

基督教歷代名著集成（第一部第八卷）

東方教父選集

東南亞神學教育基金會  
基督教輔僑出版社 出版



6206519

BR  
45  
C47  
v.8



# 東方教父選集

## 目錄

編譯基督教歷代表名著弁言

序言

東方教會區域圖

導論

### 第一部分

貴鈞利：人的造成

(一) 世界性質及人類創始前

(二) 天地開闢後，人最後出現

(三) 人的本性之可貴

(四) 人執掌統治權

一  
四  
五  
六



(五) 人酷肖上帝的主權……………七

(六) 論「心」之「性」關係，反駁父子異性派……………九

(七) 人無天然武器與衣服……………一一

(八) 人有直立的軀幹及兩手……………一三

(九) 人的形體作理性的工具……………一七

(十) 心是藉官能而活動……………一九

(十一) 心的本性是不可解的……………二一

(十二) 支配力屬那部分……………二三

(十三) (略)……………二五

(十四) 心不宿於身體任何一部分裏……………二九

(十五) 理性的靈魂及心力……………三一

(十六) 人依神的形像與樣式而造……………三三

(十七) 人類始祖如不犯生殖之罪，生命如何而有……………三九

(十八) 人的無理性情慾……………四二

(十九) 人希望將來享受者是飲食嗎……………四五

(二十) 樂園當時的生活及禁樹……………四七

(廿一) 人希望來世有復活……………五〇

(廿二) 復活何以迄未實現……………五二

(廿三) 世界既有始亦將有終……………五七

(廿四) 駁物質與上帝同為無始無終……………六〇

(廿五) 如何領外教人信復活……………六二

(廿六) 復活的可能性……………六九

(廿七) 人體分解的所得的形相……………七〇

(廿八) 糾正靈肉先後及靈魂輪迴說……………七四

(廿九、三十俱略)……………七八

第二部分……………七八

丟尼修：神的名稱……………七八

第一章 神名之教會傳統……………九〇

第二章 神性三位共有及特有的性質……………九九

第三章 祈禱的能力，聖赫若丟論愛慕……………一〇三

第四章 關於善，光，美等；惡並不存在……………一三〇

第五章 存在和模範……………一三〇

第六章	生命……	一三八
第七章	智慧，心思，理性，真理，信仰……	一四一
第八章	權能，公義，救恩，贖罪，不一律性……	一四七
第九章	大，小，同，異，類似，不似，靜，動，平等……	一五三
第十章	無所不能，亘古常在，永恆與時間……	一五八
第十一章	和平，自在，自活，自能等……	一六一
第十二章	諸聖之聖，萬王之王，萬主之主，諸神之神……	一六五
第十三章	完全和唯一……	一六八
<b>丢尼修：天上聖品等級</b>		
第一章	神奇的光照是單一的……	一七三
第二章	聖經用不相似的象徵表現神事……	一七五
第三章	聖品等級是什麼……	一八一
第四章	天使的意義……	一八四
第五章	天上衆靈通稱天使……	一八八
第六章	天上衆靈的首，中，末三品……	一九九
第七章	撒拉弗，基路伯，和在位者……	一九〇

第八章	主治者，有能力者，和掌權者……	一九五
第九章	執政者，天使長，和天使……	一九八
第十章	總結天使的次第……	二〇二
第十一章	天上衆靈通稱爲天上有權能者……	二〇四
第十二章	人間的聖品亦稱爲天使……	二〇五
第十三章	撒拉弗使先知以賽亞潔淨……	二〇七
第十四章	諸天使的數目……	二一二
第十五章	天使們的形體種種……	二一三
<b>丢尼修：冥契神學</b>		
第一章	何謂神的幽暗……	二二三
第二章	與神合一並供奉讚美……	二二六
第三章	肯定及否定的神學……	二二七
第四章	超卓根源爲官能所覺但非官能所及……	二二九
第五章	超卓根源不是能領會的諸物之一……	二三〇

第三部分

馬克西母：論愛

第一部 一百則……………二二三  
 第二部 一百則……………二四八  
 第三部 一百則……………二六八  
 第四部 一百則……………二八七

第四部分

大馬色人約翰：正統信仰闡詳

第一篇

第一章 神性是不可思議的……………三〇三  
 第二章 可說的和不可說的，可了解的和不可了解的……………三〇五  
 第三章 上帝存在的證明……………三〇七  
 第四章 上帝的本性遠過於人所能測度……………三一〇  
 第五章 上帝是一而不是多……………三一二  
 第六章 「道」與聖子……………三一四  
 第七章 論聖靈……………三一六  
 第八章 論聖三位一體……………三一八  
 第九章 上帝的指稱……………三二七

第十章 神的合一與分離……………三二九  
 第十一章 神人同形說……………三三〇  
 第十二章 續前……………三三二  
 第十三章 上帝無所不在（附論天使及靈魂的所在地）……………三三六  
 第十四章 上帝的神聖屬性……………三三九

第二篇

第一章 論世代……………三四一  
 第二章 論創造……………三四三  
 第三章 論天使……………三四四  
 第四章 魔王和妖魔……………三四八  
 第五章 有形的受造物……………三五〇  
 第六章 論天……………三五二  
 第七章至第十章從刪……………三五五  
 第十一章 論樂園……………三五五  
 第十二章 論人……………三五九  
 第十三章至廿四章從刪……………三六二

第廿五章	人的自由意志	三六二
第廿六章	論事故	三六二
第廿七章	人何以稟有自由意志	三六四
第廿八章	不操在我們手中的事	三六五
第廿九章	上帝的命意	三六七
第三十章	前知和預定	三六八
<b>第三篇</b>		
第一章	神的經世之道與人的拯救	三七五
第二章	「道」受孕及成肉身	三七八
第三章	基督的兩個性格	三八〇
第四章	互相交通的方式	三八五
第五章	性格的數目	三八七
第六章	神性全部與人性結合於一位格	三八九
第七章	上帝聖道爲唯一複合本位	三九二
第八章	基督兩個性格是連續物或不連續物	三九五
第九章	是否有一種並無個體的性格	三九七

第十章	論三聖文	三九八
第十一章	結合及化身的區別	四〇一
第十二章	聖童貞女是生產上帝者	四〇四
第十三章	兩個性格的特質	四〇八
第十四章	基督的立意及自由意志	四〇九
第十五章	基督的運用活力	四一七
第十六章	基督有三個性格和三種活力嗎	四二七
第十七章	主肉身的性格及其意志之神化	四三〇
第十八章	兩個意志，兩重心，兩重知識及智慧	四三二
第十九章	具神人性的活力	四三六
第二十章	天生和無瑕的動情	四三八
第廿一章	無知及奴役	四四〇
第廿二章	基督的增進	四四二
第廿三章	論恐懼	四四三
第廿四章	主的禱告	四四五
第廿五章	論取用	四四七



第廿六章 身體受難，神性卻不感受……………四四八

第廿七章 基督身死時，位格如一……………四五〇

第廿八章 敗壞與毀滅……………四五二

第廿九章 下降到陰間……………四五四

第四篇

第一章 繼復活後之事……………四五五

第二章 在父右邊座位……………四五六

第三章 崇拜基督兩個性格是崇拜造物嗎……………四五七

第四章 單是神的兒子成爲世人……………四五八

第五章 基督的存在是被造的或非被造的……………四六一

第六章 基督之稱始於何時……………四六二

第七章 聖母是否有兩個性格……………四六四

第八章 上帝的獨生子稱爲「長子」……………四六六

第九章 信心及洗禮……………四六八

第十章 專論信心……………四七二

第十一章 論十架……………四七三

第十二章 向東朝拜……………四七七

第十三章 基督神聖無瑕的奧秘……………四七九

第十四章 主的譜系及聖女……………四八六

第十五章 應尊敬聖徒反其遺跡……………四九一

第十六章 論形像……………四九五

第十七章 論聖經……………四九八

第十八章 經上所載關於基督……………五〇一

第十九章 上帝不是諸惡的起因……………五〇八

第二十章 沒有兩個主權……………五一〇

第二十一章 上帝爲何仍創造了要犯罪而不悔改的人……………五一二

第二十二章 上帝的律法及罪惡的律法……………五一三

第二十三章 從刪……………五一五

第二十四章 論童貞……………五一八

第二十五章 論割禮……………五二〇

第二十六章 論反對基督……………五二二

第二十七章 論復活……………五二二



第一章	論基督教之起源	頁一
第二章	論基督教之傳播	頁二
第三章	論基督教之教義	頁三
第四章	論基督教之歷史	頁四
第五章	論基督教之社會	頁五
第六章	論基督教之藝術	頁六
第七章	論基督教之科學	頁七
第八章	論基督教之政治	頁八
第九章	論基督教之經濟	頁九
第十章	論基督教之教育	頁十
第十一章	論基督教之法律	頁十一
第十二章	論基督教之道德	頁十二
第十三章	論基督教之宗教	頁十三
第十四章	論基督教之哲學	頁十四
第十五章	論基督教之科學	頁十五
第十六章	論基督教之政治	頁十六
第十七章	論基督教之經濟	頁十七
第十八章	論基督教之教育	頁十八
第十九章	論基督教之法律	頁十九
第二十章	論基督教之道德	頁二十
第二十一章	論基督教之宗教	頁二十一
第二十二章	論基督教之哲學	頁二十二
第二十三章	論基督教之科學	頁二十三
第二十四章	論基督教之政治	頁二十四
第二十五章	論基督教之經濟	頁二十五
第二十六章	論基督教之教育	頁二十六
第二十七章	論基督教之法律	頁二十七
第二十八章	論基督教之道德	頁二十八
第二十九章	論基督教之宗教	頁二十九
第三十章	論基督教之哲學	頁三十
第三十一章	論基督教之科學	頁三十一
第三十二章	論基督教之政治	頁三十二
第三十三章	論基督教之經濟	頁三十三
第三十四章	論基督教之教育	頁三十四
第三十五章	論基督教之法律	頁三十五
第三十六章	論基督教之道德	頁三十六
第三十七章	論基督教之宗教	頁三十七
第三十八章	論基督教之哲學	頁三十八
第三十九章	論基督教之科學	頁三十九
第四十章	論基督教之政治	頁四十
第四十一章	論基督教之經濟	頁四十一
第四十二章	論基督教之教育	頁四十二
第四十三章	論基督教之法律	頁四十三
第四十四章	論基督教之道德	頁四十四
第四十五章	論基督教之宗教	頁四十五
第四十六章	論基督教之哲學	頁四十六
第四十七章	論基督教之科學	頁四十七
第四十八章	論基督教之政治	頁四十八
第四十九章	論基督教之經濟	頁四十九
第五十章	論基督教之教育	頁五十

### 編譯基督教歷代名著弁言

金陵神學院託事部主持編譯基督教歷代名著，蓋認為將基督教二千年來的重要典籍名著譯成中文，對中國基督徒思想與信仰的發展，必將大有助益。

這一大規模的編譯計劃乃一九四一年肇議於四川成都者，由孫恩三、葛德基 (Dr. Earl Cressy) 及現任本編譯所主任章文新 (Dr. Francis P. Jones) 作初步計劃。一九四二年聘徐寶謙主持編務，惟徐君不幸於翌年因覆車遇難，工作之進行頗受打擊。

一九四四年章文新自華返美，重新調整計劃，由紐約協和神學院院長范都生 (Dr. H.P. Van Dusen) 及金陵神學院託事部主席德彬杜甫 (Dr. R. Diefendorfer) 約請美國神學界權威多人，商討整個編譯方針及審訂所選取材料。經過多次審議，乃決定將全部材料編為三部：第一部包括自第二世紀起迄改教時期的代表作，第二部包括自改教時期起至一八八〇年左右的代表作，第三部包括近代及當代的代表作，計第一部有二十卷，第二部有二十五卷，第三部有八卷。每卷約請權威學者一人，負責編選材料，至是全部計劃乃告完成。託事部將這些寶貴作品貢獻給中國教會，深信它們確能忠實地反映基督教歷代的重要思想及中心信仰。

一九四六年章文新重返南京，按照上述計劃進行。不幸中國內戰擴大，工作難以推進，一部分已

完成譯稿亦未能出版。迄一九五一年，託事部決定在美國繼續此一有意義而艱鉅的工作，並附設編譯所於哲吾大學 (Drew University, Madison, New Jersey)，工作乃得恢復。編譯所成立後，特約學者多人從事編譯，每一譯稿均經編譯所諸專任編輯數度與原文對照，並加修正。若原作爲德文，拉丁文，或希臘文，則除校對英譯本外，並校對原作，務求於傳述原意方面達到最大限度的準確性。

自道成肉身以來，世界充滿了一種新的力量。本叢書即所以指出二千年來這一種力量在人類生命中怎樣工作，並將這種力量，就是那不能動搖的信仰所發出的力量，帶給中國的讀者。二冊譯稿由金陵神學院託事部

一九五四年春 (T. H. Ann Dornay)

金陵神學院託事部

### 識新基督燈冊分卷序代言

本卷內的大序，是不及按譯力人士取資譯主，爲五國漢語，以視於實境切實心的翻譯，與其

東方教會思想值得一切有思想的基督徒們加以注意。從那較早期思想發展而成的東正教會，最近加入了世界基督教協會，從而世界被提醒了這一獨立的基督教思想主流，跟羅馬天主教會思想有別，而與它有同等或更長的古遠歷史，當然跟後來從羅馬教會分出的許多更正教宗派不同。

在中國的基督教會裏，過去有若干，特別是在東北諸省及平津等地，曾爲俄羅斯東正教的一部，隨而，亦即爲本卷所敘述的教會傳統之繼承者。

自公元三三〇年君士坦丁大帝正式建立君士坦丁堡爲羅馬帝國的陪都以來，大體上原屬統一的基督教思想，開始東西分道，漸漸形成兩個不同的潮流。有人或因這種事實而看出宗教只隨政治現實而變。不過我們或許更可以說，使得那造成第二個政治中心爲必需的地域形勢和社會環境，也影響了基督教思潮上的分歧趨勢。

羅馬帝國範圍內一致通用希臘語文者三百餘年；至四世紀終，這個統一因素失去了勢力。雖然古典拉丁名作家如威吉流與利拉丟，早已樹立了拉丁文的旗幟，但一般早期基督教作家幾仍全用希臘語。羅馬的革利免，黑馬，殉道者游斯丁與愛任紐等，雖生在拉丁圈域內，但皆以希臘著文。四世紀末以降，這情形爲之一變。聖奧古斯丁的浩瀚著作，全用拉丁。他雖或具希臘語文知識，但極有限。

以後西方教會即專用拉丁文，因而與仍舊行使希臘的東方教會，不免生出語文上的隔闕。本卷所選各種作品，即原爲希臘文者。作家們會給予在東部的教會——目下通稱爲東正教——以特殊性格，因而與西方的羅馬教統顯有不同。

我們很幸運地得到在紐約市的東正教神學院教授費多鐸作本卷的編輯顧問。他自己的著作有俄羅斯宗教思想（哈佛大學版，一九四六），俄羅斯靈性寶庫（Sheed and Ward, 一九四八）。他在一九四四年，以其東方教會文庫的廣博知識，替我們選訂了這一卷。不幸在我們完成譯作之前，他已於一九五一年謝世。

我們必須特別提到前上海聖約翰大學教授，次經全書漢譯者孟高博士，蒙他從希臘原文校勘了大部分的漢譯。對此，我們不勝感謝之忱。

具有古代希臘哲學知識的謝扶雅先生，在其導論中，能將這些作品的歷史背景及淵源加以疏釋，使得本卷所含思想源流較爲羅羅清楚而可解。

我們切莫以爲這種東與西，希臘語界與拉丁語界之分，會使這些作品對西方基督教思潮全然不涉影響。事實上，丟尼修的天上聖品等級，曾大有影響力於中世紀羅馬天主教中的天使世界觀。同樣，聖馬克西母的論愛四百節，成爲靈修古著，深深影響了西方如邊主聖範之類的靈修著作。

本卷內的大部思想，誠不免對近代人士頗爲陌生，然正因此故，它將效貢獻於耐心的讀者，使其深刻了解基督教界的一個偉大環節。加之，倘若我們能透過這股主流所披的古異外衣，我們必將發見對

眞摯追求上帝者具有永久價值的無數慧見的。深望中國教界同道，得此一卷，會意於斯，廣拓其對基督教世界的知識，而深深洞悟神的眞理。

章文新 一九六三年



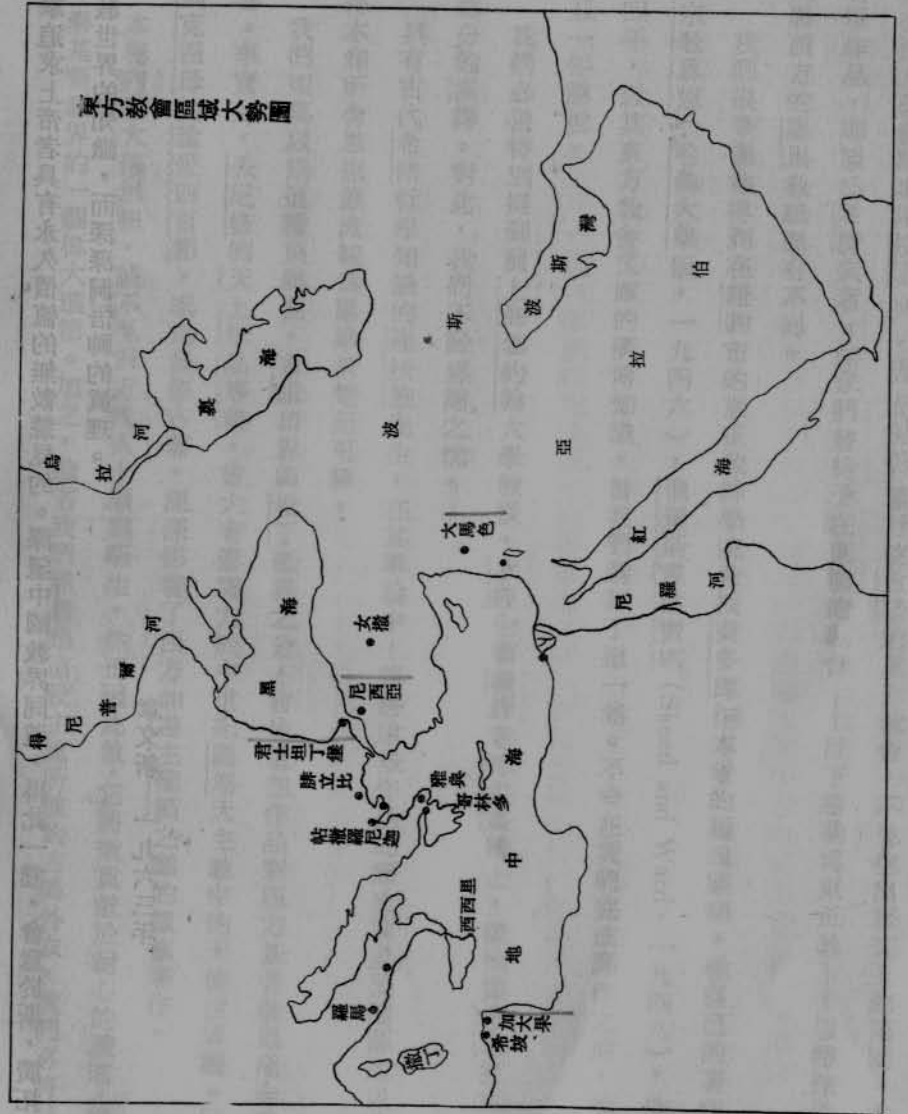
# 東方教父選集

## 導 論

- (一) 東方教父思想的特徵
- (二) 他們的上帝觀及神學思想
- (三) 他們的人生哲學

### 所謂「東方教會」

我們這裏所說的「東方」，大體上是就主後四世紀末葉，古羅馬帝提阿多修一世將帝國劃分為東西兩部後，以君士坦丁堡為中心的東羅馬帝國政權所及的領域（見卷首插圖）。帝國東西兩分後，西羅





馬帝國不出數十年即告崩頹，東羅馬帝國則直至十五世紀中葉而亡。然其時政治情況雖有東西之分，而基督教會，即史稱古代大公教會，則自主後三二五年尼西亚會議規定尼西亚信經以來，基本信仰已歸統一，教會體制亦無東西軒輊之殊。本卷所謂東方教會，初不過在地域上與在歐洲本部的教會略表區別而已。但至九世紀中葉以降，東方教會在對羅馬教皇的態度上，不與西方教會一致，醞釀至十一世紀中葉，遂自成一系統，出現所謂希臘正統教會（簡稱東正教）。因此，東方教會每更重視東方教父的神學思想，不同於羅馬教會之崇奉奧古斯丁以至多馬阿奎那諸聖的神學思想了。現在我們檢閱比較東方諸教父的作品與拉丁諸大師的遺著，除了語文固然全相殊異——前者為希臘文，後者為拉丁文——而外，在對正統信仰的解釋方式上，因而在受此影響的實踐哲學上，也很多不同之處。本卷為篇幅所限，只收自女撒主教貴鈞利（三三一）——三九八）至大馬色人約翰（六七五——七四九）四位的著作六種；其與約略同時期之拉丁系統，即自聖奧古斯丁（三五四——四三〇）至聖安瑟倫（一〇三三——一一〇九）（註）的神學思想一相比較，顯見前者特富東方色彩。雖然雙方都在使用希臘哲學作基督教「神學的侍婢」（*ancilla theologiae*）可是後者為「希臘」（*Greco-Roman*）鎔爐中的產物，而前者則具有希臘化被滲入了東方思想的特徵。這樣，我們特別標出「東方教父」，就不單指地域上的分支，也是意味着與西方不同的特種神學思想了。

（註）參考本集成第一部第十卷及第十四卷。

## 東正教父選集

本來原始基督教是表現了「即宗教，即生活」，既無所謂教條，更無所謂神學。但從二世紀起，信徒激增，教會林立，對內若無統一的教義便無所藉以維持，對外若無一套思想體系，便不能推廣福音，以凌越於外界文化及異教異端。雖然羅馬首任教父特土良（一六〇——二二〇），絕對高舉信仰，蔑棄理論知識，稱道「我相信，正因其不講理」（*Credo quia absurdum*）；但基督教會既不得不出而與廣大世界，尤其希臘文化界相周旋，無法閉門自守，因而在亞歷山太學派（註）和其它派別中，彼此相摩相盪之結果，終使正統信仰得以屹立於流派紛歧之間，而歸榮於真神之三位一體。然聖教會既廣遠分播於各地區，各處人士因種族，語言，概念，及生活習慣方式之互殊，對福音的作證，對正統信仰的說明，自不能見機械的一律；尤其在東西兩大不同的區域，教化氣息迥不相侔，雖然當時歐亞非綜錯之地，盡為希臘哲學勢力所籠罩，然如希臘正宗的柏拉圖哲學，因與亞非思想接觸，而有新柏拉圖學派的產生；而希臘末期的斯多亞哲學則能大行其道於羅馬思想家之中，不但給羅馬法律造成哲學的鞏固基礎，更使基督教上帝的公義觀念特別顯明，神羔償贖的教義越加踏實，而這些卻不大能吸引東方人的興趣，為了一般東方民族，與其從「法」，無寧重「情」。另一方面，實踐的羅馬民族性亦自與富有神祕色彩的東方人格格不入。而這都是使東方教會終於跟拉丁教會分道揚鑣的背景。

（註）參考本集成第一部第四卷。



## 東方特色之一——冥契

“Mysticism”通常譯作神祕主義，筆者在這裏願意改稱「冥契」主義的緣故，是由於這派的行徑要從透過沉默的「冥」思（contemplation）而進達於與超本質的實體相「契」合而為一（union）。照一般通俗的看法，這當然是很神祕的，然而領會此道的人，並不認此事為離奇怪誕，反覺得這種心境正是真實的美滿人生。我國的莊子，以及其後受天竺佛敎影響下的禪宗，就是冥契主義的很好代表。現在印度和各地流行的瑜伽（yoga）也是以冥契為本的一種敎門。回溯在三世紀時，有埃及人普羅提諾（Plotinus，110—170），因受東方宗敎（尤其是波斯敎）的影響，將希臘柏拉圖哲學中較近冥契的部分加以擴充，造成所謂新柏拉圖學派。他認為宇宙萬有皆由一不可思議的，超自然的真宰流出，猶如太陽體之放射光線。這流出的次第好比階梯，由上級遞趨降下，到了最下級，便如日光已不能照及的黑暗處所，而這就是物質。物質所在之地即罪惡所踞之處。人生是由印受日光的靈魂和黑暗物質的軀體二者構合而成。所以我們如欲得救，必須完全捨棄這罪惡的軀體，而復返靈魂至真宰。換言之，我們應超脫物質世界，而上登真宰的福地。這種超俗返真的能力，新柏拉圖學派大概採取柏拉圖的 *eros*（勉譯為抽象的愛情）之意，看作一種神祕的冥契，絕不同乎希臘哲學中所常用的辯證，或通常的推理知識。因為真宰既是超知識而超理性的，所以我們也要藉一種特殊的慧見與之相通。基督敎既言上帝「創造」世界，自與新柏拉圖學派的流出說不侔。但雙方對宇宙萬有的根本大原，同認為

超絕一切，非我們所可言說，所可測度，所可思議，所可規範。東方敎父們的上帝觀，即以為「神性是不可解說，不可思議的」（大馬色人約翰：正統信仰闡詳第一篇第一章）。約翰引述了「除了子，沒有人知道父，除了父，沒有人知道子」（太 11 27），「聖靈知道神的事，好比人只有內心的靈知道人的事一樣」（林前 2 11）的經文，詳為解明一切有限的受造物之所以無法認識那無限的，永生永在的上帝之故。可是這種「神的幽暗」（Divine gloom）。這種「祂的無從知道」，便是我們得以冥契於祂的妙訣了（註）。

（註）聖馬克西姆參照撒貴鈞利和丟尼修所說，而用一個簡明的句子陳述出來；英譯是……“The very fact of knowing nothing is knowledge surpassing the mind”，見其論愛第一部第一百節。

這種直接神會的冥契主義，顯然跟拉丁敎父和經院哲學派的窮理鑽研大異其趣。西方人多喜提出「問題」，要找尋由理性來的「證據」。聖威克多的理查為着「尋求我主的慈顏而喜悅」。聖安瑟倫力求從一個完足充滿的上帝觀念論證上帝之必然存在。亞伯拉德用了許多的理由去解答慈愛全能的上帝明明做得到把人從撒但解放，為何定要從無辜獨生子的血來作救贖人類犯罪的代價之重大疑問。這種尋根究底地訴諸理證，非東方人所習。東方敎父們重視超本體界與人間世界之間的鴻溝，凡夫俗子絕對無法通到那裏，除非你能完全棄絕塵寰而作一個超世的「聖者」。受過佛敎洗禮的中國人是很懂得「出家」是什麼一回事的。基督敎修道士所以要特別到與大煙隔絕的荒僻地方去靜靜修練，無非表

示摒棄人世的決心。換言之，人與神是根本兩樣的；竭盡人的知識才能也無從與神相接。丟尼修說得好：「對那潛在於超本體界的「非認識」只有超乎理論，超乎直覺，超乎存在的超本質本身才能了解」（見其神的名稱第一章一節）。

### 東方特色之二——苦修

古代希臘雅典本有特以「Cynarages」名其學園的大學派（Cynicism），由蘇格拉底的一個弟子安提斯登斯（Antisthenes, 449—366）所倡的。相傳蘇格拉底一生專力於知識之求，不事生計，大有粗衣糲食，囚首喪面之風。他嘗說：我在世上幾無所需（指物質上）。安提斯登斯便宗此意而發展為一忍苦受辱的倫理學派。這派認為道德在乎安貧習苦，纔不致為名利物欲所拘，而可清心求學，益智澄思。然而傾向自然主義的希臘人，覺得這樣嚴肅苦行，未免矯枉過正。所以後來斯多亞派修改其說，不重消極的習苦甘貧，而提出積極的率「性」（Physis, nature）循「理」（Logos）。這兩個重要概念，後來都為中世紀基督教（不論東方或西方）所吸取。而斯多亞派所倡導的「無欲」（apatheia）心態，則尤為東方教會所特加重視。因為波斯古教主張惡的根源就是物質；人之所以犯罪，就為了身體對物質的欲求。東方教父們深受這種主張的影響，接受了斯多亞派「無欲」的道德理想，而認為只有神性纔是絕對無情欲的，因而凡為基督徒必須修到能完全解脫情欲，才可清心與上帝合而為一。而這種解脫情欲的方法，端賴從事苦修。

我們必須了解，苦修主義是毋寧屬東方的。因為苦修原不是理論或學說，卻是一種實行和習練。希臘文化的特質是知性的，而東方文化則重「行」而不重「知」。聖安多紐（St. Antonius, 251?—350?）在埃及所示範的修道主義，本是一種實踐生活。這於後來聖馬克西母之以「苦修之道」（Logos asketis）題其書名而可見。這種主義以後在西方卻演變為過重組織的修道院制度，而且修道院裏更產生了東方所未見的煩瑣經院哲學。我們知道聖安多紐的生平，是由亞他那修為他所作的有名的傳記（註）。他擁有豪富的遺產，但聽到了「你要捨棄所有而貯財於天」的福音，便把一切產業施捨淨盡，而投到荒漠裏去度獨身靜寂的生活了。他戰勝了魔鬼不斷的引誘——珍饈，美伴，隆譽，黃金，但他心內終是掙扎苦鬪不已。魔鬼有時以「我是上帝的權能」之聲來威脅，有時以修道士的姿態出現，約與同居，但他只與其孤影靜處（To live alone with the alone）。堅守不移。荒漠裏一切野獸的吼哮馳逐，都不足以搖動他分毫。獨身雖以為羅馬教會所重視，但東方教父特別強調這種貞潔生活，認為人最初在伊甸園中的生活原屬童貞。當死亡藉由犯罪而進入世界之後，亞當才和夏娃同房，她才懷孕生子（創4:1）。人因守不住童貞，才被上帝罰歸塵土（創3:19）。可見，人如欲離開塵世，重返伊甸永生樂土，定要嚴守童貞。像這類克己虔修，棄絕塵世，一切快樂的見解，確是東方思想的一大特徵。

（註）選譯收入本集成第一部第六卷。

要之，東方教父的思想是透過部分的希臘哲學和某些東方宗教思想而來解釋基督教正統信仰的成果。

### 東方教父們的上帝觀念

在猶太人的心目中，特別是在舊約聖經上，上帝是自存本存的；上帝就是上帝。但基督教到了唯理主義盛行的西方人手裏，他們要追問上帝是誰？祂以何意義而存在？祂究竟在什麼地方？羅馬大神學家奧古斯丁匠心撰著有名的上帝之城（*De Civitate Dei*），把上帝安頓在與這世界截然不同的永恆天國裏。東方教父們固亦未免受了希臘柏拉圖「兩重世界」的影響，認為上帝另自住在一個與人間世界隔絕的地方；不過那個地方是極其奧祕的，它與其是明朗光照的天堂，無寧是幽暗密藏，深不可測的祕處。神隱在黑雲帳幕之內（詩 81），不給人見。祂住的世界當然不同於受時間空間支配的地，但神界不但是超時間超空間的，並亦超永恒及超本體的。換言之，上帝是超存在而不可究詰及證明的：這一點東方神學跟西方神學就根本背道而馳了。關於上帝存在之論證，不管是本體論的（*the ontological proof*）、宇宙論的（*the cosmological proof*）、或目的論的（*the teleological proof*）以至後來像廉德的道德論證（*the moral argument*），全屬於西方的產物。東方人不擅長，亦不贊成所有關乎上帝存在的論證。東方教父心目中的神體（*theotichia*）不是明顯活躍，像以色列人對耶和華的

直覺對象，更不同於西方通常神學家和宗教哲學之認為上帝可以明辨理解的。神本身是那麼奧祕隱晦，超乎人類所有理解力及直覺之外。好比佛教大乘起信論所描寫的「真如」為「離言說相，離名字相，離心緣相」；真如本無可說，所可說者只有真如「不是這」，「不是那」，「不是……」的一切不是而已。西方神學家儘說上帝是什麼什麼。東方教父們卻只好說上帝不是什麼什麼。然而就在一切的「不是」中才見到上帝的所在。這就是丟尼修所特別提出的「非認識之教義」（*the Doctrine of Unknowing*）。

另一方面，聖經上所用的各色各樣神名，據丟尼修說，只在乎象徵地啓示着慈愛上帝的各種行為。這些名號不過指出上帝在相對的範圍內的顯現來暗示祂的本身。因為祂潛存的至善既是萬有的本原，我們就必須利用全部受造物來讚美祂博大的造化。祂既為萬有所渴慕，故凡有直覺有推理的理性者就用知識來尋求祂，次一等的存在物則以感官，更低級的，或以生命，或僅僅的存在，來找尋祂。聖書作者領會了這一點，就用各種的名號加在祂身上，雖則同時承認祂本是無名的。祂一方面固是不動自存，但另一方面，也由於存在世界之內，之外，之上，故可稱之為日，星，火，水，風，雲，露，又得以人的形狀，動作，或感情為之描摹，如眼，耳，頭，髮，臉，手，臂膀，背，腳；以及發怒，流淚，睡眠，站着，坐着……。其實祂是全然自我存在於純靜之中，掌握着真正而完全的不變不動。唯理主義的西方神學，從因果連鎖律而理解創造主與受造物間的相通關係。東方教父們雖亦承認宇宙萬有的根本大原，宿於神體，但神的真因與其結果之間，並不同於一個人之類似他的照相。聖



經上說着，整個超越的上帝本身並不類似任何存在物；但是，對於凡企向祂的，凡追求模倣那些超乎一切定義和理解力的品質的，祂顯然賜以類似乎神。這樣，有限物之所以幸能窺測那無限的玄祕於萬一，就是由於天生的企慕之忱（*eros*）。大冥契家丢尼修寫道：

「凡是存在而實有的，皆只是由於至美至善者的存在與實有。萬物皆仰瞻這個對象，皆靠祂而動轉，而保存……所以萬有必定企求仰慕，並必愛至美至善者。……我們憑真正的推理作用，敢於肯定，甚至造物主本身亦必企慕萬有，創生萬有，成全萬有，保存萬有，吸引萬有。這皆由於善性充盈而來。呀，這種神聖的企慕，無非單爲了至善之故而企慕至善」（神的名稱四章十節以下）。

### 等級思想與惡的解釋

東方宗教大致是二元論的；光明與黑暗，善與惡，截然不同，屹然對立，而各有其永存的原理。東方教父在這一點上，卻與東方宗教嚴格分家。基督教是澈頭澈底的一神論。至善至美的神，統一切，包羅一切。神雖超越存在，但按照聖赫若丟的企慕讚歌（丢尼修在神名中引）所說：「企慕不論是在上帝或天使，或心靈，或有生物，或自然物裏，必須認爲一種聯繫統一的力量，發動高級者使照顧低級者，發動同等者使作相互的交通，並發動下位者使在德性和位置上都向着它們的上位而運轉。」原來神是一切光明之父（參雅 1 17）。祂如同太陽體，流發光線，由近及遠，普照宇宙萬有，使各式

各樣的存在物，按它自己的性格，程度，能力，而受享光明，得以完成在神裏面。所以儘管存在物萬別千殊，等級有差，而光爲不可分的同一。我們只有太陽與其射出的光，絕無黑暗存在的餘地。至善充沛及貫通一切，何嘗有惡之實存。萬物無不向善，無不企善光明。統一的企慕能力從至善的極峯出發，直達最低層的存在物，復依次經過一切層級而歸至至善。然若至善至美者普遍地爲各級萬有所同愛慕企求，則一羣魔鬼的不愛至善至美，又怎樣的解釋呢？世上爲什麼竟有愛惡而不愛善的事？倘使惡另有原因，不從至善而出，那麼世上果能有那除至善之外的原因嗎？

惡當然不可能從善而來，像火不能使我們受涼，善亦不能生出不善的事。所有存在物既無不是由至善所生，向至善而趨（參羅 11 36），則十足與善相反的惡，決不是存在物可知。然則惡是超存在的嗎？至善既位於超絕界，而遠在那有存在和未有存在之先，所以不論在那有存在者或未有存在者當中，惡都沒有地位。它簡直比之「非存在」還要自善脫除，比「非存在」更不存在。這樣，惡本身並不促成存在或發生，而其力所能及，只使存在事物的實質爲之退化和腐化而已。例如疾病一事，不外乎健康失調，但不是健康狀態完全毀壞，因爲若果如此，即疾病亦不復存在了。可見疾病之得以存在，只由於健康狀態之減至最低度是了。因爲凡百事物之得以存在，無非各因其參預至善的程度，而比例地有其或多或少或寡的存在。這樣，惡之得以存在及發生，只由於它倚靠着另一種善，而這另一種善，因違反了某一種善，致被認爲惡而已。所以純粹的惡是屬於「非存在」，而有存在的惡，乃是不完全的善性，或善性之退化至最低度便了。光微弱至無由照亮，便是所謂黑暗。

立位格上，是與祂所由產生的聖父位格顯然有別。然而道所表現的屬性，又一概與上帝的屬性相同，在父裏面所看到的一切完全，同樣在祂所生的道裏也都看到了（見其信仰闡詳一篇六章）。同時，由於上帝的預定計劃，要將自己的子民從罪惡裏救出來（太121），道被差遣孕育於童貞女的懷中而生下耶穌，形成了涵有理性和思想力的肉體。這就是神人兩性巧妙結合為一的初熟果子——耶穌基督。祂同時是人的肉身，也是道的肉身。然而道並未將祂自己的神聖性格變成血肉的本質，也未將血肉的本質變成神的性格。所以基督的神人兩個性格，無更改，無變換，而神妙地互相連結起來，卻又不是一個復合性格。這與通常一個人是由靈魂與肉體所構成的情況根本不同（見同上三篇二及三章）。不過，每一個普通的人都是可以，而且應當「做效基督」的。

（註）我們應該注意這一說法是與新柏拉圖主義不同，因而亦與亞歷山太神學思想畧異。

### 三

#### 人在世界中的地位

中國人所常說的一句老話：「人為萬物之靈」，頗適合於聖經創世紀所描述關於造人的一段大意。神聖創造計劃是：天地開闢之後，海陸的一切也已應有盡有，於是人最後出現。女撒的貴鈞利主教解釋得很好：「統治者若在他所支配的下屬前出來，是一種不相宜的事；但在領土既已準備好了的時候，君王便要繼而出生。創造萬有的主，給將到來的君王準備妥當一個堂皇的住所，把各種各樣的

財寶都藏在王宮裏；……候他來管理和觀賞」（見其著人之創造21）。貴鈞利這書的第三章標題便是「人的本性比世間萬物都更可貴。」只有人是照着神的形像，按着神的樣式而造成的（創126）。可見人性實是神性的摹本。而這便很相稱於有名的希臘柏拉圖的「理型」（*Idea*）學說。按這種詩意的學說：舉一個例，「美」是一個理想的原型，而美人，美景，美畫……（皆屬「美」之影像或摹本）之所以顯得美麗，只為它們各各分領了美的理型之故；而凡理型都是單一而不可分割的，永恒而不滅的，但萬物則皆是雜多，流變，而不免朽壞。在世上的人類也不免有生、老、病、死；然柏拉圖以為人的靈魂對於「人」的理型——即永恒不朽的完全人格——每作追憶與企慕之忱。所以世人若能致力於哲學的修養，便可望不為肉體所拘囚，而其靈魂得以脫出軀壳，回至它所自來的另一世界，與其理想的原型會合。這種帶有冥契氣氛的柏拉圖哲學，自然會投入東方教父們之所好，而供其採摘使用了（註）。

（註）這裏只是說到人在世界的位置，和他與造物的關係，至於上帝與祂的「道」及聖靈怎樣共同造出這高貴的作品——人——，那不是我們人所能了解的，也非希臘哲學或任何其他哲學所得而說明的。

關於人生的分析，按照柏拉圖和亞里斯多德，都以為具有三部分，即營養的生命力，感覺的生命力，和理性的生命力。貴鈞利主教把這種三分法跟立法家摩西所透露的，及其後使徒保羅所詳說的，巧妙地聯繫起來。摩西受着神的啓示，寫着：繼無生物之後，主創造了一種有生命力的存在物；於是



天上天下皆無惡之實存，惟有光線強弱的等級，即從衆光之父分享着或遠或近或少或多的至善恩賜。我們追溯「等級」(hierarchy)的思想，早寓於希臘亞里斯多德的宇宙論之中。他認全世界猶如一塔：下層爲無機物，而這又因低級之動，次級之動，與高級之動而分爲三等；上層爲有機物，而這又有低級生長力(即植物性的靈魂)次級欲望力(即動物性的靈魂)與高級理性力(即理性的靈魂)三等。理性又得分爲主動的理性與被動的理性兩級。基督教神學思想中天使與人類的兩種不同性格，當不無多少受了亞氏主動理性與被動理性兩級說的暗示。不過東方教父如丟尼修，依着聖經的啓迪，更把天上的諸本體細分爲三級九種(參本卷所收他的天上聖品等級)。他大概又受了新柏拉圖學派的影響，認爲天上最高級的本體，即理性受造物中之最上位者，是最密切地直接與神同在，參預着最高睿智之光；最末的第三級又依三種品秩而稱爲(1)執行神旨的掌權者；(2)天使長；與(3)天使。至於人類，則屬於所有理性受造物中的最末位，爲了他們的性格不是純粹屬靈，而帶有軀體的拖累，以致不免欠缺力量反映强度的光，遂容易受到魔鬼的誘惑了。

### 東方教父的基督觀

誠然就理論來說，世界只有至善之一本，絕無惡可存在的餘地，但實際上，即在天使中間尚有因自由選擇轉向邪惡，而不愛慕真光的墮落天使(魔鬼)；當然，他們也是得了上帝的准許而來滋擾人間的。神預知人因具有自由意志，而不免淪陷於魔手，所以秉着神的大愛，差遣祂的獨生子——「道

」——降世化身爲人，叫人類能以基督爲具體範本，從退化腐化中悔改更新，復歸於本原至善。因爲上帝「道」如不化身爲人，以作示範，則一般人類無由脫離情欲而回向固有的睿智之光。然「道」如不與上帝同體同質，她便無由顯現奇蹟拯救在苦海裏的生靈。自約翰福音作者以來，希臘哲學中“*logos*”一詞，已被援用爲「太初有道，道與上帝同在，道即是上帝。」當然，基督教信仰不等於希臘哲學，亦非諾斯底派異端(註)。不過最先把信仰來知識化，把啓示來神學化了的那位亞歷山太的革利免，說得很有意思：正像律法領了希伯來人到基督，哲學就領了希臘人到基督。革利免與其後人俄利根皆深受了新柏拉圖學派的影响，主張「道」爲上帝之子，雖父子一同創造了萬有，但受生的子，在等級上是略次於父，而十分像父，猶如光之永明，水之永流。但永明之光究與太陽本身有別，永流之水亦與泉本身不同。這就形成父子同體異位說的起源。

(註) Gnosticism 是由希臘哲學拌雜了近東各宗教而成的混合派。主後二世紀時最盛；曾滲入到基督教會裏面而爲最大異端之一。

經過了尼西亞會議之後，一直到了那集東方系統神學之大成的大馬色人約翰手中，「道」與聖子問題被闡明得更爲精闢。他說：上帝永遠具有自己的道，由祂自己產生的；從來沒有上帝而沒有「道」的時候。這「道」不是流盪於祂自己之外(註)，而是永遠宿於自己之中。但是，正如從我們心思發出來的言語(希臘語亦爲 *λογος*)，既不全然與心思一致，也不全然殊異，同樣，道在其自己的獨

祂先造草木，次魚虫禽獸，最後造人（創1）。這是順着一個井井有條的秩序，向着完全的目的走。須知這個理性動物的人，需先有植物生長力的肉身以資營養；繼而在生長功能中添上那介乎理智與物質之間的感覺，然後屬靈的理性跟動物性的感官與植物性的生長，連結混合起來而成爲人。使徒對帖撒羅尼迦人說：他祈禱，使他們的「靈與魂與身子」（帖前5:23），得蒙保守，在主降臨的時候完全無可指摘。其中「身子」（*sōma*）一語是代表人的營養部分，「魂」（*psyche*）代表人的感覺，「靈」（*pneuma*）代表人的理智。肉體總是忙於口腹之樂；使徒責備哥林多人縱情恣欲，說：「你們仍是屬肉體的（*sa karkoi*）」（林前3:3），以致不能接受完善的教理。使徒又把第二種人和第三種人一作比較，說「屬血氣的人（*psychikos*）不領會聖靈的事。……屬靈的人（*pneumatikos*）則能看透萬事」（林前2:14-15）。所以屬血氣的人是高出於屬肉體的人，而屬靈的人則更高出於屬血氣的人。

貴鈞利又從古代希臘哲學中採取了 *nous* 這一概念，而說，人既受了營養而稟具感覺，又領有理性，而聽命於「心」（人之創造84），這才合乎整個人的目的。心是統一我們諸種官覺身手的內在潛能；它是人性的本相，亦即是單純上帝的形像。一體三位的神說：「我們要照着我們的形像造人」（創1:26）。這三位是一個原型（因而父子異性說是異端），而由原型所造成的形像當然也是單一而非雜多的。我們可以藉諸種官能的活動而推知有「心」在作指揮，但心的本質則是不可解的。正如使徒說過：「誰知道主的心」（羅11:39），我們也可以問一句：誰可以明白他自己的心呢？因爲人是依照神的形像造的；而一個正當的形像必有其原型所具的屬性。我們既承認神性的本質是不可解喻的，

那顯然祂的形像也是不可解喻的了。不過，這一點並不指示人性與神性之等同，人心與神心之一致。因爲神性本身是一切中之至美及至善者，而受造的萬有無不向善及美而趨。人心好比一面鏡子，反映着神的美善屬性。然若鏡子翻轉到背後去時，則反射美善的光輝爲之毀滅，其結果，人心容納了物質的一團糟了（同上13:10）。

### 苦修生活的重要性

東方教父雖一致堅持基督教的一神論，但亦不能全然免於受東方宗教中精神（善）與物質（惡）永遠對峙的二元論之部分影響。誠然，物質本身，由基督教的觀點，不算惡，而且即使最低級最卑下的存在物，亦仍受其較上位者的照顧和吸引，同向善而趨。可是上帝創造高貴的人，必須賦予和祂相同的一個品質，即意志自由；人既不被剝奪自由選擇力，則神不應又阻止其自願轉向背面，而罪惡之發生即由於此。每逢善與美逐漸消逝的時候，罪惡便露頭了。照貴鈞利接受柏拉圖哲學的說法，凡真正理想的，美好的，乃是單一的；而人所支配及統一其諸官能的「心」，正因其爲至美至善者的形像，故亦自具有成爲美善之能力；再則，那由「心」支撐着的人性，正因其爲形像之形像，故亦具有成爲美善之能力。這樣，我們在肉身上的雜多物質部分，在其受人性管制時，是有協調組織而得以挺立起來。反之，假如這些物質要跟那匡扶而支撐它們的人性脫節，又跟美善離卻關係，自必全然解體分崩了（見其人之創造11:11）。本來人是高貴的，足與天使生活相比擬，若不幸而反向那無理

性的方面而轉動，便正如大衛所嘆息的「他與那愚蠢的畜類相匹，和牠們一模一樣」（詩49 13）。他本性中原亦帶有那粗魯的生殖慾和其它嗜慾，一旦不肯受上級理性的指導，而甘願走向下流時，便是犯罪的表現了。

須知生殖，貪樂，激怒，鹵莽，畏怯……，諸如此類的感覺性，在獸類本為自衛的質素，並無惡之可言。卻是一到人類，便成為情慾（*pathos*），而且擴大蔓延，加強加烈，變成即在無理性的獸類中亦未之見的罪性情慾。例如人的怒氣一與思想聯盟，遂更產生惡意，嫉妬，欺詐，陰謀，偽善。人從豬的貪食而更惡化為貪財，從馬的衝騰而更惡化為驕傲自大。反之，理性若盡統御這些情感之能事，則每一種情感恰可陶成爲一種美德。例如怒氣可以陶成勇敢，畏怯可以陶成謹慎，情愛本可產生對真正美的追求。所以各種情感，若爲崇高的心所高舉，便可追踪上帝形像的美善。不過由於罪惡的傾向往往重而下墜，故與其說我們那沉重的土質元素可以藉崇高的理智力而高舉起來，毋寧說心靈的統馭力是更容易被那無理性的重量所壓而致下墜。因此我們所應努力的是在鍛練自己，嚴謹保持心之清醒及正直，使決不作肉體情慾的奴隸；而這就是東方教父們所特重視的苦修之道（*askesis*）了（註）。

（註）希臘這詞亦常被漢譯爲「禁慾主義」，但我們不要誤認爲是虐待肉身，殘傷肢體一類的行爲。以色列人所行的割禮，後來已被視爲洗禮的一種象徵。東方教會與羅馬教會雖一律強調童貞及實踐聖潔生活，但均已不以割禮爲洗禮了。

苦修並不是不自然地，強制地，要將一切情慾禁絕。照大馬色人約翰所說，人不應該全然沒有欲求，或摒除全部樂趣；不過濫行那不需要的欲樂，就是罪了（正統信仰闡詳第五篇廿五章）。修道士所以只維持最簡單的生活，其理由即在此。但苦修不是僅僅消極的克己；它的積極意義是在效法基督。基督說：鳥有巢，狐有窟，人子無枕首之地（太7 20）。人子是具有人性的。人性不能無血氣和生長，因而最低限度的必需衣食和庇身之所，自不必要摒除的。然而人性中更有純理智的質素（註），即屬靈的部分；苦修便是要儘量發展這個部分，鍛練堅強的自決意志，因而遺棄了那無理性的部分，獲得了企向上帝的完全自由。上帝是全然免於情慾的（*apatheia*），上帝純乎是靈。靈才是永恒的生命。主宣告說：「凡要保全自己生命的，必致喪掉生命；凡爲我喪掉生命的，必將承受永生」（太16 25）。爲了基督之故，甚至自己生命亦可犧牲，何況財富，權位，快樂。這是苦修主義的真詮。耶穌教訓門徒說：「若有人要跟從我，就要捨己，背起他的十字架來跟從我」（太15 24）。

（註）依照聖安多紐論「聖者的生活」篇中第二節，他把純理智看作全心全意服從全能上帝而取悅於祂。埃及苦修家聖馬可也有同樣的話，見其致尼各老修道士書第十節。

### 「其中最大的是愛」

但東方教父們所主張的苦修，並不是只爲苦修而苦修。故聖馬克西母於寫完苦修之道篇後，必須立



即接續論愛（本卷第三部分）。他稱時間有三期：①自然律；②寫的律法；③恩典。依使徒所提出①信②望③愛的次序（林前13）來看，愛應是關係於最後一項的恩典的。馬克西母更認為信心和盼望兩者都只到達某一段時間為止（即時間的末日），惟獨愛，卻永遠與永生永在的上帝聯合着，無盡無窮，因此三者之中，最偉大的是愛（見其論愛第三部第百節）。苦修的目的既在永生，因而苦修不是爲什麼，卻只爲愛而已。這樣，這突出的東方思想（苦修主義），終被聯繫到正統基督教裏來了。耶穌指出最大的誡命是「要盡心盡性盡意愛主你的上帝；……其次也相仿，就是愛人如己」（太22 37—39）。而這就是人生的正鵠。人，作爲受造物，對他造物主的關係，對同類的關係，就包括在這一個「愛」（*agape*）字。而所謂「神的形像和樣式」，實即在此。

基督教的愛，大異乎一般心理學家之視爲本能；愛在基督教，乃是聖靈的果實，而且是最大的果實。這表明必須由辛勤栽植，虔心修勵，而始得結成；並且不能單恃人自己的能力，更須靠賴神的恩典，而始獲得這個靈果。尤其是在東方教父心目中的愛決不是通常所說的愛情，卻毋寧透過虔誠祈禱和沉靜冥思，而把人性中的情愛領帶到對至善至美者的追求。凡情欲對象的誤用和濫用，便喪失了真愛，而造成罪行。而其中最大的誤用和濫用，就是所謂「自愛」（*philautia*）。它被稱爲「情欲之母」或「邪惡之母」，因爲專顧「自愛」即不愛神，不愛人了。馬克西母說：「凡擺脫那爲情欲之母的自愛之人，就能靠上帝的扶助，而輕易擺脫其它情欲，如發怒，煩惱，惡意等等。凡爲自愛所支配的，就必受其它情欲的害，無論爲他願意與否」（論愛二部八節）；「我們必須反抗自愛，因爲倘若消除了

自愛，凡是因它所生的一切罪惡也就消除了」（同上六十節）。而消除自愛的最好方法，端在「不住的禱告」（帖前5 17）。馬克西母認爲「祈禱的最高深狀態，即是心脫離了肉身和世界，而完全成了無定形的和非物質的。……正如身體死了，就離開了生命的一切事物一樣，所以快要死在祈禱最高峯的心，也離開一切塵念。因爲它若不這樣死去，它就不能到上帝那裏與祂同住」（同上六十一，六十二節）。

可見東方教父思想中的愛，是深深地含有冥契的意義（註），與道成肉身的奧祕，及超絕乎理解之上的神體，密織交融，合成一片的。冥契主義有三個步驟：第一是淨化（*purification*），即一切塵念的滌除；第二是豁然光照（*illumination*），這往往是沉靜冥思的圓滿結果，此時理性靈魂或心之慧眼見澈九天；第三，在上帝裏完全，而與超絕的神體合一（*perfection in God and union with God*）。至於冥契工夫的歷程，則始終受着聖靈的感動（帖前5 19）而活潑進行，決非休止寂滅，如佛教所主張的「心如止水」。麻木不仁（*akedia*）是被認爲最能阻礙愛心的。我們的心本來靈

（註）西方教會，尤其是復原教以後各家，大體上都把「愛」領到「社會服務」方面。當然，冥契主義也不是東方教父的專利品。世界上一般宗教無不或多或少具有冥契成分。天主教比之復原派較多冥契氣氛；但東方教父思想皆深具冥契傾向。不過西方在中世紀末葉，冥契主義亦頗盛極一時。聖波拿文士拉（*St. Bonaventura 1221-74*）及伊克哈爾特（*Eckhart, c. 1260. c. 1327*）是著名的代表。





# 人的造成

1. 聖經說：「這就是創造天地的來歷」（創24）。當一切所能看見的都已做完了，各物各在其位，天體環繞萬物，而物之沉重向下墮者如地與水，則互相依附佔據於宇宙之中部。爲維繫及穩定這些已做好的萬物起見，上帝乃在萬物的滋長中培植了一種神力。這種神力藉雙重作用（即運用動與靜之理，使無變爲有，又對已有者予以繼續支持）引導萬物；且在沉重不動的物體周圍，推動那駢駢轉旋的天體，使之像輪似地繞着一條固定的路疾轉；藉此二者的相互作用保持它們不致分裂，一面使那環繞地球的物體迅速旋轉而緊壓着地球的堅固實體；另一方面使那牢固不動者，正因其固着不移而不斷地增加那環繞着它的旋轉動作；所以固定力與環繞的旋轉力是同樣的大；地球從未脫離其根基，而天體亦從未減少其速度。

## 關於世界性質之部份探討及人類創始前一些事理之更詳細的說明

尼西亞會議後諸教父中最著稱之女撒之貴鈞利 (Gregory of Nyssa)，生於

主後三三五(?)年，卒於三九五年；稟具顯赫的基督徒家世，爲有名苦修主義者

巴西流(Basilus)之弟，即在其修道院受訓多年。主後三七二年，貴鈞利被選爲女

撒(在其故鄉加帕多加Cappadocia)的主教，但不久即被捲入於政教漩渦而遭放逐

(三七四年)。因瓦倫斯帝之被殺及格拉典帝繼位，貴鈞利得以復職(三七七)；

其後巡視各地教會，加助甚多。三八一年君士坦丁堡議會時，貴鈞利提出關於聖三一

及道成肉身的新論，擊破猶諾米派異端，而保障尼西亞信經的確立；這是他一生最

大的貢獻。貴鈞利著作豐富，本卷特採其人的造成(perì katas kenés antirōpon)。

由馬葆煉女士依英譯本 (The Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol.5) 譯漢，經

本所章主任據希臘文本 (Migne, Patrologia Graeca, Vol. 44) 校正

——編者

2. 上帝係依照祂的智慧而先造此二者，以爲整個宇宙的開始。偉大的摩西所說：「起初上帝創造天地」（創11），是指着有形的萬物都是由動與靜依從上帝意志所發出而存在的。天和地的一切作用是用是互相對立的；而位於天地之間的所有受造物，則既近天亦近地，故爲天地兩極間的一種中庸。如是，天地兩極亦可以藉此中庸而得以互相連接。比方說，空氣輕盈而且易於流動，故附和火體之精微易滾動性。但這並不是說空氣與固體全然格格不相入。須知空氣不是滾滾不斷的動，也不是靜止停息着不動。它對動和靜都有很密切的關係，是動與靜的極端作用中的一種交點，故可以將分明的東西既分之兼復聯而合之。

3. 液體也一樣以其雙重性質和這種動靜相反有關係。液體重而有下墜的傾向，故近地性的靜；惟其爲流體易動，所以亦近天性的動。動靜兩極的混雜與會合，於此可見。例如，一面重量移轉爲運動，一面運動亦對重量不發生障礙。物的本質可以極端不同，但此不同的兩個極端亦未嘗不可以合併起來。要將此兩種極端聯結合併，則非靠一種居間物不可。

4. 不過嚴格地說來，這兩極的本性中亦非全無互相混雜的成分。依我看，宇宙萬物雖係來自兩種極端相反的本質，但各物亦唯唯諧和。所謂動作，不但是指由此方搬到彼方，卻須中經更替；而另一方面，不動性是不容許有變易的動作；所以上帝的智慧使這兩種性質有換調易置的可能，在常動的物中發現不變性，而在不動的物中寓有變化性。這或係神意先見使然亦未可知。惟其如此，故凡含有不易（天）不動（地）性的任何受造物，都不會被當作是一種神明，因爲那能動（天）能變（地）之物

不能被當作是上帝。所以地既穩定亦常變；反之，天沒有變易性，也沒有穩定性。上帝固在穩定性中參雜了變易性，又在不變易的物中參雜了動的成分，此二屬性互相交換，遂使動靜二者密切地聯結起來，更使天地二者完全和神性的觀念不同。實則上文已說過，此二者（即不穩定物與易變之物）都不能算爲一種含有神性之物。

5. 萬物已經達其目的了：正如摩西所說：「天地萬物都造齊了」（創21），而天地間之各物也有其適宜的美以爲點綴。例如天有星光，海有游魚，空中有飛禽，地上有各種各樣的動物植物。這都是由神的意志給予活力使然。大地亦有許多美物，同時出產茂盛花果，草地滿是生長青青；山嶺，峯嶽，丘陵，斜坡和幽谷也滿是綠茸茸的草，又有剛從地下長上來的各種各樣美麗樹木。上帝所造出的野獸畜牲也興高彩烈，成羣結隊，在叢林中來往跳躍；而雀鳥在鬱着的樹陰裏鳴轉着。大概當時海洋的景色也不會是兩樣吧：水聚入深處便平定起來，而沿海各處自然出現了海港口岸，使海陸相連，微波小漣在海面上，在和風皎日中盪蕩着，與萋綠的草地媲美。天地已開闢，海陸的一切也應有盡有，只是沒有人來享受而已。



## (11)

## ——天地開闢後正好人最後出現——

1. 當時人，那偉大可貴的造物，還沒有在這世間出現。統治者在他所支配的下屬前出現是一種相應的事；但在領土既已準備好了的時候，君王便要繼而出來了。創造萬有的主已為將來的君王準備好了一個堂皇的住所（即以天為幕的海，陸，島嶼），把各種各樣的財物都藏在王宮裏（財物即指宇宙萬物如樹木植物及凡有知覺，有呼吸，有生命之物；又指物質方面的財物，如人們所認為美而貴，可愛的金銀珍珠寶石，這許多財物都是藏在地心，正如存於王室的寶庫，然後祂創造人，使他對於這些妙物或加管治，或加觀賞；使他因周遭環境而認識那施賜的主；更使他從所見之物的美麗與偉大中追跡造物主的大能是說不出和想不到。

2. 正因此，天地開闢後，人是最後出現。非因其無用而被列在萬物之後，卻因為他身為君王，一誕生便要統治其下屬。一個良好的主人斷不會在餐食未備前便邀請客人，卻須把房屋裝飾妥善，椅桌佈置妥當，珍饈及一切都準備好了，然後請客人進來。同樣地，我們那位潤綽的富主在裝點了我們的住所，準備好了各種珍饈之後，便把人引進來，叫他享受已有的東西，而不是使他求取未有之物。上帝給予人一種雙重機構的本能為基礎，使之調和而一面屬天，一面屬地。人既屬天就能欣賞上帝，又既屬地就能欣賞地上的一切美物。

## (11)

## 人的本性比天地萬物更可貴

1. 我們對於這一點應加以考慮思索。世界固大，而世界各部分全有次序為宇宙的基本礎石。宇宙萬物係神力即時創造，由上帝命令而立即生存起來，惟在創造人之前則慎重考慮一番。造物主先以言語描述祂所要創造的那個人是配合那一種類，配合什麼原型，又創造人的目的何在，又在創造人之後其作用為何，又那個人應管治何物。凡此，上帝都事前審慎考慮過，所以在人出現之前，上帝早已指定了人的位分，派人有權柄管治比他先出現的萬物。聖經說：「上帝說，我們要照着我們的形像，照着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚，地上的獸，空中的鳥，六畜，和全地」（創1:26）。

2. 奇哉！上帝全不考慮而造了太陽，也全不考慮而造了天，而天與日可說是宇宙萬象中無與匹敵之物。上帝只說出一個字，而驚人的奇蹟便完成了。究竟此奇蹟是何時完成，如何完成，聖經沒有詳述。其他各項如天空，星辰，空氣，海洋，土地，禽獸，樹木等也一樣由上帝說出一個字而形成生存的。惟造物主創造人則思前慮後，三思然後動手，為的是準備這個形像的材料，使人的樣式有一種原型之美，目標定了，人便要活現起來。上帝乃為人做了一種人性，適切配合人的作用，並且適宜于預定的目的。

（四）人與藝術的關係。上帝使人造了一個人，這個人合於上帝的計劃，並具有其目的。新造的人與舊造的人不同，舊造的人與上帝分離，新造的人與上帝合一。這個人是上帝的形象，是上帝自己的真像。——人的整個構造為其執掌統治權之兆

1. 若說通常工匠造作器具必須合乎器具的用途，那最神妙的大工匠所造出的人性則合乎君王之用。人有靈魂與身體那種優勝利益，是最適合為王。靈魂具有一種威嚴崇高的性格，遠超乎私人地位的卑微性質之上，因它是自治的，不認任何別的主宰，任意自由，獨立特行。如此意態，非王其誰？此外，所謂人性乃依照統治萬有的神性之形像而造成，實則指人性自始即有君王的高位。即此王們的塑像時，必先把他們的形體塑捏好了，然後在其上覆以王族的紫袍，顯示其君王的高位。即此外觀樣式，我們就普通習慣亦稱之為「君王」。上帝所創以為統治其他萬物的人性，便是依照萬王之王的樣式，造成一種活像，這活像在品位與名稱上均與原型相似。這活像並不單以紫色的王袍，也沒有王節與王冠，因為原型本身沒有這些裝飾。不過它實在擁有最威嚴尊貴的美德以代紫袍，有永生的幸福為之扶持以代王節，有正義的冠冕以代王冠。故此活像富有君王的一切尊嚴，酷肖其原型之美。

### （五）

#### 人是酷肖上帝的主權

1. 誠然神性之美並無任何形狀或儀容，也沒有美麗顏色；但其妙處在於卓絕之非可言喻的福分。畫家可以運用幾種不同的色采使人體活現於其筆下，藉着幾種真正恰當的着色使原物的美十足呈現於畫像中。同樣，照我的意見，創造我們的畫家，在其繪人的時候，必使酷肖乎祂本身的美，即把各種美德像顏色似地運用着，藉以在我們身上活現祂自己的主權。神繪祂的眞像時用了許多不同的顏色。不過祂沒有用紅色，沒有用白色，沒有用紅白相混的顏色，也沒有用繪眉眼所必需的黑色，更沒有用畫家們所喜歡運用的光暗法，俯視法或諸如此類的方法。祂所用的是純潔，安詳，幸福，脫離一切罪惡，及諸如此類足以使人表揚上帝之諸屬性。造物主是用如此的種種顏色照着祂自己的形像來造成我們的人性。

2. 你若細察神性美被表現在人上面的其它各點，那你會發現到它們是十足地保存了上帝的形像。上帝就是心與道。此可見於「太初有道」（約11），以及保羅這一類所謂屬靈的人，「有基督的心」（林前216）「在他們裏面說話」（林後133），但他們也全屬人性的。且你可以在你自身中見到

表顯力與理解力，而這些，實不過是真「心」與真「道」的摹仿物而已。又，上帝就是愛，就是愛的源泉。偉大的約翰聲稱「愛是從上帝來的」，又說「上帝就是愛」（約壹4：7，8）。創造人性的主也使我們有此特徵；祂說：「你們若有彼此相愛的心，衆人因此就認出你們是我的門徒了」（約13：35）。若缺少了愛心，則上帝的形像便全然走了樣子。上帝看見一切，聽見一切，搜找出一切；你也能夠藉着視聽而明白事物，又有理解力可探究事理，搜找出它們來。

（正）

（正）

（六）

——暫離題作「心」「性」關係之檢討，以反駁父子異性派的學說——

1. 我希望別人不會以為我說上帝也像人一樣，藉着各種不同的官能作用而明瞭外界的存在物。上帝是單純性的。我們想像以此單純而具千殊萬別的了解功用，簡直是不可能的事。即就我們自己來說，我們雖藉諸種感官方能明瞭那涉及我們生命的百般事物，但我們理解事物的官能也不見得有多。人有一個官能，即是內在的「心」，它貫通各種感覺器官，使我們明瞭外界事物。就是這一官能，藉眼目而看見有形之物，藉聽覺而明瞭所說的話，藉味覺而欣賞美食及惡臭，藉雙手而拿起或拋掉某物，照着心所認為怎樣才好，便指揮各種器官來達到如意的目的。

2. 自然界雖賦人類以各種不同的器官而獲得知識，然而那運用適當的器官來應付當前的對象者，乃是同一的心的官能。作用無論如何殊異不同，其本性則不變。那麼，人們何以往往因上帝之諸種不同能力而以爲祂的本質非爲單純的而爲多樣的呢？先知說，上帝是「造眼睛的」和「造耳朵的」（詩94：9）；祂既以自身作人類的原型，乃在人性中銘刻了這些作用來顯現自己；因上帝說：「我們要照着我們的形像造人」（創1：26）。



3. 這樣說來，那倡言父子異性的邪說是怎麼回事呢？他們對上述的經文又有什麼話說？既有以上的引語，他們又將怎樣辯護自己虛幻的教義呢？他們會不會說一個形像確可以和幾個不同的形體相同呢？假如聖子在本性上是和聖父不同，那從各種不同的本性造成的形像怎可能是一個呢？所說：「我們要照着我們的形像（按原文是單數）造人」，其中所謂「我們」者，當然是指至聖三位一體。若三位一體的三個原型各不相同，則上帝斷不說是一個形像；因為幾種不同之物，斷不會被表現在一個形像裏。假如父子靈的本性異殊，則上帝也必然要造三個形像，必然使各本性有其適當的形像。但既只有一個形像，而若有幾個原型，那誰會如此沒頭腦而絕不明白那數物若皆似某物，則此數物必各互相似呢？因此上帝說：「我們要照着我們的形像，照着我們的樣式造人。」（這話發在世人的生命剛形成之時，便減少了那種弊病。）

—— 讀經卷廿一「心」——「對」——關於文辭情，以見聖父之子是於靈的顯現——

(六)

(七)

—— 人何以沒有天然的武器與衣服 ——

1. 人何以有直立的身材？又何以那些輔助養生之諸力不是自然地附屬於他的身體？人誕生下來時沒有天然的掩護物，是一個赤貧而無保衛工具者；凡一切對他有用的東西，他都缺乏，而從外觀上說，他並不可稱為有福，卻只值得可憐。他既沒有尖角，也沒有利爪，也沒有蹄或齒，更沒有天生帶來可放毒刺的鋒鋸。獸類所具有而用以抵禦可來陷害牠們的器具，人倒完全沒有。他身上沒有毛來保護；不過我們可能期望人既為萬物之靈而統治世界，應該在出世時有所賦予他的自衛，不必求助於它。試看獅，虎，豹，野豬等猛獸，都尚有天賦的力以衛護自身。公牛有角，免能奔走，鹿能跳越且有準確的視力，此獸有巨軀，彼獸有長鼻，鳥有兩翼，蜂有針刺——自然界無不在牠們身體上培植了某種保護力。單是人，生來兩腿走路比許多野獸慢，肢軀比象細小，而身上毫無天然武器以抵禦外物。誰說這樣的人得有統治萬物之權呢？

2. 不過我認為這一點絕不難解釋。我們正因這種天性的缺陷才有統治下屬萬物之權。假如有一種比馬走得更快的腳力，假如人有堅實不會破的雙足，假如人有蹄有爪，身上長有角，刺等物，那

一定要像一個可怕的野東西了。此外，他若不必和他的下屬合作，那或懶得去管其他動物。今則不然，人類生活所需的一切都由我們統治下的各種動物所分擔。正因如此，我們非統治牠們不可。

3. 由於我們的身體動作難而遲緩，所以想到把馬養馴，以供己用。我們因赤身露體，所以不可不牧羊，利用每年所產的羊毛以補我們本來所缺。我們因需由外輸入養生之具，於是用牛馬以任負重。我們因爲不能像牛似的吃草，便利用牛替我們勞役，使我們的生活安閒些。我們因爲沒有利齒和侵食其他動物的牙力，所以利用狗的牙力與速度來做人的活劍。此外，人更發現鐵，它比尖角利爪更堅固而犀利，但不是像角爪似的在身體中自然生長出來，卻是自生自存，而由我們運用時相爲合作。人沒有鱷魚的鱗皮，但他可以披上鱷魚的鱗皮作盔甲，不然則鑄鐵製造盔甲，戰時披上以護身，太平時把它除下來，免負重累。雀鳥的翼也幫忙我們不少，它們有翼故飛得快，我們也藉一種發明而得有雀鳥翼膀的快捷。養馴的雀鳥對於捕鳥的人固有用，而其他被征服的雀鳥則供我們之用。我們的箭亦有羽毛，而人亦利用箭得翼膀的速率。我們行路多則腿酸足痛，便利用下屬動物所給予我們的幫助，於是製出鞋來把它穿上。

人何以能言天地的奧妙與玄理

(十)

(八)

人何以有直立的軀幹；人因爲有理性，上帝乃賜以兩手

1. 不過人體是直立的，他向天直伸，朝上昂首。單就這一點說，已足表示人是有帝王尊嚴的形迹了。在一切存在物中只有人是直立的，其他動物則俯首彎身而向下。動物居人之下，俯首彎身，受人支配；人則爲高出牠們一切之上的權力——此中的尊卑分別確是顯而易見。其他動物的前肢都是當腳用的，因爲屈着的肢體必須有前肢來扶持。但在人的形體中此二肢卻成爲手，因爲直立之軀只須有一個基礎，而兩足穩立，便很夠了。

2. 此雙手尤其能應理智之所需。若有人說手之運用即爲理性之一種特徵，這話不見得是錯的，即使他說這話時心裏只想到這種普通明顯的事實，例如，心有所思便自自然地動起手來筆之於書。這種運用兩手以寫作，彼此交談，使聲音藉文字的形式而得以保存起來，固未嘗不與天賦的理性有關。不過，當我說兩手通力合作以奉宣理性，我卻另有所指。

3. 但在考察這個問題之前，我們先請一說爲我們所掠過了的事（因爲我們差一點兒忘記了討論創造物之次序問題），爲什麼先創土地所出的所有事物，其次則創無理性的動物，再其次才在這一切之

後創造人。也許我們也會認這顯然易懂的事，造物主以為草於動物有用，而動物則於人有用，故上帝在創造動物之前先創造動物的食料，而在創造人之前則先創造有助於人類生活之物。

4. 我以為摩西在這些事實中暗示了一種隱藏的意見，而祕密地透露了關於靈魂的智慧；這智慧在外教知識界只有若干想像而無清澈的了解。摩西此論卻使我們知道生命力或靈魂可分為三種。第一是生長與營養力，用以供給凡適宜於軀體的一切營養物，亦稱為植物力，可在植物中見之。我們看見樹木中有一種無知覺的生活力。第二種則除含有上述之狀態外，還具有依照感官而調度活動的能力。此可於無理性的動物中見之。牠們能生長，受營養之外又有感官知覺。惟最完美的軀體生活則可於理性動物（即人類）中見之。此理性動物又受營養，又有知覺感官，又領有理性，而聽命於「心」。

5. 試把我們的論題這樣地分起來：凡存在物中有一部分是屬純理智的，又有一部分是屬形體的。因其性質與今所論無關，所以暫把純理智的一部分撇下不講。關於形體的，一部分是全無生命，另一部分則有生活力。活體中亦有一部分具有知覺，另一部分則全無知覺。末了，具有知覺的物中又得分為有理性的與無理性的。因此立法家摩西說，在無生物（即是有生物的一種基礎）之後，主創造了一種有生長力的生命，在植物的生長中即已存在。然後祂創造那些受知覺支配的動物。依着同一順序，在具有肉體的生命物中，那些有知覺而沒有理性的，能夠獨自生存；反而那有理性的，若不與感覺性混和，便不可能具體存在。如是，先創造草木和禽獸，後創造人，乃屬天然順着一種井然的秩序。向着完美的目的走。須知這個理性動物的人，具備靈魂的各種狀態：他先有生長性的靈魂以資營養；繼而他

的生長功能中添上知覺。知覺的特性恰好介乎理智與物質之間，因它比理智粗糙，而比物質精細。人的理性便與感覺連結混和了。所以人是兼有此三者。正如使徒對以弗所人說，他祈禱，使他們的「靈與魂與身子」（帖前 5 23）得蒙保守，在主降臨的時候，完全無可指摘。他用「身子」一語代表人的營養部分，用「魂」字代表人的知覺性，又用「靈」字代表人的理智。同樣，主在福音書中對那文士說，你要盡心，盡性，盡意愛主你的上帝，因為這是誠命中最大的了（太 22 37）。我以為這些字眼也和我們所提出的三項相同：即比較近形體的是「心」；居間的魂是「性」；而較高性質的靈，即理智與智能，是「意」。

6. 照此，使徒也認識三種性質。他稱第一種為「肉體的」，肉體是忙於口腹及飽食之樂；第二種為「血氣的」，血氣是介乎德與不德之間，高出乎後者，但不得純屬於前者；第三種為「靈的」，是可以與神聖生活的完美相通。使徒責哥林多人縱情恣樂，說「你們仍是屬肉體的」（林前 3 8），故不能接受更完善的教理。使徒又在另一處將第二種和第三種人作比較。他說：「屬血氣的人不領會聖靈的事，反倒以為愚拙。屬靈的人能看透萬事，卻沒有人能看透了他。」（林前 2 14 15）屬血氣的人當然是高出於屬肉體的人，同樣地，屬靈的人也高出於屬血氣的人。

7. 若經上寫着，人是在一切生物造成最末後才被創造，那立法家不過是宣佈關於靈魂的哲學，認為萬物是依照一種必然的次序而造成，最完美的在最後才出現。理性動物內含有其他動物的根底，而有知覺的動物亦含有生長的形態，而生長的形態亦非與物質有關不可。如是，可見自然界每走一步便



高升一步——這是指生命的各種特質而言——係由較卑微下級的起，漸臻至完美的為止。

8. 人既為理性的動物，他的身體必是為了適合理性之用的器具。試看音樂家吧，他們所奏出的音樂必適合乎他們所用的樂器，彈堅硬的斷不會做出吹奏動作，吹笛的也斷不會做出彈奏動作。如是，人的器具之構造也必須適合於理性。比方說，人的聲音器官，便應該發出一種合乎語言之用的聲音。人身上附着一隻手就是這個原因。我們這一隻非常巧製而適用的手在日常生活用的用處簡直是數之不盡，而在戰時及平時，又皆如此有用。但天然把手附加於人身，其主要目的是供理性之用。我們試想像一個沒有手的人吧，其面部各物一定會像四足動物的面一樣。這樣的一張面孔，其主要作用既在乎食，那一定是面長而凸出，鼻子尖，嘴唇粗硬而厚，從口中垂下來，只配含草，舌頭夾在牙齒之間，與多肉而粗硬的兩唇正相配，其用途為幫忙牙齒的咀嚼運動，不然則像狗或食肉的野獸的舌頭一樣，在兩排的粗牙間濕滴滴地伸將出來。假如人體上沒有手，豈不是人連發出清楚聲音的能力都不會有？因為沒有手的人，其嘴巴各部分的形成一定不會適宜於語言之用，而沒有語言適用的口則只好像牛似的叫，或像驢似的鳴，或如別的獸樣發出一種啞聲吠聲。幸而現時的人體是有手的，故人的口可以聽命於理性。由此觀之，手顯然是理性的一種所有物，係創造主為理性所想出的一種特殊利益。

## (九)

——人的形體如此構成，以便作理性工具——

1. 造物主既在祂的形像(即人)中培植了神的美點，就從祂寬宏的恩寵賜給人性以其他美物。至於心與理性，我們究不能嚴格地說由祂所「賜」，只該說由祂所「分與」，且再添上祂自己本性的裝飾品給這形像(即人)。「心」之為物，原是無質體的，而只可顯悟的，幸有一些器官可以表現它的動作，不然則其特惠無從傳達於外界而寂然自居。由此之故，非另有一套構造以備顯示心中的意念，有如牙箏之撥動琴弦，振作聲音機括而奏出妙樂悠揚。

2. 像技藝熟練的音樂家似的，假使本人的歌喉因故而不能唱，他仍可以藉樂器發聲，或以笛音，或琴音，顯示其音樂天才的旋律。同樣地，這個發現各種概念的人「心」，既不能單靠靈魂一項去對那些專靠肉體感官以視以聽的人，顯示其悟性之活動，那惟有像巧藝的音樂家，撥動那活生生的樂器，而藉它們所產生的聲音來披露他那深藏的思想。

3. 人身體中的樂器，亦何嘗不如笛如琴之交相合奏起來，產出和諧的音樂。當人要講話時，他所吹出的氣便由肺穿入氣管，打動那笛似的管道內部的凸起膜(即將此笛似的管道分成一層層的圓節)，

在凸起膜周圍旋繞着，而終於發出一種像笛似的模仿聲。不過人的上顎係由上顎本身的凹處接受這種聲音，然後將它分發至鼻子的兩條孔道和貫通骨的軟骨周圍，使此分發的聲音經過一些鱗狀的凸起膜而更響亮起來。此外，面頰，舌頭，和咽喉——咽喉縮入寬鬆起來時，音就響亮，而緊縮起來時發音就高——凡此，都如琴弦被撥動時便以各方各樣作響應，而音調則依情形而快捷地變化着。至於嘴唇的開合，其效果正如吹笛者之依音樂拍節而用指頭壓制笛中的氣一樣。

(此)

82128

(十)

心是藉官能而活動

1. 心既藉這種器具的構造而發出理性的音樂，足見我們天生為理性的人。我以為我們的嘴唇若只負擔那辛勞費力的工作，專事供給我們身體所需的食物，那我們大可以不必有理性了。但是，人的兩手實足以供給人體所需要，這樣嘴巴便可從事於理智的工作了。  
2. 人心的器具有兩種作用：一是產出聲音，二是接受外來的意念。這兩種性能不能混和，各有其天然所指定的作用。耳不勉強講話，口不勉強聽聲，總是各幹各自的事，從不彼此侵犯。口是滔滔不絕地說話，而所羅門曾在一處說，耳不停地聽也聽不足的（傳13）。  
3. 我覺得我們諸種內在的性能中尤其奇詭的事是：我們內部一間房子接受聽官所灌入的一切，它的容量究竟有多大呢？一切說話又是由它帶進來的，究竟是誰在作記錄員呢？聽覺所引入的意念究竟是儲藏在那些箱倉呢？又各種不同的意念撞遇在內部時，何以不因其互相易位而發生雜亂錯誤的情形呢？關於視官作用，也一樣覺得希奇。因為人心彼此同樣地吸攝身外之物，收容它們的影子，使凡所見之物都在心裏留下一個印象來。  
4. 像一個恢恢的大城似的，各城門均大開門戶迎接日日進來的人。大眾入城後，其所到的地方也不一定一樣，或赴市場，或訪住宅，或上教堂，或遊街頭巷尾，或到劇場。各人喜歡怎樣便怎樣。我

覺得我們身中正有着這麼樣的一個心靈的城市，居民濟濟由各官能的四門八戶把外界的事物引進來，擠滿沒有空地，而這些經已進來的事物則由心檢查清辨，分門別類地編入其適當的知識部門。

5. 接着大城市的比喻，內中許多同類同族之人不一定是由同一城門進來的，但這些從不同城門進入的人，在進此城牆的範圍之後，便互相遇見，互相親近。不過說不定與此相反的事也可以發生：素不相識的人也許是從同一城門進來的，但這同一城門進來的事並不限令他們在既入城之後都歸一致，卻可以各走各路，各尋自己的同族去。我以為心裏的寬敞大城正有此等情形。從各種不同官能而集合得知一物，因為這同一的物體是依各種官能的分門別類而被剖識其各部；反之我們也能從一種官能而認識了諸種殊異不相關連的事物。

6. 爲使這論證更明晰起見，我選用一個比方。我們姑暫假定要研究汁精的特性，研究什麼是香甜可口的之物，什麼是苦澀不應食者。如是，我們由經驗而知胆汁殊爲苦澀不堪，而蜜糖之爲物含有甘美的性質，這兩種物料雖然不同，人可藉味覺，嗅覺，聽覺，或兼用觸覺與視覺獲得了一種知識（即同一的事物而藉幾種不同的途徑引入我們的理解中）。須知人看見蜜糖，聽見蜜糖的名詞，嘗到蜜糖的味道，嗅到蜜糖的香味，和觸到蜜糖的軟體時，他不過是藉各種殊異的官能而認出一件東西而已。

7. 再者，我們卻藉一種官能而獲得諸種不同的知識，因爲聽覺接受許多不同的聲音，而視覺也藉了眼睛的活動而察辨各種各樣的東西，不論其爲黑爲白，爲此色爲彼色，均爲視線所收。其他味覺，嗅覺，觸覺亦然。可見每種官能藉其判然分明的能力將各種事物的知識放入人的心中。

## (十二)

### ——「心」的本性是不可解的——

1. 這個將自身散佈於各諸官覺性能而藉以接受外界事物的知識之「心」，其本質究竟爲何？若說它是官能以外之物，那任何明理的人都不會有異議。因爲，假如說它和官能是同一物，那麼，心既是單純的，單純到不能稍見複雜的，結果，我們把能官作用的特殊性格約化爲只有一個了。幸而我們大家都承認觸覺是一物，嗅覺又是另一物，而其他官能也同樣地各管各的事，不互通，不淆混。心既一律在每種官能中呈現，那我們惟有假定它與感官性質絕不相同，免得以爲理智性的事物是變異不居的。

2. 使徒問：「誰知道主的心？」（羅 11 34）我也可以問，誰明白他自己的心呢？讓那些自以爲理解上帝性格的人說出來，他們到底明白自己不明白——他們到底知道自己的「心」之本性沒有。或有人說「心是多種多樣而且非常複雜的。」然而理智性的事物又怎能是複雜性的呢？又，種類不同的東西混合起來是成什麼模樣呢？或者，如有人說，「心是單純的，非複雜性的。」要是這樣的話，那它又如何分散至多門多部的官能呢？統一中怎可以有紛歧？殊異中又怎可以得統一？





之根源是在心臟區域中，而「心」的運動與熱力的劇動性混合，因此包含熱力的心臟必是一種容儲理性之物。其一則說，腦膜（他們是這樣稱那圍繞腦之四周的細胞組織的）乃是衆官能的架構或根基，因為理智力非宿於五官所在的地方不可。惟其與耳相連，故聲音一到，理智便受感染；視官（即屬於兩個眼睛所在的凹孔）則使眼瞳所逢的一切影像在腦膜內再現；氣臭則由鼻之一吸而辨別出來；味覺則由腦膜試驗，親自由頸部的脊椎將敏感的神經送下至頸道，而使之在頸道和筋肉交雜。

3. 我承認靈魂的理智部分時常為衝動感情所擾；理性的自然活動亦因身體上的變故而大受其影響。我也承認當心臟在憤怒的衝動時是身體中火氣成分的根源。這些我承認都是真的。此外，我並不排斥（因為我聽見研究解剖學的人也這樣說）腦膜是包圍着腦，浸潤在腦所噴出的氣中，而做成各種官能的一種基礎之一說，這是依照一種生理學家立場的理論，但我以為這並不以證明那無形的理智性是受任何地方的限制。

4. 我們知道精神失常不一定全由酒醉頭重使然，精明的醫生聲稱，腦旁的膜皮患病時，人之智力亦隨之而衰。該腦膜的名稱是「*pia mater*」，故該病稱爲「*tremor*」（癲狂症）。人們往往誤認由悲哀所生之感覺係起於心臟的；其實這種痛苦並非起自心臟，卻是起於腹口。然而那些確會對各種疾患細心研究過的人是這樣說：人在憂心殷殷的時候，全身的管道便自自然地緊壓閉合起來，使凡在氣管被阻的空氣不能呼出，不得已被迫進到腹膜裏去，而結果肺部亦爲四面的東西所緊壓，以致呼吸越來越短促。此中的原因是人們受自然界的催逼，要擴大那緊縮之物，使閉合的管道重開，於是產生氣

喘。這種呼吸，我們認爲是悲哀的徵候，而稱之爲歎息或號洵。加之，那壓逼心部的痛苦並非來自心臟，卻是來自胃口。其所以如此者，正如管道緊閉的原因相同。蓋胆囊的胆一經壓縮，則此辛辣的苦液便流到胃裏去。我們看見憂心如焚的人，往往呈現蒼白的容色，原因是胆汁受極度的壓力而被逼向靜脈管中流去。

5. 另一方相反的情緒，即歡笑和喜樂之情亦有助於這論証的成立。因爲聽到快心之事而捧腹大笑的人，其管道必放鬆擴開。我們在前例說過，管道內輕微而不易覺及的氣，往往爲悲哀所攔阻，使上層臟腑的內部組織受壓，更將那濕潤的氣驅至頭部和腦膜裏去。腦部的腔積收容這種濕氣過多，則惟有在其基部的管道點滴洩出。這滴水就稱爲眼淚。因此，我也想，在相反的情形之下，管道特別擴大了，於是空氣便從這些管中被吸入至肺底層，然後用一種自然作用從口呼出來。這時，人的全部臟腑（像他們所說，尤其是肝）也藉某種運動或搖幌，盡全力將此氣驅出，所以，天然爲使此氣易於呼出起見，造成口道大開，好叫張開的兩頰周圍都滿是氣。結果，這就叫做是笑。

6. 由此看來，我們固不宜說人的支配力是宿於肝，也不應說，由人在忿恨時，心臟四周的血總是炎熱，因而人的精神位於心部。這些事象都應歸於我們身體組織的性格，而認清人的「心」乃是藉一種不可以言喻的配合而和人身各部有同等接觸。

7. 也許有人不服此論，要引証聖經來辯駁，說即聖經亦承認心臟爲人之支配力。但我們對這反駁絕不能無審察而予以接受。當他說「上帝察驗人的心腸肺腑」（詩710），提及心臟，又兼提及肺

腑。可見智力要不是並宿於心臟與肺腑二者之中，便都不在心臟與肺腑的任何一物。

8. 雖然我知道理智力在身體的某種情形下會變成遲鈍呆滯或甚至全然無效，但我以為若因此把「心」的性能限制在身體內某一地方，而於其相鄰部分壅腫時便不得不被排擠出去（這種意見根本是屬於物體的意見，例如，某器皿已塞滿了東西，就沒有空地再裝別的東西了）。須知理解性并不是宿於人體內的空間，更不會因肉身腫脹便被擠迫出來。整個人體的構造宛如一種樂器。比方說，有些人是善於奏樂的，但因為樂器失靈，他們就沒法用這種壞樂器以表演他們的技能（樂器可以因過舊或碰壞或生鏽或腐朽以致發不出聲音，效用既失，則即演奏能力十分嫺熟的人也無法彈奏使用）。「心」亦如此，它透過人體的整部樂器，而依照它在各部分的理智活動及性質而觸動各部分；這樣，在正常狀態下的部分就產生正當的效果，而在失去作用的部分則雖被觸動彈奏亦發不出聲音來。須知「心」之為物，乃是自自然地適應於與正當狀態密切配合，而與那些失常的狀態無法親和。

9. 我以為這種更接近自然的理論，可由此而認識一些更精美的學說。既然神性本身是一切中之至善及至美者，而世間萬有無不向美及善而趨，所以我們推說，由於「心」是至美善之神之形像，那只要它酷肖其原型則必亦為美善；但要是它背棄原型，它就不不得為美善了。我們會說過，「心」以其原型之美為裝飾，它像一面鏡子似的，反映神的象徵。我們以為受此支配的本性，其與「心」之相連關係正復相同，且因「心」所賜予而得有「心」之美。這就是說，它是一種鏡照對着別鏡之光。那個人格的物質部分是受着它的支配與支持，由此我們默會了大自然。

10 這樣看來，只要各部分保持聯絡，則真正的美即可按照比例而和整個貫串相通，因高超性將後至的次等性美化了。不過，要是這種美妙的聯絡遭受中斷，或聯絡次序顛倒至於高超性隨次等性之後，那麼，這個與自然隔絕的物質便現出它的畸形（因為物質本身是無形相的，一團糟的），隨而「心」所賜予人性的天然美便為這畸形的物質所毀滅。於是物質的醜陋性貫徹人性各部直至於「心」，那依照上帝模型而創出來的人品便不復顯現上帝的形像。因為「心」將善的觀念，像鏡一樣翻轉到背後去時，反射善的光輝為之消滅，其結果，人心容受了物質的烏漆八糟。

11 罪惡之起源實即如此。在美與善逐漸消滅的時候，罪惡便露頭。凡以天恩與「元始善」發生密切關係者，皆為美與善；反之，凡背離此關係與款式者，皆無美無善。假如像上文所說，凡真正美好的，乃是一個，而「心」正因其為美好者的形像，故其本身亦有成爲美好的能力，再則，那個由「心」支撐的人性，正因其為形像之形像，故亦同具成爲美好之能力——由此看來，我們的物質部分，在其受人性管制時是有組織而得挺立起來。反言之，假如我們的物質部分要跟那匡扶它支撐它的脫節，又和美善脫離關係，自必全然解體分崩。

12 不過這種情形是絕不會發生的，除非其人的本性全然顛倒，毫無傾向美善之心，而反渴慕醜惡。世上只有物質是不成器的，故凡與物質相似的東西，必要和物質一樣，殘廢不完，也沒有美。

13 我們所提及而加討論的以上幾點只是附屬的事。我們本來要研究的是：理智能力究竟是宿於我們身體的任何一部分呢，抑是平均伸展至全身各部分呢？主張「心」占空間而宿於身體之局部的人，



往往堅持說，凡腦膜不正常者，理性便不能如意活動。我們的論辯曾指出人之複合性，而此複合性中的每部分各有作用，若某部分不能繼續處在一種自然狀態之下，那心靈便要同樣地失去效力。由此一念，使我們提出剛才所陳的論証。我們亦因此論証而知在人的複合性中，「心」是由上帝所管治，而「心」則管治我們的物質生活。這是說，假如物質生活是保持其正常狀態的話，但若物質生活違反常態時，它也就跟那「心」所推動的一切作用脫節。

14說至此，我們還是回到我們的出發點去吧。凡未為疾患所擾而違反常態者，其「心」當然是操有己權，而在健康的身體中穩立着。反言之，這個「心」若是宿在不容許其活動的人中，它便只好無能為力了。實則我們此論是持之有故，言之成理的，同時我們也未始不能引其它例証而作繼續討論。只要那些已疲乏的聽眾不討厭我們的陳述，則我們仍將盡可能為這幾點再貢獻數言。

(第十三從刪)

(十四)

心並不是宿于身體的一部份中；而此中亦有身體的動作與靈魂的動作之別

1. 我們在上文越說越離題，爲的是要表示「心」並不是囿於身體的任何一部分，卻和全身均有同等的接觸，而其在下屬部分所產生的動作則全視本性的影響如何。不過有時「心」也會隨身體的情慾而做起身體的奴隸來。原因是身體往往在產生痛苦的感覺或快樂的欲求上佔着上風，因而使我們思索飲食，或爲某種愉快的事而起一種衝動，這時「心」既接受此種衝動，便將其知識提供之於身體，俾身體得用正當的手段，以達到所願望之目的。這種情形，除在帶點奴隸習性的人外，原不見得是司空見慣的。那種人簡直使理性做情慾的奴隸，叫「心」向感官享樂討好幫忙。這在較完善的人是絕不會有的事；因爲他們是以「心」作領導的，而「心」則依理性而不依情慾以採擇前進之路，他們的肉體便隨領導者之後而行。

2. 我們在以前的討論中發見了我們的生活能力有三級：下級是沒有知覺而接受營養物的；中級是能接受營養物而同時兼有知覺的，但無理性活動；上級是理性的，全備的，且能同等施展全部性能。所以在這三種能力中，理智的能力最占優勢。不過我們不要因此三種能力而以爲人的複合性中是具有

三個靈魂相為銜接，而各靈魂有其各自的範圍限度，且更因此以為人性是由數種靈魂積聚之物，有如合金。實則真正而完備的靈魂只有一個，即理智的與非物質的，而此靈魂則藉感官的媒介而得與物質性混和。凡屬物質性的，都要變化更替，倘若能與生活力相伴，便會發育長進；反之，倘若離棄生活力，其運動即向滅亡。

3. 由此可見，沒有物質器官便沒有知覺，沒有理智性能也不會有知覺所生的動作。

由以上可見，靈魂並非由多個獨立部分組成，而是一個整體。靈魂的各個部分，如理智、情感、意志等，都是這個整體的有機組成部分，彼此之間有著密切的聯繫和相互作用。靈魂的運動和發展，是這些部分共同作用的結果。因此，我們不能將靈魂簡單地分割成幾個互不相干的碎片，而應該從整體的角度去理解它。

(十四)

——心並非小於若干個靈魂（靈魂）之總和中，而其中亦含有靈魂的運動與靈魂的統一性。

(十五)

——無論在實際上或名義上，真實靈魂只為理性的靈魂，但其他亦籠統稱此：「心」力伸展

至全身，而與各部份妥善接觸

1. 宇宙萬物中有些東西是有營養性能的，有些則有感覺性能的；又有營養性能之物而不具感覺，有感覺性能之物而不具理智性。因此有人推想為有幾種靈魂。這種人就是這麼假定着靈魂的多元性而並不對各別靈魂的定義加以區別。須知在世間的現存物中我們所想像的每一物，只要它真實為該物，則必有其正當的名稱。假如該物缺乏其應有的屬性，便是有名無實的東西了。比方說，假如有人拿真的麵包給我們看，我們便說他此舉確是名符其實的；但假如他拿一個石製但樣子像麵包的東西給我們看，那姑無論該石頭的樣式，大小，和顏色如何類似真麵包，姑無論該石頭如何和原型相同，我們只能說，名曰「麵包」，只是一種誤稱，而不是它所當有之名，因為該石頭缺乏食物之功用。同樣，凡物之有某物之名而無某物之實者，往往即是一種誤稱，是名詞運用不得其當之故。

2. 本來靈魂只能以有智性與理性始符合於完正之實際；然而世間往往沒有智性與理性之物，居然亦有「靈魂」之名。其實這些並不是真正的靈魂，卻是一種只與「靈魂」名稱相接近的生活力而已。

爲此之故，那個號令天下的上帝也賜人以一種離植物不甚遠的動物性，使人利用之而得有蔬菜兼肉食。上帝說：「你們可食各樣肉，如同食蔬菜一樣」（創9:3）。若拿有感覺能力的動物和那並無感覺而只能發育生長之物相比，則所勝者實微乎其微。所以，那些只顧肉體的人們應注意不要把自己的理智太與感官現象結交密切，而毋寧應盡全力於精神方面的優勝處；因爲真正的靈魂只能在精神益效的事中出現，至於感官作用則人與禽獸同其效能。

3. 至此，我們的論証似又離題了。我們所要討論的，原不是關於人的屬性中「心」力比之物質器官更爲尊嚴可貴，卻是要討論「心」并非囿於人體之任何一部分，而是均等通透全身各部；它既非包圍他物，也不爲他物所包圍。這些包裝圍裹的字眼，確實適用於罐頭或一些物質的器具。但身心的結合，乃是一種非言可喻，非想像力可及的關係；心既非內宿於身中（因爲那個非物質的并不是被包藏於肉體之中），亦非在外包圍身體（因爲那個非物質的并不包藏任何物體）。不過「心」確是藉一種不可思議而莫可名狀的方法來接近我們的本身，而與之發生接觸，故可以說，它是內在於我們，而亦周行我們，不過既非植種於身中，亦非爲身所包裹。其實際我們沒法說出來，也沒法想出來。總之，人身在正常康健時，心也就活躍運用；但若人身不幸失調，心智也就隨而停止活動了。

### (十五)

### (十六)

上帝說「我們要照着我們的形像與樣式造人」一語之攷慮；進而研究形像之定義爲何，

可被害而必死的人如何與大福而不致受害者相似，又原型既無男女兩性之分，何以形像

中有之？

1. 我們還是舊話重提，再來考慮上帝這句話「我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人。」有些外教作家，把人提高至與全世界相比，說，人是一個小世界，係由宇宙所含有的同一成分組成的。其實，把威嚴可貴的人，比擬至於如此卑下，亦可謂全無價值了。他們原想把人性抬得天一般高，而極口加以歌頌，卻竟忘記他們所揄揚的，乃不過有蚊鼠般屬性的人。須知蚊鼠亦是由世界四種元素組成的。我們在各種活物中必看見此四種元素，成分或多或少而已。因爲若果無此，則有知有感之物是不應存在的。這樣看來，揚言人爲世界之表象，與世界相似，如天之輪轉而過，如地之變幻無常，如天地所包含的萬物，亦無非與天地一樣，逝去而不復回——這種虛誇之論，於人的偉大性究竟何在？

2. 按照聖教會的教義，人的偉大性在那裏呢？此非在於人之與受造的世界相似，卻在於他爲造物



主本性的形像。

3. 那麼，試問這個「形像」的定義為何？那個屬靈的怎樣和身體相似？那個短暫的怎樣和永恒相似？那個變易的怎樣和不變的相似？那個有苦惱，必朽壞的怎樣和無苦惱，不能朽壞的相似？那個常與罪惡爲伍，與罪惡同生長的，怎樣和絕無罪惡的相似？須知原型的概念，和依照原型的形像而變成的，二者之間頗有懸殊。那形像須保持其與原型相似，方能恰當地稱爲形像。假如造像與本物不同，那它不復是原型的形像，卻是別的東西了。

