



上智编译馆
Sapientia Press House

教父学大纲 上

甘 兰·著

吴应枫·译



教父学大纲

—上册—

甘 兰 著

吴应枫 译



上智编译馆

上智编译馆
北京市西城区前门西大街 141 号
邮编：100031

开本：889 × 1194 毫米 印张：20.25
2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷
内部定价：60.00 元（上、下册）
内部资料 版权所有

上智丛书序

上智 (Sapientia) 拉丁文原意为智慧，又是圣神七恩之一。人能认识天主本身就是一种智慧，是圣神所赐与的恩宠。

随着社会的发展，科学的进步，青年一代，对真理的追求日益执着。天主教的信仰，作为一种信仰的真理，一种智慧，对有思想有追求的青年一代，有着极大的吸引力，使他们产生了浓厚的兴趣。深愿我们的编译工作能成为大家，特别是青年人，传递，输送，介绍，研究此天上智慧的工具与桥梁。因此，我们将尽力以适合现代人的风貌，以高质量高品味的图书为大家提供一个介绍和认识天上智慧的园地。同时我们也祈求此天上的智慧与中国五千年的悠久文化相结合，并且能在此文化中扎根生长，发展壮大。

我们将遵循此宗旨，努力为信友和各界朋友编译一些梵二会议以来适合青年人的各类书籍，以求对所有愿意探索，追求，认识天上智慧的朋友们有所裨益。

上智编译馆

目 录

—上册—

教父学大纲 卷一

上智丛书序	(1)
作者序	(1)
导言	(7)
第一部 教父学的起源	(33)
第一章 使徒教父	(33)
第二章 宗徒信经	(38)
第三章 十二徒训话	(43)
第四章 罗马的圣克来孟	(51)
第五章 安提阿的圣依纳爵	(60)
第六章 圣玻利加伯,教长们,巴比亚斯	(70)
第七章 各种伪经	(74)
第八章 赫尔曼	(78)
第二部 二世纪末叶的教父	(90)
第一章 历史、社会、及思想的背景	(90)
第二章 二世纪的护教学者	(102)
第三章 圣儒斯定	(109)
第四章 二世纪的最后几位护教学者	(123)

第五章	二世纪反异端作家	(131)
第六章	圣依肋纳	(134)
第七章	几种次要的作品	(145)
第八章	伪经	(149)
第三部	三世纪的教父	(158)
第一章	历史的、社会的及思想的背景	(158)
第二章	亚历山大里亚的克来孟	(168)
第三章	奥利振	(181)
第四章	圣希坡利忒	(205)
第五章	忒滔良	(214)
第六章	诺华西央	(233)
第七章	圣西伯利央	(237)
第八章	几个最后的西方作家	(249)
第九章	三世纪最后的东方作家	(255)
第十章	三世纪的隐名著作	(265)

卷二 伟大的教父世纪

导言	(269)	
第一部	伟大的教父世纪的初叶	(284)
第一章	亚略异端	(284)
第二章	凯撒利亚的安瑟伯	(293)
第三章	尼西亚信经的拥护者	(302)
第四章	圣亚大纳削	(311)
第五章	波亚典爱的圣喜辣利	(326)
第六章	圣济利禄和别的佚名作家	(335)

第七章 圣厄费冷与四世纪叙利亚文学	(344)
第二部 伟大的教父世纪的峰顶	(353)
第一章 概观和异端	(353)
第一节	(359)
第二章 圣爱比法纳	(359)
第三章 狄狄马盲者	(364)
第四章 卡帕多细亚教父	(369)
第一编 圣巴西略	(369)
第二编 纳西盎的圣额我略	(376)
第三编 尼斯的圣额我略	(382)
第四编 爱科尼的圣安菲罗格	(388)
第五编 卡帕多细亚的诸子道理	(388)
第五章 拉奥田舍的亚颇利拿里	(404)
第六章 第奥德卢与德奥陶罗	(409)
第七章 圣金口若望	(416)
壹 金口若望的生活与性格	(416)
贰 圣金口若望的著作	(424)
叁 圣金口若望的道理	(434)
第八章 第二流作家	(444)
第九章 东方的隐修主义	(449)
第二节	(460)
第十章 教宗	(460)
第十一章 圣盎博罗削	(465)
第十二章 公教诗人	(486)
第十三章 历史家	(495)
第十四章 圣热罗尼莫	(504)
第十五章 卡息亚那斯	(524)

第十六章 第二流神学家	(533)
第十七章 圣奥斯定	(542)
壹 生活与辩道著作	(542)
贰 不带辩道性的著作	(560)
叁 奥斯定圣师	(578)
肆 奥斯定的道学	(587)
总参考书目	(620)

— 下册 —

卷三 教父文学的末造

第一部 四三〇年及五五三年间的教父文学	(13)
第二部 五五三年八〇〇年间的教父文学	(201)

卷四 教父们伟大的继承者

第一部 中世纪	(321)
第二部 文艺复兴	(631)

作者序

作者想在这部“教父学大纲”里，综合地钻研：（一）历史与教父文学，（二）教义与考据神学史，（三）历史与神修准则。

关于上列的一切知识，现代的司铎，为继续宗徒的事业，应当有个相当的了解；而正忙于求学的修士们，也应当有册简明的课本：这个综合的检讨，便是所以应付这双重需要。

首先，这本大纲是为大修院内研究神学的同学们写的；希望它也将是司铎在工作中的良友！其间若干篇幅，在现代，可能引起特殊的作用。为大学生，我想这也不是无补的。教会中的知识阶层，尤其是在预备宗教演讲时，在这里可找到相当的资料。

这本读物的第一对象，既是在研究神学的神学生，那末，它应当备有若干一定的条件。在我们这个时代，严格的历史方法的津梁，为一般的整个的教育是决不可少的。教父学一面介绍半个世纪来古代基督教父学重要的收获，一面强有力地予以指出：学者和大学生为预备将来作深入的研究，尤当注重批判；至于神学生，则更应在教义上着眼。要有成绩地读教父著作，不应当偏于文学和批判。如果你只认识一个教父纲要的论题，而不认识他的特殊问题观点，以及他对于当代重大的聚讼问题的解释，你是会犯错误的。为此，在圈定了他们的历史环境后，还应当认清他们的教育背景，换句话说，就是他们的地位和任务。为达到这个目的地，我们应当平行地研究教父文学和教义历史。

在一个大修院内，这两种课程必然是简单的；可是不因此而是无用的。它们为明日的权威学者，为一般的神学生，都是不可

少的。那些为证明教理而提出的圣经章句，在通过了一般的历史阴影后，才能露出真面目来。在膺受铎品的翌晨，他们就应该开始读教父们的著作；自然不出以什么学者的姿态，而纯为发掘其中所储存的宝藏，藉以修己淑人，为踏进这个阶段，一种特殊的预备，是绝对不可忽略的。

那末，一个有步骤的、缜密的、深刻的总预备，应当乞灵于一种教父学课本。少了它，或会败兴失望，或会彷徨歧途。可是，为了它应该是深简广博的，读者的努力是个必要条件。它的使命只在披荆斩棘，指出途径罢了！竊以为这样的课本尚未存在，爰敢予以编著。

无疑地，教父学方面，不少精美的作品，课本式的也不缺。巴敦威（Bardenhewer）的教父学是典型的，可是偏于文学和批判一面。狄撒龙（Tixeront）的教父学大纲，似太浅简。相反地，他的共计三卷的教义历史，枝叶扶疏，不能当课本用；而且在历史和文学方面，相当地予以补充。歇华（Schwane）的教义历史，已显衰老。这些著作都是比较重要的。

还有一系列的、极有用的、神学生应该认识的著作，就是“经语”分类集。（Enchiridia）这些集子很是宝贵；可是，谁都不视为教父学课本。它们不能取代教父学课本；它们需要教父学课本，把那些“经语”放入历史、文学、教义的范畴内。

在教义历史中，我们也谈伦理学和神修学。在这一点上，自与抗议教的斗争掀起后，为了神学家专想在教父著作中搜寻能以捍卫被攻击的公教信条的“经语”，留着一个漏洞。现代的历史家和神修家已一致起来予以补救。蒲兰（Pourrat）氏已写了三卷“基督教的神修”，我们认为至少应当再写一卷关于最近三世纪的公教神修。其间谈教父神修的只有卷一。它虽有不可避免的缺点，但它和它举出的参考书目录，以及各种“经语”，已有大量的贡献。这部作者所称的神修手册，已多方面地别于前列的

著作。可是，这部著作即使加上了卷四，也不能当课本用。

我们虽有意填这个漏洞，可是在这浩如烟海的领域内，我们只想把历代宗师的权威者的神修大纲，加以说明罢了！神修的基本是一贯的，可是为了纷纭的观点，有时竟也会使基本模糊起来。为掌握在不同色彩下的共同基本，只要能认识他们的的神修纲领，就已大功告成了。古代教会的巨星，圣奥斯定，早为我们指出了解决这些难题的原则。这些原则足以证明教父们怎样错落的神修观，可归纳于大同。再者，研究途中，我们也不忘乘机运用他们的的神秘神修，阐释他们的神学。实在，在很多场合下，孤立了前者，后者是不可能澈底了解的。这一点，在我们研究亚历山大里亚教父，尤其是圣奥斯定时，特别地予以强调。研究这些作家，而只研究他们的神哲学，我们认为是有缺点的，而且可能引起错误的。如果你不在奥斯定神秘神修心理下去读他的神哲学，你是看不到它的真谛的。这还不过是千万例子中的一个罢了。

这部综合性的著作，还有另一个优点。这里的教父研究，是面面的。我们跟着历史家，透露他们的活动，和一般的影响；我们跟着批判家或神学家，检讨他们的文学和教义成绩；我们跟着神修学家，考查他们的内修生活，和神秘神修教学。那末，这些教会的伟大作家的面庞，在三重镜头下，自然要显得光辉灿烂，引人崇拜了。为此，我们相信这部用这个方法编的著作，定能强有力地完成司铎一般教育的目标：这也就是大修院的目标。

这类的著作，若干人认为是不可能的。我们不否认存在着困难；将来的美果做了我们的动力；我们的尝试，在一定的条件下，我们认为可以成功的。我们既以教育信友，培植神职人员为目标，我们只要跟着专家，把一个又一个的问题，转陈出来就够了。而且，不同论调的比较，已具有教学性，能使人作相当的权衡。像我们的这种工作，为了人的科学的变动性，只有这种方法是可能的。

这个计划，终于引我们走出了教父的领域，我们又列论了传授教父思想的大师们。

谁都不能否认，中世以及近代，尤其是十二到十六世纪的大神学家，一般地说，更被视为金科玉律。他们的术语，和系统的分类，使读者易于拾阶而上。圣安瑟尔莫（Anselme），圣文多辣（Bonaventure）邓司斯各脱（Duns Scot）等以外，还有教会特别指出的天使圣师、神学泰斗—圣多玛斯。再者，在历代公认的神修权威中，择其尤者言之，不是圣伯尔纳都（Bernard），圣女德肋撒（Thérèse），和圣方济各撒肋爵（François de Sales）么？

显然，我们不想写部有系统的神学与神修史。可是我们想循一贯的途径，同样地写出近代基督思想的直接导师，而使读者易于受益。卷四不应当看作教父学的附录，而应当视为教父学的后身。近代基督宗教大思想家与古代教父的联系愈深刻，古代教父，近代导师的先驱的声价愈提高。为此，我们不但可能，而且应当这样写我们的教父学大纲。最后一卷在一定的角度看来，可能比前三卷更重要。

为实现我们的计划，对于若干作家，为了他们的著作的绝对的或相对的价值，我们留下了重要的位置。我们所称的相对的价值，是由特殊的情形产生出来的，譬如关于某个问题的资料的缺乏；二世纪的赫尔曼，就是一个例子。每章的量是不等的，这是有意的；一幅图画上的人物，不可能有同一的立场。我们大规模地描写了教会的伟大的作家，尤其是在学问和事业上有巨著的影响者。次要的作家，次要的予以介绍：他们的小传可以指出他们的为人。

至于他们的事业和学说，则每表现于他们所接触的大师们的光芒下。可是，次要的作家，为需要在暗晦的问题上搜寻材料的考据学者，也不是次要的。所以我们所称的次要作家，是对本书

的目标说的。

在篇幅的发展中，我们并不想有什么说什么；我们有目标地作了一个选择。在历史、文学、神学、神修方面，我们放弃了不少对于目标无关宏旨的资料。可是，我们的传记，我们尽量地予以充实，因为我们认为，一个完整性生活的精简描写，往往是其人最好的一幅画像。为每个作家的作品，我们做了一个完全的目录，可是，我们只深入地分析了其间的重点。至于教理，我们单摘论了有关键性的、或足以代表一个作家，一个时代的思想。应该声明，本书的目标——司铎一般的教育——并不影响我们对于疑难的历史问题的见解的选择；只要一个所称的批判学说具有相当充足的理由，我们就不怕表示拥护。

