

著  
◆  
作  
◆  
选  
◆

涂世华

译

# 安瑟伦

# 王必

著  
◆  
作  
◆  
选  
◆



宗教文化出版社

53

此书由《天主为何降生成人》和《独白篇与论道篇》两部分组成。前者由于其内容卓越精彩，形式引人入胜而千古流传；后者结构严密，运用柏拉图—奥斯特精神，解释了天主存在的自然论证，使哲学精神与宗教特色达到完美结合。

ISBN 7-80123-732-3



9 787801 237323 >

ISBN 7-80123-732-3/B · 323

定价：25.00元





安瑟伦被称为最后一名教父和第一个经院哲学家

著  
作  
选

涂世华译

# 安瑟伦

## 王珏 必



著  
作  
选



宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

安瑟伦著作选/(意)安瑟伦著;涂世华译.-北京:宗教文化出版社,2005  
ISBN 7-80123-732-3

I. 安… II. ①安…②涂… III. 基督教-神学 IV. B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 137469 号

**安瑟伦著作选**

涂世华 译

---

**出版发行:** 宗教文化出版社

**地 址:** 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

**电 话:** 64095215(发行部) 64095211(编辑部)

**责任编辑:** 张伟达

**版式设计:** 陶 静

**印 刷:** 北京柯蓝博泰印务有限公司

**版权专有 不得翻印**

**版本记录:** 850×1168 毫米 32 开本 10.5 印张 180 千字

2006 年 3 月第 1 版 2006 年 3 月第 1 次印刷

**印 数:** 1—5000

**书 号:** ISBN 7-80123-732-3/B·323

**定 价:** 25.00 元

---



## 总 论

圣安瑟伦 1033 年 4 月生于意大利皮埃蒙特省奥斯塔城。父名隆巴德，母名布尔官德林。早年就前往法国，在一些学校里陆续求学，直至 1060 年由其有名望的同乡介绍，在诺曼底的贝克(Bec)隐修院穿上会衣。经过三年就被任命为副院长，并于 1078 年在总院长海尔路因(Herluin)逝世后，被大家一致选为院长。1093 年继朗弗朗克(Lanfranks)之位，任坎特布雷总主教和英国首席总主教。他以这种身份不得不处于国王威廉·鲁弗斯(Wilhelm Rufus)和亨利一世(Heinrich I)权下，由于他承认教皇乌尔班二世(Urban II)，以及分别在(1097-1100 和 1103-1106)三年的英国叙任权之争中的坚决态度，因而遭到流放，直到最后才得以恢复名誉。1109 年 4 月 21 日卒于坎特布雷。

这简短的生平梗概，包含着对外工作和精神活动中丰富的生命。尽管一个本笃会修院的修会生活，对这位贝克修院上司的要求已经很严，以后加给这位坎特布雷总主教的任務更是满满当当，安瑟伦还是在业余时间里找出空来，非常认真地从事有广泛影响的神哲学研究。在他留下来的大量著作中——将重要而内容丰富的通信完全除外——最出色的是《独白篇》，一种结构极为严密的自然神学，从天主的概念出发的而多有争议的《论道篇》，以及内容无比丰富的《天主为何降生成人》。

安瑟伦的著作，一部分采用对话形式，但都是经过深思熟虑写成的。有关于个别神学问题的独白篇——尽管在其形式上前无古人——而在其寻求解答中，对问题的看法却往往带有新意。几乎每一页都会使我们看到一位既有天赋又有造诣的哲学家，和一位怀有诚挚信仰的神学家。作为他哲学基础的东西，只不过是他能赖以超过波伊丢斯的亚里斯多德的几部哲学著作。作为神学家，他从最大的拉丁教父奥斯丁那里得到的启发最多，对他感到心心相印。其著作中所讨论的问题，首先是与他的修士们谈论的内容。其多数著作之所以能流传于世，要归功于这些人一心要将其口头传授的思想记录下来的迫切希望。

安瑟伦著作给人印象最深的，是他在其中所用的科学方法。安瑟伦与以前中世纪主要致力于收集整理权威著作的神学相反，他有意地把这些东西摆在一边，尽力只凭理智(*sola ratione*)揭示信仰的合理性，揭示其内在意义。这种方法的目的是提供一种辩护，是为基督教信仰提供辩护术。安瑟伦本质上就是辩护士。因此他所考虑的，始终是无信仰者及其在证明中的前提。至于安瑟伦力求合理地理解信仰，这是允许的，进而可使其不致遭到否认——这一点曾受到他老师朗弗郎克的指责——而不会被人说成是他所激烈反对的真正唯理主义。他的方法由后来的士林学派领回到了正确范围，安瑟伦不愧为该学派之父。此外，我们完全有权利说，安瑟伦是推进真正科学化神学的第一人。

关于《天主为何降生成人》之作的写作时间和地点，安瑟伦本人在前言中作了一些说明，他的传记作者伊德迈尔(Eadmer)将其加到《安瑟伦生平》中去了(Buch II; n. XXX nach der Ausgabe von M. Rule [1884], 391页)。该书是从安瑟伦在英国处于“莫大悲痛之中时”开始写的。这是指安瑟伦被任命为大主教，当时他很难适

应环境,总是与国王发生争吵,使他无法取得任何成果。这是1093至1097年间的事。安瑟伦在第一次流放中完成了这一著作。在1098年的巴里(Bari)会议之后,这位坎特布雷总主教由于其在会上驳斥希腊人有关圣神发生问题的讲话所产生的重大影响,应其以前贝克隐修院属下,现康姆巴连省特莱西救世主隐修院院长约翰内斯之邀,前往其在一座山顶上的斯科拉维亚别墅,在那里避避暑。于是在1098年夏天,他才有了必要的精力来完成他的著作。

《天主为何降生成人》也是在“催请之下”才着手写的。人们期待着这一著作问世,当然大家也可以不等它完成,在全书尚在构思中时,就偷偷传抄草草写出来的那一部分书稿。现在本书的情况,与在其之前的《论圣言降生成人书》相似。可是当它得到初步修订时<sup>①</sup>,那仓促写上的书名,事先在头脑中还毫无踪影。

按安瑟伦的话说,经常催促他将该书写出来的人之一,就是在本书对话中的对话人波梭(Boso)。他并不是什么无名之辈,因为他就是继安瑟伦之后的贝克修院第二任院长(1124-1136)。米罗的克莱斯品(Milo's Crespín)为他写了一个小传<sup>②</sup>。伊德迈尔在《安瑟伦传记》中,也给他写了一段(卷一, n. XXXIII)。波梭来找安瑟伦时还是个青年,为的是请他为自己从思维方式上解决问题。由于这一点使他得到了满足,他就留在贝克修院当隐修士了。在安瑟伦升任总主教后,就让他来到了坎特布雷,这也是在安瑟伦第二次流放之后的事<sup>③</sup>。

《天主为何降生成人》是安瑟伦的主要著作。该书由于其内容卓越精彩,形式引人入胜,因而将千古留传。安瑟伦在此书中提出了所谓的“满足理论”,其主要特点为后世神学普遍承认,尤其是能为特兰托公会议所接受,以其作为天主教教会的官方理论。因而



该书具有不可估量的意义。在这里安瑟伦撇开了过去从奥利坚、奥斯丁到良一世等教父,以种种形式所代表的看法,而走到极端。他认为,魔鬼通过原祖父母的犯罪,对整个人类获得了一种要求权。救赎只有这样才能达到目的,就是魔鬼由于非法占有基督的无罪之身,而丧失其对人类的权利。要达到这一目的,据某些学者说,魔鬼就应当在基督身上受骗(“受骗说”)。安瑟伦在本书卷一第7章中,通过波梭之口陈述并驳斥了这种看法,而未提有关人名。安瑟伦借一种新的解释法,补偿说替代了这种旧说。此处不准备对其内容详细介绍了。而对这明白易懂的原著的阅读却是不能替代的。此外还有关于满足说的多种描述,以下将从中略举一二。

上文所说的科学方法,在《天主为何降生成人》中非常认真地执行了。基督救赎的必要性的证明,以及我们对神而人的救赎工作所信仰的一切,都要从纯理性出发,以“必要的根据”来进行论述。基督的存在和基督教的信仰,要完全摆在一边。要在完全没有先决条件的情况下来进行;就是说,只应有这样一个前提,即无信仰者也会赞成<sup>④</sup>。关于天主的这种前提条件,要在安瑟伦与其对话人之间定下一个正式协议。波梭的任务是经常将无信仰者的观点、前提条件,以及与基督教信仰相反的看法提出来。不断地考虑到无信仰者,充分体现了本书的护教特点。然而与无信仰者进行辩论,并不是本书的首要目的。《天主为何降生成人》并不是为无信仰者写的,首先是为安瑟伦身边的隐修士,尤其是为那些在信仰上坚定不移的基督徒写的,因此在第1章中说:这些人应当在理解和检验其信仰内容中得到快乐。《论道篇》的最初书名“信仰寻求理解”,仍然还写在“天主为何降生成人”之上。无信仰者至多起一种纯方法性的作用。他代表的是没有先决条件的人。在人实现

这种满足后,信仰者的精神也就得到解放了。在此之后,安瑟伦才根据伯多禄的话指出,信仰者要时刻准备着为他们的信仰进行辩解。

在《天主为何降生成人》中,有两处很少为人注意的地方(卷二,15和22章),它们说明该书包含着一种系统护教学(不是单纯的护教)的真正第一次尝试。尤其明显的是最后一章涉及到这样一个事实:即通过在《天主为何降生成人》中所讨论的这一问题的解决,新旧约中的一切都得到了证明。而这正是由于旧约所证实和新约所依据的经过证明的神而人者的诚实性。这恰好是从证明基督的神性出发,来阐明整个天主教教理真实性的一条现代护教学的道路。至于安瑟伦主要是以先验方法而不以历史方法证明基督的神性,这就无关紧要了。

现在说说“必然性根据”。有些作者力求用合理性根据的观念来解释这种说法,我认为这是不对的,因为安瑟伦将合理性根据与真正的严格证明明确区别开来(对安瑟伦总要按字面来理解)。他确实认为,就天主来说,合理性也总是紧随着必然性的,因为天主只实行最合理之事。安瑟伦所主张的论点,天主只能像他实际实行的那样救赎世界,并未为后世神学普遍接受:天主也可走其他道路。据托马斯的看法,基督极少的补赎工作也有完全和极为丰富的救赎力量。

安瑟伦对信仰内容虽有纯理性的讨论,他所提出的种种限制条件却说明,他离唯理主义有多么遥远。所有未经上级权威证实的东西,就只应像这样来理解,即他暂时如此认为,直到在天主佑下找到更好的东西(I, 2)。这时他要深信,他能找到其他较之更好的根据(II, 9)。如果这种根据合理地提了出来,就要毫不迟疑地使之更加完善(II, 22)。如果某上级权威反对其证明合理的

论据,上级是正确的,即使那些论据显得如何无懈可击。要警惕引用一些可能对上述论证构成异议,并与之保持一致的作品。总之,在天主身上还有其做法的深刻原因,而凡俗的头脑是无从探测的(II, 19, 16; I, 2)。所以最后总有理智可能有错的主观不可靠性存在,因而他就大有在信仰事项中寻求真理的可能与权利。

《天主为何降生成人》的拉丁原文取自我们所出的《安瑟伦全集》版<sup>⑤</sup>,卷二,37-133页。德语译文力求忠于作者的原意。要做到这一点就不能用自由表达方式,只能用一种忠于原文的译法,这也就有利于反映一般颇为重要,并保证在安瑟伦著作中尤为常见的较长段落的连贯性。这种译法也适合于读者深入了解眼前的原文。我们认为这样做的时候,德语的流畅性也并未因而受到忽视。舍弟劳伦奇乌斯·荷海塞尔(P. Laurentius Hoheisel)为我们审阅译文,并提供不少颇有价值的建议,谨此致谢。

#### 参考文献:

Hasse, F. R., 《坎特布雷的安瑟伦》*Anselm von Canterbury*, Bd. II (1852), 第485-609页。

Funke, B., 《安瑟伦补赎论的基础与前提》*Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm*, 1903。

Heinrichs, L., 《坎特布雷安瑟伦的满足论》*Die Genugtuungstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, 1909。

Riviere, J., 《救赎的教义》*Le dogme de la Redemption. Essai d'étude historique*, 1905; 《中世纪之初的救赎教义》*Le dogme de la Redemption au debut du Moyen age*, 1934; 以及其他。

Jacquin, A. M., 《圣安瑟伦的“必然性根据”》*Le "rationes necessariae" de saint Anselme* Melanges Mandonnet II, 第67-78页, 1930。

Ottaviano, C., 《圣安瑟伦的“必然性根据”》*Le "rationes necessariae" in S.*



*Anselmo Sophia I*, 1933, 第 91 - 97 页。

Geyer, B., 《圣安瑟伦〈天主为何降生成人〉释义》*Zur Deutung von Anselms Cur Deus Homo* Theologie und Glaube, 1942, 第 203 - 210 页。

Monnich, C. W., 《安瑟伦〈天主为何降生成人〉的内容》(*Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis* 36), 1948, 第 77 - 108 页。

---

注释：

①由魏尔马特(A. Wilmart)和我共同负责。

② 附在 Migne, 拉丁教父丛刊 *Patrologia latina*, 150 卷, 第 723 - 732 页, 朗弗郎克斯著作之下。

③关于波梭的其他情况, 见 *Dict. d'Hist. et de Geographie ecclesiastique*, 4 (1939), 第 1322 - 1324 页。

④“无信仰者”应完全普遍地理解为所有不承认基督教信仰的人。于是犹太人和异教徒也包括在内, 正如本书卷二, 第 22 章所示: “不仅是犹太人, 就连异教徒你也通过纯理智使他们得到满足”。

⑤到目前为止, 一至五卷已由 Thomas Nelson, Edinburgh 出版社刊印问世。

# 目 录

总 论 .....	( 1 )
-----------	-------

## 第一编 天主为何降生成人

序 言 .....	( 3 )
-----------	-------

### 卷 一

第一章 .....	( 5 )
-----------	-------

有关全书的一个问题

第二章 .....	( 8 )
-----------	-------

对所要讲的东西应如何接受

第三章 .....	( 9 )
-----------	-------

无信仰者的异议和信徒们的答复

第四章 .....	( 11 )
-----------	--------

无信仰者认为以上答复没有必要  
就好像图画一样

第五章 ..... (12)

人类的救赎只能由天主自己来进行  
别无其他途径

第六章 ..... (13)

教外人如何反对我们说,天主以  
自己的死救赎了我们,从而显示了他  
对我们的爱,而且他的降临就是为了  
帮我们战胜魔鬼

第七章 ..... (15)

魔鬼无权与人类作对;他之所以  
似乎有这种权,是因为天主以这种方  
式救了人类

第八章 ..... (18)

尽管我们所讲的基督的屈辱不属  
于他的神性,但教外人仍认为,这些话  
虽是就其人性说的,也不适宜;因而他  
们就认为此人不是自愿死的

第九章 ..... (20)

基督是自愿受死的;应如何理解  
以下经文:“服从至死”;“因此天主便  
举扬了他”;“我来不是要按自己的心  
意行事,而是要按那差我来者的旨意  
行事”;“天主没有怜惜自己的儿子”;  
“不要照我的心意,而要照你的心意”



第十章 .....	(24)
续前章,如何能以其他方式对此 正确理解	
第十一章 .....	(27)
何为犯罪和为罪过做补赎	
第十二章 .....	(29)
罪债未经偿还时,天主仅凭慈祥 赦免罪过是否相宜	
第十三章 .....	(32)
在万有秩序中最不可容忍的是,受造 物剥夺造物主应有的尊荣而不予补偿	
第十四章 .....	(34)
对罪人惩罚是天主的什么尊荣	
第十五章 .....	(35)
天主是否容许其尊荣遭受些许损害	
第十六章 .....	(37)
何以堕落天使之数要由人来补足	
第十七章 .....	(39)
其他天使不可能代他们恢复进去	
第十八章 .....	(41)
圣者是否会多于坏天使	
第十九章 .....	(49)
人不经罪过补赎不能得救	
第二十章 .....	(52)
论补赎应按罪过的大小而定而且 这也不是人本身就能做到的	

第二十一章 .....	(55)
罪过何其严重	
第二十二章 .....	(58)
人竟让自己为魔鬼所制服,而又 无法补偿这对天主是多大的侮辱	
第二十三章 .....	(60)
天主因人犯罪而被剥夺的东西是 无法偿还的	
第二十四章 .....	(62)
只要人没有偿还其所欠天主的债, 就不可能幸福也不得以无能相推诿	
第二十五章 .....	(66)
人只有通过基督才能得救	

## 卷 二

第一章 .....	(70)
天主所造的人是正义的,为的是 使他幸福	
第二章 .....	(72)
人若没有犯罪就不会死	
第三章 .....	(73)
人将带着其在世生活的肉体复活	
第四章 .....	(74)
天主将会完成其对人类所开始的计划	

- 第五章 ..... (75)  
    尽管这事必然会实现,天主却不是出于不得已;这里既有取消和减少感恩之心的必然性,也有增加的必然性
- 第六章 ..... (77)  
    人赖以得救的补赎只有神人才能做到
- 第七章 ..... (78)  
    必须有一位既是完全的神又是完全的人
- 第八章 ..... (80)  
    天主必须借亚当子孙和一位贞女取得人性
- 第九章 ..... (83)  
    圣言与人应结合为一位
- 第十章 ..... (84)  
    这个人不是由于罪债而死的;他何以能犯罪或者不能犯罪;尽管他或者一位天使既不能犯罪,其正义何以又值得称赞
- 第十一章 ..... (88)  
    他是以自身的能力死去的;会死并不属于纯人性
- 第十二章 ..... (92)  
    他虽分担了我们的疾苦,却并非不幸

第十三章 .....	(93)
他带有我们的其他软弱却没有愚昧	
第十四章 .....	(95)
他的死在数量和重大性上要超过 所有罪过	
第十五章 .....	(97)
这个死如何消除那些杀害他者的罪过	
第十六章 .....	(99)
论天主如何从有罪的众生中摄取 无罪的人性兼论亚当与厄娃的得救	
第十七章 .....	(106)
就天主来说没有什么必然性或不可 可能性；而且有强制性的必然性和非 强制性的必然性	
第十八章 .....	(111)
论基督如何以生命为人类赎罪； 又何以应当和不当受苦	
第十九章 .....	(115)
何以因他的死人类才会得救	
第二十章 .....	(118)
天主的慈祥何等伟大，何等公正	
第二十一章 .....	(119)
魔鬼不可能与天主和好	
第二十二章 .....	(120)
在上文所述内容中，新旧约的真 理得到证实	

## 第二编 独白篇与论道篇

德译本序····· (125)

## 独白篇

安瑟伦独白篇序····· (126)

第一章····· (129)

有一个超越万有的至善至大至高  
者存在

第二章····· (131)

续

第三章····· (132)

存在着这样一种性体,所有万物  
都是因他而存在的  
他却是自有的,而且是万有之中  
最崇高的

第四章····· (134)

续

第五章····· (136)

该最崇高者是靠自己有的  
其他物是靠他而有的  
因而他是由其自身而来的  
其他物也是由他而来的

- 第六章..... (137)  
最高者并非借任何原因而有  
但他也并非借虚无和由虚无而有  
关于凭借自身和经由自身的含义
- 第七章..... (140)  
所有其他万物都是借最高者  
并由最高者来的
- 第八章..... (143)  
如何理解他从虚无中造成万物
- 第九章..... (146)  
从虚无中造成之物,在其受造之  
前,从造物者的思想来看,并非虚无
- 第十章..... (147)  
创造理智的这种思想是对事物的一  
种表达方式,就像工匠在事前说到  
他要造的事物一样
- 第十一章..... (149)  
在这种相似之处中  
又有某些不相似之处
- 第十二章..... (150)  
该最高实体的内心语言  
就是最高实体
- 第十三章..... (151)  
既然万物都是由最高实体所造,  
那也就是借助于他而存在

第十四章	(152)
创造者在万物之中,渗透万物;万物由他而来,他在万物之中	
第十五章	(153)
从实质上,哪些可以说,哪些不可以说	
第十六章	(156)
就最高实体来说,说他是正义的等于说他就是正义,对于其他类似说法也是如此。而这并不是在说明其特性和程度,只是说明最高实体的本质	
第十七章	(158)
最高实体无比纯一,因而凡就其特性所说的,均与其本质等同,其本质不可能以某种近似说法来表达	
第十八章	(160)
最高实体既无起点也无终点	
第十九章	(162)
在最高实体之前一无所有,在其之后也将一无所有	
第二十章	(164)
最高实体处处都在,时时都在	
第二十一章	(166)
最高实体并不存在于某一地方或某一时间	

- 第二十二章..... (169)  
最高实体存在于各个时间和地  
点,又不存在于任何时间和地点
- 第二十三章..... (172)  
最好将最高实体理解为在万物之  
中,而不是在各个地方
- 第二十四章..... (173)  
最好将最高实体看作永久存在,  
而不是时刻存在
- 第二十五章..... (174)  
最高实体不会因任何偶有性而发  
生变化
- 第二十六章..... (176)  
关于最高实体为独立体的意义他  
在所有实体之外,而且又是一种独特  
的实体
- 第二十七章..... (177)  
最高实体不属于一般实体概念之  
列,不过还是这样一种实体和个体神体
- 第二十八章..... (178)  
这一神体以纯粹方式存在,其他  
受造物与之相比则不然
- 第二十九章..... (180)  
神的言语即是神本身没有两个  
神,只有一个神



- 第三十章..... (182)  
     该言语并非由多数言词,而是由  
     一个言词组成
- 第三十一章..... (183)  
     该言词不是受造之物的肖像,而是  
     本质的真理,所有万物只是这一真理的  
     某种仿制品。他超出于性体等级之外
- 第三十二章..... (185)  
     最高神体以唯一与其共同的永恒  
     言词表述自身
- 第三十三章..... (187)  
     最高神体以一言表述自身及其所  
     造万物
- 第三十四章..... (189)  
     对下列问题的初步答案:最高神  
     体如何以其言道出万物
- 第三十五章..... (190) (190)  
     受造万物因此言而成为知识、生  
     命和真理
- 第三十六章..... (191) (191)  
     创造之神以神奇的方式表述和了  
     解其所造之物
- 第三十七章..... (192)  
     造物之神及其言与受造物的关系  
     相同;但这却不是二者同时多元意义  
     上的关系

- 第三十八章..... (193)  
    不能说有两个,尽管应当有两个
- 第三十九章..... (195)  
    此言是由最高之神所生的
- 第四十章..... (196)  
    最高神体是真父其言是真子
- 第四十一章..... (197)  
    最高之神真正是生者而其言真是  
    受生者
- 第四十二章..... (198)  
    该神是真正的生者和父其言是受  
    生者和子
- 第四十三章..... (199)  
    再论二者的一致性及其各自的特点
- 第四十四章..... (201)  
    论父与子本质的一致性
- 第四十五章..... (203)  
    比较正确的说法是,子具有父的  
    本质,而不是相反,同样子是父的力  
    量、智慧以及其他
- 第四十六章..... (204)  
    以上的某些论述还可另外理解
- 第四十七章..... (205)  
    子是理解的理解,真理的真理对  
    其他所有问题也是如此

- 第四十八章····· (206)  
    父要视为回忆,子要视为理解子  
    是对回忆的理解或智慧是对父及其回  
    忆的回忆
- 第四十九章····· (208)  
    最高之神爱他自己
- 第五十章····· (209)  
    这种爱既发自父又发自子
- 第五十一章····· (210)  
    父与子都爱自己并以同样的爱互爱
- 第五十二章····· (211)  
    这个爱与最高之神一样伟大
- 第五十三章····· (212)  
    此爱与最高之神是一回事而它与  
    父及子共是一个神
- 第五十四章····· (213)  
    此爱完全出自于父完全出自于子  
    但却仍是同一个爱
- 第五十五章····· (214)  
    此爱并非双方之子
- 第五十六章····· (215)  
    只有父是生者而非受生者只有  
    子是受生者而爱不是受生者也不是  
    非受生者

- 第五十七章 ..... (216)
- 这爱与父和子一样也不是受造者  
    但他与该二者一起并不是三个而是一个非受造者和一个创造之神爱可称为  
    父与子之神
- 第五十八章 ..... (218)
- 正如子在与父具有同样本质和智慧  
    的意义上为父的本质和智慧同样圣  
    神也是父与子的本质和智慧
- 第五十九章 ..... (219)
- 父和子以及他们的精神相互对等
- 第六十章 ..... (220)
- 任何一方都无需另一方来回忆、认  
    识和爱慕,因为每一方都是回忆、认识和  
    爱慕以及最高本质的其他必然特征
- 第六十一章 ..... (221)
- 但他们不是三个,而是各有一个  
    即父,子以及二者之圣神
- 第六十二章 ..... (222)
- 由此似乎会产生许多子
- 第六十三章 ..... (223)
- 只有一个父的一个子
- 第六十四章 ..... (225)
- 这一切虽无法理解,却应当相信
- 第六十五章 ..... (226)
- 对无法言传之事如何能真正进行论述

- 第六十六章 ..... (228)  
     理智是了解最高本质的最好途径
- 第六十七章 ..... (229)  
     理智是最高本质的镜子和图像
- 第六十八章 ..... (230)  
     理性受造物是为爱最高本质而造的
- 第六十九章 ..... (231)  
     永远爱最高本质的灵魂终将真正  
     幸福地生活
- 第七十章 ..... (233)  
     最高本质将自己赐予爱他的人作  
     为回报
- 第七十一章 ..... (235)  
     轻视最高美善的人将永远悲哀
- 第七十二章 ..... (236)  
     人的灵魂是不死的
- 第七十三章 ..... (237)  
     灵魂将来或者永远受苦或者有朝  
     一日真正幸福
- 第七十四章 ..... (238)  
     任何灵魂都不会不公正地使其失  
     去最高美善,人人都应为此全力争取
- 第七十五章 ..... (239)  
     人应当期望最高本质
- 第七十六章 ..... (240)  
     人应当相信最高本质

第七十七章	(241)
我们既应分别又应全部信仰圣 父、圣子和圣神	
第七十八章	(242)
论活信仰与死信仰	
第七十九章	(243)
关于最高本质中三位的近似论述	
第八十章	(245)
最高本质主宰和治理万有他是唯 一的真天主	

## 论道篇

安瑟伦论道篇序言	(261)
第一章	(264)
心灵应召对天主进行沉思	
第二章	(267)
天主是实有的	
第三章	(268)
天主不存在不可思议	
第四章	(269)
愚人在心中说些不可思议的东西	
第五章	(270)
天主是所有存在胜于不存在者的 顶峰只有他是自有的,其他一切都是 他从乌有中造成的	

第六章	天主虽无躯体却有知觉	(271)
第七章	天主是万能的,虽然有所不能	(272)
第八章	天主是慈祥的又不动感情	(273)
第九章	天主是无比正义的他宽恕恶人正 义地怜悯他们	(274)
第十章	天主惩罚和宽恕恶人同样公正	(276)
第十一章	“上主的作为莫非慈爱与真诚” 而“主在其行径上处处公允”	(277)
第十二章	天主就是生命,并借此生活 对 其他类似问题也是如此	(278)
第十三章	只有你是不受限制和永恒的尽管还 有其他不受限制的和永恒的神体存在	(279)
第十四章	寻找天主的人既看得到他 又看不到他	(280)
第十五章	天主的伟大不可想像	(282)

第十六章	(283)
天主住在不可接近的光中	
第十七章	(284)
天主拥有不可言传的和諧、芬芳、 美味、温良与美丽	
第十八章	(285)
天主和他的永恒即其本身并不含部分	
第十九章	(287)
天主不在某时某地而一切都在他内	
第二十章	(288)
天主在万物之先和万物之上 他是永恒的	
第二十一章	(289)
再论永恒	
第二十二章	(290)
天主是唯一的存在和本质	
第二十三章	(291)
这美善同样地是父、子和圣神 而这是一个必然物,一个完全 彻底和唯一的美善	
第二十四章	(292)
论这种美善的种类和数量	
第二十五章	(293)
论享受这种美善者的快乐种类与数量	
第二十六章	(296)
论主所许的圆满幸福	



第一编

天主为何降生成人





## 序 言

由于某些人在本书尚未完成并经审核之前,就在我并不知情时抄录其最初几章,因而我不得不在对我适宜的时间之前,即要以较所计划的更短时间内将其完成。因为许多我未曾提及的东西,如能在宁静和适宜的环境下写作,就可以把它们增补进去。我在极为痛苦的心情中——天主知道这是从何而来,为了什么——受命在英吉利开始工作,而在卡普阿(Capua)省作为外乡人将它完成。

根据本书所讨论的内容,我将它命名为《天主为何降生成人》,并将其分为两卷。其中第一卷包括无信仰者对基督教信仰的异议,因为他们认为它与理性抵触,对它加以拒绝,以及信徒们的答复。最后将基督摆在一边,就好似从未发生过他的什么事,并以必然性的根据证明,任何人不经他就不能得救。在第二卷中与此相似,就像对基督一无所知,以明确的根据和真理证明,人性按规定,就是为了使整个人即肉体 and 灵魂有朝一日得享幸福的永生;而且对人来说必须实现这一点,因为他正是为此而受造的,但这只能通

过一个降生成人的神来完成；而且我们关于基督所信仰的一切都必然要实现。

但愿所有抄录本书者，都能将此小序连同全书各章置于书首，以便得到本书的每一个人都能在它前额上看到，是否在它全身具备其所不得忽视的一切。

# 卷 一

## 第一章

### 有关全书的一个问题

有些人往往很恳切地以口头或书面方式向我提出要求，希望我像经常答复质疑者那样，将我们信仰上有关某些问题的论据记录下来，传于后世。因为他们说，他们喜爱这些论据，认为它们令人满意。他们之所以这样要求，不是为了通过理智获得信仰，而是要在其所信仰的内容的理解与观察中得到快乐，从而得以尽可能地“时刻准备着，去满足那些向他们寻求我们内心希望的解释的人”。（伯前 3,15）

这个问题，经常有些无信仰者嘲笑基督教的肤浅，对我们加以指责，也有一些信徒对此心存疑虑：天主有什么理由和必要降生成人，并如我们所信仰和宣认的那样，以他的死使世界恢复生命，而他却既可通过其他另一位，天使也好，人性也好，或者仅凭意念即可做到这一点。

这个问题不仅知识分子关心，就连没有文化的人也在进行探索，寻求它的根据。既然许多人希望探讨这个问题，尽管探索起来相当困难，但其解答却能为大众所理解，其论据的助益与精彩也受人欢迎：尽管诸圣教父对必要内容已多有阐述，我仍将以上主给我的惠然启发，就这些问题竭力为质疑者进行解释。由于以问答形

式探索的东西,对多数人尤其是对生性迟钝者更为明显,因此我认为,最好是从那些对此富有热情者中,请一位急于提问者做我的对话人,也就是在下文中波梭提问,安瑟伦答复。

**波:**根据事物正常秩序的要求,我们要先信基督教信仰的深奥道理,而不是冒然去进行理性探讨:如果在信仰坚定之后,还不力求理解我们所信仰的内容,我认为这就是一大缺陷。为此,我既认为赖天主的助佑,我们对得救保持着坚定的信仰,那么即使我不能以理智来理解我之所信,但也没有什么能使我的坚定性发生动摇,我请你为我阐明,如你所知,许多人像我一样提出的这一问题:天主既属万能,为了拯救人类,有什么必要和理由要接受人性的卑微和软弱。

**安:**你对我提出的要求超过了我的能力,因此我担心我不得不去研究“超过我能力的事”(德 3,22),以免有人会认为或者看到我未能使他满意,就以为我没有掌握事物的真理,而不是我对它的理解有所不足。

**波:**对此你不要过于顾虑,而要牢记,在就某一问题进行交谈时,天主往往会将一些以前掩盖着的东西展示出来;而且要期待天主的恩宠,因为如果你将白白领受的东西慷慨地予以分施,你就会获得以前未能得到的更高恩惠。

**安:**依我看来还有其他原因,使此事几乎或者根本不能在我们之间深入探讨:因为这需要了解能力、必要性、意愿以及其他一些相互有关事物的情况,而任何事物离开了其他事物就完全无法考虑。因此这些问题的讨论需要有自己的著作——据我看来,这不大容易,但也并非完全无益——因为对这些问题的无知造成了困难,对其了解就会使之容易起来。

**波:**那么,对这些问题你就可在适当之处简要地谈谈,以便我

们对此书既有充分的材料可供支配,又可将此外要讲的东西,留待以后再说<sup>①</sup>。

**安:**我之所以不能满足你的要求,是因为这些题材不仅宝贵,而且正如它涉及的是“超群出众的秀丽容貌”,同样在内容上也超出人的理解能力。因此我唯恐会像看到上主常被拙劣的画家画成难看的形象而感到厌恶一样,如果我将如此美好的题材以很粗俗和卑劣的词句写了出来,我也将陷入同样境地。

**波:**这也不必成为你的障碍,因为你既让能者讲出更美好的东西,也不妨碍任何对你表达不满者写出更美好的东西。但为了清除你的种种托词,我所要求的,不是要你去给学者们讲,而是给我以及与我一同要求者讲。

## 第二章

### 对所要讲的东西应如何接受

我既看到你以及与你一起,以爱心和虔敬热忱提出要求者的迫切心情,我就要尽其所能——在天主的助佑和你们的祈祷下(这是在你们提出要求时就在我一再叮嘱下所应允的)——对你们所寻求的东西不是由我向你们指出来,而是与你们共同探索;可是我所说的一切都要在这一条件下来理解:就是我所认定的事如果未经某上级权威证实,即使在我看来已经理性根据证明,但在天主以某种方式给我以进一步启发之前,不能认为有什么其他可靠性,只是我暂时如此认为而已。要是我能对你的问题作稍为圆满的答复,就应当肯定地认为,一个更高明的人会比我做得更圆满。当然我们应当知道,即使一个人此外还能说什么,对如此高深的事物来说,总还会有更深刻的理由隐而未现。



### 第三章

#### 无信仰者的异议和信徒们的答复

**波:**显然,我要使用无信仰者的说法。因为当我们尽力探索我们信仰的根据时,便将那些没有理由就绝不愿归向信仰者的异议提出来,这是合理的。尽管他们找根据是因为他们不信,而我们正是因为信,可是我们所寻求的却是同一件事。在你对某种似乎与神圣权威有抵触的问题作答时,请让我持反对意见,你也就便于说明它们并不抵触。

**安:**你就谈你的看法吧。

**波:**无信仰者嘲笑我们头脑简单,指责我们宣称天主投身于一个妇女胎中,由一个女人出生,用奶和人间食物养大成人,这是对天主的歪曲和污辱——且不说那些与神不相宜的事——甚至还要忍受疲乏、饥饿、口渴、鞭打,并在强盗之中死在十字架上。

**安:**我们对天主没有什么歪曲和污辱,而是全心感谢、赞美和称颂其无比崇高的慈爱,因为他如此奇妙和出人意料地,把我们从原来应得的那种严重灾难中救了出来,使我们重新回到已经丧失而不配接受的美善之中,从而向我们显示了他对我们的无比仁爱和善良。因为他们如果细心体会他以此最为适宜的方式为人类赢得的拯救,就不会笑我们头脑简单,却要与我们一起称颂天主的英明慈祥。正如死亡通过一个人的叛逆进入了人世,生命也要通过

一个人的服从而得以恢复。正如我们受罚的根由罪恶从一个女人而来,那么我们正义和得救的创始者也要由一位女人出生。而曾诱使人吃一颗树上的果子而将其战胜的魔鬼,也要为一个人以其所背负的木架上的苦难而战胜<sup>②</sup>。还有许多其他问题经过认真考虑,就会显示出我们以这种方式得来的救赎何其美妙。

## 第四章

### 无信仰者认为以上答复没有必要 就好像图画一样

**波:**这一切都是美好的,就像是一些图画。可是如果没有确实的根据作为基础,就不足以说服无信仰者,何以我们要相信天主愿意受我们所说的苦。因为一个人想作画,就会选一个可靠的基础,使其所画的东西保留下来。没有人在水上或空中作画,因为在那里无法留下画的踪影。所以当我们把你们提出的这些合理性向无信仰者摆出来时,由于他们认为我们所信的不是既成事实的结果,而是虚构,就认为我们像是在云上作画。因此先要证明真理的一种合理性坚实基础,即证明天主必须或可以屈尊到我们所说程度的必然性;然后为了使真理本身更为昭彰,再将这种合理性根据有如其本身的图画描绘出来。

**安:**似乎这并不是何以天主应做我们所说之事的必然性的充足理由:因为这样,人类如此高贵的一个作品,就会完全毁灭了,而天主对人所定的计划也将全部落空,更何况他的这一计划,只有在人类得到其创造者拯救时,才能产生实效呢?

## 第五章

### 人类的救赎只能由天主自己来进行 别无其他途径

**波:**这种救赎如果说通过某种方式,以天主之外的某一位,或借天使或借人来完成,更便于为人类理智所接受。因为天主可以造一个无罪的人,他并不是罪人<sup>③</sup>或其他人的后裔,而是像造了亚当那样另造一个人,由他来完成这一工作。

**安:**难道你不理解,一个人即使将别人从永死中救了出来,后者也会被视为这人的奴仆吗?既然如此,他就不会恢复他若不犯罪就要有的尊严了;因为本应只是天主的奴仆,各方面与圣天使一样的人(路 20,36),这时就会成为天主以外,不以天使为奴仆者的奴仆了。

## 第六章

教外人如何反对我们说，天主以自己的死救赎了我们，从而显示了他对我们的爱，而且他的降临就是为了帮我们战胜魔鬼

波：令他们惊奇的是我们把这叫作“救赎”。他们对我们说，你们是被拘禁在何人权下的牢狱中，以致天主要如此费力，最后以自己的血才能救赎你们呢？如果我们向他们说：他把我们罪恶与其义怒，以及地狱和魔鬼与其权势下救了出来，是由于我们无法自救，他亲自前来为我们与之奋斗，救我们重奔天国；他以这种方式为我们所做的一切，表明他何等爱我们。他们回答说：既然你们说天主不能只凭一道命令做到这一点，那就与你们说的他只凭一道命令造成一切相矛盾了，因为你们使他成为无能的了。如果你们承认他有此能力，但只愿意这样做：既然他无端地甘愿忍受如此屈辱，你们怎能强调他明智呢？因为你们所抗争的，全在于他的意愿上。因为天主的义怒无非是他惩罚的意愿。如果他不想惩罚人们的罪恶，那么人们不就摆脱了罪恶、天主的义怒、地狱和魔鬼的权势，总之，由于罪恶而遭受的一切，重新获得因罪恶而被剥夺的种种恩惠了吗？因为地狱和魔鬼难道不都在他的掌握之中，天国难道不是创造万物者所造的吗？你们所畏惧和所向望的，都在他意志的控制之下，没有什么能予以抗拒。那么，如果他就是要像你们

所说的那样救赎人类，而他只要一个意愿就能办到：说得客气些，这种看法与他的智慧多么矛盾。因为一个人很容易做到的事，如果无端地要费尽心力去做，决不能算是个聪明人。如果你们说，天主这样做表明他非常爱你们，这也不能说明什么问题，除非能证明他没有其他办法救赎人类。因为他如果没有其他办法，或许有必要以这种方式来表示他的爱心。可是他既然能以其他方式救赎人类，又有什么理由为了证明他的爱心，硬要去完成并经历你们所说的那些事呢？他并未为天使们经历这种事，是否是在向天使们表示他不那么爱他们？如果你们说，他降来人世是为了帮你们战胜魔鬼，你们又是在何种意义上敢如此断言？难道天主的全能不是无远弗届的吗？他为了战胜魔鬼何以要从天降临呢？看来，这是教外人可能向我们提出质疑的问题。

## 第七章

魔鬼无权与人类作对；  
他之所以似乎有这种权，  
是因为天主以这种方式救了人类

然而就像我们经常说的，天主应当按公道行事，而不是以强力对抗魔鬼，挽救世人，于是魔鬼在将一个无任何死罪并身为天主者置于死地之后，就理所当然地丧失了其对罪犯所有的权力，否则就是对他滥用权力，魔鬼之所以有权使人归顺自己权下，不是以强制方式令人归顺的，而是人自愿投向他的：我看不出这有什么证明力量。因为如果魔鬼或世人使自己归顺到天主之外者的权下，或者使自己留在天主之外的某人权下，也许有人认为它说得有理。然而魔鬼和世人都属天主掌握，都不在天主权外：天主与其属下、对其属下，在其属下之中，对一个唆使其同伴奴仆，背叛共同主人归向自己的恶仆，对一个收留逃亡者的叛徒，收留盗贼及其所盗主人财物的奴仆，应当如何判决予以惩罚呢？因为这二人都是贼，一个唆使另一个向主人行窃。那么，如果天主这样做了，有什么比这更公正的呢？或者说，如果普世的审判者，天主，将人从非法囚禁他们者手中救了出来——是为了不借魔鬼来惩罚他们也好，为了宽恕他们也好——这有什么不公之处呢？固然人活该受魔鬼折磨，但后者对人的折磨却是非法的。尽管人理当受罚，但由同谋罪

犯来惩处最为适宜。可是魔鬼惩处并不值得称许，正相反，他这样做不是出于爱好正义，而是出于邪恶的本性，这就更不公正了。因为他做这事并非受天主之命，但天主不可思议的化恶为善的智慧，对此事却容许了。

我想，有些人之所以认为魔鬼有一定的控制世人之权，是因为看到世人合理地受到魔鬼的折磨，而且天主也合理地予以允许，于是便相信魔鬼这样做是公正的。同一件事从不同的观点来看，可以是公正的和不公正的，于是就会被那些不加深究者完全判为公正或不公正。例如某人无理地打了一个无辜者，此人就理当受到还击。然而不允许其报复的被打者，却对此人加以还击，这就做得不对了。所以这种还击从被打者来说是不合法的，因为不允许他报复；从遭到还击者方面来说却是公正的，因为无理打击他人者理当遭到还击。所以同一个行为从不同的观点来看，又公正又不公正，某一方面认为公正的，另一方面可能认为不公正。因此说，魔鬼有理由折磨人，因为这是天主合理允许的，也是人理当遭受的。然而即使说人理当遭受，并不是说人因自己的义行理当受苦，而是由于天主正义的审判理应受罚。

但那如使徒所说“惩处我们”而做出的“判决书”（西 2, 14），因基督之死而被取消，而且如果有人认为它在说明，魔鬼好似根据一纸契约——在基督受难之前——在他诱人犯下原罪之后，有权向人索取犯罪的利息，并要求对罪恶加以惩罚，从而似乎说明他有权统治世人：我认为，决不应这样理解。然而那文书却不属于魔鬼，因为它叫作“判决书”。因为那判决并非出自魔鬼，而出自天主。也就是经天主的正义判决决定下来，并借一种文书产生效力的，即人既在自由意志下犯的罪，就无法凭自己的力量逃避罪过和罪罚。因为“灵性有进无退”，“犯罪的人就是罪的奴仆”；而且犯罪者不能



不受惩罚；除非是蒙恩获赦，得以释放回家。因此我们不应当相信，根据这一文书能找到魔鬼有权加害于人的任何理由。总之，圣天使身上既绝无不义之处，恶天使身上也绝无正义可言。所以就魔鬼方面来说，天主没有什么理由不用自己的权力，拯救世人打击魔鬼。

## 第八章

尽管我们所讲的基督的屈辱不属于他的神性，  
但教外人仍认为，这些话虽是就其人性说的，  
也不适宜；因而他们就认为此人不是自愿死的

**安：**天主的旨意对我们来说，足以作为我们的依据，如果他有所作为，即使我们不明白其旨意何在，也是如此。因为天主的旨意没有不合理的。

**波：**这话很对，只要能肯定我们所说的是天主的旨意。因为有许多人决不认为，天主愿意某些相反理智的事。

**安：**如果我们宣认天主正如我们所信仰的，愿意降生成人，你认为这与理智有什么矛盾吗？

**波：**简单地讲，就是至高者不得不屈辱到这种程度，万能者做点事竟要如此费力。

**安：**说这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，他的尊崇决不会受到屈辱，他想干什么也不用费力。然而我们明认主耶稣基督，既是真神又是真人，一位而两性，两性寓于一位之中。因而当我们说，天主受到什么屈辱或有何软弱时，不是指他那不能受苦的崇高神性，而是指他人体的软弱性；由此可见，我们的信仰没有什么无法合理解释之处。这就是说，我们并没有贬低他的神性，而是指出神与人共是一位。所以降生成人并没

有使人性贬低，而是使人性提高了。

**波：**既然如此，那就不要将论基督人性软弱的东西归之于他的神性。可是天主既然如此对待，或者让人如此对待，这父称之为“其爱子其所喜悦者”，这自称为人子者，又如何能证明其公正合理呢？人世间最正义之人要为罪人受死，这是什么正义？如果有人为解救罪人而惩处无辜者，谁不认为他应受惩处？这件事似乎又回到上文<sup>④</sup>所提到的不合理问题上了。因为天主如果只得通过惩处义人来拯救罪人，他的权能又何在呢？如果他能做却不愿做，我们如何证实他的智慧和正义呢？

**安：**天主父并没有像你想象的那样对待此人，或者将无辜者交出使其为罪人受死。因为父并未强迫他受死，或者违反其意志让他受死，而是他为救世人自愿受死。

**波：**尽管并非违反他的意志，既然他服从了父的旨意，看来父倒是通过命令在强迫他。据经上记载，基督“贬抑自己，服从圣父至死，甚至死在十字架上；因此天主便举扬了他”；又说：“他从所受的苦难中学习了服从”；又说：“父没有怜惜自己的儿子，为我们众人将他交了出来。”子自己也说：“我来不是要按自己的意志行事，而是要按那差我来者的旨意行事。”在他行将赴难时还说：“父怎样吩咐我，我就怎样行。”又说：“父给我的杯，我能不喝吗？”另载：“父啊，倘若可行，求你免我这一杯；但不要照我的心意，而要照你的心意。”还说：“父啊，我这一杯若不能免，定要我喝，就让你的旨意成全吧。”由此看来，基督与其说是由自由意志决定，不如说是被迫服从去受死。