4. 那麼，這個充滿苦惱，必有一死，而壽命不長的人，何以是那不死的，純潔而永恒者的形像呢？這個問題的真正答案，也許只有「真理」才能知道。我們現在正盡力利用許多關於此問題的研究與推理，而尋出此真理的証跡來。一方面上帝說，人是依照上帝的形像而創造出來的。這話并不見得是謊言。同時，這可憐苦惱的人與有大福而絕不受害的大生命相似，也不見得有何不對。若把我們的天寶和上帝比較一下，那就，要不是神性也是可受苦的，則必定是人性也是不能受苦的。此二者之中，非此即彼，不然則人與神相似的定義，無從解釋。但假如上帝并不是受苦受難的，人也不是能免於受苦難的，那所謂上帝說祂依照祂自己的形像造人一語并非謊言？其理何在？

5. 我們必須重要把聖經翻讀一下，因爲或者可在其中找到一些關於這問題的指導。在寫着「我們要照着我們的形像造人」句之後，說明造人的目的，是不但「上帝就造人」，並且是「照着上帝的形像造人，造男造女」（創1 27）。上文會說過，這句話列在聖經首章原是爲糾正那不虔敬的異端而說

的，叫我們知道這個獨生子的上帝既然依照上帝的形像造人，我們就不應該將聖父的神性與聖子的神性離異。聖經對創造人的主，和人所依照其形像而被創造的主，皆予以同等的名稱——即上帝。

6. 不過我們姑且放下這點不論，而先來研究當前的一個問題——即，神在享福，人在受苦，而聖經仍說神人「相似」，這究竟是如何解釋的？

7. 我們須細心精確分析這句話；這樣做，就會發見那「依照形像」而創造出來的人是一事，而今日在痛苦中現實的人又是另一事。聖經說：「上帝造人照着上帝的形像造的。」這個依照上帝的形像而創造出來的人，乃是完人，其後聖經便重提此項創造人的事，說：「上帝造他們乃造男造女。」大概人人總會知道，至此人便與原型分離了。因爲使徒說：「在基督耶穌裏并不分男女。」不過經句明言人有男女之分。

8. 可見人之創造是雙重的：一是照上帝的樣式造，一是有男女之分的。聖經這句話的先後次序示意如是，因爲先說：「上帝造人照着上帝的形像造的，」然後緊接附加一句說：「上帝造他們，造男造女。」這種男女之分，根本不存於我們對上帝的觀念內。

9. 照我們看來，神這句話實在給予我們一種偉大而崇高的教理。這個教理就是這樣。神性及非物質性實與禽獸無理性的生命，爲兩個殊異的極端；而人性則爲此兩極端的居間物。實則我們在人的複合性中也可見到這兩種極端的成分——如那不分男女的神性，即那理性與智性的成分，和那分男女性別的無理性，即人的形驅與其構造。在一切人類生命中，必能找到這些成分存於其間。不過理智成分

有優先之勢，此可於人之創造的先後次序中見之。我們也知道人和無理性物的相通與親近，不過一種生殖上的設備而已。因此，聖經先說「上帝依照上帝的形像造人」（這句話猶如使徒所說的話一樣，在這麼樣的一個人之中，並無男女之分）；其後則附加一句說：「上帝造人乃造男造女。」換言之，人類有特異的屬性。

10 試問我們到底從這一點學到了什麼呢？我現在要將比較武斷的理由加之於當前的論題，請諸位不要見怪。上帝就是我們心靈所能設想得到的一切的善；或者，毋寧說，就是超越我們所能想像，所能明白的一切的善。祂創造人，並無別的理由，卻只因爲祂是善的。祂既是善，而祂創造人的理由又是這樣，那祂當然不會用半截不全的樣式來表現祂的全善大能，使人有神的某種成分，而捨不得神的別種成分。但上帝從無有而創造了人，更將一切美的禮品充分供給他——於此便可以見到善的完美了。所謂美的禮品，實不勝枚舉，亦非數字所能表達。故聖經用一種概括的話，將此中的一切簡潔道出：「說人照上帝的形像受造。這就等於說，上帝創造人，使其參與一切的善，上帝是充滿善，而這就是祂的形像；那麼，這個形像之所以酷肖原型處，就是因爲這個形像充滿善。」

11 由此可見，我們是具有一切卓越的原理，一切美德，一切智慧，及我們所能想像得到的一切進步的事情。不過我們最稱心得意之處，還是在於我們沒有任何必然的束縛，也不受任何自然勢力的捆綁，卻是自由自決，自作衡量。須知善是一種自願的作爲，并不受任何勢力的控制。故由強迫威脅所造成的結果不能算爲善。

12 這形像既蘊含着原型所有的美德，那假如它是十足地和原型相同。絕不與原型有絲毫分歧之處，則此形像不復是一種相似之物，卻顯然和原型爲絕對同一物了。那麼，究竟神和類似神的那個形像有什麼分別呢？我們由事實而知，神并不是受造的，而人則是一種經過創造而始有之物。由這一種特質上的區別，帶來了一連串的其它不同特徵。比方說，大家都確實承認，那個非由創造而自有本有的神，是永恒不變的，經常一樣的。反之，那被創造出來的人，若不變，則亦無存在的可能；原因是，由不存在的形態至存在的形態，其間的過程是一種運動與變化，這動變是藉神的意志而行。

13 福音書稱錢幣上的印爲「該撒之像」（太22 20 21）。我們由此便知道，這個製造出來的像，只是外表上和該撒相似，而在實質上則迥然不同。對於我們今所述的經句，我們考慮到神與人二者一些屬性時，它們確是相似，但我們發覺到，在這些屬性的根底有一種非受造的神與受造的人之區別。

14 神永遠是同一的；反之，那經過創造而始有的人，其存在，根本是由於一種變化，故與演變有一種密切的關係。那個「事未成之先已預知的主」（如先知記錄所云），或更正確的說，以祂預見之大能，神已事前知道人在一種自主自由的情形下，其意志動作將有何種趨向，於是爲祂的形像設計一種男女的性別來。這種性別是與神的原型全然不同，而如上文所述，是屬於較理性次一等的樣式。

15 至於上帝這種設計，其理由何在，則只有親眼看見「真理」的和「道」的執事們才能知道。我們由推測與比擬，而想像出那實情來。因此，我們發表我們心中的意見，不像天啓，卻只在和善的聽衆之前陳述一種學理的推論。

16 那麼，關於這些事，我們的意思如何？經文說：「上帝創造人。」就這個概括而不具體的「人」的一詞而論，它所指的必是全人類。人初受造時，並未特別指名亞當，這對照下文所敘創造進程可見。人創造出來所得的名字，並不是一個特殊名字，卻是一個通稱。這樣，我們由運用這個通稱而推想到一點——即從上帝的先見與上帝的力量看來，全人類的通性是被包括在最初所造的人裏。上帝對祂所創造的東西，不願視之為一種無限定之物。祂以為每一個存在事物應有上帝智慧所指定的限度與標準。

17 不論怎樣，各人必有其或大或小的身軀，而這身軀的高寬厚三度，即為其獨特的生存限準。同樣地，我以為萬有之主的上帝會藉其先見之大能，將人類完全概括於一人的身體中，所以經文說：「上帝造人照着上帝的形像造他。」須知上帝的形像並不是在我們人性的部分裏，而祂的恩典也不見得是存在於人性的某一品質中。可見這種力量是平等地普展至全人類。我這個意見的證據即是人心原屬一體潛植於所有人類之中。人人皆有理解力與思考力，以及一切其它凡屬依照神的形像而造成的天然機構。在宇宙創造中第一個出現的人，和一切事成後將出現的人，皆相肖似。他們同樣地有上帝的形像存乎其中。

18 正因爲此，全人類便由一個人來代表。這就是說，在上帝的能力下，並沒有過去或未來這麼一回事，我們所期待的事物和現存的事物，皆藉一種全盤的維持力而成爲同等之事物。如是，我們整個人，自始至終，就是上帝的一個形像；男女兩性之分，乃是上帝最後所附加之事。此中原因，將於下文具述。

## (十七)

「生殖既屬罪惡出現後的事，倘若人類的始祖沒有犯罪，生命該是怎麼會有呢？」我們必須答覆這一問題——

1. 但在探討這男女問題之前，我們還是先研究抗議者所提出的一個疑問。據他們說，經上不言在罪惡出現之前有所謂生育，分娩，或生殖欲求這麼一回事。及至人犯了罪，被驅出樂園，女人受分娩痛苦之罰，亞當便跟着他的妻過一種結婚的生活，生殖一事便由是開始。據他們說，要是樂園中本無婚姻，產苦或生育，則必可推知：自從不死的天恩一墮而成爲必死，乃不能不藉婚姻後嗣以保持人類種族，俾代死者之缺，而使這侵入人間的罪惡亦有利於人類生命，否則人間斷不會有這麼許多的靈魂了。要不是人類怕死，爲自然界所逼而設法保持後嗣，則人類種族一定會照初時的一樣，只有一對亞當而已。

2. 姑無論對此的真正答案爲何，只要有人像保羅一樣洞悉樂園的神祕，他必能覺得這是顯而易見的事。不過我們的答案如下。從前撒都該教徒反對復活之說，提出一事以証實他們的意見，說到有一婦人曾幾度結婚，先後嫁了七個兄弟作丈夫，試問這婦人復活後是做那一個男人的妻呢？主對此問的答



案，不但足以教訓撒都該教徒們，還足以對後來的人揭示來世復活的生命奧秘。祂說：「從死裏復活的人，也不娶，也不嫁，又不能再死，和天使一樣，因為復活的人，即為上帝的兒子」（路20 35 36）。復活所答應我們的，無它，只是使人從墮落的地位恢復以前的狀態。實則我們所等候的恩典，無非為回復初時的生活，使那被驅出樂園的人得以返至樂園。假如復活的人的生活是與天使的生活相近，那顯然人類犯罪前的生活亦為一種天使般的生活。這樣看來，當我們恢復以前的生活狀態時，我們的生括便堪與天使的生活相匹了。不過上文曾述，復活的人是無嫁無娶的，事雖如此，天使的大軍卻萬千無數，但以理傳說他在異象中所見到的是這樣。可見人因犯了罪，致使情形由好轉入壞，脫離了與天使同等的地位，不然亦不必結婚才能繁殖。姑無論天使的增加方式為何（在人推測，天使確能增加，但其增加的方式，簡直是說不出的，也想不到的），這方式在那「比天使微小一點」（詩86）的人，亦應有同樣作用，使人類增加至造物主所定的限度為止。

3. 假如有人覺得人類不必結婚而能產生兒女，未免有點說不通；那我們不妨反問他，天使的生活方式究竟是怎樣的呢？他們可不是數也數不盡嗎？他們在本質上雖為一，但在數量上則無數。若有人問，人類沒有婚嫁，真不知將如何生存。那我們可以適切地答道，人類要像天使那樣沒有結婚。實則人類在未犯罪之前，確與天使處在同一情態；此可於復活後的人恢復其前狀中見之。

4. 對此數項異說既經辯正了，我們還是回到前節所提——那，何以上帝在依照自己的形像創造了人之後，還要設計將人分為男女兩性呢？上文的推論亦未始無助於此問題的解決。須知這個創造萬物

及自願依照自己的形像創造完人的主，並沒有等着看看人類的數量一個跟着一個的增加，直至達到相當的數目為止。實則當上帝俯視着全部人類，并賜給整個人類以一個與天使同等的崇高運命時，祂早已由其先見之明，看出人類將來不肯遵循向善的正途，然後必要脫落天使的生活，故為使此墮落而不能像天使一樣繁殖增加的人類免於遞減起見，祂便設計一個配合陷於罪惡中的人的繁殖辦法，在人類中培植了禽獸或無理性物的繁殖方式（即一代繼一代）以代替天使的高貴性。

5. 故此我以為偉大的大衛，太息於人類的痛苦，悲不自勝，便說道：「人居尊貴中而不自知」（所謂「尊貴」，即指與天使地位同等而言），所以他說「他足與那愚蠢的畜類相匹，和他們一模一樣」（詩49 13）。人的確變成像禽獸似的，在本性中帶有那種粗暴的生殖方式，為的是他自願作賤。

## (十八)

——我們無理性情慾由於爲無理性獸類的親戚而致——

1. 我覺得所有我們的情慾都是由此發作，好像是從一個水泉源源而出，於是洪水滔滔而氾濫於整個人的生命。我此話實非虛言，而可於人和無理性動物中所暴露的同樣情慾一事証之。我們假定肉體傾向於情慾，但不許將其最初起源歸之於那依照上帝樣式而造成的人性。獸類生命既經先現在這世界之中，而人則以上文所述的理由，有幾分與獸類相似（我所指的是生殖方式），於是人不免帶有多少獸類的屬性起來了。人是容易冒火動怒，但我們豈能說這是人和上帝相似之處？人之爲歡求樂，又豈能說是高超性之物所好？此外，人之畏怯，鹵莽，貪心，怕損失，諸如此類的性質，與上帝的特性大有霄壤之差。

2. 可見這些屬性是人類從獸類中得來。不過獸類所用以自衛之質素，一到人的生命便成爲情慾。食肉之獸是靠大發雷霆而保衛其自身的；繁殖快而多的畜類是藉牠們的耽樂；畏怯無胆的，足使弱者自全；猛力之獸亦懼易於被捕；肥碩之獸必然貪食無厭。牠們若不能快樂自得，高興滿足，便覺得無限痛苦。凡此及諸如此類的感性，都是因獸類的生殖方式而加入人體的構造中。

3. 讓我描摹一下人的形狀來和一種狂想的塑像作比較。彫刻家爲要使觀衆驚訝起見，每在一個人頭上彫出兩個面孔來。我以爲亦有這兩副面孔。他有兩種相反的樣式——即人心由神聖之美模造出來的神性，和那個常起的熱烈衝動，使他類乎獸性。人的理性往往因受獸性的沾染，而獸化起來，使較善的成分爲其較惡的成分所掩沒，遂趨於無理性的傾向。須知人若任聽他的精神力墮落到感性的地步，而迫他的理性做他情慾的奴隸，那就人的美形變成如無理性的獸形。他的整個人性全然改變，他的理智便開始培養他的情慾，而漸漸使這些情慾遞增。理智對情慾爲虎作倀，所生之罪惡可謂無窮。

4. 這樣看來，人之貪求快樂原自人之類似無理性動物而生。更因人類犯罪而使這種貪求快樂愈益蔓延，遂成爲衆多罪惡之淵藪，而這種貪樂，即在無理性的獸類中亦未之見。比方說，人的發怒，本係一種獸類的衝動；但因怒氣與思想聯盟，遂更產生惡意，嫉妬，欺詐，陰謀與僞善。凡此，皆爲心之作惡的結果。倘若情欲不爲思想所助，則怒氣斷不會繼續持久，而像一個水泡般即起即滅。人從豬之貪食無厭，學到了貪財；從馬之衝天氣概，學到了驕傲。所有種種缺乏理性的禽獸本能，皆因「心」之處理不當，而變成爲罪惡。

5. 反過來說，理性若盡統御這些情感之能事，則每一種情感便變成一種美德：例如怒氣產生勇敢，恐怯產生謹慎，懼怕產生服從，憎恨產生對罪惡的反感，愛力產生對真正美的一種欲求。傲氣也提高人的思想，使之越出情感之上，而不爲卑微的事物所拘牽。那個偉大的使徒對這種高超的心理狀態曾稱道不已，故勸我們常常「要思念上面的事」（西32）。總之，我們發覺各種情動若爲崇高的

「心」所高舉，便可追踪上帝形象的美麗。

6. 不過，由於罪惡的傾向往往重而下墮，所以另一種的衝動力更大。與其說我們那沉重的土質元素，可以藉崇高的智性而高舉起來，毋寧說心靈的支配力是更容易為無理性的重量所壓而致下墜。因此神所賜給我們的恩寵，往往為環繞人們的痛苦所掩沒，使肉體的情慾像一個醜陋的面具似的，遮蔽着上帝形象之美。

7. 有些人看着人類這個樣子，便以為人類絕無上帝的樣式存乎其中。這種想法當然是情有可原的。不過我們仍可以在那些正善生活的人們裏看見上帝的形象。假如人看見了那感性與肉慾充斥的人，便不相信人類蘊有神性之美，那他看見了純潔無疵，道德高尚的人之後，當然會証實人性的確比他從前所想像的要好得多。

8. 試舉一個例來說，因為例証可以使我們的論點更清楚。今有人於此——姑無論其為耶哥尼雅或別的惡人——其人罪大惡極，罪惡的污穢已使他的美性消滅殆盡；但上帝的形象則在摩西及類似摩西的人中，仍保持其純潔。由此可見，在神聖之美未被掩沒時，仍顯示此言之足信：人是上帝的摹本。

9. 或者有人以為人類是像禽獸般，非靠食物以維持其生命不可，而因此以為人類之羞，遂認為人類不配稱為上帝的形象。實則此人大當期望來生不必進食，可享毋需飲食而得維持生命的自由。因為使徒說：「上帝的國，不在乎喫喝。」（羅 14 17）主也宣稱：「人活着，不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話。」（太 4 4）此外，主復活時明顯出生活與天使一樣，天使根本是不需要食物的，而人的生活既將和天使的一樣，那人當然也不必進食。這我認為是理由充足的。

## （十九）

或謂人希望將來所要享受的美事，亦必不外乎飲與食，因為經中記載，人最初在樂園居住時，亦靠此以養生。

1. 大概有人會說，人在前此似必須藉食以養生，而來世則不必進食；他在復活以後，不會恢復原先那種生活。不過，當我聽聖經的時候，我明白所謂食物不一定指物料的飲食，而快樂也未必是肉體上的快樂，我知道別的食物可用身體養料來作類比，而這種食物只有靈魂才會享受。上帝的智慧勸勉凡飢餓的人來「喫我的餅」（箴 9 5）。主對那些渴慕這種食物的幸福的人說：「人若渴了，可到這裏來喝」（約 7 27）。大先知以賽亞振勵那聽他崇論宏議的人也說：「你們應當暢飲歡樂。」此外，有一個先知會恐嚇過一些該受天罰的人，說他們將受飢荒的處罰。但這兒所謂飢荒，非指麵包和水的缺乏，卻是指「道」的缺乏。聖經說「人飢餓非因無餅，焦渴非因無水，卻因不聽主的話」（摩 8 11）。

2. 這樣看來，我們知道伊甸（伊甸意譯出來即快樂也）園中的果，確是值得上帝來種的，而人藉此果受養，亦是無可疑議的事。由樂園中的生活方式而言，我們更不應視那裏的娛樂是暫時而必消



滅的。上帝說：「園中所有樹上的果子，你可以隨意當作食物」（創2 16）。

3. 健全的人肚子餓時，誰會給他以樂園中那包含一切美好的樹呢？這經句所稱爲「所有的樹」，賜人有權享受。這種慷慨超越而普遍全稱的說法是指各式各樣的美好以至宇宙的統一與和諧。同時，又誰會禁止我嘗試那複雜而可疑的樹的果子呢？實則只要眼光敏銳，任何人都會分別看清，那「所有樹」上的果子是生命，而那混雜的樹的結局是死亡。上帝既毫不吝嗇的將各樣喜樂爲歡宴賜給人享受，當然祂也用某種理由和預見去防止他不貪食那些卑鄙無似的東西。

4. 關於這一句經文的解釋，我以爲不妨以偉大的大衛與聰明的所羅門爲我的導師。因這兩人都以爲上帝所准許人享受的快樂，只是一事——即那真實的善，而這種真正實正的善實即爲「所有」的善。大衛說及「你要以主爲樂」（詩37 4）時即有此意；所羅門也稱智慧本身（即指上帝）就是「生命樹」（箴3 18）。

5. 這樣看來，這個供給那照上帝形像造成的人以食物的所有果樹，實與生命樹爲同一物。不過和這株生命樹相對立的，則爲另一株樹。那樹所產的食物是使人有認識善惡的知識。那樹並不是逐個地生善果子和惡果子的，卻是結出一種善惡互相混雜着的果子。生命之主是禁止人吃這果子的。但蛇則勸誘他，以備向死亡這一條路走去。蛇的勸告也甚佞巧，因爲那果子的外皮美麗悅目，顯然能給人以一種快感，使之垂涎。

## （二十）

### 樂園當時的生活究竟是怎樣的？那棵禁樹又究竟是甚麼？

1. 這個善惡互相混和的知識，而以感官上的快樂傳粉施朱之物，究竟是什麼呢？我若用那「知」字的意義做我這推論的出發點，也不見得會太離題吧。我以爲在聖經裏的「知識」，并不是指科學一項。但我覺得聖經這種用法，則「知識」與「辨別」是有分別的。據那使徒說，要擅嫻「辨別」善惡，則非有十分健全的「心竅習練得通達」不可（來5 14）。因此，他教人「凡事察驗」（帖前5 21），且說屬靈的人始能有「辨別力」，「知識」則不然，它不表示技藝與科學。「知識」是不過對一種適意的事物有所吸引而已。例如，「主認識誰是祂的人」（提後2 19）；又上帝對摩西說：「我尤其認識你」（出33 12）。但那無所不知的上帝，對那些作惡而被定罪的人則說：「我從來不認識你們。」（太7 23）

2. 如是，那結此混雜知識之果的樹，是在被禁採取之列。這個果子是有蛇爲之推薦的，由兩種相反的性質所組成。或者正因爲此，惡並不赤裸裸地暴露出它自己的真相來。須知惡若沒有美麗的顏色來點綴它，使那被欺騙的人爲之垂涎三尺，便決不會收到勝利的。而今惡的本質多少混雜不純，把毀

滅性深藏在陷阱之內，而外表則裝着一種金玉的氣色以欺瞞人。凡貪愛銀錢的人都以為這種色澤必是佳質無疑。但經載「貪財是萬惡之根」（提前 6 10）。不過這些人，要不是認快樂為一種美事而應予採納的話，他們那裏會為此餌而神魂顛倒，甘願在此臭惡的污泥中輾轉呢？別的罪惡也同樣地將其滅亡勢力深藏不露，使不提防的人見之認為可取，於是拚命地拿過來。卻把善事拋棄了。

3. 一般人大抵認為善是好看的，有滿足感官的作用的。而況真真實實的善和似是而非的善，往往同一名稱。由於此故，人每誤惡為善，不免向之而趨。這一種追求，聖經稱之為「對善惡的知識」。這「知識」如我上文所指出，無非表明一種混雜之意而已。聖經並沒有說禁樹的果子是絕對惡的，因為那果子的外表是善，也沒有說它純然是善的，因為它是有惡潛伏於其中，卻說這果子是善惡混合而成，而聲稱凡嘗之食之之人必致於死。實則這個故事也已等於把那教義對我們大聲疾呼：即凡真正的善，其本性是單純的，始終如一的，故絕不同於一切口是心非，二三其德，或與惡為伍的雜質。反之，惡是多色多彩而打扮漂亮，起初人以為它是某甲，而由經驗又知其為某乙。詎料這種由經驗所容受而獲得的知識，便是死與滅亡的開始與根源。

4. 蛇指出這罪的惡果，便由於此。它并不把這果子的固有惡性顯示給人看（因為人若看見罪惡露頭，當然不會受蛇哄騙），卻使果子佩帶了奪人心目的裝束，用符咒叫那咀嚼它的人由其味道而起一種快感。它於是佞巧地對那女人談話，使其服服帖帖信以為然。聖經說：「於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人眼目，且是可使人明白，就摘下果子來吃了」（創 3 5, 6）。誰料這樣的一吃，便

成爲人類之死的母呢。這就是混雜性質的果子，而經文亦清清楚楚地說明此樹之所以稱爲「能知道善惡」的樹。原因是它像一種毒物的惡性，用蜜糖配製，甘甜可口，而有美善的外表，不過這究竟是食者必死，足見此物直爲萬惡之惡。這樣看來，當毒物的惡性危害人類的生命時，這個具有上帝形象的尊貴的人，便一變而成爲先知所謂「如同泡影」（詩 144 4）的人了。

5. 由此可見，我們的較好的屬性是屬於上帝的形像的。反過來說，我們生命中的一切疾苦痛楚，是與上帝的形像絕無關係的。

（廿一）

## (廿一)

——希望來世有後活；這不但因聖經會作此說明，更是爲了事情必定如此。——

1. 事雖如此，惡的勢力也不見得強盛至能凌越善的力量。加之，我們本性的愚魯又豈能說是比上帝的智慧更有力，更永久？變異變遷的事物斷不會比那固立於善之中而始終無變的事物更好，更永久。神意是始終不變絕對確實的。反之人性則千變萬化，連在惡之中也不穩定。

2. 那總在運動中的物，要是向善的目的地走，便決不會停止其進行動作。原因是爲那前頭的路是無窮盡的，所以不可能把所追求的善已經抓到了而停頓起來。反之，某物要是趨着惡的方向走，那它走完壞事的路程而達到罪惡的盡頭，則又將怎樣呢？它既具有熱力，天然不會停止動作，而非刻刻滾動不可，所以到了罪惡的窮途末路之時，只有被逼於改向善道，而繼續滾動不已。惡并不是無限的，卻受一種必然的限度所限制。如是惡到了強弩之末，則善便接踵而興。上文說過，我們人這種永續不斷地運動的性格，到時畢竟要回頭向善的路行進。在這種情況之下，人往往便想起昔日命途多舛的情形來，而既有前車之鑑，他便凡事持重，以免重蹈覆轍。

3. 由於惡的本性受着必然的極限所限制，當然我們只有重再回到善的路上走。天文學家說，整個

宇宙是充滿着光，而月蝕中的黑暗乃是地球的投影插入其間，而把日光攔隔了。在地球的圓體後面，有一種圓錐形將太陽的光線遮斷，太陽原比地球大許多倍，乃將它的光線四圍包住地球，而在湊合的光線之圓錐形尖頂聯結起來。因此，假如（我們姑作如此假定）人有越過陰影範圍之外的能力，當然他是站在絕無黑暗的光明中。我以爲我們對自身亦應明瞭這一點，即我們作惡一旦越過黑暗的盡處，我們便要重踏入光明的路來。將善和惡相比，則善是纍纍不可勝數的呢。

4. 這樣看來，我們將要復得樂園；我們將要復得那株樹，即那株真正的生命樹；我們將要復得那形象的美譽和那統治的尊嚴。其實我們所希望的，并不是上帝所給世人統治以供生活所需用的那些東西。我所想到的是另一種的國，是屬於非言可喻的玄祕境界。



## (廿一)

——答覆所問：復活既是一種極美的事何以至今仍未實現，而惟寄希望於渺渺的未來？——

1. 現請注意我們所要討論的第二點。或者有人對我們這種令人眷戀的希望，思之心切，願翼附身，飛升而往，因為這種高出人之官能與知識的美景，至今仍未迅速實現，未免是人類的一重累與損失。時間是拖延下去，而人類仍未得其所求之目的，於是便快快不快起來。其實他活像小孩子般，因求一種快慰的事而未能得，便不禁慚然自失。須知萬事萬物皆受理性與智慧的支配，因此事物之所以要這樣的發生，這樣的做下去，自必有一個理由，自必有內在的智慧。

2. 那麼，你會問道，我們這種煩悶的生活，何以不即一變而成爲我們所渴慕的生活呢？何以這如重擔而勞形的生活仍要繼續地等候那萬事萬物終局的定時，才肯把人類從束縛中解放出來，無拘繫而有自由，轉回到那免於痛楚的幸福生活去呢？

3. 姑無論我們的答覆是近真理與否，總之「真理」本人自己瞭如指掌。不過我們心裏所能察及的一切，願爲陳述如下。我現時又得重提首次所引的經文，即上帝說：「我們要照着我們的形像和樣式造人。上帝就照着自己的形像造人」（創1 26 27）。這樣看來，我們在一般人類中所看見的上帝的形

像，至此便可算是告一結束。可是那時還沒有亞當。懂得希伯來文字學的人說，「亞當」一語就字義上，是指稱用泥土做成的東西。那使徒深明本國語（即以色列人的語言），故亦稱那出於地的是「屬土」的（林前15 47），宛如將亞當這個名字繙成了希臘文。

4. 人所依照而被創造的形像，是指人的普遍性，類似上帝者；這并不是指全體中之一部分，卻是指那藉全能的上帝智慧而創造出來的整個人類。聖經告訴我們說，那個握有一切土地的上帝看見了如經上所說的「地的四極在祂的手中」（詩95 4）。那個「萬物尚未成之前早已完全預知」（次經蘇42）的上帝，在祂的知識中當然包括了人類。祂看見他們的數目，各個人口的總計。不過祂想到人性有一種趨於惡的偏向，而在其自願墮落，脫離天使般同等地位之後，人類勢必要找一種較下等之物相與爲伍。上帝於是在像祂自己的形像中參和了一種非理性的成分（因爲上帝本身及全福性之中并無男女之別），使人具有非理性構造的特殊屬性，俾人類得以繁殖。但這樣子的繁殖，實與人類創造那種崇高性質有天淵之別。上帝依照自己的形像創造人時，祂並沒有將生殖力與繁殖力加在人的身上。其後祂將人分爲男女兩性，然後對人說：「與生養衆多，遍滿地面」（創1 28）。這種生殖法，并不是屬於神性的，而是屬於非理性的成分，因爲歷史指明，上帝第一次說出這句話時，祂是對那些非理性動物說的。由此可見，假如上帝在未將人分爲男女兩性之前，就說出那樣的話，使人有生養衆多之力，則人類不一定要運用獸類的生殖方式而能繁殖呢。

5. 上帝由一種先見之明的作用，而早知人類將要因此種獸類的生殖方式而繁殖起來。祂看見現在

和看見未來一樣，在將來的事未發生之前，祂早已看見了，也知道人類有向下的傾勢，所以非給人類以那種獸類生殖方式不可。此外，這個施行一定順序以管治天地萬物的上帝，也預知時間與創造人二者，應該共同伸展，使那些已定數額的人進入人間，得與時間配合。如是，在不復需要時間來創造人時，則立即停止時間的流動。等到人類已充分繁殖時，那時間亦須因其充分繁殖而同時停頓起來。至此，則宇宙萬物便復舊起來了，而在此世界補救中，人類亦將由必致朽壞的，屬土質的人，一變而成爲不受災劫的，永恒的人了。

6. 那神聖的使徒在致哥林多人書中曾談及過：時間將要突然停頓，而運動的事物將要在頃刻間成爲堅定不移。我以爲那使徒所指的即是上文的意義。他說：「我如今把一件奧祕的事告訴你們，我們不是都要睡覺，乃是都要改變，就是一霎時眨眼之間，號筒末次吹響的時候」（林前 15 51 52）。在我看來，那使徒是教我們知都，在人類已充分繁殖至已定及足夠的程度，無再增添人口之必要時，所有的萬物將在剎那之間便來一個變化，使時間無所謂減縮與延長，亦無需乎用「在一霎時」或「眨眼的間」這種名稱了。人到了時間的邊際時（由人類之無所缺乏而居然能夠達到這個極度，便可証實這就是最後的一個極點），無需乎再等死了以後才能有這一個定期的變化。復活的號筒一吹響，振醒那死者，而變化那仍活着留存於世的人們，使他們也都像復活的人不能腐朽。人至此，便不復覺得肉體之爲物極爲笨重，而其沉重負擔把他們壓落至地。反之，他們意氣揚揚地高升至空中，而像那使徒所說：「我們將被提到雲裏，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在」（帖前 4 17）。

7. 所以，讓人還是等候那時間的來臨吧，這是理所當然，因爲那時間是應與人類的繁殖共同伸展的。那使徒也說過，當亞伯拉罕先祖們想見這些應許的美物而拚命尋求天上家鄉的時候，他們尚須等候而希望那恩典的來臨。據保羅說：「因爲上帝給我們預備了更美的事，叫我們若不與我們同得，就不能完全」（來 11 40）。那麼，他們若像那使徒所作見證的那樣子，忍耐等候，存着信心，而從「遠處」望見，「且歡喜歡迎」（來 11 13）那應許的美物，抱着這種對將來所能享的美物的希望，因爲他們認爲那應許他們的是可信的（來 11 11）。不過我們多數比先祖的行爲不見得有更好的希望的理由，那我們應該做些什麼呢？有一位先知的心靈也因這種熱望而昏暈起來，他在詩篇中，曾自認他對那應許的美物那種熱烈的愛心。他說他的心靈「羨慕渴想主的院宇」（詩 84 2），且說他在上帝的殿裏，即被降至最卑微的位置，他也寧願住在那兒，因爲這樣比今世惡人的帳棚裏的最高位置更大更合意。他也寧願耐心等待，承認在神殿中即使過短促的幸福生活，必勝似在別處住千代。他說：「在祢的院宇住一日，勝似在別處住千日」（詩 84 10）。他絕不對現況這種必然的天道有何怨言，還以爲單就人們這個應許的美物所抱的希望說，這已經是一種幸福了。因此他在詩篇該章之末段說：「萬軍之主上帝呀，倚賴主的人，便爲有福」（詩 84 12）。

8. 可見我們今日所抱的希望，暫時延擱，并不算是難堪。不過我們要常常切勵，不要使自己放棄所希望的目的物。比方說，某人對一個幼稚不成熟的人說：「在夏季將有收穫，到那豐收的時候，各店舖將要滿載貨物了，而各人的餐桌上也將滿盛山珍海饈呢。」假如那人是呆頭呆腦的話，那在他應

慎重播種準備收穫的時候，他偏只希望快結果、快收成，而催收穫的時候快來。我們現時所處的，就是這樣的一種情形。須知這個時期，我們希望也罷，不希望也罷，它是一定在上帝所命這個時候臨到的。不過若某人在收穫時期之前，早已準備豐收，反而在豐收時期，卻毫無準備，那人們真要為之瞠目結舌了，但上帝既向萬民宣稱，將來必有化成這個時候，那我不必顧慮到那改變將於何時來臨（因為祂說：『父所定的時候日期，不是你們可以知道的』（徒17）。我們也不必作這種計算，因為這個只會使復活的希望在我的心靈中衰減。我們要對所期望的事物有信心，依靠着這個信心，并用佳善的行為來求得將來的恩典。

（此處原文為德文，內容與中文大意相同，描述對上帝應許的信心與對未來的盼望。）

(廿三)

——凡承認世界的存在既有其始，自必亦承認世界將有其終。——

1. 倘若有人看見世界目前的運行是標明時間的分隔，而其行程也有一定的規序，便說這一切轉動不息的萬物是不會突然停頓的，而如聖經所預言的那種停頓是不會實現的。這樣的一個人，不消說是不相信起初是上帝創造天地的。凡承認運動有其始者，他一定不疑惑這運動亦必有其終。反言之，凡不承認有其終者，自不會承認有其始。照着使徒所說的：『我們因着信，就知道世界是藉上帝聖道而造成的，這樣，所看見的并不是從顯然之物造出來的。』（來113），那末，我們對上帝所預告的話，說有的東西都將必定停止，亦應抱同樣的信心。

2. 不過我們現時還是最好不要提起『何以』這個難題來。我們在上文曾因着信，承認所看見的物是從尚未顯然之物造出來。至於我們智力所不能及的事，則實行略過而不加以研究。但即使如此，我們的理性也在好幾點上顯出難題來，使我們對所信之事，也不能不起一種懷疑。

3. 有些善辯的人，伶嘴俐舌，鋒芒煥發，談得頭頭是道，使我們的信仰動搖，以為對聖經所陳關於物質的創造，不應信以為真，聖經聲稱宇宙萬物是由上帝而有開始。反對經文這個見解的人，則



以爲物質與上帝是永遠相同的；而爲擁護這種學說起見，他們便提出這樣的論証。上帝在本性上是單純的，非物質的，不能以數量或大小或組合來計算的，全無形體的界限的；反之，物質是擴延的，可用尺寸來量度的，不能脫離我們官能的感覺的，是藉顏色，形狀，大小重輕，軟硬，和此外凡爲物質所有而爲上帝所無的一切屬性，而使我們認識它。那麼，從非物質的而產生物質的，又從不可分性而產生可分性之物，試問其間所用方法爲何？假如我們相信這些物的來源出自上帝，那顯然這些物是由一種不可了解的手續而得存在於上帝之中，然後出現於天地間，然而，倘若物質得存在於上帝之中，那祂怎可以有物質於其中，而仍保持自己的非物質性呢？其它物質性之一切區分界限，亦復如此。倘若上帝之內有可定量之物，那祂自己怎可以是不能定量呢？又若上帝裏有組合的存在，那祂怎可以算是單純的，是不可分的，是沒有組合的呢？這種討論果真使我們想到上帝既是物質生存之源，那祂必定是物質的了。不然（這是說，我們若避免前頭所論的話），我們惟有假定，上帝是將物質自外輸進來，以創造宇宙。

4.倘若，除上帝以外另有物質存在，則顯然與上帝同在者尚有他物，其永遠性必是與那非受生而存在的上帝相同。這樣看來，這項論據的假定是：有兩種永遠無始無終而非受生的主體，同樣同等存在，其一爲運用手術的上帝，另一則爲容許這個好手術的物體。或有人因此而被迫去假定創造萬物的主宰本身具有一種物質的基礎；這對摩尼教（Manichaeism）的特殊理論恰好相反。因爲摩尼教徒主張善性既非受生，就不具有一種物質的存在。可是我們卻相信萬物無不自上帝，爲了聖經這樣宣

布。至於萬物究竟如何存在於上帝之中這一個問題，並不是我們理解力所能及的問題，而我們也無意去作深究。我們只相信，宇宙萬物皆在上帝的權力範圍之內。所謂上帝的權力者，實即指上帝使本來沒有之物得以出生，而使已有之物得具上帝所喜歡栽植的品質。

5.我們既假定上帝使本無之物成爲現有之物，而以神意的權力爲其充足理由，那我們信上帝將來亦必有權力改革整個宇宙，決不是出乎情理之外。此外，我們也許可以運用一些適當的言語，說服那些以浮議談論物質的人們，使他們不要料想其對我們的反駁不致於被克復。

此等論據之提出，固非爲辯論而辯論，其目的在使人心悅誠服，而非在使人爭辯。其意固在使人心悅誠服，而非在使人爭辯。其意固在使人心悅誠服，而非在使人爭辯。

—— 從 此 論 證 其 上 帝 同 源 論 之 無 效 論 證 ——

## (廿四)

## 對倡說物質與上帝同為無始無終者駁辯

1. 上文關於物質問題，主張物質是出自那睿智的，非物質性的上帝；其實這項意見並非有何不合乎理之處。我們會發見各樣物體總是由數種質素組合而成，而若某物悉被概除其所含質素，則該物絕非思想所能把握的了。然而，在設想中，固可將每一種質素自基礎拆開分離。但思想乃是一種心理上的事，而不是實物具體的覺知，例如我們看見動物，或樹木，或其它物體，我們便認識許多關於實質的事情，而這些事情的每一種觀念，分明與我們所直接把握的原物不同。顏色的觀念是一件事，而重量的觀念又是另一件事。同樣地，數量的觀念是一件事，而觸覺上的特殊質素譬如「軟洋洋」，或「兩尺長」，或是我們前所述的其他屬性，固在觀念上彼此沒有關係，而與實體也毫無關。須知每一種屬性，各依其存在而定其本身解釋的定義，卻和所說實體的任何品質絕無共通關係。

2. 這樣，倘使顏色是可以設想的，堅硬也是可以設想的，數量及其他諸如此類的特徵，都是可以設想的。但若將這些特徵一個一個地從物體的實質除去之後，則該物的整個觀念必然瓦解無存了。根據上述這個「該物若不具備這些特徵便要瓦解」的原則，我們即可想到，若這些特徵聚合起來，豈不是

要產生該物的實體嗎？因為實體若無顏色，無形狀，無堅硬，無擴延，無重量，或無其他特徵，便不能成爲一件實體了。可見這些特徵，在其各有正當存在時，只能算作實物以外之事，卻不是那實體本身。反言之，這些特殊的屬性一經會合，即便產生那個實體了。不過這些屬性的察知，若可視爲一種智性作用，而上帝的本性原是睿智的，那我們不妨建立一個假定，而假定這些智性的巧合有助於物體之產生，而它們是來自一種非物質性；這樣，睿智性一方面促使智性作用體會一些屬性，另一方面，則因這些屬性相互會合而產生物體。大概我這種假定不能算爲乖謬之論吧。

3. 不過這種比較論究只是次要的課題，我們還是重回到信條吧：即是：我們相信宇宙自無而有，我們也聽聖經的教訓，不懷疑宇宙將來要變成別種狀態。

## (廿五)

## (廿五)

## ——怎樣可領外教人也會相信聖經中關於復活的話——

1. 或者有人鑑於物體的必致瓦解，以及憑自己的能力去衡量上帝，便以為復活的想頭是斷乎不可能的。他認當前所有運動不息的事物斷不會停止，而殭固不動的東西也斷不會再動起來。

2. 要是這樣的人覺悟到復活宣告者之言為可靠，這一層做到了的話，便是復活非假定的第一個最大的証據。我們對復活之所以存着堅信，乃是由於其他預言所得的應驗。聖經原有多種多樣的預言，我們不妨將它們審究一番，辨別其真或偽，而後依其結果來考查復活的理論。假如我們發見別的預言沒有說對，而虛偽不足信靠，那關於來世復活的理論當然也免不了謬妄而不可信。但假如別的預言，經驗足証其為真誠可靠，我們即可因此而視來世復活之說為不誣。讓我們現在追述一下一兩個預言，將其所預言的應驗加以比較，以便說明來世復活一項究竟有無可信之處。

3. 誰都知道以色列族在往古之世，如何興盛，出兵攻伐天下一切強國。耶路撒冷城中的宮殿，城牆，城樓，與殿宇的崇高光耀，真是堂哉皇哉！直至耶穌門徒仍認為是最值得驚奇的文物，就福音書所敘述，他們在嘆賞之際，請耶穌也停立觀看一下，說：「這是何等的建築，何等的殿宇！」耶穌卻

對他們觀賞目前美輪美奐的情形，指示將來這要變成荒蕪之境，所有的美都要像隔年的王曆，去而不復得見。其後，在耶穌將受難的時候，有好幾個婦人跟着祂，她們對此事的執行也覺得束手無策，以為這次所定的罪太不公道，因為她們不明白上帝所安排的。不過耶穌請她們別因祂將要蒙受的事而嚎啕大哭，因為這種事并不值得傷心流淚。祂說，這個城將來要被敵人包圍，城裏的人叫苦連天，恨不得當日沒有被生下來，避免此苦，以為大福。那個時候方是真正慟哭流涕的時候了。這時耶穌更把一個婦人吞食自己親生的孩子的可怕的事告訴她們，說在那個時候，人們必說不生育的婦女是有福的（路23至29）。試問今日，那些宮殿何在？廟宇何在？城牆何在？轟起的樓城何在？以色列人的權勢何在？他們可不是四散於全世界各地去了嗎？以色列人既國破家亡，他們的宮殿自不免荒廢糜爛了。

4. 在我看來，主并不是因為災害的本身而把這些事與同樣的事預言給旁人。這樣預言將來要發生的事，究竟於聽者有什麼益處呢？即使事前沒有曉得，事情一臨頭，他們自然也會由經驗而曉得了。惟主之所以預言者，就是想利用此預言，而使人們對更重要的事存着信心。以前的事實若應驗了，以後的事就憑這証據而為真。

5. 就如某老農陳述種籽的潛能；但一個絕無農事經驗的人則置之不信。在這種情形之下，為証明其言之不虛起見，那位農人只要把斗裏的一顆穀米的好處示範，使這一粒穀保證全斗。這我以為已足夠了。實則一個人如或看見斗裏的一顆大麥，或一顆小麥，或其他任何穀粒，種在田裏，生長而成穗，他便可以斷定全斗的穀粒是什麼樣子的了。如是，我以為其他預言，人既皆承認之為真，來世復活的



奧祕當亦無何不足信之處了。而且我們所認識的實際復活，並不是從空言。卻是從事實；這更足証來世復活是必有的。主知道復活的奇蹟是一種偉大而超越信心的奇蹟，因此，祂先行小奇蹟顯示給我們看，而漸至大奇蹟，使我們的信心漸漸習慣起來，以便日後對更大的奇蹟，也可以存着信心。

7. 譬如一個小心撫養嬰兒的母親，要有一些時把奶頭放在那嬰兒的嫩潤的嘴巴裏，使之飽食。嬰兒大起來，生有牙齒，便給他麵包。但這麵包不要過硬，連嚼都嚼不動，因為小孩子的齧肉嫩，未曾熟練，很容易為粗的食物所擦傷。那為母者，於是用自己的牙齒，把麵包弄軟一點，使食之者也覺得方便恰好。這個慣吃柔軟食物的孩子，一天一天大起來，能力也為之增加，那為母者，便慢慢教他吃較硬的營養品了。人心也像這個未長成的嬰兒似的，柔弱不堪，不慣奇蹟竟是怎麼一回事，須得主漸加撫育培養。而對一個絕望的病症，則施以復活力量的序曲。這個序曲的成就雖大，但究竟仍屬一種世人公認為無不可信的事。例如，西門的岳母害熱病甚重，耶穌乃「斥責那熱病」，旋而熱便為之退，使那人都以為必死的婦人竟站起身來，「服侍」(路4:39)那些在場的人們。

8. 此事之後，耶穌便使祂的奇蹟力稍為加大一點。有一個大臣的兒子病臥在牀，朝不保夕，據史載：他快要死了，他的父親便喊道：「求祢趁着我的孩子還沒有死就下去」(約4:49)，耶穌便使這個人將就木的人復活了。這回的奇蹟，勢力可更大，因為耶穌並沒有親到那病人所在的地方，卻是自遠處以命令使那人活起來。

9. 之後，耶穌便再行一次更大的奇蹟。有一天他起程赴那會堂主管人的女兒那邊去，行至中途，祂便故意站起來。於是祂在眾人之前，把一個流血不止的婦人當場醫好了。其時，那個女兒的靈魂離開她的身體，一些正在憂急的人不禁發出哀慟之聲，淒厲震響，耶穌便發命令，使那女兒好像從睡夢中醒過來，回復了生命。這無非為了扶助軟弱的人心，能跟從這一條路，循序達至更偉大的信仰。

10 耶穌在做了這些事之後，還行了一件更奇更崇高的神蹟，給人類對來世復活信心開一條準備之路。據聖經說，猶太地方有一個城叫拿因城。城中有一寡婦，生有一個獨子，這獨子不再與小童輩為羣，卻如已頗長大，故事中稱他為「少年人」。聖經只用了半句話，便把整個故事和盤托出，而已淒絕動人。據說，那死者的母親是「一寡婦」。經文如此簡略地把這個婦人的痛苦描繪出來，使我們明白那死者之母真是痛腸欲裂。這句話究竟包含着什麼意思呢？身為寡婦，怎可以希望再生一個兒子，以代死者之缺，俾得彌補這個大損失呢？要希望再生一個兒子，既屬不可能，那惟有全神貫注於那死者——即她的獨生子身上。人非木石，誰能對這一件愴心怵目的事無感於中？她只生過他一個人；她的奶只餵過他一個人；她吃飯時只有他一個人能使她欣然下咽；只有看他遊戲，工作，學習，娛樂，出會排隊，運動競技，參加少年會集，才是她揚眉快意的根由；總之，一家的光明全寄在他一人身上；在為母者之眼中，可愛可貴的只有他一人而已。加之，他已成家時，他就是她家族的苗裔，她姓氏的後嗣，和她晚年期的支撐。至於故事中另一段關於他的生容細節，這可更令人觸目痛心，據一個稱他為「少年」的人說，他是一朵美色已褪了的花，面頰還未長出豐滿的鬚，卻只生着毫毛，而

兩頰依然現着紅暈。情景如此，你以為他的母親是優傷到何種程度呢？她的心也許好像為火所焚似的。她也許情願把她面前躺着的屍體擁抱起來，盡情痛哭，任由那哀慟之情拖延下去，好使那葬禮擱遲起來。故事並沒有輕輕掠過這一點，因為聖經載着：「耶穌看見那寡婦，就憐憫她，於是進前按着墳，抬的人就站住了。耶穌便對那死者說：少年人，我吩咐你起來。這時祂便把這個活人交給他母親（路7 13至15）。可見這個死人顯然已死了不少時候了，不過還沒有埋葬而已。這一回，主所發的命令雖和以前的相同，但所演成的神蹟則更大。」

11如此，耶穌所行的奇蹟越來越高超不凡，實離人類所懷疑的復活的神蹟不遠了。主的一個同伴朋友害病（這個病人名拉撒路），祂雖離在遠方，卻仍以不去訪他為遺憾。在沒有「生命」臨到的時候，死自然可以利用病患佔得勢力，乘機成就它的工作，主在加利利對祂門徒說及拉撒路的禍事，并聲明祂準備出發去把那已病危的拉撒路從床上霍然起身。當時猶太人忿恨耶穌，使徒們都以為耶穌之欲重向猶太前行，置身於有意殺戮祂的人的手中，未免是一項艱辛而危險的事，故使徒們都害怕得很。他們行步遲遲，拖延迴宕，慢慢從加利利回去，不過他們到底聽從了主的命，而終於回去了。耶穌於是領使徒們到伯大尼，開始把來世全部復活的第一步神祕情形顯示給他們看。拉撒路已經死了四天了。為死者所應設的一切儀式也已舉行過了。屍體已埋葬在墳墓裏。大約那屍體也許已經發漲而開始分解腐爛起來，因為那在濕冷的泥土裏發了霉的屍，自不免要朽壞。實則，這麼樣的一個屍體，為自然界所逼而成爲一件臭腐不可向邇的東西，以情形論，原是應避之三舍的。來世的一般復活，至此可

謂已有一種更明顯的神奇証據了。須知這一回，耶穌並不是使患重病的人站起來，也不是使一個剛剛斷氣的人蘇甦起來，也不是使一個剛死的孩子回復生命，更不是使一個被拾去墳墓的少年人從他的棺材走下來——卻是使一個已過壯年的人之腐爛而發漲的屍體，一個分解而臭氣薰天致使死者的家人也勸主不要走近墳墓的屍體，是的，是這麼樣的一個屍體，由耶穌的一呼而復活起來。這委實可以為將來復活的宣告作証。換言之，我們是從這個特殊的經驗中，知道來世的一般復活是可期的。據使徒說，在宇宙更生之時，「主必親自從天降臨，以指揮的呼叫，如天使長的聲音，」（帖前4 16）和號筒一吹響，使死了的人即進入於不朽壞的狀態。拉撒路的情形也是一樣的，他在墳墓裏，主命令一聲，他便擺脫開死，好像睡了一覺而醒過來似的。他身為屍體時那腐爛狀態也一起拋掉，而鮮健完整地跳出墳墓來，而且跳出來時，并不覺得手脚為屍衣所羈絆。

12請問：這些奇事實是太渺小不足以使人對死者復活起一種信心嗎？你們是不是以為應該有別的神異來証實，你們始願對這一點有所斷定呢？當主代人類論到在迦百農所行的奇事而向自己說：「你們必引這俗語向我說，『醫生，你醫治自己吧。』（路4 23）我以為主此言并非徒言。祂既在別人的身上行過許多奇蹟，來表明復活的道理，祂也要在祂自己身上行奇蹟，以証實這道理。你們看見宣告了的那些實在別人身上的事——例如，那些快要死的人，那個剛死的孩子，那個被拾去墳墓的少年人，那個臭氣薰天的腐爛屍體。凡此，都由一道命令而復活起來。你們是不是要教那些受傷被殺而死的人也復活起來？試問那賜生命大能是不是到了這種屍體中反為變成微弱？你們看看這個人吧，

祂的手是給釘子洞穿了的；祂的肋旁是爲矛所刺穿了的。你們不妨用指頭摸摸那釘痕，不妨把手探入那矛孔。實則只要你們看看外面的傷口多寬，便可以估計裏頭的傷口多大，而你們的手可以伸進多遠。傷口若可以容得一隻手的話，那麼，那鐵矛刺入之深可想而知。不過這個人已經復活了，那麼我們得借用那使徒的話，說：「怎麼在你們中間，有人說沒有死人復活的事呢？」（林前 14 12）。

13 主每種預言都由事實證明它是真的。因此，我們並不是單憑祂的話而認其爲真，卻是從祂使那些人由死裏復活的事實中得到那應許的事之證據。那麼，那些不相信的人，還有什麼口實來拒絕呢？我們還是和那些受「哲學和空疏的妄言」（西 2 8）所欺而拋棄這個真誠的信仰的人分手擱別吧。我們要堅持所承認的真純之道，從先知的言語中簡要地學習恩典的方式：「祢收回他們的氣，他們就死亡歸於塵土。祢發出祢的靈，他們便受造。祢使地面更換爲新」（詩 104 29 30）。其後先知繼續說，主喜歡自己所創造的，因爲罪人已從世上消滅了。事實上，罪惡既已不復存在時，那有誰還要被稱爲罪人呢？

## （廿六）

### 復活並不是不可能的事

1. 人的理智力既薄弱，而復好用一己的限度以料量神的大能，於是妄稱：凡我們能力以外的事，即上帝亦不能爲。他們指出古人的尸首早已無存，而火葬的人只剩下一些灰燼。此外，他們還舉出關於食肉獸的噬咀事實，又說這麼樣的一條魚會吞食過一個遭難的水手，但這魚後來又做人的食品了。人吃了它之後，經過一種消化，便成爲他的血肉。他們還說了許多諸如此類的廢話，蔑棄上帝的偉大力量與權威，以便推翻復活的教理。他們嘵嘵辯駁不休，好像上帝真不能使死人復得其被吞沒的身體，用一樣的法子回復他的生命來。

2. 不過我們可用幾句話把他們這些長篇大論的蓮花落節略起來。我們承認肉體確是可以分解而還元。非但土地是照上帝的斷言（創 3 18）而復歸於土地，空氣和水也如是復歸其同性的元素。同樣，人體雖四散在食肉之鳥的身中，或吞沒他的野獸的軀體中，或經過魚齒的咀嚼，或經過火焚而成烟霧與灰燼，或辯論者所假定的任何地方，但那個人不消說是依然居留於這個世界裏的。受神感動的聲音提醒我們說，這個世界原是完全在上帝的手中。假如你很清楚知道你手裏所拿的東西，那，難道上帝的知識比不上你的腦力，連上帝自己範圍內的最微末的東西祂都沒有發見到嗎？



## (廿七)

人體分解而歸於宇宙的元素後，每一個人可接收自己的身體，這是從公共作料中復得的。

1. 人呼吸器中的氣，復歸於氣，熱氣與濕氣，土質也同樣地解散混在其同性的原素。那麼，由宇宙的公共物料中，每個人在復歸原狀的時候，找回他自己的本體，這可真是一件不容易的事呢。

2. 你比方人類的樣子，豈不推知這種事也仍不將超軼上帝的能力嗎？你當然在鄉下地方看見過一羣自多家集得來的畜牲。這些畜牲分派給各物主之時，物主便在那畜牲的身上看出自己的記號，而且那畜牲也在牠的主人裏習熟起來。各物便由是得以歸於原主。只要你能夠想出同樣的辦法來，那你們的辦法不見得會是錯的呢。須知靈魂是愛依附，愛眷戀那個和它同在一起的肉體的。靈魂與肉體是如此融洽，相依爲命，因此，靈魂不知不覺生出一種密切關係與認識力來。元素的集團既有這種記號，不會混亂揉雜，自然歸其主人。靈魂既有吸引它自己之物和那屬於它之物，那麼，當同性之物受自然界那種說不出的吸引力的催逼，全能的上帝使各個元素會合，試問有什麼可以阻止祂這樣做呢？實則在人體分解之後，我們結合性的記號也會在我們的靈魂裏留下來。這可於那在地獄裏的對話見到

(路 16 24 至 31)。拉撒路和某富翁的屍體都已被埋葬在墳墓裏，但這二人的靈魂仍帶有多少肉體的記號，一下子被認出來這是拉撒路，那是富翁。

3. 這樣看來，人體復活時，他的各部分是從公共的物料中復歸給他的。這絕不是一種似無或可疑的事，而是值得我們相信的；若有人肯懇切細心研究人性，他更將置信而毫不躊躇。須知我們的人性並不是像江中流水般，全然遷變無已，流轉不息，因爲凡無定性之物，是絕對不可能理會的。依照那較詳確的載錄，說人體中有某種要素是屬固定的，其他成分則經受着一種變遷更替的歷程。一方面，肉體生長老縮，使身材像衣服似的，因歲時而免不得要變換。另一方面，在肉體的變遷中，人的型格依然故我，爲天然一度所印上的記號始終不會變動。姑無論肉體的變化爲何，本人的印記則從未一變。

4. 不過此中亦不能全無例外。有如疾病的結果，可致影響於人的型格，好像帶上了另一副怪面具似的。但在這種情形之下，只要上帝命令一聲，這畸形怪態便可以除去。例如，那敘利亞人拿曼，或福音書中許多所記述的人們，一度爲疾病所障礙的原型，若得恢復健康，便重顯出他們本有的記號。

5. 我們生命中，那富有上帝樣式的精神成分并不是流轉變遷的，它便和人身構造中固定不變的成分互相携手結盟。由各種不同的組合而生出各種不同的本型（這種組合，不外乎各成分之混合，而所謂成分者，即宇宙創造所必用以爲基礎之物，人體的構成亦即由此）。人的本型就像圖章所打出來的印似的，非宿於人之精神成分中不可。所以凡給那圖章打過印的，神魂一定認得出來。不過在「世界改

「革」的時候，神魂便要接受那些打上其本型的印的東西了。人的本型既自最初即在各物上打上了印，那一切東西當然要符合起來。這樣，凡真正屬於某人的東西，又何難從公共的原料中重歸某人去呢？

6. 據說若將水銀從瓶中倒出來，而使其流在一個滿是塵埃的斜坡上，水銀便會變作一個一個的小球，而四散於地面，不過凡與其所碰到的一切東西，它全不會受其沾染或與之混合，若再把這些四散的水銀積聚於一處，它便要自動地流集相合為一，要是它的一點一滴中沒有阻攔其作融合的話。我以為對於人類這個復合性亦應有同樣的理解。只要上帝許可，所有正當部分便自自然然地，各不相阻，而和各各所屬之物聯合起來，因而凡已經受上帝改革過的人，一概起來復活了。

7. 我們不難舉出一個從地下所長出來的植物以作例証。我們又何曾見過自然界辛勞苛厲，脈膊奔動，始能使麥，稻，或其他穀類，類的種子，變成莖，或葉，或穗呢？植物的營養物是毫無麻煩，自自然然地由那一般的根源通至每一粒種子的。假如自然界所供給一切植物的濕氣是公共的，那，每一棵需要滋養物都會自行吸取，以供它自身生長之用。復活也好像這個種子的例子一樣。要是復活的人，覺得他這一成分和那一成分是互相吸引着，那又何奇之足云？

8. 我們從各方面的研究，便知道復活的教義，所包含者實皆不外乎我們由親驗而得知的事實而已。

9. 不過我們仍沒有談到關於我們自身的最顯著之點。我所指的，是我們人生的最初開始。誰不曉得自然界的奇事——母親的子宮所接受的是什麼？其所產生的又是什麼？你豈不見子宮內那被栽培的

東西原來就是人體形成的開始。這種開始誠然是一簡單而純一之物，但誰能以語言表達出所形成的複合體如此其繁複呢？又假如人不會知道自然界裏這一點是極尋常的事，那誰會相信人生這種開始是一種可能的事呢？誰會相信這種無足輕重的微物原來就是這麼樣一種偉大的成果之開始呢？我說偉大，而這偉大不獨是指肉體之形成，卻還指比這個更離奇的事就是靈魂，而且有我們在靈魂裏所看到的特性。

性。……

## (廿八)

——糾正那些說先有靈魂，然後有肉體，或先造肉體，後造靈魂；以及有關靈魂輪迴的謬說。——

1. 我們現在要檢核各教會中所引起疑惑的靈魂與肉體之關係問題。我相信這不能算爲我們題外的討論吧。據從前那些「本原」問題的人說，縹緲的靈魂是有它前世的生存，以前也是活着，居於它們自己的社會之內，且有它們自己的善惡標準。靈魂之善者，可仍舊不發生與肉體結合的經驗。但若靈魂背善而行，它便要墮落到我們這種生活，而居於人的肉體中。另一方面，又有人根據摩西論人之創造順序，說，就時間論，靈魂是比肉體後出現的，他的理由是，上帝先用地上的塵土造人，後來將生氣吹入這一個人體裏，使其成爲一個活人（創27），由這論據他們便証實肉體是比靈魂更高貴：因爲先造的比後來吹入的更重要。他們還說靈魂是爲肉體而造的，好使肉體得呼吸，得活動。凡爲別的東西而造之物，其地位當次於那先創造之物。但是福音說：「生命勝於飲食，身體勝於衣裳」（太625）。須知後者是爲前者而設的。這就是說，生命不是爲飲食而造的，身體也不是爲衣裳而造的；卻是前者已經早有，而後者則爲應前者之所需而設。

2. 上述的兩種學說——即妄謂靈魂有某種非常的前生，而居住於一特殊狀態之一說；和先創肉體，後創靈魂之一說——既皆不免受人批評，那我們自有將此二學說中所包含的一切加以探究的必要。但要從事研討和應付這兩種學說的各方面，而把其荒誕無稽之處暴露出來，則恐非費許多的唇舌和時間不可。我們現時只把上文所提過的兩種見解，約略地審檢一下之後，而回到我們的主題。

3. 主張前者的人，以爲先有靈魂的社會，然後由靈魂與肉體合併爲活人。我以為這種學說是受了外教之愚，妄論靈魂轉迴，於人體死亡後轉入新身。我們只要細心研究一下，便會發見到他們的學說不外乎此。據他們說，他們當中的一個智者曾告訴他們，他初生本來是個男人，其後他有一個女人的形體，再而和雀鳥齊飛，繼而像草木一般的生長起來，最後依諸神明的旨意而爲水中動物；而這一切來來去去只不過是同一的個人而已。關於這個智者的經過這些話，固未嘗不可信。這種學說原是要表明一個靈魂能夠經歷幾種變化的，所以我以爲這麼樣的一種學說，正配合或青蛙，或烏鴉的叫唱，魚鼈之笨拙，或樹木之無感知。

4. 其所以如此之謬說，正因其假定靈魂係有前生。由這學說的第一個原則，自不免引入到討論的第二個階段來，而達於可驚怪的結論。假如靈魂因犯罪，而嘗味肉體生活（他們是這樣說的），以致脫離那較高超的境地，輪轉成爲世人，若以這麼樣的一個靈魂，而過一種有形體的物質生活，以之與永恆而非肉身的生活比，自不免爲情慾所左右。可見靈魂被貶後，其犯罪的機會便更多，因爲人間是一個罪惡更盈滿的地方，是一個情慾更得以放肆的地方（人類靈魂中的情慾就是他和無理性動物相同之



點)。這麼樣的一個靈魂，和這些起了一種密切的接近之後，自然要墮落而變為一種禽獸。它既在罪惡的路上滾滾向前，那即在一種無理性的狀態中，它也繼續向罪惡的目標走去，從不停止。須知罪惡路上的一停，便是向善的最初的衝動，可惜無理性動物中不見有善存在。這樣看來，這種靈魂越變越壞，而只有繼續的墮落下去，所以它往往感覺到一變不如一變。有感覺性的生活固比不上理智生活，而無感覺性之物更比不上有感覺性之物。

5. 到這一點為止，他們這種學說雖軼出真理的範圍，而怪論順序步步演來，亦未嘗不合乎邏輯上的結果。不過由這一點起，他們的說辭便成了一套前後不相連貫的故事。因為照此而作嚴格的推論，必將到達靈魂完全滅亡。須知若由高超的境地而墮落，則此一墮便不可截住，越犯罪便越不能停止犯罪，於是因情慾恣肆，而由理性的人生一降而為無理性的獸類，由無理性的獸類再降至無感覺性的草木，而無感覺性已和無生差不多，更由無生物墮落為不存在。我們這樣一步一步地推理下去，結果靈魂不化為無物了嗎。這樣看來，靈魂是無法復歸到更善的狀態了。不過他們既仍要使這個靈魂由草木再變成一個人，顯然視草木的生命確比屬靈的狀態更可貴了。

6. 上文曾表出靈魂的墮落程序往往是越墮落便越向下沉。無感覺性之下必為無生，那麼，他們這種學說的原理所給我們的結果，就是靈魂落至無生之境。不過他們又不承認這個結論，他們不是把靈魂排除在無感覺性之外，便是拿靈魂重再收回到人的生命去，這樣，他們顯然視樹木的生命比靈魂所處的本來狀態更可貴了（上文已說過）。這因為靈魂向惡下墮是從靈魂的本來狀態而它向善上升，乃

是由草木的生命。

7. 他們主張靈魂本來獨居，度其靈魂固有的生活，卻因犯罪而即被困在肉體之中，過着一種肉體的生活。這種學說可以說是既無淵源亦無歸宿。至於另一等人所說，先創肉體，後創靈魂，其乖謬不通，上文已見。

8. 如是，這兩種學說均有排斥之必要。不過我以為我們應該在這兩學說之間，尋求一條真理的路，使我們自己的學說駛向這個方向去。我們的學說並沒有如異教徒理論所犯的病，所以我們不相信靈魂是跟着宇宙作旋轉的動作，因犯罪而為罪惡的重負所累，其回旋遂遠不如天體回旋之速，因此便墮落到地球上來。我們又不信用黏土陶製人像而說其中宿有靈魂，免得理性反不如陶像之可貴。

（廿九、三十並從略）



託名為亞略巴古的議員丟尼修 (Dionysius) (註一)，作為寫給同事提摩太長老的四篇論文：(1) 神的名稱 (peri theōn onomatōn) (2) 冥契神學 (peri mystikēs theologias) (3) 天上聖品等級 (peri tēs ouranias hierarchias) (4) 教會聖品等級 (peri tēs ekklesiastikēs hierarchias) 本卷選入其前三種。希臘原文本見 *Migne Patrologia Graeca*, 卷三。第三種有巴格英譯本 (John Parker, Skeffington & Son, London 1894)。第一及第二種有羅德英譯本 (C.E. Rolt, Society For Promoting Christian Knowledge, London 1920)。丟尼修此外作品，尚有十封書信，(作為寫給一世紀使徒時代的教會人員)，和若干早已敗失的神學著作。但考據家斷其皆在主後五世紀末葉，出自一個敘里亞教父之手。作者被視為東方一位最著稱的冥契家 (註二) 飽受新柏拉圖主義的影響。他的論著被君士坦丁堡議會 (主後五三三年) 所公認為合乎聖三一及基督學的正統信仰；以後並深影響於經院哲學後期的冥契主義。

(註一) 他是聖保羅所勸服的一個雅典信徒，參徒 17 34。

(註二) "Mysticism", "Mystic". 普通譯作神秘主義，神秘家。但恐讀者誤以為其中帶點離奇怪誕，故特譯為「冥契」，因為這學派所高調者乃是透過靜密的冥思而與超知識離本體的「實在」契合為一。

## 神的名稱

### 第一章

長老丟尼修寫給同為長老之提摩太——本文的目的——關於神的名稱之教會傳統

(一) 蒙恩的提摩太啊①，我所作的神學大綱②既已完畢，就要進一步盡我所能來解釋神的名稱。在這裏我們必須按照聖經上所立的標準，不用人生智慧的委婉言語，却用聖靈和大能的明證 (林前 2 4)，來說明關於上帝的真理，而且用一種超過語言和知識的方法，來包羅那些超過語言和知識的真理，這只有在有一種超過我們的力量，超過我們的理論或直覺所能達到的那與上帝合而為一之中，才能成就。所以關於那隱秘着的超本質的神體，除了在聖經裏面所顯示者之外，我們就不敢說，也不敢想像③。因為對那潛在於超本質的「非認識」，只有那超乎理論，超乎直覺，超乎存在的超本質本身，才能了解。我們既然知道這個道理，就須仰望高山，盡聖經的亮光所照射的，以聖潔和對上帝的敬畏來緊束腰身，努力攀登。因為，如果我們能相信那充滿智慧和不能錯的聖經的話，神的事是按照



每一個心靈的力量而被顯示給他，這種認識的程度是顯出神的仁善，祂爲要保護我們，就使我們的有限意識與萬有的無限貫串起來。因爲正如那些被理性所察知的不能爲感官所覺到，純一無形的不能以形像理解，抽象的也不能以具體來說明④，同樣，那無限的超本質是超過了本質所能理解的，超理性的「統一」超過了理性所能涉及的，超思想的「獨一」是通常思想所不能達到的，超言語的「善」是我們所不能言喻的⑤。是的，祂是統一切的「統一」，祂是超本質的本質⑥，祂是心性所不能達到的心性，祂是不可言說的道，遠超過人的理論或直覺，超過人所能稱呼的名號，超過所有的存在物。神是一切存在的普遍根原，自己却超越了存在；祂既超乎一切實體，所以除非祂把自己啓示給人，人就不能對祂有適當的了解。

① 作者既託名爲使徒行傳第十七章第三十四節所提的亞略巴古的義員丟尼修，就涉及保羅的伴侶提摩太，好使他的假名似乎是真實的。

② 按此書已不存在。

③ 作者在這裏把認識的肯定道路與「非認識」的否定道路相互對照。前者爲了引我們到達後者而有價值，但只是在聖經所教訓的範圍裏才可以算是可靠。不合聖經的上帝觀是假的；聖經上的觀念當然是真的，不過我們必須超過其字面上的意義。

④ 這裏似乎用三種說法來說明一個意思，按照柏拉圖的理念學說，每一事物的本質是單純的，無形的，只爲心智所能認識的；有形的事物不過是這些理念的象徵而已。

⑤ 這樣看來，一切存在可分三級：物質世界，真理及人格等精神世界，和那超世界的神格。

⑥ 或說超位格的位格。

(二) 那麼，關於這隱祕着的超本質的神體，正如我上面所說過的，除了聖經所啓示的以外，我們不敢說，也不敢想像。祂在聖經裏很慈愛地曉諭我們，祂的本性不是我們的理解力所能涉及的①，因爲那樣的認識是超本質的，而凌乎一切存在之上。聖書作者有許多會宣布說，祂不只是無形的，無可理解的，也是無法測度的，因爲沒有人會透入了神無限的終極深處②。這不是說至善者不能顯現自己給任何受造物；祂雖單獨自在，就以祂那穩定的超本質的光亮，按照受造物的力量很慈愛地照耀祂，吸引祂，使聖潔的心對祂自己有相當的探索，分享，和像似③，就是那些正當地去尋找祂，不徒然冒充那過於他們力量的認識，也不因爲自己傾向於卑下而退後的人們④；這些人是定意朝着那照亮他們的光前進，並以相當於此的愛和嚴肅的雙翅上升。

① 參閱詩145，太11 27，羅11 33，林前2 11，弗3 8。

② 或譯：因爲沒有任何透入神無限的玄秘處的人會留下痕跡；意即他們所看見的異象是說不出來的。

- ③ 這是前進的三個步驟；第三的「與上帝相似」是到最後的目的地（參約一3、2）。
- ④ 這裏說有兩種不同的危險：精神的冒犯，和肉體的引誘。

（三）我們服從那支配天軍的命令，就在敬默中崇拜這說不出來的真理，以深祕和聖潔的心①來接近神那超思想，超存在的玄祕。我們向聖經所照射的光爬上去，藉而進至天上的讚美②；既得一種超自然的啓發，就能與那神聖的讚美相稱，甚至能按照我們的力量看到神的光輝；跟聖經關於神所教導的道理來讚美一切光亮的根源。這樣我們就知道祂是所有受造物的原因，本源，實體和生命。對那些離開祂的，祂是一個召他們回來的聲音，一個使他們起來的能力，對那些已經敗壞了在他們裏面的神象，祂是一個更新的力量，祂是那些不致受誘惑者的神聖堅基，那些站立得穩者的保衛；祂是那些被吸引者的前導，那些被照耀者的光明原則；祂是那些追近完成者的完成原則，那些趨向神性者的神性原則，那些導至單純者的單純③，那些導至統一者的統一④。祂以超本質的姿態而為一切本源的自然本源，為一切隱祕的仁善啓發者（按我們能力接受的程度）；總之，祂是一切有生命者的生命，一切存在物的存在，一切生命和存在物的本源和原因，以祂的慈愛使他們存在而支持他們。

- ① 在人心中有深秘處與上帝的深秘相稱。參林前2 10, 11。
- ② 意即是，或我們讚美神，或我們才能懂得天使所唱的讚美。
- ③ 有形世界是複雜的，而人一心願望上帝就成為單純了。

- ④ 這整個一句描寫三個步驟：洗滌，被光照，及與上帝合一。譯者用「；」符號把這三個步驟分開。

（四）這些玄祕是我們從聖經中學會的；聖經所用的神名都是象徵地啓示着祂慈愛的各種行為①。所以在提示神事的時候，都是讚美神的一體和統一性，這是指祂那超自然而不可分的單純和統一性，也使我們的紛歧複雜質素合而為一，聯成一體，並在人和人之間成全一個統一②。祂也可稱為三位一體，因為祂那超自然的豐富是在一個三面的位格顯出的，所以天上地下一切稱為「父」的，是從祂那裏得着名稱。祂被稱為一切事物的本原，是因為一切的存在都出自祂的慈愛；祂被稱為上智者和純美者，因為祂所造的一切，若保留其原性而不敗壞，便是充滿着神聖的和諧和優美③；祂特稱為仁愛的④，因為祂的三位格中之一，成為像我們人類一樣的人，好將墮落了的人類召喚回來，予以提高，這樣，不可解喻地，原來單純體的耶穌就變了複雜的，原來永恆的就變了時間性的，原在超自然界的就誕生為人身，卻不傷害祂那些根本的特性。還有別些屬靈的真理，為我們受了靈感的教師，順着聖經本旨而奧妙地解釋給我們；我們之所以能領悟這些真理，是因為聖經和教會的傳統很慈愛地，以原指感覺界的名稱來指精神界的真理，以原指存在界的名稱來指超存在的真理，以有形狀的事物來說明無形狀的事物，以各種不同的象徵來把許多屬性歸於那不可想像的超自然的單純。但後來，等到我們不朽而與基督相同的蒙福階段之時，我們就必永遠與主同在（帖前4 16），不斷地觀看祂，祂的光亮，永遠地照亮我們，正像在耶穌化像時照亮門徒一樣；那時我們的心性既然成為無情欲的和屬靈的，我

們就分享從祂來的屬靈的啓發，與祂有想像不到的合一——那時在祂灼耀的光照中，我們就變成像天上的天使一樣。因為，按那不能錯誤的聖經所說的，我們到那時就與天使一樣，既經復活了，自必成為上帝的兒子（路 20 36）。然而在目今，我們只得盡所能的，用適當的象徵來說明神的事，從而前進，盡我們的能力去探看那在靜觀中顯出的單純真理，由此離開了對神事的人為觀念，停止一切心思的活動，盡所能地達到那超本質的光輝⑤。在那裏，凡屬知識的皆有其前定的界限，以至於我們不能說出，也不能想到，因為祂是超過一切，是我們知力所遠不及的；祂雖然在祂自己的超本質的神體裏包括了一切自然界的知識和力量，卻不為這些所包圍；祂的定居，甚至天使的心思也達不到。既然各種科學都是關於存在之物，它們的界限都在實存的世界之內，所以那超一切存在的也必是超一切知識的。

⑥。因祂是超越一切，所以祂的真理不難於理解，但我們卻難於理解祂。祂的真理是超越一切知識的，所以祂的真理是超越一切知識的。祂的真理是超越一切知識的，所以祂的真理是超越一切知識的。

① 即是說，絕對的神體既然是言語所不能表達的，所以聖經只得指出祂在相對的範圍裏的顯現來暗視祂的本體。

② 按丟尼修的意思，上帝其實是超統一，然而因為祂的臨在使一個人統一，也使社會統一，所以聖經就稱祂為「統一」。

③ 即是說，美必表彰上帝才有價值。「為美而美」的見解就不免失去了美的真義。

④ 愛是上帝最完全顯現，然而他是超過我們所知的愛。我們所知的愛是包含一種你的分別，上帝却超過

了這種分別。

⑤ 這裏說着三個步驟：默想；靜觀；和否定狀態的更高靜觀。

⑥ 這一段為我們表明：「在非認識」中也有積極的成分。

（五）然而祂既然是比一切理性和知識為更偉大，也安住在遠離心思和存在的界限之上，也是包羅，支持和預定一切，却自己不為它們所把握，亦不能為任何認識，想像，推論，名號，說明，或理解所到達的；這超本質的神體既是不可說而不可名，那麼，我們怎能討論神的名稱呢？正如我在神學大綱裏所說的，那位唯一的，不可知的，超本質的，絕對的善（指那同是神，同是善的三位一體）是我們不能描寫，也不能想像的；不單如此，即是天使與祂的交通，或說，從那足以盲着人眼而不可知的至善而來的發動或接受①，也是出乎我們的言語和知識之外，而只為那些天使所領略的，固然連他們也不知自己如何配得接受。不過我們的心性既具有神的形似，能多少效法天使，並藉着停止自然的活動而與超神性的靈光交通，就不如用否認祂任何一種屬性的方法②來讚美祂。由於這種與祂相結合而得之超自然的真正光照，我們才知道祂雖是萬有的本因，而祂自己不是一個存在物，因為祂是超本質地超乎一切存在。這樣看來，若要對超然至善的至高神格下一個定義，作為一個愛好那超乎一切真理的「真理」之愛好者，斷不敢用理性，或權力，或心思，或生命，或實在的名稱來指明祂，因為祂是完全超過了一切所謂的情況，活動，生命，想像，推論，名號，言論，思想，觀念，存在，靜



止，居處，合一，有限，無限，或總之，一切實存之物。然而這至善的本身，既然單以祂的存在即是萬有的本因，所以全部受造物都必須來讚美祂博大的造化。因為祂是萬有的中心和總旨，而確存乎它們之先，它們都仰祂的摺柱；由於祂的存在，世界得以產生而被維繫；祂是為萬有所渴慕；有直覺或推理的理性者就用知識來尋求祂，次一等的存在物則以感官，更低級的，或以生命，或僅僅的存在，來尋找祂。

① 發動是上帝所送出的，接受是天使這方面的。

② 這可表明「否定」也賴乎經驗，而不是空恃思辨。

③ 這是指人類，動物，植物，無機物四級。

(六) 聖書作者既領會了這一點，就以各種的名稱來頌揚祂，同時也承認祂是無名的。例如，聖書裏記載說，有一次，至上的神體藉了一種象徵的異象顯現自己，對一個問祂「祇名是什麼？」的人就責備他，這即是等於說祂是無名的；祂似在吩咐那人不要想藉任何名稱而得認識上帝，所以回答說：「你何必問我的名？我名是祕密的」(士13 18)。祂的名之所以是祕密的，豈不是因為超乎一切名號之上(腓2 9 弗1 21)，是無名的，是固定在不只今世，也是來世的一切名稱之外嗎？在另一方面，他們把好多名稱歸祂，例如「我是自存永有的」(出3 14)，「我是生命」(約14 6)，或「光」

(約8 12)，或「上帝」(創28 13)，或「真理」(約14 6)；那受靈感的聖書作者們，也從受造的萬有中採取了好多名號來讚美造物主，例如好，美，有智慧，可愛，萬神之神，萬主之主，至聖，永恒，自有，萬世的創造者，賜生命者，智慧，心靈，道，鑒察者，積蓄一切知識的寶庫，全能，統治者，萬王之王，亘古常在者，永不改變而無窮盡的年數，救恩，心義，聖潔，救贖，大於一切，同時也在微小的風中①。他們也說祂是在我們的心性中，在我們的靈魂和身體中，在天地中②；祂一方面是自存不動，同時也是在世界之內，之外，也是超過世界和天空，甚至超過存在；他們並稱祂為日，星，火，水，風，露，雲，磐石，一切的存在③，和無一存在。

① 依次見太19 17 詩27 4 羅16 27 賽5 1 詩136 2 賽6 3 申33 27 出3 14 創1 1 1 8 創1 20 2 7 伯10 12 約10 10 箴8 林前2 16 約1 1 詩94 21 歌2 3 啓19 1 啓1 5 啓17 4 但7 詩102 25 出15 2 耶22 6 林前1 30 賽9 15 王上19 12。

② 依次見約19 17 林前6 19 賽96 1。

③ 依次見詩84 11 啓22 16 申4 24 詩84 6 約4 24 徒2 2 何14 5 出18 21 詩118 22 詩31 2 3 林前15 28。

(七) 所以這萬有的超然原因必是：一方面無名的，另一方面也具有一切存在的名稱，這樣，祂正可以支配萬有，萬有也可依靠祂作為它們的本原和目的；正如聖書所說，祂在萬物之上，為萬物

之主（林前15 28），真正被稱頌為世界的造物主，因為祂創始，維持，並成全萬有，作它們的保衛者和居所，並吸引一切到自己裏來。祂這樣作是出以統一的，繼續不斷的，和超然的行動。因為這無名的至善不僅為凝聚，生命，和完美的原因，以至於由這種活動而得名，並且是單純的，無限制地，預先包括一切在自己裏面，這是藉祂唯一的，萬能的旨意而成的；所以祂從萬有得到讚美和名稱。

（八）並且聖書作者不單使用這些從普遍的或特殊的眷顧或受眷顧的活動所得來的名號，他們有時也利用神祕家和先知們或者在聖殿中或者在別處所看見的異象，按照這各樣的奇事起名給那灼耀而超名的至善。有時他們把有光輝或火狀的人形①來描摹祂，而提及祂的眼目，耳朵，頭髮，臉，手，翅膀，毛，臂膀，背，腳②；也把冠冕，寶座，杯，調和碗③等奧妙的事物來容飾祂；關於這些事我們要在象徵神學一書中討論得更清楚。現在我們從聖經中搜集出來凡關於本題目的材料，並採用以上所提到的規則來確定我們的搜集，於是，讓我們進而解釋那可能了解的神之名稱；並且按照聖教的定律，讓我們以親神的心接近這些神聖的靜觀，以靈潔的耳朵來聽上帝聖名的解釋，即按神的吩咐，以神聖的器皿來接受神聖的真理；這真理要隱藏起來，不讓那些未奉教的人嗤笑，或者，毋寧設法去救一些惡人使其拋棄對上帝的仇恨。所以，提摩太啊，你要按照神聖的命令保持這些玄祕的真理，不透露給未奉教的人。至於我，願上帝賜恩，使我記得宣佈那無名之神的各种慈善的名稱，也願祂不使真理之言離開我的口。

① 結 1 26 27。

② 依次見詩 10 5 雅 5 4 但 7 詩 33 17 伯 10 詩 91 4 同上，申 33 27 出 33 23 出 24 10。

③ 依次見啓 14 14 結 1 26 27 詩 75 8 撒 9 5。

（一）結 1 26 27。這三處經文都描寫了異象，但描寫的角度不同。結 1 26 27 描寫了四個活人的異象，他們看見了上帝的寶座，寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。結 1 26 27 描寫了四個活人的異象，他們看見了上帝的寶座，寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。詩 10 5 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。雅 5 4 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。但 7 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。詩 33 17 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。伯 10 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。詩 91 4 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。申 33 27 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。出 33 23 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。出 24 10 描寫了上帝的寶座，上帝坐在寶座上，祂的寶座在天上，祂的寶座周圍有四個活人，他們有人的形狀，但沒有肉體，他們有四個臉，每個臉都朝向一個方向。

## 第二章

論神性三位共有和各自特有的性質，並祂們怎樣又是合一又是分化。

(一) 依據聖經所說，絕對至善所指稱和啓示的，不外是至高神的本體。因為神論及自己時，會說，「你爲什麼以善問我呢？除了上帝之外，再沒有良善的」(參太19:17)。這問題我們已在別處討論過，並證明了所有屬乎上帝的名稱，在聖經裏，都是指整個完全的神體，而不是部分的，都是不可分地，絕對地，無保留地，完全地指神體的全體性。正如我們在神學大綱所說的，凡否認這「善」的指稱爲整個的神體者，便是褻瀆了神。把至上無二的獨一神分裂了。所以我們必須把那名稱歸之於整個的神體。不但那良善性的「道」會指自己說，「我是善」(約10:11)，也有一位受靈感的先知會說聖靈是善(詩143:10)。關於「我是本是永是」(出3:14)的話也是如此。若有人以爲這句話不指整個的神體，而只指一部分的，則對以下的章節：「那昔在今在以後永在的全能者」(啓1:4)，「惟有祿永不改變」(詩102:27)，「從父出來，永在真理的聖靈」(約15:26)，又將怎樣解釋呢？倘若他們否認整個神體是「生命」，那麼，聖經所肯定的：「父怎樣叫死人起來，使他們活着，子也照樣隨自己的意思使人活着」(約5:21)，「叫人活着的是靈」(約6:63)，怎能真實的呢？再者，管理

全世界之權是否歸於整個神體這問題，聖經是勝不數計地以「主」的名稱歸之於父，也歸之於子，並且聖靈也是主(林後3:17)。至於「純美」，「上智」的名稱也是歸於整個神體；還有「光」，「使人有神性者」，「根本原因」等名稱，都是聖經用來讚美整個的神體，或廣廓地說，「萬物都從上帝而來」(代上29:14)，或分別地說，「萬有都是藉着神造的，又是爲祂造的」(西1:16)，並「祿發出祂的靈，他們便受造」(詩104:30)。把它總括起來，神聖的「道」親自宣言「我與父原爲一」(約10:30)，並「凡父所有的，都是我的」(約16:15)，「凡是我的都是祿的，祿的也是我的」(約17:10)。再者，凡歸父與子的，祂也歸與那一體中的聖靈，即是神工，崇拜，作爲原始而不停的原因，和恩賜的分送。我敢說，沒有任何本著純潔的心來研究聖經的人能否認，神所有的屬性都歸整個的神。這件事在這裏既概約地說了(在別處有更詳盡的解釋)，所以在以下說明及總括的神名之時，都認爲是指整個的神體。

(二) 若有人說，我們這樣作，是混亂了神體中三位個別的特性，我們認爲他的駁語甚至不足以說服他自己。因爲他若完全違背聖經，當然就離我們的哲理很遠；除非他心裏顧及聖經的道理，我們怎能負責使他明白神學的真理呢？然而，若是他顧及聖經的真理，我們正是以聖經爲準則和光源，直接從事護教，而聲明神學有時用合一的說法，有時用分化的說法；所以我們既不能分開那本爲合一的，也不能合併那本爲分化的，卻必須舉目上向神光，盡我們的能力以研究神學。因爲我們既然接受從上帝來的啓示，並認它爲真理的崇高標準，就努力保持它，不增加，不減少，不曲解。我們這樣慎守



聖經，就自己也被保存了；並且我們保持聖經而自己得以保存的這個能力，更是聖經所給予我們的。

(三)合一的神名是屬於完整的神體：這是在神學大綱裏根據聖經而作了較詳的証明了。這等名稱有如以下的：「超然卓絕」，「超聖」，「超本質」，「超生命」，「超智慧」，並統統用逸脫的說法來表達超越的意義；又有原因作用的稱號如「善」，「美」，「自存」，「生命賜予力」，「上智」，並凡認上帝爲一切恩賜的根源者皆是。另一方面，所謂分化的名稱，乃指「父」，「子」，「聖靈」等等超本質的名義。這些名稱是不能交換的，也不是三位共通的。此外還有名稱指出耶穌以我們人性所有的永遠和不變的實體，和那些在其中指出「愛」的自存玄秘。

(四)然而我們要深入一點，把關於上帝的合一名稱和分化名稱之間的差別加以說明，好使我們的討論更爲清楚，而無疑惑晦昧之處，這樣我們可以盡力申說我們的意思。因爲，正如我在別的著作裏所說的，我們神聖傳統的信徒，都認爲超越知識的永有者，其所有的合一屬性，乃是一些潛伏的，不可說出的絕對屬性；然而至高神體的那些慈善的分化屬性，信徒們稱之爲流露者和顯現者；於是他們根據聖經，把神的各屬性分爲合一的和分化的兩種。例如關於合一或超本質的方面，他們說那不可分的統一的三位一體，是具有超存在的實體，超神性的神體，超美善的至善，尤其具有超萬有，超個性的自同，超合一的統一。祂是無名的，也是多名的，是不可知的，也是完全可知的；超乎一切肯定和否定的之上，祂是周全的肯定，也是周全的否定。祂那至上的三位是具有超越而不可分的合一，同時這三位不是彼此混亂的，却是（若用一個熟識的有形比喻）好像家屋裏的燈光一樣，幾個燈所出發

的光是交合而統一的，然而燈的本身仍是分在的；這就是說，在合一中有區分，在區分中有合一。一間房子裏可以有許多燈，然而它們所發出的光線是聯合在一起，沒有人可以在空間中辨別這燈的光和那燈的光，也不能僅看到一個燈的光而不同時看到別個燈的光，因爲都攙合在一起而不見混亂。

再者，若有人把那些燈中的一個燈拿開，它本身單獨的光也就隨它而走，它既不把別燈的光帶出去，也不放下自己的光留在房子裏。因爲那從火發出的光雖是原來在空間中完全合一，然而真正各別的成分仍不混亂。可是上帝的至高合一，不只超過任何物體的合一，而且也超過靈魂和天使所有的合一，而天使因爲各按其本性而分至至高的合一，所以他們是似神的，屬天的；他們的合一是具有超自然的參預作用，而仍不彼此混亂。

(五)另一方面，在上帝的超本質性中也具着相當的分化，不只是如我在上面所提的（即在神的合一中，三位一體的每一位的各別存在是清楚而不混亂的），並且三位的屬性不是彼此任意交換的。只有父是超本質神格的根源；父不是子，子也不是父；每一位所有可讚頌的屬性是彼此不相雜的。這些例子足以表明上帝之不可言說的一體和潛存所具有的合一及分化。然而上帝爲要發揮祂的至善，雖把祂的合一顯爲分化，却仍然以一種不分化的一體，在那些分化的行動中工作，藉以把存在，生命，和智慧等等，不斷地賜予一切受造物，所以我們分享祂那些超自然的恩賜之輩，就歸榮耀與祂。是神體中的每位是分享整個的神體，而不是祂的一部分，正如圓心爲圓中的每一條半徑所分享的一樣；又正如凡百印像都分享那原底的「印」，而印仍是整個的，其所給予每一印像的，也是整個的。

而不止一部分。但造物主的不可分性是超越這些象徵，因為分享者既並無有形的接觸，而在交通中也無彼此混雜之處。

(六) 或者有人會說，印在每一次的印象不一定是完整的和同一的。不錯，但這不是由於印的原型本身，它對每一次的印象都作了完全而同一的賜予，其差別處乃是在於受印之物。例如有些受印物是平軟的，乾淨無痕的，在一方面不是太堅硬，而在另一方面又不是太流盪，這種物質上的印象就是很清楚的，也是永久的；但凡不具有那種性質，即是不適於留印的材料，其上的印象就是不清楚了。

再者，超本質的「道」採取了人性人身，並實行及忍受凡屬於祂在人性人身方面之事，這是上帝之愛的一種分化行爲。在這一類的行爲中，聖父和聖靈沒有份兒，不過，當然三位在神旨中都有份，也在上帝不變之道所完成的玄秘工作中都有份。我們這樣就盡其所能地把上帝的屬性分爲合一的和分化的兩種。

(七) 那麼，對於神體中所具有合一的和分化的屬性，凡我們在聖經中看到的理由，已在神學大綱中加以說明，並盡其所能，一一爲之敘述了。對於那些分化的屬性，我們是以哲學的原則來理解，好使聖潔無瑕之心觀看經上的光耀真理。至於合一的屬性，我們是企圖依據聖教的傳統，讓它們成爲人心功能所不及的玄秘<sup>①</sup>。因爲凡神聖的事，包含那被啓示者在內，只是按照所傳述的而得知。它們的最後性質和原始本體是超過人的心力，超過一切的存在和知識。例如，我們縱把那超本質的玄秘稱之爲「神」，或「生命」，或「本體」，或「光」，或「道」，我們思想所能及的，不過是從神流溢

的神性，本體，生命，或智慧之種種力量而已；但是那玄秘的本身，我們只有除去我們自己心性的一切活動，才能把它抓住，因爲我們所能把握到的「神化」或「生命」或「本體」，都不是恰恰和那完全超自然的真因一樣。再者，我們靠着聖經而知道聖父是造化的主體，耶穌和聖靈則由聖父而出，是神體所開的花和超越的灼射；然而這如何成爲可能，是我們所不能言說，甚至無可想像。

① 英譯者解釋爲合一屬性是屬於根本神體，分化屬性是屬於三種位格的不同。前者屬冥契神學的範圍，應由「否定」之路導入，後者屬教理神學範圍，應由「肯定」之路導入。

(八) 照我們的心力之所能及，精神上的父子關係，都是由超自然的元始的「父」「子」關係所賜給我們，也賜給凡天上的操權者；因而凡具有神性的心靈，就得被稱爲諸神，爲神的父，爲神的子，而這種父子關係是在屬靈的精神狀態，是無形而非物質的，因爲聖靈是在一切無形和神化之上，而聖父聖子也是超過精神上的父子關係。因爲因果之間不至於完全一致；果所具有那因的形像，只盡它們有限的程度，而因，正因其具有創始性而超過了果，舉例來說，那些使人感到快樂或痛苦之物本身，並不感到快樂或痛苦，那燒物之火本身，也並不自然。同樣，我們不敢說「大生命」本身是活着，「神光」本身是被光照着，除非我們意味着果是早已充分地包含在因之中。

(九) 甚至神學中最平白的一點，即耶穌降生爲人的「道成肉身論」，也不能用任何言語表明，

或任何心性——即使是最高級天使的心性——所能認識。祂採取了人身，是我們祕密地接受着；但祂怎樣採用非常的方式由童貞女而出生，祂怎樣以乾腳而行走於海水之上，以及其他關於超自然的奇蹟，都是我們所無從了解的。這些事我在別處已說得很多；而我們有名的宗師<sup>①</sup>，在祂所著神學入門裏，也曾以超自然的方式予以說明，他所說的，有的是直接從聖經上得來，有的是由研究聖經而推得，也有的是由神聖靈感而獲的啓示，因此他不僅知道並且深深地體會到聖事，他不倚賴任何別人的教誨，却是神祕地與那些聖事相通，因而達成信仰。他在神學入門中很睿智地論到耶穌，有如下列。

① 按：指聖赫若去 (St. Hierotheus)。

(十) 「充塞於萬有之普遍原因乃是耶穌的神性，這神性既不能說是整體，也不能說是部分，但在另一方面，既是整體也是部分，並在祂所包羅的統一中合着整體和部分，且亦超越這兩者，及在這兩者之先。祂作爲一個完全的泉源而宿於不完全的存在中；在成爲完全的實體中，祂却是超乎完全而先乎完全的「非完全」<sup>①</sup>。祂也是每一法式的來源，範成法式於那些沒有法式的事物中，但祂在一切法式中由於超過了所有法式而本身爲「非法式」。祂是宿乎一切存在之中的存在，同時因超過了一切存在而本身爲超存在。祂規定一切權威和秩序，但自己超過一切權威和秩序。祂立定了宇宙的限制，而自己是永恆，更是超乎永恆而先乎永恆。在凡缺欠者之中祂是豐富，而在凡豐富者之中祂是超豐

富。祂是不可言說，超絕心性，生命，以至存在；祂超自然地擁有了超自然界，超本質地擁有了超本體界。這位超絕神聖的實體既然本其愛心，降下來至自然界，採取了肉身而成爲「人」（這是人的言語和思想所不能企及的，所以我們必須用虔敬的心來說），但即使在這個動作上，祂也保存了祂超自然和超本質的存在，不只因爲祂在採取人性的那說不出的虛己中仍保持了祂神格的充實，而且因爲祂極其奇妙地在透過自然和形體的條件中，仍保存了祂超自然和超本質的性態；並雖採取了像我們人類般的一切，却把人性提高遠超過原來的地位」。

① 譯者按：此所謂「非完全」，相當於上文的「無名」，是不得不從否定的路線來把握的。因「完全」有「我」與「非我」的區別，而神體則超乎這類區別。正如，神體較之沒有位格的事物是有位格的，而較之位格則又是「非位格的」或超位格的。

(十一) 這事就止於此。現在讓我們進而討論並期說明那屬於上帝分化位格之共通合一名稱。對於本題我們得先界說一下：所謂神的分化名稱，乃是指至高神體的仁慈流發 (proocheia)。祂爲了對萬有發揮交通作用，就使自己分化出來，却仍不失其固有的合一；祂由一而成爲多，却仍不失其爲一。舉例來說，上帝既是超本質的存在體，賜給萬有以實存，而造成世界，於是祂的單一生存，因造出複多生存而變成多種多樣，但祂在這自我分化的活動中，本身仍爲一體。祂雖經過流發的歷程而仍



爲凝合，雖在分化的空散歷程中而仍爲充實。祂具有超過萬有本質的超本質性，藉着一個不可分割的活動來引領全世界向前邁進，但並不爲了如此而絲毫減損祂完美的仁慈。真的，祂是一體而又分賜其統一性於整個的世界及其部分，既給予那是一的，也給予那是多的，所以祂以超本質地合爲一體，既不是芸芸萬物中的單位，也不是一切單位的總和。的確，祂不是這樣意味的統一，不加入統一，也不佔有統一，可是祂超過事物的統一，而與那種統一迥不相同的「大統一」。真的，祂是一不可分的多元，不感飽足却又充滿無虧，而對所有的多與一，予以產出，成全，和維持。加之，既然「多」可由祂的神化作用而盡它們的可能成爲諸神，所以在獨一的上帝裏好像有分化和重複，然而祂仍不失爲元始的神，超諸神超本質的唯一之神，多元中的一元，在本身裏合一的，而在那多元中既不混雜也不紛歧。世界的明燈，聖事的能手，那對我們和我們的教師作爲達到靈光的引導者，既超卓地觀察到這一點，便憑靈感在他的聖潔寫作中如此說：「雖有稱爲神的，或在天，或在地，就如那許多的神，許多的主，然而我們只有一位神，就是父，萬物都本於祂，我們也歸於祂；並有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉着祂有的，我們也是藉着祂有的（林前85，6）。因爲在神聖事物當中，合一是強於分化，也先於分化，即使在「一體」化入於「衆性」之後，其唯一仍不被拋棄，仍是一體。對於整個神體的這些共通和合一的分化，或慈愛的迸流，我們將按聖經上所啓示的種種神名，勉爲描狀，現在已先把這一點弄清楚了；即是，關於神的慈惠行爲之每一名稱，當其應用於三個位格中任何一位的時候，必須認爲屬於整個的神體而絕無區分。