我们对于我们的参考书，表示了最大的关心。卷头就是个总参考书目录：我们研究的每个作家，开端处也就有他的参考书目录。书内讨论或者提起的著作，都是最新的版本。这里，我们又做了一番选择的工作。扩大这种目录，为我们是容易的，可是为我们的读者，未必更有益。除了习用的版本，如弥尼（Migne）的，和别的较新的以外，我们每指出最初的考据。如果我们一个论题，在词典中有专论的话，我们必予以标志。我们也向读者报告关于本书研究的各作家的一切重要刊物，其间法语本每居首位。为充实我们的参考资料目录，我们又添上了有关系的、不太长的研究，杂志上的论文，一般性的著作的某一章。为提高警惕起见，我们没有把教外人士有关的著作列入目录；偶一为之，也谨慎将事。在援用唯理论作家时，我们不忘附以公教学者的批评。

这个课本，是为四年，每週两课而配合的。可是，这个时间是可以缩短的，如果读者只研究那些大作家，而在研究中只注意其因素的话。教理列表，是相当完备的；材料的布置，一律根据现代神学的逻辑；使读者能一代又一代地，一作家又一作家地，

研究一端教理的历史发展。这个综合法虽拥有不容否认的便利；可是，如果读者不先了解这个用分析法编的课本的全貌，是引不起大作用的。

我们不怕带头承认，在这课本里存在着弱点：希望海内学者不吝予以斧政。可是，我们始终认为它是能有助于读者的。最后，希望我们的神学生，遇到这些伟大的导师、护教者、宗徒、圣贤、司铎，能彻底了解他们的神圣使命。

一九二七年八月二十八日写于鲁汶大学

导 言

一 教父学概念

教父学是神学的一支，目的在研究古代教会作家的生活、著作、学说。

这里的古代指教会开头的八个世纪：看来一般的历史家是不会同意的。我们决意把教难世纪，君士坦丁与戴奥陶士世纪，以及包括查理曼的上中世纪，一并归纳于教会历史的第一阶段内。实在，狭义的中世纪，启端于喀罗林朝解体，封建制度发展，以及在宗座神权下西方互相敌视，列强徐进的组织。在宗教方面，则起自拜占庭教会脱离罗马。它在皇帝撑腰下，几囊括了整个的东方；延至该阶段方才归正的斯拉夫世界，更是它的禁裔。组成第三阶段的近世纪，看到了教会雪上加霜的大分裂；它的原因，就是抗议教的兴起。

这样的古代教会有它特殊的性质：由两个阵线，拉丁与希腊世界组织的教会，在一个相当长的时期内，虽有局部的对立，却是二而一的。那个阶段的作家，难能地受到整个教会一致的推崇。不同的抗议教派，东正教徒，公教信友，都就正于他们。他们的确占了一个破例的位置。

这些作家被称为教父。原来，这个名词是教律教义的保管者、教会首长和主教的专有称呼。后来在五世纪的神学作品，和公会议尤其是针对教义的议案中，这些名词是指那些反对异端的信德干城；他们也不一定是主教。

那末教父的学说，应当是正统的；所以不是任何公教作家，

而是只忠守信库者，能作后一代的权威者。异端人决不能用这个头衔，我们虽也读他们的著作，纯为了能更彻底地了解忠于信德者护道的言论。这些经教会核准，或至少未受教会责斥的学者，因着他们的著作和事业，才有资格称为教父、称教友的导师。

再进一步说，时代、正统、圣德、核准，是教父名称的条件。可是，实际上，忒滔良、奥利振、凯撒利亚的安瑟伯等，也称教父，虽然后面三个条件在他们身上未能圆满地实现。这个例外来自他们对于教会特殊的贡献。

教父与圣师是不一样的。后面的名称只赐于少数历代的公教作家。受到这个名称者，应该经教会正式承认，备有出类的正统教义科学，以及拔萃的圣德。其中若干人拥着稀有的权威。拜占庭教会中的圣巴西略、纳西盎的圣额我略、圣若望金口，称世界圣师。(Docteurs oecuméniques)，罗马又把圣亚大纳削，加入东方圣师的行列中。拉丁教会的第一流圣师，有圣盎博罗削、圣热罗尼莫、圣奥斯定、圣大额我略。他们合为教会八大圣师。

古代教会末叶，教会的宗教思潮，在翻新的典型，严密的系统下，不断地、浩瀚地、澎湃着。真正的神学家，伴着神修导师，起了重大的作用；并且其中若干人也获得了圣师的头衔。因着他们惊人的数字，光辉的学说，伟大的著作，十二到十六世纪，被称为理想的神学家和圣师世纪。他们都是教父的嫡系。那末，我们不妨把他们也加入我们的“教父学大纲”。弥尼也这样想，我们并没有打破纪录。为指出教义生活的赓续性，为引导读者研究这些圣师，现代教会神学神修家的巨量的著作，这个步骤提供的实际利益是无穷的。

二 教父学的对象

教父学的对象，是教父的历史和道理。作家的尤其是在教会

护道斗争中，有辉煌功绩的伟大作家的生活，因着它自身的关系效用，已是应该认识的，而且它还能透露他们的个性，指出他们著作的动机。这一切能助读者更易于进入他们思想的堂奥。

著作系于历史。我们第一个任务在作出一个非臆品的著作目录。可是我们的计划不允许我们批判一切聚讼的问题。那末，我们惟有把近代学者有关的见解，作个报道。相反地，对于每时代重要作家的重要著作，我们不厌其详地，予以分析，藉以预备做个他们一般的学说的简单综合。

作家的学说，自然也是本书的对象。无疑地，我们不能什么都说，只能够指出：（一）每位教父说得特别清晰的几点；而因此他或是补前，或是启后的；（二）他对于当时或当地最争执的问题的看法，甚至他揭露的关于一个我们不很认识的时代的资料，也不在列外；（三）最后，他们的学说的弱点；那些弱点，或是应当曲为辩护的，或是应当坦白地予以指责的。

通过这个综合，教父学就等于信理历史，考证神学。

信理（Dogme），照现代神学的定义，不包括一切教义，但只指经教会承认的启示真理。这些真理的了解程度，是前后参差的。这些真理在它们的定义前，定义中，每是聚讼的对象。信理历史的对象，就是那些纷纭的看法。如果我们能这样说的话，神学历史就是信理历史的补角。神学历史又阐述了那些所以发表和解释这些真理的不同体系说的产生与发展。由于教父们不但参加了这种斗争，还各创造了一个神学体系；那末，要研究他们的学说，非频繁地乞灵于这教会历史的两翼不可。

考证神学（Théologie positive）虽在通过经典传统证明；某个真理实由天主启示，教会肯定的；可是教父的认识，为它也是个重要的条件，而它也能助人认识教父的著作。还应该晓得，教父学不是考证神学的一支“神学历史”，可是前者是后者的响导、准备；而后者可受前者的启发。

教父的学说，除了真正的信理以外，还包括若干论点。如果一个学者要彻底了解他们，尤其是其中权威者的思想，那些论点也是不容疏忽的；换句话说，他们的伦理、神修、神秘神修学，都是应予研究的。古人把伦理和神修，每混为一谈；他们认为善恶的辨别，是与行善避恶的努力和成就分不开的。神秘神修学，又异于前者，又别于后者。可是它和它们，在教父的著作中，有很多的联系点。我们也应该去研究，并且遇机指出它的影响。如果，整个地予以抹煞，就等于遗弃教父学中最有趣，和最能托出它所受的超自然的影响的一面。我们的读者虽都明了神学和伦理神学的原则，对于神秘神修的原则，每只有一知半解。可是，为彻底了解教父的著作，那些那则，也是应该认识的。为此在这导言里，我们也要予以提出；并且还要说明它们的价值。

三 一般的方法与划分

(甲) 我们的教父学提纲应该是个综合

为达到这个目标，唯一的方法在披露那些做每一代思想中心的权威作家。为更能明了他们的学说和活动，我们就以他们为核心，叙述各代教义历史的一般成绩。虽资料复杂，观点纷繁，在我们的进展中，我们仍努力维持那个统一性。我们也不忘指出次要的作家；这些作家仿佛是环绕着他们的行星；一面受他们的光照，另一面透出他们的重要性。

(乙) 教父学的总划分

如果以教父著作的语言为标准，那末，教父学可分为拉丁的、希腊的、叙利亚的、亚美尼亚的、或高普德的。现代刊印的教父著作，大都属于这五种语言。它们的数目相当多，它们的性质也相当重要。我们至少应该指出一切知名的作家。大半古代教会作家，而且最伟大的作家的著作，是用拉丁和希腊语写的。对

于这些作家，我们将特别予以注意。

可是本书的分划标准，不是地理的，也不是语言的。这两个可能的标准，只做了我们采取的标准辅佐。我们的分划标准是道理的和历史的。

我们最重视的是作家们的思想：他们的思想联系，比他们的语言或族类的联系，为我们更加有关系。为此我们更爱把谈同一问题的作家聚集起来，务使一人的思想，通过另一人的思想而益形昭著。但是，这以不违反历史秩序为范围。自然，如果把他们与同代的其它的作家隔离起来，在认识上是会发生危险的：因为每个时代有它的特性和问题。这一切在其它的文学作品里，每可找到它的反应。根据这些次要的原则，我们又把阶段分成部，再分成章。如果你不明了这些理由，你看到这样做法，会表示不满的。

以古代教会一切正统文学为对象的教父学，我们把它扩充到九世纪末。若干人们似欠相当理由，习惯不予提起的作家，我们在这里，也不敢遗弃。我们认为：圣戴奥陶尔·司徒狄（Saint Théodore Studite）也是位教父；他足能与他直接的最著名的前辈并驾齐驱。在佛爵（Photius）裂教的前夕，关于罗马教会特点的传统观念，在拜占庭也存在着。他是东方最显著的人证。在这点上，他补充了若望·达马色内（Jean Damascène）的观点。这样的一个宝贵证据，怎能让它淹没于黑影中呢？我们把这八世纪教史的教父时代分作三个阶段，距离虽不等，重要性却没有出入。

（一）最初三世纪是教父学的发轫阶段。

（二）三〇〇到四三〇年，是教父学的伟大阶段。

（三）四三〇到八五〇年，是教父学的结局阶段。

每阶段是每卷的对象。为此，关于狭义的教父学，共为三卷。卷四的对象，是我们所称的大神学家阶段，始于十二世纪，

终于十六世纪。关于这阶段，在后面另有一个导言。

(丙) 狭义教父学分部

一、发轫阶段是现代最引起学者纷争的一个阶段。近来研究这个阶段的作家的刊物，多如过江之鲫。最接近宗徒的他们，关于圣三以及基督天主性的道理，是传统信仰理想的人证。他们也告诉了我们：耶稣基督创立的教会是怎样的，是如何实现的；它的纪律组织又是怎样的。关于上列的问题，使徒教父（第一部）的权威是出类拔萃的。第二世纪的最后几个作家，（第二部）在若干点上，还享着同一的权威。第三世纪的作家（第三部）虽不过是宗徒时代微弱的回声，可是他们系统神学的尝试，做了四世纪的大圣师们的开路先锋。

二、起自圣亚大纳削，止于圣奥斯定的第二阶段，是教父时代中最短的一个。可是它产生了为教会最能争光的天才；它也是圣三和圣宠论大斗争的阶段。鲍书爱时，这个阶段似最引起了神学家们的注意。现代学者虽多着眼于发轫阶段，可是，谁都不否认这代著作的重要性，以及在神学和别的宗教科学上的收获。我们把这个阶段，又分成两部。第一部从三〇〇年起，到三六〇年止；当时圣三论到了白热化的峰顶。第二部从三六〇年始，到四三〇年止。当时圣三问题，从大师们的笔舌下，获得了后世奉为金科玉律的答案。当时圣宠论的波澜曾排天地掀起。

三、四三〇年到八五〇年，组成了第三阶段。这几个世纪被称为衰落的世纪。可是，这个名称不应当削弱当时若干冲锋陷阵的大圣师的身价。这个阶段又分可为两部。第一部起自厄弗所公会议（四三〇年），止于君士坦丁堡第二次公会议（五五三年）。基督学是当时的大纷争，我们说大纷争，因为它起于亚颇利拿里，继演于“单意说”（Monothélisme）。这个大纷争的根本解决，是靠了该世纪的学士和公会议。再者，也就在该世纪中，在西方掀起了，又鲜决了半白拉奇说。而且，那代的作家，是崩溃

的旧世界和茁芽的新世界的桥梁。他们把光照蛮人的火炬，授予意大利的圣大额我略，法国都尔的圣额我略，西国的圣伊西多鲁，英国的圣伯达。日耳曼的归化远在这时代的末叶。第二部的对象，一面是上列的几个，一面是为数较大的东方作家。这些教会的功臣，前前后后，一贯的攘斥了：单意说，反圣像说，以及日趋紧张的裂教倾向。这些奔走在枪林弹雨中的作家的著作，由于他们正义的贡献，虽水准不高，有时竟逊于六世纪，我们不当予以苛求。

