原理应尚保存。
这样，凡属追求真理的人，
不是整个无知或整个辨认，
他想到在记忆中的大体，
再使用他所见的在那里，
好对他所得保存的
加上他所已经忘记的。”

说四

（哲学企图证明这两种真理可以协调）

她说：“这是关于预知的一个老的控诉，西色柔（Cicero）论预言时曾强调这一点，你自己也常精细地探索这同样的问题。但你们从来没有人作过详尽而正确的说明。这种模糊不清是由于人的理智不能那么直接如同神的预知。假使预知可以完全了解，就不会有疑惑了。我愿意把这一点弄清楚，不过首先要说明你的困难。告诉我，为什么你认为下述解决这问题的方法是失败呢？有人辩论说，预知不能使未来之事成为必然，所以自由意志并没有受预知的束缚。预知的事实一定要发生，除了这个事实之外，你还有什么证明未来之事的必然性呢？假如（像你现在所承认的），预知不必使未来的事物成为必然，那么，事物的自由结果为什么可说是必定的呢？为辩论的方便，让我们说，根本没有预知罢。那么，就这一点而说，那些为自由意志所决定的事，是不是受必然性的束缚呢？当然不会啊。其次，让我们假定，预知是存在的，但不使事物成为必然的，我想同样的自由意志，还是不受影响，还是绝对存在的。”

“你也许会说：‘预知虽不使未来的事成为必然，但它是表明那事一定会要发生的一个预兆。’但假如这样，即令没有预知，未来的事还是必然的，因为所谓预兆，不过是表明所指的事，而不足以叫它发生。因此我们要首先证明，除必然以外，没有什么事发生，以便知道预知对这种必然作了一个预兆。否则，若没有必然，于是预知就不会成为那不存在之物的预兆了。凡根据必基于证明的理由，不是基于预兆或外来的辩论。已经预知将要发生的事，究竟不发生，那能够有这样的预兆呢？这等于我们相信天意所预知将要发生的事，而不发生，观察到个性中所显出的共性。智慧的观点又比理性更高一层，它超然象外，用内心的慧眼察知绝对纯朴中的真性。”

“此处我们考虑的要点即是：较高一层的理解力包括低层的理解力，但低层决不能升到高层。感觉只能明了物质，相像不能观察普遍的和自然的共性，理性不能认识绝对的法式，智慧从上俯视下界，认识法式，而且辨别在下界的万有，而它所认识的真像，只能由它本身认识，不能由那些其他智力所认识。它如理性一般，能认识普遍的性质，如想像一般，能认识现象，如感觉一般，能认识物质，但智慧的灵机一动，能用最清楚的概念，认识事物的全体。而且理性在观察普遍性时，并不利用想像和感觉，却能察知想像和感觉的事物。理性是利用概念来说明普遍的性质；比方它认人为一个两足而兼有理智的动物。这是一个普遍性的概念，理性虽不凭想像或感觉来说明，但是还可以作为想像和感觉的对象：这是没有人否认的。想像虽开始是由感觉倒不认为那些事虽发生了，但在其本性上并没有必然性。我们可以看到许多在眼前发展的事，比如一个驾御车辆的人，当他控制车辆前进的时候所作的，和其他的事实。那些事的发生是不是受必然性的支配呢？当然不是的。如果每一项事都出于强迫，一切美术便都无价值了。那些事在发生时既不受必然性的支配，就在发生以前也不会有将要发生的必然性。可见有许多事完全不受必然性的控制。因为我不信有人会说，现在做的事，在未做以前，不是将要作的事。照样这些预知的事是自由地发生。对未来事物的预知，不足使它们有必然性的，正如对现在事物的知识也不足使现在发生的事有必然性的一样。但你会

说，问题就是在这里：未受必然性拘束的事，究竟可以被预在知的吗？因为这似乎是矛盾的：你以为它们如果是被预知的，就一定有必然性，若没有必然性，它们就无从被预知的，而且除非某一桩事是确实的，就不能对它有认识。如果不一定的事被视为一定，这显见是模糊的意见，而不是真正的认识。因为你相信，意念若和实质不符，就不是真实的认识。铸成这错误的原因，是由于每一个人相信他所认识的一切事物，只是根据那些事物自身的力量和性质，这完全与事实相反。其实每一种被认知的事物，不是根据事物自身性质，乃是根据认识者自身主观的性质。为叫你容易明白起见，我用一个简单的比譬：一种圆的物体，可以用视觉和触觉两种方法去认识它。视觉从远处一望，就藉着该物体的辐射线而认识了它的全貌。触觉是利用手和该物体的周围接触，由局部的接触而认识该物体的圆性。一个人的自身可由感觉，想像，理性，和智慧生出各种不同的认识。感觉辨别物质的形状，想像则离开实物，以辨别现象。理性比想像更进一步，普通地构成现象，但它不是感觉的帮助，单凭想像认识的机能，而不用感觉认识的机能，可以观察事物。认识一切事物，是凭主观的认识者自己的能力，而不是以被认识的事物为标准，你知道吗？这是很合理的，因为每一种判断，都是判断者本身的行为，所以每一个人在判断上所依靠的不是别的，只是他自己的能力。”

诗四

“往日雅典的斯多亚（Stoicism）

因抱着朦胧的见解，
就相信感觉和想像
只是内心从外物所得的印象；
正如古俗把字写在蜡板上，
认这蜡板原为空白净相
讷不知，假使内心毫无作为，
完全被动地受外物的支配，
像一面镜子般反映外界，
那么，我们的心灵如痴如呆，
怎能有认识一切的能力？
怎能分析事物或辨别事物？
那使分析而指挥综合：
时而与上层的事物相接，
时而与下层的事物相洽，
然后返本归原，去伪存真，
这又是一种什么殊能？
这必须认为强有力的素因，
比仅仅接受外象更有劲。
不过这被动接收是在先，
而复激起内心的灵源；
眼因光兮耳因声，
刺激了心灵的机能。
这时心灵奋起活跃，
凭其内在的固有型式
把外来的印象加以调摄，
使其与固有型式相嵌合。”

说五

（人的悟性既低于神的智慧，就只能努力以求与智慧接近。）

“虽然肉体与外部的接触是影响感觉器官，肉体的被动也在心灵的自动之先，唤起了心理的活动，但当肉体的印象被感觉时，内心没有被这印象所支配，反而凭着自身的力量，把感觉的样态形成。关于感觉的接收既然如此，可见那些不受肉体影响的事物之知觉，更不会依附外界的物体，却要随着心的活动而行。由于此故，我们于是对于各种事物得到了各种不同的认识。至于缺少其他认识的单纯感觉，则是属于不能精巧活动的生物，如海里的贝壳，和其他生长在岩石上的低级生物；想像乃是属于那些能够活跃的动物，他们能欲求或避免某些东西。但理性只有人类才有，正如智慧仅属于上帝。所以最高远的认识是那不仅能明了属本身的事物，而且还能领悟其他各种事物。那么设若感觉与想像要反对理性说，‘理性所领悟的普遍算不得什么，因为感觉和想像所能认识的，都不是普遍的：因而或者理性的判断是真的，而感觉所认识的是等于乌有，或者，因为理性知道，有许多事物是感觉和想像所能领悟的，理性的概念反为无用，因它把感觉所能领悟的个别的物质，看为有普遍性。’对于这一层，理性可以回答说：‘理性是以普遍的观点，观察感觉和想像所把捉的事物，但它们不能希望有普遍的认识，因为它们认识的方法，没有超过物质的现象以外。所以认识问题最好是信赖更坚实和更完全的判断。’假如发生了这样的辩论，我们这些有理性兼有感觉与想像力的人，应不应该赞成理性的主张呢？同样，人的理性不认为神的智慧除知道它本身外还能把捉到未来的事物。因为你可作如下的辩论：‘如果事物的发生是不必然的，它们不能够被预知的；所以没有什么事是可以预知的，假如可以预知的话，那么没有什么不是出乎必然的。’如果我们这些有理性的人，能更进一步，有上帝的判断力，我们就必认为人的理性屈服于上帝心灵之下是应当的，正如感觉和想像应该屈服于理性之下一样。因此，如果可能的话，让我们把自己提高到最高的智慧。于是理性在那儿能见到它自身所不能见到的，就是甚至对于不必然发生的事物，也可以有确实的预知，而这样的预知也决不是像人的意见，乃是最高认识的单纯法式，不为有限所约束。”

诗五

“地球上生物活动的方式
是何等地分歧而差别！
有的是身子扁平而蠕动于尘土，
在地上钻成一条深深的槽路；
有的鼓着翅膀东飞西迎，
有的在树下草地留着蹄痕。
这些不同方式生物的面部
都朝向地下而感觉钝鲁。
唯独人类的头部上向，
身子能均衡挺立轩昂，
对地下作藐视的态度。
如果你不太鄙俗而蠢愚，
这姿势是一个好的人生观：
你的视线是朝上，
你的额头是高扬
你的探索是向着穹苍；
所以你要把你的灵魂
也引到崇高的圣境，
免得身体的挺立上升，

反使心灵俯降至泥尘。”

说六

（哲学说明上帝的智慧是用永恒的心灵遍观万物，而人的理性仅能从暂时的观点察认万物。）

“我们已经表明过，凡被认识的，其领悟不是按照外物自身的性质，而是按照认识者主观的性质。现在让我们对神的体性加一番检讨，以便明了究竟祂认识是什么。凡有理性的，都承认上帝是永恒的，所以我们若探究永恒是什么，便可知道神性及其认识是怎样。永恒是同时和完全占有的无限生命。如果我们把它和暂时的事物一比较，就更加清楚了。凡受时间限制的生物，他们的活动都是由过去经过现在而进入未来。凡在时间中的，没有任何事物能在同一片刻的时候了解一生的全部过程。他明天还未得到，昨天已经丢掉了。而甚至在今天，他的生活不过是流转变化的刹那间而已。凡属于时间的一切，正如亚里斯多德所讲的宇宙一般，虽然它没有起点，也没有终点，虽然它的生命与无限的时间共同开展，但不能把它看作永恒。因为虽然它的一生能包括无限的时间，却不能包括之于同时；它还没有未来的经验。我们所谓永恒，则是能完全而且同时了解与占有一个永远的生命，这个生命既包括未来，也不丢掉过去，这样的生存，必须对自己都是现在，而且使无限变化的时间常与它同在。柏拉图曾说，宇宙在时间中没有起点，也没有终点；但若有人因此以为被造的宇宙，和造物的主宰同属永恒，这就是一种错误的见解。因为柏拉图所描写的宇宙的属性，经过无穷的生命，这是一回事，在一时把握永恒生命的全体，又是另一回事。这显然是上帝心灵所特有的属性。还有，把上帝看做比祂的创造还更古，不是因祂在时间上更古，却是因祂那属性的纯一。那暂时事物的无穷变化，虽想摹仿祂那不变的生活，实则它无法摹仿或比拟，反而由不变而沦于变化，而且纯一的现在陷入于未来和过去的无限历程。因为暂时的情况不能具有完全的和同时发生生命，只能与真的永恒同样地永远无止境地存在着，因此它似乎是多想和它不能履行，或不能代表的永恒去竞争，它自己被一刹那的现时所束缚，但因这暂时的现在含有某种永久之现在的迹象，就使凡具有它的事物，似乎成为它们所摹仿的真永恒。但因这种摹仿不能长久，所以被无穷尽的时间所淘汰。这样，它以时间的经过为锁链，来把它所不能一时把握的生命束缚起来。所以为了更真确的形容起见，让我们跟柏拉图说，上帝是永恒的，宇宙是延续的。既然一切判断都依照自己的性质去领悟事物，而上帝的永恒却不断地是现在的，祂那越过时间的变化，并包括过去与未来的无限悠久在一起的认识是直接观察一切事物，俨如那些事物是发生于现在一般。如果你把上帝分辨万物的预知加以权衡，你就将更正确地认定，上帝的预知只是对于常住的现在的知识，而不是对未来的预知。所以把上帝的预知看做‘展望’，比看为‘期望’更加正确，因为它和低级的机能相距遥远，它从巍峨的山峰上展望一切。人所知道的事物，并不因此而成为必然的，你为什么以为神光所照的事物，一定是必然发生的呢？因为你能看到现在的事物，是不是你的视觉就把必然加到它们上面呢？一定不会的。假如我们能够把人的现在与神的现在比较，就可说，上帝在祂那永恒的现在中看到一切事物，而你只在暂时的现在中看到某些事物。所以神的预知并不改变事物的性质或个性。它在认识中看到事物为现在的，与那些事物以后要发生的无异。它在分辨中不致于紊乱，它一看就能察知一切，不论是必然要发生的或否。比方，你在同一个时候，看见一个人在地上行走，如太阳在天上出来，你在同时看见每一个景象，于是你加以辨别，断定一个是随意的动，另一个是必然的动。同样，上帝俯瞰万物，并不妨碍它们的本性，不过它们在上帝看来都是现在，只在时间限制之下才是未来。所以这样的预知不是意见，乃是以真理为根据的认识。因祂知道那是未来的事，也知道那事不会由必然而发生。或者你在此处答复，以为凡上帝知道要发生的事，是不得不发生的，而凡不得不发生的事，是为必然所束缚，这样用‘必然’一名词把我捆住了，我就承认这是最合乎真理的事，但这真理只是一个神的默想者才能

了解。因为我可以答复，某事从神的认识观点看来，将必然发生，但以事物自己的本性来考验，它好像完全自由，而不受拘束。所谓必然性有两种：一种是单纯的，比方‘凡人皆有死，’这是一个必然的事实。另一种必然性是有条件的，比方，若你知道一个人是正在行走，那末，他必是行走着；因为一个人所认识的，必须与事实相符合，但那有条件的必然性，决不会有这样单纯的，因为一个随意行走的人不被必然所强迫，只不过他在行走时必定是行走便了。同样，如果天命预知一桩事当作现在，必定有那么一桩事，不过它自己的本性没有必然性罢了。上帝在祂的‘现在’中，注视那由自由意志而会发生的未来事物。因为如果从上帝慧眼的观点来看这些事物，在神的认识中是必然的，反之，就它们自己而言，还是具有完全的自由。结果凡上帝所预知其必来的，都无疑地定会发生的，但有些是由于自由意志；而这些虽成为事实却不因此而丧失自己的本性，即是，在它们发生以前，亦有不发生的可能。你可以问：‘这与它们不被必然拘束，有什么区别呢？因为无论如何，它们发生是由于必然，是因神的认识。’这区别是与我刚才说过的太阳出现和人行走的区别一样，这两种动作正在发生时都不得不发生，但一种在发生以前是被必然所拘束，另一种就没有拘束。作为上帝的现在中的，当然存在，这是毋庸置疑的，但有些事物生于必然，另外有些事物是生于自由意志。所以这可以证明我的说法没有错，我说如果这些事物，从神的认识观点去看，它们是必然的，但如果从它们自己的观点去看，它们完全自由，绝对不受必然性的束缚。正如你把感觉所明了的一切，交付理性，就成为普遍的真理，倘若由它自己观察，就不是普遍的而成为特殊的了。但你又可以说：‘假如我有能力改变我自己的目的，我将不顾天命，因为我可以改变天命所预知的一切。’我的答复即是：‘你可以改变你的目的，但因天命的真理知道你是否如此做，以及你用什么方法改变，天命都知道，所以你不能逃避神的预知。正如你尽管用自由意志作到各种不同的动作，但你不能避免当前眼睛的一瞥。’你可以说：‘什么？我能以自己的动作改变神的认识吗？假如我时而选择这一桩事，又时而选择另一桩事，天命也会改变它的认识吗？’不然，神的慧眼是在一切未来事物之先，把它们叫回来，来到它那永属现在的认识之中。它不是如你所想像的，在预知的这一变化和那一变化之中，而随着改变。天命一见即知道你一切的变化，它自己却在各方面都是常住不变的。上帝都是当作现在而得悉一切并不凭未来事物的发生，却是凭祂自己的纯一。因此你前一刻所述的困难，已经解决了，就是你说，我们未来的事物作为上帝认识的原因与祂的尊严不符。因为这种认识的能力，把一切事物都包括在它那‘现在’的知觉之中，这认识的能力约束一切事物，它对随后发生的事物，既无所靠，也无所得。所以人类判断的自由，不受影响。因他们的意志不受必然性的拘束，法律的赏罚也很公平。上帝是永远预知的监察者，祂那常住和永恒的视察，与我们未来的行动运行无间，彼此协调，对善旌奖，对恶惩罚。向上帝的希望决非徒然，对祂的祈祷也决非无效；倘若祈祷合理，上帝必赐答应。所以要离弃邪恶，追从道德，将你的精神振作起来，把它寄托在正直的希望里，把你的祈祷从尘世奉献于上苍。认真地说，你行善的责任重大，因为你所行的一切，都是行在无所不见的神圣法官之前。”

第二部 厄立革拿

本性之分解

厄立革拿 (Eriugena) 原名约翰苏格徒 (Joannes Scotus), 为爱尔兰人, 约生于九世纪初叶, 卒于八七七年。生平多居于法国, 为秃头查理大帝 (八四三—八七七) 宫廷中居最显赫地位之一人。他翻译了那部名著伪丢尼修丛书; 但其所自著之本性之分解 (De Divisione Naturae), 则为发挥本人独到之新柏拉图主义。其学说在证明上帝泛在万有之中, 宇宙一切无非即是上帝之合理显示。本所依据美国麦基洪教授 (Richard Mckeon) 中世纪哲学家文选辑译本 (Charles Scribner's Son, 1929) 洵徐庆誉先生汉译其第四篇之七至九章, 但均按照拉丁文本为之校正。

(第四篇自第七章至九章)

第七章

(门徒) 但这个问题依然没有解决: 上帝造人既是按照祂自己的形象, 为什么把人造成动物这一类呢? 因人既被选超乎其它动物之上, 而且与天使共享福分, 而天使与尘世的动物不同其体, 若是人的受造没有动物性夹杂在里面, 自必更加光荣了。天使没有为尘世的躯壳所负累, 也不用肉体的感官来认识有形的事物。因为他们不是从外界接收想像, 乃是由内心了解一切事物的理由。人的灵魂所见到的, 也不是在本身以外的, 但他在心里所见到的, 必靠想像, 而这是天使所不用作的。柏拉图虽把天使看为理性的和不朽的动物, 然关于天使的本性, 我们决不应把圣经和圣教父的权威所不能证明的事, 当作可靠的推论, 因为那不免草率。反之, 虽然圣奥古斯丁不否认那最高的天使是具有一种常常显现给世人看的灵体, 但这并不等于迫使我们以天使为动物, 尤其是, 因为所谓动物, 并不是指天上不朽的灵体与天使的心灵之相融合, 而是指尘世的与朽坏的肉体, 与灵魂之相联合, 那灵魂可能是理智的, 也可能是非理智的, 但必有感觉介乎肉体与灵魂之间。假如天使的身体有外部的感觉, 我们就可以依照柏拉图, 说他们是由躯壳与灵魂所组成的动物, 其中有感觉为媒介, 有理解为生活云云, 这有什么不可以呢? 既然如此, 为什么不能把他们归于动物一类呢? 至于人, 他即使不犯罪, 也还是动物。那使人成为动物的, 不是由于罪, 而是由于性质。否则, 那些犯罪的天使不免成为动物, 而任何权威都没有说他们是动物。但那应许给圣洁之人的未来幸福, 无非是完全天使般的性质。但是什么聪明人能信, 将来人的变化, 不过是由劣等变为优等动物, 由尘世的变为天上的动物, 由暂时的变为永恒的, 由朽坏的变为不朽的, 由痛苦的变为快乐的动物呢? 他岂不认为圣洁的人和其他动物在今生中所有相同之处, 必要经过一个不能传授的改变, 而成为一种没有动物性的天上本质呢? 其实这就是人若不犯罪所能达到的境界。人既不永远属于那由土所造的动物类, 那么, 他为什么被造为动物呢? 人是世界动物之一, 而当世界遭毁灭时, 世人中凡属动物性的, 势必和世界一同毁灭。全部既不存在, 局部自不能离全部而独存, 这是一定的道理。再者, 全世界和它各部分既都要遭毁灭, 作为世界的一部分的人, 又何能单独存在呢? 更在那里存在呢? 我找不出充分的理由。因为这个缘故, 我要坚决地请你解决这一个问题。

(宗师) 你所要求于我的, 是关于人类创造的崇高的自然理论, 你迫使我们不得不从长讨论。你问: 上帝既然按照祂自己的形像造人, 为什么又把人类归于动物的一类, 我可以简单地答复你: 祂就是要把祂自己的形像寄托在动物里面。如果有人质问, 为什么上帝要这样做, 这是探讨神意的根源, 凡提出这种问题的人, 不免妄自尊大。因为“谁知道主的心呢?”

(罗 11: 34)。假如我如此说, 你也许将报以不同情的缄默, 而且你以为关于纯粹与完全的问题, 我们不能有所断定。所以我不应当说, 为什么祂愿那样做, 因为不是我们所能理解的,

至于祂已经愿做的事，这是祂自己所许可我们说的。祂使人概括了一切有形的与无形的被造物，因为被造的大自然，都包含在人里面。虽然不知道在犯罪以后，最初的人究竟缺乏了多少永恒的光明，然而天使所禀赋的本性，也无不存在着人的里面。因为人有理解和理智，他当然有天上的，天使般的个体作其根基，这个体在他复活以后，将在善人恶人两方面表现得比光辉还更明朗。因为人复活而成为永远不朽的个体，这是人性所共同的。保罗说：“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体”（林前 15：44）。整个感觉世界，都包括在人里面。宇宙间一切，不论是物质的或非物质的任何部分，无不存在，知觉，活着，及概括在人里面。不要以为人的身体很藐小，你当想到身体的自然力量，比方说，眼睛里面的瞳人，虽是肢体中最小的，却具有最伟大的能力。所以如果上帝不把人创造成为动物的一类，而使人具有动物的一般性质，那末，在人里面又怎能够包含一切有形和无形的创造呢？因此我们可以合理地说，上帝把人放在动物的一类中，是因为祂要在人里面创造一切。如果你要问，祂为什么要在人里面创造一切，我的答复即是：祂要按着祂自己的形像和样式创造人，使人超乎万物之上，在一切被造之物中，具有最大的尊严与光荣。但至如上帝为什么把人立在其他的一切有形与无形的万物之上，唯独按照祂自己的形像造人，这个道理，我却完全不懂。

（门徒） 上帝为什么要把人归于动物的一类，你对这一问题的答复，非常圆满，而且合理。不过我还要问，万物是怎样人里面造成的，和怎样存在的？仅是按照本性呢，或仅是按照偶性呢？或按照一切，包括本性，种类，差异，属性，和其他有关等项呢？

（宗师） 这个问题不简单，我怎能圆满地答复呢？如果我说仅按照本性，你就会即刻回答说，一切存在的物体，都只按照本性才存在的，而凡关于那本性或本质所推知的其它附属物，就都根本不存在了。假如是这样的话，你就会问我，那些关于本性所推知的其它附属物是从何处来的。如果我回答说是上帝造的，你就要讲：为什么那些附属物不包括在人里面呢？如果我说它们不是上帝所造的，你将回答说：那么，它们就不存在了，因为假设他们是存在的话，它们存在的原因，就不外乎上帝。如果我假定关于本性所推知的其它附属物，不列在实物之内，因为它们不是从上帝来的，你也会讲：然则怎样可以认识它们呢？因为凡不是从上帝来的，就无法认识，因它根本不存在。如果我说不仅是本性，而且凡我们所知道与本性有关的一切附属物，都是由上帝来的，也可列在万有全体之中，那末，毫无疑问，我不得不在下面两者之间，选择任何一个，——或者认为万物全不概括在人里面，因为仅仅具有本性，便不算什么；或者认为一切物体——包括本性和其他所推知的——都为人所具备。假如我说，人所具有的，不仅是全体的一部（即指其本性），乃是整个全体，你将提出一个重大的问题说，那么，在人里面不免含有反理智和一切兽性，如四足，浮动，以及其他各种动物的特性和各种属性及偶性，甚至一个人若果真有这些兽性，就不能把他当做人看，只能把他看为不祥的怪物。

（门徒） 你对这个问题，增加许多困难。你是把别人所反对你的一切，很仔细地拿来反对你自己，用这样的方法，你或者解决这个问题的疑难，或者知难而退，转到另一问题，不过这是很不相宜的。

（宗师） 让我们看看，有什么考究的方法，以免整个地归于窒息。

（门徒） 你不能用别种方法叫我满足。

（宗师） 你想凡为悟性和理性所了解的，或凡为肉体的感性所表象的，是不是可说是由那理解和认识的人按某种方法所创造和产生的吗？

（门徒） 我以为那是可以的。我想我以肉体的感官所接触到的物类，和其质与量，都可说是我里面产生的。因为当我把那些表像留在我的记忆中，把它们加以处理，分析，和比较，然后综合，使它们成为一种单元，我觉得有外界事物的概念，是在我里面产生。同样，我认为有些观念在我内心发生，当我认真探讨的时候，比方学问上的种种观念，就可以单独地由心默想。但在认识和事物本身的中间，正有什么关系，我就不明白了。

（宗师） 事物本身和存在你内心的事物观念，这两者的性质，是不是相同呢？你的看法如何？

（门徒） 彼此的性质不同。比方一种动物或草木的物质，怎么会和那在非物质之心中所产生的观念，有同样的性质呢？基于同一理由，任何抽象事物怎么会和它的观念是一样性质呢？

（宗师） 如果不同性质或不同类，我就要问，它们当中那一种为更高尚呢？是事物优于观念呢？还是观念优于事物呢？

（门徒） 我原是要认为有形的物质，在性质上当然是优于其观念；但是圣奥古斯丁在他的三位一体论第九篇第十一章中曾说：

因为我们用感官来认识物质，于是在我们心里，构成物质的形状，这即是记忆中的表。因为当我们想到任何物体的时候，在我们心里的并不是物体的本身，却只是物体的形状。然而那留存在心里的物体观念，比物体的本身要好些，因为其存在处，即人活着的心，有较优性质。甚至抽象的事物我也不敢说是优于其在人心中的观念。

理性告诉我们，认识的主体，是优于被认识的客体。如果一切事物的认识，是存在于神的智慧中，我就敢说，祂对万物的认识，远优于万物的本身。既然如此，我相信那样的秩序，是由于神的旨意，参透一切事物，不仅每一认识事物的主体，是更好和更优越，而且观念的本身，因具有那观念之立体的庄严性，也是比那事物更好和更优越。因此我敢说，抽象事物的观念，是早在那事物的本身之前。

（宗师） 假如被构成者，是优于构成者，也许你说的是不错的。

（门徒） 你为什么反对呢？

（宗师） 因为存于人心的艺术观念，似乎是由艺术所构成。如果你可以证明，观念不是由艺术所构成，乃是艺术由观念所构成，那末，你的推理也许是正确的。

（门徒） 在不久以前，我们不是证明了认识者是优于被认识者吗？

（宗师） 那已经证明了。

（门徒） 然则请告诉我，是心的领悟理解学问呢？还是学问理解心的领悟呢？

（宗师） 我相信学问是被心所理解。但假如我说，那学问是被心所理解，又如何被心的领悟所理解，我恐怕我似乎是认定心和心的领悟，是两种不同的事物，而不是所认识那学问的同一本质。如果心和心的领悟，不是两种不同的事物，而是同一事物，那末，真确的理性告诉我们（我不得不承认），凡为“心”所理解的事物，也是同时为心的领悟所理解。而且心及其领悟，或者那领悟的心，是比它所领悟的学问更优美，假如理解是先于被理解的事物。反之，如果我说学问的本身，是那领悟的心之领悟，其结果，或者以为领悟的心，和所领悟的学问，系两种不同的认识，这一种被另一种所认识，而双方都达到同等性质的尊严；否则就以为心和心的领悟，以及它所领悟，并为其所领悟的学问都是本质上相同的。究竟在两者中应主张那一种，现在还不清楚。

（门徒） 假如我们靠上帝引导，有正确的推理方法，或者可以表现清楚。

（宗师） 让我们更仔细研究，请首先告诉我，那具有学问领悟的心，它的性质是不是单纯的。

（门徒） 我想是单纯的，因为它不是物质的，而是智慧的，为了这个原因，它一定不是复合的。

（宗师） 你的想法没有错。但你以为凡在那心中的，若不是原属于它本性的，便是它的偶性吗？

（门徒） 我以为如此。因为我觉得有许多事是心的偶性；比方它虽不是时间，它却在时间中被动的。学问的领悟也是它的偶性，因为可能有，也可能没有；有时候有纪律，有时候又没有纪律，有时候聪明，有时候愚笨，有时候因考虑不合理而错误，有时候因运用理智

而正确，像这样的事很多。

（宗师） 那么，人心中学问的领悟，或学问的本身，不是固有本然的呈现，乃是外来偶然的呈现。

（门徒） 我不敢这样说。因为上帝似乎不会按照祂自己的形像和样式造出一种心，而不叫它本然地有领悟和学问，否则便不成其为心，而只是一种野蛮和缺乏理性的生活罢了。我觉得我们不能说，人之依照上帝形像而造，不是在本体上的，而只是在偶性上，尤其是我们知道，悟性和理性都是实体地呈现在心中。

（宗师） 所以它们不是偶然而来的，乃是本然地呈现着。

（门徒） 是的。因为虽然心似乎是天生本身领悟，和不聪明（这是由于它违反了神的诫命，忘了自己，又忘了它的创造者），然而一旦经由教义改造以后，它就可以在自己里面发现了上帝，和它自己，又发现了它的领悟和种种学问，以及其他固有存在于心里的一切，这是由救赎主的恩典所启发的。

（宗师） 现在要考虑的，是领悟和学问究竟如何呈现于心中：是否属自然的素质或能力，心藉此就可以得到神光的回照，能具有智慧和知识；或者即属心的基本部分，这样就形成了有似三位一体，即“心”，“学问”，“领悟”。

（门徒） 我相信你最后说的是对的；在我看来，那似乎是本质上一个固有的三位一体。

（宗师） 那么，心能了解心的领悟，和心的学问，心的领悟和心的学问也了解心（所了解的不是它的究竟，只是它的存在），否则就不是同质的和同等的三位一体。

（门徒） 我不否认这一说，因为理性驱使我如此承认。

（宗师） 现在要考虑，它们是彼此所构成的，或者是由其他高于它们的主体所构成的。

（门徒） 假如大公教的信仰没有晓示，又假如真理没有赞同说，这种三位一体是由高上的主体所设立完成，和认识，那么，我不一定或者会回答说，它们是由自己所构成，或至少它们主要形式是由于自己。其实我不怀疑，既然那高上的主体创造了万有，万有由祂而开始构成最后也仍回至于她，那么，心的三位一体也是由同一的主体所构成的了。

（宗师） 对这一点怀疑，便是极端的愚笨。结果唯有神心对那具有领悟和学问的人心才有真确的观念，因为它是神所构成，而且复归于神。

（门徒） 没有比这个更真确的了。

（宗师） 你想人心是一宗事，而那构成并认识人心之神在祂心里所具有关于人的观念，又是另一宗事吗？

（门徒） 不能如此。因为我知道整个人的实体，不外是创造者心里的观念，那创造者在一切万有未创造完成以前，就已经认识一切，这种认识，即是被认识之物的本体，因为它们永远是永远和不变地在那认识中生存着。

（宗师） 这样，我们可以把“人”界说如下：人是一种永远在神意中存在着的观念。

（门徒） 这是绝对正确，这是关于人的一个很经得起考验的定义。这不仅是人的定义，也是一为神的智慧所构成之万物的定义。有些人替“人”下定义，不是依照所认识的“人”，乃是依照其他关于“人”所认识的“事物”，他们说：人是理性的和必死的动物，能有感觉和学问，最希奇的是他们称这个定义是实际的，其实它不是指人的本质，而只指那本质所偶然遭遇的事物。但在神意中的人的观念，决不是这样。在那里的观念诚然是单纯的，不能说是这个或那个，却是把人立在一切实定义和局部总合之上，只说人存在着而不说人有什么特性。唯有这个才是真正的实义，只肯定其“如是”，而否定其为“什么”。

（宗师） 你以为在人的观念中，具有人心所能了解的一切有感觉的和知辨的事物吗？

（门徒） 那好像是这样的情形，人之所以为人，乃在于他对周遭一切事物有所接受的概念，这些事物或者是生而和他平等的，或者被他管制的。假如人对这些事物，没有一个观念，他又如何管制它们呢？诚然，他的管制一定会离开正轨，如果他对所管制的毫无所知。

所以圣经说得最明白：“上帝用土造成的野地各样走兽，和空中各样飞鸟，都带到亚当面前，看他叫什么，亚当怎样叫各样的生物，那就是它的名字。”（创 2：19）。圣经说“看”他叫什么，其实是“知道”叫什么。如果他不知道，他怎能正确地叫它们呢？因此他所叫的每一物，即是那物的真名，也即是生物的观念。

（宗师） 这样，假如那在人心中所造的，因止为人心所具有的事物之观念，即系被认事物的实体，那有什么稀奇呢？在神心里岂不正是如此吗？在神心里，整个被创造的宇宙之观念，无非是那宇宙之不可传授的实体。至于一切被理解力或感官所认识的事物，我们皆称其观念为其物实体；随而我们也说一切差别，特质，和偶性的观念，就是一切差别，特质，和偶性的本身吗？

（门徒） 那是无疑的。

（宗师） 所以“无理性”就在心里产生了，而各种物类，各种差别，无理性本身的特质，和其他一切有关的事物，也都产生在心里，因为关于这一切事物，和一切类似事物的观念，都被上帝创造，安放在人心中。我说一切类似的事物，因为那些事物含有动物性以外的性质，如世界中的元素，和草木的种类，以及其他质量和无数的差别。在人性中原藏有对这一切事物的真认识，不过它是潜伏着，没有呈现出来，要等到人性恢复到最初的完整，在那时它将完全了解内心印象的伟大和美丽，凡在内心所形成的一切，无一遗漏，它将为神光所围绕，而回到上帝的面前，在上帝里面，它可以洞悉一切。在伟大的波伊丢斯（Boethius）说下面一段话的时候，这岂不是他独到的看法么？

“所谓智慧，乃指洞悉凡真正存在的，具有不变本质的事物的真实性。但所谓‘存在’着的事物，乃指那些不增不减，也不因任何转移而生变化，唯靠自己的能力和本性而始终保持着自己。这就是质，量，形式，大小，均等，情况，行动，性情，空间，时间，以及其他一切属于物动的属性，它们本是无形的，在本质上不受变化，但因和各种不同的物体接触，而时常在变迁演化之中。”

你想这些事物，如不存在于哲人心里的观念中，还存在着什么地方呢？它们被认识的地方，即是它们存在的地方，其实它们除被认识以外，别无所谓存在。

（门徒） 要解决目前的问题，需要许多说明，而且在一个问题解决之后，将有无数的问题发生，如同无限的源泉一般，因此可用纻库勒斯所杀的九头蛇作比喻，把它的头砍掉若干以后，它就随即长出若干，所以九头蛇可象征人性，有无限的繁多，如无穷的泉水，除大力士纻库勒斯（即是道德）以外，谁能窥其堂奥呢？“除了在人里面的灵，谁知道人的事？”（林前 2：11）。如果人心里的内在观念，可为一切事物的本体，那末，人所认识自己的那观念，也可以看为他自己的本体。

（宗师） 那是必然的。因为我们已经说过，人心，那使人心认识它自己的观念，和那由学习而使人心能认识它自己的学问，都是同一的本质。

（门徒） 然则我们怎么说呢？在没有多久以前，我们替“人”曾下了一个定义，说人是一个永远在神心中存在着的睿智观念，你还记得吗？假如前面的定义没有错误，那末，那为人所藉以认识他自己的观念，怎能成为他的本体呢？

（宗师） 定义没有错，认为那永远在神心中存在着的观念，是人的本体，这是很对的。我们现在要说的，即是人认识自己的认识，在本质上是存于人心，这句话也不要无理的。因每一被造之物有两种方式，一是在创造万有的上帝之道之中，一是在其自己的里面。所以圣奥古斯丁在他的六日创造之工（Hexaemeron）一书中说：

“凡被神所造之物，一方面是属于祂之下的，另一方面，因为祂所造，就是在它自己里面。因为在神意中万物的认识，无非是万物的本体，也可说是万物的本身。那使一个具有智性和理性的生物有自我认识的内在知识，这仿佛是他的第二本体，他藉此仅认知他‘知道’，他‘存在’和他‘意愿’，但他不认知‘他究为何物’。第一个本体则是由上帝的智慧所构成，

所以是永恒的，和不变的，但后一个本体是暂时的，或变易的，前者居前，后者追随，前者是最初的，和起因的，后者是结果的，和成因的，前者是普遍地包含万有，后者仅依那上级的指派，包含他的认识所及的一部，后者为前者所产生，而复回归于前者。”

在我不说那自本质的本体，和万有唯一的原因，这即是上帝；但我所说的本体，是最初由上帝的智慧所创造的，其结果是那为我们，或不如说为万有天然秩序所列为第二等的本体。

（门徒） 这样，我们必须认出人的两种本体，一种是普遍的，是在最初的原因中，另一个是特别的，是在那原因的结果中。

（宗师） 我不应说有二种，却是一种而作两样的认识：藉着创造，它是见诸睿智原因之中，藉着产生，它是结果之一。前者没有改变，后者是容易改变的，前者纯粹，而不受一切意外事件的拘束，而且不在考虑和认识的范围以内。后者由质与量，和其它我们认识的事物所复合，因而有被心考虑的可能。由此同一事物，因两种不同的观察，而有两种不同的说法。但它在各方面，无论是在它作原因的纯粹方面，或作后果的偶然方面，都保留着它的不可知性。因为这一切不足使我们认识或感觉人的本体，或道它究竟知是什么。

（门徒） 你以前已说过，人心中有认识自己的观念，并有学习自己的学问，你现在却说，人心不能由自己认识，也不能由其他生物认识，这是什么道理呢？

（宗师） 理性告诉我们，两者都对，人心一方面认识自己，一方面又不认识自己。因它所认识的是“当然”，而它所不认识的是“所以然”。由这两种情形，上帝的形像充分地表现在人的心里。正如一个人从创造中可以推出上帝的存在，由这一点而论，上帝是可能认识的；但祂究竟是什么，就非人或天使所能理解，甚至祂自己也无从理解，因为祂是“超本质的”，而不是一个“什么”；所以就这一点而论，上帝是不能了解的；照样，人心对自己所能知道的是“当然”，而无法知其“所以然”。对默想自己和上帝的人，有一宗最巧妙的事，即是人心的无知比它的有知更值得称赞，因它不知其“所以然”，比知其“当然”，还更值得称赞，正如关于神性所否定的比那所肯定的，更值得称赞。对某些事情，真智慧是出于无知，比知道的要更聪明，真智慧由不知而知得更多。所以在人心中的神的形像，最多只能被我们知其“当然”，而不能知其“所以然”，换一句话讲，我们只能承认其有，而不能承认其为任何什么。这不是没有理由。如知道它是某种事物，它必有所限制，而因此不能充分表明造物主宰的形像，因为祂完全超乎一切限制与认识之外，祂是无限的，和超本质的。

（门徒） 那么，既然人的观念，关于自己的“所以然”，而且不知道，甚至以此无知为优越和可称赞之处，它又怎能叫每一被造物构成在它的观念中呢？

（宗师） 相反地，每一被造物正是实实在在地造于人的心中，这可用有力的论证去推演。按照神学家贵钩利（Gregory），万物本体的“所以然”，无法说明，他这样说，来反对否认上帝的道为超本质的那些人，他们以为上帝的道不外乎某一种实质，所以祂并非超越万有，却是列在万有之中；他们又主张子的实体，和父的实体是分开的。正如神的本质是无限的，同样那作为神之形像的人，也没有一定的限制。从人的属性，如时间，空间，差别，特性，质，量，关系，情况，位置，行动，情感等项，我们对他只能知其“当然”，而不知其“所以然”。万物的存在，无非是在上帝的道里面，那是最初的原因，所以对“所以然”不能解释，因为它是超乎一切实体的定义之上。不过当它演变为（有形的或无形的）的物类时，可以由它所缘生的境况而加以解说。

第八章

（门徒） 圣经和理性两者，都认为人和天使的性质或者全然相同，或者彼此相类似。因为人与天使都是被称为，也实际是有智性的和有理性的生物。如果两者既如此的一致，就应该查考，为什么万物皆备于人，而不皆备于天使呢？

（宗师） 我相信不是没有原因的。因为我们在人里面发现许多事，据理性和权威告诉

我们，不是天使所具有的，如圣经所证实的，人在犯罪以前，就有动物的躯壳和人的灵魂相配合，还有外部肉体的五官，和在人的灵魂里面由五官而来的表像，此外还有错综复杂的推理，以探讨万物的性质，还有创造力以辨别善恶等等。天使的本质却缺乏了这一切，而仍然是在万物中，这是任何聪明人所不能否认的。奥古斯丁好像认为天使有感觉，他在上帝之城（Ed Civitate Dei）第八篇第七章（应该参考第六章）其称赞大哲学家沉思的美德，他说：“哲学家知道一切可变的事物皆出自于真神，不论它们的本质是什么，也不论是由那一种方式，都是出自于祂；祂有真的实在，因为祂是不变的。因此，不论我们考虑整个宇宙，形像，素质，运动，天地中的各种元素，和其中的任何物体，或者不论我们考虑何种生命，像摄取营养的生命，如树木之类，或有感觉的生命，如动物之类，或有理智的生命，如人类，或不需要营养，而兼有知觉和理智的生命，如天使，这一切都是出自于绝对存在的神。”

不过我认为他所说的是内部的感觉。谁不知道天使的本质，和人的性质，在行动上有许多地方不是共同的呢？真实的理性也证明，凡不属于天使的本性或偶性的，都不为他们所认识的，虽然天使支配世界，和每一被造的有形物体，但不要以为他们需要肉体的感官，或时间和空间上的动作与显现，然后方可以完成任务。再者，凡因我们性质上的缺陷而作为我们的偶性，因我们仍然受时间和空间演变的限制，在天使身上之不成为偶性，就不会因他们能力的缺陷。当天把属灵的无形的灵体，变而为有形的形体，好在时间空间中显现给人看的时候，他们所加上的偶性，并不是因着他们自己，乃是因为人们，他们显现给人们，是为的要宣告神的奥秘。他们毋庸以感官观察空间之物，他们知道时间之事也不靠着任何偶性，他们在静观真理的时间，是永远超然于时间空间之上，直接知道一切事物运行的原因。但不要以为我们所讲的是指一切的天使，这不过是指那些较高级的便了；他们常在上帝的周围，除了那不能了解的神的奥秘以外，他们没有什么不知道的。事实上，有较低的天使，就被那较高的天使所用，来在人心中和世界上其他部分执行神启示所吩咐的种种，这有许多不能完全明白的，所以圣丢尼修在天上圣品一书中，说得很好，他说：“较低的天使是为较高的天使所教导，慢慢地被引入他们以往未知的神的奥秘。”再者，我们应该相信和理解：凡有形与无形的被造物，没有不包罗在人心里，没有被造物的本质不是在人里面的。一切物种，差别，特性，偶性等，要不是都天然固具在人心里，就是为人所认识。而这种在人心里的事物的认识要比所认识的事物为优，因人性优于物性。那么，我们不得不承认一切有理性的品汇，都成立于一切无理性的和可感觉到的品汇之前，因为前者更与上帝相接近。所以凡为人的认知力所把握着的事物，都可说是存在于那认知力的观念中，而它们在那里遇到较好的认识，就可以判断在那里有较真实的存在。再者，如果一切事物在其观念中比在其本身有更真实的存在，又如果它们的观念是自然地呈现于人的心里，那么它们必曾一般地创造在人里面。一切事物之究竟复归于人，无疑地可以证明这一点。因为假如它们在人里面没有类似之点，又不是依那种方式从人出发，它们何以要回到人里呢？关于这个回归，我们已经应许了在适当的地方再说。

（门徒） 虽则这些事物看起来好像极其困难的，因为是超乎普通学识之外，然而以理性作思辨的考虑，它们又完全与人的认识相符合。我们可以正确地说，它们足以证实一个很有利的说法，就是人不是由动物的种类所产生，而毋宁是一切动物的种类，都由土（指自然中的固体）而在人里面产生的。而且不仅是每一类动物的种，即整个创造的宇宙，也都在人里面被创造着，所以“真理”所说的，可以叫我们对人有正确的了解：“你们往普天下去，传福音给一切被造物听”（可 16: 15）。使徒也说：“一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今”（罗 8: 22）。如果有人觉得这些事太深奥而难于相信，他若对这高尚的自然学科不甚内行，就让他缄默，或者学习，总不要对他自己所不了解的事物，加以轻率反对；假若他有学问的话，他就会明白这一个例子：一个几何图形，不是存在于图形的本身之中，乃是存在于那学科的道理之中。因为肉体的感官从物体上所看到的三角形，无非是心里的一种三角形的

表象，他由此就可以认识那心中的三角形，并可以考虑一下，那一个是更优美的，是三角形的图形呢，或是三角形的本身呢。假如我没有错误，他将发现那图形只是一个真实的图形，却是一个假的三角，而那存在于学科中的三角，是这图形的原因，而且是真的三角。我所说的不是感觉中的三角，就是那由心透过记忆而成为感觉，再透过感觉而成为可感觉之图形的，也不是那藉着肉体的感官而铭刻于记忆中的三角。我所说的乃是那学科中正式的三角，这个三角的线与角，整个地始终一致存在，并不需要个别考虑到以线，角，线的中点，线的极点，图解，图解中的线或角，二线开始并彼此联合成角的那个点等等成分，却是这一切在几何学家的心中是整个的一元，全体可由局部认识，局部也可由全体认识，它们在心灵中是联合的，因为心灵是一切实质的所以然，也是几何公式的规定者。我们关于三角所讲的，对于其他图形也可以如此讲，如尖角形，圆形，或斜形，不论是在平面或立体，因为按着同样的理由，这一切的存在都在于那受着训练之心灵所具有关于它们的观念。所以既然一切几何的物体，不论是记忆上的或者在感性物质上的，其存在都寄于理智的观念中，而这观念既不是幻想也不是物质，却是超乎一切感官所觉及的和记忆所形成的以上，那末，若说所有一切由世界各元素所组合的自然物体，其存在皆寓于那认识它们的心灵中，这有什么稀奇呢？尤其因为我们对于一切万物所有的认识，都不是物质的。因为那包含它们的观念，都是无形的。同样，质与量在根本上都属理智的，而且是从活的“理性”所发出，这似乎是智者所不怀疑的。

第九章

（宗师） 凡对万物的本性肯认真考虑，一定会觉得它们是这样构成的。

（门徒） 这些事讨论了以后，就可以恰当地质问，人的被创造既是在万物之后，那么，每一被造之物，怎么会在人的里面形成呢？如果像经上所载的，整个有形或无形的世界，都是创造在人之前，而没有任何被造之物是在人的创造以后，我们凭什么理由说每一被造之物，都是成在人的里面呢？如果有人说，全部创造是分为两次：前次有其在本身上的个别构成，后次有其次人里面之普遍观念的构成，我不相信这与理性相符合，因为假如是这样的话，人就没有其特殊的本体，只不过是许多事物，即那预先构成的整个创造的总和，而成为许多事物所组成的一个累积。然而还有更严重的事是：倘若全部有形无形的创造，本身都是造得完全（因造物主本身既是完全的，祂所造之物怎会不完全呢？）而人在神的创造历程中是最后被造的，那么，其他的庶物怎么在人里面取得第二次的完全呢？假如是这样的话，上帝按照着祂自己的形像造人，不是无中生有，乃是把以前所造的庶物为造人的依据。当然可说人的身体不是由无而有，乃是由泥土而成，但是人在最初被创造的时候，毫无疑问，有灵魂和属灵的身体作为他的较佳的部分，而我们相信这灵魂是由神的气息所造成，也就是神的气色，不是由别的东西所造，而是由无而有，这如何可能呢？

（宗师） 我看这个问题非常艰奥，需要有好几种的技能，才可以解决。但依自己的力实不足以处理它，必须藉着神的光照沉思默想。首先我要问：那可认知的和可感觉的事物，是不是在能认识它的心，和能感觉它的感觉之先呢？

（门徒） 我认为，若有认识的事物和被认识的事物，而那认识者的性质较优于被认识者，那么，认识者的灵魂，或知觉者的感觉，当然是在被认识者之先。但凡认识自己者又如何，我不敢说他们是先于他们自己。因为事物与事物的认识果是一体的，我看不出有什么先后。因为我知道“我”存在，然而我的“认识”，并不是在“我”之前，因为“我”和我的“认识”，并不是两件事，假若我不知道我存在，我就不会不知道“我不知道我存在”一事实，所以无论我知道我存在或不知道我存在，我总不致于没有“认识”，因我至少将知道我自己的无知。如果凡知道他不知道他自己之存在的，其实不能不知道他的存在（因为如果他不存在，他就根本无法知道他不知道他自己），那么，凡知道“他存在，”或知道“他不知道他是否存在的，”都是绝对存在着。假如任何一个人是那么无知，既不知道“他存在，”也不知

道“他不知道他存在”，我就认为这绝对不是一个“人”，或者说他的人性是完全消灭了。我们也在上面已经证明了，在人的灵魂中，同时有两种活动，是常常存在而不能分开的：即是知道和不知道。因为灵魂“知道”它是有理性和理智的，但“不知道”那理性和智性的本身是什么。

（宗师） 当你知道或不知道你存在以前，你不存在吗？

（门徒） 不，因为我的存在，我的自我认识，并我理解着我不知道是什么，这三者是我同是一齐得到的。

（宗师） 告诉我，一个人在什么时候才认识自己呢？是在很久以前，当人类在最初的原因中普遍被创造的时候呢？还是在只有上帝知道和预定的时代，他才开始有生命呢？

（门徒） 我想是两个时代，一个是普遍的原因作用，也是隐伏的，一个是特殊的结果作用，也是显现的。因为当人性受着最初和普遍的创造之时，没有人具有那特殊的自我认识，人还未开始对自己有正确的认识；在那时对万物只有一种普遍的认识，是上帝单独具有的。因为在那时，人类是一个整体，是按照上帝的形像造的，正如在一大族类中的个别的单位，在还未受到它可知或可觉的特性之时，当然还未被智力或感官所把握，而只在那族类中可说有一种不分彼此的浑同存在；同样，在人类中，一个各别的人在还未按照永恒的安排进入世间的时候，当然对他自己或他的同胞都还没有特殊的认识。

（宗师） 那么，为什么每一个人不在他一旦进入世间的时候，就立刻认识他自己呢？

（门徒） 这大概是由于犯罪违反天然，而受惩罚的缘故。假如人没有犯罪，他不会对自己是这么无知，如希腊一些最聪明的神学家，很有理由地说，人若不犯罪就不会像那无理性的动物一般，由不名誉的两性所生殖。只有世界的救主，是无罪而生在世界中，祂在任何地方，与任何时间，都没有那样的无知，但当祂一进入母胎而出生以后，祂即认识自己和万物，祂能讲演和教导，不仅因为祂是包罗一切的“天父的智慧”，而且因为祂为要涤除污秽就采取无受污秽的人性，不是因为祂所禀赋的天性超过了祂所恢复的人性，乃是因为只有祂才保留着自己的圣洁，好在自己的深秘处有那医治受损伤之人性的可能，所有世人的人性都已完全毁灭了。只有祂是不朽的。祂是恩典最伟大的模范，不是因为祂对人性中的罪恶得着赦免，乃是因为在人类中只有祂，由于白白的恩典，而不是由于任何已有的功德，才在本质上得以与上帝的道相配合，成为一体，而在这上帝的道里面，所有的选民分享了丰富的恩典，都成为上帝的儿女，和神的本质的参与者。

（宗师） 那末，你以为假如人没有犯罪，他就有最完全的自我认识的能力吗？

（门徒） 没有比这更可能的，人性的堕落，自然是最大的不幸！这样，人丧失了知识和智慧，对自己和造物主都一无所知；不过那期求厚福的愿望，在堕落以后还存在人性中，这足以证明不是完全不知道自己和上帝。

（宗师） 那么，关于人自己和关于他的创造主的完全认识，在人犯罪以前，已经尽了被造物对他自己及其原因的知识所能及的，都自然地印入在人性中吗？

（门徒） 不错。假如形像与原型不同，怎能成其为形像呢？只不过我们在以前各篇中所讲的不同，说原型和它的形像免不了有些差异，就是说那作为原型的上帝是靠自己生存，而生存于自己里面，不是受任何外来的创造，或改变；但那作为祂之形像的人是被祂所造；人不是自己生存，或生存在自己里面，乃是从他原型而生。人得着生命是由于本性，然而他得着神圣的生命则是由于恩典。其他的一切属性也皆如此，是上帝所本有的，是形像所参预的。形像因参与了最高的良善，和最高的仁慈，所以它也是良善和仁慈的；因参与了原型的永恒，所以它也是永恒的；因参与了那创造它，作它原型的全能，所以它也是全能的。因为如果人性没有犯罪，如果人性始终不变地亲近创造它的主，它就是全能的。凡它愿意的，只要是造物主所愿完成的事，一定都能完成。只要它完全归顺造物主，不离开祂，不违反祂，就可以了解祂那绝对全能和不变的旨意，也可以了解其它一切关于上帝和祂的形像所能认识

的事，思考的，和肯定的。

（宗师） 假如在犯罪以前人性关于自己和造物主现两者，是有了完全的认识，那末，若认为在那时人已很清楚知道了与他自己类似的性质，如天使等，和逊于他自己的本质，如这个可认的世界，而且现在人性仍然有这知识的可能，并最高尚的人们有这知识的实际，那有什么稀奇呢？

