

西方古典哲学原著选辑

中世纪哲学

上卷

赵敦华 傅乐安 主编

吴天岳 审校



创于1897

商务印书馆

The Commercial Press

西方古典哲学原著选辑

中世纪哲学

上卷

赵敦华 傅乐安 主编

吴天岳 审校



創于1897

商務印書館
The Commercial Press

2013年·北京

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果

序

中世纪是西方哲学史的承上启下的时期。在此时期,西方文明的三大来源——希腊的理性主义、罗马的法制和希伯来的宗教精神,通过基督教的哲学和神学,被整合为一个完整的文明传统。中世纪哲学对于现代人理解西方文明传统的起源和性质具有十分重要的意义。

中世纪基督教哲学史料浩瀚,19世纪末米恩(Migne)神父在巴黎编辑的《教父学全集》希腊文系列(至1445年)162卷和拉丁文系列(至1216年)225卷,还只是其中的一小部分。中世纪重要哲学家都留有多达十几卷或几十卷的拉丁文全集。这些史料集哲学与神学于一身,内容繁杂,文字艰涩,即使懂希腊文和拉丁文的人也很难掌握。近百多年来,外国哲学史家整理、翻译和编辑了一些中世纪哲学史料。重要的英文资料集有:A. Roberts等编写的《尼西亚会议之前的教父》(14卷,1897年),F. Schaff编写的《尼西亚会议期间及其后的教父文库》(14卷,1887年),R. McKoon编写的《中世纪哲学家文选》(2卷),R. Lerner等编写的《中世纪政治哲学》,以及A. Hyman等编写的《中世纪哲学》,Shapiro编的《中世纪哲学》,Kretzmann和Stump主编的《中世纪原著剑桥译本》(3卷),Wippel和Wolter主编的《中世纪哲学》,Baird和Kaufmann主编的《哲学经典·中世纪哲学卷》,以及Hyman和Walsh编写的《中世纪哲学》。

上述在国外广泛使用的资料工具书,却不为我国哲学研究者所使用。这似乎不能完全用语言上的障碍来解释,因为已经有那么多的英文资料集,而且大量的英文哲学著作都被翻译为中文了,但却没有一本中世纪哲学资料集的中译本。我以为之所以出现这种情况,主要有三方面的原因。

首先,中世纪哲学是我国西方哲学史研究最为薄弱的环节。我国的西方哲学史研究,在很大程度上还是受 18-19 世纪西方哲学家的影响,他们大多认为中世纪没有真正的哲学。黑格尔的《哲学史讲演录》中宣称,他要以“七里靴”的速度对中世纪哲学做简单的浏览,就明确地表达了这种态度。但自 19 世纪后期开始,中世纪哲学的价值逐渐被学术界所认识,大量的中世纪哲学资料被发掘,并从拉丁文翻译为现代西文。古希腊哲学、中世纪哲学和近代哲学已成为西方哲学史的三足鼎立格局。但在我国,中世纪哲学研究成果仍然很少,与西方哲学其它各时期的成果相比很不相称。中世纪哲学研究成为我国西方哲学研究的“瓶颈”,影响了西方哲学研究整体水平的提高,也影响了对中世纪哲学原著的理解。做翻译的人都知道,研究和理解是翻译的质量保证。由于对中世纪哲学缺乏全面透彻成熟的研究和了解,中世纪哲学资料的编译工作一再延宕。

其次,中世纪哲学著作的翻译有特殊的语言要求,早期教父的著作很多是用希腊文写的,而大量著作写于拉丁文。这些希腊文和拉丁文不同于古典语言,词义和语法上有很大改变。中世纪思想家表达哲学思想,大量引用基督教经典、历史和典故,中国学者不甚熟悉。即使从现代西文译本转译,也要熟悉与英文相对应的拉丁文和希腊文术语,并理解这些术语的原意。现

在国内具备这样素质的翻译者人数较少。

第三,现有的英译本在选材上有各自的重点。有的选本从公元5世纪开始,而不顾此前的教父哲学。有的主要集中于某一领域,如逻辑学、政治哲学。有的对哲学与神学不做区分,虽然在中世纪哲学中不能完全区别神学和哲学,但一本哲学资料集如果包含了过多的神学内容,显然是不妥的。由于这些原因,我们没有以某一本英译本为底本进行翻译,而是在现有的各种中世纪哲学资料集和著作之中,选择既能反映全貌,又能体现精华的篇章。为了确定选目,我国学者做了长期的准备工作。

20世纪五六十年代,北京大学老一辈学者编译了《西方哲学原著选辑》一套四本,从古希腊开始,一直到19世纪。这套书培养了中国几代哲学研究者,已成为研究西方哲学的重要参考书和必要的工具书。但这套书唯独缺少中世纪哲学选辑。自20世纪80年代起,我国老一辈哲学史家和翻译家多次呼吁要重视中世纪哲学史的研究和翻译。为此,我的导师陈修斋先生建议国家教委向国际中世纪哲学的研究重镇比利时卢汶大学派研究生,我当年考取了他招收的出国研究生被派往卢汶大学,在那里还结识了由于同样原因来到卢汶进修的傅乐安先生。1988年我学成回国,傅乐安先生受商务印书馆的委托,主编《中世纪哲学原著选辑》。陈修斋先生非常重视这本书的翻译,亲自校订了武汉大学参与者的译作。我因为忙于写《基督教哲学1500年》,没有参与这本书的翻译,只帮助王太庆先生看了几篇译文。不幸的是,1994年傅乐安先生把初稿交到出版社后不久去世。由于没有人审阅,这份书稿一直悬之高阁。2003年,段德智教授和我主持教育部重点研究基地的重大项目《西方哲学经典翻译(中世

纪卷)》,项目课题组由各高校中世纪哲学的专家组成,《中世纪哲学原著选辑》的编译得以再次启动。

我采用了傅乐安先生主编的初稿中近二分之一的选目。由于当时到现在已有十多年的时间,一些译者失去联系,而译文又存在诸多问题,所以,有些篇章只能另请译者重新翻译。本书的大多数选目是课题组成员经过仔细研究之后选定的。本书的翻译工作采取研究与翻译相结合的方法,用高水平的研究保证翻译质量,用高质量的翻译表达中文研究成果。翻译时要求现代外文译本和拉丁文(希腊文)原著相互参照。原译稿由傅乐安、陈修斋先生审校,我对新篇目译稿进行了初审,并写了每一部分的前言和中世纪哲学家的介绍,统一了体例和译名,做了必要的改动,为了确保所有译稿质量,又请吴天岳进行终审。

吴天岳在北京大学本科毕业后,到卢汶大学攻读博士,师从中世纪哲学著名学者斯蒂尔教授,2007年毕业后回北大任教。他有很好的中世纪哲学专业知识和拉丁文、希腊文功底。为保证翻译质量,我请他最后审校全书。吴天岳的校注非常认真,十分繁重。由于体例的缘故,他的校注只是部分地反映在注释中。吴天岳博士实际上是本书的第三位主编,他的工作的重要性绝不在我以下。我愉快地承认,他的审校是终审,我没有对他的校注做任何改动。当然,对书中可能的差错,我应负完全责任。

《西方古典哲学原著选辑 中世纪哲学》是全国各地学者研究和辛劳的集体成果,最终顺利完成,完成了老一辈学者的夙愿,也满足了中青年学者学习和研究中世纪哲学的需要。我们首先怀念陈修斋、傅乐安等先生筚路蓝缕的开创,感谢各位译者的精心研究和翻译。特别要感谢教育部人文社会科学重点

研究基地重大项目的激励和资助,最后感谢商务印书馆陈小文、关群德等编审的组织、编辑和校稿的辛勤工作。我期望此书的出版将有助于我国西方哲学研究水平的全面提高,同时也期待同人方家和所有读者不吝赐教。

本卷的翻译由多人完成,具体情况如下:查士丁:《护教辞》(第一篇)、《护教辞》(第二篇)吴飞译,《与蒂尔弗的对话》吴飞译/阿萨纳戈拉斯:《为基督徒呼吁》吴飞译/塔提安:《致希腊人》吴飞译/提奥非勒:《致奥托莱托》吴飞译/伊里奈乌:《反异端》吴飞译/奥利金:《论首要原理》石敏敏译/克莱门:《劝勉希腊人》王来法译/德尔图良:《论灵魂》王晓朝译/拉克坦修:《神圣原理》王晓朝译/阿塔纳修:《论道成肉身》石敏敏译/纳西盎的格里高利:《神学演讲录》(第二篇),神学演讲录(第三篇),神学演讲录(第五篇)石敏敏译/尼撒的格里高利:《论人的造成》石敏敏译/大巴西尔:《创世六日》石敏敏译/奥古斯丁:《忏悔录》(第十一卷第19、22、26-29章)周伟驰译,《忏悔录》(第七卷,第十卷,第十一卷第4-7章,第10-18章,20-21章,23-25章,第十二卷,第十三卷)傅乐安译/《论教师》周伟驰译/《论自由决断》傅乐安译/《论三位一体》周伟驰译/《上帝之城》(第八卷、第九卷,第十一卷第4-6章,第十四卷第5、6、12、13、20、22、25、28章,第十九卷)傅乐安译,《上帝之城》(第十一卷第25-28章,第十四卷第1-4,9章)王晓朝译/《论圣徒的预定》周伟驰译/波菲利:《〈范畴篇〉导论》王路译/波埃修:《波菲利〈导论〉注释》,《神学短论》王晓朝译/《哲学的藉慰》傅乐安译,赵敦华校/爱留根那:《论自然的区分》傅乐安译,赵敦华校/安瑟伦:《独白》、《宣讲》吴飞译/阿伯拉尔:《对波菲利的注释》赵敦华译,《伦理学:认识你自己》溥林译/

阿尔法拉比:《论理智》,《幸福的获得》徐瑞康译,陈修斋校/阿维森纳:《论治疗,形而上学》,《论解脱,论灵魂》张传有译,陈修斋校/阿尔加扎里:《从错误中得救》徐瑞康译,陈修斋校/阿维洛伊:《确定宗教与哲学关系之性质的决定性论文》,《关于天体的实体》《对〈论灵魂〉的长篇注释》张传有译,陈修斋校/萨阿迪亚:《教义与信仰之书》雷红霞译,陈修斋校/阿维斯布朗:《生命之泉》雷红霞译,陈修斋校/迈蒙尼德:《迷途指津》段德智译,陈修斋校/彼得·朗巴德:《箴言四书》傅乐安译/格罗斯特:《论光》吴飞译/罗吉尔·培根:《大著作》周晓亮译/波那文图拉:《心向上帝的旅程》,《旷野中一个卑微者的沉思》,《论学艺向神学的回归》溥林译/西格尔:《论世界的永恒》刘素民译/托马斯·阿奎那:《论存在者与本质》段德智译,《神学大全》,《反异教大全》傅乐安译,段德智校/约翰·埃克哈特:《上帝慰藉之书》段德智译/邓斯·司各脱:《论第一原理》王路译/威廉·奥康:《逻辑大全》王路译/奥特库尔的尼古拉:《致阿雷佐的贝尔纳的信》吴飞译/布里丹:《亚里士多德〈形而上学〉论辩集》,《亚里士多德〈尼各马可伦理学〉论辩集》吴飞译,《不可解命题》王路译。

全书最后由吴天岳统校,“校注”均为吴天岳所作。

赵敦华

2011年1月于北京大学外国哲学研究所

目 录

第一编 教父哲学

前言	3
一 查士丁	5
《护教辞》(第一篇)	5
《护教辞》(第二篇)	7
《与蒂尔弗的对话》	11
二 阿萨纳戈拉斯:《为基督徒呼吁》	16
三 塔提安:《致希腊人》	26
四 提奥菲勒:《致奥托莱托》	36
五 伊里奈乌:《反异端》	46
六 奥利金:《论首要原理》	57
七 克莱门:《劝勉希腊人》	76
八 德尔图良:《论灵魂》	111
九 拉克坦修:《神圣原理》	119
十 阿塔纳修:《论道成肉身》	133
十一 纳西盎的格里高利	149
《神学演讲录》(第二篇)	149

《神学演讲录》(第三篇)	157
《神学演讲录》(第五篇)	182
十二 尼撒的格里高利:《论人的造成》	187
十三 大巴西尔:《创世六日》	204

第二编 奥古斯丁

前言	221
《忏悔录》	223
《论教师》	273
《论自由决断》	289
《论三位一体》	382
《上帝之城》	433
《论圣徒的预定——致普洛斯柏和希拉里》	534

第三编 “黑暗时代”的哲学

前言	593
一 波菲利:《〈范畴篇〉导论》	594
二 波埃修	617
《波菲利〈导论〉注释》	617
《神学短论》	625
《哲学的慰藉》	657
三 爱留根那:《论自然的区分》	676

第四编 早期经院哲学

前言	700
一 安瑟伦	701
《独白》	701
《宣讲》	760
二 阿伯拉尔	785
《对波菲利的注释》	785
《伦理学：认识你自己》	824

第一编
教父哲学

前 言

公元 1-4 世纪是基督教迅速传播、发展并取得统治地位的阶段。经过 4 个世纪经文规范化、组织制度化、信仰正统化的大一统过程，基督教成为西方世界的主流信仰和价值体系。教父是基督教实现大一统过程中教义的传播者和解释者、教规的制定者和公教会的组织者：被称作教父的基督徒一般应具备四个条件：遵循正统学说、过圣洁生活、被教会所册封、生活在基督教早期（主要集中在 2-5 世纪）。按使用语言的不同，教父被划分为希腊教父和拉丁教父。两类教父各有四大博士，他们是：希腊教父纳西盎的格里高利、巴西尔、约翰·克里索斯顿和阿塔纳修；拉丁教父安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁和大格里高利。按年代区分，可以 325 年召开的尼西亚会议为界，把教父分为前期与后期。早期教父的共同特点表现为他们大多是护教士。从现存的护教辞来看，他们的辩护主要针对罗马统治者的政治迫害和思想偏见，以及内部异端这样两个目标。

教父并没有建立完整的哲学理论，人们一般也不称他们为哲学家。但是教父在创立神学理论时，用不同的方式处理他们所知的哲学思想，或排斥思想，或求同存异，或改造利用。人们把教父著作包含的哲学因素，如他们提出的哲学问题、使用的哲学概念和思辨推理等抽取出来，概括为教父哲学。这个过程是

基督教和希腊哲学之间进行碰撞与融合的过程。教父建立了基督教神学的基本范式,对中世纪乃至后世的哲学产生了重要影响。

本书第一编重点选取了早期希腊教父和拉丁教父的护教学著作中,能够集中反映基督教与希腊哲学关系的内容。

一 查士丁

查士丁(Justinus, 约 100 - 165 年), 最早殉道的护教士之一, 被称为“烈士”。主要著作有两篇《护教辞》, 第一篇(I *Apologia*) 写给皇帝哈德良, 第二篇(II *Apologia*) 写给皇帝奥勒留; 另有《与蒂尔弗的对话》(*Cum Tryphone Judaeo dialogus*)。他首先提出了“基督教哲学”的概念, 认为皈依基督教就是成为真正的哲学家。

《护教辞》(第一篇)

[第 59 章 柏拉图从摩西学到的内容] 你们会得知, 柏拉图是从我们的导师——我们指的是先知们——那里给出的说法, 借来了他的这讲法: 上帝改造了杂乱无章的物质, 制造了世界。柏拉图听到了上帝通过摩西说的话, 而我们前面已表明, 摩西是第一个先知, 比那些希腊作家都更古老; 通过摩西, 先知之灵说出了, 上帝最先是怎样和从什么物质中造了世界: “起初, 神创造天地。地是空虚混沌, 渊面黑暗; 神的灵运行在水面上。神说: ‘要有光。’就有了光。”^①于是, 柏拉图与那些同意他的人, 还有我们自己, 都学到了, 你们也可以相信, 是靠了上帝的言, 整个世界都从那摩西早先说的实体中造了出来。诗人们所谓的“阴间”

^① 《创世记》, 第 1 章, 第 1 - 3 节。

(Erebus), 我们知道, 摩西早就说过了。^①

[第 60 章 柏拉图关于十字架的教导] 在《蒂迈欧篇》中, 柏拉图从自然哲学的角度讨论了圣子, 说: “他把他呈十字形, 放在宇宙中。”^②这同样是他从摩西借来的; 因为在摩西的著作中谈到, 在那个时候, 以色列人从埃及走出, 进入荒野, 遭到毒虫猛兽的攻击, 其中包括各种各样的毒蛇, 它们杀死了很多人; 摩西受到上帝的启示, 拿了一块黄铜, 把它做成十字形, 放在神圣的帐幕里, 对人们说: “你们一望这蛇, 就必得活。”^③做完此事之后, 据说, 那些蛇都死了, 于是人们就此逃脱了死亡。柏拉图读到了这些, 但并没有准确地理解、领会那是十字架的形象, 以为那只是一个十字形, 于是, 他说, 第一个神之下的权能, 就呈十字形放在宇宙中。他在讲到第三个时, 正如我们前面说的, 读到了摩西说的话: “神的灵运行在水面上。”他把第二的位置给了与上帝在一起的圣言, 据说, 他是呈十字的形状, 被放置在宇宙中; 第三个位置给了圣灵, 摩西说他在水面上, 于是柏拉图说: “第三等事物环绕着第三个。”^④听啊, 先知之灵是如何通过摩西说, 将有大火。他这样说: “有火烧起, 直烧到极深的阴间。”^⑤这并不是说, 我们的意见和别人的一样, 而是, 所有人都在模仿我们。在我们中间, 你可以从目不识丁的人们那里听到和学到这些, 虽然他们没

① 《申命记》, 第 32 章, 第 22 节。

② 参见《蒂迈欧篇》, 36b-c。——校注

③ 《民数记》, 第 21 章, 第 8 节。

④ 据 Arthur J. Droge 考证, 此句并不出自《蒂迈欧篇》, 而是来自伪柏拉图书信第二封, 312e。——校注

⑤ 《申命记》, 第 32 章, 第 22 节。

有受过教育,不善言辞,但心里是智慧和虔信的;有些甚至有残疾,丧失了视觉;于是你就可以理解,这些事不是人间的智慧的作用,而是上帝的权能所说的。

《护教辞》(第二篇)

[第10章 基督与苏格拉底相比] 我们的教导看来比所有的人间教导都伟大;因为,为了我们而显现的基督,变成了整个理性的存在,包括身体、理性和灵魂。因为,立法者和哲学家不论说得有多好,都是靠发现和思考圣言^①的一部分来讲述的。因为他们并不知道整体的圣言,即基督。他们总是自相矛盾。而那些在人间出生早于基督的,当他们试图用理性来考虑和证明什么时,他们就会被当作不虔诚而又好事的人,带到法庭上去。在这方面,苏格拉底比别的所有人更有热情,于是他遭到了和我们一样的罪名的指控。人们说,苏格拉底在引进新神,不认为国家所承认的那些神是神。他把荷马和别的诗人从国家赶出去,以及做出了诗人们所说的那些事情的神;他勉励人们熟悉他们还不知道的上帝,通过理性的考察,说:“找到万物的父和制造者不容易,找到他之后,再向人们宣布他,也不安全。”^②但我们的基督依靠他自己的权能,做出了这些事情。没有人相信苏格拉底到为了他的教导去死的程度,但却相信基督。苏格拉底部分知道了基督(因为基督过去是并且现在是每个人中都有的圣言,他

① 圣言即希腊文的 logos。——编者注

② 《蒂迈欧篇》,28c。原文作“也不可能”,而非“也不安全”。

要么通过先知,要么在自己受难之时,预言和传授了那些将要发生的事情),不仅哲学家和学者们相信基督,就是连全然没有文化的工匠和大众,也相信他,蔑视光荣、恐惧、死亡;因为他是不可言说的父的权能,而不只是人类理性的工具。

[第 11 章 基督徒如何看待死亡] 如果不是因为,死亡是每个被生的人该还的债,我们就不该被处死,邪恶的人和魔鬼也不该比我们更强大。因此,当我们偿还这债务时,我们会感恩。我们认为,为了革勒士^①和其他像他一样怒吼的人,这里应当谈一谈色诺芬讲的故事。色诺芬说,赫拉克勒斯来到了一个三岔路口,看到美德和罪恶都以女人的形象向他显现:罪恶衣着华丽、表情充满诱惑,在这盛装之下尤为诱人,她秋波婉转、深情无限,对赫拉克勒斯说,如果他愿意跟随她,她会让他总是能在快乐中过日子,得到最优雅的衣服,就像她自己身上穿的那样;而美德的形象和衣着都很邈邈,她说,如果你遵从我,你不能靠转瞬即逝的装饰或魅力来妆点自己,而是靠永恒和珍贵的恩典。我们相信,凡是逃离了那看上去好的事物的,追随了那被认为艰难而愚蠢的事物,就会得到赐福。因为罪恶在模仿不可腐朽的事物时(因为她没有真正不可腐朽的事物,也无法产生),她掩饰自己的行为,把美德的特点和真正优秀的特性当成面具,将那些关心尘世的人们当了俘虏,又把自己的特征强加给美德。而那些理解了真实事物所属的优秀特性的,通过美德也成为不可腐

^① 保罗的助手,见《提摩太后书》,第 4 章,第 10 节。——译注。此处应指查士丁同时代的犬儒派革勒士(Crescens the Cynic),查士丁生前曾驳斥他对基督教的指控(参见第二篇《护教辞》第 3 章),据尤西比乌说他密谋导致查士丁殉道。——校注

朽的。这位真正有心人应该同时想到基督徒和竞技者，想想那些做了诗人们所说的所谓诸神做的事情的人，再看看我们在哪怕是可以逃脱死亡的时候对死亡的蔑视，就可以得出结论了。^①

[第 12 章 基督徒对死亡的蔑视证明他们是无辜的] 当我自己还沉迷于柏拉图的教导中的时候，听到了人们对基督徒的污蔑。看到基督徒不怕死亡，也不怕别的所有被认为可怕的事情，我认识到，他们不可能在邪恶和快乐中生活。因为，哪个充满肉欲和不节制的人，哪个认为大啖人肉^②是好的，会迎接剥夺了这种享受的死亡，而不是总要继续此世的生活，不尽力逃离统治者的监视呢？如果这样做会带来死亡，他就更不会抛弃自己了。那些邪恶的精灵们就是让恶人这么做的。恶人错误地控告我们，把我们处死，还要折磨我们的家人，包括孩子和弱女子，用可怕的酷刑逼迫其承认那些指控者们自己公开犯下的虚构的行为；我们与这些行为最不相关，因为这些行为中任何一个都不真是我们做的，我们有永恒存在和不可言说的上帝来做我们的思想和行动的见证。我们为什么不公开承认，这就是我们认为好的事情，证明这就是神圣的哲学，说，我们若杀了一个人，或是喝了我们要喝的血，就是在表演克罗诺斯神秘仪式，就像我们被控告的那样？我们就像你们在你们的偶像前那样表演，而你们不仅要洒无理性的动物的血，而且还要洒人的血，让你们当中最德高望重的人杀人，用死人的血来祝祷。我们要是模仿朱庇特和别的那些神，搞同性恋，与女人无耻地交媾，我们不该把伊壁

① 这一章最后几句话极为费解。原文如此。

② 据英译注，此处影射时人对基督教圣餐的攻击。——校注

鸠鲁和诗人们的作品当作我们的护教篇吗？但是因为我们劝说人们避免这种教导，劝说所有那些这样做、模仿这些例子的人，就像在现在的演说中试图劝说你们那样，所以，我们遭到了四面八方的围攻。但是，我们并不在意，因为我们知道，上帝是万事的正义的观察者。是不是现在还会有人爬上高高的舞台，大声呼喊：“可耻啊！可耻啊！你们把自己公开做的事，强加给那些无辜者，把你们和你们的神才会做的事，强加给那些一点也不同情他们的人。你们皈依吧！变得智慧起来吧。”

[第 13 章 圣言如何在所有人之中] 至于我自己，当我发现了那些罪恶的精灵给予基督徒的神圣教导邪恶的面具，使别人无法加入他们时，我一边嘲笑那些罗织这虚假的罪名的人，一边嘲笑那面具自身和民众的意见。我承认，我在祈祷，我在以全力成为基督徒；这不是因为柏拉图的教诲与基督的不同，而是因为它们不是在所有的方面都相同，就像其他人一样，像斯多亚派、诗人、历史学家的教诲一样。每个人根据他所分有的播撒开的圣言的部分来言说，看到与之相关的部分，他说得都不错。但那些在更重要的方面自相矛盾的人好像并不拥有隐秘的智慧，也不拥有那不可反对的知识。在所有人当中，凡是说得对的，都是我们基督徒的一部分特点。除了上帝之外，我们崇拜圣言，他来自那非由他者所生的和不可言说的上帝，因为他也是为了我们而化身为人的。他成了我们苦难的承担者，也会为我们带来治疗。所有这些作家都可以通过他们当中种下和发育的言，来模糊地看到现实。根据各自的能力植下的种子和模仿是一回事，而事情本身是另一回事。根据从上帝来的恩典，人们会参与和模仿圣言本身。

《与蒂尔弗的对话》

[第2章 查士丁描述他学习哲学的过程]“我会告诉你我是怎么看的;其实,哲学就是最大的财富,是上帝面前最光荣的事,只有哲学会把我们引领向上帝,使我们与上帝合一;那些关注哲学的人,就是真正的神圣者。

而哲学究竟是什么,它为什么被赐给人类,这是多数人都没有看到的;这知识本来只该有一种,而不该有柏拉图主义者、斯多亚派、逍遥派、理论派^①、毕达哥拉斯学派。

我要告诉你,哲学为什么变得如此多样。碰巧,最初研究哲学、从而得到尊崇的人们的继承者,根本不观察真理,只是尊重前辈们的毅力和自我约束,以及那些教导的新奇;每个人都认为,自己从老师那里学到的是真理;另外,这些后来者又把这些东西以及其它类似的东西传给他们的后代;于是,他们这些人就按照那教导的创造者的名字来命名了。

一开始,我很想和这样的一个人私下交谈,于是求教于一位斯多亚派;我和他交往了很长一段时间后,没有得到关于上帝的进一步的知识(因为他自己也不知道,并且说,关于这的教导是没必要的),于是离开了他,去找另外一个,是个逍遥派。就像他自己认为的那样,这个哲学家很精明。他招待了我几天后,要求我把学费定下来,以免我们的交往无利可图。因此,我抛弃了

^① 这是查士丁独特的一个词,可能是指那些不关心实践问题的哲学家。——译注

他,认为他根本不是哲学家。

而我的灵魂强烈渴望听到独特的和最好的哲学,于是我来到了一个很有名的毕达哥拉斯派那里。他对和智慧相关的事情很在行。我和他交谈了一次之后,很想当他的听众和门徒。而他说:‘那怎样?你熟悉音乐、天文学、几何学吗?这些学问使灵魂脱离可感的事物,使它适应和心灵相关的对象,这样就能专注于美自身和那善自身。如果你还没有学这些,难道你还希望学习那些指向幸福生活的东西吗?’

他要求我学很多这类的学问,告诉我这些都是必须的。当我承认我对这些一窍不通时,他拒绝收我。因此,我对此很不耐烦了,因为我失去了希望,这也是在情理之中的。因为我觉得此人具有知识,所以越是这么感觉;但是想到我要学习这些学问会耽误很多时间,我不愿意更长久地徘徊。

在我完全无助的时候,我碰巧遇到了柏拉图主义者,他们名声很大。于是,我花了尽可能多的时间,来和一个后来住在我们的柏拉图主义者交往。他是一个智慧的人,在柏拉图主义者中地位很高。我在进步,每天都有最大的收获。对非物质的事物的观察吞没了我,对理念(Idea)的思考为我的心灵安上了翅膀,过了很短的时间,我就认为我有了智慧;这就是我的愚蠢,我更希望进一步看到上帝,因为这也是柏拉图哲学的目的。”

[第5章 灵魂按照其自身的本性并不是不朽的]“但是,哲学家们对此毫无知识;因为他们说不出,灵魂是什么。”^①

^① 从第3章开始,查士丁叙述他在野外与一个老者的对话。这一句话是老者说的,下面一句是查士丁说的。以此类推。——译注

“他们好像不能。”

“灵魂也不该被当成不朽的；如果它是不朽的，那就没有生养它的了。”

“按照柏拉图主义的哲学，灵魂是没有生养者的，也是不朽的。”

“那你认为世界也是没有生养者的？”

“有些人说是。但我并不同意他们。”

“你说得对。谁有什么理由认为，如此坚实、有反作用力的、复合的、可变的、可腐化的、每天更新的物体，不是从什么原因中起源的？如果世界是被生的，灵魂也一定是被生的；也许在某个时候它们是不存在的，因为，如果你说它们是分别被造的，而不是和它们的身体一起被造的，那就是因为人和别的生灵，它们才被造的。”

“这好像是对的。”

“那么，它们不是不朽的了？”

“你说得对；因为世界好像是被生养的。”

“但是我确实不认为，所有的灵魂会死；因为对于罪恶者来说，就太幸运了。那怎么样呢？虔诚者的灵魂会待在更好的地方，不义和罪恶者的灵魂，会在更糟的地方，等待审判的日子。于是，那些看来与上帝相应的灵魂永远不死；而另外一些，只要上帝愿意它们存在和被罚，就会被惩罚。”

我说：“你所说的，是不是和柏拉图在《蒂迈欧篇》中对世界(cosmos)的说法很相似？^① 他说世界只要是被造的，就会腐败

^① 参见《蒂迈欧篇》，41a-b。——校注

的,但是因为上帝的意志,它永远不会分解和死亡。你是不是认为,灵魂也可以这么说,万物都可以这么说?因为那些在上帝之后存在的事物,或是在某个时间存在的事物,其本性都会腐化,可以被毁掉,不复存在;只有上帝是不被生养、不会腐朽的,因此他是上帝,而在他之后的万物都是被造的、可腐朽的。

因此,灵魂会死亡和受罚;因为,如果它们不被生养,也就不会死,不会充满愚蠢,不会变得懦弱,变得野蛮;它们也不会自愿变成猪、蛇、狗;如果它们不是被生养的,那就不该逼迫它们。凡是不被生养的,都是相似的、同等的、完全一致的;其中一个不会比另一个有更大的权能或尊荣。

因此不会有很多不被生养的东西。如果它们之间有什么不同,哪怕你努力寻求,你也找不出这不同的原因何在;如果你总是把自己的心灵指向无限^①,你疲惫不堪,就会坚持一个不被生养者,说这是万物的原因。柏拉图和毕达哥拉斯这些智慧者,对我们而言是哲学的墙垣和城堡。他们观察到这一点了吗?”

[第6章 柏拉图和别的哲学家不知道这些]他说:“柏拉图、毕达哥拉斯,或是别的什么人是不是有这种观点,这对我不重要。这就是真理;你由此就能看到真理。灵魂当然要么就是生命,要么拥有生命。如果灵魂就是生命,它就会导致别的什么,而不是导致自己:生存,就像运动会导致别的事物,而不是自

^① 此处从 P. V. Spade 的翻译。此句句意不明,但应不是指无穷倒退。对此段论证的理解,可参见 J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*. Leiden: E. J. Brill, 1971, pp. 97 - 98。——校注

己：运动。没有人会否认，灵魂是活的。但如果它是活的，它并不是作为生命而活着，而是作为生命的分有者。分有某物的和那被分有的不同。因为上帝愿意灵魂活着，灵魂就分有了生命。

因此，当上帝不想它活着，灵魂就部分有生命。活着并不是它的特性，而是上帝的特性；人不是永远活着，灵魂不是永远和身体结合着，灵魂和身体之间的和谐一旦打破，灵魂就离开了身体，人不复存在；这样，当灵魂不该再存在时，生命之灵就从中消失了，灵魂不复存在了，回到了它所从来的地方。”

二 阿萨纳戈拉斯

阿萨纳戈拉斯(Athenagoras, 2 世纪下半叶), 希腊护教士, 著有《为基督徒呼吁》。

《为基督徒呼吁》

[第 3 章 基督徒被攻击的罪名] 他们用三件事来攻击我们: 无神论、吃人肉、乱伦。如果这些罪名是真的, 谁也难逃其咎。如果人们发现哪个基督徒像野兽那样生活, 那就应该惩罚我们的罪, 把我们株连九族, 不留一个妇女儿童。但是, 就连野兽也不吃同类的肉; 出于自然法则, 它们在固定的季节相互为伴, 而不是出于单纯的淫欲; 它们也会记得那给它们恩惠的。因此, 如果谁比野兽还野蛮, 他能遭受的什么惩罚可以和这种罪行匹配呢? 但是, 如果这些事情只是胡言乱语和空洞的污蔑, 之所以出现, 是因为美德和罪过本来就是相反的, 按照神法, 相反的东西相互为战(你们自己就能见证, 我们并没有做过这种坏事, 而你们又不准人们获得关于我们的信息), 你们还能做的, 就是研究我们的生活、我们的意见、我们对你们、你们的房屋、政府的忠诚与服从, 这样就能赋予我们和控告我们的人一样的权利——我们并不要求更多。那我们就要击败他们, 毫不犹豫地 为真理而献出生命, 就像我们现在做的一样。

[第4章 基督徒不是无神论,而是承认有唯一的上帝] 我要一个一个地回应那些罪名,这样人们就不会讥笑我们说,对于指控这些罪名的人们给不出回答。首先,我要谈把我们当成无神论者的那个指控。雅典人指责戴高拉斯(Diagoras)是无神论是有道理的,不仅因为他泄露俄耳甫斯的教义,发表了关于厄琉修斯和卡比利的神话,砍断了赫拉克勒斯的木头神像来煮他的萝卜,而且公开宣布,根本就没有神。但我们把神与物质分开,教导说,物质是一回事,上帝是另一回事,它们之间有着巨大的鸿沟,神不是被造的,是永恒的,只能靠理智和理性来把握,而物质是被造的,会消灭。那么,用无神论的名字来称呼我们,不是很荒谬吗?如果我们的情感和戴高拉斯的一样,我们这不虔诚的名声还有些道理,我们受到这样的骚扰也有个原因,这都可以指责我们,但我们却是有这么强烈的动机来虔信世界的确定的秩序、普遍的和谐、伟大、色彩、形式、安排。我们的教义承认一个上帝,他是这个宇宙的制造者,自身是不被创造的,因为只有不存在的才从无到有,存在的不会。我们相信他用来自自身的圣言制造了万物。但却遭到了恶名和迫害,这二者都是无道理的对待。

[第6章 哲学家们关于一神的意见] 菲洛劳斯(Philolaus)也曾谈到,万物都包含在神之中,就像在一个堡垒中一样。他教导说,神只有一个,而且高于物质。利西斯(Lysis)和奥浦西姆斯(Opsimus)这样定义神:一个说,他是不可言说的数字,另一个说,他是最大的数比与它最近的数所多的数。因此,由于毕达哥

拉斯说 10 是最大的数字,而且是个“四数组”,^①其中包含了算术的与和声的所有原则,而 9 是其次的一个数。神就是一个单位,即 1,因为最大的数比其次的数多 1。还有柏拉图和亚里士多德。但我并不是要把所有说过上帝的哲学家都过一遍,好像我要完整地总结他们的意见一样。因为我知道,就像你们在智力上和统治权上超越所有人一样,同样,你们因为比别人都更精确地熟悉所有学问,在各个分支上都有修养,比那些完全献身于专一分支的人们更成功。但是,因为我如果不提名字,就不可能证明,并非只有我们才将上帝这一观念界定为唯一性,所以我试图列举出不同的意见。而柏拉图说:“找到万物的父和制造者不容易,找到他之后,再向所有的人宣布他,也不可能。”^②他想到的,就是一个不被创造的永恒上帝。而当他在承认别的神的时候,比如日、月、星辰,还是把他们当成被造的:“诸神、诸神的子孙,都是我制造的,我是万物的父,如果不是因为我的意志,万物都不会分解;但凡是复合的事物,都是可分解的。”^③因此,柏拉图认为只有一个不被创造的上帝,即宇宙的构造者,如果他不是无神论,我们也不是无神论,因为我们承认并坚定地认为,那通过圣言构造了万物、靠了圣灵使万物存在的,就是上帝。另外,亚里士多德和他的追随者们,认识到有一个神的存在,是一种复合的

① 因为 10 是 1、2、3、4 四个数的和,同时,4:3,3:2,2:1 的比构成了音乐中的主要音调。——译注

② 《蒂迈欧篇》,28c。原文为:“找到万物的父和制造者不容易,找到他之后,再向人们宣布他,也不安全。”作者此处所引与原文有出入,我们按照作者的理解做了改动。——译注

③ 《蒂迈欧篇》,41a。

生物,当谈到上帝时,好像他是由灵魂和身体组成的,认为他的身体是以太的空间、行星、恒星带,做圆周运动。而他的灵魂,则是控制着身体的运动的理性,自身不会运动,并是其它事物运动的原因。还有斯多亚派,虽然他们用带有物质运动的名称来称呼神,说物质中渗透了神的灵,因而为神增加了很多名字,但是事实上,他们认为神只有一个。因为,如果神是一团美丽的火,在有条不紊地前进中创造世界上的各种事物,在自身中包含了所有种子的开端,每件事物按照命运,从这些开端中被创造。他们认为,如果他的灵充满了整个世界,就只有一个神,就热的物质而言,他被称为宙斯,就空气而言,他被称为赫拉,就他所充满的某一部分物质而言,则用别的名字来称呼。

[第7章 基督教关于上帝的教义是最高的] 于是,在哲学家们思考宇宙的最初原则时,几乎所有人都承认神的唯一性,哪怕是自已不愿意。而我们同样也认可,安排了这个世界就是上帝。那么,针对神灵,他们为什么可以说和写他们愿意的东西而没有罪责,却以法律的强力禁止我们这样做? 而我们能够证明我们所掌握和正确地信仰的事情,即,存在一个上帝,有证据,也有合乎真理的理由。诗人和哲学家对别的和这个主题,都通过想象来思考,因为他们得到了上帝的启示,用自己的灵魂打动了每个人,来看是否能发现和掌握真理;但我们发现,他们没有能力完全把握,因为他们每个都认为,应该从自己学到关于神的知识,而不是从神那里学到。于是,对于上帝、物质、形式、世界,他们都得出了各自的结论。但对于我们掌握和相信的内容,我们有见证,即先知,也就是在圣灵的指引下,预言了上帝和上帝之事的人们。你也要承认,因为你比别人的理智都高,对上帝的

虔诚也更高,我们若不相信上帝的灵,只注意人类的意见,就是无理性的。是圣灵把先知之口变得像乐器一样。

[第8章 多神论的荒谬] 至于从一开始就只存在一个上帝,即宇宙的制造者这一教义,要这样想,才能熟悉我们的信仰的论证基础。如果从一开始有两个或更多的神,他们要么在同一个地点,要么各有各的地点。他们不可能在同一个地点。因为如果他们是神,他们就是相互不同的;因为他们不是被造的,他们是不同的;被造的事物和它们的模子相似;而不被造的事物相互不同,因为它们不是相互创生的,也不是从一个的模子被造的。手、眼、脚是一个身体的部分,共同构成了一个人;上帝是在这个意义上是一吗? 苏格拉底是由不同部分组成的,可分成不同部分,就是因为他是被造的,是会毁灭的;但上帝是不被造的,是不可穿透的,不可分割的,因此就不是由部分组成的。如果相反,它们各自单独存在,因为创造世界的那一个在所有的被造物之上,在他所创造和安排的事物旁边,那么另外的一个或多个神在哪里呢? 因为,如果球形的世界被限制在上天的圆环之内,世界的创造者在被造物之上,靠他的神意的关怀安排这一切,第二个或更多的神会在什么地方呢? 他不在世界之中,因为世界属于另一个神;他也不在世界旁边,因为造世的上帝在世界之上。如果他既不在世界之中,也不在世界旁边(因为世界周围的一切都被那一个神占据了),那他在哪里呢? 他在世界和第一个神之上吗? 在另一个世界之中或周围吗? 如果他在另一个世界之中或周围,那他就不在我们周围,因为他不统治世界;他的权能也不大,因为他在一个封闭的空间里。但是如果他既不在另一个世界里(因为万物都被另一个神充满了),也不在另一个周围(因

为万物都被另一个占据了),他显然根本不存在,因为没有他存在的地方。或者,如果有另一个神,世界都属于他,而且他又高于创世者,既不在世界之上,也不在世界周围,他做什么呢?他是不是能站在另外一个地方?而神以及属于神的一切,都在他之上。既然另外一个神充满了世界之上的区域,他在哪里呢?也许他有神意的关怀?(但又不可能)但如果他没有,他就没事可做了。那么,如果他既不做什么,也没有神意的关怀,也没有另外一个地方让他待,那么我们谈到的这个存在者就是一开始就有的那个神,就是世界的唯一制造者。

[第10章 基督徒崇拜圣父、圣子、圣灵]于是,既然我们承认唯一的上帝,承认他是不被创生的、永恒的、不可见的、不可穿透的、不可把握的、没有限制的,只能靠理智和理性来把握,只能被光、美、灵、不可言说的权能包裹着,宇宙是他用他的言创造、安排、维持的,我们就不是无神论者,这我已经充分证明了。我之所以说“他的言”,是因为我们也承认上帝的子。谁也不要认为,上帝有个儿子是荒唐的。虽然诗人在他们的虚构中,把诸神说成不比人好,我们关于圣父和圣子的思考方式和他们不同。而上帝的子就是圣父的言(Logos),无论就观念说还是就行为说。因为万物都是按照他的模式、由他制造的,圣父和圣子是一个。圣子在父之中,圣父在子之中,就属灵的同一体性和权能而言,圣父的理智和理性(nous kai logos)就是圣子。而按照你那超群的智力,如果你要问圣子是什么意思,我会简要地说,他就是圣父的第一件产物,但并不是从不存在到存在那样产生(因为从一开始,上帝作为永恒的理智,本来就拥有圣言,从永恒的时候,就与圣言共在),而是成为所有物质事物的理念和能动力量。

而物质事物就如同没有属性的本性，没有活力的泥土，粗拙的颗粒与轻巧的相互掺杂。先知之灵和我们的说法也是相符的。它说：“在耶和華造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。”^①通过先知们起作用的圣灵自身，我们也说那是上帝的一种流溢，从上帝流出来，就像一束阳光一样又回到上帝那里。这些谈论圣父、圣子、圣灵，宣布他们的权能是统一的，但在次序上是区分的人，如果被当成无神论者，谁不会吃惊呢？而我们关于神性的信条并不限于这几点；我们还承认众多的天使和主管者，上帝，那世界的制造者和安排者委派了他们，通过他的圣言分派给他们不同的职责，让他们操心各种元素、诸天、世界，还有其中的万物，以及所有这些的美好秩序。

[第 14 章 控告基督徒者自相矛盾] 至于另外的抱怨，即，我们不祈祷和信仰各城邦的那些神，这是极为愚蠢的一个罪名。他们控告我们不认可他们的那些神，但彼此之间对诸神的看法又相互矛盾。雅典人把克勒奥斯和墨塔涅拉当作神；斯巴达人把墨涅劳斯当作神；他们向他祭献牺牲，为他举行庆典，而伊里昂的人根本不能容忍听到这个名字，而是崇拜赫克托耳。克安人崇拜阿里斯泰乌斯，认为他与宙斯和阿波罗是同一个神；撒悉人崇拜特阿根尼斯(Theagenes)，此人在奥林匹克运动会中杀过人；萨米安人崇拜利散德尔(Lysander)，虽然此人杀人无数，罪行累累；阿尔克曼和赫西俄德崇拜美狄亚，奇力西亚人崇拜尼俄伯；西西里人崇拜布塔基德(Butacides)的儿子腓利浦；阿玛图斯人(Amathusians)人崇拜欧涅西洛(Onesilus)；迦太基人崇拜哈

^① 《箴言》，第 8 章，第 22 节。

米尔卡(Hamilcar)。我没有时间全部列举了。既然如此,当他们在神的问题上彼此不同时,又怎能指责我们和他们不一致呢?再看看埃及人当中流行的宗教实践吧;他们不是完全可笑的吗?在他们严肃的节日中,他们在神殿里捶胸顿足,如丧考妣,把和自己一样的人当神来献祭;这样,他们把野兽当成神,在它们死的时候把它们剃干净,把它们葬在神殿里,当众哀悼,也就没什么奇怪的了。于是,如果因为我们不实行和他们相当的虔诚行为,就说我们有不虔诚之罪,那么,所有的城邦和民族都是不虔诚的,因为他们并不承认相同的神。

[第 15 章 基督徒区分神和物质] 但假定他们承认同样的神。那又怎样呢?因为大众不能区分物质和神,也看不到二者之间的巨大差距,从而向物质制造的偶像祈祷,那么,我们这些区分不被造的和被造的事物的,区分存在的与不存在的事物的,区分可以用理智把握的和只能用感觉认识的,又给各自以相应的名称的,难道我们要来崇拜那些形象吗?如果,物质和神真是同样的,只是一件事物的两个名称,那么,如果我们不把树干、石头、金银当成神,我们当然有不虔诚的罪了。但是,如果它们之间有着最大的距离,就像艺术家和他的艺术原料之间的差别那样,为什么要说我们有罪呢?就像陶工和泥块(物质就是泥块,艺术家就是陶工)之间的关系一样,上帝是世界的安排者,物质是低于他的,为他的艺术的目的服务。如果没有艺术,泥块本身不能成为器皿,物质也一样,它虽然可以形成各种样式,但如果没有上帝这个安排者,就不会得到区分、形体、秩序。我们并不认为陶器比制造陶器的人更有价值,也不认为器皿、玻璃、金子比制造它们的人更有价值;如果它们有什么优雅的艺术,我们赞

美那个艺术家,是他赋予了器皿以光荣。物质和上帝之间也是一样。世界安排有序,这一光荣、荣耀当然不属于物质,而是属于上帝,物质的安排者。因此,如果我们要把各种形式的物质当成神,我们好像就一点也不理解真正的上帝,因为我们就把可分解、可毁灭的事物和永恒的事物放在了同一水平上。

[第 31 章 反驳他们对基督徒的其它指控] 他们又进一步编造了关于我们的不虔敬的饮食和乱伦混交的故事。这一方面是为了他们的憎恨在自己面前显得有理性的根据,另一方面是因为,他们打算要么用恐惧使我们脱离现在的生活方式,要么因为这罪名的重大,使统治者对我们更严厉和残酷。但是,从古以来,这就是罪恶对抗美德的一贯做法,并不是我们时代特有的,在知道这些的人们面前,他们是白费力气了。毕达哥拉斯和另外三百人就是这样被烧死的;赫拉克利特就这样被放逐出了以弗所,德谟克利特就因为被指控疯癫而被放逐出了阿布德拉。雅典人把苏格拉底处死了。但是,他们并不因为大众的意见而更缺少美德,一些人那不加区分的污蔑对于我们的正直生活也不会带来什么阴影,因为我们与上帝同在,就不怕坏的名声。不过,我也会回应这些罪名的,虽然我很清楚,通过上面说的,我在你面前已经洗清了自己。既然你的理智比所有人都高,你知道,凡是把自己的生命指向上帝,让上帝指引生命,从而使我们中的每个人在上帝面前都不可指责、无可指责的人,根本不会耽于哪怕最小的罪的想法。因为,如果我们相信,我们只应过此世的生活,那我们就会被怀疑是有罪了,因为我们这样就成了血肉的奴隶,被利益和肉欲所控制;但是,因为我们知道上帝是我们日夜所思所说的见证,因为他自身就是光,看到了我们心中的一切,

我们相信,在我们离开此世的生活之后,我们会过上另外的生活,比现在的还要好,是天上的,不是地上的(因为我们将和上帝更接近,和上帝在一起,不再遭受灵魂中的一切变化和痛苦,不再是肉身,而是作为天上的灵,虽然我们会有肉身)。或者,如果和别人一样堕落了,就会在永火中度过更糟的生活;因为上帝没有把我们造成绵羊或负重的牲畜那样,或仅仅是副产品,像他们那样毁灭和不复存在。因为这些,我们不应该希望作恶,也不应该把自己交给伟大的法官来处罚。

三 塔提安

塔提安(Tatianus Syriacus, 约 120 - 172 年), 希腊护教士, 著有《四福音书概要》(*Diatessaron*)、《致希腊人》(*Oratio Adversus Graecos*)。

《致希腊人》

[第 1 章 希腊人毫无理由地自称发明了各种技艺] 希腊人啊, 不要对外邦人(*barbarous*)如此怀有敌意, 也不要如此仇视他们的意见。你们的制度中, 有哪一个不是来自外邦人的? 特尔美苏(Telmessus)^①最杰出的人发明了梦占术; 迦利(Caria)^②人发明了星占术; 弗里吉亚(Phrygia)^③人和最古老的以扫利亚(Isauria)^④人发明了鸟占术; 塞浦路斯人发明了检查牺牲的技艺。你们从巴比伦人学了天文学, 从波斯人学了巫术, 从埃及人学了几何学, 从腓尼基人学了字母书写。那么, 不要再把这些模仿谎称为你们自己的发明了吧。还有, 俄耳甫斯教给了你们诗

① 以预言术著称的古代城市, 位于今土耳其境内。——译注

② 即《旧约·列王纪下》, 第 11 章, 第 4 节中出现的“迦利人”。——译注

③ 小亚细亚古国。——译注

④ 一个骁勇的山地民族。——译注

与歌；你们也是从他那儿，学到了宗教秘仪。图斯坎(Tuscan)人教给了你们雕塑；你们从埃及人的编年史学会了历史写作；你们从马西亚斯(Marsyas)^①和奥林波斯学会了吹笛。这两个弗里吉亚的乡下人建造了牧笛的和声。厄特鲁里亚(Etruria)^②人发明了号；独眼巨人族发明了锻造金属的技艺；赫兰尼克斯(Hellanicus)告诉我们，本来是波斯王后的一个女人，发明了书写尺牍的技艺。她的名字叫阿图萨(Atossa)。因此，把你们的欺骗放开吧，不要总是吹嘘你们措词的优雅；因为，你们在为自己叫好的时候，你们自己人当然会随声附和。但是，只有等待他人的检验的，才算是有理性的人。而且，也只有统一语言了，才算是和谐的民族。但是事实上，只有你们，才会不用一种语言，哪怕是在日常交往中。因为，多利安人的方言和阿提卡人的方言不同，伊奥利亚人和伊奥尼亚人的语言也不同。本来不该有这种差异的地方，却产生了这种差异，我简直不知道把谁叫作希腊人。而且，最奇怪的是，你们最尊重的不是本地产生的表达方式，而是掺杂了外邦人的词语，将自己的语言变成大杂烩。因为这，我放弃你们的智慧，虽然我曾经非常擅长它；就像喜剧诗人阿里斯托芬说的：

“都是些蹩脚诗人，喋喋不休，

① 希腊神话中的人物，是弗里吉亚人，擅长吹笛，曾与阿波罗比赛音乐，失败后被剥皮。——译注

② 意大利的一个民族，希腊人称之为 Tyrrhenia。——译注

燕子们叽叽喳喳的地盘，简直是糟蹋技艺(techne)。”^①

但是，那些急于追求这技艺的却满怀欲望地呼唤，像很多鸱枭一样嚎叫。你们也曾发明了修辞学，为不义和诬蔑服务，出售你们演说的能力，供人驱使，同一件事情，一会儿说是对的，一会儿说是不好的。你们还用诗歌来描述战斗、诸神的奸淫、灵魂的败坏。

[第2章 哲学家的罪过与谬误] 你们对哲学的追求又造了什么高贵的事吗？你们那最杰出的人当中，哪个免于虚妄的吹嘘？第欧根尼在他的木桶里，夸耀自己能够自给自足，因为吃下了一块生章鱼而得了肠胃病，竟因贪吃而丧命。阿里斯提普斯穿着紫色的袍子走路，根据自己坚持的观点，而过着挥霍无度的生活。哲学家柏拉图因为喜欢狼吞虎咽，被狄奥尼修斯卖了。亚里士多德荒谬地认为神意是有限的，而幸福取决于享乐。他身为贤哲，却做出与职责完全相悖的事，奉承亚历山大，让他忘了自己不过是个青年。亚历山大为了表明自己从老师那里学到了多好的东西，把不肯崇拜他的朋友关起来，像熊或豹子那样拖曳。他在宴饮中表现出了男人气概和勇气，用长矛刺穿最亲密的朋友，假装悲伤，哭泣和禁食，以免让朋友们憎恨，这可真是得到了老师的真传啊。对于那些今天还恪守亚里士多德的教导的人，我真要笑话了。他们说，月球以下的事物不受神意的眷顾；而他们自己，离地球比离月球更近，在月球的轨道以下，就自己

^① 阿里斯托芬，《蛙》，92-93。此处原文针对那些二流的悲剧作家，而技艺自*是指悲剧艺术。——校注

来照看神所不能照看的事；至于那既不美丽，也没有财富，也没有体力，也没有高贵出身的，他们不会幸福。这都是亚里士多德的说教。让这些人给我爱智去吧！

[第3章 哲学家的可笑事] 无师自通的赫拉克利特非常傲慢，他说：“我自己探索。”我可不敢恭维他。我也不赞美他把诗歌藏在阿尔特弥斯神殿的行为。他这么做，是为了自己的诗以后发表出来时，被当成神迹；那些对这种事有兴趣的人说，悲剧诗人欧里庇得斯来了，读到了他的诗，逐渐背了下来，把赫拉克利特的隐晦教义小心地传给后世。赫拉克利特的死就足以证明他是多么愚蠢了。赫拉克利特得了浮肿。他不仅研究哲学，也研究了医学，于是给自己敷上牛粪。等牛粪变硬了，他全身的肉都紧缩起来了，于是一阵抽搐之后，就这么死了。人们也不能听芝诺的，他说，在大火中，一个人还会复活，做他以前做的事；比如，阿努图斯和莫勒图斯还会告状，布西里斯还会杀死他的客人，赫拉克勒斯还会重复他的劳作；在这个关于大火的教导中，他谈到了更多坏人，很少义人。只有一个苏格拉底和一个赫拉克勒斯，还有少数几个这类的好人，并不多，但坏人比好人却多得多了。按照他的说法，神显然是恶的制造者，居住在水沟和蛆虫当中，在不虔诚的作恶者那里。而西西里的火山喷发则驳斥了恩培多克勒的空洞的吹嘘，即，虽然他不是神，但他荒谬地把自己当成了一个神。我也要嘲笑菲勒塞德斯(Pherecydes)^①那老太太一般的胡说，以及他通过毕达哥拉斯传下的学说；还有柏拉图的学说，我认为不过是对他的模仿，虽然有人不这么认为。

① 希腊七贤之一，据说是毕达哥拉斯的老师。

谁会赞成克拉特斯(Crates)的“犬婚”，^①而不是谴责像他这样的人的粗野而浮夸的言语，转而研究真正值得关注的东西？不要被那些哲学家煞有介事的聚会迷失了方向，他们爱喧嚣胜过爱智慧，他们只是制造教条、相互攻击，每个人说的都是当时的幻想而已。他们之间还有很多冲突，彼此仇恨。他们耽于相互冲突的意见，傲慢使他们渴求最高的位置。对于他们来说，最好是不要去奉承那些没有来历的国王，也不要恭维那些掌管各种事务的头头，而是等待真正的伟大者来临吧。

[第4章 基督徒崇拜唯一的上帝] 希腊的人们啊，你们为什么让城邦的权力与我们冲突，就像拳击一样？如果我不愿遵守对这力量的某些运用，为什么你们像怕一个卑鄙的恶棍一样怕我？主权者命令交税，我愿意交。我的主人要让我像奴隶一样服务，我接受这奴役。人应该被当作同胞一样尊重；只有上帝是该敬畏的。他是人眼看不到的，也不会进入人的技艺之中。只有在我被命令拒绝他时，我才不遵守，宁愿死也不愿自己虚伪和忘恩负义。我们的上帝不是在时间中开始存在的；只有他没有开始，他自身是万物的开始。上帝是一个灵，但并不渗透在物质之中，而是物质的灵的制造者，也是物质的形式的制造者。他是不可见、不可触摸的，是所有可感和不可见的^②事物的父。我们通过他的创造认识他，通过他的作品理解他不可见的权能。对于他为我们而创造的世界，我拒绝膜拜。他为我们造了日月；

① 犬儒派哲学家克拉特斯把自己的婚姻称为“犬婚”。

② 据 Wilamowitz，此处应为“可见的”，虽无文本依据，但依文意更顺。——校

那么,我们怎会膜拜我自己的仆人呢?我为什么把树干和石头说成是神呢?那渗透在物质中的灵比更神圣的灵低;这种灵哪怕是吸纳进了灵魂,也不该得到和完美上帝一样的尊崇。不可言说的上帝也不会被人贿赂;他是不缺乏任何事物的,我们不能误把他当作有需要的。但我会更清楚地阐明我的观点。

[第5章 基督徒关于创世的教导]从一开始就有上帝;但是我们得知,开始(arche)就是圣言的权能。宇宙的主宰自己一定是所有存在的必要基础(hypostasis),只要还没有被造物存在,他就是独自的;但既然他就是所有的额权能,可见和不可见事物的必要基础,借着圣言的权能,万物与他同在,而圣言自身在他之中,也与他同在。^①圣言靠了他的简单意志得以涌现;这出现不是虚妄的,而是变成了圣父的“初生的”作品。我们知道圣言是世界的开始。但他是通过分参而形成的,不是通过分离。因为,凡是分离的,都和原初实体分开,而通过分参形成的,作为所分参的源泉的一个功能,不会使那个源泉变得缺乏。就像从一个火把上点起了很多火把,但第一个火把的光不会因为很多火把的点燃而减弱,同样,圣言虽然来自圣父的权能,但并不会剥夺生出他的圣父的言说权能。比如我自己,在说话,你们在听;但说话的这个我当然不会因为说出了话而变得缺乏语言,而是通过我的声音,使你们心灵中的那些无序的物质变得有序。圣言从一开始诞生了,然后生出了我们的世界,首先为自己创造了必需的物质,我也一样,模仿圣言,被生出来了,然后获得了对真理的理解,努力把和我一样的混乱的物质变得有序。因为物

① 此句较费解,此处从 Schwartz 的读法改译。——校注

质不像上帝那样没有开始,因为这一点,也就不会有和上帝同等的权能。它是被生的,不是被别的存在造出的,而只是被万物的制造者造出来的。

[第 11 章 人之罪不是因为命运,而是因为自由意志] 我既看到对命运的这些安排者,怎能承认这些都是因命运产生的呢? 我不愿当国王,我不急于变富裕;我不希求军权;我厌恶奸淫;没有难以满足的贪婪逼迫我到海上去;我不争夺什么花冠;我没有对名声的疯狂渴求;我鄙视死亡;我高于任何一种疾病;痛苦不会吞没我的灵魂。如果我是奴隶,我会忍耐奴役;如果我是自由人,我不会夸耀我的良好出身。我看到同一个太阳照耀所有人,同一个死亡等待着所有人,不管他们活得快乐还是贫困。富人交媾繁殖,穷人同样交媾繁殖。最富裕的人死亡,乞丐也遭受同样的人生大限。富人缺少很多事物,只能靠他们自己的评价而光荣;但是穷人和那些欲望有限的人,只会追求本来属于他的事物,因此更容易达到目的。你怎么会命中注定因贪婪而失眠呢? 你为什么命中注定总要抓住一些东西,总要为此而死呢? 向世界而死,谴责世界中的那疯狂吧;向上帝而生,一旦把握了他,就把你旧的本性放开吧。上帝创造我们,不是为了让我们死,而我们死是因为我们自己的过错。我们的自由意志毁了我们;本来自由的我们变成了奴隶;我们因为罪被出卖了。上帝没有创造任何罪恶;我们自己展现了邪恶;但是我们这展现了邪恶的,还能再次抛弃它。

[第 12 章 两种灵] 我们认识到两种不同的灵,其中一种称为“灵魂”,而另外一种比灵魂更高,是上帝的形象。在初人当中,二者都存在。在某种意义上,二者是物质的;在另外一种意

义上,它们高于物质。是这样的:我们可以看到,世界的整个结构,以及整个创世过程,都产生于物质,而物质本身是上帝使它存在的。因此,一方面,当它尚未分成不同的部分时,可以把它当作粗糙和未成形的;另一方面,当它完成了分离后,可以把它看成美丽的、有序的。因此,在这区分过程中,天由物质构成,星辰分布其中;大地和上面的一切也同样由物质构成;因此,万物都有同样的起源。虽然如此,物质造成的事物之间还是有些区别,有的更美丽,另外的虽然美丽,但是等而下之。虽然身体的构成都在统一安排之下,而且服务于使它被造的那个原因,^①虽然是这样,其中各个部分的价值还是有区别。眼睛是一回事,耳朵是另一回事,头发的安排和内脏的分布又是一回事,骨髓、骨骼、筋腱集合在一起,是另外一回事;虽然一部分与另一部分不同,但是其安排还是如音乐一般和谐的。同样,按照造物者的权能,世界中包含了更加光辉的事物;但有些事物与此不同,它们按照造物主的意志,得到了物质的灵。而人们可以进一步了解这些细节,只要他没有虚伪地抛弃那些最神圣解释的,它们不时见诸文字并且使那些研习它们的人成为更伟大的上帝的爱人。于是,你所谓的精灵们,在从物质中获得自己的结构,并得到了处于其中的灵之后,变得没有节制而且贪婪;有少数会转向更纯洁的,但其他的会选择更低的物质,使自己的生活会适应这灵。这些存在物是从物质造的,但与正直的行为相去甚远,希腊人啊,你们还崇拜他们。他们因为自己的愚蠢而转向虚荣,摆脱了羁绊,决意劫夺神的地位;万物之主容忍他们玩弄自己,直到世界

^① 此处原文的意思颇为模糊。——校注

在末日解体之后，上帝显现出来，而那些虽遭到这些精灵的攻击，却仍然追求完美的上帝的知识的人，由于这些冲突，在审判日得到更完美的见证。那么，在星辰中也有灵，在天使中有灵，在植物和水中有灵，在人中有灵，在动物中有灵；虽然这都是同样的灵，但是这灵本身却有差异。我们这么说，不是来自道听途说，不是来自莫须有的想象和刻意的推理，而是使用了一种更神圣的话语中的言辞。你们凡是愿意的，快来学吧。你们那些不会蔑视地丢弃锡西厄的阿那卡西斯(Scythian Anacharsis)^①的，不要不肯屈尊，接受那遵循野蛮人的法律的人的教育。对于我们的教导，至少像对待巴比伦的预言术那样欢迎吧。我们讲话时，倾听吧，就像你们听一棵能说神谕的橡树一样。我们刚说的这些东西，是狂热的精灵们的骗术，但我们传授的学说，却是世界远远不能把握的。

[第 13 章 灵魂不朽的理论] 希腊人啊，灵魂本身不是不朽的，而是必朽的。但是，它是可能不死的。如果它确实不知道真理，它就死了，和身体分离了，但是，至少在世界末日的时候，它会和身体一起复活，在不朽中，接受死亡的惩罚。但是，如果它有了关于上帝的知识，就不死了，虽然在一段时间里会分离。它自身是黑暗，其中没有任何光明之物。这就是下面这句话的含义：“黑暗却不接受光。”^②灵魂不能保存灵，而是被灵保存，光包

^① 希腊人认为，阿那卡西斯是锡西厄的一个智者。对他的故事的记载，最早见于希罗多德《历史》，4:76-77。第欧根尼·拉尔修和普鲁塔克说他曾经到雅典拜访梭伦。——译注

^② 《约翰福音》，第 1 章，第 5 节。

含黑暗。圣言其实就是上帝的光,无知的灵魂是黑暗。因此,如果它仍然独自过活,就会向下朝向物质,与肉身一同死亡;但是,如果它去和圣灵结合,那就不再是无助的了,而会上升到圣灵指引的区域;因为灵的住所在上面,但灵魂的起源在下面。在最开始,灵与灵魂一直相伴,可是因为灵魂不愿跟随它,灵抛弃了灵魂。但是,因为灵魂还保留着一星力量,虽然它由于这种分离而不能看到完美,但是在寻求上帝之时,却能够在彷徨中为自己造出很多神来,追随精灵们的伎俩。但是上帝的灵不和所有人在一起,而是把那些正直生活的人接到自己的住所,与其灵魂紧密结合,通过预言,向别的灵魂昭示那看不见的事情。遵循智慧的灵魂们把灵吸引过来;那不遵循的,拒绝了受难的上帝的服侍,使自己成了上帝的敌人,而不是他的崇拜者。

四 提奥菲勒

提奥菲勒(Theophilus, 约 115 - 181 年), 安提克教会主教, 著有《致奥托莱托》(*Ad Autolytus*)的护教辞。

《致奥托莱托》

第一卷

[第 2 章 灵魂之眼先要被清洗之后, 才能看见上帝] 但如果你说:“让我看看上帝。”那我会回答:“让我看你自己, 然后我就让你看上帝。”让我们看到, 你的灵魂之眼是有能力看的, 你的心灵之耳是有能力听的; 正如那些用肉眼的人能看到地上的物体和与此生相关的东西, 同时也能区分不同的事物, 究竟是亮的还是暗的, 是白的还是黑的, 是丑的还是美的, 是规整对称的, 还是畸形蹩脚的, 或者是古怪和残缺的; 我们通过听觉, 区分了或尖锐、或深沉、或甜美的声音; 对于灵魂之眼和心灵之耳来说, 也是一样的, 我们是通过它们来看上帝的。人们的灵魂之眼打开的时候, 就有能力看到上帝, 于是就看到上帝了; 每个人都有眼睛, 但有的人的眼睛得了病, 看不到太阳的光。但这并不意味着, 就因为瞎子看不见, 太阳光就不照耀了; 还是让瞎子怪自己和自己的眼睛吧。你们也是一样, 人类啊, 你们因为罪过和恶行, 灵魂之眼得了眼疾。就像一面擦亮的镜子一样, 人也该让灵

魂纯洁。当镜子上有灰尘时,人的脸是不可能镜子里看到的;当人有罪时,这样的人看不见上帝。那么,你让我看,你自己是不是奸淫者、私通者、小偷、强盗、窃贼;你是否败坏孩子;你是不是懒汉、诬蔑者、狂躁者、嫉妒者、高傲者、自大狂;你是不是争吵者、贪婪者、不孝者;你是否出卖自己的孩子;对于做这些事情的人,上帝不会显现,除非他们先清洗掉自己的一切不洁之处。所有这些都把你卷进黑暗里,就像白内障让人看不到太阳光一样;人啊,邪恶同样把你卷进黑暗里,使你看不到上帝。

[第3章 上帝的本性]于是,你会对我说:“你这个看见上帝的人,向我解释上帝的样子吧。”听着,人啊,上帝的样子是不可言说、无法描述的,是肉眼不能看到的。因为他的光荣不可把握,他的伟大不可测度,他的崇高不可想象,他的权能不可比拟,他的智慧没有匹配,他的善好无法模仿,他的慈爱不可名状。如果我说他是光,我只是谈了他的作品;如果我说他是言,我只是谈了他的权柄;如果我说他是心灵,我只是谈了他的智慧;如果我说他是灵,我只是谈了他的呼吸;如果我说他是智慧,我只是谈了他的儿子;如果我说他是力量,我只是谈了他的统治;如果我说他是权力,我只是提到了他的活动;如果我说他是神意,我只是提到了他的善好;如果我说他是王国,我只是提到了他的光荣;如果我说他是主,我只是提到了作为审判者的他;如果我把他称为审判者,我只是谈到了他的正义;如果我说他是父,我只是谈到了万物由他而出这一点;如果我说他是火,我只提到了他的愤怒。那么,你会对我说:“上帝会发怒吗?”是的;他会对那些行为邪恶的人发怒;但他对于那些爱他和怕他的人,是善好、善良、悲悯的。他是虔诚者的激励者,是正直者的父;但他也是不

虔诚者的审判者和惩罚者。

[第4章 上帝的属性]他是没有开端的,因为他不是被生的;同时是不可变的,因为他是不朽的;因为他使自己造的万物都处在(tetheikenai)安全中,所以被称为上帝(theos);因为thein这个词的意思是飞奔、运动、积极、滋养、预见、掌管、给万物以生命。他是主,因为他统治宇宙;他是父,因为他在万物之先;他是设计者和制造者,因为他创造和制造了宇宙;他是最高的,因为他在万物之上;他是万能者,因为他自己统治和拥抱万物。天之高、渊藪之深、大地四极,都在他的手中,他不会在哪里休息。诸天是他所造的,大地是他的造物,海洋是他的作品;人是他所制造的,是他的形象;日月星辰是他的元素,他造了这些来指示季节、日子、年岁,让它们为人服务,做人的奴隶。万物都是上帝无中生有造出的,这样,他的伟大就可以通过他的工作为人所知、所理解。

[第5章 不可见的上帝可以通过他的造物观察到]人的灵魂是看不见的,人们无法看到,但是可以通过身体的运动观察到,同样,上帝也不能用人眼看到,但可以通过他的神意和造物看到和观察到。就像每个人,当他看到海上有一条船张着帆航行,驶向港口,无疑会想到,船上有一个驾驶员指引着它;同样,我们一定会观察到,上帝是整个宇宙的驾驶员,虽然他是肉眼不可见的,因为他是不可把握的。虽然太阳是很小的天体,但因为它极强的热和能量,一个人不能看太阳。那么,一个必朽的人不是更远远不能直面上帝那不可言说的光荣?这就如同一个石榴,外面有一个皮,里面由薄膜分隔成很多小室、很多小部分,其中有很多籽粒,同样,所有的造物也是由上帝的灵包围着,包围

着的灵与上帝之手包围的创造同在。就像石榴的籽粒待在中间,不能看到皮外面一样,任何人都和所有被造物一样,被上帝之手包围着,因而看不到上帝。另外,人们相信人间之王是存在的,虽然不是所有人都能看到他;人们通过他的法律、条令、权威、军队、雕像,可以认出他;难道你不愿意,让上帝通过他的造物和伟大行为被人认识吗?

[第 13 章 通过例证证明复活] 你否认死者复活了,因为你说:“让我看一个从死人中复活的,我看到了就信了。”首先,如果你看到这件事发生了就信了,那能是多么伟大的事呢? 其次,你相信赫拉克勒斯虽然焚烧了自己,但还活着;你相信埃斯库勒匹欧斯,虽然遭到了电击,但是又复活了;你不相信上帝告诉你的那些事吗? 假定我让你看一个死人复活了,而且一直活着,你连这也不会相信。上帝向你展示了很多证据,让你来信他。如果你愿意,就看一看,季节、日子、夜晚的消逝,这些是怎样死而复生的? 那怎么样? 在种子和果实之间,不是死而复生的吗? 这也都是供人使用的。比如,一颗麦粒,或是别的粮食,当被扔在地上时,先是死亡、腐化,然后又长起来,长成一棵谷物。再看树木和果树的本性,根据上帝的安排,难道不是它们在各自的季节里从那不可见、人们也见不到的部分产出果实吗? 另外,有的时候,麻雀或别的某种鸟,在饮水的时候吞下了苹果或无花果的种子之类,飞到山崖或陵墓上,厕下粪便时,它所吞下的种子在经过这么长的旅行之后,生根发芽,长成一棵树。所有这些事都是上帝的智慧导致的,是为了即使在这些事情上也显明,上帝能带来所有人的普遍复活。而如果你要看到一个更奇妙的景象,不仅证明了地上的复活,而且有天体的复活,那就看月亮每个月

都发生的复活吧。看它是怎样亏缺、消失、再变圆的。人啊，接着听你自身之中复活的事情吧，哪怕你自己不能意识到。因为，也许你有时会得病，会失去一些血肉、力气、美丽；但是当你从上帝那里再次得到怜悯和治疗，你会再次恢复血肉和形体，也会恢复体力。你不知道你的血肉到哪里去了，消失在何处，你也不知道它从何处长出，或从何处重新恢复。但你会说：“从肉和饮食变成了血。”确实如此；但这也是上帝的工作，是他完成的，而不是别的任何一个。

[第14章 提奥菲勒作为皈依的例子] 那么，不要怀疑了，信仰吧；我自己也曾不相信这会发生，但是现在，我在思考了这些事情之后，相信了。同时，我也遇到了神圣的先知们的《圣经》，他们靠了上帝的灵，也预言了已经发生的事情，就像它们确实发生的那样；预言了正在出现的事情，就像它们正在发生的样子；预言了将要发生的事情，就像它们将要发生的样子。于是，他们预言的就是所发生的样子，我承认了这些证据，我不再不信了，而是相信和遵从上帝。如果你愿意，你也听从上帝吧，相信他吧，以免你现在还继续不信，而只有在遭受了永罚的时候才会相信；先知们预言了这些惩罚，他们以后诞生的诗人和哲学家从《圣经》里窃取了这些惩罚，形成了他们那些值得相信的学说。他们也提前谈到了渎神者和不信者将要遭受的惩罚，为了让人们不会看不到见证，不会有借口说：“我们没有听说过，也并不知道。”但如果你愿意，你也要充满敬意地关注先知们的经卷，他们会把你逃脱永罚、获得上帝的永赏的道路变得更平坦。他赐给了说的嘴、造出了听的耳、制作了看的眼，也会检验万物，做出正确的审判，给每个人恰当的赏罚。凡是那些恒心行善追求不朽

的,他会赐给永恒的生命、快乐、和平、休息、充足的好事,任何眼睛都没有看到过,耳朵没有听到过,人心也没有想象过这些。而对于那些不信者和蔑视者,他们不遵守真理,而是服从不正义者,他们充满了奸淫和私通之罪,充满了污秽、贪婪、非法的偶像崇拜,上帝会以忿怒、苦难、烦恼相报,最后,永火会包围这些人。因为你说了,“给我看上帝”,这就是我的上帝,我建议你畏惧他、信任他。

第二卷

[第4章 哲学家们关于上帝的荒谬意见]有些廊柱下的哲学家^①说,根本没有上帝;如果有,他们说他也只关心自己;愚蠢的伊壁鸠鲁和克吕西普就发扬了这一说法。还有别的人说,万物都不是依照外在的作用产生的,世界不是被创造的,自然是永恒的,胆敢说根本就没有神意,认为上帝只是每个人的良知。还有别人认为,渗透在万物之中的灵就是上帝。而柏拉图和他的学派承认上帝不是被造的,是万物的父和制造者;但是他们又认为,物质和上帝一样,不是被造的,说它们和上帝一样永在。但是,如果上帝不是被造的,物质也不是被造的,按照柏拉图学派的说法,上帝就不再是万物的创造者了,而按照他们的意见,上帝的君主制也就无法建立了。进一步,因为上帝不是被造的,他也是不可变的;因此,如果物质也不是被造的,那就也是不可变

^① 因为斯多亚派的芝诺喜欢在一个大楼的柱子下面教哲学,所以他的学派被称为“廊柱派”。希腊文的“廊柱”是“斯多亚”(Stoa),这就是斯多亚派的由来。但提奥菲勒此处所指,并不是严格意义上的斯多亚派。——译注

的,和上帝相同;因为凡是被造的都是可动的和可变的,而不被创造的是不动的和不可变的。如果上帝是从已经存在的物质中造了世界,这又算什么大事呢?哪怕是一个人类的匠人,当他从某人那里得到材料时,也会按照自己的喜好来制造。而上帝的全能从这里可以显明,他从本来虚无的事物中,制造了自己喜欢的一切;就像赐予生活和运动是只有上帝才有的特权。即使人,也会造出形象来,但是,他不能把理性、呼吸、感觉给予他所造的形象。但上帝却有这种特性,超越了人的能力所做的,主要表现在,他会赐给他所造的作品以理性、生命、感觉。于是,就像上帝在所有这些方面都比人有力,在下面的一方面也是:他按照自己的喜好,从虚无之中创造着,并已经创造了存在的、他所喜好的事物。

[第9章 先知得到了圣灵的启示] 上帝的选民携带着圣灵,做了先知,被上帝启示,因上帝而智慧,变成了上帝教导的、神圣的、正直的人。他们既然被认为可以接受这赏赐,他们就成为上帝的工具,承纳了从上帝而来的智慧,通过这智慧,他们讲出了与创世等等有关的一切。他们也预言了瘟疫、饥馑、战争。并不是只有一个两个,而是有很多先知,在希伯来人的很多时间和很多季节都出现了;在希腊人中有西彼拉;他们说的事情彼此一致、和谐,无论是他们之前发生的,还是他们那个时代发生的,以及他们那时代尚未发生、我们这时代才实现了的。因此,他们也让我们相信,将来的事情会发生,就像最开始发生的事情一样。

[第27章 人的本性] 有人会对我们说:人被造时就是必朽的吗?当然不是。那么,他是不朽的吗?我们也不承认这一点。

会有人说,那么,他什么也不是了?这说的也不在点上。他的本性既不是必朽的,也不是不朽的。因为,如果上帝一开始就把他造成不朽的,他就把人造成了神。另外,如果他被人造成必朽的,上帝好像就是他死亡的原因了。他既没有把人造成不朽的,也没有造成必朽的,而是,像我们上面说的那样,两者都可能;因此,如果他是倾向于不朽之物的,遵守上帝的诫命,他就会从他那里接受不朽的赏赐,也就成了神;但是,另一方面,如果他不服从上帝,转向死亡之物,他就成了自己死亡的原因。因为上帝把他造成自由的,让他有掌管自己的权能。人因为不谨慎和不服从给自己带来的,上帝出于他对人类的爱和怜悯,当人们遵守他时,使之变成了对他们的赐福。不遵守上帝的人,给自己带来了死亡;当他遵从上帝的意志时,愿意的就会为自己带来永生。上帝给了我们律法和神圣的诫命;凡是遵守这些的,都可以被救,会复活,变得不可朽坏。

[第 29 章 该隐的罪] 于是,当亚当和夏娃同床时,她怀了一个儿子,生下了他,把他叫做该隐;她说:“耶和华使我得了一个男子。”她又生了第二个儿子,名字叫亚伯,“亚伯是牧羊的,该隐是种地的。”^①《圣经》上全面讲述了他们的故事,很细地做了解释。而对于急于了解他们的故事的,《创世记》这本书的叙述极为精确。撒旦见到亚当和他的妻子不仅还活着,而且还生儿育女,充满了仇恨,因为他没有成功地给他们带来死亡。他见到亚伯很讨上帝的喜欢,就进入他的兄弟该隐的心里,让他杀了自己的弟弟亚伯。于是此世上开始有了死亡,并在所有人身上发生,

① 《创世记》,第 4 章,第 1-2 节。

直到今天。但怜悯人类的上帝，想给该隐悔过和告解的机会，就像给亚当一样，说：“你兄弟亚伯在哪里？”但该隐很无理地回答上帝说：“我不知道！我岂是守着我兄弟的吗？”上帝因他生气了，说：“你做了什么事呢？你兄弟的血，有声音从地里向我哀告。地开了口，从你手里接受你兄弟的血。现在你必从这地受诅咒。”从那时候起，地因为害怕，再也不接受人的血了，也不接受动物的血了；由此可见，地并不是人的死亡的缘由，而是犯了罪的人，才是死亡的原因。

第三卷

[第 8 章 异教作者归给诸神的邪恶] 他们一面否认神的存在，却又认为他们存在，说他们做了很多邪恶的事。首先，诗人们动听地歌唱朱庇特的恶行。克吕西普胡说了很多，难道不是他宣扬朱诺和朱庇特有最肮脏的苟且之事吗？我为什么要讲那所谓诸神之母的丑事呢？为什么要讲朱庇特对人血的向往呢？还有那被阉割了的阿提斯？那个被称为悲剧诗人的朱庇特，他是怎样玷污了自己，而今却被罗马人当神来崇拜？我没有提安提诺乌斯的神殿，也没有提别的那些你们所谓的神。如果我和有理性的人说这些，他们会嘲笑我们的。他们还编造了这样一套哲学，要么说没有神存在，要么说诸神之间乱交，像野兽一样纳妾，他们的学说真是自相矛盾。另外，我们从他们写的作品中发现，他们接受了吃人肉的事；他们还记载说，他们尊为神的，是最先干这种事的。

[第 30 章 希腊人为什么不提我们的历史] 但希腊人并不提我们的历史，虽然我们最先说出了真理，因为他们自己是很晚

才有了文字知识的；他们自身拥有文字，有人说文字是迦勒底人发明的，有人说是埃及人发明的，还有别人说，是从腓尼基人学来的。第二，因为他们犯了罪，现在还因为不提上帝，只提虚妄无用的事情而在犯罪。因此，他们就全心全意地崇拜荷马与赫西俄德，以及别的诗人，但那不朽的唯一上帝的光荣，他们不仅略去不提，而且还在亵渎；是的，他们迫害了，而且每天都在迫害崇拜上帝的人。不仅如此，他们还给那些众口一词地冒犯上帝的人以奖赏和荣誉；对于那些热情地追求美德、实践神圣生活的人，他们要么用石头砸死，要么处以死刑，直到今天，还用野蛮的折磨处罚他们。因此，这样的人一定失去了上帝的智慧，找不到真理。如果你愿意，那么就仔细研究这些事情，就会得到真理的奖赏和保证。

五 伊里奈乌

伊里奈乌(Irenaeus, 约 126 - 202 年), 希腊护教士, 主要著作作为《反异端》(*Adversus Haereses*)。

《反异端》

第四卷

第三章

[对灵智派的指责的回答。我们不能认为, 因为上帝的宝座天堂和他的脚凳大地会消失, 真正的上帝就可以变化或终结]

另外, 对于他们恶意的说法, 即, 如果天堂是上帝的宝座, 大地是上帝的脚凳, 如果天地会消失, 那么, 这些都消失的时候, 坐在上面的上帝也一定会消失, 那么, 他就不会是万物之上的上帝; 首先, 他们不知道这种说法“天堂是他的宝座, 大地是他的脚凳”的含义是什么。他们不知道上帝是什么, 而认为他像人一样坐着, 受边界的包含, 而不是包含万物。他们也不知道天地消失的含义是什么; 但保罗说以下的话时并非不知道其真实含义: “因为这世界的样子将要过去了。”^①此外, 大卫也解释了他们的

^① 《哥林多前书》, 第 7 章, 第 31 节。

问题,因为他在《诗篇》第 101 篇里指出,当世界的样子过去之后,不仅上帝还存在,而且他的仆人们也存在:“你起初立了地的根基,天也是你手所造的。天地都要灭没,你却要长存;天地都要如外衣渐渐旧了,你要将天地如里衣更换,天地就都改变了;惟有你永不改变,你的年数没有穷尽。你仆人的子孙要常存,他们的后裔,要树立在你面前。”^①他再次明白地指出,要消失的究竟是什么,而永存下去的是上帝以及他的仆人们。以赛亚也以同样的方式说:“你们要向天举目,观看下地;因为天必像云烟消散,地必如衣服渐渐旧了,其上的居民,也要如此死亡,惟有我的救恩永远长存,我的公义也不废掉。”^②

第二十章

[唯一的上帝通过圣言和圣灵,制造了世界上的万物;虽然对于此生的我们来说,他是不可见和不可把捉的,但他不是不可知的;他的作品宣布了他的存在,他的圣言表明,我们可以通过很多方式看到和认识他]

[1] 那么,就他的伟大而言,我们不可能认识上帝,因为圣父是不可能测量的;但是就他的爱(正是爱靠了圣言,把我们引导向上帝)而言,当我们遵从他时,我们总是得知,有如此伟大的一个上帝,正是他通过自己确立了、拣选了、装点了、包含了万物;我们自己和我们的这个世界,都是这万物的一部分。那么,我们和他所包含的这万物一样,是他所创造的。他就是经上所说的:

① 《诗篇》,第 102 篇,第 25-28 节。

② 《以赛亚书》,第 51 章,第 6 节。

“耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔里。”^①那麼，並不是天使創造了我們，形塑了我們，天使也沒有力量創造上帝的形象，別的也不行，只有上主的聖言可以，凡是遠離萬物之父的力量都不行。因為上帝並不缺乏這些事物來做他預先想好要做的時候，好像他缺少自己的手一樣。他總是帶著聖言和智慧，即聖子和聖靈，他通過聖子，在聖靈之中，自由地、自發地製造了萬物，他正是對聖子和聖靈說：“我們要照着我們的形象，按着我們的樣式造人。”^②他從自己當中，取了被造物的實體，取了被造的模式，以及裝點世界的所有樣式。

[2] 經上確實宣布說：“首先，要相信只有一個上帝，他建造了萬物，完成了萬物，從虛無中造了萬物。只有他可以包含整全，但他自己不被包含。”^③在先知當中，馬拉基也正確地說：“我們豈不都是一位父嗎？豈不是一位神所造的吗？”^④使徒也遵循同樣的道理說：“一神，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中。”^⑤我主也同樣說：“一切所有的，都是我父交付我的。”^⑥這顯然是指造了萬物的那一個；因為他不會把別的一個的財產交給基督，只會把自己的。而在萬物中，什麼也不在他之外，因此，同一個身位(Persona)就是活人和死人共同的審判者：“那拿着

① 《創世記》，第2章，第7節。

② 《創世記》，第1章，第2節。

③ 《黑馬牧人書》，第2卷，第1命令。

④ 《馬拉基書》，第2章，第10節。

⑤ 《以弗所書》，第4章，第6節。

⑥ 《馬太福音》，第11章，第27節。

大卫的钥匙、开了就没有人能关，关了就没有人能开的。”^①因为，无论在天上、地上，还是地下，都没有人能够打开圣父的书，也不能看到他，除了那被屠杀的羔羊，那个用他自己的血救了我们的一个。上帝用圣言造了万物，“道成肉身”时，基督从他那里接受了对万物的权能，用他的智慧妆点万物。正如圣言在天堂中有统治权，他在地上也会有统治权，因为他是个正直的人，“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。”^②对于地下的事物，他会有全权，因为他自己“从死里首先复生”。^③正如我所说的，万物都会看到他们的王；圣父的光会照到我主的肉身上，停在那里，从他那光彩熠熠的肉身，再照到我们这里，这样，人就会得到不朽，就会披上圣父的光。

[3] 我也在很大程度上证明了，圣言，也就是圣子，永远和圣父同在；而智慧，也就是圣灵，也和他同在，早于一切创造。上帝通过所罗门宣布：“耶和華以智慧立地，以聰明定天；以知識使深淵裂開，使天空滴下甘露。”^④还有：“在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。從亘古，從太初，未有世界之前，我已被立。沒有深淵，沒有大水的泉源，我已生出。大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出。”^⑤还有：“他立高天，我在那里；他在淵面的周圍，划出圓圈。上使蒼穹堅硬，下使淵源穩固；為滄海定出界限，使水不越過他的命令，立定大地的根基。那時，我

① 《启示录》，第3章，第7节。

② 《彼得前书》，第2章，第22节。

③ 《歌罗西书》，第1章，第18节。

④ 《箴言》，第3章，第19-20节。

⑤ 《箴言》，第8章，第22-26节。

在他那里为工师，日日为他所喜爱，常常在他面前踊跃；踊跃在他为人预备可住之地，也喜悦住在世人之间。”^①

[4] 于是，只有一个上帝，他通过圣言和智慧，创造并安排了万物；而他就是把这个世界给人类的那个造物主（德木格，Demiurgus）。就他的伟大而言，确实，所有为他所造的都不知道他（因为没有人曾考察出他的高度，无论是那些已经安息的古人，还是那尚在人世的今人）；但就他的爱而言，人们总是能通过他用来安排万物的那一个知道他。而这一个就是他的圣言，就是我主耶稣基督，他在最近的时代，成为众人中的一个人，于是连接了结果与开端，也就是连接了人与上帝。因此，那些先知们，就是从这个圣言获得了先知的天赋，宣布了他从肉身中的到来，按照圣父的喜好，上帝和人会就此而结合为一体。圣言从一开始就预言了，上帝会让人看到，会在地上与人们对话，会给人们赐福，会与他自己的造物在一起，拯救他们，被他们感觉到，拯救他们脱离一切恨他们之人的手，即，脱离邪恶的精灵，就可以终生在他面前，用圣洁和公义事奉他。^② 这样，人在拥抱了圣灵之后，就可以进入圣父的光荣了。

[5] 先知们以先知的方式讲出了这些；但是，他们并不像一些人认为的那样宣布，先知们所见到的是另外一个上帝，而万物的圣父是不可见的。这后一种说法，就是那些异端们所讲的，他们完全不知道先知预言的性质。因为先知预言是对未来事物的预见，即将以后会发生的事情提前讲出来。那么，先知们提前

① 《箴言》，第8章，第27-31节。

② 《路加福音》，第1章，第71,75节。

表明,上帝会被人看到;主也说:“清心的人有福了,因为他们必得见神。”^①但是就他的伟大而言,就他神奇的光荣而言,“人见我的面不能存活。”^②因为上帝是不可把捉的;但是就他的爱、他的仁慈、他的无限权能而言,他赐给那些爱他的人这样的能力,即看见上帝,这些事情先知们也预言了。“在人所不能的事,在神却能。”^③因为人不是靠自己的权能看到上帝的;而是当上帝愿意的时候,他就会让人看见,他想让谁看见就让谁看见,他想在什么时候就在什么时候,他想用什么方式就用什么方式。因为上帝在万物之中都有权能,确实在那个时候被看见,通过圣灵,被先知看见;通过圣子,被他的养子看见;他还会作为圣父,在天上之国中被看见。圣灵确实是在圣子之中为人做了准备,圣子领着人朝向圣父,而圣父也把永恒的生命赐给他,不会腐化,只要能看到上帝,谁都可以得到这种生活。就像看到光的人都在光之中,并且分享了光的明亮;同样,凡是看到上帝的人,都在上帝之中,接受了他的辉煌。上帝的辉煌给了人们生命;因此,那些看到上帝的人,就接受了生命。因为这个原因,虽然他是不可把捉、没有限制、不可见的,但是却让自己变得可见、可以把捉,并且在那些相信的人的能力之内,于是,那些通过信仰接受他、看到他的人,就会从他得到生命。既然他的伟大是无法考察的,他的善好也是无法表达的;靠了这善好,他一旦被看见,就会赐给那些看见他的人生命。没有了生命,是不可能活的,而生命的方

① 《马太福音》,第5章,第8节。

② 《出埃及记》,第33章,第20节。

③ 《路加福音》,第18章,第27节。

式都只能在与上帝的结合中找到；而与上帝的结合就是认识上帝，享受他的善好。

[6] 那么，人们就会看到上帝，从而获得生命，并因为看到上帝而变得不朽，甚至达到上帝那里；我已经说过，先知们用比喻讲出了这一点，凡是背负着圣灵的，总在耐心等待他的来临的，都可以看到上帝。摩西也在《申命记》中说：“今日我们得见神与人说话，人还存活。”^①在这些人当中，有些曾看到降临先知的圣灵，看到他的主动影响导致了各种各样的能力；也还有别人，看到了主的来临，还有那从一开始就通行的安排，他靠了这个，在天上和地上的事物中完成了圣父的意愿；还有别人看到了父在各个时代的光荣，包括那亲眼看到和听到的，以及所有后来听到的。于是，上帝就这样被启示出来了；上帝圣父通过所有这些得以展现，圣灵工作，圣子监管，圣父认可，于是人的救赎就完成了。上帝也通过先知何西阿宣布说：“我已晓谕众先知，并且加增默示，借先知设立比喻。”^②而使徒下面的话就解释了这一段：“恩赐原有分别，圣灵却是一位。职事也有分别，主却是一位。功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。圣灵显在各人身上，是叫人得益处。”^③而在万物中从事一切的就是上帝。至于说上帝的本性是什么，他有多伟大，凡是被他所造的万物，都不能见到他，也不能描述他。但他并不是不可知的。万物都通过他的圣言得知，有一个上帝圣父，他包含万物，使万物存

① 《申命记》，第5章，第24节。

② 《何西阿书》，第12章，第10节。

③ 《哥林多前书》，第12章，第4-7节。

在,就像福音书上说的:“从来没有人看见神。只有在父怀里的独生子将他表明出来。”^①

[7] 于是,圣子从一开始就宣告了上帝,因为他从一开始就与圣父同在,并且他还向人类展示了先知的所见,以及不同的能力,他自己的监管,还有圣父的光荣,这是在适合人类利益的时候以有规律的秩序和关联来展示的。因为哪里有有规律的顺序,哪里就有固定之处;而固定的地方,就是适合当时的时段的;在适合的地方,都是有用的。因为这个原因,圣言为了人的利益而安排父的恩典。他为了人而作出这样伟大的安排,向人启示了上帝,又把人呈现给上帝,同时也保存了圣父的不可见性,以免人在某个时候会鄙视上帝,于是人总有那么一种东西,是需要他不断向前靠近的;而在另一方面,他又通过各种安排,把上帝启示给人,以免人从上帝那里堕落,不复存在。上帝的光荣就是一个活的人;人的生命就在于看到上帝。上帝是通过创造显现出来的,他给地上所有的生物以生命,而通过圣言启示的圣父,更会把生命赐给看到上帝的人。

[8] 圣灵通过先知指出了未来会发生的事,这为了我们成为上帝的子民,为了塑造我们、改造我们,但是,人要通过圣灵的意愿看到上帝,还是将来的事,于是,那些被圣灵用作媒介宣布未来事情的,一定会看到上帝,看到那他们宣称人们将会看到的上帝。为了让上帝、上帝之子、圣子、圣父不仅通过先知被宣布,而且也被所有那些成圣的、在万物中得到上帝教海的,上帝的成员看到,人要事先得得到规训,提前受到锻炼,以便接受那光荣,然后,那光荣将会

^① 《约翰福音》,第1章,第18节。

在那些爱上帝的的人身上显现出来。先知们本来不只是用言来预言,而且用异象,按照圣灵的建议,用他们的生活模式,用他们的行为来预言。在这不可见的方式之后,他们就看到了上帝,就像以赛亚也说的那样:“我眼见大君王万军之耶和华。”^①他指出,人会用眼睛看到上帝,听到他的声音。于是,用这种方式,他们也看到了圣子成人,与人交谈。那时候,他们是在预言将要发生的事,他们说目前尚未到来的那一个确实存在;他们宣布那不可损伤的将要受苦,他们宣布,那在天上的堕入死亡的尘埃。此外,至于那些和上帝将要做的总结相关的安排,它们有些是通过异象看到的,有些是通过言辞宣布的,还有别的,一般是用外在行为展现。于是,他们亲眼看到那些应该看到的事物;用口中之言散布那将被听到的;用亲自的行为,表演将要发生的事情。但他们都是以预言的方式宣布这些。因此,摩西也向违背了律法的人们宣布,上帝就是一团吞噬的火焰,威胁说,上帝将会给他们带来一个大火的日子;但对于那些对神心存敬畏的人,他说:“耶和华,是有怜悯有恩典的神,不轻易发怒,并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱,赦免罪孽,过犯,和罪恶。”^②

第五卷

第六章

上帝会将救赎赐给人的整个本性,包括身体和灵魂的紧密

① 《以赛亚书》,第6章,第5节。

② 《出埃及记》,第34章,第6-7节。

结合(因为圣言取了人的整个本性),还会用圣灵的赐予来装点。我们的身体是圣灵的神殿,也被称为灵的神殿。

[1] 现在,上帝会在他的作品中得到光荣,让其遵从他的子,以他的子为榜样。靠了圣父的手,也就是,靠了圣子和圣灵,人,而不只是人的一部分,按照上帝的像被造了。而今,灵魂和灵性当然是人的部分,但又当然不是人自身;因为完美的人是接受了圣父的灵的灵魂与同样是按照上帝的像塑造的肉身本性的混合与联结。正是因为这个原因,使徒宣布:“然而在完全的人中,我们也讲智慧。”^①他把接受了圣父的灵的人称为“完全的”,这些人通过上帝的灵讲所有的语言,就像上帝自身曾经讲的那样。以同样的方式,我们也听到,教会中很多具有先知能力的兄弟,通过圣灵,讲各种语言,为了全体的利益,把人们隐秘的事暴露出来,宣布上帝的神秘意志,也就是使徒所说的“属灵的”。他们之所以是属灵的,是因为他们分有了圣灵,而不是因为他们的肉身被剥夺和取走了,不是因为他们变成纯粹灵性的了。因为,如果谁取走了肉身实体,即取走了上帝的作品,认为这纯粹是灵性的,因此也就不再是属灵的,而是人的灵性,或上帝的灵。但是,当灵性在此与灵魂混杂,与上帝的作品结合,人因为圣灵的充盈,而变成属灵的和完全的了,这就是按照上帝的像和形象所造的那人。但如果灵魂缺乏灵性,这样的人确实只有动物的本性,成了肉体的,也就不是完全的存在,只是在他的型当中有上帝的像,但是并没有从圣灵那里接受上帝的形象;因此,这个存在是不完全的。既然如此,如果有人取走了像,把作品放在一边,那他就不能把这当成人,而只

^① 《哥林多前书》,第2章,第6节。

能像我说的那样,当成人的一部分,或是当成人之外的某物。因为被塑造的肉身自己并不是完全的人,而是人的身体,即人的一部分。灵魂就其自身的单独而言,也不是人,而是人的灵魂,即人的一部分。人的灵性也不是,因为它被称为灵,而不是人。但是,所有这些的混合与联结,就组成了完满的人。因为这个原因,使徒解释自己的话的时候,表明了,被救的人既是完全的人,也是属灵的人;他在《帖撒罗尼迦前书》里面说:“愿赐平安的神,亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵,与魂,与身子,得蒙保守,在我主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。”^①他祈祷这三者,即,灵魂、身体、灵性,在主来的时候得蒙保守,其目的是什么?当然是因为,他知道将来这三者还将结合为一个整体,获得同一个拯救。因为这个原因,他宣布,那些完全的人会把这三者献给主,毫无损伤。那么,把圣灵保持在自己之内、毫无瑕疵地保持了灵魂和身体、坚守对上帝的信仰(即朝向上帝的信仰)、保持与他们的邻居正直交往的,是完全的人。

^① 《帖撒罗尼迦前书》,第5章,第23节。

六 奥利金

奥利金(Origen,约 185 - 251 年)是古罗马帝国的一名基督教教父,基督教亚历山大学派的最重要代表之一,也是古代世界最多产的思想家之一。奥利金青年时期即开始学习基督教教理,也热衷于学习希腊哲学。他使用并吸收希腊的思想建构基督教的神学,是希腊基督教传统的主要奠基者。他的《论首要原理》被认为是基督教最早的系统神学著作。下面的段落均选自他的《论首要原理》。

《论首要原理》

第一卷

批判斯多亚主义的神的形体论,论三位一体

第一章 论上帝或论圣父

[1] 我知道,有人会说,即使根据我们自己的《圣经》里的话,神也是一形体。因为他们在摩西的著作中,找到摩西说的话,“我们的神乃是烈火。”^①又在《约翰福音》中,找到约翰说的话:

^① 《申命记》,第 4 章,第 24 节。

“神是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”^①按照他们的说法，火与灵无非就是形体。那么，我要向这些人询问，他们是如何理解那宣告神就是光的话的。约翰在他的书信中写道，“神就是光，在他毫无黑暗。”^②的确，他就是光，照亮那些能够接受真理的人的整个理智，就像《诗篇》第 36 篇所说的，“在你的光中，我们必得见光。”^③神的光，在其中人得见光，就是神的一种能力(virtus)，此外还有什么其它名字可以称呼它呢？凭借这种能力，他照亮人，人就明了万物之真理，或者渐渐了解那被称作真理的神自身。这就是“在你的光中，我们必得见光”这句话的含义；换言之，在你的言和智慧中，即在你的子中，我们必得见你圣父。但是，难道因为他被称为光，我们就应当认为他与太阳之光有任何相似之处吗？或者难道有什么理由证明，人们可以从那有形的光中找到知识的源泉，从而达到对真理的理解？

第二章 论基督

[1] 首先，我们必须注意，基督身上的神性，即他是神的独生子，与为了(恩典的)安排，在晚近的时代中他身上所披戴的人性是两件不同的事。因此我们首先得分辨何为神的独生子。他之所以被冠以许多不同的名称，乃是由具体的情境和个人观点的不同引起的。按照所罗门的用语，他被称为智慧：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。从亘古，从太初，未

① 《约翰福音》，第 4 章，第 24 节。

② 《约翰一书》，第 1 章，第 5 节。

③ 《诗篇》，第 36 篇，第 9 节。

有世界以前,我已被立。没有深渊,没有大水的泉源,我已生出。大山未曾奠定,小山未有之先,我已生出。”他还被称为头生,因为使徒这样宣称:“是首生的,在一切被造的以先。”然而,从本性上说,首生与智慧并不是不同的两位,乃是一位一体。最后,使徒保罗说:“基督总为神的能力,神的智慧。”^①

[2] 然而,当我们称基督为神的智慧时,请不要以为我们指他为某种非实体的事物(aliquid insubstantivum);或者以为我们不是把他理解为一个具有智慧的生命存在者,而是理解为那叫人有智慧的事物,把自己赐予并种植在那些因他之助而能够接受他的能力和理智的人的心灵之中的事物。一旦人们把神的独生子正确地理解为神的智慧,是一种实体性的持存(substantialiter subsistens, ὑπόστασις),那么我不知道是否应当让我们的好奇心继续追问其它问题,还是应当在此提出质疑,这实体性的持存是否包含物质性内容。因为凡有形的事物,都是相互区别的,或者在形式上,或者在颜色上,或者在体积上。但是,智慧既是智慧,凡心智健全的人,有谁肯去智慧中寻找形式、颜色或体积、大小呢? 凡对神抱有敬畏的思想或情感的人,有谁能够设想或者相信神圣父有一刻尚未生产这种智慧,哪怕这一刻是某个瞬间? 因为若有那种情形,那么他必定会说,或者神在生产智慧之前还没有能力生产她,而智慧在被产生之前是不存在的,只是后来他才召唤智慧成为存在者;或者他事实上拥有生产智慧的权柄,但是——说出来有点亵神——他当时不愿意使用这种权柄。

^① 分别见《箴言》,第8章,第22-25节,《歌罗西书》,第1章,第15节和《哥林多前书》,第1章,第24节。

显而易见,这两种设想都同样是荒谬而不敬的,若是肯定它们,那么必然要得出这样的结论:或者神本来无能,后来进展到有能;或者尽管他本来就拥有权柄,但把它掩盖起来了,从而拖延了生产智慧的时间。而我们始终认为,神是独生子之父,独生子确实是他所生,其本质(*quod est*)也由父而来,只是子并没有生之开端,不仅没有可以度量的时间上的开端,甚至也没有只有心灵才能够在自身中沉思的开端,或者可以说,只有心灵藉着不折不扣的理智和理性灵魂才能注视的开端。因此我们必须相信,智慧是在任何能被理解或者能被表达的开端之前产生的。未来的造物的一切能力和形式都被包括在这种智慧的持存中(无论是源初存在的事物,还是随后派生的事物),都被事先形成,被神的预知(*praesentia*)能力预先构型和安排。正是由于这些造物都被预示在智慧自身之中,所以智慧才借所罗门的话说,她被造为神之道路的开端,因为她在自身中包含了一切造物的开端,或原因,或种类(*vel initia vel rationes vel species*)。

第三章 论圣灵

[2] 什么是圣灵?《圣经》里有许多经文都能给我们提供答案,比如在《诗篇》中,大卫说,“不要从我收回你的圣灵”;^①但以理说,“你里头有神圣的灵。”^②我们也可以从《新约》找到大量类似的证据。比如描述圣灵降临在基督身上,主在复活后向他的

① 《诗篇》,第51篇,第11节。

② 《但以理书》,第4章,第8节。和合本译文为:“他里头有圣神的灵。”——译

门徒吹口气,说:“你们受圣灵”;天使对马利亚说:“圣灵要临到你身上”;保罗也教导,除了圣灵,没有人能够称耶稣为主;《使徒行传》记载,圣灵是通过受洗中的使徒按手而降临的。^①从这些话里我们可以了解到,圣灵的位格是如此地富有权威和尊严,以至于若不是那最完美的三位一体,即以父、子和圣灵的名,若不把圣灵之名与自生的父神和他的独生子联合起来,洗礼就不足以完成救赎的使命。那么,当有人听说,凡说话冒犯了人子的,还有望得到赦免,唯独褻渎圣灵的,无论现世还是来世,总不得赦免,他还能不惊叹于圣灵的极大威严吗!^②

[5] 那么为什么那因神而复活并得救的人,必须既与父相关,也与子相关,还与圣灵相关,并且只有与整个三位一体合作才能完成拯救的事业呢?为什么没有圣灵就不可能分有父或子?对这些问题进行追问似乎应该是合理的。无疑,在讨论这些问题时,我们要描述圣灵的特殊工作,也要描述父与子的特殊工作。^③依我看来,父与子的工作既发生在圣徒中,也发生于罪人中,既存在于理性事物中,也存在于非理性事物中,甚至存在于无生命的事物中,因而普遍存在于万物之中。然而圣灵的运动绝不可能发生在无生命的事物中,也不发生在那些虽有生命但麻木不仁的事物中,甚至也不发生在那些虽有理性但沾染了

① 分别见《约翰福音》,第20章,第22节;《路加福音》,第1章,第35节;《哥林多前书》,第7章,第3节;《使徒行传》,第8章,第18节。

② 《马太福音》,第12章,第32节。

③ 此处原文中有一段讨论圣父、圣子和圣灵的等级关系:圣父高于圣子,圣子高于圣灵。Rufinus的拉丁文译本删去此段,但有希腊文残片及哲罗姆的拉丁文传世。——校注

邪恶,并不愿转向良善生活的人身上。我想,圣灵的工作只发生在那些已经转向了良善生活,并行走在耶稣基督的路上的人,即从事善行,并居住在神里面的人身上。

[6] 父与子的工作既发生在圣徒身上,也发生在罪人身上,这个事实可以从以下一点得以证明,就是凡有理性的存在物都分有神的言,即理性(ratio),并借此在自身中包含了智慧和正义的种子,那就是基督。万物,不管它们是什么,都分有那真正存在并藉摩西说,“我是自有永有的”^①的父神;义人和罪人,理性存在者和非理性存在者,凡存在的事物,都普遍地有分他。使徒保罗也真实地表明,一切都分有基督,他说,“你不要心里说,谁要升到天上去呢?(即就是要领下基督来;)或者谁要下到阴间去呢?(就是要领基督从死里上来。)但是《圣经》到底怎么说呢?这言离你不远,正在你口里,在你心里。”^②他的意思是说,基督既是圣言或者理性,乃在一切人心中,而他们由于分有了圣言或理性,就都成了理性存在者。福音书也说,“我若没有来教训他们,他们就没有罪,但如今他们的罪无可推诿了。”^③这话是向那些到了理性的年纪的人说的,在此之前人没有罪,但从此以后他就应当为罪承担责任,这话表明人正因为分有了圣言或理性才会被说成有罪。换言之,当灌注在内心的理性向他们提出善恶之别,使他们能够拥有理智和知识的时候,他们才可能犯罪;知道了何为恶,却仍犯罪,那就要为这罪负责了。这就是“人类的罪无可

① 《出埃及记》,第3章,第14节。

② 《罗马书》,第10章,第6-8节。

③ 《约翰福音》,第15章,第22节。

推诿了”这话的意思,即,从圣言或理性开始向他们内心显明善恶之别的时候起,他们应该警惕提防邪恶的东西,因为“人若知道行善,却不去行,这就是他的罪了。”^①此外,福音书还教训说,人并不是与神毫无交流的,救主说:“神的国来到不是眼所能见的;人也不得说,看哪,在这儿!看哪,在那儿!因为神的国就在你们心里。”^②但这里,我们必须弄明白,这话与《创世记》说的“他将生气吹在人的脸上,人就成为了有灵魂的活人”。^③究竟是否具有同样的意思,因为《创世记》里的话若是指一切人而言,那么凡人都有分神。但这话若是只针对神的灵而言,比如我们知道,亚当也预言过某些事,那么它就不能普遍适用,而只能限于圣徒。

[7] 最后,在洪荒时代,凡有血气的,都败坏了神的道(via dei)。据《圣经》记载,神论到不配的人和罪人时,说:“人既属乎血气,我的灵就不永远住在他里面”,^④这话清楚地表明,神的灵远离那些不配之人。《诗篇》里写道:“你收回它们的气(spiritus),它们就死亡归于尘土。你发出你的灵,它们便受造;你使地面更换为新。”^⑤这话显然是指圣灵而言,在罪人和不配蒙恩之人被驱逐和消灭之后,这圣灵为自己创造了新的人,并使地面更换为新,借圣灵的恩典,叫旧人及其旧事靠边,新人以新的生命开

① 《雅各书》,第4章,第17节。

② 《路加福音》,第17章,第20,21节。

③ 《创世记》,第2章,第7节。

④ 《创世记》,第6章,第3节。

⑤ 《诗篇》,第104篇,第29,30节。

始旅行。^①所以说这话是指圣灵而言，乃是适当的，因为他栖居的地方不是在众人里面，也不是在那属血气的人里面，乃是住在那些脸面已经更新了的人里面。因为这个原因，人在受洗之后，圣灵的恩典和启示由使徒按手赋予。我们的救主复活后，旧事已经消失，万物焕然一新，他自身也成了一个新人，就是死后的首生者，他的使徒们也因信他的复活而得以更新，即“受了圣灵”。^②主耶稣在福音书里说，旧瓶不能装新酒，所以要换成新瓶；换言之，人应该在新的生命中行走，以便获得新酒，就是新的圣灵之恩典。毫无疑问，主在这里要传达的就是这个意思。

所以，虽然父神和圣子的权能以这种方式无所区别地在一切造物中延伸，圣灵却并非如此，只有圣徒才能分有圣灵。所以经上说，“若不是被圣灵所感动的，也没有能说耶稣就是主的。”有时甚至使徒也被认为几乎不配听这样的话，“圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。”^③也因为这个原因，我想，若褻渎人子的，还可得赦免，因为凡有分圣言或理性的，若不再依据理性而生活，那么就好像他堕入了一种无知或愚蠢的状态，因此可望原谅；而配分有圣灵的人，若是故态复萌，那么他必被认为犯有褻渎圣灵之罪。

我们前面讲过，只有圣徒才能接受圣灵，而父和子的善意或工作则延伸至一切人，无论是好人还是坏人，义者还是不义者，但请不要因此而对圣灵产生一种偏向，以为他可以凌驾于父和

① 《罗马书》，第6章，第4节。

② 《约翰福音》，第20章，第22节。

③ 《哥林多前书》，第12章，第3节；《使徒行传》，第1章，第8节。

子之上,或者认为圣灵更加尊贵一些,这种观点当然是完全不合逻辑的。我们所描述的是圣灵的恩典和工作的特点。此外,在三位一体中,没有任何大小之别,^①只有同一个神性的源泉凭借神的言和理性托住万物,借他口中的圣灵,使凡配得上圣洁的,变得圣洁,就像《诗篇》中写的那样:“诸天借主的道而强大,他们的权能藉他口中的灵而强大。”^②父神除了赋予万物以自然生命之外,他还有一项特殊的工作。主耶稣基督把理性之恩典赋予人,通过理性人不仅能够生存而且能够获得幸福,除此之外,他也有一项特殊的使命。圣灵也不例外,他的特殊恩典乃是借基督的帮助和父的工作,根据那些有能力接受的人的功绩,赋予他们恩典。使徒保罗已经非常清楚地说明这一点,他指出,三位一体的权能原是同一个,“恩赐原有分别,圣灵却是一位;职事也有分别,主却是一位;功用也有分别,神却是一位,在众人里面运行一切的事。圣灵显在各人身上,是叫人得益处。”从这里可以清楚地看出,在三位中彼此并不分离(discretio),只是被称为灵的恩赐的,借圣子来辅助,由父神来运作。“这一切都是这位圣灵所运行、随己意分给各人的。”^③

① 学者多认为此句为拉丁译者 Rufinus 所加或改写,因为这显然和前面注释中提到的第 5 节中删去的一段希腊残片相冲突,见 61 页注释 3。——校注

② 《诗篇》,第 33 章,第 6 节。和合本译为:“诸天借耶和华的命而造,万象借他中的气而造。”——译注

③ 《哥林多前书》,第 12 章,第 4-7,11 节。

第二卷

第一章 论世界和物体

[4] 既然我们的讨论已经表明这些事物如此,那么接下来我们似乎应当考虑有形物体的本性问题了。因为若不借着有形物体,世界的多样性就不可能存在。从事物本身的性质可以证明,有形物体的本性具有变化的多样性和丰富性,以至于可以经历一切可能的变化,诸如木转变为火,火变成烟,而烟又变成气;甚至油,一种液体,也变成火。食物,无论是人的还是动物的,岂不也展示了同样的变化基础吗?因为不管我们吃什么食物,都必被转化为我们躯体的物质。至于水如何变成土或者气,而气又如何变成火,或者火如何变成气,气又如何变成水,这些变化自然不难解释,但在目前的情况下,只要提及一下就足够了,因为我们的目标是讨论有形物体的质料(materia, ύλη)。我们把质料理解为有形物体的基质(subiecta),换言之,物体在领受了性质之后,借质料而得以存在。我们提到了四种性质——热,冷,干,湿。这四种性质被种入质料内部(因为质料存在于自己的本性之中,不依赖于这四种性质),产生不同类型的物体。虽然如我们上面已经讲过的那样,这质料根据它自己的特有本性,不依赖任何性质,然而我们从未见到过不包含性质的质料存在。

我不明白,如此伟大而又如此奥妙的质料,足以能够满足世界上一切按神之意旨而存在的物体,成为造主的侍从和奴仆,奉命成为神愿意在万物中存在的形式和种类,又接受神愿意赐予的性质,却有这么多杰出的人认为,这样的质料是非造的,即它

不是万物之造主的神所形成的,倒认为它的本性和权能(virtus)是偶然产生的。更令我感到吃惊的是,他们竟然指责别人否认神的创造力或者他对世界的神圣管理,又指责别人把世界这个如此伟大的工程竟然看作是不需要建筑师或者照料者就能够存在的,认为这是渎神的观点。其实他们自己也同样招致渎神的指控,因为他们也说质料是非造的,是与自生的神永恒同在的。这些人的理论会有这样的后果:我们若为了讨论方便起见,假定质料原先并不存在,那么他们就要说,在无物存在时,神必不能创造任何事物;神既不创造,那么他当时必是无所事事的,没有质料可以用来行事,因为他们说神所得质料不是由于他自己的安排,乃是出于偶然性;他们又认为,这偶然发现的质料能够满足神完成如此宏伟的工程,并使他显示他的伟大权能,又服于神的全部智慧之计划,从而构成世界。在我看来,这种观点极其荒谬,只有对自生本性的权能和智慧全然无知的人才会持这样的观点。

但是为了对事物本性看得更加清楚,我们不妨假定质料曾在一段时间内不存在,而神在尚无物存在时,叫他所愿意的事物产生出来。那么我们为什么要假定,神为要叫那从前不存在的事存在,便创造出一种质料,从他自己的权能和智慧中创造出一种质料,这种质料是更美、更伟大,甚至完全不同呢?还是说,他会创造出一种更加卑下更加低劣的质料,或者如他们所谓的非造的质料呢?我想,任何人都可以清楚地看到,无论是更好的还是更差的质料都不可能接纳世界的形式和种类,只有那实际接纳了它们的质料才行。若是我们相信的神所造的质料,与他们所谓的非造的质料是完全一样的,那么他们称之为非造,这岂不

是读神吗？

[5] 但是根据《圣经》的权威，我们相信事实如下。请听《马加比书》上那七个殉道者的母亲在劝勉儿子要承受苦难时，是如何证实这个真理的，她说，“我劝你，我的儿啊，看看天和地，看看天地之间的一切万物，想想这些，你就会知道神从一无造出了万有。”在《黑马牧人书》里，第一条诫命就是：“首先要相信，只有一位创造并安排万物的神，他从虚无中造出万物，叫它们进入存在。”^①《诗篇》里有一句话，可能也是就此而言：“他一开口，它们就形成了；他一吩咐，它们都造成了。”^②在这句话里，“他一开口，它们就形成了”显然是指那些存在之物的实体；而“他一吩咐，它们都造成了”则似乎是讲实体得以塑形的性质。

第八章 论灵魂

[1] 现在我们应该着手对灵魂问题作一般性研究了；我们要从较低劣的灵魂的问题开始讨论，然后论到较高贵的灵魂的问题。一切生命物中都有灵魂，甚至包括那些生活在水中的生命物，这一点我想没有人会怀疑，因为所有人一般都会这样认为的；《圣经》的权威也对此做了进一步的证实，它说，“神就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类。”^③那些以确定的

① 《马加比二书》，第7章，第28节；《黑马牧人书》，第2卷。《马加比书》被收入天主教的《圣经》，《黑马牧人书》从公元4世纪起就没有被西方教会收入《圣经》。——编者注

② 《诗篇》，第148篇，第5节。和合本译文为：“愿这些都赞美耶和華的名，因他一吩咐，便都造成。”——译注

③ 《创世记》，第1章，第21节。

语言给灵魂下了定义的人，也以通常的理智证明了这一点。因为他们把灵魂定义为一种有想象力、有欲望的实体。这个词翻译成拉丁语，尽管不是非常贴切，就是可感觉、能活动的实体。这定义当然指绝大多数生命存在物，甚至包括那些水中的生物和空中的鸟类；这灵魂的定义几乎表达了一切。《圣经》的权威为第二种观点做了证明，它说，“无论什么活物的血，你们都不可吃，因为一切活物的血就是他的生命（灵魂，anima）。”^①这里最清楚地指出，一切活物的血就是他的生命（灵魂）。若有人要问，蜜蜂、黄蜂、蚂蚁和水中的牡蛎和海参，以及其它一切没有血液的活物，它们虽然无血，却显然都是活物，那么就它们而言，如何能说“一切活物的血就是他的生命（灵魂）”呢？对此我们要回答，在其它活物中靠红色血液之权能来施展的力量，在这些活物中，却是靠它们体内的流质来施展的；虽说它们的颜色是别样的，但是颜色不是举足轻重的，只要这流质中赋有生命的实体就行了。那些负重的兽类或者体型较小的牲口都是有灵魂的，这一点无疑是公认的。《圣经》对这个观点说得很清楚，神说，“地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。”至于人，尽管没有人会怀疑人有灵魂，或者去研究人有无灵魂的问题，但是《圣经》却有话说，“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人。”^②

最后，我们需要研究的问题是，天使是否也有灵魂，或者说他们本身是否就是灵魂；我们还要研究其它属天的神明和属天的权

① 《利未记》，第 17 章，第 14 节。

② 《创世记》，第 1 章，第 24 节；第 2 章，第 7 节。

能,包括那些与其相反的权能,看他们是否具有灵魂。事实上,我们确实没有在《圣经》里找到一处论述,说天使或者其它奉职的神灵是有灵魂的,或者说他们就是灵魂,但许多人仍然觉得,他们应该是有灵魂的。论到神,我们发现《圣经》上有话说:“若吃什么血,我必将我的灵魂置于那吃血的人的灵魂之上,把他从民中剪除。”^①在另一处还说,“你们的月朔和安息日,和伟大的日子,都是我不能容忍的;你们的假日和节期,还有庆祝的日子,都是我的灵魂恨恶的。”^②在《诗篇》第22篇中,讲到基督——如福音书所证明的,这诗篇必定是就基督而言——时,有这样的话说:“耶和華啊,求你不要远离我;我的救主啊,求你快来帮助我;求你救我的灵魂脱离刀剑,救我的生命脱离犬类。”^③此外,还有其它许多经文都证明,当基督居住在肉体里面时,他是有灵魂的。

第三卷

第一章 批判斯多亚主义,论自由意志^④

[1] 既然教会的布道中包含了有关神之公正审判的教义,那么人们在听完这布道之后,若是对此信以为真,就必然会受到鼓励,去追求有德行的生活,并尽一切方式避免罪恶。因为他们公

① 《利未记》,第17章,第10节。

② 《以赛亚书》,第1章,第13,14节。和合本译文为:“月朔和安息日,并宣召的大会,也是我所憎恶的。作罪孽,又守严肃会,我也不能容忍。你们的月朔和节期,我心里恨恶,我都以为麻烦。”——译注

③ 《诗篇》,第22篇,第19,20节。

④ 此章原文希腊文残片相对完整,故据此翻译。——校注

开承认,行善和作恶皆是我们能力范围之内的事。既是这样,我们就应该对自由意志的问题做些讨论,这是所有问题中最有必要讨论的。为要了解何谓自由意志,我们必须阐述自由意志概念的含义。一旦它的含义得以精确地界定,这个主题也就昭然若揭了。

[2] 在一切能运动(Kinesis)的事物中,有些事物的动因在自身之中,有些则只因外力的推动而运动。只有那些可以移动的事物^①才只受外力推动而运动,比如木块、石头,以及那些仅因一定的物质结构组合起来的质料。我们应该摒弃那种把物体的流动称为运动的观点,因为它不是我们目前的讨论所需。动物和植物的运动都有内在原因。一般而言,凡由本性和灵魂构成的事物,其运动都有内在原因,有人说金属也属于这类事物。此外,火也是自动的,也许泉水也是。有人说,在那些有内在动因的事物中,有些事物的运动是由外力引起的,另一些则由自身推动。无生命的事物是由外力推动的,而有生命的事物则是由自己推动的。

有生命的事物由自己推动,是因为它们身上产生了一种表象(*phantasias*),它引发欲望(*horme*)。同样,在某些动物身上,也产生某种引发欲望的表象,而表象力(*phuseos phantastikes*)则使这一欲望以一种有序的方式发生作用,比如蜘蛛身上产生了织网的表象,它便立即有了织网的欲望,蜘蛛的表象力就推动它去有序地完成织网这样的行为。蜘蛛除了有这种表象力之外,没有任何其它东西来说服它自己。而在蜜蜂身上,所产生的

① 此处拉丁文作“无生命的事物”,似更通畅。——校注

欲望就是产蜜。

[3] 然而理性动物除了这种表象力之外,还具有理性。理性可以判断表象,有些它拒绝,有些它接受,好叫那动物的行为有所适从。既然理性本性中有沉思善恶的倾向,当我们按照理性观察了善恶之后,就会趋善避恶,我们若行善,就得赞美,若作恶,就要得责罚。

然而我们必不可忽视了这一点,就是万物皆有的本性中的大部分在动物身上的表现程度是不一样的,有的大一些,有的小一些。比如在猎狗和战马身上所具有的本能,可以说已近乎于理性的能力了。激起我们内心这种或那种表象的那些外在原因,显然不能被看作是依赖于我们自己的(eph' hemin),它们乃是我们不能避免的,但是决定我们应该如何处理这些表象的,恰恰是我们内里的理性的工作。一旦有机会,理性既可能促使我们去实现良善而正当的欲望,也可能推动我们去追逐邪恶的欲望。

[4] 但是,若有人以为,当这种外在原因如此临到我们身上时,我们是无法抗拒的,那么请他把注意力转向他自己的情感和活动,(并看看)他里面的控制原则(hegemonikon),是否因某些特殊原因而批准、认可并倾向于某种对象。

比如说,若一个男人已经决心坚守圣洁,拒绝行淫,那么当一个女人出现在他面前,引诱他作出与此目的相反的行为时,这女人并不是导致他消解自己决心的全部原因。他之所以犯了淫乱之罪,乃是因为他完全沉醉于享受和快感的诱惑,既不想拒斥它,又不愿坚持自己的信念。同样的事若发生在一个受过更多教诲、更加严于律己的男人身上,他虽也同样受到引诱和刺激,

但是他的理性已经得到进一步的巩固,又接受了严格的训练,同时也确立了或者几近确立了对善行的认识,所以他便能拒斥诱惑,灭绝欲念(epithumia)。

[5] 实情既然如此,人若推诿自己的罪恶,说我们乃是受了外力的推动,就如同木块、石头被外在动因推动一样,那么这种观点既非真实,也与理性背道而驰,乃是存心要取消自由意志(autexousion)概念的人所说的话。因为我们若是问他,什么是自由意志?他会说,自由意志乃是,当我试图做一件事时,没有任何外在原因能驱使我做相反的事情。

同样,人若把罪恶归咎于躯体的构造,也是荒谬的。因为严格的理性一旦控制了那些原本放荡不羁、粗俗不堪的人(他们若是尚能听从她的劝诫),便要使他们产生转变。这种向良善方向的转变是非常深刻的,以至于最放荡的人往往要比原本并不放荡的人更迅速地变好;最野蛮的人,也会变得极其温文尔雅,以至于那些从来没有像他们那样野蛮过的人,相比之下倒显得野蛮了,由此可见,他们身上发生的改善是如此巨大。同时,我们也看到另一些人,他们曾经非常沉着冷静,受人尊敬,但由于沾染了恶习,变得轻浮,失去了别人的尊敬,以至于坠入了纵欲的习惯。这样的人往往从中年时开始变恶,即过了青年时代就陷入了纵欲之中,因为青年时代就其本性来说是不稳定的。因此,理性表明,外在事件虽然并非我们所能控制的,但我们有责任决定应该采取什么方式来利用它们,因为我们拥有理性来做我们的审判官和观察者,使我们知道应当如何对付那些来自外界的事物。

[24] 使徒在一处经文中谈到贵重器皿或者卑贱器皿时说,

“人若自洁，他必作为贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事。”^①这里，他显然并没有把人之为贵重或者卑贱器皿归于神，乃全归于人自己。他在另一处经文中又说，“窑匠有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿。”^②这似乎又把一切归于神。但是他在两处经文中所说的话并非是自相矛盾的，我们必须将它们统一起来，从中概括出一个前后一致的结论来。我们若不认识神，全靠我们自己的力量，不能使我们进步；我们若不尽自己的一份力量来促成善果，徒有神的知识，也不能使我们进步；若脱离神的知识，光靠我们自己的力量和对这力量的运用，不能叫我们成为贵重的器皿或者卑贱的器皿；单有神的意志，我们自己的意志(*proairesis*)在神手中若不可变化，不具有趋向善行或恶行的能力，那么也不会使人变为贵重的器皿，或者卑贱的器皿。关于自由意志这个话题，我们的这些讨论已经足够了。

第三章 论三重智慧

[1] 圣使徒保罗希望教导我们一些关于知识和智慧方面的伟大而隐蔽的真理，所以他在致哥林多人的第一封书信里说：“因此在完全的人中，我们也讲智慧。但不是这世上的智慧，也不是这世上有权有位、将要败亡之人的智慧。我们讲的，乃是从前所隐藏、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的。这智慧世上有权有位的人没有一个知道的，他们若知道，就

① 《提摩太后书》，第2章，第21节。——校注

② 《罗马书》，第9章，第21节。——校注

不把荣耀的主钉在十字架上了。”^①为要说明各种不同类型的智慧，他在这段话里指出，有这个世界的智慧，这世上有权有位的智慧，以及神的智慧。但是当他说“这世上有权有位的智慧”这话时，我想，他的意思不是指一切有权有位者所共有的智慧，乃是特指其中某些人的智慧。

同样，当他说，“我们讲的，乃是从前所隐藏、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的”时，我们必须问，他讲的智慧究竟是什么意思，是否指那在其它时代都隐匿着的神的智慧，就是人子们原本不得而知，现在已经显明给他的圣使徒和圣先知的智慧，也就是在救主尚未到来之前的神的智慧。所罗门便是借这种智慧而得了他的智慧。论到这智慧，救主有话说，主所教的比所罗门伟大，“看哪，在这里有一人比所罗门更大。”^②这句话表明，受了救主教训的人，得了比所罗门所教的更高深的知识。

若有人主张说，诚然救主自己拥有更大的知识，但他所传授与人的，却并不比所罗门更多，那么他的意思便是与下面这句话相冲突的：“当审判的时候，南方的女王要起来定这世代的罪；因为她从地极而来，要听所罗门的智慧话。看哪，在这里有一人比所罗门更大！”虽然有世上的智慧，也有属于世上的每个有权有位者的智慧，但是我们认为，这里所指的只是神的智慧，它在太古和远古时代作用的范围较小，后来借基督得以更加完全地揭示和显明。

① 《哥林多前书》，第2章，第6-8节。

② 《马太福音》，第12章，第42节。

七 克莱门

克莱门(Titus Flavius Clements, 约公元 150 - 220 年), 约于公元 150 年生于雅典或亚历山大的非基督徒家庭, 深受希腊哲学和神秘宗教的影响, 后皈依基督教成为二、三世纪基督教的重要教父, 著有《劝勉希腊人》、《导师》、《杂文集》和《谁是得救的富人》。还有部分残篇传世。

《劝勉希腊人》

[第 1 章 抛弃偶像崇拜接受圣言和圣父] 底比斯(Thebes)的安菲翁(Amphion)和麦修姆那(Methymna)的阿里翁(Arion)都是吟游诗人。他们都是在传说中受到赞美的人物, 直到今天, 希腊的合唱队还在歌颂着他们的音乐技巧怎样使阿里翁引诱一条鱼,^①使安菲翁建造了底比斯的城墙。^②还有一个希腊传说更加离奇。据说, 色雷斯(Thrace)的一位术士^③仅靠他的歌声就能驯服野兽; 对了, 还靠音乐搬移橡树呢。我还可以告

① 阿里翁满载奖品和礼品从西西里回希腊。水手想谋财害命。阿里翁弹完竖琴就跳进了大海。受他的琴诱惑, 海豚集结于他周围。其中的一条海豚把阿里翁驮送到了科林斯。——译注

② 据说在安菲翁的音乐声中, 石头自动移至合适的位置。

③ 即俄耳甫斯(Orpheus)。参看欧里庇得斯《瑞索斯》, 924。

诉你们另一个传说和另一个类似的吟游诗人，这就是洛克里亚人欧诺姆士(Eunomus)和皮索(Pytho)的蚱蜢。^① 为了纪念一条死去的毒蛇，在皮索^②举行了一次肃穆的希腊人集会，会上，欧诺姆士为那条爬虫唱了一首送葬歌。他唱的究竟是称道那条蛇的赞歌，还是一首悲叹的哀歌，我说不上。可当时发生了一场竞赛：欧诺姆士在正当午时弹着竖琴，就在此时，那些在太阳底下浑身暖洋洋的蚱蜢也在山坡上的树叶下面歌唱。你们都知道，它们并非为了皮索那条死蛇歌唱，而是为了全智的神歌唱，这种自发的自然歌声，要比欧诺姆士的巧妙弹奏更美妙动听。欧诺姆士的手碰断了一根琴弦；一只蚱蜢跳上了竖琴的琴颈，它在那上面鸣啭着，就像在树枝上一样。于是，吟游诗人调整了自己的音乐，使之与蚱蜢的曲调一致，从而弥补了碰断的琴弦。可见，并不像传说所说的那样，是欧诺姆士用自己的歌声吸引了蚱蜢。人们根据传说在皮索建立了铜像，铜像塑的是欧诺姆士和他的竖琴，而他的朋友则处于对手的位置。不！蚱蜢是自动飞来、自动歌唱的，尽管希腊人认为它是听从了音乐的召唤。

你们相信无聊的传说，认为猛兽会被音乐迷住，在你们看来，只有真理的美丽脸庞才是装出来骗人的玩意儿，你们以不信任的目光看着它，天底下怎么会有这种事呢？喀赛隆(Cithaeron)、赫利空(Helicon)，还有奥德里苏和色雷斯的大山，^③以及

① 严格地说是蝉。

② 即德尔斐。根据希腊传说，这条毒蛇是德尔斐神殿古老的保护者，它是被阿波罗杀死的。

③ 喀赛隆是宙斯的圣山；赫利空是缪斯的圣山；色雷斯诸山是酒神崇拜的家园。

用来骗人的神庙，被人们看作是神圣的，就因为扮演的那些神秘仪式，人们还在赞歌里颂扬它们。就我而言，尽管它们不过是传说，但是一想到所有那些写进悲剧的灾难，就感到无法忍受。可是在你们手里，这些罪恶的记录变成了戏剧，而戏剧里的演员则成了你们逗乐子的对象。说到戏剧和利那埃节(Lenaea)上的众诗人，这些人活像醉汉，^①如果你们愿意，让我们在他们的表演酒神巴克斯(Bacchus)节奠礼仪式中的纵酒狂欢时，用常青藤捆住他们，让他们闭上臭嘴。森林之神、迷乱的人群和——对了，还有恶魔们的其余同党——赫利空和喀赛隆山上的一切神怪现在都已经过时了；让我们依靠灿烂的智慧，使真理从天空降临耶和华的圣山，降临众先知的圣会。让真理的光芒射至极远，照耀每一个地方，照亮那些正在黑暗中挣扎的人们，把他们从迷途中拯救出来。真理伸出她超凡的右手，甚至用领悟，把他们引向获救的道路。当他们抬头仰望时，要让他们舍弃赫利空和喀赛隆，而停留于锡安；“因为训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷”，^②而天道才是真正的冠军，是在全世界这个大舞台上享受最高荣誉的歌手。是的，我说的这位欧诺姆士不唱忒尔潘德(Terpander)或卡皮欧(Capio)的诗词，也不用弗里吉亚(Phrygia)、吕底亚(Lydia)或多利亚(Doria)的曲调；他唱的是新的歌曲，包含着以上帝的名字命名的永恒歌词。这就是那首新歌，摩西之歌，

① 克莱门这里指的不是大剧作家的作品，而是利那埃节（每年在雅典为纪念酒神而举行的盛会）上的竞赛。在克莱门生活的年代，参加这一竞争的大多是无名诗人。

② 《以赛亚书》，第2章，第3节。

“悲伤和愤怒的平息剂，令全部病痛都忘记。”^①在这首歌里，含有甜蜜而纯正的劝慰良药。

因此，在我看来，我们的色雷斯人俄耳甫斯，还有那位底比斯人和那位麦修姆那人，是不配叫做人的，因为他们是骗子。他们受恶魔的影响，以音乐为幌子伤害人命，他们企图通过狡诈的巫术毁灭人类。他们在宗教仪式上纪念暴力行为，在宗教崇拜中引入悲惨的故事，他们乃是最早把人们引向偶像崇拜的人；^②是的，他们用木头和石头，也就是雕像和画像，构筑了习惯的冥顽不灵。他们用吟诵和妖术，把属于普天之下所有公民的真正高贵的自由捕获，并把它投入最可怜的奴隶状态。

但是，我的吟游诗人是根本不同的，他来到是为了迅速结束恶魔强加于我们的悲惨的奴隶状态；他把我们领回温顺柔和的虔诚之轭，借此把被抛下大地的人再次召回天堂。起码，只有他才驯服了一切野兽中最桀骜不驯的人：因为他驯服了鸟，那是飞行的人；爬虫，狡猾的人；狮子，暴躁的人；猪猡，贪欢的人；狼，贪婪的人。人无理智，就是木头和石头；人若陷入无知，就会比顽石更愚钝。作为我们的证明，让蕴含真理之歌的先知的声音出现吧，把同情的言词说给那些在无知和愚蠢中消耗生命的人——“上帝能从这些石头里给亚伯拉罕兴起子孙来。”^③对真理毫无知觉的人们的极度愚蠢顽固决不亚于石头，而上帝也确实能从这些石头，也就是相信石头的异教徒身上兴起积极向善的

① 荷马，《奥德赛》，第四卷，221。

② 例见第2章第5-8段。

③ 《马太福音》，第3章，第9节。

虔敬种子。再说,从某种意义上来说,“毒蛇的种类”^①这个词指的是那些恶毒而伪善的伪君子;可是,就是在这些毒蛇中,选择悔改的,他只要服从上帝的圣言,就会成为“属于上帝的人”。^②另一些人被形象地叫做披着羊皮的“狼”,^③这意思是说这些人是长着人样的贪婪野兽。所有这些穷凶极恶的兽类,所有这样的石头,天堂的歌声都将使之转变为驯服的人。正如使徒所说的那样:“我们从前也是无知、悖逆、受迷惑、服事各样私欲和宴乐、常存恶毒嫉妒的心,是可恨的,又彼此相恨。但到了上帝我们救主的恩慈,和他向人所施的慈爱显明的时候,他便救了我们,并不是因为我们自己所行的义,乃是照他的怜悯。”^④

你们看,这首新歌是多么伟大啊!它把石头造成了人,把野兽造成了人。此外,那些死者、那些不曾享受过真正生活的人,只要听到了这首诗,就会获得新生。而且,它还赋予天地万物优美的秩序,把杂乱无章的成分调和一致,组成了协奏曲,从而使整个宇宙能与它和谐。它让海洋奔涌,但不准它侵蚀陆地;而对于正在被冲走的土地,它使之坚固,成为海洋的疆界。是的,它用空气减轻了火的愤怒,正如人们可以把多利亚曲调和吕底亚曲调混合起来一样;又在空气里混入了火,缓和空气的刺骨寒冷;它如此巧妙地混合了宇宙中这些极端的音调。更有甚者,这首纯洁的歌,这条宇宙的支索,这种万物的和谐,从中心伸向四

① 《马太福音》,第3章,第7节。

② 《提摩太前书》,第6章,第11节。

③ 《马太福音》,第7章,第15节。

④ 《提多书》,第3章,第3-5节。

方,又从四极伸向中心,使整个宇宙趋向和谐,并不是按照色雷斯人的音乐,那种音乐和犹八^①是差不多的,而是按照上帝慈爱的目的,这种目的是大卫王孜孜不倦地探求的。他是发源于大卫王,却存在于大卫王之前的圣言(Logos),他蔑视七弦竖琴和竖琴这些没有生气的乐器。他依靠圣灵的力量,把和谐的秩序赐予了这大千世界,是的,也赐予了由肉体 and 灵魂组成的人这个小世界;他在宇宙这架多声部的乐器上为上帝奏乐,也合着人体乐器歌唱。“因为你是我的竖琴我的气管和我的神殿”^②——我的竖琴是因为音乐,我的气管是因为圣灵的呼吸,我的神殿是因为圣言——上帝的目的是音乐要回响,圣灵要鼓气,神殿要迎纳它的主人。还有,我们刚刚提到的竖琴家大卫王激励我们去追求真理而抛弃偶像。他从来不为恶魔唱颂歌,以致那些恶魔都被他真正的音乐吓跑了;当恶魔降临到扫罗身上的时候,大卫就拿琴用手而弹,扫罗便舒畅爽快,恶魔就离了他。^③ 主根据他自己的形象,把人造成一架美丽的、有生气的乐器;而他自己,毫无疑问也是上帝极其和谐的乐器,声音优美而圣洁,是超凡绝尘的智慧,是天堂的福音。

那么,这架乐器、圣言(Logos)、上主和这首新歌的目的是什么呢? 打开盲人的眼睛,开通聋子的耳朵,并把跛腿和误入歧途的人引上正路;向愚夫宣示上帝,结束堕落,消除死亡,调和悖逆

① 《创世记》,第4章,第21节。

② 这段话出处不详。可能是早期基督教赞歌的残篇。《诗篇》,第57篇,第8节;《哥林多前书》,第6章,第19节等处涉及到这些比喻。

③ 《撒母耳记上》,第16章,第23节。

的儿子与仁慈的父。上帝的乐器是对人的慈爱。上主怜悯、责罚、告诫、劝说、拯救和保护我们；最重要的是，他许诺把天堂的王国作为我们追随他的报酬，而他从我们身上获得的唯一欢乐就是我们的获救。因为邪恶助长人类的堕落；而真理，就像蜜蜂一样，不会伤害世界上的任何事物，相反地，只会从人们的获救中得到欢乐。因而你们拥有他的承诺；你们拥有他对人的爱；共享他的恩典。

我的救赎之歌是新的，但你们不要以为我的意思是同说一件器皿、一幢房子是新的。因为它“在启明星之前”^①就已升起；还有，“太初有道(Logos, Word)，道与上帝同在，道就是上帝。”^②但是，谬误是衰老的，而真理看起来永远是新事物。无论弗里吉亚人是否由故事中的山羊证明为古老的民族；^③无论诗人怎样把阿卡狄亚人(Arcadians)描述成比月亮更古老；也无论人们怎样想象埃及人居住的土地最早出现光明，照亮了诸神和众生；这些民族仍然没有哪一个是存在于这个世界之先的。但是我们存在于世界建立之前；因为我们为命运所定必须存在于上帝之中，我们由上帝预先所生。我们是由上帝的圣言所成的理性塑像？由于与上帝紧密相联，我们存在于万物之始，因为“太

① 《诗篇》，第110篇，第3节。七十子希腊文本有“before the morning star”。

② 《约翰福音》，第1章，第1节。此处依和合本将 Logos, Word 译为“道”，本书其它地方则统一译作“圣言”。——校注

③ 见希罗多德的《历史》第二卷第2节。埃及王普萨美提库斯(Psammetichus)想搞清楚谁是最古老的民族，于是把两个婴儿交给牧人。只让他们带上两头山羊喂奶用，但不对他们说任何人的语言。这两个婴儿发出的第一个声音据说是弗里吉亚语中的面包，因此埃及王断定弗里吉亚人是最早的种族。

初有道”。^① 总而言之，因为圣言是从一开始就存在的，所以他过去是并且永远是万物的神圣开端；但是我又把他叫做新歌，因为他最近才得名。这是奉献给古老而当之无愧的力量之名，这就是基督。

因而，道，也就是基督，一方面自古就是我们存在的原因（因他存在于上帝之中），另一方面又是我们幸福（eu einai）的来源。这个圣言，只有他才既是上帝又是人，这个我们一切善好（agathon）的来源，近来才以他自己的位格出现在世人面前；我们从他那儿学会了怎样正当地生活在大地上，从而被领上了我们永生的道路。用代主立言的使徒的话说：“上帝救众人的恩典，已经显明出来，教训我们除去不敬虔的心，和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日。等候所盼望的福，并等候至大的上帝，和我们救主耶稣基督的荣耀显现。”^②这就是存在于太初的他，先在的圣言的新歌，即直到现在才在我们中间闪耀的显现。不久以前，先在的救主显现于大地；存在于永恒的上帝之中的他（因为“道与上帝同在”）^③显现为我们的导师；宇宙万物由之创造的圣言显现了。太初赐给我们生命的他，作为造物主时造就了我们，现在又显现为我们的导师教我们如何正当地生活，为的是从此以后，作为上帝，他可以赐予我们永恒的生命。

这不是他第一次怜悯我们的过错。从天上，从一开始他就这样做了。但是现在，由于他的显现，他在我们即将受到惩罚的

① 《约翰福音》，第1章，第1节。

② 《提多书》，第2章，第11-13节。

③ 《约翰福音》，第1章，第1节。

关头又援救了我们。因为邪恶的、爬来爬去的野兽用他的魔术把人变成奴隶，甚至直到今天还在折磨人类。在我看来，这野兽是以野蛮人的方式报复人类，据说野蛮人就是把俘虏和死尸捆在一起直到与死尸一起烂掉的。毫无疑问，不论在什么地方，一旦这一邪恶的暴君和毒蛇做到了使人们一生下来就把他们捏在他手心里，他就会用鬼神崇拜的罪恶锁链把他们与木头、石头、雕像和诸如此类的偶像捆在一起；然后，就像人们所说的那样，折磨和活埋他们，直到他们也和偶像一起烂掉。由此可以看出（因为在世界之初夺去夏娃生命和现在夺取其他人生命的，正是同一个骗子），援救和帮助我们的也是同一位神，这就是上主，他从一开始就通过预言显示了自己，但现在他明明白白地邀我们走上获救之路。

让我们服从先知的训导，摆脱“空中掌权者的首领，也就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵”。^① 让我们求助于我们的救主，他直到现在依然力劝人们走获救之路，正如他以往做过的那样。他在埃及通过奇迹和预兆这样做过；在旷野里通过燃烧的灌木丛和云柱这样做过，由于他的慈爱，那块云柱就像女仆一样跟随着希伯来人。但是后来，通过至明的摩西和爱真理的以赛亚，以及整个先知团体，他用更加理性的办法来使那有耳能听的人们归向道。有时他指摘，有时他甚至威胁；他哀悼有些人；他歌颂另一些人；就像一位良医，在为病人治病的时候，给有的病人敷泥敷剂，给有的病人按摩，给有的病人洗浴；有的病人他用刀割，有的病人他用火烧灼；有的病人他甚至截肢，只要他有办

^① 《以弗所书》，第2章，第2节。

法去掉病人的某些部位或肢体以恢复病人的健康。由此可见，救主在拯救人类的工作中使用了多种语气和办法。他的威胁是为了警告；他的指摘是为了改变人们的信仰；他的哀悼是为了表示怜悯；他的歌颂是为了鼓励。他通过燃烧的灌木丛说话（因为古时候的人们需要预兆和迹象），他也用火引起人们心中的恐惧，点燃云柱，作为一种象征，既象征恩典也象征恐惧——他给顺从者以光亮，给悖逆者以火焰。但是由于血肉之躯比云柱或灌木丛更被人看重，所以在那些预兆之后，众先知开始发表言论。主自己借以赛亚之口说话，主自己借以利亚之口说话，主自己借众先知之口说话。至于你们，如果你们不相信先知，如果你们认为那火以及见到过那火的人只是传说，那么主自己会对你们说话，“他本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，”^①他就是那竭力救助人类的慈悲的上帝。现在，圣言自身明明白白地对你们说话了，你们应该为自己的不信道而羞愧。是的，上帝之言化作人形在讲话了，为的是你们这样的人能够从人身上了解到，甚至人也可能变成神。

那么，朋友们，当上帝不懈地劝勉我们追求美德的时候，我们自己却不肯接受这种福祉，却要阻止自己获救，这岂不是很奇怪吗？难道你们不知道约翰也要求我们走获救之路，自己完全变成功勉的声音吗？那就让我们请教他吧。“你是谁，从哪里来？”^②他会说他不是以利亚，他会否认自己是基督；但他会承认

① 《腓立比书》，第2章，第6-7节。

② 荷马：《奥德赛》，第一卷，170。

自己是“旷野上的喊叫声”。^①那么,约翰是谁呢?请允许我们用形象的话说,他就是在旷野里发出劝世喊叫的圣言的福音。啊,福音,您在喊叫什么?“也告诉我们吧”。^②“铺直主的路”。^③约翰是先行者,约翰福音就是圣言的先行者。这是为正在到来的获救做准备的鼓励声音,是劝勉我们去接受天国资产的声音;由于这种声音,不毛而荒凉的土地将不再没有果实。

我想,天使的声音所预言的正是这种果实。这种声音也是主的先行者,因为它给不育的女人^④带来了喜讯,就像约翰对旷野所做的一样。因此,这种福音是不育的女人喜得贵子的原因,也是不毛的旷野喜获丰收的原因。主的两种先行的声音,也就是天使和约翰的声音,在我看来,暗示了为我们而储存的救赎,也就是说,在圣言显圣之后,我们将收获劳动的果实,这就是永生。毫无疑问,《圣经》把两种声音合在一起,就使整个事情变得很明白了。因为它说:“你这不怀孕不生养的,要歌唱;你这未经过产难的,要发声歌唱,扬声欢呼;因为没有丈夫的,比有丈夫的儿女更多。”^⑤我们就是那些天使带给他们喜讯的人,我们就是那些约翰劝其认识农夫、寻找丈夫的人。因为他是同一个人,不育女人的丈夫和旷野的农夫,他赐予不育的女人和旷野以神奇的

① 《约翰福音》,第1章,第20-23节。

② 《奥德赛》,第一卷,第10节。

③ 《以赛亚书》,第40章,第3节;《马太福音》,第3章,第3节;《马可福音》,第1章,第3节;《路加福音》,第3章,第4节;《约翰福音》,第1章,第23节。

④ 即以利沙伯。见《路加福音》,第1章,第7-13节。

⑤ 《以赛亚书》,第54章,第1节。克莱门说圣经把两种声音合在一起,这是把引文中的第一句理解为讲旷野,而把第二个分句理解为讲不育女人。

力量。那位出身高贵的女人原来有很多孩子,但后来因为不信道而失去了——这就是那位一开始有很多孩子的希伯来女人——,而不育的女人^①得到了丈夫,旷野得到了农夫。于是,由于圣言的力量,她们双双成了母亲,旷野成了果实的母亲,女人则成了信道孩子们的母亲;然而,“不育”和“旷野”这两个词却为不信道的人们一直保留下来。

道的传播者约翰以诸如此类的方式,号召人们为主的到来,也就是基督的到来,做好准备。这也是撒迦利亚变哑所暗含的意思——这沉默一直延续到那果实,也就是基督先行者^②的出现——真理之光,圣言,将变成喜讯,撕破黑色预言的神秘沉默。至于你们,如果你们渴望亲自见到上帝,那就为了他参加涤罪会议,不要用月桂树、羊毛头带和紫袍,而要用正义来装扮自己,用自我克制的树叶来编织你们的花环,勤勤恳恳地追随基督。“因为我就是门,”^③他曾经这样说;这门是我们希望觐见上帝的人必须寻找的。所以,要追随基督,以便他会为我们打开天堂之门。因为道之门是理性之门,只有用信仰的钥匙才能打开。“除了子和子所愿意指示的,没有人知道父。”^④我很清楚,打开这扇迄今未启之门的他,以后将为我们除去屏障,让我们看清里面的东西,向我们指明以前不能分辨的东西,但是这只有在我们通过基督进入天国之后才有可能,只有通过基督才能直观上帝。

① 即外邦人。参见《杂文集》,ii,29.1。

② 见《路加福音》,第1章,第20,64节。

③ 《约翰福音》,第10章,第9节。

④ 《马太福音》,第11章,第27节。

[第5章 希腊哲学之于上帝的见证] 如果你们愿意的话, 现在就让我们简略地谈一下在诸神的问题上哲学家所坚持的观点。或许我们会发现, 哲学本身在也徒劳无益地从物质(hule)当中形成其神的概念; 或许我们可以在此过程中表明, 哲学在崇拜某种神力的同时, 在梦境中看到过真理。^① 有些哲学家把元素当作世界万物的本源。米利都的泰勒斯把水选为赞美的对象; 该城的阿那克西美尼选择了气, 阿波罗尼亚(Apolloina)的第欧根尼(Diogenes)继承了他的思想。埃利亚的巴门尼德引入了火和土, 把它们当作神; 不过麦塔蓬图姆(Metapontum)的希帕索斯(Hippasus)和以弗所的赫拉克利特认为, 在这两样之中, 只有一样, 也就是火才是神。至于阿克拉加斯的恩培多克勒(Empedocles of Acragas), 他选择了多元性, 除了四种元素以外, 他还把“爱”和“恨”当作神。

这些人愚蠢地夸耀其智慧, 却崇拜物质, 所以他们实际上也是无神论者。不错, 他们没有崇拜木头和石头, 但是他们从土中造出了神, 土地正是石头和木头的母亲。他们没有崇尚波塞冬, 但是他们崇尚水本身。世界上除了以“饮料”(posis)命名的那种液体物质以外, 还有什么是波塞冬(poseidon)呢? 毫无疑问, 这与好战的阿瑞斯的名字起源于废除和毁灭^②是一个道理; 我认为, 主要是由于这一点, 许多种族就把剑往地上简单地一插, 然后就向它供献祭品, 就像对待阿瑞斯一样。据欧多克索在其《地

① 意即: 依稀看到了它。参见普鲁塔克,《伊希斯与俄塞里斯》,328。

② Ἀρης 来源于 αρισ 和 αναρσεις。参见普鲁塔克,《论爱》,757B; 柏拉图,《克拉底鲁》,5,395-412。

理学》一书第二卷中说,斯库提亚人的习惯就是这样的。^① 据希凯西乌斯在其《神秘仪式》一书说,斯库提亚人的一族扫罗马提亚人(Sauromatians)崇拜一把匕首。^② 赫拉克利特的追随者把火推崇为万物之源,也是这个道理;因为这个火正是其他人所称的赫淮斯托斯。波斯的马吉人(Magi)和亚洲的许多居民崇拜火;马其顿人也是这样,这是第欧根尼在他的《波斯史》一书第一卷中记载的。^③ 我还要举出扫罗马提亚人的例子吗? 尼姆福多鲁在其《异邦习俗》一书中报道他们是崇拜火的;^④ 也没有必要举波斯人、米地亚人和马吉人的例子了。狄农说,马吉人在野地里献祭,因为他们认为火和水是神性的唯一标志。^⑤ 我也不会掩饰他们的无知;尽管他们确信自己是在摆脱偶像崇拜的错误,然而他们却陷入了另一种错误。他们不像希腊人那样把木头和石头当作神性的标志,也不像埃及人那样把鹮和獐当作神性的标志;但他们像哲学家一样,把火和水当作神性的标志。然而,没过多久,他们也开始崇拜与人同形的神像,这是柏罗苏斯(Berosus)在其《迦勒底历史》一书的第三卷中所说的;^⑥ 因为大流士之子、俄库斯(Ochus)之父阿塔克塞西斯(Artaxerxes)引进了这种习惯。阿塔克塞西斯最先在巴比伦、所萨(Susa)、厄克巴塔那(Ecbatana)建立了阿弗洛狄忒·阿那伊提斯(Aphrodite Anaitis)的

① 欧多克索(Eudoxus);残篇,16,Brandes辑补。

② 希凯西乌斯(Hicesius);残篇,1,《希腊历史残篇》,第四卷,第429页。

③ 第欧根尼(Diogenes of Cyzicus);残篇,4,同上书,第四卷,第392页。

④ 尼姆福多鲁(Nymphodorus);残篇,14,《希腊历史残篇》,第二卷,第379页。

⑤ 狄农(Dion);残篇,9,同上书,第二卷,第91页。

⑥ 柏罗苏斯(Berosus);残篇,16,《希腊历史残篇》,第二卷,第508页。

神像,并把这种崇拜强加给波斯人、大夏人(Bactrians),强加给大马士革人(Damascus)、萨尔底斯人(Sardis)。因此,得让哲学家承认,波斯人、扫罗马提亚人和马吉人是他们的老师,他们是从前者学到了崇拜“本源”的无神论学说。他们不知道万物之大原、万物之制造者以及“本源”之创造者、无始之耶和華,却对使徒所谓“柔弱而无用的元素”^①顶礼膜拜,这些元素原是造出来服务人类的。

其他哲学家越过了元素,努力寻求一种更高级更优秀的本源。有些哲学家颂扬“无定”(apeiron),如米利都的阿那克西曼德、克拉佐门奈的阿那克萨戈拉、雅典的阿基劳斯(Archelaus)就是这样。后面两位哲学家都把心灵(nous)置于无限之上;另一方面,米利都的留基伯和喀俄斯(Chios)的梅特罗多鲁(Metrodorus)似乎也主张有两个本源,一个是“充实”,另一个是“虚空”。阿布德拉(Abders)的德谟克利特除了这两个本源之外,还加上了一个“影像”。^② 还不止这些哩! 克罗敦(Croton)的阿尔克迈翁(Alcmaeon)认为星星是有生命的,因此是神。我不会害怕指出其他人的胆大妄为。凯尔西顿(Chalcedon)的色诺克拉底(Xenocrates)声称,行星是七位神灵,而恒星是第八位的神灵。我也不会放过斯多亚学派,这个学派认为,神性布满了一切物质,甚至渗透于最低级的物质形式;这些人简直是使哲学蒙受耻辱。在这一点上,谁也不能阻止我提到逍遥学派(Peripatetics)。

① 《加拉太书》,第4章,第9节。

② 德氏的理论认为:一切自然物体都发射出物体的小粒子,这种小粒子就是所谓的“影像”。影像与感官的接触是知觉的原因。

这一学派之父^①因为不了解万物之父，于是就认为“最高的”东西是宇宙的灵魂；也就是说，他认为宇宙的灵魂是神，这样就搬起石头砸了自己的脚。因为他起先宣称神意(pronoia)只能到达月球；接着又认为宇宙就是神，这等于肯定不分有神性的东西为神，^②而这与他起先的观点是相矛盾的。亚里士多德的学生，精明的厄瑞苏斯人(Eresus)塞奥弗拉斯特(Theophrastus)曾经怀疑神就是天，也曾经怀疑过神就是灵(pneuma)。只有伊壁鸠鲁，我愿意从记忆中抹去他，因为他大逆不道地认为神从来不关心世界。彭托斯(Pontus)的赫拉克雷德(Heracleides)的观点是什么呢？他的观点与德谟克利特的“影像”论又有什么不同之处呢？

[第6章 由于神的启示哲学家们有时也能触及真理]许许多多相同的说法蜂拥进我的脑海，就像一场噩梦一样，接连不断地映现着群魔乱舞的画面，又像一位饶舌老妇一样，絮絮叨叨地叙述着虚幻不实的故事。确实，我们从不允许成年人听这样的故事。即使孩子伤心地哭个不停，我们也从不用这种荒诞故事哄他们，因为我们怕在孩子当中助长这种无神论。那些宣扬无神论的人自以为聪明得很，其实就像婴儿一样对真理一无所知。既然人们信任你们，为什么你们还要在真理的招牌下对他们说，他们受“流动”、“运动”和“不规则漩涡运动”的统治呢？为什么

① 即亚里士多德。

② 亚里士多德清楚地区分了天上世界和月下世界。天上世界是宇宙的神圣部分，只有在月下世界才有生、死和变化发生。因此，统治天上世界与月下世界的法则肯定是不同的。克莱门将此理解为天道只能到达月球，显然不符合亚里士多德原意。

你们要把风、气、火、土、木头、石头以及世界本身想象为神，用偶像来污染生活呢？那些人已经被这种夸夸其谈的占星术——我不会叫它天文学的——弄得晕头转向、徘徊不定了，为什么你们还要用夸张的语言反复对他们说什么徘徊之星星的神性呢？我思慕风的主宰，火的主宰，世界的创造者，给太阳以光明者。我探求耶和華本身，而不是他的作品。我会从你们中间找出哪一位来做我探求上帝的合伙人呢？因为我们并没有对你们完全绝望。“柏拉图”。如果你们愿意的话。那么，柏拉图，我们怎样才能找到上帝呢？“发现宇宙的父亲和创造者是一项艰巨的任务，并且，即使你找到了他，你也无法向大家说明他。”^①为什么呢？以上帝的名义，请你告诉我为什么。“因为他是根本不能描述的。”^②说得好，柏拉图，你已经触到真理了。可是不要放弃。要与我一起寻找善。因为有一种神圣的流出物会慢慢地灌输进每一个人的心田，尤其是进入那些毕生思索的人们的心田；使得他们即使心里不愿意，也不得不同意神是唯一的，他既不能被产生，也不能被消灭，他永远居住在天穹的最高处，^③居住在他自己的望楼里。

人必须将什么样的本性归于神呢？

他看见一切，却从不被看见。

① 柏拉图：《蒂迈欧》，28c。

② 柏拉图：《书信》，vii, 341C。

③ 原文意为天空的“背面”。这种说法源于柏拉图。参见 Plato,《斐德若》，247c。

欧里庇得斯这样说。^① 我觉得米南德说下面的话肯定是不对的，

噢，太阳，您是最大的神，

我们必须尊崇您。

因为有了您，我们才看见了其它的神。^②

因为即使太阳也不能向我们指示真正的神。只有健全的圣言或理性才是灵魂的太阳，只有他才能向我们指示真正的神；只有依靠他，只有当他在心灵深处升起时，灵魂的眼睛才会放出光芒。德谟克利特的话并非没有道理，他说：“只有少数理智的人伸出手去触摸我们希腊人现在所说的气和在传说里所说的宙斯；因为宙斯知道一切，予夺一切，他是万物之王。”^③柏拉图在模模糊糊地谈到上帝时，也有类似的想法，他说：“万物都围绕着万物之王，因为如此，万物才都是善的。”^④谁是万物之王？万物之王就是上帝，他是有关万事万物之真理的尺度。正如被衡量的事物是依靠衡量才被理解的一样，真理也是靠上帝的洞察才被衡量和理解的。真正的圣师摩西说过：“你囊中不可有一大一小，两样的砝码。你家里不可有一大一小，两样的升斗。当用对准公平的砝码，公平的升斗。”^⑤他在这里肯定上帝是宇宙的砝

① 欧里庇得斯(Euripides)，残篇，1129，Nauck 辑补。

② 米南德(Menander)，残篇，609，Kock 辑补。

③ 德谟克利特 Democritus，残篇，30，Diels 辑补。

④ 柏拉图：《书信》，ii，312E。

⑤ 《申命记》，第 25 章，第 13 - 15 节。

码、升斗和计数器。不公正的偶像在背囊深处，也就是我们所说的肮脏灵魂的深处，找到了藏身之所。然而唯一真正的上帝衡量着世界万物，他是唯一公正的尺度，因为他永远坚定不移地保持着不偏不倚，^①他用他的公正，就像用一架天平一样，维持着宇宙本性的平衡。“正如古语所说的那样，掌握了一切存在的开端、结尾和中间的上帝，沿着一条不偏不斜的道路，依其本性旋转着；但是正义永远伴随着他，为的是惩罚那些置神圣法律于不顾的人。”^②“柏拉图，你是从什么地方发现真理的呢？这一大篇就像神谕一样宣扬敬畏上帝的言论是从哪里来的呢？”他回答：“异邦人比希腊人更聪明。”^③就算你不肯告诉我，我也知道你的老师是谁。埃及人教会了你几何学，巴比伦人教会了你天文学，色雷斯人向你传授了医疗咒语，亚述人(Assyrians)也教会了你许多；但是，说到你的法律(就其是正确的而言)和你对上帝的信仰，你还是受益于希伯来人本身：

他们不崇拜虚伪的人工制品，
不管是金子、银子做的还是钢铁打的，
也不崇拜凡夫俗子所敬畏的、
用木头和石头雕刻的死人偶像；
而是每天早晨从睡梦里醒来时
对着天空伸出高贵的手，

① 参见柏拉图：《斐多篇》，78D。

② 柏拉图：《法律篇》，715E、716A。

③ 柏拉图：《斐多篇》，78A。

用纯洁的水清洗他们的肉体；
他们只崇拜他
他是永远保护他们的不朽的神。^①

啊，哲学，请你赶快让他们来到我面前，不单是柏拉图一个人，还有其他许多人，他们也凭上帝自己的灵感掌握了真理，认为只有唯一真正的上帝才是神。比方说，安提斯提尼就看到了这一点，当然，他不是因为犬儒哲学，而是因为亲近苏格拉底才看到这一点的；他说：“神不像任何别的事物，因此没有人能够通过相似物彻底了解他。”^②雅典人色诺芬假如没有被苏格拉底所喝的鸬酒吓倒的话，就一定会像苏格拉底一样承担起见证人的责任，明确地写出真理；但不管怎么说，他还是暗示了这种真理。他至少这样说过：“推动万物又使万物静止下来的显然是某个伟大而全能的一；但是他的形式我们是无法看到的。即使看上去普照万物的太阳似乎也不让人们看到它；如果一个人冒冒失失地去看，那么他的视力就会被太阳夺走。”^③请问，格律鲁斯（Gryllus）的儿子的智慧从什么地方来的？难道它不是清楚地来源于那位希伯来女先知吗？她在下面的话里作出了预言：

什么样的肉眼看得见不朽的上帝，

① 《西彼拉占语集》，第三章，586 - 588, 590 - 594。

② 安提斯提尼（Antisthenes）；残篇，24，Mullach 辑补。《希腊哲学残篇》，第二卷，第 277 页。

③ 色诺芬：《回忆苏格拉底》，第四章，3. 13 - 14。

那居住在天穹之上的神？
即使太阳的光线
也没有一个凡人能抵挡。^①

佩达西斯(Pedasis)的克莱安塞斯(Cleanthes)^②是位斯多亚学派的哲学家,他没有像其他诗人那样提出神的系谱,而是提出了一种真正的神学,他毫不隐瞒自己关于神的思想。

你们问我:上帝像什么?那就请听吧!
神是井然有序的、神圣的、纯洁的、公正的,
自治的、有效的、美丽的、正义的,
严肃的、诚实的、永远恰如其分的,
无畏的、无忧的、有用的、消除痛苦的,
满意的、优越的、坚定的、受爱戴的,
受人尊重的、始终一致的……
名闻遐迩的、名副其实的、仔细的、善良的、强有力的,
持久的、无可非议的、永生不朽的。^③
世人盲目地倾听无益的意见

① 《西彼拉占语集》,前言,10-13。克莱门认为这些预言比色诺芬早,但实际上肯定晚于色诺芬的时代。

② 一般认为克莱安塞斯是特劳德(Troad)的阿绍斯(Assos)地方的人。参见Strabo,第十三章,第610-611页。

③ 佩尔森(Pearson):《芝诺与克莱安塞斯残篇》,第299页(残篇75)。佩尔森指出,这些词原是形容最高的善,克莱门却错误地以为它们形容的是上帝。

希图从那里碰上一点善。^①

我认为,在这些话里,他明确地指出了上帝的本性是什么,普通的意见和习惯又怎样使那些听从它们而不去追寻上帝的人成为奴隶。我们也不必隐瞒毕达哥拉斯学派的学说,它认为:“神是一;他不像有些人所怀疑的是在宇宙秩序之外,而是存在于宇宙秩序之中,完整地体现于整个循环之中,他管理着一切造化,把千秋万代融为一体,他支配着自身的力量,照亮了天空中他所有的作品,他是万物之父,是整个循环的心灵和生命本源,是万物的运动。”由于神赐的灵感,这些金玉良言的作者们记下了它们,而我们选择了它们。对于每一个哪怕稍微能对真理做一番探讨的人来说,它们已足以成为走向完全认识上帝的指南。

[第七章 希腊诗歌对于上帝存在的见证]但是我们不会仅仅满足于哲学而裹足不前。让诗词也登场吧——充满了虚幻不实之词的诗词——最后让它来证明真理吧,更精确地说,是要让它在上帝面前承认自己在传说中造成的偏差。哪位诗人愿意先登场就请上来吧。来了,阿拉图斯(Aratus)看到了神的力量是充满了整个宇宙的:

由于它,一切新生而坚固的事物才能成长,
我们将永远向他起誓。

万岁,万物之父,伟大的奇迹,人类的大救星。^②

① 佩尔森(Pearson):《芝诺与克莱安塞斯残篇》,第320页(残篇101)。

② 阿拉图斯:Phaenomena,13-15。

阿斯科拉的赫西俄德也以同样的心情隐隐约约地谈到了上帝。

因为他是君临一切的王和主人；
另外的神谁也不能与你在力量上相匹。^①

不仅如此，诗人们还使真理展现在舞台上。其中有一位就是欧里庇得斯，他在久久地凝视头顶的清气和蓝天之后说：“就把它看作上帝吧。”^②另一位是索菲鲁斯(Sophillus)之子索福克勒斯(Sophocles)，他说：

只有一位是真正的上帝，
他创造了高高的蓝天和绵延的厚土，
闪光的海浪和猛烈的风吼。
但是我们凡夫俗子心里却充满错误，
为了减轻自己的悲苦，
就建立石制的神像，
还把铜、金和象牙做的神像直竖。
又向它们献祭和举行无聊的庆祝，
以为这就是虔敬而心满意足。^③

① 赫西俄德：残篇，195，Rzach 辑补。

② 欧里庇得斯(Euripides)：残篇，941，Nauck 辑补。

③ 索福克勒斯：残篇，1025，Nauck 辑补。

这位诗人非常大胆地把真理搬上了舞台,介绍给他的观众。色雷斯的神秘仪式阐释人俄尔甫斯也是一位诗人,他是俄亚格鲁斯(Oeagrus)的儿子。在解释了神秘仪式并介绍了偶像之后,他改变主张说出了真理。他在最后的时刻歌咏了真正的圣言:

我的诗将要谈到圣洁的对象;
渎神的人们都把耳朵闭上。
穆赛乌斯(Musaeus),月亮的儿子,
你倾听真理的语言;
不让过去的错误夺走今天的时光。
你要注意听从那神圣的言(logos theios),
它会把你的心灵引向正确的方向;
还要认真走好狭窄的人生道路,注视着伟大的
世界主宰,我们不朽的君王。^①

接着他又明确地说:

自生的“一”生存着;万物自一而出;
他永远运行于自己的作品之中
凡人看不见他,他却能明察万物。^②

这就是俄耳甫斯写的;无论如何,他最后意识到了自己的误

① 俄耳甫斯:残篇,5,Abel辑补。

② 同上。

人歧途：

反复无常的凡夫，赶快回头吧，
赶快向你们的上帝祈求吧。^①

完全可以肯定，希腊人沐浴了圣言的些许阳光，也讲出了真理的一鳞半爪。这样，他们就证明了真理的力量，证明了真理没有被埋没。另一方面，他们也证明了自己的软弱无能，因为他们并没有坚持到底。因为我认为，现在人人都已清楚：没有听过真理的语言就说话办事的人，和没有找到立足点就挣扎着走路的人是一样的。

喜剧诗人们也在真理力量的驱使下，在他们的戏剧里提出了具有说服力的论点，反对你们所崇拜的诸神。但愿这些会使你们羞愧无比而走上救赎之路。比方说，喜剧诗人米南德在其《马车夫》一剧中说：

牵着个老太婆在街上走来走去，
溜进人家里偷吃圣盘中的食物，
这样的东西在我看来决不是神。^②

这里所说的正是库柏勒祭师们^③的所作所为。因此，当他们

① 《西彼拉占语集》，第三章，624 - 625。

② 参见 Kock：《阿提卡喜剧残篇》，第三卷，第 58 页。库柏勒的祭师们常常用盘子托着阿提斯的神像，身上带着库柏勒的神像，沿街化缘。

③ 诗中所说指的是阿提斯，并非库柏勒的祭师们。克莱门弄错了。

向安提斯提尼募捐时，安提斯提尼的回答是很恰当的：“我不来赡养诸神的母亲；那是诸神的义务。”^①就是这位米南德，由于愤世嫉俗，在他的《女祭师》一剧中试图揭露偶像崇拜的亵渎神灵，他说出了这样充满智慧的话：