四 教父学研究的重要

教父的认识，为一般的教友，尤其为司铎，从多方面看来都有益的。

一、神学教育：少了这些在教父学中指出的教义和考证神学历史的成分，是很不够的。就是最富观察力的神学家，也牺牲一大部分的时间，去研究教父的著作。圣多玛斯的著作，字里行间，嵌着教父的名言。那末，如果他对于教父文学没有深刻的研究，这是不可能的。而且，神学非它，就是把藏于圣经中的启示真理，逻辑地予阐述。为此，圣经注疏就是历代神学家，尤其是教父们一贯的工作。那末，无论神学家，注疏家，决应当认识教父们的圣经注疏。

二、驰驱于抗议教，或东正教域壤中的司铎；为能游刃有余地做好他的护教工作，特别应当研究教父学：古代作家在异端教与裂教徒眼前，具有一种超人的声望；他们的权威足以折服若辈的心：纽曼（Newman）和梭罗维奥夫（Soloviof）是两个典型例子。他俩在研究教父著作的途径中，皈依了罗马教会；他们的精神活动，一在英国，一在俄国，大大地得力于此。

三、依据理智的观点，教父学因为它也是教义历史，在一个

综合的场面下，可以补救宗教科学中，零落、平行、不联系的现象。这个分野自然是必要的。但是不能破坏它们的统一性，掩盖它们的联系线。相反地，教父学可以郎若列眉地，划出这条它们中间的联系线。教父学所以能完成司铎一般的教育，也就是为了这点。

四、教父学为培植演讲圣道者，也是很有禅益的。“为培植演讲人才论研究教父作品”，这本鲍书爱为青年枢机波荣（Cardinal de Bouillon）写的手册的目标，也就在这里。他自己就是这个有价值的方法的活例子。为预备他的演讲，他先埋头于圣经学和教父学中。他的一堆札记中，满是文摘，尤其是关于伦理的。这些文摘时出现于事前写好，或临时构想的演讲中。一句话，历代神圣讲坛上的典型老师，都走这条路线。他们的精神化注疏，是很适合于演讲需要的

五、“为传统与教父辩护”，在这本著作里，鲍书爱氏又强调教父著作比别的后代的著作的优越性指出：其中的基督精神是圆满的，坚强的，活跃的。“它们在读者的的心灵上，发生了一个无穷的效果：因为那些伟大人物的滋养料，是被选者的食粮，以及宗教的纯粹的物质。从那些满储着原始的基督精神的笔端流下的，比本来的更富于滋养料。这是批评我者所觉察不到的”。大家晓得，这几句话，特别是针对黎夏·西门（Richard Simon）的。鲍氏说他读教父的著作，“既没有兴趣，又不具对于伟大事物的心理”。他在教父的著作里，只注意那些无关痛痒的枝节。聪明的读者在教父的著作中，常着眼在事物的根底，真理的印象上。他实在太不足道了。

六、最后，我们应该这样作结：除了上述的种种理由，教父的著作，因着他们本身的价值，也应予以钻研。他们都是标准的“教会人物”，他们拥有各种天才。有些人是干事能手，有些人是思想家，或为获教学与哲学士，或是神学与神秘神修家。其间

大半是演讲家，而若干如圣奥斯定等，竟是全能的才子。他们几乎都是圣人；教父学向圣德历史家，献出了一连串无穷宝贵的应于描写镌刻的伟大人物的像。为暴露异端作家的丑恶脸嘴，我们虽也应当阅读他们的著作，可不是太味如嚼腊么？

五 教父著作丛刊

教父们的著作，可以在单行本，或在每个作家的全集中找到。它们开始出版于十六世纪；至十七十八世纪，批判学者更努力搜集各种不同的手抄本，先予以审查厘订，然后予以付梓问世。从事于这种博学的艰难的工作者，首推甫塞圣摩禄院的本笃会修士（Benedictins de Saint-Maur des Fos-sés）；后来别的修会士也急起直追。

为使神学家便于阅读教父著作起见，若干编辑家，把许多作家的著作，收入一种丛刊中。巴叶（Bayeux）大司铎，巴黎大学文学博士，马格冷·卡尼氏（Marguerin de la Bigne）在他一五七五年，出版于巴黎的教父丛刊里（Bibliotheca Sanctorum Patrum），收集了二百个古代作家的笔墨。这丛刊逐渐扩大；一六一八年，在科伦重版，改称教父大丛刊（Magna Bibliotheca Veterum Patrum）；中间又添进了十个新的作家的笔墨。一六七七年，它在里昂出版，共计二七卷；为了它又收录了约一百个作家的作品，被称为教父与古代教会作家最大丛刊（Maxima Bibliotheca Vet. Patrum et antiq. et scriptorium ecclesiasticorum）。

同时不少的学者，发行了别的丛刊，规模较小，内容也与前丛刊不同。兹述其崖略如左：

1. Combefis, O. P., *Novum Auctarium* (Græco-latinae Partum Bibliothecæ). Paris, 2 vol. in-fol., 1648.
Auctarium novissimum (Bibl. Græc. Pat.) 2 vol., 1672; et

- Bibliotheca Patrum concionatoria (8 vol. 1662, etc)
2. Luc d'Achéry, Spicilegium (13 vol. 1655-1677)
 3. Cotelier, Ecclesiae Græcæ Monumenta (4 vol. 1677-1866)
 4. Baluze, Miscellanea (8 vol. 1678-1715)
 5. Sirmond S. J. , Opera omnia (5 vol. 1696)
 6. Muratori Anecdota. (4 vol. 1697-1713)
 7. Grabe, Spicilegium (2 vol. 1698-1699)
 8. B. de Montfaucon, O. S. B. Collection nova (2 vol. 1706)
 9. A. Galland, Bibliotheca Veterum Patrum (14 vol. 1765-1781 et 1788)

圣摩禄院的法籍本笃会士马卡雍 (Mabillon) 的门生在总丛刊外, 又空前地发刊了一切教父作者的批判本; 圣奥斯定的著作校勘尤精。其间最著名的批判编辑者, 当推 (Montfaucon, Maran, Dela Rue, Blampin, Massuet, etc.) 他们出版的教父研究, 也是极宝贵的。

布道会修士伽郎, 在十八世纪, 转印了他认为比最大的丛刊、更丰富、更精密的教父著作丛刊 (Bibliotheca Veterum Patrum) 共十四册, 一七七六年, 一七八一年, 一七八八年, 先后出版于威尼斯。在卡尼丛刊里所没有的希腊语本, 在那里偕同译本, 一并印了出来。原文或译文后, 附着不少的说明; 可是这部丛刊止于十三世纪, 不像前者止于十六世纪。它提出的三八〇个作家并不是最重要的。

十九世纪, 又产生了三个出色的刊印教父新发见著作的学者。姓氏如下:

- M. J. Routh, dans Reliquiæ sacræ (4 vol. 1814-1818, Oxford)
- A. Mai, S. J. Cardinal, dans de nombreuses séries, surtout dans la Nova Patrum Bibliotheca, (7 vol. 1852-1854)

J. Pitra, O. S. B. Cardinal, dans *Spicilegium Solesmense* (1852-1858) *Analecta sacra* (1876-1884)

无疑地弥尼 (Migne) 的教父学大全 (*Patrologiæ cursus completus*), 是空前地浩繁, 是无穷地宝贵的, 虽在批判观点上, 还有些漏洞, 还需要近代学者的斧政, 但的确是部最能造福于神学界的煌煌巨作。弥尼的目标不在刊印新发现的教父著作, 也不在审查已经刊印的教父著作; 他只想把已经问世的唯有幸运的学者能披诵的教父著作的大部, 综合地予以刊出。在他工作阶段中, 各方面受了权威学者的协助; 卡德兰 (Pitra) 枢机, 就是其中的一个。弥尼丛刊不以狭义的教父惟时代为范围, 他的拉丁语教父学, 连教宗意诺增爵三世 (Innocent III) 也包括在内, 共计本文二一七册, 目录四册。希腊语教父学除原文外, 还有拉丁语译文; 到佛罗伦萨公会议为止, 共计一六一册; 第一六二册的版子, 不幸于刊印前夕, 全部毁灭于一个火灾中。拉丁语本印于一八四四至一八五五年间; 希腊语本印于一八五七至一八六六年间。希腊语本的总目录的完成, 还是最近的 (一九一二年巴黎) 的一件事情。至于比弥尼丛刊更新的丛刊, 请读参考书总目录。

六 教父学研究

(甲) 教父学虽是个新名词

教父著作的研究, 由来已久。圣热罗尼莫可说是位开山祖。在他的名人传 (*De Viris illustribus*) 里, 他想在一本书内, 研究一切公教作家; 一如在他二百年前, 斯韦托尼阿曾这样研究了外教文学。在圣热罗尼莫前, 安瑟伯在他的圣教史里, 为作家们, 已留出了很多的篇幅。步他后尘的, 在高卢有马赛的特那特 (Gennade) 在西班牙有圣伊西多鲁 (Saint Isidore) 和圣依特丰

斯 (Saint Ildefonse)。这些作家,在后面,应当再予提出。我们也乐于指出福爵 (Photius)。他的书目,一方面,因为它对于古代作家的按语,另一方面,由于他关于他们著作的分析是弥足珍贵的。

中世纪包括伦巴和他以后的若干公教作家;他们的认识,尤其是从他们的谈道文章中反映出来的;可是他们的历史和文学,未经多大检讨。关于这一类稀少的作品,还有让勃罗的薛才伯 (Sigebert de Gembloux) 的“名人传”,奥顿的与挪留的“教会之光” (De luminaribus Ecclesiae), 和奥地利梅克的 (Melk, Autriche) “教会作家” (De Scriptoribus ecclesiasticis), 以及轶名者的“名人列传” (Liber de Viris illustribus)。它们都是很简单的;相反,若望李德 (Jean Tritheme) 的“教会作家”,是本篇幅相当多的作品。在他列论的九六三个作家中,大半产生于教父时代之后。

文艺复兴时代和以后数世纪中,关于教父文学的著作,为数很多。现在且择叙其中最重要的几个。

一、伯辣弥诺的“教会作家” (De Scriptoribus ecclesiasticis liber unus, 1613) 虽有缺点,但重版了二十多次。

二、肋努里 (Dom Le Nourry) 的“图书点缀” (Apparatus ad Bibliothecam maximam) 共计两册;一七〇三年至一七一三年间,出版于里昂。

三、帅理爱 (Dom Cellier) 的“教会作家通史” (Histoire générale des auteurs Sacrés et ecclésiastiques) 共二十三册,一七二九年至一七六三年间出版。这部历史的作者,虽染着杨森异端的色彩,但还是有价值的。

四、爱莲·杜本 (Ellies Dupin) 的“教会作家新图书” (Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques) 共计四七册,一六八五年至一七一四年间出版;一七五七年,由于作者顽强的

伽利干主义以及冒昧的大胆作风，被列入禁书目录。

五、阿色玛尼 (J. S. Assémani) 的东方图书 (Bibliotheca Orientalis)，共计四册，一七一九年至一七二八年间，在罗马出版。它的功绩尤在助人认识古代叙利亚文学。阿氏评断作家，分析著作，摘录漫长的原文；他又引叙尼希伯·爱博亚苏 (Nisibe Ebedjesu) 于一二九八年所做的古代叙利亚作家的目录。

同时，抗议教徒也没有放弃教父。路得教徒，才辣尔 (J. Gerhard) 首创教父学名词 (Patrol-ogic)。他的“教父学”是一六五三年出版的。此外，还有英人甘孚 (Care)，一六八八年伦敦出版的“教会作家文学史” (Scriptorum Ecclesiasticorum historia litteralia)，是他的作品。还有德人法勃利西鄂斯 (Fabricius)，他的“古代希腊作家志” (Notitia Scriptorum veterum græcorum)，共计十四册，一七〇五年至一七二八年间出版。

这都是—般性研究教父的作品。专论—个作家或—本写作的作品，十七十八两世纪中，也汗牛充栋，—披弥尼的教父学丛刊就可以—目了然。十九世纪的学者，踏着前人的足迹，把他们许多的著作予以补充，或予以刷新。在参考书总目录中，我们不忘予以指出。

(乙) 文艺复兴以来出版的精密的文学批判图书

没有使人放弃教父道学的研究。这类的研究，在中世纪前，在中世纪间，早已流行着；可惜，每缺少科学方法。学者的努力，终于刷新了它的面目。十七世纪始，考证神学，通过了贝道 (Petau)，多玛生 (Thomassin) 雷诺陶 (Renaudot)，夏洞 (Chardon)，毛纶 (Morin)，达到了至今令人称赞的高峰。它的目标，—面在巩固公教信理的历史基础，而加强教友的信心；—面在向抗议教徒指出他们的标新立异，是没有根据的。当时抗议教徒，—如天主教友也承认：教会的信条，应与教会初叶的信条