（门徒） 对凡有理解力的人，这显然不觉得有什么稀奇。

（宗师） 这对于人性，也对那愿意这样创造人性的上帝，是崇高和真实的赞扬。因此下面所讲的关于祂的理解和认识，也要同样地接受。正如那创造的智慧，即上帝的道，在万物未造之前，乃观察万物，而祂那在万物未造之前对万物的观察，正是万物的真实，不变和永恒的本质。同样，这被造的智慧，即是人性，在万物未造之先，即已认识万物，而这在万物未造之先所有对它们的认识，乃是它们真实的和不容怀疑的本质。因此那有创造力的智慧的认识，可说是一切被造物的第一种本质，和原因的本质，而被造的智慧的认识，可说是第二种本质，和那高级认识的结果。我们关于那建立在创造智慧的认识中第一种及原因的本质，和那全存于人的灵魂中的第二种及结果的本质所说的，也可以对于万物的本质的各种属性用同样的方法加以肯定。因为对自然加以正确地考虑，即觉得人所认识到的万物的本质，是被造者的智慧从创造者的智慧之认识而认识到的。而本质又有各种可感觉的属性，如质，量，时间，空间，没有这些，就无法认识本质。因此我们所愿意教导的，可以简单地论断如下：正如天父对祂藉独生之道而造的万物之认识，就是万物的本质，和万物的自然属性之基础，同样，那由于父之道所造在人的灵魂里万物的认识，也是万物的本质，和它们自然属性的主体。正如神的认识，是先于一切并正是一切，同样，灵魂的认识是在一切所认识的以前，而且正是所预知的一切。所以万物是先存在于那作主因的神的认识中，然后才存在于那作后果的人的认识中。这并不是说万物的本质，在道里面是一宗事，而在人里面又是另一宗事，却是说，心灵所观察的同一事物，一方面是在于永恒的原因中，一方面亦被认识于结果中。按照前者它是超乎一切认识之上，按照后者万物的存在是可以由它们的属性而得以认识，不过所认识的只是它们的“当然”，而不是它们的“所以然”。如果能够认识“所以然”，那它就不能完全表明造物主的形像，因为只有祂的存在才能由万物（祂是万物的原理，原因，和创始者）而得以认识的。至于祂的自体（或“所以然”），那不是感觉和认识所能达到的。

（门徒） 这样看来，不论有形或无形的被造物，都不能在人的创造之前，无论在时间，空间，尊严，起源，和悠久上，都不能占优先。单由人的认识力和尊严，而不因他在空间或时间上之故，人的创造是先进于那些和他同造的，或在他里面造的，或在他以下的各物；并且和天使同造的，也有同等的尊严。因为人的创造正是参预了天上和智慧的本质；它确写明具有天使和人的本质；“祂在智慧中造天”（诗 136：5）。这一句话好像是明明说：“祂造了天上有智力的”。那么，如果人是和天使的本质一同创造的，就很难明了为什么一切有形与无形的事物能够单独构成于人里面。若说人最初的创造，是与天上的权力在一起，而仍然以为这些权力是在人里面创造的，这好像与理性不符。

（宗师） 假若你用心考究凡具有智性与理性者当中的互相融会贯通，你必定会觉得在人里面有天使的本质，在天使里面也有人的本质。因为，凡为纯粹的心灵所完全理解的事物，那心灵就可以与那事物融汇为一体。人的天性与天使的天性原来很相同的，假如第一个人没有犯罪，两者即可合而为一。而这种合而为一，在最高的人们中，如初生在天上的，就已经开始成就了。由于那在人里面的天使的智力，天使便成为人，又由那在天使里面的人的智力，人也成为天使，因为，正如我已经说过的，凡对万物有澈底认识的，就存在着那物里。因此，天使中那有智性和理性的，也就存在着人的智性和理性之中，人的天性同样也存在于天使的天性中，因为其中有相互的认识，天使能够认识人，人也能够认识天使。这并不是稀奇的事。当我们在这里讨论的时候，我们彼此是交相融汇的。因为当我一旦认识你所认识的，我就成

为你的认识了，而且在某种难以形容的方式中，我已经成为你了。同样，你一旦完全认识我所认识之时，你也便成为我的认识，你我所认识的，便彼此融会贯通，打成一片了。比方以数字为例，你知道“六”这个数字是等于六个一，我所知道的也是如此，我知道你明了这一层，正如你也知道我明了这一层。于是我们双方的认识，由“六”这一个数字，便合而为一了，由此我被产生在你里面，你也被产生在我里面。不是说“我们”是一宗事，而我们的“认识”，又是另一宗事，我们那真实的和最高的本质，即是在于我们静观真理而得到的认识。使徒教我们不要把知力沉醉于有形的物质，他说：“不要效法这个世界。”他那教训的大意是说：我们的心灵不仅可以与同本质者容易符合，而若和次等的性质相认识，或爱好，也容易和它一致。结果，由于相互的认识，天使是被产生在人里面，人也是被产生在天使里面，这样的说法不是没有事实的根据。我们也不能认为天使，由于任何创造的定律，或由任何优先的方式，是比人占优先，虽然有人主张说，经上是认为天使的性质，被造在人的性质之前，但这是不足为凭的。如圣奥古斯丁在上帝之城第十一篇所说的，可证明上面一说之不足信，他说，若以为圣经在最初六天的记载中没有说到创造天使的事，那是不可信的。他们的创造或者在创世记第一章一节，即：“起初上帝创造天地”句中，就用“天”的一个名义来指定他们；若不然，就在稍后一节中：“上帝说，要有光，就有光”而指定他们。这位教父证实天使的创造，必是在这两段之一——大概在第二段中——而指定的。他说在第一节中“天”一名称恐怕是指从混沌中首先完成一切无形的创造，而不是特指天使的创造。但他毫不迟疑地说，“要有光，就有了光，”这一句经文必是描写天使的创造。他当然知道，有人以为这一节所指的是在世界的上层中可以看得见的一种原始的光，但他对这种讲法在他的六日创造之工（Hexaemeron）一书中，攻击得很厉害。创世记又说：“上帝就把光暗分开了，上帝称光为昼，称暗为夜。”他认为这可分做两项解释：或者把“光”字解释为天使一类的创造，“暗”字解释为那在起原方面——不在时间方面——是居先的“混沌”；或者光暗的分离是表明始终不变地追随造物主，由顺从而预知厚福的那些天使从背弃真理，及因骄傲而堕落在永远的不幸，和无知的黑暗中的那些恶天使这两者的分辨。但若有人愿详细知道这位最聪明的先生的两种解释，最好是让他自己去仔细地阅读六日创造之工和上帝之城两书，在我们这个小小的讨论中，如涉及那样的解释，似乎是多余的，因为那两种书讲得很详细，而且大家都能明了。

（门徒）继续下去罢，圣教父的意见，不必再引进来，特别是大家都明了的话，除非为拥护理性有迫切的必要，因为有些人，在理性中没有受过训练，他们顺服权威，多于理性（下略）。

第三部 安瑟伦

上帝存在论

圣安瑟伦（Sanctus Anselmus）于一〇三三（或三四）年生于意大利之奥斯达；少时奋勇出家，加入柏克修道院，至一〇九三年擢升为坎特布里大主教，于一一〇九年卒于其职。生平神学论著甚多，为经院哲学创始人之一。本篇 Proslogium 由编者译译为“上帝存在论”，实为神学及哲学史上有名之“上帝存在”之本体的论论证。其“目的在于用一个单一的论证来证明上帝的存在和我们所信的”（作者自言）。作者原以“寻求理解的信仰”作为本著的题目。最后改称为 Proslogium 意即“论证”。

本著初由黄主义牧师依英译本转译为汉，后经本所同人据拉丁文本校正。引言则由本所牧世君补译。

目 次

引言

- （一） 振励心思默想上帝
- （二） 神是真实地存在着的，即使顽人自己心里说没有神
- （三） 神不能被视为不存在
- （四） 愚顽人怎样心里说那不能想像的事
- （五） 祂是唯一的自存者，从无有创造了万有
- （六） 没有身体的神怎样会有感觉
- （七） 既然有好些事情是祂所不能作的，祂怎可以是全能的呢
- （八） 祂怎能是慈悲而又是无情感的呢
- （九） 至公至正的神怎样宽容恶人和怜悯恶人
- （十） 祂怎样公正地惩罚恶人，并公正地宽赦恶人
- （十一） 神在祂一切的法度上怎样都是慈悲诚实，而同时也都是公义
- （十二） 神活着是本乎自己
- （十三） 神怎样独为无限制和永恒
- （十四） 神怎样并为什么被寻求祂的人看见，却仍没有看见
- （十五） 祂是比可能想像的更为伟大
- （十六） 这不可逼近的光是祂的所在
- （十七） 在神里有和谐，馥郁，甘甜
- （十八） 无论在神里或在祂的永恒里，凡属祂本身的，都没有什么部分
- （十九） 祂不受空间或时间的支配，万有却存在于祂里面
- （二十） 祂在万有之先存在着，并超越了万有以至永恒的事物
- （廿一） 这世代是单数或复数吗？神的永恒是包容着时间的一切时代，而被称为单数或复数都无不可
- （廿二） 惟有祂是自有永有的。万有都需要神才能存在，才能有福
- （廿三） 这良善是父，也是子，也是圣灵。祂是一致而必然的本体，有各样善，全善，唯一的善
- （廿四） 对于这善的性格和宏大之推测：如果受造的生命是善的，创造的生命是多么善的啊
- （廿五） 享受这良善的人，有何的大的善呢：蒙福者由于他人所蒙的福和欢喜就增加了自己的欢喜

(廿六) 这主所应允的喜乐已满足了吗？蒙福的人必因愈爱而愈喜乐，并因愈有知而愈有爱。

上帝存在论

引言

自从我，由于一些弟兄们的垦请，在静思当中和自己辩论，探求一些自己还不明白的事情，出版了一部简单的著作（按即“独白”），作为默思我们信仰的根据之范例以后，因想到那部书是将许多论证连系在一起的，便自问是否可以发现一个单一的论证，而这论证是：（一）自足而不需要其他的论证的，（二）足以证明神的存在——即一个至高福善，无需其他的辅佐而存在着；但一切其他的事物，为着他们自己的存在和福利，都需要祂，（三）又足以证明我们对神所信的一切。

因此，我常常恳切地使我的心思朝向这个目标，有的时候感觉到我所寻找的几乎已找到了，然而有些时候又完全模糊起来，甚至使我处在绝望中，觉得好像是在寻找一件不能寻见的东西。在这种情形下，我想要完全排除这思想，免得因为对这件事的徒然思索而影响到我思索其他或者可能成功的问题。可是我虽不愿意苦苦地思索它而想逃避它，然而它益发追踪着我，使我无法避开它。这样，有一天，当我因为反抗它的追踪而极感疲乏的时候，在思潮起伏矛盾中，那我从前所认为无法找到的证据却把它自己显示了出来，因此我就热烈地把这以前而抛弃的问题再行捡起。

我认为若能将我欣然已经找到的结果写成文章，必可受若干读者欢迎。所以我就假设有一个这样的人，振奋着心思在默想上帝，和寻求理解那他所相信的，就用他的口气来叙述这件事和一些其他事情，写成下面的论文。依我的判断，这著作和上述的另一著作都不应该叫做书，也不必作者的姓名。然而我想它们不可在尚未加上引人注意的题目之前就刊布出来，因此我给每一篇加上一个题目，前篇为“默思信仰根据的范例”，后篇为“寻求理解的信仰”。这两部作品在以这拟定的名称发给许多人抄写之后，有好些人，特别是那位在高耳履行使徒职务的里昂大主教笏哥，用他使徒的权柄，劝我将我的名字冠在这两部书上。为着要有更适当的作法，我就把前篇改名为 *Monologium*，意即“独白”；后篇为 *Proslogium*，意即“论证”。

（一）振励心思默想上帝。

软弱的人啊，现在奋起吧！暂时摒卸你的业务；暂时躲避你骚扰的思潮。现在，抛弃你那沉重难堪的忧虑，丢掉你那辛苦的事务。为神留下一些时候，安息片刻在祂怀中。进入你心灵的内室；除了怀念神和那能帮助你寻求神的以外，排除一切的思想；关上你的门来寻求神。我的全心哪，现在请说吧！现在向神说，让我寻求祢的面；主啊，祢的面我正要寻求（诗 27：8）。主我的神啊，现在求祢指示我心叫我知道在什么地方，并怎样才可以寻求祢；在什么地方并怎样才会寻见祢。

主啊，如果祢不在这里，我应该在什么地方寻求祢呢，因祢并不临在？然而，如果祢是遍在的，为什么我不能看见你的临在呢？你实在住在不可迫近的亮光里。然而，这不可迫近的亮光是在什么地方呢，我怎能抵达至它呢？谁将带领我到那亮光，并进入它里面去，使我会看见祢在它里面呢？再者，我该由什么记号，在什么形状之下，寻求祢呢？主我的神啊，我还没有瞥见过祢；我也不知道祢的形状。至高的主啊，这被放逐远离祢的人应该作什么呢？祢的仆人既然热爱祢，却被逐出远离了祢，他应该作些什么呢？他切盼见祢，可是祢的脸离他过远。他切望到祢面前来，可是祢的居所是不能接近的。他渴望寻见祢，可是不知道祢的所在。他望寻求祢，然而不熟识祢的面。主祢是我的神，我的主，但我还未曾见过祢。祢正是创造我的，重新创造我的，并把一切我所享受的福祉赐给我的；可是我还未曾认识祢。我受造是为要见祢，然而我还没有作过我受造所当作的事吓。

当人丧失了他所以受造的目的之时，人的运命是何等悲惨！苛酷可怖的命运哪！哀哉，他所丧失的是什么，他所寻得的又是什么呢？离去了的是什么，留存着的又是什么呢？他丧失了他受造所应享受的幸福，而招来那他受造所不应经历的灾祸。他所离去了的是那惟一能使他幸福的，而留存着的却只有悲惨的而已。人从前曾吃过天使们的粮食，而现在却饥渴羡慕它；他现在所吃的是他当初所不知道的愁苦的粮食。哀哉，这是全人类的伤悼，是阴府众子类普遍的悲哀。亚当因饱食而窒息，我们却因饥饿而吁嗟。他富足，我们求乞。他在幸福中享有了一切，却可哀地把他所有的都丢弃了；我们却在不幸中遭缺乏而受苦，徒怀凄惨的企求。哀哉，我们总是空空无所有。

亚当既能容容易易地持有那我们所缺乏的，为什么他不为我们保全它呢？他为什么叫我们从那亮光隔绝了，并用黑暗遮蔽我们呢？他为什么劫夺我们的生命，使我们死亡呢？我们这可怜的人，是从那里被赶出；而逐到那里去呢？从何处被投出，在何处付诸灭亡呢？我们从本国漂流到异乡，从神的光照下到现在的盲目，从永生的欢乐到死亡的痛苦和恐怖。以多么大的善，可怜地换来了多么大的恶呢。这是重大的损失，重大的悲伤，我们的命运真苦极了！

哀哉，我这夏娃的儿子被逐出远离神，是多么悲惨啊！我已着手工作的是什么呢？我已完成的是什么呢？我努力到那里去呢？我已来到多么远呢？我企望着什么呢？我在什么思想中叹息着呢？我寻找幸福，看哪，却得到混乱。我努力到神那里去，却只遇着自己。我在私室里找求安静，却在内心里寻见困苦忧愁。我盼望在喜悦中欢笑，却不得不在忧虑中发愁。我所期望的是快乐，看哪，所得到的却是一个叹息的源泉。

主啊，祢要等到几时呢？主啊，祢忘记我们要到几时呢？祢掩面不顾我们要到几时呢？祢什么时候要看顾我们，听我们的求告呢？祢什么时候要使我们的眼睛光明，向我们显出祢的真面来呢？祢什么时候要回来看顾我们呢？主啊，求祢俯视我们，垂听我们的求告，使我们光明，向我们启示祢自己。求祢转过到我们这边来，使我们安宁，因为没有祢，我们是很痛苦的。求祢可怜我们为要亲近祢所经受的劳苦和挣扎，因为没有祢我们就不能作什么。祢已招邀我们，求祢帮助我们。主啊，恳求祢不要使我在叹息中失望，却使我在希望中复活着。主啊，我的心情因愁变苦；恳求祢以祢的安慰使它甘甜。主啊，我在饥饿中便已开始寻求祢，恳求祢使我不停息地渴望着祢。我在饥饿中来就近祢，求祢不叫我空腹而去。我在贫困中来就近富足之王；在悲惨中来就近怜悯之主；求祢不叫我空手和受蔑视而去。我在未得食以前叹息，求祢在我叹息以后，赏赐我可吃的食物。主啊，我是卑屈的，只能往下看；求祢把我扶起来，使我能向上瞻仰。我的罪孽高过我的头，埋没我，像重担压我一样。求祢从这罪过释放我；求祢卸下我的重担，使罪恶的陷坑不至吞灭我。

愿我能仰望祢的亮光，纵使从远处，从深处。求祢指示我寻求祢，当我寻求祢的时候，把祢自己启示给我，因为除了祢的指示，我就不能寻求祢；除了祢把祢自己启示给我，我也不能寻见祢。求祢使我以殷切的心来寻求祢，使我在寻求的时候切望祢；使我用爱心寻见祢，并当寻见的时候爱祢。主啊，我承认祢在我身上造出祢的形像，为要使我思想祢，怀念祢，并爱祢，因而我感谢祢；然而那形像已这样被罪恶所消灭毁损，并被恶事的烟雾所阴蔽，以致除了祢更新它，重新造它，就不能完成它所以受造的目的了。主啊，我不敢图洞察祢的尊严，因我绝不以我的理解力来和祢的尊严相比拟；但我切盼多少能够理解祢那为我所信所爱的真理。因为我不是为要相信始寻求理解，乃是为要理解而相信的。因为我深信，除了我相信了，我决不会理解。

(二) 神是真实地存在着的，即使顽人自己心里说没有神。

将理解力赐给信心的主啊，求祢照着祢所认为有益的，使我能理解祢确像我们所相信的而存在着，且确是那我们所相信的神。我们相信祢是一切可能想像中之最伟大的存在。然而这样的存在是不真的吗？因愚顽人的心里说没有神（诗 14：1）。然而无论如何，即便是

愚顽人，当他听到我所说及的那一位，即在一切可能想像中之最伟大的存在者之时，也能理解他所听到的，而他所理解的原是在于他的悟性之中；虽然他不懂这存在者果然存在着。

因为，一个事物在悟性中存在着，与理解那事物的果然存在着，是两件不同的事。例如，当画家想起那他后来所要作的画，他已在悟性上把握着它，但是他还不认为它是存在着，因他还没有把它画出。然而，当他已经完成这图画以后，他不只在悟性上把握着它，并且也晓得它是存在着，因为他已把它画出来了。

因此，甚至愚顽人也确信有某种东西是在一切可能想像中之最伟大的，至少也必存在于悟性之中。因为，当他听到这存在的时候，他能够理解。而凡被理解的，就是存在于悟性之中。并且那在一切可能想像中之最伟大的存在，确实不能仅仅存在于悟性之中。因为，假设这存在是仅限于在悟性内，那末，它就可能被想像为实质上的存在，而这就是更伟大的了。

所以，那在一切可能想像中之最伟大的存在，如果只是存在于悟性中，那么，在一切可能想像中之最伟大的存在之外，我们还可能想像到另一位更伟大的了。然而这明明是不可能的。因此，无疑地，有一位在一切可能想像中之最伟大的，确乎存在，并且祂不只在主观悟性上，也在客观实体上存在着。

（三）神不能被视为不存在；神是那在一切可能想像中之最伟大的；那能被视为不存在着的就不是神。

祂确是这么真实地存在着，以致不能被视为不存在。因为，想像一个不能被视为不存在的存在是可能的，而这种存在是比那能被视为不存在着的要大得多。因此，如果那在一切可能想像中之最大的存在，可能被视为不存在着，它就不是那在一切可能想像中之最大的存在了。然而这是一个不能调和的矛盾了。那末，实在有一位在一切可能想像中之最大的存在，人不可能想像到祂的不存在；主我的神啊，祢就是这存在体。

所以，主我的神啊，祢这样存在着，以致不可能被想像为不存在；这是正确的。因为，如果有一个心思能够想像比祢更美好的存在，那么被造之物就要升越在造物主的上面了；然而这是极荒诞的。其实，除了祢以外，一切的事物可能被想像为不存在的。所以，惟有祢是比其他一切的存在都更实在，并因此比其他一切都更高度地存在着。因为，其他的一切存在都没有像祢这样真实地存在着，既然在理性的人看来，祢分明是最高度的存在，而它们的存在是低级的，那末，为什么愚顽人心里说，没有神呢（诗 14：1）？岂不是因为他是一个鲁钝的愚顽人么？

（四）愚顽人怎样心里说那不能想像的事；对一事物可以有两种想像的方法：（1）当表现它的词语被思索着的时候；（2）当那事物本身被理解的时候。从词语所表达的程度说，神是可能被想像为不存在着的；但在实质上就不可能。

然而，愚顽人怎样在心里说他所不能想像到的事，或怎样不能想像到他心里所说的事呢？因为心里说着的和想像到的岂不是同一的东西？

然而，如果世上真有这愚顽人，一方面，因他心里说，所以想像到；并另一方面，因他不能想像到，所以心里不说，那末，一个事物在心里说着，或被想像着的方法，不只是一个而已。因为表现一事物的词语被想像着，和那事物的本身被理解着，这两个意义是不同的。

那末，从前者的意义而论，神可能被想像为不存在，可是从后者的意义而论，这就全然不可能了。凡知道甲与乙这两种不同性质的人，都不能把甲想像为乙，虽然在口头上可以随便说甲就是乙。因此，凡知道神是什么的人，虽然他有意或无意地心里说出神不存在的话，也不能想像神是不存在的。因为神是那在一切可能想像中之最大的存在。并且凡澈底理解这事实的人，必能理解这存在是这么真实，以致虽在观念上神也不能被想像为不存在。因此，凡理解神是这样存在着的人，决不能想像祂是不存在的了。

我感谢祢，仁慈的主啊，我感谢祢；因那我从前由祢的恩惠而相信的，现在由祢的启发而理解着；以致即使我不愿相信祢是存在着的，我也决不能不理解祢的存在确是事实。

(五) 凡其存在比之不存在更好的，那就是神；祂是唯一的自存者，从无有创造了万有。

神啊，在想像中没有比祢更伟大的，那么祢究竟是什么呢？祢岂不是一切存在的至高者，那由自己独存，并从无有创造其他一切万有的呢？因为，若非如此，就是比所可能想像到的存在更少的了。然而，祢是不能被想像为这样的。所以，既然各种的善无不是靠祢而存在，祢这至善者还缺乏什么善呢？因此，祢是公义的，诚实的，可称颂的，而且有凡其存在比其不存在更美好的属性的。因为公义比不公义为好；可称颂比不可称颂为好。

(六) 没有身体的神怎样会有感觉：神是有感觉的，全能的，慈悲的，无情欲的；因为凡此种种，其如此比其不如此更为美好。凡能在任何方法上有所知的就可以说是感觉的。

虽然祢之具有感觉，全能，慈悲，无情欲，是比祢之不具有这些属性更为美好，可是祢既然没有身体，怎能说是感觉的呢？从另一方面说，如果祢没有各种的能力，祢怎能是全能的呢？祢怎能同时是慈悲的也是无情欲的呢？因为，如果惟有身体才有感觉的，因为五官只附寄在身体上，那么，祢既然没有身体，却是超越身体的至高之灵，祢怎能有感觉呢？然而感觉无非是一种认识力或是为了认识而有的，因为凡有感觉的人是照着五官的适宜作用而得了知识的；例如由视觉得了色彩的知识，由味觉得了滋味的知识，所以凡从任何方法上有所认识的，都可适当地说是感觉着的了。

所以，主啊，祢虽没有身体，然而祢既然在最高度上认识了万有，所以实在具有最高度的感觉；不过不是像动物之由于感官而认识的。

(七) 既然有好些事情是祂所不能作的。祂怎可以是全能的呢？可能堕落或行欺骗的，不能算是有能力，乃是无能力。但神决不能藉着无力而作出什么，也没有什么能力可反抗祂。

如果祢不是能作一切的事情，祢怎可称为全能的呢？比如说，如果祢不能堕落，不能欺骗，也不能将真实变为虚伪——例如将已作过的事变成还没有作过的事——，那么祢怎算是全能的呢？其实，能作这些事的，不是有能力的，乃是无能力的。因为，凡能作这些事的人，是能作不利于自己的事，并能作他不该作的事的；再者，他越能作这类事，灾殃和邪恶就越有能力来敌对他；他自己也就越加没有抵抗的能力了。

那末，凡有这样“能力”的人，不是由于能力乃是由于无能力。因为，说他有这种能力，并因他自己有任何能力，却是因他的无能力引起一些别的能力来压制他。再者，我们的说法或者不过是一个语言问题，正像有好些言语我们用得很不恰当一样；例如我们用“是”代替“不是”。我们常常向一个否定某事的存在的人说：“它正是照你所说的”。这句话若改为“它不是，正像你说它不是一样”似乎更为恰当。

那末，当我们说一个人有能力来作，或经验，那无益于他的事，或他不该作的事的时候，“无能力”的意义是包含在那“能力”的言语里了。因为，他越有这能力，灾殃与邪恶就越有能力来敌对他，而他就越无能力来抵抗它们了。

所以，主我的神啊，因祢不能由于无能力而作什么，更证明祢实在是全能的，没有什么能反抗祢的了。

(八) 祂怎能是慈悲而又是无情感的：从我们的经验说，神是慈悲的，因我们经验着这怜悯的效果。但若从祂本身来说，祂不慈悲的，因为祂没有经验着怜悯的感情。

然而，祢怎能是慈悲而同时又是无情感的呢？因为，如果祢是无情感的，祢就不感觉同情了；如果祢不感觉同情，祢的心就不因同情不幸者而感着愁苦，而这感觉就是所谓慈悲。然而祢如果不是慈悲的，那么，你给不幸者的这样大的安慰，是从那里来的呢？那末，主啊，你怎样是慈悲的，又不是慈悲的？岂不是因为你从我们的经验而论是慈悲的，从祢本身的存在而论却不是慈悲的吗？

是的，按照我们的经验，祢是慈悲的。然而从祢本身而论，祢就是不慈悲的。因为，当我们在不幸中祢看顾我们的时候，我们就感觉到这怜悯的效力，但祢却无动于衷。因此，祢是慈悲的，因祢确实拯救不幸的人，并赦宥凡得罪祢的人；祢同时又不是慈悲的，因祢不因

同情不幸而受影响。

(九) 这至公至正的神怎样宽容恶人，并公正地怜悯恶人。那向义人和恶人都行亲善的人，比之单向义人亲善的更好。虽然是至公正的，祂怜悯的源头是隐密的。

然而，如果祢是至公至正的，祢怎会宽容恶人呢？祢既是至公至正的，祢怎作不公正的事呢？或说，将永生赐给那应得永远死亡的人究竟是什么公义呢？赐恩典的主啊，祢对义人和恶人都很亲善，如果拯救恶人是不公正的，而祢决不作那不公正的事，祢又怎能拯救他们呢？祢的仁慈既是不可理解的，这事是隐藏在祢所住居的那不可亲近的亮光里吗？祢的怜悯的泉源实在是隐藏在祢仁慈的隐密处呀。

因为祢是至公至正的，然而祢连恶人也予恩待，这是因为祢是至善的。因为假如祢不恩待任何恶人的话，祢的善就必减少了。因为凡对义人和恶人都示亲善的，比之单对恶人行善来得更好；而凡兼用刑罚和宽容对待恶人的，是比那只用刑罚对待他们的更好。因此，祢是慈悲的，因祢是至善的。虽则祢以善报善，以恶报恶的道理是明显的，然而祢这不缺乏什么，而且至公至正的神，仍然以美物赏赐恶人和得罪祢的人，这一点是极不可思议的。

神啊，祢的仁善真是渊深莫测！祢怜悯的来路出现了，但尚未能清楚地看见。我们看见河川流来的地方，但还没有看见那水泉涌出的源头。因为祢以恩待得罪祢的人，是由于祢丰盛的慈爱，而这恩惠是隐藏于祢仁善的深奥处的。

因为，虽则祢以善报善，以恶报恶，亦未尝不出自仁心，但这似乎只是公义的概念所要求的。然而，当祢以善报恶，而人人人都知道这是至高善体所愿意的，那么我们不能不怀疑为什么至公者会如此愿意呢？

慈悲啊，祢从何等丰盛的甘甜和何等优美的丰盛中向我们涌了出来！神无穷尽的仁善啊，罪人应该怎样热爱祢呢！因为祢照着公义拯救义人，然而由于公义，祢也释放了罪人。前者有他们的功绩帮助他们，后者的行为却是他们的阻碍。前者是由于祢承认祢所已经赐给他们的美好物，后者是由于祢赦免那祢所恨的邪恶。这超越一切理解，无穷尽的仁善啊，求祢使那从祢这大丰盛发出的怜悯来到我吧。求祢使这怜悯来充满我，因为它是从祢涌出来的。求祢照着慈悲宽赦我，不要照着公义报应我。

祢的怜悯和公义之不相矛盾虽是难以理解，然而我们必须相信祢的怜悯是不违背公义的，因怜悯是从善涌出来的，而没有公义就没有善了；而且，善与公义是实在调和的。因为，倘若祢的慈悲只是因为祢是至善的；祢的至善只是因为祢是公义的，那么，祢所以是慈悲的，正是因为祢是至公义的。公义慈悲的神啊，我在寻找祢的亮光，求祢帮助我；帮助我能理解我所说的。

这样，祢是慈悲的，正因为祢是公义的。那么，祢的慈悲是从祢的公义生出来的吗？祢宽赦恶人又是出于公义的吗？我的主啊，如果是这样的话，求祢指示我怎能是这样的。是不是正因祢是这样好，以致祢不能被想像为更好的；祢是这样强有力，以致不能被想像为更有能力的，而这是理所当然的吗？然而有什么能比这更理所当然的呢？若说祢的善只由于报复而不由于宽容，并且祢所改为善的，只是那不甚完善的人，而不也是邪恶的人，这一定是不可能的。这样，祢宽赦恶人，变好恶人是理所当然的。

所以，凡不由于义而作的都是不应该作的；凡不应该作的都是作于不义的。那末，如果你对恶人作不公正的怜悯，祢就不该怜悯他们，如果祢不该怜悯他们，祢就是不公正地怜悯着他们了。如果我们设想这事是不敬虔的，那末，认祢是公正地怜悯着恶人乃是正当的。

(十) 神怎样公正地惩罚恶人，并公正地宽赦恶人。

然而祢惩罚恶人，也是公义的。因为善人受善报，恶人受恶报有什么比这更公义的呢！那末，祢惩罚恶人，同时也宽赦恶人，这怎样是公义的呢？祢是否一面用公义惩罚他们，并另一面用公义宽赦他们吗？当祢惩罚恶人的时候，这是公义的，因为那是和他们的罪过相符合的；在另一方面，当祢宽赦恶人的时候，那也是公义的，这公义不是由于与他们的罪过相

称，却是由于与祢的仁善相称。因为祢宽赦恶人，按照祢的本性（不是按照我们的本性）而论，是公义的，正如按照我们的本性而不按照祢的本性来说，祢是慈悲的；因为祢灭亡我们，是公义的，祢拯救我们，是慈悲的，这慈悲非因祢心里为情感动（*affectus*），乃因我们感觉那效果（*effectus*）；这样祢是公义的，非因祢照我们所应受的报应我们，乃因祢作那合乎祢这至善者的事了。这样，祢公义地责罚与公义地宽容是无相矛盾的。

（十一）神在祂一切的法度上怎样都是慈悲诚实，而同时也都是公义的。

然而，主啊，祢惩罚罪人，这按祢的本性，又有什么不是公义的呢？我们说，祢如此公义，以致祢不能被想像为更公义：这话是再合宜也没有的了。然而如果祢单以善报善，而不以恶报恶，祢就绝不是那么公义的了。因为，凡对于善人和恶人各按他们的功过而予报应的，是比那单对于善人以善报应的更为公义。因此，公义仁慈的神啊，祢刑罚和宽容的时候，按祢的本性，这都是公义的。

主一切的法度都实在是慈悲诚实的（诗 25：10）；主在祂一切所行的也无不公义的（诗 147：17）。并且这确实没有矛盾的：因为，祢决意要处罚的人将受拯救，并祢决意要宽容的人将受责罚，这是不公义的。因为，惟有祢所意愿的才是公义的，并惟有祢所不意愿的事才是不公义的。那末，祢的慈悲是由于祢的公义生出来的了。

因为，理所当然地，祢是这样善，以致在宽容上也无不是善的。这或许是至公义者所以能愿意用好物报给恶人之故。然而即使在任何方法上我们能理解到祢怎能愿意拯救恶人，但是我们决不能理解，为什么在那群同样是恶人之中，祢由于至善宁愿拯救这些而不愿拯救那些；并祢由于至公至义宁愿定后者的罪而不愿定前者的罪。

那末，祢实在是有效果的，全能的，慈悲的，无情欲的，如同祢是活的，智慧的，善的，可称颂的，永恒的一样；并且凡其存在是比其不存在更好的，都是属于上帝。

（十二）神活着是本乎自己；祂的其他的属性也是如此。不论祢是什么，毫无疑问地祢只是由祢自己存在的。因此，祢活着是由于自己，祢的智慧是由于自己，祢向义人和恶人所显的善是由于自己；其它类似的属性也无不如此。

（十三）神怎样独无限和永恒；没有空间和时间能包容神。

凡在任何方法受空间或时间限制的，总不如那不受时空法则所限制的。那末，既然没有比祢更伟大的，所以没有空间和时间能包容祢；祢是遍在的并是常在的。这既然只归于祢，因此惟有祢是无限的和永恒的。那末，其他的灵，怎样也得称为无限的和永恒的呢？

确实只有祢是永恒的；因为在万有中惟有祢不仅不停止其存在，并也不开始其存在的。

然而怎样可以说只有祢是无限的呢？一个受造的灵，当它和祢相比较的时候，它是有限的，然和物质相比较的时候，它是无限的吗？因为某一事物若全然有限制的，当它既在一个地方，就不能同时也在别的地方；而这显然只有物质才是如此。可是无限制的是那整个同时也是遍在的；而这只有祢才是如此。然而有限制的；兼且也是无限制的，是那当它整个在任何地方存在着的时候，它同时也能整个地在其他一些地方存在着，但不是遍在着的。而这，凡属受造的灵便是如此。因为，整个灵魂要不是宿在肉体的各别肢体的话，它就不会整个地在于各别的肢体里感觉着。

因此，主啊，只有祢是独特地无限制的和永恒的；不过其他的灵也可以说是相当地无限制的和永恒的。

（十四）神怎样，并为什么，被寻求祂的人看见，却仍没有看见。

我的灵魂啊，祢已寻见了你所寻求的吗？你确曾寻求了上帝。你已寻见了祂是万有中至高的存在着，绝无一位可被想像的比祂有更好的存在；这存在是生命本身，是亮光，智慧，良善，是永恒的福分，而兼有福的永恒，祂并且是遍在的，也是常在的。如果你还不曾寻见你的上帝，祂又怎能是这你所寻见的，所确实实地想像过的一位呢？然而如果你已见过了祂，为什么你不感觉到你已见过了祂呢？主我的神啊，如果我的灵魂已寻见了祢，为什么它

没有感觉到祢呢？那么，它所寻见过的岂不是亮光和真理的神吗（参诗 43：3）？因为，除了看见亮光和真理，它怎样能理解这事呢？除了藉着祢的亮光和真理，它岂能理解属于祢的事呢？因此，如果它已见过了亮光和真理，它就见过祢了；如果它还没有见过了祢，它就还没有见过了亮光和真理的。或说，它已见过了亮光和真理，然而它还未曾见过你，是因它只见过了祢的一部分而还没有见过祢实在的真体（约一 3：2）。

主我的神，造我更新我的主，求祢答应我灵魂的愿望，告诉我，比我的灵魂所已见过的以外的祢是什么，使它会明明看着它所愿望的。它竭力以求越发看见祢；然除了它已见过的以外，所能看到的只是黑暗。其实，它所看到的不是黑暗，因在祢的里面目并没有黑暗（约一 1：5）；然因它本身的黑暗它晓得它不能再看见什么。这是为什么呢，主啊，这是为什么呢？是因灵眼被它的懦弱遮蔽着，或被祢的荣耀眩耀着吗？它确实本来就被遮着并被祢眩耀着的。它真是被它本身的卑贱所阴蔽着，并被祢的无限所厌倒。它实在被它本身的狭隘所缩短着，并被祢的伟大所限制着的。因为，那以真理照耀理性人的亮光是怎么伟大的啊！那真理是何等伟大，一切真的都在祂里面，在祂以外无非尽是虚无和虚伪的啊！祂只一瞥就晓得一切受造的，及其被谁，由谁，并怎样从无而受造的，祂这种真理是何等无限的呢！祂存在着的方是何等纯洁，何等确实，何等光耀的呢！祂确实是超过一个受造物所能想像的以上了。

（十五）祂是比可能想像的更为伟大。

所以，主啊，祢不仅是人不能想像比祢更伟大的，祢也是比人所可能想像的更伟大的了。因为人能想像到有了这样的存在，所以如果祢不就是这同一的存在，那么，人就可能想像到比祢更伟大的存在了。然而这是不可能的。

（十六）这不可逼近的光是祂的所在。

主啊，这实在是祢所住在那不可逼近的光；实在没有别的东西能侵入这光，和祢见面。我实在没有看见那光，因它太过辉耀，无从逼视。然而凡我所看见的，都是藉着祂看见的，像弱眼藉着日光看它所看见的一切，却不能定眼看到太阳自身。我的悟性不能达到那光，因它太过辉灼。我悟性不能理解它，我的灵魂之眼也不能持久凝视那光。这光眩耀着我，它的伟大制胜了我，它的无限性压倒了我，它的广大眩感着我。至高的，不可逼近的光哪！整个地，可称颂的真理哪，祢离开这样靠近祢的我多么远哪！虽我这样靠近祢的面前，祢移离我的视线多么远哪！祢整个地临在于各处，然而我没有看见祢。我动作在乎祢，我存留在乎祢，我却不能到祢面前来。祢在我里面，在我周围，我却没有觉知祢。

（十七）在神里有和谐，馥郁，甘甜，触感的悦乐，美丽，都是合祂说不出的样子。

主啊，祢的亮光和祢的福佑仍隐藏着；因此我的灵魂仍在黑暗和悲惨中彷徨。因为它观察，却没有看见祢的美丽。它倾耳细听着，却听不见祢的和音。它嗅着，却觉察不着祢的馥郁。它尝着，却味不到祢的甘甜。它触着，却感不到祢的欢愉。因为主神既然把这些感官上的属性赐给祢所造的物，就必定照祢说不出的样子，有这些属性在祢自己里；不过我灵魂的感官，因罪恶已变成坚硬麻木，并已因它们长久的冷淡而阻碍不灵。

（十八）无论在神里或在祂的永恒里，凡属祂本身的，都没有什么部分。

看哪，那寻找欢喜和快乐的人，惟有再逢混乱，再遭愁苦和悲伤，我的灵魂现在盼望心满意足；看哪，却再为缺乏所压倒。我现在愿望飨宴，看哪，却越发饥饿不堪。我勉力要上升到神的亮光，却只陷落在我的黑暗里。加之，不仅我已陷落在黑暗里，反觉着被黑暗包围着。在我母亲尚未怀孕我以前，我就堕落了。我实在在黑暗里被怀胎，并在黑暗里生出来的。我们实在都在亚当里堕落，都在他里面犯了罪。在亚当里我们都是失迷的；亚当对于原来所有的，不加珍惜，却邪恶地为了自己也为了我们失掉了，以致当我们欲寻找它的时候，我们不知道，当我们寻找它的时候，我们不寻见，当我们寻见的时候，它便不是那我们所寻找的了。

求祢为着祢的良善而帮助我吧。主啊，我寻求祢的面；主啊，祢的面我正要寻求，不要向我掩面远离我（诗 27：8）。求祢释放我来靠近祢。求祢使我的心眼洁净，健康，锐利，光明，俾能注视祢。主啊，求祢叫我的灵魂回复它的能力，并用它一切的理解力靠近祢。祢是什么，主啊，祢是什么呢？我的心应该想祢为什么呢？

祢确实是生命，祢是智慧，祢是真理，祢是良善，祢是福祉，祢是永恒，祢是各种的真好。我狭少的悟性不能一瞥地了解祢这样多的属性，而引以为乐。那末，主啊，祢怎样有这些属性呢？它们是祢的部分吗？或是这些的各个是整个的祢吗？因为凡由部分合成的，就不是完全单一的，乃多少是复数的，并各个部分都与它自己不同的；它或在事实上或在观念上是可能分解的。

然而，这可能是与祢相反的；没有比祢可能想像为更美好的。因此，主啊，在祢里，没有部分，祢是单一的。祢实在是这样的单一体，这样和祢自己相等，以致无不与自己相似祢就是统一的本身，甚至在观念上也不能分解的。因此，生命，智慧和祢别的属性，都不是祢的部分，它们全是单一的，并这些各个都是整个的祢，也包括其他一切。

这样看来，无论祢或祢的永恒，凡属祢本身的，都似乎没有任何部分。无论在何处，绝不是祢或祢永恒的一个部分。祢却到处都是整个的，祢的永恒也是始终完满的。

（十九）祂不受空间或时间的支配，万有却存在于祂里面。

然而如果由于祢的永恒，祢昔在，今在，以后永在；而昔在不是以后永在，今在既不是昔在，也不是以后永在；那么，祢的永恒又怎能永远是整个的呢？是不是祢永恒之中没有任何如今不在的过去，或如今不在的将来呢？

那末，祢不是昨日存在过的，祢也不是明日将存在的；祢昨日，今日，明日是一样的，或是说祢昨日，今日，明日都不是；祢的存在是在一切时间之外的。因为所谓昨日，今日和明日，皆无非存在于时间上；然而，虽然没有祢就没有能存在着的，而祢仍不是存在于空间和时间里，反之，万有却都存在于祢。因为无物能包容祢，祢却包容着万有。

（二十）祂在万有之先存在着，并超越了万有，以至一切永恒的事物。

因此，祢渗透万有而抱拥万有。祢是在一切之先，并超越乎一切。祢确实是在万有之先，因为在万有被创造之先，祢已自有着。然而祢又怎样超越了万有呢？祢怎样超越了那些将没有终局的存在体呢？这是否因没有祢它们就绝不能存在，而即使它们归于乌有，祢也绝不为之减少毫末吗？因为祢真是这样超越了它们的。或是因它们也可能被想像为有了终局，祢的终局却绝无法想像到的吗？因为它们果然在某种意义上有了终局，然而祢却绝无终局的。那么，那绝无终局的，确实是超越了那有任何种终局的。或者，祢超越了万有，连同一切永恒的存在，是因为祢的永恒和它们的永恒都是整个地与祢同在的；但它们还没有那它们未来的永恒部分，也不再是那过去的部分吗？祢真是这样永远超越了它们，因祢永远与祢自己临在着，并因那它们还没有达到的将来也永远与祢临在着的。

（廿一）这世代是单数或复数吗？神的永恒是包容着时间的一切世代而被称为单数或复数都无不可。

那末，这是单数的世代？或复数的世代？因为，像时间的一世代包涵一切暂时的事物一样，这样祢的永恒就包涵着时间中的各世代了。称之为一个世代，乃因是具有不可分开的统一；称之为各世代，乃因是无穷尽的浩大。然而主啊，祢虽这样伟大，以致万有都充满了祢，并存在乎祢；祢却这样在一切空间之外，以致在祢里没有空间的中部，没有一半，也没有任何的部分。

（廿二）惟有祂是自有永有的。万有都需要神才能存在，才能有福。

所以，主啊，惟有祢是自有永有的。因为，凡由整个的来看是一回事，由部分来看是另一回事，并在个别的部分里有任何易变的要素，就不是全然一致的。凡开始便是无有的，及能被想像为无有的，并若只靠外力而存在的，皆就再归于无有；凡有如今不在的过去和还未

来到的将来的，这样的存在不是实在的绝对的存在。

然而，祢是自有永有的，因祢在任何时候，在任何方式是如此，便是整个地永远地如此。直白地说，祢正是自有的，因为祢的存在既没有过去，也没有未来，而只有现在的实存；祢决不能想像为在任何时代归于无有。祢是生命，亮光，智慧，幸福，和各种良善。同时祢无非是独一的至善；祢自己是十足的，毫无缺乏的；并祢是万有所需要的，它们赖祢才能存在，才能有福。

（廿三）这良善是父，也是子，也是圣灵。祂是一致而必然的本体，有各样善，全善，唯一的善。

父神啊，祢是这良善的，祢的道，即祢的子也是这良善。因比之祢是什么的以外，不管比祢更伟大的或更小的，无物能存在于那祢用以表现自己的道里，因祢的道是真实的，像祢是信实的一样。因此道是真理自身正像祢一样；与祢全不两样的真理；祢是这么一致的，以致由祢生出的，无不皆与祢一样。再者，祢与祢的爱子所共有唯一的爱，即从祢们两位发出的圣灵，也就是这同一的良善。这爱不亚于祢或祢的子，因为祢爱祢自己与祂，并祂爱祢与祂自己，是尽祢和祂所有的。从祢与祂发出的，也没有其他的任何亚于祢和祂的什么。由祢从至高纯一所发出的，无非是与发出者同样的。

那么，三位各个个别是什么，三位一体，父，子，圣灵也就是什么，因为每一位无非是最单纯的统一，与最独一的单纯，是不能加增，也不能改换的。加之，祂是单一的必然本体。那么，这就是单一必然的本体，有各样的善都在祂里，并且祂本身就是各样的善，单一的全体善，独一的善。

（廿四）对于这善的性格和宏大之推测：如果受造的生命是善的，创造的生命是多么善的啊！

我的灵魂哪，醒起来扬起你全部的理解力，就你所能，想那良善是何种性格，是多么宏大。因为，如果个别的善是可喜的，请诚恳地想一下那包容万有的欢乐的善是多么可喜的吓！这喜乐超过了我们在受造物中所经验的，正如造物主超过受造物一样。因为，如果受造的生命是美好的，这创造的生命又是多么美好的啊！倘使人受的救恩是可喜悦的，那赐给一切拯救的救恩本身又是多么喜悦的呢！倘使知道这受造世界的智慧是可爱的，那末，那从无有创造万有的智慧又是多么可爱的吓！结局，如果在可喜的物中有这么大的欢喜，在创造这些可喜的物的主里，又有何等大的欢喜吓！

（廿五）享受这良善的人，有何等大的善呢：蒙福者由于他人所蒙的福和欢喜就增加了自己的欢喜。

谁要享受这种良善呢？并且什么将属于他，什么不会属于他呢？无论如何，凡他所愿望的必归于他，凡他不愿望的必不归于他。因这些肉体 and 灵魂的美物必定是那眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的（赛 64：4；林前 2：9）。

那末，你这小人啊，你为什么流浪海外寻找你灵魂和肉体的美好物呢？你若爱好那包容一切美物的唯一良善，这是足够的了。你若希求那包含各样良善的单纯良善，这就够了。因为，我的肉体哪，你所爱的是什么呢？我的灵魂哪，你所希求的是什么呢？在祂那里有所爱的，那里有所希求的。

如果美丽使你喜悦，那里有义人发出光来，像太阳一样（太 13：43）。倘使肉体无上的敏捷，或持久，或自由，使你喜悦，那么，所种的既然是血气的身体，而复活的是灵性的身体（林前 15：44），所以那里的人至少在能力上（虽不在本性上），必像神的天使一样。如果一个长久，健全的生命使你喜悦，那里就有健康的永生，并永久的健康。因为义人必活直代代（智慧书 5：15），义人得救是由于主（诗 37：39）。如果你所喜悦的是饥饿的饱足，那么，他们那里在主的荣耀显现的时候，就心满意足了（诗 17：15）。倘使你所喜悦的是解渴的，他们那里必因你殿里的肥甘得以饱足（诗 36：8）。如果是美音，那里有天使们的唱歌

队永远在神面前吟唱。如果所喜悦的不是任何不纯洁，却是纯洁的快乐，神啊，祢也叫他们喝祢乐河的水（诗 36：8）。

如果使你喜悦的是智慧，神的智慧必定向他们显现出来。如果是友谊，他们必比他们自己更爱神，并必爱人如己。神也必比他们爱自己以上更爱他们；因为他们爱神，爱自己，爱人，都是由于神，神爱自己，爱世人，是由于祂自己。倘若所喜悦的是和睦，他们必都有单一的意志。

如果所喜悦的是权力，他们那里完全随其本意，像神一样。因为，像神由于自己有权力来作祂所决定的一样，他们也这样由于神必有能力来作他们所决定的事。因为他们必不意愿任何与祂以外的事，所以祂必决定凡他们所决定的，并凡祂决定的就无不成就的。如果所喜悦的是名誉与财宝，神必派祂的又良善又忠心的仆人作许多事的管理者（路 12：42）；加之，他们将称为神的子类，且称为神类，并神的独生子在那里，他们也在那里成为神的后嗣，和基督同作后嗣（罗 8：17）。

如果你喜悦的是实在安全，那么他们那里可保必有那些美好的供应，或那一位良善的，必不至于中断；他们相信既决不会自愿地丧失它，并且那爱他们的神决不从爱祂的人把这良善逆了他们的意志夺去；世上并无比神更有能力的能违逆神与他们的意志使祂与他们隔绝。

那良善这样浩大的地方，那快乐是何等大，多么大呢！人的心，感缺乏的心，习于忧愁的心，噯，被忧愁所压倒的心哪，倘若你富有这一切的物，你的快乐会多么大呢！请问你的内心，若有这样伟大的福分，它能否包容这么大的快乐呢？

然而，如果还有任何你爱他正如爱自己一样的别人也有享了同样的福份，你必定加倍欢喜，因为你为他喜悦必不亚于为你自己喜悦。如果有两三个人，或更多数的人有了同样的欢喜，倘使你爱他们各人如爱自己，你一定为了各人如为了你自己一样快乐。因此，在那无数有福的天使们和圣徒们的完全之爱里，在那里无人不爱他人如自己的，各人必为其他的各位如为自己一样的快乐。

那末，如果人心为自己这样大的福份必几乎不能包含自己的欢喜，它怎能包容这样多并这样大的欢喜呢？还有，各人既然越爱人就越为他的美好感着喜悦，并且在那完全的福里各人应该比爱自己，并比爱一切与他同在的别人以上，无比地爱神，所以他比为着自己并一切与他同在的别人的福份以上，必要为着神的至福非常快乐。

然而，既然他们这样尽心，尽性，尽意爱着神，而尽心，尽性，尽意仍不够供这爱的美德，他们必同样尽他们的心，尽他们的性，尽他们的意快乐着，而尽心，尽性，尽意也必不够供他们欢喜的充满。

（廿六）这主所应允的喜乐已满足了吗？蒙福的人必因愈爱而愈喜乐，并因愈有知而愈有爱。

我的神，我的主啊，我的盼望和我心的喜乐啊，求祢向我的灵魂说话，告诉我这是不是祢藉祢爱子告诉我们的喜乐：“求就必得着，叫你们的喜乐可以满足”（约 16：24）。因为我已寻见一个满足的喜乐，并是超过满足的喜乐了。因为在心，意，性，并整个的人，已满足了那喜乐的时候，这非常的喜乐必仍是有余的。因此，那整个的喜乐不能都进入那凡欢喜的人；乃是凡欢喜的人都必完全进入那喜乐。

主啊，求祢指示我，求祢指示祢仆人的心，这是不是那“进来享受他们主人的快乐”的仆人们所当进入的快乐呢？然而祢选民所可以享受的快乐确实是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的（赛 64：4；林前 2：9）。所以，主啊，我还没有说过，也还没有想到祢那蒙福的人可以享受的欢喜是多么大的。他们必越爱就越欢喜，越知道就越有爱。主啊，那时他们将多么知道祢呢，他们也将多么爱祢呢？在来世他们将能多么知道祢，多么爱祢，这在现世实在是眼睛所未曾见，耳朵所未曾闻，心思也所未曾想到的啊。

神阿，我求祢叫我知道祢，爱祢，以致我能在祢里享受快乐。倘如我现世不能得了充满

的快乐，我盼望那快乐至少能日日有进步，直至达到满足。求祢使我对祢的认识在这里能加增，在那里有满足。求祢使那爱祢的爱在这里能加增，在那里有满足，好叫我的快乐在这里可能在盼望中成为伟大，在那里能于实际中得满足。主啊，祢透过祢的爱子，确在命令我们，甚至也劝我们要求告祢；祢也有应许，我们必定得着，以致我们的喜乐可以满足。主啊，照祢藉我们的伟大建议者所劝促我们的那样，我来求告祢。祢既然是真实，我就必领受祢所应许的，叫我的喜乐可以满足。信实的神啊，我祈求祢。我要领受，叫我的喜乐可以满足。在这中间，求祢使我的心思冥想那喜乐，使我的舌头能讲它；使我的心能爱它；使我嘴能说它。求祢使我的灵魂能如饥如渴地追求它；使我的肉身欲望它；使我整个人生企向于它，直到我进来享受祢的快乐；主，那三一的神啊，愿祢受称颂直至永永远远，阿们。

神何故化身为入

圣安瑟伦小传已见前篇。本著神何故化身为入（Cur Deus Homo）于一〇九八年出世；其时作者被放在夹播（Capua）之地，故自谓身处忧患，简率写成。全书分作两部：第一部分系对非信徒解明基督教信仰并非违反理性，其要点在指出人若非藉着基督决乎不能得救。第二部分则在说明人类被造之根本目的，即在身体与灵魂俱得享受天国永生，但此惟赖一位神而兼人之基督始有可能（具见本书弁言）。

本书初由许牧世君参照若干英译本于一九五一年在纽约从事汉译，最后概经本所同人据拉丁文本校正。

目次

第一部分

- （一）本书的一个基本问题。
- （二）论对于所将讲论的，须怎样接受。
- （三）外教人的反对点，和信徒的答辩。
- （四）论这些答辩对不信者均属疑案而非真理，如在云中作画。
- （五）论人类的救赎除上帝以外不能由任何而实现。
- （六）论外教人对我们认为上帝以祂的死来救赎世人，加以反驳。
- （七）论魔鬼无正当权利惩罚世人。
- （八）论虽然我们所主张关于基督贬低自己的一切行为不属于基督的神性方面，但非信徒仍认为这些话即使就祂在人的地位而言，亦不相宜。
- （九）论基督之死是出乎自愿。
- （十）续前。
- （十一）罪是什么，罪必须有什么补偿？
- （十二）只凭仁慈对罪宽赦，而不索取罪债，于上帝是否相宜？
- （十三）被造之人夺走造物主的尊荣，在万物的程序中是最不可容忍的。
- （十四）论上帝的尊荣在于对罪人的惩罚。
- （十五）论上帝是否将容许祂的尊荣遭受任何轻微的伤害。
- （十六）有什么理由，那些堕落天使的数目必须由人补足？
- （十七）为什么其他天使不能替代那些堕落的天使？
- （十八）圣者的数目是否将超过恶天使。
- （十九）论人非清偿罪债，不能获救。
- （二十）偿罪应按罪债而定。
- （廿一）论罪的重担何等重大。

(廿二) 人容许自己为魔鬼所制服，其所加于上帝的侮辱，何等严重。

(廿三) 人因罪从上帝夺走了什么？

(廿四) 论人若还没有偿还他所负欠于上帝的，便不能得到喜乐。

(廿五) 论人从基督获得拯救是必要的。

第一部分

(一) 本书的一个基本问题

好些人常常很诚恳地，由口头或由书面，要求我把我们信仰上某些要旨的论证写下来，如同我经常向质疑者答辩一般。他们表示喜爱这些论证，且认为是满意的。他们如此要求，并不是要由理性的途径来获得信心，而是渴望透澈了悟那些他们所已经相信的，从而获得内心的喜乐。同时，在可能范围内，他们亦可有效地回答那些要求以理性作为我们信仰的根据之人所提出的质疑。