## 第九章

基督是自愿受死的；应如何理解以下经文：“服从至死”；“因此天主便举扬了他”；“我来不是要按自己的心意行事，而是要按那差我来者的旨意行事”；“天主没有怜惜自己的儿子”；“不要照我的心意，而要照你的心意”

安：依我看，你似乎没有分清，他由于服从的要求而那样行事，与他为了坚持服从而忍受痛苦的事实之间的区别，并不是服从有此要求。

波：我需要你对此做进一步地解释。

安：犹太人为何将他迫害至死？

波：没有别的理由，只因他言行上毫不动摇地坚持真理和正义。

安：我认为，天主对每个理性受造物都有此要求，而后者也应服从而做到这一点。

波：我们应当承认这一点。

安：所以此人对天主父——人性对神性——有这种服从的义务，父对他有此要求。

波：这一点无人置疑。

安：对此你要明白，他这样做是为了服从要求。

波：这是对的；我也明白了，他之所以安心忍受，是因为他坚持服从。他安心受死是由于他坚持服从，而且也忍受了。可是我看不出，怎么服从又没有这样要求。

安：如果人从未犯罪，是否必须受死，或者天主应当对他如此要求？

波：根据我们的信仰，人无须受死，也不必要求他死；但我想听你讲出其中的道理。

安：理性受造物合理受造，是为了使他享受天主，得到幸福，你不否认吧。

波：我不否认。

安：可是你却万万想不到，天主竟有理由让那本为使之幸福而造者，无辜地被迫成为不幸之人。因为人违反其意志死去，就是不幸。

波：如果人不曾犯罪，天主就不得要他死，这是很明显的。

安：所以上帝不曾强迫无罪的基督去死，而是他自愿受死，不是由于服从而舍生，而是为了服从而坚持正义，他如此坚持，一直到死。

我们也可以说：父命令他死，因为父命令他做导致死亡的事。因此经上说，“父怎样命令我，我就怎样做”，又说，“父给他的杯，他喝了”，而且“服从圣父直至于死”，于是“从所受的苦难中学习了服从”，这就是说，服从要坚持到何等地步。此处的“学习”一词可以有两种解释。“学习”或者是指教别人学习，或者是指通过自己的意志，也可以通过经验来学习。不过使徒说：“他自贬自抑，服从至死，甚至死在十字架上”，随即又说，“因此天主举扬了他，赐给他一个名字，它比一切名字更为崇高”——这正如大卫所说的：“他在路

上畅饮溪水，因而抬起了头”——这并不是说，除非经过这种服从至死，没有其他办法使他得到举扬，而此举扬正是对这种服从的赏报——基督在受难之前就曾说过，“天主把一切都交给他了”，凡属天主所有的，也是他的——而是因为他与父和圣神一致决定，不是用其他方法，只是借受死来向世界显示他的至高权力。因为已经决定某事只有借那种受死才能完成，既然是通过它来完成的，就可以合乎情理地说，这是借它来完成的。

如果我们想干某一件事，但在完成此事之前却先要做另一件事：当我们打算要干的这后一件事如愿完成时，如果说后一件事的完成有赖于前一件事，是合乎情理的，虽然这件事的完成落在后面，但却是因为要等前者完成之后，才能完成这后一件事。因为如果有条河骑马或乘船都能过去，我决定乘船，由于没船，渡河的时间延迟了；如果现在有了船，我渡过来了，就可以合理地说，船备好了，所以他过了河。这种说法不仅适用于在我们打算先干的事上，但也适用于在此之后要干的另一件事上。因为如果某人之所以推迟进食，是由于他不曾参与当天的弥撒，那么在他做过他原来想做的事情之后，如果有人对他说，你现在进食吧，因为你之所以为之推迟进食的事已经做了，那就没有什么不适宜之处了。至于基督之所以受举扬，是因为他接受了死，经过死和在死之后才决定举扬的。这一点也可以像对经上关于主所说的这些话那样来理解，经上说他“在智慧和主的恩宠上日见增长”；并非事实真是如此，而是表面看来似乎如此。因为他在死后受到举扬，于是就好似他是因此而受举扬的。

即使他也说过：“我来不是为执行自己的旨意，而是为执行那差遣我来者的旨意”，这也和上文的话一样，就是说：“我的教导并不是我的。”因为凡不属自己的东西，而属天主所有的，就不能把它

当作自己的东西，而要说是天主的。没有哪个人讲的真理和正确意志来自其本身，而来自天主。所以基督来不是为执行他自己的旨意，而是为执行父的旨意，因为他的正确旨意并非来自其人性，而来自他的神性。但“天主并没有怜惜自己的独生子，却为我们把他交了出来”，这不外乎是说：父并没有挽救他。圣经上有不少类似的话。但其中他说过：“父啊，倘若可行，请免去我这一杯，然而不要照我的意思，只要照你的意思”；而且说：“如果这一杯不能免去，定要我喝，就让你的旨意成就吧”：此处表明了其本意中求生的自然欲望，因此人性之躯面对死的痛苦也感到畏缩。但他提到“父”的旨意，不是因为父宁愿子死不愿其生，而是由于要父拯救人类，除非人做出像基督之死同样伟大之事——因为理智并不要求别人办不到的事——因此子说，父愿他去死，他自己也愿受死的痛苦，不愿见人类丧亡。他似乎在向父说：你既不愿以其他途径与世界和好，于是我说，你这是愿我去死。愿你的旨意得到实现，也就是以我的死使世界与你重新和好。我们常说某人想干某事，因为他不是想干别的，如果他想的话，就不会实现他说他想的那事了；正如我们说，想将灯熄灭的，就是那不愿关窗子的，风吹进来就会将灯熄灭。所以父也是同样愿意子死，因为父要拯救世界，除非人能干出上文所说的伟大事业。既然其他人都做不了这一工作，而子深愿人类得救，又如此胜任，这就好似命令他去死一样。于是“就像父命令他似的，他就这样执行了”，“他饮了父给他的杯”，“服从至死”。

## 第十章

### 续前章,如何能以其他方式对此正确理解

对此也可这样来正确理解:由于子甘愿以死救世的善良愿望,父就给了他“任务”和苦难之“杯”,却并未强迫,也“没有顾惜他”,“而是为我们将他交了出来”,愿意他死;而子本身则“服从至死”,而且“从所受苦难中学习了服从”。正如他正义生活的意志并非出自人性,而是属于父的,同样,那使他情愿以死来完成如此伟大善举的意志,也只能出自“光明之父”,“种种上好的赠予和完美的恩赐都由其而来”。这也正如人们所说的,父召引其所赐予意志的人,那么如果说父在推动人,也没有什么不适宜的。正如子关于父所说的:“没有人到我这里来,除非父召引了他”,也可以说,除非他予以推动。同样也可以说:没有人为我的名舍生赴义,除非父推动或召引了他。因为一个人在其意志被召引或推动去坚决进行某事时,如果说是天主在召引或推动他,给了他这种意志,不会有人认为是适当。在这种召引和推动下并没有什么暴力强制,只有一种接受善良意志的自愿而欢乐的决心。既然不能以这种方式否认,父以其所给予的这种意志召引或推动子受了死:谁会不由此看出,父在此意义上,等于给他“命令”要他去甘心受死,并毫不迟疑地饮下“此杯”呢?既然对于子理当说,他没有怜惜自己,而为我们自愿舍生:谁能否认理当说:给予他这一意志的父并没有怜惜其子,却



为我们将他交了出来，愿意他死呢？而子也是以这种方式，坚决而自愿地坚持由父而来的意志，“服从至死”，而且“从所受苦难中学习了服从”，这就是说，他由于服从而即将完成的工作何等伟大。因为当一个理性生物并非由于强制，而是自愿坚持受自天主的意志时，这就是真诚的服从。

我们以其他方式也能正确理解，父愿意子死，尽管上文所述已经够了。因为就像我们说，一个促成他人意愿者是有意愿的，我们也说，那并未促成他人意愿，但却使其同意者，也是有意愿的。如当我们见某人为完成其想干的工作而不辞劳苦时，尽管我们承认，我们愿意他忍受劳苦，我们所愿望和喜欢的却不是那劳苦，而是他的意愿。就连一个人能够阻止而不予阻止的事，我们也说是他所愿意的事。既然子的意愿符合父的心意，父也没有阻止子选择和实行他的意愿，人们就有理由说，父愿意子甘心而富有成效地受死，尽管并不喜欢他受此苦难。至于他说，这一杯不能免，除非他喝下去，并不是好像他无法避免受死，而是如上所述，否则世界就不能得救；而他本人宁愿心甘情愿地去死，而不愿让世界不得拯救。因而他说这些话是为了告诉人们，人类除非借助他的死无从得救，而不是说他无法避免死亡。因此凡有关他而与上文所述类似的种种说法，都要这样解释，使人们相信他的死并非强迫的结果，而出于自愿。他是万能的，如经上所载：“他奉献了自己，因为他心甘情愿。”他自己也说：“我将命舍去，是为了再将它收回来。没有什么人夺去我的命，是我自己舍去的。我有权舍去，也有权再将它收回来。”因此对一个人以自己的权力和意志所做的事，决不能说有何被迫之处。

波：之所以如此，只是因为父允许了——子在其自愿的条件下——历经此等遭遇，而这对这般的父和这般的子却不适宜。

安：正相反，如果子要做的是一件有助于天主的光荣、有益于人类得救之事，而且别无其他办法时，这般的父正应当赞同这般的子。

波：对此我们还要看一看，如何能证明这样的死合理而且必要。因为否则子就不会有此意愿，父也不会强制或允许他了。有人会问，天主为什么没有其他办法救人，如有其他办法，为什么又要像现在这样行事。因为天主用这种办法拯救世人似乎并不适宜，这样的死对世人得救的效益也不明显。如果天主这样喜欢或者需要一个无辜者的血，只有将他杀掉之后才肯宽恕罪人，那就是一件令人吃惊的事。

安：既然在此问题上，你假定的是除非先经理性证明便不相信的人<sup>⑤</sup>，我就要与你约定，在天主身上不得承认有任何微小不当之处，也不得拒绝任何微小的理性根据，只要它与更高一级的根据不相抵触。因为在天主身上，再小的不当之处也不能有，同样再小的合理根据，只要不被更高一级的所超过，它也是必然的。

波：对此我最愿意接受的，莫过于在你我之间共同遵守这种约定。

安：问题仅在于天主降生成人，及其所摄取的人性信仰方面。

波：对。

安：那么，就假定天主降生成人，及有关其人性所信之事都从未有过<sup>⑥</sup>；而且我们认为，人之受造是为了享受幸福，而这在今生是无法达到的，而且任何人不经罪过赦免都无法达到；也没有人一生不犯罪过；此外，关于永生的信仰也是必要的。

波：理应如此，因为这里没有什么不可能或与天主不相宜之处。

安：那么，罪过的赦免，对人获得永福是必要的。

波：我们都承认这一点。

## 第十一章

### 何为犯罪和为罪过做补赎

安：所以要研究一下，天主以何等方式赦免人的罪过。为了使这一点更加明确，让我们先看一看，什么是犯罪和为所犯的罪做补赎。

波：你要解释，我当倾听。

安：如果天使和人一直对天主做了其应做之事，就不会犯罪了。

波：这我不能反对。

安：所以犯罪不外乎是对天主没有做到应做的事。

波：什么是我们对天主应做到的事？

安：所有理性受造物的意志，都要服从天主的意志。

波：无比正确。

安：这是天使和人对天主所负的债；偿还了的就没有罪，没偿还的就有罪。这是意志上的正义性或正直性，它使义人内心或意志上正直。这是我们应给予天主，和天主所要求于我们的唯一和全部尊荣。因为只有在这种意志起作用时，才能使其所做工作中悦上主；当此意志不起作用时，中悦的只是它本身，因为没有它任何工作都将不蒙悦纳。凡不将此主所应得的尊荣归于天主的，便是在剥夺天主应有之物，是在侮辱天主，这就叫“犯罪”。只要他没

有归还其所剥夺之物，就一直在罪过之中。仅仅归还其所剥夺之物还不够，而应在所剥夺物之外，进一步补偿由此造成的侮辱。因为正如一个曾损害他人健康者，仅仅还他人以健康还不够，除非对其违反正义所造成的痛苦有所补偿；同样，一个曾经损害他人荣誉者，仅仅使其荣誉得到恢复也不够，除非根据侮辱所带来的损害，另以中悦受辱者之事加以补偿。这一点也要注意：一个人归还其非法夺取之物时，除其所应给出之物外，还要包括他如果未剥夺他人，不应向其索取的东西。那么一个犯罪者，归还天主以其被剥夺的尊荣，这就是每一个罪人应做的“补赎”。

**波：**以上所有论述既是根据理性进行的，尽管使我感到有点震惊，我却提不出什么反面的东西。

## 第十二章

罪债未经偿还时，  
天主仅凭慈祥赦免罪过是否相宜

安：我们回过头看看，如果天主仅凭慈祥，在其尊荣所受损害未经任何补偿时，就赦免罪过是否适宜。

波：我看不出何以不适宜。

安：这样一来，赦免罪过就等于不加惩罚了。因为对未经补偿的罪过依法管制，不外乎要加以惩罚；如不加惩罚，就是非法宽赦了。

波：你说得合乎情理。

安：然而在其王国中，放过任何一件非法之事，都与天主不相宜。

波：要是想另找说法，我怕有罪。

安：那么，天主就不宜于放过罪过不加惩罚了。

波：这是理所当然的。

安：如果罪过不予惩罚就将其放过，会产生另一个后果：有罪者在天主面前与无罪者相似，这与天主不适宜。

波：这我不能否认。

安：还请注意这一点。谁都知道，人间的正义在法律之中，根据其出自天主的规定，报应的尺度由天主决定。

波：我们是这样信的。

安：可是如果罪无需补偿，也不加惩罚，那就不受法律制约了。

波：对此无从另外理解。

安：如此说来，如果罪过只凭慈祥即获宽赦，那不义就比正义更为自由了，看来这是极不合理的。这种不合理性甚至发展到与天主相似的地步；因为它像天主似的，不在任何法律之下。

波：你的推论我无法反驳。然而当天主命我们完全宽恕得罪我们的人时，却在命我们干一件他自己也不宜干的事，这似乎是矛盾的。

安：天主命令我们不可强求只属于天主权下的东西，这里并没有什么矛盾。除万有的主宰外，任何人都无权报复。如果说现世权力当局是合法进行惩罚，那是为此而规定他们的天主在惩罚。

波：你解除了我认为存在的矛盾；但是还有其他问题想请你来回答。既然天主如此自由，不受任何法律和任何人判断的限制，又慈祥得无法想像有更加慈祥者，而且除他意愿中的一切之外，没有什么公义正直可言：令人奇怪的是如果我们说，他绝对不愿或不应宽容那加之于他的损害，而当我们对他人有所冒犯时，也都要求得他的宽恕。

安：你关于天主的自由、他的意愿和慈祥所讲的一切都是真实的；不过我们对此种种要正确理解，不要使我们产生有碍其尊严的想法。因为自由不过是为有益和正当之事服务的，而有损天主尊严之举也不得称为慈祥。至于有人说：凡是他所要的都是正当的，凡是他所不要的就是不正当的，不能这样来理解，似乎天主愿意什么不当之事，因为凡是他愿意的就是正当的。决不应得出这样的结论，如果天主愿意撒谎，撒谎就正确，而是这样他就不是天主了。因为没有哪个意志会要撒谎，除非其中的真理已经沦丧，或者由于

放弃真理以致意志败坏了。至于说,如果天主愿意撒谎,这不外乎是说,如果天主本性是愿意撒谎的,也不得因而就认为撒谎是正当的。正像谈到两种不可能的事一样,我们也不应当这样理解:如果这是对的,那就也是对的,因为这两种情况都不存在。例如有人说:如果水是干的,火就是湿的;这两种说法都不对。所以只有说到以下情况时才是对的:天主如果愿意此事,这是正当的,天主对此的意愿并无不当之处。因为如果天主愿天下雨,就理当下雨;要是他愿某人被杀,此人就理当被杀。所以如果说天主不宜于干什么不义或不当之事,那么,放过一个剥夺天主尊荣而不加补偿的罪人,不予惩罚,就不属于其自由、慈祥和意志的范围了。

**波:**你把我可能对你提出的异议都打消了。

**安:**请你再看看,天主何以不宜于做这种事。

**波:**我愿恭听高论。

## 第十三章

在万有秩序中最不可容忍的是，  
受造物剥夺造物主应有的尊荣  
而不予补偿

安：在万有秩序中，最不可容忍的是，受造物剥夺造物主应有的尊荣，而不予补偿。

波：这一点再明显不过了。

安：然而没有比容忍这最不可容忍之事更为不公的了。

波：这也没有什么不明确的。

安：所以我想你不会说，天主应当容忍这容忍起来最为不公之事：就是让受造物不偿还其剥夺天主之物。

波：相反我认为，这是应当否定的。

安：同样，既然没有什么比天主更伟大更美好，那么最公正的莫过于在处理事务上保持最高正义性，而这不外乎是天主本身，他的光荣。

波：没有比这更明显的了。

安：没有什么比天主保持其尊荣更为公正的了。

波：这是我应当赞同的。

安：你认为，如果他任人剥夺，既不要求偿还，对剥夺者也不加惩罚，还算完整保持尊荣吗？



波：这我不敢说。

安：所以必然的是，或者使受损的尊荣得到补偿，或者是进行惩罚。否则就是天主对自己不公，或者这两点他都做不到，这是想也不该想的。

## 第十四章

### 对罪人惩罚是天主的什么尊荣

**波:**我明白,这话说得再合理不过了。但我仍然想请教你,惩罚罪人是否就等于他的一种尊荣,而这又是哪一种尊荣。因为如果罪人并未偿还其所剥夺的尊荣,却受到惩罚,其尊荣既未恢复,也就将它丧失了,惩罚罪人就不算他的什么尊荣;这与你所说的似乎相矛盾。

**安:**天主不可能丧失其尊荣。或者是罪人自愿偿还欠债,或者是天主违反其意志将它收回,或者是人不犯罪过或者是对所犯罪过进行补偿,从而向天主表示应有的归顺,或者是天主违反人的意志,折磨他使他屈服,这样来显示自己是他的上主,而这却是人自己内心所拒绝承认的。对此应当考虑到:正如人犯罪时剥夺了天主之所有,同样,天主惩罚时也夺取了人之所有。因为所谓人之所有不仅包括其已有之物,也包括其有权拥有之物。因为人正是为享受幸福而造的,如果他没有犯罪的话:当他因犯罪而丧失幸福和种种美好之物时,虽不甘心却也偿还了其所剥夺之物;尽管天主所拿走的这些东西并没有用到自身的利益和用途上——像一个人将他人的钱拿来用到自己身上那样——而是将所夺来之物用到自己的尊荣上,他正是为此而将它夺来的。通过剥夺罪人及其所有,就证明这一切都属于他的权下。

## 第十五章

### 天主是否容许其尊荣遭受些许损害

**波:**你的话符合我的心意。但是还另有一点想得到你的答复。既然如你说的,天主应当维持其自身的尊荣,那么他为何又容许其尊荣受到损害,哪怕是微小的损害呢?因为一个人如果以某种方式容许损害,就不算全面和周密的自卫。

**安:**天主的尊荣就他来说,不能增加也不能减少。因为他本身就是不朽的和永恒的尊荣。然而如果每个受造物,都自然而合理地遵守其自己的似乎为其规定的秩序时,就说它在服从和光荣天主,尤其是理性生物本身就应当了解自己的义务。当他追求其应追求之物时,就是在光荣天主;并不是因为他献给了天主什么,而是因为他自愿地将自己置于其旨意和安排之下,并在宇宙万物中,尽力保持自己的位置和万有的美景。可是如果他没有追求他应当追求之物,就其本身来说就是在侮辱天主,因为他没有自愿地服从天主的安排,就他这方面来说,扰乱了万有的安排和美景,尽管这无损于天主的权力和尊严或使之减色。因为在长天包容下的万物,如果想不在长天之下,或者远离长天,都只能在长天之下,也无法逃出天外而不与之接近。因为它们无论从何而来,向何而去,或者经何途径,都在长天之下;它们离长天的任何一端越远,离其另一端就越近。于是人或恶天使即使十分不愿服从天主的旨意和安

排,却无从逃避,因为他如果想避开发令的旨意,就处于处罚的旨意之下;如要问走哪条道路,就只有该旨意所允许的一条:甚至他所作的恶意选择或者行动,也会由最高意志转变为上述万有的秩序与美景。因为对邪恶的自愿补偿,或者至少对不予补偿者进行的惩罚索回——除天主以多种方式将坏事变为好事外——都在这种情况下占有自己的位置,保持着万有的秩序与美景。如果天主的智慧不在邪恶企图扰乱正常秩序之处出现,就会在天主应予安排的万有中,由于秩序与美景被破坏而出现某种畸形,于是天主在其安排中就似乎有不到之处。这两点既不相宜也不可能,于是对种种罪过不得不进行补偿或惩罚了。

**波:**你充分回答了我的异议。

**安:**因此很显然,就天主本身来说,谁也无从予以荣辱;但就一个人服从或拒绝他的意志来说,却似乎有荣辱之分。

**波:**我不知如何反对了。

## 第十六章

### 何以墮落天使之數要由人來補足

安：我還能再加一點。

波：你盡量說，直到我聽得厭煩為止。

安：我們知道，天主已經決定，墮落天使之數要由他所造的無罪人性來補足。

波：這我相信，不過我想听听其中的理由。

安：你誤會了。不過我們所提出的只是討論天主降生成人的問題，你却又將其他問題插了進來。

波：請別見怪，“主喜愛樂於施舍的人”。因為沒有誰比一個超過其所許進行施舍的，更能證明他樂於施舍了。你就按我所問的盡量講吧。

安：通過面見天主享受幸福，或者將要享受幸福的理性生物，其合理而完整的數目——因而過大過小都不相宜——是天主所預知的，這一點不容懷疑。因為天主不會不知道，定在什麼數上最為適宜——這種說法是不對的——或者，他既知道，就會在他認為最適宜的數上定下來。因而那些墮落了的天使，或者是為了留在該數之內而造的，或者他們之所以必然墮落，是因為他們不可能在該數之外；這種想法是荒謬的。

波：你所講的是明顯的真理。

**安:**既然他们应当在该数之内,那么该数或者必须补足,或者是那预知其为完整数的理性生物,仍然还是一个不整数;这是不可能的。

**波:**当然,该数必须补足。

**安:**所以就必然要以人性生物予以补足,因为此外就无从补足了。

## 第十七章

### 其他天使不可能代他们恢复进去

波：为什么他们自己不能(重新复原)，或者由其他天使来代替他们的位置呢？

安：如果你看到了我们恢复原位的困难<sup>⑦</sup>，你就会明白他们重获宽恕的不可能了。其他天使是不能代他们恢复进去的——且不说这与当初创造的完美性如何抵触——因为他们无法像那些未曾犯罪的天使那样，除非他们能够如此，因为后者在没有见到罪罚之前就一直在坚持，而对那些在他们堕落后来替代他们的却不可能了。因为一个不知道有罪的惩罚，另一个则罪罚永远摆在眼前，即使始终在真理上坚持不渝，也不是同样值得称赞的。因为决不能认为，好天使之所以坚持是因为看到坏天使的遭遇，而是靠自己的功德。因为正如好天使如果与坏天使一样犯罪，也会一同受罚，同样，恶人如果与善人一样坚定不移，也会同样坚持下来。因为如果其中某一部分要通过另一部分的堕落才得以坚定下来，那么或者是谁也不会坚定下来，或者是一定要有一部分堕落受罚，才能使另一部分坚定下来，这两种说法都是荒谬的。因此，既然一部分以这种方式坚定不移地坚持下来了，那么全体以同样方式只要坚定不移，也都会坚持下来。对这种方式我已尽力进行阐释，并且讨论了天主为什么没有赐予魔鬼以坚忍之恩<sup>⑧</sup>。

**波：**你已经证明了坏天使要由人性生物来进行替代；而且据此可以明确看出，被选的人不会少于堕落的天使。但你是否能告诉我，他们是否会更多一些。



## 第十八章

### 圣者是否会多于坏天使

安：如果天使在其中的一部分堕落之前，如上文所述<sup>⑨</sup>是一个完整数目，那么人就只是为补足堕落的天使造的，而且显然他们不会多于天使。可是如果该数目整个不包括那些天使，那么就要由人来补足那堕落了的和以前就不足的数目，于是被选之人的数目就要多于堕落天使；于是我们就要说，人不仅是为补足那被削减之数而造，也是为补足那尚不完整之数而造的。

波：天使是否按那完整的数目创造的，究竟应持什么看法？

安：我给你讲我的看法。

波：我不能对你另外苛求。

安：如果像有的人在创世纪里说的那样，人是在坏天使堕落之后造的，我就看不出如何能证实是哪种情况。我想，可能天使是按完整数目先造的，人是为弥补其所减少之数而后造的；也可能天使原不是个完整数目，因为天主将完成这个数目的时间延迟了——正如他现在还在延迟一样——直到其规定时刻才肯造人性生物；或者只是为了完成尚不完整的数目，或者是如有减少就将其补足。可是整个创造如果是同时完成的，而这世界像梅瑟说的那时还没造出来，就不能像我们生活的今天所见的这样来看，而要另行理解了：我无法理解，天使是如何按那完整数目创造的。因为情况如果

真是这样,我看就必然要有某些天使或人要堕落,或者他们在那天国里的数目,要多于该完整数目合理性的要求。所以如果都是同时创造的,似乎天使和那最初的二人尚属不足之数,所以如果没有天使堕落,就要有人堕落来补充;如果有人堕落了,就要有人来补足,而且较为软弱的人性,即使将其堕落归之于其软弱,也可为天主辩解,甚至使魔鬼羞愧,因为他们虽然软弱,也坚持住了;而且他们即使堕落,也大可针对魔鬼和自身为天主辩护,因为他们受造就软弱得多,而且是可朽坏的,从这般软弱中被提拔到魔鬼由那里跌落下来的高度,加入到被选者的行列,在坏天使跌落下来之后,他们由于坚持住了,理所应当地达到了与好天使同等的高度。

从这些理由来看,比较正确的观点是,就天使来说,就不存在那使天上之国臻于完备的完整数目;因为如果人不是与天使同时造的,就可能如此;如果像许多人认为的那样<sup>①</sup>,他们是同时造的,因为经上写道:“永生者同时创造了万物”,似乎就必然如此。然而即使受造世物的完美,也不一定在于其个数上,而应从类别数上来理解,于是其必然结果,人性生物或者是为补足这种完美而造的,或者就是多余的,即使对微虫之类我们也不敢这样说。因为他们当时也是为其本身而造,并不只是为了补足其他种类的个数。因此显然,即使天使没有一个堕落,人在天上之國中也有他们的地位。由此可见,在某些天使堕落之前,并不存在那完整的数目。否则就必然要有某些人或天使堕落,因为谁也不可能处在那完整数目之外。

**波:**你讲的不无道理。

**安:**依我看,还有另一个理由,来支持那认为天使并非按完整数目造成的看法。

**波:**你讲吧。

安：如果天使是按那完整数目造的，而人只是为补充堕落天使而造，那么显然，如果该天使没有从那幸福地位跌落下来，人就不得上升到那幸福中去。

波：这是肯定的。

安：所以如果有人说，被选者对天使们的堕落和他们自己的高升同样高兴，因为没有前者，就决不会有后者：他们如何能坚持不犯这种颠倒高兴的过失呢？我们又怎能说，堕落的天使是由人来补足的，如果天使们没有堕落的话，人就不会犯此过失，即不致为别人的堕落幸灾乐祸，他们坚持住了，而这些人却又不能没有那堕落呢？而且他们犯了这种过失又怎能幸福呢？我们又怎么胆敢说，天主不能不愿意，也无法不借此过失来进行这种弥补呢？

波：在应召而信的外邦人中，不是由于犹太人的拒绝而有类似情况吗？

安：不然，即使犹太人都信了，外邦人仍将蒙召，因为“在各民族中，凡敬畏上主遵循正义的，都为他所悦纳”。但由于犹太人既拒绝了使徒，这就给了他机会使之转向外邦人。

波：我找不出任何反对的理由。

安：依你看，某些人那种对他人的过失幸灾乐祸的心情从何而来？

波：是因为谁都知道，要不是别人从其所在之处跌了下来，他就不会升到其所要去之处，此外还能来自何处呢？

安：如果谁也没有这种把握，就不会有人据以为他人的遭祸而高兴了。

波：正是这样。

安：如果人的数目远远超过堕落者，你是否相信他们中的某些人会有这种把握呢？

波：我无法相信谁会有或应当有这种把握。因为一个人如何能知道，他是否是为填补那削减之数而造，还是为凑足那待建国度不足之数而造的呢？但是谁都确知，他是为完成那个国度而造的。

安：所以如果他们多于堕落的天使，谁都不能也不应当知道，自己只有借他人的堕落才会蒙召的。

波：这是真的。

安：所以谁也没有理由为他人的堕落而高兴。

波：正是如此。

安：所以如果我们看到，被选的人多于堕落的天使，就不会有不多于他们时必然会有的不当情况；而且由于在那国度里既不可能会出现什么不当情况，其必然结果就是，天使并非按那完整数目所造，而且幸福的人要多于不幸的天使。

波：我看不出谁能以什么理由予以否认。

安：我想，对此观点还能提出其他理由。

波：这你也要讲出来。

安：我们相信这个形体世界应当更新得更为完美，而且在被选者达到规定数目，该幸福国度建成并臻于完美之后，这一天就不会再延迟了。由此可见，天主从一开始就已决定，要将这两项工作同时完成，使那无法感知天主的低级受造物，不致在将享受天主的高级受造物之前臻于完美，而且在其转入更高级完美境界之后，似乎以自己的方式进行庆祝；而且所有受造物都以自己的方式，对其光荣奇妙的造就，向创造者向自己和彼此之间共同祝贺，永远欢乐。所以那理性受造物的意志所自觉进行的，也在无感觉的受造物身上，由天主安排的本性表现出来。我们有为我们先辈荣耀同欢的习惯，例如我们在圣者的诞辰踊跃欢欣，为他们的荣耀感到高兴。这种看法似乎可以证实以下这一点，即亚当若未曾犯罪，天主就会

将天国的建成推迟,直至凑足其所期待的人数,而且人类转入所谓的肉体不死的不朽境地为止。他们在乐园中原有一定的不朽性,这就是不会死;但这不是不能死的能力,因为他们能死,而不是本身不能死。

既然如此,那就是说从一开始就决定了,要使那理性的幸福之国与这尘世的无灵之物同时臻于圆满,之所以如此,看来或者是因为该国度在坏天使堕落之前,天使数原来就不足,而天主要等他进一步改善这形体世界时,用人来予以补足;或者是天使在数量上已属完美,在坚定性上却不够完美,而且他们之中即使没有堕落者,他们的坚定过程也要推迟到我们所期待的世界更新之时;或者如果这种坚定不再推迟,世界的更新就要加快,这种坚定过程才得以完成。然而要天主决定,对刚刚造成的世界立即更新,而经此更新之后的受造物又将不复存在,那在其当初受造之前就应当明确何以造了又要将其消灭:这是没有任何道理的。由此可见,天使数并不完整,他们的坚定过程也不能拖延太久,因为新世界的更新就要实现了,拖延是不适宜的。至于说,天主想将这一坚定过程推到未来的世界更新之后,这是不适宜的,尤其是他对一部分天使很快就完成了这一过程,由此可见他当初对犯罪的原祖,如果他们不犯罪,也会使他们坚定,如同对待不动摇的好天使一样。尽管被选者的人数圆满之后,仍不足以提升到与天使同等的地位,可是他们或许会留在当时的那种义德状态下,因为他们如受诱惑不犯罪过,那么其全体后代就会坚定下来,再不会犯罪了;同样,由于他们失败了,犯了罪,变得如此软弱,以致靠自身的力量不能避免罪过了。谁还敢说,那首次诱使他同意屈服于奴役之下的不义,比那首次劝导他在自由中坚定起来的义德更有能力呢?因为正如整个人性既完全包括在原祖身上,在他们身上为罪恶所战胜——只有那天主

既能不借男子精血使之由贞女出生，又能使之不沾染亚当罪过的一人除外——同样，如果他们没有犯罪，全人类就都胜利了。所以我们只有说，那超现世的国度并不是借当初天使之数完成的，而是要由人来使其臻于圆满的。如果真是这样，蒙召的人就要多于受罚的天使了。

**波：**我认为你说的十分合理。

不过对以下圣经所载应如何讲：“他照以色列子民的数目，立定万民的疆界？”因为有的人<sup>①</sup>将“以色列子民”看作“天主的天使”，于是相应的好天使之数，就要理解为蒙召的被选人数了。

**安：**如果不能肯定堕落的天使与忠诚天使相等，这种解释就与上述看法没有矛盾。因为如果被选的天使多于堕落的，那么坏天使就要由人来替补，也可能其数目与好天使相等；于是被选的人就要多于坏天使了。但须记住，我是在什么情况下答复你的问题的：就是说，如果我说的得不到上级权威的支持——即使我讲的似乎有理——就不要认为有更大的把握，只是我暂时如此认为而已，直到天主以某种方式给我以更明确的启示<sup>②</sup>。因为我确知，如果我讲的东西确实与圣经相违背，那就是错误的；一经发现，就不会再坚持了。可是如果是在各种意见均无危险的事上——如现在我们所讨论的问题（如果我们不知道是否被选的人多于堕落的天使，而我们更加重视两种意见之一，我认为这对灵魂并无损害）——我认为，如果我们在这种事上解释天主圣言，似乎对各方都有利，而且此外找不到什么确定无疑的根据，我想这不应当受到责备。

但是你所说的：“他按天主天使的数目”——按其他译法为“按以色列子民的数目”——“立定了万民的疆界”：由于这两种译法或者是指同一内容，或者是指不同而不相反的内容，那么就要这样来理解，或者天主天使和以色列子民都是指的好天使，或者仅指被选

的人,或者是被选的人与天使,即那超现世之国;或者天主天使仅指圣天使,以色列子民仅指义人,或者以色列子民仅指天使,而天主天使则指义人。如果这两种说法都是指好天使,那就与用天主天使时相同了;但如果是指整个天上之国,其用意就是那被选的子民,被选的人群,或者在现世将会有一部分子民,直到该天国预定而未满之数由这些人来补足为止。

然而现在我看不出,何以仅仅天使或者天使和义人一起,可以理解为“以色列子民”所指的圣者。至于圣者被称为“以色列子民”,与被称为“亚巴郎的子孙”,同样都不值得奇怪。这些人之所以理所当然地被称为“天主天使”,是因为像天使那样生活,而且可望在天上与天使相似和相等,而按正义生活的人也就是天主的天使;因而被称为“证道者”或“殉道者”。因为凡承认天主的真理及为之作证者,都是他的信使,即他的天使。至于坏人被称为“魔鬼”——就像主称犹大那样——是因为都一样坏;那么好人何以不能以效法正义而称为“天使”呢?由此我想就可以说,天主“按(被选者的人)数立定了子民的疆界”,因为在此世要有一些民族,并要有一些人繁殖,直至达到被选者的数目为止;一旦达到预定数目,此世的人口繁殖就要中止。

然而如果我们只将“天主的天使”理解为圣天使,只将“以色列子民”理解为义人,就可用两种方式来看“天主按被选人数立定万民疆界”:或者是有一个人数众多,与天主天使相等的伟大民族得到召选,或者是在天主天使之数由人补足之前,将一直有人生存于世;而且我认为,只能有一种方式来解释“他按以色列子民的数目,立定万民的疆界”:即以上所说的,在达到被选的圣者人数之前,将一直有人生存于世;而且从这两种译法中可知,被选者的人数与保持忠贞的天使数相等。但不能就此认为,堕落天使既然要由人来

替补,那么堕落天使就要与保持忠贞的天使一样多了。但是如果有人仍然要这样说,他就必须找出理由,何以上述根据不能令人信服,而这些根据却似能说明,在天使中的一部分堕落之前,并不存在我以上所说的完整数目,而且被选人数要比坏天使的更多。

**波:**我不后悔逼你谈到天使的这些方面。因为他们并不是无缘无故造的。现在让我们再回到搁下来的问题上去。



## 第十九章

### 人不经罪过补赎不能得救

安：显然天主已经决定，要由人来代替堕落天使的位置。

波：这是一定的。

安：在那天上的国度里，那些代替天使之位蒙召进去的人，应当与原在那里而遭取代者一样多，即与现在的好天使一样多。否则堕落的就没有被补足，其结果或者是因为天主无法完成其已开始的善行，或者是对已开始的善行感到懊悔；而这两者都是荒谬的。

波：确实有必要使人与好天使一样多。

安：好天使是否曾经犯罪？

波：不曾。

安：你能否想像，曾一度犯罪而并未在天主面前做补赎者，仅凭免于惩罚就能与从未犯罪的天使同等看待吗？

波：这种话我能想到和说出来，但是无法这样去理解它的意义，正如无法把谬误想成真理一样。

安：所以天主不宜选用犯罪而未经补赎的人，来取代堕落天使的地位，因为真理不容许把他提到与圣天使同等的地位。

波：理智也是这样指出的。

安：暂且不提与天使处于同等地位的问题，只请考虑天主在这

种情况下,是否应将人提拔到某种福乐境界,即使是其未犯罪之前所应有的福乐境界。

**波:**请讲出你的想法,我将尽量予以考虑。

**安:**假设某富人手里有一颗宝贵的珍珠,从来不让它沾染一点污秽,除非经他同意,谁也不能将其从他手中拿走;他将它珍藏在自已收藏最心爱最宝贵之物的宝库中。

**波:**我想像这一点,如在眼前。

**安:**假若他让人把这珍珠从自己手中夺走,扔进污泥之中,不加阻止,然后从污泥中取出来,再将这脏污而未经清洗的珍珠,放进某一洁净而珍贵的地方,就这样一直保存下去,你认为他是个聪明人吗?

**波:**我怎能这样想呢? 洁净地保藏不是比脏污地保藏要好得多吗?

**安:**如果天主既使人纯洁无罪地在乐园中与天使共处,就像是将他握在自己手中,却又让魔鬼在妒恨驱动下将人投进罪恶的污泥中,尽管这是人所同意的,因为他如果想阻止魔鬼,它就不能诱惑人,这样说来,天主岂不是在同样行事;如果天主将满身罪污的人不经净化,即未经罪过的补赎,仍然还在罪恶之中时,即使是让人重新回到曾被逐出的乐园中,岂不也是在同样行事吗?

**波:**如果天主真是如此行事,我不敢否认有这种类似之处,所以也不认为他会这样做。因为这就似乎是说他无法实现自己的计划,或者是他对其良谋感到后悔了;这两者对天主来说都是不可能的。

**安:**因而就要完全认定,若不经补赎即自愿清偿罪债,天主既不得放过罪恶不加惩罚,罪人也无从得到其在犯罪之前所曾有过的福乐。因为人无法以这种方式,哪怕是恢复到其在犯罪之前的

那种地位。

**波:**你所提出的论据我无法辩驳。但是我们又何以向天主祈祷说：“赦免我们所犯的罪”，而且每个民族都祈求其所信仰的神赦免自己的罪呢？因为我们如果偿还了我们所欠的债，又何必要求他宽恕？已经偿还了的又要求偿还，天主岂非有所不公？如果我们未曾偿还，又何必徒然求他做其所不能做，因为他不宜于做的事呢？

**安:**凡未曾偿还者，祈求宽恕也是枉然。而已经偿还者之所以祈求，是因为祈求属于偿还的范围。因为天主无亏欠于任何人，而每个受造物却都有亏欠于他；因而人不得与他平等交往。然而对此问题我现在无需回答。待你明白基督何以必须受死时，或许会自己看清你所问的东西。

**波:**那么，你对此问题的回答，现在为我已经满意了。至于谁也不能以有罪之身得享天福，或者谁也无从得蒙罪赦，除非偿还其在犯罪时所剥夺的东西，你既已论证得如此明确，即使我有意怀疑也不可能了。

## 第二十章

论补赎应按罪过的大小而定  
而且这也不是人本身就能做到的

安：我想你也不会怀疑，补赎应按罪过的大小而定。

波：否则罪过在一定程度上都处于无章状态，既然天主不允许在其国内有无章现象，就不可能有这种事。可是首先要确定下来的是<sup>③</sup>，就天主来说，即使稍微不适宜的事也不能有。

安：那么你就说说：你以什么来偿还所欠天主的罪债？

波：忏悔，“一颗痛悔和谦卑的心”，禁食，各种肉体上的劳苦，施舍与宽恕的慈心以及服从。

安：在这一切之中你给了天主什么？

波：当我出于敬畏和爱慕，以痛悔的心情放弃现世快乐，在禁食和劳苦中践踏今生的享乐与安逸，在宽恕和施舍中分施我之所有，在服从中接受他的支配时，难道不是在光荣天主吗？

安：当你将所欠天主的某些东西还给他时，即使你没有犯罪，也不得把这算作是还犯罪的欠债。不过以上列举的一切，都是你所欠于天主的。因为在这可朽坏的现世生活中，你对你为之而受造的目标应有很大的爱好——而祈祷正是为此——和达到此目标的愿望，以及对尚未达此目标的苦恼，与唯恐不能到达的担忧：以致除了能对此给予你以帮助或希望之事外，不会感到任何快乐。因为你不配拥有一种你未能按其本身价值去喜爱和追求的东西，

而且你既对这种东西至今尚未拥有,将来能否拥有也大有危险的情况并不感到苦恼,也同样不配去拥有它。这里也包括防止那种世俗的安逸享乐,使人心离开了真正的宁静快乐,除非你认为后者足以鼓舞你达到目标。至于施舍你要视之为你义务的一部分,因为你也知道,你施舍的并不是你所有的,而出自你与受你施舍者共同的主人。人性也教导你如何对待同为仆人者,即己之所欲,亦施于人;而且凡不愿以其所有施之与人的,也不应得到其所没有的东西。至于宽恕问题,我只简单说说,如上所述<sup>①</sup>,报复根本不是你的事;因为你不属于你自己,那对你有所损害者,既不属于你,也不属于他自己,而是由同一主子从虚无中所造成的仆人;如果你对同为仆人者实行报复,就是傲慢地越权对他进行审判,而审判权属于上主和万有的审判者。在服从上,既然你在他的命令下,本应将你本身及你所有与所能归还给他,那你在服从中又给了他什么你所不应给的呢?