符合；他们的信理应与教父的信条符合。现在若干抗议教神学家还坚持这个见解；可是主张信条演变说者的势力，越来越大了。

德国的唯理论者，原则地强调教会中存在着新信理；且开始写信条历史。马尔堡的蒙歇（Mûns-cher de Marburg）的“信条历史”就是一个例子。跟着他，别的作家，如保尔（C. Baur），如杜平格（Tubingue）学派，根据当时盛行的信条演变理论，都嘤嘤不绝。保尔指出：信条及教会组织的演变，都是纯自然的。他为信条先设想一种活动，然后，来了一种反动，最后结出了协动（Transaction）。换句话，照他的见解，支配信条历史的是论题，反论题，综合。这个开始时如火如荼的学说，不久就消沉下去。利彻（Ritschl）认为：希腊哲学的影响，应该是一切基督教义内容变化的起点和准则。哈尔那克的两部著作，信条历史（Histoire des dogmes, les lecons 1886-1890）和大纲（Precis 1889-1891），都是在这个角度下写的。诗莱尔马哈（Schleiermacher）一派，虽不予否认，又加上了宗教情感的影响。萨巴典爱（A Sabatrier）综合地，把两者宣传于法国抗议教与天主教友间，终于引起了现代主义（Modernisme）。教宗庇护十世厉禁这个谬说且指出：它不但没有传统与教父的依据，而且违反传统与教父。

若干一定程度的信条发展，由于无损基本，是可能的，且是实有的。关于这点，五世纪时雷冷斯的味增爵（Vincent de Lerins）已有明论。可是这在古人心灵上，所发生的影响，不及启示真理始终一致性引起的更加强烈。抗议教的暴风雨中，知名的护教者，鲍书爱似没有想到：为抗议教徒控诉罗马教会捏造新信系的诬蔑，应当把信条本身和它的表现，加以区别。这个问题，到了十九世纪，公教学者才明朗地予以阐发。其间最著名的一个，就是纽曼。他虽本是个抗议教徒，他的“基督教文发展论”（Essai sur le développement de la doctrine chrétienne）是极有价值的。这本著作同时也标志着：他怎样入了圆满的宠光之中。

他依据雷冷斯约味增爵的原则，多端地，在一定的角度下予以讨论。根据梵蒂冈公会议，与教宗庇护十世采纳的和发挥的备忘录 (Commonitorium)，在圣教会内，应该进步的，就是聪明、科学、智慧 (Intelligence, Science, Sagesse)；可是，信德的对象，是一贯不变的 (In suo dumtaxat genere)。

教父们对于真理，有独到的见解予以认识；独到的科学予以标榜；独到的智慧予以估价。在他们的笔下，通过了他们，信里圆满地昭著于外。那末，教义历史十之六七，就是这些伟大作家启示真理的说明史。现代研究这个问题的公教作家，并不采取同一方法。有些人，如歇璜 (Schi-wane)，如徐努雅 (Ginouliac) 以重要的圣三论，圣宠论等为经，逐渐地，机会地指出教父们关于每一个问题的见解。有些人，如狄撒龙 (Tixeront) 随着历史的阶段，检讨一切的道理状态。我们采取后面的方法，以教父的见解为核心，报道每一代的教义状态。只有如此，我们才能完成我们预先计划的、简单的、足够的综合。

七 神秘神修学

(甲) 神秘神修学概论

一、神秘神修学定义。我们首先应当指出，神秘神修学与神修学是有分别的。

神修学是伦理神学的一支，两者都是神学。伦理神学：以人的自由行为为对象，且以归向天主，人类最后的超自然目标。这是个无穷的题材，为此，应当多方面地，或研究它的一点，或从一个观点研究它的全部。神学就是一个例子。神修学再根据一个人的德行程度，预计调整，引他进入贤关圣域，与天主紧密地结合。广义的伦理神学，在超自然的角度下，研究人的自由行为；狭义的伦理神学在研究一个超自然地好的行为，应具备什么一般

的和特殊的条件。以尽量加强超自然德性程度为目标的神修学，就别于狭义的伦理神学。神修学向有志修成者指出，应怎样开始，怎样继续，怎样攀登圣德的峰顶。圣贤的精神活动，比一般基督徒的要强得多；而精神活动的强弱。是与对于圣宠的忠忱成正比列的。伦理神学，尤其是神修学，在根据神秘神修学，调整圣贤们的这些活动。

神学的一支，神秘神修学，在研究天主为指导有德之士进入合路，和在合路中的步骤，而赐给他们的特殊圣宠。它也以圣经和教父们的著作为依据。实在，它与教义神学的关系，深于它与伦理神学的关系。圣宠论，圣神恩宠论，与它的关系最为密切。它为加强神修学，指导修成，常特别注意教父和圣人们的理论和经验。

神秘圣宠实在就是瞻祷（Contemplation）。神秘（Mystique）本指圣宠在人灵魂上的智慧活动，使它一面认识天主，一面做最高尚的爱德工作。这个意义不但不排除别的意义，而且解释其它的一切；因为其它的一切，都是直接地，或间接地导源于它的。

广义地说，神秘也指：

1. 由宠光引起的天主之爱的活动（Amour infus）。
2. 预备和伴随高级智慧之宠的圣神恩宠的活动。
3. 直接以发展高级恩宠为目标的修成（洗除罪过只是间接的目标）。
4. 蒙受卓越圣宠的灵魂的状态。
5. 若干非常的现象（神视，出神，印伤）。

二、神修生活的阶段。修成路上不同的阶段，应该根据神修学予以指定。学者把它划分为三个阶段，就是大家所称的三路：炼路就是开始修成者，或称怀着善意者的阶段；明路就是在德行上已有造就者，或称有德者的阶段；合路就是圣贤的阶段。这个由圣多玛斯提议，神修家所附议的三阶段，由于神秘神修界上

错综的现象，是不敷应用的；至少最后的阶段，再应予以分析。

明路的特征，开始时是种种修德护德的英勇表现；结束时，是整个地忠于圣宠的内心和平。这些强有力的圣宠，是压倒劣根性，和打开各路的必要工具。明路上的灵魂，有热烈者，有安静者。圣奥斯定用善意（*Bonne volonté*）称灵魂的状态，用德能（*Virtus*）称热烈的灵魂的状态，用安静（*Tranquilitas*）称和平的灵魂的状态。

合路也应当分作两阶段，合路上的灵魂，通过了整个的自我牺牲，经常翕合天主圣意；而纯洁和热烈的爱德，是它们一切措置的动因。它们对于天主和信理，有最光明的见解；且以反映于操行中。这些光明，在圣贤身上，不是同样程度的。这些光明在信德之人身上，使他的简单的信德，又光亮，又活泼，又积极。这些光明，在圣人身上，使他出神，使他即使在做伟大的光荣天主工作中，经常与天主结合着。圣奥斯定说：信德之人出入瞻想光中，圣人留居于瞻想光中。

神秘圣宠使明路上的灵魂进入合路。和平的灵魂也时常获得神秘圣宠；完善的灵魂，（很少数的）获得的神秘圣宠，无论在量上，在质上，都胜过一筹。他们这种状态，称神秘状态。（*Etat mysti-que*）

三、神秘状态。神秘状态是对神修状态而说的。应当晓得：神秘状态不是神秘神修学，而神修状态也不只是神修学。

在神修状态中的灵魂，开始走向成全之路，而且是日进于德；可是还没有获得神秘圣宠；因为一般地说，神秘圣宠只赐予走完明路的灵魂。神修指灵魂修德的一切方法。

在神秘状态中的灵魂，蒙受神秘圣宠，藉以陟登圣德的峰顶，而它的整个的操行，常受其影响。这种灵魂状态是混合的。它一面在神秘圣宠中，反映出天主的活动；另一面，透露出人灵极度剧烈的工作。后面的工作，本是关于伦理神学，尤其是关于

神修学的；可是，因为这些圣宠在完人心灵上，发生的强有力影响，学者也视为神修学的对象。

应当注意，过分强调天主活动，以及过分削弱人灵的工作，都是错误的。理由是简单的，因为圣德究竟不只是天主的种种恩宠，而人灵的努力苦干，实在也是圣德的主要因素。

因此，一方面为澄清视线，另一方面，为避免可能的一切误会起见，神修德定义，不应当根据灵魂状态，然应当根据神学观点，而深切地研究人灵在圣宠的协助下，向圣德的峰顶迈进的一切活动。至于神秘神修学，只应当把圣神在人灵上的种种活动为对象。可是我们并不否认，圣神活动的研究，使所以用来指导人灵的活动。总之，神秘神修学是为神修学的，圣宠是为德行的。

（乙）瞻祷

正如上面所说的，瞻祷是一切神秘圣宠的总汇；那么，这里应该把瞻祷讨论一下。

（一）瞻祷总论

1. 一般地说，瞻祷是对于天主的高度认识。这个认识，圣神常赐予那些灵魂清洁，德行坚强的人；务使他们站稳在成全领域中。这个认识，不但不毁灭信、望、爱三超德，而且予以发展。

这个认识是高度的，第一，因着它的意想不到的简单性，第二，由于它的特殊的效力，第三，由于它的对象。

一、瞻祷是个简单的和直觉的认识。这个行为类似人所以认识基本原则的行为，可是超越人所以认识一般对象的行为，只有通过天主自己的动作，才能直觉地认识天主。这些动作的动力，就是圣神的恩宠，以及智慧聪明。

二、瞻祷的特性，就是人与天主的一种“接触”；而这种接触仿佛是一种实验认识（*Connais-sance quasi expérimentale*）。在

这种圣宠的启发下，灵魂深深地觉得天主在鉴；换句话说，觉得它在天主前；再简单地讲：它对于天主的实际性，已拥有一个直接的和正确的认识。这个认识，就是在人灵极度萧条的处境中，也能通过一种超自然的毅力，把天主的意志，与人的意志，彼此联合着。这种神秘认识的写实性，每因深刻的宗教热情而加强；而在谈天主和在祈祷的圣贤，每受这种热情的控制。这种感觉的动力，就在智慧中。它使人津津有味地思念天主，且使它觉得天主还站在一切实际之上，而且是唯一的实际。

我们应该注意：这个智慧需要一种相当程度的了解条件。这种了解，如果缺少了一个对于神圣奥迹的透彻的领悟，是不可能完全的。可是，聪明是隶属于智慧的。智慧和聪明是瞻祷的两个因素，两个合作的动因。在等级的观点下，智慧高于聪明。圣女德肋撒指出，智慧的动力先于聪明的动力；就是在神修生活的堂奥里，富裕的“神秘之光”，不变地隶属于智慧和爱德。

三、瞻祷一般的对象，就是信德的对象；一切启示的真理，在各种不同程度下都能受宠光的照耀。瞻祷的本对象，就是天主，信德的第一和最高对象。一切事物，为了它与天主的关系，也就进入了信德和瞻祷的领域。于是，一样东西，越与天主接近，就越直接地受照于天光。基督的人性，由于它与圣子的结合，在任何临时的卑污环境中，在神秘神修家眼里，一贯地是最得宠光临照的受造之物；圣经由于它是“天主之言”，圣人们通过宠光，都视以为“不竭的圣道之源”。即使其中最平凡的几页，也不在例外。显然，在完人的心灵中，天主是第一个受宠光照耀的对象；为了其它的一切的所得的光，都是从祂的光源里发出来的。实在对于无穷美善，以及对于圣三的进一步认识，能使我们更深切地了解别的奥迹，尤其是圣子的降孕，以及该奥迹无比的伟大性。那末瞻祷实在是对于天主，以及对于天主的一切的高度认识。

2. 那末，瞻祷有两种不同的形态。在第一种形态中，它独占着灵魂；在这个独占下，它或摈除别的一切动力，或竟全部予以停止。这种瞻祷或称狭义的瞻祷，或称外来的瞻祷。在第二种形态中，那个同一的瞻祷里，或称外来的瞻祷。参加着一种推理的活动。在瞻仰默祷中，应该再予讨论。瞻祷的一切特性，在第一种状态下，表现得最清楚。

（二）狭义的瞻祷

1. 狭义的瞻祷，换句话说，因素的瞻祷以天主为本来的和直接的对象。它与天主接触，不藉什么理智的揣摩，而纯靠一种简单的直觉。神秘神修家所称的“理想之峰”，就是瞻祷的工具。瞻祷不但发生于揣摩以外，还自然地予以堵塞。瞻祷到达了顶点，就停止理智的揣摩工具；可是，这不是没有例外的。在瞻仰默祷里，可能又有瞻祷，又有揣摩。