这里有一个问题，非信徒往往用来攻击我们，他们认为基督徒的这种肤浅的信仰是荒谬可笑的，而一般信徒对这问题亦往往自己心存疑虑。这问题就是：究竟为什么，或有什么必要，上帝要降生为人，且如我们所确信的，由于祂的受死，世界才重新得到生命；因为，即使上帝果准要这样做，祂尽可使用别的方法，如差遣天使或世人，或甚至仅仅祂的旨意行事。对于这个问题，非但是学问渊博的人，而且有许多缺少教养的人，亦皆同样关心，并企望得到解答。因为许多人希望研究这问题，而这问题，在研究过程中虽似甚难，其结论却极明显，在理性方面的根据亦饶有价值；所以，虽然圣教父们及继承者对这课题已经讲得很多，我仍将不惮烦地依照上帝所给我的启示，向质疑者讲释。讲释将采用答问方法，因为此法比较浅显，容易使一般人明了，尤其是对思想较为迟钝的人，更有帮助。在许多对这问题提出质问的人中，有一位名叫波梭的，特具热心，所以在这里将请这位波梭发问，由安瑟伦作答。

(二) 论对于所讲释的须怎样接受

波：正如事理的正当程序所要求的，我们对基督教信仰上的某些深奥之处必须先有信心，然后才可以从理性方面作更进一步的探讨，同样，在我看来，当我们在信仰上有了根基之后，如果我们对所相信的不努力追求进一步的理解，就未免是一大缺陷。在这里，我既藉着上帝替我预定下来的恩典，对我们得救的教义有深切的信仰，纵使试用了各种方法，还是不能使我理解我所相信的，我的信仰仍然不至于动摇。所以我希望你能替我解答（你知道除我之外还有许多人同样盼望得到解答）有什么必要，有什么理由，全能的上帝为着要拯救世人，必须使自己进入于低微懦弱的人性当中？

安：你对我所问的实已超过了我的能力之上，我没有勇气解答如此高深的问题，惟恐有人因为不满意我的答案，却不归罪于我个人的有限的的能力，反而怀疑到我对真理本身有错误的了解。

波：你不该有如是之多的顾虑；从另一方面说，在讨论问题时所常常遇见的是上帝显示了一些从前向世人隐藏的奥秘。而且你应当盼望上帝的恩慈，因为如果你将你所白白得到的智慧分授他人，上帝必将以你还不曾得到的更高智慧颁赐与你。

安：还有其他的理由使我认为这问题现在极难，或甚至不可能在你我之间进行周详深入的讨论。

因为要讨论这问题，必须有了解“权力”，“必然”，“意志”，和其他某些问题的知识，这些问题都是互相关连的，缺一不可。因而，要讨论这些问题需要另外的时间和精力，决不是一桩容易的事，当然亦不是没有价值的事，因为对这些问题若茫然无知，在讨论当中必发生许多困难。了解这些问题，就能使困难减少。

波：请把这问题的要点撮要叙述，好使我们获得现在所要讨论那主题所必需的材料，至于更详细的讨论不妨留待以后的机会。

安：你虽然这样说，我对你的要求仍存戒惧，非但因为这是何等重大的问题，且亦正如问题的对象是一超乎世人的形相，而其全慧亦非人类智力所能比拟，因此我深深恐惧，怕我自己要像那些我所常常表示厌恶的低劣艺术家们，将吾主绘成为丑陋的画像，如果我把如是高贵的题目以粗糙庸俗的词句说出，我亦将陷入于同样的错误了。

波：这亦不能成为阻止你发言的理由，恰如你容许人家说出更好的意见（如果有人有更好意见的话），你也不拦阻别人用更优美的词句书写，如果他对你的语文有所不满，可是为着使你再无遁词，请你记住，你答应我的要求并非为着要满足一班渊博的学者，你为的是我，和那些与我提出同样问题的人。

安：既然我看出你的热诚，看出那些对此事和你同抱希望的人们也都是出乎爱心和虔敬的热诚，我将尽我力所能及（在上帝的帮助，和在你向我提出要求时屡次应先为我祷告的帮助之下），贡献出我所了解的，恰当地说，不是向你释明疑问，而毋宁是和你共同探究。但关于我所说的话我愿在此提出一附带条件，那就是，如果我所说的和某更高权威者的意见不相符合，纵使能够提供有力的论据，亦无需作过度的接受，只当作是我目前的见解就够了，直待上帝以其它方法赐给我更明显的启示。同时，如果我的任何论述能够满足你的疑问，请记住那比我通达的人必能作更满意的解释，我们也要知道凡是人所能明白及所能说出的都有限。如此伟大的真理，其中还有许多隐藏的奥秘，等待发现。

波：那末，请让我暂用外教人的语调；因为当我们的信仰作理性上的探讨时，把那些坚持非有理性上的根据便绝不愿意接受信仰的人所持的反对论点提出来，是很公道的。虽然外教人之诉诸理性是因为他们不信，可是对于我们，却因为有了信心，所以要诉诸理性；无论如何，彼此所要追求的，倒是同一件事。如果在你的讲解当中有什么似乎是和神圣权威者相冲突的地方请让我提引出来，好让你有反证的机会。

安：请就你所喜欢的发问。

（三）外教人的反对点和信徒的答辨

波：外教人讥笑我们头脑简单，指摘我们歪曲地污辱了上帝的尊名，因为我们相信上帝投胎于童贞女腹中，为妇人所生，靠乳和世俗的食物长大的；还有许多不必提出的，和神格不相称为事；只说祂忍受疲乏，饥渴，受鞭打，和盗贼同钉在十字架上就够了。

安：我们并没有歪曲或污辱了上帝，只是专心感谢祂，歌颂及传扬祂的无可比拟的高深仁慈。上帝把我们从我所应得的重罪中救拔出来，使我们重归于我们所不配接受，且已经丧失了的恩典中，这件事越是认为奇妙而出乎梦想之外，越能体会出上帝向我们显示了无比的大爱和仁慈。如果那些外教人能细心思考这条途径是怎样適切地使人类从之获得拯救，他们就非但不会讥诮我们的简单头脑，且将和我们同声颂赞上帝的仁慈。因为，正如由于人的叛逆，死亡才临到人类，同样，人的顺服，就使他重归于生，乃是很合宜的。也正如罪（就是即使我们遭受谴责的原因）的根源在乎女人，同样，我们的公义及拯救的主必须从女人生。魔鬼既引诱了人吃树上所结的果子而致于挫败，他之被人所制服，恰好是由于人子受死在树（木头）上，以此来制服他，这种说法也是合宜的。此外还有许多事情，若能细心研究，就能看出我们所得到的救赎，是何等的美好。

（四）论这一切对非信徒均属疑案如同在云中作画……。

波：我们得承认这些事情是美好的，恰像许多美丽的图画；可是这些事若无充足坚强的根据，就不足以说服一般非信徒。究竟有何理由，我们必须相信，像我们所说的，上帝是立意受苦？譬如作画，要绘图画的人，必选取某种坚实的东西，然后把画绘在上面，使这画可以久存下来，没有人在水中或空气中作画，要是这样，就无法找到画的痕迹了。所以当我们向非信徒讲这得那么和谐合调，就像你所说的，仿佛在许多辛勤构帛的图画，可是他们并不承认我们这种信仰是一种实在，只当作是杜撰而已，以为我们是在云中作画，毫无所凭。因此我们必须先把真理的实据表明出来，就是说把那证明上帝应当，或能够，降格到我们所相

信的这些事上所必需的实际说出。然后，为要使真理本身更加彰显起见，这些和谐的比拟，恰像实体的图画一样，必须表现出来。

安：当我们看出人类——上帝所极珍贵的创作——假使不蒙创世主拯救，可是他们就必已完全毁灭；而认当初上帝造人的目的竟遽归于失败，这是不合宜的；更且祂的旨意亦非如此不能实现；这样，我们说上帝必须行这些事的理由难道还不算做充足吗？

（五）论人类的救赎，除上帝以外不能实现。

波：如果说拯救的功效是从上帝以外的任何其它能手（不管是天使或世人）收获得来，不拘用什么方法，就更容易为人所接受。因为上帝大可以创造一个无罪的人，使他全然没有罪的性质，也不是何人的后裔，如同祂创造亚当一样，然后由这人去完成我们所说的拯救的工作。

安：你岂不了解若任何别个能把人从永远的死亡中拯救出来，人岂不将沦为这种能手的奴隶？这样的话，人将不能回复他的尊严，这种尊严在人未陷入罪恶之前，原是人所固有的，因为人和圣天使原有同等的地位，自始至终只能是上帝的仆人，岂能成为上帝以外，天使所不服事的其他“生命”的奴隶。

（六）论外教人反对我们所认为上帝以祂的死来救赎我们，以此向我们表示祂的爱而且祂来替我们克服魔鬼。

波：外教人对于我们把救赎称为释放这一点，非常不服。他们说，究竟是那一种拘留监禁，是在谁的权力之下，人的自由给剥夺了，为此，上帝必得历受苦难，甚至牺牲自己的宝血，才能把人救赎出来？当我们告诉他们：“上帝是把我们从罪当中，从祂自己的愤怒，从地狱，从魔鬼的权势，释放出来；因为我们自己不能制服魔鬼；上帝替我们行了，以重价为我们购买天国，从这些事上，上帝向我们彰显了祂的大爱。”他们的回答是：“如果说你们说，像你们所相信的一样，上帝以一句话创造宇宙，那末，若说祂不能也以一句简单的话来完成这些事，你们是自相矛盾了，因为这样你们把上帝当作是毫无能力的。或者你们要说上帝是能以其它方法完成这一切，可是祂不愿意这样行。那末，当你们断言上帝是毫无理由地，情愿身受这些不相宜的苦难，你们又怎能替上帝的智慧辩护呢？因为你们所提的这一切事都是按照上帝的旨意安排下来的；因为上帝的愤怒只不过是祂欲施行惩罚而已。既然如此，如果上帝不欲惩罚世人的罪，人就可从罪恶中释放出来，从上帝的愤怒，从地狱，从魔鬼的权势中释放出来。这些苦难都出乎罪，人因罪而丧失的，现在也可以再得到了。是谁能有克服魔鬼及地狱的权力？天国岂不是属于那创造万物的上帝？你们所恐惧或所喜爱的一切岂不都在上帝那不可抗拒的权力之下？既然这样，若说上帝除了你们所相信的那些方法之外，不愿用其他方法（祂可单凭自己的意志）拯救世人，那末你们未免太蔑视上帝的智慧了。如果有人能够依一条便捷的途径完成一件工作，而偏不这样做，无理地拣选一条最辛苦的路去走，这人决不能算是一个聪明人。因此，你们所说上帝如何向你们彰显大爱这一句话，是没有根据的，除非你们能证明除了前述方法之外，再也没有其他可使人得救的道路了。如果没有别的可以救人的道路，那才能说祂是必须在这事上来显示祂的爱，若还有别的道路，为什么，上帝为着要表示祂的爱，必得承受你们所列举的诸般苦难？上帝岂不也向好天使显示祂是怎样的爱他们吗？虽然祂不曾因为天使的缘故而经受苦难。至于你们说上帝降临人世是为的替你们制服魔鬼，凭什么你们会这样大胆武断？上帝的权能岂不是无远弗届的吗？为什么说上帝必须从天上降临人间，来制服魔鬼？”这些异议都是那些外教人所认为足以和我们对抗的论点。

（七）论魔鬼无正当权利惩罚世人

波（续前）：还有，我认为我们惯常所提出来的一种论据并不是有力的论据。我们常说，上帝为着要克服魔鬼而释放世人，不当用强制的手段，而单用公道的方法，因为魔鬼既将死亡加给那不应受死亡的，以及是上帝的那一位，因而失去那克服罪人的权力，这是理所当然

的，否则就算是上帝对魔鬼滥用权力，由于魔鬼不曾以暴力夺取世人，而是世人自己情愿降服魔鬼，所以世人之属于魔鬼是应当的。这种论据，实不充分。当然咯，如果魔鬼或世人是属于上帝以外的其他神灵，或在上帝以外的其他权力之下，这种说法或可成立。可是魔鬼和世人既然都同样属于上帝，而且都是倚赖着上帝的权力才能生存，那么，对这样完全在祂自己权力之下的魔鬼，为什么不直截了当予以惩罚呢？这仆人，即是那曾经引诱另一仆人去背叛主人归向自己的仆人；亦即是，那藏匿逃亡者的叛徒；那把另一个贼及其赃物收归自己的贼，因为若有一人引诱别人向主人行盗窃，两人就都是贼了。那么上帝向他们施行惩罚，还有比这更公道的吗？还有，如果普世审判者的上帝从那以不公道克服世人的魔鬼的权力下夺回了被困着的人，或者为着要依照魔鬼以外的方法惩罚他，或者为着要释放他，这又有什么不公道的地方呢？人固然合该被魔鬼苦待，但魔鬼苦待人是不公道的。虽然人受刑罚是罪有应得，他从和他同谋犯罪者的手中接受刑罚，也是适当的。可是魔鬼执行刑罚并不由于在他里面有什么可称赞的，反之，他执行刑罚是出于一种邪恶的冲动，并不是出于爱公义的心，这就更加不公道的了。魔鬼这样行并非受命于上帝，但上帝那不可测度的，能使善出乎恶的智慧，对魔鬼的作为，却容许了。据我想来，那些承认魔鬼有权控制世人的意见，是由于以为人之遭受魔鬼的苦楚是合宜的，且是上帝的公义所允许的；因此他们相信魔鬼是公道地在执行他的任务。同样的一件事若从不同的理由看，可以是对或不对，因此那些不曾详细去研究这件事的人，往往要以为那是完全对，或是完全不对。举一个例来说，某人无理殴打一个无辜的人，这人就理该遭受还击才是；可是那被打的人，虽然不应该替自己报复，却伸手还击那打他的人，他这样做，就算是他的不对。那末在这一场纷争中，那个还击的人是错了，因为他不该替自己报复；可是从那个遭受还击的人这方面说，却是对的，因为他无理击打别人，他公公道道地得受还击。所以说从不同的观点看，同样的一个动作都是对，也都是不对，或者这人要认为是对，那人要认为是不对。同样地，有人说魔鬼给人受苦是公道的，因为上帝在祂的公义上容许他，而人理应受苦。但是所谓人理应受苦，并不是说魔鬼所行的是公道的，而只是说上帝的审判是公道的。如果说那所写的律例，如同使徒所说的（西 2：14），是用来惩戒我们，却因为基督的死才取消了；同时，如果有人认为这律例的原意是指在基督受死之前，魔鬼有权向罪勒索，并加刑罚于罪人身上，好像是和人立下了契约似的，好像是因为魔鬼曾引诱人类的始祖犯罪，所以人欠了魔鬼的一笔罪债，而根据这个理由，魔鬼就似乎有权辖治人类。这样的解释无论从那一观点看，我都认为是不可思议的。因为那律例并不属于魔鬼的，虽然称做律例，却是属于上帝的律例，是根据上帝的公义判断所颁布，且经过明文确定下来的，其中所载谓人陷罪是出乎自己的意志，因此他不能依靠自己的力量消除自己的罪，亦不能依靠自己的力量逃避因罪所当受的刑罚；因为人的灵性可进而不可退，犯罪的人就不得逃避刑罚，除非是蒙恩获赦，因释放而得回复那已经丧失了的自由，因此我们不应该相信在律法中能找出任何根据，可以用来证明魔鬼所加于人的痛苦是公道的。总而言之，正如好天使之不可能有非义的行为，恶天使亦不可能有公义的行为。所以从魔鬼这方面说，我们没有理由说上帝为着要拯救世人，不应该运用自己的权力以打击魔鬼。

（八）论虽然我们而讲论关于基督贬低自己的那一切行为都不属于基督的神性方面，但非信徒仍认为这些话即使是就祂在人的方面而言，亦不相宜。

安：无论上帝做什么，虽然我们不了解祂为什么这样做，但上帝的旨意本身就是最充分的理由。因为上帝的旨意不可能是不合理的。

波：这话很对，如果我们能确定这问题是出乎上帝的旨意；可是有许多人决不同意上帝愿意做出任何和理性不相调和的事。

安：关于我们所相信的，上帝化身为人，以实现祂的旨意这件事，你发现有什么和理性不相调和的？

波：这很简单：至高的上帝必须降格到如是低微的地位，全能者必须亲负如此的辛劳。

安：说这种话的人是不明白我们的信仰，因为我们确信神性是不知痛苦的，上帝是不可能从至高的宝座上给拉下来的，祂亦无需亲负辛劳才能成就祂所愿意成就的。但是我们相信主耶稣基督是上帝，而同时是人，是一个具有神人二性的人，同时是二性在一个位格上表现出来。所以当我们说上帝在忍受耻辱或疾患的时候，我们所指不是祂的神性方面，因为那是不可能遭受苦楚的；我们所指是祂属于肉身的这一方面，因此对于我们的信仰并没有可资攻击的地方。在我们的信仰上，我们并不贬抑那神性，我们所传的是一个人同时具有神性和人性；上帝化身为并不使神性降低，倒是如同我们所相信的，使人性提高。

波：好吧，让我们讲基督属人的弱点时不归于神性；可是我们怎能适当合理地说上帝必须如此对待，或让别人对待那自称为人子的，那上帝所称为祂所爱的儿子，祂所喜悦的呢？一个最公义的人，为什么必须替罪人受死？若有人为着释放罪人而责罚无辜者，这人岂不该受责罚？所以这问题似乎又回到了上面所提起的那个同样的矛盾：因为如果上帝不能用责罚义人以外的其他方法去拯救罪人，上帝的权能在那里呢？如果说上帝能够这样行，但却不愿意这样行，我们又怎能证明祂的智慧和公义呢？

安：父上帝并不好像你所想像的那样对待人子，也不曾为恶人的缘故处死无辜者；因为父不曾强迫祂（指基督——译者）受死，或甚至容许祂遭受祂所不喜欢的杀戮，而是祂自愿为拯救罪人而忍受死难。

波：虽说这一切都没有违背基督本身的意志，但祂既然是顺从父的旨意，就似乎是父的谕令在强迫祂，因为经上记载说：“基督使自己降为卑微，为的是顺服父，甚至被钉死在十字架上；为着要成就这一切，上帝更高举祂”又说：“祂从诸般苦难中学习了顺服”（希 5：8）；“上帝既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”（罗 8：32）。同样的，基督亦说：“我来不是行自己的意思，而是行那差遣我来者的旨意”（约 5：30）。在祂临近受难的时候，祂说：“父将诫命交给我，所以我就这样行”（约 14：31）；又说：“父所交给我的杯，我能不喝吗”（约 18：4）？在另外一个时间祂又说：“父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思”（太 26：39）；并“父阿，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全”（太 26：42）。从上面这些经句看，基督的受死，由于受“顺服”所束缚，实较之出乎本人自动的自由意志为多。

（九）论基督之死是出乎自愿……。

安：据我看，你似乎没有正确地了解“基督所行系由于受顺服所束缚，”和“祂这样受苦，非由于顺服所束缚，而是由于祂愿意保持完全顺服的结果，”这二者之间的差别。

波：我需要你对此作更明白的解释。

安：为什么犹太人把基督处死？

波：没有别的，只因祂在言行上绝对坚持真理与正义。

安：我相信上帝对每一个理性的受造物都有同样的要求，而一个人都有顺服的义务。

波：这是我们所应该承认的。

安：所以人（指基督——译者）对父上帝有顺服的义务——人性服从于神性——而父对祂有此要求。

波：那是无可怀疑的。

安：那么你可明白在顺服的要求之下，祂（指基督——译者）的所有的作为。

波：这话很对，我明白祂忍受一切所加于祂的，因为祂坚持顺服。死之加于祂的身上是因为祂在顺服上坚定不移，祂忍受了；然而我不明白如果“顺服”对祂不作此要求，又将怎样。

安：如果人不曾犯罪，祂是否必须受死，或上帝必须对祂有这样的要求？

波：根据我们的信仰，人无须受死，上帝亦无须将死加在祂的身上；但我愿意从你聆听这事的理由。

安：你承认理性的受造物之被立为圣洁，为的是要使他因欣赏上帝而喜乐。

波：是的，我不否认。

安：你当然不相信上帝会使祂所造，并付予圣洁，使之得以享受喜乐的人，无辜地遭受苦难的。那末，人死若非出于自己所愿意的，就太可悲了。

波：那是清楚的，如果人不曾陷罪，上帝就不当强迫祂死。

安：所以上帝不曾强迫基督受死；基督的死是出乎自己所愿意的，并不是被迫在“顺服”的面前牺牲了自己的生命，而是为着藉“顺服”来成就祂的神圣的公义；因为祂坚持“顺服”，所以祂愿意死。或者我们可以说当上帝命令基督作那使祂因顺从父的命令而死的事，确曾命令基督死；就是在这意义上我们才说：“因为父将诫命交给祂，所以祂如此行，父所给祂的杯，祂喝了；祂使自己在父面前完全顺服，甚至于死；”因此，“祂从所受的苦难中学习顺服，”就是说，祂学习顺服必须达到于那种程度。在这里“学习”（didicit）的意思可以有两种解释：或者是指“引起别人学习”；或者是说祂人经验中了解到祂人前所认识的。再者，当圣使徒说：“祂使自己降为卑微，使自己顺服，甚至于死在十字架上，”祂就加上“因此上帝高举祂，赐给祂一个名字，是比一切名字更尊贵的。”这话等于大卫所说的：“祂在路上饮溪里的水，所以举起了头。”但这话的意思并不是说除了顺服至死之外，没有别的方法可使基督被高举起来，还是说祂之所以被高举，是为的来补偿祂的顺服（基督本身在受难之前曾说，上帝已将一切交付给祂，一切属于上帝的，也属于祂）；基督所表现的是因为祂和父及圣灵完全一致，认为没有比祂的死更能向世界显明祂的至高权能的方法。假定有一件事，倘非依赖另外的某一件事，便不得实现，我们就可以说这件事的实现是由于那某一件事。又假定我们立意做一件事，但为着这件事的实现却先去做另外的一件事，那么，当我们所立意要做的事已如愿完成的时候，我们若说这事的完成是依赖另外的那件事，是合宜的，虽然这事的完成是落在后头，但却是因为必须等待另外的那件事完成之后，始能成就这第一件事。举一个例说，我要渡过一条小河，渡河的方法可以乘船，也可以骑马，而我却决定乘船；又假定我延迟了渡河的时间，因为船已开走；但当船回头的时候，我终于渡过了河，这样，如果有人这样说我，“船已备好，所以他渡过了河，”似乎是合宜的。这种说法我们非但应用在当我们愿望那应先实现的事所依靠着的某一件事上面，同时也应用在当我们企图做另外的某一件事上面，但这别一件事并不是依靠着第一件事，却是落在后头。

如果某人延迟吃饼因为他还没有参加当天的弥撒，而参加弥撒原是他定意先做的事，那么若有人对他说：“现在吃吧，因为那使你延迟吃饼的事已经作好了，”是不可非议的。因此，若说基督之被高举是由于祂的受死，因为在祂经过死，在死以后，祂才决定高举自己，就更不足为奇了。这道理同样可用经上所载的话来说明。经上说我们的主智慧日增，上帝对祂的喜悦也日增；其实并不真的如此，而是基督所行的，也就好像真的如此了。因为祂在死后被高举起来，似乎祂的被高举真的是依靠祂的死一般。还有，经上说：“我来不是行自己的旨意，而是行那差遣我来者的旨意，”这话和另外的一句相同，就是说：“我的教训不是我的；”因为凡人自己所没有的，就不可以说是他自己的，而是属于上帝的。人所教训的真理不是人所有的，人本身也不可能有神圣的旨意，惟独上帝才有。因此，基督来不是行祂自己的旨意，而是行父的旨意，因为基督的神圣旨意非来自祂的人性，而是来自祂的神性。经上所说“上帝不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，”其意思就是上帝不曾释放祂。圣经中还有许多类此的话。当基督说：“父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我，然而不要照我的意思，只要照祢的意思；”和“这杯若不能离开我，必要我喝，就愿祢的旨意成全；”在这些话当中基督表现了祂自己的意思——对安全的一种自然的愿望，对死之痛苦的一种畏缩，是和人性相吻合的。但祂说“父的旨意”，并不是父喜欢“子”死，而是父不愿意拯救世人，除非人能做到和基督的死所表现的同样伟大的事。子说父愿意祂受死，并不因为要提起别人能否负这责任的问题，因为祂自己宁愿承受死的苦痛，不愿见人类沦亡；好像是祂在向父说：“你既然不

愿意由别的途径和世界和好，从这一点说，我明白你愿意我死；因此，愿你的旨意得成，让我以死来使你与世界和好。”我们常说某人愿得某件东西，因为他不选取别的，若他选取别的，就他所愿得到的那件东西也就不能得到了。正如我们说，某人不愿关闭窗户，风就吹灭了灯，他是愿意这灯熄灭的。同样，父愿意子死，因为祂不愿世界经由别的方法获得拯救，除非人能够完成我前面所说的那种伟大工作，而这种工作既然没有别人能够完成，没有别人能像人子那样热诚希冀人类的得救，于是，恰像是父命令祂受死一样，祂就为了父将诫命交给祂，所以祂如此行，父所给祂的杯，祂喝了；一心顺服甚至于死。

（十）续前章

安：（续）这也是一个公允的解释，说：因着子情愿以死来拯救世界的神圣意志，父将命令和苦杯交给祂（但不是由于强迫），不顾惜祂，为我们众人舍了祂，愿意祂死；人子本身则顺服甚至于死，并从祂所承受的苦难学习顺服。至于引领祂到达神圣生活的那“意志”并不是祂的人性方面所具有的，而是属于父的；同样，祂不能够有那使祂情愿以受死来完成如此伟大的善的意志，除非是出乎众光之父；从父来的是“各样美善的恩赐，和各种全备的赏赐”（雅一 17）。至于父这方面，我们说父以颁赐意志来施行选召，所以若说是父感动了人，并无不合。如同子所说有关于父的话：“没有人来亲近我，除非是父选召祂，”祂也可说，除非父感动祂。同样地，祂也可以这样说：“没有人肯为我的缘故舍生，除非父感动或选召祂。”既然人的选择是受自己意志的激动和吸引，我们就可以说上帝在施予意志的时候选召感动祂。这选召或感动决不能认为是勉强的，而后自动的，乐意的来接受所施给祂的那神圣意志。那么，如果我们不否认父以施给子“意志”来选召感动祂受死；谁能否认在同样情形下，父命子依照自己的愿望受死，喝下祂所愿意喝的苦杯？如果说子不爱惜自己，情愿为我们舍身这话是对的，谁能说父——那施给子意志的父，不该割舍子，使祂为我们众人牺牲，并愿意祂死？同样，由于坚定不移地遵从和接受那由父而来的意志，且亦依照自己的愿望，子就顺服父，甚至于死；并从所经受的苦难学习顺服，就是祂知道了将由顺服来完成的工作是何等重大。当一个有理性的人，非受强迫，而出乎自愿地遵从由上帝所得到的意志时，这就是真诚的顺服了。从别的方法我们同样能够適切地说明父之愿意子受死的理由，虽然所已经陈述的应该是充足了。正如我们说某人若促成别人对一件事的意愿，就是自己对这件事有同样的意愿；同样我们也说，某人若赞成别人对某一件事的决志，就是他自己有同样的决志，虽然他不曾促成这决志。当我们看见某人为着成就某一有价值的工作而刚毅地情愿忍受痛苦的时候，虽然我们表示我们愿意看见他忍受痛苦，但是我们并没有替他作此选择，也不曾因为他的忍受痛苦而感觉愉快，却是喜欢他所选择的。我们在习惯上也常常说那能够阻止一件事而不去阻止的人，他就是愿意这件事的成就。因此，子的意志既然是父所喜悦的，而父不曾阻止祂的选择，或阻止祂去成就祂所作的选择，我们就可以说父愿意子那么虔敬地忍受那加于祂身上的死，为着那么伟大的一个目标，虽然父不曾因为子的承受苦难而感觉愉快。还有，基督说那杯不可离开祂，除非祂喝了。这话并不是说纵使祂要逃避死亡也不可能，却是因为像前面所说的，世界不可能经由其它的方法获得拯救；同时死是祂所选定的方法，祂宁愿死，不愿意世界不获拯救。同样的理由，祂用这些话来教训世人，说明除了祂之外，没有别的拯救，这不是表示祂没有逃避死的权力。所以凡所说有关于祂，如同上面所述的话，其所作的解释必须和我们所信的相符合，就是祂死，非出于强迫，而是祂自己所愿意的选择。因为祂本身是全能，如同所说，祂奉献自己，是祂所愿意的。祂本身亦说：“因我将命舍去，好再收回来；没有人能夺我的命去，是我自己舍的；我有权柄舍了，也有权柄取回来”（约 10：17—18）。所以若说某人根据自己的权力及意志所做的一件事是被驱迫的，那就是不适当的话。

波：可是这个简单的事实——上帝容许祂受这般的遭遇——虽说是祂自己所愿意的，以这样的一个父如此对待这样的一个子，似乎是不相宜。

安：这样的一个父应该满足这样的一个子的志愿，那是再适当没有的，如果我们承认这事是值得赞扬，是和父的尊严有关系，是拯救世人的惟一有效方法，且舍此之外，世人就没有别的拯救了。

波：那仍然使我们烦恼的问题是怎样才能够证明子的死是合理和必要的，否则子就似乎不必有这种意愿，父亦无须勉强或容许祂这样行。问题是为什么上帝不能用别的方法拯救世人？如果上帝能用别的方法拯救世人，为什么祂却愿意择用此法？因为一方面看，上帝以此法拯救世人似乎不适当；另一方面看，子的死何以能对人类的拯救发生效果，这一点亦不清楚。如果上帝是这样地喜悦，或要求无辜者的血，以致祂既不选择，亦不可能，在不需牺牲无辜者的情形下，宽恕罪人，那就是一件奇异的事了。

安：在这讨论当中，你既然是站在那些除非先有理性上的证明不愿意相信任何事者的地位上，所以我希望你我之间须有一种谅解，就是我们不能承认将任何至微至小的不适当的事归倭于真神，同时我们也不拒绝任何微小的“理”，如果这种“理”和那更大的“理”不相冲突。既然我们不能将任何至微小的不适当的事归倭于上帝；任何的“理”，不论如何微小，如果不是被更大的“理”胜过，就有了它的必然的力量。

波：对于这事我完全同意接受，这种谅解必须是你我之间所共同遵守的。

安：我们所讨论的问题只涉及上帝之化身为入，和我们所相信的那些关于祂的人性方面的事。

波：这是对的。

安：那么让我们假定上帝之化身为入，连同我们所确信的关于祂的属人方面的那些事，都不曾实现过；同时让我们同意，人被创造为的是要达到喜乐的地步，而喜乐在今生是不能够得到的，也没有人能够达到，除非他是从罪当中被释放出来，而没有人在他的一生中不曾犯罪。也让我们姑且接受关于相信永久拯救所必需的那些事。

波：我愿接受；因为在这些事当中找不出有什么是上帝所不能为，或不相宜的事。

安：那么，为着使人可以得到喜乐，罪的宽赦是必要的。

波：这一点我们都承认。

（十一）罪是什么；罪必须有什么补偿？

安：我们必须探求在那一种情形下上帝解除人的罪债；为着更明白地解释这一点，请让我们先行思考罪是什么，罪必须有什么补偿。

波：解释是你的事情，我当倾听。

安：如果人或天使时时将所负于上帝的归偿给上帝，他就不至于犯罪。

波：这我不能否认。

安：所以罪不是别的，就是没有把所负的债归偿给上帝便了。

波：我们对上帝所负的债是什么？

安：每一个理性的受造物的每一种决意都必须服从在上帝的旨意之下。

波：没有比这更真实的。

安：这就是人和天使对上帝所负的债，凡偿还这债的人就不算犯罪，每一个不偿还这债的人就是有罪。这就是公义或正直的意志，能使得一个人在他的心中，在他的意志中，有了公义和正直；而这也就是我们对上帝所负的惟一和完全的尊荣之责，是上帝所要求于我们的。因为只有这种意志，当它能够实行的时候，才可以成就上帝所喜悦的事；而当这种意志不能实行的时候，它便只取悦了本身，因为任何不出于这种意志的事都不能蒙悦纳。有谁不偿还这属于上帝的尊荣，就是夺取了上帝所有的，且污辱了上帝；而这就是罪。还有，当他还没有归还他所夺取的，他就是在过失中；而且仅仅把他所夺取的归还是不够的，根据他所加于人的污辱，他必须付还比他所夺走的更多。若有人危害了别人的安全，仅仅把安全归还给别人，对所加于那人的痛苦不作其它的赔偿，是不够的；所以凡伤害别人的尊荣而只仅仅恢复

了那人的尊荣是不够的，还要按照所加于人的伤害，满足那受害者的条件。同时我们还得注意，凡付还他不义地夺取于人的，就必偿付另外的一些东西，就是他若不曾窃取那属于他人的，他人就不会向他提出来的要求。因此罪人应当偿还他所夺取了的上帝的尊荣，而这就是每一罪人所应当做的。

波：既然我们立意在这一切事上遵照理性，我不可能找出反对论点，虽然有的地方你的说法是使我惊奇。

（十二）只凭仁慈对罪宽赦，而不索取罪债，于上帝是否相宜？

安：让我们回头思考，若上帝只凭仁慈，把罪都宽赦了，而不要求偿还从祂所夺走的尊荣，是不是合宜。

波：我看不出有什么不合宜的地方。

安：在这种态度之下把罪解除了就等于是 不加惩罚；把罪取消了而不求赔偿或不加惩罚是不对的；如果不加惩罚，就等于不合法的宽赦。

波：你所说的是合理。

安：使上帝在祂的国度里不合法地宽赦了任何一件事是不相宜的。

波：如果我想反对这话，我怕犯罪。

安：那么，若上帝放过罪而不加惩罚，是不相宜的。

波：这是一定的。

安：另外还有一件必然的事，若罪可以不受惩罚而宽放了，那么在罪和无辜之间就没有分别了，这对上帝是不适合的。

波：这我不能否认。

安：请又注意一点：大家知道对人公义是律法所规定的，依照律法，赏罚的衡量是在乎上帝。

波：这是我们所相信的。

安：可是如果罪既不补偿，也无惩罚，罪就不在律法之下了。

波：我不能有与此相反的见解。

安：所以若不义可以单凭仁慈而获赦，不义就比公义更自由了，那似乎是一件非常不公道的事。还有更加不合理的，就是不义变成为和上帝处在同一地位上，因为上帝不在律法之下，而不义也不在律法之下。

波：我不能反对你的说法；可是当上帝命令我们在任何情形下都得宽恕那得罪我们的人，祂岂不是命令我们做一件祂认为自己不该做的事。这似乎是矛盾的。

安：上帝命令我们不要夺取那只属于祂所有的，这并没有矛盾。至于伸冤的执行是在乎万物的主上帝，非在乎任何人；但若属世的权力正当地完成这种任务，那就是上帝亲身在执行，因为祂把这权力付托给人们是为着达到这目的。

波：你已经把我认为存在着的自我矛盾问题解除了；但是还有另外的问题我仍希望得到你的解答。上帝既然是这般自由，不受律法的制限，也不在任何人的判断之下，祂又是这般仁慈，比任何所能想像的更为仁慈；同时，除了祂的旨意之外，再也没有公义和正直的事了；我们所觉得奇异的是祂似乎完全不愿，或不应，宽赦了那加在祂自己身上的伤害，而当 我们冒犯了别人的时候，却要从祂祈求得到宽赦。

安：你所说关于上帝的自由，抉择，及仁慈等都是实在；但是我们对这些事的解释必须是它们不得侵犯到上帝的尊严。因为除了至善和适当的事以外，就没有自由；所谓仁慈也不能应用在任何违反神圣性格的事上。还有，当我们说上帝所愿意的都是公正，所不愿意的都是不公正，我们不能解释为若上帝愿意任何不合宜的事，也都算是公正，只因那是上帝所愿意的。如果上帝愿意撒谎，我们不能就断言撒谎是对的，却应该说他不是上帝。因为没有一种意志愿意撒谎，除非在它里面真理被损坏了，且除非意志本身因遗弃了真理而被损坏了。

因此当我们说：“如果上帝愿意撒谎，”其意思无非是：“如果上帝的本性是如此的喜欢撒谎；”而且，并不就等于说撒谎的话就是对的，除非是当我们谈到两种不可能的事的那种情形下来作解释：“如果这说法是真的，于是：因为这个或那个都不是真的；”好比一个人在说：“假设水是干的，火是湿的；”二者都是不对。所以论起这些事，实在说，如果上帝愿意某一件事，祂是应当这样愿意，其中没有什么不合宜的。如果上帝以为应当下雨，应当下雨是对的；如果上帝愿意某人死，某人死是对的。因此，如果使上帝行任何不公正的事是不合宜，或越了轨道，那么对罪人，对那窃夺了上帝的所有而不偿还的罪人，不加惩处地宽放了，就不属于上帝的自由或仁慈的意志的范围内了。

波：你把我所想到的每一可能用来攻击你的异议都解除了。

安：可是请注意为什么这样行对上帝是不相宜。

波：极愿聆听你的高论。

（十三）被造之人夺走了造物主应得的尊荣，在万有的程序中是最不可容忍的。

安：根据万有的程序，最无可忍的莫如受造物夺取了属于造物主所有的尊荣，并且没有把所夺取的归还。

波：没有比这话更明白的。

安：可是没有比容忍如此大恶更大的不公正了。

波：这话亦同样清楚。

安：那么，我想你必不主张上帝应当容许这最不应该容忍的事，就是受造物可以不归还从上帝所夺取的。

波：不，我想这是完全不对的。

安：再者，如果没有比上帝更大或更完全者，那么就没有经至高公义更公正的了，这至高公义在上帝处理万物当中维持着上帝的尊荣，而也就是上帝本身。

波：再也没有比这更明显的。

安：所以上帝维持着祂本身尊严上的尊荣是再公正也没有的。

波：我当然和你同意。

安：你想如果上帝容许祂本身受此窃夺而竟不追讨赔偿，也不惩罚那对祂行窃夺的人，上帝还能保持祂的尊荣吗？

波：我不敢这样说。

安：所以所夺取的尊荣必须归还，或者，惩罚必须施行，否则上帝若非对自己不公，就是对双方面都无能为力；作此意想，实为侮慢之至了。

波：我想所能说的没有比这更合理的了。

（十四）论如何上帝的尊荣在于对罪人的惩罚

波：但我愿意请教对罪人实行惩罚是否就是上帝的尊荣，或怎样才算尊荣。因为如果对罪人的惩罚不曾恢复上帝的尊荣，就是说罪人不曾归还所夺取的，仅只受了惩罚，上帝就丧失了祂的尊荣，而不能恢复。这就似乎和你所说的相矛盾了。

安：上帝不可能丧失祂应有的尊荣；因为要不是罪人自愿偿付他所欠的债，就是他拒绝偿付而上帝直接从他取回。要不是人自动献出那属于上帝所有的一一即避免犯罪或偿清债务一一，上帝就强迫他付出；并由此昭示上帝是人的主宰，虽然人自己方面不欲如此承认。在这里我们应当注意的是正如人在罪当中夺取了那属于上帝所有的，照样上帝在惩罚中也夺取了那属于人所有的；因为人所有的，非但是一个人在现在所拥有的，甚至于那在他的能力内所可以有的。所以人既然被造，大有可能因免蹈于罪而获得福乐；若他因为犯罪的缘故给剥夺了所有的福善及喜乐，他就不得不从自己所应承受的去偿还他所窃夺的，虽然这种偿还非他所愿。上帝虽不曾把所取回的应用在自身的任何计划上，如同人向别人移取金钱作为己用；但是上帝之取回却是正由于祂取回了而得维持祂本身的尊荣。因为上帝从这一行动昭示

了罪人及一切凡属罪人所有的，都是在祂的管辖之下。

（十五）论上帝是否将容许祂的尊荣遭受任何轻微的伤害。

波：你所说的使我满意，可是另外还有一点我希望得到你的解答。如果像你所说的，上帝必须维持自身的尊荣，为什么祂竟容许祂的尊荣遭受伤害，即使是最微小的伤害？而对那可能引起的伤害竟不曾作完全和周密的防范。

安：上帝的尊荣是不能夺走，亦不能增添的，因为那属于上帝所有的尊荣是既不能加以伤害，亦不能加以变更。但当受造物自然地或理性地遵照所规定给他的轨道而行动的时候，他就算是顺服和荣耀上帝；尤其是那属理性的，那上帝曾赐予心智，使能明白所应该行的人类。当人决择他所应决择的，他就荣耀了上帝；并不是他给予上帝什么，却是因为他自愿地将自己放在上帝的旨意之下，服从上帝的支配，在宇宙秩序中，在宇宙自身的美善中，在他可能的范围内保守着自身应有的地位。若他不决择他所当决择的，他在他的可能范围内是污辱了上帝，因为他没有自愿地使自己降服在上帝的支配下。这样，从他本身说，他是扰乱了宇宙的美善及其秩序，虽然他不能伤害或污损上帝的权能及威严。假设那些包含在诸天范围内的事物愿意另择场所，不欲设身于诸天之下，甚或想像移出于诸天之外，那都是不可能的，除了诸天之下再也找不到别的地方，也无法从诸天飞出而不仍然接近于诸天，因为不论从何而来，从何而往，不论所走的是那一条路，它们仍然是在诸天之下；如果它们距离诸天的一端愈远，它们只不过是更加靠近诸天的另一端。所以虽然人或恶天使拒绝降服神的神意及其管束，但他决没有逃避的方法；因为如果他不受那发号施令的神意所管束，他就投入于某一处罚的神意的权力之下；如果你问他往何处去，回答是只在那伟大意志的许可之下；甚至他任意所作的选择或行动，在那无限至高智慧之下，亦成为前面所提的那宇宙的秩序和美的佐助。因为我们知道上帝从诸般罪恶当中生出善来，这样，罪债的偿还或者出于自动付出，或者非出自动而由惩罚追讨出来，在同一宇宙中，都各有它们自己的地位及其富有规律性的美。因为神圣的智慧，当罪恶企图扰乱万有的正当秩序的时候，若不是对这些事有所坚持，那么，这个上帝所应当管辖的宇宙之中，必将因那对美好秩序所加的妨害而产生了缺点，且将使上帝显得似乎是处理不当。但上述两点非但是不合宜，且是不可能；因此，每一罪都必须有偿还，或有惩罚。

波：你已经解除了我的异议。

安：所以，十分明显，从上帝方面论谁都无法加尊荣或加污辱在上帝身上；可是从人方面论，当他的意志或顺服或抗拒上帝的意志时，其中就有荣辱之别了。

波：我不能找出反对的论点。

安：让我再加补充。

波：请继续讲下去直至除非我感觉厌倦。

（十六）有什么理由，那些堕落天使的数目必须由人补足？

安：上帝从祂所造的无罪的人类当中拣人来补充那些堕落的天使的名数，祂这样安排是坚确不移的。

波：这是我们信仰的一部分，但我仍希望得到合理的根据。

安：你误解了我，我们所要讨论的只是真神化身为人的问题，而现在你又提出了其他的问题来。

波：请别生气；“因为主喜爱那乐于施予的人；”而且一个人施与他所应许的固然愉快，若施与他所不曾应许的，必更愉快。因此，请尽量答复我所询问的。

安：毫无疑问地，那在上帝的筹谋之下得以享受现在及永远之喜乐的天使，其合理及完整的数目是上帝所预知的，所以这数目之过大或过小都是不合宜的；因为若不是这样，就是或者上帝当初不知创造天使的最适当的数目，此说是不对的；或者祂知道了那数目，所以按照祂所认为适当的那数目指定下来。因此，那些堕落的天使或者是在那数目以内；或者，他

们根本就在那数目之外，因而无法继续存在，必然地堕落了；但后一说是荒谬的。

波：你所提出的是十分明显的真理。

安：所以，既然他们应当有那数目，那么，要不是那数目必须凑满，就是他们——那原有一个预知的完整数目的天使——，得仍然是一个不完整的数目，而这是不可能的。

波：无疑地，那数目必须复原。

安：但是那数目的复原必须求诸人类，因为舍人类之外没有其他的来源了。

（十七）为什么其他天使不能替代那些堕落的天使？

波：为什么他们自己不能复原，或是由其他的天使替代他们的地位？

安：当你明白我们对自己的地位之复原是困难的，你就能明白他们是不可能复原他们自己的地位。至于以其他天使来替代他们是不可能的（不仅因为这好像是和最初创造的完整相违背的理论，而这一点姑且不提，）因为他们是应当和当初的天使（如果他们不曾陷罪）相同，而当初的天使在那样的情形下是完全不知道有罚罪这回事；到了他们陷罪之后，那些替代他们的天使却就不可能不亲见罪的惩罚了。假定有一个天使从来不曾亲见罪的惩罚，而另一个始终目睹罪所遭受的永久报应，二者虽然同样坚立在真理上面，其所应得之称颂却不相同。好天使之被显誉绝对不是因为恶天使的堕落，却是由于他们自己的德行。好天使如果跟恶天使一起陷在罪里，就必得和恶天使在一起受罪的惩罚，同样，恶劣的若和圣善的站立在一起，岂不同样要受显誉？如果说没有一部分的堕落，其他的部分就不得立足坚稳，那么结果要不是二者都不得立定，就是其中有的必须堕落，且由于他的被惩罚使其他部分显越起来；但这两种说法都是荒谬。因此，如果全体都是坚贞的，自然全体都能确立，像那些坚贞者之得确立一样；同一理由，在我们讨论到为什么上帝不曾把坚忍之德施给魔鬼的时候，我已竭尽所能而加以解释了。

（十八）圣者的数目是否将超过坏天使？

安：如果天使，在他们当任何一部份堕落之前，有着像我们所说的一个完整的数目，那么，人被造就只是为着来填补那些堕落了的天使的地位；这样，很明显地，人的数目不能大过于那堕落的天使的数目。但是，如果那数目并不是天使的总数，那么那堕落了的天使的数目和那原来的不足的数目二者都得由世人来填补，而被选召的人就要比堕落的天使多了。这样，我们可说人被造非但为着来恢复那减少了的数目，也为着要补足那未完整的数目。

波：究竟当初天使被造是一个完整的数目，或者不是一个完整的数目，那一种理论是比较正确？

安：我将说明我的看法。

波：我不能询问你所见到的以外的。

安：如果人被造是在恶天使堕落以后，好像有些人对创世记所了解的，我就不能对这两种理论中的任何一种作肯定的臆断。因为我想天使的被造可能是一个完整的数目，以后，当这数目有所减少的时候，人就被造来补足这数目；但亦可能他们不是一个完整的数目，因为上帝延迟完成这数目，如同祂，甚至到现在，还在决定祂的造人的时间一样。因此，可能是上帝尚须完成这未完成的数目，或是这数目仍在减少中，上帝将使它复原。如果整个创造是在一时完成的，而当初摩西所描写的那种“连续创造的‘日子’”和现在所了解的“日子”不同，我就不能了解天使的被造怎能是一个完整的数目。因为倘若是一个完整的数目，依我看来，人或天使当中，必将有立刻堕落者，否则在天上的国度里必有比所需的数目更多的份子。所以，如果万有的创造是在一次，而且同一时间完成的，那么天使和最初的两个人就似乎是一个未完整的数目，因此，假定天使当中没有堕落的，就只须补足那差缺的数目，但若天使当中有任何堕落的，那丧失的部分必须复原；至于人类，其本性虽比天使的本性软弱，如果坚定不移的话，或许因此可证明上帝的救恩，使魔鬼无话可说，假定他要把他的堕落归咎于自己的软弱。而如人的本性真是堕落的，就更加可以证明上帝的义是在与魔鬼以及人性

相敌对，因为虽然人被造是比天使软弱，可是当他被上帝选召的时候，他能从软弱当中升华起来，到达了一个为魔鬼所站立不住的境界，与好天使处同等地位（那境界是好天使在经过恒久忍耐而克服了魔鬼之后所到达的）。

从这些理由看，我比较倾向于相信当初不必有一个完整的，足够使天上的国度臻于完全的天使数目；因为，在一方面，假定人和天使不是在同一时间创造的，这是可能的；另一方面，若说他们是在同一时间创造的（此说是大多数人的意见），这似乎是必然的，因为根据我们所读到的：“那永远存在的祂，在一刹那间创造万物。”可是如果我们把“被造的宇宙的完全”这句话的解释偏重于种类（*naturarum*）的数目这方面，而非偏重于个别（*individuum*）的数目；以此推论，人类若不是被造来成就“宇宙的完全”，就是赘余的了。然如后者这一说法，纵使是应用在最微小的昆虫身上，我们也不敢肯定。因此，人类的被造是为着人类本身，不仅是为着来补足那另具天性的别个种类的数目。从这里可以明显看出，即使天使都没有堕落的，人在天上的国度里也有他们的地位。由此推论，甚至在一部份堕落之前，也没有一个完整的天使数目；否则某些人或天使就必须堕落，因为在那完整的数目以外，再也没有其他存在的可能了。

波：你所努力推究的并不落空。

安：我想另外还有其他有力的理由，可以支持天使并非在一个完整数目下被造出来的这种意见。

波：愿闻高论。

安：若天使被造有一个完整数目，若人被造只是为着来填补那些堕落的天使的地位，那么，很明显地，如果没有某些天使从他们的喜乐中失坠，人就永无高升的可能了。

波：我们都同意这点。

安：但若有人发问：“既然那被拣选者对于天使的堕落和对于自己的被高升同感欢快，因为若没有堕落就没有高升的可能”；人们有这种邪僻的意念，怎能证明自己无罪呢？我们又怎能说那些堕落的天使的地位是由人来替代？因为那些天使如果没有堕落的话，人当然不致犯这种过失，即是，对别人家的堕落幸灾乐祸的过失；同时，人若不致于有这种过失就不能得福乐？另一方面，人若有这种过失，怎能说他们配得福乐呢？因此，我们凭什么胆量敢于武断地说上帝是既不愿，也不能想出没有这种过失的方法来补满这数目呢？

波：这种情形，和外邦人之由于犹太人不信而遂被召进入于信，是否相同？

安：否，因为犹太人若都相信，外邦人仍然将被选召；因为“在任何邦国，凡敬畏上帝，遵行公义者，都为上帝所悦纳”（徒 10：35）。但犹太人既已鄙弃使徒，就在这事上他们转向了外邦人。

波：我找不出反对的论据来。

安：照你看那种对别人的堕落感觉欢快的心从何而来？

波：无可怀疑地，除从每一人确信若非有堕落者，他就不可能达到现在的地位以外还从何而来呢？

安：那么如果无人有这种确信，就不会有使人因别人的堕落而感觉欢快的原因了。

波：应该是这样。

安：如果他们（人）的数目远超过那堕落者的数目，你想他们当中有谁能够有这种确信？

波：我当然不以为有谁能够，或应当，有这种确信，因为谁能知道他的被造是为的来填补那减少了的部份，还是为着要完成那组成“天使国度”的那必要的数目？可是大家都一致确信他们的被造是为的要完成那国度。

安：那么，如果他们的数目是大过于那些堕落的天使的数目，就无人能够，或应当，晓得他必须等待别人的堕落才能高升。

波：那是真的。

安：所以无人能够有因为别人的堕落而感觉欢快的理由。

波：应该是这样。

安：既然是这样，我们明白如果被选召的人数目多过于堕落的天使，就没有那不合宜的事，反之，若被选召的人数目没有多过于堕落的天使，不合宜的事就显出了；在那天上的国度里不合宜的事既然不可能有，那末天使之被造并没有一个完整数目，就成为一必要的事实，而将来得喜乐的人，其数目必超过于被定罪的天使。

波：这是不能否认的。

安：我想另一理由可用来支持这种意见。

波：你应当提供出来。

安：我们相信这世界的形体必须更新，而这一工作的实现须待那些被选召者的数目完成，而喜乐的国度臻于圆满以后，且这一切完满以后就不将再迟延。从这里或可说明上帝计划使二者在同一时间臻于完竣，使那不认识上帝的次级种类（*minor natura*）不至于在那必然承受上帝喜乐的高级种类（*major natura*）之前，先期得到完全；而那次级种类，既然和高级种类同受更新，亦必在本身的地位上满有喜乐；以致每一受造物既已达到如是光荣美好的完全境地，必将在造物主之中及在其本身地位上，满有喜乐，而且，各依本身的式样共同享受永远的喜乐。所以那理性种类（*rationalis natura*）所藉意志而显示的，是和那非理性种类，依照上帝的安排，在（*insensibilis creatura*）身上自然地显示了的一样。我们习惯于对祖先的荣誉表示欢乐，譬如在先圣的诞辰我们过节快乐，庆贺他们的光荣。这种意见可从下列事实得到佐证：假使亚当不曾犯罪，上帝仍要延迟完成那喜乐的国度，等到祂所计划创造的人的数目之完成，且人本身改变到肉体不朽的那境地。当初在乐园中原有某一种永生，就是一种不必死的可能，但人既然可能死，这种权力就不是永存的了；但那些得着喜乐的圣者是不能死。如果上帝立意使那灵慧喜乐的天使国度和那属世的非理性种类在同一时间内一举而臻完全；那么，或者是因为在天使犯罪之前天使的数目原就不是完整的数目，所以他们的国度未得完成，而上帝在等待当祂改变了这世界的形体以后，以人去完成它；另一个可能是，如果那国度在数目上原是完整的，但却未经“坚定”（*confirmatio*），而这坚定的工作即使是天使当中没有一个犯罪的，也得等待到我们所盼望的那世界更新以后；再一个可能是，如果这坚定的工作不能延迟过久，世界的更新即须早日到来，好使二者的完成都能在同一时间实现。但若如此，上帝就得在创造世界之后，立刻更新了它，而且一开始就得毁灭了那些当世界更新以后即将不再存在的受造物，甚至在他们为什么被造的理由显示出来之前；这种说法实在是荒谬的。根据上述的推论，当初天使的数目不是完整；否则，“坚定”的日期不该延迟过久，因为刚创造的世界须立刻更新；而这是不合宜的。同样，若说上帝必得延迟对天使的坚定工作，以待将来世界的更新，也是不适合的。上帝既然在某些天使身上急速地完成了坚定的工作，也好像我们所知道的关于人类的始祖，若他们不曾犯罪，上帝亦将坚定他们，使他们如同不受动摇的好天使之坚定一般。虽然人，当他们当中被选召的数目完成之前，或许还不能达到他们所将达到的那与天使同等的地位；可是如果他们保持当初的神圣性格，不因为被诱惑而陷罪，他们连同他们的子孙，必将同受坚定，永不陷罪，正当他们为罪所制服以后，他们是这般软弱，以致依靠自己的力量不能再活在没有罪的生活。有谁敢大胆肯定地说当人最初受诱惑而屈服以后，不义所加于人的奴役，比人最初受诱惑时所行的是合乎圣洁，那圣洁在自由之中所将加于人的坚定更有力量呢？人性既包括于始祖当中，便与始祖一同为罪所制服（除了一人是例外，就是那上帝既能使祂从童贞女所生，也同样可能使祂逃避了亚当的罪），同样，若他们不曾犯罪，人性将整个胜利了。据上所述，我们可以相信天使的国度在当初并不是一个完整的数目，这数目必须由人当中来加以完成。这样的话，被选召的人类的数目必将比那堕落的天使的数目多。