**波:**我再也不敢说,在这各个方面给予了天主我并不欠他的什么东西。

**安:**那么你以什么来偿还你对天主的罪债呢?

**波:**就我本身以及我之所有和所能而论,即使我未曾犯罪,也有不得犯罪的责任,因而就没有什么可用以偿还罪债的了。

**安:**那么你又怎么会怎么样呢?你如何才能得救呢?

**波:**如果只考虑你讲的论据,我不知如何是好。但是如果我求助于我的信仰,我希望以那“借爱心起作用的”基督信仰,能够得救;而且我也读过,“如果罪人离开了他的不义,履行正义,他所有的罪愆都将获赦”。

**安:**这只是指那些在基督来临之前等待他,或者在其来临之后信仰他的人说的。可是我们暂且不提基督和基督信仰,就像这一

切都没有过<sup>⑨</sup>，而仅以理智来探讨他的来临对人的得救是否必要。

**波：**我们就这样进行。

**安：**那我们就仅凭理智来进行了。

**波：**尽管你将我带入了某种困境，我仍然很乐意你像开始那样，继续进行下去。

## 第二十一章

### 罪过何其严重

**安:**假定以上你提出来用以补赎罪过的事,都能做到而无所亏欠,再来看看这是否就足够补赎一个小小的违背天主圣意的邪视之罪。

**波:**如果我没有听到你对此提出的质疑,我会以为只需一点忏悔,即可将此罪过消除。

**安:**你还没有考虑到罪过是如何严重。

**波:**现在请你给我讲讲。

**安:**如果你发现自己正在天主面前,有人对你说:“你往那边看”,而天主却说:“我决不愿你看”,这时你且扪心自问,在这所有的万物之中,究竟是什么使你要违背天主旨意去张望。

**波:**我不知道为什么我要这样做,或许当时我是不得不那样做,否则就要犯更大的罪过。

**安:**且别说这种“不得不”了,只对这一罪过考虑考虑,你能以什么来为你赎罪。

**波:**我十分明白自己毫无办法。

**安:**我不想把你拖得太久:假如或者是除天主以外的整个宇宙都得毁灭,归于虚无,或者是你必得做一件如此小的违背天主旨意之事,你怎么办?

**波:**当我考虑此行为本身时,固然认为它是十分轻微的小事;但是就违背天主旨意这点来看,就体会到它非常严重,所造成的损失无可比拟。可是我们往往为了维护某人之所有,而无可指责地违背他的意愿去做一件事,事后他正是欢迎我们违背他的意愿行事的。

**安:**人的情况是这样,人往往不知道什么对自己有利,或者有了损失也无法补救;天主却不需要任何人,而且即使一切都毁灭了,他也能将这一切恢复得和当初造的一样。

**波:**我不得不承认,为了保存所有的受造物,我也不应当违背天主的旨意行事。

**安:**那么,如果有更多充满受造物世界,与这个世界一样,又将怎样呢?

**波:**即使它们增加到无限多,并且以同样的方式展现在我们面前,我的回答还是一样。

**安:**你的回答非常正确。但是你想一想,如果你违背天主的旨意看了一眼,又将如何补偿这一罪债?

**波:**除我以上所说的之外,别无其他办法。

**安:**即使在这样的小事上故意违背天主旨意,罪过也是极严重的,因为我们一直就在天主面前,他也不断地命令我们不要犯罪。

**波:**这样听来,我们的生活非常危险。

**安:**显然,天主是要求我们按罪过的轻重进行补偿的。

**波:**这我不能否认。

**安:**所以,你在不应犯罪的义务之外,如果没有做更进一步的补偿,就没有达到要求。

**波:**我看理智既是这样要求的,而且无论如何也无法达到要求。



安:就连天主也无法以某种方式,将身负罪债者提拔到真福之中,因为他不应这样做。

波:这种论断太严酷了。

## 第二十二章

人竟让自己为魔鬼所制服，而又无法补偿  
这对天主是多大的侮辱

安：你再听听，为什么说人要与天主和好也并不轻松。

波：要不是信仰给予我安慰，这一点就会使我绝望。

安：你且静听。

波：你说吧。

安：人是在乐园中无罪受造的，对天主来说，就好像置于天主与魔鬼之间，是要他以不屈从魔鬼诱惑犯罪来战胜魔鬼，从而支持和光荣天主并羞辱魔鬼，因为人虽较软弱，居于地上，在魔鬼诱惑下却不犯罪，而魔鬼虽较强大，未受诱惑且高居天上却犯了罪。尽管人不难做到这一点，未受任何压力只经唆使，便自愿屈从于魔鬼的意志，违背天主的旨意和荣耀。

波：你究竟要说什么？

安：你自己衡量一下，当上述侮慢加于天主的耻辱未清除时，如果不是人首先以战胜魔鬼来光荣天主，就像他屈服于魔鬼而侮辱了天主那样，岂不是有损于天主的尊荣。而胜利却应当是这样的：正如强壮和具有不死能力者，轻易地听从魔鬼以致犯罪——因而理所当然地受到死的惩罚——同样软弱和有死者——根据其自己所造成的结果——经过死亡的痛苦战胜魔鬼，从而使他绝不犯罪。如果他是由于第一次犯罪的创伤而孕育产生的，就不可能做

到这一点。

波：我再说一次，而理智也证明你之所言，同时那也是不可能的。

## 第二十三章

天主因人犯罪而被剥夺的东西是无法偿还的

安：还有一点你也要弄清，没有这一点人就不得合法地与天主和好，而且也不可能和好。

波：你已经提出了许多我们应做的事，再加点什么也不会使我惊奇。

安：你就听着！

波：我听着呢！

安：当人听任自己为魔鬼所战胜时，究竟剥夺了天主的什么？

波：请你像开始的那样说下去，因为我不知道除你已经指出的邪恶之外，人还能再加上什么。

安：难道他不是把天主要在人性上实现的东西都取消了吗？

波：这是不可否认的。

安：你要从严格的公正上着眼，根据人是否按其罪过，对天主做了对等补偿来进行判断。除非人战胜魔鬼，将其听任自己为魔鬼所制服而剥夺天主之物归还给天主，便不算真正对天主偿清了罪债。正如当人为魔鬼所制服时，魔鬼剥夺了天主之所有，使天主受到损失，同样当人胜利时，魔鬼就受到损失，而天主得以恢复其所有。

波：不能想像有什么比这更加严谨公正了。

**安:**你以为最高公正者能违背这一公正吗?

**波:**我不敢这样想。

**安:**因此,人不应也不能以任何方式得到天主有意要给予他的,除非他将其从天主那里夺去的一切,都归还给了天主,从而使天主因人而失去的,又因人而得以恢复。但这没有其他办法可以做到,除非像整个人性由于一人的失足而遭致腐败,并像发酵似的沾染了罪恶,天主也不会选用其中的任何人去完成那天上之国,同样,通过那位胜利者,也将有许多人得以从罪恶中成义,以补充那为此而造人之数。然而有罪之人无法做到这一点,因为罪人不能使另一个罪人成义。

**波:**没有什么比这更加公正,和比这更不可能的了。然而从这一切看来,就人为享受那种福乐而造的目的而论,天主的慈祥和人类的希望都落空了。

## 第二十四章

只要人没有偿还其所欠天主的债，就不可能幸福  
也不得以无能相推诿

安：请再等片刻！

波：你还有什么要说？

安：如果一个人不偿还其所欠他人的债便称为不义，那么不偿还其所欠天主的债，就更为不义了。

波：如果他能偿还而不偿还，确实是不义。但他若不能，怎么是不义呢？

安：如果无能的原因不在他身上，他或许有可原谅之处。然而如果过错正在于无能上：这既不能减轻罪过，也不能免除还债的责任。因为如果有人给自己的仆人安排一件工作，并叮嘱他别跌进其所指出的一条深沟里，跌进去就再也出不来，而这仆人忽视了其主人的吩咐和警告，自愿跌进早已指出的深沟里，因而无法完成给他预定的工作，你认为这种无能可否作为他稍微推脱不能完成所交任务的理由吗？

波：完全不能，而且会更加重他的罪过，因为无能是他自己造成的。他在两方面有罪，因为他既没有做主人吩咐他的事，还做了吩咐他不要做的事。

安：那么，自愿地欠下其所无力偿还的债，并且由于自己的过错落到这种无能之中，既不能做到犯罪前所应达到的不犯罪的要

求,又没有偿还其所欠的债,因为他犯了罪,因而人是不可宽恕的。无能本身就是罪过,因为他不应当有,而且应当没有这种无能。因为他的过错就在于没有其所应有的,同时也在于有了其所不应有的东西。所以正如人错在没有了那种所赋予他的防止罪过的能力,同样错也在于有了这种无能,于是既不能坚持正义回避罪恶,又不能偿还所欠下的罪债。就是说,人之所以丧失了那种能力而陷入这种无能之中,是他自愿造成的。这也是说,他没有其应有的能力,而有了其不应有的无能。因而无力偿还所欠天主罪债的这种无能,如不偿还,就不能得到宽恕;因为罪过不能因罪过的后果而得到宽恕。

**波:**这既非常严厉,也理当如此。

**安:**不义的是人,他没有偿还其所欠的债。

**波:**完全正确。说他不义,因为他没有偿还,说他不义,也是因为他不能偿还。

**安:**可是不义者是不许进入福乐境界的;因为福乐境界是无所匮乏的圆满境界<sup>⑥</sup>,因而它只适合于具有纯粹义德而毫无瑕疵者。

**波:**我不敢另有所信。

**安:**所以没有还清所欠天主债务的人,就不可能得到福乐。

**波:**这一结论我也不能否认。

**安:**或许你说:慈祥的天主会免除哀求者的罪债,因为他无力偿还,那么说天主宽恕,无非是指人本当自愿做到的事却不能做到,就是说把那甚至为保全天主以外的一切所犯之罪的罪债也宽恕了;或者是指以上说过的<sup>⑦</sup>要用惩罚予以剥夺的福乐。然而如果天主之所以放过人本当自愿做到之事,是因为他无法做到,这岂不就等于天主放弃其所无法得到的东西?然而人把这种慈祥归之于天主,就等于一种嘲笑。可是天主如果以人无力偿还其应自愿

偿还,因而放弃本应违背其心意而加以剥夺之物:那么天主就是在放过惩罚,而使人因犯罪而获得幸福,因为他有了其不应当有的东西。因为他本不应有这种无能,因而在他带有这种无能而未清偿罪债时,就是在罪恶之中。然而天主的这种慈祥却完全违背了他的正义,正义只允许以惩罚清偿罪债。既然天主不可能自相矛盾,所以他也不是像这样慈祥的。

波:我看,我们就得寻求此外的天主慈祥了。

安:假若天主真的宽恕了那应当偿还,却因无力偿还而未曾偿还者。

波:但愿如此。

安:可是如果他没有偿还,或者是愿意或者是不愿意偿还。如果他愿意而做不到,那就是贫乏。如果不愿意,就是不义。

波:再清楚没有了。

安:贫乏也好,不义也好,都不会幸福。

波:这也是显然的。

安:在其没有偿还之前,是不可能幸福的。

波:如果天主按正义的道理行事,那可怜的人就不会有出路,天主的慈祥看来也会落空。

安:你既要求一种理由,那就请听这条理由吧!我不否认天主是慈祥的,由于他丰厚的“慈爱”,“人民与牲畜”得以保全。但我们说的是在今生之后使人幸福的终极慈祥。至于这种幸福不应赐予任何罪过并未完全赦免的人,除非他按罪过的轻重偿还了所欠下的罪债:这一切我认为已借上文中提出的论据<sup>®</sup>充分阐明了。如果你以为这些论据有可反驳之处,就请指出来。

波:我确实找不出你的论据有什么可以反驳的地方。

安:如果加以认真考虑,我想也找不出来。然而只要上文所示



各端之一具有无可反驳的真理,就应当足够了。至于该真理是经一个还是多个论据确切证实的,都同样经得起任何怀疑。

**波:**看吧,正是如此。

## 第二十五章

### 人只有通过基督才能得救

如果人本身既未偿还所欠罪债，而未偿还欠债就不能得救，那他如何得救呢？或者我们怎么敢说，慈祥超出人们想像的天主，不能实行他的慈祥呢？

**安：**这一点你要拿去质问你代他们说话的那些人，他们不信基督对他们得救的必要性，让他们来说明人不经基督如何能得救。如果他们完全无法说明，就不要再嘲笑我们，并来与我们联合起来，不怀疑人能够通过基督得救；否则他们就只有对此事的可能性完全绝望了。如果他们对此感到畏缩，那就与我们一起相信基督，才能得救。

**波：**现在我要像开始那样向你求教，请你给我说明人如何通过基督得救。

**安：**既然教外人也不否认人可借某种办法获得幸福，而且也充分证明了，如果认为没有基督，就无法找到人类的拯救，这难道还不足以证明人能通过基督得救吗？因为人或者是借基督或者是借其他任何方法得救，或者是根本不能得救。既然借其他方法得救和根本不能得救的说法不能成立，那就必然是通过基督来实现了。

**波：**如果有人看清了人不能借其他方法得救，也不理解如何能借基督得救，于是就认为无论是借基督还是其他方法都不能得救：

对这种人应如何回答？

安：对那将必然真理只因不知其详，便说成为不可能的人，有什么要回答的呢？

波：因为这是个糊涂人。

安：所以他的说法不必重视。

波：这是对的。不过也应向他指明，他的想法何以是不可能的。

安：根据我们上文<sup>⑨</sup>所讲过的，难道你还不明白，必然要有某些人到达福乐境界吗？因为天主不宜于将带有污点的人，提拔到原为没有污点的人所造之地，以免在人看来，似乎天主对原来的善心有了悔意，或者无法完成已有的计划；同样不相宜的是，将没有人被提拔到为之而造的境地，这就更不可能了。所以或者是要我们在基督教信仰之外去寻求偿还罪债之道，对其必要性上文已经说明——这一点理性无法证明——或者是我们应毫不动摇地相信，它就在基督教教义之中。因为凡是经过必要的论据认定其真实性的东西，尽管不明白其所以然，我们也不能加以怀疑。

波：你说得对。

安：那你为什么还要问？

波：我这样不是要你为我解除信仰上的疑难，而是要你为我指出确实的根据。所以，既然你已经在理性道路上使我明白了，罪人对天主欠下了无法偿还的罪债，而罪债不还就不能得救，于是我就希望你引导我借必然性的根据认识到，天主教信仰要求我们关于基督所应相信的一切，如果我们愿意得救的话<sup>⑩</sup>；而且这一切如何有助于人的得救<sup>⑪</sup>；既然天主只是在人还清了因罪所欠的债后，才会宽恕人，又怎么是在以慈心拯救人<sup>⑫</sup>。为了使你的论证更有说服力，就请你从头开始，以便使它建立在坚实的基础上<sup>⑬</sup>。

安：现在愿天主帮助我，因为我把这么大的任务交给你，你既丝毫没放过我，也没有把我的愚昧无知放在心上。可是我既然已经着手了，就要努力在天主的助佑下，而不是靠我自己，做好我所能做的事。为了使阅读此书者不因论述过长而感厌烦，我们且将已讲的与要讲的问题分开，再重新开始。

---

注释：

①安瑟伦已经允诺但未完成的著作残篇，我发现后就公开了：见 Schmitt, Fr. S., 圣安瑟伦的一部未完成著作（《中世纪神学与哲学史论文集》，XXXIII, 3), 1936。

②同样的思想出现在圣十字架的序经中：以便使因树木而得胜者，也因树木而被战胜。

③类似的说法，如“罪恶的种族”或“败坏的种族”在奥斯丁著作中是常见的。

④见第六章。

⑤见第三章开始。

⑥见序言。

⑦见卷二，第二十一章。

⑧见本人著作，论魔鬼的堕落，第二、三和二十四章。

⑨见第十六章。

⑩如 Augustinus, 创世记注释，卷五，第二十三章；以及其他处。

⑪如 Gregor der Grosse, 福音讲道 XXXIV, n. 9.

⑫参见第二章。

⑬见第十章。

⑭见第十二章。

⑮见第十章。

⑯此定义来自 Boethius, 论哲学的安慰，卷三，散文集二。

⑰见第十四章。

⑱见第十九至二十章。

⑲见第十六章。

⑳对此问题将在第二部分第五至十八章中讨论。

㉑见第十九章。

㉒见第二十章。

㉓这一基础将在第一至第四章中建立。

## 卷 二

### 第一章

#### 天主所造的人是正义的,为的是使他幸福

天主所造的理性生物是正义的,为的是使他享受幸福,这一点不得怀疑<sup>①</sup>。他之所以有理智,是为了使他能在正义与不正义、善与恶、大善与小善之间进行分辨。否则就是白造为理性生物了。然而天主并没有白造他为理性生物。因为毫无疑问,正是为此才将他造成理性生物。同样也可以证明,他们之所以获得这一分辨能力,是为使他们恶恶避恶,好善择善,日益好大善择大善。否则天主就白白赋予了他们以这一分辨能力,因为他们如果不按其所分辨去爱好和回避,那就白白地分辨了。然而白白地赋予这样一种能力,对天主是不相宜的。因此之所以造了理性生物,就是为了使他们爱好和选择天主在万有之上,并不是为了其他,而是为了天主本身,这是定而不移的。如果是为了其他,那所爱的就不是天主而是其他事物了。于是就能以正义的方式行事。所以理性生物为了不致白白具有理性,就要同时造成为理性的和正义的<sup>②</sup>。如果理性生物之正义受造是为了选择和爱好至善,那么或者是为了有朝一日能获得其所好所选,或者不能。然而如果他的正义受造不是为了获得其如此所好所选,那他就是白白受造去如此爱好和选择,他也就没有理由要有朝一日获得其所好所选。因而当他在爱

好和选择至善即为其而造的正义目的行事时,他会非常不幸,因为他得不到其所想望之物,他的贫乏是违背其心愿的;这是非常荒谬的。因此理性生物的正义受造,就是为了享受至善即天主,成真福人。所以作为理性生物的人,之所以正义受造,就是为了享受天主,做幸福人。

## 第二章

### 人若没有犯罪就不会死

然而人这样受造,本不应当死亡,这一点不难证明,因为如我们上卷所述<sup>③</sup>,他既是在正义状态下,为了享受永恒幸福而造成,如果没有罪过却不得不死,这与天主的智慧和正义是矛盾的。因而他如果没有犯罪,就决不会死<sup>④</sup>。



### 第三章

#### 人将带着其在世生活的肉体复活

由此可以清楚地证明今后死人的复活。因为如果今后人会完全得到恢复,就应恢复到像没有犯罪时应有的状态。

波:不能不如此。

安:既然人如果没有犯罪,就会带着他原有的肉体进入不朽,那么在其恢复时,也会带着今生的肉体恢复。

波:若有人说,在人类得到恢复时固然应当这样,但对那些堕落者来说就不一定,对此我们如何回答?

安:正如人若一直坚持正义,就会灵魂和肉体一起进入永福,同样如果一直坚持不义,也就会一起永远不幸,这是最公正最合理的想法。

波:你简明扼要地满足了我的要求。

## 第四章

### 天主将会完成其对人类所开始的计划

**安:**由此不难看出,或者是天主将完成其对人类已经开始的计划,或者是白白造了追求如此崇高美善的高尚生物。可是既然已知天主所造万物中,没有比那为享受他而造的理性生物更为宝贵的,所以让这种理性生物完全毁灭是与天主绝不相容的<sup>⑤</sup>。

**波:**一个理智的心灵不可能有其他看法。

**安:**所以天主必然要完成其对人类已经开始的计划。而这如前所示<sup>⑥</sup>,只有通过罪过的完全补赎才能实现,但这一点任何罪人也无法做到。

**波:**我已经看出来了,天主必然要完成其所开始的计划,否则就似乎是他放弃了他已着手的工程,而这于他是不相宜的。

## 第五章

尽管这事必然会实现，天主却不是出于不得已；  
这里既有取消和减少感恩之心的必然性，  
也有增加的必然性

然而如果是这样的话，那就似乎是天主为了避免出现不相宜的情况，出于不得已才赐予人类以救恩。那么，我们又怎能否认，他主要是为了他自己而不是为了我们才这样做的呢？或者说，既然如此，对其为自己所做之事又何需感恩？如果他不得不拯救我们，又何以要将我们的得救归于他的恩赐呢？

安：有一种取消或减少人们对施恩者感恩之心的必然性，也有一种增加人们对施恩者更强感恩之心的必然性。因为一个人处于不得已的情况下，如果不自愿地施恩，就无需感恩或只需稍微感恩。然而如果他自愿地处于必然施恩的条件下，而且并非违心地在坚持着，对这种施恩自当更加感激。因为这不是什么不得已，而是一种善意，他并非出于被迫，而是自愿承诺并坚持下来的义行。因为如果你今天自愿许下明天应给予之物，明天同样自愿地给予，虽然明天既可能给予也可能失信，那么接受给予的对方对你所表现的善意，其感恩之情自不应亚于并无许诺的场合，因为你在给予之前就给自己加上了义务。一个自愿宣誓度圣洁生活者，也属于类似情况。因为他在宣誓之后虽不得不遵守誓愿，以免遭受犯愿

之罚,而且他即使并不愿意,也会被迫予以遵守;可是如果他并非违心地遵守誓愿,其中悦天主不仅不亚于未经宣誓者,而且较之更为中悦天主;因为他不仅放弃了常人的生活,而且为了天主放弃了这种生活的自由,谁也不能说他是被迫过圣洁生活,而是以同样的自由做这种宣誓的。

因此如果天主继续对人施恩,尽管他不宜放弃其所开始的善举,我们却更要将这一切归之于他的恩惠,因为这一切都是为我们开始的,并不是为他自己,他什么也不需要。因为他在造人时,并未隐瞒他将对人做什么,而是在以其善心自愿造人时,同样自愿地许下将完成其所开始的工程。总之,天主做什么也不是出于无奈,因为他绝不会被迫去做什么,也不会受到什么阻碍;如果我们说天主做某事似乎出于必然性,以避免他当然并不畏惧的有损尊严情况,这主要应理解为,他这样做正是出于保持尊严的必要。这种必然性无非是他尊严的恒定性,该恒定性来自他本身不来自外方,因而只是不确切地称为必然性。因此我们说,天主的慈爱由于其永恒不变性,必然要完成其对人已开始的工程,尽管这一切都是白白施与的恩惠。

**波:**我承认。

## 第六章

### 人赖以得救的补赎只有神人才能做到

安：但是除非有谁为赎人罪，向天主付出高于天主之外的一切的代价，否则此事就做不到。

波：这是肯定的。

安：那能以其超越天主以外一切之所有，代人向天主偿还罪债者，也必然要大于天主以外的一切。

波：我不能否认。

安：可是除天主以外，没有什么超越一切而并非天主的。

波：这是真的。

安：那么就只有天主能实行这种补偿了。

波：结论就是如此。

安：而实行这一补偿的只应是人。否则人就没有补偿。

波：没有比这更公正的。

安：那么如上所示，既然必须由人来完成那天上国度，而要完成该国度又要先实行上述补偿，而这一方面只有天主能做到，另一方面这只有人才应当去做，因而就要由一位神人来完成。

波：“愿天主受赞美”，我们在所探讨的问题上有了重大发现。照开始的那样继续下去吧。希望天主会帮助我们。

## 第七章

### 必须有一位既是完全的神又是完全的人

安：现在我们来探讨一下，如何才能有一位神人。因为神和人的性体不能互换，所以神的性体不能变成人的性体，人的性体也不能变成神的性体；也不能混合起来，从两者中得出既不完全是人也不完全是神的第三者。最后，如果其中之一能变为另一种，或者仅仅是神而不是人，或者仅仅是人而不是神。或者他们混合起来，两者消失产生出第三者——好像从两个不同性别男女生物个体产生出来的第三者，既没有完整保持父的本性，也没有完整保持母的本性，而是两者的混合性——那就既不是人也不是神。所以从神性体和人性体的相互变换也好，从两者混合各自消失产生第三者也好，都不能得到我们所要求的神人，因为这办不到；即使有此可能，对我们的追求也毫无价值。

但是如果像有人说的那样，这两个完整的性体以某种方式结合起来，结果一个是人，另一个是神，神和人并非一体：这也无法使两者去做其应做之事。神不会去做，因为他不应当做，人也不会做，因为他不能做。所以要想此事有一位神人来做，实行补赎者必须既是完整的神又是完整的人；因为此事只有真神能做到，也只有真人才应做到。既然<sup>①</sup>保持两种性体的完整性就必然会出现神人，那么这两种性体同样也必然要结合在同一位格上——就像肉

体与理性灵魂结合成一个人一样——因为否则就不可能使同一个人既是完整的神又是完整的人。

波：你所说的我都同意。

## 第八章

### 天主必须借亚当子孙和一位贞女取得人性

安：现在要探讨的是，天主要从何处和如何取得人性。因为或者是取自亚当，或者是另造新人，就像当初不用他人而创造亚当那样。可是如果不利用亚当子孙而另造新人，那就不属于出自亚当的人类了。那他就没有必要为这些人赎罪了，因为他并非这些人的子孙。正如人类的罪债理当由人类补偿，实行补偿者就必须与犯罪者同属一族。否则就不是亚当或其子孙在为自身赎罪。所以既然罪过是从亚当和厄娃传到全人类的，那就不应由他们和他们子孙以外的人为人类赎罪。因为这些人做不到，必须由他们的子孙来赎罪。

再者，既然亚当及其整个种族如果没有犯罪，就无需其他受造物的扶助，而靠自己支持下去；那么同样，如果该种族在犯罪后复兴时，也要靠自己复兴并站立起来。因为它要靠谁来恢复其原有地位，也总要靠借以恢复其地位者来自立。天主当初也只借亚当来造人，而为了由两性繁殖人类，也只是借亚当造了女人，这显然表明凡是他想对人类做的事，只想借亚当来做。所以如果要使亚当种族借一个人重新站起来，而这人并非出自这一种族，那他就并未处于亚当如不犯罪时应有的尊严地位上，因而也就没有得到完全恢复，于是天主的计划似乎也落空了；这两点都是不适宜的。因



而就必然要从亚当子孙中取得人性,从而使亚当种族得以恢复。

波:如果我们按原定计划依理而论,就必然得出这一结果。

安:现在我们来探讨,天主所要取的人性究竟是来自一父一母,像其他人那样,还是来自一男而无女,或者来自一女而无男。因为无论是以这三者中的哪一种方式来的,都是来自亚当和厄娃,男女两性的每个人无不由此而来,对天主来说,三种方式没有哪种更方便,因而更应予以采取的。

波:你的思路是对的。

安:不过也不用费多大精力去说明,某个仅从一男或仅从一女所生的人,要比由两性结合所生的婴儿更纯洁更高贵。

波:这就够了。

安:所以他应当是仅从一男或仅从一女而来的。

波:没有其他可能。

安:天主可用四种方式造人。或者是由男女结合,像常见的习惯那样;或者是不用男女,像造亚当那样;或者是由一男而无女,像造厄娃那样;或者是只用一女而无男,此法还未曾用过。为了证明这种方式也在他的权能之下,而且也将其施展到了这一工程之上,天主由一女而无男取得我们所探讨的人性,就是最适宜没有的了。至于此人是由贞女还是非贞女而出更为尊严,这就无须争论了,而应毫不迟疑地坚持,这位神人一定要由一位贞女出生。

波:你说的正合我心。

安:我们的论述是确实的东西,还是像教外人指责我们所说的飘渺云雾呢?

波:再确实不过了。

安:所以不要在虚构的幻想上描绘,而要以确实的真理为基础,并且声言,既然人类的犯罪和我们受罚的原因都是从女人开始

的,那么罪过的救药和我们得救的原因也要从女人而来,这是非常适宜的<sup>⑥</sup>。为了使女人不因这等坏事来自妇女,因而怀疑她们有获得幸福之份,那么为了重新恢复她们的信心,就要使这等好事由女人而来。你还要描绘这一点:既然一位处女曾经是人类万祸之源,那么让一位处女成为万福之源就更为适宜了。你再描绘这一点:既然女人是天主不用女人只借一个童身男人造成的,那么一个男人不用男人,只借一个童身女人造成,也是很适宜的。对于神人应由一位处女出生所描绘的种种图案中,这一些就足够了。

**波:**这些图案既美妙又合理。

## 第九章

### 圣言与人应结合为一位

**安:**现在也要探讨一下,要以天主三位中的哪一位来取人性。因为多数位取同一个人,不能达到位格一致。因而这就必然只能在一个位格上进行。但是在这神人位格一致问题上,更应以哪一位来进行,我已在致我主教皇乌尔班的论圣言降生成人书<sup>①</sup>中谈过,我认为这对目前的探讨来说已经够了。

**波:**在此请简要地说明,何以主要是第二位圣子应降生成人,而不是圣父或圣神。

**安:**如果是任何另一位降生成人,就会在圣三中出现两个圣子,一个是降生成人之前的天主之子,一个是降生成人的处女之子;于是本应一直平等的三位之间,就会按出身的高贵程度产生差异。因为由天主所生者必较由处女所生者更为高贵。同样,如果圣父降生成人,在圣三中就会有二个后辈;因为圣父通过摄取人性将成为童身父母的后辈;而圣言虽未取人性,却还是处女的孙子,因为是她儿子的儿子。这一切都不适宜,而且在圣言成人时也不会出现。此外还有一点可以说明,何以圣子降生成人要比其他两位更为适宜:如果是圣子求圣父,就要比其他哪一位求另一位更得体了。同样:将为之祈求的人和将对其进行斗争的魔鬼,都按一己的私意代表了歪曲的天主肖像。因而他们就像是对第二位圣子特

别犯罪,因为我们信仰圣子是圣父的真像。究竟是对哪一位造成了特别冒犯,就更宜于由哪一位来惩罚或宽恕。于是既然无可回避的道理引导我们认识到,神性和人性必然应结合在某一位上,而不能在多数位上进行,而且在圣言位上更为适宜,那么天主圣言与人结合成一位就是必然的了。

**波:**你给我指引的路在各方面都有依据,使我看出我既不致偏左,也不致偏右。

**安:**不是我在指引你,而是我们所讲论的那一位,即离了他我们便一无所能者在指引我们,是他使我们一直走在真理的道路上。

## 第十章

这个人不是由于罪债而死的;他何以能犯罪或者不能犯罪;尽管他或者一位天使既不能犯罪,其正义何以又值得称赞

至于这个人是否像其他人一样,会因罪债而死,现在我们要进行探讨。然而如果亚当没有犯罪,就不会死,那么这个人既不可能有任何罪过,因为他是天主,那就更不应当死了。

**波:**我希望你在这一点上略微停留一下。无论是说他能犯罪或不能犯罪,对我来说都会引起不小的问题。因为如果说他不能犯罪,这似乎难以令人相信。如果我们不像过去那样,把他说成似

乎从未有过的人，而是把他当作我们所熟知其行为的人，那么谁能否认，他会做出许多我们称之为罪恶的事来呢？且不提别的，我们怎么说他不可能撒谎，而撒谎总是罪呢？因为他既然对犹太人谈到父时说过：“如果我说我不认识他，我就和你们一样是个撒谎的人”，而且在这些话里说过“我不认识他”：谁会断言他不能只说这几个字，而没有别的话，并这样说道：“我不认识他？”如果他这样做了，那他就正如他说的是个撒谎者，也就是罪人。既然他能这样做，他也能犯罪。

安：他既能这样说，又不可能犯罪。

波：请对此予以说明。

安：所有能力都是随意志而作用的。当我说我能说或能走时，是指如果我愿意。因为如果不包括意志在内，那就不是能力而是必然性了。因为如果我说，我可能违心地被人拖走或被人战胜，这并不是我的能力，而是强制和他人的能力。因为“我能被拖走或被战胜”无非是“他人能将我拖走或战胜”。因此关于基督我们可以说，他能撒谎，这是指“如果他愿意”。由于他不可能违背自己的意志撒谎，也不可能愿意撒谎，因而也不是没有充分道理说，他不能撒谎。于是他既能撒谎，又不能撒谎。

波：现在让我们再回到开始的讨论，就像它从未有过一样。于是我说：既然他不能犯罪，因为像你说的，他不可能愿意，那他持守正义就是出于必然。那他的正义就不是出于自由意志。他的这种正义有什么值得酬报和称赞？我们经常说，天主所造的天使和人之所以能犯罪，是为了在他们能离弃正义时，如果以自由意志予以持守，就值得酬报和称赞，如果是被迫持守正义，就不值得酬报和称赞。

安：现在那些不能犯罪的天使就不值得称赞了吗？

**波:**他们当然值得称赞,因为现在他们所不能的,是通过曾有可能但不愿意而争取到的。

**安:**天主不能犯罪,而这并不是他有犯罪的可能却没有犯罪而赢得的,他的正义是否值得称赞?

**波:**在此我想请你代为回答。因为如果我说他不值得称赞,我知道自己在撒谎;如果我说他值得称赞,又怕削弱了我对天使所提出的论据。

**安:**天使的正义值得称赞不是因为他们能犯罪,而是因为由此就在某种程度上本身就不能犯罪了;在这一点上他们与天主有些类似,天主所有的原是他本有的。一个人给予某物,能拿走而不拿走,就说是给予某物;一个人尽管能促使某物不存在,却没有这样做,就是促使某物存在。对天使也是如此,当他们能离弃正义时没有离弃,能使自己不复为正义者时没有这样做,就有理由说,他们给了自己以正义,使自己成了正义者。天使也是这样靠自身获得正义的,因为一个受造物不能用其他方法去获得;因而他是靠自己的正义而赢得称赞的,不是出于必然是自由地成为正义者的,因为在没有强迫也没有阻碍时,谈必然性就不对了。因此天主之所有既完全是其所本有,那么并非由于任何必然性,而如上文所述<sup>⑨</sup>,由于其本有的永恒不变性所具有和保持的美善,就是至堪赞扬的。如此说来,那本身即神的人,他将具备的一切美善既都是其所自有,并非出于必然,而是出于自由靠自身成为正义者的,因而就值得赞扬。虽然他将具有的人性是借神性取得的,但仍然是由他自己取得的,因为他的两性共是一位。

**波:**对此你已令我满意,现在我清楚地看到,他既不可能犯罪,他的正义也是值得赞扬的。

然而现在我想问:既然天主能造这样的人,何以当初没有这样

造天使和最初的两个人,使他们同样地既不能犯罪,又以其正义值得称赞呢?

**安:**你明白你在说什么吗?

**波:**我想我明白,因而我问他为何没有这样造他们。

**安:**因为既不应当也不可能,像我们对这个人所说的那样,使他们之中的每个人本身都是神。如果你再问,何以天主没有对圣三三位都这样做,或至少对其中之一这样做,我的回答是,理性当时决不要求这样做,相反地绝不许这样做,因为天主不做无道理的事。

**波:**我惭愧问了这个问题,你讲你所要讲的吧。

**安:**那我们就讲他不应当死的问题,因为他不是什么罪人。

**波:**我应当承认。

## 第十一章

他是以自身的能力死去的；会死  
并不属于纯人性

安：现在要探讨的问题是，他按人性是否能死；因为论神性他是永恒不朽的。

波：我们对此问题何以要怀疑呢，因为他是真人，而每个人按其本性不是会死的吗？

安：我不信会死属于纯人性，而只属于败坏了的人性。因为人如果从未犯罪，他的不朽性如能保持不变，那就应丝毫不亚于真人；一旦可朽坏者复活进入不朽时，他们就会一点不差地成为真人。因为可朽坏性如果真正属于人性，就绝不会有什么不会死的人。所以可朽坏性或不朽性都不属于真正的人性，因为这两者都不能对人有所损益，只是一个会招致灾祸，另一个会带来幸福。然而没有什么人是不死的，因而有死性就被哲学家们<sup>①</sup>列入到人的定义之中，他们不信整个人类有朝一日会不死或能不死。所以仅仅证明此人必然会死，还不足以说明他是真人。

波：那就请找出其他理由来，因为我不知道，如果你不知道，又何以证明他能死。

安：这一点无可怀疑，因为他既是天主，就是万能的。

波：这是正确的。

安：所以如果他愿意，就能牺牲自己的性命，并再将它收回来。



波：这如果他做不到，人们就无从看出他是万能的。

安：如果他愿意，他就会永远不死，也能死而复活。至于他是在无外人支配下放弃自己的生命，或者是在外人支配下自愿放弃自己的生命，对他的能力来说并无差异。

波：这一点无可怀疑。

安：因此如果他愿意允许，他可以被杀；如果他不愿意，就不可能了。

波：这是理性向我们坚定指出的。

安：理性也教导我们<sup>⑨</sup>，他必须以除天主以外某种最大的东西，自愿地而并非因债务关系献与天主。

波：正是这样。

安：然而此物不可能在他以下或以外找到。

波：这是正确的。

安：因此就要在他身上去找。

波：这是必然结果。

安：那他就要献出自身或自己的某物。

波：对此我无法另加理解。

安：现在要研究一下，这奉献应以何种方式进行。因为向天主奉献自身或自身所有，不能好像这并非他所拥有，而是自己所有，因为所有受造物都是天主的。

波：正是如此。

安：所以这一奉献要这样来理解，就是他为了天主的光荣，以某种方式奉献自己或自己所有，而不是作为负债者。

波：根据上文所述<sup>⑩</sup>，结论应当如此。

安：如果我们说，他为了服从天主而奉献自己，使自己以坚持正义来服从他的旨意，那这就不是天主不以债务关系要求的奉献

了。因为所有理性受造物都应向天主表示这种服从。

**波:**这是不可否认的。

**安:**那么他就应以另一种方式,来向天主奉献自己或自己所有。

**波:**理性要求我们如此。

**安:**让我们来看,这是否就等于为了天主的光荣献出自己的生命,或者自愿受死。因为天主不是以债务关系向他要求这一点的;因为如上文所述<sup>9</sup>,他本身无罪,不应当死。

**波:**我无法另加理解。

**安:**我们再考虑一下,这在理性上是否适宜。

**波:**你请讲,我愿恭听。

**安:**如果人轻易犯罪,难道不宜于让他严格补偿吗?如果他轻易地就被魔鬼战胜,再轻易不过地犯罪离开了天主,难道不是理当让人以再大没有的困难去战胜魔鬼光荣天主吗?既然人因犯罪对天主进行了无比严重的剥夺,难道不是理应当向天主做不能再多的奉献来加以补偿吗?

**波:**没有比这更合理的了。

**安:**然而对人受苦来说,没有什么比为了光荣天主,而自愿地并无义务地受死更为艰苦困难的;而人对天主的奉献,无论如何也没有比为其光荣而死更多的。

**波:**这都是正确的。

**安:**所以愿意为人类赎罪者,如果愿意要能去死。

**波:**我完全看到,我们所寻找的此人应当是这样的,即他不是必然会死的,因为他是万能的;他也不会因罪债而死,因为他从来不是罪人;他能自愿而死,因为有此必要。

**安:**此外还有许多理由能说明,何以对他来说最好是与人们有

来往和相似之处,只是无罪,这一切在其生平与作为中本身所表现的,要比在经历之前仅凭理性能证明的更容易更明确地为人所认识。因为谁能说得清楚,那将以教导救人于死亡毁灭之途回到永生幸福之路者,与人们进行交往,在交往中教导他们应如何生活时,以身作则树立表率,这种做法何等必要何等明智?然而如果这些人不承认他亲身经历过这一切,他又如何能把自己作为病弱有死者的榜样,使他们不因欺凌侮辱或痛苦与死亡而背离正道呢?

## 第十二章

他虽分担了我们的疾苦，却并非不幸

**波：**这一切都显然说明他是能死的，而且必须分担我们的疾苦。而这一切是我们的不幸。那他是否也就不幸呢？

**安：**决不。正如不合某人心意的舒适不算幸福，同样，明白而毫不勉强接受的某种不便，也不算不幸了。

**波：**这一点应当认可。

## 第十三章

他带有我们的其他软弱却没有愚昧

请你说说,除了他与人所有的这些相似之处外,是否也像我们一样有其他弱点?

**安:**你怀疑天主是无所不知的吗?

**波:**虽然他按神性说是不朽的,按人性说却是可朽坏的。那么他为什么不像真正可朽坏那样也真正愚昧呢?

**安:**摄取人性与神位格结合,只能由最高智慧明智地完成,因而就不会摄取人身上绝对无益,而且非常有害于其未来工作的东西。因为愚昧对他无益,而且害处很多。如果没有无限的智慧,如何能完成这许许多多应当完成的崇高工作呢?如果人们知道他愚昧,又怎会相信他呢?如果他们不知道,这愚昧对他又有何益?再说,人只会爱他所知道的东西,正如除人所爱之物外无所谓善,同样,除其所知之物外也无所谓善。然而谁也不会完全了解善,除非能将它与恶区别开来。然而对恶无知者就不能做这种区别。那么我们所说的这个人既要完全了解所有的善,也不能对恶有所不知。他应掌握全面的知识,尽管并不在与人际交往中公开显示出来。

**波:**在他成年时,似乎是像你说的这样;可是在幼年时既不是表现智慧的适当时机,就没有必要掌握这种知识,而且也不适宜。

**安:**我不是说过,降生成人的工作要明智地完成吗?因为天

主要明智地摄取可朽坏性,于是它将被很有益地加以利用。但他却不会明智地摄取无知,因为它毫无益处,总是有害,除非在他来说绝不会有恶的意念,因而未能生效。尽管无知没有其他损害,至少在妨碍知识之善上造成了损害。现在简要地解决你提出的问题:既然这个人自其存在之时起就充满着天主,与充满其自身一样。因而永远不会失去他的权能、力量和智慧。

**波:**尽管我不怀疑在基督身上确实如此,我之所以还是要问,就是为了听听其中的道理。因为我们往往虽明知确有某事,却不知如何从理性上予以证明。

## 第十四章

### 他的死在数量和重大性上要超过所有罪过

现在我要向你请教的是，何以他的死在数量和重大性上要超过所有罪过，既然如你说过的<sup>④</sup>，即使我们认为极轻微的罪过也无限重大，因而如果有无限多像这个充满万物的世界，只要有人违背天主旨意看上一眼，就能免于毁灭而得以维持，也不应当看。

**安：**如果这人在你面前，你也知道他是谁，有人对你说：如果你不将这入杀掉，全世界以及天主以外的一切都要遭到毁灭，你是否会做此事来保全所有受造物呢？

**波：**即使在我面前有无数的世界，我也不会做这样的事。

**安：**如果又有人对你说，或者是你将他杀掉，或者是全世界的罪过都要归到你身上，你会怎么样呢？

**波：**我会回答说，我宁愿自己承担所有其他罪过，包括这个世界过去和未来的，甚至在这方面所能想到的，只是不愿犯这个罪。不仅是对他的杀害，就是对他的任何轻微伤害问题，我想我也应当这样回答。

**安：**你想得对。不过请告诉我，你的心为何这样判断，就是最怕对这个人犯轻微伤害之罪，而不是其他一切可想像的罪，可是所有的罪都是触犯他的。

**波：**因为触犯他本身的罪，要无可比拟地超过在其本身以外所

能想像的罪。

**安:**有的人往往宁愿本身受些损害,以免其财产遭到更大损失,对此你怎么说呢?

**波:**天主无需这种容忍,万物都在他权力之下,正如你以上<sup>®</sup>对我的某一问题所作的答复。

**安:**你回答得好。那么我们就看到了,对天主本身以外的罪无论如何重大或众多,都不能与对这个人人身生命的伤害相比。

**波:**这是非常明显的。

**安:**在你的心目中,对如此之大的善的损害,岂不是如此之大的恶?

**波:**如果说一切善的美好,正如其毁灭一样丑恶,那么这无可比拟地超过其毁灭的善,就要无可比拟地高于那罪过的恶。

**安:**你说得对。罪恶之可恶在于其为恶,这种生命之可爱在于其为善。由此可知,这种生命的可爱更甚于那罪恶的可恶。

**波:**这一点我不能不理解。

**安:**你是否相信,如此伟大而可爱的善,足以偿还全世界所欠的罪债吗?

**波:**正相反,要比那多得多。

**安:**那么你看到了,该生命如果奉献出来,将如何战胜所有罪恶。

**波:**这是明显的。

**安:**如果奉献生命等于接受死亡,那么既然奉献生命超过人类一切罪过,接受死亡也是如此。

**波:**这一点显然适用于不涉及天主本身的所有罪过。



## 第十五章

### 这个死如何消除那些杀害他者的罪过

可是我看现在还有一个问题要问。因为既然他的生命是那么美好,杀害他是如此邪恶,那他的死又如何能超过和消除杀害他者的罪过呢?或者说他消除了其中某人的罪过,又如何消除其他人的罪过呢?我们相信其中不少人已经得救了,而无数其他的人还有待拯救。

安:使徒已经解答了这个问题,他说:“如果他们知道他,就决不会把荣耀的主钉死在十字架上。”那么明知故犯与无知而犯的罪,其区别既如此之大,如果他们知道是如此大恶是决不会干的,这种罪可以宽恕,因为它是无知而犯的。因为绝不会有人要有心地杀害天主,所以无心地杀害他的人,不会堕入到这其他罪恶不能比拟的无比重大罪恶之中。由于我们只从被害生命如何美好去看此罪恶的重大性,没有考虑到它是无知而犯的,却把它当成有意行为,而这却是从未有人做过,也无人能做的事。

波:你已经合理地证明了,杀害基督的凶手能获得其罪恶的宽恕。

安:现在你还有什么要问的呢?你也看到了,理性的必然性已经指出那天上之国应由人来完成,而这除非罪过得到赦免是做不到的,然而这又只有通过一个本身是神的人,以他的死来使罪人与

天主和好。于是我们便明确地发现了基督，并宣认他为神和人，曾为我们而死。这一点明确认定之后，就不得怀疑他所说的一切都是确实的，因为天主不能撒谎，而他的所有作为都是明智的，尽管其中的道理还没有被我们认识到。

**波：**你说得对，我绝不怀疑他所说的话是真的，他的作为是明智的。但我却要求你对教外人认为在基督信仰上不应当有或不可能有的事，给我说明其何以应当或可能如此的道理；这倒不是为了坚定我的信仰，而是为使坚定者因理解真理得到快乐。

## 第十六章

### 论天主如何从有罪的众生中摄取无罪的人性 兼论亚当与厄娃的得救

因此你既已对上文所述说明了理由，请你同样对我进一步要问的事指明其原因。首先，天主是如何从有罪的众生中，即完全为罪恶所污染的人类中，有如从发酵面团中取得无酵饼那样，取得无罪的人性的？因为此人的受孕虽未沾染情欲之罪，但所由取得人性的处女本身却是“在罪恶中”受孕的，是“她母亲在罪恶中所孕育的”，并且带着原罪出生的，因为她因亚当也犯了罪，“所有的人因亚当都犯了罪”。

**安：**其次，此人既是天主又是其与罪人的修和者，那么毫无疑问他是完全无罪的。然而除非他是无罪地从有罪的众生中取出来的，就无法做到这一点。如果我们不能理解天主的智慧是如何完成此事的，我们却不应当对其感到惊奇，而要以敬畏的心情承受这一事实，在这伟大事物中有些我们所不知道的奥秘。因为天主以更神妙的方式重建了其所创建的人性。这两者对天主都同样容易；人在有生以前并未犯罪，致使他不得造生出来；然而在其被造生之后，却会因犯罪而丧失现已造成以及正为之而造的一切，尽管没有完全丧失其现有的一切，从而使其受到惩罚，或者因而得到天主的怜悯。如果使他归于乌有，这两种情况就都不能实现了。天

主对人的再造之所以比创造更为奇妙,因为前者面对的是罪人,与其功行并不相符,后者面对的却不是罪人,与其功行并非不符。而其伟大之处也是将神人如此合而为一,从而在保持两性完整性的同时,使他既是人又是神!那么有谁敢想,人类理智能看透这一高深莫测的工程是如何明智而奇妙地完成的呢?