2. 天主的这些光，是有等级的。天主把它赐给人灵，始于最低级，拾级而上，终于最高级。圣女德肋撒的等级描写，是最中肯的。

一、初级的瞻祷圣宠，是于恬静的祈祷（*Oraisons de recueillement et de quiétude*），或第四神室（*Quatrième Demeure*）中，由天主颁赐的。这种祈祷，圣女德肋撒不以瞻祷名之；在这种祈祷内，天主发表的，不是祂自身，而是祂的成绩，尤其是所以标志祂在鉴的深邃的、难言的和平。这些圣宠的目标，在发展灵魂的爱主之忧，而预备它进入合路。圣十字若望所称的“感官之夜”（*Nuit de Sens*），是一种考验，所以使灵魂通过了整个的“自我牺牲”，就是使它在掌握了必要条件之后，进入完人的阶段。这个考验的工具，就是神秘的和不纯粹的瞻祷。

二、真正圆满的瞻祷，圣女德肋撒称之为圣宠或结合的祈祷（*Oraisons de grâces ou d'union*）；在这祈祷中，灵魂把自己的意志，结合于天主的意志。受宠的灵魂愈忠信，圣宠愈来愈强；而

它产生的结合，是简单的（第五神室），热烈的，往往出神的（第六神室）；而最后是神化的（Transf-ormante）（第七神室）。神化的结合，实现于内心全部刷新之后；那时，也就实验了下面保禄的一句话：“与天主结合者，与天主一心”（格前四17）。圣女指出：结合圣宠特性之一，就是天主特别光耀显露自己。这在简单的结合中（第五神室）就是圣女所称的灵魂天主间的晤谈中，已经可以看到。圣女又指出，一切神光直接集中于天主：“那时，唯一的问题就是天主；灵魂神秘地只觉得，那个它将取以为净配的是谁”。圣女在自传里说得更加彻底：“纯粹真理是由结合发生的”。圣十字若望也异口同声，可是尤强调了简单的信德在神魂超自然光辉中的使命。这个光辉镜头，是在无穷有味的瞻祷以及神魂之夜（Nuit de l'esprit），或神魂高度考验之外的。至于“神魂之夜”，是一种瞻祷的目标，在准备接受圣神的更灿烂的光芒。

圣奥斯定的见解如出一辙，古代圣师，尤其是圣奥斯定派的，侧重于笼罩在圆满爱德下的超性之光的描写。圣女德助撒则强调这些圣宠的高贵性，以及天主照顾提拔受造之物的伟大恩情。

（丙）瞻仰默祷

一、瞻仰默祷与瞻祷不同。默祷指一切灵魂所以认识和爱慕天主的活动。这种默祷可分三种：

1. 推理默祷（Méditation discursive）。这是谁都认识的一种神操，圣依肋爵、圣方济各撒肋爵，以及奥理葛（Olier）等曾言之綦详。

2. 抒情默祷。在这种默祷里，推理工作少，抒情工作多。

3. 瞻仰默祷。灵魂在这种默祷里，靠着一个更光明的信德，一个更纯洁更热烈的爱德，能依依地瞻仰天主的美善，或是直接的，或是在基督人性中的，或是在圣经中的。通过这些美善，天

主对我们展露自己。

这里，我们要特别讨论的默祷，是最后的一种。因为它与瞻祷有很重要的关系。瞻仰默祷又可以分上下两级。

二、下级瞻仰默祷（*Méditation contemplative imparfaite*）中的灵魂，没有圣神的特殊恩光，只仗一般的宠光，依依地瞻仰天主的美善。这是个高尚的研究，真正的祈祷，可是它不出默祷的范围。由于它预备灵魂进行瞻祷，我们称它为瞻仰默祷。又因为它缺少它上级所有的一种因素，我们称它为下级瞻仰默祷。

许多近代的神修家，称下级瞻祷为人工瞻祷（*Contemplation acquise*），我们不以为然。一、它既是瞻祷的预备，它决不是真正的瞻祷；二、人工（*acquise*）可以使人误会，可能没有天赋（*infus*）因素的真正瞻祷。

积极瞻祷（*contemplation active*）许多神修家认为就是人工瞻祷。积极两字在这里用起来，比人工两字好：因为一面可以避免若干误会，一面也能用以指上级瞻仰默祷。

我们认为：最好用上攀默祷（*Elévation*）来代瞻仰默祷。沙孚（*Saové*）的“信理举想”（*Elévations dogmatiques*），鲍书爱的“奥迹举想”（*Elévations sur les mystères*），圣奥斯定的“忏悔录”，都是上级瞻仰默祷。

三、上级瞻仰默祷中的灵魂，不但蒙受一般的信光和圣宠，还获得圣神的特恩。灵魂自然地进行一切，而天主圣神，通过一般的圣宠，以及聪明智慧的特恩，同它合作。在这种默祷里，又有推理默祷，又有由圣神发动的瞻祷。一天从默祷中出来，随口唱着“太阳歌”，邀请整个的自然界颂扬天主的圣五伤方济各，以及挥笔写出洋溢着高度热情的一页的圣女德肋撒，并不在纯粹的被动瞻祷中。他们却只利用圣神之光，自动地工作着。

为此推理瞻祷中，可能存在着瞻祷；而同样瞻祷中，可能存

在着推理瞻祷。瞻祷是种由圣神策动的，简单而直觉的默祷。它虽不需要三司的合作，并不必要地予以抹煞。瞻祷稍弛，三司就重整旗鼓，更加有力地起而活动。瞻祷之光，不但照耀着“灵魂之峰”，还照耀着整个的灵魂。一个清晰的原则，可以使人说的头头是道。天主是最高的总原则。一个通过瞻祷了解纯真理的灵魂，就在该真理的氛围中，循三司纯洁的程度，不等地说着、行着。一个灵魂在与天主一心一意后，如果它忠于圣宠的话，就不间断地生活在瞻祷中。这都是圣女德肋撒在“第七神室”中所说的。实在，她重提了圣奥斯定的宏论。

如果整个的活动，是在来自瞻祷的神光下完成的，那末，瞻仰默祷，就是一跃而为上级瞻仰默祷。通过瞻祷，已经找到天主的灵魂将来不费吹灰之力，只凭自己的智力，或在基督人性上，或在圣经上，甚至或在自然界里，可以再度找到她。这个上级瞻仰默祷，简直等于默祷，更好说它是积极的瞻祷，这纯因为其中还存在着三司的活动。还是我们关于这个瞻祷的见解。无论如何，我们绝对不能接受人工瞻祷的名词。

（丁）默祷分析的利益

一、上列的繁复的分析，为能正确地了解古代基督宗教文学，是决不可少的。亚力山大里亚学派的“知”说（La Gnose）就是个例子；它虽有它的缺点，也有它的不灭之功。奥斯定的学说，如果你先不明了上列的原则，在许多地方，也会是莫明其妙的。教父、圣师、神学家的这样细腻正确的“基督精神”（Le Sens chrétien）都是从那些超然的源泉中，丰富地流出来的。这个精神，在信理一贯发展的过程中，是最重要的一环。

二、若干古代教父的神修作风，在那些前提的光下，才能露出本来面目来。为什么对古人把缓慢的圣书诵读当作祈祷，后人每会报以一笑？为什么，古代的隐修士们整天唱着圣咏，而后人每会说，这个浮面的口祷，虽也可嘉，怎能及得到圣方济各撒肋

爵提倡的默祷呢？不知这些“神操”，原本就是真正的瞻仰默祷，可能还是下级的。可是，它们的目标确是瞻祷；如果不断地努力的话，很快地能获得一种超性因素，而使下级的瞻仰默祷，化成上级的瞻仰默祷。这个超性因素，在天赋默祷或被动默祷中发展起来，是很紧要的。这个因素能和灵魂在默祷中的活动，尤其是寻求天主的活动中缔结起来。这个因素能使灵魂寻获，或重新寻获天主，在万物中，尤其是在基督——天主之路——身上以及在圣经——天主之言——中。实在古代圣师的著作里，弥漫着神秘的气氛。

三、“神秘之光”（*Les lumières mystiques*）笼罩着教父的神修篇幅；可是它们的用意，不是常郎若列眉的。许多他们的作品是关于圣经的。这里应当先一提我们的观点和术语。我们可能根据两个观点来解释圣经：（一）表示思想的方法，（二）文学指出的对象。关于第一点，圣经的文字能有两种意义：1. 字面的意义，它可是本意的（*Sens propre*），或是喻意的（*Sens métaphorique*）；2. 神秘的意义，它是由天主指出的一种“弦外之音”。机变的意义（*Sens accommodatrice*）本不是圣经的意义。

从圣经文字的对象着想，还可分出两种意义不同的篇幅：1. 历史篇幅揭露的是事实；道理篇幅表示的是伦理学和神学（关于基督、教会、圣三、常生）。“神秘之光”，给予圣人一种特殊的技能，俾能掌握和欣赏一切圣经道理的意义。该一切意义就是神修注疏学的对象。

四、神秘之光也能使他们从历史篇幅中，寻出许多实用的理论来。教父们的实用理论，有些是关于神学的，目的在根据圣经中的比喻象征，向教友指出信德的真理；有些是关于伦理的，目的在切磋琢磨。那些真理，在训育和修行上，是极宝贵的。教父们独出心裁，用圣经上的一段文字，五花八门也发挥加强各人的

学说。

这些实用理论，在下面的条件下，是很合法的：1. 不应该看作圣经的真义，2. 它们应当基于圣经原意，3. 他们应当是有益于灵的。最后一个条件，由于它们对于天主的深刻认识，以及同他的结合，几乎到处实现着。若干神秘神修作品，在注疏学角度下看来是很平凡的。缺少第一个条件的作品是危险的；缺少第二个条件的作品是武断的；缺少第三个条件的作品是不足道的。

这些神秘的作品，虽穿着神修注疏的外衣，实在是瞻仰默祷的一种。圣奥斯定忏悔录的最后三卷，名义上在为古经最初几章作注解，实际上，就是他面对天主，殷殷以天主为念的心灵的最美丽的歌声。鲍书爱的“奥迹举想”，也无非是圣经选篇的伦理和神修注疏。无疑地，这部著作中在不少的地方，我们觉得作者的灵魂在努力陟升，慢慢地上去。可是，在别的篇幅中，尤其是在圣奥斯定著作中，努力已不存在，神鹰展尽双翼，横扫着天空。在瞻祷中已经获得天主的灵魂，在瞻仰默祷中，能毫不费力地，再度找到天主。于是它的瞻仰默祷益趋成全，因而它的关于圣经注疏，也益形美化。

那末，我们指出的一段原则，在不少的场合下，不是已很实用的么？我们在上面指出的一切，已足证明它的效用；其余的条例，后来是随时予以枚举。整个的理论，不出乎两个原则；而这两个原则，在这些问题上，最能彻底托出圣奥斯定的思想：信德的第一个对象，天主，也就是瞻祷的本对象；在某一祈祷中，推理的活动受到来自瞻祷的神光的扶植。

五、上面的分类还有另一个好处：它们又能总括教父们的道理观，一是伦理（Le Moralisme）的，一是神秘（Le Mysticisme）的。神秘观的对象，是超性生活的两种神秘性；它一般地阐发的，是天主在人灵上的活动，尤其是对于天主超越的

认识。伦理观特别阐发的，是人的责任，是他为同天主结合应有的活动。一句话，它注意的，就是我们所称的神修神学。从此可见圣若望金口怎样是主张伦理观的；圣奥斯定和亚历山大里亚学派是怎样主张神秘观的。应当晓得：它俩不单不相矛盾，而且彼此补充。实在，在大圣师身上，上述的几个不在例外，它俩在不同的程度下互相结合着。

教父学大纲 卷一

第一部 教父文学的起源

第一章 使徒教父

一 使徒著作的特性

使徒著作指产生于一世纪末和二世纪前五十年中的非经典读物。它们的作者习称使徒教父。他们或是宗徒，或是认识宗徒者，或是宗徒的弟子。教父学的对象虽不是经典，其间可能容留宗徒的笔墨，信经就是一个例子；而且它在使徒著作中的权威，是卓卓不群的。不少的使徒著作在不同的地方，不同的时间，被列入经典目录，而终于决定地抽了出来。在信经外若干别的作品，虽时刻归于宗徒，决不应当认为宗徒的真笔，实际上他们不过代表从宗徒传下来的训导或思想罢了！

使徒教父与他们的著作的权威，在现代天主教、抗议教、抗议教唯理论中间，关于基督教义起源的争论，是极有关系的。这些古代教会，资望卓越的信德证人的价值，不单为了他们生活的时代，更为了他们的著作所反映的，不是什么个人的见解，而是当代整个教会的思潮。他们的权威，与他们本身的价值应当予以区别。他们的著作，一般地说来，不及经典的神圣、奥妙、热情。即使把他们和后几代的著作比较起来，无论在文学方面，在哲学方面，都未免逊色。它们真正的价值，纯为了他们是宗徒声教的反响。