如果一个人
能用铙钹把神随意地领来领去，
那么此人的力量就胜过了神。
但这就是人们想出来的
无耻的挣钱办法。^②

不光是米南德，荷马、欧里庇得斯和许多别的诗人也揭露了你们的诸神，并且毫无顾忌地辱骂他们。比方说，他们骂雅典娜是“狗蝇子”^③，骂赫淮斯托斯是“双脚残废的蹩拐儿”^④；海伦对阿弗洛狄忒骂道：

你的两只脚再也不能回到奥林普斯的大厦。^⑤

对于狄奥尼修斯，荷马坦率地说：

① 安提斯提尼：残篇，70，Mullach 辑补。《希腊哲学残篇》，第二卷，第 287 页。

② 米南德：残篇 25。Kock：《阿提卡喜剧残篇》，第三卷，第 70 页。

③ 荷马：《伊利亚特》，第二十一卷，394，421。

④ 同上书，第一卷，607 等处。

⑤ 同上书，第三卷，407。

有一天，他追赶着疯子狄奥尼修斯的侍女上了
尼萨(Nysa)圣山；
可由于莱克古斯(Lycurgus)出言不逊，
她们都把火炬扔到了地上。^①

欧里庇得斯的确是苏格拉底学派的得意门徒，因为他也只
尊重真理而不在乎观众。有一次，他提到了阿波罗，

他居住在大地的中央，
向人们发出无误的预言，^②

他这样揭露阿波罗：

相信了他的话，我就会谋杀自己的亲娘；
应该杀了他，因为他是个恶贯满盈的罪犯；
犯罪是他的专长不是我的专长，
因为他比我更不懂公道和善良。^③

还有一次他描写了赫拉克勒斯发疯的情形，^④在另一地方他
描写了后者的狼吞虎咽和贪杯如命。^⑤ 对于正在享用肉食的神，

① 荷马：《伊利亚特》，第六卷，132-134。

② 欧里庇得斯：《俄瑞斯忒斯》，591-592。

③ 欧里庇得斯：《俄瑞斯忒斯》，594-596,417。

④ 见《疯狂的赫拉克勒斯》。

⑤ 《阿尔克斯提斯》，755-760。

下面的话可以说是无以复加了：

一边嚼着生无花果，一边吼唱着没调的歌，
只有野蛮人才听得懂的歌，
你真是这样做的吗？^①

在他的《伊翁》一剧里，他再一次赤裸裸地把诸神展现给观众：

你们为人类立法，自己却做出不义之举，
这怎么可能是合理的呢？
假如——我只是说说而已，其实不会发生——
你们要为强暴人类而向人们支付罚金，
福玻斯、波塞冬、天空的统治者宙斯，
你们就要拆光神庙来偿还自己的罪行。^②

[第 11 章 人若肯接受基督，他所得到的将比他所放弃的多] 现在，如果你们愿意的话，让我们从头回顾一下上帝的恩泽。第一个人像孩子一样自由自在地在乐园里玩耍，因为他原是上帝的孩子。但是，后来他成了快感(hedone)的牺牲品(因为那条蛇，那用肚皮走路的、土做的邪恶，^③那教唆人回头追求物质享受

① 欧里庇得斯：残篇，907，Nauck 辑补。

② 欧里庇得斯：《伊翁》，442 - 447。

③ 因为它食尘土；参见《创世记》，第 3 章，第 14 节。

的毒蛇就是快感的象征),被肉欲引入了歧途。孩子由于悖逆和不听从圣父吩咐而长大成人了,他再也没脸去见上帝了。看吧,快感的力量是多么大啊!原来天真无邪因而自由自在的人现在被罪恶紧紧束缚住了。上主决定要再一次解放他,使他摆脱罪恶。他给自己戴上肉体的枷锁(这是一桩神圣的秘密),征服了毒蛇并战胜了暴君死亡。最使人不可思议的是,由于追求快感而犯下过错、被腐败紧紧束缚住的那个人,我主竟然用张开双手,告诉他将再一次获得自由。^①啊!这真是不可思议的奇迹!我主沉没了。而人却露出了水面;被赶出伊甸园的人得到了更大的奖赏,只要服从主的意志,他就能得到天国。因此我认为,既然圣言自己从天国来到了我们身边,我们就不应再到雅典和希腊的其它地方,或者到伊奥尼亚去向人请教,以满足自己的好奇心。如果我们的导师是曾经以神力、创造、救赎、恩泽、立法、预言和教义充满宇宙的救主,那么,他正在指导我们做一切事情,而整个世界则由于圣言变成了一个雅典和一个希腊。毫无疑问,既然你们以前相信神话诗里所讲的,克里特人米诺斯是“宙斯的亲密朋友”,^②那么你们就不会不相信,我们已经成为上帝门徒的人已经进入了真正的智慧王国。这种智慧,哲学大师暗示过,但是只有基督的门徒才能既理解它又宣传它。此外,整个基督教会可以说是不可分割的;没有野蛮人,没有犹太人,也没有希腊人,没有男人,也没有女人,只有上帝的圣灵所改变的

① 耶稣在十字架上伸开双手。

② 荷马:《奥德赛》,第十九卷,179。

一个新入。^①

再则,所有其它的告诫和箴言,比方说,人是否应该结婚,是否应该参与政治,是否应该生育孩子等等,都是次要的,并且只适用于特殊的场合。唯一具有普遍意义,并且明显地与整个存在有关,时时处处指向生活这一最高目的的劝告是关于虔诚敬奉上帝的劝告。为了达到永生的目的,只需要以虔诚的方式生活;而哲学,正如老人说的,是一种漫长的思考,它以永无止境的爱追求智慧。^②“耶和华的命令光芒万丈,给眼睛以光明。”^③接受基督吧;接受视力吧;接受光明吧:

这样,你们就能分辨清楚

谁是上帝,谁是凡夫。^④

赐予我们光明的圣言:“比黄金和宝玉更令人羡慕;比蜂房里的蜜汁更甘甜。”^⑤我们怎能不渴望他呢?他使埋葬在黑暗中的心灵变得清洁,擦亮了“发光的双眼”。^⑥“如果没有太阳,纵然有别的星辰,世界依然会处在永远的黑夜中。”^⑦同样地,除非我们开始认识圣言,被圣言的光辉照亮,否则,我们就会与鸟儿没

① 参见《哥林多前书》,第1章,第13节;《加拉太书》,第3章,第28节;《以弗所书》,第4章,第24节;《歌罗西书》,第3章,第9-11节。

② 克莱门显然认为,哲学的道路是艰难曲折的,没有基督教信仰直捷。

③ 《诗篇》,第19篇,第8节。

④ 荷马:《伊利亚特》,第五卷,128。

⑤ 《诗篇》,第19篇,第10节。

⑥ 比较柏拉图,《蒂迈欧》,45B。

⑦ 赫拉克利特,残篇,99,Diels辑补。

有任何区别,就会像它们一样在黑暗中填饱肚子,养肥身子,长大等死。让我们接纳光明吧,只有这样我们才能接纳上帝。让我们接纳光明,并且成为我主的门徒吧。这是我主对圣父的承诺:“我要将你的名传与我的弟兄;在会中我要赞美您。”^①您唱赞歌,又把您的父亲上帝的名传与我。您的话语将救助我,您的歌声将指导我。直至今日,我找不到通往上帝的途径,但是因为我的救主,您成了我的指路明灯,我就能通过你找到上帝,我就能在您的帮助下接纳圣父,我就能和您一起成为上帝的后嗣,^②因为您不会以我作您的兄弟为耻。^③

那么去掉我们对真理的遗忘吧!让我们丢掉就像雾霭一样挡住我们视线的无知和黑暗;让我们亲眼目睹真正的上帝,首先向他发出我们的赞叹,“啊,光明,向您致敬。”来自天国的光明照耀在我们这些沉没在黑暗里、禁锢于死亡的阴影中的人身上,它比阳光更纯洁、比地上的生命更甜美。这种光明是永恒的生命,不管什么事物,一旦沐浴了它,就会苏醒。只有黑夜在光明面前退缩,它因为畏惧而降下,为耶和华的白昼让位。宇宙变成了无限的光明,下降变成了上升。这就是所谓的“新创造”。^④圣父“让太阳照耀每一个人”,^⑤驾驭宇宙的救世主、“公义的太阳”^⑥与圣父一样,毫无偏心地光顾人类,用真理的清露为每一个人洗

① 《诗篇》第22篇,第22节。

② 参见《罗马书》,第8章,第17节。

③ 参见《希伯来书》,第2章,第11节。

④ 《加拉太书》,第6章,第15节。

⑤ 《马太福音》,第5章,第45节。

⑥ 《玛拉基书》,第4章,第2节。

去尘埃。他，正是他把下降变成了上升，把死亡转换成了生命；正是他从毁灭的血盆大口里把人抢救出来并把人举升到天上，把腐土变成了不朽的土地、把地上世界变成了天上世界。他是上帝的耕夫，“他给人们以吉祥的预兆，唤醒人们去从事”有益的工作，“向我们指出真正的谋生之道”。^① 他答应我们将会得到圣父真正伟大的、神圣的和不可剥夺的资产；他用天国的教义使人成圣，“将律法放在他们的思想里，写在他们心上。”^② 他所讲的是什么律法呢？上帝说道：“他们从最小的到至大的，都必认识我；而我将赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。”^③ 让我们接受永生的律法；让我们听从上帝的劝告；让我们认识他，以便他能赦免我们；让我们真诚地感谢和回报他的祝福（尽管他不需要任何东西），作为我们居住在尘世而支付给上帝的租金。

金子换黄铜，百牛值九牛。^④

因为你小小的信仰，他赐予你以耕种的地，饮用的水、行船的水、炊煮的火和居住的世界。因为你小小的信仰，他赐予你在天国殖民的权力。为了回报你小小的忠诚，他把所有这些伟大的造化和仁慈的恩典交给你。还有，那些相信术士的人得到了据说会保佑他们的护身符和咒语。难道你们反而不想带上来

① 这些话出自阿拉图斯：《现象》，6-7。

② 《耶利米书》，第31章，第33,34节。《希伯来书》，第8章，第10-12节引了这段话。

③ 同上。

④ 荷马：《伊利亚特》，第六卷，236。

自天国的护身符，^①也就是真正能拯救你的圣言吗？难道你们反而不想相信上帝的法力，摆脱激情(pathos)这一灵魂的疾病，并摆脱罪孽吗？罪孽是永恒的死亡。不用说，你们已经完全失去了知觉和视觉，^②就像田鼠一样在黑暗中耗费生命，除了吃什么也不干，因腐败而冰消瓦解。可我告诉你们，这是真理的声音，是真理在叫喊：“光明必将冲破黑暗。”^③那么，让光明照进人的内在部分，照进人心；让知识的光芒升起，揭示和照明人的内心。光明的弟子、基督的朋友和上帝的后嗣；我们已经知道了耶和華的名，所以就更应如此。耶和華的名是值得万民敬仰的，他是孝顺儿子的慈父，他的箴言是善意的，他的命令目的全在于孩子的得救。凡顺从他的人将诸事增益。他追随上帝；他顺从圣父；他在迷途开始认识耶和華；他热爱上帝；他执行上帝的命令；他追求上帝的奖赏；他理应得到上帝所许诺的一切。

拯救人类众生永远是上帝的目的。正因为如此，好上帝给我们派来了好牧人。^④而圣言则传播了真理，向人们展示了获救的宏伟蓝图，为的是人们可以或者因忏悔而得救，或者因拒绝服从上帝而被定罪。这就是公义的布道；对顺从的人来说，它是好消息；对不顺从的人来说，它是定罪的手段。但是，一旦尖厉的号角吹响，它就会集合起战士，宣布圣战开始；你们是否认为，基督在使和平之歌响彻全世界之后，不会集合起他的和平战士呢？

① 参见柏拉图：《查米地斯》，157A。

② 从字面上看 Νωδο'τ 意为老掉了牙的，克莱门用它来比喻老态龙钟。

③ 《哥林多后书》，第4章，第6节。

④ 《约翰福音》，第10章，第11节。

啊，人哪，他会的，他已经用鲜血和语言集合起了他不流血的军队，他把天上的王国托付给他们。基督的号角就是他的福音。他发出了福音，而我们听到了它。让我们穿戴起和平的甲冑吧，“围上公义的护心镜”，拿起信仰的盾牌，戴上救恩的头盔；让我们磨快“圣灵的宝剑吧，那就是上帝的道。”^①这样，号手就会让我们进入和平之伍。这些是我们刀枪不入的武装；让我们穿上它们，全副武装地迎战邪恶之徒。让我们用圣言在水里浸过的湿剑锋^②灭尽恶者的火箭，^③以感谢上帝的保佑，并借圣言来为上帝赢得荣誉。《圣经》上说：“只要你呼求，耶和華必回答你说，看哪，我就在你身边。”^④

啊，这是多么神圣而伟大的力量！正是由于这种力量，上帝变成了人类的同胞。因而，同时成为最高存在的模仿者和侍从，对于人来说更好和更有利的做法；因为人只有虔诚地侍奉上帝才能模仿上帝，也只有模仿上帝才能侍奉和崇拜上帝。来自天国真正神圣的爱就这样来到了人们身边，无论什么时候，只要被圣言重新点燃，灵魂中真正高贵的火花就一定能大放光明；最重要的还在于，获救本身和对获救的真诚渴望是齐头并进的，可以说，意志与生命是结合在一起的。因此，有关真理的这一劝勉就像，并且只有它才像我们最忠诚的朋友；它留在我们身边直到我们的最后一口气，对于那些起程赶往天堂的人来说，它也是完

① 参见《以弗所书》，第6章，第14-17节；《帖撒罗尼迦前书》，第5章，第8节。

② 《以弗所书》，第6章，第16节。

③ 洗礼的暗示。

④ 《以赛亚书》，第58章，第9节。

善灵魂的好护卫。那么,我的劝勉又是什么呢?我劝你争取早日得救。这就是基督的愿望:总而言之一句话,他慷慨地许诺将使你永生。他是谁?简单地说:他是真理之言;他是不朽之言;他把人带回真理的国度,使他复生;他是拯救人类的刺棒;他消除了腐败,驱逐了死亡;他把自己的神庙建在人的心里,以便在人心供奉上帝的神龛。净化你的神庙吧,把你短暂的快感和随心所欲扔给风和火吧;你要为收获自制而在智慧的土地里辛勤耕耘,把自己当作最初的果实献给上帝,使自己不仅成为上帝的作品,而且成为上帝的欢乐。对于基督的朋友来说,有两件事是必须做的:第一,他必须表明自己配得上一个王国;第二,他必须让基督认可他配得上一个王国。

八 德尔图良

德尔图良(Tertullianus, 约公元 155 - 230 年), 最早的拉丁教父, 生于北非, 为早期教父中著作最多者。主要著作有《论灵魂见证》(*De testimonio animae*)、《论偶像崇拜》(*De idololatria*)、《论演说》(*De oratione*)、《论洗礼》(*De baptismo*)、《论肉身复活》(*De carnis resurrectione*)、《论基督肉身》(*De carne Christi*)、《反普拉克西》(*Adversus Praxean*)、《论灵魂》(*De anima*)、《反一切异端》(*Adversus omnes haereses*)、《护教篇》(*Apologeticum*)等。

《论灵魂》^①

[第 3 章] 但愿不需要用什么异端存在, 好让那些值得景仰的人显明出来。^② 所以我们决不要在灵魂问题上尝试用我们自己的力量与哲学家抗争, 这些人是异端的祖师爷, 这样称呼他们是公正的。确实在他那个时代, 使徒就已经预见到哲学会对真理造成极大的伤害。这个告诫是他离开雅典以后发出的。他在那里待了一段时间, 熟悉这所夸夸其谈的城市, 品尝过他们的自

① 以下两篇译文多有调整, 未一一注出。——校注

② 参见《哥林多前书》, 第 11 章, 第 19 节。——校注

吹自擂和口若悬河。同样，他们在讨论灵魂问题时依据的也是人的诡辩的学说，就像“搀兑了水的酒”。^① 他们中有些人否认灵魂的不朽，有些人则认为灵魂不仅仅是不朽的。有些人争论灵魂的本质，有些人争论灵魂的形式，还有一些人争论灵魂的几种功能。一派哲学家从各种源泉推演出灵魂的状态，而另一派哲学家推导出灵魂离世启程去不同的目的地。这些不同的学派都反映了它们的祖师爷的特点。他们或是带有高贵的柏拉图的印记，或是有着芝诺般的冲动、亚里士多德般的泰然、伊壁鸠鲁般的愚蠢、赫拉克利特般的悲哀和恩培多克勒般的疯狂。……如本文开头所说，在我们与赫谟根尼的争论中，有一个要点上已经决定，我们认为灵魂是由神的气息所形成的，而不是由物质所组成的。……

[第4章] 决定了灵魂的起源，下面要问的就是灵魂的境况或状态。我们承认灵魂起源于神的气息，也就是说我们认为灵魂有一个起点。柏拉图确实拒绝说灵魂有起点，因为他认为灵魂没有出生，也不是被造就的。然而，我们根据灵魂有一个起点这个事实，教导人们说灵魂既有出生也是被造就的。当我们说灵魂既有出生，也是被造时，我们并没有犯错误。因为，出生是一回事，被造确实是另一回事，而出生这个词最适用于所有生物。在对这两种说法作地点和时间上的区别时，它们之间也可互换使用。于是，被造也可以理解为被带入存在，就像任何事物事实上在出生的时候就得到了存在。制造者确实可以被称作被造物的父母，柏拉图也在此意义上使用这个术语。在涉及我们

^① 《以赛亚书》，第1章，第22节。

相信灵魂是被造的或出生的这个问题上,我们甚至可以用先知预言的权威推翻哲学家们的观点。

[第5章]假定有人能够请欧布鲁斯来帮忙,还有克里托劳斯、塞诺克拉底,在这种场合还会有柏拉图的朋友亚里士多德,那么他们很可能会认为自己已经做好剥夺灵魂的形体(*corpulentia*)的准备,除非他们看到别的哲学家出于自己的目的而反对他们。持有反对观点的哲学家也有许多,他们断言灵魂是有形的。我现在不仅要提到那些认为灵魂出于某种显然是有形的物体的看法,比如希帕库和赫拉克利特认为灵魂源于火,希朋和泰勒认为灵魂源于水,恩培多克勒和克里底亚认为灵魂源于血,伊壁鸠鲁认为灵魂源于原子,因为原子之间的结合构成有形的物体,克里托劳斯和他的逍遥学派认为灵魂源于某种不可描述的第五种始基^①(如果那包含有形物体的东西也是有形的物体,这也是物体),而且还要请斯多亚学派来帮忙,尽管他们用了几乎与我们的用语一样的术语,说灵魂是一种灵(*spiritus*),因为气和灵的性质非常接近,但他们仍然毫不费力地劝人相信灵魂是一种有形的物体。芝诺确实把灵魂定义为一种(与物体一起)产生的灵,并提出如下论证:因其离去而引起生物死亡的必然是有形体的东西,与肉体一起产生的灵的离去引起生物的死亡,因此与肉体一道产生的灵是有形体的本质。但这种与肉体一道产生的灵就是灵魂,因此必须承认,灵魂是有形体的本质。克莱安塞斯也认为,父母传给子女的相似性不仅有身体的特征,而且还

^① 指气、火、水、土之外的基本物质。参见西塞罗:《图斯库兰论辩集》,第1卷,第10章。——译注

有灵魂的特点,就像一面可以反映人的习性、能力、情感的镜子,灵魂也有身体的特点并反映身体的相同与不同之处。因此,灵魂是作为一种有形的物体,才受到身体相同和不同之处的影响。还有,有形体的事物与无形体的事物在它们的感受(*passiones*)上没有共同点。但是灵魂肯定同情身体,在身体青肿、受创、疼痛的时候分担肉体的痛苦;而身体也与灵魂在一起,每当灵魂受到焦虑、困顿、爱的影响时,在它的同伴失去活力时,身体也一起生病,它用脸红和苍白证明着灵魂的羞耻和恐惧。因此,用这种感受的共同性可以证明灵魂是有形体的。克吕西普支持克莱安塞斯的观点,认为有形体的事物要与无形体的事物分离是根本不可能的,因为它们没有相互接触的关系。同样,卢克莱修也说:“除物体之外,没有什么别的东西能够接触他物或被它物所接触。”^①(然而这种分离在灵魂与身体之间是相当自然的),因为身体被灵魂抛弃的时候就是它被死亡征服的时候。因此,灵魂是有形的物体,因为如果灵魂不是有形体的,灵魂就不能抛弃身体。

[第6章] 柏拉图主义者用来对付这些结论的是细枝末节的讨论而不是真理。他们说,每个物体都必然具有生物的性质或者不具有生物的性质。如果不具有生物的性质,物体承受着外力的推动;如果具有生物的性质,物体也承受内力的推动。灵魂承受的运动既非外来的,又非内在的,因为灵魂既没有无生命物的性质,而它本身推动着有形的物体(而不是被别的东西推动)。因此,灵魂显然不能看作有形的物体,因为它不按照有形

① 卢克莱修:《物性论》,第1卷,第305行。

物的形式(forma)所决定的任何一种方式运动。在这里,首先使我们感到惊讶的是,这个用来描写与灵魂没有亲缘关系的物体的定义是不恰当的。灵魂不可能被称作有生命的物体或无生命的物体,因为当灵魂本身呈现在物体之中时使物体成为有生命的,当它离开物体时使物体成为无生命的。产生某个结果的东西本身不能就是这个结果,因此,不能把灵魂称作有生命的东西或无生命的东西。灵魂之所以被称作灵魂是由于它自身的本质(substantia)。既然不能把灵魂称作有生命的或无生命的物体,那么如何能够拿它与有生命的或无生命的物体的形式相提并论呢?还有,能够承受其它事物外来的推动是有形的物体的一个特点,由于我们已经表明灵魂在动摇的时候会受到其它事物的影响(当然是从外部受到别的事物的影响),例如在发预言或迷狂的时候,因此,我把灵魂当作一种有形的物体一定是正确的,按照我们所引的例子,灵魂会受到某些外在的事物的影响。……

[第10章]对一种坚定的信仰来说,重要之处在于像柏拉图一样宣称灵魂是简单的,换言之,灵魂就其本质(substantia)而言是单一的。不要在乎那些人为的观点和理论,更要抛弃那些异端的捏造!有些人认为灵魂中存在着与之不同的一种自然实体(substantia naturalis),也就是灵。因为赐予生命是灵魂的功能,所谓的使之呼吸是灵的功能,两者不是一回事。……但是(生和死)决不会同时出现,因此它们不是两样东西,是不可划分的。如果它们是两样东西,那么它们是可以划分的。而且,这两样东西肯定可以结合在一起的。但是,如果(照他们所说的)活着是一回事,呼吸是另一回事,这两样东西决不会结合,因为本

质的区分在于其功能。由于你们认为不能做出区分,因此相信两者是一回事就取得了更加坚实的基础。所以,灵魂本身就是灵,呼吸则是使事物拥有生命的那个东西的功能!……

[第 12 章] 以同样的方式,被希腊人称作“努斯”的心灵在我们看来只是用来表示内在于或植根于灵魂的官能或器官。心灵与灵魂天然地相配,灵魂靠它行动,靠它获得知识。由于在自身中拥有心灵,灵魂就能在自身中推动自己运动,而且因此显得灵魂像是被另外一种实体所推动。这是那些认为灵魂是推动宇宙运动的原则的那些人的看法,就像苏格拉底的神、瓦伦廷所说的以庇苏斯为父和以西结为母的“独生子”。阿那克萨戈拉的观点是多么令人困惑啊!他设想心灵是万物的起始原则,以它为轴线,宇宙保持着平衡。他还肯定心灵是一种简单的、纯粹的、不能够混杂的原则,出于这种考虑,他把心灵从灵魂的所有混合物中区分出来。然而在另一段话中,他实际上认为心灵与灵魂是混合在一起的。亚里士多德也看到了这种不一致的地方,但很难确定亚里士多德的批评是建设性的、可以用来填补他自己的体系的,而不是单纯摧毁他人的主张。至于亚里士多德自己,尽管他推迟给心灵下定义,但他确实宣称,心灵的两种要素之一即心灵是神圣的;他推测心灵因此是不受伤害的,或者是没有情感的(*inpassibilis*),由此否定了心灵与灵魂的所有联系。这是因为灵魂显然会受到那些他不得不承受的情感的影响,因此灵魂也一定是由于心灵或者是和心灵一起而受情感之苦。这样的话,如果灵魂与心灵结合在一起,那么就不可能得出结论说心灵是没有情感的。再者,如果灵魂受苦不是由于心灵或与心灵一道受苦,那么灵魂就不可能与心灵结合在一起,灵魂也不会和它

一道受苦和为它受苦。还有,如果灵魂不是由于心灵或与心灵一道受苦,它就不会体验到感觉,也不会获得任何知识,更不会被心灵推动,而他们认为灵魂能够如此。亚里士多德甚至把感觉当成情感(*passiones*)。为什么不呢?感觉就是承受,因为承受(情感)就是去感觉。以同样的方式,获得知识是去感觉,受人推动也是感觉,所有这些就是去承受。但是我们看到,灵魂经历的这些事情,没有不可以归给心灵的,因为灵魂是由于心灵或与心灵一起来完成这些事情的。因此,与阿那克萨戈拉的观点相反,心灵是能够混合的;与亚里士多德的观点相反,心灵会受情感的影响。此外,如果承认灵魂和心灵处在一种分离的状态下,由此认为它们从本质上来说是两种东西,那么情感和感觉,各种滋味,各种行为和运动必定是灵魂或心灵的性质,而其中的另一个的自然状态则是心绪的宁静或麻木。因此,或者心灵是无用的、空洞的,或者灵魂是无用的、空洞的,除此别无选择。但是,若将这些感受都可以归于此二者,那么灵魂和心灵必然是同一样东西。德谟克利特否定两者之间有什么差别,坚持灵魂和心灵的同一。下面的问题是,这两样东西怎么能够是同一的,靠两种实体的混合,还是靠一种实体的配置(*dispositio*)?然而我们肯定心灵与灵魂结合,确实不是由于它们在本质上有什么区别,而是把心灵看作灵魂的天然功能(*officium*)。

[第 16 章] 柏拉图的立场与我们的信仰在有些方面相当一致。他把灵魂分成理性的和非理性的两个部分。除了我们不太愿意把这一区分归之于灵魂的本性(*natura*)的不同,我们还是可以接受这种区分的。我们必须相信灵魂的理性成分是它的本性,是由它的创造者从一开始就印在灵魂上的,因为创造者本身

从根本上说是理性的。神自己激励创造出来的东西还能是非理性的吗？还有，神用他自己的灵或气息表达的还能是非理性的吗？然而，我们必须懂得，非理性的成分是后来生长出来的，是由于受到蛇的怂恿才开始的，这是最初的过犯的结果，而后来成为灵魂内在的东西，随着灵魂的生长而生长，具有了自然发展的形式，就好像从本性之初就有了似的。但是，就像柏拉图讲理性成分只存在于神本身的灵魂之中那样，如果我们把非理性的成分以同样的方式归为是我们从神那里得来的灵魂的本性，那么非理性的成分也就被当作来自神，或者被当作自然产生的，因为神是自然的创造者。犯罪出自恶魔的怂恿。然而，所有的罪都是非理性的，因此非理性出自恶魔，犯罪的原因在于恶魔，与神无涉。……

[第 22 章] 赫谟根尼已经从我们这里听说了灵魂的自然能力 (*naturalia*)，以及对这些能力的陈述和证明，因此应当可以看出灵魂与其说是质料 (*materia*) 的产物，倒不如说是神的产物。让我们在这里简单地重复一下这些官能的名称，以免忘记和忽视。我们已经确定灵魂有意志的自由，这一点我们刚刚讲过，也确定灵魂对万事万物的支配以及偶然说神谕的能力，这种能力与来自神的恩典的先知预言是不同的。因此我们现在要停止讨论灵魂的配置 (*dispositio*)，以便更加充分地讨论它的各种性质。我们把灵魂定义为来自神的气息，是不朽的，有形体的，有形式的，本质单一，它的本性中就有理智，它的力量以各种方式发展，它有自由的决定权，它的偶性是可以变化的，由于其天性它是可变的、理性的、它是支配者，它是说神谕的，这些都源自同一个灵魂。

九 拉克坦修

拉克坦修(Lactantius,约公元 250 - 325 年),尼西亚会议之前的最后一名拉丁护教士。他可能出生于北非。《神圣原理》(*Divinae Institutiones*)是拉克坦修写给罗马皇帝君士坦丁的护教辞。

《神圣原理》

第三卷

[第 1 章] 由于普通人的错误和无知,他们是各种愚蠢的迷信的奴隶,亦由于哲学家的原因,他们因为心灵扭曲而混淆是非而非给以启示,因此,真理被认为仍旧隐藏在晦涩之中。我希望雄辩的口才能为我所用,尽管不能达到马库斯·图利乌斯^①那样杰出的令人敬佩的水准,但能在某些方面接近它。我希望,在得到人的才能的有力支持后,如同它用自己的力量获得砝码一样,真理终能显现,而在驱除和驳斥了公众的谬误和那些被认为是聪明人的谬误以后,真理能给人类带来耀眼的光芒。我希望事情会变成这样,这是出于两个原因:首先,人们会比较容易相信经过修饰装点的真理,而他们甚至相信过谬误,因为他们为修饰

^① 即西塞罗。——译注

过的讲演和富有诱惑力的言词所俘虏；其次，哲学家本人最终会被我们征服，他们大多数人会被自己的武器所打倒，被他们为之骄傲并且充满自信的武器所打倒。

神希望这件事的性质就是这样：简洁的、不加掩饰的真理应当是更加清楚的，因为它本身已有足够的装饰。若用不属于它的东西给它装饰，就会败坏它。而谬误则通过本不属于它的东西的装扮来讨人喜欢，因为它本身就是败坏、消失着的东西，除非它能从别的来源寻求精心的装扮和修饰。我对此泰然处之，只希望能有中等的才能。然而，我从事这项工作，靠的不是口才，而是真理。这项工作可能太大了，以至于不能靠我个人的力量完成，然而，即使我失败了，真理本身会在神的帮助下完成它自己的职责。我知道，最伟大的演说家也经常被中等水平的对手击败，因为真理的力量是伟大的，它甚至能在每个细微之处用它的清晰明了捍卫自己。为什么我要设想真理会在这样一个至关重要的事业中被人击败呢，尽管我承认这些人是精明的、能言善辩的，但他们谈论的事情是虚假的？为什么我不认为，真理如果不借助我们那从小溪中流出的微弱的语言，而是以它自身的光芒出现，就会以明亮辉煌的样子显现？如果有哲学家因为博学而配得上受到尊敬，我也不会向他们投降，通过反思和争辩并不能获得关于真理的知识和学问。我也不会贬低那些想要认识真理的人的追求，因为神赋予人最强烈的达到真理的欲望。但是我断言并且用这个观点指责他们，他们的诚实和良好的意愿并没有获得结果，因为他们既不知真理是什么，也不知道怎样，在哪里，用什么样的心灵可以找到真理。因此，当他们想要修正人类的错误时，他们自己落入了陷阱，犯了最大的错误。按我从

事的这个主题的秩序,我下面就要完成驳斥哲学这个任务。

.....

[第2章]在前两卷,我们已经揭示了迷信的错误和整个错误产生的源泉。本卷也要揭露哲学的空洞和虚假,消除一切谬误,让真理显明和放光。因此,就让我们从哲学这个通用的名称开始。摧毁了它的头脑,我们就比较容易肢解它的整个身体。如果哲学确实可以被称作身体的话,那么它的各个部分和肢体是相互分离的。它们不是通过某些关节连接在一起,而是散乱的,显得像是在颤抖,而不是富有生气。哲学就是爱智慧,这个词的字面意思就是爱智,哲学家本人也这样给它下定义。我要用什么样的论证证明哲学不是智慧,而不是从智慧这个名称本身的含义中派生出来的东西呢?献身于智慧的人显然还不是智慧的,他要献身的是使他可以变得智慧的学科。在其它技艺中可以看到这种献身所起的作用以及它的倾向,任何人通过学习获得了这些技艺后,此时他就不再被称作这门职业的忠心的追随者,而是被称作工匠。据说哲学家们出于谦虚而把自己说成是献身于智慧,而不把自己称作智慧的人。实际上,第一个发明哲学这个名称的毕泰戈拉,由于他比那些自称贤人的前辈拥有的智慧略多一点,他明白,通过人的研究来获得智慧是不可能的,因此,一个完善的名称不能用于不完整、不完善的学科。当有人问他从事什么职业时,他说,他是一名哲学家,亦即一名智慧的探索者。如果哲学探索智慧,那么它本身不是智慧,因为探索者是一回事,探索的东西又是另一回事;这种探索本身也不是正确的,因为它什么也不能发现。

我甚至不准备承认哲学家们献身于智慧的追求,因为这种

追求没有获得智慧。如果发现真理的力量与这种追求相联,如果这种追求是通向智慧的某条道路,那么智慧最终能被发现。然而,那么多的时间和才能浪费在这种寻求中,却仍然没有获得智慧,显然,那里根本就没有智慧。可见那些献身于哲学的人并没有献身于智慧的追求,而他们以为自己这样做了。他们不知道他们正在寻找的真理在哪里,或者不知道真理的性质是什么。不管他们是否献身于智慧的寻求,他们都不是智慧的,因为以一种不恰当的方式寻求,或者根本就没有寻求,都不可能有所发现。让我们来看,这种方式的追求是否有可能发现真理,还是什么也找不到。

[第3章] 哲学似乎由两个主题构成:知识与推测,此外就没有什么了。知识不能出自理智,也不能被思想所理解,因为拥有知识本身不是属人的特性,而是属神的特性。凡人的本性只能接受来自外在的知识。按这种解释,神圣的理智打开人的眼睛、耳朵以及其它各种身体感官,知识从这些入口可以进入心灵。对自然事物的原因加以研究或希望知道这些原因就是,如我所说,希望借助争论和推测来理解这些事物,例如,太阳像它显现的那么大还是比整个大地大许多倍,月亮是一个球体还是一个凹面物,星辰固定在天穹上还是可以在空中自由运动,天自己有多大,它是什么材料做成的,它是静止的、不可移动的还是快速旋转的,大地有多厚,它的悬置有什么支撑,等等,用争辩和推测来讨论这些事情,这就好像从来没有见过某些非常遥远的国家,或那里的城市,除了名称我们对它们一无所知,但我们却想要讨论我们假想它所拥有的性质。如果我们对自己说这类事情中有知识,而这些知识是不能被认识的,那我们不是显得像是发了

疯,竟然冒险去肯定我们会受到驳斥的东西吗?有些人设想他们知道自然事物,而这些事物是不能为人所知的,那么这些人不是更应当被判定为愚蠢和疯狂吗?苏格拉底,还有追随他的学院派,他们做得对,取消了知识,因为知识不属于争论者,而属于占卜者。因此,哲学中只有推测,因为没有知识的地方就会完全被推测所占领。那些讨论自然事物的人假定自然事物就像他们所讨论的那样,然而他们不知道真理,因为知识只与确定的东西有关,而推测则与不确定的东西有关。

.....

[第4章]芝诺和斯多亚学派在否定推测方面是正确的。因为推测你明知你并不懂的事物不是聪明人的做法,而是鲁莽愚蠢的人的行为。然而,若按苏格拉底的教导,无物可知,或者按照芝诺的教导,对事物的认识必然是一种推测,那么哲学就完全被消除了。为什么我要说哲学不仅被这两位哲学的首领推翻了,而且被所有哲学家在很久以前就已经用哲学自身的武器摧毁了呢?哲学分成许多派别,各自拥有不同的观点。我们该认为哪一种哲学拥有真理呢?它们肯定不可能都拥有真理。我们可以说明某些哲学家有智慧,但由此必然得出其它哲学家没有智慧的结论。让我们一个个对他们进行检视,那么以同样的方式,无论我们给予某位哲学家什么东西,就得从别的哲学家那里取走这种东西。每个学派都在推翻其它所有学派,肯定自身和自己的学说,也不允许说别的学派拥有智慧,免得承认自己的愚蠢。但当它在这样做的时候,它本身也被其它所有学派否定了。因为这些学派都会指责这个学派是愚蠢的。无论你们赞扬和宣称哪个学派是正确的,哲学家们都会说它是错误的。因此,我们

是应当相信某个赞扬自己和本派学说的学派，还是相信那众多相互指责对方无知的学派呢？为许多人拥有的看法比只有一个人拥有的看法要好。没有人能够正确地判断自己，如著名的诗句所说，因为人性就是这样安排的，人们观察和区分他人的事务比判断自己的事务要准确。然而，由于一切事物都是不确定的，我们必须相信所有人或是一个也不相信。如果我们不相信任何人，那么聪明人就不存在，因为他们在分别肯定不同的事物时认为自己是聪明的。如果我们相信所有人，结论同样是所谓聪明人并不存在，因为所有人都在否定他人能拥有智慧。以这种方式，所有人都会被消灭了，就像诗人寓言中的勇士互相残杀，最后一个也没能活下来，原因是他们有刀剑而没有盾牌。如果这些派别逐个地被许多派别断定为愚蠢，那么所有派别都是空洞、虚无的。就这样，哲学消耗和摧毁了自己。学园派的首领阿尔凯西劳明白这一点，把这些相互谴责的材料和那些著名哲学家承认无知的自白汇集在一起，以此武装自己，反对其它哲学。这样，他就建立了一种不哲思的新哲学。从他开始有了两种哲学：一种是旧哲学，宣称它本身就有知识；另一种是新哲学，它反对旧哲学，毁损旧哲学。我看不到这两种哲学有什么一致的地方，而像是一场内战。我们应该认为哪一种哲学拥有智慧、坚不可摧呢？如果事物的性质是可知的，这支新起的部队将溃败；如果事物的性质不可知，那么那些老部队会被消灭。如果它们势均力敌，作为一切行动指南的哲学仍将消亡，因为它被分割了，而事物的毁灭总是从自身开始的。如我所说，如果人由于自身状况的弱小而不能拥有内在的专门知识，那么阿尔凯西劳一派的想法会流行起来。然而，即使这一派的根基也是不稳固的，因为

并非任何事物都是不可认识的。

[第6章]……智慧就在于既不认为你可以知道一切,这是神的专利,也不认为你一无所知,这是野兽的性质。人的特点位于中间状态,也就是说,人拥有一种与无知相伴的知识。我们的知识来自源于上天的灵魂,我们的无知来自源于大地的肉体,因此我们与神有某种共同的东西,与动物也有某种共同的东西。因为我们是这两种成分组成的,一种与光明一起赋予我们,一种与黑暗一起赋予我们,所以我们拥有部分知识和部分无知。我们可以大胆通过这座桥梁,不会坠落,而那些偏左或偏右的人都在这里摔倒了。我要说明他们的错误在哪里。学园派用那些难于理解的主题为证据反对自然哲学家,说明没有知识,满足于少数不可理解的主题,他们拥抱了无知,仿佛因为他们消除了部分知识,他们就消除了所有的知识。而另一方面,自然哲学家以那些明显的事物为证据推论出一切事物都是可知的,证明知识是能够获得的,满足于那些清楚的事物,仿佛因为自己捍卫了部分知识,就捍卫了所有知识。一派看不到清楚明白的事物,一派看不到难于理解的事物,当他们努力保留知识或消灭知识的时候,他们都不明白,只有中庸的立场才能指引他们到达智慧。……因此,无论如自然哲学家所说万物可知,还是如学园派所说无物可知,哲学都已经完全灭亡了。

[第7章]现在让我们来讨论哲学的其它部分,哲学家自己称之为的道德哲学,其中包含着整个哲学的方法,因为自然哲学中只有爱好,而道德哲学中还有实用。为了懂得必须怎样生活一定需要加倍的努力,因为在生活状况的安排和性格养成中若包含错误更加危险。在前一类主题中,某些错误是可以赦免的,

因为在这个范围内,无论他们说些什么都不会带来什么益处,如果他们愚蠢地胡言乱语,也不会带来伤害。而在这个主题中,没有地方容得下不同的观点,更没有地方容得下谬误。人们必须保持同样的观点,哲学本身必须异口同声给出指示,如果有任何错误存在,生活就整个儿被颠倒了。在前一部分哲学中,由于危险较小,困难反而较大,因为主题的晦涩迫使我们去面对各种不同的观点。而在这部分哲学中,危险较大,困难反而较小,因为这些主题的使用和日常经验就能告诉我们哪些观点比较真和比较好。因此让我们来看,他们在道德哲学中是否一致,是否为我们提供了较好的生活指南。细察每一个观点是没有必要的,让我们选择一个整个智慧汇聚和依赖的主要原则。伊壁鸠鲁断定主善由心灵的快乐组成,阿里斯提波断言主善在于肉体的快乐,卡利福和狄诺玛库把美德与快乐联系起来,狄奥多洛把美德与没有痛苦联系起来,希洛尼漠说主善就是没有痛苦,逍遥学派也说主善在于心灵之善、肉体之善,或在于幸运。赫利鲁斯的主善是知识,芝诺的主善是顺从自然地生活,有些斯多亚学派的哲学家则认为主善就是按照美德生活。亚里士多德认为主善就是完善和美德。这里列举的观点几乎囊括所有观点了。这么多不同的观点,我们应当听谁的呢?我们应当相信谁呢?所有观点都具有同等的权威性。如果我们能够从其中选择较好的观点,那么哲学对我们就不是必需的,因为我们已经很聪明,能对聪明人的观点作判断了。但我们是来学习智慧的,在还没有变得聪明之前,我们怎么能够作判断?特别是学园派就近在眼前,拉住我们的长袍往后拽,禁止我们相信任何人,而又不提供我们可以追随的东西。

[第9章] 现在,我们讨论真正智慧的首善,以下列方式我们确定它的性质:首先,它必须是人的特性,而其它任何动物都不具有这种性质;其次,它必须只属于灵魂,而不能与肉体分享;最后,没有知识和美德的人不能拥有它。这些限定已经把我在上面提到过的那些人的观点都排除在外了,因为这些观点都不符合上述限定。现在我要说明这种首善是什么,这样,按我的预想可以揭示所有哲学家都是盲目的、愚蠢的,他们看不到首善(*summum bonum*),不懂得首善,也不能在任何时候推测出人的确定的首善。曾有人问阿那克萨戈拉,你出生的目的是什么,他回答说,为的是能够观察天空和太阳。这个表述得到所有哲学家的崇敬,被认为配得上一名哲学家的回答。但我认为,他是由于没有准备好这个问题的答案,因此随口说出这句话,免得冷场。如果他是聪明的,他一定会对他自身的情况进行考虑和反思,如果有人对自身的情况一无所知,那他甚至就不是一个人。

.....

[第10章] 因此,人的首善只在于宗教,而其它事物,即使被认为是人专有的,也能在别的动物那里找到。动物用它们族类特有的记号来区分同类的声音,此时它们就像是在交谈。它们耷拉着耳朵,抿着嘴,合着眼,向人或者向它们的伴侣和幼仔示意,好像是在微笑。它们不是也能相互致意表,类似于相互爱恋和宽容吗? 还有,某些动物会为将来储藏食物,显然具有预见。许多动物也表现出拥有理性的迹象。它们希望事物对它们有用,抗击邪恶,避免危险,在不同的地方为自己安排有许多出口的藏身之所,肯定有某种理智。谁能否定它们拥有理性,因为它们经常能骗过人? 那些能产蜜的蜜蜂居住在指定给它们的地

方,组成一个营地,用无法言说的技艺建成住宅,服从它们的国王。我知道要是它们中没有完美的睿智,这是不可能的。给予人的这些能力与给予其它动物的这些能力是否相同是不确定的,但这些动物肯定没有宗教。因此我断定,所有动物都有理性,但对不会说话的动物来说给它们理性只是为了保命,而对人来说,给人以理性除了保命之外还要延续人类。理性本身在人身上是完善的,被称作智慧,人就是在这一点上与其它动物有区别,只有人拥有为了理解神圣的事物而设的智慧。

.....

[第 11 章] 因此,宗教的必要性是全人类普遍一致赞同的,但是在这个问题上有哪些错误我们还要再作解释? 神希望人具有渴望宗教和智慧的本性。但人在这一点上犯了很多错误,或者是要宗教不要智慧,或者是只要智慧不要宗教,而两者缺一不可,否则就不可能是正确的。其后果就是,人们有了许多种虚假的宗教,这些宗教离开了智慧,人们因此不能得到不应崇拜诸神这样的教导。人们或是献身于智慧,但这种智慧也是虚假的,因为他们一点也没有注意到可以给予他们关于真理的知识的最高神的宗教。这样,人们行走在这条充满最大错误的歧途上,因为人的义务和所有真理都包含在这两种不可分割地联系在一起的事物中。使我感到惊讶的是,竟然没有一个哲学家曾经找到首善的居所和住处。他们必须按这样的思路去寻找:无论最伟大的善是什么,它必定是一种向所有人提出来的东西。快乐是所有人都想要的,但它对人和动物来说是共同的,不具有荣耀的力量,而会带来一种厌腻的感觉。过度的快乐是有害的,快乐随着年岁的增长在减弱,也有许多人不能获得快乐,许多人因为没有

钱财而不能快乐,很大一部分人都处在这种状况之下。因此,快乐不是首善,甚至不是善。富裕是不是首善?这更不对。能富有的人比能获得快乐的人更少,而且一般都是偶然致富的。财富往往落在懒人头上。有的时候,又是通过罪恶而致富,那些已经拥有财富的人还希望富裕。王权本身是不是首善呢?王权不是首善,因为显然不能由所有人来统治,而获得首善却对所有人来说都是必要的。

因此,让我们来寻找那些所有人都拥有的东西。它是美德吗?不可否认,美德是一种善,而且对所有人来说无疑都是一种善。但如果美德并不是幸福,因为美德的力量和性质存在于与恶的持久抗争之中,那么美德肯定不是首善。让我们再来寻找别的东西。然而没有什么比美德更美的东西了,也没有什么比美德更配得上聪明人了。如果说邪恶因其丑陋而被躲避,那么美德因其美丽而被人期盼。首善究竟何在呢?这个被承认为善的和荣耀的东西不应当得到某些奖赏吗?它难道不应当给它自身带来益处吗?此生充满艰难困苦与邪恶作斗争的东西必定也会产生某些巨大的善。但它到底是什么?是快乐吗?从荣耀的东西中不会产生卑鄙的东西。是富裕吗?或者是权力?这些东西都是脆弱的、不确定的。是光荣?或是荣誉?或是名垂千古?这些东西都不包括在美德之中,而是依赖于他人的看法与判断。美德常遭邪恶的憎恶和侵扰,而从美德中产生的善必定会与美德有着紧密的联系,不可分离,不可分割。这种东西若不能专门属于某种美德,以便无物可以添加于它或减损它,就不能以别的方式成为首善。为什么我要说美德的职司在于藐视快乐、财富、统治、荣誉这些东西?当其他人被欲望统治的时候,不追求、不

期盼、不热爱这些东西以及所有那些被当作善来敬重的东西才确实是美德。因此，它产生的是别的更加精细更加卓越的东西，也不会与这些眼前的善对抗，而是追求更伟大、更真实的东西。如果我们四处搜索还不能找到首善，让我们不要绝望，因为我们所追求的并不是微不足道的回报。

[第 12 章] 我们讨论的问题是我们出生的目的，因此我们能够追踪美德的结果。人有灵魂和肉体这两个组成部分。有许多东西是灵魂专有的，有许多东西是肉体专有的，有许多东西是二者共有的，比如美德本身。为了能够有所区别，涉及肉体的美德经常被称作刚毅，而实际上刚毅这种美德与灵魂和肉体都有关。灵魂和肉体二者都面临挑战，而胜利也属于经历挑战的双方。肉体是紧密的、可以把握的，因此必然与有形的可把握的东西作斗争，而灵魂则是细微的、精妙的、不可见的，因此它的敌人也是不可见的、不可触摸的。但是除了淫欲、邪恶和罪恶，灵魂还能有什么敌人呢？如果征服或赶走这些敌人，灵魂就会保持纯洁，不受污染。那么我们什么时候才能把灵魂的刚毅带来的后果汇集在一起呢？要发现这些后果我们无疑要从与灵魂紧密相联并与之相似的东西中寻找，亦即从肉体的刚毅中寻找，因为无论什么冲突和竞争，其最终的胜利都是为了生命。与人相争或是与兽相争，其目的都是为了生命的安全。因此，肉体靠避免死亡取胜，灵魂靠其存在的延续取胜，肉体若被它的敌人战胜，就得承受死亡，同样，灵魂被邪恶征服也必然灭亡。那么，除了肉体追求暂时的生命，灵魂追求永恒的生命以外，肉体的斗争和灵魂的斗争有什么区别呢？美德不能依靠本身而获得幸福，因为它的整个力量，如我所说，就在于对罪恶的忍受，美德无视所有

被人们当作善来期盼的东西。美德的最高境界是面对死亡，因为它经常拒绝活命，而这是其它东西所希望的。它也经常勇敢地去死，而这是其它东西所恐惧的。它必定从其自身产生某些巨大的善，因为终身的辛劳、坚忍和征服不可能不得到奖赏。它应得的奖赏不可能在地上找到，因为它藐视一切卑贱的、暂时性的东西。能作为它的奖赏的东西只能是来自上天，因为它思考一切属地之物的目的是在于追求更高的事物。它藐视低劣的东西。这种奖赏只能是不朽而不能是其它。

.....

[第 16 章] 这些哲学家自暴自弃，懒懒散散，终身空谈，不行美德。他们难道不是些不务正业的人吗？因为，智慧只有在行动中才能发挥它的力量，否则就是空洞的、虚伪的。图利乌斯^①正确地偏爱管理国家事务的人甚于哲学的教师。他们统治国家，创建新城市，或用公平维持那些已经建立的城市，用良好的法律、有益的忠告、有力的决断保障公民的安全和自由。我们应当使人为善，而不是把人封闭起来，给他们一些关于义务的教训，而这些教训连那些谈论它们的人都不愿遵守。由于他们自己从真正的行动中撤离，那么显然他们发明哲学体系为的是锻炼口才，或者是为了娱乐。但若他们只说不做，那么他们的这些教训本身就被剥夺了力量，因为有谁会去服从连他们自己都不遵循的教训呢？还有，提出一种正确的高尚的教训是一件好事，但你若不去实践它，那就是一种欺骗。不放在心中，而放在嘴上的善是言行不一的、肤浅的。

^① 指西塞罗。——校注

因此，他们从哲学中寻求的不是实用，而是享乐。西塞罗确实已经证明了这一点。他说：“这些哲学家按其名声被当作美德和知识的丰富源泉，然而与他们的所作所为相比，我担心，除了作为休闲时的娱乐以外，它似乎并没有给人的事务带来什么益处。”西塞罗不必担心和害怕，因为他道出了真相。他害怕自己会受到哲学家们的谴责，会说 he 泄露秘密，因此不敢冒险充满自信地道出真相，亦即哲学家们不是为了教育的目的而争论，而是为了休闲娱乐。他们虽是行动的建议人，但自己根本不行动，他们只不过是清谈家。但是因为哲学家们对生活没有做出什么贡献，不仅他们自己不服从自己的法令，而且这么多个世代以来，也没有一个人是按照他们的法律生活的。因此，哲学应当完全被搁置。我们并不献身于智慧，因为智慧没有限制或节制。但我们必须是聪明的，而且应当很快，因为第二次生命并不是确有保证的。所以当我们在今生寻求智慧的时候，必须要放聪明些，所有的结果都应该在今生完成。我们必须很快地找到它，取得它，免得空度岁月，生命终结的时间是不确定的。西塞罗书中想要反对哲学的霍腾修斯受到一种更加精致的论证的压制。这种论证说，当霍腾修斯说人们不应当哲思的时候，他似乎已经在哲思了，因为人生应该做什么和不应该做什么哲学讨论的一部分内容。我们取消哲学，不受这种错误的中伤，因为它只不过是人心的虚构。我们捍卫智慧，因为它是一种神圣的传统。我们要证明所有人都应当接受它。取消哲学但又没有用某种更好的东西取代它会被认为是取消智慧，但这种观点更容易驳斥，因为人们一致认为，人生来不是趋向于愚蠢，而是趋向于智慧。

十 阿塔纳修

阿塔纳修(Athanasius)约出生在公元295-300年,卒于373年,为亚历山大的主教。基督教传统都把阿塔纳修视为典范,东方基督教(东正教)一直视“圣”阿塔纳修为其理论的奠基者;西方基督教(天主教)同样尊敬和重视阿塔纳修,声称他是“教会四博士”之一;新教神学家也高度重视阿塔纳修,把他看作是认信基督徒的典范。“阿塔纳修对抗世界”不仅成为描绘他一生批驳阿里乌教义的简明写照,也表明他反对那些强迫他和他的良知接受在他看来与《圣经》相反的信念的皇帝和公会议的立场。《论道成肉身》目的是为了反驳异教徒的抨击,消除阻挡他们接受基督信仰的障碍,指出人若要领会完全超然于世界之上的无形体的真神,只能从神本身,就是从道成肉身的逻各斯那里寻找。下面的节选均出自《论道成肉身》一书。

《论道成肉身》

第一章 创世与堕落

[第1节] 1. 我们前面^①已经充分论述,只要挑出其中几点,就足以说明异教的偶像及其偶像崇拜的错误所在,揭示这些偶

^① 指他的另一部著作《驳异教徒》。——校注

像最初是怎样被炮制出来的,即,人出于恶,为自己造出偶像进行敬拜;同时我们借着神的恩典还多少注意到父的圣言(Logos)的神圣性,他的普遍神意和大能。良善的父借着 he 规定万物,万物被他推动,在他里面激活。那么现在,马卡里乌^①(配称这个名字),真正爱基督的人,让我们继续我们的宗教信仰,进一步提出有关圣言成为人,有关他在我们中间的神圣显现的论述,这是犹太人嘲弄,希腊人讥笑,但我们所敬拜的事;这样,你就更能多多加增对那看起来卑微的圣言的敬虔。2. 因为他越是被不信的人嘲弄,就越证明他自己的神性;因为他不只是亲自表明人错误地认为是不可能的事,其实是可能的,而且人讥笑为不体面的东西,他借自己的良善堂堂正正地穿上,人在其虚幻的智慧里讥笑为只是属人的,他凭自己的大能表明是属神的,以他所谓的羞辱——十字架——征服偶像的妄称,那些进行嘲笑而不信主的人在不知不觉中被他说服,转而认识他的神圣性和大能。3. 但是要讨论这个题目就必须回顾前面所说的话,好叫你既不会不知道如此高深,如此伟大的父的圣言为何化为身体,也不会认为救主穿上身体是出于他自己的本性的结果;而知道他的本性是无形的,起初就是圣言,只是出于他自己父的慈爱和圣善,为救我们,才以人的身体向我们显现出来。4. 所以,要讨论这个题目,我们应当先讨论宇宙的被造,它的造物主(demiourgos)的创造,好叫人充分理解世界的更新是那最初造它出来的自我同一

^① 见《驳异教徒》第1节。这个词(Makarie)可能只是个形容词,但它在两个地方都出现了,这一点似乎是确定无疑的。这个名字非常普通。“马卡里乌”是个基督徒,如本段所表明的,他被认为(《驳异教徒》1.7)已经接受圣经。

的圣言的工作。因为父既借他造出世界,后来又在他里面成就他的救恩,这显然是前后一致的。

[第2节] 1. 关于宇宙的产生和万物的被造,许多人都有各不相同的观点,每个人都完全按照自己的意愿制定法则。有人说万物是自主形成的,并且是偶然形成的,比如,伊壁鸠鲁派就是其中之一,他们告诉我们并不存在什么普遍神意。这一观点直接违背显明的事实和经验。2. 因为,要真如他们所说的,每个事物都有出于自己的开端,而不是神意的结果,那么可以说,每个事物形成之后,其结果都是相似的,而不是不同的。照这样说,岂不可以推出,由于物体的统一性,每一事物都是太阳或月亮,而就人来说,整个人必都是手,或都是眼,都是脚。然而事实并非如此。相反,我们看到太阳、月亮、地球各不相同,同样,就人体来说,脚、手、头也各不相同。这样的分开安排,其实就是告诉我们,它们并非是靠自己形成的,而是有一个原因在它们之先;由此也可以把神理解为万物的造主和安排者。3. 不过,其他人,包括希腊人中久负盛名的柏拉图在内,都认为神是从先在且没有开端的质料造出世界的。若不是原本就已存在的材料,神就不可能造出什么;正如必须先有木头,木匠才能做工一样。4. 然而他们这样说的时候,不知道正在把弱点加到神身上。试想,神自身若不是那质料的原因,只是从先在的质料制造事物,那他显然是有弱点的,因为他没有能力不借助于任何质料,从无中造出事物;正如木匠没有木材就不能做出所要求的作品,这毫无疑问是一种弱点一样。因为,按假设,若没有先在的材料,神就不可能造出任何东西。若是那样,也就是他把自己创造的能力归于另外某种源泉,即归于质料,那他怎能被称为造物主(de-

miourgos)呢?果真如此,那按他们的理论,神就只能是一个技工(technites)^①,而不是从无造物的创造主;也就是说,如果他只是借现存的质量加工,他自己不是质量的原因,那他就不是造主。因为显然,他若不是受造之物各自所构成的质量的造主,那么无论如何,他也不能被称为造主。5. 另外,有些宗教派别^②幻想万物另有一位工匠,而不是我们主耶稣基督的父,甚至对他们所使用的话语也完全茫然不解。6. 然而,主对犹太人说:“那起初造人的,是造男造女,并且说:‘因此,人要离开父母,与妻子结合,二人成为一体。’这经你们没有念过吗?”^③然后,指向造主,说:“所以,神配合的,人不可分开。”那么这些人怎能说被造物是独立于父的呢?或者用约翰的话来说,“万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的。”^④既如此,这造物的工匠岂能是别的,而不是基督的父呢?

[第3节] 1. 因此他们全是虚妄地猜测。从基督的虔诚的教训和信仰来看,他们的愚蠢话语就是邪恶不敬神的。造物界明明知道它不是自发产生的,因为它并不是事先未加谋划的;也不是从已有的质量造出来的,因为神没有弱点;而是从无造的,没有任何先在的存在,神造宇宙只是借着他的圣言,如他最先借摩西所说的:“起初神创造天地”;^⑤然后,在极富教化意义的牧人的书卷里说:“首先相信神是一,创造并形成了万物,并且使万物从

① 此处指前文提到的木匠,原译为“机械师”,不确。——校注

② 此处似指诺斯提派。——校注

③ 《马太福音》,第19章,第4节及以下。

④ 《约翰福音》,第1章,第3节。

⑤ 《创世记》,第1章,第1节。

不存在(me ontos)到存在(to einai)。”^①2. 保罗也有话说：“我们因着信,就知道诸世界是借神话造成的,这样,所看见的,并不是从显然之物造出来的。”^②3. 因为神是善的,或者无宁说本质上是善的源泉;他既是善的,就不会对什么东西斤斤计较,^③因而不会吝啬存在(to einai),不赐给万物,而是借着他自己的圣言,即耶稣基督我们的主,从无造出万物。而在地上的万物之中,他又特别垂顾人类,知道他们局限于自身的出生,不能始终保持同一种状态,因而就赐给他们另一样恩赐;也就是说,他造人不是像造地上一切非理性的造物那样,只是造出它们,而是照着他自己的形象造人,甚至赐给人他自己的圣言的一部分权能,因而,可以说,人是圣言的一种投射,并且是有理性的(logikos),所以能够永久住在恩福之中,过着真正的生活,那是属于乐园里圣徒的生活。4. 但他又知道人的意志(proairesis)可能偏向两个极端,于是他预先制定律法,并把他们放在他所指定的地方,来保证赐给他们的恩典。他把他们引入他自己的园子,给他们立了律法,这样,只要他们保守恩典,始终为善,就能永远留在乐园里生活,没有忧愁、痛苦、焦虑,唯有天上不朽的应许;但如果他们违背诫命,离开神的面,成为恶的,就会知道他们这样做就引发了死之败坏,那就成了他们的本性所在^④;这样,他们就不可能再生活在乐园里,就要被赶出乐园,直到死亡,滞留在死亡和败坏里。

① 《黑马牧人书》(Herm. Mand.), 1。

② 《希伯来书》,第 11 章,第 3 节。

③ 参看《驳异教徒》,第 41 章,及柏拉图的《蒂迈欧篇》,28E。

④ 原译:“那原本是他们的本性所在。”此处作者强调死亡因为先祖违背诫命而成为人的自然本性的一部分。——校注

5. 这也是神圣智慧所给予的告诫,他以神的口吻说:“园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶之树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”^①这里的“你必定死”,意思不就是说,不只是死,还要永久地滞留在死之败坏里吗?

第二章 道成肉身的第一个原因

[第 8 节] 1. 为了这样的目的,^②无形的、不败坏的、非质料的神的圣言来到了我们中间,尽管他此前也并没有远离我们。^③因为造物界没有哪一部分缺乏他,他充满每一地方的每个事物,同时始终与他自己的父一起。但他降生为人,来到我们中间,是要表明对我们的慈爱,要安慰我们。2. 看到理性造物的族类处在毁灭之中,死借败坏在他们身上作王;也看到针对过犯的惩戒确实使败坏临到我们身上,知道这样的律法在成全之前不能落空,否则就会显得荒谬;还看到所发生之事的不得体面:他自己作为工匠所造的事物正在消失;还看到人的极端邪恶,他们如何使这邪恶一点点地增长到无法容忍的强度,和他们自己相敌对;^④最后看到所有人都在死罪之下,于是他怜悯我们人类,可怜我们的缺点,就屈尊降卑,来到我们的败坏之中,而且不能容忍死作王——否则造物就得灭亡,他的父在人里面的作为就化为乌

① 《创世记》,第 2 章,第 16,17 节。

② 即上帝看到人沉沦于堕落,不能得到救赎。这是道成肉身的第一个原因。——译注

③ 《使徒行传》第 17 章,第 27 节。参看和合本经文:“其实他离我们各人不远。”——译注

④ 原译:“他们如何一点点地滑入无法容忍的罪恶深渊。”——校注

有——他就亲自取了一个身体，与我们全无两样的身体。3. 因为他并不是简单地想成为有身体的，或者只是想要显现出来。^① 他若是只是想要显现出来，就完全可以通过另外某种更高的方式显明他的神圣形象。然而，他取了我们人类的身体，不仅如此，还是从无玷、未曾亲近男人的童女取的，是一个洁净的、真正不沾染男人之气的身体。因为他自身原本是全能的，是万物的工匠，他就在童女里为自己预备了这身体作为通向他自己的殿，使它成为他自己的身体，就如同一件器具，在它里面彰显自己，在它里面居住。4. 我们的身体全都被定罪，在死亡的败坏之下，所以他就取了其中的一个完全同样本性的身体，代替所有身体把这一身体交给死，献给父——而且出于慈爱他才这样做，目的在于，首先，使一切存有在他里面死了，这样，关于人毁灭的律法就解除了（因为它的力量完全化在主的身体上，不再有根基反对人，他的同类）；其次，人虽然转向了败坏，他却可以使他们重新回到不朽，并借着他对身体的占有^②和复活的恩典，使他们脱离死亡，获得新生；他废除他们的死亡，就如同从火里救出干草。^③

[第9节] 1. 圣言知道没有其它办法除去人的败坏，唯有靠死作为必要条件，但圣言作为父之子，是不朽的，不可能死的；所以，他为自己取了一个能死的身体，好叫它因分有在万物之上的圣言，而代替众人死，也因为圣言下来住在它里面，使它永不败坏，此后借着复活的恩典使败坏在众人之外。因此，他把亲自取

① 参看 43. 2。

② 原译：“他的身体的代赎”。——校注

③ 这是一个反转的比喻。人如“草”，死如“火”。

的身体交给死，作为纯洁无瑕的祭品和牺牲，于是就借这种同等的祭献立即使他的一切同类脱离死亡。2. 因为神的言在一切之上，他为了众人的生命献上自己的殿和有形的器具，就自然而然地以自己的死偿清了债务。因此，他，神的不朽的儿子，取了与人同样的本性而与众人联合，必然借复活的应许使众人穿上不朽。实际上，死的败坏已经不再有根基反对人，因为道已经借自己的身体下来住在他们中间。3. 就好比说，当一位伟大的君王进入某个大城市，在那里的房子里选了一处住下，这个城市就无论怎样都配得很高的荣耀，再也不会会有什么仇敌或强盗光顾，欺负它；相反，就是因为有君王住在其中的一个房子里，人们就认为它配得一切关照；同样，对万物之唯一的君王来说，也是如此。4. 既然他已经来到我们这里，并在他的同类中取了一个身体居住在里面，自此之后仇敌反对人类的整个阴谋就终止了，原先支配着他们的死之败坏就废除了。若没有主和众人之救主，神的儿子，来到我们中间使死终止，人类早已毁灭了。

第三章 道成肉身的第二个原因

[第 11 节] 1. 神有凌驾于万物之上的权能，当他借着自己的圣言创造人类时，看到他们本性上的弱点，知道光靠他们自身不可能认识它的造主，对神也不可能获得任何观念，因为神是非受造的，而造物是从虚无中被造的；神是无形的，人则是以低级方式塑造为形体；在一切方面都是被造的事物远不能领会并认识它们的造主——我是说，他垂怜人类，因为他是良善的，他并没有任他们缺乏对他的认识，免得他们发现自身的存在根本没有益处。2. 试想，造物若是不认识自己的造主，那对他们有何益

处？或者说，他们若不认识父的言或理性(Logos)^①，他们的存在就是从他而来，那怎么能说他们是理性的(logikoi)呢？若是那样，他们只有关于地上之物的知识，那就没有什么能使他们与兽类相区别。不仅如此，神若是不希望自己为人认识，他又何必造出他们来呢？3. 因此，为避免这样的情形，良善的神就让他们分有他自己的形象，我们的主耶稣基督，照着他自己的形象，按着他自己的样式造人，好叫他们借着这样的恩典领会他的形象，也就是父的言，能够借着 he 获得关于父的观念，认识他们的造主，过上真正快乐、幸福的生活。4. 然而，尽管如此，人还是悖逆地蔑视所赐给他们的恩典，完全拒斥神，灵魂充满昏暗，不仅忘却神的观念，还为自己造出一个又一个偶像。不仅刻出偶像，取代真理，荣耀并非在永生神之前的事物，“侍奉受造之物，不敬奉那造物的主”，^②更糟糕的是，他们把对神的荣耀转给木头、石头，一切物质对象，以及人，甚至不限于此，如我们在前篇论文里所说的。5. 他们的不敬实在无以复加，竟然开始敬拜魔鬼，宣称它们是神，以满足他们自己的淫欲。如上所述，他们随心所欲地拿禽兽作祭品，拿人作牺牲，迅速卷入自己疯狂的感应之中。6. 正因此故，巫术在他们中间传播，各处的神谕把他们引入歧途，所有人都把影响自己出生和存在的力量归于星辰，归于天体，除了看得见的东西，再也不会思考看不见的东西。7. 简言之，一切都充满不敬和放荡，只是神和他的言，是他们所不认识的，尽管他并没有从人的眼前隐去，也不是只用一种方式把关于他自己的知

① Logos 一词在希腊语中同样可以用来指“理性”。——校注

② 《罗马书》，第 1 章，第 25 节。

识赐给人类,事实上,他早已以多种形式,借多种方法把这种知识向他们展现出来。

第四章 圣言(道)与肉身

[第 17 节] 1. 他^①并没有如有人所认为的受制于身体,他虽然存在于身体里面,却仍然无处不在;他虽然推动身体运动,宇宙却并不缺乏他的运作和神意引导;最为奇异的事是,他原本是圣言,绝不可能被包含于什么东西,而是把一切包含在自身里面;正如一方面存在于整个造物界,同时作为实体(kat' ousian)又不同于宇宙^②,他借自己的权能存在于万物之中——安排万物,在一切之上,在一切之中显明他自己的神意,赐生命给每一事物并一切事物,包含一切,却不被任何事物包含,只在他自己的父里面,整体如此,每一方面也如此,——2. 因此,他就算显现在属人的身体里,亲自激活它,也照样激活整个宇宙,既存在于每一自然过程中,又在整个世界之外,一方面借着所做的工通过身体向人显现,另一方面也仍然从宇宙的运作中显明自己。3. 我们知道,灵魂的作用在于,通过思想,不需要在它自己的身体之外运作,或者推动远离身体之外的事物,就能看见(theorein)在它自身之外的东西。人在思考远离自己的事物时,从不需要推动或是改变它们。当一个人坐在自己的屋子里推断天上的事物时,他也不需要去推动太阳或是让天旋转。但是他看到它们

① 指“圣言”。——译注

② 原译:“同时又远离宇宙”,不确。——校注

在运动,在生成,却没有实际的能力去作用于它们。^① 4. 而披戴人性的神的圣言却不是这样的。他不受制于自己的身体,毋宁说,他是自己切入到身体里,所以他不只是在身体里,事实上在一切事物里,同时在宇宙之外,又只在他自己的父里。5. 这是多么奇妙的事,他既作为人行在人中间,又作为圣言激活万物,还作为圣子住在他自己的父里。所以,就是在童女怀他生的时候,他也没有经历任何改变,他穿戴了身体也没有使(他的荣耀)减色;相反,他使身体也成为圣的。6. 他就是在宇宙之中,也没有分有宇宙的本性,而是相反,宇宙万物被他激活,靠他维系。7. 太阳也是他所造的,是我们能见的,在天上环行,它不会因碰到地上的物体而受到污染,黑暗也不能将它驱赶,相反,它靠自身的光照亮并洁净它们,太阳尚且如此,更何况全然为圣的神的道,造出太阳的主,岂非更不会因显现在身体里而受玷污;相反,他原是不败坏的,就使身体也变得有活力,得洁净,尽管它的本性是必死的。所以经上有话说:“他没有犯罪,口里也没有诡诈。”^②

[第 20 节] 1. 至此,我们已经尽可能并按我们自己的理解能力部分陈述了他在身体里显现的原因;要把败坏的变为不败坏,不能出于别的力量,只能出于救主自己,起初还从虚无造出万物的主;谁也不可能为人更新神的形象的样式,唯有父的形象本身;谁也不可能使必死的成为不死的,唯有我们的主耶稣基督,

① 以上三句原稿漏译。——校注

② 《彼得前书》,第 2 章,第 22 节。

他就是生命本身；^①谁也不可能教人认识父，摧毁偶像崇拜，唯有圣言，他安排万物，是父唯一真正的独生子。2. 但由于所有人所欠的债要再次偿还，这也是必不可少的，因为如我已经说过的，^②正因为那样的原因，众人都要死，他来到我们中间实在是出于这个特定的原因；为了这个目的，他先是从自己的作为证明他的神性，然后还替众人献上活祭，把自己的殿交给死，以代替众人的死，首先，这是为了使人摆脱他们先前的过犯，进而表明他自己比死更有大能，显示他自己的身体是不败坏的，是众人复活的初果。3. 如果我们不停地重复同一题目的同样话语，请不要吃惊。既然我们是在讨论神的计策，我们就要用多种方式来阐述同一意思，免得我们遗漏了什么，招来讨论不周的指责；与其被指责遗漏不该遗漏的内容，还不如担当老是重复的骂名更好。4. 这身体与所有身体分有同样的本性，因为这是人的身体，虽然它是从童女形成的，是一无与伦比的奇迹，但毕竟是可死的，与其它身体一样，必然走向死亡。但由于圣言与它结合，它就不再顺着自己的本性服于败坏，由于圣言进来住在它里面，它就被置于败坏所侵蚀不到的地方。5. 所以，正是因为两大奇迹合在一起发生，所以众人的死在主的身体里得以成全，同时，死亡和败坏因圣言与身体的结合而彻底被根除。这里，死是必要的，为众人死是必要的，这样众人所欠的债才可能还清。6. 因此，如我前面所说的，圣言本身是不死的，所以他不可能去赴死，于是就亲自取了一个能死的身体，这样，他就可以把它当作自己的身体献出

① “Autozoe”，参看《驳异教徒》，40,46,和《演讲录》(Orat. iv.),2,注4。

② 尤其见第7节。

去,为众人死,借他与身体的联合而为众人受苦,“败坏那掌死权的,就是魔鬼,并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”^①

第七章 驳外邦人

[第 41 节] 1. 外邦人嘲笑那绝不可笑的事,但他们自己却没有意识到自己(崇拜)石头和木头的羞耻,不知道自己已成为别人的笑柄,对这样的人,我们实在惊诧莫名。2. 既然我们的论证论据充分,我们就当用合理的根据来驳倒他们——主要从我们亲眼所能见的事实来驳斥。我们所说的有什么荒唐可笑,值得讥笑的? 我们岂不只是说圣言已经成了肉身显现出来吗? 这一点,只要他们真的是真理的朋友,必会认为这是真实发生、毫无荒谬可言的事实。3. 如果他们否认事实上有神的圣言(Logos),那他们是毫无根据的,^②是在嘲笑他们所不知道的东西。4. 他们若是承认有神的圣言,他是宇宙的统治者,父在他里面造了世界万物,整个造物界借着他的神意得着光、生命和存在,他治理万物,从而,从他神意的作为就可以认识他,并借着他认识父——那么我恳请你们想一想,他们是否在愚蠢地嘲笑自己。5. 希腊哲学家说,宇宙是个巨大的身体;^③这一点没错。因为我们的感官能看见它和它的各个部分。那么,如果神的道在宇宙之中,宇宙是个身体,神的道将自己与宇宙整体及其各个部分联合,既然

① 《希伯来书》,第 2 章,第 14-15 节。

② 阿塔纳修为了论证的目的,这里采纳了新柏拉图学派的原理。就逻各斯而言,新柏拉图学派受到斐洛的影响,但在这个论题上,他们的教义可以追溯到柏拉图,尤其是他的《蒂迈欧篇》。

③ 尤其是柏拉图的《蒂迈欧篇》30 及以下。

如此,我们说他已经与人合而为一,^①这又有什么可希奇的呢? 6. 倘若说他成了肉身是荒谬的,那么说他与宇宙整体联合,借着他的神意赐给万物光和运动,也是荒谬的。因为整个宇宙就是一个身体。7. 如果可以说他将自己与整个宇宙联合,在整体中显现出来,当然也可以说,他显现在人的身体里,把身体照亮,得以运作。因为人类乃是宇宙整体的一部分,若说把部分拿来作为他的器具教导人知道他的神性是不适当的,那么说他借整个宇宙作为工具显明自己也必是极其荒谬的。

第八章 驳外邦人(续)

[第 56 节] 1. 爱基督的人哪,这就是我们献给你的,关于基督的信仰和他的神圣显明的基本轮廓和概括,一个小小的罗盘。而你有了这些之后,如果能依赖《圣经》的经文,真诚地研讨它们,必会从中更完全更清晰也更详尽地了解我们所说的一切。2. 因为《圣经》是神所说,也是神所写,只是借着人记下的神所说的话。不过,我们从那些受圣灵感动的老师——他们精通经文,还为基督的神圣性殉道——那里学到的东西,我们要传授给你,也希望你能热情学习。3. 你也要学习他的第二次荣耀而真正神圣的临到,向我们显现,到那时,不再以卑微的形式,而是在他自己的荣耀里到来——不再有卑微的外衣,唯有他自己的宏

^① Epibebekenai, 参见以上 20. 4, 6。神与人在基督里的联合当然是“hypostatic”或位格的,因而[(supra) 17. 1]在类别上不同于道与造物界的联合。他的论证不免有点感情用事(ad homines)。但这不能成为把宇宙与神等同的思想家反对道成肉身思想的把柄。

伟——他将要到来,不再受苦,自此之后把他自己的十字架所结的果子给予众人,这果子就是复活和朽;他不再受审,而要审判众人,按各人在身体里所行的事审判,或善或恶;善人有天上的国为他们所立,而对行恶之人,有永火和外面的黑暗等着他们。4. 因为主自己也这样说:“后来你们要看见人子坐在那权能者的右边,驾着天上的云在父的荣耀里降临。”^①5. 正因此之故,救主还有一句话为我们预备那个日子的到来,他说:“你们要警醒,随时预备,因为不知道他是什么时候来到。”^②按着圣保罗的话说:“我们众人必要在基督台前显露出来,叫各人按着本身所行的,或善或恶受报。”^③

[第 57 节] 1. 要研究《圣经》,获得它们的真知识,就需要一种可敬的生活,一颗纯洁的灵魂,与基督相称的美德;这样,再由理智引导它的道路,才可能获得所想往的东西,才能领会所获得的东西,因为如今人性可以学习神的道的知识。2. 没有纯洁的心灵和像圣徒一样的生活模式,人不可能领会圣徒的话。3. 正如一个人若是想要看见太阳的光,无论如何他得把自己的眼睛擦亮,使自己洁净,在一定意义上与所渴望的对象相似,这样,眼睛变亮了,才可能看见太阳的光;或者可以这样说,一个人若想

① 《马太福音》,第 26 章,第 64 节。在和合本的翻译中,无最后一句“在父的荣耀里”字样。——译注

② 参看《马太福音》,第 24 章,第 42 节;《马可福音》,第 13 章,第 35 节。和合本此节经文为:“所以,你们要警醒,因为不知道你们的主是哪一天来到”(《马太福音》);“所以,你们要警醒,因为你们不知道家主什么时候来”(《马可福音》)。——译注

③ 《哥林多后书》,第 5 章,第 10 节;参看《罗马书》,第 14 章,第 10 节。

看某个城市或国家,无论如何得到那个地方去看;同样,人若是想要领会那些谈论神的人的话,就必须洗濯、洁净自己的灵魂,改善自己的生活方式,效法圣徒们的行为,从而接受他们本人;等到他在共同生活的行为上与他们密切相关,就可能理解神向他们显明的事,此后,因与他们紧密相联,就可能避开罪人的困境及其审判之日的永火,领受在天上国里为圣徒预备的东西,那是“眼睛未曾看见,耳朵未曾听见,人心也未曾想到的”,^①凡过着高尚的生活,在基督耶稣我们的主里面爱神和父的,都有这样的东西为他们预备,那是父借着与他同在的主耶稣基督为他们预备的。圣父与圣子在圣灵里同在,尊贵、大能和荣耀归于他,直到永远。阿门。

^① 《哥林多前书》,第2章,第9节。

十一 纳西盎的格里高利

四世纪中叶,希腊基督教涌现出了三位杰出的思想家,史称卡帕多西亚三大教父。纳西盎的格里高利(Gregory Nazianzen, 329/330-391年)是著名的一位。在教会的三位一体神学面临阿里乌派势力强大的挑战时,格里高利不惜生命危险、不避免别人的鄙视而退缩,挺身而出维护尼西亚的正统信仰。《神学演讲录》是纳西盎的格里高利最著名的演讲,讨论了研究神学的态度、基督教的神观、圣子与圣父的关系以及圣灵的位格。这些演讲录既有娓娓道来的说理,又有汹涌澎湃的激情,更是灵性的内在表达,奠定了基督教神学稳固的根基。下面的节选均出自《神学演讲录》。

《神学演讲录》(第二篇)^①

一 论神的存在、整体性和无形体性

[6] 我们自己的眼睛和自然律法教导我们,神是存在的,他是创造和保存万物的原因。^② 说我们的眼睛教导我们,因为它们落在可见对象上,看见它们处在优美的稳定状态和不断的进步

① 即《演讲录》(第二十八篇)。——校注

② 原译:“他是万物有效且存在的原因”。此处也可译为“他是万物的动力因和持续因”。——校注

之中,以不动的方式(akinetos)^①运动并旋转,如果我可以这样说;说自然律法教导我们,是因为它从这些可见事物以及它们的秩序,可以追溯到它们的主。若不是神叫这宇宙形成,使它存在,它又如何能形成或存在呢?凡看到造型优美的基莎拉琴(kithara)^②的,都会想到把它巧妙构造出来的技艺,听到它奏出的旋律,就会想到造琴人或奏琴人,尽管没有见过,不认识,却能在心里想起这样的人。同样,那创造、推动并保存一切受造之物的,尽管我们不能靠理智来领会,但是他彰显在我们中间。人若是不愿意从以下的自然证据中推论出这一点,那是极其缺乏理智的;然而就是我们所设想或构造的这一点,或者理性为我们勾画的这一点,也不能证明神的存在。即便有人对这一点已然有一定的理解,神的存在又如何得以证明?谁曾到达这样智慧的端点?有谁被认为配得这样的大恩赐?谁曾开启他心灵之口,引入圣灵,^③好叫他借着圣灵,就是参透万事,就是神深奥的事也参透了,圣灵,^④接受神?果真如此,他就不再需要进步,因为他已经拥有所求的最终对象,就是最优秀之人的全部社会生活和全部理智所追求的对象。

[7] 你若是完全依赖于理性的推测,能把神想象成什么样

① 原译:“永恒地”。——校注

② 古希腊的一种拨弦乐器。——校注

③ 《诗篇》,第119篇,第21节。和合本此节经文译为,“受咒诅,偏离你命令的骄傲人,你已经责备他们。”显然,这与此处意思相去甚远。——译注。此处英译本有误,据PG36,此处应为《诗篇》,第119篇,第131节,和合本作“我张口而气喘,因我切慕你的命令。”——校注

④ 《哥林多前书》,第2章,第10节。

子？或者最优秀的哲学家和最优秀的神学家，你们夸口对无限者如何了如指掌，但是理性能领你们认识什么？神是身体(soma)^①吗？那他如何是无限的，无穷的，无形的，不可触及的，不能看见的？这些岂是身体的属性？这既不是身体的本性，可见你们是多么傲慢！或者你们会说他有身体，所以没有这些属性？多么愚蠢，神圣者拥有的竟不比我们更多！他若是受限制的，又怎能成为敬拜的对象？他如何能避开由元素构成，因而要再次分解为构成元素，甚至完全消失的命运？每种复合都是争战的开端，争战至于分裂，分裂至于分解。然而分解与神以及第一本性(prote phusis)是格格不入的。因而，在神不可能有任何分离，也就不可能有分解；没有争战，就不可能有分裂；没有复合，也就不可能有争战。同样，那儿也不可能有身体，也就不可能有复合，由此，从最末追溯到最先，就确立了论点。

[8] 神若是部分包含，部分被包含，那我们如何保守神渗透万物，充满一切的真理，如经上所记的：“耶和華说：‘我岂不充满天地吗？’”^②“耶和華的灵充满世界？”^③他或者占据一个空虚的宇宙，从而万物都将为我们消失，随之我们必使他成为身体，使他失去他所造的一切事物，那就是冒犯了神；或者他将成为包含在其它身体里面的身体，这是不可能的；或者他被包裹在它们里面，或者与它们形成对比，如液体混合，彼此分割且被分割——

① 此处身体亦可指“物体”、“有形事物”，下同。——校注

② 《耶利米书》，第23章，第24节。

③ 《所罗门智训》，第1章，第7节。

这种观点荒谬、愚蠢至极，甚至超过了伊壁鸠鲁的原子论，^①因而这种关于身体的观点必成为泡影，根本没有实质的内容，没有坚实的基础。我们倘若一定要认为他是非质料（物质）的（比如某些人^②所想象的第五种元素），那么他就被带动作圆周运动……就让我们假设他是非质料的，他是第五种元素；如果他们乐意也可以设想他还是无身体的，以便符合他们论点的独立主旨和安排；因为目前我不想在这一点上与他们分道扬镳；那么在哪一方面他将成为那些处于运动和焦躁不安的事物中的一个，且不说使造主与造物一样顺服于运动，使带动一切的他（他们若是允许这样说）成为与他所带动的事物同一，这包含了多大的冒犯。再者，是什么力量推动你们的第五元素，什么力量推动万物，什么力量推动那推动万物的力量？如此类推，以至无穷。他若是顺服于运动，如何能不完全包含在空间里面？但是他们也可能认为他不是第五元素，而是另外的东西；假设他们把天使的本性归于他，他们又如何能说天使是有身体的，天使有什么样的身体？若是如此，天使所协助的神在多大程度上优于天使？他若是高于他们，又要引出一大串不合逻辑的（alogistos）^③身体，极端的胡言乱语，绝不可能有立足的依据。

[9] 由此我们明白，神不是身体。没有哪个受圣灵感动的教师论断过或承认过这样的概念，我们自己的法庭裁判也不允许有

① 伊壁鸠鲁教导说，质料是永恒的，由无穷的原子或不可分的单位构成，在空中游荡，彼此吸引和排斥；一切存在物都是由这些原子的偶然相聚和联合产生的。

② 这是亚里士多德的一种推测，他设想了一种第五元素，由无形的质料构成。即以太。——校注

③ 原译：“非理性的”。——校注

这样的观念。所以,我们唯有认为他是无形体的(asomatos)。但非形体这个词虽然得到公认,它在我们面前所显现的——或者说自身中所包含的——神的本质,也不过是非受生的(agenetos),非源起的(anarchon),不变的,不朽坏的,而其它用来描述神或指称他的词,并不比这些更多一点。因为说他没有开端,不会变化,不受限制,这于他的本性(phusis)^①或本体(hypostasis)^②能产生什么作用呢?不仅如此,关于他的存在(einai)的整个问题仍然需要那真正具有神的思想(nous)、精于沉思的人作进一步思考和阐释。正如说“它是一个身体”、“它是受生的”不足以清楚地表明这些谓词所指向的各种各样的对象,你若是能在自己的思想里清晰而正确地呈现对象,就必须用这些语言来表达所涉及的主词(hypokeimennon)^③(因为这些术语,形体的,受生的,必死的,可以用于人,也可以用于牛或马)。同样,人若是热切地追寻自有者的本性,就不可止步于说他“不是”什么,必须进而超越他所不是的,说出他“所是的”;因为吸收某个单一观点比较容易,而要在无穷的细节中一点点地超越就很难,但是唯有这样才能抛弃否定表达,引出肯定表达,最后达到对这个主词的理解和领会。

二 神性本质的不可认识性或者有限的可认识性

[17] 神的本性和本质(ousia)是什么,从来没有人发现过,

① 此处原译从英译者作“存在”(Being)。——校注

② 佩塔维乌(Petavius, De Trin. IV. ii. 7)指出,这里的“hupostasis”似乎指三位一体中三位格的共同本质和本性。在三一神学中, hypostasis 通常指“位格”,与 ousia(实体)相对。——校注

③ 原译:“题目”,下同。——校注

也不可能发现。将来是否能够发现,是一个可以考察和论断的问题。在我看来,当我们里面像神一样神圣的东西,即我们的的心灵和理性,与它的模型融合,当形象上升到原型——如今它还只是渴望如此——的时候,就可以发现。我想,这就是对那个恼人的难题“到那时就全知道,如同主知道我一样”^①的回答。但是在我们的生活中,临到我们面前的一切都只是微小的流溢,可以说是从伟大光源的一点点流溢。所以,若说有人认识了神,或者已有《圣经》见证他关于神的知识,我们必须明白,这样的人只是拥有了一定知识,使他表面上看来比别的没有同样启示的人得到了较完全的启示(photoeidesteros)^②;这是一种相对的优越,不能说成是绝对的知识,因为它不是真的关于神的知识,而是与别人的能力相比较而言的。

[18] 因而以挪士“盼望求告耶和華的名”。^③ 因这样的盼望他是可称颂的,不是盼望“知道”神,而是盼望“求告”神。以诺被神取了去,^④然而不清楚这是因为他已经领会了神性,还是为了使他能领会神性。挪亚^⑤的荣耀是他使神悦纳,神交托他把整个世界从大水中拯救出来,或者准确一点说,救出世界的种子,在小小的方舟里躲避洪水。亚伯拉罕,是伟大的先祖,因信称义,^⑥

① 《哥林多前书》,第13章,第12节。

② 此处或可译为“光照”。——校注

③ 《创世记》,第4章,第26节。和合本经文译为“那时候,人才求告耶和華的名”。——译注

④ 《创世记》,第5章,第24节;《便西拉智训》,第49章,第14节。

⑤ 《创世记》,第6章,第8节。

⑥ 《创世记》,第18章,第18节。

献上奇异的祭品，^①这是大祭献的预表。然而他不是把神看作神，而是把他看作人，给他食物^②。他受到称赞是因为他按自己的领会敬拜。^③雅各梦见了高耸入云的梯子，天使立在梯上，在奥秘里油膏的柱子^④——可能预示为我们受膏的磐石——给一个地方取名为神的家，^⑤以纪念他所看见的那人；与化成人神较力，不论神与人的这种较力可能意味着什么……可能表示拿人的美德与神比较；他身体上留下了摔跤的记号，表明受造者的失败；神改了他的名字，以奖赏他的敬虔；不再叫雅各，要叫以色列——那个伟大而可敬的名字。然而，不论是他，还是十二支派中他的子孙，直到今天没有一个能夸口说他理解了神的整个本性或者神的原型。

[19] 对以利亚来说，约略显示神的面的，不是强风，不是火，不是地震，如你从故事里所看到的，^⑥而是一阵微风，而且所显示的甚至还不是神的本性。这个以利亚是谁呢？就是被带火的马

① 《创世记》，第 28 章，第 2 节。

② 《创世记》，第 18 章，第 2 节。埃利阿斯·凯勒坦塞斯(Elias Cretensis)认为这事是道成肉身的预象，还与许多其他人一起认为这是三位一体的显现，因为亚伯拉罕看见了“三”，并与之一交通。

③ 《创世记》，第 32 章，第 28 节。和合本此节经文为：“那人说：‘你的名不要再叫雅各，要叫以色列，因为你与神与人较力，都得了胜。’”——译注

④ 《创世记》，第 32 章，第 28 节。

⑤ 第 1 节“神的样式”，可能指以下所引的情形。这译本从语法上看更容易理解，因为按要求得有一个客格。但是那样，我们就会认为应当先提到与天使的较力，因为雅各是在较力那晚之后的第二天给那地方起名叫毗努伊勒(Penuel)，并改称自己的名字为以色列的。本笃版虽然在文本中保留了“家”，但认为“形式”更好，因为讨论的题目是神的异象。

⑥ 《列王纪上》，第 19 章，第 11, 12 节。

车接到天上去,以表彰其作为义人的卓绝美德的人。你难道不对昔日的士师玛挪亚,对后来的门徒彼得感到惊异吗?一个无法忍受看见神的使者,虽然这使者只是神的代表,对妻子说:“我们必要死,因为看见了神”,^①似乎人甚至不可能领会神的显现,更不要说神的本性了;另一个无法承受基督出现在他的船上,请求他离开,^②须知,彼得比其他人更渴望认识基督,并因此得了祝福,^③得托以最大的恩赐;他纵然如此,更何况别人呢?对以赛亚和以西结,你会说什么呢?他们都是那些大奥秘和其它预言的见证人,一个看见了万军之主坐在荣耀的宝座上,^④有六翅膀的撒拉弗(Seraphim)环绕、赞美和遮掩,他自己得到活炭的洁净,使他胜任说预言的职责;另一个描述了神的基路伯马车^⑤,他们头上的宝座,宝座上的火光,以及在火光、声音、力量和活动^⑥中显现出来的神。这是否是唯有圣徒才能看见的白日里的显象,还是千真万确的夜晚景象,或者是心里的一个印象,与将来交谈,似乎就是现在,或者是另一种无以言喻的预言形式,我说不上来;但众先知的神知道,受圣灵启示的人也知道。然而无论是我所论到的这些人,还是他们的同仁,没有哪个曾立在神的“本

① 《士师记》,第13章,第22节。

② 《路加福音》,第5章,第8节。

③ 《马太福音》,第16章,第16,17节。

④ 《以赛亚书》,第6章,第1节以下。

⑤ 《以西结书》,第1章,第4-28节。

⑥ 顺序,即天使的顺序。

体(hypostemati)”^①和本质面前,如经上所写的,或者看见或者宣称神的本性。

《神学演讲录》(第三篇)^②

一 上帝的同质性和位格性;圣子在永恒中的被生

[2] 最古老的三种神观是无神论(Anarchia)、多神论(Polyarchia)以及一神论(Monarchia)。前两者是希腊(Hellas)的子孙嘲笑的对象,并且可能一直如此。因为无神就意味着无秩序,而多神统治容易引起宗派分立,因而也趋向于无秩序,容易变得混乱。可见这两者都倾向于同一件事,即无序;而这必然导致消解,无序就是通向消解的第一步。

而一神论则是我们所尊敬的。然而,正是一神论才不局限于一位格(prosopon),因为“一(统一性)”可能因为内在的相异

① 这是引自七十子译本《耶利米书》,第23章,第18节。那里的“hypostemati”,阿奎拉(Aquila)代之以“aporreto”,西马库斯(Symmachus)代之以“homilia”(根据托若米乌,Trommius)。“hupostemati”很可能是指军队的基地,在七十子译本中,另两个出现这个词的地方也指这个意思,即《撒母耳记下》,第23章,第14节和《历代记下》,第11章,第16节。这段出现的希伯来词是个常用词,意思是“a Council”,或者由此引申出的一个意义“熟悉的交谈”(Familiar Intercourse)。《约伯记》,第15章,第8节(钦定本)把这个词译为“神的秘密”,七十子译本里是“suntagma”。武加大译本的两个地方都是“Concilium Dei”,但本笃版(the Benedictines)把它译成“本体”(Substance)。钦定本译成“Counsel”,加旁注“Secret”;修订本译成“Council”,没有旁注。据PG 36注,此处的 hyposthma 与 hypostasis 在读音上接近,而从此处的句意看,后者也更贴近其用意,故拉丁语译本此处作 substantia。原译直接照搬英文,作“Council”。——校注

② 即《演讲录》第二十九篇。——校注

而转变为“多(多样性)”。^① 这种统一性包含本性上的同等,心灵上的联合,动向上的一致,以及各元素向着整体的汇聚——这对造物来说是不可能的——所以,虽然有数量上的分别,却没有本质上(ousia)的分离。因而,统一性^②从永恒出发,经过二元论的运动趋向,最后在三位一体中找到安身立命之处。这就是我们所说的圣父、圣子和圣灵的含义。圣父是生育者和发出者(proboleus),^③当然这种生育没有情感(apathos),^④也不涉及时间,更不是以形体的方式。圣子是受生者,圣灵是被发出者

① 这里庇利乌(Billius)和其他人都理解为“权威”,但最好的抄本(MSS.)或者上下文并不支持这种理解。此处原译:“因为统一性可能是彼此相异的东西合成多元的一。”——校注

② 埃利阿斯(Elias)认为这里的意思是说,古人只知道神性(Godhead)的一位格。直到道成肉身之后,人们才开始有充分的认识。从那之后他们承认第二个位格,并借着他认识到第三个位格,即圣灵。但是这种解释远远没有领会格里高利的意思,他的意思显然是说,神永恒的自我意识运动产生子的出生,而圣灵的发出是必然之事。这一切都在神里面客观存在。参佩塔维乌《论神》第二卷第8章第16节;纳西盎的格里高利,《演讲录》第二十三篇第五章。

③ Probolous-probole原是诺斯替主义(Gnostics)用来描述“流溢”(Emanations)的一个术语,在他们看来,有限者与无限者之间的距离就靠这“流溢”来跨越。因此这个词是可疑的,阿里乌和阿塔纳修都拒斥它。德尔图良(Tertullian)使用这个词时附带一个解释,这一解释就子的“probole”来说是令人满意的,但当他将它用于圣灵的生发(Procession)时做了一番说明,这一说明几乎受到格里高利逐字逐句的驳斥(比较Prax., 7, 8. See Sewte, 第56页)。奥利金(Origen)没有接受它。后来当这一危险过去之后,这个词又开始被人使用,等同于“ekporeusis(校注:生发)”,一开始还在文本中有所保留和解释,但后来就成为公认的一个术语。见Swete, “On The Doctrine Of The Holy Spirit”(《论圣灵的教义》),第36页。

④ 原译:“没有痛苦”。此处的 apathos 显然同 pathos 相对,而后者在希腊语中含义甚广,可以指一切不由自主地所遭受的东西,特别指我们的情感。而后文将 pathos 同 boulesisis(意志、意愿)对立起来,显然此处的 pathos 是在强调人所不能自主的情感反应,故此处加以改动以便和后文相呼应。——校注

(problema)。(这样表述是出于无奈)因为假若完全不借用可见之物的术语,我不知道还能怎样描述。我们不会冒然谈论“善的一种流溢”,如某位希腊哲学家放胆所说的,似乎善是充盈的一个杯,他在论第一因和第二因的著作里清楚地论到这一点。^① 我们不可以为这种生育是非出本愿的(akousion),^②就像某种自然流溢,难以控制,这种观念与我们关于神的观念是完全不相吻合的。因而,我们要将自己限制在界限之内,然后再谈论永生者、受生者以及从父发出来的那位,如神,圣言本身在某处所说的。

[3] 这些是何时形成的? 他们在一切“时候”之上。我要是斗胆说个时间,那么就是在圣父成就他们的时候。是父成为父的时候成就他们的,而父从来没有什么时候不曾是父。关于圣子和圣灵也同样如此。若再问我一次,我还会照样回答你:圣子是什么时候受生的? 在父未受生之时。圣灵什么时候发出的? 当子受生但没有发出之时——在时间之外,也在理性的把握之外。我们若是不想使用表示时间观念的词汇,就不可能描述超越于时间之外的东西。诸如“何时”、“之前”、“之后”以及“开始”这些词汇,无论我们如何牵强使用,都不是非时间性的,除非我们真的采纳伊涌(Aeon),与永恒之物一样久长的一个长度(chronos),不受任何运动的划分和衡量,规定时间的太阳公转也不能影响它。

既然他们都是同为永恒的,怎么可能不同样都是非源起的呢? 因为他们都是从父而出,但不在他之后。凡非源起的必是

① 这个表述出自柏拉图。

② 原译:“自发的”。——校注

永恒的,然而凡永恒的并不必然就是非源起的,因为它可能以父作为源头。因此就原因来说,他们不是非源起的;而且显然,这原因并不必然先于结果,就如太阳并不先于太阳光一样。然而,在某种意义上他们又是非源起的,也就是从时间角度来说是非源起的,就算你们的诡辩可以唬住头脑简单的人,但是,无论如何时间的源头是不可能从属于时间的。

[4] 至于这种生育为何是没有情欲的,那是因为它非形体的。若说形体的生育包含情感,那么非形体的生育就没有情欲。我可以反过来问问你们,神若是受造的,他如何能是神? 因为凡受造的就不是神。我强忍住自己,不至于要提醒你们,我们若是在形体的意义上理解创造,那也有情感或痛苦(pathos),就如时间、欲望、想象、思想、盼望、疼痛、冒险、失败、成功,所有这一切以及其它种种,都能在造物中找到一席之地,这是显而易见的。不仅如此,令我吃惊的是,你们迄今为止竟一直不敢想到婚姻、怀孕的次数、流产的危险,似乎父若不这样生育,就根本不可能有生育之事。或者你们也没有数算鸟类、兽类、鱼类的生殖类型,把神圣而不可言喻的生育归入其中一类,甚至在你们新的假说中抹杀子的地位。你们甚至看不到这一点,就是他属肉身的生育也不同于任何一种类型(你们可知道人类中间有谁是女童女生的?),更何况他的属灵的生育;或者毋宁说,他的存在(to einai)既是不同于我们的存在,他的生育也自然不同于我们。

[5] 那么那位从来不曾有开端的父是谁呢? 就是他的存在不曾有任何开端的那位。因为凡存在有开端的,就必有一个开

始成为父的过程。而他不是开始存在(to einai)^①之后才成为父的,因为他的存在没有开端。所以他是绝对意义上的父,并不同时是子;正如子也是绝对意义上的子,并不也是父。在绝对意义上说,这些名称都不属于我们,因为我们既是父又是子,一个不多,一样不少,我们出于两者,并不只是出于一个,因而我们是分裂的,在不同层次上成为人,甚至可能不是人,比如我们绝非所愿地离去、被弃,结果唯有关系留存,奠基的事实(pragmata, underlying facts)^②已经飘然而去。^③

但是,反对者说,“他生了”、“他受生了”这些表述使人产生生育的开端观念。然而,我们若不用这些表述,只说:“他起初早已受生”,就能避开你们那些牵强附会且耗费时间的异议吗?你们能引用《圣经》来驳斥我们,就好像我们编造了违背《圣经》、违背真理的东西?没错,大家都知道,在实际谈到时间时,我们常常会看到时态的相互交替,这尤其是《圣经》的习惯,不仅过去时态,现在时态如此,就是将来时态也如此,比如异教徒其实不曾发怒,却有“他们为什么发怒”的话,还有“他们应该步行过河”,意思是指他们确实过了河。学生们都注意到了这些表述,然而要把它们一一罗列出来,恐怕要耗费不少时日。

[6] 这点就谈到这里。他们下一个反对意见是什么呢?简直是信口雌黄,充满矛盾。他们说,父生子要是不出于自愿

① 原译:“成为所是”,此处改动意在保持 to einai 一词翻译的前后一致。——校注

② 原译:“实体”。——校注

③ 埃利亚斯(Elias)解释说,这是指孩子离开父母以及父母离开孩子的事实;或者是指一方的死亡。

(bouletheis),就是出于非自愿。然后,照他们想来,他们就用绳索把我们捆绑在两方面;然而,这绳索并不牢固,其实非常脆弱。他们说,如果是出于非自愿的,那么他必受制于他者,那么这支配者是谁呢?他既受制于他者,又怎能是神呢?倘若出于自愿,子就是出于意志(Boulesis)的子,子既出于意志,怎么能说他是出于父呢?于是他们就炮制出一个新型的母亲给他,就是意志,以取代父。他们的这种论证可夸口的唯一一点好处就是,他们抛弃了情感(pathos),找到意志作为避难所。因为意志不是情感。

其次,我们来看一下他们的论证是否有力。这些人,一开始就与他们面对面交锋是最好的办法。你们如此草率鲁莽,信口雌黄,想到什么就说什么,那么你们自己是你们的父亲自愿生的,还是非自愿生的呢?若是非自愿的,那么他就受制于某个暴君(多可怕的暴力啊!),谁是那暴君呢?你们很难说是自然,因为自然容许贞洁。若是自愿的,那么一句话就可以把你们的父亲一笔勾销,因为这说明你们是意志的儿子,而不是父亲的儿子。现在我要转而讨论神与受造物之间的关系,不过,我会拿你们自己的问题来问你们。神造万物是出于自愿还是非自愿的?若是被迫的,那还是有个暴君,就还得有谁来担当这个角色;若是自愿的,那造物就会失去它们的神,而你们,编造这样的论证和逻辑花招的造物,就更是首当其冲。因为你们在造主与造物之间树起了一道意志的屏障。然而,我认为立志者不同于立志的行为;生育者不同于生育的行为;言说者不同于言说,否则我们全是愚蠢透顶。一方面,我们有推动者,另一方面,可以说有运动。因而,出于意志的并不就是意志之子,因为它并非总是意

志活动的结果；受生的也并不就是生成之物，被听到的也不是言语的产物，而是立志者或生育者或言说者的孩子。然而，属神的事物超越所有这一切，因为在他，生育的意志可能就是生育本身，两者之间没有行为中介（假若我们能完全接受这一点，而不是相反，认为生育行为高于意志）。

[7] 你们既然如此放肆，我也不免放大胆子，让我来稍稍利用一下父这个词，如何？父是神不是出于自愿，就是出于非自愿，那么你们如何避免你们自己的过分机敏可能导致的困境？若是自愿的，他是何时开始立愿的？这不可能先于他的存在，因为没有任何事物在他之前。或者他的一部分是意志，另一部分是意志的对象？果真如此，那他就是可分的。于是就出现了问题，这是你们的论证必然导致的结果：他本身是否并非意志之子。他若不是出于自愿的，那是什么强迫他存在，而且他既是被迫的，又怎能是神？我的对手说，那他是如何受生的？如果按你们所说，他是受造的，他又是如何受造的？这是同一个难题的一部分。也许你们会说，通过意志和圣言。你们并没有解决整个难题，因为你们仍然得说明，意志和圣言是如何获得行动的权能的。因为人可不是这样受造的。

[8] 那么他是如何受生的呢？倘若你们能真正领会，这种生育就不会是什么了不得的事，但你们甚至对自己的生育都并不真正了解，或者至少知之不多，你们自己也羞于谈论这种无知，那么你们岂能自以为知道一切？你们必须经过极其艰辛的努力，然后才可能发现构造、形成、显现的规律，将灵魂与身体——心灵与灵魂、理性与心灵——联合起来的纽带，运动、生长、食物的吸收、感觉、记忆、回忆，以及构成你们的所有其它部分哪些是

灵魂与身体共有的,哪些是各自分别有的,哪些是彼此接受的。有些部分一形成就接受了自己的法则,但是要到后来才趋向成熟。请告诉我这些法则是什么?就是到了这时,也不可放胆猜测神的生育,那必是很危险的。就算你们对自己已经了如指掌,也绝不可能了解神。何况你们连自己都不甚明了,怎么可能去了解神呢?神如何比人更难以探索,属天的生育就如何比你们自己的生育更难领会。倘若你们坚持说,因为你们无法理解,所以他不可能是受生的,那么总有一天你们要把你们所无法理解的许多存在之物一笔勾销,首先就要取消神本身。因为你们说不出他究竟是什么,即使你们非常鲁莽,而且对自己的智力也极其自负,也无法理解神的本质。你们首先要抛弃关于流溢、分割和部分的观念,以及从质料性的出生方式看待非质料性事物的观点,然后才可能有资格来思考这种神圣生育。他是如何受生的?——我愤愤不平地重提这个问题。神的生育行为必须用沉默来荣耀。对你们来说,知道他是被生的,这是一件大事。至于他的生育方式,我们不得不承认,就是天使也不知道,更何况你们。关于如何生育,我能告诉你们什么呢?这种生育方式唯有生育的父和受生的子知道。除此之外的一切都隐蔽在云层里,你们的模糊视线岂能看得见。

[9] 试问,父生了子,这子本来要么存在,要么不存在,^①这岂不荒唐透顶!这个问题也适合问你或我,因为一方面,你我原本就是存在的,如利未已在亚伯拉罕的腰里,^②另一方面则是形

① 这是阿里乌的难题:“子在受生之前是否存在?”

② 《希伯来书》,第7章,第10节。

成的,因此,在一定意义上,我们部分属于原本就存在的,部分则属于非存在。但就原初的质料(hule)^①来说,则相反,它是从原本不存在的东西创造出来的,尽管有人假称它是永生的。但是在这里,就是从起初“受生”也是与“存在(to einai)”^②一致的。那么你们这强词夺理的问题建立在什么基础上呢?倘若我们可以把子的先在存在或非在看作是起初的事物,那么还有比起初的事物更古老的吗?无论哪种情形,我们都损害了它成为开端的权利。我们若是问你们,父是出于存在者(ex onton),^③还是非存在者(ex ouk onton),或许你们会说,他是双重的,即部分是先在存在的(proon),部分是存在的(on);或者说,他的情形与子是一样的;也就是说,他是从非存在的质料中受造的,因为你们可笑的问题和你们建在沙滩上的房子经受不起最轻微的波动。

这两种回答我都不能接受,而且我认为你们的问题很荒谬,却并不难回答。按照你们这种论辩假设,你们若是认为无论如何这两种答案必是非此即彼,那么让我来问你们一个小问题:时间在时间里面,还是不在时间里面?若是包含在时间里面,那么在什么样的时间里面,除了那个时间之外,还有什么时间,它又是如何把时间包含在里面的?时间若不包含在时间里面,那么有哪种杰出的智慧能想象出一个无时间性的时间?再就以下这个命题来说,“我现在正在说谎”,要是真的,要是假的,两者必居其一,不可能有所保留(因为我们不可能说它既是真的,

① 原译:“事物”。——校注

② 原译:“形成”。——校注

③ 原译:“存在的本体”。——校注

又是假的)。然而情形并非如此,他要么真的是在说谎,所以他是在说实话,要么其实说的是实话,所以这句话是在说谎。既然在这个例子中,相反的命题都可以是真的,那么在那个例子里,两者都是虚假的,因而你们自以为机智的问题最终只表明你们的愚蠢而已,这有什么可稀奇的呢?请帮我解决另一个谜团。你在自己出生时在场吗?你现在在自己面前吗?或者两种情形都是否定的?如果你当时在,现在也在,那么当时你是谁,现在又是与谁同在?你单一的自我是如何既成为主体又成为客体的?当然,如果以上所述的两个问题都是否定的,那么你是怎样与自己分离的,是何种原因导致这种分离?你必会说,对一个单一的个体是否在自己面前这个问题大惊小怪,这是愚蠢的,因为这样的话只用于别人,而不用用于自己。那么,你就应当知道,讨论那起初受造的事物在其出生前是否存在的问题,岂不是更愚蠢,因为这样的问题只针对被时间分割的东西^①才提出来。

[10] 但是他们说,永生者与受生者是不一样的;这个命题若是成立,那么子与父也是不一样的。显然,尽管没有明说,但这种论证方式其实是要把子或者父排除在神性之外。倘若成为永生的是神的本质,成为受生的就不是神的本质;倘若相反,就把永生者排除在神的本质之外。怎样才能驳斥这种论调呢?你们这善于杜撰新神学的发明家,如果真的那么急不可耐,不惜一切代价要奉行一种渎神行为,那就随你们喜欢选择哪种渎神方式吧。其次,你们在什么意义上说永生者与受生者不一样?你们的意思若是说,非受造的与受造的不一样,那我没有意见,因为

① 原译:“质料”。——校注

显然非源起的与受造的不是出于同一本性。然而你们若说那生育者与那被生育者不相同,那这话就不准确了。因为事实上,他们必然是相同的。父亲与孩子的关系实质上就是这样的,即子女出于父母的同一本性。由此我们可以进一步讨论。你们所说的永生与受生是什么意思,如果只是指这样一个事实,即一个不是受生的,一个是受生的,那么两者当然是不同的;然而如果是指这些术语所指向的实际对象,那么它们怎会不同呢?比如,智慧与愚蠢本身是不同的,但是它们都是人的属性,而人是同一个人;它们并不表示本质(ousia)上的不同,只表示外在的区别。不朽、无邪(akakon)^①、不变也是神的本质吗?若此,神就有多个本质,而不是一个本质;或者神是由这些东西构成的复合体。因为它们若都是本质,那没有联合,他是不可能成为这一切的。

[11] 然而,他们并没有这样论断,因为其它存在者也有这些性质。而神的本质须是神独有的,唯有他才有的。^② 但是他们认为质料和形式(idea)是永生的,所以不会承认永生性是神独有的(我们甚至必须进一步抛弃摩尼教徒的黑暗^③)。不过,暂且假设这是神独有的。那亚当怎样呢?不是唯有他是神亲手所造吗?是的,你会说。那么难道唯有他是人吗?当然不是。为什么呢?岂不是因为人性就包含在这直接的创造之中吗?所以,受生的也是人。同样,并非唯有永生的才是神,尽管唯有他是父。假设

① 原译:“清洁”。——校注

② 此处删去“属性”,下同。——校注

③ 摩尼教徒信奉善与恶、光明与黑暗两种永恒本原,认为黑暗也是永生的。

那受生的是神,其实他是出于神的(ek theou)^①,这一点你们必会认可,尽管你们只信靠你们的永生者。那么你们如何描述神的本质?不可能宣称他是什么,只能说他不是什么。你们的话表明他不是受生的,但是这并没有向你们显明那没有经历受生过程的事物的真正本性或状况是什么。那么神的本质究竟“是”什么呢?你们醉心于界定这个问题,也对他的生育非常关注;然而在我们看来,若能知道这个问题的答案,即使在将来,当我们剔除了这种黑暗和愚钝之后,如不可能说谎的神所应许我们的,那必是非常伟大的事。这可能就是那些鉴于此而洁净自己的人的思想和盼望。因而我们站在自己的立场上,应当大胆地说,若说对父来说成为永生的是件大事,那么对子来说,受生于如斯之父也是毫不逊色的一件大事。他不仅因为出于那永生者,因而分有永生者的荣耀,而且还有因他的出生而带来的额外的荣耀,人只要不完全卑躬屈膝,媚于世俗,就会把这种出生看作是伟大而庄严的事。

[12] 但是他们说,如果子与父在本质上是一样的,那么父既是永生的,子也必同样是永生的。倘若神的本质在于非受生性,那么的确如此;于是,他就成为一个怪异的混合体,既是受生的,又是非受生的。然而,如果这种分别在本质之外,你们怎能如此肯定地说这样的话?你们难道还是自己父亲的父亲吗?难道这样才能在任何方面都不逊色于你们父亲,才能与他本质相同?如果我们探究神的本质,那么这种探究必不会触及其位格的个

① 原译:“其实他是属于神的”。——校注

别特性(idiotes)^①，这岂不是明显的吗？至于永生性并非神的同名词这一点可以证明如下。假如永生者就是神，那么情形必定会是这样，神是个关系词，因而永生者也当如此；或者由于永生者是个绝对词，因而神也必同样如此。……神不是任何人的神。因为完全相同的词用法也当一样，但永生的这个词不是在关系意义上使用的。不然，它相对于什么呢？那么神是相对于什么的神呢？是的，神是万物的神。这样说来，神与永生者怎么能说是完全同一的术语呢？再者，既然受生与永生是相互矛盾的，就像拥有与丧失一样，那就会得出这样的推论，相互矛盾的本质同时存在，然而这是不可能的。^②或者说，根据你们的假设，由于拥有先于丧失，后者是前者的毁灭，所以，子的本质不仅必然先于父的本质，而且必然被父所毁灭。

[13] 这样，他们所谓的不可战胜的论证还剩下什么呢？也许他们最后求靠的一招是这样的。如果神从未停止生育，那么生育就是不完全的；他何时能停止呢？如果他停止了，那就必然有个开始。由此可见，这些属血肉的心灵(somatikoi)只能提出属肉肉的论证。他是否永恒地生育，我不作论断，除非对以下这话“小山未有之先，他已将我生出”^③作出了更加精确的考察。但是我看不出他们的结论有什么必然性。倘若如他们所说，凡是走向终结的事物都有一个开端，那么可以肯定，那无终结者就必无开始。那么关于灵魂或天使的本性，他们会如何定论呢？如果有开始，就必然就

① 原译：“位格性(Personality)”。——校注

② 因为“子”包含“受生”，但“永生”是神的同义词。

③ 《箴言》，第8章，第25节。

终结,若没有终结,按他们的说法,就必然没有开端。然而事实上,它有开始,却永远不会有终结。所以,他们的命题:凡有终结的必已有过开始,是假的。我们的观点是,就马、牛、人来说,同一个定义适用于同一类中的所有个体,凡分有同一定义的就配得这名称;同样,神的一个本质,一个本性,一个名称,道理与此完全是一样的;尽管我们根据我们思想中的某种区别使用不同的名称,凡是适用于这名称的就是真正的神;他的本性是什么,就被真正地称为什么——倘若我们至少认为真理不是关乎名称,而是关乎实在的(en pragmasin)话。然而我们的对手似乎千方百计想要颠覆真理,诚然迫于论证和论据,不得不承认子是神,但他们只是在极其模糊的意义上说他是神,说他只分有神的名称。

[14] 我们若是这样反问他们:“你们究竟想要说什么呢?难道说子不是真正的神,就如一幅动物的画像不是真正的动物那样?既然不是真正的神,又在何种意义上说他是神呢?”他们会回答说,这些词为什么不能是多义的,在两种情形中都有专门的意义?而且他们还会给我们举出诸如土狗与狗鲨的例子,在这里,狗这个词是多义的,但是在两个复合词中的使用都是恰当的,因为在多义词中有这样一个类。或者他们会举出其它例子,说明同一个名称可以用于不同本性的两个事物。但是,我的老兄,当你们在这里把两种本性归入同一名称时,并没有说哪个比哪个更好,或者哪个在先,哪个在后,或者一个在较大的程度上,一个在较小的程度上指称它们两者,因为没有一种相关联的联结将这种必然性强加于它们。一个是狗,另一个也是狗,一点不多,一点不少;狗鲨不比土狗更有狗性,土狗也不比狗鲨更有狗性。它们凭什么有分别,据于什么原理呢?这里的同名是价值

相等但本性不同的事物之间的同名。然而就我们所讨论的情形来说，你们将神的名比拟为可敬的君王，使它超越于一切本质和本性（神独有的一种属性），然后又把这个名称归与父，但是不让子享有它，认为子顺服于父，只给子次位的尊严和敬拜；尽管你们在语言上赋予他同一个名称，但在实质上却剥夺他的神圣性，不是将同一名称用于完全等事物，而是恶意地将它用于相关却并不等事物。因此，在你们嘴里，画像与真人之间的关系比我所举的两种狗之间的关系更能说明神之间的关系。要不然，你们就得承认，这两者除了名称相同外，其本性也具有同等的尊严——尽管你们把它们作为不同的本性引入你们的讨论；由此你们就取消了杜撰出来说明不相同的狗的类比。因为既然你们作出分别的事物在尊严上是不等同的，那这种多义性的例子又有什么说服力呢？你们用狗的例子要证明的不是等同性，而是不同性。谁能像你们这样明确地既反对自己的论证，又反对神？

[15] 我们承认，就原因来说，父比子更大，但他们若是承认父从本性上说是原因这个前提，然后得出结论说，他在本性上也比子大，那么很难说他们误导的主要是他们自己，还是与他们讨论的人。因为对一个类别的描述并不必然完全适用于这个类别所包含的所有个体的情形，不同的个体可能有不同的特点。我若是承认同样的前提，即父在本性上比子大，然后再补充另一个前提，但是本性上并非任何一方面都大，也不是任何一方面都是父，那么能有什么妨碍我得出这样的结论：因而，大者并非任何方面都是大的，父也并不是任何方面都是父？当然，你们若是愿意，我们也可以这样说：神是一个本质；但是本质并非任何情况

下都是神；你可以自己得出这样的结论：因此，神并非任何情况下都是神。我想这里的错误在于——用逻辑学家的专业术语来说——对限制性使用的术语作无限制性的使用。因为当我们用更大这个词来描述作为原因的父的本性时，他们却认为它是父作为自身的本性。这就好比说，当我们说这个人死人时，他们只能推出他是一个人。

[16] 以下这个观点同样令人吃惊，我们怎能忽略不顾呢？他们说，父或者是关于某种本质的名称，或者是关于某种行为的名称，从而企图将我们捆绑在非此即彼的困境之中。我们若是说，它是本质的名称，他们就会说我们与他们一样，承认子有另外的本质，因为神的本质唯有一个，根据他们的说法，这个本质已被父据为己有。另一方面，我们若说它是某种行为的名称，他们就会认为我们完全承认子是受造的，而不是受生的。因为凡有动因(energon)^①的，就必有结果。他们会说他们不知道受造的如何与那创造的同一。倘若我们必须接受两者之一，而不是把它们都弃之一旁，同时阐述第三种也是正确的说法，即父既不是某种本质的名称，也不是某种行为的名称，那么聪明的先生们，我自己倒应为你们的这种界定惊吓不已呢。事实上，这是关涉父之与子以及子之与父的关系名称。这些名称使我们知道一种真正亲密的关系，同样，就我们面前的这一例子来说，它们表示的是受生者与生育者之间的本性同一。不过我们不妨同意你们的说法，父是关于本质的名称，但是这将仍然引出子的观念，并且从这两个名称共同的观念和力量来看，也

① 此处似可从拉丁译本作“行为者”(agens)。——校注

不可能使子成为另一种本性的名称。就算承认父是某种行为的名称,如果这样说你们就高兴,你们也不可能在这一点上打败我们。“本质同一”(Homoousion)的确是这种行为的结果,否则,你们在这里所讨论的关于某种行为的概念就是荒谬的。于是,你们就该明白,即使你们企图通过不正当的手段争战,我们也能一一驳斥你们的诡辩。现在,我们既然已经弄清楚你们所谓的战无不胜的论证和诡辩是什么,就让我们来看看你们在神谕上有什么说服力——万一你们决定用神谕来说服我们的话。

[17] 我们已经从《圣经》那些伟大而崇高的话语里学会相信并教导子的神性(theoteta)。这些话是怎么说的呢?就是:神——道——这道太初即有,与太初同在,就是太初。“太初有道,道与神同在,道就是神”,^①“太初与你同在”,^②“那从历代称他为起初的”。^③子是独生的:“只有在父怀里的独生子将它表明出来”;^④是道路、真理、生命和光。“我就是道路、真理和生命”;“我是世上的光。”^⑤是智慧和能力,“基督总为神的能力,神的智慧。”^⑥是光辉、真像和肖像,“他是神荣耀所发的光辉,是神本体的真像”,^⑦“神善

① 《约翰福音》,第1章,第1节。

② 《诗篇》,第110篇,第3节。和合本经文参考第90篇,第2节。——译注

③ 《以赛亚书》,第41章,第4节。和合本经文译为“谁……从起初宣召历代呢”。——译注

④ 《约翰福音》,第1章,第18节。

⑤ 《约翰福音》,第7章,第12节;第9章,第5节;第14章,第6节。

⑥ 《哥林多前书》,第1章,第24节。

⑦ 《希伯来书》,第1章,第3节。

性的肖像”，^①“他是父神所印证的。”^②是主、王、自有永有者、全能者，“耶和华从上帝那里降下火”，^③“你的王权是公义的王权”，^④“昔在、今在、以后永在的全能者”^⑤——所有这些显然都是在说子，还有其它诸如此类的段落，没有一个是事后的想法，或者后来添加给子和圣灵的，也不是事后添加给父本身的。因为他们的完全是不受任何添加之影响的。没有任何时候他曾不是道，或者不是父，或者不是真理、智慧，或者没有大能，缺乏生命，没有光辉和圣善。

[18] 但是你们为反对这一切，替我收集了一些显示出你们的无知和傲慢的话，诸如“我的神和你们的神”，^⑥或者更大的，受造的，所立的，分别成圣的^⑦；你们若是愿意，还可以加上奴仆^⑧、顺服^⑨、赐（权柄）^⑩、学了^⑪、被吩咐^⑫、被差^⑬，凭着自己不能做什

① 《所罗门智训》，第7章，第26节。

② 《约翰福音》，第6章，第27节。

③ 《创世记》，第19章，第24节。参看和合本，完整的经文是：“耶和华将硫磺与火，从上帝那里降与所多玛和蛾摩拉。”——译注

④ 《诗篇》，第45篇，第6节。参看和合本的译文，“你的国权是正直的”。——译注

⑤ 《启示录》，第1章，第8节。

⑥ 《约翰福音》，第20章，第17, 28节。

⑦ 《箴言》，第8章，第22节；《约翰福音》，第10章，第36节；《使徒行传》，第2章，第36节。

⑧ 《腓立比书》，第2章，第7节。

⑨ 《腓立比书》，第2章，第8节。

⑩ 《约翰福音》，第1章，第12节。

⑪ 《希伯来书》，第5章，第8节。

⑫ 《约翰福音》，第10章，第18节；第14章，第31节。

⑬ 《约翰福音》，第4章，第34节；第5章，第23节以下。

么,不能说什么,论断什么,赐给什么,或者立意什么^①。还有——他的不知道^②、服从^③、祷告^④、要求^⑤、增长^⑥、得以完全^⑦。你们若是喜欢比这些更卑微的,还可以论到他的睡觉^⑧、饥饿^⑨、伤害^⑩和害怕^⑪,或者甚至可能会认为他的十字架和死是可指责的事。至于他的复活和升天,我想你们会留给我,因为在这些事上可以找到支持我们观点的东西。你们若是想要拼凑你们那个立不住脚、强加于人的神——我们的神是真正的神,与父等同——很可能还会进一步收集大量其它记载。因为所有这些观点,只要我们一一考察,每一个都完全可以在极其可敬的意义上向你们解释明白,字句上的绊脚石可以很轻松地搬走——当然,那要看你们之被绊倒是否因为真诚,而不是出于恶意。总而言之,我们可以这样向你们解释。你们将高尚的品性归于神性,归于他里面高于苦难的非形体的本性,而把一

① 《约翰福音》,第5章,第19,30节。

② 《马可福音》,第13章,第32节。

③ 《哥林多前书》,第15章,第28节。

④ 《路加福音》,第6章,第12节。

⑤ 《约翰福音》,第14章,第16节。

⑥ 《路加福音》,第2章,第52节。

⑦ 《希伯来书》,第5章,第9节等。

⑧ 《马太福音》,第8章,第24节;《马可福音》,第4章,第38节。

⑨ 《马太福音》,第4章,第2节;《路加福音》,第4章,第2节。

⑩ 《路加福音》,第22章,第44节。

⑪ 《希伯来书》,第5章,第7节。

切卑微的品质归于他的复合状态，^①他是为了你们的缘故才降卑自己，道成肉身——没错，没有比这更卑下的事了——成为人，尽管后来也被高举。结果必然是，你们抛弃这些属血肉的、卑下的教义，学习如何成为高尚的，上升到他的神性，这样，你们必不会永远滞留在可见事物中间，而要与他一同上升到思想的世界，进而知道哪些段落指他的本性，哪些指他所穿戴的人性。^②

二 基督的神性和人性

[19] 你们如今轻看他，然而他原本是在你们之上的。他如今成了人，但他原本是非复合的。他原来的所是一如既往，而原本所不是的，他亲自取了穿上。^③太初他就存在，没有原因；神还会有什么原因呢？然而后来出于某个原因他出生了。那原因就是为了让你们得救，尽管你们侮辱他，轻看他的神性，正是为了

① 格里高利常常把人性称为“我们的复合物”(our composite being)。这里他专门意指神圣的人性，完全没有聂斯脱利派(Nestorianism)或优提克斯派(Euty-chianism)的影子。

② “oikonomia”这个词主要在四种意义上使用：(1)教牧福音的职分，参看《以弗所书》第3章，第2节，《歌罗西书》第1章，第25节等。圣西里尔(Cyril)有“奥秘之安排”的表述(Cat. xxv.)。圣克里索斯托(Chrysostom)和其他人也在绝对意义上使用。(2)神意，如伊比芬尼(Epiphanius)、尼撒的格里高利，以及其他人所用的。(3)道成肉身，如文中所用，没有修饰词，这种用法的反义词是“he theotes”。不过，有时候也加上修饰词。(4)整个救赎奥秘，包括受难在内。

③ 参见 S. Leo, Serm. xxi., De Nativ. Dei, c. ii. “他保留原来的所是，穿上原来的不是，把奴仆的真实形式与那使他等同于父神的形式结合起来，把两种本性极其紧密地联合为一，使低级本性没有因接受荣耀而毁灭，高级本性也没有因纳入卑微之物而有所减损。”

救你们这样的人，他才亲自取了你们愚钝的本性，借着心灵(noos)^①与肉身交流。他的低级本性，即人性，成了神，因为这与神联合，并且成了一位格，^②因为他的高级本性占据主导地位……好叫你们因他成为人而得以成为神。^③于是他出生了——但是他早已是受生的；他从一位妇人出生——然而这妇人是位童女。首先是人，其次是神。就他的人性来说，他没有

① “Mediante anima(校注：借着灵魂)”，参见《演讲录》33, 13. S. T. Aq., Summa(校注：即阿奎那《神学大全》，下同)，III., vi. Jungmann de Verbo Incarn., c. 68. Forbes, On Nicene Creed, p. 188. Petav. de Incarn., IV., xiii. 2.

② Genomenos anthropos ho kato theos. 这是非常难的句子之一。埃利亚斯·凯勒坦塞斯(Elias Cretensis)把它翻译如下：“低级的神成为人(校注：原译“成为人，低级神”)，因为人性……”但佩塔维乌认为这种翻译是不可能的(de Incarn., IV., ix., 2. 3)。(1)从语法上看是可能的，因为可以说，o kato是对 anthropos 的定性。(2)但是 kai genomenos... theos 可以理解为一个主格独立结构，假若 anthropos 与 homilesas 并不是同一位格，那么这独立主格应当由属格来表述。

③ 就如原本是神的，道成肉身之后成了完全的人，同样，人也成了完全的神，并且两种本性保留各自的性质。或者这话的意思可以这样理解，神成肉身就是在身体、灵魂和理智(心灵, mind)上成为人，也就是在所有方面都成为人；而他所披戴的人性也在所有这些方面被神圣化。因而，凡与他同类，效仿他的，就在那些方面分有这种成圣(埃利亚斯)。在给克勒图尼乌(Cledonius)祭司的第一封驳斥阿波里拿留(Apollinarius)的书信里，也即整个演讲录中的第五十一篇演讲里，格里高利说：“神性(Godhead)和人性是两种本性，正如灵魂与身体是两种本性一样。但是不存在两位儿子或两位神；尽管保罗确实有里面的人和外面的人之说。简而言之，构成我们救主的两本性是不同的，因为不可见的不同于可见的，非时间的不同于时间性的；但他并不是两个位格，神绝不允许，因为两者联合为一，神成了人，人也成了神，或者你愿意怎样表述都可以。”关于这一点，圣托马斯·阿奎那指出，你若是把人只是理解为人的本性，那确实如此；在这意义上，可以说人成了神，或者换言之，人的本性成了神子的本性(Summa, III., xvi., 7)。

父,同样,就他的神性来说,他没有母。^①这两种情形^②都属于神性。他住在母腹里——然而他还在母腹里,在圣言(道)面前跳跃时(为了圣言(道)的缘故他才形成为人),先知^③就已经认出了他。他被包裹在婴儿的襁褓里^④——但是他因复活摆脱了坟墓的束缚。他被放在马槽里——但是有天使来荣耀他,有星辰来宣告他,有东方博士来敬拜他。你们为何对显现在眼前的事物生气?因为你们不会去看那显现在你们心里的事物。他被迫流亡埃及——但是他赶走了埃及的偶像。^⑤他在犹太人眼里没有佳形美容^⑥——但在大卫看来,他比世人更美。^⑦在圣山上,他

① “若是有人不承认马利亚是神之母(theotokon),他就从神那里被剪除。若有人说神只是把童女当作一个管道通过,并没有同时以神的方式和人的方式在她里面形成(以神的方式,因为没有男人的交配;以人的方式,因为符合妊娠规律),那么这人也同样是不敬神的。若是有人主张人性是形成的,后来才被赋予神性,这人亦当被咒诅。果真如此,那就不是神的生育,而是对生育责任的逃避。”(S. G. N. ad Cled., Ep. i. 校注:即《演讲录》第五十一篇)托马斯·阿奎那这样解释这一称呼的恰当性:要否认圣洁的童女是神之母,唯有两种情形下才有可能,或者他的人性早在那人成为神子之前就已经形成并出生,这是福提努(Photinus)所主张的观点;或者人性不曾纳入到神子位格(或 Hypostasis)的统一性中,这是聂斯脱利的观点。这两种观点都是错误的。因而否认圣洁童女是神之母就是异端(Summa, III. xxxv. 4)。在文中,格里高利只是表明,我们主的神体(Theotēs)并不是源自他的圣母,正如他的人性不是源自哪个男人一样;但是,正如本注释开头的引文所表明的,格里高利可能是采用聂斯脱利概念的最后一人,后来这一概念在以弗所公会议上受到谴责。

② 即没有父的情形与没有母的情形,两者都唯神性(Godhead)才具有。

③ 圣施洗约翰(《路加福音》,第1章)。

④ 《路加福音》,第2章,第41节。

⑤ 可能是指传说的基督一进入埃及,地上所有的偶像都倒下破碎的事。

⑥ 《以赛亚书》,第53章,第2节。

⑦ 《诗篇》,第45篇,第2节。

洁白如光，比日头更亮，^①使我们初步了解将来的奥秘。

[20] 他以人的身份受洗——然而以神的身份赦罪^②——不是因为他自己需要洁净的仪式，乃是叫水这种元素变得圣洁。他作为人受到试探，但是作为神得胜；而且，他叫我们欢欣雀跃，因为他已胜了世界。^③ 他有饥饿——却能叫五千人吃饱；^④而且他就是赋予生命的食粮，就是天上的粮。他也干渴——却高声说：“人若渴了，可以到我这里来喝。”^⑤他还应许从信他的人中必流出活水的泉源。他很劳苦，却使劳苦担重担的人得安息。^⑥ 他沉睡了，却能轻松地过海。^⑦ 他斥责风浪，在彼得将要沉下去的时候伸手拉住他，使他镇静。^⑧ 他缴纳丁税，但是这税却出于一条鱼；^⑨而且他就是那些税吏的王。^⑩

犹太人说他是撒马利亚人，并且是鬼所附着的^⑪——他却救了从耶路撒冷来落在强盗手里的人；^⑫群鬼都承认他，他把群鬼

① 《马太福音》，第 17 章，第 2 节。

② 《马太福音》，第 3 章，第 13 节；第 9 章，第 6 节。

③ 《约翰福音》，第 16 章，第 33 节。

④ 《约翰福音》，第 16 章，第 10 节。

⑤ 《约翰福音》，第 7 章，第 37 节。

⑥ 《马太福音》，第 11 章，第 28 节。

⑦ 《马太福音》，第 8 章，第 24 节。

⑧ 《马太福音》，第 14 章，第 25, 30 节。

⑨ 《马太福音》，第 17 章，第 24 节。

⑩ 《约翰福音》，第 19 章，第 19 节。

⑪ 《约翰福音》，第 8 章，第 48 节。

⑫ 《路加福音》，第 10 章，第 30 节等。

赶了出去,并把污鬼投入湖里,^①看见群鬼之王像闪电一样坠落。^②他受到石击,但是没被夺去生命。他祷告,然而垂听祷告。他哭泣,却使眼泪停止。他询问拉撒路安放在哪里,因为他是人;他又使拉撒路复活,因为他是神。^③他被出卖,而且非常便宜,仅值三十块钱,^④但是他救赎了世界,而且是以重价,这价就是他自己的宝血。^⑤他像羊羔被牵到宰杀之地,^⑥他又是以色列人的牧人,如今也是全世界的牧人。他像羊一样无声无息,却又是圣言,由旷野呐喊者的声音向人宣告。^⑦他被压伤、受痛苦,却医治每一种疾病和苦痛。^⑧他被举起来钉在树上,却借着生命之树叫我们得更新;他甚至使与他同钉十字架的强盗也得救;^⑨还把这可见的世界包裹在黑暗里面。人给他喝掺着胆汁的醋,而他却将水变成了酒,^⑩他毁灭苦味,他就是甜美,是全心渴望的对象。^⑪他舍了自己的命,又有权柄再取回来;^⑫幔子裂为两半,因为天国的神秘之门已经打开;磐石崩裂,死人起来。^⑬他死了,却

① 《路加福音》,第8章,第28-33节。

② 《路加福音》,第10章,第18节。

③ 《约翰福音》,第11章,第43节。

④ 《马太福音》,第26章,第15节。

⑤ 《彼得一书》,第1章,第19节。

⑥ 《以赛亚书》,第53章,第7节。

⑦ 《约翰福音》,第1章,第23节。

⑧ 《以赛亚书》,第53章,第23节。参看第53章,第10节。——译注

⑨ 《路加福音》,第23章,第43节。

⑩ 《约翰福音》,第2章,第1-11节。

⑪ 《所罗门之歌》,第5章,第16节。

⑫ 《约翰福音》,第10章,第18节。

⑬ 《马太福音》,第27章,第51节。

给人生命,并借他的死来毁灭死。他埋葬了,然而又复活;他下到阴间,又提升了灵魂;他升到天上,又要再来审判活人和死人,检验诸如你们所说的这些话。如果某一点使你们开始犯错,那就让其它方面终结这种错误。

三 宣讲三位一体的真理

[21] 这就是我们对那些想要难住我们的人的回答,诚然不是出于乐意,有点勉为其难(因为轻率的谈话和矛盾的言语与信主的人是不相适应的,何况一个撒旦就够我们受的了),但为了我们对手的缘故却是必不可少的(因为有疾病,才会有药物),好叫他们明白,他们并非全然聪明,战无不胜,他们提出的那些使福音落空的论证其实是何等肤浅。一旦我们不再凭着信心,只想用纯粹论证的力量来保护自己,否认圣灵对我们信心的作用,我们的论证就会显得不够充分有力,不能与话题的重要性相吻合(事实必然如此,因为它作出思考的是像你们的心智这样软弱无力的官能)。那结果是什么呢? 论证的软弱显然属于奥秘,因而,高雅的言语倒使十字架落了空,正如保罗所认为的。^① 信心乃是使我们的论证得以成就的东西。但愿那宣讲联合、释放那些捆绑之人,进入他们的心灵,解开他们悖逆教义之症结,如若可能,愿他改变这些人,让他们成为信主的人,而不是修辞学家,成为基督徒,而不是现在被冠以的名称。我们这样恳求、祈祷,实在是为了基督的缘故。但愿你们与神和好,^②不要熄灭圣

① 《哥林多前书》,第1章,第17节。

② 《哥林多后书》,第5章,第20节。

灵的感动；^①或者无宁说，愿基督与你们和好，愿圣灵启示你们，尽管为时已晚。不过，即使你们沉溺于自己的论证，无论如何我们都要坚守三位一体，借着这三位一体我们才能得救，保持纯洁，没有瑕疵，直到我们所渴望的对象更完全地显明出来，他就是基督我们的主，荣耀永远归于他。

《神学演讲录》(第五篇)^②

一 圣灵的位格性

[4] 假若曾有个时候父不是父，那就有时候子不是子。若是时候子不是子，那就有时候圣灵不是圣灵。只要一者太初就是，那三者就全是如此。你若是扔掉一者，我敢断定你就没有确立其它两者。试问，一个不完全的神性，有何益处可言？或者无宁说，神性若不是完全的，那是什么神性呢？完全者又怎么可能缺乏某种完全的东西？可以肯定，它若不具有神圣性，就有所缺乏，它若没有圣灵，又怎么可能有神圣性呢？或者神圣性是不同于他的另外的东西，若是如此，请告诉我它应当成为什么；或者两者同一，那它怎能不是太初就是？难道神有段时间是不完全的，没有圣灵的，这样对他更好吗？他若不是太初就是，那他与我本人处于同一等级，尽管先于我一点点；因为我们都是因为时间而远离神性。^③ 他若真的与我同属一个等级，那他又如何

① 《帖撒罗尼迦前书》，第5章，第19节。

② 即《演讲录》，第三十一篇。——校注

③ 原译：“因为我们都是由时间从神性分别而来的”。——校注

能使我成为神,或者使我与神性联合呢?

[5]或许我应当从一个更早先的论点来与你们讨论圣灵,因为我们已经讨论了三位一体。撒都该人完全否认圣灵的存在,正如他们否认天使和复活的存在一样,拒斥旧约里关于他的重要见证,我不知道他们出于什么理由。而有些希腊人倒更乐意谈论神,因而也更接近我们,在我看来,他们似乎已经形成了关于他的某种观念,只是在使用名称上不同,他们将之称为世界的心灵(nous),^①或外部的心灵(thurathen nous),及诸如此类的名称。而我们中的智慧者,有些认为他是一种活动(energeia),有些认为他是一个受造物,有些视之为神,还有的不能肯定该称他什么,他们说,这是出于对《圣经》的敬重,似乎《圣经》没有显明这个问题。因而,他们既不敬拜他,也不羞辱他,而是对他采取一种中立态度,或者无宁说是一种可悲的态度。就那些视他为神的人而言,有些是在心里坚守正统,有些还敢于说出来。我还听说有些人非常聪明,度量神;这些人与我们一样认为有三个观念(noumena),只是他们把这三者彼此分离,完全独立,认为其中一个在本质和权能上都是无限的,第二个在权能上无限,在本质上有限,第三个在两方面都有限;因而以另一种方式效法那些称这三者分别为创造者、协助者和执行者的人,认为这三者的这种秩序和尊贵也是事实中的顺序。

二 圣灵与圣父和圣子同质

[10]那怎样呢?圣灵是神吗?完全可以肯定。那好,他与

^① 此处亦可译为“理智”,下同。——校注

神同一本质吗？是的，他既是神，自然与神同一本质(homoousion)。我的对手说，我承认从同一源泉出来的有两位，一位是子，另一位不是子，他们与神同一本质；我也承认一位(指父)是神，另一位(指子)也是神。不仅如此，你若是同意我的观点，承认第三位也是神，也有神的本性，我就给你同一个三位一体，有同样的名称和事实。然而，神是一，超越的本性是一，我怎么能向你显示其样式呢？或者你又要要在低级领域，在你自己的周围寻找？从下面低级的事物猜度上面高级的事物，从变动不居的事物猜想永恒不变的事物，如以赛亚所说，在死人中寻找活人，^①这是非常可耻的，不仅可耻，而且愚蠢。只是为了你，我仍会努力为你们的论证提供一定帮助，甚至向那源泉求助。我完全可以从动物史上就自然以奇妙的技术创造的与动物繁殖相关的事物提出许多论点，有的广为人知，有的鲜为人知，但我想我得略过它们。在动物史上，不仅同类生同类，异类生异类，而且同类可以生异类，异类也可以生同类。如果我们相信传说，那么还有另一种繁殖模式，就是某种动物自我消耗，自我生育^②。还有些造物非常奇妙，以某种方式偏离自己真正的本性，发生某种变化，从一种造物转化为另一种造物。确实的，有时候同一类中一部分可能是生出来的，另一部分却不是，然而全都是出于同一本质(homoousia)，这种情形特别类似于我们目前所讨论的话题。我只提一下我们自己本性中的一个事实，这是人所共知的，然后就转向这个题目的另一部分。

① 《以赛亚书》，第8章，第19节。

② 即 the Phoenix(校注：应指凤凰涅槃)，Hdt. ,ii. 37.

[12] 但是他说,古代或现代有谁曾敬拜圣灵? 有谁向他祷告? 哪里写着我们当敬拜圣灵,向他祷告? 你的这种信条是从哪里引申出来的? 以后当我们讨论经上未有明示的问题时,我们会提出更充分的理由;然而现在我们只要说我们正是在圣灵里敬拜,正是在圣灵里祷告的,就足够了。因为《圣经》说,神是灵,凡拜他的,必须用心灵和诚实拜他。^① 又说——我们本不晓得当怎样祷告,只是灵亲自用说不出的叹息为我们祷告;^②我要用灵祷告,也要用悟性祷告^③——也就是在心灵和圣灵里祷告。因此,在我看来,敬拜圣灵,或向圣灵祷告,就是他自己向自己祷告或敬拜。虔敬或博学的人谁会否认这一点? 因为事实上,对一位的敬拜就是对三位的敬拜,三位之间的尊荣和神性是等同的。所以,对于万事万物都由子所造^④的论点,我不会受到惊吓,似乎圣灵也是这些事中的一个。因为这并不是只说万事万物,而是说受造的万事万物。显然,父不是子造的,一切非受造的事物也不是。否则,要先证明他是受造的,然后把他归于子,列于受造物之中;然而你若不能证明这一点,就不可能从这个包罗万象的句子里为你的不敬找到什么凭据。倘若他是受造的,那必是借着基督,我自己也不会否认这一点。但他若不是受造的,他怎么能或者是万事万物中的一个,或者是借着基督? 因此,不要再反对独生子,羞辱父了(因为给他一个受造物,而夺走

① 《约翰福音》,第4章,第24节。

② 《罗马书》,第8章,第26节。

③ 《哥林多前书》,第14章,第15节。

④ 《约翰福音》,第1章,第2节。

他弥足珍贵的儿子,这不是对他的真正尊敬),不要再反对圣灵、羞辱子了。他不是奴仆的主人,而是与“一”同为尊贵,同为荣耀的。不可将三位一体的任何部分列到你自己的等级上,免得你偏离三位一体;不可从任何一部分中砍去“一”及同等尊严的本性,因为你若破坏了三个中的任何一个,就是把整个三位一体都破坏了。对于这个统一性,与其以极其不敬的态度冒然论断,不如节制言谈为好。

十二 尼撒的格里高利

尼撒的格里高利(Gregory Nyssen, 335 - 395 年)是三位卡帕多西亚教父中最具神学创见的神学家,留下的著作也最为丰富。这里只撷取他《论人的造成》中有关人的创造的讨论。《论人的造成》写于大巴西尔(Basilius Magnus)死后。巴西尔的《创世六日》结合希腊自然哲学解释了自然世界的创造,然而没有论及人的问题。尼撒的格里高利这篇著作使得希腊基督教的创造论有完整的呈现,充分展示了早期基督教思想与希腊自然哲学的关系。

《论人的造成》

第一章 简单回顾上帝创造工作的前五日, 承接大巴西尔的著作

[1]《圣经》说:“这就是创造天地的来历。”^①当一切可见的事物都造好了,万物各居其位,天体环绕万物,而那些沉重下坠的物体即地和水彼此依附,位于宇宙的中间位置。同时,为维系并稳定这些业已造好的事物,神在万物的自然本性(phusis)^②中

① 《创世记》,第2章,第4节(七十子译本)。

② 原译从英译本作“生长(growth)”。——校注

植入神力(dunamis)和技巧(techne),借一种双重运作(正是通过动静之理使原本不存在的事物产生,使原本已有的事物延续)引导万物;在那不动的造物所提供的沉重而不变的自然本性(phusis)^①周围,推动天体疾速旋转,如同轮子围绕一定的轨道转动,同时,通过这两者的相互作用维系彼此,使它们不至分裂,因为一方面,环绕地球的物体因迅速旋转而紧压着地球周围的实体,另一方面,那牢固不动者因其固定不移,不断地加强那些环绕着它的物体的旋转运动。所以,这两者虽然一个静止不动,一个旋转变动,但各自产生的力量同样强大,即固定力与旋转力是一样大的,因为地球没有离开自己的根基,天体也不曾放慢或减速运转。

[2] 这些就是神的智慧最先造的,以之作为整个宇宙(mechanama)^②的开端。伟大的摩西所说的“起初”神创造天地,^③我想就是意指一切可见的造物都是动与静照着神的旨意(boule)产生并存在的。天与地的作用(energeia)截然不同,彼此对立,而位于天地之间的造物,接近天者则有几分像天,接近地者则有几分像地,因而其作用就如同两极之间的一个中介,天地两极显然可以借着这个中介相互接触。比如空气轻盈易于流动,有点类似于火这类实体的恒常变动和精巧细微;但它并不因此而与固体全然格格不入,因为它既不是处于源源不断的流动状态,也不是处于亘古不动的状态,而是与两者都有密切联系,

① 原译从英译本作“元素(element)”。——校注

② 本义为“攻城器械”。——校注

③ 《创世记》,第1章,第1节。

是截然对立的两种作用之间的一种交界，将天然不同的事物既合于自身，又加以相分。

.....

第二章 解释人为何在创世中最后出现

[1] 当时那伟大而可贵的造物即人还没有存在于世。不可指望统治者会先于他所辖制的下属出现，那是不适当的事；唯有当他的疆域准备妥当了，君王才会随之出现。所以，可以说，创造万物的主预先为将来的王预备了一个堂皇的住所（这就是陆地、岛屿、海洋以及像穹庐一样覆盖着它们的天空），当各种各样的财物都已经储备在这王宫里了（财物我是指整个造物，所有植物和树木，一切有感觉、呼吸和生命的东西；还有——如果我们把物质也算作财物的话——所有因其华美而在人眼里看为宝贵的东西，诸如人所喜爱的金银珠宝，所有这些都多多地埋藏在心里，就如同藏在王室的宝库里一样），他就让人出现在这世界上，对这些宝物或拥有或管理，好让他通过享受这些美物而认识施与的主，因看见万物的美丽和伟大而溯源造主无以言喻的大能(dunamis)。

[2] 正是出于这样的原因，人是在天开地辟之最后出现的，这并非因为他无用而排在最后，而是因为他天生就是君王，一出现就要统治他的臣民。一个好的主人断不会在宴席还未准备妥当之前就把客人带到家里来，他必是要先把一切准备妥当，把家里装饰好，桌椅摆放整齐，美味佳肴随时可以上桌，然后把客人带到家里来；同样，款待我们的那位富裕的主人先用各种美物把住所装饰一新，把丰盛的珍馐安排妥当，然后才引宾客上堂，

让他享有现成之物,而不是叫他去求取未有之物。因此之故,造主给人一种双重构造的本能作为基础,既有(属天的)神性,也有属地的(兽性),好叫他借这两种属性自然而恰当地倾向于双重享受;因其有神性,可以享受神;因其有感官(aisthesis),与地上万物相类,可以享受地上的美物。

第三章 人本性的尊贵

[1] 我们对于以下这一点不可不予以考虑:世界固然巨大,然而它本身及其各个部分都是作为宇宙形成的基础创造出来的,可以说,造物界是神的权能当下创造的,他一发出命令就立即成了,唯有在创造人之前却经过慎重考虑(boule)^①。造主先用言语描述他要造的人应当属于什么种类,应当带有什么原型的样式,为了什么目的造人,造了之后他的作用(energeia)何在,能够管治什么。凡此种种,造主都预先做了考虑,所以在人产生之前神已经给他定了位分,让他有权柄管治在他之前出现的万物。经上说:“神说,我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海底的鱼,地上的兽,空中的鸟,牲畜和全地。”^②

[2] 多么奇妙啊!神造太阳没有预先考虑(boule),神造天空也没有预先思量,要知道,天与太阳可是宇宙万象中无与伦比之造物。神只要说出一句话,如此伟大的奇迹就成了,究竟这样的奇迹是何时成就,如何成就,《圣经》都没有任何详细说明。其它各样具体事物,以太、星辰、空气、海洋、陆地、动物、植物,无一

① 本义为“协商”、“决断”。——校注

② 《创世记》,第1章,第26节(不完全出自七十子译本)。

不是神只说一句话(logos)就成的,唯有在造人的时候,造物主思前想后,慎重考虑,以便预先为造他的形式准备好基质(sustasis)^①,并使他的样式(morphe)具有一种原型之美,也就是说,在造人之前先立好目标,然后按着这个目标去造他,为他造出一种适合并配合其作用、也符合预定目标的本性。

第四章 人性构造的尊贵

[1] 若说在我们的日常生活中,工匠制造器具总要合乎其用,那么,那最神妙的伟大工匠创造我们的人性则是为了合乎君王之用,所以既给它灵魂的优势,也给它身体的形状(schema),使它最适合作君王之用。因为灵魂即刻就显示出其高贵而杰出的品质,远超乎个人地位的卑微渺小,因为它是自治的(autexousios),不依附于别的主(adespotes),自由自在,特立独行;这样的情状,如果不是王还能是什么?此外,所谓人性是按那统治万有的神性(phusis)这形象造的,不就是我们的人性受造之始就是为王的吗?按人类通常的惯例,为君王立像^②,先要把他们的形象塑造好,还要在塑像上加刻表示高贵地位的紫袍,这样以至于通常就把这形象称为“君王”了。同样,人性既是为统治其它万物而造的,就是按着万物之王的样式造出来的一个活像,他分有(koinoneo)了原型的地位和名称,^③他没穿紫袍,也没有王节和

① 字面义为“共同在……之下”,原译为“质料”,易于同 hule 一词的翻译混淆。——校注

② 这里究竟是指画像还是指塑像不甚清楚。

③ 原译:“无论在地位还是在名称上都与原型相似”。——校注

王冠作为其高位的记号(因为原型本身就没有这些装饰),但是他有美德(arete)来代替紫袍,这才是真正最威严最尊贵的;有永生的幸福可仰仗以代替王节,有公义的冠冕以代替王冠。因而,这活像显然酷似其原型之美,完全具有君王的尊贵。

第五章 人是神的肖像

[1] 诚然,神性的美不表现为任何形状(schema)或模样(morphe),也没有什么美丽的色彩,但却因其卓越(arete)而被看作处于难以言喻的幸福之中。^①画家可以借助于各种颜色把人搬到画纸上,借适当、相应的着色使原型之美惟妙惟肖地再现在画像上;同样,我希望你明白,我们的造主在画人时也画得酷似他自己的美,加上各样美德,就像着上各种色彩,在我们身上体现出他自己的主权。造主在描绘他的真像时,可以说用了很多各种各样的颜色,当然所谓的颜色不是指红色或白色,或两者的混合色——不论称其为什么颜色;不是指描眉画眼所用的黑色,也不是指许多画家发明出来的明暗法、俯视法,或者其它诸如此类的技法,而是指纯洁、安详(apatheia)、幸福、脱离一切罪恶,以及其它诸如此类足以使人酷似神的属性。造主就是用这样的一些颜色按他自己的形象造出我们的本性的。

[2] 如果你考察神性之美表现在人身上的其它各点,就会发现它们都完全保存了神的形象。神性就是心(nous),就是道(logos),因为“太初有道”,^②并且保罗的跟随者“有基督的心”在

^① 原译:“但其奇妙之处在于卓越之难以言喻的喜乐”。——校注

^② 《约翰福音》,第1章,第1节。

他们里面“说话”，^①同时这些人也并没有脱离人性。你可以在你自己身上看到话语(logos)和领悟力(dianoia)^②，它们其实就是神心(nous)和神道(logos)的一种模仿。另外，神就是爱，就是爱的源泉，这是伟大的约翰说的，“爱是从神来的”，又说：“神就是爱”。^③创造人性的主也使我们具有这样的特征；他说：“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”^④因此，若没有这爱，按神的样式所造的像就会走样。神能看见一切，听见一切，洞悉一切，你也可以借视力、听力了解事实，又有领悟力(dianoia)探求、明白事理。

第八章 人的体、魂和灵，尤其阐释了人的 灵魂所具有的理性能力

[5] 我们完全可以这样来划分论题。一切存在物中，有些是属纯理智的(noeton)，有些是属有形的(somatikon)。我们先把那些根据其性质属纯理智的放在一边，因为它与我们目前所讨论的话题无关。就有形的存在物来说，有些是完全没有生命的，有些是分有生命力的。再拿生命体来说，有些有感知觉(aisthesis)，有些则全无感知觉。最后，有感知觉的还可以分为有理性的和无理性的。正因如此，立法者说，植物的生命是在无机物质(作为生命物的一种基础)之后造的，这种生命早先已经存在于植物的生长之

① 参见《哥林多前书》，第2章，第16节；《哥林多后书》，第13章，第3节。

② 原译：“理解”，改之以和后文统一。——校注

③ 《约翰一书》，第4章，第7,8节。

④ 《约翰福音》，第13章，第35节(并非完全直译)。

中。然后再按照同样的顺序,他使那些受感知觉支配的动物产生出来,在那些获得了肉体生命的存在物中,那些有感知觉的能够自立自存,无须依赖于理智的本性(phusis),而理性原则若不与感知觉结合却无法体现出来——正是出于这样的原因,他把人放在最后,先造动物再造人,这是自然本性(phusis)走向完全的必然顺序。因为有理性的动物即人结合了灵魂的各种形式,有植物性的灵魂得滋养,在这种生长力之外还有感知觉能力,从其特有的属性来看,感知觉处于理智和物质之间,比理智粗糙得多,但比物质精致。于是理智就与感知觉中精细而不含偏见的元素连结混合起来。因此人兼有这三者。正如使徒说给以弗所人的话教导我们的,他们为他们祷告,愿他们的“灵(ψυχη)^①与魂(πνεῦμα)^②与身子(soma)”在主降临的时候得蒙保守完全的恩典。^③他用“身子”一词代表人的营养部分,用“魂”一词指感知觉部分,再用“灵”表示理智部分。同样,主也在福音书里教导文士说,要尽心(kardia)、尽性(ψυχη)^④、尽意(dianoia)爱神,这是一切诫命中最大的。^⑤在我看来,这里的这些语词也标出了同样的分别,属形体的部分称为“心”脏,居间的魂是“性”,而较高的灵即理解力和创造力(νοερα τε και ποιτικη δυναμις)^⑥则是“意”。

① 通常译为“灵魂”。以下两段的翻译因为引用和合本,而遮蔽了几处关键技术语之间的关联,特注出原文。——校注

② 通常译为“灵”、“圣灵”,亦音译为普钮马。——校注

③ 实际出于《帖撒罗尼迦前书》,第5章,第23节。——译注

④ 通常译为“灵魂”。——校注

⑤ 参见《马可福音》,第12章,第30节。

⑥ 原译:“理智慧力”。——校注

[6] 使徒也认为有三种属性,一种是“属肉体的”,它忙于口腹与饱食之乐;一种是“属血气的”(psuchike),^①它介于善恶之间,高出于恶,但又不全属于善;还有一种就是“属灵的”(pneumatike),它认识神圣生活的完全形式。由此,他指责哥林多人纵情恣乐:“你们是属肉体的”,^②因而不能接受更完全的教义。使徒还在另一处把第二种与第三种作比较,说:“属血气的人不领会神圣灵的事,反倒以为愚拙,并且不能知道,因为这些事惟有属灵的人才能看透。属灵的人能看透万事,却没有一人能看透了他。”^③属血气的人自然比属肉体的人高,同样,属灵的人也比属血气的人更高。

[7] 因而,既然《圣经》告诉我们,人是在一切生物造好之后最后造的,立法者这样记载就是在向我们宣布关于灵魂的教义,认为最完美的事物总是最后才出现,这是符合事物的某种必然顺序的。理性造物中既包含知觉力,也包含生长力,而有知觉的造物中也必存在植物形式,植物形式则同样与物质形式相关。由此,我们可以说,自然是从低级向高级一步一步上升的——我指的是生命的各种属性。

[8] 人既是理性动物,他身体的器具自然得符合理性之用。你可以看到,音乐家总是根据各自的不同乐器来创作音乐,竖琴是弹拨的,不用来吹奏,笛子是吹奏的,不用来弹拨。同样,我们身上的各种器官的构造也必须合乎理性之用,这样,使用发音器

① 本义为“有灵魂的”、“属于灵魂的”。——校注

② 参见《哥林多前书》,第3章,第3节。

③ 参见《哥林多前书》,第2章,第14,15节。

官时就应当发出适用于语言的声音。正是出于这样的原因，人体上才长有双手。我们的双手是极为精巧而有用的工具，我们可以数出它们在日常生活中的无数用途，因为它们能够掌握各种技艺，从事各种操作，无论在战争时期还是在和平时期都大有作为。然而自然把它们赐给我们的身体最主要的是为着理性之用。如果人原是没有手的，那么可以设想，人脸上的各个部位很可能就会像四足动物的脸那样分布，以适用于进食；果真如此，它的形状就会拉长、凸出，鼻子上翘，嘴唇突起，肥厚粗硬，适用于吃草；舌头夹在牙齿之间，与多肉而粗硬的双唇正相配，帮助牙齿咀嚼，或者就像狗或其它食肉动物的舌头，在两排粗牙间湿淋淋地伸将出来。假如人体上没有手，那么嘴的各部分的形状就会不适用于言语的使用，那它怎能发出清晰的声音来？若那样，人必只能像牛似地叫，或像驴似地鸣，或像别的兽那样吼、吠。幸而手天生就是人体的组成部分，使嘴能自如地为理性所用。由此看来，手显然是理性造物的特性，是造主为理性所设计的一种独特好处。

第十四章 身心问题及三种生命能力

[1] 我们已经远远偏离了主题，目的乃是为了证明心灵不是受制于身体的某一部分，而是与全身的部分平均接触，根据受其影响的那一部分的本性发动它的活动。然而，在有些情况下，心灵也会屈从于身体的冲动，从而可以说成为了它的奴隶。因为身体在产生痛苦感觉或引发对快乐的欲求上占据上风，所以可以说，冲动是最初的提供者，使我们产生食欲，或者广而言之，产生对某种快乐之事的欲求；心灵接受了这样的一种欲求冲

动之后,就把自己的智力供给身体,使它以适当的方式获得所欲求的对象。事实上,这样的情形并不常见,但在那些带有奴性的人身上却司空见惯,因为他们使理性受制于自己的本能欲望,向感官享乐奴颜媚卑怯,任由它们与其心灵联合。但是这种情形在较完全的人身上是断不会出现的,因为在他们,心灵是领导者,它依据理性而非情欲选择前进之路,同时冲动的本性就跟在领导者后面进行。

[2] 我们前面的讨论已经表明,我们的生命能力有三种,一种是毫无知觉地接受营养,一种是有知有觉地接受营养,但没有理性活动,还有一种就是理性的,全备的,且包含其它全部能力。这三种能力中理智能力最有优势。但是,绝不可因此以为在人的复合本性中有三个灵魂相互衔接,每个灵魂又有各自的范围,从而以为人性是由几个灵魂积聚而成的东西。真正而完全的灵魂当然只有一个,就是理智的、非物质的(aulos),它借着感官之中介与我们的物质性混合。凡属物质性的,都要变化更换,倘具有生命力,就必生长发育,若相反,离弃生命力,就必渐渐不动直至灭亡。

[3] 因此,没有物质实体(hulike ousia)就没有感知觉,没有理智能力,同样不可能产生感知觉的活动。

第十五章 灵魂的恰当定义与身心的结合

[1] 宇宙造物中有些东西具有营养力,有些除了营养力之外还有感知觉能力,前者没有感知觉,后者缺乏理智本性。有人若是因此就产生灵魂也有几种的想法,那此人的推想必不是依照其各自的定义来的。一切存在之物中我们所想到的每一物,只

要它真正是其所是，就必有其适当的名称。如果该物没有其应有的属性，那便是有名无实了。举例说，假如有人拿真的面包给我们看，那么我们就说他此举名至实归；但他若拿石制面包给我们，无论它的形状、大小、颜色如何与真的面包相似，甚至各方面都与原型一模一样，终究没有可食之属性，因而我们说，这石头虽有“面包”之名，却是一种误称，不是它当得之名。同样，凡有某物之名却完全没有某物之实的，都是出于对术语的误用所至。

[2] 灵魂发现唯有在智性与理性中才有其完全的形式，因而，凡不具备智性和理性却也有“灵魂”之名的，都不是真正的灵魂，只是与“灵魂”这名称相关的某种生命力而已。正因如此，为万物立法的神也赐给人动物性——因动物性离植物生命不是太远——使人除了植物还有动物可用，他说：“你们可食各样肉，如同食菜蔬一样。”^①因为有感觉能力之物与没有感觉能力唯有营养生长力之物相比，所谓的优势只是微乎其微。属肉的人当由此得教训，不可拿自己的理智与感觉现象紧密结合，而应专注于灵性上的优势，因为真正的灵魂只存在于灵性益处上，至于感觉能力那是人与动物共有的能力。

[3] 不过，我们的讨论又偏题了。因为我们所要思考的主题原不是人的属性中心灵比他的物质要素更富尊严，而是心灵并非囿于人体的某一部位，乃是均等地存在并贯通于全身，既不包围它物，也不为它物所包围。包围、被包围这些词专门适用于罐、桶或者其它容器，但身心的结合却是一种难以言喻、不可思议的关联，心灵既不是在身体“里面”（因为无形者不可能包裹在

^① 参见《创世记》，第9章，第3节。

形体里面),也不是在外包围身体(因为无形者不可能内含任何东西),心灵靠近身体乃是以某种难以名状、无可理会的方式进来与它接触,可以说,心灵既在身体里面,又包围着它,既非根植于身内,也不是被身体包裹着,此种情状实非我们所能表达和想象,我们所能说能想的唯有这样一点,当身体正常健康时,心灵也就生气勃勃;一旦身体遭受什么不幸,理智也就随之停止活动了。

第二十九章 灵魂与身体存在的原因相同

[1] 同样,我们的理论也不会首先认为人就像是一种泥土结构,然后说灵魂就是为了它而进入现世的。因为如若那样,理智本性就会显得一点也不比泥土结构高贵。事实上,人是一个整体,是由灵魂和身体构成的存在,所以我们应当设想,人一开始就是作为统一体而存在的,是两部分共同的,绝不可能出现一部分先于他自己,另一部分后于他自己的情形,也就是说,在时间上先有肉体,再有灵魂附加在后,这种假设是不成立的。我们必须认为,人性的所有完美性都预先存在于神的预知的大能里面(依照我们稍前的讨论所确立的理论),对此,有先知的作品见证说,神“在一切未成之前就已经知道它们”。^① 由此可见,神在创造人的时候,不是把一种成分放在另一种成分之前,不是灵魂先于身体,也不是相反,否则,人若被分为不同时间的两个部分,就要与他自身争战了。

[2] 根据使徒的教训,我们知道人性具有双重性,是由可见

^① 《苏珊娜传》,第42节。

的人和隐蔽的人构成的。如果一者先产生,另一者随后出现,就必显得那造我们的神的权能多少是有点不完全的,因为它不能一下子担负起整个任务,而要把这项工作分成两部分,忙完一部分的创造之后,再去从事另一部分的创造。

[3] 我们说过,麦粒或其它谷粒里已经潜在地包含了植物的整个形式(eidos)^①——叶、茎、节、枝、穗。我们在描述它的本性时不会说这些东西有哪个是先存在的,或者先于其它几个形成,而是说种子里所蕴藏的力量是按着一定的自然次序表现出来的,并没有另外的本性注入到它里面去。同样,我们认为人的种子里也包含着人性的潜能(dunamis),这种潜能一开始就与种子一同存在了,然后按着一种自然顺序展开、显示,逐步走向其本性的完全状态,在这个过程中,无须利用任何外在因素作为其趋向完全的阶沿石,它完全是按着既定的过程自发地发展到完全状态。所以,无论是说灵魂先于身体,还是说身体的存在没有灵魂的相伴,都是不恰当的。事实上,两者具有同一个开端,从属天的观点看,这个开端的根基原本立在神最初的旨意里,从属地的观点看,由于生殖,这个开端就进入了这个世界。

[4] 那为孕育身体而植入的东西,在它还没有获得形相之前,我们不可能看清楚它的肢体。同样,灵魂在还没有开始活动之前,我们也无法认识它的属性。我们都相信,这样植入的东西后来形成四肢和内脏,不是靠任何后来的其它力量,^②而是靠包蕴在它自身里面的力量,这种内在力量使它得以转化为现实

① 原译：“样式”，下同。——校注

② 原译：“不是靠来自于虚无的什么力量”。——校注

(*energeia*)。^① 同样,就灵魂来说,我们也可以作这样的推论,即使它没有借任何可见的活动(*energeia*)为我们所认知,无论如何它总是在那儿。须知,将来的人的形式(*eidos*)也在那儿,只是潜伏着(*te dunamei*),没有展现出来,因为任何事物都要按照必然顺序发展,时候未到,它不可能显示出来。所以,灵魂尽管无形状,看不见,但它就在那儿,并通过它自己特有的自然活动表现出来,因为它是随着身体的生长同步前进的。

[5] 孕育的潜能当然不是出于僵死的身体,而是出于有生机(*empsuchon*)^②有活力的身体,由此,我们可以合理地断定,那从有生命的身体里流溢出来的作为生命起因的东西本身不可能是死的,没有生命的。没有生气的(*apsuchon*)肉体肯定是死的,而之所以出现死的情形,正是因为灵魂离它而去了。那么是否会有人因此而主张脱离先于拥有? 也就是说,认为僵死的无生气状态先于灵魂存在? 如果有人想寻找更清楚的证据表明那成为生命之开端的東西,在这个问题上还可以从其它迹象上有所了解,说明有生气的东西不同于僵死的东西。就人来说,我们认为有体温、各器官在运作、各肢体可活动的,就是有生命的;如果身体冰冷,四肢不动,那就是僵死了。

[6] 所以,当我们看见那个东西有热气、在运作,就由此推出它是有生命的。但就它的形体部分来说,我们不说它就是肉,就

① 原译:“这种内在力量使它表现出巨大的能量”。需要注意的是 *dunamis*(力量)一词在亚里士多德的文本中亦可指潜能,与现实、活动(*energeia*)相对。——校注

② 字面义为“有灵魂的”,同理,下文“无生机的”字面义为“没有灵魂的”。——校注

是骨头、头发,以及所有我们在人体上所看到的东 西,而是说它潜在地是它们,只是没有表现出来。同样,就属于灵魂的部分来说,理性(logikon)、欲望(epithumetikon)、忿怒(thumoeides)^①以及所有灵魂的力量都是看不见的,然而我们坚持认为,它们存在其中,并且灵魂的活动(energeia)^②还以类似于身体形成和完善的方式增长。

[7] 人一旦完全长成,就有一种特殊的灵魂活动(energeia),同样,人在形成之初就在自身中表现出灵魂在借着被植入的物质为自己预备适当居所时的合作性,这是符合他的存在所需的,使他感到舒适快意。我们认为,灵魂不可能接纳一座陌生的房子,正如蜡像不可能与不一致的图版相吻合。

[8] 我们知道,身体是从非常微小的种子发育到完全状态的,同样,灵魂的活动也随着这基体(hupokeimenon)^③的发育不断增强活跃。在它最初形成的时候,唯有生长力和营养力,就好像埋在地下的根似的。因为接受者的本性有限,不可能接受更多的东西。后来植物长出了地面,伸出枝条,接受光照,展现出感知觉能力。最后,它生长到了顶峰,完全成熟了,于是就有了理性能力,就如同结出了果子,但是它的精气并不是一下子就全部绽现出来,而是随着身体这器皿的完全而小心翼翼地增长,接受者的能力有多大,它就能结出多丰硕的果子。

① 或可译为“意气”,在柏拉图传统的灵魂三分中,这指的是居于理性和非理性欲望之间的部分,并不一定特指愤怒这一情感。——校注

② 原译:“能量”。——校注

③ 原译:“接受者”。——校注

[9] 然而,如果你想在身体的形成中追溯灵魂的活动,那么如摩西所说的:“你们要谨慎”,^①你们必会像读一本书一样,看到灵魂的整个工作史。自然本身比任何叙述都能更清晰地展示出灵魂在身体里的各种职能,无论是一般性的职能,还是在具体行为上的作用。

[10] 我认为,我们的本性既能清晰地表现出来,就没有必要详尽描述了,否则岂不多余,似乎我们是在解释某种隐晦难懂的奇事。谁需要别人教导关于他本性的事? 只要看看自己的身体就知道了。人只要想想自己的生活方式,了解身体在每一种生命运动中是多么密切相关,就会知道由于那刚刚开始存在的身体的最初形式,灵魂的生长力位于什么地方。由此那些注意到物质的人也清楚,从有生命的身体中分离出来为生产出生命而被植入的东西本质上不是死的、没有生命的东西。

^① 《申命记》,第4章,第23节。

十三 大巴西尔

大巴西尔(Basilus Magnus,约 330-379 年),是卡帕多西亚教父的领袖。他的《创世六日》是传世名作,是关于《创世记》第一章宇宙起源所发表的九篇布道书的题目。本书从《圣经·创世记》的角度批评希腊自然哲学,然而又有所继承。其表现出来的科学知识反映四世纪希腊罗马知识分子对宇宙的认识。至于这些布道是何时及何地发表的,完全不得而知。

《创世六日》

第一篇布道书 大巴西尔论“开端”或“本原”

[2]“起初神创造天地”。^①这一思想令我敬佩不已。首先我该说什么呢?该从哪里讲述这个故事呢?是否该赞美我们信仰的真理呢?希腊哲学家费尽力气解释自然,但没有一种体系是立场坚定、不可动摇的,所有理论都被各自的后继者推翻。我们不必笨拙地去一一加以驳斥,因为它们自身就足以彼此摧毁。那些无知至极、不可能获得关于神的知识的人,是不会承认一个智性原因导致了宇宙的诞生;这是使他们陷入可悲结论的主要错误。这些人中,有的求助于质料原理,认为宇宙的起源出于世

^① 《创世记》,第 1 章,第 1 节。

界的几种元素^①；有的猜想原子^②和不可分物体、分子和通道通过结合构成了可见世界的本性。原子的重合或分离导致事物的产生和毁灭，最稳定的物体之所以持续存在，全在于原子彼此之间的吸引力——这些作家为天地、为海洋找到的是如此软弱无力的起因，如此不堪一击的连贯性，他们编织的是一个真正的蜘蛛网！这恰恰因为他们不知道如何说“起初神创造天地”。他们被与生俱来的无神论所蒙蔽，所以在他们看来，没有什么事物管理或统治着宇宙，一切都受制于偶然。为使我们避免这种错误，《创世记》作者开头第一句话就教导我们领会神的名：“起初神创造。”多妙的遣词造句啊！他首先确定有一个开端，免得有人以为世界从来就没有开端。然后他加上“创造”一词，表明被造的事物只是创造主的权能中微不足道的一部分。就如制陶匠虽然付出相当的劳动制作了大量器皿，但无论是他的技艺还是他的天赋都没有因此衰竭；同样，宇宙的造主能够扩展到无限，他的创造力远不是一个世界所能竭尽，他只要一发念，浩瀚无际的可见世界就立即形成。既然这世界有一个开端，既然它是被造的，那么就要问，是谁给了它开端，是谁创造了它？或者毋宁说，摩西担心属人的推理会使你们偏离真理，就预先想到了这样的问

① 参见“第八封书信”注释中论到的伊奥尼亚哲学家提出作为宇宙 *αρχαι* 的基本元素。参见柏拉图, *Legg.* x. 4, 亚里士多德,《形而上学》, i. 3。

② 斯多亚主义者波西多纽 (Posidonius) 认为西顿 (Sidon) 的 Moschus 或 Moschus 是“特洛伊时代之前”的原子论的创始人。参见 *Strabo*, xvi. 757。但是最著名的原子论者留基伯 (Leucippus) 和德谟克利特于约公元前五世纪兴起, 反对埃利亚学派, 然后是第三代原子论者是伊壁鸠鲁。参见第欧根尼·拉尔修 ix. 30. sq. 及西塞罗:《论神性》, i. 24-26。

题,就把神这个令人敬畏的名字刻在我们心里,就如一个封印和一道安全屏障:“起初神创造”——这位“起初创造天地”的神,就是仁慈的大自然,无限的良善,所有赋有理性的存在者所爱的对象,最可渴求的美,一切存在之物的起头,生命的源泉,理智之光,难以参透的智慧。

[5]事实上,在这个世界之前似乎还存在着—类事物^①,我们可以对它们形成一定的观念,但是无法言说,因为对初学者,在知识上还是个婴孩的人来说,这样的题目太高深了。在世界诞生之前,事物的状态适用于超自然的权能,它们超越时间的界限,永恒而无限。宇宙的创造主(Demiourgos)^②成就了他的这类作品:一切爱主者的福祉所需要的灵光,理智性的、不可见的种类,有序排列^③的纯智性存在者,这些存在者不是我们的心灵所能领会的,我们甚至不知道他们的名字。他们填满了这个不可见世界的本质(ousia),就如保罗教导我们的。“因为万有都是靠他造的,无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的,或是有位的、主治的、执政的、掌权的”,^④或是美德天使、众天使、高位的天使长。最后,这个世界之外必须加上一个新的世界,它既是使人的灵魂受到教育的学校和训练场,也是那些注定要出生并死亡的存在者的一个家。于是就造了这样的世界,其性质类似于这个世界以及生活于其中的动植物,绵延的时间永远一个劲地

① 参见奥利金:《论首要原理》,第二章,第1节,第3节。

② 本义工匠。——校注

③ 参见亚里士多德:《形而上学》,i,5,2。

④ 《歌罗西书》,第1章,第16节。

向前,一去不复返,从不停止。这不就是时间的本性吗?过去已经不再,将来还未到来,而现在未等识别就已经逃之夭夭。这也是生活在时间中的造物的本性——注定要成长,要毁灭,没有片刻的安宁,没有可靠的稳定性。因而,动物之躯、植物之体都不得不随从某种潮流,在引导它们或生或死的运动中无法自控,这样的身体确实应当生活在周围都是可变之物的环境之中。^①因而明智地告诉我们宇宙诞生故事的作者没有忘记在叙述一开始就写下这样的话:“起初神创造”,也就是说,这是时间的开端。既然他认为世界出现在时间的开端,那就不能证明它的诞生先于所有其它被造的事物的产生。他只是希望告诉我们,可见的世界,感觉能感知的世界,在不可见的、理智性的世界之后开始存在。

.....