波：你所说的似乎十分有理，可是我们将怎样解释经上所载关于上帝的话，说：“祂照

以色列子民的数目，立定万民的疆界”（申 32：8）因为其中“以色列子民”这话有时候亦被称为“上帝的天使”，所以有的解是说被选召的选民数目，和那些好天使的数目，是相等的。

安：这个和上面的意见并无相违背的地方，如果说堕落的天使，其数目和那些忠贞的天使并不一定相同。因为假如好天使比恶天使的数目多，而被选召的人须补替恶天使的位置，且可能他们的数目跟好天使的数目相等，在这种情形下，义人的数目就要比不义的天使多了。但请记住我是在那一种情形下解答你的问题，就是，如果我所说的和那更高权威者的意见不相符合，虽然我所说的似乎近理，亦无须作过于确定的接受，只当作是我目前的见解就够了，直待上帝给我更明显的启示。因为我确信如果我说出任何和圣经显然相违背的话，那是错的，一经发现，我必不再固执。可是如果所说是关于某些问题的某些没有危险性的相反意见，好比我们现在所讨论的；我们不晓得究竟将要被选召的人其数目是否多过于堕落了的天使，而我们倾向于相信其中某一方面的意见，我想这对于我们的灵魂并无危险；如果在像所说的这样一个问题当中，我们把神的话解释来加强不同方面的意见，而且找不到任何可资确定而无疑问的根据，好使那意见得到支持，我想这亦不算有罪。关于你所提起的经句：“祂照上帝的天使的数目，立定万民（或万族）的疆界，”或如其他翻译所说：“照以色列子民的数目”两种翻译所指的意思或相同，或不同，其中并无矛盾，我们须明白这两种词句“上帝的天使，”及“以色列的子民，”都能用来表明好的天使，或者只是表示被选召的人，或者天使和被选召的人都包括在内，甚至整个天上的国度包括在内。“上帝的天使”或者只能解释为圣天使，“以色列的子民”只能解释为义人；或者“以色列的子民”只指天使，而“上帝的天使”只指义人，如果两种词句都用在表明好天使，那么和只用“上帝的天使”意思是相同的；但若整个天上的国度都包括在内，其意思就是有某些子民，即被选召的那一群人，亦算进去，或者在现在的世界有某些子民必须存在，等到那尚未完成的那国度所被预定的数目，从人当中来得到补足。但我现在不明白为什么只有天使，或甚至于天使和圣人一起，才能称为是“以色列的子民；”因为称圣者为“以色列的子民”并无不合，正好像他们亦被称为“亚伯拉罕的子孙，”同时他们亦可以适切地被称为“上帝的天使，”因为他们仿效天使的生活，他们被允许在天上和天使相同，有同等地位，而所有生活在公义中者都是上帝的天使。因此那些因信受迫害的人及殉道士，亦有同样尊称；因为凡承认真理及为真理作见证的，就是上帝的使者，就是上帝的天使。如果罪人是被称为魔鬼，好像我们的主呼犹太为魔鬼，因为他们的意念相似；为什么一个好人不能被称为天使因为他遵行公义？根据这一点，我想我们可以说上帝是依照被选召之人的数目来为“万民立定疆界”，因为人将生存，且将依照自然的方法增加他们的数目，直到被选召之人的数目完成以后；到那时候，人在这世代的繁殖即将终止。但若“上帝的天使”这话我们只解释为圣天使，而“以色列的子民”只解释为义人；那么我们就会有两种解释。即“上帝照上帝的天使的数目，为万民立定疆界，”就是说，或者有很大数目的子民（即人），如同上帝的圣天使一般，将被选召；或者某些子民将继续在世上生存，直到天使的数目由人当中来补满。我想再也没有其他可能的方法好来说明“祂照以色列子民的数目，立定万民的疆界，”只有像我在上面所提起的，有某些子民在这世界的生存中将继续存在，直到圣者的数目补满之后。我们从两种翻译的任何一种推论下来，将被选召的人其数目和忠贞的天使是同样的多。可是，虽然那些堕落的天使的位置须由人来补充，这并不是说那些堕落天使的数目是和那些坚贞天使的数目相等。如果有人仍然要坚执这一点，他必须找出反对上述理由的论据来，而这些理由我相信足以证明，像我在前面所提出的，在天使中还未有犯罪者之前，其数目并非完整，而将被选召的人，其数目必比恶天使为多。

波：我不追悔要求你说出关于天使的这些事，因为所说的并非徒然。现在请让我们回到原来所争论的问题上面。

（十九）论人若不补过，不能得救。

安：大家都同意上帝从世人当中择人来填充堕落天使的地位，这是很合宜的。

波：那是一定的。

安：那么，在那天上的国度里，那些代替天使的人的性质应该与被代替者同等，就是好天使同等；否则那些堕落者的位置就不算真正的补足了；这样，其结果是等于说上帝或者是不能完成祂所预定的善意，或者是祂懊悔了所已经开始的善意，而两者都属不当。

波：人必得和好天使同等，那是合宜的。

安：好天使曾经犯罪吗？

波：不曾。

安：你能想像犯了罪的人，他的罪不曾在上帝面前作合理的补偿，未受惩罚即被宽赦，而他可以和从来不曾犯罪的天使同等？

波：这些话我能想像，亦能说出，但对这些话的意义我不能了解；正如我不能说错误是等于真理一般。

安：所以上帝不宜选取犯了罪而未经赎罪的人，来替代那些堕落的天使的地位；因为真理不容许这样地把人升高到与好天使同等地位。

波：这是合理的话。

安：关于和天使处在同等地位这问题暂且不提，请考虑上帝在这样的情形之下，是不是应该将人安置于任何一种的福乐中，或安置于当他未犯罪以前他所有的那福乐的境地中。

波：请发表你的意见，我将仔细聆听。

安：假设某富人拥有一颗珍贵的珠子，是未尝受过污损的；这颗珠子非经他的同意不许从他手中移开；而他决定将这珠子藏入他那最爱惜最珍贵的宝藏中。

波：我接受你这一假设。

安：假定他容许别人从他手中将珠子夺走，并掷弃于污泥之中（虽然他或将阻止）；以后他从污泥中捡回这颗沾满污泥的珠子，不加洗刷，再放进他那美丽可爱的珠宝匣中，就像这样地保藏下来，你想这人是聪明人吗？

波：我怎能这样想？洁净地保藏这珠子岂不比污染地保藏它更好？

安：上帝所行的岂不是与此相同？祂使人居住在乐园中，好像就在祂的手掌中，纯洁无瑕，位列于天使群中；上帝又容许受妒心煽动的魔鬼将人掷入罪恶的污泥中，虽然亦是人所愿意的，但若上帝禁阻魔鬼，魔鬼就无法向人施行诱惑。现在我的意思是，上帝若使满染罪恶污泥的人，不经洗濯，就恢复了他原来的地位，就是说，人未经赎罪，或仍然留在罪中，上帝立刻使他再进入那祂已被驱逐出来的乐园中；上帝若这样做岂不是和上面所说的相同？

波：如果上帝是这样行，我不敢否认你所作的比较是恰当的，可是我不承认上帝会这样行，因为若这样行的话，似乎是等于说上帝若非不能成就祂所计划的，就是祂追悔祂当初的善意，而两者对上帝均非要能。

安：所以我们的定论是：若无合理的赎罪，意思就是，若非自愿地偿清债务，上帝既不能忽视罪恶而不加惩罚，罪人亦无法获得在他犯罪以前所享有的那种福乐，或类似的福乐；因为人的地位不能够在这种情形下复原，不能恢复他犯罪以前的那种地位。

波：我完全不能辩驳你所申论的，但你将怎样解释我们对上帝的祷告，当我们祈求说：“赦免我们所犯的罪，”而每一邦国亦都凭着信心求上帝赦免本国的罪？如果我们偿还所欠的债，我们何必求上帝宽赦？上帝若再要求那已经偿还者，岂非不公？如果我们不曾偿还所欠，我们又何必徒然祈求上帝作祂所不能作的事（因为那是自相矛盾的）？

安：那没有偿还者祈求得到宽赦是徒然的；但那偿还者就须祈求，因为祷告和偿还是适切地互相关连着的；上帝对任何人均无亏欠，但人却都亏欠上帝；所以人不能和上帝平等；但这问题我现在无需解答，当你思想基督为什么死，我想你自己就能够解答你的问题。

波：关于此事你所回答的满足了我目前的要求。还有，你已经这么明白指示无人在罪当

中得到喜乐，也不能未经付清他因犯罪所欠的债负而从罪当中释放出来，这样，我对你所论述的纵要怀疑，亦不可能。

（二十）论补罪应按照罪债；而这并不是人自己能成就的。

安：我想你也不怀疑补罪应按照罪债吧。

波：否则罪将仍然在一种逃避管制的情形下，那是不可以的，因为在上帝国里没有不在上帝的管制之下的，凡不合宜的事，那怕是最微小的，亦为上帝所不能容。

安：那么请告诉我，你对自己的罪所付还给上帝的是什么？

波：悔改，忧伤及悲痛的心，禁食，受各种肉体上的劳苦，在施舍及宽恕人中所表现的慈善，和顺服。

安：在这一切当中你给了上帝什么？

波：当我爱祂，敬畏祂，在真诚痛悔当中放弃一切属世的快乐，在禁食及劳苦中拒绝今世的悦乐安适，将我所有的尽量施舍帮助他人，在一切事上顺服祂，我这样行岂不是荣耀上帝？

安：当你将所有负欠于上帝的都献给上帝，这与你过去的罪无关，你不能把那些当作是你为罪所负的债。你上面所提的那些都是你对上帝所负欠的，因为在这即将消逝的生活中，你应该有这种爱好和追求真实生命目标的意望（而这就是祷告的意义），这种因为还未达到这目标而起的忧伤，和这种因为或将失败而生的恐惧，以致使你即在那帮助你 and 鼓舞你达到成功的事物中你也觉得无喜乐可言。因为你不得到一件你所不按照那价值而加喜爱的东西。这也是要求一个人趋避那迷惑人灵魂，使人远离真正的宁静及喜乐的那些属世的快适，除非你认为这对于完成你的那个目标是足够了。至于施舍的事你应该当作是你的债务的一部份，因为你知道你所施舍的不是出自你本身所有，而是出自你和接受你的施与者所一同事奉的那主人。人性本身教导你怎样对待那和你一同作仆人者，就是待人如同你期望别人待你一样；那不愿将自己所有的施与别人者，就不应该得到他自己所没有的。关于宽恕，简单地（像我在前面已经提起过的），报仇的事无论如何不属于你，因为你并不属于你自己，那伤害你的，亦既不属你，亦不属于他本身，你们同是一位主人的仆人，是祂从无有中所创造出来的。如果你亲自对和你同作仆人者施行报复，你就是僭越地向祂行了审判，而审判是属于上帝——那审判万物的主——所特有的权益。至于你的顺服曾给予上帝什么呢？既然祂要求你把你自己，你所有和你所能的都奉献给祂，则你的顺服又何足多呢？

波：诚然我不敢说在这些事上我曾对上帝偿还我的债务的任何部份。

安：那么你将怎样对上帝偿还你的罪债？

波：如果在公义里我负欠了上帝我本身和我所有的能力，那么即使我没有犯罪，我也无所存留，好用来向祂赎罪。

安：那么你将怎样行才算合宜呢？将怎样才能够获得拯救呢？

波：只根据你所讲论的，我是没有出路。但若转向我所相信的，我希望通过我对基督的信心，那“使人生发仁爱的信心”（加 5：6），我可得救，还有我所读到的，如果罪人离开了他的不义，行正直的事，他所有的罪愆都将获赦（结 18）。

安：这只是指那些在基督降临以前仰望基督，或在基督出现以后相信基督者所说的话。可是我们暂时不提基督和他的宗教，假定那是不存在的，只凭着理性来探讨基督的降生对于人的拯救是否必要。

波：我们就这样做。

安：让我们专就理性方面继续讨论。

波：虽然你把我带到烦恼的境地，但我有切望你继续讲论。

（廿一）论罪的重担可等重大

安：假设你所提出的那些可能用来替你赎罪的好德行你都没有亏欠，让我们探讨一下，

是否它们能够赎回那和上帝旨意相违反的一件最最微小的罪。

波：若我没有听见你把这事当为问题提出，我将以为在我这方面只须有一点点悔改的感觉，就能够将这罪注销。

安：你还没有计算罪的重担。

波：那么请指示我。

安：如果你发现你自己是在上帝的面前，有人对你说：“向那边望”；而另一方面上帝说：“我的旨意是你总不该望；”那么问你自己的心，在存在着的万物当中，有什么能使你该作这一望来违反上帝的旨意呢？

波：我找不到有任何动机能证明那样做是对的；除非我是处在如不那样做就得干犯更大罪过的必要情形之下。

安：别谈那些“必要”，只考虑关于这一罪的事：甚至是为着你的得救，你能不能那样做？

波：我清楚明白我不能那样做。

安：不麻烦你太久；假定，或者整个宇宙（除了上帝之外）必得毁灭，回复到虚无境界，或者（另一可能），你必得做出如此微小的一件违反上帝意旨的事，你将怎样？

波：当我想到那件动作本身，那似乎是极其轻微；但若从违反上帝的旨意这一点看，我知道没有比这更悲惨，也没有一种损失可和这相比拟的；可是有时为着保持别人的利益我们是无可谴责地违反了那人的意志，而结果这人是喜欢我们所行的。

安：这是从人的情形说，而人往往不知道什么是对他有益的，也不能补救他自己的损失；可是上帝并无任何需要，而且，甚至一切都毁灭了，祂能够恢复它们，像当初创造它们一般容易。

波：我得承认甚至是为着要保存整个的创造，我也不应该违反上帝的意旨。

安：如果有更多的世界也都充满着受造物，像这一世界一样，你想怎样？

波：就使他们繁增到无穷的程度，并在我面前同样也被显示着，我的回答还是一样。

安：你所回答的是再准确没有了，可是请亦思想，如果你的一“望”和上帝的意旨相违反，你将怎样偿付你的罪债？

波：我只能重复我以前所说的话。

安：当我们故意违反上帝的旨意，甚至在至微小的事上，我们的罪是极严重的；因为我们既然时当在上帝面前，而祂亦时常警戒我们不可犯罪。

波：从我所听到的我们是处在极端的危机中。

安：上帝要求适当的补偿是显然的。

波：我不能否认这话。

安：所以除非你在那应抑制你犯罪的义务以外更付还什么，你就不能算是偿清了罪债。

波：照我看，一方面理性似乎有此要求；另一方面，却是不可能得到。

安：任何人若在罪债的捆绑中，即使是上帝，也不能把他提升到福乐的境界，因为上帝不当这样行。

波：这种决定是悲惨的。

安：请注意那使人和上帝重新和好亦同样困难的另一理由。

波：要不是有了信的安慰，只此一事就够使我绝望了。

安：请再听。

波：请说。

（廿二）人容许自己为魔鬼所制服，其所加于上帝的侮辱，何等严重。

安：人被造原是无罪，而被安置于乐园中；其地位好像在上帝和魔鬼之间，以不屈服于魔鬼的诱惑下来制服魔鬼，并彰显上帝的荣耀，使魔鬼蒙羞，因为人虽然比较软弱，且居住

于地面上，应当不因魔鬼的诱惑而犯罪；而魔鬼，虽然比较刚强，且居住于天上，竟未经诱惑而犯罪。当人可能容易地这样行的时候，他却自愿而非受强迫地容许自己为魔鬼的意志所制服，和上帝的意旨及上帝的尊荣相违背。

波：你要向我解释的是什么？

安：你自己想想，当人的毁谤侮辱还堆在上帝的的时候要上帝和好，除非是他先以克服魔鬼（如同他因为屈服在魔鬼之下而侮辱了上帝一般）来荣耀上帝，岂不是违反了上帝的尊荣？现在胜利必须在下述的形式中实现，就是，正如人在坚强及健壮的不朽中自愿屈服于魔鬼而犯罪，因此他公正地承受死的刑罚，同样，在他自己所招来的软弱及能败坏当中，他必须以死的痛苦克服魔鬼，同时完全免罪；但在第一次犯罪带来了致死的结果，以致人在罪中受胎，在罪中生下来的情形之下，那是不可能的了。

波：我再说一次那是不可能的，而“理”已证明了你所说的是对。

安：让我再提出一件事，没有它，人就不应该与上帝和好，而且也不可能与上帝和好。

波：你已经提出了许多我们所必当去完成的任务，你所能加添上去的不致使我惊奇。

安：但请注意。

波：我当然注意。

（廿三）人因罪从上帝夺走的是他所不能偿还的。

安：当人让自己给魔鬼制服了的时候，他从上帝夺去了什么？

波：请继续所开始的，因为除了你所指出的那些邪恶东西以外，还得加上些什么，我都不知道。

安：人岂不是把上帝所立意要在人性上成就的那些都夺去了么？

波：那是不可否认的。

安：请从严正的公义上着想；并根据人是否实在对上帝偿清了他的罪债来作判断。除非人，由于战胜魔鬼，把那因为他容许自己为魔鬼所制服而从上帝夺去的归还给上帝，便不算真正对上帝偿清了罪债。正如魔鬼由于制服了人，把那属于上帝的夺去，使上帝蒙受损失，同样在人的胜利当中魔鬼须受剥夺，而上帝得以恢复那属于祂的。

波：没有比这想法更准确公正的了。

安：你想那最高的公义能够破坏这一公义吗？

波：我不敢这样想。

安：因此无论如何人不能，亦不应当用任何方法从上帝接受那上帝打算给他的，除非他从上帝夺去的一切都归还上帝；这样，上帝因人而丧失的，也因人而把祂所丧失的再恢复过来。但此事只有一个方法可使实现，就是，正如在人的堕落当中全体人类都腐化了，且亦都污染罪恶罪，上帝将不选择像这样的一个种类来补充在祂的天上的国度里的数目；同样，由于人的胜利，必须有从罪当中获得洁净的人的数目，将和那所需要用来完成那数目者相等——就是人被造要来完成的那数目。但是有罪的人无论如何不能履行这任务，因为一个罪人不能洁净另一个罪人。

波：没有比这更公正的，也没有比这更不可能的了；可是从这一切看，论及人被造所要享受的那福乐，上帝的慈悲和人的希望似乎是失败了。

安：可是请等一等。

波：你还有其他更多要说的吗？

（廿四）要是人还是没有偿还他所负欠于上帝的他便不能得到喜乐，而他的“不能”亦无法成为原谅他的理由。

安：如果有人不偿还他所欠于同伴的债，这人被称为不义，那么不归还所负欠于上帝的，就更加是不义了。

波：如果他能偿还而不偿还，他当然是不义，但若他不能够偿还，也能算他是不义吗？

安：诚然，如果那不能够偿还的原因与他本身无关，那他或许有可受原谅的地方；但若错误就存在于这种“无能”里，那就非但不能使罪减轻，也不能宽免他所应当偿付的罪债。假定有人指派他的奴仆作一件事，并吩咐他小心在意，别跌进一个堑壕里去，这堑壕经主人向他指明了，跌了进去就不能够再爬出来；又假定那奴仆蔑视了主人所吩咐及所警告的，使自己跌进那业经主人指明在先的堑壕里去，因此完全无法完成主人所指派给他的工作；你想他的“无能”能否作为理由来原谅他的没有完成所指派给他的工作？

波：当然不能，且更将增加他的罪，因为他的“无能”是他自己造成的；他犯了双重的罪，既没有做主人所命令他做的工作，又做了主人所命令他不可做的事。

安：人就是这样地不可宽恕，他自己要在自己身上筑成了他所不能偿还的罪债，且由于他本身的错误也使自己成为“无能”，所以他既不能逃避他在犯罪以前所应尽的义务——勿任犯罪——，也不能偿还他因罪而来的罪债。他的“无能”本身就是罪过，因为他不应该有这种“无能”；不，他应该超越于这种“无能”之外；因为正好像有一种“没有他应该有的”的罪，同样，也有一种“有他不应该有的”的罪。所以好像人之有那“没有那他所承受来逃避罪的能力”的罪，他同样也有那“有了既不能行正直，逃避罪，也不能偿付那因罪而生罪债的无能”的罪。因为由于人自己的自由行动他丧失了那能力，而陷入于这“无能”之中。他没有那他所应该有的能力，这等于是他有了那他所不应该有的“无能”。所以人之“无能”偿还那他所负欠于上帝的这种“无能”是他自己所造成的，不能以之来宽免了人所应付出的债；因为罪的结果不能使罪本身得到宽赦。

波：这是绝顶重要的论据，而且是绝对真确的。

安：因此人不偿还所负欠于上帝的是犯了大罪。

波：确是如此；他的没有偿还，和不能够偿还，二者都属犯罪。

安：可是犯罪的人不能被容许进入于福乐境界；因为那福乐的境界是圆满的，在那里再没有任何缺乏，所以这境界不能属于任何在他身上可以找出瑕疵的人。

波：我不敢相信与这相反的。

安：因此，那没有把所负欠于上帝的偿还清楚的人，永远不能得到福乐。

波：我不敢否认此说。

安：如果你要说一位仁慈的上帝须免除那祈求宽赦者的罪债，因为他不能够偿还；那么上帝就必得在下列两件事情当中放弃其一，就是，或者（一）把那人所必当归还，但却不能够归还的，即是把他所犯的那甚至为着保全上帝以外的全宇宙也不应该犯的罪债放弃了；或者，（二）像我以前所提起过的，上帝必须放弃以惩罚的方法虽是人所不愿意的剥夺了人的福乐。可是如果上帝因为人不能偿付而放弃了人所应该自愿归还的，这岂不等于说上帝放弃了祂所无法取得的吗？这样的话，若归功于上帝的仁慈，就是嘲笑上帝了。如果上帝因为人不能够归还他所应该自愿归还的，所以放弃了祂所要人（不情愿的人）夺取的，祂就是免除惩罚，而使人因罪而享受他所不应该有的福乐；因为人不应该有这种“无能”，在他有这种“无能”而不曾偿清罪债之前，他是有罪。在上帝方面若有这种仁慈就完全违反了神圣的公义，这公义只容许以惩罚来偿清罪债。因此，正如上帝不能够自相矛盾，同样，祂的仁慈亦不可能是这一种性质。

波：那末我想我们得仰望这以外的某种慈悲。

安：假设上帝真的宽赦了那因为不能够偿还罪债所以不曾偿还的人。

波：我倒希望真是这样。

安：可是当人没有偿还的时候，他要不是不能，就是不愿。那末，如果他有此愿望而力不从心，他是贫乏；如果他不曾如此希望，他是不义。

波：没有比这更明白的了。

安：但无论是贫乏还是不义，他都不能得到幸福。

波：这话也同样清楚。

安：所以他一天没有偿还他所负欠的，一天不能得到幸福。

波：如果上帝依照公义的理性，可怜的罪人就无可逃避了，而上帝的慈悲似乎也失败了。

安：你愿意得到理性的解释；那末请听。我不否认上帝的慈悲，从祂的丰富的怜悯心，人和畜类同蒙保守。但我们所说的是祂使人在今生以后得到福乐的那终极的慈悲。我想从我前面所提出的理由我有充份证据，可说明福乐不应该赐予任何罪债未经清偿的人；而且也不应该有宽赦的事，除非由罪而生的罪债依照罪本身的轻重，有了偿还。如果你认为有什么足资反证的论据，你就得指明出来。

波：我找不出你所提供的理由有什么可否认的地方。

安：如果对所说的能够有适当的了解，我同样也找不出。可是只要所说的有一点是为那不可动摇的真理所确定的，那就够了。因为真理无论是藉一个论点或许多论点能够明显地证明出来，它就一样地站立得住。

波：当然是这样。可是，如果人既不能偿还所负欠的债，也不能未经还债而获得拯救，那么他怎能得救呢？或者，我们怎能够说上帝——祂的丰盛的怜悯心是出乎人类所能想像之上——不能行使祂的慈悲呢？

安：这问题你应该拿来询问你在替他们说话的那些人，那些不相信基督对于他们的拯救是必须的；你也得要求他们告诉你若无基督，人怎能得救。如果他们完全无法回答这问题，让他们停止嘲笑我们，让他们快来和我们（不怀疑人能够经由基督得救的我们）联合一起；否则就让他们对得救的事断念吧！如果这话使他们恐怖，让他们与我们一同相信基督，他们就能得救。

波：像我在开始时所问的，请你指示我人怎样由基督获得拯救。

（廿五）论人必然要从基督获得拯救。

安：甚至于非信徒也不否认人总有方法能够得到福乐；而且我们已经有充分理由指出除了基督以外，人不能找到拯救；难道这一切还不够证明人能够从基督得到拯救吗？因为人要不是从基督或从其它方法获救，就是他根本不能获救。那末，如果说人根本不能获救，或是说他能够从别的方法获救的话都是错误的，他的获救就必须是从基督得到的了。

波：可是有人主张人不能从其他方法获救。但亦不明白他怎能从基督获救，因此认为无论基督或其他方法都不能够救人。对于这种人我们将怎样回答？

安：那种把“不可能”归诿于某一必要的真理，因为他不明白其所以然的人，他的问题，何必回答？

波：因他是一个愚蠢人。

安：所以他所说的不必重视。

波：诚然如此；可是应该指示他，有什么理由，那他所认为不可能的事，确是真理。

安：从我们前面所讨论的，难道你还不明白必须有些人到达那福乐的境界？如果上帝把人连同他身上的罪污一起提升起来，使进入于那人被造原可以无罪之身进入的那境界（若这样作，上帝要不是在追悔祂当初的善意，就是祂不可能完成祂的计划），是自相矛盾的。那么，根据同样的理由，我们更不能说没有人是能够被提升到那他被造要来进入的那境界。因此，要不是在基督教以外能找到我们前面所证明的关于罪债必须偿还的方法（这是没有理性的根据的），就是我们必须接受基督教的教义。因为无论如何我们不应该怀疑那经过绝对理性所清楚指示的，即使我们不能明白它的缘故。

波：你说的是对的。

安：那末为什么你还要问？

波：我的目的不是要你解除我在信仰上的疑惑，而是要你在我的信心上面指出理性的根据。因此，正如你已经在理性上引领我，使我明白人（有罪的人）对上帝的负欠了他所无法偿

还的罪债，而他决不能未经偿还罪债而获救，我希望你能更进一步引领我，使我从理性的力量来了解在公教信仰上关于基督的这一切事上所吩咐我们遵守的（如果我们希望得救）；就是说，这些事对于人的得救究竟是怎样地具有效力？若上帝是除非人把因罪而生的罪债偿还清楚，决不宽赦人的罪，怎能说上帝是以慈悲救人呢？为着使你的理性的论述更加清楚，请你从头开始，好使整个建立在巩固的基础上。

安：现在愿上帝帮助我，因为在你把这么重大的工作加在我身上的时候，你对我毫不放过，也不曾体贴我的笨拙的知能。可是因为我已经开始了，我愿意尝试，依靠上帝，不是依靠自己，在祂的帮助之下，尽我所能。

那么让我们把还要讨论的事和已经讨论过的事分开来，从一个新的引论开始，否则这漫长不间断的讨论必使愿意阅读的人感觉厌倦。

第二部分

目 次

- (一) 上帝造人，赋予正直的天性，好使人依祂为乐而得福。
- (二) 论人若不曾犯罪，就不会死。
- (三) 论人将按照今世之肉体形态复活。
- (四) 上帝必要执行祂对人类的计划。
- (五) 论虽然这事或有其必然性，上帝却自要执行，而非出于不得不然；还有，那一种性质的必然，使得我们消除或减少了感恩之心，又那一种的必然，使我们感恩之心增加。
- (六) 论人类得救所应行的补罪，惟有由“神人”履行，始能收效。
- (七) 论必须有一位是完全的神而兼完全的人。
- (八) 论上帝借亚当的族类及一个童贞的女人取得人类的性格是必要的。
- (九) 论惟有道须与人结合为一位。
- (十) 论基督之死不由己过；在何种情形之下，祂能，却终不能犯罪；祂与天使若是不能犯罪，他们的纯正就值得颂赞。
- (十一) 论基督之死是出于自愿；并论死亡并不属于纯洁的人性。
- (十二) 论基督虽分担世人的软弱，但并不因此陷入于不幸境地。
- (十三) 祂虽然分担我们其它的软弱，但和我们的“无知”并无关系。
- (十四) 论基督之死，其重大性远超于人类所干犯的重罪。
- (十五) 论基督之死同样能够补赎那些杀害祂的人的罪。
- (十六) 论上帝怎样从有罪的众生中披带了无罪的人性，并成为亚当和夏娃的救星。
- (十七) 论基督不是为“必然”而死，虽然祂是为着死的目的，才降生的。
- (十八) 论在上帝既没有“必然”的事，也没有“不可能”的事；并论什么是强迫的必然，和非强迫的必然。
- (十九) 论基督为了人类的罪将生命献给上帝；并在那样的一种情形之下，基督应该，或不应该受死。
- (二十) 由此推论人类的得救是从祂而来的。
- (廿一) 上帝的慈悲何等伟大，何等公正。
- (廿二) 魔鬼与人和好是不可能的事。
- (廿三) 旧约与新约圣经的真理已在这讨论中证明出来。

第二部分

(一) 上帝造人，赋予正直的天性，好使人依祂为乐而得福。

安：理性的人类之受上帝创造成为正直，叫他们得以依祂为乐而得福，这一点是无可怀疑的。正因为是理性的，所以人能辨别义与不义，善与恶，大善与小善；否则他之被创造为理性的就没有意义了。然而上帝之创造他为理性的非无目的；所以，无可怀疑地，上述就是他被造为理性的之目的。根据同一的论点或者可以证明为着这一目的，所以他得到了辨识的能力，能够憎恨罪恶及避免邪恶，能够爱好及选择善，能够最爱至善并选择它。若非如此，上帝之赋予他辨识的能力就没有目的了，因为辨识的能力如果不是用来作为爱好及避免的准绳，就是废物；上帝若无目的地赋予这种能力是不合宜的。因此我们可以断言理性造物之被造为的是他必须在万物当中选取至善，且不是为着别的目的，而是为着至善本身；因为若选取至善是为着另外的目的，那末它所爱好的就不是至善，而是别的事物了。但受造物若非正直，就不能达到上述的目的。所以理性之赋予非无目的；正直与理性是为着共同的目的。可是，如果人是正直的，为的能选取及喜爱至善，那么他也是被造使能够，或不能够，遵从所爱好和所选择的。如果他不是被造使能遵从所爱好和所选择的，他被造能知所爱好及知所选择就都落空了；而他也没有理由去遵从正直的事。可是当他必须因爱好及选择至善而遵从正直（它被造原是为着这目的）的时候，就太悲惨了，因为他所将遇到的必违背其意志，他不能得到其所愿望的。这是何等荒谬！因此，理性的人类被造成是正直的，得以蒙福享受至善——就是上帝。所以天生理性的人，具有正直的天性，符合这可依上帝为乐而得福的目的。

(二) 论人若不曾犯罪，就不会死。

安：还有，我们因此不难证明人之被造原是可以不必在死亡的权势之下，正如我们在前面所说的，上帝若强迫人——那祂造为正直以享受永远福乐的——无辜受死，就是和祂的智慧及公义相违背了。由此推论，如果人未曾犯罪，他永远不会死亡。

(三) 论人将带同今生的身体进入永生。

安：从这里可以清楚证明死人将来之必复活。因为如果人是要完全恢复的话，他应被复至像他不曾犯罪时所具有的那形态。

波：这不可能不是如此。

安：所以正如人若不曾犯罪，他将带了他所具的躯体进入于不朽，同样，当他被恢复时，他将连同今生的躯体同受恢复。

波：若有人说这一切固然必实现在那些将被复原者的身上，但在那些堕落者的身上，却非如此。我们将怎样回答呢？

安：如果人始终坚守纯正，必将在身体与灵魂两方面永远享受福乐；同样，如果他停留于罪恶当中，他将永处悲惨的境地；我们看不出再有比这更公正更合理的事了。

波：在短短的几句话当中，你已经使我十分满意。

(四) 上帝必要执行祂对人类的计划。

安：从这一切我们不难了解：若不是上帝将完成祂对人类所开始的工作，就是祂为着如此大善所创造的优越种类是落空了。如果我们承认上帝所创造的万物之中，没有一件是比那得以在祂里面享受福乐的理性种类更加珍贵的话，那么祂决不像是会容许这一种类遭受永远的沦亡。

波：凡有理性者实不能作其他想法。

安：所以祂必须贯澈祂对人类的计划；可是，像我们在前面所提的，若非罪债得到完全的补偿：祂就不能这样作；而罪人是无法偿还罪债的。

波：我明白上帝必要贯澈祂的计划，否则似乎是祂要在对祂自己不一贯的情形下放弃了祂当初的意向。

(五) 论虽然这事或有其必然性，上帝却自然执行而非出于不得不然；还有，那一种性质的“必然”使得我们消除或减少了感恩之心，又那一种的“必然”使我们的感恩之心增加。

波：如果是这样的话，上帝似乎是为着要避免自己的“不一贯”，所以向人类施行拯救。既然如此，我们怎能否认上帝所行，为着祂自己设想的地方，是比为着拯救我们的缘故更多些？这样的话，我们对祂有什么恩德可言，因为祂所行的是为着祂自己？如果祂拯救我们是因为有此“必然”的缘故，我们何必把我们的得救归功于祂？

安：确有一种“必然”，其性质会使我们对施恩者消除或减少。感恩之心，可是另外有一种“必然”，却使受恩者增加了感恩之心。当某人非出自愿而因处在某种“必然”的情形之下向他人施惠的时候，对这人原可无须感恩，或说可以减少对他的感恩之心。但若他情愿处于一种“必然”之下来施惠于人，而不是出于勉强，那么因为他的施惠，他就配受更大的感戴了。这一种行为就不能算是“必然”，而是恩惠，因为他不是被迫而是自愿去履行来完成这事。例如今天你出于自愿地答应在明天施与，虽然明天你在可能之下也许必须推翻你所应许的，或放弃你自己的诺言，可是你终于实行施与了，那么无论如何，那受恩者的对你的感激之情决不比那假使你未作诺言而施恩要少些。因为在你施与之前，你不曾强迫自己，使自己成为他人的负债者。同样的情形可适用于某人起誓履行圣洁的生活；这人固然必要信守誓约，否则他将干犯背信之罪；他虽然因此被迫守信，甚至是不情愿的，可是他若仍然愿意谨守誓约，他之蒙上帝悦纳，并不因他或者未作誓约而减轻，反将增加，因为他非但因为上帝的缘故放弃属世的生活，并且放弃他自己的自由，我们不能说他的这种严正的行为是由于受“必然”之所限制，而却是在同样的自由当中他作此誓约。

因此，上帝之履行祂对世人所应许的善意是更加值得感恩，虽然上帝不宜于对自己所应许的失信；因为祂自己毫无所需，祂所开始的作为是为着我们的缘故，不是为着祂自己，也不是在任何的压力之下。当上帝造人的时候，上帝对人所将要行的未受隐瞒，但祂造人是自愿的，祂自愿在自己的范围之内，规定自己来完成祂所已经开始的善意。因此，上帝所作的并不是一种“必要”，因为没有任何力量能够强迫或阻止上帝去做任何的一件事。当我们说上帝因为“必要”避免“不一贯”才做某一件事；而既然那是祂所不畏惧的，这话的解释应该是祂“必然”这样做来保持祂的尊严；这种“必然”就等于是祂自己那不可移易的尊严，而这尊严是从祂本身来的，所以若说这是“必然”，就不合宜。那么让我们这样说；虽然上帝为人所作的整个工作是出乎恩典，而上帝在祂的万古不易的至善中必然地完成祂所业经开始的工作。

波：我同意这话。

（六）论人类得救所应行的补罪，惟有由“神人”履行，始能收效。

安：可是这事不可能生效，除非人的罪债是以除了上帝之外比其他万物都更重大的代价来付还给上帝。

波：应该是这样。

安：还有，那能够把他自己所有的来还给上帝，而他的所有是比在上帝管辖下的万物都更贵重者，他必是一位除了上帝之外比一切都更伟大者。

波：我不必否认这一点。

安：可是除了上帝之外，并没有一种超越于万物之上的存在物。

波：这是真的。

安：所以除了上帝之外，再也没有能偿还罪债者。

波：这是必然的推论。

安：可是惟有人是应当被罪者，否则人就是并不偿还罪债。

波：没有比这更公道的了。

安：如果这样，那么，正如我们所确信的，天上国度的组成份子必须由人类加以补足；而除非前面所提的罪债得以偿清，这事是不可能的；可是赎罪的工作惟有上帝才能够做，而惟有人是应当做，因此，必须有一位神而人的主体，始能完成任务。

波：赞美上帝！我们对所探讨的问题已有了重大的发现；那么，请按照你开始的，继续讲论。希望上帝帮助我们。

安：我们现在应当研究上帝怎能化身为入。

（七）论必须有一位是完全的神而兼完全的人。

安：神性和人性两种性格不能相互变换，以致使神性成为人性，而人性成为神性；也不能互相混合到好像从这二者之中能再产生一第三种性格来，因为假定其中的一种（性格）能够变成另一种（性格），那么可能就只有上帝的性格而没有人的性格，或是只有人的性格而没有上帝的性格。如果二者互相混合，好像是从这两种不同的性格会产生一第三种性格来（如同两种不同种类的动物，一雌一雄，配合起来，生出另一第三种类的动物，既不承继完全父系的性格，也不承继完全母系的性格），这第三种性格就既不是上帝，也不是人。因此我们所追求的“神人”既不能是某一种变换成为另一种而产生出来，也不是由于二者混合起来所产生的第三种，因为上述两种方法都是不可能的，即使是可能的，对我们所要追求的目标，也都没有用处。

还有，如果这两种性格是可以依照某些方法联合起来，使得一个是神，而另一个是人，而上帝仍然和人不同，这也不可能使二者去履行那必须履行的，因为上帝不会履行，原因是祂不应履行，而人亦不会履行，原因是人不能履行。所以上帝和人若要共行偿清罪债的工作，就必须由一位“神人”——是完整的上帝和完整的人——来履行任务；因为除非他就是上帝，他不能完成任务，除非他就是人，他不应完成任务。因此之故，既然必须有那兼具两种完全性格者始能完成任务，就应当找出一位“神人”来，同样必要的就是这两种性格必当结合在一人身上，如同身体与理性灵魂结合在一主体中一般，而要达到这一目的惟有使完整的上帝和完整的人结合在同一人身上。

波：我对你所说的一切都同意。

（八）论上帝借亚当的族类及一个童贞的女人取得人类的性格是必要的。

安：现在留下来的问题是探讨从何处及以何种方法上帝可取得人类性格。上帝可从亚当取得人类性格，也可以另外创造新人，如同祂之创造亚当并非使他出自其他人类一样。但若上帝创造一非属亚当族类的新人，这人就不属于人类了，因为人类的子孙都是出自亚当。因此，这新人既然不属于亚当，就不应该代亚当的族类来偿清罪债。可是人之偿清罪债既然是必要的，那偿清罪债的人就必须是那和罪人同一种类者，否则亚当和他的族类就都不能算是真正偿还了罪债。

现在，既然罪是从亚当和夏娃身上繁殖到所有人类，所以亚当夏娃和凡属他们所生的，都不能代人偿清罪债。既然他们都不能赎罪，他们的族类之中就必须有一位能赎罪者。

还有，如果亚当不曾犯罪，他和他的族类必将坚立，无需由其他能手取得帮助，所以亚当的犯罪族类若要从沉沦中再起，必须依靠自己建立起来。而且，若有谁能够使这一族类恢复到原来的地位，这族类就得仰望于他，因为地位的恢复是由于他的功劳。但当初上帝创造人类只造一个亚当（女人是从亚当身上分出的，使人类得以从两性的结合繁殖起来）；上帝明显指出祂只要从亚当身上来实现祂对人类的计划。因此，若亚当的族类须由于不属于同一族类的人来把它放回到原来的地位上，亚当的族类就不能够恢复到原来的那尊严的地位上——那如果亚当不曾犯罪原是可以坚立的地位上——这就不是有了完全的复原，而上帝的目的就似乎是失败了。这两种假设都不正确。因此那将亚当的族类恢复到原来的地位上者，必须是属于亚当的族类。

波：如果我们遵循理性，好像我们立意要遵行的，这就是必然的结论。

安：现在让我们讨论究竟上帝之取得人类的形性应该从一父一母所生，像普通人类一样，还是应该单从男性而没有女性，或女性而没有男性所生。无论从这三种方法当中的任何一法所生，都是出自亚当和夏娃——具有男女各性人类的始祖。这三种方法当中并没有一种是比

其他两种更简便的方法好供上帝采用。

波：你的申论是正确的。

安：我们无须耗费精神去说明某一个人若能单从男性，或单从女性所生，必比所有婴儿之从两性结合所生，更为纯洁，更为尊贵。

波：这说法是对的。

安：所以我们所说的那人须单独从男性，或单独从女性取得。

波：再也没有其他的来源。

安：上帝可依照四种方法造人：第一，从男女两性的结合，像一向的实际情形所表明的；第二，既不出自男性，亦不出自女性，如同祂创造亚当一样；第三，单独从男性所出而无需女性，如同祂创造夏娃一样；第四，单独从女性所出，这一种方法祂还不曾行过。为证明这一种方法也是在祂的权力之下，祂有能力依照这一方法造人，所以祂之经由单独女性而无男性来取得那我们所仰望的人类形性，是最恰当也没有的了。至于由童贞女所生是否更为合适，我们亦无烦争论。没有疑问地，上帝之化身为入由童贞女所生，是最为适宜的。

波：我很同意你所说的。

安：我们的这一种说法是不是又确定又具体？是否是像那些非信徒所说的，是一种幻影，是在空中建造楼阁？

波：没有比这更加清楚，更加有明显根据的说法了。

安：所以我们不是在没有根据的幻景上作画，而是根据明显的实体。人类的罪恶以及我们堕落的原因既然根源于女人，所以罪恶的医治及拯救的源头应该出自女人，是最适宜的，否则女人将不能分享恩典。邪恶既然自女人来，重新建立人类希望的至善也应该出自女人，这是合理的。还有一点，人类的众罪之源既然是出自一个童贞女，那么那众善之源由一个童贞女而来就更为正确了。同样，如果上帝单从男人身上（不用女人）创造出来的那个女人（指夏娃——译者）是出自一个童贞男，那么，该单从女人而于男人无预的那个男人（指基督——译者）是出自一个童贞女，更是极其适宜的了。这些论据都足以说明为什么上帝所化身的人须由一位女人——童贞女——所生。

波：你所举的这些证明都非常美好，完全合乎理性。

（九）论惟有道须与人结合为一位。

安：那么我们现在必须探讨三位一体的上帝应当以那一个位格来取得人类的形性。由于数个位格不能够在同一个人的身上取得位格的联合。此因，必须单独由一个位格来履行。关于上帝与人之间的亲密联合，和圣神的三位一体之中的那一位应当负此任务，我在致教皇乌耳班讨论道成人身的书信中已将我的意见陈明，而我认这些意见很可作为目前所论问题的参考。

波：无论如何请简略说明这一点：为什么三位一体之中的圣子这一位格须来化身为入，为什么不由圣父或圣灵来履行这一任务？

安：如果三位一体之中的圣子以外的别位化身为入，则三位一体之中将有两个圣子：其一是上帝之子，那是在化身之前就已经是上帝之子了；其二是那经过化身而由童贞女所生的。三位之间必须永远是平等的，而在这种情形下，不平等将因出生之不同而生起，因为由上帝所生的必较由童贞女所生的更为高贵。同样，如果是由圣父化身为入，三位一体之中就有了两个孙子：圣父将因为取得人类的形性而成为童贞女的父母的孙子，而“道”虽初与人类无关，却亦将成童贞女的孙子，因为祂是成为她（童贞女）的儿子之子（圣子）了。这些说法完全是荒谬的，但若由道来化身为入，就不会有这种尴尬的情形了。

另外的一个理由亦可说明为什么由圣子化身为入比由三位一体中的别位更为相宜：一个儿子向一个父亲祈求，是比任何一人向其他的任何人祈求更为适合。还有，圣子所代为祈求祷告的人类和圣子所将加以清除的魔鬼两者都各依自己的意志，对上帝构成一种谬误之像；

特别冒犯圣子这一位格，因为圣子是上帝的真正之像。圣子所受的冒犯既然特别重大，由圣子来执行对这谬误的惩戒或宽赦，最为相宜。

理性的解释既是必然地把我们带领到这里：就是说神性和人性必须在一个位置当中结合，而且不能超过一个以上的圣位，始能成就，又明显地指示：这工作由圣子之位加以完成，比由别位更为适合，我们的结论是：道，上帝，和人类的形性，结合在一个位格之中，是必要的。

波：你所引领我的论据各方面都有着合乎逻辑的佐证，使我不可能向左或向右躲闪。

安：在引领你的并不是我，而是那我们所在讲论的上帝，没有祂的引领，我们就不能走在真理的路上。

(十)论基督之死不由己过；在那种情形之下，祂能，却终不能犯罪；祂与天使若是不能犯罪，他们的纯正就值得颂赞。

安：至于基督是否由于祂该当受死而致死，像所有的人类一样，我们无需探究；如果亚当不曾犯罪，他可以不死。那么，基督更无需受死的拘束；祂不能有罪，因为祂是上帝。

波：我希望你对这一点多注意一下；不论我们断定祂是可能犯罪，还是不可能犯罪，在我看来都不至引起多大难题。如果我们说祂是不可能犯罪，这似乎很难使人相信（让我暂时把祂当作一位我们所熟识的人，祂的行为也是我们所深知的，而不是把祂当作从来不曾出现的人，好像我们到现在为止对祂所持的态度）；谁能否认祂可能做出许多我们所认为是犯罪的事呢？不提别的；我们岂能说祂不可能有撒谎的罪？因为在论及父的时候，祂对犹太人说：“如果我说我不认识祂，我就是同你们一样是一个撒谎的人了。”在这一句话当中祂用了“我不认识祂”这几个字。谁能断言祂决不会再用这几个字，或在别的话语中说出“我不认识祂”？假定祂说了，祂就是一个撒谎的人，而根据祂自己所说的，撒谎的人就是罪人，所以既然祂可能说这话，祂就可能犯罪。

安：祂可能说了这话，但也能不犯罪。

波：请加以解释。

安：所有权能都是依赖于意志，例如当我说我能够说话或能够走路的时候，其中包含着如果我愿意说话或愿意走路的意思。但如果这种自由的意志不包含在内，就不是权能，而是必然了。当我说我的意志可能被出卖或被制服的时候，那就是超出了我自己能力以外的事，成为我的必然，而权能是属于另一方面的。因为说我可能被出卖或被制服就是等于说别人可能出卖我或制服我。所以当论及基督，我们可以说“祂能撒谎”，如果我们把“假定祂愿意”这话包含进去；而且，祂既然不可能违反自己的意志来撒谎，也不可能愿意撒谎，这样，说祂不可能撒谎是最准确没有的了。所以祂可能，也不可能撒谎。

波：现在让我们回到我们原来对祂的讨论上面，好像我们在开始时一样，把祂当作是尚不曾出现的。我说，如果祂不可能犯罪，像你所说的，是因为祂不可能愿意犯罪，那么祂之保守纯正就是出于“必然”的了，因为祂的保守纯正不是出于祂自愿的。这样，祂怎能因为祂的纯正而得到报赏？我们常常说上帝之创造人及天使曾赋予了他们可能犯罪的性格，使他们得依照自己的自由意志持守或放弃纯正的生活，这样他们就可能得到应得的称颂和报赏；如果他们的纯正生活是属于必然的，这种称颂和报赏就不是他们所应得的了。

安：那些不能够犯罪的天使是不值得称颂吗？

波：当然他们是值得称颂，因为他们之能够达到现在的“不可能犯罪”的地位，是由于他们本来是可能犯罪而却拒绝犯罪。

安：对于上帝你却怎样说呢？祂不能犯罪，而这并不是从祂的不能犯罪的权力中得到的；难道祂的纯正就不值得赞美吗？

波：我希望你替我解答这一问题，因为如果我说祂是不值得赞美，我知道我所说的是不真实。可是如果我说祂是值得赞美，那么我恐怕会削弱了我的关于天使问题所作的辩论。

安：天使的纯正之值得称颂并不是因为他们可能犯罪，而是因为由于某种方法他们使自己不能犯罪；在这一点上他们和上帝有相似的地方；而上帝所具有的原是祂所本有的。当某人不拿走他可能拿走的一件东西，我们就说他是施与一件东西；当他能够阻止一件事情的实现而不加以阻止时，我们说他是促成了那一件事。所以，同样的情形，天使原是可能放弃纯正的生活，但是不这样做；可能使自己沾污，但亦不这样做；我们就可以说天使是替自己造成了纯正，使自己有了纯正。所以，他是这样使自己纯正（因为凡受造物不能由任何别的方法使自己有纯正），所以他因他的纯正受称颂；他的纯正也不是属于必然的，而是出于自由的意志；既没有强迫，也没有阻挠，若归之于“必然”，就不合宜。

既然上帝之所有完全是出于自己之所本有，祂所本有和所继续持有的那十全十美，是最值得赞颂的，而这不是出于任何必然，却是像我在上面所说的，是属于祂自己的万古不易的本性。所以那位是人而同时也是上帝的既然是众善之源，祂所有的都是出于自己，祂的纯正就不属于必然，而是属于自愿的，因此是值得赞颂。虽然祂的人性可能从神性方面取得一切，但既然二性将结合为一位。祂也一样将从本身取得一切。

波：对这一点你已使我满意，我已能明白祂不可能犯罪而祂的纯正却值得赞颂。可是现在的问题是：既然上帝能造这样的一个人（基督），为什么祂不使所创造的天使和太初的两个人与这人一样，使得他们同样不可能犯罪，也同样可以有值得赞颂的纯正。

安：你是否明白你在说些什么？

波：我想我是明白，所以我问，为什么上帝不把他们造成为这个样子？

安：因为使他们当中的任何一人和上帝相同，像我们所在讨论的那人（基督）一样，是既不可能，也不应该；如果你要问为什么上帝不造出三个人来，我的回答是：因为理性绝不要求这样做，而是禁止这样做，上帝不作任何不合理性的事。

波：我很惭愧问这样的问题，现在请说你所要说的。

安：那么，让我们断言祂是不应该受死的，因为祂不是罪人。

波：这一点我同意。

（十一）论基督之死是出于自愿；并论死亡并不属于纯洁的人性。

安：现在让我们讨论另一问题：究竟基督之死是不是根据着祂的人性而死；因为根据神性祂是永不败坏的。

波：对这一点何必怀疑？祂既然成为一真实的人，凡是人自然都有死亡。

安：我认为死亡并不属于纯洁的人性，而是属于败坏的人性。人若不曾犯罪，他的不朽的地位是无可移易地给确定了，他也可成为真人；而当人类自死再超升的时候，他们也是不朽的，也同样可成为真人。如果死亡是人类的基本性格，那么就不会有任何的一个人是不朽的。所以人类的基本性格既不属于死亡，亦不属于不朽，（而二者既不能造就人，也不能毁灭人，）只是前者能使人悲伤，而后者能使人喜乐便了。

可是人既然都会死，哲学家们就把死亡包括在人的定义之中，因为他们不相信人曾经，或可能，不死。因此我们没有充分的证据好断言那人（基督）必须是能死的，才算是一个真的人。

波：请举出别的理由；我不晓得你有没有别的理由好证明祂能够死。

安：无可怀疑的，既然祂是上帝，祂是全能的。

波：当然的。

安：那么，如果祂愿意的话，祂可以放弃自己的生命，并再取回它。

波：如果祂不能这样做，祂就不像是全能了。

安：所以，若祂愿意不死，祂决不能死；否则，祂亦能死，并且复活。至于祂放弃自己的生命是否受其他（力量）的影响，还是有别的原因，使得祂同意放弃了自己的生命，这个对于祂的权能并无差别。

波：这一点是无可怀疑的。

安：那么，如果祂愿任自己给人杀害，祂可以这样实行，如果祂不容许，就不可能。

波：这是理性所指示的。

安：理性同样指示我们祂必须有着比万物（除了上帝以外）都更贵重的东西来献给上帝，是出于自愿的奉献，不是对上帝偿清债务。

波：是的。

安：但这不能在祂之下或在祂本身以外找到。

波：这是真的。

安：所以要在祂本身里面去找。

波：必然是这样。

安：所以祂要奉献祂自己，或祂自己所有的。

波：我看不出有其他办法。

安：现在我们应当探求那一种奉献是必须的，祂不能把自己或自己所有的当作好像是上帝所没有的来奉献，因为那也是属于祂的，万物都属于上帝。

波：应该是这样。

安：所以这种奉献应该当作是祂以某种方法献上自己，或献上某些属于祂自己的，来荣耀上帝，而不是向上帝还债。

波：这是必然的推论。

安：如果我们说祂奉献自己为的是顺服上帝，以坚守公义使自己服从在上帝旨意之下，那么，这种奉献是局限于上帝所要求及所应得的范围之内，等于还债，因为每一理性造物都有顺服上帝的义务。

波：这是不可否认的。

安：所以祂必须在其它的方法之下奉献自己，或奉献属于祂自己所有的给上帝。

波：理性的指示是这样。

安：让我们假设：祂为了荣耀上帝，献上自己的生命，并把自己的灵魂交出，以至于死。上帝不要求祂像还债一般地奉献，因为祂是无罪的；像我们所确信的，祂没有受死的义务。

波：我不能有此外的想法。

安：让我们思考底下所要说的是否与理性相符合。

波：请说吧，极愿聆听。

安：如果人是因为享乐而犯罪，他应当由承受苦难来补偿，岂不相宜？如果他被魔鬼所制服，在最容易的情形下被诱惑了，以犯罪来侮辱上帝，他岂不是应当经历最大的困难来克服魔鬼，向上帝补罪，荣耀上帝？人在罪中离开了上帝极远，他岂不是应该完全献出自己，来补赎他的罪愆？