这个宗徒声教的反响，尤表现在一系列经典（古经、新经、书信。）文字的引证。十二徒训话（La Didaché）的最初六章，圣克来孟致格林多人书，圣依纳爵的函件，字里行间，到处可以找到经典上的字句。使徒教父虽还没有确定的新经目录，可是在援引宗徒作品时，一如在援引古教法典与先知书时，同样冠以“经上写着”（Scriptum est）。这足以证明在他们眼里，前后两者的权威，是不相上下的。他们也承认教会保管启示府库的使命。圣依纳爵强调，任何信友，在教义和法纪上，应当与主教一致。最后教父们时常引用口头传下的基督或宗徒们的训话。这点，在巴比亚斯和神长们的著作中，最为显著。

使徒教父们的道学，是没有系统的；可是不是没有中心思想的。他们怀着简单的，和在超性之光照耀下的信德。综合地说来，他们坚信：（甲）一个天主包含着父、子、圣神；基督是真天主真人。一句话，他们坚持着圣三和圣子降生的奥迹。（乙）一个阶级性的教会组织，代表天主，包揽一切大权：这是一般的成圣方法。（丙）一个非常坚决的，明朗的，以神修为目标伦理大纲，在教父的宗教文学上烙着一个特别深刻的印象。

这几点在后边论各教父的著作时，当分别予以补充；可是我们认为，一个概论还是不可少的：因为它能澄清一切的枝节问题，且能引起我们有利地进入教父著作之林。

二 教父著作的学理

（甲）圣三与基督

一、使徒教父的圣三学理，就是在洗礼祝文中所强调的。蓝勃东神父（Lebreton）指出，除了经典，这个祝文在信理历史中，尤其是在圣三信理历史中影响是最大的。尼西亚（Nicée）信经，虽为教理历史开辟了一个新阶段，可是出于洗礼祝文，并

且实际上，无异于罗马信经。尼西亚信经中，父子一体的界词，早已隐约地存在前面两种文献中。不但三位的次序是确定的，他们的超然生活是惟一的，他们所受的敬礼是无二的。

这个圣三的，由护道哲学士开始，后一世纪神学家强调的抽象学理，在使徒教父的著作里，不犹豫地，不好奇地，直接予以肯定。他们只晓得从新经上写录关于圣三的文字。十二徒训话的第七章里竟出现了两次圣三洗礼祝文。圣克来孟为和平起见，重申了公共的，天主一、基督一、圣神一的信条。在圣依纳爵的文章内，可以找到那些同样的文字。根据玻利加伯的致命录，士麦拿主教不但通过，又偕同子与圣神赞扬圣父。撒落满的情歌（*Les Odes Salomon*）也有若干有趣的语句：如果第二十三首情歌中的子与圣神，不是后人加进去的话，那末，应当是最耐人寻味的。在上边我们所引的篇幅内，三位的天主性，一贯地受到了表扬。

二、基督的天性，使徒教父，一致明朗地予以肯定。教理的精神，也就在这点上。这个真理反复的提出，甚至使若干信友对于基督的人性，表示怀疑。主张救世主的肉身纯为虚象的像人论（*Docét-isme*），二世纪初叶，盛行于小亚细亚；圣依纳爵尝加以攘斥。在他致东方教会的一切书信中，他坚决无比地肯定：耶稣是真人。因为他强调玛利亚是天主的母亲，和她的始孕无玷，他被称为玛利亚的第一个神学家。可是，同时圣依纳爵清楚地承认耶稣的天主性，时称他天主，时称他我的天主，时称他我们的天主，时称他天主耶稣基督；稳定地引用着神学家所称的“语言调度法”（*La communication des idiômes*）。其余使徒教父的学说，也与他的无别。罗马的圣克来孟与安提阿主教的观点，都是清明的。习称巴尔纳伯书信的作者，对于经典的作风，等于“像人论”对于基督人性的作风；可是他的过激的神化论证了他对于救主天主性，最深刻的信心。

(乙) 教会

基督的大事业，首推教会；使徒教父是他的精神生活的初期证人；他们给我们报告了它开始时的组织。开始它就是一个强有力的社团；它的圣统制，根据来自天主的最巩固的权威，逐渐发展着。二世纪初叶，这个圣统制已到了三级，地方教会也不在例外。这个制度，早已存在若干较大的教区内，如耶洛撒冷、如安提阿、罗马等等。一世纪末叶圣统制可能已流行到各地。在若干区域，大概只有三级，宗徒的继任人、一位主教指导一区的教务；他的职务与宣教人员的使命是不同的。应当明了，一世纪末叶，主教司铎的区别还没有确定。

教会不是个一般社会的组织，它掌握着基督建立的圣化方法；它仿佛是这些方法的监护人。在使徒教父的著作里，可以找到若干宗教礼仪的考据，如圣洗、圣体、告解。赫尔曼的“牧者”一书内，最多关于这种问题的材料；可惜他的见解每欠准确。

(丙) 伦理学

伦理学在使徒教父的著作里，占着主要的位置，他们的内容虽相符，可是各有各的特色。十二徒训话中，伦理的表示，简直是从圣经上抄录下来的一系列，连文字都是原封未动的条例。在圣克来孟书信内，伦理的表白极精确，动因的叙述很广博。圣依纳爵谈伦理的致罗马人书，和其余的一切书信件中，都洋溢着纯洁的与光耀的神秘神修学气氛。实在他的伦理学，无非是灵魂与基督紧密的和超性的结合的自然流露，而它的基础，是安提阿主教对于基督天主的高远的超性认识。这也是真正的基督的神秘神修的基本的条例之一。

圣依纳爵伟大的人格，更表现于他的英勇的斗争中。这个特性，在他的作品里，烙着一个深深的痕迹。这尤是一种使徒说教作品；他称基督徒的生活为精神斗争；这个作品又称圣克来孟的

第二封书信。这种神修的风尚，在赫尔曼的著作中还要浓厚；可是他的苦修论（Encratisme）并没有越出常轨，也没有把诫命和劝谕混为一谈。这种同型的伦理，在另一个伪克来孟的两封致守贞者的信里也可以找到。作者运用美丽的词句，指出他们的地位的伟大，以及职责的关系；敦劝他们努力避免若干危机。基督徒的热忱的真正的目标，在紧密地与基督相结和圆满地掌握他的神国。世纪末日将临的信心，不过是坚强望德的一种过度表现。这种神修论的基础，是活泼的和巩固的信德，而它的伦理是它的自然结果。

第二章 宗徒信经

一 宗徒信经的权威与本文

宗徒信经，在使徒著作中，应当占第一把交椅。说宗徒信经，并不说它确是宗徒们的手笔；可是这个标题引起的信友的重视之心，是了不起的。假使说它是启示作品，应当与圣经同列的话，那末就错误了。抗议教徒为了它的道学表示，在若干点比圣经更加清楚，竟否认了它的一切权威：这是应该纠正的。公教会认为：这是个正式的信德准则；在洗礼中，它还要求进教者予以接受。华冈（A. Vacant）说：“根据它的内容，它虽不是一个公会议的神学文件，可是，这个礼仪的和教理的标志，确是教会不能错误的、经常的训导表示；这是它明郎的训导工具；其间肯定的各点，都是公教的信条；违反了它，就是异端。”

这个信经又成了难以数计的诠释对象。在西方，有鲁芬（Rufin）和尼赛塔的雷梅西亚纳（Nicetas de Réméiana），在东方，有耶路撒冷济利禄的著作。圣奥斯定和圣伯多禄金口的诠释是最有名的。

六十多年来，信经变为广大批判学的对象。挪威人喀斯巴利（Caspari）的三篇论文，做了开路先锋。哈（Hahn）在他的信条图书目录（Bibliothèque des Symboles）中为它们写了一个总结。伽登波（F. Kattenbusch）写了比喀斯巴利更浩繁的篇幅予以研究；英人蓬冈（A. Burn）也有相当的贡献。我们虽不应当盲目接受那些学者的一切观点，可是，若干关于历史的结论，是应该牢记的。关于上列的作品，巴典孚和华刚达（Batiffol et

M. Vacandard) 先后都尝综合地予以评论。

现在通行的信经，并不是圣教初叶的原文；他与四〇四年左右，在西方第一个注译信经的、阿基来的鲁芬 (Rufin d'Agnilée) 传下的信经，是很有出入的。在下面通行的信经里，我们在方括号内指出鲁芬信经中所缺的文字，在圆括号内指出互异的文字。

1. 我信“一个”天主，全能的父“天地的创造者”。
2. 和耶稣基督，他的独子、我们的主。
3. 他因圣神受孕（诞“生”于童贞玛利亚）。
4. 受难（被钉）于般雀比辣多作宰时“被钉”而死、而葬、而“降地狱”。
5. 第三天从死人中复活。
6. 升天堂，坐在“全能天主”的右边。
7. 将从那儿来审判生者与死者。
8. （又）“我信”圣神。
9. 圣“而公”教会“诸圣相通功”。
10. 罪过的赦免。
11. 肉身的复活。
12. “以及常生”。

二 西方的信经历史

鲁芬所传的称罗马信经，所以别于伽利安 (Gallican) 信经：它的本文几乎整个见于阿尔肋的圣瑟才而 (St. Césaire d'Arles) 的著作中。在尼赛塔的雷梅西亚纳的著作中，也可以找到它的大部份（五世纪初）。这些不同教会的不同的信经，终于被放厘订为同一的文本，而于若干世纪后，被录入罗马礼仪集。从此伽利安信经取代了四世纪时还流行于罗马、密兰、阿基来、非洲的罗马信经。批判学者一致承认：罗马信经是西方各种信经的蓝本。

那些不同的文本，散见于三世纪教宗的公函，忒滔良的诺瓦西央圣三论（*De Trinitate de Novatien*）和二世经圣依肋纳及圣儒斯定的著作中。我们应当指出，根据一般的见解，这个原始的信经，本来写着“我信一个天主”，到了三世纪初叶，为制止否认耶稣为天主的学说（*Monarchianisme*），删去了“一个”，若干学者表示“父”是当时加上去的。可是“父”似乎已见于原使信经中。近代的批判学者说他的著作地点是罗马，时间当在二世纪中叶（哈尔那克）；或在一〇〇年到一二〇年间（伽登波）。他们指出，信经不过是广义的宗徒著作，正如别的一切最初两世纪的宗徒作品。

这些经若干公教学者同意的结论，有些人还认为理由不够充足，罗马信经与宗徒应当有更紧密的关系。鲁芬透露，根据一种传授，宗徒们受基督命，在分散前，制定了一个所谓统一教会训导的信德准则。于是在天主的启示下，他们集体地写了出来，命名信经。之后，人们说，十二端信经，每端的作者是一宗徒；而且连作者的姓名也都指出来了。这些传说，第一次发现于六世纪的两个伪称的奥斯定的演讲中。十九世纪末，若干公教学者还坚持这些传说的准确性。夏玛（*Chamard*）甚至相信：信经作者既是十二宗徒，那末，应该是出于启示的。可是，这很能为持异论者，造成一个藉口。

几位公教学者在相当的让步下，为维持鲁芬传说的因素，认为信经的作者是伯多禄和保禄，教会的两大柱石。孚亚（*Fouard*）肯定着这个观点。华盛（*Voisin*）只认为是盖然的。他又提出了别的新证理：它拥有经典文学的绝对独立性。这个特性在较晚的作者笔下，是不可能的；而且在简单的道理抒述中，从没有提起什么后来的异端；又没有什么思辨的神学气味。它的基督学纯是历史的；它的思想言语也都是福音经的，而且带着一种深入的愉快。这一切，确切地反映了宗徒的作风。再者，这样

的一种文献，为当时的望教者，是最需要的。正为了这个目标，照各教会的实际情形，它每受到修改。十二徒训话中，所以没有它的位置，因为它是产生于罗马的。圣克来孟不予记载，不就是个反证，因为他没有必须予以提供的理由。华盛结论：“信经产生于罗马，宗徒们还活着的时代的观点，在没有发现别的新的足以解决这个难题之前，还是比较最妥当的一个。”

华盛主张，信经的因素成分，父、子、圣神的显明信条，一如圣洗礼仪，是由宗徒所订立的；它的次要成分是后代加上去的。我们很能说，圣三信条的作者是宗徒，尤其是罗马的伯多禄和保禄。

根据公教学者最近的批判，罗马信经可能是由两种同出于宗徒的信经，（一种是圣三的，一种是基督的）合并而成的。目的在强调圣教初期关于两个伟大奥迹的因素信条。这些信条，开始时是零碎的；三世纪初，为能强有力的攻击才发生的耶稣非天主的谬说，才联系起来。