[6] 这些都是开端这个词的不同意义,但请注意我们这里并没有罗列它的所有含义。如果你追溯过去,努力找到第一日,你就可能知道这世界形成之初的那一时刻。由此你会发现时间的最初运动是什么,然后发现天地的创造就像是造好了地基和根基,再后发现有一个智性原因——就如开端(arche)这个词所表明的^②——掌管着可见事物的秩序。最后你会发现世界原来不是偶然地、毫无原因地构造出来的,而是有一个有益的目标,是为了诸存在者的益处,因为它实际上就是理性灵魂自我训练的学校,是它们学会认识神的训练场;须知,心灵看见了可见的、可

^① 参见柏拉图:《蒂迈欧篇》,14。

^② arche 一词在希腊文中既指时间上的开端,也指事物的原则。——校注

感知的事物之后,就被引着——就如有一只手牵着它——走向对不可见之事物的沉思。如使徒所说:“自从造天地以来,神的不可见之事是明明可知的……藉着所造之物就可以晓得。”^①或许“起初神创造”这话表示迅速而感觉不到的创造瞬间。开端实质上是不可分的,是一瞬间的。就如路的开端还不是路,房子的开端还不是房子;同样,时间的开端还不是时间,甚至不是时间的最小部分。如果有反对者告诉我们,开端就是一个时间,那么如他清楚地知道的,他应当对它进行时间上的划分——开端、中间和末端。然而,设想一个开端的开端是荒谬的。再进一步说,如果我们把开端分为二,那么我们提出的不再是一,而是二,或者毋宁说是多,我们其实是提出了一个无限,凡是被分的东西都是无限可分的。所以,作者既然说“起初神创造”,那就是教导我们,神的意愿一发出,世界就在不到一瞬的时间内产生了。为了更清楚地表达这样的含义,另有阐释者说过:“神即时创造”,那就是说,一切都在一瞬间同时被造。关于开端,解释很多,但只要提出这么几个就足以说明问题了。

[8]“起初神创造天地。”如果我们打算把我们所沉思的或者所感知的每个存在者(ton onton)的本质(ousia)都找出来,那么我们会远远地偏离正题,因为要解决这个问题就要充分地考察这个问题,这不是三言两语能说清楚的。把时间花在这样的问题上显然不是教会的教诲之职分所应做的。关于诸天的本质我们满足于以赛亚所说的话,他用简单的语言使我们对诸天的

^① 《罗马书》,第1章,第20节。“不可见之事”即“永能和神性”。——译注

本性有了充分的认识：“天被造成烟云一般”，^①也就是说，神造了一种稀薄的物质，没有硬度或密度，用这种物质构造出诸天。至于诸天的样式，我们也满足于同一位先知的的话，他赞美神说：“他铺张穹苍如幔子，展开诸天如可住的帐棚。”^②同样，关于地的问题，我们不必费尽心思去寻找它的本质，不必耗费心智去寻求它所隐藏的基体(hupokeimenon)。^③对于那些缺乏性质的事物，它是由于自身的理由(logos)而缺乏性质，我们不可寻找它的本性(phusis)，而要知道所有与它相关的一切都溶解在它存在的理由之中(logos tou einai)，并成全它的本质(ousia)。^④如果试图把它所固有的一切性质从其(存在的)理由中剔除，^⑤你就会面对虚空。取消黑色、寒冷、重量、密度、有关味觉的性质，总之，把我们看到的它所包含的所有这些都一并除去，那么它的基体也就荡然无存了。^⑥

.....

[10] 有一些自然哲学家(探究自然本性的人)^⑦不惜笔墨证明地是不动的。他们说，它被置于宇宙的中心，不会倾向于任何

① 《以赛亚书》，第 51 章，第 6 节(七十子希腊文本)。和合本经文为“天必像烟云消散”。——译注

② 《以赛亚书》，第 40 章，第 22 节。

③ 原译：“本体”，下同。——校注

④ 原译：“对于缺乏性质的事物，我们不可根据它的存在状态去寻找它的本性，而要知道它所呈现的一切现象都与它的存在状态相关，并成全它的本质。”——校注

⑤ 原译：“如果试图用理性(logos)把它所拥有的性质剔除”。英译者从拉丁文翻译将此处的 logos 理解为人的理性能力。——校注

⑥ 此处的论证可参见亚里士多德：《形而上学》，第七卷，第 3 章。——校注

⑦ Hoi phusikoi 是对苏格拉底之前的伊奥尼亚哲学家和其他哲学家的称呼。

一边,因为它的中心到表面的距离处处相等,所以它必然停留在自身之中,重量处处相等的东西不可能向任何一方倾斜。他们接着说,地占据宇宙中心的位置不是毫无理由或者偶然形成的,这正是合乎它本性之必然的位置。他们论证说,就如天体占据空间的顶端,所有重物——我们可以猜想它们都是从高空坠落的——将从四面八方被带向中心,而各部分都趋向的点显然也就是整个物体被推聚到一起的地方。既然石头、木头、地上的各种物体都从上向下坠落,那么这必然就是整个大地固有的、合乎本性的地方。如果相反,轻的物体从中心脱离,那么显然它要往高处上升。因此重物从顶端向底端运动,根据这一推理,底端不是别的,就是世界的中心。所以,世界永不下坠,它占据着宇宙的中心,也就是合乎它本性的地方,对此我们也就不必惊奇了。无论如何,它必然保持在自己的位置上,除非有一种与本性相反的运动取代它。^① 如果在这一体系中有何事物在你看来是大致确实可信的,那就应当对如此完美的秩序的源泉敬佩不已,对神的智慧赞美不绝。即便我们洞悉了壮观现象背后的奇特机制,对现象的感叹也不会有丝毫减逊。难道不是这样吗?在一切事件上,我们不妨选择单纯的相信,而不是理性的证明。

[11] 关于诸天我们也同样可以这样说。这世上的智慧人关于诸天的本性有过怎样喋喋不休的谈论!有些说天是由四种可感可见的元素构成的:一种是土,因为它有阻力,一种是火,因为它引人注目,还有气和水,因为它们是混合体。^② 另一些驳斥这

① 参见亚里士多德:《论天象》,ii. 14. 4。

② 这是柏拉图的理论,参见《蒂迈欧篇》。

种体系,认为它难以令人信服,而把第五种元素引入世界,经他们自己精心加工构成诸天。他们说,存在着一种以太物质,它既不是火,也不是气,不是土,不是水,总之,不是任何单一物体。这些单一物体的本性运动是直线形的,轻的物体向上,重的物体向下,而这种向上和向下的运动与圆形运动是不同的,事实上,直线运动与圆圈运动之间的差异要有多大就有多大。因而可以说,运动方式如此大相径庭的物质在本质上也必然迥然不同。然而,我们甚至不可能设想诸天是由我们称为元素的原初物质构成的,因为既然各个单一物质从各自本性获得的是不同的推动力,那么相反力量的重新联合不可能产生一种均衡的、自发的运动。因而,要使复合体持续运动下去是很难的,事实上就是让它们中的一种运动与那些彼此相背的运动保持一致与和谐也是不可能的,因为轻的粒子所特有的属性与重的粒子相互冲突。如果我们想要上升,就会因属地元素的重量而无法上升;如果我们任自己下坠,那就违背了我们本质中似火的部分,逆着它的本性把它往下拉。要知道,元素之间的这种冲突导致它们分崩瓦解。一个物体若是受到强力作用,并被置于违逆本性的位置,经过短暂而有力的抵制之后,不久就分解为许多部分,它原有的元素有多少,就分为多少部分,每一个组成部分都回归到自己的自然位置。发明第五种物体来说明天和众星产生的人说,正是考虑到这些原因,他们不得不拒斥前辈的体系,而求助于他们自己的假设。^①然而,另外的杰出论述者又出现了,又把这种理论驳

^① 这似乎是参考了亚里士多德的《论动物的生殖》,ii,3,11。关于亚里士多德的第五元素,参见西塞罗:《图斯库兰论辩集》,i. 10。

倒、推翻,使自己炮制的思想占据优势。

我们不可步他们的后尘,免得陷入同样的轻率无聊;就让他们彼此驳斥吧,我们不会因此对本质(ousia)^①问题有丝毫的不安,我们要像摩西一样说:“神创造天地。”我们要因一切被明智而巧妙地创造出来的事物而荣耀至高的造主;我们要通过可见事物的美上升到超越于一切美的神;通过可感知的、本性上有限之物的雄伟,设想那无限的存在,他的宏大和全能超越于一切想象。因为我们虽然无视被造之物的本性,但是那些各方面都吸引我们注意力的对象又是如此的奇异,就是最敏锐的心灵也无法对世界的现象——哪怕是最微不足道的现象——获得知识,既不能对现象作出适当的解释,也无法给予造主应有的赞美。一切荣耀、尊贵和权能都属于他,直到永远。阿门。

第二篇布道书 驳希腊哲学中的宇宙生成二元论

[2] 但是真理的败坏者不能理解《圣经》的话,就故意歪曲《圣经》的意思,妄称这话是指着质料说的。^②他们说,因为质料就是本性上是没有形式、不可见的,——就它的存在理由(logos)^③来说,是没有性质、没有形式(eidos)和形状的。造物主拿它来作为他的智慧作工的材料,给它加上一种形式,把它组织起来,由此出现了可见的世界。

① 原译:“本体”。——校注

② 指《创世记》,第1章,第2节:“地不可见、尚未完成。”(据七十子译本)——校注

③ 原译:“存在状态”。——校注

如果质料是非受造的,它就有权利声称与神同等荣耀,因为它必然与神处于同一地位。这岂不是邪恶之极吗?一种极端畸形的东西,用他们自己的话来说,没有性质,没有形式、形状,丑陋得不成形的,这样的东西竟然要与神,与智慧、权能和美本身的神,与创造宇宙的工匠神享有同等的特权?不仅如此;如果质料如此伟大,能够按神的整个智慧行动,那么它应在一定意义上使自己的实体(hupostasis)上升到与神不可企及的权能同等的位置,因为它能自主地测量神的整个智性范围。如果质料不足以完成神的工作,那么我们就陷入了一个更荒谬的渎神行为,因为我们是在指责神由于质料的缺陷而无法成就自己的工作。^①人的本性的贫乏使人被这些推论者蒙骗了。我们的每一种工艺都需要某种特定的质料,比如打铁要有铁,木匠要用木料。总之,要有基体(hupokeimenon)^②、形式和由形式而产生的作品。质料出于虚无——技艺产生形式——而作品同时由形式和质料构成。^③

这就是他们提出的关于神圣工作的观点。世界的形式出于至高造物主的智慧,而质料从虚无向造物主显现,所以,世界源于双重原因。它从外部获得自己的基体(hypokeimenon)和本质(ousia),^④从神获得自己的形状(schema)和模样(morphe)。由此他们否认全能的神掌管宇宙的形成,妄称他只是对两种原因

① 原译:“如果神不是自足地工作……神由于缺乏质料而无法成就自己的工作。”——校注

② 原译:“受动者”。——校注

③ 参见亚里士多德:《形而上学》,第六卷,第7章。

④ 原译:“质料和本体。”——校注

产生的作品起了决定性的作用；至于存在者的起源，他只是提供了小小一部分作用。他们无法从这种卑微的推论中抬眼仰视高耸的真理。没错，在下界，技艺在质料之后——作为生活中必不可少的东西——而引入。羊毛先于编织存在，使编织技艺弥补自然的某种不足。木头先于木工存在，有了木工之后，木头就能每天满足新的需要，我们就能看到木头给我们带来的种种好处，使船员有桨，使农民有扬谷机，战士有长矛。然而，神在所有如今吸引我们注意力的那些事物之前就存在，在心里再三思量之后，决定使原本不存在的事物存在，想象世界应是如此这般的模样，然后按照他所希望的形式造出质料。^①他把适合于诸天的本性分配给诸天，把与地的形式一致的本质(ousia)给予地。他按自己的意愿造出火、气、水，给予每一个生成者其得以存在(logos)所需要的本质。^②最后，他通过不可分解的连接，把宇宙的所有各不相同的部分结合起来，并在它们之间确立一种非常完美的友谊与和谐关系，就是最遥远的事物也连接在同一个普遍的交感(sympatheia)之中。因此，那些不顾自己的论证多么软弱无力，不自量力地要测量一种人的理性不能领会、人的话语也不能言说的权能的人，请他们务必抛弃自己荒谬的幻想。

第三篇布道书 从《圣经》角度论述天的形成

[4] “神说，诸水之间要有天空，将水分为上下。神就造出天

① 《创世记》，第2章，第5节“野地还没有草木。”这里似乎暗示神心里的真实创造。

② 原译：“给予每一个其存在的目标所需要的本质。”——校注

空,将天空以下的水、天空以上的水分开了。”……现在我们必须说说天空(苍穹)的本性,它为何接受命令,占据水与水之间的位置。《圣经》时常用天空、苍穹这个词来表示非同寻常的力量,比如:“耶和华是我的天空,我所投靠的”,^①“我曾立了它的柱子”,^②“在他显能力的穹苍赞美他”。^③ 所以异教作家就将紧密而充满的东西称为坚固的物体,^④以区别于数学上的体。数学上的体只存在于长、宽、高三维空间,而坚固的形体还使三维空间增加阻力。《圣经》的习惯是把整个坚硬而不弯曲的事物称为天空。它甚至用这个词表示空气的浓缩,比如它说,那加强雷声的。^⑤ 所谓雷声的加强,《圣经》的意思是指风的力量的阻力,这风包围在云层的空隙处,一旦受到强力推动,突破包围,就发出雷声。在我看来,这就是一种坚硬的物质,能够滞留流动不居的水元素;另外,按照人们普遍接受的观点看,天空似乎将自己的起源归于水,但我们不可以为这水类似于结冰的水,或者通过对水过滤而得到的其它什么物质,比如,水晶,据说它是由超常凝结而形成的,或者在矿脉中形成的透明石。^⑥ 这种清澈透明的石头,如果你看到它天然形成的完美,不含一丝裂纹,没有一点瑕疵,确实几乎可以与清澈的空气相媲美。但我们不能将天空、穹

① 《诗篇》,第 18 篇,第 2 节,七十子希腊文本(和合本译为“……我的磐石……”——译注)。

② 《诗篇》,第 75 篇,第 3 节。

③ 《诗篇》,第 150 篇,第 1 节。

④ *nastos*,即紧密、坚固。德漠克利特将它用来与 *kenon* 即虚空对立。

⑤ 《阿摩司书》,第 4 章,第 13 节,七十子希腊文本。

⑥ 即“镜铁矿石”或云母,过去用来作玻璃窗。

苍比作这些物质中的一种,不然,若是对天体主张这样的观点,那会显得何等幼稚而可笑。虽然万物相互包含,火在土里,气在水里,其它元素也一一如此;虽然我们感官所感知到的事物没有一样是纯洁而非混合的,不是包含作为中介的元素,就是包含与它相反的元素,但是我仍然不敢断言说,天空是由这些单一质料的某一种形成的,或者是它们混合而成的,因为《圣经》教导我不可让自己的想象力无边际地飘荡。只是我们不可忘记,在说了“要有天空”之后,接着不是“天空就有了”,而是说:“神就造出天空,将……水分开了。”^①你们这些聋子啊,听一听吧!你们这些瞎子啊,看一看吧!——那么谁是聋子?就是不听圣灵这种震耳发聩的声音的人。谁是瞎子?就是看不见独生神如此清晰证明的人。“要有天。”这是最初的、首要的原因发出的声音。“神就造出天。”这就是对神的现实的而创造的权能的见证。

第六篇布道书 从《圣经》的角度论述天体的形成

[2]“神说,天上要有光体,并要发光在天空,普照在地上,可以分昼夜。”^②先造出天和地,然后造出光;先使昼与夜相区分,然后出现天空和干的元素。水已经聚集到指定的聚处,地上已经万物生长,芳草萋萋,树木葱郁,花团锦簇。然而,日月还没有造出来;之所以没有先造日月,是为了防止那些对神一无所知的人把太阳当作光的源头和父亲,或者以为太阳是地里生长之万物的创造者。于是就有了第四天,到那时神才说:“天上要有

^① 《创世记》,第1章,第7节。

^② 《创世记》,第1章,第14节,七十子希腊文本。

光体。”

一旦你明白了谁在说话,就应当立即想到谁是听者。神说:“……要有光体……于是神就造了两个大光。”谁在说话?造光的又是谁?你没有发现这里有双重的位格吗?在奥秘的语言里,历史处处都充满着神学的教义。

造光体的目的使光体被造了出来,这目的就是照亮大地。但是光早已经造出来了,那么为何说造出太阳是为了光照?首先,不要嘲笑这种奇怪的表述,我们不像你们那样讲究遣词造句。但是我们只要稍稍想一想就能明白它们之间的和谐转折。我们的作者不会沉溺于推敲句点,乐此不疲;任何地方我们宁愿选择清楚明白的措辞,而不是故弄玄虚的表述。那么请看一看,《圣经》作者用“发光”这个词是否充分地表明了自己的思想。他用的是动词“普照”,^①而不是表示状态的“照明”。^②这里与关于光所说过的话没有任何矛盾之处。那里造出的是光的真实本性,而这里太阳是作为那原初之光而造出来的一种工具。灯不是火,火具有照明的属性;我们发明了灯,在黑暗中给我们照亮。同样,发光体是作为那纯粹、清澈、非质料的光的工具而创造的。使徒对我们论到某些在世上闪耀但与世界的真光丝毫不混淆的光,^③拥有这样的光使圣徒们成为他们所教导的灵魂的发光体,使这些灵魂脱离无知的黑暗。所以万物之造主在那荣耀的光之外,又造了太阳,把它放在天穹闪光发亮。

① phausis, 发光的行为, 七十子希腊文本。

② photismos, 即 phausis 所产生的状态。

③ 参见《腓立比书》, 第 2 章, 第 15 节。

第二编

奥古斯丁

前 言

奥里留·奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354 - 430 年)生于北非努米底亚省的塔加斯特镇(现位于阿尔及利亚)。幼年时曾从母亲加入基督教,但 19 岁在修辞学校读书时成为摩尼教追随者。他在罗马教育制度下受到良好的教育,先后在家乡马德拉城的文法学校和迦太基的修辞学校学习过语法、逻辑和哲学。从修辞学校毕业后,先在迦太基城,后到罗马和米兰教授修辞和演讲术。其时受米兰主教安布罗斯影响,脱离摩尼教,一度醉心于柏拉图主义和怀疑派的著作。他最后皈依基督教的契机是“花园里的奇迹”。这在他的自传《忏悔录》里有所记述:某日正当他在住所花园里为信仰而彷徨之际,耳边响起清脆的童声:“拿起,读吧! 拿起,读吧!”他急忙翻开手边的《圣经》,恰是圣保罗的教诲赫然在目:“不可荒宴醉酒,不可好色邪荡,不可争竞嫉妒,总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲。”^①奥古斯丁年轻时生活放荡,他感到这段话击中要害,“顿觉有一道恬静的光射到心中,驱散了阴霾笼罩的疑云。”387 年复活节,他接受安布罗斯洗礼,正式归入基督教。此后他决定放弃教职,回到北非的家乡。他在那里隐居三年之后被教徒推选为省城希波教会执事,395 年升任主教。在任职期间,他以极大的精力从事著

^① 《罗马书》,第 13 章,第 13 - 14 节。

述、讲经布道、组织修会、反驳异端异教。他在晚年目睹了汪达尔人的入侵，死于希波城沦陷之前。他去世之后，汪达尔人控制的北非脱离了罗马帝国，从此不再受罗马教会管辖。但奥古斯丁的著作流传到西方，成为公教会和 16 世纪之后的新教的精神财富。

奥古斯丁是教父思想的集大成者，据他的《更正篇》(*Retractiones*)一书统计，他总共有 93 种 232 部著作，这些著作堪称神学百科全书。在这些卷帙浩繁的著作中，《论三位一体》(*De Trinitate*)、《上帝之城》(*De civitate Dei*)可算作代表作，其中包含不少哲学论述。另外，《忏悔录》(*Confessiones*)、《反学园派》(*Contra Academicos*)、《论幸福生活》(*De beata vita*)、《论秩序》(*De ordine*)、《论自由决断》(*De libero arbitrio*)、《论灵魂不朽》(*De immortalitate animae*)、《论灵魂的量》(*De quantitate animae*)、《论音乐》(*De musica*)、《论教师》(*De magistro*)、《灵魂及其起源》(*De anima et eius origine*)、《论基督教学说》(*De doctrina Christiana*)、《论自然与恩典》(*De natura et gratia*)、《论真正的宗教》(*De vera religione*)、《教义手册》(*Enchiridion*)等著作也有不少哲学论述。

《忏悔录》^①

第七卷

[第 12 章 凡是存在的,都是善的] 我认为明显不过的是:可朽的存在都是善的;唯有至善,才是不能变坏的;而也唯有善的东西可能变坏。因为如果是至善(*summa bona*),则是不朽的,反之,如果没有什么善,也就没有什么可变坏的了。因为变坏(*corruptio*)是损害,例如不削弱善,就无所谓损害。所以,如果认为变坏并非有所损害,这是不能成立的。如果认为任何事物的变坏都是在丧失(*privari*)善,这是千真万确的。

如果某事物丧失了所有的善,就绝对不能存在(*esse*)了。因为如果还存在,却已经不能再变坏了,这反而比从前更好,因为它将是不朽的了。宣称某事物丧失了所有的善反而变得更好,岂不是荒诞无稽吗?

所以,任何事物丧失了所有的善,就绝对不再存在。事物存在多久,就是有其善的缘故。所以,凡是存在的,都是善的。

至于恶,我探究其根源,并不是实体(*substantia*);因为如果是实体,则是善;如果是不朽的实体,则无疑是大善(*bonum magnum*)^②;如果是可朽的实体,则一定是善的,不然不可能变坏。

^① 根据米滔《拉西教父文集》(第 32 卷,巴黎 1841 年版)摘译;同时参看了周士良译《忏悔录》(商务印书馆,北京,1981 年版)。

^② 原译:“至善”。——校注

因而,我发现,在我看来显而易见的是:你创造的一切都是善的,而且没有一个实体不是你创造的。由于你创造的一切并非都相同,因而是多种多样的。个别看来是好的,总的看来则更好,因为我们的上帝创造的一切很美好(bona)。^①

第十卷

[第8章 记忆力]我要超越我本性的力量,拾级而上,迈向创造我的上帝。我来到记忆的领域、广阔的殿堂,那里是感官感受事物后所上交的无数印象(imagines)的宝库。凡由感官感受后并经思想(cogitare)所扩充、压缩和滋润的东西,只要没有由于健忘而被抛弃或埋没,都被收藏在那里,作为备用。

当我置身其间时,就可随意摄取所需要的印象,有些是很快就发现的,有些许久才找到,好像是从隐蔽的库房里取出来的,有些正当我询问和寻找其它印象时,却成批地涌现,简直毛遂自荐地声称:“或许就是我们吧!”我借着心之手(manu cordis)把它们从记忆面前赶走,以便我所需要的能从隐蔽之处出来。有些听从呼唤,心甘情愿,有条不紊地鱼贯而至。有进有退,秩序井然。将来我需要时,它们还会重新前来。当我叙述记忆着的什么内容时,都是这样进行的。

在那里,一切都精确地分门别类地储藏着,而且各有门户,例如光、五颜六色和物体形状通过眼睛,各种声音通过耳朵,香气通过鼻子,滋味通过口,硬软、热冷、光滑粗糙、轻重,无论是身体内的或身体外的,都通过全身的感觉。这一切都收集在偌大

^① 《创世记》,第1章,第31节;《德训篇》,第39章,第21节。

的记忆库中,保存在不知哪一个难以言传的隐蔽的角落里,以备需要时取用。它们都按各自的类别进来,储存在那里。

然而所感觉的事物本身并没有进入记忆,库藏的是可感事物的印象,供思想(cogitatio)回忆时应用。事物的印象通过什么样的感觉接受而收藏在内心(interiorius),这已经清楚了^①,可是谁能说明印象是怎样形成的?因为即使在那万籁俱寂一片黑暗^②的时刻,我也能随意回忆颜色,分辨黑白或其它色彩之间的区别,声音不会闯进来干扰我考虑眼睛所接受的东西,尽管这声音也在那里,但是却独立地储藏着,^③只等我呼唤,它们便应声而至。在沉默无言时,我也可以歌唱。在思索耳朵过去所传递建立的库藏时,颜色的印象虽然同样在场,但既不干预也不破坏。所以,对感觉所传递和收集的其它各种印象,我可以任意回忆。虽然不去闻花朵,但依靠记忆,我也能识别玉簪花和紫罗兰的香味。虽然不去品尝和琢磨,但通过记忆,我喜欢蜜胜过酒,喜爱甜而不喜欢苦。

这一切都在我身内记忆的大殿中进行的。在那里除了遗忘之外,天地海洋与所有能感觉的一切都由我调度。在那里我同我自己相见,重温我过去在某时某地的所作所为乃至当时的感受(affectus)。^④在那里是我所亲身经验的(experta)或我所相信

① 原译：“事物的印象显然是由感觉接受而收藏在内心的。”——校注

② 原译：“宁静”。——校注

③ 原译：“声音不会闯进来干扰我的眼睛所接受的印象,对象既同时存在,又似乎分别隐藏着。”——校注

④ 原译：“心境”。——校注

的一切(credita),而我记得它们。^①就在这大量的储藏中,我把亲身所经验的或根据经验而相信的事物形象(similitudines),一一加以组合,或和过去相联系,或和将来的行动、事情和希望相联系,而且不管怎样联系,一切的一切都被看作是目前的(praesentia)似的。我在储满着各式各样印象的神奇的心灵中,自言自语说:“我要做这做那”,而这事或那事也就随之发生。^②“如果出现这样或那样的情况,但愿上帝不要让它们发生。”正在我这样说的时侯,我说到的各种印象顿时从那记忆的宝库中显示出来,如果没有这些印象,我是无法说的。

我的上帝,记忆有这么大的力量,太伟大了,真是巨大无比,难以测量!谁了解其底细?这力量就是心灵的力量,它属于^③我的本性。我自己也无法全面把握我之为我(quod sum)。所以,心灵在自我把握方面是够狭窄的。那么自我把握不住的部分在哪里呢?难道在自身之外而不在自身之内吗?怎么会把握不住的呢?关于这个问题,真使我目瞪口呆,感叹不已。

人们能赞赏山岳的挺拔巍峨,海浪的汹涌澎湃,河水的荡漾淼茫,大洋的无边无际,星辰的自然运行,而却把自己置于脑后。而当我谈论所有这一切时,我并没有亲眼看见它们,人们不会惊讶;但是,除非我在内心记忆广大无边的空间中看到山岭、波涛、江河、天体(这些我曾经见过)和海洋(这我曾经听过),同身外看

① 原译:“在那里回忆我亲身经历的或人转达的一切”。奥古斯丁此处认为我们的印象既可以来自直接经验,也可以来自间接经验。——校注

② 此句原稿漏译,周士良先生的译本亦如是。——校注

③ 原译:“渗透到”。——校注

到的几乎是一样的,否则,我并不能谈论它们。^①可是,我亲眼看到的东 西并没有全盘照收。在我心中的不是这些东西本身,而是它们的印象。我知道,印象是通过哪些身体的感觉获得的。

[第 9 章 知识的回忆] 然而,我的记忆这块广阔天地不仅仅容纳上述那些印象,在那里还有尚未发掘到的学术方面的知识,这些知识似乎藏在身内空间的最深处,而不是在(外在)空间之中。^②它们不是事物的印象,而是事物(res)本身。因为我所知道的,无论文学、辩论术或探讨诸如此类的各种知识,在我的记忆中并不把事情本身置之度外而只保留其印象,例如瞬间即逝的嗓音,好像是耳后仅仅留下残余(vestigio),以便在回忆时,声音虽然业已消逝,却犹如历历在耳。又如随风消失的香味刺激嗅觉后虽然给记忆留下了印象,但我们在回忆时,香味却油然而生。或者如进入腹中的食物已无从品味,可是在回忆时似乎仍能尝到其味道。再如身体所接触的东西,即使已同我们分离,可是回忆时依然历历在目。诸如此类的事物自身并不进入记忆,只是(心灵)极其神速地吸取其印象(imagines),^③尔后似乎存放在神秘的宝库中,回忆时又神秘地取出。

[第 10 章 知识并不通过感觉进入记忆,而是出自记忆的神秘莫测之处] 任何一件事都有以下三个问题:是否存在?它是

① 原译:“无论我谈论并未亲眼见过的东西,或者谈论自己见过的山岭、波涛、江河、天体,以及得自传闻的海洋,人们都不会惊讶,因为我在记忆中看到的无边无际的天地同身外看到的几乎是一样的。”——校注

② 原译:“这些知识似乎藏在内心的最底,不是任何地方可以找到的。”——校注

③ 原译:“观念”。——校注

什么？它怎么样？当我听到由这些言词组成的这一连串的提问声音时，虽然我知道我耳朵听到的这些声音已经消失并不复存在，但我得到它们的印象。^①至于这些声音所表述的东西，除了我的心灵之外，既非身体的感觉所能体会，也不是在那里所能看到的。我将它们收藏在记忆中，不是收藏关于事情的印象，而是事情本身。

这些东西怎样进入我^②的呢？如果它们能说话，请它们回答。我敲遍了身体的每一个门户，没有找到它们的入口处。因为眼睛说：“如果它们有颜色，我们自会报告的。”鼻子说：“如果有香气，就要通过我们。”味觉又说：“如果没有滋味，你就不必问我们。”触觉说：“如果不是物体(*corpulentum*)，我们就无法捉摸，捉摸不到，我们就无法指点。”

那么它们来自何方？怎样进入我的记忆的？我不清楚。因为我认识(*discere*)^③的时候，并不靠别人传授，而是靠我在自己内心中的回想(*recognovi*)。当我确认为真实时，就严加保管，以便需要时应用。所以，在我认识之前，它们就已经在那里了，但并不在记忆之中。为何听人一说，我马上知道，并且说：“是这样，的确是这样。”可见，如果它们不是早已存在于我们的记忆里，隐藏在如此神秘的角落里，没有人提醒，看来我是不可能想起(*cogitare*)它们的。

[第 11 章 何谓认识] 我发现，所谓认识，并不是指通过感

① 原译：“但我明白它们的观念。”——校注

② 此处删去“身体”。——校注

③ 原译：“知道”，此处应指学习、求知的过程，改之以和下文一致。——校注

觉而获得印象,而是无须依赖印象,由人们自己内心对事情如实地通过它们自身来(per se ipsa)理解。它们无非是由记忆收集的一些零碎而杂乱的东西所组成的得心应手的东西。也就是说,那些原先杂乱无章和漫不经心地储藏起来的東西,经过思考加以收集,然后精心整理,成为很容易地进行思考的东西。

上述这类东西,如我所说的得心应手的东西,在我们的记忆中已经发现不知藏有多少,人们说这是我们已经认识和知道的(didicisse et nosse)。^①

这些东西,如果一小段时间不去回想,它们就会沉回去,^②好像隐蔽在什么秘密的地方,只有重新思考它们时,才会从那里出来(其实,它们并没有其它地方可去),重新加以组合,才可能被认识。这就是说,从分散到集合(colligere)。这就是所谓的思考(Cogitare)。因为 cogo(我组合)和 cogito(我思考)的关系,同 ago(我行动)和 agito(我执行)、facio(我做)和 factito(我实行)的关系是一样的。^③然而,“思考”一词只为心灵所专有,在心灵中而不是在别处的集合(colligere)(也就是组合),这正是“思考”一词的严格定义。^④

[第 12 章 数字的记忆] 记忆还蕴藏着数量和度量的无数

① 原译:“人们称之为‘学问’和‘知识’。”——校注

② 原译:“如果不去想它们,就会同你保持一定的距离。”——校注

③ 拉丁文 cogitare(思考)一词源于 Cogere(组合),一如 agitare(执行)源于 Agere(行动)、Factitare(实行)源于 Facere(做)。——译注。而 cogere(组合)出自 con(一起)+ agere(行动、做)。——校注

④ 原译:“犹如组合工作只能在内心进行那样。换言之,组合严格说来已经是思考了。”——校注

关系(rationes)和法则。^① 这些都不是身体的感觉所赋予的,因为它们都是无色、无声、无嗅、无味、无法接触的。人们谈论它们时,我听到的是指示数量和图形的字音,但声音与意义是两回事。因为按字音区分有希腊语和拉丁语,但意义没有希腊语、拉丁语或其它语言的种类区别。

我看见工人划出细如蜘蛛丝那样的线,但线的(知识)是另一回事,它不是肉眼传递给我的那种印象(imagines)。任何知道何谓“直线”的人,即使不联想到任何事物,内心也知道“直线”是什么。

通过身体的感觉,我们可以计数,可是计算的数字却是另一回事,数字不是计数给予的印象,它们显然是存在的。由于看不到数字,有人可能嘲笑我这样说,但我对他们的嘲笑感到难受。

[第 13 章 凭记忆力记住过去的记忆] 我用记忆记住上述一切,我怎么样认识它们,我就怎么样用记忆记住它们。^② 我用记忆也记住我听到过的反对者的许多极其错误的(falsa)议论。尽管是错误的,但我记住它们,并非我也是错误的(falsum)。^③ 我也记住我过去是怎样辨别出对立双方的是非。而我现在发现我能辨别是非,和我记得我通常在思考它们时辨别是非,这并不是一回事。^④ 因而,我又记住我通常的认识(intelligere),而把目前的辨别和认识(intelligere)也铭刻在记忆中,以便日后能回想

① 原译:“记忆还蕴藏着数量、度量以及无数的原理和法则。”——校注

② 原译:“我还记住我是怎样学得的。”——校注

③ 或可译为“但我记住它们,这并不假。”——校注

④ 原译:“我现在发现,我这种辨别是非,不是一回事。”——校注

我当时的认识。所以,现在我能回忆我从前的记忆,将来如果我能回忆的话,就能回忆我现在的记忆。不管怎样,我能回忆,全凭记忆力(vis memoriae)。

[第 14 章 记忆怎么会有心灵的情感? 不快乐的人怎么回忆快乐] 记忆也保存我内心的情感(affectioes),但方式截然不同。心灵受到刺激时(pati)出现情感,记忆则按照自己的记忆力记住情感。因为我现在并不快乐,却能回忆过去的快乐;我现在并不忧伤,却能回忆过去的忧伤;我现在无所恐惧,却能回想以往的恐惧;我现在无所欲望(cupiditas),^①都能回想早先的欲望;有时候则相反,高兴的时候去回想过去的忧伤,忧伤的时候去回想以往的欢乐。

关于回忆身体的感受,没有什么可惊奇的,因为心灵(animus)与身体(corpus)是不相同的。所以,如果我高兴的时候去回想身体过去的疼痛,没有什么奇怪的。心灵本身就是记忆,因为当我们命令一个人记住某事时,就会对他说:“请注意,记在心(animus)里。”当我们忘记什么事时,就会说:“心里想不起来了”;或者说:“心里没有”,把记忆称为“心”。

既然如此,那么当我愉快的时候回想过去的忧伤时,怎么心灵是愉快的而记忆却是忧伤的呢? 心灵愉快是由于欢乐存在心中,但是为何忧伤在记忆中而记忆却不感到忧伤呢? 或许记忆不属于心灵? 谁这样说过? 那么,记忆好比心灵之腹,欢乐和忧伤好比甜的和善的食物,记忆之记事,好比食物进入腹中,存放在腹中,而感觉不到其中的滋味。设想这种类比,当然可笑,但

^① 原译:“愿望”,下同。——校注

并非绝无相似之处。

然而,就我提出的这种记忆来说,有以下四种心灵的情绪:欲望、快乐、恐惧、忧伤。对于每一种,我还可以分门别类进行细分,加以定义。诸如此类,都见之于记忆,取之于记忆。但是,我回想这些情绪时,内心决不受它们的干扰。这些情绪在我思考和回忆时,早已在我心中,因此可以通过回忆取出来应用。也许像食物通过反刍从胃里返出来那样,这些情绪通过回忆从记忆中提取出来。

可是,为何议论者的思想口腔感受不到回忆者快乐的甘甜或忧伤的苦楚?是否正是在这一点上不同,他们才不可能是完全一样的呢?因为,只要一提起忧伤和恐惧,就会感到担忧和害怕,谁再愿意谈论这些事呢?再者,在我们的记忆中我们不仅要发现有身体感官所感受的印象的名字的声音,而且还要有事情本身的概念(*rerum ipsarum notiones*),否则我们不可能谈论它们。这些概念不是从肉体的哪一个门户进来的,而是心灵自身体验这感情后交付给记忆的,或由记忆自动记录下来的。

[第 15 章 即使没有印象,我们也能回忆]是否借助于印象进行回忆,这很难讲。

我说石头和太阳时,感官面前并没有石头和太阳,但记忆中确实出现它们的印象。

我说身体的疼痛时,如果自己感觉不到有什么疼痛,也就没有疼痛,可是如果我的记忆中没有疼痛的印象,就不知道怎么说,也不知道它和舒服(*voluptas*)有什么区别。我说身体健康,当我的确无病无痛时,这事实自身就在我眼前。可是,如果健康的印象不存在我的记忆中,我就绝对不可能回想起健康二字的

含义。如果病人记忆中没有健康的印象,尽管他身上正缺乏健康,但也会知道健康二字指的是什么。

我说人们借以计算的数字,它们出现在我的记忆中,不是数字的印象,而是数字本身。

我说“太阳的印象”,它在我的记忆中,但是我回忆的,不是“太阳的印象”的印象,而是“太阳的印象”。它是现成的,由我回忆。

我说“记忆”,我知道指的是什么。除了在记忆中,我到哪里去知道记忆呢?那么表现在记忆中的,是“记忆的印象”而不是记忆本身吗?

[第 16 章 遗忘的记忆] 我说遗忘时,我知道指的是什么,可是如果未曾记忆,我怎么会知道呢?我说的不是遗忘二字本身,而是指它们所表述的事物(res),如果我忘记的是事物,就无从知道遗忘二字的含义。所以,当我回忆记忆^①时,记忆通过自身自我显示出来;当我回忆遗忘时,记忆和遗忘都显示出来。由于记忆,我才能回忆;而遗忘是我回忆到的。然而,遗忘是什么?无非是缺乏记忆。既然遗忘,便不能记忆,那么遗忘怎么会使我想起它呢?如果我们是靠记忆来记住事物的,那么我们不记住遗忘,即使听到遗忘二字,也不可能知道遗忘所表述的事物,可见记忆记着遗忘。所以,遗忘是存在的,否则我们便忘掉了(遗忘)在它出场时会让我们忘记。^②

① 原译:“忘记”。——校注

② 原译:“所以,遗忘是存在的,它要我们不要忘却由于遗忘而忘记的事物。”——校注

因而,是否可以这样理解:当我们记忆遗忘时,存在于我们记忆中的不是遗忘本身,而是遗忘事情的印象^①? 因为,如果遗忘亲临现场,我们就不可能回忆,而只是忘记。

谁能揭开这个迷津? 谁能了解其究竟?

主,我正在探索,在我自身中探索。我自身成为我辛勤耕耘汗流满面的田地。^② 我们现在不是在探究宇宙的空间,测量星辰的距离,研究大地的重量,而是探索具有记忆的自我,我的心灵。凡不是我的东西,相去甚远,不足为奇。但是还有什么东西比我自身更接近于我呢? 它就是我的记忆力,我却没有把握它。没有它,我将连我自己也说不上来。而我确实记得我有遗忘,这怎么说呢? 是否能说我所回忆的东西并不在我的记忆中? 或者说,是否为了我不忘记,遗忘就在我的记忆中? 这两种说法都是极其荒谬的。

第三种怎么样? 我是否可以这样说,在我回忆遗忘时,记忆所掌握的不是遗忘本身,而是遗忘事情的印象? 但是我怎么可以这么说呢?^③ 事物的印象铭刻在记忆中之前,事物本身必须先出现,然后才能把印象铭刻下来? 例如我回忆迦太基或其它我所到过的地方,我回忆我所见过的人的面容或其它感官所传递的情况,如身体的健康和病痛等,都是由于这些东西首先出现,记忆才获得它们当时的印象,后来即使它们不在面前,我也能在心中回忆和思考它们。因此,如果记忆掌握的不是遗忘本身,而

① 或可译为“‘遗忘’的印象”。——校注

② 参见《创世记》,第3章,第17节以下。——校注

③ 原译:“于是,我是否可以这样说。”——校注

是遗忘事物的印象,那么遗忘一定先出现,然后记忆才能把握其印象。可是,如果遗忘本身出现,其印象怎能记录在记忆中呢?因为遗忘本身出现,岂不是对原先的认识的否定吗?

可是,无论怎么说,这是一个难以理解和无法解释的难题,而我又确实知道自己记得损害着人们记忆的这种遗忘。

[第 20 章 既然人人追求幸福,就应该认识幸福] 主啊!我怎样寻找你呢?我寻找你上帝时,就是寻找幸福的生活。我寻找你,为了我的灵魂生活,因为我的身体是靠我的灵魂生活,而我的灵魂是靠你生活。我怎样寻找幸福的生活呢?因为在我说出“够了,幸福就在那里”之前,幸福生活还不属于我。所以我必须得说明我怎样去寻找幸福生活呢?^①

是否通过我的记忆,仿佛尽管我已经忘记,却还能记住我的遗忘(这一事实)?^②

是否通过对某种未知事物的求知欲,仿佛或者我从来就不知道它,或者我彻底地忘记了它以至于我都不记得我的遗忘(这一事实)?^③

幸福生活难道不是人人都愿意的(velle),肯定没有一个人不愿意吗?人们如此希望幸福,从哪里知道的呢?人们如此喜爱幸福,在哪里见过呢?

① 原译:“因为我纵然必须承认‘幸福在另一个世界’,可是我现在还没有获得幸福。我如果去寻找幸福生活呢?”——校注

② 原译:“是否通过我几乎遗忘的记忆?或者我至今还能想起的遗忘?”——校注

③ 原译:“是否通过求知欲,犹如追求未知的事物,或如追求已经忘记的乃至记不起是否已经遗忘的事物?”——校注

当然,我们拥有(habere)这幸福,但我不知道是用什么方式。^①一种是拥有^②幸福生活而成为幸福的人,另一种是抱有幸福的希望而成为幸福的人。后者抱有幸福希望当然不如前者实际拥有幸福,但是比既不实际拥有又无希望的人还是强得多。不过,人们愿意幸福,这是最确凿无疑的,如果他们不是多少拥有一些幸福,是不会愿意幸福的。

我不知道,他们怎么认识幸福的。我也不知道,他们怎么有幸福观念(notitia)的。对此,我感到茫然。这观念是否在记忆中?如果在记忆中,那么我们过去曾经拥有过幸福。是否人人都如此,抑或最初犯罪的那个人^③有过这种幸福?而“在亚当里,我们都死了”。^④由于他,我们都生来就不幸。现在我不讨论这个问题,仅仅探讨幸福生活是否存在于记忆中?如果我们不认识,就不会爱它。我们一听到这个名词,都承认自己向往(幸福生活)这事情本身,并不是个名词的声音吸引我们。希腊人听了拉丁语无动于衷,因为他们不知所云。如果我们听了拉丁语,或者希腊人听了希腊语,便心向往之,原因是(幸福)这事情本身不分拉丁或希腊,无论拉丁人、希腊人或其它语种的人,都想要获得幸福。由此可见,人人都知道幸福,如果能用一种共同的语言问他们是否愿意幸福,他们都会毫不犹豫地回答:“愿意”。如果这个名词所代表的事情本身不存在他们的记忆中,就不可能有

① 原译:“当然,我们会幸福,但我不知道怎样算是幸福。”——校注

② 原译:“享受”。——校注

③ 指亚当。——译注

④ 《哥林多前书》,第15章,第22节。原译“由于他,我们都要死亡。”误,参照和合本改译。此处是奥古斯丁原罪学说的关键。——校注

这种情况。

[第 21 章 记忆怎么会有幸福生活的观念] 对于幸福的回忆,是否同见过迦太基的人回忆迦太基那样? 不,因为幸福生活不是物体,非肉眼所能见的。

是否同我们回忆数字那样? 不,因为对于数字,我们有其观念,但并不追求。对于幸福的生活,我们既有其观念,又热爱它,我们希望获得它,以成为幸福的人。

是否同我们回忆雄辩术那样? 不,虽然我们一听到雄辩术这个名词就会联想到这件事情本身,而且许多不善于辞令的人想要掌握它,这说明他们有此观念,然而他们是通过身体的感觉而注意和喜欢别人的辞令的,并愿自己也擅长此道(不管怎么说,若无内心的认识,就不会喜欢;不喜欢,也就不会有此愿望)。幸福生活却决不是凭身体的感觉从别人身上能体验得到的。

是否同我们回忆快乐那样? 可能如此。因为即使我现在闷闷不乐,也能回忆快乐,好比不幸的人回忆幸福生活那样。我的快乐决不是用肉体的感官去看、听、嗅、尝和触摸的,^①我快乐时,由于我的心灵去体验,而且这快乐的观念(notitia)^②留在我的记忆中,以致后来回忆这快乐时,我能随着世事的变迁,或是产生反感,或是表示向往(desiderium)。^③我过去对于一些可耻的事感到快乐,现今回忆起来就觉得厌恶和痛恨。而过去的一些善

① 原译:“看、听、嗅、闻和品尝的。”——校注

② 原译:“意识”,并不错,据前文统一。——校注

③ 原译:“羡慕”,据周先生译本改。——校注

行义举,我现在回想起来满是向往,尽管它们目前办不到。^①

关于幸福生活,过去我何时何地体验过,为何现在竟如此念念不忘,百般珍爱,一心向往之?不仅我个人或少数几个人如此,我们每一个人都愿意幸福。如果我们没有明确的观念,就不会有如此确切的意愿(voluntas)。

然而,下述情况如何解释?比如问两个人是否愿意从军,可能一个回答愿意,一个不愿意。可是,如果问他们是否愿意幸福,他们会毫不迟疑地立即回答,但愿如此。这个愿意从军,那个不愿意从军,难道不都是为了自己的幸福吗?原因是:这个以从军为乐,那个以不从军为乐,他俩都一致希望自己幸福,如问他们是否愿意快乐,他们也都会一致回答愿意快乐,他们把快乐(gaudium)称为幸福。虽然这个人走这条路,那个人走那条路,但是他们追求的目的只有一个,都是为了快乐。没有人会说,对快乐这件事自己没有体验,因此一听到幸福生活这个名词后,便在记忆中回想到。

第十一卷

[第4章 造物主申明上帝是造物主]天地存在着,它们申明自己是被创造出来的,因为它们会更替变化。

凡不是被创造出来而存在的物体,在它那里不会出现先无而后有的情况,也不会出现什么更替变化。

天地还申明,它们并没有创造出自己。“我们之所以存在

^① 原译:“有时很怀念一些善事善举,可是现在见不到,于是不无感慨地回想以往的欢乐。”——校注

(esse),是由于我们被创造的。因而在未出现之前,我们并不存在,我们不可能自我创造。”它们的陈述是明显不过的事实。

所以,主,是你创造了天地。你就是美,因为它们是美丽的;你就是善,因为它们是好;你在(esse),因为它们存在。然而,它们的美、善、存在,同你创造者不一样;与你相比,它们并不美,并不善,并不存在。

感谢你,我们知道这一切。但是,我们的知识同你的知识相比,还是无知。

[第5章 世界是从虚无中创造出来的]你怎样创造天地呢?你用什么工具进行如此伟大的工程呢?你不像工匠(artifex),基于灵魂(anima)的决断,按照自己内心之眼所见的形状(species),^①借助某种物体组成另一种物体。灵魂如果不是你创造的,哪会有这种能力?工匠只是把形式加于业已存在的泥土、石头、木头和金银等诸如此类的物体上。你如果不造出这一切,哪会有这些东西?你给工人创造了一个身体和指挥这身体四肢的心灵(animus);你提供他材料,使他能从中有所创造;提供才能,使他能掌握技艺(ars)并且在内心中看到他在身外的工作;^②你赐给他身体的感觉,通过感觉他能将他在心灵中的工作翻译转化,应用到材料上去,^③然后又把完成的工作报告给灵魂,使他

① species 本义为“显现”、“外形”,奥古斯丁在本书中将其与 forma(形式、形相)混用。后文中将前者尽可能统一译为“形状”,后者为“形相”。——校注

② 原译:“你提供他工作的材料和操作的才能,使他能得心应地从事制作。”——校注

③ 原译:“使他的灵魂得力于感觉而提出的种种设想得以具体实现。”——校注

内在的心灵能够咨询那主管心灵自身的真理,判断工作的好坏。^①

这一切都在歌颂你是万物的创造者,可是你怎样创造它们的呢?上帝,你怎样创造天地的呢?当然,你创造的天地,不是在天上,也不是在地上,不是在空中,也不是在水中,因为这些都属于天地。你也不是在宇宙中创造宇宙,因为在创造宇宙之前,还没有创造宇宙的场所。你也不是手拿什么工具去创造天地,因为这种不为你所创造而你借以创造其它事物的工具是从哪里来的呢?哪一件东西不是由于你的存在而存在的?所以,你一言,万物即成。你用你的“道”(Verbum)创造了万物。^②

[第6章 怎么上帝一说话,宇宙即成]然而,你怎样说话呢?莫非像云际有声音说:“这是我钟爱的儿子”?^③这声音有起有迄,有始有终,音节一个接一个,接二连三地发出和传递,一直到最后一个音节消失为止。显而易见,这是受造物的运动发出的声音,而这短暂的(temporalis)^④声音本身是为你的永恒意愿(voluntas)服务的。所以,短暂的声音所组成的你的话(verba),通过人体的外部耳朵,传达给审慎的心灵,^⑤而心灵的内在耳朵注意的是你永恒的“圣言”(Verbum)。但是,那心灵把这些短暂有声的话和那永恒的无声的圣言相比较,它便会说:“它们两个迥乎不同,相去甚远。前者远不如我,甚至并不存在,因为它转

① 原译:“使他内心成为衡量真理的主人,判断工作的好坏”。——校注

② 参见《诗篇》,第32篇,第6,9节。——校注

③ 《马太福音》,第3章,第17节;第17章,第5节。

④ 字面义为“时间之中的”,下同。——校注

⑤ 原译:“传达给理智”。——校注

瞬即逝；而我的天主的圣言又远胜于我，它永恒存在。”^①

所以，如果你创造天地是借用转瞬即逝的有声语言来表述的，而且如果真是这样创造了天地，那么在天地之前，已存在着物质的东西，由于它一时的运动而发出了短暂的声音。可是，在天地之前，并没有什么物体。即使有，你也肯定不会借助短暂的声音来创造它，而是从它这里先创造短暂的声音，然后藉此来宣告天与地的创造。^②

凡是能发出声音的物体，如果不是你创造，绝对不会存在。所以，让发出这话(*verba*)的物体得以形成，你究竟用了什么言语(*verbum*)？

[第7章 上帝的“圣言”和上帝永恒同在] 所以，你号召我们理解，在你上帝那里，“圣言”即上帝。“圣言”一直(*sem-piternae*)被表述(*dici*)，同时一切又因着圣言一直被表述。因为它不会先终结之前所表述的，然后再表述别的，以便表述一切，^③而是同时(*simul*)而永恒地表述一切，否则就有时间和变化，而不是真正的永恒(*aeternitas*)、真正的不朽。

我的上帝，我认识这一点，我感谢你。主啊！我向你承认，我认识这一点。凡对永恒真理不是忘恩负义的人，和我一起认

^① 原译：“相比较，就承认二者迥然不同。短暂有声的话远不如我，简直并不存在，因为它转瞬即逝，而我主的道又远胜于我，它永恒存在。”参见《以赛亚书》，第40章，第8节。——校注

^② 原译：“你也肯定不会借助短暂的声音来创造天地，这好像你先创造短暂的声音，然后藉以创造天地似的。”——校注

^③ 原译：“‘道’永远有所表述，永远表述一切，因为它不终结表述，一切才有可能得到表述。”——校注

识这一点，并且赞扬你。

我们知道，主啊！我们知道死与生，因为有的过去曾存在而现在却不在了，有的过去不存在而现在却存在了。由此可见，你的圣言不存在什么消失或继续，因为它是真正的不朽和永恒。你运用和你永恒同在的“圣言”，同时而永恒地表述你要说的一切，命令你说的种种得以实现。你除了运用“圣言”创造外，别无其它。但是，你用“圣言”创造的一切，并非全部同时而永恒地实现的。

[第 10 章 有些人挑剔地问：在创造天地之前上帝做什么] 就有这么一些人满怀成见，^①向我们提出诘问：在创造天地之前上帝做什么？如果他原先闲着无所事事，那么他为何不是永恒地无所作为，一如他后来一直停止工作那样？如果上帝为了创造从未创造过的万物，而出现新的行动和新的意愿(voluntas)，那么怎能说他是真正的永恒呢？前所未有的意愿又从何而来呢，上帝的意愿不是被创造的，而是在受造物之前已经存在，因为如果不是先有创造者的意愿，就不能有所创造。所以，上帝的意愿属于上帝的实体(substantia)。如果在上帝的实体中产生一些前所未有的东西，那么上帝的实体就不能说是真正永恒的。反之，如果上帝创造的意愿是永恒的，为何受造物却不是永恒的？

[第 11 章 上帝的永恒无时间性可以解答这种责难] 啊！

^① 原译：“就有这么一些人倚老卖老。”此处改动参照 Chadwick 的英译本和 BA 的法译本及注解，恢复周士良的译法。此处的成见指认为一切存在都是在时间之中。——校注

说这些话的人还没有了解上帝你的智慧、心灵的光明，他们还不明白所有的一切怎样通过你和由于你而被创造成。他们试图认识永恒，可是他们的心至今徘徊于事物的过去和未来的运动上，而依旧茫然。

谁能把握永恒，定睛凝视片刻，或稍微抓住那永恒的一点儿始终不变的光辉，把永恒同川流不息的时间相比较，他就会发现它是无与伦比的，而时间不论如何长久，无非是许多消逝的运动，它们不能同时延展。^①永恒却不然，没有过去，整个是现在。然而，时间不能整个是现在。人们会发现任何过去都被将来所推移。任何将来又随过去而过去，而任何过去和将来都由于永恒的现在而出现和流逝。

谁能心明眼亮地真正理解到，正是这不分将来和过去的永恒有效地编排着将来和过去的时间？

我的双手能做到这一点吗？或者我口舌的手能否借助于语言做出如此重大的事情吗？

[第12章 在创造宇宙之前上帝在做什么]关于“在创造天地之前上帝在做什么”的提问，现在我就来回答。

我不会以说“上帝正在为这些穷原究委的人准备地狱”这样开玩笑的方式来回避这严肃的问题。认识是一回事，开玩笑又是一回事。我不作这样的答复。对于不知道的事，我宁愿回答说“不知道”，不愿嘲笑那些探本求原的人或者称赞作错误回答的人。

但是，我的上帝，我说你是万物的创造者。如果天地二字指

^① 原译：“它们不能再持续和延长。”——校注

所有的受造物,那么我敢大胆地说,上帝在创造天地之前没有做什么,因为如果做了,那么除了创造万物之外还能做什么?

但愿我能知道我所渴望知道的一切有益的事,比如我知道在受造物造成之前,并不存在什么受造物。

[第 13 章 为何上帝在创造时间之前不存在时间]然而,有人思想肤浅,徘徊在已过时代的印象上,惊异造化一切和掌握一切的全能上帝、天地的创造者,在进行如此重大的工程之前竟然虚度了无数岁月而无所事事。但愿他清醒,注意到他的惊异是错误的。

既然你是一切年代的创造者和设计者,在你来创造之前,怎么会过去了无数岁月呢?是否存在非你所创造的时间?如果从不存在,怎么会有过去呢?

既然你是一切时间的创造者,如果在你创造天地之前已存在着什么时间,又怎能说你无所事事呢?这时间是你创造的,在你创造时间之前,没有什么时间能过去。如果在天地之前没有什么时间,为何要问你“那时候”在做什么?没有时间,也就没有“那时候”。

你并不是在时间中超越(*praecedere*)^①时间,否则你不能超越一切时间。你是在始终现在的永恒顶峰上超越一切过去,以及超越(*superare*)一切将来,因为将来一旦来到后,即成为过去。“你却永存不变,你的岁月没有穷尽。”^②你的岁月既无过去又无未来,我们的岁月却既有过去又有未来,一切都将来临。你的岁

① 或可译为“先于”。——校注

② 《诗篇》,第 102 篇,第 27 节。

月因为保持不变(stare),所以全部同时(simul)保持不变,^①你的岁月由于从不消逝而不为后来者排挤而成为过去,我们的岁月却由于全都会过去而将全都消逝。你的岁月是“千年如一日”,你的日子没有每天,只有今天,因为你的今天既不让位于明天,也不是继承昨天。你的今天就是永恒。你生了一位同你一样的永恒者,^②你对他说:“我今日生你。”^③你创造了一切时间,你在一切时间之前,在时间不存在时并没有时间。^④

[第14章 三种不同的时间] 所以,没有你无所事事的时间,因为时间本身就是你创造的。没有什么时间能同你一样永恒,因为你永存不变(permanere),而时间如果永存不变,就不是时间了。

时间究竟是什么?谁能轻易而简要地阐明它?对此,谁能用言语加以表述或在思想上加以把握?可是我们在说话时,有什么比对时间更熟悉和更常见的呢?我们谈到时间的时候,我们一定懂得时间,同样,听别人谈到时间的时候,我们也知道时间。

那么,时间究竟是什么?没有人问我,我知道;有人问我,我想解释,却不知道了。但是,我还是满怀信心地说,我知道如果没有过去的事物,就没有过去的时间,如果没有未来的事物,也就没有将来的时间,如果什么都不存在,也就没有现在的时间。

① 此半句漏译。——校注

② 指第一位圣父生第二位圣子耶稣基督,他们都属永恒,都是上帝。——译注

③ 《诗篇》,第2篇,第7节;《希伯来书》,第5章,第5节。

④ 原译:“决不会由于有了某种时间的过去就不存在时间。”——校注

既然过去已经不存在,将来尚未来临,则过去和将来这两个时间怎样存在呢?如果现在不消逝成为过去而永久是现在,就没有时间,而是永恒了。所以,如果现在之所以成为时间,由于变为过去,那么我们怎么能说现在存在(*esse*)呢?现在之所以说它存在,其原因无非它即将不存在。所以,如果不是时间朝向不存在,我们就不能正确地论说时间存在。

[第 15 章 如何计算时间] 可是,我们谈论时间长短,无非是就过去或将来而言的。比如我们说百年之前,即长的过去,说百年之后,即长的将来。比如我们说十天之前,即短的过去,说十天之后,即短的将来。然而,对于不存在的时间,怎能说长短呢?因为过去已经不存在,将来也尚未存在。为此,我们不要说时间是长的,而说过去的时间曾是(*fuit*)长的,将来的时间将是(*erit*)长的。

我的上帝,我的光明,你的真理在这里会感到世人可笑吗?过去的时间怎么是长的?过去的时间已经过很久还是迄今尚未过去?一件长的东西,只有当它存在,才能是长的。^①可是,过去已经不存在,既然不再存在,怎么是长的呢?所以,我们不要说过去的时间曾是长的,因为一旦过去,就不存在,我们找不到有长度的东西了。我们应当说:“这个现在的时间曾是长的”,因为只有当时间还是(*esset*)现在的时候,它才曾是(*erat*)长的。^②因

① 原译:“一件长的东西,才能说是长的。”请注意此处的“存在”和系词“是”都是用来翻译拉丁文中的 *esse* 一词及其变位形式。——校注

② 原译:“可是,我们要说,既然现在是长的,那么长短与否在于现在的时间。”需要指出的是,由于汉语缺乏时态变化,此处使用副词来对应拉丁语中的完成时、未完成时、将来时等时态,并在关键处标注原文。——校注

为尚未过去,并非不存在,所以还能是长的。因此,当时间已经过去时,它同时也就因为不再存在,而不再是长的。^①

啊!人的灵魂,现在我们来研究一下现在的时间能否有长短。你是有辨别和计算时间的能力的,将怎样回答我?

现在的一百年是不是长的时间?先研究一下,一百年能否全部是现在,如果当前是第一年,则第一年属于现在,而九十九年属于将来,尚不存在。如果当前是第二年,则是一年已成过去,第二年属于现在,其后属于将来。一百年中不论哪一年列为现在,在这一年之前的属于过去,之后的属于将来,为此,一百年不能同时都是现在。

再者,当前的一年是不是现在?如果当前是正月,则其余十一个月都属于将来。如果当前是二月,则正月已成过去,其余十个月尚未来到。因此,当前的一年并非全部是现在,既然不是全部是现在,则这一年也不是现在。因为一年十二个月,当前不论哪一个月,只能一个月是现在,其余十一个月或已成过去,或属于将来。尽管如此,当前的一个月也不能说是现在,只有一天是现在,如果是第一天,则其余都属于将来,如果是最后一天,则其余都是过去,如果是中间一天,则它介于过去和将来之前。

我们发现,仅仅现在的时间可以称之为长的,也几乎已经缩短为一天的长度(spatium)。然而,我们进一步探讨,就是这么一天也不会全部是现在。因为日夜总共二十四个小时,对第一个小时来说,其余都是将来;对最后一个小时来说,则其余已成过去;中间任何一个小时,则前有过去,后有将来。而一个小时

^① 原译:“然而一旦过去,长短同时消失,也就无所谓长短了。”——校注

本身,也是由转瞬即逝的分秒所组成。飞驰而过的,便是过去,留下的则是将来。设想一点小得不能再分的时间,仅仅这一点称之为现在,但是它也如此迅速地从将来飞向过去,丝毫不会延长。因为即使有所延长,也会分为过去和将来,而现在也就没有丝毫长度(spatium)可言了。^①

所以,我们称为长的时间在哪里呢? 是否就是将来的时间? 对于将来的时间,我们不能说它是(esse)长的,因为所谓长的时间尚未存在(nondum esse)。可是我们说将是长的,指的又是何时? 如果到了(将来)那时,这时间仍然属于未来,它就不是长的,因为这长的时间还不存在。^② 如果到了那时,这时间是长的,也就是说,当这时间从尚未存在的将来,已经开始存在并且成为现在,因而才能是长的。^③ 然而,上面已经说过,现在的时间曾申明它本身不可能是长的。

[第16章 何种时间能测量? 何种时间不能测量] 主啊! 然而我们觉察到时间的距离(intervalla)并加以比较,说这个比较长那个比较短。我们还测量这些时间比那些时间长多少短多少,我们说长一倍、两倍,或者相等。然而,当我们凭感觉测量时,我们测量的时间正在成为过去。而过去已不存在,将来又尚

① 原译:“现在也就无时间可言了。”此处从周士良译本。Spatium一词在拉丁语里含义较广,可以泛指各种延展,无论是一维的(长度、宽度、高度),还是三维的(空间),甚至是一段时间。在本章中统一译作长度,指一段延续的时间。——校注

② 原译:“如果对当前来说,指的是将来,可是将来也不能是长的,因为尚未存在,无所谓长短。”——校注

③ 原译:“如果对尚未存在的将来来说,开始存在而即将成为现在的是长的,因为它可能长期存在。”——校注

未存在,谁能进行测量呢?谁敢说不存在的东西也能测量呢?由此可见,时间正在成为过去(*praeterit*)之时,^①人们可以觉察和测量。可是,它一旦已经过去(*praeterierit*),由于它不存在,就无从觉察和测量了。

[第 17 章 过去和将来的时间在哪里] 圣父!我正在探索,我不敢断言。我的上帝,请领导我、指示我。

我们小的时候,就有人这样教我们,时间分现在、过去和将来三种,而我们也是这样教儿童的。谁会对我说,时间只有现在,过去和将来这两种都不存在?是否过去和将来都存在,不过由将来成为现在时,是从某一个隐秘之处冒出来的,而由现在成为过去时,则又退回到隐秘之处?

如果将来尚未存在,那么预告将来的人在哪里看到的呢?凡是不存在的东西,谁也不可能看到。叙述往事的人如果心中无所认识,叙述也不会真实。如果过去不留些痕迹,就绝对不可能认识。由此可见,将来和过去都是存在的。

[第 18 章 过去和将来的时间怎么是现在呢] 主啊!我的希望,请允许我深入探索,使我的注意力(*intentio*)不受干扰。

如果将来和过去都存在,我想知道它们在哪里。如果目前我还不可能做到,但是我知道,无论它们在哪里,决不是将来和过去,而是现在。因为如果作为将来在那里,则尚未存在,如果作为过去在那里,则已不存在。所以,无论在哪里,无论它们是什么^②,只能是现在。

① 原译:“时间在延续之时”。——校注

② 原译:“无论怎么样”。——校注

当人们叙述真实的往事时，并非从记忆中取出已经过去的事实，而是根据事实的印象所构成的语言(verba)，这些印象仿佛是事实在消逝过程中通过感觉刻在人们心中的痕迹。例如我的童年已经不存在，这是属于早已不存在的过去的时光，但是我回想和叙述时，童年的印象此时此刻就呈现在眼前，因为它迄今存在于我的记忆中。

至于预言将来，是否也有同样的情况？是否事情虽然尚未存在，但它们的印象已经存在而呈现出来了？我的上帝，我承认不知道。有一点我清楚知道，我们往往预先计划将来的行动；计划本身是现在的，计划的行动则是将来的，目前尚未存在。当我们落实时，便开始实施我们所计划的行动，行动一经实现，就不是将来，而是现在了。

所以，现在看来，对将来的事情的神秘预感(praesensio)，无论它是以怎样一种方式，只有那存在的，才能看到。^①既然已经存在，则不是将来，而是现在。所以，人们所谓预见将来，并不是指尚未存在的将来事情，而是指可能看到的已经存在的原因和征兆。因而，对看见的人来说，不是将来，而是现在，由于心灵中形成了观念(concepta)，才预告将来。观念既然已经存在，那么在预告者的心目中，看到的就是现成的观念。

这样的事例甚多，现在仅举其一。

我看朝霞，便预告太阳即将升起。我看见的是现在，而预告的则是将来。我并不预告已经存在的太阳，而是预告尚未存在

^① 原译：“所以，现在看来，将来的事无论怎样神秘莫测，只要存在，不会看不到。”——校注

的日出,但是如果我不能在心灵中想象(imaginari)日出,同我谈日出时那样,我也就不能预告日出。不过,在我发现天边的朝霞时,虽然预告日出,但不等于就是日出,而且在我的心灵中对日出的想象(imaginatio)也不是日出,^①所以这两种情况都是现在看到的,因而能预告将来。

由此可见,将来尚未存在。既然尚未存在,就是不存在。既然不存在,就绝对看不见。然而,根据目前已经存在和看见的事情,却能够预告将来。

[第 19 章 为光祈祷] 啊,你,一切受造物的主宰,你用什么方式告诉人们将来的事情? 你曾告诉过先知们。对于你,没有什么东西是将来的,那么你藉以显示将来之物的方法,又是什么呢? 或不如说,就将来之事,你所显示的只是现在之物? 因为显然,不存在的东西便不能被显示。你的方法高妙,超出了我的眼力。对我,它是太强了,凭我本身无力抵达。但若有你的帮助,我便能够达到,只要你愿意赐予,你,是我昏蒙双目的柔光。^②

[第 20 章 如何命名不同的时间] 现在清楚不过的是:将来和过去并不存在。说时间分过去、现在和将来三种是不确切的。相反,说时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在这三种,或许比较确切。因为这三种存在在我们的灵魂中,别处找不到。过去事情的现在,即回忆;现在事情的现在,即直观(contui-

① 原译:“而且在我心中日出的现象也未形成。”——校注

② 原译:“是我内在在双目的柔和光线”。参见《诗篇》,第 38 篇,第 10 节:“连我眼中的光也没有了。”——校注

tus)^①；将来事情的现在，即期望。如果允许这样说，那么我看到的是这三种时间，我承认存在着这三种时间。

不过，人们还是说，时间分过去、现在和将来三种，既然习惯(*consuetudo*)以讹传讹。就让它去吧！这我不管了，我不反对，也不指责，只要认识到所说的将来尚未存在，所说的过去已不存在。在我们的谈话中，确切的话很少，许多话不确切，但是人们理解我们说的是什么。

[第 21 章 如何测量时间] 刚才我说过，我们能测量正在经过的时间(*praetereuntia tempora*)，我们说这一段时间和另一段时间是一与二之比，或二者相等。我们测量时间的时候对每一段时间能作各种比较。所以，我曾说过，我们是在时间经过时测量时间的。

如果有人问，你是怎么知道的？我将回答说，我知道，因为我们在测量时间；我们不能测量不存在的东西，而过去和将来都不存在。但是，既然现在的时间没有长度(*spatium*)，我们怎样测量呢？^② 所以，在它经过这时进行测量，一旦过去了，就不能测量，因为不存在，还测量什么。

可是，我们测量时间时，时间是从哪里来的、经过哪里，又往哪里去的呢？从哪里来？岂不是来自将来！经过哪里？岂不是经过现在！往哪里去？岂不是朝向过去！从尚未存的将来开始，经过没有长度的现在，朝向不再存在的过去。

① 本义为“静观”、“凝视”。——校注

② 原译：“现在的时间没有长主区们怎么测量叫经。”——校注

可是,如果不是具有一定长度(in aliquot spatio)的时间,^①我们能测量什么?我们说一倍、两倍、相等,或作诸如此类的比例,岂不都是指时间的长度吗!我们在什么样的长度中测量经过的时间呢?是否在它当初经历的将来中?可是,将来尚未存在,我们无从测量。是否在它经过的现在中?可是,现在没有长度,也无从测量。是否在它所朝向的过去中?可是,过去已经不存在,也无从测量。

[第 22 章 一项新任务]我的心如同着了火,要理解这最纠缠不清的谜。啊,主,我的上帝,我的慈父,我以基督的名请求你,不要关闭,在这些既熟悉又晦涩的事情上,^②请不要对我的渴望关上大门,以致它无法得窥堂奥,主啊,请你让它们变得明亮,用你的慈爱,带来那照亮它们的光。在这些事情上,我还能向谁探讨呢?除了你,我还能向谁坦承自己的无知而能有所收益?我热情似火地研读你的《圣经》,在你却丝毫没有厌嫌。

赐给我我所爱的,因为我爱,这爱也是你所赐予的。^③父啊,将这赐予我,因为“你们知道拿好东西给儿女”。^④将它赐予我,因为“我思考怎能明白这事,眼看实系为难”,^⑤直到你将它开启。我以基督的名,以他的名,即圣徒中的圣徒的名,请求你,不要让

① 原译:“如果不是一定空间的时间”。——校注

② 原译:“无论在熟悉的还是隐藏的这些事情上”。——校注

③ 原译:“因为我是在真理中爱它,这也是你所赐予我的。”——校注

④ 《马太福音》,第 7 章,第 11 节。

⑤ 《诗篇》,第 73 篇,第 16 节。

任何人来干扰我。“我因信，所以如此说话。”^①“瞻仰他的荣美，”^②这就是我的盼望，我为此而活。“你使我的时日变老”，^③它们消逝了，但如何消逝的，我却并不知道。我们谈论时间，谈论很长的时间：“他是多久之前说这话的？”“他是多久之前做这事的？”“我有多久没见过这事了？”“这个音节的时间是那个音节的两倍。”我们说着这样的事情，也听人说这样的事情，我们被人理解，也理解别人。这些事是最明白的，也是最熟悉的，但它们也是十分晦涩难解的，要解答它们可算是一项新的任务。

[第 23 章 何谓时间] 我曾听见一位学者说，时间不过是日月星辰的运行。^④我不敢苟同。为何不更好地说，时间是一切物体的运动呢？如果天体停止发光，而陶器工人的涡轮在转，^⑤岂不是没有时间来计算轮子旋转的次数吗？我们也不能说哪些轮子转速相等吗？或者由于这个转得快，那个转得慢，而这个转得长，那个转得短吗？再者，我们说这些话，岂不是在时间(in tempore)中说的吗？我们说的话，不是由于发音的时间有长有短，音节也就有长有短吗？

上帝，让我们通过一个简单的例子来理解大小事情的共同

① 《诗篇》，第 116 篇，第 10 节。

② 《诗篇》，第 27 篇，第 4 节。

③ 《诗篇》，第 39 篇，第 6 节，和合本为“你使我的年日窄如手掌”。

④ 英译者 Henri Chadwick 认为奥古斯丁很可能指的是柏拉图《蒂迈欧篇》(39cd)中的主张。值得注意的是普罗提诺也同样驳斥这一时间观(参见《九章集》，3. 7. 8. 8-19)。——校注

⑤ 此半句漏译。——校注

观念(communes notitiae)^①吧! 天空中星辰和发光体为坐标, 分别季节、年代和日期,^②事实就是如此。可是, 我不说木轮子旋转一周就是一天, 但也不说木轮子旋转不代表时间。

我渴望知道的是, 我们藉以测量物体运动的时间的性质和意义, 例如我们说这个运动比那个运动时间长一倍的性质和意义是什么。因为我要探究的是, 所谓一天不仅仅指太阳在地球上所划分的白天和黑夜, 而且也指我们说的太阳从东到西环绕整个一周的一天。既然是一天, 就包括黑夜, 并不把黑夜排除在外。由此可见, 所谓一天, 在于太阳的运行和太阳由东向西的绕一周。

我要问: 是否运动本身就是一天? 还是运动得以完成的间隔(mora)才是时间?^③ 或者包括二者?

如果运动本身就是一天, 那么太阳即使仅仅运行一小时的长度也是一天了。如果运动的间隔才算一天, 那么假如太阳从升起到没落的间隔短到仅仅一小时, 那就不能算一天, 而必须太阳环绕二十四次才成为一天。^④ 如果包括二者, 那么太阳即使一小时绕一周也不算一天, 而且如果太阳停止了运动, 即使经过了通常太阳从这个早晨到第二个早晨绕一周所花的时间, 这也不

① 据 Solignac 为 BA 拉法对照本所做注解, 此处对应斯多亚派的认识论概念 koinai ennoiai, 指人因为其本性在后天的经验和教育中, 基于共同的印象和前见, 自然形成的对于事物的共同观念。——校注

② 《创世记》, 第 1 章, 第 14 节。

③ 原译: “还是运动的若干持续才是一天。”——校注

④ 原译: “如果运动的若干持续才算一天, 那么太阳从升起到没落仅仅一小时就不能算一天, 而必须环绕二十四小时才成为一天。”——校注

能算一天。^①

现在我不问这一天是什么，而是问藉以测量太阳环行的时间是什么。譬如我们说，如果太阳在十二个小时这一段时间里完成了一周的运行，那么它所花的时间长度只是通常的一半；^②我们把这时间和(通常运行的)时间比较，说是一与二之比，即使太阳有时要一个单位的时间，有时要两个单位的时间来从东到西环绕一周。^③

所以，谁也不要对我说，时间就是天体的运行，因为有人祷告，希望太阳停止，使战争胜利结束。太阳果然停止不动，但时间仍在过去，战争在它所需要的时间长度中进行而结束。^④

所以，我发现时间是一种伸展(*distentio*)。然而，我真的看清楚了呢？还是自以为看清了呢？

你是光明和真理，请指点。

[第 24 章 我们利用时间测量物体的运动] 你是否命令我同意“时间就是物体运动”这一说法？你没有这样命令。我听说物体只能在时间中运动，这才是你说的。至于物体运动即时间，我没有听到你说过。

物体运动时，我用时间来计算物体从开始运动到停止共需

① 原译：“以及太阳即使一小时绕一周也不算一天，以及即使太阳从这个早晨到第二个早晨绕了一周所花的时间也不能算一天。”——校注

② 原译：“即使运行十二小时，而这十二小时的时间已经消逝，我们仍称它为过了一天的一半时间。”——校注

③ 原译：“即使太阳从东到西走了一半或一倍，我们就把二者作比较，称一半或一倍的时间。”——校注

④ 《约书亚记》，第 10 章，第 12 节。

多少时间。如果运动持续不断,我既未看见它的开始,也未见到它的结束,我就无法计算,也许只能计算我开始见到停止看见的这些时间。如果我看的时间很久,也只能说时间很长,具体怎样就没法说了。因为要确定多少时间,必须作比较。例如彼此一样,彼此相差一倍,诸如此类的比较。如果我们能够标出物体乃至它的部分(如果它在转动^①)从这里到那里的运动空间距离(*locurum spatia*),我们也就能够说出它们从这里到那里经过了多长时间。

既然物体的运动是一回事,计算两时多少又是一回事,那谁看不出其中哪一个应当称之为时间呢?物体多种多样,有时活动,有时静止,我们不仅计算活动的时间,也计算静止的时间。我们说“静止和运动的时间相等”,或“静止时间为运动时间的两倍或三倍”等等,无论我们作出什么样的计算,或提出什么样的估计,都大致差不离。

所以,时间不是物体的运动。

[第 25 章 再次请教上帝] 主啊!我向你承认,我迄今不知道时间是什么。但也向你承认,我知道我是在时间中说这些话,并且花了很长时间讨论时间,而这“很长时间”,如果不是经过一段时间的间隔(*mora temporis*),就不能叫做“很长”。既然我不知道时间是什么,我怎样知道“很长”呢?也许是我不知道怎样表述我所知道的东西吗?啊!看来我甚至不知道自己究竟不知道什么东西。

我的上帝,你看出我并不撒谎。我的心怎样想,我就怎么

① 此半句漏译。——校注

说。主啊！我的上帝，请你点亮我的灯，照亮我的黑暗。^①

[第 26 章 时间的定义] 我的灵魂岂不是带着真实的坦承，向你承认我在测量时段吗？是的，主啊，我的上帝，我测量它们，却不知道我在测量什么，我只是在测量时间中的物体的运动。^② 那么我所测量的，并非时间本身？如果我不能测量物体在其中运动的时间本身，我是否还能测量一个物体的运动——它持续多久，从此地到彼地要多久？那么，我要怎样测量时间本身呢？我们是用较短的时间来测量较长的时间，就像用一肘之长来测一柱之长吗？看起来，我们是用短音节的长度来测量长音节的长度，说它是两倍长。我们也用句子的长度来测量诗的长度，用音步的长度来测量句子的长度，用音节的长度来测量音步的长度，用短音节的长度来测量长音节的长度。这说的不是它们在纸面上的情况——在纸面上我们测量的是空间，而不是时间——我们所说的是发音时声音传送的情况。我们说：“这是一首长诗，因为它是由许多句子组成的；句子是长的，因为它们是由这么多的音步组成的；音步是长的，因为它们延伸了这么多音节；音节是长的，因为它们是一个短音节的两倍。”

但是，可靠的测量时间的方法却不能是这样的，因为，一个短句如果发音慢一些，其时段听起来可能比一个长句被急促地读出来要长。^③ 就诗来说如此，就音步来说也是如此，就音节来说，同样如此。由于这个缘故，在我看来，时间不是别的，不过是

① 《诗篇》，第 17 篇，第 25 节。

② 此句亦可译为“我只是在用时间测量物体的运动。”——校注

③ 原译：“短”。——校注

伸展(*distentio*)罢了;但它是什么东西的伸展,我就知道了,而倘若它不是心灵的伸展(*distentio animi*),就更令人惊奇了。我请求你,我的上帝,当我要么不精确地说,“这段时间比那段时间长”,要么精确地说,“这段时间是那段时间的两倍”,我是在测量什么呢?我是在测量时间,这我知道。但我不量将来,因为它还未存在;我不量现在,因为它没有长度;我不量过去,因为它不再存在。那么,我是在测量什么呢?是正在成为过去,但还未过去的时间?这我在上面已说过了。

[第 27 章 时间是在何处被测量的] 我的心灵啊,请坚持住,努力集中注意力。“上帝是我们的帮助。”“是他创造了我们,不是我们自己创造了自己。”^①请紧盯着真理的曙光展现之处。

想一想物体发出声音的例子:一个声音开始响了,接着响,持续响,然后,停了。现在有了寂静;那声音过去了,不再是一个声音了。在它发出响声之前,声音是那将要来的,不能被测量,因为它还没有存在,而现在它也不能被测量,因为它不再存在了。所以,正当它发出响声的时候,它是可以被测量的,因为在那个时候它还存在。但即便在那个时候它也不是静止的,因为它正在持续,正在消逝。它是否因此就是更加可被测量的呢?在消逝时它被伸展到一定的时间长度(*spatium temporis*),在那里它能够被测量,因为现在是没有长度的。所以,如果在那时它能够被测量,就让我们假设,另一个声音已开始响起来,中间没有停顿地连续响着。让我们在它响的时候测量它,因为当它停止响时,它就已经过去了,没有任何东西可以被测量了。让我们

① 《诗篇》,第 61 篇,第 9 节;第 99 篇,第 3 节。——校注

精确地测量它,说出它有多长。但在它仍然在响时,要测量它,除了从它开始响的开端量到它停止响的结尾,别无它法。我们实际上是在量从某个开端到某个结尾之间的时段。因此,一个永远也不停止的声音是不能被测量的,人们是说不出它有多长或有多短的。人们也不能说它跟另一个声音一样长,是某物的一倍、两倍,等等。当它将被结束时,它将不再存在。那么,在哪种意义上,它可以被测量呢?但是,我们确实在测量时间,尽管不是那些还未存在的时间,不是那些不再存在的时间,不是那些没有一段间隔(mora)的时间,不是那些无始无终无限的时间。我们不量将来,不量过去,不量现在,也不量正在消逝的时间,但我们仍是在量时间(tempora)。^①

Deus creator omnium——“上帝,万物的创造者”——这个句子有八个音节,长短交错。其中第一、三、五、七这四个短音节,与第二、四、六、八这四个长音节,比较而言是单音。每个长音节是短音节的两倍长。我确知如此,也这么报告,事实也真是如此,这对我们的感觉来说是明明白白的。就听觉是明明白白的来说,我用短音节来测量长音节,也感觉到它确实有两倍长。但是,当一个音节接着另一个音节发出声音,假若第一个音节短,第二个音节长,我是怎样保留着短音节,怎样将它运用到长音节上面来对它加以测量,从而发现后者有两倍长呢?因为若非短音节停止发出响声,长音节是不能开始发出声音的。既然长音节若非结束,我是不能测量它的,我测量的怎能是现下的长

^① 此句所谈论的时间(tempora)为复数,下同。——校注

音节呢？^①但是它一旦结束，就又成为了过去。

这样，我量的到底是什么呢？我用来测量的短音节在哪里呢？我所测量的长音节在哪里呢？它们两者都曾响过，流动，消逝，此刻都不存在了。然而，我却做了测量，我自信地回答——感官的活动是可靠的——这个音节是单音，那个音节是它的两倍，即，在时间的长度上是它的两倍。但是除非是因为它们业已消逝、结束，我是不能做到这点的。所以，我并不是在测量音节本身，它们已不存在了，我测的只是固定在我记忆中的某个东西。

啊，我的心灵啊，是在你的里面，我测量^②时间（tempora）。不要反对我，事实是如此，也就是说，不要因为你自己的印象（affectiones）的搅扰而反对你自己。^③我说，是在你的里面，我测量着时段。消逝着的事物在你上面留下的印象，即便在这些事物结束后，也仍旧保留着。我所测量的是这个当下的印象，而不是造成这个印象的消逝了的事物。这才是我在测量时段时，我所测量的东西。因此，要么这印象才是时间，要么我所测量的并不是时间。

那么，当我们测量静默的长度，说这场静默持续了跟那场讲话一样长的时间时，又如何呢？我们是不是将思想运用到声音

① 原译：“那么我就只是在长音节本身呈现时，才测量它的吗？”此处乃修辞性的反问句，期待否定的答案。——校注

② 此处删去“我的”。——校注

③ 原译：“不要打断我，说时间是存在的。也不要打断你自己，用你的喧哗的偏见。”此处的 affectiones 为广义的感受，即心灵所被动承受的一切，并不特指现代意义的情感。——校注

的测量上,就好像它正在响着,以致我们能够说出在一个给定的时段里,一场静默的长度?甚至在不出音,不动嘴唇的情况下,我们在思想里仍旧可以背诵诗句和文章,测量它们运动的长度。我们能够说出它们的时段:这段比那段长多少,就跟我们在高声说话时一样。

倘若某人希望发出一个相当长的音,预先计划了它有多长,他一定是在静默中推算这一段时间的长度。^① 在将它交给记忆后,他就开始讲出那声音,他发出声音,一直到他达到了预定的目的。是啊,声音已经响了,声音也将要响下去。因为已结束的部分当然是响过了;剩下的部分是将要响。声音被发出来,他当下的注意力(*praesens intentio*)将未来转化为过去,过去通过未来的不断减少而逐渐地增加,直到未来消尽,整体变成了过去。

[第 28 章 心智的综合] 但是,那还没有来、并不存在的未来,怎么能被减少或消尽,那不再存在了的过去,又怎么能够增加——除非心灵里有三样东西,才能做到这一切? 心灵期待,心灵注意(*attendere*),^②心灵记忆,因此,它所期望的东西经过它所注意的事物,变成它所记忆的事物。谁会否认未来事物尚不存在呢? 然而,在心灵里早已有了对将来事物的期望。谁会否认过去的事物不再存在了呢? 然而,在灵魂里仍有对过去之物的记忆。谁会否认当前的时间缺乏长度的延伸,既然它在一瞬间就过去了? 然而注意(*intentio*)能持续下去,通过注意,那尚不存

① 原译:“他实际上就已经默默地经过了一个时段。”——校注

② 原译:“心灵向前看,心灵思考。”——校注

在的(将来)变成那曾经存在的(过去)。^① 这样一来,就不能说,将来的时间是长的,而只能说,一个长的将来是一个对将来的长的期望。也不能说已不存在的过去是长的,而只能说,一个长的过去是一个对过去的长的记忆。

我要吟诵我所熟悉的一首诗。在我开始之前,我的期望遍及整首诗。一旦我开始了,我的记忆就伸展到我诵颂过的,将它归到记忆之中。我的这一行为的生命就分成了两个部分:一个是对我已经说出之事的记忆,一个是对我将要说出之事的期望。但还有一个现在的注意的行为,凭着它将来之事一路经过,变成过去。我背得越多,我的期望就减得越多,我的记忆就越丰富,直到行为完成,我的期望全都结束,全都进入了记忆。对一整首诗来说是真实的事,对整首诗中的每个部分来说也是真实的,对每个音节来说也是真实的。而这整首诗如果碰巧是一个更长的活动的一部分,这对那个活动来说也是如此。^② 实际上,人的整个一生也是如此,在他的整个一生中,他的行为只是其部分。同样,整个人类的历史也是如此,在这个历史中,一切人的生命只是其部分而已。

[第 29 章 盼与主相融]“你的慈爱比生命更好”。^③ 我的生命不过是一段延续(*distentio*)。^④ “你的右手扶持我”,^⑤把我

① 原译:“然而注意保留住了,通过它,那将要呈现的东西就进而成了某种不在场的东西。”——校注

② 此句漏译。——校注

③ 《诗篇》,第 63 篇,第 4 节。

④ 原译:“我的生命不过是挥霍。”——校注

⑤ 《诗篇》,第 18 篇,第 35 节。

置于我的主,那作为中保的人子之中,他介乎你和我们之间:你是纯一(unum),而我们这些芸芸众生则因为世事纷繁而陷于各式各样的生活中。^①使我“得着基督耶稣所以得着我的”,^②使我摆脱我的过去,追随你的纯一:“忘记背后”,不为将来而将逝的一切所束缚,而是“努力面前的”[不分心旁骛(distentus),而是专心致志(extentus),不要分散(distentio),而是要集中注意力(intentio)],^③“要得从上面召我来得的奖赏”,^④那时我将听到“称谢的声音”,^⑤瞻仰你无来亦无往的快乐。

但是现在,“我的年岁为叹息所旷废”,^⑥而你,我的主,我永恒的父,是我唯一的安慰;但我却在时间中碎裂,这时间的秩序是我所不明了的,而我的思想、我的灵魂的最深之处,为每一个喧嚣所撕裂,直到那一天,当我为你的爱火所净化、冶炼,完全地与你相融。

第十二卷

[第3章 何谓深渊上面是黑暗]事实上,地是混沌空虚,是

① 此句原译:“把我置于我的主,那作为中保——诸事诸法的中保——的人子之中”。——校注

② 《腓立比书》,第3章,第12节。

③ 此句原译:“不是通过分散而是通过集中能量”。此处照应此前的讨论,即时间是一种延续(distentio),但这一延续只能在心灵的注意下(attentio, intentio)才能把握。奥古斯丁充分利用拉丁同根词之间的微妙关联,以及词语的多义性,汉语实难传达。——校注

④ 《腓立比书》,第3章,第14节。

⑤ 《诗篇》,第26篇,第7节。

⑥ 《诗篇》,第31篇,第10节。

一个莫测的“深渊”，它上面没有光，因为它没有任何形状(*species*)。^①为此，你吩咐写下“深渊上面是一片黑暗”。^②

所谓黑暗，不就是没有光吗？如果有光，光在哪里？只能从上面发射出来。既然是一片黑暗，就没有光，哪里还存在光呢？由于上面没有光，所以上面一片黑暗，一如哪里没有声音，那里就一片寂静那样。既然一片寂静，岂不是没有声音？

主啊！你不是曾教导我的灵魂向你承认这一点吗？你不是曾教导我，在你组织和区分这无形的质料(*informis materia*)之前，它什么也不是，既无颜色又无形态，既不是物体又不是精神吗？但绝对不是虚无，而是没有任何特定形状的无形性(*informitas*, 英 *formlessness*)。^③

[第4章 何谓地是混沌空虚] 这东西怎样命名呢？对于那思想较为迟钝的人，除了借助通用的词汇，还能怎样暗示它呢？^④在形形色色的宇宙中，能找到什么比“地”和“深渊”更接近于这彻底的“无形性”呢？“地”和“深渊”处于最低层，远不如天上光辉灿烂的高级东西美观。为了便于向人们解释，你把藉以创造五彩缤纷世界的这种无形的原始质料，称之为“混沌空虚的地”，对此，我怎会不接受呢？^⑤

① 原译：“事实上，地是混沌空虚，因为没有任何形状。但是，我不明白深渊上面没有光。”——校注

② 《创世记》，第1章，第2节。

③ 原译：“而是一种不具任何形状的原始东西。”——校注

④ 原译：“思想无论如何迟钝，除了借助通用的名词外，还能怎样探究它呢？”——校注

⑤ 原译：“我为何理解不了呢？”——校注

[第5章 为何命名为无形的原始质料] 当思想要在这(无形的质料)里,去探究感觉能够触及什么,^①思想就对自己说,它不像生命和正义等属于理智的形相(*forma*),因为它是物体的质料。它也不是可感觉的,因为它混沌空虚,无法目睹和无法捉摸。人的思想之所以这样说,只能说明非懂而似懂,似懂而非懂。^②

[第6章 摩尼教派怎样理解这无形的原始质料] 主啊!关于这质料,你所教给我的种种,如果我用口舌和笔墨彻底承认的话,我首先要坦白,以前我听到这名词时并不理解,那些向我讲述的人本身也未曾理解,而我曾用无数各式各样的形状(*species*)去构想它,因此我所构想的也就不是质料。^③我心中曾浮想过模糊不清的各种丑陋而可怕的形相(*forma*),但毕竟还是形相,我称之为无形(*informe*),并不是它真的缺乏形相(*forma*),而是具有十分罕见和古怪的形相,以致它一出现,我的感觉受不了,我这个怯懦的人因此惶惶不得安宁。

事实上,我当时所想象的东西,并非没有任何形状,只是同匀称的(*formosus*)东西相比,显得极其难看(*informe*)^④罢了。真正的理性向我建议,假如想思考一个绝对无形的东西(*in-*

① 原译:“既然思想要探究它,知觉有何感觉呢?”——校注

② 此句直译为“思想只是在试图以无知的方式认知,或者以认知的方式无知。”据 Henry Chadwick 注,在这里,和普罗提诺一样(《九章集》,2.4.10),奥古斯丁不认为质料可以成为特定知识的对象,但是这同时并不意味着我们对质料毫无了解,而是通过“无知”这样一种方式增进我们对于知识的理解。奥古斯丁在其书信(*ep. 130*)中将其称为“有学问的无知(*docta ignorantia*)”。——校注

③ 原译:“而我曾想尽各种方法去设想它,就是想象不出它。”——校注

④ 即显得“没有形相可言”。——校注

forme), 必须彻底摆脱任何形相。可是我做不到, 因为我马上会认为, 凡不具任何形相的东西, 就是虚无; 我无法想象形相与虚无之间有一种既无形象又非虚无、几乎虚无而又无形相的东西。

于是, 我的思想不再追问我那充满物体形相以及随意变化形相的精神(spiritus)^①了, 我要注意物体本身, 深入探究它们的可变性; 由于这种可变性, 物体从过去的存在方式变成现在这样的存在方式。我推测, 物体从一种形相变成另一种形相的过程, 不是通过绝对的虚无, 而是通过某种无形的东西。可是, 我需要的是认识, 不是推测。

现在, 我的言论文章如果全面地叙述你在这个问题上向我解释的一切, 谁会耐心地去阅读它呢? 可是, 我的心不会由于没有充分加以阐明而不赞扬你和不歌颂你。

一切变化的事物之所以能接受各种形状, 是由于它们本身的可变性。但这种可变性究竟是什么? 难道是心灵吗? 难道是物体吗? 难道是心灵或物体的显现(species)吗?^② 如果能说“某种存在的虚无”(nihil aliquid), 或者“不存在的存在”(est non est),^③ 那么我就这样说。然而, 无论如何, 总是有所存在, 才能出现可见的和复杂的显现。

[第7章 上帝从无中创造了天, 即天使; 上帝从无中创造了地, 即无形的原始质料] 任何存在不来自你, 又来自哪里? 一

① 原译:“想象力”。——校注

② 原译:“是精神还是物质? 是精神的形式还是物质的形式?” 此处为反问。——校注

③ 原译:“如果能这样说:‘什么都不是’和‘什么都没有’”。——校注

切的一切,只要存在,都来自你。然而,凡是和你差别越大,则和你距离就越远,当然这不是指空间的距离。

所以,主啊!你不是一会儿这样,一会儿那样,相反,你始终如一,“圣哉!圣哉!圣哉!全能的主、上帝。”^①

你就在源于你的本原之中,就在产生于你本体(substantia)的智慧之中,你从无中创造东西。

你创造天地,这天地并非来自你本体,否则和你独生子相等,也和你相等。凡不是来自你本体的,决不能和你相等。

除了你、三位一体和一体三位的上帝之外,既然一无所有,还能有什么可供你创造天地。所以,你是从无中创造天地、一大一小的天地。由于你的全能和全善,你创造的一切都是美好的:庞大的天和渺小的地。除了你存在之外,决无什么东西可供你创造天地这二者。前者接近你,后者接近无。在天之上只有你,在地之下则是虚无。

[第8章 一切有形的物体源于虚无中的无形原始质料] 主啊!天外的天属于你。可是,你把可认识和可捉摸的地给予人类子孙,^②不过,当初并不像我们现在认识和捉摸的这样的地,那时候是混沌空虚,是一个深渊,上面没有光,或者说,“深渊上面是一片黑暗”,^③这要甚于说“深渊中”(是一片黑暗)。^④当然,现今在水的深渊,即使在最深处,还是可透视的,因为有一种为鱼

① 《以赛亚书》,第6章,第3节。

② 《诗篇》,第113篇,第15节。

③ 《创世记》,第1章,第2节。

④ 原译:“这就是说,深渊里漆黑一团。”——校注

类和水底下爬行运动所能识辨的光线。可是,那时候还近乎虚无,一切都未成形,不过已经具备接受形相(formari)。

主啊!你从无中创造了近乎虚无而无形的原始质料,并且这质料创造了宇宙,创造了我们人类子孙感叹不已的许多事物。

这有形的天空多么奇妙!这是在造了光之后的第二天,你说在诸水之间要有苍天,事情就这样实现了。^①你称苍天为天。但是,这地和海的天空,是你在第三天,给原先创造的无形原始质料赋予形相而造成的。在有日子之前,你早已造成了天,但这天是天外的天,因为是你当初创造了天地。

至于你所创造的那个地,原本是无形的质料,因为它混沌空虚、漆黑一团。从那混沌空虚的地,即从那无形的质料和近乎虚无的东西,你创造了这个变化不定的宇宙所赖以存在而又不恒久存在的万物。在这变化不定的宇宙中,显示着万物的可变性,由此人们就能觉察和计算时间,因为时间的形成是由于事物的变化和形相的变更,而形相的基质就是上述混沌的地。

第十三卷

[第2章 受造物由于上帝的仁慈而得以存在和完善]当然,你的受造物由于你的无限仁慈而得以持存(subsistere)。因此,任何一种善虽然对你一无用处,且它并非由你所生,因此决不能和你相比,但是由于它是由你所造,因此也就不会缺乏存在

^① 《创世记》,第1章,第6-7节。

(deesse)。^①

你当初创造的天地,值得你去做吗?那些精神界和物质界的自然存在,让它们来说说它们有什么值得你去做:你在你的智慧中创造了它们,以至于甚至那些混沌无形的自然存在(natura),即使它们在各自的范畴内——或者是在精神界,或者是在物质界——朝向无所节制的状态并且与你迥乎不同,它们仍然依赖你的智慧。^②无形的精神存在优于成形的物体,而无形的(informe)^③物体优于绝对的虚无。而且,如果不是通过你的“圣言”,这些混沌无形的东西被召唤走向你的统一性之中,而得以成形,使一切能由于你的唯一的、至高的善而成为美好的,那么,这些东西将滞留于无形的状态,听候你的“圣言”的吩咐。^④如果不是由于你,它们甚至都不能成为无形的存在,它们究竟有什么值得你去让它们成为无形的存在的?^⑤

那物质质料(corporalia materies),如果不是你创造了它,它甚至连“混沌空虚”都不是,它究竟有什么值得你去让它成为“混

① 原译:“任何一种善虽然对你一无用处,而且也不能和你相比,但是既然由于你而得到体现,也就不会存在。”——校注

② 原译:“请问,你通过你的智慧创造的精神界和物质界,对你来说值得吗?那些与你迥然不同的精神界或物质界的混沌而无形的基质因此也属于你的智慧吗?”——校注

③ informe 亦指“畸形的”,接近于后文的“deforme(丑陋的)”。——校注

④ 原译:“如果无形的基质不是你的‘道’召集它们组成像你一样的统一性,它们能属于你的‘道’吗?它们能由于你的惟一而最高的善而全都成为很美好的吗?”——校注

⑤ 原译:“如果不是由于你,它们不会像现在这样存在的,而只是无形的。这对你来说是否也是可以的?”——校注

沌空虚”的?^①因为它尚未存在,所以它也不值得你使之存在。

原始的精神受造物原本像深渊一样,飘流不定,一片黑暗,与你截然不同,如果不是你的“圣言”加以改造使之转向那创造它的同一“圣言”,以及用光照它使之脱离黑暗,虽然它不能同你一样,但形象上与你相合。它究竟有什么值得你去做?

就物体来说,存在与美丽不是一回事,否则不可能有丑陋(deforme)了。同样,精神受造物的生活与明智地生活也不是一回事,否则它就总是明智地生活了。^②然而,紧紧地跟随你,对它来说是有益的,以免把皈依你所获得的光明,由于背离你而失去,从而陷入犹如深渊的黑暗生活中。就灵魂来说,我们是精神受造物,曾背离你、我们的光明,一度生活在黑暗中,^③而且我们至今还陷于晦暗之中,直到在你的独子之中,成为“你的公义”。^④你的公义好比摩天的高山,因为我们是你的审判对象,好比无底的深渊。^⑤

[第 11 章 三位一体在人身上的象征] 谁理解全能的三位一体呢?谁不在谈论三位一体呢?可是谈到的真是三位一体吗?人们在谈论三位一体,可是极少人能知道自己在谈什么。大家在议论、争辩,可是没有内心的宁静,谁也不可能窥视其真谛。

① 原译:“原本无法目睹和捉摸的原始质料,而今成为有形的物质,对你来说值得吗?因为如果你不创造,是不会这样存在的。”——校注

② 原译:“否则它是不变的了。”——校注

③ 《以弗所书》,第 5 章,第 8 节。

④ 此句漏译。——校注

⑤ 《诗篇》,第 36 篇,第 6 节。

我希望人们就他们自身的三个方面去进行思考。这三个方面和那三位一体是大相径庭的,不过我提出来让大家学习、探讨和体会其中的差异。

我说的三个方面是:存在、认识、意愿(esse, nosse, velle)。我存在、我认识(scire)、我愿意。我是有意识的和有意愿的,我认识我存在和有意愿,我愿意我存在和认识。

生命以下三个方面是难以区分的:一个生命、一个心灵(mens)^①、一个本体。它们难以区别却又截然分明。谁能领会,就去领会吧!

这确实存在于自我之中,^②希望人们观察自己、查看自己,然后答复我。

即使有人在其中捉摸到一些东西,说出了一些东西,也不要以为自己已经发现^③,那在这一切之上的不变者,它永恒不变地存在着,永恒不变地思维着,永恒不变地愿意着。是否由于这三方面而就是三位了;或者是否每一位都有这三方面,于是就一身兼三了?是否以上两种都是真的,也就是说,它本身就是奇妙地单一又多样,它作为无限者通过自身而被限定,由于这浩无涯际的伟大的统一性,^④它永恒不变地自我存在着、自我认识着、自我满足着,谁能轻易地进行思索?谁能用什么方式表述出来?谁敢冒然下什么结论?

① 原译:“思想”。——校注

② 此半句漏译。——校注

③ 原译:“也不要自以为已经发现自己。”——校注

④ 原译:“是否它本身就是奇妙地无限单一又无限多样,由于这单一的无边无际。”——校注

[第 16 章 唯有上帝绝对如实地认识自己] 正如你是绝对存在那样,唯有你才知道你永恒不变地存在着、永恒不变地认识着、永恒不变地愿意着。你的本体(essentia)永恒不变地认识着和愿意着。你的知识永恒不变地存在着和愿意着。你的意愿(voluntas)永恒不变地存在着和认识着。在你看来,被你光照的可变的受造物,要和你一样认识你不变的光明,这是不合理的。所以,在你看来,我的灵魂犹如干旱的土地^①,因为我的灵魂不能光照自己,也不能浇灌自己。为此,只能到你生命的泉源那里,亦如只有在你的光明中才能见到光明。

《论教师》^②

第一章

[1] 奥:你认为我们在说话时,目的为何?

阿:现在我能想到的答案,就是我们想让人们知道某事(do-cere)^③,或我们想要学习(dis-cere)某事。

奥:我现在就可以同意前者,因为显然,我们在说话时,是想要让某人知道某事的。但是你怎么表明,我们希望学习(某事)呢?

阿:当然是在我们问问题的时候了。

① 《诗篇》,第 143 篇,第 6 节。

② 本文为奥古斯丁和他的儿子阿迪奥达图斯之间的对话。文中,“奥”代表奥古斯丁,“阿”代表阿迪奥达图斯。

③ 字面义为“教导”,与“学习(dis-cere)”相对。——校注

奥：就我所知，即使在这时，我们也是想让某人知道某事。你在问问题时，难道不是为了让被问的人知道你想（知道）的事吗？

阿：是的。

奥：那你就能看出，当我们在交谈时，我们所想的，无非是让某人知道某事。

阿：也许，不全如此。如果说话就意味着使用词语，那我们唱歌时也是在说话了。我们常常在独自一人时唱歌，没有人在面前听我们唱；不能说我们想要告诉别人什么。

奥：但我仍然认为这里有一种教导(*docendi*)，还是最重要的一种教导，就是提醒人们某事(*commemoratio*)。我相信随着我们的对话的深入，这一点会变得清楚。不过，如果你不认为我们是通过回忆来学习，或提醒我们某事的人真是在教导我们，我就不强加灌输了。^① 我主张我们使用词语有两个原因，要么是教导，要么是提醒别人或我们自己。我们唱歌时也做到这点了。你同意否？

阿：嗯，很难同意。因为我很少用唱歌来提醒自己什么事，我唱歌只是图个快活。

奥：我明白你的意思。不过你没有注意到唱歌时让你快活的是旋律吗？旋律可以有词语，也可以没有词语，因此唱歌和说话就不是一回事。笛子和竖琴奏出了旋律。鸟儿唱歌。有时我们哼一个调子却没有歌词。这些都可以称为唱歌而不是说话。你同意否？

^① 此处奥古斯丁在暗指源自柏拉图的“回忆说”。——校注

阿：是的，完全同意。

[2] 奥：那么，你是不是同意，我们使用词语，要么是为了教导，要么是为了提醒某事，除此之外别无他因？

阿：如果我不是深深地记得我们在祷告时也使用词语，我是会同意的。很难相信(祷告时)我们教导上帝什么事或提醒他什么事呀。

奥：我敢说，你不晓得，我们被命令在密室里祷告——这里“密室”是指我们的内心——原因正在于上帝并不求被我们的话教导或提醒，好把我们想要的东西赐予我们。说话的人用清楚明白的声音显出他的意愿(voluntas)的外在符号(signum)。但我们要在理性灵魂的密处来寻求和祈求上帝，这密处也被称为“内在之人”。上帝想要这里成为他的殿。使徒所说的“岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里面吗”，^①以及“基督住在你们心里”，^②你没有读过吗？先知所说的“在床上的时候，要心里思想，并要肃静。当献上公义的祭，又当倚靠主”，^③你没有注意过吗？公义的祭之被献上，除了是在心灵之殿、内心之床外，还能是在哪里呢？在那里祭被献上，祷告被说出。在那里，当我们祷告时，没有说话的必要，就是没有用一连串有声的词语说话的必要，唯一的例外也许是司铎使用词语来表示他们心里所想的事，他们这么做不是为了给上帝听见，而是为了让人们听见，让他们在回忆中赞同，以上帝为倚靠。你意下如此？

① 《哥林多前书》，第3章，第16节。

② 《以弗所书》，第3章，第17节。

③ 《诗篇》，第4章，第4-5节。

阿：完全同意。

奥：我们的伟大导师(*summus Magister*)在教他的门徒祷告时，教给了他们某些词语，弄得让人们以为，他只传给了他们祷告时用的某些词语，对此你没有什么困惑吧？

阿：没有。没有什么困惑。因为他并不只是教给了他们词语，他还通过词语，通过可以让他们保持长久纪念的这一手段，教给了他们实在东西(*res ipsae*)^①——该向谁祷告，该为什么而祷告，^②以及何时在内心深处祷告，这我们说过了。

奥：你真是明白到家了。我相信你也注意到了另外一点。也许可以主张，尽管我们没有发出声音，却仍然能在思想中使用词语，因而在心灵里面使用言语。但这种言语不是别的，而正是招呼我们记住词语作为其符号所指示的实在(*res ipsae*)，因为，是那保留了词语并将它们轮番运用的记忆，使得实在来到了心中。

阿：我明白，听你的。

第二章

[3] 奥：那么，我们同意词语是符号(*signa*)了？

阿：是的。

奥：只要是指称(*significare*)某物的，就是符号了？

阿：当然。

奥：*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*(若是让此

① 直译即“事物自身”，与“词语”相对。——校注

② 原译：“该为什么而祷告，该由什么而祷告。”——校注

偌大之城无所存留是诸神所乐意),^①这个句子里有多少个词语呢?

阿:八个。

奥:那就是有八个符号了?

阿:是的。

奥:我想你明白这个句子的意思吧。

阿:是的,想来我明白。

奥:那请告诉我每个词都指称什么。

阿:我知道 si(倘若)指的是什么,但想不到别的词来解释它。

奥:无论这个词指什么,你至少知道它的所指的所在吧?^②

阿:我觉得是指怀疑。而除了在心(animus)里,怀疑还能在哪里呢?

奥:我接受。看下一个词。

阿:Nihil(无物,虚无,乌有)只是指不存在的东西(quod non est)。

奥:也许你是对的。不过,你稍前时承认的事我却不能同意了。你刚才同意,只有指称某物的,才能成为符号。现在呢,不存在的东西绝对算不上“某物”。所以,我们如果说所有的词都是符号,或所有的符号都必定指称某物,就是错误的了。

阿:你击中我的痛处了。如果一个词没有与它相连的意义,那我们用它就太愚蠢了。我相信,你在跟我谈话时,你说出的并

① 参见维吉尔:《埃涅阿斯纪》,第二卷,第 659 行。——校注

② 原译:“至少你能解释这个词所指称的心灵的状态吧。”——校注

非只是空洞无物的声音,倒是从你嘴里发出的东西里,都是在给我符号,使我得以理解某事某物。所以,如果你不是用这两个音节(ni-hil)来意指某物,你是不该在说话中发出它们的音来的。倘若你看到,要提出某个观念来教导、提醒我们某事,让它们在咱们耳边鸣响,就必须用到它们,你当然也就会明白我想要说但说不清楚的东西了。

奥:那我们该怎么办呢?是不是应该说,nihil这个词,指称的是一种心灵的状态(affectio animi),而不是一个完全不存在的东西;心灵的状态,我是指,(心灵)并没有看到一个实在的事物(res),^①并且发现或认为,它发现了“无物存在”(non esse)^②——是不是应该这样说?

阿:也许这就是我想解释的吧。

奥:也许如此吧。我们还是接着谈下一点吧,免得最荒谬的事发生。

阿:你是什么意思?

奥:如果“无物”困住了我们,我们就会延迟了。

阿:确实可笑,不过,我看到这多少会发生,并已经发生了。

[4] 奥:倘若上帝乐意,他会让我们在适当的时候更清楚地理解这种困难。现在我们回到前面那个句子,请你尽力阐释别的词的所指吧。

阿:第三个词是介词 ex,可以用 de 来代替它。

奥:但我并不是在要求你用一个你认为指同一物的(如果它

① 原译:“对象”。——校注

② 原译:“它发现了非实体”。——校注

们真是指同一物的话)、众所周知的词(vox),来代替另一个同样众所周知的词。但这点我们就略过不提吧。如果诗人写的不是 ex tanta urbe,而是 de tanta urbe,我问你 de 指什么,你就会说 ex,因为这两个词,这两个符号,你认为指称的是同一物。不过,我正在找的,乃是被这两个符号所指称的东西。

阿:我想,它们意味着一物 A 从一物 B 分离出来,A 本来是在 B 里面存在的。A 被说成是“属于”或“出自”(ex)B。这里有两种情况。一种情况是 B 没有保留下来,这句诗里就是如此。因为特洛伊已被毁灭,但一些出自(ex)这个城市的人却保留下来,他们是特洛伊人。一种情况是 B 保留了下来,比如我们说出自罗马城的商人正在非洲,就是如此。

奥:我愿意赞同你的观点,也就不挑你的规则下可以找到的一些例外情况了。不过,你至少也能发觉,你一直是在用词语来解释词语,用符号来解释符号,用众所周知的词语和符号来解释同样众所周知的词和符号。但我希望你向我表明,如果你能的话,让它们成为其符号的东西,到底是什么。

第三章

[5] 阿:我很奇怪,你竟然不知道,或不如说你假装不知道,你所问的是在谈话中做不到的。在对话中,除了用词语外,我们是无法回答问题的。你所问的事物(res),不管是什么,都肯定不是词语,你问我时用的也只能是词语。首先请你不用词语地来向我提问,我也会用同样的方法回答你。

奥:我承认你的挑战是正当的。不过,如果我要问你,当

par-i-es^①这三个音被发出,所指为何时,你不会用你的手指指着,让我马上看到这个三音词作为符号所指的那个事物本身吗?你会不发一词就把它指出来的。

阿:我同意这是可能的,但这只限于指称有形物体的名词,如果这些物体就在手边的话。

奥:但我们^②也把颜色称为有形之物吗?或者,不如说它是有形之物的一个性质(qualitas)?

阿:是的。

奥:那为什么它也可以用手指指出来呢?你把有形之物的性质包括进了有形之物吗?——至少就它们无需词语便可为我们所知而言?

阿:当我说有形之物时,我指一切能被理解的有形的东西,就是物体中可以感知到的一切。

奥:还是想想有什么例外的情况吧。

阿:你确实提醒了我。我本应该说,不是所有的有形之物,而是所有的可见之物。因为我承认,声音、气味、触觉、重量、热,诸如此类属于其它感觉的东西,尽管离开了物体就不能被感知到,从而它们也算是有形的,但我们却不能用手指指出来。

奥:你从来没有看到过聋人是怎样用手势进行交谈,是怎样用手势问和答、让人知道或向人显示他们的愿望——或至少大部分的愿望的吗?可见,不仅可见之物无需使用词语就被指了出来,而且声音、味道这类东西也被指了出来。演员在剧院里也

① 即“墙”。——校注

② 此处删去“不是”。——校注

常常不说一句话,只用跳舞就展开了整个剧情。

阿:我和我的舞蹈演员都没办法不发一言地向你指出介词 ex 所指之物,除了这,我没什么反对意见。

[6] 奥:或许你是对的。不过假设一下他能够指出来。可以想象,你会毫不犹豫地说,不管他在试图向我显示那个词所指称之物时用了什么身体动作,它都仍然是一个符号,不是事物本身(res)。所以,尽管他没有用一个词来解释另一个词,他却仍然是在用一个符号来解释另一个符号。所以,单音词 ex 和他的肢体动作二者都指称一物,要求不需借助符号(significando)就直接地将该物向我指出来。

阿:祈祷吧,那怎么可能做得出来呢。

奥:墙的例子可以做到。

阿:照你的推理,如果没有手指,即使墙也不能被显明啊。手指的伸出并不是墙,而是把墙指出来的符号。我能达到的看法,就是没有什么东西是无需符号便能被显明的。

奥:假设我要问你什么是行走,你就会站起来,做出来,你岂不是在使用事物本身,而不是词语或别的什么符号,在向我显示吗?

阿:是的,当然。我没有注意到这么明显的一个事实,真是可耻啊。现在我可以想到成千上万的可以无需符号就直接地展示的事情,如吃、喝、坐、站、喊等等数不清的事。

奥:那好,跟我说说下面这件事。假设我不明白“走”这个词的意思,想在你行走的时候问“走”是什么意思,你会怎么教我呢?

阿:我会走得快一点儿。速度的变化会让你注意到,我正在

回答你的问题呢，我会将你要求我显示的事情一直做下去。

奥：但是，你知道的，“行走”和“赶紧”是有差别的。行走的人并不突然赶紧，赶紧的人也不必然行走。我们也会在写作、阅读和许多别的事情上说“赶紧”。所以，如果在听到我的提问后，你仍然做你一直在做的，只是加快了速度，我就会认为，行走跟赶紧是一回事，因为你的行为的新特点是加了速。这样一来，我就被误导了。

阿：我承认若没有一个符号，一件事(res)是不能被展示的，至少当这件事是一个行为，人家提问时，我们正好在做这个行为。假如我们在正在做的事情上没有任何改变，我们的提问者就会以为，我们不想向他显示，只是在继续做我们自己的事，没有注意到他。但是，假如他的问题事关我们能够做到的行为，假如当他提问时我们并没有在做，我们是在他提问之后才做的，那我们就能用事情本身而非仅凭符号，向他演示他所问之事了。有一个特例是这样的：当我正在说话时，如果有人问我什么是“说话”。为了让他明白，我必须说话，而不管我到底在说什么。我会继续向他显示，直到我让他明白了他想知道的事，一刻也不离这事情本身，这事情本身是他希望我向他演示出来，而又不借助于事情本身之外的符号的。

第四章

[7] 奥：你真是说得再准确不过了。我们现在是否同意，有两类无需符号就能演示出来的事情：一类是别人向我们提问时，我们并没有在做，但马上就能开始做的；一类是其行为只是在给出符号的。因为当我们说话时，我们是在制造符号，也正是从这

里产生了动词“符示”(或译指称 *significare*)。

阿:同意。

奥:当问题只事关符号,符号能用符号演示出来。但当问题事关并非符号之事(*res*)时,如果可能,在问题被提出之后,就能用做出动作演示出来,或者用给出符号演示出来,让事情进入人的心灵。

阿:是这样。

奥:那么,我们这里就有了三分的情况。如果你高兴,我们就先考虑用符号演示出来的符号。词语不是唯一的符号吧?

阿:不是。

奥:我觉得,在说话时,我们是用词语来指称词语或别的符号,“手势”或“字”(littera)都是这样;因为这两个词也都是指称符号的。另一种情况是,我们用词语表达并非符号之物,比如当我们说“石头”这个词时就是如此。这个词是一个符号,因为它指称某物,而被它所指称之物却并非符号。但这种情况,即词语指称本身并非符号的事物,却是和我们目前的讨论无关的。因为我们是在考虑以符指符的情况,发觉它们又分为两类:一类是用符号来教导或让人记住相似的符号,一类是教导或让人记住不同的符号。你同意吗?

阿:明白。

[8] 奥:说说,口头符号属于哪一种感觉?

阿:听觉。

奥:手势呢?

阿:视觉。

奥:文字(*verba scripta*)呢? 它们确实是词语(*verba*)吗? 或

不如说,它们是词语的符号? 一个词是一个有一定意义(cum aliquot significatu)的发音,而感知声音的,除了是听觉外,不是别的。当一个词被写下来,就成了眼睛能看到的一个符号,让本属于听觉的东西能够进入心灵了。

阿:完全同意。

奥:我想,你还会同意,当我们发出 nomen(名称)这个词时,我们是在指称某物。

阿:是的。

奥:那么,指的是什么?

阿:就是用它来称呼某物或某人的东西;例如,罗姆路斯(Romulus)^①、罗马、美德、河流,等等。

奥:这四个名称指称某物。

阿:那当然。

奥:在这些名称和它们所指称的事物(res)之间,有差异吗?

阿:差别大了。

奥:我想请你告诉我差异何在。

阿:首先,名称是符号;事物则不是。

奥:我们能否将可被指称但并非符号的东西称为“可符示的”(significabilia),^②就跟我们称可以被看见的东西“可见的”那样? 这会让我们在讨论它们时方便一点。

阿:很好。

奥:你刚才提到的四个符号就不能用别的符号来指称吗?

① 传说的罗马始祖。——译注

② 即“可指称的”。——校注

阿：我很奇怪你以为我忘记了我们的一个发现：文字是口头语的符号，所以，它们是符号的符号。^①

奥：差别何在？

阿：文字是可见的。口头语是可听的。如果我们可以用“可符示的”，为什么不也用“可听的”一词？

奥：我马上就用，真是感谢你的建议。但我还是要问，这四个符号是不是不能用任何别的可听符号指称出来，像你刚才想到的可见符号那样。^②

阿：我记得这在刚才的讨论中也提过了。我说一个名称总是指称某个事物，并举了这四个例子。我认识到，“名称”这个词和这四个名称在被说出时都是可听的。

奥：那么，在一个可听符号和被它所指称的别的可听符号之间，差别是什么呢？

阿：“名称”和四个例子之间的差别，我能看到的就是：它（“名称”）是可听符号的可听符号；它们（四个例子）却不是符号的而是事物的可听符号，这些事物有些是可见的，如罗姆路斯、罗马、河流，有些是可理解的，如美德。

[9] 奥：我理解并赞成你所说的。但你知道，任何有一定意义地清楚发出来的声音都被称为词语。

阿：我知道。

奥：所以，一个名称，当它被有意义地清晰地发出来时，它就是一个词。我们说一个口齿伶俐的人擅长用词时，我们也是指

① 原译：“文字是口头语和符号的符号，所以，它们是符号的符号。”——校注

② 原译：“你跟你刚才提到的进入人心的可见符号那样”。——校注

他擅长用名称。当特伦斯(Terentius)笔下的奴隶对他年迈的主人说,“请您说些好词(verba)”时,后者说了不少名称。^①

阿:我同意。

奥:所以,当我们发出 ver-bum 这两个音,我们也指称一个名称,前者是后者的符号。^②

阿:我同意。

奥:这里又有一个问题我要问你了。你说过“词语”是一个符号,它指向“名称”,“名称”是一个符号,它指向“河流”,“河流”是一个事物的符号,这个事物是可见的。你还解释过这个“事物”和“河流”之间的差别,后者是前者的符号,并且解释过“河流”和“名称”之间的差别,后者是一个符号的符号。那么,你怎么理解一个名称的符号,即一个词,和名称本身之间的差别呢?

阿:我是这样理解的。“名称”所指称之物也是“词语”所指称之物。一个名称是一个词语,“河流”是一个词语。但并非所有用词语指称的东西都可以用名称去指称。^③ 因为你所引的诗句开头的那个 si,以及引起我们这场漫长讨论的 ex,都是词语,但它们并非名称。所以词语和名称之间的差别,我很清楚地觉得,就是不再指向别的符号的符号的符号,和还要指向别的符号的符号的符号之间的差别。

① 原译:“‘请让我说佳词美句’时,他确是用了不少名称。”语出罗马喜剧家泰伦斯的《安德罗斯女子》(Andria)1. 2. 33。——校注

② 原译:“一个词是另一个词的符号”。——校注

③ 原译:“但并非有口头符号的东西都有名称符号。”——校注

奥：每匹马都是动物，但并非每个动物都是马？

阿：毫无疑义。

奥：“名称”和“词语”之间的差别就正如马和动物之间的差别。不过下面有个事情也许会让你不急于赞同的。我们在特别的意义上用“动词”(verbum)^①一词来指称那些有时态的事——我在写，我写过；我在读，我读过。这些显然不是名称。

阿：你把让我犹豫的事准确地提出来了。

奥：别让这个困扰你。在词得到使用、某物被指称的例子里，我们都是在普遍地、没有限定地谈符号。另一方面，我们谈到“军事符号”，^②它们被恰当地称作符号，但并没有用到词语。如果我对你说，正如每匹马都是动物，但并非每个动物都是马那样，每个词都是符号但并非每个符号都是词，我相信你是不会犹豫的。

阿：现在我理解并同意，在一个词和一个名称之间，存在着跟动物和马之间的同样的差别。

[10] 奥：你知道，当我们说“动物”(a-ni-mal)，声音所发出的这个三音节名称是与它所指称的事物不同的。

阿：我们已经承认这对任何符号和“可符示的”来说都是真的。

奥：你是否认为所有符号都指称与它们本身不同的某物，就如三音节词“动物”不能指称这个词本身那样？

① 在拉丁语中 verbum(复数为 verba)既可以泛指“词语”，也可以专指“动词”。——校注

② signum 一词在拉丁语中还可以专指“军旗”。——校注

阿：不全然如此。因为当我们说“符号”这个词时，它不只是指称别的符号，还指向它本身。因为它是一个词，而所有的词都是符号。

奥：当我们说 *verbum*（词语）这个词时，不是发生了同样的事情吗？如果那个词指称的是有一定意义的清晰的声音，它本身就被包括在该类范畴之中了。

阿：是的。

奥：“名称”这个词不也同样如此吗？它指称所有范畴的名称，本身却又是中性的名词（*nomen*）。^① 如果我问你言语之中的哪个部分是名称，你除了说名词外，还能正确地回答吗？

阿：是的。

奥：因此，就有一些符号在它们所指称的东西中还包括它们自己。^②

阿：是有。

奥：四音节符号“连接词”被说出时，情况是否同样如此？

阿：断然不是。它是一个名称，但它所指称的事物却并非名称。

① 原译：“它指称所有范畴的名称，本身却不是任何范畴的名称。”在拉丁语中，*nomen* 既指名称，也指名词。——校注

② 原译：“因此，就有一些符号是不仅指称它们自己，还指称别的符号。”——校注

《论自由决断》^①

第一卷

第1章 上帝是恶的原因吗？

埃：请你告诉我，上帝不是恶的原因吗？

奥：如果你指明你所说的恶是哪一种，我就回答你。因为人们通常说的恶分两种：一是指作恶，二是指恶的祸害。

埃：这两种恶我都想知道。

奥：如果你承认和相信上帝是善的——除此之外其它想法都是不合理的——，则上帝不能作恶。再者，如果我们承认上帝是公正的，否认这一点就是亵渎神明，则上帝必然赏善罚恶。无论如何，刑罚对受罚者来说是祸害。所以，我们必须相信，没有人会受到不公正的惩罚，因为我们相信这个世界是神意（*divina providentia*）统治的。上帝决不是第一种恶的原因，而是第二种恶的原因。

埃：那么不该由上帝负责的恶，另有别的作者（*auctor*）^②了？

奥：当然如此，恶的出现不能没有作者。然而，如果你问究竟是谁，就无法说了，因为其作者不是单一的，不过每个恶人，他

① 本书为奥古斯丁与他的学生埃沃迪的对话，文中埃代表埃沃迪。——译注。标题原译《论自由选择》，应源自英译本，此处改动的依据参见本人的“奥古斯丁论‘自由决断’”，载《中外人文精神研究》，第二辑，第112-125页。另外，在校对中，中文表述参考了成官混的中译本。——校注

② 原译：“原因”，下同。——校注

本身就是恶行的原因。如果你怀疑,请注意我刚才说的话,恶行将受到上帝的惩罚。如果恶行不是出于故意(voluntate),受惩罚是不公正的。

埃:我不懂,人没有学习作恶,怎么会犯罪?如果是这样,我想知道我们是从谁哪里学会犯罪的。

奥:你考虑过没有教育(disciplina)是件好事吗?

埃:谁敢说教育是件坏事?

奥:或许,它既不是好事也不是坏事呢?①

埃:我认为它是件好事。

奥:十分正确。因为知识是由它传授和引发的,假如不受教育,人们不可能学到什么。你还有其它想法吗?

埃:我认为,通过教育学到的,无不是善。

奥:可见恶不是学来的,因为假如离开了学习,也就无所谓教育。②

埃:人假如没有学到恶,怎能作恶呢?

奥:也许由于抗拒教育,他就背弃和远离了学习。然而无论如何,明显不过的是,既然教育是件好事,而所谓教育源自学习,③那么恶绝对不可能是学来的。假如恶是学来的,教育里面就包含恶了,教育也就不是件好事了。可是,你亲自承认教育是件好事,所以恶不是学来的。你问人们作恶是从哪里学来的,岂非白费心思。假如恶是学来的,我们应该学习避免作恶,而不是

① 原译:“如果既不是件好事,又不是件坏事,那么它是什么呢?”——校注

② 拉丁语中 disciplina(教育、学问)一词与 discere(学习)同源。——校注

③ 原译:“学习与教育是相辅相成的。”——校注

学习作恶。由此可见,作恶无非是违背教育。

埃:我看教育该分两种:一种是让人们学会行善,另一种是让人们学会作恶。当你问我教育是不是一件好事时,我的爱善之心占据了我的注意力,以至于我只注意行善的教育,因而回答教育是件好事。现今你却提醒我注意另一种教育,我毫不怀疑它是件坏事,我想探究其原因。

奥:你至少认为理解力(intelligentia)^①不能不是件好事吧?

埃:我看不到在人身上还有什么比理解力更卓越的了。我坦白承认理解力是件好事,我决不说理解力可能是件坏事。

奥:人受教育而不理解,你看他能学到什么?

埃:什么也没有学到。

奥:如果任何理解都是好事,那么凡是不理解的,就是没有学习什么。任何学习,都是在做好事;因为凡是学习的,就理解;凡是理解的,就是在做好事。^② 所以,谁想寻找我们能够靠他学习的人,实际上他是在寻找我们能够靠他做好事的人。^③ 你甭想找到恶的老师。^④ 他如果是恶的,就不是老师。若是老师,就不是恶的。

① 原译:“了解”,下同。该词及其同根动词 *intelligere*,不仅指一般意义的“知道”某事,而且强调理解其发生的原因或存在的理由。——校注

② 原译:“任何学习,都要好好去做。因为凡是学习的,就会了解;凡是了解的,就会好好实践。”——校注

③ 原译:“所以,谁想寻找人们学习的原因,实际上他是在寻找人们做好事的原因。”——校注

④ 原译:“坏的老师”。此处据上下文统一,但在拉丁文中,*malum*一词并不必然指道德上的恶,而可以泛指一切不好的事情。——校注

第2章 首先,恶来自何方? 其次,该怎样信仰上帝?

埃:好,你完全迫使我同意人们做坏事不是学来的。那么,请你告诉我,我们为何要做坏事呢?

奥:你提的这个问题,我年轻的时候一直困惑不解,弄得精疲力竭,神魂颠倒,陷入异端。当时我颠三倒四,空话连篇,如果渴望真理之心没有获得上帝的帮助,我就难摆脱困境,恢复元气,获得最初的追问的自由。^①既然我曾专注于此,以求摆脱这一困惑,我将要按照我自己得以逃离的顺序来和你处理这一问题。^②愿上帝与我们同在,^③使我们懂得我们所相信的。我们确实知道我们所坚持的路线,就是先知所指示的:“除非你相信,否则不会理解。”^④我们相信一切事物得以存在有赖于唯一的上帝,然而上帝不是罪恶(peccatum)的作者。可是,假如把罪恶归结为上帝所创造的灵魂,而把灵魂又归结为上帝,人们怎能不把罪恶归结为上帝呢?

埃:你坦率提出这一点,实在使我心里犯难,迫使我非解答不可。

奥:要有勇气,相信你的信仰。纵然人们弄不明白相信的原因,但是没有比这信更美好的了,因为虔诚的真实基础,在于尽

① 原译:“追求自由”。——校注

② 原译:“既然我曾一心想解答这个问题,现在就把我最后的结果告诉你。”——校注

③ 原译:“由于上帝的帮助”。——校注

④ 《以赛亚书》,第7章,第9节。见于七十子译本,今和合本作“你们若是不信,定然不得立稳。”——校注

可能好地(optime)设想上帝。^①没有任何人在尽可能好地设想上帝时,会不相信他是全能的和绝对不变的,^②会不相信他是一切美好事物的创造者并且是无与伦比的,会不相信他是一切受造物的绝对公正的管理者,会不相信他在造化中无需任何帮助而认为他似乎不是个自给自足者。他是从无中创造一切的。至于那位与他平等的,却不是由他创造的,而是由他所生的,我们称之为上帝的独生子,我们若更清清楚楚地表述,就称他为上帝的权能(virtus)和上帝的智慧,通过他,上帝才从无中创造了一切。基于这些信念,由于上帝的帮助,你将了解所探究的问题。方法如下。

第3章 恶的本性在于贪欲

你既然想探究人们作恶的原因,那么首先应当讨论何谓作恶。关于这一点,请说明你的看法。假如你不可能三言二语全盘托出,至少可以例举几外罪恶的行为,让我懂得你的意见。

埃:通奸、谋杀、亵渎等。一一例举,未免冗长,时间和记忆都不允许。上述几例,谁能认为不是作恶?

奥:首先,请告诉我,为何你认为通奸是作恶。莫非它是法律所禁止的吗?

埃:不,不是由于法律禁止它,它才是恶的,而是因为它是恶的,所以法律才禁止它。

① 原译:“在于对上帝的有一个正确的观念。”——校注

② 原译:“对上帝的没有正确的观念,就不会相信它是全能的和绝对不变的。”——校注

奥：假如有人想为难我们，大谈通奸的乐趣，询问我们为何说通奸是恶的，我们为何给予定罪。既然这样的人不禁想要相信，而且想要理解这一点，你认为他们会在法律权威(auctoritas)那里寻求庇护吗？^①我同你一样认为，并且坚定地相信，通奸是恶的，并且呼吁所有人民和民族都应该坚信不疑。但是，现在我们力求把所相信的事，通过理解加以牢固地认识和把握。所以，你要仔细考虑，并告诉我，你认为通奸是恶的，究竟是出于什么样的理由？

埃：通奸之所以是恶，因为我不允许别人勾引我的妻子。谁向他人行自己不愿意承受的事，就是干了坏事。

奥：假如某人的贪欲(libido)如此了得，^②以至于愿意提供自己的妻子同他人寻欢作乐，而自己也想同那个人的妻子发生关系，你认为他没有干坏事吗？

埃：当然，罪恶昭彰。

奥：可是，他犯罪并没有违反你提出的原则：他没有干自己不愿意承受的事。^③所以，你应当另找理由来证明通奸是恶的。

埃：我认为通奸是恶的，因为我常常看到有人由于这个过错而被谴责(damnari)^④。

奥：有人行为正直往往不也是被谴责了吗？姑且不提其它

① 原译：“既然我们不仅知道通奸是恶的，而且也不解贪求者的意图，你想人们是否要诉诸法律权威？”——校注

② 原译：“假如有人不怕破坏夫妻关系”。此处的 libido 尽管通常指性欲，但并不必然如此，故不译作“情欲”。——校注

③ 原译：“他没有干别人不允许的事”。——校注

④ 原译：“定罪”，而上文已经表明通奸之为恶不在于违背法律。——校注

什么书,就说具有神圣权威的《圣经》历史这部著作,你马上会发现,如果我们认定人被谴责的证据在于他的恶行,那么我们就认为使徒和殉教者是很坏的了,而他们都是由于承认自己的信仰而被谴责的。所以,如果凡是被谴责的,都是恶的,那么当时人们相信基督以及承认这种信仰,也都是恶的了。相反,如果凡是被定了罪的,并不都是恶的,那么你须另找理由来说明通奸是罪恶的。

埃:我找不到什么来答复你。

奥:也许在通奸中,贪欲是恶。可是你只从看得见的外表行为来探究是否坏,就会遇到困难。你要明白,在通奸中贪欲是恶,因为某人即使没有能力同别人的妻子同床,然而他确实想占有她,一有机会便付诸实现。所以,他被谴责并不比他在奸淫时当场被抓获为轻。

埃:这是明显不过的。我看现在没有必要长篇大论,以此来使我相信谋杀、亵渎以及一切罪恶,都是如此。显然,唯有贪欲(libido)才是一切罪恶行为的总根源。

第4章 驳谋杀出于恐惧

奥:你知道贪欲(libido)也称欲望(cupiditas)吗?

埃:知道。

奥:你认为欲望与恐惧^①之间是否有区别?还是没有区别?

埃:我认为大有区别。

奥:我相信你的想法是,因为欲望是有所求,恐惧则是回避。

① 原译:“贪欲”,误。——校注

埃：正如你说的。

奥：如果有人杀了人，并不是欲求什么东西，而是害怕对方伤害自己，这人难道不是谋杀犯吗？

埃：他当然是。但是即使这样的行为也并不缺乏欲望的支配：因为那因害怕而杀人的人，他欲求没有恐惧地生活。^①

奥：你认为没有恐惧地生活属于低级的善吗？

埃：高级的善，但是杀人犯决不可能通过犯罪而获得它。

奥：我不问他可能获得什么，而是问他欲求什么。如果他沒有恐惧地过生活，他确实在欲求好事，所以这种欲望是无可指责的，否则我们成为指责一切追求好事的人了。所以我们必须承认，杀害并不都是由坏的贪欲所支配的。因此，认为一切罪恶之所以是恶，是因为受贪欲支配，这是不对的。换言之，有一种杀害，可能并不是犯罪。

埃：即使杀人犯是杀掉一个人，有时也可能是无罪的，因为士兵杀死敌人、法官或其执行者杀死罪犯，或者武器滑手偶尔不慎杀死了人，我不认为这种杀害就是犯罪。

奥：我同意，但是通常人们不称他们为杀人犯。现在请你回答，如果有人害怕受到主人的酷刑迫害而杀死他，你认为这人是否应列为杀人者而不应被称为杀人犯？

埃：我认为这同前者相去甚远，因为前者的行为是合法的，或者说并没有违法，后者的行为却没有法律许可。

奥：你又让我注意权威了。可是你必须记住，我们现在所关

^① 原译：“他真是这样杀了人，但这行为缺乏贪求的动机，因为他是由于害怕而杀人的，他渴望没有恐惧地生活。”——校注

注的是：我们要理解我们所相信的东西。我们相信法律，所以我们应当尽可能地想方设法去理解惩罚这种行为的法律，它是不会错施刑罚的。

埃：当法律惩罚蓄意杀害主人的人，它一定不会错施刑罚。这与其它例子是不同的。

奥：你可记得自己刚才说的话：一切坏事都是贪欲(libido)支配的，因而它们是罪恶的？

埃：我完全记得。

奥：凡是试图没有恐惧地生活的人，他本身并没有坏的欲望(cupiditas)，你岂不也同意吗？

埃：这一点，我记得。

奥：那么由于主人被其奴隶的这种欲望所杀死，并不是被一种所谓可指责的欲望所杀死。所以，我们还未弄清楚这种行为为什么是罪恶的。因为我们俩都同意一切罪恶行为之为恶，无非它们由于贪欲，也就是说，由要不得的欲望(cupiditas improbanda)引起的。

埃：我认为定他有罪是不合理的。如果我找到另外的解答，我不敢这样说。

奥：你在考虑弄清奴隶渴望消除害怕主人的心理只是为了满足自己的贪欲之前，^①你便认为这种罪行不应该谴责吗？但求没有恐惧地生活，乃是人之常情，不仅好人如此，坏人也如此。真正的问题在于，好人在追求没有恐惧时，压制自己对那些一旦

^① 原译：“你考虑在弄清奴隶渴望消除害怕主人的心理是否属于贪欲之前”。——校注

拥有就必然有失去的危险的事物的贪念,^①坏人为了稳妥地享受所追求的事物,却拼命排除障碍,从而犯罪作恶。这种生活无宁说是死亡。

埃:我明白了。我很高兴现在完全弄清楚:称之为贪欲的这种可指责的贪欲究竟是什么。显然,它就是对那些可能违背我们的意愿失去的事物的贪念(amor)。^②

第5章 驳暴力杀人为人间法律所许可

现在我建议,如果同意的话,我们探究一下,许多迷信者所犯的亵渎行为是否受贪欲的支配?

奥:不要急。我认为我们首先应当讨论,为了生命、自由和贞节而杀死突如其来的敌人或刺客,是否没有贪欲呢?

埃:当人们为那些可能违背自己意愿而失去的事物进行斗争时,^③我怎能说他们没有欲望呢!或者说,如果那些东西不会失去,有何必要为了保全它们而伤害人呢?

奥:那么法律是不公正的了,因为它允许旅客有权杀死盗贼以免自己被杀,^④或者允许任何男人或女人,只要可能,在暴行发生前去杀死那些突如其来的施暴者。^⑤法律还命令士兵杀死敌人。如果他拒不刺杀,就要受到长官的处罚。我们能说法律不公正吗?或者说这些不是法律吗?因为在我看来,不公正的法

① 原译:“压制自己对所追求的事物的贪恋”。——校注

② 原译:“它就是不甘心放弃对事物的贪恋”。——校注

③ 原译:“当人们不愿失去自己的东西而为之斗争时”。——校注

④ 原译:“因为它让旅客自己而杀死盗贼”。——校注

⑤ 原译:“诬蔑上男女老少抗拒暴力而杀死如其来的暴徒”。——校注

律就不是法律。

埃：在我看来，法律是可以免于这一类的指控的，在这些法律起作用的国家，^①为了避免出现大的过错，法律允许人们犯较小的过失。因为谋杀者被杀，比自卫者被杀，事情好得多。受害者遭殃，比谋害者被其所要谋害的人杀死，事情就严重得多。

士兵杀死敌人，乃是服从法律，因而他不需任何贪欲就可以轻易地履行自己的职责。法律本身是保护人民而颁布的，不可能有什么欲望。立法者颁布的法律如果遵循上帝的命令，也就是那颁布了永恒正义的命令，他可以不具备任何贪欲地做到。即使立法者抱有某种私欲(libido)去颁布法律，但法律的实施决不会因此而包含着私欲，因为好的法律有可能由不好的人颁布。例如，即使有人窃居高位，接受大量贿赂，以致他宣判抢掠妇女成婚为非法时，法律并不由于他贪污腐化而变成坏的。所以像保护人民而制定的以暴抚暴的这条法律可以不带任何私欲地加以实施，而且对任何职位的人，哪怕处在合法权威下的下级也都是都适用的。

然而，法律虽然无可指责，我却看不出那些人怎能不受指责。^②因为法律并不强迫他们杀人，而是任其选择。他们有自由不为保护那些东西而杀人，那些东西有可能违背他们的意愿失去，因此也就不应该爱它们。^③

① 原译：“我反对这种指控，法律应当保护人民。”——校注

② 原译：“我却看不出那些人怎能是可指责的。”误。——校注

③ 原译：“他们有自由，不必为保护那些不该爱人的可能丢失的东西去杀人。”——校注

至于肉体被杀害,灵魂的生命是否也被剥夺,人们或许会对此产生怀疑。如果它能被剥夺,也就不值一提了。如果它不能被剥夺,也就不需要害怕了。至于贞洁,它位于灵魂之中,谁怀疑它是一种美德?所以它不可能被袭击者的暴力所剥夺。所以那种被杀的人被剥夺的东西,无论如何不属于我们的权力范围(in nostra potestate),因而我不能理解它们怎么能称之为“我们的”。^①正因如此,我不指责那种允许把某些人杀死的法律,但我找也不到为那些杀人的人辩护的理由。

奥:我更看不出你为何要为法律不认为有罪的人辩护。

埃:或许法律不认为他们有罪,可是那些所谓的法律是由人宣布的。假如每事每物无不受到上帝的意旨的管辖,我不知道人间的法律是否可以不受某种更强大和更奥秘的律法的制约。在那律法面前,当人们为了那些本应当蔑视的东西而沾染鲜血,他们怎能说没有犯罪?^②所以,我认为像这种为治理人民而颁布的法律,可以允许这类杀人的行动,但上帝的意旨将要惩罚这类行动。人间的法律采取的惩罚,是由人来执行的,它在未开化的人那里,足以能够维持安定。有些罪过则另有其相应的惩处。对于它们,我看只有开发智慧才能免除其惩罚。

奥:我赞同你这种分析,虽然不够确切和完美,但说明了你的信念和崇高的思想。因为你发现,治理国家的法律对许多事情是宽允的和免于追究的,但是按上帝的意旨却是要惩罚的。

① 原译:“因而我不理解怎么由我们来指控。”——校注

② 原译:“尽管为了保全理当蔑视的东西而去杀死他人,但就上帝的意旨来说,怎能说没有犯罪?”——校注

这种分析是正确的。因为我们不能由于法律没有做到十全十美,就对它的规定不予承认。

第6章 统治人类的永恒律法。永恒律法的概念

但是,我们要仔细考察管理人民现世生活的法律,它惩罚恶行的力度应当怎样;然后考察还有哪些剩余的部分将不可避免地 and 隐秘地受到上帝意旨的惩罚。

埃:假如真能探究到底,我求之不得,因为我认为它是无止境的。

奥:你要鼓起勇气,依赖上帝,运用理性。靠上帝的帮助,无论什么困难,都可以克服和扫除。所以我们要树立起对上帝的信心,祈求他的帮助。首先,请您回答我,成文的法律是否造福于人们的现世生活。

埃:这是显而易见的,因为国家和民族(populi)^①是由现世的人组成的。

奥:那么现世的人们和各民族是否属于不能消亡和不能变化而绝对永恒的范畴?还是受时间的限制而变化不定的范畴?

埃:谁怀疑他们是受时间的制约而属于变化不定这一范畴?

奥:假如人民很有节制,严肃真诚,奋力守护公共事业,^②而且大家都是先公后私,那么法律岂有不准许人民为自己选举出行政长官来管理自己的事即国事(res publica)呢?

埃:绝对正确。

① 原译:“社团”。——校注

② 原译:“假如人民很有文化修养,奉公守法。”——校注

奥：假如人民逐渐蜕化变质，先私后公，出卖选票，被沽名钓誉的人所腐蚀，让无德的恶棍当政，那么一位颇有威望的正直的人挺身而出，剥夺人民的自治权，^①把他们置于少数几个乃至一个公正的人决断之下，这是否正当？

埃：做得对。

奥：这两种法律恰好是彼此相反的，一种是赋予人民自治权，另一种却剥夺人民的自治权。第二种是在一个国家中二者^②不能同时并存的情况下颁布的。我们是否可以说，有一种法律是不公正的，原来就不该公布呢？

埃：决不。

奥：这种法律，我们称之为临时的法律，虽说是公正的，但其公正性随着时间而变化。

埃：是的。

奥：那么还有一种法律，名为至高理性(*summa ratio*)，^③它必须永远^④被服从。由于它，坏人生活得不幸，好人却生活得幸福；由于它，我们称为临时的法律才能得以公布或更正。这律法，对任何明白道理的人岂不是永恒不变的吗？坏人不幸，好人却幸福，或者说，节制真诚的民众能为自己选出行政长官，放纵的人们就无这种权利，这难道有时会不公正吗？

埃：我认为这律法是永恒不变的。

① 字面义为“赋予荣誉的权利”。——校注

② 原译：“两种权利”，误。此处不能并存的是两种法律。——校注

③ 原译：“理智律”，不确。——校注

④ 原译：“常常”。——校注

奥：我想你也会看到，人们是根据永恒的律法而获得临时法律的公正性和合法性的，因为人民有时有自治权是正当的，有时就不配。时代变迁的合理与否，是以永恒的律法为根据的。永恒的律法始终认为严肃真诚的人是有自治权的，轻浮的人们^①却不配有自治权。你还有其它想法吗？

埃：我同意你的意见。

奥：永恒律法(aeterna lex)的概念被刻印在我们心中，^②我尽可能对之作必要的说明。我认为，它的公正性在于使事情有条不紊，秩序井然(ordinatissima)。如果你有其它想法，请说。

埃：我没有不同的意见，你说得对。

奥：既然所有治理人民的临时法律都源于唯一的永恒律法，那么它本身就不可能是变化无常的吗？

埃：我认为它绝对不可能，因为任何权势、任何情况、任何不测不能使事情井然的律法变得不公正。

**第 7 章 遵循永恒律法的人，
正由于使事情有条理，而显得不仅生活着，
而且显得更有知识**

奥：好吧！现在我们来研究一下，人就其自身来说，怎么称得上是有条不紊、秩序井然的。因为国家(populus)是由那些通过一项法律联系起来的人们组合而成的，^③而这种法律，我们说

① 原译：“懒汉”。——校注

② 此句漏译，此处和奥古斯丁的回忆说照应。——校注

③ 原译：“因为国家是由一种社会法律把许多人组合而成的”。——校注

过,是临时的。

请你告诉我,你是否确实知道自己生活着?

埃:我说这是确实不过的。

奥:那么你能否把活着和知道自己活着这二者加以区别呢?

埃:我知道,除非是活的,否则没有人知道自己是活着。然而,我不知道,凡是活的,是否都知道自己活着。

奥:但愿你如同所相信的那样,也懂得野兽缺乏理性(ratio),这样我们就可以撇开这个问题不谈。然而,由于你说不知道,就得多加讨论。像这样的问题,它既和我们的论证(ratio)相关,同时我认为又是必须完成的工作,^①所以我们不能轻易放过,否则是得不出结论的。

请告诉我,当我们每每看到被人驯服的动物时,也就是说,不仅其肉体,就是其灵魂(anima)^②也被人驯服时,它们的动作或出于天生的感觉或出于习惯^③就会顺从人的意愿(voluntas)。相反,一只凶猛、残暴和感官敏锐^④的野兽,无论在明处或暗处,它都能袭击和伤害人,但你看它能使人服从它吗?

埃:我同意,它决不可能。

奥:很好。但是请你再告诉我,既然在体格上和各种能力上,人明显地不如许多野兽,人有什么突出的地方,使许多野兽无能为力,而被人所制服呢?也许这就是理性或理解力(ratio

① 原译:“它既需要感觉,又需要进行理智推理”。不知所云。——校注

② 原译:“性情”。——校注

③ 原译:“自然而然地”。——校注

④ 原译:“强壮”。——校注

vel intelligentia)吧?

埃:我没有发现其它什么,在心灵中只有它使我们优胜于禽兽。如果这些禽兽是没有生气的(exanimis),那么我要说,我们之超过它们在于我们有灵魂(animus)。^①既然野兽是动物(animalia),在它们心中不具备我们之所以超过它们的东西,显然,无论如何这不是微不足道的小事,我们称它为理性是再好不过的。

奥:请看,由于上帝的帮助,我们认为十分困难的事,一下子变得容易了。我承认,这个早已有结论的问题,刚开始讨论时,我认为也许要耽误一些时间。

所以你要承认,理性是如此地与我们相关。我想你不会不知道,我们说知道某事,无非是理性对它有所感知。

埃:是。

奥:所以,凡知道自己活着的人,就不缺乏理性。

埃:当然。

奥:至于活的野兽,正如之前所表明的,^②都是没有理性的。

埃:显然。

奥:所以现在你知道,你曾回答说你不知道,凡是活的,并不都知道自己活着,尽管凡是知道自己活着的,一定活着。

埃:现在我不再怀疑了。请按照你的计划进行吧!我已懂得活着和知道自己活着是两回事。

① 原译:“如果禽兽确是一群乌合之众,那么我要说,我们之超过它们在于我们有灵魂”。此处奥古斯丁并没有区分 animus 和 anima,两者都指“灵魂”,即那赋予有生之物生命的東西,或生命自身。而“动物”(animalia)显然源自 anima,即“有灵魂的”、“有生命的”。——校注

② 原译:“其所作所为”,不知所谓。——校注

奥：那么这两件事，你认为哪一件更高级？

埃：不是知道活着，还会有什么？

奥：你认为知道活着比生活本身更高级？也许你明白知识是一种更高尚和更真实的生活。除非人有所理解，否则不可能有知识。可是，理解无非是由于心灵之光而表现的一种尤为明慧和尤为完美的生活，除此之外，还会是什么？所以，假如我没有弄错的话，你不会提出其它什么生活，而主张完美的生活优于不完美的生活。

埃：你完全知道并说出了我的观点，但知识不能是坏的。

奥：我认为不可能，除非我们借用其它名词如经验来代替知识，因为经验并不总是好的，例如刑罚的经验。所谓经验，就严格和纯正的意义来说，它是由理性和理解力产生的，它怎能是坏的？

埃：我注意到这种区别。请继续说下去！

第8章 由于理性而优于禽兽的人，应当自我控制

奥：我要说的如下：人之所以优于禽兽，无论是心灵(mens)^①或者是灵(spiritus)，更确切地说，这二者(因为在《圣经》上我们看到这二者)，假如它们能统率组成人的其它各个部分，那么人是最有条理的。因为我们发现，我们不仅与禽兽而且与树和植物有许多共同点，因为我们发现物体的营养、生长、繁殖、壮大，连低等生命的树也是具有的。我们也不得不承认，禽

^① 亦可译为“理智”，奥古斯丁在此文中并没有明确地区分作为实体的理性心灵和他的理智能力，故依据语境有所调整，不依原译统一译为“理智”。——校注

兽的视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉，常常比我们还敏锐。再就体力、精力、躯体的强壮、运动的速度和敏捷来说，有些我们超过它们，有些相等，有些则不及。有些情况，我们与禽兽确实是共同的，如贪图肉体的享受，避免痛苦，这些是所有动物生活共同的活动。^① 有些东西禽兽是没有的，如开玩笑和讥笑，但这并不是人类最高品位的東西。这可以用作判断人，但这是低级的判断的东西，谁要正确判断人，就得以人性为根据。再者，爱好赞美和荣誉、贪求权势等，虽然禽兽是没有的，但不该认为在这一类的贪欲(libido)上我们比禽兽优越。因为像这一类的追求如果不受理性控制，将使人变得不幸，可是没有人会认为自己的长处在于造成不幸。^② 所以，当理性控制这些内心活动时，这种人可以说生活得有条不紊。当好的被劣的所制服，就决不能称为有条不紊、秩序井然了。这个难道你不同意吗？

埃：显然是这样。

奥：所以，当理性，或心灵，或灵控制心中非理性的活动时，理性就在人身上当家作主，也就是说，根据我们所认识的永恒律当家作主。^③

埃：我懂，我同意。

第9章 愚蠢与智慧的区别在于是否受理智的统治

奥：所以，当一个人如此生活和如此有条理时，你岂不认为

① 原译：“动作粗野”。——校注

② 原译：“可是没有人想到这种自以为的优越性会造成人的不幸。”——校注

③ 原译：“我们所认识的那种理性作为人的主宰的永恒律在当家作主。”——校注

他智慧(sapiens)吗?

埃:如果不是,我就不知道谁是智慧的了。

奥:我相信你也知道许多人是愚蠢的。

埃:这也是很清楚的。

奥:如果愚蠢是智慧的反面,那么我们也就能找出谁是智慧的,你也一定得知谁是愚蠢的。

埃:人们不会看不到,在愚蠢的人那里,理智(mens)没有最高的权力(summa potestas)。

奥:那么一个人处于这种情境中,我们该说什么?他没有理智?还是虽有理智却缺乏统治权力?

埃:无疑是后者。

奥:好,听你的。理智不行使其统治权,你有何证据说他仍有理智?

埃:你交给我的任务太难了,请你自己解答吧!

奥:你回忆一下我们刚才说的话,就会容易一些。禽兽被人驯养从而变得顺从人了。如果人不在某一方面,正如理性所证明的,^①超过它们,反会受它们的控制。这种优越性在肉体上我们是找不到的,它是在灵魂中。除了称它为理性,还能有什么名称。尔后,记得我们又提到过理智(心灵)和灵。如果理性与理智是两回事,那么只能确定唯有理智(心灵)才能运用理性。由此可见,具有理性的人,不可能缺乏理智。

埃:我承认,我记得这些回忆。

奥:那么你是否认为,如果不是智慧的,就不可能驯服禽兽?

① 原译:“例如业已证明的理性”。——校注

我所谓的智慧的人,指真配智慧这个名称的人。这就是说,他以理智为主,而贪欲俯首称臣,心安理得。

埃:对于那些通常所说的驯兽者、放牧者或驾辕者,我们看到他们都驯服了那些家养动物,但把他们称之为智慧的,这是可笑的。^①

奥:所以你有确凿证据证明人不受理智指挥,仍有理智。他们肯定是有理智的,因为他们做了那些没有理智不能做的事,但是理智未实施统治,因为他们是愚蠢的。众所周知,理智只有在智慧的人那里实施其统治。

埃:奇怪的是,当初我们在讨论这个问题时,我想不到这样回答。

第 10 章 理智决不能屈服于情欲

埃:然而我们要继续讨论。现在我明白,智慧在于人的理智实施其统治;理智即使不进行其统治,还是存在的。

奥:我们知道,永恒的律法赋予理智统治贪欲的能力,但是你会想象贪欲有着比理智更强的力量吗?我决不这样认为,因为弱者统治强者,太不合情理了。所以我认为,理智必然具有比欲望更强的力量,因为理智主宰欲望是正当不过的。

埃:我也这样认为。

奥:美德是无比美好的、崇高的、坚定的和不可征服的,我们还能怀疑美德胜过邪恶吗?

埃:谁曾怀疑?

^① 原译:“说他们内心没有主意,岂不可笑。”完全误解原意。——校注

奥：所以邪恶的灵魂(animus)决不能胜过由美德武装的灵魂。^①

埃：十分正确。

奥：我想现在你不会否认灵魂比身体更美好、更有力量吧！

埃：任何一个人只要看到有生命的实体(substantia)胜过无生命的实体，赋予生命的实体胜过接受生命的实体，就不会加以否认。

奥：所以，任何身体决不可能胜过具有美德的灵魂。

埃：显然。

奥：那么一个正直的灵魂，以及关注自己权限的正直心灵(mens)，能颠倒另一个具有同样能力的心灵去屈服于贪欲吗？

埃：当然不能，因为二者都是一样卓越的，可是如果前者企图使后者变得邪恶，则它本身也丧失了正直而变成了邪恶，因而也是弱者了。

奥：你理解得很好。可能的话，请你回答下面一个问题：你认为还有什么比理性的、智慧的心灵^②更卓越？

埃：我想除了上帝外，没有别的了。

奥：这也是我的意见。但这是一个难以解答的问题，现在不是研究了解它的适当时机，我们要坚定信心，准备将来对这个问题作全面而仔细的探讨。

① 原译：“所以邪恶决不能战胜美德”。——校注

② 原译：“合理而聪明的理智”。——校注

第 11 章 具有自由意愿的心灵屈服于贪欲， 将受到公正的惩罚

现在我们可以知道，如果有东西依据天理压倒富有品德的理智，无论它是什么，它也决不可能是不正义的。^① 所以即使它有什么权力，也不强迫心灵去服从贪欲。

埃：对此，人们会毫不犹豫地予以承认。

奥：所以我们可以得出结论：任何能力相等者或优胜者，鉴于正义，不会让占主导地位 and 富有品德的心灵去做情欲的奴隶；至于低级者由于自身的羸弱也不能这样做，这就是我们要说的论证的根据。所以，心灵除了自身的意愿和自由决断之外 (*propria voluntas et liberum arbitrium*)，^② 再也没有什么可使它与情欲同流合污的了。

埃：我看必然这样。

奥：由此可见，你认为心灵犯罪理应受罚了。

埃：我不能否认。

奥：心灵受贪欲所控制，这本身就是不轻的惩罚：心灵被剥夺了品德这一财富，贪欲处处将它拖进贫困与匮乏。^③ 时而以伪当真，时而对过去所确认的肯定，忽然又表示否定，可耻地陷入了又一个错误当中；时而迟疑不决，特别害怕明晰的理论，时而

① 原译：“现在我们可以知道，无论什么东西，哪怕它有何理由来压倒富有品德的理智，也决不可能是正义的”。误。——校注

② 原译：“理智除了本身的自由意志外”。不确。奥古斯丁此处将意愿 (*voluntas*) 和自由决断 (*liberum arbitrium*) 区分开来。——校注

③ 原译：“修德能力被剥夺，弄得杂乱无章，一无是处。”不确。——校注

对发现任何真理表示绝望，一味往黑暗和愚昧中钻；时而试图理解，却又感到吃力而退却。同时，欲望猖獗，犹如暴君，急风暴雨般地袭击人们的心灵和生命。既害怕不测，又贪得无厌；既忧心忡忡，又满是虚假的欢乐；既有丧失心爱事物的折磨，又有追求尚未得到东西的渴望；既有受伤害的痛苦，又有想报复的煎熬。无论去哪里，贪婪会穷追不舍，放纵要吞噬他，虚荣心把他压倒，骄傲使他自高自大，妒忌刺激他，懒惰要断送他，固执使他顽固不化，地位低下使他垂头丧气，诸如此类层出不穷的思想接连不断地在刺激他的贪欲。我们岂能认为这不是惩罚吗？你可以想象，凡是不热衷于智慧的，必然会有如此报应。

埃：我敢断定这些惩罚是严重的，对业已安排在崇高智慧上的人，如果甘心堕落做贪欲的奴隶，这种惩罚也是公正的。然而，是否真有人过去愿意(*velle*)，或者现在愿意这么做，这还不能确定。^①我们相信上帝十分完美地造了人，并将之安置在幸福的生活里，只是由于人随从自己的意愿(*propria voluntas*)，才落到这可朽生命的苦难境地。这一点我是坚信不移的，但从未真正理解。它是需要认真研究的，如果你想暂不谈，则违反我的意愿了。

^① 原译：“然而，真不知道为何有人过去这样做，现在还是这样做。”误。前文奥古斯丁强调这样的恶果是出于意愿，而埃沃迪不解的是怎么会有人有这样的意愿。——校注

第 12 章 听从贪欲而受到可朽生命惩罚的人， 是罪有应得，即使从未智慧过的人，也不例外

埃：不过，最使我困惑的是，我们这些从未智慧过而一直愚蠢的人，为何要受如此悲惨的惩罚。似乎我们抛弃了美德的保护，甘心做贪欲的奴隶，从而理应受这种惩罚。如果你能解答这个问题，我决不同意你搁置不论。

奥：你说我们从未智慧过，犹如掌握着明显真理似的。其实，你只注意到我们有生以来的时间。可是，既然智慧存在于灵魂之中，那么灵魂在同肉体结合之前是否生活着，是否有一段时间智慧地生活着？这是一个大问题，一个大奥秘，应在适当的时候加以研讨。但是，目前并不妨碍我们尽量把这个问题弄清楚。

我问你，我们有没有意愿(voluntas)?^①

埃：我不知道。

奥：你想(vis)知道吗？

埃：这个我也不知道。

奥：那么，你什么也别问我了。^②

埃：为什么？

奥：因为除非你愿意(velle)知道你所问的，否则我不应该回答你的提问。其次，除非你愿意(velle)得到智慧，否则我不应该

① 原译：“意志”，未能突出此处论证中 voluntas 这一名词在此处和动词 velle (愿意、意愿、想、要)之间的关联。——校注

② 原译：“我什么也不问你了。”——校注

同你讨论这事。最后,除非你愿意(velle)我过得好,^①否则不能作我的朋友。现在你自己反省一下,你是否毫无幸福生活的意愿(voluntas)。

埃:我承认,我们不能否认自己有意愿。现在请你说下去,且看你会做出什么结论。

奥:我会做,但是你先告诉我,你是否认为自己有好的意愿(bona voluntas)。

埃:何谓好的意愿?

奥:就是追求正直而高尚的生活和达到至高智慧的意愿。请问你是否追求正直而高尚的生活,是否愿意成为智慧的人,或者说,当我们愿意(velle)这些事情时,你是否敢否认我们有好的意愿。

埃:我一点不否认,因为我不仅承认有意愿,而且有好的意愿。

奥:请告诉我,这种意愿值多少?难道你认为能同财富、荣誉、肉体的享受或者同这一切相比吗?

埃:愿上帝阻止这一种又蠢又恶的念头发生。

奥:在我心中有这种好的意愿,其快乐难道会小吗?我们之前提到的那些东西,尽管许多人不辞辛苦、不怕冒风险地追求,却都无法与之相比。

埃:这是莫大的快乐。

奥:凡是享受不到这种快乐,即得不到如此重要的善的人,你认为他们的损失小吗?

^① 原译:“除非你愿意我是好人”。误。——校注

埃：当然很大。

奥：所以我认为，现在你发现，去享受这重要而真实的善（bonum），或者失掉这重要而真实的善，这取决于我们的意愿（in nostra voluntate）。而除了意愿自身，还有什么会完全取决于我们的意愿呢？^① 谁有好的意愿，谁就一定拥有远胜过地上所有国家和肉体一切快乐的东西。谁没有好的意愿，谁就肯定失掉了只有意愿通过它自身才能给予我们的东西，这东西远胜过一切不在我们权能之内（in nostr potestate）的善。^② 有人失去荣誉，缺乏财富和肉体的各种善，自以为不幸，可是你会看到，即使他拥有一切，难道不仍然是最不幸的吗：他贪恋的事物是很容易而失去的，不可能保全的，相反他所缺乏的好的意愿，却是无与伦比的。尽管它是如此崇高的善，只要人们愿意，就可以得到。

埃：完全正确。

奥：所以愚蠢的人，纵然是从未智慧过的人（这一点值得怀疑。大家不很明白），也理应遭受不幸。

埃：我同意。

第 13 章 我们由于意愿而过幸福生活， 也由于意愿而变得不幸

奥：现在考虑一下，你是否认为“明智”就是有关什么应当追

① 原译：“这岂不是意志本身所具有的能力吗？”——校注

② 原译：“谁没有好的意愿，谁就肯定失掉最好的东西，它不是人间所把握到的什么好东西能比拟的。”——校注

求什么应当避免的知识?①

埃:是这样。

奥:“刚毅”是不是这样一种心态(animae affectio),它使我们能够对那些不在我们权能内的事物的种种不便和损失不屑一顾?②

埃:我想是这样。

奥:“节制”就是这样一种心态,它控制和制约欲望,使其远离那些人们以令人蒙羞的方式欲求的事物,③或者你还有什么其它想法?