波：没有比这更合理的了。

安：那么，没有一件事是比人自愿地（非出自任何强迫）以死来荣耀上帝更困难的了；也没有其他方法比人之奉献自己为上帝的荣耀受死，能够使人对上帝作更完满的奉献。

波：所说的这一切都是实在。

安：所以那位要替世人赎罪者必须是一位如果他愿意死就能够死的人。

波：我很明白我们所要寻求的人必须是：他死既不是出于强迫，因为他是全能者；也不是出于应当，因为他是无辜者；祂能依照自己的自由意志死；因为是必要如此。

安：另外有好些理由说明为什么那人（基督）之进入于人类的形像和生活中，除了无罪之外，一切和人类相似，是最相宜的。在祂的生活和行动中，较之单凭理性的教诲，更容易使祂明显地向人类指出罪来。那位将要拯救人类，带领人类从死亡毁灭回到永生幸福之路的救主本身，生活在人类中间，当祂亲身教导人类的时候，祂以身作则，树立模范，谁能测度

这种方法是极端必要和明智的？同时，若非软弱的人知道主本身也都经历过这一切苦难，主怎能向软弱的人树立模范，指示他们不当在受伤害，受侮辱，经历痛苦或死亡时背离了纯正的生活？

（十二）论基督虽分担世人的软弱，但并不因此陷入于不幸境地。

波：这一切都明白地指示祂应该有死，并分受我们的软弱，而这一切都是我们的不幸，祂亦将因此陷入于同样的不幸吗？

安：决不如此！正如凡违反某人的意志所加于他的欢乐不算他的喜乐，所以凡明智地接受了困难是出于自愿，而非受强迫，也不算是不幸。

波：这一点是不可不承认的。

（十三）祂虽然分担我们其它的软弱，但和我们的“无知”并无关系。

波：请告诉我，祂之必须与人类相似是否也使祂分有了人类的无知，像祂分担人类的软弱一样？

安：难道你能怀疑上帝的全能全智吗？

波：不！可是这人（基督）虽然在祂的神性方面是不朽的，祂的人性却是能败坏的，那么祂为什么不会和人类同样无知，正如祂是生活在他们的“有死”之中一样？

安：上帝之化身为人与神性结合只能以超绝的智慧来加以完成；因此必不吸取人性中那些没有价值，而反能损害那人（基督）所将成就的工作之性质。现在，“无知”对祂非但没有价值，反将败坏许多事情；祂若没有全备的智慧，怎能成就这许多伟大的工作？人类若以祂为无知，又怎能相信祂？即使人类不以祂为无知，祂的无知又有什么益处？更进一步，如果说除了所熟识的事物以外，没有一样东西是可喜爱的，正如祂所不喜爱的无论什么东西，都无用处，所以祂不熟知的（对祂）就不是善了。但无人能完全了解善，除非祂能够把它从恶区别出来；而对恶无知的人，就不晓得怎样区别善恶。在现我们所讨论的这人是熟知众善的，所以没有一件恶是祂所不知的。所有的知识都属于祂，虽则祂在与人交接时或者没有明显表明出来。

波：当祂成年的时候，或者是像你所说的；但当幼年，并不是祂表现智慧的适当时机，所以祂无此必要，也不宜这样做。

安：我岂不是说过化身之工须在智慧中完成？因为上帝将明智地吸取人性，祂亦将明智（最有益助）地应用它。但祂不可能明智地去吸取无知，因为那是毫无益处而常有损害，除非偶然有某种邪恶念头（那是不可能发生在祂身上的）因无知而受阻止。即使无知在某些时候不引起其他损害，但在阻碍对善的认识这一点上，却有损害；而且（为着简略地解答你的问题）基督就人性方面说，将时刻有上帝同在，因此祂必永不缺少上帝的权能，力量，和智慧。

波：虽然关于基督这方面的真理是无可置疑，可是我所要求的是理性的佐证，因为我们常常确信某一件事，却并不晓得怎样对这件事作合乎理性的证明。

（十四）论基督之死，其重大性远超过人类所干犯的重罪。

波：现在我要求你指示我：基督之死怎能重于所有众多而严重的罪愆。你曾指示过任何一罪（我们以为是轻微的）是多么严重，甚至像作了违背上帝意旨的一瞥而可保全如这世界一样充满生命的无数世界，即使这样的一瞥也不应该。

安：如果那人（基督）现在在你面前，而你知道祂是谁；有人告诉你如果你不把祂杀掉，整个宇宙和上帝以外的一切都要毁灭，你将为着保全所有其它造物而杀掉祂吗？

波：不！甚至无数的世界都在我面前毁灭，我也不作这事。

安：如果有人告诉你：或则杀掉祂，或则全世界的罪都要加在你的身上，你将怎样？

波：我将回答：我宁愿担受所有一切罪，非但这世界过去和将来的罪，甚至是这以外凡所能想像得到的罪，亦不干犯那杀害祂的罪。而且我想我的回答非但是应用在关于对祂的杀

害，即使是对祂作最轻微的伤害，我的回答亦必相同。

安：你的判断是正确的；可是请告诉我为什么你会有这样的决心，宁冒其他各样所能想像得到的罪，惟独恐惧伤害那人；而且凡所有罪愆，无论是那种性质，都是触犯祂的？

波：因为对祂本人的伤害，其严重性不是其他所能想像得到的众罪（除了对祂本身的伤害）所能比拟的。

安：你将怎样回答这样的一个问题：有人为着避免在财产上的更大损失，往往宁愿忍受人身方面的伤害？

波：上帝无需忍受这一类的损失，因为万物都是处在祂的权力之下（如同你在前面对我的问题所答复的）。

安：你的回答是正确的。那么我们明白了，凡是罪，不管是怎样重大，怎样众多，除了干犯上帝本身而外，都不能比伤害到这人（基督）的身体上的生存更为重大。

波：这是很明显的。

安：如果对祂生命的杀害是这么重大的一件罪恶，那么这生命在你的心目中岂不是有最大的价值？

波：如果这生命的存在是最大的善，如同其被摧毁是最大的恶一般，那么这善是超过了那罪愆的邪恶；谋杀之罪的严重性是无可比拟的。

安：你所说的很对。可是请注意：罪之可恨和它的恶是成为比例的，而基督生命之可爱和它的善亦成比例。由此推论，这个生命之可爱慕较之罪之可厌恨更甚。

波：我对这一点是清楚的。

安：那么你不认为如此伟大而可爱慕的善足以补赎全世界的罪愆吗？

波：我认为其所能成就的比这更多。

安：所以你明白这个生命可以做到克服所有的罪，如果它为罪奉献本身的话。

波：这很清楚。

安：如果奉献生命是等于承受死，而奉献生命将克服人类所有的罪，那么，对死的承受同样将成就这一目的了。

（十五）论基督之死同样能够补赎那些杀害祂的人的罪。

波：对于那些没有伤害到上帝本身的罪，你所讲论的是正确。可是请让我再问一个问题：如果那杀害祂的罪，其为恶，正如祂的生命之为善同样重大，那么，祂的死怎能克服及消除那些杀害祂的人的罪呢？或是，如果祂的死消除了某些人的罪，为什么不能够消除另外一些人所犯的其他罪？我们相信罪人当中有些是得救了，而有许许多多沉沦了。

安：使徒对这个难题已解答了，他说：“如果他们知道，他们就不会把荣耀的主钉死在十字架上”（林前 2：8）。明知故犯的罪和无知而犯的罪其间有很大的差别；而鉴于那邪恶之巨且大，如果他们能明白的话，他们必不干犯；所以因无知而犯的罪是可以宽赦的。没有人明知上帝而去杀害上帝，所以那些因无知而杀害基督的人不至堕入于那无可比拟的严重罪愆中。这一大罪（其重大性我们认为和祂的生命之伟大的善相等）的构成必须是出于明知故犯的，而不是无知而犯的；但没有人曾经，或能够明知而故犯这种大罪。

波：你已合理地证明了那些杀害基督的凶犯可能得到罪的宽赦。

安：你还想问些什么？你已经明白理性怎样指示我们天国中的数目必须由人类来加以完成；而要达到这个目的，人的罪愆须先清除；而人无法清除自己的罪债，除非是通过那人（基督），祂本身也是上帝；由于祂的死，罪人才能与上帝相和好。那么，我们已明显看出基督——我们所承认是神人合一的——已替我们死，这是无可置疑的一点，而一切祂所说关于祂自己的话都是真实可信，因为上帝不能撒谎，祂所有的作为都是智慧的作为，虽然其中有些深奥的道理或者是我们所不了解的。

波：你所说的很对；我也不怀疑祂所说的话都是真实可信，或祂的作为都是智慧的作为。

我发出问题为的是希望你能在基督的信仰里面向我解释为何，那些外教人所认为是不应有或不可能的事情，其实都是合理的，可能的。我的目的不在于藉此来坚定我的信仰，而是希望你所提供的合乎理性的证据会满足我的心智。

（十六）论上帝怎样从有罪的众生中披带了无罪的人性，并成为亚当和夏娃的拯救。

波：所以，如同你已经向我解释了那些事情的理由，我希望你将同样对我现在所要商讨的问题提供合理的解释。第一，上帝怎样从有罪的众生中，就是从满染罪污的人类当中，为祂自己取得及装上了无罪的人性，好像是从发酵的面团取出一块不发酵的来？虽然这人（基督）的意念是纯洁的，不受肉欲之罪的束缚，可是那位生祂的童贞女本身是“在罪当中成胎的”，是“她的母亲在罪当中所孕育的”，而且她亦带着始祖的罪出世，在亚当里面她是出罪的；在亚当里面所有的人都有罪。

安：那人既然是上帝，也是罪人的和好者，无可怀疑地祂是纯洁无罪。可是除非祂是洁白无瑕地从罪恶的众生中被挑选出来，她就不可能是无罪的。如果我们不能明白上帝的智慧是怎样运行，以作成这一件事，我们不可惊讶，却应该虔敬地承认在如此深奥的一个问题上，其中事实有些神妙的地方是我们所不能了解的。的确，上帝恢复人类地位的工作是比祂创造人类更为奇妙；当然这两种工作在上帝是同样容易；可是人在生存之前并无犯罪，所以不至于被剥夺了他的被创造之权。可是在他被造之后，由于他的罪，他理当丧失生存的权利及目标；虽然他的生存没有丧失，他必须处在受惩罚，或处在上帝的怜恤之下。他的生命若被灭绝，则上述二者的任何一项都不可能。所以上帝对人的再造是比祂当初造人更为奇妙，因为前者是为着罪人，是违反于他所应得的，而后者是为着并未犯罪的人，而且也不违反于他所应得。

可是，上帝和人的结合（且二者整个的性格均能保留）使那位是神的，也同时是人！这是何等奇伟的一件事。那么有谁敢于想像人类的智力能够了解如此高深莫测的一件工作，而它是怎样明智而奇妙地完成了的？

波：我同意没有人能够在他的生命中完全了解这一件如此重大的奥秘，我亦不敢要求你从事于那没有人能够作到的事，只是要求尽你所能。你若指示一些你所看到的理由，必更容易使我相信这一件奇妙的事是有着一些更深刻而被隐藏着的理由在，这比你缄口不言，好像是在证明你对这件事的理由是毫无所知，要好得多了。

安：我知道我无法拒绝你的恳切要求。如果我真的能够解答你的问题，让我们感谢上帝；但若我不能胜任，则前面所已经申论的须被认为是理由充分。既然我们同意上帝必须化身为人，那么上帝必不缺少智慧和权力，使这件事的完成无需沾染罪污。

波：对这一点我是同意的。

安：基督的救赎之功非但及于那些活在那一时代的人，亦必同样普及于其他的人，这是必然的一点。举例来说：假设有一位君王，在他治下的所有人民（只有一人除外，而这人是属于同一种族的）都背叛了他，以致在他们当中没有一人能够依靠自己的任何行为，来逃避死的刑罚。可是那位独一无二的人一方面是王所极度喜悦的，而另一方面他对于那些罪犯有着无限的爱心，因此，他能够，并且愿意，使所有凡听从他的话的人都能和王重归和好，为着这件事的实现，他将作一件王所极喜悦的奉献，遵照王的旨意，在所指定的某一日子举行。

可是所有需要得王宽赦的人不能都在那一日子集合起来，王顾念他所喜悦者所作的重大奉献，乃恩赐无论何人，在那一日子的或前或后，凡承认他们渴望经由那一日子的那一件伟大奉献来获得罪的宽赦，并遵行自今所立的诫命者，他们过去的罪愆，均将蒙蔽；并且，在这大赦以后若他们再度犯罪，如果他们愿意作适当的补赎及悔改，他们仍将经由同一的诫命，获得宽赦；惟一的条件是必须等待这事（伟大的奉献）完成而罪蒙宽赦，否则没有人能够进入乐园。所以（根据上述的譬喻），当基督行救赎的时候那些等待拯救的人既然不能全体入场；可是祂的死之权力是这般伟大，能同样普及到那些不在场的人，而不受空间及时间的限

制。现在我们的不难明白救赎的功劳不独是要使那些临到场的人受惠而已，因为在基督受死时临场的人并不如形成天上国度所需要的数目那样多；也不如当基督受死时所有活着的人的数目那样多，而不管这些人是在什么地方，他们都应该有分被救赎，因为恶天使的数目（他们的地位必须由人来替代）是比当时活着的人的数目还要多。

我们也不能相信：自从人类被造以来曾有一个时期，整个世界（连同那些为着供人利用的万物）空虚到甚至没有一个人在世能达成人类所以被造的（即加入天国——译者）。如果这样的话，上帝就显得是自己太不一贯了，因为祂容许，即使只是一刹那那间吧，那祂创造来完成天国的人类和那些为着人类的缘故而被造出来的万物，都是无目的地存在于徒劳之中。当他们（人和其他万物）不是为着他们被造的主要目的而存在的时候，他们就好像是活在虚无之中了。

波：你所说的和理性是相符合，也是无可辩驳的。自从人被创造以来，确乎不曾有任何一个时期他是不归属于那神人复和的可能之下的（否则整个人类的被创造就是完全徒然的了）；所以这种看法非但是正确，而且是必要。那么，如果这种看法是比那认为上帝造人的目的可能遇着无法履行的情形另一看法更为正确合理，而且没有其他论证好用来攻击这种看法的话，某种属于“预测的复和”就必须始终存在着。因此我们不用怀疑亚当与夏娃也有份于救赎，虽然没有神的权威这样宣布过。

安：上帝创造亚当夏娃，且从未更变地决意使人类——那祂将接纳进入天上国度的——从这二人繁殖出来，若说上帝故意将这二人从祂的计划中排除了，乃是极不合理的。

波：相反地，我们应该相信上帝之创造这二人是特别为着这一目的，就是他们必能列位于那些被选召者之间。

安：你的看法是对的，可是在基督受死之前，未有灵魂得以进入天上的乐土，恰如我在上面所提关于进入那国王的乐园的譬喻。

波：我们是这样相信的。

安：那么那位生育那我们正在讨论的人的童贞女是属于那些在祂降生以前，罪愆已蒙祂洁净了的人；她就是以这纯洁的身份来生育祂。

波：如果祂并非应当由于自己是纯洁的，你所说的就能使我满意；据你说祂的纯洁似乎是从祂母亲来的，并不是出自祂本身。

安：并非如此。那使祂纯洁的祂母亲的纯洁性无不从祂而来，因而祂的纯洁也是出自自己，属于自己。

（十七）论基督不是为“必然”而死，虽然祂是为着死的目的，才降生的。

波：你所讲论的那很好，但我看另外还有一些等待解答的问题。在前而我们曾提起基督之死不是受“必然”所驱使的；现在我们明白祂的母亲是从祂的未来的死而得到纯洁的，否则祂就不会从她而出。这样说来，要不是为着死，祂就不生，怎能说祂的死不是出于必然的呢？如果祂不死，那生祂的童贞女就不能是无罪的，因为除了相信祂的死之外，她不可能是无罪的，而祂也就不会从她的身上取得祂的肉身。如果祂的死不是祂从童贞女生出来的必然后果，祂的生就根本不是从童贞女生的了。但这种说法是荒谬的。

安：如果你小心注意我们在前面所已经讨论过的，我相信你必将发现你的问题早已有了答案了。

波：我还不明白这一点。

安：在我们讨论关于祂是否可能撒谎的时候，我岂不是说过“撒谎”是有着两种的性质，就是愿意撒谎，和有撒谎的权力？祂既有撒谎的能力，也有不愿撒谎的意志，因此祂的坚守信实的纯正是值得称颂的。

波：我同意这话。

安：关于保守生命的事也是一样：有愿意保守生命的权力，也有确实保守生命的权力。

所以当我们提起究竟这一位神人能否保守祂自己的生命，不必有死的时候，我们不当怀疑，因为祂始终有保守生命的权力，虽然祂不愿意作这样的选择来避免死；既然祂本身有这种权力，有这种不愿意可以不死的权力，祂放弃自己的生命就不是受“必然”所驱使，而是出于祂的自由的权利了。

波：可是祂所具有的这两种权力——撒谎的权力和保守自己生命的权力——并不是完全相同的。因为在上一项之下，如果祂愿意的话，祂能撒谎；但在后一项就显得如果祂不愿意（放弃自己的生命），其不可能，正如祂之不可能不是祂一样。因为祂化身为人的目的在此，就是祂必须死。好像你在上面所说的，由于对祂未来的死之故，祂才可能从童贞女取得肉身。

安：如同你所想的，祂是不可能不死，且是在必然性之下死的，因为祂不能避免不是祂。所以你断言祂不可能有不死的意志，因为祂不能改变自己的立场，祂不可能是别的，必须是祂。可是祂之化身为人，其目的与其说是在死，毋宁说是在有死的意志。因此，正如你不该说祂不可能有不愿意死的意志，或是说，祂愿意死是为必然性所驱使，同样也不该说祂不可能不死，或祂死是出于必然。

波：可是因为死和愿意死二者都属于同一原理，所以这在祂似乎都属于必然的了。

安：是谁自动地愿意成为人身？而由于同样坚定不移地决心愿意受死？并由于对那必将实现之事的确信，那童贞女——神将从之取得人身——能得到纯洁？

波：是上帝，上帝的儿子。

安：上帝的意志不受任何必然性的拘束；当人们说上帝必然地做这事或那事的时候，就是上帝在运用祂自己的不可移易的意志。这一点岂不是已经证明了吗？

波：这确是已经证明了的。可是从另一方面说，我们明白，凡上帝确定不移所愿意成就的事，就不可能避免，必得成就。因此，如果上帝愿意那人死，祂必得死。

安：从上帝的儿子以受死的意志来取得人身这一事实，你可证明那人是不能避免死的。

波：这是我所了解的。

安：这岂不同样说明我们所已经说过的关于上帝的儿子和祂所取得的人身，祂是上帝而同时是人，是上帝的儿子，也是童贞女的儿子，是二者结合为一的？

波：是的，是这样。

安：所以，这同一的人之不能避免死，以及确实受了死，是出于祂自己的意志。

波：我不能否认这一点。

安：所以，既然上帝的意志是出于自己的权力，所作的事不是由于必然驱使，而那人的意志就是上帝的意志，祂死不是由于必然，而是由于祂自己的权力。

波：我无法反对你的论点；因为无论是你所提出的假定，或是从这些假定所得到的论断，我都无法摇动。可是我心中始终横梗着有一个难题，就是：假使祂（基督）不愿意死，祂之不可能如此，正好像祂之不可能不是祂一样；因为祂真是要受死的，否则，那对于祂的未来的死的真实信仰，即是那使得生祂的童贞女和许多别人得到洁净的信仰成为不可能的了。如果这一信仰不是准确真实，这一信仰就没有价值。因此，如果祂能够避免死，祂就能够使得那已成为真实的，变作不真实的了。

安：在祂未死之前，祂要去死的事怎能是真实的呢？

波：因为祂的不可移易的意志自动地愿意选择死。

安：如果像你所说的，因为祂是真要去受死，所以祂不能不死，而祂之真要去受死是因为这是祂的自动而不可移易的选择，那么，很明显地，祂之不可能避免死只是因为祂的不可移易的意志要选择死。

波：你所说的不错；可是无论根据什么理由，因为祂不能不死，祂的死总是由于必然所驱使的。

安：你对于虚无的事固执太多了，你所陷入的困难实际上并无困难。

波：你是不是忘记了在我们开始讨论时我对你的推却之辞所提出的异议，就是说你之解答我的问题不是为的那一班学问渊博的人，而是为着我，和那些经由我来提出问题的人？所以当我说出问题表现了迟钝和愚蠢的时候，请你和我一同记住这一点，好使你的回答，即使是在一些幼稚而无关宏旨的问题上，也能满足我和其他的人，好像你在开始的时候一样。

（十八）论在上帝既没有“必然”的事，也没有“不可能”的事；什么是强迫的必然，和非强迫的必然。

安：说上帝不可能作某些事，或说上帝作某些事是为必然所驱使，都是不正当的，这一点我们已经申论。事实上各种必然及各种不可能都是以祂的意志为依据，而祂的意志却不在必然或不可能的拘束之下。因为除非祂意愿如此，就没有所谓必然或不可能的的事；说祂选择或拒绝某一件事是因为必然或不能的缘故，是和真理不相符合的说法。

因此，既然祂所作的事都是祂所愿意的，在祂选择或拒绝某一件事之前也没有所谓必然或不可能，所以祂的行动不受任何影响，虽然祂所选择和所作的是不可移易。而且，当上帝作某一件事的时候，已经开始了，就不能不完成它，而事实上是必加以完成的。可是我们若说上帝不可能阻止一件已成为过去的事，不使它出现，是不正确的；无论怎样，所谓“必然”或“不可能”在这里并没有作用，惟有上帝的独一意旨；祂（祂本身就是真理）愿意真理和祂本身一样，是不可移易的。所以，如果祂不可移易地立意作某件事，虽然在这事完成之前，祂规定不能不加以完成，可是祂的这样行并不是有任何“必然”在驱使祂，也没有“不可能”在阻止祂，因为惟有祂自己的意志是有所作为的。

那么，当我们说上帝“不能”的时候，并不是指祂在权力方面有所缺欠，相反地，我们是意味着某种无可比拟的权能及意志力。这无非在说明：任何力量都不能使祂行那祂所拒绝有能力去行的。

我们常常有一种说法，认为一件事情能够完成，可是完成这事的力不在这事的本身。而是在另外的某一件事上；而一件事情之不能够完成，其原因亦不在本身，而在另外某一件事之缺少力量。举例来说：我们说“这人可被制服”，因为“某人能制服他”；亦说“他不能被制服”，因为“没有人能制服他”。那能够被制服的不算是能力，而是缺乏能力，那不能被制服的不是缺乏能力，而是大有能力。我们也总不说上帝如必要作某事，祂就受必然性所拘束，倒是当我们说祂不能作某一件事时，必然性拘束着另外的一件事（好像我所说的无能力）。因为每一种的必然性，要不是“强迫”，就是“阻止”，而这两种不同性质的必然互相改变对方的作用，以致同一件事情成为是“必然的”，而又是“不可能”的。那应该如此的被限制着不能不如此，而那应该不如此的被限制着不能如此；所以那必然如此的是不可能不如此，而那必然不如此的是不可能如此。可是当我们说上帝之行某一件事是必然如此或必然不如此，我们的意思并不是说上帝自己里面有着强迫性或阻止性的必然；我们的意思是指：在其他各种事上都有着一种必然性在限制它们这样行，或强迫它们不这样行，而对于上帝，我们所说的就刚刚和这相反。

当我们说上帝必然说真实的话，祂必然永不撒谎，我们的意思不外乎是：上帝的伟大而无可动摇的本性始终保持着真实，而不可能有任何力量使祂不说真实的话，或说不真实的话。因此，当我们说那人（基督），由于祂之和人性相结合（像我们在前面所提起的），是同一位的，是上帝的儿子；在祂从童贞女腹中生出之后，祂不可能不死，或不可能不愿意死；我们的意思不是说祂缺少能力来保守，或愿意保守祂自己的不朽生命，我们的意思是指祂的不可移易的旨意，而从这一旨意祂自愿化身为人，亦即为着自愿受死，任何力量都不能改变祂的决意。要是祂能够愿意撒谎或失信，或改变了祂先前所选择的不可移易的意志，那毋宁是“无能力”，而不是“能力”。如果（像我在前面所提起过的）有人自动立意行某些公义的事，且由于同一种的决心他履行了他所立意要行的，虽然他也许可能是不大愿意，而强迫着自己履行自己所立的意愿。在这种情形下我们不能说这人所行的是为必然所驱使，而应该说他所行

的是他那自由的意志所意愿的（当某一件事情的实行或不实行不是由于必然的驱使，亦不是由于缺少能力，而是出于自由的意志，我们就不应该说那事的实现是由于“必然”或“无能”）。

如果对人类是这样，我们更不能把“必然”或“无能”这些名词和上帝连在一起。上帝的作为没有不是出于祂所意愿的，也没有一种力量能够拘束或限制祂的意志。加以，神和人的不同性格之在基督身上结合是要有效地来达到这一目的：就是当人性不能履行那必须履行的事，即恢复人类地位的工作的时候，神性就来履行；如果是神性所不适宜履行的，就由人性去履行。可是，这也不是有时由某一位，有时由另一位，却是同一的主体完整地存在于两个性格之中，以例透过人性来清理所已负欠的债务，并透过神性而具有能力来清理那从权应该清理的一切。最后，那因信而成为圣洁的童贞女，那基督所从出的，也不相信基督必须受死，除非死是出于基督所意愿的。因为从先知的的话她了解到关于祂的事，就是说：“祂把自己献上，因为是祂所愿意的”（参赛 53：7 拉丁本）。因此，她所信的既然是真，未来所将实现的就必然如此符合于祂所信的。如果我所说“那是必然的”这句话又使你疑惑起来，请你记得那童贞女所相信的真理并不是使基督愿意受死的原因，却是因为这件事将要实现，所以她所信的是真。因此，如果我们说由于祂的专一的意志，祂死是必然的，因为在祂死以前所相信的或先知所预言的是真，就等于是说这件事必然如此实现，因为原是要如此实现；可是这种说法的“必然”并没有指强迫这件事实现的意思，而是所存在着的事实本身包含着这种“必然”。因为有一种属于前提的必然，那就是存在着的一件事情的原因；也有一种属于后果的必然，是从那事实引发出来的。比如，当我们说天体旋转着，因为它必然地该这样转；我们就是指有一种前定的，属于原因的必然性。

可是当我说你必然说话，因为你正在说话，我所指的就是属于后果的，非原因作用的必然性，也非指别人强迫你说话；因为自然的力量迫使天体旋转，可是没有一种必然在迫你说话。无论何处，凡有前提的必然，就有后果的必然；但是有后果的必然，却不一定有前提的必然。我们可以说天体必然旋转，因为它在旋转着；但若说因为你在说话，所以你是必然说话，其真实性就不相同了。

这一种后果的必然性往往是这样：

凡从前如此，必须已如此。

凡现在如此，必须是如此。

凡将来如此，必须要如此。

这种必然就是亚里斯多德之所谓“单一及未来的命题”，它显得使一切事物都成为必然，不是正的必然就是负的必然。由于这种属后果的和非原因的必然性，关于对基督的信及预言既然认为是真实的，因为祂将由于自己的意志受死，而不是出于强迫性的必然，那么这事的实现就是必然的了。由于这一种必然祂化身为人；由于这一种必然祂成就和承受一切祂所成就和承受的；由于这一种必然祂愿意一切祂所愿意的。由于同一的必然，这一切都实现了，因为它们都已如此，所以就要如此，因为它们本是如此，所以它们就都如此。如果你愿要明了祂所成就和所承受的这一切的实在必然性，那么，你知道因为祂自己愿意如此，一切都是必然地实现了。可是没有任何的必然是出在祂的意志之前；所以如果这一切是如此实现了，惟一的原因是祂愿意如此实现；如果祂不愿意，这一切就不能实现。所以说：没有人夺去祂的生命，是祂自己舍了的，祂再取回，因为祂有权力放弃自己的生命，也有权力再取回，正如祂自己所说的。

波：关于不可能证明祂的死是受任何一种必然性所驱使这一点，你所说的已使我满意；我不懊悔曾经在这一问题上不断地麻烦你。

安：我想我们已经清楚说明了上帝怎样可从满染罪污的众生中取得无罪的人性以作化身；但我并不否认在我们所已经提出的理由以外，还可能有的解释，而且上帝能成就人所不能经由理性来解释的事。只是我既然认为上面所讲论的是可满意；而且如果我决意在现在

来探讨另外的题目，我们需要研究什么是罪的源头，和罪怎样从始祖蔓延到全人类（除了我们所正在讨论的那人以外）；还有，我们将涉及一些其他的问题，而这些问题是需要个别研究的。那么，就让我们接受前面所作的解释，好继续讨论我们开始时所留下来的问题。

波：就照你所愿意的吧；可是有一个条件，希望在上帝的帮助之下，你肯，好像偿还给我一笔债一样，告诉我那些你所避开不谈的论证。

安：按照我自己的意向，我并不拒绝你所提出的问题；可是因为我对未来的事没有把握，我不敢有所应许，只将一切交付上帝，由祂安排。现在，请提出你所认为尚待分析的问题，就是在开始时所提出而使许多其他问题牵涉进去的问题。

波：问题的中心是这样：为什么上帝要化身为人类，而以祂的死来拯救人类；拯救的工作似乎是可由别的方法完成，为什么上帝必要采取此法？在解答这一问题当中你指出许多必不可少的证据，说明恢复人类本然的工作既不能不加以完成，但要完成，必须是人偿还了他因罪而负欠于上帝的债；可是罪债何等重大，除非是人，没有还债的义务；除非是神，没有还债的能力；因此须要有一位是人而同时是神的神人，因此上帝要取得人性，和人性结合成为一位，这样，在人性方面所应该偿还而不能够偿还的，在同一位格中的神性即可履行。

以后你又指明，这位也是上帝的人，怎样由童贞女所出，怎样从圣子的位格而成；又怎样能从罪恶的众生中取得无罪。还有，你曾明白指出这人的生命是何等宝贵，足以赎回全世界所有，或甚至更多的罪债。那么，现在所剩下的问题是人怎样来对上帝偿还他们所欠下的罪债了。

（十九）论基督为了人类的罪将生命献给上帝；并在那样的一种情形之下，基督应该，或不应该受难。

安：如果祂（基督）为着公义的缘故，让自己祂给杀害，岂不是因为荣耀上帝而献上了自己的生命吗？

波：如果我能够明白这事是怎样合乎理性地成就了，就不怀疑。可是我不明白。如果祂能够坚持公义，而同是亦能永保自己的生命，我必承认祂是曾经为了荣耀上帝而献上一件在上帝以外的无可比拟的珍贵礼物，是足以赎回全人类罪债的。

安：当祂以无限慷慨的坚忍来承受种种伤害，侮辱，甚至与盗贼一同被钉死在十字架上，就是为着坚守公义的缘故；对这一切顺服地履行了，祂向人类树立一个榜样，就是无论经受何种困难，不可背离他们所应当对上帝遵守的公义生活；如果祂依靠自己的权力逃避那为了这一理由而加在祂身上的死，祂就不能树立这一榜样了。对这一点你还不明白吗？

波：祂之树立那一榜样似乎并非必要，因为在祂之前有许多人（施洗约翰是在祂之后，但却在祂受难之前）已英勇地为真理的缘故死了，他们已树立了好榜样。

安：除了祂以外再没有别人曾由死难来献给上帝以他所无需丧失的（一时的丧失），或偿还他所不曾负欠的，但是只有祂，自愿奉献给父那按照祂的本份无需丧失的，并代罪人偿还那不属于祂自己的罪债。所以祂更能树立榜样，指示每一个人，当理性有此要求的时候，应当毫无犹豫地献给上帝那在他本份上迟早应该丧失的。至于基督，在本份上原无需这样行，亦不曾受任何外力所驱迫；祂除了为人受过之外，无所负欠，却把如此宝贵的生命献上，就是祂自己这般崇高的位格，这出于完全自主的意志。

波：你的议论已很靠近我所希望晓得的，可是请让我再提出一个问题；这问题你或者要认为是幼稚可笑的，若是拿来问我自己，我也不晓得怎样回答。你说当祂受死的时候，祂献上了祂的完全无所负欠的。可是我们不能否认在祂树立榜样的时候，祂这样行，是比祂不这样行，更能使上帝悦纳。我们岂能说祂不是应当行那最好，那祂知道是最能使上帝悦纳的事。这样，我们怎能断言祂所行的不是祂对上帝所应负的责任，就是说，按照祂所知道的那最好，最能使上帝悦纳的去行，特别是受造物的整个本身以及他之所知所能，却无不是承自上帝而有负欠？

安：受造物自身虽然是毫无所有，但当上帝赐给他有做一件事，或不做一件事的自由时，他就有选择的权利，所以二者之间虽然有好或更好的区别，却不受绝对的拘束。受造物是否选择那最好的，或选择另一可能；我们说他所行的都是当行的义务；如果他选择那比较好的，他可得酬报，因为他自愿地献出那他所有的。举例来说：虽然独身的生活比结婚更好，但二者对人没有绝对的拘束。无论是结婚的或选择独身生活的人，都可依照所当行的去行。没人能说应当选择独身，或应当选择结婚；我们只说，某人应当遵行那在决定之前所作的选择。如果他保持独身，以之作为自愿的礼物来奉献给上帝，他可望得到酬报。

这样说来，当你说某一受造物在对上帝的义务上应当选择那他所知道的是最好，而且他有能力去履行的事，如果你这话的意思是指他在本份上有此义务，等于是还债一样，其中没有含着“如果上帝愿意如此”的意思在，你的断语就不能算是十分正确。好像我所说过的，独身生活并不是人所必应偿付的债，若是他愿意，他可结婚。可是如果“应当”这两字使你困惑，使你认为必得包含某种义务的意思，请记住当我们说到“可能”，“不可能”，和“必然”等语的时候，我们的含意同样并不在那里所指的事物本身的能力或必然性，而是另有所指。“应当”两字的意思也是这样。举例说：当我们说贫穷的人“应当”从富有的人接受赈济，其含意是指富有的人“应当”赈济贫穷的人；而义务不是在贫穷的人，是在富有的人。我们当说上帝“应当”统辖万物，并不是说上帝是受着某种拘束，“应当”如此，而是因为万物都“应当”从服于祂，都“应当”遵照祂的旨意而行；既然是祂的旨意如此，就“应当”如此。所以当祂的旨意要创造某造物（其实创造或不创造之权在祂），我们就说祂“应当”创造，因为祂所愿意的“应当”实现。

那么，正像我们所说的，当主耶稣愿意忍受死难（受难或不受难原在于祂）的时候，祂“应当”实行所已决择的，因为凡祂所愿意的，必“应当”实现。但祂所行的并未受任何拘束，也不在任何义务之下。因为祂是神和人结合而成的一位；从那使祂成为人的人性以外祂又从神性接受那使祂不受任何义务（除非是祂所意愿的）所拘束的本性。同样，由于祂是三位一体中的一位，祂从本身得到了一切所有的，毫无缺欠，所以祂无需付还任何东西给任何人，也无需为着补偿而施与。

波：我现在明白（我自己的论据似已证明）祂为着荣耀上帝而献上自己的生命并非处在义务之下，却是祂应当成就祂所选择的。

安：这荣耀是属于整个三位一体；而既然祂本身就是上帝，是上帝的儿子；为着荣耀本身和荣耀圣父及圣灵，祂把自己献上，就不外乎祂的人性献上给神性——在三位一体中的一位。可是为着当我们坚持这同一真理时能够更简括地说明起见，让我们引用习惯上的说法，就是：圣子自愿地把自己献给圣父；这是最清楚的说明，因为那神人所结合的一位是在人性方面奉献自己。还有，由于圣父和圣子的名义，当听众聆到圣父因为我们的缘故把圣子舍了，心中将生起极大的虔敬之念。

波：我很同意你所说的。

（二十）由此推论人类的得救是从祂的死而来的。

安：现在让我们就我们的能力之所能及，来讨论伟大的理性怎样指示由此（基督之死）而来的人类的拯救。

波：我热切盼望明白这一道理；虽然我心中似乎明白，可是我希望从你得到一个有系统的完整理论。

安：圣子所自愿献上的是何等宝贵，这一点已无须申述。

波：这一点已很明显。

安：相信你必不以为那自愿献给上帝如此巨大礼物的祂（基督），是不应获得酬报的。

波：我倒是以为父之酬答儿子是必要的，否则就显得祂是不公道（如果祂不愿的话），或没有权能（如果祂不能的话），而这两种假设对上帝的均非相宜。

安：酬答他人，若不是把那人所没有的赏赐给他，就是从那人身上免除了他所应履行的义务。可是在圣子行那伟大的奉献之前，凡是父所有的，也就是祂所有的；祂也不曾负欠任何必须从祂身上移去的义务。这样说来，祂既然毫无缺乏，也没有必须移去的义务，有什么酬报能加给祂呢？

波：从某方面说，我认为酬答是必要的，但从另一面说，却不可能；上帝必付还祂所应付还的，但却找不到能够接受的人。

安：如果如此巨大而且理赏给的酬报竟然无法交付给祂（基督）或别的人，祂所成就的就似乎是落空了。

波：这种想法不免罪过。

安：既然祂无法接受，这一酬报必须付给另外的人了。

波：那是必然的。

安：如果子愿意将自己应得的酬报给与别人，父能加以禁阻，或拒绝将酬报赐给子所愿意给与的人吗？

波：我想任何凡子所愿意给与的人，父是应当赏给的；因为子所给与的是属于祂自己的，而父只是偿付祂所应偿付的。

安：有谁能比那些基督为着他们的拯救而降生为人，并且为着他们而树立了为公义而死的榜样的人，更值得享受基督因死所结的果子及所应得的酬报呢？如果那些仿效祂榜样的人不能分享祂的成果，他们就都落空了。有谁比祂的那些至亲弟兄们，那些担负着众多繁重债务因而陷入于悲惨境地的人，更适合于承受祂这一笔属于自己而自己并不需要的产业，好使他们因罪而筑成的罪债得以移去，因罪而不能得到的可以获得呢？

波：没有一件事比这一讯息更能使世界认为是宽大合理，值得振奋，值得盼望的了。从这一讯息我们得到了极大信念，以致心中有不可言喻的喜乐。因为在我看来凡依靠祂（基督）的名归向上帝的，上帝必不拒绝。

安：是的，如果人经由适当途径来亲近祂，祂必不拒绝。至于我们该怎样来分受这伟大的恩典，怎样来生活在这恩典之下，在圣经中随处可以找到指示。圣经（由于上帝的帮助我们必能领悟）是建筑在真理上面，如同在巩固的基础上。

波：是的，任何理论建筑在这基础上面的，就是建筑在磐石之上。

安：我想在某种程度上我已经回答了你的疑问，虽然比我通达的人或能给你更完满的解答；而且这一神妙故事的原由及结果，确比我的智力或俗人所能了解者更加伟大丰富。

可是，显然地，上帝并不是必然地要履行我们所在讨论的这件事；永不移易的真理却是由此要求。我们相信那人（基督）所作的，上帝加以成就，因为神人原是合一的。上帝无需从天上降至人间来克服魔鬼，也不用为着释放人类，执行公义来损伤祂；可是上帝要求人亲自克服魔鬼，好使因罪干犯上帝的人，得因公义而偿清罪债。正如上帝之对魔鬼，除惩罚外无所负欠，同样，人之对魔鬼，除胜利外，亦无所负欠。然而，凡对人有所要求的，总是他所负欠于上帝而非所负欠于魔鬼的。

（廿一）上帝的慈悲何等伟大，何等公正。

安：在我们讨论关于上帝的公义及人的罪愆的时候，你觉得已无处可寻见上帝的慈悲了。现在，我发现上帝的慈悲之伟大，及其与公义之相配合，再没有更伟大更公正可能想像的了。有什么慈悲能比圣父向那已被判定永受酷刑，无法靠自己得救的罪人说：“以我的独生子作为你的祭物献上；”而圣子自己也说：“接受我来救赎你自己，”更要大呢？可是当父与子呼召和引领我们归向基督教的信仰时，宛如发生这样的呼声。倘若基督用爱心将那大于全债的代价还付给上帝，上帝就将全债免除，请问还有比这更合乎公义的吗？

（廿二）魔鬼与神和好是不可能的事。

安：你须明白你所问关于魔鬼与神和好的问题是一件不可能的事，如果你仔细思想人类

得与上帝和好的过程，你就能够领悟。若不是有一位神人，愿意为人的罪而死，并以祂的公义偿还人类因罪向上帝所夺走的，人类就无法与上帝复和；所以那些犯罪的天使是无法得救，除非有一位神和天使的结合体，能以死及公义来偿还恶天使所从上帝夺走的。而且，正如人的地位不可能由同一性格而不同种类的人来加以恢复，同样，天使不可能由别的天使来得到拯救，虽然所有天使都有同一性格，可是他们和人类不同，不都属于同一种类。因为天使并不像人类般都出自一个天使。

另外一个使天使不能复原的理由就是他们的堕落是未受诱惑的，他们的再起亦不可能有其它的帮助；因而再起就不可能。从另一方面说他们不可能被恢复到他们原来所占有的权力的地位上，因为如果他们不曾犯罪，凭着他们本来所承受的力量，他们原无需依靠外力的帮助而能够在真理上面站立得住。

因此，如果有谁以为救主的救赎大恩应同时泽及那些堕落的天使，他是合理地这样想，却也是合理地受欺骗了。我这样说并不是以为基督的死，其权力不足以赎回天使和人类的所有罪愆，而是因为从启示所得到的无可怀疑的证据不许可救恩推及于那些堕落的天使。

（廿三）旧约和新约圣经的真理已在这讨论中证明出来。

波：你所讲论的一切，我认为都是最合理而不可争辩的；由于对我们所提出那问题的答案，我已明白新旧约圣经中所说一切都有证据。当论及上帝必须降生为人，即使你略去了圣经中所载关于三位一体之神性及关于亚当的事，但凭你的论证，你非但可以满足犹太人，也可以满足一般异教徒。而祂，那位神人，既颁赐了新的诫命，亦肯定了旧的。我们必须承认祂就是真理本身，对于圣经中所记载的关于祂的，无容我怀疑。

安：倘若我们所讲论的需要任何修正，我不反对，只要修正是合理的。如果我们在这里所得到的可以加强对真理的见证，那么，千万不应将这些我们所认为是理性的发现的道理，归功于自己，却须归荣耀于那永远值得称颂的上帝，亚们！

第四部 亚伯拉德

(一) 伦理学 (第九至十四章)

(二) 罗马书索解 (第二卷数段)

(三) 平安岸歌 (圣歌一首)

亚伯拉德 (Petrus Abaelardus, 1079—1142) 生于法国柏勒, 在邻近巴黎的麦兰及其它各地讲学, 从者如市。他提倡用辩证法研究神学, 并以正确的世界观及人生观来表彰基督教教理皆具永久价值。本所选采其著作两种; 伦理学 (“知汝自己”) 及罗马书索解, 依据基督教名著文库第十卷 (A Scholastic Miscellany) 费伟石 (E. R. Fairweather) 教授所节略者, 由谢扶雅君译为中文, 并经参考拉丁文本 (Patrologiae Tomus CLXXVIII) 校正。此外又依上述文库第十卷选译其圣诗集中之一首。

伦理学

——一称 “知汝自己”
(节译其第九至十四章)

第九章 在基督里合一的神人不是更比单独的神有些好处

现在让我们回至前面的一点, 即是说, 善加善的两个善能生出某种比其中任何一个善为更好。你必须当心不致于说到: 神人合于一体的基督比之单具神性的基督, 甚或单具人性的基督为佳, 换句话说, 不比那连合于人的上帝自己, 或那具有神性的人本身要好些。诚然, 大家一致认为在基督里那个道成肉身的人, 和那化了人身的神, 两者都是善的, 我们只有从 “善” 才理解这两者的本质, 正如在一个人里, 形躯的本质和灵魂的本质两者都是好的一样, 即使形躯的好处不具有灵魂的价值或功德。然而谁敢以为那个神人联在一体的所谓基督或任何其它结合体, 能比上帝本身为好, 似乎有任何什么可以比祂更好似的? 其实祂本身即是最高福善, 也是万有所有之善的根源。固然, 上帝为着实行某事起见, 似乎必定需要某些事物为祂所不能缺少的, 来作助力或始初原因。是, 可无论那些事物怎样伟大, 终不能说比之上帝更好, 因为虽然世上出现了一些好事, 在许多事物上发见了善, 但是毕竟这种善决不是因此而更大, 正如许多人之充实了学问, 或者科学数目之长进, 仍不足以使每一个人的知识比之以前大为增加。同样, 既然上帝本身是善, 并造出那只有靠祂才有存在和好处的无量数事物, 所以藉着祂而在许多事物中表现了善, 因而好的事物的数目显得更多; 然而没有一种善能与上帝的善相等或更可取。诚然, 善亦存在于人中, 也存在于上帝里; 虽然那显出有善在其中的实体或本性各有不同, 但没有一种善堪与神的善相等或更可取。这样看来, 我们不得称宇宙间有一物能比上帝更好或与其相等。

第十章 众善并不优于一善

还有, 我们不觉得多种的善或众多美好事物能并见诸行动再加内意之中。因为, 如果内意是善, 而由于内意所发动的行为又是善的话, 实在所指的只是内意的善便了, 并且 “善” 的一辞并不保有同一意义, 以至于我们能称 “多善”。例如我们说某甲是纯朴的, 也说某法是纯朴的, 这并不是说纯朴有多数的, 为了 “纯朴” 一辞在这里有两种不同的用法。所以我们不要被迫承认: 善的行为一加在善的意志之上的时候, 是等于在善上加善, 以至于有多数的善似的, 因而酬报也当增加; 因为, 如在上而已经说过, 若是善这一辞不可能以同一意

义应用于多数的事物上，就不可能称它们为多数的善。

第十一章 善行由于善意

事实上，我们说一种内意是善，即是正善在它本身；但若说一种行为是善，则不因它本身具有正善，却由于它从一善意而来。由此可见，同一的人可在不同时间做了同一事情，而这同一事情有时可称为善，有时却是不善，这皆由于不同内意之故，因而善恶互殊。对于一个命题，或者对一命题为真或误的了解，例如“苏格拉底坐着”，亦有同样情形，因为苏格拉底有时坐着，有时却是立着。亚里斯多德说，在一些命题上这种真伪互易之所以发生，不是由于命题自己变成了真或变成了伪，却是由于主体，即苏格拉底本人，有了变动，即是，他自己由坐下变为立起，或由立起变为坐下。

第十二章 内意依何根据而得称善

不过有人以为内意之所以为善或正，由于某甲相信他自己行为是善，是取悦于上帝。例如关于迫害殉道者，福音书指称：“时候将到，凡杀你们的就以为是事奉上帝”（约 16：2）。使徒保罗说：“我可以证明他们向上帝有热心，但不是按着真知识”（罗 10：2）这番话，是表同情于这类人众的无知。这意思是：他们因认为所作的取悦于神，就以极大热心及渴望来做，但因他们为这种热情所欺，内意就陷于谬误，而他们的心眼亦不纯明，以致不能察看清楚，或保持不会误认。这样，主是按着一个正意或不正意而判别了行为，祂很郑重地称那确属纯然不污的心眼为了亮，因而能看得清，否则祂就称它为昏晦；祂说过：“你的眼睛若亮了，全身就光明”（太 6：22）。这是意味着倘若你的内意不错，由此发动的全部行为，亦即表显在具体事态上的，就会有光，即是行善，反过来说，就没有光及不善。所以内意的善，不是仅凭外表看来像善，而是真实想来是善才对。例如说，它真在一心一意期神悦纳，而且还要在判断上全然不受欺惑。否则那些不信主的人也像我们一样有善功，因为他们也以为他们的行为足以得救，或取悦于神。

第十三章 罪只是作了违反良心的事

然而若有人问：那些迫害殉道者或基督的人，在他们信为取悦上帝的事上，是否算犯了罪；或者他们可以无罪地把他们认为应做的事留而不作，那么按照我们上面所说的，所谓罪无非是侮蔑上帝，或承认那本心信为不应承认的，我们就不能说他们在这一点上是犯了罪，也不能说任何无知，或甚至不信主（犯此者无可得救）算犯了罪。因为，对那些不知基督，因而不信基督，并认为这种信仰是违反了上帝的人，不能遽说其为侮蔑上帝，因为他们确是为了上帝之故而这样做的，并且以为这做得不算；尤其是使徒也说：“我们的心若不责备我们，就可以向上帝坦然无惧了”（约一 3：21），似乎他意味着：我们如果不忤逆自己的良心，我们在上帝面前不用怕被发见有罪。可是这样一类人的愚昧，若竟不算有罪，那主所亲为祷告的那些钉死祂的人们，说“父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得”（路 23：34），又是怎么回事呢？或者，司提反后来模仿祂，为那用石头打他的一些人呼吁：“主啊，不要将这罪归于他们”（徒 7：60），这又是怎样呢？因为，若果没有犯罪在先，就不应有恕赦这回事，恕赦之所以得名，只是指因罪该受惩罚，却把这罚宽免了。况且司提反明明指称这自愚昧无知所发出的就是“罪”。

第十四章 罪这一词有多少种用法？

但为详细答复那些反对起见，我们应当知道这“罪”的一词有种种不同用法。不过，正当地说，罪是意味着确实侮蔑上帝，或甘向恶投降，如我们在上面（第三章）说过那样。由于此故，孩提之辈以及天然头脑简单的人，皆不在犯罪之列。因为他们缺乏理性，无功过之

可言，所以他们无所归罪。他们只藉圣礼便可得救。一个为罪献祭的牺牲者亦称为罪，如同使徒说耶稣基督代我们“成了罪”（林后 5：21）。罪的处罚也称作罪或一种极咒，如我们说到罪被恕赦，即意味着谴责被豁免了，而说主耶稣担当了我们的罪（彼前 2：24），乃是意味着祂忍受了我们罪有应得的惩罚或由罪所触及的刑章。但如我们说，儿童们具有“原罪”，或如使徒所说的，我们全体都在亚当中犯了罪（参罗 5：12），这等于说我们的遭罚或被判处处分是由亚当的罪所招致。对于罪的实际践行，不论原属有意或出诸不知，我们亦有时称之为罪。因为倘若人不将罪念措诸实行，岂能说他犯了罪呢？而且，这原不足为怪，因为反过来说，我们通称罪行为罪，如在亚他那修的文里（Athanasias: *Quicumque Vult*）说道：“他们必将按他们自己的行为论功或罪。凡行了善的必进至永生，而行了恶的必入永火。”因为，所谓“按他们自己的行为”是什么意思呢？难道是指审判将只及于那见诸实行的内意，因而那有更多行为可计的，就会得到更大的报应呢？难道是指那意志无力措诸实行的人将不需任其咎，如同那个虽怀恶念（即与上帝争权）但终不曾实现的魔鬼吗？这决不能如此。然则所谓“按他们自己的行为”，乃是指他们供认自己所经决意实行的事，意即是，供认那种犯罪，主所定为已是行为的，而祂对此加以惩罚，正如我们处罚一般罪行一样。

至于司提反所说关于犹太人出于无知把他打死了的罪，他所意味着的，若不是他自己所忍受的那由于我们始祖之故而应受的惩罚（正如这辞适用于同一起来源的其它惩罚一样），便是指着犹太人用石头打死他的邪恶行为。他所呼吁的，是不要谴责他们，换句话说，不要为此之故使他们在肉体上是受罚。因为上帝对于有些人常常处以本不需受却非无因的肉体责罚，例如祂加痛苦于正人身上，旨在净刷或锻炼他们，或者祂让某些人受苦，为了后来他们可蒙超拔，而显出祂所加惠的荣名。这种情事曾在那个盲人身上发生，祂说过他：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出上的作为来”（约 9：3）。谁会否认那些无辜的儿童有时受了父母的拖累，同邪恶的父母一起毁灭或受苦难，如所多玛城的人们（参创 19 章）和其它许多人民那样，好使这种更广泛的处罚能在恶人心里生出更大的恐怖呢？那位蒙福的司提反，为了慎重顾到这点，所以吁请这罪（即是他今从犹太人手中所忍受的惩罚，或犹太人的误谬行为）不要加到他们，换句话说，他们不应由此之故而身蒙惩罚。

主亦曾怀这种心意，祂说过：“父啊，赦免他们”（路 23：34），这就意味着不要报复他们这所作反我的事，甚至处罚在他们肉体上。实际上，这种报复可能作得合理，即使他们从前都无意作恶，因为这样一来，别人见到，或甚至他们自己，都可以从这受罚明白他们在这事上不曾做得对。可是主正用这祈祷做榜样，来鼓励我们养成忍耐之德并表显最大的爱心，祂这样做，就在行为上显给我们祂以前所口讲的教训，即要为我们的仇敌祷告。所以祂那时所说的“赦免”，不是指他们在这同一事件上从前所曾犯的罪过或侮慢上帝，却是关于所应得的惩罚而言，这处罚，如在上文所说及的，甚至不计任何过去犯错，也有足够的理由。这事曾发生过在先知上，他被派去反对撒玛利亚，并因吃饭做了违背主所禁止的事情。他不曾做出任何侮慢上帝的罪行，却给另一先知所骗，因而愚昧地蹈了死亡，是由于他所行的，并不是由于他故意犯罪（参王上 13：24）。上帝固然有如那有福者贵钩利所忆起的，有时也许改变祂的宣判，然而决不变更祂的宗旨。这就是说，祂有时决定把那为了某个理由本打算发令或警戒的事却停止执行了。不过祂的宗旨依然不变，或者说，凡在祂自己决意中一定要做的，绝不有所更动。我们知道上帝并不曾对亚伯拉罕关于把他儿子献祭的事坚持要叫他做（参创 22 章），或固执要降灾给尼尼微（参拿 4 章），所以我们说，祂改变了祂的宣判同样，上文说的那在旅途中奉主禁止不许饮食的先知，相信了主的告诫已经改变，因而，他若不听那自命为受了主的差遣特来用饮食慰劳他的另一先知的話，他便会做错。所以他在这本决意避免罪的事上果然是没有罪，而那种突然的死也果然不曾害他，反而救了他使他免去今生的苦；另一方面也对许多别人成了一颇有效的警告，因为他们见了一个正人这样无过受罚，并看出在他身上成全了那在别处见到对主所说的话：“上帝啊，祢既如此公正，就令得百凡事

物都很公平，对很该受惩罚的，祢也责罚他”（注）。这是意味着，祢责罚他只在肉体上的死亡，却不是永灭。既然有些人类如小孩子，并不需立功得救，单凭恩典而至永生。同样，有些人忍受那不该受的肉体责罚，也不是怪；比方说，凡不蒙洗礼恩典而死亡的儿童们，灵魂既不得救，肉体亦同死亡。还有许多无辜之人遭受苦难。那么，那些钉死了主的人，即使由于他们的无知而免于谴责，但如我们所说的，因那种不正行为而理应遭受一时的惩罚，这又何足为奇呢？基于这个理由主说了“赦免他们”，换句话说，不要加于他们那如我们说过是他们理应遭受的罚。