**波:**我同意在今生无人能彻底揭穿如此奥秘,我也不要求你做谁也做不到的事,只要你尽力而已。如果你能指出你在其中看清了哪一条理由,而不是一言不发似乎说明,你在其中没找到任何理由,这就更会使人相信在此事中隐藏着更高深的道理<sup>⑧</sup>。

**安:**我看到了我无法拒绝你的迫切要求。如果我能在某种程度上说明你所要求的东西,就让我们感谢天主吧。但若做不到,就只好满足于以上论证的内容。因为既已明知天主必须化身为人,那他并不缺乏智慧和能力使其无罪出生就无可怀疑了。

**波:**对此我衷心赞同。

**安:**基督所实行的这一救赎不仅要有利于当时的人,当然也要有利于其他人。如果某位国王,他所辖某城全体子民除该族一人外都犯了罪,以致其中谁也无法做什么借以使其脱免死刑。而这位唯一的无辜者既要深得国王宠幸,而且还能对罪人有如此爱心,他希望所有相信他计划的人,借一种令国王十分满意的献礼与之和好;该献礼将在按国王旨意所定的一天举行。由于不是所有需要和好者都能在那一天集合起来,于是国王为使这一献礼宏观起见,恩准凡在那天前后宣称,愿借当天举行的献礼请求宽赦,并参与当场签订和约者,其以往罪过均将蒙赦;如果在这次宽赦之后再次犯罪,只要能做适当补赎并愿今后改正,借此和约之效力可再次蒙赦。可是在借以获得罪赦的工程完成之前,任何人不得进入他的宫殿。根据这个比喻来看,由于在基督进行这一救赎时,不是所

有需要救赎的人都能到场,那么其死亡威力之大就要也能作用到当时当地不在场者身上。但是从而也不难看出,不仅要使不在场者得以受惠,因为在其牺牲时在场者不会像组成天上之国的那样多;即使在其授命时散在各处者都能参与这一救赎。因为魔鬼要比当时活着,并借以代替他们的人数还要多。

而且我们也不可相信,人类受造后有段时期内,世界及其供人利用的万物会如此空虚,甚至人类没有哪一个人是属于为之而造的(天国)之列的。因为天主即使仅在某一瞬间,曾允许人类以及为供其使用而造之物,即将由他们来完成天上之国者近乎枉然存在,也是很不适宜的。因为只要他们不是为当初主要为之而造的目的存在,就总像是枉然生存。

**波:**你以无可反驳的合理依据证明了,自从人类受造以来,没有哪个时期不存在属于和好之列的人,否则每个人都是白白受造的。我们可以得出结论说,这一点不仅是合理的,而且也是必要的。因为这既然要比从未有谁来实现天主造人的意图更为适宜更为合理,而且也没有什么与这种论据相抵触,那么就必然总要有人属于上述和好之列。因此亚当和厄娃属于该得救之列,这是无可置疑的,尽管天主的权威未曾公开这样宣告。

**安:**至于天主在造他们二人时,就永无变更地决定要由他们传生所有的人,要将这些人提拔到那天上之国,却将他们二人排除在该计划之外,这是无法令人相信的。

**波:**相反我们应当相信,天主之所以造他们,主要就是为了使他们属于为他们而造的人之列。

**安:**你的看法是正确的。不过正如我关于王宫所说的,在基督授命之前,没有哪个灵魂能进入天上乐园。

**波:**我们也是这样看的。

安：至于我们所说的人所由之出生的处女，乃是属于那些在其出生前借他得以纯洁无罪者之列，而他正是在她的这种纯洁中由她出生的。

波：如果他本应靠自己具备的这种纯洁无罪，是从他母亲不是从他本身，而是通过她才得以净化的，你所说的才能使我十分满意。

安：并非如此，因为他借以得到净化的母亲的纯洁，无非是由他而来的，所以他还是通过自身靠自身得到净化的。

波：这就好了。不过我想还有另一点要问。上文中我们讲过<sup>®</sup>他不是必然要死的，而现在我们看到他母亲是通过他未来的死得以净化的；如果她没有这一点，他就不可能由她出生。所以他怎么能不是必然要死的呢，因为他必然要死，她才会有此可能。因为他如果不会死，他所借以出生的处女就不会得到净化，因为她除非相信他的真死决无法得到净化，而他也就无法由她出生。所以如果他在由处女出生后不是必然死的，那么他在出生后也可能不是由处女出生的；这是不可能的

安：如果你将上文所述好好考虑一下，我想你就会看到其中的这一问题已经解决了。

波：我没有看出如何解决。

安：当我们研究他是否能撒谎时，不是曾经指出撒谎要分撒谎愿望和撒谎两种能力吗；而他之所以由于本身的正义，能坚持真理而值得称赞，是因为他尽管有撒谎的能力，其本身却不可能愿意撒谎吗？

波：正是如此。

安：同样在维持生命上，也有愿意维持生命的能力，和维持生命的能力的区别。如果要问，这位神人能否维持自己的生命使它

不死,就不必怀疑他总是有维持的能力,尽管他不可能愿意永远不死;而且由于他本身不可能有此意愿,因而他就不是出于必然,而是出于自由权力献出自己生命的。

**波:**撒谎和维持生命的这两种能力,并不完全相同。就前者来说,如果他愿意就能撒谎;但就后者来看,如果他不愿死,这要比他不是他更不可能。因为他之所以成人就是为了死,而且正由于对此未来受死的信念,如前所述,他才能由处女出生。

**安:**正如你所想的,他不可能不死或者必然要死,因为他不可能不是其所是,同样你也可以说,他不可能不愿意死,或者他必然愿意死,因为他是其所是,不能不是其所是。因为他化身为人是为受死,也无非是愿意受死。所以正如你不应当说他不会不愿意死,或者他必然愿意死,同样也不能说他不能不死,或者他死是由于必然。

**波:**正相反,由于死和死的意愿都属于同一个道理,因而这两者就他来说都是必然的。

**安:**是谁自愿化身为人,以便以同样坚定的意愿去死,从而使那人借以出生的处女通过对这一事实的信念得到净化呢?

**波:**是天主,天主的儿子。

**安:**上文<sup>⑨</sup>不是已经证明,天主的旨意不受任何必然性的约束,当人们说他必然地做某事时,他是在其自由意愿中维持其永恒不变性吗?

**波:**这一点确已证明。可是相反我们却看到,凡属天主坚定意愿之事,就不能没有,而必然会有。所以如果天主愿意那人死,他就不能不死。

**安:**既然天主之子是怀着死的意愿来取人性的,这就证明这个人不能不死。

波：我是这样理解的。

安：根据上文所述<sup>⑨</sup>难道不是同样可知，天主之子与其所取的人性属同一位格，他既是神又是人，既是天主之子，又是处女之子吗？

波：正是如此。

安：所以这个人按他自己的意愿不能不死，而且死了。

波：这我不能否认。

安：那么既然天主的旨意决不在任何必然性之下行事，而是以其自己的权力行事，而其旨意就是天主的旨意，他就不是由于什么必然性死的，而只是以其自己的权力死的。

波：你的论证我无法反驳。因为无论是你提出的前提，还是所得出的结论，我都无法推翻。

安：但我总是遇到我说的这个问题，如果他不愿意死，这就比他不是他更不可能了。因为他确实是要死的；如果他不死，对他未来之死的信仰就不确实了，那么他借以出生的处女，以及许多其他人却还要借此从罪恶中得到净化。因为它若并不确实，就无法发生作用了。所以他若能不死，就能使真实的变为不真实的了。

安：在他死去之前，为什么他就真的要死呢？

波：因为这是他本人自愿，并以坚定的意志决定的事。

安：所以如果像你说的，他之所以不得不死，是因为他确实应当死，而他之所以确实应当死，是因为他自愿地和坚定不移地愿这样做：那么他就不是由于其他原因不得不死，而只是因为他以坚定的意志愿意死。

波：正是这样。不过无论是什么原因，然而由于他不得不死，必然要死，这倒是真的。

安：你太执著于虚无了，正如俗话说，你是在灯心草中找结



节<sup>②</sup>。

波：你是否忘了，在我们这番讨论之初，我对你的托词所提出的异议<sup>②</sup>，我曾经要求你在解答时不要像对学者那样，而是为了我以及与我一起提出要求的人。所以请你容忍我以其天资的愚钝提问，以便我和那些人像开始以来一样，能在这些幼稚的问题中得到满足。

## 第十七章

就天主来说没有什么必然性或不可能性；而且有强制性的必然性和非强制性的必然性

安：我们曾经讲过<sup>⑧</sup>，人们不正确地说，天主不能做什么或者必然做什么。而每一种必然性和不可能性都以他的意志为转移；他的意志却不以任何必然性或不可能性为转移。因为除了他愿意如此之外，就没有什么必然或不可能；说他要或不要什么是由于必然或不可能，这是违背真理的。所以他所做的一切，无非是他所愿意的事：在他愿意或不愿意之前，既无所谓必然或不可能，对他的做与不做来说也是如此，尽管他是坚定地愿意并且在做许多事。当天主做某事时，做过之后既不能是没有做，而总是已经做过，也无法合理地说天主无法使过去不成为过去——因为在此起作用的不是不作用的必然性，或者作用的不可能性，而只是天主的旨意，由于他本身就是真理，他总是愿真理按其本质永恒不变——所以如果他坚决决定要做某事，尽管他在事先所预定的东西不能不实现，其中却没有实行必然性或者不实行不可能性，因为对他来说，唯一起作用的是意志。每当我们说天主不能时，并不是在否认他的权力，而是表明他无往而不胜的权能和威力。因为这无非是只能理解为，没有什么能使他去做他曾否定其可能性的事。

人们经常有这种说法，如某物之所以能做什么，不在于其本身，而是由于在另一物身上有能力；如果不能做什么，原因也不在

于其本身,而是由于另一物上的无能<sup>⑧</sup>。因为我们说:这人能被战胜,而不说某人能战胜他;又如说:那人不可战胜,而不说无人能战胜他。因为能被战胜不是什么能力,而是一种无能;不可战胜也不是一种无能,而是一种能力。而我们说天主必然地做某事,不是因为在他身上有某种必然性,而是因为在其他物上有这种必然性,正如我在论无能时提出的,说不能做什么一样。因为每一种必然性或者是推力或者是阻力;这两种必然性是向着相反方向相互转换的,像必然的与不可能的那样。凡是被推向存在的,就会阻止它不存在;而凡是被推向不存在的,就会阻止它存在;正如必然要存在的,就不能不存在,而必然要不存在的,就不可能存在,反之亦然。但是如果我说,在天主方面有或者没有什么必然的东西,就不能理解为在他身上有什么强制性或阻止性的必然性,而是表示,其他所有事物中存在的阻止行动和迫使不行动的必然性,与对天主的说法相反。因为当我们说,天主必然永远讲真理,而且他必然不会撒谎,这不外乎就是说,他坚持真理的恒心如此之大,以致没有任何事物可使他不讲真理或者说谎。

因此如果我们说,那按位格一致性,如上所述<sup>⑨</sup>既是天主之子又是天主的人,在他由处女出生之后不能不死,或者不能不愿死;这并不代表他保持生命不朽的一种无能,或者愿意保持的无能,而是他自愿降生成人的意志的坚定不移性,从而以这种意志坚持到死,而这一意志不会为任何事物而更改。如果他但愿撒谎或者欺骗或者改变当初定下的永不改变的主意,那就是无能而不是能力了。而如果有某个人如上文所述<sup>⑩</sup>,自愿决定要行某项善事,而且以后也完成了其所提出的事项,尽管他对此可能是被动的,只要并无意撤销许诺,那么就不能说他的行动出于必然,而是以其做决定的自由意志做出来的——如果起作用的不是强制或无能,而是自

由意志,就不能说是由于受强制或由于无能而做的——既然,我说对人是这样,那么对天主更绝不应当提什么强制和无能,他所做的无非是其所愿的,而其意志不能为任何力量所强制或阻挡。于是基督的两性差异和位格一致就起了这种作用,即为了恢复人的地位应做的事,人性做不到的由神性来做;而与神性不适宜的,就由人性来实行;这里也没有什么这一位和那一位,而是同一个完全具备两性者,通过人性清偿其所欠的债,通过神性也能履行有益之事。最后那借信仰得以净化的处女,为了使他能由其出生,无从信仰他的必死,除非借先知得知关于他所说的:“他把自己献上,因为是他所自愿”。所以她的信仰既然属实,事情就必然应当按其所信的实现。如果你又感困惑是因为我说“必然”:就请想想,处女信仰的真实性并非他自愿受死的原因,而是因为此事定会发生,她的信仰才是真实的。如果因此有人说:他仅凭其意志必然要死,因为在此之前的信仰和先知预言是真实的:这不外乎是说这是必然要发生的,因为以后就是这样发生的。然而这种必然性并不强制事件发生,而是事件本身促成必然性的存在。

有一种前置性的必然性,它是某种事物的原因,还有一种后续性的造成事物的原因。当人们说天体在旋转时,就有一种前置性的有作用的必然性,因为它必然旋转;而当我说,你以必然性说话时,就有一种后续性的但不起作用的必然性,因为你就在说话。因为当我说这话时,就是表示无法使你说话时不说话;并非有什么强迫你说话。因为自然规定的力量迫使天体旋转,却没有什么必然性在强迫你说话。每当有一种前置性必然性时,也会有一种后续性的必然性;但并非有后续性必然性时,就定会有前置性必然性。因为我们可以说:天体必然旋转,因为它在旋转;但是说你说话,就必然是要说话,这就不对了。这种后续性的必然性总是这样进行

的：凡已有的，必然已有。凡现有的，必然现有，而且将来会有。凡将有的，必然将有。这就是亚里斯多德<sup>①</sup>在论特殊命题和未来命题时所说的，其中二者之一必然不能成立，各项均应列出的那种必然性。通过这种后续性的并无作用的必然性——由于对基督应自愿地而不是必然地受死的信仰和预言均属真实——就必然会这样。以这种必然性他降生成人；以这种必然性他履行和忍受了他所履行和忍受的一切；以这种必然性愿望他一直愿望的一切。这一切之所以必然成为过去，因为它们曾为未来；而之所以曾为未来，因为它们已经过去；而过去就是因为过去了。如果你想从他所做和所受的一切中了解真正的必然性，就要知道这一切都是必然的，因为是他所自愿的。然而他意愿却不以任何必然性为前提。因为之所以如此，只是由于他自愿，如果他无此意愿，就不会有这等事。所以没有什么人“夺去他的生命”，而是他自己放弃又“再取回来的”，因为他“有权”“放弃自己的生命，也有权再取回来”，正如他自己说的。

**波：**关于不可能证明他受死是出于某种必然性的这一点，你已经满足了我；我也并不懊悔在这一点上曾给你找过麻烦。

**安：**我想我们已经以可靠的理由说明了，天主是如何从有罪的人群中，无罪地取了人性；但我却决不想否认，在以上所述之外还有另一个问题——除非天主可以做人类理智所无法理解的事。可是既然认为这条理由已经够了，如果还想找其他理由，就还要研究什么是原罪，它是如何从原祖父母蔓延到全人类的——我们正在讨论的人除外——从而牵涉到某些其他问题中去，这就要另辟一章；所以我们想还是满足于以上所提出的理由，再继续研究本书开始以来留下来的问题。

**波：**悉听尊意，但条件是有朝一日，能在天主助佑下还清现在

暂时搁下的问题的债。

安：我既然知道自己肩负着这一愿望，就不会拒绝你的要求。可是由于我对未来没有把握，就不敢承诺下来，只好将它交给天主安排<sup>®</sup>。

## 第十八章

### 论基督如何以生命为人类赎罪；又何以应当和不应当受苦

现在请你说说，对你开始就提了出来，为此又牵涉到许多其他问题的问題，有哪些有待解决。

**波：**问题的核心是：天主之所以降生成人是为了以其死救人，而这一点似乎可用其他方式完成。对此你在你的回答中，曾以许多有力的理由说明，人性的恢复工作既不可搁下不管，而除非人偿还了其所欠天主的罪债，又无从完成这一工作。而此罪债非常重大，虽然只是人才有偿还的义务，但又只是神才有偿还的能力，因而他必须同时是人又是神。所以天主就必须在位格一致的条件下摄取人性，于是应由人性偿还又无法偿还的债，就可由位格进行偿还了。再者你也曾指出，这位是神的人，既应由处女出生，又要由圣子位格而来，他如何既从有罪的人群出生，又能无罪。但你也很清楚地说明了，此人的一生是如何高尚，如何可贵，足以偿还普世的罪债，以至于无穷世。现在有待指明的问題，是他的一生如何向天主偿还人的罪债。

**安：**如果他是为正义而自愿受死的，那他岂不是为天主的光荣而舍生的吗？

**波：**如果我能明了我并不怀疑的东西，尽管我看不出他是如何合理地完成此事的，因为他既能毫不动摇地坚持正义，又能永保自

己的生命,我就会承认他自愿地献身给了天主的光荣,这是天主以外的一切无可与之相比的,又可以偿还所有人的罪债。

**安:**难道你不明白,当他为了驯服地坚持正义,以善良的忍耐承受那如上文所述<sup>⑧</sup>,而加于他的种种伤害、侮辱,甚至与盗贼一起被钉死在十字架上时,岂不是给人们留下了一个榜样,就是无论经受何种艰难,都不得违背应对天主坚持的正义,如果他以自己的权力逃避了为此原因而加于他的死,就不会树立这一榜样吗?

**波:**看来他并没有什么必要树立这一榜样,因为我们知道在他来临之前,还有洗者约翰在他来临之后和他受难之前,都曾经充分树立这种榜样,为真理而勇敢授命。

**安:**除他以外从未有人曾向天主献出其所不应失去之物,或者曾偿还其所未欠之债。而此人却自愿献与圣父其所永远无需丧失之物,并偿还其从未欠下的罪债。因而他就在更大程度上树立了榜样,使每一个人一旦必然要丧失某物时,只要有一定理由要求,他就应当毫不犹豫地为自己向天主还债,而他尽管自身根本无此需要,也并非为那些本当受罚者所迫,却将其宝贵生命甚至其自身,即其如此崇高的位格,这样心甘情愿地献了出来。

**波:**你的话非常接近我的心意。不过你且让我问一个在你看来似乎糊涂,但若问我,我却一时答不上来的问题。你说他死去时,付出了他并没有亏欠的东西。不过谁也不会否认他做得比这比喻中所说的更好,而且要比没有这样做更中悦天主,或者是说他并没有义务做更好的事,以及他认为更中悦天主的事。那么我们怎么强调他没有义务做那些事,即那更好更中悦天主的事,尤其是因为受造物本身及其所知所能莫不属于天主呢?

**安:**尽管受造物没有什么是自己的:可是既然天主允许他可做或可不做事,就将这两方面交给他了,尽管某一方面更好,两者



都没有固定要求,而人却可以做得更好的,或者是那另一种,都是在履行其应尽的义务;如果做了更好的一种,就要得到赏报,因为他是在自愿献出其一己所有。尽管贞洁胜于婚姻,但此二者对人都没有固定的要求,过婚姻生活的和保持独身的,都是在做他们应做的事。因为没有人说,不应当选择独身或者婚姻,而是说,一个人在做这类优先选择的决定之前,应当做他所选择的这种事:如果他保持独身,就可因自愿献与天主的献礼得到报酬。那么如果你说,受造物应将其所能了解和所能办到的最好事物献与天主,如果你是指对此有一种义务,而不是说天主如果说有此要求的话,那就不完全正确了。因为正如我上文所述,人没有守独身的义务,如果他乐意,可以选择婚姻生活。

可是如果“应当”二字使你不安,只好带着一种义务来理解:那就要知道,有时说“能”与“不能”以及“必然”,并不是因为它就在所说的事物上,而是因为在另一事物上,对“必然”也是如此。因为当我们说:穷人应当得到富人的施舍时,不外乎是说,富人应当向穷人施舍。因为这种义务不是对穷人的要求,而是对富人的要求<sup>⑧</sup>。对天主我们也说他应监临万物,不是说他在这一点上负有什么义务,而是万物都应当服从他;至于说他应当实行他的意愿,是因为他的意愿应当实现。同样当某受造物愿意做他认为应做或不应做的事时,也说应做,因为他所愿意的就应当实现。所以如果主耶稣,如上所述<sup>⑨</sup>,愿意受难而死,由于受难与否全在于他自己,所以他必然要做他所做的事,因为他的意愿必然要实现;但他不是应当做的,因为他没有义务。就是说由于他既是神又是人,那么按人性而言,从其成人以来,就以这种方式由不同于人性的神性,接受了其本质一直所有的一切,于是除他所意愿之物外,什么也无需付出;然而按位格却自然拥有其所有的一切,于是本身便完全自足,

既无需他人偿还什么,也不必付出什么偿还他人。

**波:**现在我完全明白了,他绝不是从义务出发,为了天主的光荣而舍身受死,因而像我的论据所讲的那样,不得不履行其所履行的事。

**安:**这种光荣自应归于全体圣三。所以由于他与天主一体,是天主之子,他为了自己的光荣,将自己奉献与自己以及圣父和圣神,即将其人性奉献与属于圣三之中同一位的神性。然而为了在同一真理的基础上,更明确地表达我们所要表达的内容,我们就习惯那样说,圣子自愿地将自己奉献给了圣父。这种说法之所以最适宜,是因为在这一位中所指的,是将自己作为人而奉献出来的整个神,而且当圣子以这种方式为我们向圣父祈求时,通过圣父和圣子之名,就会在听众的心中产生某种无限虔敬之情。

**波:**这我衷心接受。

## 第十九章

### 何以因他的死人类才会得救

安：现在让我们尽力思考一下，人类的拯救是怎么来的。

波：我心里也想着这个问题。因为我虽然以为了解它，却希望你能将这前后的道理整理出来。

安：可是圣子自愿地做了何等重大的奉献，这就不用细说了。

波：这是十分明了的。

安：然而你不会认为，天主对如此重大的奉献不应无所回报。

波：相反我认为，圣父必须对圣子予以回报。否则如果他不愿回报，就显得不义，如果无法做到，就是无能；这与天主都不相宜。

安：向某人进行回报，或者是给予他以其所无之物，或者是免除可向其要求的义务。可是在圣子做这一重大举动之前，圣父所有的一切都是他的；也永远不会有何亏欠而能予以免除的。对这一无所缺，而且既无所可给予又无所可免除者，又将何以回报呢？

波：一方面我看到了回报的必要，另一方面却是它的不可能，因为天主既应偿还其所亏欠，又无以偿还其所亏欠。

安：如果对如此重大而应予酬报之举，不能对圣子或其他人予以回报，圣子的这一重大之举就好像白费了。

波：这样想都是罪过。

安：既然不可能对他进行回报，那就必须对其他某人回报。

**波:**这是必然的结果。

**安:**如果圣子愿将其所应得的给予他人, 圣父是否能合法地加以阻止, 或者拒绝他将报酬给予他人?

**波:**相反我认为, 凡是子所愿给予的, 由父予以回报, 这是公正而必要的; 因为子既可将其所有施之于人, 父也应将其所欠的回报给予他人。

**安:**有谁比那些他曾为了拯救他们, 一如真理正道之所教导竟降生成人, 并如上文所述<sup>⑧</sup>, 以自己的死为之树立为义授命榜样的人, 更适于将其死难的果实和报酬给予他们呢? 如果他们不能分享他的功绩, 那就白白做了他的门徒。或者他会使哪些人比他的父母兄弟, 那些他眼看着他们卷进这等重重罪债之内, 因贫困而陷入到痛苦深渊之中的人, 更有权利做他所不需要的债权及其无比圆满的继承人, 以便赦免他们犯罪所欠下的债, 并给予他们因罪过而失去之物呢?

**波:**世人所能听到的, 没有比这更加合理、更加亲切、更加中意的了。由此我便感到莫大的信心, 使我无从表达我心中的欢乐。因为我认为, 天主不会抛弃以此名义投奔他的人。

**安:**只要人按规定去投奔, 必然就是这样。至于要得到如此大恩应如何投奔, 应如何在此恩宠下生活, 圣经上随处都有教导, 这一切以可靠的真理为依据, 对此我们赖天主助佑有所领悟, 好似建立在坚实的基础之上。

**波:**凡建立在此基础之上的, 确实建立在坚固的磐石上。

**安:**我想我已经在某种程度上满足了你的询问, 尽管比我更高明的人还能做得更圆满一些, 而且在本人和凡俗之才所能领悟的东西之外, 这方面还有更深更多的道理。显然, 天主也根本无需做我们所说的这些事, 而是永恒不变的真理有此要求。如果说此人

所做的事,由于位格一致性也是天主做的,天主却不必自天降世来战胜魔鬼,也无需按正义的准则,与之针锋相对来解放人类;而天主却要求人战胜魔鬼,从而使因罪恶触犯天主的人,按正义进行补偿。因为天主对魔鬼的义务无非是惩罚,而被魔鬼打败的人对它的义务,无非是再战胜它;而对人所有的要求,是我们对天主而不是对魔鬼的义务<sup>③</sup>。

## 第二十章

### 天主的慈祥何等伟大,何等公正

然而当我们考虑天主的正义和人类的罪恶时,似乎已经消失了的天主慈祥<sup>9</sup>,现在我们却发现它是如此伟大,与正义如此一致,以致无法想像有什么更加伟大更加公正的了。因为我们能想像出什么,比天主父对被判永罚而无法自救的罪人说:接受我的独生子,将他作为你的祭品献上;以及子亲自说:拿上我来救赎你更加慈祥的呢?当他们召唤我们并将我们引至基督信仰时,正好像是在这样说。还有什么比子以适当的爱心献上大于罪债的赎价时,父赦免全部罪债更加公正的呢?

## 第二十一章

### 魔鬼不可能与天主和好

至于你所问的魔鬼和好问题<sup>⑥</sup>，只要考虑一下人的和好问题，就会体会到这是不可能的。正如人无非是通过一位能死的神人，以他的正义补偿天主因人的罪所丧失的一切：那么受到惩罚的天使，就只有通过一位能死的神天使，以他的正义向天主偿还其他天使的罪过所夺走的东西。正如人类不应由性体相同而种类不同的另一人来拯救：那么天使也不能由性体相同的其他天使来拯救，因为他们与人不同，不属于同一种类。因为不是所有的天使都出自一个天使，像所有的人都出自一个人那样。这一点之所以使他们的地位不得恢复，在于他们是在未受外来侵害的情况下堕落的，那么就要在没有外来帮助下自己站起来。这一点他们做不到。由于不这样就不能恢复他们应有的尊严，因为他们如果没有犯罪，是会不靠外援凭其所接受的能力坚持真理的。因此如果有人以为，我等救主的救恩有朝一日应泽及他们，之所以有此合理的想法，是因为不合理地受骗了。这不是说，其圣死的价值的重大未能超过人类和天使的罪恶，而是由于堕落天使地位的恢复与万古不变的道理相抵触。

## 第二十二章

在上文所述内容中,新旧约的  
真理得到证实

波:你所说的一切,我认为都是合理而无可争辩的;通过你对我们所提问题的解答,我明白了新旧约中所有内容都得以证实。因为你以这种方式证明了,天主必然要降生成人,于是——即使将少数引自我们经典的涉及天主三位<sup>①</sup>及亚当<sup>②</sup>等处略去——你不仅能满足犹太人,甚至仅凭说理满足教外人,说明正是这位神人在建立新约,并证实旧约:我们既要承认他是真诚的,任何人也不得否认其中的内容<sup>③</sup>是真实的。

安:我们讲的如需修改,只要合理,我不拒绝修改。如果我们认为以说理的途径所发现的东西,得到了真理见证的证实,就要归功于“永受赞颂的”天主,阿们!

---

### 注释:

①以下思想,安瑟伦在独白篇第六十八章中已有所阐述。

②同上,第六十九章。

③见卷一,第九章。

④关于第二章,参阅独白篇第六十九章。

⑤见卷一第四章结尾。



⑥见卷一第十九章。

⑦见卷一第四章。

⑧见卷一第三章。

⑨见 6-11 节。《论圣言降生成人书》是《天主何以降生成人》的直接前提。

⑩见第五章。

⑪见 Boethius, 依撒哥格·波尔斐利注释, 第一版, 卷一, 第二十章。

⑫见本书卷一第二十一章; 卷二第六章。

⑬见本书卷一第二十章。

⑭见以上章节。

⑮见卷一第二十一章。

⑯见同一章。

⑰参见卷一第二章结尾。

⑱见第十、十一章。

⑲见第五、十章。

⑳见第七章。

㉑见 P. Terentius, 诗歌安德里亚, 第 941 行。

㉒见本书卷一第一章。

㉓见第五章。

㉔对此, 安瑟伦已经在以前的著作中, 如《论真理》, 第 8 章中, 以及《论魔鬼的堕落》, 第十二章中讲过。

㉕见第七、九章。

㉖见第五章。

㉗《论解释》, n. 9。

㉘安瑟伦在其以后的著作《论童身受孕和原罪》中, 对这“另一条理由”进行了阐述。

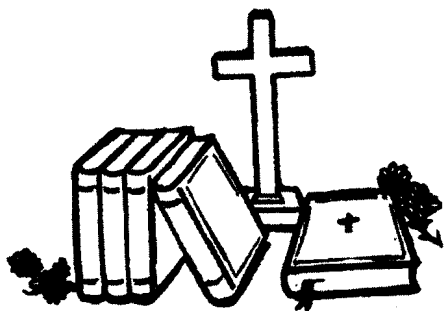
㉙见本书卷一第九章。

㉚这种区别, 安瑟伦已在其著作《论真理》中, 第八章结尾处谈到。

- ①见第十一章。
- ②见前此各章。
- ③见卷一第六、七章。
- ④见卷一第二十四章。
- ⑤见卷一第十七章。
- ⑥见第九章。
- ⑦见第十六章。
- ⑧可与第十五章结尾对照。

第二编

独白篇与论道篇





## 德译本序

鲁道夫·阿莱尔斯在安瑟伦的《独白篇》和《论道篇》的序言中写道：“介绍天主本性及自然神学的两大著作《独白篇》和《论道篇》，为安瑟伦的声誉奠定了基础。这两大著作是要沿着纯理性思考的途径，进而达到对信仰真理的理解（信仰寻求理解）。这一点除其中所阐述的思想之外，也使我们看到上述著作以及其他神学思想的一些特点，即安瑟伦思考问题不是以圣经、教父权威或教会教导为依据，而是以必然性的理性认识，即其所谓的必然性理由的强制性力量为基础的。

当然，安瑟伦的哲学推论并不是没有先决条件的。安瑟伦一向把天主公教的教导视为颠扑不破的真理，把它时时摆在眼前。但他也不想以此为出发点。“把基督摆在一边，似乎对他一无所知”，沿着纯思想的道路前进。在哲学推论中，信仰不是他的前提，而是事后的试金石。他的哲学前提是柏拉图—新柏拉图—奥斯丁世界观。

鲁道夫·阿莱尔斯的译文，基本上忠实地传达了安瑟伦的思想；可读性与易懂性就要求有一定的自由度。对照的拉丁原文（取自无与伦比的 Franz Sales Schmitt 版本），可用以检查译文，对其进行有益的解释。

## 独白篇

### 安瑟伦独白篇序

有些弟兄们曾多次诚恳要求,把我向他们用通俗语言所讲关于天主性体及其他有关问题的某些东西,记录下来,作为他们进行这类思考的范例。他们向我提出来的描述这种思考的形式,主要是按他们的意愿,并未考虑到事情的难度和我个人的能力:就是要我的论证不以圣经权威为依据,而将各种论述的结果以通俗的言词表达出来,从而借人所共知的道理和简要的解释,以及思考过程必然性的强制力和真理的明朗性,使论证结果大白于天下。此外,他们还希望,不要对一些庸俗甚至愚蠢的异议掉以轻心,而应认真加以对待。

很久以来,对此事我一直予以拒绝,而且每一次思忖起来,总有许多理由为自己辩护。他们所期待的表达形式越是易懂,所要求于我的任务也越难。最后我只好对他们质朴的追求,以及可贵而真诚的求知欲望让步;于是我就根据他们所提的要求,开始行动起来,尽管由于任务的艰巨和个人生性愚鲁而勉强从命,但为了他们的一片爱心,还是甘愿尽我所能,按他们的规定去努力完成。对这件事我还抱有一种希望,即拙著仅为提此要求的人士所知。不久以后,当他们对如此拙劣之作感到厌倦,认为应予销毁时(我深知自己不会那么令他们满意,从而停止对我提出要求);然而谁料

想事与愿违,不仅是上述的弟兄们,而且还有其他一些人认为,应尽力将此著作抄录下来,传于后世<sup>①</sup>。

我曾多次对自己所讲的东西进行检查,并未发现有什么与天主教教父,尤其是与奥斯丁著作不合之处。因此,如果有人认为,我在此书中有什么过于新奇或偏离真理之说,请不要立即将我说成标新立异或散布邪说者,而是先看看奥斯丁教父的《论圣三》著作,然后再据以评论我的书<sup>②</sup>。至于我说至圣圣三可表述为三个实体<sup>③</sup>,是按照希腊人的说法,三个实体共成一位,这与我们所说的三位一体在信仰上是一回事。因为他们指天主的实体所说的,我们称之为位。我在本书中所讲的这一切,就像是在思想上与自己探讨一些以前没注意到的事,似乎早已知道他们也希望我能满足他们的愿望。

不过如果有人要将本书抄录下来,请务必将此序言置于本书各章之前。我想,如果读者事先了解到讨论的意图和方式,这会有利于理解他在其中读到的内容。我还认为,如果他事先读过序言,就不致冒然认为,书中会有什么与其看法抵触之处。

安瑟伦在独白篇的序言中,曾对该书的出现与起因做过介绍,估计此书为以文法对话方式写的第二篇著作。安瑟伦在书中谈到“一个独自进行思考者的作用”。其目的,据他说(论圣言降生成人,第4章),“就是借助于必要的理性依据,不引圣经,来论证我们关于天主本性与位格的问题,降生成人问题除外(在此不谈)”。他还指出(《天主何以降生成人》序言),其中包括“教外人的异议,即与理性有矛盾的基督教信仰,以及信徒们的回答”。安瑟伦认为,在一定限度内,理性和哲学反思的对象,与信仰和神学的对象是同一事物。于是他就想从理性方面来探讨或证明启示的奥秘。不过,人借助于必然理性依据所能达到的范围,离安瑟伦所想像的,尤其是他认为可容许的范围,还相差很远。后人在对三位一体教导合乎理性的理解与推导上,没有谁对“必然性理论依据”的承受力信得如此入迷的。与这种信任有关的也许是11世纪的这种情况,即在当时的思想家中,尤其是在安瑟伦将雄辩术用于神学和形而上学反思时,首先是他开始振兴哲学思考。其次,这种想法和提法也还没有发展到12世纪,尤其是13世纪那样明确的程度。从哲学上讲,《独白篇》的重要性在于,它是从柏拉图-奥斯丁精神出发,在万物分级“参与”及其他思想基础上,对天主存在的自然论证的解释;从安瑟伦对形而上学的基本态度来讲,没有哪一部著作比这一部掌握得更好的。本书的声誉及其论述的生动性使我们认识到,哲学精神与宗教特色如果表达得当,才能充分地反映出来。



## 第一章

### 有一个超越万有的至善至大至高者存在

如果有人不知道有一个超越万物的至高性体，他在其永恒的幸福中自给自足，其他万物之所以存在和有任何美善，都是他的万能和慈善所赐予和造成的，这人关于我们对天主及其受造物应当信仰的其他许多事物，或者由于没有听说或者由于不信而一无所知；我想，这样的人只要多少有些理解力，单凭理性就能使自己信服。要做到这一点有多种方法，现在我只提供一种最便捷的途径。人们都是追求那些他认为美好的东西，来满足自己：显然，我们有时将目光投到某一事物上，无非因为它是美好之所在，追求它无非是认为它美好，于是就在理性的引导下，得以认识以前在非理性状态下未曾注意到的东西。不过下文中所述，如无更大的权威作证，希望大家就这样来予以理解，即尽管按我提出的理由，似乎得出了必然的结论，并不能因而就成为必然性的，只能说暂时如此看法。

也许有人会有这种想法：既然有无数美好的东西，它们的千差万别，我们肉体的感官感觉到了，理智也分辨出来了，是否就应当认为，有一种使所有其他事物之为美善的事物，还是种种美善各有不同根源？当然，凡是有意考察的人都会看到，任何可称为美善的东西，之所以说相互之间有多有少或者相等，不是指诸事物中各不相同之物，而是指诸事物中的同一事物，或者相等或者不等说的。

因为对任何事物相互之间的相等或者多少,要说得正确,就不能指各种事物中不同的东西。所以,既然所有的美善相对而言,或者相等或者不等,那么必然是因某一点而称为美善,就是说它在不同的美善中指的是同一事物,尽管所说的美善有时在不同事物中似乎是指不同的东西。

马因某种原因如强健而称为好马,同时因另一种原因,如快速也被称为好马。尽管人们似乎将强健和快速都称之为好,强健和快速却不是一回事。可是如果马因其强健和快速而称为好,而强盗为何因其强健和快速又称为坏呢?这正是由于强健和快速的强盗,坏在他更加有害,而强健和快速的马,好在它对人有利益。一事物被称为好,无非是因为它有某种益处,比如说健康和对健康有益的事物好,或者是由于其有某种可贵之处<sup>④</sup>,比如说美丽或有助于美丽的事物等。根据以上理由,就必然会得出这一无可回避的看法,即一切有益或可贵之处之所以为好,都应当是由于同一理由,它对任何的好都是决定性的东西。

可是有谁怀疑,只有万有因其而称善者方为至善呢?之所以说他是因其本身而称善的,因为一切诸善都是他所赐予。由此得出结论,所有诸善都是由于其本身以外之物而称善,唯独他是因其本身而称善的。然而,因外物而称善者,决不会与因自身而称善者相等或更大。因此,只有因其本身而称善者为至善。只有这样超越其他万物,无有对等或高出其上者,方为至善。然而至善者也是至大者。因此有一个至善和至大即超越万有者存在<sup>⑤</sup>。

## 第二章

续

既然有一个至善,因为所有诸善都是靠一本身为善者而称善的,就必然会得出下列结论,有一至大者存在,因为所有大者,都是因某本身为大者而称大的。可是此处所说的大,并非指空间上的大,而是像智慧那样越大越美好越崇高的大。既然除非有至善者,否则就不会有至大者,因此就必然会有一超越一切的至大至善者存在。

### 第三章

存在着这样一种性体，  
所有万物都是因他而存在的  
他却是自有的，而且是万有之中最崇高的

再者，不仅所有善都是因该性体而称善，所有大都是因该性体而为大，而且所有万物也莫不因该性体而存在。因为一切存在之物，或借某物而存在，或借虚无而存在。然而借虚无只能得到虚无。因为无法想像一物不经任何它物而存在。所以所有诸物莫不借它物而存在。既然如此，万有由之而来的该物，或者是一个，或者有多个。如有多个，或者该多个均因某一个而存在，或者它们均系自有，或者互为存在因果。然而如果多个均因某一个而存在，那么万有就并非因多物，而是因该一物而有的。如果该多物都是自有的，那他们就有一种自有的力量或性体，使他们自有。毫无疑问，正由于他们具备了这一点才会自有。因而正确地讲，所有诸物的存在都是因这一事物，而不是因许多其他事物，后者不经这一事物就不会存在。至于众多事物互为存在因果之说，实在令人无法接受，因为将一原来由它物赋以存在之物，视为该物存在的基础是荒谬的。一种关系的双方决不会这样相互混杂的。尽管主人和仆人互有关系，但处于此种关系中的两人决不能互换，而他们所处的相互关系也不容混杂，因为他们正是基于这种关系才构成这种基

本现实。既然真理绝对排除存在原因的多元性,那么所有诸物借以存在的原因就只有一个。

现在存在的万物,既都是因这同一物而有的,该物当然就是自有的。所有其他诸物都是因它物而有的,只有他是自有的。凡因它物而有之物,必小于由其而有之物,而且只有后者才是自有的。因而自有之物大于一切。因此在万有之中,只有一个最伟大最崇高之物。万有之中最大,万有赖其而称为美好和伟大,以及万物赖以存在者,必然是至善和至大者,是万有的极峰。因此实际上在万物中,存在着一个在本质、实体和本性上最美好、最伟大、最崇高之物。

## 第四章

### 续

再者,当人们注意到事物的性质时,必然会察觉到它们在价值上并不相同,而是有等级差别的。如果你怀疑马在本质上比木头优秀,人比马优秀,当然就不配称为人。因此不能否认某些事物优于其他事物,而理智也深信,在这些事物中会有某一事物如此突出,以致没有任何出其之上者。如果该等级差别如此无限延续下去,以致没有任何等级没有一个比它更高的,那么事物之多就会没有尽头。这种看法谁都会认为荒谬,除非他是一个非常荒谬的人。因此必然会有一个如此超越其他事物,而不在任何事物之下者存在。

这种性质的事物或者只有一个,或者有多个相同的存在。可是如果有多个相同的,由于相同之物不能由某不同之物而来,只能由某同一物而来,而由其产生大量同样事物之该物,或者为该事物本身即其本质,或者为其本身以外之物。但如果就是其事物的本质,而此等事物的本质没有多个,只有一个,那么该事物也不会有多个,只有一个。因为此处的性质与本质是一回事。但如果因某物而来的事物众多,其性质各不相同,那么它们必然要少于使其数量增加之物。凡借它物而增加数量者,必少于使其数量增加之物。因此这种事物不会多到没有什么东西比它更多的。既然就某事物

本身或它物来说,不可能有许多这种无出其上之物,就决不会有许多这种事物存在<sup>⑥</sup>。因而就只有一个高于一切而不在任何事物之下者存在。但此等事物为所有诸物中最伟大最美好者,因而就有一个超越万物之上者存在。但要使这一点成为可能,除非该物是自有的,而所有万物都是因该物而成为相应之物的。因为上文中理智告诉我们,本身自有而万物赖之而有者,为所有万物中最崇高者;反之,最崇高者为自有而万物赖之而有者,或者有多数最崇高者。但多数最崇高者显然是不存在的。因此,只有一个以自身为基础的美好伟大性体、实体或本质,他是靠自己成为现有之物,是靠自己成为现有的真正美好伟大者,而且是最美好最伟大最崇高的自有者,即万物之中最崇高者。

## 第五章

该最崇高者是靠自己有的  
其他物是靠他而有的  
因而他是由其自身而来的  
其他物也是由他而来的

上文的内容弄清之后,就可以提出以下问题,即该事物以及其他任何事物,既都是由他而来的,是否也就都只能是借他而有的。现在我们可以明确地说,凡由它物而来的,也是借该物而有的,反之,凡借它物而有的,也是由该物而来的;正如我们可以说,某物是由某种材料并借某匠人而有的,但也可以说,某物是借某种材料由某匠人而有的,尽管借某种材料和由某种材料而有,与借某匠人和由某匠人而有,在方式上有所不同。因此,正如所有万物既都是借最高者而有的,而他却是自有的,其他诸物都是借它物而有的,那么,所有万物就都是由同一最高者而有的,因此,他就是自有的,其他诸物都是由他而有的。



## 第六章

最高者并非借任何原因而有  
但他也并非借虚无和由虚无而有  
关于凭借自身和经由自身的含义

既然说某物借它物而有，与由它物而有并不都具有同样含义，就要进一步探索，所有万物是如何借最高者或由最高者而有的。此外，既然自有之物与借它物而有之物，不能以同一方式理解为实有之物，也不能具有同一存在基础，就要分别地先讨论自有者，然后再讨论借它物而有者。

显然，前者是自有的，其他诸物是借他而有的。他又是如何自有的呢？所谓借它物而有者，似乎只有以下几种情况可供考虑：或者是通过某创造者，或者通过某种材料，或者是借助某种中介或工具。但是凡以这三种方式之一而有的，都是借它物而有的，都要后于该物，因而无论如何要小于借其而有之物。但至高者绝不会借它物而有，不会后于或小于自身或其他事物。因此，至高者既不是由自身或它物所造的，其自身和它物也没有为之提供存在的材料，他自己或它物也从未提供帮助，使其由不存在转入存在。

那又怎么样呢？既然没有制造者，也没有任何材料或者工具帮助，使之进入存在，那么看来他就是虚无，如果是某种事物，也是借虚无并由虚无而来的。尽管我认为，这种看法，根据上文关于至

高者的论点，根本无法相合，我仍然不想忽视对这种观点的严格论证。既然我的这一思考将我一下带到了某种伟大而可喜的境地，我就不想放弃任何哪怕是与简单甚至近乎愚昧的异议辩论的机会。之所以如此，就是为了保证在上文中不会留下任何模糊不清之处，然后才好进入下文；既然我想使人相信我的想法的正确性，就要扫清哪怕是微小的障碍，使所有智力不高的人听了也不难理解。

把没有他就没有任何它物的事物视为虚无，这就像说所有存在之物乃是虚无一样荒谬和悖理。但该事物不能借虚无而存在，因为说某事物借虚无而存在，是无法理解的。假若某事物是借虚无不存在的，那么或者是借助自身，或者借助它物，或者借助虚无而从虚无中存在。显然，从虚无中绝不会有任何东西产生。假若有某物是从虚无中产生的，那么或者是借助其自身，或者借助它物，或者是借助虚无而产生的。但是显然，从虚无中不可能有什么产生。然而假若某物是从虚无中产生出来的，那该物或者是借助自身，或者是借助它物而从虚无中来的。但借助自身从虚无中不可能产生什么；如果真能有这种情况，那么该物事先就应存在。但该物本身事先绝不存在，因而它决不可能借助自身从虚无中产生。如果说，它是借另一事物从虚无中产生的，那它就不是最高者，而要次于某第二者，而其存在也不是借助自身，而是借助它物。再者，如果该事物是借助它物从虚无中产生的，那么后者就应当是一伟大的美善，因为它乃是这一崇高美善的原因。但是，在一种没有它就没有任何美善的美善之前，无法理解任何美善。离开它就不存在任何美善的美善，显然正是我们所说的最崇高者。因此，对经其而从虚无中产生的事物来说，绝不能想像在其之先存在。其最后结果是，如果该事物既不是借虚无或由虚无中产生出来的，那么

该事物就不是借助自身或经由自身而有的,或者其本身就应称为虚无。这两种看法不用说,是十分荒谬的。所以,虽然最高者不是借助于任何成因,或经由某种材料,或借某种原因而有的,那就绝对不是借虚无或由虚无而来的,而是借其自身由其自身而来的<sup>⑦</sup>。