## 第三章

### 祈禱的能力——關於蒙福的赫若夫——關於敬虔和神學著作

(一) 首先，試請思考最崇高的神名，即「善」，所有上帝的流發，皆藉此而顯現。讓我們先求告那作爲善的根源，而自己也超越乎善的三位一體，因爲祂能啓示祂本身的良善旨意。我們必須先以祈禱振起心靈向着那作爲至善的根源的祂，因爲只藉着接近祂，我們才知道那些從祂出發的恩賜。因爲三位一體實與萬有迫近，但未必所有萬物都迫近祂。我們若藉聖潔的禱告和無瑕的心性，以準備與神結合的靈魂來向聖三一呼籲，我們就亦與祂迫近了。因爲祂並不寄於空間，致有離去任何地點，或自甲處移至乙處的情形。不，我們稱祂無所不在，並不足以表達祂的超越一切和包羅一切之無限性。所以我們要加緊禱告，向上神的慈輝，好像有一條巨碩的繩從高天懸垂下界，我們藉着雙手交換抓升，像是要拉它下來；其實並非拉下那繩，却是我們自己被拉上至較高的光輝之所。或者好比我們已上了一隻船，依傍着那從磐石放過來的纜，供給我們去抓住它，這時我們不是拉牽磐石到我們這邊來，却實在是拉我們和所乘的船近接那個磐石。反過來說，若是任何站在船上的人，把那海岸的磐石推開，他決不會影響絲毫那屹立不動的大磐石，只是把他自己跟它離絕，而他愈推，便自己離開愈遠。

而已。所以凡當我們努力行動之前，我們必先禱告，尤其在聖教問題上更應如此。千萬不要像是把那無所不在而亦無所在的「大能」拉下到我們這裏，却要藉着肅念上帝和祈求，好把我們自己獻給祂，與祂合一。

(二) 然則我們的宗師赫若丟既已編纂那部卓絕的神學入門，我們爲什麼還作了若干神學論著，並且現又撰寫這篇文章，似乎顯出他的作品尚不充分呢？這點頗有一加說明之必要，要是他已聲明過，將所有神學問題整理成爲一個有條理的系統，並將神學全部，各門各類，一一研究解釋無遺，那麼，我們自無需如此狂味，以爲比他高出一籌，能更洞察那些問題，我們也不願自己浪費時間，徒爲複演那些已闡明了的真理，而況，假使我們對一位僅次於聖保羅的，曾對我們施教過的宗師，將其有名的研究和解釋，稱引爲己，則豈不是加害於我們心愛的老師嗎？不過，由於他在其傑作「神學教程」上，提示了廣泛而含蓄的義蘊，足以適應我們的理解力，也適應我們當中可任後起教師輩的理解力，他也囑咐了可用我們所有的悟性能力，去解明他偉大智力所構成之廣遠而堅密的思理；兼且由於你（提摩太）本人又常常促請我們這樣做，並把他這部你所認爲高深不易了解的作品遞給我們，所以我們一方面奉他爲高級而美滿性靈的宗師，視若超出尋常之輩，並承認其靈妙作品僅僅次於聖經，但同時也願按照我們能力所及，傳授神的真理給我們的同道們。因爲，倘若堅實食品只適於健全的人，那麼，把這種食品給別人，怎可算呢？所以我們可以正確地說，直接研讀屬靈的聖書而了解其教訓，

需要高級程度的能手，而進入這門學問，則適宜於程度較次的信徒。不過我們也很審慎地依循了下列的原則，即是：凡經我們的宗師所已透澈處理，清晰說明過的，我們就決不再敢重複，對他所已解釋過的經句，我們也不更作同一的說明。因爲，即使在我們教會列聖當中（如你所知，當我們和他及我們的諸位聖潔弟兄聚在一起，與那曾承受神的肉身，即生命的根源（指聖母馬利亞之尸）拜別的時候，神的兄弟雅各亦同在，和最高最老的聖書家彼得，拜別了他們就定意，每一位按照自己的能力，來稱頌神之軟弱的全能良善），我必得說，他超過了別的信徒，只次於聖書作者的幾位；真的，他身魂飛越，好像魂遊象外，他和所讚頌的那些玄秘相交通而這麼受感動，以致凡聽聞他，看見他，認識他的人（其實他們不認識他），都把他當作給上帝所抓住，而代神發言。然而我爲什麼還要告訴你已在那個地方講過了聖事呢？因爲，除非我已忘却了我是誰，我記得會屢次聞你說及那些歌頌文字的片段，你就是那樣熱誠地奉行了天上事業。

(三) 且不去說那些神祕經驗（因爲那是不能講給世人聽的，而你却很懂得這些經驗），但關於那些適宜傳授給世界的事，好叫世人可能達到像我們具有的聖潔知識，你知道他在當時怎樣以其文字事業勝過一切前輩的教師，不論在所費的勞力上，在心智的純粹上，在解釋的準確上，及在其它一切品質上，都達到一種爲我們所不能仰矚的靈輝。因爲我們自己很覺得不能充分反映那些可以投入人的直覺之神聖真理，也不能把那些本該給人講述的神學各部分加以宣揚，我們很缺欠神的那些僕人所

稟有的關於天上真理之理解力，並且由於過分敬虔，不敢傾聽或談論任何神學上的真理，要不是我們內心深信我們所可能有的神學知識必不可以置諸不理的話。我們心中獲得了這個信念，不但是由於我們內心的固有動機，渴慕追求這種可能見到的超自然的洞識，且亦由於神所欽定的律法，它一方面吩咐我們不要從事這些超過我們勞績以外而不可能企達的目標，但亦同時熱切鼓勵我們研究凡為我們力所能及的事，並慷慨地和別人分享這些寶物。我們爲了遵從這些命令，不斷鼓起勇氣，不辭勞瘁來探究這可能的聖道，也不敢放棄那些不勝過我們靜觀能力的同道們之贊助，於是坐下來埋頭於寫作的事業，不是試爲宣揚新的教義，只不過用更精詳而周密的考查，以期把赫若丟所簡括說及的，弄得更加明白清楚。

## 第四章

關於「善」，「光」，「美」，「欲求」，「忘我」，「嫉妬」——「惡」並不存在，不從任何存在物產生，也不附着於所有存在物。

(一) 現在讓我們來思考「善」的名稱，聖書作者特別拿它適用於超神性的神格，稱那至高神體本身爲「良善」，這據我看是意味着它跟全部造化有別，並特指明善只因其爲善而及於萬有。正如我們的太陽，不經選擇或用心，只因其存在而發光給那所有能受光照的萬物，同樣，至善（它超過太陽，正如原型只因其存在而超出它的褪萎形像），發射祂那不可分割的善性之光輝於萬物，使各按其容量而接受。經受了這些光輝而後始有那些既有知能也是可被知的屬靈的百體和活動；他們經此而得存在，並擁有永不止息的生命，免於朽腐或死亡，僵化或產育，爲了不同於一切流變不定的暫時物像。這些屬靈的存在既無軀體，亦非物質，故只爲心靈所認識的；同時他們既是心靈本身，所以具有超自然的認識，並得相當的光照，知道事物的理由，由此而傳遞他們自己所得的知識給其它心靈。他們安住於神的良善之中，以之爲基礎，而這良善維持他們，保護他們，並餉他們以諸善事。他們因具這種願望，才得以又存在又有福，並因按照自己的能力，與良善合轍，而亦本身是良善的了，兼且，



如上帝律法所命，他們把那從至善送到他們的恩賜傳給下一輩的心靈。

(二) 因此之故，他們有着天上的位置，他們自我的統一，他們相互的安居，他們明顯的差別，那引各級由卑至高的才能，上級爲下級的照顧，每級特性的保存，不變的內蘊，他們對至善之恒久而高遠的探索，以及其它我們已在天上聖品等級書中詳敘了的一切品質。加以，有關天上系統的諸事，例如天使般的淨化，例如豁朗照亮，例如天使般完美的達成，這一切都來自創造萬有的至善，由此他們也得以據有受造的良善，好在他們自己身上表彰那玄祕的至善，並好像成爲不語之神的佈道天使，挺身作灼射的光芒以顯出在神殿深居的上帝。其次，次於這些神聖天使們的，便是人類的靈魂，和這些靈魂從超優美的至善所獲得的優美；由於祂，他們擁有理智和朽的生命；因而他們不只存在，並且能夠——藉了奮力邁向天使地位和經由他們的良好導引——上進至萬福之源；這樣，他們也能（各依其程度）參預那自上而流下的靈光，享受善性的殊賜（只要他們力所能及），以及取得一切其它在我們關於靈魂一書中所列舉的權益。真的，要是必須說出來的話，即使是一些沒有理性的靈魂或生物，如飛禽，走獸，爬虫，以及水裏蠕蟲，或雙棲動物，並一切泥土中的生命，要之，凡具有感覺靈魂之類，只因至善存在，故而都稟賦有靈魂和生命。還有一切植物也從至善稟受營養和運動的生命；再其次，即使那沒有靈魂或生命的物質，亦可透過至善而具存在狀態。

(三) 如果至善真是超乎萬有之上，祂的「非格式性」就產生一切格式；惟有在祂裏面，「無」乃超過了「有」，「無生」乃超過了「有生」，「無智」乃超過了「智慧」，並凡與至善有關的，是

對於無形者的最好表現；而且，要是這是敬虔的話，對於這超乎一切的至善，即使「無」也欲求它，並藉了否定一切，而奮闖進入於超乎萬有的至善之中。

(四) 噯，甚至於諸天的根基和界域（我們因爲在思考別的一些事情而把它忘記說了），都是起源於至善。這個不增也不減的大千宇宙，廣大天地那無聲（若真是無聲的）的運轉，美麗的羣星系統，不論是恒星或行星，特別是如聖經所載（參創16）的那使我們得以算出年月晝夜的兩個「大光」之交互迴旋，它們規定時序推移及變遷事故，並加以側度，聯鎖，和扣合——這一切都起源於至善。我對於太陽的光線本身有什麼可說呢？光明既發自至善，也作爲善性的摹像，所以至善被稱爲「光」，作爲顯現在那摹像上的原型。因爲，正如那超乎一切的神體之善性，由最高最完備的存在遞達至最低級，但仍超越過它們，比之最高的還優越，把最在下位的都抱在懷中，因而給予萬有以能接受的光，創生它們，維護和成全它們，而作宇宙的量準，爲其永恆，爲其數目原理，爲其秩序，爲其綜合力量，爲其終因及目的，同樣，這個作爲神的善性之摹像，即偉大通明而永耀的太陽，至善的微妙反射者，也普照凡能接受其光明的，却又保持光的單純性，將其光線發到上下四方，射澈全宇。假使有某物未得分享，這並不由於光之配布有何缺欠或衰弱，却是由於那物本身的不夠專誠，以致不能接受。有許多這種物體，爲光所經過，而光却照亮其後邊的物體；光總是以其固有的偉大射力照遍大千。光生育了所有物體而使它們有生命，給予營養而使它們成長，成全它們，淨化而更新它們。光是四季月日以及地上時間的衡準與測計，因爲它就是那個本光（雖然那時並無光型），如先知摩西所宣

稱，曾標分了那還未有晝夜之前的首先三日。正如善性把萬物招引歸己，並由於這統一的原則和統合的神體，於是把渙散的萬物結合起來；正如萬有都需要祂作起源，作綜合力和目的；正如萬有由祂造成（如聖經所說的），並藉這一個充足的原因而始得以存在；正如萬有皆宿於至善之中，被一位全能的「司庫」所保管；正如萬有皆向至善而轉去，作為其正當的目標；正如萬有無不企慕仰求至善，有理性的憑着知識，無知覺的憑着本能的運動，無生命的憑着僅有的存在而去追求祂；——同樣，光既是至善的可見摹象，萬物自必都被吸引而歸向它，凡能看見的，有運動的，接受其光和熱的，與那只藉光線照射而存在的，都是如此。太陽（Helios）之所以得名，就由於它的總攝（ectlesia）萬物，把世上的離散分子結合起來。一切物質都需要太陽，或為了它們要看見，或要運動，或要受光和熱，或只要靠光維持生存。我不跟古代的神話說太陽是上帝和造物主，特別照管這有形的世界；我却是說：「至於上帝的事所不能目見的——祂永久的能力和神性——從世界的創立以來，又是藉着祂的作物可以被被人了悟而看清楚的」（羅120）。

（五）但是這些事情在「象徵神學」中另加討論。我這裏只想聲明那屬於至善的「光」這一名稱的靈性意義。良善的上帝被稱為屬靈的光，是爲了祂把靈性的光明充分賜給每一天使，又將世上一切心靈裏的愚昧加以掃除，並一一給予他們一份聖光，令得他們的心眼免爲四周的迷霧所包圍，打開沉重的固蔽，先行接受緩和的光照，等到他們習慣而想多要的時候，便可更蒙豐富的光輝，「因為他們的愛多」（路747）；祂總是按照他們向上仰望的能力如何而分別加以促進。

（六）因此，超乎一切光明的至善被稱為屬靈的光，爲了祂是一道創始的光芒，一種流溢的神輝，祂照澈各種心靈，天論是超世的，住在世上的，或屬世的，使他們的靈性能力得以更新，並藉祂的超絕圓周圍住他們，藉祂的超絕高度越過他們。祂單純地包涵了光明的整個原理，因祂是光的原型，也是超越了光；祂高於光，也先於光，因而祂把一切精神的，理性的倫儕集合起來，結爲一體。因爲，正如愚暗使迷路者彼此離散，同樣，屬靈的光一加光照，便叫他們結合一起，予以成全，並使他們歸到固有者，即是，改變他們種種謬妄的意見，把他們雜歧的感覺（或不如說想像）滙合爲獨一、真正、純粹、而和諧的知識，給予他們以有統一力的獨一光明。

（七）這個至善又爲聖書描寫作「美的」，或「美」，也稱爲「愛」或「可愛者」，以及一切適宜於祂的美化和優美性的其它神聖名號。但被應用在綜合原因上的「美的」和「美」這兩名號之間有差別。因爲我們通常把這兩個名號各別意味着特質和對象。「美的」用以指稱那具有美的性質者，而「美」則用以指稱凡美物之所以爲美的通性。但是，那「超優美的」之稱爲「美」，是由於祂把那特性按照萬物的性質，一分給它們，也是由於祂爲萬有和諧及燦爛的本因，好像光之以其創始的光線，美麗地照射萬物的身上；更由於祂號召（kallou）萬有歸於自己，因此而得「美」（kallos）的名稱；並亦由於祂引致萬有結爲交互貫通的狀態。至於「美的」，乃是由於祂是全部美的，比「優美」還優美的，永久不變地優美的，不生不死，不長不虧，沒有一部分美，一部分不美，沒有一個時間美，一個時間不美，沒有對此美，對彼不美，沒有這裏美，那裏不美，好像有些人視之爲美，另有人視之爲不

美，卻是在祂自身，由祂自身，唯一而永恒地優美的，祂先天而超絕地含有那創始一切美物的美性。因為，屬於美世界的一切「美」和一切「美的」，必然有其唯一及先在的本因。萬有由這個「美的」而得以存在，各以其式而成爲優美的，並且「美的」造成萬有的和諧，同情，和集合。「美的」結合萬有而爲一，作爲萬有的起源，因爲祂是創因，祂運轉世界，使天地萬物各因渴慕其本身的「美」而存在。祂是萬有的目標，萬有所愛的，因爲祂是它們的終因（須知，萬有之得存在，正是爲着「美的」），祂是萬有的範本，叫它們由此而有其一定的範圍。所以「美」和「善」是等同的，因爲萬有在一切動因上，無不同心企求美和善；而且世上固無一物而不在此二者有份。加之，我們的討論敢於斷言：甚至「非存在」①的東西亦有份兒在「美」與「善」之中，因爲，當我們以超存在的說法否定了上帝的一切屬性，則「非存在」本身也就是美和善的了。這獨一的「善」和「美」乃是那些許多的美和善的本因。萬有只因此而得以存在，因此而有結合，有類似，有殊別，有相反而相會②，有相遇而不相混同③。高級的指揮，同級的依存，下級的聽命，在這些經常的狀態中，它們各保持其身份。同時，在萬有中各按其能力有相互的交通，有和諧，有不致於埋沒其個別性的同情。全宇宙得以聯繫而爲一體，在其中，各分子混合而居，有存在者的不毀紐結，也有更生者的不斷歷程；在心，靈，身上，有各種靜的和動。因爲萬有都有靜和動；其靜，在於那超一切動靜之上的祂把它們安放在各自的自然法則上；其動，在於祂運轉它們在各自的正當軌道間。

① 所謂「非存在」的東西，乃是指「無格式的物料」（亞里士多德的專名）和苦慮。

② 例如濕氣滲入堅土。

③ 例如一片濕地上，水自水而地自地。

（八）講到諸神聖心靈的運動，可以說是：（1）當其被聯繫於至美至善者那無始無終的光照時，它是圓形的；（2）當其前行領導那在其下位者而完成萬事時，它是直向前的；（3）但因一方而被指定要導引他們的下屬，同時又要保持他們本身的不變地位，始終圍繞那指定這地位的至美至善者（本來一切存在皆由祂那裏湧出來）而行，他們乃作螺旋形的運動。

（九）至於我們人類心靈的運動：（1）是圓形的——即是，對外物爲內向，對本身爲統一的集中，由是而呈一種固定的旋轉，從紛紜的外界轉來，先把自己引至內心，再聯繫之於那些已統一了的掌權者，然後歸向於那超乎一切，統一等同而無始無終的至美至善。（2）每當心靈按其能力爲神示的真理所啓發（不過並不藉靈性的和統一的活動，而只是推理和交互比較的活動），這時心靈便作螺旋形運動。（3）倘若心靈並不深刻內省，集中於靈性統一（因爲如上面所說，這樣的運動是圓形的），卻是向外而行，深受世界的刺激，好像是豐富的記號，來導引他進入單純的和統一靜觀，這時它就呈直線前進運動。

（十）以上三種運動方式和其它我們在物質界所見的類似運動，以及各物早先存在的固定靜止狀



態，都有它們的功因，式因，和終因在那超乎動靜之上，一切動靜之所由來，所寄託，所歸向，及其所以然的「至美至善者」之中。因為一切存在，和一切生命，都由祂經祂而有的；而且理性，心靈和天然境界裏所有的小，同等，和大，也由於祂；萬有的量準，比例，和諧，與和合，都由於祂；由於祂，這個宇宙又是一又是多；祂是各部的共相結合，是集體的統攝衆性，是各個全體的一一成全；質，量，體積，與無極；融和與分解；一切無限，一切限制，一切界線，等級，超位，成分，與格式；一切本質，一切力量，一切活動，一切形態，一切感受，一切推理，一切直覺，一切領略，一切了解，一切會通——總之，凡是實有，即是來自「至美至善者」，託命於「至美至善者」，而轉向至「至美至善者」。凡存在的和變成的，皆只是由於「至美至善者」才存在或變成，並仰瞻祂，皆靠祂而動變，而保存；並亦爲祂之故，由祂之因，在祂之內，才有了所有創始的原理——不論稱之爲範本也好，或稱之爲終因，式因，功因，或質因都好——總之，一切開始，一切保持，一切終結，或者總括起來說，凡是實有的，皆無不自至美至善者演譯出來。而且甚至一切「非存在」，也是超本質地存在於至美至善者之中。祂是宇宙的超絕起源和超絕目的。因爲，正如聖經上說「萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂」（羅 11 36），並在祂裏面。所以，萬有都企求，仰慕，愛慕至美至善者。並且由於祂之故，低級物向上企慕高級物，同等地位者彼此相互愛慕，高級者仁慈地嚮往低級者，而且各物爲了和合，無不向其本身有所依歸；總之，萬有由於愛慕至美至善者，才成就其每一所謀所行的事。而且就真理說，我們敢於肯定：甚至萬有之因本身的愛慕萬有，創生萬有，成全萬有，保存萬有，吸引萬有，皆由於善

性充溢而來。這種對善的神聖愛慕，無非是單爲了善本身之故。因爲萬有中那行善的企求，既早已充滿滿地存在於至善者裏面，不容祂自身停止不結果實，卻使祂按照祂那創造萬有的大能來行動。

(十一)請大家不要以爲我們如此莊重地宣用「愛慕」(eros)，也可繙譯爲「愛」這個名辭是與聖經相反。因爲，我想，只倚靠文辭而不細按意義是不合理的，也是愚蠢的。這樣的作法者，實不是要洞窺神事的人，毋寧只是感受到空虛而不超過耳聞的音響之人，他們也不求知道這類詞語所欲表達的真義，以及怎樣可用別名來把那個真義更弄得清楚。這樣的人是受了麻木不仁的支配，亦爲硬性文字所拘泥，因爲咬文嚼字無從啓悟他們的心靈，只在他們的口上鼓噪，震耳欲聾。他們誤認爲用「二乘二」來說明「四」爲不合理，或用「直接線條」來說直線，拿「祖國」來稱本國，以及借用其它不同語文而實含有同一意義的作法爲不正當。須知，我們使用語句名辭，不過是幫助我們的官覺知識吧了；因爲當我們的心靈得藉精神力而打動屬靈的事，則我們的官覺知識連同它們所接觸的媒介都是贅餘的了，正如在心靈成爲類似上帝，而與超絕不可企及的「光」會過於神祕的冥契中之時，則甚至各種精神力也就用不着了。但當人心透過官覺媒介，而感到一種熱誠的激動，可進達靈性上的靜觀，它就感覺到，最有益處的，乃是那些鮮明的對象，清楚的語句，以及最明顯的事物；因爲，官覺的對象一有混亂，官覺本身便不能報告心靈以真消息了。不過，我們說這些話，大家不要以爲我們拋却聖經；有人若怪我們用「愛慕」這名辭，請聽聖經上的話：「要愛慕她（智慧），她就保守你；……要高舉她，她就使你高升；懷抱她，她就使你尊榮」（箴 4 6 8）。並且，還有許多其它經句說到這個

愛慕的。

(十二) 我們一些敘述聖事的先輩作家們，曾認為「愛慕」一名比之「愛」還要神聖。聖伊格那丟說過：「我所愛慕的祂已被釘死十字架了。」在聖經的「初階」裏，你可以讀到關於神的智慧的話：「我愛慕祂的美」(所羅門智訓 82)。所以我們不要害怕用這「愛慕」名稱，也不必為任何人用這名辭而驚慮。我想，聖書作者認為「愛」(agape) 與「愛慕」(eros) 是具同一意義的，只是，在用「愛慕」說到神聖事的時候，每喜加上「真正的」的形容詞，免得有人因其成見而誤會。因為「真正愛慕」的名稱，不但我們，即便聖經上也都使用，但人類不能把捉在描寫上帝時所用愛慕的純一意義，為自己習性所拘束，墮落於對愛慕有唯物的，分裂而不完全的觀念，這倒不是「真正愛慕」，而只是一種假像，或一種如說是完全喪失了真正愛慕的意義。因為人類一般都做不到能把捉那獨一的「神的愛慕」之單純性，卻對這說法見怪，所以經上只用這辭來指「神的智慧」，好慢慢地引至和提高人們到真正愛慕的知識，這樣就解除他們對這辭的成見。另一方面，由於卑微的人們會想像到不方便的事，經上就常常用那更恭敬的名辭說到我們世人。比方有人說：「你向我所發的愛」(agapeis)，像婦女的愛」(參撒下 126)。對於忠實聆聽聖經的人，經文中受聖靈默示者所用的「愛」這個字，是和「愛慕」同一意義的。它所意味着的機能是指一種在至美至善中聯合統一人的，使人有特種的集合。這機能是爲了至善至美者之故而先天存在，也以至美至善者爲其始源和終結，它使同級的相互聯鎖，使高位照顧卑位，使下級企求上級。

(十三) 再者，神的愛慕也帶來「忘我」精神，不容許愛慕者之稍涉自己，卻要全然愛顧對方。這個原理可見之於高級的愛護低級，同等者的相互聯繫，下位之衷心企嚮上位。所以偉大的保羅，既受了神的愛慕之約束，分享了它的忘我潛能，便感動地說：「我活着，但不是我自己，卻是基督在我裏面活着」(加 220)。他成了真的「愛人」，如他所自白的，他丟掉自己而追從神，他忘卻了他自己的生命，而擁有了並戀愛了他所愛慕的祂的生命。而且我們一定敢於肯定(因爲這是真理)：宇宙的原因本身，由於祂對宇宙的美慕和善慕，透過祂無窮愛慕的良善，就從自己發出而及於萬有；祂好像爲善，愛，戀慕所消魂的，從祂那高出一切的寶座那裏，以其超本質而忘我的大能，引至而入住於萬有之中，卻仍安然自在於祂自身之內。所以博士們甚至稱祂爲「有始心的」，爲了祂如此熾烈地愛慕世界，並又激起人們熱摯專一地去愛慕祂，這樣表現出祂的熱烈專心，因爲專心總是在所愛好的事上感覺得到，而且祂對萬物具有一種無比的熱心。要之，愛慕和可愛慕的，皆隸屬於至善至美者，並由至善至美者所預立的，兼且爲着至善至美者而存在而生成。

(十四) 然而爲什麼聖經上描寫上帝，有時稱作「愛慕」和「愛」，有時稱作可愛慕的和可愛的呢？在某一地方祂是這二者的本因，造作者和生產者，在另一地方祂就是二者的本身。祂之所以又是被動的，又是自動的，便是因爲祂動作及引領自己到祂自己。因此聖經一方面稱祂作可愛的，可愛慕的，因爲祂是至善至美者，另一方面就稱祂是愛和企慕，因爲祂是一種機動力，領導萬歸於自己，即絕對的至善至美者，也因爲祂是本身的自我啓示，是祂自己超絕統一體的慈悲流露，和愛慕的運行，

單純的，自動的，自作的，在至善之中先天存在的，由至善流溢至萬有，而復還歸於至善。在這裏神的愛慕特別表現出祂的無始無終性，永遠圍繞着爲至善，由至善，在至善，而至至善，作永無錯誤的迴旋，不變的中心和方向，不斷地向前，自在，並回至自己。關於這事，已在我們的一位著名先輩所作「愛慕讚歌」中曾經提及，今在本篇不憚稱引，以表彰本題討論的聖潔高潮。

(十五) 聖赫若丟愛慕讚歌中的詞句如次：

「愛慕（不論是在上帝，或天使，或心靈，或有生物，或自然物裏）是一種聯繫統一的力量，發動高級者使照顧低級者，發動同等者使作相互的交通，並發動下位者使向着那在德性和位置上作爲上位者而運轉。」

(十六) 上述作者同書裏又寫道：「我們已經將那自「一體」流出來的萬般愛慕依次敘明，因而表出它們在知識和行爲上的各種能力，並亦說明那在世的愛慕和那超世的愛慕各有什麼能力（在這裏，如所已說明的，較高位是屬於那爲靈性所感知之愛慕的一些等級，其中最高層者則在那對眞美有自知神聖愛慕），現在讓我們進一步把它們都收回來，結合於那產生它們的唯一而集中的愛慕。首先讓我們把它們一般的愛慕力綜括於兩類，而其整個的根本主宰，則在於那超過一切愛慕並作爲它們神祕莫測的統因之中，這統因是萬物按照其各自本性，在一切愛慕中所追求的。」

(十七) 同書又有句說：

「讓我們再把這些愛慕能力併合起來，而宣稱只有獨一單純的能力，就只是祂，在那裏推動萬有，糾合而爲一體，從至善極峯出發，直達最低層的事物，復依次經過一切層級而歸至至善，這樣，祂在一個永不停絕的軌道上，自祂，經祂，上向祂，到達祂而旋轉。」

(十八) 但或者會有人說：「若果至美至善者是萬有所愛慕所欲求所愛的（因爲如上面所說的，即使「非存在」也愛慕祂，努力要在祂裏面得存在，這樣，祂便甚至在沒有格式的事物中產生了格式，因而在祂裏面「非存在」可以說是，也實在是，超存在地存在着），那麼，一羣魔鬼爲什麼不愛至美至善，而只傾向純物料①，遠離於天使樣愛求至善的狀態，並是一切罪惡的原因，不只對他們本身，也對凡可稱爲惡的東西呢？魔鬼們若全由至善而造出，其習性爲什麼是不善呢？或者，倘若自至善而生，的原來是善，它怎樣忽然變了相呢？誰使它們爲惡，和惡的本身究竟是什麼呢？它的起源何在？根底如何？全善的祂又爲什麼有意造出它來呢？若是祂有意如此，祂能夠如此做嗎？假使惡另有原因，那麼，世上果能有那除至善以外的原因嗎？宇宙若有神意，惡怎樣而得存在，而得發生，而得免於毀滅？世上爲什麼竟有愛惡而不愛善的事？」

① 譯者按：依照希臘哲學，宇宙萬物各由「物料」(matter)與「格式」(form)兩者構成。萬有既然根

本存在於至善之中，而惡只有物料，並無格式，因而惡是屬於「非存在」。而善不許其出於非



(十九)如上的一類疑問也許會發生。我們將答以請觀察事物的真相，首先我們敢這樣置復：「惡不從善而來；若是從善而來的，它便不是惡。因為，像火不能使我們受涼，同樣，善不能生出不善的事。果使萬有來自至善（因為至善有產生及保存的特性，惡亦有腐壞及毀滅的特性。）則世間決無來自壞惡的事。這樣說來，惡連存在也決不可能，只不過對於自己是惡的便了。除非如此，惡不算全然是惡，卻含有某些善的成分，因而藉能存在。倘若萬有果企求至美至善，並爲了所視爲善的而作其所作的一切，又若其所願意的一切，無不有至善作動機和目標（因為其中毫不見有任何以惡的性質爲指導促其動作的事）則惡怎能寓乎存在物中，或者說，惡既缺少了這樣良好目的，它又怎能存在呢？並且，要是存在物無不來自至善，而至善又是超在乎存在物，那麼，甚至「非存在者」也在至善之中存在着，惡反而不存在着；否則，惡便不全是惡，也不是「非存在者」；因爲全然「非存在者」是無有的，除非可以說是超本質地在至善中存在着。所以至善必定位於超絕界，而遠在於只有存在和未存在之先。但是惡，不論在那有存在者或非存在者當中，都不存在着，它簡直比之「非存在者」更離開至善，更不存在。於此或有人說：「那麼，惡自何來？因爲惡如不存在着，美德和惡行兩者必定無別，不論在其全部或在其相對稱的成份上」——這意思是，甚至反抗美德的事也不能算是惡了。然而節制確是放縱的敵人，正義確與邪妄作對。而且我所意味着的，不僅是義人與不義人，或有節制者與無節制者的對立，我的意思是，早在有德者與不德者有兩方顯然表出區別之先，美德與惡德的內在區別已先天地對立於靈魂之中，而情欲亦實與理性交戰，所以我們必須假定世間實有與善作對之惡存在。因

爲，善根本不與它自己作對，善是來自獨一的大原，而爲唯一本因的流裔，所以它以契合，統一與和諧爲樂。甚至較少的善亦並不與較大的善相衝突，好比那較少的熱度或寒度並不與較高的熱度或寒度相衝突一樣。所以惡是在存在物裏面，自己也存在着，十足與善相反相敵。即使惡是存在物的破壞者，這不足以否定其本身的存在性；它仍本身既有存在，而亦生出其它存在。不是嗎，一件事物的破壞，常常產生另一事物來？可見惡對於世界的充實大有貢獻，使它不至於不完全。」

(二十)對於此，真正的解答如次：惡本身並不促致存在或發生，而只盡其力所能及地使存在事物的實質爲之退化和腐化而已。假使有人說，惡是具有產生力的，它藉了破壞一件事物而產生另一事物；我們的答覆則是：它作爲破壞而言，就不產生任何事物。作爲破壞力和惡而論，它只是惡化和退化；但它卻透過善的活動而取得了產生和存在的形式。這樣，惡在其本身是一種破壞力，而只透過善的活動才成爲一種建設力。作爲惡而論，它既無本身存在，亦不賜給存在；只是藉了善，它才有存在，甚至善的存在，並能產生善的事物。或者毋寧說，同一事物不能同時爲善又爲惡，故其破壞和生成，也決不能是出於同一而亦同時活躍的機能，不論這機能是破壞性的或建設性的。惡在其本身並無存在，無良善性或產生性，亦無任何能力創造那有存在和善性的事物。反之，良善，若是完全的話，能創造普遍完全而無瑕疵的善物；那些分領較少良善的事物，便有不完全的善性，而因缺乏至善之故，致具有滲雜性。要之，惡絕對不是善，也無法造作善；不過，每一事物之善性，須以它接近至善的程度如何爲比例，因爲貫串萬有的完全至善，不但達到那些靠近祂的全然良好的事物，也擴及甚至卑下

的事物；祂按照各物之能分享程度，於某些事物中全然臨在，於另一些事物中便只是少量臨在，而於更另一些事物中則只臨在最低度而已。某些事物全部參預至善，別些事物便參預多寡不等，更有一些別的，則參預極微，而至善者亦惟報之以極微薄的反應吧了。因爲，若果至善臨在於萬有中，不照比例分配，則豈不是高度屬靈的最榮譽者，與最卑下者相比，毫無分別了嗎？試問，萬物既然不盡是同等地適於全部享領，怎能在至善中有一律無差的參預呢？事實上，至善能力的無比偉大，乃在於此：祂甚至對於缺乏至善的事物也給予能力，連那個「缺乏」本身，也各按其分享可能的程度而給予。大膽地說句老實話，甚至那些反抗至善的事物，亦惟藉了祂的能力而才有存在以及能作反抗；或者，簡括地說，毋寧是，萬有按照其存在的程度而具有善性，也來自至善，而按照其缺乏至善的程度就既不是善，也並無存在了。因爲，例如冷或熱一類其它性質，凡感受了熱的東西，即使當它失卻熱性時，它依然存在；還有許多事物，雖然沒有生機和心智，它們亦仍存在。同樣，上帝是在一切存在之上，因而，超存在地存在着；總之，對一般事物而說，即使有某種特質是失去的，或從未出現，它們亦能存在；但凡全然脫離至善的東西，則過去，現在，或將來，都沒有，亦永不能有任何存在。比方說，敗惡的罪人因他的獸性情慾而自至善截除，在這一點上，他是不實在的，而他的情慾也是不實在的，不過他既內心含有真「愛」和「靈交」的殘缺反省作用，他仍在至善中有一份分享。同樣，忿怒亦在至善中有一份分享，因爲它總是尋求挽救它所認爲惡行的，把惡行轉成比較算是公道的。再說，甚至那追求極卑鄙生活的人，只因他感覺着有所追求，追求生活，並有志於他自以爲最好的一種生活，他就算

多少是分享於至善了。但若你把至善全然毀壞，那就沒有存在，生命，欲求，也沒有動作或任何一切了。所以，自毀壞中產生出新生命來，那不是惡的功用，卻是較少形式的至善於此有所作爲；即如疾病一事，確是健康失調，但不是所有健康狀態完全毀壞，因爲若果如此，即疾病亦將不復存在了。可是疾病確是存在而實有的。它的本質是健康狀態的減至最低度；而它即在這裏面存在着。因爲，凡全然失掉至善之物，即無存在可言，而在存在事物之中亦無分了。至於混雜性的事物，亦只藉至善而在實存事物中有其位置，而其所以有位置和存在的資格，則由於它參預了至善之故。或者不如說，萬物之得以或多或少或寡的存在，無非是按照其參預至善的程度。因爲，單就「存在」而言，凡在何方面不存在的，將來也不可能存在了；而若只在某方面有，在另一方面無有，則就其自永恒「存在」消逝而論，自亦沒有存在；至於，倘在永恒存在中有些份兒，就依此程度而得存在。這樣，其存在，與其非存在，皆被保存着。惡也就是如此。凡全然自至善消逝的事物，皆不能在較多或在較少善性的事物當中有存在。凡在某一方面善，而在另一方面不是善的事物，只與某一特殊部分的善相反抗，卻並非與全部的善作對。所以它仍因多少分享至善而被保存，因而至善藉其某些成分的臨在而給予這種缺乏至善的事物以存在。因爲一旦至善全都消失，那事物當中就更無存在，不論其是好的，善惡參半的，或絕對壞的。既然所謂惡者不過是不完全的善性，那麼，至善之全部消失，必至於使完全的善性和不完全的善性，一概不再存在了。所以惡之存在及顯出，只由於它雖因反抗某一種善而被認爲惡，卻因具有另一種善而得列在善物當中。由於同類的事物決不能在同一點上彼此全然矛盾，所以純粹的惡是

屬於「非存在」。

(二一)再者，惡亦並不附貼於所有存在物中。因為，若是萬有皆由至善而來，至善外包而內在於它們一切，那麼，惡必不能在萬有中存在着，除非是在善性中存在着了。但它不能附屬於善，正如冷之不能附屬於火一般；同樣那惡化者也不能粘寄在甚至轉惡為善的事物中。退一步說，假使惡真附屬於至善中，試問，它的附着模式將為如何？你若辯稱：它自善出，我就回答：那是荒謬而絕不可能的。因為，照聖經所說的真理，善樹不能結出惡果，倒過來，惡樹自亦不能結出善果。但若它果不自善生，顯然它另有來源和緣起。要不是惡必自善而來，或善必自惡而來，而這既是不可能的，便是善與惡兩者皆必另有來源和緣起。因為，兩元決不能作原本，必有一元作為一切二元的根源。然而若以為兩種全然相反的事能由同一根源產生，那是背理的，因為那樣，根源本身就非屬統一單純，卻為分裂，雙頭，自我矛盾，與不和調。再者，世界亦不可能有兩個根源，相對並立而成交戰狀態。因為，假使如此，則上帝不能免於痛苦，亦不無留有惡感，為了世事使祂惱煩，而且萬事萬物必定處於不和及永久戰爭狀態；可是至善明明分賜和諧原則於萬有，而聖經上亦稱其為「和平」及「賜予和平者」。因此，凡良善者都是相互友愛與和諧，而皆出於一個生命，並為一個至善所支配，兼且彼此親愛，同性同宗而互為福利。這樣，惡決不寄附在上帝之中，亦不是屬神的。它並不自上帝而來。因為，要不是祂非為善，便是祂行善，並生產良善者。祂不會一時這樣做，一時不這樣做，也不會只對某些事物如此而不對全體如此；否則，祂將在其屬性中最神聖性的一點，即原因作用上，亦遭受變切和

遷換了。倘若至善是屬於上帝內在的真正本質，則一個能變遷其善性的上帝，必將一時存在，一時不復存在了。當然，你如設想祂只藉參預至善而具有它，那麼，祂的善就從別處來的，而祂將成一時具有至善，一時不具有了。由是觀之，惡非來自上帝，亦不附於上帝之中，不論永久地或暫時地。

(二二)又，惡亦並不附貼在天使之中。因為，若是良善的天使宣傳神的善性，他便在參預和次級的方式上，成為他所傳達的那在首級和根原地位上的祂<sup>①</sup>。這樣，天使不啻是上帝的形像，把無形不可見的神光表顯出來，是一面澄瑩的鏡子，燦爛，清輝，無塵無污，接受着（假如這樣說不算不敬虔的事）絕對上帝善性的一切美，而在其本身中盡他所能地燃灼着「祕密無聲之善」。所以在衆天使中惡無從附着。只有當他們必須責罰罪人的時候，他們才沾有不善。不過在這一點上，即使那些加懲罰於作惡者的人們，也沾附着惡；而凡逐斥穢污之人不讓參加聖事的那些祭司神甫們，也就不免染惡。然而算為惡的，並不是忍受罪罰，卻是值得受罰；也並不是不讓參加聖事，乃是瀆犯而不潔，全不適合於那些純潔的玄祕。

① 參考舊約中「上帝兒女」的名稱。

(二三)而且衆魔鬼本來也不是惡。因為，要是他們是惡的話，他們就不會從至善出來，也不會於存在物中有一位置，並且，他們既在其本質上始終是惡，自決不至由至善墮落下來了。加之，他們



算惡，還是關於他們自身呢，抑或涉及其它事物呢？若屬前者，他們必定自我毀滅；若屬後者，請問他們作惡毀壞了什麼，和怎樣地毀壞？他們毀壞了「本質」，或「機能」，或「活動」？①若是本質，那麼，第一，這必不能與那物的本質相反的；因為他們所能毀壞的，並不是那在其本性上不可能毀壞的事物，卻只是那可能毀壞的事物。第二，毀壞本身，在任何場合和任何環境下，不必是惡。而且一個存在物之受毀壞，並不是由於它本身和本性，而是由於它的本然系統宣告失敗，使其和諧平衡的原理漸臻萎弱，以致無法保持不變。不過萎弱總不會是全部；因為假使全部的話，它就消蝕了毀壞本身和遭受毀壞的實物。這樣的毀壞，必是自毀毀滅。由此之故，這並不是惡，卻只是不完全的善便了。因為凡全然缺乏善性的事物，實不能在存在物當中。對於「機能」或「活動」上的，亦是同一情形。那麼，魔鬼既亦自神而出，怎能稱為惡呢？因為至善者所產生所維持者，皆必為良善的。

① 例如就一顆蘋果樹而論：它的本質就是它自身；它的機能是它的生葉開花結果的產出力；它的活動就是這種實際的產生。

不過，可能有人說，魔鬼之所以被稱為惡，不在於他們的存在上（這既從至善者而來，固是善的），卻在於他們的不存在上，如聖經所說的，他們「不守本位」（猶6節），故成為惡。真的，試問魔鬼的邪惡如何而可構成？除掉他們停絕了神德的性質和活動之外。不然的話，要是魔鬼本來是惡，他們必

定始終是惡。可是惡不能有始終固定永遠如一之事。所以，倘若魔是始終保持同一情態，他們就不是惡；因為始終保持如一，乃是至善的一種特性。然而，倘若他們不是始終為惡，那麼，他們的惡不在於他們的本性，卻只由於缺欠了天使德性是了。因此，他們不是全然喪失了至善，單看他們固亦存在，生活，有感覺，有內在情欲的活動。不過，爲了他們不能實踐自身固有的任務，以致被稱為惡。所以他們的惡只是一種斜屈，傾微，不合於他們的正當狀態，是一種失敗，一種瑕疵，一種疲乏，一種弱衰，而喪失那本可以保持他們內在完全的能力是了。再說，魔鬼們的惡是些什麼呢？無理的忿怒，盲目的欲求，頑梗的妄想。然而這些品質，即使具在於魔鬼心中，也不全然是惡，或絕對根本是惡。因爲，在生物類當中，具有這些品質的生物，正爲有了這些品質而得如此及生存，而發生障害或毀壞於生物者，倒不是這些品質的具有，而毋寧是這些品質的喪亡，因而該算是惡。所以魔鬼之爲惡，並不是在其完成其本性，卻是在於他們不完成其本性。而且那會賜給他們的完善，亦決無變；毋寧是他們自己從這賜給的完善退卻墮墮便了。我們斷言：所給予他們的天使般恩賜，其本身亦從不受變革，全然光灼無瑕，即使魔鬼們自己因迷盲了他們認善的機能而無由燭察。這樣，就他們的存在而論，他們是由至善而存在，是良善的，並因企求那些實有的存在，生命，和直覺之故而向着至美兼至善者企慕追求。他們之所以被稱為惡，無非由於對其固有之善的一種消耗，喪失，和錯過。所以他們的惡，定按照其不存在的程度；他們既企求非存在的東西，即是企求惡了。

（二四）但是也許有人會說：惡正安居於人的心靈中。倘若這所根據的理由，是爲了心靈在想到

從惡來保全其自己時，致與惡成了接觸，這個就不是惡，卻反是善，而從那甚至能轉惡成善的至善發生的了。但若我們意味着是心靈之受惡化，那麼所謂惡化，豈不是指他們良好品質和活動的缺損，並由於心靈本身的軟弱而至於衰敗萎落嗎？照樣，我們可以說：我們四周景氣因光線衰退喪虧而致黑暗，但光本身始終是光，而有照明黑暗之力。所以惡，就作為惡來說，並不居於我們心靈或魔鬼之中，它不過是我們所應有善性之完全的一種減損和虧缺便了。

(二五) 惡亦並不附在野獸之中。因為你若從野獸那裏拿走暴怒，嗜欲等等（這些衝動通常被稱為惡，其實在本質上並不是惡），例如獅子，一旦失掉那種野性，便不成其獅子；例如一隻狗，若是澈底溫馴，便不成其為狗，因為狗的本德原在看守，即趕走陌生人，而讓它主人親近。所以保存本性不毀，這不算為惡，惡毋寧是毀壞本性，弄得自然素質，活動和能力衰弱耗虧。因而，既然天然生長歷程所產出的一切事項，都有其及時的完成，那麼，甚至其間未完成之處，亦未必全然違反其本性。

(二六) 惡亦並不附屬於大自然中。因為，倘若一切自然法則皆自大自然的普通系統而來，那麼天然界便無一物與大自然相違反。不過就某類特殊事物而論，有的是合乎自然，另有的是不合乎自然。一物在某一場合上可能不自然，另一物則可能在另一場合上如此。大自然中所謂的惡，乃指反乎自然之事，即某物自然本性上的一種缺欠。所以自然本身並不是惡，其惡只在某物之不能完成其自然功用而已。

(二七) 惡亦並不附屬於我們身體之中。因為人身的醜陋和病患，無非是在形態上的一種缺陷和正常機構的失調而已。但此非全屬惡，毋寧是欠善便了。因為，果使儀容，體格，健康到了完全毀壞的境地，整個身體且亦無存。況且身體不任心靈犯罪之責，乃是顯然之事，因為即使沒有身體，惡也能夠光降，像它臨在魔鬼中一樣。所以不論在理性，心靈或身體中，惡不外乎其所應有之善的一種軟弱和衰微而已。

(二八) 通常以為「惡是附在純物質中」的觀念，亦屬謬誤。因為物質在秩序，和美，及格式上亦皆有其一份。備如物質沒有這些條項，本身全無特性或格式，它怎能作成一些物品？因為果真如此，它連被動力也沒有了。加之，物質怎能作惡呢？假說物質全不存在，它就非善亦非惡；但如它也有一種存在，那麼，既然凡有存在者皆由至善而來，物質必亦來自至善了。這樣，兩者必居其一：要不是善產生惡（在這種情形下，惡便是善，因其由善而產生），便是善本身由惡產出（在這種情形下，善亦非惡不可，因其由惡而生）。否則，再有二元之說出現，而我們在這二者的後面必當尋求它們的另一單獨源頭。而若如人們所說，為了全世界之完成，物質是必需的，那麼，物質怎能是惡呢？明明惡是一回事，必需是另一回事。善怎能從惡產生什麼呢？而善所必需的，怎能是惡的呢？因為所謂惡，必是離去善之本性很遠。而如物質是惡，它又怎能作成和滋益大自然呢？因為純粹惡的本身，決不能對任何事物造福，也不能創造或保存任何事物。倘若人們辯答說：物質雖不促成惡在我們心靈中，但它牽拉心靈向惡處走。這話能是真的麼？因為心靈多數是仰望至善的，而若物質常是在牽拉心靈至惡，那又怎能做到呢？因此，我們心靈中的惡，並不從物質演繹而來，卻是出諸一種失調與不和諧的運

動。假使他們就說，這種運動總不外乎物質的後果，若是靠不住的物質，對那些不能堅固自己的事物爲必要條件，那麼，爲什麼惡有其必要呢？或者，爲什麼必要算是惡呢？

(二九)再者，通常所說：「缺欠」以其固有力量與善爲敵；這話也不是真的。因爲一種全部的缺欠是屬完全無能；而那種部分的缺欠，則其有力量不在其是一種缺欠，卻在其不是一種完全的缺欠。因爲善之缺欠，若只是部分的，那還不是惡，而一旦成爲全部的，惡也全然絕跡了。

(三十)最後，善是本乎獨一的普遍原因；惡則來自衆多偏畸的虧缺。上帝的了解中，惡亦具着善的格式，在祂看來，惡事物的原因正是有助於善的機具。假如惡是永久的，有創造性的，強有力的，又如它是真實存在而有活動，那麼，它何來這些屬性？來自善嗎？或藉善的作用而來自惡嗎？或更來自另一原因而藉善惡兩者共予作用以成嗎？凡一切自然結果必由一個確定原因而起；而若惡並無起因或非確定的存在，它便不自然了。凡反乎自然者，即在大自然中沒有位置，正如不熟練在熟練中沒有位置一樣。那麼，靈魂是不是惡的原因，像火是熱的原因一樣，而使凡接近它的事物都充滿着惡呢？或者，靈魂的本性原是善的，但在它的活動中，靈魂便一時呈一狀態，一時又呈另一狀態呢？然而，若果靈魂的存在本是惡的，則此存在自何而來？來自整個世界創造之至善根原嗎？若真自這根原而出，它怎能在本性上是惡呢？因爲，所有自這根原產生的事物，無一不是善的啊。但若靈魂單在它的活動中是惡的，這種狀況不是不可變的。否則（即是，倘若靈魂本身不是善）什麼是諸德之源呢？這樣，我們只剩下一個答案了，即是：惡不外乎善的一種軟弱和缺虧。

(三一)關於良善事物，其原因爲一。惡既與善相反，它的原因必多。但是產生惡的，並不是任何法則或機能，卻只是一種衰微和軟弱，一種混亂夾雜着的失調元素便了。惡事物不是恒常不變的，卻是不確定的，並爲一些毫無一定目的的雜牌勢力所支配的。善則必是萬有——也包含惡在其中——的終始。因爲善乃是萬物的究極旨趣，包括好的和壞的事物都在內。甚至在我們做錯的時候這也由於指望做好，因爲決沒有人動作上竟以惡爲目的。因此，惡並無實質的存在，卻只是一個隱影；它之所以出現，乃是爲着善，而不是爲着它本身。

(三二)我們只能把惡視爲一種偶然性的生存。它爲了別的東西而存在，不是自我原生。由此之故，我們的動作似乎很對，因爲它是爲着善而成的，可是未必真對，由於我們誤把不善當作善。這可證明：我們的旨趣是一回事，我們的動作是另一回事。這樣，惡就是那反乎旨趣的，反進步，反自然，反原因，反原理，反目標，反法則，反意志及反存在。惡無非是一種缺乏，一種虧欠，一種軟弱，一種不平衡，一種錯誤，無目的，無可愛，無生命，不明智，不合理，不完全，不真實，不合原因性，不確定，無收穫，無自動，無能力，不和調，不相應，曖昧，黑暗，無實質，而在其本身絕不具有任何存在。那麼，惡怎能由於與善結晶而獲得任何能力呢？因爲凡於善全然無分的，便是等於零，而毫無能力之可言。那麼，既然善是真實存在而爲意志，能力，和活動的淵源，那與祂作對的惡，既是缺少了存在，意志，能力，和活動，又怎能有反抗力呢？理由是由於惡並非在所有場合和所有關係上全是惡。魔鬼裏的惡，是在於違反屬靈的善，心靈裏的惡，是在於違反理性，身體裏的惡，



是在於違反自然。

(三三)倘若宇宙果有神意，怎能容許惡的存在？其實惡的本身並無存在，也不附屬於實存事物之中。凡實存事物，會無可與神意脫離；故惡，除非略含了善，即無存在可言。倘若全世界沒有一物不在善中有一份兒，而惡亦只是善的短缺，世上實無一物可以從善全然截除，那麼，神的旨意是寓乎萬有之中，無物能在其外的。並且，甚至所發生的惡，亦皆由神意慈善地轉化，使其成爲惡人自己或別人各個的或共通的救援者，所以神意對於全世界每一事物，莫不一一加以關懷。所以我們並不接受大眾所常說的「神意必將引領那甚至不願意的我們進至德性」那種無理的論證。神意並不搞亂自然。神意是保全着個體的自然本性，祂對自動的事物，作爲其自動而眷顧它們，同時，也對萬有，一般地和各別地，按照其本性能接受神福氣的程度，而加以眷顧，這是祂所適當地賜給萬有之衆多的和一般的眷顧活動。

(三四)這樣看來，惡並無真實存在，亦不附屬於任何實存事物之中。惡作爲惡而論，不在任何處所，其所以有發生，是只由於軟弱而非由任何權力。甚至魔鬼，就其存在而言，是從善演繹而來，故其本身也就是善的。魔鬼的惡，是由於不完成其固有的善，致改變了其個性，並對他們真正天使般的完全成爲衰弱。就他們企求着生存，生命，和了解而言，他們就企求着善；而在他們不企求善時，他們就企求烏有。而這不是企求，只是真正企求的一種謬誤便了。

(三五)聖經所說「那種明知故犯的罪人」是意味着那些在對善的明知而實踐上呈現軟弱的人們。

他們知道神的意思，卻不遵行（參路1247），也聽過真理，卻又對於至善有信心或實踐行動上的軟弱。還有某些人因其意志力的衰弱或式微，不欲知道怎能行善。要之，正如我們所常說到的，惡不外乎在知識（或者，至少是明知）上，或在信仰，企求上，或在至善的活動上，有所疲弱，無力和虧短而已。或者有人說：虧弱之過不該受罰，而毋寧應蒙原諒。但那虧弱若是無可奈何的，這話或是正當的，但既然有能力由至善所授，而且供應無竭（如聖經所說的），足夠各人所需，則對這種自甘從天賦德性迷離，變節，背棄，和墮落的行爲，我們必不可予以輕看了。但關於這點，請止於此，因爲我們已盡其所能，充分地討論在關於公道和神的審判那篇論文①裏了。那是一種莊嚴的文字，其中表彰聖經的真理，決不容許隨便胡扯那些褻瀆謾罵上帝的詛辭。至於在本章裏，我們已竭力把至善加以頌揚，嘆佩其爲「至矣盡矣」，爲萬有的起源和歸宿，爲包羅萬象的大能，爲賜給格式於非存在的事物，爲促生一切良善事物（卻不促生惡事物）的原因，爲完全的神意和善性，超過所有存在和非存在的一切，轉變那卑劣而缺乏善性的事物而復歸於善，爲萬有所必須企求，渴慕和仰愛之高標，並爲具有那得到一個正確論證（我想已在本章裏都說明了）的許多許多其它特質之本體。

① 按本論文已佚。

## 第五章

## 關於「存在」和「模範」

(一)現在我們必須進而討論「存在」的名稱，這是神學上用以指上帝為自有永有者。不過，我們必須聲明；我們的目的是不在乎彰顯那超本質的本體本身<sup>①</sup>（因為這是不可言說的，也非為我們所能知道的，無法表達的，甚至是超乎統一之外的），而只在稱頌神體造化地流入於萬有世界是了。因為上章「至善」的名稱是表明普遍「根原」的全面流發，延及於實有的事物和非有的事物，而超越此兩範疇之上。今者「存在」的名稱是涉及所有存在的事物而又超乎它們。至於「生命」的名稱，則是涉及所有活生生的機體而又超乎其上的。還有「智慧」這一名號，乃是遍及直覺，理性，和感知的全部領域，而又超乎它們一切。

<sup>①</sup>這絕對究極的神體是只能藉否定路線而抵達，藉「非認識」而認識的。哲理的肯定路線只可以引至絕對神體的分殊表現。

(二)以上一些表彰上帝命意的名稱，本書今擬加以討論。因為我們本無意來說明那個超本質的絕對神體之絕對超本質的善性，本體，生命，和智慧，那神體，如聖經所說，是深植根基於祕密的處所，超過了一切善性，神性，本性，智慧，和生命；却要稱頌那啓示給我們的仁慈神意，祂是超越的善性，也是一切良善事物的超越根原，是本體，生命，和智慧，並作為存在與生命之創因，和智慧賜予者，寓在那些是「存在」，「生命」，「智能」，「理性」，和「知覺」的分享者裏面。我們並不說至善是一事，本體又是一事，生命或智慧更是另一事；也不說有許多種原因和許多神格，有的是生出別的，並是彼此隸屬的；我們却承認唯一上帝是各種流發的普遍來源，具有一切我們所宣稱的神名，其中第一名稱（即至善）是表達這位唯一上帝的完全神意，其它各名則是表達祂的較一般性的或較特殊性的模式。

(三)有人可能說：「既然本體先乎生命，生命先乎智慧<sup>①</sup>，怎麼生物反高於僅有存在的事物，情欲動物反高於僅有生存的事物，理性動物更高於情欲動物，而屬靈者尤高於理性者，並一切照這次序圍繞上帝，與祂親近呢？你會期待那些享受神的較大恩賜的，是比較居在高級而超過其它的吧。」假如屬靈者被視為不具「存在」或「生命」，則上述的辯詞不為無理。然因神聖的靈確具超過其它存在的存在，並有超過其它生存機體的生命，兼能理解及認識那超出知覺及理性之事，而其企求並參與至美至善，更超過所有一切實存的事物，所以他們占着一個較近於至善的地位，因為他們特別參與於祂之中，從祂接受更多更大的恩賜。同樣，那些具有理性者，因理性的優越，是勝過那些只有知覺者，

而後者因其知覺，和具有生命者因其生命，都有其相當高的地位。因此我以為：凡是較多參預那無限仁慈的唯一真神的，也就比之其它更與祂接近，而具較多的神聖性。

① 按作者的用意是在指宇宙創成的先後次序：最先必有絕對本體的至善（包含存在的善和非存在的惡），其次是存在的善事，又其次是植物的生命，更其次是特具智慧的人生及天使。

（四）討論了這事之後，讓我們來考慮至善，作為實在的本體，以及賦給本體於一切存在者。這位本在的上帝是強有力地超乎一切存在之上；祂是本體，存在，實質，與大自然的根本原因和創造者，無窮年代的起源與衡量原則；是支配時間的真體，支配存在者的永恒，和生成者的時間；是那凡具任何種類的存在之本在，是那有任何方式的生成者的生產。從那實在本體的祂，生出永恒，本質，本體，時間，生產力，和生成者，凡附屬於存在的，與凡靠任何能力而具有獨立潛存的一切事物。因為上帝並不是通常意義下的存在，却以單純而無可界定的樣子，把一切存在都包羅及參預在祂裏面。因此祂被稱為「萬代之王」，為了一切存在都顯存及潛存於祂之中而圍繞着祂；祂不是，不會是，不將是，過去，現在，或將來，都不被生成。或者說，祂毋寧是連存在也非是，却是凡百存在事物之所以存在的本原。不但凡百存在事物本身，連它們的存在亦由於這在世代以前已本存在的祂而來。因為祂自身是世代的永恒而隱存於世代未出現之前。

（五）那麼，讓我們再複述一句：萬有和萬代都自「預先本在」而稟有其存在。一切永恒和時變皆由於祂，預先本在的祂就是一切永恒和時變，以及凡有任何種類的存在事物之緣起與本原，萬有皆參預在祂之中，而祂亦決不離開凡百存在事物。祂在萬有之先，而萬有皆仰賴祂以得維繫。要之，凡有不論何種格式之存在，它是存在於，被認知於，而被保存於「預先本在」之中。本體乃先乎祂的其它一切可被享受的恩賜而存在。這個本體是先乎生命，智慧，神的類似，以及一切其它所能參預的；它們必須首先參預這個本體；或毋寧說，本體所參預的一切那些特質，實皆參預着這個本體本身。凡其本質和永久性不屬這個本體者，即無存在之可言。所以，當上帝特別被尊稱為「自有永有者」之時，祂是受此榮名於其最基本的恩賜。因為祂既超越地占有預先本在和先行優卓，祂就先使得全面存在（即本體自身），並在那個本體中使各種模式的存在實現。因為凡百的所有原理，皆自其參預本體，才存在着，才作為原理，並前是存在，後是作為原理。你若願說，生命的本身是所有生物的普遍原理，類似的本身是所有類似事物的普遍原理，統一的本身是所有統一事物的普遍原理，秩序的本身是所有秩序事物的普遍原理；總之，各種特質的本身，不論是這個或那個，兩或多，都是那具有這種特質者的普遍原理；那麼，你會見到，它們所參預的第一特質便是「存在」，而由於這存在，它們先自己持久下來，然後作為此或彼之原理；它們只因參預在「存在」之中，才自身得到存在，而使事物可以參預在它們之中。而若這些普遍原理是藉着參預乎「存在」的始得存在，則凡參預在普遍原理之中的一些事物，必定更加非如此不可了。



(六) 由此可見，「絕對而超越的至善」所賦予的第一恩賜，乃是純存在的恩賜，因而祂從這最主要和最首先的參預而受此「存在」的名稱。由此，與在此之中，乃有存在的本身，萬有的原理，萬有的本身，和一切有存在之物。這一切玄秘地又是集中性的又是單一性的。因為一切數目，皆已合併地存在於「太一」之數中，並在其中得以統一。它們越從太一出來，就越分化和倍蓰。一個圓圈的所有半徑，無不統一集結於圓中心，而這焦點包含着所有歸入於自己範圍內的直線，這些直線彼此相為合一，而從同一的出發點開始，又共合一於此點，因而在這圓中心裏成為完全的統一。而若稍稍離去中心，便亦稍稍分化，更遠離去中心，便亦更多分化。總之，它們越接近中心，就越和中心結合，而亦彼此越相結合，反之，它們越離去中心，就越自彼此分遠。

(七) 加之，在整個世界的大自然中，所有各別的自然律皆聯繫於一大統一而毫無混亂。在靈魂中，所有支配各部軀體的各別機能，亦相聯而為一。因而毫不奇地，當我們從一些晦昧形像上溯至普遍本原之時，我們就以超自然的眼光透視萬象（包括那些互相矛盾的事物亦在內）都成為一單獨的統一。因為祂是萬有的原理，由此而即演出所謂「本體」，而演出凡有存在的一切事物，一切始與終，一切生命，不朽，智慧，秩序，和諧，能力，保存，基礎，分配，明哲，理性，知覺，質素，靜，動，統一，鎔解，吸引，凝合，分化，界定，以及一切其它屬性，它們只因存在而成為一切存在事物的特質。

(八) 從這普遍本原出來的，有那些（就我們而言是）自知的，（就上帝而言是）被知的神聖天

使們，我們的靈魂，全宇宙的自然律，以及那些所謂存在於其它物體，或只存在於思想中的一切質素。而且由於這普遍原因，並在其中，有那些全聖而最可敬仰的「權能」，他們具有確實存在，並好像被安置於超存在的三位一體的前殿之中；並繼他們之後的那些較次於他們的亞級存在，和最低級的存在（即就天使而言是較次或最低的，就我們而言，還是超世的）。人類心靈和其它存在物也皆從同等理由而存在並得福氣；他們之有存在與得福氣，是從「預先在」而來，且存在及得福於祂之中；他們由祂開始，靠祂而得維持，並以祂為歸宿。祂把最高級的存在賦給那在聖經上稱為「永遠的」（參林後 4:18）之較高品彙；不過，整個世界的純粹存在也是永久的，而這種純粹存在即自「預先在」而來。「存在」是由於祂，不是祂由於「存在」；「存在」是在祂裏面，不是祂在「存在」裏面；「存在」有了祂，不是祂有了「存在」。祂是「存在」的永恒，起源，和標準，而早過存在及存在物與永恒，也是創造萬有的始，中，終。因此，真正的「先在者」在聖經上承受了種種從各類存在而抽引出來的屬性；而一切存在與生成（不論過去現在或未來）無不適當地歸屬於祂。因為所有這些屬性，若從其神聖的意義去觀察，都是指明祂有一個在各方面超本體的存在，並為產生每一存在模式的本原。不能說祂是此而不是彼，也不能說祂是如此而不如彼；祂本身却是萬有，因為祂是萬有的本原，祂也把萬有預先合起來，作為它們的一切緣起和一切完成，而且祂超出乎它們全體之上，為了先它們而存在，超本體地越過它們。因而一切屬性都可以一起加之於祂，而祂仍不是其中任何一個。祂具着一切形狀和格式，却又無式而無形，先天地，不可解喻地，超絕地包羅着萬有的始，中，終，並

因他是唯一而完整的原因，乃以純潔的光輝流射到萬有的身上。比如我們的太陽，固然一方面保持其獨一的光體，流發其整個不可分的光輝，但同時打動我們所見到的萬物之種種性能及品質，儘管它們千殊萬別，而皆更新它們，保育，滋衛，成全它們，使它們分頭發展，也加以聯鎖，煦暖它們而使其有功效，促進它們的成長，變化，生根放葩，而賦予生命，這樣，每一受光照者各以其特色而參預於這同一的太陽之中。若是這獨一的太陽先天地以其統一的方式，含有那參預於它的萬物之原因了，那麼，那產出太陽和所有萬物的「大原」，豈不更這樣預先在自己裏面包羅了所有存在事物的模範，使其成爲一個獨一超本體的統一格式呢？因爲大原之產生種種本體，只是從本體發出而成。我們今用「模範」的名稱，是指那些早以統一方式存在於上帝之中，而產生萬物的本體之法則。這些法則在神學上稱爲「先天恩授」或聖仁意志；它們賦予萬物，創生萬物，那超本體者就是藉着它們來把整個宇宙予以實現。

(九) 哲學家革利免①主張這「模範」的名號，不妨應用爲有形世界中一些較重要的典型，但是他在其著作中用這名辭，不是按照其完整而單純的本義。不過，我們縱使承認他的說法不無合乎真理，却必須記取聖經上所說的「我把這些事指示給你們」（參出259）並不是要你們跟着去作，却是藉賴這些配適於我們心能的知識，可以引我們到那個「普遍大原」裏去。那麼，我們必須將這具有超絕統一性的萬事萬物都歸屬於此「大原」；祂先從「存在」出發，運行爲創造的流露和善性，貫串於萬有之中，將祂自有的本體注滿於萬物，並於其中自告歡欣，則祂以唯一高度的，絕不重複的單純

性，參預萬有於祂之中，包羅萬有在祂無限的超絕統一之內，並由萬有分享這不可分割的單純（即如一種聲音，本身始終如一，但可由幾雙耳朵來分享它，並無分歧）。

① 按此爲羅馬城之一主教，曾著致哥林多教會書，約當主後九五年。但亦可能是亞歷山太的革利免。

(十) 這樣，「預先本在者」實爲萬有之起源，亦爲萬有之終結；爲起源，因爲它們的原因，爲終結，因爲它們的最後目的。祂超越一切有限和無限之對立，把萬有加以限定，而自任其無限的無窮。因爲，如所常言，祂預先包含了萬物，曾以「一舉」造出它們，今又普遍與它們同住，不論在各殊的個體裏或在整個的全體裏；祂如此分出至萬有，但仍定居於其自身之中。祂是又動又靜，却亦非動非靜，而亦無始，中，終。祂並不貼附於任何個物，祂更非任何個物。我們不能把永久事物或屬時間的事物的任何屬性應用到祂身上。祂超出時序和永恒，以及那在時序或永恒上的一切事物；因爲永恒的本身，和萬有，以及作爲萬有的衡量標準，並爲那些標準所衡量的事物，都從祂經祂而始有其存在。不過關於這些事項，這裏暫此已足，因爲在別處已更確當地討論過了。

## 第六章

## 關於「生命」

(一) 我們今要頌揚「永恆生命」，作為「自生」和一切生命之所由來，祂也將生命賜給每一種的有生物。至於不朽天使的生命和他們的不朽性，以及他們恆久運行的不可毀滅性，皆由祂演出，並為祂之故而始存在。所以他們被稱為長生而不朽；不過他們也不得即稱不朽，為了他們不是自己長生不朽的根源，却是得之於那產生與維持一切生命的「創造原因」。正如我們關於「本在」的名稱，說祂是存在本身的永恆，同樣我們現在也說神那超生命之生命乃是生命本身的生化者和創造主。一切生命和生機運動都是從那超過一切生命以及一切生命的每一原則之真生命而來。由是，凡百心靈得其不能毀壞的品質，植動物得其遙遠反映真生的生命。一旦這個取消，正如經上所說，一切生命便告萎逝。而因不能參預生源以至萎逝的事物，若再回向生源，亦就重得生命。

(二) 祂首先以生機賦給生命本身，並以配適各個的存在賦給一切生命。祂又賦給天使們那非物質的，類神的，和不能變的不朽性，並確實無誤的永久運動。祂更以豐富的仁慈，甚至流溢到魔鬼的生命裏，因為即使惡魔的生命，其存在亦非得自別的來源，而只從祂得其生命和永久性。祂也把這種

天使般的生命，盡他們複雜性所能接受的，賜給人類，並以充溢豐富的愛心，向我們喚醒轉至於祂；更神妙地是祂已恩允把我們整個身心，改變到完美的生命和朽，這在古人看來，覺得不合自然，但對於我，於你，和真理，乃是一宗神性而超自然的事情。我說超自然，是指超出我們四周的有形自然秩序，而不是超出神的生命之全能。因為這個生命既是各式各樣生命，尤其是較神性的生命之本性，所以就祂而言，各式生命無所謂不自然或超自然。所以瘋狂的西門，對這問題的無理論証<sup>①</sup>，必不能圓身於神的僕人輩之門牆，或打動你（指提摩太）的蒙福之心弦。因為他雖具夙著的聰明，却忘了凡有健全的心智者，總不該拿膚淺的官能，來反對萬有的無形原理。我們必須告訴他說，所謂「不合自然」，只是他的言詞吧了。因為沒有一件事物能反乎終極的根源。

① 撒馬利亞人西門（參徒 8, 1-24）曾否認身體可以復活。

(三) 一切植動物也從這個根源領受它們的生命和保溫。而且你不論說到明哲，理性，感覺，營養，成長，或其它任何模式的生長或生命的原則，或生命本質，它們都是從那超越一切生命的大生命裏分受了生命，並在那作為其「根源」中的祂，合併地預存着。因為超生機的元始生命是一切生命的根源，產生它們，成全它們，分別它們。所有生命的屬性，按照其豐富的樣子，都必被我們考慮祂怎樣富具一切活着的東西拿來應用到祂，好顯出祂的豐富；這樣，一切生命都可以觀看祂，並頌讚祂為



毫不缺欠，而反充滿了生命，確乎具有生命本身，並以超生機的方式產生生命而超過一切生命，以及凡可用人世名辭來表達那無可言說的大生命。生命由神而來，對照其豐富而給予，神必將對其豐富而...

(一) 耶穌基督由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生...

耶穌基督由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生，而由聖靈而生...

第七章

關於「智慧」，「心思」，「理性」，「真理」，「信仰」。

(一) 如果你願意的話，讓我們現在來討論這至善和永恒之生命，當作有智慧，和是智慧的本身，或毋寧當作一切智慧的泉源，和當作超越一切智慧與理解力。上帝不但如此充溢智慧，顯出祂理解力的無窮，祂更是超乎一切理性，明哲，和智慧之上。這一點是由那位真正神聖的使徒（他對我們和我們的教師作了太陽）以超自然的見地被覺察到的，他說：「上帝的愚拙總比人智慧」（林前1 25）。他這樣說，不但爲了人類思想，比起那爲神所有的完美思想之永常不變來，總是錯誤，也更爲了聖書作家們在使用一些形容上帝的否定名辭上，慣取通用名辭的相反語。例如聖經上稱那照亮一切的光爲「不能看見的」（參提前 6 16），並稱那有許多的名號與稱呼者爲「不可言說的」及「無名的」，又說那與衆人同在，能爲衆人所發見的爲「不能領會的」，「不可尋求的」。同理，聖使徒這裏講及上帝的「愚拙」，是使用這名詞所似乎涵有的奇特和怪誕，好來暗示那越出一切理性之無可言說的真理。但是，正如我在別處說過，我們常常藉自己的想像，把超越事物加以誤解，耽用我們感覺界的熟習言詞，並用人間的標準來測度神事，結果便把不可言說的神的真理誤引至膚淺的意義上。那

麼，我們毋寧應該知道，雖然人的知力具有明哲的機能，可以燭察知性的事，但是我們所藉以與超越事物相通的動作，是遠超過知性的。所以認識上帝必照此方法，而不得歸之於人的見識。我們不可不全然從自己本身運出，而歸之於神。因為，與其歸屬於我們自己，不如歸屬於上帝，這樣，我們如果與祂聯結起來，就會蒙受神的仁惠。那麼，從超越的立場，說及這種既無理性亦無明哲的「愚拙智慧」，我們該稱祂是一切明哲與理性，一切智慧與理解的本因，我們該說，所有的寶貴教訓都屬於祂，所有的知識和了解都自祂而來，所有智慧和學問的寶庫都藏在祂之中（參西23）。因為，由上所說，可見全慧（亦是超慧）的本因，便是智慧本身的泉源，也是受造智慧（不論作為整體或各個的事例）之所依據。

（二）天使們的顯悟而明哲的能力也是從祂而獲得其蒙福的單純直覺，其關於上帝的知識並不是一些零星斷片的湊集，或由感官及推比理性的偏差活動而來，也不為任何類似乎此的東西所限制，反之，他們這種能力是毫無物質和紛紜的玷滯，而以非物質的與靈性的單一直接，燭察到神事的屬靈真理。這種直覺的機能和活動是照耀於純粹而無雜的清澄，並以不可分割的與非物質的方法，聚有其神授的直覺於一起，因而靠那類似乎神的統一性，透過神的智慧之動作，變成幾乎等於上帝的超明智的心性和理性。至於人類的心靈則具有理性，藉此作推理活動，與事物之真理相周旋，並且，透過他們複合性情的偏頗而雜多的活動，比之統一的明哲能力為略遜一籌。可是人類心靈也未嘗不可藉其衆多機能之集合一致，而獲得（在其本性所容許的範圍內）類乎天使所具的直覺。而且甚至我們的感官認

識也可被稱為那種智慧的回聲；再退一步說，甚至惡化的明哲，就其為明哲本身而論，也由祂而來，不過，它變了一種煩惱的明哲，並不知道怎樣把握它的真正欲求，也不想要把握，所以我們必須說它毋寧是智慧的失調。

我們已在上面說過，神的智慧是智慧本身，一切智慧，一切心性，理性，和感性知識的緣起，原因，根基，成全者，保衛者，和目標。現在我們必須尋問：這超賢智的上帝，何由而又可稱為「智慧」，「心性」，「理性」和「知識」呢？祂既不具知力的活動，又怎能對可了解的事物有知性的直覺呢？或者，祂既存在於一切感覺知識之外，祂又怎能知道那在感覺知識界的事物呢？可是聖經上明說祂知道一切事情，無物可逃於神的知識以外。然而，正如我已屢次說過，我們之解釋神的事情，必須與神適宜的。因為所謂上帝缺乏心智和感覺，應從超出而不從不足去加規測。同樣，我們拿「乏理性」去描狀祂的「超理性」，又拿「不完備性」去敘述祂的超完備性和先完備性；我們又稱那不可迫近的光為不可觸及和不可見的陰暗，為了這光太超過可見光明之外。這樣，神的大心是以超絕萬有的知識包羅着萬有，並因作為萬有的原因而預先知道了它們；例如祂先乎天使存在而知道天使及創造天使，祂也從起初（若可以這樣說）並內在地知道一切其它的事物，而促成它們的存在。我認為這是聖經所昭示的，因為經上說：「事在未成就之先，主就預先知道了」（蘇撒拿傳42節）。因為神的大心並不是從萬物而得到關乎萬物的知識，却是由祂自己和在祂自己而擁有這種知識，並預早以主因關係，察知了萬有全體的認識和實在。而且祂並不是各別地察知了萬有的各等各類，却以統一包羅的原

因作用，知道萬有和維持萬有，有如光明早在它裏面含有黑暗的知識，由於它就從光明本身知道黑暗之爲何物。這樣，神的智慧既認識祂本身，乃亦認識萬有；祂以「統一」的本身，非物質地知道和產出物質，不可分割地知道和產生事物，合一地知道和產生萬象。因爲，要是上帝以因果作用分給萬有存在，祂亦必以同此因果作用支持一切，因爲它們由祂而出，早在祂裏面存在着。祂對於萬有的知識，並不是從它們取得，祂却賜給它們各個以其本身的知識和知道別個。所以上帝並不私有關於祂自己的知識，跟那個包羅萬有的公有知識劃分出來；因爲「普遍原因」在認識祂自身裏，不能不亦認識那由祂而出，爲祂之果的萬物。那麼，上帝就以這個知識知道了萬有，這並非由於了解萬有，却是由於了解祂自身，因爲根據聖經，天使知道地上的事物，也不靠他們自己的感覺認識（雖然它們是可感覺的），却是靠那附麗於神樣明哲中的一種機能和特性。

（三）此外，我們必須尋問：我們怎樣可能認識上帝呢？因爲祂不是心性或感覺所能及，且也不是存在物中的一個。誠然，我們並不能從上帝的本性去認識祂（因爲上帝本性是不可知的，是超過一切理性和直覺），但是，藉賴着天地萬物的秩序條理（這是由祂放射出來的，並顯出神性典範的某些形像和類似），我們便可藉此途徑以攀登，上經「否定和超絕萬有」，並由於認識祂爲「普遍原因」，而進至那超乎一切的玄祕境地①。所以認識上帝，又在萬有之中，又遠越萬有之外；可藉「認知」及「非認知」而認識祂。一方面，祂可由直覺，理性，了解，領會，感知，推量，表象，名稱等等而得企及，另一方面，祂不可能被直覺，言語，或名號把捉得到。祂不是在世界中的任何事物，亦

不得被認識於任何事物之中。祂是在萬有中的「萬有」，而同時是「無有」；祂可透過萬有而給全人類認識，但亦不從什麼給任何人認識。我們使用這一類關乎上帝的摹狀言辭是適當的：祂之被知，是從祂所造的萬有（比例於其特質）而獲得的；而在另一方面，經由「非認知」而領受的關於上帝最神妙的「認識」，是得之於超心靈的交通，即當心靈拋却世間萬有，甚至把它本身亦放置不顧之時，它就與那些眩耀奪目的奇光結合起來，由於它們，並在它們裏面，給那淵深莫測的大智慧所照澈啓悟。然而，如我已說過，這種大智慧的認識必須從宇宙萬象悟得，因爲正如聖經所說②，智慧做成了萬事萬物，加以條理井然，並爲萬有秩序與和諧的本因，永遠叫某一部分的終結嵌合於另一部分的開始，因而產生一個美妙的一致，並與全體取得和調。

① 依原譯者的解釋：上帝同時存在於兩個層面，一是分殊的顯彰，一是統一的絕對，因而祂是可認知的兼不可認知的。前者以其出動於創造萬有，後者以其內隱於渾沌一體。所以祂的究極本性爲不可知，而可

② 參識 8 章。

（四）上帝在聖經上被稱爲「道」或「理」，這緣故不但由於祂賜予人間以理性，心靈，和智



但尤其是由於神的理性是比之一切單純還要單純，而超然地，孑然獨立於萬彙之外。這道是單純而實在的真理，是純粹而不能錯誤的眞知，那有心靈感動的信心便是向祂旋轉。祂是有信心者的永久基礎，把他們建立在真理中，亦把真理建立在他們裏面，使他們絕不動搖地對所相信的得掌握住一種單純的知識。因爲，倘若知識是將「能知」與「所知」結合起來，而若無知總是變革和無知者自我矛盾的原因，那麼，正如聖經所說，沒有東西能把相信真理的人從眞信仰的源泉截斷，使他喪失牢固不變的恒心。因凡與眞理結合的人，必定知道這於他很相宜，縱使羣衆都罵他是個瘋子。自然，羣衆不察知他是靠着正信而離開迷途走至眞理。然他確實自知他並不如羣衆所說的瘋狂，却已從混亂變遷的錯誤浪潮中解救出來，而自在地安居於純一不變的眞理之內。這樣，我們所藉以習知神的大智慧之宗師們，正日日爲眞理而死，一言一行，無不親証基督信徒所有的眞理知識，而且表明這比一切其它知識更爲單純而神聖，或者毋寧說，這是關乎上帝的唯一眞實而單純的認識。

① 參所羅門智訓 8. 1.

## 第八章

關於「權能」，「公義」，「救恩」，「贖罪」，以及關於「不一律性」。

(一) 既然聖經上稱神的眞理和超賢智的智慧爲「權能」，爲「公義」，爲「救恩」與「贖」，現在我們也要拿這些名號加以闡明。我覺得凡在聖經具有造詣的人，都能知道神體是超出乎任何設想的權能之上的。因爲經上屢次把統治權歸屬於神所有，這樣使祂和天使不相類同。那麼，聖經所說這超乎一切權能的大能究竟屬何意義呢？或者說，我們以何意義而能用這「大能」的名號在神格上呢？

(二) 我們的答覆如次：上帝爲大能之故是由於在祂本身之中，祂先天涵有一切權能而又超過其上；亦由於祂是一切權能的原因，而藉一種不被挫折或限制的權能來產生萬有；並由於祂是所有（不論在世界的全體系統或在某一部分）的權能之所本。祂具有無限權能，不但因爲一切權能無不由祂而來，亦更因爲祂是超乎一切權能之上，而是眞正十足的權能，掌握着權能的超度，可以無窮無盡地產生無限數量的實際權能；並且，也爲了那些永續不斷無限倍增的無窮權力，決不能使這萬能之能的大能稍有挫傷其超絕無限的活動；又爲了祂這全部超權能之不可言說，不可察知，不可想像的偉大，透

過超度的能力，給予軟弱者以力量，維持及支配祂所創造的最低摹像；正如在那些大足以激刺我們感覺的事物當中，強光能打動那些微弱視力的眼，大聲能震醒那些聾鈍不聰的耳一樣。（當然，那完全不能聽的，不算是耳，完全不能看的，不算是眼①。）

① 有的人反對說，上帝的大能若是無限無量的話，就應該沒有敗壞和死亡。作者就答說：有的受造物完全無無反應力，比如瞎眼不能對光反應。

（三）這樣說來，上帝的無限權能是遍布於萬有，世界上沒有一件事物完全喪失能力的，却都有某種能力，或是直覺，或是理性，或是感知，或是生命，或是存在。我們甚至可以說，能力的存在本身，是從那超本質的大能演繹而來的。

（四）衆天使的神般權力就是由這個大源而來；他們的不變存在和屬靈生命①的所有恒久不息運動，即託命於此大源；他們的定力與對善的誠求，亦受自那個無限良善的權能，祂灌注這種能力和存在給他們，並使他們不斷企求存在，又賦給他們那求取不竭能力的能力。「不一而足」。

① 即指上段的直覺力 (noeros)，它比理性力高一級。

（五）這無窮竭的大能又遍涉勢力於人類，動植物，以及整個自然界，使它們因所具有的相互和合而統一，也因所具有各別的個體，依照自然法則和各殊特性而區分，絕不混亂夾雜。這大能把那支配宇宙的法則予以保存，成全其適當功用，並保守那些聖潔天使們的不朽生命。祂又使天上耀朗的列星定居於其位級，並產生了「永恒」本身；祂把列星的軌道加以釐訂，出發時各自分開，回歸時又結合在一起。祂使火力不滅，水性不消；給空氣以流動，立地球於太空之上，使它不斷地有生產。祂把各種交織的元素維繫於和諧，釐然而又不可分割，把那靈肉結合的形體鎖織起來，又使植物具營養及成長之力，並維持萬物的存在，使全世界永保堅固而不可溶消，最後又把「神性化」這一機能賜予那些配得神化的諸位①。要之，世界上沒有一件事物不蒙上帝全能權力的擁護支持。因為，沒有權能就沒有存在，沒有個性，也在世界上沒有位置。

① 作者認為按照聖經，凡被救贖而得成全的受造物，都有神性化的可能。參約 10:34-36。

（六）然而魔術家以呂馬①提出反對，說：「如果上帝真是無所不能，那你們聖經上說的有些事是祂不能作，這是什麼意思呢？」這樣，他非雖聖保羅說那句「祂不能背乎自己」（提後 2:13）的話。我說到此，很怕有人會笑我如此愚蠢，將去推倒那無聊玩戲小孩子們在沙灘上所搭建的不穩屋子，並在企圖解決這個神學問題時，好像是向達不到的靶子射箭②。但是背乎真我，無非是反乎真

理。而真理等於實在；因之，反乎真理即是反乎實在。既然真理等於實在，而背乎真理即是反乎實在，所以上帝不能背棄實在。我們或可以說，祂不是無存在的，祂不能沒有權能，祂不知道怎樣缺乏知識。那聰明者（即以呂馬）既不會領會這點，就像一個低能運動家，往往設想他的對手比他還要軟弱，而對手還不在場時，徒作大力打向虛影，枉以空拳粉粹空氣，反詡詡然自誇得勝，以為自己勇武無倫，而還不知對手的能力。然而我們既然盡力察究了我們宗師的教訓，乃歸榮耀於超能力的上帝，祂是無所不能，是有福的唯一主權，以其大能統治永恒領域；萬物中沒有一物不在祂管轄之下，祂以其超本質的權能，在萬有中超在並先在，而且以祂的超絕而豐滿的大能，使萬有具有存在之能，也有存在的本身。

① 這種魔術家不但出現在聖經裏（徒13.8），也是歷代都可以見到的。

② 作者的意思似有兩點：一是，這種反對全是幼稚而不值一駁；另一是，整個問題實在太為深秘，非理解力所能達的。

（七）再者，上帝被稱為「公義」，為了祂按照公正分配給一切事物，並規定其「比例」，「美」，「秩序」，「安排」，「地位」和「等級」，各按其最正當最公平的位置；祂也是各個事物之獨立活動的原因。神的公義委派萬有，釐定它們的界限，永保其不混雜而彼此分清，並亦按照各物所

具的價值，給予以相當的應分。倘若這是不誤，則凡懷疑神的公義者，將自咎為極大的不公，因為他們胡說，應死的該得永生，不完全的該有完全，具有屬靈自由運動的該作機械必然運動，變遷的得以不變，軟弱者有成功的能力，屬時間的事物該當永恒，動變的東西該當不變，而一時之樂該得永續無窮。要之，他們要把萬有的本質加以顛倒。然而他們應當知道，神的公義是被表顯為真正的公義，因為它按照萬有的各個價值，給予相適的品質，並把各個的性格就其正當的秩序和能力而予以保全。

（八）然而有人或者會說：「任聽那聖潔的人類受邪惡者的壓迫而不顧，是算不得公正的」。我們必須這樣置答：若是你所稱為聖潔的，抱着物質的欲望，貪戀塵世的事物，他們就已自甘拋棄對神的愛慕了。而且我真不知道他們怎能稱為聖潔，要是他們顛倒錯亂，為了那些不值得去追求愛慕的事，反而把那真正可愛而屬神的事，惡意地拋棄了的話。但若他們渴慕那些真實的事情，那麼，他們凡有所求，必應在其目的得達時而喜悅。倘若他們本乎企慕神事之忱，努力放棄對物質的貪戀，有志訓練自己為「大美」的目的而奮鬥，他們不是更接近於天使的德性嗎？這樣，我們該可以說，最合乎神義的做法是在於不將高尚人格的勇氣，乘其受得物質的利益，而加以消磨，致於毀滅；而且在他們遇到這種試探時，不讓他們無奈何地失當，倒要對他們的高尚忠貞予以強化，並將適宜於他們狀態的事賜給他們。

（九）神的公義亦被稱為「救恩」，世界的保全，因為它為各個事物保守其特殊存在和位置，不使與其它玷混；它又是世上一切特殊活動之純正原因。而若有人稱這救恩為援引世界脫離苦惡的拯救



大能，我們自亦接受這種說法，因為救恩本有許多種方式。但我們只要求他加上這麼一句，即是：「拯救世界的基本救恩是在①保全萬有於其正當的位置，無變遷，無齟齬，無毀壞；②守護萬有使其各不相爭，遵依它們正規的法則而行；③從世界中排除一切不平等和外來的干涉；④建立各物的適當能量，好叫它們不變成其反面物，也不失去其本質。其實我們若說這救恩是由保全世界的善性，按照各物所能領受的，而給它們以救贖，好叫它們不致墮喪其本然的德性，這番話不是與神學的教訓不合。所以聖經上稱救恩為「救贖」，不只爲了它不讓世界上實存的任何一物變爲無，而且倘使有墜入迷謬，不能成全其固有之德者，必爲償贖其損失，救援其差殆，補充其虧缺，支持其衰微，本乎父性的至愛，將其從苦惡狀況中提拯出來，扶植之於正善的堅固地位，重再成全其所已喪失的德性，恢復其正常秩序，使其臻於完全而毫無瑕疵。

以上即是救贖和神義之說明：萬有的平等莫不藉此而受其正當的界限和規定，所有不平等（即各個事物失卻其應有的平等）全告消失。倘若我們觀察到那在世上萬物的互相差異中所有的不平等，神義也已對此顧到，它不許萬物有全然相雜和彼此干擾，却保住它們在原來所具有的格式之中。

## 第九章

關於「大」，「小」，「同」，「異」，「類似」，「不似」，「靜」，「動」，「平等」。

(一) 既然經上把大和小，同和異，類似和不似，靜和動，都歸於「普遍原因」，那麼，讓我們盡我們的思想所能把捉到的，試一研討這些榮耀的神名。在聖經上，上帝被尊爲「大」，不但在於能力上，也在於那表顯祂之「小」的稀疏空氣上。祂被稱爲「同」，經上寫着「惟有祢永不改變」（詩102 27），而祂亦被描摹爲「異」，因聖經裏描寫上帝爲具有許多格式和特性。祂是「類似」，因爲祂是與祂類似的萬物的創造主；並亦是類似本身的創造者；祂是「不似」，因爲世上無物似神。祂被稱爲「靜」，即不動，永遠安住，但也說是活動而走入萬有之中。這一類的許多名號都在經上加在上帝之身。

(二) 上帝被稱爲「大」，因其特別偉大之故，祂把偉大性給予一切偉大的事物，流出到外的一切體量，伸展到無際無涯；這偉大性包涵一切空間，越過一切數目，超絕無限地貫通於其極端充滿及創新龐大，亦貫通於所自出的寬大恩賜，這些恩賜爲萬有所分享，却是全無減耗，永具同一的極度

充滿，不因分配而有所消蝕，毋寧反流溢更多。這偉大性是無限的，非所論於量或數。這絕頂的偉大之達到如此境地，是由於那無可解明的宏偉之絕對超度的流出之故。

(三) 我們把上帝的本性描狀為「小」或「精微」，只因祂是越出所有固體和距離，而密貫於萬有之中，絕無阻礙。真的，微小實為萬有的根本原因；因為都沒有任何「形」不以「小」為特質。這樣，我們所以把「小」歸之於上帝身上之故，是因為祂毫無阻隔地貫通和透過萬有，在其中運行；祂甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心中的思念和主意（或不如說萬有），都能辨明。並且被造的，沒有一樣在祂面前不顯然的（來 4 12 13）。這「小」是全然非所論於量或質；它是無極無限，不受壓抑或限制，它包羅萬有，却自身不可被包羅。

(四) 所謂神的「同一」，乃指祂是本體地永恒不變的，定居於其本身，始終存在如一，一律降臨於萬有，堅毅無瑕地固定於其本身的基地，即在那超本體同一性的優美境界；它不受變遷，衰萎，貶損或變異，却是始終純粹，不雜物質，絕頂單純，自我完足，不增不減，亦「無生」，但這「無生」並不是待產或等候成全之意，更不可說其要從某某來源接受新生，不用說，絕無所謂全不存在的意味了；却是意味着祂全然不用生產，本身永恒而完全，始終同一，自我規定為不變的和同一的，並促使一種「同一」照射到凡能參預乎此的事物之上，把彼此不同的事物牽合而成和諧。因為它是一切同一的豐富和原因，以其超乎一切同一的因果作用，先天自涵所有對立，使其成為同一。

(五) 另一方面，「異」也歸諸上帝，因為祂既照顧萬有，乃出現在萬有之中，並為了保存萬有而化成爲萬有，住在萬有之中，却是在祂本身仍然始終如一，亦未嘗從祂生命所由成立的那一永無休止的行動中之固有同一性走出來。這樣，祂用不屈不撓的權能，專爲使那企向上帝的倫輩予以神性化。上帝在祂衆多意象上的各種不同表現，必是意味着跟那已在表面顯出的有些不同。例如我們若以身體的形狀來代表靈魂，以身體的各部來表示這個不可分割的實體，那麼，我們或可將各部付予某種適宜於那不可分割的靈魂之意義，好比把頭腦解釋爲「智力」，項頸爲「意見」（因介乎理性與非理性之間），胸脯爲「熱情」，下腹爲「獸慾」，而腿腳爲「生動性」，這樣地使用身體各部的名稱作爲非物質的機能之符號。所以我們有更大的理由，在提到超乎萬有之神的時候，必須藉賴神聖的，與神相配的神祕說明，掃除那些歸給上帝的各種不同格式和形狀中所含的「異」意。而若你要把人世三重量向的象徵，歸之於無滯無形的上帝，則祂的廣度便是祂在萬有上超絕無邊的流延，祂的長度便是祂勝過全宇宙的權能，祂的深度便是祂那爲萬有都不能領略的玄祕莫知。只是我們必須當心，在解釋這些格式和形狀上，勿任那些感官符號的名辭，跟神名之精神的意義相混亂在一起。這事我已在此拙著象徵神學上加以詳敘，現在我願於此澄清之一點是：我們萬不可以爲神的「異」是意味着祂那全然不變的「同一」是受了任何變易。不是的，它意味着祂那各種的行爲皆無礙乎祂之統一，祂創造的豐富雖流逝於萬般顯現，但仍是一致的。

(六) 若是有人稱上帝爲「類似的」（正如稱祂爲「同一」一樣），來意味着祂是不可分地，永久地，全然與祂自己類似，我們必不可駁斥這「類似」的聲稱。固然聖經上說，超越的上帝本身不類

任何主體，但是，對於凡企向祂的，凡追求模仿那些超乎一切定義和理解力的品質的，祂就賜以類似乎神。神的類似性之權能才使所有受造物一同歸向於其本原。那麼，這些受造物只因稟受了神的形像和樣式才與上帝相類似。不過我們不可說上帝類似它們，正如我們不說一個人類似他的肖像。因為凡有同等的事物，可能說是互相類似，它們任何一個可說是類似那另外一個，而二者的彼此類似，皆能憑着雙方共有的類似原則。然在因與果之間，我們不能承認這個交互的可能。因為上帝並不單拿類似狀態賜給這些和那些物體，却對凡具有類似特質的事物作這狀況的本因，而為類似原則的源泉。一切世上的類似，皆因依據神的類似性而占有這一特質；所有受造物合一的完成，即賴乎此。

(七)但是關於這一點，何必如此費力呢？經上宣稱，上帝不類似乎萬有，無物可與比擬。聖經說着，祂與萬物全不相同，而更可怪的是，甚至無物與祂相似。然而這一類話，並不與凡百事物之類似乎神相矛盾。因為同一事物可說又像神又不像神；就它們都能模倣那超乎模倣之外的上帝而言，它們是類似乎祂的，但就所有結果總比不上總因，而其卑遜程度無可比量而言，它們是不類似乎祂的。

(八)至於上帝的「靜」，或「坐着」，我們講什麼呢？這無非是——上帝在祂本身始終就是如此，祂是固定於一絕無變動的自同，在其中堅固根植着祂的超越本體；祂的動作亦是同一而一定的，始終不變；還有，祂具有全然不變不動的自我存在，而且是超本體地如此。因為祂是萬有靜定之本因而祂更是超乎靜定。萬有在祂裏面得着一致，好叫它們固有的德性堅定而不搖。

(九)但另一方面，當聖經上寫着這不動的上帝，行動走到萬物裏來，這話豈不是必要與上帝適宜的意義來解釋嗎？祂的動作必以敬虔的心來說，它並不含有移動，變易，更換，運轉，或回旋，不論直線式的，圓圈式的，或兩者複合的；也不論是屬於心智的，靈魂的，或自然勢力的。祂的動作不外乎將萬有加以生成，支援，並管理統治，與萬有同在，把它們包羅於祂奧秘莫測的懷中，而對它們表演祂那照顧的流發和活動便了。不過，在說到不動的上帝有所行動時，我們必須按照理性，與祂配合。若說神的直線運動，就必解作祂目的的直接性和祂精力的堅決流發，而萬有所以由祂迸湧創生。祂的螺旋運動，必須被釋為一種亘永的流發和一種多產的沉靜之兩相結合。而祂的圓形運動則必須被釋為祂的同一性，以及祂把各種極端和媒介物結集起來，並使得凡從祂出來的事物再回到祂那裏去的這種聖工。

(十)而若有人認為經上所稱「同一」或「公義」的神名，含有平等性的意義，我們必須說神是平等的，這不但因為祂沒有偏倚，決不屈撓祂的目的，也更因為祂平等地貫穿萬有而通達萬有，並為平等原則的泉源，藉以平等地滲透萬有，使萬有各按其能量而一律占有其份，亦各按其價值而同具相當的恩賜；也因為一切平等性（不論是在自知的，被知的，理性的，感覺的，本質的，自然界的，或意志的範圍中所具有的），都預先統一地，超越地，涵育於上帝之中，這是藉着祂那超乎萬有，造成所有平等性的大能而辦到的。



## 第十章

關於「無所不能」，「亘古常在者」；又關於「永恒」和「時間」。

(一) 我們現在應該討論那具有多名多號的上帝，亦被讚揚為「無所不能」和「亘古常在者」。前一名稱之所以奉給祂的緣故，是爲了祂是萬有的全能根基，支持及擁抱全宇宙，建立和堅實了它，把全部綴合在祂裏面，毫無罅漏；祂將宇宙從祂那裏，好像從一全能的「根子」裏產生出來，也將萬有吸收歸入於祂，像收回到一個全能的庫倉裏一樣，作爲它們的全能根基而保持它們在一起，以其整個超絕的紐帶捆緊它們，使勿從祂軼去，亦不至於自完全「休止之所」發離出來而經消滅。再者，至高神格之所以被稱爲「全能」，是由於祂駕乎萬有，並對所支配的世界有專權；又由於祂是萬有所欲求所企慕的，因而使萬有主動地接受祂的牽輓，並爲至善有一種全能而不可磨滅的企慕，認其勞苦爲甜蜜。

(二) 至於「亘古常在者」這一名稱之所以奉給上帝，則是由於祂是萬有的時程和永恒，而是遠先乎時日，並遠先乎永恒及時間。因而這些「時」「日」「節候」「永恒」等名號，必須以神的意義來用在祂上面，表示祂在一切行動中之不變遷及移動，並在祂永久的動作中始終固定安息；祂是永

恒，時間，和日程的本因，所以在神祕異象中的神聖顯現，祂被描狀爲「古老」却亦「年青」：前者意味着祂是元始本體，肇自太初，後者則意味着祂是永不會老。或者說，這兩名稱合同表示祂是從無限元始出來，經歷世界全程而歸至終極。或者，如先聖<sup>①</sup>所昭示的，兩者任何之一，各含元始本體上帝的意義，因爲古老是指祂在時程上的始首，年青是指祂在數目上的優先，因爲自二以上的一切數目都從「一」作起基。

① 想是指赫若夫（見第四章十五節）。

(三) 我覺得對經上所說「時間」和「永恒」有了解其意義之必要。因爲經上說到「永恒的」事物，未必皆指那絕對不受造的，或真正永久不朽不死不變不滅的（例如「永久的門戶你們要被舉起」〔詩247〕等經句）。經上常常用「永恒」之名以指很古老的事物；有時又指世上時間的全程，因爲永恒是古老不變的，也是全部存在的量準。經上用「時間」的名稱是表示有生死變易的變化歷程。所以現在受時間限制的我們，如經所說，是注定要分享「永恒」，在到達那不變不朽的永恒境地的時候，就必分享永恒。有時經上宣稱「時間上之永恒」和「永久之時間」的榮耀，不過我們懂得，在嚴格的意思上，這所謂永恒，是指有存在者，而所謂時間，是指有出生者。所以我們萬不可以爲那被稱爲永恒的事物，是與那遠在永恒之先的上帝有同等的永恒；我們最好嚴格地依循神示的聖書，把「永