（注一参考次经所罗门智训 12: 15），但原文与作者所引恰正相反。

再者，倘若他们由于无知而做的事，或甚至“无知”本身不算正式的罪（即不算是侮慢上帝），这可适用于“不信主”的行为，虽然后者必然对于能用理性的成人不许其进入永生。事实上，不信福音，不认基督，不受教会圣礼的，足受永劫而有余，即使这样做是多由于无知而少出于故意。关于这一类人，经上也说：“不信的人，罪已经定了”（约 3: 18），另一方面使徒宣称：“若有不知道的，他就不被知道的”（林前 14: 38）。然当我们说到出于无知的罪，那是称不合宜的事本身为罪，而不以它为侮慢上帝。因为诸哲学家亦皆视不合宜的言行等于犯罪，即使这些动作没有什么有意干犯上帝之处。这样，亚里斯多德在其范畴论中提到关系上的误谬归属，说道：“不过，关系不一定是交互的，若在主体上不合宜就不能是交互关系。因为，若是他把属性‘犯错’，如称‘鸟的翼’，那么，为改正这个联系便不能把这说法颠倒过来说成‘翼的鸟’。”他说到“改错”称之为罪，然则，倘若我们照这样称凡弄坏了一切，或与得救相反的行为为罪，那么我们自必称不信和对那为得救起见所必信之事的无知皆为犯罪，不论其中不见得有侮慢上帝之意。然而我以为，正当地说，罪之所在，决不能不随以谴责的。不过，不识上帝，或不信主，或不对的具体行为亦可能不致谴责。因为，假如有人由于没有机会听到传道而不信基督的福音，如同使徒书信中所指出：“人未曾听见祂，怎样信祂呢？没有传道的，怎样听见呢？”（罗 10: 14）。在那种情形下，他的不信有何谴责可归呢？哥尼流要等到彼得被差遣来到，告诉他关于这福音之后才信主。再者，即使他由天然法则而已认识了并爱了上帝，而上帝也听到他的祷告，接纳他的周济物，但若他在未信基督之前亦或离世，我们不敢允许他可得救，不论他表现了功德多大。我们也不应置他于信主者之列，毋宁认其为不信者，不管他已具有盼望得救的极大热心（参徒 10: 1 以下）。上帝的许多审判是不可测度的。有时祂吸引了那反抗的，或至少也不甚关心可蒙拯救的，并拒绝了那贡献自身的，或至少准备相信的，这一切都出自祂深思密虑的安排。“夫子，你无论往那里去，我要跟从你”（太 8: 19），而主对这甘愿献身的却加以拒绝了。反之，对另一为念其父骸骨孤零的人，祂却不允许这种克尽子道的请求，甚至稽延片刻（太 8: 21 以下）。还有，祂曾责备那些城邑的冥顽，说：“哥拉汛哪，你有祸了，伯赛大啊，你有祸了，因为在你们中间所行的异能，若行在推罗西顿，他们早已披麻蒙灰悔改了”（太 11: 21）。你们看，祂对这些城邑，不但亲自谆谆讲道，而且展开了神的异能，即使祂早知道这福音和异能是不会被相信的。但对外邦人的城邑，祂虽知道他们很会接受信仰，而也不曾计及值得一访。可是，当那些城邑的若干人民遭受灾厄之时，虽欲接受福音，却被剥夺了闻道的机会，则明明不曾由于他们的怠忽，我们又怎能予以谴责呢？虽然如此，我们要说，他们至于死亡所具有不信主之罪，已足以定他们的罪而有余，即使主所放弃他们的这种盲昧之真因我们不大清楚。也许，若有人以为他们所以被定罪，乃因他们改了一种不足谴责的罪过，这会可以通融的，因为他觉得他们毫无罪过而被定罪是未免太滑稽了。

话虽如此，如我们屡曾指出的，我们认为“罪”这一辞，严格地说只能适用在有意过犯的事上面，并且不论在何年代的任何人，这种罪之所在，断不能不该定罪。然而我真不解对儿童们，或对那些尚未得闻应信基督的人们，其不相信基督——这诚是一宗不信的行为——怎么应当列为过犯。我亦不解怎么谴责应加诸那种事前完全不能预料的，真是出于无可奈何

的无知之行，例如，某甲本意在森林中箭射野兽或鸟雀，却不见某乙在彼而偶然一矢射杀了他。虽然我们说他过错，但是出于无知，正如我们有时自承不但在意志上而亦在思想上犯过失。不过在这宗情事上，我们并不严正地使用这名辞来指足以谴责的行为，而是松弛地指称凡不合宜的作为，不论或由错误，或由疏忽，或由其它不相适合的情形。这就是所称为无知之罪，并不带有任何足予谴责，只是做了不适于我们的事吧了——这种事发生在思想（指那不合宜的意志）和言行上（即指不该说而说，不该行而行）都可称之为罪，即使一切出于无意或无知。这样，我们又可以说，那些迫害基督或属祂子民的人，他们以为应当加以迫害的，他们这样做，就是在行动上犯了罪。可是，倘若他们违反着自己的良心而不这样做的，他们所犯的罪便更严重了。

保罗达罗马人书索解

（节译其第二卷开始数段）

“我们晓得律法上的话……”（罗 3：19）。这里使徒致其回击于犹太人，他既解除了他们在割礼上的夸口，就进而解除他们对律法以及任何外表仪式遵行的夸口；因为他深恐自己说过“第一是上帝的圣言交托他们”（罗 3：2）的话，或者把律法抬举得太高了。所以他首先指明他们只是因律法而得知罪，却不能藉以称义，这样把他们对律法的自夸打倒了。于是他又从律法——即旧约——提供了一些明证，表出普世的人，不论犹太人和外邦人，一起都犯了罪。可是我们知道犹太人是特别给那些罪证检举了的，因为律法是专对他们说话，即使不是单说着他们，却是全然课给在他们身上。因而他所写的这一节，无异于宣称：虽然我们从律法也搜得了关于外邦人若干很严重的罪证；但我们知道律法并不是对他们说的，因为它并不曾立给他们，即使它也对他们有关节。“然而律法是专对那在律法下的人而论”。那就是，凡接受了律法的人们，都有服从这律法的义务。我们应注意到“律法”这一名词，有时是指所谓摩西五经而言；但有时是指全部旧约，如本段经文所意味的。因此，奥古斯丁在他三位一体论第十五篇里说：“所谓律法这辞有时是指上帝的一切圣示，但有时也较精简地专指假手摩西所公布的律法。”“好塞住各人的口。”各人的口再不可用作任何自夸，而只扬声为荣耀上帝之用，为了我们深切了解那甚至神的特别子民有很大的荣耀（由于律法而属他们所有的）也不算得是什么回事，即使他们自己想为行了律法之故，而应该得称为义。“叫普世的人都伏在上帝审判之下。”这意味着世人在上帝面前要谦卑，认为没有一事足以夸口，因为甚至似乎极度讨好上帝的人，也没有任何可设想的理由堪以自己称庆。“因行律法”——即是指那班人拘谨注重律法而作表面上的奉行，例如割礼，献祭，守安息日以及其它同类的仪文条例——“凡有血气的没有一个能在上帝面前称义。”凡属单按血气而不按灵去奉行律法的，或者可在那按表面判断的人的面前算做是义，但不在神的面前。

“因为律法本是叫人知罪”。使徒这里举出两点跟上面已说过的两点连系起来。一是把本句连系到上文“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在上帝审判之下”。另一是把上文“凡有血气的没有一个因行律法能在上帝面前称义”的话，结合到“但如今在上帝的义在律法以外已经显明出来”。这样使徒把自己的思想联锁起来。这就可见世人绝不当藉律法而自誉，为了他们藉着律法绝对无从免罪；他们的罪只有因律法而更显著，却不减轻，实反加重。由是使徒复又宣称律法的目的是在：“那罪因着诫命更显出是恶极了”（罗 7：13）。“但如今……先知为证”。我说过在上帝眼中没有一人因特别行了任何成文律法——即为天然法则所绝无关的一些人造训条——而得称义；但如今在这恩典的时代中，上帝的义（即为上帝所赞许的，因之在上帝面前得称为义的，即是爱）透过了福音的教训已经显明出来，这当然是在律法以及它的各种要求以外的。可是这仍是有律法和先知在一起作证的义。这个义的依据是什么呢，他立刻说明是“上帝的义”。他所意味的是我们以相信或信仰去对待基督的信心。他继续写道：“一切相信的人”，他并不曾分别出任何某某，却是平等地普及于众人。由于我们对基督

抱有信心，就在自己深内增长了爱，为了坚信在基督里的上帝把像我们样的人性和祂自身的神性结合，而藉那人性的受难，把完全的爱显示我们，如基督自己所说的“人的爱心没有比这个大的”一番话（约 15：13）。因此我们靠了祂的恩典，大家和祂连系，如同邻友彼此相亲相家，密切而不可分。由于此故，使徒以后更写出“谁能使我们与上帝的爱（译者按；保罗的原文作“基督的爱”）隔绝呢？是患难么？是困苦么……？”（8：30）的文句。他再写道：“因为我深信无论是死是生……不能叫我们与上帝的爱隔绝……”（8：38—39）。我说，这义是赐给信徒的高洁本体，即灵魂，或爱心所深宿之处，而与外表的行为无关。

“并没有分别”。我说，无分彼此，普及众生，犹太人如是，外邦人亦然，用为在这个藉着信仰在基督之上帝的义当中，彼此毫无那在律法行为之下所曾有过的分别。既然普世的人都曾一律犯罪，所以今由上帝对我们显示恩典，也都一律得称为义了。而这就是使徒所以写着：“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的恩典（保罗的原文作‘荣耀’）”。意思是：他们在责任上处要归荣耀于上帝。“就白白地称义。”所说白白地，是由于他们并不曾因自己立过任何功劳，而全靠那位“先爱了他们”（约一 4：19）的上帝的恩典，才得称义。那恩典，即上帝所白白付给的，属灵的恩赐，究竟是什么呢，他加说明道：“因基督为我们完成的救赎，祂是被上帝天父设立作我们的挽回祭”，意即我们的中保。“凭着耶稣的血”。这意味着凭祂的死。由于这个挽回祭是由上帝专为相信的人而设立，并不是无条件地包括任何人，所以他加写道：“藉着人的信”；因为这种神人复和是只对那有信望二德的人才生效力。“要显明上帝的义”——意即是祂的爱，这爱才使得我们在祂面前称义。换句话说，要显出祂爱我们，或者说要使我们觉悟应当怎样去爱这“为我们甚至不惜自己的独子”的上帝啊。“因为祂宽容……”。这就是说，我们可以靠着这义——即是爱——获得宽赦罪恶，正如“真理之主”关于那犯罪而蒙福的女人所说的，“因为她的爱多，她许多的罪都赦免了”（路 7：47）。我说，由于祂用忍耐的心，甚至先时的罪都给宽赦了；之所以得蒙赦免是因为上帝有长期含忍的心，祂并不一下子惩罚罪人的过犯，却是长期等候他们终有悔改不再犯罪的一天。“好在今时显明祂的义”。起初他只说过要显明祂的义，现在他加上“今时”的字样，这是特别表明这恩典的时代是爱心而非惧怕的时代。因而当他说到上帝的义——自然是就今时的恩典而言——之时，他十分明白他最初所了解的义即不外乎爱，这爱真是绝对适应我们今日（恩典的时代）普遍的需求。“因为祂用忍耐的心”这句话很可能是与下文“好在今日显明祂的义”紧接一起。这样，它的涵义就可以解为主在这事上，过去曾稽延了祂的执行，好在今时表出我们所说的祂的义即祂的爱。祂“使人知道祂自己”在决意上“为义”，而祂藉自己大能的行为，“亦称信耶稣的人为义”；这就是说，祂在基督里成全祂所决定关于我们的救赎或称义，祂一边这样决意，一边就完成所决意的。“信耶稣基督的人”，这就是说，他信祂是耶稣，即救主，由于基督是神人合一的缘故。

疑 问

在这个关头上有一大难题突出：我们由于基督的死而得的救赎，是什么意思，而使徒所称我们因祂的血而得称义，又是怎样的。我们似乎应该受到更重的惩罚，为了我们实在都是顽恶的仆人，犯了杀死我们无辜的主人之大罪。所以我们于此应先探究为何上帝必要自化人身，以便藉着肉身的死而把我们赎回来；而祂又从那一个俘虏我们——或者活该，或者误捉——的家伙救出了我们；并且祂凭着什么公平的标准而从那个魔掌中释放了我们，即为了解救我们之故，祂甘愿听从那家伙所要求的条件？不错，有人说，祂从撒但的统治中把我们赎回来的；完全是撒但把人整个置于他的魔掌之下，为了人的始祖犯下了罪，而亦自愿屈服于撒但；并且撒但要永远压服世人，除非有一救星来到。然而上帝既然只解救了祂的选民，那么，撒但或在今代，或在将来，曾否，或要不要再比他现时所做的更加绑住世人？这恶魔曾否凌虐那投在亚伯拉罕怀里的乞丐，如同他凌虐了那被定罪的财主一样，或者他比较不那么虐待他呢？再者他是否握有权力甚至超乎亚伯拉罕和其他选民之上？那酷虐的魔王何时掌

握了统治这被描写为由天使带到亚伯拉罕怀里的人，关于这人，亚伯拉罕亲作见证说：“如今他在这里得安慰，你倒受痛苦”（路 16：25）？加以上帝宣布了在你和恶人之间立有一道很大的鸿沟，后者绝不能渡越至前者之处，那比恶人更坏的魔王在这恶人不驻或甚不能进入的地方应更没有什么权力。再者魔鬼究有何种权利竟能劫持人类，除非或者他曾受上主的明许以至委任，叫他特意凌虐世人？因为倘若奴仆真要背弃主人，甘愿臣服于另一主人的统辖之下，他是否会做到弄得他的旧主即使想要也就无从合法地追查及接他回来呢？谁敢怀疑，若果一个奴隶设计诱骗到主人家的另一奴仆，叫他背弃自己的真正主人，这诱骗者岂不是比被骗者在主人眼中视为更犯重罪呢？而其结果，这诱骗者却竟具有特权统治这被诱骗者，这是何等不公正的事！而且，即使这诱骗者在以前曾经有过这种特权，他现在还不应该失却这权利吗？明文记载：“凡有触犯当受管辖的法权之人，他的任何特别权利应被没收”。一个奴仆在受另一奴仆的诱骗而遭受管制于其下，这个更恶的奴仆绝对没有反得进级高升之理，毋宁那被诱骗者以充分请求把他受害经过的冤枉加昭雪。还有，魔鬼不能允给世人永生作为犯罪的酬报，而指望可以凭这权利来紧紧捉住世人。

由于这些推断，可以证明魔鬼不曾有权单凭诱骗而把人害了，除非或者如上所述，这事经蒙上主允准在先，把人交给恶魔当作狱吏或凌虐者而加以惩罚。因为人除违背他的主人不听训命而外，不曾陷罪。那么，倘若他的主人真要宽免其罪，如同对童贞女马利亚一样，如同基督在祂受难以前宽赦了许多别人一样，例如福音书所载，祂对抹大拉那样（路 7：47），及主对瘫子所说：“小子，放心罢，你的罪赦了”（太 9：2）那样；倘若，我说，主愿意在祂受难以前赦免罪人，而对其加苦者说：“不要再罚他吧”那加苦者怎能继续给苦祂受呢？因为，如上早经表明，加苦者本不曾其加苦于人的绝对权利，而只是得到上帝明白允可吧了。这样，假使上主不允这事，要加害于人者就没有一点权，而若他要向上主埋怨及罗唆，上主很可能告诉他“因为我做好人，你就红了眼吗？”（太 20：15）。上主若从魔鬼把陷溺于罪恶中的人类活活地夺回来，而挽救人格免于沉沦，原不曾加任何实损害于魔鬼。就人而言，祂因不能保障以其本身的劳绩，能自胎孕，出世，以至终生，悉免于罪，要不是有主的恩典维持着祂。那么，上主要用恩典赦免别人的罪，难道祂不能救其脱离惩罚吗？的确，处罚中的罪一旦被豁免，似更没有理由重再受罚。上主既曾对人显出这样大的仁爱，至于联合其与祂自身一起，难道祂反不能给人较轻的益惠，如像宽免其罪这样的事吗？如此，明明神的慈悲能够把人从撒但解放，则究竟其中何必然性，有何理由或需要，该由上帝的独生子为了救赎我们之故，要化成人身来遭受这么多的绝食，侮辱，斥骂，鞭打，最后处最凄苦最污辱的死刑于十字架上，甚至于忍受那与恶人一同钉死的惩罚呢？试问究以何道，使徒所说我们得因圣子的死而称义或与上帝复和，不是世人所犯钉死圣子的罪，比之当初在乐园时违背上帝的最初命令而单取食了一只苹果，遥为严重而荒谬得多，上帝应当对之越加愤怒吗？而若亚当的罪如此之大，非由基督的死来赎回不可，那么，对于谋杀基督的罪行，以及许许多多反对祂和祂继承者的大罪，又怎样办，并将如何赎偿呢？无辜圣子的处死又怎样讨好了上帝圣父，以致祂可与我们复和呢，而我们所犯的罪行正是我们无辜的主所由之而被处死的？假使这桩重大罪行不曾演出，上帝不也能赦免以前那桩较轻的犯罪吗？假使恶行不曾越来越加，上帝岂不也能为人做了这样的好事吗？我们怎样得藉神子之死，而比以前的地位更合乎义，以致我们应当免于惩罚呢？这个血的代价付给了谁而得赎回我们，岂不就是那曾把我们交给祂所委命的加苦者，而我们原皆在其权力之下的上帝自己吗？因为安排和收受这些赎价的，并不是加苦于人的人，而是俘虏了人的主人。再者上帝怎样以一代价而解救了这群俘虏，倘若祂自己执行或布置了这个赎价？真的，要求把一无辜者之血来作挽回某事的代价，是何等残酷而惨恶的行为，或说，以一无辜者之被杀而足使上帝欢心，更加，上帝竟然把祂的独子之死视为十分顺眼，以致祂可与全世界复和，这真是从何说起吓！类乎此的一些寻问，使我们觉得在救赎我们，或因我主耶稣基督的死而得称义这件事上，成为一个相当重大的难题。

解 答

我们觉得我们得赖基督的血而称义或与上帝复和这回事是这样：由于那显给我们的唯一神恩，即圣子化成了像我们一般的人性，从而以道和实范教训我们，甚至于死，上帝就用了爱心更完满地把我们和祂自己结合起来；其结果，我们的心情由于这样一种神恩的赐予而加热燃，再不怕任何含辛茹苦而真切爱神了。我们绝不怀疑那班藉了信心而等候这种恩赐的先古诸人，其涌起对上帝极大爱心的方法，与现在这种恩典时代的人所凭藉的一样，因为经上载明：“前行后随的人都喊着：‘和撒那归于大卫的子孙’等……的话”（参可 11：9；太 21：9）。而且自基督受难以后，无人不比从前更得称义，即是对主有更大的爱，因为实在蒙受了恩赐自比仅仅盼望有的恩赐要激发更大的爱心。这样，我们藉由基督苦难而得的救赎，无非是我们内心那更深挚的热情，使得我们不但免于罪的俘虏，而且赢得为神子女的真正自由，因而我们在任何作为上都从对神的爱出发，而非由于惧怕，就是爱了那显明了那样地可比似的大恩典，如祂自己所说：“人为朋友舍命的爱心，没有比这个大的了”（约 15：13）。祂又在别处说到这种爱心：“我来要把火丢在地上，倘若已经烧起来，不也是我所愿意的吗？”（路 12：49）。所以祂实证了祂来的目的是为着要传播真爱的自由于人间。当使徒仔细研究了这件重大事实，便续加以说明：“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们的心里；因我们还软弱的时候基督就按所定的日期为罪人死……”（5：5 以下）。以后还写下几句：“惟有基督在我们还作罪人的为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（5：8）。可是，对于这些经文，等到下面我们还要更详尽地加以阐释。现只对于救赎的方式，举我们所了解的，撮要说明如上。不过，究因解释未臻完备，所以我们要在神学绪论（*Introductio ad Theologiam*）书中从事精密探讨。

“那里能夸口呢？”（3：27）。我已说过，上帝的义今在律法之外显明给那信基督的一切众人。这样，犹太人啊，你们的光耀在那里，你们所用以特别自夸的律法及其外表仪文在那里呢？它已被除去了，已从你们那里拿走了，落了空了。

“用何法没有可夸的呢？”也许用了立功之法，即某些外表行为而被解除了吧？“不是，乃用信主之法”，正如我们说过的，信仰耶稣基督，意即是，由信靠基督的救恩而来的爱。倘若有人在受洗礼以前，有信有爱——如像亚伯拉罕般，经上关于他曾说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义”（4：4，又参创 15：6），并亦如像哥尼流般，他在还未受洗之时，他的周济已蒙上帝收受（参徒 10：30 以下）；又如有人对他以前的犯罪真心悔改，像那远远站着不敢靠近神殿倒算为义似的税吏——我一点也不踌躇，立即称这等人之义，或者说，那恢复至原属于神所有的人，便有了义了，同样的情形，我们认为耶利米和施洗约翰从母胎中已成了圣，因为他们得了神奇的启迪，早认识了主和爱了主，虽然他们在那时仍不得受割礼以代洗礼。那么，你们要问，这样的人既已有了信和爱而早得称义，所以若在那时死去也会必然得救，他们为何仍受割礼或洗礼的必要呢？真的，被定了罪的人，决不能在死时算为有义或有爱心。另一方面，人一旦明白了洗礼的意义，他决不能不受洗礼或殉道而得救。可是，一个人亦会在未曾受洗或殉道以前，单具爱心而死；果然他在那时死去，你将说他必要同时定罪及蒙救。然而我们要说，凡人为主之故而诚心纯粹爱主，他必注定有生，而将不致死灭，直待主显明给他关于圣礼的义务为何，并付给他了解这事的能力。固然，这里所辩证的，关于那未受洗礼，却因信爱了神而已称义的人，一旦死去，他应同时得救及定罪的一事，亦能辩明凡虽预定有生却仍重重犯罪的任何人，例如那犯奸淫时的大卫。因为，正如已称义的人应当得救，同样凡属预定的义人自应得救；而正如不受洗礼的人应当被定罪，同样奸淫者亦被定罪。

这样，大卫曾于有生之年有过这么一个日子，假如他那时死去，他该同时定罪及得救。再者，虽然他有了一个不得好好地死的日子，而就他有自择力的期内，亦从未有不好好地死去的可能，但他从未有任何同时又坏又好地死去的可能的日子。不，毋宁说，世人决没有一

个必定死得好的日子，或必定死得坏的日子，却是，在某一特殊时候，他能死得好，也能死得坏便了。然而世人决没有那回事；人能在同一时候死得又好又坏。这样，关于那未受洗而具有爱，并终于称义的人，我们认为他，倘若他死去，决不致于同时又得救，又被定罪。无疑地，一个未受洗礼而具有爱的人，可能在其死的顷刻失去了爱，这样地死去就被定罪了。也许有人在他尚未领洗之前，已有了“洗礼的状态”，因而他若死去必就蒙救。但是，你如果讲，人能同时具有爱心而亦不具有洗礼状态，我之不能接受此说，等于你讲一个人能于淫欲在身之时死去，而亦得预定有生一样。不过，预定得生的人必定过好好的生活，以致得救，正如那因信和爱而已称义的人，为了奉行主的确定命令，也为了保证义的不断实践，就自必领洗礼。因为，倘若有人未领洗礼而具有爱，却在不曾受洗之前死去，他必然丧失了这爱心，其结果他在深内无从获享永福，而且必预感知在其临终立被判定永罪。可是，正如我们称一个于未受洗前已有了信——即爱——的人为义，虽然他的罪过未曾在洗盘中刷净，或说，其处罚尚未全受豁免，同样另一方面，我们对于某些已领洗礼者，如婴儿以及那些未曾反省有年的人，尚不得称其为义，即便他们已在上帝面前洗净了而得赦免了罪过。为的是，他们都还不能行爱或义，或立任何功劳，不过，倘若他们在这幼小状态而死，当他们开始离去身体而见到神的慈悲哀怜所准备的荣耀之时，上帝的爱即伴着他们的省悟而产生于其灵中。由此可见，犹太人绝不可以谴责我们——尤其是，不许加罪于使徒——以为我们亦得因实行的律法，类如领洗的行为，而称为义；在这普世之人称义的主题上，我们充足的驳辩是：义成乎爱，甚至未受圣礼——不论属我们的或属他们的——以前亦然。因为先知在这点上也说：“罪人若真悔过，他必得救了”（参结 18：27）。

平安彼岸歌（注）

蒙福的灵，能看见永平安，
大家一定甚荣耀，甚喜欢；
勇士加冠，劳倦如得息肩；
主为一切，一切中，受颂赞。
耶路撒冷，是彼岸好名称，
平安远象，常带来真欢欣；
愿望成功，永不会相离分，
凡有所求，都照样蒙赐恩。
是何君王，何宝座，何朝廷？
他们所有，何平安？何欢欣？
你们蒙福，既有份，好说明，
心里确知，口必能作见证。
长受飘泊，在巴比伦之礁，
我们昼夜叹息想念祷告，
耶路撒冷才是向往目标，
高举虔心，归向宗邦怀抱。
在那地方，无烦恼，无忧伤；
我将安然，颂圣歌，常高唱；
因主慈恩，广无边，深无量，
属主的人，都高声永赞扬。
在那地方，安息连绵继续，
奉守安息的人，无穷喜乐，
无穷喜乐歌声永扬不绝，

众天使和我们齐唱此曲。
我们恭敬，同俯伏颂扬主；
我们属主，在主中，藉着主，
都属圣父，圣子中，藉圣灵，
三位一体，大哉神，永统治。

（注）上歌为亚伯拉德作圣歌集中之一，系供星期六晚礼拜颂赞之用。汉译见广学会印行联合圣歌委员会编订之普天颂赞本（第三四七首）。其一，二，三，五，七各节经由杨荫浏译出；今复由谢扶雅补译其四，六两节。各节先后次序，悉依拉丁本。

第五部 圣威克多的理查

三位一体论

圣威克多的理查（Richardus A Sancto Victore）为苏格兰人，生年不详，卒于一一七三年。他是圣威克多修道院笏哥（Hugo）的弟子，于一一五九年即任该院助理院长，后又升任副院长。著作甚多；兹惟选采其三位一体论（De Trinitate），并依费伟石教授（见上亚伯拉德部分）所节略者，译其第一篇第一至五章及第三篇第一章。译文悉据拉丁本（PL196）校正。

第一篇

第一章 我们从三方面：经验，悟性，信仰，而得认知万物

我们倘欲以明敏的心智进达庄严实体界的认识，其成功的代价首在明白我们通常如何获知万物。假定我不是受愚的话，我们之得认知万物是由三方面而成：我们判断某些事物是由经验，我们推理另一些事物是凭悟性，而确实把握住更另一些事物是靠信仰。我们对暂时的事物是藉经验本身而知道的，但进至认识永久的事物，则有时藉赖悟性，有时藉赖信心。要求我们非信不可的某些事物，似乎超绝理性，甚至与人类理性相违，它们惟有靠着深刻精致的探究而始得发见，或者毋宁更赖神灵的启示而始得显明。这样，我们对那些事物的认知或肯定，惯常所依赖的与其是悟性，毋宁是信心，与其是论证，毋宁是传承，如先知书中所说：“你们若是不信，定然不会理解”（赛 7：9）（注）。可是在这句中还有某种涵义似乎需要特别注意。须知所谓“你们若是不信，定然不会理解”，是权威的先知指示着我们，对那些事物的理解只可作有条件的否定，而不可作绝对无条件的否定。因此，具有素养的人士千万不要灰心，以为不能达到这些事物的理解。同时他们应抱巩固不移的信仰，并且在一切事物上不变地坚持他们的信心。

（注）译者按：以前奥古斯丁常喜引用这经句，而依拉丁圣经译本，末一词是“理解”（intelligetis），不是“立稳”。

第二章 没有比那由恒久信心所了解的更坚实的

然而其中有一点是异常奇妙的，即是，对于我们凡具有真信仰的，世上再没有比我们由信心所了解的事更确切更恒久的了。因为那些事是曾自天上显给诸教父，而为神所行的无数伟大奇事所睿定，绝对不容毫发怀疑。这样，那只能由神的大能才可作出的无可穷计的奇迹，引至这种信仰而不许我们置疑。因而，为了试验以至确证这些真理，我们利用神迹以代论证，利用奇事以代经验。但愿犹太人真会警觉了！愿外教人真会上心了！当我们能以这种伟大保证的良心来应付上帝的审判之时，我们岂不能用一切信赖来对上帝说话么？主啊，倘若这是错误的，我们给祢欺骗了，因为这些事是由那实在非祢不能做到的许多伟大神迹奇事所给我们证实的？当然，那些微兆异象是由至高圣职的诸位所宣给我们的，加以，既然它们都经至高及最可靠的试验而得证明，由祢自己“和他们同工，用神迹随着，证实所传的道”（可 16：20），可见凡有完美信仰的人一定准备宁愿为信而死，也决不肯否定信心。因为，毫无疑问地，世上没有比那由恒久信心所了解的更坚实的。

第三章 本书所讨论的，是我们对于永久事物所奉命相信的

这样，我们对于认识那正所谓“你们若是不信，定然不会理解”的一些事物，我必须靠信心打入，但千万不要一进至门便止，却必须趋入深内，以求事物之深刻理解，并须锲而不舍，尽其心力及最大勤奋，如此日进月增，庶几可能进达那藉信心握住所事物的认识。我们必

须充份认识及完全理解这些事物，才可获得永恒生命。真的，最大福惠是在于掌握这些事物，至高喜乐是在于会通它们。它们是最大宝藏。是永久快慰；它们的体会是无上的甘美，它们的享受是无限的欢娱。因此在这部著作中，我们要叙述那公教信仰的清规所要求我们非信不可的一些事——不是任何事物而只是永恒的事物。因为我们在这书中无意讨论那在时间上为我们的救赎成就的神圣奇功（对这，我们奉命要信，而亦确在相信），因为处置那些事有了一个方法，而对于永恒不变的事则另有应付的方针。

第四章 本书处理的方式不在专依权威而在多求推理

因此，我们特意要在这著作中，尽上帝所允许的，对于我们所信的发挥必然的而非仅属盖然的理由，并且藉了真理的说明和解释来适调我们信仰的教训。因为我深信不疑，对于那些必然的真理不仅有盖然的也有必然的论证，即使它们目下可能隐蔽而不为我们勤力所发觉。大凡由创造主宰随意所欲而一时出现的事物，可能存在，也可能不存在，因而它们的存在性不用多赖悟性而推知，毋宁单由经验而得证实。然而那种永恒的事物则是直截了当地不能无存在；它们于过去和将来都没有不存在的可能，却永远是它们之为它们，即不能另为别物，也不能有另一种的存在形状。可知任何必然性的事物似乎绝不可能不存在，也不可能不具有一个必然的理由，然而，这不是任何生灵都可以把这一类的理由从深沉而奥秘的智慧之根，抽引出来而使之如实显露。许多人不配这样做，许多人不适于这样做，许多人不甚热心于此，而我们也几乎不曾想及那假使可能的话是我们应当永远牢牢瞧住。请问，我们该用怎样毅力，该用怎样广大愿心，来吃尽千辛万苦而为这事，来赞叹这个为那嗷嗷待救的全人类至高福祉所凭依的大场面！因而我相信，若是上帝许我能在这事上稍稍有助于肫诚有志之士。并由我的热诚将那半温心情的人燃烧到这样热度，就不算没有贡献了。

第五章 下列各章所讨论的提要

我常常读到这样的文字：上帝只有一个，独一无二；祂是永恒的，无限的；祂是全能的，是万有之主；世上一切存在物莫不皆由于祂；祂是无所不在，而其所在又是整全而不可划为部分的，我又读过关于我的上帝是一而三的，在体是一，在位是三；所有这些文字我都读过，但我不记得读时以何方法而证明这一切。我读过：在真正神性中只有一体，而在体的统一中又有数位，位各以祂的特别属性而互殊；其中有一位是自有的而非它由的（按：指圣父），又有一位是只由一位而来，却非由于祂自己（指圣子），又有一位是由两位一同而非单由一位而来（指圣灵）。我日日读到关于三位是并非三个永恒者，却是一个；并非三个非受造物 and 三个无限者，却是一个非受造物和一个无限者。我听到关于三位是并非三个全能，却是一个全能；而我却又听到非有三神，只是一神，非有三主，只是一主。我发觉圣父不是被造，也不是被生；圣子不是被造，却是被生；而圣灵不是被造及被生，却是出来。这一切我常常听到和读到，但不记得读时怎样来证实它们。在这些事上，自来传统权威可谓汗牛充栋，但论证不与相符；经验对一切则是甚表阙如，论证又极能得。所以我想，如在上面已说过的，倘在这一类问题的探究上，我能效其些微助力有志之士，即使不能满足他们，我也算有一点成就了。

第三篇

第一章 以上讨论过神体的统一性，今后

将寻问如何考虑神格的多元性

到此为止，我们已觉最心安理得地讨论过神的实体之统一或本性问题了，以下打算寻究

对于神的位格之多元及个别性质应作如何思考。这里必须论及的第一问题似乎是：在那种真正单一的上帝体性中果又有所谓多元，而其数目又正如我们所信为三位吗？第二，我们必须寻问：实体的统一怎能和位格的多元相结合；而第三，又必而查究是否按照我们信条的教训，只有一位是自有的，此外两位则由另一位而出，以及其它有关的需待查明的事。最后，倘若上帝容许我们可由理性演证这些事项，我们必要追问至下一点：那不由其本身所出的两位，是否其被出生方式各不相同，而为何种方式各适其所；随而关于两位各别的名目及特征又属如何？至于上列各种待考的事，我们必要使用极大勤劳，毅力切实进行，因为诸教父的遗著中无从发见可供我们表证的资料，我说的表证，不是指由圣经引出的证言，却是由理性来的证据。有人如欲笑和我和讥诮我这个研究计划，尽请便吧。老实说，我冒险这种尝试，不是由于知识提高了我，而是由于心灵的热诚。即使我无从达到我所致力的目标，这有什么关系呢？即使我告失败于这行进之中，又有什么关系呢？我仍必为寻求我主的慈颜而喜悦，假如我按一己能力所及，终迈是进，辛勤，流汗的话。而且，若是为了我所寻求的这些太重大的事件，其路程过于辽远，过于艰困而崎岖，而致中途归于失败，无法到达目标，我仍有所成就，如果事实上我能忠实地说了出来，我已做了我所能做的，我已寻求了祂而未曾见到祂，我已拜问了祂而祂未曾回答我。而且，看哪，那耽搁了巴兰旅程的那只驴子（数 22：22—35），不知如何地在催促我，叫我再从起点出发前行。我又听到她这样对我说：那能使我有说出来的能力的祂，一定也将能赐给你同一的能力。现在让我们尽其全力按所计划的奋发推进吧。

第二章 由爱这一属性为始，怎样藉着善的充满

以证明在真正的神体中不能有位格的多元

我们从上篇已明白了众善的充满和完全可被发见于那普遍完全的至善者之中。但是众善的充满在那里，爱也必在那里，因为没有比爱更好的，没有比爱更完全的（林前 13：13）。可是，人不能因自爱之故而称有了爱德。那么，果有爱德存在的话，必须使爱推及他人；所以凡无多数的位格，就不能有爱德了。但是你也许会说：即使在真正的神体中只有一位。祂仍然不只可能，也实际有了爱，即对于造物的爱。然而祂不能对受造物有至高的爱，因为那种爱不免是不按理的。而那在至高智慧的良善中的爱不能是不按理的。因而一个神格不能推及至高的爱德于那不配受至高爱的人。然而为使爱德超绝而又无上完全，它必须那样伟大，即大到无可再大的极度。可是，只限于对其自身的爱，显然尚未达到爱德的最高水准。但是一个神格若不曾有一个与自己一样值得爱的位格可爱，祂亦当然不会有“爱人如己”的爱。然而一个与上帝一样值得爱的位格，便非自己也是上帝不可。所以，为了使真正的神体中具有充满的爱德起见，一个神格必须另有一个同等价值的位格，意即不可不共有神的契合。这样，看哪，在真正神体中决不能不有多元的位格，其理最易证明的了。当然，单是上帝本身为至高无上的善，因而只有上帝才是绝顶可爱，所以一个神格不可能推及至高的爱于一个缺少神性的位格。可是充满神性的存在，决不能缺少充满的善性，充满善性的存在又决不能缺少充满的爱德，而为表扬充满的爱德，自亦不可不有多元的神格了。

（以下略）

谢扶雅谨译

第六部 彼得伦巴都

彼得伦巴都 (Petri Lombardi)，意大利北部人，约生于一一〇〇年，卒于一一六〇年，曾任巴黎诺脱达姆学院神学教授，最后升充巴黎教区主教。十二世纪中叶出世之有名的四部语录 (Libres IV Sententiarum) (注) 即出自他手笔。全书分列四大问题：(1) 上帝 (2) 受造物 (3) 救法 (4) 圣礼及后事，故称四部。他依当时人著书惯例，从各种信经及教父遗著中抄录了有关教义的佳句，分类汇编，而用辩证法加以注解阐明，措词浑厚谦和而又富于常识，故成为当时最适合的神学教课手册，普遍行用于各地神院，直至改教运动盛行为止。本所依据麦基洪教授 (Richard Mckeeon) 英译中世哲学家文选本 (Charles Scribner's Son 1929)，徐浣庆誉先生汉译其第一书第三部分，但仍按拉丁原本一一加以校正。

(注) 本译名仍依信义宗联合出版部印行英汉宗教名汇，但按其内容原义，应为金言四书。

四部语录

第一部 第三分

第一章 由所造之物而认识造物主，在这些

受造物中可以发现三位一体的迹象

使徒说过，“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得” (罗 1: 20)。这“所造之物”所指的乃是人，“由于他在此外一切受造物中，是更优越的，或者，由于人是与此外一切受造物相和同的” (按照普通注解)。所以人能够以心灵的理解力去观察无形的上帝，或说他藉了有形与无形的受造物去观察祂。他有两种的援助，即是大自然的合理性，与上帝为使真理显明于人而做的工作。所以使徒说：“因为上帝已经给他们显明” (罗 1: 19)，即是说祂所完成的工作是显出祂的创造能力。

安波罗修 (Ambrose) 曾说：“上帝是天然无形的，但为要使人可由有形之物去认识祂，祂就完成那些显明工作者之存在的工作；这样，未定的可从已定的去认识，而且万有的上帝之能完成人所不能完成的工作，这事可以使人相信祂的存在。”所以他们可以明白，或者已经知道了，在一切受造物之外有了祂，祂所完成的，不是任何受造物所能完成或破坏的。若把任何力量加给人，让他创造那样的一个天地，我就说人即是上帝。但因为没有人能完成这样的事业，所以不得不承认在一切创造之上，有了那能创造万物的祂，因此人心可以知道，祂是上帝。

还有一种方法，即是理性的指导，他们或可能学习，或已经认识了上帝的真理。

奥古斯丁在他的上帝之城 (8: 6) 里面说：“最伟大的哲学家知道，上帝不是有形的，所以他们在寻找上帝时，必须超越一切形体之上。他们也知道，凡属变化的不是最高的上帝，和万物的本原，所以他们超越一切人心和可变的灵物之上去寻找上帝。最后，他们知道，凡变的只能由不变的和自存的主体而来。所以他们知道，祂已经完成了万物的创造，而且知道，祂绝不能为它们所创造的。

“他们也考虑到，凡存在物，不是物质，便是精神，精神优于物质，那创造精神和物质的更加格外优越了。

“他们也明白，属物质的一类是可感觉的，属精神的一类是可知辨的，他们认为知辨的一类，高于感觉的一类。凡能由视觉或触觉所认识的事物，我们称为感觉的事物，由心灵所认识的事物，我们称为知辨的事物。他们既然认为体与心两者，都多少是可被认识的，否则

它们没有一件可以存在了。他们就认为必有一位创造那些可被认识的事物之主体，祂是最初的，不变的，和不能比较的。他们正确地相信，那即是万物的本原，祂自己不是被造的，乃是一切万物的创造者。”

可见上帝的真理，可用许多方法去认识。虽然上帝是单一的本体，并不包含各种不同的部分，但使徒还是用复数说：“上帝那不能见的各种属性”，因为上帝的真理，可用各种方法，藉着所造之物而认识。由受造物的绵延，可以认识主宰的永恒，由受造物的广大，可以认识主宰的全能，由受造物的秩序和安排，可以认识主宰的明哲，由受造物的统治，可以认识主宰的仁慈。这一切都是表明神的统一性。

现在要看，在受造物中有不有三位一体的迹象或证据。

关于这一点，奥古斯丁在他的三位一体论（De Trinitate）第六篇（10：12）说：“当我们由受造物认识创造主时，我们必须认识祂为三位一体。因为有三位一体的迹象在受造物中表现着。因为由神工所造的万物，在它们当中有某种‘统一’，‘物类’，和‘秩序’。每一受造物是一个单一的存在，如物体和心灵的个别性质；它们也是构成某种型式，如物体的形像或素质，以及心灵的主义或艺术；它们也都要寻找或保存某种秩序，如物体的重量或位置，以及心灵上的愉快与爱好；所以在受造物中，有三位一体的迹象。因为在那三位一体中，是万物最高的根源，是最完全的美，与最幸福的乐。”

奥古斯丁在他的真宗教（De Vera Religione）（55章113节）一书中说：“那最高的根源乃是父上帝，因为万物是由祂而有，圣子圣灵也是由祂而生发。那最完全的美是圣子，即是圣父的真理，祂完全与父像似，我们对祂和父一同尊敬，并在父里面尊敬祂，祂是万物的楷模，使万物生于一，复归于一。但是，假如上帝不是至高之善，假如祂吝惜那善，不让善尽一切受造物所愿望的或所能的留存在它们里面，那末，它们都无从藉着圣子而为圣父所造成，也不能得到好的结局。这善是圣灵，是圣父圣子的赐与。因此我们把这恩赐和圣父圣子一同均等地爱护保持。可见我们由考虑受造物，而认识它们虽属于一个本体，却显成三位一体，即是我们由祂而生的父，我们因祂而存的子，和我们在祂而活的圣灵；也可说是我们所归返的根本，和我们所景从的典型，和我们复和所凭借的恩典。再者，是创造我们的主宰，是那主宰的形像，即使我们达于统一的，也是使我们归于和谐的和平；祂即是那说‘要有光’的上帝，是那创造万物之本质的道，也是祂那仁爱的赐与，由这个赐与，祂愿意叫道所构成的万物，能与主宰复和，不致灭亡。”

可见三位一体的印象，在受造物中多少显示出来；不过如没有教理和内心灵感的启示，仅由受造物的沉思默想，对三位一体就没有，而且也不能有充分的认识。所以古代的哲学家仿佛从幽暗和偏远的地方观看真理，对于三位一体的认识也失败了，正如法老的魔术师在第三次异迹中失败的一般。然而无论如何，我们藉着那受造物的帮助，能够相信一切无形的事物。

第二章 关于三位一体在人灵魂中的形像

现在让我们进一步考虑，在认识上帝，或至少能够认识祂的人心中，那里可发现三位一体的形像。

奥古斯丁在三位一体第十四篇中说：“人心虽与上帝的性质不同，然而那优于一切的上帝的形像，务须在那优于我们一切气质的人心中去寻找。甚至在人心还未参预上帝以前，也可以在那里寻找祂的形像；即令心不健全，甚至丧失了和上帝的参预，也仍然具有上帝的形像。它之所以是上帝的形像，乃在于它能容受上帝，和参预上帝。所以现在让我们在心里去寻找三位一体的上帝。心能记忆自己，了解自己，和爱自己，如果我们知道这一点，就知道某种三位一体了；不过这不是上帝本身，只是上帝的形像。”这里有记忆，认识，和爱的三位一体了。“所以我们要讨论这三者——记忆，悟性，和意志。”

奥古斯丁在三位一体论第十篇中说：“这三者不是三个生命，而是一个生命，不是三个心，而是一个心，和一个本质。记忆之所以称为记忆，自然与其他事物相关联，悟性，意志，或爱，也是与其他事物相关联，但生命，心，和本质三者，都不与其他事物相关联，只是指着它们自己。所以这三个实际是一个，它们是一个生命，一个心，和一个本质。尽管关于它们自身，可分别地称为数个，它们也可以集合地称呼，不是复数，而是单数。在另一方面，在它们被个别论及的时候，它们是分立的三个。”

一般相等的事物不仅是一个对一个相等的，一个对整体也是相等的，否则彼此不能互相包括，但它们是互相包括的。每一个是包括在每一个自身之中，而整体也包括在每一个之中。我记得我有记忆，悟性，和意志；我知道我了解，愿意和记忆；我也愿意要记忆，明白和立意，而且我对自己整个的记忆，悟性，和意志，都能同时记忆。凡我不能回忆的，那就等于不在我的记忆中，只有记忆的自身，是常在记忆之中，所以它是我完全能记忆力。再者，凡我所了解的，我知道我了解；而且凡我所愿意的，我知道我愿意；但凡我所懂得的，我也记得。所以我记忆我全部所了解的，和我全部的意志。

“同样，当我明白这三者的时候，我是同时把它们当作整个的了解。除非是我不知道的事物，否则没有什么可知辨的事物，而为我所不解的。但对我所不知道的事物，我既无法记忆，也无从愿意。所以对可知辨的事物，如我不明白，结果我也不会记忆，更不会愿意。如我能记忆，和愿意那些可知辨的事物，我当然也能了解它们。”

“当我使用我所理解和记忆的一切之时，我的意志也包括了我整个理解，和整个记忆。所以它们三个全体，为每一个所包括，每一个对每一个，是全然相等的，而每一个对全体，也是全然相等的；总之，这三个是一体，一个生命，一个心，和一个本质。”

“因此，对于最高的统一和三位一体来说——在祂里面，本质同一而位有三——，人心真是（虽不充足）祂的形像。在这里所谓心，是指灵魂而言，因为在它里面有三位一体的形像。不过像奥古斯丁所说：‘真确地说来，心不是灵魂自身，而是灵魂中在优美的部分。’奥古斯丁在三位一体论第十四篇说过，记忆不仅是记过去，和非目前的事物，也是记现在的事物，不然就不能领会它自己。”

以上我们所叙述的，乃是记忆，悟性，和意志三者是一体，一个心，和一个本质；那么，这当如何解释，应该在此处认真考虑。按照这些名词适当的意义而论，上面的说法，似乎不很正确。因为心，即理智的灵，当然是精神的，而不是物体的本质，而这三种不过是心的一些自然的属性，或能力，而且彼此各自不同，因为记忆不是悟性或意志，悟性也不是意志或爱。

奥古斯丁在三位一体论第九篇中说：“这三种也是彼此涉及的，因为心除非了解自己，就不能爱自己，和记忆自己；心怎能够爱和记忆它是不懂得的事物呢？”因此这三者很奇特地彼此不能分开；即令在说到它们彼此的关系时，它们每一种和它们全体，仍然是同一个本质。

但是怎样称它们三者为同一本质，现在必须注意。显然是因为它们根本上是存在于灵魂或心的里面，而不是像一个主体中的偶性，因为那样的偶性，是时来时去的。

所以奥古斯丁在三位一体论第九篇中说：“如果我们有一点理解力的话，我们就懂得爱与认识是本质上存在于心里，而不是像物体上的颜色一般；因为即使我们把它们说起来为彼此相关连的，然而它们每一种都有它自己的本质。”

那么，这三者何以能说是一体，或同一本质呢？奥古斯丁在三位一体论第十五篇中说：“谁能明白那由神性所构成的三种心理要素，谁能以记忆回忆，以悟性深思，以爱怀抱，并知道心的伟大心甚至对永恒的和不变的性质，也能够记忆，了解，和愿望，谁就确实在人的心中找着了最高三位一体的形像。”

第三章 论创造与被创造的三位一体之类似问题

“然而他应当小心，恐将三位一体本身与其所造的形像，拟作完全类似。其实他应该知道，不论有何种类似，也有显著的差异。”

“这可以简单地说明。一个人不是记忆，也不是悟性和爱，但他之具备了这三项，是以这三项来记忆，了解，和爱。所以存在的是有了这三项的一个人，他仍然不是三位。在另一方面，那作为最高本质的上帝，虽是一位，然而三位，即圣父，圣子，和圣灵。这三位是一位上帝。可见三位一体是一宗事，三位一体在别物中的形像，又另一宗事。三位一体的形像是在人里面，所以就称之为入。同样，画板与画板上的图画，都可称之为一个形像，但画板之称为形像，是因为有图画在上面。”

“再者，那因具有这三项而作上帝形像的人是同一个身份。但三位一体不是一位，而是三位，即子的父，父的子，以及父与子的圣灵，因此在三位一体的形像中，这三项不‘是’一个人，乃‘属于’一个人。但在最高的三位一体中，那三者不是‘属于’那独一的上帝，而‘是’独一的上帝。然而三者是三位，而不是一位。前三项不是等于人，乃是属于人，或者说是在人里面。但我们怎能说在上帝里面的三位一体，是属于上帝的，而不是上帝的本身呢？”但愿我们不会有这样的信仰！我们不如说，三位一体的形像是在我们的心里，然而很不完全的，以至于它对最高的三位一体只有若干类似之点，却仍有一大部分是不相类似的。不过正如奥古斯丁在三位一体论第十四篇中所说，我们应该知道，“心里的三位一体，不是因为心能记忆，了解，和爱己身，而配称为上帝的形像，乃是因为它也能记忆，了解，和爱它的创造者。”

还有别的方式和别的名称可以用来分别灵魂中那作为最高的和难以形容的三位一体之形像的三位一体。

奥古斯丁在三位一体论第九篇中说：“心和它所认知的及所爱的，是三种事物。心认知自己，和爱自己；若它不认知自己，就不能爱自己。心与其认知为两宗事，心与其爱也是两宗事。所以当心认知自己和爱自己的时候，那三位一体是连续的，即是心，爱，和知。”“在这里所谓的心并不是指灵魂，而是指灵魂中最高尚的一部分。”这三项虽彼此不同，然而它们又是一体，因为它们在本质上是宿于灵魂里面。

心的本身仿佛是母亲，心的知识仿佛是儿女。“在心知道它自己的时候，即产生那自我认识，而为那认识唯一的母亲。”“第三是爱，爱是生于心和知识，心必知道自己才能爱自己。而且它爱它的儿女，即是它的认知，所以爱包括了母亲和儿女。儿女不是少于母亲，因为心所知道的是和它一样的多，爱也不是少于母亲和儿女，换言之，即不是少于心和知识，因为心爱它自己之多，是和它认识它自己之多一样的。而且这三者彼此涵赅彼此，因为爱的心是在爱中，爱是在那爱之心的认识中，而认识又在认识的心中。”

所以在这三项中有三位一体的迹象。因此那理智的心，在考虑这三项和那包罗这三项的本质时，就进而静观创造主宰，而且在三位中见到一体，在一体中见到三位。因为心知道有独一的上帝，一个本质，和一个根原。心也知道如果有两个，那末，两个都不会是完全的，或者有一个是多余的。假如这一个比那一个所有的少些，在它里面就没有绝对的完全。假如这一个所有的，不少于那一个所有的，那末，这一个必包罗万象，而那一个只是多余的了。所以理智的心明了上帝是独一的，是万物的主宰，而且心知道祂有智慧，不像麻木不仁之物，知道智慧是由祂而生；心也知道，既然祂爱祂的智慧，所以爱也是在那里。”

第四章 论三位一体的统一

奥古斯丁在三位一体论第九篇中说：“因此按照以上所考虑的，我们相信圣父，圣子，和圣灵，是一位上帝，一位万物的创造者和统治者。我们也相信圣父不是圣子，圣灵也不是圣父或圣子，乃是三位互相联系的。”

他在给彼得的论信心一书中也说：“圣父，圣子，圣灵，在本质或本体上是统一的，但

在位格上则不是。如果圣父圣子圣灵在位格上统一，像在本体上统一一般，就不应该称之为三位一体了。再者，假如圣父圣子圣灵，不只在位格上，也在本质上有区分的话，那么，虽仍然可说是三位，但不能称之为一体了。可是族长，先知，和使徒都异口同声地宣布三位是一体的。”“在三位一体中，虽在本质上统一，但有一位上帝是圣父，祂由自己生了圣子，圣子是生于圣父，圣灵又是出于圣父与圣子。而这一切不是一位所能做到的不能生自己，同时又生于自己，和发出于自己。”奥古斯丁在三位一体论第一篇说：“没有任何东西能够自己产生自己。”

第七部 敦司苏格徒

伦巴都四部语录辩释

敦司苏格徒（B. Ioannis Duns Scoti）约生于十三世纪中叶，卒于一三〇八年。他是英国籍而隶属于法兰西斯修道会。初受教育于牛津，旋在该处成为声名显赫的教授；晚年迁至巴黎。他是经院哲学中一最精刻的评论家，与多米尼古修道会大师多马阿奎那，在中世后期思想界，互争雄长，彼此颉颃，不相上下，直至改教时期。他的思想认为上帝的本质乃是意志，而个人的意志是自由的。他又重视个体，不似传统神学之重普遍观念。本书原名“*Commentaria Oxoniensia ad IV. Libros Magistri Sententiarum*”其中“先师”，即指其所属修道会前辈彼得伦巴都（见上）；以其作于牛津，故常称“牛津辩释”。本所据麦基洪教授辑本（R. McKeon: *Selections From Medieval Philosophers*; Charles Scribner's Son, 1929）仅选其第一部第三分中关于“所能认识的事物”一段，浼徐庆誉先生汉译，并经本所依拉丁本加以校正。

第一部 第三分

问题四

最后，我询问关于可认识的事物：

“是否有确实和纯粹的真理，不需那不受造之光的特殊启发，而自能由徒步旅行家的理解力所认识呢？”

我辩为不可能。

奥古斯丁在他的三位一体论第九篇第六章里说：“但我们所烛察的是不可侵犯的真理，从这个真理我们可以决定，人的心在无穷的理性中应该是怎样的。”在同书同篇章里又说：“当我们，不论正当地或不正当地对某事物加以赞成或反对的时候，我们在内心是有所确信的，不管其它一切标准总是屹然超乎我心之上。同章里又说：‘那超乎心理知觉之上的，难以形容的模型之美，是用单纯的睿智去把捉的’”。在次章里说：“在那创造一切属时间之物的真理中，我们可以察知万物的型式，因此我们对万物有正确的知识，仿佛有道存在于我们的心里”。又在其十二篇二章中说：“根据永恒的理性去论断物质的事物，这是属更崇高理性的。”在该篇十四章又说：“但是，不仅对于寄存空间的有形物件，具有不占空间而属睿智的及无形的理由，甚至对于寄存在时间上的运动，也有其不占时间而属睿智的及超感性的理由”。