三 宗徒信经在东方

在东方如在西方，四世纪时，流行着若干不同的信经。其间最著名的，一为凯撒利亚（Césarée）信经；尼西亚的教父们在补充之后，予以采用；一为耶路撒冷信经，它在根据尼西亚信经修订后，由于对于圣神的部分，特别准确，就受了君士坦丁堡会议的批准（三八一年）；且就称尼西亚、君士坦丁堡信经。此外，还有很多的，或属于巴力斯坦型的，或属于叙利亚型的，或属于弥克拉西亚（Mikrasi-atique）型的信经。学者因此结论说三世纪末，东方还没有定型的信经；而罗马信经当时才输入东方。巴典孚名誉主教（Mgr Batiffol）表示，罗马信经是由尼西亚会议输入的；当时东方教会中通行的，只有一个最简单的圣三

信经。

强调信经出诸宗徒的学者，在各各不同的观点下，群不以为然。坚持信经作于宗徒产于罗马的华盛一班学者，相信它很快地流行于整个教会中；东方尤予以重视而先扩大宣传了关于圣三的部分。别的一切东方信经，都是从罗马信经变化而来的。

Le symbole des Apôtres

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition critique:** DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, p. 1-9.
- 2° **Etudes spéciales:** P. BATIOFOD, *Apôtres (Symbole des)*, dans *Dict. théol.* col. , 1660-1673. — A. VACANT, *ibid.* col. 1673-1680. — E. VACANDARD, *Apôtres (Symbole des)* dans *Dict. Apol.* col. 272-286; et *Etudes de critiq. et d'hist. et d'hist. relig.* 1, *Les origines du symbole des Apôtres.* — G. VOISIN, *L'origine du symbole des Apôtres*, dans la *Rev. Hist. Ecc.*, III (1902) . p. 297-323; le même auteur a étudié, *ibid.* II (1901) p. 88-97, l'ouvrage de *Kattenbusch* cité plus loin. J. LEBRETON, *La formation du symbole des Apôtres*, dans *Rech. sc. Rel. XIII* (1923), p. 349-353. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, I p. 68-761; *Pat.*, I, 36-39. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 165-168.

第三章 十二徒训话

一 十二徒训话的历史

十二徒训话，可称基督通过十二宗徒致人民的训话。看来第一个名称是从第二个先存在的名称精简来的。宗徒训话不应视作他们的著作的撮要，而应视作他们的道学纲领。

这本教理的整个篇幅，是于一八七三年发现的。一八八三年，尼各迈狄（Nicomédie）大教正斐罗德·勃利尼奥（Philothée Bryennios）根据一〇五六年的耶路撒冷本，予以发行。在重发行之前，这本读物并没有完全埋没，因为在亚历山大里亚的克来孟和奥利振的著作里，不但提起了它，又援引了它的字句。它尝风行一时，直被看作启示的作品。安瑟伯（Eusébe）把它列入伪经，圣亚大纳削把它介绍于望教者，说这是本益书。它被抄写或被在别的宗教著作中诠释。

除在一八八三年发行的希腊本外，还有两种十二宗徒训话片断，一见于用拉丁语写的“两路”，发行人希雷（Schlecht）；一见于用阿拉伯语写的希努第（Schnordi）传中。作者的姓名不详，看来他引用了若干前书，尤其是那本也引用别的著作的“两路”，可是不见有什么破绽。至于“两路”，不像是部犹太的作品。

十二宗徒训话大概写于七〇年和九〇年间，有些学者竟把它推到一二〇或一五〇年。它叙述的起初的宗教礼仪和圣统制状况，足以使我们相信它是逼近宗徒时代的产物，而且是古代教会资格最老的一本书。它一定产于东方，或叙利亚，或巴力斯坦，

或埃及。

这本著作的性质，一看它的内容，就明如观火。它既不是一本望教者的手册，又不是单纯的礼仪课本（论礼仪的篇幅极少）。它所列论的，依据一般的见解，是当时信友伦理的、私人的、和社会的职责的纲领。

二 十二徒训话的分析

这本书共计十六章，分三部一跋：（甲）伦理教学。（一至六章）（乙）宗教礼仪（七至十章）。（丙）训育（十一至十五章）。（丁）基督再临（十六章）。

（甲）伦理教学

习称“两路”为了它把基督徒的一切职责，归于两条路：活路与死路。

1. 活路指出四种职责 1. 爱天主和爱人的基本职责；它要求人爱仇敌，好施舍。2. 私人的职责，在避罪恶，尤其是淫乐、暴戾、迷信；又在修德。3. 社会的职责在敬礼天主的代表，与信友和睦，对穷人慷慨，教育子女，优待傭仆。4. 犯罪后告解的职责。

2. 死路指出了一系列的禁行的事情，简直是个心灵的检讨。

3. 结论教人毋离去引他进入圣域的正道，毋食祭过邪神的肉类。

（乙）宗教礼仪

有关于圣洗的，在关于大斋祈祷和圣体的。

1. 在领圣洗前，应当学习前列的伦理。付洗应当用一定方式，在活水中举行。假使没有冷水，可以代之热水；假使水量不够的活，可用倾流法；前一日，受洗者应当守大斋。

2. 大斋祈祷，星期三、五两天应当守大斋；星期一和星期

四不应当守大斋，一如伪善人所行的。每天应当念天主经三次；结语应当用：“为了勇气和光荣是世世属于你的！”

3. 圣体圣餐前，应当念两遍经：一遍念在爵杯上，一遍念在剖饼上。只有因主名领过洗礼的人，能参加这个典礼。圣餐后，行谢主礼时，应当念第一种经，结语应用“主来”。(Maran Atha) (格前 16:22) 先知们可以随意谢主，没有一定的方式。

(丙) 训育制定

(一) 关于公共机构的神业义务。(二) 关于公共机构的内政。

1. 关于神业义务：(一) 布道者应该公开指出上列的各条；如果不遵守的话，不应该予以招待。(二) 旅行使徒，应该善于招待；如留宿过两天，并索取银钱者，应当看作假先知。(三) 不应该批评因神名讲话的真先知。假先知是那些 1. 因神名要求设席。2. 言行不符。3. 表示若干只有天主能予以辨别，而且引人也予以接受的作风者。

2. 爱德的职责：1. 应当无条件接宿旅行的弟兄，假使不过两三天的话，假使他们要留的话，他们应该工作。2. 公共机构应该维持真先知和学士的生活，把最初收获的东西供给他；因为先知就是大司祭。假使没有他们，这些东西，应以施于贫之。

3. 机构内政包括三种：1. 主日集会，所以分食圣餐；参加这个真正的祭礼的信友，应该先行告解，与旁人和好。2. 选择合格的领袖（主教和司祭）：他们应尽先知和司教的责任。3. 兄弟间的批评以及相互的团结。

(丁) 跋中论世界末日

在信德中监护、坚持、相助，务使世界末日，一连串假先知和世界的诱惑者出现的时候，能站稳立场。可是，那时真理的标志（天开、号筒、复活）也要表现出来，而主也要乘云降来。

三 十二徒训话的道学

上面训话的详细分析，关于这点，已给了我们不少的资料；这里只要一谈下列的四点就够了。

（甲）道理与伦理

训话的分析已指出了这部书的实际性。除了圣洗信条外，别的主要信条，都隐约地载在其中。相似地，它关于伦理的观点是很详细的。很稳固的。它的律法是确切的；它不允许布道者随便捏造。它把必守的诫命和随便接受的进德劝导，予以区别。爱天主是基督教伦理的基础；它首先要求信友躲避外教的罪恶，守好个人的岗位、工作、爱人。最后它要求信友依照本书中指出的宗教礼仪和训育，积极参加教会生活。

（乙）教会的职务

职务分二种，一种是非常的训导职务，一种是地方教会的圣统机构。

一、训导职务有属于使徒的，有属于先知的，有属于学土的。负神业教育者，不属于狭义的圣统阶级。他们直接受圣神的引导，不受教会的指挥。神恩（Charismes）指特种圣宠，与宠爱和若干信友为教会利益受到的恩宠是不同的。它们虽不同等级，却也不相隶属。十二徒训话指出的与保禄叙述的没有分别：“天主先选定了宗徒，次为先知，又次为学土”（格前 12：28）他们在原则上并属于一个教会。先知和学土虽可能属于一个教会，宗徒是从来不分疆域的。

宗徒们的特宠似在能做耶稣基督和他的复活的标准证人；如伯多禄、保禄，以及其他的宗徒；可是伯多禄及保禄两人的独有的恩宠，如不能错误性，不是其他的人们也有的。教会应当谨防假使徒；真宗徒是那些拥有传统道学，不求享受，一心为教，不

肯久久滞留于一地的人。

先知们的生活，不一定是个跋涉山川的布道生活。他们很能站立于一地。他们的使命在因主名，用一种晦暗的言语、训导、抚慰民众；甚至向他们透露秘密。可是，他们不识语者。十二徒训话中的先知，在教会中，占着极重要的地位，他们是大司祭，行圣餐礼，不受一般感恩仪式的节制，享教会的俸禄，在预言的恩宠外，若干人也领受整个的神品。他们是传教士，是主教、宗徒的真正继任者。这个有趣的假设解决的问题，多于它引起的问题。十二徒训话指出的一切，是适合事宜的。无疑的，教会也予以检验；这是所以审查他们的预言的神圣来源；不是因为先知低于教会及神长。

学士所有的是学问；他们赖以训导的，不是从启示而是从研究得来的学问。他们是宗教科学的教授，他们像是司铎。

二、十二徒训话也指出了一种坐镇的圣统制。它包括教长（*Episcopi*）与司祭。司祭们的职务虽没有确切的描写；可是大概在布道和抚慰穷苦人。教长们似属于先知；他们的司仪之职，类似先知的；可是他们的司仪之职，是用类比的笔法写的。那些教长是一般的司铎，次于先知，不是一般的先知，而是先知主教。教会的圣统制似与特恩阶级无关的。教长一如先知和学士，选来为行圣餐礼的。他们应当是良善的（在行政上，在司牧上），诚恳的和有经验的（在司训上）。

这些人是一般的司铎呢，或是主教？只凭十二徒训话，我们无法予以肯定或否定；看来都是可能的。这些教长可能又是先知，又是宗徒，或是宗徒的继任人。他们提拔有特恩的人们管辖各地教会。那末，这些名称似是可以混用的。

（丙）圣事

十二徒训话列论了圣洗、告解、圣体三件圣事。

一、关于圣洗有下面主要的几点：1. 物料是活水：这是为

了象征的意义，不是必要的。2. 圣三礼经，在第七章里，提了两次；“因主的名义，你们付洗吧！”这个第九章里的付洗经，应当参考圣三礼经，予以解释。3. 付洗方式，或用浸洗法，或用倾流法。在教堂洗池成立之后，倾流法专用病人。4. 伦理训练是领洗必要的预备。这个训练或视以为洗礼的一部分，仿佛一种训话，现代“弃绝”的问答，是从此演变来的。

二、告解在十二徒训话里提过两次。1. 第四章指出个人的告解行于会场上。“你在会场上忏悔你的罪；你不要带着凶恶的心灵去祈祷”。2. 根据第四章，这个忏悔似带着一种正式的性质。

这两段文字，没有说明忏悔的情形：也没有确定，这个忏悔是一般的呢，或是个别的；是向公众的呢，或是向主席的。看来这里的忏悔确是告解圣事，因为这是赦罪的。可是若干学者只视为一种宗教仪式。最后我们应当指出：第一章七节肯定：除去相反圣神的罪，别的一切罪都将赦免。

三、圣体。十二徒训话关于圣体的证据是极宝贵的。十四、十五两章所谈的，确是圣体圣事：因集会中举行的，确是一个真的祭献。假使把它同马拉希（拉1：11），以及圣儒斯定信友集会的描写（辩护书一卷六七章）比较，的确是个有力证据。而且上下文指出，圣饼应由教长和副祭剖分：参加者应先与仇人重归于好（玛5：23）。这一切只能指圣体而说。

第九章第十章中所谈的怎样呢？这是个聚讼纷纭的问题。若干唯理论者认为这个宗教聚餐的描写，渐渐通过演变的途径而成为圣体圣事。不少公教评论家，也不以就是圣体，而是半宗教仪式的聚餐会，命名友谊（Agape）：它在若干指定日期的晚上，招集信徒。这个习惯，在圣体会分开在早上举行后，仍继续着。辣段士（Mgr Ladeuze）伽肯（Cagin）雷克兰（H. Leclercq）等都这样主张。相反地，巴底弗（Mtgr Batiffol）等，否认友谊会

的学者，以及丰克（Funk）等，承认友谊会的学者，把在这两章里对于圣体的感恩词，铺张地予以诠释。可是，他们所提的理由，并不是无隙可攻的。假使从两个不同的角度看来，在那两章里，很可能在谈圣体。在第十四章里，它只指出举行祭献的主日集会。这里，它对集会中的礼仪经文，做了一个不完整的，可是相当的描写。圣体既是个筵席，那末，圣餐经和犹太人的饭经间的相似，是用不着诧异的。可是开始时，教会很可能在别一用意下，借用犹太人的饭经。