莫可測知的，因為是超絕萬有的。但是那和平的分享是可知可說的，所以讓我們按照人所能的，特別是那較次於許多良善人士的我們所可能的，來查考一下。

(二) 我們可以說的第一點是：上帝是和平本體的源泉，也是一切和平，不論一般性或各別性的源泉；而祂將萬有集合於一體之中，毫不混亂，這樣，它們彼此中間絕無裂痕地統一起來，同時亦各以其本來面目羅列分清，既不因與對方交織而失其孤潔精神，亦決不磨滅其分明的個性。那麼，讓我們來研究一下這和平一體的獨特本性是怎樣的，它把萬有拉來與它合一，與它們本身合一，又與彼此相互合一，它保持着萬有的各殊獨立而又交相貫穿於一全面結晶之中，不紊不亂。由於此，那些神性的心靈（即天使們），乃得與他們所直覺的活動和對象一并結合起來；然後更升起，與超心靈的真理到達一種非知識所能及的境界相接，由於此，那些聯結推理能力與集中純潔屬靈活動的靈魂，依着它們自己排定的路程，經其無形和不分的直覺而邁進至一種超直覺的統一。由於此，萬有的統一而不可分的結合，因神的和諧之故而存在，而全然適合於完美的調和與一致，相彙為一，不混亦不分離。因為那種完備和平的整體是藉着它單純不雜的統一力，貫穿於萬有之中，把萬有聯合起來，把極端與其媒介都連綴起來，這樣，萬有皆以一德一心的吸引而合流。它也無隅不達地賜給全宇宙以和平的享受，使萬有藉由和平而獲得的統一，齊同，交通，和互相吸引而彼此相親；因為神的和平是始終不可分割的，一舉而發其全力，普遍滲入至全世界，却依然不從其本身離開。它直達於萬有，而交給它於萬有（按照萬有的種類），它流溢出它和平的豐富產量，却以其超絕的統一作用，完全靜止於絕對自

我統一的狀態。

(三) 也許有人會說：「然而萬有方面又怎樣企求和平呢？許許多多的事物樂意交相反對，立異，分爭，絕不願意平息。」誠然，倘若這所表示的對立和分殊不外乎各物的個性，而各物為着保持它自己，不欲失此個性，那麼，我們也不否定上述的意見；不過我們必要表明：這種保持自己正由於一種對和平之企求。因為萬有無不愛有和平與統一，並愛從一而終，不變或不喪失其存在或特性。完備的和平要藉天命的平安恩賜，把各別的個性保衛勿失，使萬有不致本身內部不和或相互混雜，並把它們建立起來，有一種不屈不撓的定力，可以把握它們固有的安靜與和平。

(四) 而且萬物之不欲靜止休息，卻總愛表演它們固有的運行，這一點也是一種對宇宙的神聖和平之欲望，因為神的和平是要把萬有保守在其本位，不致墜落，並把一切行動的事物保持其各別動機生命，使勿變遷或衰竭；因為運動的事物既有內在的平安，就不外乎實踐其應有的功能。

(五) 但若反對者堅執萬有不必定欲和平，並指出有的事物從和平離脫的，我們必須回答說，世界上絕沒有從整個統一全然離脫那回事。因為，凡屬全然無定無基，無拘無束的，就既不具有任何存在，也不附着在任何存在事物上。若反對者又說，對和平及其安福分的憎恨，是表現在那些喜歡鬭爭，忿怒，和各種變動狀態的人們身上，我回答說，甚至這些人也還是受企求和平的陰影所支配，因為他們為其情慾浮動所壓迫，無知地企求着把情慾鎮定下去，以為喂飽了那些輕鬆的快樂，便可得到平安，因為他們深感那些無鑿之求的騷擾，把他們控制住。我們不煩多說，基督以何等仁慈愛心而降



世，涵泳於和平之中，由此我們必須學習平息紛爭，不論對自己或對別人，或對天使，反之，我們要大家共同，甚至與天使合作，以求上帝旨意的完成，合乎耶穌的定意，祂「在眾人裏面運行一切的事」（林前12:6），造出那不可言說而自永恒預先註定的和平，並使我們與祂復和，而在祂裏面與父復和。關於這些超自然的恩賜，我已在神學大綱裏，根據受靈感之聖經的見証而作了充分的敘明。

（六）因為你在上次給我的一封信裏，問我「自在」「自活」「自智」是什麼意思；你又說你不懂為何我有時稱上帝為「自活」，有時為「自活之源」。你這屬上帝的聖人啊，我已想到對這在我們之間發生的問題，有為你分解的必要。第一，讓我複述前已屢次說過的，在稱上帝為「自活」或「自能」與稱其為「自活之源」，「平安之源」，或「權能之源」之間，並無互相矛盾。前者的一些名稱是由生存的諸形相，特別是首級形相①那裏取來，為了一切生存皆出自上帝。後者的一些名號之歸給祂，是因祂超本體地超過萬有，甚至首級生存之上②。但你會說：「我們所稱「自在」，「自活」，以及本由上帝演繹出來的絕對和原始存在，究竟是什麼意義呢？」我們答覆如下：「這件事是很直爽明朗而沒有什麼屈折的，所以容易說明。那作為萬有所以存在的根基之「自在」，並非某些神性或天使（因為只有那超本體的才能對一切存在物，和存在本身，作了原理和本因）。同樣，只有超神性的生命（並非任何產生生命的其它神性），才是一切生活機體和生命本身的原因。要之，祂也不同於任何創生萬物的「本質」和「實體」，好似一些粗魯的笨人每稱之為「神祇」和世界「造化家」之輩，其實這些笨人以及他們的祖先，關於這實際不存在的所謂「神祇」或「造化家」，都沒有真正的知識。

但是我們所稱為「自在的」「自活的」「自為神的」，嚴格地說，是指那以原因和神性之能，作為萬有的唯一超絕根源，同時却也在一種演繹的意義下，可指那從自己不分之上帝演繹出來的「大能顯現」，即是「自在」，「自活」和「自為神」；而各物按其本質一旦分享了這些，就自己變成為，也被稱為「存在」「生活」「稟受神性」。所以至善的上帝被稱為首先是諸種「元始體」，其次是參預於此之整體，再其次是部分參享者③之源泉。但是關於此事何必再說呢？因為我們幾位先聖宗師已經處理過了，他們把「自善性與神性之源泉」的名號奉給那超乎善性和神性的上帝，而把「自善性與神性」的名稱，送給那由上帝而來，賦予善性及神性的「恩賜」。此外，他們又把「自美」這名稱加給自美的流注；同樣，他們也說到「全美」和「部分美」，以及全然美的事物和部分美的事物④。他們也依此為例，處理着那些為萬有所分享，由自己不受分之上帝所豐滿流注的神命和善性。因而，萬有的創造主實在超乎萬有之外，而祂那超本體的和超自然的實體，均超過一切本性或本質。

① 指天使們；他們是最高級的受造物，具有最高度的生存，生命，權力和平安。

② 上帝稱為「自活」，是由肯定路線（*via affirmativa*）命名；而稱為「自活的原因」，是由否定路線（*via negativa*）命名。

③ 第一級原始體是指「絕對生存」等；完全參預於此者是指天使和人靈；部分參享者是指較下位的事物，如動物，植物，礦物等。

④ 這裏所謂全然和部分，皆就比較而言。例如一個人的美比一隻馬的美為較完全；精神的美比肉體的美為較完全。

## 第十一章

關於「諸聖之聖」，「萬王之王」，「萬主之主」，「諸神之神」。

(一) 關於神名需要說的一些事，我想，快已到了結束階段，因而我們必須讚美上帝（祂的名稱是無窮盡的）為「諸聖之聖」和「萬王之王」（為了祂統治永恒，並達至永恒，以及超乎其上），並為「萬主之主」「諸神之神」。這裏，我們必先說明我們所了解的所謂「自聖」，所謂「王權」「統治」和「神性」，以及聖經為何雙用名號。

(二) 「聖潔」可說是一種免於一切瑕污的自由，一種全無垢穢的純潔。「王權」是指定一切權限，職掌，法制，和級位的權能。「統治」是不但指那超乎一切的優越性，更是指擁有全部美好事物，與一種真正的鞏固不搖；這名稱 (Kyriotes) 是取自「安效性」(Kyros) 的一語，和「具有安效性者」(Kyriou) 及「行使安效」(Kyrieion) 一類意義的話。「神性」是靜思萬有的天意，它以完全的善性包羅並統一萬有，對於享受其眷注者，既充滿於它們之中，又超出它們之上。

(三) 那麼，這些名號必須在一種絕對意義下奉給那全部超絕的本原；也須加上說，它是一種超絕的聖潔與統治，也是至高的王權與全然純一的神性。因為從祂那裏，一舉而所有無雜的完全性與無

污的純潔性，集合地出來並布滿在全世界；又從祂那裏一齊出來了世界的法則和秩序，使所有不調和，不平等，和不相稱都告消失，笑逐顏開地保持着一貫性與正當，包羅凡值得分享祂的；更從祂那裏一齊出來所有優美素質的全備，和那靜思及維繫祂所照顧的一切，善意地將凡歸嚮於祂的都神性化。

(四) 萬有的創造主既然照然地擁萬有全體，祂遂被稱為「諸聖之聖」等等，這是由於祂溢流的原因作用與過多的超越性。這意思是：正如沒有實體的物質，總給那有實體的（連帶有聖潔性，神性，統治或王權）事物所超過；而享有這些特質的事物又總給這些特質本身所超過，同樣，實存的萬有總給那超乎萬有的神所勝過，而一切分享者和所分享之特質本身，又總給那不分的創造主所勝過了。聖經中所說的諸聖，諸王，衆君，衆神，都是指每一種類中的較高位級，藉着這較高位級，那自神領受恩賜的較次位級，就把高級的純一表出自己的豐富分配當中，而次級的這些豐富分配，再由高級用照顧和神性的活動引至他們本身的統一性中。

## 第十三章

## 關於「完全」和「唯一」

(一) 上述的一些名稱，請暫論至此。今讓我們，你若願意的話，進而提到最重要的名稱。因為神學把一切，並一齊的一切，奉給萬有的創造主，而特說祂為「唯一」。祂是十全十美的，而這不單是意味着祂絕對完全，並在祂裏面，亦由於祂自己，而具有一致性，以及在祂整個本體是全然完備的；但另一方面亦意味着祂以其超越性而超過完全，祂給予一切不確定的東西以定形，而祂自己却超升乎一切限定之上，不為任何事物所涵有及領會，却又一舉而貫通萬有之中，復以其不竭的仁恩與無極的活動超過了它們。加之，號為「完全」的意義是：它無以復加（因為總是完滿），亦不能或減；它預早包含萬有在它裏面，而流溢為一無休止的，無窮竭的，始終如一的，豐豐富滿的供給，藉以完成一切完足的事物，並以它自己的完全性充滿它們。

(二) 「唯一」名稱的涵義是：它統一地，並按照它單純「唯一」的超越性，就是一切亦不損它的「唯一」就是萬有之本原。世界中無一物不參預於那「唯一」之中：正如一切數目之一律參加着「一」（因而我們可說「一對」，「一打」，「一半」，「三分之一」，「十分之一」等），同樣，每一事

物及其每一部分，無不參預於「唯一」之中，而「唯一」的存在為一切其它存在所倚靠，且萬物之「唯一原因」決不是世間萬物中之一物，却是先立乎，並規定了一切單位和複位。因為衆多性若不參預於「唯一」，使無成立之可能。那就其部分是多的，而就其全體是一；那就其屬性是多的，而就其實質是一①；在機能上為多的，却在種源上為一②；在流發上為多的，却在本體上為一。世界中無一物不參預於「唯一」之中，這「唯一」的包羅性是先天涵具着萬有，和萬有的集合，甚至包括相反對者在內。沒有唯一便沒有衆多，但唯一則能不需衆多而存在，正如單位早存在於一切複數之前。而若萬有被認為畢竟彼此相聯，則就其整體而言，就是「唯一」了。

① 例如一顆樹木必由根幹枝葉各部分構成；葉是綠的，幹是褐色的等等，皆屬偶然，然其本質不外乎此——樹木。

② 例如同同一橡樹的種源，却在其成長及果實上有不同的能量；而萬木千樹又皆屬於樹木的種源。

(三) 我們更必須緊記下列一事：凡被認為統一的，都是依照其種類間所共有的先驗法則，因而「唯一」便為萬有的基本根據了。若是你把「唯一」取消，就既無全體，亦無部分，總之，世上一切都沒有了；因為萬事萬物都早為「唯一」所涵具及包羅了。所以聖經說到整個至高神體為萬有的本原時，便使用了「唯一」的名號；唯一的上帝天父，唯一的主耶穌基督，唯一不變的聖靈，具有超絕



而不可分的神之統一，其中萬有皆結成一體，擁有一種超然的統一，並且超本質地預先存在。因為萬有可以正確地加上「唯一」的名稱，爲了萬有之所以得存在，聯繫，持久，結合，成全，與先天趨向，皆藉「唯一」，在「唯一」而始可能。你將找不到世界上有任何物不靠「唯一」（在一超本體的意義下，這是整個神體的名稱）才得了存在，並被維持成全。我們亦必以神的統一之能力，自多元轉至一元，而宣告獨一神體的統一性爲萬有的本原；它是先立乎所有「多」與「一」，「分」與「全」，「定」與「不定」，「有限性」與「無限性」的區別；它規定了萬有，和存在的本身；它是各種事物及其全體的原因——這一原因又同在，又先在，又超在，又皆一舉而然；噫，是超出實際的統一本身，並把定形賦給實際的統一性。因爲在萬有所見的統一性是有數字的，而數字參預於「本質」之中；可是那超本質的統一，給定形於實際統一和每一數字，而它本身便是統一，數，與各物之起源，本因，原理，與法則。由於此故，當我們說及全部超絕神體爲「統一」與「三一」之時，它不是我們或任何其他它在物所能知道的統一或三一。我們不過爲了表示其完全自我合一與其豐滿，便使用「三一」和「統一」的名稱，加給於那超過一切名稱的主體，以存在之物來表明那超存在者。然而，不論是「統一」，或「三一」，或「數目」，或「唯一」，或「豐富」，或任何存在物，或被任何存在物所知道之物，皆不足以表出那超本質地勝過萬有的超絕神體。它是超乎一切心性和理性的玄祕，也是無名的，不能被理性把握的；它住在愛絕我們之一祕域，爲我們足跡之所不逮。甚至「良善」的名稱，亦不因我們認爲相當適合而奉送給祂；不過，爲求構造某種想像和言詞來表達這

無可表達的「性格」，我們獻上最恭敬的名號，算作本是屬祂所有的。而在這樣做的時候，我們亦必期與聖經一致；可是實際的真相如何，仍遠超我們之所能及。因此我們惟有引用否定的方法，以便提升心靈超出所有與其有限性質相同類的事物之上，領導它經過那非任何名號，理性或知識所能表達的上帝實體之一切觀念，而到達於一超過世界最極限之處，使我們按照我們能力所能及的，終得在那裏跟祂本身相會。

（四）我們所經蒐集及勉爲說明了的這些可知的名稱，雖尙遠不足以代表實際的意義（因爲雖天使亦不得不承認這一失敗），亦尙非如天使們所宣之於口的（因爲討論這些主題的我們當中之最偉大的，也還比最低級的天使爲遜），並亦未得企及聖經作者或其同勞之苦修行家的教訓，然而我們則完全落後萬丈，着實趕不上前輩。因此之故，假如我們的話是眞誠的，假如我們眞已有了智慧的把握，來正確解明神之名稱，我們應當感謝那創造萬有之主，祂先賜給我們說話的機能，再予以善加利用的能力。而若我們用過了任何同義名稱，亦必須藉上述方法加以補充及解明。倘若所說的是錯誤或有缺陷，以致完全或部分離開眞理，我願求你的親切愛心來糾正我無意的冥愚，以論証滿足我求知之欲，幫助我補足精力，療治我不想如此的軟弱無能，並願你，部分從你自己，部分從旁人，全部則從「至善」獲得你的寶藏，你也願移送給我。而且我還祈求你，勿對一位朋友吝惜這種親誠，因爲你知道，我們並不會把那傳遞下來的教宗遺訓私自保守秘密，總是將它們眞跡分播給你們和其它聖工人士，只要我們有話能說，你們有耳能聽，我們將繼續這麼做去。所以我們決不會違棄傳統，除非到了



本書英譯本只有巴克約翰 (John Parker) 的一種。他作了一篇冗長的導論，依古老的說法，認作者真是元後一世紀那給使徒保羅勸服歸主的議員丟尼修。這當然已不合於現代所得各種內証和外証的結果了。但原書中有關聖經的出處，大致依巴克譯本註明。

作者這裏對天上衆天使的討論和說明，我們當然應從象徵寫喻的觀點去領悟和把握。它們固然不等於神話，但亦非科學或哲學的探究。古今中外的冥契家 (mystic) 無不另有一套闡明宇宙的妙法。例如中國老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。這種一、二、三的數字，自然不即等於教理中的數字；而道與萬物的中間，亦並非真是硬性的三級。同樣，丟尼修說，天上聖品等級有首、中、末三等，而每一等級又有三重；這無非表示天上存在本體的等第與和諧，我們的宇宙既是統一，亦有層次。因而教會和社會內的職司，既有品秩，卻亦合一融通。其它象徵譬解，亦可由此類推。

編者誌

## 天上聖品等級

### 第一章

每一道神意的光照，雖然以紛披的式樣，由愛心放射到它預想中的對象，却始終是單一的。不但這樣；它又把所照耀的都結合起來。

「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜，都是從上頭來的，從衆光之父那裏降下來的」（雅 1 17）。並且每一道從天父那裏來照亮我們的光，不但是祂美善的賞賜，也以統一力叫我們還元到更高靈性的地步，歸向於使我們凝合的聖父所造成的合一，達於像神一樣的純誠。因為萬有都是本於祂，歸於祂，如聖言所說（羅 11 36）。

我們應當求告耶穌，聖父之光，「那照亮一切生在世上的人」（約 1 9）的眞光，「我們藉着祂得以進到父面前」（羅 5 2；弗 2 18）父是光的大源。願我們儘可能追懷到我們先人在最神聖的言語中所傳留下來的光耀，得見那言語中爲了教育我們而象徵地表現出來的天上諸位聖品等級。當我們以不屬塵世的，無驚慌的心眼，從最神聖的父領受了這元始的和超元始的光明的賞賜——它以模式和象



徵向我們顯現那些最有福的天使的聖品等級——之時，願我們由這種光明的賞賜再歸至它獨一的光榮。因為這光永不失掉它自己固有的統一；雖然它在射出來將它所照顧的人良善地加以教導和結合時頗見繁複增加，但它永在自己裏一致不變，亦不改其堅固的中心；同時也按着那些瞻仰這光之人的各自能力，來提高他們，使其依遵光本身結合的一體，都聯合而為一。因為神的光線爲了神聖教育的目的，必須以五顏六色的幔子包將起來，並按聖父的預想得到合乎我們本性的佈置，否則就不能光照我們。

因此，當主設立聖事時，派定我們最聖潔的聖品等級，因為祂認它配能效法天上的聖品等級，又用物質的狀況和身體的形相，來描出非物質的聖品等級。這是要領我們儘可能地從那些聖像進入那種非象徵，非形式的奧秘意象。因為我們的悟性只能用物質相宜的事，引導升至那非物質的和沉思的天上聖品等級，即是，拿有形物的美麗作爲無形莊容的照相，並且以感官所嗅的馨香作爲靈恩的符號，以物質的光線作爲非物質的照明，更有那些詳細的聖訓代表內心沉思的筵宴，又有此地的品職等級代表關於神事的和諧與秩序；聖餐也代表着參預耶穌（林前 10 16）。還有別的恩賜，爲天上衆靈所超自然地領受的，我們則必須用象徵來領受。

因此，爲了使我們盡我們能量得以神聖化之故，那作爲諸種聖秘的第一典制者，由祂對人所施的愛，向我們顯明天上的聖品等級，並成立我們的聖品等級，使我們盡其所能去效法他們的聖品，作爲他們的同事，與他們共敬拜主。祂在祂所感化的聖言中以感官的形狀描寫天上衆靈，好引導我們由感官的事到達靈性的事，由神聖象徵到達天上聖品等級的純一崇高。

## 第二章

雖然聖經用不相似的象徵表現關於神和天上諸事，但那些事仍有適宜的表現。

我想，首先應當陳說各聖品等級的職權，及其施行如何使其徒伴有福。第二，應當祝頌天上諸聖品等級，照着聖言中所敘述的那樣。之後，我們要遵依聖言，說出這些聖言用怎樣的神聖形相來描寫他們的地位，並由這一類的表象，我們得被引領到達何種純一的真理，好叫我們不致像那些粗俗的人，妄以爲天上那些像上帝樣的衆靈不過是四足的走獸（結 1 7），是多副面孔的活物（結 1 6），或是牛樣的笨拙，或是獅子般的悍戾（結 1 10），或者鬚髯老鷹鉤狀的臉，或者全身禽羽。那些粗俗人想像天上真有一種烈火的輪，也有物質的寶座，以便神王坐席（但 7 9）；或又想像有五顏六色的馬，和手拿槍矛的軍隊元帥；並且聖言選用許多其它的象徵，來教訓我們明白真相的，卻都爲俗人所誤解。

其實聖言借用許多詩意的寓喻，來表示無形的聖事，這樣，便可適合我們的智能，就是用一個與那智能相配的教育方法，好使聖經的教訓合於我們的心量。

但或有人以爲他應當接受那些神聖文句，爲了單純的存在物總是看不見的，其性格是不可知的；

他又以為聖言中對聖潔衆靈的寫喻是不配的，只是一種拙劣地描寫天使名稱的方法吧了。那人或者更說，當神學家用身體的表象來說明無身體者的時候，他們應當從我們所最敬重最高存在體，來適當地表示他們，而不應當拿地上那些下流東西的種種形狀，套在天上那些上帝樣的單純本質上。這樣，也許更可領我們得到教益，而不會用很不相同的寓言去污辱那些超世間的啓示。他以為這種說法不免把那些神性的有權者加以輕蔑，並且這種不虔敬的語調也把我們的心性給迷惑了。或者那人又會想到有獅羣馬隊擁擠天庭，有牛類啤聲在頌讚主，更有羽族飛禽以及不體面的其它生物；還有在聖言裏由不同的譬喻所描寫的事。這些也似乎被稱做一種解釋，但實近乎荒謬的，有害的，並且過分情慾的。

但是照我個人的意見，真理的研討足以表証着聖言在描摹天上衆靈時有最神聖的智慧，因為它先見顧到兩方面，一面不對神性的有權者加以傷損，一面也不使我們陷溺於那些卑鄙而輕賤的情慾。我們可以說，經上拿形狀歸於無形狀的緣故，不但是爲了我們的能力無法立即提高，來尋思那些理智的事，並需要適合我們本性的教訓，把那些無形狀的，超自然的沉思構象，用形相提供到我們意念中；並且更爲了這奧妙的聖言而言，遮覆着不可言喻的神聖的奇蹟，是很適合的，這樣，可將這些事從許多人藏起來，因爲人原不都是聖潔的。而且照着聖言，知識也不屬於衆人（參林前87）。但若有人責怪那些描敘，說是不配的，並稱世人以應歸厭棄的形狀來表示上帝樣和最聖潔的衆靈，乃是可恥之事，我們的答覆是：上帝顯現的方法有二：

一個是很自然地，用一些與聖事類似的樣式來代表；另一個卻是用全然不近似的，也非適合的詞

彙來反襯真相。誠然，啓示聖言的神秘教訓，時常頌揚那超本體的，最有福的上帝爲「道」（約11），爲「智慧」（詩135），爲「自存」（出314）。這樣來表出祂適當神性的理性和智慧，並且表明祂是存在的本身，又是萬有存在的大原。聖言也稱述其爲「光」（約14），爲「生命」（約146）。這些神聖描摹，誠然是可敬的，也似乎勝過物質的形像，可是它們仍不足以反映上帝的超絕性。因爲祂原是超乎一切存在物和生命；不只沒有什麼光明可以形容祂的品性，甚至每一句話，每一概念，都無從表明祂的樣式。

所以有時聖言亦以差異（或消極）的說法來超然地頌讚祂爲看不見的（提前616），無限的（詩14513），不可理會的（羅1133）。它們所指明的，不是「是什麼」，而毋寧是「不是什麼」。

用這種說法來描寫神性品質，我覺得更爲適宜。因爲，正如祕密的聖品傳統所教導的，我們所敘述的，是祂與所有受造物完全不同，我們無從知道它的超本性，不可想像的，和說不出的無可界定性。那麼，既然關於神事的否定表示是真實的，而肯定的表示是不恰當的，所以用不相似的描摹來說明關於不可見的事，是更適合於表示那種隱藏而不可言說的奧秘。這樣，聖言描摹天上各級職位時所用不相似的外貌，並不算是凌辱他們，毋寧尊敬他們，兼且彰顯他們爲超自然的，勝過一切物質的東西。我想凡明白事理的人沒有不認爲那些不相似的象徵，比之相仿的象徵更能提煉我們的心思。因爲用較輝煌的形象表示天上的事物，每不免要帶壞我們，叫我們想到天上諸存在體具有黃金的外貌，或者像一類人全身精采，恍如閃電，面貌姣美，穿着透明的衣服，發出不致害人的火焰等等在上帝的道

理所用的相似形相，來描狀天上諸般靈體。

所以，爲了免使世人冤枉地料想那些靈體，只不過具有美麗的外貌，此外更無崇高的品質，我們虔誠的神學家們，以其卓絕的智慧，苦心孤詣地用了非同類的象徵，來含混表示他們；這樣，便不容我們從物質方面構成卑陋的造象，卻要由不相類似的象徵，激刺我們靈魂毅然向上。因爲，倘以爲天上神性者好像是這樣卑陋的東西，乃是全然不對的，也是違反真相的。不過我們必須牢記，世上的存在物中，沒有一個不帶着多少美麗，正如聖言所肯定的，說：「上帝一切所造的都甚美好」（創1 31）。

因爲，明達的人和智識份子，可能從萬事靜思，好意地用物質的事去表明上文所說那些不相類似的類似；因爲理智的構想與那專靠感官者不同。例如，非理性受造物的怒氣是從情慾發生，它們的動作充滿無理取鬧。但是論到明達的人，他們的怒氣必與尋常的不同，據我的判斷，那是表示他們的丈夫氣概和決心毅力，效法上帝的恒久剛強。關於欲望也是一樣：就非理性的生物而言，欲望是一種無遠見的，唯物性的感情，發自本能的衝動，或耽於流變的事物，爛於肉體活動，使全部生機淪作肉感的奴隸。然而，當我們用不相類似的類似說法，將欲望歸於明達的人之時，我們就須認爲所謂欲望，乃指對那超絕言語思想的純靈界之追求，也是對超然純潔而無欲的沉思之堅決切慕，並愛在清潔與大榮耀中，作永恆而屬靈的團契，且在那裏永駐美化的儀容，而且所謂「放浪」，我們應當轉譯之爲他們堅固不移和不可抗的渴望，要求取得神性的美，和追求真正可欲者的全部趨向。論到非理性的禽獸或無感

官的物類，我們很適宜地稱它們的無理性和之缺感性爲理性與感性之被剝奪。論到那些非物質的和明智的存在體，我們無誤地承認他們既是天上的羣倫，乃超過我們常變的和肉體的理性，和我們那屬地的感覺，就是非物質界的靈體所不累及。所以人拿最不榮譽的物質的幾分去描摹天上的諸存在體，不可當作太不應該的事，因爲物質本身既是從那「眞美」所發生的，所以在它全部範圍內，都有精神界之美好的某些回響。世人可藉這些暗示而被引到那些非物質的模型。但是，如上文所說的，我們必須以不同的方式去領悟那些類似，不是同一地，卻是和諧而適當地去觀照那些靈性和感性事物的特殊性格。

我們發見諸位神祕的神學家，在其解釋聖書，不但用這種描摹來表示天上諸位天使，而且有時也這樣來表示上帝本身。他們有時本着尊崇的想像，讚美主爲「公義的日頭」（瑪4 2），爲「天發亮時，晨星在人們心裏出現」（彼後1 19），爲照射屬靈輝煌而不能遮掩的光（約1 5）。又有時借通常的現象，稱主爲發出無害的烈焰之火（出3 2），爲那賜豐滿生命的水（約7 38），這水象徵地流入人的體內，就以破竹之勢湧發爲長江大河。又有時則借最微小的物，如芬芳撲鼻的香膏（歌1 3），或如房角石（弗2 20）。他們也用獸類的形像披在主的外身，形容其有雄獅或大豹的特質；又說祂必要作一隻金錢豹，一個衝擊的母熊（何13 7, 8）。但讓我再加一句：還有似乎最不名譽的醜類。卻被有名的神學家們拿來，即以昆蟲的形狀作比擬（詩22 6）。

這樣，所有靈慧的專家們，和奇祕的靈感的解釋者，無非在教訓人，要把最污穢和最不恭敬的一切都從最聖潔者分別出來。他們看中外相類似的敘述，好叫神聖的事不容易被污俗的事所攀及，而那



些勤敏思考神聖圖像的人，不會信任這些象徵，把它當作真理。這樣，那些啓示真理的否定方式，和那些用最低微的事物去表示與其相反的比較，都是敬崇了神聖的事。由此之故，他們即使用了不相類似的，與天上衆靈相左的比喻，來描摹天上衆靈，也不算是荒謬。因為，倘使描摹天使的圖像不是殘缺錯誤，而打擊了我們，則我們也許爲了畏難而不敢進行探究，對聖事作仔細準確的尋求了。反之，那些歧違的表象卻使我們心有未安，驚醒我們排棄物質的企慕，叫我們經由有形的事物上升達於超世間的意義。

關於聖經上對諸聖天使所用的一些物質的和相反的代表，我們在這裏已討論夠了。其次，我們必須明訂所謂聖品等級本身究竟是什麼，並且那些承受聖品等級的人有什麼益處。但願基督領導這番討論，因爲（若這樣說是合理的）祂是我的主，也是所有聖品教義的靈源。但是，我兒啊，你應當遵照我們的聖品等級傳統法規，虔誠地聆聽這些虔誠說出的話，並由研究上帝的默示而自己得默示。當你在心內的深密處包藏神聖的事時，切須保衛它們，免得塵俗的羣衆搶去；這與聖言所說不許「把珍珠丟在豬前」（太76）的意思一模一樣，即是指那些瑩淨的，發光的，美麗無比的，屬靈的珍珠。

### 第三章

聖品等級是什麼？它於我們有什麼益處？

按照我的意見，聖品等級是一種神聖職位，是一種知識，也是一宗儘能可地使人與上帝的樣式相似的行爲，即引人至蒙受上帝所施的光照，而得漸漸酷似上帝。神性的美麗既屬單純的，良善的，而爲成全完備的資源，所以全然沒有什麼不相類似之點。祂把自己的光分給別個，照着各別之所應得，並以最神聖的參加，使享受者各按同樣的和諧比例，得以完全。所以聖品階級的目的是在使人做效上帝，而與祂合一，並奉祂爲一切神聖知識和行動的師尊；它既面對着上帝最神聖的美麗而不退縮，就照着各自的可能使其受祂的打印，並使它的樂隊得以完全，成爲神的形像，作爲澄淨而無瑕疵的鏡子，能領受那元始的光明和神性的榮耀。它既虔敬地充滿着上帝所約定給它的光輝，就遵照上帝的指示，豐盛地把這光輝普照到後輩身上。在施行加入典禮時，主禮者和受禮者，都不許在演習聖事上逾越那關於他們各自職分的聖規。倘若他們願望着那成聖的榮華，並虔敬地顧念這點，效法各位聖潔靈體的榜樣，他們便不許稍存別樣的心。所以，所謂聖品制度，乃指一種完全神聖的職位，即是「神性美」的造像。它祭司的禮儀，是拿從聖品長得來的次序和

智慧來表演着它自己所受光照的奧秘儀節，而它自己也盡可能地與它的創製者相同。

凡蒙召加入聖品制度的，其所得到的完全，是在各按自己的尺度去效法上帝（弗51）。並且照聖經說，最神性的恩惠，他要成爲與上帝同工的（林前39）並在自己身上顯出上帝的能力。聖品等級的規定是：有人被潔淨，也有的叫人潔淨（詩519，13）；有人蒙光照，也有的去照亮人（詩11918，130）；有人被成全了，也有的使人成全。這樣，各人以各自的方式，成就了對上帝的效法。上帝的福祉，按照人所常說的話，是純一不二的（申64），且充滿着永恆的光（約1246）；是完全的，不需要什麼使祂完全的事，也能使人清潔的，有光耀的，完善的。我們更可說上帝的福祉本身是神聖的潔淨，是光耀，是完全；不，超乎潔淨，超乎光耀，超絕完全的自我完全；祂雖是每一聖品等級的本原，但是非常優越，高出一切聖事之上。

所以我想那些被潔淨者，應當到達十分純全的地步，絲毫沒有玷污；那些被光照者，應當滿有神性的光，而受領導慣作清心的沉思；而那些受成全者，應當從凡夫俗子隔離，並分享那能使人完全的知識。

至於那些使人潔淨的，應當從他們豐滿的潔淨，把自己的聖潔分給別人；那些照亮人的，既具有透明的才智，而其任務即在自己受光和分給別人以光，他們既然充滿着聖潔的喜樂，就應當按照自己流溢的光，拿它分給那配得這光的人。那些使人成全的，既然擅長施教，就應當取那悟得非常奧妙的聖者之學，導人得到完全。這樣，聖品制度中每一等級，無不照着自己的程度，被領帶至與神合作，

即是，由神恩和天賜的能力，成就那些自然地或超自然地屬於神性的事。這些事都是由上帝超本質地做成的，並在聖品等級中所表現給我們的，意在引領凡愛上帝的都來效法。

## 第四章

「天使」這一名稱具有什麼意義？

照我看來，聖品等級的本質已充分地說明了。次一步，我們應來讚揚諸天使的聖品制度，並應藉超世間的眼光來深沉考慮他們在聖經中的一些神聖造像。這樣，我們可透過這些神祕表象，得被帶領上達他們那種最與神相似的單純，並用應有的敬虔，來頌讚聖品學識的創作者，和感謝諸般奧祕的淵源。但是首先我必須宣說這條真理，即是那超本質的上帝之所以設定受造物的本性，叫它們出生於世界，是由於祂的善意。那作萬有的本原和超越一切的良善，其特徵是在呼召所有受造物，都按照所預定給各級存在的能量，來參加到祂裏面。萬有都分享着那從超本質的神和創造萬有的主宰裏所湧出的眷顧。因為它們若不會參預萬有的本質和根源，就不會得存在。所以即使無生命的物類，也可單憑它們的存在而參預了神的眷顧。因為萬有的存在就是那超乎一切存在的神性本身。有生的物類則參預在那超乎一切生命的賜予生命大能者之中。理性類和悟性類則參預在那超乎一切理性和悟性的自我完全與超卓完全的智慧之中。那麼，很顯然地，那些在較多方面參預於祂之中的存在物，即較接近地環繞着祂。

所以，天上存在着的聖潔諸位，其所參預的上帝恩賜，必更高於那些只有存在的物類，或非理性生物，或像我們這樣的理性動物。他們既以神的形像刻印在自己的實質上，絕無塵世之想，專心仰望上帝，力求使自己的靈性一如上帝的範型，就很自然地與上帝有更敏捷的交通，爲了他們是與祂十分接近，而又經常向上昇騰。他們因受了上帝那種永不動搖的愛之熱力，乃被吸引提高。他們也接受那元始的，絕無物質夾雜的光照。由於這些權益之享受，所以他們的生命成爲全然屬靈的了。那麼，這些天上衆靈，優先地，多地方地，與上帝交通，並且優先地，多地方地，發揮上帝隱藏的奧祕。所以他們出類拔萃地配得天使的名稱，爲了神的光照優先地臨到他們，並透過他們，這意外的啓示才來到我們。正如上帝的聖言所肯定的，「律法是藉天使而賜給的」（加 3 19）。天使又在律法以前，律法以後，引導我們著名的列祖到上帝面前；或者推薦應當做的事（創 22 11—12），使其離去迷途與非潔淨的生活，踏上真理的直道；或者啓示以神聖的法令和天上奧祕的異象，或先知所說的預言。

但若有人說，上帝是直接顯給某些聖人，不需媒介，那他應當從最神聖的經言，明白「從來沒有人看見上帝」（約 1 18）的隱祕性格，並且永不將會看見。不過，神有若干顯現是照着那適合於觀者的異象，而被指給聖徒們看見。那有完全智慧的上帝聖言，爲着開導那些思念神性的人，自然可稱那特別顯出的異象，即拿形相來打扮那沒有什麼形相的，爲「上帝的顯現」。因爲這樣看見的人既得了上帝的光照，於是，確實領受多少奇祕的享用。但是我們著名的列祖之所以得見這些神性的異象，都是藉了天上有權者的媒介。聖書中的教訓豈不是明載那賜給摩西的律法都是直接由上帝而來，爲使我



們習知律法是神性和聖潔制度這一真理嗎？然而上帝的聖道，也很對地告訴我們，律法是透過天使而來的，好像照着神意的規定，頭一級的是帶領次級的來到上帝面前。這不但在高級靈體和次級靈體之間是如此，即使在同級當中也有等差。至高無上的律法頒布者設立了這種律法，叫各個聖品等級都分作首、中、末三等級和有權者。祂又吩咐：凡與神性最接近的，當爲其較次者的導師和班首，領他們到上帝面前，受到光照和參享。

我發覺最先顯示耶穌對人之愛的神性奧秘，就是天使，因爲上帝藉着他們賜給我們有知識的恩典。例如那最神性的加百列，就將這奧秘叫祭司長撒迦利亞知道，說他要由神恩而產生的兒子，成爲先知，預言在我們耶穌裏道成肉身的工作，表顯救恩於世，完成神的善性。加百列又顯示給馬利亞，說要在她裏面成就一件不可言喻的奧妙的事，即是上帝的形成。又有一個天使告知約瑟：上帝所應許他祖先大衛的事，都眞眞已應驗了。更有一個天使來到牧羊人那裏，並爲了他們因離開塵衆，度靜穆的生涯，而得潔淨了，所以把福音說給他們聽；與這天使同在的，有一大隊天兵，傳授在地上的人那首常唱的聖三一頌（路214）

現在讓我們上升到聖言中所述的那個光之最高顯現，因爲我觀察到，甚至那爲至高天上衆靈的超越原因之耶穌自己，在祂本性無改而降世成了像我們的樣式以後，也不會捐棄人類應有的良好規範（即是祂自己所安排的），卻隨時甘願服從聖父上帝透過天使們所發的命令。上帝又用了天使爲媒介，報告約瑟：按照聖父所安排的，聖子當逃往埃及，以後復從埃及回到猶太。我們又看到耶穌怎樣順服

父的命令。我忍於這樣說，因爲讀者們無不知道我們聖品制度傳統中的事，例如有天使來加添耶穌的力量（路2243）；又知道當耶穌自己擔當了那來顯現拯救我們的好事時，祂被稱爲「大旨意的使者」（賽96，按七十譯本）。而且祂自己做着一個天使而說：「我從我父所聽見的，已經都告訴你們了」（約1515）。

## 第五章

天上衆靈通稱天使，是爲什麼呢？

以上所說，照我們的意見，就是聖書中所立天使一名稱的緣故。現在我們必須探討一般神學家何以把天上存在諸位一律皆予以「天使」的名稱（詩 103 20；太 25 31），但是，當他們更確切地稱述超世間的諸集團時，就只稱那全部屬神性的天上集團爲天使而已。可是在這集團的前列，他們稱有較高級的職司，如天使長等，執政的，掌權的，有能力的，這些在聖言的傳統中，都被認爲較高級的。我們敢說，在每一種聖職裏，上級的都具有其下屬所有的亮度和能力，但下級的便不具有如其上級的能力。所以一般神學家也可以稱最高級的天上集團爲天使，因爲他們也素著神性的光耀。但是我們沒有理由稱天上衆靈中最低級的職位爲執政者，或在位者，或撒拉弗。因爲這種職位並不具有如最高級般的能力，只是藉自己固有的功用，領帶我們這裏受了靈感的聖品人員，到達那爲他們自己所知的神性榮光之前便了。同樣，天使等級中，那在上位的最聖能力爲領導者，引帶天使聖品等級的其它職位，一同歸向上帝。也許有人說，天使的名稱都是大家公用，因爲天上一切有能力者都以或大或小的程度彼此結交，共相模仿上帝，並從上帝承受光之恩賜。然而，爲使這問題澈底查明起見，我們要虔敬地研究聖書中所指稱各個天上聖職的特徵是什麼。

## 第六章

天上衆靈中那一種職位是首品？那一種是中品，那一種是末品？

天上衆靈究分幾多品級？種類如何？而這些等級彼此行動的關係又怎樣？我敢答說，惟獨設立他們的創造主才知道清楚。我更說，他們自己也知道固有的能力和所受的光照，並神爲管理他位而立的天上規程。我們則不可能知道天上衆靈的奧祕和他們最聖潔的完全，除非上帝藉他們顯現給我們，因他們完全明白自己的事。所以我們不要自己立言，卻要竭力解明上帝的一些聖潔先知對天使們所凝視的異象。

上帝的道把天上衆靈分爲九級，以表明其功用的稱號來說明他們。我們至聖的大宗師（或指協若丟，或指保羅）則把他們分爲三個三重的集體。他又說，第一集體照着傳統，就是經常圍繞在上帝四周，比之其餘一切更密接於上帝，其間絕無中保。因爲聖言默示着：至聖在位者，許多眼睛者，和希伯來語叫噉囉啲與撒拉弗的許多翅膀者，這三重立定在上帝周圍，比此外衆天使更近接於祂。我們著名的導師稱說，這個三重集體合爲一個，都是平等，真可以稱爲首品的聖品等級，沒有任何其它等級更近似上帝，更歸向神性之最早光照。祂又說，第二品是由那些掌權者，主治者，和有能力者所組成；第三品是天使團，天使長團，和執政團，他們都屬天上聖品等級中的最末的一品。

## 第七章

撒拉弗，嚙啞和在位者，並他們當中那列為第一的等級。

我們承認聖品等級的這種安排，但也加上說，這些天上衆靈的每一稱號，是各表明其近似上帝程度的特徵。凡懂得希伯來語的人，就知道撒拉弗的聖號是意味着火燄或燃燒；而嚙啞的聖號是意味着最充實的知識或智慧之流。不消說，這第一品的天上等級是為最崇高的存在體所執掌，他們的地位比之其它一切都來得高，因為他們最密接地圍繞上帝，所以神的顯現和完全都最先經由他們而發出。他們被稱為「燃燒中」，「在位者」，和「智慧之流」，說明了他們近似上帝的特質。撒拉弗的名稱顯然叫我們知道他們對於上帝的事作恆久不渝的行動，他們的熱烈，敏迅，和永持的，常勝的，不屈不撓的，持續不息的運動，如同爆熱沸騰；他們又以訓言和示範去強力轉變他們的下屬，賜以新生，使能發火而與他們同其熱度。這名稱也指出他們那熱火和燔祭似的潔淨工作，並他們那有光及照射的特質，這特質是決不能遮蓋或消滅，永不改變，而把各種晦暗掃除絕的。嚙啞的名稱則是意味着他們的知識與看見上帝的異象，他們的迅速接受最高的恩賜，即光，他們得以看見上帝的美在其最先啓示出來的力量，他們自己既充滿着那叫人聰明的賞賜，也無嫉妬地把自己所得的智慧傾吐出來，分與

其下屬。至於最崇高和最超卓的「在位者」的名稱，則是指示他們凌駕所有俯伏下級的尊威，他們具有昇高豪爽的傾向，他們堅固不移地誓不離開最高主宰，卻盡盡力地立定主意，靠近祂的營盤。這名稱也意味着他們爲了絕無情欲和俗念，故能敞開心門，容納上帝的惠顧，而負起神命。

照我們所知，這是他們稱號的說明，但我們應當述說我們思想中他們的聖品等級是怎樣。據我看來，我們已在上邊充分表明了各聖品等級的旨趣，就是在於堅決獻身效法上帝的樣式，並且各個聖品職能的特意，是爲着領受和散給潔淨的恩典，神性的光明，並使人得以完全的知識。

現在我求上帝叫我足值說到那最崇高的靈體——他們的聖品等級怎樣在聖言中表顯出來。我們應當認爲所謂「聖品等級」是特指那始初的存在實體；他們立於造出他們的上帝之後，並列隊在祂的前庭，超乎所有可見的與不可見的受造物。我們應當認他們的純淨不是因爲從不聖潔的污點和瑕疵解脫出來，也不是因爲他們看不出有任何塵世的形跡，卻是由於他們遠超乎一切庸碌，及其屬世的聖潔，無不合於最高度的純淨。他們的地位是在那最像神的諸般權能之上。他們愛上帝之心，既是不變的，也是自動而等動的，因而他們保持其固有的地位，絕不知所謂向下遷善從惡，卻總是像上帝樣始終純一，決不倒坍，堅決不渝。

至於他們屬靈的視力，我們不要認他們爲拿智慧力去思索感官的事象，也不是由於聖書上各式各樣的聖像所領帶而得見神，乃是爲了他們充滿着各種非世俗知識的更高光輝，並盡量滿足於那作爲美麗原因和創造者的美麗，那美麗是超本質的，也是三重顯現的。這樣，他們就配與耶穌交通，所以不



把神像的體格當作神性化的造像，卻因他們確實接近耶穌，首先分享那使祂神性化的知識之光輝。他們既以最高度領受效法上帝的恩，就有了能力首先參預着耶穌那種神功的和慈愛的德性。就他們之得以完全而論，我們不要認為他們以分析的知識，得着神聖的機智而受光照，卻是他們爲了獲得天使可能明白上帝運行的最高知識，故得充滿着第一等的超卓的神性化。他們在屬靈的事上，是由上帝直接指導，而不由任何其它聖體，因爲上帝高舉他們到祂自己那裏，使他們的能力和位置比衆天使更高更超過。他們不變地駐在至聖上帝的近邊，並被引至觀看那非世俗的，非物質的，而屬靈的應有美麗。他們既是上帝的頭等隨員，故得從奧秘根源的本身受教，而了解上帝造化的理由，成爲最神性化。

神學家們都清楚地表出天上衆靈的主級職司，把那論上帝工作的學識循序教導下屬，而那最高級的，就從上帝本身得被光照，儘可能蒙神直接顯示奧秘。因爲神學家們中，有某些受教於那在高位的，說那升天的人是天上諸般有能力者的主，是有榮耀的君王（詩24 7—10）。另一些神學家爲了想確切知道耶穌爲我們所做的神聖事業，究屬何種性質，所以直捷詢問耶穌本人；耶穌也就直接告訴他們知道，並親口表明祂因愛世人所作的美事。祂說：「我講論公義和救恩的審判」（賽63 1照七十譯本）。我很詫異天上衆靈中，即使是在首位而遠超過其它的天使們，仍竭力虔心以爭求神的光照，好像他們自己只是中等品級。因爲他們不是直接地問：「你的裝扮爲何有紅色？」（賽63 2），卻首先在祂們自己當中提出難題，表示他們切願學習關於上帝工作的知識，但不敢占先上帝所定光照的秩序。

這樣，天上衆靈的首先等級，既被那作爲靈源的上帝所派出而設置，且既被高舉起來直接與祂相處，並亦相當地充滿着無限強烈的光之浸浴，就得到洗淨，照耀，和全備，因爲他們不受任何低劣的沾染，卻滿有元始的亮光，並因同蒙元始的智力和學識而十足完全。總結起來，我適宜地說，凡得着神性的知識，就是蒙潔淨，蒙光照了，並已完全了。所謂潔淨，即是因更完滿地學習那適合於他們體統的神授奧秘而滌盡無知；所謂光照，即是藉那同一的屬神知識，更把他們從前不會澈底沉思的職司加以淨化，現在通體透明了；所謂完全，亦是藉着那同一的光，把奧秘的知識清楚地顯露出來。

照着我的了解，這是天上衆靈的第一等級；他們最接近地圍着上帝，立在祂四周，一心一意不斷地跳舞着，繞着上帝的永恒全知，爲最崇高和常動的堅性。他們以清心潔意注視許多有福的事，又被獨一直射的榮光所照亮，並飽享神糧。這糧食原屬多種多珍，但就神宴使人合一的不變性而言，它是統一的，而非雜異的，所以這等級值得與上帝同交同工，因爲他們儘量和祂相似，有優卓的習慣和精力。他們卓絕地知道許多關於上帝的事，在上帝的知識上有最高的分。所以聖書把他們的讚美詩傳遞給地上的人，在其中神異地顯出他們最崇高的光輝。他們當中的發出像萬流大水之聲（按肉耳說），說：「祂的所在顯出來的榮耀是該稱頌的」（結3 12）。也有的高叫最莊嚴而熱烈的聖道，說：「聖哉聖哉聖哉，萬軍之主，祂的榮光充滿大地」（賽6 3）。這些爲天上衆靈所作的卓絕詩歌，我們已在論神格之詩裏，盡其力之所能，充分地討論了。現在讓我從那書裏引用一句，便足以表出這個命意了：



上帝所定的，把天上羣靈排列整齊，但不濫用他們的權勢來爲非作惡，反倒自己整整有條地向上升到聖事那裏，並慈善地帶領那在後的羣靈。他們儘可能與那授予權柄的權柄根源相類似，並照天使們所能顯出來的，表顯在立權柄者的條理規程。如上所述，這天上羣靈的中等聖品，雖同具有與神相似的特質，但他們的蒙潔淨，光照和完全，都是經由第一聖品等級而間接地承受；並通過這第二層級到了下層。

我們不去理會那一位天使從另一位天使所接來的道，只把它當作從遙遠地方傳到的一種象徵，爲了路遠而遂縹渺稀微，成作次級天啓。因爲據那些善於施聖教的人所說，我們自己直接獲得的光照，比之別人沉思了神的事再來告訴我們，要完全些。這樣，我覺得，天使等級中那些被提舉到上帝最近地點，直接參與屬靈事情的，他們所有的知識比那藉中保而間接得到的知識更清楚。所以，依據我們的聖品傳統，首品羣靈之所以稱爲對下屬有洗淨，照耀，和成全的三大能力，是由於他們領帶下屬進到那超本質的萬有之源那裏，好儘其所許可的限度，分享那具有洗淨，照耀和成全三大能力的事。這種通過首品而次品得以分享神光的程序，是神所訂定的絕對法則。你會發見神學家們多方面發表這事。當年上帝以對一般世人的父愛，突然磨練以色列民族，希望他們得蒙救恩；用了各種改進的訓練，把他們交託給蠻族暴虐壓制，然後釋放了他們的災厄，領他們回到前時安樂的境地。那時一位神學家撒迦利亞從異象中看見一位據我想是首品天使（如我所說過的，天使的名稱是衆天使所通有的，）即是密近上帝的，他從上帝學得關於這件事上的安慰言語。撒迦利亞又看見另一位較次級的天

使，來迎接那一位天使，想從他領受光照。之後，他從那一位，好像從一位聖品長一樣，受了教導，叫他去指示神學家，使其知道將來有許多人要充盛地居住耶路撒冷（亞 1 8—17）。還有另一神學家以西結說，那有榮耀的神性本在噤啞啞上的，公正地勅命了他（結 9 3）。他說，上帝因愛民如子，用管教帶領以色列族到一更好地步，決定把有罪者從無罪者分開，這樣才算合乎上帝原有的公義。祂用啓示使噤啞啞後的第一位知道這事。那天使腰束藍寶石，身穿長衣直垂至腳，作爲聖品的象徵。但是上帝的政廷訓令其它天使們，即是手拿戰斧的（結 9 2），當聽從前一位天使關於這事的教義。祂對一位天使說，「你去走遍耶路撒冷全城，在那些無罪的人前額上畫十字。」但祂對其它的天使說，「當跟他進城，從事擊殺，你們眼不要顧惜，只是凡有記號的，不要靠近他」（結 9 4—6）。論到那對但以理說「命令發出了」（但 9 23）的天使，或者那從噤啞啞當中拿了火炭的首品天使，有什麼事可說的呢？比這更神異的事是：噤啞啞取火放在那穿聖細麻衣者的手中（結 10 7）。這證明衆天使當中綱紀整飭非常。或者，那邀請最神聖的加百列來對他們說：「要使此人明白這異象」（但 8 16），或者，聖潔的神學家們論到關於天上聖品等級之神聖秩序。我們世間的聖品等級要儘量仿效天上那種良好秩序，取得像天使般的美麗。我們應當整套去反映它，使各個等級無不被導至其超本質的來源。



## 第九章

論執政者，天使長，和天使；並這末品的等級。

最後所留給我們敬虔沉思的一個聖品，是完成天使等級制度的末了一級，即由那神性的執政羣，天使長羣，和天使羣三者構成。我想必須首先說明這些神聖名號的意義。天上執政者的命名是表示他們仿效上帝的模範，以敬虔的條理來處事和指導。他們全然如王上之王，以王者的風度指導其它天使，因他們是造成王國的煊赫王者之真像，他們由於正規行使王者的權力，就顯出本級的超絕根源。天使長羣與天上執政羣是同一等級的。因為正如我所說過的，他們和天使都包括在一個等級內。但因每一個等級無不各具首，中，末三品，所以天使長的職司，是介乎這一等級的首末兩端之中。它可以同屬於聖執政亦屬於聖天使。它之所以屬於執政，是由於它以一王者的風度企向超本質的君王，效其模範：它既自己整飭，作了無形的領袖，故能將衆天使統率合一。另一方面，這職司又屬於天使這一品位，因為它是傳譯的工作，像祭司樣從首品權能那裏接受了神的光照，然後轉而傳授給衆天使，學上帝的作為，即經由衆天使，按照每一個義人的聖善程度，彰顯那光照於人間，上面我們說過，天使羣是完成那具有天使特性的天上羣靈的整套系統。所以我們特稱他們為天使是比之稱一些較高級

者，更屬恰當的。尤其是，因為這一職位是專門顯現給世人的事。那最高位的，因位置在首先等級，接近那「隱蔽的大秘」，我們不得不想像為辦理屬靈的事，比之較下等級作較隱密的姿態。但第二等級，即由聖統治階層，有能力者和掌權者所構成的等級，顯然比較明朗地指導那執政羣，天使長羣和天使羣這一等級，當然，第二等級比之其下的第三等級仍較隱秘。我們應當記取那較明朗的等級，即執政羣，天使長羣和天使羣，（輪流地）司理人間的聖品等級，好叫我們得知上帝，從祂糾正，與祂交通，並合而為一，都可按着次序實行；總言之，好使那從上帝到一切聖品等級的良善運行，並由他們公分大家，都可以按着最神聖的秩序。所以上帝聖道派天使來給我們的聖品等級，設立米迦勒為猶太族的官，又立別的天使為外邦諸族的官。因為「至高者照神的天使之數目立定萬民的疆界」（申32：8，按七十譯本）。

倘若有人問及：怎麼除了希伯來人以外沒有別的民族被引至神的光照呢？我們必當答辯說，別的民族被引誘跟從異神者流，這事我們不當責備天使們的忠實守職。那些民族自向下流，不忠誠事奉上帝，專顧自己，忤逆，並背理敬拜那些自己以為合乎神明的事物。聖經證明希伯來人也同樣作歹，說：「你們棄掉認識上帝的知識（何4：6），隨從自己的心行事」（耶16：12）。我們的生命不是受強迫的支配，也不是為了上帝看顧的子弟稟有自由意志之故，而遂看不見神光的照射，卻只因心靈的異象都不相同，那從天父良善而來的光之沛溢恩賜，或者全然不被分受，因有阻擋不能進入人心，或者將那好比永湧源泉的單純惟一的光，誤認為歧雜的，或小或大的，或晦或顯的。其實，甚至其它國家的人



# 第十章

## 再論及總結天使的次第

這樣，我們得了結論，知道那圍繞上帝四周的最高級的諸靈，既由元光立，就由這光的恩賜所潔淨，所照耀，所成全了。這恩賜是較暗中的事，也是較明中的事。是較暗中的爲了是較靈性，較單純，亦較統一的事；是較明中的，爲了是首先的賞賜，首先的顯現，較普及，並得其灌澆而更顯出。按照次第，這最高等級帶領第二等級進至超乎起初的太初和整齊的完滿。第二等級對於第三等級，和第三等級對於我們人世的聖品等級，也是這樣，這都是依照一般整齊的法則，並成神性的和諧及等比。

諸天使都作他們前一級的喉舌。最高級天使是作那直接感動他們之上帝的喉舌，而其餘的天使又作那從上帝受感動者的喉舌。萬有之超本質的和諧，對於凡有理性者和悟性者，準備了其神聖的次序，和整飭的行爲，好使各層次有其聖品等級，並且我們觀察到每一層聖品等級又分了一等中等和末等的權能。但確切地說來，上帝藉了同樣的和諧把各個等級均分了。因此神學家們說，最神聖的撒拉弗是彼此呼喊著（賽 63）。我想，這句話是表明一等天使在把神學的知識分給中等天使。

我也許可以適宜地加上另一句話，就是：天上和人世的每一個靈，各與上述聖品等級的各個蒙光照者之特殊教導相稱，在心中各有其自己上中下三等的品階和能力，因而，按照律法所許，可得毫無瑕垢的潔淨，非常精粹的光照，和超絕的完全。因爲沒有什麼事物是在自己完全而不需補足的，惟有一位是在自己完全的，也是超絕完全的。



## 第十一章

## 為何天上衆靈一律稱爲天上有權能者

我們既已說明了這些事情，現在值得思考為何我們慣稱所有天使統是天上有權能者呢。在論及諸天使時，不可能說聖潔的權能者，是居在一切等級中的末輩。高級衆靈的輩分也都分享着末輩的聖光照耀；但末輩則並不分享先輩的光照。由此之故，一切聖天使都稱爲天上有權能者，但決不稱爲撒拉弗，或有位者，或統治者。因爲末輩天使並不享有最高一輩天使的全部特徵。那麼，天使和天使長，以及執政的，掌權的，雖然在聖言中都放在有權能者之下，但我們常稱他們與其餘的衆靈一樣，都是天上有權能者。

不過我們聲明：雖則我們通稱諸天使爲天上有權能者，卻決不將各個等級的特性雜亂混用。因爲，按照聖言中那超世的描摹，每一神性的靈都可分爲質體，能力，和行爲三者來看，所以當我們稱呼他們一律爲天上衆靈或天上有權能者之時，這不過是從他們的質體或能力，而概括地去描寫他們。我們不可以將聖潔權能者的高級特徵，歸之於低輩，以致推倒天使等級的清楚秩序。照着我們屢經敘述的正確情形，高級天使充分具有低級天使的聖質，但末級者決不具有最高級者的優越完全。因爲最先顯現的光亮，是經由最先等級，依照其次各級能力的比例而轉顯給他們。

## 第十二章 人間的聖品亦稱爲天使

## 為何人間的聖品亦稱爲天使？

那些勤讀聖經者常提出問題說：既然最低級者並不具有較高級者的完全，那麼聖經爲何也稱我們世人中的聖品爲「萬軍之主的使者」（瑪27）呢？

照我想來，這句話並不與上面所說明的相矛盾，因爲我們說，末級天使不具最高等級那種完全和優異能力，但是他們照着萬有的一貫和諧與密切團契，仍然具有一部分和相當程度的能力。例如聖靈啞啞的一級具有較高度的智慧和知識；但在這級之下的天使等級，亦未嘗不具有智慧和知識，不過比起上級來，只具有其部分的和較低度而已。因爲，凡按上帝的樣式而被創造的衆靈，無不具有智慧。但是，與神接近和在前，或其次和較低，就不共通，而只各照本身的程度來規定是了。論到所有衆靈的次第，我們可以妥當地說，首先等級充分具有低級的聖質，而末級確亦具有這聖質，不過不是在同等的程度，而是次一度便了。照我想，上帝聖言稱我們的聖品爲天使，並不屬於妄誕，因爲聖品照着他自己的才能，亦在天使們所有的先知特質中有分，並儘可能地提高他自己，使得像天使樣表現奧祕能力。你們可在聖言中發見那些超乎我們的天上衆靈，和那些在我們當中的若干聖人爲上帝所絕頂鍾愛



中，或無寧說，祂按着相當比例而照亮所有衆靈，並攜帶光明去賞賜那最高等級，藉了這首先等級，散給光明，由近及遠，使其次各等級按比例接受上帝之光。或者更嚴格地說，即是，按照大家熟習的譬喻（這譬喻雖與那超越萬有之上帝的榮耀不配，不過仍對我們更容易懂），日光投射到靠近它那最透明的物質，是最容易透過，更輝灼地照耀着。但當日光打射那較密塞的物質時，由於這種物質是不適宜於轉達光之賞賜，所以它反映出來的光輝變為晦昧，而且漸被收縮，以致最後幾乎全然不能透過。我們又可用火的傳熱來作譬喻；它最容易傳給那較濕和而易領受，並吸引它的物質，但若對那些排斥的質體，火力或者全然無濟，或者微弱渺然。更進一步來說，當火力透過那些相應的質體來接觸一些非相洽的物件時，首先，若這東西容易燃燒，就變到火的熱度，但若遇到水，或其它不易燃燒的物質，火力就依此比例而遞減其熱度。照大自然這同樣的法則，那作為有形界和無形界的元始主宰，就把祂的光明首先賜給最高衆靈，宛如充足的流湍，而那些次級的衆靈，因經由前輩亦分享神的光線。最高等級既最認識上帝，力求神性的德行，所以自己配受能力盡可能地模倣上帝，並仁愛地提高其下屬，盡力叫他們幾與自己為平行，就是拿那來到自己的光彩白白捨給他們；這些次級的，也同樣對待其下屬。這樣，每一等級分賜其恩賞給下輩，全部沒有例外。所以神的光依適當比例，用豫想的眷顧，照耀全部天使。因而，凡蒙受光照的，都有一個光照的總源，即是上帝，祂是天然地，真實地，而亦正當地，成為光的本質，存在和明見的原因。但是，照着神的定意，較高級的天使又效法神，依次成為較低一級的淵源，以神的光線由甲依次傳流給乙，丙，丁。因而天上衆靈中，所有其餘天使，當

然都看在上帝以後的最高等級為神學和效法上帝的根源，因為神性的光照是通過他們而分給其餘天使，以至傳及我們。所以他們就把聖善的和效法上帝的推動力歸於上帝為元始，又歸於那有神性首品為神事的首先實行者和教師。

所以，聖天使中的第一等級，比之其它等級具有火的特徵，神性智慧的分享，神聖光照學術的認識，及居上位所具有那敞開心門接待上帝的特點。但其次級的天使們亦未嘗不具有火，智慧，光照的認識，和接待上帝的等等能力，不過較低一些是了；他們也仰望那首先配效法上帝的第一等級，藉以儘量成為上帝的樣式。那麼，較低等級既然藉着第一等級才得具上面所說的各種特徵，自然要歸功於他們，認他們為僅次於上帝的教尊。

講談這些事的（按，大概指赫若丟），也屢次說過，把這異象指示給神學家的，乃是一位保佑我們的聖潔有福的天使（參賽6章）；並由於天使的光照，先知就受引導升高見到屬靈的異象，在其中，（象徵地說）他看見了那位於上帝之下，但也與上帝同在，並繞上帝四周的最高級天使們，又看見了那超乎一切著名之上的至高顯要，祂高高地，超乎萬有地，坐在最高級衆靈的中間。神學家依據所親眼見到的，得知上帝的神性是無比地超乎各位超本質者之上，絕對地超乎一切有形和無形的能力之上，甚至受造物中之第一位也不能與之相比。加以，祂是萬有的元始，和原因上的原因，是萬有所以繼續存在之不可變換的基礎，靠着祂，那些最崇高有權能者得以存在和有福氣。於是這位先知又受指導去學那至聖撒拉弗所有的神樣精神，他們的聖名乃是表示火性。關於這事，我們不時要論及，盡



我們所能，來表明那層火的火是怎樣帶領眾靈模仿上帝。當這位聖潔神學家藉了六個翅膀的表現，在上，中，下，三段中六個翅膀的表現，在上，中，下三段中，最高超地上升至神性，又當他想像他們無數腿腳和許多面孔，以及伸張出來的翅膀——有的遮腳，有的遮面，而中間的又永在扇動中的時候，他就明白瞭解這所看見的事，因為他是知道了這些至高諸靈的權力可以深深貫通和多方遐想，以及他們所有那超絕世人的神聖虔心；也知道他們怎樣大胆而勇敢地追求那不可能知道的，又高又深的奧妙；他們怎樣以永無間歇的，衝天的活動，循序追求模仿上帝。他又受指導得知那神聖而備受尊敬的詩歌（賽66）及其妙旨，而這位歌誦的大使，既造異象，又按他力所能及，對自己的神聖知識分給神學家。他又教導神學家，說人在神性的發光的純潔中盡量有分，就是叫他或多或少多地成爲潔淨。這種有分，是上帝自己以其超自然的隱藏，在最高尚的眾靈身上所成就的，這樣，祂更顯現和分播這隱秘給那些四周的最有智能者。但對於次等和像我們樣最低智能者，照着各級遠離上帝的程度，其光彩就漸漸減低，以至本性隱藏的全不知道。祂是透過上等照耀下等；簡括地說，凡由隱藏移至顯靈的，都是由於在上智能者的引導。這就是，那領神學家到「光」的天使所教訓他的：潔淨，和神力的種種運用，既透過第一級眾靈所啓示的是照着各位的程度，分別輸送其餘諸級。所以祂自然把那用火爲潔淨的特質歸給那次於上帝的撒拉弗了。所以，聖經說撒拉弗潔淨了先知，並非是荒謬的話。若用一個表例來說，上帝既是一切潔淨的原因，所以潔淨諸位的就只是祂。讓我用一個更熟習的表例罷：當我們的主教藉了他的執事或長老潔淨或照亮人的時候，他自己可稱爲潔淨和光照的原因，爲了他所派

立的聖品職員，把他們的功能都歸給主教。同樣，那潔淨了神學家的天使也把潔淨的知見和能力，統歸給上帝，作爲總原因，又歸給撒拉弗，作爲第一級的聖品。照樣，一個人當其教導那被他潔淨的另一個人的時候，不妨以天使樣的虔誠說：「對於我在你身上成就的潔淨，有一位超絕的總源，本質，創造者，和大原；祂創造第一級眾靈，並使他們互相結合，在祂的周圍確立，又把他們守住，不傾不變，並感動他們首先參預祂的眷顧作爲。那教導我這些事的宗師往往說，這是表明撒拉弗的使命。那第一級的聖品和次於上帝的領班，亦即是最高諸靈的一個等級，教訓我效法上帝去潔淨人，他就是那透過了我而潔淨你的，因爲透過了他，那作爲所有潔淨事業的大原和創造主，才拿祂本身的預定造化，從隱藏中發給我們。」這些事都是他所教我的，現在我轉交給你。但願你引用你靈性和思辨的技藝，對所說的各种理由解除異議，並證明一個理由爲比別的更有可能，更合適，甚或即是真理。或者，有更接近真理的，是你憑自己可以查出的，或者可從別個學到的（聖言，固然由上帝發出，經天使們代講）；如此，作爲天使們朋友的我們，可以有更明澈的見解，這是我自己所特別歡迎的。

### 第十四章

聖經所說諸天使的數目是指什麼。

照我想來，明達的人應該考慮這一點，就是：聖經上提到天使，總說有千千萬萬（但 7 10；啓 5 11），積聚相乘，直至我們所用數目字的極限。這樣，它顯然表示我們無法數清天上衆靈的級數；因爲天上衆靈的幸福儔侶，其衆多當然超出我們貧弱計算之外，而只爲天使們自己，藉上帝賜給他們那天的聰明，才知道確數；因爲上帝具無限的智慧，祂也是萬有超本質的元始和基本原因，結合力，及總括的界限。

照我想來，明達的人應該考慮這一點，就是：聖經上提到天使，總說有千千萬萬（但 7 10；啓 5 11），積聚相乘，直至我們所用數目字的極限。這樣，它顯然表示我們無法數清天上衆靈的級數；因爲天上衆靈的幸福儔侶，其衆多當然超出我們貧弱計算之外，而只爲天使們自己，藉上帝賜給他們那天的聰明，才知道確數；因爲上帝具無限的智慧，祂也是萬有超本質的元始和基本原因，結合力，及總括的界限。

### 第十五章

天使們有什麼形體？火體是什麼？人形是什麼？他們的眼睛，鼻孔，耳朵，嘴巴，觸覺，眼臉，眉毛，頂額，牙齒，肩膀，肘和手，心和胸，背和脚，翅膀，各是什麼？他們的赤裸和袍，華煥的衣，祭司的禮服，腰帶，刑杖，槍矛，斧鉞，測量長竿，又各是什麼？風，雲，鑼，精金，唱詩班，拍掌，透光寶石の色采又各是什麼？獅子，牛，鷹等等的形像，馬及其各種斑彩，江河，馬車，和稱爲天使的喜樂又各是什麼？

最後，讓我們休息一下心眼，因爲凝神靜觀天使雖然是很適宜的，但對於我們不免過於吃力；當我們退一步觀看這樣多姿多采，五花八門的衆天使形體以後，我們再要用分析力回到他們的質樸，好像從偶像轉至實體一樣的眞純。第一，我們要記取這種象徵性的說明，無非表示天上衆靈的各等品級，一會兒又處於轄制地位，一會兒又處於被轄制地位，有時高級亦受轄制，有時低級亦能轄制其它；並亦早如上面說過，一個等級又有上，中，下三層的能力，但照着下文的解釋，這種描寫不是荒唐無理。假使我們說了有一些受上層所轄制的天使而又說他們轄制上層，或者說了上級天使轄制下層，而又說他們受下層的轄制；那顯然是荒妄而混亂無章。但若我們說，轄制者與被轄制者可能出於

同級，卻不是等於同級，即是：每個聖品等級必受其上層轄制，而又轄制他們的下層，這樣，我們便可合理地說，聖經上所描寫同樣的形像，歸於頭等中等和末等天使，是合宜的，也是真確的。至於歸向上升，彼此堅固吸引，當作他們固有能力的保衛，藉着相互交通而對下級供給能力等等，這一切確為所有天上衆靈所同具。不過像我們屢次說過，有些卓絕的天使，具有這能力全部，有些只具有一部分，以次遞減。

現請轉而至它：我們必須先求說明為何聖言似乎最喜用火表象（但79）。你若尋找經文，就會發見火表示「烈火的輪」和「燒着火炭的活動」（結113），也有人好像電光一閃（結114）；並將火炭環繞天上衆靈（結102）；又有火河滾滾流出，勢不可當（但710）。經文又說，寶座乃是火燄（但79）；又形容那些最崇高的撒拉弗都像火燄，因他們的名稱具有這種意義，把火的特性和精能歸於他們，並周遍天上地下，只看中拿火去表示他們。所以我想，火的比喻無非是指示天上衆靈十分酷似上帝，爲了聖潔的神學家們屢次拿火去形容那超本質的，無形相的「真體」，好像火在許多方面是把上帝的特質有形地表現出來（倘若我說這話不是不敬）。我們可以說，那可感覺的火是內在於萬物之中，又通過萬物而不與之攙雜，更超出萬物之上，一方面點亮萬物，另一方面，本身潛而不靈，其本質全不可知，除了它接近物體時就按照它適當能力而表顯出來之外。火又是不能被壓住的，又是看不見的。它制伏萬物，把凡在它裏面的東西都拿來置於自己運用之下。火永不變更，並將自己分給凡接近它的物體，以活熱將它們改換一新，以不能遮蓋的輝耀發給光明。它是不能被控制的，沒

有混雜的，有判別力的，大信不易的，向高而穿透，昂然而不受屈抑，永遠活動，自我運動，而又激動別物；它包括萬物而不被任何所包括，沒有什麼需要，卻毫不在乎地倍增自己，對那接受它的所有材料顯出它的大作爲。它是元氣充沛，能力高強，在萬物中雖看不見卻都有它。若不注意，它似乎沒有，然而一旦藉磨擦去尋找它，它就照着自己的本性突然顯現出來；但一下子它又飛去，人不能拘束它，它只欣然施捨自己，卻永遠沒有減少。火還有許多足以展開神的精能之特質。所以神學家既懂得這個道理，就用火去描寫天上衆靈，表現它們的類似神性和盡量模倣上帝。

另一方面，神學家們又用世人的形像去描摹衆天使（創324）。這是由於天使們有理智的本性，有向上仰望的能力，有垂直的樣式，有天賦的治理指導才能。他們雖然比那無理性的野獸，氣力較小，但因心力較強，並有理性知識的優越，故能統治一切，況且他們兼有天賦的自尊及不屈服的精

神。對那那麼，我想可以在人身的許多部份裏，找到天上衆靈的肖像；例如，我們可說視官的能力（結18），乃表示極其高昂企向神的光明，並又表示流射，迅速反應，清潔，開朗，接納至高神性的光照而毫無情欲之私。

至於鼻孔的辨別作用，乃表示天使能熟知那超悟性的各種各樣香味，並且能確切地分辨那些不是這個樣子的東西，而全然加以捨棄（創812）。

聽覺的能力表示他們分享上帝感動的能力，並覺得受用。



味覺的能力表示他們充分欣賞智性的糧食，接受上帝的滋養流泉（創19 3）。

觸覺的能力表示對於適合的或傷害的事有熟練的辨別（創32 25）。

眼臉和眉毛表示保護那些顯明上帝的概念。壯年和少年表示那像永不凋謝的花一樣的生命力（可16 5）。

牙齒表示把那賜給我們的完美糧食予以切分。因為各個有智性者，藉着預具的能力，把那從更神性的等級所賜給他的共同知識，加以劃分和發展，這樣，可以適當地拿來傳授給低級。

肩肘和手都表示能創作，能奮鬥，和能完成（但10 10）。

心是效法上帝生命的象徵，分散自己的生命力給它預見的對象。胸膈位於心的上邊，表示要把那分散生命力的心加以保護而永不挫敗。

背脊表示把全部生產力結集一起（但10 5）。

腳表示向神事邁進的動作，迅捷，和熟練。因此聖言也描述那些聖潔之靈的腳為在其翅膀底下的（賽6 2）。翅膀展示他們領世人上來的迅速，他們屬天的特徵，他們向上開路，並因愛好高層而遠離下地。他們揭開翅膀揚起來，乃是表示自己決不下沉塵世，完全純潔，沒有牽累，自由升至更高的境界。

裸體和赤腳表示自由自在，爽朗，一無禁制，沒有任何表面虛飾，並盡量接近到上帝的單純。

可是，由於單一而又龐雜的智慧（弗3 10），拿衣服給赤身穿上，並分配器具攜帶，無非叫我們

按着自己能力，悟知天上眾靈的聖袍和用品。我想，那華煥有光采的衣服是指示他們酷肖上帝，像火一樣，和他們分播光明的能力；這是爲了他們定居的方位是天堂，即是神光之所在；也是指示他們以高級的地位而照耀次層，亦以低級的身分而受光照。他們所披祭司的禮服是表示他們受教於神奇異象之中，並把自己畢生分別爲聖（但10 5）。腰帶指示他們保守自己的生產力，和他們那歸向上帝，圍拱上帝，永不潰散的共同習慣。

棒杖表示王權和領導能力，做好萬百事情（出7 12）。

槍矛和釜鉞表示把那些不相似的事物割開，並表示分析力銳利，精幹，和強勁。

測量和匠工的儀器（摩7 7）表示立根基，造房子，和完成工作，以及本着先知先覺去教訓指導後輩。

不過，有時聖天使的用品乃是表示上帝審判我們的徵兆。其中有些表明祂糾正我們的管教（民22 31），或施行公義的刑罰（王下24 16）。又有些是表明免於危險，或教育的效果，或恢復健康，或附加別的恩賜，小的大的，物質的，精神的。倘若人有辨別的心智，定然容易把有形物當作無形物來看。

天使們被稱爲風（詩104 4），乃表示他們飛行迅速，差不多立刻通到萬物；表示他們傳達很活躍，由上方到下地，由世間到天上；表示他們又把下級的高舉起來，又運動上級使在低級中有公共和預定的行爲。但也許有人說，給空中的靈起名叫風，亦在表出天上眾靈酷肖上帝，因爲風確具神力的樣式

和規模（這意見我們在象徵神學中論到四大元素時已充分證明了）。這是照着自然法則，即是活動的，產出生命的，迅速的，而又不可抗拒的歷程，來比喻那不可見的，無形的自發動至終局的隱藏。因祂說：「你卻不曉得從那裏來，往那裏去」（約38）。聖言又加上說，天使們的外表與雲相仿（結104）；這句話表明聖天使非常充滿隱藏之光。他們接受了最首先的照亮而不矜誇，只拿來慷慨分給次級，作為第二層的顯現，依照他們能力的比例。加之，雲是富有產出力的，賜生命的，增長的，成全的能力，由於它，甘霖沛降，使得土地的子宮受胎，毫無傳種生殖上的苦難。

聖言又把銅（結113），金銀的合金（詩82），或五顏六色的寶石，說得跟天上衆靈相似。因為合金一方面如精金，又一方面如白銀，所以它表示衆天使性比黃金，永不朽壞減少，而且精采無瑕；又可比白銀之放光燦爛及天空的晴朗。另一方面，按照上面所述的理由，我們應當把銅來摹擬火狀或金色。

我們自必想到五顏六色的寶石，其所提示的：如白石，是雪亮；如紅石，是火熱；如黃石，是黃金寶貝；如綠石，是壯盛年華。你可在各種形像中發覺其意義。

我想，已經盡力把這些事說明了，所以應當移轉解釋聖言之將野獸表示天上衆靈。

我們應該認為獅子的形狀（結110）是指示領先，強勁，和不可制伏的，並且很可能髣髴那不可名言的上帝，因為它遮蔽了靈性的腳踪，又在神光中奧妙地掩蓋着那領到上帝去的道路。

公牛的形象（結110）提示剛強和健全，展開靈性的犁耙，來領受天賜的生產力。牛角表明保衛和

不可屈抑的精神。

鷹的表象（結110）表示如王的性能，衝天之勁，飛行之利，迅速而無倦，在尋取那健身營養上的精幹和聰明；又表示目不轉睛地注視那充沛輝煌的太陽神光，因它的視力是強勁而耐久的。

馬的形像是表明服貼和馴良。白馬特別提示嘹亮而與神的光明近似；黑馬則提示隱秘；赤馬象徵火性（亞62）；黑白夾雜的馬表示經由它們的能力把兩極結合起來，並以相交和先見將前後二者打成一片。

可是，若不是顧到討論的正比例，我們並非不合地可把動物的特點和形狀，從那不相類似的相似方面來跟天上衆靈相比照。例如，野獸們的怒吼可以比喻天使的雄赴赴氣概，怒便是那氣概最後的回響。它們的慾望可以比喻神性的愛情。概要地說，非理性畜類的一切感官和肢體，都可以代表天上衆靈的精神概念和統一能力。這種比擬，不但對聰明人爲已足，即使只用其中一點的說明，也就充分表出兩者間的同一。

還有，我們必須考察聖言提及河（但710），輪子（結109）和車（王下211），去跟天上衆靈相比擬。火樣的河流無非意味着上帝洋溢而接連不斷的恩澤，給人產生和營養的能力。車是提示凡人類者因同負一軛而情意相通。輪子既具有趨勝，向前推進，而不偏斜，就提示天使們的力求進取，走正直的路徑，並他們智性的軌道爲神所指導的正當坦途。

但是可能有別樣的方式來解釋聖言所形容的屬靈輪子，因爲神學家說，它們名叫「咕呷」。依照

希伯來文，這意味着旋轉和啓示。神性的火輪子轉動，即是永遠環繞至善者而行；它啓示着，因為說明隱藏的事，指導謙卑的人，並從天上攜帶崇高的光照來到下地。

最後，還剩下一件事爲我們應予說明的，即關於天上衆天使的歡喜（路15 10）。他們當然完全不會像我們這樣情慾的快樂。經文是說他們和上帝一同歡喜，爲了那失去的已經找着了。這是照着他們如神的善性，和效法上帝的慷慨，而對那些回頭的浪子們，喜其得救和眷愛。他們這種喜樂是不可名狀的，它等於一些聖潔的人屢次蒙受上帝光照時所得的歡喜。

關於神性的象徵我既說了這許多話，不煩再瀆。這些說明誠然不夠準確，但是我想，它們會警告我們不可卑賤地永留在象徵的想像上。不過，你若說我們不會詳敘聖言中所形容的衆天使的權力，功能，或形像，我們據實答覆，一方面，承認我們確不具有某些的超人知識，並且我們寧願有別的師尊來携帶我們進至「光」之所在。但另一方面，我們有許多事給刪略了，爲着它們實與那已說了的事相平行，免得討論過於冗長累墮。至於一些隱祕的奧妙，超乎我們力所能及者，我們只可緘默肅靜表示崇敬是了。

（註）這祝文是由英國首任坎特布里大主教克藍麥（一四八九—一五五六）從羅馬彌撒書中錄出應用，後被列入安立甘會的公禱書裏；亦經漢譯。它的來源是相傳在五世紀時羅馬北郊教堂舉行天使長米迦勒祭式中所獻誦。祝文內容包含了聖經中所見天使任務的兩個要點：一是事奉在天的上帝，另一是護衛地上的人。

## 附 錄 (註)

### 聖米加勒與諸天使日祝文

無始無終的上帝，以奇妙的次序，分派天使和世上的人各盡本分。主的聖天使既然在天上常常事奉主，求主施憐憫，也分派天使到地上，庇護我們。這都是靠我主耶穌基督。阿們。

（註）這祝文是由英國首任坎特布里大主教克藍麥（一四八九—一五五六）從羅馬彌撒書中錄出應用，後被列入安立甘會的公禱書裏；亦經漢譯。它的來源是相傳在五世紀時羅馬北郊教堂舉行天使長米迦勒祭式中所獻誦。祝文內容包含了聖經中所見天使任務的兩個要點：一是事奉在天的上帝，另一是護衛地上的人。





高麗同書

# 冥契神學

亞曼巴古的編員  
指 各 卷 去 引 謝 著

## 冥契神學

### 第一章

#### 何謂神的幽暗

超越所有本體，神性，和良善之三位一體的主啊！祢這以上天的智慧教訓基督徒啊，懇求祢指導我們，領我們到那超過光，比超過知識還要幽渺的奧秘聖言之絕頂高處，在那裏，單純絕對而決不更改的天上真理之諸玄，被掩藏在潛妙祕密的「沉靜」中，如在能爭光的非常黑暗，並以全然觸不着，看不見，超過一切美麗的榮耀，凌越着我們無知的理智！我爲這事祈求主；親愛的提摩太啊，我勸你當懇切地以密契的靜觀，撇棄諸官覺和理智活動，並爲官覺或理智所能認識的一切事物，以及凡不存在或存在的，以無知之路向着那超過存在和智力的神，與之合而爲一。因爲你若不斷地全然棄絕你自己和萬物，你必會清潔脫去萬物，離卻一切的牽纏，因而必可領帶到神的幽暗那超越存在的光輝。

你切不可把這些事告訴那尚未懂得祕訣的人，我所指的這些人就是堅執人類思想所及的事物，而否定那種超乎本質之外的實在，並以爲能用人類的理解力認識那「以黑暗爲藏身之處」（詩18 11）的神。倘若這神聖的祕訣是爲這樣的人所不能及的，那麼，我們關於那些用衆生中最下級的品質來形容那

超絕萬有之「大原」，並否定有任何超過他們所捏造的各種不敬虔的妄論之更無知的人要說什麼呢？他們須知，關於萬有的一切肯定的論題都應該肯定地歸於祂，因為祂是萬有的大原，然而嚴格地說，卻要全然否定，因為祂超過它們一切；所以肯定和否定沒有什麼相反，為的是祂是前於並越於一切說明，所有肯定和否定的話都不相干。

至少這是有福的巴多羅買所遺的教訓。因為他說神學的內容是茫渺又是精微，而福音本身兼具廣度和窄小。就我意見，他說這話即是表明他神奇地解悟了那萬有之良善大原，是非常雄辯的，但又緘默寡言，甚或無語，不具語言或知識，為的是祂超本質地超過萬有，只以其赤裸裸的真理啓示給那些經過了潔與不潔之別，越過了聖山最高的孤峯，又留遺一切神光靈響並自天上來的說話，而且投入「幽暗之處」，在那裏，正如聖經所說，是那超越萬有者所居住的（王上 8 12）。因為有福的摩西所受的吩咐不是無理由的：主吩咐他先要自清，然後再從那未受清肅的人們分隔開來（林後 6 17）；俟一切淨禮完畢之後，他聽到大聲的號角，又看見從各方面清楚閃射出來的萬道光芒；於是他全然脫離了人世大衆，而與那些入選的祭司們一齊邁進上至聖山的最高峯。雖則他未與上帝本身會面，但是他看見了（當然不是祂，因為祂是看不見的）祂的住處。我想，這事是指明：那為肉眼或心眼所看見的最神聖與最崇高的事物，不過是象徵的言語所表達一些隸屬於上帝的事物，而祂自己則是超過這一切的。祂用這些事情顯示祂的不可能被認識的實在，只是祂在至聖所的高峯所步行之跡象，為心靈所見到而已。於是祂忽然離開了所見的事和見到這些事的心靈，使那果真掌握了祕訣的人投入這「無知的幽

暗」裏；在那裏他是棄絕了一切悟性的理解，而披上那不可捉摸和不可看見的，完全屬於超乎萬有之祂而不屬於他自己或別人的；這樣，由於他一切理解力的休止，他得藉賴最高機能與那全然不可能認識的祂合而為一，並由於他的無知而達到那超過他悟性的知識。



## 第二章

怎樣必要與那超乎萬有而為萬有根源的融合一並供奉讚美

我們祈求祂使我們可能到達那超過亮光的這個「幽暗」，並因棄絕眼光和知識而才得看見，並知道那超過一切眼見和理解的事（因為這把我們機能都停止了才能委實看見和委實知道）；又使我們可供奉超越性的讚美詩給那超越萬有的祂。我們要棄卻一切存在物，正如彫刻家從一塊大理石塑成一個人像時，要除去那妨礙清楚看見人像的物料，就因這樣除去而才顯出那被掩蔽着的美麗的像身。我們必須把這種否定從肯定說法區別出來；因為在後者中，我們先提出最普遍的公理，然後藉着媒介詞演繹到最後的特殊條項；但在前者中，我們既從特殊條項層升至普遍公理，就要褫除一切附屬質素，以便到達明知那「無知」，即那伏在一切存在物中，並被一切知識的對象包裹着的無知；這樣，我們可以看到那原為諸物之光所掩蔽的超本體的「幽暗」。

## 第三章

關於肯定及否定的神學

在我所著的神學大綱裏，我曾提出了一些最適當於肯定說法的概念，並表明了上帝的聖性在那樣意義下是單一的，在那樣意義下是三重的；我們所歸給於父位和子位的性格是什麼；信經所論聖靈的意義又是什麼；「至善」之內在光輝（即子與聖靈），怎樣從那非物質的和不可分割的善良（即父）而發出始終不變地靜止於其本身及其「大原」之中，並與其出發同樣永久；超乎本質之上的耶穌，怎樣採取真的人性，以及聖經上一切其它啓示，——這一切都為我神學大綱所論及的。又在拙著神的名稱中，我思考了關於上帝名號的意義，如「良善」（可108），「今在」（啓18），「生命」（約146），「智慧」（所智725），「權能」（太2564），以及理解力所可構造的其它名號。在拙著象徵神學中，我又思考了那從感官界所採取以適用於上帝性格的一些比喻名稱；例如我們想到上帝時所構成的精神的或物質的造像，或所歸給於祂的活動功能和工具是些什麼；又如祂居住的所在和祂穿着的袍服是什麼；上帝的憤怒，憂愁，和惱恨，或其醉酒發脾氣，各是什麼意義；上帝的起誓，咒罵，睡眠，醒覺，以及比喻象徵上的一切其它可感的構像又是什麼意義。我想你也理會到對於上帝性格的道理，

以後的名稱比以前的名稱遙為衆多，這是因為講解祂的名稱自然要比象徵神學為簡括的緣故。因為我們愈向上衝升，我們的言語就愈收縮成為純粹睿智的概念，比方我們現在衝入超理智是幽暗處所，我們就必發覺不但說話減少，而且轉至絕對沉默，無言無思。在我上次著作中的辨證程序，因為是由最高層推演至最下層，所使用的概念，由每層的降下而增多；但今次論文所處理的，卻是由下級升至高級，以達超級，而越高就用詞越遞減，等到全然到達頂層，便將啞口無語，爲了最後就全然與那不可言說的融合而爲一。你或者會問：肯定方法爲什麼由最高範疇開始，而否定方法，卻由最低範疇開始呢？理由是：那超越一切肯定之上的肯定，必從與之最近似處出發，立下那最根本的肯定。但那超越一切否定之上的否定，必從與之最遠離處出發。就肯定而言，我們肯定上帝爲生命，爲良善，總比說祂是空氣或石頭爲確實；但就否定而言，我們否定祂是醉酒或怒氣，總比否定人可以知道祂，可以說到祂，更加來得得真確吧。

### 第三章

① 此頁原係空白，故在頁首書寫萬物之本質與精神之關係，原係在知萬物而後言。

### 第四章

① 此頁原係空白，故在頁首書寫萬物之本質與精神之關係，原係在知萬物而後言。

#### 官能所覺得萬物之「超卓根源」並不是官能所及的任何事物。

因此，我們主張：這超越萬有的普遍根源，不是無存在的，無生命的，無理性的，無悟性的。祂既不是一個物體，所以不具外形，沒有格式，無質或量，更無所謂輕重；祂也不住在什麼地點，也不能被看到或觸及；祂不以官能覺知，亦不被官能所覺知；祂因不受塵世情欲干擾，故而不感任何煩惱或失調；祂不是軟弱無力而給一些物質偶然事象所壓抑包圍，祂也並不少光明；祂不變遷，不朽壞，不分割，不減不增；簡言之，官能所可覺得的任何事物，祂既不是，也不具有。祂並不具有，不具量，不具質，不具形，不具色，不具聲，不具味，不具嗅，不具觸，不具思，不具智，不具情，不具欲，不具愛，不具恨，不具怒，不具哀，不具樂，不具悲，不具喜，不具怒，不具哀，不具樂，不具悲，不具喜。

① 此頁原係空白，故在頁首書寫萬物之本質與精神之關係，原係在知萬物而後言。

### 第五章

### 第五章

那作為一切能領會的諸物之「超卓根源」自己並不是其中的一物。

更進一步，我們主張：祂不是靈魂，不是心性，不稟有想像，測度，推理，或理解之任何機能；祂既不是理性，也不是理解力；祂不是可說的或可知的；祂不是什麼數目，級次，不是大或小，等或不等，似或不似。祂不站住，不動作，不靜止；祂沒有力量，又不是力量，不是亮光；祂並不生存，不是生命；祂不是存在，不是永遠，也不是時間。祂不是理解力所及的，祂既不是知識，也不是真理；祂不是王權，不是智慧；祂不是一物，也不是統一，甚至祂也不是神性或良善；祂不是照我們所理解的「靈」，祂也不是子或父的身分。祂不是我們或其它存在物所能認識的任何其它事物；祂既不是「非存在者」，也不是「存在者」；凡存在者都不知道祂究竟是什麼，反過來，其實祂也不知道所有存在者究竟是什麼①。祂不具有理性或稱呼或認知；祂非黑暗，非光明，亦非謬誤，非真理，任何肯定或否定的說法，對祂不能適用。雖然對那次屬於祂的諸位倫輩可以適用肯定詞語或否定詞語，然而對祂不能這樣，因為祂既是萬有的完全唯一根原，故而超過一切肯定，又因祂單純而絕對的本性之卓絕，超脫任何限制並越過它們一切，故亦超過一切否定。

① 祂只知道祂自己，並亦只有在萬物的超本質觀點去知道萬物，却無從就萬物而知萬物。

### 聖馬克西母著

希臘原文：Pater Patrologia Graeca, Vol. 30 Col. 628—1080.

Chazda, The Nourish Press, 1922. 及編本（註）問世，由譯者加以註釋一節。

希臘原文：Koptika Sphairai (Koptika Sphairai: the First Century of the Egyptian Church).