奥古斯丁在那里所谓的，是关于那在上帝里的永恒理由，而不是指“最初的原理”，这由他在同一地方所说的可看出来；他认为能达到永恒真理的，只是少数人，但如果他所说的是“最初的原理”那就不止少数人，多数人都能达到，因为最初原理是大家都知道的。在十四篇十五章说到不义之人能够正确地称赞或责骂世人习俗中的许多事物，他说：“他们凭什么规则去评判事物呢？他们心里岂没有处理人生的一些规则吗？”在末了，他又继续说：“那些规则除非是写在那称为真理的光明之书以内，是写在什么地方呢？”那光明之书即是神的了解力。所以他的意思是讲，在那光明中，甚至不义之人可以知道要怎样行为才可以合乎义。这由那光明的发展才可以理解，因为他在同一的地方说：“因此一切公正的律法都标明了，这律法转移到行义之人的心里了，不是由搬迁，而是由印记，好模形从环到蜡，却没有离开环一般。”所以我们之得看见，是藉那把公义印入人心中的光明，而这无非是那不受造的光。在忏悔录十二篇二十五章也说：“如果我们两个人都看见‘真的’，你不是在我里面见到的，我也不是在你里面见到的，乃是我们两人都在那本心以外的不变真理中所见到的。”

在别的地方，奥古斯丁还有许多其他有权威的凭据，可证实这个结论。

相反地，在达罗马人书一章二十节说：“自从造天地以来，上帝那眼不能见的事是明明可知的，是藉着所造之物就可以晓得。”但是那些永恒理由是上帝那眼不能见的事，而它们既是由所造之物而被认知，所以在眼见到它们之先，对受造之物，有了确实的认识。

若没有那不受造的光之启示，确实而纯粹的真理，不能由我们藉自然力而得认识。对于这个问题，有一个人（即根脱人亨利 Henry of Ghent）以为在一般的观念中，本有一种自然的秩序。与本问题相关连的有两种观念，一个是“存在”(ens)的观念，一个是“真想”(verum)的观念。

根本的观念是关于存在。这在（他）论原因一书的说明中，已经有了证明，特别在第四个命题中所说：“受造物中最初的是‘存在’”，也在对第一个命题所加上的注解：“‘存在’是更有力的肯定”。理由是：因为存在是一个绝对的肯定，而所谓真理乃指与某种实范相合；可见存在之得以认识，是按照存在而不按照真理的理由。

这个绪论再由智能可以证明：因为存在可由单纯的认知而了解，然后“真的”才可被想到；但真理只能由综合与分析的认知而想到；那么，单纯的认知，显然是在综合与分析之前。

如果所问的是关于认知“存在”或认知“存在的真相”之问题，他的意思是：智能只靠自然的力量便能认识真相。这是有证明的：按照大马色人约翰，如以为一个自然本能不会运行其自己的作用，这是矛盾的；而按照哲学家（即亚里斯多德）的意见，在更完全和更高的性质中，那是更矛盾的，这是他在论诸天与世界第二编中论到天上的列星时所说的。这样看来，智能造当的活动既是认知真相，那么，自然而给予智能的如果不反于这活动，这似乎是不相宜的。

但如果我们说到真理的认识，他的意思是说，既然有两种实范，即创造的与非创造的，正如柏拉图在 *Timaeus* 第一部分中所说（在那里他指出一个已构成或受造的和未构成或不受造的范型，说前者所指的，是我们由物得来的共通表象，后者则是神心中的观念），因此对范型有双重的一致，也有双重的真理。

一种是对已造的范型的一致，关于亚里斯多德认为万物的真理之被认识，是由于它们和睿智的种类表象一致，奥古斯丁在三位一体论第九篇第七章好像是主张；我们对万物的认识，有普通的和特殊的，都是生于感觉，我们判断事物所表现的真理，是依据这认识。

但由我们内心所获得的范型而达到对真理有绝对确定和不能错误的认识，这，他认为完全不可能。按照他和他门徒的学说，这一点有三种论点可以证明：第一个是由范型所自来之物而得的，第二个是由那在其心里具有这范型的主体而得的，第三个是由范型本身而得的。

第一个论点是：范型所由引生的物体，是无常的，易变的，所以它不能作为不变事物的原因，但关于任何事物的真理的确实认识，只能靠不变的道理，才可以获得。所以这样的认识，不是得之于那样的范型。奥古斯丁在八十三个问题的第九个问题中，认为真理不能求之于感觉的事物，因为感觉的事物是变化无常的。

第二个论点是：灵魂是无常的，而且容易错误，因此不能由那比它更无常，和更容易错误的事物所纠正；但在灵魂中的范型，比灵魂更无常，所以那样的范型不能完全纠正灵魂，使之不至错误。他们也引起奥古斯丁在真宗教论所说的：“因为一切学艺的定律是绝对不变的，又因为明了那些定律的人心，能容许错误的变易，显然在我们心理之上，有一种定律，称为真理。”

第三个论点是：没有人能够对真理有正确的认识，除非他在“真理”与“似乎是真理”两者之间，有了辨别的标准。假如他不能从“虚伪”和“似乎是真理”之间，辨别真理，那末，他是否受骗，他得怀疑，但“真理”和“似乎是真理”不能由上述的范型而辨别的。小前提的证明是：那样的表象能以自身当作自身，或者当作客观的事物，如梦中的情形一般。假如以自己当作客观的事物，那便是“虚伪”；以自身当作自身，才是“真理”；所以那样的表象不够清楚，我们不知其所指的它是自身呢，还是什么客观事物，因而真理和虚伪也不能

充分地辨别出来。

由以上的考虑，他断定说，假如一个人对真理偶而达到确切的认识，这不是由观察那从感觉界所引生的范型而来，不管那些范型怎样被净化和普遍化，却是，他必须观察到那非受造的范型。

所以他们用这样的语气说：上帝之所以成一范型，使我们一看就达到纯粹的真理，并不是由于祂本身是知识的对象，因为凡被认识者是属普通的，但祂既是纯净范型，乃是认识的根由，也是凡被造之物的根由。祂之如此作为认识的根由，而非认识的对象，这可以举例表明：正如太阳的光线，射出有时是斜的，有时是直的，而在第一个方式，虽然太阳是看见的根由，然而太阳的自身不是被看见的；但在第二个方式，太阳不仅是认识那在光线中所看见的根由，也是本身被认识的。同样，那非受造的光启发天使般的智能，如在直射的光线中，所以它自己既被看见的，也是看见其他事物的根由；但它启发我们在途上之人的智能，好像是用斜线的，所以对于我们的智能，它是看见的根由，而不是被看见的对象。

他也主张关于视的动作，有三方面，即照耀的光亮，变迁的表象，以及有形状的特性或范型。由此他遂断定，视觉必须有特殊的力量，因为我们不能靠自然的力量看那本质的自身，而那本质对任何受造物既是范型，就不能自然地看见，正如奥古斯丁在关于认识上帝所说的：“被认识是在祂的权力中，如果祂愿意，祂可以被认识，如果祂不愿意，人就无法认识祂。”

最后他又说，对真理有完全的认识，只要是两种范型表象同时在心理发生，一种是固有的和被造成的，另一种是从外面渗透的，是不被造成的；而我们就是这样达到完全的真理。

亨利意见的驳斥和问题的分析。——我对这意见首先表示，以上所提的那三个论点并不是任何真意的基本理由，它们也不是按照奥古斯丁的主张，乃是导至柏拉图派的意见。第二，我要表明柏拉图派以这些论点为根据的意见，不是正确的。第三，我要答覆那些论点中凡是无效的。第四，我对这种意见的结论，要加以辩驳。第五，我要解决这个问题。第六，我要表明这些论点中凡是奥古斯丁的，它们所引起的结论是奥古斯丁的，而不是他们在此处所引申的。

第一段 驳斥所提出为基本理由的论点

第一，这些论点似乎意味着藉自然达到可靠的知识是不可能的。这是因为以下的理由：

首先，因为如果一个物体继续地变化，我们就不能靠理性达到关于它的不变和可靠的认识，无论靠什么光照都不能，因为当一个物体由别的方法被认识，而不由本身被认识的时候，不会有可靠的认识，所以要把一个变化的事物当做不变化的去认识，便不会有可靠的。可见这个推理的前提，即“感觉的物体，都不断地变化”，是错误的，这是亚里斯多德在他的玄学第四编中所归给纥拉克利多（Heraclitus）的意见。

再者，若是因为我们灵魂中的范型是变化的，就不能达到可靠的知识，（因为凡主观地在灵魂中的，甚至认识动作的本身，都是变化的），那末，这即是说灵魂中并没有纠正错误之能，也是说认识的动作，既比灵魂更无常，就不会是可靠的，也不会包含真理。

还有，按照他们的意见，那被造成的固有的表象，和外来的表象同时发生，但这二者中既有一者与真实不符，就无法获得真实。正如由两个命题，一个必然的，一个偶然的，只能得一个偶然的结论，同样在认识中若有确定的与不确定的观念会合起来，也不能得着确定的结论。

从他们所提的第三个论点，也可以看出同样的结论。因为如果那由物体得来的表象是一切认识中的一部份，而且这表象所指的不过是表象本身还是客观的物体，是不能分辨清楚，那么，不论还有什么别的事物加上，都不能获得可靠的知识，也不能分辨真假。

所以他们这些论点所引起的，都是不真实，也只是导至柏拉图派的学说便了。

我也要证明那结论不是依照奥古斯丁的思想：

(一) 奥古斯丁在自言第二篇中说：“每人都将不迟疑地承认，科学家的证明都是可靠的。”波伊丢斯(Boethius)在他的七部书(De Hebdomadibus)中也说：“所谓心中的普通概念，乃指的是每人一听就承认的。”亚里斯多德在玄学第二编也说：“原则如同房屋的门一样，为人人所知道。房屋以内的事物虽是隐藏的，但门是大家所共见的。”

由以上三个权威，可辨明如下：凡适于任何表象一切例子的，都是从那表象的性质而生。既然每人对原则有确实的理解，而且按照分析前第一编，完全的三段论式，对每一个人都是很明白的，而一切的结论既不是由原则，再加上三段论式的推理而得的，那么，凡从已经知道的前提可以证明的结论，都是靠自然的智能而被知的。

(二) 其次奥古斯丁也承认那些由感觉而得的认识为可靠。所以他在三位一体论第十五篇第十二章说：“我们不必怀疑，我们由感官所认识的事物是真实的，因为我们由感官就认识天地，和天地间的一切万物。”假如我们对它们的真实没有怀疑，而又不致于被骗，那末，我们对感官所认识的事物，就有把握，因为一旦排除疑惑和欺骗，就有了可靠的认识。

(三) 第三，奥古斯丁在同书第十五篇和同章关于我们的行动也承认是可确知的。他说：“不论一个人是睡眠或醒悟；他总是生活着，因为睡眠和作梦，都是生活的一幕。”

如果你说，生活不是第二步行动(即推到的)，乃是第一步行动(即直接感到的)，他在同一地方又继续说：“假如有人说，我知道我明了‘我活着’，他不会错误的”。你关于第一次所知道的无论有几层的回忆，也不会因此有错误。他在同书说：“假如有人说，‘我希望快乐，’你难道能审慎地回答说，他这话或者错误呢？假如他说，我知道我愿意这个，而且我知道我明白这个，于是他可以在这两层之上，再加上第三层，说他知道这两层，又加上第四层，说他知道他知道这两层，他可以照这样加到无穷的数字。”他在同书又说：“假如有人说，‘我不希望错误，’不管他有错无错，然而他不希望错误这一宗事，难道不是实在的吗？还有其它的辩论，是反对柏拉图派的，因为他们主张：人不能认识什么。”他在同书中也提起他“所写反对柏拉图派的三部书，说那派反对认识真理之能力所提供的许多辩论，对于凡已经读了那三部书的人绝对不能说服。”又在同书十五篇十五章说：“还有一些所认识的事物，是不能排除心的范围以外的，因为它们是属于心的性质，正如我们知道我们活着一样。”

因此他们第一个论点是无效的，是错误的，和反对奥古斯丁的。

第二段 表明柏拉图派的意见之误点所在

我的第二点是要证明柏拉图派之否认一切知识的可能是错误的，我们应该注意以上所述关于有三种知识可以自然地得到可靠的确知。那即是：第一，从自明的原则和由之而得的结论，第二，从经验所认识的事物，第三，从我们的行动。

关于原则和结论的认识——关于原理的确知，我是这样说：一个自明的原理所肯定为同一的两宗事项是这么同一的，一宗必显然包括那另一宗，所以在并合那二者的心知中，有了那能并合和所并合的两者之间的一致之必然原因，也有了其显明的原因，所以那种一致对它又是必需的，又是显明的。因此心知不能把握那两宗事项的并合，除非并合的作为与其各宗分项的一致是存在着，正如白与白不能存在，除非有所谓相同之理。但并合和各分项的一致，正是那并合的真实性；所以那并合不能存在除非是真理，而且照样那并合的认识，和分项的认识都不能存在，除非并合和分项之一致的认识是存在的，而这样就是认识真理了，因为第一认识显然包括了真理的认识。

亚里斯多德在玄学第四篇，以“类似”证实这推理，他说到最高的原理，比方“同一物一面存在，一面又不存在，这是不可能的”，并说其反面的概念甚至不能进入心知中，否则就在同时具有两种矛盾的意见在心里了。这话对于矛盾的，即在形式上彼此相反的意见是对的，因一种把存在归于某一物，又在同时把不存在归于同一物的意见是形式上彼此相反的。

因此在这里所提供的问题中，我可以这样说，对心的理解有些矛盾，但不是形式上的矛盾。如果在心知中，认识“全体”和“部分”，又认识它们的并合，因它们的认识也必定包括这并合之认识和分项之认识间的一致，若同时在心知中又认为这并合不真实，那末，就有了矛盾的观念发生，不是形式上的矛盾，乃是甲观念与乙观念相并立，而甲观念又为与乙观念相反之物的必需原因；这简直是不可能的。正如黑与白在同时为不可能，因为它们在形式上是相反的，同样白与凡作为黑的原因者并存，是不可能的，因此，甲若没有一个无矛盾的乙，就不能存其为甲，这是必然的。

当我们对最高原理已有了可靠的认识，那末，从原理推演而得到的结论也很明显地是确实的，这推演是由于三段论完全形式的证明，因为结论的真实，是以原理和推理的真实为基础。

但是，假如感觉对事物遭遇欺骗心知对原理和结论的认识不会有错误吗？——我回答：心知为达到这种认识，不是以感觉为原因，只以它为际遇，因为心知无从知道单纯的物体，除非从感觉接受那种知识；但在接受这样的知识以后，心知可以凭其本身的权力，把单纯的成分集合起来。假如单纯事项的结合是真实的，心知之赞同那种结合，是凭它自身的权力，和事项的权力，并不是凭感觉的力量。比方：如果“全部”和“较大”的单纯观念是得之于感觉，而心知又把它们列为：“每一全体是较大于其中的一个局部”，那么，心知之赞同这一说，是由自己的和那些单纯事项的权力，而不是因为在事物中看到各条项的这种结集当然在“苏格拉底是白种”的一事上，心知是因为看到各条项与事物是相连系的而加以赞同。再者，我说，如果接受这类条项的一切感觉是错误的，或者——那更加发生欺骗的事实——如果有些感觉错误，有些真实，心知关于原理的认识仍不会错误，因为心知在其本身中具有那作为真理的原因之条件。假如白色和黑色两种表象，可以在梦中进入一个生而盲目者的心里，又假如他醒了以后仍然有这两种印象，那末，他由这印象推到“白非黑”之说，尽管那些表象是由在梦中靠不住的感官所得来的，但关于这个命题不会受骗，因为黑白两条项的形式关系本身，乃是这种否定之真理的必然原因。

关于由经验所得的认识：关于第二种可认识的事物，即由经验所认识的事物，我说经验虽不是由一切事物，而只是由许多事物得来的，虽不是恒常有的，而只是多次有的，然而一个人仍然由经验可以确实地了解；事实是如此，永远如此，而且在一切情形中也是如此；他之所以这样了解，乃由于心中宿有下面的命题：“凡从一个不自由的原因在许多事情中发生的事，是那个原因的自然结果”；即令这个命题中的条项是来自可以错误的感觉，但这个命题仍是心知可以认识的。因为一个非自由的原因不能在许多事情中产生相反的结果，只是一个偶然的原因才可以产生，也可以不产生相反的偶然结果，所以，若结果是常常产生的，那决不是由于偶然的原因，它的原因若不是自由的，便是自然的。

不过那样的原因在许多情形之下能发生这样的结果，这一点就非由经验去学习不可，因为在某一个时候偶然地发现某一种特性，在另一个时候偶然地又发现那特性，就足以证明，不论那偶然的遭遇是怎样的分歧，那样的结果总要自然跟从那样的特性，所以那样的结果，不是由那特性的偶然性质而生，乃是由那特性的本身而生。

但还有要注意的，有时候所经验的是一个结论，比方“月亮常有月蚀，”而结论一旦接受了因为事实是这样的，我们用演译分析的方法去探讨其原因，有时候我们从所经验的结论出发，推到在其事项中所能认识的原理，而这样我们对于那最初只由经验所认识的结论，可能达到更正确的认识，即是由自明的原理去认识它；比方，“把不透明的物体，夹在发光体和透明体两者之间，使光无法达到透明体。”假如用分析的方法，知道地球是那么一种物体，夹在太阳和月亮之间，于是我们对月蚀有更正确的，以它本身的原因为根基的认识，而在原理被发明以前，我们不过是由经验认识它。

然而有时候，发现的原理那由经验，不能由分析而发现任何在其事项中的原理，只知道

有某命题，其条项往往在经验中连合的；比方，关于“那一类的草是辣的”，我们找不着什么推理的方法，足以证明人何以有这样的感觉，只能认之为由经验所认识的事物而已。这样一来，虽然错误可由下面的命题免除：“凡在许多情形中作为不自由的原因之结果，乃是那原因之自然结果，”不过这是科学知识中最低的一个阶段，也许不足称之为认识，因为其中并没有两端的联合，而只是什么所谓适当，因为假如这感觉是和主体另为一物，就可以无矛盾地从主体分开，而这样那经验者所有的认识，并不是事情真是如此，而只是事情可能是如此。

我们的行动关于可认识的第三类事物，即我们的行动，我认为我们对于它们的许多是有了与对自明的原理一般清楚的认识，正如亚里斯多德在玄学第四编中所说的，他关于讲一切现象都是真实的那些人，说他们好像不知道我们是否在梦寐中，还是在醒悟中，“然而这一切的怀疑都是一样，因为他们都以为凡百事物，都有一个理由。”他又说：“他们对于没有理由的事物寻找理由，因为对一种证明原理的本身是没有证明的。”所以，正如这位哲学家在同书所讲的，我们的醒悟是一件不证自明的事，与其他自明的原理一样。

醒悟之作为偶然的事，这一点也没有关系，在别的地方我们已经讲过，在偶然的事物中仍有秩序，有些是首先的和直接的，否则，若不是在偶然的事物中有无限退后的可能，就有些偶然的事是由必然的原因而生的，然而这两项都是不可能的。

可称为不证自明的事中，不只有“醒悟”，还有很久其他事物也是如此，如“我明白了”，“我听到”等等的完全动作。当然我在外面距离我多远的事物上所看见的“白色”是不必可靠的，因为可由媒介物，或器官等而引起错觉；但是即令在器官上有错觉（而那是最大的错觉，就是器官自身引起一种与对象在眼前一样的动作）然而“我看见”仍是一件可靠的事实。这样看来，官能仍有其动作，那就真地可称为视觉，不认它是主动的，或被动的，或者两项都是。但是如此错觉不是由器官所引起，而是由那与器官相类似之物所引起，比方说不是由于神经的紊杂所引起，但是有目的物自然地所形成的印象呈于眼帘，那仍然可说是看见；其理由是：那样的一个表象，或者那自然被视为物体的，是被看见的，因为所看见的是在视官，即神经的集合处之处，颇有距离如奥古斯丁在三位一体论第十一篇第二章所表明的，说所见的事物，在闭着眼睛以后，仍然留有残象。亚里斯多德在感官与被感觉的一文中也说，眼睛猛力向上睁，可以发生火光，那火光是可以看见的，而即使眼帘，合上该光仍是充旺。这一切虽不是最完全的视觉，却是真实的视觉，因为所看见的是在视官以外的表象。

但是对于那些在感觉行动以下的事物，例如某些外物呈现为白的或热的，怎样有可靠的认识呢？我答复：关于这样所认识的物体有两个可能；或者不同的感官有相反的印象，若不然，就一切认识这物的感觉都有同样的判断。就后者而言，我们对那由感觉所认识的事物有可靠的认识，这是藉着上面说过的那个命题：“凡在大多数情形之下，由某事物所发生的，某事物一定为其自然的原因，要是它不是自由原因的话。”所以当物体呈现的时候，既然在大多数情形之下，发生感觉上同样的变化，这就可以说感觉的变化，或所生的表象，是那原因的自然结果，而那外面的物体实在为“白”或“热”或按照在许多情形之下所生的表象所自然代表的。但是，如果不同的感觉对所看见的外物有不同的判断，比方，如视觉说，竿子一半在水中，一半在水面上，看起来是断的，但触觉所发现的恰恰相反；视觉也常说，太阳比它的本体要小，凡从远距离而看的物体，都要比原物体更小；在那样的情形中仍有可靠的判断，仍可知什么感觉是真实的，什么是错误的，这是由于存在心中的一个命题，这命题比之任何感觉的判断来得更为正确，同时它也是由于许多感觉的共同行动所补充，所以总有一个命题可以纠正感觉的认识，分辨那是真那是假，而在那命题中心知不是倚赖感觉为原因，只是以感觉为缘遇。

比方：在心知中有这么一个命题，“一个坚实的物体，若和柔弱的物体相接触，不会碎裂”。这个命题的本身，和它的各部，都表现得这么透澈，即使由可错误的感觉而得来，但

是心知也决不会怀疑这个命题，因其反而必包括矛盾。竿子比水要坚硬水对竿子是退让的，这一点是由两种感觉，即视觉与触觉都加以证明。所以竿子不是如视觉所判断而系折断的，而心知有了比感觉更真确的标准，来在竿子折断的问题上判断那一感觉是错误的，那一个是正确的。

再者，我们有以下的命题：“等量相加，绝对相等”，这命题的各部虽是从可错误的感觉得了的，但命题还是可以理解的；再者，同样的量可以加于所看见的某物，不论它是远还是近，这是视觉和触觉都为之证明的。因此不论在近处或远处，所看见的量是相等的，而视觉以远的为少些是错误的。

这个结论是由自明的原理所得的，而且从两种感觉在许多情形之下所认识的。因此当理性判断感觉有错误的时候，这判断不是以感觉为原因，只是以感觉为际遇，而即令一切感觉受了欺骗，这认识仍不致于受欺骗；这判断也是从其他的感觉得在许多情形下证明的，其所以为真实的，可由一个时常援引的命题来实证，那命题即是：“那在许多情形之下所发生的事物，等等”。

第三段 他的论点之所以无效

在我的第三段中我要用与上面所一样的理由来答复他那三个论点。他第一个论点是以物体之变化为反对的根据，但他的“前提”是错误的（因为可感觉的物体不是继续地运动，乃在相当时间中不变），也不是奥古斯丁的意见，乃是纥拉克类多和他的学生克拉提罗的意见，他们不愿意说话，只愿意动一动指头，如在玄学第四编中所讲的。这种结论也是无效的，即令假定前提是真的，也还是一样无效，因为按照亚里斯多德，在那情形下仍然可以对一个真理有可靠的认识，那真理即是“一切事物是在继续不断的活动。”再者我们不能说：假如物体是变化的，它所产生的不能代表任何不变化的物体，因为产生的理由不在于物体的变化，乃在于那变化的物体本身的本性，而那由它产生的就可以在其本身代表那本性。所以如果一个事物对其他事物有不变的关系，那其他的事物和本来的事物，都必在它们各自的范型互相结合起来。因此我们知道它们不变的结合，是由两种变的事物所产生的两种范型而获得，但这不是因它们是变化的，乃是因它们的本性。

一个可变的事物也可以表现出一个不变的事物，比方说，上帝的本体虽是不变的，却可以由完全可变的事物而被表现，不论那可变的事物是表象或是行动。同样，“无限”的事物可以为“有限”的事物所表现。

对第二个论点，我可以这样说，在心灵中有两种变化可以分辨：一种是从肯定到否定，和从否定到肯定，比方，从无知到有知，或从不认识到认识。第二种是在彼此矛盾的情形之间的变化：比方，从正直到欺诈，或从欺诈到正直。就第一种变化而言，心灵对于任何物体都是可变化的，而这种变化不能靠任何正式存在心灵中之物来加以屏除；但对于第二种变化则不然，心灵是不变的，除非它从一个命题之不由其所含辞语而显明者受到影响；若是关于由其辞语而显明的命题，心灵总不能有第二种的变化，因为那些辞语的自身是命题和辞语的一致之必然原因。所以即使心灵从纯正到错误有了可变的绝对可能，这不是说，除由它自己以外，它无法被纠正；有些物体，当心灵一旦认识其中成分所不能误认的，心灵至少靠了这些就能得到纠正。

关于他的第三个论点，我说：如果它有说服的力量，它会坚持反对那否认有可知的表象之意见，因那在梦中呈现为物体的表象并不是可知的表象，而是幻想。所以如果心知所呈现为事物的只是幻想，而不是可知的表象，它当然就不能藉自明的目的物来辨别真假。但是当那可知的表象存在心知中的时候，那种论点就不能支持了，因为在梦中使用可知的表象是不可能的。

如果你认为幻想能表现它自己为目的物，因此心知由于其幻想官能的错误就可能错误，

或者至少能受拘束，而不能活动，如在梦中或发狂的时候，显然是如此；我就回答说，即使心知由于其幻想的官能可致错误或受拘束，但正式地说还不是心知致于错误，因为它没有任何行动。

但是，为使心知不错误起见，感觉力必不致于错误，而心知怎能知道感觉力是否有错误呢？我回答：有一个在心知中的真理，即“官能关于与它相当的目的不致于错误，除非它有病态。”心知知道，感觉力在醒悟时不是这么有病态，使它至于错认内在的感觉为外在的对象，因为心知在认识时本知道它是醒悟的，因而，感觉力在醒悟时不是像在梦中一样受拘束。

然而还有一种理由使我们关于行动的认识至于不可靠的：我虽没有听到或看见，然而好像是听得或看见：所以关于行动的认识是靠不住的。我答复：对于反对一个命题的人表示“这是真实的”，这是一宗事，对承认这命题的人表示“怎样是真实的”，又另是一宗事；比方，在玄学第四编，当有人否认根本原理的时候，亚里斯多德所指出他们心里的矛盾，并不是那“这样，在同一时间，心灵中有矛盾的意见，”因为他们必须把这个当做前提，但他把其它的矛盾表明给他们，这些矛盾虽不是自明的，然而也是他们可以认识的，但对接受根本原理的人，他要表明这根本原理是怎样被认识的，即藉“那原理的反面不会在心里发生的命题”，而这一点的证明，乃因为“否则有相反的意见同时出现”，而这结论比那命题还更有矛盾性的。

但你若坚持说没有什么命题是自明的，我不愿和你辩驳，因为你不怕羞地提出的理论是你自己所不信的，这在你的行动中可以看出（如亚里斯多德在玄学第四编中所说的）：你在梦中梦见得着什么，仿佛靠近身边，以后醒了，你不去追求它，而如果在醒悟时见它是这样靠近，你必去追求了。若你承认有些命题是自明的，而有病态的官能，对任何事物都能发生错误，如果在梦中一样，那么，由于知道有些事物是自明的，就可看出官能是否有病态，这样，我们的行动是可知的，因为在健全的官能中，自明的事物必显为自明的。

对这种妄论我要说，任何自明的原理的反面，可在空想中出现，正如一个人在梦中以为他是看见的一般，但这不是说那原理不是自明的；同样，一个人所听到的是可确知的，因为虽然有病态的官能对两者都可以发生错误，但健全的官能则不然，而官能是否健全的是一件自明的事，否则就无从知道任何别的事物是否自明的了，因为视为自明的，是否一个健全的心知所能赞同的，这无从知道。

第四段 对前述意见的结论加以辩驳

对于亨利意见的结论，我在第四段中要辩驳如下：

（一）我要问他所谓“确实和纯粹的真理”是什么意思？是指确实的真理，即毋须怀疑的真理呢？若有的话，这种真理能得之于纯粹自然的事物，这在上面业已证明，而且在第二第三两段中已经宣述了。或所谓真理是指对存在的感受吗？那么，因存在是自然力所可认识的，那由存在的感受而得的“真”，也是可认识的，并由“真”就可推到真理，因为凡所认识为在本物中的，也是在其“真”的本身，也是在那从本物抽象出来的观念中，或者所谓的真理，是指和某种范型一致；假如所指的范型是受造的，那就没有问题了，但若所指的是那永远的，不是受造的范型，那么，除非这个范型是可以认识的，否则那一致就无从认识，因为不明了判断的两端，就无法明了其间的关系；因此那在这意见中所假定的是错误的，即是说，永恒的范型，虽本身不被认识的，却是认识他物的缘由。

（二）第二，单纯的心知若用分析的方法，来寻求被之物的定义，就会认识清楚它现在所模糊知道的事物。这确实的认识似乎是最完全的，也只是单纯的心知所具有的。从对事物的这种最完全的知识，可以完全认识原理，然后由原理而认识结论，于是心灵上的认识，就算完成，而真理的认识似乎不再需要什么。

（三）第三，你认为对真理的认识所需要的永恒之光，或者是某实际结果的先在原因，

或者不是这样。假如是的，它的这种作用不是在物体中，便是在心知中。它不能在物体中；因为物体既寄在于心知中，则只是思想上的存在，就没有实际的存在。所以它不能有任何实际的属性。如果这作用是在心知中，那非受造的光为了使心知有纯粹真理的认识而产生的改变，无不是在它自己的结果物里面，于是普通一般的意见，好像是与此说一样清楚地断定认识是在非受造的光中，因为它把认识归给自动的心知，而心知原为非受造的光的结果，它比他们所假定的那偶然的光更完全。

可是永恒的光没有什么在先的作用，那么，在认识中只有那光有实际作用，或者光和心知及物体共同发生作用。若单独由光的话，那自动的心知在真理的认识上便没有作用，这似乎是矛盾，因为这作用是我们心知中最宝贵的作用，所以自动的心知既是心灵中宝贵的官能，就必在某种方式下对那作用是有分的。

（四）依据亚里斯多德在灵魂论第三编所讲的，自动的灵智是与自动的理性相称，或然的灵智是与被动的理性相称：所以自动的灵智是自动地和或然的灵智所接受的相关联。

（五）下面的矛盾，也是用别的方法从上述关于永恒之光的意见引申而来：按照那主张这种意见的人，使用工具的原动力，不能有超过工具所能及的动作；因此自动的灵智既不能及于纯粹真理的认识，那么，永恒的光既使用自动的灵智为工具，也不能及于纯粹真理的认识。

（六）如果你说非受造的光，与心知及物体共同产生纯粹的真理，这是普通一般的意见，持这种意见的人，以为永恒的光，既系远因，便产生一切确定的认识和真理。所以他们的意见，若不是矛盾的话，就是与通常的意见相同。

第五段 问题的解决

为答复关于自然知识之可能的问题，我说必须跟奥古斯丁承认确实的真理具在永恒的规律中。首先要注意，这个“在”字能看做客观的，而且可用四种方法：如在目前的物体中，或者如在那包含目前物体的物体中，或者如在那使目前物体活动的物体中，或者如在辽远的物体中。

关于第一种方法的认识，我说一切由神的作用成为可知之物者，都有心知中的存在，在它们里面，显露一切关于它们的真理，所以灵智一旦认识它们，又因它们而认识关于它们的必然真理，就对那些真理有如同观物一样清楚。它们虽不过是在神的心知中之次要目的物，但仍不失其为真理（因为它们是和它们的范型——即神的心知——一致）。它们也是光，因为它们是显现的，而也是不变的和必然的；但它们的永恒是有所依托的，因为永恒是存在的一个方面，而它们的存在是有所依托的。所以第一，可以说我们是这样靠永恒的光观看，而那光是在神心知中的次要目的物，也是按照上面所解释的真理或永恒的光。

第二种方法是同样的清楚，即是说：神的心知包含了那些真理，如同一部书一样，正像奥古斯丁在三位一体论第十四篇第十五章所说的，这些真理是写在永恒之光的书中，即是在认识这些真理之神的心知中。虽然那书是不能见的，但其中的真理是可见的。就这意义而言，我们的心知可说是在永恒之光中观看真理，而那书是上面所谓“包含目的物的事物”。这以上两种方法都是以认识为依据，正如奥古斯丁在三位一体论第十二篇第十四章所说，“方形之理是不毁的和不变的。”但它之所以如此，是因为它是神的心知中的次要目的物。

但是对第一种解释的方法还有可疑之处。有人说，我们既不能看到神的心知，就不能看到其中的真理，因此怎么可以说是在非受造的光中看到真理呢？其实我们只在这样非受造之光中看到永恒的一部分。

第三种方法关于此点有适当的答复，即是那些事物既是神心知中的次要目的物，就只具有某一方面的存在；然而一种真实的作用，虽不绝对地属于任何附有条件的存在之事物，但假如是属于它的话，一定是由于那有绝对存在的事物。所以那些次要的事物没有绝对发动心

知的力量，它们必靠在神心知中而成立。神的心知是绝对的，而由神的认识，那些事物获得某一方面的存在。所以我们在有条件的永恒光中观看，是好像在目前的事物中观看一样。但按照第三种方式，我们在非受造的光中就看到事物所以有活动的近因。

关于这一点，也可以说，按照第三种方法，我们在非受造的光中观看，是好像观看事物自身的原因一样，因为神的心知以自己的行动使那些事物有观念上的存在，并由其行动使这物有这样的存在，使那物有那样的存在，这样就规定每一物之理，而它们所以能在心知中启发确定，即是由于此理。

我们可以说，我们的心知是靠非受造的光而观看，因为永恒之光是物体的原因，这一点可用一个比较来说明：我们可说是由自动的灵智而认识，不过那光仅系活跃的原因，即是它或制造那物体，或物体因光而有运动，或两者都是。

可见神的心知有双重的因果作用，而这就是所谓非受造的光；它把观念上的存在赐给第二种物体，并使已经产生的第二种物体有推动心知的力量；这双重作用仿佛是完成第三种作用，作为我们在永恒之光中有观察力的原因。

如果你反对以这两种作用完成第三种作为原因的作用，因为这好像是说我们之得看见是在于上帝的意志，或者是把上帝看为意志，而不是看为光，因为神的意志是一切向外之活动的直接原理；那么，我的答复是：神的心知就其在神意的任何活动之前而言，就产生那些物体为祂心中的观念，因而似乎不过是它们的自然原因，因为上帝不是任何其他事物的自由原因，而只有对那些需要意志行动的事物才是。正如在意志发动之前心知产生了物体的观念，同样，那心知作为先在原因，与那些观念合作而导致它们的自然结果，即是使我们由理解与归纳而至于我们的理解和它们本身成为一致。所以若是任何认识形成这样一个命题，而那命题又和其中的辞语不一致，则似乎带来矛盾。当然，心知不明了那些辞语是很可能的，因为它认识辞语与否，是上帝所规定的，然而当它认识那些辞语的时候，它的认识命题和其中辞语相一致，从辞语的关系而论，似乎是必然的事，因为上帝的心知自然产生那些辞语或条款观念中的存在。

从此可以明白为什么认识永恒的规律，毋需特别的启发，因为按照奥古斯丁的主张，在永恒的规律中所认识的，不外乎那由于其辞语的力量而成为必然的真理。这种真理，以其结果而论，在近因和远因中，都完全属自然的；以神的心知为物体之动的远因，或以那些物体之结合中的真理为近因，都是如此。虽然对那真理的认识，没有那么大的自然性，以致反而包含矛盾，然而那自然性是从近因一方面而生，远因共同协助，因为所认识的和归纳的辞语，是自然地形成使得命题对辞语显然一致。或有人讲，上帝使辞语有这结果，是用普通的力量，而不用自然的强制，但是使辞语有这结果的，无论是普通的力量，或更可能是自然的强制，这作用显然无需有特别的启发。

关于奥古斯丁的意见，所假定的一切，只要看他在三位一体论第四篇第十五章所说的就明白了，他说到那些不信基督教的哲学家：“他们当中有些人，能够睁开他们心灵的眼，超乎一般人之上，而达到永恒真理的光明境界，虽不过是小成而已，而那些纯粹凭信仰而生的基督徒则为他们所嘲笑，由于还没有达到那样的境界。”可见他意味着：基督徒还没有在永恒的规律中看到他们所信的真理，但哲学家在那些规律当中已经认识了许多真理。他在三位一体论第九篇第六章也说：“不是由某一个人的心理而看人心如何，乃看它在永恒的理性中所有的样式”，这等于说，在心里所看的不是偶然的事物，乃是必然的事物。他在同书第四篇第十六章也和那些哲学家辩论：“他们固然很认真的争论，又用最确实的证据来表明一切今世的物体都是为永恒的理性所创造，但难道他们能藉那理性告诉我们动用的种类有多少，或在最初每一种动物的种子是什么等等吗？”他也说，“对于这一切，他们的方法并不是以不变的智慧来探讨，而是以空间和时间的历史来探讨，并相信别人所发现的和写作的。”可见他的意思是那些由感觉去领会，或凭历史去相信的偶然事物，而不是由永恒的真理去认识。

但相信偶然的事物比相信必然的事物所需要的特别启发更多，在必然的真理中，真无需要特别的启发，有了普通的启发就够了。

或有人提出异议说，为什么奥古斯丁在三位一体论第十二篇第十四章说：“仅少数人有能力用敏捷的心思，达到可领会的理性。”在八十三问题的第四十六问也说：“只有纯洁的心灵，才可以达到。”呢？我的答复是：这里所谓的纯洁不是指无罪的纯洁，因为他在三位一体论第十四篇第十五章说过，不义的人也可在永恒的规律中认识是非。在第四篇十五章也说，哲学家虽没有信心，但在永恒的规律中仍然得见真理，而且他在上面提的问题中也说过，一个人对理想若没有认识，就不会高明（即不会像柏拉图那样算是高明）。这里所谓纯洁，是指提高心知来认识真理的本身，不仅认识在感想中的真理。

此处应该考虑，外面的感觉界在感官中偶而产生的印象是混乱的和简单的即是以量，形色，和其他感觉界的偶性做描写事物的根据，所以许多人所了解的不过是那偶然的事物。但是真理是纯粹地和绝对地由事物的本质而生，只要这些事物是从一切偶然的属性分开。“每一个整体大于它的局部，”这命题的真实不是指什么石头或木材，但是所谓整体是指从一切偶然与它结合的事物抽出来的整体。所以那只在偶然的观念中认识整体的心知，比方，只在石头或木材中认识整体的，决不能认识原理中的纯粹真理，因为它不理解这真理所以是真理的理由。

所以只有少数人能达到永恒的理性，因为只有少数人有根本的理念，多数人仅有偶然的观念。但不是说这少数人因特殊的启发，而与众不同，乃是因他们有更好的自然能力，他们的理解力更抽象和更精明，或者，因他们有更澈底的研究，由研究而能认识本体，而那些不肯研究的人，虽有同样的机智，也无法认识本体。

这就是奥古斯丁在三位一体论第九篇第六章所指的，他说到一个人在山上展望，在山下看见云雾，在山上看见真光。因为凡只认识到偶然的观念，就是感官所描写为偶然存在的物体的，这样的人是好像一个置身在山谷中的人，他为云雾所环绕。但那以基本概念认识本体的人却不然，虽然在基本的概念中也有低有的感觉，和许多其他偶性加入在里面，如云雾一般，但是认识真理的人正如立在高山之上，他之认识上面的真理，是由于那非受造的心知，即永恒之光。

在永恒的规律中认识必然真理的第四种方法是这样：永恒之光好像被认识的遥远物体，因为非受造的光是思辨事物最初的原理，和实际事物的最后目的，所以思辨和实际的事物，都是出于原理的本身。所以一切思辨的和实际的认识，凡是由永恒之光所引出的，比较由种类的原理所引出的认识，要更完全和更纯粹，这在神学问题中已经说过，这种认识也比其他任何认识都更显著。像这样对一切的认识，是属于神学家，因为知道三角形的三边是表示上帝，它在宇宙中被安排为表明上帝的完全，这是比认识三角形在几何中的关系以更高尚的方式认识三角形有三边；照样，知道一个人必须有节制的生活，然后才有最后的至福，即达到上帝的本体，这样了解这种实际的原理，比单了解其道德上的原理如同在“一个人要光荣地生活”之一说中，是更完全的认识。

奥古斯丁在三位一体论十五篇二十七章，说到非受造的光，他向着自己说：“你看到了许多真实的事物，你所以能看到它们，是由于那向你放射的光；现在假如可能的话，你当用双眼注视光的本身，这样你就可以把上帝所赐之圣灵的‘出发’和上帝之道的‘诞生’二件事分辨出来。”以后他又说：“这光把这等等事物显现在你的心眼中。现在你若不能凝眸注视那光的本身，那是什么原因呢？岂不是只由于你自己的软弱么？”

从已经说过的可以知道，凡奥古斯丁在反面的意见有什么意义，奥古斯丁对这宗事所说的，都可依据我们说过的认识方式来解释。

第六段 再驳亨利的论点

在第六段中，我要指出，那为亨利意见所提的三项论点，就其由奥古斯丁得来而言乃是对的，不过它们不足证明亨利所推出的错误结论。

对亨利的论点之另一解答。

他说虽然有些感觉是真实可靠的，但必须知道，从感觉的事物不能期望获得纯粹的真理，如同从原始的和本质的原因所能获得的，因为感官的认识是偶然的。但自动的灵智——它分享着那启发感官的非受造的光——可以认识事物的本体，和纯粹的真理。亨利的第一种论点由此可以解答，它不是按照奥古斯丁的意向。

对亨利的第二种论点，我说心灵在各个行为中常是变易的，这是由于心灵系无限制的和无形的，常随物体的差异而变化，因为心灵是与任何事物有关系的。它也可以从有变为无，不是永久存在着。但就由其事项而认识最初原理和由事项所引出的结论等而言，心灵不是彼此矛盾的，不是由真实到错误的变化。自动的灵智中所具有的规律可以纠正所认识的，事项的表象虽在本质上是变化的，但就其以自动的灵智显出真理而言，它是不变的；最初原理中的事项是由两种表象而认识的，因此这联合是实在的和可靠的。

至于第三种论点，可说那结论是恰好反对他的，因他仅说到感觉的表象或感官（即感觉的印象或形像），而关于描写本体的理念，他的结论就无效。

然而必须要说的即是：如果感觉的官能没有妨碍，那末，感觉的表象所描写的事物不会错误；但在睡眠的时候，外面感官不活动，所以那想像的官能依照智力的流动与反覆，就把模样当作是真实事物，这是亚里斯多德在动物的运动中的意见。因而第三项论点，除此以外，再没有其他证明了。

第八部 圣波拿文士拉

心灵进入上帝之路程

圣波拿文士拉 (Sanctus Bonaventura, 1221—74) 为中世纪著名神契主义的神学家。约自一二三八年加入弗兰西斯修道会，一二五七年任该会总管；在他离世之前一年被封为红衣主教。他又在巴黎大学为名教授，兼具讲学运思及行政才干。他与当时大神学家多马阿奎那 (Thomas Aquinas) 交谊深笃，但不如阿奎那那样受亚里斯多德哲学之影响，却对圣奥古斯西一派代表新柏拉图主义的思想所蒙薰染至深。他以为人能藉着默想与祈祷达到与上帝交感契合的地步，从而对于属神的真理得到最高的了解：这就是所谓“光照” (illuminatio)。本书即其代表作品，原名为“*Itinerarium Mentis ad Deum*”。本所即按拉丁文本对魏黄艾玲女士依英译本之稿加以校正。

序 言

(一) 首先，我要着我们的主耶稣基督，也就是圣子，向那万物之本，永生之父求告，因为祂像那众光之父，降下一切光耀，并赐给至优至备的恩典 (雅 1: 17)；愿祂因圣母童贞女马利亚和我们的主耶稣基督和我们的会父和领袖圣弗兰西斯的代求，垂听我的祈祷，启发我们的心灵，导引我们的脚步，踏入那超乎人类所能理解之平安的路程 (弗 1: 17；路 1: 79；腓 4: 7)，这个平安，也就是我们的主耶稣基督向我们报告，并赐给我们的平安，亦是我们的会父弗兰西斯一向所训诲的，在每次布道中，莫不在开会伊始与散会之前，宣告和平的讯息，在每次与人通候中，总不忘颂祝和平，并当他静修时候，也不断地渴望极乐的和平。他正如那个耶路撒冷的居民就是那个和平爱慕者所说，在那些憎恨和平的众人之间，他却能保持和平 (诗 120: 6)。他说，“你们要为耶路撒冷求平安” (诗 122: 6)。因为他知道所罗门宝座必处于平安之地，因为经上记载着，“祂所住之处必有平安，在锡安有祂的居所” (诗 76: 2)。

(二) 我步趋蒙大恩的会父弗兰西斯之后，竭力地追求这种平安不敢或息，会父去世之后，不德的我忝承其位，为第七任之会长。我本是一罪人，不配受此荣任。惟于那蒙恩者死后之第三十三年，为感神意，我就登亚维那山，觅一僻静之地，以求精神上的静修。在这万籁俱寂的地方，当我沉静思索心灵上升至神的时候，有许多异象出现，其中有一个异象，曾在同样地方向圣弗兰西斯显现过，那个异象，现出有翼的撒拉弗，就像那钉死在十字架上救主那样。我注视这个异象的时候，就立刻明白了是代表着我们的会父当时沉默出神的情形，并他怎样地修改好个地步。

(三) 那六翼所指的乃是心灵豁朗 (光照) 的六个阶段，就是人的灵魂由基督所赐的智慧，欣然逐步上升，直达平安境界的程级。然而，那惟一的途径只在热烈地爱慕那被钉在十字架上的基督。祂使保罗这么受感化，即“被提到第三层天外” (林后 12: 2)，以致他可以说，“我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着” (加 2: 19)；因此，弗兰西斯的心灵充满了基督的印象，以致他全身都现出基督的精神，在他去世以前，他身上竟印带着那至圣的五伤印记达两年之久。因此那六翼的撒拉弗的象征是指着心灵豁朗的六个阶段，从上帝的受造物起始直至归向上帝为止。没有人能正当地归向上帝，除了靠着那被钉十字架的，因为人不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗 (约 10: 1)。凡从这个门进来的，就可以出入皆得草吃 (约 16: 9)。因此约翰在他所写的启示录中说 (启 22: 14)，“那些用羔羊的血洗净自己衣服的有福了，可得权柄能到生命树那里，也能从门进城。”好像他说，一个人不能靠着静修进入天上的耶路撒冷，倒要藉着羔羊的血，那就像从门进去一样。因为一个人若不像但以理那样有志愿的，即无心藉静修而使心神上升

（但 9：23）。而我们的志愿得以被激动底方法有二：藉着祈求，使我们在心灵的深处，发出呻吟声；或藉着触动灵机，使我们的的心灵得以最直接地虔诚地转向光明（诗 38：9）。

（四）因此，我先请读者，藉着钉死在十字架上的基督（祂的血能洗净我们一切的污秽的罪恶）大声祈求启悟，免得他或认为只要诵读，便无须受恩膏，只要推论，便无须崇拜，只要研究，便无须惊奇，只要考查，便无须欣赏，只要工作，便无须敬虔，只要认识，便无须爱慕，只要了解，便无须虚心，只要热心，便无须恩典，只有看见，便无须灵性。因此，我向那神恩所预先注定的，谦卑的，敬虔的，忏悔的，崇拜的，被喜乐膏油的（诗 45：7），爱慕并热烈追求神的智慧的，愿意献身颂赞上帝的，并在祂里面惊奇喜乐的，我向这些人们提出我在本文所写的意见，要指出外表的镜子不算什么，要紧的是要那内心的镜子光明。

属上帝的人哪！你从前不听良心的责备，在你未举目仰望那镜中智慧之光以前，我愿努力振作起来，因恐当你追求那智慧之光的时候，或会堕落到那阴暗深坑之中。

（五）我决定将此文分为七章，每章皆有标题，使其内容易于了解。请读者注重作者之目的，及其字句之义意，而非其文笔或词句之精粗，注重真理，而非美观，注重其情感之作用，而非智力之洪博。要达到这个目的，文中思想的发展，不宜草草浏览一过即以了事，而须聚精会神，加以沉思默省。

乞士旷野所见之异象

第一章 论心灵上升至神的阶段并神藉宇宙而显出祂的化功

得助于上帝者是有福了。在他心，他已决定自泪谷里选定了—个出发点，开始一步一步地向上追求（诗 84：6）。洪福无非是至善之果，但至善远在我们之上，非我们所能攀到的，除非人能上升超乎自我，否则无人能享受这洪福。所谓上升，非指肉体之上升，而是心灵之上升。但是，全凭自己的力量，我们决不能超越自己而腾上，必须倚赖较高力量之协助。因为若无神的协助，无论内心如何决定，采取如何步骤，皆是徒劳无功。然而怎样能得到较高的力量呢？惟有那虚心敬虔寻求的，始能得到神的帮助，意思就是要在这一泪谷里热烈地祷告，并叹息苦求。因此祈祷就是上升至神的起源。所以丢尼修于他所著之书神秘的神学中（第一章，第一节），因为要指导我们心灵超度之事，就以祈祷为引言。因此，请读者与我共同向主我们的上帝祈祷“主啊，求祢将祢的道指教我，我要照祢的真理行，使我心中喜乐能敬畏祢的名”（诗 86：11）。

（二）人能这样地祈求，就会明了上升至神的阶段。因为就我们世上的生活而言，世界本身好比一个上升至神的阶梯。在万有中要看出祂创造的化功和表象，有的是物质的，有的属灵的，有的暂时的，有的永久的，于是有的在我们内心，有的在我们身外。所以我们若是要了解那极端属灵的，永久的，超乎我们以上的万物之本的上帝，我们首先应当由祂所创造的，物质的，暂时的，在我们身外的起始，这样就引入上帝的路程。第二步，就转入我们的心灵，那是上帝永久的形像，且是属灵的，内在的，这样就是在上帝真理的路上行走。我们最后应当能进入那永生的，极端属灵的，超乎我们之上的境地，去仰望那万物的根源，而这就是感到认识上帝并崇拜祂之喜乐。

（三）这就是经上所说，到旷野去的三日路程（出 3：18），也可说是一日的三次光照，第一是晚间，第二是早晨，第三是日中；也是指那万有存在的三方面，这就是物质，智慧，和永恒的艺术。所以经上说：“要有”，“就有”，和“事就这样成了”（创 1 章）。这也是指基督的三重本质，这就是肉体的，精神的和神圣的，祂本是我们的阶梯。

（四）按照着上面所列的三重发展的步骤，我们的心灵也有三个主要的方面，第一是指外体，所以称为兽性或情欲；第二是指反察内心，所以称作精神；第三是指超越自己的，所以称作心灵。从这些方面看来，我们既然准备整个的人上升进入上帝，就应当尽性，尽心，

尽灵地爱祂（可 12：30）。所谓完全遵守律法，和基督化的智慧，也都是这个意思。

（五）但是，因为上述各种方式皆为双重的一一例如我们认上帝是起始同时也是末后，或我们藉着上述某一方式，看到上帝，有如藉着镜子看祂，因为镜子可以反射，也可以直接在镜中观察，或在上面对提的意思，可以有双方联合起来，或单独地加以考虑一一所以那三个主要的阶段必须变成六层；因此，正如上帝以六日创世界；第七日休息，同样，世界缩图的我亦须经过心灵豁朗的六层连续阶段，有次序地达到静修的安息。所罗门的宝座有六层台阶，即是这点的象征（王上 10：19）；其他如以赛亚所看见的撒拉弗身有六翼；耶和華六天之后从云雾之中召出摩西；在马太福音中（17：1）记着说，过了六天，基督带着祂的门徒上了高山，就在他们面前变了形像，这一切也都是象征上述的六段。

（六）因此，按着上升至神的六个阶段，我们的灵魂能力亦有六个阶段，使我们起于深渊而能直达穹苍至高之处，由外形而转入内心，由暂时而成为永久一一那六段就是：感觉，想像，悟性，理智，明慧，以及心灵最高之点，即是良心的豁朗。这六阶段是与生俱来的，后因罪孽而失去本性，又藉着恩典得以恢复，经公义加以肃清，凭知识而得以运用，又靠着智慧使它完善无疵。

（七）当人初被创造的时候，他配受静修安息，因此上帝把他放置在极乐的福地（创 2：16）。但因他违背真光，反趋奉那变换无常之物质，所以他就屈服于自己罪恶之下，以致使全人类皆屈服于原罪之下。原罪对人类本性生了双重的恶果，那就是由于愚蠢以损害其心灵。由于贪欲以损害其身体。因此人皆盲目低首坐在阴暗之中，若非有那公义的恩典来把他从私欲之中救出，和那明智的知识来征服那愚昧无知，他就永不得见天日。这一切的拯救都靠耶稣基督而成就的。上帝又使祂成为我们的智慧，公义，圣洁，救赎（林前 1：30）。祂就是上帝的圣德和智慧，道成人身，也是恩典与真理的创造者：意思就是说祂曾把仁爱的美德充分地赋予人心中，而这既出于纯洁的心肠，美善的良心和诚实的信仰，就靠上述的三个步骤把整个的灵魂矫正了。祂曾用神学中的三个方式来解释关于真理的知识一一就是那象征的，本义的，神秘的一一好使我们采用象征的方式来善用感觉中的物质，采用本义的方式来善理智中的观念，并采用神秘的方式使自己得以超越一般心力水准而直上极峰。

（八）所以，凡欲上升进入上帝的人，都得避免那损害本性的罪恶，并须靠着祈祷的力量。时常运用上述固有的本能，俾能得到那使人重生的神恩。在与人联络的时候，必须努力维护正义。在默想的时候，必须努力追求知识的启悟。在静观的时候，必须努力达到智慧的完全。正如人无恩典，公义和知识，便不能获得智慧，同样凡不能作透澈的默想，圣洁的交谈，和敬虔的祈祷的人，都不能达至静观。