但是,如果该事物既不是自己造成的,又不是借助自身作为材料而来,或借其自身某种方式之助而来,才得以使其从不存在转入存在的,那么“借其自身,由其自身”的这种说法又应如何理解呢?也许只好像人们说光在发光,或者某物借其自身由其自身发光那样理解。正如光、发光和发光体相互之间的关系那样,本质、存在和事物即存在物或实有物相互之间也是如此。因此,最高本质、最高存在和最高实有物,即最充实的存在这三者之间,就像光、发光和发光体相互之间的关系一样。

## 第七章

### 所有其他万物都是借最高者 并由最高者来的

现在再来讨论所有借其他物而来的事物，看它们是如何借最高实有物而来的：是否最高者所创造，还是他为它们提供了材料。第三种情况就不用考虑了，即最高者只是在万物形成的过程中，当其由它物所创造时，曾有一定程度的参与，或者曾为之提供材料，这种情况排除在外，因为如果他只是在次要地位上，而不是在主要地位上，借其自身使万物存在，那就与上文已经阐明的各点相矛盾了。

因此首先我就想问，借它物而来的所有万物，是否由某种材料组成。我不怀疑这个世界及其各个部分所形成的整体，是由土、水、气、火四大元质，以我们所见的不同形式组成；对这四大元质，在一定程度上，也可以抛开我们在其所组成的事物中所见的某种形式来理解，于是这各种事物的不成形的甚至于模糊的性质，似乎就成了所有具有明确形式的事物的材料。我们说对此不予怀疑；但问题是该世界材料从何而来。如果该世界材料又以某事物为基础，那这第二者才是物质世界的真正材料。所以如果世界万物无论有形或无形之物，都是由某种材料而来，那它就不仅不可能来自其他材料，甚至不可有其他看法，除非是来自最高之物，或其自身，或者某第三者，而这是绝对不存在的。因为我们无法设想，除了靠

自身而有的该最高者,以及所有非借自身而借最高者存在的万物之外,还有什么其他东西。然而无论如何都不存在的东西,不能成为任何事物的材料。现在所有并非借自身而有之物,都不能赖其本性而有;因为如果真是这样,那么它就既是借其自身而有的,在某种方式上又是借万物赖其而有者之外的另一位而有的,于是万物借其而有者就不是唯一的万物借其而有者;这种种说法都是荒谬的。所以凡由材料来的,都是由它物来的,并且后于该物。但没有什么异于自身或后于自身者,因而也没有什么能成为自身的材料。

然而如果至高之物能成为某物的材料基础,那么至高美善就可能变化和朽坏了,这种看法是完全不能容许的。因为凡不同于至高者之物,必小于至高者,所以不可能有什么东西以这种方式由其而来。再者,毫无疑问,一种能使至高美善改变和朽坏的东西,决不可能为美善。不过如果一种出自至高美善的下级事物,作为该事物的材料来源,于是它就只能借至高者存在,又使至高美善因它而改变和朽坏。于是本身为至高美善的最崇高之物,就不成其为美善了,这是十分荒谬的。因此,没有什么下级事物在材料上是来自最高事物的。由此可知,凡借其他事物而来之物,不可能以最高事物为其材料来源,它既不是来自其自身,也不是来自它物,显然就不是来自任何材料。

既然所有存在之物,都是借最高者而来,而且如有什么借他而来,除非是由他造成或者事先已有材料存在,其必然结果是,除他之外,除非他来创造,什么也不存在。然而除了至高者及由其所造之物以外,没有也不曾有过什么东西存在;因而至高者除借其自身来创造之外,也不会借其他事物作为工具或帮助来创造。毫无疑问,由其所造之物或以某物为材料而造成,或从乌有中造成。然而

确定无疑的是，在至高者以外存在的事物，也是由他造的，不是由什么已有的东西而来，于是十分明确的一点就是，如此体积庞大、数量众多、形式美妙、花样百出、巧妙安排的万物，只能是该至高者从虚无中创造的。

## 第八章

### 如何理解他从虚无中造成万物

现在有必要对虚无略加说明。凡由其而产生其他物者，该物即为其所产生之物存在的原因；而所有原因都应对由其而来之物有所助益。对此，我们由经验中确知无疑，任何人不容否认，谁也不应在这方面上当受骗。如果有某物是由虚无造成的，那么虚无就是由其而来之物的原因。然而一个根本乌有之物，怎能给予其他物以存在呢？如果虚无不能帮助其他事物使其存在，那么又如何能使人相信有什么从虚无而来呢？

虚无或者代表什么，或者不代表什么。然而如果虚无是什么东西，那么，凡由虚无而来的，也都是由某种东西造成的。但如果这种说法不能成立，那么从虚无中也就不能产生什么，因为无法想像从完全不存在之物中产生什么。正如人们所说的：从虚无中所得的是虚无。由此得出结论，所存在的一切，都必然是从某事物而来。或者是从某物而来，或者是从虚无而来。而虚无或者是什么，或者不是什么，但最终必须承认，所有存在之物都是由某存在之物而来。如果我们承认这一点，就会与上文所述相矛盾了。因为乌有会变成某种存在物，而最高级的存在物会变为乌有。但我却要首先找到一个自有之物，由此通过推理得知，其他所有万物都是由他造成的，不可能有什么其他并非由他所造之物。但是，如果造成

万物而被我视为乌有者确为存在物,那么,上文中认为可适用于至高者的论断,就不能成立了。

那么对虚无应当如何理解呢?我曾经决定,在本文论述的过程中,对任何异议和谬论都不会忽视。我认为有三种方式,来讨论某物由虚无之中而来的问题,帮助我们解决目前的疑难。第一种方式是说:凡是由虚无而来的东西,就是根本没有的;这就好像某人要一个沉默者回答他的问题,没有回答,即完全没说什么。第二种含义是,当有人问至高者是从哪里,使现在和过去不存在之物存在的,得到的回答是从虚无之中,就是说,它完全不存在。这种含义不能理解为任何存在之物。与此有关的其他含义固然也可能表达,但不可能正确,比如说某物由虚无中而来,即由根本不存在之物而来;这种说法是把虚无当成由其可产生某物之物。但这一点在任何情况下都是荒谬的;因而坚持这种看法的人,必然会得出十分荒谬的结论,陷入难堪的矛盾之中。关于某物由虚无而来的第三种解释,是说有某物产生,但没有由其而来之物。我们以类似的含义也说,某人无故悲伤,即不对什么悲伤。

所以,如果按这第三种方式来理解上文(第七章)所得的结论,即至高者以外的所有万物,都是由他从乌有中造成的,就是说,并非借什么东西而来,既然由前一结论合理地得出了这一结论,那么由这一结论推下去,也不会有什么困难。尽管造物主所造诸物可说是由虚无中造成,并无任何悖理和矛盾之处,正如人们说某人由穷人变成富人,或某人从疾病中恢复了健康一样。就是说:以前贫穷的现在成了富人,过去并不是这样;以前有病的,现在得到了以前所没有的健康。于是就可以顺利地理解人们说的,造物主由乌有中造成万物,或者万物是他由虚无中造成的;就是说,以前没有的,现在有了。这种说法,某物被造成了,或者这一切被造成了,应



理解为：当该创造者创造时，就造成了某物，而当这一切存在时，就有某物存在。当我们看到某人借助他人，由贫穷变为富有，并上升到荣耀地位时，我们就说，他从虚无中造就了此人（达到他现在的地步），或者，此人借助于他从虚无中得到造就，就是说，以前毫无名望的人，现在经他人协助真正有了名望<sup>®</sup>。

## 第九章

从虚无中造成之物，在其受造之前，  
从造物者的思想来看，并非虚无

可是我又认为，一个细心的人应当弄清，所造成之物，在其被造成之前，根据什么可以说是虚无。因为某物要合理地由某人造成，除非在后者的思想中，先有要造之物的某种“模型”，或者更好说，是一种模式，形象或规范。显然在万物受造之前，在至高者的思想中，就已经存在着该未来事物，它的方式和特性。

既然受造诸物在造成之前，显然并不存在，因为现有之物当时并不存在，而且也没有什么可借以造成其他事物者；然而对靠他来创造和按他的方式来创造的创造理智来说，却并非虚无。

## 第十章

创造理智的这种思想是  
对事物的一种表达方式，  
就像工匠在事前说到他要造的事物一样

在该事物造成之前，存在于创造理智之中的那种事物形式，不外乎是对存在于这种理智中的事物的一种表达方式<sup>①</sup>，就像工匠在制造其产品之前，先在内心说出他思想上的想法。我并不是想用这种思想或理智上的说法，来指某固有名称的事物，而是指那未来的或者在内心思想上<sup>②</sup>已看到的事物。从通常习惯上我们知道，对一事物可以有三种表达方式。或者是用感觉上可感知的标记来表述，即从感觉上利用感官可感知的来思考；或者对此可从外部感知的标记，在内心里以非感知性的方式来思考；或者既不是感知性地也不是非感知性地利用这种标记，而是通过对事物的想像，或者通过随事物情况而异的概念，来在内心里表述事物本身。因为，我用“人”这个名称来说人，是一回事；在内心里默默地想这名称，又是一回事；而思想上通过形体想像或者理智来看这个人，又是一回事。当想像其形体时，利用的是形体想像；当思考其普遍本质即“有死的理性动物”时，利用的是理智。

这三种不同的表达方式，各有自己的词汇。然而当这些词汇涉及到的，是众所周知的、自然的和天下一致的事时，就是上述的

第三或最后一类的词汇<sup>①</sup>。而且所有其他的词汇,都是为此而发现出来的;哪里有了它们,就无需借其他词汇去认识事物;而在不可能有这种词汇的情况下,就没有什么词汇可用以表达事物了。我们完全可以说,这第三类词汇越是与其所代表的事物一致,而且表达明确,就越接近真理<sup>②</sup>。除非那些我们用作名称的事物,所指的是同一事物,如元音 a 之类的元音,除非没有什么其他名称与其所表达的事物更为近似,或者表达得像思想力量所想像的那种近似程度。该名称理所当然地应称为该事物的原本名称。因此,如果没有什么事物的名称,比这第三类词汇更为接近其所代表的事物,而在已有或将有的事物的理智中,也不可能有其他如此相近的存在:那么就完全有理由认为,对事物的这种表达方式,当事物存在之前,就在最高实体中存在,以便由该实体来创造,并且在被创造之后继续存在,从而借以而为人所认识。

## 第十一章

在这种相似之处中  
又有某些不相似之处<sup>⑬</sup>

大家知道,最高实体在通过他的这种内在之言,并按照它使万物实现之前,先在心中似乎表达出所有万物,就像匠人先在自己心中构思,然后按照这种构思来实行创造;而我却在这种近似之中,看出许多不相似之处。造物主的思想既不借外源,来在心中描绘其要造之物的式样,也不可能借外源来造成现有的一切。而匠人却无法在心中想像什么有形之物,除非他从其他事物中,已对此物或者整体地或者部分地有所了解;而且只有在那种材料,或者制造设想对象不可或缺之物具备时,才能造成其所设想之物。尽管人可以通过想像或描绘,来虚拟从未有过的某种动物,但是也只有以记忆中所保留并回忆起来的其他零碎经验为基础,将它们组合起来,才能做到这一点。因而在创造实体和匠人的内心语言,与其各自造成之物上的区别在于,前者既无需外物,也不靠外来帮助,而是使其创造者足以完成其创造物的第一和唯一原因,而后者既非第一和唯一原因,也不是足以使其所造之物开始存在的充分原因。因此,由该(最高实体及其语言)所造之物,完全彻底地只是由他造成的;而由此后者所造成之物,却完全不会存在,除非还有某种不经其而存在之物。

## 第十二章

### 该最高实体的内心语言 就是最高实体

然而从理智上也可以确知,凡是最高实体所造的,无非是通过其自身所造的,而其所造的一切,都是通过其内心语言所造,或者是用一定的语言造一定的事物,或者是用一句话同时将所有万物说出来,由此得出一个必然的结论,就是最高实体的这一内在语言,只能是最高实体本身。我认为,关于该内心语言的这种考虑非常重要;不过我想,对此问题进行详尽讨论之前,先要就最高实体的某些特性进行仔细研究。

## 第十三章

既然万物都是由最高实体所造，  
那也就是借助于他而存在

因而显然，最高实体以外之物，都是他所创造的。只有悖谬之人才会怀疑，凡属最高实体所造之物，也是借助于他的支持而存在，并且自从经其由虚无中造成之日起，继续存在下去。对这一论断的证明，与对下述论断的相似，就是所有存在之物，都是借另一物而存在，只有他是靠其自身存在的，其他一切都是借另一物存在；我认为可以同样证明，所有继续存在之物，都是借另一物继续存在，唯有该物靠其自身继续存在，其他一切都是借该物才得以继续存在的。既然在事实上，只能是所有受造物借另一物继续存在，而此创造者则借其自身继续存在，就必然得出以下结论，既然没有创造者的存在就没有一切，那么，没有该维持存在之物的存在，所有一切就不能继续存在<sup>④</sup>。

## 第十四章

创造者在万物之中,渗透万物;  
万物由他而来,他在万物之中

既然以上所述不容置疑,其必然结论就是,最高实体不在之处,就完全一无所有。因而他无所不在,在万物之中,渗透万物。如果有人这样推论,正如任何受造物都不能超出造物者和维持者的无限性,同样,造物者和维持者也不能超出受造物整体,那显然是十分荒谬的。众所周知,造物者和维持者是承载一切,超越一切,包容一切和渗透一切者。将这一点与以上所述结合起来,可以说:同一最高实体既在万物之中,渗透万物,万物又由他而来,借助他而存在,一切尽在于他中<sup>⑧</sup>。



## 第十五章

从实质上,哪些可以说,  
哪些不可说

我认为,有充分的理由促使我要问,可用于所有其他事物的说法之中,有哪一种能与如此奇妙的实体本质相合。尽管我怀疑,在用于从虚无中造成之物的名称或词汇中,是否有可适当用以称万物创造者的;然而还是要探索一下,理智在这种探索中究竟能走多远。首先,就所有相对性概念来说,是没有什么问题的,因为它们之中,并没有什么说法是表达一种事物关系的。所以如果从相对意义上来谈最高实体,就绝不会涉及到它的实质。指相互关系而言的表述,如最高实体比所有受造物都更高更大,或者类似的表述,决不是指其基本特点说的。如果没有什么东西,可使最高实体据以称为最高最大者,那就不存在这种关系,也不能用这种最高或最大的表述;尽管该最高实体的美善绝不致因而逊色,其本质上的伟大也不致因而受损。由此可以确知,最高实体就是美善或伟大本身,这并非借助于他人,而必然是靠它自己。因此如果最高实体能按上述非最高者的意义(也就是,在它以外没有什么相对最高者)来理解,而不是像人们在理解超越所有它物的最高者那样,从而才有大小之别。由此可见,“最高者”一词并不是专指那在各方面大于和好于自己以外诸物的特点的。这种解释既可用于“最高

者”的概念,同样也可用于所有类似的相关性概念。

因此,在排除各种相对性概念之后,既然其中没有什么是直接代表某种根本特性的,就应转向其他方面来探讨。经过对各个事物的仔细观察,人们发现,所有事物,除相对关系之外,或者是某物绝对优于非某物,或者反过来,即非某物在各方面均优于某物。此处某物和非某物的对象,是指真与非真,物体与非物体,以及诸如此类的事物。某物当然比非某物更好,同样智者也比非智者更好。尽管正义的非智者,会被认为比不正义的智者更好,可是却不能因而就说非智者绝对比智者更好。因为每一非智者只是在这一点上被称为非智者,而次于智者;而每一非智者变为智者以后,就会更好。同样,真的比非真的更好,正义的比非正义的更好,有生命的比无生命的更好。然而在某种情况下,非某物却比某物更好,例如非金比金更好。因为对人来说,非金比金更好,尽管在不同的情况下,或许金要比非金更好,如铅就是如此。人和铅这两种都是非金;不过对人来说,这要比降低自己的本性而变为金更好一些;对铅来说,也要比获得价值而变为金更好。

所以最高物在这一意义上,可以理解为非最高物,而且最高物也不一定优于非最高物,非最高物也不一定优于最高物。由此可见,许多相关性概念并不包括在这种分类中。至于是否有某些包括在其中,此处就不继续研究了,因为我们至今所掌握的东西,足够目前计划的需要,在这些相关性概念中,没有哪一种是直接和真正表达最高之物的实质的。至于最高实体之外的其他诸物,如果一一分别来看,有某物优于非某物的,也可能有非某物在某一方面优于某物的;但是却绝对不可认为,最高物的实质在美善上可被其以外者有所超越。所以他并非什么物体或任何能有感觉能力的事物。因为还有某些不属这一类的事物,比这类事物更好。理智精

神并不借什么官能感觉,来了解某物为何物、何等性能和何等程度;它要高于所有可借官能感知之物,如果它属于该(可借官能感知物)一类,它就会更低一些了。更不能将最高实体列入到其所超越的它物之中;众所周知,诸如此类之物,定然在最高实体之下。因此该最高实体必然是有活力的、智慧的、大能和万能的、真实的、正义的、幸福的、永恒的,并且在与此类似方面绝对优于所有它物。现在要进一步探索的是,该最高实体是什么,是否已经显示出来了,他究竟是什么,又不是什么?

## 第十六章

就最高实体来说，  
说他是正义的等于说他就是正义，  
对于其他类似说法也是如此。  
而这并不是在说明其特性和程度，  
只是说明最高实体的本质

然而在说他是正义的或伟大的或其他类似的什么时，并不说明他是什么，而只是在说他的特性和程度。因为这类说法都是在指特性和程度。因为所有正义者，都是借正义而成为正义者的；对于类似的各种特性，莫不如此。因而最高实体也是借正义而成为正义者的。由此可见，最高实体正是由于拥有某种特性，此处系指正义，才得以称为正义者的。然而这样一来，最高实体就并非借其本身，而是借某外物而称为正义者的。

然而这却是与已知的真理相矛盾的，因为最高实体之所以美好、伟大或自在，完全是凭借自身，而不是其他什么东西。如果他是借正义而成为正义者的，同样也只能因其自身而成为正义者。最明显不过的是，该实体应为正义本身；而说因正义而成为正义者，就等于说他因自身而成为正义者，而说他因自身而成为正义者，就等于说他因正义而成为正义者。所以如果有人问，此处所说的最高实体是什么，正确的答复是：正义。现在要弄清，称其本质

为正义本身者为正义者,这句话如何理解。不能说人就是正义;人只能拥有正义,而就一个正义者来说,并不是指一个本质为正义的人,而是一个拥有正义的人。可是现在就最高实体而言,说他拥有正义就不正确,只能说他作为正义而存在。当我们说最高实体为正义时,指的不是某种特性,而是该实体的本质;同样,说最高实体是正义的说法,不是指的某种特性,而是指的本质。现在就最高实体而言,说他是正义的,与说他的本质是正义,意义相同,而且该第二句与说他是正义也完全一致,因而说他是正义的,与说他就是正义,在这种说法之间并无区别。所以就最高实体的本质问题而言,既可回答说他是正义的,也可以说他就是正义。

当我们以正义为例阐明这种想法的合理性时,理智也不得不承认,对最高实体的所有类似说法,也应得出同样的结论。凡是关于最高实体的论述,都不是指其某种特性或程度说的,而是直接指其本质说的。然而必须指明的是,最高实体应当在最高程度上拥有各种美善。他是最高的存在,最高的生命,最高的理智,最高的幸福,最高的正义,最高的智慧,最高的真理,最高的美善,最高的伟大,最高的美丽,最高的不死,最高的不朽,最高的不变,最高的幸福,最高的永恒,最高的权力,最高的统一,而这一切也就是最高的存在,无比活跃的存在等等。

## 第十七章

最高实体无比统一，因而  
凡就其特性所说的，均与其本质等同，  
其本质不可能以某种近似说法来表达

那么他又是何等样的呢？如果说最高实体将如此众多的美善集于一身，是否他系由众多的美善所组成，或者他只是用许多名称来称呼的同一美善呢？所有组合之物，都要借由其而组成之物才得以存在，其存在要靠它们；因为它在任何情况下，都是借这些组成部分而存在的，并不是借其本身；因而这种组合物决不可能为一种最高物。如果该最高物系由多种美善组合而成，那么各种特有的组合体就都必然与此相符了。

然而这种谬误的奇谈怪论，必然会在以上阐明的真理光照下失败而归于破灭。最高实体决不是组合物，但在其中却又有这许多美善，那么它就不可能是多种美善，只能是唯一的美善。每一种美善也好，所有的各种美善也好，都是同一事物。例如说存在或正义，无论指某一种而言，还是指整体而言，都是一回事。正如关于最高实体本质的每一种说法，都具有完全同样的意义，分别按某一种方式或意义的有关其本质的说法，也都具有完全同样的意义<sup>®</sup>。当我们说到一个人时，可能指肉体、理智或者人，而这三种说法，在方式和意义上并不一致。人分别按不同的观点为肉体物或理智

物,而此二者都不是其整体:人。然而对于最高实体来说,却完全不是按某一种方式或观点的说法,与按另一种方式或观点说的不同;凡以某种方式按其本质说的,就是按其整个本质说的。所以凡真正就其本质说的,就不得看作是指某种特性或程度,而只能是指(最高实体)的实质本身。任何事物的特性和程度,都与该事物的本质有别;因而该事物就不是纯一的,而是组合的。

## 第十八章

### 最高实体既无起点也无终点

如此纯一的该实体,是从何时起作为万物的创造者和维持者存在,或者直到何时为止呢?或者他既不是从什么时候起的,也不是到什么时候止的,而是无始无终的呢? 如果他有起点,那么或者是由其自身并借其自身有的,或者是由其他物并借其他物有的,或者是由虚无并借虚无而有的。然而上文阐明的真理告诉我们(参见第六和第七章),最高实体决非来自它物或者虚无,也决非借它物或虚无而有的。因此该实体既非借它物或由它物而来,也决非借虚无或由虚无开始的。然而也不可能由其自身或借其自身开始,尽管他是由其自身借其自身而有的。即他是如此由其自身借其自身有的,就完全不由它物和借它物而来,也不可能由它物或借它物而来。凡由其它物或借其它物而有之物,决不等于它物由其或借其而有之物。因此最高实体并不是借其自身或由其自身而开始存在的。既然他不是借其自身或由其自身,也不是借它物或由它物,更不是由虚无或借虚无而开始存在的,那么他就决无什么起点。

可是他也决不会有什么终点。如果会有终点,那他就不是绝对不死和绝对不朽的了。然而我们确知(参见第十五和第十六章),他是绝对不死和绝对不朽的。因而他也不会停止存在。再



者,如果他有终点,那就必然会自愿或不自愿地归于毁灭。不过自愿毁灭的最高美善,就不可能是真正的美善。然而最高实体确实是纯真的美善。可是他如果真是最高美善,就不会自愿终止了。如果他不得被迫终止,那他就不是大能者更不是万能者了。然而理智使我们看到,他是无比大能和万能的。因而他不会被迫终止。既然最高实体不会自愿和不自愿地终止,那他就永远不会终止。

如果说该最高实体还是有起点或终点,那他就不是真正的永恒;上文(参见第十六章)已经无可反驳地证明了这一点。大家请尽量想想,该真理是从何时起成为真理,或从何时起又不为真理的,即将成为某物;或者是从何时起该某物又停止成为真理,即不再为某物了。现在这两种想法都不可能实现,而没有真理的正确想法又不可能存在,因而就无法想像真理有起点或终点。如果真理有起点或终点,那它在成为真理之前就不是真理,而且在达到其为真理的终点之后,也不是真理了。然而没有真理就不成其为真。于是它在为真理之前是真理,在其停止为真理之后仍为真理;不过这是非常矛盾的。因此,说真理有起点和终点也好,或者说没有也好,总之,真理决不能局限于起点和终点之间。这一点也适用于最高实体,因为他就是最高真理本身。

## 第十九章

在最高实体之前一无所有，  
在其之后也将一无所有

然而现在虚无又再次出现，而且理智根据真理与必然至今所一致论证的结果也指出，一切都是虚无。就是说，如果上文所述借理智的必然性确定了下来，那么在最高实体之前就一无所有，在其之后也将一无所有。因而在其之前和之后，都将一无所有。因为在其之前和之后，或者是有某物，或者是一无所所有，这是必然的道理。至于说，在最高实体之前一无所有，和在其之后一无所有，显然是指，在最高实体之前的是虚无，在其之后也是虚无。那么当一无所有时，他尚不存在，以后一无所有时，他也不复存在。那么当一无所有，而最高实体尚不存在时，他何以没有从虚无中开始存在，而且当虚无再次出现时，他何以没有归于虚无？这许许多多的论据，何以被虚无的力量轻易攻破？如果说，最高实体于虚无之后出现，又为虚无让出位置，那么以上被视为必然和正确的东西，就被空洞的虚无推翻了。不过我们是否应对虚无进行抵抗，以免必然理智的坚强堡垒被虚无攻破，而借助于理智所寻得的最高美善，不致丧失在虚无之中。

因而最好是说，在最高实体存在之前不是虚无，在其之后也不是虚无，而不是在其之前或之后让位于虚无，致使一个令不存之物

变为存在者,通过虚无而归于消失。在最高实体之前一无所有,这句话有双重含义:一种是,在最高实体之前,当一无所有时,已有某物。另一种是,在最高实体之前,一无所有(没有什么东西存在)。正如我说,没有什么教我飞,我可将它解释为,虚无本身即乌有教会我飞,这是错误的;或者将它解释为,没有什么教会我飞,这是正确的。从前一种意义中得出的是上文(在本章开始)提到过的不合理结论;但这种理解在各方面都应被理智作为谬误加以排除。而第二种意义却与上文的解释完全吻合,从而根据这种吻合性不得不承认其正确性。所以如果说,在最高实体之前一无所有,这应当按第二种意义来理解,并不是说最高实体曾有一度并不存在,曾是虚无。而应理解为,在最高实体之前什么也不存在。至于对在最高实体之后一无所有的说法的两种意义,也应当同样地来理解。如果对最高实体的这种解释能正确理解,就会看清,在最高实体存在之前和存在之后,都一无所有,而这一认识的确实性,也决不致为虚无的空虚性所动摇。

## 第二十章

### 最高实体处处都在,时时都在

虽然上文(见第十四章)已经得出结论,该创造者无处不在,渗透一切,充盈一切,而且他既无起点,也无终点(见第十八章),并由此得知,他一直常在,并将永在。不过我却似乎听到有低微异议声,它迫使我进一步考查,最高实体究竟于何时何处存在。是时时处处存在,是某时某地存在,还是无时无处存在。我是指,他或者是时时处存在,或者是某时某地存在,或者是无时无地存在。

然而最悖谬的莫过于说,最真纯最崇高者从未在任何时刻任何地方存在。因而这种说法是错误的。然而没有最高实体,就不会有什么美善,或者有什么东西存在,如果最高实体从未在任何时刻任何地方存在,那么在任何时刻任何地方也不会有什么东西存在。至于这一点也是错误的,就不用说了。因此,最高实体任何时刻任何地方都不存在的说法是错误的。那么余下的就只有这种可能,或者他时时处处都在,或者只存在于某一时刻和某一地方。可是如果情况属于后一种,那么就只有在最高实体存在的指定时刻和地方,才可能有东西存在。于是在其所不在的时刻和地方,就一无所有,因为没有他就什么也没有。由此得出结论,在一定时刻和一定地方,将会一无所有。但这一点也是错误的,因为时间和地点就是事物;所以最高实体不会受时间和地点的限制。如果说,最高

实体自身限于某一时刻或某一地方,但从其能力而言却是无时不在无处不在的,所以这种说法也是不正确的。因为最高实体的能力,如上所述,就是他的本质,他的能力不可能离开他的本质。于是最高实体不受时间和空间的限制,因而时时处处都在,存在于任何时刻任何地方。

## 第二十一章

### 最高实体并不存在于 某一地方或某一时间

如果情况确如以上所述,那么最高实体就不会完全存在于各个时刻和各个地方,仅仅他的某一部分如此,其他部分都不存在于各个时刻和各个地方。如果最高实体一部分存在于各个时刻和各个地方,一部分不然,那么他有的就是部分,而这是错误的。因而他不仅一部分存在于各个时刻各个地方。那么他又是如何整体存在于各个时刻和各个地方呢?这一点或者理解为,整体同时存在于各时各地,并分部地存在于各个具体时间和地点;或者是整体地存在于各个具体的时间和地点。但是如果是分散在各个具体情况之下,那就必然是由部分组成的;而这与最高实体显然不能相容。因而他并不是分部地分别按具体情况,存在于各个时间和各个地点。剩下的问题就是说明,最高实体如何整体地存在于各个具体时间和地点。显然,这只能是同时进行,或者分别发生在不同时刻。至今为止,对时间和空间都是同时考虑的,对这两种概念都是沿着同一条路线进行的;从现在起就要分别予以解释,因为它们在一定程度上互有差异,于是就要沿着不同的曲折途径寻找出路。首先要弄清,最高实体是否可能同时或者先后地存在于各处。然后再针对时间提出相应的问题。

如果最高实体同时整体地存在于各处,那就是整体存在于各处。既然某一处与另一处有别,各为不同的地方,那么整体存在于一处者,必不同于同时整体存在于另一处者;于是就会有多个整体。因为完全存在于一处者,决不会属于不在该处者之数。然而一个没有哪一部分不在某处者,不可能属于同时在其以外地方者之数。凡完全存在于某一处者,不可能同时又属于该处以外者之数。凡无任何部分在某一指定地区之外者,不可能同时存在于另一地区。因此整体存在于某一处者,决不能同时存在于另一处。既然某物完全存在于某处,其任何部分也不得存在于它处,该物又如何能同时完全存在于它处呢?既然一个整体不能同时整体地存在于不同地方,那么在每一处就都应为一整体,正如其在各处都应为一整体一样。如果最高实体同时整体存在于各处,那么有多少处所,就有多少最高实体;既然这种想法不合理,那么最高实体就不能同时整体地存在于各处。如果先后整体存在于各处,那么当其在某一处时,此时在其他处就不会存在任何美善和事物,因为它们离开最高实体就不会存在。但事实证明这种看法不能成立,因为这些地方本身就是事物,并非虚无。因而最高实体也并非整体地先后存在于各处。最高实体既不是同时又不是先后存在于各处,那么显然就决不会整体存在于各处。

现在要看一看,该最高实体整体是同时还是分先后地存在于各个时刻。然而,如果各个时刻本身就不同时,某一整体又如何能同时存在于各个时刻呢?可是如果分别地整体存在于各个时刻,那就好像某人整体存在于昨天、今天和明天:这说得对,因为他昨天、今天和明天都在。所以人的年龄无异于其永恒性,而此永恒性并不是整体地同时存在,而是分部地按各个时刻分布的。但其永恒性正是其本身。因而最高本质就要按不同时刻分为不同部分。

于是他的年龄随着时间的流逝,也与时间一样有过去、现在和将来。那么他的年龄或其存在的延续,不就是他的永恒吗?然而该永恒即是其本身,如上文(第十七章)论述所示;既然他的永恒有过去、现在和将来,他本身也同样会有。然而过去不等于现在和将来,现在也不等于过去和将来,将来也不等于过去和现在。如果在最高实体身上发生这种情况,那么上文(第十七章)所得出的必然而明确的论断,即最高实体决不可能为组合物,而是无比纯一和永不改变的等等,就会发生动摇;如果情况随不同时间和不同部分而异,上述论断就失效了。如果明显的事实证明上述论断正确,那么这种时间上的延伸又怎么可能呢?因而造物者或其延续与永恒,绝对与过去和将来无关。如果他真正存在,又怎能不完全拥有现在呢?“曾存在”代表过去,“将存在”代表未来。即最高实体过去未曾有过,将来也不会有。所以他既不是分别先后地,也不是整体地同时存在于各个不同时刻。

因此如上文所述,最高实体既不整体存在于各时各地,从而一次整体地和分部地存在于各个具体时间和各个具体地点,也不是整体地存在于各个具体时间和地点,那么显然就决不是整体存在于各时各地。而且同时也明确看到,其存在于各时各地的方式,也不是一部分存在于各时各地,另一部分不在各时各地,这样就不可能时时处处都在了。要想时时处处都在,就只有以整体或分部的方式。凡不是时时处处都在者,或者局限于一定时空之内,或者不受此局限。前一种情况对最高实体来说不会出现,已如上述(见第二十章)。就是说,在任何时刻和任何地方都不可能。那么就只能出现在所有或某些时间和地点。然而我们无可置疑地确知,最高实体不仅是借其本身而有的,无始无终(见第十八章),而且离了他,任何时刻任何地方都只会一无所有:就是说,最高实体应当时时处处都存在<sup>①</sup>。



## 第二十二章

最高实体存在于各个时间和地点，  
又不存在于任何时间和地点

这两种在字面上如此矛盾，而在论证上又有说服力的说法，怎样使之协调起来呢？也许最高实体以某种方式存在于时间和地点中，并不一定就是整体地存在于各个具体的时间和地点，也不是假定许多整体，而只有唯一的整体及其延续，即真正的永恒，而且并非分散在过去、现在和将来之中。时间和空间规律所限制的，只是不得超越时限和地域。适用于这类事物的一点，就是一个整体不能同时整体地处于不同的时间和地点，但是如果将此论断用于与之不符的事物时，就没有任何约束力了。我们完全有理由说，只有那以度量包容一定空间，并从而限定在其中的事物，才能处于一定地点；同样地，只有那借时间来限定和度量的事物，才会处于时间之中<sup>⑧</sup>。然而对一种其度量和延续不受空间和时间限制的事物来说，就完全没有意义了。可是最高实体既不因任何时间和地点而具有时间性和地方性，那么说他没有时间和地点，就不算不合理了。可是显然没有什么地点和时间者，当然也不会归属于时空规律之下。所以最高实体完全摆脱了时空规律，因为他既不为任何时空所包容，也不包含任何时空。

有什么合理的解释不会绝对排除以下这种可能性，即万物的

创造者和至高者，必然与其由虚无中所造的其他诸物的性质和规律无关，不受它们的限制，而且他的万能即是他的本质，由其所造的一切本应为他所包容，而他却以某种方式处于时空限制之中呢？如果有人说，空间要限定至高者的大小，时间要量度他的延续，而至高者根本就没有什么空间延伸和时间延续，难道这不是痴人的呓语吗？

因此时间和空间的特点在于，只有那些不能摆脱部分概念，而在度量上处于空间之内，在延续上处于时间之内，并且绝对不会同时处在不同的时间和空间之内者，才会受到时间和空间的限制；可是一个完全不受时间和空间限制的存在者，就不会由于时间和空间的规律，处于多数部分的状态之下，于是无法同时整体地处于不同时间和不同地方。我说，因为这是时间和空间的特点，毫无疑问，最高实体绝对不为任何时间和空间所包容和限制，也绝不在它们的规律之下。于是就得出这样一种必然性，即最高实体既不是不存在于任何时间和地点，而任何时空概念也不妨碍他同时整体地存在于各个时间和空间，反而还要求他整体地同时存在于各个时刻和地点。至于他存在于此时此地，并不会妨碍他同时存在于他时他地；尽管他过去存在，现在存在，将来存在，他的永恒性却不会随着已不存在的过去而稍减，也不会随着刚才还在的现在成为过去，更不会像尚未到来的未来那样有待到来。因为一个本身完全不受时空局限的存在物，绝不会在时空规律的压力或妨碍下，存在或不存在于某时某地。当我们说到最高实体在某时某地时，尽管由于我们的习惯，表达方式相同，如说某人某时在某处，但由于所说事物的差异，其意义也不相同。这种说法用于时空世界有两种含义：说某事物存在于某时某地，因为该事物存在于其中，并为其所包容；对最高实体来说，虽存在于其中，却不为之所包容<sup>⑨</sup>。

如果承认了这种说法,最好是说,最高实体与时间和地点“同在”,而不说“在其中”。因为“在某物之中”说法的含义,要比“与某物同在”更多。人们完全有理由说,最高实体不存于任何时间和地点,因为他绝不为它们所包容,不过也以其某种方式处于某时某地,因为其他万物要由他的存在来支持,才不致陷于虚无。他存在于每时每处,因为他无时无处不在,又不在任何时刻和处所,因为他没有时刻和处所。因而一切时空的规定,如这里、那里、某处、现在、那时、某时等都用不上;他不存在于我们所常说的可流逝的现在,也并非曾经存在于所谓的过去,或将要存在于所谓的将来,因为这种情况只出现在受局限和可变易的事物中,他的情况却不同;不过这种说法可以某种方式用于最高实体,因为他存在于受局限和可变易之物中,就好像为其空间所限定,并随其时间而变易。如此显明的矛盾通过这种说法而得以说明和清除:最高实体既是时时处处都在的,又是无时无处存在的,就是说,他时时存在,又无时存在,处处都在,又无处存在。这两种似乎矛盾的说法,根据相应的理解方式都是正确的。

## 第二十三章

最好将最高实体理解为在万物之中，  
而不是在各个地方

上文已经证明，最高实体不是在各个地方，而是在所有存在物之中，不是一个被包容者，而是渗透一切，包容一切者。那么，我们岂不是最好说，最高实体无处不在，即他在万物之中，而不是在各个地方吗？因为这种说法既代表了事物的实情，又与其空间关系的特点并不矛盾。所以我们经常把一些空间说法，用于既非地方性又不为空间所限制的事物上，并不会发生什么矛盾。例如我们说，在理智所在的心灵中有一个概念。在和所在等都是空间词汇，可是心灵既没有什么空间界限，概念和理智也不为其所包容。因而如果按这种意义说最高实体无处不在，就会既确切又真实，其含义是，他在一切存在物之中，而不是仅仅指他在各个地方<sup>①</sup>。因而根据以上所述的理由，显然最高实体只能这样处于所有存在物之中，即同一整体完全同时存在于各物之中。

## 第二十四章

最好将最高实体看作永久存在，  
而不是时刻存在

我们知道，最高实体既没有起点和终点（见第十八章），没有过去和将来，也没有我们可流逝的现在的暂时性（见二十二章）；他的延续或永恒，也就是他那永无变易、绝不可分的本身。所以在将指全部时间的“永远”用到最高实体上时，确切地理解为自身永无变易的永恒，难道不比在某方面有所变易的时间差异更好吗？如果说“永远存在”，就只能理解为“永远存在和永远生活”，因为对最高实体来说，存在与生活是一回事，其意义为，同时完全拥有整个永无止境的生命。因为最高实体的永恒，就是一种永无止境的其整体完全同时存在的生命。在上文的论述中已经说明（见第十七章），该实体与其永恒性和生命并无差异，既不可能有任何止境，而且只能同时完全地整体存在，除这种永无止境的、同时的、完整生命之外，还有什么其他仅适合于最高实体的真正永恒性呢<sup>⑧</sup>？由此我们才能确知，只有那唯一的创造者而非受造者才拥有真正的永恒，因为真正永恒的实质就是无始无终。但这一点绝不适合于受造之物，而它们都是从虚无之中受造的。

## 第二十五章

### 最高实体不会因任何 偶有性特而<sup>②</sup>发生变化

这一在实质上显然完全一致的最高实体(第十五章),是否会由于某种偶然性的(非本质性的)特点而发生变化呢?可是即使他有了这种特点,难道不是也不能说是可变易的,仍然还是绝无变化的,只可假想为可变易的吗?另一方面,难道他不是(至少)不应有(这种非本质的)特点,即他大于其他诸物,与它们不同,而这种情况却在他身上出现吗?可是承认这种所谓偶然特点的可能性,与本质上的无变易性并不冲突,即使假定这种可能性,也不致产生本质上可变易性的后果。所谓的这种偶然性特点,都是通过某种变化的有无而定的,否则就无法想像了,如色彩就是如此。此外我们知道,还有一些其他(不涉及本质的情况),其有无显然并不会使所指事物有何变化,如某些关系就是如此。当我与今年以后出生的某人相比时,显然我并不会因而变得更大或更小,也不会因而变得相似或不相似。可是在此人出生后,随着其在各方面的增长和变化,我可能获得或丧失这些关系,而我本身却没有任何变化。由此可见,在这些所谓的偶然性特点中,有的发生了某些变化,有的却根本没有降低其不变性。

既然最高实体由于其纯一性,从未沾染任何这类会带来变化

的特点,因而有时就能将某些与其本质不变性相容的说法用到他身上,不会影响其本质,以致不得不将其视为可变化者,这与他的本性并无矛盾。由此可知,最高实体决不会沾染这类偶然性特点。既然这种其有无会带来某种变化的特点,会通过其作用使之真正附着于由其而引起变化之物上,于是对不存在此种作用者而言,偶然特点只是一种非本义名词而已。所以正如最高实体本身永远是一致的,同样也决不会由于偶然性的(非本质性的)特点而离开这一状态。关于这些偶然特点说法的尺度问题,有一点是毫无疑问的,对绝无任何变易的实体,不得使用任何可理解为可变易性的说法。

## 第二十六章

关于最高实体为独立体的意义  
他在所有实体之外,而且又是  
一种独特的实体

可是如果以上关于最高实体纯一性的论述(见第十七章)正确,那他又如何为实体呢?因为这类实体,都是借偶然特点而渗杂着差异和变化的;而最高实体无变易的纯一性,却不允许有任何渗杂和变易。那么这又如何谈得上实体,除非是(这时)将此概念与本质等同起来,从而使其超越或超出一切实体之外呢<sup>②</sup>?这就是说,这种实体的存在与实质是自有的,而其他万物是他由虚无中所造成,他与其他借外力所造成之物有别,而且最高实体与其以外之物差异无比巨大。此外既然他的所有本质都是自有的,并非借它物之助而有,那又怎么会不以独特方式,无需其受造物之助,而成其为其所是之物呢?因而当某种说法通用于最高实体和其他事物时,毫无疑问,应当作完全不同的理解。



## 第二十七章

最高实体不属于一般实体概念之列，  
不过还是这样一种实体和个体神体

当然，最高实体不属于一般实体概念之列，而且其他实体也与他本质没有共同之处。所有的实体或者是作为一种一般性的，在本质上与多数实体相同的实体来对待，如人性之与每个人；或者是作为一种与其他（与自己相同的）个体具有共同本质者来对待，如每个个人都与其他个人有共同点。可是最高实体既不能分布在各个实体之中，也不能从与各实体共同本质的基础上来理解，如何能想像最高实体包含在其他实体的概念中呢？但是他不仅存在，而且超越所有存在物地无比确实地存在；人们将一种（实际）事物的本质<sup>⑧</sup>通称为实体。因此，如果说尊重地使用这一表达方式的话，完全可将其用以称最高存在物为实体。在我们所了解的事物中，神体与物体较为高尚；由于这两者中神体更为高尚，因而应当说最高实体是神体，而不是物体。但是由于该神体没有组成成份，而且不可能有多数这种神体，于是就只能为个体（无组成部分的）神体。既然由上文（见十五章和十七章）已知他没有组成部分，也无法想像他会因任何差异或偶然特点而发生变化，所以也不可能被分解开来。

## 第二十八章

这一神体以纯粹方式存在，  
其他受造物与之相比则不然

由上文所述我们得知，这一以如此奇妙的方式独特存在，和以如此独特的方式奇妙地存在的神体，只有他应视为存在，其他似乎存在的受造物，与之相比则不然<sup>⑧</sup>。如果进一步仔细观察，就会看到，只有他纯粹地、完全而且无条件地<sup>⑨</sup>存在，而其他受造物几乎或者根本不存在。因为这一神体由于其永无变易的永恒性，不能在任何运动意义上说是曾经存在，或将来存在，而是纯粹地存在；他不是什么以变易的方式，曾一度不存在或将来会一度不存在者；也不是什么曾经或将要一度存在者，而是一度、同时和永无止境的存在者。既然他的存在是这样的一种存在，于是就完全有理由说，他的存在是纯粹的、无条件的和完美的<sup>⑩</sup>。

既然其他一切都随某种影响而变，或者是现在不存在，而过去和将来存在，或者是现在存在，而过去和将来不存在；存在过的，现已不复存在，将存在的，尚未存在；像这样易逝而短暂的存在，难以称为存在，不算存在。既然这一切以如此易逝的方式存在，那么不承认其纯粹地、完全地和绝对地存在，说它们几乎不存在和不存在，就不算不合理了<sup>⑪</sup>。至于除最高神体以外的一切，它们都不是借其自身，而是借它物存在的，如果靠它自身，就会归于虚无，因为

它是靠它物支持的。它们怎么能说得上纯粹地、完全地和绝对地存在,而不是几乎不存在或不存在呢?然而这不可言传的神体决不能想像为出自虚无,也不会由于曾处于虚无之中而沾染某些缺点,更不可能是通过它物,而非通过其本身,即借其自身而存在的。像这样并非自身的存在,难道可以称为纯粹、完全和绝对的存在吗?然而只有像这样在各方面无比完美、纯粹和绝对者,才真正有权称为存在者。反之,凡根据上述理由,既非纯粹又非完全和无条件存在者,而应视为不存在或几乎不存在者,在任何情况下都理当称为不存在。从这一方面来说,只有造物主是神,其他所有受造物都不是;但它们也并非根本不是,因为借助于绝对存在的那一位,它们也得以从虚无之中受造为物。

## 第二十九章

神的言语即是神本身  
没有两个神，只有一个神

当我在理智的引导下，对有关最高实体特性所得到的一些知识进行深思之后，我想最好是对其借以创造万物的言语进行一些思考。因为以前对此所能提到的一切（见第十至十二章），都以强劲的理智力量促使我对该言语进行细致的研究；这就说明，她就是最高神体本身。既然他创造万物都是借其本身创造的，而其所造的一切都是借其言语造成的，那么后者最终还能是该神体以外的其他东西吗？再者，前此所获得的认识都有力地证明，过去和现在除了创造之神及其受造物外，什么都不可能有了。然而该神体的言语不可能属于受造物之列；因为所有存在的受造物都是借他造成的，他却不可能是借其自身造成的。任何事物也不可能借其自身形成，因为凡将形成之物，必然晚于借其而得以形成之物，但不致晚于其自身。于是就只有最高神体的言语，因为他既不可能为受造物，除为最高神体之外，不可能为其他物。那么，该言语就只能是此神体借以理解万物的理智。对他而言，以这种说话的方式说一件事，难道不就是理解吗？因为他不像人那样，人所说出来的不一定是他所理解的。所以如果至纯性体与其理智并无区别，正像他与其智慧一样，那他与其言语也不会有什么区别了。然而

上文已经证明,只有一个最高神体,而且他在各方面都是唯一而不可分的;于是他的这种言语必然与其本身同一性体<sup>②</sup>,成为一个神体,而不是两个神体。

## 第三十章

该言语并非由多数言词，  
而是由一个言词组成

为什么我还要怀疑，在上文中我放过了这样一个疑问，即这种言语是由一个词还是由多个词组成的？因为如果他的实质与最高实体的实质是一回事，那就只会会有一个神体，而不是两个神体了，那么言词也会和最高实体一样纯一了。因此就不会有多数言词，只有一个，万物都是借他而造成的<sup>③</sup>。

### 第三十一章

该言词不是受造之物的肖像，  
而是本质的真理，所有万物  
只是这一真理的某种仿制品。  
他超出于性体等级之外

现在我遇到一个问题，这个问题既不好回答，又不能摆在一边不管。因为我们用以在思想上表述某事物，即借以思考某事物的所有(内在)言词，就是该有关事物的仿制品和形象；而仿制品的真与不真，就看它与所代表的事物近似与否。现在对于借之表述一切和造成一切的言词，究竟应怎么看<sup>⑧</sup>？那些借他而造成的一切，是不是该言词的仿制品？如果该言词是可变易世界的真正仿制品，那他就不可能与绝无变易者共性体，而这并不是事实。可是如果他不是完全真正的仿制品，只是可变易事物的某种仿制品，那就不是完全而真正的最高真理之言了，而这是荒谬的。然而他如果与可变易事物毫无相似之处，那么这些事物又怎么会是按他的形象造成的呢<sup>⑨</sup>？

这种难题也许不算太难解决的。正如一个活人称为人的真型<sup>⑩</sup>(真身)一样；而一个画像却不过是这真型的模拟或图像而已。同样我们也应当在该言词上看到实际存在的真理，他的存在程度之高，在某一方面是唯一真实的。而其他事物与之相比却有所不同(见第二十八

章),它们是通过和按照他而形成之物,应视为该最高实体的仿制品。最高真理之言即是最高真理本身,他不会随着与受造物近似的程度而有增减的变化;反之,所有受造物越是与以最崇高最伟大方式存在的他相近似,就越是属于更丰富更崇高的存在等级。

于是人们的头脑就按这种事物关系来进行判断,认为有生物高于无生物,有知觉的高于无知觉的,有理智的高于无理智的。既然最高实体不仅以其独特的方式存在,而且还生活、感觉,并且拥有理智,那么显然所有存在之物中,以某种方式生活之物,要比完全无生命之物更近似最高实体,而以某种感官感知它物者,也要比无此知觉者与之更为近似,有理智者更高于无理智者。根据类似的理由,不难看出某事物高于或者低于某事物。既然凡是其自然性质与最高实体更为近似者,其本质更为崇高,那么,凡是其本质与最高实体更为近似者,其实际存在的程度也将更高。

我相信,这一点也不难以下列方式看出。如果在思想上从一个有生命、有知觉、有理智的实体上,首先除去理智,其次除去感觉,再次除去生命,最后除去其所留下来的存在本身,于是该实体显然便逐步消失,最后归于虚无。然而如果从该实体上每除去一种东西,其实质便逐步减少,每加上一种东西,其实质便逐步增加。由此可见,有生命者高于无生命者,有知觉者高于无知觉者,有理智者高于无理智者。毫无疑问,凡与拥有最高存在并超然存在者更为近似之物,就必然拥有更丰富更高级的存在。由此可见,我们在借以造成万物的言词<sup>⑥</sup>中所看到的,并不是万物的图像,而是它们的纯真本质;而后者并不出现在受造之物中,受造之物只不过是他的仿制品而已。由此得出必然结论,就是该言词真实的程度不是随其与受造物相似的程度而定,而是各按其与该言词相似的程度,来决定其存在与地位的高度。



## 第三十二章

### 最高神体以唯一与其共同的 永恒言词表述自身

既然如此,那么这类事物既不是该言词的仿制品,那么后者怎么会成为这类事物的纯正真身,而在头脑中用以表述某一事物的言词,又都是对这一事物的模拟呢?如果他不是万物借以造成之言,那么他根据什么又称为“言”呢?因为所有的言都是某一事物之言。如果从来就没有受造之物,也就不会有它的言。那又会怎么样呢?是否就会得出结论说,既然该言没有产生什么受造物,也就不可能有那至高无上无需它物之言了呢?或者那最高实体之言即使具有永恒存在,但如果从未借以造成什么,难道不也不成其为言吗?因为对任何事物来说,过去没有将来也没有的,就谈不上什么言了。

根据上述考虑可知,如果在最高神体之外别无它物,那么在他内也绝不会有什么言。然而该神体也就不会有什么自我表述了。可是自我表述等于认识,既然该言没有内容,那么该最高神体也就没有认识了。可是该神体如果没有认识,他却又等同于最高智慧,这是十分荒谬的。结果如何?如果最高实体没有认识,怎能成为最高智慧?如果在他之外一无所有,他能认识什么呢?不过,是否他连自己也不认识呢?