埃:我同意你说的。

奥:至于“正义”这种品德,除了使大家各得其所,我们还能说什么?

埃:我没有其它关于“正义”的概念。

奥:关于好的意愿的优点,我们已经讨论了好久。谁拥有好的意愿,谁就尽力爱护它。没有比好的意愿更好的了。由于它,人们高兴;由于它,人们尽情欢乐歌舞。要珍惜它,肯定它的价值。如果他本人不愿意放弃,没有人能夺走它。我们岂能怀疑他不反对与好的意愿相对立的事吗?

埃:显然,他一定会反对。

① 原译:“你是否认为‘明智’在于追求什么和回避什么?”误。——校注

② 原译:“‘刚毅’是不是对一切不顺利的事和不愉快的事处之泰然的心态。”——校注

③ 原译:“‘节制’就是对可能事物的迷恋加以控制和制约的心态。”——校注

奥：一个人懂得这种善应当追求，^①与之相反的应当回避，我们能说他不明智吗？

埃：我认为，他决不可能不明智。

奥：对。但是我们为何不说他还具有刚毅呢？不在我们全能之内的东西，他都不喜欢、不重视，因为它们为邪恶的意愿所喜爱，他必然会抵制与自己所热爱的善相对立的事。他既不喜欢这类东西，也不会痛惜失掉它们，他反而对它们不屑一顾。上面我们说过，这就需要刚毅。

埃：是的，我们说他有刚毅。因为，一个人匮乏身外之物——获取和保存这些东西都不取决于我们——，却能够处之泰然，这样的人如果不能被称之为“刚强”，我不知道还有什么人可以了。然而，我们已经发现他必然这么去做。^②

奥：请注意，既然节制是抑制贪欲的美德，我们还能说节制这一美德与他无关吗？还有什么能像贪欲一样与好的意愿作对呢？因此你要懂得，热爱好的意愿的人都是想方设法抵制和克制情欲。所以称他有节制是确切不过的。

埃：请继续说下去，我同意。

奥：关于正义，我真看不出上述这种人怎能没有正义。谁拥有和喜爱好的意愿，以及抵制与好的意愿相反的事，也就不可能愿意别人过得不好。所以他也不会加害于人，而是希望大家各

① 原译：“一个人懂得好的应当追求。”误。此处特指“好的意愿”是我们应当追求的对象。——校注

② 原译：“有些人失去身外之物处之泰然，也有些人表现得更为坚强，一定也会这样做，这种人我不知道怎么说。”——校注

得其所。我想你曾记得并承认,这就是正义。

埃:我记得,我承认。你刚才描述的四种美德,在爱好和重视好的意愿的人身上得到了体现。

奥:所以有什么东西阻止我们承认这人的生活是可称赞的呢?

埃:绝对没有。所有一切都鼓励甚至要求我们承认这一点。^①

奥:不幸的生活不应当避开吗?

埃:我认为应当竭力避开。

奥:你认为可称赞的生活不应当避开。

埃:我甚至认为应当努力追求。

奥:所以可称赞的生活不是不幸的。

埃:的确这样。

奥:就我能想象的,现在看来你不难承认一种生活如果不是不幸的,那就是幸福的了。

埃:这是明摆着的。

奥:所以幸福的人热爱自己好的意愿,其它所谓的好,都比不上它,而且他一概蔑视它们。那些所谓的好,尽管人们依然有保全它的意愿,但还是会失去的。

埃:这岂不是我们前面所说的必然结论吗?

奥:你理解得很好。但是请你告诉我,一个人热爱自己好的意愿,并且如同我们前面说的,他极其重视它,这本身难道不是好的意愿吗?

^① 原译:“所有一切包括实践都受到鼓励”。——校注

埃：当然是的。

奥：如果我们判断这个人幸福是对的，那么凡是具有相反意愿的人为不幸，也是对的吗？

埃：绝对正确。

奥：那么，即使我们从未智慧过，可是由于意愿，我们可以过幸福而可称赞的生活，也可以由于意愿，过可怜而无耻的生活，对此有什么可怀疑？

埃：我承认，根据不可否认的确切事实，才得到这个结论的。

奥：你还要注意一点，因为我相信，你还记得我们曾说过，所谓好的意愿，说是人们藉以寻求正直而高尚的生活。

埃：我记得。

奥：如果我们以好的意愿去热爱和珍视这好的意愿，并且宁愿要这好的意愿而不愿要那些我们不能通过意愿获得的身外之物，那么前面的论证所指明的那些能够使人过正直而高尚生活的四种美德就在我们心中了。^①

由此可见，谁愿意过正直而高尚的生活，只要他抛弃瞬息即逝的所谓好东西而宁愿要好的意愿，是很容易获得的，因为对于他来说，要获得自己所愿意的只需要去意愿，^②没有比这更容易的了。

埃：我正要对你说，如此重要而又如此容易获得的好的意愿

① 原译：“如果我们去热爱和珍视这好的意愿，并且宁愿要这好的意愿而不愿要那些身外之物，那么由理性指导的那些能够使人过正直而高尚生活的四种美德就在我们心中了。”——校注

② 此句漏译。——校注

忽然呈现在我面前时，我会情不自禁地高兴而欢呼起来。

奥：由于好的意愿而获得的快乐，在促使灵魂享受恬静和安宁时，也就算得上幸福的生活了。你不会认为，除了真正而确切的善的快乐之外，还有什么是幸福的生活。

埃：我同意。

第 14 章 既然人人都愿意幸福，为何成功的很少

奥：好。但是，你是否想过有谁不愿意或不希望幸福的生活？

埃：谁能怀疑人人都愿意呢？

奥：那么，为何不是所有的人能获得呢？我们曾经说过，而且也曾经同意过，由于意愿，有人过幸福的生活，也由于意愿，有人却不幸，这就是种瓜得瓜，种豆得豆。但现在出现一个难题，如果我们不仔细观察，就会把前面分析清楚的可靠理论搅乱。既然谁都不愿意过不幸的生活，怎么有人由于自己的意愿而过这种不幸的生活呢？或者说，既然人人都愿意幸福，怎么有许多人不幸，有人却凭自己的意愿获得了幸福生活呢？这是否由于意愿好坏是一回事，而通过好的或坏的意愿得到某种结果是另一回事？^① 因为幸福的人，他们必然是好人，并不是因为他们愿意幸福就成为幸福的人，因为坏人也是愿意幸福的。原因在于好人愿意过正直的生活，坏人却不愿意。所以不幸的人得不到他们所愿意的幸福生活，这没有什么可奇怪的。他们不愿意像

^① 原译：“这是否由于意愿是一回事，意愿的好坏而得到的相应结果又是一回事？”——校注

好人那样过正直的生活，他们就不配获得幸福。

对于永恒律法，是我们深入研究的时候了，它已经牢固地规定：评定要根据意愿，幸福是奖赏，不幸是惩罚。所以我们说有人由于其意愿而不幸，不是说他们愿意不幸。他们虽然不愿意不幸，但由于其意愿的缘故，结果必然如此。这同前面的理论，即人人都愿意幸福，但是不能得到，并不矛盾。因为不是人人都愿意过正直的生活，而唯有这种愿意过正直生活的意愿，才配有幸福的生活。对此，你还有相反的意见要说吗？

埃：没有。

第 15 章 永恒律法和现世律法各自的作用如何

然而，我们现在要研究，如何把它们与两种律法所提出的问题联系起来。

奥：行。但是请你先告诉我，有人重视过正直的生活，并以此为乐，甚至认为这种生活不仅正当而且愉快和欢乐。像这种人喜欢永恒的律法吗？即他们是否热爱把幸福的生活赐给好的意愿、把不幸的生活归于坏的意愿这种律法吗？

埃：一定全心全意地爱这种律法，因为他们就是遵循这种律法生活的。

奥：既然他们爱这种律法，那么他们是爱现世变化无常的东西？还是爱永恒不变的东西？

埃：当然爱永恒不变的东西。

奥：那些坚持坏的意愿的人，没有一个不希望幸福的，他们能爱那判他们不幸的律法吗？

埃：我想绝对不可能。

奥：他们不爱其它东西吗？

埃：他们爱许多东西，爱他们坏的意愿一心想得到和保存的东西。

奥：我想你指的是财富、荣誉、享受、容貌，以及一切可望而不可及和随时会违背本人意愿消逝的东西！

埃：就是那些东西。

奥：你看到那些东西受时间的限制，难道能想象它们是永存的吗？

埃：谁这样想，就是疯了。

奥：所以，显而易见，有些人爱永恒的东西，有些人爱现世暂时的东西。既然它们反映两条律法，那么一条是永恒的，另一条是暂时的。如果你公平正直，你认为谁服从永恒的律法？谁服从现世临时的律法？

埃：我看你的问题容易回答。幸福的人，由于他们爱永恒的东西，我认为他们生活在永恒的律法之下，而现世临时的律法则落在不幸的人身上了。

奥：你判断得对。不过你要牢牢记住，理性所清楚证明的是：那些服从现世临时律法的人，不可能逃避永恒的律法。我们曾经说过，各种公正的法律，是会随着环境有所变化的。显然，你知道，那些基于自己好的意愿而依据于永恒律法的人，不需要现世临时的律法。

埃：我同意你所说的。

奥：所以永恒的律法命令我们不要爱现世的东西。它纯洁我们的爱，使之转向永恒的东西。

埃：它是这样命令的。

奥：你知道现世的临时的律法命令我们什么？无非让人们依照法律据有那些他们所贪求的东西，这些东西暂时可以成为“我们的”，这法律使和平和人类社会得以保存，并尽可能地在这些事物中得以保存。^①

我所指的东西，首先是身体和身体的善，如身体结实、感觉敏锐、体力强壮、容貌美丽等等，其中有些是生活必需的，甚有价值，有些则次之。其次是自由(libertas)，真正的自由只为幸福的人和服从永恒律法的人所拥有，不过我现在说的自由，指的是不受他人管辖而自己可以作主的自由，也指希望从主人那里获得解放的自由。再次是父母、兄弟、妻子、子女、亲戚、朋友，以及一切与我们有关系的人。此外是公民权(civitas)，它通常因父母的居住地而获得，此外还有荣誉和赞誉，以及所谓的“民族的荣耀”。^②最后是金钱，它包括我们有权支配和有权出售与转让的一切财产。

这种现世临时律法如何实施按人分配，细说起来又困难又冗长，一一罗列显然也没有必要。我们只要注意，执行这种律法，不外乎将某人的东西或其中一部分加以限制或充公，作为对他的惩罚。所以它是通过恐吓的事来实施其制裁的，目的是使不幸的人的心灵不断难受而服从其统治。因为当他们害怕失去这些东西时，他们在使用它们时，就以一种适于维护社会纽带的

① 原译：“无非让人们把他们所贪求的东西称为自己的而有恃无恐地去占有，并且尽可能地利用它们来维护人类社会的治安。”——校注

② 原译：“此外是国家，通常称它为母亲。更有荣誉、地位和威望”。误。——校注

方式进行，而这社会也就由这种人构成。^① 这种律法未能惩罚爱这些东西的罪，而只惩罚从别人那里非法夺取这些东西的罪。

你是否发现过去认为讨论不完的问题，现在已经完成了。我们原先打算要讨论的，就是统治现世人民和国家的法律惩罚权的力度如何。

埃：我看业已完成。

奥：你还能看到，如果那些能够违背他们意愿被剥夺的东西并不是他们所喜爱的，那么不管是否公正或是否合法，也就无所谓惩罚。

埃：我也看到这一点。

奥：有人滥用东西，有人善用东西。滥用的人，迷恋东西，死抱住不放，这就是说，应当受他支配的东西反而支配起他，他认为东西因其自身就是好的，^②其实他如果想要成为善的人，就应当善于对待和安排东西。相反，正确使用东西的人，证明东西是好的，但不是因其自身就是好的，因为东西并不能使他变好或者更好，而是他自己使东西成为好的。所以他不会迷恋东西而被东西勾引住，也不愿意把它们作为自己内心的一部分——如果迷恋它们，势必如此，以免一旦没有它们，便心如刀割，痛苦莫名。他凌驾于东西之上，需要时，占有它们，驾驭它们，同时更准备失去它们，没有它们。既然如此，你难道会由于吝啬鬼而指控金银财宝吗？难道由于饕餮者而指控食物吗？难道由于酗酒者

① 原译：“他们应付地根据社会的条例加以应用。这样人类社会才得以维持。”——校注

② 原译：“他认为东西对自己是有用的。”——校注

而指控酒吗？难道由于淫乱者而指控美女吗？等等。你不是看到医生善用火来治病，投毒者利用面包来作恶吗？

埃：千真万确，人们不应当指责东西，而应当指责滥用东西的人。

第 16 章 问题的结论

奥：很好。我想我们现在开始看到永恒律法的作用，以及现世临时律法在惩罚上有何力度。我们已充分而清楚地辨明两件事，即永恒的事与现世暂时的事，以及两种人，即热爱和追求永恒之事的人与热爱和追求现世暂时之事的人。任何人在选择其企求的和盼望的东西时，其基础在于意愿，而且只有意愿才能把他们的理智从统治的宝座上和正当的位置上推下来。显而易见，应当谴责的，并不是那些被人们滥用的东西，而是滥用东西的人。

如果同意，我们回到开卷讨论的问题，看它是否得到了解答。因为我们开头曾问：恶行是什么？我们全部的讨论，关键就是这一点。

所以现在要注意和研究一下，恶行是不是无视永恒之事而去追求现世暂时之事？前者是理智所认识的、爱慕的和享用的，而且不能丧失的；后者是肉体的低级部分所感受的，而且被当作绝美妙的，而且始终是变化无常的。我认为，一切恶行，即一切罪恶，都包含在这后一类中。你的看法如何，我真想知道。

埃：你说的是事实，我同意，一切罪恶都包含在这后一类中。即人们远离神圣而真正永存的东西，而转向变化不定的东西。虽然这些东西在自己的位置上美好的，但是追求它们，就显得

神魂颠倒，堕落无序，因为神圣的秩序和律法将统治它们的自主权力交给了灵魂。

我们当初在讨论恶是什么之后，曾讨论过人为何作恶的问题，我看现在都解答清楚了。除非我有错，理性已经证明人们作恶，乃是意愿的自由决断(*liberum voluntatis arbitrium*)。不过，我要问，既然我们认为人们犯罪的能力在于自由决断本身，那么创造我们的那一位该不该给我们这种能力，因为如果人们没有这种能力，就不至于犯罪。这样一来，恐怕上帝是我们作恶的原因了。

奥：不要这样害怕。不过，必须另找机会来仔细讨论，因为这次讨论已达到了目的。我希望你相信，我们简直在敲重大而奥秘的问题的门了。凭上帝的帮助，我们开始一登堂奥时，你必然会发现，这次讨论和下一次讨论是有区别的，下一次讨论将是多么的高深，它不仅将表现所探讨的问题的尖锐性，而且还具有事情的崇高性和真理的鲜明性。愿我们虔诚，上帝会帮助我们勇往直前，最终达到目的。

埃：我要遵循你的意见，一心希望实现你的祝愿。

第二卷

第 1 章 上帝为何给人犯罪的自由

埃：现在如果可能的话，请你给我解释，上帝为何把意愿的自由决断给了人，因为人如果没有获得这种自由决断，就不可能犯罪。

奥：你确实已经认识到上帝给了人这种自由决断，可你却不

认为这是应该给的,是吗?^①

埃:根据我在上一卷中所理解的,我们拥有自由决断的意愿,而且,如果没有它,我们是不会犯罪的。

奥:我也记得,这一点我们已经弄清楚了。然而,现在我要问,你是否知道那个显然为我们所有并使我们犯罪的东西,就是上帝给我们的吗?

埃:我认为没有其它来源,因为我们来自上帝。我们如果犯罪,就要受他的惩罚,如果行善,就会得到他的奖赏。

奥:我很想知道,关于赏善罚恶这个问题,你是否已认识清楚,还是原先并不认识而是由于权威才情愿(libenter)相信的?

埃:我承认,在这个问题上,我的确首先依赖权威。不过,所有的善不都是来自上帝吗?凡是公正的(justum),就是善。所谓公正,说是惩罚罪人,奖赏善人。由此可见,罪人不幸,善人幸福。这是上帝造成的。

奥:我不否认。可是,我要问另一个问题,你怎么知道我们的存在来自上帝。你至今没有说明这问题,只是解释我们或是受他的惩罚,或是得到他的奖赏。

埃:我看这个问题是明显不过的,仅从上帝惩罚罪恶已经得到证明,因为一切公正都渊源于他。当然,仁慈地对待外邦人,这是善意,但这并不意味着惩罚外邦人就是公正。^②由此可见,我们显然都属于上帝,因为他不仅十分仁慈地对待我们,而且也

① 原译:“可你却未想想这是应该给的吗。”——校注

② 原译:“当然,仁慈地对待不善良的人们,并不等于公正不再用来惩罚他们。”——校注

极其公正地惩罚我们。再者,根据我所提的和你曾同意的所有的善都来自上帝这一点,也可以知道人来自上帝。因为就人之所以为人来说,人就是善的,因为只要人愿意,就能够过正直的生活。

奥:如果真是这样,你提的问题就解答了。如果人是善的,而且他若不愿意,就不能正直地行事,所以人应该有自由意愿:没有这自由意愿,人就不能正直地行事。不能由于自由意愿犯了罪,就认为上帝给人自由意愿是让他犯罪的。人没有自由意愿,就不能正直地生活,这就是上帝为何给人自由意愿的充分理由。

由此,人们可以认识到,上帝是为此目的而给人自由意愿的。如果谁用它来犯罪,上帝就要惩罚他。如果上帝给人自由意愿,不仅是为了正直地生活,而且也是为了犯罪,那么惩罚就不公正了。因为,当他把意愿用在它被赐予时所指定的目的上,惩罚他怎能说是公正呢?^①但是,当上帝惩罚罪人时,你是否想到上帝岂不这样说:你为何使用我赐给你的自由意愿时没有按照我给你指定的目的而正直地行事呢?再者,人如果没有自由意愿,赏善罚恶这种维护公正的善怎能表现呢?无论恶行或善行,不能没有意愿。由此可见,人如果没有自由意愿,赏善罚恶是不公正的。但是,赏善罚恶应当是公正的,因为这是来自上帝的一种善。所以,上帝给人自由意愿是理所当然的。

^① 原译:“如果他按照上帝所给予的自由意愿而行事,惩罚他怎能说是公正呢。”——校注

第2章 异议：上帝给人自由决断是为了行善， 因何变为作恶呢

埃：我现在同意上帝给了人自由意愿。可是，我问你，如果自由意志是为了正直地行事而给的，你是否想到它就不可能变为作恶吗？好比公正给予人，是为了过善好的生活，谁还能利用他自己的公正干不正当的行当呢？同样，如果意愿给人是为了正直地行事，那么就没有人能够利用意愿来犯罪。

奥：我希望上帝赐予真理，使我能够回答你的问题，或者最好让上帝帮助你，由你自己来回答这个问题，因为真理是最好的导师，它将在内心(intus)进行指导。

但是，我请你简单回答我的提问，如果你确切知道上帝给了我们自由意愿，我们也都承认它是上帝给的，我们该不该说上帝不应当给我们。如果还不能肯定是他给了我们，我们就可以问，这是不是一种好的给予；例如我们发现这是一种好的给予，我们也会发现这是上帝给的，因为人类^①所有好的礼物都来自于他；然而，假如我们发现我们得到的不是好的礼物，那么我们就知道上帝没有给；怪罪于上帝乃是大逆不道的。可是，如果他确实给，他总是给了，不是没有给，也不能说他不应该以某种方式给。因为他已经给了，我们就不能对这件事有任何指责。

埃：我基于信仰对此坚信不移，可是由于尚未弄清楚，所以让我们来考察，好像一切都还捉摸不定。由于我们也可以利用自由意愿来犯罪，那么上帝给人自由意愿是否为了正直地行事，

① 部分抄本作“灵魂”(animae)。——校注

这一点捉摸不定,我认为这甚至使得自由意愿该不该给,也成了捉摸不定的。^① 因为,如果给人自由意愿是否为了正直地行事并不确定,那么该不该给也是不确定的。由此又可以推知,上帝是否给了人自由意愿,也是不确定的。因为,如果该不该给,是不确定的,那么是不是上帝给的,也是不确定的。我们认为他给了不该给的东西,岂不是大逆不道?

奥:至少你对于上帝的存在是肯定的。

埃:对于这一点,我不是依靠思辨(contemplando),^②而是由于信念,才坚信不移的。

奥:如果有像《圣经》上记载的那种人,即“愚顽人心里说没有上帝”,^③那样的愚人对你说,他不愿意同你一起相信你所信仰的对象;可是却想知道你所信仰的是否真实。对于这样的人,你能置之不理吗? 尤其他并非固执己见,而是一心想弄清问题,你岂不应当想方设法使他相信你所坚信的对象吗?

埃:你最后说的话,促使我必须回答他。的确,他虽然十分荒谬,却还向我承认,在讨论如此重大的问题上,他不诡辩、不固执。既然有此表示,他会要求我首先相信他真心诚意地探究这个问题;其次,对待这个问题,他本人决不存有什么狡辩或顽固之心。这样,我就可以很容易地向他指出,就像他要把自己了然

① 原译:“由于捉摸不定,我便认为,既然我们也可以利用自由意愿来犯罪,那么上帝给人自由意愿是否为了正直地行事呢? 既然如此捉摸不定,那么自由意愿该不该给呢?”——校注

② 原译:“观察”。——校注

③ 《诗篇》,第53篇,第1节。

于心的秘密告诉别人,要让本来并不了解的另一个人相信他,^①他也就会同样地信赖同上帝之子一起生活过并写下《圣经》作证明的人,相信上帝的存在。因为他们记载了自己目睹的事情,如果上帝不存在,就不可能发生这些事情。如果他希望我相信他,却又指责我怎么相信那些作者,这实在太愚蠢了。实际上,他没有什么可指责的,也找不到什么理由不向我学习。

奥:所以,关于上帝是否存在的问题,你认为我们只要相信这些人就够了。请问,关于一些我们看来不确切的和不完全认识的事,你是否也认为我们应当这么相信这些人的权威,而不必再费神去探究呢?

埃:不过,我们相信的事,我们也想认识它和了解它。

奥:你曾记得,在上一卷开始讨论的时候,^②我们采取的立场是不能否定的。除非信仰和理解不是一回事,除非我们想理解的神圣大事首先应当相信,否则“除非你相信,否则不会理解”^③这句话,先知是白说了。

我们的主,无论在言论上或行动上都曾鼓励所要拯救的人:首先应该相信。不过,后来他在谈到要赐给信徒们恩惠时,他并没有说相信就是永生,而说“认识你惟一的真正的上帝以及认识

① 原译:“既然他本人认识到自己内心的不明之处,而又如此坦率地愿意信赖自己素不相识的人。”——校注

② 参见第一卷第2章。

③ 《以赛亚书》,第7章,第9节。——译注。此处奥古斯丁的引文源自七十子译本,今本(如思高本)据原文译为“假使你们不肯相信,你们必然不能存立。”——校注

你所差来的耶稣基督,这就是永生。”^①其次,他对已经有信仰的人说:“你们寻找,就会找到”^②。因为相信不认识的事,并不等于已经找到它。除非先相信,尔后才认识,否则不宜称之为找到了上帝。

为此,我们要遵照上帝的指示,坚持不懈地去寻找。只要我们今生今世尽自己的力量,按照他的教导去探究,按照他的指示去寻找,我们是能够找到的。我们应该相信,无论对现世正直生活的人来说,或是对来世所有善良和虔诚的人来说,关于这些事会有很清楚和很完满的认识和把握。我们应该希望自己也能如此,专心致志地钻研这些事,蔑视那些地上的和人间的事。

第3章 上帝的存在是否明显?

人身上最重要的东西是什么

我们不妨按照这个程序来研究:首先,上帝的存在怎样才能显明(manifestum)? 其次,无论什么事物,就它们是善的而言,是否都是来自上帝? 最后,自由意愿是否可以称之为善?

我认为,这些问题一旦得到证实,给人自由意愿是否正确,也就昭然若揭了。

为了从最明显的事情着手,我先问一下:你自己是否存在? 或许你生怕回答错误。其实,如果你不存在,你绝对不可能有错误。

埃:请继续说下去!

① 《约翰福音》,第17章,第3节。

② 《马太福音》,第7章,第7节。

奥：所以，你存在(esse)是明显的。而且，除非你活着(vivere)，否则，这对你来说就不是明显的。^① 因此，你活着，也是明显的。你是否理解(intelligere)这两种说法都是最真实的呢？

埃：我完全理解。

奥：那么，这第三种情况，即你理解，也是明显的？

埃：明显的。

奥：在这三种情况中，你认为哪一种最重要呢？

埃：理解。

奥：你为何这样认为？

埃：因为存在、生活、理解是三件事。石头存在，动物生活，可是我不认为石头有生命、动物有理解。凡是有理解的，毫无疑问，他既存在又生活。所以我毫不迟疑地断定，凡是具有这三种情况的比那些缺少其中之一情况或其中之二情况更为卓越。因为，凡是生活的，必然是存在的，但未必有理解。我认为，动物的生命就是如此。再者，存在的，未必都是有生命的和理解的，因为我可以承认尸体是存在的，可是没有人说它活着。反之，凡不是活的，决不会有理解。

奥：所以我们可以断定，关于这三种情况，尸体缺少其中两种，动物缺少其中一种，人却什么都不缺。

埃：对。

奥：我们还可以断定，人除了具有两种情况之外，还具有最重要的一种，即理解。正因为人具有理解，所以他存在，他生活。

埃：的确，我们都这样认为。

^① 原译：“除非你活着，否则就不会明显。”——校注

奥：请你告诉我，你是否知道你具有视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉这五种极其普通的肉体感官(*corporis sensus*)？

埃：我知道。

奥：你认为视觉的对象是什么？也就是说，我们在看的时候，知觉到什么？

埃：各种的物体。

奥：我们在看的时候，感觉不到硬和软吗？

埃：没有。

奥：眼睛的固有对象是什么？换言之，我们用眼睛观看的时候，知觉到什么。

埃：颜色。

奥：耳朵的对象是什么？

埃：声音。

奥：嗅觉的对象是什么？

埃：气味。

奥：味觉的对象呢？^①

埃：滋味。

奥：触觉的对象是什么？

埃：软或硬，光滑或粗糙，诸如此类。

奥：物体的形状、大小、方圆等等，不是我们通过触觉和视觉知觉到的吗？所以，既不能单独归之于视觉，也不能单独归之于触觉，而归于二者，是吗？

埃：我知道。

① 以上两行漏译。——校注

奥：所以，你知道每种感官都有与之相应的固有对象，而有些感官则有共同的对象？

埃：这个我也知道。

奥：由此可见，有的对象只为某一感官所知觉，有些对象则为所有或部分感官所共有，^①我们能否通过感官自身来加以区别呢？

埃：不可能，而是通过某种内在的东西来区别它们。

奥：这或许就是动物所缺乏的理性吗？因为我认为，由于理性，我们才认识它们，而且知道它们是这样的。

埃：我认为，我们通过理性可以进一步认识到有一种内在知觉(interior sensus)的存在，五官把知觉到的一切全部向它汇报。

至于动物的观察功能，同它由观察感觉到对象而出现的逃避或追求的功能，不是一回事。前面一种功能属于眼睛，后面一种功能属于灵魂(anima)，由于后一种功能，不仅视觉所见，听觉所闻，乃至其它身体感官所把握的对象，野兽们都或者将之作为可喜之事加以追求并且接受，或者作为不喜之事逃避拒绝。^②不过，这种功能，不能称之为视觉、听觉、嗅觉、味觉或触觉；可是我又不知道什么东西统率着这些感觉。

刚才我说过，由于理性我们才认识这种知觉，可是我不能称之为理性，因为动物显然也有这种东西。^③

① 原译：“有些对象或部分或全部则为某些感官所共有。”——校注

② 原译：“由于后一种功能，不仅视觉能感受，听觉也能感受，乃至全身的其他感官都能感受，从而或是作出追捕其贪求的野兽，或是表现逃走和躲避。”——校注

③ 原译：“由于理性我们才有所认识，显然动物身上也有这种东西，可是我不能称之为理性。”——校注

奥：我承认人身上有某种东西，并且我毫不怀疑地称之为内在的知觉。肉体的感官传递给我们的东西，如果不经内在的知觉，是不可能成为知识(*scientia*)的。我们所知道的东西，都是通过理性才认识的。仅举下面两个例子就可以说明：我们知道(Scire)颜色不可能由听觉来知觉，声音不可能由视觉来知觉。就我们知道这种情况来说，我们并不是借助眼睛或耳朵而知道的，也不是借助动物所具有的那种内部的感觉而知道的。我们不当认为，动物知道耳朵不知觉光，眼睛不知觉声音，因为我们只能依靠理性的探究和思考才能够做出这样的区分。^①

埃：我不能说我了解这种观点。如果你承认它们不缺少那种内部的感觉，它们就会辨别颜色不是听觉所知觉的、声音不是视觉所知觉的。

奥：难道你认为它们能够区分眼睛知觉的颜色、眼睛的感觉、它们内心的那种内在的知觉，以及对以上三项一一加以界定和列举的理性？^②

埃：绝对不能。

奥：如果开始不是由于眼睛的感觉把颜色进行传递，尔后由统率五官的内在知觉亲自内在的传递给理性，如果没有什么其它中间环节的话，理性能够辨别这四种彼此的关系并加以确定吗？

埃：我看不到有别的可能。

① 原译：“我们不当认为，动物之认识光和声音，是由于耳朵不感受光，眼睛不感受声音，而像我们所识别它们那样，只能依靠理性的探究和思维。”——校注

② 原译：“以及一一加以判断和计算的原因”。——校注

奥：你是否注意到颜色是由视觉所知觉，而视觉并不为视觉本身所感知吗？例如，你注意到你自己在看颜色，可是这并不是依靠你看颜色的那个感觉。

埃：当然不是。

奥：你再辨别一下这个吧！我相信，你不会否认，颜色是一回事，看见颜色是一回事，再者，即使颜色已经不存在，可是还有一种似乎能看到颜色的知觉(sensus)，^①这种知觉不是一回事。

埃：我能辨别它们，而且我承认它们之间是有区别的。

奥：这三种情况，除了颜色之外，其余你也是用眼睛发现的吗？

埃：不。

奥：那么，请你说一下，你从哪里发现其它两种情况的呢？因为没有看到它们，你是不能加以辨别的。

埃：我不知道为什么；但是我知道它们是存在的，其它就不知道了。

奥：你不知道这就是理性吗？或者是我们称之为优胜于身体五官的那种内在知觉这一生命吗？或者是其它什么？

埃：我不知道。

奥：可是你知道，除非理性，否则它们无从确定；而且，理性只有对那些提供给它考察的事才能这样。

埃：是的。

奥：那么，我们知道，任何感觉功能都是理性的助手；它们把接触到的东西提供和呈报给理性，以便对这些知觉到的东西进

① 原译：“意识”。下同。——校注

行实质性的识别,即不仅在感性上有所把握,而且在知识上也有所把握。

埃:是这样。

奥:理性亲自对自己的助手以及它们所提供的东西一一加以区别,同时也划出和认定它们与自身的区别,并断定自己是它们的统帅,是这样吗?难道它是通过其它东西,而不是它自己,也就是理性来把握自身吗?如果不是通过理性的知觉,你怎么知道自己有理性呢?^①

埃:千真万确。

奥:所以,我们在知觉颜色时,我们并没有根据这一感觉来知觉自己在知觉;我们听到声音时,我们也并没有听到我们自己的听觉;我们闻玫瑰花香时,我们也并没有闻到自己的嗅觉;我们品尝某东西时,我们的嘴并没有尝到自己的味觉;我们接触某东西时,我们也不可能接触到自己的触觉。显然,五官虽然感觉到有形的物体,可是感觉不到自己。

埃:这是明显不过的。

第4章 内在的知觉能否知道自己 在感觉或能否认识自身

奥:我认为,这一点也是明显的:内在的知觉不仅感受到身体五官所接收的对象,而且也感受到五官本身。动物除非感觉到自己的感觉,否则不会去寻找或逃避什么对象的,但这不是知

^① 原译:“难道它非要依靠自己,即理性自身除非你通过理性来认识,否则你怎能知道你具有理性呢?”——校注

识,仅仅是行动而已,因为知识属于理性,决不是五官能知觉的。

如果这还不清楚,你不妨观察一下某种感官,例如视觉,就足以说明问题。因为动物除非知觉到闭着眼睛或不对准视线就什么都看不到,否则,它不会睁开眼睛去对准它想看见的对象的。^①可是,如果它在没有看见时知觉到自己无所见,那么它在看见时必然也就能知觉到自己有所见。^②因为正是这同一种欲求(appetitus)使它在有所见时目不转睛,而在无所见时则转动眼球,这表明它对两种情形都有知觉。^③

可是,有生命的东西尽管能够知觉到自己对于有形物体的感觉,它是否能够知觉到自身,这就不那么清楚了。^④不过凡反省自问,就会发现,任何有生命的东西,都欲逃避死亡,因为死亡是生命的反面;有生命的东西,必然知觉到自身,避免走向自己的反面。如果至今说不清楚,就不管它了。我们只要确凿而明显的证据,就可以了。

下面的事是明显不过的:凡是有形的物体,都可以为五官所知觉,可是五官却不能为自己的感官所知觉。不过,有一种内在的知觉既能知觉五官所知觉的物体,又能知觉五官本身。理性,它既认识这一切,又认识自身。它拥有知识。你难道不同意吗?

① 原译:“因为动物除非注意闭着眼睛或不对准视线就什么都看不到,否则就会睁开眼睛去对准它想追捕的对象的。”——校注

② 原译:“可是,如果它注意到不看,则无所见,那么它若注意到看,就会有所见。”——校注

③ 原译:“这说明它注意到这两种情况:一旦看到追捕的对象时,便目不转睛;看不到时,眼睛则不停地转动。”——校注

④ 原译:“可是,动物是否像注意到自己的身体那样,注意自己的生命,这就不明显了。”——校注

埃：完全同意。

奥：好呀！我们琢磨了这么久，现在你能回答我们希望解答的问题了。

第 5 章 内在的知觉比外部的感觉高级， 它是外部感觉的统治者和判断者

埃：我记得，我们前面提出要讨论的三个问题中的第一个是：虽然我们应该坚持不懈和坚定不移地相信上帝的存在，但能否加以证明呢？

奥：这个问题提的好，但你也要注意，当我问你是否知道你自己在存在时，你不仅要知道存在这类事，而且还要知道生命和理解那两件明显的事。

埃：我还记得。

奥：那么，现在你认为，五官接触的各种对象属于存在、生命、理解这三者中哪一类？这就是说，像眼睛的对象或其它任何感官的对象，你认为应当列在哪一类？是否只应当列在存在这一类？还是列在生命或理解那两类？

埃：只应当列在存在这一类。

奥：你认为，感官列在哪一类？

埃：生命类。

奥：那么，感官和感官所接触的对象，你认为哪一个更高级？

埃：当然是感官。

奥：为什么？

埃：因为，凡是有生命的，比仅仅是存在的更为高级。

奥：你曾经说过，感官理应比物体高级，那么，你是否怀疑，

我们前面研究过的那种我们同动物都有的内在知觉,虽则比理性低级,但比我们接触物体的感官却高级?

埃:我从未怀疑过。

奥:我想听听你为什么怀疑。你不能说内在的知觉应当列在理解类,而必须列在存在类和生命类,这一类缺乏理解。因为,动物没有理解,却有内在的知觉。既然如此,请问你为什么把内在的知觉列在身体的感官之上呢?它们不都是属于同一个生命类吗?至于接触物体的感官,你列为高于物体,因为物体只属于存在类,感官却属于生命类,可是内在的知觉也属于生命类。请你告诉我,为何内在的知觉高级呢?

如果你说,因为内在的知觉知觉感官。可是,我认为你找不到一条使我们信服的规则:凡是知觉者,都比其所知觉的对象高级。这样一来,我们岂不可以这样说,凡是理解者,都比其所理解的对象高级。这种说法是错误的,因为人理解智慧,但并不比智慧高级。由此可见,你把内在的知觉列在我们知觉物体的感觉之上的原因值得研究。^①

埃:因为我知道,内在的知觉是感官的统治者和判断者。如果感官失职,它就会受到像主人一样地追问,正如我们前面讨论的那样。因为眼睛的感觉看不见自己是在看还是不在看;^②既然看不见,就不可能判断自己有何缺失或是否健全。可是,内在的知觉能告诉动物睁开闭着的眼睛,去充实它所缺乏的东西。毫

① 原译:“你把内在的知觉列在我们所感觉的物体之上的原因值得研究。”——校注

② 原译:“因为眼睛看不见自己,亦即看不见眼睛的视觉。”——校注

无疑问,作为判断者,比其所判断的对象高级。

奥:那么,你是否意识到身体的感官在某程度上也判断物体吗?因为感官同物体轻轻地或猛烈地接触时,就会感到快乐或疼痛。正如内在的知觉判断视觉是否有缺失或健全那样,视觉本身也能判断颜色是否欠佳或正常。同样,正如内在的知觉判断我们的听觉注意力是否分散或集中那样,听觉本身也能判断声音是否柔和或生硬。

没有必要——例举其它各种感官,因为我想你已经注意到我要说的。总之,内在的知觉判断各种感官,称赞它们的正常反应,追问它们的不足。同样,身体的感官对物体接受柔和的接触,拒斥猛烈的接触。

埃:不错,我注意到了,并且我承认是绝对真实的。

第6章 人的理性比什么都优越, 上帝如何比理性更为优越

奥:请注意,理性(ratio)^①是否也判断这内在的知觉?现在我不追问你是否怀疑理性比内在的知觉更高级,因为我不怀疑你也如此断言:理性是否判断内在的知觉,看来是不该成问题的。因为那些低于理性的东西,如身体、身体的感官,乃至内在的知觉,岂不都由理性告诉我们:这个比那个高级,而理性本身比它们哪一个都高级?事实上,假如不是理性自身对它们进行判断,它也无法知道。

埃:显然如此。

① 原译:“理智”,改之以和前文一致,下同。——校注

奥：所以，凡是不仅存在而且还有生命、但无理解的自然物如动物的灵性(anima)^①，同那种既无生命又无理解、而只是存在的自然物如无灵性的物体相比，则前者为高级。进而言之，既存在又有生命并又有理解的自然物，如人的理性心灵(mens rationalis)，则尤为高级了。你是否设想过，在我们身上，即在组成我们之所以为人的本性中，还能找到什么比我们上述第三种更为高级的东西吗？第一，我们有身体，这是显而易见的。第二，我们有身体藉以生活和生长的生命，这两种我们知道动物也有。至于第三种，我们灵魂的头脑或灵魂的眼睛——只要能合适地表达理性和理智(intelligentia)的性质，不拘用什么名称——，动物是没有的。请问，你还能找到比人的理性更高级的东西吗？

埃：我看，决没有什么更高级的东西了。

奥：如果我们找到某种东西，不管它是什么，你不怀疑它不仅存在，而且比我们的理智更高贵，你能怀疑称它为上帝吗？

埃：如果我找出比我的本性的最好的部分更好的东西，^②我未必就要称它为上帝。因为我乐意称之为上帝的，不仅高于理性，而且高于一切。

奥：当然如此，因为他给了你理性，使你对他如此虔诚和诚实。但是，请问，如果在我们的理性之上，除了永恒不变之物之外，你再也找不到其它什么，你是否还称此永恒不变之物为上帝？因为，你知道，物体是变化无常的；身体藉以生存的生命显然也不乏其各式各样的变化；至于理性，时而追求真理，时而不

① 即“动物灵魂”。——校注

② 原译：“如果我在我的本性中还找出什么更好的。”——校注

追求,时而达到真理,时而达不到,显然它是在变化的。如果理性不利用身体的任何器官,既不利用触觉、味觉和嗅觉,也不借助耳朵、眼睛或低于理智自身的某种感官,而只依靠其自身去认识那永恒不变之物,并同时承认自己低于这永恒不变之物,那么这永恒不变之物理应是上帝了。

埃:我承认,这就是上帝,上帝是无与伦比的。

奥:很好。我已充分证明有这样一种存在,你承认他就是上帝。如果还有更高级的,你承认这更高级者就是上帝。所以,当我按照刚才提出的,依靠理智自身的力量证明有一个比理智更高级的存在物,不管是否还存在更高级的东西,上帝存在是显而易见的。

埃:那么请你按照你说的加以证明吧!

第7章 同一个对象怎样为许多人所感受? 或者全部或者部分地同时为各个人所感受

奥:行。不过,首先我要问,我的感官同你的是否一样?还是我的只是我的,你的只是你的?如果不是(后一种)情形的话,我就不能用我的眼睛看你所看不见的东西。

埃:我完全同意。虽然看和听的各种感官属于同一类,但是我们每一个人都有各自的感官。因为一个人不仅能看见而且还能听到别人所听不到的东西;任何其它感官也如此,^①各人的知觉就是不一样。由此可见,你的感官显然只是你的,我的感官也只能是我的。

^① 原译:“有些感官”。——校注

奥：关于内在的知觉，你也这样回答吗？还是另有其它说法？

埃：显然，没有其它说法。因为我的内在知觉知觉我的感官，你的内在知觉知觉你的感官。因此，有人自己看见了某某东西，每每问我是否也看见了。因为我本人知道是否看见，问的人是不知道的。

奥：难道我们每一个人有各自的理智吗？有时会出现这种情况：我理解的东西，你却不理解；或者你可能不知道我是否理解，而我却是知道的。

埃：显然，我们每个人都有各自的理性心灵。

奥：虽然我们每个人都用各自的感官观看日、月、星辰等诸如此类的东西，但你能说我们每个人各有各的日、月、星辰呢？

埃：我决不会这样说。

奥：所以，我们能够看到的对象，许多人同时也能够看到。虽然我们的感官是各归各的，但感觉的或看到的对象却是同一的。虽然我们俩的感官各归各的，但我们看到的对象不会因此而各归各的，相反，同一个对象呈现在我们俩面前，同时为我们俩所看见。

埃：这是十分明显的。

奥：我们也可能同时听到同一个声音，虽然我有我的听觉，你有你的听觉，但是我们同时听到的声音决不成为我的或你的而各不相同，也不是这一部分为我的听觉所接受，那一部分为你的听觉所接受。一旦声音传出来，我们俩同时听到的就是同一个全部声音。

埃：这也是清楚的。

奥：请注意，我们将根据身体的其它感官来讨论这个问题。身体的其它感官与视觉和听觉不完全相同，也不完全不同。你我俩能呼吸同一的空气，能感受同一的气味。同样，蜂蜜或某种食物，我们俩都能品尝，并感受其滋味，虽然我们各有各的感官，你是你的，我是我的，但尝到的是同一种东西。虽然我们俩感受同一种香气或同一种气味，然而你并不用我的感官，我也不用你的感官，也不是用我们俩之间的一个共同的什么。相反，虽然我们俩感受到的是同一种香气或气味，但我的感官依然是我的，你的感官依然是你的。由此可见，其它感官与视觉和听觉有着类似的性质，但是不同之处还是有的。现在我们就要讨论这不同之处。虽然我们俩都用鼻子呼吸同一种空气，品尝同一种食物，可是我呼吸到的一部分空气和你呼吸到的是不同的，我吃的一部分食物和你吃的是不同的，而是各人呼吸各人的，各人吃各人的。我从空气中吸收我所需要的部分，你从空气中吸收你所需要的另一部分。我们俩食用同一种食物，可是我不可能把这种食物全部吃掉，你也不可能把它全部吃掉，好像我听到一句完整的话时，你同时也听到这句完整的话似的；又好像我看见一件东西时，你同时也看到这件东西似的。我吃掉食物的一部分，你吃掉的必然是另一部分。这个你难道不知道吗？

埃：当然，我承认这是千真万确的。

奥：按照现在这种分析，你认为触觉可以同视觉和听觉相比吗？因为我们俩借助触觉不仅知觉同一物体，而且我接触的一部分，你接着也可以接触；因而我们俩的触觉不仅能知觉同一物体，而且还能知觉同一部分。食物就不同，虽然我们俩一起吃某食物，但我不可能把它全部吃掉，你也不可能把它全部吃掉。然

而,关于触觉,我接触某物体的部分及其全部,你也能这样做。我们俩都能接触它,并且不是各人接触各自的部分,而是我们俩都可以接触其全部。

埃:我承认,在这方面触觉同前面两种感官是类似的,但我也看到其中有不同之处。^① 我们俩都能同时,也就是在同一时刻,看见或听到一件东西的全部,但是我们俩虽然都能够同时接触这件东西,各人接触的部分却不同,只有时间错开,才能接触同一个部分。因为我不能接触你所接触的部分,除非你把手移开。

奥:回答得很仔细,但是你必须看到这一点:我们所知觉的东西,有些是我们俩可以共同感受的,有些则是各归各的。我们各自知觉自己的感官,例如我不能知觉你的感官,你也不能知觉我的感官。但是,对于我们通过身体的感官所知觉的东西,即我们俩不能共同而只能各自知觉的有形物体,无非是我们想把它转化为自己的东西,例如食物和饮料,我吃的一份,你就吃不到了,我们无法交换。又如奶妈嚼食喂婴儿,可是如果她吃下去转化为自己的东西,就不可能再拿出来喂婴儿。当食道^②尝试后感到满意,哪怕是一点点,也无可挽回地变成她自己的东西了。尽管她本人并不愿意,但毕竟已同她结合在一起。即使再吐出来,口中^③也没有原来的滋味了。

对于我们的鼻子所呼吸的空气,也可以这样解释。因为你

① 此处删去“所谓类似”。——校注

② 原译:“她”。——校注

③ 原译:“婴儿吃起来”。——校注

虽然能够吸进我呼出的空气,可是你已吸不到我吸进的那一部分营养我的空气,那一部分是还不出来的。因为医生曾讲过,我们用鼻子也能吸取营养。当我呼吸时,只有我能知觉到这营养,我不能呼出来,让你用鼻子也吸收到这营养。

至于其它的感觉对象,我们虽然知觉它们,但知觉它们的时候并不能破坏它们,把它们变成我们自己的,无论我们同时或不同时间知觉它们,无论我知觉其全部或部分,你也知觉其全部或部分。例如光、声音和诸如此类的东西,我们同它们发生接触,却改变不了它们。

埃:我知道。

奥:所以,显然有些东西我们是不能改变它们的,但是我们的感官能知觉它们。它们与我们的感官性质无关,虽然我们能共同占有,可是无法把它们转化而变成我们自己的和近乎私有的东西。

埃:我完全同意。

奥:所谓自己的和近乎私有的(*proprium et quasi privatum*),就是指属于我们个人的。这就是说,只为一个人所知觉,这是属于他自己本性的。至于共同的和近乎公共的,我是说,可以为所有的感觉者所知觉,而它自身不会由于被知觉而有丝毫的变化和损坏。

埃:是的。

第 8 章 数的原理是不变的， 它不为感官所认识，而为理智所认识

奥：好！现在请注意，告诉我什么东西能被所有有理性的人^①运用自己的理性和心灵所发现，而它本身不像食物或饮料那样由于供大家享用而发生变化，相反，不管人们发现它与否，它始终是完整无瑕的。你认为有这样的东西吗？

埃：我见过许多，不过提一个就足够了。例如数的原理和真理(ratio et veritas nummeri)提供给一切有理性的人，让计算者运用各自的理智和理性去把握。有人容易把握，有人比较困难，有人则毫无办法。但是这原理对任何有学习能力的人都是一样的，并不会因为有人学习它和掌握它而像食物一样发生变化和转化，也不会因为有人计算错了，就失效。相反，它永远是真实的和完整的，只是越不学习它，越会出错误。

奥：完全正确。我看你对这些事好像并不生疏，马上找到了答案。可是，如果有人对你说，数目本性并非如此，而是借着我们的感官所接触的事物才印在我们心上的，一如有形事物的印象(imagines)。对此，你怎样回答？或者你也这样想吗？

埃：我决不这样认为，因为即使我通过感官认识(percepi)数目，我也不能用感官来认识数的加和减的原理。我是依靠心灵之光来核实谁在加减的运算中算出错误的结果。至于我通过感官接触到的东西，无论是天或地，以及其它有形的物体，我不知道它们能持续多久，可是，7 加 3 等于 10，不仅现在如此，将来也

① 原译：“推理的人”。据后文改。——校注

永远如此。7 加 3 不等于 10, 既然过去从未有过, 将来也不会发生。所以, 我认为, 数的这种不朽真理, 对我个人和有理性的人都一样。

奥: 我不反驳你极其真实而正确的答复。可是, 你是否曾想到, 每一个数都是以“1”为基数的, 例如 1 的加倍是 2, 3 倍是 3, 如果是 10 倍, 则是 10。可见, 任何数目都是以“1”为单位的, 并由此计数和计算一切的数。这样, 你会很容易看到数目不是感官所能接触到的。

诚然, 凡是对“1”有正确的认识, 就会发现它不可能用感官来感受。感官接触的对象, 不是单一, 而是杂多(multa)。^① 例如物体, 它有无数的部分。任何一个小的东西, 纵然小到似乎不能再分的一个微粒, 可是它还有左右上下、前面后面、末梢或中间等部分。物体无论怎么小, 我们都必须承认, 它还有各个部分。所以, 我们认为, 没有一个物体(corpus)是真正的和纯粹的一, 它的许多部分如果不通过“1”的概念来识别, 就无法识别。

当我在物体中试图寻找“1”而实际上找不到的时候, 我至少已经知道我在寻找什么, 找不到的是什么; 我也知道这是不可能找到的, 或者毋宁说, 在那里是绝对不存在的。由此, 当我知道物体并不单一时, 我已知道“1”是什么。因为如果我不知道“1”, 我也就不可能辨别物体中的许多部分。不管我是从哪里认识到“1”, 但至少肯定不是通过感官认识到的, 因为凭藉身体的感官只能认识物体, 我们已经证明物体不是真正的和纯粹的一。

进而言之, 既然我们不是通过感官来认识“1”的, 也就不可

^① 原译:“复数”。——校注

能通过感官来认识数目；数目原本是我们靠理智(intelligentia)来认识的。因为任何数目，无论多少，都是由“1”组成的，而“1”的概念非感官所能完成的。任何微小的物体总是可分的，一分为二，它就有两个部分。所谓两个部分并不等于说这物体就是纯粹的2。那被称之为2的，是因为它是纯粹的1的2倍，因此它的一半，也就是那纯粹的1自身，是不能二分、三分或者多分的，^①因为“1”是纯粹的和真实的。

再者，就数目的排列来说，1的后面是2，2这个数目与1相比，是1的两倍。紧接着，不是2的两倍，而是3，然后是4，4才是2的两倍。总之，任何数目都是根据这颠扑不破的原理来推演的。

在1之后，即在一切数目中这第一个数目之后，不计这第一，第一个出现的是1的两倍即2。在2之后，即在这第二个数目之后，不计这第二，第二个出现的是2的两倍，即在2之后，第一个出现的是3，第二个是4，4是2的两倍。在3之后，即在这第三个数目之后，不计这第三，第三个出现的是它的两倍，因为在3之后，第一个是4，第二个是5，第三个是6，6是3的两倍。同样，在4之后，即在这第四个数目之后，第四个出现的是它的两倍，因为在四之后，第一个是5，第二个是6，第三个是7，第四个是8，8是4的两倍。由此可见，一切数目都同头两个数目即一和二相关联的。任何数目它距离开端多远，它的两倍距离它也就多远。^②

① 此半句完全漏译。——校注

② 原译：“无论那一个数目，都是原先数目的两倍。”——校注

我们从何得知一切数目都遵循着这颠扑不破的原理呢？数目是数不胜数的，靠感官是无法知道所有数目的。如果不依靠感官一无所知的内在之光(lux interior)，^①我们能认识这原理适用于一切数目吗？靠一些想象或印象能如此坚信在这无穷无尽的数目中存在着这颠扑不破的真理吗？

上帝早已把才能赐给探讨者，凡不是由于顽固而糊涂的人，看到这么多的证据，就不得不承认数的原理和真理；它与身体的感官无关，它确凿无疑而颠扑不破；在一切有理性的人看来，它是有目共睹的。

还有许多东西，在有理性的人看来，几乎也是众所周知的；各人凭自己的心灵和理性(mens et ratio)是可以认识它们的，但它们自身仍然是持久不变和牢不可破的。不过，我并非不愿意你在回答我的问题时，首先想到这最重要的数的原理和真理。须知《圣经》中把数和智慧联在一起不是毫无根据的，它这样等着：“我一心一意想知道、想考察、想寻找智慧和数。”^②

第9章 何谓智慧？人无智慧即无幸福。

所有的人都有同一的智慧吗？

奥：可是，请问，你对智慧(sapientia)是怎样看的？是否每一个人都有自己的智慧还是大家共有一个智慧，谁分有得越多，^③

① 原译：“内心力量”，未能准确传达奥古斯丁在认识论上的“光照说”主张。——校注

② 《传道书》，第7章，第25节。

③ 原译：“谁拥有它”。——校注

谁就越明智？

埃：我还不知道你说的智慧是什么。因为我发现，人们对一言一行是否聪慧，看法各不相同。例如士兵说，他们的行为是明智的(sapienter)；那些蔑视军事而专务农活的人，则赞扬农活并称之为明智；有些致力于发家致富的人，认为他们是明智的；有些轻视和抛弃现世一切利益的人，专心致志地寻找真理，以便认识自己和上帝，他们断定这才是智慧的最大职责；有些人不愿意安定下来寻找真理和沉思真理，宁可忙于职守，为群众操劳，料理人间公共事务，他们认为自己是明智的人；还有些人既沉思真理又勤于职守，认为应向人类社会负责，他们把自己看作把握着智慧。至于各种组织和团体，也都自以为唯有它们是明智的；凡此种种，不能枚举，不一一详述。

由此可见，我们现在要讨论的问题，并不是认为怎样就行了，而是要在清晰的理解上有所把握。所以，除了用信仰去把握智慧以及用沉思和理性判断去认识智慧之外，我是无法回答你的问题的。

奥：人们除了藉以认识和把握至善(summum bonum)的真理(veritas)之外，你认为还有其它什么智慧吗？你提到各式各样的人都追求善，逃避恶，但是对于善的看法各不相同，于是分成各种派别。如果一个人追求其不应当追求的东西，哪怕只有这东西在他看来是善他才会追求，^①他还是犯了错误的。如果一个人无所追求，或追求其应当追求的东西，则是没有错误的。所以，就人人追求幸福生活而言，是没有错误的。至于一个人虽然

^① 此句漏译。——校注

承认并表示非达到幸福不可,却不遵循导致幸福生活的道路,那他依然是有错误的。因为所谓错误,乃是由于我们追求一个不是我们要去的地方而产生的。谁在其生活的道路上越有错误,则说明他越缺乏智慧。因为他离藉以认识和把握至善的真理相距甚远。凡追求至善并获得至善的,便是幸福的。这是众心所向,毫无疑问。

所以,正如我们都很清楚希望幸福一样,我们也都很清楚希望智慧。因为没有智慧,也就无幸福可言。如果不拥有至善,就不能算是幸福的。这至善是在我们称之为智慧的这一真理中去认识和把握的。正如我们在获得幸福之前,幸福的概念(notio beatitatis)早已印在我们心中了。由于这概念,我们才知道并坚信不移地宣称自己要幸福^①。同样,在我们有智慧之前,在我们心中印有智慧的概念,由于这概念,无须多问想不想,人人都会明白无疑地回答说,要智慧。

所以,假如我们都已经很清楚智慧是什么(因为如果你在自己的心灵中全然不能确认这一点,你绝不可能知道你要智慧,并且我知道你应该要智慧,这一点我坚信你是不会否认的),那么请你告诉我,你是否认为智慧如同数的原理和真理一样提供给一切有理性的人?或者如同我不知道你的心灵,你不知道我的心灵,有多少人就有多少心灵那样,你也认为有多少明智的人,就有多少智慧?

埃:如果至善对所有的人是一样的,那么人们藉以认识和把握的真理即智慧也必须是一样的,为所有的人所共有。

^① 原译:“宣称自己会幸福的”。——校注

奥：看来，不管怎样，你怀疑至善对所有的人是一样的了？

埃：的确，我怀疑。因为我发现，人们乐于以各自的事业作为自己的至善。

奥：但愿如同没有人怀疑，除非获得至善否则不能算幸福的那样，也没有人怀疑至善。然而，这个大问题，有待深入探讨。现在姑且像不同的人把不同的事情当作至善来追求那样，我们假定至善也是各式各样的。由此是否可以这样推论，由于人们运用智慧分辨和选择许多不同的善事，因而认为智慧不是单一的，不是为大家所共有的？如果你这样认为，你就可以怀疑阳光不是单一的了，因为我们在阳光下看见许多不同的东西。关于这许多东西，人们根据各自的爱好去欣赏，有人逍遥自在地观赏巍巍的高山，尽饱眼福；有人喜爱广阔的平原；有人赞叹崇山峻岭；有人欣赏青翠的森林；有人观看宁静的大海；也有人将所有这些景物，或这些景物的一部分作为视觉享受。由此可见，人们在阳光下看到和享受到如此众多的对象，可是阳光依然是同一的，人们按各自的观点去观看、把握乃至欣赏，尽管善已成为多种多样的，各人都认为自己观看和欣赏着真正的至善，可是使人们能够观赏和把握的智慧之光，对一切明智的人来说，依然是同一的，它是为大家所共有的。

埃：我承认可能是这样：即虽说至善是多种多样的，但并不妨碍同一的智慧为大家所共有。然而，我希望知道事实究竟如何，因为我们承认可能是这样，并不等于承认事实就是这样。

奥：我们同意智慧是存在的，但尚未确定智慧是同一的而为大家所共有，还是每个人有各自的智慧，就像每个人有各自的灵魂和心灵那样。

埃：是的。

第 10 章 智慧之光对一切明智的人来说 是同一的和共有的

奥：我们也知道人人愿意幸福，可是我们从哪里看到这个事实呢？我毫不怀疑你发现了这事实，并认为这是真实的。你是像看到你自己的思想那样发现这一事实的吗？^① 如果你不告诉我，我是否就不会知道呢？或者，你认为虽然不告诉我，我也能发现这是真实的吗？

埃：即使我不乐意告诉你，我不怀疑你也能发现它。

奥：那么我们俩各自的心灵所发现的真实的事是同一的和共同的了？

埃：诚然。

奥：我也相信你不会否认理应追求智慧，而且承认这样做是对的。

埃：毫无疑问。

奥：那么，对所有认识智慧的人来说，他们是共同发现的，虽然他们按各自的心灵去认识，即不是用我的、你的或任何别人的心灵去理解的。既然这种认识对象向一切有认识能力的人都呈现，我们还能否认它是真实的和同一的吗？

埃：不会。

奥：同样，例如人们应当正直地生活，低劣的应当服从优越

^① 原译：“你的思想发现了这事实。”——校注

的^①，应当同类相比^②，应当使人分得其所应得的^③等等，你岂不认为它们是极其真实的吗？无论对于你和我或对于一切认识它们的人，它们都不是共同的吗？

埃：我同意。

奥：又如不朽者胜于可朽者，永恒者胜于暂时者，不可侵犯者胜于可侵犯者，你能否认吗？

埃：谁能否认？

奥：既然这真实的事毫无变更地向一切有思考能力的人都展示，谁能说它是属于个人私有的呢？

埃：的确，谁也不能说是个人私有的。它既真实又同一，是大家所共有的。

奥：再如人们应当把自己的心灵从可朽的转向不朽的，这就是说，人们不应当爱那可朽的东西，而是应当专务不朽的东西。这个谁否认呢？换言之，谁承认真理，谁就不仅要认识其不变性，而且要发现它向所有向往它的心灵都显示。

埃：千真万确。

奥：谁能怀疑这种不为任何艰难险阻所动摇的思想坚定而高尚的生活，胜过那种由于一时的困难而马上动摇和跌倒的生活呢？

埃：谁会怀疑？

奥：诸如此类的问题我不多问了。只要你同我一样观察和

① 原译：“应当弃恶从善”。——校注

② 原译：“应当互相学习”。——校注

③ 原译：“应当各尽其责”。——校注

确认美德的这些准则和光辉(lumina),无论是单个或全部出现在思考它们的人面前,也不管人们如何按照各自的理性和心灵加以理解,它们始终是真实的和不变的,这就足够了。不过,我要提一个问题,这些准则和光辉,你是否认为与智慧有关? 因为我认为,在你看来,凡是已经获得智慧的人,就是明智的人。^①

埃:当然如此。

奥:一个想正直生活的人,如果看不到低劣的如何服从优胜的,同类的如何类聚,如何将人所应得的加以分配,^②他能正直地生活吗?

埃:不可能。

奥:所以,你不会否认,凡是发现这些事情的人,就是明智的吧?

埃:我不否认。

奥:那么,一个明智地生活的人岂会不选择不朽的事呢? 他会不衡量不朽的胜过可朽的吗?

埃:这是明显不过的。

奥:所以,当他选择大家都认为应当选择的那些事情,并使自己的心灵转向它时,^③你能否认他这种选择是明智的吗?

埃:我决不否认。

奥:所以,当他使自己的心灵转向他明智地选择的事情时,

① 原译:“因为我认为,你会发现,凡是追求智慧的人,就是明智的人。”——校注

② 原译:“如果看不到优胜于劣、物以类聚、人以群分。”——校注

③ 原译:“当他选择大家都认为应当选择的那些转变心灵的事情时。”——校注

他就是在明智地转变。

埃：的确如此。

奥：谁不屈服于恐吓和折磨而抛弃明智的选择和转变，也就是明智地行事。

埃：毫无疑问。

奥：所以，我们刚才说的美德的那些准则和光辉，显然是与智慧有关的。谁越按照那些准则过日子，谁就越明智地生活和行事。凡是明智地(sapienter)生活的人，决不能说他与智慧(sapiens)相左。

埃：绝对不能。

奥：所以，正如数的定律是真的和不变的那样，智慧的原则也是真的和不变的。关于数的原理和真理，你曾说过它们不变地、共同地呈现给一切有识别能力的人；至于智慧的原则，在讨论上述一系列问题时，你也曾回答说它是真实的和明显的，并且承认它为一切有思维人所共有。

第 11 章 智慧和数是否一起存在？ 还是互相依存或互相包含？

埃：我不能怀疑。可是，我很想知道智慧与数这二者是否属于同一个类，因为你曾记得《圣经》上是把它们联在一起的，或者它们是互相依存和互相包含的，比如数依靠智慧或包含在智慧之中。至于智慧是否有赖于数而存在或包含在数之中，我不敢说，因为我认识的许多数学家和会计师以及类似这一行的人，他们能作高深而惊人的计算，可是明智的人却寥寥无几，简直屈指可数，所以我认为智慧远远比数高贵。

奥：你说的事，我也常常感到惊奇。因为我一旦想起数的不变的规则时，仿佛进入到它的一个秘密的特区，这个特区即使能找到什么合适的名称，似乎也只能称之为数的巢穴或居所。我撇开具体的有形之物，或许会找到我能想象的东西，然而即使我找到些什么，却难以用语言来表达。我疲惫不堪地返回原地，以便同往常说话那样，叙述和讨论眼前的东西。

当我探讨智慧而深入仔细地进行思考时，也会遇到这种情况。我深感惊奇的是，这二者都是最深奥而又最精确的真理，一如我刚才说的《圣经》上是把它们联在一起的。我尤为感到惊奇的是，为何许多人忽视数，重视智慧。事实上，决不是这么一回事，因为《圣经》上论智慧时是这样说的：“它强有力地从世界这一端达到另一端，并且美妙地安排一切。”^①至于“它强有力地从世界这一端达到另一端”的能力，可能就是指数说的；至于“美妙的安排一切”的能力，实质上就是指智慧；虽然这两种能力同属于一个智慧。

可是，由于智慧将数给予一切事物，乃至最低级的和最微小的事物，所以一切有形的物体，哪怕是微不足道的物体，都有自己的数。然而，智慧并没有把理解能力给予有形的物体和所有的生物，而只是给予有理性的人。智慧似乎把理性的灵魂作为自己的居所，从而治理一切事物，包括它曾给了数的最低级的事物。因为我们很容易判断，有形的物体比我们低级；我们认识到，在它们身上印有的数也比我们低级，因此我们不重视它们。但是，当我们深入追溯时，发现数超过我们的心灵，它具有不变

^① 《智慧篇》，第8章，第1节。

的真理。由于少数人能理解(sapere),^①但甚至愚蠢的人也会计算,所以人们惊讶智慧,蔑视数。凡是有教养和好学的人越远离世俗腐败的东西,就越能认识智慧和数本身的真理,而且也就越珍视它们。他们认为,人们所贪求的金银财宝以及其它什么东西,都不能与智慧和数的真理相比,他们甚至认为自己也是微不足道的。

人们之所以轻视数而重视智慧,你不会奇怪吧!因为计算比理解容易。你会发现,人们把黄金看得比灯光还重,其实黄金怎能与灯光相比。但是,这种甚为低下的东西却更受重视,这只是因为乞丐也可以为自己点灯,^②而黄金只为少数人占有而已。然而,这并不是说,和数目比起来,智慧应当看作是低下的,因为它们实为一物,不过认识到这一点需要慧眼。^③

例如人们从一团火中感觉到的光和热是同时存在的(consubstantialis)^④,如果我可以这么说的话,而且它们彼此是不可分开的,可是热只传到临近的地方,光却放射到又远又广的地方。同样,寓于智慧中的理解能力(intelligentiae potentia),好比热,作用于近处,如理性灵魂;而数好比光,放射得很远,涉及物体。这个比方对你也许还是模糊不清的,因为用有形的东西来

① 拉丁文“智慧”(sapientia)即源自这一动词。——校注

② 原译:“相反,这种甚为低级的东西是值得重视的,因为连乞丐也需要点灯。”——校注

③ 原译:“纵然有人重视智慧而把它看作比数还低级,或者把它们看作同一回事,可是凡具慧眼的人是能够识别的。”不通且背离原文。——校注

④ 该词通常用来指圣父圣子圣灵同性同体,字面义为“共有同一实体”。——校注

类比无形的东西,是不可能完全合适的。但是,注意到下面一点,对解答我们的问题也就足够了,甚至像我们这些卑微的心灵也是可以明白的。它就是:尽管我们确实不能辨别数是否寓于智慧之中和来自智慧,还是智慧来自数和寓于数之中,或者这二者也许意味着同一回事,可是,无论如何,这二者都是实实在在的,而且是永恒不变地真实的,这是昭然若揭的。

第 12 章 人类理智中的唯一而不变的 真理高于人们的思想

奥:因此,你决不能否认存在着一个不变的真理,以及它包含着所有不变的真实的东西。你不能说它是你的和我的,或者其他任何人的。相反,犹如光奇妙地既是隐藏的又是公开的那样,这不变的真理既现实地存在着,又公之于所有认识它的人。可见,凡是公之于所有有理性者和理智者的东西,谁能说它只属于其中一个人的本性呢?

我想你记得,刚才讨论的身体感官问题,例如我们的视觉和听觉共同接触的对象:颜色和声音,你我俩人都同时能看见和听到,它们并不属于我们的眼睛和耳朵的本性,而是我们感觉的共同对象。

同样,关于你我俩人通过各自的心灵共同认识的东西,你也不能说它属于我们心灵的本性。至于两个人的眼睛同时看到的东西,你也不可能说它属于哪个人的眼睛的,它是两个人看到的一种属于第三者的东西。

埃:这是显而易见的,而且是千真万确的。

奥:关于这个真理,我们已经讨论了好久,而且就在这个真

理中,我们又发现了这么多的事。你认为这个真理比我们的心灵卓越?还是相等或是低于心灵?如果它是低级的,我们就不应该根据它来进行判断,而是应该判断它,正如我们判断有形的物体那样,因为它们是低级的。关于有形的物体,我们不仅常说它们是这样或那样,而且常说它们应该是这样或那样。同样,我们不仅知道我们的心灵是这样,而且还常说应该是这样。的确,对于有形的物体,我们可以下判断说:“它不够白”或“它那么方”;对于心灵,我们则说“不够理想”、“不够温和”、“不够有力”等等,正如我们的行为原则所呈现的那样。^①我们下这些判断时,是根据我们共同认识到的一些内心的真理准则,这些准则从来没有人判断过。例如人们说“永恒胜过暂时”、7加3等于10等等,没有人说这些事理应如此。人们只知其所以然,并且也只以发现它们为乐,从不考虑去修改它们。

如果这个真理同我们的心灵是相等的,它本身也就变化无常了。因为我们的心灵有时候看真理很清楚,有时候不怎么清楚,因而它自认是变化无常的。真理却始终不变,并非由于我们看得清楚而有所增强,或由于我们看得不清楚而有所削弱,相反它是完整无缺的。它使皈依它的人心明眼亮,它惩罚叛逆的人两眼一抹黑。

我们岂不是根据真理判断我们自己的心灵而决不能判断真理吗?我们说:“它理解得不够”,或者“应当理解的,它都理解了。”我们的心灵越接近并依附不变的真理,也就必然越理解。

^① 原译:“的确,对于有形的物体,我们可以下判断说:‘它不够明亮’或‘它不甚理想’、‘不够热心’等等。”漏译多处。——校注

由此可见,既然真理不比我们的心灵低级,而且也不是相等的,那么它必然是高级的和卓越的。

第 13 章 唯有拥有真理才算幸福

奥:你或许记得,我曾答应你要证明某种比我们的心灵和理性更为高贵的东西。它就是在你面前的真理。你尽量拥有它、享受它;“以上帝为乐,它将赐给你心中要求的东西。”^①

除了希望自己幸福之外,你还有何追求?还有什么能比享受牢固的、不变的和崇高的真理更幸福呢?

人们在拥抱一心向往的妻子甚或娼妓的漂亮身体时,欢呼自己是幸福的;我们拥有真理时,能怀疑自己是幸福的吗?人们在酷暑口渴如焚时来到凉爽的喷泉前,或者在饥肠辘辘而看到丰盛的宴席时,就会欢呼自己是幸福的;我们受到真理的养育和充实,岂能否认自己是幸福的吗?我们常听到人们躺在玫瑰花或其它花丛中享受芬芳的花朵时欢呼自己是幸福的;可是还有什么比感受真理更芳香和更怡人呢?我们为真理的芳香所陶醉时,能怀疑自己是幸福的吗?许多人聆听歌曲和音乐时,就自认为过着幸福的生活;缺少它们,就认为自己可怜;一旦身临其境,就乐而忘形。我们呢!当我们的心灵排除一切干扰而感受宁静和惬意的真理时,难道不去享受这近在咫尺的真正的幸福生活而去寻找其它什么幸福吗?人们对于金银珠宝的闪耀光彩,地上火焰和天上日月星辰等的灿烂光辉,感到高兴和喜悦,而且如果没有什么困难或阻碍来影响他们享受这些欢乐时,他们认为

^① 《诗篇》,第 36 篇,第 4 节。

自己是幸福的,并且希望永远这样生活下去,而我们岂能不愿真理之光作为自己的幸福生活吗?

由于至善要在真理中去认识和把握,而真理就是智慧,所以我们要在智慧中去认识和把握至善,并享有这至善。凡享受至善的,一定是幸福的。

真理向人们显示一切真实的善。有理智的人可以按各自的能力去选择其中一个或几个来享用。所谓选择,正如有人在阳光底下自由自在地浏览和观赏某个景物,有人也许精力充沛,目光过人,乐意观察太阳本身;其实,这太阳普照所有的人,眼力差的人也可以享受得到。至于思想敏捷的人在确实发现许多不变的真实的事情后,就会力求达到揭示事情真相的真理本身,而且忘掉一切似的依附于真理,并在这个真理中同时享受一切事物的乐趣。因为,凡是对其它真实的事情感到满意,无非由于真理本身而感到满意。

我们服从这真理的时候,这就是我们的自由(libertas)。这就是说,正是我们的上帝亲自把我们死亡中解放出来,即从罪恶的条件下解放出来。耶稣同人谈话时,真理自身曾向其信仰者宣告:“你们若遵守我的道,就是我的门徒,你们将认识真理,真理将解放你们。”^①灵魂如果不牢固地享用某个事物,就不可能自由地享受它。

第 14 章 真理为人们稳妥地享有

奥:没有人能确保自己不愿意失掉的财富,但也没有人会违

^① 《约翰福音》,第 8 章,第 31 - 32 节。

背自己的意愿失去真理和智慧,因为人们并不能在空间上(*locis*)与真理分离,我们所说的与真理和智慧的分,只不过是偏爱低级事物的那种邪恶意愿(*perversa voluntas*)。^①没有人愿意自己不情愿的事。

所以,我们拥有的真理,人人都可以平等和共同地享有。在那里没有什么缺陷或毛病。它接受一切追求者,又不引起他们彼此的嫉妒。它对任何人公开,一视同仁。没有人会对旁人说:“让开,由我来”;“放手,我来拥抱它”。人人都向它靠拢,人人都同它接触。它像是不可分割的食品,并不是你吃了,我不能再吃了。你分享它,你不能转化为私有。你虽然吸收它,但留给我的依然是个整体。我并不要等你吐出来才能吸收它。从来没有人把其中某一部分据为私有,它整个地为大家同时共有。

所以,真理同我们所接触的、尝到的和闻到的东西不太相同,而同我们所听到的和看到的東西比较类似。因为任何一个字,对有听觉的人来说,大家全都能听到,而且同时又为每一个人能听到。任何一个景物出现在人们眼前时,既为这个人看见,同时也为另一个人看见。不过,虽说有所类似,但差别毕竟还是很大的。因为一个声音不可能同时全部发出的,它随着时间而延长,既有开始,又有结尾。任何一个景物都向空间扩散,不可能到处都是它的整体。的确,这一切不以我们的意愿为转移,有些情况不能不影响我们去享受它们。例如,即使一首悦耳的歌声或许能持续一些时间,爱好的听众争先恐后地前往欣赏,人数

^① 原译:“因为背离真理,不是环境问题,而是由于偏爱低级事物的那种邪恶意愿”。——校注

越多,就越拥挤,抢占座位,以便靠近歌后,可是他们无法把听到的声音保存下来,刚传到耳朵就消失了。再如,即使我喜欢观察太阳,而且能持续很久,可是夕阳西下时,它就会离开我,它也会被云彩遮住,还有其它许多障碍会使我不得不失去观察它的乐趣。最后,即使观察阳光和聆听音乐始终使我感到高兴,可是动物和我一样能享受它们,这算得了什么了不起的大事呢?

可是,至于真理和智慧的美,只要追求它的意愿坚定不移,这美既不会由于听众拥挤而受到影响,也不会随着时间的推移而消失,更不会由于地理环境而变迁。黑夜不能隔断它,阴影不能遮住它,感官不能限制它。它使全世界喜爱它的人归向它。它对所有的人都亲近,都永恒不变。它没有场所,然而无处不在。它从外面劝告我们,从内心教导我们。它使认识它的人变好,它自己一无变化。没有人能判断它,没有人能没有它而下正确的判断。

显然,由此可见,它超越我们的心灵。唯有它才能使我们成为明智。你不能判断它,而是根据它来判断其它一切事物。毫无疑问,它是无与伦比的。

第 15 章 大量事实说明上帝的存在, 实际上是确实可知的

奥:你曾同意,如果我能证明存在着一种比我们的心灵更为卓越的东西,而且再也没有什么能同他比高低,那么你就承认他就是上帝。我说过,只要你承认我作的这种说明就够了。

的确,如果和真理相比还有什么更高级的东西,那么它就是上帝。如果没有,则真理本身就是上帝。所以,无论如何,上帝

存在你是不可能否认的。这就是我们要探讨和辩论的问题。

如果你对我们信仰的基督神圣教导有所感动而承认他是智慧之父,你也会记起我们信仰的永恒之父同其所产生的智慧是相等的。如今你不该有所疑问,而且应当坚信不疑。

事实上,上帝存在着,而且真实地、无与伦比地存在着。我认为,我们不仅早已毫无怀疑地相信,而且拥有确切的知识,哪怕它迄今是十分脆弱的。这就足以回答我们所要讨论的问题,并使我们从而可以解释与之相关的其它事情。你还有什么反对意见要提吗?

埃:尽管我无法用言语向你表述,但是我绝对相信,我满怀喜悦地接受,并宣布这是千真万确的。我从心底里呼喊,希望真理能听到,并且愿意服从真理,不仅承认它是善,而且是至善和福祉。

奥:很好,我也很高兴。但是请问,我们是否已成为明智(sapiens)和幸福的人,或者还须朝着这个方向前进?

埃:我认为,我们要努力朝这个方向迈进。

奥:那么,你如何能够知道这些真实而确切的事情是你所欢呼喜悦的?你如何能认识到这关系到智慧?^①一个愚笨的人(insipens)^②能认识智慧(sapientia)吗?

埃:一个人既然是愚笨,就不可能认识智慧。

① 原译:“那么,你对于自己所欢喜的那些真实而确切的事是有所了解了吗?而且认为这关系到智慧吗?”——校注

② 原译:“无知的人”,据下文统一,此处字面义即为“无一智慧的人”或“不一明智的人”(in-sapiens)。——校注

奥：所以，你已经是明智的人，否则还不会认识智慧。

埃：我还不是明智的人，但自认不是愚笨的人，在一定程度上我认识智慧，因为我不能否认我所认识的那些事是确切的，而且关系到智慧。

奥：请问，你是否承认不公正的人是不义的，不审慎的人（non prudens）是鲁莽的（imprudens），^①无节制的人是放肆的？这有什么可怀疑吗？

埃：我承认，一个不公正的人就是不义的人，至于不审慎和无节制，我的回答也是如此。

奥：那么，一个不明智的人，为什么不称愚笨呢？

埃：我承认，一个人不明智，就是愚笨。

奥：那么，你属于哪一类？

埃：无论你说我是哪一类，我不敢说自己是明智的。据我所知道的情况来看，其结论是：我不怀疑自己是愚笨的。

奥：所以，愚笨的人也知道智慧。正如前面说的，除非智慧的概念已印在人们心中，否则没有人确知自己想成为和应当成为明智的人。像你逐个回答有关智慧的事，并且以认识它们为乐趣，这就是证明。

埃：你说得对。

第 16 章 智慧向勤奋的探索者所显示的， 当然是印在各种事物上的数

奥：我们想学会聪明，除了满腔热情，全神贯注专务内心的

^① 原译：“无学问的人是愚昧的”。——校注

事外,还能做什么?我们之所以如此专心致志,无非想排除现世易逝事物的困扰,摆脱对时间空间任何事物的留恋,去把握唯一而永恒的不变者。例如身体的整个生命就是灵魂;而灵魂的幸福生活就是上帝。我们的生活之路,就是这样走的。

我们现在虽然在黑暗的道路上行走,可是我们受到真实而确切的善的光照而得到鼓舞。请看《圣经》怎样论述智慧的,智慧向前来追求它的爱人是怎么做的:“智慧在他们的道路上亲切地向他们显示自己,很关心地迎接他们。”^①无论你到那里,它总是通过在其事物上印有的标记向你指示。当你倒向外界事物时,它就通过外在的形式(formae)向你内心呼喊,让你看到那些使你身体兴奋的和吸引你感觉高兴的,无非是一些数。你想弄清其究竟而返回你自身时,你理解到对感觉所接触的东西无所适从,除非你具有识别外在之美的审美法则。

请看天地和大海,凡在天上发光的,凡在地上爬行的、飞翔的和游泳的,它们都有形式,因为它们都有数。从它们身上除去数,就什么也没有了。如果不是数作为根源,它们怎能存在?对它们来说,之所以存在就是由于数。

艺术家是运用数组成其作品的。艺术家的任何艺术作品中都存在着数。艺术家运动手和应用工具进行创作,尽力使其外表的形式同其内在的数相符合,做到完美无缺,这作品通过感官转达内心,让内心判断并因观察到上天规定的数而感到高兴。

再者,请问什么在推动艺术家的四肢?是数,因为艺术家的四肢是根据数而活动的。即使你拿掉他手中的工具,取消他的

^① 《智慧篇》,第6章,第17节。

创作意图,他还高兴地活动其四肢。这种活动叫做舞蹈。请问在舞蹈中使人快乐的是什么?数将回答说,这就是我。

你欣赏造型的美,就是由于数安排合理和恰到好处。你欣赏体育的美,就是由于数变化适时。你如果想在表现美的艺术中寻找时间和空间,既找不到时间,也找不到空间,相反数却活灵活现,而它既无空间的位置,又无时间的长短。可是,谁想成为艺术家而学习艺术时,就需要在空间和时间上运动自己的身体,在时间上运用自己的心灵,他将随时间的推移而逐渐熟练。

所以,你要透过艺术家的心灵,去认识永恒的数。事实上,智慧将向人们展示其内在的原理和真理的奥秘。如果它恢复你薄弱的视力,让你的心灵的眼睛注意到它亲切地指示的道路,你一定要深入观察,努力细致地查看。

啊!智慧!你是纯洁我们心灵最美丽的光。那些拒绝你指导,却在你的足迹上徘徊的人是不幸的。^①那些喜欢以你的外在表现来代替你自身而又忘却你赋予外在形式意义的人是不幸的。实际上,你不断告诉我们,你是何等的伟大,万事万物的一切美好(pulchritudo)就是你的外在表现。的确,艺术家告诉观众在欣赏其作品之美时,不要仅仅停留在表面上,而要用尖锐的目光透视艺术家创作的内心。有些人就是如此,他们喜爱你的创造,忽视你本身。亦如一位善于辞令的学者讲演时,过分注意悦耳的声调或贪图他的华丽词藻,而忽视讲演的内容及其字句所表述的意义。

① 原译:“那些拒绝你指导和违抗你指示的人是不幸的。”——校注

那些背离你的光明而迷恋黑暗的人是不幸的。他们背对着你，专注于肉体之事，也就是说，在自己的阴影中沉醉。^① 不过，那使他们感到有所满意的东西，也正是你的光照的缘故。可是，他们只爱阴影，心灵就变得软弱无力，难以瞻仰你。所以，凡是被黑暗重重包围的人，只能追求他所能接受的无价值的东西，从而越来越不能认识什么东西是至高无上的，不能分辨什么东西是引入歧途的，哪些东西是迷惑人的、要不得的，哪些东西是折磨人的。他们活该受背离你的若。这是公正的，不能说不适当。

你通过身体的感官或心灵的思考观察到的任何可变的事物，不可能不为数的形式(*forma numerorum*)所包含。除去数，它们就归于无。你不要怀疑有这样一个永恒不变的形式的存在，它能使变化的事物不遭毁灭，相反它能使它们在一定的活动范围内，以各种不同的方式完成它们暂时的历程。这种永恒不变的形式不为空间所包含，好像扩散在各处似的，也不受时间的制约，随着时间而变化。由于它，一切的一切才得以形成和各得其所，并各自在有数可计的时空中活动。

第 17 章 任何善和美都来自上帝

奥：任何可变的東西，也必然是可賦形的(*formabilis*)。正如当我们说，凡是能改变的东西，就是“可变的”，凡是能接受形式的东西，就称之为“可賦形的”。然而，没有一样东西能自己賦形，因为它不可能向自己提供自己所没有的东西。事实上，正是

^① 原译：“在黑暗中活动”。——校注

为了拥有形式，一个东西才被赋形。^① 所以，如果某东西有了形式，就毋须再接受它已有的形式。反之，如果它没有获得形式，它不可能从自身接受它所没有的形式。正如我们已经说过的，没有一样东西能够自己赋形。

关于肉体 and 灵魂的可变性，我们要说什么呢？前面谈的够充分了，所以可以得出结论说：肉体 and 灵魂是从一个永恒不变的形式那里接受形式的。关于这永恒不变的形式，经上这样说：“你将变化它们，它们就改变了。而你却始终如一，你的年岁无穷无尽。”^② 所谓年岁无穷无尽，这是先知们的说法，表示永恒。还有这么一句论述这形式的：“你自身永存不变，却变化美物。”^③

由此可见，万物都受神意(providentia)^④的管辖。万物如果失去形式，就不复存在。形式本身是不变的，所有可变的事物都由于它才存在，并且藉其数而得到充实和活动。形式好比是万物的神意，没有它，就无法存在。所以，心遵循智慧办事的人，一旦仔细考察各种创造物，就会察觉智慧在其生活的道路上亲切地向他显示，并且在每件事情上展示出神意。当他渴望达到智慧而感到自己的生活越加美好时，就越加热爱自己的生活旅程。

万物有三种情况，一种是存在而无生命，一种是既存在又有生命但无理解力，一种是既存在又有生命而且还有理解力。除了这三种创造物之外，假如你还能找到其它创造物，那么你可以

① 原译：“事实上，之所以形成某东西，因为它接受了形式。”——校注

② 《诗篇》，第101篇，第27-28节。

③ 《智慧篇》，第7章，第27节。

④ 原译：“天命”，此处改动意在与本书其它文本保持一致，下同。——校注

说有一种善并不来自上帝。

这三种创造物可以用两个名词来表述,即物体与生命。因为不仅只是活着而无理解力的东西,例如动物,而且能理解的,例如人的生命,都可以正确地称之为生命^①(当然,创造者的生命是至高无上的生命)。我们所谓的物体与生命这二者,显然是指创造物而言的。正如前面所指出的,物体与生命这两种创造物是可赋形的,而一旦失去形式,就归于无。这就充分证明,它们是由于永存的形式才存在的。

所以,任何善的东西,无论大小,只能来自上帝。在创造物中,有什么比会理解的生命更高级?有什么比物体更低级?无论它们有多大缺点,或者甚至几乎等于无,但只要剩下一点形式,它们就可以存在。也无论形式处在哪一个有缺点的事物上,形式本身是不会受到损害的,形式也不允许事物变好或变坏的活动违背数的规律。所以,在自然界中,凡值得赞扬的事物,无论贵贱,都应当归功于无比崇高和无法言传的造物主。对此,你有什么异议?

第 18 章 自由意愿虽然可能用于为非作歹, 但原本理应属于善的行列

埃:我承认,我深信。就我们现世这样的人生来说,也能证明上帝是存在的而且一切的善都来自上帝。

凡是存在的东西,无论它是既有理智又有生命,还是只有生

^① 原译:“因为有的物体只是活着而无理解力,如动物的生命;有的能理解,如人的生命,这是真正的生命。”——校注

命,或者仅仅存在,都起源于上帝。

现在我们要讨论第三个问题,即能否证明自由意愿理应属于善的行列?如果证明它是善的,我会毫不犹豫地承认,上帝给了我们自由意愿,而且是应该给的。

奥:很好,你还记得我们所提的问题,并且清楚看到第二个问题已经解答。但是,你也应该看到,第三个问题同样已经得到解答。

可是,你曾说过,你认为上帝不应该给人自由决断的意愿,因为人是由于自由决断而犯罪的。我反对你这种想法,因为没有意愿的自由决断,人是不可能正直地做事的。我还明确说过,正由于这个缘故,上帝才给人自由意愿。你回答说,上帝给人自由意愿时应当连同正义一起给,这样人不能不正确地应用它。你的这种回答使我们的讨论来回转。其实,我曾向你证明过,凡是善的,无论大小,只能来自上帝。如果我们不先把愚笨的人心中所说的“没有上帝”^①这句邪恶的蠢话批驳掉,就无法证明清楚。我们的理性却不自量力地衡量如此重大的事情,幸亏在这危险的道路上上帝帮助我们,事情得以澄清。

至于上帝存在和一切的善来自上帝这两个命题,我们早已坚信不渝,并且得到深入的探讨,因此,第三个命题,即自由意愿属于善的行列,也是明显不过的。

前面的讨论已经让我们清楚地看到,身体的本性(natura)^②不如灵魂的本性,所以灵魂比身体好。即使我们发现有人可能

① 《诗篇》,第13篇,第1节。

② 原译:“性质”。——校注

滥用身体中的好东西，也不能说上帝不应该给人们这好东西。因为我们相信它们本来是善的。同样，即使灵魂中某些好东西我们也可能滥用，这也是不足为奇的。怎么能说它们不是上帝给的呢？上帝是一切善的根源。

一个人没有双手，身体残疾，你认为多么不好。可是，一个人用双手干一些残酷或无耻的事，他是滥用双手了。如果你发现某人没有脚，你认为身体不完整，很不好。可是，一个人有了脚却用来伤害他人或败坏自己的名声，你不否认这是滥用脚吧？我们靠眼睛看到阳光，分辨各种物体的形状，眼睛是我们身体中最珍贵的部分，因而它在躯体中占据最重要的位置，用它来注意安全，给生活带来许多方便。可是，有人常常用眼睛来干丑恶的事，使眼睛为贪欲(libido)服务。你知道人脸上没有眼睛，多么不好。可是人的眼睛是谁给的呢？岂不是一切善的赐予者上帝给的吗？

你承认身体的这些感官是好的，你却不注意滥用这些感官的人。你也要赞美上帝给了这些好东西，包括自由意愿。没有自由意愿，人们就不能正直地生活。自由意愿必然是好的，是神圣的馈赠。而且你要承认，与其说上帝不应该给人以自由意愿，毋宁说滥用它的人应该受到惩罚。

埃：首先，请你给我证明，自由意愿是好的，然后我才承认它是上帝给我们的，因为我承认一切的善来自上帝。

奥：前面讨论这么多的问题不是已经证明了吗？既然你承认一切物体的形式都是来自一个最高的形式，亦即来自真理，那么你不同意它们都是善的吗？真理本身在福音书上这样说：连

我们的头发也都被数过了。^① 我们关于数的崇高性以及从这一端伸展到另一端的能力等的论述,难道你忘记了? 连渺小得完全微不足道的头发也被称之为善的,难道还要如此顽固而不寻找一切善的恩赐者上帝吗? 任何大小的善都来自他,他是一切善的发源地。甚至连生活极其不端的人也不怀疑自由意愿,认为没有自由意愿就不能正直地生活。

现在,请你回答,在我们身上哪一件东西是最好的? 究竟是那没有它,人们还能正直地生活的,还是那没有它,人们就不能正直地生活的呢?

埃:请多多原谅。我对自己的无知感到惭愧。谁会怀疑自由意愿是最珍贵的? 没有它,人们是无法正直地生活的。

奥:你会否认独眼的人能正直地生活吗?

埃:不至于这么毫无理智。

奥:你承认身体上的眼睛是好的,可是丧失眼睛不至于妨碍正直地生活。然而,人没有自由意愿,就不能正直地生活,你能认为自由意愿不是好的吗?

就正义而言,没有人滥用它。人们把正义列为最高的善之一。心灵方面的一切美德也是如此,人们从而可以正直地和体面地生活。对于审慎、刚毅和节制,人们也不会滥用。对于这一切美德,正如你刚才提到的正义一样,都由于正确的理性(*recta ratio*)而显得刚强有力。没有正确的理性,美德就不能存在。但是,没有人能滥用正确的理性。

^① 《马太福音》,第10章,第30节。

第 19 章 论高等、低等和中等的善。

自由意愿属于中等的善

奥：上述都属于高等的善。但是，你应当记住，不仅高等的善，就是低等的善，如果不以善的总根源上帝为依据，都不能存在。这是前面讨论的结论，你都是乐意接受的。

美德是高等的善，人们藉以过正直的生活。人身体的各部分是低等的善，缺少它们，人们也能正直地生活。灵魂的功能 (potentiae animi) 是中等的善，没有它，人们就不能正直地生活。

对于美德，没有人会滥用。可是，对于中等的善和低等的善，人们既能正当地应用，也能错误地应用。所以没有人会不正当地应用美德，因为美德的作用本身就在纠正我们对某些事物的滥用。再者，美德既然只能善用，也就没有人能滥用。可见，上帝是宽宏大量的，不仅将高等的善给了我们，而且也将低等的善和中等的善给了我们。

相对于中等的善，高等的善使得上帝的善意 (bonitas) 尤为值得赞扬；相对于低等的善，中等的善也如此。与上帝没有赐予所有的善相比，这一切善的存在使得他的善意更应受到赞扬。^①

埃：我同意。然而，我关心的问题是自由意愿，而且我们也曾发现，自由意愿可能很好地利用对象，也可能错误地利用对象，所以怎能将自由意愿同所利用的对象相提并论呢？

^① 原译：“相对于中等的善，高等的善尤为值得赞扬；相对于低等的善，中等的善尤为值得赞扬。即使上帝没有给人们什么善，可是由于一切都是善的，也应当受到赞扬。”——校注

奥：我们依靠理性知道我们所确切认识的任何对象，可是我们也把理性列入我们依靠理性所知道的任何对象之中。当我们提问依靠理性能知道什么时，你难道忘了你不是曾经承认，理性本身是依靠理性而得知的吗？所以，不必奇怪，我们按照自由意愿使用任何对象时，我们是否也可以按照自由意愿使用自由意愿？自由意愿既应用于任何对象，也应用于自身，正如理性既知道任何对象，也知道自身一样。又如记忆不仅知道我们所记忆的任何对象，而且也知道我们并没有忘却我们是有记忆的。记忆将自身保存在我们心中，它不仅记得其它事情，而且也记得自身。更确切地说，我们通过记忆记得其它事情，也记得记忆自身。

所以，当这种属于中等善的意愿忠实于不变的、非私有的而公有的善时——这善同我们谈论很久但又说不确切的真理一样——，人们就有了幸福的生活。这种幸福的生活，就是心灵达到了忠实于不变的善的境地(affectio)。这不变的善是人生固有的和首要的善。人们不可能滥用的美德在这里得到体现。虽然美德对人来说是至关重要的，可是要充分认识到，它们不是公有的，而是为每一个人所私有的。

真理和智慧为人们所公有。凡是想成智慧和幸福的人，必须同它们结合在一起。然而，甲不可能借助乙的幸福而成为幸福的人，因为即使甲想变得幸福而模仿乙时，模仿的乃是他所看到乙变成幸福的方法，这就是通过追求不变而公共的真理来谋求幸福。

同样，甲不可能由于乙的审慎而成为审慎的人，或由于乙的刚毅而成为刚毅的人，或由于乙的节制而成为节制的人，或由于

乙的正直而成为正直的人。相反则是由于他自己的心灵遵循美德的不变准则和光辉。而这些准则和光辉本身已完整无损地存在于人们所共有的真理和智慧之中。如果谁决心想获得真理和智慧,就该学习这些美德的准则和光辉。

所以,尽管意愿本身属于中等的善,可是一旦忠实于公共的和不变的善,就获得了人生首要而重要的善。然而,意愿若背离公共的和不变的善,而倒向分外的或低级的私利,这就是犯罪。他自以为是,就是追求个人私利。他一心想知道与自己无关的他人的私事,就是追求分外的利益。他贪求身体的快乐,就是追求低级的利益。所以,像这种傲慢、好奇和放纵的人,是被另一种生活吸引住了。它与高级的生活相比,无非是死亡。然而,这种生命也受到神意的管辖。神意既使世界万物各得其所,又给予相称的报应。

为此,罪人追求的私利,本身并不是坏(恶)的。至于我们列为中等善的自由意愿,本身也不是坏(恶)的。恶在于意愿背离不变的善,倒向变化无常的私利。可是,由于这种“背离”和“倒向”不是被迫的,而是自觉自愿的,所以随之而来的痛苦的惩罚也是正当的和公正的。

第 20 章 自由意愿背离不变的善的活动 并非是来自上帝

奥:然而,或许你要问,虽然自由意愿应当说是好的,没有它就无法正直地生活,可是它背离不变的善而倒向变化无常的私利这种活动是从哪里来的呢?的确,这种活动是坏的。这种活动就是背离上帝,无疑是犯罪。但是,我们能说上帝是罪恶的原

因吗？这种活动决不是来自上帝，那么来自何方？

你这样提问，如果我回答不知道，或许你会大失所望，可是我这样回答是真实的，因为凡是虚无的，就无法知道。

你要坚定不移地敬奉上帝，坚信你的感觉、理智和思想所接触到的善无不来自上帝，坚信自然界发生的一切都是来自上帝。无论你见到什么有度量、数量和秩序的东西，都要毫不犹豫地想到上帝是它们的创造者。如果你把度量、数量和秩序这三者全部除掉，就什么都不复存在了。凡具备这三者的，就是完美的形式，即使你发现不到变量、数量和秩序，而只看到一些原始的形式，也要抓住它，它好比艺术家完成其作品的必要素材。如果完美的形式是善的，那么原始的形式多少也是善的。如果把所有的善统统除掉，那么就什么也不存在了。任何的善都来自上帝。没有一样自然的物不是来自上帝。所以那种背离的活动我们认为是一种犯罪，因为它是一种背叛的活动(*defectivus motus*)。而背叛(*defectus*)^①原本由于虚无，你想考察它的起源，可不能怀疑到上帝身上。

可是，背叛毕竟是自愿的(*voluntarius*)，所以它属于我们权力范围内的事。如果你怕它，就不该要它。如果你不愿意，就不会发生。既然你不要它，它就不会发生，那么这样的生活是多么的安全！然而人自甘堕落而又不能自拔，所以我们要以炙热的爱心，满腔的希望和坚定的信仰，渴望、期待和抓住上帝从天上伸给我们的右手、我们的主耶稣基督。

如果你认为罪恶的起源问题还需要仔细讨论(看来没有这

① 此处的 *defectus* 亦可译为“缺失”、“缺陷”。——校注

个必要了),我们留在探讨其它问题时再讨论吧!

埃:完全同意你的意见,在适当的时候再讨论吧!因为你认为问题已经够清楚了,我却不敢苟同。

《论三位一体》

第十卷

第3章 心灵在寻求自己时已经知道自己^①

[5] 那么,当心灵热切地寻求认识它自己而又不自知时,我们说它在爱,又是指什么呢? 这里,心灵是在寻求认识它自己,并因这求知欲而如火炽烈。所以它正在爱。但它正在爱什么? 若是它自己,又怎能? 因为它还不知道它自己,也没有谁能爱他不知的东西。是它听到了别人对它的美的赞扬,就像我们常听人说不在场的人那样吗? 这样也许它不是爱自己,而是爱某个它就自己而想象出来的东西,这或许十分不同于它真实的样子。也可能心灵想象成的自己还真像它自己,所以在它认识自己之前,当它爱这一形象时,它便是在爱它自己,因为它看着的正是像它自己的东西;在这里,它识别的心灵,从它们那里它形成了一个自己的形象,因此它便一般地为自己所晓。既然它知道别的心灵,既然没有什么是比它自己更向它呈现的,为什么它不认识自己呢? 如果它像肉眼那样看别的肉眼比看自己更清楚,它就应该停止看自己,因为它会永远找不到自己;眼睛除了在镜

^① 以下小标题由校者据 P. Agaësse 的法译本所加。——校注

子里是永远看不到自己的,但不要以为在对非物体之物的凝思里也会有相似的设备,使得心灵可以像照镜子一般认识自己。

也许,它在永恒真理之标准(*ratio veritatis aeternae*)中看到认识自己这事有多美,并且爱它所见之物,并且努力要在自身中实现它,因为尽管它不认识自己,却知道认识自己有多么好?但这显得奇怪:还不认识自己,却已知道认识自己有多美。也许心灵看到了某一优异的目标,即它自己的平安与幸福,通过在它迈往遥远国度的旅途上还未离它而去的某一模糊记忆看到了这目标,并且相信,它只有通过认识自己才能达到这目标。这样,当它爱这一目标,它就寻求关于自己的知识,并正是根据它爱的已知之物去寻求未知的。但是为什么在这里它对幸福的记忆仍然保留着而对自己的记忆却荡然无存,以致它知道要达到的目标却不知道要达到这目标的自己?也许,当它爱知道自己时,它爱的并不是它还不知的它自己,而正是在知;它发现这是一粒待嚼的苦丸,即它把它自己从它的知识中遗漏了,而它本希望凭这知识掌握万事万物?它知道什么是知道(*nosse*),当它爱它所知的这知道时,它亦渴望知道自己。

但在这例子里,若它不知道自己,它又从哪里知道它的知道呢?是啊,它知道它知道别的东西,却不知道它自己;这样它也知道什么是知道。这样一来,一个不知道自己的心灵怎能知道自己正在知某个别的东西呢?并不是它认识到另有一心知道,而是它自己知道。所以它知道自己。当它寻求知道自己,它已知道自己在寻求。所以它已知道自己。于是可得一结论说,它不能不知道自己,因为正是凭着“知道自己还不知道”这样的一

个行为,它知道(scire)自己。^① 如果它不知道自己不知道,它就不会寻求它自己了。因为当它寻求知道自己时,它知道自己正在寻求而且(它还)不知道(它自己)。

第4章 心灵知道作为整体的自己

[6] 这样我们要说什么呢? 心灵部分地知道自己部分地不知道自己? 但是说它的整体不知道它所知道的东西是荒谬的: 我不是说“它知道全部”,而是说“无论它知道什么,都是它的整体在知道。”所以当它知道一点自己(后者是只有它的整体才能知的),它就知道它整个的自我。因它知道自己在知某物,且唯有它的整体能知某物;所以它知道它的整体。

另,什么是比它活着更为心灵所知的? 它不能既是心灵又不活着,尤其是因为它还是有理智的;甚至动物的灵魂也活着,尽管它们不是有理智的。所以正如整个心灵存在一样,整个心灵也同样活着。但它知道它活着;因此它知道它的整个自我。

最后,当心灵寻求知道自己,它已经知道它是心灵;否则它不会知道它是否是在寻求自己,也许是在错误地寻求别的东西呢。情况还可能是,它不是心灵自己,所以当它寻求认识心灵时,就会不是在寻求自己。所以,既然正在寻求何为心灵的心灵知道它是在寻求自己,结论便是它知道自己是心灵。相应地,若它懂得它是心灵且它全体是心灵,它也就知道整体的自己了。

^① 这里“知道”和“认识”英文中均为“know”。动名词 knowing 一般译为“知”并在其后括号注明。本章后面的“思想”、“想到”、“思考”英文为 think about,为心灵有意识地把自己当作对象加以思考,从而与“know”不同。——译注

即使这样,也还是让我们假设一下它不知道它是心灵吧;它在寻找自己时,所知的是它正在寻找自己。这样它就有可能在蒙昧无知中把一个东西当作另一个东西错找了;若它不想找错,无疑它就须知道在找什么。但如果它知道在找什么,它是在找它自己,那么它当然就知道自己了。若如此,为何还要继续寻找?如果它知道部分的自己并继续寻找部分的自己,则它就不是在寻找自己而是在寻找它的部分了:因为当我们说“它自己”,指的是“它自己的整体”。相应地,正如它知道它的整体的自我还未被它自己找到,它必须知道整体有多大。所以它必定是在寻找仍在缺失之物(*quod deest*),正如我们习惯于寻找滑出于我们心灵的某物,让它回到心里来一样;某种东西还未完全滑出于心灵,因为当它回来时,可被认出正是我们在寻找的。但心灵怎能回到心灵,仿佛心灵能够不在心灵中似的?结果就是,如果它不是在寻找它的整个自己(因为它已发现了部分的自己),那也至少是它的整体在寻找它自己。在那里,整体的心灵对它自己是可达至的,因此也就不是那还需要寻找的东西,因为正被寻找的对象都在缺失之中,而做寻找工作的心灵则不是。^① 所以当整个心灵在做寻找它自己的工作,它没有什么缺失的。如果做寻找工作的不是整体的它,而是已被找到了的部分在找仍未被找到的部分,则心灵就不是在寻找自己,因为没有部分在找它自己。已被找到的部分不是在找它自己;仍未被找到的部分也不是在找它自己,因为它正被已被发现了的部分寻找。所以结

^① 原译:“在那里,整体的它对它自己是可达至的,所以没有什么仍是需寻找的,因为正被寻找的东西都在遗失,而做寻找工作的则未。”——校注

论便是,既然既非整个心灵在寻找自己,亦非它的任何部分在找自己,心灵便完全不是在找自己了。

第5章 心灵在认识自己时的错误

[7] 那么,为何心灵得到谕令要认识自己?我相信这意味着,它应思考自己并按其本性生活,即它应指望按其本性而被安置,在它应服从的他(上帝)之下,在它应控制的一切东西之上;在它应被他统治的他之下,在它应统治的万物之上。事实上,它做的许多事情都显示,它已被它的欲望扭曲到歧路上去了,仿佛它已忘了自己。例如,它在那更优异的本性即上帝里面看到一定的内在的美;但它不按它应该做的那样去静静地驻留并欢享这些美,反倒想称诸己有;不是凭他的恩典来像他一样,倒是想凭它自己的力量成为他之所是。因此它背离了他,向下滑啊滑啊,越来越贫瘠,而它还以为越来越丰富呢;当它远离了唯一能满足它的他之后,便既不能在自己那里也不能在任何别的东西那里找到满足。在它的贫乏与不幸里,它变得极度地专心于自己的行为 and 得自行为的骚乱的快乐;一心贪求从外在于己的事物中获得各类知识(notitiae),它爱的这些东西它已一般地知道一些,并且感觉到除非它费大力持守它们,它们是很容易失去的。这样,它就失去了安全感,而它越是确信不会失去自己,它也就越少想(cogitare)自己。^①

某人不知道(nosse)自己是一事,不想(cogitare)自己是另一事——毕竟,当一个精通数门学科的人正在想着医术而未想着

^① 原译:“以为想自己越少,自己就越安全,不会失去。”——校注

他也懂行的语法时,我们不能因他未想着语法便说他不知道语法;所以不知道自己是一事,不想着自己又是一事。这就是爱的力量:当心灵带着爱意长久地思想着事物并因关怀之胶而与它们粘在一起时,若它随后想起它自己,它甚至会把它们和自己拉在一起。它通过肉体的感官迷恋上的外在于它自己的、通过一种长期的相熟而与之相关的这些东西都是物体。但它不能够把这些物体本身带入到它自己的深处,即它的非物体本性中去;所以它就卷起它们的形象抓到自己那里,这些形象是在它自身之中造的,出自它自己。因为它在形成它们时赋予了它们它自己实体的某个东西;但它亦保留了某个东西,以之它可自由地对这些形象作出判断;这是更真实的心灵,即理性理智,它被保留下来以便作出判断。^① 因我们观察到,我们甚至与动物一起都享有那些别的灵魂部分,通过它们接收物体的相似性。^②

第 6 章

[8] 但当心灵凭着过分的爱,把自己与这些形象掺和起来,甚至进而认为它自己即同类的某物时,它就犯错了。它以某一方式与之一致,不是通过它的存在方式,而是通过思考的方式——当然不是认为它自己是一个形象,而是认为它自己是形象的源本。它自然能够作出判断,把它留在自身之外的物体和

① 原译:“即不能受判断的理性理智。”——校注

② 原译:“因我们观察到,我们甚至与动物一起都享有那些别的灵魂部分,这在身体的相似性上可以看出来。”这些部分应指人和动物共有的感性能力,以形成与外物相似的感知。——校注

它携到自身之内的物体的形象区分开来,但也有例外,如在睡着了、疯狂了的或迷狂的人那里,这些形象之被复制,就好像是在外面感觉到的,而不是在心内想到的。简而言之,当心灵这样地想自己时,它认为自己是一个物体。

第 7 章 哲学家们有关心灵本性的错误主张

[9]因为它完全地意识到它对身体的控制,于是就有些人开始寻找起在身体中有着最高价值的某一部分来,并想象这就是心灵,或整个的灵魂。于是有些人认为它是血,有些人认为是脑,还有人认为是心脏——不是《圣经》意义上的“心”,如我要全心全意向主你坦承^①和你要尽心爱主你的上帝^②;《圣经》里这个词是用得不当的,从物体转用到灵魂去了。他们以为这指的就是尸体剖开时可以看到的那个身体器官。另外有些人认为它由所谓的“原子”(一种小而不可分的粒子)聚合而成,它们碰到一起并凑合起来。有些人说它的实体(substantia)是气,有些人说是火。另一些人说它根本不是实体,因为他们所能设想的唯一的实体就是物体,他们也找不到证据表明心灵是物体。他们就转而假设它是身体的组织,或把肉体结合起来的、原始因素的结构。所有这些当然都把它想成有死的,因为不管它是物体还是物体的某种排列,都不能不死地继续存在。

然而还有别的人发现心灵的实体是生命,一点也不不是物体,他们看到激发并激活每个活着的身体的正是生命。这些人尽他

① 《诗篇》,第 9 篇,第 2 节。

② 《申命记》,第 6 章,第 5 节。

们每人之所能地试图证明心灵不朽,因为生命不能够缺乏生命。他们之中有些人说,灵魂是天才晓得的第五种物体。这东西是他们加在我们都知道的世界四大元素之后的;但这里不是对此详加讨论的地方。因为要么他们指我们用“物体”一词指的东西,即其局部空间小于整体的某物,这样就可把他们算到那些设想心灵是物体的人里面;要么若他们把一切实体,至少是可变的实体,都称作物体,同时又知道不是每一可变的实体都三维式地包含在局部空间里面,那么就无须和他们做口舌之争了。

[10] 看了所有这些意见,任何知道心灵本性上既是实体又非物体,即它较小的部分不占较小的空间、较大的部分不占较大的空间的人,都该同时认识到,那些认为它是物体的人之所以错了,不是因为心灵是他们的知识达不到的,而是因为他们把这些东西加到它上面去了,没有它们他们就不能思考任何本质;如果我告诉他们去不用物体的表象(*sine phantasiis corporum*)来思考某物,他们就认为它什么也不是。所以心灵无须好像达不到自己那样去寻找自己。毕竟,有什么比对心灵呈现的东西更对认识活动(*cognitio*)^①呈现,有什么比心灵自身更对心灵呈现的呢?

让我们追溯 *inventio*(找到)的词源;它肯定指, *invenire*(找到)只是 *venire in*(遇到)了你正在寻找的东西。这样,那些似乎自动跑到心里来的东西通常不被说成 *inventa*(被找到),尽管确可说成被认识到,原因就在于我们并非在一场搜索里逼近它们以 *invire in*(遇见)它们,即 *invenire*(找到)它们。正是心灵寻找

① 原译:“知识”。——校注

那些被眼睛或别的身体感官寻找的东西(因为指引肉体感官的是心灵);当感觉遇到了被寻找之物,也正是心灵发现了它。同样,当心灵遇见它不得不亲身去知、不能通过身体感觉媒介去知的东西时,它发现它们要么在一更高的实体里,即在上帝里面,要么在灵魂的别的一部分里面,比如它对物体形象作判断时就是如此;它发现它们在里面,被物体印在灵魂上。

第 8 章 心灵如何寻求自己

[11] 这样,在考虑心灵是怎样寻找自己并找到自己时,我们面临着一个奇怪的问题:它走到哪里去寻找,它去到哪里以遇见自己呢?毕竟,有什么可像心灵那样在心灵之中呢?但它也在它带着爱意思的东西里面,它已习惯了爱可感之物,即有形的物体;所以它不能够在自身之中而无它们的形象(imagines)。于是就冒出了它的可耻的错误,就是它不能在它凭感官知觉到的东西的形象中“出淤泥而不染”,把自己区别开来,只看到自己一个;它们都被爱之胶惊人地粘牢在一起。这便是它的不洁:当它试图只想它自己时,它把自己设想为别的东西,没有它们它便不能思想自己。所以当它受到劝诫认识自己,它不应仿佛它已被从自身拉走那样地开始寻找自己,而应拿掉它加到自身上的东西。因为它更内在,不仅比那些明显在外的感觉之物内在,而且比它印在一部分灵魂中的形象内在,这部分灵魂动物也有,虽然动物缺乏心灵才有的理智。心灵处于内在层次时,以一种途径走出了自身,即消灭掉它对这些形象的爱,这些形象宛如它的诸多兴趣的踪迹。这些踪迹是在这些外物为感官所感知时印在记忆里的,所以即使这些事物本身不在场,它们的形象也可以被想

起来。让心灵识别它自己,不像仿佛它自己不在场似地那样寻找自己,而要把它意愿的意向(voluntatis intentio)^①转向自己(这意向曾使它迷失漂游于别物之中),并想着自己。这样它就会看到,从没有一个时间它不爱自己、不认识自己的。它做错的事是把自己和别物混合起来,以这种或那种方式爱之如己,聚合在一起;作为后果,通过在自身之中把不同之物组合为一,它渐渐认为这些确实与之殊异的东西是与己为一的。

第9章 认识你自己

[12] 不要让心灵仿佛自己不在场似地寻找自己,而要努力告诉它,自己是在场的。不要仿佛不知道自己似地试图得知自己,而要把自己从自己所知道的别的东西中识别出来。假如它不知道何为“知道”何为“你自己”,它怎么执行它听到的“认识(cognoscere)你自己”的谕令?若它两者都知道,则它知道自己。你看,心灵被告知“认识你自己”,其方式与它可能被告知“认识小天使和六翼天使”不同;我们相信那些不在场的存在者,因为他们就是《圣经》所说的某种天界力量。也不像被告知“认识那个人的意愿”那样,这是我们的感知觉达不到的,甚至我们的理智也达不到,除非它给予了我们一定的身体符号,在这里我们也必定是相信而非理解它是什么。这也跟被告知“看你自己的脸”不一样,被告知的人只有看镜子才可以做到这一点;甚至我们的脸也是我们自己的视觉看不到的,因为它并不在我们的视觉可达之处。但当心灵被告知“认识你自己”时,就在它理解何为“你

^① 原译:“意愿的兴趣”,亦通。——校注

自己”的那一时刻知道了它自己，也正是由于这个原因它是对自己呈现着的。如果它不理解(谕令)所说的，它自然就不会执行了。所以，正是在执行谕令所命之事的那一时刻它理解了谕令。

第 10 章 唯物论批判与奥古斯丁的“我思”

[13] 所以，当它听到谕令认识自己时，它就应避免把任何别的东西与它的自我知识掺在一起。它肯定地知道谕令是给它自己的，给存在、生活并理解的它的自我的。但一具尸体也存在，一头野兽也生活；尽管两者皆无理解力。心灵知道它存在并且生活，正如理智知道自己存在和生活。所以当它认为它是气，它便认为它理解气，它知道它理解它自己；它并不是知(scire)而只是想(putare)它是气。它消除掉它所认为的它所是的东西，记住它所知道的它所是的东西，这样就可得到即使是曾认为心灵乃这种或那种物体的人也毫不怀疑的东西。毕竟，不是每个心灵都设想它是气；有些心灵曾提出过它是火，另一些说是脑，又有的说是这个物体，又有的说是那个物体，这些我在上面都讲过了。但所有这些心灵都曾知道它们理解、存在、生活；当然它们也曾把理解力与所理解之物联系起来，把存在与生活与它们自己联系起来。它们没有一个曾怀疑过，不生活的东西是不能理解的，不存在的东西是不能生活的。结果就是，凡是有理解力的都存在且生活，不像尸体那样存在但无理解力，而是有它自己的适当的和更胜一筹的存在方式。

它们还知道它们意愿(voluntas)，同样知道不存在不生活的是不能做到这一点的，它们还把这一意愿与它们用此意愿意欲的东西联结起来。它们还知道它们记忆，同时也知道除非存在

着且生活着,没有谁会记忆。我们也把记忆与我们凭记忆而记得的东西挂上钩。

在这三者之中的两者中,即记忆和理解力之中,包含着对许多东西的认识和知识;但是意愿也在场,通过它我们享受它们或使用它们。我们享受所知之物,当意愿为物自身的缘故而愉悦,在其中得安宁时,便是在享受;若以一物为手段达到另一物,则是在使用。使人生变得邪恶应受严责的不是别的,正是使用不当和享受不当;但这里不是讨论的地方。

[14] 现在我们是在考虑心灵的本性;故让我们把对通过感官认识的外物的思考放到一边去,只注意我们已提过的所有心灵对自己都确定地知道的东西。生活、记忆、理解、意愿、思考、认识、判断的力量是不是来自气或火或血或脑或原子或四大元素之外的天晓得的第五大元素;我们的肉体的结构或组织是不是能产生这些东西;对这些问题人们都曾经犹豫,一些试图建立起一个答案,另一些人则有另一个答案。然而,肯定没有人怀疑他生活、记忆、理解、意愿、思想、认识和判断。至少,如果他怀疑,他就生活着;如果他怀疑,他就记得他为何正在怀疑;如果他怀疑,他就理解他正怀疑;如果他怀疑,他就有意愿要确定;如果他怀疑,他就思想;如果他怀疑,他就知道他还不知道;如果他怀疑,他就判断自己不应匆忙地同意。你可以对任何别的东西加以怀疑,但对这些你却不应有怀疑;如果它们是不存在,你就不能怀疑任何东西。

[15] 那些认为心灵是物体或物体的排列或组织的人,可能

喜欢把这些东西看作“基体中的存在”(in subjeco esse);^①从而实体(substantia)可以是他们所想的心灵之所是的气或火或任何别的物体,然而理解力却可作为一个性质(qualitas)在这一物体中,所以这一物体会成为基体,理解力则是在这个基体之中的;就是说,他们认为那乃是一个物体的心灵,乃是基体,而理解力或任何那些我们已提及的、即我们可确知的东西,则是在这个基体之中的。那些否认心灵是物体但说它是物体的结构或组织的人,观点也会与此相似。他们之间的差异是,前者说心灵本身是实体,理解力在它之中正如在基体之中;而后者则说心灵本身便在基体之中,即物体之中,心灵便是这物体的结构或组织。其后果肯定是,他们必定认为理解力是在同一基体即物体之中的。

[16]但他们都没有注意到的是,心灵即使还在寻找自己的时候便已认识它自己了,这我们在上面已提到过。一个东西其实体若未被知,则这东西断不能说已被认知,这么说是适当的。所以,当心灵知道它自己,它就知道它的实体,当它确知它自己,它就确知它的实体。我们上面已令人信服地显示了它确知它自己。它毫不确知的是,它是否是气或火或任何物体或任何属于物体的东西。所以它不是任何这类东西。它受命认知它自己的全部要点便在于:它应确知它唯一确知的它所是的那个东西。例如,它之思考火,其方式与它之思考气或任何别的属于物体的东西一样;但它之思考它自己是什么,却不可能与它之思考它不

① 即把生活、记忆、理解、意愿、思想等心灵的活动看作是在某一基体或载体(subjectum)中的偶性。此处的 subjectum 与后文的 substantia 指的是同一个东西。此句原译:“物主中的存在或主体中的存在”。——校注

是什么的方式一样。它用想象的形象(*phantasia imaginaria*)思考所有这些别的东西,不管是火,是气,还是这种那种物体,或物体的部分、结构或组织;当然它也没被说成是所有这些东西,而只是其中之一或另一。但即便它是这些事物之一,它也会以与想别的东西不同的方式来想它自己,不是用虚构的想象来想自己,就像曾与它们自己的感官之一接触的东西在不在场时被想起一样,而是用某种内在的、真实不妄的呈现(*praesentia*)(毕竟没有什么比它自己更呈现的了)来思想自己,就跟它思想它的生活、它的记忆、理解力、意愿一样。它在自身之内知道这些东西,它不用形成它们的形象,仿佛它曾用感官外于己身地接触过它们那样,这种接触只对有形之物才是必要的。假如它不把自己与其思想的这些囿于形象的对象搅在一起,不认为自己便是那一类事物,那么留下给它的不管是什么,都是它之所是了。

第 11 章 记忆、理解、意愿

[17] 此刻让我们先把心灵对自身所确知的别的事情放到一边去,只讨论这三者:记忆、理解和意愿。人们常用这三者来考查孩童,看他们将显示何种天赋。一个孩子记东西记得越容易越牢固,理解得越精切,对学习越热情,其天分就越被认为值得令人羡慕。另一方面,当一个人询问某人的学业时,并不问他记东西有多易多牢,或理解得有多敏锐,而只问他记的是什么,理解的是什么。由于一个人的心灵不仅是根据它有多博学,而且是根据它有多善而被认为值得赞扬的,因此值得考虑的不仅是

他记住的和理解的是什么,而且还有他意欲的是什么。^①不是他意欲得有多么热心,而首先是他意欲什么,然后才是程度如何。毕竟,一个人只有在热情地爱值得他热情地爱的东西时才应受到赞扬。

所以,当人们谈到在一个人里面的这三样东西,即天赋、学问、实践(ingenium, doctrina, usus)^②时,判断第一样东西根据的是凭着他的记忆、理解和意愿他能做什么;估计第二样东西根据的是他的记忆里和理解里到底装了些什么,以及他的学习志在何处;第三样东西却只能在意愿对所记所解之物的运用中去找,不管是运用它们达到别的目的,还是把它们本身当目标来加以享受。使用(uti)某物是随意之所愿对待之;享受(frui)它则是带着实际的而非仅是期待的快乐对之加以使用。所以每个享受的人都使用;因为他为了享受的目的而随意之所愿对待某物。但并不是每个使用的人都是在享受,假如他需要的是为了别的某物而非为了它本身而随意待之之物,他就不是在享受了。

[18] 记忆、理解、意愿,这三样东西不是三个生命而是一个生命,不是三个心灵而是一个心灵。所以当然也不是三个实体而是一个实体。当记忆被叫作生命、心灵和实体,是就其自身而被如此称呼;但当它被叫作记忆,却是相对另一个而被如此称呼的。对理解和意愿也可这样说;两者均是相对另一个而被如此

① 原译:“由于一个人的性格是根据它有多善与多博学而被认为值得赞扬的,一个人就会注意他意欲的是什么,以及记住的和理解的是什么。”——校注

② 此处的“实践”亦可据字面译为“使用”,以和后文的“使用”和“享受”的重要区分相应。——校注

称呼。但它们每一个都就其自身而乃生命、心灵和存在。因此之故,这三者是一,是一个生命、一个心灵、一个存在;不管就其自身它们还被叫作什么,它们都是在单数而非复数意义上被称呼的。但在彼此相对的意义它们却是三个。假如它们不是同等的,不仅彼此不同等,而且每一个都与总体不同等,它们当然就不会彼此包含了。事实上,它们不仅彼此包容,每一个还包容了全体。毕竟,我记得我有记忆、理解和意愿,我理解我理解、意欲和记忆,我意欲我意欲、记忆和理解,并且我记得我全部的记忆和理解 and 意愿整体。如果我有任何记忆是我不记得的,那它便不在记忆中。但在记忆中没有什么是比记忆本身更多的了。所以我记得它的全部。另,不管我理解什么,我都知道我理解,我知道我意欲我所意欲的无论什么;不管我知道什么,我都记得。所以我记得我的整个理解和我的整个意愿。

相似地,当我理解这三者,我就一起理解了它们全体。因为我还不理解但可理解的东西只能是我对之蒙昧无知的东西。但我对之蒙昧无知的东西我既不记忆也不意欲。所以,任何我不理解的但可以理解的东西,我对之既不记忆也不意欲。所以不管我记得并意欲什么可理解的东西,我也就都理解。在我运用我所理解所记忆的全部东西时,我的意愿也包含了我的全部理解与全部记忆。既然它们每一个和全部都为每一个所整个地包含,它们便每一个和全部都等于全部和每一个,且每一个和全部都等于它们全部加起来,这三者是一,一个生命、一个心灵、一个存在。

第 12 章 结论

[19] 这样,我们是不是已达到了一个地方,我们可凭着全部的注意力由此上升到那至高无上的存在者,人心乃其不相称的形象但仍是其形象的存在者? 或者,我们仍需弄清楚心灵中这三者之间的区别,比较它们与我们对外界事物的感觉领受,其中对物体之物的认识是在时间序列中印在我们上面的? 你记得,我们正在进程之中,把心灵带入它自身的记忆、理解和意愿之光中,并且发现,既然人们看到它总是知道它自己、总是意欲它自己,人们必定也同时看到它总是记得它自己、总是理解并爱它自己,尽管它并不总是想着它自己,把自己与那些它非其所是的东西区别开来。似乎在它之中区分它对自己的记忆与它对自己的理解是困难的。在这个例子里,这两者牢结在一块、时间上也不分先后,因此你也许会得到一个印象,它们实际上不是两个东西,而是一物二名;爱在没有需要来展示它时,也不被明显地觉得是有的,因为正被爱的东西总是在手头的。如果我们讨论在时间中被加到我们意识上的东西,以及当它记住它以前不曾记过的东西、看见它以前不曾见过的东西、爱它以前不曾爱的东西时它在时间序列发生了些什么,那些在理解上较慢的人也会发现照在这些事上的光。但由于本卷已经够长,只好留待下回分解了。

第十四卷

第4章 不朽灵魂中的上帝形象

[6] 当然了,我们谈灵魂的不死是带有某些限定的;灵魂有它自己的那种死,即它缺乏幸福的生活,后者确实应被视为灵魂的生命;但它之被称为不朽,乃是因为即使它在最不幸福时也从不停止带有某类活力地生活。同样,在它之中的理性或理解力也会一时陷于昏迷,一时大,一时小,但人的灵魂仍然除了是理性与理智外不是别的。所以,若它之被造为神的形象,只是为了可以运用其理性与理解力来理解和凝望上帝,那么,从这一伟大而奇妙的本性开始存在之日起,这一形象就永在那儿了,不管它被磨损以近于无,还是或黯淡或被扭曲、或清晰或美丽。《圣经》曾悲叹其真实价值的扭曲,“尽管人行在形象里,其忙乱却是枉然;积蓄财宝,不知将来有谁收取。”^①《圣经》若非观察到神的形象已被歪曲,是不会把虚空枉然归之于它的。但经文也说得明白,形象扭曲是扭曲,却仍然是形象,“尽管人行在形象里”。所以这个句子不管你怎么把它倒过来也是真的;比如你可以把原句“尽管人行在形象里,其忙乱却是枉然”说成“尽管人的忙乱是枉然,却仍行在形象里”。尽管它伟大,却可被损坏,因它不是最伟大的;尽管因它不是最伟大的而可被损坏,但由于它能趋近最伟大的本性且分享它,它就仍然是一伟大的本性。

^① 《诗篇》,第39篇,第6节;和合本为“世人行动实系幻影。他们忙乱,真是枉然;积蓄财宝,不知将来有谁收取。”

让我们在按其形象造了我们的神的帮助下,在这一神的形象求索某个特殊的三位一体,这三位一体乃是自成一类的(*sui generis*)。没有他的帮助,我们便不能安全地考察这些事,或发现与来自他的智慧相关的任何东西。但若读者诸君还记得并能够回想起我们在以前各卷,尤其第十卷,就人的灵魂或心灵所说之事,或不辞辛劳再查找一遍,他就不会要求我就此大问题再费一番笔墨了。

[7] 我们在第十卷曾说过,在诸多别的事物中,唯有人的心灵认识它自己。心灵所知道的莫过于向它呈现的了,而没有什么是比心灵自己更向心灵呈现的。我们还做了尽量充足的别的论证来证明这一点,确有值得重视的确定性。

第 5 章 婴儿的心灵能意识到自己吗?

那么,关于婴儿的心灵又怎么讲呢?须知它还幼小,还沉浸在广大无垠的蒙昧无知之中,这婴儿之心的黑暗无知令知晓诸多事情的成人之心见了也会战栗不已。或许我们须相信,它也知道(*nosse*)它自己,但它的注意力(*intentio*)完全为它刚开始藉自身感官感知的东西所占据,且快乐不已,唯新是从;因此,它不可能对自己蒙昧无知,但它却想不到(*cogitare*)自己?你至少可从它对光的贪婪畅饮中看出它是多么专注地为感官之物所迷。如果有人不够细心,或对其后果没有考虑,将夜灯放在婴儿躺着的地方旁边,若婴儿颈不能动但眼可转动见光,它便会长久不间断地凝视着灯,以致最后发展成永久性的斜视,这已有例可循了;眼睛仍保持着这姿势,因为习惯以某种方式将它固定在幼

弱柔嫩的眼睛上。^① 别的感官也一样,婴儿灵魂把它这个年龄所能有的注意力都集中在那里,所以它们热烈地逃避或抓取无论什么触犯或吸引肉体的东西,且只与肉体有关的东西,而从不想到它们内在的自我。你也不能规劝它们去想,因为它们不懂规劝者所用的符号,其中首要的是言词,它们对此跟对别的一样都彻底地懵懂无知。但不管如何,不知道自己(*nosse*)是一事,不想到(*cogitare*)自己又是一事,这在同一卷里已说过了。

[8] 让我们把这个年龄的婴儿放一边去,因我们不能问他里面在想什么,我们自己也已忘得一干二净了。我们自己确知这一点就够了:当一个人能够思考他的心灵的本性(*animi sui natura*)^②并找出关于它的真理时,他只能在自身之内而不能在任何别处找到。他能找出的不是他以前不知道的,而是他以前没想到的。既然不管我们知道什么,我们都只能用心灵知道它,如果我们不知道什么在我们自己的心灵里,我们知道什么呢?

第6章 心灵自我意识中的三位一体

心灵除非想到了自己,否则,甚至都不能以某种方式把自己放在自己的视野之内,这就是思想的力量了。没有什么是在心灵的视线之内的,除非被想到了,而这意味着,心灵本身若不思想自己的话,它甚至还不能在自己视野之内。这心灵本是思想一切被思想之物的。

尽管是事实,它不在想着自己时怎么能够不在它自己的视

① 原译:“眼睛仍保持着习惯所固定下来的姿势,却又软和又温柔。”——校注

② 原译:“意识的本性”。——校注

野内,且它又永远不能没有自己,仿佛它是一物而它的视线又是一物似的,这我便真不能测度了。须知,可以毫无谬误地这样说肉眼。眼固定在身体中的位置上,视线被引向外物,甚至可以看到极远处的星光。眼也不在它自己的视野之内,除非是在镜子里,这我们上面已讲过了。但心灵通过思及它自己而将自己置于本身的视野之中时,这种情况显然并不发生。那么,当它凭着思而得以看见自己时,是自己的一部分看到了自己的另一部分,正如我们用眼睛这一身体器官看到了可在视野内的别的身體部分?多么荒谬的观念啊!心灵除了取自自身还能取自何处,除了在自己面前还能放在它自己的视野的何处呢?那么大概当它不在自己的视野内时,它也不再在它曾在的地方了,因为它已被放在这儿并被从那儿取走了。但是如果它为了被看到而变换了地方,为了看,它又将居于何处呢?它把自己一分为二,从而既在这儿又在那儿,于是在它自身之内它正在观看,在它自身之前它可被观看?若我们询问真理,它不给我们这些答案,因为我们这样子想时只是想虚构出来的物体形象,对少数能就此事询问真理的心灵来说,心灵千真万确不是那样的。

剩下的唯一选项是,它的视野是属其自身本性的某物,当心灵想到自己,它的视野就被拉回到自身上来了,不是通过一段空间的间隔,而是经由一种无形的回转。但若它不在想着自己,它便不在自己视野之内,其凝望也不引发自自身,但它仍因多少是它自身的记忆而知道自己。它就像一个学识渊博的人;他所知晓的一切都蕴藏在他的记忆里,但没有什么是他的心灵的视野内的,除了他正实实在在地想到的东西。其余的都分门别类归档存放在记忆里了。这就是为何我们不断地这样展现一个三

位一体,把那思之凝视得之以成的东西放在记忆里,把实际的符合物当作自它印出的形象,并找出把两者结合在一起的东西即爱或意愿。所以当心灵以思想观看自己,便理解并认得自己;便产生这一理解和自己的认识。^① 在理解力中被理解、被观看并被识出的是一非有形之物。当心灵凭思想来观看并理解它自己,它并不像以前一点也不知道自己似地,产生自己的这一观念(notitia);^②它之早已为自己所知正如那未被想起但藏在记忆中的东西早已被知一样。我们说一个人懂文学,即便他正想着别的事而没想到文学。这两者,产生者和受生者,被作为第三者的爱耦合起来,这不是别的,而正是意愿在寻找或抓住某物以享受之。这便是为何我们认为心灵三位一体应在记忆、理解和意愿这三个名字下面提出来了。

[9]我们在第十卷将尽时说过,心灵总是记得、总是理解并爱它自己,即便它并不总是想到自己,把自己同那些并非自身所是的东西区别开来。^③ 所以我们须继续探寻,在何种方式上理解属于思想,而对藏于心中但未被想到的东西的观念,则可谓只属于记忆。假如如此,则它并不总是有这三者,即并不总是记得、理解并爱它自己,而只是记得它自己,在它开始思想自己之后才进而理解并爱它自己。

① 原译:“便产生这一理解和自我识别”。——校注

② 原译:“意识”,此处改动意在与前文统一,下同。——校注

③ 原译:“即便它不总是把自己想作异于非其所是之物”。——校注

第7章 知道自己是一事,想到自己是另一事

所以让我们更切近地来考察曾用过的一个例子。在那里我们曾显示,不知道某物是一事,不想到某物是另一事,且一个人可以知道某物,尽管他未想到它而正在想别的东西。这个精通两门或更多学问的人,当他想着其中之一时,即便他未想着别的学问,他也是知道它们的。但会不会有人纠正我们说,“这位音乐家当然知道音乐,但他现在并不理解它,因为他并不在想着它;他现在所理解的是几何学,因为这正是他现在之所想?”这句话的荒谬很容易看出来。假如我们说,“这位音乐家当然知道音乐,但他现在并不爱它,因为他没在想着它;他现在所爱的是几何学,因为那正是他现在之所想”,又会怎么样呢?当然一样荒谬。然而,这么说却是绝对正确无误的:“你现在看到的这个正在谈几何学的人也是一位卓有所成的音乐家。他记得音乐、理解它并爱它;但尽管他知道并爱它,他现在却未在想着它,因为他正在想他正在讨论的几何学。”

这告诉我们,在心灵的幽深处,有对各样事物的各样观念,当它们被想到时,就多少跑到了开阔地,在心灵的视野里更显清晰;然后心灵发现它记忆、理解并爱某物,该物是它在想着别事时并未想到的。但如果该物我们已很长时间未想过,并且若非有人提醒便不能想起,那么,我们是以某种我所不知道的奇妙方式,如果可以这么说的话,我们不知道我们知道这东西。^①

^① 原译:“则天知道它是哪门子奇怪的东西,我们不知道我们知道的。”——校注

至少,提醒者对被提醒者这么说是十分正确的:“你知道这,但你不知道你知道它;我要提醒你,你将发现你知道你以为你不知的东西。”显然书籍(litterae)^①起到了这种作用,若它是关于读者可在理性引导下发现为真的东西的。读者不只是相信作者所说是真实的,就像读历史一样,还与作者一道发现它们是真实的,他要么是在自身之中,要么是在作为心灵之光的真理本身之中发现的。但那些即使得到提醒且集中起了注意力但仍不能看见这些东西的人,遭受了巨大的心盲之苦,深深沉在愚昧无知的黑暗中,需要来自神的特殊帮助,才能获得真智慧。

[10] 我为什么想举某类思想的例子,以显示在回忆中注意力是如何得到蕴藏在记忆中的事物的点醒的,以及在一个人从事思想的时候某些东西是如何产生的(就像在思之前只是记得的东西那样),——原因便在于更容易观察到,在哪里某物突然在时间中出现,又在哪里父母因一个时段而先于其后代。

因为如果我们提到心灵得以记得它自己的内在的记忆、心灵得以理解它自己的内在理解力和心灵得以爱它自己的内在的意愿,而在那里这三者又同时在一起且从开始存在之日起便已总在一起,则不管它们是不是被想到,看来实际上这一(内在的)三位一体形象只属于记忆。但因为没有思想它里面便不能有言词——我们思想我们说的一切东西,包括我们用那不是任何人的语言的内在言词(interiore verbum)所说的东西——所以我们倒是在记忆、理解和意愿这三者中才认出了神的形象。这里理解我指我们思考时以之理解的理解力,即当事物被带上将来要

① 原译:“文学”。——校注

交入记忆但还未被思想时,由之形成了我们的思想;意愿或爱或尊敬,我指的是将这一后代与其父母结合起来的那个东西,它也是两者的共同尺度。

正是从这点我开始引导较慢的读者穿过了肉眼可见的外感之物,如果你还记得,这是在第十一卷。从那里我们一道进入了内在之人的能力,他凭此能力思索推理尘世之物,那时我放下了他得之以凝思永恒之物的主要与首要的能力不谈。后者花了我两卷的笔墨,在第十二卷区分了两种能力或功能,一高级一低级,后者应服从前者;在第十三卷我尽量真实简明地讨论了低级功能,它包括有益的人间事务的知识,这是我们在此尘世生涯中为了得到永生行事为人所必需的。至少我成功地做到了把诸多伟人在诸多次辩论中讨论过的庞大多面的主题浓缩成薄薄的一卷,我还显示出这里也有一个三位一体,但仍不是可称作上帝形象的三位一体。

第 8 章 真正的上帝形象

[11] 现在我们须得讨论人心得以认识上帝或能够认识上帝的那首要的能力,我们也已着手考虑它,以在人心中发现神的形象。因为尽管人心不与上帝同本性,上帝至高无上的本性的形象却仍得在我们本性中最好的那一部分里寻找并找到。但首先心灵须得在自身中被考虑,上帝的形象也得在它分有上帝之前在它里面发现。因我们已说过,即便它已失去了对他的分享,它也仍是神的形象,哪怕被磨损了或被扭曲了,也是如此。就它能够承受他且分有他而言,它是他的形象;实际上除了成为他的形象,它不能获得如此大的善。

这里我们看到,心灵在记忆自己、理解自己并爱自己。若看到这点就能看到一位三位一体,当然不是上帝本身,而是上帝的形象。这记忆不是从外面接受它要保留的东西的,理解力要凝望的东西也不是在外的(这跟肉眼不一样),意愿把两者结合起来也不是在外的,如同在观看者的凝视中意愿把物体的形式与由此物体衍生出的形式结合起来那样。它也不是曾自外看到的、以一定方式捕获到并储存在记忆中的一物的形象,这形象思想在转向它时可以发现,在回忆时内在的凝视可因之而有内容,意愿则把两者联在一起。我们在有形之物中发现的或通过感官从物体获得的那些三位一体都是如此,这在第十一卷已讨论过了。

它也不像我们在讨论异于智慧(*sapientia*)的、内在之人的行为之一即知识(*scientia*)时所出现的东西。在这里,被知之物都是外加于意识的,不管它们是由学习历史知识,如在时间中发生过的言行带来的,或由学习在其各自地区发生的自然知识带来的;也不管它们是一个人以前心中没有但现已出现的东西,它们要么来自别人的教导,要么来自自己的反思,如我们在第十一卷长评过的信仰;还是像美德那样,保证你若在此尘世生涯中按它生活,你便可在神所应许的不朽之中幸福地生活。

所有这些相似的东西都在时间次序中推进,一个跟着一个,令我们更易观察“记忆—视觉—爱”这个三位一体。因为它们比学习者的知识来得要早,甚至在它们被知前,在它们在学习者那

里产生知识之前,它们便是可知的。^① 它们早就有了,或者在自己的地方,或者在过去的时间里——当然在过去时间里的并非本身在那儿,而是其过往存在的某类符号,看到或听到这些符号,人们就知道了它们曾存在过,后来又消逝了。这类符号要么置放在空间中,如墓石及相类的纪念碑,要么在可信的著作中发现,如任何信实的权威的历史;或者在那些认识它们的人的心中——它们已为这些人所知,并可为还未知但可因教而知的人所知。所有这些东西在被人得知时都产生一种三位一体,构成要素首先是模样(species)^②,它在被知前乃是可知的;其次是与此相连的学习者的认识,事物被学习时它便开始存在;最后是意愿。它作为第三因素将以上两者结合起来。这些东西被认识之后,若它们为心灵所唤起,意识自身里便会产生另一个三位一体,其构成要素首先是形象,是在它们被学习时印在记忆里的;其次是思想的定形(informatio cogitationis),^③是用回望它们来忆起它们;最后是把这两者连在一起的意愿。

至于那些在心灵中先前没有的、后起的东西,如信仰之类,若是因教导而插入的,便确实像外来之物了,但它们从不是在外在的或像所信之物那样外在地进行,而只是在心灵自身之内开始存在。信仰不是一个人相信的东西,而是一个人以之而相信的东西;前者被人相信,后者被人看见。然而,由于信仰开始存在

① 原译：“它们有一些在先于关于它们的知识；甚至在学习者认识它们和意识到它们之前它们便是可知的。”——校注

② species 亦可指“类别”。——校注

③ 原译：“思想的符合物”。——校注

于心灵内,而心灵在信仰开始之前便早已是心灵,信仰便似乎是某种外来之物了,且当它消失时便会被视作过往事物之一;当它出现时就有一个三一结构出现,这在它之被保留、被观看、被爱中可见;当它消逝时,它在记忆中将留下自己的一种踪迹,其中也有一种三一结构,这在上面已讲过了。

第9章 来生中的美德

[12] 人们在此尘世生涯中藉以活得完善的美德,也开始在心灵之中存在,后者在没有它们时便已存在,没有它们也将继续存在;但它们在把你带入永恒时,是否也停止存在,却是个问题。有些人认为它们将有终结,就其中三者,即审慎(*prudencia*)^①、勇敢和节制而言,似乎有点道理。公义却是不朽的,那时更可能完善于我们心中而不是结束。“图利(即西塞罗),雄辩术大师”,曾在其对话录《荷尔顿西乌斯》里讨论过所有这四种美德。他说:

若我们度尽此生之后,得蒙恩允在传说中的有福之岛上得以永生,既然那里既无审判亦无法庭,雄辩术有什么存在的必要? 同样,还要美德何用? 我们无需勇敢,那里没有危险或困难要面对;也无需公义,因为没有引起我们覬覦的别人的财产;也不需节制,来控制不存在的贪欲;甚至无需审慎,因为不用在好坏之间作出任何选择。所以我们只会因单个的对自然的认识、一种知识而幸福,这知识甚至是诸

^① 原译:“智慧”,改之以和 *Sapientia* 区别,后者作为有关永恒之物的知识,显然存在于来生之中。——校注

神的生活配得称赞的唯一东西。由之我们可说，别的东西是必需品，这个东西却自成目的，须为它自身之故而意欲之。

这个大演说家，反思他从哲学家们学来的东西，并以如许动人的甜蜜解释它们，为哲学大唱赞歌；这么做时，他说四大美德只在今世必要，我们也可看到此生充满了痛苦与错误；若我们得允继今生之后进入福地，它们便都不必要了；但善的灵魂因认识与知识而得赐福，即因凝思神圣本性而得赐福，没有什么是比这创造与建立了所有别的本性的神圣本性更好更可被爱的了。但若服从这一本性即含公义之意，则公义便为不朽，且在那幸福之邦也不会结束，不仅如此，还没有什么是比它更伟大更完美的。

也许另三大美德也将在那极乐之邦存在，审慎但没有任何犯错的危险，勇敢却找不到任何恼人的恶，节制而无任何难治的欲望要控制。审慎将意味着不把任何善置于上帝之上或与之平列，勇敢将意味着绝对不止息地依恋于神，节制将意味着不以罪错为乐。至于现在公义所行的援助不幸者、审慎所成的防止陷阱、勇敢所做的忍受困苦、节制所致的抑制欲念，在那丝毫没有罪恶的地方，都将不复存在。所以，美德所成的为今生所必要的这些事工，就像与之有关的信仰那样，都将被看作过往之物。现时我们记忆、观看、爱它们时有一个三位一体；到那时将凭它们留在记忆中的痕迹而形成另一个三位一体，但那时已不是“有”一个而是“曾有”一个三位一体了。因为在那时，当这种痕迹被保留在记忆中、被识作为真，且意愿将此二者结合起来时，也出现了一个三位一体。

第 10 章 心灵的三位一体并非外来

[13] 在我们已提过的所有这些尘世之物的知识中,有些可知之物在时间段上先于对它们的认识,比如那些可感物体,在人们感知它们之前便早已存在,人们通过历史逐渐得知的事物也是这样;别的事物(它们显然并不先于我们对它们的认识)则在人们知道它们的同时存在,仿佛某些以前并不存在的可视之物一下子跳到了我们眼前;又好像说者当面对听者发出一个声音,在这里声音与听到声音乃是同时出现同时停止的。在这两种情况中,不管是有先后之分还是同时进行,都是可知的产生了认识,而不是认识产生了可知的。至于我们在回忆之中再度看见我们认识且已储藏在记忆中的事物时产生的认识,任何人都能看出,记忆中的储存在时间上先于回忆中的视觉,意愿则作为第三者将它们二者连结起来。

心灵的情形却非如此。心灵对它自己来说并不是外来的,并不是似乎同一个还未存在的心灵从别的某处来到了已经存在的心灵这里;也不像是在已有的心灵中产生了一个以前未有的心灵,就像从已有的心灵中产生了以前未有的信仰那样;也不像在得知自己之后它通过回忆看到自己固定在自己的记忆中,仿佛它在得知自己之前未在那儿似的。真相当然是,自它开始存在的时刻起,就从未曾停止过记忆它自己,从未停止过理解它自己,从未停止过爱它自己,这我们已显示过了。所以,当它在思想中转向它自己时,就形成一个三位一体,其中也可理解一个词(verbum)。它当然形成自思想这一行为,而意愿则将二者结合在一起。正是在这里而非在别处我们应认识到我们正在寻找的

三位一体。

[14] 有人继续说,“你用来说总是向自己呈现着的心灵记得它自己的记忆,并不是真正的记忆;记忆是对过去事物的记忆,而不是对现在事物的记忆。”有些作家在处理美德时,包括图利,把审慎分为三部分:记忆、理解和预见;记忆的是过去的事物,理解的是现在的事物,预见的是将来的事物。除了那些对将来有预知的人,没有人在预见上有把握,这也不是人可享有的恩赐,除非上帝给了他们,像先知那样。所以《智慧书》在谈到人时说,“有死者的思想胆怯,我们的预见犹豫。”^①过去之物的记忆与当下之物的理解你却可以确定——当下之物我这里指无形的,因为有形之物是向肉眼的视觉显现的。

但若你坚持记忆不是关于当下之物的,就请察看世俗文献使用“记忆”的方式吧,它们对词的正确使用的关心胜过了对事物的真相的关心:

尤利西斯不忍受如此之事
依塔卡的人也不
在那重大的机会里忘记自己^②

维吉尔在说尤利西斯不忘自己时,除了指他记忆他自己还指什么?他向自己呈现时,除非记忆也属当下之物,他是根本不能记得他自己的。关于过去之物,是人们用记忆指使得它们可

^① 《智慧篇》,第9篇,第14节。

^② 维吉尔:《埃阿涅德》,3,628/9。

能被回忆起并再度被思想的东西；至于当下之物，即心灵向自身呈现之物，人们可毫无谬误地把它说成是记忆，即心灵得以达到自己之物，心灵得以借它的自思所理解之物，以及这二者得以为自爱所结合之物。

第 12 章 上帝的形象与智慧

[15] 心灵的这个三位一体真是上帝的形象并不是因为心灵记得、理解并爱它自己，而是因为它也能够记忆、理解并爱那创造了它的上帝。它若这么做，就变得智慧了。若它不这么做，即便它记忆、理解并爱它自己，它也是愚蠢的。那么就让它记得照着自己的形象造了它的上帝并理解他、爱他吧！一言以蔽之，让它崇拜那非受造的上帝吧，他造它时给了它能力认识他并分享他。毕竟经上写着，“敬畏主就是智慧”。^① 这样它便可因分有那至上的光而不是凭着自己的光成为智慧，在永恒福地为王。因为它被称作人的智慧，乃是因它也是神的智慧。只有这样它才是真智慧；如果它只是人的，就是空幻的。我说它是神的智慧，这并不是在使他得以智慧的智慧意义上说的；他并不像心灵通过分有神才智那样通过分有自己才智。我这么说与称呼神的公义意义相似，这公义不仅使他本身为义，他还在“称罪人为义”^②时把它给予人。这就是使徒在说某些人时讲给我们的义：“因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。”^③也可

① 《约伯记》，第 28 章，第 28 节。

② 《罗马书》，第 4 章，第 5 节。

③ 《罗马书》，第 10 章，第 3 节。

以同样方式说某些人：“因为不知道神的智慧，想要立自己的智慧，就不服神的智慧了。”

[16] 所以有一个非受造的本性，它造了大小一切本性，它无疑比它造的这些本性都要优秀，当然也比我们正在谈的这个理性且理智的本性优秀，这一本性按其形象而造的人的心灵。这胜于别的本性的本性即上帝，实际上正如使徒所说，“他离我们各人都不远，我们生活、动作、存留都在乎他。”^①假如这是说我们的身体的话，有形世界也可作如是理解了；在它之中我们也生活、动作、存留，只要是关于我们的身体的。所以我们真应该把他的话理解为根据心灵说的，这心灵是照神的形象被造的；这种方式更胜一筹，以理智取代了仅仅可视之物。是的，什么不是在上帝之中呢？经上写道，“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。”^②若万有都在他之中，生活之物与运动之物除了在他之中，还能生活在、运动在哪里呢？

然而，并不是所有的人都像诗篇作者对他说“我常与你同在”^③那样与他同在，他也并不像我们说“主与你同在”那样与所有人同在。人的最大不幸就在于不与他同在，而没有他（神）他（人）便不能存在。显然他并不是没有他，他是在他之中的；但若他不能记起、理解并爱他，他就不是与他同在了。当然了，若某人彻底忘了某物，即便提醒他也无济于事。

① 《使徒行传》，第 17 章，第 27 节。

② 《罗马书》，第 11 章，第 36 节。

③ 《诗篇》，第 73 篇，第 23 节。

第 13 章 心灵怎样忘记上帝

[17] 举一个可见之物的例子。你不认识的某人对你说“你知道(认识)我”，并且为了提醒你，告诉你是在哪儿、何时、如何知道他的。如果他举出了一切能激起你记忆的可能迹象，你还是认不出来，那就表示你的遗忘是如此彻底，以致一切曾有的意识(notitia)都被彻底地从你的心灵里抹去了，你除了相信他说你一度认识他外，别无它路；如果这个人看来不值得信任的话，甚至也不能相信他说你一度认识他。但是如果你记得，当然就回到自己的记忆里并在那儿找还未被遗忘全然擦走的东西。现在从人的交往回到我们要说的点上来。《诗篇》第九篇说，“恶人，就是忘记神的外邦人，都必归到阴间”；^①第二十二篇说，“地的四极都要想念耶和华，并且归顺他”。^② 所以这些国度还未忘得那么厉害，以致不能提醒人们想起他了。忘记神就好像忘记了他们自己的生命，所以他们就回到了死亡，即地狱那里。接着他们受到提醒并归顺主，这就像通过记起他们已忘的生命而死里复生了。同样，我们还读到，“你们民间的畜类人当思想，你们愚顽人到几时才有智慧呢？造耳朵的，难道自己不听见吗？……”^③ 诗作者是在对那些不理解上帝从而胡乱谈论上帝的人说话。

① 《诗篇》，第 9 篇，第 17 节。

② 《诗篇》，第 22 篇，第 27 节。

③ 《诗篇》，第 94 篇，第 8-9 节。

第 14 章 灵魂不应爱自己胜过爱上帝

[18] 至于爱上帝，《圣经》中可找到许多有关的话。另外两种(官能或心灵活动)可以随之得到理解，因为没有人爱他所不记得的和完全无知的东西。这些经文中最重要最有名的是“你要爱主你的神”这一诫命。^① 人的心灵是这样构成的，以致它永不能不记着自己、永不能不理解自己、永不能不爱自己。假如你恨死某人，便会想伤害他，人的心灵若伤害自己呢，便是在恨它自己，这么说不是不合理。当它不认为它所意欲的东西对它有害时，它就不知道在意欲对自己不好的东西，但是当它意欲对自己有害的东西时，它实际上是在意欲对自己不好的东西，^②这便是经上说“谁爱不义，谁便恨恶自己的灵魂”^③的原因。

所以，知道怎样爱自己的人爱上帝；不爱上帝的，即便凭其本性爱自己，也仍可十分合理地说恨自己，因他做了于己不利的事，且猎杀自己，仿佛他是自己的敌人。人人为己，实际上只是一场可怕的混乱，许多人什么也没做，做的只是绝对毁坏他们自己的事。诗人描述过打击着没有语言的动物的这类疾病：

诸神啊，给虔诚的人好运，
给你们的仇敌则保留这种狂野的混乱！

① 《马太福音》，第 22 章，第 37 节；《申命记》，第 6 章，第 5 节。

② 原译：“当它想象它想要的东西对它没什么不好时，它不知道它正希望自己病变；实际上，在要对它不利的东西时，它正是在希望自己病变。”——校注

③ 《诗篇》，第 11 篇，第 5 节。

它们自己用无鞘之齿撕咬着自己的肢体。^①

他是在描写生理的疾病，所以，如果不是因为本性促使每个动物都尽可能地保存自己，而疾病则在于为此它们相互撕咬，从而毁灭了它们天然地想要保存的肢体，——若非如此，诗人为何称之为混乱呢？

但若心灵爱上帝，并随之记忆、理解他，它就可正确地接受诫命，爱邻如己。因为现在它是用一种正直的而非扭曲的爱在爱自己，现在它爱上帝；分有上帝的结果不仅在于它是那形象，而且在于又旧又破又不幸之后焕然一新、幸福快乐。它原爱自己到如此地步，宁可舍弃在它之下的万有，也不舍弃自己；然而由于它离弃了在它之上的、唯一可保守它的力量的、可当作它的光来享有的上帝——这当然是上帝，诗人歌颂他说，“我的力量啊，我必仰望你”，^②在另一首诗，诗人又说，“凡仰望它的，便有光荣”^③——它就变得又软弱又黑暗，结果就被它不能自控的爱和它难以自拔的混乱可悲地从自身拉下来，拉到那不是它自身的、低于它自身的的东西那里。在这深渊里它现在悔罪地哭喊着，正如《诗篇》所言，“我心跳动，我力衰微，连我眼中的光也没有了。”^④

[19] 但即便在这一罪恶的软弱、混淆状态中，它也不能失去

① 维吉尔：《农事诗》，3：513-514。

② 《诗篇》，第59篇，第9节。

③ 《诗篇》，第34篇，第5节。

④ 《诗篇》，第38篇，第10节。

它天然的对自我的记忆、理解和爱。这就是为何如我以前所提，可恰当地说，“尽管人行在形象里，其忙乱却是枉然；积蓄财宝，不知将来有谁收取。”^①假如不是因为他失去了他由之可拥有上帝、再无他需的力量，他为何积蓄财宝？假如不是因为他眼里无光，他为何会不知为谁而积？这便是他为何看不到上帝之言的真理：“无知的人哪，今夜必要你的灵魂，你所预备的要归谁呢？”^②即便这样的人也仍行在形象里，这人的心灵对自己有记忆、理解和爱；所以假如要他在财宝与心灵之间作出选择，鱼与熊掌不可兼得，谁会那么傻，宁要财宝也不要心灵呢？财宝常可令心灵癫狂，那些不为所动的心灵则可即便无金银财宝亦快乐无忧。但不管如何，除非用心灵，还能用什么来拥有财宝呢？一个婴儿可生于巨富之家，成为法律上一切财产的主人，但既然心智未开，便什么也不能拥有。所以我问你，一个人若失去了心灵，到底能拥有什么东西呢？我为什么要谈到财宝，证明任何人在面临选择时宁失其宝也不失其心，既然没有人会选择财宝，甚至没有人会将之与肉眼比较，宁要肉眼也不要财宝？藉着肉眼，每个人都可拥有他喜欢看的无论什么。假设有一个人必须在二者之中作一选择，谁会不宁失其金亦要其眼呢？相似地，若他须在眼与心之间作一选择，谁会不明白宁舍其眼也要其心的道理呢？一颗心灵没有肉眼也仍是人；有肉眼而无心灵却只能是畜牲。谁愿意放着瞎眼的人不作，倒去作能看但没有心的畜牲呢？

[20] 所有这些我都已简要地说了，以提醒可能读到我的作品

① 《诗篇》，第 39 篇，第 6 节。

② 《路加福音》，第 12 章，第 20 节。

的较迟缓的读者，心灵有多么爱自己，即使它因为错误地爱并追求低于它的东西而又软弱又混乱。如果它根本不认识它自己，即不记得、不理解它自己，它就不会爱它自己了。在这个神的形象里，有这样的一种能力，使它能够依恋它的原形。它是如此地被安置在自然秩序里——不是空间的秩序——在它之上除了他再无其它。当它完全依靠他，它就会与他成为一灵，正如使徒所证实的，“与主联合的，便是与主成为一灵。”^①心灵在得享他的本性、真理与幸福时便会如此，当然“得享”并不是与他共有他自身的本性、真理与幸福。所以当它欢天喜地地依靠那一本性时，将看到它所见之物均是不变的。然后恰如《圣经》所应许的，它的愿望将为善物充满，^②充满不变的善物，充满其形象所自来的三位一体它的上帝，后者把它藏在他的隐密处拯救它免遭损害，^③从而充满他的丰盛，罪再不能令它愉悦。

第 15 章 罪人中残存的上帝的形象

[21] 然而现在它看自己时，看不到任何不变之物。对此它毫不怀疑，因为它是不幸的且正渴望幸福，令这成为可能的它唯一的希望在于它是可改变的。假如不是可改变的，它便不能从不幸转到幸福，也不能从幸福转到不幸了。除了它自己的罪与主的义之外，还有什么能在全能、良善的主之下使它不幸的呢？

① 《哥林多前书》，第 6 章，第 17 节。

② 《诗篇》，第 102 篇，第 5 节。

③ 《诗篇》，第 30 篇，第 21 节。

除了它自己的善功(meritum)^①和主的奖赏外,还有什么能使它幸福呢?但甚至它的善功也是他的恩典,他的奖赏将是它的幸福。它不能给自己它已失且不再有的义。人在受造时受有它,却因犯罪而失去了它。所以人得以配享幸福的义也是接受来的。使徒严肃地警戒过人心,当它开始骄傲于自己的善性时:“使你与人不同的是谁呢?你有什么不是领受的呢?若是领受的,为何自夸,仿佛不是领受的呢?”^②

但心灵在领受他的圣灵之后真正地回忆起它的主时,十分清晰地感到——因为它是从内部来的全然密切的指示得知的——除非是藉着他的恩典的作为,它是不能升起的;除非是藉着它自己的自愿的过犯,它是不会堕落的。它当然不记得它的幸福了。那是曾经有但不再有的,心灵已全然忘了它,甚而不能经提醒而想起它。但它相信它的上帝的关于它的可信文献,这是他的先知们记下的,他们谈到了乐园的福祉,并通过一个历史传统使它(心灵)知道了人的第一次的善与第一次的恶。

然而心灵对它的上帝却是记得的。他永远存在;他不是曾经存在而现在不存在,也不是现在存在而过去不曾存在,而是正如他永不会将不存在一样,他也永不会曾不存在。他是全在的,心灵生活、行走、存留都在他之中,^③故此它能记得他。

它之记得他不是因为它在亚当之中认识过他,也不是在此肉身之前的别的地方,也不是在它首先受造以植入此肉身时认

① 原译:“美德”,不便于同 *virtus* 相区别。——校注

② 《哥林多前书》,第4章,第7节。

③ 《使徒行传》,第17章,第28节。——校注

识过他。它根本不记得这些事；不管它们是否属实，它都已全然遗忘。然而它得到提醒归顺主，仿佛归向光，这光即便在它背离他时也以某种方式继续抚触它。

正是由于这光，甚至没有神的人也能想到永恒，并正确地人们对人们行为中的一些成分或褒或贬。我问你，如果不是凭着他们所知的人应如何生活的标准，他们能用什么标准来判断，即便他们本身并不像标准那样生活呢？他们在哪里看到这些标准？不是在他们自己的本性里，因为他们是用心灵看到它们的，我们都同意他们的心灵是可变的，但每个能看到这类事物的人都知道，这些标准却是不变的。他们也不是在他们自己心灵的态度(habitus)^①里看到的，因为这些是公义的标准，而大家都知道他们的心灵却是不义的。那么，这些标准写在哪儿，不义的人在哪儿认识到何为义，他们在哪儿看到他们应该拥有他们自身还没有的？它们写在那被称作真理之光的书中，任何公义的律法都来自于它并植入行公义者的心中，不是通过空间的位移，而是通过一种印记，正如图章既印在蜡上本身又不留在里面一样。至于本身不行义但又明白该怎么做的人，是那些背离了光但仍为它所照之人。但甚至看不到该如何生活的人罪更可恕，因为不知法者不罪；即便这样的人，也时不时地为遍在的真理之光所照，在他们接受警醒并忏悔之时。

第 16 章 上帝形象的复形或更新

[22] 那些经过提醒，从贪恋于世界的畸形(deformitas)中归

① 此处 habitus 亦可译为“状态”，甚至“习性”。——校注

向主的人,就被他复了形(reformari);他们听从使徒所说,“不要效法(conformari)这个世界,只要心意更新(reformari)而变化。”^①从而形象开始在从前形成过它的他手中修复了。它不能像它能损害自己的形象那样更新自己。正如使徒在别处所说,“又要将你们的心志改换一新,并且穿上新人,这新人是照着神的形象造的,有真理的仁义和圣洁。”^②“照着神造的”在别的经文中即“照着神的形象造的”。但由于犯罪,人失去了真理的公义和圣洁,形象也就变形变色了;当他得到更新复形时,这些品质则又会回来。

至于他说的“你们心灵的灵”,^③并不指两个东西,好像心灵是一个东西,心灵的灵又是一个东西似的。他是说每个心灵都是灵,尽管不是每个灵都是心灵。上帝也是灵,但他不能更新,因为他不能变老。我们还谈到人里面的一个不是心灵的灵,即与有形物体相似的形象(imagines)所归属的那个灵;^④他在说“我若用方言祷告,是我的灵(spiritus)祷告,但我的心灵(mens)没有果效”^⑤时指的就是它。他的意思是,说的东西未被理解,但若非在灵的思想里物理声音的形象(imagines)先于口头的言说的话,说的东西甚至都不能说了。人的灵魂也被称作灵,其意如福音书所说,“低下头,将灵交付神”,^⑥指身体脱离灵魂的死。人

① 《罗马书》,第12章,第2节。

② 《以弗所书》,第4章,第23节。

③ 即上段和合本中的“你们的心志”。

④ 原译:“即我们身体的领域——比如想象。”——校注

⑤ 《哥林多前书》,第14章,第14节。

⑥ 《约翰福音》,第19章,第30节。

们甚至可谈论动物的灵，这在所罗门传道书里有清楚的使用，他说，“谁知道人的灵是往上升，兽的灵(spiritus)是下入地呢？”^①这个意思在《创世记》也有，它说“凡在旱地上、鼻孔有气息(spiritus)的生灵”都在洪水中死了。^②风也被叫作灵，风显然是有形之物，《诗篇》正是在这个意义上用的，“火与冰雹，雪和雾气，风暴之灵。”^③由于“灵”有这么多的用法，所以他希望用“心灵的灵”来指每个心灵都是灵。同一位使徒还谈到过肉体的身体(corporis caro)的脱去。^④他当然不是指两个物事，好像肉体是一物，身体又是一物似的；只是由于身体(或物体)指许多东西，不全是肉体——比如那些不是肉体的天体和地上的物体——他只好说肉体的身体以指肉体了。同样他说心灵的灵，指的乃是心灵。

在另一个地方他更明确地提到形象，用词方式也与此相似：“你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人，这新人在有关神的知识上渐渐更新，正如造他主的形象。”^⑤在另一处我们读到，“穿上新人，这新人是照着神造的”，^⑥这跟我们刚才看到的“穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”是一样的。他在那里说“照着神”；在这里则说“照着造他的主的形象”。针对那里的句子“真理的公义与圣洁”，他在这里以“在有关神的知识上”来对应。所以心灵的这一更新或复新，是照着上

① 《传道书》，第3章，第21节。

② 《创世记》，第7章，第22节。

③ 《诗篇》，第148篇，第8节，和合本为“成就他命的狂风”。

④ 《歌罗西书》，第2章，第11节。

⑤ 《歌罗西书》，第3章，第9-10节。

⑥ 《以弗所书》，第4章，第24节，和合本为“照着神的形象”。

帝或照着上帝的形象发生的。它说“照着神”，是怕我们以为它是照着别的某个受造物发生的，“照着神的形象”则帮助我们理解，这一更新发生在可在其中找到神的形象的地方即心灵里面；这正如我们说一个脱离了身体的好信徒死了，是照着身体而非照着灵魂说的。如果不是指他在身体上而非在灵魂上死了，我们为什么说“照着(secundum)身体死了”呢？如果我们说“照身体他英俊”或“照身体而非照性格他强壮”，意思跟“他在身体上而非性格上英俊或强壮”一样。不用说，以上经文也是这样。所以，我们不要把“照着造他的主的形象”理解成，仿佛它照着得以更新的形象是别的东西，而非正被更新之物。

第 17 章 上帝的形象如何更新

[23] 须知道，这一更新并非在皈依的一瞬发生，像受洗更新的那一刻，一切罪都得宽恕，从而连小罪都不复留那样。退烧是一事，从发烧留下的虚弱状态中康复过来又是一事；从身体中拔出毒刺是一事，治愈它留下的伤是另一事。治疗的第一个阶段是消除虚弱的原因，用赦免一切的罪来做到这一点；第二个阶段是治疗虚弱本身，这是通过稳定地在更新这一形象上取得进展来逐步做到的。这两个阶段《诗篇》都指出了：“他赦免你的一切罪孽”，这发生在受洗中；“医治你的一切疾病”^①，这发生在恢复形象的每天的进步中。关于这，使徒也说得明确，“外形虽然毁坏，内心却一天新似一天。”^②它是“在有关神的知识上”渐渐更

① 《诗篇》，第 103 篇，第 3 节。

② 《哥林多后书》，第 4 章，第 16 节。

新，即在“真理的仁义与圣洁”上更新，这上引的使徒的话已说过了。

所以，在有关神的知识上和真理的仁义与圣洁上日日更新的人，是在把他的爱从尘世之物转移到永恒之物，从可见之物转移到可知之物，从肉体之物转移到属灵之物上；是在不懈地审查并减轻对一类的贪求，同时不懈地凭着爱把自己与另一类连接起来。但他在这方面的成功依赖于神助；毕竟，宣称“离了我，你们就不能做什么”^①的是上帝。当生命临终之时，笃信中保、日有进步的人将受到天使的迎接，进到他曾崇拜的神的面前，为神而成至善，在世界终了之时再度得回身体，不是为了永罚而是为了荣耀。因为唯有在它达到对神的完善的慧观(perfecta visio)时，这一形象才成为神的完善的相似。保罗就此说过，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”；^②在别处又说，“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”；^③这就是那些天天向上的人所发生的事。

第 18 章 身体的复活

[24] 使徒约翰说，“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为

① 《约翰福音》，第 15 章，第 5 节。

② 《哥林多前书》，第 13 章，第 12 节。

③ 《哥林多后书》，第 3 章，第 18 节。

必得见他的真体。”^①由此可清楚地看到，神的形象在充分地得见神时将达到与神的充分的相像——尽管使徒约翰的这段经文也可能是指身体的不朽。在这方面我们也将像神，但只是像圣子，三位一体中独有他取了人的身体，死而复活升天。这也可称作神的儿子的形象，在他之中，像他一样，我们也将有一个不朽的身体，在这方面效法的不是圣父圣灵的形象而只是圣子的形象，只是由于他我们才读到并全盘接受了“言成了肉身”^②的信仰。这便是为何使徒说，“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。”^③“长子”，当然是“从死里首先复生的”，^④根据同一位使徒，“所种的是羞辱的，复活的是荣耀的。”^⑤根据我们在身体的不朽上所效法的这一圣子的形象，“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状”；^⑥这指的是，正如我们效法亚当曾是有死的，我们坚信切望效法基督便将永生。因为那时我们能产生同样的形象，但还不是在慧观中而是在信仰中，还不是在事实上而是在盼望里。使徒在说话时指的当然是身体的复活。

第 19 章 心灵与上帝的相似与真智慧

[25] 至于形象，经上说，“我们要照着我们的形象，按着我们

① 《约翰一书》，第 3 章，第 2 节。

② 《约翰福音》，第 1 章，第 14 节。

③ 《罗马书》，第 8 章，第 29 节。

④ 《歌罗西书》，第 1 章，第 18 节。

⑤ 《哥林多前书》，第 15 章，第 43 节。

⑥ 同上书，第 15 章，第 49 节。

的样式造人”，^①既然它不说“照着我的”或“你的”形象，我们相信人是照着三位一体的形象造的，并就我们所能地理解了这是什么意思。我们也应根据这一形象来理解使徒约翰所说的，“我们必要像他，因为必得见他的真体”，这里他指的是“我们是神的儿女”^②的那些人。肉体的不朽将在保罗说的那一刻臻至完善，“就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”^③在审判前的眨眼间，现在所种的软弱的、必朽的、羞辱的、动物的身体将上升为属灵的身体，满有力量、荣耀并不可朽坏。现在日复一日内在地而非外在地得到更新的人心中的形象，届时将在审判后的面对面的与神相见中臻至完善，而现在只能在模糊不清的镜中观看。我们要根据这一完善来理解“我们必要像他，因为必得见他的真体”这句话。当他对我们说，“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国”，^④我们就将得到这份大礼。那时不信神的人将被带走，不得见神的荣耀，那时左手边的人将走向永罚，而右边的人将走向永生。正如真理所说，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”^⑤

[26] 这就是我眼中的凝思的智慧(sapientia)，在《圣经》中它区别于知识(scientia)，并被称作人的智慧，尽管实际上这智慧只能来自于神，理性理智的心灵只有分有他才能变得真有智慧。

① 《创世记》，第1章，第26节。

② 《约翰一书》，第3章，第2节。

③ 《哥林多前书》，第15章，第52节。

④ 《马太福音》，第25章，第34节。

⑤ 《约翰福音》，第17章，第3节。

西塞罗在其对话录《荷尔顿西乌斯》的结尾对此有所评论,他说:

这是我们的最大盼望,对之我们日思夜想,磨锐我们心灵最佳点的理解力,关注它,不使它变得迟钝,就是说我们过一种哲学的生活;这样,如果我们的这种感知能力和智慧能力终有一灭、飞逝不再,当我们完成了我们的义务时,将有一个快乐的晚年,生命无烦扰、安宁地熄灭;或者,若我们有永恒的、神圣的灵魂,像古代哲学家们所一致认为的,而他们是最大最杰出的,如果是这样,我们就必须认为,这些灵魂越是恪尽其职,即按理性与求索的欲求而生活,越少把自己与人纷乱的邪恶和错误混在一起,重回天堂就越容易。

然后他又加了一句结束全文:

若我们希望在此肉体生命终结之时平和地渐消,或即时从这个住所迁往另一无限好的住所,可以一句话作结:我们须尽力尽心进行这些研究。

这样一个天才使我吃惊的地方在于,他谈到那些在哲学中生活的人们,哲学让他们因凝思真理而幸福,他们在完成其人间义务后有个快乐的晚年,“如果我们的这种感知能力和智慧能力可灭、可逝去的话”;仿佛这里正在死去和消逝的是我们不爱的东西,甚或是我们极度痛恨的痛惜,以至于它的衰落乃是我们的

快乐。^①他当然不是从那些他为之大唱赞歌的哲学家们那里学到这个的；这个意见倒是带有新学园派的气息，此派劝他怀疑甚至最明证的东西。他从那些他承认为“最伟大最杰出的”哲学家那里他得知灵魂是永恒的。永恒心灵受到规劝按理性与求索的欲望而生活，并越少把自己与人纷乱的邪恶和错误搅在一起，便越易回归到上帝那里。但这一进程只热爱并求索真理，这对不幸的人是不够的，即对所有有此理性而不信中保的人是不够的。这点我已在前几卷尽力显示过了，尤其是在第四卷和第十三卷。

第十五卷

第 22 章 三一类比的不足之处

[42] 但是，当这三样东西都可在一个位格(persona)(这就是人)找到时，可能就会有人对我们说：“这三样东西，记忆、理解、爱，是属于我的，而不是自身存在的；不管它们做什么，都是为我而做而不是为它们自己而做——或不如说，我是通过它们而做事的。用记忆来记忆的乃是我，用理解力来理解的乃是我，用爱来爱的乃是我。当我将我的思想的焦点转到记忆上面，从而在我的心里说着我所知之物，一个真言(verbum verum)就产生于我的知识了，(它们)每一个都是我的——无论是知识，还是言词(都是我的)。因为正是我在认知，正是我在心里说出我所知的东西。当我通过思想发现，我已经在我的记忆中理解并且

^① 原译：“仿佛这里有某种我们不爱且痛恨的东西正在死去且摔为碎片似的，既然其晚年令人快乐。”——校注

爱某物,并且这一理解的爱甚至远在我思想它之前便已在那儿了,我就发现我的理解和我的爱在我的记忆中,在那儿正是我在理解,正是我在爱,而不是它们。还有,当我的思想记起并希望回到它已沉积在记忆中的东西上,观察、理解并内在地说出它时,它是用我的记忆而不是它的记忆来记忆、用我的意愿而不是它的意愿来希望的。我的意愿在记得并理解它应该趋向和避免的东西时,也是用我的记忆而不是它自己的记忆记忆的;也是用我的理解而不是它自己的理解理解它合理地爱的东西的。”

可简明扼要地这样陈述:“用所有这三样东西来记忆、理解并爱的是我——我既非记忆亦非理解亦非爱,而是拥有它们。”一个拥有这些东西的人并且本身不是这三样东西的人可以这么说。但在那被称作上帝的至上本性的纯一性里,尽管上帝是一,位格却是三,即父、子、灵。

第 23 章 以上不足的分析

[43] 所以三位一体作为一物,它本身是迥异于在另一物中的三一形象的。正是由于这一形象,这三者在其中得以发现的东西也同时被称作形象;正如画布和画在它上面的东西二者都被称为形象,但画布只是由于画在它上面的画才被称为形象的。但这乃是那无可比拟地超乎万物的至上三位一体中的不可分离性,人的三位一体不能称为人,但这一至上三位一体却被称为并且就是一个上帝。它也不是一个上帝之中的三重性——它就是一个上帝。

那一至上三位一体也与人这一形象不同,在人这里是一个位格(persona)有三样东西;而在上帝那里则相反,上帝是三个

位格,子的父、父的子、父与子的灵。真的,这一三一形象中的人的记忆[尤其是动物没有的那种记忆,那些不是通过身体感觉进入它的唯理智可知之物(相)就被包含在这种记忆里],尽管与神圣三位一体中的圣父的相似极不充分,但也在一定的程度上与圣父相像。同样真实的是,在说出已知之物时通过将思想导向记忆而形成不属于任何个别语言的那一内在言辞的人的理解,尽管与圣子有着巨大差别,但也与之有相似之处;至于发自知识并将记忆与理解结合在一起的人的爱呢,其存在本身是父母和子女所共有的(这就是它本身不能被视为父母或子女的原因),它尽管与神圣三位一体中的圣灵有着巨大的差别,却与之也仍有某种程度的相似。虽然有某种相似,但在三一形象里,这三者不是一个人而是属于一个人,而在这一形象的原本即至上三位一体那里,这三者却不能说属于一个上帝:他们就是一个上帝,并且他们就是三个位格而不是一个。

确实,这是一件令人惊奇的无以言喻的令人惊奇的事,即虽然这一三一形象乃是一个位格,而那一至上三一却是三个位格,但那三个位格的三一却仍比这一个位格的三一更为不可分离。在神圣性或神性的本性里,那个三一乃是这一本性之所是,并且是不可改变的、永远在自身之内相等的;它也不在某个时间里有所不同。而在这一不相等的形象(指心灵三位一体)中的这三者,实际上也不能在空间上彼此分离,因为它们不是身体,虽然如此,在此生它们仍是可以透过它们各自的“大小”而被分离的。正是因为不存在相关的物理质量,它并不意味着我们看不到在一个人那里记忆比理解要大,而在另一个人那里则是理解胜于记忆,在第三个人那里则可能记忆和理解都被爱盖过了,不管后

面二者彼此之间是相等的还是不等的。于是小一些的就被大一些的压下去了,不管是两个被一个压下去还是一个被两个压下去还是一个被另一个压下去。甚至即使有时它们彼此相等,治好了一切的软弱^①,即使在这时一个被恩典自变化中解放出来了的东西也不可能与本性上不可改变的东西相等,因为受造物是不能与创造者相等的;不管怎样,只要它一切的软弱都可治疗,它就是可变化的。

[44] 但是,当许诺给我们的与上帝的面对面的见面实现时,我们就可以更为看到这一不仅无形,而且至为不可分、确实不可变的神圣三一了,比我们现在通过看作为它的形象的自己来看要清楚、明确得多了。然而,那些通过这一镜子和在这一谜中看(就其在此生得允的程度而言)的人,并非那些只是在他们自己的心灵中观察我们已讨论和建议的东西的人,而是那些只是把它当作一个形象来看,从而能以某种方式将所见形象与形象之所本(原形)连接起来的,并且既然他们还不能面对面地得见原形,便由其可观察的形象来推测(原形)。因为使徒并未说“我们现在在镜子里看”,而是说“我们藉着镜子看”。^②

所以那些就心灵所能被看见的那样看他们的心灵,以及在它之中的这个三位一体(这我已尽我所能从各个角度加以讨论了),但不相信或不将之理解为上帝的形象的人,他们确实看到了一个镜子,但远非藉着镜子看到了那唯有藉着镜子才能被看到者(上帝),他们甚至不知道他们所看见的镜子是一个镜子,

① 这里奥古斯丁是在谈复形后的理想三位一体形象。

② 《哥林多前书》,第13章,第12节。

即一个形象。假如他们真的知道这一点，他们无疑会觉得，应该在镜子里来寻找镜子所映之物(上帝)，并于现时在某种程度上看到他(上帝)。无伪的信仰会净化他们的心，这样现时在镜子里被看见的将来有一天会被面对面地看到。但有人轻视这一净化心灵的信仰，他们在理解人类心灵的本性、精妙地讨论它时，除了是在他们自己的理解的证据上谴责他们自己外，还能是在做什么呢？若非他们被捆绑在一种作为处罚的黑暗里，并要负担一个将灵魂往下拉的可朽坏的身体，他们在运用它(理解力)时，肯定不会碰到他们确实碰到了的困难，而只会凭着最大的劳动达到某种确定性。什么才能承担这样的一种邪恶即罪的打击呢？所以，受到这么一个大恶的警告，他们应该追随那“背负世人罪孽的羔羊”。^①

《上帝之城》^②

第八卷

[第1章 应当同知识卓越的哲学家讨论自然神学问题] 现在我们必须比上一卷讨论和解释问题时更应当集中注意力，因为这毕竟不是同一般的人而是同拉丁文译为爱智的哲学家探讨自然神学(theologia naturalis)。它不是神话神学(fabulosa)，或城邦神学(civilis)，也就是说，不是城市或舞台上的神话：前者暴露神的罪恶，后者揭发神的更加罪恶的欲望，因而与其说有关

① 《启示录》，第14章，第4节；《约翰福音》，第1章，第29节。

② 《上帝之城》傅乐安先生所译部分错漏较多，恕不一一注明。——校注

神,不如说有关用心险恶的精灵。^①

如果按《圣经》权威和真理所指示的,智慧即上帝,一切由上帝造成,则真正的哲学家就是爱上帝的人。然而“爱上帝”这个名称所对应的事实,并不能落实在所有以这个名称为荣的人身上,因为名为哲学家,不一定都爱真智慧。为此,我们要从熟悉的著作中的论点挑选合适的几位,同他们讨论这个自然神学问题,这样才不会枉费工夫。

在这部著作中,我并不想批驳所有哲学家们的全部错误意见,而仅仅涉及神学方面的问题。神学(theologia),按照希腊文,我们认为指的是关于神的论述或论断。而且,我不批驳所有哲学家的意见,而仅仅批驳这样的哲学家的意见,即虽然承认上帝存在及其关怀人类,但却又认为为了获得生前和身后的生命,崇拜一个上帝不够,还应该崇敬这唯一的上帝所树立的其它许多神。

这些哲学家的意见^②胜过瓦罗的意见^③,更接近真理。瓦罗确实曾把整个自然神学推广到这个宇宙及其灵魂,可是那些人却认为,上帝超越灵魂的所有本性之上;上帝不仅创造了每每称之为天地的可见的宇宙,而且给每一个创造物创造了灵魂;例如

① 原译:“它不是民间神话,也就是说,不是城市舞台上的神话。这类神话不是暴露神的罪恶,便是揭发神的邪恶意愿。因而与其说是神的罪恶,不如说是魔鬼的罪恶。”此处奥古斯丁沿袭瓦罗对神学的三重区分:神话神学、城邦(政治)神学和自然神学。——校注

② 原译:“有些人的意见”,不确。——校注

③ 瓦罗(Marcus Varro,公元前116-前27年),古罗马著名学者、博古家,精通多种语言,博学多才,曾任大庞培手下的执政官。——译注

他给人类创造的理性的和理智的灵魂,由于分有上帝无形而不变的光而获得幸福。关于这种论述,谁也没有少听过,谁也不会不知道,他们就是柏拉图派的哲学家,他们就是由鼻祖柏拉图而得名。

所以,对于这个问题,我认为有必要优先加以探讨。当前,我想先简单地回顾一下柏拉图以前研究过这个问题的人。

[第2章 两种学派的哲学家:意大利学派和伊奥尼亚学派,以及他们的创始人]在各民族的语言中,希腊文学十分显著。它记载了两种哲学派别:一是意大利学派,这名称指过去通称为大希腊的意大利地区;^①另一是伊奥尼亚学派,它指现今所说的希腊地区。

意大利学派的创始人是居住在萨摩斯岛的毕达哥拉斯。据说哲学这个名字是他提出来的。因为在他之前,一些行为出众而受到尊敬的人,曾获得了智者(sapientes)的称呼,而有人问毕达哥拉斯是干什么的,他回答自己是哲学家,即钻研和爱好智慧者。因为在他看来自称智者太过自命不凡。^②

伊奥尼亚学派的缔造者米利都人泰勒斯是人们所说的七贤(sapientes)之一。其他六位也由于杰出的生平和严格的言行而闻名。泰勒斯为了培养其追随者,把自己对事物性质的研究和论断革之于书而著名。尤为值得钦佩的是,他懂得天文运算,能够预言日食和月食。可是,他认为水是事物的本原(principium),宇宙各种元素和宇宙本身都是由于水而产生和存在。对于

① 意大利南部和西西里岛当时均为希腊所管辖。——译注

② 原译:“他自称智者,自命不凡。”——校注

我们所瞻仰的光灿夺目的宇宙，他认为无须神灵来操劳。

泰勒斯的学生和继承者阿那克西曼德，改变了泰勒斯关于事物性质的意见。他不接受泰勒斯万物仅仅产生于湿润的主张，而认为任何事物的产生都有各自的本原。他相信事物的本原是无穷的，无穷的本原产生无数的宇宙，并由此出现其它一切。各种宇宙时生时灭，各依其时。阿那克西曼德也不赞成有什么神明参与宇宙万物的工作。

阿那克西曼德的弟子和继任人阿那克西美尼，则把一切事物的原因归结为无限的气。他不否认神，但缄口不言。不过，他认为不是神造成了气，而是气产生了神。

阿那克萨戈拉是阿那克西美尼的学生。他认为，我们看到的万事万物是神灵的结果。他还说，任何事物都是按照各自的形态和种类，由无限物质中相同的分子组成，但是在神灵的关怀下实现的。

阿那克西美尼的另一个学生第欧根尼说，气是事物的质料，一切由它而产生，但需要神的理性的支持，否则什么都无法产生。

阿那克萨戈拉的学生和继承者阿凯劳斯也说，每一件事物都由其相同的分子组成。但是，他又认为，正因为一切物体都是永恒的，所以也必须承认其中存在着智慧，即由它分解和组织各种分子而产生各种事物。据说柏拉图的老师苏格拉底是他的弟子。

为了柏拉图的缘故，作上述简单的回顾。

[第3章 苏格拉底的学说] 大家承认，苏格拉底是第一个主张把全部哲学用来校正和塑造品行(mores)的。在他之前，所

有学者都注重物理学,即竭尽全力倾注于自然的研究工作。可是,我似乎无法明确断定,苏格拉底是否为了幸福生活的必要性,力求寻找一种确切无疑的思想,而对事物模糊不清的那些想法表示讨厌。事实上,所有哲学家都是为幸福生命而全力以赴不知疲倦地探讨着。或者,如有些善意的人所推测的那样,苏格拉底不愿人们的心灵为世俗事物所束缚,而一心专务于神的事。

他发现,有人在寻找事物的原因,但是他相信第一和终极原因只能在唯一而至高的上帝意愿那里找到,于是他认为,如果没有纯洁的心灵是无法理解第一原因的。所以,他主张应当以好的品行净化人生,使心灵摆脱肉欲的重压,提升自我而致力于永恒,以及以纯洁的理智去观察无形和不变的光之本性,从中透视每事每物之所以得以稳妥地生存的原因。

众所周知,苏格拉底用他那令人惊叹的论辩和尖刻的机智,全心投入各种伦理问题,不是自称无知,便是隐藏自己的知识,追逐和纠缠那些自作聪明和自以为精通伦理问题的糊涂人。因此他激怒仇敌,遭人罗织罪状,陷害致死。但是事后,曾公开处决他的雅典城在公众面前给予平反昭雪,于是人民转而对两名诬告者极为愤恨,一名当场被群众击毙,另一名自愿永久流放,才免一死。

所以,苏格拉底生前死后名声鹊起,弟子盈门。他们都学习他的哲学,特别是伦理问题方面的研究,探讨至善。人之所以能够获得幸福,在于至善。

苏格拉底讨论至善时,提出各式各样的问题进行推敲、采纳、扬弃,不明确表示自己的意见。其弟子则按各自的理解,各

取所好,如此确定最终的善(finis boni)^①;所谓“最终的善”,无非每一个人获得它的人因此而成为幸福的。

苏格拉底学派中关于最终的善的意见如此分歧,简直使人难以相信他们能是同一老师的弟子。有的如亚里斯提卜以快乐为至善,有的如安提斯泰尼以美德为至善,还有其它各不相同的意见,一一列出,未免太长。

[第4章 苏格拉底最出色的学生柏拉图将哲学分为三种] 在苏格拉底的学生中,唯有柏拉图独占鳌头,享有最高声誉,其他无不黯然失色。他出身于雅典贵族家庭,自幼天资聪明,在同学中名列前茅,但是他并不承认自己和苏格拉底的学说足以完成哲学。他周游四方,哪里有博学之士,立即慕名求教。他在埃及及学习那里的人们所看重和教授的学问。^② 在意大利,毕达哥拉斯学说享有盛名,流行着意大利学派,他即去听著名学者的讲演,甚为便利地学得其中的精华。

由于他特别敬爱老师苏格拉底,几乎在他所有的对话中都以苏格拉底为代言人。^③ 即使他在别人那里学到些什么,或自己个人发现些什么,他依然以老师的优雅风度讨论伦理问题。

哲学研究有的侧重于行为,有的侧重于思辨,因而有一部分哲学可称之为行动的(activa),另一部分可称之为理论的(contemplativa)。所谓行动的,是研究生活方式,即修养美德(mores);所谓理论的,是探究自然界的原因和极其严格的真理。苏

① 原译:“善的目的”。——校注

② 原译:“在埃及,政治教育双双闻名,他就去学习。”不知所据。——校注

③ 原译:“在讲演中经常引用老师的言论。”不确。——校注

格拉底以重视行动而著名,毕达哥拉斯则推崇理论,而且不遗余力地进行研究。而柏拉图由于兼容二者完成哲学而受到称赞。他把哲学分为三种:一是伦理(moralis),主要探讨人的行为;二是自然(naturalis),属于理论性研究;三是逻辑推理(rationalis),分辨真伪。后者虽然对行动和理论二者都需要,但毕意思辨以透视真理为己任。所以,这种三分法并不和之前的区分相矛盾,即所有有关智慧的研究都以行动和理论为对象。^①

柏拉图究竟如何考虑这三个部分?也就是说,他从何认识或确认一切行动的目的、一切事物的原因、一切推理的根据?解释清楚,既需要时间,我就不想贸然断言。

柏拉图在其论著中乐意借用其老师苏格拉底的方法进行讨论,即大家所熟悉的那种不宣扬自己的知识和意见的辩论方法,因此不容易知道他本人对重要问题的见解。

在翻阅柏拉图的著作中,既有他本人说的,也有叙述他人所说的,更有他认为满意而精述的。我们在这本书中应当摘录和引证的论点,或是同我们的信仰所捍卫的真正宗教相符合的,或是恰恰相反,关于一神与多神、人死后真正幸福的生活等问题。

凡精心钻研、真正了解和追随柏拉图的人——柏拉图理远远胜过其他异教哲学家,——都备受赞誉,声名远播,而他们确实也对上帝有所理解,他们发现上帝就是存在的原因、理智的

^① 原译:“所以,这种三分法互相并不矛盾。所有哲学研究都以行动和理论为基础。”——校注

根源、生活的秩序。^①三者中第一种属于自然哲学,第二种属于逻辑学,第三种属于伦理学。

人之所以被创造,正是为了通过他自身中最优越的部分,触及那比一切都优越的存在,即那唯一真实完满的上帝。^②没有上帝,任何事物都不能存在,任何学说都是空谈,任何活动都是无用。他之所以被寻求,是由于人们在他那里看到一切都是有序序的(*seria*);^③他之所以被确认,是由于人们在他那里看到一切都是确切的(*certa*);他之所以被爱慕,是由于人们在他那里看到一切都是正当的(*recta*)。④

[第5章 最好同柏拉图学派讨论神学,因为他们的见解胜过所有哲学家] 如果柏拉图说过仿效、认识、热爱上帝的人就是智者,以及分有上帝的人是幸福的,那么有何必要再去讨论其它学说呢?没有人比柏拉图派更接近我们。

在柏拉图学派面前,其它神学不值一提。不仅仅是神话神学,它以揭露神的罪恶博得恶人的欢心;也不仅仅是城邦神学,它则是恶灵(*daemones*)伪借神的名义用人间的快乐勾引人们,使他们甘愿把恶灵当作善神来崇拜,或者通过戏剧以揭露罪恶为娱乐,在赢得观众的欢乐时,诱发他们产生不洁的欲求。于

① 原译:“凡精心钻研、真正了解和追随柏拉图的人,都认为柏拉图的荣誉远远超过其他哲学家。因为他们注意到,柏拉图发现上帝就是存在的原因、理智的根源、生活的秩序。”——校注

② 原译:“人之所以被创造,与其它事物不同,目的是为了追求惟一真善的上帝。”——校注

③ 原译:“安全的”。——校注

④ 原译:“真实的”。——校注

是,在庙宇中举行的正当礼仪,简直与舞台上可耻的情景混为一谈而被玷污,而舞台上的可耻情景在与庙宇中的礼仪相比,就成了值得称道的了。而且,瓦罗的解释也应该扔在一边,关于宗教礼仪中出现的上述种种现象,瓦罗解释说,可朽事物的活动和根原在于天和地。这是强词夺理,因为在正当的宗教礼仪中无此含义。他的解释并不真实,即使如他所说,低于人类的自然界也不应当被作为神来恭敬。真正的上帝把事物交付给人,人就不应该把它们放在自己之上而当作神对待。

同样的,庞比利^①很担忧那些和宗教礼仪相关的著作也是如此,庞比利为了隐藏它们而将它们同他自己一起埋葬入土,被犁田翻出来后,议院却下令加以销毁。

马其顿的亚历山大大帝给其母亲的信也如出一辙,它甚至让我们可以更平和地看待庞比利。亚历山大从埃及大司祭雷奥那里听到,皮库斯^②、法乌努斯^③、埃涅阿斯、罗慕洛斯、赫拉克勒斯、埃斯柯拉比^④、出生于赛摩勒的里培尔^⑤和丁达里特史兄弟^⑥等这些亡者被当作神来崇敬,以及在西塞罗《图斯库兰论辩集》^⑦中不具名地提到的朱庇特、犹诺、萨图耳努斯(Saturnus)^⑧、武尔

① 庞比利(Numa Pompilius),罗马帝国第二任皇帝。——译注。应为古罗马第二任国王。——校注

② 据罗马神话为拉提姆(Latium)的第一位国王。——校注

③ 罗马神话中的森林和田野之神,相当于希腊神话中的潘神。——校注

④ 即阿斯克勒庇俄斯,希腊的医神。——校注

⑤ 即狄奥尼修斯。——校注

⑥ 即海伦的父亲廷达瑞俄斯的双生子。——校注

⑦ 见该书 I, 13, 29。——校注

⑧ 罗马神话中的农神。——校注

坎努斯^①、维斯坦^②以及其它许多大神,事实上他们原本都是人,瓦罗竭力把他们转化为宇宙的成分或原质。雷奥生怕这些秘密被泄露,把这些告诉亚历山大,他母亲读完后,就把信销毁了。

所以,无论是神话神学或者是民间神学,在柏拉图学派哲学家面前,无不相形见绌,因为柏拉图学派哲学家承认真正的上帝是万物的创造者、真理的根源、幸福的赐予者。

至于那些因为心灵受身体所累,主张自然界的起源为物质的哲学家,在确认上帝的人面前亦相形失色。如泰勒斯认为自然界的第一原因是水,阿那克西美尼认为是气,斯多亚派认为是火,伊壁鸠鲁认为是原子,原子是不能再分和无法被知觉的极小分子。再如有些哲学家,在此无须一一列举,他们认为,无论是简单的和复合的物体,或者是有生命的和无生命的物体,其第一原因都是物质。

其中有的如伊壁鸠鲁派认为,生物可能是由无机物形成的;有的则认为生物与无机物都是生物形成的,但是所有东西都是物质,物质总是由物质形成的。例如斯多亚派认为,火是一种物质,它是组成这有形宇宙的四种原素之一,它既有生命又有智慧,它就是这宇宙及其它一切事物的创造者。于是他们认为,火无疑就是神。

这些及其他一些类似的哲学家只能思考肉体感官所传达的东西,而把自己的内心封闭起来。其实,他们能够设想未曾见过的东西,他们能够想象早先见到过、现在见不到而只能思考的东

① 罗马神话中的火神。——校注

② 罗马神话中的灶神。——校注

西。就这种思考的东西来说,已经不是物体,而是物体的形象(similitudo)了。而心灵藉以看到物体形象的那东西,既不是物体也不是物体的形象。^①内心所藉以思考和判断物体为美或丑的东西,诚然超越那被判断的物体本身。它乃是人的心灵和理性灵魂的本性,无论如何不是物体。因为在思想中观察和判断的物体形象,已不再是物体本身。因此,心灵或灵魂不是土、水、气、火,它们被称为四原素,由这四种物质构成了有形的宇宙。

由此可见,如果我们的灵魂不是物体,灵魂的创造者怎么是物体呢?所以他们不如柏拉图学派。有人不敢说上帝是物体,可是认为我们的灵魂同自我存在的上帝具有同一的本性,这些人也不如柏拉图学派。人的灵魂把自己的本性赋予上帝,是在亵渎上帝。人的灵魂如此变化无常竟然没有触动他们,他们甚至还说,灵魂的性质由于肉体而变化,它本身是不可能变的。这岂不是说,肉体为某物体所损害,其自身是不会受到损害的。其实,那不能变化的,不能因任何东西而变化,而凡是因物体或身体而变化的,就可能因为某个东西而变化,因此也就不能正确地称之为不变的。^②

[第6章 柏拉图学派关于物理学或自然哲学的意见]我们认为,柏拉图学派哲学家的名声与荣誉非其他哲学家所能比拟,这并非没有依据。他们发现,上帝不是什么物体,所以应当在超

^① 原译:“而内心思考的这物体形象,既不是物体,也不是物体的形象。”后一句亦如此。——校注

^② 原译:“其实,凡是能被事物所改变的,就不能说是不可变的。”漏译多处。——校注

越一切物体之上去寻找上帝。他们还发现,任何可变的事物不是至高无上的上帝,所以应当在超越一切可变的灵魂和神灵之上去寻找至高无上的上帝。他们从而发现了一切变化事物中的形式(species),任何事物无论何种样态,何种本性,都是因它而存在的。而这形式自身,如果没有他,没有那真正的存在者也不可能存在,因为后者才是不可变的。^①

世界上任何物体、形态、特性,天地间任何运动和元素,无不由他而形成。至于生长的和有生命的东西如植物,有知觉的如动物,以及有理智的如人,此外无需营养而能生存、但又有知觉和理智的如天使,诸如此类,没有那单纯的(或绝对的)(simpliciter)存在者^②,都无法存在。原因是,对于他来说,存在与生命无所区别,似乎可以存在而无生命;同样,在他那里,生命与理智无所区别,似乎可以生活而无理智;再如,在他那里,理智与幸福并无区别,似乎可以有理智而无幸福。然而,在他那里,有生命,有理智,有幸福,对于他来说,是同一的。

通过他的这种不变性和单纯性,柏拉图学派认识到是他创造了一切事物,而他自身不可能为其它事物所创造。他们进而考虑到一切存在,或是肉体,或是生命,而生命是一种优胜于物体的东西;物体的形式(species)是可感的(sensibilis),而生命的形式则是可理解的(intelligibilis)。^③他们于是把可理解的形式

① 此句原译:“没有它,任何种类的事物就不可能存在,因为它是不变的。”误将形式等同于上帝,下同。——校注

② 原译:“没有纯形式”。——校注

③ 原译:“肉体的形式在于有知觉,生命的形式在于有理智。”——校注

列在可感的形式之前。我们称可感者,就是指能被身体的视觉和触觉感知的;可理解者,这是就心灵来说,它们是可理解的。

任何形体的美,无论如姿势这形态,或者如歌唱这活动,没有心灵不可以加以判断的。诚然,除非人的心灵中有更卓越的形式,它不受身体的体形、声音的震动和时间空间等限制,否则是无法进行判断的。然而,如果心灵在这方面不是可变的,那么一个心灵就不可能在判断可感形式时,比另一个做得更好。^① 例如聪明的人就胜过愚蠢的人;博学多才的人就胜过不学无术的人;机灵的人就胜过迟钝的人;同是同一个人,学习后肯定比学习前进步。

所谓多与少,无疑是变化不定。而天资聪明、学问渊博和经锻炼的人容易懂得最高的形式(*prima species*)不可能在变化的事物中找到。他们注意到,物体与心灵具有高低不等的形式问题,如果完全没有形式,什么都不能存在。他们发现有一个最高的不变的形式,其它事物不能与之相比。他们从而确信存在着事物的本原,这本原不是被创造的,而是一切由它所创造的。

于是,他们通过被创造的有形事物,认识上帝的永恒权能(*virtus*)和神性。他们由此认识了上帝,上帝自己也显示给他们^②。现在一切可见的暂存的事物都是上帝创造的。关于这一部分,也就是所谓物理学,即自然哲学,也就说这么多了。^③

[第7章 柏拉图学派在逻辑学上也名列前茅] 在哲学第二

① 原译:“然而,除非有所不同,否则难分高低。”——校注

② 《罗马书》,第1章,第19-20节。

③ 原译:“所谓有关物理的部分,显然是指自然哲学了。”——校注

部分即逻辑学上,也就是说推理上,不可把伊壁鸠鲁等学派同柏拉图学派相提并论,伊壁鸠鲁等学派主张真理的判断在于身体感官,并提出应该用他们不准确的和错误的规则去衡量所探讨的一切问题。

至于斯多亚学派更是爱好辩论,他们称之为辩证(dialectica)。在他们看来,应该从知觉开始,然后由心灵得出概念(notiones)。他们称这就是事物的 ennoiai,也就是他们通过定义来解释的概念。他们所学习教授的整个体系都肇始于此并与之相关联。^①我深感奇怪的是,当他们宣称唯有智者是美的时候,他们是根据哪种身体感官发现这种美的,用什么样的肉眼观察到智慧的表现和荣誉的?

我们却把柏拉图学派放在首位,因为他们对心灵所认识的和感觉所接触的加以区别,他们不否认感觉的能力,也不给予超然的能力。他们论述存在着认识一切的心灵之光,它即上帝,一切由它造成的。

[第8章 柏拉图学派在道德哲学上也占居首位]最后,关于道德的哲学(moralis)希腊文为伦理学(ethica),它研究至善(summum bonum)。我们的一切行为都以至善为根据。我们为了它而一心一意追求它,不是为了其它,而是为了它自身;唯有它,我们才能幸福;除此之外,别无它求。所以,至善亦称为目的,因为我们为了它而欲求其它一切,而我们欲求它只是为了它自身。

有人认为,幸福的根源至善同身体相关;有人则说,同心灵

^① 原译:“读书和教育的成功与否,道理就在这里。”不知所云。——校注

相关；更有人说，同人的肉体 and 心灵都有关系。因为他们看到人是身体和心灵组成的，所以认为从其中任何一个或者两个一起，都可以获得好处，并且可达至最终的善，因此成为幸福的。他们将一切行为都以这最终的善为根据，除此之外，决无其它。

可是又有人提出第三种善(bonum)，^①即所谓外在的善，如荣华富贵等。诸如此类，虽然不是作为目的本身去追求的，然而却是为了另一目的去追求的。对于它们，应用得当则是善，应用不当则是恶。所以，他们所追求的人的善，或者来自心灵，或者来自身体，或者来自心灵和身体二者。他们认为这些都只应当在人之中去追寻它。^②然而，在身体中追求的，只是在人的低级部分中追求；在心灵中追求的，则是在人的高级部分；在二者中同时追求的，则是在整个人中追求。所以，无论这部分那部分，或者整个部分，都是在人之中追求。以上三种不同的论述，不仅形成了三种意见，而且产生了许多哲学派别，因为对于身体的善、心灵的善以及身体和心灵二者的善，众说纷纭。

这些人与柏拉图学派哲学家相比无不逊色。柏拉图学派哲学家并不说人享受身体或享受心灵是幸福的，而是说享受上帝是幸福的。这种享受不能像心灵之享受身体或自身，也不能像享受交朋友那样；形象地说，而是像眼睛之享受光明。究竟怎样？如果上帝给予帮助，我将在另一处尽可能地加以阐明。

现今记述以下一点就够了。柏拉图曾断言，善只在于按照

① 原译：“幸福”。——校注

② 原译：“所以，他们认为，人间的善无论为灵魂所追求，或者为肉体所追求，或者为灵魂和肉体共同所追求，其实是人应该追求的。”不通。——校注

美德生活，^①而只有承认上帝、仿效上帝的人才能达到，除此之外，决无其它幸福的原因。为此，他毫不犹豫地，说，哲学研究就是爱那本性无形的上帝。

由此可见，热爱智慧者即哲学家，当他们开始享受上帝时才是幸福的。有时虽然享受到所爱的东西，但不一定是幸福的，因为许多人爱不应当爱的东西，这样的人是不幸的。如果他们享受到了这样的东西，更是可悲。但是，得不到所爱的东西，岂有幸福？其实，甚至那些爱那不应当爱的东西的人，他们也知道，幸福不是由于爱，而是在于享受。

所以，除了那些最不幸的人，谁能否认当一个人所爱的是那真正的和最高的善，并且享有他所爱的东西，他就是幸福的呢？^②柏拉图说，真正的和最高的善即上帝，为此他祝愿哲学家是爱上帝的，因为哲学研究意在幸福生活，而爱上帝的人在享受上帝时就是幸福的。

[第9章 同基督教信仰真理最接近的一种哲学] 因此，有些哲学家确实如此^③思考至高无上真正的上帝，认为他是万事万物的创造者，人类的认识之光和行动指南，自然本性的本原，理论的根据，生命的幸福之所在。他们也许可被称为柏拉图学派，或者名为其它什么学派。也许只是伊奥尼亚学派，就像柏拉图

① 参见《高尔吉亚篇》，470d, 508b。——校注

② 原译：“所以，凡享受其所爱的东西，是幸福的。谁能否认爱至善的人是幸福的？除非糊涂虫。”不通。——校注

③ 原译：“所有哲学家无不”。误。——校注

自己和那些很好地理解了他的人那样，^①还是意大利学派，因为毕达哥拉斯及其追随者，以及其他来自同一地区的人们持有这样的观点，或者是其它民族的贤人和哲学家，像大西洋的利比亚、埃及、印度、波斯、迦勒底、斯基泰、高卢、西班牙等地的人，只要对上帝有过如此看法和说法。我们就把他们放在首位，我们承认他们同我们最接近。^②

〔第10章 在哲理上基督徒无与伦比〕虽然基督徒只精通教会文献，不一定知道柏拉图学派的名字，也不了解希腊哲学中存在着的伊奥尼亚学派和意大利学派两个哲学派别，但是他们对于人间事务并非漠不关心，以致不懂得哲学家研究智慧和智慧本身。相反，应当提防有人伪借“世俗的原理”而不是根据上帝进行哲学研究。这世界是上帝造成的。

应当听听使徒保罗的忠告：“你们要谨慎，免得有人用哲学和虚伪的妄言，按照人间的传授和世俗的原理，而不是依据基督，把你们勾引过去。”^③

也不要认为所有的人都是这样的，请听听同一位使徒有关的论述：“因为人们所知道的上帝的事，原来在他们心中是明显不过的，因为上帝已显示给他们了。自从创世以来，上帝那永恒的权能和神性，虽然看不见，却都可以通过造物辨认出来。”^④

① 原译：“如伊奥尼亚学派，其中最杰出的是柏拉图和真正了解他的人，他们关于上帝的思想是一致的。”误。——校注

② 原译：“我们把柏拉图学派放在首位，我们承认柏拉图学派同我们最接近。”——校注

③ 《歌罗西书》，第2章，第8节。

④ 《罗马书》，第1章，第19-20节。

保罗在向雅典人讲到上帝的伟大事业时,指出只有少数人能理解的事,如“我们生、行动、存在,都在于他。”他还补充说:“正如你们某些诗人所说的,原来我们也是他所生的。”^①

显然,保罗也知道提防他们的错误。他曾说,上帝通过造物将自己看不见的权能显示给他们,使他们有了认识。他又说,可是他们没有真正地恭敬上帝,因为他们把只有上帝应得的荣誉不适当地归之于造物:“他们虽然认识上帝,却不当作上帝来荣耀他,或感谢他,反而使自己的思想空虚,无知的心灵也就漆黑一团。他们自称为智者,反而成为愚蠢。他们把神的不朽荣耀变做类似于可朽的人、飞禽走兽和爬虫那种模样的东西。”^②

保罗这样说,是让大家知道,罗马人、希腊人和埃及人自以为获得了智者这个光荣称号。关于这一点,我们留在以后讨论。

有人同我们一样承认,唯一的上帝是这宇宙的创造者;他不仅是无形的,超越一切物体,而且是不朽的,超越一切灵魂;他是我们的本源、我们的光、我们的善。我们便把他列在所有人之前。

即使基督徒不知道他们的著作,在辩论时由于没有学过他们的理论而未能应用,可是在探讨拉丁文所说的自然哲学(naturalis)和希腊文所说的物理哲学(physica)的自然研究时,或是在研究如何能获得真理的推理即逻辑时,或是在研究避恶行善的活动的道德即伦理时,并非不知道自己从唯一真善的上帝那

① 《使徒行传》,第17章,第28节。这里所谓的某些诗人,指斯多亚学派的哲人。——译注

② 《罗马书》,第1章,第21-23节。

里接受了本性,以及上帝按照自己的形象创造了我们。我们接受教义,从而认识上帝和自己。我们接受上帝的恩典,同上帝结合在一起,从而成为幸福的。

我们之所以把他们放在其他哲学家之前,因为其他哲学家将他们的才华和热情耗费在探究事物的原因,以及学习生活的的方式上^①,而他们在认识上帝之后,也就明白宇宙构成的原因,属于真理的光明,分赐幸福的泉源。

由此可见,这些哲学家,无论是柏拉图学派或者是其它民族的哲学家,都无不思考上帝。他们的思想同我们是一样的。不过,我们更喜欢同柏拉图学派进行讨论,因为他们的著作尤为著名。希腊人,他们的语言在各民族中是主要语言,他们推崇柏拉图派的著作;拉丁人,由于柏拉图学派的卓绝和名声,他们更加热衷于学习柏拉图学派,并把他们的著作译成拉丁文,使其更得彰显。

[第 11 章 柏拉图从何获得同基督教教义甚为相似的知识] 在我们基督教团体中,有些信徒听到或看到柏拉图对上帝的论述,同我们的宗教真理甚为吻合,感到惊讶不已。于是,有人认为,柏拉图在埃及旅行时曾听过耶利米先知讲道,或者就在这旅行中阅读了先知书。的确,在我的部分著作中也曾提出过这种见解。^② 然而仔细计算历史记载的时间,耶利米讲道的时间早在柏拉图出生百年之前。柏拉图活了八十一岁。从他逝世时算

① 原译:“我们之所以把他们放在其他哲学家之前,因为他们努力探究事物的原因,学习生活的的方式。”——校注

② 参见《论基督教学说》,2.43。——校注

起,到埃及王托勒密下令责成七十名精通希腊文的希伯来人,把犹太的希伯来人带来的《圣经》正确地译成希腊文,也足足有七十年光景。所以,柏拉图在其旅行期间不可能见到耶利米,耶利米已经去世多年。柏拉图也不可能读到《圣经》,因为当时还没有翻译成希腊文,而柏拉图只懂得希腊文。除非他精心钻研,从译者那里学会希伯来文,如同他学会埃及文那样。即使那样,柏拉图也不可能草译。托勒密王统治全国,众人畏服,却也是靠了极大的恩赐,才得享如此特权,^①而他却只能在交谈中学习,尽可能地掌握知识。

这一点看来有据可查,例如《创世记》开头这样说:“当初,上帝创造了天地。地还是混沌空虚,深渊上面还是一片黑暗,上帝的灵在水面上运行。”^②

柏拉图在《蒂迈欧篇》中论述了宇宙的形成,称神在最初工作中,把火与地联结起来。^③显然,这里所谓的火,是代表天。所以,这个见解同《圣经》上所說的“当初,上帝创造了天地”,有一定的类似之处。然而,柏拉图又谈到气和水这两个中间的元素,它们把相互隔开的火和土两端联结起来。^④这似乎可以理解为《圣经》上所记载的:“上帝的灵在水面上运行。”的确,柏拉图不太注意《圣经》上通常所说的上帝之灵的意义,而由于气亦即灵,他可能认为这一段里提到了四种元素。

① 原译:“托勒密王得天独厚,统治全国,人们不得不服从。”——校注

② 《创世记》,第1章,第1-2节。

③ 西塞罗的译本,第5章。参见《蒂迈欧篇》,31b。——校注

④ 原译:“柏拉图又把互相隔开的两端称之为气和水联结起来。”——校注

至于柏拉图称哲学家是爱神的人,《圣经》上没有少说过。最深刻地吸引我的是,柏拉图对于《圣经》上那句话:“我是自有者(ego sum qui sum);你要对以色列子女这样说:那自有者打发我到你们这里来”,^①决不会一无所知。那句话是摩西问上帝,当以色列人问,谁让我把希伯来人救出埃及和他叫什么名字时,上帝通过天使传话给摩西的。同永恒不变真正自存者相比,一切可变的受造者简直好比不存在似的。柏拉图顽强地坚持这一点,并精心地进行宣传。^②除《圣经》上记述的:“我是自有者;你对他们说,那自有者打发我到你们这里来”,我不知道在柏拉图之前的哲学家论著中能否找到这类的话。

[第12章 柏拉图学派虽然确认一位真神,但认为应当敬奉许多神] 不管柏拉图从那里学到这些知识,或者是从他前人的著作中,或者毋宁说正如使徒保罗所说的:“因为人们所知道的上帝的事,原来在他们心中是明显不过的,因为上帝已显示给他们了。自从创世以来,上帝那永恒的权能和神性,虽然看不见,却都可以通过造物辨认出来。”^③

现在,我选择柏拉图学派的哲学家来讨论自然神学,是不无价值的。关于为了死后的幸福而应当敬奉一个神或许多神的问题,我认为已做了足够的说明。

我之所以特别选择柏拉图学派的哲学家,因为他们在论述唯一的上帝创造天地方面,比其他哲学家更为醒目和更为著名。

① 《出埃及记》,第3章,第14节。也可按照字面意义译为“我是我所是”。

② 主要见于《巴门尼德篇》、《申辩篇》和《对话集》。

③ 《罗马书》,第1章,第19-20节。

根据后人的评论,柏拉图学派的哲学家总是名列榜首。如柏拉图的门生亚里士多德,是极其聪明的人。他的言辞固然不如柏拉图,但远胜过其他许多人。他习惯边走边讨论问题,创立了逍遥学派。在他老师还在世时已赫赫有名,许多学生追随他。

柏拉图逝世后,阿卡德穆斯学园由其妹妹的儿子斯彪西波和他的得意门生色诺克拉提继续主持。从此以后,他们和许多追随者被称为学园派。可是,近来有些著名的哲学家,他们赞同柏拉图的学说,却不愿被称为逍遥学派或学园派,而宁愿被称为柏拉图学派。其中有很著名的希腊人普罗提诺、扬布里柯、波菲利,以及精通希腊和拉丁两种语言的出名的柏拉图学派非洲人阿普雷斯,所有这些哲学家和其他柏拉图学派的哲学家,包括柏拉图本人,全都认为有许多神必须得到敬拜。

第九卷

[第4章 逍遥学派与斯多亚学派关于心灵骚扰的意见] 哲学家对心灵冲动(animi motus)有两种意见,希腊人称之为 *pathe*,而我们有的人如西塞罗称之为扰乱(*perturbationes*),^①有的人则称之为感情(*affectiones*)或情绪(*affectus*),也有人如阿普雷斯根据希腊文称之为情感(*passiones*)。^②

有些哲学家说,智者也有这种扰乱、感情或情感,不过他们能加以控制,使之服从理智和律法,限制它们在正当的范围内。

① 西塞罗:《论善恶之终极》,第3卷,第2章。

② 希腊文的 *pathe* 和拉丁文的 *passiones* 都指人被动地遭受的心理和生理波动。这比当代所讨论的情感现象要更加宽泛。——校注

这是柏拉图学派和亚里士多德学派的意见。亚里士多德曾是柏拉图的弟子,他创立了逍遥学派。

另有一些哲学家如斯多亚学派则认为,智者绝对不会有什麼情感。对于这些斯多亚学派的哲学家,西塞罗在《论善恶之终极》一书中,曾雄辩地批驳他们只是用名词而不是用事实来反对柏拉图学派和逍遥学派。既然斯多亚学派不愿说属于身体的和外在的事物是“好的”(bona),而只是可取的(commoda),^①因为他们认为人之善(或好)唯有美德,这种美德是真正的生活艺术,处在心灵中。

其他哲学家完全按照通常的说法称这些事物是好的,不过同人们藉以正直生活的美德相比,它们是次要的和低下的。由此可见,无论是好的,或者是可取的,不管怎么称呼,这两派哲学家的想法态度是一致的。斯多亚学派在这个问题上无非是喜欢新名词而已。

所以,我认为,智者有否情感,或者毫无情感,这依然是名词的争论而不是事实的争论。如果就事情的真实性的不玩弄文字,我认为斯多亚派的思想同柏拉图学派和逍遥学派没有什么两样。

为了避免冗长,论证从略,仅举一个极为明显的例子。奥鲁斯·盖留斯(Aulus Gellius)这位知识丰富文笔流畅的作家,在其题为《阿底卡之夜》的著作中,描述他同一位著名的斯多亚学

^① 原译:“既然斯多亚学派不愿说事物是好的,而只是说它们对肉体是否合适。”参见西塞罗:《论善恶之终极》,3.45;亦见塞涅卡:《书信集》,87.36-37。——校注

派哲学家一起出海。我将扼要地概述奥鲁斯·盖留斯的长篇报道^①：在航行中，由于风浪大作，情境十分危险，这位哲学家显得惊恐不安，脸色苍白。许多同航者注意到这一点，虽然他们也遇到同样的生命危险，但仍好奇地想知道这位哲学家是否因此心神焦急不安。风平浪静后，谈笑风生包括流言蜚语一下子依然如故。船上有一位亚细亚的富翁嘲笑这位哲学家当时惊慌失措、脸色苍白，而他自己如何临危不惧，镇定自若。这位哲家用阿里斯底普遇到过同样情况时所做的回答作为答复，他回答提问者说：“对你这个十恶不赦的犯人来说，没有什么值得挂虑的，对阿里斯底普哲学家本人来说，我应当惊恐。”^②富翁听了这个答复，无以对答。

过后，奥鲁斯·盖留斯询问这位同航的哲学家当初恐惧的原因。奥鲁斯·盖留斯不是想挑战，而是出于学习之心。这位哲学家为了教育酷爱学习的奥鲁斯·盖留斯，立即从其小包中取出斯多亚学派埃庇克泰德的书给他，其中记述了芝诺和克吕西普的论断，他们是我们知道的所谓斯多亚学派的创建者。

奥鲁斯·盖留斯说，他在这本书中看到，斯多亚学派认为在人的心灵中一定会出现那种所谓表象(*phantasiae*)^③的心灵图像，所以一旦发生可怕的恐怖事件时，这种表象也必然震撼智者的心灵，于是霎时间胆战心惊，或忧心忡忡，似乎心灵和理性的活动已被这些情感所压制。但是，他们的心灵并未产生恶的念

① 参见《阿底卡之夜》，19.1。——校注

② 参见拉尔修：《明哲言行录》，2.8.7。——校注

③ 原译：“幻想”，不确。——校注

头(*opinio mali*),并未赞同或者认同(*conseniri*)这些表象。^①他们之所以能达到这一点,说明智者与愚者之间是有区别的。愚者的心灵被情感所制胜而迁就情欲,智者虽然势必也遭受(*pati*)这些情感,但他们有坚定的心灵,坚持真实可靠的意见,理智地分辨何事当追求、何事当避免。

以上所述是个提要,或许没有奥鲁斯·盖留斯本人写的好,但显然比他要简明,而且我认为,我已尽我所能,比较清楚地陈述了奥鲁斯·盖留斯在埃庇克泰德书中读到的东西,也就是他在斯多亚学派的论断中学到的东西。

倘若如此,关于心灵的情感和骚扰,斯多亚学派和其它学派的哲学家的意见,并无差异,或者几乎没有不同,因为大家都不认为智者的心灵和理智为情感所支配。

所以,斯多亚学派哲学家可以说情感并没有侵蚀智者,因为智者的智慧并没有被错误所淹没,也没有被过失所毁坏。情感可以借助某些事物冲击智者的心灵,但他们依然安然无恙,这些事物斯多亚学派称之为可取的和不可取的,而不愿称之为善与恶。

其实,这位哲学家如果认为他在海难中可能会失去的东西无关紧要,例如他的生命和身体的健康,那么,他也就不会因为这危险而害怕,并且这恐惧通过苍白的脸色表露无遗。然而,他或许也承受了这样的骚扰,但是在心灵中坚守这样的信念,即在狂风巨浪中可能丧失的生命和身体的健康,这些并不是善,因为它们并不像正义那样能使其拥有者成为善人。

至于事物不应称为是否善好,而应称为是否可取,这是文字

^① 原译：“但是，他们的思想没有变坏，赞同恶。”——校注

的争论,不是事实的探讨。所谓善好或可取的说法,有何关系?损失财物,无论是斯多亚学派哲学家或者是逍遥学派哲学家都会惊恐失色。名称虽不相同,可是对他们的看法不是相同吗?因为他们两派都会告诉我们,如果他们因为这种善好的或者是可取的事物的处于险境,而被驱使着去犯罪作恶,否则就不能保全这些身外之物,他们宁愿失去这些确保身体健康和平安的东西,而不愿意犯罪作恶违背正义。^①

所以,心灵一旦拿定主意,就不会受任何骚动的支配而违背理性;即使心灵那些低级的部分有所蠢动。心灵主宰着这些骚动,不仅不同意,而且还抵制骚动。这就是实践美德。诗人维吉尔描述埃涅阿斯时这样说:

“雄志凌青云,涕泪空滂沱。”^②

[第5章 扰乱信徒心灵的情欲,并未导致他们犯罪,反而使他们实践美德] 现在不必一一指出包含着一切基督教学问的《圣经》关于情感(passiones)是怎样教导的。

正是《圣经》使得心灵自身服从上帝,接受上帝的帮助,而情感受到心灵的管辖和控制,以便它得到合乎正义的利用。^③

① 原译:“两种鲜明的对照:一种是为了财富私利益,强迫自己去犯罪作恶,却什么也没有得到;另一种是宁愿失去保护身体的财物而不愿违背正义。”不知所云。——校注

② 维吉尔:《埃涅阿斯纪》,4.449。

③ 原译:“正是由于基督徒一心服从上帝,接受上帝的教导和引导,使情欲受到理智的管辖和控制,有利于履行正义。”——校注

再者,在我们的教义中,不仅要研究信徒的发怒,更要研究他们为何发怒;不仅要探究他的忧愁,更要探究他忧愁的原因;不仅要分析他的担忧,更要分析他担忧什么。对犯罪者大发其怒,无非是为了使他改正;对苦难者忧心忡忡,无非是想使他解脱;对危急者担心之至,无非是想救他的命。对此,我不相信一个思想正常的人会加以谴责。

斯多亚学派则常常谴责同情(*misericordia*),可是上述那位航海的斯多亚学派哲学家,如果他能同情他人的危急以使之解脱,岂不比自己怕淹死更光荣!

西塞罗称赞恺撒时这样说:“在你的美德中没有比同情^①更令人钦佩、更讨人喜欢。”^②此话多么真实!多么合乎人情!多么感人心肺!

何谓同情?岂不是对别人的不幸在我们的心中感同身受(*compassio*),并且尽可能地给予帮助?

当同情的展示能够使正义得以坚持,或救济贫困者,或宽恕忏悔者,那么这一情感就能服务于理性。^③

杰出的演说家西塞罗毫不迟疑地称同情为美德,可是斯多亚学派竟不知羞耻地把它列为毛病(*vitia*)。^④因此,著名的斯多亚学派哲学家埃庇克泰德在书中说,在该学派的主要人物芝诺

① 原译:“善良”。——校注

② 西塞罗:《论法律》,12.37。

③ 原译:“同情这一行动能使理智坚持正义,或救济贫困者,或宽恕忏悔者。”——校注

④ 此处 *vitia* 与 *virtutes*(美德)对立,似更应译为“恶习”、“罪恶”,下同。——校注

和克吕西普的教诲中,承认在智者的心中有这种情感,但他们希望智者免于一切毛病。^①

所以结论是:这同一种情感当它出现在智者身上时,他们就不把它说成是毛病,因为它决不可能有悖于心灵的美德和理性。其实,逍遥学派与柏拉图学派的意见,同斯多亚学派是一致的。

不过,西塞罗曾说过,希腊人自古好辩,执迷争论远胜过寻求真理。^②

然而,现在值得研究的是,在行善时出现这种情感,是否属于人类现世生活的弱点。因为天使按照上帝的永恒律法处分应当受罚的人时并没有忿怒,帮助不幸的人时并没有同情(*miseriae compassio*),支援他们所喜爱的危急中的人时并没有畏惧,可是按照人们的习惯用语,他们的行为也称为情感,这是一种类比的说法,并不是他们精神脆弱。例如,《圣经》中的上帝有时也发怒,但他实际上并不受任何感情的影响。因为这个名词是表示惩罚而使用的,并不说明上帝有焦急不安的情绪。

第十一卷

[第4章 宇宙的创造既无时间性,也不是出于上帝新的主意,似乎他事前并不愿意,后来才愿意的] 在有形的事物中,最庞大的是宇宙(*mundus*);在无形的事物中,最伟大的是上帝。我们看到宇宙的存在,我们相信上帝的存在。

关于上帝创造了宇宙,我们相信上帝,比相信任何人更安全

① 原译:“承认在智者的心中有这种情感,并不认为是什么毛病。”——校注

② 西塞罗:《论演说家》,第1卷,第11章。

可靠。从何得知的呢？《圣经》上最好不过地告诉了我们。先知曾说：“当初，上帝创造了天地。”^①

难道上帝创造天地时，先知在场？不，上帝的智慧在。由于它，一切就造成。上帝的智慧亲临圣者的心中，使他们成为上帝的朋友和先知。^② 上帝的智慧不露声色地、内在地向他们详述了自己的工程。

上帝的天使也告诉了他们：天使常见到天上圣父的脸。^③ 天使把上帝的意愿通报给当得的人，其中如先知所说的和记述的：“当初，上帝创造了天地。”

先知是信仰上帝的最好见证。由于圣灵，先知认识到当初上帝创造天地的启示。先知早就预言过我们现在会相信的。

然而，永恒的上帝为何预先不造天地而后才造呢？^④ 说这话的人，如果是想说，宇宙是永恒的，并无开端，所以它不是上帝创造的，那么这些人离真理太远，他们因为目无信仰（impietas）这一致死疾病而疯狂。

除了先知的言论外，宇宙的活动和运行井井有条，以及可见万物的多种多样千姿百态，也都表明它们是由无与伦比和无比美好的不可见的上帝所创造。

确实有一些人承认宇宙为上帝所创造，但不愿意宇宙有时间的开始，而只承认造化本身的开始，即宇宙总是以某种几乎不

① 《创世记》，第1章，第1节。

② 《智慧篇》，第7篇，第27节。

③ 《马太福音》，第18章，第10节。

④ 参见西塞罗：《论众神的本性》，1.9.21。——校注

可理喻的方式造成的。他们还说,在上帝那里绝对不会发生什么变化,上帝不会心血来潮,突然想起过去未曾想到的创造宇宙的新主意。

然而,我看不到他们的这种理论在其它事上如何能够站得住脚,特别是涉及到灵魂时。例如,如果他们断言灵魂与上帝一样永恒存在,那么如何解释作为永恒的灵魂过去是幸福的,而如今却陷于不幸呢?如果他们要说幸福与不幸的交替是永恒的时候,此时此刻的灵魂却不能幸福,因为它已预料到自己的难受与不幸。反之,如果它不能预料自己的难受与不幸,而又认为自己永恒是幸福的,则这种幸福是虚假的。其实,没有比这种说法更愚蠢的了。如果他们认为,灵魂的幸福与不幸在过往的岁月里是交替出现的,如今一旦解脱一切,就不会再不幸了;可是,他们已经相信,在没有尝到新的而且不是虚假的幸福时,灵魂绝不是真正幸福的。由此,他们认为出现了空前的重大新事件,它在永恒过去并不曾发生过。

如果他们否认新事件的原因就是上帝所具有的永恒不变的意见,他们也就否认上帝是灵魂幸福的根源。这是莫大的亵渎。

又如他们认为,上帝出于新意的考虑,使灵魂从此以后永恒幸福,可是他们如何证明,他们如何能够证明上帝能够不受他们自己也不喜欢的可变性(*mutabilitas*)影响呢?^①

所以,如果他们承认,灵魂是在时间中创造的但无最后的终结,好比数字只有开始而无终止一样;人生虽然屡遭不幸,但身

^① 原译:“灵魂能够不受他们本人也不喜欢的外界因素的影响而发生变化呢。”——校注

后一旦解脱一切,就不幸了;他们就可以不再怀疑这一新事件的原因出于上帝永恒不变的意见。

由此可见,他们可以相信,宇宙的创造是有时间的,但上帝在这创造中并不变化其永恒意见和意愿。

[第5章 不应当设想在宇宙创造之前,就存在着无限的时间与空间] 还有些人承认上帝是宇宙的创造者,但又要探究宇宙的空间与时间,现在我就来答复他们。

他们的问题是,为何宇宙在某时造成,而不在它时;为何宇宙在此处造成,而不在它处。这么问是因为他们认为,在宇宙创造之前,如果已存在着无限的时间,则上帝在那时候看来不可能不工作;同样地,他们还认为,宇宙外存在着无限的空间,则全能的上帝在那里不可能无所事事。他们岂不像伊壁鸠鲁朝思乱想那样得出无数宇宙的结论吗?^① 只是一点有所区别,伊壁鸠鲁宣称无数宇宙的产生与消亡是由于原子的偶然运动,而我们的对手则认为无数宇宙的形成则是上帝的造化。他们不愿意上帝永恒存在于我们的有限宇宙之外的其它无限的宇宙中而永远地无所事事。而这些上帝所创造的宇宙他们也不希望是可以毁坏的。^②

凡同我们一样承认上帝是无形的,上帝是造物主,上帝创造了有别于它自身的一切自然界的人,我们则同他们一起讨论。至于那些认为应当敬奉许多神的人,不宜参与这场宗教性研讨。然而,我们在讨论的是甚为著名和颇有权威的哲学家,他们虽离

① 参见卢克莱修:《物性论》,2.1048以下。——校注

② 原译:“他们这种想法能解决问题吗”,不知所云。——校注

真理尚远,但比其他入较为接近我们。他们不否认上帝是无形的。对于上帝的实体,不加以封闭,不加以限定,也不在空间中延展,^①这种思想是合适的,可是承认上帝无形地到处存在时,却又说它不存在于我们的宇宙之外的空间,而仅仅存在于同其无限相比乃是微不足道的当下的宇宙之中。我不认为他们会推进到如此荒谬的境地。

既然他们承认,唯有这个庞大无比和固定在一定地方的有限宇宙,是上帝创造的,他们自己也就回答了上帝为何不在宇宙之外的无限空间中工作,为何不在创造宇宙之前的无限时间时工作。

至于上帝之所以选择在此地创造这巨大无比、美妙绝伦的宇宙,虽然人们无法理解其神圣的原因,但并不能得出如此的结论:上帝之所以不在它处而在此地创造这宇宙,与其说是出于其神圣的原因,不如说是处于一种偶然。同样也得不出这个结论:上帝之所以在某时而不在于某时之前创造宇宙,是出于一种偶然。其实,之前虽然是过去的时间,但本身也是无限的时间,所以选择这时间而不选择另一时间毫无区别。

至于他们说,人的思想可以设想无限的空间,这也是没有意义的,因为除了宇宙之外,无空间可言。同理,若有人认为,上帝在创造宇宙之前并未工作,我们可以回答他们,这是徒劳的,因为在宇宙存在之前,并没有时间。

[第6章 宇宙与时间的创造,只有一个原理]永恒与时间的确切区别是:没有变动,就无所谓时间,永恒却是一无变动。

^① 原译:“也不加以夸张”。——校注

谁不发现,事物没有运动和变化,就不会有时间?因为运动和变化的不同阶段不能同时存在,而是一个结束,另一个接续,而时间就是那不同阶段之间的间隔。^①

既然上帝是永恒的,绝无变化,它是时间的创造者和制定者,那么,我发现不到上帝怎么会在时间之后创造宇宙,除非在宇宙之前,它已创造了事物,因为由于事物的运动,才会出现时间。

既然《圣经》上明确不过地说:“当初,上帝创造了天地”^②,也就说明在这之前上帝没有造什么。如果在这之前他造了其它某事物,《圣经》上应当说,当初造了某事物。所以,毫无疑问,宇宙不是在时间中造成的,而是同时间一起造成的。

凡是在时间中造成的事物,它也就是在某时间之后和另一时间之前造成的。这就是说,它是在已过的时间之后和未来的时间之前造成的。然而,由于没有早先事物的运动和变化,就不可能有过去的时间。

如果在这世界被创造的过程中可以变化的运动已经造成,宇宙与时间就是一起造成的。如最初六天或七天的过程,上帝在这些天中所创造的一切在第六天圆满完成,此前一直提到早晨和晚上,第七天极其神秘地称上帝休息了。这几天究竟如何?对我们来说,难而又难,无法思维,更何况去说文呢!

[第 25 章 哲学分三个部分] 在可理解的范围内,哲学家出

^① 原译:“既然不存在运动和变化,也就不能说时间同时存在。一有变化,哪怕只是一刹那,时间也就出现了。”——校注

^② 《创世记》,第 1 章,第 1 节。

于相同的理由希望把他们的学科分成三个部分(或者倒不如说,他们看到了有这样一种三重划分,因为他们并没有发明它,而只是发现了它):一部分称作物理的;另一部分称作逻辑的;第三部分称作伦理的。在许多作家的作品中,这些部分用拉丁术语被称作自然哲学、理智哲学、道德哲学,对此我在第八卷已经简要地提到过了。^①

从这种三重划分中我们不可推论出这些哲学家已有三位一体的上帝的观念。然而,据说柏拉图被认为是最先发现和推荐这种划分法的,他看到只有上帝能够成为自然的创造者、理智的赋予者与爱的激励者,在爱的激励下生活变得美好幸福。还有,尽管对事物的性质、考察真理的方法、一切行为都必定会涉及的目的,哲学家们观点各异,但他们全部理智的精力都耗费在这三个重大的、一般的问题上。因此,尽管在涉及这些问题的各个方面时人们的观点五花八门,但他们都肯定自然有某种原因、科学有某种方法、生活有某种目的。

还有,在任何从事技艺工作的人那里,必定呈现三样东西:天性、教育、实践(usus)。天性按照能力来判定,教育按照知识来判定,实践按照成果(fructus)来判定。我明白,恰当地说,成果是对享用者而言(fruentis),而实践则是对使用者来说的(utentis)。^②二者之间的差别是:我们说享有的东西本身就能使我们快乐,不涉及其它目的,而我们使用某些东西则有某些潜在的目的。因此,暂时性的东西是被使用的,而不是被享有的,只

^① 参见本书第八卷,第4章以下。

^② 参见前文所引奥古斯丁:《论三位一体》,10, 11, 17。——校注

有这样我们才配享有永恒的事物。不像有些人希望享有金钱而使用上帝，他们不是为了上帝而使用金钱，而是为了金钱的缘故崇拜上帝。不管怎么说，按照习惯用语，我们既使用成果，也享受实践。因为我们也经常说田野里的“成果”，哪怕它们是供我们使用的暂时性的事物。

那么，在这种日常意义上，在一个人身上要考虑三样东西：天性、教育、实践。如我所说，哲学家在这个获取幸福生活的领域中发现了三重划分，天性这部分属于自然，教育这部分属于理性，实践这部分属于道德。因此，我们若是自己的天性的创造者，那么我们也应当赋予自己知识，而不是要通过教育来获取它，也就是说，要向别处去学习知识。我们的爱也一样，出于自身而回归自身，足以使我们生活幸福，而无需享有其它的善。但是现在，由于我们的天性的存在是上帝创造的，所以我们必须坚定地相信上帝是我们的教师，使我们可以真正地智慧，上帝也会赐予我们灵性的甜蜜，使我们可以真正地幸福。

[第 26 章 在人性中可看到至高的三位一体的形象] 我们确实认为我们自己就拥有上帝的形象，亦即拥有三位一体的形象。这个形象与上帝不能等同。这个形象确实远离上帝，因为它既不能与上帝一同永恒，说简单些，也不拥有和上帝一样的本质。然而它比上帝的任何造物都要接近上帝，尽管它仍旧需要进一步改造和完善，以便更加接近上帝。我们存在，我们知道自己存在，我们为自己的存在和知道自己的存在而感到高兴。还有，涉及到我说的这三样东西，没有任何类似于真理的谬误在困惑我们。因为我们并不是凭着某些身体感官与这些东西发生接触，就像我们与外在于我们的事物发生联系一样。比如说，我

们凭视觉得到颜色,凭嗅觉得到气味,凭味觉得到滋味,凭触觉得到软硬,在所有这些情况下,形象(imagines)^①与可感物体相似,但形象并不是有形物体本身,我们的心灵得到的是形象,并且留有记忆,记忆激励着我们去向往物体。然而,没有任何虚幻的形象或幻影可以使我完全确信我存在、我知道我存在、我喜欢这一事实。

就这些相关的真理而言,我一点儿也不害怕学园派的论证,他们说,你要是弄错了呢?我回答说,我错故我在。因为,不存在的人是不会弄错的。而我会弄错,所以我可以借此肯定我存在。还有,如果我错故我在,我假设我存在怎么会错呢?因此,如果我会弄错,那么我必须存在,我知道自己存在无疑并没有错。同理,我知道自己知道也没有错。因为,正如我知道我存在一样,我也知道我知道。当我热爱这两件事情时,我把我的爱添加给它们作为第三样事情,但并不比我知道的这两样事情小。当我说我爱的时候,我也没有错,因为我知道我爱的这两样事情并没有错。即使这些事情是虚假的,我爱这些虚假的事情仍旧是真的。因为,若我爱这些事情是虚假的,我又怎么会因为所爱的事情之虚假而受指责、遭禁止呢?但由于这些事情是真实的、确定的,当它们受到热爱时,又有谁会怀疑对它们的这种爱本身是真实的和确定的呢?还有,正如无人希望不幸福一样,也不会有人希望不存在,因为,若是他不存在,他又如何能够幸福?

[第 27 章 存在、知识和爱] 由于某种天然的原因,仅仅是

^① 亦可译为“印象”,此处指心灵对于外界可感对象的再现,并不局限于视觉对象。——校注

存在就会令人如此快乐,由于这个原因,即使是那些处于悲惨境地者也不希望去死。当他们意识到自己的不幸时,他们希望找到不幸的原因,并且消除它们,而不希望自己在这些原因中被消除。让我们想一想那些似乎认为自己完全不幸的人和那些显然不幸的人,想一想那些被聪明人断定为由于愚蠢而不幸的人,或者想一想那些由于贫乏而被那些不贫乏并认为自己幸福的人判定为不幸的人。假定有人许诺把不朽赋予这些人,他们的不幸在不朽中将永无尽头,但有个条件,这就是如果他们不再希望在相同的不幸中存在,他们就将完全灭亡,不再拥有任何种类的存在。^① 他们难道不会因此而欢喜雀跃,选择永远不幸而不是完全灭亡吗? 这种人的众所周知的情感证明了这一点。因为他们害怕死亡,感到好死不如赖活,这不就清楚地证明了人的天性生来逃避不存在吗? 还有,当人们知道自己将要死去的时候,他们希望自己能够在同样的不幸中活得长一些,死得迟一些,并视之为巨大的幸福,究其原因亦在于此。因此,他们无疑会满带感激之情接受一种会使他们的不幸永无尽头的的不朽。

甚至一切非理性的、没有思想能力的动物,从巨大的龙到最小的虫,不也都表明它们希望活着,因此会竭尽全力避免死亡吗? 每一棵大树和灌木,尽管无法移动自己的位置来逃避毁灭,不也都在用它们自己的方式保持它们的存在吗? 它们把根深深地扎入土壤,以便从中吸取养料,又把健康的枝叶伸向空中。最后,哪怕是那些既无感觉又无任何生命种子的有形物体,也在上

^① 原译:“这就是他们不能希望不再保持相同的不幸,否则他们就将完全灭亡,不再拥有任何种类的存在。”——校注

升、下沉、平衡，以便保持与其本性最适宜的使之能够存在的位置，由此保持它们的存在。

还有，人的本性有多么热爱知识，人的本性有多么不愿意受骗，这一点可以按以下事实来理解：任何人都宁可是不幸福而清醒，不愿意欢乐而疯狂。这一伟大而又神奇的追求知识的本能在其它任何生灵那里都看不到，只有在人身上可以发现。因为，尽管某些动物能用比我们敏锐得多的眼睛看这世界上的光，但它们却不能获得那照耀我们心灵的无形体之光，我们的心灵有了这种光的照耀，方能正确判断一切事物。我们得到的这种光越多，我们判断事物的能力就越强。

然而，尽管无理性的动物没有知识，但它们肯定拥有某种与知识相似的东西，而其它那些物质性的东西之所以被称作可感的，不是因为它们拥有感官，而是因为它们是我们感觉的对象。以树木为例，它们的营养和生长与感觉有某些相似之处。然而，尽管它们，以及一切有形体的事物，都拥有隐藏于它们本性之中的原因，但它们展现它们的形式(*formae*)，给了我们这个世界可感形式，供我们的感官去感觉，由此看来，尽管它们自己不能认知，但它们不管怎么说希望被认知。但我们在用感官感知这些事物时的方式是这样的，我们并不用这些感官来判断事物。因为我们拥有另一种只属于人的内心的比感官要高贵得多的感官，借此我们察觉正义的事物和非正义的事物，用理智的观念(*intelligibilis species*)察觉正义，因它的丧失(*privatio*)而察觉非正义。^① 这种感觉要起作用靠的既不是眼睛的瞳孔，也不是耳

① 原译：“用非理智的观念察觉非正义”。——校注

孔,更不是鼻孔、硬腭的品尝或身体的触摸。靠着它,我确认我存在,确认我知道自己存在,我热爱这两样确定的事情,并以同样的方式确认我爱它们。

[第 28 章 我们如何与神圣的三位一体的形象更相似] 我们已经就本书似乎需要涉及的这些事情谈了许多,亦即我们的存在、我们关于我们存在的知识、我们有多么热爱这些事情,甚至在低于我们的事物中也能找到与它们相似的地方,尽管有差别。但我们还没有谈到使我们热爱它们的爱本身,并考虑这种爱本身是否被爱。然而,爱本身被爱着,证据在于,在那些理当被爱的人之中,我们所爱的实际上就是爱本身。^① 因为并非知道什么是善的人才可以被正当地称为善人,而是那些热爱善的人才理当称作善人。那么,我们为什么看不到,就在我们自己身上,我们还热爱那用来热爱我们所爱的任何善的爱本身呢?^② 因为也有一种爱是人们用来热爱那些不应当爱的事物的,而一个人如果爱了他用来爱那些应当爱的事物的爱本身,那么他就会恨自己的前一种爱。^③ 两种爱可以共存于一个人,一种爱对人来说有助于良好的生活,这种爱应当增长,而另一种爱会使我们生活不良,这种爱应当削减,直到我们整个生命得到完善的治疗,转变成善的。因为我们如果是牛,那么我们应当喜爱肉体的和感性的生活,这就是我们充足的善。当我们生活得很好时,我们

① 原译:“当正当地爱人时,爱他们的是爱本身。”——校注

② 原译:“我们用来热爱我们所爱的任何善的爱正是我们用来爱自己的爱呢。”——校注

③ 原译:“一个人如果爱了他一定不能爱的事物,那么他就会恨自己。”——校注

不会去寻求其它事物。还有,如果我们是树,我们当然也不会在感觉的推动下去爱任何东西,但我们似乎也应当像树一样期盼我们会变得更加茂盛,长出更多果实。如果我们是石头、波浪、狂风、火焰,或者诸如此类的东西,那么我们确实既没有感官,又没有生命,但我们仍旧不应当缺少使自己处于恰当位置和秩序的愿望。因为物体的重量就是它们的爱,它们由于沉重而下坠,由于轻盈而上升。物体的重量运载着物体,正如灵魂之爱运载着灵魂。^①

然而我们是人,是按照我们的创造主的形象被造的。他的永恒是真实的,他的真理是永恒的,他的爱是永恒的和真实的,他本身就是永恒、真实、爱的三位一体,在他那里既无混乱,又无分离。当我们尽数他神奇地建立起来的一切工后,让我们考虑一下他的足迹,在有些地方深些,在有些地方浅些,但即使在低于我们的事物中仍旧是清晰的。这样的事物若不是由作为最高的存在、最高的智慧、最高的善的造物主创造的,那么它们不可能以任何方式存在,或以任何形状保存,或可指望保持任何秩序。因此,让我们在心中沉思他的形象,就像福音书中的那个小儿子死而复活,回归到因我们的罪而被我们背弃了的上帝那里去。^② 在上帝那里,我们的存在不会再有死亡,我们的知识不会再有错误,我们的爱不会再有挫折。当前,我们相信自已拥有三样东西,存在、知识、爱,不是因为拥有其它证据,而是因为我们自己明白它们的临在,因为我们自己最真实的内在直观(aspec-

① 参见奥古斯丁:《忏悔录》,第十三卷,第9章。

② 参见《路加福音》,第15章,第11节以下。

tus)察觉到了它们。然而,我们自己不知道它们会延续多久,或它们是否会永远停止,也不知道使用它们有什么后果。因此,若是我们还没有获得证据,就让我们去寻找。但我们在谈信仰时应当更加小心谨慎,不是在这里,而是在后面,^①信仰无疑应当处于证言之中。

那么在本卷中,在上帝的帮助下,让我们继续我们已经开始了的对上帝之城的讨论,但不是讨论今生世俗生活中的朝圣,而是讨论永恒不朽的上天。也就是说,让我们来谈论与上帝保持同盟的神圣天使,他们过去没有背离上帝,今后也绝不会。我已经说过,上帝从一开始就把这些天使和那些背离永恒之光而变得黑暗的天使分隔开来了。

第十四卷

[第1章 若非上帝的恩典,无人能避免永久的死亡] 我们已经在前面几卷说过,上帝选择了从一个人开始把人类造出来的方式。他这样做的目的不仅是要使人类能够依据天然的相似性而团结在一起,而且要使人类能依靠同胞亲情的约束而和平地生活在一起。如果最初的两个人没有不服从——一个人从无中被造,另一个人从第一个人被造——那么人类的个别成员都不会命定要死亡。犯罪使最初的这两个人的本性发生了巨大变化,变得邪恶,所以罪的束缚和死亡的必然性传给了他们的后代。

死亡之国对人的统治如此彻底,若非上帝的恩典从中拯救

^① 指本书第二十二卷,第22章。——译注

了一些人,那么对罪恶的惩罚将把所有人卷入永久的第二次死亡,对罪恶的惩罚是人类应得的,而上帝的恩典是人类不应得的,因为人类并无什么功德。这样,尽管这个世界上有许许多多国家,人们按不同的礼仪、习俗生活,有许多不同的语言、武器、衣着,但只有两种人类社会的秩序,我们可以按照《圣经》的说法,正确地称之为两座城。^①一座城由按照肉体生活的人组成,另一座城由按照灵性生活的人组成。当他们找到了自己想要的东西时,各自生活在他们自己的和平之中。

[第2章 按肉体生活不仅来自身体过错,也来自心灵的过失]因此,我们首先必须明白什么是按肉体生活,什么是按灵性生活。任何人要是只取我们这些话的表面价值,必定会犯错误,这是因为他或是忘了《圣经》如何使用这种讲话方式,或是因为他对此注意得太少。一方面,他肯定可以假设伊壁鸠鲁学派哲学家按肉体生活,因为他们把身体的快乐视为人的至善。他可以假设,以其它某些方式把身体之善视为人的至善的哲学家也是按肉体生活的。他还可以假设,那些普通人按肉体生活,他们不相信任何学说,不实践任何哲学,而只是倾向于欲望,除了从感官中得到的快乐,他们不知道还有其它什么高兴的事。另一方面,他可以假设斯多亚学派的哲学家是按灵性生活的,他们把人的至善放在人的心中,人心若不是灵,那还能算什么呢?然而,按照《圣经》使用这个表达法的意思,上述这些人实际上都在按肉体生活。

《圣经》没有用“肉体”(caro)这个术语仅仅表示属地的、可朽

^① 参见《以弗所书》,第2章,第19节;《腓立比书》,第3章,第20节。

的生灵的身体(*corpus*),如经上说:“凡肉体各有不同:人是一样,兽又是一样,鸟又是一样,鱼又是一样。”^①正好相反,这个术语有其它多种用法,表示不同的事情。在这些用法中,这个词可以用来表示人本身,亦即人的本性,这是在用人的某个部分代表整个人,例如,“所以凡有血气的(*caro*),没有一个因行律法能在上帝面前称义。”^②如果在这里指的不是“没有一个人”,那么使徒希望我们把它理解成什么呢?这一点在稍后处就更加清楚了,他说,“没有一个人靠着律法在上帝面前称义”,^③而在写给加拉太人的信中,使徒说“知道人称义不是因行律法”。^④

据此,我们把“道成了肉身(*caro*)”^⑤这句话解释为基督变成了人。某些人不能正确地理解这段话,他们假设基督没有人的灵魂。^⑥但正如从福音书的抹大拉的话,“有人把主挪了去,我不知道放在哪里,”^⑦我们得到的是整体代表部分,因为她讲的仅仅是基督的肉身被从坟墓里挪了去,与此相似,当上面的话中提及“肉身”时意指的是“人”时,我们得到的是整体用部分表示。

肉身这个词在《圣经》中的用法极多,若要逐一加以考察需要很长时间。我们当前的目的是发现“按照肉体生活”这个短语

① 《哥林多前书》,第15章,第39节。

② 《罗马书》,第3章,第20节,“肉体”(flesh)在句中译成“有血气的”。——译注

③ 《加拉太书》,第3章,第11节,这里的出处不是《罗马书》,如奥古斯丁所想的那样。——译注

④ 《加拉太书》,第2章,第16节。

⑤ 《约翰福音》,第1章,第14节。

⑥ 参见奥古斯丁:《反异端》,第49章。

⑦ 《约翰福音》,第20章,第13节。

的意思,肉身在这里很显然是一种恶,尽管肉身的本性不是恶。所以让我们仔细考察一下保罗写给加拉太人的信中的一段话,他说:“情欲的事(*opera carnis*)都是显而易见的,就如奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、妒忌、凶杀、醉酒、荒宴等类,我从前告诉你们,现在又告诉你们,行这样事的人必不能承受上帝的国。”^①

我们当前的考察需要我们对使徒信中的这段话给予充分的考虑,如果我们这样做了,什么叫做按肉体生活这个问题也就解决了。使徒说肉体的事(*opera carnis*)都是显而易见的,然后逐一列举并予以谴责。我们发现,不仅是那些与肉体快乐有关的事情列入其中,比如奸淫、污秽、邪荡、醉酒、荒宴等等,而且那些与肉体快乐无关的心灵之恶也在其中。因为这段话里也提到拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端。有谁会不明白,这些是心灵之恶,而非身体之恶?人也许确实会由于献身于拜偶像或行异端而节制他的肉体快乐。^②但哪怕他是这样的人,尽管被视为约束和压制肉身淫欲的,按照使徒的权威,他仍旧是在按肉体生活;他对其它肉体快乐的节制恰好证明了他在做那些应受谴责的肉身的事情。……

[第3章 罪的原因从灵魂开始]有人会说,肉身是各种道德罪恶的原因,因为灵魂受肉身的影响,才过着邪恶的生活。但是说这种话的人没有仔细考虑到人的整个本性。因为,“可朽的

^① 《加拉太书》,第5章,第19节以下,“肉身”这个词在中文《圣经》中译为情欲。——译注

^② 参见奥古斯丁:《〈约翰福音〉诠释》,第13章,第13节。

肉身把灵魂坠了下来”。^① 所以使徒在谈到可朽的身体时也首先说，“我们的外体虽然毁坏，”^②然后继续说，“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得上帝所造，不是人手所造，而是在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服。倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。”^③

我们被可朽的肉身拉着往下坠，然而我们知道，下坠的原因不在于身体的本性和基质(natura et substantia)，而在于身体的腐朽，知道了这一点，我们不希望裹上肉身，而希望拥有不朽。到那时候我们仍旧有身体，但由于它不再是可朽的，因此它不会成为一个负担。而现在，“可朽的肉身把灵魂坠了下来，尘世的帐棚使心灵堕落，沉迷于许多事情。”^④不管怎么说，那些假设灵魂的毛病来源于身体的人错了。

.....

使徒把这些支配着魔鬼的邪恶归于肉身，尽管魔鬼肯定没有肉身。使徒说，仇恨、争竞、忌恨、恼怒、妒忌是肉身的事，所有这些邪恶的起源和根源是骄傲，骄傲支配着魔鬼，尽管它没有肉身。有谁会比魔鬼对圣徒表示出更大的仇恨？有谁能比魔鬼对圣徒更加争竞，更加忌恨，更加恼怒，更加妒忌？然而，魔鬼虽有

① 《所罗门智训》，第9章，第15节。

② 《哥林多后书》，第4章，第16节。

③ 《哥林多后书》，第5章，第1节以下。

④ 《所罗门智训》，第9章，第15节。

种种错误,但却没有肉身。那么这些事怎么会是肉身的事呢?如我所说,这只能是因为它们是人的事,使徒在这里用肉身这个术语指代人。

所以,不是由于拥有了魔鬼没有的肉身,人才变得像魔鬼。倒不如说,由于按照人自身生活,才使人变得像魔鬼,亦即按人生活。因为当魔鬼不能恪守真理的时候,它选择了要按它自身生活,所以它说出来的谎言是它自己的,不是上帝的。魔鬼不仅是一个撒谎者,而且是“说谎之人的父”。^①它确实是第一个撒谎的,谬误像罪一样,从它开始。

[第4章 按人的生活 and 按上帝生活] 因此,当一个人按人生活,而不是按上帝生活时,他就像魔鬼一样。甚至连天使也不应当按它自己生活,而应当按上帝生活,以便能恪守真理、言说上帝的真理,而非言说它自己的谎言。使徒在另一处也提到了这一点,他在谈到人的时候说:“若上帝的真实因我的虚谎越发显出他的荣耀。”^②他说谎言是我们的,真理是上帝的。

所以,当一个人按照真理生活时,他不是按自己生活,而是按上帝生活,因为上帝说“我就是真理”。^③然而,当一个人按自己生活时——亦即按人生活,不按上帝生活——他肯定是在按谬误生活。这不是因为人本身是谬误,他的创造者是上帝,而上帝决不会是谬误的创造者。倒不如说,人被造就为公义的,他应当按他的创造者生活,而不应当按他自己生活,他要执行创造者

① 《约翰福音》,第8章,第44节。

② 《罗马书》,第3章,第7节。

③ 《约翰福音》,第14章,第6节。

的意愿,而不是执行他自己的意愿,而谬误就在于不按他被造的方式生活。

人确实希望幸福,但他以这样一种方式生活不可能幸福。还有什么能比这更虚假?所以说每一种罪都是谬误不是空话。因为,只有依据意愿做出的行为才会犯罪,我们的意愿要么想要自己称心如意,要么想要自己回避不幸。因此,这是一种谬误:我们用犯罪来使自己称心如意,然而犯罪却使我们不幸。或者说,我们用犯罪来使自己生活得好,但恰恰相反,犯罪使我们的生活更糟。为什么会这样呢?不就是因为幸福只能来自上帝,而不能来自人自己,但人却由于犯罪已经抛弃了上帝吗?正是因为按自己生活,所以人犯了罪。

我已经说过,有两座相互对立、互相冲突的城,它们的形成是由于有些按肉身生活,有些按灵性生活。现在也可以说有些按人生活,有些按上帝生活。保罗在对哥林多人说话时把这一点说得很清楚。“你们仍是属肉体的,因为在你们中间有妒忌、纷争,这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗?”^①因此,“照世人的样子行”和“属肉体的”是一个意思,因为在这里作为人的一部分的“肉体”应当理解为人本身。

使徒确实在早些时候还把这些属肉体的人(carnales)称作“属血气的”(animales)。他是这样说的:“除了在人里头的灵,谁知道人的事?像这样,除了上帝的灵,也没有人知道上帝的事。我们所领受的,并不是世上的灵,乃是从上帝来的灵,叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事。并且我们讲说这些事,不是用人

^① 《哥林多前书》,第3章,第3节。

智慧所指教的言语,乃是用圣灵所指教的言语,将属灵的话解释属灵的事。然而,属血气的人不领会上帝圣灵的事,反倒以为愚拙。”^①……

[第5章 柏拉图主义者把罪恶的原因归于肉体的错误] 没有必要为了我们的罪过和罪恶去指控肉体的本性,从而亵渎造物主。肉体就其类别和品质来说都是好的。

但是撇开善的造物主,而按照受造的善去生活是不对的。无论按照肉体或是按照灵魂,或者按照整个人(因为它由灵魂和肉体组成,所以可以单单用“灵魂”或“肉体”来指它)^②,任凭选择其中哪一种方式去生活,都是不对的。

凡是称赞灵魂的本性为至善而指控肉体的本性为至恶的,都纯粹是按照肉体的方式(carnaliter)来追求灵魂和拒斥肉体。^③这是人类虚伪的感受,不是神圣真理的反映。

的确,柏拉图学派不像摩尼教那样轻率,把地上的物体诅咒为罪恶的本性,他们把看得见的和接触到的世界上的一切元素和特性归之于造物主上帝。可是他们却又认为,灵魂受到尘世的必定要死亡的躯体如此严重的牵累,以致产生了欲望、恐惧、欢乐和忧愁等毛病。这四种毛病,西塞罗称之为扰乱,大多数人按照希腊之所表述的,称之为情感,并认为它们是人类罪恶的总根源。^④

① 《哥林多前书》,第2章,第11节以下。

② 原译:“无论按照肉体或是按照灵魂(换言之,仅仅按照肉体,或者仅仅按照灵魂),或者按照灵魂和肉体所组合的人。”——校注

③ 原译:“纯然是感性地评论灵魂和肉体的好坏。”不确。——校注

④ 参见奥古斯丁:《上帝之城》,8.17。——校注

如果真是这样，则维吉尔那首诗怎样解释？即埃涅阿斯在听到父亲讲阴间里的灵魂返回肉体时，甚为惊讶，大声问道：

“啊！父亲，

难道还应当设想有些高尚的灵魂

上升到天界后还要返回到肉体吗？

这对可怜的生命来说是多么可怕的贪欲(cupido)？”^①

难道尘世的必定要死亡的躯体的这种可怕的贪欲至今还存在留在业已绝对纯洁的心灵中吗？维吉尔不是说灵魂已清除掉肉体的一切有害的东西吗？怎么它又愿意重新返回身体呢？

因此，即使心灵的净化和堕落是交替发生的（这纯粹是无稽之谈），由此断定灵魂的各种罪恶活动渊源于尘世的身体的说法也不可能是真实的。如果按照著名诗人在上述诗中所说的，迫使业已清除掉身体一切祸害而独立于任何身体的灵魂再次回归于身体的那种可怕贪欲，本身并不是来自身体。由此又可以得出结论：按照诗中所显示的，心灵并非受到肉体的牵制而产生欲望、恐惧、欢乐和忧愁，相反由地自身也会有这些的情绪活动。

[第6章 人类意愿的性质。情感正确与否，在于意愿的判断]至关重要，人的意愿性质如何。如果意愿是不正确的，情绪活动(motus)^②也是不正确的；如果意愿是正确的，情绪活动也就无可指摘，反而应该受到赞扬。在任何情绪活动中都有意

① 维吉尔：《埃涅阿斯纪》，第6卷，719-721。

② 原译：“行为”，此处紧承上文而来，继续讨论人的情感活动和意愿的关联。——校注

愿,而情绪活动也不过就是意愿(voluntates)。^①

欲望和欢乐是什么?无非是意愿赞同我们所愿意做的事情;恐惧和忧愁是什么?无非是意愿不同意我们所不愿意做的事情。所谓欲望,就是我们同意我们所愿意的追求;所谓欢乐,就是我们同意我们所愿意的享受。

同样,对不愿意发生的事不赞同时,这类意愿就是恐惧;对发生了不愿意的事不赞同时,这类意愿就是忧愁。

因此,根据我们所追求和回避的事物的不同,人的意愿或是赞同或是抗拒,情感也随之而变化。

所以,凡是按照上帝而不是按照人生活的人,势必热爱善而憎恨恶。

由此可见,没有一个人的本性是恶的,所谓坏人,是犯罪恶变坏的。的确,按照上帝生活的人,应当憎恨坏人;^②但不应当因罪恶而憎恨人,也不应当因人而爱罪恶,而是应当憎恨罪恶和爱人。除了罪恶之外,没有什么该恨的。罪恶纠正了,存下的只是爱。

[第9章 对灵魂的扰乱(即情感)在义人生活中变为公义]

我们基督徒是上帝之圣城的公民,在今生的旅途中按上帝生活。这样的公民感受到欲望和害怕、痛苦和快乐,但却是以一种与《圣经》和整个教义相一致的方式,由于他们的爱是公义的,因此他们所拥有的情感也是公义的。

① 原译:“也唯有意愿最为重要”,过于随意。此处奥古斯丁将情感理解为意愿的不同呈现方式或行为,故用意愿一词的复数 voluntates。——校注

② 参见《诗篇》,第139篇,第22节。——校注

他们恐惧永久的痛苦,想要得到永生。他们现在感到痛苦,因为他们仍旧在心里叹息,“等候得儿子的名分,乃是我们的身体得赎。”^①他们在希望中欢乐,因为“那经上所记死被得胜吞灭的话将要应验。”^②还有,他们害怕犯罪,他们想要锲而不舍。他们对他们的罪孽感到痛苦,为他们的善功感到快乐。他们被告知,他们可以感到恐惧,“只因不法的事增多,许多人的爱心渐渐冷淡了。”^③《圣经》告诉他们可以想要锲而不舍,“惟有忍耐到底的必然得救。”^④他们被告知,他们可以为他们罪孽感到痛苦,“我们若说自己无罪,便是自欺,真理不在我们心里了。”^⑤他们被告知,他们可以为他们善功感到快乐,“上帝喜爱捐得乐意的人。”^⑥

还有,因坚强程度不同,他们害怕考验或者想要得到考验,而当考验产生时他们感到痛苦或快乐。他们害怕被诱惑,因为他们得知,“若有人偶然被过犯所胜,你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来,又当自己小心,恐怕也被引诱。”^⑦他们可以想要得到考验,因为他们听到圣城中的一位勇士说:“上帝啊,求你察看,我,试验我,熬炼我的肺腑心肠。”^⑧他们可以在考验中感

① 《罗马人书》,第8章,第23节。

② 《哥林多前书》,第15章,第54节。

③ 《马太福音》,第24章,第12节。

④ 《马太福音》,第10章,第22节。

⑤ 《约翰一书》,第1章,第8节。

⑥ 《哥林多后书》,第9章,第7节。

⑦ 《加拉太书》,第6章,第1节。

⑧ 《诗篇》,第26篇,第2节。

到痛苦,因为他们看到彼得痛哭。^①他们可以在考验中感到快乐,因为他们听到雅各说,“我的弟兄们,你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐。”^②

但是圣城的公民受到这些情感的推动不仅仅是为了他们自己的缘故。他们也代表那些希望得到拯救和恐惧灭亡的人感受这些情感。这些人的死亡会使他们感到痛苦,这些人得到拯救会使他们感到高兴。我们这些从外邦进入基督教会的人尤其要注意,这位有着最高美德和勇敢的人是“外邦人在信仰和证道方面的师傅”,^③他因锲而不舍而得荣耀,比其他使徒更加艰辛,在他的许多书信中,他不仅教导他当时看到的上帝的子民,而且教导那些他还没有看到,但已经预见到的上帝的子民。他是基督的斗士,受基督的教导,受基督的膏,与基督同钉十字架。^④他在基督里得荣耀,他“成了一台戏,给世人和天使观看”,^⑤在这个世界的舞台上,他“按规矩比武”,^⑥并且“向着标杆直跑,要得上帝在基督耶稣那里从上面召我来得的奖赏。”^⑦上帝之城的公民用信仰的眼睛看到他而无比高兴。他们看到他与乐者同乐,与悲者同悲,艰苦奋斗,无所畏惧,情愿离世与基督同在。^⑧他们看到

① 《马太福音》,第26章,第75节。

② 《雅各书》,第26章,第75节。

③ 《提摩太前书》,第2章,第7节。

④ 参见《加拉太书》,第1章,第12节;《哥林多后书》,第1章,第21节。

⑤ 《哥林多前书》,第4章,第9节。

⑥ 参见《提摩太后书》,第2章,第5节。

⑦ 《腓立比书》,第3章,第14节。

⑧ 参见《罗马书》,第12章,第15节;《哥林多后书》,第7章,第5节;《腓立比书》,第1章,第23节。

他切切地想见罗马人,要在他们中间得些果子,如同在其他外邦人中一样。^① 他们看到他对哥林多人的愤恨,担心他们的心偏于邪恶,失去在基督里所存纯一清洁的心。^② 他们看到他在心中承受着巨大的、连续不断的对以色列人的忧愁,因为他们无视上帝的公义,希望建立他们自己的公义,不愿意服从上帝的公义。^③ 他们看到他如他自己宣称的那样忧愁,不仅是为了他自己的痛苦,而且还为了那些已经犯了罪,行污秽、奸淫、邪荡的事,不肯悔改的人。^④ ……

所以,如果我们要达到一种幸福的生活,必须过一种公义的生活,这种生活会公义地显示所有这些情感,而邪恶的生活则会邪恶地显示这些情感。还有,按照同样的道理,幸福的生活是幸福的和永久的,会显示爱和高兴,这些情感不仅是公义的,而且是确定的,完全不包含害怕或痛苦。因此,上帝之城的公民在今世的旅途中必须过一种什么样的生活就清楚了,他们必须按灵性生活,而非按肉体生活,亦即要按上帝生活,而非按人生活。至于他们正在朝着那个方向前进的不朽的生活是一种什么样的生活,也就清楚了。

另一方面,另一座城由那些不是按上帝生活,而是按人生活的不虔诚者组成,他们崇拜伪神而藐视真神,他们遵循的是人的学说或魔鬼的学说。这些情感就像疾病和动乱一样扰得这座城

① 参见《罗马书》,第1章,第11节以下。

② 参见《哥林多后书》,第11章,第2节以下。

③ 参见《罗马书》,第9章,第2节;第10章,第3节。

④ 《哥林多后书》,第12章,第21节。

动荡不安。如果有公民似乎想要控制这些情感和以某种方式驯服情感,那么由于他们不虔诚的傲慢和洋洋得意,使得他们甚至在痛苦减少时增加傲慢。他们中有些人,带着少有的稀罕的怪异的虚荣,着迷于自律,认为自己根本不会受到任何情感的骚扰、激励、鼓动和影响。但这些人付出的代价是完全失去人性,而非获得真正的安宁。一件事并不会仅仅因为它的严酷无情而必然正确,而同一件事也不会仅仅因为它的不动情感而是健康的。

[第12章 原罪的性质]或许有人要问,为何人的本性不是由于其它罪行而变坏,却是由于始祖二人欺骗的罪行而变坏?由于这罪行,人们从而发现和遇到种种失调,诸如人难免一死,各种反常的感情时刻扰乱和冲击人们。这些东西在伊甸园中,在始祖犯罪之前,是没有的,尽管他们那时就具有动物性的肉体。

或许正如我说的,注意到这个问题的人,都不应当认为始祖的罪行是轻的或微不足道的,因为果子本身并不是坏的,也不是有害的,而只是被禁止的。

在如此幸福的伊甸园中,上帝没有创造和种植坏的树,而只是下命令服从。而这一美德^①对有理智的造物来说,就是其它所有美德之母和捍卫者。凡遵命的,就会得到好处;凡不遵循上帝的意愿,自作主张,则自遭毁灭。

而且,在这到处长满各式各样果子的地方,不该吃一种果子的禁令是容易服从的,而且是容易记住的。尤其当时贪欲还不

① 原译:“此树”。误。此处指服从这一美德。——校注

会反抗意愿。贪欲是违反禁令后惩罚的结果。

凡遵守命令越容易,违抗命令的罪也就越严重。

[第13章 亚当在抗命时时,坏意愿先于罪] 亚当夏娃在公然抗命之前,内心已变坏了。因为事前没有坏的意愿,就不会干出坏事。

如果没有骄傲(*superbia*),坏的意愿能出现吗?“骄傲是一切罪恶的根源。”^①

什么是骄傲?无非是狂妄自大。狂妄自大的人,心灵背离了理应依附的第一原则,而看重自己,把自己作为第一原则。凡过分满足自己,就会有这种结果。始祖原本应当使至善的上帝满意,不应当考虑自己,可是他们违背至善的上帝,想满足自己。始祖的这一违背是自愿的(*spontaneus*),^②因为,如果他们意愿坚决,始终热爱至善的上帝,让上帝来光照理智,加深理解,以及让上帝来炙热心灵,增强爱情,就不会去追求自我满足,从而黑白不分,以至于女的相信蛇说的是真的,男的把女的意愿置于上帝的命令之上,并认为自己只是略微违背命令,甚至还认为就是在犯罪的勾结中也不能抛弃一起生活的同伴。

所以,如果他们不是早已变坏,就不会越轨,做坏事,吃禁果。如果不是坏树,就不会结坏果。^③ 正如所谓坏树,就是违反树木本性的败坏,而意愿的缺陷,就是违反人自己的本性,否则决不会犯罪。然而,如果不是从虚无中造成的,本性不可能由于

① 《德训篇》,第10章,第13节。

② 原译:“始祖有缺点,是自然的。”误。——校注

③ 《马太福音》,第7章,第18节。

缺陷而变坏。由此可见,本性就其自身来说,是上帝创造的,至于本性的缺陷,是由于它是从虚空中造成的。

人并非由于缺陷而将完全归于虚无。由于专注自我,就不再像原先那样同至高的上帝紧密地结合在一起时那么完满。所以,抛弃上帝而只在自身中存在,^①人就追求自我满足。人虽然还不至于是虚无者,但已接近虚无。因而《圣经》上把骄傲的人也称之为“自私的人”。^②

举心向上,是美德。专注自我,是骄傲。归向上帝,是服从;如不谦卑,就办不到。所以,谦卑能出乎意外地使人举心向上,自大则使人心向下。自大为下,谦卑为上,这似乎是矛盾的。然而,虔诚的谦卑使人服从至高无上者,唯有上帝是至高无上的,所以使人服从上帝的谦卑,也就抬高了人。自大则是毛病,使人拒不服从。人并非因此出人头地,相反却越发低下,乃至一败涂地,正如《圣经》上所说:“在他们趾高气扬时,你抛弃了他们。”^③

这里并不是说那些自高自大者,先是趾高气扬,然后被抛弃了;而是在他们趾高气扬时,已经被抛弃了。正是由于自我吹嘘而被打翻在地。

由此可见,现今在上帝之城中,即在今生旅途的上帝之城中,切记谦卑。这是上帝之城的王耶稣基督所谆谆教导的。反之,与谦卑这一美德相对立的,是骄傲的恶行,它是魔鬼的专长。正如《圣经》上所指出的,这是划分两种城邦的主要区别:一个是

① 原译:“自存的上帝被抛弃了。”误。——校注

② 《彼得后书》,第2章,第10节。

③ 《诗篇》,第72篇,第18节。

善人的团体(societas),另一个是恶人的团体。在这两个城邦中分别有天使和魔鬼。在这个城邦中,主要是爱上帝(amor Dei),在那个城邦中,主要是爱自己(amor sui)。

所以,如果人不是已经开始自我满足,魔鬼就不可能诱人明知故犯地去对抗上帝的禁令。始祖喜欢蛇所说的:“你们将同诸神一样。”^①由于骄傲,突出自己,不愿意服从最高的真主,而服从使人依附的最高的真主,却是最好不过的。受造的诸神之所以为神,不是因为他们自己的真,而是由于他们分有了真正的上帝。^②人一心求多,却变得渺小,人一心想满足自己时,也就失落了真正能满足自己的上帝。

由此可见,这一罪恶,当人自我满足时,它使得人自己仿佛成为了光明自身并且背离了上帝的光明(而只有在满足上帝时,人自身才能成为光明)。^③我要说,这一罪恶先在内心中产生,其结果是导致公开的恶。《圣经》上说得对:“毁灭之前,内心先骄傲,在获得光荣之前,内心是谦卑的。”^④

总之,内心的败坏先于公开的败坏,可是人们对内心的败坏却不以为然。谁认为骄傲是败坏?其实,骄傲就是背叛,因为它抛弃了至高无上的上帝。谁不知道公然违抗命令要遭受毁灭?所以对于犯罪,上帝不准假借什么公正来为之辩护。

① 《创世记》,第3章,第50节。校注:和合本作“你们便如神[那样]”。此处拉丁文本“神”(di)一词为复数,应指天使。

② 原译:“天使是上帝创造的,不自以为是,而分有真正的上帝。”——校注

③ 原译:“由此可见,人把罪恶看作光明而自以为得到满足时,却背离了上帝的光明。人如果承认上帝的光明。”——校注

④ 《箴言》,第16章,第18节。

因此,我敢说,骄傲的人公然犯罪后如能对失足于自满而感到后悔,则是有益的。彼得痛哭流涕,追悔自己,比过去自我吹嘘更有好处。^①《诗篇》上也这样说:“愿你使他们满面羞耻,以便他们寻找你耶和華的名。”^②这就是说,你使那些满足于寻找自己名声的人也乐于寻找你的名。^③

[第 20 章 犬儒学派极端无耻] 犬儒学派哲学家,就是昔尼克学派哲学家,看不到这一点。^④他们公然反对人类廉耻(*verecundia*),他们那卑鄙下流、厚颜无耻的主张,不像狗像什么?

他们宣称,既然丈夫同妻子行房是正当的,那么公开为之也没有什么羞耻,所以任何夫妻间的性交无须避免在路上或街上进行。然而,人类天生的廉耻之心却抑制了这种错误的主张。

据说第欧根尼曾引以为荣而这样做过,并认为如果他的无耻之举空前地印在人们的记忆中,自己的这种学派将闻名于天下。可是,后来的昔尼克学派哲学家也不再这样做了。那使人们在他人面前脸红的羞耻感,最终胜过了人应当像狗一样的错误信念。^⑤

为此,我认为,第欧根尼或那些据说做过这种事情的人,他们的性交行为也是做给那些并不知道袍子下面发生了什么的人

① 《马太福音》,第 26 章,第 73 和第 33 节。

② 《诗篇》,第 82 篇,第 17 节。

③ 原译:“你使寻找你的人比寻找他们自己更感到满意。”——校注

④ 指上一章提到的,人类的羞耻感使得哪怕是合法的性行为也拒绝旁观者。——校注

⑤ 原译:“尤为可耻的是,人们错在模仿狗在光天化日之下行丑。”不知所云。——校注

看的,我并不认为这种肉体的快感可以在众目睽睽下实现。^① 因为那些哲学家自己不害羞公开自己的性交,可是情欲(libido)本身却害羞被公布于众。

现今我们还能见到昔尼克学派的哲学家,他们不仅披着外套,而且还拿着拐杖,再也不敢做此事了。谁做此事,我不说会被人用石头砸死,但是向他脸上吐口沫,这是毫无疑问的。

所以,对这种情欲感到害羞,无疑是人之常情。情欲公然抗命,它使得生殖器的活动屈从于自己,而不接受意愿支配,这足以证明人类始祖抗命的报应。由于那最初的重罪,人的本性恶化,而本性的传承依赖于这一身体部分,因此报应出现在这里恰如其分。这重罪谁也无法逃避其牵连,当时整个人类都在一个人之中,人人蒙受其危害,人人受到上帝公正的惩罚,除非上帝对每个人开恩,这罪才能赦免。^②

[第 22 章 上帝创造并祝福的夫妻关系] 我们决不怀疑遵照上帝的祝福遍满大地、生儿育女、繁殖后代,乃是婚姻这一恩典。这在上帝创造一男一女、在肉体上明显地具有性别时,以及在始祖犯罪之前,当初就制定了的。

的确,上帝当时祝福了这事。因为,《圣经》上说,上帝“造了一男女”后,又说:“上帝祝福了他们,对他们说,你们生育吧!繁殖吧!遍满大地和治理大地吧!”^③等等。

① 原译:“为此,我认为,即使寻求作乐的人把性交活动做给不知道此事的人看,也尽量加以暗饰。”——校注

② 这段基本重译,参照了 Dyson 的英译文。——校注

③ 《创世记》,第 1 章,第 27 - 28 节。

上述一切从属灵的含义上去理解,未尝不可,不过把这里的男性和女性理解为单个人身上的象征,例如负责管理的(阳)和接受管理的(阴),则就不对了。明显不过的是,上帝在肉体上创造了男女两种不同的性别,以便生育和繁殖后代,遍满大地。否认这一点,则是荒谬之至。

法利赛人没有向耶稣提出如下这类问题,诸如精神下令,肉体服从,理性灵魂负责管理,非理性欲望接受管理,理智美德高级,实践美德低级,思维理智为上,身体感觉为下,等等,而是明白无误地提出两性双方互相受到制约的夫妻关系问题,即询问耶稣是否根据某种理由可以休妻。摩西由于以色列人心肠硬而准许发休妻书。耶稣回答说:“你们没有念过,当初造人,是造了一男一女,并且说,因此人要离开父母,同自己的妻子连合,二人成为一体?既然如此,他们不再是两个,而是一体了。所以,上帝所结合的,人不可拆散。”^①

因而,确切不过的是,当初上帝创造了一男一女,正如我们现在所看到和认识的两种不同性别的人。至于二人成为一体,一是指行房事,一是指女人是由男人的肋骨造成的。

为此,使徒保罗根据上帝树立的榜样,劝告大家,作为丈夫要爱自己的妻子。^②

[第 25 章 真正的幸福非现世生命所能获得] 如果我们仔细观察,就会发现:唯有幸福的人,才能称心如意地生活;唯有正直的人,才是幸福的。然而,正直的人只有达到绝对不会死亡、

① 《马太福音》,第 19 章,第 4-6 节。

② 《以弗所书》,第 5 章,第 25 节;《歌罗西书》,第 3 章,第 19 节。

绝对不会犯错误，并且确信未来总是如此，才能称心如意地生活。它是人性所期待的，唯有获得它，才是真正而完满的幸福。

然而，当生命不掌握在自己手中，现今谁能称心如意地生活。

人愿意生活，可是注定要死亡。人不能想活多久就活多久，怎能称心如意地生活？即使他可能愿意死亡，那么他就是根本不想活，他又怎能如其所愿地生活呢？^① 如果人因此愿意死亡，并不是因为不想活，而是想死后活得更好，这岂不说明，现世生活不能如愿以偿，死后却能得到。

要注意，人确实能如其所愿地生活，那只是因为他强迫和命令自己只愿意他力所能及的，而不愿意他力不能及的。^② 正如泰朗慈^③所说：“不能为所欲为，则为其所能。”

甘心受罪，岂能幸福？人若不爱自己的生活，生活不会幸福。人若爱自己的生活并且幸福，他一定爱生活胜过所有其它的事物，因为他所爱的其它事物都是因为这幸福生活才应当被爱。^④ 所以，如果他爱这幸福生活是按照它所应得的方式——那不按其所应得的方式爱幸福生活的人不可能幸福——，他就不

① 原译：“人认识到要死亡，而现在就不想活，怎能满意地生活。”——校注

② 原译：“可是，人总想生活下去，因为他不认为自己无能为力，而总认为是力所能及的。”——校注

③ 泰朗慈(Terentius, 公元前197-前159年)，拉丁喜剧诗人。——译注。一译泰伦提乌斯，参见《安德罗斯女子》，305。——校注

④ 原译：“有爱才幸福。与其它任何事情相比，爱必然是最崇高的，因为凡是被爱的，本身是值得爱的。”——校注

可能不愿意这幸福生活是永恒的。^① 唯有永恒的生命，才是幸福的。

[第 28 章 论地上之城与天上之城的特性] 两种爱造成两种城邦。地上的城邦是，爱自己乃至蔑视上帝；天上的城邦是，爱上帝乃至蔑视自己。

地上的城邦自以为是，天上的城邦以上主为荣。地上的城邦追求人间的荣誉，天上的城邦则以上帝为最大的荣光，以上帝为良心的见证。地上的城邦昂首自诩，沾沾自喜，天上的城邦则对自己的上帝说：“你是我的光荣，使我昂首抬头。”^②

在地上的城邦里，对统治权的贪欲 (*libido dominandi*) 主宰着那些君主和它所征服的国家；^③ 在天上的城邦那里，则在爱 (*caritas*) 之中，上行下效，上下一致。地上城邦的掌权者热衷于自己的权力，天上的城邦则对自己的上帝说：“主，我的力量，我爱你”^④。

由此可见，地上城邦的智者，按照人的方式生活，不是贪求肉体或心灵的利益，便是贪求二者的利益；他们可能认识上帝，“却不当作上帝来光荣他，感谢他。他们的思想变得空虚，他们顽固不化的心灵变得漆黑一团。他们自以为智者。”其实，自吹自擂，自命不凡，“反而成为愚蠢。他们把上帝不朽的光荣变成

① 原译：“值得爱的，就得爱。幸福的生命值得爱而不爱，就不会幸福。凡是爱那非永恒的生命，就不可能是幸福的。”——校注

② 《诗篇》，第 3 篇，第 4 节。

③ 原译：“地上的城邦的首领暴戾恣睢地奴役其统治的人民”。不确。此处意在凸显贪欲和爱的对立。——校注

④ 《诗篇》，第 17 篇，第 2 节。

了可朽的人、飞禽、走兽和爬虫那种形状的偶像”，导致一些官吏和人民朝拜一些妖魔怪物，“恭敬和事奉受造物，而不是造物主，造物主才是永远值得赞美的。”^①

在天上的城邦那里，人的明智无非是虔诚地崇敬真正的上帝，期待既有圣徒又有天使那种神圣团体里的酬报，“使上帝在万物之上，为万物之主。”^②

第十九卷

[第1章 讨论善恶目的问题的哲学派别，瓦罗记载竟达288个之多] 我认为，既然理当讨论地上与天上两种城邦的目的，则尽量在本书的有限范围内，先讨论人们在现世不幸的折磨中力求获得幸福的根据，以便识别人们对事物的虚伪期望，同上帝给我们的真正幸福，有何不同。为了教外人士，我们不用神的权威，而尽量运用理智加以阐明。

关于善恶之终极(finis)，^③哲学家们做了甚为深刻而又多种多样的探讨，简直全神贯注，力图找到使人幸福的方法。

所谓善之终极，就是由于它而追求其它一切；而善由于自身为善而应当追求。所谓恶之终极，就是由于它而应当避免其它一切；而它由于自身为恶也应当避免。

我们说善之终极，不是说它会消耗得一干二净，而是它使之

① 《罗马书》，第1章，第21-25节。

② 《哥林多前书》，第15章，第28节。

③ 原译：“善恶的目的”。此处的 finis 应在古代哲学的目的论框架中理解，故做改动。相应地，后文的“善的目的”也可理解为“最终的善”。——校注

圆满使之完善；恶之终极也不会耗尽，它始终要勾引人们为非作歹。所以，善恶的终极是至善与至恶。

正如我前面说过的，那些研究智慧的人，为了在现世达到追求至善和避免至恶的目的，白费了一番功夫。不过，他们虽然有各式各样的错误，但自然本身不允许他们偏离正道太远，所以善恶之终极或归之于心灵，或归之于肉体，或归之于心灵与肉体这二者，再无他者。

瓦罗在其《论哲学》中，对许多不同的理论做了仔细的考察和精心的研究，通过三分法，归纳为 288 个派别。其实，并非真有这么多，不过，若要细分，这是可能的，容易达到这个数目。

为了简明起见，姑且摘录他本人在书中的一些论述。

他说，有四种东西，人无须老师，无须学习理论，无须生活锻炼或生活艺术（即“美德”），就一定能自然而然地想到：一是快乐，它是身体感觉所乐意感受的；二是安逸，它使人免除身体的烦扰；三是上述二者兼而有之，伊壁鸠鲁称之为快乐；四是自然的根本，包括诸如身体方面的肢体完整、健康与无恙，以及心灵方面人的天资优良。

这四种东西：快乐、安逸、快乐与安逸二者，以及自然普遍原则，在人们身上都有，以至于，我们应当为了它们而追求美德（美德是后天通过教育培养的），或者为了美德而追求它们，或者追求美德和它们二者只是为了各自的目的。^①于是就形成了十二个派别，因为这四种自然想到的东西又可分成三种情况。其实，

^① 原译：“根据自然普遍原则，美德是应当追求的。有的认为，为了美德，应当追求快乐。有的则认为，由于自身的缘故，应当追求快乐与安逸。”——校注

阐明了一个之后,其余也就不难说明了。

关于肉体的快乐,一说从属于心灵的美德,一说超越美德,一说与美德联结在一起,这样就分成不同的三个派别。

当快乐的目的在于修德,快乐就从属于美德。为祖国生活、为祖国生育子女,其中不无肉体的快乐,但这的确在履行美德。因为,没有快乐,就不能进食生活,就不想性交生育。

所谓快乐胜过美德,就是为快乐而追求快乐,而美德似乎由于服务于快乐才是可取的。这就是说,美德无非在于获得或保持肉体的快乐。这种生活无疑是丑陋的,因为美德为快乐所支配。无论如何,这不该称之为美德。可是,这种可怕而可耻的主张竟有哲学家支持和拥护。

最后,关于快乐与美德联结在一起的主张,即不单独追求其中某一个,而是追求既有快乐又有美德这一对。

由此可见,快乐或是从属于美德,或是超越美德,或是与美德联结在一起,就形成了三个派别。同样,安逸、快乐与安逸的结合,以及自然普遍原则,各自形成三个派别。再根据每一种或是从属于美德,或是超越美德,或是与美德联结在一起,这些不同的主张,就形成总共十二个派别。

可是,再加上社会生活的不同,这个数目又得加倍。因为,凡是追随这十二个派别的,或者是为了自己个人的利益,或者是为了同伴,即认为同伴应当和自己一样。于是就出现仅仅为了自己个人利益的十二个派别,以及主张不应当仅仅为自己而应当为他人、视他人的利益如同自己的一样的另外十二个派别。

上述二十四个派别,新学园派又做了进一步区分,分成四十八个派别。因为这二十四个派别,每一派都可能坚持和辩护

自己是正确的,如斯多亚学派辩护说,使人幸福的善仅仅在于他的灵魂的美德,这是确定的。而新学园派则认为,这是不确定的,不过,虽不确定,但近乎真实。于是,有二十四个派别认为是确定的,另外二十四个派别则认为,虽不确定,但近乎真实,所以应当深入探究。

再者,这四十八个派别中的某一派可能接受犬儒学派或者其他哲学家的生活方式。由于这个区别,数目又增加一倍,成为九十六个派别。

又如,有些人可能维护和追随某派别的某个方面,例如有人酷爱恬静生活,只知道钻研学问,颇有成就;有的哲学研究工作者爱操劳,既参与国事,又忙于人际事务;也有人对自己的生活做了适当的安排,闲时读书,忙时工作。由于这些区别,数目增加到三倍,成为二百八十八个派别。

对于瓦罗书中的见解,我采用自己的表述,作了上述尽可能的简明扼要的解释。

瓦罗驳斥一切,独尊老学园派。老学园派由柏拉图所创立,直到柏拉图的第四任弟子波莱莫为止。瓦罗认为老学园派的学说主张确定性,这就区别于主张什么都不确定的新学园派。新学园派的这种哲学学说开始于阿尔凯西劳斯,他是波莱莫的继任者。对于新学园派认为凡事都不确定,以及老学园派认为不存在什么怀疑或错误,诸如此类,一一加以论证,未免见长,但不予理论,则是不应该的。为此,瓦罗先撇开各派别之间的区别。他认为应当撇开这些区别,因为它们与善之终极无关。他还认为,一个哲学派别,由于具有不同的善恶终极观,不能不因此有别于其它派别。

人若不为了幸福,没有理由去研究哲学。使人幸福,就是善之终极。所以,除了善之终极以外,就无研究哲学的理由。因此,不探究善之终极,就不堪称之为哲学。

因此,当我们问智者是否应当接受社会生活这一问题时,问他追求和关心那使人幸福的至善,是关心朋友如同关心自己一样,还是相反,所做的一切仅仅是为了自己个人的幸福,我们问的不是至善本身,而是是否应当同朋友分享这种善,不为自己,而为朋友,庆贺朋友的幸福,正如庆贺自己的幸福。

对于主张什么都不确定的新学园派来说,问题是哲学研究的对象是不确定的,还是如我们所赞同的有些哲学家认为那样是确定的。新学园派认为,问题不在于探究终极的善是什么,而应探究善本身的真实性是否可以怀疑。直截了当地说,我们应该说那应去追求的终极的善是真正的善,还是只是看起来如此,实际上有可能是虚假的。总之,无论怎样,他们追求一个相同的善。

同样,当我们应用犬儒学派的风俗习惯这一区分原则时,^①并不讨论终极的善是什么,只讨论那追求善的人是否按照这种风俗习惯过善的生活,不论在他看来什么是真正的和值得追求的善。实际上,有些哲学家也曾提出过各种终极的善,如有的说是美德,有的说是快乐,可是他们都坚持这种风俗习惯,所以都被称为犬儒学派。无论区分犬儒学派与其他哲学家的根据是什么,它对于选择和坚守那能够使人幸福的(终极的)善来说,都是无关紧要的。因为,如果它们是相关的,那么同一种风俗要求追

^① 原译:“犬儒学派与众不同,主张风俗与习惯。”——校注

求同一个终极(的善),而另一种风俗则排斥这同一个终极的善。^①

[第3章 瓦罗根据些学园派阿底奥柯的意见,在探究人类至善的三个派别中决定选择哪一个]在三个派别中,哪一个为真而应当追随?瓦罗做了这样的论述:首先,哲学所探究的至善,既不是植物的、动物的,也不是神的,而是人的,所以他认为应当先研究人之为人。

诚然,在人的本性中存在着两种东西:身体与灵魂。在这两种东西中,毫无疑问,灵魂最优越。可是,灵魂就是人吗?肉体之于灵魂,亦如骑士之于马?骑士不是人和马,而只是人。所以,所谓骑士,是指同马有一定关系的人。

或者,肉体就是人吗?肉体同灵魂有一种关系,好比杯子之于饮料。不能把杯子和杯子内盛的饮料一起称为杯子,杯子只是杯子,杯子适宜于盛饮料。

或者,不仅仅灵魂或仅仅肉体,而是二者一起才算是人。灵魂和肉体都只是部分,二者合在一起,才成为一个完整的人。亦如人们说的两驾马车,左右各一匹都是两驾马车的部分,彼此有着一定的关系,单独任何一匹,不能称为两驾马车,两匹一起驾辕,才能称为两驾马车。

在这三种主张中,瓦罗选择第三种,认为人不是仅仅灵魂或仅仅肉体,而是包括灵魂和肉体双方。因而他断言,使人幸福的

^① 原译:“这就是区分犬儒学派与其他哲学家的根据。他们认为,选择某种善和履行某种善来谋求幸福是不值得,因为一旦有了利害关系,势必这种态度能达到这个目的,而另一种态度就不可能达到这个目的。”——校注

至善来自灵魂和肉体两方面。为此,他认为,自然之根本因其自身理当被拥有。至于教育(doctrina)所培养的美德^①,即生活艺术,对灵魂来说则是无与伦比的善。

所以,美德即生活艺术后于自然之根本,没有自然之根本,也就不存在美德,不过在教育出现之前,它已经存在。美德一旦采纳自然之根本,便为了这些原则自身而追求一切、利用一切,也包括追求自身、利用自身,目的是享受一切,而且不论重要与否,一概乐意享用。倘若必要,则保全重要的,放弃次要的。但是,所有这一切好处,无论是灵魂的还是身体的,美德绝不会将它置于自己之上^②,它善于利用一切乃至自身,目的是使人幸福。

没有美德,好处(bona)^③再多,也不是幸福的。所以,不能善于利用,就不应称之为“好处”。人生只有享有美德和其它美德的存在所依赖的身体和灵魂的好处^④,方是幸福的。如果此外,还享有那些美德的存在并不依赖的身心的好处,无论多少,那就更加幸福。^⑤既有美德又有一切心身的好处,简直一无所缺,则是最幸福的。

生活不等于美德,因为不是所有生活都是有美德的,只是明智的生活才是美德。有生活而无美德,这是可能的;无生活而有美德,则是不可能的。这是就人的记忆和理智来说的,因为记忆和理智在教育之前已经存在,没有前者,不可能有教育。美德也

① 原译:“至于理论上论述的德性”。——校注

② 原译:“德性决不把灵魂的或肉体的任何利益占为己有”。——校注

③ 原译:“财富”,此处亦可译为“善”,下同。——校注

④ 原译:“人生德才兼备”。——校注

⑤ 原译:“有美德而不够完美,还是比没有美德的幸福”。——校注

须教育,才能学来。

例如善于奔跑、体格健美、力大无比等诸如此类的优点,美德没有它们可以存在,它们没有美德也可以存在,它们都是好的。而且,在我们的哲学家们看来,美德甚至还因为它们这些优点自身而爱它们、使用它们、享受它们,当然是以一种合乎美德的方式。^①

至于他们所说的幸福的社会生活,在于发自内心地爱护朋友的利益如同自己的一样,希望朋友得到的好处如同自己的一样,无论这些朋友是在同一个家里,如妻子、孩子和仆人,还是在自己的家乡,如那些被称为同胞的人,还是在整个世界,如那些构成人类社会的众民族,还是在宇宙中(它通常被称为天与地),例如他们所说的神(我们则更习惯称之为天使),他们希望这些神成为智者的朋友。^②

关于善与恶之终极,他们否认有任何可疑之处,并断言这就是同新学园派分歧之所在。他们关心一个人在哲思他们所认为的真实的终极存在时,是接受犬儒学派的衣食习惯还是其它什么派别的。

最后,关于劳动、安逸和劳逸结合这三种生活方式,他们喜欢第三种。瓦罗指出,这些是老学园派的学说和主张,他是根据阿底奥柯——西塞罗和他自己的老师——的权威,可是西塞罗

^① 原译:“可是,就各自的本性而言,美德在于自身自尊自爱,其他则根据同德行符合与否而定。”——校注

^② 原译:“或是对于自称为世界乐园而把智者当作神明的人,都友好地视为天使对待。”——校注

却认为阿底奥柯看起来更像是斯多亚学派，而非老学园派。^①然而，我们应当判断事情本身，至于名人有何评论，同我们有什么关系？

[第4章 基督徒如何批驳哲学家关于至善至恶的论述？基督徒认为，至善的实现在于自己]如果有人问我，上帝之城对于这些事情怎么回答，特别对于善恶之终极有何意见，上帝之城将回答说：永恒的生命即至善，永恒的死亡即至恶。为了获得永恒的生命，避免永恒的死亡，人们应当正直地生活。所以，《圣经》上写道：“正义的人因信仰而生存。”^②

由于我们现在看不到自己的好处，所以应当借助信仰去寻找。我们靠自己无法正直地生活，只能借助于信仰和祈祷。上帝能给我们信心，我们相信他能帮助我们。

有人认为，善恶之终极在现世生活中。他们把至善归之于肉体或灵魂，或归之于肉体 and 灵魂这二者。直截了当地说，他们把至善归之于快乐或美德，或归之于快乐和美德这二者。或归之于快乐和安逸这二者。或归之于自然之根本，或归之于自然之根本和美德这二者。他们认为，这样才是幸福的人。他们妄图靠自己而成为幸福的人。

《圣经》曾通过先知的的话嘲笑过这些人：“主看透人的思想”，^③或如使徒保罗所证实的：“主知道智者的思想是虚幻的。”^④

① 原译：“他们遵循着阿底奥柯及其老师西塞罗的路线，可是西塞罗在许多方面更像是斯多亚学派，而非老学园派。”——校注

② 《哈巴谷书》，第2章，第4节；《加拉太书》，第3章，第11节。

③ 《诗篇》，第93篇，第11节。

④ 《哥林多前书》，第3章，第20节。

纵然有人口若悬河，滔滔不绝，他能解释现世生活的苦难吗？西塞罗在《慰藉》一书中，对其闺女的去世表示了极大的悲痛，但有何用？而那些被称之为自然之根本的东西，无论人们在何时何地以何种方式拥有它们，它们难道不是在不可确定的命运中激荡吗^①？快乐的反面是痛苦，安静的反面是骚扰，这些能不落到智者身上吗？

断臂缺腿使人不完整，丑陋使人失去美貌，疾病有损人的健康，疲劳令人乏力，懒散削弱人的敏捷，诸如此类的缺陷不会发生在智者身上吗？

合适的体形，正常的姿态，也算作自然的根本。可是，任何疾病都能影响全身。佝偻驼背，双手垂地，岂不使人像四脚动物？人体所有正常的形态和容貌岂不全都毁坏了？

心灵的美好天赋如感觉和理智这二者，在认识和感知真理方面，占有何等重要的地位！可是，人一旦耳聋眼瞎，还有什么感觉可言？癫痫病发作，口吐泡沫，理智和理解力岂不中止？癫痫病的人每每胡言乱语，满地打滚，脱离和违背了他的正常意愿和活动，人们无论看到或想到这类病人，无不情不自禁地流下怜悯的泪水。

对于附有魔鬼的人能说什么？魔鬼岂不任意毒害他们的灵魂和肉体、压制和断送他们的理智？谁能相信智者在现世不会遭到这种厄运呢？正如我们在《智慧篇》中读到的：“这腐朽的肉

^① 原译：“由于自然原则，在现世生活中，谁不何时何地会遇到意外事件。”——校注

体毒化了灵魂,这土质的场所常常地压制着思想”^①,在这样的生活环境中还能感受到什么真理?

有人认为,拉丁文所称的冲动,希腊人所称的 *horme*,是人的一种好的本性的表现。其实,它本身岂不也是人们在精神错乱和丧失理智的情况下,使人产生违背意愿的、不正常的可悲举动吗?^②

美德本身并不存在于本性之中,它是通过学习获得的。美德,这人的一切善的顶峰,岂不是同自己人性内在的毛病而不是同外在的他人的毛病作坚持不懈斗争的结果?特别如希腊人所说的 *sophrosune*,我们拉丁语所说的节制(*temperantia*)这一美德,在于控制肉欲,以免理智随从邪恶。因为没有一种毛病不是与美德相对立的,正如使徒保罗所说的:“肉体同心灵作对,心灵同肉体作对,二者彼此为敌,使你们不能做所愿意做的事。”^③

我们想达到至善的目的,应当做什么呢?无非让肉体不反对心灵,自身没有毛病,心灵不再有对立面。如果我们在现世生活中虽有此心愿却不能做到,但至少让我们靠上帝的帮助,不让肉体反对心灵,埋没心灵,使自己沉溺于罪恶之中。所以,当我们一直处于这种内心斗争状态时,决不能认为自己已经达到胜利,获得了幸福。哪有智者没有反对肉欲的斗争?

明智为什么称为美德?无非是甚为谨慎地辨别善恶,避恶行善,不犯错误吗?明智本身也证明我们是处在恶之中,恶就在

① 《智慧篇》,第9章,第15节。

② 这是批判西塞罗《论善恶之终极》第五卷,第6章中的论点。——译注

③ 《加拉太书》,第5章,第17节。

我们身上。明智教导我们，顺从恶是犯罪，不顺从肉欲是善。明智教导我们不要顺从恶，而节制则将其付诸实践。明智和节制都不能根除现世生活中的这种恶。^①

所谓正直，其职责就是使人各得其所。因为在人身上有一种自然的合情合理的秩序：灵魂从属于上帝，肉体从属于灵魂，因而灵魂和肉体全都从属于上帝。正直在履行其职责时，岂不是证明了它仍在操劳自己的事业，而并不能在其事业的终点休憩。^② 灵魂越不思考上帝，也就越不服从上帝；肉体越反对灵魂，也就越不服从灵魂。我们如此软弱无力，恶魔缠身，怎能说已经得救了？既然尚未得救，怎能说已经获得最后幸福？

至于名为刚毅这一美德，无论它伴随着多么伟大的智慧，显而易见是指明智者不得不顶住人间种种难以忍受的不幸。

我惊讶，斯多亚学派哲学家竟然认为这些最大的不幸不是难以忍受的，如果真是难以忍受，智者不可能也不应该忍受，他就会想到自尽，离开这个人世。^③ 他们自高自大，如此糊涂，认为自己在现世就有善之终极，并且靠自己能成为幸福的人。这些哲学家竟然如此荒诞无稽地说，作为一名智者如果变成聋哑和盲人，或者四肢无力和全身瘫痪，或者浑身疾病疼痛难熬，总之一旦遭遇不堪设想的痛苦时，他就会被迫想到自尽。这些哲学家还恬不知耻地宣称，如此处理痛苦的生活才是幸福的生命。天啊！寻短见来结束自己的生命，算是幸福的吗？如果是幸福

① 原译：“明智和节制不会损害现世的生命。”——校注

② 原译：“由此证明我们在现世应当奋发图强而不是休息？”——校注

③ 参见西塞罗《论善恶之终极》第3卷。——译注

的,就应当活下去。如果由于这些痛苦而以死逃避,怎能算是幸福的?如果正如这些哲学家所鼓吹的,应当逃避这些痛苦,才是幸福的生命,而且,当这些痛苦胜过刚毅之善,不仅迫使刚毅向其屈服,而且肆意发狂,以至于他既要说这生活是幸福的,又要说服人逃避它,那这些痛苦难道不是恶吗?如果是幸福的,就不应当逃避,谁会如此盲目而看不到这一点?反之,如果承认由于自己的懦弱而逃避,何不克制自己的傲慢而承认其不幸?

请问小加图^①是由于能忍还是不能忍才自杀的?如果他不是不能忍受恺撒的胜利,他是不会这么去做的。^②那么,他的刚毅何在?他退却、屈服,乃至被恺撒制胜,最后逃避、躲藏,甚至丢掉自己的“幸福生命”。他岂非不再是幸福的而是不幸者?由此可见,这使得生命不幸并且应当避开的痛苦难道不是恶吗?

有人承认这痛苦是恶,如逍遥学派和老学园派,瓦罗亦拥护他们的学说,因为他们的论述比较可以接受。然而他们也犯有出奇的错误,例如认为对于难熬的痛苦,应当用自尽来逃避,而生命依然是幸福的。瓦罗曾这样说:“肉体上的折磨和酷刑是痛苦的,越加重越难熬,为了防止它,就得避开这生命。”

试问,避开哪一种生命?他们回答:“被如此难熬的痛苦重压的生命。”那么,按你们所说,避开这痛苦的生命算是幸福的了?或者,按你们这样说法,因为可以用死亡来避开这痛苦,所

① 小加图(Cato)(公元前98-前46年),古罗马政治家,大加图的曾孙,斯多亚派哲学的信徒,支持元老院共和派,反对恺撒,同共和军战败而自尽。——译注

② 原译:“请问小加图是否由于承受不了恺撒的胜利而自尽的?如果他承认恺撒的胜利,不改于有这个结局。”——校注

以是幸福的？

如果按照上帝的定夺，你应当生活在痛苦中，既不能用死亡也不能用其它方法来逃避，你将怎样认为？你马上会说，这种生命是多么的不幸！由此可见，并不是因为可以迅速离开它，这生活就不是不幸的。^① 因为，如果这生活永久持续下去，即使是你也会断定它是不幸的。^② 所以，不是因为它是短暂的，它就不应被看作不是不幸的；至于因为不幸是短暂的，所以就称之为幸福的，则更是荒诞无稽。

痛苦具有强大的力量，竟然促使人们自寻短见，甚至包括智者。然而，如他们所说——他们说得很对——，人的本性所具有的第一原则和最大渴求：逃避死亡，对自己友好；因而强烈希望肉体与灵魂亲密无间地结合在一起一直生活下去。

痛苦具有强大的力量，竟然超过人的本性逃避死亡而所做的一切求生的努力。它之超过人的本性，以致无法逃避而只得屈服。如果没有其它方法来了结，只好一死了之。

痛苦具有强大的力量，竟然使勇气成了杀人犯——假如这还能称之为勇气的话，即当勇气完全被痛苦征服，以至于它不再能耐心地守护那美德应该统领照看的对象，而且甚至要被迫杀死他。^③ 的确，智者应该耐心忍受死亡，但是这应当是从别处来的死亡。如果，像他们说的，他不得不将死亡加给自己，他们就

① 原译：“由此可见，因为迅速离开它，所以不是不幸的。”——校注

② 原译：“可是，如果从永恒的角度来说，避开它，无疑是不幸的。”——校注

③ 原译：“竟然使自尽者有勇气，即在无法忍受时促使其自寻短见。所谓勇气，好比一种力，足以支配被痛苦所战败的人。”——校注

必须承认那迫使他自尽的原因不仅仅是痛苦(或恶),而且是不能忍受的痛苦(或恶)。^①

所以,既然面临或遭受如此巨大而难熬的痛苦,并且屈从于机遇的主宰,总不能说现世的生命是幸福的——只要那些这么说的,当他们被痛苦重压而自寻短见,因此屈从于不幸,而他们在追寻幸福生活时,则会被理性推理说服,屈尊服从真理,不再认为善的终极和至善可以在这可朽的生命中享有。^②

可见,对人有无比的好处和用处的美德,在协助人们战胜危险、艰难和痛苦的强大力量时,正忠实见证了不幸。

所谓真美德,非真虔敬的人莫属。^③ 美德并不宣称能使人们在现世一无痛苦,宣称现世一无痛苦的谎言不是真美德。但是真美德宣称人间现世虽然受种种痛苦的折磨,然而希望来世的得救,就是幸福。尚未得救,怎能幸福?

因此,使徒保罗对虔敬生活,并且有真美德的人说,而不是向愚昧无知、缺乏耐心和放荡不羁的人说:“因为我们的得救在于希望。所希望的若已看见,就不是希望了;谁还希望所见的事物呢?但我们若希望那未看见的,就必须耐心等待。”^④

所以,我们是由于希望而得救,也由于希望而幸福。当前,

① 原译:“的确,连智者也会接受这种死亡,然而方式有别,他们是在痛苦不可忍受时不得已而自尽的。”——校注

② 原译:“有人这样说:那些被痛苦重压而自寻短见的人并不是幸福的;而那些理智坚强的人在寻找幸福生活时却认识到真理,因为他们不认为这样的死亡能够达到至善的目的。”——校注

③ 原译:“非真实善良的心灵莫属。”不确。——校注

④ 《罗马书》,第8章,第24-25节。

我们尚未得救，也就没有幸福，但是我们期待未来，这就需要耐心。因为我们尚在患难之中，我们应当耐心地忍受，一直等到一切皆圆满，从而享受无比的喜悦，届时不再需要忍受任何痛苦了。

来世的得救，就是最终的幸福。上述哲学家不愿意相信这幸福。由于看不见它，他们力图以傲慢而虚伪的美德，给现世制造虚伪的幸福。

[第5章 社会生活理当大力追求，但常常会遇到许多不幸事件的干扰] 有人认为，智者的生活也是社会生活，我们十分同意。打开本书第十九卷可以得知，如果圣人不生活在社会中，上帝之城怎能建立？怎能发展？怎能达到其目的？可是，在这致命的苦役世界，人间社会何等不幸，谁能估计？谁能数清？且听听一位众所周知和受到一致赞同的戏剧家泰朗慈所说的：“我娶了妻子，我发现自己如此不幸！生儿育女，更增烦扰！”

泰朗慈还论述爱情过程中的各种毛病，如伤害、猜疑、敌视、激战，再次媾和等，诸如此类，怎么说？在人间，岂不到处都是？在相爱的朋友之间，岂不经常发生敌对的事情吗？在人际关系中，岂不到处出现伤害、怀疑、敌视、战争吗？凡此种种，肯定是不幸，可是美好的和平却是不确定的，原因是见人知面不知心。即使今天知道，明天如何却不知道了。

在家庭中，岂不应当亲密无间和睦相处吗？可是由于彼此暗中计算，屡遭不幸，谁还能平安无事？安宁越甜蜜，这些痛苦越苦涩，那所谓的真正的安宁，其实只是一个精心虚构的假象。^①

① 原译：“安宁原是美好的，可是恶意中伤岂不时有发生”。——校注

大家对此深有体会,以致无不感叹地想起西塞罗说过的话:“没有比伪借责任或什么关系所施展的诡计更为隐秘,因为明显的敌人容易提防和避免,可是家庭内部的损害是隐秘的,它不仅存在,而且在你探测和观察之前,已经临头了。”^①

所以,耶稣也曾这样说:“敌人,就是你家里的人。”^②

这是何等的痛心,因为即使有人十分坚强,平心静气地忍受,或者有所警惕,早已提防,然而毕竟是在友好的伪装下来反对他的。无论这些人原本就是坏人而装扮成好人,或者从好的天性变成了现在的恶,对真正的好人来说,经受如此阴险的计谋,必然痛苦万分。

如果家庭尚且不能避免这类事情的发生,那么城邦又如何呢?城邦越大,到处越是政治刑事事件,不是骚动和动乱,便是血腥暴动和内战,即使一时得到平息,难道就不再有爆发的危险吗?

[第6章 真理不明时人判断的错误^③]在和平时期,国家也不会缺少对人的审判,然而我们难道不能想象,这种审判是多么的可悲和多么的难受?因为判断者不可能知道被判断者的良心,从而往往向无辜者施以刑罚以求案件的真相,仅仅因为他们见证了他人的罪行。

为了弄清是否有罪而施以刑罚,可是无辜者却因为不能确定的罪行受了确定无疑的惩罚,不是因为他犯了罪,而是不知道

① 西塞罗:《批判梵兰文集》,第2部,第1卷,第15章。

② 《马太福音》,第10章,第36节。

③ 原译:“真理不明,在于人判断的错误。”——校注

他是否犯了罪。这受的是什么样的折磨吗？

由此可见，法官的无知往往是无辜者的灾难。

法官之拷问被告，是为了不杀害无辜者，然而由于可悲的无知，尽管不想杀害无辜者，可是却歪曲事实，错杀无辜。这种情况是绝对不可容忍的。倘若这类事情发生，岂不令人无比悲痛吗？

按照前述哲学家们的智慧，^①有人虽无罪，但为了免受长期皮肉之苦，宁可说自己犯了罪来逃避现世的生命。当他因此被定罪而处死刑时，法官却还不知所说的杀人罪犯是无辜的。法官之施以刑罚，自以为进行拷问并不想杀害无辜者，可是由于无知，却杀害了无辜者。

在这黑暗的社会，一位明智的人是否会开庭审判？当然开庭。人类社会迫使他履行这一公职，不得违背。因为在办案中拷问无辜的证人，并不算非法。即使被告往往忍受不了痛苦，屈打成招，于是无辜者被定罪而受刑，甚至未判死刑，但往往由于苦刑而致死，也不算非法。同样，有时候，控告者或许为了人类社会，渴望不使罪行不受到惩罚，而法官就根据证人的谎言，对被告施以酷刑，被告忍受酷刑坚持不予承认，此时，控告者就不能证实他们的指控，哪怕这些指控是真实的，控告者自己就会被无知的法官判刑。^②再者，明智的法官也不认为如此的不幸是犯罪，因为这不是有意害人，而是缺少知识，这毕竟是出于人类社

① 原译：“由于这类法官的计谋”。——校注

② 原译：“被告坚持不承认不实之词，无知的法官虽然得不到确实的证据却依然给予判刑。”——校注

会的需要而理当下的判决。由此可见,这如果不能说是明识之士的恶意,就无疑是人类的不幸。

法官由于不可避免的无知和审判的职责而折磨和处分无辜者,此时他是无罪的,难道他同样也是幸福的吗?^①

如果他能认识到自己陷入这一困境乃是不幸的,并且憎恨他自己的这一困境,如果他有信仰,并向上帝呼吁:“求你救我脱离我的困境”,^②这就做得甚为审慎和适当了。

[第7章 语言的不同使社会分裂]先是城邦或城市,然后是世界。世界是人类社会的第三等级。最初是家庭,其次是城邦,最后发展到世界。犹如水越积越多,最后尽是危险。

在这世界上,最初由于语言的不同使人们彼此疏远。因为,如果俩个人语言不通,互不了解,而只是由于某种需要而勉强生活在一起,这样,他们虽然都是人,但这种群居还不如不同种类的动物彼此生活在一起容易。因为语言不同,他们无法交流;尽管人性相同,也无助于结伴。于是人们宁愿同自己的狗结伴,不愿同外人为伍为侣。

于是,事情就这样发生了:罗马帝国为了其所管辖的人民平安无事,不仅要他们接受罗马法律,而且还要他们学习拉丁语。为此,罗马帝国还培养了大批翻译。这是千真万确的,然而要达到这个目标,不知发动了多少次大的战争?屠杀了多少人?流了多少人的血?

① 原译:“法官由于缺乏必要的知识和判断力而折磨和处分无辜者,至于被告多么的不幸,他是不太关心的。”——校注

② 《诗篇》,第24篇,第17节。

这一切已成过去,但是不幸的灾难并没有结束。国外的敌人还在,不时要防止他们发动进攻,国土扩大了,但也滋生了战争的灾难,乃至包括内乱和内战。人类最大的不幸,莫非是求一时的太平或害怕敌人卷土重来而发动战争。

纵然我想恰当地和如实地叙述如此众多和重大的不幸事件和灾难,也是办不到的。谁详尽地论述过?然而,有人要说,智者只为正义而战。似乎他既然是人,就决不痛惜自己为正义战争而生存。至于非正义的,他就不干。所以对智者来说,是不想打仗的;由于敌人的不公正,才迫使智者进行正义的战争。的确,有人不公正,即使没有必要发动战争,但也令人痛心,因为不公正出自于人。

所以,一想到凶杀和骇人听闻的严重事件,谁都会深恶痛绝,承认其危害。谁身受其害或想到它们而无内心的痛苦?尤为可悲的是,有人以为这才是幸福,这是因为他早已失去人性。

[第8章 在现世的危险生活中,好人的友谊不可能是平安无事的,必然会令人担忧]在现世可怜的生活条件下经常会发生这样的事情,例如认敌为友,或以友为敌。这是种近于疯狂的无知,正是因为它的出现,在这个尽是欺诈和奴役的人类社会中,没有比真正善良的朋友的真诚信任和彼此爱护更能安慰人心。然而散居在各地的朋友越多,越生怕他们遭遇这个世界的各种不幸和灾难。不仅惦念他们是否受饥挨饿、遭遇战争、身患疾病、被囚监狱,或在狱中遭受难以想象的苦役等,而且还深怕他们不胜痛苦而变得不忠不诚,犯罪堕落。诸如此类的事,令人牵肠挂肚。在各地的朋友越多,事情也就越多。一旦发生这类事情,我们得知后,内心将多么难受。谁无此感受,就无法体会。

我们宁愿听说他们已经去世,虽然得知后不可能没有痛苦。因为朋友的友情给我们生活莫大的欣慰,他们的逝世怎能不给我们带来悲痛?谁制止我们悲痛,亦即制止我们朋友间的交流,切断我们的友谊,他就必然破坏我们的感情,也就是说,冷酷无情地断绝了人类内心的必然联系,或者他们认为,交朋友无须任何内心的感情。

友情是人生的莫大欣慰。无论如何,总不能说朋友之死不给我们带来痛苦。既然是丧事,也就是人心的创伤。此时应该用适当的慰言相劝。不能因为某人心田善良,就无须安慰,其实,心田越善良,越容易宽慰。

至交之死,特别是那些履行着人类社会所必需的职务的朋友之死^①,有时轻微、有时激烈地折磨凡人的生活,不过我们渴望听到或看到亲密朋友死时保全自己的灵魂,不损失信仰和美德(也就是灵魂的死去),因为世界是历来的渊藪,为此《圣经》上说:“人生在世,岂非试探(tentatio)?”^②因而,耶稣也亲口说过:“世界是有祸的,因为将人绊倒”;他还说:“由于不法的事增多,许多人的爱心逐渐冷却了。”^③

因此,有时我们庆贺至交之死,虽然他们的逝世使我们哀悼,但事情本身确给我们安慰,因为他们不再有现世的苦难,这些苦难曾折磨他们,使他们迷入歧途,陷于各种危险中。

① 原译:“完全是人类社会的必然结果”。——校注

② 《约伯记》,第7章,第1节。原译据现行圣经译本“人生在世,岂非服役役?”此处奥古斯丁的原文沿袭七十子本,故改。——校注

③ 《马太福音》,第18章,第7节;第24章,第12节。

[第12章 战争的残酷和人们焦虑的目的都是为了和平。人性没有不渴望和平的] 凡是同我一起观察人间事务和共同人性的人,都会承认,没有人不喜欢和平,没有人不要和平。即使有人想战争,无非想获得胜利,试图通过战争,达到光荣的和平。

何谓胜利?无非是反抗者屈服。反抗者屈服,就有和平。所以,发动战争,目的是和平。有人从事指挥和进攻的战争演习,也是为了和平。由此可见,和平是战争的目的。任何人都想通过战争求得和平,没有人因和平而发动战争。有人想搞乱和平环境,并非仇恨和平,而是企图按自己的想法加以调整。他们并非不要和平,而是希望实现他们所愿意的和平。

叛乱分子和阴谋家如果没有一定的和平方式,即使发动叛乱,也不会达到自己的目的。盗贼十分粗暴地干扰他人的平安,但是他们也希望在同伙之间保持和平。即使某个强盗力大无比,撇开同伙,单枪匹马进行抢劫,独吞财物,但对自己无法谋害的人却保持一定的和平,希望他不揭露自己的所作所为。在家里,他对自己的妻子和子女,以及他所中意的随从仆人,也一定力求和平相处。一旦他们不服从,就大发雷霆,进行责骂和处罚。必要的话,他不惜以强制的手段维持家庭的和平。因为他觉察到,不制服家庭成员,不以他为一家之主,就无法维持。所以,如果许多人都服从他,或者整个城市和民族都服从他,亦如他愿意家里的人百依百顺那样,实现他的贪心和计谋,他就不再是躲躲藏藏的强盗,而似登上王位的要人。由此可见,人人都企图同自己的人保持和平,希望他们遵照自己的意见行事。发动战争,就是企图使人屈服,接受自己的和平法则。

正如诗歌寓言中所说的，^①一个不合群的野蛮人，与其称其为人，不如称其为未开化者。他的疆土是一个漆黑的阴险洞穴，他的名字因此叫做卡库斯，而这在希腊语中意为“恶人”(kakos)。他既无亲密的妻子，又无可爱抚和可教海的子女。他没有什么可交谈的朋友，连他的父亲伏尔坎也认为，如果没有生下这个怪物才好呢！他没有给任何人东西，却掠夺他想要的一切。

诗歌寓言中还描述，在他那独居的洞穴里，始终遍地是血。他只希望平安无事，没有人去打扰他，更不要任何恐惧去威胁他的安宁。归根到底，他希望与自己的身体保持平安。一旦平安相处，他也就心满意足了。为此，他命令自己的肢体服从指挥。为了平息肉体由于饥饿而引起的反抗，以及排除灵魂与肉体的分离，他急不可耐地四处出去、抢劫杀戮和吞吃食物。他之所以如此凶狠和野蛮，是为了确保自己生命的安全。如果他愿意和别人的关系如同自己在洞中那样保持足够的安全，他也不会被称为恶人、怪物和未开化者了。或许由于他形态古怪，口喷熊熊烈火，弄得人人害怕。或许他本人并无伤害人的企图，而是为生活所逼。这是火神的儿子卡库斯的故事，流传甚广，其实不存在，是诗人的虚构。如果人们不指控卡库斯，朱庇特的儿子赫拉克勒斯也不会因为杀掉他而受到赞扬。

可见，像上述这种人，确切地说未开化者，从未存在过，纯粹是诗人的杜撰。

连那些凶猛的动物，如狮子、狐狸、老鹰和猫头鹰，虽然不同于羊、鹿、鸽子、掠鸟和蜜蜂，生性孤独，不合群，具有一定的残酷

^① 维吉尔：《埃涅阿斯纪》，第8卷，190以下。

性,但对其同类却保持某种和平,如交配、产卵或怀孕、生育和抚养后代等。例如老虎,对其子女,无不抛弃其残酷性,温和地一起玩耍?又如老鹰,虽然从不成双成对,素以单独飞翔,掠取食物,但也作巢,孵卵、喂养小鹰,似乎非尽量平安地保持其家庭关系不可?

至于人,难道不是更强地受自己的本性的律法的推动,既倾向于结社,又要同人和平相处,只要他们力所能及吗?连恶人也为自己的和平而发动战争;可能的话,他希望人人都为同一个人服务。如果不是由于敬爱,或是由于恐惧害怕,人们不得不同“那人”保持和平相处,这如何可能呢?

因此骄傲是恶劣地模仿上帝。骄傲憎恨自己同大家一样在上帝之下,它要代替上帝,控制大家。所以,它敌视上帝的公正和平,喜欢自己不公正的和平。然而,无论如何,它不能不爱某种方式的和平。因为没有一种罪恶能如此反对本性,以致把本性彻底毁灭。

凡是知道把正直和秩序放在歪曲和紊乱之前的人,就可以发现,恶人的和平同好人的和平相比,就不应当称为和平。然而,即使是紊乱的事,其中某一部分也必须保持稳定,否则它无法存在。例如一个头脚倒置的人,四肢的次序和身体的位置显然是紊乱的,因为自然要求的上下关系被颠倒了。由于这种颠倒,打乱了肉体的平衡,从而感到难受。心灵同其肉体是和平相处的,心灵为肉体的安全担心,所以它也有焦虑。一旦难受过度,灵魂离去,肉体死亡,这时躯体暂时虽然尚未分解,保持一定的关系,但已属于行尸走肉了。及至肉体回归土中,由于灵魂的制约,它依然企求平安,强烈要求真正安息的地方,虽然这时已

无知觉,但并未丧失其要求平安的本性,它始终怀念和平,渴望和平。如果敷以药物和手术,免除尸体的解体与腐烂,让整个身体安安稳稳地埋入适当的土中,则躯体各部分会保持一定的稳定。如果不加药物处理,任其自然,不久就会臭气熏天,令人掩鼻,直至一点一点地分解,与泥土混合在一起,各自消散在自己的和平状态中。

无论如何,谁也无法逃避造物主的最高规律,万物的平安都受它的管辖。连从大动物的尸体中产生的小生命,也会遵循造物主的规律,在这保全生命的和平中侍奉它们的灵魂。即使可朽生物的尸体被其它生物所吞食,它们所呈现的仍然是这样的规律:这规律遍布宇宙,让每一种可朽的生物得以保全,通过让适宜之物相互结合而产生和平。无论它从何而来,与什么样的东西结合,转化成或改变为什么样的东西,都是如此。

[第13章 论万物的平安,在紊乱的情况下,也不能没有自然规律]身体的平安,在于各系统有条不紊。非理性灵魂的平安,^①就是贪图一时的安逸。理性灵魂的平安,在于思想与行动的一致。肉体与灵魂的平安,在于生活有序与精神健康。人与上帝的平安,在于在信仰中忠实地服从永恒的律法。人间的平安,在于同心协力。家庭的平安,在于命令者和受命者和睦相处。城市的平安,在于命令者和受命者协调一致。天国的平安,是在上帝那里彼此爱上帝的最协调的团体生活。

万事万物的平安,就是井井有条,相安无事。所谓秩序,就是各种事物有条不紊,各得其所。所以,不幸者的悲惨处境,必

① 原译:“心灵不合理的平安”。——校注

然由于没有生活在和平的环境中,缺乏秩序的稳定。但是,正因为他们的不幸是理所应得的,他们也不可能生活在秩序之外。^①不幸者与幸福者无法取得一致,但正是秩序的法则把他们区分开来了。

当他们不再紊乱,他们也就与他们的处境和谐相处。^②因此,在那里不缺乏秩序的稳定,因而也不缺乏平安。但是,他们又确实是不幸的,因为,尽管在一定的安宁中他们感受不到痛苦,但是他们并没有进入那种完全安宁、一点感受不到痛苦的境界。^③如果他们不能同自然秩序所规定的律法和平相处,则更为不幸了。其实,在他们痛苦的时候,就遭受痛苦这方面来说,平安受到了干扰。然而,就在受到干扰时,平安依然存在,在那痛苦灼烧不到的地方,在那关节尚未解体的地方。

所以,可能有生命而无痛苦,但不能有痛苦而无生命。同样,可能有和平而无战争,但不能有战争而没有和平。这并非就战争本身而言,而是就导致战争的原因而言。如果不是为了和平,战争无论如何就无存在的理由了。

由此可见,存在这样的自然本性(natura),其中不存在坏的东西,甚至不可能存在坏的东西。但是不可能存在这样的自然

① 原译：“由于他们不能井然有序地生活,不幸是理所当然的。”——校注

② 原译：“所谓不紊乱,就是事物之间互相适应。在那里不缺乏秩序的稳定,因而也不缺乏平安。”——校注

③ 原译：“所以,不幸者即使对自己没有生活在稳定的环境中不感到难受,但也不应该视若无睹,听之任之。”——校注

本性,其中不存在好的东西。^① 就是魔鬼,就他的自然本性来说也不是坏的,而是叛逆使他变成坏的。他不站在真理上,但不能逃避真理的裁决。他不生活在正常的秩序中,但不能逃离定夺者的权威。

上帝的善对魔鬼来说,在于他的本性之中,但这并不能使魔鬼逃脱上帝的公义,^②这公义在惩罚中得以理顺。上帝不追问他所作的善,而是追究魔鬼所作的恶。

上帝没有取消给予受造物的全部本性,而是取走一部分,保留一部分,使受造物对失去的一部分感到痛心。痛心本身就是丧失部分的善和存留部分的善的见证。因为没有存留的善,就不会哀伤失去的善。

至于犯罪者,如果对自己内心失去公正反而高兴,则尤为恶劣了。

至于蒙难者,如果未能从中获益,将会痛心自己失去安全。因为公正和安全都是有益的,丧失它们,理当痛心,不应当高兴,当然,前提是这一丧失并没有得到更大的善作为补偿,例如,心灵的公正是比身体的安全要更大的善。^③ 因此,不义之人更应该为自己遭受的惩罚而痛苦,而不是为自己的罪行而欢欣。^④

① 原译：“由此可见,自然界不是坏的,而且不可能是坏的。任何事物不可能一无用处。”——校注

② 原译：“上帝的本性就是善,上帝不能背叛自己的公义。上帝通过惩罚理顺秩序。”——校注

③ 原译：“至于心灵的平安比身体的安全更为可贵,当然,这个比较不是很好的。”——校注

④ 原译：“恶人都抱怨刑罚,喜欢作恶,倒是确切不过的。”——校注

所以,犯罪时对自己背离善感到高兴,则是意愿恶的明证;同样,受刑时对自己丧失善感到痛心,则是本性善的证明。

凡悲痛自己失去本性平安的人,是因为自己残存的平安而痛惜,这残存的部分使他的本性能和自身友好相处。^①

在最后审判时,犯罪作恶的人将会在苦刑中痛哭自己失去善的本性,承认上帝吊销他们这本性也是十分公正的,因为他们自己曾蔑视上帝十分仁慈的恩赐。

上帝是万事万物最明智的创造者、最公正的定夺者。他把人类安置在地上,作为最好的装饰。他赏赐给人类在现世生命中各种适当的恩惠,这就是说,考虑到维护人类社会安全无恙的需要,他赏给符合于短暂的生命现世平安,例如适应五官的需要,光明和黑暗、语言、可呼吸的空气和可饮的水,以及身体需要的营养、治疗、打扮和装饰等等。

为此,上帝还制定极为公平的条件,凡现世的人善用这些符合于现世和平的恩惠,将获得极为优惠和极为美好的东西,即不朽的平安及其相应的永恒生命的荣耀,以便享有上帝,并在上帝那里享有邻人。凡不善用的,则不能获得这些东西,将失去这一切。

[第14章 应用于人类社会治安的天地秩序和法则] 现世事物之应用,在地上的城邦是为了享有地上的平安,而在天上的城邦则是指向永恒的平安。

如果我们是非理性的动物,除了肉体的舒适和欲望的满足

^① 原译:“凡悲痛自己失去本性平安的人,也会痛惜自然界其他事物失去平安,因为平安使自己同人友好相处。”——校注

之外,就不应有其它追求。也就是说,除了肉体的享受和快感的充足之外,我们不应该追求其它东西,以便肉体的平安有助于灵魂的平安。^① 如果肉体得不到平安,就会影响非理性的灵魂的安宁,这是因为欲望没有得到满足。所以,灵魂和肉体之间保持安宁,也就有利于正常而安全的生活。例如动物之逃避伤害,明显地表示爱护身体的安全。动物出于自身追求满足时,也使其灵魂获得安宁。动物如此逃避死亡,足以说明它们渴望安全。这就是动物的灵魂和肉体结合在一起的缘故。

然而,人由于有一个理性的灵魂,所以他把与动物共同所具有的一切置于理性灵魂安全的角度下进行考虑,凡事都要注意思想与行动的结合,实现思想与行动的一致性,这就达到了我们所说的理性灵魂的平安。为此,人理当希望不为痛苦所困惑,不为欲望所骚扰,不为死亡所否定,适当地去认识它们,并根据这认识,安排自己的生活方式。

可是,由于人类思想的软弱,在研究这些认识时,为了避免陷入毁灭性的错误,就需要上帝的指导,坚定不移地服从其指导。需要上帝的帮助,心甘情愿地接受其帮助。

人们一旦滞留在这可朽的肉体中,便远离上帝。人们为事要按照信仰,而不是靠感觉。^② 所以,无论是肉体的平安和灵魂的平安,或者是二者共同的平安,都要使人们现世的平安同上帝永恒的平安联结起来,以便按照信仰,服从永恒的律法。

① 原译：“所以,除了肉体的享受和情欲的满足外,肉体的平安无事与灵魂的平安是毫不相干的。”——校注

② 参见《哥林多后书》,第5章,第6-7节。

上帝早已向人们指出两个命令：爱上帝和爱邻人。人类之爱有三种对象：上帝、自己和邻人。凡爱上帝的人在爱自己时不会犯错，而他受命要爱邻人如同爱自己一样，因此，也会劝导他人爱上帝。无论对于妻子和子女，或者仆人和所有的人，都是如此。一旦需要，他也会请他的邻人如此对待他自己。因此他心平气和；常常同人们和平共处，同心协力。

和平共处、同心协力这种秩序，首先要求不损害人，其次竭力帮助人。但照顾家里的人是首要的，因为无论从人的本性或人类社会方面来说，最适宜和最容易劝导他们去照顾家人。为此，使徒保罗说：“人若不照顾亲属，尤其不照顾自己家里的人，就是背弃信仰，比不信的人更坏。”^①

所以，由此涉及家庭的和平，即命令者和受命者要彼此协调一致。命令者也是照料者，如丈夫之于妻子、父母之于子女、主人之于仆人。受命者也是被照料者，如妻子之于丈夫、子女之于父母、仆人之于主人。

然而，在义人的家中，也就是在那按照信仰生活的人，但是仍然是朝向天上城邦的朝圣者的义人来说，即使是命令者，也是为其所命令的人效劳，因为他们不是为了统治的欲望而发号命令，而是为了尽照料的责任；不是为了主宰的野心，而是注意到上帝的仁慈。

[第 15 章 天赋的自由与因罪而来的奴役] 自然的秩序是这样的规定的，上帝造了人后说：“让他们管理海里的鱼，空中的

^① 《提摩太前书》，第 5 章，第 8 节。

鸟,以及在地上爬行的一切昆虫。”^①

上帝愿意让按照自己的形象所创造的有理性的人来管理非理性的动物,而不愿意人管理人。所以,当初放牧者比君王高贵,这是符合规律的,上帝就是如此制定受造物所应有的秩序和罪恶所应有的报应。

奴役的状态,确切地说,应当理解为罪人应得的处境。在《圣经》中,挪亚惩罚他儿子之前,人们是找不到“奴隶”这个名词的。^② 所以,奴隶并非渊源于自然本性,而是罪恶的报应。

在拉丁语中,奴隶(*servus*)这个名词似乎是这样产生的,即理当被杀的战败者,由于胜利者的保留(*servare*)、临护,从而成为奴隶(*servi*)。其实,这也是罪恶的报应,因为正义的战争,正是为了它的对手的罪恶而斗争,即使上帝判定让恶人得胜而侮辱战败者,也是为了改正或惩罚其罪过。上帝的人但以理是这方面的证人,当他被俘虏时曾向上帝承认自己及其百姓的罪恶,并且宣告这是被俘受苦的原因。^③ 所以,罪恶是人受他人监禁而成为奴隶的第一原因。这也是上帝公正的定夺,按罪行施以的相应惩罚。正如至高无上的主所说的:“所有犯罪的,就是罪恶的奴隶。”^④ 因此,有时不少虔诚的人失去自由,而他们的主人也并不是自由人^⑤:“因为人被谁制胜,就是谁的奴隶。”^⑥

① 《创世记》,第1章,第26节。

② 同上,第9章,第25节。

③ 《但以理书》,第9章,第5-19节。

④ 《约翰福音》,第8章,第34节。

⑤ 原译:“伺候坏的主人”。——校注

⑥ 《彼得后书》,第2章,第19节。

然而,不管怎样,伺候人要比伺候贪欲幸福。且不说其它的,那对于统治权的贪欲,自己就是最为残暴的主人,它使人心变得荒芜。^①

为了和平,有人服从他人。谦虚对仆人是有益的,骄傲对主人是有害的。

上帝当初创造人的时候,并没有把奴隶与罪恶赋予人的本性。奴隶这一刑罚之订成律法,在于维护自然秩序和避免紊乱,因为不违反这律法,就不该受到奴隶这种刑罚的制裁。

所以,使徒保罗劝告奴隶服侍自己的主人,真心实意地服侍他们。^②如果他们不为主人所解放,也要自己解放自己的奴隶身份,即并非出于害怕而服从,而是出于衷心的爱而服侍,以便人间的罪恶、霸权和权威完全消失,上帝才是至高无上者。^③

[第 16 章 论公正的管理] 为此,我们正直的祖先也曾拥有过奴隶。他们在治理家庭时,按照现世的价值,划分了子女的身份和奴隶的地位,但他们用同样的爱心照顾家里的所有成员,使他们敬奉上帝,从而追求永恒的价值。

这是自然秩序所要求的,一家之主(paterfamilias)因此而得名。推而广之,即使不甚相称,统治者也喜欢人家这样称呼他。不过,真正的一家之主会劝导家里所有的人如同自己的子女一样恭敬上帝、侍奉上帝。他们渴望到达天乡,因为在那里大家已

① 原译：“然而,不管怎样,伺候人容易,伺候情欲不易。姑且不谈别的,仅情欲本身理当控制,但贪心不足,每每败坏人心。”——校注

② 《以弗所书》,第 6 章,第 5 节。

③ 参见《哥林多前书》,第 15 章,第 24,28 节。——校注

享受永恒的幸福,没有必要尽劝导或指挥人的责任了。但是,在未达到天乡之前,作为一家之主应当承担比奴仆更大的工作。如果有人在家里不服从,破坏和扰乱家庭的和睦,家长理当有权进行人类社会所许可的训斥或鞭打,或其它形式的惩罚,以利于他们改正错误,恢复他们所破坏的和睦。如果帮助他人却让他因此失去更大的善,这不是善意,而宽恕别人却让他陷入更大的罪恶,这就不能说是没有恶意。^① 所以,完美的职责在于,不仅不损害他人,而且阻止犯罪和惩罚罪行,既使受罪者本人得到教训而改正,又使别人不敢模仿他。

家庭理应成为国家的起源和国家的部分。任何起源都有其自身的目的,任何部分都是为了整体。部分之与完整相关联,其结论是显而易见的,正如家庭的和睦涉及国家的平安,这就是说,家中的命令者和受命者的同心协力关系到国家的命令者和受命者的同心协力。由此可见,家长应当按照国家的法律,制定规章制度,管理自己的家庭,以利于国家的平安。

[第 17 章 天上的城邦和地上的城邦的和平之间的差别]
不按照信仰生活的家庭,在现世的事物和享受中寻找地上的和平。按照信仰生活的家庭,则期待上帝所许诺的未来的永恒的东西,对于地上暂时的事物像朝圣者那样加以利用,并不贪求和迷恋它们而背离上帝,相反在利用它们时能够容易地顶住其压力,不使肉体加重灵魂的负担。所以,有信仰和无信仰的家庭以及教徒和非教徒都使用现世暂时的事物,然而目的多种多样,各

^① 原译:“帮助他人而使之不忘却最大的公益,这是真正的关怀;宽恕他人而使之不再犯更大的罪恶,这是与人为善。”——校注

不相同。

不按照信仰生活的地上城邦追求地上的和平，因此只致力于协调臣民的关系，以便大家在使用现世事物上保持融洽。按照信仰生活的天上城邦其中一部分在现世，它也需要这种和平。一直到离开这生命，这种和平都是必要的。因此，教徒在地上的城邦面前，虽然生活得像朝圣者一样，但已获得上帝许诺的拯救及其神恩的保证。教徒无疑也应当遵守地上城邦所制定的法律，因为它们对现世生活是有益的。由于天上城邦的人同地上城邦的人一样都是会死的，所以，两种城邦的人在使用当下的事物上要协调一致，以确保和平。

地上的城邦出现过一些不为上帝的教诲所承认的智者，他们不是自以为是，便是受了魔鬼的欺骗。他们认为，许多神与人间的万物是有联系的，这些神按照各自的职责管理自己下属的事物，例如身体归这一神，灵魂归另一神；身体上的头归那个神，脖子又归一个神，其它各肢体归也各自的神。灵魂方面也是如此，天资归这神，学问归另一神，忿怒归那个神，情欲归又一个神。在日常生活的必需品中，肉类归这神，五谷归那神，酒归另一神，油又归某一神。森林、钱财、航行、战争、胜利、婚姻、怀孕和生育等，总之，一切的一切，都有各自的神在管理。

天上的城邦则认为，应当只恭敬一个神、侍奉一个神，唯独他当受虔诚的崇拜。因而，事实上，它的律法同地上城邦的宗教法是不可能相同的，势必有所区别，而出现不同意见，并承受意见不同者的忿怒、仇恨和攻击。如果上帝之城的信徒数目不多而又不是时常获得上帝的帮助，就难以回避这些反对者。

所以，天上的城邦只要还在这世界上进行朝圣的历程，就要

从各民族中召集人员,组成一个说各种语言的团体,不论风俗习惯和法律制度的差异,都要寻求和维护地上的和平。既不废除和破坏它们,又要成为它们的随从者和保护者。允许各国有所差异,但都是为了达到地上和平的同一目的,只要它们不妨碍教导人们应当崇敬至高无上唯一的真主。

所以,天上的城邦在这世界的朝圣途中也利用地上的和平以及有益于人类本性的各种尘世的事物,只要这符合宗教信仰。实际上,它劝导人们同心协力,使地上的和平符合于天上的和平。天上的和平是真正的和平,至少对有理性的受造物来说,这是唯一应当获取并且称之为和平的东西,这是分享上帝并在上帝之中彼此分享的和谐的和有序的和平。

一旦达到这一点,就不再是可朽的生命,而是完满的生命。人这种动物性的身体自身不再损坏,也不会连累灵魂,而是精神性的了,再无物质需求,完全服从意愿。在现世朝圣的途中,天上的城邦由于信仰而拥有和平,而且由于信仰而正直地生活,它为上帝和为邻人(因为城邦生活乃是社会生活)做种种好事时,并将这一切指向那天上的和平。^①

[第 18 章 新学园派的模棱两可与基督教信仰的坚定性的对立] 新学园派同上帝之城的区别是,新学园派的瓦罗认为一切都是不确定的,上帝之城把这种怀疑视作精神错乱加以回避。上帝之城认为,人们通过思维和理智可以认识事物,虽然由于可

^① 原译:“他在现世旅途生活中,由于信仰而拥有天上城邦的和平,而且且由于信仰而正直地生活。他为上帝和为人做种种好事时,也就获得了这种和平,因为天上城邦的和平,也就是社会的生命。”——校注

朽的肉体连累着心灵,人的知识是有局限的,正如使徒保罗所说的:“我们现在所知道的有限”,^①但把握着极其确定的知识。

在明显的事物面前,人们信赖感觉,心灵利用着肉体的感觉。谁认为不应当相信感觉,就大错特错了。

人们也相信新旧约这部《圣经》,我们称之为正典。信仰由此而产生,义人因这信仰而生活。^②我们虽然离上帝甚远,但由于信仰可以无所怀疑地行事。^③正由于坚定不移的信仰,对于事物的知识,无论是通过感觉和理智获得的,或者是《圣经》正典揭示给我们的,或者是可靠的证人向我们传递的,我们都不怀疑其确定性。

[第 22 章 基督徒信奉的上帝是否真神? 是否唯有他应当受到献祭?]有人可能答辩,这个上帝是谁? 如何能证明罗马人应当服从他而除他之外不敬奉任何神?