既然恩典是正直意志的基础，也是那明晰和透澈的理解得以发扬的基础，因此，第一，我们必须祈祷；第二，我们的生活必须圣洁；第三，我们必须努力使真理得以发扬，并靠着这努力，步步上升，直达高山，俾能在彼处朝见锡安上的万神之神（诗 84：8）。

（九）那么，既然在我们没从雅各的梯子下来以前我们必须先上去，所以我们应从第一层最低之处起，就是把一切物质世界放在我们面前，如同对着镜子一般，沿这个梯子拾级上升，而达于至高创造者的上帝。这样，我们就成为真诚的希伯来人，可以像他们一样逃出埃及归向那所应许给我们祖先的地界；也成为随着基督离世归父的基督徒（约 13：1）；又成为智慧爱慕者，它向我们召唤说，“你们一切爱慕我的，应当到我这里来，吃饱了我所结的果品”（传道经 24：19）。“人们因着万物的广大和美丽，而想像创造的主，究竟是怎样”（所罗门智训 13：5）。

（十）人类肉体的感官得以三种不同的方式，传达于内心，足以烛见那造物主宰的大能，大智和大爱。因为凡人理性的了解，或忠诚的信仰，或明智的静观，他肉体的感官是很有帮助的。静观则能明察万物之真实的存在；信仰则能参透万物运行之常规；理解则能推测万物至善之可能性。

(十一) 在第一方式，静观方面，人们研究事物的本身，察其“限度，数目，和重率”（所罗门智训 11：20）——重率，可以确定物体之位置；数目，用以辨别各物体；限度，即是物体之范围限制。由此可看出万物之样态，种类和秩序；并且它们的实质，力量，和动作。由于这些，人们得以超越宇宙间的无穷迹象，而领悟造物主宰的威权，智慧和其伟大的仁慈。

(十二) 在第二方式，一个有信仰的人研究世界万物，以致于万物之始源，常规，和终了。人因着信心，而信诸世界是藉生命之道造成的（希 11：3）；因着信心，我们信为三个定律是相继而来，秩序齐整的，各有其时代——这三个定律是指自然的定律，圣经的定律和救恩的定律；并且因着信心，我们相信末日审判，就是世界的终了——那审判要显出第一时代中上帝的大能，第二时代中上帝的明智设计，和第三时代中上帝之恩典原则中的公义。

(十三) 在第三方式，就是在理性探讨方面，人们可以看出世界万物之中，有的是仅仅存在，有的不但存在而且生气勃勃，最后有的不但存在和有生气，而且聪明机警。第一种是低级的，第二种是中常的，第三是最优秀的。再者，有的完全属肉体的，有的属肉兼属灵的，因此可进而推说，还有的完全属灵的，他们较之以上二者皆为优秀，更为价值。有的变换无常且易于朽坏的，如那属于地上之事物，有的易变但不朽坏，如那属于天体的事物，因此可推说，还有的既不变也不朽，乃属于超天体的。

因此，由这些有形的事实，我们进而考虑上帝的能力，智慧和仁善，认祂为存在的，活的，和万知的；祂是完全属灵的，不朽的，而且永远不变的上帝。

(十四) 但，这种的推想也可以看受造物的七种情形而更为明显。因为物体的本源，尺度，数量，美质，富足，动作和秩序等七方面，都是上帝的能力，智慧和恩慈的七种证据。所谓物体的本源，乃指上帝在六日之间创造它们，使它们有存在，个性和美质，这足以显出上帝的大能，从无中生有，也可显出祂的智慧，使万物各具特性以供区别，更可显出祂的恩慈，使万物形骸色态各具美观。至于物体之尺度，无论是单视其长宽深之情状，或视其在长宽深中所显出的力量，如光的扩散，或视其内部不断散发动作之效力，如火的蔓延——无论从那一方面由这尺度都可显出三位一体上帝之伟大的能力，智慧和恩慈。祂的力量，祂的遍在，祂的精神，都无限制地蕴存于万物之中。至于物体之数量，视其种类繁多，和有不同之本质，形状和力量，实非人类所能测想得到的，这也是表现上述的上帝特征的伟大。关于物体之美质，是在于单纯的，混合的以及合成的各种物体所具有的光线，形状和颜色，如各种天体，矿物，石块，金属，植物，生物等——这一切都很显明地表明上述三种特征。关于物体之富足——按照这原则，质料具有生成力的原理，因而取得各种法式，这些法式因其活动而充满了力量，这力量因其效力就有了许多的成就——这也显出上述的特征。物体的动作则可分为天然的，人为的和道德的，而这各种不同的动作足以显出上帝力量，妙术和仁善的无穷，这是它们所以有存在的原因，所以有意义的原理和所以有生命的规则。物体之秩序各自不同，在时间，位置，势力各方面可分为先后，尊卑和贵贱等等，这皆很清楚地表出元理在无限能力上的超越，闳巍和尊严。在圣书中记载神的律法，谕旨和判断的秩序，都表出祂绝顶的智慧。教会中的圣礼和赏罚规则的秩序，都表出祂的恩慈。因此秩序很显明地使我们步步踏近最优，最高，最强，最智和最佳的境地。

(十五) 所以，凡对着如此闪耀的万物而不彻悟者，谓之盲；凡不被此隆隆巨响唤醒者，谓之聩；凡不因此种种功效而赞颂上帝者，谓之哑；凡对着如此伟大的神迹而不认识元理者，谓之愚。因此，你们要睁开你们的眼睛，倾耳静听，大声赞美，专心注意，那么在万物之中，处处都可以看到你们的上帝，你们可以听见祂，赞美祂，爱慕祂，表扬祂，敬拜祂，否则全世界都要起来反对你。因为此事全世界要攻击那愚昧的（箴 5：21）；但对于那智者则加以荣誉，他将与那先知同声的说：“因祢耶和華，藉着祢的作为叫我高兴，我要因祢手的工作欢呼”（诗 92：4），“耶和華阿，祢所造的何其多，都是祢用智慧造成的，遍地满了祢的丰

富”（诗 104：24）。

第二章 论神在有形世界中所显出的化功

（一）关于万物的现象视如镜子的一点，其实上帝本身不但可以藉着万物反映出来，也可以在这些现象内直接见到。这是因为上帝的实质，权力，和临格，无不寓于这些现象之中。所以目前研讨这点，是比上章较高一层。这种研讨是领会上帝的第二步骤，使我们在凡经由肉体官能而进入心灵的一切之内得见上帝。

（二）我们要知道，这世界（即大宇宙）之映入我们的灵魂（即小宇宙），都是经过我们用五官的感觉来认识，欣赏和判断各种有形事物。这点可在下文加以解释：世界上，有的事物具有产生之力，有的是由他物所产生的，有的则支配着二者。那有产生之力的，是单纯的物体，天体以及那四大原质。这些原质，当它们混合之时，有光去调和它们的相反，再由自然力的作用，就产生了一切被造的万物众生。而那些被造之物是由原质所构成，例如矿物，植物，动物以及人类的肉身。那管辖上述前后两种物体的却是灵魂。这些灵体，有的如生物的灵魂，完全与肉体联合的，有的如理智的精神，虽然是与肉体联合的，却有独立存在的可能。或有的像那天上的诸灵，完全分开独立的，这种灵体，哲学家谓之“智力”，这也就是我们所谓的“天使”。一般哲学家，认为他们负责推动天体，并从第一因，即上帝那里取得管理宇宙之权。他们按工作之需要，行使他们的任务，俾使万物有一种天然的调和。可是神学家则认为他们是藉着至高上帝的大能，负责管理宇宙间的补救工作，因此他们就被称为“服役的灵”，奉差遣为那将要承受救恩的人效力（希 1：14）。

（三）称为“小宇宙”的人类，他们拥有五种感官，犹如五个门户，外界的一切，皆经此五个门户进入人的灵魂。因为由视官而看到发光的，透光的与不透光的三种物体；由触官而觉到一切固体的及地上所有之物；和其他三种感官，就是那三种媒介官能以感受媒介物，例如口尝之含水物，耳闻之空间物，鼻嗅之蒸汽物。这三者都含有水气的性质，和空气的，及火热的性质，如那焚香所发出的烟焰。

那么，不但这些单纯物体，经各感官而入，就是它们的合成体与混合物也皆由此而入。但是我们既然藉着五官不但感到这些物体的各别本质，如光，声，味和触官所感到的那四种原质，而且也感到物体的普通性质，如数量，大小，形状和动止，而且一切被动的物体常被它物所推动。有的却能自动，亦能静止，就像动物，所以当我们藉着五官看出物体之移动时，我们也就能看出那灵质的推动者，正如我们每由于事物之后果，而推知其前因。

（四）按着上述的三种物体，整个的有形世界，藉着人的了解力而进入人类的灵魂。外界物体先由五官的门户传入灵魂。当然并非物体本身进入灵魂，而是指那物体的射影传入人的灵魂。此种射影始则在媒介物内产生，继则由媒介物在感官之中产生，由外而内，直达于了解。如是的，各种不同的印象在媒介物产生，而又藉着媒介物传入官能，遂与人的了解力相接触，以致使人的灵魂，对于外界万物得以认识。

（五）当认识以后，假若所认识者确为适当之物，则继以欣赏。欣赏是人藉由感觉而悟知其射影之可慕悦，例如视官之于美丽的形状，鼻官之于馨香的气味，听官之于和谐之音调，触官之于温柔的物件，各能使他感到愉快。当然我们所说的愉快不是各别的感官而是人本身的调度功能，然而，一切赏心悦目之事物皆缘于该事物之配合相宜。但是，我们对每物都有三种看法：法式，力量，动作；换句话说，我们看它如何与其由来的原则有关，或如何与其过通的媒介有关，或如何与其行动的目的有关。因此，所谓配合相宜之处，也可以说在射影之中，因为那射影也是一种法式，所以可称为“美”，因为美无非是数量均衡，或某种配合拥有调和的颜色。再者，配合相宜或者亦可以说是一种力量，所以谓之“举止适宜”。因为它的活动不要过份超乎人的感官所能领受者；须知一切极端都可使人感到痛苦，惟有适中始能使人感到欣赏与舒适。又，物体有配合相宜之处，亦可以说是在于它们有一种有效和动人

的动作，即一种保存和育养的动作，足以补充那感着的人之不足，尤其在触觉及味觉中是如此。于是，因为人有这种欣赏之能，那外身的快感，就以三重的愉快方式由射影传入人的灵魂。

(六) 继了解而得欣赏之后，遂生判断。判断不仅是断定某物件之颜色是黑或白，因为那是属于一种特殊的官能；也不仅是断定某物件为有益或有害，因为那是属于内心的官能；但要进而判断某物件之所以使人欣赏的原因，即要问，乃什么某物件会使人欣赏呢？例如问，为何以某物为美丽，爽目和佳健呢？那回答就是它们有适当的配合。所谓适当的配合，无论在大的物件或小的物件之中都是一样，与它的量度无关，任何变迁或更动，都不能使其消失或减色。所以，它与地方，时间和移动无关，因此它是不变的，无限制的，永无终止的，并完全属灵的。照这样说，判断就是一种动作，在这动作中那由感官所感觉的物性，被净化了和抽象化了以后而传入人的智力。因此世界万物就按着上述三种作用，经过人的感官而进入人的灵魂。

(七) 这一切都是各种使我们得见上帝的迹象。我们得认识某种物体，都是靠与那物体相似的射影，由媒介带来印在我们的官能上，而那射影就引领我们到达它的本质和根源，这就是我们所认知的对象了。同样，很显明地，那永恒之光由其本身发出一个类似体，即是与祂同等的光辉，而这光辉是与祂同其质体，同其永恒的。基督是那看不见的上帝的真像（西 1: 15），并是“上帝荣耀的光，也是上帝本体的像”（来 1: 3）祂是首先受生，就无所不在，正如某物体在其整个媒介物之中生出它的射影那样，祂与凡有理智的人联合，如同物体的射影与人官能相联一样，并藉着这种联合而领我们回到天父，即万有的根源那里。那么，若是一切万物皆能发出与它们相似的射影，当然可以说，在它们之中，如同在镜中一般，就可以看到那从天父上帝那里永远放射出来的基督，是道，真像，和圣子的永恒常照。

(八) 像这样，那使我们欣赏而感到美丽，爽目和佳健的表象，就证明在那最初的表象中具有原始的美丽，爽目，和佳健，这表象与其原体能最融洽和最平等的配合。其中浑是一种力量，不过这力量并非由幻想而得，却是由于真把握或真领会。而传入我们的心灵的，这是一种印象，它能使人得益，满足，而且充实心灵的领会力或把握力。总而言之，若是所谓心赏无非是指与那相称之事物联合起来，而惟有上帝的表象才是至美，至乐和至善的，并且，若是这表象和那运用我们全部身心的真理，那么，很明显地，惟有上帝才是那原始的，真喜乐，而其他的一切乐事都在吸引我们归至祂那真喜乐的本源。

(九) 我们的判断力使我们用一种更完善，更直接的方法，更确实地了解永恒的真理。假如判断是在于靠理性而排除凡与时空变易有关，因而也与量度，次序，和变化有关的一切，那么，那理性必是不变的，无限制的和无穷的。但是除了永生之物以外，再没有不变，无穷和无限制之事物，所以一切永生的都是上帝或在上帝之中的了。假如我们用这种想法来判断一些较容易判断的事物，就不难见到祂就是一切事物的理性，而也是真理底真确规律和光明。在这光明之下，一切事物皆能无瑕地，不灭地，不能反驳地，无容疑问地，不变地，无穷限地，整个地，智慧地，照耀出来。因此我们所以用以考虑一切有形物体的法则，既都是理智之不能错误，不能怀疑的规律，因而永远被保留在记忆中，作为理智判断之正确准则。圣奥古斯丁所说：（论意志自由卷二，第四章）“凡判断的作用，莫不引用此种规律。”这些规律既是必然的，就必是不变也不朽的，既是无限界的，就必是无限制的，既是永远的，就必是无穷尽的。它们之所以被称为不能分的，乃因为它们是属于智力的，是无形的，不是被造的，而却是永在那创造万有之永恒艺术中存在着。因此，我们除了用这艺术，就决不能有准确的判断，因为它不但使万物形成，而且使其得以保存并有其各别之形状，凡一切从我们的官能进入我们心灵的事物，我们也都用这艺术去判断它们。

(十) 这种看法可以由研究七种不同的数字而加以扩充，这些数字如同七层阶梯，领我们攀登达到上帝。奥古斯丁在他所著的真正的宗教，并其所著音乐的第六部两书中，曾将这

七种数字来说明从有形世界上升到造物主宰的路程，而这样，从一切万物之中，就可以看到上帝。

因为奥氏认为物体之中即存有数字，尤其在声音及字语之中，这种数字他叫做“响亮”的数字。有的是由“响亮”的数字抽出，而再由我们的感官收入，这种他叫做“听见”的数字。有的由心灵传至身体，就像那身体作出的姿势与动作，这种他叫做“表露”的数字。有的在感官与表象接触而生的快感中，这种他叫做“感性”的数字。有的则存留在记忆之中，这种他叫做“记忆”的数字。有的是作为判断上述各种数字的根据，这种他叫做“裁判”的数字，这“裁判”数字，如上所说，必然是超越我们的心灵的，因为它们是无瑕和无疑的。又由“裁判”数字在我们心灵上印了“人造的”数字。奥古斯丁并未将“人造的”数字与其他数字列在一起，因其与“裁判”数字相联系之故。由裁判而生表露数字，又由表露数字而造成一切艺术物件的数字形式。可见，从最高经过中段而到低阶段，就有了下降的程序。同样，我们可以从响亮的数字经过表露，感性，记忆的数字，而步步地上升。

照这样说，因为万物皆有它的美点，并都有使人心赏之处，而美丽和心赏之完成全靠着配合相宜，然而配合相宜与否主要是要看数字，所以这里可以断然地说，万物一切是有数律的。因此，数字既在创造者的心中成为显著的特征，也在万物之中作为上帝的显著迹象，使人得到智慧。数字既是人人所共知的，也是与上帝最密切有关的，就能藉这七层直接地引人达到上帝。我们一旦认识数律，欣赏数字的配合，并能依照数字配合的规则确实判断的时候，就可以在一切有形物体中领悟上帝。

(十一) 这开始的两步可说是那遮脚的两个翅膀(赛 6: 2)，我们藉此而从神迹中认识上帝，并知道，有形世界的一切都领那静观它们而得着智慧的人之心灵到达永恒的上帝；因为它们无非就是那万能，大智和至善之上帝——万物之源——的影儿，是祂的回想和写真，祂的迹象，也是反映祂真身的代表物。它们在一方面表现上帝的光明与丰富，在另一方面，表现着那有创造和模范性的，秩序井然的艺术，供我们藉以瞻仰上帝。它们都是神赐给我们的表征，使我们未经训练，而仅限于感觉现象的心灵，可以从有形世界进而认识到无形世界，正如由标号得知其所指出的目的物那样。

(十二) 有形世界的万物都代表着那无形的上帝(参罗 1: 20)。这是因为上帝是万物的根源，范本和归宿，而每一后果都是其前因的标号，每一摹本都是其原本的征象，每一道路都指向着目的地的依归。有的物体是上帝的特殊表现，有的是预型，有的是显出天使的作用，也有的作其它的安排。因为一切物体都在本性上含有那无穷的智慧的真像；尤其在圣经上为预言家所指出作为属灵的预表的那些物体，更是如此。而在上帝所安排取祂的形像作为服役之灵的诸天使身上，上帝更愿把那永恒的智慧表现出来。末后，还有一些物体不但是标号，甚至是圣礼，它们更是现出永恒的智慧。

(十三) 由此可知，上帝的事情，眼所看不见的，自从创世以来，便都在被造之物身上豁然显现，看得清清楚楚。所以凡不愿离开黑暗而踏入上帝的奇妙光明中(林前 15: 57)，凡不愿注意这些被造物，在它们中认识上帝，荣耀祂，敬慕祂，这些人是无可推托逃罪的(罗 1: 20)。但感谢上帝，我们的主耶稣基督曾召我们出黑暗而入祂的奇妙光明(彼前 2: 9)。祂这样作，乃在领导我们藉着这身外之光，而重新进入我们那像镜子一样反照上帝之荣耀的心灵里去。

第三章 从那印在我们本能上的上帝形像而得见上帝

(一) 上两章所述的两个步骤，已领我们在上帝的化功迹象中得以见祂，因为祂在一切被造物中显现出来。由是又领我们到第三步，即踏进我们自己里面，就是进入那有上帝形像照耀其中的心灵。当我们进至我们自己心里的时候，正如由前廊进入圣所，就是“会幕”的外殿，我们应当努力由镜中看望上帝。在这镜中，真理之光就照耀我们的心灵，显出三位一

体至圣的形像。

所以你们应该进入你们自己里面，细心察看你的心灵如何爱自己。可见它若不自知，就决不能自爱。但若不能记忆，也决不能自知，因为所有的知识，无不是在记忆中。因此，若藉着理智的眼睛而肉身非的眼睛，就可知你们的灵魂拥有三种的力量（记忆，智力，选择）。你们若研究这三种的力量的工效及作用，就可以在自己身上看出上帝的形像，这就所谓“对着镜子观看”不过还是“模糊不清”（林前 13：12）。

（二）“记忆”的作用就在于记存及呈现各种事体，不但现在的，有形的，暂时的事体，而且也包括以往的，将来的，单纯的及永远的事体。因为记忆力是藉着回想而保存以往的事，藉着收纳而保存现在的事，藉着预测而得着将来的事。它保存单纯的事物，作为连续和个别分量的原则，即是点，片刻，单位——因为若是没有这些，则无从回忆，也无从思索那些以此为根源的事。然而记忆力也保存着科学中的永久不变的原则和公理，且能保存至于永久。因为只要记忆力用它的理智，它决不至于这些原理完全忘却；它若偶尔听到时，竟不至于不加赞许，也不至于陌生如初次遇见，而会自然地觉得，似曾相识，本来就知道似的。就像当你听到有人说：“一个东西的全部总比局部大”，或任何其他不能合理地加以反驳的规律。

记忆力的第一功用，是记存一切带时间性的事件，就是包括以往的，现在的，以及未来的事件，由此可说是和永恒相似，因为在永恒中各时代都是一个不可分的现在。它的第二功用乃是证明它，不但是由于外物的影像所形成，而且也能领受并保存那从上面来的各种单纯法式。这些法式决不能由五官或物质影像而收入的。它的第三功用乃是证明它以有一永久不灭之光，而能记存永久不变之真理。可见记忆力的功用足以证明人的灵魂本身即是上帝的形像和样式，这形像表明祂在灵魂中临在，使灵魂确切地接受上帝，而且有得着祂，分享祂的可能。

（三）“智力”的作用，就是处理各种专名，命题与推理的意义。然而为要了解一些专名的意义，智力必须领略其定义。但是定义必由较高的专名而做成的，而这较高的专名又要由更高层次的专名做成，由此步步高升，直至达到绝顶而最概括的，这最高最概括的专名若不了解，则其他较低的专名就无法加以定义了。所以除非能了解“自存者”的意义，任何物体的定义均属不可知。而且那“自存者”的意义亦是不可知，除非你知道祂的特质，那就是独一，至诚，和至善。然而世上的存在有不完成的或完成的；有不完全的或完全的；有可能的或现实的；有相对的或绝对的；有局部的或全部的；有暂时的或永久的；有倚赖的或独立的；有混杂的或纯粹的；有依它的或自存的；有在后的或在先的；有易变的或不变的；有合成的或单纯的。为要了解任何消极的缺乏，就必须先知道积极的完全。所以我们须先了解至洁，至实，至全，绝对的，永生的，纯一的神，然后才能圆满了解任何被造之物。因为万物的精神和本质都在于祂。若是我们的智力根本不知道何谓纯粹和无亏，更怎能看出他物的缺欠呢？而上述的所有各项，都同此理。

所谓智力了解某命题的意义，乃在于确知那项命题是真的。这种了解乃是最纯粹的知识，决无错误的可能，因为是知道这样的真理决不能不如此，所以它是永远不变的。然而我们的心料本身是会变的，怎能看到那永远照耀的真理呢？它必须靠身外一种不变的光常常照耀，使它可到你真理，而这光决不会是一个会变的现象。可见智力所以能确知命题的意义，全是靠那来到世上照耀每一个人的真光（约 1：9）。这光就是道，从太初的时候就与上帝同在（约 1：1）。

所谓智力了解推理的意义，乃在于知道某前因必有其后果，这不但是指那种必然的条件，而且也是指那偶然的条件。例如，一个人若是在跑就必是在动。可是我们的智力不但从有实质的东西上看到那必然的关系，就是那没实质的东西也是一样。譬如一个确实存在的人，当他在跑，他必在动，可是这种跑与动的关系，仍是对的，纵使这个人没有存在。这样推理方式的必然，不是由于那物体的实质的存在，因为那是偶然的，也不是由于那物体在心灵中的

存在，因为若无外界物体为根据，则心灵中的存在，将是一种虚幻而已。因此这推理的必然是出于不灭的宇宙艺术中的原型，按照那原型万物彼此间有必然的连带关系。正如奥古斯丁在他真正的宗教（39：72）中说：“凡真能理悟的人，他们的光，就藉着那真理燃烧起来，而且努力归向那真理。”可见我们的智力是和永远的真理相连的，因而除非在真理引导之下就不能牵制为何物了。所以只要你与真理之间，没有俗欲及虚妄迷蒙你内心的话，你就能在你内心中看到真理，就是那指导你的真理。

（四）“选择”力的运用，要靠“审虑”，“判断”和“期望”。审虑就是指研究何事较优，这件或那件。所谓较优者，无非它与最优者较近而已。而较近的程度如何，又要看它与最优者相似的程度如何而论。因此，没有人能说这个比那个好，除非他知道这个与最好者较近。也没有人能说这个东西像那个，除非他知道那个东西是怎么样。因为我决不能说这个人像彼得，除非我认识彼得。所以我们必须审虑那最好的，然后才知道什么叫做好。

审虑了的事所以能得到一定的判断，乃由于根据某些法则。但是一个人必须确知那法则是对的，而且不应应对那法则有所评判，才能按照那法则而作正确的判断。可是人的心灵能评判自己。既然人藉着法则来评判事物，却不能对那法则加以评判，可见那法则必高于我们的心灵。我们凭着这法则，并按着我们了解它的程度，而作判断。但只有那创造人类心灵的神，才是超乎人类心灵之上的。因此我们在判断上的审虑能力，必须仰赖神的法则，才能澈底解决它的问题。

所谓期望，乃指那最具有激动作用的。但最能激动人者，即是人所最爱好者。而一般人最爱好者无过于快乐。但是人类若不是凭着那最好和最高的目标，就决不能得到真正的快乐。因此，人类的期望惟有去追求那至高的善，或追求那些可以领导到至高善的事物，或类似至高善的事物。至高善具有极大的吸引力，使人决不能爱好别物，除非他已不能辨真伪，误解真理。

由此可见，人的灵魂和上帝是如何接近，记忆的运用，如何领导到永恒，智力如何领导真理，选择力如何领导到至高善。

（五）我们按着这些本能的秩序，根原和配合，就可寻到三位一体神的本身。由记忆而生智力，由于一个表像从记忆显出而呈现于智力面前，我们即有了了解，但这就是言语。记忆力与智力相合而生爱慕，爱慕遂为两者间之连系。这三项——发动之心。言语，与爱——在人的灵魂中，则为记忆力，智力，和志愿；这三者同体共存，互相含有。那么，若是上帝是全善的灵，祂必有记忆力，智力，和志愿。祂具有受生之道和浇灌的爱。这几方面当然有差别，因为其一出于其他，但这差别并不属于基本的，也不是偶然的。而是位格的。因此当人的心灵考虑量其自身的时候，就如同对着镜子一般，超越其自身，以寻求那三位一体的圣者——就是父，道，爱——三者共同永恒，相同，相等的位格，因此，每一位格是在每一其他位格之中，而仍各有各有，但三者则合为独一的上帝。

（六）人的灵魂这样认识其本身的三种力量无非为三重及会合的原则，因此是上帝的形像，也为那启发它和完成它的慧光所支援，使它从三方面来表现那三位一体的至圣者。因为所有的哲学不外乎三部分：自然的，理性的，并道德的。第一，论物质存在本因，因此领人知道圣父之权能。第二，论理解力的原则，因此领人知道道之智慧。第三，论生活的规律，因此领人知道圣美之善德。

再者，哲学的第一部分又得分为玄学，数学，和物学。玄学论万物的本质，数学论数及形；物理学论物性，力，及一般作用。因此玄学领人知道万有之原，就是圣父；数学领人知道祂的像真，就是圣子，物理学领人知道圣灵之恩赐。

第二部分又每分为文法，畀我们以表情之力，逻辑，给我们有辩论之技能，修词学，使我们善于动人之词令。这些同样地表现至圣三位一体的奥妙。

第三部分亦分为个人的，家庭的，和社会的三类问题。因此，个人的是表现着万物之源

(无始无终者)：家庭的表现圣子之与圣父的家庭关系；社会的指圣灵之宽大。

(七) 这些科学皆有某些真确不误的规律，正如从永恒法则降下的光耀，照入我们的心灵。所以我们的的心灵既被照耀充满了光明，若不是盲目的话，就可以单凭自身的内省而领会那不灭的光。在这种光明照耀之下，会使那智者惊奇，同时，也曾使愚者米乱，因为那愚者不以信心来了解。这就应验预言所说：“你从那永生的山岭射出奇妙之光，那愚昧的人，都感不安了。”

第四章 得到救恩改善以后的人心中所显出上帝的形像

(一) 但是，我们不单透过自己而见到，更且也即在自身之内见到这万物之大源，而这种方法较上章所述则更进一步，所以可称为静观的第四阶级。然而，上帝与我们的的心灵既然是如此接近，而人们在他们自身之内能看到万物之源者，却寥寥无几，实可为叹。然其原因则甚为浅显。因为人之心灵，由于俗务的烦扰，不能藉着记忆而进入其自身之内；由于幻想的迷蒙，不能藉着智力而归返于其自身；由于肉欲的诱惑，不能藉着期望心灵的快意和精神的喜乐，而归返其身之中。所以，人的心灵既沉汨在物质世界之内，自不能归返于其自身，认识它是上帝的形像。

(二) 再者，凡人跌倒在地若非人扶助则必“不能复起”(参赛 24: 20)；同样，若非真理已化成了基督的人身，变为我们的梯子，来弥补亚当所毁了的第一梯，我们就不能自拔，我们的灵魂就不能完全超越脱有形世界，而认识自己，和那在自己里面的永恒真理。

因此，人们无论多么得着科学或自然知识的启发除非藉着耶稣为中保，总不能进入其内心，以在其中之主为乐。耶稣说：“我是门，凡从我进去的，即能得救，出入皆得青草之地”(约 10: 9)，但是，除非我们信赖祂，望祂，和爱慕祂，我们决不能进入这个门，因此，凡要进入乐园，得享真理，必须藉由耶稣所赐的信，望，和爱。祂是上帝与世人中之中保，乐园中的生命树。

(三) 因此，那在我们心灵里的上帝形像，必是佩带着又是三种神圣的美德，俾使灵魂得以清洁，澈悟，和完善。这样，那形像就被补整了，使其宛如天上的耶路撒冷，作为在地上的教会的一份子，这教会，如圣使徒说，是天上耶路撒冷的儿女。他说：“在上面的耶路撒冷是自主的，她是我们的母亲”(加 4: 26)。因此，心灵必须信赖，盼望，爱慕耶稣基督，认祂为上帝的道，在太初存在，成为肉身，靠圣灵为人享受的；即认祂为道路，真理，生命，信祂为不受造之道即圣父之道和光荣，这样，也才可恢复他的听力和视力；有听力以接受基督的训，有视力以观察祂的灿烂之光。而他一旦渴慕切求那为圣灵浇灌的道，那就好像恢复了属灵的嗅觉。他一旦以爱心拥抱那道，得到喜乐平安，又以热烈爱慕之情投入祂的怀中，这就好像恢复了味觉及触觉。这些感官恢复以后，他一直看见他的配偶，聆之，嗅之，闻之，并拥抱之，他遂如新妇般咏出一支新的赞美歌，是“除了领受的以外，没有人能认识”的(启 2: 17)；而这就是静观的第四阶段。它全然属于情感的经验而非理智所能揣测的。在这个阶段，内心的感官则焕然一新，而能接受最高的优美，听到最好的谐调，嗅到最馨香的香气，尝到最甘的美味，享到最大的喜乐。那心中就会如雅歌中所载，因虔诚，惊异，狂欢，得到精神的超渡。第一，心灵充满了虔诚，有如一柱的馨香，没药和乳香，上升(雅 3: 6)。第二，主灵一旦注视他的佳偶之时，感到惊异，视祂为“如晨光发现，美丽如月亮，皎洁如日头”(雅 6: 10)。第三，心灵因极端的热情就充满了最甜蜜的喜乐，整个地“靠着他的爱者”(雅 8: 5)。

(四) 经过此段完成以后，我们的灵就如登宝塔般逐层腾上，因为他现在配进天上的耶路撒冷，那城是无人能入的，除非他以前藉着恩典下降而进入他的心，正如约翰在他所写的启示录中(21: 2)所看见的。当我们回复了上帝的形像，当我们因受了神圣美德的感化，并得到属灵的快乐和极度的超越，欣然层层腾上，经过净化，澈悟，以至于完全的时候，那

时圣城才降入我们的内心。我们的灵魂上升的步骤有九：认识，慎思，激动，拜命，增强，服诫，接受，澈悟，融合。这九步适与九级天使吻合。头三项是指人性；次三项则指奋勉；后三项则指恩典。经过上述各步骤的锻炼，人的灵魂即能返本归真，进入天上的耶路撒冷。在那城中，灵魂从各级的天使即可看到上帝，因为上帝在他们之中指挥着他们一切的活动。关于这点，伯尔拿曾对优革纽教王说：

“从撒拉弗就可以看出上帝的仁慈；从基路伯就看出祂是真理；看宝座就知道祂是公平；看统治就知祂是至尊；看主治就知祂是万物之源；看掌权就知道祂是保御我们得救恩；看美德就知祂的美德，从天使长们得到祂的光照，在天使们的身上祂使我们得以虔诚。”

可见那些因上帝所赐的爱而有了上帝住在其心中的人们，他们在看到上帝的时候，就知道祂是“万物之上，为万物之主”（林前 15：28）。

（五）在这个静观阶段，尤其要特别注意研究圣经启示我们，有如在前一阶段上运用哲学一样。因为圣经主要是注重救赎的工作，所以就是讲解信，望，爱，以改造我们的灵魂，其中以爱为最重要。关于此点，圣徒曾说，那作为命令总归之爱，“是从清洁的心，和无亏的良心，无伪的信心生出来的”（提前 1：5）。这就是成全律法。而且我们的救主说，所有律法和先知的道理，都在乎两条诫命：爱上帝及爱邻舍。此两条在教会的配偶耶稣基督里，就合而为一，因为祂就是邻舍也是上帝；祂是弟兄也是上主；祂是君王也是朋友；祂是不受造的道，也是成为肉身的道；我们的创造者，再生者；是始是终。祂是大祭司，使祂的配偶，指全教会以及任何圣洁的灵魂，得以净化，澈悟，以至完全。

（六）全部圣经都是讲解这位大祭司和这圣洁的秩序，并指教我们要受净化，蒙澈悟，以至于完全。这都是按着那传给我们的三重律法，即是自然律法，圣经律法，恩典律法。也可以说，就是按着其中三个主要部份，即是摩西律法来洗净人，先知启示使人澈悟，福音的教训使人完全。最后就是按圣经的三种解释方法：转喻的，使我们有一个净化了的，至诚的生活；寓意的，启悟我们使得以明晰了解；类比的，使我们的灵魂得以超脱，并能认识最高的智慧，以至于完全——按着这三种方法，正如在上述三种神圣美德和心灵逐级上升的三个阶段中一样，我们的心就能返诸内己，并在众圣光耀之中望看上帝，又能在他们之间，如在内室和在他佳偶之旁，休息静睡（诗 4：9），不要惊动她，任她自起（雅 2：7）。

（七）在这两个中间的阶段中，我们在我们自身之内见到上帝，正如我们在被造物的镜里见到祂那样——这是像撒拉弗用以飞翔的两个翅膀。在第三阶段，我们知道我们的心灵之中有天赋的理性，它的动作，习惯及知识，都是引导我们达到上帝的种种力量。在第四阶段，我们由于上帝所赐的美德，并由于属灵感觉的明锐化，并由于精神的超脱而得到灵魂的改进。然而我们仍然须经过净化，澈悟和完全的各级次序，这是由于圣经的层阶启示，按使徒所说，是藉着天使，经中保之手而赐与的（加 3：19）。最后，心灵中那些像天上的耶路撒冷安排着的上升阶段，都是由大祭司们依次引导使我们达到上帝。

（八）我们的心灵既得了这种澈悟豁然，就变成了上帝智慧的居所，也变成了上帝的女儿，配偶，和朋友；成为元首基督之一部份，成为祂的姊妹和同嗣者；同时也变成圣灵的殿，这殿是因信而建立，因望而兴起，以心身的圣洁，而供献给上帝。这一切一切都是由于所赐给我们的圣灵，已将基督那最真实的爱，浇灌在我们心里（罗 5：5）；因为没有圣灵，我们就不能领悟上帝的奥妙。正像，人的事，惟有那人的灵才能知道，同样地，上帝的事，惟有上帝的灵才能知道（林前 2：11）。但愿我们的爱心有根有基，得以与众圣徒一同了悟那审判我们的神，其永恒多么长久，恩典多么广宏，威严多么崇高，智慧多么奥妙（参弗 3：17，18）。

第五章 上帝在“自存”的本名中所显示的神圣统一性

（一）我们不但可以从外界，也可以在我们自身之内，以及在我们的上头见到上帝。外

界指从祂的化功，自身指从祂的形像，上头则指藉着祂的光，那光已把永恒的“真理”印在我们心灵上，因为我们的的心灵就是真理所直接造成的。凡修到第一步的，已入圣殿的院子，第二步的，已入圣所，第三步的，已与祭司长同入至圣所，其中有光荣的基路伯，在那约柜之上，辉罩着那施恩座。根据这些步骤，我们就知道，见到那无形和永恒的上帝，有两个方法：第一是论到上帝的基本属性，第二是论到那三个位格的特质。

(二) 第一方法是首先指出祂是自存的，就是说：上帝原来的名称，叫做“自有的”。其次是指祂是良善，以此为祂固有的名称。前者是指旧约中的教训，讲到神性是统一的，因此神对摩西说：“我是自有永有的”(出 3: 14)。第二是指新约中所说的三个位格，以圣父，圣子和圣灵之名施洗之事(参太 28: 19)。因此我们的主基督开导一个守法的青年的时候，完全将良善之名，归于上帝。祂说：除了上帝之外，再没有良善的(路 18: 19)。大马色人约翰(论正统信仰 1: 6)继摩西而说：“自有”即是上帝的本名。丢尼修则继耶稣而说：良善是上帝的固有之名。

(三) 那么，若是你要见到上帝的看不见的特性，就是那属于祂统一性的特征，你必须注意到那“存在”本身，而且明白“存在”本身是最真确的，我们决不能视之为不存在的，因为那最纯粹的“存在”与“不存在”是毫无同在的可能，正像虚无与“存在”之不相容一样。因此，正如那全属虚无决不能含有任何“存在”，同样“存在”本身，无论是现实或潜伏的，是实在或想像的，都决不能含有“不存在”。可是，因为“不存在”即是“存在”的取消，那么除藉着“存在”以外，它就决不能闯入思想之中。可是“存在”进入思想是藉着它自身，而不藉着任何其他事物。凡可想像的事，不外乎“不存在”，或“潜伏的存在”，或“现实的存在”。所以，如果“不存在”只能藉着“存在”去思考，并那“潜伏的存在”也是由“现实的存在”去理解，并且若那“存在”就是纯粹现实的“存在”之名，那么，首先进入理性中的也是“存在”，并且这“存在”是纯粹现实的。但是这个“存在”不是那受限制的特殊存在，因为那样是混有潜伏性的，也不是那类似的存在，因为那是含有最少的存在，只有最少现实性。因此那“存在”必然就是上帝的存在。

(四) 那么，最使人奇怪的，就是那心盲的人，他们全不想及知识的基本对象，而既然没有这，就什么也无从知道。正如人目只注视着形形色色之物件，则不见照明这些物件的光，即使见之，亦不加以注意，心灵的目也是如此，它注视着世俗万物，五花八门，就不注意“存在”本身，虽然“存在”是首先心灵接触的，其他万物皆是随着“存在”而来的。因此，我们心灵的眼目，对着自然界最显明的事态，不能了解，正如蝙蝠的眼睛在光明之中那样。人们因习于阴影，和物质世界的幻影，当他看到至上“存在”之光时，亦是茫然一无所见。他们不知黑暗本身，实是心灵最充满的光亮(诗 136: 11)，正如我们眼睛看到纯粹的光，似乎一无所视。

(五) 那么，若是你能看到纯粹的“存在”本身，你就会明白，“存在”决不是从他物变来的。所以“存在”既然不能从无中或任何他物变来，祂必是绝对元始的。因为“存在”若不是自有永有的，有何物可说是自有永有的呢？因祂是处处毫无“不存在”，故祂是无始无终的，是永存不灭的。祂之中除“存在”本身以外，决不含有他物，因为祂不是混合的，而是纯粹的。祂也不具潜伏性，因为潜伏性之中，皆含有虚无之成份，可是“存在”是绝顶的真确。祂也无瑕无疵，为最完善的。最后，你就明白祂是不变的，是极度纯一完整的。

因此，那纯粹，单一，绝对的，“存在”，是首先的，永恒的，最单纯的，最真的，最十全的，极度纯一完整的。

(六) “存在”本身与所具有之种种特性是那么和谐而不冲突，且各种特性彼此皆有连带关系，为识者所均不能否认。因为祂是纯一的“存在”，所以祂是纯一的原始，因为祂是纯一的原始，所以祂非从他物所出或从本身所出，所以祂是永恒无尽的。同时因为祂是原始和永恒的，所以祂非由他物而出，而为最纯一的。再者因，为祂是原始，永恒，最纯一，所

以祂决非现实性与潜伏性之混合，所以是最真实。同时因为祂是原始，永恒，最纯一，最真实，祂就成为最完全。“存在”不缺乏什么，也不能向其增加什么。因为祂是原始，永恒，最纯一，最真实，最完全，所以祂是极度的独一无二者。凡超等的丰富所表现的种种，都可能适用于其他事态。可是这超等的丰富所单独表现的，决不能适用于任何其他事态，而只能适用于那独一的。因此，如果上帝名为原始，永恒，最纯一，最真实，最完善的“存在”，那么，你决不能说祂不存在，也不能说祂不是那独一的而是其他。“以色列人听哪！主我们的上帝是独一的上帝”（申 6：4）。要是你纯洁的心灵明白这点，你就会被那永恒的光所充满照耀。

（七）你自然会感到惊奇的。祂是始，祂是终，祂是永恒的同时也是即在目前的，最简单而最伟大，最真实而最无变更，最完全而无穷尽，至高惟一而又包含万有。若是你以纯洁的心灵对这些事感到惊奇，那么你再向前看，你就会被更大之光所注满，直到最后你明白了“存在”所以是最后的，是因为祂是最先的。因为祂既是最先的，所以祂所造的一切都是专为祂自己。所以祂一定是最初而且最终的，是亚拉法与俄眉夏。因为祂是永恒的，所以祂是最当前临在的；因为祂是永在，所以祂非从他物而来；也无终止不存，也非从一物变为他物，因此无过往也无将来，只有现在的“存在”。因为祂是最单纯，所以最伟大；因为祂在本质上是最单纯，所以在权能上是最伟大，因为权能若是愈见大大地统一，祂就是愈臻于无量无边。因为祂最真实，所以祂是最永恒不变。因为所谓最真实，其意义无非是最纯粹的实行。祂既不需要增加任何新份子也不会失去任何祂所固有的，因此永不变更。因为是最完全，所以是最无量的，因为凡是最完全的，决无任何物比它更好，更贵，更有价值，因此，也决无更大者。这就是所谓无量。祂也包括万有，因为祂是最高度的唯一，而因此是万物共同之源，也是万物推动之总因，模范和终因。祂是存在的本因，理解之原理，生活之规律。所以祂包罗万象，这不是说祂是万物之要素，而是说祂是一切要素之最优，最善，最普遍和最富足之根源。祂的权力既在根本上最大统一，所以是最无穷和最有效果的。

（八）总而言之，“存在”既是至纯和绝对的，所以是始是终，也是万有的根源和终因。因为祂是永恒的和最当前的，所以祂包括和渗透一切的时间，不但是时间的中心也是时间的圈围。因为祂是至单纯而又是至伟大的，所以祂是在万物之中，同时也在万物之外。祂好像一个圆球，它的中心无所不在，它的圈围一无所在。因为祂是最现实，最有恒的，那么祂就“巩固不移地而能推动宇宙”（波伊丢斯：哲学的安慰卷三，第九节）。因为祂是最完善和最无限量的，所以祂虽然不被万物所限制，而却寓在万物之中；在另一方面祂虽超乎万物，却不在万物之外；虽在万物之上，却不越过万物；虽作万物之基，却不被投在万物的底下，因为祂是最高的唯一而且包罗万象，所以，虽然万物繁多，而祂却是独一，因而一切在一切之中。“存在”之所以有上述种种的特质，是因为祂那最单纯的统一，最清晰的真理和最真诚的良善，使祂具有一切的权柄，一切范型的主因和一切的无所不通。所以万物都从祂而来，为祂所造，在祂而存。这是因为祂是全能，全智和全善的。人若能完全明白这点，是有福了。就如同祂对摩西说：“我要给你看我一切的恩慈”（出 33：19）。

第六章 上帝在“良善”的化名中所显出的至圣三位一体

（一）经过研究上帝的基本属性以后，那智慧之眼就要仰望那三位一体的至圣者，也就看到那跟在第一基路伯之后的第二基路伯。“良善”是我们观照三位一体圣光施舍的主要基础，正像“存在”是看神基本属性的名称和根源那样。

（二）那么，我们要注意“良善”之所以为良善，就是因为除祂以外，决无更善者。这道理十分明显，决不容加以否认。因为“存在”，无论如何，较“不存在”为佳。你若不明白上帝既是三位也是一体的道理，你就不能了解这一点。所谓“良善”，无非是自舍。所以最高善即是最高度的自舍。然而最大自舍的成立，必须是现实的与基本的，固有的与实质的，

自然的与自动的，自由的与必需的，无亏的与十全的。因此，在“最高善”中必有某种现实和实质的生发，与那主持生发者共存同尊，与那永恒原理永远一同工作，这样，所生发的本身是可敬慕的，同时也是与主持生发者一同受敬慕，而生而发（而圣父，圣子，圣灵的关系就是这样）；否则，这决不能称为最高善，因为它没有最高度施舍其本身。因为在创造过程中，那有限的暂时的施舍，与那伟大永恒的“良善”相较，真不过是沧海一粟而已。由此可知，必有某种施舍较此施舍为伟大，那就是施舍力将其实质与本性之全部度给与别位。因此良善若是在客观或主观上缺乏这种特征，便不能称为良善。

那么，当你的心眼能举望见那“良善”的圣洁——祂是慈悲之渊源，流出白白的和应分的爱，这两者是自然与意志相济相融而生出那充满的施舍，即施舍自己为表现万物的“道”，又施舍自己为包罗一切恩赐的“恩赐”，你就可以知道既然“良善”必有最高度的自舍，因此就必要有圣父，圣子，圣灵三位一体。这三位既是至善，就必显出最大的相通，既然相通，就必是同质；既然同质，就必有完全相同的形像，因此是完全相等而共同永存。按上述种种，三者必是极端的密切，互知互解，以至于同质同力同工。

（三）可是，当你静观默想这些事的时候，你当心不要认为你自己能了解这些奥秘。因为在这六个历程中，你还要注意到那最能使你心灵的眼目感到惊讶的方面。因为这三位又是最融合的又是最个别的，又是极度同质的又是极度不同位格的，虽形像同，却位格不同，虽彼此完全相等，却又有秩序级次，虽一同永恒，却又有生发的关系，虽极彼此密切，却又有派遣的功能。对着如此伟大的奇迹，谁能不惊奇呢？若是你举目仰望那超过一切善德的“良善”，你就确知三位一体的圣者，正是含有一切上述的种种。因为三位虽彼此有极度的相交和自舍，同时又有最显著不同的渊源与特征；并因彼此的相交是全部的，不是局部的，所以自舍也是全部而不是局部。因而生发者与被生发者，虽各具特性，以资区别，而本质上则原为一而已。那么，三者的特性显然有别，在个性与位格上不同，在渊源上虽先后不分，却有源流之不同，在工作上虽地方不分却有使命之不同，正因被遣者皆为那遣派者所支配。但在实质上三位是一体的，所以在要素与法式上，尊严与永恒上，在存在与无限上都是一致的。当你对上述各点详加研究，你就会去默悟真理；当你将各点互相比较，你就会愕然惊奇，超然神往。因此，为使你的心灵在惊奇中上升至奥妙的观照，似此种种就皆须同时想到。

（四）这些基路伯也表现这点，因为他们彼此互相对视。关于他们彼此对视这一点，并非完全没有奥秘，因为他们都面对着施恩座（出 25：20），来证明主在约翰福音中所说的（17：3），“认识你为独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”。我们不但只对上帝的特质与要素本身觉得惊奇，而且也应当对在基督里神人合一的奇迹，更觉得惊奇。

（五）若是你是一个基路伯，静观上帝的特质并因此觉到惊奇——因为那圣者是始是终，现在永在，至纯至大，无边无限，无所不在的，最真实，最稳固，完全无缺，唯一至高，包罗万象，全能，全智，全善——那么，请你再注视那施恩座而更感觉到惊奇，因为见到在这里万物之本末会合起来，祂与那在第六日受造的人会合起来。永恒的神与那由童贞女怀孕而生之暂时的人会合起来，至纯一与至繁复相合，至真实与至变易相合，至大至全与至小相合，至高统一和包罗万有与组合而超众的个人的耶稣基督相合。

（六）可是，如果你是另一个基路伯，静观三位一体的特质，你也会感到惊奇，不知三位如何可能又有个性，又可会通，又是同体，又有多位；如何能形像同而位格异，一方面是同等，另一方面有秩序，一方面三位都是永恒，另一方面却是圣子圣灵由圣父生发的；一方面三位都很亲密，另一方面却有个别的使命，因为子由父所差遣，而圣灵又由父子差遣，但仍常与父子有永不离开的同在。当你看那施恩座，心里就会惊奇，不知基督的位格怎能由三质和两性所造成，怎能以意志之繁多而仍具绝对的一致，怎能以神人不同的特性而竟有共同的表现，神人不同的等级而竟受同等的崇拜，不同尊严而同超乎万有，不同能力而同操统治之权呢。

(七) 在这个阶段，人的心灵已臻于完全的启悟正如在第六日中，人是按着上帝的形像造成的。因为这形像之所以成为真确的，乃由于我们心中观照了基督为上帝的儿子，为那看不见的上帝的天然真像，并在祂里面看到我们人性得以超然升起，与神会合，看到这一位是始也是终，是至高也是至下，是外围也是中心，是亚拉法也是俄眉夏，亦因亦果，创造者与受造者，像“里外都写着字”的书一样。那么，我们心灵（正如在那第六日）已在第六阶段上完全得到神圣启悟，与神会合，工作完成，只待休息，在那天我们的的心灵得以超脱，再不惦念一切世俗的事情，全告安息。

第七章 在心灵奥妙的超脱中，爱慕直至完

全与神契合，因而得以安定

(一) 上面所提及的六个步骤，就像上到所罗门宝座的六层阶梯一样，使我们步步上升直达到平安境界。在那儿，那真正平安的人，内心就得到了平安，就如同进入了耶路撒冷城内；也像在基路伯的六翼上，那观照上帝的人，就渐渐地坚强再起，心中充满了至上智慧之光。这也像人在头六日中修心炼性，最后到了安息日，才得到安息。在这六日的历程中，我们先从外界，藉着上帝的化功，并在其中，看到上帝；然后从内心，藉着神的形像，也在祂形像之中，看到上帝；再者，从上头藉着那照耀我们之神光的真像，并亦从神光之中，按我们现在智力所能地去观照上帝；最后在这第六个阶段，我们就得以在基督——祂是最初和至高的原理，也是神与人之间的中保——在祂身上看到一切在被造物身上所寻不到的事物，和人的智力所不能想像的事物。到那时，人的心灵，遍览万象。畅胆上升，直至超越一切尘世俗情，以及自身形骸之上。在这过程之中，基督就是我们的途径和门路，是我们的阶梯，我们的宝乘，祂像上帝之约柜上的施恩座，也像那万古隐藏的奥秘（弗 3：9）。

(二) 凡正对施恩座的人，眼望着主钉在十字架上，心中充满了信，望，信，虔诚地，惊奇地，欢悦以赞美的心望着祂，他就与主一同超度（出 12：11），意思就是以十字架为杖，渡过红海，出了埃及，来到沙漠，尝那“马那”，他也与基督同卧墓中，俗躯外表虽死，然尚能觉得基督在十字架上对那旁边被钉着却已信了基督的强盗所说的话：“今日你要同我在乐园里了。”

(三) 当圣佛兰西斯在高山静观超渡之时——我也是在这高山上想出本文所写的——，这些异象向他显现，他看到钉在十字架的六翼天使。这是由当时与他同伴的人告诉我们的。他藉着静观而超渡，进至上帝，他的静观历程成了我们静观最好榜样，正如他的行为是我们的榜样。像雅各改名为以色列那样，上帝用他为一个实例去招唤一切真正属灵的人，去经历这种过程，以至于超脱。

(四) 在这个过程中，若是得以完成的话，一切揣测思索，都不需要了，到那时，只有把我们整个的高度爱心都献与上帝。然而这是极深刻而奥妙的道理，若非身历其境，心领其道，决不能领悟其中真象（参启 2：17）。然而，欲能心领其道，必先具有渴望，欲具渴望，又须赖基督所差遣至人间的圣灵之火燃烧我们的心骨，使我们全身滚热起来。所以圣徒说：圣灵把这神秘的智慧，显示给我们。

(五) 因此，人之本能在这件事上是不能为力的，勤劳为功也是有限，所以我们应该少靠研究，多靠热诚；少靠空言，多靠内心喜乐；少靠文字，全靠圣恩，不要靠着被造物，而要完全靠那创造的原动力，就是圣父，圣子，圣灵。但愿我们与丢尼修同声向三位一体的上帝说：

三位一体的神，你是至本，至圣，至善，基督徒认识上帝一切智慧的保卫者，求你以至幽潜而富教训的缄默把那透露机微而绝顶雄辩的奥妙教导我们；指出那崭新，绝对和永久不变的神学秘藏之处。在这最渊深和灿烂的奥秘中一切都被祂照耀了；把冥冥善德的崇辉照

射在无形的理性之上。

上面是对神所说的。可是对于朋友们我愿奉献这本小册，同时我也愿与丢尼修同样的说：

我的朋友，若是你要追求这神秘的异象，你要坚固你的足步，排撤一己的俗情俗理，抛弃一切可见的或虚幻的事物，要收心敛性与那至上极智的神会合。当你在极端清心净性的时候，你就会超脱自身和一切万物，在这神光照耀之下，就能悠然上腾，无牵无挂，斩断了一切尘世的俗缘。

（六）若是，你问怎样才能达到这个境界呢？那完全倚靠恩典，而非学习，倚靠愿望，而非智力，倚靠祈祷，而非研究，倚靠配偶，而非教师，倚靠上帝，而非世人，倚靠深奥，而非浅明；不赖灯光，而赖那如火似焰的热诚使你上腾与神会合。上帝即是那引你进入耶路撒冷的火，而基督就是在祂极端受难之时，燃起这热情之火的人。只有那说“我的魂和我的骨宁愿死”的人，才能真正明了主之苦情如焚（伯 7：15）。只有那宁愿这样死的人，才能看见上帝，因为下面的话是千真万确的：“人看见我的面，不能存活”（出 33：20）。那么，我们还是死了吧，离此尘世，踏入冥冥，忘却一切忧虑，情欲，和虚幻；我们还是跟着钉死十字架的基督，离开世界，到父那里去（约 13：1）。那么当父显给我们看的时候，我们就与腓力同声的说：“我们知足了”（约 14：9）；我们也能与保罗一同听见：“我的恩典够你用的，”（林后 12：9）；我们也能与大卫一同欢呼说：“我的肉体和我的心肠衰残；但你是我心里的力量，又是我的福份，直到永远”（诗 73：26）。“主，以色列的上帝是应当称颂的，从亘古直到永远；愿众民都说：阿们”（诗 106：48）。