可是如何能想像,最高智慧曾一度不能认识,因为理智性的(创造者的)头脑不仅能回忆起自己和最高智慧,而且能对此二者加以认识。因为如果人的理智不能回忆起最高智慧和他自己,并且加以认识,当然就不能区别自己与非理性受造物,以及最高智慧与受造之物,从而默默地与自己交谈,像我现在所做的这样。既然最高神体是永恒的,他就永远记得也永远认识自己,与每一个理智性头脑一样;但他与受造物不同的是,他首先和从根本上说,是最高神体的思想,而理智性的(受造的)头脑却是他的图像和仿制品。然而如果最高神体从永远就在认识,那么从永远也就在表述自己。无论我们如何想像最高神体,认为其他事物还不存在也好,假定在他以外有其他事物也好,总之,该言词都应与此神体永远同在。

## 三十三章

### 最高神体以一言 表述自身及其所造万物

在探讨造物主用以表述其所造万物之言时,我想到了造物主用以表述自身之言。究竟他是分别以不同之言表述了他自身及其所造的万物,还是以此同一言既表述其自身,又表述其所造的万物呢?他用以表述自身之言,当然就是他自身;至于他用以表述其所造万物之言,也很明显。即使在最高神体之外别无它物,理智也迫使我们承认,他借以表述其自身之言必然存在;此最高神体之言即是其本身,还有什么比这更确实的呢?既然最高神体是以与其自身同体之言表述自身及其所造之物,那么显然这两种言共属同一实体。同一实体又怎么会有两种言呢?

但是看来实体上的一致性,也许并非其言一致性的必然根据。因为以此言进行表述的神体,与他共有同一实体,而其言则不同。最高智慧借以表述其自身之言,在各种情况下,根据上文所述,都完全可以称为他的言,因为此言是最高智慧的完美形象(参见第三十一章)。当(受造的)理性头脑在反思中认识自己时,在其思想上就产生一个自身的图像;关于自身的这一思想,也就简直好像是思考自身的头脑的一种印象。当思想有意以形体(感性)想像力或者以思考确实认识事物时,就尽力在其思想上造成一个模拟象<sup>⑥</sup>。

该模拟象越是精确,所思想的事物就越是正确。如果所想的是自身以外的事物,尤其是某种形体之物时,这一点就更明显。例如在想一个不在身旁的熟人时,就会在我思想中产生一个形象,正如我在记忆中所唤起的眼见形象一样。该内心形象就是我在思想其人时所说之言。于是理性头脑在思想认识时,就按照自己的形象,有如印象一样地在内心里造成一个图像<sup>⑧</sup>;尽管思想与其图像只能在思想(观念)上加加以区别。这一图像就是他的言。

谁会否认,最高智慧正是这样,在自我表述从而自我认识时,产生一个与其自身同体的自身形象和图像即其言呢?尽管对如此超群出众事物无法找到适当表达方式,然而如果作为一种形象或图像,映像或画像<sup>⑨</sup>,就不能说不适当了。然而借以道出受造物之言,与受造物绝不相似,因为他并非它们的形象,而是它们的初始本质<sup>⑩</sup>(第三十一章)。由此可见,最高神体并不是借造物之言(即造物的标记及其形象)道出万物的。既不是造物之言,那又是什么言呢?因为凡最高神体所道出者,莫不以某种言道出,而一种言即是某种事物的形象。既然他所道出的不外乎其自身或受造物,那么他就只会用其自身或其受造物之言。但他是不用受造物之言的,那么他所说的就无非是他自己之言。因而他在表述自身和万物时,都是用同一种言。

## 第三十四章

对下列问题的初步答案：

最高神体如何以其言道出万物

然而造物者与受造物如此悬殊的两种事物，怎能用同一言词来表述呢？尤其是该言与发言神体共同永存，而受造物则不共永存。其中原因可能在于，造物之神为万物赖以创造的最高智慧和最高理性。正如借一种技艺和设计<sup>⑨</sup>而出现的某一作品，不仅在其制成之时，即使在其制成之前和销毁之后，一直存在于创作中的不是别的，而是这种创作思想；于是当最高神体道出其自身时，也道出了其所创造的万物。万物在受造之前、受造之后，以及归于毁灭或有任何变化之后，一直存在于其创造精神之中，并非作为自在之物，而是作为他自身。因为在它们身上的是按不变理性所造之物，而在创造之神身上的却是第一本质和第一存在真理，而且它们越是与该真理近似，就越是拥有更为真实和崇高的存在。如此看来，我们说最高神体在道出其自身时，也以同一言道出了受造万物，就并非没有道理了。

## 第三十五章

### 受造万物因此言而 成为知识、生命和真理

既然我们确知此言与造物之神共性体，并与之完全相似，那么在此神体之内的一切，当然就会同样与在此言中的一样。因此所造的一切，无论有无生命及情况如何，在此言中都是作为生命和真理出现<sup>④</sup>。而就最高神体来说，知悉、理解或表述是一回事，那么他就必然要像其表述和理解一切一样，来知悉其所知悉的一切。正如在其言中一切都是生命和真理，那么在其知识中也是如此。

## 第三十六章

### 创造之神以神奇的方式 表述和了解其所造之物

由此我们可以明确看出,造物之神用以表述或了解其受造物的方式,是人间科学所无法理解的。谁也不会怀疑,实际存在的事物,与我们知识中的大不相同。它们本身是符合其自身本质的<sup>④</sup>;而在我们知识中的却不是事物的本质(或像实际存在那样的事物),而只是它的模拟(表象)。因此这些事物借其本质存在于某处时,要比借其形象存在时更为真切,那么它们在其本身中就要比在我们的知识中时更为真切<sup>⑤</sup>。现在我们既然又深知,所有受造之物在此言中即造物主的理解中时,比在其本身中时更为真切,那又何从判断造物本质比受造本质更加真切的差距呢。我们人的头脑如何能理解(造物之神)在真理和高度上远超万物的这种表述和理解方式,如果它们就其本质而言,就已远远超出我们的知识,正如它们的模拟象与其实质相差甚远一样呢<sup>⑥</sup>。

## 第三十七章

造物之神及其言与受造物的关系相同；  
但这却不是二者同时多元意义上的关系

上文所阐述的理由清楚地说明，最高之神借其言创造了万物；但其言不是也同样创造了这一切吗？而此言作为造物之言，既与之同体，当然应为最高实体。然而最高实体只是一个唯一的造物者，和所有受造之物的总根源。只有这一实体借其自身，而不靠它物，从虚无中创造了一切。因此最高之神所造的，其言也同样造了<sup>④</sup>。最高之神与受造物的关系如何，其言与它们的关系也一样；但不应从多数意义上理解，因为并不存在多数创造性最高实体。最高之神以及其言，都是万物的创造者和本原；但并没有两个创造者，只有一个，只有一个本原。



## 第三十八章

不能说有两个，  
尽管应当有两个

我们在此应特别注意，在其他事物上几乎从未遇到的事，而对最高之神以及其言却发生了。当然就他们的本质以及与受造物的关系来看，对他们的这种关系，无论分别和两者合并，都是存在的，而且两方面都完全存在，但并不因而产生两者的多元性。尽管最高之神以及其言完全为最高真理和创造者，却不致造成两个真理和两个创造者。

事实虽然如此，但奇怪的是显而易见，该神虽有其言，却并非其言，言属于神，却不能为神。无论就其在言中之所表述，就其本质，或者其与受造物的关系而论，该二者都保持着完整的一体关系；但就神不来自于言，而言来自于神而论，就有了一种不可言传的多元性余地。这当然是完全不可言传的。尽管逻辑必然性要求他们应为二者，却无法说明该二者是什么。即使能够指出该二者相互之间的相同或相近之处，却也无法对这种说法构成的有关双方，以多数的意义来表述，就像说相同的两条线或相似的两个人一样。因为这并不是两个相同的神，或者两个相同的创造者，或者其他什么以其本质或其与受造物关系决定的两个相同之物。但也不是以其相互关系而定的两方；因为并不存在两个言或两个图像。

言是对其他物而成立的言或图像,因为只能有其他人物的言或图像;而且这种东西无比独特,完全不能应用于其他人物。凡有言或图像者,本身决非言或图像。由此可知,不能说最高之神以及其言为何,尽管此二者各自的某些特点必然有多元性。因为甲的特点是来自乙,而乙的特点是来自甲。

## 第三十九章

此言是由最高之神所生的

此事看来无法用其他方式表达,正确的说法只能是一个生于另一个。因为毫无疑问,最高神体之言并不是像受造物那样由其而来,而是出自造物者的造物者,出自至高者的至高者,总之是各个方面相似:就是除一个出自于另一个外,前者与后者完全相同。显然,至高神体之言出自于神,当然是作为子与父完全相似,由其而来并不是由其所造,因而事实上最好是将由其而来看作由其所生。固然,我们将许多由它物而来之物,说成是由其所生;然而此处所说的这类事物,没有一种是像父子之间那样各方面相似的;固然我们也说头发生于头<sup>⑥</sup>,或者苹果生于苹果树,但头发与头也好,苹果与苹果树也好,并不相似。因而在这种情况下,用生的说法并无悖谬之处,那么最高神体之言由其出生而得以存在的这种说法,就像子生于父而得以与之相似那样显得十分确切。

## 第四十章

### 最高神体是真父 其言是真子

既然我们如此有把握使用生的说法,而言与所由出生之父又如此相似,那为什么只是将他与父子关系相比,而不干脆说一个是真父,另一个是真子,而不是生者只满足于生的完美,受生者显得与之相似而已。在其他显然有父子关系的事物中,从来没有哪种出生中,父无需他人协助即可生子的,而子的出生也没有不带任何差异,与父各方面完全相同的。既然最高神体之言完全出自最高神体的本质,而且唯独他与之相似,此外没有这种情况,那么,就没有什么像最高神体与其言那样如此符合父子关系的了。所以说前者为真父,后者为真子是确切的。

## 第四十一章

最高之神真正是生者  
而其言真是受生者

如果最高之神不是真正地生，其言不是真正地受生，那么上一论述就不能成立了。该论述既然明白无误，那么它的这一结论也就确定无疑。因而最高之神真正是生，而其言是真正受生。

## 第四十二章

该神是真正的生者和父  
其言是受生者和子

尽管我想或许也能得出结论说，神是真正的父，言是真正的子；但我认为仍然不可忽视这样一个问题，究竟是父与子还是母与女的说法更恰当，因为就神与其言来说，并不存在性别之分。如果说这是父那是子似乎恰当，因为他们都是神，那为什么不能以同样理由来考虑母与女的说法，难道他们不都是真理和智慧吗？难道是因为在性别之分的事物中，父子性别高贵，而母女性别低下吗？在自然界固然往往有这种情况，但也存在相反情况，如在某些民族中，女性往往比较强大，而男性却比较弱小。

之所以认定最高之神应称为父而不称母，是由于传宗接代的主要原因在父身上<sup>④</sup>。既然父所起的作用总是在母的作用之前，那么将母的称呼用于最高之神就很不恰当了，因为他在生子时没有其他原因参与，或者发挥前提作用。因此说，最高之神是其子之父，是十分正确的。然而子与父总要比女与父更为相似<sup>⑤</sup>，而且没有比最高之父与其子的相似程度更高的，所以他是真正意义上的子而不是女。既然一个是真正地生，另一个是真正地受生，因而前者真正是生者，后者真正是受生者。既然前者是真正的父辈，后者是子息，那么前者就是真父，后者就是真子了。

## 第四十三章

### 再论二者的一致性 及其各自的特点

在发现二者各自的这许多显著特点,并证实其中高度一致性下的妙不可言而又不可避免的多元性之后,一再论及这不可探测的奥秘,令我感到十分愉快。有人认为,生者和受生者属同一主体,父与子等同,绝不可能,于是就必然一个应是生者和父,另一个应是受生者和子;然而另一方面,生者和受生者也好,父与子也好,也必然应属同一主体,而生者与受生者,父与子也不可能各不相同。

由于他们彼此有别,因而显然是两位;可是他们又彼此一样,于是两位的问题又模糊不清了。由于父与子有别,于是当我提到他们两位时,我认为是在说两位;而同时父与子又如此相同,以致我完全不懂,所谓的两位究竟指什么。尽管父本身完全是至高神体,而子本身(个别来看)同样完全是至高神体,然而父神与子神却是同一个神,因而父与子并不是两个神体,而是一个神体。双方各自的特点无法用多元性来说明,因为它们不属于双方<sup>®</sup>,而双方的共性却具有不可分割的一致性,尽管它是完全属于各个特点的。既然没有两个父或两个子,而只有一个父和一个子(因为这种特点总是只属于某一方的),因而就不会有两个神体,而只有一个,尽管

父与子各方都完全是神。于是他们在其相互关系上成为对立面<sup>⑨</sup>,任何一方都不会有另一方的特点,而在本质上他们却是一致的,因为每一方都有对方的本质,他们之所以彼此有别,是由于一方是父,另一方是子,而在性体上他们却是一致的,因为父的本质永远存在于子内,子的本质也同样存在于父内。但不是不同的本质,而是同一本质,不是两个,而是一个本质。



## 第四十四章

### 论父与子本质的一致性

所以,如果说双方具有同一本质,也不算脱离真理,而是其共同性体的至高纯一性的表现。因为我们不可像对人之因智慧而成为智者那样,来理解父可谓具有子的本质,子具有父的本质的说法,因为人并不能凭其自身成为智者,进行理解和思考;那么子就真正是借父而存在,父借子而存在,就像一方只能借另一方才得以存在,正如人只能借智慧才得以成为智者一样。既然最高智慧是借其自身成为智者的,那么最高本质也永远是借其自身而存在的。现在父与子同样都是完全的最高本质。因而父与子也都同样真正是借其自身存在的最高本质,同样他们也都是借其自身而为智者的。至于子的本质和智慧出生于父,也不致使其本质和智慧在完美上稍为逊色;除非他并非借其自身存在或为智者时,才会在存在或智慧的完美上稍为逊色。子既借其自身存在,又出生于父,这并不矛盾。正如父在自身内拥有存在、智慧和生命,并非借助外因,而是借其本身的本质存在,借自身的智慧而为智者,借自己的生命而生活,从而使其在生子时,使后者本身得以拥有存在、智慧和生命<sup>⑧</sup>,无需外力,而是借自己的本质、智慧和生命,真正地、智慧地、充满活力地存在。否则父与子的本质就不会一样,子也不会与父

一样。不过这种看法的错误，上文中已经详细阐明。

因此，子既借其本身存在而又来自于父，这也并不矛盾，因为他借其本身存在的这一点，也必然要来自于父。如果某智者教给我以前所没有的智慧，就不能说他在用其智慧行事的说法不对。尽管我的智慧是由他的本质和智慧而来的，然而当它一旦在我身上存在之后，就只是借其自身存在和知悉了。更何况与永恒之父同样永恒的子，即由父而得以存在，就不是两个本质，借其自身存在、知悉和生活的。因而就不能认为，父借子的本质或子借父的本质存在，似乎某一方并非借其自身，却要借另一方才能存在；于是就要指出，他们共同拥有无比统一的共同本质；对这一点我们可这样来予以表达和理解，即各方都与对方一样存在，因而各方都具有对方的本质。根据这一理由，既然具有某种本质无非是作为某种本质存在，因而各方都有对方的本质，每一方的本质就是另一方的本质，也就是双方具有同一本质。

## 第四十五章

比较正确的说法是，子具有父的本质，而不是相反，同样子是父的力量、智慧以及其他

尽管根据所陈述的理由，以上论述的真实性已经明确，然而更好还是说，子具有父的本质，而不是相反。由于惟独父的本质是自有的，因而说他的本质并非自有而来自他方，就不正确了。然而子的本质来自于父，而且与他一样，因而说他具有父的本质是完全正确的。既然任何人的本质都是其所实际存在的本质，那么子具有父的本质的说法，就要比相反的说法更为正确，因而更好是说子所有的是父的本质<sup>⑧</sup>，而不是相反的说法。因为在这种说法中，简明扼要地表达了子不仅与父的本质一样，而且它还来自于父。于是我们说，子是父的本质，就是说，子在其本质上与父的本质并无区别，而且出自于父的本质。因此根据同样理由，子是父的力量、智慧，或其真理、正义，以及其他与最高神体相称的品质。

## 第四十六章

以上的某些论述还可另外理解

然而以上可用的这些说法和理解之中,有些似乎可以另外理解,也并无不当之处。因为子显然是真正的言,即对父的整个本质的完美理解或认识,完美知识和智慧,他理解、认识、知悉和领会父的本质。之所以在这一意义上称子为对父的理解、智慧、知识和认识或了解,是因为他理解、知悉、了解和认识父,这并没有脱离真理。子也可以十分恰当地称为父的真理,这不仅是就子的真理即父的真理而言,如上文所述,而且也是就子不仅为某种不完美的模仿,而是父的性体的全面和生动的真貌说的,也就是说与父的性体相同。

## 第四十七章

子是理解的理解,真理的真理  
对其他所有问题也是如此

如果父的本质是理解、知识、智慧和真理,就可以从而得知,子就是父的性体的理解、知识、智慧和真理,因而也就必然是理解的理解、知识的知识、智慧的智慧、真理的真理。

## 第四十八章

父要视为回忆,子要视为理解  
子是对回忆的理解或智慧  
是对父及其回忆的回忆

然而对回忆应如何看呢?是否应将子视为对回忆的理解,或者父的回忆,或者回忆的回忆呢?毋庸置疑,最高智慧能够对自己进行回忆;所以最恰当不过的是将父视为回忆,将子理解为言,因为言显然是由回忆产生的。这一点在我们的头脑中看得更清楚。人的头脑并不是总在想自己,却也记得自己(了解自己);而当他思想时,就会从回忆中产生(表达自身)之言。由此可见,他既在不断地思想,他的言就会不断地从回忆中产生。思考一件保存在记忆中的事,就是在头脑中将它表达出来;某一事物之言,也就是根据该事物在记忆中的形象所形成的思想。由此可以明确看到,从不断自我表达和自我回忆的最高智慧的永恒回忆中,产生出永恒之言。该言既理应称之为子,那么相应的回忆就应称之为父了。既然言或子完全由最高神体所生,因而即为其回忆所生之子,于是必然的结论就是,最高神体的回忆就是其自身。他在回忆中回忆自己,并不像是呆在某其他事物之中——就像在人们记忆中保存的事物那样,它们并不等于我们的回忆本身——他回忆自己,结果他的回忆就是他自己。

由此可见,子既是父的理解与智慧,又是他的回忆。不过子对

其所知悉和理解的,也进行回忆。因而子是父的回忆,和回忆的回忆,也就是说父所回忆的回忆,因为父即是回忆;如此说来,子又是父的智慧,智慧的智慧,即深知父的智慧的智慧。而且子又是由回忆中产生的回忆,由智慧中产生的智慧;然而父却不是产生于任何它方的回忆和智慧。

## 第四十九章

### 最高之神爱他自己

请看,当我愉快地观察父和子的特点与共同点时,又无比兴奋地发现他们如何彼此相爱。如果有人想否认,最高之神像他回忆自己理解自己那样地爱他自己,那是无比荒谬的,因为即使(受造的)理智头脑也深信,当他想到自己和那最高之神,并能对自己和该神理解时,他就会爱自己 and 该神。对任何事物的回忆和理解,如果不能使理智按实情去爱好或厌弃,那就是无比空洞和无聊的。因此最高之神既回忆和理解自己,也会爱自己。



## 第五十章

### 这种爱既发自父又发自子

每个有头脑的人都会看出,最高之神不是因为爱自己才想到和认识自己,而是因为想到和认识自己才爱自己;而且如果他没有想到和认识自己,就不可能爱自己。任何事物如果不想到和认识到,就不可能去爱。可是也有不少东西想到和认识到了,但却不爱。所以很显然,最高之神的爱来自于他想到和认识到自己。如果在最高之神的记忆中看出父,在其认识中看出子,那么显然从父和子中就会产生最高之神的爱<sup>⑧</sup>。

## 第五十一章

父与子都爱自己  
并以同样的爱互爱

可是既然最高之神爱自己,那么父与子当然爱自己,而且也彼此相爱;因为父与子都是最高之神,而且共是一个神;同时也都同样既想到和认识自己,也想到和认识对方。更何况父和子所爱和受爱的完全是一回事,因而必然都会爱自己,并以同样的爱互爱。

## 第五十二章

### 这个爱与最高之神一样伟大

父与子同样拥有的这个最高之神的爱有多大呢？如果他是根据他想到和认识到自己的尺度自爱，而这又是与其本质相对应的——没有其他可能——那么显然他的爱就会与其本身一样伟大。

## 第五十三章

此爱与最高之神是一回事  
而它与父及子共是一个神

可是除最高之神以外，有什么能与他一样大呢？所以这爱就是最高之神。即使除最高之神父与子外没有任何受造之物，父与子还是同样自爱和互爱。可见此爱无非就是父和子的最高本质。由于最高本质不可能有多个，那么必然的结果就只有父和子与此爱共是一个最高本质。所以此爱就是最高智慧，最高真理，最高美善，以及对最高之神所表达的其他一切。

## 第五十四章

此爱完全出自于父

完全出自于子

但却仍是同一个爱

现在要注意弄清是否有两个爱，一个出自于父，一个出自于子；或者是否只有一个，它不完全出自于某一方，而是一部分出自父，一部分出自子；或者既没有多个，也不是分别部分地出自两方，而是一个整体出自各方，又完全是同时出自双方的。当我们考虑到，此爱并不产生于父与子为两个而是为一个时，这些疑问才得到明确解答。因为不是从他们两方的关系——父对子的关系不同于子对父的关系——而是从他们的本质出发，而这不可能有多元性，父与子才同样地发生出如此崇高的美善。既然父自身是最高之神，子自身也同样是最高之神，而父与子并非两个神体，而是一个，于是最高神体整个的爱既出自于父自身，同样也出自于子，并共同出自父子双方，但不是作为两个整体，而是同一个整体。

## 第五十五章

### 此爱并非双方之子

那会怎么样呢？既然此爱来自于父和子，并与二者十分相似，以致没有什么不同之处，而是完全与他们一致，难道不应视为他们之子吗？可是如果考虑上文所述的词句，虽然明显地说明，他是由其而来者之子，因为他带有其父的形象；但也明显地说明爱不可能为子，因为尽管他应被视为出自于父和子者，但这并不就直接意味着与由其所出者相似，尽管上文所述说明他与父和子本质上相同。如果他们是他们之子，那么他们其中之一应为父，另一个为母，或者都是父都是母，这是完全违反真理的。因为出自父的爱与出自子的并无不同之处，所以将不同的名词分别用于父和子对爱的关系，这是真理所不容的。所以不能将一种用于其父，将另一种用于其母。另一方面，世界上没有一个例子允许我们这样来看他们，似乎他们能分别对此同一的爱保持完全相同毫无区别，同时作为父和母的关系。因此父也好子也好，对由他们而来的爱来说，既不是父也不是母。所以将此爱看作二者之子，也完全与真理不符。

## 第五十六章

只有父是生者而非受生者

只有子是受生者

而爱不是受生者也不是非受生者

然而这爱似乎不能按正常词义将它说成非受生者,也不能说成像圣言一样的受生者。我们习惯说,某物受生于由其而得以存在的某物,如我们说光生于火<sup>⑤</sup>,或者某效果生于某原因。在这种意义之下,出自于最高之神的爱就完全不能称为非受生的了。但它也不能像圣言那样被说成为受生者,因为圣言根据上文的说明(见第五十五章),确确实实是子嗣,可是这对爱却不符合。因此,只有拥有圣言者才能甚至应当称为生者而非受生者,因为只有他是父和长辈,而且决非出自其他某某者。只有圣言可称为受生者,因为只有他是子嗣。只有该二者的爱不是受生者,也不是非受生者,因为他既非子又非嗣,但又并不完全不是自其他某某而出的。

## 第五十七章

这爱与父和子一样也不是受造者  
但他与该二者一起并不是三个  
而是一个非受造者和一个创造之神  
爱可称为父与子之神

这爱就其本身来说,是与父和子一样的最高存在;然而父和子以及二者之爱,不是三个而是一个唯一的最高存在,只有他并非为其他某某所造,他不借其他某某而借其本身造成万物。因此,正如父和子分别就其自身来说,都是非受造者而是创造者,这爱本身也应当是非受造者和创造者。然而他们不是三个而是一个非受造者和创造者。所以父不是某某所造成或创造的。子是父所独自生的,而不是造的。父和子没有造也没有生爱,如果能这样说,而好像是由他们嘘出来的。尽管至高而绝无变易的本质当然不是按我们的方式嘘气,不过这种表达方式也许是最适当的,因为以不可言喻的方式出自至高本质的爱,并没有与之分离,而是借他而得以存在。

如果可以这样说的话,这至高本质的爱最好称为他的精神,正如圣言是他的子一样<sup>59</sup>。至于这精神本质上与父和子一样,就不能将其看作哪一方的精神;因为父不来自他方,子也不是父以嘘气方式所生的。而他(精神)却应视为该二者的精神,因为他是由双



方以不可言喻的神妙嘘气方式发出来的。由于他是父和子所共有的<sup>⑥</sup>(共有可以说是共同占有),因而让他有自己的名称,如果存在这一名称的需要,而它同时又为父子所共有,看来这也不无道理。如果实现了这一点,即让这爱在一定程度上,能以代表父和子本质的精神为名称;该名称在另一种关系上也并非无用,因为它使人想到该精神与父和子的相同,尽管它就是由他们而来的。

## 第五十八章

正如子在与父具有同样本质和  
智慧的意义为父的本质和智慧  
同样圣神也是父与子的本质和智慧

正如子在其本质、智慧和力量来自于父(见第二十七章和四十五章)的意义上,为父的本质、智慧和力量,同样,该二者的圣神也可看作父和子的本质、智慧和力量,因为他们所有的他也完全拥有。

## 第五十九章

### 父和子以及他们的 精神相互对等

看到在父和子以及二者之神中,相互间如此对等,没有哪一方超过另一方,实在令人感到愉快。首先每一方虽为如此完美的至高本质,而三方却共构成一个至高本质,而它既不会没有自己,不会在自己之外,也不会大于或小于自己;其次,这一点对三者中的任一方都不难证实。即父完全在子和二者共同的精神圣神中,子在父及其共同的圣神中,圣神在父与子中,因为至高本质的回忆完全在其认识和爱中,认识完全在回忆与爱中,而爱完全在认识和回忆中。圣神既认识也爱他的全部回忆,回忆并爱他的全部认识,回忆并认识其全部的爱。现在我们在回忆中来理解父,在认识中理解子,在二者之爱中理解圣神。于是就得以理解父与子二者之神如何对等,以及他们之间显然不会有一方超越或无需他方的情况。

## 第六十章

任何一方都无需另一方  
来回忆、认识和爱慕，  
因为每一方都是回忆、  
认识和爱慕以及最高  
本质的其他必然特征

不过依我看来，此处也不能不提请注意某些应予注意的事。就是务须将父理解为回忆，将子理解为认识，将圣神理解为爱，从而父就无需子和圣神，子也无需父和圣神，圣神也无需父和子，似乎父仅凭自己就能回忆，而认识只能凭子，爱只能凭自己和子的圣神，似乎子凭自己只能认识，而回忆要凭父，爱要凭圣神，而圣神凭自己只有爱的能力，父自己只有回忆的能力，子只有认识的能力。可是由于这三者就其本身而言，都完完全全是最高本质和最高智慧，因而就都是凭自身来回忆、认识和爱慕的，因而三者中任何一方都不可能需要其他一方来回忆、认识或爱慕。因为每一方本身本质上就是回忆、认识和爱慕，以及最高存在的所有其他特征。

## 第六十一章

但他们不是三个,而是各有一个  
即父,子以及二者之圣神

我认为这里可能有一个问题。如果父既是认识、爱慕和回忆,子既是回忆、爱慕和认识,二者的圣神既是回忆、认识和爱慕,那么父为什么就不是哪一位的子或圣神;子为什么就不是哪一位的子或圣神;而圣神为什么就不是哪一位的父和子呢?我们就是认定,父是回忆,子是认识,二者的圣神是爱慕。

只要对头脑思考已经认识到的东西加以考虑,这个问题就不难回答。父虽是认识和爱慕,却不是子和哪一位的圣神,因为他不是受生的认识或出自哪一位的爱慕;而他本身就是生产者,其他一切都由他而来。子尽管也能回忆和爱慕,之所以不是父或哪一位的圣神,因为他不是生产的回忆,或者按其圣神的形象出自另一位的爱慕;而他的一切莫非由受生而来,圣神又由他而来。圣神拥有回忆和认识,但并不因而就成为父或子,因为他既非生产的回忆,也非受生的认识,而是由该二者才得到其存在的。所以没有什么妨碍我们得出结论说,在最高本质中只有一个父,一个子和一个圣神,而不是各有三个。

## 第六十二章

### 由此似乎会产生许多子

可是有些想法也许与这一论点相矛盾。毫无疑问,父,子和圣神都表述自己和其他二者,同时也认识自己和其他二者。既然如此,那么在最高本质中,岂不是有多少表述者和所表述者,就会有多少言吗?如果许多人都在表述同一个思想,有多少思想者,就会有多少言,因为每个人的思想中都含有自己的言。一个人在想许多事时,所想的事有多少,其思想中的言就有多少。

然而当所想事物在其头脑之外时,所想事物之言就不能从该事物本身中产生,因为它不是思想所能看到的,而是来自于思想者回忆中对该事物的某种模拟或形象,也可能是由对当时所思考事物的感官感觉所引起的<sup>⑤</sup>。不过在最高本质中,父与子以及圣神是一直存在的;因为根据上文所述(见第五十九章),每一方既存在于对方中,又存在于本身中。因此每一方相互发言时<sup>⑥</sup>,同时又似乎是在表述自身。那么,当每一方自述或表述其他两方而发言时,子及其父的圣神怎么会什么也不发生呢?根据上文所述,由最高本质能发出多少言,同样就必然能生出多少子,发出多少圣神。这样看来,在最高本质内不仅有许多父与子以及由其而出的圣神,而且还会得出其他必然结论。

## 第六十三章

### 只有一个父的一个子

当然现在已经确知其实际存在的父与子及其圣神，不是三位发言者，虽然他们都在发言；所发的言也不在多数，虽然他们每一位都在表述自己和其余二位。正如最高智慧的特征是知悉和理解，那么永恒不变的知识和理解的特点，就是不断看到其所知悉和理解的东西。最高之神的这种表述就是思想中的观看，正如我们头脑中的言语就是思想者的观看一样。可是此处所考虑的理由使我们确知，凡属最高实体本质的东西，都完全适合于父与子以及圣神等每一位，但这一点对三位来说却不能有多数含义。

我们知道，最高之神的知识和理解属于他的本质，而知识和理解无非就是将其所知悉和理解的东西表达出来，也就是使它们经常摆在眼前，那么必然的结论就是，正如父与子和圣神虽然都分别知悉和理解，但他们三位却不是多个，而只是一个知悉和理解者，即使他们每一位都分别在发言，但却不是共为三位发言者，而是只有一位。由此可以清楚地看出，也并未发出多数言语，尽管三者每一位都在表述自己或相互表述。因为其所表述的无非是他们的本质。而此本质是独一无二的，因而所表述的也只有一个。既然其中的表述者只有一个，所表述的也只有一个——因为表述的是那

一个智慧,所表述的是那一个本质——所以就不会有许多的言,而只有一个。尽管每一位都在表述自己,所有各位也都在相互表述,然而在最高本质上,除以上所述的,即那生于他的圣言,从而可称为其肖像,并为其真子的该圣言之外,却不可能有其他的言。

由此可以看出一些奥妙而不可言传之处。因为父、子以及父与子的圣神中的每一位,都同样在自我表述,并表述其他二位,但却只有一个言,而该言显然并不能称为所有三位之言,只是某一位之言。因为此言显然是发出此言者之子和肖像;而此言却绝不能视为其自身或由其发出的圣神之肖像。因为该言并非由其自身或由其发出者所生,也不可能在本质上与其自身或由其而出者相似<sup>⑧</sup>。没有什么与其自身相似,也不是从其自身取得实在的相似性的,因为相仿和相似不在一事物上,而在多事物上<sup>⑨</sup>。它不会与另一位(由其而出的圣神)相似,也不会作为其实在的肖像,因为它并非由他而来,而相反他是由于圣言才得以存在的。于是这唯一圣言只能是由其出生而得以存在,并为其实在的完美肖像之言。由此可见,在最高本质中,只有一位父,没有多位父,只有一位子,没有多位子,只有一位由之发出的圣神,没有多位圣神。他们之所以为三位,在于父并非子或由之而出的圣神,子并非父或圣神,父与子的圣神也并非父或子,因为每一位都十分完美,无需其他任何一位,但他却又是如此统一,既不能说他是哪一位之言,也不能说是所有三位之言。尽管每一位都在表述自身并相互表述,却不会有许多言,只有一个言,而此言既非哪一位或三位共同之言,而是唯一之言。



## 第六十四章

这一切虽无法理解，却应当相信

如此无比玄妙之事的奥秘显然完全超出人类智力，因而我认为对于力图解释其中情况的想法应加以克制。我相信，一个探索者如果发现某项无法理解之事，只要通过推理就能对此予以确切认识，尽管对其所认识之事还无法深入理解事实何以如此；而且这种论断如果由于对其本质无从深入理解，因而更无法对其作进一步的说明，却也不致因而就毫无可信之处，这时他也应当知足了。还有什么东西比这超越万有者更不可理解更无法言传的呢？因此以上关于最高本质的论述，既是经过必要的推论证实的，即使理智无法深入理解，从而用语言对其加以解释，其确实性也不是完全没有把握的。既然上文的论述（见第三十四章）使我们理解到，我们完全无法理解最高智慧是如何了解所造万物的，而许多东西却正是我们所需要了解的，那么谁能说明最高智慧他是如何认识或表述自己，而人对此则一无所知或者几乎无从有所知悉呢？那么，如果在最高智慧的自我表述中圣父生产，圣子出生，“谁能说清他的出生呢”<sup>⑥</sup>？

## 第六十五章

### 对无法言传之事如何能真正进行论述

然而关于此事的不可言传性既然如此,而实际上也正是如此:那么,关于父、子及由他们所发的圣神的论述又如何能成立呢?既然这些问题得到了正确解释,又怎么谈得上无法言传呢?换言之,既然对此已经有所论述,又怎能说这一切都无法言传呢?或者说,是否由于它在一定程度上可能解释,因而它毫无疑问也可能正确,但又无法完全理解,于是在这方面才成为不可言传的呢?然而有什么答案能对上文(见第二十六章)的论述构成异议,即最高本质完全超出其他任何事物之外,在所有事物之上,因而其他事物通用的语言都无法用在他身上呢?因为对用以表达我思想的语言,岂不都是与一般习用的意义相连的吗?如果语言的习用意义与最高本质完全不合,那么我所有的论述就将其无关了。如果我所发现的东西与最高本质大相径庭,我对最高本质的看法还能有何正确之处呢?

那又怎样呢?难道不是对这无法理解的对象真正有所发现,但又一点也看不清吗?我们对所说的许多东西,不是也都没有予以如实的适当表达,而是将我们不愿或不能明确表达的相应对象,用其他某物来表达,如用谜语来表达吗?我们往往也不是真正如

实地看清某物,而只是看到它的某种类似物或图像,例如我们在镜子里看到某人的面孔。这样我们既是在说某一事物,又不是在说同一事物,既看到了它却又没有看到。我们是借某其他事物来说来看,而不是借真正的事物来说来看的。既然如此,那就没有什么理由妨碍我们说,上文中关于最高本质的论述正确,但她却又无法言传;我们只可以不信其所表达的是该事物的本质,但它却完全可用其他方式表达出来<sup>6)</sup>。看来某些名称都可用于最高本质,我认为它们所表达的并不是其真正本性,而是借一定的类似性来表达的。当我想到这些名称的意义时,心中自然想到的是我在受造万物中所看到的意义,而不是那种超越人类想像力的东西。这些名称在我头脑中所造成的意义因素,是某些非常微小的东西,甚至完全不同于我的头脑尽其全力也无法予以理解的东西。因为智慧的名称并不足以使我看出,她就是万物借以从乌有中造成,并借以使之不致归于乌有者;本质一词也不足以向我们表达,她以其独特的崇高大大超越万物,以其独特的本性远在万有之外。所以该本质既无法言传,因为语言无从描述其实情,而借理智的指引,人又确实能象在谜语中那样推想她的某些实情。

## 第六十六章

### 理智是了解最高本质的最好途径

显然对最高本质无法借其特性加以了解,而只能借其他东西来进行;确定无疑的是,通过那与之最为相似和接近的东西(人的智力),就能对他更好地了解。受造物中与之最相似的,也必然是本质上最高贵的。那么它就会一方面更有助于探索中的人接近最高智慧,另一方面通过其受造的但特别优越的素质,指导我们应如何揣测造物者的心意。毫无疑问,借以进行探索的受造物越是与造物者接近,对他的认识也就会越深。正如上文(见第三十一章)所明确指出的,一切本质各按其实在程度,都是与最高本质近似的。由此可见,正如理智为所有受造物中唯一能对最高本质进行探索者,那么也就只有它是能(借其探索)提供发现(最高本质的)最佳工具<sup>⑧</sup>。因为我们知道(见第三十一章),理智由于其本质与最高本质相似,与之最为接近<sup>⑨</sup>。因此,理智越是勤于探索,越会在认识(最高本质)上提高,越是疏于思考,在这方面的认识也越下滑,这不是很明显的事吗?