谁现在还追问上帝是谁,真是无知之至。

他就是上帝,他是先知所预言和我们所认识的。

他就是上帝,是他曾回答亚伯拉罕说:“世界各族人民,因你的后裔而受到祝福。”^④这预言在基督身上应验了。从肉体来说,基督源于亚伯拉罕的后裔。无论情愿与否,连反对他的人也承认这一点。

他就是上帝,他的圣灵先知们曾宣讲过。我在前面几卷中

① 《哥林多前书》,第 13 章,第 9 节。

② 《哈巴谷书》,第 2 章,第 4 节。

③ 《哥林多后书》,第 5 章,第 6 节。

④ 《创世记》,第 22 章,第 18 节。

提到过这些预言，它们现今由教会完满地实现了，我们也见到它们传遍世界各地。

他就是上帝，罗马人中最博学的瓦罗把他视作朱庇特，虽然他自己不知所云，但我认为，应当提到他，因为如此有学问的人，不能不注意这位上帝，也不能不加以重视。他曾相信朱庇特的存在，认为他是最高的神。

他就是上帝。哲学家中最博学的波菲利，虽然是基督教的最凶恶的敌人，也相信各种神谕而承认最高的神。

[第 25 章 没有真宗教，就不可能有真道德] 可见，无论如何，灵魂控制肉体，理智控制恶习，是值得称赞的。然而，如果灵魂和理智不服从上帝，如同上帝命令人该做的那样，灵魂和理智也就不能正确地控制肉体 and 罪恶了。

因为一个人如果不认识真正的上帝，不服从他的命令，他的思想怎能统治自己的肉体 and 恶习？所以，纵然他对肉体 and 恶习有所制约 or 控制，似乎具有美德，但不归向上帝，这本身已是恶习而不是美德了。因为，如果认为修养美德不为了其它而是为了自己，只会养成骄傲自大。所以，肯定不是美德，而是恶习。

正如使肉体生活的，不是肉体本身，而是肉体之上的东西；使人幸福的，不是人自身，而是人之上的东西。不仅人如此，天上的诸种权能也如此。

[第 26 章 人间的和平不同于上帝的和平，上帝的人民在现世过渡期利用人间的和平培养自己的虔诚] 正如灵魂是肉体的生命那样，上帝就是人的幸福生命。希伯来《圣经》上曾说：

“以上帝为其主的人民，是幸福的。”^①

所以，人背离上帝，是不幸的。这样的人也重视某自己的和平，这一点不该蔑视。^②但他们压根儿没有得到它，因为他们毕生没有很好利用它。

现世有和平对我们很重要，因为两种城邦混合在一起的时候，我们也要利用巴比伦式的和平。上帝的子民在此世朝圣期间利用巴比伦的平时是因信仰而得救。

因此，使徒保罗劝导教会也要为其君王和所有在位者祈祷。最后他又说：“以便我们最虔诚和最端正地过太平安宁的日子。”^③

耶利米先知在对上帝的旧约选民预言将来被俘虏时，曾以主的名义劝他们要服从，去巴比伦，同时也要坚持服从自己的上帝。并劝告他们为和平祈祷：“因为当地的和平，也就是你们的和平。”^④

[第 27 章 在现世生活中不可能有绝对的平安] 我们特有的和平，在现世是通过信仰同上帝在一起，在永恒则是面对面地同上帝在一起。然而，在现世，无论是公共的和平，或者是我们特有的和平，与其说是享受幸福，不如说是苦难的慰藉。

连我们的公正，虽然由于其善良的目的而是真正的公正，然而在现世，它与其说是一种完满的美德，毋宁说是罪恶的赦免。

① 《诗篇》，第 143 篇，第 15 节。

② 原译：“有人重视某一种和平，这一点不该否认”。——校注

③ 《提摩太前书》，第 2 章，第 2 节。

④ 《耶利米书》，第 29 章，第 7 节。

在现世朝圣的上帝之城里发出的祷告，就是一个证明。其成员无不向上帝呼吁：“赦免我们的债，犹如我们赦免他人的债。”^①

然而，有信仰而无行为，则是死的，^②这种祷告是无效的。既有信仰又出于爱心，并付诸实施，^③这种祷告才是有效的。正直的人祷告也需要这样，因为理智虽然服从上帝，但是在现世可朽的肉体连累着灵魂，理智不能完满地控制恶习。^④纵然加以控制，也不能没有斗争。在这动荡不定的世界，如果不以适当的行为进行很好的斗争，打败敌人，制服敌人，就难以取得成果，否则势必由于花言巧语或胡思乱想而犯罪，从而一直为恶习所支配，不能得到充分的平安，因为它们始终想对抗，想同人们进行危险的较量，即使它们被克制了，也算不上胜利而可以高枕无忧，仍需提高警惕，加强控制。

所以，谁都生活在试探之中。对此，《圣经》曾扼要地记述：“人生在世，岂非试探？”^⑤唯有狂妄自大的人不需要向上帝说：“请赦免我们的债。”这种人并不伟大，只是自吹自擂。上帝出自公正拒绝他们，赐恩惠予谦虚的人。为此，《圣经》上写道：“上帝拒绝骄傲的人，赐恩惠给谦虚的人。”^⑥

正是由于这种公正，上帝要人服从，灵魂要肉体服从，理智要恶习服从。倘若反抗，就需克服它。恳求上帝赏赐恩惠和赦

① 《马太福音》，第6章，第12节。

② 《雅各书》，第2章，第17节。

③ 《加拉太书》，第5章，第6节。

④ 《智慧篇》，第9章，第150节。

⑤ 《约伯记》，第7章，第2节。

⑥ 《雅各书》，第4章，第6节；《彼得前书》，第5章，第50节。

免罪过,以及感谢所得的恩惠。

可是,最终的和平只有实践这种公正才能获得,因为人性彻底治愈后,不再有恶习了,无须对自身或外界进行什么斗争了。不需要理智来命令恶习了,因为恶习已不再存在。只有上帝命令人,灵魂命令肉体。这时候服从命令,易如反掌。既生活,又作主;既幸福,又圆满。届时,人人都在永恒之中确切地把握着永恒,从而,人人都享受幸福的和平与和平的幸福,而实现至善。

《论圣徒的预定——致普洛斯柏和希拉里》

《论圣徒的预定》写于公元 428/429 年,几乎是奥古斯丁最后一篇完成了的作品。他写这篇文章是为了阻止半佩拉纠主义的兴起,这篇精妙的反对佩拉纠主义变种的文章,也许比别的作品更能显示圣奥古斯丁平稳成熟的智慧。佩拉纠主义本是他过去不留余地地攻击过的。半佩拉纠主义后来在天主教教会里影响巨大。路德的“预定论”和加尔文的“双重预定论”都与奥古斯丁有着不解之缘。

[第 1 章 导言] 我们知道,使徒在《腓立比书》里说,“我把这话再写给你们,于我并不为难,于你们却是妥当”;^①这同一位使徒,在《加拉太书》里看到自己在加拉太人中间做了他认为应该做的,也就是宣道之后,却说,“人都不要令我工作”,这句话在许多手抄件里是这样的:“人都不要搅扰我。”^②尽管我承认,有人

① 《腓立比书》,第 3 章,第 1 节。

② 《加拉太书》,第 6 章,第 17 节。

还没有服从使上帝恩典得到宣扬和显明的圣洁话语(恩典若是按着我们的功德给的,就绝对不是恩典了),使我感到烦扰,不过,我最亲爱的儿子普洛斯柏和希拉里啊,你们的热心和兄弟情谊却使我感到高兴——正是由于这热心和情谊使得你们如此地不愿看到有弟兄走错,以至于希望我在写了如此之多的关于这个问题的书信后,再修书一封——尽管我不敢说我对恩典的爱像我应爱的一样多,但我的爱却胜过了我所表达的。这样,我就又给你们写信了。尽管我不是和你们一道做的,我却是通过你们才继续做我认为我已经充分地做了的事的。

[第2章 马西里派从佩拉纠派后退到了什么程度] 你们的信表现了对那些弟兄的关怀,你们为他们的好处着想,愿他们不要持着诗人的观点:“每个人都是自己的希望”,^①愿他们不要堕入不是诗人而是先知宣示过的谴责:“倚靠人血肉的膀臂的人有祸了。”^②读了你们的信,我觉得这些弟兄必须用使徒的方法来对待。使徒是这么说的:“若在什么事上存别样的心,上帝也必以此指示你们。”^③尽管他们在圣徒的预定这件事上是走在黑暗中,却“若在什么事上存别样的心,上帝也必以此指示他们”——倘若他们走在他们业已达到的道上。因此使徒在说“若在什么事上存别样的心,上帝也必以此指示你们”的时候,也说“然而我们到了什么地步,就当照着什么地步行”。^④ 你们所惦记的这些弟

① 维吉尔:《埃涅阿斯纪》,11:309。

② 《耶利米书》,第17章,第5节。

③ 《腓立比书》,第3章,第15节。

④ 《腓立比书》,第3章,第16节。

兄业已在教会里获得了这样的信念：人生来就沾染了始祖的罪，除了藉着第二人（指基督）的义，没有人能够得救。他们还承认，人的意愿早就被上帝预料到了；并且同意，没有人足以凭着一己之力开始行善或完成善事。他们已获得的这些信念，足以使她们与佩拉纠派的错误区分开来。此外，倘若他们照着这些信念行事，即便在关于预定的事上他们存着别样的心，上帝也会将此启示给他们的。就让我们用我们的爱影响他们，按着上帝的恩赐与他们谈心，我们在这些信里请求上帝让我们说于他们适合有益的话。因为我们哪里知道我们凭着基督白白的爱为他们这么做，就不会使得上帝也来帮助他们呢？

[第3章 甚至信仰的开端也是上帝的恩赐] 所以，倘若我能比我以前在如此之多如此之长的著作里所做的做得更彻底的话，我就应该先显示使我们成为基督徒的信仰本身就是上帝的恩赐。但我看到，现在我必须答复那样一些人，他们说我在这事上引证的《圣经》经文就够用了，他们要我们相信，我们的信仰本身是我们自己的，只是其长进却是上帝的；仿佛信仰不是上帝给我们的，上帝只是增进了这一信仰，这增进只是在我们的功德业已开始的基础上进行的。因此这并没有区分于佩拉纠本人在巴勒斯坦主教审判会上被迫谴责的观点：“上帝的恩典是根据我们的功德赐予的”，仿佛我们之开始相信，并不是上帝的恩典，倒是由于我们自己已经相信，上帝的恩典才额外地给了我们，使我们有更充分完全的信；所以，我们首先得要将我们信仰的开端归给上帝，以便他能回馈我们信仰的增长，^①而我们虔诚地祈求的东

① 原译：“后来的东西也是他给的”。——校注

西也是他给的。

[第4章 继续上章的讨论] 我们为什么不听与此相反的话呢? 经上说:“谁是先给了他,使他后来偿还呢? 因为万有都是本于他,倚靠他,归于他。”^①我们信仰的开端若不是出自他,还出自谁呢? 因为当经上说“万有都是本于他,倚靠他,归于他”时,并没有将信仰排除在外。但是,谁能说,已开始相信的人,不配从他所信的上帝那里得到什么呢? 这样,对已配得的人,别的东西就被说成是偿还给他(已配之人)的了,因此上帝的恩典是按着我们的功德给我们的。当这一断言被置于佩拉纠面前时,他就做了谴责,以使自己不被谴责。谁若希望避免这种可谴责的观点,就让他明白使徒所说是全然信实的:“你们蒙恩,不但得以信服基督,并要为他受苦。”^②他显明了,二者都是上帝的恩赐,因为他说这二者都是蒙的恩。他不是说“得以更充分完全地信服基督”,而是说“信服基督”。他也不是说他本人得了怜悯更加忠心,而是说“蒙主怜恤能作忠心的人”,^③因为他知道,并不是他先开始信上帝,然后上帝才反过来给他信仰之增长;他说的是,是上帝使他忠心,又使他成为使徒。因为他的信仰的开端被记在经文上,这些事迹在特定的场合也广为传诵^④:他是如此地迫害教会,反对基督信仰,但猛然被更为强大的恩典归化,正是基督使他皈依了,关于基督,先知曾说道:“你将归转我们,使我们得

① 《罗马书》,第11章,第35节。

② 《腓立比书》,第1章,第29节。

③ 《哥林多前书》,第7章,第25节。

④ 复活节期间要读《使徒行传》。——译注

生命”；^①所以，他不仅将一个拒绝相信的人变成了一个心甘情愿的信徒，还将一个迫害者变成了一个捍卫者，使他为曾受他迫害的信仰遭受迫害。这是因为基督使他“不但得以信服基督，并要为他受苦”。

[第5章 信就是赞同地思] 所以，他在论到恩典不是按着功德而给，反为一切善功的原因时说，“我们的思想不能够出自自己，我们所能承担的，乃是出于上帝。”^②请那些认为信仰之始出于我们自己，信仰之增长出于上帝的人注意这话，掂量掂量其分量。因为谁看不出思想先于相信呢？因为若不是先已想到要相信什么，是没有人能相信什么的。因为尽管有些思想是突然地、迅速地飞到意愿面前要它相信，从而意愿对它们的注意是与它们的到来紧密连合在一起的，但我们相信被信之物，是因为已有了在先的思想，这仍是必然的。实际上，信念本身甚至也不是别的，而正是带着赞同地思想(*cum assensione cogitare*)。因为并非每个思想的人都相信，因为许多人思想是为了可以不相信；但每个相信的人却都思想——既在相信中思想，又在思想中相信。所以，在属于宗教和虔诚的事上(即使徒所说的事)，如果我们的思想不能够出自自己，我们所能承担的，乃是出于上帝，那我们所相信的就确实不出自自己了，因为我们不能够没有思想就做这事；但我们所承担的，我们由以开始相信的，乃是出于上帝。没有谁在无论什么善功的开始上或完全上是自足的——这，你们的那些弟兄都已承认是真的，所以，在任何开端，在任何

① 《诗篇》，第85篇，第6节。

② 《哥林多后书》，第3章，第5节。

善功的履行里,我们所承担的都出自上帝——所以无论是在开始信仰上还是在完善信仰上,都没有一个人是自足的;我们所承担的都来自上帝。因为如果没有了思想,信仰就完全不存在;^①但我们不足以自己思想,仿佛思想出自我们自己,我们所承担的其实都出自上帝。

[第6章 要避免的假想和自夸] 为神所爱的弟兄们啊,你们必须注意,人不要说他做了上帝所应许的事,从而就抬高自己与上帝敌对。上帝不是应许给亚伯拉罕后裔吗?“他就将荣耀归给上帝,且满心相信上帝所应许的必能作成。”^②他就这样信了应许他后裔的上帝,上帝是能够做成他所应许之事的。倘若上帝作用于我们的信仰,以一种神妙的方式在我们心里运行,使我们相信,那还有什么理由害怕他不能做完这整件事吗?还有人能够因此夸耀自己是这事的第一因素,因为他自己信了就配得到上帝给的补偿吗?考虑一下,倘若上帝的恩典是根据我们的功德而给的,那么恩典就不再是恩典了。因为按这种说法,它就会被当作还债而不是白白给的了;因为是由于信者的原因,主才必得增进他的信仰的,增进的信仰只不过是他自己开始的信仰的工价而已;倘若上帝是按人的功德才给人增进信仰,那么,这工价给予人就不是白白给的了,而是还债了。我看不出为什么不干脆把整个事都归功于人——他既然能自己产生他从前没有的信仰,他也就能自己增进他已产生的信仰——只是这不可能与最明白的神圣见证一致,这见证显明了,虔敬由以开始的信仰

① 原译:“因为信仰若非思想的事,就没有道理。”——校注

② 《罗马书》,第4章,第20节。

也是出自上帝的恩赐：比如，“上帝所分给各人信心的大小”，^①以及“愿平安、仁爱、信心从父上帝和主基督归与弟兄们”，^②等等类似的见证。人不愿意敌对这么明白的见证，但又想自己拥有信德，于是就宣称一部分信是他自己的，另一部分是上帝的；更为自大的是，他将第一部分归给自己，而将其后的部分归给上帝；这样在他所谓二者都有份的事上，他就使自己成了第一位的，使上帝成了第二位的！

[第7章 奥古斯丁承认，在上帝恩典一事上他从前的说法有错] 因此，以上所说就与那位虔诚谦卑的导师所想的不同——我是说最有福的居普良(Cyprian)——他说：“我们什么也不能夸口，因为没有什么是我们自己的。”^③为了显明这一点，他引使徒的话为证，使徒说：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”^④这段话也曾说服我，当时我正处于错误之中。当时我错误地以为我们由以信上帝的信仰并不是上帝的恩赐，而是我们自己之内的，是出自我们自己的，我们正是凭着这信才获得上帝的恩赐，藉着它我们才可得到所求的东西，除非我们事先听道了（信道是由听道来的）；当时我认为，我们在听道时同意道，这一行为乃是我们做的，是从我们自己发出的。我的这一错误在我上任主教之前写的小册子中有着充分的表示。你们信中也提到了其中的一

① 《罗马书》，第12章，第3节。

② 《以弗所书》，第6章，第23节。

③ 语出《见证三卷致奎力努斯》(*Testimoniorum ad Quirinum libri tres*) III, 4. 居普良为迦太基主教。——校注

④ 《哥林多前书》，第4章，第7节。

册,在那里我对《罗马书》做了一些阐释。^① 最终,当我重新考察我所有的著作,^②并加以订正时——在我开始写给你们的这封长信之前,已经完成了两卷——我在第一卷里是这么说的:

也是在讨论中,我说“他还未出生,上帝便已选了他,说大的要服侍小的;大的虽还未出生,他却已拒绝了;关于大的,先知后来的见证有记载,‘雅各是我所爱的,以扫是我所恶的’”,^③我接着推论说:“所以,上帝并不因预先知道他会给谁什么就选择谁的事功,他所选的只是信仰,他预知到他会选他预知到会相信他的人——他会给这人圣灵,这样藉着行善他就可获得永生。”我没有十分小心地寻找,也未曾找到,拣选的恩典本性为何。对这种拣选的恩典使徒有言:“照着拣选的恩典,还有所留的余数。”^④若有任何在先的功德,那这就肯定不是恩典了;这样,现在所给的就不是按着恩典给,而是按着债务给了,与其说是白给的,不如说是付给功德的报酬了。我在后面又补充说:“因为同一位使徒说,‘上帝在众人里面运行一切的事’;^⑤经上从来没有说,上帝在众人里面使他们相信一切的事”;然后又说,“所以我们信什么是我们自己的,但我们做什么善事却出自上帝,是他

① 指奥古斯丁所著《〈罗马书〉要旨评注》(*Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos*)。——校注

② 原译:“当我收回所有的小册子”。——校注

③ 《罗马书》,第9章,第13节。

④ 《罗马书》,第11章,第5节。

⑤ 《哥林多前书》,第12章,第6节。

将圣灵给了那些相信的人”：我若知道信仰本身也是上帝藉着同一位圣灵赐予人的恩赐，那我本是不会这么说的。所以，二者都由于意愿的选择而是我们自己的，二者都是被信仰和爱的灵赐予的。因为信心不是单独的，而是如经上所说，“平安、仁爱、信心从父上帝和主耶稣基督归与弟兄们”。^①我在随后说的话——“相信和愿意发自我们，但给予那些相信并愿意的人行善事的力量的乃是上帝，他藉着圣灵帮我们，藉着圣灵，爱就浇灌在我们心里了”——乃是真切的；但凭着同一规则，二者也都是出自上帝的，因为是上帝准备了意愿；二者也都是发自我们的，因为它们都是从我们的善良意愿产生出来的。这样，我在随后说的：“因为我们若非蒙召，便不能够愿意；既已蒙召，我们愿意，但我们的愿意若无上帝给予我们力量进步，且引领我们去他所召之地，我们的意愿便不完全，我们的进步也不完全”，以及“所以，人能行善，不在乎人的意愿，也不在乎人的进步，而在乎上帝的怜悯，这是明明白白的”^②——这绝对是最为真实的。但我几乎没有发现蒙召本身乃是按着上帝的目的进行的；因为蒙召如愿的人并不是随便什么人，而是被拣选者。因此我在稍后些说，“在上帝拣选的那些人里面，不是行为而是信仰使功德得以开始，凭着上帝的恩赐行善，所以在那些他谴责的人里面，不信和不诚使恶德开始，他们就凭着惩罚

① 《以弗所书》，第6章，第23节。

② 原译：“所以，意愿并不出自他，进步也不出自他，但唯有上帝显示怜悯时，我们才行善，这是明明白白的。”见《罗马书》，第9章，第16节。——校注

之道而作恶”——我这说得再真不过了。但甚至信德本身也是上帝的恩赐，这我既未想探究，也没有说。在另一处我说：“对他所怜悯的人，他使之行善，对他所狠心的人，他就任由他们去作恶；但那怜悯是在先前的信德的基础上赐予的，狠心则是因先前人的不义而施行的。”这实际上也是真的；但我们仍然得问，信德是否就不是来自上帝的怜悯——就是，那怜悯显在人身上只是因为这人是一个信徒呢，还是显在他身上是为了他可以成为一个信徒？因为我们在使徒那里读到这样的话：“我既蒙主怜悯能作忠心的人。”^①他不是说，“因为我是一个信徒”。所以，尽管它被给予了信徒，它之被给予却是为了他可以成为一个信徒。所以，我在同一卷另一处最信实不过地说：“因为，如果我们蒙召信主乃是出自上帝的怜悯，不是出自行为，如果上帝准许我们这些信的人行善事，那么怜悯就不能不给外邦人了”——尽管我对蒙召是上帝随着他的意给的谈得不够仔细。^②

[第8章 奥古斯丁给米兰主教、盎布罗司^③的继任者辛普里西安写了些什么]你们可明白地看出那时我在信仰和善功一事上的观点为何，尽管当时我是在谈论上帝的恩典；我觉得，我们的那些弟兄现在就处在我当初的立场上，因为他们没有仔细地读我的这些作品，没有与我一道前进。倘若他们细心读过，就

① 《哥林多前书》，第7章，第25节。

② 以上出自奥古斯丁的《更正篇》（亦译《再思录》），1,23。——译注

③ 一译安布罗修斯、盎博罗修。——校注

会发现在我上任主教之初写给已故的米兰主教、盎布罗司的继任者辛普里西安(Simplician)的两卷书信的第一卷里,早已按着《圣经》的真理解决了这个问题。倘若他们还不知道有这两卷书信,那就尽力使他们知道罢。关于那两卷书信里的第一卷,我在《更正篇》的第二卷首先谈到过;我是这么说的:

关于我作为主教写的书信,头两封是写给米兰教会的首脑辛普里西安的,他是至为有福的盎布罗司的继任者。信中谈了许多问题,其中两个问题收入了第一卷,这两个问题是从《罗马书》里得来的。前一个问题的出处,来自书中所写的“这样,我们可说什么呢?律法是罪吗?断乎不是!”^①,直到后面的“谁能救我脱离这取死的身体呢?感谢上帝!靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。”^②在那封信里,我阐释了使徒的这些话:“我们原晓得律法是属乎灵的,但我是属乎肉体的”,^③以及别的说肉体与灵敌对的地方,在这些地方,人被描写得仿佛还是处于律法之下,还未在恩典之中立起来。只是在很久以后,我才觉悟到这些话也许是(极有可能是)一个属灵的人的话。

这封信的后一个问题是从使徒下面的话里得来的,就是从“不但如此,还有利百加,既从一个人,就是从我们的祖

① 《罗马书》,第7章,第7节。

② 《罗马书》,第7章,第28节。

③ 《罗马书》,第7章,第14节。

宗以撒怀了孕”，^①到“若不是万军之主给我们存留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了。”^②在解决这些问题的过程中，我原本站在人类意愿的自由决断这一边，但胜出的是上帝的恩典，^③我因此达到使徒说得最为明明白白的这么一点：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”^④这也是殉道者居普良想说的话，他将这个意思用一句话浓缩成：“我们什么也不要夸口，因为没有什么是我们自己的。”这就是我在先前说的正是使徒的此一见证令我转变了想法，原先我在这事上本来是存着别样的想法的；我在给辛普里西安主教写信解决这一问题时，上帝给了我启示，这我已说过了。所以，使徒在为了压抑人的妄想而说“你有什么不是领受的呢？”时所作的见证，并不允许任何信徒说，我拥有并不是领受来的信。所有这种自大的答案都被使徒的这些话粉碎了。另外，甚至不能说，“尽管我没有完美的信，我却有信之开始，我由以开始信基督。”因为这里也有答案：“但你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”

[第9章 使徒说这些话用意何在] 他们持有如下观念，“这

① 《罗马书》，第9章，第10节。

② 《罗马书》，第9章，第29节。

③ 原译：“我实际上站在人类意愿的自由决断这一边，而忘记了上帝的恩典。”——校注

④ 《哥林多前书》，第1章，第7节。

些话,‘你有什么不是领受的呢?’并不能用来说这种信仰,因为它保留在同一种本性里,这本性尽管败坏了,起初却被赋予过健康和完善。”倘若我们考虑到使徒说这些话的原因,便可知道,这观念并不能用来达到他们想达到的目的。因为他关心的是,人不应该荣耀人。因为在那时,哥林多的教会里出现了纷争,人都在说,“我是属保罗的,我是属亚波罗的,我是属矶法的”;^①使徒接着说:“上帝却拣选了世上愚拙的,叫有智慧的羞愧;又拣选取了世上软弱的,叫那强壮的羞愧。上帝也拣选了世上卑贱的,被人厌恶的,以及那无有的,为要废掉那有的,使一切有血气的,在上帝面前一个也不能自夸。”^②显然使徒这么说的目的是为了反对人的骄傲,叫他们不要荣耀人;因此也不要荣耀自己。最后,他在说过“在上帝面前一个也不能自夸”之后,为了显出人应该荣耀的是什么,就马上补充说,“但你们得在基督耶稣里是合乎上帝,上帝又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。如经上所记:‘夸口的,当指着主夸口’。”^③他的这一目的在后来有进一步的呈露,他在斥责他们说,“你们仍是属肉体的,因为在你们中间有嫉妒、纷争,这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗?有说,我是属保罗的,有说,我是属亚波罗的,这岂不是你们和世人一样吗?亚波罗算什么?保罗算什么?无非是执事,照主所赐给他们各人的,引导你们相信。我栽种了,亚波罗浇灌了,惟有上帝叫他生长。可见栽种的算不得什么,浇灌的也算不得什么,

① 《哥林多前书》,第1章,第12节。

② 《哥林多前书》,第1章,第27节。

③ 《哥林多前书》,第1章,第30节。

只在那叫他生长的上帝。”^①你们看不出使徒的唯一意图只是要人谦卑，唯独荣耀上帝么？关于这些栽种浇灌的事，他说过了，栽种者和浇灌者算不得什么，只有上帝才叫人生长：虽是一人栽种，一人浇灌，但他不归功于人，而是归功于上帝。他说：“我栽种了，亚波罗浇灌了，惟有上帝叫他生长。”他的这一意图还体现在下面的话里：“夸口的，当指着主夸口。”在说过一些与此相关的话之后，他又说了同样意思的话：“弟兄们，我为你们的缘故，拿这些事转比自己 and 亚波罗，叫你们效法我们不可过于《圣经》所记，免得你们自高自大，贵重这个，轻看那个。使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”^②

[第 10 章 使一人与另一人不同的乃是上帝的恩典] 既已知道使徒的这一最明白不过的意图，即反对人的骄傲，因而人不应荣耀人而只当荣耀上帝，我想，再有人认为是上帝赋予人的天然礼物使人与人不同，就是荒谬的了。不管这礼物是人当初受造时给予他的整个的、完善的本性也好，还是他堕落后余下的本性也好。难道是这些人所共有的本性使得一人不同于另一人么？使徒在这里先是说，“使你与人不同的是谁呢？”然后补充说，“你有什么不是领受的呢？”因为人在自夸以贬低他人时，会这样说，“我的信使我与众不同”，或“我的义使我与众不同”等等。

作为对这种想法的答复，良师说，“你有什么不是领受的

① 《哥林多前书》，第 3 章，第 3 - 7 节。

② 《哥林多前书》，第 4 章，第 6 节。

呢？”除了是上帝使你与众不同外，还有谁使你与众不同呢？是上帝赋予了你他没有赋予别人的东西。他说：“若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”我问，他这么说，除了是想表明夸口的当指着主夸口，还说明什么呢？人若以功劳自夸，仿佛是他自己的功劳，而不是出于上帝的恩典，那就与使徒之意相背而驰了——正是上帝的恩典使好人不同于恶人。这可不是好人和恶人共有的东西。

这样，我们就要把那使我们与动物区别开来的恩典，即使我们成为活灵和有理性受造物的恩典，归入到本性里面；将人世间使得长得俊的人区别于长得丑的人、聪明的人区别于愚蠢的人等等的那种恩典，也归入到本性里面。使徒所斥责的人并不夸口自己与禽兽有别，也不在天然的禀赋上夸口自己与别人不同，因为这些天然禀赋甚至最坏的人也是有的。他所夸口的、归功于他自己而不是上帝的，只是属于圣洁生活的那类恩赐，因此他就应该听使徒的斥责：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？”

因为，虽然拥有信仰的能力出自本性，拥有信仰本身却岂是出自本性么？“因为人不都是有信心”，^①尽管人都有能力拥有信仰。使徒不是说，“你拥有信仰的能力有什么不是领受的呢？”而是说，“你有什么不是领受的呢？”相应地，拥有信仰的能力，和拥有爱的能力一样，都属于人的本性；但拥有信仰，甚至拥有爱，却都属于信者的恩典。所以，那包含了信仰能力的本性，就并不使人与人不同，而是信仰本身使信者不同于不信者。所以，当经上

^① 《帖撒罗尼迦后书》，第3章，第2节。

说，“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？”若有人敢说，“我是自己有信仰的，我不是领受的”，他就与最为显明的真理相悖了——不是因为信或不信不在人的意愿选择范围之内，而是因为选民这里，意愿由主做好了准备。所以，经上所说“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？”指的就是在人意愿中的信仰。

[第 11 章 有些人被拣选，这是出于上帝的怜悯] “听到真理的道的人有许多；但有些人信了，有些人却不信。可见，前者愿意信，后者不愿意。”^①谁不知道这点呢？但既然在有些人里面意愿由主预备了，在另一些人里面却没有，我们就必能分别什么是出自上帝的怜悯，什么是出自上帝的审判。使徒说：“以色列人所求的，他们没有得着，惟有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。如经上所记：上帝给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见，直到今日。大卫也说：愿他们的筵席变为网罗，变为机槛，变为绊脚石，作他们的报应；愿他们的眼睛昏蒙，不得看见；愿你时常弯下他们的腰。”^②这里有怜悯与审判——怜悯给选民，他们获得了上帝的义，审判给余下的眼睛昏蒙的人。前者由于愿意就信了；后者因为不愿意就不信。所以怜悯与审判都显在意愿自身里。这般的拣选当然是出于恩典，而根本不是出于功德。因为他在前面说过：“如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为。”^③所以

① 据 Roland Teske 的英译文，此处应指一种可能的反驳。——校注

② 《罗马书》，第 11 章，第 7-10 节。

③ 《罗马书》，第 11 章，第 5 节。

蒙拣选者获得了白白地得到的东西；在获得这些东西之前他们没有任何功劳值得赏给他们这些东西，作为他们的报酬。他什么也不欠他们的。对余下的眼睛昏蒙的人，经上说得明白，乃是出于报应。“主的道全是怜悯与真理。”^①但他的道是不可探寻的。因此他由以白白地救人的怜悯和他由以公义地审判人的真理都同样地是不可探寻的。

[第 12 章 使徒为何说我们是因信称义，不是因功称义] 不过，也许应该这样说：“使徒将信仰和行为区分了开来；他的意思乃是说，恩典不是出自行为，但他并没有说，恩典不是出自信仰。”确实如此。但是耶稣说了，信仰本身也是上帝的工作，他还命令我们作这工。因为犹太人对他：“我们当行什么，才算作上帝的工呢？”耶稣回答说：“信上帝所差来的，这就是作上帝的工。”^②所以，使徒之区分信仰和行为，正如希伯来的两个王国中犹太之区别于以色列一样，尽管犹太就是以色列本身。他说人是因信称义，不是因功称义，是因为信仰本身是先赐的，别的算作行为的事是在此基础上才获得的，人这样才可以活得公义。因为他自己也说了，“你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是上帝所赐的”^③——等于说，“我说‘本乎恩’，是说甚至信仰本身也不是出于你们自己，而是上帝的恩赐。”他说，“也不是出于行为，免得有人自夸。”因为人常说，“他配得到信，

① 《诗篇》，第 25 篇，第 10 节。

② 《约翰福音》，第 6 章，第 28 节。

③ 《以弗所书》，第 2 章，第 8 节。

因为他在信之前就已是一个好人。”这可以用来说哥尼流，^①在相信基督前他的祷告和周济就已蒙记念了；不过，若没有某种信仰，他是既不会周济也不会祷告的。因为他怎能祷告他还未信的呢？但他若是未信基督便得救，使徒彼得也就不会被遣来作为建筑师树立他了；尽管，“若不是主建房子，他们建也是枉然”。^②有人告诉我们，信仰是出于我们自己的；别的属于义行的事都是出于主的；仿佛信仰不属于建筑——在我听来，仿佛基础不属于建筑一样。若这（基础）是原本地、尤其地属于它（建筑）的，试图通过传道建立信仰的人就是枉然作工了，除非是主出于怜悯而在他内部建立起信仰。所以，不管哥尼流在信基督之前、之时、之后做了什么好事，都要归功于上帝，免得有人自夸。

[第 13 章 神圣恩典之效果] 因此，我们独一的导师和主本人在说了上引的那句话——“信上帝所差来的，这就是作上帝的工”——之后，接着又说：“只是我对你们说过，你们已经看见我，还是不信。凡父所赐给我的人，必到这里来。”^③“必到这里来”除了是“必要信我”，还能是什么意思呢？但这也是父的恩赐。一会儿之后，他又说，“你们不要大家议论。若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。在先知书上写着说：他们都要蒙上帝的教训。凡听见父之教训又学习的，就到我这里来。”^④“凡听见父之教训又学习的，

① 《使徒行传》，第 10 章。

② 《诗篇》，第 127 篇，第 1 节。

③ 《约翰福音》，第 6 章，第 36 节。

④ 《约翰福音》，第 6 章，第 43-45 节。

就到我这里来”这句话，除了是说凡听见父之教训又学习的，没有一个不来到我这里的，还有什么意思呢？因为，凡听见了父又学习了的就来了，那么凡没有来的就当然没有听见父了；因为若他曾听见并学习过，他就会来的。没有人听见并学习了但未曾来的；但凡是听见了父并学习过的人就都来了，正如真理（基督）所说的。

这里，教训人到子这里来的父之教训，远不是肉体的感觉可以得知的。在这得知的过程里，子本身也牵涉进来了，因为他乃是父教训人的圣言；他（圣言）不是通过（人的）肉耳而是通过（人的）心教训人的。这里父的圣灵也牵涉进来了；他也教训人，但不是单独地教（而是与父、子一起教），因为我们知道，三位一体的行为是不可分的。使徒的话，“但我们既有同一个信仰的圣灵”；^①说的也是同一位圣灵。但这尤其应该归于父，原因就在于独生子是从他那里生出来的，圣灵也是从他那里发出来的，关于这我们就不花费精力去讨论了，否则一时半会是说不完的；我想我的论上帝之所是的《论三位一体》这部十五卷的作品你们也都看到了。

我要说的是，我们之听见上帝的教训、上帝之教训我们，都远不是通过肉体的感觉进行的。我们看到许多人来到子面前，因为我们看到许多人信基督，但他们何时、如何自父听到并学习这点，我们却看不到。确实那恩典极为秘密，但谁会怀疑它是恩典呢？因此，被圣灵隐秘地赐在人心的这恩典，不会遭到刚硬的心心的拒绝，因为它之被赐予，就是为了首先除掉人心的刚硬。所

① 《哥林多后书》，第4章，第16节。和合本为“但我们既有信心”。——译注

以，当人在内心听见父的教训，当父在人的内心教训人，使人得以来到子那里，他就除掉了人的石心，为人换上了肉心，正如他藉先知之口应许过的。他就这样使他们成了怜悯的子女和容器，为着荣耀作了预备。

[第 14 章 为何父不教训所有人，使他们都来到子面前] 他为什么不教训所有人，使他们都来到基督面前，这除了是因为他是出于怜悯才教训某些人，出于审判才不教训某些人，还有什么原因呢？“上帝要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。”^①他将好东西给人，就是怜悯。他给人当得的报应，就是叫人刚硬。使徒对一些人说，“上帝要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬”，他又预见到这些人会这样对他说：“他为什么还指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢？”他们对他们作什么回答呢？他不是说，“你说的都是错的”，而是说，“你这个人哪，你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：‘你为什么这样造我呢？’窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿吗？”^②这句话后面的话，你们也是十分清楚的。

不过，我们仍可以说，父在某种意义上教训了所有的人都来到他的子面前。先知书所写并不是枉然的：“他们都要蒙上帝的教训。”^③他（基督）在引用这句话后，又说，“凡听见父之教训又学习的，就到我这里来。”这正像一个城里只有一个文学老师，他教

① 《罗马书》，第 9 章，第 18 节。

② 《罗马书》，第 9 章，第 18 - 21 节。

③ 《约翰福音》，第 6 章，第 45 节。

导那里所有的人——不是说所有的人都学习了，而是说人要学习文学，没有不从他那里学习的——，与此相似，我们也说上帝教导所有的人到基督这里来，不是因为所有的人都来，而是因为没有人能从别的路来。他为何不教所有的人，对此使徒已尽力做了解释，他说，这是因为“倘若上帝要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐那可怒、预备遭毁灭的器皿；又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上。”^①

因此，“十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙，在我们得救的人却为上帝的大能。”^②上帝教训所有的人来到基督面前，因为他愿意所有的人都得救，来到真理的知识面前。倘若他愿意，甚至那些以十字架为愚拙的人也会来到基督面前，无疑这些人也会来的。因为当他说如下话的时候既未骗人也未被人骗：“凡听见父之教训又学习的，就到我这里来”。但愿你们不要有这样的想法：那些听见并学习父的教训的人不到他那里去。

[第 15 章 受上帝教训的是信徒] 他们说，“为什么他不教训所有人呢？”如果我们说他没有教导的人是不愿意学习的，我们就会遇到这么一个问题：《诗篇》里对上帝说的话，“啊上帝，你将使我们回转，使我们得以活命”，^③又是什么意思呢？倘若上帝并不使不愿意的人愿意，教会又是根据什么原则听从主的吩咐，为她的逼迫者祷告的呢？有福的居普良为了使我们理解这，说，

① 《罗马书》，第 9 章，第 22-23 节。

② 《哥林多前书》，第 1 章，第 18 节。

③ 《诗篇》，第 53 篇，第 7 节。

“愿你的旨意行在地上，如同在地上”^①——就是说，那些已经信的和已经在天上的，和那些没有信因此就还在地上的，你的旨意都将成就。我们为那些不愿意信的人祷告的内容是什么呢，岂不是希望上帝在他们里面作工，使他们也愿意？使徒当然说了：“弟兄们，我心里所愿的，向上帝所求的，就是要以色列人得救。”^②他为那些不信的人祷告——他这么做，岂不是为了他们可以信么？因为他们不能凭着别的法子得救。如果恳求者的信先于上帝的恩典，那么他们的信（我们祷告本是为了使他们可以信）不是先于上帝的恩典了吗？——因为这（信）正是我们为他们求的东西，就是为那些不信者即没有信仰的人求的东西——我们求上帝将这信赐予他们。

所以，当福音得到宣扬，有些人信了，有些人不信；那些信了的人，在宣道者在外面宣讲时，从里面听到了父的声音并向他学习；^③那些不信的人是从外面听的，他们里面却既未听也未学习——就是说，福音给了可以信的前者，却没有给予不信者。原因正如他所说的：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。”^④这意思在后面说得更明白。因为过了一会儿，他在谈吃他的肉、喝他的血的时候，门徒中有好些人听见了，就说：“这

① 原译：“在天堂的和在地上的，都将成就。”此句出自《马太福音》，第6章，第10节，据和合本改。另，此处奥古斯丁引述的是居普良的著作《论主祷文》（*De dominica oratione*）。——校注

② 《罗马书》，第10章，第1节。

③ 原译：“但那些相信宣道者的声音的人是从外面信的，听到了父的教训的人则是从里面信和学习的。”——校注

④ 《约翰福音》，第6章，第44节。

话甚难,谁能听呢?”耶稣心里知道门徒为这话议论,就对他们说,“这话是叫你们厌弃吗?”^①过了一会儿他又说:“我对你们所说的话就是灵,就是生命。只是你们中间有不信的人。”^②紧接着福音书作者说:“耶稣从起头就知道谁不信他,谁要卖他。耶稣又说:‘所以我对你们说过,若不是蒙我父的恩赐,没有人能到我这里来’。”^③所以,被父吸引到基督这里来,听到并且学习父的教训以来到基督这里,这不是别的,乃正是从父那里接受由以信基督的恩赐。因为并不是听福音者区分于不听者,而是信者区分于不信者,作出区分的上帝说了:“若不是差我来的父吸引人,就没有能到我这里来的。”

[第 16 章 为何信仰的恩赐没有给所有人] 因此,信仰的开端和完成都是上帝的恩赐;但愿没有人怀疑(除非他想否认最明白不过的《圣经》)这一恩赐给了某些人,又没有给另一些人。不过,为何没有给所有的人,这不应当引起信者的困惑,因为这些信者相信谴责由一人而来,这本是最公义的;因此即便没有人被救度出来,也不应找上帝的不是。显然,有一些人得了救乃是出于恩典,另外的人未得救则是由于他们自己,这得要承认;所以,那些荣耀的人不要荣耀自己的功德,而要荣耀上帝,因为他的功德与那些遭谴的人的并没有什么两样。但上帝为什么救一个而不救另一个——“他的判断何其难测! 他的踪迹何其难寻!”^④在

① 《约翰福音》,第 6 章,第 60 节。

② 《约翰福音》,第 6 章,第 63 节。

③ 《约翰福音》,第 6 章,第 64 节。

④ 《罗马书》,第 11 章,第 33 节。

这点上我们最好听或说这句话：“你这个人哪，你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？”^①而不要狂言，仿佛我们知道他的秘密似的。因为他的意念毫无不公。

[第 17 章 他在信中所作的反波菲利的论证，事关福音为何这么迟才传到世界] 你该记得，我在过去写的一本反对波菲利的、名为《基督宗教的时间》的小册子里，^②曾经为了逃避对恩典做更为仔细精致的论证也说过这样的话；尽管它的意思我在那时不愿意加以解释，尽管并没有完全被省略掉——它的意义可以在别处或由别人来作阐释。在那里，除了别的事外，我回答了别人提出来的一个问题，即为什么基督来得这么迟：“与此相应，我说，既然他们不反对基督，也都不跟从他的教导（因为甚至他们自己也感觉到这是不能公义地反对的，无论是对哲学家的智慧而言，还是对他们自己的神祇而言），他们会怎样答复呢？——倘若——先放下上帝的智慧和知识的问题（那里也许一些别的神圣计划藏得更深，它们是不以别的原因作为前提的，是智慧人猜想不到的）——我们为了论证的简短起见，只是对他们这么说，基督愿意那时向人显现，在他所知的时间和地点，向他们宣扬他的教义，并会有人信靠他。因为在他的福音还未传扬的那些时代和地方，他已预知到在他福音传扬之处，有些人虽然看到了他的肉身，却仍不信他，哪怕他使死人复活了；这样的人

① 《罗马书》，第 9 章，第 20 节。

② 据 Roland Teske 英译本注，希拉里在致奥古斯丁的信中曾经提到奥古斯丁先前给德奥格拉西斯(Deogratias)的信，奥古斯丁在信中回答了六个和异教相关的问题，其中第二个问题即以此为名。——校注

我们现在也看到许多,尽管先知对他的预言已经藉着这样的显现成就了,他们却仍不愿意信,倒是用人的鲁钝来抵挡真理,而不是服从如此清楚醒目、如此崇高精妙地为人所知的神圣权威。只要人的理解力在接近神圣真理上总是这么弱小,就必定如此。这样,倘若基督在很久以前就知道了世界将充满如此之多的不信者,从而合理地拒绝显现,或向他们宣道,那又有什么值得奇怪的呢?这些人他本来早已预见到既不会信他的话也不会信他的神迹的。那时有许多人远离他、不信他,这并非不可信的,我们直到今天也还是惊奇如此之多的人不信。不过,从人类的起头,有时更隐蔽些,有时更明显些,按着神意认为合宜的时机,一直不缺少先知预言,也不缺少信他的人;在他化身成人之前,从亚当到摩西,在以色列民本身中间如此(以色列由于某种奥秘而成为先知之民),在别的民族中也是如此。因为正如在希伯来《圣经》里提到的那些人那样,早在亚伯拉罕时代——就有一些既非亚伯拉罕的肉身的后裔,亦非以色列民,亦非以色列人中间的¹外国人的²人——这些人和他们一样做圣礼,既然如此,我们为什么不相信在别的地方,在别的人民中间,在这儿或那儿,也有一些这样的人呢?虽然我们没有看到《圣经》提到他们。因此,这种宗教的拯救(唯一真实的真拯救藉着它才得到了真实的应许),从未漏掉值得拯救的人;谁被它漏掉了,谁就本来不值得拯救。从人开始繁衍直至终结,福音都被宣扬,传给一些人是为了奖赏,传给另一些人是为了审判;由此也可知道,根本就没有被宣告信仰的人,早被(上帝)预知为不会信的人了;被宣告信仰的一些人,尽管他们未达到信,却仍被宣告了信仰,成为前者的先例;而那些被宣告了又信了的人,却是为天国而准备的,他们将

成为天使的伴侣。”^①

[第 18 章 将上述论证应用到现时代] 你们看不出来我的愿望是不带先入之见地妄测上帝的密旨,只说说关于基督预知的事,好说服提出这个问题的不信的异教徒么?基督预知谁会信靠他,在何时何地信靠他,还有比这更真的么?但他们是靠着向他们传来的福音自己就有了信,还是只是藉着上帝的恩赐接受了信——就是说,上帝是只是预知他们,还是也预定了他们?我在那时认为不必探究或讨论这一点的。

因此我所说的话:“基督愿意那时向人显现,在他所知的时间和地点,向他们宣扬他的教义,并会有人信靠他”,就应当这样说:“基督愿意在那时向人显现,他的福音要向他所知道的人传扬,要传到他所知的地方,也有些人是在世界创立之先就已在他们之中被拣选了。”但是,如果我这样说的话,那么就会使读者注意到那些被佩拉纠派的错误搞得有必要详细而小心地加以讨论的问题,我就觉得那时就说够了的事现在应简短点,而不要去妄测上帝的智慧和知识,也不要妄测别的原因,对这些原因我认为我们不应在那时,而应在别的时机加以更为适当的论证。

[第 19 章 在什么方面预定与恩典不同] 此外,对于我说的“这种宗教的拯救(唯一真实的真拯救藉着它才得到了真实的应许),从未漏掉值得拯救的人;谁被它漏掉了,谁就本来不值得拯救”——若讨论并询问人怎样才值得拯救,就会有人说这凭的是人的意愿。但我们说,这乃是出于神圣恩典或预定。还有,在恩典与预定之间只有这个差别:预定是恩典的准备,而恩典是赐予

^① 奥古斯丁:《信札》,102:14-15。——译注

本身。当使徒说：“也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的”，^①他说的是恩典；但接下来的——“为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的”——说的却是预定。若无预知，预定就不能存在，尽管没有预定，预知可存在；因为上帝藉着预定预知到了他要做的那些事，由此经上说，“他命定将来的事。”^②不只如此，他还能够预知那些并非他自己做的事——比如无论什么样的罪。有些罪是这样的罪，它们同时也是罪的处罚，对这样的罪经上有言：“他们既然故意不认识上帝，上帝就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事”，^③虽然如此，我们却不可说，这里的罪出自上帝，只能说，它们出自审判。所以，上帝的善的预定，正如我上面所说，乃是恩典的准备；恩典则是那一预定的效果。

因此，当上帝应许亚伯拉罕他将成为信仰之国的父，说“我已立你做多国的父”，^④使徒就说，“所以人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔”，^⑤上帝不是从我们意愿的权柄应许，而是从他自己的预定应许。因为他应许的是他自己会做到的，而不是人会做到的。因为，尽管人做那些荣耀上帝的好事，却是上帝自己使他们做他吩咐的事；并不是他们使得他（上帝）去做他已应许了的事。否则上帝应许的完成就不是出于上帝的权柄，而是出于人的权柄了；上帝向亚伯拉罕所应许的东

① 《以弗所书》，第2章，第9-10节。

② 《以赛亚书》，第45章，第11节。

③ 《罗马书》，第1章，第28节。

④ 《创世记》，第17章，第5节。

⑤ 《罗马书》，第4章，第16节。

西,也就会是人自己给予亚伯拉罕的了。但是,亚伯拉罕却不相信这点,反倒“将荣耀归给上帝,且满心相信上帝所应许的必能作成。”^①他不说“必能预告”——他不说“必能预知”——上帝确实是能预告并预知陌生人的行为——而是说“他必能作成”;所以他所说不不是别人的行为,而正是上帝自己的。

[第 20 章 上帝只将多国的善功而非信仰应许给了亚伯拉罕吗?] 也许,上帝只应许了亚伯拉罕成为多国善功之祖,从而应许他自己会作成这事,而没有应许外邦人的信仰(这信仰是人自己作成的);他既应许他自己将作成这事,是否也预知到了人会达到那信仰?使徒并没有这么说,因为上帝应许给亚伯拉罕后代,这后代将追随他的足迹,对此他说得很明白。

若上帝应许的只是事功,而非外邦人的信,同时如果人非有信这些事便算不上善功(因为“义人因信而生”,^②“凡不出于信心的都是罪”,^③“人非有信,就不能得到上帝的喜悦”^④),那么,上帝作成他所应许之事,也就会是出于人的权柄了。因为除非人无需上帝恩赐作成了人本己的事,人是不能使得上帝赐予恩典的——即,人得先自己有信。上帝并不作成他所应许之事,义行乃是上帝赐予的。这样一来,上帝之能作成他的应许,就不是在上帝的权柄之内,而是在人的权柄之内了。倘若真理和虔诚并不禁止我们相信这点,那就让我们与亚伯拉罕一道相信,上帝所

① 《罗马书》,第 4 章,第 21 节。

② 《哈巴谷书》,第 2 章,第 4 节。

③ 《罗马书》,第 14 章,第 23 节。

④ 《希伯来书》,第 11 章,第 6 节。

应许的事上帝也能够作成。上帝应许给亚伯拉罕后代；人若非有信是不能这样的，因此上帝也赐予了信。

[第 21 章 惊诧于人宁愿相信自己的软弱也不愿相信上帝的能力] 当使徒说：“应许定然归给一切后裔是本乎信，因此就属乎恩”，^①我惊诧于人们宁愿相信他们自己的软弱，也不愿相信上帝应许的力量。但你们会说，上帝关于我的意愿是我所不能确定的。那又如何？难道你们关于你们自己的意愿就是你们所确定的么？你们就不害怕——“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”^②——么？这样，既然二者都是不确定的，人为什么不将信、望、爱交给更强的意愿，反倒交给软弱的呢？

[第 22 章 上帝的应许是确实的] “但是”，他们说，“有人说，‘你若信了，就会得救’，这些事当中一个是要求的；另一个是给的。被要求的东西是在人的力量之内的；被给的东西是在上帝的力量之内的。”^③为什么二者不都是处于上帝力量之内，就像他既吩咐也给予呢？因为他被请求赐予他所吩咐的。信者请求他们的信得到长进；他们为那些不信的人请求，求上帝将信给予他们；因此信仰的长进和开端都是上帝的恩赐。说“你若信了，就会得救”就相当于说：“你们若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。”^④这里有两件事，也是一个被要求，一个被给予。经上说的是：“你们若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。”所以，我们

① 《罗马书》，第 4 章，第 16 节。

② 《哥林多前书》，第 10 章，第 12 节。

③ 希拉里的信，见奥古斯丁《信札》，226, 2。——译注

④ 《罗马书》，第 8 章，第 13 节。

治死身体的恶行,这件事乃是被要求的,但我们可以活着却是被赐予的。

倘若说,治死身体的恶行不是上帝的恩赐,并且由于我们听到上帝吩咐我们这么做,若我们做了,就把活着当作一种回报给予我们,因此就不承认它是上帝的恩赐——这么说是适当呢?唯愿享有恩典和坚守恩典的人远离这种观点!这是佩拉纠派可谴责的错误观点,使徒为了堵住这种人的嘴,马上就补充说:“因为凡被上帝的灵引导的,都是上帝的儿子”;^①免得我们相信我们之治死身体的恶行不是凭着上帝圣灵之功,而是凭着己力。关于这上帝的圣灵,他还说:“这一切都是这位圣灵所运行,随意分给各人的”;^②你们知道,这些恩赐中他提到了信心。尽管治死身体的恶行乃是上帝的恩赐,上帝却仍要求我们这么做了,且将活命摆在我们面前作为一种回报;信仰也与此相似,乃是上帝的恩赐,尽管当人说,“你若信了,就会得救”时,信仰是一种要求,得救是一种回报。这两件事我们都得到吩咐要做,这两件事都显为上帝的恩赐,为了我们可以理解我们既做它们,上帝也使我们去做它们,这他藉先知以西结之口说得再明白不过了。因为还有什么比他说“使你们顺从我的律例,谨守遵行我的典章”^③更明白的呢?注意《圣经》那段话,你会看到,上帝应许了将使他们做他所吩咐要做的事。功德与他有关,但恶行与他丝毫无关,他以善报恶,使那些行恶的人此后行善事,遵守神圣诫命。

① 《罗马书》,第8章,第14节。

② 《哥林多前书》,第12章,第11节。

③ 《以西结书》,第36章,第27节。

[第 23 章 婴儿和基督身上显示出来的恩典和预定] 不过，我们坚持上帝藉着耶稣基督我们的主而赐的恩典乃是真恩典，即不是按着我们的功德给予的（这《圣经》早已显明了）——所有这些推理，在那些认为若没有什么东西属于自己，自己就没有虔敬的热情的人那里（他们认为信仰是作为对他们的回报才赐予的），会在与成人有关的事上多多少少遇到一些困难，这些成人已经运用意愿的选择了。但当我们考察婴儿的例子，以及神人之间的中保基督耶稣其人的例子时，就会看到，这里没有提到人的功德先于上帝的恩典，因为前者并不因什么在先的善功而区别于其他的人，从而属于救世主；基督本身作为一个人也并不由于任何在先的人类功德而区别于其他人，从而成了救世主。

[第 24 章 没有人是根据他若活得长一点便可能会做的事受审判的] 因为，谁会听人说，在非常幼小时就受过洗但夭折了的婴儿，是由于他们未来的功德而离开这个世界的，而另一些未受洗的婴儿则是由于他们未来的恶德被预知了而死的？因此在他们身上上帝并没有奖赏或谴责他们的善恶，而是根本就没有生命可以奖惩。使徒实际上为人们划了一个不可轻易逾越的界限，他说：“我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着身体^①所行的，或善或恶受报。”^②他说“所行的”，而没有补充说“或本来会行的”。不过，我不知道他这样的人是否有过这样的念头，即婴儿将来的功德（这实际上是不会有）应该受罚或得荣耀。

① “身体”原为“本身”。——译注

② 《哥林多后书》，第 5 章，第 10 节。

但经上为何只说各人要按着身体所行的受报，而实际上许多事只是心灵做了而身体或四肢并没有做，对大部分如此重要的事来说，最公义的惩罚应该是针对这样的思想的，比如——就不提别的了——“愚人心里说没有上帝”？^①“按着身体所行的受报”，这句话除了是说，按着他在肉身活在世上时所行的事受报，还是什么意思呢？因此我们就可以理解，“按着身体”是指“在肉身活着的整个时期”了。但今生的身体死了之后，没有人会再在身体里了，除非是在末日复活时——不是为了建树所谓的什么功德，而是为了接受对善功的报偿，对恶功的惩罚。但在脱下身体和重新穿上身体的中间时期，灵魂要么是在受折磨，要么是在休息，按着他们在此世活着时所行的事受报。为佩拉纠派所否认的但为基督的教会所承认的原罪，就属于还有身体的今世的人；根据上帝是出于恩典免除了，还是出于审判而不免除，当婴儿夭折时，就可能有的因着重生的功德而由恶到善，有的则因着遗传而由恶到恶。公教信仰承认这点，甚至一些异端也毫无异议地同意这点。但最令我惊诧的是，我想不到那些其智力断不可轻视的人竟然会认为，人不是按着他在世时的功德受审，而是按着假如他在世上活得长点可能会做的事来受审；倘若不是你们说有这样的人，我还真的不敢相信确实有这样的人。

但是我希望上帝会介入此事，当他们得到警告时就会马上领悟到，若这些罪（所谓本来可能会有的罪）在那些未受洗的婴儿身上可正义地受到上帝审判的惩罚的话，那么它们在那些受了洗的婴儿身上也可正义地得到上帝恩典的赦免。因为谁若说

^① 《诗篇》，第14章，第1节。

将来的罪只能得到上帝审判的惩罚而不能得到上帝怜悯的宽恕，谁就应该想到自己在对待上帝和上帝的恩典上犯了大错；因为他这么想，就仿佛将来的罪只能被预知而不能被宽恕^①似的。倘若这是荒谬的，那么我们就应该给那些若活得长一点就会成为罪人的早夭者提供帮助，给他们施洗，洗去他们的罪。

[第 25 章 可能受过洗的早夭婴儿若活得长一点就会悔改，而未受过洗的则不会] 不过呢，也许他们会说，只有悔改者才被免罪，因此那些夭折而未受洗的婴儿早就被上帝预知到了若活得长就不会悔改，上帝也预知到了那些夭折但受了洗的婴儿若活得长就会悔改，他们若这么说，就请他们明白，倘若如此，那么这里所说就不是原罪（原罪是夭折而未受洗的婴儿该受罚的），而是各人在世时犯的本罪了；这样一来，在受洗的婴儿那里，洗去的也不是原罪，而是他们若活着便会在将来犯的罪了，这些罪若非成年，是犯不了的；这样有些就被预见到了是会悔改的，另一些则不会悔改，故而有些就受了洗，另一些则没有。

倘若佩拉纠派敢这么说，凭着他们对原罪的否定，他们也就不会那么急着为那些未入天国的婴儿寻找某个可待着的幸福的地方了；他们这么做，尤其是因为他们确信，这些婴儿由于没有吃基督的肉喝基督的血便不能有永生；并且因为在那些根本没有罪的人那里，用来免罪的洗礼是虚假的。

因为他们会继续说，不存在原罪，但那些作为婴儿得释放的是按着他们将来的功德（若他们活着的话）受洗或未受洗的，也是按着将来的功德接受或未接受基督的身体和血的，没有后者

① 原作“预定”。——校注

他们是绝对不能有生命的；尽管他们并没有从亚当沾染罪，但由于上帝预知他们会悔改，他们的（将来的）罪也就得了赦免。这样他们就会开心地赢得辩论，否认存在着原罪，并争辩上帝的恩典只是按着我们的功德给的。但人将来的功德，永远不会成为现实的功德，无疑根本就算不上功德，这我们可以最明白不过看出来：因此甚至佩拉纠派中人也不敢说这样的话；何况这些人，就更不应这么说话了。连佩拉纠派都看到这是最为虚假荒谬不过的，那些与我们一道依赖公教权威的人就更应该谴责这些异端了。

[第 26 章 谈到居普良的《论有死性》] 居普良写过一部《论有死性》，广为爱读教会文学的人所知所欣赏，在这部著作里他说，死不仅对信徒算不上不利，甚至还有好处可言，因为它使人不敢冒犯罪之险，并使他们努力躲进不犯罪的港湾里去。但若本没有做的将来的罪也要受惩罚，这又有什么好处呢？不过他花了大量篇幅有力地论证了犯罪的危险是今生不会缺少的，今生过完后，它们才不会继续；他还在那里引用了《智慧书》里的见证：“他被召走，免得邪恶改变了他的心智。”^①

我也引过这句话，虽然你们说你们那些弟兄因为它不是出自正典而拒绝它；即使放下该书不论，我希望得到教益的这件事本身也仍是不明的。因为哪个基督徒胆敢否认，义人若早死，也会得到安息呢？哪个持有正信的人会这么说呢？此外，若他说义人在作了许久的义人后，离开了义，转而作恶并在作恶一天而不是一年时死了，这时他会受到恶人才会受的审判，而他的义在

^① 《智慧篇》，第 4 章，第 11 节。

将来没有力量帮助他——还有信者反对这一显然的真理么？

这就是经上这么说的全部原因——不管是谁说的——“他被召走，免得邪恶改变了他的心智。”这么说是指着今生的危险说的，不是指着上帝的预知说的，上帝预知将成之事，而不是虚无之事——就是说，上帝预知自己将赐给他早死，^①是为了让他可以脱离不确定的试探，不是为了让他可以犯罪，因为他已经不留在试探了。关于今生，我们在《约伯记》里读到：“人在世上的生活岂不是一场试探吗？”^②但是为何上帝允许将某些义人从今生的牢笼中召走，而另一些义人却要留在此生，度过漫长的生涯，冒远离正义不再成为义人之险——谁又知道主的心呢？不过，我们却可由此明白，即便那些有着善良虔敬性格的义人，到了成熟的老年，到了今生最后的年月，也不要夸耀他们自己的功德，而要荣耀主，因为召走了义人、免得邪恶改变其心智的上帝自己保卫着义人，无论他活多长的年月，都不让邪恶改变他的心智。不过，他为何允许这里的义人堕落，而他本可以在以前就将他收回的——他的判断尽管是绝对公义的，却仍然是不可测度的。

[第 27 章 《智慧书》在教会里获得了正典的权威地位] 既然这些事情是这样的，对《智慧书》的判断就不应有争议，因为该书在基督的教会里已经用了漫长的年头了，从教堂的读经班到所有的基督徒，大家都听到了，从主教到往下的神职人员，直到最低的平信徒、告解者和初入教者，都将它敬为神圣权威。从那

① 原译：“上帝给他一种料不到时辰的死”。——校注

② 《约伯记》，第 7 章，第 1 节。和合本为“人在世上岂无争战吗？”——译注

些在我之前评注《圣经》的人那里，我也得了支持来辩护这一判断，这判断是我们现在正要比平时更加详细地辩护，以反对佩拉纠派的新错误的——这就是，上帝的恩典并不是按着我们的功德而给的，而是白白地给予被给予者的，因为既不是他愿意的，也不是他挣来的，而是上帝为了显怜悯才给的；不过，它未被给予那些未被给予的人，也是出于公义的判断，因为上帝没有不公义——所以，我若能用从前的《圣经》评注者的话来为这一观点作辩护，我现在所鼓励的这些弟兄也就肯定会默认了，这你们在信里已提示过了。

我们有什么必要去考察那些生活在这种异端出现以前的时代，从而无须处理一个这么困难问题的人们的著作呢？当然了，他们若遇到这种问题，无疑也是必须得回答的。当他们在文中要谈到关于上帝恩典的想法时，他们都谈得简短而精略；但若事关与教会敌人争论、规劝人服事又真又活的上帝以获得永生和真福，他们就会长篇大论地谈了。不过，上帝的恩典不管是什么，都时不时真切地在祷告中体现出它的能力；因为上帝吩咐成就的事是不能从上帝那里求得的，除非是上帝所赐，使它得以成就。

[第 28 章 居普良的《论不死性》] 但若有人希望获益于那些曾论及这一主题的人的观点，就不妨看看“他被召走，以离邪恶改变了他的心智”这句话所在的《智慧书》的评注者们是如何论说的；因为最接近使徒时代的杰出的释经家也喜欢这部经文，他们在用它作见证时，相信所用的不是别的，乃正是神圣的见证；显然最为有福的居普良为了评论早夭的好处，争论说那些结束此生的人（此生犯罪是可能的），被从罪的冒险中召走了。在

同一作品里,除了别的事外,他还说,“当你要与基督同在,并寻求神圣应许时,为何不想蒙召到基督那里,并高兴你脱离了魔鬼呢?”在另一处他说,“男孩们避开了他们不稳定年龄的危险。”在另一个地方又说,“我们为何不急走并跑起来,快一点看到我们的国家,拥抱我们的亲人呢?许多我们亲爱的人在那儿盼着我们——许多的父母、兄弟、儿女,在期盼着我们;他们已获得了自己的平安,但仍在为我们的得救着急。”

这位教师通过这样的话,借助公教信仰最清晰的光明,就充分明白地证明了在此生犯罪和试探的危险是可畏的,此生之后就没有人会遭受这样的事了。即使他没有证明这,哪个基督徒又会对此表示怀疑呢?对一个堕落了的人,并且在堕落的状态中终其一生,受到了当得的惩罚的人,这又怎能没有好处呢——我说,对一个在堕落前就被死亡从诱惑中掠走的人来说,这又岂不是最大最高的好处呢?

[第 29 章 上帝的处置并不依赖于人的任何偶然的功德]

只要我们不沉溺于不加思虑的争辩,就会结束关于被上帝召走以免邪恶改变其心智者的整个问题。在基督教会里读了许多年头的、包含了这句话的《智慧书》,也不应由于被那些在人的功德一事上犯错误从而与上帝恩典相违的人利用,而遭受到不公正的待遇:这一恩典主要出现在婴儿身上,当他们中有些受了洗,有些没有受洗,在此生夭折时,他们就充分地显明了上帝的怜悯和审判——他的怜悯是白白地给的,他的审判则是必还的债。因为,倘若人要按着他们生命的功德而受审判,而这些早夭的婴儿由于死亡而不能行出任何的功德(只能设想他们若能活下去的话才会办到),那么这对被召走以免邪恶改变其心智者就毫无

好处可言；对那些在堕落状态中早死的人这没有什么好处。我想没有基督徒会进而说这话的。

我们的弟兄与我们同站在公教信仰一边，攻击佩拉纠派的纠缠，他们是不应倾向佩拉纠派的观点的，后者设想上帝的恩典是按着我们的功德而给的，从而努力（他们不敢）否认一个明明白白的古代基督徒就已知道的真理——“他被召走，以免邪恶改变了他的心智”；我想，没有人会相信，甚至做梦也不会想到这么一种观点的——就是，任何死了的人都会按着他若活得长一点就会做的事来受审判。我们说的这些事都显明了是无可辩驳的——上帝的恩典不是按着我们的功德给的；所以就限制违反了这一真理的狡猾的人再说所有人都在耳里心里拒绝的事了。

[第 30 章 最注目的预定之例为基督耶稣] 最为灿烂的预定与恩典之光为救主自己——神人之间的中保基督耶稣其人。请问，基督之中的人性是凭了什么在前的行为或信仰，竟然使得自己与神性合一呢？我请求一个答案。人，怎能配得上与父同在的圣言采取它从而合为一个位格，成为独生子呢？这是因为他先有了什么善吗？他以前做了什么呢？他信什么呢？他求了什么，使他可以获得这一难以言喻的优秀品质？难道不是藉着圣言行为和采用，那人才从开始存在的时候起成了上帝的独生子么？那个女人（圣母）岂非由于恩典而怀上了上帝的独生子么？他岂非生为上帝的独生子，为圣灵与童贞女马利亚所生——不是出于肉体的情欲，而是出于上帝的独特恩赐么？我们还会害怕这人成年后，会用自由意愿犯罪么？也许他里面的意愿因此并不是自由的？也许他越是不可能成为罪之仆人，就

越是不自由？当然了，在他之中人性——就是我们的本性——得到了那些尤其可堪景慕的恩赐，以及别的堪称唯他独有的东西，并非因为任何它自己的在先的功德。若有人敢，就请他回答上帝说，为何不让我也如此？他若听到上帝这样回答他：“你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？”^①就请他不要制止自己，而是进一步大胆地说：“我听见的‘你是谁，竟敢向上帝强嘴呢’是什么意思？既然我是我所听到的——就是一个人，而我所说的他也同样是一个人？为什么我不是像他一样（成为神）呢？他是藉着恩典变得如此伟大；为什么本性相同恩典却异？”^②可见上帝不偏待人。^③“我想，不仅没有基督徒会这么说，恐怕也没有哪个疯子会这样说的。

[第 31 章 基督被预定了成为上帝之子] 所以，在我们的头即他（基督）之中，乃有恩典之源泉，他从那里按着各人的分量，藉着他的肢体将自己浇灌出来。正是藉着那恩典，各人才从开始信仰起就成了基督徒，也正是藉着这恩典，一个人（指耶稣）才从基督的开始就成了基督。前者为圣灵所重生，后者则直接为圣灵所生。我们藉着圣灵得以免罪，他藉着圣灵得以无罪。上帝当然预知到他会做这些事的。所以，基督的预定和诸圣徒的预定也就是同一个预定，不过在基督那里更为光辉灿烂；谁若理解了这一真理的宣称，谁就不会否认这一预定。因为我们已经

① 《罗马书》，第 9 章，第 10 节。

② 指同为人但耶稣成了神而其他人仍为人。——译注

③ 原译：“上帝不尊重人”，此句出自《罗马书》，第 2 章，第 11 节，据和合本改。——校注

得知，荣耀之主自己就和人被拣选成为上帝之子一样是被预定的。外邦人的教师(保罗)在其书信的开头就说：“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传上帝的福音。这福音是上帝从前藉众先知在《圣经》上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，藉着从死里复活，便预定了能力上是上帝的儿子。”^{①②}

耶稣被预定，所以按着肉体是大卫之子的他，按着圣善的灵说，在能力上就是上帝之子，因为他是圣灵和童贞女马利亚所生的。上帝的圣言不可言喻地化身成人，因此他就可同时真而恰当地被称为上帝之子和人子——称为人子是因为所披上的人，称为上帝之子是因为披者乃是上帝的独生子，因此在这里我们就得相信一个三位一体而不是一个四位一体。这样的一种人性的转变早就被预定了，它是如此伟大、崇高、至上、雄伟，没有什么更高出它的了——而在另一方面，为了我们的好处起见，神性将自己贬得不能再低，穿上了人的本性和人肉体的软弱，甚至于死在十字架上。所以，正如一人预定了要成为我们的头，我们也预定了要成为他的肢体。

就让因为亚当而早就灭绝了的人的功德去一边罢，唯愿上帝的恩典统治我们，藉着耶稣基督我们的主上帝的独生子唯一的主统治我们。就请那些在我们的头(基督)里寻找先行于他独特的生的功德的人，也在他的肢体即我们里面寻找先行于重生

① 《罗马书》，第1章，第1-4节。

② 这句话后面和合本为“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。”——译注

的功德罢(但他们是绝对找不到的)。因为基督要为圣灵和处女所生,完全不沾染罪,这种生不是作为报偿给的,而是白白地给的。我们为水与圣灵重生,这也不是作为对我们什么功德的报偿而给的,而是白白地给的;倘若信仰驱使我们受重生之洗,我们就不应当以为我们自己先贡献了什么才有重生的得救补偿给我们;这是因为是他(父)使我们相信基督,是他为我们而生了一位基督,使我们信。他在人里面创造了对耶稣信仰的开始和完全,也使耶稣其人成了信仰的开始者和完全者。^①你们知道,在《希伯来书》里他就是被如此称呼的。

[第 32 章 双重呼召] 上帝呼召他预定好了的儿女,使他们成为他的独生子的肢体——他呼召他们,不是用呼召人参加婚礼的那种呼召,因为那种呼召是犹太人和外邦人也有份的,前者视被钉死的基督为冒犯,后者视被钉死的基督为愚拙;他呼召他们,用的是呼召预定了的选民的呼召,对这呼召使徒作了区别,他说,他将基督即上帝的智慧和上帝的能力传给蒙召的人,有犹太人也有外邦人。他称他们为“蒙召的”,^②以显示有些人没有被召;他这么说,是因为知道有一种呼召是专门给那些按上帝旨意蒙召的人,这些人是上帝老早就预知并预定了会符合他儿子的形象的。他在说下面的话时指的就是这一呼召:“不在乎人的行为,乃在乎召人的主。上帝就对利百加说:将来大的要服侍小的。”^③他说了“不在乎人的行为,乃在乎信”吗?没有,反倒将这

① 《希伯来书》,第 12 章,第 2 节。

② 《哥林多前书》,第 1 章,第 24 节。

③ 《罗马书》,第 9 章,第 12 节。

从人那里取走了，好叫一切都归于上帝。所以他说的是：“乃在乎召人的主”——不是随便什么呼召，而是人得以成为信徒的呼召。

[第 33 章 恶人作恶出于自己的能力；但藉着邪恶做这做那却唯独在上帝能力以内]当他说“上帝的恩赐和选召是没有后悔的”，^①想到的正是这点。他这么说，也稍微考虑到了它的意旨。因为他先是说：“弟兄们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救。如经上所记：必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。又说：我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约”；^②然后马上就补充了一段要仔细理解的话：“就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌；就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。”^③这里所谓“就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌”，除了是说他们的将基督处死的敌意于福音有益外，还是什么意思呢？他显明了这是出于上帝的吩咐，上帝是知道如何善用恶事的；不是说忿怒的容器于上帝有益，而是说藉着上帝的善用，它们可以于怜悯的容器有益。还有什么比“就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌”更明白的呢？

所以，恶人犯罪是出于自己的能力；但他们凭着邪恶犯罪之时做这做那却非出于他们自己的能力，而是出于上帝的能力，上

① 《罗马书》，第 11 章，第 29 节。

② 《罗马书》，第 11 章，第 25 - 27 节。

③ 《罗马书》，第 11 章，第 28 节。

帝驱除黑暗，对它巧加安排；所以即使是他们所做的违反上帝意愿的事，若非出于上帝的意愿，也是不能成就的。我们在《使徒行传》里读到，当使徒们被犹太人送走，来到他们自己的朋友那里，向他们显示祭司和长老说给他们的大事时，他们就都同心合意地高声向上帝说：“主啊，你是造天、地、海和其中万物的，你曾藉着圣灵托你仆人、我们祖宗大卫的口说：外邦为什么争闹？万民为什么谋算虚妄的事？世上的君王一齐起来，臣宰也聚集，要敌挡主，并主的受膏者。希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，成就你手所和你意旨所预定必有的事。”^①

再看看上面说的：“就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌。”这是因为上帝的手和意旨所预定的福音的事必要借着敌人犹太人成就，这是为了我们的缘故。但跟下来的是什么话呢？“就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。”难道那些作仇敌要灭亡的、与基督敌对的人，就是那些蒙拣选、蒙爱的吗？千万不要有这想法！谁会这么愚蠢，竟敢说这样的话呢？但是两个说法，尽管彼此相反——即“仇敌”和“蒙爱的”——乃是恰当的，虽然不是说的同一群人，但仍是说的同一个犹太人，同一个肉体上的以色列人，他们之中有些人是属于要除去的，有些人则是属于以色列本身的福祉的。这，使徒在前面说得清楚多了，他说：“以色列人所求的，他们没有得着，惟有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。”^②两处说的都是同一个以色列。我们所听

^① 《使徒行传》，第4章，第23-28节。

^② 《罗马书》，第11章，第7节。

到的“以色列人没有得着”和“其余的就成了顽梗不化的”，都须理解为仇敌，是为了我们的缘故而成为的仇敌；我们所听到的“惟有蒙拣选的人得着了”，得要理解为为了他们列祖的缘故而蒙爱的，这些事上帝确实应许过他们的列祖；因为“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的”，^①外邦人作为野橄榄树也被嫁接到了这棵橄榄树上来。

我们现在当然应当落入拣选，对此他说乃是按着恩典而不是按着债务给的，因为“照着拣选的恩典，还有所留的余数。”^②蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。关于这一拣选，以色列人为着他们列祖的缘故就是蒙爱的。因为他们之蒙召不是“许多人都蒙召”的那种蒙召，而是选民蒙召的那种蒙召。他在说“就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的”之后，补充说“上帝的恩赐和选召是没有后悔的”——就是说，他们被坚定地立了起来，毫不改变。

那些属于这一选召的人都得到了上帝的教训；他们一个都不能说，“我相信了，以便被选召”，因为上帝的怜悯在他之先，因为他之被选召，是为了可以相信。凡受到上帝教训的人都来到子这里，因为他们都藉着子听到并学习了父的教训，对此子说得最明白不过：“凡听到父之教训又学习的，就到我这里来。”^③这些人也不会灭亡，因为“他(父)所赐给我的，叫我一个也不失落。”^④

① 《加拉太书》，第3章，第16节。

② 《罗马书》，第11章，第5节。

③ 《约翰福音》，第6章，第45节。

④ 《约翰福音》，第6章，第39节。

谁属这类人,谁就不会灭亡;谁若灭亡,谁就不属这类人。因此之故,经上说道,他们从我们中间走出去,但他们不是我们的;因为他们如果是我们的,就当然会继续与我们在一起了。

[第 34 章 选民不是因为信了才蒙召,而是为了可以信才蒙召] 愿我们理解他们得以被选的那选召——他们被选不是因为他们信了,他们被选乃是为了他们可以信。主本人对此做了充分的解释,他说:“不是你们拣选了我,是我拣选了你们。”^①他们若是因为信才被选,那么就是他们自己凭着信而先拣选主,因而配得上被上帝拣选了。但他完全消除了这种想法,他说,“不是你们拣选了我,是我拣选了你们。”不过,他们无疑也在信靠他时拣选了他。他说“不是你们拣选了我,是我拣选了你们”,没有别的原因,原因就在于并不是他们先拣选他从而他应该拣选他们,而是他先拣选他们,从而他们可以选他;因为他的怜悯在先于他们,这是按着恩典而不是按着债务给的。所以,他在披上肉身之时,将他们从世界里拣选出来,其实拣选在创世以前便在他之中定了。这是关于预定与恩典的不易之真理。使徒不是说过“他从创立世界以前,在他里面拣选了我们”么?^②倘若这么说是因为上帝预知到他们会(自己主动)信,而不是因为他自己会使他们成为信者,那么于下面所说的话就会与这样的预知相违了:“不是你们拣选了我,是我拣选了你们”;那么上帝就该预知到这件事,即乃是他们自己拣选了他,从而他们配得他的拣选了(而这实际上是不可能的)。

① 《约翰福音》,第 15 章,第 16 节。

② 《以弗所书》,第 1 章,第 4 节。

(我们由经上可知),他们在创立世界以前就被预定了要受拣选,在那预定里上帝早已预知到他自己会做什么;上帝将他们从世界里拣选出来,用的是完成他预定之事的那种呼召。他预定了的,就选召,就用那种任命旨意的呼召来召他们。除了他所预定的人,他不召别人;除了他所召的人,他不令别人为义;除了他所预定、选召、称义的人,他不荣耀别的人;除此之外没有别的目的。

所以,上帝拣选信者;但乃是他选了他们,是他使他们可以如此(信),而不是因为他们已经如此。使徒雅各说:“上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,并承受他所应许给那些爱他之人的国吗?”^①他通过拣选他们,使他们成为信仰上的富人,成为天国的继承人;他被正当地说成是在他们之中进行拣选,为了他们可以拣选他而先拣选他们。我想问,凡听到主说“不是你们拣选了我,是我拣选了你们”的人,谁敢说人相信主是为了可以蒙拣选呢?实际上他们被拣选倒是为了可以相信主;为了免得他们与真理的判断相违,以为是他们自己先选了基督,基督才说:“不是你们拣选了我,是我拣选了你们。”

[第 35 章 拣选的目的 在于圣洁] 使徒说:“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝,他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵。又因爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分,使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是他在爱子里所赐给我们的。我们藉这爱

^① 《雅各书》,第 2 章,第 5 节。

子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。这恩典是上帝用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的，都是照他自己所预定的美意，叫我们知道他旨意的奥秘；要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一。我们也在他里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着他旨意所预定的，叫他的荣耀，从我们这首先在基督里有盼望的人可以得着称赞。你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到上帝之民被赎，使他的荣耀得着称赞。”^①——注意听过使徒这段话且能明白的人，谁能怀疑我们正在为之辩护的如此明明白白的真理呢？上帝在创立世界以前就在基督里面拣选了基督的肢体；若不是用预定，他怎么拣选这些那时根本就不存在的人呢？所以他是用预定来拣选我们的。他会拣选不圣洁的和干干净净的么？若有人问，他是愿意选不圣洁不干净的，还是愿意选又圣洁又无瑕的，回答的人谁会不说又圣洁又无瑕的呢？

[第 36 章 上帝拣选义人；不是那些他预见到要凭己力如此的人，而是那些他早已预定了要如此的人] 佩拉纠派中人说：“他预知到谁会凭着自由意愿的选择成为圣洁又无瑕的人，由于有这种预知，即预知到他们会成为这样的人，因此他在世界创立以前就拣选了他们。”他说：“所以他们在他们存在以前就拣选了他们，预定那些他预知到会圣洁又无瑕的人成为儿女。他当然不是使得他们这样的；他也没有预见到他会使得他们这样，而是他

^① 《以弗所书》，第 1 章，第 3-14 节。

们(自己)这样。”

现在就让我们来看看使徒的话,看看他在世界创立以前就拣选我们是因为我们将会(凭己力)圣洁而无瑕,还是为了我们可以圣洁而无瑕才拣选我们。他说:“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝,他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵。”^①可见,不是因为我们将会如此,而是为了我们可以如此。这是肯定的,也是明显的。我们之所以如此,原因就在于他已经拣选了我们,藉着他的恩典预定了我们要如此。所以“他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵。又因爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分。”他有意地加上了“按着(上帝)自己意旨所喜悦的”,是为了使我们不要自夸我们人自己的意旨。他说“这恩典是他在爱子里所赐给我们的”——他以自己的意愿显示了对我们的爱。因此,经上说,他以恩典向我们显示了恩典,正如经上又说,他以义使我们成义。

使徒说:“我们藉这爱子的血得蒙救赎,过犯得以赦免,乃是照他丰富的恩典。这恩典是上帝用诸般智慧聪明,充充足足赏给我们的,都是照他自己所预定的美意,叫我们知道他旨意的奥秘。”在他旨意的奥秘里,他照他自己所预定的美意,而不是照我们的美意,给了丰富的恩典。我们的美意若不是得到了上帝美意的帮助,是根本不可能成其为美意的。他说:“都是照他自己

^① 《以弗所书》,第1章,第3节。

所预定的美意,叫我们知道他旨意的奥秘”,就是说,在他的爱子里的美意,他接着说:“要照所安排的,在日期满足的时候,使天上地上一切所有的,都在基督里面同归于一。我们也在他里面得了基业,这原是那位随己意行作万事的,照着他旨意所预定的,叫他的荣耀,从我们这首先在基督里有盼望的人可以得着称赞。你们既听见真理的道,就是那叫你们得救的福音,也信了基督,既然信他,就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据,直等到上帝之民被赎,使他的荣耀得着称赞”。

[第 37 章 我们被拣选、被预定,不是因为我们会成为圣洁的,而是为了我们可以成为圣洁的] 论证这一点会花费太多的篇幅。但你们无疑会看到,使徒作了什么见证来辩护这一恩典,恰与夸大人的功德的做法相反,后者看起来仿佛是在说,是人先作了什么贡献,然后上帝才给他什么报偿。所以,上帝在创世以前就在基督里拣选我们、预定我们成为选民,不是因为我们将凭着己力成为圣洁无瑕的人,而是相反,他拣选并预定我们是为了我们可以成为圣洁无瑕的人。此外,他这么做纯粹是出于高兴,因此没有人可以夸口自己的意愿,倒是要夸耀上帝对他的好意。他这么做是出于他丰富的恩典,出于他的美意,他的恩典是在他爱子里赐给我们的,我们在他爱子里分享了这恩典,我们之被预定是照着他的意旨,而不是我们自己的意旨。他在万事中作工,甚至在我们里面作工,使我们意愿。他还照着 he 意愿的谋略作工,使我们成就他的美意。^① 因此之故我们叫道,没有人可以拿人夸口,没有人可以拿自己夸口;谁若要夸口,当指着主夸口,赞

^① 《腓立比书》,第 2 章,第 13 节。

美主的荣耀。^①因为他自己按着己意作工,使我们可以赞美他的荣耀,成为圣洁无瑕的,正是为了这个目的,他才在创世以前就预定了我们。他这么做的目的,乃是选召被拣选者,他叫万事互相效力,正是为了他们。他们是照着他的旨意被召的,而“上帝的恩赐和选召是没有后悔的。”^②

[第 38 章 关于预定,佩拉纠派观点如何,半佩拉纠派观点又如何] 但我们的这些弟兄,(我们正在为他们的缘故进行讨论),也许会说,佩拉纠得到了使徒的这一见证的驳斥。使徒的见证是说,我们在世界创立以前就在基督里被拣选被预定了,从而可以在他的爱眼里成为圣洁无瑕的。因为他们认为,“我们既已接受了上帝的命令,就凭着我们自己的自由意愿的选择在他的爱眼里成为圣洁无瑕的;既然上帝预见到事会如此,”他们就说,上帝“便在世界创立以前拣选并在基督里预定我们了”。

尽管使徒说并不是因为上帝预知到我们会这样,而是为了我们可以这样才拣选我们的。我们受他恩典的拣选在先,他在他的爱子里赐给了我们恩典。所以,当他预定我们时,他预知到了他自己的工作,就是使我们成为圣洁无瑕者的工作。由此佩拉纠派的错误也就正确地得到了这一见证的驳斥。“但我们说”,他们说,“上帝预知的事除了我们由以开始信的信仰外,都不是我们自己的,他在创世以前就拣选并预定了我们,好使我们

① 原译:“没有人可以荣耀人,没有人可以荣耀自己;谁若要荣耀,就请他荣耀主,赞美主的荣耀。”此处引《哥林多前书》,第 3 章,第 21 节,及《哥林多后书》,第 10 章,第 17 节,据和合本改。——校注

② 《罗马书》,第 11 章,第 29 节。

藉着他的恩典和工作成为圣洁无瑕的。”请他们听听使徒作的另一见证：“我们也在他里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着他旨意所预定的。”^①所以，那随己意行作万事的上帝也启动了我们的信仰之始；但信仰本身并不先于选召，即“上帝的恩赐和选召没有后悔的”这句话里的“选召”，^②也即“不在乎人的行为，乃在乎召人的主”里的“召”，^③以及主在说“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”时所指的“拣选”。他拣选我们，不是因为我们信，而是为了我们可以信。这样才不会有人说是我们先拣选了他，从而显得他的话“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”错了。他的话当然是不可能错的。我们被召不是因为我们信了，而是为了我们可以信；由于有上帝这无悔的选召，我们才得以信。不过，在这事上许多说过的话在这里就没有必要再重复了。

[第 39 章 信仰的开始乃是上帝的恩赐] 使徒随后为那些信了的人感谢上帝——当然不是因为福音传到了他们那里，而是因为他们已经信了。他说：“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到上帝之民被赎，使他的荣耀得着称赞。因此，我既听见你们信从主耶稣，亲爱众圣徒，就为你们不住地感谢上帝。”^④他们新近听到福音就信了，他

① 《以弗所书》，第 1 章，第 11 节。

② 《罗马书》，第 11 章，第 29 节。

③ 《罗马书》，第 9 章，第 11 节。

④ 《以弗所书》，第 1 章，第 13 - 15 节。

们的信是新的,使徒为他们的信而感谢上帝。他若是为了人本没有给予的东西而感谢人,就会称作嘲弄或轻慢而不是感谢了。“不要自欺,上帝是轻慢不得的”;^①因为人的信仰的开始也是上帝的恩赐(除非证明了使徒的感谢是错误的)。

使徒在谈到帖撒罗尼迦人的信仰的开始也说:“为此,我们也不住地感谢上帝,因你们听见我们所传上帝的道,领受了;不以为是人的道,乃以为是上帝的道。这道实在是上帝的,并且运行在你们信主的人心中。”^②他在这里为之感谢上帝的是什么呢?倘若不是上帝自己做事,他的感谢就会是空的。但既然这不是一件空洞任意的事,那么就是他所感谢的上帝自己作这事了;当他们接受所听到的上帝的道,他们不是将之作为人的道,而是将之作为上帝的真道接受的。所以,上帝随着己意选召人,运行在人心里,使他们不致听了福音无动于衷,而是一旦闻道,便归转、相信,不是将它作为人的道接受,而是将之作为上帝的真道信从。

[第 40 章 使徒对信仰之始乃是上帝恩赐这一点的见证]

此外,使徒还在《歌罗西书》里警告我们人的信仰之始乃是上帝的恩赐,他说:“你们要恒切祷告,在此警醒感恩;也要为我们祷告,求上帝给我们开传道的门,能以讲基督的奥秘(我为此被捆绑),叫我按着所该说的话将这奥秘发明出来。”^③这里“开传道的门”,岂不是指听者的感觉被打开,从而可以信,并且既已开始

① 《加拉太书》,第 6 章,第 7 节。

② 《帖撒罗尼迦前书》,第 2 章,第 13 节。

③ 《雅歌》,第 4 首,第 2 节。

信,便会赞同那些所宣示的事,来树立起整个教义,免得心灵因不信而关闭,从而拒斥所传的道?由此他也对哥林多人说:“但我要仍旧住在以弗所,直等到五旬节,因为又宽大又有功效的门为我开了,并且反对的人也多。”^①这句话该当何解,岂不是说,当他将福音传到那里时,有些人信了,也有些人反对,正应了主的话:“若不是差我来的父吸引人,就没有能到我这里来的”,^②以及:“上帝国的奥秘只叫你们知道;至于别人,就用比喻,叫他们看也看不见,听也听不明。”^③所以,对那些被给予了的人门就是开着的,对那些没有被给予的人门就是关着的。

[第 41 章 更多的使徒见证] 同一位使徒在《哥林多后书》里对哥林多人说:“我从前为基督的福音到了特罗亚,主也给我开了门。那时因为没有遇见兄弟提多,我心里不安,便辞别那里的人往马其顿去了。”^④他所辞别的人不是别的,正是那些信了的人——即心里的门对他的传福音开着的人。不过,请注意他随后说的:“感谢上帝,常率领我们在基督里夸胜,并藉着我们在各处显扬那因认识基督而有的香气。因为我们在上帝面前,无论在得救的人身上,或灭亡的人身上,都有基督馨香之气。在这等人,就作了死的香气叫他死;在那等人,就作了活的香气叫他活。”^⑤看看这位最热心的战士、恩典不可战胜的辩护者,是为了什么在感谢上帝。看看他是为了什么在感谢上帝——众使徒是

① 《哥林多前书》,第 16 章,第 8 节。

② 《约翰福音》,第 6 章,第 44 节。

③ 《路加福音》,第 8 章,第 10 节。

④ 《哥林多后书》,第 2 章,第 12 节。

⑤ 《哥林多后书》,第 2 章,第 14 节。

基督的香气，在这等人就作了死的香气，在那等人就作了活的香气。为了那些不甚明白这些事的人少被触怒，他警告说：“这事谁能当得起呢？”^①

不过还是让我们回到使徒所说的作为其听众信仰之始的门罢。“也要为我们祷告，求上帝给我们开传道的门”，^②这句话的意思岂不正最为明白地显出了甚至信仰之始亦是上帝的恩赐么？因为若不是相信上帝已赐出了它，人是不会祷告祈求它的。

这种天恩临到了卖紫色布匹的女人身上，如《使徒行传》所说：“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话”；^③她蒙召是为了可以信。因为上帝在人心里作他所愿意的事，或是凭着帮助，或是藉着审判；这样，藉着他们，他的手和谋略所预定的事就得以成就。

[第 52 章 旧约的见证] 我们正在谈论的事是这样的，比如，当上帝愿意作唯有他所愿意的人才能做的事时，他们的心就倾向于想做这件事——就是说，是被上帝的能力弄得这么倾向的，上帝以一种神妙不可言喻的方式在我们里面作工，使我们意愿做什么事。反对者说，我们用《列王纪》和《历代志》的《圣经》见证所证明的东西与我们正在谈论的事无关。他们的这一说法是虚妄的。确实，还有什么比他们的这一说法更虚妄更自相矛盾的呢？也许他们为自己持这一观点而向你们说过某一理由，这理由是你们在信里没有提的。不管那理由是什么，反正我

① 《哥林多后书》，第 2 章，第 16 节。

② 《雅歌》，第 4 首，第 3 节。

③ 《使徒行传》，第 16 章，第 14 节。

是不知道的。既然我们已表明上帝在人心如此地工作，在他所喜欢的人身上如此地发愿，以致扫罗或大卫被立为王——他们会不会由于在尘世作王与在天国和上帝共同作王不同，就认为这些例子与此主题毫不相关呢？会不会从而认为上帝使一些人有心作尘世国王，但不愿他们有心获得天国呢？

我认为，经上许多地方，恰恰是说的天国而不是尘世之国，比如：“使我心倾向于你的见证”；^①比如：“义人的脚步被主立定，他的道路，主也喜爱”；^②“意愿由主预备”；^③“愿我们的主与我们同在，恰如他与我们的列祖同在；愿他不要离弃我们，也不要转面不顾我们；愿他叫我们的心倾向于他，使我们行他的义路”；^④再如：“我要给他们一颗心来认识我，给他们耳朵来听”；“我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心。”^⑤请他们听：“我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。”^⑥请他们听：“人的脚步为主所定，人岂能明白自己的路呢？”^⑦请他们听：“人所行的，在自己眼中都看为正，惟有主衡量人心。”^⑧请他们听：“凡预定得永生的人都信了。”^⑨请他们听听这些话，以及我这里没有提

① 《诗篇》，第 119 章，第 36 节。

② 《诗篇》，第 37 章，第 23 节。

③ 《箴言》，第 8 章。

④ 《巴路克》，第 2 章，第 31 节。

⑤ 《以西结书》，第 11 章，第 19 节。

⑥ 《以西结书》，第 36 章，第 27 节。

⑦ 《箴言》，第 20 章，第 24 节。

⑧ 《箴言》，第 21 章，第 2 节。

⑨ 《使徒行传》，第 13 章，第 48 节。

到的类似的话，它们都表明了上帝预备并归正人的意愿，为天国，也为尘世生活。请想一想，倘若要立尘世之国都是上帝在人意愿里作工，人岂能说，乃是人自己产生意愿以获得天国呢？

[第 53 章 结论] 我说得已经够多的了，也许你们老早就被说服了，而我仍在喋喋不休，仿佛对着一群心灵迟钝的人说话，对他们说得再多也是不够的。不过，请他们原谅我，因为是一个新问题在驱使我这么做。我这么做，是因为尽管我在以前的小文章里用充分而适当的证据证明了信仰也是上帝的恩赐，却有人可以提出反驳，^①认为那些见证可用来显示信仰的长进是上帝的恩赐，但信仰的开始（藉此人开始相信基督）却是出于人自己的，不是上帝的恩赐——但是上帝需要这个，只有有它（信仰的开始）在先，别的恩赐才会在此基础上跟着来，这些别的恩赐乃是上帝的恩赐；（这样）它们就都不是白白地给的，尽管上帝的恩典在它们之中显明了，但它们若不是白白地给的，就算不得恩典。你们可以看出来，这有多荒谬。因此我就尽我所能地判定，这一开始本身也是上帝的恩赐。我花的篇幅若是超过了本来应该花的篇幅，我就准备受到批评，但只求他们承认，尽管超过了他们希望的长度，尽管对那些明白的人来说冗长乏味，我却已做了我所做的事：就是，我已教导说，甚至信仰的开始，就像节制、忍耐、公义、敬虔等等无所争议的东西一样，也是上帝的恩赐。就以此为本文的终结罢，免得篇幅太长，引起反感。

^① 原译：“却发现这里面是自相矛盾的”。——校注

第三编

“黑暗时代”的哲学

前 言

公元 455 年，汪达尔人攻陷罗马。这一事件标志着早已崩离析的西罗马帝国的灭亡。^① 西欧历史进入黑暗时代。“黑暗时代”这一概念专指中世纪文化蒙昧和倒退的特征。过去人们曾把中世纪等同于黑暗时代，但现在很多历史学家和思想史家认为，只有中世纪初期才是黑暗时代，西方社会自 11 世纪开始步入文化复兴的时代。在哲学史上也是如此。6 至 10 世纪这段时间，是哲学思想的黑暗时代。不但古代哲学的希腊文和拉丁文典籍几乎丧失殆尽，就连早期教父的基督教哲学思想也无人继承。本笃修道会虽然对文化教育作出积极贡献，但在当时经济和文化水准普遍低下的条件下，连有学问的僧侣和神父也只看懂当时流行的文理半通的粗俗拉丁文，看不懂拉丁文经典文献。但是即使在黑暗时代，哲学也未灭绝。漫漫长夜里依稀闪烁着理性的火花，延续着古代哲学的火种。黑暗时代出现的少数几个哲学家属于古代教育制度培养的最后一代人。他们仍然通晓希腊文，他们的拉丁文著作或译著是中世纪早期学者了解希腊哲学的唯一通道。

^① 通常以 476 年为西罗马帝国的终结。——校注

一 波菲利

波菲利(Porphry, 234 - 306 年), 普罗提诺的学生, 著有反基督教的著作。他在中世纪的地位主要由于他注释亚里士多德的《范畴篇》而写的《导论》(*Isagoge*)。后来《导论》和《范畴篇》一起被译为拉丁文, 是“黑暗时期”学校里的必读书。

《〈范畴篇〉导论》

克里塞欧西乌斯^①:

为了讲授亚里士多德的范畴学说, 必须认识什么是属、种差、种、固有属性和偶性。这一认识也有助于提出定义, 并且一般来说有助于划分和证明。我将像导论那样向你扼要回顾一下这一传统学说, 并试图描述前人的说法。我将回避那些深奥的问题, 而只简明地解释简单的问题。

例如, 我在这里不打算研究有关属和种的这样一些问题, 属和

^① 克里塞欧西乌斯(Chrysaorius)是罗马元老院议员, 他因学习亚里士多德的《范畴篇》遇到困难而写信向波菲利求教。于是波菲利写了一封信, 这就是《导论》。——译注

种是持存的(ὀφέστηκεν),还是仅仅依赖于我们纯粹的思想;①如果它们是持存的东西,那么它们是物质的,还是非物质的;它们是自身独立的,还是出现于并且依赖于可感事物(αἰσθητοῖς)。②因为,这样的研究要求我们对这些问题进行更详细的检验。相反,我将试图向你说明,古人们,特别是逍遥学派是如何从逻辑角度论述属和种,以及上述其它范畴的。

属(γένος)

属和种似乎均非只有一种意义。因为属可以意谓相互联系的一些事物的整体,因为各个事物均以一定的方式与某事物相联系。在这种意义上,人们说,赫拉克勒德③是一个家族(属),因为派生于一个人:海格立斯。由于海格立斯繁衍下来的这种亲缘关系而相互联系的许多人叫作海格立斯家族,他们因为作为一个家族而独立于其它家族。

在另一种意义上,属意谓每个人出生的根源,要么来自其生父,要么来自其出生地。我们在这种意义上说,俄瑞思忒斯源(属)于坦塔罗斯,叙洛斯源(属)于海格立斯。此外,品达属于底比斯人,柏拉图属于雅典人。每个人的出生城市在某种意义上

① 此处原译:“属和种是现实的东西,还是仅仅依赖于我们的概念。”据 Jonathan Barnes 的评注,此处波菲利所谈到的对立有两种解释:一是指自然物和依赖于心灵的观念的对立,一是指真实的存在和虚构的对立。古代的评注者多持后一种观点。此处改动意在敞开两种理解的可能。——校注

② 原译:“感觉”。据 Barnes 注,此处可感物实际上指苏格拉底这样的个别事物,以彰显柏拉图和亚里士多德对于属和种的不同理解。——校注

③ 希腊神话中海格立斯(或赫拉克勒斯)的后代,特别是其子叙洛斯的后代,原文为复数。——校注

实际是这个人出生的根源,就像他父亲一样。这种意思似乎是显然的,因为祖籍海格立斯家族而被叫作海格立斯族人(即赫拉克勒德)。赛克罗波家族及其亲戚被叫作赛克罗波人。

首先,每个人出生的根源都被作为属;其次,出于同一根源(比如海格立斯)的许多人也称为属,因而在把这一群人与其他人相区别和相分离的时候,我们说,海格立斯族人的全部整体是一个家族(属)。

在另一种意义上,属意谓作为种的上属的东西,这想必是由于这种意义与前面两种意义相类似,因为,在某种意义上,这样的属是其下属的种(εἶδος)的一个源,而且它似乎也包括其全部下属物。

这样,属就有三种意义。但是,哲学家们之间的讨论与第三种有关。他们把属解释为对不同种的许多事物“是什么(τί ἐστί)”^①的谓述,例如动物。因为某些谓述只适合一个事物,比如:苏格拉底,“这个人”,“这个东西”这样一些个体词。但是另一些谓述则适合于许多事物,比如,属、种、种差、固有属性和偶性,它们一般地适用,而不是特定地适用于某个事物。比如,“动物”是属,“人”是种,“理性的”是种差,“能够笑”是固有属性,“白色的”、“黑色的”、“坐着”是偶性。

因此,属不同于只谓述一个事物的那些词,因为属被解释为谓述许多事物。属不同于谓述许多事物的种。尽管种谓述许多事物,但这些事物的区别却不在种,而在数目。例如,人作为种,谓述苏格拉底和柏拉图,而二者相互不是种的区别,而是数目的

① 原译:“本质”,此处据希腊文直译。——校注

区别。而动物作为属，谓述人、牛和马，它们的区别不仅在于数目，而且在于种。属不同于固有属性，因为固有属性只谓述具有这种固有属性的一个种和处于这个种下的个体。比如，能够笑只谓述人和个体的人，而属不是谓述一个种，而是谓述许多不同的种。

属也不同于种差和共同的偶性。尽管种差和共同的偶性谓述许多不同种的事物，它们却不是谓述“是什么”。如果有人问，种差和偶性如何谓述，我们就说，种差和偶性谓述“是什么样的”，而不是“是什么”。因为，对于“人是什么样的”这个问题，我们回答：“理性的”；对“乌鸦是什么样的”这个问题，我们回答：“黑色的”。理性的是种差，黑色的则是偶性。但是，如果有人问我们，人是什么，我们就回答：“动物”。动物是人的属。

于是我们推论：属由于谓述许多事物，因此区别于只谓述一个事物的个体词；属由于谓述不同种的事物，因此区别于作为种或作为固有属性而进行谓述的词；属由于是回答“是什么”的意义上谓述，因此区别于种差和共同的偶性，因为二者均不是在回答“是什么”意义上而是在“是什么样的”意义上谓述。以上对属这一概念的界定已足够了。

种

尽管种(εἶδος)被用来表示任何事物的形态，比如人们说“首先，愿他的形态与一国之君相称”，^①不过种也意味着处于被规定

^① 原译：“绝对的权力是第一种美”。据 Barnes 注，此句出自欧里庇得斯《埃奥鲁斯》(Aeolus)，原剧已佚，此处的 εἶδος 指人的面部轮廓。——校注

的属之下。在这种意义上,我们通常说,人是动物的一个种,因为动物是人的属;白色是颜色的种;三角形是图形的种。

在界定^①属时,我们也提到种,因为我们说,属是对不同种的许多事物“是什么”的谓述。如果我们现在说,种是处于界定了的属之下的概念,那么就应认识到,我们必须用一个词来界定另一个词,因为属是一些事物的属,种是一些事物的种。

因此,我们的哲学前辈,^②把种定义为下属于属的东西和在回答“是什么”的意义上被属谓述的东西。他们还说,种是在回答“是什么”的意义上谓述许多在数目上不同的事物的概念。但是,最后这个界定规定了最低种,即仅仅是种的东西,但前面的定义也适用于那些不是最低种的类。

下面我们将澄清这是什么意思。在每个范畴中,有最高的类,有最低的类。在最高的和最低的类之间还有一些类。有一个最高的属,在它之上不能再有其它更高的属;有一个最低的种,在它之后不能再有其它附属的种。在最高的属和最低的种之间有一些类,它们既是属又是种,因为要联系最高的属和最低的种来理解它们。

让我们借助一个范畴来说明这里的意思。实体本身是属,其下是物体;物体下是有生命的物体;其下是动物;动物下是理性的动物;其下是人;人下面是苏格拉底、柏拉图和单个的人。在这些概念中实体是最高的属并且只是属,而人是最低的种并

① 原译:“定义”,据 Barnes 考证,“属”和“种”作为对应词项(correlative terms)不能被定义。参见该书第 57-62 页。——校注

② 此处删去“特别是逍遥学派”,原文无。——校注

且只是种。物体是实体的种，却是有生命的物体的属。有生命的物体是物体的种，却是动物的属。动物是有生命的物体的种，却是理性动物的属。理性动物是动物的种，却是人的属。人是理性动物的种，却不同时是个别的人的属，它只是种。

所有直接在个体之前表述的都仅仅是种，而不是属。因此，正如由于不存在超出实体的属，而实体最高并且是最高的属一样，人是种，其后没有种，而且没有任何可以划分为种的东西，只有个体。对于个体来说（苏格拉底、柏拉图、“这个人”是个体），只能有一个种，即最末的种，并且像我们所说的那样，最低的种。属于中间的类将是前面的类的种，后面的类的属。因此，这些中间的类有两个关系：一个是与其前面的类的关系，根据这种关系，它们被称为种；另一个是与其后面的类的关系，根据这种关系，它们被称为属。处于极端的类只有一个关系。最高的属与其下属的类有关，因为它是所有类的最高属，但它与其前面的类没有关系，因为它是最高的，是第一本原，并且如我们所说，在它之上不能有其它更高的属。最低的种同样只有一个关系，即与其前面的类的关系，是它们的种。它与其后面的东西没有任何一种类的关系，尽管它被称为个体的种。然而，最低的种由于含有个体而被称为个体的种，但是由于被它前面的类所包含，而被称为前面的类的种。

所以，他们划定最高的属为：属，但不是种，而且在此之外不能有更高的属。他们定义最低的种为：种，但不是属；不能再进一步划分为种；在回答“是什么”的意义上谓述许多在数目上不同的事物。他们称这两极之间的种为附属的属和种，并把它们分别看作种和属，因为理解它们均必须联系最高的属和最低的

种。最低种之前的直到最高属之后的种既被称为属和种，也被称为附属的属。

比如，阿伽门农，阿特柔斯的儿子，彼罗皮斯的后裔，坦塔罗斯的后裔通常追溯到一个人，比如宙斯，即本原。而属和种的情况则不同。因为，“是”($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon$)并不是所有事物的共同的属，正像亚里士多德所说，所有事物也不会因为有一个最高的属而具有相同的属。但是，让我们像亚里士多德在《范畴篇》中所做的那样，规定十个基本属为十个本原。这样，亚里士多德说，如果人们称所有事物为“是”，那么人们就要在同音异义的意义上面而不是在同音同义的意义上来称它们。因为，如果“是”乃是所有事物的共同的属，那么所有事物都会被同音同义地称为“是”。但是，十个基本属之间的共性仅仅在名字上而不是根据对词的定义。

因此，有十个最高的属，而最低的种则是不确定的，但不是无穷的。在最低的种之后的个体是无穷的。因此，柏拉图总是要求我们从最高的属下降到最低的种，并且在这里停止。而且，要通过中间的种来下降并根据种差来划分。但是，他让我们不去考虑无穷的个体，因为不会有关于它们的知识。因此，进行多次下降直至最低种，我们必须划分和详细考察许许多多事物，而上升到最高属，我们必须把许许多多事物概括为一。因为种以至属都是把许多东西集中为一种性质，反之，特定的和个别的则总是把一分为许多事物，因为，由于分享种，许多人是一个人(类)，而一个并且是共同的人(类)又由于特定的人而是复合的。因为个别的总是离散的，而共同的则是集中的和结合的。

以上对种和属各是什么进行了说明，其中，属是一个，而种是多个(因为属总是划分为多个种)，属总是谓述种，并且所有较

高的都谓述较低的。但是种却既不谓述其最近的属,也不谓述其更高的属。属和种没有互换性,因为要么相等的必须谓述相等的,比如,嘶叫谓述马;要么范围较宽的谓述较窄的,比如动物谓述人。但绝不能以范围较窄的谓述较宽的。人们从不说,动物是人,但可以说,人是动物。

同样,凡用种谓述的任何事物也必然可以用这个种的属和这个属的属以上其最高的属谓述。如果,苏格拉底是人,人是动物,动物是实体,这样说是对的,那么,苏格拉底是动物并且是一个实体,这样说也是对的。因此,由于较高的总是谓述较低的,所以种将谓述个体;属将谓述种,也谓述个体;最高的属不仅谓述一个属和多个属(如果有许多下位的中间的属的话),而且谓述种,也谓述个体。最高的属谓述所有下属的属、种和个体;最低的种之前的属谓述所有最低的种和个体;若仅仅是种则谓述所有个体。但是,表示一事物的个体词则仅仅谓述特定事物。

比如,苏格拉底,这个白色的东西,这个走过来的人,这个索夫罗尼斯库的儿子(如果苏格拉底是他的独生子的话)被称为个体。这些事物被称为个体,因为每个事物均有许多与其它事物不同的特征的聚合,比如,苏格拉底的特征不会与其他任何特定的人的特征相同。然而,人(我指普遍的人)的特征对许多人,甚至可以说对所有特定的人,只要他是人,都是共同的。

因此,个体包含在种之中,种包含在属之中。因为属是一种整体,而个体是一个部分。种既是整体又是部分,它是另一个整体的部分,并且也是一个整体,但不是另一个部分的整体,而是其它部分之中的整体。这个整体在部分之中。

以上我们回答了有关属和种的一些问题:什么是最高属?

什么是最低种？什么是属同时又是种？什么是个体？我们可以在多少种意义上谈论属和种？

种差(διαφορά)

可以说,差异(διαφορά)^①有普遍的意义,专门的意义和严格的意义。

如果一事物以任意一种差异要么与自身不同,要么与另一事物不同,那么它就和另一事物普遍地区别。比如苏格拉底以差异与柏拉图不同,而且也与自身不同:他先是小孩子,后为成年人;他正在做某事,或他停止做了。当然,他总在性质方面上有不同程度的变化。

如果两个事物由于一个不可分的偶性相区别,那么,它们就是专门地区别。比如,蓝眼睛的、或弯鼻子的、或受伤留下的一道疤。

如果两事物通过专门的差异相区别,那么它们就是严格地相区别。比如,人与马由于专门的差异,即理性这一性质相互区别。

因此,一般说来,差异如果加到一事物上,就改变这个事物,但是,普遍和专门的差异使事物在性质上不同,而严格的差异(种差)则使事物在本质上不同。因为有些差异是性质的,有些差异是本质的。因此,构成一事物本质的差异叫作种差,而造成

^① 该词在日常的希腊语中可以泛指“差异”、“区别”,此处波菲利谈到了差异或区别一词的三种不同含义,或者说三种差异,而最后一种才是亚里士多德传统中的“种差”。本文的翻译中当其泛指时,改译为“差异”,以示区别。——校注

性质不同的差异则简单地称为差异。

“理性的”这个种差若是加到动物上，则形成另一个本质。但是，“运动的”这个差异则使某事物在性质上不同于静止的。因此，前者造成本质差别，后者只造成性质差别。

这样，根据本质差别，产生从属到种的划分，形成定义，因为定义由一个属和这样的种差组成；但是，根据性质差别，则产生普遍差异、专门差异和性质上不同程度的变化。

我们现在必须从已经说过的地方重新开始说。有可分的差异，不可分的差异。运动的、静止的、健康的、患病的以及类似的特征是可分的，而弯鼻子的、塌鼻子的、理性的或非理性的，则是不可分的。有些不可分的种差是自身的，有些则是偶然的。理性的、有死的和能够认识的，乃是人本身所具有的；而弯鼻子或塌鼻子都是在人身上偶然出现的，而不是人本身所具有的。自身体现的差异（种差）被理解为实体的定义，并且形成另一个本质。但是偶性差异则不能理解为实体的定义，也不形成另一本质，而只形成性质方面的种差。

自身的差异（种差）不允许多些或少些，而偶性差异却可以这样，即使是不可分的，也能增多或减少。无论是属还是划分属的种差，当谓述属下属的事物时，都不允许多些或少些。^① 这些种差使各事物的定义变得完整。各事物的“所是”乃是固定的，不允许增多或减少，但是弯鼻子的或塌鼻子的或某某颜色都是可以增多或减少的。

^① 原译：“属谓述的恰恰是其下属的事物，而且不多于划分这个属所依据的种差。”——校注

我们已考虑了三种差异,可分的和不可分的,而不可分的种差又是自身不可分的和偶然不可分的。我们还应该说,在自身的种差中,有些被用来将属划分为种,有些被用来将被划分的属构成种。比如,有生命的和有感觉的,理性和非理性的,有死的和不死的,所有这些都是动物自身的种差。但是,有生命的和有感觉的这些种差构成动物实体,因为动物是有生命的、有感觉的实体;而有死的和不死的这些种差,理性的和非理性的这些种差却划分动物,因为我们以这些种差将属划分为种。但是,这些用来划分属的种差使种变得完整并且成为种的构成部分,^①因为动物被理性和非理性的这些种差划分,又被有死的和不死的这些种差划分。理性的和有死的这些种差成为人的构成。理性的和不死的这些种差成为上帝的构成。有死的和非理性的这些种差成为非理性动物的构成。由于有生命的和无生命的这些种差和有感觉的和无感觉的这些种差划分最高实体,因此有生命的和有感觉的若与实体结合,则形成动物,而有生命的和无感觉的与实体结合,则形成植物。因此,我们所理解的同样的种差一方面可用来构造,一方面又可用于划分,所以它们都叫作专有的。这些种差对于属的划分和定义尤其有用。但是,不可分的偶性种差以及可分的种差对此却没有用。

于是古人也做出这样的定义:种差是使种超出属的东西。比如,人具有较之动物更多的东西,即理性的和有死的,而动物却不是这样。否则,种相互怎能区别呢?动物也不具有所有矛

^① 原译:“这些用来划分的种差使属变得完整并且成为种的构成部分”,原文有歧义,此处改动根据后文论述从 Barnes 的英译本。——校注

盾的种差。否则,同一事物就会同时有矛盾的特征。然而,古人们认为,动物潜在地而非现实地具有其下属种的所有种差。因此,任何事物都不会从无产生,矛盾也不会同时存在于同一事物之中。

他们还如下定义种差:种差是谓述许多不同种的事物的“是什么样”的东西。因为,人被说成是理性的和有死的,这些表述“人是什么样的”,而不是“人是什么”。如果有人问我们,“人是什么?”合适的回答则是:“动物”。但如果我们要知道是什么样的动物,我们就会把人适当地定义为理性的和有死的。由于事物由质料和形式构成,或者具有类似于质料和形式的机制(比如,一个雕像由质料和形式、即铜和形状构成),所以,普遍的和作为种的人^①同样由类似于质料和形状的东西,即属和种差构成。这个整体,即理性的、有死的动物就是人,有些类似于上述那个雕像。

他们也这样说明种差:种差是自然区分同一属下的种的东西,因为理性的和非理性的区分人和马。而人和马处于动物这个相同的属之下。

他们还这样定义:种差是使各类事物得以区别的东西。人和马的区别不在于属,因为我们有死的动物,但是若加上理性的,则使我们与马区别开来。同样,我们和上帝都是理性的,但是若加上有死的,则使我们与上帝区别开来。

在进一步说明种差的意义时,他们说,种差不是任何划分同一属下种的偶然特征,而是事物的存在专有的东西并且是事物

^① 原译:“形式的人”。——校注

本质的一部分。航海的自然本性即使是人的固有属性，也不是人的种差。我们本可以说，有些动物有航海的自然本性，有些动物则没有。我们可以把一组与另一组区分。但是，航海的自然本性不能使实体变得完整，也不是它的一部分，而只是与实体相一致的一种倾向，因为这不是那种叫作专有的种差。

因此，种差将是这样的，它们使一个种不同于其它的种并且在本质的意义上(τῶν τῶν ἑῶν εἶναι)被理解。

以上充分描述了种差。

固有属性

前人区别出固有属性的四种意义：仅在某一个种出现的東西，即使不在这个种的所有分子出现，比如行医和测量都在人出现；在整个种并且不仅仅在这个种出现的東西，比如两足在人出现；在整个种、仅仅在这个种并且有时出现的東西，比如老年人头发变白在每个人出现；在整个种、仅仅在这个种并且总是这样出现的東西，比如能够笑在人出现，因为即使人不是总笑，仍可以说他能够笑，这不是因为人总在笑，而是因为笑对他来说是很自然的，这一特征总是自然地属于人，就像能够嘶叫属于马一样。

他们也说，这种特征在严格的意义上说是固有属性，因为它们可以互换。因为如果存在一匹马，那么就存在嘶叫的能力，而如果存在嘶叫的能力，就存在一匹马。

偶性

偶性是这样的东西，它的出现和消失不改变基质。偶性分为两类：可分的和不可分的。睡觉是可分的偶性，而黑色对于乌

鸦和埃塞俄比亚人来说是不可分的偶性。然而可以想象一只白乌鸦,想象几个失去肤色的埃塞俄比亚人,其基质不会改变。

他们也这样定义:偶性是可以属于或不属于同一事物的东西,或者是既不是属、不是种差、不是种、也不是固有属性的东西,但总是在基质中的。

五个谓词的共同特征

上述所有词,我指属、种、种差、固有属性和偶性,已分别得到定义。现在我们必须说明它们的普遍特征和它们各自的专有特征。

所有谓词都谓述许多。属谓述种和个体,种差谓述的与此相同,但是种却谓述其下属的个体。固有属性谓述种和这个种下的个体。偶性谓述种和个体。比如,动物谓述马和牛,谓述个体“这匹马”和“这头牛”,非理性的谓述种马和牛,也谓述特定的个体。种(比如人)只谓述特定的个体,而固有属性,比如“能够笑的”则谓述人和特定的个体。黑色的,作为不可分偶性,谓述种乌鸦和特定的个体;运动的,作为可分偶性,则谓述人和马。但是,运动的首先谓述个体,其次才谓述包含个体的种。

属和种差的共同特征

属和种差都可以包含种,因为种差也包含种,尽管它不包含属所包含的所有的种。比如,尽管理性的不像动物那样包含非理性事物,却依然包含人和上帝,而这些是种。

凡是谓述属的,也谓述这个属下的种;凡是谓述种差的,也谓述由这种差所构成的种。比如,由于实体和有生命的谓述动物这

个属,于是也谓述动物下所有的种,甚至直至个体。由于理性的是种差,则“正使用理性的”可以作为一个种差来谓述“理性的”。但“正使用理性的”不仅谓述理性的,而且也谓述理性的下属的种。^①

还有一个共同特征。如果消除了属或种差,也就消除了其下属的事物,因为如果不是动物,那么就不会是马或人。同样,如果不是理性的,那么就不会是使用理性的动物。

属和种差的区别

属的一个性质是它比种差、种、固有属性和偶性谓述更多的事物。动物谓述人、马、鸟和蛇,但是四足的只谓述有四只脚的东西。人只谓述个体的人,能嘶叫只谓述马和特定的马,偶性同样谓述较少一些事物。这里,我们必须把划分属的东西而不是把使属的实体变得完整的東西理解为种差。

此外,属潜在地包含种差,因为动物有些是理性的,有些是非理性的。

属先于其下属的种差,因为它们消除了种差,而自身不被消除。比如,如果动物被消除,则理性的和非理性的一起被消除,但是种差绝不消除属,因为即使去掉所有种差,有生命的、有感觉的实体、即动物依然是可以想象的。

此外,如上所说,属谓述“是什么”,而种差谓述“是什么样的”。

另外一点,对每个种来说都有一个属,比如,人是动物,但是有许多种差,比如,理性的、有死的以及能理解的和认识事物的,

^① 原译:“由于理性的是种差,则使用理性的谓述种差。但理性的不仅谓述理性的,而且也谓述理性的下属的种。”——校注

这些种差使人与其它动物相区别。

最后,属相等于质料,种差相等于形式。

尽管我们还可以再补充些属和种差共同的和独特的特征,但是上述讨论足矣。

属和种的共同特征

如上所说,属和种谓述许多事物。在一个讨论中,必须把种只理解为种,而不能也理解为属,尽管同一类可以既是种又是属。属和种的共同之处还在于,它们都先于它们所表述的事物,而且它们均是一种整体。

属和种的区别

属包含种:但种不包含属,而是被属包含。因为属比种的范围更广。此外,必须预先承认属,而且如果知道专有种差,则形成种。因此,属自然地先于种。同样,属消除种,但本身不会被消除。如果存在一个种,则肯定存在一个属;但如果存在一个属,种是否存在则不会这样肯定。^①

属同音同义地谓述其下属的种,但是种从不谓述属。

此外,属由于包含其下属的种而多于种,而种在其专有种差方面多于属。^②

^① 原译:“如果是一个种,则肯定是一个属;但如果是一个属,是种则不会这样肯定。”此处从 Barnes 英译,将“是”解为“存在”。——校注

^② 据 Barnes 评注,此句后半句意为每一个种实际上是分化出来的或者说具有专有种差的属,例如人就是有理性的动物。——校注

还有,种不能成为最高的属,属也不能成为最低的种。

属和固有属性的共同特征

属和固有属性都是种的推论。如果是人,则是动物。而且,如果是人,则是能够笑的。

属以相同方式谓述其下属的种,固有属性以相同方式谓述分享它的个体,因为人和牛同样是动物,阿尼图斯和米里图斯同样能够笑。它们的共同之处还在于,它们同音同义地谓述:属谓述其所有的种,固有属性谓述具有这种属性的事物。

属和固有属性的区别

属和固有属性不同,因为属在先,固有属性在后。首先必须有动物,然后才能被种差和固有属性划分。属谓述许多种,但固有属性只谓述一个具有这种属性的种。固有属性和它的种可以相互谓述,而属却不能与任何东西互相谓述,既不能说如果是动物,则是人;也不能说如果是动物,则是能够笑的。但是,如果是人,则是能够笑的,并且反之亦然。

固有属性总是属于并且只适用于所有具有这种属性的种,然而,属总适用于其下属的种,但不只适用于它。

此外,如果消除了固有属性,则不消除属,但是,如果消除了属,则也消除了具有固有属性的种。因此,如果消除了具有固有属性的种,也就一起消除了固有属性本身。

属和偶性的共同特征

如上所说,属和偶性都谓述许多事物,无论偶性是可分的还

是不可分的。例如,运动的谓述许多事物,黑色的谓述乌鸦、埃塞俄比亚人和一些没有生命的东西。

属和偶性的区别

属不同于偶性,因为就与种的关系而言,属先于种,而偶性后于种。因为,即使把偶性理解为不可分的,具有偶性的事物依然先于偶性。

而且,事物均等地分享属,却不均等地分享偶性;因为,分享偶性的程度允许增多或减少,分享属的程度却不能这样。

原则上说,偶性是在个体之中,但是属和种自然地先于个体实体。而且,属谓述其下属事物“是什么”,但是偶性谓述“是什么样的”或者“处于什么状态”。比如,如果有人问你:“埃塞俄比亚人是什么样的人?”你就会说:“黑色的”;如果有人问你:“苏格拉底是处于什么状态?”你就会说:“他坐着,或他在踱步。”

我们已经讨论了属如何与其它四个谓词的区别;但是,各个谓词均与其它四个谓词相区别。由于共有五个谓词,并且各个均与其它四个相区别,所以五乘以四,共有二十个区别。然而,这是不准确的。如果顺序列举一系列谓词,那么两个谓词由于有一个区别已被列举一次就少一个区别,三个谓词就少两个区别,四个谓词就少三个区别,五个谓词就少四个区别。因此,四加三、加二、加一,共为十个区别。比如,属区别于种差、种、固有属性和偶性,因此区别为四个。种差如何区别于属,在说明属如何区别于种差时已经得到解释。因此还需要说明它如何区别于种、固有属性和偶性,区别为三个,以此类推。种如何区别于种差,在说明种差如何区别于种时已得到解释,种如何区别于属在

说明属如何区别于种时已得到解释。因此还需要说明种如何区别于固有属性和偶性,区别为二个。此外,还需要说明固有属性如何区别于偶性,因为,固有属性如何区别于种、种差和属,在前面说明这些谓词如何区别于固有属性时已经得到解释。因此,由于与其它几种谓词属有四种区别,种差有三种区别,种有两种区别,固有属性与偶性有一种区别,所以区别为先后十个。其中,属与其它谓词之间的四种区别已经得到我们的解释。

种差和种的共同特征

种差和种同样被分享,因为个体的人同等地分享人和理性这一种差。同样,它们总是出现在分享它们的事物上,因为苏格拉底总是理性的,并且他总是人。

种和种差的区别

种差的一个特征在于谓述“是什么样的”,而种则在于谓述“是什么”。因为即使“人”可以被看作谓述“是什么样的”,这也是有条件的,也就是说只有在种差加到属上而构成种时才行。^①

同样种差常出现在许多种上,比如,四足的出现在许多不同的动物上,而种只存在于其下属的个体上。

此外,种差先于由它所形成的种。因为,消除了理性的,则

^① 原译:“种差的一个特征在于进行本质谓述,因为,如果理解人的性质,那么这种性质就不是绝对的性质,它甚至作为种差加到属上而构成种。”此句较费解,此处从 Ammonius 的注解(引自 Barnes 的评注):当我们问“波非利是什么样的动物?”我们可以回答:“是人”。此时,尽管我们在回答他是什么样的,但严格来说是在谓述他是什么。——校注

消除了人,但是消除了人,却不消除理性,因为有上帝。

最后,种差可以与其它种差结合,因为理性的和有死的结合起来形成人这一实体。但是种却不能与种结合而产生其它的种。比如,一匹马与一头驴交配生出一头骡,但是马简单地与驴结合却不能生出骡。

种差和固有属性的共同特征

种差和固有属性被其分享物同等地分享,因为是理性的东西同样是理性的,是能够笑的东西同样是能够笑的。种差和固有属性都总是出现在种的每个分子上,因此,即使一个两足的人是残废,由于他的自然倾向,两足的也总是谓述他,他同样总具有笑的能力,因为这不是因为他总在笑,而是因为笑的能力对他来说是自然的。

固有属性和种差的区别

种差的一个特征在于经常谓述许多种,比如理性的谓述上帝和人。但是固有属性只谓述它所适合的一个种。种差是具有这些种差的事物的结果,但不能与它们互换。然而,固有属性与具有这种属性的任何事物相互谓述。因为事物与其固有属性是可互换的。

种差和偶性的共同特征

种差和偶性都谓述许多事物。但是,种差和不可分的偶性还总出现在种的所有分子上。因为,两足的总是出现在乌鸦上,黑色的同样也出现。

种差和偶性的区别

种差包含种,而不是被包含,因为理性的包含人,然而,偶性一方面包含,因为它存在于许多事物之中,另一方面又被包含,因为基质不是接受一个偶性,而是接受许多偶性。此外,种差不能增多或减少,而偶性却可以多些或少些。对立的种差不允许混合,但是对立的偶性却可以混合。

这些就是种差和其它谓词共同的和独特的特征。

我们在说明属和种差如何区别于其它谓词时,已经解释了种如何区别于属和种差,还必须解释种如何区别于固有属性和偶性。

种和固有属性的共同特征

种和固有属性可以相互谓述,因为是人则是能够笑的,是能够笑的则是人。前面多次说过,能够笑产生于我们的笑的自然本性。因为种同等地出现在分享种的事物上,固有属性同等地出现在具有这种属性的事物上。

种和固有属性的区别

种区别于固有属性,因为种可以是其它事物的属,但是固有属性却不能还是其它事物的固有属性,同样,种先于固有属性而构成,而固有属性在种之后出现,因为若能够笑则必然是人。

此外,种总是现实地体现在基质上,而固有属性有时是潜在地体现。苏格拉底总是现实的人,但他并非总笑,尽管笑对他来说总是自然的。

最后,凡定义不同的事物,本身也不相同。种被定义为处于属下,谓述许多不同数目的事物“是什么”,诸如此类;但是固有属性被定义为:总是体现在并且仅仅体现在整个种上的东西。

种和偶性的共同特征

种和偶性谓述许多事物,但很少有其它共同特征,因为偶性和具有偶性的事物相距很大。

种和偶性的区别

种和偶性各有特性:种谓述那些分享种的事物“是什么”,而偶性谓述“是什么样的”或者“处于什么状态”。

每个实体都分享一个种,但是有许多可分的和不可分的偶性。

此外,种先于偶性被考虑,即使是不可分的偶性(因为必须存在基质,这样才有这些基质的偶性);但是,偶性自然地较迟出现并具有偶然的性质。

而且,对种的分享是同等的,但对偶性,即使对不可分偶性的分享都不是同等的。因为,一个埃塞俄比亚人的肤色可以比另一个埃塞俄比亚人的肤色深些或浅些。

最后还要说明固有属性和偶性,因为我们已经讨论了固有属性如何区别于种、种差和属。

固有属性和不可分偶性的共同特征

固有属性和不可分偶性的共同特征在于,具有这些性质的事物乃是不能没有它们的,因为,正如人不是不能笑的一样,埃

塞俄比亚人也不是不是黑色的。正如固有属性总是体现在种的每个分子上一样,不可分偶性也是如此。

固有属性和不可分偶性的区别

固有属性和不可分偶性是不同的,因为固有属性只出现在一个种上,比如能够笑只体现在人的身上。但是,不可分偶性,比如黑色的,却不仅出现在埃塞俄比亚人身上,而且也出现在乌鸦、焦炭、乌木和其它事物身上。因此,固有属性同等地谓述具有这种属性的东西并且与之相互谓述。而不可分偶性却不能与具有这种偶性的东西相互谓述。此外,对固有属性的分享是同等的,而对偶性的分享却允许多些或少些。

谓词还有其它一些特征,有的是共同的,有的是独特的,但是上述特征已足以区别谓词并已足以表明它们的共同特征。

二 波埃修

波埃修(Boethius,约公元 480 - 525 年)出身于显赫的罗马贵族家庭。东哥特人占领罗马以后,波埃修任职于东哥特王朝,但后来被指控叛国,下狱处死。波埃修十分热衷于古代哲学,曾计划将柏拉图和亚里士多德的全部著作翻译为拉丁文,但实际上只翻译了亚里士多德的《工具篇》,包括《范畴篇》以及波菲利《导论》,并著有《波菲利〈导论〉注释》(*Commentaria de Isagoge I, II*)和《〈解释篇〉注释》(*Commentaria de interpretatione*)这些译著和注释在中世纪早期被用作逻辑学教材,后人称之为“旧逻辑”。他翻译的《前分析篇》、《论题篇》、《辨谬篇》被埋没到 12 世纪才广为流传,被称之为“新逻辑”。他的另一类是哲学著作,主要有《神学短论》(*Opuscula sacra*)五篇和《哲学的慰藉》(*De consolatione philosophiae*)。

《波菲利〈导论〉注释》^①

第一篇

[10] 波菲利没有忘记自己写的是一部导论,他所采用的讨

^① 选自北京大学外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,上册,商务印书馆,1982年,第227-233页。编者做了一些改动。——编者注

论方式,始终是教学式的。他说事实上他避开了那些比较高级的问题,只是用普通的解释来解决简单的问题。关于那些他要搁置的高级问题,他是这样说的:“我现在不谈属和种的问题,不谈它们是否持存(subsistere)^①,是否仅仅存在于单纯的理智之中;如果存在,它们究竟是有形的还是无形的,以及它们究竟是与可感事物分离,还是存在于可感事物之中,并与可感事物一致。这类问题是最高级的问题,需要下很大的工夫研究的。”

他说,我放过这些比较高级的问题,以免不合时宜地将它们倾注到读者的心中,扰乱了读者的开端和最初的努力,但是,他为了不致使读者完全忽视,或使读者以为在他所说的东西之外再也没有潜藏着更多的东西,因此就把他搁置不论的问题提出来。这样,他就不会以模糊的、完成的方式来处理这些问题,从而在读者面前散布混乱;而读者在知识增进之后,也就能够正确地认识应当加以深入研究的東西,可是,他宣称可以保持沉默的那些问题,都是极其有用和奥妙的,很多聪明人都试图解决它,但许多人都未曾解决得了。这些问题的第一个是这样的:心灵理解任何东西时,要么是由理解力加以设想,并由理性向它自己描述事物的本性中确定的东西,要么是凭空虚的想象向自身描绘那不存在的東西。所以要研究对“属”(genus)^②的理解和对其它东西的理解究竟属于哪一类:我们理解属和种,究竟是像我们

① 原译:“独立存在”,后文又译“自存”。但后文中谈到亚里士多德认为属和种尽管不能独立于可感事物,但是可以在可感事物中 subsistere(持存)。——校注

② 原译:“种”,改之以和其它译文保持一致,相应地 species 改译为“种”,differentia 为“种差”,下同。——校注

理解那些存在的事物(ea quae sunt)、理解那些使我们得到真正认识的真物那样,还是凭心灵的空想为自己形成一些并不存在的事物,用以自己欺骗自己。但是,即使可以确认它们存在无疑,即使我们可以说,关于它们的理解是从存在的事物中想出来的,也还有另一个更大的、更困难的问题会产生,因为最严重的困难在于辨别和理解“属”本身的性质。因为既然每一个存在的东西都必然或是有形体的或是无形体的,那么,属和种在这两种情况中必居其一。被称作属的东西属于哪一类呢?有形体的呢还是无形体的呢?除非已经知道它必定归在哪一类之中,实际上不能将注意力严肃地转向它是什么的问题。但是,即使这个问题已经解决,仍旧不足以消除所有的含混之处,因为,如果属和种被认为是无形的,那就还留下一些困扰和阻碍我们的理解、需要加以解决的问题,即它们是存在于形体本身之中,或者,它们似乎是超乎形体之外的无形的存在物(subsistentiae)。当然,无形的东西有两种形式,所以,有些事物是能够在形体之外、和形体相分离而持续具有它们的无形体性,如上帝、心灵(mens)、灵魂(anima);但是其它的一些事物,尽管它们是无形体的,却不能和形体分离,如线、面、数或特殊的性质。这些,虽然我们宣告它们是无形体的,因为它们根本没有三度广延,却还是以那种不能和形体割裂或分离的方式存在于形体之中。如果它们从形体中分离出来,它们就不再继续存在了。尽管这些问题是困难的,以致波菲利在当时拒绝解决它们,可是我要拣起来,我将不使读者的心灵留下困惑,也不使自己浪费时间和精力于与我的任务无关的事情上去。首先我将说明有关这个问题的含混不清之处,然后我将试图消除和解开疑问的症结:

属和种要么是存在的(esse)、持存的(subsistere),要么仅仅是理智和思想所形成的。但是属和种不能是存在的,这一点可从以下的思考来理解。因为任何东西,是在同一时间为许多东西所共有,那它就不能是一个;确实,那为许多东西所共有的,必是多个,特别是当一个同样的东西在同一时间完全地存在于许多事物之中时,更为明显。实际上不论有多少种,在它们的全部之中只有一个种,并非单个种似乎分有它的某个部分,而是每一个种在同一时间都具有整个属。由此可见:整个属在同一时间处于许多个体中,它就不能只是一个;事实上也不会发生这种情况:它整个地在同一时间处于许多事物之中,而它本身在数目上还是一个。但是,假定如此,所有的属都不能是一个,由此就会得出它绝对地是无:因为每一个事物之所以存在,就是因为它是一个。而这同样的道理用于讨论种,也是适用的。可是:如果有属和种,但它们在数目上是多而不是一,那就不会有最后的属了,而将会有某个其它的属凌驾于其上,它将把那个繁多性包括在它的单个名称的那个词之中。因为作为许多动物的不同的属是由下述理由来寻求的,即它们有一些东西相似,而又并非一样,由此,既然属是处于多个之中因而是多,它就有其本身的类似性,那就是属,但并不是一,因为它存在于多之中,这样,就必须去寻找这个属的另一个属,而当那个属已经找到时,由于上面已提到过的理由,还应当去寻找第三个属。由于这个过程是不会出现终点的,因而思考必须无限地这样进行下去。但是,如果任何“属”在数目上是一,它就不能为许多事物所共有。因为一个单一的事物,如果它是共有的,就是它的部分被共有,从而不是作为一个整体被共有,但是它的诸部分是单个事物所固有的,

或者,它在不同的时间为具有它的事物所有,这样,它就是像一个仆人或一匹马那样的共有了;或者,它就会成为在同一时间为所有的对象所共有,然而它并不是构成那些共有它的事物的实体,而只是像某个剧或奇观那样,为观赏它的所有人所共有。但属不能按这些方式中的任何一种,为种所共有;因为它必须以这样的方式被共有,即它是整个地、又是同时地在个体之中,并且它又能构成和形成那些共有它的事物的实体。由此之故,如果它既不是一个(因为它是共有的),也不是多个(因为还要为那个众多寻求另一个属),那就可以看出,那个属乃是绝对地不存在。这同一结论必将应用于其它的“属”。但是,如果属、种等等只是被理智所掌握,而每个理解,它从素材构成(ex res subiecta)^①,不外或是照事物本身构成,或是不照事物本身构成(理解不能没有题材),如果属、种等观念的构成是和大家理解的事物的构成一样,那么,它们就不仅是在理智中,而且也在事物的实际中。如同我们在前面研究过的问题那样,这又重新需要寻找它们的本性是什么了。但是,如果属及其它观念的构成不是依照那作为观念题材的事物的构成,^②那么,这观念就决然是虚假的,它是依照不属于事物构造的东西而凑成的;因为那被理解为不同于存在的事物的观念是假的。所以,属和种既然是不存在的,当其被理解时,它们的观念也不是真的,那么,把这一切和前面提到

① 此处的 *res subiecta* 实际上指思想或观念来源的对象,它作为基体成为思想的来源,后文所谈到的主题(*subiectum*)亦如此。——校注

② 原译:“如果属及其他观念的构成不是依照那属于观念的事物的构成”。——校注

的关于五种谓词的研究联系起来陈述,并不是不可以的。因为那个研究的既不是关于存在事物的问题,也不是关于要求能理解或证明的某某真实事物的问题。

[11] 现在的问题是关于前面论述过的五种谓词的,关于这个问题,我们和亚历山大^①一致,用下述推论来解决:我们说,从一个题材形成的每一观念,即使不都照题材本身的构造,也未必是虚假的或空的。因为虚假的意见(不是指理解)仅仅在于一些凭组合造成的观念。如果任何人凭理智把那些为自然所不容许连结的东西组合连结起来,那么,谁都会明白那是虚假的。比如,有人运用想象将马和人连结起来构成一个半人半马的怪物,就是如此。但是,如果那是凭区分和抽象(per divisionem et abstractionem)来进行,那么,事物本身的构成和观念,尽管有所不同,但是观念仍然一点也不虚假,因为有许多东西本是在别的东西中存在的,它们完全不能与之分离,如果硬被分离开,它们就没有理由存在了。有一个著名的例子可以向我们表明这一点,线是在形体之中的东西,它的存在是靠那个形体,即它通过形体而保持它的存在。这一点可以这样说明:如果它从形体中硬被分离出来,它就决不会存在;因为有谁曾用任何感官感知过一条与形体分离的线呢,但是当心灵从诸感官接受混乱和彼此混杂的事物时,它就用自己的力量和思想来区别它们。因为感觉传递给我们的,除了形体本身之外,还有存在于形体中的这种无形的东西,但是心灵有力量组合那不连结的东西与拆散那组合着

^① 亚历山大(Alexandros o Aphrodiaseus),公元2-3世纪的希腊哲学家,逍遥学派学者,编有亚里士多德著作的集注。——编者

的东西。它把感官传递的、与形体混杂和连结着的东西加以区别,这样,它可以想到和看到无形体的本性本身,而摆脱它们具体存在于其中的形体。因为和形体混合在一起的无形的东西的特性,甚至当它们和形体分离时,也是多种多样的。因此,属、种等等都可从无形的东西中或从有形的东西中被发现。而如果心灵是在无形的东西中发现它们,在那种情况下,它就会有对“属”的无形的理解,但如果它是从有形的事物那里感知属和种的,它通常总是把无形东西的性质与形体分开,把它们看作是单独的和纯粹的,好似形式本身就在本身之中。所以,当心灵接受这些与形体混杂在一起的无形的东西时,就使之分离,并对它们加以注视和思考。因此,不能说我们思考的线是虚假的,因为既然它不能在形体之外,而我们用心灵来抓住它时却把它看作似乎是在形体之外。因为,并非每一个从事物或题材所构成的观念,由于它和事物本身的构造不同:就必须被看作是虚假的;相反,正如上面所说的,只有那些凭个人想象,用凑合方法把人和马连结起来,认为有一个半人半马的怪物,这样,才是虚假的。至于那些用区分、抽象、假设从存在的事物所得出的观念,不仅不是虚假的,而且只有这种观念才能发现事物的真正特性。因此,这类东西存在于有形的和可感知的东西之中^①,但是在为了能把握它们的性质、能解释它们的特性的时候,也可离开可感知的事物来理解它们。既然属和种在被思考时,它们的相似性从它们存在于其中的诸个体中收集起来,比如人类的相似性是从彼此不同的个人中收集起来的,这个相似性被心灵思索并真正

① 原译:“因此,这类东西是有形的和可感知的东西。”——校注

地知觉到,从而就造成了种;进而当思考这些不同的种的相似性(它不能在这些种之外或者在这些种包含的个体之外存在)时,就形成了属。所以,属和种是在个体之中,但它们都被思考为共相(universalia),并且,种必须被看作不外是把个体中的众多的实质上的相似性集合起来的思想,而属则是集合种的相似性的思想。但是这种相似性,当它是在个别事物中时,它是可感觉的,当它是在共相中时,它是可以认知的;同样地,当它被感知时,它是留在个体中,当它被理解时,它就成为共相。因此,它们是潜存于可感事物中,但它们不依赖形体就可被理解:因为同一主题(或基体 subjectum)中的两个东西,不妨碍在道理上(ratio-*ne*)成为不同的^①东西,如像一条凹线和一条凸线,对这两种东西尽管可以下不同的定义,作不同的理解,但总是见于同一的主题下;因为凹线和凸线就是同一条线,对于属和种,对于单一性和普遍性,也是如此。只存在一个主题(或基体),但在一种状态(modus)下当它被思考时,它是普遍的,而在另一种状态下,当它在它所寄存的事物中被感知时,它又是单一的。

一旦作出了这些区别,那么,我相信整个问题就得到解决了。因为属和种在一种状态中存在,而在另一种状态中被理解;它们是无形的,但它们是存在于可感知的事物之中,与可感知的事物相连结的。当然,它们被理解为是凭它们自身而持存着,而不是依赖其它事物得以存在。然而,柏拉图却认为种、属等观念不仅被理解为共相,而且是离开形体也存在着和持存着;至于亚里士多德,则认为它们虽然被当作无形的和普遍的东西来理解,

^① 原译:“相似的”。——校注

但是它们却持存于可感知的事物之中；我们没有考虑应在他们的见解之间作出抉择，因为那是更崇高的哲学的事情。但是，我们竭力贯彻亚里士多德的意见，是基于这样的理由：决不是因为赞同他，而是因为这本书是为《范畴篇》写的，而亚里士多德是《范畴篇》的作者。

《神学短论》

第三篇 实体如何因其之为具体的在者而为好， 尽管实体并非实体性的好^①

你^②要我更加清楚地表述和解释我在《七章集》(Hebdomads)^③中涉及的一个晦涩问题——实体如何因其之为(具体的)在者而为好，尽管实体并非实体性的好。你敦促我说，这个证明是必要的，因为并非所有人都清楚论文使用的这种方法。我能作证，你已经何等急切地处理过这个主题。但是我本人正在深入思考我的《七章集》，想把我的沉思保留在我自己的记忆中，而不是拿它们去与那些无礼的、怒气冲天的人分享；他们不肯容忍一个论证，除非它能逗乐。因此，你不要反对由于简洁而

① 论文的原标题是 *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non substantialia bona*。以下两篇译文改动较多，恕不一一注明。——校注

② 本文是写给一个名叫约翰的教会执事的信。——编者注

③ 本篇通常又称为 *De hebdomadibus*，这一篇名或这一术语的确切含义历来有争议，中世纪的评注者大多将 *hebdomas* 解释为“观念”(conceptio)或“法则”(regula)、“公理”(axioma)。此说也多为现代学者认同，他们将后文所罗列的九条法则中去掉实为导论和术语解释的第一条，合并第七和第八条，由此得出七条公理(以下用阿拉伯数字注出)。——校注

带来的晦涩,晦涩的东西其实是秘密学说的宝库,它们有这样的好处,即只讲给那些配得上听的人听。所以我下面要以数学,以及与数学同源的其它学科为榜样,先提出一些术语(*termini*)^①与法则,然后再据此详细解说。

[I] 心灵的普遍观念(*communis animi conceptio*)就是人们在听到时就予以认可的陈述(*enuntiatio*)。^② 这样的陈述有两种。一种是如此普遍,它属于所有人,比如你说,“如果你从两个相等的事物中拿走相等的部分,那么它们的剩余部分相等。”理解该陈述的人无人会否认它。但另一种陈述仅对有学问的人才是可理解的,尽管它来源于同一类心灵的普遍观念,比如,“无形体的事物不存在于空间中”,以及类似的陈述;这些陈述有学问的人予以认可,但普通百姓则不会。

[II] (1)存在(*esse*)与在者(*id quod est*)不同;存在的确还不是某事物,然而在者已接受在的形式(*essendi forma*),它就是某事物并持存(*consistere*)。

[III] (2)在者可以分有某物,然而存在不能以任何方式分有某物。因为当有某物的时候,才会发生分有;而某物获得存在时,它才是某物。

[IV] (3)在者^③能拥有除了它之外的某些东西。但是单一的存在不与它自身之外的任何事物混合。

① 原译:“界限”。——校注

② 原译:“心灵的一个普遍看法是,任何人听到一个陈述,也就领受到这个陈述。”——校注

③ 原译:“存在的那个事物”,据上下文统一。——校注

[V] (4)单纯是某物(esse aliquid)与因其之为(具体的)在者(in eo quod est)而是某物不同,前者指偶性,后者指实体。^①

[VI] (5)每一在者为了存在而分有绝对的存在;而它分有其它某些事物为了是某些事物。^② 因此,在者为了存在而分有绝对的存在,而它存在为的是分有其它事物。

[VII] (6)每个单一的事物,它的存在和它之为在者是一回事。^③

[VIII] 而在每个复合的事物中,存在是一回事,它自身是另一回事。

[IX] (7)一切不同的事物互相排斥,一切相同的事物互相吸引。追求其它事物也就表明它所追求的事物与它具有相同的性质。

对于我们的目的来说这些预备性的(法则)足够了;审慎推

① 原译:“仅仅是存在和因其存在而是某事物不同;前者表示偶性,而后者表示实体。”此句不易解,且有争议,此处从法译者 Alain Galonnier。另据法国学者 Alain de Libera,此处应颠倒过来理解,即“单纯是某物和因为在存在者中而是某物不同,前者指实体,后者指偶性。”似更接近亚里士多德有关偶性的定义,但无有力的文本依据,而且与后文的推理不合,在此聊备一说。——校注

② 据 Claudio Moreschini 和 Alain Galonnier 两个最新的校订本,此句读作 Omne quod participat . . . ,而不是此处所采取的 Omne quod est participat . . . ,相应地,应译作“每一个为了存在而分有存在的东西,它也分有其它某些事物以便是某些事物。”这一译法的好处是可以避免后半句的重复。但 Galonnier 在其所附的法文翻译和注解中仍然坚持中世纪的评注传统,将原文补订为“Omne quod est participat . . .”,在此仅聊备一说,以待考订。——校注

③ 原译:“每个单一的事物作为一个整体都拥有它的存在及具体的在者。”——校注

理的解释者会将它们每一个应用到论证中去。^①

现在的问题是這樣的。存在的事物是好的。因为有学问的人普遍认为,存在的一切事物趋向于好,一切事物趋向于与它相同的事物。因此,趋向于好的事物本身是好的。然而,我们必须考虑它们怎么会是好的——是凭借分有还是凭借实体。

如果凭借分有,那么它们自己本身(*per se ipsa*)决不是好的;因为一个凭借分有而是白的事物,就自己之为(具体的)在者而言,本身(*per se in eo quod ipsum est*)并不是白的。^②其它所有性质也是这种情况。如果它们凭借分有才是好的,那么它们自己本身就决不是好的;因此它们不可能趋向于好。但是我们同意它们趋向于好。因而它们之所以是好的,不是凭借分有,而是凭借实体。

但是实体为好的那些事物,它们因其之为(具体的)在者为好。^③它们作为具体的在者,来自绝对的存在。因此它们的存在(*esse ipsorum*)是好的;因此一切事物的存在都是好的。但若它们的存在是好的,在者就其之为(具体的)在者而言是好的,那么

① 原译：“这场讨论的聪明的解释者将提供与每一要点相应的论证。”原译从 Loeb 的英译文,但显然此处的法则如同数学中的公理是不需要论证的。——校注

② 原译：“就其自身的存在而言不是白的”。此处应用公理或法则 V(4),不应混淆“在者”与“存在”。——校注

③ 原译：“它们的具体存在是好的”。原文为 *id quod sunt bona sunt*,不易解,此处根据文意,特别是公理或法则 V(4),从 Galonnier 将原文改订为 *in eo quod sunt bona sunt*。——校注

它们之为存在(esse)与它们之为好相同。^① 因此,它们是实体性的好,因为它们并不分有好(bonitas)。但若在它们之中存在自身是好的,那么毫无疑问,因为它们是实体性的好,它们就与最初的好相似,因此它们是最初的好本身;因为除了最初的好本身,没有任何事物与它相似。因此,一切在者就是上帝——这是一个不虔诚的论断。然而,它们不是实体性的好,所以在它们身上存在并不是好的;^②因此,就其之为(具体的)在者而言它们不是好的。但它们也没有分有好;因为它们决不会趋向于好。因此,它们决不是好的。

这个问题可以用下述方法来解决。借助心灵和思考可以把许多事物区别开来,尽管它们实际上不能分开。例如,没有人真的能把一个三角形或其它数学图形与作为其基质的质料(subiecta materia)分开;但是,通过思想上的区分,人们可以在质料之外思考三角形自身和它的属性。^③

因此,让我们从心中暂时把最初的好好的呈现消除片刻(人们一致认可最初的好肯定存在,从所有人的意见中都可以知道这一点,无论他们有学问还是没学问,甚至从野蛮民族的宗教信仰中也能知道这一点)。从心中暂时消除最初的好以后,让我们假

① 原译:“那么它们的存在与好事物的存在相同”。原文为 idemque illis est esse quod boni esse,此处后一个 esse 应理解为系词,而不是存在。或可译为“对它们而言,‘是’与‘是好的’相同。”——校注

② 原译:“所以在它们身上并没有好的存在”。——校注

③ 原译:“但是在思想上可以把它分为三角形本身和与质料相分离的属性。”——校注

定一切(具体的)在者都是好的^①;让我们来考虑,如果它们不是从最初的好中派生出来的,那么它们怎么会是好的。这使我察觉到事物之为好和事物之为在者是两回事。

因为,让我们来假定某个好的实体是白的、重的、圆的。那么它的具体的实体自身是一回事,它的圆、它的颜色、它的好是另一回事。如果这些性质各自与其具体的实体自身相同,那么重就会与颜色是相同的东西,颜色就会与好是相同的东西,好就会是与重相同的事物——这是违反自然本性的。在这种情况下,它们的存在是一回事,它们之为某个(具体的)在者是另一回事;所以,即使它们是好的,它们也不能使存在自身为好^②。因此,如果它们以任何方式存在,那么它们不会来自于好,也不能等同于好的事物,因为它们来说,存在是一回事,是好的是另一回事。

但若它们除了是好的其它什么都不是,既不是重,也没有颜色,也不在空间延伸,除了是好的以外,它们也没有其它性质,那么它们似乎不是事物而是事物的本原;或者不该说“它们似乎”,而是“它似乎”,因为只有一个这样的事物,它就是好而不是其它。

但由于它们不是单纯的,因此,除非有一个唯一的好愿意它们存在,它们甚至根本不能存在。它们之所以被称作好的,只是因为它们的存在派生于这个好的意志。因为这个最初的好,自其存在以来,就因其之为(具体的)在者而是好的;而次生的好自

① 原译:“让我们假定一切好事物存在”。——校注

② 原译:“它们也不能使它们的具体存在为好”。——校注

身也是好的,那是因为派生出次生的好的那些事物的存在自身(*ipsum esse*)是好的。但是一切事物的存在(*esse*)派生于那个作为最初的好事物,它之所以被称作好,乃是因其之为(具体的)在者就是好的。因此,它们的存在是好的,因为它^①就在最初的好之中。

这样一来,问题就解决了。因为,尽管它们就其之为(具体的)在者而言是好的,但它们并不因此而相似于最初的好,因为它们的存在(*esse*)并非在所有处境下都是好的:而是,除非它派生于最初的存在(*primum esse*),亦即好,否则事物的具体存在就不存在;因此它们的存在是好的,但这存在并不相似于它从中派生出来的那个事物。因为后者在任何情况下都因其之为(具体的)在者而是好的,除了好它不是其它任何东西。若前者不是从好中派生出来的,它也可能是好的,但就其之为(具体的)在者而言它不可能是好的。因为在这种情况下它可能分有好;但他们的存在(*esse*),这样的东西不是从好中得来的,所以它们也不能使其成为好的。因此,最初的好借助心灵和思考从这些事物中被消除,这些事物,尽管它们可以是好的,然而就其之为(具体的)在者而言它们不能是好的。而且,由于它们不能现实地(*actu*)^②存在(*existere*),除非产生它们的那个事物是真正的好;因此,它们的存在是好的,但是从那实体性的好中派生出来的东西并不相似于它。^③ 假如它们不是从它中间派生出来的,尽管它们

① 指“它们的存在”。——校注

② 原译:“真正地”。——校注

③ 原译:“然而从实体之好中派生出来的事物不像是它们的源泉”。——校注

可以是好的,然而它们就其之为(具体的)在者而言不能是好的,因为它们既会与好分离,又不是从好中派生出来的,而那个最初的好自身就是存在自身、好自身、好的存在自身。

但那些白的事物就其是白的而言不也必须就其之为(具体的)在者而言是白的吗,因为它们来源于神希望它们是白的这种意愿?决非如此。因为存在是一回事,它们是白的是另一回事;因为把它们造成这个样子的造物主,一定是好的,但绝不是白的。^①因此,与“好”的意愿相一致,它们应当因其之为(具体的)在者而是好的;但是要使白成为事物的固有属性(proprietas),以至于事物因其之为(具体的)在者就是白的,这与自身不是白的造物主的意愿并不一致;^②因为,这样的事物不是从一个白的事物的意愿中派生出来的。所以,它们之所以只是白的,是因为一个不白的造物主要他们白;但由于一个好的造物主要它们好,所以它们因其之为(具体的)在者而是好的。

那么,按照这一推理,自身是正义的造物主想要这些事物存在,因此一切事物必定是正义的吗?事情并非如此。因为好涉及本质(essentia),正义涉及行动(actus)。而在造物主那里,存在和行动是同一的;因此好就是正义。但对我们来说,存在与行为不同;因为我们不是单纯的。因此,对我们来说,好与正义不同,但作为(具体的)在者而言,我们所有人在这一点上都相同。

① 原译:“因为创造它们的造物主把它们造成这个样子,所以它们的存在确实是好的,但肯定不是白的。”——校注

② 原译:“但是像白这样的属性是事物的属性,它与造物主的意愿并不一致,造物主不是白的,而白的事物因其存在而是白的。”——校注

因此,一切事物都是好的,但并非也是正义的。

此外,好是属,正义是种,这个种不能用于一切。因此,有些事物是正义的,其它的事物是其它,但一切事物都是好的。

第五篇 论基督的位格和双本性^①

我很长时间一直在焦急地等待和你讨论那次会议提出的问题。但由于你的职责阻碍你的到来,而我在某些时间又忙于我的事务,所以我决定把我一直在口中念叨的话写下来。

你还记得在会议中宣读的那封信,^②信中提到欧提克斯派(Eutychnos, Eutychnens)承认基督是由两种本性形成的,但不承认基督处于两种本性之中^③;而公教相信这两个命题,这种真信仰的追随者也同样相信基督有两种本性,处于两种本性之中。在这一新奇的断言的影响下,我开始思考由两种本性形成的整体与处于两种本性之中的整体之间有什么差别,因为撰写这封信的主教的观点不能忽略;在我看来这封信分量很重,非常重要,其中的观点不能含糊其词,草率放过。当时所有人都大声断言这差别非常明显,没有什么模糊、混乱或困惑之处。^④在这场暴风雨般的会议中,我们找不到一个人能真正触及这个问题的

^① 本文原标题是 *De persona et duabus naturis in Christo*。

^② 这封信显然是东方教会的主教写给教皇绪玛库斯(Symmachus)的,信中探讨了在欧提克斯和聂斯托利的异端派别之间寻找安全的中间道路。东方教会主教的信,以及波埃修这篇论文的写作时间很可能是公元512年。——译注

^③ 原译:“但不是由它们组成的”。——校注

^④ 原译:“当时显然有人为这种差别作了很好的辩护,在这件事上不容许模糊、混乱或困惑。”——校注

边缘,更不要说有谁能解决这个问题了。

如果你还记得当时的座位安排,就可知我坐得离我特别希望看到的那个人^①很远,中间隔着许多人,尽管我热切地渴望,但却不能看见他的脸部表情,借此明了他的意见。确实,就个人而言,我的贡献不比其他人多,实际上可能比其他人少。因为对这个有争论的问题我的想法与其他人没有相同之处;但在那包含伪知识的假定这一点上,我带来的比别人要少。我承认我举步维艰,那群无知的发言者压倒了我,而我保持沉默,担心我自己要是在这些疯子中间保持清醒,会被他们当作疯子。所以我继续在心中思考所有问题,不是把我听到的都咽下去,而是在长期的思考中仔细反刍与咀嚼。最后,在我心灵的敲击下,真理的大门敞开了,我在探索中发现的真理清扫了欧提克斯派的所有错误的迷雾。随着这一发现,我感到无比的彷徨,无知者鲁莽的假设像乌云一样掩盖着无知的邪恶,因为他们不仅经常把握不住争论的要点,而且还就他们自己都不明白的陈述进行争论,就好像无知被掩饰起来就不会变得更糟。

我从他们那里转向你,向你提交这篇小论文,请你最先给予考虑和判断。如果你宣布它是正确的,那么请你把它和我的其它作品放在一起;但若其中有什么不足,需要增添或修改,那么我请你提出建议,等我收到回复以后进行修改。修改一旦完成,我会把这一作品送给那个我总是向他提交一切作品的人去判断。^② 由于现在笔取代了说的地位,所以首先让我们清除聂斯托

① 显然指他的岳父绪玛库斯。

② 同上。——校注

利和欧提克斯极端和自相矛盾的谬误；然后，凭着神的帮助，我会恰当地表述基督信仰的中间道路（*medietas*）。^① 由于在自相矛盾的异端的整个问题中，争论的要点是位格（*persona*）和本性（*natura*），所以首先必须按照它们专门的差异来定义和区别这些术语。

[1] 本性要么只可以表述为物体（*body*）的本性，要么只可以表述为实体（*substantia*）的本性（也就是说，可以表述为有形物体的本性和无形物体的本性），要么可以表述为以任何方式表述为存在（*esse*）的一切事物的本性。由于本性可以用三种方式被表述，它显然必须用三种方式被定义。因为，你若是选择表述一切事物的本性，那么所提供的定义将是一种能够包括一切存在的事物在内的定义。因此它会是这样一种定义：“本性属于那些因其存在，所以能够以某种方式被理智理解的东西。”所以，这个定义既包括偶性的定义，又包括实体^②的定义，因为它们都能被理智所理解。但我添上了“以某种方式”，因为神（*deus*）和质料（*materia*）不能被理智完整地、完美地理解，但通过消除其它东西，它们仍旧能够以某种方式被理解。我们添上“因其存在”这些词的原因是：哪怕是“无”（*nihil*）它也表示（*significare*）某事物，尽管它表示的不是本性。因为它表示的确实不是某事物存在，而是不存在（*non esse*）；^③但是每一本性都是存在的。如果我们

① 原译：“我会开始以恰当的方式表述基督徒的信仰。”——校注

② 原译：“本体”，下同，现统改作“实体”。——校注

③ 原译：“因为它表示的确实不是存在的某事物，倒不如说，它表示的是不存在的某事物。”——校注

选择表述一切事物的本性,那么其定义就将如上所述。

但若本性只被表述为实体的本性,那么由于一切实体要么是有形体的,要么是无形体的,我们将给只表示实体的本性下这样的定义:“本性要么是能行动者的本性,要么是能受动者的本性。”一方面,既有受动又有行动,比如一切有形体的事物和有形体的事物的灵魂;因为灵魂作用于肉体,又受到肉体的作用,以肉体为手段。另一方面,只有行动,比如神和其它神圣实体。

这样,你就有了只适用于实体的本性的定义。这个定义也包含了实体的定义。因为,如果用本性这个词表示实体,当我们描述本性时,我们也就提供了一个有关实体的描述。但若我们否认无形体的实体,把本性这个名称限定于有形体的实体,似乎只有有形体的实体才拥有本性——这是亚里士多德及其拥护者,以及其它许多学派的观点——那么我们对本性的定义将和这些认为本性只存在于有形体中的人们一样。其定义如下:“本性本身(per se)而不是偶然(per accidens)是运动的本原(principium)。”^①我说“运动的本原”,因为每一物体都有它专门的运动,比如火向上,土向下。还有,我建议本性“本身是运动的本原”而不是“偶然是”,之所以这样表述,乃是因为一张木头床必定生来朝下,而不是偶然朝下。它被重量拉着向下,因为它是木头的,亦即一种属土的质料。它朝下坠不是因为它是一张床,而是因为它是土;也就是说,因为它是土才能成为一张床;因此,我们根据它的本性称它为木头,根据使它成形的技艺称它为床。

进一步说,本性有另一种意义,据此我们谈论金子和银子的

^① 原译:“本性是运动的原则,是本质(per se)而不是偶性。”——校注

不同本性,希望藉此表述事物的专门属性;本性的这种意义可以定义如下:“本性是赋予任何事物以形式的种差。”就这样,尽管本性可以用那么多方式加以表述和定义,但是公教和聂斯托利都认为:按照我们最后一个定义,在基督那里有两种本性,因为同样的种差不能用于神和人。

[2]但是,给位格下一个专门的定义是一件令人极为困惑的事情。因为,要是每个本性都有位格,那么本性和位格之间的差别就是一个难以解开的死结;或者说,要是不把位格当作与本性相等的东西,而是一个范围较小的术语,那么很难说它会延及什么本性,亦即位格这个术语可以用于哪些本性,不可以用于哪些本性。有一件事情是清楚的,即本性是位格的基质(subiecta),离开了本性就无法表述位格。

因此,我们必须把我们的考察导向下列要点:

由于位格离开了本性就不能存在(esse),由于本性有些是实体,有些是偶性^①,而我们明白位格不能由偶性构成(谁能说有一个白的位格、黑的位格,或有大小的位格?),因此可以说位格可以用来表述实体。但是,实体有些是有形体的,有些是无形体的。有形体的实体有些是活的,有些不是活的;活的实体有些是有感觉的,有些是没感觉的;有感觉的实体有些是有理性的,有些是没理性的。无形体的实体同样有些有理性,有些没有理性(比如野兽的生命精气);但是有一种有理性的实体在本性上是不变易的和不受伤害的,比如神,另一种有理性的实体就其被造而言是可变易的和可受伤害的,除非它可以蒙受不受伤害的实体的恩赐,转变为不变

① 原译:“由于本性既不是实体又不是偶性”。——校注

易的和不受伤害的,这种性质属于天使和灵魂。

从上显然可见,位格不能用来表述无生命的物体(因为没有人说石头有位格),也不能用来表述活的、缺乏感觉的物体(因为也不会有树的位格),最后,也不能用来表述缺乏心智和理性的动物(因为没有马的位格、牛的位格,或其它不会说话的、仅仅过着一种感性生活的、无理性的动物的位格),但是我们说有人的位格、神的位格、天使的位格。还有,有些实体是普遍的(universales),有些实体是特殊的。所谓普遍,就是那些用来述谓单个事物的东西,^①比如人、动物、石头、木板,以及诸如此类的属或种;因为人用来述谓单个的人,正如动物用来述谓单个的动物,石头和木板用来述谓单个的石头或木板。所谓特殊的是那些不能用来表述其它事物的东西,比如西塞罗、柏拉图、用来雕刻阿喀琉斯像的这块石头、制造桌子的这块木板。但是在所有这些事物中,位格在任何地方都不能用来表述普遍的东西,只能用来表述单个的和个别的的东西;因为没有像动物或属这样的人的位格,只有西塞罗的位格、柏拉图的位格,或者其他个别人的位格。

[3] 因此,如果位格只属于实体,而这些实体是理性的,并且如果每个实体都是本性,不存在于普遍而存在于个别之中,那么我们就找到了位格的定义:“所谓位格就是理性本性的个别实体(naturae rationabilis indiuidua substantia)。”^②按照这个定义,我

① 原译:“所谓一般,就是那些用个别来表述的东西”,本文“表述”的用法均照此更改。——校注

② 波埃修斯的这个位格定义被托马斯所采用,被视为经典性的定义。——译注

们拉丁人描述了希腊人所谓的 *hypostasis* (基质)。因为位格 (*persona*) 这个词似乎是从一个不同的来源借用的,即来自“*personae*”(面具),面具在喜剧和悲剧中用来代表相关的人。现在我们看到,抑扬音符位于倒数第二个音节的“*persona*”派生于“*personare*”(大声喧嚷)。但若重音放在倒数第三个音节上,那么这个词显然源于“*sonus*”(声音),由于这个原因我们说位格源于“*sonus*”,而从凹陷的面具中发出的声音必然会更响亮。希腊人也把面具称作“*prosopa*”,理由就是用面具盖在脸上,可以掩藏眼睛以下的面部表情。但是,如我们已经说过的那样,覆盖在演员脸上的面具代表悲剧或喜剧中的某个人——赫卡柏、美狄亚、西摩、克瑞美斯——使其他所有人都能根据面具的形象清楚地认识他们,拉丁人称之为“*persona*”,希腊人称之为“*prosopa*”。但是希腊人用 *hypostasis* 这个名称来更加清楚地表示理性本性的个别的持存 (*subsistentia*)^①,而在前人传给我们的词汇中我们找不到相应的词,于是就把希腊人称作 *hypostasis* 的东西称作位格;但是有着丰富词汇的希腊人把 *hypostasis* 这个名称给予这种个别的持存 (*subsistentia*)。如果我可以在用拉丁语解释它们之前用希腊文来讨论,那么我会说:本质 (*ousiai, essentiae*) 确实能够存在于普遍之中,但它们只能在个别的特殊的東西之中实体化 (*huphistasthai, substare*)。^② 因为,对普遍事物的理解取

① 原译:“生存”,而此处波埃修指的是不依赖任何偶性的独立存在样式,与有生命的物体无关。——校注

② 原译:“但它们只能由个别的、具体的东西组成”。——校注

自特殊事物。由于持存(subsistentiae)^①本身呈现于普遍之中,但要从特殊事物那里获得实体(substantia),所以他们正确地把hypostasis这个名称赋予以个体为中介实体化的持存。只要留意观察,没有人会认为持存和实体是一回事。

我们与希腊术语 ousiosis 和 ousiosthai 相对应的词分别是 subsistentia(名词:持存)和 subsistere(动词:持存),而他们的 hypostasis 和 hypstasthai 则由我们的 substantia(实体)和 substare(实体化)来代表。因为当一个事物自身不需要偶性而能存在时,^②这个事物拥有持存(subsistere),但是拥有实体(substare)的事物可以向偶性提供某种基质(subiectum)以便这些偶性能够存在;因为当它位于那些偶性之下(sub...stare)的时候,基质就被置于偶性之下(sub-iectum)。这样一来,属和种只有 subsistence(持存),因为偶性不依附于属和种。但个别事物不但有持存,而且有实体,因为它们的存在并不取决于偶性;因为它们已经有了专门的种差,而当它们作为基质存在时,它们使得偶性的存在得以可能。因此,esse(存在)和 subsistere(持存)代表 einai 和 ousiosthai,而 substare(实体化)代表 hypstasthai。如马库斯·图利乌斯^③所充分阐明的那样,希腊人不缺少词汇,而是为 essentia(本质),subsistentia,substantia,persona 提供了许多相应的词汇——与 essentia 对应的是 ousia,与 subsistentia

① 原译:“基质”,据上文统一,下同。——校注

② 原译:“因为当一个事物为了是某个事物而不能获得偶性时”。——校注

③ 即马库斯·图利乌斯·西塞罗,参见西塞罗:《图斯库兰论辩集》,第2卷,第15节,第35节。——译注

对应的是 *ousiosis*, 与 *substantia* 对应的是 *hypostasis*, 与 *persona* 对应的是 *prosopon*。但是希腊人也把个别的实体称作 *hypostasis*, 因为它们位于其它事物之下, 并且作为基质或基底为偶性这样的事物提供支撑。^① 因此我们也可以称实体为基底, 因为它们是被置于某事物之下的——*hyphistasthai*, 由于他们也把同样的实体称作 *prosopa*, 所以我们也称实体为位格。所以 *ousia* 与 *essentia* 等同, *ousiosis* 与 *subsistentia* 等同, *hypostasis* 与 *substantia* 等同, *prosopon* 与 *persona* 等同。但是希腊人不把 *hypostasis* 用于非理性的动物, 而我们把 *substantia* 用于非理性的动物, 其原因在于: 这个术语已被用于具有更高价值的事物, 为了能够以某种方式区分比较优秀的事物, 即使不通过对本性的描述来与 *hyphistasthai* (= *substare*) 的文字含义对应, 那么无论如何也可以用 *hypostasis* 和 *substantia* 这些词汇来做到这一点。

那么, 再从头开始说, 人有本质 (*essentia*), 也就是 *ousia*, 持存 (*subsistentia*), 也就是 *ousiosis*, 实体 (*hypostasis*), 也就是 *substantia* 和 *prosopon*, 也就是 *persona* (位格); 人之所以有本质 (*ousia* 或 *essentia*), 因为他存在 (*esse*), 人之所以有持存 (*ousiosis* 或 *subsistentia*), 因为他不在任何基质 (*subiectum*) 之中, 人之所以有实体 (*hypostasis* 或 *substantia*), 因为相对于其它那些不是 *ousiosis* 或 *subsistence* (持存) 的事物^② 来说他是基质, 而人

① 原译: “因为他们把能将该事物与其他事物区分开来的东西置于某个事物之下, 比如偶性。”——校注

② 例如偶性。——校注

之所以有 *prosopon* 或位格,乃是因为他是一个有理性的个体。其次,神是 *ousia* 或 *essentia*,因为他存在,并且尤其是,他是一切事物存在的开端。神是 *ousiosis*,亦即 *subsistentia*,因为他由绝对的独立性构成;神是 *hyphistasthai*,因为他是实体。因此我们继续说,有一个神的 *ousia* 或 *ousiosis*,亦即有一个神的 *essentia* 或 *subsistentia*(本质或持存),但有神的三个 *hypostasis* 或 *substantia*(实体)。确实,按照这种用法,人们谈论三位一体的一个本质(*essentia*)、三个实体(*substantiae*)和三个位格。假如教会的语言没有禁止我们说有三个神的实体,实体似乎可以用来表述神,不是因为神像基质一样被置于其它事物之下,而是因为,正如神在一切事物之先一样,神是位于一切事物之下的本原,为它们全体提供 *ousiosthai*(持存)。

[4] 你必须考虑,迄今为止我说过的所有内容都是为了明确本性(*natura*)和位格,亦即 *ousia* 和 *hypostasis*,之间的差别。究竟应当用什么准确的译名来称呼它们必须留待教会的习惯来决定。而眼下我已经确定了本性与位格之间的区别,亦即本性是任何实体的专门属性,而位格是理性本性的个别的实体。聂斯托利肯定基督身上的位格是双重的,他之所以陷入迷途在于他认为位格可以用来表述一切本性。基于这一假定,因为基督身上有双重的本性,所以他宣称基督也具有双重的位格。尽管我们提供的定义已经足以证明聂斯托利在这一点上错了,但他的错误仍要用下面的论证予以清楚的揭示。如果基督的位格不是单一的,如果他身上清楚地有两个本性,亦即人的本性和神的本性(无人会如此愚蠢,乃至于不把二者都包括在这个定义里),那么显然可以推论他必定有两个位格;因为如前所述,位格是理性

本性的个别的实体。

那么,与此相关的神与人之间是一种什么样的结合?是两个肉身放在一起,从而它们只是处在某个地方,而它们的性质并没有结合吗——希腊人用并列(kata parathesin)这个术语来表达这种结合?如果人性以这种方式与神性结合,而从二者没有形成一个东西,那么基督什么也不是。基督这个名字确实是单数,表示一个结合体。如果两个位格在延续,而如我们上面所说的本性的结合发生了,那么从二者不可能形成结合体,因为从两个位格中决不可能产生任何东西。因此,按照聂斯托利的说法,基督在任何方面都不是一,因此他是绝对的无。不是一的东西也就根本不可能存在;因为存在和一是可以转换的术语,无论是什么样的—。甚至由许多个体形成的事物也是一,比如一堆或一个合唱队。我们现在公开、真诚地承认基督存在;因此我们说基督是一。如果是这样的话,那么无疑,基督的位格必定也是一。因为如果有两个位格,他就不是—了;但说有两个基督无非是一个心烦意乱的心灵的疯狂。他为什么竟敢说有两个基督,一个是人,一个是神?或者说,如果他要继续把是人的那一位称作基督,那么他为什么要在二者没有共同因素,在并列时没有真正结合的时候把是神的那一位称作基督?如果他在被迫给基督下定义时,如他本人所承认的那样,他不能把对一个实体所下的定义用于两个基督,那么他为什么要错误地用同样的名字称呼两个完全不同的本性?如果神的实体与人的实体不同,把基督这个名字用于二者,而不同实体的结合不会形成一个位格,那么基督的名字是同名异义的,不能包含在任何一个定义中。但是在什么经文中基督的名字用来指称两个对象?或者说,救世主

的降临带来了什么新东西？对公教来说，我们对真理和奇迹的信仰是延续的，不可动摇。因为这是一件多么伟大和史无前例的事情——它是独一无二的，不可能在其它任何时代重复——只有是神的他的本性会与人的与神完全不同的本性结合而形成一位格！但是按照聂斯托利的看法，这里有什么新东西产生？引用他的话来说：“人性和神性保持着它们专门的位格。”好吧，神性和人性各自在什么时候没有它们专门的位格？什么时候有位格？或者说，如果两个位格保持着差别，这些本性也保持着差别，那么耶稣的诞生为什么比其他任何婴儿的诞生更重要？因为，当这些位格仍旧存在时，在基督那里不会有本性的结合，就好比任何人，只要他有专门的位格，那么无论他的实体有多么优秀，都不会与神性结合。但也许他会叫作耶稣（亦即人的位格）基督，因为通过那个人，神兴起了某些奇迹。同意！但他为什么要用基督的名字称呼神本身？他为什么不大胆地用这个名字称呼这些成分，神通过这些成分在他们的日常行为中兴起某些奇迹？是因为非理性的实体不能拥有一个位格使它们能够接受基督之名吗？在人的神圣的生活和明显的虔诚中不是可以清楚地看到神的行为吗？因为按照人性的假设，在结合中位格没有产生，那么就没有理由不用同样的名字称呼那些圣人。他^①也许会说，“我允许这样的人被称作基督，因为他们是真正的基督的形象。”但若没有一个人是由神和人的结合形成的，那么我们将把他们全部视为我们相信是从童贞女而生的那个真正的基督。由于没有一个人是通过神和人的结合产生的，所以在他身上，或在

① 原译：“欧提克斯”，误，此处指聂斯托利。——校注

他们身上，圣灵预言了将要来临的基督，由于这个原因他们也可以被称作基督。所以，我们现在可以推论，只要这些人继续存在，我们就不能在任何意义上相信神性取了人性的样式。由于位格和本性不同的事物全部都是分离的，我要说它们是完全分离的，所以只要位格继续保存，那么人和牛的分离不会比神性和人性在基督那里的分离更大。人和牛确实结合在一个共同的范畴中，这就是动物，因为按照它们的属，它们在构成普遍的集合中拥有共同的实体和相同的本性。但是，如果我们相信位格在本性的差异下会延续，那么神和人在所有根本特征上都不同。所以人类没有得到拯救，基督的诞生并没有给我们带来拯救，那么多先知的著述只是在欺骗相信他们的人，这样一来，应许要通过基督的降生拯救世界的整个旧约全书的权柄就会遭到蔑视。很清楚，如果位格有差异，本性也有差异，那么基督没有给我们带来拯救。然而，我们无疑相信取了人性的基督拯救了我们，但若本性和位格有差异，那么他采取的形象就无法被我们察觉。因此，只要位格在延续，就不能正确地假定基督的降临能够拯救人类。因此，人的本性不是通过基督的降生而得拯救的——这是一个不虔诚的结论。

尽管足以攻击和摧毁聂斯托利观点的强有力的论证有许多，但让我们现在暂时满足于从适用的论证库中挑选出来的这个小论证。

[5] 我现在必须提到欧提克斯，他偏离最初的教义之路，一头扎进另一相反的谬误，断言我们要是不肯相信基督有两个位

格,就一定不能承认基督有双重本性。^①他坚持说,人与神的结合产生的人不能继续保持人的本性。他的错误根源与聂斯托利相同。因为,正如聂斯托利认为不会有双重本性,除非有两个位格,因此,承认基督的双重本性也迫使我们相信有两个位格,所以欧提克斯也认为没有两个位格,本性也不是双重的,因为他不承认有两个位格;他认为由此可以推论本性应当被视为单数。可见,聂斯托利正确地认为基督具有双重本性,但褻渎地认为基督有两个位格;而欧提克斯正确地相信只有一个位格,但不虔诚地相信本性也是一个。他的观点遭到事实的驳斥,因为很清楚,人的本性是一样东西,神的本性是另一样东西。他宣称,他相信结合之前在基督那里有两个本性,结合之后在基督那里只有一个本性。这个说法没有清楚地表达他的意思。然而,让我们详细考察一下他的愚蠢。显然,这种结合要么发生在降生时,要么发生在复活时。如果发生在降生时,那么欧提克斯似乎认为即使在那之前基督也有肉身,这个肉身不是从马利亚得来的,而是以某种其它方式预备好的,而童贞女马利亚要产下一个并非从她而来的肉身;这个肉身已经存在,但与神的实体分离,当他从童贞女而生的时候,他与神结合在一起,所以这就像是造就了一个本性。如果这不是欧提克斯的看法,那么他的看法也可以是这样的:基督在结合之前和结合之后有两个本性,假定结合通过降生而发生,那么他确实从马利亚那里得到了肉身,而在此之前他已经有了神的本性和与此不同的人的本性,所以只能假定这

^① 原译:“断言我们只要相信基督有两个位格,就一定不能承认基督有双重本性。”——校注

一本性就是神进入他的实体后的本性。但若欧提克斯认为这种结合不是通过降生,而是通过复活,那么他可以再次以两种方式相信这一点;要么基督降生但不采取来自马利亚的肉身,要么基督确实采用了来自她的肉身,一直到他死而复活,而在他复活之后确实有两个本性融为一个本性。从这些可供选择的说法中产生了一个选言推理,我们将考察如下:生于马利亚的基督要么从她那里取了人的肉身,要么没有。如果欧提克斯不承认基督从她那里取了肉身,那么就让他说明基督披戴什么样的肉身——是从那个犯下罪过的人的始祖而来的肉身还是其它肉身?如果是从那个人的始祖而来的肉身,那么神给这个肉身蒙上了什么神性?如果基督降生时所取的肉身不是来自亚伯拉罕和大卫,最后到马利亚,那么让欧提克斯说明他是从什么人而来,因为在第一个人之后,所有人的肉身都从人的肉身而来。但若欧提克斯说出童贞女马利亚之外的任何人的名字,救世主从这个人而来,那么他自己将困惑不已,而且他本人这个骗子会显得是在用错误践踏这位神,因为这样一来就把对亚伯拉罕和大卫(他们的后裔将为全世界的拯救而兴起)所做的应许转移到了其他人身上,尤其是如果基督取了人的肉身,它就不可能是从其他任何人那里来的,只能是从生他的那个人那里来的。因此,他的肉身不是取自马利亚,而是来自其他任何人,然而却又是通过由于始祖的过犯而朽坏了的马利亚产生,这样一来欧提克斯遭到我们已经陈述过的论证的驳斥。但若基督没有披戴那要在罪罚中忍受死亡的人的肉身,那么就会导致人的后代不能出生而不受原罪之罚。因此,这样的肉身不会取自任何人;因此它就像是新造的。但是这个肉身要么是在人的眼中显得它是人的肉身,但实

实际上并非真正的人的肉身,因为它不服从任何原初的惩罚,要么是新造就的人的真正的本性,不服从原罪的惩罚,是吗?如果它不是一个真正的人的肉身,那么神显然有错,因为神错误地把这样一个肉身向人展示,它不是真的,因此欺骗了那些信以为真的人。但若这个肉身是新造的,是真的,不来自于人,那么上演这个肉身的诞生这样一出惊人的戏剧有什么目的?我只能认为这样做是愚蠢,哪怕这是人的行为,也是无用的。如果遭到毁灭的人不通过基督的诞生和受难来获得拯救,那么我们要问神性遭到这种巨大的羞辱有什么有用的目的——因为他们否认基督被神取回?还有,正如欧提克斯的这个谬误与聂斯托利的谬误产生于同一源泉,所以它也陷入同样的结局,因为按照欧提克斯的说法,人类也没有获得拯救,因为病人和需要健康和拯救的人是不能被带入神的。这是他似乎已经得出的结论,如果他是这样想的,那么他犯了大错,乃至相信基督的肉身并非真地从人那里形成,而是来自一个外在于人并确实是在天上的来源,因为人们相信基督的肉身是从天下与基督一道下来的。“没有人能升入天上,除非他是从天上下来的。”这句话是什么意思?