或譯其考考人本誌。本誌原由埃及王王會外一六三三號其由希臘文譯及一節對其論

## 論

## 愛

四百則

此書係由聖馬克西母著，其書名曰「論愛」，其書中論及愛之真義，及其在靈性生活中之地位。此書係由聖馬克西母著，其書名曰「論愛」，其書中論及愛之真義，及其在靈性生活中之地位。此書係由聖馬克西母著，其書名曰「論愛」，其書中論及愛之真義，及其在靈性生活中之地位。

希臘原文：St. Maximus the Confessor, vol. 1, pp. 1-100. 辛亥年



向道者聖馬克西母 (St. Maximus the Confessor)，生於主後五八〇年，卒於六六二年；幼時受教於大貴鈎利時的主教學校。校中哲學課程通常為柏拉圖及亞里斯多德的著作，因此馬克西母受其影響甚多。他對基督學的最大貢獻是闡明關於「兩意志，兩運用」之教義，給予羅馬拉特蘭議會（六四九年）所定教規極大的助力。但東羅馬康士坦斯大帝殊不喜歡此事。羅馬教王馬丁於六五三年被逮時，馬克西母約亦同時入獄。他既拒絕承認康士坦丁教廷，因而被判放逐；後復於六六二年拘至康士坦丁堡受審，慘蒙割舌及切斷右手之刑，遂至黑海東濱而死（八月十三日）。他的最著名作品有苦修生活 (Logos asketikos) 及論愛諸篇 (Kephalaia peri agapés)；茲選其後者入本卷。本所章文新主任曾於一九五三年將其由希臘文譯英，而沈沈維楨女士漢譯。後羅馬謝武德教授 (Polycarp Sherwood: The Four Centuries on Charity, The Newman Press, 1955) 英譯本（註）問世，由編者取以覆校一遍。希臘原著載 Migne, Patrologia Graeca, Vol. 90 Col. 958—1080。

（註）另有自俄譯本 (Dobrotolubnye) 轉譯英文之 "Early Fathers from the Philokalia" (by Kadlaibovsky and Palmer, Faber and Faber Ltd., London, 1953) 頁二八六—三四六。

## 論愛四百則

### 序言

在論苦修生活一書之外，我現在作了一本論愛的書呈獻伊畢狄烏長老閣下，寫成四百節，列為四部，在數目上相當於四福音書。雖然這本書或者不能如你所期望的那麼完善，可是我已盡了力量。人必須請知道這些並不是我心得的結果，而是熟讀諸聖的話，從他們那裏專心收集這方面的材料，並將許多事項概括列成幾行，以便一目了然，而且也容易記憶。現在將這書呈獻給上人，懇切地請求你過目，雖然對你的唯一好處或者會是寬恕我的措辭拙劣，為我們的平凡和缺乏各種屬靈的利益而祈禱。

更希望你不會認為我所寫的這些東西討厭，因為我只是完成我的任務。我這樣說是因為現在有很多人用文字來麻煩你。那些由行為去教訓人（或被教訓）的人是太稀少了。

看這書的人必須耐性地專心理會每一節，因為我恐怕這些不是人人都容易了解的。有很多人了解許多事情，即使似乎是說得很簡明。這些文字或許能啓示一些有益於靈魂的事。如果一個人清心寡欲，存着敬畏上帝和愛的心去讀這書，則藉着上帝的恩典，他隨處都可明顯地發現於靈魂有益的事。

但是如果一個人沒有領受到屬靈的扶助之恩典，不但這本書於他無益，其它任何書也是無用的。至於那些爲了要羞辱作者而搜尋文疵，以表出自己更聰明的人，無論如何是得不到益處的。

老人與伊文斯... 那些爲了要羞辱作者而搜尋文疵... 以表出自己更聰明的人... 無論如何是得不到益處的。

第一節  
愛四百眼

第一部

- 1 愛是靈魂的一個良好素質，因此它除了選取上帝的知識以外，不要世界上的任何事物。熱烈愛慕塵俗的人決不能具有這種愛。
- 2 愛生於無情慾（冷靜）；無情慾生於對上帝的盼望；盼望生於忍耐和忍受。這兩者又生於完全的克己；克己生於對上帝的敬畏；敬畏上帝生於對主的信心。
- 3 相信主的人就懼怕刑罰；懼怕刑罰的人就控制情慾；控制情慾的人就要忍受不幸；忍受不幸的人就對上帝有盼望；對上帝有盼望可使心離棄一切世俗的愛慕；離棄俗事的心必定愛上帝。
- 4 愛上帝的人就選取祂的知識，勝於選取祂所造的萬物，并且熱望地，永久堅持着接近這種知識的心。
- 5 萬物既皆由上帝造成的，爲上帝而造的，所以上帝比祂所造的任何事物都偉大。人若離開偉大無比的上帝，而驚心於卑微事物，他顯然認爲上帝是小於祂所造的萬物。
- 6 人若爲愛上帝而固定了自己的心，就輕視一切看得見的事物，甚至自己的身體亦視同外在之物。靈魂既比肉體偉大，則上帝比祂所造的世界更是偉大無比；所以人若重肉體，輕靈魂，重視上帝所造的世界而輕視上帝，那簡直是一個偶像崇拜者。

8 人若停止愛上帝和密切注意上帝，而為任何看得見的事物所拘牽着，他就將靈魂置於肉體之下，將上帝造物主置於祂所造的萬物之下。

9 心的生命既然在於知識的光輝，而這光輝是由對上帝的愛而生出，所以這句話說得真好：沒有甚麼比神的愛更偉大的了。

10 每當人心由於愛上帝而大為欣喜的時候，它既看不見自己，也看不見在它四週的任何事物。因為既是被神聖的，無限的光照明了，它就看不見為光所造的任何事物，正如當太陽升起時，肉眼就看不見衆星一樣。

11 一切品德都幫助人心共同熱向着神聖的愛，真純的祈禱尤其如此。因為藉着祈禱，靈魂就飛向上帝，舍棄一切塵事。

12 每當心藉着愛而為神聖知識所啓發，而棄掉一切塵事來接觸神的無限的時候，那麼，根據聖以賽亞的說法，它會因覺察自己的卑微而驚惶，這裏再敬述先知說的話：「禍哉，我滅亡了，因為我是人，我有不潔的嘴唇，又住在嘴唇不潔的民中，又因我眼見大君王萬君之主」（賽 65）。

13 人若愛上帝，就一定愛人如己，即使他憎厭那些還未脫離罪惡之人的情慾。所以當他看見那些人的悔悟和改善生活之時，他就在無窮而不可形容的愛中歡喜。

14 情慾未除的靈魂是不潔淨的，它充滿了慾望和憎恨的意念。

15 人若心裏對任何人因任何事有憎恨形跡，就遠離了對上帝的愛。因為愛上帝與憎恨人是絕對不能

共同存在的。

16 主說：「你們若愛我，就必遵守我的命令。我的命令就是要你們彼此相愛」（約 14 15，15 12）。

因此人若不愛自己的鄰人，就沒有遵守這命令。他若沒有遵守命令，就不能愛主。

17 能夠平等普愛世人的人有福了！

18 不依戀任何敗壞的和世俗的事物之人有福了！

19 馳越了萬物，而不斷在神聖的美妙上求愉快的心有福了！

20 人若專為肉體着想而去放縱私慾，若是因為世俗事物而怨恨鄰人，這種人是敬拜被造物甚於敬拜

21 造物的主（羅 13 14，1 29）。

人若守身清苦完善，他的身體就同為侍奉偉大美德之僕人。

22 人若免除所有的塵世慾望，就超脫於一切世俗的痛苦。

23 愛上帝的人都是愛鄰人。這種人不能保留自己的所有產業，像上帝樣將它們分配給每一個需要

24 的人。

人若做做上帝般的施給，就不分辨善人與惡人，義人與不義的人，卻是按照各人身體所需要的，

25 平均分配與他們，雖然在他內心上他是尊重那有德者，而不齒那不好的人。

上帝既是在本性上，純善而無慾的，就普愛世人，因為人是祂的作品。祂榮耀那善良的人，因為他的心意與祂接近；另一方面由於祂的善性，祂也憐憫惡人，在這個世代內教訓他們，改變他



- 們。所以那具好心而無私慾的人也普愛衆人；他愛善良的人是因爲他的天性和善意；他愛那邪惡的人是由於自己的天性和同情，好似見了那種愚笨無知而在黑暗中行走的人就可憐他。愛的表現不僅是藉着分散自己的產業，而更是由分配上帝的道和躬自服役於人而表現出來。
- 26 人若誠心脫離世俗事情，真心愛鄰人，就會很快免除各樣情慾，成爲神的愛及神的知識之參與者。
- 27 如聖耶利米所說的，人若已經獲得神聖的愛，就不會厭倦追隨主他的上帝（耶17 16）。他爽快地擔當各樣辛勞，受責備，受侮辱，完全不怕罪於任何人。
- 28 當你被人虐待或責罵的時候，小心不要讓自己有發怒之念，免得這些念頭將你從愛分離，使你發生憎恨。
- 29 當你受侮辱或羞辱的時候，那麼你就知道你是大大地有益了，因爲神意是要藉着羞辱除去你的驕傲。
- 30 沒有的愛的信仰是不能在靈魂內產生知識之光，猶如想念火并不能使身體溫暖的情形一樣。
- 31 上帝的知識天然因着愛而吸引眞純的心，猶如太陽的光吸引健全的眼睛一樣。
- 32 心若脫離了無知，并爲神聖的光所照耀着，就是統潔的。
- 33 靈魂若脫離了情慾，并且不斷在神聖的愛中愉快着，就是純潔的。
- 34 情慾是可責斥的，它是靈魂違反本性的一種動向。
- 35

- 36 無欲是靈魂的一種平靜狀態，在這種狀態中的靈魂是不容易趨向邪惡的。
- 37 人若由勤慎獲得愛的果子，即使他受着無數的災害，也不會離開它。主的門徒同提反和那些同他一樣的人就可使你信服（徒7 59）。還有救主自己也爲了祂的謀害者向父祈禱，請求父寬赦他們，因爲他們不知道自己在作甚麼（路24 34）。
- 38 倘若愛的特徵是恒久忍受，又有慈心，則那些發怒和行爲不端的人，就顯然不認識愛。不認識愛的人就不認識上帝，因爲上帝就是愛（林前13 4；約一4 8）。耶利米說：「不要說你是主的殿」（耶7 4）。也不要說：「只憑着信主耶穌基督就可以得救」，因爲這是不可能的，除非你藉行爲表現對祂的愛。但是只憑相信卻是無益，「魔鬼也信，卻是戰驚」（雅2 19）。
- 39 愛的行爲是對你的鄰人真心誠意地表證好行爲，忍受，和忍耐；並且合理地使用一切事物。人若愛上帝，就不會爲世俗的事情自感煩惱或令別人煩惱。但是獨有一種救人的煩惱，是他自己感到，也令別人感到的。這就是聖保羅所遭受到的，而他也送給哥林多人。
- 40 人若愛上帝，就在地上過着天使般的生活，他禁食，儆醒，歌唱讚美詞，祈禱，并且時常想念別人的好處。
- 41 人若希求任何事物，他必努力取得它。既然那神聖的是無比的好，又是一切美好事物中最值得希求的，那麼我們應當如何勤勉，纔可獲得這個天然美善的和值得爭取的事物啊！
- 42
- 43

- 44 不要用低賤的事物沾污你的身體，也不要讓惡念污穢你的靈魂；這樣，上帝的平安必降在你身上，而帶來了愛。
- 45 用禁食與儆醒抑制私慾，決心常常唱讚美歌及祈禱，貞德的聖潔必降在你身上，而帶來了愛。
- 46 人若被認為是與神的知識相宜，已經因着愛而得到這知識的啓發，就必定永遠不會為驕傲的氣焰所動搖。但是人若被認為是與神的知識不相宜，就容易被驕傲驅使。這種人若能盡量傾向上帝，為祂作各種事情，他必能藉上帝而輕易地免除這驕傲。
- 47 人若還未曾得到那由愛而運行的神聖知識，他對自己遵照上帝所行的事情而引為驕傲。但是被認為是值得領受這知識的人，卻是恭敬地說：「我是灰塵」，這就是以色列祖先亞伯拉罕在蒙神聖啓示時所說的話（加 5 6；瀾 19 27）。
- 48 人若敬畏主，就常有謙卑為伴，藉着它的感悟而到達神聖的愛及謝恩。因為他記得自己從前的世俗生活方式，種種的違犯，及自幼年以來就糾纏着他的誘惑；他記得主如何將他從它們之中救出來，使他從情慾生活轉向上帝生活。他既有敬畏，也就有了愛，不斷非常謙卑地感謝我們生命的恩主和管治者。
- 49 不要讓私慾和發怒沾污你的心，免得失去祈禱的聖潔，墮進麻木不仁的情態中。
- 50 心若與淫賤不正的思念為朋友的時候，它就失去了對上帝的信任。
- 51 愚昧的人受情慾支使，當他為忿怒所激動和困擾不安之時，就愚笨地迅速離開他的弟兄；但是當

- 52 他有所希求於他們之時，就懊悔而再去親近他們。聰明的人在這兩方面卻是相反；當他發怒之時，就立刻制止煩擾的發生，不致於與自己的弟兄鬭氣；當他有求於他們之時，也能節制自己，不致發生無理性的衝動及言談。
- 53 有誘惑的時候，不要離開你的修道院；高尚地支配思想的浪潮，特別是那些煩惱和麻木不仁的思想。因為你在上帝的安排下受了苦惱的熬煉，就會對上帝有堅固的盼望。但是你若離開了修道院，就顯為可鄙棄的，懦弱的，不堅定的。
- 54 你若不願意背棄對上帝的愛，就不要讓你的弟兄懷着怨你的心去睡覺，自己也不要怨恨弟兄到睡覺時，卻要「去同弟兄和好，然後來」（太 5 24）藉着恒久的祈禱，帶着乾淨的良心，把你愛心的禮物獻給基督。
- 55 根據聖使徒的話，人若有聖靈的一切恩賜，卻沒有愛，仍於他是無益的（林前 13 1）；那麼，我們是應當如何勤勉獲得愛啊！
- 56 「愛是不加害於人」（羅 13 10），所以人若對弟兄存惡意，並因他的好名聲而煩惱，用嘲弄去沾污他的名譽，或者用任何惡意謀算他，這種人是何等不認識愛，何等該受永遠的審判啊！
- 57 「愛是成全了律法」（羅 13 10），所以那對弟兄懷怨的人，用欺詐謀算他，詛咒他，樂於見他墮落，這人是何等的犯罪，該受永遠的刑罰啊！
- 58 「人若批評弟兄，論斷弟兄，就是批評律法，論斷律法」（雅 4 11），而基督的律法就是愛（約

- 1334)，那麼，那論斷的人，是怎樣離棄了基督的愛，而使自己成爲自受永遠刑罰的惡人啊！
- 58 不要聽批評者的話，也不要同搬弄是非的人講話；毀謗鄰人的話，你不要說，也不要喜歡聽，免得你墮離了神的愛，不得進入永生。
- 59 不要聽那反對天父的話，也不要獎勵那污辱祂的人，免得主生氣，不滿意你的行爲，使你不得生存。
- 60 你要塞住那批評者的口，免得你與他一同犯了雙重的罪；既陷自己於不可挽救的情慾，又犯了不阻止他毀謗鄰人的罪。
- 61 主說：「只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，善待那害你們的人，爲那逼迫你們的禱告」（太544；路627）。祂爲甚麼要求這個呢？因爲這樣祂纔能使你脫離怨恨，煩惱，發怒，和報復，你纔配領受祂的偉大產業——完全的愛——，人若不做敬上帝，普愛衆人，就不能有完全的愛，因爲上帝普愛世人，願意他們都得救，朋白眞道（提前23）。
- 62 主說：「只是我告訴你們，不要與惡人作對，有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打，有人想要告你，要拿你的裏衣，連外衣也由他拿去，有人強迫你走一里路，你就同他走二里」（太539—41）。爲甚麼呢？祂就是要你脫離忿怒，激動，和煩惱；也要藉你的寬容去教訓別人，所以祂——那美善的——纔可用愛的軛把你們雙方都牽引了來。
- 63 我們對凡會犯過錯的事情，都存留着情慾的意象。因此人若能克服這些情慾的意象，也就能蔑視

- 那些意象所代表的事情。又因爲控制行爲容易，控制回憶困難，所以思想犯罪也比行爲犯罪容易。
- 64 有些情慾是屬身體的，有些是屬精神的。屬身體的情慾在乎身體，屬精神的情慾却乎外界的事物。愛能割斷屬精神的情慾，貞節能割斷屬身體的情慾。
- 65 有些情慾起於靈魂的惱怒部份，有些情慾起於靈魂的貪欲部份。這兩種情慾都爲感官所驅動，但只在靈魂缺乏愛和貞節的時候纔被驅動。
- 66 起於靈魂之惱怒部份的情慾比那起於貪慾部份的情慾更難抵制。因此主給了我們一種更好的藥醫治它們，就是愛的戒律。
- 67 靈魂的一切其他情慾或是與其惱怒部份有關，或是與其貪欲部份有關（或與其理性部份有關，如疏忽與無知）。但若癡痺不仁掌握着靈魂的一切能力時，幾乎一下子就可出動所有的情慾。這樣，它比其它一切情慾都厲害。因此主所指示我們用來阻止它的藥，是十分的好，祂說：「你們常存忍耐，就必保全靈魂」（路2119）。
- 68 決不可打擊你的弟兄（指在修道院內的紀律），特別是無緣無故的打擊，免得他們不能遵守戒律而離開修道院。那麼你必永遠受着良心的責備，因爲在祈禱時必常發生後悔的念頭，這會使你的心失去神聖的信任。
- 69 不要容許任何能使你懷疑之意或是任何人在你心裏引起的反感。因爲容許有這反感的人，無論他



70 是有意或無意的，都不曉得和平之道，這道路能藉着愛將愛好和平的人引到認識神的知識。  
愛若受人類氣質的影響，就不完全；例如為種種緣故而愛一個人，恨一個人；或甚至為同一緣故而時時愛他，有時恨他。

71 完全的愛不因人們的不同氣質而歧視人的唯一本性，卻是經常顧及這本性，目的在等量地愛人；愛好人是因為他們是朋友，愛壞人是因為對敵人也應愛，對他們行好事，又有忍耐，忍受他們所作的事情；不歸罪於他們，有機會時反而為他們受苦，以便於可能時同他們作朋友；這若做不到，仍然沒有失去自己的好意，永遠均等地對眾人表現愛的果子。因此我們的主上帝，耶穌基督，對我們顯示了祂自己的愛，為全人類受苦，仁慈地將復活的希望平均賜給人類，雖然事實上各個人所應受的并不相同，有些人應受榮耀，有些人卻應受刑罰。

72 人若不輕視尊榮與恥辱，財富與窮困，快樂與憂愁，就還未曾達到完全的愛。因為完全的愛不但輕視這些，甚至輕視這短促的人生和死亡。

73 請聽那些被認為是配得上完全的愛之人說吧！他們說：「甚麼能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難麼？是因苦麼？是逼迫麼？是饑餓麼？是赤身露體麼？是危險麼？是刀劍麼？如經上所記，我們為祢的緣故，終日被殺，人看我們如將宰的羊，然而靠着主的愛，在這一切的事上，已經得勝有餘了。因為我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我與神的愛隔絕，這愛是在我們的主耶穌

基督裏」（羅 8 35——39）。

74 關於對你鄰人的愛，請再聽他們是怎樣說的吧？「我在基督裏說真話，并不說言，有我良心被聖靈感動，給我作見證，我是大有憂愁，心裏常傷慟。為我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意，他們是『以色列人』等等（羅 9 1——3）。摩西和其它聖人也如此（出 32 31）。

75 人若不鄙視尊榮和快樂，及那發生這些的，為這些而存在的貪心，就不能免於發怒。但是人若還沒有根除發怒機會，就不能得到完全的愛。

76 謙卑與受苦能使人脫離各樣罪惡。謙卑能除去靈魂上的情慾，受苦能除去身體上的情慾。有福的大衛也是這麼行的，他對上帝祈禱說：「求你看見我的謙卑和勤勞，寬恕我的一切罪過」（詩 119 153）。

77 主就藉着誠命使凡遵行之者成為無欲之人；又藉着神聖的教義賜給他們知識的光。

78 一切教義，或是關於上帝，或是關於看得見的或看不見的事物，或是關於這類事物的天命及審判。慈悲能治療靈魂的惱怒部份；禁食能抑止貪欲部分；祈禱能潔淨心意，使之認識萬有。因為主賜我們誠命，就是為了要增加靈魂的力量。

80 祂說：「學我的樣式，因為我心裏柔和謙卑」（太 11 29）。柔和可制止發脾氣，謙卑能使心不致驕傲和虛榮。

81 敬畏上帝有兩方面：一方面是由於刑罰的威脅而在我們心裏生出的；其結果，若依着次序就是：真潔，忍耐，信任上帝，及那發生愛的無欲性格。另一方面，敬畏上帝與愛本身是聯合一處的，永遠在靈魂內產生虔敬，免得人爲了愛的勇敢而藐視上帝。

82 靈魂裏面有了愛，愛既完全，就使得第一種敬畏免去（約一418），因爲它不再懼怕刑罰了；但是愛卻永遠保留第二種敬畏，使與自己聯合，如上面已說過的。第一種敬畏適合於這些話：「因爲敬畏主，人就遠離惡事」（箴166），及「敬畏主是知識的開端」（箴17）。第二種敬畏就是下面一些話的意義：「敬畏主的心清潔，存到永遠」（詩199），及「敬畏主的人，甚麼都不缺少」（詩3410）。

83 「所以要治死你們在地上的肢體；就如淫亂，污穢，邪情，惡慾，貪婪等」（西35）。他說的「地上」乃是指肉體的心；「淫亂」乃是指實際的罪惡；「污穢」乃是指心的贊同；「邪情」乃是指情慾的思念；「惡慾」乃是專接受慾望的思想；「貪婪」乃是指那發生及增加情慾的東西。這一切既是皆助肉體作爪牙，所以聖使徒囑咐我們要把它們治死。

84 首先記憶力將一單純思念帶到心裏去，當這一念停留在心裏的時候，情慾就發動了。倘若這情慾不被驅走，心就隨而附和。當心附和情慾之時，最終的結果就是罪惡的實行。因此那最有智慧的使徒在寫給那些從外邦來的信徒，叫他們首先排除罪惡行爲，然後再回去撲滅罪根（西35）。如我們曾經說過的，罪根就是發生情慾及增加情慾的貪婪。但是我想這裏是指的貪酒好食，因爲

85 它是淫亂的母親及保姆。因爲貪婪不僅是在金錢上的邪惡，也是在食物方面的邪惡。猶如節制不僅是在食物方面的美點，也是在金錢方面的美德。

86 好比腳被縛住了的雀鳥，它雖想飛，可是被繩拉了下來，仍然跌落地上；同樣，那還沒有達到無欲境界的心，當它飛向對天堂事物的知見時，也被情慾拉了下來，仍然跌落在地上。

87 心在完全脫離了情慾之時，就不會誤入歧途，一直向着認識萬有之處行去，繼續前進到聖三位一體的眞知識。

88 一個純潔的心在接受事物的觀念時，它就進行到以一種屬靈的眼光去看它們；但是心若已因懶惰而成爲不純潔，就發生另一些事物的空洞觀念，而住在幻想之中；而對於人事，它就轉向肉慾的和邪惡的思念。

89 當祈禱的時候，如果沒有世俗的事情使你煩心，那麼，你就知道自己是無情慾的了。

90 當靈魂一旦覺察自己的健全時，即使在睡眠中，它也只作單純的和無煩惱的夢。

91 猶如看得見的事物之美麗能吸引肉眼，同樣，那看不見的事物之知識也吸引純潔的心。我說看不見的，乃是指無形的事物。

92 不被對事物的慾望所動搖，是偉大的，但是不被對它們的幻想所動搖則更是偉大。所以魔鬼利用思念攻擊我們，比藉着事物攻擊我們，使我們更苦。

人若品德湛優，知識豐富，其結果就能認清事物的本性，依照正理行事及評論事情，絕對不會迷

誤。因爲由處事的合理與否，我們就成爲有德者或惡劣者。

93 無論是在清醒或入睡之時，如果心上所發生事物觀念皆純粹而無雜思，這就表示高度的無欲。

94 藉着實行誠命，心能除去情慾；藉着屬靈的觀點去思考可見的事物，心能除去對事物的邪思；藉着認識那無形的事物，心能除去對有形事物的想念；藉着對聖三位一體的知識，心能除去對無形事物的知識。

95 當日頭升起，光照地上的時候，它顯示出自己和它所照着的東西；同樣，當公義的太陽在純潔的心裏升起的時候，祂也顯出自己，和祂所造成的，或將要造成的一切事物之原理。

96 我們不是按着上帝的本體來認識祂，而是從祂偉大的工作及祂對萬有安排來認識祂。好比透過一面鏡字，我們也可從這些而看見祂的無限美善，智慧和力量。

97 純潔的心或是宿在人類的單純概念內，或是宿在有形事物或無形事物的自然沉思內，或是住在聖三位一體之光內。

98 當心凝注於有形事物的沉思時，它或是審察它們的天然原理，或是審察它們所代表的概念，或是審察原因本身。

99 當心凝注於無形事物的沉思時，它就尋求它們的自然原理，它們生存的起因及其結果，並上帝對它們的安排及審判。

100 當心懇切關注上帝的時候，它就首先尋求它本體的基础，可是它得不到可以正式認知上帝本身的安

慰，因爲在任何被造物，這都是不可能的。然而它能從上帝各種屬性的觀念上得到滿足，即是祂的永恒，無限，無量，關於創造及審判世界萬有的美善，智慧，和大能。對於上帝，只有一點可以完全理解的，即祂的無從知道，這對於祂的無知，乃是一種超越於理性的知識，有如神學家鉤利及丟尼修曾經在某處所說過的（註）。

（註）編譯者按：此見女撒主教費鉤利作講道集第三十八章七節，及丟尼修作：神的名稱第三章。



## 第二部

- 1 人若真愛上帝，就絕不分心的專誠祈禱，而不分心專誠祈禱的人就真愛上帝。但是人若心裏記聖任何塵事，就不能說他是不分心祈禱。因此，心不脫離一切塵事的人，就不愛上帝。
- 2 保留任何感官事物的心，常被某些欲求所牽繫，或是慾望，或是煩愁，或是發怒，或是惡意。那麼，倘若它不知道輕視那些事情，它必永遠不能從欲求得以解放。
- 3 當情欲抓住了一個心的時候，它們就使它受物質各事的束縛，使它離開上帝，沉淪於物。但是當上帝的愛把握住一個人的時候，那愛就使他脫離這些束縛，不僅領導他輕視屬感官的事情，甚至輕視他自己的生命。
- 4 誠命的工作是使我們對事物的概念單純化；但是，使我們的心對那非物質的和看不見的境界了然於胸的，卻是閱讀及沉思的工作。從此，就不分心作祈禱了。
- 5 生活的日常規則不足以使心完全脫離情欲，而能專一祈禱，除非跟着有各種屬靈的沉思。前者只能使心脫離淫亂和怨恨，然而後者却能使它不至疏忽及無知，因此心纔能照它應該的去祈禱。
- 6 純潔的祈禱有兩種高超的狀態，一種為實踐生活的人所用，一種為沉思的人所用。前者是由於敬畏上帝及美好的希望而在靈魂裏產生的，後者卻是由於神聖的愛和極度的純潔而產生的。前者的

特徵是心完全脫離世俗之思，不分心或不動搖地祈禱上帝，好像祂是真正在面前一樣（祂確是在面前），後者的特徵是心因祈禱的集注而被神聖的和無窮的光收取了，它不僅完全忘記了自己，而且忘記了其他一切事物，只記得那在它裏面藉着愛而發動光輝的神。於是心被上帝的真理感動了，而成為純潔的，把握住一切表現着上帝的。

7 凡人所愛的，他必定熱切依附着，拒絕阻當他如此的任何事物，以免失去所愛。同樣，人若愛上帝，必注意純潔的祈禱，拋棄各種阻止他依附上帝的情欲。

8 凡擺脫那為情欲之母的「自愛」之人，就能靠上帝的扶助而輕易擺脫其他情欲，如發怒，煩惱，惡意等等；但是凡為自愛所支配的，就必受其他情欲的害，無論是他願意與否。自愛就是依戀身體的欲求。

9 人們彼此互愛的來原有五個，有些值得稱讚，有些卻應該受責備。第一個來原是上帝，例如善良的人愛衆人，又如自己雖是不好，卻愛那善良的人。第二個來原是天性，例如父母愛其子女，子女愛其父母。第三個來原是虛榮，例如受稱讚他的人愛那稱讚他的人。第四個來原是愛錢，例如人愛財主，在希望得報酬。第五個來原是愛愉快，例如人營求食色的愉快。這五個原因中，第一個最值得讚許，第二個是天然的，其餘都是不純正的。

10 你若恨某些人，對某些人不恨也不愛，對某些人有若干程度的愛，和對某些人非常的愛，你就應知道，有了這種不均等的愛，你就離開完全的愛太遠了，這完全的愛是叫我們平等愛世人。

11 「你當離惡行善」（詩37 27）。就是要抵抗你的仇敵，纔能減少各種情欲，可是你要繼續謹慎，纔免得它們增長。還要努力尋求各種德行，可是你要繼續清醒，纔能守住它們。要這麼行，你必須努力，必須謹慎。

12 凡是上帝准許來引誘我們的，或在激起我們靈魂的嗜慾部份，或在鼓動其忿怒，或在遮閉其理性，或在使身體痛苦，或在竊取身體的功能。

13 魔鬼對我們的引誘或是直接的，或是利用不怕上帝的人來攻擊我們。當我們離羣獨處的時候，他們就自己直接引誘我們，正如主在曠野之中的情形一樣。當我們與別人同住時，他們就藉他們來試探我們，正如他們藉法利賽人試探主的情形一樣。我們既看見前例，就應在兩方面抗拒他們。

14 在人心開始上進到上帝的愛時，不敬神的魔鬼就開始誘惑它；他所勸誘的思想是沒有別人能創作的，只有他的祖先——魔王——纔能夠。他這麼做乃是因為他妒忌凡愛上帝的人，希望人既有的那些思想，就會陷於絕望，而不敢再藉着素常的祈禱而依附上帝。然而那惡魔決不會因此而達到他的目的，卻反而可證實我們，因為抵抗和反對魔鬼的誘惑，使我們對上帝的愛更值得讚賞，更真誠。「他的刀必刺入自己的心，他的弓必被折斷」（詩37 15）。

15 當心注意到一些可看見的事物時，自然藉着感官作用去了解它們。心並不是一件壞東西，按自然了解事物也不是壞事情。各樣事物不是壞的，對它們的知覺也不是壞的。因為這一切都是上帝所製造的。那麼，甚麼是壞的呢？顯然是天生思念所經受的情欲了；倘若心肯謹慎提防，就能保持思

念沒有情欲。

16 情慾是靈魂違反本性的一種動作，它或對某人，或爲了可看見的事物，而趨向於無理性的愛好或不顧是非的憎恨。無理性的愛好可能是對食物，女子，金錢，一時的虛榮，或其他物質的事物，或是因爲這些的緣故，不顧是非的憎恨可能是對上面所說的任何一種，或是因爲它們而與某人作對。

17 再者，惡德只是在思想中的錯誤見解，於是繼以誤用事物。比如對於妻子，交合的正當見解應是爲了生育孩子之目的。因此他的目的若不是爲了生育孩子而是爲了尋樂，就是見解錯誤，把不好的認爲是美好的。這種人與妻子交合時，就是不德。類乎此的其它思想和事情也是如此。

18 當魔鬼使你的心脫離了端正，用姦淫的意念圍困着它之時，你若含淚對主說：「他們把我逐出，又圍困着我，我的喜樂啊！求你拯救我，把我從那圍困着我的人裏救出吧」（詩17 11；32 7），你必得救。

19 姦淫之魔是兇暴的，他迅速地攻擊那些與情慾掙扎的人，特別是那些生活不檢點的人，或是喜與婦人來往的人。因爲由快樂的暢適，他不知不覺地欺哄了心。後來當人在休息的時候，魔鬼又藉回憶進攻他，激動身體，在心裏呈現出各種想像。這樣，他引誘人贊成罪惡。因此你若不願這罪惡停留在你心裏，就應再開始禁食，勞苦，謹慎，以不斷的祈禱獨居。

20 經常追尋我們靈魂的魔鬼們，乃是藉着妄念而引它進入罪惡，或是思想方面的，或是行爲方面

的。因此當他們遇到一個不接受他們的心時，他們就迷惑，踟躇不安。並且，他們若遇着一個專心於屬靈沉思的靈魂，他們就離開它，立刻十分羞愧（詩 6 10）。

21 人若已經為神聖的比賽而膏了自己的心，驅除妄念，就勝任為一位執事。人若為了萬物的知識而放射光，曝露假知識，就勝任為長老。人若用那神聖的，可崇敬的三位一體的知识之思膏，使自己完全，就勝任為主教。

22 當我們內在的情慾藉着誠命而減退之時，衆鬼就軟弱；靠着靈魂的淨化而情慾全然消失之時，衆鬼就被毀滅了；因為他們既沒有方法可進入靈魂，也沒有和它作戰的工具。這就是那曾經說過的話：「他們必軟弱，一見你的面，就滅亡」（詩 9 3）。

23 有些人是因為怕人而戒慾，有些人是因為虛榮，有些人是為要自制，但是另一些人卻為了神的神審判而脫離情慾。

24 主的一切話都包括在這四點內：即誠命，教理，訓戒，應許。我們為了它們的緣故而忍受嚴格的訓練，如禁食，謹慎，睡在地板的睡墊上，關於事奉的勞苦和辛勤，受侮辱，蒙羞恥，痛苦，死亡等等。因為經上說：「我因為你嘴唇的言語，自己謹守」（詩 17 4）。

25 自制的工價是無欲；信心的工價是學問。無欲產生辨別力；學問產生對上帝的愛。

26 向着實踐行為的心就增加謹慎，向着沉思的心就增加識見。前者引導努力的人去分辨善惡；後者引導參與的人了解精神的和物質的事物之道理。在心得到神的恩典之時，它就藉着愛的翹膀，飛

到了上述的一切境界，又因既在上帝裏面，它就儘着人心的可能藉聖靈了解關於上帝的真理。

27 你在講道時，不要想解釋上帝本身的理由，因為這是人心所找不到的，凡屬任何其它受造物也都是找不到的，你毋寧應當盡可能尋求關於祂的屬性，例如祂的永恒，無窮，無量，祂的良善及智慧，在創造及管治方面的權能，並祂對萬物的審判。因為像這種能夠搜尋那些理由（儘管是不夠多）的神學家，在人們之中是很偉大的。

28 人若知行合一，就是强有力的。因為他藉行為抑止私慾和脾氣；藉着知識，他的心就飛去與上帝同在。

29 當主說：「我與父原為一」（約 10 30）之時，祂乃是指本體（ousia）的同一。但是當祂又說：「我在父裏面，父在我裏面」（約 10 38）之時，祂乃是要我們知道這兩個位格（hypostasis）之不分離性。因此主張三神論，將父與子分離的人，是從懸崖上跌落到錯誤裏去了。因為他們或是說與父同在的子是與父分離的，因而不得已而說子不是為父所生，因而犯了錯誤，認為有三個神，即有三個管治者；他們或是說子是父所生，但是彼此分離，因而不得不說子不是與父同在，將時間的主宰列在受時間支配之下。依照偉大的賈鈞利，我們必須堅持只有獨一的神，並且承認三個位格，每個位格各有自己的特性。因為它們是個別的，然而是不可分的；它們是聯合一處的，然而是個別存在；由此就生出分存與合一的奇特。如果子與父的合一和分存，不過像一個人和另一個人的情形，這便有什麼奇特呢？



30 人的愛若完全，並在無欲上已經到了頂點，他就不復知有人我的區別，或信者與不信者，或奴役與自主，甚至男女之別亦忘懷。他既超越於情慾的苛虐，只注意到萬人的一體，故特平等接物，對一切人的態度都一樣。因為在基督裏既不分猶太人或希利尼人，男人或女人，爲奴的或自主的，惟有基督是包括一切，又住在萬有之內（加 3 28；西 3 11）。

31 由於我們靈魂裏有難免除的情慾，衆鬼就利用這機會將這些思念移進心裏。他們藉這些思念去攻擊心，逼迫它贊成罪惡。心既失敗，鬼就指引它在思想上犯罪；思想既犯了罪，最後他們就把它當成俘虜，使它採取實際的行爲。最後，在他們既靠欲念損耗靈魂之後，就與欲念一同退出。但是心中仍停留着罪惡的偶像，關於這點，主曾說過：「你們看見那行毀壞可憎的，站在聖地。讀這經的人須要會意」（太 24 15），所指的聖地和上帝的殿就是人的心，衆鬼既已藉欲念損耗了靈魂，就已立起罪惡的偶像。那麼，馬太所說的是歷史上確實發生過的事，我想凡是讀過約瑟夫的書的人，是不會疑惑的。但是有人說這事應發生於敵基督者出現的時候。

32 有三樣東西使我們向善，即天然的種子，神聖的力量，及善良的意志。我們願意人怎麼待我們，我們也同樣待人（太 7 12），或當我們看見有人不幸或貧乏之時，自然就憐恤他，這就是天然的種子。我們被感動到一個好工作，遇到好的合作，我們就成功了，這就是神聖的力量。我們能辨別善惡，而選擇了美善，這就是善良的意志。

33 還有三樣東西使我們作惡，即情欲，鬼，及惡意。當我們希望不合理的事物時，如像希望不合季節的，或不需要的食物；或不是爲了養育孩子之目的而娶妻，或不合法律的交合；又如我們發怒或不適當地煩惱，例如反對不尊敬我們的人，或使我們遭受損失的人；這些就是情欲。當我們疏忽時，鬼就伺伏着，忽然猛烈地進攻我們，掀動上述的情欲起來，這就是鬼。當我們明知是善時，卻選擇了惡，這就是惡意。

34 辛勤行德的報酬便是無欲和學識。因為這些是到天國去的指南；猶如情欲與無知是到永刑的指引一樣。人若不是因爲美善本身，而是爲了從人得榮耀而尋求這些，請聽經上的話吧！「你們求也得不着，是因爲你們妄求」（雅 4 3）。

35 中間有許多事是天然美善的，但是爲了某種原因而變壞了；如禁食與謹慎，唸祈禱文和讚頌詞，仁愛和接待生人等，都天然是美好的，但是若爲了虛榮而這麼行，它們就不再是好的了。

36 上帝要知道我們所作一切事情之動機或內意，究竟我們是爲祂做的呢？或是爲了某些其他的原

37

因？你若聽見經上的話：「你必照各人的行爲報應各人」（羅 2 6），你就應知道你若做了似乎是很好

38

的事情，可是卻沒有好意，上帝必不會給你好報應，祂只報酬那些懷着正當旨意而完成的事情，因爲上帝的審判不着重所作了的事情，而是注重作事情之內意。

驕傲之魔有兩方面的壞處：他或是引誘修道士把所作的良好行爲歸功於自己，不歸功於上帝，然而只有上帝纔是良好行爲的原因及行善者的幫助；他或是使那些不受這種誘惑的修道士去輕視那

些未臻完善的弟兄，但是這樣做，卻不知道鬼正在誘其拒絕上帝的扶助。因為修道士若輕視那些不能做好的人，顯然是認爲自己的好成就乃是由於自己的能力。然而這是不可能的，照主所說：「離了我，你們就不能作甚麼」（約15 5）。因爲我們雖在向善，由於我們的弱點，若離開了美善之因，就不能完成那美善。

人若知道人性的弱點，就是已經體驗到神的大能，這種人的行爲端正，就是因爲那個能力所致。力行正義的人從不輕視任何人。因爲他知道正如上帝扶助他，救他脫離許多情欲和困難一樣，祂也能扶助一切祂所願意扶助的人，特別是對那些爲祂之故而奮鬥的人，雖然由於某種命意，祂不立即拯救所有的人脫離情欲，但是在祂所定的時間內，祂卻如同一位良善仁慈的醫生，要治好每個尋找祂的人。

當情欲消退時，驕傲又進來了，或是由於隱蔽不見的原因，或是由於鬼之退去的狡計。

人大致是爲了尋求快樂之故纔犯各樣罪惡；把罪惡除去，必須經由受苦，艱辛，憂患，或出於自願，或非自願，藉賴悔改，或依照上帝所安排的苦惱。祂說：「我們若先分辨自己，就不至於受審；我們若受審，乃是被主懲治，免得我們和世人一同定罪」（林前11 31）。

當誘惑忽然攻擊你的時候，不要責怪那引誘你的人，只是尋求那誘惑所以發生之故，你必得恢復。因爲無論誘惑是從誰人來，你必得喝上帝審判的苦艾。

要是你靈性還有毛病，不要拒絕肉身的痛苦，因爲藉此可使你謙卑，可吐出你的驕傲

44 某些誘惑帶來了愉快，某些帶來憂愁，某些帶來肉身的痛苦。因爲要適合於靈魂裏情慾的起因，那靈魂的醫生就照他自己的判斷開藥方。

45 試探的苦惱是爲了要取消那已經犯了的罪而襲擊某些人，或是爲了現在所犯的罪而攻擊某些人，及爲了要切斷正要犯的罪而攻擊某些人；除此之外，還有爲了考驗而攻擊人的，正如對約伯的攻擊。

46 聰明人既認爲神的審判是恢復健康的方法，就感謝它們帶給他的不幸，認爲不幸的發生並沒有別的緣故，只是由於自己的罪惡。但是愚頑的人卻不知道上帝最智慧的安排，當他犯罪及受懲罰之時，他就責怪上帝或責怪別人爲他自己不幸的起因。

47 某些事物能防制情欲，阻止它們生長，還有某些事物能使它們減少而逐漸消除它們。例如禁食，勞動，謹慎等能阻止私慾的增加；獨處，沉思，祈禱，和熱忱愛神，皆能減低私慾，使它消失。同樣情形，忍愛，原恕，及溫和皆能防止發怒，阻其增加。但是愛和寬大，親善，仁慈卻使它減少，以至消失。

48 人的心若持久與上帝同在，他對神聖的愛之希望就繼續增加。他的一切怒氣都變成了神聖的愛。因爲藉着與神聖光輝長久不斷的交通，他已完全變爲光亮的了。他既克服了靈魂裏面的嗜慾部份，就轉而增加神聖的愛，照我會說過的，他完全超越塵世的事而去到神聖的事。

49 人若不嫉妒，也不發怒，也不對傷害他的人懷惡意，他不見得就是已經有了愛。因爲他若不愛，

則爲了命令之故，他仍可能以惡報惡，或不永久無動於中地以善報惡。因爲只有在本性上能善待那恨我們的人，纔是屬靈的愛之完全。

50 人若不愛某人，不一定就是恨他，人若不恨某人，也不一定就是愛他。但是有可能任其自然，就是不恨也不愛。因爲所謂愛的心向，只有在這一十章中之第九章內所述的那五種人纔可產生，而這五種人之中，有些是值得稱讚的，有些是平常，有些卻是該受責備。

51 當你覺察自己的心正專心於塵事，並且樂於想到它們時，你就知道自己愛這些是勝過愛上帝了。主說：「你的財寶在那裏，你的心也在那裏」（太621）。

52 心若與上帝聯合了，並且不斷藉祈禱和愛而切望着祂，就會變成智慧，美善，有能力，有愛的，仁慈的，和忍耐的。簡單地說，他自己裏面幾乎有了一切神聖的品質。但是他若脫離這個，留戀塵事，他就會變成像一個畜類，只貪圖快樂；或是變成野人一樣，爲了自己所要的東西而與人搏鬥。

53 聖經稱塵事爲「世界」；專心於塵事的人就是屬塵世的。經上說了幾句關於這些的話，很值得注意，「不要愛世界，和世界上的事。肉身的情慾，眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的」（約一215）等。

54 修道士的心是已經脫離塵事，藉制慾，愛，讚美歌，和祈禱侍奉上帝。

55 講究實際的人無異是牛羣的看守者；因爲道德上的行爲就好似牛羣。因此雅各也說：「牧牛的都

83 是你的兒子」（創475, 4634）。但聰明人卻是牧羊者。因爲思想好像羊羣，在沉思的山上爲心所牧養。因此所有的牧羊人都是爲埃及人——即是相反的勢力——所討厭的。

56 當身體由感覺而傾向於自己的私慾和快樂時，染污的心也跟着同意它的幻想和衝動，但是有德的心是自制的，避免情欲的幻想和衝動，寧可深思探究如何去改良這種身體的行動。

57 某些德性是身體上的，某些是精神上的。身體上的德性如禁食，守夜，睡草墊，服役他人，勞動，爲要不作對任何人的累贅，或爲要施捨等等而勤於工作。精神上的德性則如愛，忍受，溫和，制慾，祈禱等。因此，倘若由於任何必要，或身體上的事故如疾病之類，而使我們不能達到上述的身體德性時，主會知道原因，會寬恕我們的。但是我們若不完備精神上的德性，就不能得寬恕，因爲這些不受必然性的支配。

58 愛上帝能促使各個參與者因而輕視各種暫時的愉快，和各種勞苦，憂愁。所有聖者可使你信服，他們曾經爲基督之故而蒙受過這些痛苦。

59 你要離開邪惡之母的「自愛」，它是對身體的不合理的愛。因爲有三種最初的，主要的，含情慾的，并粗暴的思念都由此而生——我是說貪食，貪婪，和虛榮。這些實在都是由於身體的必需保護，纔獲得它們的機會；罪惡的目錄也由這些生出來。因此，照我所說的，當照料身體所需時，我們必需非常清醒節制，反抗這種自愛。因爲倘若消除了自愛，凡是因它而生的一切罪惡也就消除了。



- 60 自愛對修道士耳語，叫他愛惜自己的身體，用那過於適合的食物供應身體，因此它逐漸將他引去跌落到自我放縱的坑裏。它對平信徒耳語，叫他即爲自己的私慾安排（羅13 14）。
- 61 據說祈禱的最高深狀態是心脫離了肉身和世界，在祈禱中完全成了無定形的和非物質的。保留這種完善狀態的人就是那「不住祈禱」的人（帖前5 17）。
- 62 正如身體死了就離開生命的一切事物一樣，所以快要死在祈禱最高峯的心，也離開一切塵念。因爲它若不這樣死去，它就不能在上帝那裏與上帝同住。
- 63 修道士啊！不要讓任何人引誘你，使你去想到在你仍然要滿足快樂和虛榮時，還可能得救。
- 64 正如身體雖因塵事而犯罪，但它仍有身體的德性作教師，可以得救，同樣，心因欲念而犯罪，但亦有靈魂的德性作教師，使它純潔地，無欲地去看事物，而知節制，清心。
- 65 正如夜繼日，冬隨夏一樣，煩惱和痛苦也隨着虛榮和快樂，或是在當代，或是在未來。
- 66 罪人若不願意在今生接受勞苦，或接受刑罰，就不能逃避未來的審判。
- 67 上帝准許魔鬼襲擊的原因，據說有五個。第一，由於攻擊與抵抗，我們纔能識別德性與罪惡。第二，藉奮鬥和勞苦所得來的德性，我們纔能堅守不變。第三，在我們的德性進步時，不至驕傲，只知道謙卑。第四，被邪惡引誘了，我們纔能極度恨它。第五，這是最主要的原因，我們既達到無欲之後，不至忘記自己的弱點，和扶助我們者的大能。
- 68 猶如饑餓者心想着麵包，口渴的人心想着水，同樣，貪食的人也在心裏幻想着各種食物，好色的

- 人幻想着各型女人，愛好虛榮的人幻想着人着的尊榮，貪婪的人幻想着利益，怨恨的人想着要報復那曾經損害他的人，嫉妒的人想着那被嫉妒者的不幸，和其他類似的情慾。因爲被情慾所煩擾的心，在醒覺和睡眠之時，都接受情慾的念頭。
- 69 當私慾增強時，即使在睡夢中，心也在想像着產生享樂的事物。當怒氣增強時，心就看見產生恐怖的事物。不潔淨的魔鬼每利用我們的疏忽，爲其同謀，誘起並促進私慾；另一方面，聖潔的天使卻在減少他們對我們的推動，使我們向着美德的行爲。
- 70 當靈魂的貪欲部份更酷烈地刺激我們之時，就將一個對享樂的頑固習慣形成在靈魂裏。在忿怒不斷地煩擾我們時，就使心變爲卑劣和懦弱。一方面我們可用禁食，守夜，和祈禱的定制醫治它們，一方面可用仁慈，慈悲，愛，和寬大醫治它們。
- 71 魔鬼或藉事物，或藉對事物的欲念而進行他們的戰爭。在藉事物之時，就是關於事情的戰爭，在藉欲念之時，就是一種與事情分離的戰爭。
- 72 正如僅僅在思想上犯罪比在行爲上犯罪要較易得多，同樣，思想的戰爭比行爲的戰爭更是十分難堪。
- 73 事物是在心的外面，但是對事物的思念卻在心內。因此我們善於利用它們，或不善於利用它們，乃是在於我們自己。因爲亂用思想的結果就是亂用事物。
- 74 心從下列三點得到慾念，即（一）感覺，（二）身體結構狀況及氣質，（三）回憶。從感覺：即

是當事物呈現給感覺之時，那引起我們情慾的事物本身就使心移到情慾的思念。從身體結構狀況：即是由於無紀律的生活方式，當魔鬼的工作和身體的弱點二者混合起來時，就使心傾向情慾的思念，或是違反天命。從回憶：即是當回憶將引起情慾事物的思念帶來時，就使心傾向於情慾的思念。

75 上帝賜給我們使用的事物，有些是在靈魂內，有些是在身體內，有些是有關於身體的。在靈魂內的事物就是它的力量；在身體內的事物就是感覺器官和其他機構；有關於身體的事物就是食物，金錢等。對一切有關係的人而言，我們使用這些事物的好或壞，就可表示我們是有德的或是惡劣的。

76 關於事物的屬性，有些是屬於靈魂內的，有些是屬於身體內的，有些是有關身體的。在靈魂內的如學識和無知，忘記和記憶，愛與恨，恐懼與勇氣，憂愁與喜悅等等。在身體內的是愉快與痛苦，知覺與盲從，健康與疾病，生存與死亡，及其它。有關於身體的是多子與不育，富與貧，光榮與不名譽等。雖然人們認為其中某些是美善，有些是邪惡，但是它們本身並不是美善的或邪惡的，只有對它們的使用纔能決定它們真正是美善或邪惡。

77 知識本來是美好的，健康亦然，但是它們的反面卻幫助了許多人，比它們自己所作的還要多。因為在心術壞的人，知識就變成不美好的了，雖然如我們曾經說過它本來是美好的。同樣，健康，財富，喜悅也會變成不美好。因為心術壞的人未曾有益地使用這些事物。所以雖然這些事物似乎

78 是邪惡的，但它們本身卻并不是邪惡的。

不要亂用你的思想，免得你不得已而致亂用事物。因為人的思想若不先犯罪，則後來他必不在行為上犯罪。

79 主要的惡是屬土地的形狀，如愚笨，懦弱，放蕩，不公正。但是主要的德性卻是屬天的形狀，如智慧，勇敢，節制，公正。「我們既有屬土地的形狀，就也要有屬天的形狀」（林前15 49）。

80 你若希望尋找引到永生的道路，就在道路上尋求，你必须找到祂，因為經上說：「我就是道路，生命，真理」（約14 6）。但是你要懇切地，辛苦地尋求，因為「找着它的人很少」（太7 14），免得你不在那很少的人中間，卻在那很多的人之中。

81 靈魂藉下面五點切斷罪惡，即畏人，畏審判，將來的報償，愛上帝，最末是一個敏捷的良心。有些人說倘若沒有別的力量將我們引入邪惡，則在受造物中決沒有惡。這種說法不外乎忽略了心的自然活動。所以小心謹慎的人，總是行善，決不作惡。因此，你若希望像他們一樣，就應排除怠慢，同時你就除去了邪惡。這就是因為亂用了思想，以致於發生亂用事物。

83 本來，靈魂之理性部份應是順服神之聖道，及控制我們靈魂的無理性部份。我們大家要保持這個規則，然後在事物中必沒有惡，也必沒有可以引我們向惡的能力。

84 某些意識是單純的，某些意識是複雜的。單純的意識就是那些沒有情欲的；複雜的意識就是有情欲的，包含情欲和表象在內。那麼，當複雜的意識開始驅趕心到罪惡的時候，有很多單純無邪的

意識與之俱生。以金錢爲例吧！當關於金錢的情欲意識進入某人的想像中時，它就促使他的思想到偷竊，於是他的心就犯了這罪。這時卻有錢袋，箱，寢室等的想像也隨着那金錢的想像而生。金錢的想像是複雜的，因爲它含有情欲；但是錢袋，箱具等的想像卻是單純的，因爲心對它們並沒有情欲。關於虛榮，女人，和其它事物的各樣意識也是如此。因爲照上面的例子看來，跟隨情欲意識而生的意識，並不完全是情欲的。因此，我們可從這些事情知道甚麼是有欲的感想，甚麼是單純的感想。

85 有人說魔鬼在人睡眠時攻取身體的隱密部份，引起私通的情慾。情慾既被引起，就藉記憶將女人的形狀呈現給心。還有人說就是鬼自己以女人的形狀出現。他們由攻取身體的某部份而引起慾望，所以生出想像。又有人說是情慾被鬼的出現所刺激，因而引起情慾，於是靈魂被意識激動，自己就靠回想將形狀帶來。同樣，關於其他的情慾想像，有人說是這樣發生的，有人又說是那樣發生的。但是當愛和節制住在靈魂裏面，而身體不斷謹守時，不論鬼是用那一種方法，總不能引起任何情慾的，甚至在睡眠的時候也不能。

86 律法的某些誡命是在身體上和精神上都必須遵守的，此外卻只要精神上遵守而已。如你不可姦淫，不可殺人，不可偷盜（出20 13——15；太5 27以下），和類似的命令等，這些是身體上和精神上都要遵守的。只需要精神上遵守的那些命令有三點：受割禮，遵守安息日，和取羊羔與無酵餅及苦菜同吃（創17 10；出12 3以下）等。

87

修道士中間的一般修德情形有三個步驟。第一是行爲不犯罪。第二是不容許欲念停留在靈魂裏。第三是對女人的形狀及一切干犯我們的思想浮起心頭，總以無欲應付之。

88 一個托鉢的修道士是離棄自己一切財產的人，他除了自身以外，沒有一點東西在地上，他解脫了自己的生活方式，將自己的維持全部信託上帝和虔心的人。

89 有些人雖保有財產，但是對它們已毫無情欲，所以他們若失去財產，決不憂愁，因爲他們是屬於那些「家業被人搶去，也甘心忍受」（來10 34）的人。有些人卻是有欲地保留自己的財產，所以當他們的財產快要分散時，就非常憂慮，有如福音書上的富人憂憂愁愁地走開（太19 22）。倘若他們的財產被奪取了，就愁得要死。所以，損失財產的事就可證實有欲與無欲之間的區別了。

90 鬼與那些達到高度祈禱的人作對，使他們的心並不整個脫離感覺的事物；又與那些知識完善的人作對，使慾念停留在他們心裏；又與那些努力使行爲正當的人作對，引誘他們的行爲犯罪。這些敗類用盡各種方法與全人類作戰，使人與上帝分離。

91 有三種試探考驗那些蒙神的照顧在敬虔上操練自己的人：（一）施捨可喜的事物，如健康，美麗的子女，利益，財富，名譽等；（二）或受災難，如喪失兒女，金錢，名譽等；（三）或身體的痛苦，如疾病，受刑等。關於第一種試探，主說：「人若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒」（路14 33，21 19）。

據說下面四種事物能改變人體的構造或氣質，因而引起有欲或無欲的意識，這四種事物就是天使，



魔鬼，天氣，及生活方式。據說天使能由理性改變，魔鬼能由觸摸改變，氣候能由變遷改變，生活方式能由飲食的品質及增減改變。在藉憶念，聽覺，視覺而發生的改變之外，靈魂首先受降臨到它的事物（悲慘的或快樂的）的影響。靈魂既受了這些事物的影響，就改變身體的構造。身體構造既被上述事物所改變，就將意識呈現給心。

93 死亡不外乎與上帝的分離。死亡的毒鈎就是罪（林前 15 56）；這是亞當在拿生命樹的果子時所遭受到的，所以他被逐離開樂園與上帝，然後一定有身體的死亡。那麼，生命確是在那所說：「我就是生命」（約 14 6）的裏面了。祂由自己的死，將已經死了的生命復活過來。

94 一切文字或是爲了警醒自己而寫的，或是爲了利益，或是同時爲了警醒和利益，或是爲了傷害某些人，或是爲了誇示，或是由於必需。

95 「青草地」的好處是因為它是行動的地方；「水」的好處是因為它是心神爽快之地，及事物之知識的地方（詩 23 2）。

96 「死蔭的幽谷」是指人類的生命。因此若有人與上帝同在，則上帝也與他同在，他就能明確地說：「我雖然行過死蔭的幽谷，也不遭害，因為祢與我同在」（詩 23 4）。

97 純潔的心知道正當事物，受了教訓的言語就將所知道的表現出來，明聰的耳朵就接受它們。但是缺乏這三種事物的人，就將所說的顛倒了。

98 人若知道聖三位一體，和祂的創造能力及照管，他靈魂中的感覺部份就解脫情欲——這樣的人就

與上帝同在。

99 據說「杖」是表示上帝的審判，「竿」是表示祂的照顧。因此，「你的杖，你的竿，都安慰我」這話，就是分享這些事物之知識的人所說的（詩 23 4）。

100

當心解脫了情欲，而被真理的沉思所啓發時，它就能在上帝裏面，照它應當的去祈禱。

## 第三部

- 1 思想和事物兩者的正當使用就產生節制，愛，和知識；它們的錯誤使用就產生放蕩，忌恨，和無知。
- 2 「你在我面前擺設筵席」（詩23 5）等話。在這裏「筵席」的意思就是實踐上的德性。因為這是基督在那煩擾我們的人面前所擺設的。用油膏心是指一切受造物的沉思而言；上帝的「杯」是指上帝的知識而言。「祂的慈愛」就是祂的道，也就是上帝自己。因為祂藉着「道成肉身」，一直跟隨着我們，直到祂把握住了一切應當被救的人，例如對於保羅。「殿」就是一切聖者在裏面被恢復的王國。「一生一世就是永生」（詩23 5, 6）。
- 3 靈魂的能力倘被誤用，邪惡就臨到我們裏面來，這誤用的惡有三方面：貪欲的，惱怒的，和理性的。理性能力的誤用便產生無知及愚笨。惱怒能力和欲望能力的誤用便產生忌恨和放蕩。但是這些如果使用得合式，就產生知識與謹慎，愛和節制。倘若真是如此，那麼上帝所創造和製作的事物本身，沒有一件是惡的。
- 4 食物并不壞，而是壞在貪食，生殖并不壞，而是壞在姦淫，金錢并不壞，而是壞在貪婪，榮譽并不壞，而是壞在虛榮。倘若是如此，那麼這些事物沒有一件是壞的，而只是誤用它們纔是壞的，

- 5 當我們的心沒有注意到它們的天然需要時，就誤用它們。
- 6 有福的丟尼修說無理智的發怒，發狂的私慾，奇突的幻想，都是鬼所特有的罪惡。但理論上說來，無理智，發狂，和奇突都具消極的意義，就是失掉了理性，通識，和考慮。可是，必定先是「有了」而後纔有「失掉」，所以鬼等曾經有一度有過理性，通識，和考慮的。果使如此，則甚至鬼也不是天生就壞，乃是由於誤用了天生的能力纔變壞的。
- 7 有些情欲產生放蕩，有些產生忌恨，有些產生忌恨和放蕩二者。
- 8 吃得過份和吃太美好的食物就是放蕩之因。貪婪和虛榮就生忌恨。而自愛卻是它們全體的起因。自愛乃是對自己身體之一種情欲的及不合理的愛，與愛和自制正是相反。愛自己的人顯然具有一切情欲。
- 9 使徒說：「沒有人恨惡自己的身子」（弗5 29）。那就是說：「他攻克身子，叫它服自己」（林前9 27），除了食物，衣着，及僅夠生活所必需的以外，不再給它甚麼。無欲地愛身體的人是如此愛的，他把身體當作神聖事物的婢女般的看照，只供給它必需之物。
- 10 我們若愛某人，必定永遠樂於照顧他。因此，我們若愛上帝，就樂於作使祂喜歡的事情，然而我們若愛身體，也就樂於作使身體快樂的事情。
- 11 使上帝喜歡的事情是愛和節制，沉思和祈禱。使身體快樂的事情是貪吃，放蕩，和很多這類的事情。因此，「屬肉體的人，不能得神的喜歡」（羅8 8），「凡屬基督的人，是把肉體，連同肉

- 12 體的邪情私慾，同釘在十字架上」（加 5 24）。
- 13 你若希望作你思想的主宰，就應當心你的情欲，你必易於將它們排出思想之外。例如你要克服姦淫，就要禁食，警醒，勞作，和隱居。要克服發怒與煩惱，就要輕視尊榮與卑賤，及其他塵事。要克服惡意，你就要爲傷害你的人祈禱。如此你必得救。
- 14 不要將自己與別人的短處比較，只要努力完成愛的使命。行前者的人要墮落於誇張的坑，行後者的人要升到謙卑的高處。
- 15 你若完全服從愛鄰人的命令，你爲什麼要對他懷着煩惱的悲哀呢？你若先要暫時的事物，爲它們而鬭爭，不是明明在與你的弟兄作對嗎？
- 16 人們尋覓金子的緣故，並不是爲了必需，多數人是爲了金子可以供給他們行樂。
- 17 愛錢的原因有三個，即愛享樂，愛虛榮，和無信心。無信心比前面兩個更壞。
- 18 愛好享樂的人愛錢，是因爲可靠它享受奢侈的生活，虛榮的人愛錢，是爲了他可因有錢而受尊敬；無信心的人愛錢，是因爲他可將它收藏起來，因爲他害怕飢荒，或年老，或疾病，或與生人同住，他的希望寄托在金錢上甚過寄托於那創造整個的萬有，管理最細小生命的上帝。
- 19 愛貯積金錢的人有四種，有三種已經被逃過了，第四種是真正的司庫。只有這一種人纔貯積得正

- 20 當，他這樣作，是爲決不短缺供給每一個人的需要。
- 一切情慾之念或是引起靈魂的貪欲部份，或是激動它的惱怒部份，或是遮蔽它的理性部份，因此心就切望於屬靈的沉思，及獨自的祈禱。所以修道士，特別是在他靜默時，若能密切注意自己的思念，知道并且切斷發生它們的原因，這就對他大有好處。可以這麼解說它們！例如對女人的情念引起靈魂的嗜慾部份，而這些念頭的發生乃是由於飲食的無節制，及和女人作親暱的，不必要的談話；飢、渴、警醒，和獨居就可切斷它們。思念那干犯我和事也激動靈魂的侵略部份，引起這些思念的原因是喜好享樂，虛榮，和喜愛塵事。情慾重的人纔爲這些事而煩惱，或是因爲它們被奪取了，或是因爲沒有得到它們。反之，爲了上帝的愛而認爲這些事物有罪，並輕視它們，就可以將它們切斷。
- 21 上帝知道祂自己，也知道祂所創造的事物。一些神聖的能力也知道上帝和上帝所創造的事物。但是神聖的能力不是像上帝那樣知道上帝和祂所創造的事物。
- 22 上帝由祂有福的本體知道自己；因他的智慧而知道祂所創造的事物，祂就是藉着這智慧，本着這智慧造了萬物。但是一些神聖能力是因分享纔知道那超在一切分享之上的上帝；他們知道上帝所創造的萬物乃是靠對它們的沉思。
- 23 被創造的事物都在心的外面；發生對它們的沉思是在心內。上帝卻不是如此，祂是永遠的，無限的，看不見的，祂將存在，幸福，和永生的恩賜降給萬物。



24 凡有理性的和有思想的自然物是藉着他們的存在，他們之適合於良好生活（我是說良善和智慧），和他們所蒙永遠生存的恩賜而參與上帝。他們這樣，因而認識上帝。至於他們認識上帝所造的事物，如我們曾說過的，乃是藉着一種受訓練有條理而可察看受造物的智慧。這智慧是存在心裏的，單純的，非物質的智慧。

25 上帝在支持，衛護，和保存萬物的工作中所顯出的四種神聖屬性，即生存，永恒，良善，和智慧，是祂分給於那賦有理性和思想的自然物而使其存在。祂將其中兩種賜給一般主體，將良善與智慧賜給那適合於意志和判斷的受造物，好使他藉賴分享而得與神同其本質。因為這緣故，我們纔說他是照着上帝的形像初造；在良善和智慧方面是一如上帝的樣式，即上帝本是這樣，而他是藉着恩典而如此。各種有理性的性格都是照着上帝的形像而造，但是只有良善和智慧的性格纔是一如上帝的樣式（創1 26）。

26 一切有理性，有思想的自然物可分兩種，即天使和人。天使又因本性而分為兩類，即聖潔的和可咒詛的，或說神聖的勢力和污穢的鬼。人類也因本性而分為兩類，即虔敬的和不虔敬的。

27 上帝，就其自存，良善，和智慧（或更正確地說，祂是超越於這些特質之上的）而論，本是絕對而無相反的品質。但是所有受造物（在它們的生存上）和有理性有思想的生物（在其稟受良善和智慧的能力上），都是藉着分享和恩典而有，故不免內存相反的品質。存在的反面即是非存在，良善和智力的反面即是惡與無知。永遠生存或不生存是在造物主的管治之下；而分享祂的良善智

28 慧與否，卻是在乎理性倫類的意志。

希臘人說，萬物的本體是共上帝自有自存，只有它們的附屬質素纔是從上帝得來。他們又說，本體沒有相反的，附屬質素之中則有相反的成份。我們說，只有神的本體沒有相反的品質，因為它是永遠的，無限的，能隨意將永恒賜給別的事物。至於萬物的存在則是有相反的，即不存在。因為物體的永存與否，乃是由本有本存的上帝決定，祂的恩賜是沒有後悔的（羅11 29）。因為這緣故，所以物體原是存在，雖然它有相反，即上面所說的不存在，但是藉着祂創造萬物之能力所支持，它必會存在，因為它確是從「無」而「有」了。至於它之繼續永存或不存，都是依祂的旨意。

29 正如惡是善之闕亡，無知是知識之闕亡，同樣，不存在就是存在之闕亡。事實上，不存在并不是缺「存在本體」之闕亡。因為存在本體是沒有相反的；不存在只是缺亡了那藉參享而進入存在本體以致獲得的生存，上述智善兩者之闕亡是因受造物的惡意與錯誤判斷而致，但是存在之闕亡則由於造物主的意旨。就祂的善性而論，祂永遠願意世界萬物存在，并接受祂的福惠永不喪亡。

30 某些受造物是有理性和有思想的，可以具有相反的品質，如德與不德，知與無知。某些受造物是混合的物體，由各種相反成份構組而成，即塵土，空氣，火與水。某些受造物完全是無形體的和非物質的，不過其中有些是與物體相陪伴的。還有另一些受造物，也是由物質和型式配合而成。所有的物體，本質上是沒有動作的。它們乃是被靈魂推動，有些被理性的靈魂推動，有些被無理

- 32 性的靈魂推動，有些被無知覺的靈魂推動。  
 靈魂的某些能力是關於飲食和生長。某些是關於想像和欲望，某些是關於悟性和理解。植物只有第一種能力，無理性動物也有第二種能力，人卻有這三種能力。前二種能力是要敗壞的，第三種能力卻是不敗壞的和不朽的。
- 33 當神聖的勢力互相傳達啓示，或將其傳達給人性的時候，也在傳達德性或知識。他們傳達德性（即模仿神的良善）以益惠自己，或同級，或下級，實現神聖的形像；他們傳達知識：例如，關於上帝之某些更崇高的（詩篇上說：「惟稱主是至高，直到永遠」），關於物體之某些更深奧的，關於無形事物之某些更精確的，關於天意之某些更清晰的，或關於審判之某些更確實的事情。
- 34 心若有下列各點，就成爲不潔。第一，不正確的知識；第二，對普遍真理的無知（我是說人類的
- 35 心，因爲天使的心知道一切）；第三，情慾的思念；第四，贊成罪惡。
- 36 靈魂若不依照本性而行，就是不潔。因爲由此心裏就生出欲念。但是，當心的情欲能力（如怒氣與貪心）休寂在事物觀念和影響的底層而不興起時，它就依照本性而行了。
- 37 身體不淨，就是罪行。
- 38 人若愛獨處，他就對塵世事物沒有戀慕。人若不愛一切屬人的事，就愛一切人類。人若在各方面（或是由於違犯，或是由於懷疑的思想）都沒有錯誤，他就有了對上帝和神事的知識。不爲事物所誘動是很好，但是不爲它們的觀念所誘動則更好。

- 39 愛與克己可使心不爲事物所誘動，也不爲它們的觀念所誘動。
- 40 愛上帝的人，其心不與事物相鬪爭，也不與事物的觀念相鬪爭，而是與那些觀念相連的情欲相鬪爭。例如他鬪爭的對象不是一個女人，也不是傷害了他的人，也不是這些人在他心裏的表像，而是與這些表像相連的情欲。
- 41 修道士與魔鬼的整個戰爭就是把情欲與觀念分離。否則他就不能無欲以觀事物。
- 42 事物是一件事，對事物的觀念又是另一件事，與事物相連的情欲更是另一件事。一件事物就如像男人，女人，金錢等等。觀念就是對這些事物的想起。情欲就是無理性地愛或恨這些事物，因此修道士的戰爭對象就是情欲。
- 43 情欲的意念就是一種由觀念與情欲混合而成的思想。我們若將情欲與觀念分開，則思想就是單純的了。我們若願意，就能藉屬靈的愛和克己將它們分開。
- 44 德行將心自情欲分離。屬靈的沉思將心自單純觀念分離，純潔的禱告則將心呈獻給上帝。
- 45 德行是爲了受造物的知識而設。這知識是爲了知道的人之故。知道的人是爲了上帝之故，我們知道祂，然而又不知道祂，祂自己所知道的是在知識之上。
- 46 無限豐盈的上帝并不因還需要什麼，纔將被造的世界生出來，而是爲要使這世界藉着參與而享受祂的美善；祂看見自己所造的都喜樂，並且在無限豐盈的祂裏面尋得一種不滿足的滿足，祂也就喜歡自己的作品。

47

世上有許多人是虛心的，然而還是不適合的；有許多人哀慟，然而是因為失了財產，或因為子女的喪亡；許多人是溫柔的，但是卻有雜欲；許多人飢渴，然而切想奪取別人的錢財，和不正當的謀利；許多人是憐恤的，然而憐恤着身體及身體得益的事物；許多人清心，然而是為了虛名之故；許多人是使人和睦的，然而其靈魂卻受制於身體；許多人受逼迫的，然而是為了不安份守己；許多人受辱罵，然而是因為可恥的罪行。只有為了基督，和本着祂的精神去行這些，受這些苦難的人纔有福。為什麼呢？因為「天國是他們的」（太53）。「他們必得見神」（太58）等。所以並不是因為他們如此行，受這些苦難，就應當有福，因為前面所說的人也行這些，他們有福乃因他們是爲了基督的緣故，和本着祂的精神而如此行，受這些苦難。

48

上帝對我們的一切行爲都要審查我們之目的何在，像我們常常說的，祂要知道我們是否爲了祂而如此行，或是爲了別的緣故。因此，當我們願意行善之時，目的不要取悅於人，而只要取悅上帝，這樣，我們永久仰望祂，爲祂的緣故行一切事，免得我們既有勞碌，仍然失去賞賜。

49

在祈禱時，心要排除對一切人事的單純觀念，和對一切受造物的思慮，免得你因思想小事而不能昇到那較萬物都偉大的上帝。

50

我們若眞愛上帝，就可藉着這愛拋棄情欲。對祂的愛就是選取祂，捨棄塵世；選取靈魂，捨棄肉體；輕視一切塵事，藉着克己，愛，祈禱，和讚美歌等，持續地獻身於祂。

51

在我們永續奉獻上帝，而將靈魂之情欲部份加以監視，就會發見我們不再蒙受思念的打擊了；現

52

在我們就能更熟練地輕視它們，并割斷它們的起因，就變得更有清楚的認識，所以在我們裏面就應驗了這話：「我眼睛看見仇敵遭報，我耳朵聽見那些起來攻擊我的惡人受罰」（詩9211）。

當你覺察自己的心敬虔而正義地在反覆沉思世界的表象時，就知道你的身體仍是清靜無罪。但是當你覺察自己的心專一於罪惡之考慮，又不阻止它們時，就知道你的身體必很快墮落進它們之中。

53

身體有行動作它的範圍，心有觀念作它的範圍。猶如身體與婦人的身體犯了姦淫，心也藉着對他自己的想像，而在觀念上與婦人犯姦淫。因為他在觀念中看見自己的身體與婦人的體形相合。同樣他也藉觀念而想到報復那陷害自己的人。其他的罪惡也是一樣。因為身體在行動範圍內所作的事，心也在觀念範圍內想着這些事。

54

父上帝不審判什麼人，乃將審判的事完全交與子（約522），這并不是一件可怕，或畏懼，或驚奇的事情。子說：「你們不要論斷人，免得你們被人論斷；你們不要定人的罪，就不被定罪」（太71；路637）。使徒也同樣說：「時候未到，什麼都不要論斷，只等主來」（林前45），

「你在什麼事上論斷人，就在什麼事上定自己的罪」（羅21）。那麼，人們應該停止爲自己的罪過悲傷，而將審判從子那裏奪取來麼？他們應該好像自己是無罪的，而去論斷別人，定別人的罪麼？諸天要因此驚奇，地要因此戰慄（耶212），但是他們的心是無情的，卻不覺得可恥。

人若好奇地去探詢別人的罪，或因懷疑而論斷弟兄，他就是還沒有立下悔改的基礎，也沒有審察

55



和知道自己的罪惡，其實他的罪比許多罪魁禍首更重，他也不知道人的心遲鈍，愛好虛妄，找尋虛假（詩42）是由何而來。因此，他好像愚笨的和在黑暗中行走的人，就不管自己的罪，只想到別人或真的，或只是他所懷疑的罪。

56 自愛是被公認為一切情欲思念的起因。因為私慾的三種主要思念都由此而生，即貪酒好吃，貪心，和虛榮。貪酒好吃就生姦淫之罪，貪心就生貪婪之罪，虛榮就生驕傲之罪。其他一切罪，如發怒，憂愁，惡意，怠慢，嫉妒，說壞話等等，都由這三種主要思念而生。因此，心雖未生來是比火更要輕快，然而這些情欲卻束縛住它，將他拖在地上，用一個比石頭還重的刑罰加在它上面。

57 一切情欲始於自愛，它們的結果就是驕傲。自愛是無理性的愛身體。人若能斷絕這個，就斷絕了由它而生的情欲。

58 正如父母之愛其所生的子女，心也自然依戀着自己的思考推理。就好像溺愛子女的愚笨父母，即使他們的子女生得十分可笑，但是在他們眼中卻是所有孩子中之最美麗的，同樣，愚笨的心對自己的思考，即使是比別人的還要愚笨，但是它卻認為是一切思考中之最聰明的。有智慧的人對自己的思考卻不是如此，即使他認為自己的思考是真而好的；他特別不信自己的論斷，而是讓別的聰明人去論斷自己的思考推理，免得他現在，或將來，徒然奔跑（加22）；他在他們那裏得到實據。

59 當你克服下面這些基本情慾中之一種時，如貪酒好食，私通，忿怒，貪婪等，則虛榮之思念即刻進攻你，你若克服了這個，則驕傲之思念又跟着發生。

60 當一切卑鄙的情欲把握住靈魂時，它們就將虛榮的思念從靈魂內趕出去。但是當它們被克服之時，靈魂就有了虛榮。

61 無論虛榮是被趕走了，或是停留在靈魂裏，它都產生驕傲。它若被驅出，就產生自負，它若停留，就產生驕傲。

62 掃除虛榮是要靠隱隱的勞動；掃除驕傲是要靠將我們自己一切善行都歸於上帝。

63 人聽從了上帝的知識，若已真正因它而感到快樂，就會輕視一切由私慾（靈魂的嗜慾部份）而生的快樂。

64 貪戀塵世的人是追求食或性的快樂，或名，或利，或由這些而生的某些其它事物。除非心能找到別些事物比這些更好的，來轉移它的趨向，它必不會輕視這些事物。但是較這些好，沒有比這更好的就是對上帝和神事的知識。

65 對一切快樂的輕視，是因為敬畏，或盼望，或認識，或愛上帝而來。

66 對神事之無欲的知識，還不夠領導心去輕視塵事。這種知識是好像對有形事物之一種單純思想。

所以我們看見許多飽學之士仍然流連於肉身的情欲，好像豬在泥裏一樣（彼後222）。因為他們既一度藉勤勉被潔淨了，又得到知識，可是後來卻變成不小心，好像掃羅一樣，他既已承受了一

- 個王國，可是管理不得當，又被神的靈怒將他逐出。
- 67 對人事的簡單意識不一定使心去輕視神事，對神事的簡單知識也不夠說服人去輕視人事，因為真理存於影像及蓋然性之中。因此我們需要對神聖的愛之天賜欲求，它將心約束住，使它傾向於屬靈的沉思，並勸導它愛好無形的甚於有形的，愛好屬靈的和神聖的甚於愛好屬官覺的。
- 68 人若已割斷情欲，已使自己的心思純淨了，但他並不一定就轉而傾向神事；他可能既無心於人事，也無心於神事。只度現實生活而還沒有領受知識的一些人就是這種情形，因為他們是爲了怕受罰，或希冀天國，才抑制自己的情欲。
- 69 「我們行事爲人，是憑着信心，不是憑着眼見」（林後 5 7）。我們的知識不過是鏡子裏面的影，也是一個謎。所以我們需要在這知識上化許多工夫，藉着長時間的默思和探究，才能確立遠見的習慣。
- 70 我們若暫時割斷情欲之起因，而投入於屬靈的靜想，但是不永久持續，反覺得它們是一種負擔，我們就必易於再轉向肉體的情欲。那麼我們在那裏必沒有別的結果，只有簡單的知識和自誇，其結果就是知識本身逐漸隱晦，心全部轉向塵事。
- 71 應受責備的愛情使心專注於物質，然而值得獎勵的愛情卻使心專注於神事。因爲無論是在神聖的，正當的，和屬靈的事物內，或是在肉體的事物和情欲內，心一慣了在甚麼事物內停留很久，就在那裏面擴大；它在甚麼事物內擴大，就追求和愛什麼事物。

- 72 上帝創造了無形的和有形的世界，自然，祂創造了靈魂和身體。那有形的世界既是如此美麗，則那無形的世界更應多美麗啊！無形的世界既比有形的世界好，則製造它們的上帝更是如何好過它們啊！那麼，一切美善的創造者若是比一切受造物都好，心憑什麼理由應該脫離最好的，而去依附最壞的呢？我這裏是指說肉體的情欲。心生來既是與肉身同住，並且對它已習慣了，則對於那比一切再好也沒有的祂，無上超絕之尊，還未曾有豐富的經驗，這不是很明白的嗎？因此我們若藉長期的訓練，去抑制快樂，又藉着喜愛神的事物，就會逐漸使心脫離這種在身體上的留戀，而在神事內伸張，逐漸進步，以致了解它本身的價值，結果它的一切渴慕是爲着那神聖的了，從純潔的動機去提說弟兄罪過的人，是爲了下面兩個理由之一：或是要改正那弟兄，或是要使另一人得益。他若不是爲了此故而提說，則無論是對那弟兄，或是對別人，他的話都只是侮辱和苛求，他必爲上帝所棄絕。他自己必墮落入同一罪惡，或某些別的罪惡之中，並且因爲被別人責備和侮辱，他必將蒙羞了。
- 73 犯同樣外在罪惡的人們，可能不是因爲同樣目的而犯罪，而是爲了不同的理由。例如一人是習慣於犯罪，另一人由於忽然的衝動而犯罪；後者在犯罪前後都沒有要犯罪的意思，對自己作的事極爲後悔；反之，因習慣而犯罪的人，心理并未停止犯罪，在犯罪行爲之後，他仍有同樣的意向。人若爲了虛榮而追求德行，也顯然是爲了虛榮而追求知識。這種人的言語行爲并不是爲了教訓人，而是想獲得看見他行爲的人，或聽見他話的人之讚許。這些人若因他們的行爲或言語而受批

- 評之時，他們就因而大大不安，然而并不是因爲批評的人沒有被教訓而不安（因爲這并不是他們的目的），而是因爲自己被輕視了，上述的情欲就在這時暴露出來。
- 76 人若樂於接受，吝於施捨，就表示了貪慾之情；這種人不能作忠心的管家。並因貪慾而致。
- 77 人是爲了下面的原因才忍受不幸，即對上帝的愛，希望報償，害怕刑罰，畏人，又由於他自己的本性，快樂，獲利，虛榮，或必要。
- 78 脫離思想是一件事，脫離情欲是另一件事。人脫離思想往往只因缺乏引起情欲的這些事物。但是這種情欲仍然隱藏在心裏，一旦這些事物出現之時，情欲就顯露出來。因此我們一遇到這些事物，必須顧到自己的心，並須知道心對什麼事物有情欲。
- 79 人若能安靜而沉着地負擔他鄰人的痛苦處境，及在試探中的需要及不幸，好像這些都是自己的，他就是一個眞朋友。
- 80 不要不尊敬你的良心，它經常會給你最好的忠告。因爲它供給你以神和天使的意旨，使心免除隱藏着的污點，在我們要難世時，給我們對上帝的信賴。
- 81 你若願意作一個謹慎而節制的駕御者，不爲自誇的情欲所束縛，就應經常追尋你所不知道的事。你既找到未曾注意到的許多事物，必會驚奇自己的無知，因而感着虛心。這樣知道了你自己，你必會了解許多偉大的，不可思議的事情。因爲自以爲已經知道了的人，他的知識就不能進步。
- 82 人若熱望着被醫治好，就不會反對醫治的藥。這些就是由各種疾病而生的痛苦和憂愁。人若反對

- 83 這種醫治的藥，他就是不知道自己在這裏作什麼，或什麼可能使他死。
- 84 虛榮與貪慾是互相形成。因爲虛榮者就想致富，富人就生虛榮。不過，只是平信徒才如此。因爲修道士既無財產，就只有虛榮。實在他若有錢，就會藏起來，因爲他羞於保有這在外表上不合式的事物。
- 85 修道士虛榮的特徵是沾沾自喜德行及隨伴德行的一切事物。他驕傲的特徵是因自己的善行而高興，輕視別人，將自己的善行歸功於自己，而不歸功於上帝。平信徒所生虛榮與驕傲的特徵就是靠美麗，財富，勢力，和心計而高興浮揚。
- 86 平信徒的成功就是修道士的失敗，修道士的成功就是平信徒的失敗。例如平信徒的成功在於財富，榮譽，勢力，奢華，身體的舒適，和多子多孫，及這一類的事情。但是修道士若到了這些田地，他就毀了。修道士的成功在身無長物，無譽惡名，無勢，克己，不幸，及這一類的事情。倘若平信徒被迫而遇這些事情，他就被認爲是最大的失敗，甚至有許多人因此而圖自縊，有一些人真的如此作過。
- 87 食物是爲兩個目的而造的，即滋養與醫治。因此在這兩個目的以外消耗食物的人，要受濫用上帝給我們使用事物之罪名，被定罪爲口腹之徒。任何亂用事物的事都是罪行。
- 88 謙卑是與眼淚和勞動相結合的祈禱。因爲謙卑既是不斷請求上帝的扶助，就不敢愚笨地誇張自己能力和智慧，或對人傲慢，這些事情是驕傲之念所生最可悲的過失。



88 能反抗單純的思念，以避免引起情欲，是一件事，反抗情欲的思念，以阻止同意是另一件事。但是在兩個情形內，反抗的方法都是不容許思念繼續存在心裏。

89 煩惱與惡意是相連的。因此當心回想到弟兄的面容而感到煩惱之時，它顯然對他懷有惡意。「怨恨者的道路領到死亡」，因為「每一個怨恨者就是一個背違者」(箴 12 28, 21 24)。

90 你若對任何人懷有惡意，就應該爲他祈禱，你必能停止表現出那惡意，祈禱可使你在回憶到他對你所行的惡事之時，不致痛苦。你既成爲慈愛的和仁慈的，必全部毀滅你靈魂所生的情欲。但是若有別人對你懷有惡意，你應對他親切謙卑，好好信賴他，你必能使他除去他的惡意。

91 只要你極端努力，才能停止嫉妒的人之苦惱。因爲是你那遭嫉妒的才能惹起他的不幸，所以你若不略爲收藏充分才能，必不可能停止別人的嫉妒。但是倘若你的才能有益於大眾，只是某一痛苦，你會放棄那一方面呢？當然是必須有益於大眾，但是特別小心，不要忽略那某一個人。不要被情欲的邪惡所引誘，好像你不是在摒除情欲，而是在摒除那有情欲的人，你應謙卑地認爲他是高過你自己，隨時隨地隨事都尊敬他。嫉妒你的人所喜樂的事情，你若能與他同樂，對他所苦惱的事，你也能與他同苦，則你必能停止自己的嫉妒，這樣就完成使徒的話：「與喜樂的人要同樂，與哀哭的人要同哭」(羅 12 15)。

92 我們的心立在兩個事物之中間，即天使與魔鬼，這兩個各自依着自己的性格產生德性或邪惡。但是心有權力決擇依從誰或抗誰。

93 神聖的勢力激勵我們向善；天然傾向及善意幫助我們；祂是情欲和惡意支持魔鬼的猛攻。

94 至於純潔的心，有時是上帝自己來指教它，有時是由神聖的勢力鼓勵它向善，或是沉思萬物的本性。

95 已經受賜了知識的心，必須使它對事物的想念一無情欲，它的默思要堅定，它在祈禱中的情況要是無煩擾的，但它仍不能永遠防止肉體的發動，有時每被魔鬼陰謀的氣焰所迷惑。

96 我們未必因所苦惱的一切事情而發怒；因爲使我們苦惱的原因很多過於使我們發怒的原因。例如某件東西破了或是失落了，或是某人死了，我們對這些事只覺苦惱。但是對其他一些事情，我們卻是又苦惱，又發怒，這樣行動就十分失去哲學態度。

97 當心接受外物的印象時，每個印象的形式自然被改變。若按着靈意觀察它們，它會改變所想到各個對象的形式。但是當它變成在上帝裏面時，就完全脫離形體的限定了。因爲在想那獨一的上帝之時，它就變成那獨一而整個光耀了。

98 靈魂的嗜好能力若整個依附上帝，它就是完全無缺的。

99 心若藉着眞信心而超絕地知道那超越知識的上帝，注意到祂工作的整個計劃，並且對那顯示在祂的工作裏的天命和審判，而從上帝領受總括的知識，這個心就是完全無缺的。

100 時間可分爲三部份。信心伸展到三部份，盼望只伸展到一部份，愛伸展到兩部份(註)。信心和盼望只到某一段時期(即時間的末日)愛既是永遠與祂(祂更甚於無限)無窮無盡地聯合着，而

是永久存在生長。因此，「其中最偉大的是愛」(林前13 13)。

(註)譯者按：原意不甚了之。查作者在其神學與成肉身的道二百節書中，分時間為「始」「中」「終」三部

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

分；而在其答泰拉修斯諸問書中(第六十四問)則稱時間有三期：(1)自然律(2)寫的律法(3)

恩典。

### 第四部

1 心首先覺着神的無限，即不可思議的和爲人所切慕的汪洋大海時，就其驚奇。後來當它想到上帝如何從虛無裏創造世界之時，又迷糊不知所以。但是正如祂的偉大沒有止境，所以祂的智慧也無法測度(詩145 3)(舊約次經中巴錄一書3 18)。

2 當人注意到那勝過奇蹟的美善之大海時，他怎能不驚奇呢？當人感覺到有理性與靈性的人類是怎樣被造成，及構成一切物體的四元素是怎樣從沒有任何物質裏而被造成時，他怎能不驚愕呢？那是何等的權能啊，其動作能將萬物生出來！但是希臘人并不承認這個，因爲他們不知道全能的美善及其行爲，不知道祂那爲我們所不能了解的智慧與知識。

3 上帝既說無始無終之時永爲造物主，就以無限的恩慈，藉着同體的道及聖靈工作，隨心所欲地把萬有創造了。你們不要說：「祂既是永遠美善，爲何等到某個時候才創造了呢？」我告訴你們，祂那無限本體之不可思議的智慧，不是人所能了解的。

4 造物主從亘古就預知世界，所以當祂喜歡時，就給它實質，產生了它。人若懷疑全能的上帝能隨心所欲地生出世界，就是荒謬無理。

5 你可能問上帝爲甚麼原因創造世界，你的悟性能理解這點。但是不要問祂是怎麼造的，或爲甚麼

- 要在這時造它，因為你的心不能勝任於此。關於神事，有些人所能了解的，有些卻不能。因為照某聖者所曾說過的：「無限制的思索能致人於絕境。」
- 6 有人說上帝的作品從無始無終之時就與祂同在，但是這是不可能的。因為那完全有限的，怎麼能從亘古就與那完全無限的同在呢？再者，祂的作品若與造物主是共永遠的，怎麼才是祂的工作呢？然而這正是希臘人的理論，他們認為上帝不是實質的創造者，只是物惟的創造者。但是我們這些知道全能上帝的人，就說祂不僅是物性的創造者，并且也是一切實質的創造者；倘若是如此，那麼，祂的作品就不是從亘古已與祂共存了。
- 7 上帝與神聖真理的一部份是可以理解的，一部份是不可理解的。可以理解的部份就是上帝周圍的真理，不可理解的部份就是關於祂的本體。
- 8 關於三位一體之無限，而單純的本質，不要為之立定任何條件，免得你把它當成一種複合體，而與受造物一樣了。這是對上帝的一個背理而不虔敬的觀念。
- 9 無限的真體，即萬物的全能創造者，是單純而不變的，無限制的，和平而安靜的。但是各種受造物都是複合體，是偶然性的，永遠需要神的命意，它是不能免於變易的。
- 10 在各種有智力及有知覺的生物出生之時，就已從上帝那裏領受了理解世界之能力，或藉智力去接受思想，或藉知覺去接受表象。
- 11 上帝只是被分享的，但是人既分享，也互相通換。人分享着存在及福利兩者，而只互通福利；但

- 12 是身體的實質用一種方法互通，無形的精神用另一種方法互通。
- 13 互通在無形精神上的福利是藉言語，行爲，或潛思默慮，身體上福利互通，只藉着爲思考的對象。
- 14 有理性和有智力的主體，其是否永得存在，是要看那創造一切美善事物之上帝的計劃；然而，這些主體之爲善或惡，却在乎他們自己的意志。
- 15 惡不是與受造物之存在連在一起，而是與它們之謬誤的和無理性的行動相連。
- 16 當靈魂的貪欲部份被克己工夫制止之時，當它的惱怒部份離開憎恨，傾向仁慈之時，當它的理性部份藉祈禱及屬靈的靜思而與上帝同住之時，它的行動就合乎理性。
- 17 人在遇到試探之時，若不忍受那困厄他的苦惱，反而把他自己與他屬靈的弟兄之愛割斷，這人就還沒有完全的愛，也還不知道神的命意。
- 18 神聖天命之目的是要將那些被邪惡所分離的人，結合在正當的信仰與屬靈的愛裏面。因為救世主就是爲這目的受苦，「要將那四散的神的子民，都聚集在一處」（約11:52）。因此人若不耐於他的煩擾，不忍受他的苦惱，在痛苦之時沒有忍耐心，就與神的愛和天命分開了。
- 19 「愛是恒久忍耐，又有恩慈」（林前13:4）。人在困擾他的苦惱中時，若是心思不清楚，因而惡待那傷害他的人，割斷自己對他們的愛，這種人就多麼從神的目的墮落下來。
- 注意你自己，免得那使你與弟兄分離的邪惡，不在你的弟兄而在你。你要勤於與弟兄修好講和，



- 20 免得你從愛的命令墮落下來。
- 21 不要輕視愛的命令，因為藉着它你必成爲神的兒子。但是你若背犯它，你必顯爲地獄之子。
- 22 下面這些就是破壞友愛的事物：嫉妬，或被嫉妬；訴訟，或受損害；不尊敬或不被尊敬；猜疑之意念。你不要行或身受這種事情，免得失掉友愛。
- 23 你從弟兄那裏得來一場災害，這悲痛就使你恨他。你不要受怨恨的征服，而是要用愛去克服恨。你應當這樣去克服恨，就是真心爲他向上帝祈禱，接受他的解釋，或甚至由於他的解釋而順從他，認爲是你自己引起這災害，並且要容忍，直到愁雲消失爲止。
- 24 能長期忍受的人，可以候見試探的告終，而達到堅忍的勝利。
- 25 不輕易發怒，大有智慧，（箴 14 29），因爲他的一切不幸必有一個結局；在他等候那結局時，他在他的災難之下始終不懈。照聖徒所說的，「那結局就是永生」（羅 6 22）。「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」（約 17 3）。
- 26 不要輕易拋棄屬靈的愛，因爲除此之外，就沒有給人留下別的得救之路。
- 27 對於從前是一個屬靈的和有德性的弟兄，決不可以因爲他現在你就憎恨他，論斷他是不義的和邪惡的；你要用容忍的愛，想念他從前的善德，拋棄你靈魂現在的憎恨。
- 28 你若昨天稱讚一個人是崇高的，頌揚他是有德行的，不要今天就罵他是不義的和邪惡的；只因你自己由愛變成了恨，所以以責備弟兄爲藉口來原諒自己的恨惡。你仍要繼續稱讚他，甚至在煩惱時也要如此。你就必容易得到救恩的愛。

- 28 在弟兄的集會中，不要因爲你心裏對人不满，而不照常例稱讚他，或在不知不覺的說話中刺傷他，你應在集會中用真純的稱讚，真心爲他祈禱，就好像爲自己祈禱一樣。你必很快解除這有害的怨恨。
- 29 倘若你不喜歡想到你弟兄，你不要說：「我不恨我的弟兄」。你應聽摩西的話：「不可心裏恨你的弟兄，指摘你的弟兄，免得因他擔罪」（利 19 17）。
- 30 如果一個被試探的弟兄不斷說你的壞話，你不要讓同樣的惡魔煩擾你的心，壓迫你，使你離開愛的心向。當你被咒罵時，若能爲他祝福，你必不會被趕出來。因爲這就是基督的哲理，不在其中行走的人，必不能與祂相交。
- 31 對任何可使你煩惱，引起你怨恨弟兄的話，即使它們似乎是實在的，你也不要認爲它們是善意的，而應離開它們，就像離開死惡的蛇一樣，這樣你既可阻止你的弟兄說壞話，也可使你自己靈魂離罪惡。
- 32 不要用不清不白的話傷害弟兄，免得你從他得到同樣的報復，這樣你會將愛心從兩個人心裏逐出。你應當用顯然的愛去責備他（太 18 15），引起煩惱的原因既被消除，則你們二人都可解除猜疑與煩惱。
- 33 盡量勤於審察自己的良心，免得你的不能與弟兄講和是由於你的過失。不要想欺哄你的良心，因

- 爲它知道你隱藏着的意念，它必在你外出時控告你有罪，在你祈禱時成爲你的障礙。
- 34 在大家親善之時，不要想起你弟兄在不樂意時所說的話，無論那最不樂意的話是他當面時對你說的，或是對別人談論你，你在後來才聽到的；免得你墜入惡意的魔障，而對你弟兄又發生有損害的憎恨。
- 35 一個有理性的靈魂若對任何人懷有憎恨，就不可能與那賜給我們誠命的上帝相親善。祂說：「你不饒恕人的過犯，你們的天父也必不饒恕你的過犯」(太 6 15)。即使那人不願與你親善，你必須仍舊不要讓自己怨恨，真心爲他祈禱，不要對任何人說他的壞話。
- 36 聖天使之難以形容的平安，是由兩個意向維持着，即愛上帝和愛人。過去世上所有的聖者也都是如此。我們的救主曾將這話表達得很美妙，祂說：「這兩條誠命是律法和先知一切道理的總綱」(太 22 40)。
- 37 不要作一個使自己高興的人，則你必不恨弟兄了。不要作一個愛自己的人，則你必愛上帝了。
- 38 你若已決定與屬靈的人同住，就不可更想到修道院外的事，否則便不能與上帝親善，或與你的同伴親善。
- 39 能夠獲得完全的愛，終身都與它相合的人，就是那被聖靈感動，而稱耶穌是主的人了。反之則自反是(林前 12 3)。
- 40 對上帝的愛是永願其心馳去與神相交；對人的愛是永願想到他的好處。

- 41 人若愛虛榮，或依戀物質，他必爲了俗世的利益而與人不和，必對他們懷着惡意，怨恨，或受制於可恥的意念。然而愛上帝的靈魂，則與此完全異趣。
- 42 當你心存心說可恥的話，作可恥的事，對欺詐你的人。或說你壞話的人不懷惡意，在祈禱時，不想及物質和看得見的事物，那麼，你就知道自己已經得到適度的無慾及完整的愛了。
- 43 解脫虛榮並不是一件小事。人可藉着實踐陰德，和長久不斷的祈禱而解脫。人若不再對於曾經說他壞話，或不斷說他壞話的人發生惡意，就是這種解脫的證明。
- 44 你若願意是公正的，就應將自身各部份(我是說靈魂和身體)所應得的分配給它們。將閱讀，屬靈的靜思，和祈禱分配給靈魂的理性部份；將屬靈的愛，即恨的反面，分配給靈魂的惱怒部份；將節制和克己分配給靈魂的欲望部份；將食物與衣著分配給肉體，然而只要夠需要就是了。
- 45 當心使情欲服從它，了解事物的本質，而與上帝同在之時，它就是依照本性而行了。
- 46 德行與罪惡之於靈魂，知識與無知之於心，猶如健康與疾病之於身體，光明與黑暗之於眼睛。
- 47 基督徒在這三點上探究道理，即誠命，教理，信仰。誠命使心退出情欲，教理引導它到一切事物的真知，信仰領它去沉思聖三位一體。
- 48 有些奮鬥努力的人，只能驅走情欲的念頭，有些則能割斷情欲本身。前者是藉唱讚美詩，祈禱，祈禱，心的上昇，或某些別的適當方法，而驅走情欲的念頭。後者則是藉着輕視那些引起情欲的事物而割斷情慾本身。

- 49 引起我們情欲的事物是女人，金錢，賞賜等。人在離群獨處後，已藉節慾而完全克制身體，他就不能輕視女人。人對現在所有能心滿意足時，他就能輕視金錢。人若實踐陰德（只有上帝纔知道）時，就能輕視榮耀。其他的事也是同樣情形。人若賤視這些事物，就永遠不會對人發生憎恨。
- 50 人若已拋棄了女人和金錢一類事物之時，他在外表上就已經是一個修道士了，但是內面還不是。只有已經拋棄了一切有關這些事情的情欲思念的人，在內心上纔是修道士。作外表上的修道士容易，只要是人願意；而在內心上是修道士却只能藉許多苦鬪而完成。
- 51 在這個世代，有誰是已經完全解脫了情欲之思，并且已達到真純的祈禱，超越於塵事呢？因為這些就表示一個人的內心已經是修道士了。
- 52 我們的靈魂內藏有許多情欲。當它們的行為被暴露之時，它們也就被表顯出來。
- 53 在沒有可以引起情欲的事物時，人若不能被情欲擾亂，這種人是已經一部份達到無欲了；但是那些事物若一旦出現，情欲就立刻迷亂了他的心。
- 54 不要僅僅因為引起情欲的事物不在場，就以爲你已全無情欲了。要有可以引起情欲之原因環在，而你仍不能不動搖，既不爲事物本身所動，也不爲其後對它的回憶所動，那麼，你就知道自己已經到了無欲的境界。但是不要輕忽地假定德性已經建立，情欲已死，因爲你若不小心，情欲必會再回來。
- 55 人若愛基督，自必儘量效法祂。例如基督曾不停地對人行善；在被惡待或受罵之時，祂老是忍受

- 56 救主的誠命，整個目的是在使心免於放縱與憎恨，指引它去愛祂與愛人。這些誠命生出一種以行爲表現自己的神聖知識的光。
- 57 你若從上帝那裏得到幾分知識，不要就疏忽愛和克己。因爲這些能清除靈魂的情欲部份，經常爲你準備尋求更深知識的道路。
- 58 獲得知識的方法，就是無欲及謙卑，「沒有這些，就沒有能見主」（希12 14）。
- 59 因爲「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」（林前8 1），所以你應將愛心與知識聯合，你必不會自高自大。屬靈的成就既能造就你自己，也造就與你接近的人。
- 60 愛心能造就人，因爲它不嫉妒，也對懷嫉妒的人，或幼稚地表現可被嫉妒特點的人。不覺難受；愛不認爲它自己已經得着了（腓3 12）；當它是無知之時，就誠實地承認它的無知，因此它可使心不致自高自大，常常願意求知識的進步。
- 61 自誇和嫉妒若是隨知識而來，也屬自然之事，特別是在開始的時候。自誇只是內在的過失，而嫉妒却是內心的及外在的過失二者都有，（當其指向着有知識的人時，就是內在的過失，當其被有



知識的人所使用時，就是外在的過失。因此愛能避免這一切邪惡；愛能避免自誇，乃因「愛是  
不自誇」，它能避免心裏的嫉妒，乃因「它是不嫉妒」，它能避免外在的嫉妒，乃因「它是恆久  
忍耐，又有恩慈」(林前13:4)。因此有知識的人必須加上愛心，免得自己的心受傷害。  
已經得到知識恩賜的人，若仍然對人有煩惱，或惡意，或憎恨，他就好像荆棘或刺在眼睛裏一  
樣。因此知識必須與愛聯合起來。

63 不要全部顧到你的肉體，而應為它定一個紀律生活，然後全力轉向內心。「因為操練身體，益處  
還少，惟獨虔敬，凡事都有益處等等」(提前4:8)。

64 人若不斷關切於內心的生活上，他就是清醒的，忍耐的，仁慈的，謙卑的，不僅如此，他還沉  
思，研讀教理，和祈禱。這就是使徒所說的「順着聖靈而行」(加5:16)。

65 人若不了解怎樣順着屬靈的路而行，就不會注意到解除情欲的思念，而只是專心於肉體。這樣，  
他既貪酒好食，又放蕩，滿具煩惱，發怒，懷着惡意，以至黑了自己的心；要不然，他就過着刻  
苦反常的生活，使心變得黑漆無光。

66 上帝所賜給我們使用的東西，聖經并未取消一件，但是却禁止不適當的使用，糾正不合理的使  
用。例如經上并不禁止飲食，生孩子，保有金錢和它的正當處理，但是禁止貪酒好食，姦淫等；  
還有，它并不禁止我們想到這些事物(因為它們就是為此而造的)，但是禁止對它們有情欲的思  
念。

67

我們為上帝所行的，有些事是依照命令而作的，有些事卻不是遵照命令，而是有如所謂的自願的  
供獻。例如我們必須愛上帝，愛我們的隣人，愛我們的仇敵，不犯姦淫，不殺人等，都是遵守命  
令，我們若背犯任何這些命令，就會被定罪。不是遵照命令的事情乃是獨身生活，不婚，貧窮，  
退出塵事而過隱居的生活等。這些事是當作禮物之用，所以我們若因軟弱而不能完成任何命令之  
時，也可藉這些去告慰我們至善的主。

68

人若重視獨身生活和童貞，必須「腰裏束上帶，燈也要點着」(路12:35)；藉着克己可束上腰  
帶，藉着祈禱，沉思，和屬靈的愛就可點上燈。

69

有些弟兄認為聖靈的恩賜是於他們無份。因為他們忽略了誠命的遵行，所以不知道真誠信仰基督  
的人，一切神聖的恩賜總在他裏面。由於我們的懶惰，我們遠不及活躍在上帝裏面的愛，遠不及  
將我們裏面的神聖財寶指示給我們的愛，自然我們就認為神聖的恩賜是在我們外面了。

70

照聖使徒所說的，倘若「基督因你們的信，住在你們心裏」(弗3:17)，並所積蓄的一切智慧和  
知識，都在祂裏面藏着(西2:3)，那麼，所積蓄的一切智慧和知識也在你心裏藏着了。它們按  
照你們每人藉着誠命所達到的純潔程度，在你們心裏顯示出來。

71

這就是藏在你心田內的珍寶，但是因為懶惰，你還未曾找到它。因為你若已經找到了它，當然願  
意變賣一切所有的，去買了那塊地(太13:44)。但是你既然已離開那塊地，逗留在那外面的地  
裏，在那裏除了荆棘和鈎刺之外，你找不到甚麼。

- 72 因此救主說：「清心的人有福了，因為他們必得見上帝」（太58）。當他們藉愛心和克己來潔淨自己時，就必得見祂及在祂裏面的寶藏；當他們增加自己的潔淨時，就必能更清楚地看見祂。
- 73 因此祂又說：「你們要變賣所有的，調濟人，萬物於你們就都潔淨了」（路1233，1141），因為你不再專心一意於身體的事，而是勤於潔淨心靈（基督稱它為心），消除怨恨和放蕩。因為怨恨和放蕩能沾污心，能阻止它，使它不能看見那藉着神聖洗禮的恩典，而住在我們裏面的基督。
- 74 聖經把德稱為道。一切德性中之最偉大的就是愛，所以使徒會說：「我現今把最妙的道指示你們」（林前1232）。這道使我們輕視塵世，不願意再選取暫時的事物，而拋棄永恆的。
- 75 對上帝的愛能抵制私慾，勸導心遏止享樂。對鄰人的愛能抵制發怒，使心輕視榮譽和財產。這些就是救主交給店主的二錢銀子，請他照應你（路1035）。但是你不可忘恩負義，與強盜聯合，免得你再受傷，這時你不是半死，而是全死了。
- 76 清除你心裏的忿怒，惡意，和可恥的思想，然後你能知道那住在心裏的基督。
- 77 誰會拿同體的及可敬拜的聖三位一體之信仰照耀你呢？誰會對你宣稱那聖三位一體中之一的化身呢？誰會教給你那無形事物的原理，或那有形世界的創生和完成的原理，或關於從死裏復活及永生的原理，或關於天國榮耀及嚴厲審判的原理呢？不就是那住在你心裏的基督恩典嗎？這就是聖靈的憑據。甚麼比恩典更大呢？或者甚麼比智慧和知識更好呢？或者甚麼比福音更崇高呢？但是我們若疏忽怠慢，若不清除那些阻擋我們的事物，將那使人迷糊不清的情欲從我們心裏掃除出

- 去，使自己能更明白地看見這些事物的原理，比太陽還要明白，就應該歸咎於自己，不要否認那住在心裏的恩典。
- 78 上帝既然已經准許你有永遠幸福，并已經將聖靈賜你為憑據。就命令你注意自己的生活，這樣，你不再受情欲的束縛，才可開始享受這些幸福。
- 79 你若已經領受了神聖的和崇高的啓示，就應勤於注重愛與克己；這樣，你的情欲不興。你才能保持靈魂的光使之連續不熄。
- 80 以慈愛去檢查靈魂的惱怒部份；以克己制止它的貪欲部份；以祈禱給它理性部份的翅膀；這樣心靈的光必永不暗淡。
- 81 毀滅愛的事物就是羞辱，傷害，謾謗（或是信仰上的，或是日常生活上的，）鞭打，打擊等等，無論這些是發生在自己身上，或對威屬，或對朋友。因此人若用任何這些事物去毀滅愛，他就是還不知道基督誠命之目的。
- 82 盡可能地切切愛眾人。你若不能這樣，至少不要恨任何人。然你若不輕視世界萬物，則你連這點也不能做到。
- 83 有人曾經罵過你嗎？不要恨他，只恨罵他和那鼓勵他罵人的魔鬼。你若恨罵你的人，就是在恨一個人了，這就犯了誠命。於是他只開口，所犯的罪，你卻去行爲上犯了。你若遵守誠命，就要表現愛的行爲，若是可能，你應當幫助那人解脫罪惡。

84 基督不要你對任何人，或爲了任何俗世事物而有怨恨，或煩惱，或發怒，或懷任何惡意。四福音書上處處都在宣告這一點。

85 我們當中說話的人太多，而照着話去做的人卻很少。因此任何人不應混雜上帝的話，去適合他自己的怠慢，而是應當承認自己的弱點，不要遮隱上帝的真理，免得他不僅是背犯了誠命，甚至是犯了曲解上帝的話之罪。

86 愛和克己可解除靈魂的情欲；閱讀和沉思可解脫心靈的無知；固定的按時祈禱可將它帶到上帝面前。

87 當魔鬼看見我們輕視塵事，免得因此而恨人，而喪失了愛之時，他們就煽動對我們的謾謗，希望我們因不能忍受那苦痛而憎恨那謾謗我們的人。

88 在靈魂的一切痛苦中，沒有比謾謗更難忍受的了，無論那是對信心或是對生活方面的謾謗。沒有人能夠輕視它，除非他能像蘇撒拿那樣仰望上帝；只有祂才能解脫人的苦悶，就像祂對她所行的一樣；只有祂才能完全報應人，才能用希望去鼓勵靈魂（但 13 155）。

89 看你用靈魂爲謾謗你的人祈禱的程度如何。上帝成全那些被謾謗的人的程度也如何。

90 只有上帝才是本來就美善，只有仿效上帝的人才是從本意而成爲美善的。因爲祂的目的就是要把壞人與本來就是美善的祂聯合一處，使他們也變成美善。因此被人咒罵，祂就祝福，被人逼迫，祂就忍受，被人謾謗，祂就勸善，被人治死，祂就爲祂的謀殺者禱告（林前 4 12）。祂所行的一

切，都是爲了要達成愛的目的。

91 主的誠命教我們合理地使用我們的資力；合理地使用資力可潔淨靈魂，潔淨靈魂可產生明見；明見產生無欲，完全的愛就是由此而生。

92 人在試探開始時，若不能寬恕朋友的過失（實質的或表面的），他就還未達到無欲境界。因爲當靈魂內的情欲被引起之時，它就迷糊了悟性，阻止我們看見眞光，或是阻止我們辨別是非善惡。這種人也還沒有完全的愛，這種愛能除去對刑罰的懼怕（約 1 4 8）。

93 「忠心的朋友是沒有代替者」（傳道經 4 15）。因爲他將朋友的不幸當作自己的不幸，忍受禍害，與朋友共患難，至死爲止。

94 人在富貴時有很多朋友，但是在受考驗時，你一個朋友也找不到。

95 眞心愛衆人；把盼望只付托上帝；盡心盡性事奉祂。因爲只要上帝在保護我們，則一切朋友必尊重我們，一切仇敵必無力對付我們。但是祂若離棄我們，我們也必爲所有的朋友離棄，敵人必逞強反對我們。

96 上帝的離棄有四種。第一是因爲天定計劃，如像主的情形，藉着表面的離棄而使那被離棄的人得救。第二是爲了考驗，有如約伯與約瑟的情形，使他們像紀念物一樣地表彰出來，一個是勇氣的紀念物，另一個是貞節的紀念物。第三是爲了屬靈的教育，有如使徒的情形，使他由於謙卑，才能保守豐盛的恩慈。第四是以改變悔過爲目的，有如猶太人的情形，由於神的處罰，他們才可能



97

屈膝悔改。這一切都是拯救的方法，充滿了神的仁善和恩慈。只有嚴格遵守誠命，和真正接受神聖審判的人，才不捨棄他們在受考驗而被上帝所離棄的朋友。但是那些輕視誠命的人，和不知神聖審判的人，是可與朋友共富貴，但是當朋友被考驗及有災害之時，就捨棄了他，甚至與他的敵對者結合。

98

基督的朋友是真心愛眾人，但是他們卻不為所有的人所愛。世俗的朋友既不愛眾人，也不為眾人所愛。基督的朋友自始至終都保持他們的愛完全，世俗的朋友則只能維持到他們彼此為某些俗事而發怒的時候就分裂了。

99

『忠心的朋友是一個堅強的保障』（傳道經 6 14），因為對幸運的朋友，他是很好的商謀者，和道合的幫助者；對不幸的朋友，他卻是最誠實的扶持者，和同情的防護者。

100

很多人在談愛，但是尋找愛，只能在基督的門徒中你可發見，因為只有他們才有真愛，是愛的教師；對此，經上曾論過：『我若有先知講道之能，也明白各樣奧祕，各樣知識，卻沒有愛，我就稱不得甚麼』（林前 13 2）。因此人若得着愛，就是得着上帝本身，因為『上帝就是愛』（約 4 16）。願榮耀永遠歸於祂。阿們！

10

見道非神者，完全的天道是由其而求。...