## 第六十七章

### 理智是最高本质的镜子和图像

理智可恰当地比作一面镜子,可以说,在其中能反映出面对面所看不到的图像<sup>⑨</sup>。既然在所有受造物之中,唯有理智能回忆、认识和爱慕它自己,因而我实在看不出来,何以有人硬要否认在其心中有该最高本质的真实图像,而此本质通过其回忆、认识和爱慕,体现在奥妙的三位一体之中。而且还进一步证明,理智就是这种图像,因为在理智中可以对最高本质进行回忆、认识和爱慕。理智在哪里更伟大最接近最高本质,在哪里也将被视为该本质最真确的肖像。但绝不可思议的是说,理性受造物本质上就赋有一种比较优越或与最高智慧较为接近的特性,而不是因为它具有回忆、认识和爱慕万有之中的至善至大者的能力。所以没有其他受造物能得以这样成为造物主肖像的。

## 第六十八章

### 理性受造物是为爱最高本质而造的

由此可见,理性受造物除以其自愿行动表现此借其天赋而形成的肖像之外,就没有什么要那样去争取的了。因为除了受造物须知他来自造物主,因而自应深信,除要想到、认识和爱慕最高美善之外,就没有什么应如此追求和知晓的大事了。有谁会否认,凡是能力越强的,其所追求的也越多呢?最后,理智动物的理智性,无非是能分辨正义与非正义、真与非真、善与非善、大善与小善。然而该理智性如果不按分辨的正确判断,而对其所分辨之物或好或恶,这种能力就完全无用和绝对多余了。由此可以明显看出,每个理性动物之所以存在,就是为了——根据对大善、小善与非善分辨的判断——从而大好或小好甚至予以摒弃。最明显不过的是,理性受造物正是为此而造的,即爱最高本质在万有之上,因为他的美善在万有之上,而且除非是他或为了他,其他一切都不爱,因为最高本质本身即善,其他万物都是因他而为善的。然而人的心灵要爱他,除非尽力去想念和认识他。由此可见,理性受造物的全部能力和意愿,都要用于想念、认识和爱慕最高美善;因为我们深知,我们的本身就是为此而存在的。

## 第六十九章

### 永远爱最高本质的灵魂 终将真正幸福地生活

人的灵魂是一个理性受造物，这是毫无疑问的。她也必然是为爱最高本质而造的。因而她的受造也必然是或者为了使她永久地去爱，或者使她有一天将自愿不自愿地失去爱心。然而认为，最高智慧造灵魂是为了使其终于有一天会鄙弃自己，或者有意地迫使自己失去爱心，这是一种邪恶的想法。余下的可能性就是，造灵魂是为了使她永久地爱最高本质。

然而要做到这一点，除非她永久生活。于是她受造就是为了永久地爱，只要她愿意一直按其受造目的行事。而与至高美善、至高智慧和万能造物主不相宜的是，他造某物为了爱他，但在该物爱他之时却将其交与死亡；或者自愿地让一个并不爱者永久地爱，却又使它或听任它失去爱心，以致它无法去爱。对这一点尤其不可怀疑的是，她确实爱所有真爱她的万物。由此可知，人的灵魂只要不断地努力去爱最高生命，就永远不会失去自己的生命。

那么她将如何生活呢？长生如果不能免于灾祸的侵袭，又有何伟大之处呢？一个人在害怕灾祸或遭受灾祸中生活，或者听任虚伪安全来欺骗，岂不只是在悲惨地生活吗？而摆脱了这一切的生活，才是一种幸福生活。然而无比荒谬的是，认为不懈地爱至善

万能者的人，会度一种悲惨的生活。由此可见，人的灵魂正是如此，只要按其受造的目的行事，有朝一日必将免于死亡和其他种种灾祸，得以真正幸福地生活。



## 第七十章

### 最高本质将自己赐予 爱他的人作为回报

显而易见,至公而万能者决不会对坚决爱他的人毫无回报,因为他对尚未爱他者还赋予本质,使其能成为爱他的人。如果他对爱他的人并无回报,那么至公者对爱慕和藐视其应全力爱慕者之人,就没有任何区别了;那么他对爱自己的人也并不爱,或者为他所爱也并无好处。这一切与其本质并不符合。所以,他对坚决爱他的人都会给予回报。

然而他会给予什么回报呢?如果他并未给理性本质什么使之爱他,那对坚持爱他的人又会给予什么呢?如果为爱服务如此伟大,那么爱的回报又将何等伟大呢?如果爱的本金尚且如此,其收益又将如何呢?如果没有这种爱而本毫无用处的理性受造物,在万有之中已经如此突出,那么这种爱的回报也定将超出万有之上。因为如此令人爱慕的美善,也会同样推动人去追求他。哪有爱慕正义、真理、幸福和不朽者不想享有他的呢?最高美善对爱慕和追求他的人,除他自身之外又将何以为报?其所赐予的它物都不算适当的回报,因为它既与其爱不相称,不能安慰爱慕者,也不能满足追求者。如果最高本质要人爱慕和追求自己,而报人以其他事物,那就是要人不为他自己,而为了其他事物去爱慕和追求,这样

一来就不是要自己为人所爱,而是其他事物,这是不可思议的。所有的理智灵魂,本应尽力追求最高幸福,以便有朝一日能面见最高本质地进行享受,这是再确实不过的事。于是目前似乎在镜子里和谜语中的东西,那时就会面对面地看到了<sup>⑥</sup>。然而怀疑灵魂将永无止境地享受,这是十分愚蠢的,因为那时灵魂既不受恐惧的折磨,也不致为虚伪的安全所欺骗,既已感到对他(最高美善)的需要,就不能不爱他;而他也不会将爱己者离弃,而且也没有什么更大的力量能硬将他们拆散。因此一旦灵魂开始享受到最高幸福,就会永远幸福。

## 第七十一章

### 轻视最高美善的人将永远悲哀

由此可见,凡轻视爱最高美善的人,将陷入永远的悲哀。有人可能认为,这种罪过用丧失生命来处罚比较公道,因为他没有将生命用于为其而造的目的;然而人犯这种罪过后所受的处罚,就是处在未犯任何罪过之前的状态之中,这就完全不合道理了<sup>⑥</sup>。因为在其有生之前,既不会有罪,也不会感到处罚。如果一个轻视其受造目的的灵魂死了,无所感觉也好,完全乌有也好,不论是罪大恶极还是根本无罪,都具有同样命运,那么,极圣明的公义对不能为善和无意作恶者(乌有),与能为至善(进入福境)和愿为极恶者岂不是没有任何区别了吗?很显然,实际上不会如此。因而最合乎理性最值得相信的是,人的灵魂是这样造成的,如果她轻视爱慕最高本质,就会遭受永世的悲哀。爱慕他的将受永世的赏报,轻视他的将受永世的惩罚。前者将获得永无变易的满足,后者将感受毫无指望的匮乏。

## 第七十二章

### 人的灵魂是不死的

如果人的灵魂是会死的,那么爱最高本质的既不会幸福,轻视他的也不致悲哀。灵魂虽是为爱他而造的,但是爱慕他也好,轻视他也好,总之她应当是不死的。然而有些有理智的灵魂,如小孩的灵魂,既不能判定他们爱慕或者轻视,对他们应如何看待呢?他们的灵魂是否会死还是不死呢?然而毫无疑问,所有人的灵魂本质上都是相同的。既然已经确知其中有些是不死的,那么就应当都是不死的。

## 第七十三章

灵魂将来或者永远受苦  
或者有朝一日真正幸福

所有的生灵或者永无出头之日,或者有朝一日会摆脱一切痛苦,因而所有的灵魂或者将永远受苦,或者有朝一日会真正幸福起来。

## 第七十四章

任何灵魂都不会不公正地  
使其失去最高美善，  
人人都应为此全力争取

究竟哪个为爱最高美善而受造的灵魂，由于其对他的爱而被判定去享受他，而另一个由于对其轻视而不得不永远失去他，或者那些既不爱慕也不轻视他的灵魂，究竟如何和为何可以认为将遭受永苦或享受永福，我想这对有死的人来说，是十分难以解决甚至无法解决的问题。然而任何人对其为此而造的美善，都不会不公正地被无比公正和美善的造物主所剥夺，这是确定无疑的。每一个人都应全心、全意和全力地<sup>®</sup>爱慕和追求这最高美善。

## 第七十五章

### 人应当期望最高本质

然而如果人的灵魂对到达这一目的只好抱怀疑态度,那就决不会为此而努力了。所以奔向这一目的的希望是必要的,争取的努力也是有益的。

## 第七十六章

### 人应当相信最高本质

然而人心对其不相信的东西,不可能去爱慕和希望。因此人心对最高本质,以及为爱他而所需的一切都要相信,这样才会在信仰中去追求他。我想,如果把怀着信心奔向最高本质的说法,改为相信最高本质,就能将这一切以适当而简洁的方式表达出来。如果有人声明自己相信他,就是在公开表示自己通过其所宣示的信仰在奔向他,同时也是在相信与这种看法有关的一切。如果一个人相信的东西与追求最高美善不相干,或者其所信的东西不以此为目的,那就显然是并不相信。或许有人可以不加区别地说:相信最高美善和相信到达最高美善<sup>®</sup>,以及说:相信他和追求他意义相同,只要追求到达这一目的之人,不停留于最高本质之外,而进入其中;因此“力争到达”<sup>®</sup>的说法不如“力争进入其中”的说法更加适宜和妥当。为此我想最好是说:我信仰他,而不是我信赖他。



## 第七十七章

我们既应分别又应全部  
信仰圣父、圣子和圣神

所以我们既应分别信仰圣父、圣子、及其圣神，又应信仰全部圣三，因为圣父、圣子、圣神每一位都是最高本质，而圣父、圣子、圣神又共为同一最高本质，对此每一个人都应当相信，因为这是我们在思想行为上应当爱慕的唯一目的。只有相信最高美善的人才会追求他，相信而不追求则毫无益处。

## 第七十八章

### 论活信仰与死信仰

对这等大事无论信得如何真切,如果信仰不经爱心赋予以活力与生命,就将犹如死物毫无用处。信仰只有在爱心与之为伍时才能证明它的存在,当出现行动机会时它不是无所作为,而是勤奋工作——没有爱心就办不到这一点——因为凡热爱最高正义的,决不会拒绝任何正义,容忍任何不义。所以人的行动说明在他身上有生命,没有生命就不能行动了;所以不是无故地说有行动的信仰是活信仰,因为它有爱的生命,否则就不能行动了;而怠惰的信仰却不是活的,因为它没有爱的生命,有了爱就不会不勤奋了<sup>①</sup>。瞎子不仅是指丧失了视力的人,而且指那应有而却没有的人<sup>②</sup>。既然说没有爱心的信仰是死信仰,不是因为它丧失了自己的生命即爱心,而是因为它没有其经常应有的东西吗?正如通过爱心发挥作用的信仰<sup>③</sup>被认作活信仰,同样因轻视而怠惰的信仰当然就是死的了。所以我们可以恰如其分地说,活信仰信其所当信的东西,进入其中,而死信仰却只信其所当信的东西<sup>④</sup>。

## 第七十九章

### 关于最高本质中三位的近似论述

相信某种程度上无可言传的三位一体和一体三位,这对每个人来说都是有益和必要的。三者一体及其一体性,是由于共有一个本质,至于三位以及三者的三重性,我就一无所知了。尽管我可以说三是因为有圣父、圣子和圣神三者,但却无法说明这三者之所以为三是因为有三位,就像说到一体性是因为共有一个本质那样。我们不能认为之所以有三位,是因为每一位都是以分别的本质存在的,于是有多少位就必然有多少实体。这种情况显然出现在多数人身上。然而就最高本质来说既没有多数实体,也就不会有多数位了。

现在如果有人对此要这样问道,究竟应当以何种意义来说,父与子以及二者的圣神“为三”,难道不是由于找不到恰当的词汇,才被迫选择那确实不能以多数意义用到最高本质上,来表达那无法找到适当词汇表达的内容吗,如说,这奥妙的三者是一个本质而有三位或三个实体等<sup>⑨</sup>。选择这两个词汇用以表达最高本质上的多数性还算比较适当的,因为位仅用于指一种不可分的个别的理智性体<sup>⑩</sup>,而实体则主要指处于多数状态下的个体。就是说,个体显然具有一种实质,即它为偶然性的基础,因而自应得有实体之名<sup>⑪</sup>。上文(见第三十六章)已经指明,最高本质绝不含偶然性,不

能真正称为实体,除非是用它来代替本质<sup>⑦</sup>。由于有这种必要,才能将这最崇高的三位一体或一体三位,无谬误之虞地说成一个实质和三位或三实体。

## 第八十章

最高本质主宰和治理万有

他是唯一的真天主

由此看来可以毫不迟疑地断定，人们所说的神绝非乌有，而且只有这最高本质才配用该名称。人们所说的神，无论是一位还是多位，我想，无非是指一个独立实体，他超越所有非神的万有之上，由于其无比尊严人们应当崇拜他，在各种急难中应当呼求他。然而除此主宰和治理万有最美善和万能的神外，还有什么应当如此加以尊崇，并在诸事上向其祈祷的呢？很显然，万物都是他以无比美善和智慧的万能所创造，并借以维持其存在的，如果有人认为诸受造物并不由他掌管，而是由某能力、美善和智慧较差者掌管，或者完全不经过理智，纯粹听任无序的机遇摆布，那就完全不恰当了，因为任何事物莫不因他而为美善，离了他就不可能为美善，万物都是由他和借他而来，一切都存在于他内<sup>®</sup>。既然他不仅是仁厚的造物者，也是无比英明和万能的万物宰治者，因而十分显然，只有他应当为每个人所全力爱慕尊崇，在尊崇中爱慕；我们只能望他赐予幸福；在逆境中求他庇佑；在一切事上都向他祈祷。所以他不仅真是唯一的神，而且是唯一玄妙的三位一体的天主。

## 注释：

①安瑟伦在寄给坎特布雷的朗弗朗克的《独白篇》附函(书信之四, 103)中提到, 弟兄们曾经敦促他写点东西。现在不仅那些为他们而做此决定的人们在读本书, 其他的人也读, 甚至还要加以传抄。于是他自问, 是否要对有此想法的人及其要求予以拒绝。

②关于拉丁文与希腊文表达方式的区别, 请参考奥斯丁, 《论圣三》之七, 四章七节: “我们希腊人说: 一个本质, 三个实体, 拉丁民族则说: 一个实体或本质而三位。” 同上, 八节: “由于表达和讨论的需要, 我们可以说三位, 并不是因为圣经这样说了, 而是因为圣经上并没有相反的说法”, 九节又说: “由于人们无法用语言来表达, 主天主真正应如何称呼, 因而就避讳说三个本质, 以免人们在那至高一致性中, 会想到任何差异之处。” 在之七, 六章十一节处又说: “我们之所以不将这三者整个说成一位, 一个本质和一个天主, 而是说三位, 但又不是三个本质或三个天主, 没有其他原因, 只是由于我们希望, 起码用一种有意义的词汇使人想到圣三, 以免在有人问到三应如何解释时, 我们完全无话可说。” 与此类似的内容见《论圣三》之十三, 二章五节。安瑟伦在致阿尔巴诺隐修院院长贝尔恩哈德 Bernhard 及弟兄们的书信中, 也谈到拉丁民族(用三位)和希腊人(用三实体)的表达方式, 该弟兄们由于有些意见分歧而求教于他(见书信之四, 104 节)。其中谈到了基督是否有两性一位的问题。对此安瑟伦指出, 分歧不在事实上, 只能是在表达方式上。安瑟伦认为, 三“实体”的说法是希腊文 *ipostasis* 的译文, 它比三位的说法更适用于三位一体; 该第二种说法不如第一种那么确切(*sic non dici proprie de Deo*)(书信之一, 七十四)。如所周知, 罗马教会三位的说法却保持下来了。如在所谓的亚大纳削信仰声明, 即信经“*Symbolum: Quicumque*”中; 在教皇声明和大公会议决议的各处, 均可在 Denziger - Bannwart, *Enchiridion symbolorum ac definitionum*《信经与信条大全》中看到。在安瑟伦逝世后不久, 莱因会议于 1148 年在关于圣三的信仰声明中宣称: “当我们说到三位时, 我们承认这是一个天主, 一个神体。”(Denz. 389, 2), 此外又如就在安瑟伦在世的 1053 年, 教皇良九世在某一

信经中,提到圣三中的共本质和共性体的天主和其中的每一位(同上 343 条),该信经原文几乎是一字一句地在重复为与希腊教会联合而在 1271 - 1276 年之间召开的第二届里昂会议条文(同上第 461 条)。此外,拉丁教会中常见的说法:一体三位则来自于德尔图良。它之所以能通行,是由于它能比希腊说法更好地表达本质与三重性的一致关系;因为 *ousia* 与 *ipostasis* 等词汇也曾有过多种误解。尤其是亚里安派和其他异端派,妄图利用说法上近似而实质上错误意义的邪说,能为加帕多加正派教父们所接受。关于德尔图良可参考 A. D'Ales, *La Theologie de Tertullian*, 德尔图良的神学。Paris 1905, 第 81 页。关于整个问题,请参考 M. Schmaus, *Die psychologische Trinitatslehre des heiligen Augustinus*, 圣奥斯丁的心理圣三学说, *Munster. Beitr. z. Theol. H.* 11. *Munster* 1927, 第 104 页。

Saenz de Aguirre, S. *Anselmi theologia*. 圣安瑟伦的神学,卷一 *Rom.* 1688, 第 73 页, *disp. I s. 10. n. 80*, 列举了除奥斯丁以外,将希腊文的 *ipostasis* 译为 *substantia* 实体的作者: *Hilarius*, *De synod.* 论宗教会议,以及 *Isidor*, *Origin.* VII 论起源;此外 *Bellarmin* 在 *De Christo* 论基督第一部分,卷二第四章中,也认为“三个实体”的说法是可行的。大部分拉丁作家,就连奥斯丁本人在其他处也用实体来表达本质, *essentia*, *ousia*: 如德尔图良,安波罗修,耶罗尼姆等等。

③请参考 *Ep. I. 68 an Lanfranc* 致朗弗朗克书,其中安瑟伦在对其以前几位老师不太相近的意见做出答复时声明,他完全是站在奥斯丁思想基础上的。独白篇中涉及到奥斯丁的主要之处如下: *De lib. arb.* 论自由选择 II. c. 13. n 36. *P. L. Bd. 32 c. 1260*; *De Trin.* 论圣三 VIII. c. 3 n. 4-5; *P. L. 拉丁教父 Bd. 142 c. 949*; *Enarr. In Psalm. XXVI II n. 18 P. L. Bd 36 c. 206*; *De Civ. Dei* 论上帝之城 VIII c. 6. *P. L. 拉丁教父 Bd. 141 c. 231*。

④请参考 *De Incarnatione Verbi* 论圣言降生成人;还有上述的书信,以及致莱依纳尔德 (*Rainaldus*) (I. 74), 和致阿尔巴诺隐修院院长贝尔恩哈德 (*Bernhard*) 的书信 (IV. 104)。他在致莱依纳尔德的书信中写道,对位格和实体——独立体——的看法,引起了不少人对他的草率责难。他只是在莱依纳尔德的要求下,违心地将独白篇寄给了这一位。他说,“我担心,它会落到这

样的一些人手中,他们对其所听到的一切,只是责难,而不是去理解;一旦他们在其中读到什么未曾听到或注意到的东西,便立即大叫起来,说我写了一些前所未闻和违反真理的东西。由于彼此相距甚远,无法给他们做出答复,他们不仅会相信否认真理使得这些人,甚至其他一些尚未听到这种责难,以及一些轻信传言者会说,我发表了一些错误的言论。”因而莱依纳尔德希望,不将该书给这种“多咀好斗的人,而只给那些明白稳重的人”去读。

⑤原文中是 *honestas*; 这个与 *honor* 荣誉有关的词,在德语中没有真正完全对应的译法。其原始的含义最初在英语中,而且在法语中也大致保持下来了,该词也原封不动地用到了上述语言中。如果我们要讲现代价值学说的语言,那么它指的就是纯用途以外和以上的各种价值;也就是 S. Behn (*Metaphysik der Werte* 价值的形而上学, München 1930) 在美好、高贵和神圣的名义下所指的那种价值。我们选用的是以下的表达方式:即康德的这一段话中的尊严:“所有事物都有一种价值,唯有人才有尊严”,因为与“价值”相对的是纯用途,而主要与位格性体有特别联系的尊严,则出现在这种思想之中。

⑥奥斯丁在下列各处谈到价值的等级排列,以及其他所有的一切由其而来的最高价值: *De civ. Dei* 论上帝之城 VIII. c. 6; *Confess.* 忏悔录 I. c. 6; *De quaest.* 杂论 LXXXIII, q. 46; *De Trin.* 论圣三 VIII. c. 3.

⑦对至高者概念内容的评论,使我们想到德尔图良有关的思路。这位作者谈到 (*Adv. Marcionem* 驳马吉安 I. c. 3), 之所以不可能有两个天主,是因为最伟大者也只能是本质上最完美者;如果有两个同样的,就会合而为一,如果彼此不同,那么一个就会高于另一个。

⑧关于天主与虚无的这些论述,正好用于驳斥约翰·司各脱·厄立革纳 (*Johannes Scotus Eriugena*) 所记载的那些无比狂妄说法 (*De divis. nat.* I. 1)。关于伪阿莱奥帕吉特派 (*Pseudoareopagiten*) 和走向极端的“否定神学” (*negative Theologie*), 厄立革纳将存在物与不存在物加以区别,其中神为第一物,而“自然性体” (*naturae seminales*) 即概念或理念,换句话说,属于第二等的性体。此外还提一下弗莱迪基苏斯 (*Fredigisus*) (卒于 834 年) 的下列论点:论虚无和黑暗 (*De nihilo et de tenebris*) (P. L. Bd. 105 c. 751), 其中由于说法上的原因,也



给予了虚无一种存在。

⑨如果海德格尔读到了独白篇的第八章此处,他就不可能提出那样十分荒唐的看法,认为中世纪的形而上学不屑一顾(什么是形而上学? *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929, 25 页),也不会像我们在其对过去本体论的看法(存在与时间 *Sein u. Zeit*, Halle 1927)中所看到的那样,仍然用那种对过去的思想不加尊重的口气说话。海德格尔说什么,“当天主从虚无中创造时,他本应可以留在虚无之中的”,这完全是对士林学派思想的一种根本性误会。这种看法大致也正与某弗莱迪基苏斯早期的想法相符,但在与安瑟伦的论述中,以及真正的士林派学者,黑尔斯的亚历山大或奥弗列的威廉,甚至多马斯或斯各托著述的任何地方,都找不到一处支持这种论调的。而安瑟伦在独白篇中的论述恰好说明,关于虚无的问题是完全信任中世纪思想家的,而且他们对自己影响深度的了解,至少不亚于 Kunder 对一种“破坏性本体论”影响深度的了解;由此而兴起的责难,正如士林学派所不知的“存在物的存在”问题一样,是凭空捏造的。

⑩拉丁词汇为 *locutio* 说法。这种不大常见的译法,与原文中同样不大常见的选词相互对应。这一方面固然是由于表达上的需要:在涉及到 *logos* 一词时才引用了它;另一方面,当表述活动或者——当它涉及到内心精神活动的——意识形态,根据语言上的形式表达出来时,这一点是很显然的。以后的年代不是看流逝时光的多少,而是随着逻辑表述的发展,与安瑟伦时代的相比已经有了显著的变化,有了一些极为丰富的具体表现形式;这一点首先在亚伯拉德(*Abaelard*)的著作中,是人所共知的。

⑪原文为 *acies mentis* 思想的敏锐性,直译为思想的尖锐和锐利性。它用以指人们所愿指的,所谓最富精神性的精神活动,甚至指纯精神性方面的东西。敏锐是指其在精神上所取得的最高成果说的。然而如果选择了一般的与此处不相符的表达方式:力量,这种字面的译法就无法理解了。

⑫请参考 *Boethius, In Periherm. Ed. G. Meissner 3. 9.* 估计安瑟伦此处涉及到奥拉丁,论基督教教义 *De doct. Christ. I. 1.* 中的看法,即真正由词汇构成的句子,是一个有原则特点的精神产物,但它不属于哪一种语言范围。

⑬ *signare* 一词就安瑟伦来说,似乎与他以后的许多作者一样,以同样的含义与 *significare* 混用;其区别至多是, *significare* 主要强调的是规定标记,而 *signare* 主要强调的是作标记。而德语的 *bezeichnen* 与这两种含义的覆盖面相合。

⑭ 在原文中往往用 *similitudo*, 直译为近似,而德语应译为形象描绘。如果要让原始词汇在今天恢复活力,那就可以谈到“对照”了。事实上圣经拉丁译本中,就谈到了“按我们的形象和模样”(ad imaginem et similitudinem nostram) 造人。然而 *Similitudo*, 按中世纪早期和晚期思想家的看法,具有多种表达形式,它既指“近似”和“形象”,也指“象征”。以第一种意义应用该词的,是拉特朗公会议的典型格式:在造物主与受造物之间不能有这么大的近似性,以致不近似性并不比它更大(*non tanta notanda similitudo... quin dissimilitudo maior sit*)。作为形象理解时,该词往往是指感性或可见的形象;但也用以指“象征”的其他意义。士林学派的认识学说和语言学说,对此曾有不少论述。由于这种不大确切用法的结果, *similitudo* 最终也适用于译希腊文的 *symbolon*, 托马斯·阿奎纳在其对亚里斯多德论翻译释义一书中,早已用过这种译法。*Similitudo* 的这多种含义,也使安瑟伦得以在本章的标题中,使用如下的表达形式:“不相似性之中的相似性”。在此之前不久,他以 *similitudo* 来指图像、象征;图像之为图像,在于与所画之物相似,而象征则绝不要求具有这种特点。然而象征代表所象征之物,与图像一样代表所画之物。于是后人也将这一词汇和概念,作为所指事物的 *similitudo* 来用。这种表达方式使人们将一种认识过程的“形象理论”归之于该士林学者,似乎这位思想家确实曾经提出,一个闯入耳中进入人心的一种“形象”会与其所感觉的事物脱离。不过这种肤浅性实在不能使中世纪的一位伟大学者对此负责。

⑮ 在本章和上一章中,有些地方显然涉及到奥斯丁的类似思想,如其论若望 In Joann. V.5. 17; 论创世纪 In Genes. ad lit. c. 9-12。以下的句子,受造物自身无法维持其存在,以后也一再出现;如 Thomas, 论恶 De malo q. 6a. 1 ad 3。

⑯ 请参考致罗马人书 Rom. 11, 36。

①⑦奥斯丁谈到天主时写道：他之所以称为纯，因为他就是他所具有之物。见上帝之城 *De civ. Dei*. XI. c. 10 n. 1。

独白篇第十七至第二十一章的论述，形式上虽然还不大完善，但却提前提出了后世的存在理论。于是人们将它与圣多马斯的论存在物和本质 (*De ente et essentia*) (c. 6) 中的理论相提并论。另一方面它又回到奥斯丁的理论之中 (论圣三 *De Trin.* v. c. 2)。关于安瑟伦的存在理论，在原书第 128 页处的阐述中可见其要点。

①⑧此处直译应为：通过度量而包容于其中，在包容中度量——在度量中限定，并在限定中度量。

①⑨对此请参考奥斯丁，论上帝之城 *De civ. Dei* XII. c. 30，以及论圣三 *De Trin.* VIII. c. 2。

②⑩如果想从此尘世上升至纯精神世界，那么最后所用的说法就会带来问题。

②⑪请参考 Boethius，论哲学的安慰，*De consol. phil.* v. pros. 6: *Aeternitas est interminabilis vita tota simul et perfecta possessio*，永恒是无止境的整个全部和完全享有生命。

②⑫附加的特性用哲学的专用词偶有性 (*accidens*) 来表述。亚里斯多德指出，*To kata to simbebekos*：附加于本质之上的，而 *accidens*，即外加之物，这是十分贴切的译法。对某一存在物的这种定义是说，“本质上”不属于它，完全外来的这种特性，可与该物的本质分开考虑，至少可作为具有其他特性者来考虑。对许多事物来说，具有这种或那种颜色，从严格的词义而言是“非本质性的”。就人的本质来说，发色和肤色只是一种偶有的特征，反之，如有两条腿、有理智、会笑等特点，就不能分开考虑，否则连本质也会随之失去。本章的论点之所以有待证明，因为存在着这样一种可能，就是一种本质本身不会变，但却可因其偶有性的特点而发生变化。

②⑬此处涉及的疑难，当然并非最高实体是否或如何存在的问题，而是针对受造之物如何能考虑其存在的问题。依理而论，这一思想与上一章关于偶然性的考虑是有联系的。独立实体 (*substantia*) 的概念与偶然性 (*accidens*) 的

概念相互有关。我们周围的事物只能借其特点或特性来认识。其中有许多是可变的和非本质性的,就是说它们虽可变化,却不涉及到事物的本质。于是就要有一个特点载体,即使在该事物上发生了不少变化,而此载体仍保持不变。再者,一事物的本质与其存在并非一回事;因为事物可能随其存在的保持和消逝而保持和消逝,但我们在思考时所理解的它的本质却保持不变。实际上存在,这并不属于某一事物的本质,而只是实际上可能存在。当然,也有些不包括有存在的东西:幻想物如吐火女怪。Chimaira 或“理想事物”,如“概念”、“完美事物”等。涉及到载体与特征,以及存在与本质分离的旷日持久而且深入的讨论,在安瑟伦以后很久才进入到哲学中来。在托马斯·阿奎纳的短篇著作:《论存在与本质》——他的处女作——问世之后,这种讨论才成为潮流;直到这位全面博士逝世之后,讨论才真正长时间涉及到精神问题。争论的焦点是存在与本质的关系:是否如大多数早期和所有晚期多马斯派所说的,在这二者之间确有真正的区别(*distinctio realis*),或者如敦司苏格士(*Duns Scotus*)学派所言,仅为一种“形式上的”区别,或者完全是一种思想上的由我们想像出来的区别,后唯名学派就是这种看法的代表。随着士林学派思想的衰落,这个问题几乎从哲学著作中消失了;至少不把它看作一种真正的问题了。不过仍然应当指出的是,它直到近代为止,尽管不大明显,还继续存在于形而上学的思考之中。这是新近增长起来的对真正形而上学的理解的征兆,它一直在说明:在 N. Hartmanns 最近问世的著作:论本体论的基础, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935 中,关于存在的问题又涉及到了此地存在与此种存在区别真正的新的一章。

②原文仅为:事物;不过拉丁语 *realitas* 中的词干 *res*, 在德语中指现实。顺便可以举出的实例之一,就是此时此地的创造性语言精神与此不同,或者是可在另一方面激起一种与人生经历相应的东西。通常在本国语言中描述外国语言,或者反过来,都是根据这样一个事实,所涉及的无非是同一个现实世界,只不过是一种语言将事物的这一方面或这种面貌提到前面,而另一种语言将另一方面或另一面貌提到前面而已。

③请参考 Augustin, 诗篇第 134 篇释义 *Ennar*. In Psalm. 134, n. 4. P. L.

Bd. 37c. 1741: *illi autem comparata non sunt*, 没有什么可与之相比的。

⑳ *absolute*; 直译为: 与其他一切无关, 完全自主地, 无条件地。

㉑这个词纯粹等应作为存在方式的描述来理解: 它是指纯粹、无条件和完全的方式。德语在此处的译文大致反映了拉丁语表达的精确性; 说某物纯, 可能指某物纯粹, 或某物具有纯粹的特点, 也可能指某物以纯粹的方式存在。在拉丁语中, 既有 *aliquid est simplex* 某物纯粹的说法, 也有 *aliquid est simpliciter* 某物以纯粹的方式存在的说法, 原文中用的是第二种说法。

㉒“几乎不存在”是指以近于不存在的方式存在; 而“几非存在”是指它几乎不是以存在或真正存在的方式存在。

㉓这是为了表示信经中所说的“同性体”。

㉔德尔图良也有一段与此近似的说法。他也把这种思想视为一种内在之言。他认为, *Logos, Verbum* 一方面是天主的理智, 另一方面也是在创造中相应圣言所发出来的启示或显示。见驳普拉克塞亚 *Adv. Praxeam* 5, 8。

㉕见若望福音, 1, 3。

㉖参见创世纪 1, 26; 人——以及所有受造物——都是按我们的形象和模样造成的; 圣言与至高神体, 天主是同一个实际存在物; 因而圣言为“原型”, 万物都有是按他的形象和模样造成的。

㉗请参考真理阐述和言语的多种含义, 见原书第 90 页的真理介绍。

㉘见若望福音 1, 3。

㉙原文为 *exprimere*, 原意为表达。思想就是理智首先对自己或者其所注意和认识的其他事物有一个“印象”, 并在内部处理的基础上形成一种“表达形式”。一旦理智做到了这一点, 当然就在心中有了自己的认识, 于是就可以谈到表达了。同时, 这种词汇用法又靠不住, 因为“表达”所暗指的东西, 事实上是要表达于外而不仅仅留在内心的; 表达, 据我们的经验总是要传达出来, 成为事实或者可能成为事实的 (对此请参考 E. Husserl, *逻辑研究, Logische Untersuchungen*, 4 Aufl. Halle a. S. 1928, Bd. II. 1, S. 32ff)。

㉚大家当然不能将思想和看法等的用法, 以现代精神病学的狭义观点来理解。就这些东西来说, “并非显而易见”这是思想的一种特征。安瑟伦及其

以后的许多人,都将一个自立体无法通过感官直接察觉的各种意识对象,概括在“思想”中。安瑟伦著作中对言,说法极为广泛的概念,即使在今天也没有成为过去,那么在这位思想家之后,其不确切性如何就会立即消失。亚伯拉德(Abaelard)对这一问题的阐述多有贡献。在以后年代里,尤其在托马斯时代及其以后,一种真正的语言哲学和心理学发展起来,它在概念精确度上毫不亚于今天,甚至在这方面有许多认识超过我们。针对这一点的一种综合性的和一部分十分分散的论述,据我所知,至今尚未见到。此处只是要指出,认为深入研究语言问题,首先应归功于后期唯名学派,这一各方面普遍的意见之所以有其存在的权利,是因为它既接受了早已有过的知识,而且还迫使其对手就此问题进行讨论。中世纪的语言哲学实际上溯源于奥斯丁,关于哲学和形而上学的亚里斯多德著作,当然对它也有很大的影响。唯名论者对语言哲学新观点上的贡献确实不多。现在某些哲学家对这些作者们的高度评价,主要是由于对中世纪思想史的无知,但同时也是因为,在奥卡姆(Ockham)、皮埃尔·戴里(Pierre D'Ally)、比耳(Biel)等人的唯名论与现代“实证论”之间,有某种思想上的亲缘关系。对中世纪的普遍无知,所有新近关于语言的宏文巨著就是最好的证明;正如在许多哲学史上所看到的,似乎在奥斯丁与笛卡尔之间就没有哲学。我们在此之所以要强调这一点,因为安瑟伦尤其是在表达方式上的不准确性——按现代语言或思想心理学的说法是适当的——他曾以此自责,它可能引起这样一种印象,似乎士林学派对思想过程从来就没有明确的观察。大家不要忘记,安瑟伦几乎正处在一种思想发展的起点上,至十三世纪才达到它的高潮。

⑤原文称之为肖像、图像和映象。圣保禄在哥 1, 15 中,以肖像来称呼上帝之子:他是无形天主的“肖像”。安瑟伦也采用了圣经上真象和映象的说法;希 1, 3 记载:圣子是天主(圣父)荣耀的光辉及其本体的真象,希腊文为 *apaigasma tes doxes kai charakter tes ypostaseos*, 也许安瑟伦对于将 *charakter* 译为真象感到并不满足。为了说明将圣经通行本与希腊文的表达方式相提并论的这种用法,就需要首先对安瑟伦及其同时代人对希腊文的认识,进行深入的研究,其次对当时有关新约诸书的一些常见著述要有一个任务,这就不能

包括在本书的范围之内了。

③原始实质(Principalis essentia):某物的原始。Principium也是用以表达 arche'的拉丁词;如在若望福音前言中,又如用以指使某物存在的原始(亚里斯多德,形而上学 V. 1)。

④原文所用的词只是技术(ars);它一是指技术;二是指技能或技艺;三是指设计,创造者思想上的模型;四是指所造成的作品。因此“技术”应当以“可有物”的广义来理解,而不是以一般的狭义来理解。借助于这种含义上的多种变化,安瑟伦就可以——见下文——说,作品一直在创作之中。

⑤这句话是以对若 1,3-4 的某种读法为基础的。奥斯丁(若望福音译义 In Joan. 1. n. 16. P. L. 35c. 1387)的解释为安瑟伦所采用,其读法如下: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita est.* 这就是:万物是借着他(圣言)而造的,没有他就不造什么。凡受造物,其中都有生命。而教会现在的读法却为: *Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat...* 即万物是借着他而造的,凡受造的,没有一样不是借他而造的;在他内有生命...希腊原文为 *En ayto zoe en* 有生命;但这也会有他从来就存在的含义,正如在开始处 *en arche en o logos* 太初有道,但这决不应表达为一种曾经存在现已不复存在之物。就连托马斯·阿奎纳也遵循老的读法(神学大全 *Summ. Theol. 1. q. 19 a 4 contra*);他的说明与此处安瑟伦提出来的相符。

⑥本质(essentia)一词,正如安瑟伦的其他本体论概念,以及在其以后很久颇为起伏不定的用法一样,在此处却应以进一步此时此地的意义来理解。原文所说之物,是按其本质说的;这些事物一方面是借其所得到的现实性而“存在”的,对此以后以 *esse* 来表达——托马斯也是如此——而另一方面, *existentia* 根据的却是其本质,以后包括托马斯在内,专门是用 *essentia* 来表达;因为实际存在的可能性或不可能性,是以一事物的本质为根据的。因而我们应当将实际存在的纯可能性,与现实的实际存在区别开来。试举士林派常用的例子,如吐火女怪 *chimaira* 从未有过,但就其本身而言并不是没有任何存在的可能性;或者说,一种肉眼可见的,如 5 厘米长的细菌,本身不是不可能

的。但事实上吐火女怪或者这么大的细菌,在我们的经验范围内并没有出现过。反之,有的东西本身根本就没有存在的可能,至少是实际或现实存在的可能。一切所谓的“理想对象”,如纯数学或逻辑学就属这一类。具体的概念或虚数可能不存在。最近 N. Hartmann 在上文的(见原书 615 页注 23)所引著作中,对理想对象的存在问题有重要的论述;不过他当然也承认“现实”事物的实际存在与理想对象“存在”之间的区别。如果安瑟伦说的是受造物,它们本来既是如此,那么按照以后存在与本质的表达方式,其中就包括这两个方面。此外,尽管不大可能,但在今日为“唯心论”所污染的思想中,这就防止了可想而知的错误解释。安瑟伦所强调的事物具体的存在,与其在我们认识中的存在之间的区别,它与唯心论各个学派所提出或其所假定的“本身”不可知性毫无关系。安瑟伦完全可以立足于一种“朴素的现实主义”基础之上;对他来说,事物的具体存在是完全可知的。“认识论”问题在安瑟伦的思想中没有什么特殊作用。“我们认识的限度”问题很晚才提出来。对托马斯来说,当然是已经存在的问题;早在其处女作《论事物与本质》中,他就做过某些重要和极有价值的论述。

②结合安瑟伦在第三十一章所举的肖像的例子,此处可以这样来解释:我们遇到一个人时会说,这就是某某人。对某人的相片也可以用这同样的话。不过这句话在此处具有另一种不太“真切的”意义。

③事物在造物主的理解中要比在其本身中更为真切,理解这句话不是没有困难的。它的含义与以下并非有错的想法有关,即没有哪个此世具体事物完全体现了它的本质的。没有什么东西就其一般本质而言,完全实现了其适宜的可能性的。此处起作用的是“柏拉图派”思路,它通过奥斯丁传达了早期士林派思想;而其渊源当然是新柏拉图思想。至于安瑟伦深受这位希坡主教的影响,他在本书的前言中(原书第 255 页)已经明确表露出来了。安瑟伦的柏拉图思想是其“观念上的现实主义”的根源,对此本版序言列举了其要点。如果普遍概念仅作为天主的思想,确为具体事物的真正本质,那么人就应当承认,事物在造物主的理解中,要比在其实际和具体的存在中“更为真切”。可是随即便出现了一个问题,个别事物存在的基础问题,它根据个性原则直



到现在,一直在促进思想家的洞察力。安瑟伦确未提过这个问题,或许是因为在其阐明神与人、造物主与受造物关系时,尤其是在借助理智为信仰寻求根据的思想中,无关重要。可是第二个问题也油然而生,从安瑟伦的立场出发也理当将其提出:天主认识个别事物吗?如果认识,那么必然认识得一如其本身实际。然而这样说来,个别具体事物在天主的思想中是真实的,因为这一思想必然是真理,而该事物按其本质存在本身的真实性并不亚于其在天主思想上的存在。首先应当承认,天主的认识如托马斯(神学大全 1. q. 14a. 6c.)所言,连个别事物“借以区别于它物”的个性也都了解,因为一种仅仅掌握一般特点或概念的认识,是一种不完全的认识;这样就使天主忽视其所造事物的重要方面,使其认识在了解事物本质上虽在人之上,而在认识其存在上却有逊于人(参见托马斯,神学大全 1. q. 14a. 11c.)。对这个问题只是要指出,安瑟伦并未提出过它,而后人却对它进行过深入的研讨,这说明士林学派思想也像在其他许多方面一样,从其伊始至高峰时期有很大发展。

④见若 5, 19。

⑤在德语中这种说法与以下一样都不常见;我们同样概括地使用下列的说法:什么从什么中而生。在旧德语中此外还有一种仍然常见的说法;如 B. Jakob Bohme 这样写道:光由火中而生。而罗曼族语言却是一种常见的拉丁类似说法。

⑥关于此处作为依据的“生物学观点”,无需进行深入讨论。当然,古代和中古时代并不知道什么女性胚胎细胞及其受精过程。男人的精子却是知道的,而精子的进入母体被视为产生一个新生命的唯一真正成因,至于母体只不过起一种质料原因的作用。

⑦这正是由于性别相同。

⑧至于是我开始,基于他的无比完美和不可重复的独特性,因而绝不可这样来进行表述,从而将其作为数字上的一来理解,对此可参考 R. Hoeningwald, *Principien der Denkpsychologie* 思维心理学原理,慕尼黑 1925 年第二版中的评述。正如某些人都看到,现在初露端倪的部分新认识,对中世纪早期的思想来说,也并不陌生。

④请参考 *persona relatione constituitur* 位格建立于关系的基础上。此外可参考托马斯神学大全 q. 30 a. 2c, 以及反异教大全 IV. c. 24 和 26。

⑤见若 5, 26。

⑥这当然不是说, 父没有子就没有自己的存在。这种说法不大高明, 但还没有什么其他更好的说法: 最高实体的本质和存在就是他的本性, 因为他此时此地的此种存在不会消逝; 因而子的本质也是他的本质; 但该本质却由父而来, 因为子系由父所生; 因而子的本质就是父的本质。

⑦见信经中的这句话: *Qui a patre filioque procedit* 由父和子所共发。此外请参考安瑟伦的下列著作《论圣神的发生, 驳希腊人》(*De processione Spiritus Sancti adversus Graecos*)。

⑧在拉丁语中, 可将 *erzeugt* 与 *gezeugt* 用同一个词来表达: 由生育者而生 *gigni*, 受生者 *genitus*; 而此处按字面直译的 *gezeugt* 在德语却不常见。

⑨在拉丁原文中, 这种思想与其上文的联系还是比较明显的, 因为精神 *spiritus* 一词与嘘气 *spirare* 同一词根。该二词在意义上的相互关系, 在德语的应用中还可以看出来: *seinen Geist aushauchen* 散发出他的精神。我们不妨再想想这句话: 风若愿意, 就往那里吹(约 3, 8), 通行本圣经的拉丁文为 *ubi vult spirat spiritus*。

⑩直译为共有, 也可以说是共同占有。

⑪原文是这样的: 当前事物在头脑中所造成的模拟和形象。该模拟和形象以一定认识心理学的观点为依据, 而此观点的描述、说明和评论又很不一致。所以看来最好是选用“塑造”一类的一般性表达方式, 即不包括什么有关实行感性认识的固定理论的表达方式。

⑫言就其本身来说, 即所谓他的名称, 此处名称只应从本质上理解, 而不是作为什么外加之物来理解。

⑬这句话实质上是说, 我们的圣言并不是像安瑟伦所理解的事物“肖像”的那种“肖像”; 因为永恒的圣言与父同一本质, 而父的肖像不是父思想上的什么东西, 而是实际存在的本质。

⑭就是说在真像与肖像, 原型与仿型, 原物与其肖像上。

⑤赛 53,8。此处采用的是 Allioli 的译文:在拉丁文中其相互关系更为明显; generat pater et generatur filius; generationem eius quis enarrabit。

⑥也就是说,通过不太确切的描绘式的,或者如后期士林学派所谓的模拟表达方式来表达。

⑦对此和以下两章的论述,请参考奥斯丁关于理智对其自身认识的论述。

⑧就是指在我们生活世界里所遇到的受造物中。安瑟伦并未谈到过天使的性质和认识范围,因为这对他说来,只涉及到信仰的基础,而与对认识的可能方式的研究无关。安瑟伦对天使的认识并没有详细论述;他只是在涉及到意志与魔鬼堕落的关系时,略微提到一些。见原书第 489 页。

⑨参见格前 13,12。

⑩见前言注。

⑪即在虚无的状态下。

⑫见马 22,37。

⑬就连安瑟伦所用的拉丁文说法, credere ad illam, sc. Summam essentiam 也不大常见,因此就应尽可能直译。

⑭在拉丁文中,一种说法的这一优点显得更加清楚,因为将“力争达到”改为了力求进入,而进入可以有达到和进入的双重意义,只要在前一种情况下用第四格,在后一种情况下用第六格。

⑮见雅 2,26;以及 2,17 和 20。

⑯请参考 Boethius, 论亚里斯多德的范畴, P. L. Bd. 64. c270。

⑰见迦 5,6。

⑱活信仰与死信仰之别,据安瑟伦的看法在于,后者只满足于信以为真或予以承认,而前者却是内在活动,于是以见诸行动而胜于后者。

⑲对此请参考安瑟伦在前言中的看法(原书 255 页),以及在序言中所作的解释。

⑳对此请参考 Boethius,《论两种性体》中的定义,这在整个中世纪里一直是方向性的东西。参见托马斯《神学大全》1.q.29. a. 1。

⑦此处拉丁文的说法一方面更为明确,另一方面通过其直接可见的词汇,又可表达更多的思想。此处将拉丁文的 *substantia* 译为 *Seinstrager*; *substare* 本义为在下面, *substans* 在下面的, 或者由此得出的, *substantia* 指的不是我们可见的, 而必然是指特性的载体。因为个体在其之下, 承载着它, 因而理当称为 *substantiae*, 本质的载体。

⑧安瑟伦在此处用的是 *essentia*。根据以后的概念结构来看, 如上文所示, *essentia* 指本质。然而就天主来说, 存在与本质是同一回事, 正如安瑟伦有时也强调指出的, 从根本上无法想像将其从思想上区别开来 (*distinctio rationis*), 因而他说的无论是哪种具体意义, 在此完全可以找到代表其用法的一般表达方式。

⑨见格前 8,6 和罗 11,36。

## 论道篇

### 安瑟伦论道篇序言

我在几位弟兄要求的压力下,写出了一本小书(独白篇),在其中我基本上充当了一个对其所不知的内容进行探索的人,并以此作为思考信仰根据的实例<sup>①</sup>,在此之后,我明确看到该书涉及到多种论证的相互关系,于是我便开始自问,是否能找到一种论证程序便万事具备,无需其他证据就能说明天主的存在,以及他是至高美善,无需其他任何美善,而其余一切都需要他,才能存在并成为美善,而且足以说明我们对神体所信仰的其余一切。对此我曾经反复认真思考,有时似乎已经掌握所追求的东西,有时又完全从头脑中消失,最后感到失望,想放弃这一任务,认为无法达到目的。可是当我想尽力从头脑中排除这一思想,以免将脑筋白白浪费在成功无望的工作中时,它却越发向我涌来,尽管我并不愿意,而且加以阻拦,它还是坚持进到头脑中来。有一天当我整日对抗强烈的冲击而感到疲乏时,经过苦苦求索对其已感失望,并曾极力加以拒绝的东西,在思想斗争中又呈现出来。我相信有些读者会对这使我如此高兴的快事感兴趣,因而我站在一个从这和其他某些问题出发,力求对天主进行思考和理解信仰内容者的立场上,写成了这本小书。我并不认为本书和上述拙著称得上真正著作,或者值得写上作者的名字,但是我想,也不应当让它没有一个书名,从而当