[6] 这场争论的这一方面,亦即如果不相信基督的肉身取自马利亚的情况,我认为已经说够了。但是,如果基督的肉身取自马利亚,而它的各自完善的人性和神性没有延续,那么这种情况只能以三种方式发生。要么是神性转变为人性,要么是人性转变为神性,要么是两个实体都没有保持它的专门形式而被改变或混合。如果是神性转变为人性,那么我们虔诚的信仰会禁止我们相信这一点,也就是说,人性在不变的实体中延续,而神性改变了,那些我们相信按本性会过时的、可变动的东西保持着不

变,而我们相信按本性不会过时、不会变动的东西变成了可变的東西。没有理由能说明会发生这种情况。但也许人的本性可以转变为神的本性。如果在基督降生中,神性既接受了人的灵魂,又接受了人的身体,这将如何可能?事物不可能通过混杂而发生改变。因为某些实体是有形体的,某些实体是没有形体的,有形体的实体不能转变为无形体的实体,无形体的实体也不能转变为有形体的实体。无形体的实体不能转变为肉身的实体,无形体的实体也不能改变它们的专门形式;只有那些拥有相同质料、共同基质的东西可以交替和转换,但并非所有这样的东西都会发生这种情况,只有那些相互之间能作用和被作用的东西才会如此。这一点可这样证明:铜不能转变为石头,也不能转变为草,一般说来,没有一个物体能够转变为其它物体,除非它与转变的物体拥有共同的质料,并能相互作用,就好像酒与水的混合,二者都具有这样一种本性,乃至可以相互作用和影响。因为水的性质在某种程度上可以影响酒的性质,同样,酒的性质也可以影响水的性质。因此,如果有大量的水和很少的酒,那么我们就说不说它们混合了,而说是一种东西由于另一种东西的数量之巨而被化为乌有。如果有人把酒倒入大海,那么酒没有与海水混合,而只是被大海化为乌有;这只是因为水由于自身数量巨大而不受酒的数量影响,或者倒不如说,由于自身数量甚微,酒的性质改变为水。但能够相互作用和相互影响的本性若能以恰当的比例,或者相同,或者略有差别,混合在一起,它们就会真正地混合,以恰当的比例关系形成一种混合体。这种事情在物体中确实发生,但并非所有物体都会这样,而是只有那些如我们所说能够相互作用和影响的、拥有共同的质料的基质的物体才

会这样。因为每一有生灭的物体似乎都拥有共同的质料,但并非每一物体都能与其它物体相互作用和相互影响。但是物体不能以任何方式改变为无形体的东西,因为它们不分有任何共同的质料性的基质,可以通过获得这样或那样的性质而转变为这个或那个事物。因为无形体的实体的本性不以质料为基础;但是任何物体均以质料为基质。有鉴于此,那些在本性上拥有共同质料的事物也不能转变为其它事物,除非它们拥有相互作用与被作用的力量,更不要说那些不能承受作用的事物可以转变为那些不仅不具有共同的质料,而且在实体上也不同的事物了;因为它们中的一个,由于是物体,以质料为基质,而另一个是无形体的,不可能需要一种质料性的基质。

因此物体不可能转变为无形体的东西,无形体的东西也决不可能由于某种混合的过程而相互转变。因为没有共同质料的事物不能改变和转换为其它事物。无形体的事物没有质料;因此它们决不会在它们中间转变。人们正确地相信灵魂和神都是无形体的实体,因此人的灵魂不会转变为所谓的神。但若肉体或灵魂都不能转变为神,那么人也不可能转变为神。更不可信的是说二者会混合,因为无形体的东西不会转变为物体,反过来,物体也不会转变为无形体的东西,这些没有共同质料性的基质的东西不会由于两个实体中的一个所具有的性质而转变为另一个。

但是欧提克斯说,基督确实由两种本性组成(constare ex),但并不存在于两种本性中,意思无疑是,一个由两种本性组成的事物能以这些本性消失的方式转变。比如说,蜂蜜与水混合,由于二者结合,它们本身不再存在,产生第三样事物,所以由于蜂

蜜和水的结合而产生的第三样事物被说成是由二者组成的,但它并不存在于二者之中。因为在二者的本性不可能延续的情况下,它是不可能处于(constare in)二者之中的。^① 它可以由二者组成,哪怕组成它的一种成分由于另一成分的性质而化为无,但它不可能存在于这两种本性之中,因为这些成分已经转变,不再延续,该事物看起来存在于其中的两种要素都不再存在,^②因为它是由两种由于性质改变而发生转化的东西组成的。

但是,遵从理性的公教会承认两种观点,因为他们说基督由两种本性组成,并且在两种本性之中。^③ 怎么能够肯定这一点,我会在稍后加以解释。有一件事情现在已经清楚了,欧提克斯的意见遭到了驳斥,根据是,尽管两个本性可以用三种方式构成一个事物,亦即,要么神性转变为人性,要么人性转变为神性,要么二者混合在一起,然而上述一连串推理表明,三种方式没有一种是有效的。

[7] 我们剩余的任务是要说明,按照公教会的信仰,基督既存在于两种本性之中,又是由两种本性组成的。

一个事物由两种本性组成这个陈述有两种意思:一种意思是,当我们说任何事物是两种本性的结合时,就好比蜂蜜与水,这个结合体是这样形成的,那些相结合的成分无论是一种本性转变为另一种本性,还是两种本性相互混合,结果都是两种本性

① 原译:“但是在二者的本性不能延续的情况下,第三样事物不可能是由二者组成的。”——校注

② 原译:“组成该事物的这些成分似乎都不再存在”,原译混淆了 constare in 和 constare ex 这一重大区别。——校注

③ 后半句漏译。——校注

完全消失。这就是欧提克斯认为基督由两种本性组成的方式。

一个事物由两种本性组成的另一种方式是，在结合的时候，相结合的成分在延续而没有相互转变，就好像王冠由黄金和宝石组成。在这里黄金没有转变为宝石，宝石也没有转变为黄金，而是二者都在延续，没有放弃它们的专门形式。

所以，由各种成分组成的事物，我们也说它们存在于这些组成成分之中。^① 因为在这种情况下，我们可以说一顶王冠由宝石和黄金组成，因为王冠存在于宝石和黄金之中。而在前一种结合方式中，无论蜂蜜和水都不是两者组成的混合物存在于其中的成分。

由于公教信仰承认两种本性在基督中延续，二者保持完善，都不会转变为另一本性，所以可以正确地说基督既存在于两种本性之中，又由两种本性组成；存在于二者之中是因为二者都在延续，由二者组成是因为基督的位格是由两种延续的本性结合而成的。

但是公教信仰并不认为构成基督的两种本性按照欧提克斯所说的那种意思结合。因为他采用的两种本性结合的意思禁止他承认它共存于 (*consistere in*) 二者之中，^② 或者此二者能够延续；而公教采用的两种本性结合的意思虽与欧提克斯的意思相近，但保持着它在两种本性中共存的意思。

因此，“由两种本性组成”是一个有歧义的，或者倒不如说模糊不清的术语，它有双重含义，表示不同的事物；按照一种意思，

① 原译：“我们也说它们是由这些构成这些成分的东西组成的”。——校注

② 原译：“它是由两者组成的”。——校注

发生结合的那些东西的实体没有延续,按照另一种意思二者发生了结合,但它们的本性仍在延续。

一旦这个有歧义的、含糊不清的结能解开,那么就没有任何更进一步的观点可以提出来动摇公教信仰的真正的、坚实的内容,也就是说,这同一位基督是完善的人和神,这位是完善的人和神的基督既是神又是神子;然而,不能通过把人添加于完善的神而给三位实体添上第四位,而是这同一位格完成了三位一体之数;所以,尽管承受苦难的是人性,不过,承受苦难的也可以说是神,这不是因为人性变成了神本身,而是因为神采用了人的样式。进一步说,他是人,他被称作神子依据的不是神的实体,而是人的实体;但是后来,他在本性的统一体中与神性相结合。尽管理性可以对这些事情加以区分或综合,然而这一位既是完善的人又是完善的神。说他是神,因为他从圣父的实体而生;说他是人,因为他从童贞女马利亚而生。进一步说,是人的他是神,这是在神采用了人形的意义上说的;是神的他是人,这是在神披戴人的肉身的意义上说的。尽管在同一位格中取了人形的神与他所取的人性不同,然而在这里神和人是相同的。因为如果你把他当作人来考虑,那么他既是人又是神,说他是人依据本性而言,说他是神依据他所取的形式而言。但若你把他当作神来考虑,那么他既是神又是人,说他是神依据本性而言,说他是人依据他所取的形式而言。在他那里本性变成双重的,实体也变成两个,因为他是“神一人”,而位格是一个,因为他既是人又是神。这是两种异端观点的中间道路,正如德性也有中间的地位。在每一种德性的两个极端之间都有一个荣耀的中间地位。所以任何事情的发生都会比它所应当的那样高一些或低一些,德性也

一样。所以，德性拥有中间的地位。

因此，如果只有四种可能性，不多也不少，亦即在基督那里要么是如聂斯托利所说的那样有两个本性和两个位格，要么如欧提克斯所说的那样有一个位格和一个本性，要么如公教信仰所相信的那样有两个本性但只有一个位格，要么有一个本性和两个位格，那么就像我们在反对聂斯托利的论证中驳斥过两个本性及两个位格的学说时顺便指明的欧提克斯所提议的一个位格和一个本性是不可能的，也不会有人如此疯狂，竟然相信在基督那里有一个本性，但有两个位格；剩下可能的就是公教信仰加以肯定的，亦即实体是双重的，必然为真，但位格只有一个。但是，正如我刚才所批评的那样，欧提克斯承认基督在结合之前有两个本性，但在结合之后只有一个，由于我解释有两个观点在掩盖这个错误，这种结合要么是通过一个肯定不是马利亚的人的肉身而带来的结合，要么这种结合以复活的方式发生，但确实从马利亚而来，所以在我看来，我已经彻底地论证了这一争论的两个方面。现在我们要加以考察的就是两个本性如何结合成一个实体。

[8] 不管怎么说，还剩下另外一个问题可以由那些不相信这个人的身体取自马利亚的人提出来，他们认为这个身体在某个时候在一边准备着，而在神人结合的时刻出现，显得是从马利亚的子宫中产生。因为他们说，如果说这个身体取自人，那么每个人在最初有过失的时刻不仅受到罪与死的制约，而且会有犯罪的欲念；如果因为这种罪过而受到惩罚，那么他受到死亡的约束，同时他也会有罪，因为人有犯罪的意愿；既然如此，那么为什么在基督那里既没有罪过，也没有任何犯罪的意愿？这样一个

问题肯定难度很大,值得关注。因为,如果承认基督的身体取自人的肉体,那么就可以公开提出疑问,我们必须认为他采取哪一种身体。

实际上,他所采取的人性也就是他要拯救的人性;如果他采取的人性就像亚当犯罪前的人性一样,那么他确实像是采取了一个完善的人性,一个不需要治疗的人性。但是,当亚当既有犯罪的意愿又有犯罪的欲望,由此可以认为他在违反神圣的诫命以后还受到不服从之罪的约束,那么基督怎么会采取像亚当具有的那样的天性?我们相信基督决不会有任何犯罪的意愿,尤其是,他虽然采取了像亚当犯罪之前那样的人的身体,但他的身体一定不会是可朽的,因为亚当在没有犯罪之前决不会经历死亡。所以,由于基督决不会犯罪,我们必须问,如果基督采取的是亚当犯罪以前那样的肉身,那么基督为什么要承受死亡。如果他采取的肉身像亚当犯罪以后的肉身,那么基督似乎必然屈服于罪,为欲望所困,由于判断标准模糊不清而不能合理地区分善恶,因为亚当犯罪接受所有这些惩罚。

为了反对这种观点,我们必须回答说,可以设想人有三种状况:第一,亚当犯罪之前的状况,那时尽管死亡还没有到来,亚当还没有用任何罪过玷污自己,然而在他身上已有犯罪的意愿。第二,如果亚当选择坚定地持守神的诫命,那么他就会发生变化,因为可以进一步让他不仅不犯罪,(不)想要犯罪,而且他不会犯罪或不会想要逾越诫命。^①第三,犯罪以后的状况,处于这

^① 原译:“那么他虽然能够发生变化,因为可以让他不仅犯罪,而且想要犯罪,但他不会犯罪或不想犯罪。”——校注

种状况下的人必定要受死亡、犯罪、犯罪的意愿的追索。现在，这些不同状况的根本分歧在于：如果亚当选择遵守神的律法，那么他会获得奖赏；如果他不能遵守律法，那么他会遭到惩罚；因为前者不会有死亡、犯罪和犯罪的意愿，而后者会有死亡、犯罪和各种犯罪的意愿，这种一般的毁灭趋势和无助的状况使得人在堕落之后有可能重新兴起。那种死亡和犯罪没有实际来临的中间状况位于其它两种状况之间，在其中死亡和犯罪的力量 (potestas) 仍旧保留下来。

上述三种状况中的每一种都可以用于基督，作为他采取有形体的本性的一个原因。因此，他采取了可朽的肉身，为的是从人类中驱逐死亡，死亡在亚当犯罪以后是对人类进行惩罚的一种方式；如果亚当的意志不屈服于诱惑者的欺骗，那么实际上基督没有犯罪的意愿就来自这种状况。剩下的是第三种状况，或称中间状况，亦即有这样一个时候，死亡还没有到来，而冒犯的意愿已经出现^①。在这种状况下，亚当吃、喝、消化他的食物，睡觉，履行他作为人而属于他的其它所有功能，尽管这样做不会带来死亡的惩罚。

基督无疑也曾处于这些状况中，因为他吃、喝，履行人的肉身的功能。我们一定不要认为亚当有这么大的需要，除非他吃，否则就不能活；而是如果他从每一棵树上取食，他就能够永生，靠着它们的果实，他就不会死，因此凭着乐园里的果实，他的需要得到满足。众所周知，基督也有同样的需要，但是他用自己的力量可以加以控制，他的需要不会强加于他。这种需要在他那

① 原译：“而犯罪的意愿还没有出现。”——校注

里是在复活之前有的，而在复活之后，他的身体改变了，就像亚当的身体由于犯罪而发生变化一样。还有，我们的主耶稣基督本人教导我们，要我们在祈祷中希望他的意愿能在天上和在地下完成，希望他的王国来临，希望他可以把我们我们从邪恶中拯救出来。那些最忠诚的人相信得到赐福的人能抵挡一切邪恶。

有关我的信仰值得相信之处我已经写了那么多。如果我所说的有什么差错，那么连我自己也不会成为自己的爱人，乃至宁取那些我理应抛弃的东西，而不是更好的思想。^① 因为，如果我们身上没有什么善，我们的思想里也就没有什么值得我们爱的^②。但若从他而来的一切都是好的，唯有他才是善，那么我们更应当相信那不可变的善和一切善的原因所撰写的乃是善的。^③

《哲学的慰藉》

第三卷

[第9章] 哲学夫人：“我们已经揭示了幸福的骗人形式，如果你看清楚了，就让我们探讨真幸福究竟是什么。”我回答：“我知道了，财富不能使人满足，王国不一定有权力，尊贵产生不了敬意，荣耀不一定带来好名声，肉体享受得不到欢乐。”她说：“你知道为什么会这样的原因吗？”我回答：“我只是看到一缕光线，

① 原译：“那么连我自己也不会感到喜悦，乃至在更加明智的判断面前想要克制自己讲话。”——校注

② 原译：“如果不能提出什么好的意见，那么我们不应当胡思乱想。”——校注

③ 原译：“那么我们宁可认为那不可改变的善是善的，是我们所写的一切事物的原因。”——校注

还是请你把它更清楚地公布出来。”

哲学夫人：“原因是显而易见的，那就是：人的错误把单一而不可分的东西分开了，而且把真和美变成了假和缺陷。你想，一个什么都不缺的人，还需要权力吗？”我说：“当然不需要。”她说：“你说得对，任何事物如果在某一方面存在着弱点，那么就一定需要别的事物的帮助。”我说：“确实如此。”她说：“富足与权力具有同样的性质吗？”我说：“看来是这样。”她说：“那么，你认为应该蔑视这类东西，还是相反，尊重它们呢？”我说：“无疑，它们值得尊重。”她说：“那么，让我们有满足和权力之上，再加上尊重，我们把这三者看作为一件事。”我说：“如果我们承认事实，我们就要把它加在一起。”

她说：“你认为，这个整体是不体面的、默默无闻的，还是最出众的、广为人知的呢？^① 请你考虑，我们既然假定它什么都不缺，最有权力而又最值得尊重，那么，它还可能认为自己还缺什么荣誉需要追求，以免在任何方面被人瞧不起吗？”我说：“我必须承认，他本身已是名声显赫了。”她说：“因此，我们必须承认，荣誉和前三者是没有区别的。”我说：“是的，我想必定如此。”她说：“既然是这样，凡不需要什么外来的帮助，而自身已具有足够的权力、名誉并受到尊重的，是否也是最快乐的呢？”我回答说：“我想不到还有什么不幸会降临到他的身上。如果我们前面讲的他都拥有，那么我们不得不承认，这样的人是最幸福的。”她说：“我们可以进一步肯定，虽然富足、权力、名声、尊重、快乐的名称不同，但它们在实质上必然是没有差别的。是不是如此

^① 原译：“你认为，这个整体是不体面的吗？”——校注

呢？”我说：“必然如此。”

她说：“所有这一切本来是在本性上单一而纯粹的东西，但人们错误地把它们分开。当人们想得到其中某一部分时，由于它本身不分部分，所以人们既得不到原来就不存在的那个部分，也得不到他们不愿要的整体。”我问：“这是怎么回事呢？”她说：“有的人为了逃避贫穷追求财富，也放弃了权力，甘居卑下默默无闻，他甚至放弃了许多自然的快乐，以免失掉自己积累的钱财。但是，他用这种方法并没有得到他所追求的富足，结果却丧失权力，终生烦恼，低声下气，让人们瞧不起。另外，有的人只追求权力，不惜倾家荡产；蔑视享乐和本身不具有权势的荣誉和名声。你看，这样的人缺少的东西何其多！有时候甚至连生活必需品都没有，有时候被焦虑所折磨，凡此种种，他都无法逃避，最后连他竭力追求的权力也丧失了。至于荣誉、名声和快乐，都可以类推。因为它们彼此相同，任何人只想追求其中之一而排斥其它，那么连他追求的那一样也得不到。”我问：“那是为什么呢？谁不想努力获得这一切呢？”她说：“如果谁想要同时获得所有这些东西，他就应当欲求幸福整体。^①但我们已经指出，这些东西是无法一一兑现它们所许诺的，请问他们还能从这些东西中找到幸福吗？”我说：“当然不能。”她说：“因此，虽然有人认为这些东西会单个地提供他所要的，但在这些东西中是找不到幸福的。”我说：“我承认，这是真实不过的。”

她说：“现在，你已经知道了幸福的各种虚假形式和造成它们的原因，你要注意相反的方面，你就会发现我曾答应你的那种

^① 原译：“人们是想一个一个地得到全部幸福。”——校注

真幸福。”我说：“这一点即使是盲人也能识别。当你在揭露虚假幸福的原因时，早已阐述清楚了。如果我没有错的话，那种真正完美的幸福会使一个人满足，拥有权力，受人尊敬，闻名于世，并且享受欢乐。再者，你要知道我对这些已有深刻的理解，我承认，任何能真正提供完满幸福的东西本身就是一个整体，我对此有清楚的认识。”她说：“我的学生啊，你能有这样的看法很幸福，但愿你再注意一点。”我问：“还要注意什么？”她说：“你想这样的幸福能在有朽而短暂的人生中产生吗？”我说：“我想不能，你已经说过了，无须再加证明。”她说：“这就是说，这些东西给予人们的，只是真善的影像，或是某种不完美的善，而不是真正而完美的善。”我说：“是这样。”她说：“既然你已经知道真幸福是什么，以及什么是真幸福的假象，那么就应该进一步学习真幸福在何处才能得到。”我说：“我盼望已久了。”她说：“正像在柏拉图的《蒂迈欧篇》中所说的，即使是最小的事，也要祈求神的帮助。^①你想，现在我们该怎样做，才能发现那至高无上的善（summum bonum）之所在呢？”我说：“我们必须祈求那万物之父，没有他的引导，什么事情都不会合理而适当地开始。”她说：“很对。”有诗为证。^②

[第9首诗] 天地之父啊，你维系世界的永久秩序，让时间绵延不绝，

你屹然不动，但使万物运行不息；

① 参见柏拉图：《蒂迈欧篇》27C。——校注

② 该书的体例是每一章后面跟着一首诗。——译注

没有任何外在原因促进你的造化，
你的美意让嫉妒无处藏身，
你的善使一切蒙受恩典，
你以最高的典范制造被造物的形式，
你以公正之心制造世界的公正。
你的完善成全了整体中的部分的完好，
你使自然元素平衡，冷和热，燥和湿互相制约，
火不致炎热上升过速，土不因地的吸力下降太低。
你将一切作为推动者的灵魂置于三种自然本性之中，^①
灵魂散布在不同族类的若干部分，分作两个循环体系，
最高的理智和天体各按比例运行，
你以同样的原因造成灵魂和低级的生命，
把它们固定在轻巧的马车上，又宽广散布，
这就是你那慈父般心怀中的天地，
天地大系如同火一般上升，又返回于你，它们的上帝。
慈父啊，让我的心灵能上达到你那至尊的座底，
让我沐浴恩典之泉，见到你的光芒，
把你的清晰面容，铭刻在我的心灵；
扫除蒙在我上面的尘世拖累，
只是你有光辉，在你处有安全与平和。

^① 指亚里士多德所说的植物灵魂、动物灵魂和人类灵魂。——译注。原译：“一切推动的灵魂置于三重本性之中。”此处依 Joachim Gruber 的评注，应指《蒂迈欧篇》35A 以下所描述的灵魂的创造过程：灵魂乃是存在、同一和差异三者的混合物。此外，如 James O'Donnell 指出，在新柏拉图传统中，灵魂居于理智和物质世界这两种自然本性之间。——校注

虔诚的人，无不朝向你的光芒，那光是他们的初始，他们的指引，他们的命运，他们的道路。

[第 10 章] 哲学夫人说：“你已经明白了不完美的善与完美的善的形式，现在要向你指出那完美的幸福究竟在哪里。首先要清楚，刚才你所说的那样完美的善，是不是在自然界中存在，免得让我们受某种假象所欺骗，而迷失事物的真理。但是，不能否认这种善的存在，也不能否认它是一切善的真正根源。因为所谓不完善，就是它不完全。所以，如果在任何事物中有不完全的东西，那么就在这事物里必定有完全。因为，如果一旦取消完全，就不能想象不完全。自然界不是从缺陷和不完全开始的，而是开始于完全和绝对，然后才退化为低级和软弱的形态。如果像我们所说，确有某种不可靠又不完全的幸福，那么可靠而又完全的幸福的存在也就是没有疑问的了。”我说：“结论非常确凿又非常真实。”

她说：“请考虑一下，这完全的善究竟在哪里呢？人们心灵中的普遍观念，证明万物的主宰——上帝，即是善。既然没有什么东西可以想象为比上帝更好的了，谁能怀疑上帝是无与伦比的善呢？^① 理性既然告诉我们上帝是善，它也就说服我们相信上帝是完全的善。假如不是这样，他就不能是万物之主宰，一定还有比他更优越的东西存在，这东西不但更完善，而且比他更悠久。因为我们已经证明，一切完全的东西先于不完全的东西。因此，为了防止无限倒退的推论，我们必须承认，至高无上的上帝是最高的善和最完全的善。可我们已经确认，完全的善就是

^① 原译：“谁能怀疑上帝是善呢？”——校注

真正的幸福,因此,真正的幸福必然地存在于上帝之中。”我说:“是这个道理,这是无法反驳的。”她说:“但是,我希望你用良心和决心坚定地相信这个道理,最高的上帝是最高的善和最完全的善。”我问:“我应该怎么想呢?”她说:“你不要认为万物之父中充满的最高的善,是从外界取得的;也不要认为,上帝所具有的幸福和具有幸福的上帝,是两种不同的实体(substantia)。因为,如果你认为上帝是从外界取得善的,那么就会想那授予者要比接受者更优越,但是,我们已经确定,上帝是万物中最优越者。如果你认为善为上帝本性所具有,但又认为它是作为一种与上帝不同的东西而被上帝所具有的,那么,我们既然说上帝是万物的本源,我们就不能想象是谁把善和上帝这两种不同的东西结合在一起的。最后还要说一点:凡是甲与乙有区别,那么甲无论如何不能又是乙。因此,凡是本性上与最高的善有区别的,就不是最高的善,我们不能如此不敬地想象上帝。世界上没有比上帝更优越的东西。因为,任何事物绝对不可能比它的来源更为优越。因此,我们可以得到最正确的结论:作为万物本源的上帝,他的实体自身就是最高的善。”我说:“非常正确。”她说:“那么,你同意说最高的善就是幸福了?”我说:“我同意。”她说:“那么,我们必须承认幸福本身就是上帝。”我说:“我不能否认你前面的论证,我明白你现在做出的正是前述命题的推论。”

她说:“你再看一看,是否还可以同样确切地证明:不可能存在两个不同的最高的善。如果两个好的东西不相同,显然是由于甲只能是甲,而不能是乙,甲和乙不能兼容之缘故。既然它们各有欠缺,就不可能是完全的。既然不是完全的,显然也就不是

最高的,由此可知,不可能存在两个互相区别的最高的善。因此,我们就证明了幸福和上帝都是最高的善,最高的幸福必然与最高的神结合在一起。”我说:“没有比这更真实的结论,更确定的论证了;也没有比上帝本身更有价值的东西了。”

她说:“正像几何学家从已经证明的命题得出推论那样,我也要再给你作一层推理:人们由于得到幸福而成为幸福的人,而幸福不是别的,就是神性。显然,人们由于得到神性而成为幸福的人。同样,人们由于得到了正义而成为公正的人,由于得到了智慧而成为聪明的人。由此类推,人们由于得到了神性也必然成为神了。所以,每一个幸福的人都是神。可是,从本性上说,只有一个唯一的上帝,不过,这不妨碍许多人分有上帝而成为神。”我说:“这真是绝妙而又可贵的推理。”她说:“还有更美妙的呢!理性要我们更上一层楼。”我问:“那是什么?”

她说:“幸福似乎包含许多东西,是不是这许多东西是作为各不相同的部分而共同构成幸福的整体呢?或者,它们其中的一个成为幸福的实体(substantia),其余不过只是与它有些干系而已?”我说:“我希望你作些详细的说明。”

她说:“我们不是说幸福就是善吗?”我说:“是的,是最高善。”她说:“你可以把它归于幸福的全体。因为最高的满足、最高的权力、乃至尊敬、荣誉和快乐,都被看作为幸福。”我问:“为什么是这样呢?”她说:“满足、权力和其它种种,都是幸福的分支;或者说,它们与善的关系,犹如肢体与头部的关系一样,是吗?”我说:“我知道你打算说什么,我要听听你的论证。”她说:“请注意这个问题的说明。如果这些都是幸福的部分,那么它们之间应该是相互区别的;正是由于各不相同的部分的特性,才构

成一个整体。但是，我们已经说明，所有这些都是同一的，所以它们决不能是部分；否则，幸福就是由部分组成的了，这是不可能的。”我说：“这是毫无疑问的，但是我还想听更多的道理。”她说：“很明显，这些东西都与善有联系。人们追求富足，因为富足被认为是善；人们追求权力，因为权力被认为是善。同样，尊敬、荣誉和快乐也是如此。因此，善是人们一切欲望的总和与原因。如果不是现实的善或是伪装的善，人们不会去追求。但是，那些本性上并不是善的、但看起来似乎是善的东西，会被人们当作真善来追求。因此，人们欲望的总和、核心和原因，也就被认为是善。善成为追求的原因和主要目标，不同的只是追求所用的手段。例如，一个人为了健康而骑马，他不是为了骑马本身，而是为了健康的目的。因此，人们所追求的一切，都是为了善，与其说是追求那些事物，不如说是为了善本身。至于追求其它什么东西，那都是为了幸福，由此可知，幸福才是人们追求的唯一目的。通过这些论证，可以清楚地看到，善与幸福乃是同一的本质（substantia）。”我说：“我看没有人会有异议。”她说：“我们已经证明上帝和真正的幸福是同一的，也是唯一的。”我说：“是的。”她说：“那么，我们可以作出确定的结论，上帝的本质只是在善之中，而不会在其它什么地方。”有诗为证。

[第 10 首诗] 一起来吧，你们这些囚徒，
虚幻的情欲用无情的锁链，
将你们世俗的心灵禁锢。
这里是解放的自由台，
这里是愉快和安宁的乐土，

这里收容一切不幸的男女。
塔古斯^①的金沙，
赫母^②的富庶，
热带印度产的珍珠翠玉，
都不能使人心明眼亮，
反而让心灵更加盲目，
陷入更黑暗的深渊，
把我们的心灵埋藏在最深的地穴之中。
而引向天堂之光，
让我们远离黑暗，
那些在这真光照耀下的人，
一定会否认福布斯^③光线的明亮。

[第 11 章] 我说：“不错，最可靠的证明建立在强有力推理的基础上。”她问：“如果你认识到善本身是什么，你如何评价它呢？”我说：“我无限地敬重它，因为它可以使我在认识上帝的同时，同时认识上帝就是善。”她说：“如果你认为刚才的结论能成立，我将以最正确的推理来说明这一点。”我说：“我承认那个结论能成立。”她说：“我们已经证明，许多人所追求的那些东西，其实不是真正的、完全的善。它们各不相同，各有欠缺，因此无法说明完满而绝对的善。当它们结合起来，成为一种形式和一种

① Tagus 是流经西班牙和葡萄牙的河流，古代盛产黄金。——译注

② Hermon 是叙利亚和黎巴嫩之间的山区，是古代富庶地区。——译注

③ Phoebus 是对太阳之神阿波罗的称呼。——译注

力量时,才是完满而绝对的善。甚至连富足、权力、尊敬、名声、快乐等,除非它们合而为一,否则一点也不值得追求。”我说:“这已经被证明了,没有什么可怀疑的。”她说:“那么,这些东西由于相互有别而不能成为善;但当它们合而为一时就成为善了。它们之所以成为善,岂不是由于合而为一吗?”我说:“我看是这样。”她说:“你是否同意说,它们之所以为善,是由于它们分有了善才成为善的呢?”我说:“我同意。”她说:“按照同样的推理,你必须承认,统一和善是同一回事。因为从本性上讲,它们不存在不同的特性,它们的本质(substantia)是相同的。”我说:“我承认。”她说:“你是否知道,凡是统一多久,也就能保持和存在多久?反之,凡是分解而不再统一时,也就灭亡和消失?”我问:“这是怎么回事呢?”她说:“从生物界来说,只要肉和灵统一在一起,就有了称为生物的东西。但是,一旦这种统一瓦解,双方分离,生物体就死亡,不再成其为生物。人的身体也是这样,只要各部分相结合,保持单一形式,就是人的形体。但如果身体四分五裂,失去了统一性,也就不再成其为人身了。这样的结论显然也可以运用其它事物上。每一事物只要是统一体,就可以持续下去,一旦失去统一性,也就消亡。”我说:“我观察过其它许多事物,觉得毫无例外。”

她说:“就本性来说,有没有什么东西没有持存的欲望(subsistendi appetentia),而宁愿毁灭和死亡呢?”我说:“我观察过具有意愿的动物,如果没有外来的压力,我发现它们都有保存自己的意愿,而不愿自趋灭亡。每个动物都努力保护自己的生命,躲避死亡和毁灭。但是,对青草、树木和一切无生命的东西而言,情况是否这样,我十分怀疑。”她说:“你不要对此产生怀疑,因为

你已看到青草和树木都生长在适宜于它们的地方；在符合它们本性的地方，它们不会过早地枯萎和死亡。有些生长在平原，有些生长在上山，有些为沼泽地所哺养，还有些紧附在岩石上；另有一些以荒凉的沙漠为肥沃的土壤，如果把它们移植别处，就会凋谢。大自然给每一种植物以适宜的条件，尽可能使它们生存下去，免除死亡。为什么所有的植物都把口埋在土里，用根吸收养分，通过木髓和表皮输送活力？为什么木髓是最软的，常常位于树木的中央受到保护，而树的最外层表皮，以其坚硬保护树木，抵制气候的侵袭？大自然是何等地周密，通过种子的生产，繁殖各种物种。谁不知道，所有这一切好像是一部机器，不仅使它们目前能够存在，而且一代一代地永远保存下去。那些所谓没有生命的东西，岂不是也以同样的方式在追求自己的发展吗？为什么火焰因其轻而上升，物体因其重而下落？不是因为这些位置和运动适合于它们的本性吗？每一种物体都有适应于保存自身的东西；另外，每一物体都因内部的对立而毁灭，所以，它们都要保存对自己有益的东西而排除有害的东西。比如，坚硬的东西，像石头，总是把各部分紧紧地凝成一团，这就抵制了轻易地分解；流动物体，像空气和水，确实易于分解，但也同样易于重新结合。火却不能作任何分解了。我们现在所讲的，并不是有意识灵魂的意志活动，而只是自然的运动。甚至当我们无意识地消化食物，睡眠时无知觉地呼吸，有如在其它生物那里，对于自己生存的热爱，并不发自理性动物的意愿，而是出于自然的本能。由于外界的压力，意志往往会有死亡的念头，这是违反本性的恐惧所致。另外，意志有时会限制自然的欲望，比如，繁殖本来是保证有朽生物延续不绝的唯一的功，然而意志有时会

对它加以限制。可见,这种对自我保存的爱不属于理性动物的意志,而是出于自然的本能。天意把持续的生存特权给予被造物,使它们本能地、尽可能地追求生存。因此,所有被造物在本性上都具有逃避死亡和追求持久生存的愿望。你没有理由怀疑这一点。”

我说:“我承认,以前有不确定的看法,现在我不再迟疑了。”她说:“凡是追求延续和保存的生物,必然追求统一。因为没有统一,就不能保持存在。”我说:“确实如此。”她说:“那么可以说,万物都追求统一。”我说:“赞成。”她说:“我们已经说明,统一与善是相同的。”我说:“你确实证明过。”她说:“万物都追求善。你可以得出结论:善是万物所追求的对象。”我说:“完全正确,如果万物不是归于虚无,毫无目的,随意飘流,那就必然有一个普遍的目的,这就是至善。”她说:“我的学生,我为你叫好,你的心中已经扎下稳固的真理。刚才你还说不理解,现在你已经明了。”我问:“那是什么呢?”她说:“那就是万物的最终目的。千真万确,它就是万物所追求的。既然我们已经推断它就是善,我们就必须承认,善就是万物的最终目的。”有诗为证。

[第 11 首诗] 彻底探求真理的人,
不愿徘徊在错误道路上的人,
转向他内在的眼光,
把冲动纳入圆融的轨道,
要告诫他的心灵,
他的心灵里有他孜孜以求的深藏的宝藏。
好像是埋在黑云后面的,

将比福布斯的光线更加光明,更加清亮。

肉体没有扑灭心灵的光,

尽管它带来了使人遗忘的质料。^①

真理的种子保存在我们胸中,

娴熟的学习指点它。

当我们问及回答什么是真,

恩典岂不是已经驻留在心中?

如同柏拉图的缪斯之神曾把真理告诉过我们,

各人所学的只是重新记起。^②

[第12章]我接着说:“我非常赞成柏拉图的学说。你已经是第二次提醒我记起这些学说了。第一次是由于肉体的影响而忘记的,第二次则是由于深重的苦恼而忘记了。”她说:“如果你回想起我们前面的论述,你马上就会记得你当时所不理解的问题。”我问:“什么问题?”她说:“那就是世界被什么统治的问题。”我说:“我记起来了,我确实承认我不明白那个问题。我现在虽然能料到你要说什么,但还是盼望能听到你更加透彻的论述。”她说:“刚才,你认为世界无疑由上帝所统治的。”我说:“我现在毫无疑问,而且以后仍然是这样。我要简明地解释一下令我达到这个结论的推理。我认为,世界是由复杂而又对立的各部分组成,只是由于‘太一’把如此不相同的事物统一起来,才可能有一个统一体。再者,只是由于‘太一’把融为一体的事物牢牢抓

① 原译:“肉体不能再扑灭属灵的光,而只是那光对面昏暗的灯。”——校注

② 指柏拉图关于学习即灵魂的回忆的学说。——译注

住,这些结合在一起的事物因性质各异才不会再次分离和解体。只是由于‘太一’自身虽沉静不动,却把多种多样的运动安排得井井有条的,自然界的秩序才会如此确定,才能在时间、空间、因果性和性质各方面运行不息。那个确保万物生存和运动的‘太一’,我用大家熟悉的名词,称之为上帝。”

她说:“既然你这样想,那么我能轻松地使你回到幸福的家园。不过现在让我们把过去提出的问题,再作一番探讨。我们不是把富足放在幸福的行列中吗?并且同意上帝就是幸福吗?”我说:“的确如此。”她说:“那么,他统治世界不需要任何外在的帮助;如果他需要外在的帮助,他就没有完全富足。”我说:“必然如此。”她说:“因此,他只靠自己安排万物。”我说:“毫无疑问。”她说:“我们已经证明上帝就是善。”我说:“我记得。”她说:“既然他是靠自己安排万物,而我们又承认他就是善,那么他是以善安排万物的。这好像是船之舵,世界的架构靠他维持,得以稳定,不致解体。”我说:“我完全同意,也已经料到你会这样说。”她说:“现在看来,你更加关注真理了。不过我要讲到的,显然也值得关注。”我问:“那是什么?”她说:“既然我们合理地断定,上帝以善为舵驾驭万物,同时我也说明,万物因其自然倾向(naturalis intentio)而趋向于善,那么谁能怀疑万物是自愿接受领导的吗?万物岂不是按照自身的意图而服从那个最高安排者的意志的吗?”我说:“一定是这样。如果统治不能拯救顺从者,而只是诋毁者的桎梏,那么这种统治就不能算是幸福。”她说:“就本性来说,没有什么东西是反对上帝的。”我说:“当然没有。”她说:“既

然我们已经同意,上帝因其之为幸福而是最有权能者,^①有谁企图反对他而能得逞呢?”我说:“决不能成功。”她说:“因此,谁愿意或能够反对这最高的善?”我说:“我想没有。”她说:“那么,以其力量来统治万物,以其温和来安排万物,就是最高的善了。”我说:“我是多么欣喜啊!不仅是因为你说出的至关重要的结论,而且更是因为你证明的话语,让我为自己的狂妄自大和愚昧而羞愧不已。”

她说:“你听到过巨人进攻天宫的神话故事吗?他们反被一股强大的力量所击倒,这是他们的报应。但你要是愿意辩论,也许在争论中会放射出一些美丽的真理火花。”我说:“悉听尊便。”她说:“无人怀疑上帝的全能。”我说:“凡是理智健全的人,都不会怀疑。”她说:“上帝既然无所不能,就没有什么事办不到。”我说:“是这样的。”她说:“上帝能作恶吗?”我说:“不能。”她说:“那么,因为他无所不能,而且又不作恶,所以恶就不存在了。”我说:“你的论证编成一个无法解开的迷宫,这个迷宫的进口和出口处是同一个,这是跟我开玩笑吗?或者,你是想用一個奇妙的圆圈来说明上帝的单纯性吗?刚才,你从幸福出发,说幸福就是最高的善,又说最高的善在最高的上帝那里;你证明上帝就是最高的善和完美的幸福;你又由此证明除非人也同样成为一个神,他不会幸福,这个推论如同给我的小小礼物。^②此后,你又论述善的形式(*boni forma*)就是上帝和幸福的本质(*substantia*),还告诉

① 原译:“上帝是幸福方面的最高权威的。”——校注

② 原译:“你又认为,除非人与上帝相似,否则一个小小礼物不会使人。”——校注

我这个统一体就是善自身，它为万物的本性所追求。你还论证上帝以善为舵来统治世界，而万物都自觉地服从；世界也没有恶的本性。所有这些都不是外部的和跳跃的证明，而是根据内部的证明一一推出的，每一项由于前一项而信实可靠。”

她回答说：“我们没有和你开玩笑。我们一开始就祈求上帝的帮助，由于上帝的恩典，我们完成了这项伟大的事业。神圣实体的形式既不会被分割在外界事物之中，也不会从外界事物中获得什么。正如巴门尼德所说：

‘这是像一个在各方面都相等的圆球。’

上帝推动事物运转，他自己却保持不动。如果我们没有提出跳跃的理由，而是根据我们所探讨的问题的内核，那么你不该感到惊讶，因为从柏拉图学派那里，你知道我们使用的语言与所讨论的事情有紧密的联系。”有诗为证。

[第 12 首诗] 有灵能凝视善的本源的人有福了，
能脱离尘世的拘禁的人有福了。
色雷斯的吟唱诗人^①为丧妻的苦楚，
唱出悦耳的悼歌，
歌声的力量如此震撼，
使树林跃动，溪水不流，
野兽也变得温柔驯服，
赤鹿与雄狮为伴，野兔与猎犬为友。

^① 指希腊神话的英雄和诗人俄耳甫斯(Orpheus)，对他的崇拜是神秘的宗教。——译注。下同。

这种驯服猛兽的歌声，
却无法安慰诗人燃烧的心，
他觉得天神是铁石心肠，
于是降至帕鲁图^①的地宫巡访。
他的歌调既轻曼又是呐喊，
把音乐之母的灵感，
把他的无限悲情，传达到铁腕的权威，
他的爱心增加了忧愁的力量；
他的哀鸣震撼了地狱，
他到处祈求恩赦。
亲热的歌调，
打动了三头守门犬；
弗里斯^②也为他洒下同情的泪水；
易克赛恩^③之轮
也不再迅速旋转；
坦特勒斯^④虽焦渴难耐，
也不去饮用送来的甘露；
兀鹰因留意清唱，

① Pluto 是古希腊神话中掌管地下世界的神。

② Furies 是希腊复仇三女神 Erinyes 的拉丁文称呼。

③ Ixion 是希腊神话中的一个国王，因企图引诱宙斯的妻子赫拉而被捆绑在永恒的火轮上。

④ Tantalus 是希腊神话中的一个国王，因为在众神之宴上贡献了儿子的肉，被处以永恒的饥渴。

停止啄食第丢斯^①的肝脏。
众鬼恐惧的大王
终于叫出“我们被你的歌声折服，
带走你的爱妻吧，
这个礼物是对你的歌唱的回报；
但你不能违反这个戒律：
在带她没有离地狱以前，
不许回头看她。”
谁能把戒律置于爱人之上，
爱情是心愿，不是戒律。
可怜在这黑夜时辰，
奥菲斯看了一眼，
尤丽笛丝^②瞬间命丧黄泉，
愚蠢的爱毁灭了他和他的爱妻。
你要记住这个虚构的故事，
向上思考光明的人，
你那黑暗心灵仍在转动，
如果被肉眼所制伏，
就要返回帕鲁图的地宫，
你祈祷许久的，
失在你所看的地宫。

① Tityus 是普罗米修斯的拉丁文称呼。

② Eurydice 是俄耳甫斯的妻子。

三 爱留根那

爱留根那(Johannes Scotus Eriugena,约 815 -约 877 年),爱尔兰人。840 年左右赴法国,在法兰克王秃头查理的宫廷学校任教长达 25 年之久。他曾翻译了当时深受人们称道的伪狄奥尼修斯的著作,取名为《大法官书》,^①这部拉丁文译本影响了许多基督教学者。他约于 851 年写成的《论预定》,约于 862 - 866 年间完成的代表作《论自然的区分》都受到教会的谴责。

《论自然的区分》

第一卷

老师:我常常思考,并极力细心探讨,心灵所能了解的或者超越心灵力量所能及的全部事物,从最根本和最重要的方面来看,如何区分为存在的与不存在的。我想到了一个概括所有这些事物的词语,这个词语用希腊文表示是 *physis*,用拉丁文表达是 *natura*,就是自然。你认为不是这样吗?

学生:我想也是如此,我同意你的说法:虽然我才开始走上理性探索的道路,我也觉得事情就是这样的。

^① 在爱留根那之前,这些著作就已被认为是雅典大法官狄奥尼修斯的著作,他只是接受这一传统而已。——校注

老师：那么，“自然”就是我现在说的所有存在和不存在的物体的一般称号了。

学生：确是这样。因为我们可以感觉到的世上的一切如果没有这样的称号，我们就无法进行思考了。

老师：既然我们都同意这个名称是一个一般名称(*generale*)，^①我希望你说一说把自然按照一定的种差加以区分为不同的种的原则(*ratio*)。或者，如果你愿意的话，我先试着区分一下，然后由你来对我的区分进行评论。

学生：我请求您先开始吧，因为很想听您区分事物的真正原则。

[1] 老师：我认为，自然可以通过四种种差区分为四个种(*species*)^②：它首先是这样，自然是创造，而不是被创造；其次是，它是被创造的，又能创造；第三是这样一种形式，它是被创造的，而不能创造；第四种形式是，它既不能创造，又不能被创造。在这四个种之间，两两对立。第三个种和第一个种相对立，第四个种与第二个种相对立。不过第四种方式属于不可能的范围，因为它的特征(*differentia*)是不可能存在。你认为这样分类对不对呢？

学生：确实很对。不过我希望您把那种区分再讲一遍，这样您前面所说的形式(*formae*)的对立会更加清楚。

老师：你看，要是我没有弄错的话，第三种形式和第一种形式对立。第一种形式创造而又不被创造，跟被创造而又不创造

① 或可译为“有关属(*genus*)的名称”。——校注

② 原译：“自然可以区分为四种不同的形式”。——校注

是对立的。第二种形式处于第四种形式的对立面；因为第二种形式是被创造，而又创造，相反，那个第四种形式是既不创造，又不被创造，跟它是完全矛盾的。

学生：我明白了；不过你谈到的第四种形式使我很费解。对于前面三种形式，我丝毫没有怀疑。因为可以明显看出，第一种是一切存在与不存在事物的原因；第二种形式是创始的原因；第三种则是产生于时间与空间之中的那些事物。所以，我觉得有必要对每一种形式作更为精确的讨论。

老师：你想得很对。我希望按照你的想法，来决定讨论的顺序，首先讨论哪一种自然的形式，请你决定吧。

学生：在其它之前先说一说第一种形式，无论赐予我们的心灵之光关于它会说些什么，^①我看是比较合适的。

[2] 老师：就这样吧。不过首先有必要先扼要地说一说前边已经说过的问题，即把万物分成存在的和不存在的那个最高级的和最根本的分类。

学生：完全正确，并且十分适合于我们的目的。因为我看讨论只能从这一点出发：不仅因为这是万物最根本的区别，而且因为这的确深奥难懂，比其它区别有过之无不及。

老师：正因为这样，万物这种原始的、作为准则的区分，需要有确定的解释方式。

[3] 第一种方式似乎是这样的：理性以它为根据，要求一切易于引起感官感觉或理智知觉的事物，都有理由认为是存在的；

^① 原译：“我看还是先说一说第一种形式所提供的是什么样的心灵的光辉。”——校注

而与此相反,那由于本性卓绝,不仅超于物质,即感性之外,而且超于理智(intellectus)以及理性之外的存在,却又表现为不存在。不存在的东西只有通过上帝,通过质料(materia)^①,还通过一切以上帝为根据的东西的理由和本质^②,才能正确地理解。而且这样说是不无原因的;因为只有唯一真实的上帝才是万物的本质(essentia)。正如狄奥尼修斯所说:“存在的全体是超存在的神性。”神学家格里高利^③也用许多理由(rationes)来证明,可见的与不可见的被造物,其实体或本质(substantia)究竟是什么(quid sit),是不可能运用理智与理性(ratio)来领悟的。所以,正像上帝本身超出所有的被造物之外,根本不能为任何理智所把握一样,由上帝创造并处于上帝之中的被造物的最深奥处的本质(ousia)是不可能被理智领悟的。如果企图对于注意到的本质加以理解,也是办不到的。因为,对于每个被造物,或是通过肉体的感官所知觉到的,或是通过思维所把握的,不过是那自身不可理解的本质(就像我们刚才说的那样)的某种偶性(accidens)^④。对于本质,通过质量、数量、形式、质料或某一确定的特点、地位或时间所认知的,并不是本质(essentia)是什么(quid),而只是它存在“这一事实”(quia est)^⑤。所以这就是前述存在的与不存在的事物最根本和最高的区分方式。如果说这一种方式

① 原译:“事物”。——校注

② 原译:“基础和存在方式”。——校注

③ 指纳西昂的格里高利。——校注

④ 原译:“可以说不过是每个存在的一种本身不可理解的附属部分而已”。——校注

⑤ 原译:“并不是存在是什么,而是存在的这个(quia)。”——校注

只是相对于实体的缺乏(privationes),如眼睛的视力及盲目,那是我根本不能同意的。那绝对不存在的,那不能存在的,那并不是因其存在(existentia)的卓越而超越理智的东西,我看不出它怎能包括在这种事物的区分方式中呢? [除非某人可能说,那些存在的事物的缺席、缺乏并不是绝对的虚无(nihil),但是通过这些存在着的事物的某种不可思议的力量蕴含了(绝对的虚无),以便它们自身也能以某种方式存在。]①

[4] 现在来研究存在与不存在的第二种方式,这种方式存在于被造物本性的层级和种差之中,②从最接近上帝的最卓越的纯理解力开始,直至理性与非理性被造物的边缘;说得更清楚些,就是从最崇高的天使直至理性与非理性灵魂的边缘部分,也就是吸取营养不断生长的生命。吸取营养和使身体成长的灵魂,是灵魂所共有的部分,是最低级的部分。每一区分的界限的每一个层次,包括它的最低层级(也就是身体的层级,整个区分在此终结),都可以通过令人惊奇的理解方式,被视为存在和非存在(esse et non esse)。因为,对低级的肯定就是对高级的否定。同样,对低级的否定就是对高级的肯定。无疑,肯定高级也是对低级的否定。确定对高级的否定将导致对低级的肯定。可以肯

① 原译:“除非那些由于自身的格外卓越而不存在或不能存在,也超越理智的东西,能够放到事物的区分之中来看待,才会有缺乏、对立和否定的情况,它们并非是完全不存在,而被不可思议的自然能力所支撑,有,而也是一定程度上的存在。”此句拉丁文较为复杂,核心义为缺乏不是绝对的虚无,不能体现第一种区分中可认识对象的存在与超越认识能力的对象不存在之间的对立,此处的翻译参考 Francis Bertin 的法译本。——校注

② 原译:“被造物有不同的本性和层次”。——校注

定地说,肯定了人,我指的人是有朽一方面说,就是对天使的否定。对人的否定确实是对天使的肯定;反之亦然。因为,如果人类是一种理性动物,它是有朽的和看得见的,而天使就不是一种理性动物,它是不朽的,也是看不见的。同样,如果天使涉及上帝和事物原因的实质性理智活动,那么人在事实上就不涉及上帝和事物原因的实质性理智活动。从一切天体的本质直到万物的最高层次,我们都可以观察到这同一个原则;但是这个原则向上推到最高的否定,最高的层次便中止了。因为最高的否定不能肯定比自身更高的造物。存在着三个层级,称为平等层级。其中第一层级包括基路伯天使,撒拉弗天使和有位天使;第二层级包括大德,大能和宰制天使;第三层级包括统权天使,大天使,天使。向下便降到最低的层级,这个层级,或者否定或者肯定比自身高的层级,因为不论它否定还是肯定,在它之下就一无所有了,因为在它前面的一切事物都高过它,它前面的事物没有比它更低的。因此,每个理性的和理智的被造物的层级都可表示存在或表示不存在。就它可以被比它高的或就它自身可以认识而言,它是存在的;就其不允许它自身被较低者认识来看,它不存在。

[5] 第三种方式适合于那些使得丰富多彩的可见世界趋于完善的事物,也见之于处于自然最隐秘深处的前在原因中。因为在生成过程中,这些前在的原因在质料和形式之中,在时间和地点之中为我们所认识,^①根据人们(言语的)的奇怪习惯,我们

^① 原译:“不管是什么原因的形成,通过不同时间与地点而产生的质料,也为我们所认识。”此处改动参照了 Jeauneau 的最新拉丁文校订本,下同。——校注

就称之为存在(esse)。反之,凡隐藏于自然深处,尚未出现在一定的地点、时间、一定的质料或形式之中,也没有出现在其它偶性之中的原因,根据前述同样的(言语的)习惯,我们就称之为不存在。这一方式的例子是广泛的,尤其是见诸人的本性中。上帝按照自己的形象同时创造第一个和所有的人,但是上帝没有立刻把他们展现在这个可见的世界中,而是在一定的时间和一定的地点根据上帝自己(从一开始)就知道的某种顺序,把那种他已经同时制造好的本性带进可见的存在(essentiam)。凡在世界上可见和已经出现的这些东西,我们就称之为存在;而那些隐藏的、尽管是注定会存在的东西,就被称之为不存在。第三种方式与第一种方式不同。第一种方式是一般地存在于万物之中,在万物的原因与结果之中被同时创造出来。第三种方式是特殊地存在于那些事物之中,它们的原因一部分地是潜在的,它们的结果却部分地显露出来了。世界的结构本来就是由它们构筑成的。这一方式还牵涉到这一看法,它注意到存在于动物、植物以及树木之中的生命力。只要这种生命力还默默地隐藏在自然中而没有表现出来,它就是非存在,而当它显现于树木和植物的开花结果之中,那么,这种东西就是存在。

[6] 第四种方式是那样的方式,根据哲学家们的意见,这种方式不是不可能的,它是说只有依靠理智才能理解的那些事物才是真正的存在;相反,那些通过发生、通过质料在时间和空间中的运动而延伸或收缩从而变化着、凝聚着或分解着的東西,只能说实际上是不存在的,这种看法适用于能生能灭的一切形体。

[7] 第五种方式是指理性(ratio)仅仅在人性中注意到的那一种:由于罪恶,人性舍弃了它固有的上帝的尊严形象,也就失

去了它的存在,所以可以说它不存在。但是,人性由于上帝独生子的恩典而得以恢复,又被领回到它原来的纯朴状态,因为其本性是按照上帝的形象塑造的,它又开始存在了,并且开始存在于按照上帝的形象所塑造的人的身上。使徒保罗所说的似乎与这个方式有关;他将不存在的东西称为存在;^①这就是说,圣父上帝要求那些起初做人时迷途、堕落到一定程度的非本质(non substantialia)的人,通过对圣子的信仰,与已经因信基督而获得再生的人一模一样地获得新生。也可以这样理解,上帝每日从自然的深处召唤那些人,他们在那儿可以看作是不存在的;而他们可以显现出具有可见的形式、质料以及其它潜在事物也能够显现的方式,善于探索的理性,在这种存在方式以外还会发现另外的方式。如果你没有不同的看法,我想关于这个问题已经谈得相当充分了。

学生:确实讲得够多的了,不过奥古斯丁所说的一句话还是令我有些迷惑,那就是说,“天使的本性在万物之前生于荣耀,而不是生于时间。”^②通过这点也可考虑到万物的初始原因在自身以外,它是天使本性的首要范例,希腊人称之为原型,首先存在于上帝,其次存在于自身,然后再考虑到作为他们结果的被造物自身。

[11] 老师:关于前述的自然区分,我们所理解的第一个区分(differenia)是创造而不被创造。这是不无道理的,因为这一自

① 参见《罗马书》,第4章,第19节,和合本作“使无变为有的神”。——校注

② 参见奥古斯丁:《〈创世记〉字义解》,4,24,41。——校注

然的种(naturae species)只能用来述谓上帝,^①只有他才能被看作 anarchos,也就是说,他没有开始,他创造万物;因为万物的第一因出自于他,由于他,万物得以创造;他是万物的终极,因为万物都依赖于他。所以他是开始、是中间、是终极。所谓开始,是因为万物分有本质,没有什么不是出自于他的;所谓中间,是因为他是万物持续和活动的场所;所谓终极,是因为万物向他移动,寻求运动的宁静休憩,尽善尽美的常驻永存。

学生:我非常相信,从您说的,我懂得了这只是用来表述关于万物的唯一的神圣原因,因为只有这个原因才能创造万物,万物来自他,而他却并非被似乎在他之前的更卓越的东西所创造出来的。因为他自身就是万物最高的唯一原因,万物因他而持续地存在于其中。

[12] 但我想了解你对这一问题的观点。我感到非常困惑,在神圣教父们的书中我常常发现他们试图如此理解神性,^②神性不仅创造万物,而且也是被造。一些人说,神性创造万物也被造,神性能创造也能被创造。假使问题是这样的话,我就难以确定我们的理由是否站得住脚。因为我们认为,神性只能创造,而不被任何东西所造。

老师:你完全有理由感到困惑。^③ 我也很困惑,想知道为什么那些看上去矛盾的事物事实上并没有对立面,想知道理性如

① 原译:“因为自然的形式只有上帝才能正确地宣布”。——校注

② 原译:“这个问题是书中讨论圣父的问题,我对此感到不安。圣父被认作与神性相一致”。——校注

③ 原译:“我们感到困惑的是原因”。——校注

何能够帮助解决这一问题。

学生:请您开始吧,我正等着听听您的意见和您的推理方法,而不要谈我的推理方法。

老师:好吧,如果你认为合适的话,让我们应该首先考察名字本身。在《圣经》中最常用的名字是上帝。因为神性可以用许多名词来称呼,如善、本质(essentia)^①、真等等,然而《圣经》最常用的是上帝那个神圣的名字。

学生:那是显而易见的。

老师:上帝(theos)这个名字的词源来自希腊文。它可能来自动词“看”(theōrō),或者来自动词“跑”(theō),或者更确切地说,可能两者兼而有之。当上帝(theos)源于动词“看”,他可被解释为“视”。因为他在本身之中看到存在的万物,而不看本身以外的任何东西,是由于在他以外无物存在。当上帝源于动词“跑”,上帝可以正确地被理解为“跑”。因为上帝自身在万物中奔跑,一点也不休息,用奔跑来充满万物;正如经上所说:“他的话语迅速奔驰。”^②然而他是不动的;休息的运动和运动的休息是对上帝最真实的描述。他在自身中静止地休息,决不舍弃他固定的本性。他能通过万物而运动,使它们成为依靠他而存在的东西;因为万物因他的运动而被造。由此可见,上帝这个名字的两种解释是同一个意思。因为对上帝而言,跑遍万物与看万物没有什么两样,同样,万物因看,也因跑而生。

学生:由于涉及到上帝这个名字的词源,说得十分使人信

① 原译:“存在”。——校注

② 参见《诗篇》,第147篇,第15节。和合本作“他的话颂行最快”。——校注

服。不过我还是不大明白,他究竟运动到何处?他到处都在,没有他就什么都不可能存在,没有事物可延伸到他以外;因为他就是空间,就是万物的极限。

老师:我已经说过,上帝的运动不会超出他自身;他因自身而动,在他自身之内动,向自身而动。除了他创造出万物的有意的欲求(*uoluntatis appetitus*),我们不应该相信他还有什么别的运动。正如他的休息不能被理解成是运动过后才休息,而是他的同一个意愿一成不变的目的,由此,他以其理性不变的稳定规定万物的恒常。既然休息或运动不能严格地说是(存在于)他自身的,这两者似乎是相互对立的;但真正的理性不允许我们考虑或理解他自身之中的对立,尤其不能把休息当作运动的终极。因为上帝并不是为达到某种状态而开始运动的,所以这些名字如同许多相似的名字一样,是通过神圣的比喻用被造物来指造物主。这不是没有道理的。因为他就是万物的原因,所以万物既在休息也在运动之中。万物借助他而开始奔跑,所以它们就能存在;因为他是万物的本原,所以万物凭自然的运动而趋向他,因为他是万物的目的和归宿,所以它们才能永恒不变地休息在他之内。万物并不企望超过他,因为在他身上它们发现了运动的开始与终极。上帝之所以被阐释为是在奔跑,并不是因为他跑出自身以外去了,而是因为,作为永远不变地守住自身、充满万物的上帝,他使每一个事物从不存在跑进存在的状态。

学生:我们还是回到对我们提的问题的研究,因为这些事似乎说得并非毫无道理。

老师:请你告诉我,你提的是什么问题。因为当我们试图讨论一些枝节问题时,常忘了主要问题。

学生：我们不是提出这样的问题吗：我们应该尽力研究一下，探求神性的人，有何种根据，得出神性既创造又被创造的结论。因为说神性创造万物，任何有理智的人都不怀疑。不过，怎么又说它是被造的，我们觉得不能随便就放过这个问题。

老师：是这个问题。但我们说过的话，岂不是为进入这个问题打开了一个小通道。我们推断出，神性的运动只能理解为神意打算创造那些将被造出来的事物，神性只不过是神意(*diuina uoluntas*)而已，所以神性可以说是在万物之中被创造的，因为存在(*esse*)和意志在神性中是无法区别开来的，意志和存在的合一只是在作用于被造物时才被发现。有人说，神意是为让那些存在的东西必然存在而兴起的，因而它创造万物；因为那是“从无到有”的创造，所以万物处于从非存在到存在的状态，但这又是被造的，因为在它自身以外没有任何本质，它就是万物的本质。正如神的自然本性自身以外再也没有自然的善，每一件被认为好的事物只是因为分有那唯一的最高的善，才是善的。所以每一个被认为是存在的事物并不存在于这个东西自身，而是由于分享那种存在的本性(神性)而才存在。不仅如神性被说成是创造的，还有在那些由于信、望和爱以及别的美德而获得改造的人之中，圣道以奇异的、不可言说的方式萌生的。正如使徒保罗所说，基督在我们心中被创造成智慧、成义和赎罪。^①说他已经创造出，也并非不妥；因为他本身是不可见的，却在万物之中显现。就我们的理智而言，当它还没有成为思想和记忆之前，说

^① 《哥林多前书》，第1章，第30节。和合本作“神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”——校注

它“不”存在,也并非没有道理,因为它是不可见的,除上帝及我们自身外,无人知晓。但当理智形成思想、并且从某种异象(phantasia)^①获得形式时,说它是被造出来的,也不是没有道理的。因为它(理智)在没有形成记忆之前是未成形的,是通过记忆才被创造出来的。当它接受了事物、词语、颜色和其它可感觉东西的某种形式时;理智似乎又接受了第二种形式,这指的是形式与语词的符号,即文字。文字是语词的符号,还有数字,数字是数学形式的符号。理智是通过数学或其它可感知的材料而形成的,理智通过这些东西而进入到有感知的存在者的感觉之中。我们用这些类比说明,虽然神性与我们距离甚远,但还是可以用有说服力的方式,清楚地说明神性如何能够创造万物,而神性却不能被任何东西所造;但同时,却在由神性而生的万物中,以奇异的方式被创造出来。正如我们能言说心灵中的理智,这个设计、计划或者我们内在最深处和最初运动的方式,当它已经形成思想,接受了某种异象的形式,然后继续获得语词的符号,可感的运动的材料,并因此被说成是被造的。这样说并无不妥,因为它是在异象中形成的,而它自身没有可感形式。如此,那超越一切理智的神性本身,也可被正确地说成是被造在这样的东西之中:它们从神性而来,通过它,在它之中,为了它而被造。这样我们就能了解它们,如果它们是可理解的,通过理智认识它们;如果是可感觉的,通过感官认识它们,^②这当然是通过那些借正确的研究探讨神性的人。

① 或可译为“可感形象”。——校注

② 原译:“如果它们是有智慧的”。——校注

学生：我以为对这些问题说得够清楚了。……

[13] 学生：我已明白，前面那位神学家的回答完全受到真理支持的。正如我们所指出的，无论是在神性还是人性之中，涉及关系的名称都不适用于实体或本质。^① 不过，我想请您简要地告诉我：所有的范畴，共有十个，它们能够用来表述三种实体的神圣的善的最高本质，并表述本质(essentia)在三个实体之中(substantiis)吗？

老师：对于这个难题，我不知道有谁能够简要地说清楚。我们要么干脆保持沉默，凡属这一类事情的原因，统统应归于单纯的正统信仰，因为它超越一切智力，正如经文所说，“万主之主，就是那独一不死，住在人不能靠近的光里。”^② 如果有人开始讨论这个难题，他必须使用许多方法和论证来说明与真理相似的东西，要使用神学的两大主要方法，即肯定(affirmativa)，希腊文称之为 kataphatikē，以及否定(abnegativa)，希腊文称之为 apophatikē 来进行解释。所谓否定，即否认神的本质或实体是什么东西，就是说，否认神的本质或实体是能表述、可以理解的东西。而肯定则用存在着的万物来表述他，这并不是说他就是这些万物中的任何一个，而是教导人，凡是其存在来自于他的万物是可以用来表述他的。^③ 以他为原因的事物，是可以从因果关

① 原译：“关于关系的名称无论是在神性还是人性之中，还没有对它的实体或本质作出有说服力的解释。”——校注

② 见《提摩太前书》，第6章，第15,16节。——译注

③ 原译：“而肯定则用万物所是(esse)和可说来表述他，这是肯定的，但并不是说他确认某些东西的所是，而是说服人，凡是来自于他的万物是可以用来表述它。”——校注

系上合理说明他的。他被说成是真理、善、本质、光明、正义、日、星、灵、水、狮、熊、虫和其它无数的事物。这不仅是在说符合自然的那些事物，并且还在说与自然相矛盾的事物，如醉了的、愚蠢的和神经错乱的东西。但我们不想在这里讨论这些问题，因为虔诚的狄奥尼修斯大法官在他的“象征神学”中已说得很透彻了。现在我们要回到你所寻求的答案上去了。因为你想知道是否所有的范畴，或它们中的一些，能够适当地表述上帝。

学生：确实，我们应该回到这个问题。但我以为先要讨论的是：为什么前面提到的那些教父和神学家声称，我们前面提到的那些名称，本质、善、真理、正义、智慧，等等，不仅有神圣的意义，而且表示最神圣的东西；最神圣的实体或本质，能够用隐喻的方式，即从被造物过渡到创造主的方式来表示他们。我们觉得他这样说，必定有某种神秘的和隐秘的理由。

老师：你是小心谨慎的。我知道这是不能轻易地放过的问题。但是我希望你回答我的一个问题：你是否知道有什么东西反对上帝或伴随（*cointellectum*）上帝。^①“反对”是指缺乏、对立、关系、不在场的意义；而“伴随”则指永远被理解为与上帝同在，但没有与他共同的本质（*coessentiale*）。

学生：我了解您的意思。我敢说，没有什么东西反对他，也没有什么异质的东西伴随他，异质（*heterousion*）就是在本质上跟他不同。因为通过一种关系对立的事物是如此相互对立，他

^① 原译：“共鸣”。——校注

们总是同时开始存在,同时停止存在^①,无论它们是出自同一本性,如单和双、 $2/3$ 和 $3/2$;^②还是出自不同本性,如光明与黑暗;还是就缺乏而言,如死亡与生命、说话与沉默。但是,这些都被正确地认为是那些有生灭的事物的属性。^③的确,这些相互不同的事物不可能是永恒的。假使它们是永恒的,它们就不会彼此不同。因为永恒是与自身相似的,它永恒地作为一个单一的不可分的整体持存于自身之中。^④上帝是万物的本原和终极,他与自身是没有不同的。

[14] 根据同一理由,我不知道,谁敢肯定,那些与上帝没有共同本质的东西,可以与上帝共同永恒。因为,如果可以这样想,必然得出下面的结论:万物不是有一个本原,而是有两个(不同的)或有许许多个彼此大不相同的本原。真正的理性习惯于毫不犹豫地否定这一点。从太一开始,万物理所当然地开始存在,但从两个或多个本原出发,没有事物开始存在。

老师:正如我想到的那样,你的判断是对的。假如前述的神圣的名称面对其它直接与它们相对立的名称,那么它们所确切表示的事物,必然也可以理解为是相互对立的矛盾的事物,由此它们就不能恰当地用来述谓上帝,因为没有事物是与上帝相对

① 原译:“只要他们具有同一种性质,就同时开始发展,也同时停止存在。”——校注

② 原译:“音符和超音符”。——校注

③ 原译:“这些都是正确的理性赋与那些事物的属性,是理智与感官容易理解的。”——校注

④ 原译:“整体是通过每个个体表现的,单一的个体存在于自身之中。”——校注

立的,没有任何在本性上与上帝不同的东西可以和他并存永恒。^①至于前述的名称以及与之相似的别的名称,真正的理性所能找到的名称,无不能发现某个与之不同的名称,或者在与之相对立的区分中,或者在相同的类别中。我们从名称中所知道的,也必然从那些事物中获知,因为名称就指称那些事物。《圣经》中用来表述上帝的神圣的意义可以从被造物转移到造物主——如果真的可以恰当地说,任何事物都能用来表述上帝,那得在别处加以讨论——这样的意义是数不胜数的,我们的片面性推理,既不能够发现它们,也不能把它们同时地联系起来。这里提出几个神圣的名称作为例子。称上帝为本质,但他严格来说不是本质(essentia),因为存在(esse)和非存在(non esse)对立。^②所以他是超本质的(hyperousios)。同样,称上帝为善,但他严格来说也不是善,因为善是与恶相对立的;所以上帝是超善(hyperagathos),比善更要高。把上帝称为神(Theos Deus),但他并不完全是神,因为失明和视力是相对立的,看得见的和看不见相对立。所以上帝应是超视(hypertheos),比看更高;因为 theos 是“看”的意思,上帝当然是超视的了。假使回到神这个名称的另一个词源,你便会明白 theos(上帝)并不只是来源于动词 theōrō(看见),而且来源于 theō(跑),因为跑和不跑相对立的,正如慢与快是相对立的。所以,上帝应是超跑(hypertheos),比跑要高级,如《圣经》所说:他的言词迅速奔跑。我们了解上帝是圣道,

① 原译:“在本性上,没有事物看作是上帝不是并存永恒的。”——校注

② 原译:“也没有事物和他相对立”。此处似乎并不区分存在和本质。——校注

他在所有存在的事物中奔跑使它们能够存在,^①这是不可言说的。我们也以同样的方式了解真理(这个名称)。因为荒谬是与真理相对立的。由于这个道理上帝不是真理,而是超真和超真理(hyperalethes, hyperaletheia),比真更真,比真理更真理。我们还可以用同样的理由考察全部神圣的名称。他完全不能称为永恒,因为永恒与暂时相对立的;所以他是超永恒(hyperaiōnios, hyperaiōnia)。至于智慧也可作同样推理,不能用智慧来表述上帝,因为智慧和愚蠢是相对立的;因此他该正确地、真正地被称为超智(hypersofofos)和超智慧(hypersofia)。同样,他是超生命的,因为死和生是相对立的。同样对光明也该如此理解,黑暗是光明的对立面。我就说到这儿吧,对这些事物说的够多了。

学生:当然,当然,应该承认您说得相当充分了。至于那些问题,无论哪一个问题有必要讨论的话,它也不是我们提议的那个要讨论的问题。还是回到十大范畴的问题上来吧。

老师:你的注意力很敏锐,但我们一直在关注着它呀。

学生:请问,您这样说有没有什么证据?

老师:我们不是已经说过,这个不能言说的自然,是不能用动词、名词,用任何可听到的声音和可被表示的事物来表示的吗?你已经承认这一点了。用本质、真理、智慧和其它什么来称呼上帝是不适当的,这只是一种隐喻;可他应该说是超本质的、超真理的、超智慧的等等东西。既然用本质的东西来称呼他不适当,而用超本质的东西才适当,那么这些名称看起来也不是一

① 原译:“它在存在的和可以存在的事物中奔跑”。——校注

种适当的名称吗？同样，如果用真理或智慧称呼他不适当，却可以适当地称他为超真理和超智慧吗？所以他并非没有适当的名称，这些名称，除了超本质(*superessentialis*)这个名称以外，在拉丁文中不能用一个单一的重读来发音，或是用一个整齐和谐的结构来对应，但这些词在希腊文中却是以一个单个合成词来发音的。你不能或几乎很少会发现超善(拉丁文 *superbonum*)或超永恒(拉丁文 *supereternum*)和其它相似的词，是作为一个单词发音的。

学生：我完全不知道自己注意力是否集中，怎么完全忽略了这么重要的问题。所以，我请求您来彻底研究一番。言语单纯的成分或复合成分，无论是希腊文还是拉丁文，只要能适当地表现出神圣的本质，无论用什么方法，就不可能是无法表达的。因为凡是可以用某种方法说出来的东西是不会无法说的。

老师：我想，现在你是留神听了。

学生：我的确留神在听，到目前为止，我对这个中间插进来的问题还一无所知。

老师：那么，我们又要回到刚才我们已经得出结论的那些事情上去了。的确，如果我没有弄错的话，我们已经谈到过神学中两个最崇高的部分。这不是我们提出的，而是圣狄奥尼修斯大法官的权威看法。如前面已指出的那样，他非常坦率地肯定神学有两个部分，即肯定的(*katafatiken*)和否定的(*appfatikēn*)。西塞罗将这两个词译为吸引(*intentio*)和拒斥(*repulsio*)，而我们为了使两个词表达得极其清楚，已经决定把它们译为肯定与否定。

学生：我想我似乎想起这些东西来了。但是，我不知道，它

对我们现在希望考察的东西究竟有什么用处。

老师：你没有看到肯定与否定这两者是相对立的吗？

学生：我十分明白，我认为再没有什么比这更加对立的了。

老师：你要更加用心听，一旦你发现其中的道理后，你就会明白，这两个看上去似乎是相互对立的部分，却一点也不对立。在涉及到神性时，它们在每一个方面在每一个点上都是相互和谐的。^① 为了使问题更明白易懂，我们不妨用几个例子。肯定的神学认为，上帝是真理；否定的神学则说，上帝不是真理。看来这是一种矛盾的形式，但是，仔细地探索一下，便会发现两者之间没有争端。因为肯定神学所认为的神的本质是真理，并未肯定神圣实体严格说来是真理，只是可以用“真理”这个名称通过从被造物到创造主这样一个比喻来称呼神的实体；它给神的本质披上了一件这些意义的外衣，虽然神的本质是赤裸的，^② 不能用确定的意义来提及。但是，说它不是真理，显而易见是指神性的不可理解与不可言说，而不是否定神性；只是说严格说来，神性既不是真理，也不能被称为真理。^③ 因为否定神学不可能剥夺肯定神学套在神上的一切意义。肯定神学认为神性是智慧，为神套上（神圣本质）的外衣，而否定神学则说神性不是智慧，不用同样方式给神加上意义的外衣。所以，一方认为可以这样称呼，但并不是说这是严格的称谓；另一方认为不能这样说，尽管也能这样称呼他。

① 原译：“它们通过万物是相互一致的”。——校注

② 原译：“明明白白的”。——校注

③ 原译：“既没说神性是真理，又没有说它不是真理”。——校注

学生：我对这些事情非常清楚，要是我没有搞错的话，在那些以前我以为是相互对立的東西上，我现在已经茅塞顿开，只要这些事物关系到上帝，便不存在矛盾。但是，它们如何能使现在的问题得到解决，我还不清楚。

老师：要更加聚精会神地听讲，我要尽可能向你表明，前述补充了的那些意义，我指的是超本质、超真理、超智慧以及其它类似的名称，是肯定神学还是否定神学加上的？

学生：我并不敢十分有把握地作出自己的决定。因为我注意到上述意义缺乏否定词“非”(non)，我害怕把它们加到否定神学中。^①但是，假如我把同样的(东西)加到肯定神学中，我意识到我没有公正地对待它们的含义。因为说神是超本质的时候，我所明白的只是对本质的否定。那些说神是超本质的人是在否定神的本质。由此，虽然说话中没有出现否定的字样，但否定的意思甭想瞒过思想健全的人。我想，我不得不承认，前面所说的意义，虽然看来没有否定的字眼，但就人的理解而言，它应归于否定神学而不是肯定神学。

老师：我看你的答复字斟句酌、极为小心。我十分欣赏你的方法，在阐明肯定神学时，巧妙地领会到否定的意义。所以，只要你高兴的话，就用这个办法解决当前的问题吧。凡可以用“超越”或“更加”这类词来描述上帝的，例如说他是超本质、超真理、超智慧的，都几乎完全可以理解为属于上述两部分的神学，它们在阐明时可以获得肯定的形式，而在意义上却有否定的含义。

^① 原译：“因为我考虑到上述的意义时，‘非’(non)，不是否定的，我害怕把它们加到否定神学中。”——校注

让我们以这样简洁的例子作结论吧：“他是本质”，即肯定；“他不是本质”，即否定；“他是超本质的”，即同时肯定与否定。从表面上看并没有否定，从意义上看有否定。说“他是超本质的”，不是说 he 是什么，而在说他不是什么；因为不是说“他不是本质”，而是说他超越本质。而那超越本质的东西是什么，人们没有说，只是肯定上帝不是任何所是的事物，而比所是的事物更多的存在：至于那存在到底是什么，他没有任何规定。

第四编

早期经院哲学

前 言

“经院哲学”(英文为 Scholasticism 或 Scholastic philosophy)一词来自拉丁文 Scholasticus,原意为“学院中人的思想”,因此也被译为“士林学术”。这个词原来也并不专指哲学;中世纪学院的学术研究主要包括哲学与神学,两者的界线不是很明白,“经院学术”既是哲学,又是神学,它作为哲学史研究的对象是经院哲学,作为神学史研究的对象则是神学。11至12世纪是经院哲学的诞生时期。经院哲学有两个基本特征:一是它以“经院”(即教会或修道院办的学校)为生存环境;二是它以“辩证法”(即亚里士多德所说的论辩推理)为操作原则。12世纪经院哲学的主要代表人物是安瑟伦和阿伯拉尔,虽然前者是正统,后者被谴责异端,但两人都对后来的经院哲学的发展起到重要作用。

一 安瑟伦

坎特伯雷的安瑟伦(Anselmus Cantuariensis, 1033 - 1109年)生于意大利北部奥斯塔的一个贵族家庭。年轻时弃家到法国求学,学成后任贝克修道院的校长和院长。1093年被任命为坎特伯雷大主教,为维护教会自主权与英王多次冲突。1494年被教皇追认为圣徒。他的著作有:《论语法》(*De grammatico*)、《独白》(*Monologium*)、《宣讲》(*Proslogion*)、《论真理》(*De veritate*)、《论选择自由》(*De libero arbitrio*)、《论魔鬼的堕落》(*De casu diaboli*)、《上帝为何道成肉身》(*Cur Deus homo*)、《论三位一体的信仰》(*De fide Trinitatis*)等。安瑟伦被一些人说成是“经院哲学之父”。

《独白》

[前言]有些兄弟总是满怀热情地请我用沉思的方式写些东西,就是写些关于神的本质(essentia)和与这类内容相关的别的沉思,这些,我和他们在一起时,都用大白话谈论过。显然,我应该为他们写下这些沉思,更多是因为他们的意愿,而不是因为事情很容易,或我的能力很大。他们为我定下了这个体例:不可借助《圣经》的权威来说明问题,无论一个个考察最终确定了什么(结论),都要靠平实的笔触、通俗的论述、简单的辩驳来表明它

确实如此，既通过推理的必然性简洁地证明，也通过真理之光使其彰显。^① 他们甚至希望我不要不屑于驳斥可能向我提出的简单甚至愚蠢的诘难。

在很长时间里，我拒绝这么做；权衡此事，我试着为自己找了种种理由作借口。他们越是急于求得他们所要求的，并使用它们，他们越是让我难以进行。最后，我还是被他们谦卑的坚持和不容轻视的热情与真诚战胜了，我不顾事情的艰难和自己的愚拙天资，开始完成他们的要求；由于他们的爱，我高兴地按照他们的规定，尽我的能力完成此事。在这项工作里，我还有个希望，我所完成的，只给他们看。我以为，这个东西很快就会被他们厌恶和鄙视地当作毫无价值的东西忘记掉（我知道，我不可能按照他们的请求满意地写完，只能勉强敷衍追着我跑的请求），但我不知道，写完之后，完全出乎意料，不仅前面提到的兄弟们，而且很多别的人都为自己誊抄此文，要让它长期流传。

我多次审阅后，发现我在这篇文章里找不到我说了什么和大公教会的教父们的著作不吻合的，特别是和最蒙恩宠的奥古斯丁的著作不吻合的。因此，如果在谁眼里看来，我提出了太新的或不符合真理的什么，我就对他说，不要叫嚷说我是什么新的妄想家或错误的论断家，而首先要仔细阅读奥古斯丁渊博的著作《论三位一体》，然后再按照此书来看我的小书。我说，最高的三位一体可以说就是三种实体(substantia)，我是根据希腊人的

^① 原译：“而必须通过一个个的考察达到目的，这样，就要靠平实的笔触、通俗的论述、简单的辩驳、推理的必须来简明地思考，把真理之光尽可能明确地展现出来。”——校注

说法,他们承认,三种实体在一个本质中,而我们以同样的信仰说,三个位格在一个实体中。对于上帝,他们所谓的实体,就是我们说的位格。

不管我在此说了什么,我都是作为这么一个人说的:我只靠思考来和自己论辩和考察自己从未考虑的,我知道,那些请求我写的人就是这么认为的,我就是根据他们的请求来写的。

谁要是想传抄这本小册子,我强烈地请求,把这篇前言放在最前面,在目录前面。我认为,如果谁首先明白了,此书是因为什么意图(intentio)或用什么方式论辩的,那么就能很好地理解他所读到的。我甚至认为,如果谁首先读了这篇前言,哪怕他发现其中有什么和他的意见相冲突,他也不会过早地下判断。

[1 在所有存在者中,有一个最好、最大、最高的] 在所有存在者中,只有最高的那个自然(natura),^①是在其永恒的幸福中自足的,它通过自己万能的善好,赐予所有其它事物如下事实,并为其它事物创造如下事实,即它们能以某种方式存在,或是以某种善好的方式存在。现在有一个人,他既没有听到,也不相信,因而也不知道这一点,或者不知道关于上帝及其造物我们必须相信的其它任何事情,但我认为,只要他是中资之人,在很大程度上,他就可以仅凭理性自己说服自己相信这些信仰的真理。他可以用很多方法来做这事,但我认为有一种方式是最快的。因为,所有的人都只追求他们认为好的,所以他会很迅速地用心智之眼去考察,是什么使自己认为好的事物好。他如果不判断此事为好,就不会追求它,于是,理性指引,自己追随。他本来因

① 亦可译为“本性”,下同。——校注

没有理性而无视的,现在靠理性精通了。不过,如果我在此说了一些更高的权威没有讲过的,那么,我希望读者这么接受它:它在我看来是按照理性一定会得出的结论,当然,它并不是绝对必然的,不过至少在现在它是可以看作必然的。

那么,人们就可以容易地对自己默默提出:既然存在无数种善好,而我们无论靠身体感官的体验,还是靠心智的理性审视,都能发现其中的众多差异,这样,人们是应该相信,有一种好,通过它,别的好才成其为好,还是每件事物因为各自不同的事物成其为好?对于所有愿意注意的人,这一点是最确定的:当我们以这种方式说一些事物是 X,即通过相互比较,我们说它们或者更是或者不那么是或者同样是 X。在这里之所以这么说,总是通过某种我们认为相同的,而不是各不相同的事物 X 而言的,无论 X 被每个对象所拥有的程度是相等的还是不相等的。比如说在我们通过比较说任何事物是同样地或者更是或者不那么是正义,但如果不是借助“正义”的标准,它们不能被理解为是正义的。而正义不是对于每件事各不相同的。可以肯定的是,所有的好如果要相互比较,无论是相等的好还是不相等的好,一定都是借助某种好的标准。我们认为,对于不同的好,这种好的标准都是相同的,虽然好像在某些时候,可以借助别的标准说某物是好的。之所以说一匹马好,是因为它强壮,这好像是借助一种标准;说另一匹马好是因为他速度快,这好像是借助了另一种标准。这好像是说,马既借助强壮又借助速度快被说成好,但是强壮和速度快却似乎不是一回事。如果马因为强壮或速度快就是好的,为什么强壮和速度快的强盗就是坏的?一个强壮或速度快的强盗之所以是坏的,是因为他有害;同样,强壮和速度快的

马之所以是好的,是因为它有益。这样,除非因为某种益处(utilitas)(比如说健康和带来健康的事物是好的)或因为某种尊贵(honestas)(比如美和有助于美的,我们就认为是好的),没有什么能被认为是好的。上面的推理不可能被推翻,所以所有有益或尊贵的事物,如果真是好的,它们就是因为某种事物而好的,而所有的好都是通过这种事物成其为好的,且不论这是什么。

谁会怀疑,万物通过它成为好的事物,本身是极大的好?那么,它是通过自身成为好的,因为万物都通过它成为好。于是就推论出,所有别的好都是通过自身之外的事物成为好的,只有它通过自己。凡是通过别的事物成为好的,都不会和通过自身成为好的事物相同地好或更好。因此,这唯一通过自身成为好的,就是唯一的至善。它是至善,超过了所有别的,没有和它相当的,也没有比它更高的。而至善,也是至大,即,所有存在中的至高者。

[2 同一主题]我们发现了某种至善的事物,所有的好都是通过这一种事物而成为好的,这种事物通过自身成为好的,同样,我们一定可以总结出,有一种至大,所有大的事物都通过这一种大的事物才成为大的,而它通过自己成为大的。但我不是说大的空间那样某种大的物体,而我说的至大,是指它越大就越好或越尊贵,比如智慧。除非是至善,否则不会是至大,它一定是某种最大和最好的事物,就是所有存在者中至高的。

[3 有一种自然通过自身存在,凡是存在者都通过它存在,它是所有存在者中至高的]于是,不仅所有的好通过一个共同的事物成为好,所有的大通过共同的事物成为大,而且凡是存在

的,好像都是通过单个的某物存在的。因为所有存在的,要么通过某物,要么通过无存在。但没有什么通过无存在(*nihil est per nihil*)。我们不能想象出有什么事物,不通过某物存在。那么,凡是存在,无不通过某物存在。既然如此,要么有一种,要么有多种事物,所有事物通过它或它们存在。如果有多种,那么,要么各种事物可以化约为一个事物,它们通过这一事物而存在,要么多种事物中每种都通过自身存在,要么它们通过彼此存在。如果多种事物通过一种事物存在,那就不是万物通过多种事物存在,而是通过使这多种事物存在的那一个事物存在。如果多种事物中每个通过自身存在,那就有某种力量或某种自然,通过自身存在,使拥有这力量或自然的事物,通过自身存在。那么无疑,它们是通过这种事物存在,因为这种事物使它们通过自身存在。因此,说万物通过一种事物存在比说通过多种事物存在更对些,因为,没有这种事物,它们就不能存在。要说多种事物通过彼此存在,这是理性不能允许的,因为,要说某物使某物存在,又通过此物存在,这是非理性的想法。哪怕相关的事物(*relativa*),也不是通过彼此存在的。虽然“主人”和“奴隶”彼此指涉,但它们所指涉的人不是通过彼此存在的,甚至用来指涉他们的关系本身,也不是通过彼此存在的,因为这些关系是通过他们(各自的)基体(*subiecta*)^①存在的。

这样,真理以各种方式排除了通过多种事物存在的可能,那么使存在的万物存在的,一定是一种事物。

所有存在的事物,都是通过同一种事物存在的,那么,这种

① 原译:“他们的主体”。——校注

事物无疑通过自身存在。这样,别的存在的事物,都通过自身之外的事物存在,只有它通过自身存在。凡是通过自身之外的事物存在的,比起通过自身存在、使别的事物存在的,都要小。通过自身存在的,就是万物中最大的。那么,就有某一种事物,是唯一的至大至善的事物。万物中最大的事物,使万物成为好或大,使万物存在的事物,一定是存在的万物中至善、至大、至高的。那么,就存在一个事物,无论把它说成本质、实体,还是自然,它都是存在的万物中最好、最大、最高的事物。

[4 同一主题]此外,如果谁想留意事物的自然,不管他是否愿意,他都会感觉到,所有的自然并不包含一个相等的价值,而是因为不相等而区分出层级。谁若怀疑,马的比树木的自然更好,而人的比马的更高,这个人简直不能称为人。那么,人们不能否认,有些事物的自然比另外一些更好,理性还是告诉我们,有某一事物的自然很高,没有比它再高的了。因为,如果层级无限划分下去,没有一个高的层级找不到另一个比它更高的,那么,众多的自然就找不到一个终结。除非绝顶荒谬的人,没人认为这不荒谬。于是,必然会有某种自然,和别的任何自然比起来,它都更高,它和任何事物比起来,都不处在较低的等级。

而这样的自然,要么是单一的,要么是众多而彼此相等的。如果是众多和相等的,它们既然相等,就不会是通过不同的事物,而是通过某种相同的事物存在的,通过这一个因素,彼此的伟大程度都一样,这个因素要么是它们自身之所是,即它们的本质,要么是它们之外的某物。如果这就是它们的本质,因为它们的本质不是众多,而是一个,因此这些自然不是众多,而是一个。因为在这里我把自然等同于其本质。而如果使众多自然那么伟

大的因素是它们自身之外的,那么,它们一定低于使它们伟大的那个事物。凡是通过别的某物伟大的,一定低于使它伟大的那个事物。它们就不会那么伟大,以致没有什么比它们更伟大。而如果这些无比的众多自然的存在既不可能通过自己之所是,也不可能通过它物,那么,这样的众多自然就根本不可能存在。因此,只能是有唯一一个自然比所有别的自然都更高,不比任何自然低。而这样的自然,就是所有存在者中至大和至善的自然。那么,这个自然,就是所有存在者中的至高者。

而这个自然要存在,只能通过自身存在,所有别的存在都通过它存在。不久之前,理性曾告诉我们,通过自身存在,并且别的所有事物因它存在的,就是一切存在物中的至高者;或者反过来说,至高者就是通过自身存在,并且别的所有事物因它存在的那一个,否则,就会有多个至高者。但很明显,不可能有多个至高者。至高者是通过自身成为善好或伟大的自然或实体,它通过自身存在,每个真实、善好、伟大的事物都通过它存在。它是至善、至大、至高的存在或实体,也就是所有存在者中的至高者。

[5 既然此物通过自己,别的事物也通过它,那么它就从自己而来,别的事物也从它而来]上面既已发现如此,这就有助于考察,这个自然和别的所有自然,是否只有从(ex)它而来才能存在,就像它们不通过(per)它就不能存在。显然,我们可以说,凡是从某物而来的,也都通过此物存在;而凡是通过某物存在的,都从此物而来。从质料来、通过匠人存在的,也可以说是通过质料、从匠人而来。那么,它通过二者存在,也来自二者,也就是其存在出自二者(id est ab utroque, habet ut sit)——当然,通过质料并来自质料的,还是和通过匠人、来自匠人的不同。这样就可

推论出,既然说凡是存在的,都是通过至高自然存在(至高自然通过自身,别的事物则通过它物),也可说,凡是存在的,都是从这同一个最高自然而存在(最高自然从自身而来,别的事物从它物而来)。

[6 这个自然不需要任何辅助因素就可存在,但并不是通过无,也不从未来;我们可以这样理解,它通过自身存在,并从自身而来] 这样,说通过某物存在或从某物而来,并不总是一个意思,那我们就该更仔细询问,存在的万物怎样通过最高自然存在或从它而来。而通过自身存在和通过它物存在,不具有一样的存在逻辑(existendi ratio),我们要分别对待,先看通过自身存在的最高自然,再看通过它物存在的事物。

已经很明白,凡是存在的,都通过它存在,所有别的存在都通过它而存在,那么它怎样通过自身存在? 说通过某物存在,应该要么是通过动力(efficiens),要么是通过质料(materia),要么是通过某种别的辅助存在,如通过工具。而凡是以此三种方式中的某一种存在的,都是通过它物存在,就比使它存在的那物晚一些,而且低一些。而至高的自然不是通过它物存在,不会比自己或它物晚或低一些。最高的自然不会出自自己或它物而存在,^①无论它自己还是它物,都不会是制造它的质料;无论它自己还是它物,都不会以某种方式辅助它成为原来所不是的东西。

那怎样呢? 凡是不靠动力(faciens),不从质料来,或不借什么辅助而达到存在的,看来就不存在;如果存在,它就是通过无

^① 此句解释最高的自然不可能有任何动力因或作用因,因为它不是因为自己或它物的作用而得以存在。——校注

(per nihil), 并从未(ex nihil)来的存在。依靠理性之光, 我们如此了解了最高的实体, 虽然我认为, 这些都不适用于最高的实体,^①但我还是不会忽视, 要建立对此的论证。我的这一思考把我突然带到一个伟大而兴奋的地方, 而我在论述之中, 也不愿略过针对我的哪怕一个简单甚至愚蠢的反驳。在前面, 我没有留下一点模棱两可之处, 在随后的进程中, 我愿进行得更牢靠, 既然我愿有力而成功地说服别人, 就要去除所有的, 哪怕是很小的障碍, 从而让愚拙的人也能容易理解所听到的。

没有这个自然, 就没有任何自然; 那么, 说这个自然不存在, 就如同说凡是存在的都不存在(nihil esse)^②一样虚假和荒谬。它也不通过无存在, 因为我们无法理解, 会有什么存在物, 是通过无存在。如果它能以某种方式从无而来, 那就要么通过自身, 要么通过它物, 要么通过无, 从无来。

但是显然, 事物无法通过无存在。如果可以以某种方式从无来, 那就要么通过自身从无来, 要么通过它物从无来。但是无物可以通过自身从无来, 因为如果某物从无来, 而且通过某物, 它一定是通过先前存在的事物存在。而它自身这一本质此前不存在, 所以就无法通过自身, 从无来。

如果说通过某种别的自然从无来, 那它就不是万物中的至高者, 而是某种低下之物; 并且它不是通过自身, 而是通过它物

① 原译:“这些都无法说清最高的存在”。——校注

② 本文中的“不存在”和“无”都是 nihil。为了中文的语法, 我们无法保持一种译法。又由于中国传统哲学中“无”有很强的本体论含义, 所以, 如果用“无”来翻译作者指“不存在”的地方, 中文就容易造成误解。因此我们刻意不处处都译成“无”, 必要时会加注。特请读者注意。——译注

存在的。进一步看,如果它通过某物并从未来,那么它所通过的事物,就是一个很大的好,因为它是如此一个大的善好的原因。但在至高者之前,存在别的善好是不可理解的;因为没有至高者,就没有善好。没有这个好,就没有好存在。由此就足以表明,这个好就是我们所讨论的至高的自然。可见,不可设想在至高者之前有什么事物,至高的存在通过它,而从未来。

其次,如果这个自然是通过无或从未来的,这样,至高者或者不是通过自身和从自身来的,或者就是无了。而要穷究这两个错误的说法,简直是多余的。那么,可以说,虽然至高的实体不是通过某种动力、某种质料,或是某种辅助的原因才能存在,它也不是通过无或从未来的。不论它是怎样的,它都是通过自身,并从自身来的。

如果它不制造自身,不是自身的质料,也不靠自身的帮助形成原来所不是的东西,如何来理解这种通过自身并从自身而来的自然呢?只有通过光(*lux*)、照(*lucere*)、亮(*lucens*)是通过自身并从自身而来的比喻,才能有力地理解这一点。光、照、亮三者之间有怎样的关系,本质(*essentia*)、存在(*esse*)、在者(*ens*) (即在着 [*existens*] 或实在 [*subsistens*]) 就有怎样的关系。那么,最高的本质、最高的存在、最高的在就是最高的在者或最高的实在,其间的关系,和光、照、亮之间的关系没有不同。

[7 所有别的自然怎样通过这个自然并从这个自然而存在] 现在谈所有那些通过它物存在的事物,讨论它们如何通过最高的自然而存在:究竟是因为最高的自然制造了一切,还是因为最高的自然是万物的质料。不必问最高的自然是否只是帮助万物获得存在,而万物是靠了别的动力,出自别的质料而存在。如

果最高自然只占据第二位,而不是使万物存在的主要因素,那就和前面说过的相抵触。

我认为,首先需要问的是,所有通过它物存在的,是否都由某种质料组成。我并不怀疑,我们所看到的这世界的整个大块,以及组成它的各个部分,是由地、水、气、火构成的。我们可以在思想中,将四种元素与有形体的事物的可见形式区分开来,因此,我们可以设想这些元素所拥有的无形无序的自然是形态各不相同的万物的质料;我说我并不怀疑这点,但是我要问,构成上述的世界的大块的质料从何而来。如果构成这些的质料来自某种质料,那么另外那种质料就在更真实的意义上是构成万物的质料。

如果万物,无论可见的还是不可见的,都从某种质料而来,那么,它要么来自至高的自然,要么来自自身,要么来自第三种质料,否则就不仅不存在,而且不能说它存在。但是除去通过自身存在的最高存在和所有不是通过自己而是通过那同一个最高存在才得以存在的世界万物,没有任何东西能被看做存在。^①根本不存在的事物,当然不是事物的质料。世界不通过自己存在,也就不能从自己的自然来;如果能从自己的自然来,那这种事物就通过自身存在,也就是通过某种别的事物,而不是通过最高自然(即万物都通过它而存在的自然)而存在,那么,就不止一个事

^① 原译:“但是不存在第三种质料。确实,除去最高自然外,我们都不能认为有什么是通过自身存在的;万物都是不通过自身,而通过同一至高者存在的。”此处确实在否定第三种质料,改动参照了 Corbin 的校订本,与原译者所用拉丁文本或有出入。——校注

物,万物通过它而存在——而这是完全错的。所有从质料来的,都从它物而来,并且后于它物。这样,没有什么从自身而来,而且还后于自身,因此,没有什么东西在质料上从自身而来。

但是,如果有什么事物从至高自然的质料而来,而它又比最高自然低,那么最高的善好就可以改变和腐化,而这么说不合神法。因此,由于最高自然之外的任何事物都比最高自然低,不可能有什么东西在质料上从最高自然来。另外,能使至高的善好改变和腐化的,无疑不会是好的。因为凡是存在的,无论在哪里,都来自最高本质,如果有什么更低的自然在质料上来自最高的好,那么,最高的好就通过自己改变和腐化了。这样,最高本质,即最高的好,根本就不是好——而这是讲不通的。可见,没有更低的自然在质料上从最高自然而来。那么,凡是通过它物存在的,其本质显然不会从最高本质作为质料而来,也不会从自身作为质料而来,也不会从它物作为质料而来,显然它不是从质料而来。

凡是存在的,都通过最高本质而存在,而最高本质之外的事物,凡是要存在,只有两个途径,要么是最高本质是它的动力(*faciens*),要么是最高本质的质料使它存在,这样一定就推论出,除去最高本质自身,它物只能靠动力才存在。而无论现在还是过去,除去最高自然和最高自然创造的之外,不存在别的事物,而最高存在要创造万物,除去自身之外,不能通过别的工具或辅助。而它所造的万物,无疑要么是从某物,如质料,造出的,要么是从无造出的(*ex nihilo*)。这最明确地表明,除去最高本质之外,所有事物的本质都是同一个最高本质所创造的,又因为它们都不是从质料来,无疑,最高的本质只是通过自身,从无之中,制

造出了万物的大块，数目如此众多，形体如此美丽，如此错落有致，如此不同而又和谐。这是再明白不过的。

[8 应该怎样理解从无中创造万物]但是关于无，却出现了问题。某物若从某事中来，某事就成为从它中来的某物的原因，而所有的原因对其导致产生的本质一定都会产生辅助作用。根据经验，所有人都承认这一点，没有什么争论可以让人放弃这一点，没有什么欺骗可以让人否定这一点。这样，如果某物是从无而被造的，那么没有什么(nihil)是它被造的原因。本身不存在的，怎么会帮助某物存在起来呢？如果无中不会产生辅助来成就某事，那么，能说服谁，又怎么能说服，万物是从无中被造的？

并且，“无”要么意指(significare)某物(aliquid)，要么不指。如果无指某物，那么凡是从无而被造的，就是从某物而被造。如果无确实什么也不是，因为我们不能理解，从本来什么也不是的事物中，会产生某物，那么，什么都不能从无中被造，就像人人知道的那句话：无中生无(nihil de nihilo)。①于是这好像就会推出，凡是存在的，都从某物来。因为事物要么从某物制造，要么从无制造。那么，无论无是某物或不是某物，都可推出，凡是被造的，是从某物而被造的。如果认为这是真的，这就和前面的所有说法冲突了。因此，以前的无将要成为某物，而以前最大程度上的某物将要成为无。我发现了所有存在物中最大的实体，因此，我推理得出，这个实体之外的所有事物都是由这个实体制造的，而又从无中被制造。那么，如果它们从中被制造的，我本来

① 这是中世纪流传很广的一句谚语。莎士比亚《李尔王》，1.1.90也引用了这句谚语。——译注

认为是无,而今是某物,那么我关于最高本质所说的一切,都成了无。

那么,该怎样来理解无呢?只要是我认为可能的,哪怕是明显愚蠢的反驳,我已说过,都不该在这思考中忽视。如果说实体是从无而创造的,那我认为有三种解释方式,足以解决目前的障碍。一种方式是,我们希望理解为,那所谓从无而被创造的,就是根本没有被创造。正如同,我们要是问一个沉默的人,他在说什么,他会回答:“什么也没有(*de nihil*),”即,他什么也没说。若是按照这种方式询问最高本质,询问根本不曾存在,现在也不存在的事物,问它们是从哪里造出来的,可以正确地回答“无”,即,从未被造过。但对于已经被造的事物,不能用这种方式理解。另外一种方式是,这句话里有某种含义可以说出来,但是不可能是真的:如果说某物从无中被造,就是从无自身来,即,从根本不存在的事物而被创造,好像无自身是某种存在着的事物,某物可以从它而被造。但这总是错误的,一旦这么说,就会推出一个不可能的矛盾。第三种解释是,说某物从无而被造,我们要理解为,某物被造了,但是并不是从什么而被造。一个类似的说法是,一个人若没有原因而哀伤,就说他为了无而哀伤。那么,如果按照上面的结论来理解这一点,即,除去最高本质外,所有事物是最高本质从无中创造出来的,即,不从任何事物而来:这个结论可以顺畅地从上述内容推导出来,在这个结论中,推不出什么矛盾来。

凡是由造物的实体创造的,都可以说是从无而被造,这没有什么矛盾或冲突,正如可以说财富从贫穷来,健康从疾病来。即,本来贫穷的人,现在富裕了,这是他本来所不具备的;本来有

病的人,现在有了健康,这是他本来不具备的。那么,以这种方式来理解没什么矛盾,如果说造物的本质从无中创造了整个世界,或者说,一切都是通过它,从无而被创造的,即,本来所没有的,现在存在了。那么,说造物者创造,或者说万物被创造,可理解为,当造物者创造时,会创造某物,当万物被造时,它们只能被造成某物。这样,若看到某人从极为低贱的地位,被人提升到荣华富贵中,我们说:“看,他凭空(*de nihilo*)造就了那人。”或是:“他凭空被造就了。”意思是,那本来被认为什么也不是的,现在真的被当成了个人物。

[9 从无而被造的,在它们被造之前,就造物者的理性(*ratio*)^①而言,并不是无]似乎有某种东西要求我们仔细地观察,究竟在哪个方面,那些被造的事物在被造之前,可以说是无。除非在创造者的理性(*ratio*)中,已经有了所在的事物的蓝本(*exemplum*),或是更恰当地说是形式(*forma*)、摹本(*similitudo*)、规则(*regula*),否则就无法从某物中理性地造出另一物。显然,在万物出现之前,最高自然的理性中已经包含了,被造物将是什么类型的,或是什么样子的。而那些被造的事物,在被造之前显然是无,因为那时候,它们不是现在所是的样子,它们所从之而来的事物不存在;但在造物者的理性中,它们并不是无,而它们正是通过这理性,并按照这理性被造的。

[10 这理性是事物的一种表述,就像工匠先要对自己说出他将要造什么]先于被造事物而存在的形式,不就是造物者的理

^① 原译:“道理”,下同。*Ratio*一词和希腊文的*logos*一样,含义丰富,此处改动意在强调万事万物在神的心灵中的存在。——校注

心中,对事物的表述(*locutio*)吗? 就像一个工匠,在用他的技艺制造之前,先要在心智中把概念说给自己。所谓的心智或理性的表述,我不理解为,是用表现事物的声音来思考,而是在心智里,用敏锐的思考审视现在或将来存在的事物本身。在日常用法中,我们认识到,可以用三种方式表达一种事物。我们谈到这事物时,要么通过可感觉的符号,即以可感的方式^①运用能被身体感觉到的符号来感觉;要么,以不可感的方式运用这些符号思考,而我们的这些外部符号还是可感的;要么既不以可感的方式,也不以不可感的方式运用这些符号,但是内在地,在心智里,根据事物本身的不同,讲述它们,或是运用对事物的想象,或是运用理性的审视。例如,当我提到人时,我说出他的名字“人”,这是一种方法;另外一种方法,我默默地想到这个名字;还有另外一种方法,我的心智要么通过身体的想象,要么通过运用推理,把握到这个人;运用身体的想象,就是我的心智里想到他的可感的形象;通过推理,就是认识到他的普遍的本质,即他是理性的必朽的动物。

在这三种表述真理的不同方式中,每个都对应一种特定的言(*verbum*)。^② 我上面提到的第三种,即最后一种的言,因为是对所知道的事物的表述,因而是自然的,在所有民族中都一样。别的所有的言都是依照这些自然的言发明的。所以,凡是在有自然的言的地方,就没必要用别的言来认识事物;而在这种言不可能做到的地方,也没有别的言可用来表示事物。另外,这些言

① 原译:“自觉地”,下同。——校注

② 原译:“每个都对应于各个民族中的一个言”。——校注

和所表达的事物越是相似,越是表达得明白,这些言就越是真实——这不会是荒谬的。但是,除去我们用事物的名字来表达的事物这种情况之外——比如,用 a 来表达 a 这个声音,除去这些之外,我说,没有别的言和它所表达的事物是相似的,也没有什么言在表达对象时,使心智认识所表达的事物时,所呈现的那种尖锐的相似性以相同的方式表达出来的。这样,可以正确地说,自然的言是事物最恰当和首要的言。因此,没有哪种表达方式,能像使用了这些(自然)言辞的表达方式那样,接近所要表达的事物,在理性中,也没有别的什么东西能更接近现在或将来存在的事物。因此,对于最高实体,这样的表述在事物存在之前就存在了,这样才能使万物通过这表述被造;而这表述仍然存在着,以便被造的事物通过它得到认识。

[11 在这一比较中,有很多不同之处]显然,最高实体根据自己的表述,并通过这表述进行创造之前,在自身之中就表述了它要创造的被造物,正如一个工匠,早就在心智中想到了他以后按照心智中的概念制造的事物。虽然如此,在我们所运用的这比较中,还是有很多不同。最高实体根本不用借助外物,作出它所要创造的万物的形式,也不必通过这些来使万物是其所是。但是工匠如果不从已经存在的事物中,以某种方式学到所要造的事物的全部或部分,他就根本不能用心智中的形体来想出所造之物;并且,如果他缺少质料或是缺乏制造所不可或缺的东西,他就不能造出心智的概念中的东西。比如,人虽然可以用思考或幻想虚构出一个哪里都不存在的动物,但如果不是用记忆中存在的,从别的动物得来的认识的各部分来组合,就根本无法形成这动物。因此,这用来创造各自作品的两种内在表述彼

此并不相同。最高本质并不需要从别处借助什么，而它自己就是第一和唯一的原因，足以自己完成所做的工作，但工匠不是第一和唯一的原因，不足以开始他的工作。因此，凡是通过这表述创造的，完全是通过这表述创造的；而通过工匠创造的，如果不靠他自身之外的事物存在，根本就不能存在。

[12 最高本质的表述就是最高本质] 理性告诉我们，同样可以确定的是，凡是最高实体创造的，只能是通过自身创造，凡是它所创造的，它都通过自己内在的表述创造，要么是用一言创造一件物，要么是用一言讲出万物。最高本质的这一表述，不过就是最高本质自身，还有什么比这一说法更必要呢？那么，我认为，不可轻易略掉对这一表述的考察；而在仔细地追究这一问题之前，我认为应该用心研究这一最高本质的其它几个特点。

[13 正如万物都是通过最高本质被造的，万物也都通过最高本质来维持] 那么很显然，凡是和最高本质不同的，都是通过最高本质创造的。除非是非理性的心智，否则不可能怀疑，凡是被创造的，都会在尽可能长的时间里维持和存在下去，因为把它们从无中创造出来，又让它们是其所是的那一个在维护它们。所有存在的事物，都是通过某种事物存在，只有最高本质通过自身存在，别的事物都通过它物存在。依照同样的推理，我说，我们可以证明，凡是维持存在的，都通过某种事物维持，只有最高本质通过自身维持，别的事物都通过它物维持。这不可能有例外，凡是被造物都通过它物维持，只有使万物被造的通过自身维持。那么必然，除了那个能创造的和存在的本质，没有什么可以创造；同样，除了通过这同一个能维持的和存在的本质，没有什么能维持。

[14 它在万物之中,并通过万物存在,万物都来自于它、通过它,并在它之中]既然是这样——也必然是这样——,那就可以推论出,凡是它不在的地方,就什么也没有(nihil est)。它无所不在,它通过万物存在,并在万物之中。如果认为,因为凡是被造物都不可能超过创造它和维护它的那一个的伟大,所以创造它和维护它的那一个也无法超过其所创造的万物的总和,那就太荒谬了。显然,它支持、超越、包含,并渗透进了所有存在者。那么,如果把这些结论和前面发现的结论结合起来,那就是,它在万物之中,并通过万物存在,万物都从它而来,通过它存在,并在它之中。

[15 关于这一存在,能在实体意义上说什么,或不能说什么]现在我就有理由尽可能急切地转而探问,在所有那些可以用来表述某个事物的东西中,有什么能在实体的意义上适合于这一奇妙的自然。^① 在描述从无中被造的事物的名目或言辞中,如果能找到一个能描述这创造万物的实体的,我会很惊讶,不过,我还是应该按照理性指引的方向推导。至于关系词^②,没人会怀疑,关系词里没一个能在实体意义上用于它以相对的意义谈论的对象。^③ 如果用关系词来谈最高自然,那所指的就不是实体了。这样,虽然可以说最高自然比它所创造的万物更大,或者可

① 原译:“在实体意义上,这个奇妙的自然可以是怎样的(凡是就某一事物可以谈的,都要谈)”。——校注

② Relativa,指表达事物之间不同关系的词,比如表达比较关系的词,如更高、更好、最高、最好。只有在谈到两个事物以上的关系时,才能用到这些关系词。——译注

③ 原译:“关系词里没一个能用来谈论实体”。——校注

用别的这类关系词来谈它,但显然,这没有表明它的自然本质。如果从来不存在那些事物,使它根据和它们的关系,被称为最高或更大,也就不能把它理解为最高或更大了;但是,它并不会因此变得不好,也不会因此而减损其伟大的本质。这是因为凡是好的或伟大的,都只是通过自身如此的,我们可以明确地认识到上述这一点。因此,最高的不直接意指这样一种本质,它是无条件地比其它事物都更大和更好。设想有一个所有本质中最高的本质,现在设想它不再是“最高的”,它仍然与它曾是的一样大一样小。关于“最高”所说的这个道理,对其它的关系词而言,没有什么不同。

且把那些关系词放在一边,因为它们都不能简单地表明某物的本质。我转向讨论别的言词。如果谁一个一个地仔细考察,就会发现,只要不是关系词,要么,每个言词在任何方面都比它所否定的更好;要么,它所否定的在某个方面比它自己好。而所谓它自己和它所否定的,我指的就是比如真的和非真的、物质的和非物质的,等等。在各方面都比所否定的好的例子,比如智慧比对智慧的否定好,即,智慧比非智慧好。虽然有的正义但不智慧的人看上去比不正义但智慧的人好,这不简单意味着,非智慧就比智慧好。凡是非智慧的,仅就其非智慧这点来看,就比智慧的低——因为所有非智慧的一旦变智慧,就会变得更好。同样,所有的真都比真的否定的好,即比非真好;正义比非正义好;生比非生好。在某些事物中,否定的比它本身好,比如非金比金好。因为不是金子的人比是金子的人要好^①,虽然对于某些事

① 原译:“因为没有金子的人比有金子的人好。”——校注

情,金比非金好,比如铅。人和铅这二者,都是非金;人如果变成了金,他越是比金好,他作为(金)人的自然就越低;铅如果变成了金,则它越是比金低,则它越是贵重。

最高自然可以这样被理解成非最高的:他作为至高者,在任何方面都并不比作为非至高者好,如果他是非至高者,也不在哪个方面比作为至高者好。这样,就有很多关系词并没有包括在上述讨论的关系词的区分中。但我不准备探问,这些关系词是否包含在其中,因为为了我的目的,对关系词所讲的已经足够了:即这些词中,没有哪个能简单地描述出最高自然的单纯实体。而对于所有别的存在,如要一个一个考察,要么它自身比它否定的好,要么它否定的在某些方面比它自身好。认为最高自然的实体如果以某种方式不存在,就会在某些方面更好,这是不合神法的,那么它一定在各个方面都比它所否定的好。这是唯一的一个没有比它更好,但同时又比它所不是的一切都好的存在。因此,它不是一种物质,也不是可以用物质感觉感知的事物。这是比不是它自身的一切都好的一种东西。理性的心智,是身体感觉既不能感到它是什么,也不能感到它的质,也不能感到它的量的存在。一旦它变成能被物质感觉所感知的事物,它越是比这些事物强,它就变得越弱。有些事物,它所否定的比它自身更高;但不能说最高本质是其中之一。最高本质一定是活着的、智慧的、有力的、全能的、真实的、正义的、美好的、永恒的,具有诸如此类的自身绝对比它所否定的好的特点。如果最高自然是万物中的什么和不是万物中的什么都很明显,那又何必再问它是什么呢?

[16 对最高自然来说,是正义本身就等同于正义的;同样,

它所能谈的别的特点,也都是这样的;而这些特点都不能表明它的质或量,只能说它是什么]也许,在说正义、伟大等特点时,所表明的不是是什么,而是质和量是什么。这些好像都是就质或量来说的。所有是正义的,都是通过正义本身而成为正义的;此类事物中别的也一样。最高自然也只有通过正义本身,才能成为正义的。那么可见,只有通过分参这个质,即正义,才能说至善的实体是正义的。如果是这样,它就通过别的某物,而不是通过自己而成为正义的。但这和已看到的真理相冲突:最高自然的好、大、在(*subsistens quod est*)都是通过它自身,而不是通过外物形成的。那么,如果说只有通过正义才成为正义的,而它又只有通过自身才能是正义的,那么,这个自然就是正义本身,还有什么比这更明确,比这更必然的?要说它通过正义才是正义的,就等于说它通过自己成为正义的;要说它通过自己成为正义的,就是理解为通过正义成为正义的。因此,如果要问,我们研究的这最高自然是什么,什么还比回答“正义”更正确?那么我们要看看,怎样来理解:作为正义自身的这个自然是正义的。

人不能成为正义,但能有正义;我们不能把正义的人理解为就是正义,但是可以理解为有正义。由于最高自然严格地说是正义,而不是有正义;那么在说它是正义的时候,理解为它是正义,而不是有正义,才合适。如果说“它是正义”时,不是说它的质(*qualis est*),而是说它是什么(*quid est*),那就可推论出,所谓的正义,不是说它的质,而是说它是什么。这样,在谈到最高本质时,说它是正义的,等于说它是正义自身;而在说“它就是正义自身”时,就如同说“它是正义”;究竟说“是正义的”还是说“是正义”,并无区别。因此,谁要问他是什么,回答“正义的”并不比

“正义”不恰当。

理智必须理性地认为,在正义的例子看来是正确的,在关于最高自然的所有类似例子中都可以这么说。因此,不论说最高自然是什么,都不是说质或量,而更多是表明,他是什么。但是显然,不论说最高自然是具有什么善好的自然,它都是最高的。这样,这个最高本质也是最高生命、最高理性、最高安全、最高正义、最高智慧、最高真理、最高的善、最高的伟大、最高的美、最高不休、最高不腐、最高不变、最高幸福、最高永恒、最高力量、最高唯一,这不过就是最高的存在、最高的生命,等等。

[17 最高本质非常简单,凡是可以说来自它的事物,在它之中都是共同的一个。只有在“是什么”的意义上,才能说某物的实体来自于它]那怎样呢?最高自然是这么多的好,那么,它是包含了众多的好,还是可以用很多名字来指代的单一的好?所有复合而成的存在物,都需要组成它的各部分才能存在;它要依靠这些部分,才能是其所是,因为不管它是什么,它都要通过这些部分是其所是;而这些部分是什么,不是通过它是其所是;这样的自然,不会是最高的。那么,如果最高自然由很多好组成,所有组合事物是怎样的,它也一定是怎样的。而前面所建立的真理的必然性,依靠明确的推理,摧毁和驳斥了这不合神法的谬误。那么,既然最高自然不是组合的,但又确实是这些许多的好,所有这些许多的好就必然是单一的,而不是众多的。这样,其中任何一个都与其它所有的是相同的,无论是整体地看还是一个一个地看——说它是正义或存在(essentia),和说它是别的是一样的,无论整体地看还是一个一个地看。凡是描述最高实体的本质,都是在说单一的对象,同样,也是以单一的方法,出于

一种考虑,来说它本质上是什么。说某人是个身体,是理性的,是个人,说这三者时,并不是出于一种考虑。从一种考虑说,他是个身体;从另一种考虑说,他是理性的,这其中任何一种,都不能描述人在整体上是什么。因此,最高本质不会是这样一种事物,当按照某一方式看时,它是一样的,按照另一种考虑看时,就不一样了,因为不论以哪种方式描述它的本质,都是从全体上说。凡是就其本质而言为真的,都不是在描述它的质或量,而是描述它是什么。而凡是有质或量可言的事物,它是什么,都和它的质或量不一样;这不是简单的,而是复合的事物。

[18 最高本质无始无终] 如此简单的自然,是万物的创造者和活力,它从何而来,向何而去?或者说,谈不上从何而来或向何而去,而是无始无终?如果它有一个开端,要么从自身、通过自身而有这个开端,要么从它物、通过它物,要么从无、通过无。但通过前面已看到的真理,很明显,它不可能从它物或从从来,也不可能通过它物或通过无。这样,它的起始不可能通过它物或从它物来,也不可能通过无或从从来。另外,它也不可能有个起始从自身来或通过自身,虽然它从自身来,并通过自身而存在。它是这样从自身来,并通过自身存在:并不是有一个本质从自身来和通过自身存在,又有另外一个本质,从它而来并且通过它(第一个本质)存在。^① 凡是从某物来,又通过某物开始存在的,都和它所来自或所通过的那物不同。因此,最高自然并不通过自己或从自己来而开端。这样,最高自然不是通过自己或从

^① 原译:“他物都通过它存在”。此处改动参考了 Jasper Hopkins 的英译本。另,此处的“本质”(essentia)亦可如前文一样翻译为“存在”。——校注

自己来,不是通过它物或从它物来,也不是通过无或从无而开端:最高自然不可能有开端。

最高自然也不会有终结。如果它有终结,那就不是最高不朽(*immortalis*)和最高不腐(*incorruptibilis*)的。但很明显,它是最高不朽和不腐的。因此,它不会有终结。此外,如果它有终结,这终结要么是有意的,要么是无意的。如果最高的好会因为其意愿而终结,它肯定就不会是简单的好。但最高的好是真正的和简单的好。因此,它不会有意终结自己。如果它会无意地终结,它就不会有最高的力量,就不会是全能的。但是理性的必然性已断定,它是最高的力量,是全能的。这样,它不会无意终结。如果最高自然既不会有意,也不会无意终结,它就不会有终结。

并且,如果最高自然是有始或有终的,那就不是真正永恒的,但前面已经无可辩驳地发现,它是永恒的。那么,谁若能够,就让他去想,“有某物将要存在”这说法,什么时候开始为真,什么时候不为真;或者让他想,“以前存在过某物”,这说法什么时候终止为真,不再为真。^① 如果这不能想出什么时候;如果没有真理二者不能为真;那就不可能想象真理会有始终。最后,如果真理有始或有终,那么,在它开始之前,那就真的没有真理;在它终结之后,也真的不再有真理。但如果真理不存在,也就没有“真的”。那么,在有真理以前,就有真理存在;在真理终结之后,也会有真理存在,这是最自相矛盾的说法。不论我们认为真理是有始终的,还是认为真理是无始终的,真理是不受制于始终

^① 原译:“或者让他想,以前存在的某物,什么时候终止,不再为真。”——校注

的。最高自然是最高真理,因此,这一结论也适用于它。

[19 为什么在它之前和之后什么都不存在] 请看,又是无。理性将断定它此前在真理与必然性的和谐佐证下所讨论的东西是“无”(nihil)。如果前面所谈论的,因为真理的必然性而得到确切的肯定,那么,没有什么在最高本质之前,也没有什么在它之后。在它之前和在它之后,什么都没有。因为,要么是有某物在它之前存在,并在它之后存续,要么是没有什么(nihil)在它之前存在并在它之后存续。谁若说在它之前和之后什么都没有,就好像是在讲,在它之前有段时间什么都没有,在它之后有段时间什么也不会有。在什么也没有时,它也不存在;在什么也不会有时,它也不会存在。如果在什么也没有时,它也不存在,在什么也不会有时,它也不会存在,那么,它怎么会不是从无开始的,怎么会不终止在无中?那么,如果无这么容易就把这些观念的意义取消了,这么一大堆观念还有什么意义?如果明确认为,最高存在继先前的无而起,并泯灭于随后的无之前,那么,前面建立起来的真理的必然性,就被小小的无轻易地毁坏了。也许必须反对这无,以免理性的必然结构被无攻击,而我们靠真理之光所寻找、并已经找到的至善,也因为无而丧失。

那么,如果可能,也许更应该肯定,并不是在最高本质之前和之后都是无;我们并不认为,在这之前或之后要给无以位置,并通过无,把存在降为无——而这个存在却通过自身,把无变成存在。说在最高本质之前是无,有两种理解。其中的一种的意思是,这之前有物存在,那就是无;对它的另外一种理解是,在最高本质之前什么也不存在。比如,如果我说“无教我飞”,我把这个意思解释为“无自身”(即,什么也不是的某物)教我飞(这是错

的),或者什么也不教我飞(这是对的)。按照第一个解释,就会推导出前面所看到的矛盾,无论从哪方面来看,这都是错的,因此被排除;另外一种则完美地符合先前的结论,和它们联起来看,当然是对的。要说在它之前是无,应该按照后面的理解来接受;不应该解释成意味着,有某个时间,它不存在,只有无存在,而是意味着,什么也不在它之前存在。如果说在它之后什么也不存在,按照同样的道理,也有两种理解。这样,如果仔细考察针对“无”所作的这个解释,千真万确,在最高本质之前或之后,既没有什么东西,也没有“无”,就可得出结论,它之前或之后什么都不存在。那么,已经得出的结论,不会因为一个小小的无而动摇。

[20 它存在于所有的地点和时间]前面已得出结论,这个创造性的自然无处不在,在万物之中,通过万物存在,没有开端,也没有终结,由此可推论出,它以前、现在、未来都永远存在:但我感到有嘟囔声,说这里有冲突,要求我更仔细地考察,它到底在哪里,在何处。这样,最高本质要么无处不在,无时不在,要么完全存在于某处和某时,要么哪里都不在,何时都不在。我就说,它要么在所有的时间和空间里,要么在一些时间和空间里,要么不在任何空间和时间里。

但是,要说至真至高者哪里都不在,何时都不在,还有什么比这更该反对的?说它哪里都不在,何时都不在,明显是错的。此外,如果它不存在,也就没有了任何的好,甚至没有任何存在。如果它哪里都不在,何时都不在,那就哪里都没有好,何时都没有好,甚至哪里、何时都无物存在。这种错误,根本就不必谈。因此,说最高存在哪里都不在,何时都不在,是错的。那么,应该

说它是存在于某时某地，还是无处无时不在呢？如果说它存在于某个空间和时间，那么，只有它在的地方和它在的时刻，才能有物存在。而在它不存在的地方和时间，就根本没有任何本质存在，因为没有它就什么也不存在。由此可推论出，就有某些地方和某个时间，什么也不存在。这是错的，因为地点自身和时间自身就是某物。^① 不能说最高自然存在于某处或某时。说它通过自身存在于某处和某时，但通过自己的能力，存在于凡是有物存在的地点和时间，这不是对的。很明显，它的力量，不过就是它自身，它的力量不可能脱离它存在。既然它不能存在于某处或某时，它一定无处不在，无时不在，也就是存在于所有的地点和时间。

[21 它不存在于任何地点、任何时间] 如果是这样，它要么整体上存在于所有的地点和时间，要么它的一部分存在于所有的地点和时间，而剩下的部分存在于所有地点和时间之外。如果真的是有一部分存在于所有地点和时间，而另一部分不是，那它就有不同部分，而这是错的。这样，它不只是一部分无处不在和无时不在。但整体怎么无处不在、无时不在呢？也许应该理解为，整体同时存在于所有地点和所有时间，要么是通过每部分存在于各个地点和时间，要么它整体就在各个地点和时间。如果真的是通过每部分存在于各个地点和时间，那仍难逃离由各个部分组成，会分成各个部分的状况，而上面发现，这和最高自然完全相违背。因此，它能够整体上存在于所有地点和时间，不是通过各部分存在于各个时间空间。但另外一个可能性还要讨

① 原译：“因为在任何地方和任何时间，都有物存在。”——校注

论：最高自然作为整体，存在于所有地点和时间，也存在于各个地点和时间。这样，它就要么同时存在，要么在不同时间存在，否则就不能存在于所有空间时间。地点的逻辑和时间的逻辑，在此之前是以同一过程来考察的，因为它们的运转有同样的步子，但是现在看来却要相互分离，不能放在一起讨论，而要回避开，在各自的讨论中考察。首先，让我们来看看，最高自然的整体是否可以同时或在不同时间，存在于各个地点。然后，再来考察时间。

那么，如果它的整体同时存在于不同地点，这些整体在每个地点应该各自不同。正如一个地点和另一个地点相区别，才有各个不同的地点；同样，存在于一个地点的整体，就和同一时间存在于另一个地点的整体相区别，从而有各自不同的整体。因为凡是存在于某个地方的整体，它的任何部分就不会不在那个地点。如果一个事物中没有哪个部分不在某个地点，在这同一个时候，它就不会有任何部分存在于这个地点之外。那么，如果它整体在某个地点，它当中就没有哪个部分会在这一时刻存在于这个地点以外。这样，既然它整体上在某个地点，如果它的任何部分都不会在另外一个地点，它的整体怎么会同时在另外一个地点？因此，一个整体不会同时整体上在不同地点，由此推出，如果整体同时在各个地点，那么各个地点就有各自不同的整体。因此，如果最高自然整体在一个时间存在于所有各自不同的地点，那么，有多少不同的地点，就有多少各自不同的最高自然，这是不理性的一种意见。因此，最高自然不会整体地在一个时间存在于各自不同的地点。

但是，假如最高自然整体地在不同的时间存在于各个地点，

那么,当它在一个地点时,在别的地点就不会同时存在好或本质,因为有了最高自然,什么都不存在。但这些地点本身就可证明,这是荒谬的,因为地点就不是无,而是某物。可见,最高自然不会整体地在不同的时间存在于各个地点。

如果最高自然整体上既不在同一时间,也不在不同时间存在于各个地点,那么显然,它就无法整体上存在于所有各自不同的地点。

现在应该考察,最高自然整体地存在于各个时间?它是同时(simul)存在,还是分别存在于各个时间?如果时间不是同时的,最高自然怎么会整体地同时存在于各自不同的时间呢?如果最高自然是整体地分离和分别地存在于各个不同时间,就像某个人整体地存在于昨天、今天、明天,那就可以说最高自然是曾在、现在、将在。这样,它的一生,也就是它的永恒,就不是作为整体,而是一部分一部分地,在时间的各部分中延伸。然而它的永恒,正是它自身。这样,最高本质就会在各自不同的时间里,分成不同的部分。如果它的一生穿过时间的轨道,那么它就和时间一样,有过去、现在、未来。但是,它的一生或它的延伸,不就是它的永恒吗?既然它的永恒就正是它的本质,就像上面说的道理所证明的,那么,如果它的永恒有过去、现在、未来,就可推论出,它的本质也有过去、现在、未来。它的过去,不是现在和未来;它的现在,不是过去和未来;它的未来,不是过去和现在。如果最高自然在不同时间里各自不同,在各个时间中有各个部分,那么前面通过清晰和理性的必然性所看到的(即,最高自然不会是组合的,而是最简单和最不可变的),怎么可能维持呢?如果前面的结论是对的——显然它们是对的——,刚才所

说的怎么可能呢？因此，创造者的本质、一生，或永恒，不能包含过去或未来（如果现在这一点无论如何是真的）。但是“曾在”指的是过去，“将在”指的是未来。那么，它就没有曾在，也没有将在。这样，它的整体就不会在各自不同的时间中分别存在，也不会同时存在。

按照以上的讨论，最高自然既不能整体地存在于所有不同的时间地点中（即同时整体地存在于所有时间地点中又通过其部分存在于各个时间地点中），也不能整体地存在于各个时间地点中，因此，最高自然无法整体地存在于所有地点或时间。我们同样看到了，也不是它的某些部分存在于所有时间地点，某些部分外在于所有时间地点，可见，它不可能无处不在、无时不在。因为除非是通过部分或整体，否则不能理解无处不在和无时不在。而如果不能无处不在、无时不在，它就会有限地存在于某个地点或时间，或者不在任何地点或时间。前面讨论过，它不会有限地存在于某个地点或时间。那么，它就不在任何地点或时间，也就是哪里也不在，何时也不在。因为要么在所有时间或地点，要么在某个时间或地点，否则它不能存在。

但无可辩驳的一点是，它不仅通过自身、无始无终地存在，而且若没有它，任何事物也无处无时可以存在，可见，它一定是无处不在、无时不在。

[22 最高自然如何既无处不在、无时不在，又无处存在、无时存在]这两个结论就其说法而言，是那么矛盾；但就其论证而言，又是那么必然；那么三者怎样统一呢？也许，最高自然以某种方式存在于空间或时间中，而不妨碍它作为整体，同时存在于各个地点或各个时间，不是多个整体，而是唯一的一个整体，而

它的一生(也就是真正的永恒)也不会分为过去、现在、未来。那些存在于某地点或时间的事物,不超越空间的延展,也不超越时间的延伸,从而看起来受到空间和时间法则的限制。真理完全断定,以这种方式存在的事物,同一个整体不可能作为整体同时存在于不同的地点和时间;而那些不以这种方式存在的事物,不一定就是这样的。一个事物要有一个地点,那地点就要先划定它的身量,然后包容它,并通过包容它,来划定它的身量;一个事物要有一个时间,那时间也要划定它的长度,来终结它,并通过终结它,来划定它的长度。这说法看来是正确的。因此,如果一个事物的身量没有空间界限,长度没有时间界限,那它就不能存在于某地点或某时间内。地点不会作为地点影响它,时间不会作为时间影响它,那就可以不无道理地说,哪个地点都不是它的地点,哪个时间都不是它的时间。没有地点或时间的,就应该不遵守空间或时间的法则。那么,空间或时间的法则不能限制的自然,地点或时间也不能包容它,为之划定界限。

所有实体中,那创造的和最高的实体,一定不受它从无中所造出的所有事物的性质和法则的限制,那么,无论从哪个方面的道理看,哪个理性的考察都会排除这样一种可能性:它被限定在空间或时间的界限里。相反,是它的力量(也就是它的本质),通过把万物限定在它之下,限定它所创造的一切。若说空间限定了最高真理的身量,或者时间限定了它的长度,这岂不是一种极为莽撞和不明智的说法?最高真理根本不会具有空间或时间延伸的大或小。

空间和时间的一个要素是,凡是受其限定的,都不可逃逸出各部分的关联(无论是空间的身量所形成的关联,还是时间的长

度所形成的关联),因此整体就不可能同时存在于不同的地点或时间;凡是不被挤压在空间或时间之内的,都不会受到时间或空间的法则的限制,不会有很多部分,也没有什么阻碍其整体同时出现在不同的空间或时间。我说这是地点和时间的要素,无疑,最高实体不会被限制在空间或时间里,也就不会受地点或时间的法则的约束。不可避免的必然性要求,最高本质的整体不能脱离任何空间或时间,而空间或时间的逻辑又不妨碍它作为整体,同时存在于所有的时间或空间,那么必然,它作为整体存在于所有单个的地点和时间。它并不因为存在于这个地点或时间,就不能同时存在于那个地点或时间;它并不因为过去存在,它的永恒性就会和已经不复存在的过去一起,从现在的时间消失;它也不因为现在存在,就和白驹过隙般的现在一起淹没;它也不因为将来会存在,就到那时才存在,而现在尚未存在。时间或地点不可能把它存在限制住,所以地点或时间的法则不可能把它限制在某地或某时存在或不存在。如果说最高本质自身存在于地点或时间中,虽然按照说话的习惯,这种说法可用于最高自然,也可用于空间或时间中的一个自然,但是因为这些事物并不相同,对这些的理解也不相同。在空间或时间之中的自然上,同一个说法有两个含义:第一,它们就存在于说它们存在的那地点和时间;第二,这些自然被包含在这地点和时间中。但是在最高本质那里,只有一个整体的含义:即,它存在于这些空间和时间,而不是说它包含在其中。

那么,如果说话习惯允许,好像更可以说,它与空间或时间同在,而不是在空间或时间中。因为说某物在另一物中,比起说某物和另一物同在来,更多地表示,它被另一物包含在其中。那

么,若是根本不被包含在另一物当中,就应当说,不在那地点或时间中。但是,可以用它自己的方式说,它在所有的地点或时间中,而所有别的事物都靠它的维持而存在,以免从存在跌入不存在。它在所有地点和时间中,因为哪里都有它;它不在任何地点和时间中,因为它没有任何地点或时间。它在自身之中不接受地点或时间的区分,比如这里、那里、这时、那时、某时;它也不存在于我们所体验到的变幻的现时之中,不存在于过去或将来,因为这都是被限定的、可变化的事物的特点;它不属于这些。但是,可以以某种方式说它有这些特点,因为它存在于所有被限定的和变化的事物,就好像它被限定在空间中,在时间中变化。理解虽然不同,但可以结合成和谐的真理,于是很明显,这足以解决任何没有意义的矛盾,最高存在既是无处不在、无时不在的,也是无处存在、无时存在的。

[23 把最高自然理解为无处不在,比理解为存在于所有地点更好,为什么?]确实很明显,最高自然不仅存在于所有地点,而且存在于所有的存在物中,但这不是说它被这些物包含,而是说因为它到处存在,所以包含了所有这些。那么,为什么不,它无处不在更多应在这个意义上来理解;即它存在于所有的存在物中,而不是完全存在于所有地点?事物的真相就表明该这样理解,而空间词语的特点也不排除这一点。我们习惯用空间性的词来描述本来没有空间,也不被空间限定的事物,这种用语没什么可指责的。比如,如果我说,理智在灵魂中的位置,也就是理性的所在。虽然“位置”和“所在”都是空间词语,但是,灵魂并不在空间限度内包含某物,理智或理性也不会被这样限制。于是,按照事物的真理,说最高自然无处不在(而这话的意思,我

们理解为,最高存在存在于所有存在物中),比说他存在于所有地点更好。正如前面所说的道理所教给我们的,它必定存在于所有存在物中,作为同一个完美的整体同时存在于各个时间和地点中。不可能是另外的样子。

[24 把最高自然理解为无时不在,比理解为存在于所有时间更好,为什么?]很明显,这个最高实体也是无始无终的,没有过去,没有未来,也没有时间性的(即我们所体验到的,转瞬即逝的)现在。它的一生或永恒就是它自身,这是不变的和不可分的。“永远”(semper)好像指代的是总体的时间,那么,如果可以用这个词谈最高实体的话,把它理解为意指永恒(aeternitas),即从来都不会和自己不同,比起理解为不同时间的变换,即,它永远在改变成不同,不是要真实得多吗?因此,如果说它永恒存在,就意味着说它是永恒,而且,由于它的存在就等同于活着,那么,把这理解为永恒地存在和活着,就是最好的理解方式,即,它有一个不可终结的生命,同时拥有最完美的整体。看来,他的永恒,就是不可终结,而又同时是最完美的整体存在着的生命。上面已经足够清晰地表明,这个实体不过就是它的生命和它的永恒,它不会以某种方式终结,并一定同时是最完美的整体。那么,除了不可终结的生命,同时又是最完美的整体存在着的,还有什么,是最高实体的真正永恒?真正的永恒只可能在这个实体中。我们发现,只有它不是被造的,而是创造者。由此可明确看出,真正的永恒就可被理解为不受开端和终结的限制。因为被造物都是无中生有被造的,所以其中没有任何一个有这样的特点。

[25 最高实体不会因为任何事件的发生,而成为可变的]

显然,这个本质在实体上完全与自己同一。那么,它是否会因偶然事件的发生和自己不同呢?如果,它真可以被理解为(intelligi)(我不说“是”,而说“理解为”)会因为偶然事件的发生而变化,那么,它怎么会是最高的不变者呢?而另一方面,它比所有别的自然都大,并与它们不同都好像是偶然发生在它之上的事,那它怎么就不会参与偶然事件的发生呢?

只要一个实体在接受了一些偶然事件后,并不随之而变化,接受这些偶然事件,并不一定违反自然的不可变性。在所有所谓的“偶然事件”当中,有一些(例如,所有的颜色)的存在与消失意味着其所附的基体的变化;另外一些(例如,有些关系)的消长,则根本不会带来其所附的基体的变化。比如,很显然,和今年以后出生的某人相比,我不会更高,不会更矮,也不会一样高矮。但是在他出生之后,因为他在很多方面都会成长和改变,我自己不改变什么,也会获得或失去这些和他的关系。那么显然,在所谓的偶然事件当中,有些会带来某种程度的变化,有些则根本不会消除不可变性。

这样,虽然最高自然不会因为偶然事件的发生而改变,但这并不意味着,它就不能有某些特点,而这些特点,并不是和它的最高的不可变性相违背的。不过,仍然没有任何偶然事件,会使最高存在因它的发生而改变。因此,我们就可以得出结论:它根本不会接受任何偶然事件。有些偶然事件的来去会带来改变,就其对所改变的事物产生的效果而言,它们是真正的偶然事件,而不能造成这样的效果的偶然事件,就不应该称为偶然事件。最高存在在任何方面,在实体上总是和自己一致,因此就永远不会以任何方式和自己不同,不会因为事件的发生而改变。

且不论用什么道理来理解“偶然事件”这个词,但下面一点无疑是对的:就最高而不变的自然而言,不能说有什么事,使最高自然因它而被理解为是变化的。

[26 最高自然超越任何实体;它不管是什么,都是独一无二的;那么在什么意义上可以说它是实体?] 如果我们就这一自然的简单性所看到的是对的,那它怎样是实体呢?所有的实体都是不同的物质的混合,或会因为偶然事件而变动,但最高自然是不可变的整体,不可能有混合或是变动。怎样来理解它是实体呢?除非是说,“实体”指的就是“本质”,那么,这个存在就超出并高于所有的实体。这个存在,完全通过自身来是其所是,从无中创造所有别的万物,它和那通过它物而存在,从无中被造的事物,是不同的。最高实体也同样和所有不是它自身的事物完全不同。在所有的自然中,只有它是来自自身,不靠任何别的自然的帮助,是其所是的。那它怎么会不是独一无二的,怎么会和它的被造物一样?因此,在它和别的事物共有某些称谓的时候,无疑,我们应该理解为,这称谓有完全不同的含义。

[27 最高自然并不包含在一般的实体分类中;不过,它仍是一个实体和单独的灵] 这样,因为这个实体不包含在一般的实体(communi)分类中,所以,所有别的自然都不会和它有本质的共性(communione)。所有的实体都被分类为普遍的(即很多实体在本质上是相同的,比如,每个人都一样是人)或单独的(即某一实体和别的实体共同具有普遍的本质,比如,每个单独的人都和别的单独的人有共同特点,都是人)。但是,最高自然不能分为不同的实体,它在本质上也和别的自然没有共性,人们怎能认为,最高自然包含在别的实体的分类中呢?不过,最高自然不仅

是最确定地存在的,而且是万物中最高的存在,而且我们习惯上称一个事物的本质为实体。如果我们可以这么说,那就没有什么东西阻止我们称它为实体。我不知道比灵或物体(身体)更高贵的存在,而灵是比物体(身体)更高贵的;那么我们就可由此断定,最高自然是灵,不是物体(身体)。因为这个灵并不包含各部分,这个灵不可能是复数的,那么,它一定是完全单独的灵。正如前面看出的,它不是由各部分组成的,不能因为不同或偶然事件,被理解为可变的,因此,它就不能以任何划分方式分割。

[28 这个灵简单地存在着;和它相比,被造物根本不存在]从前面的论述可以推出,这个如此奇妙地单独存在的,或是如此单独地奇妙存在的灵,从某种意义上说,是唯一存在的;别的看上去存在的事物,和它比较,都是不存在的。如果仔细审视,只有它是简单、完美、绝对的存在,别的事物则根本不存在,或几乎不存在。这灵是不可变的永恒,不能以任何方式说,它曾经存在或将要存在,也不能以任何方式说,它曾经不存在或将要不存在;它曾经存在或将要存在的方式,并非不是它现在的存在方式,它以什么方式存在,它就总是那样,不会终结。我说,这就是它的存在方式,所以,可以正确地说,它简单、绝对、完美地存在着。

所有别的事物,都以某种方式变动着,它们曾经或将要存在的方式,不是现在存在的方式;或者,它们现在存在的方式,不是曾经或将要存在的方式。此外,它们过去的存在方式现在不存在了,它们将来的存在方式尚未存在,而它们现在的存在方式是那么转瞬即逝,现在的存在方式也几乎就没有存在过。由于它们在变动中存在,所以,完全可以否认它们是简单地、完美地、绝

对地存在的,可以说它们不存在,或几乎不存在。另外,这些所有别的事物都和灵不同,它们从不存在到存在,不是通过自身,而是通过它物,而且除非得到别的某物的支持,否则就要从存在回归到不存在。这样,它们怎么会是简单的、完美的、绝对的存在,而不是几乎不存在,或根本就不存在呢?

我们不能将这个唯一不可把捉的灵,理解为会从不存在而来,或者会以某种方式,从存在退回不存在;不论怎样,它都不是通过自身之外的事物是其所是的(而只是通过自身),难道不是只有它才可被理解为简单、完美、绝对的吗?从各个道理看都是唯一完美、简单、绝对的事物,难道不可以说是唯一存在的吗?另一方面,按照最高的道理(ratio),不是简单、完美、绝对地存在的,而是被认为几乎不存在或根本不存在的,完全可以以某种方式说,是不存在的。按照这种道理,只有一个造物的灵存在,所有被造物都不存在;并不是说万物不存在,而是说,只有通过这一个唯一绝对存在的,万物才能从无中被造。

[29 这个灵的表述就是它自身,不是有两个灵,而是只有一个灵]到现在,我按照理性的指引,已经就我所能看到的,谈论了最高自然的这么多特点,我认为,只要我的能力允许,现在可以谈论它的表述(locutio)了,万物就是靠这表述被造的。前面,我就此一表述能谈的,都具有不可改变的理性力量;但是,要证明这一表述就是最高的灵自身,还尤其要求我更仔细地讨论。如果灵不通过自身就什么也造不了,而凡是被造的都是通过这表述被造的,那么,这表述怎么会不是它自身呢?并且,那些已经发现的真理都无可辩驳地确证,除去创造性的灵和它的被造物,不曾有别的事物存在。而灵的这个表述,又不可能被看作是

被造物,因为凡是被造的,都是通过这一表述被造的,且这一表述不可能通过自身被造。这是因为没有什么东西可通过自身而被造,因为凡是被造的,都在创造者之后被造,没有什么会在自身之后被造。于是,就剩下了另外的可能性,即,最高的灵的这一表述,既然不是被造的,那就正是最高的灵自身。

另外,我们只能将这一表述理解为灵的理智(intelligentia),最高的灵正是靠它理解(intelligit)万物的。这个灵要说什么,它的说话方式不就是理解吗?和人不同,灵从来不会说它所不理解的。因此,如果极其简单的自然与它的理智和智慧是同一个东西,那么同样,它与它的表述一定也是同一个东西。由于已经很明显,最高的灵是一个整体,在各方面都是一个个体,那么,它的表述从实体上就与它自身是同一个东西(consubstantialis),所以,不是有两个灵,而是只有一个灵。

[30 这个表述不会是很多言,而是一个言]那么,这就可以解决前面我留有疑问的事,即,这个表述是由很多言,还是一个言组成的?如果它和最高自然是同一实体,那就不是有两个灵,而是只有一个灵;正如最高的灵是最简单的,这表述也是。那么,它就不是由很多言组成的,而是由一个言^①组成的,通过这个言,万物被造。

[31 这个言不是被造者的摹本,而是本质的真理,被造物是对这一真理的模仿;在被造的自然中,有些比别的自然更大、更优秀]但看啊,在我看来,产生了一个不容易的问题,而这个问题又不允许陷入含糊中。所有我在心智里谈论事物的言(也就

① “言”(Verbum)即圣道。——译注

是我们用来想象的言),都是这些言所表述的事物的摹本或形象;这些言在多大程度上模仿所表征的对象,它们就在多大程度上是真实的。但对于这个讲出来就造了万物的言,我们要说什么呢?它会是,还是不会,通过它造出来的事物的摹本?如果它真的是那些变动事物的摹本,那它就不会和最高不可变者在实体上同一了——这是不对的。如果它不是在任何方面都是那些变动者的摹本,而只在某些方面是,那么最高真理的言就不是完全真实的——这是荒谬的。但是,如果它不是变动者的摹本,那变动者怎么能按照它的样子被造呢?

但像下面这么讲就没有这样的模糊性了:我们常说真理在活着的人那里,真理的形象或摹本在对他的摹写中。同样,如果我们说真理在言之中,摹本在被造物中会怎样呢?言的本质是最高的,因此,在某种意义上,只有它是存在的;别的事物和它相比是不存在的,但它们还是通过它、根据它而被造。对最高本质的摹仿就在那被造物之中。这样,最高真理的言自身也就是最高真理,它不会因为和被造物更相似或更不相似,而有所损益;而每个被造物,都是根据它与至高和至大者有多相似,而形成多大或多优秀的。因此,也许——或者不是也许,而是一定——所有理智都表明,凡是有生命的自然,都超过无生命的,凡是有感觉的都超过无感觉的,凡是理性的都超过非理性的。而最高自然以自己的方式不仅存在,而且有生命,有感觉,还是理性的。可见,在存在的万物中,凡以某种方式生存的,都比没有生命的和它更像;凡是以某种方式靠身体感觉认知的,都比完全不能认知的和它更像;凡是理性的,都比完全没有理性能力的和它更像。按照类似的推理,显然一些自然比另外一些高些或低些。

其自然更优秀的,就其自然的本质而言,比起别的来,就更接近最优秀的;这样,其本质更接近最高本质的,其自然也更高。

我认为,以下面的方式可以更容易地看出这一点。在思想中首先将某个有生命的、有感觉的、有理性的实体的理性去除掉,然后去除掉其感觉,再后去除掉其生命,最后去除掉其仅剩的存在。谁不能理解,这个逐渐被毁掉的实体,变得越来越小,最后逐渐变成了非存在?那一点一点被去除的本质变得越来越小,如果以同样的顺序,把去除的部分一点一点加上去,它就又逐渐恢复了。显然,有生命的实体比无生命的,有感觉的比无感觉的,有理性的比无理性的更高。那么,就毫无疑问,在所有本质中,凡是和最高和最优秀的本质更相似的,就更高和更优秀。这足以表明,那个用来造万物的言,并不是万物的摹本,而是真正和简单的本质;而在被造物中,没有简单和绝对的本质,只有对这一本质的模仿。那么一定,这个言并不会因为或多或少地像被造的万物,而更真实或更不真实;而是被造的万物,看上去越是接近它,就越是更有更高等级的本质,就越高贵。

[32 最高的灵通过永恒共在的言来言说自身] 既然如此,一个简单真理,如何成为它不是其摹本的万物的言?我们的心智凡是用一个词来表达某物,这个词都是其所表达的事物的摹本。如果这个言不是通过它所造的万物的言,它怎么能是言呢?所有的言,都是表达某物的言。如果从来没有被造物,也就不会有表达被造物的言。那情况会是什么?我们应该得出结论说,如果没有被造物以某方式存在,那么言,也就是最高存在,什么也不缺乏的本质,也不存在吗?也许应该说最高本质,也就是那言,是永恒的本质,但如果没有什么通过它被造,它就不是言了?