### 大馬色人約翰著

## 正統信仰闡詳

（The Nicene and Post-Nicene Fathers 卷六）

（The Nicene and Post-Nicene Fathers 卷六）

（The Nicene and Post-Nicene Fathers 卷六）

（The Nicene and Post-Nicene Fathers 卷六）

此書係大馬色人約翰所著，內容詳盡，闡明正統信仰之真義。...

## 正統信仰闡詳

### 第一篇

#### 第一章

神性是不可思議的，凡聖先知，使徒，和福音書作者沒有傳授給我們的事情，我們不應去管問和處理。

「從來沒有人見過神，只有在父懷裏的獨生子將祂表彰出來」（約 1 18）。所以神性是不可解說，不可思議的。「除了子，沒有人知道父，除了父，沒有人知道子」（太 11 27）。聖靈知道神的事，正如人的靈知道人的事（林前 2 11）。在那最初的，有福的性格之後，除了會蒙祂啓示者以外，沒有人知道神，不僅是人，就是天上的掌權者，喀囉唯，撒拉弗也不知道。

但是神並沒有讓我們絕對地不知道祂，因為祂已經將天然的知識灌輸給人，使之知道祂的存在。所創造的萬有及其受保護與管理都在宣告神性的威嚴（參次經所羅門智訓 13 5）。還有，藉着古

希臘更正教所崇奉的神學巨星大馬色人約翰（John of Damascus），約生於主後七〇〇年（？），卒於七五四年；為基督教東方教會中最後出之教父，亦最具權威之神學家。中世紀時，他在希臘宗的地位，相當於阿奎那在羅馬宗的地位；兩人各集東西系統神學之大成。約翰初時承父遺缺而任大馬色當地的政務；但不久即辭去而隱居於耶路撒冷附近之聖撒巴斯修道院，研究及著作以終其生。他曾為祭拜聖像辯護甚力；並擅長撰寫讚美詩歌。他的著名巨構即為知識的泉源，分作三部分。第一部分為辯証學，結合亞里斯多德學說於基督教；第二部分為對各種異端（回教，涅斯多留派，基督一性說及一志說）的糾正；第三部分即本卷所選入的正統信仰闡詳（*Ekdosis akribes Tēs Orthodoxou Pisteōs*）。沈鮮維楨女士依英譯本（*The Nicene and Post-Nicene Fathers* 卷九）譯為中文，由都孟高博士（M. H. Throck）據希臘原文本（*Migne Patrologia Graeca* 卷九十四）校正。

——編者

時的律法和先知，後來又藉着祂的獨生子耶穌基督，將我們所能了解有關於祂自己的知識顯示給我們；因此，凡是律法，先知，使徒，及福音書作者已經傳授給我們的事，我們就接受，認識，尊敬；除此之外，不再偵查別的。因為神是美善的，祂供給一切美善事物。不嫉妒，也不受任何情欲支配；嫉妒與神性太不相合了，神性是無情欲而全然美好的。神既知道萬事，而為每個人準備有益的，就將那些我們知道了便能受益的事啓示我們，那些我們不能領會的，祂就保留着。對於祂給我們知道的這些事，讓我們滿意吧，也願它們肯存在於我們心裏，不要移動永久的界限（箴22 28），也不可越出傳統的神聖教訓。

第一章

五篇詩的闡釋

第二章

論可說的事和不可說的事，可了解的事和不可了解的事。

凡人願意述及上帝或聽見上帝，就應當明白那關於神，和聖子化身的道理，既不是全不可說出的，也不是全可說出的。既不是全不可了解的，也不是全可了解的。但是可了解和可說出的是兩樣不同的事，正如說話是一件事，而了解另一件事。所以有許多關於上帝的事而為我們所不太明瞭的，是不能用合式的詞語表明出來。關於那些超越我們的事，我們除了依照自己有限的力量來表達之外，別無他法。例如我們只得用上帝「睡覺」，「發怒」，「不睬不理」，「手」，「足」，這些詞語和類似的話來形容祂。

我們知道，而且也承認，上帝是無始無終的，永生的，永在的，非被造的，不更換的，不改變的，單純的，非複合的，無形的，看不見的，摸不着的，無界定的，無限的，不能認識的，難解釋的，不可思議的，良善的，公義的，所有一切創造的主宰，全能的，統治一切的，巡視一切的，管理一切的，有權柄的，審判者；上帝是獨一的，就是一個本體；祂被公認為祂的本體具有三個位格，即是父，子，聖靈；而父，子，聖靈，除了父不是產生的，子是產生的，聖靈是發出來的而外，在其他



各方面都是一體的。我們又承認獨生子，上帝的道，自己也是上帝，爲了憐憫世人，要拯救我們，由上帝的美意與聖靈合作，祂不受人種懷孕，却純潔地從聖靈感動的聖童女生產上帝者馬利亞所生，成爲她所生的完全的人。祂是同時具有神格和人格而爲完全之神及完全之人；這兩種性格具有理智，意志，元氣，自由等；總之，是依照適合於神性，人性，及由二性結合而成的一個複合位格的至善。祂受盡了飢渴和困乏，被釘在十字架上；三日經歷死去和埋葬後昇天——祂原是從那裏來到人間的，并且還要再來。這是聖經和諸聖徒的樂隊所見証的。

至於神的本體是什麼？祂怎麼住在萬物中間？獨生子又是神怎樣虛己化身，怎樣由不同於自然的另一方法變爲童貞女的兒子？祂怎麼以乾脚在水面上行走？這些問題我們既不了解，也無從解說。因此，凡關於神的事，除了在舊約，新約上神用言語或顯現已啓示給我們的以外，不是我們能力範圍內所可說的，甚至不是可以想像的。

前頁的標題不可不讀，而了結的事不可不讀。

## 第二章

### 第三章

#### 上帝存在的證明。

凡是接受新舊約聖經的人都相信有上帝，大多數希臘人也相信的。因爲，如我們先前說過的，自然界已將上帝存在的知識灌輸給我們。但是那惡者的毒心已經克服人類的天性，甚至使有些人否認上

帝的存在，這實在是最愚笨，又是衆惡中最惡的滅亡之坑；照著聖意的啓示者大衛所說：「愚頑人心裏說，沒有神」（詩141），已將這些人的愚笨暴露了。所以主的門徒及使徒們藉著聖靈，就蒙了智

慧，藉著祂的能力與恩典就行了許多神蹟，以異能之網把愚人從無知的深淵中拉到認識上帝的光明中。因接受了聖靈教化的恩典而配爲使徒的承繼人，就是牧師和教師，照樣藉着行奇事的能力和講恩道，照亮那在黑暗中行走的人們，并將迷途的人帶回轉來。但是我們既不接受行奇事和教導的恩賜（實在由於我們的愛好享樂，已使我們不配接受這些恩賜了），所以讓我們討論幾件與這問題有關的事情，就是那些講解恩惠之事者已經交付給我們的事，同時求父，子，聖靈幫助我們。

凡存在的萬有都可以歸入於由創造來的，或非由創造來的。由創造而來的都是易變的。因爲凡是始於變化的物，以後必可再變，或歸消滅，或由某種意志而變成與本身不同的另一種物，總之必然是

屬變化的。若不是創造出來的，則它們必定始終一致地全不變更。因為凡是在存在性質方面彼此相反之物，則在其存在的模式方面也必然彼此相反，就是必有相反的特質。於是，誰不推斷所有現存的萬物（不僅是我們的感官範圍內的，即天使亦然）都是屬於各種形形色色的變更，變形，及移動呢？至於無形的萬物，就是天使，靈魂，鬼魔等，都是意志上可能變換的，無論那變換是德行上前進或退後，無論是堅持或降服，但終是在變，而其他的則受到或產生或滅亡的變化，或升或沉的變化，有性質的變化，有空間移動的變化。反正凡是變更的物也都是由創造而來的。那麼，如果是由創造而生的，必然有一個創造者，創造者不可能是被創造的，因為如果他是被創造的，他也必得被其它的創造者所造，如此類推，直到我們找到那個不是被創造的為止。造物主既是非被創造的，也是完全不變易的；這除了上帝之外，還有誰呢？

就是天地萬物之繼續，保存及治理，也教我們知道是有一個支持，維護，保存，并顧看這宇宙上帝存在。因為各種性質相反的元素，如水與火，空氣與地土，怎麼會互相結合而形成一個完整的世界，并且繼續成爲不可分離的結合，除非是有某種全能的能力把牠們管制在一起，而且經常保持它們，使不至於解體。

但問，究竟是甚麼在管理天上地上各物，以及在空氣與水中動作的一切東西呢？或者說，有什麼是早經存在於那些事物，如天，地，空氣，以及水火諸原素以前的呢？是甚麼在調合和分配它們呢？是甚麼在使它們運動，并且領它們行進那不停止，無阻礙的路程呢？莫非是這些事物的經營者，就是那

位在萬物中樹立法則來把宇宙推動進行嗎？那麼，這一切的經營者究竟是誰呀？莫非就是那位創造它們，并且使它們存在的嗎？我們不能說此種能力是自然而然的，因為如果它們的生存是由於自然而來的話，究竟是甚麼能力把萬物安置得如此有秩序呢？假若你願意，就讓我們承認這點。是甚麼在維持并保守萬物，使它們按照固法則行進呢？很明顯地，那是由於與自然而完全不同的能力；這樣，除了上帝以外，還能是什麼呢？

## 第四章

上帝的本性是遠過於人所能測度的。

那麼，有上帝的存在是很明顯的了。但是就祂的本體與性格而論，那是絕對不可思議的，不能了解的。因為神性之無形是很顯然的。因為那無極的，不可限定的，無形相的，摸不着的，看不見的，簡言之，是單純而非複合的，怎麼會有體積呢？那受限定而在物欲支配之下的，怎麼會是不變更的呢？那為各種元素所組成，然後又再分解而成為元素的，又怎麼會是無衝動的呢？構合乃是衝突之始，衝突乃是分離之始，分離又是敗壞之始，而敗壞是與上帝全然不相容的。

再者，上帝若是有形體的，祂普汎和充滿宇宙之說又怎能站得住呢？有如經上所說「主說，我豈不是充滿天地麼？」（耶23 24）。一個形體要修雜其他各形體，如一切流體的混合一樣，它本身是應起變化的，如果它本身不分裂，也不被分裂，不被包圍，也不彼此對立，乃是不可能的。

但是如果有人說神的形體是非物質的，正如古希臘哲學家所說的第五體一樣（其實這第五體是不能有的事），則那形體也將如天體一樣不斷運行；因為天體就是希臘哲學家所謂的第五體。那麼，誰在移動那形體呢？凡是被移動的每個物體乃是被另外的物體所移動，誰又是這移動者呢？如此類推到

無窮，直到我們找到那不動的為止，因為只有那原主動者才是不動的，那就是神。而那被移動的不是在空間上必然要被限制嗎？那麼，只有神才是不動的，祂以不動而動萬物；所以我們必需假定神是無形體的。

但是，即使我們說上帝是：非由生產來的，是無始的，不變的，不能死滅的，以及我們所通常歸於上帝和與祂同在者的一切其他類似的品質等，也終不能說明關於祂本體的真相。因為這些并未指明祂是甚麼，而只說祂不是甚麼。然若我們想解說任何物的本體是甚麼的時候，我們不可只就否定的方面來說。可是在解說上帝時，是不可能說明祂的本體，我們只宜於就祂與萬物絕對是分離的這一點去推論，因為祂不是在現存的萬物中之一個。這并不是說祂沒有存在，而是說祂是超越乎一切存在物之上，甚至亦超越於存在自身。因為如果知識是與存在的某物有關係的話，則確然地，那超越於知識的，也必超越於存在。另一面，那超越於存在的，也是超越於知識。

那麼，上帝是無極的，測度不到的。關於祂的所可了解的事只是祂是無限與不可思議而已。我們關於上帝所能肯定的，並沒有把祂的性格表示出來，只不過是將祂性格的一切品質表示出來而已。當你說上帝是善良的，公義的，智慧的等等之時，并未說出上帝的性格，不過是說出祂性格的品質而已。再者，我們對於上帝的品質所表明的，有時也有絕對否定之意：例如，當我們論上帝的時候，使用「黑暗」一詞（詩18 11），我們并不是意指黑暗自身，乃是說上帝并不是光亮，而是超越於光亮之上的。又如當我們說上帝是光亮的時候，乃是說祂并不是黑暗。



第五章

上帝是一而不是多之證明。

我們已充分地證明了有一個上帝存在，而祂的本體是不能了解的。那些相信聖經的人對於神只是  
 一個而不是多數的事實，是毫無疑問的。因為主在立法的開端便說：「我是主你的上帝，曾將你從埃  
 及地領出來。除了我以外，你不可有別的神」(出20 2, 3)，祂又說：「以色列阿，你要聽，主你  
 的上帝是獨一的主」(申6 4)。又藉着先知以賽亞說：「我上帝就是第一者，也是最後者，除了我  
 以外沒有別的神。在我以前沒有神，在我以後也必沒有，除了我沒有別的神」(賽43 10, 11)，主又在  
 聖福音書中對祂的父說：「他們認識祢獨一的眞神，這就是永生」(約17 3)。至於對那些不相信聖  
 經的人們，我們再爲論証如下。

神是完全的，祂的美善，智慧，和權能是毫無缺點的，祂是無始無終的，永恒的，無止境的；簡  
 單地說，祂的一切都是完全的。假使我們沒有多數的神，那麼我們必應承認這多數神之間有差別。因  
 爲如果他們中間沒有甚麼差別，則他們只是一個而不是多數了。然而如果他們之間有差別，則他們的  
 完全性在那裏呢？因爲那在完全性上有缺點的，不論是缺於美善，權能，智慧，或是缺於時間，地

方，都不能稱爲上帝。就是在各方面都純全同一，才表明祂是一個而不是多數。同一個完全，固  
 亦非再者，如果是有多數的神，那我們怎能主張神是不限定的呢？因爲一個神所在的地方，另外一個  
 就不能在那裏。

不單并且在一些統治者之間，鬭爭既然常有，那麼，世界怎能被許多神統治而不陷入於分離瓦解呢？  
 因爲彼此間的差異就是鬭爭的導火線。如果有人說每個神治理一部份，那麼又是甚麼能來建立起這個  
 秩序，來劃分每個神的各別領域呢？那就寧可說是上帝了。因此上帝只有一個，祂是完全的，不  
 限定的，是宇宙的創造者，也是宇宙的維持和治理者，是超越於一切完全的，而在一切完全之前。

而且二元出於單元，這是必然的事。祂對自己的不，而並非對自己的不與。因爲祂的  
 自己並非出於，不與對自己的不與 (Logos) 絕對的自體。祂在祂的自體中，並非對自己的不與。  
 祂的自體，並非對自己的不與，因爲祂的自體並非上帝不與「一」的自體。祂的自體並非對自己的不與。  
 祂的自體並非對自己的不與 (Logos) 的，並非對自己的不與「一」的自體。祂的自體並非對自己的不與。

論一第(一)我建一 一論對神的不與。

第六章

第六章

論「道」①與聖子——一個推理的證明。

這獨一的上帝並不是沒有道理 (Logos) 的，祂所具有的「道」不是沒有個體存在的，不是已有開始的，也不是將有終止的。因為從來沒有上帝不是「道」的時候。祂永遠具有自己的「道」，由祂自己產生的，不是像我們的言詞 (Logos) 那樣沒有個體存在，結果消失於空中，祂的道在祂裏面是有存在性，有生命和完全。祂的道不是流盪於自己之外，而是永遠存在於自己裏面的。因為道如果在神以外，究竟是在甚麼地方呢？因為我們人類的性格是可滅而又易於消失的，所以我們的言詞也是沒有內存性。但是由於上帝是永恒的，和完全的，所以祂自己的道是在祂裏面內存的；是永久的，有生命的，並且具有那生祂者的所有屬性。有如從我們心思發出來的言語，既不是完全與心思一致，也不完全殊異（因為它既是從心思發出的，它就與心思不同了，然而它既洩示心思，也就不是絕對與心思不同的；在性質方面它與心思相同，但在主體方面它仍然是與心思不同）。同樣的情形，上帝的道在其自己的獨立內存性中，是與道所由獲得其內存性格的上帝有所殊異的；但是因為道所表現的屬性是與上帝的屬性相同，所以道與上帝有同樣的體性。因為我們正如在聖父裏面看到一切的完全，同樣

在祂所生的道裏面也看到了。

譯者按：希臘原文  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  (洛哥斯) 含有「道理」和「言詞」兩義。馬利遜舊譯「太初有言，言與上帝同在」(約 1:1)，現行聖經本則譯作「道」，今依之。

的，非小於其理也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。此道在神中，非外於神也。

## 第七章

## 論聖靈一個推理的證明

還有，「道」(Logos)必定也有靈<sup>①</sup>。實際上，就是我們說的話(Logos)也有氣；但是，就我們人類來說，這氣是與我們的本體不相同的。因為空氣有一種引力和動力，我們的身體就靠呼吸空氣而維持。就是那空氣在我們發語的一瞬間造成分明的言語，而本身就顯露出言語的作用。但是神的體性是單純的，非複合的，我們必需極其虔誠地認為在這體性裏有上帝的靈(或氣)，因為「道」不得比我們的話更不完全。虔誠的我們不能認為聖靈是由外面進入於上帝內的某種外來物體，如同在我們的複合體質一樣。當我們一聽見上帝的「道」時，就得認為「道」不是沒有內存的，不是從學習而外加的，也不僅是聲音的發出，也不是到了空氣中就消失的，却應承認其根本存在，而稟具自由意志，元氣，及全能；還有，當我們明白了上帝的靈時，我們就想到靈是與「道」同在的，並且是「道」的功之啓示者，而不是缺少內存性的一股氣。因為，若以為那住在上帝裏的聖靈與我們的靈一樣，即無異乎將偉大的神性降貶到最低下的程度。我們必須設想聖靈是一個屬本體的能力，有其本身特別的內存性，是由聖父發出而安住於「道」裏面，把「道」顯示出來，聖靈既不能與其所賴以存在的上帝分

離，也不能與其相伴的道隔絕，也不是流發出去就會歸於虛無，却因其內在性與道相同，具有生命及自由意志，并自主的能力及運行，永遠愛好那美善的；其所立意做的，就有能力實行，無始而亦無終。因為父從來沒有一刻不有道，而道也從來沒有一刻不有靈。

① 譯者按：希臘原文 *Pneuma, Hvevna* 又有「氣」的意思，有如詩篇所說「諸天藉主的命而造，萬象藉祂口中的氣而成」(33 6)。

因為道和聖靈的體性是與父一致的，這使希臘人堅持神為多數的錯誤觀念完全消滅了。又由於我們接受道和聖靈，因而把猶太人的獨斷也推翻了；結果却留下二者之長處。一方面我們採取了猶太人所說神性一致的觀念，另一方面我們用了希臘人所說本格上有區別的觀念。

但是假若猶太人駁斥道和聖靈而不肯接受，讓聖經去說服他，使之無話可說吧。因為關於道，聖大衛會說：「主啊，你的道安定在天，直到永遠」(詩 119 89)；他又說：「祂差遣了祂的道，醫治他們」(詩 107 20)。但是我們所說的話，却不是奉差遣的，也不能永遠安定。關於聖靈，這位大衛也會說：「你發出你的靈，他們便受造」(詩 104 30)，他又說：「諸天藉主的道而造，萬象藉祂口中的氣(靈)而成」(詩 33 6)。約伯也說：「神的靈造了我，全能者的氣救了我命」(伯 33 4)。那被發遣出來的，能創作，能建立，能保全的聖靈并不只是可以消散的氣，正如上帝的口不是一個形骸的部份。因為靈與道二者必要與神的體性相調和。



## 第八章

## 論聖三位一體

所以我們相信一個神，一個本原。祂沒有始，非被造的，非產生的，不滅的，不朽的，永恒的，無限的，無法測度的，無界定的，全能的，單純的，非復合的，無形體的，不流盪的，無情欲的，不變的，不更替的，看不見的，是良善與公義之源，是不能接近的心光，是不可衡量的能力，只有祂自己的旨意才能測量，（因為「主都隨自己的意旨而行」詩 125 6）；祂是一切看得見或看不見的受造物的主宰；也是萬物的維持者，保全者，和看顧者，統治萬有的主，君，及王；祂有一個永遠的，不朽的國，而無反對者，一切為其貫注；祂不被任何所包羅，毋寧說祂自己就是宇宙的包含者，維持者，和最初的占有者；祂充足地據在一切本質之中，而延展於萬物之外，因其超本體，超萬有，而與一切本質分開，是絕對的神，絕對的美善，絕對的充滿；祂規定一切的主權和等級，却自居於一切主權和等級之上，而超越於本質，生命，語言，思想的；祂自己就是光，美善，生命，和本質，因為祂的存在不是從那些現存的另一位而來的；祂自己就是一切存在之源，一切生物的生命之源，對那些有理性的，祂就是理性之源，對萬有是一切善之因。在萬事還沒有出來以前，祂就已看見它們了。祂是一個

本原

本體，一個神性，一個權能，一個意志，一個活力，一個元始，一個權柄，一個王國，一個主權；是被公認的三個完全的位格，是受崇拜的一個崇敬對象；為一切有理性的所信仰，所事奉。祂有合一而無混和，有分化而無分裂（這確是超過想像的）。我們相信父，子，聖靈，我們由此而受了洗禮。因為主吩咐使徒們這樣施洗禮，祂說：「奉父，子，聖靈的名給他們施洗」（太 28 19）。

我們信一位父，祂就是本原，是一切之因；不是誰產生的；祂沒有起因，不被產生，是單獨自存的，是萬有的創造主，在性格上祂僅僅是一位父，就是祂的獨生子，我們的主，上帝，救主，耶穌基督的父，也是最神聖的聖靈之發射者。我們也信上帝的一位兒子，就是祂的獨生子，我們的主耶穌基督；祂是父在有世以前所產生的；祂是從光而來的光，從真神而來的真神；是產生的，而不受造的，祂是與父同體的，萬物都是藉祂而受造的；當我們說祂是在有世以前，就是表示祂的出生是無時無始的；因為上帝的兒子並不是生於虛無，祂是上帝榮耀所發的光輝，是父本格的真像（來 1 3），有活能力和活智慧（林前 1 24），祂是具有自存性的道，是那看不見的上帝之本像，完像和活像（西 1 3）。但因祂總是在父裏面，與父同在，祂之出生是永恒的，無始的。因為從來沒有一時只有父而沒有子，父與其所生的子是永遠同在的。因為非有子，祂就得不到父的名稱；如果說沒有子，祂就不能為父，有了子之後，祂才是父，在無子之前祂不是父，祂是從那不是父的地位上改變而成為父；這種說法實在是太褻瀆了。因為我們不能說上帝缺乏本性的生產力。生產力乃是出乎自己，這就是說從自己的本質，有能力可產生與自己性質相同的本體。

論到聖子的出生，我們若依照時間的先後而說子的存在是後於父，就是大不虔敬。因為我們認為子是從神，即從父的體性格產生的。我們若不承認從開始子就是與生神的父同在，就是把變化加入父的存在中，說神不是父，後來有了子而才成為父的。天地萬物是後來才開始的，但確不是來自上帝的本質，只是藉着神的意志和能力，從無而造，上帝的性格并不因此而有所變化。生產乃是從生產者的本質產出與其本質相似的子孫。然而創造和製作是指創造者和製作者從外在物造出一種與其本質絕對不同的受造物，而不是由神自己本質產生出來。

所以獨有上帝是無情欲的，無更改的，不變的，是永遠如此的；其所作之生產和創造，皆非出自欲情。因為神是單純的，非複合的，神不受情欲或流動的支配，所以神在生產與創造兩方面，固皆無改於其本體，神也無需任何合作。神生產是無起始的，永久如此的，是按照神的體性作用，而從神的本質發出來的。因而生產者自己并不受改變，也沒有任何增加；神不是什麼最首先的神或最後的神，却是那獨一的神。然而神創造只是意志的工作，不是與神一同永遠存在的。因為假使那從「無」而「有」的受造物與那無始而永恆的創造主，同其永遠，是不順乎天理的。上帝的創作與人的創作大有區別：即是，人不能從無有作出甚麼東西來，他所作的一切都需要拿先有的質料作為基礎，同時也不單是憑意志去創造，而是先想出要做甚麼東西，然後在心裏想像其形狀，再由他的雙手依着心裏所想像的樣子作出來；這是要經過勞動和困難的，且往往失敗，不能按照所努力的生出滿意的結果。但是上帝只藉着意志就把萬有從無有中創造出來。上帝與人在生產方面也有同樣的區別。因為上帝是超越時間而無起始的，無衝動的，無流變的，無形體的，獨在的，無終止的，所以上帝的生產也是超越時間而無起始的，無情欲的，無流變的，無需二者之交合的；神的這種不能了解的自我生產乃是無始無終的。神的生產無始乃因神是不更易的；其無流變乃因神是無欲的，無形體的；其無需二者之交合也因神是無形體的，並更因神是唯一的神，不需合作之助力；其無盡或無終止乃因神是無始的，無時間性的，無終的，而是永遠一樣的。因為沒有開始就沒有終止，但凡是藉着上帝的恩典而無終的，他們却不是沒有開始，譬如天使就屬於這一類。

這樣，永恆的上帝產生神自己完全的「道」，無始亦無終，好使那體性與存在皆超越於時間的上帝，不要在時間以內生產。人類則顯然不是如此，因為人類的生產乃是屬於性的事；處在破壞，流變，增加，和身體上諸條件之下，並且是具有雌雄兩性，男性需要女性的協助才能生產。但願那勝過一切，超越一切思想和理解的上帝賜恩給我們。

使徒所傳的聖而公之教會訓示我們，說聖父和神的獨生子一同存在，聖子是由超越時間的，無流變衝動的，不可思議而只有宇宙的神自己知道的方法出世。正如火和它所發的光是同時存在一樣，并不是先有火，後有光，却是兩者同時存在的。又如光永遠是火的產物，並且光永遠是在火裏，從不會與火分離的，同樣的，子是父所生，是永遠不與父分離而永在神裏面。然而從另一方面說，那由火而發的，不是從火分離而永在火裏的光，是沒有和火不同而屬於它自己的固有存在，因為光不過是火的自然素質；但是上帝的獨生子，誠然不是聖父以分割及離異而生，且是與聖父永久住在一起，可是神

具着自己固有的本質，與聖父的本質是有別的。

我們用「道」和「光輝」這類名詞來說聖子，是因為祂不是聖父以二者的結合，或以衝動，以時間，以流變，以分離而產生的。我們用「聖子」和「聖父本格的眞像」兩個專辭乃因祂是完全的，有自存性的，除了聖父不是產生的這一點外，在其它各方面聖子都與聖父相似。我們用「獨生」這名詞乃因為獨有聖子是由獨一聖父獨自生出的。由於沒有別個是聖子，所以沒有別的出生是與聖子的出生相同。雖然聖靈也是「從父出來」（約15:26），但不是產生而是發出。這是另一方式的存在，與聖子的產生同樣是不可思議，不能知道的。因此，除了父不是生出來的一點之外，父所有的其他屬性也都爲子所有的，但是這一例外并不使父與子在本體與尊榮方面有所區別，只是存在方式上不同而已。例如亞當不是產生出來的而是上帝把他搏造成形的；還有塞特是產生的，因為他是亞當的兒子，夏娃是出自亞當的肋骨，她也不是產生的；這三個人在本性上并無區別，因為他們都是人類；然而他們的存在方式却是彼此各不相同的。

我們必須知道 *ageneton* 的拚法，這個言詞只用一個「N」字，乃是表明「非被創造」或「不是造出來的」；然而 *ageneton* 這言詞有兩個「N」字，乃是表明「不是被產生的」之意。按照第一個言詞的意義，本質與本質之間有差別，因為一個本質不是被創造的，這言詞是只有一個「N」字，即是 *ageneton*；另一本質是被創造的，即是 *genete*。但按照第二個言詞的意義，則本質與本質之間并無差別；因為各種創造物，其最初的存在個體都不是 *agenetos*（產生出來的）而是 *agenetos*（被創造出

來的）。它們都是藉着造物主而被造成，又藉着祂的道而出現，因為在它們之前沒有與其同類的形相可以生出它們。

這樣，在這第一個言詞 *ageneton* 的意義之下，上帝本體的三個絕對神聖位格是互相一致的，因這三位都具同一本質而不是被創造的。而在第二言詞 *ageneton* 的意義就與前者完全兩樣。只有聖父一位不是被產生的，祂存在的本質即繫乎此。只有聖子是產生的，因為祂是藉聖父的本質超時間地，無起始地產生出來。只有聖靈是由聖父的本質發出，不是被產生的而直是發出的。這乃是聖經的教訓。但是究竟怎樣產生和發出乃是完全不可思議的。

同時我們應當知道：父，子，聖靈這三個名號并不是由我們奉給上帝本身的，反之，乃是由上帝宣示給我們的。有如聖使徒所說：「因此，我在父面前屈膝，天土地上的各家都是由祂得名」（弗3:14, 15）。如或我們說父是子的本源，而比子爲大，我們所暗示的并不是說在時間的先後或體性的優越上父勝於子（因為父藉着子創造諸世）；除了父是「起因」這一點外，在其他各方面父并不優越於子。我們的意思是這樣：子是父所生，不是子生父，當然父是子的起因。正如我們說火不是發生於光，而光發生於火一樣。所以，當我們聽到說父是子的起因，父大於子這話時，我們應明白這只是指起因一點而言。正如我們不說火是一個本質，而光又是另一個本質一樣，照樣，我們不能說父是一個本質，子又是另一本質，却是父與子俱爲同一本質。又如我們說火由於發出的光亮，是輝灼的，但是我們并不以火中出來的光是火的一種工具，寧可謂是火的自然能力，我們同樣地說聖父藉祂的獨生子創



造一切祂所創造的萬物，這並不是說子僅僅是供父目的所用之工具，而是說子是父的自然能力而有其自存性。又如我們說火照耀，也可以說火的光照耀，同樣的，「父所作的事，子也照樣作」（約5:19）。然而光沒有它自己的本存性可與火的本存性區別出來，聖子却有一個完全的本存性，與父的本存性不相離開，正如我們在上面所已經說明的。其實要在受造物裏找出一個相似物，能將聖三位一體的性質在它身上詳細確切地表明出來，是完全不可能的。因為那被創造的，複合的，屬流動與變換的，有限定的，有形狀的，易於朽腐的，怎能明瞭地表示出那超越本質的，不受上述諸缺陷中的任何一項影響的神聖本質呢？一切受造物都是易於遭受這許多缺陷的影響，它們的本性就是屬於敗壞的，這是很明顯的事。

同樣，我們也相信一位聖靈，就是主，是賜生命的；祂自父出來而住在子中，祂同父及子一樣受推尊，一樣受讚頌，因為祂與父及子同一本質的；同一永恆的。祂是上帝的靈，直接的，有權柄的。祂是智慧，生命，聖潔的泉源。祂是與父子同存在，同受讚美的上帝；非被造的，充滿的，有創造力的，支配一切的，影響一切的，全能的，具無限的能力，是天地萬物的主，不在任何主之下。祂施與神性化而不被神性化；充滿而非被充滿。萬物都參預祂，祂却不參預甚麼；祂使別個成聖，而無需自己成聖；是保惠師（或作代祈求者），接受萬眾的祈求，祂與聖父聖子皆相似；從父出來而藉着子以交通。萬物皆有祂份，因祂手創萬物，賜萬物存在，使萬物成型，予萬物以維持。祂具有自存性，保持其固有而獨特的位格，但與父及子是不相離的，不可分割的；除了祂不是被產生的以外，祂具有父及

子所有的一切品質。因為父是無起因的，非受造的；祂的存在和一切屬性不是出於別的，而是出於自己；祂乃是萬有自然的起因。但子是由父產生；聖靈也是出自聖父，不過不是產生的，而是發出來的。我們已經學習了產生和發出間的區別，但是這區別究竟是怎樣則非我們所知。再者，聖子的從父產生和聖靈的從父發出都是一齊並現的。

所以，子和靈的一切，甚至祂們的本體都是從父而來；若沒有父，那麼，也沒有子，也沒有靈。若不是父之所有，子和靈也不能有。子與靈是藉着父而在的，就是說，祂們是因為父之在而始在；子和靈所有的一切品質都是因為父有這一切，除了父不是生的，而子是生的，聖靈則是發出來的這點不同而已，因為這三位神的存在只有這一點的不同，祂們不是以本體，却以各自特有的位格而區別，而這區別也屬不可分割的。

我們說這三位的每一位都有一個完全的存在性，免得我們以為三個不完全的成分合併起來才得完全的本性，却是在三個完全的存在性中，有一個單純的本質，超越於完全，而開出完全。因為凡由不完全的成分所組合的，必定是複合物。但是完全的存在性則無由構成複合物，因此，我們不說形相是從三個存在性發生，而是在於這些存在性裏。某些材料若不保存那由它們而構成的形相，我們就說它們是不完全的。例如木，石，鐵在它們自己的性格上每一種都是完全的，但是就那由它們所造成的房子而論，則它們每一種都是不完全的；因為它們每一種的本身并不是房子。

於是我們說這三個位格是完全的，免得我們以為神性是複合的，因為複合就是隔離之始。我們又

說這三個位格是在彼此裏面，免得我們以為神是多數的。因有三個各自的位格就沒有複合或混雜，因祂們有同一的本質而又是住在彼此裏面，其意志，精能，權柄，活動，俱屬相同，所以我們承認上帝的不可分性與單一性。因為確實只有一個上帝，連同祂的道和靈。

（此處為極其深奧之希臘文，因字體模糊，無法逐字轉錄，其內容與上方中文段落相呼應，討論三位一體之不可分割性。）

### 第九章

#### 關於上帝的指稱

神是單純而非複合的。那由許多不同的元素所構成的就是複合的。那麼，假若我們說非受造的，無始的，無形的，無死的，永久的，美善的，有創造力的等等都是上帝在本質上的殊異，而其所構成的必非單純，而是複合的，這種說法乃是非常的不虔敬。我們應當認為凡關乎上帝的指稱，不是意味着祂在本質上是甚麼，而是指某些不可說明的事，或是與某些相反事物的某種關係，或是依照祂體性的某些事物，或是一種精能。

所以，在指稱上帝的諸名號中最正當的就是「自有者」，祂自己在山上對摩西的回答說：「你要對以色列人這樣說，那「自有的」打發我到你們這裏來」（出3 14）。祂像無涯際而看不見的大海，把所有一切包羅在裏面。但是聖丟尼修把祂稱為「美善者」，因為我們不能說上帝先有自在，其後才有美善。

我們稱呼上帝的第二個名稱是 theos（神，音譯為提阿斯），乃是從希臘語 thein（意即奔行）得來，因為祂運行通透萬物；或者是從 athein 一詞得來，就是燃燒的意思，「因為上帝乃是滅盡一

切罪惡的烈火」(申4:24)；或從 thesauri 一詞得來，因為祂是「無所不見的」，(瑪略比下9:5)沒有能逃過祂的，祂看管着一切。在萬物還未出來以前祂就已經看見它們了，祂永久把它們放在心上；它們無一不合於祂自動的，永久的意念。這就是所謂「預定」，「形像」，「模式」，在預定的時候發生。

這樣，神的第一個名稱是指出祂的存在及祂所以存在的本性；第二個名稱則指出祂的精能。再有「無始的」，「不能朽壞的」，「非產生的」，「非被造的」，「無形體的」，「看不見的」等等形容詞乃是表明祂「不是」甚麼，意即是，這些形容詞告訴我們說：祂的存在沒有開始，祂不是能朽壞的，也不是被造出來的，也不是有形體，也不是可看見的。還有良善，公義，聖潔等等乃是屬於祂的性格，而并未說明祂的本體。最後，「主」與「君王」以及這一類的名稱是指出對比關係，因為「主」這名稱是對照其所統治者而言，「王」是對照其在王權管轄下者而言，「造物主」是對受造物而言，「牧者」是對其所牧養的羊而言。

關於上帝的名稱

## 第十章

### 論神的合一與分離

因此，上文關於上帝的種種名稱都是三位共同有的，表明神是同一，單純，不可分割性，與合一的。但若我們要指三位的不同時，我們就用父，子，聖靈，自因的與它因的，非產生的與產生的，和發出的拿來加以區別。這些名稱並不在說明祂的本體，只是說及其相互關係和存在方式而已。

當我們習知了這些事項以後，隨而被引領至上帝的本質之時，我們實未了解那個本質，只是了解本質的一些屬性而已；正如當我們知道靈魂是無形的，沒有體積，沒有樣式時，還未曾了解靈魂的本質一樣。還有，當我們知道物體是白色或黑色之時，這也不是知道該物的本質，只是知道它的屬性而已。真理教訓我們，神是單純的，有一個單純的活力，感動萬有都行善事，正如太陽以其光線溫暖萬物，并按照各物的才能和可容受的能力加予活力，太陽這種活力是它從上帝——它的創造者——得到的。

但是那一切屬於神性的「道」之神聖而仁慈的化身是大不同的事。因為父和聖靈在化身裏面都沒有份，除了同意祂所做的，并在那些不可解明的奇蹟中合作而已；這些奇蹟就是那已經變成如我們一樣的人的「道」，以不變的神及神之子的身分而作出的。



## 第十一章

## 論神人同形說

我們在聖經上找到許多有關於上帝的名辭都是譬況之言，是可以應用在有軀體的人身上的。我們當承認，要我們這些血肉之軀的人類去了解或解說神本體之神聖的，崇高的，非物質的一切活力，乃是沒有辦法的，除非是用一些在我們自己生活中所有的各種形像，樣式，和象徵，才可以做到。因為上帝是單純的，無形體的，所以一切對祂所作含有身體之意的說話都是象徵的，而却含有較高的意義。因此，若說到上帝的眼睛，眼皮，和視覺，我們就當知道這是指祂監察萬有的能力及祂的知識，沒有甚麼能逃過的，因為從我們人類的情況說，視官每使我們的知識更完全，更確定。上帝的耳朵和聽聞乃是祂迅願赦免和接受我們的祈禱之意；因為祂有這感官，好像我們有了它便可對一切凡有請求者易生仁慈之念。上帝的口和言語乃是祂表示意志的方法；因為我們就是藉着口和言語把我們心裏的思想表示出來。上帝的食物和飲料意思就是我們對祂旨意的奉順；因為我們也藉味覺去滿足我們天然食慾的需要。祂的嗅覺意思就是祂讚許我們想到祂，和對祂的善意；因為我們也是藉嗅覺來欣賞芬芳的香氣。祂的面容意思就是由祂所作的事來顯明和表現祂自己；因為我們也藉着面容來表示自己的情意。

上帝的手是指祂精能活動之有效性；因為我們用自己的雙手完成我們最有用，最寶貴的工作。祂的右手就是祂對我們很順利的贊助；因為當我們要做任何美麗的，有重大價值的，或需要特別用力的工作時，也都是用右手。祂的措手就是祂正確的辨別力，即使是最微小和最秘密的細事祂也能測透；因為我們所着手診察了的那些人，是不能對我們隱匿他們心中的一切的。祂的足與行走是指祂的降臨和到了，或是為着對禱告的人帶來援救，或是對仇敵的報復，或行其他任何的動作；因為我們就是用雙足才能到達所要到的地方。祂起誓就是指祂旨意之不改變；因為我們也用宣誓以証實我們與另一人彼此間的契約。祂的憤怒惱恨乃是祂對一切邪惡的仇視和嫌惡；因為我們也恨那些不合我們心意的而對之發怒。祂的忘記，眠息，與瞌睡就是指祂延緩對仇敵的報復，及祂延對祂子民的慣常幫助。簡言之，一切對上帝所作含有身體之意的說話都有某些涵義，是藉那些我們所熟悉的去教我們了解那超越於我們的，不過任何有關於上帝的道之具體寓意的敘述，則在例外。因為祂為了拯救我們，負擔了人類的整個天性，心思，身體，及人類性格的一切特性，甚至那些天然而無罪的動情。

## 第十一章

## 續前章

下面乃是我們從聖言者所得知的玄祕，即是亞略巴古議員的聖丟尼修說的：上帝是萬物的起因和元始，是一切有本體者的本體，一切有生命者的生命，一切有理性者的理性，一切有悟性者的悟性，是那些背叛了祂的人之追回與復活，是那些附隨自然而敗壞者之更新與轉變，是那些被邪惡所動搖顛簸着的人之聖善根基，是那些已經確信祂的人之堅壘，是那些被領回到祂那裏的人之道路，又是指引他們向上所伸出來的手。我添上說：祂也是祂一切受造者之父（因為那使我們從無有中生出來的上帝，嚴格地說，是比產生我們者更應當作我們的父，因為我們的父母的生存與生產力也是從祂那裏來的），祂是那些跟從祂的，和被祂牧養的人之牧者，是那些被光照者的光輝，是那誠實者的誠實，是那被稱為神聖者的神聖，是那些不和睦的人之和平，是那愛好純一的人之純一，是那崇尚合一的人之合一，是一切起源的起源，是超出於一切起源的超本體；是被隱藏着的良好啓示，即在合法範圍內按照每人的力量所可得到的關於祂的知識之良好啓示。

## 對神名的更精確的討論

神既是不可思議的，亦是的確無名可名的。因此，我們既然不知道祂的本體，就不要為祂的本體找一個名稱。名稱乃是實物的解釋。那美善的，把我們無有中生出來的，使我們得以共享祂的美善，并賜給我們知識的能力的神，不僅祂的本體，甚至祂本體的知識，都不授給我們。因為那屬自然的怎能充分了解那超出自然的呢？還有，如果知識是關於本體的，那麼，那超本體的怎能被知道呢？由祂不可勝言的美善，祂樂意我們用我們能了解的名稱去稱呼祂，使我們不至於完全茫然於關於祂的知識，反而具有對祂的某些概念，雖然只是模糊的。所以祂既不可思議的，也不可命名的。但是因為祂是萬有的起因，并且在祂裏面含有現存萬物的原理與起因，所以祂從一切現存的萬物，甚至從彼此相反者而得名稱。例如：祂被稱為光和黑暗，水和火，其用意是讓我們知道這些并不是祂的本體，而祂是超本體的，和不可命名的。但是因為祂是萬有的「因」，所以祂從所有的祂的「果」那裏得到各種名稱。

因此，那些神的名稱中有一些是有否定的意義，表示祂是超本體的。如「非本體的」，「無時間性的」，「無始的」，「看不見的」等名稱，並不是說神是次於甚麼或缺乏甚麼（因為萬有都是祂的，都是從祂來的，藉祂造成的，并且常存在祂裏面），而是表示祂是與萬物截然分離。因為祂不是現存萬物之一。而是超於萬有的。還有一些名稱是具肯定的意義，表示祂是萬有的起因。因為祂是現

存萬物和一切本體的起因，所以祂被稱為「自有的」與「本體」；又因祂是一切理性，智慧的起因，也是有理性者的起因，所以祂被稱為理性與有理性的，智慧與聰明的。同樣，祂被稱為睿智和有睿智的，生命和有生命的，能力和有能力的等等名稱，並且那些從最寶貴而近似祂自己所得到的名稱是比較更適合祂。非物質的，純潔的，聖潔的，自然比物質的，不純潔的，不聖潔的更近似祂，也更寶貴，因為它們佔有祂的更大部份。所以，太陽與光自比黑暗更適合作祂的名稱，白晝比黑夜更適合，生命比死亡更適合，火、風、和水比地更適合，因為它們是活動的。但更重要的一點是，美善比邪惡更適合，因為美善就是存在，也是存在的起因，邪惡則是美善的反面，也就是存在的反面。這些名稱都是肯定和否定，但是那最美妙的名稱乃是二者之合併。例如：超本體的本體，尤甚於神的神性，超於元始的元始等等名稱。更有某些關於神的肯定名稱，其實具有很大的否定意義。例如：黑暗這名稱其實并不在說神是黑暗的，却是表示祂非光，而超越乎光的。

於是神被稱為「心」，「理」，「靈」，「智慧」，「能力」，因為祂就是這一切的起因，祂是非物質的，萬有的主宰和全能的。這些名稱不論是肯定的或否定的，對整個的神性是適合的。它們也在完全一樣的方式下，以它們完全的意義，被用於聖三位一體每個位格上。因為當我們想到三位格中的任何一位時，我們就認這位格是完全的神及完全的本體。但是當我們把這三個位格連在一起來看的時候，我們就知道一個完全的神。因為神性并不是複合的，而是在三個完全的位格裏有一個不可分而非複合的神。當我們想到三個位格的相互關係時，我們就認聖父是超本體的太陽，是美善的泉源，

對於本體，理性，智慧，能力，光，神性，是深不可測的海，是那隱藏在祂裏面的美善之產生及發出的泉源。祂自己就是智力，理性的深淵，道的產生者，藉着道祂就是啓示的聖靈之發出者。簡言之，除了在子之內，聖父沒有理性，沒有智慧，能力，意志；而子是父的唯一能力，是創造萬物的直接起因。在聖子自己知道的情況下，祂是完全的位格而又為完全的位格所產生，這被產生的就是子，而有子的名稱。聖靈乃是父啓示祂神性所隱藏着的奧秘之能力；而在聖靈自己知道的情況下，祂透過子自父發出而非自父產生。因此，聖靈是萬有的完成者。所有適合於父的名稱，如「因」，泉源，產生者都只歸於父；然而那些適合於「果」的，被生的，子，道，直接能力，意志，智慧等名稱都被歸於子；而那些適當於「果」的，被發出的，顯示而完成的能力等名稱，都被歸於聖靈。父是子和聖靈的泉源與起因，却對子是父，對聖靈是發出者。聖子就是「子」，「道」，「智慧」，「能力」，「意像」，「光輝」，「父的印証」，而是從父來的。但聖靈確不是父的兒子，而是從父發出的靈。因為沒有聖靈就沒有感動。我們也說子的靈，這不是說聖靈從祂發出，而是透過祂從父發出。因為只有父是起因。

三一神論的開始，而聖靈與聖子同受榮耀。



## 第十三章

## 論上帝的所在地；而獨有神是無界限的。

物體的位置是那四週包含着東西的界限，那被包含者乃以此而被包含着。例如：空氣是包含者，物體就是被包含者。但是被包含的物體之位置并不是那包含的空氣之全部，只是與被包含的物體所接觸的包含空氣之界限。這是因為包含者并不是在它所包含的裏面。

但是，還有精神的位置，在那裏，精神是活躍着，也有智力和非物體性。在那裏，精神居住着，發動着，而其所被包含的，不是在物體的方式裏，却是在精神的方式裏。因為精神沒有形狀，所以不能如物體似的被包含。這樣，上帝既是非物質的，無界限的，所以祂沒有空間性，因為祂就是祂自己的所在地，祂充滿萬有而超越萬有，祂自己守護萬有。然而我們仍然說上帝是有所在地的，祂的所在地就是祂的機能顯現的地方。因為祂貫通萬有而不與它們混合，按照各物所需用和可受的能量，即一種兼有自然的和自願的純潔，而授以祂的活力。因為非物質的比屬物質的更純潔，有德的比那與邪惡為伍的更純潔。所以，所謂上帝的所在地就是指那分享祂精能和恩典較多之處。因此，天是祂的寶座，在天上居住着那常行祂的意志和永遠讚頌祂的天使。因為「天就是祂的安息，地就是祂的腳蹬」（賽

66 1)，在地上祂以肉身居住在人們中間，祂神聖的肉身就被稱為上帝的腳。教堂也通稱為上帝的地方，因為我們為了讚美上帝就分立之成聖，把它當作一種奉獻的殿，我們也在裏面祈求祂，聽祂的吩咐。同樣，在對我們顯示祂活力的一切地方都被稱為神之所在，無論這顯示是否藉着肉身。但是我們一定要了解上帝是不可分割的，祂在各處都是整全的，不像那有身體的可被分成幾部份，祂是整個的住在每件事物裏面，也整個超出於每件事物。

## 附錄——論天使和靈魂的所在地，及那無界限者。

天使雖然不像物體那樣有形體地被包圍在位置裏，但我們仍然說他是在某處，因為他有一種精神的存在，就是依他的性格而活動之處，他不是在哪的甚麼地方，却自有其精神的界限。他不能同時在不同的地方運行，却同時能在各處運行的只有上帝才是。天使在不同的地方活動乃是藉着他的快捷性，不延緩，不停滯，他藉着這些才能變換他的地方。但是上帝是臨在各處而超出一切的，祂能以一個單純的機能同時在不同的地方運行。

靈魂是與身體一同捆縛着的，是全靈魂伴着全身體而不是一部分靈魂與一部分身體發生關係。但靈魂不是被身體包含着，却是包含身體，如火包含鐵，以它自己固有的能力在鐵裏面運行。

凡是在空間，或時間，或觀念內所可界定的就是被限制的，然而不為空間，時間，觀念之任何一



因為分與萬物而使自己分裂，反而更加豐富，並將那些本來分開的收集和歸入在祂的單純之中。因為萬物都望慕祂，生存在祂裏面。祂又依照萬物的各別性格而使它們存在；祂就是所有存在物的存在體，是諸凡有生命者之生命，有理性者之理性，有思想者之思想。但是祂自己是超出於思想，理性，生命，本質的。

神性還有貫通萬有而不與之混合，且其本身亦不被其他任何物所貫通的一種屬性。此外又能用一個單純的知識去認識萬事；只用祂神聖的，俯視一切的，非物質的眼睛去看現在的，過去的，和將來的萬事，在它們出生以前就看見它們。神性也是無罪的，能赦免罪惡，執行拯救；又能做到祂所切願的一切事，却亦不願做所有可能做到的事，例如祂能毀滅宇宙，但不願意這樣做。

上帝國齊備轉變風教

## 第十四章

# 第二篇

## 第一章

### 論世代。

那在一切世代之前的祂即已創造了諸世代。聖大衛對祂說：「祢從世代到世代本有的」（詩90 2）。聖使徒也說：「會藉着祂創造諸世代」（來1 2）。

我們必須明白「世代」這個言辭有幾種不同的意義，它表示許多事情。它有時用以表示每一個人生命，有時指一千年的一個期間，又指今世全部；也用以表示將來的生命，就是那復活之後的永生。還有「世代」這言辭不是用以表示時間；也不表示可由太陽的行程和運行所測量得的一部份時間（即是由白晝與黑夜所合成的時間），而是用以表示一種與永恒同伸展的時間運行和間隔。因為「世代」之於永恒的事，猶如「時間」之於世事一樣。

據云這世界有七個世代，就是從天地的創造起直到全部人類的總結局和復活止。因為有一個局部的結局，就是每個人的死。但是當人類的普遍復活成爲事實時，就有一個總的和完全的結局。第八世





## 第三章

## 論天使。

祂自己就是衆天使的作成者與創造者。因為祂帶他們從無至有，并依照自己的形像創造他們，是一件無形的機運，好像一種烈風或非物質的火焰。正如受神靈感的大衛所說「祂以風爲使者，以火焰爲僕役」（詩104）。他這樣描狀了天使們的輕快，熱誠，熾熱，銳敏，迅捷，對上帝渴慕着，并且事奉祂。他也形容了他們如何升上去，如何從一切物質的思想中解脫出來。

所以，天使就是一種睿智的本質，永續運動，具有自由意志，是無形體的，事奉上帝的，藉着恩典而獲得一種永久不朽的性格。只有創造主宰才知道天使本體的格式與界限。若我們說他們是無形體的和非物質的，這不過是就我們所能了解的便了。因爲若把任何事物與那無可比擬的神相比較，都是鈍滯的，物質的。因爲實際上只有上帝才是非物質的和無形體的。

天使的性格是有理性的，睿智的，具有自由意志，其意志是可變或浮動的。因爲凡是被造的都是可變的，只有那不被創造的才不變。凡是有理性的也是有自由意志。因爲天使是有理性的，睿智的，所以他才具有自由意志；因爲他是被創造的，所以他是可變的，他有權能保持美善，或在美善中進

行，但亦能轉向惡事。

因爲天使是無形體的，所以他沒有辦法悔改。人有悔改，乃是由於他有身體的軟弱。

天使是不死的，這并非由於自然而然而，乃是藉恩典而得。因爲凡是有開始的，也照着自然而有終結。只有上帝是永恆的，或者毋寧說祂是超越於永恆，因爲祂是時間的創造者，不在時間的管轄之下，而是超越於時間的。

天使們是第二級的睿智之光，這是得自那無始的第一級光，所以他們有光耀的能力；他們不需要舌頭或聽覺，不用講話就能相互傳達思想與計謀。

諸天使都是藉着「道」而造的，又由於聖靈成聖的感動而得完全。他們各各按照其價值和等級而享受榮光和恩典。

他們是有界限的。因爲當他們在天上時，他們就不能在地上；當上帝差遣他們到地上的時候，他們就不能停留在天上。牆壁，門戶，門閂，封禁等不可圍困他們，因爲他們是相當不受限制的。我重申他們是不受限制的，只因爲當上帝差遣他們向好人顯現時，他們不是顯現本來面目，而是變成一種使人能看得見的形狀。其實，嚴格說來，只有非被造者是無限的。因爲每一個受造物都是被那造它的上帝限制着的。

除他們的本質之外，他們的聖潔是從聖靈接受的，他們藉着神恩作預言；他們無需結婚，因爲他們是不朽的。

因為他們是心意，所以他們是處在心意的地方，不受身體所圍困。因為他們本性就沒有體格，也不佔據長寬厚三度的空間。但是他們被分派到那裏，他們就在那裏以一種心意姿態出現而活躍，但他們不能同時出現及活躍在兩個不同的地方。

他們在本質方面或是彼此相等，或是不同，這一點我們不知道；只有他們的創造者，那透察萬有的上帝知道這事。但是他們在光輝及其位置上彼此不同的，究竟他們的光輝是依賴於他們的方位，或是他們的方位依賴於他們的光輝，我們并不知道。但總是互不相同。他們也彼此傳授光輝，因為在等級和性格方面他們有高下之別，很顯然地，那高級的將他們的光輝和知識分授與低級的。

他們是有能力的，時刻準備着完成上帝的旨意；只要祂一示意吩咐他們去何處，他們因性格如此神速，立刻就在那裏了。他們守護大地上各部份，依照造物主的分配，設定各邦國和各境域；他們管理我們的一切事情，并給予我們援助。這都是因為上帝的旨意和命令將他們立在我們之上，並且因為他們永遠是在上帝的左右。

他們很難受鼓動而作惡，然而并不是絕對不可能動搖的；他們現在之所以不動搖，并不是自然如此，乃是由於天恩及由於他們與唯一美善者相接近。

他們照着各個的能量注視着上帝，這就是他們的糧食。

他們是超出於我們，因為他們是無形體的，且不受一切肉身情慾的束縛，然而并不是不動情的。惟有上帝是純靜的。

當在他們的主宰上帝吩咐他們時，採用不同的方式把自己顯示給人們看，並將神的玄祕顯露給人。

他們住在天堂，負有一個職份，就是歌頌上帝和執行祂神聖的旨意。

還有，照那最聖潔，神異，天賦特高的神學家，亞略巴古的丟尼修所說的一樣，所有的神學（實在，即指聖經）為天上的諸本體取了九個不同的名稱。這位神學大師將這些本體分成三類，每一類有三種。他說第一類包含那些常在上帝面前的，被認為最密切地，直接與祂同在，即如有六個翅膀的撒拉弗，多眼的嚙囉啞，及那些最聖位者，第二類就是那些主治者，異能者，具權威者。最末的第三類就是掌權者，天使長和天使。

有些人說這些天使之輩是在其他受造物的創造之前，類如神學家貴鈞利就是這麼說。他想像：天使和屬天上的有能者是最先有的，而他們的工作是純乎心思而已。還有人想，天使是在創造了第一層天之後才被造的。但是大家都公認天使的創造是在人類之前。我個人贊成神學家貴鈞利的說法。因為那屬精神的本質應該是最先被造，其次是那感官可知覺的本質，最後才是這兩個本質的結合——就是人類；這是合宜的程序。

凡是說天使創造了任何本質的，都是魔鬼的唇舌，魔鬼是這些妄語者的父親，因為天使既是被造之物，就不能是創造者。那創造，照顧，及扶持萬有的是上帝，只有祂才是非被造的，而是在父，子，聖靈的名下備受讚美和榮耀。



第四章

論魔王和妖魔

從這些在地球之四方有異能的天使中，上帝派了一名，把守護大地的職責交托在他手裏。他的性格本來是良善而不是邪惡的，他是爲了好的目的而被造，在他裏面並沒有從創造者那裏承受任何邪惡。但是他不會堅持造物主賜給他的光輝與尊貴，由於他的自由選擇，他從那與他的性格相協調的變成爲相矛盾的，起來反對造他的上帝，立意忤逆祂。他就是那最先離開善而變成爲惡的。因爲惡無非是善的缺乏，猶如黑暗是光明之缺乏。因爲善是心靈的光明，同樣，惡就是心靈的黑暗。所以，光原是造物者的作品，是被造爲美善的，「上帝看見一切所造的都甚好」（創 1 31）；光依照它自己的自由意志，造成了黑暗。但是同它在一起有不可勝數的一大羣天使順從了它，都背棄了神，隨着它墮落。他們本是與天使一樣的性格，後來才變成爲邪惡，由於他們自己的自由選擇，由美善轉向了邪惡。

因此他們毫無權柄或能力與任何人作對，除了那些在上帝的計劃中已經准許的，例如他們害約伯，和福音書中關於猪羣的事實。但是當上帝准許時，他們就有能力，隨意可改變他們的形狀。

對於未來的事，魔鬼和上帝的天使二者同樣無知，然而他們能說預言。上帝將未來曉示給天使，並命令他們說出，所以他們所說的在以後都成就。但是魔鬼也說預言，有時是因爲他們能看見在遠地方剛發生的事，有時則只是猜想而已；他們所說的大多是欺哄，雖然他們用上面說過的方法屢次將真理告訴人，但我們也不應該相信。他們也知道聖經呢！

所以一切邪惡和不純潔的衝動都是魔鬼的陰謀。但是，雖然他們已蒙准許對人攻擊，他們仍然不能勝過人，因爲或順受攻擊，或抗拒攻擊，都是在乎我們。因此，上帝已經爲魔王和他的妖魔們，並其隨從者預備了不滅的火與永刑。

我們又應知道人類當中的死亡等於天使當中的墮落。因爲天使墮落以後就不能再悔改，猶如人在死亡以後就不能再悔改一樣。

（譯者按：此處所說之「預言」，即指「預言」而言，並非指「預言」而言，其意與「預言」無異。）

（譯者按：此處所說之「預言」，即指「預言」而言，並非指「預言」而言，其意與「預言」無異。）

第五章 背道的受審

## 第五章 有形的受造物

論有形的受造物。

我們崇奉為三位一體的上帝，祂自己「造天，地，和其中的萬物」（詩 146），並且使萬物全體從無有中生出來；有的是祂不用先有的物質就造出來的，如天，地，空氣，水，火；又有的是祂用這些元素造成的，如牲畜，樹木，種子。因為這些都是遵照造物主的吩咐，用塵土，水，空氣與火造出來的。

關於有形的受造物，聖經有許多地方提到。在創世記第一章中，上帝創造了天和地，並使光顯現出來。在詩篇一百四十六篇中，上帝被讚美為創造天地的神。在約伯書中，上帝向約伯顯現，並使約伯看見祂的創造。在撒母耳下書中，上帝使約拿單看見祂的創造。在撒母耳下書中，上帝使約拿單看見祂的創造。在撒母耳下書中，上帝使約拿單看見祂的創造。

## 第六章

論天。

天是一切有形與無形的受造物的周圍。在它的範圍內，天使一類屬精神能力的和感官可覺知的都被包羅和限定。惟有神是無界限的，充滿萬物，包圍萬物，限制萬物，因為祂是超乎萬物，並且創造了萬物。

聖經既說到天，天上的天，諸天上的諸天等，并蒙福的保羅說過他「被提到第三層天上」（林後 12 2），所以關於宇宙的產生，我們就相信天的創造。這個天，外教哲學家只是依照摩西的見解，稱它為無星的球體。還有，「上帝稱穹蒼為天」（創 1 8），祂吩咐把穹蒼安置在諸水之間，將穹蒼上面的水和穹蒼下面的水隔離。依照那通曉聖經上一切奧秘的聖巴西流所說的，天的性格是如煙一樣的精微。而別人則說天既然在水之間，它的性格就是和水相似。又有人說天是由四形質合成的。也有人說天是與四形質不同的一種第五體。

還有人認為天包圍着宇宙，它是球形的，任何一點都是最高的，而被它所包圍着的空氣的中心是最低部份。那些輕而稀薄的物體是由造物者分配聚集在上部，那些重而下降的，就佔有下部，這下部

就是中間地帶。那最輕而最傾向於上升的形質就是火，因此他們以為火的地位直接繼天之下，他們稱它為以太，繼以太之下才是下層的空氣。那更沉重而更往下降的「土」和「水」都是懸掛在中間的。我們把它們的秩序倒過來說，則最下部是土和水，但是水較土為輕，所以易於使它動；在地與水之上四週環繞着的，像一個蓋似的就是空氣圈；在空氣週圍就是以太；在所有一切的外面就是圓狀的天。

他們還說天是按着圓圈自轉，所以壓緊其中一切，使它們膠着而不致崩潰。

他們又說天有七帶，一帶比一帶高。天的性質髣髴與煙一樣，極其纖緻，每一帶有一個行星。他們說有七個行星，就是日，月，木星，水星，火星，金星，土星。但是有人稱金星為啓明或太白星。它們之被稱為行星乃因它們的運行是與天的運行相反。因為天和所有其他的星自東而西，只有這些行星是自西而東。這種相反的運行從月亮就可以知道，月亮每天晚上都向後退一點。

所以，凡是主張天是圓球形的人都說天與地，在各點上，無論是上方，下方，側面，都有相等距離。所謂「下方」和「側面」就是按照我們的官感而言。如此說來，天佔據着整個上層，而地則佔有整個下層。此外，他們又說天好像一個圓形把地包圍着，它以最快的迴轉挾帶着日月和星辰轉動，當太陽在地球的上方時，那就是白晝，當太陽在地球下方，就是黑夜。但當太陽到了地球之下時，這邊是黑夜，那邊就是白晝了。

另外有人把天描狀為一個半球形。這觀念是由上帝歌頌者大衛所說的：「祂鋪張穹蒼如鋪皮革的幔子」（詩104 2）。由這話他明白地指天是像一個帳幕。蒙福的以賽亞也說：「祂建立諸天如拱頂地

室」（賽40 22）。也因為當日，月，星辰等降落時，它們途經北方而迴轉到東方。無論那一種說法對，萬有仍然是藉着神的吩咐而被造成及確立的。并且有神意及計劃作為不可動搖的基礎。「因祂一說話，它們便受造，祂一吩咐，便都造成。祂將這些立定，直到永永遠遠，祂定了命，不能廢去」（詩148 5, 6）。

那麼，天上的天是在穹蒼上面的第一層天，就是有兩層天，因為上帝也稱穹蒼為天。聖經在習慣上也稱空氣為天，因為我們看見空氣在我們上面。經上說：「你們天上一切飛鳥應當讚美天」（次經但以理補編），這裏所指的是空氣，因為鳥類飛翔的區域是空氣而並不是天。所以有了三層天如聖徒所說的（林後12 2）。但是如果你要把七帶的天當做七個天，這對於真理并無損傷。因為希伯來語言把天說成複數是很通常的，他們把天稱為諸天。他們想說天上天的時候，通常就說「諸天上的諸天」，這明明是指在穹蒼之上的「天上的天」，及在諸天之上的水而言——無論是指空氣和穹蒼，或穹蒼的七帶，或依照希伯來習慣所說的複數的諸天，即穹蒼。

那麼，萬有按照它們的性格都是屬於能敗壞的，即是諸天也是如此。但是它們都藉着上帝的恩典而被維持與保存。只有神是無始無終的。所以，經上曾說過「天地都要滅沒，你却要長存」（詩102 26）。雖然如此，諸天是不至毀滅的。因為它們漸漸舊了，而像一件外衣被捲起來，也就改變，將來會有新天新地。

大概說來，天是比地大得多。但是究竟天的本質怎樣，我們無需過問，因為是我們所不能知道



的。

我們萬不可設想諸天或明星都有生命，因為它們是無生氣，無知覺的。所以當聖經說：「願天歡喜，願地快樂」（詩96 11）之時，乃是說願天上的天使及地上的人快樂。聖經慣常用人格化的形容方法，把無生命的事物當作有生命的。例如：「滄海看見就奔逃，約但河也倒流」（詩114 3），再有「滄海啊，你為何奔逃？約但哪，你為何倒流？」（詩114 5）。此外，大山小山也被詢問為何踴躍跳舞，這就如我們慣常說：「全城都被聚集在一起了」一樣的語氣，我們這樣說并不是指城裏的房子，而是指城裏的居民。又如「諸天述說上帝的榮耀」（詩19 1），這不是說諸天真正發出耳所能聽的聲音，而是由於諸天的偉大，它們將造物主的權能呈現在我們的心意之前，當我們想到諸天的美妙時，我們就讚頌主是最大的工匠。

（第七至第十章從刪）

## 第十一章

### 論樂園。

上帝預備照着自己自己的形像和樣式，從有形和無形的創造，把人造成，使他作全地，和在地上所有萬物的統治者，儼如一國之王；這時祂就先為人預備好像一個王國，好叫他在裏面享快樂和有福的生活。這處所就是神的樂園，藉了上帝的雙手建在伊甸，是滿有快樂和各種喜悅的倉庫，因為「伊甸」的原文有喜樂之意。樂園的位置在東方，比一切都高；它的氣候是溫暖的，它四面的空氣是最輕涼，最純潔的；四季常青的植物是它的豪華，充滿着甜蜜的芬芳，遍處是光亮，有想像不到的輕快，新鮮，和美妙。實際上這地方是神性的，是那照着上帝的形像所造出的人的合適家庭，沒有甚麼缺乏理性的生物住在那裏，只有上帝自己雙手所造作的人才能居住。

上帝在樂園中栽植生命樹和知識樹。知識樹是爲了考驗和證明人是否服從，并藉以訓練人而種植的，因此它被稱爲分別善惡的樹；或者此名稱的來源是由於凡吃它果子的人就可知道自己性格之故。這種知識對那些已經成熟的人是好的，但是對那些未成熟及慾望旺盛的人却是有害，就好像把堅硬的食物給柔弱而仍然需要奶汁的嬰兒是不合宜的。因爲創造我們的上帝不要我們憂，爲許多的事煩擾，

也不要我們爲自己的生命擔心或多方準備。然而這些却正是亞當所遭遇的，因爲他吃了知識樹的果子，就知道他自己是赤身露體的，便拿無花果樹的葉子替自己編作裙子穿上。但是在他們吃果子之前，「亞當與夏娃二人赤身露體，并不羞恥」（創25）。可見上帝本想我們不爲情慾所拘囚，真的，這不羞恥正是個絕對免於情慾的符徵。並且祂也願我們無所罣慮，而只有一種當作的工，就是像天使那樣無窮止，無間歇地歌頌那創造者，樂於瞻顧祂，并且把我們的一切憂慮都卸給祂。這就是先知大衛對我們說的：「你要把你的重擔卸給主，祂必撫養你」（詩52）。還有在福音書中基督訓戒祂的門徒說：「不要爲生命憂慮吃甚麼，爲身體憂慮穿甚麼」（太625）。又說：「你們要先求上帝的國，和祂的義，這些東西都要加給你們了」（太633）。祂對馬大說：「馬大，馬大，你爲許多事思慮煩擾。但是不可少的只有一件，馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的」（路1041，42），這明明是指坐在祂腳前，聆聽祂的話。

那生命樹是具有供給生命之活力的一棵樹，或者只合那些應得生命而不死的人可吃這樹的果子，有些人估猜樂園是一個官覺的快樂境界，又有人以爲是一個精神的快樂境界。但是照我看來，正如人是兼具官感與精神，而由二者混合在一起的受造物，同樣，人最聖潔的神園也是由官感和精神二者所結合而成的。因爲照我所說過的，雖然那在身體內的生命是在極神聖和極美麗的境界裏面度過的，然而那在靈魂裏面的生命却是在一個更崇高和更優越的美妙境界度過，這境界是上帝的家庭。在那裏祂好像把光榮的衣裳給人穿，人所穿戴的是祂的恩典，用最甜蜜的果子，像對天使似地撫養他，并使他

快樂，這果子就是對神的瞻仰。所以它確值得被稱爲生命樹。爲著生命不因死亡而縮短，所以那些吃這果子的人就能得到永遠與上帝交通的福分。這就是上帝所謂「一切的樹」的意思：祂說「園中一切樹上的果子都是食物，你可隨意吃」（創216）那「一切」就是指上帝自己，因爲一切是藉着祂，并在祂裏面而建立。

但是「分別善惡的樹」的意思就是分別各種意見的許多部門，這就是一個人關於自己性格的知識，這知識對那些成熟和在瞻視上帝上長進的人是好的（因爲它本身就是創造者之光耀的宣告），對於那些已有了這種默思的習慣而怕墮落的人是好的。但是對於那些仍年青，又有旺盛情慾的人確是不好的，因爲他們不能把握那更好的，又因爲他們沒有決心聽那唯一良善的方向，往往會從這好位置上被拖到他自身的思慮裏去。

因此，我想，神聖的樂園是雙重的，并且那些受神靈感的教父們所傳下來的是真確的，無論他們所教的是這一種或那一種說法。其實，從「一切樹」也可以了解那由受造物所表現出來的神力之知識。聖使徒說：「自從造天地以來，祂的爲人眼所不能見的，藉着所造之物就可以曉得」（羅120）。但是在這一切思想和觀察中最崇高的還是關於我們自己，就是我們自己的性格。正如那屬神的大衛說：「關於祢的知識，由我而來」（參詩1396）的，乃是奇妙的事，這就是說由我的構造而來。但是由我們上面的敘述來看，這種知識對那最後才造出的亞當是危險的。

「生命樹」也可以被解釋爲那起源於官感界的更神聖的思想，及由官感界上升到萬有之生成的起

因。這就是上帝所名之爲「一切樹」，即豐滿和不可分的意思，而且使人只享受那最好的。但是「分別善惡的樹」，可以指那屬感官的和愉快的食物，雖然似乎很甜，實際上它把吃的人都帶進罪惡。因爲上帝說：「園中各樣樹上的果子你可以隨意吃」（創2 16）。我想這好像是神在說：「藉着一切我所創造的物，你要上升到我——你的創造者——這裏來，從這一切樹你可採一個果子，就是我自己——眞的生命，讓這一切爲你結出生命之果，讓我在裏面的享受作爲你自己生存的支持。因爲要如此你才會是不死的。只是分別善惡的樹的果子，你不可喫，因爲你吃的日子必定死」（創2 17）。因爲那感性的食物當然是爲補充那些逐漸消耗，落在茅廁裏而消失了的；那分吃這感性的食物的人，就不能是不朽的。

## 第十二章

### 論人。

小則於是，上帝用這方法造作了精神的本體，就是天使和一切天上的師旅。因爲這些明明有一種精神及無形的性格。「無形的」即與物質的重滯比較而言，因爲實際上只有神性是屬非物質的和無形的。祂又造出一些可感覺的物體，就是天，地，和天地中的萬物。這樣祂一面照着自己的性格（因爲凡與理性有關的性格是和神性有緣，是只能被心靈了解的）造精神的生命，一面造那因爲落在感覺範圍內，而與神有天淵之別之物質。很適宜地，還應該有一種由以上兩類合成的混合物出來，好像那神性和神功的解釋者貴鈞利所說的，這種生物是表明上帝對宇宙所顯出的偉大智慧和慷慨氣量，是作爲有形的和無形的萬有之間的一種連繫。我用「很適宜地」的字眼，無非指出這是造物主旨意之一種證據，因爲那種旨意就是最適當的律法。沒有一個人可對造他的主說：「你爲甚麼這樣造我呢？」（羅9 20）。因爲鑿匠可隨他的意思用泥土造出種種樣式的器皿，証實他自己的智慧。

既然如此，上帝用祂自己的雙手照着自己的形像和樣式造出具有看得見和看不見的性格的人。一方面祂用泥土搏成人的身體，另一方面祂用自己的呼吸賜給他有理性的及能思想的靈魂，這就是我們



所說的「照着祂的形像」的意思。因為「照着祂的形像」一語明明是指人的精神和自由意志。而「照着祂的樣式」乃指盡可能模仿祂的德性。自俄利根那裏，這話就變為：「人是照着祂的形像和樣式造的。」

上帝把人造成爲純善無惡的，正真的，有德的，無苦惱的，不必掛慮的；祂用各樣德行使他美滿，用一切美善裝飾他，使他好像在偉大世界裏的小宇宙，是能夠崇拜神的另一種天使，是複合體，既能察看那有形的萬物，并亦知道各種思想的奧妙；他是地上萬物之王，但是服從那更高的王；他是一面屬天，一面屬地，是暫時的兼不朽的，是屬於感覺界兼思想界的，是處在偉大和低微之間，是靈與肉的交界，藉着恩典他是靈，但由於驕傲他是血肉；是靈則他能得生存，并能將榮耀歸給他的恩主，是血肉則他要受苦；而當他傲慢自大之時，這痛苦就使他省悟和受鍛鍊。在這裏，意即是他現世的生命，被注定和動物的生命一樣，但是在另一地方，就是來世，他必變換，奧妙就將完成，只要他心向上帝，他就成爲神性。但是成爲神性的意思是指同有神的光輝，而不是木質更換爲神。

上帝造人，人的本性是無罪的，又天賦有自由意志。至於無罪，我不是說他不能犯罪（因爲只有上帝才是這樣），而是指罪惡不在人的本性裏，毋寧說是在他的自由意志裏。那就是說，藉着與天恩合作，他有能力在美善上生活，不斷進步，同樣也能離棄美善而成爲罪惡，因爲上帝已經由於授予他以自由意志，而將這選擇善惡之權交給他了。因爲那由強迫而作的不能稱爲德行。

所以靈魂是一種活的實質，單純的，無形的，它的固有性格是肉眼所不能見的，不死的，有理性

和才智的，無格式的，使用身體爲器具，是身體的性命，生長，知覺，及產生各種能力的源頭，心悟不過是靈魂的最純潔一部份，而和靈魂不是完全兩樣的；譬如眼之於身體，即相當於心悟之於靈魂。靈魂又有自由，決意，和活能；它是易變的，意即它是被創造的。它所有的這些品質，依照本性，都是得自造物主的恩典，它從這恩典獲得他的存在與這一種特性。

（第十三至第二十四章從刪）

創造靈魂的善，唯靈，自由意志。

## 第廿五章

論所屬於我們的事，即是，自由意志。

在探討自由意志，即所屬於我們自己的事上，其第一個問題就是：究竟有否任何事物是屬我們自己所有；因為有許多人否認這點。第二個問題就是：屬我們自己的究竟是些甚麼事，我們有權柄作些甚麼。第三的問題就是造我們的上帝為甚麼賦給我們以自由意志。讓我們先開始第一個問題。首先我們要證明關於那些我們的反對者所承認的事情，即是，有些事是屬我們自己的。所以我們就這樣談起。

關於所發生的萬事，其起因有的人說是由於上帝的旨意，或由於必然性，或命運，或自然，或機遇，或出自偶然。但是上帝的功能是與本體和天命有關。必然性是指那些永遠照着同一路向的運動。命運乃是關於那些由它引起的事物之必然成就（因為命運本身含有必然性之意）。自然的事乃是關於產生，成長，滅亡，植物物等。機遇是關於那少有的和意料不到的事物。因為抗遇被解釋為兩個原因的會合及同時發生，但成就自然以外的結果。例如：一個人在掘溝的時候找到寶物，那藏寶物的人并不是要讓別人找到它，而找到寶物的人也并非為找它而下掘；藏寶物的人原想把它藏着，等到他想要的

時候就可拿走，而發現到寶物的人之目的只是掘溝，結果都是出於兩個人意料之外的。偶然的事也是關於無生命或無理性的事物之偶爾遇合，并非出於自然或人工。以上就是他們的學說。假若人不是動作的起因和開端，那麼，上所說及的六種原因，其中那一種是我們應歸給人類所主動的呢？因為把那間或可恥和不義的行為歸之於上帝，乃是不應該的。我們也不可把這些行為歸於必然性，因為它們并不是永遠同樣運行。也不可歸於命運，因為命運不僅包含可能，也包含必然。也不可歸於自然，因為自然的範圍只及於動植物。也不可歸於機遇，因為人的行為并不是少有的和意料不到的。也不可歸於偶然，因為偶然只用於無生命及無理性事物範圍以內的偶合事情。於是所留遺的結論就是那動作的人自己就是他一切行為的原因，他是一個具有自由意志的生物。

還有，假使人不是但凡行為的起因，那麼思考心能全是多餘的了。因為人如果不是他行為的主，他為甚麼要思量斟酌呢？因為一切思議都是為了行為的緣故。但若辯說人類最美好的及最珍貴的才智是多餘的，那是極其荒謬的。所以，如果有人思量，他就是以行動為目的而思量。總而言之，一切思量都是便於行為及為了行為的緣故。

## 第廿六章

## 論事故。

關於事故，有些事是靠我們的，另外一些則不是。那些在乎我們的事，就是指我們能隨着自己的意思，要做或不要做，即是一切有意的行動（因為我們若被迫不能不做某些事，那就不稱為有意的或志願行動），簡言之，那就是一切應受譴責或讚許，并有賴於動機和法律而決行的事。確切地說來，一切涉及心意和思考的行為都是出於我們自己之手。思考是有關於均等的可能性，而「均等可能的事」乃是一種我們可能實行或放棄的事，而由我的心志自作決定取捨。這就是行為的起源。因此，全由我們的行為就是這些均等可能的事：例如：動或不動，急或不急，追求非必要的事物或不追求，說謊或不說謊，施給或不施給，喜歡或不喜歡，以及諸如此類，在它們中無不包含了德行或罪惡的意義，因為我們對這一切都可自己作主。在均等可能性中，也包括人工術藝，因為我們能力內可隨自己所好，決意造作與否。

但應注意，雖然要作甚麼事的選擇權是常在我們之手，但動作本身却是屢屢受神命的禁阻。

## 第廿七章

## 論我們何以稟有自由意志。

因此，我們承認自由意志是與理性在同一時間出現；並亦承認一切被造的都是天然屬變化與更換的，因為凡是被造的都受變遷的支配。凡是起源於變的，必定還可以再變。變換就是從無有中生出來，及將物質的基礎變成某些不同的東西。無生物和無理性的事物要遭到前面所說及的體質變化，然而稟有理性的受造物，其變化却有賴於選擇。因為理性是由一個思想和一個行動組合而成。思想部份乃是對一切事物本性的靜思，而行動部份乃是對所應實踐的真理理由之計量及規定。思想方面被稱為心靈或智慧，行為方面被稱為理性或工計。於是每個計量考慮的人各以為那行事的選擇是全在於自己，他由計量考慮而選擇什麼是最好的，選擇之後就實行它。果爾，則自由意志一定與理性有很密切的關係。因為人或者是無理性的，或是有理性的，如果他是無理性的，他就是他的行動的主人，並且是具有自由意志的。這樣看來，那些沒有理性的受造物也就沒有自由意志了，因為它們不支配本性，反而是被本性所支配，所以它們無法約束本能的貪欲，一旦它們對於任何事物感覺衝動時，它們立即奔去追求。然而人既是有理性的，就能支配自然而不受自然本能的支配，所以當他希冀某種事物時，他能



隨己意去抑制或施發他的衝動。因此，我們對缺乏理性的受造物也不予以讚許，也不加以譴責，然而對人，則可并行讚許或譴責。

須知天使既是有理性的，是具有自由意志的；又因為他們都是被造的，所以他們都是可變的。這一事實，魔鬼表現得很明白，雖然造物主將他造得十分美善，但由於他的自由意志，他就成爲罪惡的發明者；那些有能力與他一同背叛的——惡魔——及另外一羣繼續居留於美善中的天使也將此點表現得很明白。

……

### 第廿八章

……

### 第廿八章

#### 論不操在我們手中的事。

關於不操在我們手中的事，有些乃是起因於我們能力範圍內的，那就是對我們行爲或在今世或在來世的報應，但其餘一切則皆有賴於神意了。因爲萬有存在的發源是來自上帝，而它們的毀滅則是由我們的罪惡所引進的，這毀滅是或者爲了懲罰我們，或者爲使我們因之而得益。因爲上帝并未創造死亡，祂也不喜歡有生之物的沉滅。死亡乃是人所自召的，它的起源是由於亞當的過犯，還有一切的懲罰也是一樣。不過除了各種報應而外的種種事情必須靠着上帝，因爲我們的出生是依靠祂的創造力；我們的繼續是依靠祂的保存力；我們的指導和得救是依靠祂的命意之力；而對美好事物的永久享受更是依靠祂的美善，這種享受是賜給那些遵守本然法則的（我們就是依這法則而被造成的）。但是由於某些人否認上帝命意的存在，我們就用幾句話來加討論。

## 第廿九章

## 論上帝的命意

天命是上帝對萬物的眷顧。它又可以說是上帝的旨意，萬物藉此而獲得各適其所的局位。但是，如果天命是神的意志，則根據正確的理論，凡經天命而出生的一切事物，必然是最美好和最合理的，而沒有比這更好的了。因為一切存在事物的創造者及眷顧者一定是同一位的，如果萬物的創造者和眷顧者不是同一位。那是不合適，也不允當。因為二者果真不是同一位的話，則他們一定都有缺點，一個缺少創造力，另一個缺少眷顧力。因此，上帝必然是創造者，又是眷顧者，而祂的創造力，保存力，和眷顧力純全是祂的善意。因為「主在天上，在地下，都隨自己的意旨而行」（詩135），和「無人抗拒祂的旨意」（羅9 19）。祂曾經願意萬物存在，它們就存在了。祂願意宇宙被形成，它就形成了，祂所願意的一切就都成就。祂眷顧，而且所眷顧的是美好，我們都能很清楚地這樣看出：只有上帝，在本性上是美善的和智慧的。因為祂美善，所以祂眷顧，因為不眷顧的就不是美善。即使是人類和不具理性的生物也隨着他們的本性而眷顧他們自己的子孫們；那不眷顧的就受責備。還有，因為祂是有智慧的，所以祂照顧得萬物非常之好。

因此，當我們注意這些事情，我們應當對神命的一切成就表示驚嘆，并讚美它們，而毫無疑問地加以接受。雖然有許多人以爲有些事是不公道的，然而上帝的命意是在我們的知識和理解以外。我們的各種理論，動作，以及我們的將來都只有祂清楚知道。至於上所說的「一切」，我是指那凡不屬操在我們手中的事，因爲凡屬我們力所能屈的都不關天命，而是歸於我們的自由意志。

天命的事有的是依神的美意，有的遵照祂的許可。依照美意的事包括所有確實很好的事，依照許可的事是……（底下數行原文不明）。因爲天命有時亦讓義人遭遇禍患，意在使他將隱藏在他裏面的美德顯示給別人看，正如約伯的情形一樣。有的時候天命容許做出一宗不合理的可怪事情，意在藉着外表上無理的行爲去成就某宗偉大而奇妙的事，正如人類的拯救是藉着十字架而作成的。天命又以另一方法容許虔誠的人遭受極端的災難，意在使他不從一個正直的良心墮落，也不因爲所受的權能和恩典而陷入於驕傲中，正如保羅的情形一樣。（參林後12 7）

有人爲了別人得受振拔而自己暫時被離棄，其目的在使那些看見他情況的人們得到教訓，正如拉撒路和財主的情形一樣。因爲我們當看見人們受苦的時候，自己果然就虛怯。也有人被棄，其目的在使別的人得榮耀，他之被棄不是由於他自己的罪惡，或是由於他父母的罪過，正如那生來就是瞎眼的人是爲着人子得榮耀一樣（參約9 1）。還有另外的人，上帝讓他受苦，目的在激發別人的情緒，好使旁人藉着對受苦者的榮耀所加的稱讚，就也希望將來的榮耀，期待將來的幸福，大胆接受苦難，正如殉道者的精神一樣。此外上帝也讓一個人墮落到可恥的行爲中，意在使他另一更壞的過失因此而得

更正，例如上帝容許一個自傲其美德與道義的人墮落於淫亂，意在使他得以因為自己的墮落，覺察到自己的弱點，而對主謙卑，向主接近，和承認他自己的罪。

我們還應知道，做事的選擇權誠然是操在我們的手中，但其結局，若我們的行為是美好的，仍有賴於上帝的相幫。在祂的公義中，照着祂的先見，幫助我們成就那以正直良心所選擇的好行為。另一方面，若我們的行為趨於邪惡，那結局是由於上帝的離棄，這也是祂應該依照祂的先見而離棄我們的。

離棄的方式有兩種，一種是管教和懲治的離棄，一種是完全絕望的離棄。第一種的目的或是爲了那受苦者的警戒，得救，榮耀，或激起別人發憤而要效法的情緒，或是爲了榮耀上帝。第二種即是在上帝爲可能救他而行了各種事之後，那人仍故意竟成了瞎子而無法醫治，或者毋寧說他是根本不可救藥的，於是他被交付於完全的毀滅，就好像猶大一樣。但願上帝寬容我們，救我們脫離這樣被遺棄的惡。

更要知道天命的方式很多，它們不是言語所能解說的，也不是心智所能想像得到的。

我們又須牢記，所有一切暗淡和災禍的事，對那些能以感謝之心去接受這些打擊的人是自取拯救的一種幫助，也確實是幫助的使者。

我們還應知道，上帝原來的意願是一切人都要得救，都得進入祂的國裏。祂造我們並不是爲着懲罰，而是爲着要我們分享祂的美善，因爲祂本是美善的。但是因爲祂也是公義的，所以祂讓罪人遭受

懲罰。

於是人的拯救就被稱爲是上帝先存的旨意和喜悅，是起源於祂自己的。人的懲罰却被稱爲上帝後果的旨意和容許，而其起因是在於我們。而這後者又是兩方面的：第一方面是對我們的管教和懲治，意在拯救我們爲目的；第二方面是絕望的，歸結於我們的空然懲罰，好像我們前面說過的。這就是那些不操在我們手中的事。

但是那些操在我們手裏的行動：其中凡是好的都是按照祂的先存的善意和喜悅，而那些邪惡行爲則既不是按照祂的先意，也不是按照祂的後意，而是祂對我們的自由意志之一種容許與。因爲出自被強迫的行動既無理性，也無所謂德行。上帝豫備着一切爲受造物，使一切受造物爲祂對人行善和訓練作用具。就連惡魔，上帝也屢屢使他們成爲這種工具，例如約伯和豬羣兩故事所說的。



## 第三十章

## 論前知和預定。

我們應該注意，上帝前知萬事，然而祂并不預定萬事。祂前知那些在我們能力之內的事，但祂並不預定它們。因為祂并不願意有邪惡，也不要強迫德行。所以「預定」是上帝因祂的前知所發出的命令。但是，上帝依着祂的前知預定那些不在我們手裏的事情。上帝既是有前知，便已依照着祂的良善和公義而預先判斷了萬事。

我們也要注意，美德是上帝注入於我們性格中的一種贈品，上帝自己就是一切美善之來源和起因，若沒有祂的合作和扶助，我們就不可能願意或成就任何好事。但是或遵從美德，跟從那呼召我們遵行美德的上帝，或離開美德，居留於邪惡之中而跟從那只能引誘，不能強迫我們的魔鬼，這選擇權是操在乎我們自己。所謂邪惡，不外乎美善之放棄，猶如黑暗不過是光亮之退去一樣。當我們遵守本性之時，就是住在美德裏面，當迷失了本性，即迷失了美德之時，那麼，我們就退陷在逆性的狀態，而居住於邪惡中。

悔改就是從那逆性的狀態回到順從本性的狀態，也就是藉着勉勵和努力，離開魔鬼而歸向上帝。

當上帝造人，賦予雄性，賜他分享祂自己的恩典，因而使他與祂自己相通。這樣，他好像是先知般給一切活物都起了名稱，有管理它們的權力，好像它們是造給他做奴僕的。因為人被造是照着上帝的形像，具有理性和心靈及自由意志，所以他合適於受萬物的共同創造者和主宰的托付，管理地上萬物。

但是因為前知的上帝早已曉得人會許逆犯罪，而罹死刑，所以祂從人的身上造出一個像他一樣的女人，做他的助手，就是在人犯了死罪以後，爲了得由生殖以保存人種延續的助手。因爲最早的「形成」是稱爲「造」而不是「生殖」。「造」是在上帝手中的最初的形成，然而生殖乃是生命的延續，因爲人的逆犯而遭受到必須致死的懲罰，所以這種繼承是必要的。

上帝放了這人在樂園裏面，這就是又屬靈性又屬感官的居所。因爲他有身體，他住在地上，在可感覺的名物當中，然就靈性方面，他又與天使們同在，培養神聖的思想，從之而得糧食。他度着赤身露體的純樸生活，絕無故作虛偽，藉着受造諸物而被領導到唯一的造物主面前，并因繫念着祂而獲得了喜樂愉快。

當上帝將自由意志的性格賜給他時，祂加給他一條誡命，就是不可嗜知識樹的果子。關於此樹，我們在上面「樂園」一章裏已經討論過了，至少在我們能力內所能說的都已說了。與這誡命同時賜下的是祂的允許：如果人保全靈魂的體統，以理性贏得勝利，認識他的創造主宰，并遵守祂的命令，那麼，他就能分享永久的幸福，永遠活着，克伏死亡。但是如果他要靈魂屈服於身體，寧可身體享樂，不

知自己真正的尊嚴，讓自己與無知的畜類無異，脫離創造主的約束，不理祂的命令，那麼，他就將趨向於死亡和敗壞，並且終身操勞，經歷不幸。因為人在未經過試探與考驗，而若得到不朽，乃是無益的，惟恐他陷落在自我傲慢，和魔鬼所受的刑罰裏。因為魔鬼是不朽壞的，當他因決心自擇而從恩典中墮落之時，他就溺在他的邪惡中決不悔悟，而永遠無法改變。正如天使們一樣，他們自己選擇了美德，藉着上帝的恩而在美善上有深固的根基。

因此，人首先必須受放驗（因為不經過熬煉與試驗的人是毫無價值的），由於遵守命令，經過放驗而證明他是完善，他就能獲得他的美德的報酬即是不朽。因為人是處在神與物質之間，如果他遵守命令，他就要從與現在各物的自然關係中被拔擢出來，與上帝的品質合一，而不可動搖地確立於美善裏面；但是如果他有過犯，偏向於那物質的，強拉他的心靈離開其生命的創造者即是上帝，則他們的命運就注定敗壞，他就為情慾所支配，而不再是無情慾的；成為必要死的，而不是永遠長存的；並且需要配對而作流動不居的生殖。他因希求生存而依戀快樂，好似快樂是維持生命所必需的，并且大胆地憎惡那些想要奪去這些快樂的人，并且把他的希求從上帝轉向物質，把他的忿怒從他的拯救之真正敵人而轉移到他自己的弟兄身上。魔鬼的嫉妒就是人跌倒的原因。因為那充滿了嫉妒，憎惡美善的惡魔是因為他的驕橫而被禁錮於地下，所以他不能忍受我們享受天堂之樂。因此，那說謊者就用對「神性」的希望去引誘不幸的人，引他升到那與惡魔一樣的驕橫的最高峯，然後把他推落到與惡魔所跌進去的一樣深的毀滅之坑內。

### 第三篇

#### 第一章

##### 論神的經世之道及神對我們的保護，并論我們的拯救。

所以人就如被魔鬼的攻擊陷害了，破犯了他的創造者的命令，他原有的恩典被剝奪了，他停止了對上帝的信心，將自己籠罩在艱辛生活的勞苦中（因為這就是無花果樹葉的意思）（創37）；披上死亡之衣，就是血肉的必死和笨重（因為這就是皮衣所表示的）；由神的公義判斷，他被驅逐出了樂園，受死亡的宣判，成為屬於朽壞的。然而那原先賜給他生存的，出自恩慈而賜給他一個幸福生活的神，仍然憐恤他，并未忽略他。但是祂首先用許多方法教訓他，叫他回來；祂用嘆息和戰兢，用洪水的泛濫，全地上的族類都幾乎完全毀滅（創613），用語言的混雜和不同（創117），用天使的管理（創18以下），用燒毀城市（創19以下），用神的象徵式顯示，用戰爭，勝利和失敗，用神蹟和奇事，用各種能力，用法律和衆先知；上帝用這一切方法，懇切地努力，想將人從那蔓延廣遠及縛束人的罪惡（實在這罪惡已將人生成爲一團不義）枷鎖中解脫出來，使人回到一個幸福的生活。因為是