其被人拿到手中时,会以某种方式引起人去读它。于是我分别给它们起了个书名,前者为“信仰思考实例”,后者为“信仰寻求理解”。可是当这两本书以上述书名被多方传抄时,有许多人,尤其是最尊敬的里昂大主教,宗座驻法兰西王国大使,以宗座的权力命我在该书上署名。为了很好地完成这一任务,便将前者题为《独白篇》即个人自白,而本篇为《论道篇》即对话。

安瑟伦的哲学思想,对其在《独白篇》中以思考者身份所提出的多方联系和形形色色的论证,感到并不满足,于是又想到一种独特而有说服力的论证。对此他是如何进行努力,最后又是如何豁然开朗的,在《论道篇》的前言中作有介绍,在该篇中他以解说人身份所作的阐述,给人留下了非常深刻的印象。该书的书名原来是《信仰寻求理解》,这一说法在一定程度上,纲领性地概括了安瑟伦的全部努力方向。为什么最后又选用了《论道篇》之名,安瑟伦也为我们作了说明。原来该书至少关于天主论证的前几章,是安瑟伦的大名之所以会写上一本本哲学史的主要原因。其他章节也写得如此美妙和深刻,而且洋溢着如此活泼的信仰,事实上仅就其所表达的结论和思考而言,只要人对天主的存在有了十足把握,精神就会振奋起来,而安瑟伦确信,这一点是每个人应明确而毫不迟疑地去做到的。于是他随即将某素不相识的对手——高尼洛·马·慕提哀隐修士的公开反对意见,看作对上文论据的误解。他的答复——答愚者书——(《论道篇》各版均附载该著作致高尼洛书)阐明了其主要著作的思想,而一部分还更加深入了。安瑟伦论证现在能得到何等评价,本序言有意参加探讨。如果用安瑟伦自己的话来说,人们就会折服于——最关键的莫过于与其论证相对照——那由其思想热情、对人类精神胜利的明显快乐、其信仰的内在丰富性所发出的魅力。此处也像从来一样,译文也许未能完全表达原文的精神。但是却希望从以下的篇幅中,能少许感到安瑟伦思想的活力与光彩。

## 第一章

### 心灵应召对天主进行沉思

人哪，现在你且抛开你的俗务，避开你那杂乱的思绪。放下那沉重的操劳和艰苦的工作。你且转向天主，在他那里休息片刻。退回到你心室中去，将天主以外的一切，或无助于寻求他的东西都拒之于外，关上门寻求他。我整个的心你现在向天主倾诉，向他倾诉道：我寻求你的仪容，主，你的仪容我在寻找<sup>②</sup>。

所以现在主，我的天主，请教导我的心到哪里和怎样寻找你，在哪里和怎样找到你。主，如果你不在这里，到哪里去找你呢？你难道不是无所不在吗，何以我看不到你呢？然而你一定住在不可接近的光里<sup>③</sup>。而这不可接近的光在哪里呢？又如何找到通向不可接近的光的道路呢？谁能领我到那里去，使我能在那里看到你呢？我根据什么标志什么面貌来找你呢？至高的主，我这远离圣躬流徙在外的人，应当做什么？一个衷心爱主而远离圣颜<sup>④</sup>的仆人应当做什么呢？他热望见到你，却又离你的圣颜太远。他一心想接近你，你的所在地又无法接近。他想找到你，又不知你在哪里。他一心想寻找你，却又不认识你的面貌。主，你是我的天主我的上主，我又从未见过你。你既创造了又再造了我，我所有美好之处都是你的恩赐，我却还没有见过你。我是为见到你而受造的，却至今尚未做到我为此而受造之事。



丧失了为之而受造的东西，人的命运多么可怜。遭遇多么无情和严酷！咳，人哪！你丧失和找到的是什么，丢掉和留下的又是什么！丧失了为之而受造的幸福，找到了并非为之而受造的痛苦。所丢掉的无非是幸福，所留下的却只有痛苦。过去吃天使之粮的人，现在正在挨饿；现在所吃的痛苦之粮，却是他从未得知的东西。咳！全人类的悲哀，亚当子孙同声共泣。他饱得打嗝，我们在饥饿中呻吟。他生活富裕，我们却在乞讨。他那儿富有又不幸地予以放弃，我们不幸地匮乏苦苦渴望，一直处于贫困之中。他在不难做到时，为什么没有给我们保留下来，致使我们如此匮乏？他为什么使我们与光明隔绝，将我们关闭在黑暗之中？为什么剥夺了我们的生命，将我们交与死亡？可怜的人哪，我们是从何处被逐出来，又赶到何处去的？是从何处下来，跌落到何处去的？从故乡来到了流放地，从享见上主到我们的一片盲然。从不朽的快乐到死亡的辛酸与恐怖。多么可怕的变化！从如此美好到如此糟糕！沉重的损失，沉重的悲伤，一切无不沉重。

然而我这可怜的人，远离了天主的厄娃可怜子孙之一，我开始要做什么，现在又做了什么？什么是我追求的目标，现在又来到了哪里？我渴望的是什么，而为之呻吟的又是什么？我追求的是美好之物，而得到的却是痛苦<sup>⑤</sup>！我本想投奔天主，却又得罪了他。本想在我内心寻求安宁，而在那儿找到的却是悲伤与不幸。我想在心情的快乐中欢笑，却不得不在内心的呻吟中叹息<sup>⑥</sup>。我指望欢乐，而所见的却是一片呻吟！

主，还要多久<sup>⑦</sup>？你要忘记我们多久，你对我们转面不顾要到何时<sup>⑧</sup>？你到何时才垂顾和俯听我们？你到何时才照亮我的眼，向我显示你的慈颜？你到何时才将你再赐予我们？主，请你垂顾，俯听，照亮我们，显示慈颜！请将你再赐予我们，使我们幸福，没有

你我们便事事不利。请怜惜我们对你的追求和努力,没有你我们便一无所能。求你召唤我们,扶助我们。主,恳求你使我不在呻吟中犹豫,而是在希望中松一口气。主,恳求你在我心痛苦孤独时予以安慰。主,恳求你在我开始渴求你时,不致因饥饿半途而废。我饥饿而来,不要让我空腹而去。贫穷的我来找富有者,苦命人投奔善心者,不要让我两手空空受到轻视。如果我在吃饭之前就先叹息<sup>⑤</sup>,就请在我叹息之后予以饮食。主,我身躯佝偻只能俯视,使我直起身来能向上观看。我的罪孽高过我的头顶,压在我身上犹如重担<sup>⑥</sup>。请解救我,去掉重担,不要让他们的井口锁在我头上<sup>⑦</sup>。请允许我哪怕是从远处或深渊得见你的光明。请你教我寻求你,将你显示给寻求你的人;因为若不是经你教导,我就不能寻求你,若不是你显示出来,我就不能找到你。我在对你渴望中寻求你,在对你寻求中渴望你。但愿我在爱慕中找到你,在找到你时爱慕你。

主,我承认并感谢你,因为你在我身上造成了你这个肖像,使我想念你,认识你,爱慕你。然而它因我的过失而受毁损,由于罪恶的烟雾而导致模糊,除非你将其更新和予以改造,它是不能发挥其为之而造的作用的。主,我不求透彻你的玄妙高深,因为这绝非我智力所能及,但求少许理解我心所信所爱的你的真理。我理解也并非为了信仰,而信仰却是为了理解<sup>⑧</sup>。我也相信这一点:除非我相信,我就不能理解。

## 第二章

### 天主是实有的

因此,主,你既赐予我们对信仰的理解,求你看如何对我有利,使我能理解你正如我们之所信,而你也正是我们之所信的。然而我们相信,不可能想像有什么比你更伟大<sup>⑬</sup>。是否因为愚人心里说,没有什么天主,就没有这种事物了呢<sup>⑭</sup>?然而就连愚人也理解我所说的,不可能想像有什么比他更伟大<sup>⑮</sup>;而其所理解的就在其认识之中,即使他并不理解该事物确实存在。是否认识某事物是一件事,是否认识该事物确实存在,是另一件事。当一位画家在构思一副画像时,在其思想中固然有它,但却不能将它作为实有地去认识,因为它还没有被画出来。在画出来之后,既在思想上有了它,也认识到其所画之物确实存在。因此愚人也相信,至少在其思想上有一个无法想像比它更大的东西;因为他所听到的都能理解,其所理解的就在其认识之中。然而无法想像有比它更大的东西,不可能仅存在于思想上。如果仅存在于我们的思想上,就也可能设想为实际存在之物;不过它要更大于纯思想上的实在。如果不可能想像有比它更大者仅存在于思想上,那也就等于说,不能想像有比它更大者,是可以想像有比它更大的了<sup>⑯</sup>。而这显然是不可能的。因此毫无疑问,不可想像有比它更大之物,在思想和实际上都是实有的。

## 第三章

### 天主不存在不可思议

上文结论的真实性,使我们无法想像天主不存在。他的实有可以想像,其不存在不可想像,这要更大于其不存在可以想像之物。如果不可想像有比他更大之物,能想像其不存在,那么,不可想像有比他更大者,就不成其为不可想像有比他更大者了,这是矛盾的。因而确实存在不可想像比他更大之物,而且不可想像其不存在。而这正是你,主,我们的天主。你正是如此,主,你真正是我的天主,你不存在是无法想像的。这是理所当然的。如果有哪个头脑能想像出什么比你更优秀的东西,受造物就要高出造物主之上,对造物主进行裁判了,这是非常荒谬的。只有对你以外的一切才能想像其不存在。唯有你在万有之中为最真实最高度的实有,因为其他诸物的存在并不那么真实,因而其存在程度较低。既然每个理智头脑都明知,你是万物之中最高的实有,愚人为什么在其心中说,没有什么天主呢<sup>①</sup>?除了他愚蠢和无知外,还有什么原因呢?

## 第四章

### 愚人在心中说些不可思议的东西

可是愚人怎么能在心里说不可想像的东西,或者怎么能不想他在心里所说的东西,而这种说和想是同一回事呢?其矛盾就在于此。他既确实想过,因为他在心中说过,又没有在心中说过,因为无法想像;而人们也不是只用哪一种方式来说或想的。一种想法是以表达的语言来想像,一种是按事物的实情来认识。按前一种方式固然可以想像天主不存在,按后一种方式却决不可能了。没有哪个明知有天主的人,能在心里想他不存在,即使他在内心里说这种话,无论有无任何对外的表示,都不可能。天主就是无法想像有比他更伟大者。正确理解这句话的人,就知道,天主不可能在思想上被想像为不存在者。既知天主的情况如此,也就不会去想他的不存在了。

主,我感谢你,我之所以感谢你,是因为经你的启迪,我才认识到经你恩赐所信仰的东西;即使我想不信你的存在,我也无法不认识你。

## 第五章

天主是所有存在胜于不存在者的顶峰  
只有他是自有的，  
其他一切都是他从乌有中造成的

无法想像有什么比你更大，主上主，你是什么？可是除了万有中的至尊和唯一自有者之外，你又是是什么呢？其他一切都是你从乌有之中造成的。凡不属于这一类者（自有者），都要小于可想像者。而这对你来说是不可想像的。所有价值由之而来的最高实体，还会缺少什么价值？因而你是正义的，真诚的，幸福的以及凡属存在胜于不存在的一切。因为正义胜于不正义，幸福胜于不幸福。

## 第六章

### 天主虽无躯体却有知觉

显然,有知觉,万能,慈祥,不受病痛侵袭者,要胜于无此特点者;然而你既无躯体,如何会有知觉,既不是事事皆能,如何就会万能,并且慈祥而不受病痛侵袭呢?既然只有躯体才会有知觉,因为知觉是属于躯体的,并位于躯体之上,但你并非躯体,而是远胜于躯体的最高神体,又如何能有知觉呢?

可是知觉无非是认识或者是为认识服务的——凡有知觉的,都借特定的感觉性能去认识,如通过视觉看颜色,通过味觉尝味道——因而完全可以说,凡以某种方式认识的,也是以某种方式进行的知觉。因此,主,你虽无躯体,却有极高的知觉能力,以你的方式了解一切,而不是像动物那样以其感官去认识。

## 第七章

### 天主是万能的，虽然有所不能

可是你如果并非无所不能，何以又是万能的呢？或者说，如果你不能朽坏，不能说谎，不能使假成真，不能使已成就的变为未成就的<sup>⑧</sup>，以及其他，你如何会是万能的呢？难道这种能不是能而是无能吗？凡能做这种事的，是能做与其无益和不应做的事。越是能做这种事，就越发对自己不利和有害，而不是对它们加以防范。所以能做这种事不是出于能力，而是出于无能。不能说，他本人能做什么，而是他的无能使外力得以对其发挥作用，或者是选择其他说法，都不过是些不正确的表达方式。如以“是”代替“不是”，以及以“做”代替“不做”或“无所作为”等。例如当有人否认某事物的存在时，我们往往答说：是，正像你所说的，而正确的说法是：事实不像你说的那样，不是那样。我们也说，这个人坐在此处，像那个人所做的一样，或者他休息与那个人一样，而坐和休息是一种无作为和无所作为状态。因此如果有人说，某人做出或承受与其不利或并无义务之事的的能力，此处的能力应理解为无能：因为他越有这种能力，恶运和逆境对他的力量就越强，他反抗的能力就越弱。因此，主上主，你是真正万能的，因为你绝不会借无能起作用，也没有什么能对你起不利的作用。



## 第八章

### 天主是慈祥的又不动感情

然而你在慈祥 and 不动感情上又是如何统一起来的呢？因为你既不会动情，就不会有同情心；不会有同情心，你的心就不会同情受苦的人，而这正是慈祥的本质所在<sup>⑨</sup>。可是你既不慈祥，又哪里会对受苦人有多大安慰呢？你如何既慈祥又不慈祥，主，除非你慈祥是按我们的说法，而不是按你的说法呢？事实上这是按我们的感觉说的，并不是按照你的。当你对贫困的我们予以垂顾时，我们感受到慈祥的作用，而你却并未动相应的感情。你是慈祥的，因为你救赎了可怜的人，宽恕了罪人；你也不慈祥，因为你对痛苦并无同情之感。

## 第九章

天主是无比正义的  
他宽恕恶人  
正义地怜悯他们

既然你完全而无比正义，何以又宽恕恶人呢？完全而无比正义者怎么会做出不正义的事呢？应得永死的却赐以永生，这是什么正义！慈祥的天主，如果这并不公正，你也不行不正义之事，你如何能对善人和恶人一视同仁，又如何能救恶人呢？你的慈祥隐藏在你所居住的不可接近的光中<sup>①</sup>，真是不可思议。

你的慈祥之源确实隐藏在极其高深隐密之处，你慈祥之河从那里流出。你完全而无比正义，却又对恶人慈祥，因为你也是极为善良的。如果你不对恶人也显得慈祥，就不那么善良了。因为对善恶同样善良，要比只对善人善良更好。而且对恶人既惩治又宽恕，要比只惩治更好。于是你就这么慈祥，因为你完全而无比善良。如果说人们也许会看出，你为何赏善罚恶，那么完全正义一无所缺的你，对恶人和罪人予以善报，就完全令人惊讶。天主，你的善良何其高深！我们看到了你的慈祥从何而来，却无法予以领会。我们看得到河流流出，却无法看到由其而出的渊源。你对罪人显示仁慈是你无比善良的标记，可是你之所以这样做的原因，仍然隐藏在你善良的深处。你对善人善报对恶人恶报，正义的要求显然

也是如此。然而你对恶人善报，我们深知你的无比善良固然愿意如此，然而令人惊异的是你的无比正义也会同意。

啊！慈祥，你从如此丰富的甜蜜，和如此甜蜜的丰富中涌出！我等罪人该以何等爱情来爱你无限的慈祥！你拯救正义举荐的义人，却释放正义所判决的罪人。你拯救前者，是因为他们理当侍立台前，也拯救后者，尽管他们本应受到摈弃；前者承认你给予的善报，后者却不愿认识你所恶的恶行。啊！超越一切理解力的无限善良，愿你这出自无尽富源的慈祥降到我身上！愿它由你那儿涌出，流到我身上！求你以仁慈宽恕我，而不因正义予以报复！即使难以理解你的慈祥何以未能偏离正义，但仍应相信它决不会与正义抵触，因为它出自善良，但善良决不会脱离正义，而与之一心相通。因为如果你慈祥是由于你无比善良，而要无比善良除非你无比正义，所以你之所以慈祥，正是由于你无比正义。正义而慈祥的天主，我寻求你的光明，请你助佑我，请你助佑我，使我理解我说的话。你之所以确实慈祥，因为你是正义的。

那么你的慈祥是否由于你的正义而为人所认识呢？你是否由于正义而宽恕恶人呢？主，如果确实如此，请教导我何以如此。是否正由于你正义，你才如此善良得使人无法想像，而且由于你正义，你才施展如此强大威力使人无法想像？事实上有什么比这更公正的呢？如果你只是在赏报而不在宽恕善良，如果只利用善人行善而不同时也用恶人行善，那就做不到这一点了。总之，不义的事就不该做，而做不该做的事，就是不义行为。既然你怜悯恶人为不义，就不应怜悯，既不应怜悯，你的怜悯就不公正。这种论断是不能成立的；因而我们可以相信，你怜悯恶人是公正的。

## 第十章

### 天主惩罚和宽恕恶人同样公正

可是正义也要求你惩罚恶人。还有什么比赏善罚恶更公正的呢？那么，惩罚恶人和宽恕恶人何以都公正呢？

你是否以一种方式公正地惩罚恶人，又以另一种方式公正地宽恕恶人呢？你对恶人的惩罚之所以公正，因为这是其所应得，而你对恶人宽恕之所以公正，虽不是其所应得，却与你的善良相称。因为你宽恕恶人的公正，根据的是你的而不是我们的尺度，而你慈祥的公正，根据的却是我们的而不是你的尺度（见第八章）。当你对本当予以除灭的我们加以拯救时，之所以怜悯并非由于感到同情，而是因为我们感受到它的效果；同样你的公正并不在于按我们的罪过予以报复，而是因为它与你无比的仁慈相称。在你公正的惩罚与公正宽恕之间并无矛盾。

## 第十一章

“上主的作为莫非慈爱与真诚”  
而“主在其行径上处处公允”

然而，主，难道就你看来，惩罚恶人也并非不公正吗？你的公正应当使人无法想像，如何才更加公正。如果你只给善人以善报，而不愿予恶人以恶报，你就决不会这样。因为对善人与恶人分别报应，要比只对善人善报更为公正。因此，公正而慈祥的主，如果既惩罚又宽恕，就你而言这才是公正。然而，“上主的作为莫非慈爱与真诚”<sup>④</sup>，“上主在其行径上处处公允”<sup>⑤</sup>，难道这不是真实的吗？在这里并无矛盾：因为你要惩罚的，就不宜得到拯救，而你要予以宽恕的，就不宜受到惩罚。因为只有你心愿的才是公正的，你所不愿的就不公正。所以你的公正出自你的慈悯，因为你理当如此善良，使其从宽恕中也体现出来。而这也许正是无比公正者愿宽待恶人的原因。如果我们总算可以理解，你何以能愿恶人得救，但我们确实无法领会，何以在同等条件下，有的恶人因你的无限善良得到拯救，而其他的却因你的无比正义而受惩罚。如此说来，你真正是关怀的、万能的、仁慈的、不动情的，同时也是生活的、明智的、幸福的、永恒的，总之是一切有胜于无者。

## 第十二章

天主就是生命，并借此生活  
对其他类似问题也是如此

然而不论你是什么，无非是借你自身存在的。因而你就是你借以生活的生命，你借以知悉的智慧，你借以对善人和恶人慈善的善良等等本身；对其他类似问题也是如此。

## 第十三章

只有你是不受限制和永恒的  
尽管还有其他不受限制的和  
永恒的神体存在

凡在任何方式上受空间和时间限制者,都要次于不受时空规律限制者。既然没有什么比你更大的,你就不受时空的限制,而是时时处处都存在的。怎么又会谈到其他不受限制和永恒的神体呢?

当然只有你才是永恒的,因为你既无终也无始。然而只有你是不受限制的吗? 尽管没有哪个受造神体在不受限制上可与你相比,但在肉体方面还有不受限制的吗? 完全受限制的是,当某物整体在某处时,不可能同时又在它处;这种情况只出现在有形体的事物上。不受限制的是,同时整体存在于各处的。这种情况只适合于你。既受限制又不受限制的是,那虽不是处处都在,但当其整体在某处时,也能同时在另外某处,这是受造神体的一种特性。如果灵魂不在整个身体的各个肢体上,就不会感到整体在各处了<sup>28</sup>。因此,主,你以独特的方式既不受限制,又是永恒的,然而还有其他不受限制和永恒的神体。

## 第十四章

### 寻找天主的人既看得到他 又看不到他

我的灵魂,你找到了你所寻找的对象吗?你寻找天主,发现他是所能想像美善中的至高者,而且他就是生命、光明、智慧、美善、永恒的幸福、幸福的永恒本身,并且他处处都在,永远常在。当你尚未找到你的天主时,如何得知他就是你所找到的,而且如何就这样可靠真实地和真实可靠地理解了他呢?而当你找到他时,为什么以为所找到的不是真的呢?主上主,我的灵魂既已找到了你,为什么以为不是真的呢?是否她没找到她曾发现的光明和真理呢?而除非她亲眼看到光明和真理,又如何能对此理解呢?是否只有通过你的光明和真理,才能对你有所理解呢<sup>④</sup>?所以她如果看到了光明和真理,也就看到了你。没有看到你,也就没有看到光明和真理。难道她看到的虽是光明和真理,却还未看到你,因为她只看了一眼,没有如实地看你吗<sup>⑤</sup>?

主我的上主,我的创造者和再造者,请告诉我渴望的灵魂,你除她所见之外是什么,使她能清楚地看到她所渴望的东西。她总想多看到一些,而除其所见之外无非黑暗;其实这并不是黑暗,在你身上不存在黑暗<sup>⑥</sup>,而是她感到由于自身的黑暗,此外什么也看不到了。这是为什么,主,为什么?是她的眼因其自身的虚弱而昏



暗起来,还是因你的光耀而感目眩?当然既因她自己而昏暗,同时又因你而目眩;她感昏暗是由于她的卑微,而目眩是由于你的无限。她既为其狭隘所局限,又被你的广阔所压倒。而由你这光明中射出的一道道真理之光,照耀着思考的头脑,它又何等伟大!而那包容所有真道,在其之外莫非虚伪的真理,又是多么广阔!这一眼看清所有受造之物,深知其由谁借谁如何从虚无中造成的真理,何等广阔无边!这是何等的精粹,纯一,确实和光辉灿烂!实在远远超过一个受造物之所能理解。

## 第十五章

### 天主的伟大不可想像

因此主,除你以外不仅不可想像有比你更大的,而且你比人能想像的更大。如果人能想像这种事物,而且并不是你,那么这种事物就可以想像了。但这是不可能的。

## 第十六章

### 天主住在不可接近的光中<sup>㉞</sup>

主,你确实住在不可接近的光中。没有什么能深入进去,在那里将你看透。我之所以无法看,是因为这光对我来说太强了;而我还是借这光来看的,正如虚弱的眼借日光观看,却不能直视太阳。我的理智对这光无能为力。这光太强,我受不了,我心灵的眼也无法长时间直视太阳。这亮光使它目眩,这广阔使它倾倒,这无限令它震惊,这丰盈使它困窘。啊至高而不可接近的光明,圆满而幸福的真理,当我与你如此接近时,你离我多么遥远!当我就在你面前时,你却远在我视线之外!你处处都完全临在,我却看不到你。我在你内活动在你内存在<sup>㉟</sup>,却无法到达你面前。你在我内,在我左右,我却对你毫无感觉。

## 第十七章

天主拥有不可言传的和諧、  
芬芳、美味、温良与美丽

主，你在你的光明与幸福中，还隐瞒了我的灵魂，因而她仍然在其黑暗与痛苦中生活。她四处观看，却看不见你的美丽。她谛听，却听不到你的和谐。她去嗅，却嗅不到你的芬芳。她去尝，却尝不到你的美味。她触摸，却感不到你的温良。主上主，你以不可言传的方式拥有这一切，因为你恩赐受造物以自己的方式拥有了它们；但我灵魂的感官<sup>②</sup>却因罪恶的旧病，而陷于僵直、迟钝和呆滞。

## 第十八章

### 天主和他的永恒即其本身 并不含部分

你看,又出麻烦了,追求幸福与快乐的人,又遇到不幸与痛苦了!我的灵魂一向希望富有,而给她的却是贫困!我但愿已经饱足,却反而更为饥饿!我力求攀登天主的光明,却堕落在我的黑暗之中。甚至不仅堕入其内,还感到为它四面包围。因为在母亲怀孕我之前,我早已堕落。我确实在此黑暗中孕育<sup>①</sup>,并在其包围中来到人世。以前我们确实都曾经堕落,我们大家都因他而犯了罪<sup>②</sup>。我们因他而都丧失了其轻易得来的东西,这一丧失为 he 为我们都招来了不幸;因为我们想要寻求的,现在我们知道了;我们寻求,却没有找到;而我们所找到的,却不是我们所寻求的。主,求你以你的慈祥扶助我。主,我在寻求你的仪容,主,你的仪容我正在寻找,请不要掉头不看我<sup>③</sup>。请将我提到你面前。请清洗、医治、强化和照亮我心灵的眼,以便将你观看。我的心灵要集中全部精力,主,再一次全神贯注到你身上。

主,你是什么?我的心应如何理解你?当然,你是生命、智慧、真理、善良、幸福、永恒,总之是一切真正的美善。它是多样性的,我的头脑狭隘,无法一眼看透,对其同时一并欣赏。主,你如何是这一切的呢?你究竟是由部分组成,或者就是这每一种的全部呢?

凡由部分组成的就不是一元化的,而在一定程度上是多元化的,与其本身(其本质)有别,而且在实际上或思想上可以分离的;但这却与你完全无关,因为不能想像有什么比你更为美好。因此,主,你没有组成部分,也不是多元化的,而是与你自身一元化,因而没有什么与你不相似的;你就是纯一,任何思想不能将你分开。因此生命和智慧以及其他一切并不是你的部分,你所有的这一切都是一体,而其中的每一种以及其他种种又是一个整体。所以你以及等于你本身的永恒,都没有部分,因而无论何时何地,都不存在你或你永恒的某一部分,而你是整体处处都在,你的永恒永远是完整的。

## 第十九章

天主不在某时某地  
而一切都在他内

然而如果你过去、现在和将来是借你的永恒存在的，而过去不等于将来，现在既不等于前者，也不等于后者，那么你的永恒又如何常在呢？

是否没有什么会离开你的永恒而不复存在，也不会有什么似乎还未存在过的呢？你不曾是昨天，也不将是明天，而是昨天、今天和明天。甚至，你既非昨天，也非今天和明天，而完全在所有时间之外。因为昨天、今天和明天都在时间之内；尽管没有你便没有一切，而你却不在空间和时间之内，一切都在你内。没有什么包容着你，而你却包容着一切。

## 第二十章

天主在万物之先和万物之上

他是永恒的

你充盈一切，又包容一切，你在万物之先，又在万物之上。在万物之先，因为在它们存在之先，你就存在<sup>⑧</sup>。然而你如何在万物之上呢？对那些没有终结的事物，又如何在其之上呢？

是否因为没有你，它们就不能存在，而它们即使归于虚无，你也绝不会稍为逊色呢？如此说来，你在一定意义上在它们之上。是否也因为对它们还能想像一种终结，而对你却无法想像呢？它们在一定意义上是有终结的，你却没有。毫无疑问，绝无终结者在一切以一定方式终结者之上。或者即使在这种方式下，你也要超过那些永恒事物，因为你本身以及你的永恒是现有的，而它们未来的永恒尚未到来，过去的则已经过去，不复存在了呢？所以你在它们之上，因为对你来说一切永远是现有的，即使那些尚未到来的事物，对你来说也是现有的<sup>⑨</sup>。



## 第二十一章

### 再论永恒<sup>⑤</sup>

是否还要谈谈世代或者世世代代呢<sup>⑤</sup>？时间上的永恒包括一切时间性的东西，那么你的永恒也包括时间的永恒。你的永恒就其不可分的一致性来说，是单一的，就其无终止的延续来说，又是多数的。主，尽管你如此伟大，以致万物都充满了你，都在你之内，你却并不含任何空间，也没有什么中心、一半或任何部分。

## 第二十二章

### 天主是唯一的存在和本质

因此,主,只有你就是存在,只有你是自有者<sup>®</sup>。就是说,其他每一种无论就整体和其部分而言,都带有可变易性,都不是绝对地存在。而凡从乌有开始,并可想像为不存在,和除非有其本身之外的某物维持其存在,便将归于乌有,以及过去存在现已不复存在,和将会存在目前尚不存在之物,这一切都不是真正和无条件的(绝对的)存在。而你却就是存在,因为你既一度或以某种方式存在,就完全和永远这样存在。

而你是真正和纯粹地存在,因为你既没有过去,也没有将来,只是现在,而且无法想像你何时会不存在。而且你是光明、智慧、幸福、永恒以及其他种种美善,而且只有你是唯一的最高美善;你完全满足,一无所缺,而万物赖以存在,美好地存在<sup>®</sup>。

## 第二十三章

这美善同样地是父、子和圣神  
而这是一个必然物，一个完全  
彻底和唯一的美善

这美善就是你，父，也是你的圣言，即你的圣子。因为你不可能别的什么，在表述你的圣言中也不可能有大于或小于你的什么；你的圣言像你一样真实，因而像你一样就是真理，与你没有差异。你是如此纯一，因而不可能由你生出你以外的什么。这一美善是你与你的圣子共同的爱，即由二者共发的圣神。在此爱中，你与你的圣子没有差异；因为你充分爱你自己和他，他也充分爱他自己和你。你与你圣子的这种爱也没有差异，因为双方相同；由此至高纯一而来的，也不可能是由此而发者之外的什么。而他们每一位本身，同时也就是整个三位一体，父，子与圣神；因为每一位无非是至高的纯粹一致，和至高的一致纯粹，它既不能增多，也不能有何差异。“纯一者是必然物。”该纯一者是必然物<sup>⑧</sup>，他拥有一切美善，即一切、纯一、完整而唯一的美善。

## 第二十四章

### 论这种美善的种类和数量

我的灵魂,现在且激发起你的全部心智,尽力想像这美善的种类和数量。你想想,如果个别美善令人快乐,那包括一切美善之乐的美善该多么令人快乐,而且不像我们在受造之物中所体验的那样,而是像造物主之与受造物那样地大相悬殊。如果受造的生命就如此美好,那造物者的生命该如何美好呢?如果受造的救恩就如此令人快乐,那造成种种救恩的救恩之乐又当如何呢?如果认识受造之物的智慧可爱,那从虚无中造成万物的智慧又当如何呢?总之,既然在这些令人愉快的事物中有如此又多又大的快乐,那么造成这一切愉快者的快乐又当如何巨大和强烈呢?

## 第二十五章

### 论享受这种美善者的 快乐种类与数量

享受这种美善者<sup>④</sup>，他们会怎样，又不会怎样！当然他们心中一想，事情就成，他们不想的事，就不会成！这里有眼所未见，耳所未闻，人们未曾想到的心灵与肉体的种种美善<sup>⑤</sup>。那么你为何还要到处徘徊，去寻找你灵魂和肉体的美善呢？你要爱这包括一切美善的美善，你也就满足了。你要渴望这等于一切美善的纯粹美善，你就有了一切。我的肉体，你爱的是什么，我的灵魂，你追求的是什么？在那里有你所爱的一切，有你所渴望的一切。

如果说美丽使人快乐：义人光耀犹如太阳<sup>⑥</sup>。如果说到肉体的敏捷、强健和自由，什么也不能将其阻挡：他们好像天主的天使<sup>⑦</sup>，因为所种的是肉体，所收的却是神体<sup>⑧</sup>，靠的是威力而不是自然。要说到长寿健康：在那里有健康的永恒，永恒的健康，因为义人生活在永恒中<sup>⑨</sup>，义人的救恩来自天主<sup>⑩</sup>。如果说到满足：当天主的光荣显现时，他们就会得到满足<sup>⑪</sup>。要说到陶醉：他们将陶醉在天主的丰盈中<sup>⑫</sup>。要说到美妙动听：在那里有天使歌咏队在天主面前不停地歌唱。要说到什么纯粹而不是不纯洁的享乐：天主将使他们畅饮于快乐的洪涛之中<sup>⑬</sup>。

要说智慧：天主的智慧将显示与他们。要说友爱：他们爱天主

甚于自己,他们彼此相爱犹如自己,而天主爱他们更甚于他们爱自己;因为他们爱他和他们自身以及彼此之间,都要靠他,而他爱自己和他们却是靠他自身。要说和睦:他们众人一心,因为他们除天主外别无所爱。要说能力:他们的意志是万能的,与天主自己的意志一样。因为正如天主能靠自己干他想干的事,他们同样也能靠他来干他们想干的事;他们想的无非是他所想的,于是他所想干的也正是他们想干的,而他想干的不可能不成。要说荣誉和财富:天主将派他善良而忠信的仆人管理许多事<sup>⑤</sup>;他们要被称为神的儿子,并被称为神<sup>⑥</sup>,而且子在那里,他们也在那里,作神的后嗣,与基督同为后嗣<sup>⑦</sup>。要说真正的把握:他们当然有把握的是,他们永远不会将这把握或这最高美善失去,同样他们也有把握的是,满怀爱心的天主也不会违背满怀爱心者的心意将此美善撤消,也没有什么比天主更大的威力,能违背他们的意志将其与天主分开。

那么,在这独特和巨大的美善所在之处,又该有何等而且巨大的快乐呢?人心,你这贫乏而饱经辛酸受尽苦楚的心:当你极丰富地享有这一切时,你将多么快乐?问问你的内心,是否承受得了如此幸福产生的快乐。当然,如果另一个你所爱之如己的人享受到这同样的幸福,你的快乐就会加倍;因为你既为他也为你自己高兴。可是,如果两三个或更多的人享受同样的幸福,而你爱他们每个人一如自己,你就会为每个人像为你自己一样地快乐。因此在无数圣天使与人的完美之爱中,没有哪一个不是爱人如己,没有哪一个不是为其他每个人一如为自己而乐的。如果人心(在此尘世)就难以承受他自己对如此崇高幸福的快乐,又如何承受得了这来自许多人这么巨大的同乐呢?此外由于每个人既爱他人,就因他人之乐而乐,而在那完美的幸福中,每个人都更加无比地爱天主,甚于爱自己和其他同道,因而也就将出人意外地为天主的幸福而

欢乐,甚于为自己和他人而欢乐。然而他们尽管如此全心、全灵、全意地爱天主<sup>⑧</sup>,而此全心、全灵、全意也够不上这种爱的尊严要求,而此心、灵、意也不足以容纳这圆满的幸福。

## 第二十六章

### 论主所许的圆满幸福

我的天主和我的主,我心中的希望和快乐,请你对我的灵魂说,这是否就是你通过你的圣子向我们说过的:你们求就会得到,使你们的快乐得以圆满<sup>⑧</sup>。因为我发现了圆满的甚至超圆满的快乐。如果全心、全灵、全意和整个人都充满了这种快乐,这种快乐就会超越一切尺度。那就不是这种快乐进入快乐者之身心,而是他们完全进入到快乐之中。主,请对你仆人的内心说,这是否就是你仆人要进入的快乐,要在他们主的快乐中进入的快乐<sup>⑨</sup>。而你的蒙选者们将要享受的这种快乐,当然是眼所未见,耳所未闻,从未进入人心的快乐<sup>⑩</sup>。主,我也无法说出或想像,你的圣者们会如何快乐。他们多么热爱,就多么快乐;他们多么认识,就多么热爱。主,他们认识你会有多广,他们爱你会有多切?当然,在今生,眼未曾见过,耳未曾闻过,人心未曾想过,我们在来世会如何认识和热爱你。

主,求你使我认识你,热爱你,以你为乐。如果在今生能完全做到这一点,但愿能天天进步,直至这种快乐达到圆满。但愿我对你的认识在今生日益加深,在来世达到完全;我对你的爱日益增长,在来世得以圆满,我的快乐今生在希望中巨大,来世在现实中达到完全。主,你借你的圣子命令我们,更好说是劝告我们,说我



们应当祈求,并许下我们就会得到,以便使我们的快乐得以圆满。主,我向你祈求你借我们神奇的导师<sup>①</sup>之所提示;使我们能得到你以你的真诚所许下的东西,使我们的快乐得以圆满。真诚的天主,求你使我的快乐能达到圆满。直到那时,我的头脑要对此加以思量,我的舌头要述说,我的心要爱慕,我的口要予以宣扬。我的灵魂思慕它,我的心渴望它,我整个灵魂和躯体将它想望,直到我进入我主的福乐之中<sup>②</sup>,他是三位一体的天主,永受颂扬。阿门<sup>③</sup>。

---

注释:

①《独白篇》的原书名当初就是这样写的。

②歌,26,8。

③弟前 6,16。

④歌 50,13。

⑤耶 14,19。

⑥歌 37,9

⑦歌 6,4。

⑧歌 12,1。

⑨伯 3,24。

⑩歌 37,5。

⑪歌 68,16。

⑫既然安瑟伦在论道篇第 1 章中说明,认识不是为了信仰,而是信仰为了认识,于是他就接受了奥斯丁的这一思想:我们信仰是为了认识,而不是认识为了好去信仰(若望福音注释 In Joann. Tr.40, 9)。

⑬安瑟伦的名言:无法想像有什么比他更大的 *aliquid quo nihil maius cogitari potest*,为其天主论证的“本体论”基础(见原书 168 页),这句话与奥斯丁的下列表达方式相呼应:对天主要这样去想,即无法想像有什么在美善和

崇高上在其之上者。论基督教教理 *De Doctrina Christiana* 1. 7 ed J. Vogels, Florileg. Patrist. xxiv. Bonn 1930. 参见论自由选择 *De liber. arbitr.* n.6, 14,

该处写道:我宣认无比崇高的天主 *fatebor Deum quo nihil superius constiterit*. 关于安瑟伦与奥斯丁思想之间的区别,请参阅原书第 161 页。

⑭歌 13,1。

⑮将安瑟伦的这一表达方式: *quo nihil maius cogitari potest* 及其不同说法 *quo maius cogitari nequit* 或者 *quo nihil maius cogitari valet* 译为,无法想像此外有较其更大者,虽嫌呆板,却最适合。此外,如 Baeumker (*Witelo, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. Bd. 3, H. 2, 第 299 页*), Daniels (*Quellenbeitr. u. Untersuchung z. Gesch. d. Gottesbew. ebenda Bd. 8, H. 1-2, 第 127 页*), 以及 K. Barth (见上文)和 Koyre (‘安瑟伦的天主观念 L’*idee de Dieu chez St. Anselme, Paris 1923*)等,各有其相应的表达方式。

⑯即此物的实际存在在我们的思想之外,与之无关。

⑰歌 13,1。

⑱人们在力求阐明天主万能观念的同时,曾一再提出他是否能使已造成的东西成为未造成的问题。佩特鲁斯·达米亚尼(*Petrus Damiani*)在其著作《论天主万能》(*P. L. Bd. 145. c. 569ff*)中对此问题专门写了一章。当然这种问题在有学识的辩证论对手看来,似乎极其愚蠢、多余,甚至是渎神的。然而他还是不得不将其接受下来,因为辩证论者又一次将这种说法提了出来。佩特鲁斯·达米亚尼指出,仅仅对过去的东西提问题,就完全把事情弄颠倒了;同样也可以问,是否天主能使现有的不现有,使将来会有不会有呢?关于佩特鲁斯·达米亚尼论战的细节,此处不能详叙了,请另外参考:A. Faust, 可能性思想(*Der Moglichkeitsgedanke*), Bd. 2, Heidelberg 1932, 第 77 页。这种对待问题的态度,在安瑟伦的著作中得到回应。佩特鲁斯·达米亚尼借以驳斥辩证论者的实际可能与纯逻辑形式之间的区别,重现在安瑟伦的《论预知的协调等》之中。

⑲原文中的双关语不好表达。慈祥 *misericordia*, 原义为慈悲心肠。

⑳弟前 6,16。

㉑歌 24, 10。

㉒歌 144, 17。

㉓整个灵魂存在于整个肉体中,并整个存在于其每一部分中 *Anima tota in toto corpore et tota in qualibet parte*,这是以后士林学派的经典格言。在奥斯丁的著作中就可以见到这种思想。

㉔歌 42, 3。

㉕若一 3, 2。

㉖若一 1, 5。

㉗弟前 6, 16。

㉘宗 17, 28。

㉙奥斯丁谈到灵魂的感觉,谈到神目等等。请参考上文第 74 页关于安瑟伦灵魂学说的述评。

㉚歌 50, 7。

㉛罗 5, 12。

㉜歌 26, 8。

㉝歌 89, 2。

㉞关于永恒概念及其与时间的关系,参见前言第 91 页。

㉟这几章的标题及其所阐述的观念,翻译起来有些困难。直译出来是说:是否这一切——即前几章的结论——就是永恒永恒或万世万代?然而在此安瑟伦没有像以前那样用永恒(*aeternitas*),而用了世代(*saeculum*),显然根据的是礼仪格式:万世万代(*per omnia saecula saeculorum*)。显然德译本以此为依据将它译成:万世万代。这就涉及到一个问题,天主的永恒究竟应表达为单数,还是应表达为复数。

㊱原文作 *saeculum saeculi* 和 *saecula saeculorum*。

㊲除启示圣言:“我是自有者”之外,圣经中还有其他词句要求我们以自有来说明天主的。其中如出谷记 3, 14 处的,“那自有的打发我到你们这里来”,正像到安瑟伦后时期人们所认为的那样,也起了重大作用。然而,在经拿先斯的格列高(*Gregor von Nazianz*)而为世所知的某处,大马色的若望

(Johannes von Damaskus)也以“自有者”为天主最崇高的名称。(大马色人士的著作《论正宗信仰》(De fide orthodoxa)在12世纪中期,由比萨的若望·布尔宫底约(Johannes Burgundio von Pisa)译成拉丁文;而有些出处很早就已经为世所知。至于由希腊文译出的问题,请参考 Ch. H. Haskins, 中世纪学术史研究(Study in the History of Mediaeval Science)(Cambridge Mass. 1924。)

③在此论述中显然使人想起原书第615页提到过的此在(存在)与如是在(本质)之间区别的问题。文中的表达方式:唯一自有者天主(*quod solus - sc. Deus - sit*),自有之物和自有者(*quod est et qui est*),使人想起波伊丢斯(Boethius)的表达方式,它们在士林学派晚期及其以后,对这一问题的所有论述中,都有重大作用。关于波伊丢斯的论述,请参考 H. J. Brosch,《波伊丢斯的存在概念》(Der Seinsbegriff bei Boethius) (Philos. u. Grenzwiss. Bd. 4, H. 1, Innsbruck 1931),以及 Roland - Gosselin 主编的《论存在物及本质》(De ente et essentia)版本(Le Saulchoir, Kain 1929)的评论。波伊丢斯本人对此问题不见得没有深入理解;也许他是不想总是用他 *quod quid est* 和 *quod est* 的说法,来表达以后在其中看到的東西。*Quod quid est* 的说法相当于亚里斯多德的 *to ti en einai*,托马斯将这种说法直译为 *quod quid erat esse*,而 *essentia* 表示本质。大家不难看出,这整个问题在安瑟伦的心目中还不大明确。只有这一点无论对安瑟伦还是任何人,如奥斯丁来说,以及在任何时期都非常明确,就是对有关存在与本质之间实际区别(*distinctio realis inter existentiam et essentiam*)的整个争论,应当加以反对:就是说在天主身上,存在与本质是一回事。天主就是这样,他的存在或实有性是以其本质为基础的,而其本质就在于最圆满的实有(*actus purus*)之中。由于安瑟伦在此处也好,在其以前的著作中也好,都从未引证过波伊丢斯,那就不得认定安瑟伦在什么程度上受过他的影响,或者可能受过奥斯丁的影响。

④见路 10, 42。

⑤奥斯丁将“事物”一般分为我们所需要的,和我们所享受的两种(论基督教教理);前者包括受造世界中的一切,后者专指天主。也许某些东西之所以给人以享受的奇特表象,就在于此世诸物,现实的也好理想的也好,在“为

我所用”的观点下显得可敬,并可使之成为某种目的服务。而对自愿向我们启示和予以恩赐的天主,我们却只能瞻仰他、享受他、赞叹和爱慕他,并“为了他无上的光荣而感谢他”(弥撒圣祭的光荣诵),不得以任何方式使其受某种目的的支配。

①格前 2,9。

②马 13,43。

③马 22,30。

④格前 15,44。

⑤智 5,16。

⑥歌 36,39。

⑦歌 16,15。

⑧歌 35,9。

⑨同上。

⑩马 25,21 和 23。

⑪马 5,9。

⑫罗 8,17。

⑬马 22,37。

⑭若 16,24。

⑮马 25,21。

⑯格前 2,9。

⑰见依 9,6,指的自然是圣神。

⑱马 25,21。

⑲罗 1,25。

⑳若一注释, P. L. Bd. 35 c. 1387。

㉑即使不是从来如此,在当时已经有此看法:声 vox 作为纯声音结构,而言 verbum 作为有意义的“符号”是有区别的。安瑟伦也没有把单纯的声 vox 看作类似物或形象,形声化的形象例外,这种声音实际上就有形象的特点。

㉒“在观念上存在”之物,当然有一种实有的特点。

③即在此外无法想像有较其更大者的论证已经进行,并说明其必然性之后。

④参见马 27,4。

⑤罗 1,20。