那过去、现在、未来都不存在的，不可能有言来表述它。按照这种推理，如果除去最高的灵以外，没有什么本质存在，那么在这个灵里，也就没有言。如果其中没有言，这灵就不会在自身之内说话。如果它不在自身之内说话，那它就不会理解任何事，因为它的言说和理解是一回事。如果它什么也不理解，那么，最高智慧，也就是这个灵，就什么也不理解。这是最荒谬的。那怎么办呢？如果它什么也不理解，那怎么会是最高智慧？

或者，如果除它之外什么也不存在，那么它理解什么呢？但是，难道它不能理解自身吗？既然一个理性的心智不仅能想到自身，而且还能想到最高智慧，可以理解最高智慧与自身，那么，最高智慧怎么会不能认识自身，不能理解自身呢？如果人的心智没有对最高存在或自己的理解或记忆，那么，它就不能通过自我辩论（就像现在我的心智做的那样），把自身与非理性的被造物区分开，不能把最高智慧和所有被造物区分开。因此，最高的灵也记忆自身和理解自身，而且它由于是永恒的，它就永恒地记忆自身和理解自身。不过，最高的灵不像任何东西，它是最本原的，理性的心智是摹仿它的。如果最高的灵永恒地理解自身，它就永恒地言说自身。如果它永恒地言说自身，它的言就永恒地与它同在。因此，无论我们认为没有别的本质存在，还是认为有别的存在物，与它永恒共在的言都和它同在。

[33 最高的灵通过一言来言说自己及所创造的万物]但看啊，我探讨了造物主通过它来言说自身的言，但我要问的是造物主通过它言说他所创造的万物的言。造物主是通过某一言来言说自身，通过另一言来言说他所创造的万物；还是通过同一言来言说自身和创造的万物？他用来言说自身的言，一定也是他自

身,我们在他靠言说来创造的例子中已经看得清楚了。哪怕除了最高的灵以外无物存在,理性也必然要求,他用来言说自身的言必然存在,这样,他的这个言就是他自身——什么会比这说法更真实呢?因此,如果最高的灵靠与其实体上是同一的言来言说和创造,那么很明显,它用来言说自身的言,和它用来言说被造物的言,在实体上是同一的。如果在实体上是同一的,怎么会是两个言呢?也许,实体的同一,并不意味着,言也是同一个。也许,虽然那个通过这言来言说的灵,和言有同一个实体,但并不是一个言。

根据前面的推理,最高智慧用来言说自身的言,可以毫无矛盾地成为它的言,因为这言与最高智慧完美地相似。因为没有道理能否认,当一个理性的心智靠思考自身来理解时,在这思考中会产生它的一个形象(imago),或者说,它的思考就是它的形象——从它的印象中,形成的它的一个摹本。心智凡是想要真切地认识的,心智都会要么通过物体的形象,要么通过推理,试图在自己的思想中表达出它的形象。它表达得越是真实,思考得就越是真实。当它思考自身以外的事物,特别是思考物质事物时,这点就尤其清楚。如果我想到了一个我认识但不在场的人,我在集中的思考中,就形成了他的这样一个形象,我把对他的记忆,调动到眼前。思考中的这个形象,就是关于此人的言,我在想到时就说了出来。所以,当理性的心智通过认识来理解自身时,它就有了一个自己的形象。这个形象在它之中,生自于它。也就是说,它关于自身的认识,又对自身的印象而形成的,是自身的一个摹本。只有通过理性,它才能把自身和自身的像分开。它的形象就是它的言。

谁能否认,最高智慧正是通过这种方式,在通过言说来理解自身时,产生了与自己同一实体的、自身的摹本,即他的言?虽然任何言都不能恰当和足够合适地描述这如此独一无二卓越的东西,但还是可以说,这是最高智慧的摹本、像、形象、特点。这没有什么不合适的。这个言,就是用来言说被造物的言,它与被造物的言并不相似,因为它不是被造物的摹本,而是被造物的首要本质。由此推论,它不用被造物的言来言说被造物自身。如果它不用被造物的言来言说被造物,那么它用谁的言来说呢?它凡是要说时,都是用言来说;而言总是某物的言——即某物的摹本。但如果它说的只能是它自身或被造物,那么,它只能通过自身或被造物的言来说。如果它不能用被造物的言来说,那么凡是它说的,都是用自己的言在说。因此,它用来言说自身的,和用来言说它所创造的,是同一个言。

[34 最高的灵如何用言说自己的言来说被造物]但是,创造者与造物者是如此不同的事物,它们如何可能以一言(特别是在言说者与言永恒共在,而被造物并不与言永恒共在的情况下)言说出来?也许是因为最高的灵自身是最高智慧和最高理性,所有被造物都包含在其中。正如按照某种技艺制造的作品,不仅在当时,而且在它存在之前和消失之后,都永远存在于这技艺当中,而且它在技艺当中的存在不过就是那技艺自身。同样,在最高的灵言说自身时,它言说了所有被造物。这些事物在存在之前,在被造的时候,以及在消失或以某种方式变化的时候,都存在于最高的灵中,不仅存在于其中,而且还就是灵本身。这些事物就自身而言,是可变的本质,且是不可变的理性的产品;而在这最高的灵之中,它们是首要的本质,是首要存在的真

理；它们自身越是和最高的灵相似，其存在就越是真实和越是卓越。那么，人们可以这样不无道理地肯定，在最高的灵言说自身时，他也用同一个言，言说了他所造的一切。

[35 凡是被造物，都作为生命和真理，存在于它的言和知识中]由于它的言和它在实体上同一，和它完美地相似，那就必然可推论出，凡是在它之中的，也以同样的方式，存在于它的言之中。那么，凡是被造物，无论有生命的，还是无生命的，无论自身以什么方式存在，都作为生命和真理，存在于最高的灵之中。对于最高的灵而言，认识、理解、言说是相同的，那么一定，凡是它知道的，它都是以言说或理解的方式来知道的。因此，正如万物都作为生命和真理存在于它的言中，它们也存在于它的知识中。

[36 最高的灵以怎样不可把握的方式言说或认识它所造的事物]从这些讨论，可以非常清楚地把握到，这个灵以什么方式言说或以什么方式认识被造的万物，是不能被人类的知识把握的。无疑，被造的实体在其自身之中的状态，和在我们知识之中的状态，非常不同。在其自身之中，它们通过自身的本质存在；而在我们的知识中，存在的不是它们的本质，而是它们的摹本。那么很明显，它们通过自身的本质的存在，比通过它们的摹本的存在更真实；同样，它们在自身之中的存在，比在我们知识中的存在也更真实。很明显，造物主比被造的本质更真实；所以，所有被造的实体在造物主的言之中（即在它的理智中），也比在自身之中更真实。那么，人的心智怎么可能把握这种言说方式和这种知识？正如万物的摹本远不及于它们的本质，我们的知识也远不及于被造的实体，而这种言说和知识，比被造的实体

远为高妙和真实。

[37 最高的灵与被造物是什么关系,它的言就也处在什么关系上;但这两种关系不会是复数的]前面的推理告诉我们,最高的灵通过它的言创造万物,那么,这个言本身不是也创造了万物吗?最高的灵与它的言实体同一,那么,这言一定就是最高本质。最高本质只能是一,是所有被造物的唯一创造者和唯一开端(principium)。只有它,才能通过自身(而不是通过别的),从虚无中制造万物。不论最高的灵创造什么,它的言以和它同样的方式创造同样的事物。最高的灵和被造物之间是什么关系,它的言和这些被造物也是什么关系;但这两种关系不是复数的,因为并不存在众多的创造者和最高本质。这样,它是万物的创造者和开端,它的言也是;并不存在两个,而是只有一个创造者和一个开端。

[38 不能说它们是二,但它们一定是二]我们必须小心注意,虽然这在别的事物中是很少见的,但在最高的灵和它的言那里,看来却是真实的。当然,不论它们本质上是什么,不论它们和被造物什么关系,这本质和这关系对于灵和言的每一个都是单一的,但它又同时存在于二者之中,而且,对于二者来说,它都是单一的整体,但在二者中又不存在复多(pluritas)。最高的灵作为单一的整体是最高的真理和创造者,它的言也是最高的真理和创造者,但二者并不是两个真理或两个创造者。虽然这些是对的,但还是有一个奇妙而明显的一点,即,在它和它的言之间,它不会是它的言,它的言也不会是它(*nec ille cuius verbum, potest esse verbum suum, nec verbum potest esse ille cuius est verbum*)。在涉及它们的实体是什么,以及它们与被造物的关系

时,它们总是保持为一个统一体;但是就灵不会来自言,而言却来自灵而言,它们简直无可把捉地成为多了。当然不可把捉,因为,虽然一定要认为它们是二,但它们究竟是怎样的二,却无法表达出来。就它们之间的相互关系而言,虽然可以说它们是相等的两部分,或诸如此类的,但如果用关系词来问:“用怎样的特点谈论它们”,就不能以复数的方式回答,不能像说两条相等的线或两个相等的人那样来谈论它们。它们并不是两个相等的灵,不是两个相等的创造者,或两个别的什么相等的东西,这种东西表达了它们的本质或它们相对于被造物的关系。它们也不是用来确定两种事物之间关系的两个事物,因为并不是两个言或两个形象。因为言一定是某个言或某个形象,所以一定指代了灵,因为只有指代别的事物,才能是言或形象。这些特点都是言所独有的,不可能为灵所有。因为言或形象所指代的事物,自身不是言或形象。那么很明显,最高的灵和它的言这二者究竟是什么,是不可表达的,虽然因为二者有各自的特点(proprium)而必然为二。一个的特点必然是它来自另一个,而另一个特点必然是产生这一个的。

[39 这个言从最高的灵诞生出来]看来,不会有比下面更合适的说法来表述这二者了:前者从后者诞生,后者诞生了前者。但我们已经明确,言从最高的灵诞生,并不像被造物诞生自最高的灵那样,而是造物主来自造物主,至高者来自至高者,或者,如果用最简洁的语言表述这个完全的相似的话,是同一个事物从同一个事物而来,它若不从这个事物来,就不会存在。那么,很清楚,说最高的灵的言只能来自灵自身,从而和最高的灵有完美的相似,就如同说子代来自亲代,并和亲代完全相似。说

言来自最高的灵,并不意味着它是最高的灵所造的,因此,可以认为,不会有比下面更恰当的说法:言从最高的灵诞生。虽然无疑会有无数的事物可以说诞生于某物,由某物而存在,但这些被诞生的事物,和那些被说成是诞生它们的事物之间,可以根本不具有子代和亲代那样的相似性(我们说头发诞生于头上,果实诞生于树上,但不能说头发和头相似,或果实和树相似)。因此,由于这样说诞生并不荒唐,最高的灵的言又是如此像最高的灵,就像子代和生他们的亲代那样完美地相似,那就更可以恰当地说,言是从最高的灵诞生出来的。

[40 最高的灵是最真实的亲代,言是最真实的子代]如果可以最恰当地说,言是被生的,而且,如果如此地像生它的灵,那为什么还认为,它们之间就像(quasi)子代和亲代,而不更加肯定地说,它们就是子代和亲代? 因为,最高的灵足以独自导致言的完美诞生,因为,言表达了灵的这种相似。在别的亲代和子代的关系里,没有任何一个亲代不需要另外一个的帮助,独自就足以产子;没有一个被生的子代,不包含一点不像(dissimilitudo),而完全像其亲代。如果最高的灵的言完全来自最高的灵的本质,和最高的灵如此相似,如同一个一样,而别的子代不像它这样来自其亲代的本质,或不像它如此像其亲代,那么,比起最高的灵和它的言的关系,没有别的事物能恰当地被说成有亲代和子代的关系。因此,灵具有最真实的亲代的特征,言是最真实的子。

[41 最高的灵最真实地生,言最真实地被生]这个结论要能成立,除非满足下面两点:灵最真实地生,言最真实地被生。那么,因为第一点是很明确的,这一点也一定是最确定的。可见,最高的灵最真实地生,它的言最真实地被生。

[42 其中一个是最真实的生养者和父,另一个是被生者和子]我愿意尽我所能地总结出,一个是最真实的父,另一个是最真实的子;但是我认为不能忽略,既然它们那里没有性别差异,究竟是父与子,还是母与女,是更合适的称呼?如果因为二者都是灵,所以,可以恰当地称一个为父,一个是子,那么,因为二者都是真理和智慧,为什么不可以因为同样的原因,认为一个是母,一个是女?^①或者,难道这是因为在有性别区分的自然当中,父或是更好的性别,而母或女是更低的性别?虽然这确实是很多自然的特点,但是在某些自然中却是相反的,比如在某些鸟类中,雌性总是更大、更壮,雄性确实是更小、更弱的。

但是,当然,最高的灵更适宜称为父,而不是母,因为生子代的最初和首要的原因,在父那里。如果父这里的原因总是以某种方式先于母的原因,那么,把这个亲代称为母就太不合适了,因为父不需要别的原因和其相联或先与他,才能生出子代来。那么,最高的灵是其子代最真实的父。另外,子总是比女更像父,而且没有哪个子比最高的父的子更像其父,因此,这个子代就不是女,而是最真实的子。这个灵有最真实的生的特点,言也有最真实的被生的特点,同样,灵有最真实的生育者的特点,言有最真实的被生者的特点。一个是最真实的亲代,另一个是最真实的子代,同样,一个是最真实的父,一个是最真实的子。

[43 回顾二者有什么共同之处,各有什么独特之处]我们找到了二者各自这么多且这么重要的特点。这些特点可以证

^① 在拉丁文里,“灵”(spiritus)是阳性,“真理”(veritas)和“智慧”(sapientia)是阴性,所以有这种说法。——译注

明,在最高的“一”当中,有一种神奇的“多”的状态,这是不可把握,也不可避免的。在我看来,更频繁地回顾这个无法彻透的秘密,显然是一件快乐的事。看啊,生的和被生的不可能是同样的,亲代和子代不可能是同样的,因此,一个是生育者,另一个就必然是被生者,一个是父,另一个就必然是子。但是,生的和被生的又必然是同一个,亲代和子代也无不同,所以,生育者不可能和被生者不同,父不可能和子不同。虽然两个都独立存在,以至于双方极为明显是二,但是二者又是那么统一和一致,双方的“二”完全被掩盖了。这样,一个是父,另一个是子,当我们说两个时,我看到我是在说二;但是父和子又是那么一致,我不理解我所说的二。父自身是完美的最高的灵,子自身也是完美的最高的灵,而作为父的灵和作为子的灵又是同一个,那么,父和子就不是两个灵,而是一个灵。这样,正如每一个各自的特点不会是多(因为这不是二者都有的特点),二者共同的特点,就使它们成为一个统一体,虽然每个各自是一个整体。并不存在两个父或两个子,而是只有一个父和一个子,各有各的特点:这样,并没有两个灵,而只有一个灵,虽然父自身和子自身都是完美的灵。父子之间是相反的关系,其中一个不会具有另一个的特点;但二者的自然又是那么和谐,一个总是包含另一个的本质。二者是如此不同,一个是父,一个是子,父不能称为子,子也不能称为父;但二者在实体上又是如此相同,子的本质总是在父当中,父的本质也在子当中。二者的本质并非不同,而是相同;不是多,而是一。

[44 一个如何成为另一个的本质] 说一个是另一个的本质,也并未远离真理,而是表明了共同的自然的最高统一和简

单。这不能靠人的智慧来理解——人通过智慧才智慧，而不能通过自身成为智慧的。这样就可以理解，如果说父是子的本质，子是父的本质，从而子通过父存在，父通过子存在，那么，其中一个只有通过另一个才能存在，就像人只有通过智慧才能成为智慧的。正如最高智慧永远通过自身品知(sapit)^①，同样，最高存在永远通过自身存在。那么，父是完美的最高本质，子也是完美的最高本质。父通过自身而完美，子也同样通过自身而完美，就像二者都通过自身品知一样。子并不因为是从父的本质诞生的本质，是从父的智慧诞生的智慧，而成为不那么完美的存在或智慧；如果子不通过自身存在，或是不通过自身品知，他就会是不那么完美的本质。子通过自身存在，和子从父那里获得存在，并不是相互冲突的。正如父永远拥有本质、智慧、生命，从而不是通过别个，而是通过自身的本质而存在，通过自身的智慧品知，通过自身的生命生存；同样，通过生子，他让子永远拥有本质、智慧、生命，让其不通过外力，而通过自身的本质存在，通过自身的智慧品知，通过自身的生命生存。否则，父的存在和子的存在就不相同，父和子也不会相同。但我们在前面已经看到，这是多么错误。

这样，子通过自身存在和通过父存在并不矛盾，因为子通过自身存在的能力，必然是从父那里得来。如果有个智者，教给我

^① sapit 这个动词，和智慧(sapientia)同源，但同时又有“品味、品尝”的意思。但如果我们把它译为“品味”，显然就无法表现它和智慧的关系；如果译为“认识”或“知道”，又会和 cogit(校注：cogitat?)与 intellegit 混淆。因此，我在这里生造出了一个中文词“品知”，虽然是生造的，却可以兼顾这个词的两个含义。——译注

我此前所没有的智慧,那么,说他的智慧完成了这一点,没有什么不合适的。但是,虽然我的智慧是从他的智慧来存在和品知的,一旦我的智慧存在了,那就不是必须通过他的本质存在或品知,而是通过我自己的。他通过自身存在、品知、生存的。更正确的是,与永恒的父永恒共在的子,从父获得了存在,但是并不存在两个本质。那么,说父是子的本质或是父的本质,不可理解为一个只能通过另一个,而不能通过自身存在;而是意味着,二者共同拥有最简单和最统一的本质,就可以恰当地说和理解,因为一个就是另一个,所以一个就拥有另一个的本质。这样,按照这一道理,即,说其中一个有本质,不外乎说他就是本质,那么,说一个有另一个的本质,也就是说,一个是另一个的本质,即,一个和另一个的存在是相同的。

[45 说子是父的本质,比说父是子的更合适;说子是父的力,子是父的智慧等等,也是一样]按照前面所说,说子是父的本质比说父是子的本质更恰当。因为父只是通过自身拥有其本质的,因此,说他不从自身,而从别的什么拥有本质,是不够恰当的。由于子确实是从父获得他的本质的,而不是父从子,那么,说子从父获得本质,是最合适的。而说二者有本质,不过就是说二者是本质。因此,因为说子有父的本质,比父有子的本质,是更合适的,就可以说子是父的本质,比父是子的更恰切。一旦这么说了,就会足够精确和简明地表明,子不仅和父有共同的本质,而且还是从父获得自身的。这样,说:“子是父的本质”,意思就是“子和父的本质不是不同的本质”(实际上,他就是来自父的本质[de patre essentia])。同样,可以说子是父的力、智慧、真理、正义,或别的任何适合于最高的灵的本质的特点。

[46 上述的各种说法,可以以另外的方法来理解]看起来,上述的很多说法,如果以另外一种方式来理解,和现在的理解也不会有矛盾之处。显然,子就是真的言,即,父的全体质料的完美理解,或完美的认识、知识与智慧,也就是,子理解、认识、知道、品知父的本质。从这个意义上,子被说成父的知性、智慧、知识、认识,或知晓(notitia),就是说,他理解、品知、知道、知晓(novit)父;这并没有偏离真理。子可以最恰当不过地说成是父的真理,不仅仅是在子的真理和父的是相同的这个意义上(正如前面看到的那样),而且可以在下面这个意义上:在子之中,并没有对父的实体^①的不完美的模仿,而是父的实体的全部真理,因为子就是父之所是。

[47 子就是理智的理智,真理的真理,等等]但是,如果父的实体本身就是理智、知识、智慧、真理,那就会推出,因为子是父的实体的理智、知识、智慧、真理,那么他就是理智的理智、知识、智慧、真理。

[48 父被理解为记忆,正如子被理解为理智;那么,子怎么会是记忆的理智或智慧、父的记忆、记忆的记忆]应该如何理解记忆呢?我们是该认为,子是记忆的理智、父的记忆、还是记忆的记忆?确实,不可否认,最高智慧是自己的记忆。那么,没有比认为父是记忆,子是言,言看来由记忆生出(在我们的心智中,这一点看得尤其分明)更恰当的了。人的心智并不总能认识自己,但是却总能记得自己:显然,因为他的言从记忆生出,他才能认识自己。由此可见,因为如果他总是认识自己,那么他的言就

① 原译:“质料”,下同。——校注

总是由记忆生出。我们要认识我们存在于记忆中的某物，就是在心智里说出它；而由记忆形成的这一认识，既然是物的摹本，就是物的言。既然如此，就可以看出，就最高智慧而言，它总是说出自己，就如同它总是记得自己，因为，和它永远同在的言，就出生自永恒的记忆。这样，正如言可以恰当地被理解为子代，同样，记忆最恰当的名称就是亲代。子代完全是唯一的最高的灵生的，它是最高的灵的记忆的子代。说它就是它的记忆自身，是最恰当的推论。最高的灵记忆自身，并不像一物被另一物记忆那样（正如同，人的心智中记忆了某些事，但是这些事并不是我们的记忆自身）；而是，它对自身的记忆就是它自身。那么就可推论出，子如何是父的理智和智慧，他也同样是父的记忆的理智和智慧。凡是子所品知和理解的，他也同样记住。因此，子是父的记忆，是记忆的记忆（即，父是记忆，子是记住这个记忆的记忆），子是父的智慧，是智慧的智慧（即，父是智慧，子是品知了这智慧的智慧）。子是记忆所生的记忆，也是智慧所生的智慧；父是记忆和智慧，不从任何物中生出来。

[49 最高的灵爱自己] 但是看啊，我现在高兴地考察父与子的特点和共同点。我在这种考察中发现，没有什么比他们双方的互爱更令人高兴。要否认最高的灵爱自己——就像它记得自己、理解自己那样——那就太荒谬了。因为一个理性的的心智，如果它能记得自己和最高的灵，也能理解自己和最高的灵，那就可证明，它也能爱自己和最高的灵。因为，对某物没有爱与恨（这是与照理性的要求相应的），它的记忆和理解就是虚妄和无用的。最高的灵爱自己，就像它记得自己并理解自己一样。

[50 同一种爱，同等地来自父和子] 很显然，有理性的人不

是因为爱自己才记得或理解自己的，而是因为他记得自己并理解自己，才爱自己的。如果他不能记得自己或理解自己，他就不能爱自己。如果没有他的记忆或理智，他就不会被爱；但是很多有记忆、被理解的事，并不被爱。那么显然，最高的灵的爱产生自其对自己的记忆和对自己的理解。如果把父理解为最高的灵的记忆，子理解为最高的灵的理智，那么很明显，最高的灵的爱同等地来自父和子。

[51 父和子对自己的爱和对彼此的爱是相等的] 如果最高的灵爱自己，那么无疑，父爱自己，子爱自己，彼此也相爱——因为父自身就是最高的灵，子自身也是最高的灵，二者同时是一个灵，二者同等地记得自己和对方，理解自己和对方。凡是父所爱的和被父爱的，也是子所爱的，也被子爱。因此，二者一定用同等的爱爱自己 and 对方。

[52 最高的灵有多高，这种爱就有多大] 最高的灵的这种爱是父子共有的。它有多大？最高的灵越是记得和理解自己，也就越是爱自己；最高的灵的本质越大，也就越记得和理解自己——而这是不可能错的；那么，它有多大，它的爱就多大。

[53 这爱就是最高的灵自身；这爱与父和子是同一个灵] 除了最高的灵，谁还能和最高的灵相等呢？因此，这爱就是最高的灵。另外，假说从来没有被造物，即除了既是父又是子的最高的灵，从来没有别的什么，父和子还是会爱自己、爱对方。由此可推出，这爱不过就是父与子，即最高本质。而最高本质不可能是多，那么父、子、彼此之间的相爱就是同一个最高本质。什么比这还理所当然吗？那么，这个爱就是最高智慧、最高真理、至善，以及所有能说成是最高灵的特点的。

[54 这爱作为整体来自父,作为整体来自子,但是只能有一个爱] 我们应该仔细考察,是否有两个爱,一个来自父,一个来自子;或者,是否有一个爱,它不是整体来自一个,而是部分来自父,部分来自子;或者是否不是多个爱,也不是其一部分来自父和子每一个的一个爱,而是只有一个同一的爱,它整体地来自父和子的每一个,也整体地同时来自两者的整体。幸运的是,对于这些说法有确定的解决办法:因为说最高的灵的爱从父和子中来,不是就父子是多而言的,而是就其是一而言的。就他们的关系而言,是多(一个是父,另一个是子),但是就本质而言,他们不是多。这整体的好不是从他们的关系中,而是从他们的本质中产生的。正如父独自是最高的灵,子独自是最高的灵,而父子同时不是两个,而是一个灵;同样,从父自身,出现了最高的灵的爱整体;从子自身,也产生了这个整体;同时从父和子,没有产生两个整体,而是产生了同一个整体。

[55 爱并不是二者之子] 那怎样呢? 这爱之所以存在,是因为同等地来自父与子。它和二者是那么像,没有哪个地方和他们不同,而是处处都一样,那么是否应该认为它是二者的子或子代? 我们刚刚讨论的言,最清楚地显示出,因为它呈现为亲代的摹本,它一定是生出它的亲代的子代;而爱则明显否认自己是子,因为虽然它来自父和子,但它并不必然让思考它的人觉得,它就是产生它的那一个的摹本——虽然我们考察之后,理性告诉我们,它在各个方面都是父子之所是。那么,如果它是二者的子代,二者之中就必有一个是它的父,另一个是它的母,或者二者都是它的父或它的母,这显然和真理完全冲突。一方面,从父产生的爱和从子产生的爱不是不同的,所以不能分裂真理,用不

同的词汇来指称父和子。那么,二者不会一个是它的父,一个是它的母。另外,让两个个体同等地、完美地、毫无区分地作某个个体的父或母,在自然中也找不到先例。那么,父和子不会同等地作他们所产生的爱的父或母。这样,说父和子的爱是父和子的子或子代,根本不合真理。

[56 只有父是生育者,而不是被生者;只有子是被生者;只有爱既非被生,也非不被生]但是,根据我们日常用语的习惯,爱好像不能说成是不被生的;说它像言那样是被生的也不合适。某物若是因它物而存在,我们总是习惯于说,它为使它存在的物所生——比如,我们说热或光由火生出,或者某个效果由其原因生出。那么,按照这个推理,既然爱因最高的灵而存在,就不能说它是不被生的。然而,说它像言那样被生又不合适,因为言最明显是子代,而且最明显是子,显然爱不是子或子代。这样就可以说——并且应该说——只有产生言的那一个,可以说是生育者,而不是被生者,因为他只是父和亲代,不可能来自它物。只有言是被生者,因为只有言是子和子代。只有爱既非被生,也非不被生,因为它不是子,也不是子代,不可能不从它物生出。

[57 爱和父与子一样,也是不是被造者,而是创造者。他们并不是三个,而是一个不被创造的创造者;爱可以说成是父和子的灵]

这个爱和父与子一样,自身就是最高本质,而父、子,以及二者的灵并不是多个,而是一个最高本质。只有最高本质不被造,不通过它物,而通过自身创造万物。那么,就像父和子单独都是不被造的造物主一样,爱自身也一定是不被造的造物主,但三者并不同时是多,而是一个不被造的造物主。这样,谁也不制造、

创造,或生出父来。只有父生出了子,但不是创造了子。父和子同样都不创造或生出爱,而是,如果可以这么说,呼出了(*spirare*)爱。不变的本质不像我们那样呼出。不过,爱是以一种不可把捉的方式从之产生,不是从之流变从而离他而存在,而是从之释展出来而存在,也许,没有别的方式比说呼出,更能恰当地表示这种释展了。

另外(如果可以这么说),既然最高本质的言是它的子,同样,它的爱也足以恰当地被称为它的灵。虽然爱本质上是灵,就像父和子那样。但是父和子不可被认为是它物的灵,因为父不来自它物,子也不是因为父的呼吸被生的。这样,就可认为爱是二者的灵,因为它神奇地出自二者,而二者以一种独特而不可改变的方式呼出它来。另外,因为爱是父和子共有的,如果我们真的觉得需要一个名字,可以恰当地把它当作父子共有的名,并非没有道理。确实,如果可以用“灵”这个名字来称呼爱(而这个词同等地指代了父和子的实体),那么,就可以认为,这个词也表达了父和子是什么,虽然它有与二者不同的存在——就此而言,这个词也有不小的用处。

.....

《宣讲》

[前言] 此前,我在一些兄弟的恳求下,写了一本小册子,作为思考信仰的道理的示范,其中假定有某个人,默默地自己推理,探讨他所不知道的事。后来,我认为这本书由一系列很多的讨论连缀而成,于是开始问自己,是否可能发现一个讨论,不需

要别的,只要自己,就足以证明,上帝真的存在,他是至善,不需要外物,万物都需要他,才能存在和成为好的,还有别的,我们相信神圣实体会有的特点。我经常急切地把思考转向这里,有时候,我所追寻的似乎可以把捉,另外的时候,一切都会脱离心智的敏锐追问,于是我会失望,想中止这样的探寻,好像发现所探寻的事物是不可能的。我怕如果这样虚妄的想法占据我的心智,就会阻止我进行别的,我能有收获的项目。就在我想要排除出这种思考的时候,不顾我的不情愿甚至抵挡,这想法却不请自来,开始越来越多地渗透进来。于是,有一天,当我疲倦于激烈抵御它的进攻,我曾绝望了的这事,又出现在我充满冲突的思考中,对于我曾受到困扰,从而想放弃的这种思考,我现在要努力地拥抱了。于是我认为,如果我快乐地发现的东西被写下来,别人读了一定会高兴;于是我写下了这本小书,是关于上述问题的,也关于别的问题,是以一个思考上帝,希望提升心智,同时又寻求理解他所相信的事物的人的口气。我认为,无论是现在这本小册子,还是前面那本,都不足以称为著作,也不够把作者的名字署上的,但是我认为,传播它时,又不能没有题目,因为这小册子要是到了谁的手里,这个题目可以邀请人家阅读。于是,我给每本小册子一个题目,一个是《思考信仰的道理的范例》,随后的是《信仰寻求理解》。很多人已经按照这题目抄录了两本书,但是很多人要求我把我的名字署上(特别是令人尊敬的里昂大主教雨果,他当时作为教廷的使者,在高卢供职。他利用教廷的权威,命令我署名)。为了更恰当,我署名时把前者重命名为《独白》,就是独语的意思;把后者重命名为《宣讲》,就是对别人讲的话。

[1 唤起心智,沉思上帝] 来吧,渺小的人,把你的事务搁下;暂且把你藏在那些烦扰的思考之外。现在且躲开繁重的担忧,把那些分心的烦事往后放。为上帝挤出点时间,在上帝之中休息一会儿。走近你心智里的内屋,除了上帝和那些帮你寻求他的,都排除出去;关上小屋的门,寻求他。^① 现在讲吧,我整个的心,现在讲论上帝吧;我寻求你的面;主啊,你的面我正要寻求。^② 现在你来吧,主我的上帝,教导我的心在哪里和怎样寻求你,在哪里和怎样发现你。主啊,如果你不在这里,我到哪里去寻求不在的你? 如果你无处不在,为什么我看不到你显现? 你当然居住在不可接近的光里。^③ 但不可接近的光在哪里? 我怎样才能接近不可接近的光? 谁会引导我,把我带进这光里,使我在其中看到你? 于是,我通过怎样的标记,以什么面目来寻求你? 我从未看到你,主我的上帝;我不知道你的面。最高的主啊,这个远离你的被放逐者能做什么? 他能做什么呢? 你的仆人能做什么,他因为对你的爱而紧张,被抛弃,远离你的面? 他喘息着要看你,离你的面过于遥远。他渴望接近你,但你的住所不可接近。他欲求发现你,但不知你在哪里。他希望寻求你,但不知道你的面。主,你是我的上帝,你是我的主,我从未见过你。你制造了我,又再造了我,你给了我一切我的好,但我从不知道你。而我被造,为的就是看见你,但我从没有完成我被造的

① 参见《以赛亚书》,第 26 章,第 20 节,“我的百姓啊,你们要来进入内室,关上门,隐藏片时,等到忿怒过去。”《马太福音》,第 6 章,第 6 节,“你祷告的时候,要进你的内屋,关上门,祷告你在暗中的父,你父在暗中察看,必然报答你。”——译注

② 《诗篇》,第 27 篇,第 8 节。

③ 参见《提摩太前书》,第 6 章,第 16 节。

目的。

啊，人悲惨的命运！他失去了他被造的目的。啊，艰难而不祥的结局！他失去了什么，找到了什么，有什么消失了，有什么留下了！幸福，这被造的目的失去了，找到的是悲惨，而这不是被造的目的。消失的是幸福的必要条件，留下的是悲惨的原因。那时候，人咀嚼天使的食粮，现在，却吃不到这些了；现在，他吃的是痛苦的食粮，是那时候根本不知道的。啊，这是人共同的哀悼，亚当的儿女们全部在捶胸顿足。那时的人因饜足而打嗝；而我们因饥饿而叹息。那时的人富足；我们却求乞。那时的人快乐地占有，但悲惨地放弃了；我们不幸地处于困乏中，悲惨地渴望着，处于虚空中。在他能很容易做到时，他为什么不为我们守护，我们现在严重缺乏的事物？他为什么给我们遮住光，把我们罩在黑暗中？他为什么夺去我们的生命，带来死亡？我们充满困顿，被赶出来，赶到了这里。从那里坠落，跌到这里。被放逐出祖国，不再能看到上帝，陷入我们的盲目中。从不朽的快乐中，进入这死亡的苦楚和恐怖中。从那么大的好进入这么大的坏，这悲惨的变动！沉重的损失、沉重的痛苦、沉重的一切！

而悲惨的我，是被上帝抛弃了的夏娃的悲惨子孙中的又一个；我开始做什么；我做了什么？我追求什么；我为什么叹息？我探究善好，但看啊，这混乱一团！我追求上帝，但自相碰撞。我在自己的深处寻求安息，但在我的内心找到的是苦难和痛苦。我希望因为心智的愉悦而笑，却因为我心中的哀叹而吼。我希望快乐，而看啊，我的叹息增加了！那么你，主啊，究竟会有多久？你抛弃我们，主，会有多久，你把你的脸从我们这里转开，会有多久？你什么时候会看我们，听我们？你什么时候会照亮我

们的眼睛,把你的脸露给我们?你什么时候会把你重新给我们?看啊,主,听啊,照亮我们,把你展示给我们。把你重新给我们,让我们变好,否则我们就如此糟糕。同情我们朝向你的辛劳和努力,我们没有你就毫无价值。召唤我们;帮助我们。我求你,主,不要让我在叹息中绝望,而让我在希望中苏醒。我求你,主;我的心因为悲伤而苦楚;你的安慰会给它带来快乐。我求你,主;我在饥渴中开始寻求你;不能分有 you,我不会停止。我在饥饿中处罚;不要让我空腹而还。我身无分文,来到财主面前,我是悲惨者,来到怜悯者面前;不要让我囊中空空、饱受羞辱地回来。如果我在吃喝之前还叹息,在叹息之后给我那食物。主,我如此折腰,只能向下看;把我支起来,让我能向上看。邪恶罩着我,压抑着我的头,就如同沉重的负担压着我。提起这罩子,解除负担,不要让这邪恶的深渊吞噬了我。让我看到你的光,从远处或是深处。教给我寻求你,在我寻求时把你露给我。因为如果你不教给我,我不能寻求你;如果你不露出自己,我找不到你。我在渴望中寻求你;我在寻求中渴望你。我在爱中发现;我在发现中爱。

我承认,主,并且向你致谢,因为你在当中造了你的像,让我记住你、认识你、爱你。但是,因为罪过的折磨,这些失去了,被罪的烟雾熏黑了,不能完成我被造的目的,除非你更新我、改造我。主,我不奢望达到你的高度,因为我凭我的理智不能和你企及;但是,我还是渴望理解你的真理,那是我心所相信和所爱的。因为我寻求的不是理解了再信,^①而是我信了再理解。我相

^① 原译:“我不是因为寻求理解而信。”——校注

信这一点：除非我信，否则我不能理解。^①

[2 上帝真的存在] 那么，主，你给信仰以理解，让我理解（按照你认为恰当的程度）你存在，就像我们信的那样，我们怎样相信你，你就怎样存在。我们相信你存在，而不能想象出比你更高的事物。因为愚顽的人心里说，没有神，也许没有你这样的自然？^② 但还是这一个愚人，当他听到我说“不能想象出比这大的事物（aliquid）^③”，会理解他所听到的；哪怕他不理解它的存在，他所理解的内容也在他的理智里。某事存在于理智里是一回事；理解某事存在是另一回事。如果一个画家预先想到（*praecogitare*）他所要画的，他在理智里有了此画，但是还没理解它的存在，因为他还没画。在他画了之后，他既在理智里有这画，也理解它的存在，因为已经画了。那么，愚人也相信有这么个事物在理智里，不能想象出比它大的存在，因为他听到了就能理解，而凡是能理解的，都在理智中。当然，那个不能想象出比它大的存在的，不能只在理智里。如果它只在理智里，那就能想象出它也在现实中（*in re*），而这是更大的。那么，如果那个不能想象出比它更大的事物只在理智中，那么，对于这个“不能想象出比它更大的事物”，就能想象出一个比它更大的事物。但是，一定不会有这样的事物。那么，无疑，那个不能想象出比它更大的事物，既存在于理智中，也存在于现实中。

[3 不能想象上帝不存在] 显然，这一存在是如此真实地存

① 《以赛亚书》，第7章，第9节。仅见七十子译本。——校注

② 《诗篇》，第14篇，第1节。

③ 原译：“存在”。——校注

在着，不能想象它不存在。我们可以想象某物存在，且不可想象它不存在，这个某物比可以想象其不存在的事物要大。如果可以想象，那不可想象有比之更大的事物不存在，那么，这个“不可想象有比之更大的事物”，就不是不可想象有比之更大的事物——这是不可共存的说法。因此，那“不可想象比之更大的事物”如此真实地存在，以至于不能想象它不存在。^①

而这就是你，主我的上帝。你存在得如此真实，主我的上帝，不能想象你不存在。确实是这样的。如果有某个心智可以想象比你更好的，这个被造物就攀升到了造物主之上，裁判造物主——这明显是荒谬的。凡是在你之外的，都可想象其不存在。那么，只有你是所有存在中最真的，也是所有存在中最大的，因为别的任何事物都不会像你那样真正存在，而只能有较小的存在。那么，既然任何理性的心智都知道你是所有存在中最大的，为什么愚顽的人心里说，“没有神”？当然是因为他愚蠢，是愚顽的人。

[4 愚顽的人怎样心里说出不可想象的事物] 他到底怎样在心里说出了不可想象的事，或者说，他在心里说出的，到底怎样不可想象？因为在心里说和想象是一回事。如果他真的——因为他确实真的——想象了，因为他说了，但又没在心里说，因为这不能想象，那么，从心里说和想象就不是以完全相同的方式完成的。一种方式是，当想到一件事时，也想到了表达此事的词；另一种方式是，所理解的就是此事本身。只有第一种方式，可以想象上帝不存在，而不是第二种。凡是理解上帝存在的人，

^① 原译：“那么，如果有不可想象比它大的事物，那么就不可想象它不存在。”——校注

都不能想象上帝不存在,虽然他可以在心里没有什么客观意义,或以什么特定意义说出这些话。上帝就是不可想象出比它大的事物。谁若很好理解了这一点,当然就能理解,上帝既然如此存在,那么就不能想象他不存在。凡是理解上帝是这样的人,都不认为可以想象他不存在。

谢谢你,好的主,谢谢你,因为我原先通过你的赐予而相信的,现在通过启蒙,我理解了,即使我不愿相信你存在,我也不能不理解。

[5 上帝就是其存在比不存在好的一切;只有他通过自身存在,从无中造了别的万物]既然无法想象比你大的,那么,你到底是什么呢,主上帝?当然就是万物之中最高的、通过自身存在的、从无中创造了万物的。凡不是这样的,都会低于可想象的。但不能想象你是这样。所有的好都通过上帝存在,这至善会缺少什么呢?你是这样的正义、真实、幸福,是存在比不存在好的一切。正义比不正义好,幸福比不幸福好。

[6 上帝既然不是身体,那怎样有感觉]既然有感觉、万能、悲悯、无动于衷这些特点比没有这些特点好,你不是身体,怎么会有感觉?你不能做所有的事,又怎么会万能?你怎么会既悲悯而又无动于衷?如果只有身体有感觉(因为感觉是关于身体的,在身体之中),而你不是身体,而是最高的灵,高于身体,你怎么会有感觉?但是,如果感觉就是认识,或是朝向认识(凡是有感觉的,都通过特定的感觉来认识,比如,通过视觉认识颜色,通过嗅觉认识气味),那么,说凡是能以某种方式认识的,就是以某种方式感觉,这没什么不恰当的。那么,主,虽然你不是身体,从某种意义上,你是最高的感觉,因为你以最高的方式认识万物,

而不是像动物那样,通过身体的感觉认识。

[7 上帝很多事情不能做,怎么是全能的] 如果你不能做所有的事,你怎么是全能的? 或者,如果你不能腐败,不能欺骗,不能把真变假(比如,不能把已经存在的变成不存在的),以及很多此类事情,那你怎么能做所有的事呢?

或者,能做这些的不是力量(*potentia*),而是无力? 凡是能做这些的,都能做对他自己无益的事,也就是他不应该做的。他越是能做这些,他的反对和堕落的力量就越大,他就越无力反对这些。谁若能做这些,就不是有力量,而是无力。那么,不能因为他能做这些,就说他有力量,而是因为他无力量,使得别的某物有力量对他做什么。或者用另外一种方法来说,这就像很多不恰当的说辞:比如,我们该说“不是”,而说了“是”,该说“不做”或“不做事”,而说了“做”。当某人否定某事时,我们经常对他说:“就是你说的这样。”而更恰当的说法是:“就像你说的,不是这样。”我们同样说:“这个人坐着,那个人在做事”或者“这个人休息,那个人在做事。”而坐着就是不做,休息就是不做事。这样,当说某人有能力做或忍受对他无益或他不应该做的事的时候,所谓的力量应该理解成无力,因为谁越是有这种力量,针对他的反对和堕落也就越有能力,他就越无力反对这些。那么,主上帝,正是因为你无力做这些,没有什么能反对你,所以,说你是万能的,就更真切了。

[8 他怎么既怜悯又无动于衷] 但是你怎么能既怜悯(*misericors*)又无动于衷(*impassibilis*)呢? 如果你无动于衷,那你就不会同情;如果你不同情,你的心里就不会因为对悲惨的同情而悲伤,而这就是怜悯。如果你不怜悯,那么那些悲惨的事从何得

到安慰？

你怎么能既悲悯又不悲悯，主？当然是因为，从我们的角度看你悲悯，而不是从你的角度看你悲悯。你悲悯，是根据我们的感觉，不是根据你的感觉。你看到我们在这悲惨的境地，我们感到了你的悲悯的作用；你并没有感到这作用。那么，你悲悯就是因为你拯救悲惨的人，因为你赦了对你犯罪的人；你并不感到对悲惨的同情，所以你不会悲悯。

[9 那完全正义和有最高正义的，为什么宽恕恶人；他对恶人的悲悯是正义的] 如果你是完全正义，有最高的正义，那你怎么宽恕恶人？那完全正义而又有最高正义的，怎么做不正义的事？本来应该得到永死的，而今得了永生，这有什么正义可言？那么，好的上帝啊，你对好人和恶人都是好的，你拯救恶人，如果这是不义的，那么怎么能说你没有做任何不义呢？

或许因为你的好是不可把握的，它在你所居住的不可企及的光里？在你那最高、最隐秘的善里，潜藏着一股泉水，从里面淌出了你的悲悯之流。你是完全的和至高的正义，但你对恶人也仁慈，因为你也是完全和至高的好。而如果你对恶人不仁慈，你的好就差了一点。比起只对好人好的人来，对好人和恶人都好的，才更好。这比起只用惩罚，惩罚恶人、然后再宽恕他们更好。你这么悲悯，是因为你是完全和至高的好。而且你也许应该给好人好报，给恶人恶报的理由是明显的，但我们确实感到疑惑的是：你是完全正义的，什么也不缺乏，那为什么会给那在你看来是恶人的以好报呢？啊，你的善好的高度啊，上帝！我们看到了你为什么悲悯，但我们没完全看到为什么。我们看到从那流出那悲悯之河，但没能完全看到生出它的泉水。你对那向

你犯罪的人的仁爱,是来自你丰富的善好,而在你的善好的高度里,潜藏着为何如此的道理。尽管是由于你的善好,你给好人好报,给恶人恶报,不过,这似乎是正义的道理使然。但你也给恶人好报:我们知道,这是因为至高的善好愿意如此,所以你愿意这么做,但我们疑惑,为什么至高的正义愿意这么做。

啊,怜悯,从那丰富的甜蜜和甜蜜的丰富里,你流向我们!啊,上帝那不可测量的善好,罪人应该以怎样的情感爱你!你拯救那些义人,因为正义与他们同在;你解放那些不义者,虽然正义谴责他们。你通过他们的品德的帮助,拯救义人;虽然不义者的品德不配,但你也解救他们。你看到你赐给他们的好事,所以拯救义人;你忽略那些你憎恶的坏事,你解救他们。不可测度的好啊,如此超越了一切理智,让那来自你巨大的富矿的怜悯来到我头上吧。让那从你流出的怜悯之流流向我吧。因仁慈而宽恕我;不要因正义而惩罚我。很难理解,你的怜悯和正义如何相配合,但我们一定要相信,从你的善好而来的,不会和你的正义相冲突。因为没有你的正义,就没有你的善好——所以正义确实是和善好相匹配的。如果因为你是至善,所以你怜悯,如果你是至善正是因为你是最高的正义,那么,你确实是怜悯的:因为你就是最高的正义。保佑我吧,正义而怜悯的上帝,我在寻求你的光;保佑我吧,我才能理解我所说的。因为你是正义的,你确实是怜悯的。

那么,难道你的怜悯不是你的正义所生吗?难道你不是因为正义而宽恕恶人吗?如果是这样,主,如果是这样,告诉我这是怎样发生的。也许是因为,你应该这么好(是正义的),以致我们无法理解你会比这更好;你充满力量地做这些,也不可想象你

会更有力量？什么比这更正义呢？如果你仅仅因为奖赏而好，却不因为宽恕而好，如果你仅仅从好人中制造好，不在恶人中也制造好，那就不是最正义了。你宽恕恶人，在恶人中制造好，这就是一种正义。最后，不正义地做的，就不应该做；凡是不应该做的，就不是正义的。那么，如果悲悯恶人是不正义的，那就不该悲悯；而如果你不应该悲悯，那你的悲悯就不正义了。如果这样说是违背神法的，那么，就应该相信你悲悯恶人是正义的，这才是合法的。

[10 他怎样正义地惩罚恶人，而又正义地宽恕他们] 而你惩罚恶人也是正义的。什么比善有善报、恶有恶报更正义呢？那么，怎么会你惩罚恶人是正义的，你宽恕恶人也是正义的？

也许，你惩罚恶人是一个方面，宽恕恶人是另一个方面？在你惩罚恶人时，因为这符合他们的品性，所以是正义的；而在你宽恕恶人时，这之所以是正义的，不是因为他们的品性，而是因为你的善好屈尊下顾。宽恕恶人之所以是正义的，不是从我们的角度说，而是从你的角度说，就像你的悲悯不是从我们的角度说，而是从你的角度说。你本来可以正义地惩罚的人，你宽恕了，这就如同，你之所以悲悯，不是你感到了触动，而是因为我们感到了触动，同样，你是正义的，不是你给与了我们所应该给的，而是因为你做了你这个至善者应该做的。这样，你正义地惩罚和正义地宽恕之间没有抵触。

[11 为什么“主的道路都是悲悯和真理”，而且“主在他的一切道路上都是正义的”？^①] 主啊，那么不就是依据从你的角度

① 分别见《诗篇》，第25篇，第10节；第144篇，第17节。——校注

说的正义,你才应当惩罚恶人吗?你如此正义,不可想象你会更正义,这样想是正确的。但是,如果你仅仅给好人以好报,不给恶人以恶报,就不会是这样的。因为,对于好人和恶人都按照品性回报的,比仅仅按品性回报好人的,更正义一些。那么,这就是从你角度看,正义而善良的上帝,既惩罚又宽恕就是正义。那么,“主的道路都是怜悯和真理”和“主在他的一切道路上都是正义的”都是真的。并且二者没有抵触,因为,如果你想惩罚的却被救了,以及你想宽恕的却被谴责了,这都不是正义的。只有你愿意的是正义的,你不愿意的都是不正义的。于是,从你的正义里诞生了你的怜悯,因为你这样的好,以至于在宽恕时都是好的,是正义的。也许正是因为这个,所以最正义的会给恶人以好报。但是,即使我们能理解,你为什么愿意拯救恶人,也一定不能理解,为什么在那同样的恶人中,你靠至善只是拯救了一些,而靠至高的正义只是谴责了一些。

那么,你真的是会感知的、万能的、怜悯的、无动于衷的,同时也是活的、智慧的、好的、幸福的、永恒的,以及具有所有存在比不存在好的特点。

[12 上帝就是生命,并因这生命而活]当然,无论你是谁,你都通过自身而是。那么,你就是生命,并且通过这生命而活;你就是智慧,通过这智慧而知;你就是善,通过这善,对好人和恶人都好。

[13 为什么说只有他是无限的和永恒的,尽管别的灵也是无限的和永恒的]凡是被限制在某个地点或时间里的事物,比不受地点或时间之法制约的,要差。那么,没有比你更大的,因为没有地点或时间约束你,你无处不在,无时不在。因为只能这样

谈论你，只有你是无限的和永恒的。那么，怎么说别的灵也是无限的和永恒的呢？

只有你是永恒的，因为在万物中，只有你不仅无终，而且无始。但怎么只有你是无限的呢？或许，被造的灵虽然和物质比是无限的，但和你比还是有限的？当然，一个事物若在某处以全体存在，就不能在别处同样存在的话，那它就是有限的。但这只是就物质而言的。在任何地方都以全体存在的，是无限的，这只能理解为你。可以在某处以全体存在，也可以在另外一处同样以全体存在，但不能无处不在，这种既有限，又无限的是被造的灵。如果灵魂不能作为整体存在于它的身体的每个部分，那就不能每个部分都感到全体。那么你，主，是独一无二的无限和永恒的；而别的灵也是无限和永恒的。

[14 那些追求上帝的人，为什么既能看见，又看不见上帝] 我的灵魂啊，你是否发现了你所追求的？你在寻求上帝，你发现了，他是万物中最高的，不可想象有比他更好的；他就是生命、光、智慧、善好、永恒的幸福、幸福的永恒；他无处不在，无时不在。如果你没有发现你的上帝，你所发现的这是什么，你依照确定的真理和真实的确定性所理解的，究竟是什么？但如果你已经发现了，为什么你不能感到你所发现的？主上帝，如果我的灵魂发现了你，为什么它不能感到你？或者，它没发现你，虽然它发现了你是光和真理？但如果不看到光和真理，它怎么会理解这一点呢？或者，如果不是通过你的光和你的真理，它怎么能理解任何事情？而如果它看到了光和真理，它就看见了你。如果它没有看见你，它就没有看见光和真理。或者，真理和光就是它所看见的，但它还没看见你，因为它虽然在某种程度上看见了

你,但并没有看见你存在的样子?

主我的上帝,我的制造者和再造者,告诉我渴望的灵魂,如果你不是它所看见的,你是什么,以便它能明白地看见它渴望的。它希望自己看见更多;但除了它所看见的,它什么也看不见,只看见了黑暗。或者说,它没有看见黑暗,因为你当中没有黑暗;它看不到比它能看到的更多的东西是因为自己的黑暗。为什么是这样,主,为什么是这样?灵魂的眼睛是因为自身的软弱而黯淡的,还是因为你的光芒而眩晕了?当然,灵魂自身是黯淡的,也被你眩晕了。它被自身的短视遮蔽了,被你的辉煌吞没了。确实,它被自身的狭隘限制了,被你的广大征服了。那光是多么伟大,凡是照亮了理性的心智的,都来自于此。那真理是多么大,所有真正的都在其中,在它之外只有无和虚假。他是多么辉煌,一眼就看到了所有被造者,这些被造者都来自他,通过他,从无被造的。他是多么纯洁,多么简单,多么确定,多么光辉,就在那里。当然,这超过了被造物所能理解的一切。

[15 他比所能想象的更大]那么,主,你不仅是不能想象有比你更大的,而且你还是比可想象的都更大。由于可以想象有这样的存在物:如果你不是这个存在物,那么就可以想象有比你大的存在物。而这是不可能的。

[16 这就是他住在其中的不可靠近的光]真的,主,这就是那不可靠近的光,你住在其中。^①没有别的事物可以穿透这光,从而看到你在那儿。确实,我看不到你,是因为对我而言,这光太耀眼了;但凡是看到的,我都通过这光来看——就像虚弱的

^① 《提摩太前书》,第6章,第16节。

眼睛虽然不能直接看太阳光，却通过太阳光来看。我的理智不能到达这光，因为它太明亮了，理智不能把握。我的灵魂之眼不能长期看它。灵魂被它的光明眩晕了，被它的广大征服了，被它的辉煌吞没了，被它的胸怀颠倒了。啊，最高而不可靠近的光，全面而幸福的真理，你距离我是多么遥远啊，虽然我就在你的视线之内。你无论在哪里，都是作为整体存在的，但我看不到你。我在你当中运动，我在你当中，但我不能接近你。你在我之中，环绕着我，但是我不能感到你。

[17 和谐、气味、味道、软硬、美丽，都以不可捉摸的方式，在上帝之中] 主，在你的光和福当中，你仍然躲藏远离着我的灵魂，而我的灵魂仍然处在黑暗和自己的悲惨之中。它环顾四周，看不到你的美丽。它倾耳细听，听不到你的和谐。它闻一闻，闻不到你的气味。它尝一尝，尝不到你的味道。它摸一摸，摸不到你的软硬。你以你自己不可捉摸的方式，在你自身中拥有这些，主上帝。你用万物可以感觉的方式，把这些感觉送给你所创造的万物。但是由于很久以前的罪，我的灵魂中的这些感觉阻塞了、僵硬了、麻木了。

[18 无论在上帝中，还是在他所是的永恒中，都没有部分] 看啊，又是混乱；看啊，本来是寻求欢喜快乐的，^①却被哀痛和悲伤所阻。我的灵魂希求着饜足，看，它却被贫困所吞噬。我想吃饭，看，反而更加饥饿。我想升到上帝的光那里，但却退回我的黑暗——我不仅退回到其中，而且还感到被卷在其中。在我母

① 《诗篇》，第 51 篇，第 8 节；《耶利米书》，第 14 章，第 19 节。

亲怀我之前,我就退回了。^①我当然在罪中被孕育,在罪的包围中出生。我们当然都退入一个人当中,我们都在他当中(in quo omnes)犯了罪。他本来很容易就拥有的,却邪恶地失去了,不仅他自己,我们也失去了。我们在他之中都失去了,虽然我们愿意,但我们不知道如何寻求;虽然我们寻求,但我们无法找到;虽然我们找到,但那不是我们所寻求的。你帮助我,是因为你的善好,主。我寻求你的面,“你的面我正要寻求。不要向我掩面。”^②把我从我中提升,朝向你。清洗我、治疗我、擦亮和照耀我的心智之眼,让它看到你。^③让我的灵魂收集它的力量,用整个理智再次朝向你,主。

你是什么,主,你是什么?我的心如何理解你?当然,你是生命,你是智慧,你是真理,你是善好,你是幸福,你是永恒,你是所有真正的好。这很多,我狭隘的理智,不能一眼同时看到它们所有的,从而享受所有它们。那怎么,主,你会是所有它们?它们是你的部分吗?或者,其中的每一个都是你的全部?凡是由部分组成的,都不会是完整的一,都在某种意义上是多,和自身不同,可以通过行动或理智分解。但你都不是这样的,因为不可想象比你好的。那么,你之中就没有部分,主,你不是多,而是一,而且是同一个你,你不可能和自己不同——你就是一自身,不可用理智分解。那么,生命、智慧等等不是你的部分,而是全部在一之中;其中每一个都是你所示的整体,其它的也都是。这

① 《诗篇》,第 51 篇,第 5 节。

② 《诗篇》,第 27 篇,第 8-9 节。

③ 《诗篇》,第 13 篇,第 3 节。

样,你没有部分,你所是的永恒也没有部分;无论何处,无论何时,你或你的永恒都没有部分,而是你处处是整体,你的永恒永远是整体。

[19 他不在空间或时间中,但一切都在他之中] 但如果你通过你的永恒而过去存在,现在存在,将来也存在,过去的存在不是将来的存在,现在的存在不是过去的存在,也不是将来的存在,那你的永恒怎么会是完整和永远的? 或者你的永恒不会过去,从而不会不再存在? 或者不会将来存在,好像尚未存在似的? 那么,你不会是昨天存在或明天存在,而是昨天、今天、明天都存在——你并不是昨天存在、今天存在、明天存在,你就是简单地存在着,超越了所有时间。昨天、今天、明天不过就是在时间中;虽然没有你就无物存在,但你不在空间或时间中,而是万物在你之中。什么也不包含你,但你包含万物。

[20 他在万物之前,超越万物,甚至超越永恒] 那么,你充满和包容了万物;你在万物之前,超越万物。你在万物之前,因为你在万物存在之前就存在了。那你怎么超越万物而存在? 你怎么会超越那些没有终结的事物?

或者,这是因为没有了你什么也不能存在? 因为即使万物回归为无,你的存在一点也不会减小? 你就是这样超越万物的。或者是因为,万物都可以被想象成有终结,但你不会? 万物都可以在某种意义上有终结,但你不会有终结。当然,绝不可能有终结的,超过了在某种意义上有终结的。你超越万物,甚至超越永恒之物,是否因为你的永恒和它们的永恒都作为整体,存在于你自身中,但它们还没有其永恒中尚未到来的部分,同时也不再已经有过去的部分? 因此你是永远超越它们的,因为你永远全部

呈现。它们的永恒中尚未到来的,也永远在你之中呈现。

[21 这究竟是一个永恒的时代,还是很多时代周而复始?]
这究竟是一个永恒的时代,还是很多时代周而复始?^① 时间中的一个时代就包含了所有时间,同样,你的永恒又包含了时间中的这个时代。因为你的一个时代是不可分割的一体,所以是一个时代,因为它是无休止的广大,所以是很多时代。你是如此伟大,主,万物充满你,在你之中,你没有任何空间,没有中心,没有一半,也没有部分。

[22 他是谁? 他是什么? 他只是他] 那么,主,你是什么? 你只是你;你是谁,你只是你。凡是其整体和其部分不同的,凡是其中有可变的部分的,都不会在整体上是其所是。凡是从非存在开始,可以想象为不存在的,如果不通过别的事物的支撑,就要回归于不存在的,有一个不复存在的过去,有一个尚未存在的将来的,就不是恰当而绝对地存在的。但你确实是你之所是,因为不论你在何时,不论你以什么方式存在,你都永远是这个整体。

并且,你是这个恰当而简单的存在者,因为你没有过去或未来,而完全是现在的存在,你不可被想象是不存在的。你就是生命、光、智慧、幸福、永恒,以及很多诸如此类的善好,但除非你是唯一的至善,你不会存在。你是完全自足的,什么也不缺乏,而万物都需要你,才能存在和成为好的。

^① 拉丁文圣经中讲到“永恒”时,既用单数的“in saeculum saeculi”(即“一个永恒时代”),也用复数的“in saecula saeculorum”(即“很多时代周而复始”)。我们此处为了译出安瑟伦的意思,故使用了这种蹩脚的直译法。——译注

[23 父、子、圣灵是同等的好；这是一个必然的存在，是所有的好、整全的好、唯一的好] 你就是这个好，父上帝啊；这就是你的言，也就是你的子；而在你自己所说的言之中，没有不同于你所是的，也没有比你大或比你小的；因为你有多真实，你的言就有多真实。他和你一样，是真理本身，不会和你不同；你就是这么简单，从你出生的，不会和你不同。你和你的子所共有的爱，就是从你们二者产出的圣灵。在你之中的爱，和你的子之中的爱，不是不相同的，因为你多么爱你自己和他，他就多么爱他自己和你，这和你与他的大小成正比；凡不是与你和他都不相等的，就不会和你和他都不同；从那最简单者之中，不会产生与产生者不同的事物。三者分别是什么，父、子、圣灵这三位一体的整体就同时是什么——因为其中每个都和最高而简单的统一体相同，和最高的简单相同，因为它不会增加，也不会变得不同。

“有一个必要的存在。”^①那就是，所有的善好都在其中的必要的一。这是所有的、统一的、整全的、唯一的好。

[24 这个好性质如何，有多大] 现在起来吧，我的灵魂，抬升你的整个理智，尽你所能地思考，这好的性质如何，有多大。如果单个的好是让人喜悦的，仔细思考，这个好有多么让人喜悦，因为它包含着所有好的事物的喜悦。这不是我们在被造的事物中体会到的那种好，而是，造物主与被造物有多么不同，这两种好之间就有多么不同。如果被造的生命是好的，那么，造物主的生命该是多么的好？如果被造的安全(salus)是可喜悦的，制造了所有安全的那个拯救(salus)又该是多么的可喜悦？如果

① 《路加福音》，第10章，第42节。

被造的万物的思考是可爱的智慧,从无中造了万物的智慧又该是多么的可爱?于是,如果在可喜悦的事物中,有很多和巨大的喜悦,那制造这喜悦自身的,该有多大和多少的喜悦啊?

[25 那些喜乐上帝的有怎样和多少的好]啊,能喜乐这好的,他会是怎样的,会不是怎样的?当然,他会是他愿意是的,不会是他不愿意是的。他将会有身体的好和灵魂的好,将是“眼睛未曾看见,耳朵未曾听见,人心也未曾想到的”。^①渺小的人啊,你为什么彷徨反复地寻求你的灵魂和你的身体的好?爱那唯一的好,万好都在其中,那就足够了。欲求那简单的好,那就是万好,那就足够了。我的肉身,你爱的是什么?我的灵魂,你欲求的是什么?就在这里,凡是你们所爱的,凡是你们二者所欲求的,都在这里。如果美丽让你们喜乐:义人“要发出光来,像太阳一样。”^②如果速度、力量,或是无物可抗拒的身体的自由让你们喜乐:义人会像上帝的使者一样。^③因为“所种的是灵魂的身体,复活的是灵性的身体。”^④这不是自然的能力。如果长久和健康的生命让你喜乐,那里就有健康的永恒和永恒的健康,因为“义人却永远生存”,^⑤而且“义人得救,是因为耶和華。”^⑥如果满足

① 《哥林多前书》,第2章,第9节。

② 《马太福音》,第8章,第43节。

③ 《马太福音》,第22章,第30节。

④ 《哥林多前书》,第15章,第44节。和合本圣经将“灵魂的”译为“血气的”,容易让人认为是肉体的。但其实此处的 animale 强调的是像动物一样的灵魂,相对于超出动物的灵性(spirituale)。因此,我们改动了译文。——译注

⑤ 《智慧篇》,第5篇,第16节。译文用天主教思高本圣经。

⑥ 《诗篇》,第37篇,第39节。

让你们喜乐：见到主的光荣，“就心满意足了”。^① 如果饱足喜乐你们，“你们必因你殿里的肥甘，得以饱足。”^② 如果音乐让你们喜乐，那里上帝的使者的合唱会没有休止地进行。如果任何不肮脏而是洁净的欲望让你们喜乐，上帝“也必叫他们喝你乐河的水”。^③ 如果智慧让你们喜乐，上帝的智慧就会亲自向他显现。如果友谊让你们喜乐，他们爱上帝胜过爱自己，而且相互之间爱人如己。^④ 如果和谐让你们喜乐，那么他们就都有共同的意志，因为如果没有唯一的上帝的意志，就没有他们的意志。如果力量让你们喜乐，他们都会按照自己的意愿而有力量，就像上帝按照自己的意愿一样。正如上帝可以通过自身，做他所愿意做的，他们也可以通过自身，做自己愿意做的。因为他们所意愿的正是上帝所意愿的，同样，凡是上帝意愿的，都是他们所意愿的。而凡是上帝所意愿的，都不会不发生。如果是荣耀和财富，上帝让他的好的奴仆和信仰者超越众人之上^⑤；他们被称为上帝的儿子和神，并且就是上帝的儿子和神。^⑥ 上帝的儿子在哪里，他们就和他一起在哪里。^⑦ 他们是上帝的后嗣，“和基督同做后嗣。”^⑧ 如果是真正的安全，那当然，他们肯定不会以任何方式失去这些好，或者说这一个好，就像他们可以肯定，他们不会因为

① 《诗篇》，第 17 篇，第 15 节。

② 《诗篇》，第 36 篇，第 8 节。

③ 《诗篇》，第 36 篇，第 8 节。

④ 《马太福音》，第 22 章，第 37-39 节。

⑤ 《马太福音》，第 25 章，第 21-23 节。

⑥ 《马太福音》，第 5 章，第 9 节。

⑦ 《约翰福音》，第 14 章，第 3 节。

⑧ 《罗马书》，第 14 章，第 3 节。

自己的随意而失去它；上帝爱他们，他们也爱上帝，上帝不会违背他们的意志夺走它；没有比上帝更大的力量可违背上帝的意志，把他们和上帝分开。

在有这样和这么大的好的地方，会有怎样的和多大的快乐？人心啊，处在匮乏中的人心啊，充满困扰得人心啊，被困扰吞没了，如果你富有所有这些好，你将有多大的快乐？问你的内心，它是否能用自己的快乐来捕捉这么大的幸福。当然，如果存在某个你像爱自己那样爱他的人，他也拥有同样的幸福，那么你的快乐会加倍，因为你从他那里得到的快乐不少于自己这里的快乐。如果有两个、三个，或更多的人有这快乐，如果你像爱自己一样爱每一个人，你会像为自己快乐一样，为每一个而快乐。那么，那完美的爱是属于无数幸福的天使和人的，每一个对另一个的爱，都不亚于对自己的爱，每个因为另一个而有的快乐都不亚于因为自己而有的快乐。如果人心无力用自己的快乐捕捉如此大的好，那他怎么有能力有这么大的快乐？

每个人如此爱另一个人，如此为他的好而快乐，在那最完美的幸福里，每个人对上帝的爱都以无法比拟的程度，超过了对自己和对所有和自己在一起的人的爱，这样，他们从上帝得到的幸福，就无可度量地超过了从自己，以及所有和自己在一起的别人那里得到的幸福，并为此而快乐。而如果他用整个心、整个心智、整个灵魂来爱，使整个心、整个心智、整个灵魂都不足以表达这爱的价值，他当然是用整个心、整个心智、整个灵魂来快乐，于是整个心、整个心智、整个灵魂都不足以容纳这快乐。

[26 这是不是住所应许的完满的快乐] 我的上帝和我的主，我的希望和我的心快乐，告诉我的灵魂，这是否就是你通

过你的子对我们说的快乐：“你们求就必得着，叫你们的喜乐可以满足。”^①我发现了足够的快乐，甚至比足够的还多。它充满了心，充满了心智，充满了灵魂，整个人都充满了这快乐，但还有无限的快乐在添加。那么，这整个快乐是不会进入快乐的人之中，相反是快乐的人整个进入这快乐中。告诉我，主，告诉你的仆人的心，这是不是你的仆人所进入的快乐，因为他要进入他主人的快乐。^②当然，你的选民们所要享受的快乐，是“眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”^③从无人说过或想过，主，你的幸福会带来多大的快乐。人们多爱你，就有多快乐；人们在多大程度上认识你，就多爱你。那么，主，他们到底在多大程度上认识你，有多爱你？当然，在此生是“眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的”，在来生，他们能多大程度上认识你和爱你？

我祈祷，上帝，让我认识你，让我爱你，从而让我从你得到快乐。如果我不可能在此生得到满足，至少让我每天进步，直到获得完满的那一天。让你的知识在此向我走来，在那里得到完满；让我对你的爱生长，在那里得到完满；在这里，我的快乐是巨大的希望，在那里就是完满的现实。主，你命令我——或者建议我——去求你的儿子；你应许了我们会得到^④，从而我们的快乐会完满。我祈求，主，你通过我们神奇的建议者所建议的；我们

① 《罗马书》，第 16 章，第 24 节。

② 《马太福音》，第 25 章，第 21 节。

③ 《哥林多前书》，第 2 章，第 9 节。

④ 《约翰福音》，第 16 章，第 24 节。

得到你通过你的真理所应许的，我们的快乐会完满。真正的主，我祈求；我得到，从而我的快乐是完满的。我在我的心智当中沉思；我用我的语言言说。我用我的心来爱；我用我的口宣布。我的灵魂饥饿着；我的肉身焦渴着；我的整个实体都渴望着：然后，我进入我主的快乐，那既是三又是一的上帝，那永远的幸福。阿门。

二 阿伯拉尔

彼得·阿伯拉尔(Petrus Abailardus, 1079 - 1142 年)生于法国南特地区的一个骑士家庭。据说他于 1115 年在巴黎圣母院的主教学校任神学教师,受到学生热烈拥戴。后因与爱洛伊丝的爱情而惨遭阉割的私刑。以后多年隐居乡间。1136 年他回到巴黎主教座堂学校任教。他的一些著作被教会宣判为异端。主要著作有:《对波菲利的注释》(*In Prophyrium*)、《是与否》(*Sic et non*)、《认识你自己》(*Scito teipsum*)、《基督教神学》(*Theologia Christiana*)、《神学教程》(*Theologia scholarium*)、《辩证法》(*Dialectica*)、《哲学家、犹太人和基督徒三人的对话》(*Diallogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*) 等。

《对波菲利的注释》

我们对逻辑的介绍,从探究属于哲学这一属(genus)的逻辑的特性开始。波埃修说,并非一切知识都是哲学,只有存在于最伟大事物中的东西才是哲学;因为,并非一切有知识的人都被称为哲学家,只有那些能以理智通晓精微问题的人才配得上这一称号。再者,波埃修区别三类哲学:思辨哲学涉及对事物本性的思辨;道德哲学涉及生活的价值;理性哲学建构论证的理由(ratio),希腊人称之为逻辑。但有些作者把逻辑从哲学中分离出

来。据波埃修说,他们不认为逻辑是哲学的一部分,只把它看作哲学的工具,因为很明显,其余部分也或多或少要用逻辑,用逻辑论证来证明它们的问题。比如,如果自然的或伦理的思辨出现了问题,要从逻辑取得论证。波埃修反对这种看法。他认为,正如手是身体的一部分又是工具一样,同一件东西既可以成为单一事物的工具,又可以是其一部分。再者,逻辑经常运用论证来证明属于自身的问题,逻辑就是自身的工具,如“人是动物的一种”。但是并不因为它是逻辑的工具,它就不那么是逻辑了。同样并不因为它是哲学的工具,它就不那么是哲学了。^①波埃修还从内在目的的角度把逻辑与哲学的另外两个种区分开来,逻辑的目的在于构建论证。虽然物理学家^②也构建论证,但教他进行构建的不是物理学而是逻辑学。

他还注意到由于下面的理由,逻辑是由论证规则组成并且被化约为某些论证规则,这一理由就是,以免逻辑通过错误的推论把不恒常的心灵引向错误,因为逻辑似乎通过它的推理(rationibus)构建出事物的本性中找不到的东西,并经常在一定条件下推出事物的矛盾面,^③比如:一种推论是,“苏格拉底是形体,形体是白的,所以苏格拉底是白的。”另一种是,“苏格拉底是形体,形体是黑的,所以苏格拉底是黑的。”

① 原译:“这多少是逻辑,因为是逻辑的工具。但这也是哲学,因为它是哲学的工具。”——校注

② 即自然哲学家,下同。——校注

③ 原译:“人们还注意到,逻辑因此是由论证规则组成又还原为论证规则,也就是说,由于错误的推论把不恒常的心灵引向错误,因为它是由事物本性中找不到的理性构成的,似乎经常在一定条件下推出事物的矛盾面。”——校注

.....

“现在来看属(*genera*)……”^①波菲利^②明确地说出了,这些更高级的问题是什么,尽管他没有解决它们。原因在于两个事实,即,他既不想深入探究它们,又要提及它们。他没有讨论它们,因为文化不高的读者不能探究它们或知悉它们。另一方面,他之所以提到它们,是为了不让读者忽视它们。如果他完全忽略了它们,认为它们这里绝对没有什么可探究的,读者就会轻视对这些问题的探究。

这里存在三个问题,据波埃修说, these 问题是奥妙而又很有用,有不少哲学家试图解决,但很少能解决。第一个问题是:“属和种究竟是实存(*subsistere*),还是仅寓于[单纯的理智之中?]”他似乎要说:它们究竟拥有真正的存在呢,还是仅存在于观念之中?第二个问题是:假使承认它们是真正的存在,它们究竟是有形体的呢,还是无形的呢?第三个问题是:它们是与可感物分离的呢,还是寓于可感物之中?因为无形的存在有两类,一类如上帝与灵魂,无形地存在于它们自身,与可感物是分离的,另一类绝不可能脱离它们所在的可感物,如线只能存在于一个作为基体的形体之中,在其它地方是找不到的。

而他却撇开了这些问题。他说:“现在我不谈关于种与属的问题,不谈它们究竟是否独立存在,或究竟它们的独立存在是有形体的还是无形体的”;如果它们被说成是非形体的,“它们是与可

^① 见波菲利《导论》开篇,见本书 594 页。以下直接引文,凡未注明处,皆出自该篇。——校注

^② 原译:“波埃修”。——校注

感事物分离等等,还是寓于可感物中,以及与之相一致的东西。”

最后一句可以用不同的方法理解。可以这样理解,他似乎是在说,我不会像前述那样提出关于它们的三个论断,以及一些别的与它们相一致的命题,即那三个问题。因为,其它与它们有关的困难问题也可能提出来,如共相名词命名的共同原因问题,即不同事物赖以一致的原因是什么?或者关于共相名词的理解问题,如通过共相名词似乎想不到[特殊]事物,共相名词似乎也不管任何(特殊的)事物,还有许多其它困难的问题。为了能理解“与之相一致的东西”这一词组,我们可以增加第四个问题:种属当其为种属时,是否必定有某种事物由于命名而从属于它们?或者说,如果这些被如此命名的事物消失了,共相是否仍然能够只由概念的意义(significatio intellectus)构成?就像“玫瑰花”这个名词,即使不存在一朵“玫瑰花”与之相同的玫瑰花时,["玫瑰花"名词仍由概念的意义构成]。下面我们将进一步仔细考察这些问题。

现在我们从字面上来理解《导言》,请注意,波菲利在说“现在”时,也就是在说现在这篇论文中,他这似乎在暗示读者,可以期望在别处解决这些问题。他说“最高级的事”,表明了他在这里要撇开这些问题的理由,就是说,因为处理它们是非常高级的事,读者现在没有解决这一问题的能力,“需要勤奋的努力去探求”。虽然作者能够解决这个问题,但读者却没有能力去探求。需要比你们的探求更勤奋,如此而已。

在提出要保持沉默的问题之后,他指出了他所讨论的问题,

即“古人”——不是指时间中，而是指理解上的古人——^①“可能得出的结论”，也就是说以逼真的方式得出结论，关于“这些事物”，即对于种、属及被提及的其它三个问题，所有的人都没有异议地完全同意的观点。因为在解决前述问题时，有人是这个意见，有人是那个意见。波埃修记录说亚里士多德认为：种属只存于可感物中，但在可感物之外被理解。柏拉图则认为：种属不仅在可感物之外被理解，而且它们实际上也是分离的。他说的“这些古人”和“大部分逍遥派”，我认为指的是这些古人中的一部分；他把辩证论者或一种论辩者称为逍遥派。

还要注意适合导言的特征在这一《导论》中是明显的。^② 因为波埃修在《塞罗的〈论题篇〉注释》中说过：“每一导言的目的在于吸引读者，如同《修辞学》所说那样，培养善意 (*benevolentia*)^③，攫取注意力，驯服人 (*docilitas*)。”这三个方面的任何一方或者几方能同时出现在每一个导言中是很恰当的。但有两个方面在这篇《导论》中可以见到：当他设立五种谓词的材料时提及驯服；当他评价该论文有四方面的功用时，如同古人们提到学说那样提及注意力，或当他遵守导言的风格时，也表现出注意力。不过这里不需要善意，因为凡是跟着波菲利讨论知识的人是不会憎恨知识的。

现在让我们像所承诺的那样，回到前述问题，仔细探求它

① 据 Paul Vincent Spade 的译注，此句可能指：(1)那些年纪不老但是理智成熟的人。(2)古人并不必然生活在古代，而是任何分享他们的观点的人。——校注

② 原译：“还要注意区分导言适当的功能和这一《导论》本身”。——校注

③ 原译：“爱好”。——校注

们,并解决它们。因为众所皆知,种属都是共相,波菲利涉及到了所有共相的一般本性,让我们将所有共相的特征同殊相的特征全然区分开来,让我们同样探究它们是否仅仅适用于词(voces),抑或也适用于事物(res)。

亚里士多德在《解释篇》中,对共相做了如下定义:共相的自然构成使之适合于表述很多东西。^①波菲利进一步对殊相作出定义,即,仅表述一个东西的个别。权威们似乎把共相既归于词也归于事物;亚里士多德则把它归于事物,因为他在给共相下定义前便断言,由于事物中有些是共相,有些是殊相,我将表述许多的称为共相,不能表述许多的称为殊相,等等。同样,波菲利谈到种是由属和种差^②构成时,把它们置于事物的本性之中。从这里可以看出,事物自身包含在共相名词之中。

名词也可被称为共相。亚里士多德说:“属决定实体的质(qualitas);因为它表示每个事物何以是(quale)。”^③波埃修在他的《论区分》(De divisionibus)一书中说:“知道这点特别有用,即属在某种意义上是许多种的单一相似性,这个相似性表示(monstrare)出全体在实质上的一致。”但是,表述(significare)或表示与词相关,而被表述与事物相关。

他还说:“‘名词’(这个词)(Vocabulum)^④是许多名词的表述,在某种意义上它是一个自身中包含着个体的种。”但是,因为

① 《解释篇》,17a39-40。——校注

② 原译:“差异”。——校注

③ 《范畴篇》,3b19-21。——校注

④ 原译:“名词的命名”。——校注

名词不是实体而是属性,所以称之为种是不恰当的,它显然是共相,因为共相的定义适用于名词。因此推出:词是共相,其功能是作为命题中的表述项(*praedicati termini*)。

既然词和事物似乎都可称为共相,就必须探求共相的定义如何应用于事物。因为一个事物,或一个事物的集合体,似乎都不是一个个地表述许多事物,而表述(*praedicari*)作为共相的特征是必要的。虽然这个人、这个房子或苏格拉底可以同时表述它们的所有部分,但无人认为这些是共相,因为对它们的表述没有应用到几个个体的每一个体或几个部分的每一部分。一个事物比事物的集合体更不能够表述许多东西。所以,让我们来了解:为什么一个事物或一个事物的集合体被称为共相,并且我们来看看,所有思想家的意见。

一些哲学家实际上是这样理解普遍事物的:他们在形式上互不相同的事物之中,设定一个本质上相同的实体;这是存在于这些单个事物(*singula*)中的质料本质(*essentia materialis*),它与自身是一,只是通过低一级的形式才是多。假使这些形式偶然地失去,事物之间就绝对没有差异了。事物只是按各种各样形式才彼此分开,而其质料(*materia*)^①在本质上是相同的。如作为单个事物的人,是不同的个数(即人这个种的不同个体),而人的实体是同一的,他们通过这些偶性而形成柏拉图,通过那些偶性而形成苏格拉底。波菲利似乎完全赞成这一学说,他说:“通过分有种,许多人是一,而在殊相(*particula*)中,一和同是多。”他又说:“个体(*individua*)可作如下定义:个体中的每一个

① 原译:“内容”。——校注

是由别的个体中所没有的属性的集合所构成。”同样，这些哲学家在把几个不同种的动物放置在一个本质上同一的动物实体中，这一实体以各种不同的种差而形成各种不同的种，好比蜡一样，我可以先把它制成人像，然后又制成牛像，使各种不同的形式适合于完全同一的不变的本质。重要的是，同样的蜡不能同时制成不同的塑像。但共相却可以如此，因为共相是相同的。波埃修说，以这一方式，同一个共相可以同时完全存在于不同事物中，并作为质料(materialiter)^①构成它们的实体。虽然共相在自身中是普遍的(universale)，但通过达到[个体]的形式则成为特殊的(singulare)^②。没有形式，共相自存于其自然本性自身；但是除去形式共相决不可现实地存在；共相就其本性而言是普遍的，但就其现实性而言则是特殊的。^③ 共相可被理解为无形的，它的普遍的单一性是感觉不到的。但通过偶性，存在于现实中的这样的共相是有形的与可感的。根据同一个波埃修的权威看法，同样的事物作为个体自存着，而作为共相被理解。

这还只是两个意见中的一个。虽然权威们^④似乎相当赞成它，而物理学却完全反对它。因为，假使这种本质上同一的东西（它有各式各样的形式）都存在于个体事物中，一个被一定形式作用的事物必然就是另一个被另一些形式作用的事物，因而，有

① 原译：“实际地”。——校注

② 原译：“虽然共相存在于自身，同一个共相可通过形式而达到个体。”——校注

③ 原译：“因为共相在本性之中，而个体在现实之中。”——校注

④ 本文中的“权威”指当时流行的共相是存在于个别事物中的普遍本质的观点，来自亚里士多德。——译注

理性形式的动物也是有非理性形式的动物。那么,理性的动物就是非理性的,对立面便同时出现于同一事物中。但是它们在同一本质中却不再对立。如同白与黑两者同时在一个事物时那样,虽然事物之白有一个来源,事物之黑有另一个来源;正如事物之白有一个来源,而事物之硬有另一个来源那样,事物之白来自白性,事物之硬来自硬性。相互对立的不同事物不可能同时存在于同一个东西之中,即使是在理论上也不行,而相对的东西和其它许多东西则可以。^① 亚里士多德在(《范畴篇》)论相对性的一章中证明,大与小在不同方面可同时出现于同一个事物,因而并不对立,这是因为它们可同时出现于同一事物。^②

也许,根据这个意见可以说,理性和非理性并不因为它们这样出现在同一个东西中,也就是出现在同一个属或种中,它们就因此不那么是对立面,只要它们不是存在于同一个体中。^③

可以这样证明(这后一点):理性与非理性真实地存在于同一个体之中,因为它们存在于苏格拉底之中。但是理性与非理性同时存在于苏格拉底之中,这一点是建立在下述事实之上,即理性与非理性同时存在于苏格拉底和驴子之中。但是,苏格拉底加上驴子就是苏格拉底。苏格拉底加上驴子确实是苏格拉底,这是因为苏格拉底成为了苏格拉底加上驴子。也就是因为:

① 原译:“因为相互对立的不同事物不可能同时存在于同一个东西之中,它们是相对的东西。”——校注

② 这一段并不出现在论相对性的一章,而在论“量”的第六章,见《范畴篇》,5b33-6a9。——校注

③ 原译:“理性与非理性不是对立面,因为它们在同一事物中,或者说,在同一个种或同一个属之中,只要它们不在同一个体中即可。”——校注

苏格拉底是苏格拉底,并且苏格拉底也是驴子。

按照这种意见,可以如此证明“苏格拉底是驴子”这一说法:凡存在于苏格拉底之中,并与苏格拉底的形式不同的东西,也就是存在于驴子之中,并与驴子形式不同的东西。但是,凡在驴子之中又与驴子形式不同的东西,是驴子;凡在苏格拉底之中又与苏格拉底形式不同的东西,是驴子。假使是这样的话,由于苏格拉底是与“苏格拉底”这一形式不同的苏格拉底自身,那么苏格拉底自身也就是驴了。

我们假定的上述真理,即:凡存在于驴子之中又与驴子形式不同的东西是驴子,可以作如下表述:驴子的形式(formae)^①并不是驴子,否则,偶性便是实体了;驴子的质料与形式也不能合成驴子,否则必然会说身体和已经是身体的都是身体。^②

有些人力图躲避这个立场,只批评“理性的动物是非理性的动物”这一命题的语词,而不是其论断。他们说动物是两者(理性的和非理性的)^③,但“理性的动物是非理性的动物”没有恰当地显现这一点。尽管这里说的是同一件事(即动物),但从一个理由来看,它是理性的,从另一个理由来看,也就是从相对的形式来看,它是非理性的。

但可肯定,同时依附于这同一件事^④的形式没有对立。他们不会批评下述命题:“理性动物是可朽的动物,或白色的动物是

① 此处为复数。——校注

② 此段文本疑有脱落,相关解释历来有争议。此处据 Geyer 的校订本直译,略有改动。——校注

③ 此句原译:“不是说动物是两者”。——校注

④ 原译:“这些事物”。此处依 Spade 的建议改读为单数。——校注

行走的动物。”因为，不能说由于动物是理性的就不是可朽的，或是白色的就不是行走的。他们会认为这些命题完全真实，因为同一动物在不同的方面同时有两种形式，否则，他们就可以说，没有动物是人，因为动物是动物，所以没有任何动物是人。

此外，根据上述学说，一切事物只有十种本质，这是指十个范畴，每一个范畴只有一个本质，只有通过不同的类别才分出多样性，没有它们，本质也就没有多样性。所以，正如一切实体归根到底都是同一的，一切质也是同一的，一切量也由于范畴而是同一的。苏格拉底与柏拉图都是具有范畴的个别事物，这些事物归根到底又是同一的，一个事物的所有形式也是另一种事物的，它们在本质上没有不同，正如它们所依附的实体没有不同。因此一个事物的质也是另一个事物的质，因为两者都是质。与其实体的本性方面相比，它们在质的本性方面没有更大的区别，因为它们实体的本质为一，这与质的本质一样。同理，量由于是同一的，也不能产生差异，其它范畴也不能。由此，不存在形式上的差异，形式之间无差异，与实体之间无差异完全一样。

再者，如果作为基体^①的实体归根到底是同一的，唯一的差别来自形式，这种情况下我们如何阐明实体中的多样性呢？我们不能由于接受了许多形式而说苏格拉底在数目上是多个人。

说个体是由偶性形成的，这个观点还是站不住脚的。因为，假使个体因偶性而存在，那么，偶性自然地优先于个体，这如同说种差先于它们所带入存在的种而存在。人的差别是因为种差的形成(formatio)，所以他们根据偶性的意义谈论苏格拉底，说

① 原译：“主词”，但本章通篇在讨论普遍事物。——校注

没有偶性就不可能有苏格拉底,如同说没有种差也就没有人。但是,人不是种差的基础,正如苏格拉底也不是偶性的基础。然而,偶性如果不存在于作为基体的个别实体中,它们肯定不存在于共相之中。因为,他证明了,任何存在于作为基体的第二实体中的东西,也同样地存在于作为基体的第一实体之中。^①这就说明,主张同一个本质同时绝对地存在于各式各样事物中的意见,是完全没有理由的。

另一些人对普遍性提出不同的意见,他们的看法更接近真理。他们说,个体事物不仅在形式上互不相同,而且它们从本质的个性上(personaliter)也是分别的,无论从质料或形式上看,这一个体之中的东西不能在另一个体之中找到;即使当形式已经移开,事物也仍然能^②彼此分别地存在于本质之中,因为它们个体的可别性(discretio)(即这个个体不是那个个体的东西),并不是由形式决定的,而是由本质自身的多样性决定的。正如各种形式自身也是彼此相异的。否则,如果有其它的形式成为形式多样性的基础,那么形式的多样性将达至无限。

波菲利注意到在最广泛的属和最后的种之间的这种差异。他说:“进一步看,种永远不会成为最高的属,属永远不会成为最后的种。”他的意思似乎是说,它们之间的差异是指这件事物的本质不是另一件事物的本质。

^① 原译:“因为,无论什么事物,它们存在于主体之中,也就普遍地存在于第一实体中,也存在于第二实体中。”此处的“他”应指亚里士多德,参见《范畴篇》,2a34 - b6。——校注

^② 原译:“不能”。——校注

同样,范畴的区别不是因任何形式的作用而造成,而是因它们本质多样性的作用而造成。

但是,他们因为主张事物的相互差异使它们不能分有本质上同一的质料或本质上同一的形式,然而,又把普遍性归于事物,于是,他们调和这些立场,认为分开的事物是同一和相同,不是指本质上,而是指无差别(indifferenter)。比如,个别的人是一个个分开的,但却是同一的人,即是说,人从人性上讲并无差异。同样的事物,根据可别性,他们称为个体,根据无差异及类似的一致性,他们称之为共相。

不过这里也有些不同意见。有人认为普遍的事物仅仅存在于许多事物的集合中。他们决不会称苏格拉底与柏拉图为种,但他们说,所有的人集合在一起是人的种,所有的动物在一起是动物的属,余此类推。在这一点上,波埃修似乎同意他们。他说:“种必须被看作是从个体的实质相似性中集合成的观念(cogitatio),而属是从种的相似性中的集合成的。”^①他说的“从相似性中集合成的”^②暗示了“多个事物的集合”;否则它们不能通过共相表述许多事物或许多事物的内容,共相也不会比个体少。

还有一些人说,属不仅是集合起来的人,而且是个体,因为个体是人。他们说,苏格拉底这个个体表述了多(个人),这只是一种形象性说法,其意思只是说,多(个人)与他相同,与他相一

① 原译:“种必须被看作是个体的实质相似性的集合,属是种的实质相似性的集合。”——校注

② 原译:“集合的相似性”。——校注

致,或者他与多(个人)相一致。根据事物的数目,他们设定了与个体同样多的种,同样多的属;但根据本性的相似性,他们设定的共相的数目比个体要少。确实,人有时依个人的可别性,在自身是多,有时依人性的相似性则是一。根据可别性与相似性,同样的人可以看成是与其自身不同的东西。苏格拉底就其为人来说与他之为苏格拉底是相分离的。一个事物不可以是自己的种属,除非它自己与自身有差异,相关的事物至少在某些方面是相互对立的。

现在我们先来否定上述的关于集合的意见。我们探究人的完全集合,当它被称为种时,是如何作为共相表述多(个人)的,但整个集合并不表述(dici)每一个人。

假使承认因整体的各个部分与自身是相应的,整体以其部分表述不同事物,那么,这与共相的共性是无关的。波埃修说,共相作为整体存在于每个个体中。在这一点上,共相的共性与集合的群体性是不同的类型,集合的群体性是一个部分所共有的东西,如一块地的不同的部分属于不同的人。

再者,如果苏格拉底也会同样因为有不同的部分而表述为多个人^①,这样他自身就成为一个共相。

而且,人的任何一组集合都可称为共相,因为共相的定义适合于它。或者,种的定义也以同样的方法适合于它,使人的整个集合可包括许多种。

同样,我们把肉体 and 灵魂的集合称为一种普遍实体。这样

① 原译:“苏格拉底因为他有许多不同的部分而被表述为多。”——校注

的话,由于整个实体的集合是一个范畴,^①假使任何一个实体被移开,而其它的实体仍可以留下,我们就要认定实体中有许多范畴。

但是,或许应该说,任何包含在范畴中的集合都不是范畴。

但我仍然反对这样的看法,认为当一种实体从实体集合中移走后,如果剩下的集合不是范畴,却仍是普遍的实体,那么,这种集合就是实体的种,并且在同一属下存在并列的种。但是,由于实体的种或者完全包含在集合中,或者与集合共享同一类个体,如理性动物、可朽动物那样,那么与这个集合对立的能是什么呢?

再者,每一个共相自然地先于自己的个体,但是许多事物的集合体对构成它的个体来说是一个完全的整体,并自然地后于构成它的事物。

再说,波埃修在他的《论区分》中论述说,整体与共相之间差异在于,部分与全体在性质上不同,而种总是与属(在性质上)相同。但是,人的整个集合体怎么能会是动物的群体呢?

现在留给我们的,对那些把单一个体称为共相的人进行反诘。^②他们认为,单一个体与另一些个体一致,相同的个体表述了多,并不是因为它们在本质上是多,而是因为多和这些个体相一致。

① 这里的拉丁文为 *generalissimum*; 拉丁文 *categoria*, *pradicamentum* 在不同的上下文中也可译为范畴。这里反驳了集合的范畴的观点,说明范畴不可能既是实体的要素,又是实体的集合。——译注。此处的 *generalissimum* 似应按照其字面译为“最广泛的属”,它所涉及的只是实体。——校注

② 这里对罗色林(Roscelinus)观点的反驳。——译注

但是,假如“表述多”同“与多相一致”是一回事,我们怎么能说一个个体仅表述一呢?因为,明显不存在仅与一个事物相一致的事物。同样,共相和殊相之间的不同是如何被“多的表述”构成的呢?因为,苏格拉底像人们与多一致那样与多一致。确实,一个人,因为是一个人,苏格拉底,也因为是一个人,从而与别人一致。但是,一个人并不因为他是苏格拉底,苏格拉底并不是因为他是苏格拉底而与别人相一致。所以,同样可以说,一个人所具有的,苏格拉底以同样的方式也具有。

再者,事物被当作是完全地同一的,也就是说,存在于苏格拉底中的人与苏格拉底自身是同一的,两者之间没有差异。因为没有一事物与自身在同一时间内有区别,这是因为它自身所具有的一切,它绝对地以相同的方式拥有。同时是白人和语法学家的苏格拉底,虽然自身中有不同的东西,但不管怎样他并不因为这一事件而与自身不同,因为他以绝对相同的方式具有这两者。确实,他不是以别的方式而是因为他自身而是语法学家,他也不是以别的方式(而是因为他自身)而是白人,因此,作为白人他并不是和自己不同的东西,作为语法学家他也不和自己不同。^①

他们说苏格拉底与柏拉图在人的方面是一致的。众所周知,所有的人不仅在质料上、而且在形式上是不相同的,那么他们说的又如何理解呢?因为,假使苏格拉底与柏拉图在人这事

^① 原译:“然而,他从另一方面看,不是语法学家,也不是白人,正如白与他自身没有什么不同,语法学家与他自身没有不同一样。”——校注

(re)上是一致的,但要么是苏格拉底自身,要么是另一个人是人^①,而没有别的东西是人,那么,他与柏拉图相一致,就必然要么在他自身之中,要么在另一个人中。但在自身中他和柏拉图是不同的,而在另一个人中明显(也不行),因为苏格拉底不是另一个人。^②

也有人从否定的方面解释“人的相一致”,“人”的意思仿佛是:苏格拉底在人这方面与柏拉图没有区别。^③

但是,在这个意义上也可以说他和柏拉图在石头上没有区别,^④因为他们都不是石头。为了使他们在人方面比在石头方面具有更大的一致性,就要在前面加上一个命题,比如说:他们是人是因为他们在人这方面没有区别。^⑤

但由于“他们在人这方面没有区别”是完全错误的,这种说法也站不住脚。原因在于,假使苏格拉底与柏拉图在人这上上没有区别,他在自身中与柏拉图也没有区别。假使说他在自身中与柏拉图不同,而他自身即是人这样的事物,那么,他与柏拉图在人这上上就是不同的了。

现在为什么单个的或集合的事物都不可称为共相(就共相乃是对多的而言^⑥)的理由已给出了,因此,只能把共相归之于语

① 原译:“那在苏格拉底自身或柏拉图自身外。”——校注

② 原译:“但他与他自身是不同的;他也不是另一个人。”——校注

③ 这是指香浦的威廉(Guillaume de Champeaux)的观点。——译注

④ 前半句漏译。——校注

⑤ Spade 提供了一种可能的解释:此处是说应添加这样一个命题,如果 A 和 B 不在人这方面没有区别,则 A 和 B 在人这方面是一致的。——校注

⑥ 原译:依 Mckeon 英译译为“因为它们不能表述多”。有误。此处改动参考 Spade 的译本。——校注

词。有些名词,语法学家称之为通名(appelativa),有些则被称为专名。同样,有些简单的词,辩证学家称之为共相,而另一些词则被称为殊相,即个体。一个共相的词适用于依其指向(inventio)^①单独地表述多,如“人”这个名词就是如此,它可根据其所指称的基体的本性而与人的特殊名字相结合。一个殊相词只可表述一,如“苏格拉底”就是一个人的名字。假使你把它当作多义的,你就不是把它当作一个词,而是从意义上把它当作许多词,根据普里西安(Priscian)的观点,许多名词无疑可以与一个单一的词相呼应。所以,共相可以说是“表述多的那个词”,“那个”(quod)在此不仅表明这一断语的简单性,使它和复合语句区别开来,而且还可以表示意义的统一性,使它和多义词区别开来。^②

上面对共相定义中的“那个”一词做了解释。现在可以更为仔细地考虑另外两个短语,即“表述”(predicari)^③和“多”(de pluribus)。“表述”是由于“是”动词(verbum substantivum)现在时态时的陈述功能而可以与某些东西真实地相连接;如“人”用“是”动词可与一些不同的事物真实地相连接,如“他跑”、“他走”。同样,表述多所具有的“是”动词的连接作用与系动词是一样的。亚里士多德在《解释篇》的第二部分中说:“没有用‘是’的一些动词,如‘跑’,‘走’,其意义和仿佛加上‘是’的意义是相同的。”他又说:“‘人走’(man walks)和‘人在走’(man is walking)

① 据 Spade 注, inventio 指人们对书面和口头词汇意义的约定俗成。似可改为“依其习惯用法”。——校注

② 原译:“该词用来表明,不仅可以表述可别性的单一含义,而且可以表述很多可别性的统一意义。”——校注

③ 字面义为“实体性动词”。——校注

在表述方面没有什么不同。”^①

至于“多”，亚里士多德说，它根据所命名事物的多样性，把名字聚集一起。如不这样，当说“此人是苏格拉底”、“此动物是苏格拉底”、“这个白的是苏格拉底”、“这个音乐家是苏格拉底”时，苏格拉底就表述多了。这些名称虽然在理解上有所不同，但具有相同的事物作为基体。

请注意，语法学家注意的语词结构中的连接是一种东西，在辩证学家思考的表述的连接是另一种东西。就结构的作用来看，人与石头可以恰当地用“是”连接起来的；任何一个主格的词，如动物和人一样，都可以表示一种可理解的意义(intellectus)，而不可表示事物的状态(status)。语词结构中的连接，当它表示一个完整的句子(sententia)^②时，就是好的，而不管事物是否这样。但是表述的连接，是与事物的本性相关的，并且需要其状态的真实性的证据。假使有人说，人是石头，虽然在语法上没有错误，但他并没有在其期望表明的意义上把人与石头恰当地连接起来。从命题的意义上看，“石头”是“人”的表述，很明白地被看作表述(因为假范畴也有自己表述语)；但从事物本性上看，“石头”不能表述人。我们这里想指出的是，在给共相下定义时，表述的重要作用。

因此，共相似乎不完全是通名，殊相也不全是专名，两者的联系如同超出和被超出的关系。因为通名与专名不仅包括主格

^① 见《解释篇》今本第10章，20a3-6及第12章，21b9-10，中世纪时通常将该书分为两部分或两卷，分界处恰在今本第9和第10章间。——校注

^② 该词亦指“判断”。——校注

的情况,而且也包容间格^①的情况,间格不一定作表述,所以在用“表述”来定义共相时,就把间格排除在外了。另外,间格对命题不一定是必要的(根据亚里士多德的看法,命题只能是现在思辨的主题,即辩证考虑的主题,而论辩只是由命题构成),所以,亚里士多德本人没有在任何意义上把间格放进名词,他没有称它们为名词,而只是称为名词的格。^②但是,没有必要把所有的通名和专名都称为共相或殊相,反之亦然。因为共相不仅包括名词,而且包括动词与不定名词。普里西安给通名所下的定义,似乎不适用。

现在,共相与殊相的定义已经被归于词了。让我们仔细探寻共相词的特殊性质。问题在于共相,因为对其意义有很多怀疑,它们似乎既没有任何基体事物,又不能构成任何明白的(对事物的)理解。

共相名词似乎对事物都不发生任何作用(imponi)^③。显然,所有个别存在的事物与任何其它事物都不一致,而共相名词只能对事物的一致性起作用。

可以肯定,共相名词不是根据事物的可别性的差别而对事物起作用的,否则它们便不是共性,而是特殊的了。再说,共相不能命名与某些事物相一致的事物,因为不存在使它们相一致的事物。共相似乎从事物中得不到意义,特别是它们不能构成

① 一译“斜格”,指主格以外的各格,当名词用作动词或介词宾语时使用。——校注

② 参见《解释篇》,16a32-b1;17a6-7。——校注

③ “作用”在此特指一个词项被应用于它可以真实地加以表述的事物,例如,“人”之“应用于”(作用于)苏格拉底、柏拉图。——校注

对任何事物的理解。

波埃修在《论区分》中说,“‘人’这个词造成理解上的疑问。因为在听到它的时候,听众的理解力被变化万千的事物分散,并且陷入了错误。如果不给‘人’这个词下定义,说‘所有的人走’,或说‘某些人在走’,就会被认为是描述一个恰好在走的人的特征,那么,听众就没有理解任何合理的东西。”

由于“人”(homo)这个词以同样的原因应用于(imponere)(所有的)个人(复数)之上,因为他们都是理性的可朽的动物,因此,这共同的应用决定了在“人”这个词中得到理解的不是任何人。^①与此相反,在“苏格拉底”这个名称之中,只有一个人被理解,所以被称作殊相。但在通称“人”(man)中,无论苏格拉底,或其他别人,或人的全部集合体,都在词义上得不到合理的理解。

甚至也不是像有些有些思想家所说,苏格拉底本身能用“人”这个词来指定(certificari),只要他至今仍是人。^②因为,即使只有苏格拉底坐在此屋内,并且只因为他,“(一个)人坐在屋里”命题才是真的,也决不可因为人这个名词,就把主词置换为“苏格拉底”,^③尽管苏格拉底至今仍是人,否则,“坐”就是内在于“苏格拉底”的东西,从“一个人坐在屋里”就会推导出“苏格拉底坐在屋里”。同理,其他人,或人的集合,都不会在“人”这个词中得到理解,因为这个命题的真只在一个人。

① 原译:“那个共性成为阻止理解任何人的障碍。”——校注

② 原译:“正如有些思想家所说,苏格拉底本身是不能用‘人’这个词来说明的,除非他至今仍是人。”——校注

③ 原译:“除了说苏格拉底是人,决不可把主词由‘苏格拉底’置换为‘人’。”——校注

所以,“人”或其它的共相词不表示(*significare*)一个事物,因为它们并不构成一个事物的理解。但是,如果没有一个基体事物可以接受,看起来也就没有任何理解了。如波埃修在《注释》中所说:“任何理解(*intellectus*)都来自作为基体的事物,或者如同事物之所处(状态)(*se habere*),或者不同于事物之所处(状态)。^①没有无基体的理解。”由此共相似乎完全与意义(*significatio*)无关。

但情况并非如此。共相通过命名表示不同事物,但它所构成的理解不是从不同事物中产生的,而是归属于个别事物的。^②“人”这个词以共同的理由而成为所有个人的名称,那就是,他们都是人,“人”也因此称之为一个共相)^③“人”是一个共同的,而不是专有的理解,即,归属于它所考虑其相似性的所有个人的共同理解。

现在让我们仔细地探讨我们已经概略地谈到的问题,那就是,共相词起作用(*imponi*)的共同原因什么?理解个体间的共同的相似性的概念(*conceptio*)是什么?一个词是由于事物彼此一致的共同原因而被当作共同名称,还是由于一个共同的概念,还是两者都是?

我们首先来看共同原因。个别的人彼此有别,是因为在性质方面不同,在本质上有差别,形式上的差别也不少(在我们探

① 原译:“任何观念或者来自一个被组成的主体,或者来自没有被组成的主体。”此句的其它译法参见前文所选波埃修的评注,见第621页。——校注

② 原译:“共相通过命名表示了不同事物的一种状态,而不是从不同事物中获得的一个概念,但涉及到它们中的每一个。”——校注

③ 原译:“他们因为‘人’是共相而是人。”——校注

寻事物的物理时已有述及)。人的个体又因为是人而统一。我不是说他们统一于人,因为除了各别的事物,没有事物是人;而是说,他们统一于“是人”(esse hominem)。

“是人”与人不同,与任何事物也不同,假使我们非常仔细地考虑一下,正如“不在主体中的”就不是任何事物,“无对立面的”也不是,“没有或多或少程度的”也不是。亚里士多德说,所有实体在这些方面都是一致的。^①正如我们上面指出的那样,不可能有事实上的(in re)一致;假使事物之间都要有一致性,就是在非事物的东西上一致。^②苏格拉底与柏拉图在“是人”这一方面相似,马、驴在“不是人”这一方面相似,因此,马与驴都可称为非人。这样,不同事物的一致对于个体来说既相同又不同,如同“是人或是白的”或“不是人或不是白的”。

不过,似乎我们不应从不是任何东西这一方面去考虑事物的一致性问题,那样就把个体统一于什么也不是的东西(in nihilo)。^③我们说,这个和那个人在状态(status)方面的一致,是因为他们都是人。但是我们理解的与他们是人没有什么不同,在这一方面他们没有一点区别,因此我说,他们是人,但并未诉诸本质。

我们把人的自身状态称为“是人”,这不是一个事物,我们还把这当作这个名词加诸个体的意义的共同原因,这是它们相互

① 参见《范畴篇》,2a12 - 4b19。——校注

② 原译:“就不会有任何事物。”——校注

③ 亦可译为“我们不要认为事物在非事物的东西上一致,就仿佛是我们把事物统一于无。”——校注

的一致性的根据。我们也常常用一些原因的名称来表示那些不是事物的东西。有一话：他因为不想去集市而受到鞭打。“不想去集市”是指原因，而不是本质(essentia)。我们还把人的状态称之为事物自身^①，它们扎根于人的本性之中，是思考它的人加在词上的共同相似性。

我们已经说明，共相的意指与对事物命名有关，并且说明了共同意义的原因。现在让我们说明这些意义能造成对共相的何种理解。

首先，从总的方面来区分一切理解的性质。

虽然理解和感觉都属于灵魂，但它们之间有这样的分别：感觉是通过有形工具^②起作用的，仅感知到物体或物体之内的东西，如视觉可感知塔和塔的可见的性质；而理解并不需要有形工具，也不需要有一个相关基体的形体，它能够满足心灵为自身构造事物的相似性，在这种相似性之中，理解指导理智的行为。当一个塔毁掉和消失之后，作用于它的感觉就消失了，而理解却仍存于感知事物相似性的心灵之中。

但是，正如感觉不是它所感知的事物一样，理解也不是它所构想的事物的形式，不过，理解是灵魂的某种行为，这种行为可称为理智或理解力，它所指向的形式是某种想象和虚构的东西，是心灵在希望时为自己构造的。它们就像梦中出现的想象的都市，或如艺术家设计出的建筑的形式，这种形式是要建造的东西的形象和型式，我们不能把它们称为实体，也不能称为偶性。

① 原文如此，尽管阿伯拉尔在前文中极力论证“状态”不是事物。——校注

② 指感官。——校注

但是,有些人就像把塔的建筑与对塔的理解看作是一个东西那样,把形式和理解看作是一的东西,这一塔的建筑是在并不存在塔时我构想的塔,以及我所沉思的一块空地上高耸的方塔。亚里士多德似乎同意这种看法,他在《解释篇》中所说的灵魂的激情,就是那些人称作理解和事物的相似性。^①

我们在另一方面把映像(imago)当作事物的相似性。但这并不妨碍在某种意义上将理解也称作相似性,因为很明显,理解所构想的正是可以被恰当地称为事物相似性的东西。^②我们已经说过,理解与映像不同。我要问,理解构成了塔的构成和数量上的相似性,那种“方”与“高”是不是被理解的真正形式呢?但是真实的“方”与“高”肯定只是来自形体,而且,无论是理解力还是真实的本质,都不能由虚构性质形成。一个性质为虚构的,就会有一个服从它的虚构的实体作为其基体。

或许镜中的映像就是如此,它看来如同一个基体视力的对象,但它可以确实地说是无,因为相反颜色的性质时常在镜子的白色表面上出现。

下一个问题是,当灵魂同时感知和理解同一个事物时,比如它认出一块石头,究竟理解力关系到石头的映像,抑或理解与感觉同时和石头自身有关?理解力不需要映像似乎是更为合理的说法,因为实体的真相呈现在自身之中。

但如果有人认为有感知时没有理解力,我们则不敢苟同。时常发生这种情况:心灵感知为一件事,而理解的却是另一件

① 《解释篇》,16a7。——校注

② 原译:“理解可被恰当地称作事物的相似性。”——校注

事,但那些研究学问的人很明白,他们看着的是眼前的事物,而想的却是他们写的另一些东西。

我们对理解的性质已做了一般的考察,现在来区分一下对共相的理解和对殊相的理解力。对共相词的理解,这是许多事物的共同的、混合的映像的相似性所致;而对殊相词的理解,专指一个事物专有的特殊形式,也就是专属一个个性(persona)的形式。^①

当我听到“人”时,我心里有一个确定的形象时,它与个别的人有关,是与一切人共同的东西,不是专指任何人。但我听到“苏格拉底”时,心头出现一个形式,它表明了某一确定的人的某一相似性,苏格拉底这个词在心中生成的是一个人的专有形式,一个被具体化、被决定了的东西。而对“人”的理解依赖一切人的共同形式。在混杂的群体性中,没有任何一个个人可被理解。

“人”,正确地说,不是用来表示苏格拉底或其他任何个人的,尽管它命名(nominare)^②个体,但没有谁被这个词的意义所具体化。另一方面,“苏格拉底”也不仅是某一个体的名字,它也决定着基体事物。

还有一个问题。如前所述,根据波埃修的看法,每一个理解有一个基体事物,那么,这个主张如何运用于关于共相的理解呢?

^① 原译:“或专指一个人”,据前文改。Persona 在三一神学中指位格,但在形而上学和逻辑中可以泛指个别实体。——校注

^② 原译:“指”。——校注

需要注意的是,波埃修是在一个诡辩派的论辩中引进这一主张的,在那里他阐明对共相的理解是空洞的论点。因此,如果他不要把这一主张构建在真实之上,这就没有问题。^① 为了避免错误,他采纳了其他作者的推论(rationes)。^②

还有,当一事物作为理解的基体时,它或者是事物的真正实体(当理解与感觉一同出现时),或者是事物被思想的形式(当事物不在场时),无论这形式是共同的(如我们前面所说),还是专有的。^③ 所谓共同,是指它所保存的“许多事物”的相似性,尽管它从自身看起来仍是一个事物。

为表明所有狮子的本性,可以画出一幅不代表一个专门狮子的图画。另外可以再画一幅适用于区别其它狮子的一个狮子的图画,它表现出一个确定个体的特征,如一条跛腿的、断肢的或受伤的狮子,是被赫尔库勒(Hercules)^④的矛所击中的。所以,一个事物的形象可被画作共同的,也可以被画作特殊的,可以被想象是共同的,也可以被想象是专有的。

但是,对于理解力指向的形式而言,该词到底是否表示形式,这是一个可疑的问题,但不是不可知的问题。这点可由理性和权威来确定。

普里西安在他写的《构造》(Constructiones)的第一卷中,在叙述了共相对个体的共同作用(impositio)之后,似乎建立了关

① 原译:“没有什么可以阻止这个主张不被证明为真。”——校注

② 原译:“他向其他作者表明了理由。”——校注

③ 原译:“事物的形式是共同的还是专有的呢?”——校注

④ 赫尔库勒是希腊神话中的大英雄。——译注

于共相的另一种意义,即共同形式的意义。他说:“事物的一般形式和特殊形式,^①都在它们产生在事物里以前,已在神圣心灵中被理智地构成了,它们适于用来显明事物本性的属与种。”这里把神比作一个艺术家在构思某物时,便要在灵魂中预想可思的事物原型形式;他要根据形式的相似性来构思。当真实的事物根据形式的相似性形成时,这也被说成是形式进入到有形物体中。^②

不过,普里西安所说的共同形式的概念被正确地归功于上帝,不归功于人,因为自然的一般或特殊状态(status)都专属于上帝,例如,人、灵魂、石头都是上帝的作品,而房屋、刀剑是属于人的。所以房屋、刀剑不像前者那样是自然的作品。用来说它们的词并不是指实体的词,而是偶性的词,它们既非属,也非种。

这些抽象出的概念都应归于神圣的心灵,不可归于人的心灵。^③ 因为人仅通过感官熟悉的事物,几乎不可能或根本不可能达到这类单纯的理解。对偶性的外在感觉阻止了他们纯粹地思考事物的本性。但是上帝,通过他所创造的万物认识它们,他在万物存在之前就知道万物,就区分它们中的个体状态,感知对他的理解不是障碍,只有他才有真正的理解力。

人有时也会有关于没有被感官接触过的事物的意见,但那

① 此句亦可按字面译为:“事物作为属的形式和作为种的形式”。——校注

② 原译:“他要根据形式的相似性来构思,要深入到形体之中,真实的事物包含在相似性之中。”——校注

③ 这里反驳了把共相理解为与个别相分离的理智存在的观点。阿伯拉尔并不否认它们或许在神的心灵中存在,但它们不在人的理智之中。——译注

不是理解。这一点我们是从经验中学到的。^①如同我们思考一个未见到过的城市,但当我们到这城市后,会发现我们想到的与它不一样。

同样,我以为我们关于无法感知的内在形式,诸如理性、可朽性、血缘、时段等,我们拥有的也更多是意见。

而存在事物的名称则产生理解,而不是意见,因为发明者倾向于根据事物的某些本性或特性而将这些名称应用(事物),即使他不能彻底地思考事物的本性或特性。

但是普里西安把这些共同概念称为一般的或特殊的,因为一般名词或特殊名词以一种或另一种方式向我们描述了事物。他说,共相自身对这些概念来说也是专名,尽管在涉及被命名的本质时,其意义是混杂的,但共相使听众的心灵指向普遍概念,正同专名把人们注意引向所指的事物一样。

波菲利也认为,有些事物^②是由质料与形式构成的,有些事物由质料与形式的相似性所构成。看起来他在“由质料与形式的相似性”这一短语中也理解了这种概念,这将在合适的地方更详尽地讨论。

波埃修也是如此,他说从许多相似性集合而成的思想是种或属,他好像也了解同样的共同概念。

有人还坚持认为,柏拉图也有这种看法,因为他把共同理念(Ideas)置于心灵(Nous),称它们为种或属。

在这一方面,波埃修或许记下了他与亚里士多德的不同,他

① 原译:“理解是从经验学到的”。——校注

② 原译:“观念”。——校注

说柏拉图不仅想把种、属和其它的东西理解为共相,而且它们是不需要物体而存在的,这似乎是在说,柏拉图把这样一些共同概念理解为共相,它们是他把其与物体分开放在心灵中的,不像亚里士多德,把共相看成为共同的谓词,而是把共相^①看成许多事物的共同相似性。因为柏拉图的共相决不能是一个表述多的名词,并以单一地适应多。

波埃修说柏拉图以为共相不需要可感东西而能自存,这种说法可以以另一种方式解决,使哲学家的意见不再有分歧。亚里士多德说,共相实际上永远存在于可感物中,这样说仅与现实性有关,因为动物的本性被共相名称所指称,并由此而过渡到共相,这一过程除了在可感事物中,是不可能现实中发现的。柏拉图则认为,共相自然地存在于自身,它会保留自己存在,不隶属于感觉,据此自然的存在被称为共相。因此,亚里士多德对柏拉图的否认与现实性有关,而柏拉图这位物理学的研究者倾向于自然,所以在他们之间并没有异议。

再者,权威们进一步用共相词指称(*designare*)^②共同思考的形式,理性似乎赞成这一点。以名词来思考形式,如果不是用名词来表示它们,又能是什么呢?^③确实,我们要使形式与理解互异,则名词在事物与理解之外又有了第三个含义。^④虽然权威并不坚持这一点,这一观点与理性也不矛盾。

① “而是”由校者所添。——校注

② 原译:“建立了”。——校注

③ 原译:“如果不以名词来思考形式,还能用名词来指称它们呢?”——校注

④ 原译:“在事物与理解之外又出现了一个第三者,即名词的含义。”此处名词的第三种含义即“共同形式”。——校注

让我们说明前面所承诺的定义,即共相词的共性之存在,是因为应用的(impositio)^①共同原因,还是因为共同概念,或者因为两者的缘故。说是因为两者并无不妥,但说共同原因,因为与事物本性相符合,因而有更大的说服力。

同样,我们必须给前面提到过的一个定义,即共相的理解是由抽象形成的,指出如何在明白、单纯而又不空洞的情况下谈及它们。

首先来看看抽象。关于抽象,首先要了解质料与形式始终混合在一起,但心灵的理性有这样的能力,能够有时研究质料自身,有时把注意点仅仅转向形式,有时还可考虑两者的结合。前两个过程当然是借助抽象进行的,并从事物中抽出某些东西作为事物的本性。第三个过程则借助连接。

如此人的实体既是形体,又是动物,又是人,又包在无限多的形式之中;当我注意实体的实质性本质时,在限定了一切形式后,我经过抽象的过程获得一个理解。在我仅考察它的形体性(我把它与实体连接在一起)时,理解(虽然是通过与仅仅考虑实体的本性的第一个过程连接在一起)同样通过抽象而形成,这种抽象与其它形式而非形体性相关,这些其它形式,如活动、感性、理性、白等,我都不考虑。

通过抽象形成的这类理解似乎是错误的和空虚的,因为它们所感知事物不同于事物的自存。由于它们是从自身或分离的

^① 原译:“意念”,前文又曾译为“作用”,都是指将一个名称加于或应用于(imponere)其所表述的对象上的行为。——校注

形式考虑质料的,但质料和形式^①不能分离地存在,因此,它们对事物的感知不同于事物自身,因而是空洞的。

这似乎是明显的,然而事实并非如此。因为,人们的理解方式与事物的组成不同,如果人们只是考虑它本身所不具有的本性和性质,那么这种理解当然是空虚的。但是,抽象并不是这样进行的,因为假使根据实体的性质,或根据身体的性质考虑人,而不是从动物的、人的或语法家的性质来考虑人,那么,我理解的只是本性中有的东西,但我没有考虑其所具有的全部东西。当我说我只在自然具有的性质中考虑这一点时,这只与注意力有关,而与它自存的样式(modus)^②无关,否则理解就会是空虚的了。因为事物并不只具有这一点,而只是被注意到只具有这一点。

从某种意义上说,对事物的理解与事物自身的不同不是和它不同的另一种状态,而是理解样式与存在样式不同。这个东西可以与其它东西分开来理解(但并不是分离的[存在]),尽管它不能与其它东西分开存在。质料可被纯粹地感知,形式可被简单地感知,虽然在实际上,一个并不纯粹,另一个也不简单,因此,很明显,纯粹性与简单性可归结为理解而非事物的存在,这样,它们当然是一种理解样态,而不是存在样态。

并且感觉的作用常以不同的方法组合事物,所以,假使一个雕像是由半金半银构成的,我就能分别地看这结合在一起的金和银,也就是说一会儿考察金自身,一会儿考察银自身,就是分

① 原译:“概念和质料”。——译注

② 原译:“状态”。与阿伯拉尔的 status 一词的翻译混淆。——校注

开(divisim)察看结合在一起的事物,但并不把它们看作是分离的,因为它们不是分离的(divisa)。所以,理解力用抽象分开考虑,而不是把一个东西分开,否则它便是空虚的。

然而,思考结合在一起的事物的理解也不错。在一种情况下是分离的,在另一种情况下是结合的,反之亦然。因为事物的连接与分开是两种方式。我们说,某些事物由相似性相互结合而成,如两个人,都是人,或都是语法学家。某些事物是因放置和集合而结合的,如形式和质料、酒与水。后面一种相互结合着的事物一方面被当作是分离的,另一方面被当作是连接的。

波埃修把这样的力量归为心灵,即,通过自身的理性,心灵既能合成被分开的,又能分解结合在一起的,而且这样做并不脱离事物的本性,而只是感知事物本性中的东西。否则,它便不是理性,而是意见,也就是说,理解偏离了事物的状态。

下面讨论关于艺术家的“神意”(providentia)^①问题:当他在心中具有未来作品的形式,并且作品尚未完成时,形式是否是空虚的?如果我们肯定这一点,就不得不说上帝在他创造工作之前具有的神意也是空虚的。如果人们就效果这样说,即他的工作并未实现他所预见的,那么,说神意是空虚便是错误的。假使另有人说,它是空虚的,是因为它与事物未来的状态并不一致。我们虽然不同意这种恶毒的话,但也不反对这种意见。因为未来世界的状态确实还没有以实质的存在出现,而上帝理智把它设立在未来。

① 此词亦可泛指“计划”、“预先构想”、“预见”,这一点或许有助于理解下文的论述。——校注

但是,我们一般不把对任何事物的思想或神意称作空虚,除非它没有效果。我们也不说我们在徒然地思考,除非那些思想是我们不打算切实实现的。因此,对这些话要进行修改。我们应当说,神意不是空虚的,不是徒然思考,而是思考仿佛存在而实质上不存在的事物,这对神意是自然的。

非常明显,涉及未来事物的思想是神意,涉及过去的思想是记忆,涉及当前的思想是理解。假使有人说,一个人在预言时像想到已经存在的事物那样想到未来的状态时,是受了骗,那么,把[预言的人]说成被骗的人自己才是受了骗。可以肯定,预言未来的人并未受骗,除非他认为预言时预言已实现了。事实上,非存在事物的概念不会导向欺骗,而是附加其上的信念(*fides*)让人受骗。^① 即使我想到一只理性的乌鸦,如果我不相信它,我就没有受骗。同样有先见之明的人也未受骗,因为他想作仿佛(*quasi*)已经存在的东西,他并不认为真的存在。实际上,他把它想作“现在”的东西,是认为它现在在未来之中。^②

每一个心灵的概念无疑都出自现在。如果我考虑过去是个男孩,将要成为一个老人的苏格拉底,我似乎是在现在把儿童与老年和他连在一起,因为,我是在现在考虑他的过去与将来。然而,没有一个人说这种记忆是空虚的,因为现在想的是对过去的考虑。对此我们在《解释篇》的评注中有一个更完全的研究。

至于说到上帝,更有理由肯定,只有他的实体是不变的与单

① 原译:“而是增加了信念。”——校注

② 原译:“因为他的确考虑现在还没有存在的存在,他现在所想的是未来的事。”——校注

纯的,没有任何事物的概念或别的形式可以使他变化。虽然人类语言的习惯把他假定为万物造物主,称他为神意或智慧,但他之中的一切不能被理解,或者能与他有差异,如他的理解力和其它形式就是如此。因此,任何关于上帝理解的问题都是多余的。更加明白地说,他能预言未来,这也就是说,他是在他之中的真正的理性,未来不是在黑暗之中。

关于抽象本性已说了很多,我们再回到共相的概念,它必须经过抽象而形成。当我听到“人”、“白”或“白色的”时,我并未从词意想起基体事物之中的本性或性质,而是从“人”获得关于动物、理性、可朽的概念,而不是关于后来那些偶性的,而且,这些概念虽然是混淆的,但不是分离的。个体的概念也是经过抽象而形成的,如说:这个实体、这个身体、这个动物、这个人、这种白的东西。用“这个人”这个词,我们仅考虑的人的本性与某一个基体有关;而用“人”这个词,我们考虑同样的本性,但这是纯粹于自身之中的,不与任何一个人有关的本性。

至于对共相的理解,正确地说它是唯一的、明白的(nudus)^①与纯粹的。所谓唯一的,指与感官分离,^②它不把事物感知为可感的;所谓明白,是指对一切的、任何的形式的抽象;纯粹则是指从所有具体的事物中分离出来,^③因为没有任何事物,无论是质料或形式,设定在它之中,如果在它之中,那概念就是混淆的。

考虑到这些问题之后,让我们来解决波菲利提出的种与属

① 字面义为“赤裸的”。——校注

② 原译:“指它来自感官”。——校注

③ 原译:“而纯粹则和可知性有关”。——校注

的问题。在共相的所有本性已经揭示之后，这些问题是容易解决的。

第一个问题是这样：种与属是否存在，也就是说，它们是表示某种真实存在的东西，还是只属于理解之中的东西，即属于没有相对应事物的空洞意见，如这样的词：喷火兽、羊鹿，对它们没有合理的理解。

对这个问题，必须这样回答：它们实际上是用命名来指称真正存在的事物，如同用单数名词指示的事物那样，决不属于空洞的意见。但是，在某种意义上它们存在于唯一、明白和纯粹的理解之中，正如前面已确定的那样。然而，如果提问题的人在提问时，以一种方式来理解某些词，而解决问题的人在回答问题时，用另一种方式来回答，这并没有什么妨碍，他似乎用这种说法：即你问它们是不是仅仅属于理解等，来解决问题。对此你可以认为它是真的，只要采取我们业已讨论过的方式。

语词完全可以以同样的意思来提出与解决问题，然后形成一个单一的问题，而不采取将前面那两个辩证问题对立起来，即：它们是或不是；它们是或不是存在于唯一的、明白的与纯粹的理解之中。

对于第二个问题也可以这样说。这个问题是：它们究竟是有形的存在，还是无形的存在？也就是说，当承认它们指称存在物时，那么它们所指称的是有形的存在物，还是无形的存在物呢？

正如波埃修所说，每一个事物要么是有形的，要么是无形的，无论我们用“有形的”与“无形的”这样的词来表示实体性的形体和非形体，还是用来表示可被感官所感知的有形东西，如

人、树木、白的性质；或者是表示不能用感官感知的东西，如灵魂、正义。

同样，有形物还可被当作可别的，有如这样的问题：既然共相指称存在物，那么，它们指称的是可别的存在，还是非可别的存在呢？对事物的真理有很好研究的人不仅考虑真实说出的东西，而且考虑任何能在意见中表述的东西。因此，即使确实有人认为除了可别的事物，没有其它东西存在，仍然有意见认为可以有其它的存在物，它们也是值得我们来探究的。而有形体的这种最后的意义似乎比与可别的或非可别的东西有关的问题更适合于研究。

但是，当波埃修说事物或是有形的，或是无形的时，无形的似乎是多余的了，因为没有存在物是无形的，即非可别的。

这个问题和呈现在心中关于问题秩序的事情，似乎没有任何关系。只有当存在物在另一种意义下区分为有形的和无形的东西时，才可以那样讲。那么，探究者可以说，我确实明白有些存在物被称为有形的，另一些被称为无形的。但我们问：在它们之中，哪些是共相所指称的事物呢？

对这个问题可作这样的答复，在某种意义上说，它们指称的是有形事物也就是本质上可别的事物，但也是无形的事物，也就是与共相词的命名有关的事物。因为，正如我们在前面已充分说明过的那样，共相显然不是以可别的、限定的方式来对事物进行命名，而是混杂在一起命名的。

因此，给事物命名的共相可以从事物本性的方面被称为是有形的，又可以从它的意义方面被称作是无形的；因为虽然它们为可别的事物命名，但它们并不是可别地、限定地命名。

第三个问题是：它们是不是寓于可感物之中。这是由于承认它们是无形体而随之出现的问题，因为我们于前面已提到，无形的东西显然在一定条件下可分为存在于可感物之中和不存在于可感物之中。

共相可以说是存在于可感物之中，这是指一个内在的实体存在于一个可从其外部形式感觉到的事物之中，而且它们虽然指称实际存在于可感事物中的实体，它们仍显示了这同一个实体自然地与可感事物相分离，正如我们在前面讨论柏拉图时所指出的那样。

这就是为什么波埃修说属和种在可感事物之外被理解，而不是存在于可感事物之外。很显然，属和种这类事物，就其本性而言，被合理地认为是超越所有可感觉的东西的。因为，即使把它们借以进入感官的外部形式都取消，它们自身也能真实地存在。我们同意说，所有的属和种都寓于感性事物之中。但是，因为对它们的理解总是和感觉相分离的，所以它们显得好像并不寓于可感事物之中。为此，需要正确地研究它们是否能寓于可感物之中，并对其中的某些理由给予肯定的答复，但是在这种方式中，如前所述，它们还是自然地存在于感性之外的。^①

为使问题的顺序更加合适，我们可以把第二个问题中的有形和无形的东西当作可感的与不可感的东西。如前所述，因为对共相的理解只能看成是与感觉分离的，^②我们就可恰当地提出这样的问题：共相是可感的还是不可感的？已经做出的回答是：

① 如英译者 Spade 所见，此段含义极为含混。——校注

② 原译：“对共相的理解只能看成是来自于感觉的”。——校注

有些共相就其关系到事物的本性而言是可感的,就其关系到指称方式而言则是不可感的。因为,很明显,它们并未按它们感知的原样来指称所命名的可感事物的,即,不把它们当作可别的事物,而感官也决不能用指示(demonstratio)^①它们的方式来发现它们。这留下了一个问题:共相仅仅给可感事物命名,还是也指称其它别的事物呢?

对这个问题的回答是:它们既指可感事物,也指普里西安特别归之于神的心灵的共同概念。

关于“并且与它们一致”这个词组,如前所述,这是我们所涉及到的第四个问题。下面是解决它的方式。我们认为,普遍名词不是这样的东西,当名称的基体事物消失后,由于它们与任何事物都不是共同的,因而不再能表述多个事物。^②例如,“玫瑰花”这个名字,当这里不再有玫瑰花时就是如此。尽管被它命名的东西没有了,但从理解上说,它仍然是有意义的。否则,就不会有“没有玫瑰花”这个命题了。

另外,通名问题被恰当地提出了,单个词的问题则没有被提出,因为单个词的意义是确定无疑的。之所以如此,是因为单个词的指称方式与事物的状态很是一致。正如事物自身是可别的一样,它们也是以可别的方式来指称,并且对事物的理解也只涉及到一个限定的事物,这是共相所没有的情况。

此外,虽然共相并未指称可别的事物,但在另一方面,它们

① 原译:“论证”。——校注

② 原译:“我们决不认为,当通名所指的事物消失时,由于它们与别的事物都不相一致,那么通名就不再指称多了。”——校注

似乎也没有把事物当作和它们相一致的东西来指称。如前所述,根本没有和它们相一致的事物。

由于共相有如此多的疑问,所以波菲利就选出共相加以讨论,并把他认为很清楚的单个词排除掉,尽管他有时也因为别的事物关系而顺便讨论它们。

但需要注意的是,虽然共相或种、属的定义只包括词,但是,当说到种是由属和种差构成时,就是当说种的事物来自属的事物时,这些名词常常转到它们所表示的事物那里。因为,从意义的角度来考察词的性质时,就有一个有时是词,有时是事物的问题,而且通常前者与后者是相互转换的。

因为这个特别的理由,不仅语法的歧义,而且逻辑的歧义,都使许多没有明确分清名词的应用(impositio)^①或滥用转换的人,由于名词的转换而陷入错误。

《伦理学:认识你自己》

第一卷

那使得我们倾向于作恶或行善的靈魂的各种缺陷或德性(vicia vel virtutes),我们将之称作是道德性的。但是,不仅灵魂中存在着缺陷或优点,身体中同样也有缺陷或优点,如身体的孱弱或我们称之为力量的那种强健,懒惰或敏捷,虚弱无力或英姿挺拔,愚昧昏庸或睿智明察。因此,当我们说“缺陷”这个词的时候,我们在前面加上“靈魂的”,以便将之同身体上的缺陷相区

① 原译:“意义”。——校注

分。而这些缺陷，即灵魂的缺陷是同德性相反的，就像不公正同公正相反，懦弱同坚毅相反，奢侈同节制相反。

[1 论与道德相关的灵魂的缺陷] 灵魂中的有些缺陷和优点是和道德完全不相干的，它们既不会让人生值得诅咒，也不会让人生值得赞美，如精神迟钝或心智敏锐，健忘或善记，愚昧无知或学识丰富。因为无论君子还是小人，都可以有这些缺陷和优点；它们既不属于道德范畴，也不会使人生成为可耻的或可敬的。因此，为了将这些与道德不相干的禀赋排除出去，当我们前面提出“灵魂的各种缺陷”时，恰当地在其前面加上了“使得我们倾向于作恶或行善”这句话，即它们使意志倾向于那本不应做或本不应放弃的事情。

[2 罪同那导致恶的缺陷之间的差异] 这种灵魂的缺陷不同于罪，罪也不同于一种恶行。例如，脾气暴躁，容易导致愤怒不安，这是一种缺陷，它使得心灵狂躁并非理性地做那决不应做的事情。由于这种缺陷存在于灵魂中，即使灵魂尚未被激动到发怒的程度，显然它也易于发怒，正如一个人因为跛脚而被称为跛子，即使他此时并没有跛行，但跛脚这种属性还是存在于他身上，因为，即使行动尚未表现出来，但这种缺陷始终存在着。

同样，天性或身体的构造使得许多人易于荒淫奢华，就像它们使得许多人狂躁愤怒一样，但这些人并没有因此而在这些事情上行种种罪；相反，他们从中找到了斗争的对手，靠了节制的德性，他们战胜了他们自己而获得桂冠，如所罗门所说：“不轻易发怒的，胜过勇士。治服己心的，强如取城。”^①因为从信仰的角

^① 《箴言》，第16章，第32节。

度看,被人所征服并不可耻,被(自己的)缺陷所征服才是可耻的。

诚然,被他人所征服的命运也会降临到好人身上,但被自己的缺陷所征服则让我们远离美善。使徒曾向我们指出过这种胜利,他说:“人若在战场上比武,非按规矩,就不能得冠冕。”^①

然而我要说,去战斗吧!不是同人,而是同自己的缺陷战斗,以免它们同我们达成错误的和解。人迟早总会停止攻击我们的,而它们却永不会停止攻击我们,因此,它们的攻击有多频繁也就有多危险,而我们的胜利则有多艰难就有多辉煌。只要我们没有转向缺陷,同它们达成可耻的和解,那么无论多少人战胜了我们的生命,他们都没有让我们的生命蒙受耻辱。即使他人主宰了我们的身体,只要我们的心灵是自由的,那真正的自由就根本没有陷入危险中,而我们也没有陷入卑贱的奴役中。因为可耻的不是奴役于人,而是奴役于自己的缺陷;不是身体上的受奴役而是对自身缺陷的屈从败坏了灵魂。因为凡是为善人和恶人同样享有的事物,全同道德上的善或恶无关。

[3 什么是灵魂的缺陷,什么才理当被称为罪]因此,那使我们倾向于“罪”的缺陷就是这样一种东西:使我们倾向于那不相宜之事,同它妥协,要么我们不当为而为之,要么我们当为而不为。然而,正是这种妥协(*consensus*)^②,我们将之称为“罪”,即灵魂的过错,因为它,我们理应受到谴责,或在上帝面前受审。

^① 《提摩太后书》,第2章,第5节。

^② 通常将这一源自斯多亚派的概念译为“认可”,“赞同”,后文中又译为“同意”。——校注

因为这种妥协不正是藐视上帝并冒犯他吗？上帝决不容被丝毫的轻侮和冒犯。因为上帝真真切切就是那至高的权能，虽然他不会为任何的轻侮所毁伤，但对于那施予他的任何轻侮，他必加以惩罚。

因此，我们的“罪”，就是对造物主的藐视，所谓“犯罪”，就是藐视造物主，即：不是为了他而去为那为我们所相信的应该为他而做的事，或者不是为了他而舍弃那为我们所相信的应该为他而舍弃的事。所以，当我们否定性地定义“罪”的时候，即说它是不做那应该做的事情，或不舍弃那应该舍弃的事情的时候，显然我们指出了“罪”不是实体，说它“不是什么”要胜于说它“是什么”，正如我们在定义黑暗的时候，我们说那是原本有光的地方的光的缺失。

或许你会说，正如行良善之事的意志造就了公义，同样，行邪恶之事的意志就是“罪”，它使得我们在上帝面前受审；因此，正如德性存在于善良意志中，同样，“罪”存在于邪恶意志中，并如德性一样，“罪”不仅仅是否定性的“不是”，而且是“是”。因为，正如通过立意去做那我们相信使上帝喜欢的事情，我们使上帝喜欢了，同样，通过立意去做那我们相信使上帝不喜欢的事情，我们使他不喜欢了，并且我们似乎是冒犯或轻侮了他。

但我要说，如果我们勤加注意，我们会发现这件事情同它所表现出来的情形，大不相同。因为，一来有时我们在没有任何恶的意志的情形下也会犯罪，二来正是那不是被灭绝而是被抑制的邪恶意志本身，为那些抵制了它的人取得了棕榈叶，献上了斗争的对手和荣耀冠冕，它本身不应被称为是“罪”，而是此生某种必不可少的缺陷而已。

试看下面这种情形。有一个无辜的人，他的残暴的主人对他发怒到如此的程度，以至于拔出刀来追赶要杀死他；而他逃避了很久，并竭力避免成为杀死主人的凶手，但最后为了不被主人所杀，被迫极不情愿地杀死了主人。请告诉我——随便你是那位，在这件事情中他怀有什么恶的意志？那试图逃脱死亡的人自然想保存自己的生命。难道这种意志是邪恶的吗？或许你会说：“我认为不是这种意志，而是那杀死追他的主人的意志是邪恶的。”对此我回答说：“你说得很好、很机灵，但前提是你能指出你所声称的那种意志。”然而，如前面所说的，他并不愿意而是迫不得已才那么做的，他已尽可能地不去伤害他主人的性命，他也知道杀死主人他自己也不得保全。因此，他怎么会愿意做那也会危及自己生命的事呢？

如果你回答说，既然是出于逃避死亡的意志，不是出于杀死其主人的意志，导致那人做了这件事，那这件事也是出于意志而被做成的，对此我们无法反驳你；然而，如刚才所说，那意志决不能被谴责为是邪恶的，因为如你所说，那人通过它立意避死，而不是杀死主人。但是，即使他是迫于死亡的恐惧，他依然做错了，因为杀死主人乃是一种不义，而他向这种不义屈服了；他与其对他人行不义，毋宁承受施加给自己的不义。不是一位有权柄的人将刀授予他，他确实是自己拿起刀来。因此，真理如此说到：“凡动刀的，必死在刀下。”^①

所谓“动刀的”，即不是由在上的权柄出于正当的惩罚将刀授予他，而是自己妄自动刀；所谓“必死在刀下”，即他会因他自

^① 《马太福音》，第26章，第52节。

己的这种鲁莽而遭受报应和自己灵魂的灭亡。因此,如前所说,他只立意避死,并不愿意杀死主人,但是,他最后向那本不应屈服的东西——即杀人,屈服了,而他的这种先于杀人行为的不正当的屈服,就是罪。

或许有人会说,那人之所以想杀死他的主人,是因为他要逃避死亡,因此不能简单地推断说他想杀死主人。例如,如果我对某个人说:“我想将我的斗篷 5 个金币卖给你”,或者“我非常乐意以这个价钱同你成交”,并不能因此就推断说我愿意我的斗篷成为你的。再如,如果一位深陷囹圄的人打算让他的儿子来替换他,以便他能出去谋得赎金,我们并不能因此就推断说那人希望他的儿子坐牢,事实上,他被迫这样做,其间不知伴随着多少眼泪和哀伤。我要说,这样一种伴随着心灵巨大悲伤的意愿,不应被称为是意愿,而应被称为苦楚。说他为了“那”而愿意“这”,这等于说,他为了另外他所愿意的而忍受了他所不愿意的。同样,我们说病人为了痊愈而愿意被烧灼或开刀,殉道者为了靠近基督而愿意献身,基督本人为了我们能因他的受难得拯救而受难,但我们不能由此就简单地说病人愿意被烧灼或开刀,殉道者愿意献身,基督本人愿意受难。因为只有在同意志相冲突的地方才有苦楚,如果一个人实现了他的意志,所达成的事情让他感到欣喜,那他根本没有受苦。所以,那说“我情愿离世与基督同在”^①这话的使徒,赴死是为了靠近基督,因为他渴望到基督那里去:“我们并非愿意脱下这个,乃是愿意穿上那个,好叫这必死的

^① 《腓立比书》,第 1 章,第 23 节。

被生命吞没了。”^①

至福者奥古斯丁也记起了主对彼得所说的话：“你要伸出手来，别人要把你束上，带你到不愿意去的地方。”^②由于化身为入，出于人性的软弱基督也曾对圣父呼求说：“倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”^③他的灵魂自然会害怕死亡的巨大苦楚，他所知道的那种惩罚不可能是他所愿意的。对此经上在别处写道：“他被欺压，因为他本人甘愿如此。”^④这要么根据神性来理解——根据这个意志化身为入要受苦；要么“他愿意”指的是“他安排”——如《诗篇》作者所说的：“随自己的意旨行事。”^⑤显然有时完全没有邪恶意志时也会产生罪，由此罪不能称之为意志也是很显然的了。

当然，也许你还会说，我们被迫犯罪的情形诚然如此，但我们自愿犯罪的情形却当作别论，如我们明知道我们决不应该做某事，但我们却自愿做了那事。似乎真的有恶的意志同罪是一回事的地方。例如，某人看见了一位妇人，顿起邪欲，他的内心完全为肉体的享乐所侵袭，以至于欲火难耐，行了可耻的奸淫。因此，你会说，这意志以及这可耻欲念，难道不是罪吗？

对此我回答说，如果那意志被节制的德性所抑制，但不是被灭绝，那么它就还会出来挑衅，并且坚持战斗，即使被征服了也

① 《哥林多后书》，第5章，第4节。

② 《约翰福音》，第21章，第18节。参见奥古斯丁《〈约翰福音〉诠释》，123.5。——校注

③ 《马太福音》，第26章，第39节。

④ 《以赛亚书》，第53章，第7节。

⑤ 《诗篇》，第115篇，第3节。

不投降。因为,如果战斗的敌人没有了,哪里还会有战斗?或者说,如果我们经历的苦难不是巨大的,那我们的丰厚酬报从何而来?当斗争结束,剩下的不是战斗,而是得到奖赏。我们在此战斗,以便我们能作为战斗的胜利者在别处得到胜利的桂冠。但是,要有一个战斗,显然需要有对抗我们而不是已彻底缴械的敌人。这敌人就是我们的恶的意志,当我们让它屈从于我们的神圣意志之下时,我们就战胜了它,但我们并未彻底灭绝它,以至于我们总是有一个我们需要去不断征服的敌人。

如果我们总是实现了我们所愿望的,而没有违背我们的意愿承受过什么^①,那我们为上帝行了什么了不起的事情?事实上,如果我们说我们为了某人而做某事,但事实上我们实现的不是自己的愿望,试想,那人会感谢我们吗?

或许你会说,难道我们要在上帝那里从我们所做的事情中——不管是我们情愿做的还是不情愿做的,赚取什么东西吗?

我会回答说,当然没有任何东西!因为上帝更看重我们的内心而不是行为来给予我们酬报,正如我们后面要指出的,行为——不管是出于善的意志还是恶的意志,对于酬报不会添加丝毫的东西。然而,就真理的实现而言,当我们依上帝的意志而不是依我们的意志,从而随他而不是随我们自己的时候,我们在他那里得到了巨大的酬报,“不是要按我自己的意思(voluntas)行,而是要按那差我来者的意思行。”^②他还劝谕我们说:“人若到

① 原译:“而没有丝毫的自我克制。”——校注

② 《约翰福音》,第6章,第38节。

我这里来,若不恨自己的父母和自己的性命,不配做我的门徒。”^①也即是说,他既不能遵从父母的意思(suggestio)也不能按照自己的意志,而是将自己完全置于上帝的诫命之下。因此,如果我们被命令恨自己的父亲而不是杀死自己的父亲,我们同样不是随自己的意志,我们既没有随它,也没有完全舍弃它。因为说“不要随了自己的欲念,要舍弃自己的意志”^②这话的人也告诫我们,既不要随了自己的欲念,但也不能完全灭绝了它们。诚然完全随了自己的欲念是邪恶的,但完全弃绝欲念对于作为不完满的存在者的我们则是不可能的。因此,“罪”并非对于妇人的欲念而是对于欲念的妥协;想同妇人性交的意愿(voluntas)并不值得诅咒,但对于这意愿的妥协是可诅咒的。

我们已经讨论了情欲,接下来我们再看看口腹之欲。一个人路经另外一个人的果园,看见累累果实而垂涎欲滴,但他并没有因此就如小偷或窃贼一样同自己的贪恋相妥协,尽管他的内心依然极其渴望那美味。但是,欲望与意志总是如影随形。他渴望吃那属于他人的果子,并且丝毫不怀疑那定会满足他的口腹之欲。事实上,他那软弱的本性正在引诱逼迫他去获取那尚未得到主人知晓和允许的东西。他抑制而不是灭绝了自己的欲望,正因为他没有屈从那贪欲,故他没有犯罪。

这意味着什么?它无非显明了,在这样的情形下那行了非法之事的意志本身或欲望也决不应被称为是罪,正如我们前面所指出的,要被称为罪的是那种妥协。当我们根本不让我们自

① 参见《路加福音》,第14章,第26节;《马太福音》,第10章,第37节。

② 《智慧篇》,第18章,第30节。

已远离那可能实现出来的恶,而是完全俟机实现它,那我们就是在同那不被允许的东西妥协。凡是处于这种情形中的人已经完完全全犯了罪,至于事情的结果并没有在罪上再增添了什么;相反,对于上帝而言,那竭尽所能、费尽心思去实现这事的人,同那仅在自己能力范围内做这事的人,所犯的罪是一样的。正如至福者奥古斯丁所回忆到的,他自己也曾陷于这事情上。^①

然而,尽管意志并不是罪,正如我们前面所指出的,有时我们甚至是极不情愿地行了罪,但有些人还是会说,所有的罪都是出于自愿的(voluntarium);并且他们在罪和意志之间找到了某种差异,因为自愿的被看成是一回事,而意志被看成是另外一回事,也即是说,意志是一回事,而根据意志所行的罪是另外一回事。但是,我们前面已经就什么是罪给予了明确的界定,即罪就是轻侮上帝或同那为我们所相信的应该为他而舍弃的事相妥协,如果这才叫罪的话,那我们如何能说罪是出乎自愿的,即我们如何能说我们希望轻侮上帝——这就是罪,或甘愿堕落并理受惩罚?因为即使我们愿意做某件事,而我们知道做了这件事就会受惩罚,或者因此理当被惩罚,我们又不愿意被惩罚,这样我们就不会做的。在此存在着明显的不对等:我们愿意做那邪恶之事,但我们又不愿意受到理当受到的惩罚。惩罚是公正的,但却是让人不快意的,而我们的行为是不公正的,但却是让人快意的。

此外,下面的情形也是经常发生的:我们明知一位女人已经结婚,但为她姣好容貌所吸引而想同她睡觉,此时我们并不愿意

^① 据 D. E. Luscombe 的拉英校订本,见《论自由决断》,I,3,8。——校注

同她行奸淫之事，仅仅是希望她没有结婚。相反，还有许多这样的人，他们为了他们自己的名位而非常渴望那些显贵们的女人，因为她们是那样一些大人物的女人，如果这些女人并未同那些人结婚，那他们对她们就没有什么兴趣了；他们更想私通而不是对那女人感兴趣，即他们想更多地越界犯罪。^① 还有一些人，对于自己同自己的欲念或邪恶意志的妥协，非常后悔，但出于肉体的软弱他们被迫去想那些他们根本不想去想的事情。

因此，我无法理解我们根本不愿意有的这种妥协如何能被称为是出于自愿的，从而如我们前面所提到的，根据某些人的意见，我们称所有的罪都是出于自愿的；除非我们将志愿理解为“摆脱必然性”——显然没有什么罪是不可避免的，或者将凡是出乎某种意志的都称为是志愿的。因为，即使那位被迫杀死其主人的奴仆根本没有杀人的意愿，但他还是出于某种意志而杀了人，因为显然他想避免或拖延死亡。

当有些人听见我们说具体的罪行并未在上帝面前加重丝毫对我们的审判或惩罚，他们感到极其不安。他们反驳说，顺随肉体快乐的罪行事实上加重了罪，如奸淫或我们前面所提到的那种对口腹之欲的满足。诚然他们所说的并不荒谬，但前提是他们能证明那种肉体的快感本身是罪，以及无人能在没有罪的情形下行那样的事情。如果他们真的承认了这一点，那显然拥有肉体的快乐对于任何人都是非法的。这样一来，当夫妻在行床第之欢时——这是被允许的，他们也不能免于罪；连那享用属于自己的果子的人也不能免于罪。甚至连那些为了从疾病中康复

① 原译：“即他们想爬得更高”。——校注

而吃可口饭菜的病人也处在罪中——在没有快乐的情形下他们肯定不会吃那些东西，否则，即使他们吃了那些东西，那些东西也起不到任何作用。最后，那赐予我们食物以及我们身体的主，如果他竟然将那些美味赐给那些美美享用了它们就必然是在犯罪的人，那他也不能免于罪。因为，他为何要创造这些美味给我们吃，或者，既然我们不可能不带有罪的吃它们，他为何要允许我们吃它们？如何能说做那被允许的事情是在犯罪呢？

那曾经是非法并被禁止的事情，如果后来被允许并合法化了，那我们做这些事情就决不带丝毫的罪。例如，吃猪肉以及许多其它事情，以前对于犹太人是不允许的，但现在我们却可以做这些事情；当我们看见那些皈依基督的犹太人也如我们一样吃他们以前的律法曾严厉禁止的东西的时候，如果我们不宣称上帝已经允许他们这样做了，我们如何能说他们是无罪的？因此，以前面所说的吃猪肉为例，以前对于犹太人是禁止的，但现在对于他们是允许的，正是这种允许本身免去了罪并排除了对上帝的轻侮，既然这件事情已经被上帝的允许所合法化了，当某人行这件事时，谁能说他是犯罪？进一步说，如果同自己的妻子行床第之欢，或吃那些从我们被创造的第一天就被允许吃的美味佳肴——那时我们完全无罪地生活在乐园中，如果我们并没有超出允许的限度，谁能说我们在这些事情上了犯罪？

他们还会反驳说，婚姻内的性交和吃可口的饭菜诚然是被允许的，但享乐本身则是不被允许的，我们应当不带快乐地做这些事情。但是，果真如此的话，我们是在根本不可能做到的范围内被允许做这些事情，而这种允许是一种非理性的允许，因为它是在不可能做到的范围内允许做某事。此外，如果我们做这些

事情不能不带有罪，那为何律法以前曾强迫人们结婚，以至于每个人都为以色列留下了他的后裔？或者，为何使徒曾要求夫妻双方彼此应履行自己的义务？为何在如今被人当作必然是罪的地方他要说那是义务？或者说，一个人如何被迫要去做那必将通过犯罪而冒犯上帝的事情？

我认为，显然从这些事情中可以看出，肉体的自然快乐决不能被归咎为罪，我们对这些事情感到快乐——当它们发生时快乐必然伴随而来，也决不能被认为是一种过错。例如，如果一个人将某位信徒绑了并让他躺在许多女人中间，如果他因舒适的床铺和女人的爱抚而生起了快感——这并非他同意的，谁能说这出于自然的必然的快感是一种罪过？

也许你会反驳说，如一些人所认为的，即使在合法性交中的肉体快乐，也当被认为是一种罪，因为大卫曾说道：“我是在罪孽里生的。”^①而当使徒说：“以后仍要同房，免得撒旦趁着你们情不自禁引诱你们”^②这话的时候，他加上了一句话：“但是，我说这话，仅仅是出于怜悯，而不是命令。”^③这些似乎都在迫使我们注意，这更多地是出于权威而不是理性，^④认为肉体的快乐本身就当被认为是一种罪。因为显然大卫的降生是出于合法婚姻而非私通，如那些人所说的，在根本不存在任何罪过的地方，也无所谓“怜悯”——即“仁慈”。

① 《诗篇》，第 51 篇，第 7 节。

② 《哥林多前书》，第 7 章，第 5 节。

③ 《哥林多前书》，第 7 章，第 6 节。

④ 原译：“不仅仅是理性，尤其是权威。”——校注

然而,在我看来,大卫说他是在罪孽或罪里生的,他仅仅是就那关于原罪的普遍诅咒而言的,根据原罪,每个人因其父辈的罪孽而被置于惩罚之下,正如经上别处所言的,无人是完全洁净的,甚至连降生在这尘世上一天的婴孩也不能。因为,正如至福者哲罗姆所说的,以及如理性所显明的,唯有处在婴孩阶段的灵魂是没有罪的。如果婴孩本纯洁无瑕而没有罪,那他又如何被罪的污垢所玷污?除非前者被理解为罪过,后者被理解为惩罚。那尚未通过理性而明了他理应做什么事情的人,诚然尚未犯下轻侮上帝的罪,但他仍陷于其父辈的罪的污垢中,故而即使他本人并没有罪,但仍免不了要受惩罚,他在其所受的惩罚中承负的是其父辈在罪中所犯下事情。因此,当大卫说他是在罪孽或罪里生的,他意识到了,因其父辈的罪他自己被置于那普遍的诅咒之下;并且他这里所说的罪孽,并非仅仅是就他的亲生父母而言的,更多的是就其整个先辈而言的。

至于使徒所说的“怜悯”(indulgentia)这个词,决不能被理解为如那些人所希望的那样,似乎他说“怜悯地同意”也就是“宽恕罪”。事实上,他说“仅仅是出于怜悯,而不是命令”,意思是“仅仅是出于同意(permissio),而不是强制”。因为,如果一对夫妻打算并一致同意,他们能够完全禁绝房事,那就不应有命令强迫他们行那事;但是,如果他们有这样的决定,那他们拥有一种“怜悯”,即拥有一种“同意”,允许他们不过一种更为完满的生活而过一种较为宽松的生活。因此,使徒在此并未将“怜悯”理解为“宽恕罪”;相反,是为了避免出现私通而允许一种较为宽松的生活方式,这种并不那么完满的生活方式将会防止大量的罪的产生,虽然未来的酬报较少,但降低了大罪产生的机会。

我们已经将话题引到了这里,那曾希望将所有肉体的快乐都当成是罪的人再也不能说,当一个人将灵魂的那种妥协变为具体的行动的时候,罪本身为具体的行为所加重了,以至于他不仅为可耻的妥协所玷污,也为肮脏的行为所玷污,仿佛那外在地发生在身体中的事情也能玷污灵魂似的。因此,任何具体的行动都丝毫没有加重罪,除了那存在于灵魂中的事情外也没有任何其它东西能玷污灵魂,也即是说,唯有我们前面所说的那种妥协是罪,而无论那先于它的意志还是后于它的行动,都不能被认为是罪。甚至我们正在打算或正在做那不应做的事情,我们也并没有因此而正在犯罪,因为这些事情常常在没有罪的情形下也发生;相反的情形同样如此,即在没有这些事情的时候那种妥协也会出现。我们在前面已经部分地显明了这一点:的的确确有一种并没有导致妥协的意志,如一个人渴望他所看见的美貌妇人或渴望吃他人的果子,但他并未因此而妥协;反之,也的的确确有一种不带有恶的意志的恶的妥协,如那并不情愿但却杀死其主人的奴仆。

我认为,每个人都曾在完全无罪的情形下做过那本不应做的事情,如出于被迫或出于无知;例如,一个女人被强迫同另外一位女人的男人睡觉,一位男人因某种幻觉而同他以为是他妻子的女人睡觉,或者他错误地杀死了某个人——因为他坚信那人理应被杀。

因此,贪恋他人的妻子或者同她上床本身都不是罪,但对这种贪恋或行动的妥协就是罪。当律法说“不可贪恋人的妻子”^①

① 《申命记》,第5章,第21节。

时,它事实上是将这种对贪恋的妥协称为贪恋。因为理当禁止的是对贪恋的妥协,而不是贪恋——事实上我们根本无法避免它,或者如我们前面所说的,我们并未在其中犯罪。主所说的下面这句话也当作此理解,“凡看见妇女就动淫念的”,指的是他那般地看妇女以便同那淫念相妥协,那么,即使他尚未行那奸淫之事,但“这人心已经与她犯奸淫了”^①。也就是说,尽管他尚未做出那结果来,但他已经要受到关于那罪的审判了。

凡是行动被置于命令或禁止之下的地方,如果我们能对之给予审慎地思考,那我们就会发现它们全同意志或对那行为的同意(*consensus*)相关,而不是同那行为本身相关;否则,凡在命令之下的任何行为都不应得到犒赏,并且那越不在我们能力范围之内的事情,越不当被置于命令之下。

诚然有许多事情是我们被禁止去做的,但我们却总是有做它们的意愿并自主地与之相妥协。瞧,主曾说:“不可杀人……不可作假见证陷害人。”^②如果我们仅就字面意思而将之认为指的仅仅是行为,那根本就没有任何非法之事(*reatus*)是被不允许的,也没有任何罪过(*culpa*)是被禁止的,要被禁止的仅仅是去行罪(*actio culpae*)。有时杀死一个人并不是罪,有时同他人的妻子睡觉也不是罪,因为我们有时是在无罪的情形下做了这些事。如果仅就字面意思而将这种禁令理解为仅仅是关乎行为的,那么,那打算作假证的甚至已经同意去作假证的人,就律法而言都不能说是有罪的,只要他还没有说出那假证据,或者出于其它什

① 《马太福音》,第5章,第28节。

② 《申命记》,第5章,第17-20节。

么原因而最终没有说出口。因为这里并没有说我们不可“打算”作假证或“同意”作假证,而仅仅是说我们不可作假证。

再者,律法禁止我们娶自己的姐妹,或同自己的姐妹行淫,但是,既然人们常常不能认出自己的姐妹,如果这禁令仅仅是针对“行为”而言的,而不是针对那种“同意”而言的,那无人能遵守这禁令,我说,无人能!如果某人由于无知而碰巧娶了自己的姐妹,难道因为他做了律法所禁止的事情而被称为律法的违背者吗?你们会说,他不是律法的违背者,因为他并不同意做那事,只是出于无知才做了那事。因此,正如不是那做了被禁止的事情的人,而是同意做那明显是被禁止的事情的人,当被称为律法的违背者;同样,禁令也不能被理解为是针对“行为”,而应理解为是针对“同意”,正如我们说“你不要做这件事或那件事”,这同样意味着说“你不要同意做这件事或那件事”,也等于在说“你不要有意做这事”。

至福者奥古斯丁曾审慎地思考过这个问题,并认为所有的命令或禁令都是在针对仁爱(karitas)或贪欲而不是行为,他说:“所有的律法要求的无非是爱,禁止的无非是贪欲。”^①使徒也说:“全部律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了”,^②以及“爱就完全了律法”。^③事实上,你是否救济了一位穷人,这都与未来的酬报无关;爱让你做好了去救济的准备,并且即使你缺乏给予救济的能力,或者由于某件事的阻止使得你无力再出手救济,但你的

① 《论基督教学说》,III,10,15。——校注

② 《加拉太书》,第5章,第14节。

③ 《罗马书》,第13章,第10节。

意志依然准备好了。显然,就一件事情的结果来看——不管它是很好还是很不好,都既可能是善人所为,也可能是恶人所为,唯有意向(intentio)将善人与恶人分开。

事实上,如前面所提及的那位导师所注意到的,在同一件事情中,我们既看见了上帝圣父、我主耶稣基督,我们也看见了叛徒犹大。既然如使徒所说的,圣父舍弃了圣子,圣子舍弃了自己,犹大则舍弃了师傅,那的确确是:圣子的舍弃是被圣父所做出的,对自己的舍弃是被圣子所做出的,对师傅的舍弃是被叛徒犹大所做出的。因此,叛徒犹大也做了上帝所做的事情,难道仅仅是他做得还不够好吗?因为即使他做了善事,但并不意味着他善意地做了或者仅凭那结果而当受嘉奖。上帝所考虑的不是我们做了什么事情,而是我们出于何种心意做了那些事情;行为者所得到的酬报或赞扬不在于行为而在意向。诚然,不同的人常常做同一件事情,但有的是出于公义,有的则是出于邪恶。例如,有两个人一起吊死了一位罪犯,一位是出于对公义的热忱,另一位则是出于对以往过节的怀恨,虽然将那人吊死的行为是相同的,并且两人都做了理当做并且是正义所要求做的事情,不过,由于彼此的意向不同,同一件事情被这两个不同的人所做,但一个是邪恶地做了这事,而另一个是良善地做了这事。

最后,当魔鬼惩罚一位理当被惩罚的恶人,或被允许折磨一位义人——要么是为了洁净他,要是为了树立一位坚忍的典范的时候,谁会不知道魔鬼本人也只做了上帝允许做的事情?但是,在其自身邪恶的煽动下,他虽做了上帝允许他做的事情,以至于他的能力可以被说成是善的甚至可以被说成是公义的,但他的意志却总是邪恶的。因为他从上帝那里得到前者,从他自

己那里拥有后者。此外,仅就事功而言,选民中谁能比得上伪君子?^①有些事情是出于对上帝的爱而去承受和做的,但有些事情却往往是出于渴望人自身的荣耀而去承受和做的,谁能在前一方面同后一方面一样多?最后,谁不知道下面的这种情形,上帝禁止做的那些事情有时却正确地被做了,或者应当被做,他命令做的事情有时却完全不应当被做?

瞧,我们已经知道,他行了一些奇迹,但当他用它们医治好了那些病人后,他禁止那些奇迹被揭示出来——将之作为谦卑的一种范例,以免有得到类似恩典的人或许会借此抬高自己的名声。然而,那些得到好处的人却并未因此而停止宣扬那些奇迹,当然是为了荣耀他——他不仅做了那些奇迹,而且禁止他们将之说出来。经上对此写道:“耶稣嘱咐他们,不要告诉他人。但他越发嘱咐,他们越发传扬开了。”^②等等。难道因为这些人违背了他们所收到的命令,并且是明知故犯,你就要判决这些人犯了违背律法的大罪?除了认为那些人丝毫没有想轻侮那下命令的他,而是决定荣耀他之外,又有什么可以将他们从违背律法的罪中赦免?请告诉我,是否基督命令了那本不应命令的事,或者是否那些人抛弃了他们应当遵守的命令?那被命令的事情是美善的,但被做出来却是不美善的。

在亚伯拉罕的事情上你肯定也会谴责主,因为他首先命令他献祭自己的儿子,但后来又阻止他那样做。莫非上帝真的没有美善地下命令,从而那事没有被美善地实现?因为如果那事

^① 原译:“仅就所作所为而言,在选举中谁能比得过伪君子。”——校注

^② 《马可福音》,第7章,第36节。

是美善的,为何后来会被禁止?此外,如果这同一件事情既被美善地命令了,也被美善地禁止了——因为上帝既不会完全无理地禁止亚伯拉罕做那件事,也不会完全无理地同意他做那件事,那么,你将发现唯有那下命令的意向,而不是做那事的行动,可以为上帝开脱,从而他既美善地下了命令,同时如果那命令被实现出来则是不美善的。因为上帝并没有意向或者命令亚伯拉罕真的必须献祭他的儿子,仅仅是为了仔细考察他的顺从、对信仰的坚定、对他的爱,以及让他成为我们的榜样。事实上后来主本人清楚地承认了这一点,因为他说:“现在我知道你是敬畏主的了。”^①这仿佛是在公开说:你已经显示了你准备做我吩咐你做的事情,从而我将让其他人知道,在世之前我本人已经知晓了你。因此,上帝的那种意向是正确的,但将之实现出来则是错误的;同样,在我们已经提及的那件事上他的禁止也是正确的,他禁止那件事,不是为了那禁止当被遵守,而是为了给予软弱的我们一个例子,好让我们不要追求虚荣。

因此,上帝既命令了那实现出来是不美善的事情,他也禁止了那实现出来本是美善的事情。在前面的那种情形中,他的意向替他自己做了辩解,而在后面的情形中,他的意向则替那些没有在行动中将他的命令加以实现的人做了辩解。事实上他们知道他并没有真的下那种命令,以至于命令必须被加以实现,他仅仅是给予了我们一个前面所说的那种榜样。因此,命令者的意志丝毫未受到损害,他们并未轻侮他,他们知道他们根本没有反对他的意志。

^① 《创世记》,第22章,第12节。

因此,如果我们考虑的只是行为而不是意向,那我们将发现,有时不仅有人是立意做了违背上帝的命令的事情,而且有人做了并且是故意做了违背上帝命令的事,但那人却不当受任何罪的惩罚。只要那被命令做某事的人的意向同那发出命令的上帝的意志是一致的,就不能仅仅因为他没有在行动中将上帝的命令加以实现,而说他的意志或行为是邪恶的。正如那命令者的意向为他本人做了辩解——因为他命令了某事,但那事被实现出来却根本不应该;同样,爱的意向则为那被命令的人做了辩解。

综上所述,我们已经给出了四种情形,对之我们当仔细地加以区分。(1)那使我们倾向于犯罪的灵魂的缺陷;(2)罪本身,我们认为它是同恶相妥协或轻侮上帝;(3)恶的意志;(4)恶的行为。正如意志同意志的实现不是一回事,同样,犯罪同罪的实现也不是一回事。前者乃灵魂的妥协,由此我们去犯罪;后者乃行动的结果——当我们将前面的那种妥协付诸实践的时候。因此,当我们说罪或诱惑通过三种形式——引诱、快乐和妥协,被完成的时候,当做此理解,即如那发生在我们始祖身上的,我们经常通过这三种途径而犯罪。当魔鬼许诺吃了那被禁止的树上的果子就可不死时,首先是魔鬼的引诱出来了;紧随其后的是快乐——那女人看见那棵树的果子好作食物,也悦人眼目,且是可喜爱的,她就为她以为那食物定然会带给她的那种快乐所俘获;最后,尽管出于对禁令的遵守她本应抑制她的那种欲念,但她妥协了,并因这种妥协而陷入了罪中。此外,为了得到宽恕她本应通过忏悔而纠正她的罪,但她最终却通过行动实现了那罪;因此,她通过这三个阶段一步一步地实现了罪。

同样,我们也经常通过这同样的步骤,不是去犯罪而是实现了罪。首先是被引诱,即在某人的蛊惑下,我们被从外面鼓动去做那本不应做的事情。其次,如果我们已经知道做了那事会让我们快乐,甚至在做那事以前,我们的内心已经被那件事自身所具有的快乐所俘获,那我们也就在这念头中被快乐所继续诱惑了。最后,当我们向这快乐低头,同它相妥协时,我们也就犯罪了。通过这三个步骤,我们最终将罪实现了出来。

有这样一些人,他们认为诱感应包含肉体的诱惑——即使那要进行引诱的人并不存在,如某人看见一位妇人而顿生贪恋之心。然而,似乎这种诱惑只能被称为快乐。事实上,这种快乐——似乎乃必然会发生的,以及如我们前面所说的其它那些快乐,并不是罪,使徒将之称为“合乎人性的诱惑”,他说:“你们所遇见的试探,无非是人所能受的。神是信实的,必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候,总要给你们开一条出路,叫你们能忍受得住。”^①但一般地说,诱惑是要去做某件不恰当之事的内心的某种倾向,那种倾向或者是出于意志,或者是出于妥协。而所谓“合乎人性的诱惑”——如对肉体的贪恋或渴望美食,指的乃这样一种东西:没有它也就无所谓人性的软弱。那曾要求从它们中解脱出来的人说:“求你救我脱离我的祸患。”^②即让我从那些贪恋的诱惑中解脱出来——那些贪恋似乎现在已经是自然和必然的——,以免它们让我同它们相妥协;或者让我在充满这些贪恋的此生终结后,彻底地摆脱它们。

① 《哥林多前书》,第12章,第13节。

② 《诗篇》,第25章,第17节。

因此,使徒说:“你们所遇见的试探,无非是人所能受的。”这等于在说:如果内心为快乐所吸引乃“合乎人性的诱惑”——如我们所说的,那就不要让它进而同那些快乐相妥协——罪就存在于这种妥协中。此外,仿佛因为某个人在问,凭借什么样的德性我们能够抵制那些贪恋,他回答说:“神是信实的,必不叫你们受试探。”这好像在说,不是依靠我们自己,而是相信那许诺帮助我们的人——在他的所有许诺中都有信实,也即是说,他是值得信赖的,从而在所有的东西上我们都应相信他。他不会让我们受试探过于我们所能受的,因为他会用他的仁慈使那种“合乎人性的诱惑”适度,从而我们能够抵制那些诱惑而不至于犯罪。他进而将那种诱惑本身变为我们的良机,他用它来锻炼我们,使得当诱惑真正出现时我们抵制起来不会那么辛苦,对于我们曾战胜过并知道其伎俩的敌人,面对他们的进攻我们不会再心存恐惧。的确,我们从未经历过的战斗,总是让人更难以承受并让人更为恐惧;而敌人那些已经为胜利者知晓的惯用伎俩,其力量以及威胁都已消失殆尽。

.....

[6 论属灵的罪和肉体的罪] 既然唯有灵魂才会犯罪,而肉体根本无所谓犯罪,那么,显然罪和轻侮上帝只能存在于有理性并对他有所知晓的地方。然而,依然有些罪被称为是属灵的,有些罪被称为是肉体的,即有些罪出于灵魂的缺陷,有些罪出于肉体的软弱。尽管贪欲和意志都仅出于灵魂——因为只有凭借意愿我们才可能贪恋或渴求某件事,但我们还是会既说肉体的贪

欲,也说精神的贪欲。使徒说:“情欲^①和圣灵相争,圣灵和情欲相争。”^②也就是说,为了肉体的快乐灵魂渴求某些东西,而对于这些东西它拒绝给以理性的审查,或者意识到那是不应该加以追求的。

.....

[11 出于一个善的意向的行为是善的]显然,我们说一个意向是善的,那是因为其自身是善的,即它自身就是正确的;而一个行为就其自身而言本无所谓善,它之所以是善的,是出于善的意向。因此,当同一个人在不同的时间做同一件事时,由于其意向的不同,他的行为有时被称为善,有时被称为恶。他的行为似乎在善和恶之间变化,犹如“苏格拉底坐着”这个命题或对这个命题的认识,在真和假之间变化似的——因为苏格拉底时而坐着,时而站着。

亚里士多德说^③,那种在真和假之间发生交替变化的情形,不是那在真和假之间发生变化的东西本身因其变化而承受了什么事情,而是基体,即苏格拉底本人在变化——时而由坐而站,时而由站而坐。

[12 意向应根据什么而被称为是善的]然而,有一些人认为,当一个人相信他自己做得对,并且其所行之事会让上帝满意,那他的意向就是善的,或是正确的。例如,对于那些迫害殉

① 此处拉丁文为“肉体”(caro)。——校注

② 《加拉太书》,第5章,第17节。

③ Luscome给的出处是波埃修《〈范畴篇〉评注》,见《教父大全(拉丁编)》,第64卷,278D-279A,280AB,281AB,282D。

道者的人，真理在福音中这样说他们：“并且时候将到，凡杀你们的，就以为是侍奉神。”^①

事实上，使徒很怜悯他们的这种愚昧无知，他说：“我可以证明他们向神有热心，但不是按着真知识。”^②也即是说，他们有很大的热忱，并渴望做那些他们相信可以使上帝喜欢的事情；但是，由于他们在其内心的这种热忱和渴望中被欺骗了，故他们的意向也就错了，他们的心眼也不是单纯的了——单纯的心眼原本可以看得很清楚，即可以防止自身犯错误。

所以，当主根据意向是否正确来区分行为时，他煞费苦心地讲，心眼——即意向，是“单纯的”，仿佛没有一点尘埃，从而它可以看见得很清楚；反之，称为是“黑暗的”。他说：“如果你的眼睛是单纯的，那你的全身就是光明的了。”^③也就是说，如果意向是正确的，那由之而出的所有行为——它们如有形事物一样能够被人所看见，都将是光明的，即都将是善的。反之亦然。

因此，一个意向不能仅仅因为它看起来是善的，就被称为是善的；相反，要进一步如其所是地是善的，即它当被这样考虑：一个人不仅要相信其所作所为是使上帝喜悦的，而且还要不在自己的这种估价中被欺骗。否则，就是那些异教徒也会如我们一样有善的行为，因为他们也和我们一样相信，他们因他们的行为而得救或使上帝喜悦。

[13 唯有违背良心的才是罪] 然而，如果有人问，那些迫害

① 《约翰福音》，第 16 章，第 2 节。

② 《罗马书》，第 10 章，第 2 节。

③ 《马太福音》，第 6 章，第 22-23 节；《路加福音》，第 11 章，第 34 节。

殉道者或基督的人，他们是否在他们所相信的那会使上帝喜悦的事情上犯罪了；或者，他们放弃他们认为决不应放弃的事情，这是否是无罪的。根据我们先前对罪的描述——罪是轻侮上帝，或者同他相信本不应妥协的事情妥协，我们不能够说他们已经在这件事情上犯罪了，人的无知不是罪，不相信人能得拯救的这种“不相信本身”也不是罪。

因为那些人对基督无知，并由此拒绝基督教的信仰，因为他们相信这种信仰是同上帝相矛盾的，他们是在为了上帝而做的事情中轻侮了上帝，由此他们认为他们做得很对，尤其是使徒说：“我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。”^①他仿佛是在说：在我们没有违背良心的地方，我们就不会恐惧会在上帝面前因罪而受罚。反过来说，如果这些人的无知真的完全不能被归为罪，那为何基督会为那些钉死他的人祈祷，他说：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”^②或者，以他为楷模，司提反为那些用石头砸死他的人祈祷说：“主啊，不要将这罪归于他们。”^③因为，在先前根本没有罪发生的地方，似乎也无所谓宽恕，而“被宽恕”，也常常是只针对下面这情形来说的：那因罪而理当遭受的惩罚被免除了。此外，司提反明确地称那出于无知的东西为罪。

.....

[17 论罪的和解] 既然我们已经显示了灵魂所受的伤，那

① 《约翰一书》，第3章，第21节。

② 《路加福音》，第23章，第34节。

③ 《使徒行传》，第7章，第59节。

让我们尽力给出医治它的药。对此哲罗姆也说：“哦，医师，如果你真是一位行家里手，那在你已经找到病因之后，请你也给出解药。”

因此，即使我们通过犯罪而冒犯了上帝，那也有让我们能够同他和解的办法。有三种办法可以让罪人同上帝和解，那就是：悔过、认罪和补赎。

.....

第二卷

我们《伦理学》前面的那一小卷处理的是对罪的认识和纠正。它将罪本身同那些被称之为德性之反面的缺陷区分开。现在，依据恰当的秩序——根据《诗篇》作者所说的：“你当离恶行善”^①——剩下的事情就是，我们在处理完关于“远离邪恶”的讨论之后，就应将我们教导的笔转向关于“行善”的讨论。

智慧，乃是对善与恶的辨别，与其说它是一种德性，毋宁说它是诸德性之母。根据时间、地点和人的价值进行安排调整就属于它的职责。

但是，正如我们将缺陷同罪区分开，同样，作为那些缺陷反面的诸德性似乎也有些不同于我们由之赢得幸福的诸善——它们存在于顺从的善中。因为，正如德性是缺陷的反面，同样，罪——恰当地讲就是对上帝的轻侮，似乎就是顺从之善的反面，而这种顺从之善就是那准备顺从上帝的意志。这种意志或许有时在下面这种情形中也能够存在，那就是，它虽已为我们所拥

^① 《诗篇》，第37篇，第27节。

有,但却尚不坚定和容易改变,故还不能被称为德性。因为,正如哲学家们所认可的,我们身上所谓的德性,就是心灵的善的习性或者被良善地培养起来的心灵的习性。他们称之为习性或状态的东西,亚里士多德将之视为性质的首要的种,并对之进行了仔细的区分。他教导说,唯有那些并不天然地内在于我们身上,而是通过我们的努力得来的性质,方才被称为习性或状态。^① 诚然,如果如他所说,习性是难以改变的,那知识和德性就是这样的东西。反之,如果它们是容易改变的,那它们就是状态。因此,既然我们的所有德性都应被称作是习性,那似乎下面这一点就不是荒唐的了:有时意志已经准备好顺从上帝,但因它还容易改变,故在它变得坚定前根本不应被称之为德性,也不应被称之为习性。

然而,那些在这种意志的打算中走完生命之旅的人,都决不应被认为该受惩罚。我们在《智慧书》中读到了这样的人:“这样的人悦乐了天主,也为天主所爱,因他生活在罪人中间,所以天主把他接去。他被接去,免得邪恶改变了他的心意,虚伪迷惑了他的心灵;(因为罪恶的蛊惑,使人丧失天良;情欲的风暴,毁坏纯朴的心灵。)他在短期内成为完人,与满享高寿无异。他的灵魂使天主悦乐,因此,天主迅速将他从邪恶之中提去。”^②

诚然,在信徒中间有许多人都还是如此地不坚定,他们尚不足以忍受烈士们所遭受的痛苦,他们在逆境中很容易变节。鉴于他们的软弱,主不允许他们受到超出其抵御能力的引诱,他也

① 参见《范畴篇》第八章。——校注

② 《智慧篇》,第4章,第10-14节。

不会用不幸去试探那些他明知其还胆怯或软弱的人。那些记住了这种恩典并向上帝致以巨大感激的人，他们越是认识到自己的软弱，也就越是谦卑；因为他们对上帝的恩典表示了巨大的感激，故他们也就从不会远离上帝的爱。他们看起来已经从上帝那里得到了多少，他们也就承认他们欠他多少。^①

^① 原书手稿至此终结，未能完成。——校注