罪惡把那如猛獸般的死亡帶到世間來摧毀人類的生命。但是那將要救贖人類的救主，必須是沒有罪惡的，也不因犯罪而有死亡，祂的性格應是強壯有力而更新的，祂為勞苦所鍛鍊的，并學會走那引離朽壞，進入永生的美德之道路，最後就呈現了上帝對人的汪洋愛海。因為就是造物主，即主自己為了自己雙手造出的工作，祂負擔一種努力，從勞苦中成為師尊。仇敵既用人對神性的希望去誘惑人，他自己就順次地被血肉之餌所誘惑，所以神的美善，智慧，公義，能力就一起都顯示出來了。神的美善的顯示就是祂并未忽略自己手工品的脆弱，祂為了他的墮落而受了激動，憐憫他，將祂自己的雙手伸給他；祂的公義的顯示就是當人被惡魔擊敗時，祂并不用別的方法去戰勝，那暴虐的勝利者，也不用權力將人從死亡中救出來，只是由祂的美善與公義，祂使那因罪惡而成為死亡之奴僕的人，再一度成為征服者，以同樣的情形得救，雖然這似乎是很困難的；祂的智慧就可從祂解決困難最適合的辦法中看出來。因為由於父上帝的好意，那在祂懷裏的獨生子，就是神的「道」，自己也是神（祂與父和聖靈是同體，祂在諸世代之前，祂沒有所謂開始，祂於開始時已早存在，是在父神的面前，祂就是神，具有神的格式），將諸天灣曲了，下降到地上；這就是說祂將那不能卑下的高尚身份，不認為是屈尊地卑降下來，用一種言語難以形容的和不可思議的俯臨去俯就祂的僕人（因為「降下」就是此意）。神既是完全的，就成為完全的人，成就那一切新事中的最新的，在太陽下面的唯一新事，神的無限能力就是從這事顯示出來的。還有甚麼事比神竟成為人更偉大呢？「道」本身無改變，而化成了肉身，這是藉聖潔而永為童貞女的馬利亞因受聖靈感動而作了神的母親所致。「道」作神與人之間的中保，祂

是人所唯一愛戴的，祂之被厚於馬利亞貞潔的子宮裏面是沒有意向或慾望，或與男人有任何關係，或是愉快的生產，而只是藉着聖靈和亞當的最初子孫。祂順服那與我們同形像的父，祂從我們所得的人格，就構成了一個救治我們違不從命的療術，作我們服從的模範，因為若不順服上帝，就不可能得到拯救。

（一）道（即耶穌基督）降下，是為了救贖人類的罪惡。祂在馬利亞的子宮裏面，是沒有意向或慾望，或與男人有任何關係，或是愉快的生產，而只是藉着聖靈和亞當的最初子孫。祂順服那與我們同形像的父，祂從我們所得的人格，就構成了一個救治我們違不從命的療術，作我們服從的模範，因為若不順服上帝，就不可能得到拯救。



## 第二章

## 論「道」受孕的方法及祂的神聖化身。

神的天使被差遣去到聖童貞女那裏，她是從大衛的支派傳下來的。如神派的使徒所說：「我們的主分明是從猶大出來的，但這支派裏並沒有人伺候祭壇」（來 7 14）；關於這點，我們等一回將作更正確的討論。天使報給她喜訊，他說：「蒙大恩的女子，我問你安，主和你同在了」（路 1 28）。她因這話就很驚慌，天使對她說：「馬利亞，不要怕，你在主面前已經蒙恩了，你要生子，可以給他起名叫耶穌」（路 30 31）；爲了祂要將自己的子民從罪惡裏救出來（太 1 21），因此耶穌有救主的意義。當馬利亞惶惑地說：「我沒有出嫁，怎麼能有這事呢？」（路 1 34），天使回答說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，因此所要生的聖者，必稱爲神的兒子」（路 1 35）。馬利亞對他說：「我是主的使女，情願照你的話成就在我身上」（路 1 38）。

所以在聖童貞女同意之後，聖靈就臨到她身上，依着天使所傳主的話，使她潔淨，并准她有能接受「道」的神性，也准她有產力可以產生出來。於是至高神自己的智慧和能力蔭庇她，就是與父有同性的子，即如神聖種子，從她聖潔而最純淨的血液，祂形成了涵有理性和思想力的肉體，這就是我們

複合性格的初熟果子，這肉身的形成不是由於生殖，而是藉着聖靈造的；其體形的發育并不是逐漸增加，而是一次就長完全了，祂自己，正是「神的道」，在內存性上是與肉身相一致的。因爲神的道與那有一個獨立先在的肉身并不是合而爲一，而只是定居在聖童貞女的子宮裏面，藉永爲童貞的純潔的血，以祂自己的內存性，承擔了一個涵有理性和思想力的肉身，因此我們假定祂自己是人的複合性格的初熟果子，道自己就在肉身裏面變成一種內存。所以祂同時是肉身，也是神的道之肉身，同樣也是生氣蓬勃，兼有理性和思想二者的肉身。因此我們不說人變成了神，而是說神變成了人。神既是本性上爲完全的神，當祂變成了完全的人而有人的人格之時，祂的性格并未改變，也沒有空示祂的任務，而是無需混雜，或改變，或分裂，就在內存性上與肉身合一了，這肉身就是聖童貞女所孕育的，涵有理性和思想，并且得存在於祂裏面的；然而祂并未將自己神性的性格變成血肉的本質，也未將血肉的本質變成祂神性的性格，也沒有從祂的神性和祂所承擔的人性裏面造出一個複合性格。

## 第二章

論基督的兩個性格，以反對那主張只有一性的學派。

基督的兩個性格，無更改，無變換而互相連結起來，那神性既未與它原有的單純性分離，而人性也沒有變成神的性格，或者減退到沒有存在，也不是由兩個性格產生的一個複合性格。因為複合性格與組成它的任何一個性格不可能是同樣的本體，與從另外的許多東西造出一種東西的情形是有別的。例如：身體是由四元素組成的，但是它並不與火，或空氣，或水，或地有同樣本質，也不保留一樣的名稱。因此，倘若在結合以後，如那些異教徒所執意的，以基督的性格為一個複合的單位，祂已由一個單一性格變成了一個複合性格，祂與性格單一的父不是同體，也與那非由神性和人性組合而成的母親不是同其本質。於是祂不屬神性，也不屬人性，祂將不稱為神，不稱為人，而只被稱為基督；而這基督一詞將不是內在實存的名稱，照他們的意見只是所謂一個複合性格而已。

但是，我們却不宣告基督的性格是複合的，也不以祂是由另外一些東西所造成的，而其結果與那些原來東西全不相同，好比人由靈魂與身體造成，或身體由四元素造成那樣。我們認為祂雖然是由這些不同部份所組成，但是祂仍然與原來一樣。因為我們承認祂，同時是屬神性，也屬人性，而皆可稱

為完全的神，即是兩者為同一的本體；但祂由兩個性格發生，也以兩個性格而存在。還有，由「基督」一詞，我們就知道這個內在實存的名稱，不是表示「一種」的意義，却是意味着兩個性格的並在。因為祂膏了自己，正如神用自己的神性膏自己的身體，也如人被膏了。因為祂自己就是神，也是人。受膏之禮就是祂的人性得神性。假如基督是一個複合的性格，一而與父為類同的本體，則父也必定是複合的，並亦與肉身有同樣的本體，這真是荒誕不經而極端的褻瀆。

事實上，一個性格又怎能包含彼此相反而又本質相異的份子呢？同一的性格又怎麼可能同時是被造而又非被造的，是必死而又不死的，是有限定而又無限定的呢？

但是，那些辯稱基督只有一個性格的學派，他們如果也說那個性格是一個單純的性格，他們必需承認祂乾脆地就是神，而其化為世人只是一種現相；要不然，他們就得照着涅斯多留的說法，承認祂只是人。那麼，關於祂是「完全的神性和完全的人性」又應如何解說呢？如果他們認為在結合之後，基督只是一個混合性格，那麼何時才能說祂是有兩個性格呢？因為每個人都極明白在結合以前，基督只有一個性格。

那些異教徒之所以被引入歧途。全在於他們誤以性格與實存看成同一意義。當我們說人類的性格是一個時，要注意我們如此說並未關涉到靈魂和身體的問題。因為當我們把靈魂與身體一起比較時，我們不能說它們為一個性格。不過，人類中實有非常之多的個體存在，但皆具有同樣的性格，因為所有個體都由靈魂與身體組成，在靈魂的性格內一同有分，又都佔有實質的身體和共通形相。我們每只

提及這些非常多而不同的個體中之一個性格；其實就是說每一個體有兩個性格——靈魂與身體，意即是，人的存在由這兩個性格完成的。

——但就我們的主耶穌基督來說，我們不能容許指其有一共通形相。因為過去從來沒有，現在沒有，將來也不會有另外一個由神性和人性兩者聯成的基督，存在於神性和人性裏面，同時是完全的神，也是完全的人。因此，指着我們的主耶穌基督，我們不能像說一個人是由靈魂與身體所造成的情形，而照樣說基督也是神性與人性造成的一個性格。因為前者的情形是關於一個普通的人，可是基督並不是一個人。因為沒有甚麼基督的形相可以裁定。因此，我們認為曾經有一種兩個完全性格的聯合，這兩個性格一是神性，一是人性；這聯合並不是有如神所詛咒的丟斯庫若，有如優提克斯與瑟維加斯并所有一班背教的人所說的那樣紊亂，或混雜，或混合，或雜亂。也不是那為神所憎的涅斯多留所說的，和底阿多若與摩普修厄契亞的狄奧多等，以及他們的鬼魔黨徒所說的那樣——這聯合不是外觀的或相對的情況，或是尊嚴的問題，或意志的一致，或尊榮方面的同等，或在名稱或好意上的同一。這聯合乃是依照綜合法，意即是在內存性上，因而沒有轉換，或攙混，或變性，或隔開，或分離；我們就承認在兩個仍是完全的性格中，只有一個內存本位，即是神的化身兒子；我們認為這是同一的內存本位，屬於神的神性和祂的人性，并且承認在聯合之後，那兩個性格都被保留在祂裏面了，但是我們不認為每個性格是分離的和各別獨在的，它們是在一個複合的本位內互相聯結而歸於一。我們說這結合是本質的，即是實在的而不是現象的事。再有，我們說這結合是本質的，並不是說兩個性格歸結成爲一。

個複合性格的意思，而是這兩個性格在神的兒子之一個複合本位內的真正聯合之意，我們也肯定這兩個性格的基本差異仍然是保留着的。因為被造的仍舊是被造的，非被造的仍舊是非被造的，必死的仍舊是必死的，不死的仍舊是不死的，有限制的仍舊是有限制的，無限制的仍舊是無限制的，可看見的仍舊是可看見的，看不見的仍舊是看不見的。「一部份爲奇蹟的朗照，另一部份則受侮辱而蒙不自之冤。」

還有，「道」將人類的屬性作爲已有，因爲一切屬於祂聖潔肉身的都是「道」的。藉着各部份彼此間的相互貫通，祂以傳達交通的方法，將自己的屬性分授給肉身，故在本位上就成了一個。因爲那活動如神如人的祂，本是獨一無二的，祂選擇任何一個形式而與另一形式保持靈交。所以，雖然祂的神性絕不會受苦難，但我們說榮耀的主是被釘在十字架上（林前28），我們又承認人子在受難之前就在天上，正如主自己說過的一樣（約313）。因爲榮耀的主與那在性格上實際爲「人子」，意即是，已變成了世人的祂。是一而非二的。祂的一一痛苦與奇蹟都爲我們所知道，雖然奇蹟是由祂的神力所爲，祂的痛苦是人的感覺所忍受。我們知道，正如祂的內存本位是一個，所以兩個性格的基本差異仍被保留着。倘若沒有那互不相同的事物本身存在，那麼，怎麼會有差異呢？因爲差異就是不同事物間的差別。儘管論到基督的本質雖然兩個性格彼此不同，我們認為基督將兩個極端結合在祂自己裏面；在祂的神性方面，祂與父和聖靈關連着，而在人性方面，祂却與祂的母親和其餘的人關連着。同時，儘管祂的兩個性格是結合了，我們認爲一方面祂與父及聖靈不同，另一方面也與祂的母親及其餘





相似亦與人相似的祂是唯一的。祂是神，乃是由於那永無起因的父，但是後來化成了人，則由於祂對人類的愛。

那麼，當我們述及祂的神性時，我們不將人性的特質歸在神性內，例如我們不說祂的神性是可愛或被造的。我們也不將神性的特質歸在祂的肉身或人性，例如我們不說祂的肉身或人性是非被造的。但是當我們述及祂的本位個體時，無論我們給它一個含有兩重性格的名稱，或只有關一種性格的名稱，我們仍然將兩重性格的特質歸於它。例如我們說這含有兩重性格的名稱——基督——是同時為神與人，是被造的與非被造的，是可受苦的與不可受苦的。當祂被稱為神的兒子時與被稱為神時，只是關及祂的一種性格，祂仍然保有那共存性格的特質——肉身，我們說祂是受苦的神和被釘在十字架的榮耀的主，這並不是因為祂是神，而是因為祂同時也是人。同樣情形，當祂也被稱為人和人子時，祂仍保留着神性的特質及榮耀，是萬世之前的嬰孩，及沒有起始的人；但是，祂在萬世之前，并非因為祂是嬰孩或人，乃是因為祂是神，而在這末世成了嬰孩。這下面就是相互交替的方式：藉着本位的同一，及各部份彼此間的相互貫通，兩性格中的任一個將自己的特質與另一個交換。因此，我們可稱基督說「這是我們的神，曾經在地上顯給人看，住在我們中間為人」，又說「這人不是被造的，是不可受害的，無限定的。」

## 第四章

## 第五章

### 論性格的數目。

就神體而論，我們承認祂只有一個性格。但是我們宣稱有三個本位實際存在着，并且主張凡就性格及本質而言萬物，概是單純的，也發現本位存在的區別只在三個特質方面，就是自存的和父的特質，有原因的和子的特質，有原因的和發出來的特質。我們更知道這三者是彼此不可分割，永不離開，結合成一個，彼此相互貫通而不混亂。讓我再說一遍：它們的結合絕不混亂，因為它們雖然結合了，但仍然是三位，雖不可分離，但仍然有區別。雖然它們每位獨立存在，這就是它們每位是一個完全的實存；還有一個它自己的特質，也就是說各有不同的存在方式；然而它們在本性和性格的特質方面却仍然是一個，不能與父的本位分割或離開，它們二都是一神，我們也說它們是一個神。那麼，同樣的情形，那神聖的和非言語可形容的計劃，我是指獨一真神三位一體的道，我們的主耶穌基督之化身為人，是超出一切思想和理解的。我們承認祂是具有兩個性格，一是神聖的，一是人類的，這兩個性格彼此互相聯合一起，在個體本位中合而為一，所以一個複合的本位是由兩個性格形成的。但是我們說即使在結合之後，這兩個性格仍然被保留在那一個複合的本位內，就是在那獨一的基督裏面，而

這兩個性格真實地存在着，並且各有它們根本的特質；因為它們的結合并不混亂，用不着分開就可將它們辨別和列舉出來。正如聖三位一體的三個位格一樣，沒有混亂就結合了，不用分開就可將它們辨別和列舉出來，這個列舉并不發生它們當中的分門別類，或隔絕，或裂開（因為我們只認父，子，聖靈一體的神，）基督的兩個性格也是同樣情形，雖然它們被結合了，但是沒有混亂而就結合了；雖然它們彼此互相貫通，然而它們不容許一個改變或變化成爲另一個。因為它們每個保留着自己生來的特質，毫不改變。因此，雖然可計它們的數目，但這計數決不引起分離。因為基督實在就是一個，祂的神性與人性都是完全的。數目自然不發生分離或統一，它只是將列舉出來的多少表示出來而已，無論這列舉出來的是統一的或是分離着的。例如：當五十塊石頭造成一個牆壁，這就是統一，但當五十塊石頭排在地上時，就是分離。又如：紅炭一物是由火與木的兩個性格合成，而火的性格是一事，木的性格是另一事，這就是分離了。因為這些東西的統一或分離并不是由於數目，而是另有其因。所以正如神體的三個位格，雖然彼此互相結合爲一，但是我們不能說它們是一位，因為這樣做，我們就把它們混亂，並且消滅了本位之間的特點；同樣，雖然基督的兩個性格是在其本位中結合着，我們也不能稱之爲一個性格，因為這樣我們就把它們混亂，並且消滅了兩個性格間的特點。

## 第六章

神性的全部在其位格之一的當中，與人性結合起來，是整個的結合，不是一部與一部拼成。

那共通的和一般的情形怎樣，可以規知它們裏面特殊，各節的情形又怎樣。那麼，本質是共通的，例如一種形相或種類。但是個體的實存則是特殊的，它的特殊性并不是因在性格上只佔了一部而沒有別的部份，其特殊乃是在數目的意義方面，因為它是各個的。實存個體間的相互差別是由於數目，而不是由性格所致。因此，我們可以由實存的個體而規知共通的本質，因爲在同樣種類的每一個體裏面，本質都是完全的。所以在本質上來說，個體彼此并無差異之點，其差異只是在其附屬的一些特徵，但是個體的特徵而不是性格的特徵。事實上人們把個體解釋爲具有一些附屬物的本質。所以個體包含一般的和特殊的，而有一個獨立的存在，至於本質卻沒有獨立的存在，只可探索之於個體中便了。隨而，當某一個體受痛苦時，整個的本質（由於本具感知痛苦的能力），也受着痛苦，其痛苦程度與那受苦的個體相等。雖然如此，但是一切同類的個體卻不一定與那受苦中的個體一同痛苦。

似此，我們承認神的性格整個而完全地具在它的每一個體，即每一位格中，它是全部寓在父裏，全部寓在子裏，亦全部寓在聖靈裏。因此，父是完全的神，子也是完全的神，聖靈也是完全的神，又



論到聖三位一體的神，道的化身，我們也認為神性在其位格中之一的當中整個而完全地與整個的人性聯結着，不是神性局部與人性局部的結合。聖使徒說得真對：「因為神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面」（西29），那就是說在基督的肉身裏面。使徒的學生丟尼修，曾受了神的默示，對神事知識異常豐富，他說過，整個的神性在它的一個位格裏面與我們相交。但是我們不應承認上帝體性的所有位格（即是三個），在實存個體方面是與人性的所有個體一致的。因為父與聖靈只在「道」的化身中參加了善意和旨趣是了。但是我們認為上帝體性的整個本質是與整個人性聯合着的。因為上帝「道」當初造我們的時候所注入於我們性格內的事物，祂沒有減少一件，祂自己將它們完全帶來，就是身體，有思想的和有理性的靈魂，以及身心的一切屬性。因為缺乏這些裏面任何一件的受造物就不是人了。但是祂在祂的豐盛裏，我在我的豐盛裏，完全與完全兩相結合着，祂才能依着祂的恩典，將救恩賜給整個人生。因為那沒有被拿取的，就不能復原。

於是神的道以心為媒介而與肉身聯合着，心就是神的純潔與肉身的沉濁之間的橋樑。因為心是臨乎靈魂與身體，但當心成為靈魂的最純潔部份時，神就是那個心的最純潔部份。當那更優良者准許時，基督的心就證實它自己支配的權能，但它是為那更優良者所統治，所引導，而去做那些神願意的事情。

還有，心就成為神性與它結合成一個體時的位置，正如心與身體相結合一樣的明顯，而并不是像一個同居者那樣，這正是異教徒該被抨擊的錯誤，他們說一個斗不能夠包容兩個斗，因為他們用物質的標準去衡量那非物質的。如果只是在基督裏面有一部份神性與一部份人性結合着，那麼基督怎麼能被稱為完全的神和完全的人，并且被說是與父同有一本質，亦與我們同有一本質呢？

還有，我們主張我們的性格會從死裏復活，並且昇到天上，坐在父的右邊，這並不是說所有衆人一概會從死裏復活，坐在父的右邊，却只是在基督的本位內，我們的整個性格曾經發生過這件事情。實在聖使徒說：「上帝叫我們與基督一同復活，一同坐着」（弗26）。

關於這點，我們更以為這種結合是藉着共通的本質而發生的。因為各種本質都適合於它所包含的個體，在那裏找不出一個局部的及特殊的性格或本質；因為要不然的話，我們就必將以為同樣的個體在本質上是相同的而又是不相同的，則關於聖三位一體的神性，也是相同的，而又是不相同的了。所以在每一個體裏面，我們只見到相同的性格，當我們說「道」的性格成了肉身時（如有福的阿塔內細及息立爾說的一樣），乃是指神性與肉身結合。因此，我們不能說「道的性格受痛苦」，因為在肉身裏面的神性並未痛苦，我們只是說在基督裏面人性受痛苦，而不說人類的一切個體受痛苦；我們也承認基督在祂的人性裏面受過痛苦。所以當我們說「道」的性格時，乃是指「道」的自身。「道」又兼有本質的普遍意義及個體的特殊意義。

## 第七章

論上帝聖道的唯一複合本位。

我們認爲上帝「道」的神聖個體是早存在於萬有之前，其存在是無時間的，永久的，祂是單純的，本來非複合的，非被造的，無形的，看不見的，摸不着的，無限定的，一切父所有的，祂也都是，因爲祂與父是同一本質的，只是關於祂的出生方式，祂與父的位格不同；祂也是完全的，從來未曾與父的位格分離過，只是在末世祂才以一種無限制的方式，定居於聖童貞女的子宮裏面，但祂仍然沒有離開父的懷抱，也不用種子爲媒介物，以一種不可思議的，只有祂自己才知道的方法，發生了得自聖童貞女的肉身，而存立於那在萬世之前的同一位格裏面。

所以祂是在萬有之中，也在萬有之上，並且也會藉化身的的能力，居住在上帝之母的子宮裏。於是祂成了肉身，從聖母祂承接了我們複合性的初結果子，即具有思想的及理性的靈魂之肉身，因而上帝道的個體就附麗了肉身而存在，從前本是單純的道之位格也變成了複合的，由兩個完全的性格——神性與人性——組合而成；並且產生了上帝道的聖子之獨特，而明顯的屬性，由此而與父及聖靈判然不同，又產生了化身之獨特而顯明的一些屬性，由此而與聖母及其餘的人類不同；更產生了神聖性格的

一些屬性，由此而與父及聖靈結合着，又產生了人類性格的一切特徵，由此而與聖母和我們結合着。祂與父，聖靈，聖母及我們都不同，乃因其同時是神，也是人。爲此我們知道這是基督個體之最特殊的屬性。

因此祂即使在化身以後，我們仍承認祂是神的唯一兒子，也是人子，是唯一的基督，唯一的主，神的獨生子和道，我們的主耶穌。我們敬重祂的兩個出生，一個出生是在萬古以前從父得來，並且超越於原因，理性，時間，和自然；另一個是出生在這末世爲了我們才有的，與我們相似，卻超越於我們。祂爲我們的緣故，乃是要拯救我們，祂出生與我們一樣，乃因祂是由女人懷孕足月後產生的，祂超越於我們乃因祂不是藉種子而生，只是藉聖靈及聖童貞女馬利亞所生，超越了孕育的規律。我們不宜稱祂只是上帝而全無我們的人性；然而也不宜稱祂只是人，因而取消了祂的神性；也不宜稱祂又是這個又是那個，而應當宣稱祂是唯一而同一的，同時是神。也是人，是完全的神及完全的人，是整個的神及整個的人；祂雖然也有肉身，但仍然也是整個的神；祂雖然有至上的神性，但也是整個的人。至於所謂「完全的神」及「完全的人」，我們意在說明這兩個性格各是充足的，絕無缺欠；另一方面我們稱祂是「整個的神」及「整個的人」，乃是鄭重說明祂的位格的獨特性及不可分解性。

我們也承認上帝道的一個性格化身，照有福的息立爾的說法，肉體的本質是由「化身」一詞表明出來。所以道成了肉身，然而并未失去祂自己固有的非物質性。祂化作了整個的肉身，然而依舊是絕對無限制的。在身子這方面祂誠然被減縮到狹隘的範圍內，但因爲祂原是神，所以祂是無限制的，可

見祂的肉身並不與祂的神性一同伸展。

於是祂是整個完全的神，然而並不單單是神，因為祂也是人。祂又是整個完全的人，但并不單單是人，因為祂也是神。在這裏「單單」是有關於祂的性格，而「整個」則有關於祂的個體，比如說「另一事」，是關乎性格，而「另一個」則是表示個體。

但應知道，雖然我們說主的兩個性格是交融的，然而，我們知道這交融乃是從神性發出的。因為就是那神的性格才能隨意貫通和滲透萬有，然而沒有任何事物能貫通它。也是那神的性格將自己的榮耀分給它的肉體，然而它自己仍然一直平靜無動的，並亦不具肉體的情苗；試觀太陽將它的能力分給我們，然而並不絲毫感受我們的能力，何況是創造太陽者的主，這情形必定是何等的真確啊！

## 第八章

答覆那些人所問：主的兩個性格當算作連續物，抑或是不連續物。

如果有人問：主的兩個性格當算作是一種連續物，或算作一個不連續的事物呢？我們回答說：主的兩個性格既不是一件物體，也不是某一個形狀，也不是一條線，也不是時日，也不是地方，可以作為一種連續的事物。因為這些事物都是可以連續地計數的。

更要注意數目是對付一些不同的事物，要計算那相互間沒有絲毫差異的事物，乃是全然不可能。只要它們各不相同，就可將它們加以列舉。例如：彼得和保羅，要是他們只是一個，就不得被分開來計算。因為他們既在本質方面是同一的，就不能說他們是兩個人性，但是他們在個體方面顯然不同，所以說他們是兩位。這樣，數目與差別的事物有關，正如不同的物體彼此互相殊異，就可將它們一一列舉出來。

那麼，就個體來說，主的兩個性格無混雜地相合為一，照着名義和方式的區別，它們又無需分裂而可加以別異。我們之可將此二性列舉出來，並不是依照它們結合為一的情況，因為並不是由於基督的個體，我們才認其為有兩個性格。它們之可被列舉出來，乃是依照它們無需分裂就被別異出來的情



況，因為基督之有兩個性格，乃是由於差別的名義和方式。因為它們在個體裏面合而為一，並且互相滲透，所以它們就無混雜地相結合着，每個性格自始至終保存了它自己固有的及本質的別異。因此，它們既是依照別異的情況而被列舉出來，單單爲了這點，它們就必須算作一種不連續的事物。

因此，基督是唯一的，是完全的神及完全的人。我們用一樣的頂禮對祂與父及聖靈一同膜拜，也尊崇祂潔白無瑕的肉身，並不以爲這肉身不宜受敬拜。因為祂的肉身實是在「道」這一位格中受敬拜，道已成了肉身的本位。但是，我們并不向那受造的任何事物表示頂禮。因為我們所敬拜的祂，不是僅以其肉身，而以其與神性結合爲一的肉身，又因爲祂的兩個性格，合成了上帝的道的一個內在在本位。我怕摸紅炭是因爲火包連着木塊。我敬拜基督的雙重性格是因爲祂的神性與祂的肉身包連一起。我沒有將一個第四者導入至三位一體裏，那斷乎不能！但是我承認上帝道和祂肉身是一個位格，即使在道的化身之後，三位一體仍然是三位一體。

（另一段答覆因重複故從刪）

## 第八章

## 第九章

答覆下面的問題：是否有一種並無個體的性格？

雖然世上沒有一種並無個體的性格，也沒有可與位格分離的本質（因爲事實上要在個體和位格裏可以見到本質和性格），然而在個體裏面互相結合着的性格，不必每一個性格各有它自己固有的個體，因爲在它們結合成了一個個體之後，它們不可能喪失個體也不能每一性格各有它自己特殊的個體，它們必然共有唯一而同一的個體。因爲既然「道」的唯一而同一的個體或位格已經成了兩個性格的個體，則不容許它們失去個體，也不讓其彼此各有互異的個體，或一時有甲性格的個體，另一時又有乙性格的個體，却是二性永無分離或隔開地同具一樣的個體，即是一個沒有破碎成爲幾部份或分裂了的個體，所以不會一部份應屬於這個性格，另一部份又屬於那一性格，而是以其絕對的全體，整個屬於這個性格，又整個屬於那個性格。因爲上帝道的肉身不是像一個獨立的個體那樣存在着，也不是在這道的位格以外，另有一個位格或個體發生，而是當它成立在那裏面時，它就變成一個存在於另一個裏面的個體，而不是一個自己獨立的個體。因此，它們每個都不全然缺乏個體，然而也沒有將另一個體或位格導入到三位一體神的裏面。

## 第十章

## 論三聖文（「三呼聖哉」頌）。

因此，我們宣告那意念虛妄的漂布者彼得對「三呼聖哉」讚美歌所加添的一句是褻瀆的，因為這一贅加是將一個第四位加入到三位一體裏面去；即是，它將那原是聖父的真正固有權力，即神的兒子，與那被釘十字架的祂列在分開的位置，好像祂與那「大能者」是不同的，或者好像聖三位一體是可受難的，又好像父及聖靈一起與子同釘十字架一樣。這樣褻瀆和胡說八倒的加註，應予根本剷除！因為我們承認「聖哉上帝」是指父，但不說父外沒有神，而是子也是神，和聖靈也是神。我們將「聖哉大能者」歸給子，并未剝奪父和聖靈的大能。我們將「聖哉永生的」歸給聖靈，但并未奪取父與子的永生。我們效法聖使徒的話，將所有神聖的名稱簡單地，無條件地應用在每個位格上。聖使徒的話說：「但在我們，只有一位上帝，就是父，萬有都本於祂，我們也歸於祂；只有一位主，就是耶穌基督，萬有都藉着祂而存在，我們也藉着祂而存在」（林前8:6）（註）。不過，我們也跟從神學家貴鈞利的話，他說：「但在我們，只有一位上帝，就是父，萬物都本於祂，一位主，就是耶穌基督，萬物都藉着祂而存在，一位聖靈，萬物都在祂裏有的」。因為「本於祂」，「藉着祂」，「在祂裏」這

些字句并未將性格分開（因為前置詞與名稱的順序都不應當被竄改），然而它們表明一個不混雜的性格之種種屬性。事實表現得很明白，就是它們又再度集合而成爲一了，只要仔細讀這位使徒所說的這些話：「萬有都是本於祂，依靠祂，在於祂，願榮耀歸給祂，直到永遠，阿們」（羅11:36）。

（註）按多數古卷，此下有「只有一位聖靈，萬有都是在祂裏有的，我們也是祂裏有的」。

「三聖文」不僅是讚頌聖子一位，是讚頌聖三位一體，這有神聖的阿塔內細亞，巴錫爾，貴鈞利，及神所感動的教父們的樂隊都作見證。因爲，聖撒拉弗三次重說神聖，將那超本質的神體的三個位格暗示給我們。但他們稱「一位主」，乃指至高的聖三位一體具有一個本質和權柄。例如神學家貴鈞利說：「於是那被撒拉弗完全隱蔽着的，并且因三次祝聖而得榮耀的至聖所示一個主及一個神性」。這說法至今仍是我們前輩中一個最美妙的，最卓絕的哲學。

教會歷史家們說，在普羅克魯任職大主教的時期，有一次，君士但丁堡的居民爲了逃避一個險惡的災疫，祈禱上帝，忽然間一個男孩子從人羣中被提上天去了，由天使的教師們教他唱「三呼聖哉」頌，就是「願聖哉上帝，聖哉大能者，聖哉永生者，憐恤我們！」當他回到地上時，他將所學的歌頌告訴人，於是衆人都唱這聖詩，所以就躲過了那危險的災疫。在第四屆神聖偉大的普天基督教大議會裏——我是指在加爾西頓城那個，我們聽說這讚美詩的來源是這樣，因爲這個聖議會的議錄是如此記載的。因此，這「三呼聖哉」頌是天使所教，又有躲免了災疫作証實，由那聖教父們如此不平凡的議會所承認并建立，兼且由撒拉弗首先唱，作爲神性的三個位格的宣告，如將它胡亂地妄加修正，以適

合那愚笨的漂布者的見解，好像他比撒拉弗還高明似的，這實是一件可笑而滑稽的事。啊！那妄自尊大的，不要說笨話吧！即使魔鬼要把我們撕裂成碎片，我們還是要如此說：「願聖哉上帝，聖哉大能者，聖哉永生的，憐恤我們！」

……

……

……

### 第十一章

論在種類及個體中所顯出的性格，關於結合及化身的區別，如何了解「神，聖道化身的唯一性格」。

我們認為性格或者是一種純粹思維的事情那麼抽象（爲了它沒有獨立的存在）；或者是在同樣種類的所有個體裏，作它們公共結合的約束物，因而可以說是種類上觀察到的性格；又或者是在某一個體內，其一般相同的部分，但另加上一些附屬物，因而可以說是在個體方面所觀察到的性格，而這性格是與普通的性格一樣。因此，化身的上帝「道」，并未承當那被認爲是屬純粹思維的一個抽象物的性格（因爲這不是化身，而只是欺詐和假的化身），也未承當那在種類上觀察到的性格（因爲祂不會承當種類內所有個體的諸凡性格），而是承當了在個體方面所觀察到的性格，這性格是與在種類上所觀察到的性格相同的。因爲祂確自承當了像我們樣複合性格的要素，這些要素并不作爲一種獨立的存在，也本來不是一種個體，祂所承當的，却是存在於祂自己的位格裏的。因爲上帝「道」的本位這時自己已成了在肉身裏的本位，所以「道成了肉身」（約 1-14）明明是沒有轉變，同樣，肉身成了道也沒有替換，於是上帝就成了人。因爲在這獨一而同一的本位裏，道就是神，神就是人。所以我們可



能說道的性格與一個人的性格是無異的。因為它既不嚴格地，單獨地表示一個人，意即是他的本位，也不表示一些個體的共同性格，却是表示在一些個體中之一位內所觀察到的反顯出的共同性格。

那麼，合一是一件事，而化身則是不同的另一件事。因為合一只表示兩相連接，而全然沒有表出合一所以出現的對方。但是化身（或者可說「加上人的性格」，其意正同）則表出與肉身相連接，即是與人相連接起來，正如鐵的熱是由與火合一所致。實在有福的息立爾解釋「上帝化身的道的唯一性格」這語句時，在祂寫給蘇因素的第二信上說：「倘若我們只說「道的唯一性格」就停止，而不加上「化身的」字樣，這可說是除去了神的責任，則他們故意提出的問題中會有一些模糊不清，他們問：「如果唯一性格是整個的，則完全的人性是甚麼呢？或者與我們一樣的本質怎麼會存在呢？」。但是因為完全的人性及與我們一樣的本質之顯露，都在「化身的」字樣裏指明出來了，所以他們必得停止依靠這種無用之物。在這語句裏他就將道的性格加在自然性格上。因為假使祂承受了性格而沒有承受個體，則省略去「化身的」字樣算是不合理的。當我們只說上帝「道」這一本位時，我們並沒有錯誤。拜占庭人李奧提阿同樣也認為這語句是指着性格，不是指位格。有福的息立爾爲了答覆提奧多理在第二次詛咒裏所作的攻擊，在他寫的辯護書中這麼說：「道的性格——毋寧說，本位，就是道自己」。所以「道的性格」既不是單指個體本身，也不是指「個體的共同性格」，而是指「在道的本位內所呈現的整個共同性格」。

我們已經說過道的性格成了肉身，這就是說道與肉身合而爲一。但是直到現在，我們還沒有聽說

過道的性格在肉身裏受痛苦，雖則我們會受教導而知爲基督在肉身裏受痛苦。所以「道的性格」並不是指「位格」。因此，我們仍說化成肉身就是與肉身合而爲一，然而道成了肉身，意思正是道的本位不經轉變就成了肉身的本位。我們也曾說過神成了人，人成了神。因爲那就是上帝的道不用轉變就成了人。但是我們却從未聽說神的體性變成了人，或是變成了肉身，或是加上人的性格。實在我們會受教導而知神的體性在第一個位格內與人性合而爲一，而且也曾敘述過神承當了另一個形相或本質——就是我們的形相本身。我們老實用「神」這名稱在祂的每個位格上，但是我們不能用神的體性來指位格。因爲我們從未聽聞過神體只是父，或只是子，或只是聖靈。因爲「神體」明指「性格」，而「父」則明指位格之意，正如「人性」明指性格，而「彼得」明指一位個人。但是「神」是表示性格的共同要素，可以應用在其每一位格上，正如「人」可應用於每一個人一樣。因爲那有神性的就是上帝，有人性的就是人。

此外我們應當注意：除了關於行奇蹟，善意及目的外，父與聖靈在道的化身裏面一點沒有分。

## 第十二章

## 論聖童貞女是生產上帝者——直接反對涅斯多留派的一個辯論。

加之，我們宣告聖童貞女確切真正是生產上帝者。因為由她所曾產生的真是上帝，當然那懷養化身真神的就是神的產生者了。我們認為上帝是由她生的，這並不是說「道」的神性，及其存在的元始是因她得來，而是意謂那由父在萬世以前，無時間性地所生的，無元始地，永久與父和聖靈同在的神道自己，在末後的日子，爲了拯救我們，才定居在童貞女的子宮裏面，不經轉變就成了肉身，由她產生出來。聖童貞女生的不只是人，也是真神；不僅是神，也是化身的神，祂沒有把自己的身體從天上帶下來，也不單是藉童貞女作爲經過的通道，而是從她得到與我們的本質一樣的肉身，而成立在祂自己的本位裏。因爲如果祂的身體是從天上帶下來的，沒有取承我們樣的性格，那麼祂成了人有甚麼用呢？上帝道化爲人之目的乃是在使那犯了罪的，跌倒了的，並且成爲要敗壞的，一般人類的性格去勝過那欺詐的暴君，從腐朽得解放，正如聖使徒所說：「死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來」（林前15 21）。倘若死真的是因一人而來，則死人復活是因一人而來也必定是真實的。

雖然聖使徒說：「頭一個亞當是出於地，乃屬土；第二個亞當是出於天的主」（林前15 47）；然而

他不是說祂的身體是來自天上，只是注重祂不是單單的人。因爲，試看，祂稱祂爲「亞當」，也稱祂爲「主」，這就是表示祂的雙重性格。因爲亞當被解釋爲在地生的，那麼就很顯然，既然人是由地形成，其性格就是地生的；然而主的名稱則表示祂有神的本質。

使徒又說：「神就差遣祂的獨生兒子，由女子而生」（加4 4）。他沒有說「被女子所生」。因此，聖使徒所指的是神的獨生子，自己也是神，與那由童貞女所出的祂是同一的，那由童貞女所出的祂與神的兒子及神亦是同一的。

但祂是以身體的方式而產生的，與人人一樣，祂沒有定居在一個預先創造了的人裏，宛如聖靈之充滿在一先知裏般，而是祂自己成了在本質上真的是人，就是說，祂具備了那挾有智力與理性的肉身，而成立在祂自己的位格裏，祂自身就成了這肉身的位格。這就是「由女人而生」的意思。因爲如果神的道不成爲與我們同樣本質的人，祂怎麼能在自然律下產生呢？

因此，我們稱呼聖馬利亞爲生產上帝者，可謂公允而適當。這名稱包含着神的整個計劃的奧妙。因爲倘若那生祂的她就是生產上帝者，則由她而生的，就確乎是上帝，而也一定是人了。除非是神成了人，否則那在萬世之前的神怎麼能由女人所生呢？因爲人的兒子本身必需明明是人。但是如果那由女人而生的祂自己就是上帝，則①那依照一個神聖的，無元始的本質的法則，而由上帝聖父出生的祂，和②那在後來依照一個有起始的，屬時間的本質（就是人類的本質）的法則，而由童貞女出生的祂，分明必定就是同一的這一位。這名稱實在就是表示我們的主耶穌的一個位格，與其兩個性格，兩個出

生。但是我們並不說聖童貞女是生產基督者，因為這稱呼會取消「上帝之母」的名號，而亦會恥辱那實在是唯一在一切受造物之上，最值得尊重的「上帝之母」；這所謂生產基督者的名稱乃是那不潔而可憎，依從猶太教規的涅斯多留派——那穢賤的器具——爲了施行侮辱而發明的。大衛王和祭司長亞倫也被稱爲「基督」（或作受膏者），因爲習慣上每由恩膏任命君王及祭司；而且每個受神感動的人都可稱爲「基督」，但是他在本性上并不是神；是的，就是那些可憎惡的涅斯多留派用這受神感動的稱呼去侮辱童貞女所生的祂。我們決不能說，或算祂只是神感的，祂實在是化身的神。因爲道自己成了肉身，確實爲童貞女所懷孕，但那已接受了人性的神，一當出世之時，就立刻把這人性神化了；所以祂承接像我們樣性格，出生，與這性格爲道所神化，這三件事情乃是同時發生的。因此，我們以聖童貞女爲生產上帝者，稱之爲上帝之母，這不僅是因爲道的性格，也是因爲人性的神化，即懷孕的奇蹟和存在的奇蹟都是一同成就的，意即是，那道的妊娠和肉身存於道身這兩者是同時成就的。因爲以某些神異的方法，上帝的母親就是媒介，形成萬物的構造者，並將人性授給上帝，即萬有的創造者；造物主將祂所承擔的性格予以神化，然而結合却照樣保留着那些結合着的結合物，那就是說，不僅基督的神性，還有祂的人性，不僅是那些在我們之上的，還有本於我們的，都被保留了。因爲祂不是起初受生時像我們，後來才變成高於我們的，祂却是一出世就有雙重性格，因爲從懷孕開始時，祂就是存在於道自己裏面。因此祂自己的性格是人性，但是以某些不可思議的方法，也是神的性格，是屬神

的。祂還具有活的肉身的一切特質，因爲藉着神聖計劃之理，道接受了這些（依照自然動律而論，是真正自然的）特質。



## 第十三章

## 論兩個性格的特質。

我們既然承認一位耶穌基督，我們的主，是完全的神兼完全的人，我們就認為祂具有父的一切特質，除去父是自有自存的一點而外；也具有那首先的亞當的一切特質，只除去他的罪惡一點，這些特質就是身體，及有思想，有理性的靈魂。還有，祂與兩個性格相通，具有兩組屬於兩個性格的天然特質，即兩個天然的決意，一是神的，一是人的；兩個天然的活力，一是神的，一是人的；兩個天然的自由意志，一是神的，一是人的；兩種智慧和知識，一是神的，一是人的。因為祂與父神有相同的本質，祂就如神一樣的隨意願望和運行；又因祂也有與我們相同的本質，所以祂照樣可如人一樣地隨意願望和運行。奇蹟是祂的，苦痛也是祂的。

## 第十四章

## 論我們的主耶穌基督的立意及自由意志。

既然基督有兩個性格，我們就認為祂也有兩個自然的意志和兩個自然的能力。但是由於祂的兩個性格有一個共同的位格，所以我們認為是一位自己在兩個性格內自然地意願和活動，本於這兩個性格，歸於這兩個性格，也就是基督我們的主。祂的意願與活動無需分離，有如一體結合的整體一樣。祂以任何一種形式願望與運行，而與另一形式密切相通。因為有相同本質的事物也有同樣的意志與活力，不同本質的事物則有不同的意志與活力；相反地，有相同意志與活力的事物，就有相同的本質，而意志與活力不同的事物，其本質也不相同。

因此，由於父，子，聖靈相同的意志與活力，我們承認祂們性格的同一。但是在神聖安排（即道成肉身）方面，我們承認：由於兩個性格的意志與活力不同，而知這兩個性格的差異，我們看出了兩個性格的差異時，就承認兩個性格的意志與活力也不同。當我們虔誠地思考和敘述那唯一而同一的基督的性格之數目時，這數目并不引起唯一基督的分裂，而只是表現出事實，就是兩個性格的差異確實是被維持在結合裏面；那本來屬於祂性格的意志和活力的數目也是如此（爲了拯救我們的緣故，祂的

兩個性格都具有意志力和活動能力)。它不會引起分裂，斷斷乎不能！它僅僅表現出事實，即它們之間的區異是受着穩妥的保護，並且確實是保留在結合裏面的。因為我們認為意志和活力都是屬於性格的事，不是屬於位格的；我是指藉着那意願與運行的祂而有的那些意志和活動的力量。因為我們若容許它們屬於位格，則我們將會不得已而說聖三位一體的三個位格有不同的意志和活力。

我們當注意：意願和意願的方式不是同一件事。因為意願是性格上的一種機能，如同視官一樣，凡人都有；但是意願的方式却不屬乎性格，而是靠我們的意見，也正如觀看的方式一樣，不管是視力好的或壞的。因為世人沒有同樣的立意，也沒有同樣的看法。我們也願承認這一點與活動力有關，因為意願的態度，或觀看的態度，或活動的態度乃是使用意志力，觀看力，和活動力的方法，只屬於使用它們的本人，並且由一般不同的了解將使用它們的某人和其它的人分別出來。

這樣看來，單純的意願可以稱為立意或意志力，是一種有理性的志向和自然的意志；但是在一種特殊方式下的意願或支配立意的，乃是意志的目標，亦即是有賴於判斷的意志。還有，我們說那具有天生的意志力是能夠立意的，例如神性是能夠立意的，人性也是能夠如此。但是那實行立意的人（就是指個體），例如彼得，就被說是願意者。

既然基督是唯一的，祂的位格也是唯一的，那有如神兼如人的立意的祂也是獨一而同一的。由於祂有兩個天賦意志的性格（因為這兩個性格都是有理性的，而凡屬理性的都具有立意和自由意志），所以我們必假定祂裏面有兩個立意或本然意志。因為祂按照祂的兩個性格，自己就能立意。因為祂承

當了那天然屬於我們的立意機能。只因那依照或神性或人性而意願的基督就是一位，所以就祂的情形，我們必假定祂具同一的意志目的，雖然不可當祂只是意願那些為神所應意願的事情（因為願吃，願喝等都與神性毫無關係），祂也意欲人性之所需要以支持自己的那些事情，這個并未與判斷相背，而只是性格的特殊結果。因為當祂的神聖意志如此抉擇，讓肉身去受苦，並做那些適合於肉身的事之時，祂就這麼自然地意願了。

顯然地，立意是人所天賦，與生俱來。除開神聖的生命而外，另外還有三種生命：即植物的，有知覺的，有思想的。植物生命的特性就是營養，生長，傳種的功能；知覺生命的特性是感情衝動，有理性的和有思想的生命之特性就是意志的自由。那麼，假若營養是天生屬於植物的生命，感情衝動天生屬於有知覺的生命，則意志自由就天生是屬於有理性的和有思想的生命了。但是意志的自由不外就是決意。因此，道既成了肉身，具有生命，思想，和自由意志，也就是成了具有能夠立意的了。

還有，那天生的並不是後天學習的結果，因為沒有一個人學習如何去思想，或生活，或覺飢餓，或感口渴，或睡眠。我們也沒有學習如何去意欲，所以意欲是天然的。

再有，倘若在沒有理性的生物裏自然律支配着它，而凡在人為他的自由意志及立意所左右者，天然也受支配於其中，那麼，勢必是人天生就具有立意的了。

再有，如果人是照着那有福的，超絕羣倫之神之形像而造成的，又如果神性本來就具有自由意志和立意，則為神之形像的人勢必是天生就是自由的，有意志的。因為教父們早將自由解釋為立意。

還有，如果立意的心能是衆人皆有的，而不是某些人有，某些人沒有，又如果那些看起來適合於全體的是性格之間的特徵，屬於種類的個體，那麼人必然是天生就有立意的。

再有，如果性格不多也不少接受這立意的心能，而平等具有，並不是有些多，有些少，那麼人生來就是具有立意的。既然人生來就有立意，則主必定也是本來就有立意，這不因爲祂是上帝，也因爲祂成了人，好像祂既承擔了我們的性格，當然也承擔了我們的意志。教父們就是這麼說：祂在祂自己裏面形成了我們的意志。

如果意志不是天生的，則它必定或是獨特的，或是反乎天然的。但是，倘若它是獨特的，則聖子的意志必與聖父的意志不同。因爲獨特的就是個體的特徵。倘若它是反乎天然的，則意志必不屬乎天性；因爲反天然的就是破壞天性的。

天父即萬有的上帝，祂是如父般的立意，或是如上帝般的立意。如果祂是如父般的立意，則祂的意志就與子的意志不同，因爲子不是父。但是如果祂如上帝般的立意，則祂的意志與子相同，因爲子就是上帝，聖靈也同樣是上帝。所以立意就是神性格的一部份，也就是天然的。

加之，如果依照教父們的意見，那些有同一的意志的，也有同一的本質；如果基督的神性和人性具有同一的意志，那麼這神性和人性也必有一個相同的本質。

再有，按照教父們的意見，在單一的意志裏看不出有不同的性格；所以我們說那唯一的意志時，不可說在基督裏有不同性格，而若說基督的不同性格時，就不可說那唯一的意志。

還有那受神感的福音書上說：「主往推羅，西頓的境內去，進了一家，不願意人知道，却隱藏不住」（可7 24）。祂的神的意志是全能的，可是雖然祂不願意讓人知道，却不能藏起來，的確，作爲一個人的意志的祂，不願給人知道而不能；所以，就人而言，祂必定具有立意的。

再有，福音書說：「祂到了那地方說『我渴了』，兵丁拿苦胆調和的酒給耶穌喝，祂嗜了，就不肯喝」（太27 33, 34）。這樣，一方面，倘是作爲神的祂受了口渴之苦；當祂嗜了，就不肯喝，既然「渴」與「嗜」都屬於「欲」，則祂也必是照着神而有欲了。但是如果不是照着神，而完全是作爲人而有口渴，則祂就人而言，必定具有立意的。

再有，有福的使徒保羅說：「存心順服，以至於死，且死在十字架上」（腓2 8）。但是順服是眞意的服從，而不是假意的服從。因爲我們不說那無所謂理性的是順服，或不順服。主順服了父，不是照着神，而是照着人。因爲作爲神，我們就不說祂是順服，或不順服。正如受神默示的貴鈞利說的，這些事都屬於人所做的。因此基督具有人的立意。

雖然我們主張意志是天然的，然而我們不認爲它是必然性的，它是自由的。因爲如果它有理性的，它就必定完全自由。不僅是神的和非被創造的性格不屬必然的，就是那有思想的和受造的性格也是如此。這點是很明顯的，就是由於神本來就是美善的，本來就是造物主，本來就是神，祂完全不受必然性所縛束。因爲有誰在那裏提倡這個必然呢？

我們又應知道意志自由一語是在好幾個意義上，一是關於上帝，另一個是關於天使，第三個是



關於人類。關於上帝的，它是一個超本質的意義。關於天使的，是意味着選擇與道德心相一致，並承認毫無時間性的間斷；因為天使既是生來具有自由意志，他就可以沒有障礙地使用它，既不反對要壓服身體，也沒有任何攻擊關於人類時，我們就知道其意義是認爲意向在時間上是先於選擇。因爲人是天賦自由的，亦天生具有自由意志；但是他也有魔鬼的攻擊，又有身體的動情去阻止他，因此，由於外力攻擊和身體的負擔，選擇就發生在意向之後。

那麼，如果亞當立意服從上帝，但是頭前立意而吃了果子，則我們受苦的起原當然是意志。意志既是受苦的起原，如果化身的「道」只承擔了我們的性格，而沒有承擔人的意志，則勢必是我們并未從罪惡裏得了釋放。

還有，如果性格內的自由意志之能力是祂所製作的，只是祂沒有拿它來用，那麼，祂若不是承認自己的手藝不好，就是祂捨不得我們的安適，因而故意叫我們不得全然的治好。爲了祂既不願，或不能完全拯救我們，這表明祂自己正是感情用事。

我們不能以一個本位成自兩個性格的複合體爲例，而說有一種由兩個意志構成的複合物。其理由：第一，因爲所謂複合都是就事物爲存在體而言，而不是就別的與存在體不適合的屬性而言。其次，因爲如果我們說到意志和精力的結合，則我們將非說其它自然的特質之結合不可，如同被造的和非被造的，有形的和無形的等等。那麼，由兩個意志組合而成的將是甚麼名稱呢？我們不能用合成物的一種成分的名稱去稱呼所造成的物，否則我們就應稱那由兩個性格合成的東西爲性格，而不應稱其爲本位了。

還有，倘若我們說在基督裏面是有一個複合的意志，就把祂的意志與父的意志分開了，因爲父的意志并不是複合的。因此，我們仍然說只有基督的位格是複合的，祂不但共通於兩個性格，還具有這兩性格的一切天然特質。

如果我們願用適當的說法，就不能說基督有意見和選擇。因爲意見是有關對某些不知道的事物，在調查和考慮之後，亦即在熟思和決斷之後，所得的意向。繼意見之後就是選擇，選擇就是選出一個，而捨棄其它。因爲主不僅是人，而且也是神，所以祂知道萬物，無需尋問，調查，考慮，決定等；那凡是好的都天然屬於祂自己，是壞的都天然與祂無關。照此，先知以賽亞說：「到這孩子曉得看中惡之先，他必要選擇那善的，因爲在這孩子知道善惡之先，他已藉選擇了善，而棄絕那惡了」（賽7 15 16）。「在先」一詞指明不用像我們一樣的窮究和分辨，而是如上帝般的，以一種神聖的方法就在肉身裏面，這就是在本位上與肉身結合了。爲了祂的存在和包羅萬有的知識，所以祂的本性具有美善。因爲所有德性是天生的品質，均分於各人，雖是這樣，我們大家不等量地使用我們本性的能力而有功效。我們由於犯罪，乃從本性落於反本性。但是主讓我們從違反本性回到遵守本性。這就是「照着我們的形像，按着我們的樣式」（創1 26）的意思。這個生命的鍛煉和煩擾并不是作爲一種方法，以取得那與我們性格無關的德性，而是使我們能夠拋棄那與我們性格無關而且相反的邪惡；正如用力擦去鋼上的鏽（不是鋼本來有的，而是由疏忽所致），就可顯出鋼本來的光亮一樣。

還要知道「意見」一詞有許多用法和許多意義。有時它表示勸勉，如聖使徒說：「論到童身的



我們應當知道生命本身就是一種活力，是有生物的基本活力。有生物的整個體制也是活力，即它滋養的和生長的功能（指生命性的植生方面），與爲衝動所激起的動作（指感覺的方面），以及它理智的和自由意志的活動。活力也可以說是能力之完全實現。那麼，如果我們沉思這一切在基督裏的事，我們就必也認爲祂具有人性的活力。

在我們裏面最先發生的念頭就叫作活力，它是極其單純而不可遮抑的活力；心意獨自暗暗生出對它獨特的思想，因爲倘若它沒有這樣做，它就不正被稱爲心意。再有，用分明的說話來啓示和表明思想，也可稱爲活力，但是這就不再是不可遮抑的單純活力了；它被認爲是有牽連的，因爲它是由思想和語言所合成。還有，作事的人，就其對所作的事來說，也是活力；而那作出的事也得被稱爲活力。以上，第一個只屬於靈魂，第二個屬於在利用身體中的靈魂，第三個屬於具有心意的身體，最末一個就是它的成就。因爲心意預先看見將會成就甚麼，然後藉身體去執行它。所以主權屬於靈魂，因爲靈魂使用身體如使用一個工具，引領它，指導它。但是身體的活力却不同，因爲身體是被靈魂所引導和運動。至就所產生的結果而論，凡觸摸處理，和把捉抱持，都屬於身體，而模鑄及美化，則屬於靈魂。所以關於我們的主耶穌基督，行奇蹟的能力就是祂神性的活力，而祂親手的工夫，及其願意與說話「我肯，你潔淨了吧！」（太83），都是祂人性的活力。至於所成就的結果，例如擘餅和長大麻瘋的人聽見「我肯」的事情，這些都屬於祂的人性；而餅的增多，及長大麻瘋的人之被潔淨，却屬於祂的神性。因爲藉着身體的活力和靈魂的活力二者，祂表現了一而非二的，渾成的，均等的活力。正如我

們知道，祂的兩個性格是合一的，並且互相參入的，然而我們不否認它們是不同的，我們甚至可以將它們逐一數出來，雖然我們知道它們是不可分的；所以也是由於意志和活力，我們才知道它們的統一，同時承認它們的差異，並且可以分別列舉它們而不會引起分裂。正如肉身雖被神化了，然而自己的性格並沒有受到改變；同樣的情形，意志和活力也被神化了，但是沒有越出它們自己固有的限度。雖然祂是這個又是那個，但祂終是一而非二的；無論祂用這方法或那方法（即如神的或如人的）願望與運用，祂還是一個。

那麼，由於基督的雙重性格，我們必定要主張祂有兩重活力。因爲有不同性格的事，也就有不同活力的事，有不同活力的事，也就有不同的性格；所以用相背的論証，可說，有性格無殊的事，也就有無殊的活力，有同一活力的事，也就有同一的本質；這就是那宣稱神意的教父之意見。於是下面這兩點內，必有一點是正確的；有人說，因爲基督只有一個運用活力，就必得認爲祂只有一個本質；或者如果我們恒心持守真理，依照福音書和教父們的教訓，就要承認祂有兩個本質，也必得承認祂有兩個運用活力相與和好，並且同在。因爲在神性方面，祂有與上帝無異的本質，則祂的運用活力也是與父的同等。又因爲在人性方面，祂照樣有與我們無異的本質，則祂的運用活力也必與我們的同等。因爲女撒的主教，有福的貴鈞利說：「凡有一個相同運用活力的事物，也必有一個相同的能力」。爲了一切運用力實是能力的結果。但是非被造的性格和被造的性格不能有一個同樣的性格，或同樣的能力，或同樣的運用力。如果我們認爲基督只有一個運用力，就應該將有思想精神的情緒，如懼怕，憂愁，苦



懶等歸於神性的「道」。

有一班人講：「那些聖教父們在他們對聖三位一體的辯論中說過，『有同一本質的事物，也有同一的活力；有不同本質的事物，也有不同的活力』；又講：不應當將有關神學的事轉換用在那成肉身的道上面。我們將作答覆如次：倘若教父們是單獨地說過關於神學的事情；如果在化身之後沒有與父相同的活力，則祂必然也沒有與父相同的本質了。但若果然，則我們將下面這些東西歸給誰呢？就是：『我父作事直到如今，而我也作』（約 5 17），『唯有看見父所作的，子也照樣作』（約 5 19），和『你們縱然不信我，也當信我作的事』（約 10 38），『就是我所作的事，為我作見證』（約 5 36），『父怎樣叫死人起來，使他們活着，子也照樣隨自己的意思使人活着』（約 5 21）。因為這些不僅表示即使祂在化身之後，仍然有與父相同的本質，並且表示也有相同的活力。

再有，如果那包羅萬有的天意不僅是父的和聖靈的，而且也是子的，甚至在祂化身之後亦如此，那麼，既然天意不外是活力，則祂在化身之後，也必定有與父無異的活力。

但是倘若我們從那些奇蹟，知道了基督有與父無異的本質，又知道奇蹟都由上帝的活力而生，則基督即在化身之後也一定有與父無異的活力。

但是，如果有一個屬於祂的神性和人身的活力，這活力將是複合的，而且將是與父的活力殊不相同，要不然，父也就有一個複合的活力了。但是，如果父有複合的活力，則父也必定有複合的性格了。

如果他們說，必要提出位格來與活力一起討論，我們就回答說：假若拿位格來與活力相提並論，那麼，理應倒過來說，拿活力來跟位格一起同科；這樣，聖三位一體將以其有三個位格或存在而有三個活力，反之，或將以其只有一個活力，而有只有一個位格的存在了。實在聖教父們都異口同聲地主張：凡是有同樣本質的事物，也就有同樣的活力。

還有，如果拿位格來和活力相提並論，則凡以為按着神言，不要說基督有一個活力，也不要說祂有兩個活力的那班人，就不主張說基督有一個位格，或有兩個位格了。

比方那發火的刀劍吧！正如火的性質與鋼的性質都分明地保留在刀劍裏，它們的兩個活力和結果亦然。因為鋼的能力就是它的割斬力，火的能力就是它的燃燒力，割斬就是鋼力的結果，燃燒就是火力的結果。割斬與燃燒都完全分明地保留在火燒的傷處和斬切的焦灼處，雖然在二者結合之後，燃燒既不與割切分離，割切也不從燃燒分出；我們不可因那雙重的自然能力，而認為是有兩把發火的劍。同樣基督的情形也是如此，祂的神性具有神聖的和全能的活力，而祂的人性却有活力如我們的活力一樣。祂的人力就是祂握着孩子的手，拉祂靠近自己，而祂的神力就是使祂復活（路 8 54）。神力與人力是不同的，雖然在兼具神人兩性的活力方面，它們是不可分離的。但是，倘若因為基督只有一個位格，祂就必定也只有一種活力；那麼因為祂只有一個位格，祂就必定也只有一個本質了。

再有，如果我們說基督只有一種活力，這活力必定或者是神性的，或者是人性的，或者兩個都不是。但是如果我們認為它是神性的，我們就一定要說祂只是上帝，而如我們樣的人性活力就被剝奪

了；如果我們說它是人性的，則冒昧地說祂只是人，就有罪了。如果我們說它既不是神性的，也不是人性的，我們就必定要認爲祂既不是神，也不是人，既沒有與父相同的本質，也沒有與我們相同的本質了。因爲基督位格方面的同一乃是合而爲一的結果，但位格間的相互差異并未被除去。因爲位格間的差異仍然保留着，則位格的活力也顯然是保留着的，因爲凡缺乏活力的位格就不能存在。

如果我們的主基督只有一種活力，這活力必定要是被造的，就是非被造的；因爲在被造的和非被造的之夾縫中間沒有活力，正如二者之間沒有性格一樣。那麼，倘若它是被造的，它就表出只是被造的性格，但是如果它是非被造的，它就指明非被造的本質。因爲天然的物件一定完全與它們的本性一致，爲了缺欠本性的物件就不能存在。但是順性的活力不屬於外在的。這是很明顯，因爲沒有順性的活力，本性就不存在或不可知。因爲藉着每件事物的顯示其活力，那不變換的就証實它自己固有的性格。

如果基督具有一種活力，它必定就是那可施行神的動作和人的動作的同一個活力。但是沒有一物能順性而作相反的動作，例如火不能又結水，又沸燃，水不能又使乾燥，又使潮濕。然則那本來是上帝，後來又天然成了人的祂，怎麼能使二者同執行奇蹟，而以同一的活力去受苦難呢？

如果基督承擔了人的心，即有思想的和有理性的靈魂，則祂必是永遠有思想，也將永久思想。但是思想是心的活力，所以按照人的一方面，基督具有活力，并且也將永久有其活力。

那最聰明的，偉大的，聖潔的約翰·克立索斯吞在他解釋使徒行傳時，在第二論文裏面說：「如

果有人稱祂的受難爲動作，也不爲錯，因爲祂受一切痛苦，完成了那偉大的和奇妙的工作（即是廢掉死亡）和祂的一切其他成就」。

如果把一切活力都界定爲某性格的根本動作，照著那些熟悉這類事項的人所訂明的一樣，則我們在那裏可以看見沒有動作，而亦全然缺乏活力的性格呢？或者我們在那裏可找到不是天然力量之發動的那種活力呢？但是有福的息立爾說，沒有一個頭腦清楚的人能承認上帝和祂的創造物只有一種天生活力。把拉撒路從死裏復活的不是祂的人性，哭泣流淚也不是祂的神力，因爲哭泣是人性特徵，而生命是有本存的生命之特徵。但是因爲位格的同一，哭泣和起死回生兩者彼此都適合公用。因爲基督是一個，祂的位格本身也是一個，可是祂仍有兩個性格，一個屬於祂的人性，一個屬於祂的神性。事實上，那從祂的神性自然發出的榮耀對神性和人性都適合，這是由於位格的同一，又由於祂的肉身對二者都成爲卑微之故。因爲不管祂是神，或是人，祂終是一個，那神性的和人性的都屬於祂自己。祂以神性所行的奇蹟，並不是離開肉身作出來的，另一方面，祂以肉身所行卑微的事，也不是離開神性作出來的。雖然祂的神性決不動情，但與受苦的肉身是聯合着的，具有那成就人類拯救的苦處；祂聖潔的心是與「道」的活動神性相連結，親自看見和知道那些完成了的事工。

這樣，祂的神性將自己的榮耀傳達給祂的身體，然而神性本身却與肉體上的痛苦沒有份兒。因爲祂的肉身痛苦沒有通過祂的神性，不是有如祂的神性運行於肉身裏面的情形。因爲肉身的動作就是祂的神性的工具。因此，雖然從其受孕時起，這兩個形相之間就全然沒有分裂，但是二者之中任一形相



的行動經常成爲一個位格的行動；雖然我們無論如何不會分不清那些沒有分離就發生了的事情，然而我們仍可從其作業的特質上認出每件事情是由那一個形相所作的。

於是基督依照祂的兩個性格而活躍運行，甲性與乙性在祂裏面相濟活動；「道」藉着祂神性的權柄和權威，作適合於道的一切行爲，即至高主權者的一切動作；肉身則服從與它結合着的道之意志，以及它所由變成一個特殊部份者之意志，作適合於肉身的一切行動。這事是顯而易見的，因爲祂沒有自己發出天生的情感，也沒有借端祈求解脫痛苦的事情，或爲外界所發生的事而痛苦，祂是與祂的性格一致被感動；道願意，并且允許祂成了肉身受痛苦，做那適合於祂的事情，因而真理才可以由性格所作的事而被實踐。

還有，正如祂受孕在童貞女時所得的超越本質一樣，祂也以一個超越人類的方式顯示祂的人性活力；用肉體的足在不安定的水面上行走，祂不是把水變成土地，而是由於祂神性的超越能力，不致於飄流而去，也不致在物體的足之重量下而下沉。祂不是用人類的方法作人類的事情，因爲祂不只是人，也是上帝，所以祂的受難帶來了生命和拯救；祂運行神蹟也不是如神一般，因爲祂不只是神，而且也是人，所以祂由撫摸，說話等而行出奇蹟來。

但是如果有些人說：「我們說基督只有一個活力，不是要取消祂的人性活力，我們這麼做是因爲人的活力，在其與神的活力相對立上，叫做衝動 *pathos*。隨而我們主張基督只有一種活力」。我們就回答說，照這個理論，那些認爲基督也只有一個性格的人，并不是要取消祂的人性，而是因爲人的性

格在其與神的性格相對立上，被說是可受衝動的 *pathetike*。但是我們絕對不把人的活動在與神的活力加以區別時，稱之爲衝動。因爲就通常來說，若用比較或對比法不能認知或規定某物的存在，它根本就是虛無。果若如此，則凡實存的萬物就會成爲互爲因果。如果因爲神的活動是活力，而人的活動就是衝動，則確將因爲神的性格是美善的，人的性格就必定是邪惡的了。同時由換位法和對當法，假如神的活動被稱爲活力乃是因爲人的活動被稱爲衝動，那麼，神的性格必定是美善的，因爲人的性格是邪惡的。於是所有的受造物都必定是邪惡的，那說「神看着一切所造的都甚好」（創 1:31）這話的，一定是說謊了。

我們主張聖教父們是依照着下面的概念而對人性的活動給予了種種名稱。他們稱它爲能力，爲活力，爲分化，爲活動，爲特性，爲品質，爲情動等，這些都并不與神的活動相反。稱它爲能力乃因它是一個合作的和不變的力量；爲活力，乃因它是一種特徵，足以表出相同種類的萬物之間的絕對相似；爲分化，乃因它可以區分彼此；爲活動，乃因它作顯示；是特性，乃因它是成分，只屬於這個，不屬於任何其他；是品質乃因它產生形相，是情動乃因它是可感受的。一切本於上帝和照着上帝的萬物都因其可感受而動情，因爲它們在自己裏面沒有動作和力量。因此，如在前面說過的，我們給予名稱的目的并不是要區分神的活動與人的活動，而是依照是由構造宇宙的神，以一個創造的方式注入在它裏面的計劃。因此，當教父們將人的活動跟神的性格一同敘述時，他們就稱它是活力。因爲說「因爲兩個形式中的任一個與另一個密切地共同運行」的人，作了某些與說下面這話的人完全不同的事



情，這話是：「祂禁食四十晝夜，後來就餓了」（太42），因為當祂的性格如此願意時，祂就准許以適合於其自己的方法運行；有些人認為在祂裏面有一個不同的活力，或認為祂有一個雙重的活力，或一時這個活力，一時那個活力，這些人與前面說第一句話的人也不同。因為這些敘述以變換名辭表示兩種活力。實在由於換用名辭或由於說它們為神的活力和人的活力，往往會將數目指示出來。因為差異是不同事物之間的差別，但是，沒有存在的事物又如何有差別呢？

## 第十六章

答覆那些人所說的「如果有人有兩個性格和兩種活力，我們必須認基督是有三個性格和三種活力」。

因為每一個人是由兩個性格——靈魂與身體——所組成，又因為這兩個性格在他裏面是不轉化的，所以可適當地說他有兩個性格；因為它們結合之後，他仍保留着二者中任一個的生來特質。身體不是不死的，而是必朽的；靈魂不是必朽的，而不是不死的；身體不是眼不能見的，靈魂却不是肉眼能看見的；再者，靈魂是有理性的，有思想的，無形的，而身體却是濃厚的，有形狀的，不具理性的。但是本質互不相同的事物決非一個性格，因此，靈魂與身體不能有一個本質。

再有，倘若人是一個要死的和有理性的動物，而這雙重定義正是說明兩個基本性格，則依照自然的計劃，有理性的與要死的兩者決非同一，那麼，按照人本身的定義，他當然必不只有一個性格。

但是假若有人或在任何時間，說人是有一個性格，則「性格」在這裏就是用來代替「種類」，有如我們說人與人之間性格沒有什麼不同的一樣。但是由於所有人類都是用同樣的方法所造成，都是由靈魂與身體組成，每個人都有兩個不同的性格，所以他們都歸於一個定義。這并不是不合理的，因為聖阿塔內細亞說一切受造物都有一個性格，爲了它們都是出品。他在反對那些褻瀆聖靈的人時，他演

說：「我們還可以看出出聖靈是超越於萬物，不同於那被造出來的事物之性格。祂有上帝特別的性格。因為所看見任何適合於很多事物的（不是這一個裏面多，另一個裏面少），就叫做本質。那麼，既然每個人都莫不由靈魂與身體組成，因此我們說凡人具有一個性格。然而我們不能說我們的主只有一個性格，因為祂的神性和人性甚致在結合之後，仍然保存着兩者的本然特質，我們也找不到一個「基督類」的種類。因為沒有其他的基督也是由神性和人性二者產生的，也是神而人的一位。」

再有，人在種類上的統一與身體靈魂在本質上的統一是有別的。因為人在種類上的統一乃是顯示一切人類中間的相似性，而靈魂和身體在本質上的統一對它們各自的存在而言，乃是一種侮辱，把它們減退到虛無；因為兩個之中任何一個的本體必定要變成另外一個的本質，或者從不同的兩物，必定產生加以不同的事物，則兩個都要改變；或者如果它們保存自己的界限，就必定有兩個性格。至於本質，有形的與無形的根本不同。隨而，雖然認為人有一個性格，這不是因為他的靈魂的特質和身體的特質是同一的，而是因為包括在種類之下的個體都完全是一樣。我們不一定要主張基督也有一個性格，因為這樣就沒有包含許多個體的種類了。

還有，我們說每個複合物都是由那直接組成它的要素所組成。我們不說一個房子是由泥土與水組成的，而是由磚石與木材作成。否則我們就一定得說人至少是由五種東西所組成，即四元素和靈魂。所以在我們的主耶穌基督的情形，我們不能從局部去看，而應看那些直接組成祂的部份，即神性和人性。

還有，如果由於說人有兩個性格，我們就非認為基督有三個性格不可，那麼，你們也可以由於說人是由兩個性格組成的，而一定認為基督是由三個性格所組成；活力也是如此，因為活力必定與性格一致。神學家貴鈞利作見證：人被說是有兩個性格，人實在也是有兩個性格。他說：「上帝與人皆是兩個性格，因為靈魂與身體實在也是兩個性格」。同時在他的「論洗禮」一文裏面說：「因為我們是由兩部份組成，即由靈魂與身體，那看得見的和看不見的性格，所組成，潔淨禮就好像是雙重的，那就是用水和聖靈洗」。

（此處文字模糊，難以辨識，疑為另一段論述或註釋）

（此處文字模糊，難以辨識，疑為另一段論述或註釋）

## 第十七章

## 論我們主的肉身的性格及祂的意志之神化。

我們不說主的肉身被神化了之後會與上帝相等，而為上帝就是在於性格的任何改變，或擬喻，或更形，或混雜；這點是應當注意的。正如神學家貴鈞利所說的：『由此（兩性格）一個施給神性，另一個受了神性，而放胆說，就是與上帝同等；那施膏的成了人，那受膏的成了上帝。』這些語句并不是指性格的改變，而是指人神發動的結合（我是指位格上的結合，因為藉此而肉身才得與上帝道，不可分離地結合着），及兩個性格的互相貫通，正如我們看見燃燒遍貫於鋼的情形一樣。因為正如我們承認上帝沒有改變，或擬喻，就成了人，同樣我們認為肉身就成了上帝。因為道成了肉身時，祂并未超過自己神性的界限，也沒有放棄屬於神性的權能；在另一方面，當肉身興起了神性時，它自己的性格或天生的特質也沒有改變。因為即使在結合之後，兩個性格仍然沒有混雜，而它們的特質并未損失。但是主的肉身藉着與道的純正結合，接受了神聖活力的豐富，即在位格上的結合沒有引起它的任何天生特質的損失。因為肉身并非由於自己的任何能力而顯示神力，而是藉着與它結合着的道，有如燃燒着的鋼之能燃燒并不是因為它天生具有燃燒力，而是由於它與火的結合，所以它得到這活力。

因此，這個肉身爲了自己的性格，它是必死的，同時又藉着它與道在本位上的結合，它是擁有生命的。我們認耶穌意志的神化也正是如此，因為這意志的自然活動性并未改變，而是與祂的神性而全能的意志結合了，就發作了上帝的意志，成了人。雖然祂欲逃避，然而祂不能，因為上帝道喜見人類意志（實在就是在耶穌裏）的弱點應當被顯示出來。但是耶穌能淨潔那患大麻瘋的人，就是由於其本意與神意的合一。

還要知道，性格和意志的神化是最明白地，最直接地指明兩個性格和兩個意志。正如燃燒並不將被燒的性格變成火，却是表明了兩點，就是甚麼是被燒的，甚麼在燒它，並且不是指一個性格，乃是指明兩個性格。所以神化並不生出一個複合的性格，而是生出兩個性格及其在本位存在上的合一。實在的，神學家貴鈞利說：『由它們，一個施給了神性，另一個受了神性』，從『由它們』，『這一個』，『另一個』這些字眼，他明確地指出兩個性格來。



## 第十八章

重論兩個意志及自由，並論兩重心，兩重知識，兩重智慧。

當我們說基督是完全的神和完全的人時，我們確實將聖父與母親兩方的所有天然特質都歸於祂。祂成了人，無非在使那被壓服的也可得勝。因為全能者以其全能的權柄和力量，并不是不能把人從壓制者的手中救出來，可是倘若在那壓制者征服了人以後，上帝用威力對付他，他就有抗議的理由了。因此，上帝憐愛世人，希望啓示那跌倒的人，使他們知道自己也可以作征服者，所以祂成了人，以身作则去恢復一切自由。

但是沒有人否認人是一個有理智的和有思想的活物。如果祂承擔了肉身而沒有靈魂，或承擔了魂而沒有心，那麼，祂怎能算化成了人呢？因為沒有心和魂的就不是人了。再有，假若祂首先受苦而沒有被救，也沒有因為與神性的結合而得力量及更生，則祂變成人對我們又有甚麼好處呢？因為沒有承受創痛的是不得醫治的。因此，祂承當了全部的人，包括他的最美好的部份（不過這部份已經變了不健全了），目的在使祂可以全體拯救。實在從來就沒有一個無智慧和缺乏知識的心能夠存在。因為它如果沒有活力或動作，它就全然歸於虛無了。

因此，上帝的「道」爲了更生那照着祂自己形像所造的，就化成了人。但是那照着祂自己形像的，若不是心，會是甚麼呢？於是祂放棄了那較好的，取了那較次的。心是在神與肉體之間的接界地，因爲它一方面與肉身住在一起，另一方面也是上帝的形像。這樣，心與心牽合，而心本身正處於上帝的純潔與肉體的凝濁之中間。如果主承擔了一個沒有心的生命，祂就是承擔了一個無理性動物的生命。

如果寫福音者說：「道成了肉身」（約 1 14），我們應當注意聖經有時是將一個人當成一個靈魂來敘述，例如：「雅各和七十五靈魂來到埃及」（徒 7 14）；有時又將一個人當成肉身敘述，例如：「全部肉身的，都要見神的救恩」（路 3 6）。因此，主並不是成了沒有靈魂或心的肉身，而是成了人，真的，祂自己也說：「你們爲什麼要打我，這一個告訴你們真理的人呢？」（約 8 40）。所以祂承擔了蘊有理性及心意的精神之肉體，這精神統治了肉體，但自己又爲道的神性所統治。

所以祂在神和人兩方面都天生具有意志力的。但是祂的人意附屬於祂的神意，并且服從神意，不是人意由它自己的意向指引，而是願意那些爲神意所願意的事情。因爲得了神意會讓祂受動了天然的情感。當祂祈求逃避一死的時候，是祂的神意自然地願意了，准許祂如此祈求，交戰，和懼怕；而當祂的神意願意祂的人意選擇死亡時，這願望就成爲祂自動的了。祂願意捨了自己受死，不只因祂是上帝，而且因祂也是人，所以祂也賜給我們在臨死時有勇氣。實在的，祂在爲了拯救世人而受難之前說：「父阿！倘若可行，求你叫這杯離開我」（太 26 39，路 22 22），這顯然是因爲祂是人才喝那杯，

而不因為是上帝。祂希望那杯離開祂，乃因祂是人，這些都是人類天性軟弱的吐露。祂所說的『然而不要照我的意志』，就是說不要因為我的本質與祢的不同；『祢的意思要被完成』（太26 39），這就是說我的意思同祢的意思，因為我與你有同樣本體。這些話是出自一個勇敢的心情。因為祂既然由於主的善意而真正化成了人，在冒死時，祂的精神的天生弱點首次受了考驗，祂是容易感受與身體分離這一類的天然痛苦，但是由於神的意思使它強壯，它又再勇敢地面對死亡。因為祂自己雖然是人，也是完全的上帝，祂雖然是上帝，也是完全的人，因此在祂是人的一方面，祂自己裏面的人性藉祂自己，都受了父上帝的支配，順服父，這樣就使祂自己成爲我們最優美的典型和模範。

還有，祂由自己的自由意志，行使祂的神意和人意。因為自由意志確實是注入於每個有理性的性格裏。倘若它不能依照自己的自由意志作推理，那麼它爲甚麼會具有理性呢？因為造物主甚至已將天然的嗜慾注入在無理性的畜類裏面，迫令它們保留它們自己的性格。因為像它們那樣缺乏理性，它們不能支配生來的嗜慾，反而爲嗜慾所支配。所以一當它們對任何物體發生嗜慾時，立刻就生出行爲的衝動。它們沒有理性爲之計慮判斷。因此它們不能爲追求德行而獲得讚許或幸福，也不會因爲作壞事而受到刑罰。有理性的性格雖然也具有生來的嗜慾，但它能用理性去支配及訓練這慾望，使其順從本然的規律。因爲理性的好處就在於自由意志，即是我們認爲在一個有理性的主體裏的本然活動。所以它追求德行就獲得讚許與幸福，追求罪惡就遭受刑罰。

由是，主的靈魂是本其自由意志所願意的而受動的，但亦本其自由意志而意願了祂的神意要叫它

意願而意願了。因爲肉身不是受了道的暗示而動，不像摩西及諸聖人那樣受了上天的首肯而感動的。但在自己是一個而又是神兼人的祂，依照祂的神意和人意而意願了。因此主的兩個意志之互不相同，不是在其傾向上，而是由於本然的能力。因爲祂的神意是沒有元始的，是無所不行的，具有與它齊驅並駕的權力，而又毫無累墮；而祂的人意則在時間上有開始，本身又忍受了天生的和無罪的情苗，也本不是全能的。然而因爲它確實而自然地起源於上帝聖道，所以它也是全能的了。

## 第十九章

## 論具神人性的活力。

有福的丟尼修說過，基督曾以某種奇異的神人性的活力而行事為人。這時他所說的那由神力與人力相結合而來的一個活力，並不取消本然的兩種活力；因為我們也許可以照樣說一個新的性格是由神性與人性的結合而生。因為依照聖教父們的說法，凡是一個活力的事物，也必有一個本質。他（丟尼修）的用意是在指出基督的一切固有活力所由顯示的方法，這方法是奇異的，奧祕的，是適合於基督的兩個性格互相貫透的方法，這方法實在是難以言狀的；他指出祂作人的生活是如何奇異，神妙，而按萬物的性質來說是屬於不可知的；他又指出那由言語所不能形容的結合而生出的相互交替。因為我們認為基督的兩種活力沒有分開，祂的兩個性格也不是分離地被運用，而是各以其自己固有的活力與其它活力完全共同合作。人的部份不僅僅以人的方法運行，因為祂不僅僅是人，神的部份也不只是照着神的方法運行，因為祂不只是神，却是同時神而兼人。至於兩個性格，我們也是承認它們的合一和它們的本來各不相同，因而天生的意志和活力也是如此。

因此要注意在我們的主耶穌基督，我們有時說祂的兩個性格，有時說祂的一個位格，無論說這一

個或另一個，都是歸於一個概念。因為兩個性格就是一個基督，一個基督就是兩個性格。所以不論我們說：「基督依着祂的或這或那的一個性格運行」，或說：「任何某一個性格與另一個性格相交而在基督裏面運行着，」這兩種說法都是一樣意義。於是神性在它的運行中與肉身相交，因為肉身被神准許受苦，及作那些適合於它自己的事情，都是藉着神意的善意，又因為肉身的活力是在決乎救人的緣故；這不是人力的特性，乃是神的活力的特性。另一方面，肉身它在它的運行中與道的神性相交，就是因為神的活力藉着身體的器官被實施出來，又因為以同時為神而兼人運行着的祂乃是獨一而同一的緣故。

更要知道祂聖潔的心也在施行其天生的活力，想念和知道它就是上帝的心，為萬物所敬拜；也記得祂會住在地上的歲月 and 所受的痛苦；但是這心在其運行中，與道的神性及其掌理宇宙相交；它不僅僅是如人的思想，認識，和命令，而是在其本位上與上帝合一，作為上帝的心而行。

那麼，這個兼具神人兩性的活力明明指出當上帝成了人的時候，即是當祂化身的時候，祂的人性活力已神化了，而有分在祂的神性活力裏，同時祂的神性活力也有份在祂的人性活力裏，二者中的任何一個與另一個連接着。這種說法就叫做紆曲語法，即是將兩件事情包括在一個敘述裏面。正如燃燒之劍的情形一樣，我們將割燒說為一個，將燒割也說為一個，但是仍然認為割與燒具有不同的能力及不同的性質，燒有火的性質，割有鋼的性質。我們也照樣說基督的一個具有神人的活力，就明白祂兩個性格的兩個不同活力：一個是屬於祂神性的神力，一個是屬於祂人性的人力。



第二十章

論天生的和無瑕疵的動情。

我們承認祂承擔了凡人所有的天生而無瑕疵的動情。因為祂承擔了人的全部，除了罪惡而外的人類所有一切屬性。罪惡不是天生的，也不是造物主注植在我們裏面的，乃是後來另由於魔鬼所種下的，而在我們的生活方式裏自動地發出來了，雖然而魔鬼不能用武力勝過我們。天生的和無瑕疵的動情是那些為我們所不能控制的，但是為了人的違犯而遭受了譴責，它們就進入了人的生活裏，類如飢渴，疲乏，勞苦，眼淚，敗壞，怕死，胆怯，因極其傷痛而流汗如血點，由於性格上的弱點所需天使的援助，及類似的其他天生屬於凡屬人類之常情。

祂擔起了這一切人之常情，致於叫它們都成聖。祂曾受過試探，而得勝了，因而可為我們預備勝利，並且使性格有力量克服它的敵方，好使往日被壓服了的性格，用它當初被壓服的同一武器，去克服它從前的征服者。

那惡者的攻擊是從外界來的，而非由於發自內心的思想，正如誘惑亞當一樣。因為攻擊亞當的不是內心的思想，却是蛇攻擊他。但是主驅退了那攻擊者，使它像蒸氣般的散去，好叫我們能輕易地克

服那些攻擊我們而又被壓服了的動情，使新的亞當能拯救從前的亞當。

固然我們的自然之情在基督裏是順性的，而且超性的。因為當祂准許肉身感受那對它是適當的之時，這些動情就是順性的；但它們之所以也是超性的緣故，乃是因為在主裏面，那順性的並不指導祂的意志。因為在祂裏面看不到強迫，一切都是自願的，祂的飢，渴，懼怕，和死亡都是照着祂自己的意志。

我們承認祂承擔了凡人所有的天生而無瑕疵的動情。因為祂承擔了人的全部，除了罪惡而外的人類所有一切屬性。罪惡不是天生的，也不是造物主注植在我們裏面的，乃是後來另由於魔鬼所種下的，而在我們的生活方式裏自動地發出來了，雖然而魔鬼不能用武力勝過我們。天生的和無瑕疵的動情是那些為我們所不能控制的，但是為了人的違犯而遭受了譴責，它們就進入了人的生活裏，類如飢渴，疲乏，勞苦，眼淚，敗壞，怕死，胆怯，因極其傷痛而流汗如血點，由於性格上的弱點所需天使的援助，及類似的其他天生屬於凡屬人類之常情。祂擔起了這一切人之常情，致於叫它們都成聖。祂曾受過試探，而得勝了，因而可為我們預備勝利，並且使性格有力量克服它的敵方，好使往日被壓服了的性格，用它當初被壓服的同一武器，去克服它從前的征服者。那惡者的攻擊是從外界來的，而非由於發自內心的思想，正如誘惑亞當一樣。因為攻擊亞當的不是內心的思想，却是蛇攻擊他。但是主驅退了那攻擊者，使它像蒸氣般的散去，好叫我們能輕易地克

## 第廿一章

## 論無知及奴役。

我們應當注意基督承擔了無知的和奴僕的性格。因為作上帝——人的創造主——的僕人乃是人的天性，他沒有對未來的知識。那麼，倘若照着神學家貴鈞利所說，總要將視覺界與思想界分開，則肉體就應說是奴賤的和無知的，但是主的靈魂由於在位格上的同一和不可分離的神人結合，就充滿了對未來的知識，也充滿了其他行神蹟的權能。雖然人的肉體，在它本性上并不是賜生命的，然而我們的主的肉體，在位格上與上帝聖道本身相結合了，雖則由於肉體本性所限，仍不免於死亡，但是它藉着與上帝聖道在位格上的結合，而成爲可賜生命的，免得我們說它過去不是，現在也不是，永遠不是賜生命者；同樣，祂的人性在其本質上沒有預知的知識，但是主的靈魂，藉着與上帝聖道本身相結合，與其在位格上的同一，就充滿了（如我所說過的）對未來的知識，及其他行神蹟的權能。

我們更要注意，不可說祂是僕人。因為奴僕及主人的名義不是指明性格，而是表明相互關係，類如父親與兒子的關係。這些名義都不表明本質，只表明名分而已。

關於無知，正如我們會說過的，倘若你用仔細的見解（即精密的想像）去分別那受造的和非受造

的，則肉身就是一個僕人，除非它已經與上帝聖道合一了。但如它已經在位格上與道合一，又怎麼能是僕人呢？既然基督是獨一的，祂就不能同時又作自己的僕人，又作自己的主。因為這兩個名義不是單純的說明語，而是關係的稱謂，那麼祂究竟是誰的僕人呢？是祂的父的僕人嗎？假若子是父的僕人，而完全不是祂自己的僕人，則子就不會有父的一切屬性。此外，倘若祂自己確實是一個僕人，則使徒怎麼能對那靠祂成爲養子的我們，說：「從此以後，你們不再是奴僕，乃是兒子了」（加47）呢？「僕人」二字只是用來作一個稱呼，然而這并不是它的精確意義，它的精確意義乃是祂爲了我們的緣故，承擔了一個僕人的形式，在我們之中被稱爲一個僕人。雖然祂沒有情欲，然而爲了我們的緣故，祂作了情欲的奴僕，成爲拯救我們的執事。那些說祂是一個僕人的，都將獨一的基督分成了兩個，正如涅斯多留所作的一樣。但是我們宣稱祂是主宰和萬物的主，是獨一的基督，同時是神而兼人，是遍知萬有的。「所積蓄的一切智慧知識，都在祂裏面藏着」（西23）。

## 第廿二章

## 論祂的增進。

聖經上說祂的智慧和年紀，并天恩，都一齊增進（路252），實在年紀的增長，就是在祂裏面的智慧，藉增加的年齡表示出來；并遷使人的智慧與恩典進步，成全父的善意，這就是人認識上帝，及人之得救，祂的增加就是把我們各方面的增加，作為祂自己的增加。但是有些人認為祂的智慧和天恩的增進，乃是接受這些特質的某些附加，這些人并未說合一是在肉身的最初起源時發生，他們也沒有對位格上的合一提出先例，但是他們跟隨那愚笨的涅斯多留，想像一種附在人身上的合一，認為只是道住在裏面而已，他們這樣說，是「不明白自己所講說的，所論定的」（提前17）。因為倘若肉身確是從起頭就與上帝聖道合一，或者甚至於倘若它存在於祂裏面，而在位格上是與祂一致的，則怎麼沒有完全具有一切智慧和恩典呢？這不是因為肉身自己分得恩典，也不是藉着恩典分享那隸屬於道的，而是由於在位格上的合一，那人性的和神性的都屬於獨一的基督，同時祂又是神又是人，所以當像一個噴泉似的，將祂的恩典，智慧和各種豐富的福氣傾注在宇宙裏面去。

## 第廿三章

## 論恐懼。

「恐懼」一詞有兩種意義。天然的恐懼是造物主在開始時，將天然的彼此體恤和同情注入在靈魂裏面的關係，當它不願與身體分開，就害怕，與死亡掙扎，乞求避免死亡，所以天然的恐懼可以解釋為：我們由於畏縮而發出的求生力量。因為如果萬物是造物主從「無」裏生「有」，則它們都天然愛「有」而惡「無」貪生而畏死。喜好那些維持生存的事物，乃是萬物之恒情。因此，當上帝聖道已成了人之後，祂也有這種希求，一方面由於祂人性的傾向，要吃，喝，睡眠，就顯示祂親驗那些維持生存的事物；另一方面由於在死亡之前，祂受害的那一剎所自動發生的畏縮，就表現了祂天然厭惡那些帶來敗壞的東西。因為祂受害的事雖然就我們而論，是依照自然規律，然而這并不是必需的事情。祂自然而甘願地接受了那天然的遭遇。所以懼怕本身及恐怖，死的痛苦等都屬於天然的和無瑕的人情，不在罪惡管治之下。

還有一種恐懼是發生於理性的不忠實，和缺乏信心，以及不知死亡的來到，如像我們在夜裏因某些異聲而感到害怕一樣。這是不自然的懼怕，可以解釋為一種意外的畏縮。我們的主並沒有這種情



形。因為除了祂受難的那一刻而外，祂從來沒有感覺到懼怕，縱使依着上帝所定的道成肉身，祂不免屢次體驗到一種畏縮之感。因為祂并未忘記那定實了的時間。

但是聖阿塔內細亞在反對亞波里拿留的辯論中，說基督真的感到害怕。他說：「因此主說過：『我現在心裏憂愁』（約12 27）。『現在』誠然只是「當祂立意的時候」的意義，但是指示那實際的事情。因為祂沒有說起甚麼是不存在的，就好像它本來是存在的，好像所說的事情只是表面上發生了而已。因為（福音中）萬事都是自然地，真實地發生了」。再者，關於另外的事情之後，他又說：「祂的神性決不服從人情之所可受痛苦的身體以外者，若沒有一個痛苦憂愁的靈魂，神性也不表現憂愁和痛苦；若沒有一個感受苦悶和供獻祈禱的心，神性也不感覺苦悶和供獻祈禱。雖然這些事件並不是由於祂缺乏神性的結果，然而它們發生了，足以表明祂的真正特性」。『這些事件並不是由於祂缺乏神性的結果』這句話就證明祂是自願忍受了這些事情。

第廿三章

第廿四章

論主的禱告。

人祈禱是對於上帝之內心昇起，或是爲了合理的事情向上帝求情。那麼，主怎麼會在拉撒路的事件中，和祂受害之前祈禱呢？因為祂的聖心毋須對上帝昇起（由於祂的心已經在其位格上完全與上帝道合一了）也不必對上帝作請求。因爲基督只是神人一體。但是祂祈求因爲祂把我們的人性取爲己有，把我們的性格在祂自己身上鑄印，所以祂成爲我們的榜樣，教我們求告上帝，竭衷歸向上帝，藉祂自己的聖心，指引我們到上帝去之路。因爲正如祂忍受了許多苦難，叫我們可以克服它們而獲得勝利，所以祂也祈禱，引領我們向上帝之路，如我剛才所說過的，並且爲我們『成就一切公義』，正如祂對約翰所說的一樣；祂并且使祂的父與我們和好，尊敬父爲元始與起因，証實祂不是上帝的敵人。因爲關於拉撒路，當祂說：『父啊！我感謝你，因爲你已經聽我。我也知道你常聽我，但是我說這話是爲週圍站着的衆人，叫他們信是你差了我來』（約11 42）這些話時，豈不是大家都非常明白祂這麼說是尊敬父爲起因，甚至包括祂自己也在內，并且表示祂不是上帝的仇敵嗎？

還有，當祂說：『父啊！倘若可行，求祢叫這杯離開我，然而不要照我的意思，只要照祢的意』

思』（太26 39）。祂說這話，豈不是大家全明白祂教訓我們在有災難的時候，只可求助於獨一的上帝，寧可隨上帝的旨意，不可照我們自己的意志；并且表明祂確實把我們性格的所有屬性取為己有，祂確具有兩個天生的意志，與祂的兩個性格一致，但是決不互相抵觸。那句話中「父」的一字是含有祂與父具同一本質之意，而「倘若可行」并不是表示祂不知道（因為神有甚麼不能行呢？），祂這麼說乃是教我們選擇上帝的旨意，不可照我們自己的意志。因為只有那違背上帝的旨意和准許的才是不可可能的事。「然而不要照我的意思，只要照祢的意思」這句話，因為祢是上帝，祢就是與父無異的，又因為祢是人，祢就表現出人類的自然意思。就因這人類的意志，天然想避免死亡。

還有，祂說：「我的神，我的神，你為甚麼離棄我？」（太27 46），這句話乃是將我們的人性作為祢自己的。因為除非我們細心分別那被看見的和被思想的，我們不會認為祢的父是我們的上帝。祢也沒有被祢的神性離棄，那被離棄的和被忽略的却是我們。所以祢如此祈禱，是由於祢取用了我們的人性之故。

編者的廣告。

## 第廿四章

## 第廿五章

論取用。

我們當知道「取用」有兩種，一種是本性的和基本的，一種是個人的，附屬的。本性的和基本的取用乃是由於我主對人的愛，祢自己擔承了我們的性格及我們一切天然屬性，以本性和真實而成了人，受世人所有天然的考驗。個人的和附屬的取用則是：比方當某人頂替另一人是出於憐憫或愛情，那麼凡是替他說出來有關於他的話，原皆與頂替者自己無關。這樣我主擔承了我們的詛咒及遺棄，和其他這類不關本性的事情；這不是祢自己本來是這樣，或是變成了這樣，而是祢為承當了我們的人性，把自己列為我們之一。這就是「為我們成了咒詛」（加3 13）這句話的意義。

編者的廣告。氣喘吁吁於不測之憂。

## 第廿六章





## 第廿七章

論即使在主死時，道的神性依舊未與靈肉分離，祂的位格始終如一。

既然我們的主耶穌基督不會犯罪，「因為那清除世人罪孽的祂，自己沒有犯罪，口中也沒有詭詐」（賽53，約129），所以祂不屈於死亡，因為死亡是從罪惡入至世間的（羅512）。祂的死乃是為了我們的緣故，才自己承當了死亡，也為我們的緣故把祂自己供獻給父。因為我們已經侵犯了父，所以祂應當為我們領受贖價，把我們從既定的罪中拯救出來，那是合宜的。主的血斷不呈獻給暴魔。就如死亡來攻，把身體當餌（這餌已經掛在神性的鈎上了）一樣的吞下，在嚐味了一個無罪的和施給生命的身體之後，就嘔吐了，又再將從前所吞下的一切人都生出來。正如光亮來了，黑暗就消失的情形一樣，死亡也在生命之攻擊前被擊敗了，將生命帶給大眾，但是將敗壞帶給敗壞者。

照此，雖然祂好像人一般地死去，祂的靈魂與祂無瑕的身體分離了，然而祂的神性仍舊未與祂的魂和身分離，因此祂的一個位格也并未被分成兩個。因為身體和靈魂起始就在道的內存上同時獲得它們的存在，雖然它們彼此被死亡分離，然而它們每個仍然有道的獨一自存。所以道的獨一自存，與道連帶靈魂身體的自存是相同的。因為靈魂或身體從來沒有它們自己孤立的存在，以區別於道的存在，道

的自存始終如一，從來不是兩個。所以基督的存在也永遠如一。因為雖然靈魂和身體局部地分開了，但是它們藉着道而本質上結合着。

論及聖奧靈氣。

## 第廿八章

## 第廿八章

## 論敗壞與毀滅。

「敗壞」一詞有兩個意義。一是表示人類的一切苦楚，如飢餓，口渴，疲勞，被釘子刺穿，死亡——即身體與靈魂之分離——等。由這個意義，我們才說我們的主身體是屬敗壞的。因為祂自願地接受這一切。但是敗壞的另一意義是指身體完全分解化為組成它的各種元素，而本身遂完全消失了，許多人寧願將這種敗壞說成毀滅。主的身體沒有經受這種敗壞，如先知大衛說的：「因你必不將我的靈魂撤在陰間，也不叫祢的聖者見敗壞」（詩16 10）。

這樣，我們若跟着那愚笨的猶利亞奴及該亞奴，就敗壞的每一個意義，而說在主復活之前，祂的身體是不能敗壞的，這種說法是不虔誠的。因為倘若它是不可敗壞的，則它就不確實是與我們有同樣的本質，而只是現象上同樣而已，則福音書所告訴我們那些發生了的事，如飢餓，口渴，被釘，和祂肋邊的傷口，死亡等，都成為沒有確實發生過了。但是如果這些事只是現象上發生過，那麼神的道成肉身計劃的奧秘就是一種欺哄和虛偽，祇在現象上變成成人，而不實在是人，則我們也只是在現象上得救，而沒有實在被救了。走罷！願那些說這話的人不許分得救恩。可是我們已經得到了真正的拯

救，將來也還要得到。然依「敗壞」的第二個意義，我們承認主的身體是不可敗壞的，意即是不可毀滅的，這是秉受神感的教父們所傳下來的道理。真的，自從救主由死裏復活之後，即使是照敗壞的第一個意義，我們也說主的身體是不敗壞的。因為主藉祂自己的身體，將兩個恩賜——復活和復活以後的不朽——賜給我們的身體，祂自己就成為我們的復活及不朽的初熟果子，和無情欲性的初熟果子（林前15 20）。如像聖使徒所說：「這必朽壞的總要變成不朽壞的」（林前15 53）。

「這必朽壞的總要變成不朽壞的」。

## 第廿九章

### 論下降到陰間。

當祂的靈魂受了神化之後，就下降到陰間裏去，正如公義的太陽為地上的人而出現一樣，祂也可將光亮帶給那些坐在地底下的黑暗處及死蔭下的人們（賽92），正如祂將平安的消息，解放囚犯的消息，和瞎子恢復視覺的消息帶給地上的人們一樣（賽61，路418），為那相信祂的人永遠得着拯救的根源（來59）為那無信心的人指出他們的過錯（彼前319），意在使自己也成為在陰間裏的人們之拯救的根源。「叫一切在天上的，地上的，和地底下的無不向祂屈膝」（腓210）。在祂釋放了那些被捆鎖多年的人之後，祂立刻從死裏復活過來，把復活的道路指示給我們。

（註：此處所論之靈魂，係指基督之靈魂而言，非指其神性而言。蓋神性不降，靈魂則降。故曰：「祂從死裏復活，升天，坐在父的右邊，將來必駕雲降臨，再行顯現。」）

## 第四篇

### 第一章

#### 論繼續復活之後的事情。

基督從死裏復活之後，祂撇開了一切欲情，這是指祂的可敗壞處，類如飢餓，口渴，睡眠，疲勞等等。雖然祂復活之後曾經嘗過食物（路2443），然而祂并不是因祂本性而嘗（因為祂已不感覺飢餓），乃是依循道成肉身之理，以便使我們信服復活是真的，信服那受苦而又復活的確實是同一個身體。祂沒有脫去祂性格的任何部份，既未脫去身體，也未脫去靈魂，而是占有身體及有思想，理性，意志，和活力的靈魂。現在祂就是這樣坐在父的右邊，為了我們的拯救而使用祂如神如人的意志，運行祂的神能，來安排，保衛，和治理萬有；——並以祂的人能，記得那曾住在地上的過程，但祂又總是見到和知道祂是為一切有理性的倫類所崇拜着。因為祂的靈知道祂在位格上與上帝聖道是一而非二，并且分受上帝的靈，我們對祂的敬拜不只當祂是一個靈魂而已。還有，祂從地上昇天，又從天上降到地上，這些都表明祂有限的身體之活力。因為經上記着：「你們見祂怎樣往天上去，祂還要怎樣到你們這裏來」（徒111）。



第二章

論在父右邊的座位。

我們認為基督親身坐在上帝右邊的右邊，但是我們却不承認父的右邊是真正場所。因為祂是無限定的，怎麼會有一個場所的右邊呢？左邊和右邊是屬於那有限的相對。但是我們說父右邊的意義是神的榮耀和尊貴。那在諸世代之前就是神，而與父有同樣的榮耀。後來又變成肉身的祂子，就親身坐在這裏，祂的肉身分享那榮耀。因為祂與祂的肉身是為萬物以一體崇敬所敬拜着。

第一章

第四章

第三章

答覆那些人所說的「倘若基督有兩個性格，則你們如崇拜受造的性格時，就是對受造物作禮拜；要不然的話，你們就是說有一個性格應當受崇拜，而另一個性格不應受崇拜。」

我們敬拜父與聖靈，也同樣敬拜上帝之子，祂在承當人性之前是無形的，現在祂自己却是化身的，雖然仍舊是神，但是已經變成了人。倘若我們細心區別所看見的和所被思考的事，那麼，祂的肉體本身就不應當受禮拜，因為它是受造物。但是由於它與上帝聖道合一着，所以它是為祂之故而在祂之中受着敬拜。正如無論君王穿上皇袍或不穿皇袍，都應一樣地受臣民尊敬；又如一件紫色長袍，本算不得什麼，可以拿它拋紫色袍擲或踐踏，但是當它成為君皇的禮服後，就受到一切尊敬和榮耀，若有人對它褻慢，普通都是被判死刑；又如木材本身并非是不可摸的，但是當加上火，它成為火炭的時候，就不可摸了，然而這并非是因為木的屬性如此，而是因為有火與它結合着，木頭的屬性并非是不可摸，不可摸的乃是炭火或燃燒着的木料。肉身也正是如此情形，它自己的性格是不應受崇拜的，但是它在化身的上帝裏，這是在「道」裏受崇敬，并非是因為它自己值得受崇拜，而是因為它與神道合成一位。我們不說我們所敬拜的只是肉身，却是敬拜上帝的肉身，即化身的上帝。

## 第四章

爲甚麼是神的兒子成爲世人，而不是父或聖靈成爲世人。祂既成了人之後，成就了甚麼。

父就是聖父而不是子，子就是聖子而不是父，聖靈就是聖靈而不是父或子。因爲特性是不可變的。倘若特性時常在變換和更替，那麼它怎樣能持續存在呢？因此神的兒子成了人子，目的在使祂的特性能夠持久不變。因爲祂既然是神的兒子，由聖馬利亞所生的肉身而成了人子，祂并未失去「子」的特性。

上帝的兒子成了人，目的在祂可再將恩惠賜給人，就是因爲這恩惠，祂才造了人。因爲祂造人是照着祂自己的形像，即使他有思想和自由意志，并如祂自己的樣式，即是一切德性都完全，只要是人的性格可能得到的完善。因爲神聖性格的特徵就是無所罣慮，怡暢而無僞，美善，智慧，公義，解脫一切罪惡等等。本來神造人要他不壞不滅（所羅門智訓 23），祂就藉着使他與自己相通，而引導他到不敗壞。可是，在祂已經這樣做了之後，却由於我們違背命令，將神聖形像的特徵混亂和消滅，變成了邪惡，於是我們與上帝的相通被剝奪了（因爲光明與黑暗有甚麼可交通呢？）（林後 6 14），被擯棄於生命之門外，我們就成爲屈服於死亡的敗壞。祂既已讓我們分享那最好的部份，但是我們沒有好

好保全它，所以祂才分擔那卑下的部份——即我們自己的性格，意在可以藉祂自己，在祂自己裏，去更新那照着祂的形像和樣式所造成的人；也可以將一個有德性生活的品行教給我們，由祂自己將到那裏去的道路，替我們作得容易些；可以由生命的相通而將我們從敗壞裏拯救出來；祂自己成爲我們復活的初熟果子，可以改善那無用的和軟弱化了的器皿，呼召我們要認識上帝，而因祂可以將我們從魔鬼的虐待下超度出來；可以使我們有力量，教我們如何藉堅忍與謙卑去推倒那暴君。

於是世間放棄了對魔鬼的崇拜，神聖的血已經使萬有成聖；偶像的祭壇和廟宇已經推翻，對上帝的認識已經栽植在人們心裏；那同體的三位一體，非受造的神性，獨一的眞神，萬有的造物主遍受人們的事奉。他們都修勳品德，存着由基督復活而生的盼望；魔鬼對於舊日在其治下的人物也懷着驚戰不安。最奇妙的是這一切事都因祂的十字架，受難，和死亡而順利地實現了。全球各處已經傳遍了認識上帝的福音；不用戰爭或武器軍隊去擊潰敵人，却只有少數赤貧的，窮苦的，沒有學問的，受迫害虐待的，朝不保夕的那些人們，宣講那肉身被釘十字架而死的一位，這些人都成了勝利者，超過那些聰明的和有權力的。因爲十字架全能的力量與他們同在了。曾經一度是人類最主要的恐怖——死亡——已經推倒了，現在人們却寧可選取那曾經一度是憎恨和厭惡的死亡認爲比生存還好。這些就是基督來臨的功効，是祂權能的憑証。因爲祂拯救的不是一族，如像祂藉着摩西，將海水分開，拯救以色列人出了埃及及不爲法老的拘囚（出 14 16）；祂更是把全人類從死亡的敗壞及罪惡的嚴酷虐待中拯救出來；祂不是用武力迫他們行善，不用泥土壓倒他們，或用火燒他們，或命令罪人應該被石塊投擲，





## 第六章

## 論基督之稱呼始於何時。

照某些不正確的說法，說是在祂從童貞女取了肉身之前，由那時起祂被稱為基督，而其心尙不會與上帝聖道合一。這是俄利根荒謬的胡說，是他所設靈魂先在的教義。然而我們認為在聖子，即上帝道，定居在祂的永為童貞之母的子官內，這時為始，祂就成了基督，不用變換就化了肉身，這肉身是用神性受了膏的。因為如神學家貴鈞利說的一樣，這就是人性的恩膏。這下面是亞歷山太的聖區利羅寫給提奧多亞皇上的話：「我實在認為倘若對那沒有人性的上帝聖道，我們就不應當稱祂為耶穌基督；倘若那為女人所生的殿不是與道合一着，也不應稱其為耶穌基督。因為從上帝道在化身的合一裏，以一種無可言說的方法與人性結合着，我們就知道祂就是基督」。還有他如此寫給皇后：「有些人認為『基督』的名字應當只奉給那為上帝聖父所生的道，他們以為這道獨自存在。但是我們沒有被教作如是想，和如此說。因為當道成了肉身的時候，我們就說祂被稱為基督耶穌。因為祂既然為上帝聖父用喜樂油膏（即是聖靈）膏了，為了這緣故，祂就被稱為基督。但是恩膏只是關於祂為人之一種行事，使任何思想正確的人，都不致發生懷疑」。還有衆所頌揚的阿塔內細亞在他「論得救的顯示」

的論文裏面說：「那在太初居留於肉體以前的神不是人，乃是神與神同在，是不能看見的，非有情的，但是當祂成了人的時候，為了肉身的緣故，祂又接受了基督的名稱，於是情欲及死亡就繼續這名稱而發生」。

雖然聖經上說：「所以神，就是你的神，用喜樂油膏你」（詩45 7），我們當注意聖經時常用過去式代替將來式，例如：「此後祂顯現在地上，人們相通」（巴錄3 38），當說這話時，上帝未曾顯現；也還未曾與人相通。再如：「我們曾在巴比倫的河邊坐下，就哭了」（詩137 1），當說這話時，這事情還未出現呢。

ngauqun keunwau

樂工。

答覆亞里人演說：「上帝之子當如何受洗，是否具備了兩重身份：是否兩重封於基督十字



## 第八章

### 上帝的獨生子怎麼稱爲「長子」。

第一個被產生出來的兒子，就稱爲長子，不管他是獨生，或是許多弟兄中的一個。倘若稱呼神的兒子爲長子而不稱祂爲獨生子，我們就可能想像祂是受造物中的首生，則祂就是一個受造物了。但是既然祂被稱爲長子和獨生子二者，則在祂的情形下，兩個意義都必需保留。我們說祂是一切受造物中的首生（西 1 15），乃是因爲祂是本於神，一切受造也是本於神，不過祂是由上帝聖父的本體以超時間性而生的獨一出產，所以我們有理由稱祂爲獨生子，長子，但不是首先被造的。因爲一切被造的萬物不是由父的本體產生，而是依祂的意志自無而有。但是經上稱祂爲「許多弟兄中的長子」（羅 8 29），因爲雖然祂是獨生，祂也是由一母親所生。祂既同我們一樣有血肉之體而成了人，並且我們既倚靠祂成了上帝的兒女，即是透過洗禮而得了承繼的名分。於是祂天生就是上帝的兒子並成了我們中間的長子，因爲我們藉着承繼和恩典而成爲上帝的兒女，和祂有弟兄的關係。因此祂說：「我要升到我的父那裏去，也是你們的父」（約 20 17）。祂沒有說「我們的父」，而單說「我的父」，這就指明天生就是祂的父的意思；「你們的父」乃是因恩典而成爲你們的父之意。祂說：「我的神和你們的神」（約 20 17）。祂沒有說「我們的神」，而說「我的神」，如果你細心區別那被看見的和被想到的，則「你們的神」也就是造萬物者的主。

神」（約 20 17）。祂沒有說「我們的神」，而說「我的神」，如果你細心區別那被看見的和被想到的，則「你們的神」也就是造萬物者的主。



## 第九章

## 論信心及洗禮。

我們相信爲了赦免罪過和得永生的獨一洗禮。因爲洗禮指明主的死。真的，我們是「藉着受洗與主一同埋葬」(西2 12)，這是聖使徒說的。所以，正如同主只一次過死了一樣，我們也必須只一次過受洗，依照主的話被洗，「奉父，子，聖靈的名」(太28 19)，因爲我們稟承教訓相信父，子，聖靈。於是那些已經受洗歸入父，子，聖靈的人，已受教訓認在三個位格內同具一個神性，這些人是重再被洗，有如聖使徒說的，這些人把基督重釘了十字架。「那些已經蒙了光照的人，……就不能叫他們從新懊悔了，因爲他們把基督重釘十字架，明明的羞辱祂」(來6 4, 6)。但是那些沒有受洗歸入聖三一的人，必需要再受洗。雖然聖使徒說：「我們這受洗歸入基督的人，是受洗歸入祂的死」(羅6 3)，他的意思不是說施洗時求降聖靈的祈禱必須是這定式，而是指洗禮是基督受死的象徵。因爲三次浸入水裏，就是表示主的三天埋葬。受洗歸入基督，指明信徒入基督裏被洗了。倘若我們沒有受教訓承認父，子，聖靈，我們就不可能相信基督。因爲基督是永生神的兒子(太16 16)，父曾用聖靈膏祂(徒10 38)；照着聖大衛的話說：「所以神，就是你的神，用喜樂油膏你，勝過膏你的同

伴」(詩45 7)。以賽亞也代表主說過：「主的靈在我身上，因爲祂用膏膏我」(賽61 1)。然而基督教祂自己的門徒作洗禮懇請的祈禱說：「奉父，子，聖靈的名給他們施洗」(太18 19)。既然上帝造我們可以不朽壞，我們倒違背了祂救世人的命令，所以祂宣判我們受死亡的朽壞，好使那些邪惡的不能是不死的，當祂憐憫我們的時候，祂就俯就祂的僕人，變成和我們一樣，以祂自己的受難，贖我們脫離朽壞。從祂聖潔無瑕的肋旁(約19 34)，祂爲我們流出赦免的噴泉，這乃是爲我們再生的水，洗去我們的罪過和敗壞；喝血就是永生的保證。祂吩咐我們，要我們從水和聖靈重生(約3 5)，藉着祈禱和懇訴，聖靈就現形在水上。人的性格既是雙重地含有靈魂與身體，所以祂賜給我們一個雙重的潔淨禮，即以水和聖靈；聖靈更新我們裏面那照着祂的形像和樣式的部份，水藉聖靈的恩典，將身體的罪過洗淨，把它從朽壞裏拯救出來，水就是死的象徵，而聖靈却給予生命的憑信。

因爲起初「神的靈運行在水面上」(希臘文作「以力入水」)(創1 2)，再者，聖經作見證說水有潔淨力(利15 10)。在挪亞的時候，神用水洗去了全世界的罪惡(創6 17)。依照律法，水可以洗淨一切不潔的人，甚致衣裳也用水洗過。當以利亞倒水在燔祭上，將它燒盡了的時候，表明了聖靈的恩典與水混合了(王上18 38)。照律法，幾乎各樣東西都是用水洗淨的；因爲看得見的東西就是象徵可想像的東西。然而重生却是在靈魂裏發生，因爲信心可使我們藉着聖靈作成神的兒子，像我們這些受造物都可以被領導到我們原來的幸福境地。

因此，衆人一律都藉洗禮而同蒙赦罪之恩，但是聖靈的恩典是照着信心和以前潔淨的程度而定。

現在我們確是藉洗禮而接受聖靈的初結果子，這個重生是爲了我們，就是另外一個生命的開始，印証，擔保，及照耀。

那麼，我們應當盡力牢牢地保持我們的清潔，離開污穢的行爲，免得我們像狗轉過來吃它自己所吐的東西（彼後 2:22）那樣，又使自己重爲罪惡的奴隸。因爲信心沒有行爲乃是死的（雅 2:26），行爲沒有信心也是死的，真的信心是由行爲試出的。

我們受洗歸入聖三位一體，因爲那些被洗的需要聖三位一體來維護和持續他們，三個位格必是同在，就是互相結合着的。因爲聖三位一體是不可分的。

第一個洗禮是洪水的洗禮，爲了絕滅罪惡。第二個是在海裏雲裏的洗禮（林前 10:2），因爲雲是聖靈的象徵，海是水的象徵。第三個是律法的洗禮，因爲每個不潔淨的人用水洗自己，甚至洗他衣服，然後可以進營（利 14:8）。第四個是約翰的洗禮，預備并領導那些受了洗的人悔改，使他們相信基督，他說：『我是用水給你們施洗，但是那在我以後來的，祂要用聖靈與火給你們施洗』（太 5:11）。因此約翰用水的潔淨是準備接受聖靈。第五個就是主的洗禮，這是祂自己受了洗禮。祂的受洗并不是祂自己需要受潔淨，而是接受我的潔淨作爲祂自己的，這樣祂才可將水裏的龍的頭打破（詩 74:13），才可洗去罪惡，將所有老的亞當埋在水裏，才可使施洗者成聖，并可成全律法，才可啓示三位一體的奧秘，才可成爲我們洗禮的模範和樣本。我們受洗時也是領受主的完全洗禮，即是用水和聖靈的洗禮。還有，經上說基督用火施洗（太 3:11），因爲藉燃燒着的火舌的形式，祂將聖靈的恩典傾倒在祂

的聖使徒身上，正如主自己說的：『約翰是用水施洗，但是不多幾日，你們要受聖靈和火的洗』（徒 1:5）；或者是因爲將來更正的火洗禮。第六個洗禮是用悔改和眼淚，這洗禮真是悲痛的。第七個洗禮是流血殉道，就是基督自己爲了我們所受的（路 12:50），祂是太當受崇敬，太有福了，不能用任何後來的污辱去沾污祂。第八個洗禮就是最末的，這洗禮不是救人的，而是毀滅邪惡，因爲邪惡和罪過不再統治世間了，然而這洗禮却永久執行懲罰。

還有，聖靈降下來形狀宛如鴿子（路 3:22），這暗示我們洗禮的初熟果子，并尊敬主的身體，因爲這身體藉着神化就是上帝，此外，鴿子從前每通報洪水的停止。但是祂對聖徒乃是以火的形式下降（徒 2:3），因爲祂是上帝，『上帝乃是烈火』（申 4:24）。

我們受洗時接奉橄欖油是表示我們的恩膏，使我們受膏者（如基督的人），并藉聖靈將上帝憐憫的好消息報給我們；因爲是鴿子將橄欖果子帶給那些從洪水裏被救出的人們（創 8:11）。

約翰按手在主的聖頭上受了洗，并祂流自己的血時也是受洗。

當那些請求洗禮的人的信心，經行爲証明了，我們就不應當延緩洗禮。因爲那假裝洗禮的人，不會得益，反而要受責罰。

## 第十章

### 專論信心。

信是雙重的。因為「信道是由聽道來的」(羅 10 17)。因為我們聽聖經，就相信聖經的教訓。這信心因着基督所命令的一切事跡纔得成全聖靈的教訓，實踐義務，培養虔心，奉行那更新了我們的祂的命令，那不依照大公教會的傳給的道而相信的人，或以穢行而與魔鬼交通的人，都不是信徒。

還有，「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據」(來 11 1)，或沒有懷疑，沒有偏見的希望，必要得着上帝允許了我們和我們所求禱的事情。第一個信屬於我們的意志，然而第二個却是聖靈的恩賜。

還要知道由洗禮可除去我們自出世以來的那帕子遮蓋——罪惡，成為精神上的以色列人和神的子民。

（此處有模糊的印刷文字，內容難以辨認，似乎是關於信心的進一步論述。）

## 第十一章

### 論十字架，并再論信心。

「十字架的道理在那滅亡的人為愚拙，在我們得救的人却為神的大能」(林前 1 18)。因為「屬靈的人能看透萬事，然而屬血氣的人不領會聖靈的事」(林前 2 14, 15)。因為對那些不以信心領會的人，和那些不思量神的美善和全能的人，十字架的道理是愚拙的，他們只用人類和屬血氣的推論去研究神聖事情。因為神的一切事都是超越自然，理性，和概念的。如果有人想上帝怎樣將萬物從無有裏生出來？祂為甚麼目的要這麼做？他若要用本然的推理獲得結論，那麼，他就不能了解它。因為這類知識屬於憤怒和魔鬼。但是若有人在信心的領導下，思考神的美善，全能，誠實，智慧，公義，他就可發現萬事是平正的，舒適的，道路是直的。「人非有信，就不能得救」(來 11 6)。因為萬有人類及屬靈的事——都靠信而立。例如沒有信，農夫既不耕種，商人也不會將生命托付在狂暴海浪裏面的一葉小船上，婚姻也不能訂約，生命的其他過程也無法進行。我們因信而認為萬物都是藉上帝的大能，從無有裏生出來的。我們也藉着信指導萬事——神的和人的。信就是承認正道，免於奇詭。



我說，基督所作的各種行動與神蹟，都是最偉大的，神聖的，不可思議的，但是最神奇的還是祂寶貴的十字架。因為除了我們的主耶穌基督的十字架之外，沒有其他的東西會將死亡撲滅，把我們第一個祖先的罪過剷除，奪破了陰間，賜給了復活，授我們力量以輕視現世的事，甚至輕視死亡，預備了我們回到從前的幸福的舊路，開了樂園的大門，使我們以人性而得坐在上帝的右邊，使我們成爲上帝的兒女和後嗣。因爲萬物都藉十字架而修直。使徒說：「我們這受洗歸入基督的人，是受洗入祂的死」（羅 6 3），「我們這受洗歸入基督的，都是披戴基督了」（加 3 27）。「基督是神的能力，及神的智慧」（林前 1 24）。看呀！基督的死，即十字架，用神的智慧和能力，以基督的位格圍着我們。神的能力就是十字架的道理，或者因爲那勝過死亡之神的大能已經由它顯示給我們了，或者因爲正如十字架的四端被在當中的大釘緊握而釘在一起的情形，神的大能也是這樣衛護着長，寬，高，深，四度，即各種有形無形的受造物。

十字架是給我們在額頭上作一記號，正如給以色列人割禮一樣，因爲它將我們信徒與非信徒區別，并顯出我們來。這就是人攻擊魔鬼的盾牌和武器，也是戰勝之符。如經上說的：「這就是印，免得滅命者擊殺你們」（出 12 23）。這乃是那些倒下的人之重生，站立的人之堡壘，弱者的支柱，全羊羣的大杖，歸正的人之安全引導，那些長進的人之完成，靈魂和身體的拯救，一切邪惡事物的退避，一切美好事物的護符，除去罪惡，種植復活，是永生之樹。

那麼，這個寶貴而又堪尊崇的樹，基督爲了我們的緣故，曾在其上親身當成一個祭品供獻了，由

於它會接觸基督的聖體和寶血而成爲聖物，它是當受崇拜的；同樣，那鐵釘，槍，衣服，祂神聖的居所馬槽，洞穴，帶來拯救的地方各各地，給予生命的墳墓，錫安，各教會的內城等等，都應受敬拜。上帝聖子的祖先大衛說：「我們要進祂的居所，在祂脚凳前下拜」（詩 137）。由「主啊！求你興起，入安息之所」（詩 132 8）這話，明明表示所指的是十字架。因爲復活是附麗於十字架。因爲如果我們所愛好的那些東西，如房屋，床，衣服等，是我們可希冀的，則我們更應當如何希冀那屬於我們救主神的事物啊！我們是藉着這些真正被救了。

還有，我們也敬拜那珍貴的和施給生命的十字架之像，雖然是由另外的木頭作成的，我們并不是敬拜那木頭（斷乎不行），而是尊敬作基督象徵之像。因爲祂吩咐門徒說：「那時人子的兆頭要顯在天上」（太 24 30），這就是指十字架。所以復活的天使對婦人說：「你們尋找那釘十字架的拿撒勒人耶穌」（可 16 6）。使徒說過：「我們是傳釘十字架的基督」（林前 1 23）。因爲有許多基督（就是受了膏的人），也有許多耶穌（或作約書亞），但是只有一個被釘十字架。他沒有說槍刺殺，而說釘十字架。所以我們應當敬拜基督的記號。因爲祂的記號在何處，祂自己就在何處，但是如果十字架形像被毀壞了以後，我們却不應當敬拜那拚成它的材料，即使那是金子或寶石。這樣，我們尊敬供獻給上帝的各種事物，表示我們對祂的崇拜。

上帝在樂園裏的生命樹已經顯示了這寶貴的十字架。因爲死既然是從一顆樹來，則生命與復活也應由樹給與，這是合理的。當雅各靠着約瑟的杖頂崇拜上帝（創 47 31）時，他就是第一個像十字架

的人，當他交叉着手祝福他的兒子時（創48 14），他更將十字架的記號表現得明白。同樣摩西的杖也如此作，當它十字形地打在海面上時（出14 6），就拯救了以色列，將法老壓在深處；同樣他將手交叉地伸出，就擊敗了亞瑪力人（出17 12）；苦水被樹變甜了，石頭裂開，傾出流水來（出15 25, 17 6）；亞倫認為那杖是表示祭司長的尊嚴之意（民17 10），蛇在樹上勝利地伸揚，就好像它是死的一樣（民21 8 9），十字架將拯救帶給那些確信看見他們的仇敵死去的人們，正如因有罪的肉身，基督被釘在十字架（賽65 2）。願我們這些敬拜十字架的人，得到被釘十字架的基督的一部份。阿們！

## 第十二章

### 論向東方朝拜。

我們向東方朝拜並不是無故的或偶然的。那是因為我們是由一個看得見的和一個看不見的性格所組成，那是由一部份屬理智的，和一部份屬感官的性格構成，所以我們也對造物主奉獻一個雙重的敬拜；例如我們用悟性和肉體的嘴唇歌唱，我們也以水和聖靈受洗，於是我們以一個雙重的方式與主結合着，分享奧秘的事（或作諸聖事）和聖靈的恩典。

因為上帝是知識的光（約1 15），基督又被稱為公義的太陽（瑪4 2）和清晨的日光（路1 78），所以必須選定東方為朝拜祂的方向。因為各樣美好的事物必需歸於那以它們使人喜悅的主。實在大衛王也說：「世上的列國啊！你們要向神歌唱，願你們歌頌主，歌頌那自東駕行在諸天以上的主」（詩168 32 33）。還有經上也說：「神在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裏」（創2 8），當人背犯了祂時，祂就趕他出了樂園，叫他居住在背向樂園的地方（創3 24），這明明就是西方。因為我們尋找我們的老家鄉，定睛以望，所以我們敬拜神。還有摩西的蓬帳裏的帳子和施恩座（利16 14）是向東方。最高貴的支派猶大部落把他們的營安在東邊（民2 3）。在所羅門的名聞天下

的廟宇裏，主的大門是向東開的。還有，當基督吊在十字架上的時候，祂的面孔是轉向西方，所以我們於敬拜時，定睛望祂。當祂被迎接升天的時候，祂是向東去的，這樣，祂的使徒敬拜祂，這樣，祂人子降臨，也要這樣』（太 24 27）。

所以我們切望祂的來臨，向東而拜。但是使徒的這個傳統並沒有寫明出來。因為教會例規大部傳下給我們的，都沒有寫出來。

論向東式禮拜

第十三章

論向東式禮拜並不具歷史的意義。據其因教門是由一節書卷長而時一編存不具歷史的意義。其門向東式禮拜並不具歷史的意義。據其因教門是由一節書卷長而時一編存不具歷史的意義。其門向東式禮拜並不具歷史的意義。據其因教門是由一節書卷長而時一編存不具歷史的意義。

第十三章

論主的神聖而無沾污的奧秘。

上帝是美善的，完全美善的，且比美善更好，祂是澈頭澈底地美善，由於祂極丰富的美善之故，祂不是單單儘讓自己——祂的本性——保持美善，而致於別個都沒有這種美善，卻是，祂首先造出了屬靈的和天上的有能力者，然後造了那看得見的和可感覺的宇宙，再又造出了那有屬靈的和有知覺的人格的人。因而，關於祂所造的萬有的存在，都得分享祂的美善。事實上祂自身就是萬有之所以存在，既然當下的「萬有都是歸於祂」（羅 11 36），不只是因為祂從無裏把它們生了出來，而是因為祂的活力保全和維持祂所造的一切；特別是對那有生命的受造物。因為它們存在和同具生命，都是分享祂的美善。它們中間那些有理性的，更是分享祂的大部份美善，一個原因我在前面已經說過了，另一個原因就是由於他們所具的理性。因為他們同祂顯然更近似，雖然祂是完全無比的，比他們高的不知幾許。

因為人具有理性及自由意志，倘若他堅守美善，即服從他的創造者，就可藉着他自己的選擇，獲得不斷行向上帝而與其結合的力量。但若他背犯了造物主的命令，則應遭受死亡和敗滅的刑罰。於是



造出我們人類的創造者，本其憐憫之心，承當了我們般的形態，在百事上都同世人一樣，除掉沒有犯罪，這樣來和我們的性格結合了（希2:17）。只因祂既將自己的形像和自己的靈賜給我們，而我們沒有加以好好保存，所以祂承擔了我們低賤微弱的性格，來到淨潔我們，使我們成爲不敗壞的！再度建立我們，作祂的神性的分擔者。

這是應當的，就是不僅我們性格的初熟果子可得分享再好無比的美善，而且每個希望它的人都應該如此，並重新領受新的糧食，且適宜於新生命，於是完善的境地才可到達。藉着祂的出生——祂的化身——洗禮，受難，和復活，祂救我們的性格脫離了我們祖宗的罪過，死亡，和敗壞；祂成爲復活的初熟果子，立自己作道路，榜樣，和模式，來叫我們跟隨祂的腳踪，也得比擬成爲祂自己原是生的名份（羅7:17），即神的兒女和後嗣，與祂同作神的繼承人。照我上面說的，祂給了我們第二次重生，好使我們這原由亞當所生，與祂相類，繼承咒詛和敗壞的人，更得爲祂所生，與祂相類，繼承祂的不敗壞，幸福，和榮耀。

即然這個（即末後的）「亞當」是屬靈的，則產出及食糧也同樣應當是屬靈的。但是因爲我們的性格是雙重的，是複合的，所以產生也同樣應當是雙重的，食糧應當是複合的。因此，我們這番所領受的生養是從水及聖靈，即是神聖的洗禮，我們的食物，生命之糧，即是那從天上降下來的我們的主耶穌基督（約6:48）。當祂爲了我們之故，正要承擔死亡的時候，即祂交付自己的那天晚上，祂同祂的聖門徒和使徒們立了一個新的約，藉他們將它加給所有信祂的人。在神聖的，著名的錫蘭的那間樓房

裏，當祂已經同門徒吃過古來的逾越節筵席，和成全了舊約之後，祂洗了門徒的腳（約13），表示聖洗禮的意思。其次，祂擘開了餅，遞給門徒說：「你們拿着吃，這是我的身體，爲你們破了，使罪得赦」（太26）。祂也同樣拿起裝葡萄酒和水的杯來，遞給他們說：「你們都喝這個，因爲這是我的血，就是立新約的血，爲你們流出來，使罪得赦。你們應當如此行；爲的是紀念我，你們每逢吃這餅，飲這杯的時候，是表示人子的死，宣傳祂的復活直等到祂來」（太26:27, 28）；（可14:22—24），（路22:19, 20），（林前11:24—26）。

如果「神的道是活潑的，是有功效的」（希4:12），又加上「主都隨自己的意旨而行」（詩136:6）；如果祂說，「要有光，就有了光，要有空氣，就有了空氣」（創1:3, 6）；如果「諸天藉主的命而造，萬衆藉祂口中的氣而成」（詩33:6）；如果天，地，水，火，氣圈，和全部宇宙，及最高貴的生物——人，都藉主的道而成；如果上帝聖道由自己的意旨而變成了人，而那神聖的，永是童貞者的純潔無污的血，不用種子，就生了祂的肉體，那麼，祂豈不能變餅爲祂自己的身體嗎？豈不能變葡萄酒和水爲祂自己的血嗎？祂起初時說：「地要發生青草」（創1:11），而且直到現在，當下雨時，就長出了它的正當果實；這都是神聖命令在推動和激動。上帝說：「這是我的身體，這是我的血」，又說：「你們應當如此行，爲的是紀念我」。祂發出全能的命令，說有就有，直到祂來。因爲他說「直到祂來」，就是這個用意。靠祈求降聖靈，聖靈蔭庇的能力會變成這塊上帝所耕種的新地的雨水。正如上帝藉聖靈的活力造了祂所造成的萬物，這樣現在聖靈的活力就執行那些超自然的事情，就是一定

要只憑着信才可理解的事情。聖童貞女說：「我沒有出嫁，怎麼能有這事呢？」天使長加百列回答說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你」（路 1 34 35）。如今，你問餅怎麼變成基督的身體，葡萄酒怎麼變成基督的血呢？我就對你說：「聖靈在這裏行那些超越理由和思想的事情」。

還有，餅和葡萄酒的被使用，是因為上帝知道人生的懦弱，和多數人都厭棄那些習慣上是不平凡的事物，而作推辭，所以由祂一向的垂恩，祂藉着那些尋常的物件，行使祂超自然的工作。所以洗禮的情形正如人習於用水洗自己，用油塗抹自己，於是，祂將聖靈的恩典與油和水連在一起，使它成爲重生的洗；同樣因爲人習於吃麵包，喝水和酒，所以祂將祂的神性跟這些聯在一起，使這些成爲祂的身體和血，好叫我們藉着平常而自然的，上升至超自然的。

由聖童貞女所生的身體，確實是與神性合一着的身體，並不是那被接升天的身體下降，而是餅同葡萄酒被變成了上帝的身體和血。你如果問這是怎麼發生的，那就夠你聽受：這都是藉着聖靈，正如主承擔了有祂內存的肉體，而產自神聖的上帝之母，也都是藉着聖靈一樣。我們實在茫然，只略略知道神的道是真實的，活躍的，全能的，但其方式又絕非我們所能了了。我們很可以這樣說，就是：正如由於吃餅，喝酒和水，它們就自然變成那吃喝的人的身體和血，而不是成爲與吃喝的人不相同的身體，所以聖桌上的餅，酒，水都靠祈求降聖靈和聖靈的臨在，而超自然地變成了基督的身體和血；這並不是有兩樣，只是一樣。

因此，對那些以信心正當領受聖餐的人，它就使罪獲赦而得永生，和靈魂與身體的保全。但是對

那些沒有信心，不配領受的人，它就成了懲罰及判刑。正如主的死變成那些信者的生命和不朽，享受永久的幸福，而對那些不信的人和謀殺主的人，它就是永久的懲罰及判刑。

餅和酒不僅是（決乎不是！）基督的身體和血的象徵，卻是主的神性化的身體本身，因爲主已經說過了：「這是我身體」，祂沒有說這是我身體的象徵，祂說：「我的血」，並沒有說我血的象徵。祂從前曾對猶太人說：「你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的」。祂又說：「吃我肉的人要活着」（約 6 51, 55, 57）。

因此，我們就當萬事存着敬畏之心，清潔的良心，和絕無疑惑的信心去接近聖禮，它就會如我們所深信不疑的，到我們這裏來。讓我們用靈魂和身體的一切純潔向它致敬吧！因爲它是雙重的。讓我們用一個熱烈的願心移近它吧！並且我們的手是交叉成十字的形式，讓我們領受那被釘十字架的身體吧！讓我們用我們的眼睛，嘴唇，眉毛來拜神聖的紅炭吧！好使在我們裏面的熊熊之火，和那從紅炭得來的熱，完全燒燬我們的罪惡，照亮我們的中心，我們才可藉着參與到神聖的火內，而被燃燒，而受神化。以賽亞看見過那紅炭（賽 6 6）。但是紅炭不是白木，而是與火合一了的木頭，同樣，聖餐的餅不只是普通的餅，而是與神性合一了的餅。但是與神性結合着的身體不是一個性格，而是有一個性格屬於物體，另一性格屬於與它結合着的神性，所以那合成物不是一個性格，而是兩個性格。

當亞伯拉罕殺外邦回來的時候，至高神的祭司麥基洗德帶着酒和餅迎接他（創 14 18）。那個餐預示了這個神祕的一餐，如同那位祭司是象狀和代表了基督真祭司長（利 14）。因爲主說：「你是照

着麥基洗德的等次，永遠爲祭司』（詩110 4）。陳設餅就是這個餅的像。這明明就是主藉先知所說的那個純潔無血的犧牲，即是從日出之地到日落之處獻祭的供物（瑪1 11）。

基督的身體和血是爲了建立我們的靈魂和身體而有的，使我們不致被消沒或變朽壞，又不成爲泡影幻戲（斷然不可！），而是爲了我們的存在和保全，防範我們不受各種傷害，洗去我們一切不潔淨的事。假若有人收到雜質的金子，就拿來燒鎔提鍊，使成足金，免得將來我們和世人一同定罪。人們總拿疾病和一切災難加以清除。依照聖使徒的話：「我們若是先分辨自己，就不至於受審。我們受審的時候，乃是被主懲治，免得我們和世人一同被定罪」（林前11 31, 32）。這也是他說的，「所以人不按正當領受基督的身體和血，就是吃喝自己的罪了」（林前11 29）。這個使我們清潔後，我們就與基督的身體和祂的聖靈合一，而變成基督的身體。

這餅就是那將來的餅之初熟果子，將來的餅（epiousios）是本質上所必需的。因爲epiousios 這字（按在主禱文裏譯「日用的」）是表示來者，即是爲了一個未來世代的祂，或者表示我們爲了保全自己的本質而領受的祂。無論是依照那一個意義，我們這樣來說主的身體是應當的。因爲主的肉身是施給生命的靈，由於它是爲施給生命的聖靈所孕的。「從靈生的就是靈」（約3 6）。我這麼說並不是要取消身體的性質，卻是在表明它是施給生命的，是神性的事物。

即如有人稱這餅和酒爲主的身體和血的影像，如受神感的巴錫耳所說的一樣，要知道他們不是在祝聖之後如此說，而是在祝福之前論到所供獻的禮物。

我們稱此爲「領受」，乃是因爲我們藉着它領受了耶穌的神性。又稱之爲「交通」實在是一個很好的交通，因爲藉着這聖禮我們就與基督有了交通，分享祂的肉身及神性。我們也是藉着它有了大家相通，彼此合一。因爲我們既然分享一個餅，我們就都成爲基督的一個身體又一種血，互爲肢軀，與基督是一個身體了。

因此，我們當全力防備，免得從異教徒接受聖餐，或將它授給異教徒。主說：「不要把聖物給狗，也不要將你們的珍珠丟在豬前」（太7 6），免得我們分享他們的恥辱和譴責。因爲如果結合真是與基督的合一及互相的合一，則我們也的確心裏決定與那些同我們一同分受的人合一了。這合一是一自動發生的，沒有與我們的意向相反。如聖使徒說的：「我們都是一個身體，因爲我們都是分受這一個餅」（林前10 17）。

有人稱主的身體和血爲將來事物的影像，這並不是說它們不真正是基督的身體和血，而是現在我們藉此分受基督的神性，而將來只要以遠見作精神的分受是了。



## 第十四章

## 論主的譜系，并論生產上帝的聖女。

關於那當受讚頌而永久爲童貞的聖女馬利亞，即孕生上帝者，我們在前面數章裏曾略加以討論，考證那是最恰當的，即她眞確是生產上帝者，我們也如此稱她。現在願再作補充，因爲上帝的永久的，有先見的計劃預定了她，諸先知又藉着聖靈，用百般比喻及談論去描寫她，宣稱她，依着所答的信約，作大衛的根種，按照預定的時辰而生出來了。「主向大衛憑誠實起了誓，必不反覆，說：『我要使你所生的坐在你的寶座上』」（詩132 11）。再有「我一次指着自己的聖潔起誓，我決不向大衛說謊。他的後裔要存到永遠，祂的寶座在我面前，如日之恒一般。又如月亮永遠堅立，如天上確實的見證」（詩89 35, 36, 37）。以賽亞說：『從耶西的本必發一條，從他的根必生出枝子』（賽11 1）。約瑟是大衛一族傳下來的事實，已由那兩個最聖的福音書著作者——馬太和路加——明明地指示了。但是馬太認爲約瑟是由所羅門系統的大衛傳下來的，然而路加卻認爲是由拿單系的大衛傳下來；他們二人都未曾提起聖童貞女的祖先。

我們應當知道，希伯來人同聖經都向例不列女人的家譜；而且律法禁止一支派的人到別支派去求就夠了。

我們也要知道律法規定，一個人沒有孩子若死了，這人的弟兄應當娶死人的妻，爲已死的弟兄生兒子（申25 5）。因此所生的孩子照理是屬於那生他的人，但是照律法是應屬於那死了的人。

於是由大衛的兒子拿單一系所生的利未生了麥基和潘索，潘索生那稱爲巴潘索者。這個巴潘索生約雅斤，約雅斤生那生產上帝的聖女。由大衛的兒子所羅門一系所生的馬但娶妻雅各。馬但死後，拿單族裏的麥基——利未的兒子，潘索的兄弟——娶了他的妻子——雅各的母親，生了希禮。因此雅各同希禮在母系上是弟兄，雅各是所羅門的族系，希禮是拿單的族系。拿單族的希禮無子而死，於是所羅門族的雅各——希禮的兄弟——就娶了他的妻子，爲希禮生了兒子約瑟。因此約瑟照理是所羅門系雅各的兒子，但是照律法卻是拿單系希禮的兒子。

約雅斤娶了那端莊可嘉的女子哈拿爲妻。正如從前那不孕的哈拿，藉賴祈禱及主的允許而生了撒母耳一樣的情形（撒上10 2），她藉着誠懇及神的允許而生了那生產上帝的人，爲的使她並不因此而追不上譽聞的烈女。所以產生這位高貴女子乃是因着恩典（「哈拿」一名的涵義原即是恩典）。這所生的貴女確實由於成爲造物主的母親而成了一切受造物的女主。還有，馬利亞是生在羊門（城門）約雅斤的房子裏面，而在殿裏長大的。於是種植在上帝的殿裏面，被聖靈增長，像一顆滿枝果子的橄欖

樹，她成了各種德性的客店，她的心不在乎今世的肉慾，因而她保全了身體跟心一樣的童貞，她是適合於接受上帝到自己懷內，因為上帝是神聖的，只在神聖中間居住（詩18 25, 26）。因此，她力求聖潔，被宣稱為一個適合至高神的神聖而奇妙的殿。

還有，因為那破壞我們拯救的敵人總是偵視着童貞女，照先知以賽亞所說：「必有童女懷孕生子，給祂起名叫以馬內利，就是「神與我同在」之意」（賽7 14），（太1 23），所以目的在「主叫有智慧的中了自己的詭計」（林前3 19），（伯5 13），可以抑阻那常以自己的智慧而志滿氣驕；祭司將這少女許婚與約瑟，如將一本新書交給識字的人，這定婚是童貞女的保障，是那偵視童貞女的人之大失敗。到了時候滿足，主的使者被差遣去她那裏，帶去了我們主的妊娠喜訊。於是她懷孕了神的兒子，即父的異位同體的能力。「不是從情慾生的，也不是從人意生的」（約1 13），那就是說，不是從交合和種子所生，乃是藉父的美意與聖靈的合作而生。她獻奉自己給造物主，以致祂得受創造；給那形成萬有的主，以致祂得以形成；給神的兒子，即神，以致從她純潔無瑕的肉體和血，祂可造為肉身，變成了人，補上我們祖宗之母的債，正如我們祖宗之母無需交合而從亞當形成的情形一樣，所以這母也照樣生出了新的亞當，祂的出生是依照正常的分娩，但是超越乎天然的原因。

因為那本無母親，而為天父所生的祂是由那不勞父親合作的女子所生。祂既由女人所產，祂的出生就是依照常理的分娩，然而因為祂不由人父，所以祂的出生是超越乎天然原因。由於祂的出生是依照通常的時間（祂是在滿了九個月，第十個月正開始的時候生的），所以這是依照常理的分娩；然而

由於這分娩是無痛苦的，所以是超越乎生產規式。因為這事在開始時並無愉娛，後來也沒有疼痛，照先知所說：「她未曾劬勞，就生產，未覺疼痛，就生出男孩」（賽66 7）。所以，上帝化身的兒子為她所生，她不是僅僅一個受靈感人的，而是化身的上帝；祂不是以能力受膏的先知，而是施膏的神以其完全而來到，這樣，施膏的神變成了人而兼受膏的神；這不是由於性格的變換，而是由於在位格上的合一。因為施膏的和受膏的原是一而非二，因其為上帝而施膏，因其為人而受膏。這樣，生產上帝化身的，不是必為生產上帝的聖女嗎？造物主的使女和母親的她，是產生上帝的聖女。是一切受造物的主母和皇后，這幾個名稱是十分正確而真實的。但是如同那被孕胎的祂，使懷孕的聖母仍保留童貞，照樣那被生產的祂也保全了她的童貞，只是經過她，即將她關閉（結44 2）。她懷孕是由聽覺官感而來，但是生產卻是從嬰兒生出的通常路程，雖然有些人講謬妄的話說祂是從生產上帝者的肋邊生出的故事。因為祂是可能從這門生出，而不致傷害她身體的印記。

那永為童貞的她在生產之後，仍然是童貞，直到她死為止，從來沒有與男子配合。雖然經上寫着：「只是沒有和她同房，等她生了頭胎的兒子」（太1 25），然而我們要注意，那頭胎的兒子即是先生出的孩子，即使是獨生子。因為「頭胎子」一語就是表示他是第一個生出的意思，一點沒有提及有另外的兒女出生之意。「直到」二字表示所指的時間限度，並未包括所指定時間以後的時間。因為主說：「我就常與你們同在，直到世界的末了」（太26 20），這話並不是說在世代的完全之後，祂就要離開我們之意。聖徒徒實在說：「這樣，我們就要和主永遠同在」（帖前4 17），這乃是說在普遍

的復活之後。

她已經生產了上帝，又從後來一切事件的經驗而了解那個神異之後，她怎能接受男人的擁抱呢？斷乎不能！一個純潔的心就根本不會有這種思想，何況還去實行呢？

但是這個有福的女人，當她以為配受那樣神異的恩賜，而在基督受難之時，她忍受了在生產基督時所免除的一些痛苦，體驗母情而忍受斷腸之痛，當她看見祂——因祂的出生方式，她已知道祂是神了——像犯人似的被殺害時，她的心真如刀割，這就是「你自己的心也要被刀刺透」（路235）這話的意思。但是復活的快樂把痛苦變更了，宣稱那肉身死了的祂乃是上帝。

## 第十五章

### 論應尊敬聖徒和他們的遺跡。

聖徒們必需受尊敬，因為他們是基督的朋友，是上帝的兒女和後嗣。正如神學家和福音書作者約翰說：「凡接待祂的，祂就賜他們權柄，作神的兒女」（約112）。「可見從此以後，他們不是奴僕，乃是兒女了，既是兒女，便是後嗣，就是神的後嗣，和基督同作後嗣」（加47）（羅817），在聖福音裏，主對祂的使徒說：「你們是我的朋友」（約1514）。「以後我不再稱你們為僕人，因為僕人不知道主所作的事」（約1515）。還有，如果萬物的創造者和主宰也被稱為萬主之王（啓1916），萬主之主，萬神之神，則聖徒必是神，主，和子了。因為上帝是這些人的上帝，主，和王，也被他們稱為如此。祂對摩西說：「我是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」（出36）。上帝使摩西「在法老面前代替神」（出71）。我這裏說神，王，和主，並不是就性格而言，而是表示他們是自己的情欲的統治者和主人，保全神聖形象不受損傷，他們就是按照那神聖形象造成的（因為王的形象也叫做王），又因他們本意的決定與上帝結合着，接受祂住在他們裏面，藉着恩典，由於與祂相交而變成神，可是祂自己卻以本性就是神。那麼，稱為神的崇拜者，朋友，及兒女們的，豈不應當受尊敬



嗎？因為對祂良善的僕人表示尊敬，就是證實對大眾的主宰之順承。

這些人成了上帝的寶庫和純潔的居所，因為神說：『我要在他們中間居住，我在他們中間來往，我要作他們的神』（林後 6 16）。聖經也說『義人的靈魂是在上帝手裏，死亡無法害他們』（所智 3 1）。因為聖徒的死亡只是睡眠，而不是死。因為『他們終身勞苦，必活到底』（詩 49 9 10），『在主眼中看聖民之死，極爲寶貴』（詩 116 15）。有甚麼能比在上帝手中更爲寶貴呢？因為上帝是生命和光明，那些在上帝手中的人，就是永享光明和生命。

還有，使徒告訴我們上帝以內心住在他們身體裏面，說：『豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏頭麼？』（林前 3 16），『主就是那靈』（林後 3 17），和『若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人』（林前 3 17）。這樣，我們怎敢不尊敬神的活殿，神的活居所呢？當他們活着的時候，他們是勇敢地站在神前面。

主基督將聖徒的遺跡作爲拯救我們的泉源，傾湧各樣的善事及充盈倒出甜蜜芬芳的油；願大家都相信這個吧！倘若在曠野有水能遵神的旨意而從險峻堅固的磐石裏奔流出來（出 17 6），又從一隻驢的腮骨裏有水流出，止了參孫的渴（士 15 71, 18），那麼，芬芳的油從殉道者的遺跡流出來是可疑的嗎？至少那些知道神的權能，和祂所給予聖徒尊貴的人，決不會懷疑。

律法規定凡是摸了人死屍的，就是不潔淨（民 19 11），但是聖徒們並不是死的。因為從祂自己是生命及生命之根源的時候起，已被列在死人之中了，我們不稱那些希望復活和信奉祂而已經睡了的人

是死人。一個死屍怎麼能行奇蹟呢？他們怎麼驅除魔鬼，消除疾病，治好病人，恢復瞎子的目力，潔淨大癡瘋的人，消滅因難和誘惑呢？從光明之父來的各樣美好恩賜，怎麼藉着他們而下降到那有堅定信心的祈求者呢？你不是要費盡心力去找一個舉薦官，將你推薦給一個必死的君王，爲你而同他說情嗎？那些聖徒就是全人類的舉薦官，在上帝面前替我們說項，這不應當受尊敬的嗎？是的，我們確實應當藉他們的名修造敬神的殿，以丰盛供物呈獻他們，尊敬他們的紀念日，爲他們而取得屬靈的快樂，好使我們所請客人的喜悅也可作我們的喜悅，而免得我們於力求崇敬之餘，反而惹他們的怒氣。那些敬拜神的人就以敬拜神的事物爲樂，而拿祂的盾牌的衛士也會憤怒那些使神憤怒的事情。讓我們信徒用詩篇，頌詞，靈歌（弗 5 19），用疚心懺悔和憐憫貧乏的人去敬拜聖徒吧！對上帝更是應如此敬拜。讓我們替他們立紀念碑和可看見的形象吧！讓我們自己可由模仿他們的德行而變成他們的活紀念碑和形象吧！讓我們尊敬那生產上帝的她吧！因爲她真實確切是上帝之母。也讓我們尊敬先知約翰，因爲祂是先驅者和施洗者，是使徒和殉道者，因爲如主說的：『凡婦人所生的，沒有一個興起來大過約翰的』（太 11 11），他爲第一個宣告天國的人。讓我們尊敬使徒吧！因爲他們是主的弟兄，在祂受難的時候，他們親眼看見祂，待奉祂，『父神預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣』（羅 8 29），『第一是使徒，第二是先知』（林前 12 28），『第三是牧師和教師』（弗 4 11）。也讓我們尊敬主的殉道者，他們是從各等級裏選出來的，他們是基督的兵丁，他們喝了祂的杯，被祂那帶來生命之死的洗禮洗過了，是祂的受難和榮耀的分受者，他們的首領是司提反，他是基督的第一個執

事，使徒，和第一個殉道者。我們也要尊敬我們的聖教父，即有神附身的苦修者，他們以其良心之最長久而最辛苦的奮鬥作見證，「他們披着綿山羊皮各處奔跑，受窮乏，患難，苦害，在曠野，山嶺，山洞，地穴，飄流無定，本是世界不配有的人」（來11 37, 38）。讓我們尊敬那些在恩典之前的先知，祖先和義人，就是那預告主之降臨者。我們要仔細觀察這些人的行事為人，我們要效法他們的信心（來13 7），愛心，希望，熱誠，及生活方式，恒心，忍受痛苦，忍耐到流血，我們才可以與他們一同分享他們榮耀的冠冕。

## 第十六章

### 論形像。

有人指責我們敬拜和尊敬我們的救主和聖母的形像，又敬拜一般事奉基督之聖徒的形像。讓這些人記取在原始時上帝是照着自己的形像造了人（創1 26）。我們為什麼彼此互相尊敬呢？豈不是因為我們全是照着神的形像所造成的嗎？那最博學的神物解釋者巴錫耳說：對形像的尊敬就通過到它的原型。原型就是師表，做成物就是從它得來。為什麼摩西領帶的人民尊敬那有天堂物件的形像和樣式，或寧可說，一切萬有的形像和樣式的會幕呢（出33 10）？上帝實在對摩西說：「要謹慎作這些物件，都要照着在山上指示你的樣式」（出25 40）（來8 5）。遮蓋那施恩座的兩個喀略豈不是人工工作成的嗎（出5 18）？還有耶路撒冷那座名聞天下的殿豈不也是這樣嗎？它豈不是手工品嗎？不是由人的技巧製成的麼（王上8）？

聖經責怪那些敬拜所彫刻形像的人，也責怪祭鬼的人。希臘人獻祭，猶太人也獻祭，但是希臘人祭鬼，猶太人卻祭上帝。希臘人的祭被拒絕和定罪了，然而義人的祭卻是神所悅納的。就如挪亞獻了燔祭，「上帝聞到馨香之氣」（創8 21），就悅納他的合適選擇和對祂善意的芳香。希臘人所雕刻

的像是鬼的彫像，所以被拒絕和禁止。

此外，誰能作出雕像彷彿那不能看見的，無物體的，無限定的，無形式的上帝呢？因此給神性定一個形狀是最愚笨和最不敬的事。所以形像的使用在舊約裏並不普通。但到了上帝大發慈悲，爲了我們的拯救而真正化成了人之後，祂的形像不是亞伯拉罕所看見的人形，也不是先知們所看見的樣子，而是真正有人的本質，居住在地上，與衆人相通（巴錄41），行奇蹟，受痛苦，被釘十字架，又復活，被迎接回到天上；因爲這一切事情曾經真正發生過，爲人所看見，所以它們被寫出來，作爲我們的想念和教訓，雖然我們沒有生在那個時候，不能親眼看見，然而我們仍然可以藉着聽道和相信，得到主的賜福。可是由於世人未必都有識字的知識，有時間讀書，所以教父們許可用形像來指點這些事，製成簡明的紀念物，因爲他們都是偉大的義勇行爲。當我們每不記得主的受難時，若看見基督釘十字架的畫像，我們就想起祂拯救的受難，跪下來敬拜，我們不是敬拜那物質，而是敬拜那描畫的，正如我們不是敬拜福音書的物料，也不是敬拜十字架的物料，而是敬拜它們所代表的。因爲代表主的十字架與一個不代表主的十字架有甚麼區別呢？論到神的母親也正是一樣。因爲我們對她所行的禮，乃是歸於在她胎裏的化身者。同樣，聖人勇敢的善舉也激勵我們，我們也因而勇敢，熱心，模倣他們的勇氣，歸榮耀於上帝。如我會經說過的，我們對那最好的，與我們同爲僕人之尊敬，乃是證實我們對我們大眾的主宰之順承，這尊敬歸於形像，再轉給那原型。但是這是一個沒有寫下來的傳統，也正如我們對着東方朝拜，敬拜十字架，及許多其他類似的事情是未曾寫下來的情形一樣。

曾有某一故事敘述奧古呂作厄德西尼都城之王的時候，他派了一個美術家描畫主的圖象；但因從主面孔上照耀出的光輝，這畫師竟束手不能着筆，主自己就用一件衣裳，蓋着祂神性的和施給生命的面孔，而把自己的形像印在上面，送給奧古呂，以滿足他的渴求。

還有，使徒傳下許多沒有寫出來的事情，外邦人的使徒保羅用這些話告訴我們說：「所以弟兄們，你們要站立得穩，凡所領受的教訓，不拘是我們口傳的，是信上寫的，都要堅守」（帖後2 15）。他寫給哥林多人說：「我稱讚你們，弟兄們，因爲你們凡事記念我，又堅守我所傳給你們的教訓」（林前11 2）。



## 第十七章

## 論聖經。

〔舊約和新約所傳講的都是唯一而同一的神，祂是在三位一體名下受讚美和榮耀，照主所說：「我來不是要廢掉律法，乃是要成全」（太5 17）。祂自己完成了我們的拯救，一切經和一切奧祕都是爲了這拯救而存在。祂又說：「你們應當研究聖經，給我作見證的就是這經」（約5 39）。使徒說：「神既在古時藉着衆先知，多次多方地曉諭列祖，就在這末世，藉着祂的兒子曉諭我們」（來1 1，2）。因此，律法和先知，福音書作者和使徒，牧師和教師等都藉着聖靈曉諭我們。

「聖經都是神所默示的，也必是有益的」（提後3 16）。所以，研究聖經是最美好的而亦對靈魂最有益的事。正如一顆樹栽在溪水旁長大，被聖靈灌溉的靈魂也要一樣按時結果子（詩1 3）。這意思是：相信正教，被常綠的繁葉所裝飾，便是使上帝喜悅的行爲。聖經訓練我們作使上帝喜悅的行爲和健全的思考。因爲可使我們聖經勸勉各種德行，避防各種邪惡。倘若我們喜愛學習聖經，我們必可成爲通曉許多事情的人。因爲由於勤慎，辛勞，及上帝所給的恩典，萬物都齊備了。「因爲凡祈求的就得着，尋找的就尋見，叩門的就給他開門」（路11 10）。所以讓我們叩聖經的門戶，如一最美好的花

園，那樣的芬芳，甜蜜，茂盛，而發出各種理智的及受神靈感的禽鳥之音，圍繞着我們的耳朵，彈動我們的心靈，使悲哀者得安慰，生怒者得平息而充滿永久的快樂。這花園使我們的心停在金色光耀的神性鴿子背上（詩68 13），它光明的翹膀帶我們到屬靈的葡萄園的園戶（太21 37）處，即獨生子 and 後繼人，又藉着祂將我們帶到衆光之父那裏。但是我們不應以叩門爲隨便輕易，卻要誠謹而不住地密叩，免得我們生厭倦而灰心。這樣它必爲我們而開。如果我們讀了經一次，二次，仍然不了解所讀的意義，我們不要心灰，仍然堅持，多多討論，多多查考。因爲摩西說：「問你的父親，祂必指示你，問你的長者，他們必告訴你」（申32 7）。因爲「人不都有這等知識」（林前8 7）。願我們發見花園源泉之永湧的和最純潔的水，直流到永生（約4 14）。讓我們在這裏享幸福吧！讓我們喫酒席而不知厭足吧！因爲聖經具有不花錢的恩典。但是我們如果能夠從聖經以外的文獻採取任何有益的東西，這並不在禁止之列。讓我們像一個兌換銀錢的人，知道多方積儲純潔的金銀，棄絕那假的。讓我們保留那最美好的格言，但是要把那迷妄可笑的神祇及奇怪的神話故事丟給狗，因爲我們可以藉它們自己而大大地勝過它們。

還要知道：舊約內計涵有二十二卷書，照希伯來文的字母數目，每一個字母一卷。但因這二十二字母內有五個是雙形，所以合算爲二十七字母。即是Kaph, Mem, Nun, Pe, Tsade都有兩個寫法，所以照這樣算法，數目是二十二，但是因爲其中有五字母是雙形，所以成了二十七卷。因爲路德記與士師記聯接在一起，希伯來人就把它們作爲一部，撒母耳上下和列王紀上下也是這樣，歷代志上下亦合

成一部，以斯拉記與尼希米記也合成一部。這樣一來，所有以上各卷就集成爲四個五卷集，連同此外兩卷，合成聖典全書。其中有五卷是稱作律法，則創世記，出埃及記，利未記，民數記，申命記五種，這些都是敘述立法的事跡，組成第一個五卷集。其次是另一個五卷集，即所謂的書冊，或者有些人稱它爲聖卷，包括下列各書：嫩的兒子約書亞記一卷，士師記與路德記合一卷，撒母耳記上和下（合爲一卷），列王紀上和下（合爲一卷），歷代志兩種（合爲一卷）；這些組成第二個五卷集。第三個五卷集是詩體的書，即約伯記，詩篇，所羅門的箴言及傳道書，雅歌。第四個五卷集是預言的書，即十二個先知書所組成的一卷，及以賽亞書，耶利米書，以西結書，但以理書。此外以斯拉和尼希米兩書被合成一部，及以斯帖記。還有勸賢書，即所羅門的智慧書和約書亞的智慧書，這書由西拉赫的父親印成希伯來文，後來又爲他的孫子，即西拉赫的兒子約書亞譯成希臘文。這些都是很有德的，高尚的，但是都未曾被算在內，也沒有留在約櫃裏面。

新約包含四福音書，即馬太福音，馬可福音，路加福音，約翰福音；和福音書作者的路加所作的使徒行傳；七封給公眾的書信，即雅各書一章，彼得書兩章，約翰書三章，猶大書一章；使徒保羅的十四書信；福音書作者約翰的啓示錄；和革利免所作的使徒遺規（註）。

（註）編者按：使徒遺規一卷，不在今日我們新約之內；但當著此書的大馬色人約翰之時，此卷甚受教會重視，而約翰認爲出自革利免之手。其實此卷於公元四世紀時由彼利亞教父不知名者所作。

## 第十八章

### 論經上所載關於基督的事。

經上所說關於基督的事，概可分爲四大種類。有些甚致適合在祂成爲世人之前的記錄，另外一些適合在神人合一的時候，另外一些適合於合一之後，又一些則適合於祂復活之後。那些有關於祂成了人之前一段時期的事情又有六類，因爲有些陳說性格的關聯及位格上與父相一致處，如：「我與父原爲一」（約10 30），又如：「人看見了我，就是看見了父」（約14 9），「祂本有上帝的形像」（腓2 6）等等。有些陳述祂個體的完全，如：「上帝的兒子」，「是上帝本體的眞像」（來1 3），「偉大計劃的使者，奇妙的策士」（賽9 6）等等之類。

還有某些陳述父子兩位格的互相貫通，如：「我在父裏面，父在我裏面」（約14 10），及陳述堅實而不可分的基礎，例如：「道」，「智慧」，「能力」，「光輝」。因爲道是不可分地建立在心裏（我這裏是指本質的心），智慧也是這樣，滿有力量者裏面有能力，光亮裏面有光輝，及從這些生出的一切也都是如此。

某些言詞發表祂降生的起源是父的旨意，例如：「我的父，是比我大的」（約14 28）。因爲子的

存在與其所有一切都是從父而來。不過祂只是受生，不是受造。所以說「我從父出來到了世界」（約 16 28），和「我因父活着」（約 6 57）。但是祂所有的一切屬性並不是恩賜的或受教導的，乃是由於父的旨意，如：「子憑着自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子才能作」（約 5 19）。因為如果沒有父，就沒有子。因為子是本於父，而在父中，與父同在，而不是在父之後。同樣情形，祂所作的也是本於父，與父合作。因為只有一個同一的意志，活力，權能在父，子，聖靈裏面，不是互相似的，而是同一的。

還有地方說及父的美意是藉子的活力完成的，不是把子作為一種工具或一個僕人，而是藉着與父同其本質的道，智慧，及能力，因為在父與子裏面只看得一個行動，例如：「萬物都是藉着祂造成的」（約 1 3），「祂差遣了祂的道醫治了他們」（詩 107 20），「是為叫他們信是祢差了我來」（約 11 42）。

有些話又有豫言的意義；這裏面有些是用未來語式，例如：「我們的上帝必將顯現出來」（詩 50 3），撒迦利亞說：「看哪！你的王來到你這裏」（亞 9 9），彌迦說：「看哪！主出了祂的居所，降臨步行地的高處」（彌 1 3）。不過有些話雖是指向將來的時候，卻是用的過去語式例如：「這是我們的神，祂已顯明在地上，住在人中間」（巴 3 38），「在主造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我」（箴 8 22），「因此神，就是你的神，用喜樂油膏你，勝過膏你的同伴」（詩 45 7）這一類的話。

於是所說有關於祂合一之前一段時期的事情，可以應用於合一以後，但是那些有關於合一以後一段時期的事情，卻絕對不能應用於合一以前，除非是如我們曾經說過的，實在是根據一個預言的意義。那些歸於合一時期的敘述有三種方向。因為當我們討論到更尊貴的方面時，我們就說到肉身的神化，及祂為道的變化，和特異的上昇等等，這些是表明肉身因與至高神（即「道」）合一及性格兼賅，而顯出異常富有。當我們論到更卑微的方面時，我們就說上帝聖道的化身，祂的變成世人，祂的虛已，祂的貧乏，祂的謙卑。因為這些以及類似的事都因祂與人性的混合而加於道，即是加於上帝。當我們觀察兩方面互相組合時，我們就說到合一，相通，恩膏，性格的連繫，形狀的改變等等。前面兩種方式的道理都在第三種方式內。因為合一是很清楚地表出了二者內的任一個，由於其與另一個的密切連接和通貫，所得到的甚是甚麼了。因為藉着在位格上合一，可以說肉身受了神性化，變成了神，與道平等的神；也可以說上帝聖道是成了肉身，變成了人，被稱為受造物和最末後的（賽 48 12）；這並不是兩個性格轉變成了一個複合性格的意思（因為相反的兩種特性，不可能同時存在於一個性格內），而是兩個性格在位格上結合着，彼此互相貫通的意義，但是並未混合或變化。那個互相貫通則是發生於神性，並不是出自肉身，因為肉身不可能透過神性，但是神性一旦滲透了肉身，肉身也就有同樣難以形容的滲透能力；這實在就是我們所謂的合一。

要知道，在屬於合一時期的第一和第二個方式上，可以看出交錯。因為當我們說到肉身時，我們用神化，道化，特異的昇高，恩膏等名詞，因為這些都是從神性得到，但是住在肉身裏了。當我們述



及道的時候，我們用虛己，化身，變成世人，謙卑一類名詞，照我們前面說過的，這些都是藉肉身加在道上面的。因為由祂的自由意志，祂親身承受了這些事情。

至於那些歸於合一以後的說法也有三種。第一是陳說祂的神聖性格，如：「我在父裏面，父在我裏面」（約14 11），「我與父原為一」（約10 30）；一切在祂承擔人性之前對祂所斷定的言辭，即使在祂承擔人性以後，也還是對祂如此肯定，只有一點例外，就是那時祂沒有承擔肉身及其固有屬性。第二種是陳述祂的人性，如：「我將真理告訴了你們，現在你們卻想要殺我」（約8 40），「人子也必照樣被舉起來」（約3 14），及其它類似的話。

關於對救主基督所說的和寫的那些人的陳述，無論是有關於祂的言語或行爲，共有六種。有些是當然依着化身而作出或說出的，例如祂之爲童女所生，祂的隨年齡增長和進步，祂的饑餓，口渴，疲勞，恐懼，流淚，睡眠，被釘穿過，死亡，及所有類似的屬性與無罪的感情。在這一件事情上，雖則我們以爲它們確是屬於身體的，然而亦有一種神性與人性的混合，因爲神性固然不受任何這些痛苦，但是我們的拯救卻非藉賴它們而不能獲得。

有些是出於故作姿態的性質，如基督所提出的問題：「你們把拉撒路安放在那裏呢？」（約11 34），及祂跑到無花果樹（可11 13），祂的畏縮或退卻（太12 15），祂的祈禱，祂的「好像還要往前行」（路24 28）。祂在無論是神或是人時所表現這些或類似的事情，都不是需要的，而是因爲祂既取了人的形狀，應照人類的舉動而便宜行事。例如：祂的祈禱是表示祂不反對上帝，又表尊敬聖父爲祂

自己的本源，祂的問話並不是祂不知道，乃是表示祂雖然是上帝，也確實是人；祂的退卻是教我們不要性急，也不要自投羅網。

有些話是關於親誼同類，如：「我的神，我的神，你爲甚麼離棄我」（太27 46），「祂使那無罪的，替我們成爲罪」（林後5 21），「爲我們受了咒詛」（加3 13），「子也要自己服那叫萬物服祂的」（林前15 28）。因爲無論祂是神或是人時，都從沒有被父離棄，祂也沒有成爲罪惡或咒詛的對象，也不必受父支配。因爲祂是神，就與父平等，不干犯父，也不是屈服於父；祂是人，祂就從來沒有不順從祂的父，致令父必需要祂屈服。祂要求我們的親誼，將自己與我們同列，祂才用這些字句。因爲我們是無信心，不服從，於是祂權當罪惡及被咒詛，因此才遭離棄。

有些話是爲了區別思維之故而說的。因爲你假如要拿實際上是不可分的事物在思想上劃分開來，即是將肉身與道分開，則「奴僕」，（腓2 7）和「無知」（太24 36）的稱謂都可加在祂身上；因爲祂的確成了一個無知的及僕類的性格，若不是與上帝聖道合一着，祂的肉身就是僕役式的和無知的了。但是，由於它在位格上與上帝聖道合一了，因而它既不是僕役的，也不是無知的。所以祂稱父是祂自己的上帝。

有些敘述是爲要使祂顯明給我們知道保證我們的信心；如：「父啊！求祢使我享榮耀，就是未有世界以先，我同祢所有的榮耀」（約17 5）。因爲祂前時已經被榮耀了，而且現在也正榮耀着，但是祂的榮耀沒有顯明給我們，也沒有給我們保證。還有使徒說的：「按聖善的靈說，因從死裏復活，以

大能顯明是神的兒子」(羅14)。因為由於奇蹟，復活，及聖靈的來臨，就向全世界顯示了祂是神的兒子，証實了祂是神的兒子。還有這話：「祂的智慧和恩寵都一齊增長」(路252)。

再有另外的一些話是關於祂的取用猶太人的氣習，把自己置在猶太人之列，好像祂對撒瑪利亞的人說：「你們所拜的，你們不知道，我們所拜的，我們知道，因為救恩是從猶太人出來的」(約422)。

第三類的言詞是宣稱那獨一的存在本位，並表明其二重的性格，例如：「我因父在活着，照樣，吃我肉的人，也要因我活着」(約657)。又有「我往父那裏去，你們就不再見我」(約1610)。又有「他們就不把榮耀的主釘在十字架上」(林前28)。又有「除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天」(約313)，以及這一類的話。

關於復活以後的陳述，有些是合式於神的，如：「奉父，子，聖靈的名洗他們」(太2819)，這句話裏的「子」明明就指神；還有「看呀！我常與你們同在，直到世界的末了」(太2820)，及其他類似的話。因為祂確是作為神而與我們同在。另一些則是合式於人的，如：「他們就抱住祂的足」(太289)，和「在那裏必見我」(太2810)等等。

至於有關復活以後的那些適合於人的敘述，又有不同的種類，因為有些確實發生過，然而不是依照自然，乃是依照神的計劃，目的在證實那受苦的身體又復活了；這就是鞭傷痕跡和在復活之後的吃，喝。另外的卻是真正而自然地發生了，如像無困難來往各地，及通過關閉着的門。有些又是擬似

的性質，如：「祂好像還要往前走」(路2428)。有些又適合於那雙重的性格，如：「我要升上去，見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神」(約2017)，及「那榮耀的王將要進來」(詩247)，「祂坐在高天至大者的右邊」(來13)。最後，有些又好像用純粹思維去拆分的方法，將自己列在我們一級，如：「我的神，也是你的神」(約2017)。

那些崇高的敘述必需歸於那遠勝於情欲及肉體的神聖性格，那些低微的必需歸於凡人的性格；那些共通的，則必需歸於複合的性格，即同時是神而人的獨一基督。我們應當明白那崇高的和低微的都屬於唯一而同一的基督，我們的主。如果我們知道每個的特性，看出兩者都是由一位執行，我們就信正道，不入歧途。由上面的一切陳敘，我們就看出合一着的性格之間的差異，並看出在它們的神性及人性之天然特質上，它們並不是一致的，正如那最超凡入聖的息立爾所說的一樣。然而只是只有一個子，即基督，也就是主，因為祂是一個，祂也只有一位，所以在位格上的合一決不會因為承認性格間的差異而有破碎分裂之虞。

## 第十九章

論上帝不是諸惡的起因。

要知道聖經是照例說上帝的應許就是祂的活力，如當使徒在羅馬書內所說：「密匠難道沒有權柄，從一團泥裏拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿麼？」（羅 9 21），祂自己造出各種不同的物類，就是爲這緣故。因爲只有祂是萬物的製造者；但是祂自己卻沒有製造高貴的或卑賤的事物，而是由於按照各人隨其本心而定。同一的使徒在提摩太後書裏所說的話，就可將這一點顯示出來，他說：「在大戶人家，不但有金器銀器，也有木器瓦器，有作爲貴重的，有作爲卑賤的。人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成爲聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事」（提後 2 20，21）。淨潔必需是自願的，這點很明顯，因爲他說：「人若自潔」。若將這話反過來說，就是：「如果人不自潔，就必作卑賤的器皿，不合乎主用，只適宜破成碎片」。因此，我們必需了解我們上面所引用的話和下面這些話，即「神將衆人都圈在不順服之中」（羅 11 32），「神給他們昏迷的心，眼睛不能看見，耳朵不能聽見」（羅 11 8），都並不是好像神自己在運行，卻是指明由於自由意志及美善之不可受強迫，因而祂應許了。

因此，聖稱說到祂的應許每每稱爲祂的活力和工作。甚致當聖經說：「上帝創造惡事」（或作降

災禍，參賽 45 7）及「一城的災禍沒有不是主降的」（摩 3 6）。這些話不是意味着主是災惡的起因，而是「惡」這一詞被用在兩方面，具着兩個意義。有時它表示性質上根本是惡的事，這就是跟德性及上帝的旨旨相反的。有時它表示那不幸的及壓制我們知覺的事，即是苦惱與災難，這些事顯然都是不好，因爲它們是痛苦的，但實在該是好事。因爲在那些了解的人，它們就成爲醒悟及拯救的使者。經上便說神是這些事情的製造者。

還要知道我們自己也是這些災惡的起因，因爲無意的災惡是起於有意的爲惡。

我們也要知道，聖經上論到關於原因，其實毋寧該是結果，這種倒果爲因的說法也是常見的。如：「我向你犯罪，惟獨得罪了你，在你眼前行了這惡，以致你責備我的時候，顯爲公義，判斷我的時候，顯爲清正」（詩 51 4）。通常罪人犯罪的目的，並不會要神佔勝，神也不會需要我們去犯罪，以便祂可藉此表示自己是佔勝者。因爲祂是無比的，祂贏得對一切的勝利獎，甚致勝利那無罪的人，祂是創造者，不可思議的，非受造的，具有本然的榮耀，不是後來取得的榮耀。當我們犯罪之時，上帝對我們發怒，並沒有不公正；當祂赦免那悔改者之時，就表明自己勝利了我們的邪惡。但我們並不是爲了這緣故才犯罪，而是事情是如此出現。比方某人坐着作工，一個朋友立在旁邊，於是這人說我的朋友來是爲着要使我今天不可工作，然而朋友本不是爲要阻礙他的工作才來的，但其結果卻正如此，因爲他忙着招待朋友，以至不能分身工作。這些事情也被說是結果，因爲事件是如此揭曉了。上帝不只有自己是公正的，祂願意大家全都與祂相同。



## 第二十章

## 論沒有兩個主權。

沒有兩個主權，一個好的，一個不好的。這由下列論點而見。善與惡是彼此相反的，互不相容的，它們不是並存，也不是彼此可以作爲另一個的部分。因此，假如兩個主權分別住在自己的區域裏，必定要佔據全部。首先，任何一方，不只是受對方的全體所限制，也必受對方的任何部分所限制。

其次，試問，是誰指定它們每個的地方呢？它們自己必不承認它們已經成立一個友好協定，或彼此和好。因爲邪惡若與美善相處和平，言歸於好，它就不是邪惡了；而當美善與邪惡相契時，它也就不是美善了。但是，倘若那指定它們每個之活動範圍的，是與它們皆不相同的，那必定就是上帝。

下面兩件事中的一件是必然的；就是（一）它們或互相攻擊，因而互相破壞，或者（二）有某個中間地帶，沒有美善存在，也沒有邪惡存在，將它們二者分割開來。這樣，就不再是兩個主權，而是三個主權了。

下面這些可能中之任一個是必然的；就是它們或是和平相處，然而這與邪惡是不相容的，因爲和平的就不是邪惡；或者它們不和，然而這又與美善是不相容的，因爲不和睦的就不是完全的美善；或者是邪惡發動鬭爭，而美善不報復，然而這時美善就會被邪惡毀滅；或者它們永遠在煩惱與不幸中，但這又不是美善的標幟了。由此看來，我們有一個主權，是完全免於凶惡的國。

但是有人問，如果真是這樣，惡又從何而來呢？因爲惡不可能發生自善。我們回答說：惡不過是善之不存，及軼脫本性而遭反本往的事，因爲沒有什麼惡事是天性的。凡是上帝所造的萬物，本來都是非常好的（創1 31）；因此如果它們繼續像它們被造時的樣子，它們就非常好的，但是當它們有意離開遵守本性，而轉向那違反本性的事，它們就陷入於邪惡。

萬物在其本性上皆是造物主的僕役，而服從祂。因此祂的任何受造物，若一故意拗逆，不聽從祂的創造主宰，它就在自己裏輸入邪惡。因爲邪惡不是任何本質，也不是本質的一個屬性，而是一個偶然，即是故意脫離遵守本性，而轉向那違反本性的事，這就是罪惡。

那麼罪惡又是那裏來的呢？罪惡乃是魔鬼之自由意志的發明。那麼，魔鬼是惡的嗎？魔鬼既是存在於世，他就是好的，不是惡的。創造他的主原造他爲一個有光明的，非常光輝的天使，因爲他是有理性的，所以具有自由意志。但是他故意離開天生的德性，去到邪惡的黑暗裏，於是離開上帝很遠。只有上帝是美善的，能賜給生命及光明。各種美善的事物都是從祂獲得美善，一旦它們的意志與祂分離了（因爲不可能在空間內分離），它就墮落入於邪惡。



的律法作為自己的意志，愛護它，使我的意志沒有罪）。如我會說過的，由於快感的溫柔，身體的情慾及靈魂之背理性部份引我墮落，誘我成為罪惡的奴隸。但是「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀（因為祂是承擔了肉身，並不是承擔了罪惡），作了贖罪祭，在肉體中定了罪案。使律法的義，成就在我們這不隨從肉體，只隨從聖靈的人身上」（羅8 3 4）。因為「我們的軟弱有聖靈幫助」（羅8 26），並且將力量供給我們心內的律法，去反抗在我們肢體中的律法。因為「我們本不曉得當怎樣禱告，只是聖靈親自用說不出來的嘆息，替我們禱告」（羅8 26），這一節就是教我們怎樣祈禱。可見除了用忍耐和祈禱之外，就不可能實行主的誠命。

（第二十三章從刪。）

## 第廿二章

## 第廿四章

### 論童貞。

屬肉的人譏誚貞潔；享樂者提出下列的經句為證：「凡不為以色列族傳種的人該受咒詛！」（參申25 9）。然而相信上帝聖道由童貞而成了肉身的我們，對他們答辯說：童貞是在最初由上天賦給於人性之中的。因為人的形成原屬童貞，夏娃實從亞當單身而出。貞潔通行於伊甸園中。不是嗎？聖經寫着：「亞當夏娃兩人赤身露體，並不羞恥」（創2 25）。等到他們犯罪之後，他們才知道了自己是裸着，感到怕羞，便拿無花果樹的葉子為自己編作裙子」（創3 7）。當亞當犯了罪之後，聽到神說「你本是塵土，仍要歸於塵土」（創3 19），當死亡藉由犯罪而進至世界之後，亞當才和夏娃同房，而她亦才懷孕生子（創4 1）。可見，為了人類免得因有個人死亡而致滅種和整個枯竭，世上才立有婚姻嫁娶，好使生男育女，而人種得以保存。

但是有人也許會問：那麼，所謂「男和女」，所謂「要生養衆多」究竟是什麼意思呢？我們必要回答說：「要生養衆多」的話不全是指婚姻結合後的繁殖。因為上帝有權用各種方法繁衍種族，要是各族各類自始至終不違背誠命的話。不過上帝完全知道連在他們未出生以前的一切，祂預知人類將來會



犯罪而免不了受處死亡，於是祂造男造女，吩咐他們要生養衆多。現在我們請進而觀察童貞的光榮，這個也包括貞操在內。

挪亞在受命進入方舟，爲世界保存種族之時，接受了這個命令：主說：「你同你的妻，與兒子兒婦都進入方舟」（創6 18，7 1）。祂叫男子們與其妻室分開，使得他們因清潔而可逃避水災及全世界沉淪之禍。可是等到洪水退了之後，主說：「你和你的妻，與兒子兒婦，都可以出方舟」（創8 16）。看哪，爲了繁衍人種之故，婚姻再度被允許了。其次，那噴神火的天上居住者和使者以利亞，豈不是抱獨身主義嗎？而他的德行，即爲他的升天奇蹟而被證明（王下2 11）。試問：誰關閉了諸天？誰救活了死孩子（全4 34）？誰分開了約但河（全2 14）？那不是童貞的以利亞嗎？而他的門徒以利亞沙，在其證明具這同樣德行以後，豈不求懇而獲得雙重的聖靈恩典，而作他師傅的繼承人嗎（全2 9）？關於那三個青年人是怎樣的呢？他們不是爲了持守貞操而比火更有威力嗎？不是證明了他們的身體因童貞而足以抵抗烈火嗎（但3 20）？而以理的身體豈不是也爲了童貞而非常堅實，連猛獸都吃它不入嗎（全6 16）？不是上帝爲了要以色列人民親眼目覩祂之故而吩咐他們要保持身體的貞潔嗎（出19 5，民6 2）？不是祭司們都要清身而才進入神的內殿供獻祭品嗎？律法上豈不明說貞操是重大的誓約嗎？

因此，我們對律法的訓誡應從更屬靈的意義來看取。神靈的種子藉着對上帝的愛和寅畏，孕育於靈的子宮之中，而娩出救恩的靈力。我們必須從這意義去理解下列的經文：「在錫安有種，在耶路撒

冷有後的人蒙福了」（賽31 9，七十譯經）。這話豈是指那種嫖娼，酗酒，偶像崇拜者，只要他留種在錫安，留後在耶路撒冷，他就能蒙福嗎？稍有頭腦的人決不會說這話。

貞潔是天使們的生活規則，是凡屬精神性的特徵。我們言此，並不包含斥說婚姻之非。斷乎不是！我們知道主會親自參加賜福婚禮，也知道有人說過：「婚姻是應受尊重的，床也不可污穢」（希13 4）；不過我們更知道：婚姻雖好，貞潔比它更好。因爲在品德和惡行當中，同具高下等級。我們知道，人類自第一始祖以後的一切有死者，無不由婚姻而產出。只有第一始祖不自婚姻，乃是童貞的作品。然而我們知道，獨身是追隨天使的行爲。天使比人類要高尚些，童貞就比婚姻來得光榮些。但我何必說天使呢？基督本人便是童貞的榮耀，祂自父而生，不但無始，無射精，無交合，更且爲了我們之故，自清白童貞女結了肉身的胎，而成了人像我們一樣，並在祂身上表顯出真正而完全的貞潔。因此，祂雖不會用律法強課我們這樣，（如祂所說：「這話不是人都能領受的」見太19 11），但在實際上祂自己示範了我們，給我們以作此的能力。真的，目今在社會當中，守童貞很盛行，是凡人皆明白的事。

在法律範圍內的生兒育女，誠然是好的；爲免淫亂之故，婚姻自是好事，因它可以防止姦淫（林前7 2）；合法的男女交合，不許可有縱肆狂慾而陷於不法的行爲。所以，對那不能禁慾的人，結婚是很好的，但守童貞則更好，因它加增靈魂的果實，獻給上帝以祈禱的及時成果。「婚姻是當受尊重，床也不可污穢，但苟合行淫的人，上帝必要審判」（希13 4）。

## 第廿五章

## 論割禮。

亞伯拉罕在受律法之前，即是受了祝福及允許以後，受了割禮，作爲一個標記，將他和他的子孫，家族，與他同住的外邦人分別開來（創17 10）。這個很明顯，因爲以色列人獨自在曠野住了四十年，沒有與別族來往，凡是生在曠野裏的都沒有受割禮，但是當約書亞領他們過了約但河時（書5 2），他們都受了割。於是規定了第二次割禮的律。因爲在亞伯拉罕的時候，已經有了割禮的律法，但是由於在曠野裏四十年，這律法就中止了。所以在過了約但河之後，神又第二次將割禮的律法賜給約書亞，依照在約書亞（嫩的兒子）書中所記載的：「那時主吩咐約書亞說，你製造火石刀，紮了營，第二次給以色列人行割禮」（書5 2）；後面一點又寫着：「以色列人住在百特哩的曠野四十二年（書5 6），等到旺民，就是出埃及的兵丁，多數沒有受過割禮的，因爲他們沒有聽從主的話，主會向他起誓，必不容他們看見主向他們列祖起誓應許賜給他們的地，就是流奶與蜜之地。他們的子孫，就是主所興起來接續他們的，都沒有受過割禮，因爲在路上沒有給他們行割禮，約書亞這才給他們行了」（書5 6, 7）。所以割禮是一個標記，將以色列人與他們同住的外邦人分開。

割禮是洗禮的象徵。因爲正如割禮不是割去身體上的有用部份，只是割去多餘的無用物，我們因洗禮而從罪惡割裂了也是如此，罪惡明明是欲求的多餘部份，不是有用的希冀。因爲一個人全然沒有欲求希冀，或未曾一嘗愉快的滋味，這是不可能的。但是罪惡就是愉快的無用部份，即無用的希求及愉快，聖洗禮就是將我們從罪惡割裂，額上畫珍貴的十字號賜給我們做標記，並不是將我們與外邦人分開（因爲外邦人都已領受洗禮，都被十字號畫過了），而是在每一國內分別有信心的與不信的。因此，當真理啓示了的時候，割禮就是一個無意義的象徵和影子（希10 1）。所以現在割禮是多餘的，與聖洗禮相反。因爲「凡受割禮的人，他是欠着行全律法的債」（加5 3）。主是受了割禮的，以便可以成全律法，祂遵守了全部律法，和安息日，目的在成全律法，建立律法（太5 17）。在祂受洗之時，聖靈就向人出現，以一個鴿子的形狀降到祂身上，從那時起，祂就開始講解屬靈的禮拜，人生行爲以及天國的道理。

## 第廿六章

## 論反對基督

我們應當知道基督的敵人必要來到。是以，凡不承認「神的兒子以肉身降世，是完全的神而成了完全的人，然亦是上帝」的人，都是敵基督的（約一 2 22）。但就一種特殊的意義來說，那將在世界的末了來到的人，也稱爲敵基督者。首先，如主曾說過的，必需要在萬民裏傳遍福音（太 24 14），然後祂才來處罰那反對上帝的猶太人。因爲主曾對他們說：「我奉我父的名來，你們并不接待我，若有人奉自己的名來，你們倒要接待他」（約 5 43）。使徒說：「他們不領受愛真理的心，使他們得救，故此，神就給他們一個發生錯誤的心，叫他們信從虛詐。使一切不信真理，倒喜愛不義的人，都被定罪」（帖後 2 10, 11, 12）。可是猶太人不接待上帝的兒子兼是上帝的主耶穌基督，倒反去接待自稱爲神的那欺騙者。因爲天使告誡但以理說，他必採用神的名稱，「他必不顧他列祖的諸神，他必自高自大超過一切」（但 11 37）。使徒也說：「人不拘用甚麼法子，你們總不要被牠誘惑，因爲那日子以前，必有離道反教的事，并有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱爲神的，和一切受人敬拜的，甚至坐在上帝的殿裏，自稱是上帝」（提後 2 3, 4）；所說的坐在上帝的殿裏，并不是指我們的殿，乃是指古老的就是猶太的殿。因爲他必不來到我們，只去猶

太人那裏，也不是爲了基督，或爲了基督的事情，所以我們稱他是敵基督者。因此，首先福音必需傳遍萬民（太 28 19），「那時，這不法的人，必顯露出來，他的來臨是照撒但的運動，行各樣的異能神蹟，和一切虛僞的奇事，并且在那沉淪的人身上，行各樣出於不義的詭詐。主要用口中的氣絕滅他，用自己降臨的榮光廢掉他」（帖後 2 8 9 10）。照此，魔鬼自己不是變成人，不是用主成爲人的方法。斷乎不！他的成爲人是從淫亂所生，從撒但得到一切活力。因爲上帝預先知道他会抉擇歪事，所以准許魔鬼居住在祂裏面。

照我上面所說，他是從淫亂所生，是祕密養大的，他忽然起來作亂，并作了王。他在王位的起頭，或寧可說在祂未行虐政的起頭，他裝作好人。但是當他成爲暴君以後，他就迫害神的教堂，表現出他的一切邪惡。他要來「行虛僞的神蹟和奇事」（帖後 2 9），這些都是捏造的而不是真實的，那些心地生罅裂而不牢固的人，就會被他欺哄引離永生的神，所以倘若能行，連選民也跌倒了（太 24 24）。

但是以諾和提斯比人，以利亞必被差遣來到我們這裏，他們必使父親的心轉向兒女（瑪 4 6），就是使會堂的猶太人的心轉向我主耶穌基督，及使徒所傳的道，而不信者就必被他毀滅。主必從天上出來，如同聖使徒看見祂往天上去一樣，祂是完全的神及完全的人，有榮耀及大能，必要用口中的氣，滅絕不法的人，就是滅亡之子（帖後 2 8）。所以，不可指望主從地上來，而是照祂自己已經確定了的，要從天上來。



## 第廿七章

## 論復活。

我們也相信死人的復活。因為真理要有一個死人的復活；而這是指身體的復活（林前15:35—44）。復活是那已經死了的人第二種狀態。因為靈魂是不死的，但它怎麼能復活呢？倘若人們解釋死亡是靈魂與身體的分離，則復活就確實是靈魂與身體的重新結合，即是已經受過分解和崩落之苦的有生之物的第二種狀態。那麼，就是這個要敗壞的及要分解的身體，將必復活，成為不敗壞的。因為依照造物主審判的逆推，在身體已經再分解歸於原來用以造成它的泥土之後，仍然有能力再使它復活。

如果沒有復活，我們就儘吃喝吧（賽22:13）。（林前15:33）！我們就追求愉快和享樂的生活吧！倘若沒有復活，我們與無理性的動物有甚麼區別呢？倘若沒有復活，我們就稱山野裏的野獸有福，因為它們沒有憂愁。倘若沒有復活，則既沒有上帝，也沒有天意，而萬物都是自生自滅了。看哪，我們見到那最公義的人困苦及受欺侮，在今生落得無告無援，而罪人及不義的人却能富有，并享受各種快樂。那一個稍有頭腦的人能夠承認這是一個公正的審判，或是一個智慧的神意嗎？因此將來必定有復活，必定的。因為上帝是公正的，要酬賞那些堅忍順服祂的人。倘若只是靈魂單獨盡力於德行的比

賽，則也只是靈魂單獨接受冠冕。倘若只是靈魂單獨宴享樂，則也只是靈魂應當受公平的處罰。但是因為靈魂與身體總是一起追求德行或罪惡，所以二者應當一同得到它們所應得的公正結果。

并且聖經見證，必定有身體的復活。神確實在洪水以後對挪亞說：「這一切食物，我都賜給你們如同菜蔬一樣。惟獨肉帶着血，那就是它的生命，你們不可吃。流你們的血，害你們命的，無論是獸是人，我必討他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流入血的，他的血也必被人所流，因為神造人是照自己的形像造的（創9:3,4,5,6）。祂怎麼向那流入血的各樣野獸伐罪呢？除非是因為死人的身體定要復活。因為獸不是代人受死的。」

祂又對摩西說：「我是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，神不是死人的神（即是那些已死了，而以後不再有的），乃是活人的神」（出3:6）（太22:32），活人的靈魂確實是活在祂手中（所羅3:1），但是他們的身體必需藉那復活而再生。神學之祖大衛對上帝說：「你收回他們的氣，他們就死亡歸於塵土」（詩104:29）。可見他對身體是如何解釋。他又加上說：「你發出你的靈，他們便受造，你使地面更換為新」（詩104:30）。

以賽亞還說：「死人要復活，睡在墳塋裏的要醒來」（賽26:19）。這明白說靈魂不躺在墳塋裏，只是身體在裏面而已。

有福的以西結又說：「當我正說預言的時候，不料有地震，骨與骨互相聯絡，各到自己的骨節，我觀看，見骸骨上有筋，也長了肉，又有皮遮蔽其上」（結37:7,8）。後來他又教導我們，靈魂受了

命令之時，是如何回來的。

受感動的但以理也說：「那時保佑你本國之民的天使長米迦勒必站起來，并有大艱難。從有國以來直到此時，沒有這樣的，你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的。智慧人必發光，如同天上的光，那使多人歸義的，必如星發光，直到永永遠遠」（但 12 1 2 3）。「睡在塵埃中的必有多人復醒」這話明明表示必定有一個身體的復活。因為確實沒有人會說靈魂睡在塵埃中。

還有主甚至在聖福音書中也明明說是要有身體的復活。因為他說，「凡在墳墓裏的，都要聽見上帝兒子的聲音，就出來，行善的復活得生，作惡的復活定罪」（約 5 28 29）。凡是有點思想的人，決不會說靈魂是在墳墓裏的。

主不單用言語表示身體的復活，而且也有事實表現。第一就是祂使拉撒路復活，他不但死了四天，而且已經腐臭了。祂並不是使靈魂復活，而沒有使身體復活，乃是使身體與靈魂一齊復活，也不是另外一個身體復活過來，那復活的正是那已經死了的身體。倘若復活的死人沒有由他的特有性質所證明，那麼死人復活怎麼會為人所知道或相信呢？但是實在是爲了顯示祂自己的神性，并使我們堅信祂的復活及我們的復活，所以祂使那還要再死一次的拉撒路復活了。主自己成爲不再屈服於死亡的，更是完全復活之初結果子。所以聖使徒保羅說：「死人若不復活，基督也就沒有復活了。基督若沒有復活，你們的信便是徒然，你們仍在罪裏」（林前 15 16 17）。「基督已經從死裏復活，成爲睡了之人

初熟的果子」（林前 15 20），祂「是從死裏首先復生的」（酒 1 18），再有「我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，神也必如此將他們與耶穌一同帶來」（帖前 4 14）。他說：「如基督復活了，顯然我們也必」。主的復活乃是不敗壞的身體與靈魂的合一，（因爲死即是靈魂與身體的分離），因爲祂說：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來」（約 2 19）。祂這話是指說自己的身體，聖福音書是一個確實的見證。當主的門徒以爲他們所看見的主是魂的時候，主對他們說：「摸我看，這正是我自己，我并未改變」（路 24 39），魂無骨無肉，你們看見的是我了」（路 24 39）。當祂說了這話，就把手和肋邊給他們看，并伸出手來讓多馬摸（約 20 27）。這些還不夠使人信身體的復活嗎？

受神感動的使徒又說：「這必朽壞的總要變成不朽壞的，這必死的總要變成不死的」（林前 15 53）。「所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的，所種的是軟弱的，復活的是強壯的，所種的是羞恥的，復活的是榮耀的，所種的是血氣的身體（即混濁與必死的），復活的是靈性的身體」（林前 15 42—44），這髣髴是主復活之後的身體，可以穿過關閉着的門，不疲倦，不需要食物，不睡，不喝。主說：「他們要像神的天使一樣」（河 12 25），那時不再有嫁娶，也不生產。受感動的使徒說：「我們却是天上的國民，并且等候救主，就是主耶穌，從天上降臨。祂要按着那能叫萬有歸服自己的大能。將我們這卑賤的身體改變形狀，和祂自己榮耀的身體相似」（腓 3 20 21），這並不是說改變成另外一個形狀（斷乎不是），而是從必朽壞的改變成不朽壞的。

「或有人問，死人怎樣復活呢（林前 15 35）？甚哉，這樣不信！甚哉，這樣愚妄！祂既能獨自將塵土變成身體，能命令那小粒種子在母親的子宮內生長，結果長成這許多不同的身體器官，祂難道不能單獨使那過去及現在已經分化了的身體復活嗎？若有人問「死人帶着甚麼身體來呢？你這無知的人哪！」（林前 15 35 36），如果你心腸僵硬不允許你相信上帝的話，你至少會相信祂的工作。」因為你所種的，若不死就不能生。并且你所種的不是那將來的形體，不過是子粒，即如麥子或是別樣的穀。但是神隨自己的意思給它一個形體，并叫各等子粒，各有自己的形體」（林前 15 36 37 38）。你看種子是如何被埋在犁溝裏，正如被埋在墳墓裏一樣。是誰使它們生根，發芽，長葉，結穗，及那最細緻的芒呢？那不就是宇宙的創造者嗎？不是那完成了萬物之神的命意嗎？因此，相信這一點吧！死人的復活必定遵神的旨意及他點頭時而成為事實。因為祂所定意做的，就有能力實行。

照此，我們必定要復活，我們的靈魂仍與我們的身體結合，成為不朽的，脫離敗壞，我們將要立在基督可敬畏的座旁，魔鬼和他衆鬼卒及他的手下，即是那敵基督者，不虔敬的，和犯罪的人，必定被拋到永火裏。這不是與我們的火一樣的物質火，只有上帝知道這樣的火。但是那些行善的人必定照耀如同太陽，與天使一同進入永生，與我們的主耶穌基督同在，永遠看見祂，永遠被祂看見，從祂得到無窮盡的快樂，將祂與父及聖靈一同讚美，直到永永遠遠，阿們！

（全書完）

東南亞神學教育基金會

（前金陵神學院託事部）

基督教歷代名著編譯所主持編譯

基督教歷代名著集成 書目一覽

- 第一部 古代及中世紀基督教名著
- 第一卷 使徒後時代教父選集
- 第二卷 尼西亞前期教父選集——已出版
- 第三卷 特土良選集
- 第四卷 亞歷山太學派選集——已出版
- 第五卷 優西比烏教會史
- 第六卷 古代教會史記
- 第七卷 反亞流異端作品選集
- 第八卷 東方教父選集——已出版
- 第九卷 奧古斯丁與耶柔米選集
- 第十卷 奧古斯丁選集——已出版