总之，这两章内的礼仪描写，虽属粗枝大叶，还是宝贵的。否认这两章的圣体性质者，自然不予采用。

（丁）基督再临

Parousie 这字的本意是临场，现在用以表示，基督重来审判世人，为永远之国开幕。基督重来的希望，是十二徒训话用以唤起信友热忱的最大动力。可是这个“基督再临”正如在宗徒的著作里，也没有就将实现的明朗报道。相反地，作者利用时间的不定，提高信友的警惕。“你们应该提高警惕，为了你们不知道何时基督要来”（第十六章），可能当代的信友，为了一种由推测或企望发生的印象，相信基督的再临，已就在眼前。我们尽可以这样想，十二徒训话中也找不到反证。

“基督再临”一点，还可以证明这部著作的古老性。二世纪初叶，信友们受了若望指基督的审判已天天在进行着（若 5：25）的影响；或根据信仰，或根据幻想，风起云涌地注意于基督精神地驾临于教会和神长，或信友；而由圣宠内在地予以训导。这个新的观念，依纳爵表示得最出色；这个观念简直是他的整个神修的精神。

La Didaché

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Éditions:** X FLUNK, *Doctrina duodecim Apostolorum*, 1887; et *Patres Apostolici*, 1901. — J. SCHLECT, *Doctrina XII Apostolorum* Fribourg en B., 1900. — Hemmer-Laurent, *Les pères Apostoliques*, (coll. *Text. Docum*), Paris, 1907.
- 2° **Études:** E. JACQUIER, *La Doctrine des douze Apôtres*, Paris 1891; *Apôtres (Doctrine des Douze)*, dans le *Dict. théol.*, col. 1680-1687. — H. LECIERQ, *Didaché*, dans le *Dict. Arch.*, col. 772-798 (bibliographie très détaillée jusqu'en 1913). — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le cath.*, p. 125-132; *Études*, 2e série, *L'Eucharistie*, p. 57-76. — A. MICHIELS, *L'Origine de l'épiscopat*, p. 199-209. — O. BARDENHEWER, *Pat.* I, p. 39-43. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, (1^{re} édit.), p. 149-153; (9^e édit.), p. 121 et suiv.

第四章 罗马的圣克来孟

一 圣克来孟的生活与著作

(甲) 根据圣依肋纳 (St. Irénée), 圣克来孟 (St. Clément) 是第四位罗马主教。安瑟伯 (Eusèbe) 按着圣依肋纳和他的同代人赫才西伯 (Hégésippe) 的证据, 排定了圣教初叶的几位教宗的年代: 圣冷, (Lin) 六八到八〇年; 圣亚纳格来 (Anaclet), 八〇到九二年; 圣克来孟, 九二到一〇一年。这些数字是很可信的, 表示具有宝贵的历史性。不论如何, 克来孟确做过罗马主教。

克来孟是不是保禄 (斐 4 : 3) 所说的那个斐理伯居民? 没有反证: 三世纪后的古代教会常信以为然。他大概是伯多禄和保禄在罗马弟子。忒滔良还说他是从圣伯多禄手领神品的。他不应该就是法拉维乌·克来孟 (Flavius Clemens)。如果陶米西央的一个堂兄弟, 做了罗主教, 古代教会或是罗马作家, 不会略而不提的。姓名的相同, 究不是个相当的证据。拉脱甫德 (Light-foot) 说他曾是法拉维乌的一个奴隶, 或一个奴隶之子。他的致格林多人书的一般的性质指出, 他应当是个犹太人。他对于古经有深切的认识: 这决不是一个外教归正者可能有的。他是个受过希腊文化的犹太人, 他的文学与哲学教育, 都是良好的。他致格林多人书是关于他宗教生活的惟一证件。他是有权威而善于执政的人物。他的中庸和慷慨的作风, 反映在他的记陶米西央教难 (一章) 和为皇帝祈祷中 (六〇章)。克来孟殉教的传说, 四世纪末, 在罗马已成定论。杜歇纳 (Mgr. Duchesne) 在宗座书内

(Liber Pontificalis) 曾确实地予以叙述。可惜当代关于殉教的历史记录, 未能整个地视为信史。该记录指出, 他被流于希骚南士 (Chersonèse), 是被判溺死的。他的墓穴不在罗马, 不过是个消极的证据罢了。

(乙) 圣克来孟真正的著作, 是他的致格林多人书。别的著名的著作, 为数很多, 价值不等, 问世的时期也很参差。(一) 致格林多人二书, (二) 两封致贞女书, (三) 伯多禄启示录, (四) 爱西屋皮亚伪著两种, (五) 宗座法典。

五封宗座公函见于若干经典集录, 以及希腊教父集, 克来孟著作中。这些公函由于其中藏的良好训话, 历久被认为出于他的手笔。可是毫无疑问, 它们后于克来孟的教理训话 (Homelies)。第一封是致基督的表弟, 雅各伯的; 它可视作这些训话的导言。第二封也是寄雅各伯的: 圣体祭器的保管, 是该信的对象。第三封是致神职人员的: 它指出了司铎和别的神职人员的职责。第四封论信友和外教人的隔离; 又论圣洗、坚振、婚配。最后一封, 一面督促信友重视教会生活, 一面强调解释圣经应当根据传授。

克来孟丛集 (Clementines) 指一套关于克来孟的著作; 或书写他的历史, 或透露他少年时对于人生目标感觉的烦恼, 或缕述他怎样受伯多禄感化跟着宗徒之长, 终于寻获了他失散的父母兄弟。这部传奇在二世纪末, 极受读者欢迎。陪着伯多禄旅行的克来孟, 因受不同的环境驱策, 有致信友的训辞, 有论教义、圣德的辩护作品, 有攘斥诺斯士派 (Gnostiques) 外教徒的著述。这是部瑕瑜互见的历史。它有若干不同的版本, 有些比较长, 有些比较短, 各有各的特性。其间最重要的, 应推 1. 二十篇教理训话; 复杂的内容, 叙述克来孟的传奇生活, 伯多禄的演讲, 尤其是他与邪法人薛蒙 (Simon) 的斗争。2. 回忆录 (Récongnitions) 把前面的历史, 尤其是他辩道的演讲, 在加了些细节后, 在另一个面具下, 再重写了一遍。克来孟丛集的精华, 还可以在叙利亚

语的节译本里找到。计四短篇中，两篇是希腊语的，两篇是阿拉伯语的。

从道学角度看来，训话大大地次于回忆录。训话中的错误，有的是关于犹太教和基督教的；有的是关于哲学和诺斯士派学说的。作者用以攻击基督徒的仇敌，尤其是薛蒙·诺（Nau）指出：“整个著作的自然和诚朴氛围，以及一贯的高超思想，使读者一面觉得兴奋，一面原谅这古老作品的缺点。”十三卷回忆录，无论在辞藻方面，在逻辑方面，在结构的缜密和学说的正确方面，都远胜前作。其中关于永劫（Eons）学说的篇幅很少；对于基督神性，有明确的肯定。作者又为天主上智的亭毒辩护；又描写了宇宙奇妙的秩序。这些描写，诺（Nau）认为可以媲美圣伯多禄·伯尔纳定的作品。他又攘斥盛行于加尔代（Chaldée），且为信友极有害的星相学。

这两部著作，都平格（Tubingue）学派视之为基督教以及罗马教会的渊源。近代学者一致承认，它们是三世纪前的产物，可是它们的蓝本，应当已问世于二世纪末。总之，克来孟一定不是它们的作者。

二 致格林多人书

（甲）这封有名的、共六五章的书信，早就在信友手中授受着；可是在四世纪的亚历山大里亚重要手抄本中，却缺少五八到六三章。一八七五年，勃利尼奥（Breynnios）根据耶路撒冷手抄本，（一〇五六年，中间也包括着十二徒训话和巴尔纳伯书）予以刊印后，致格林多人书，始整个地流行于世。约在一七〇年，格林多主教，圣特尼（St. Denys）的肯定，赫才西伯和圣依肋纳（Irénée）的证明都指出：它虽没有作者的姓名，虽在罗马教会的名义下写的，它确是克来孟的笔墨。圣玻利加伯

(St. Polycarpe) 在他的致斐理伯人书中，虽不予援用，却摹仿了它。

这封信产生于陶米西央 (Domitien) 教难后 (九五或九六年停止) 九六与九八年之间。它的目的在重建格林多教会的和平。一两个反动分子，煽动信众，攻击神长，褫夺他们的职权；但多数人是贤明的。后来格林多的特尼关于这封信的观点证明：它不但受到欢迎，还达到了它的目。

(乙) 该信可分两部分：第一部分包括最初三十八章，导言三章，一面表示罗马教会对于格林多教会的好意，一面历述格林多教会痛遭蹂躏的光荣历史。(一) 四章至十五章，罗列信友应有的信德：诸如能铲除嫉妒的爱德，(五至六章) 如忏悔，(七至八章) 听命，(九至十章) 孝顺和招待宾客，(十一至十二章) 和平良善的泉源，谦逊。(二) 十六至三十六章指出缮修这些德行的方法：如耶稣基督和圣人的表率，(十六至十九章) 如世上通过基督应有的秩序，(二〇至二三章) 若将来生活的诺言，(二四至三〇章) 如现世应寻求基督的福宠。(三一至三六章) 这部分的结论，要求信友运用军人的纪律，维持天主树立的秩序。

第二部，自三九章起，到六五章止，直接提出制止格林多教会纷争的方针。

一、天主为教会建立的秩序的重要牲 (三九至四四章)

违反天主的意志，予智自雄；这是种疯狂 (三九章)。教会中不等等级的人员，如大司铎、司铎、副祭 (四十章)，应该服从天主指派的神长 (四一章)。天主遣耶稣基督，耶稣基督遣宗徒，宗徒选择了主教与副祭 (四二章)。

为避免主教爵位的争夺，如梅瑟指定了亚郎，宗徒们选出了神长，并且决定这些神长的继任人。这可能或是由宗徒指定的，或是经教会同意，由知名之士推举的。把廉洁的人们从牧座上推

下来，把贤神长，予以驱逐，都是严重的错误（四三至四四章）。

二、格林多教友应守的章则（四五至五八章）。他们的错误是严重的，他们破坏了基督的肢体；他们的分裂，比保禄所指摘的更加恶劣（四五至五八章）。他们应该忏悔告解；那末他们的罪过才得宽赦（五一至五三章）。带头的反动分子，为恢复和平，应受驱逐的处分（五四至五五章）；至少应向神长表示悔过，安居于位（五六至五章）。

三、书信总结（五九至六五章）

这里圣克来孟坚决地说着和威胁着（五九章）；可是，立即锋回路转地为求和平起见，写了一段最热烈的满贮诗意的祷文（五九至六一章），提纲挈领地重申他的恢复和平的意志与措施（六二至六三章）。最后他希望他们能服从命令，又告诉他们，选代表三人，持函致格林多教会，表示罗马教会的好意（六四至六五章）。

三 书信中的三个重点

这封如此中肯的谈道信，在当时就赢得了一个极大的威权；在格林多，大众几乎视之作为一种启示的作品。特尼报告我们：七十年后，这封信，每逢主日，还在该地区教堂中朗诵。一切重要的，与作者目的有联的信理，一般地都是它的对象。下边是三个尤觉主要的问题。

（甲）教会的圣统制

这个问题是在第二部分，尤在四十二至四十四章中谈的。四十章还未谈新教的司铎，却只谈了古教的司铎。这是一个“类比”；我们虽不能用以证明：主教、司铎、副祭，圣统制的三级，却可用以证明教会的圣统制确是神立的；而一般的教友

(Laïcs) 不在其中。

四十二章明确地指出圣统制的建立。这是拥有天授的一切权力的耶稣基督，嘱咐宗徒们订立的。宗徒根据这个职权，在信友中，选择了或称主教，或称长老 (Presbyteri) 的神长，治理教会，而辅以副祭。为避免可能的纠纷，他们又解决了圣统制中的继承问题 (四三至四四章)。主教是由宗徒指定的；主教在得到地方教会同意后，选择他们的继承人、新主教也是合法的：地方教会也不能褫夺他们的职权，正如它不能褫夺宗徒的职权一样。

那些主教 (Episcopi-Presbyteri) 的职权，究竟是怎样的呢？这还是个迷。根据四四章，无疑地，那些如同宗徒有指派地方教会首长权力的显要人物，是真正的主教。可是那些首长是真正的主教呢，还是一般司铎？历史家的答案是不一致的。传统的学说，说他们只是普通的司铎。贝道 (Petau) 推测他们是主教，至少多数是主教。现代若干公教历史家相信：每教会当时存在着一个执掌教务的最高主教委员会。我们认为传统学说，通过了近代历史家的修改，还是比较可靠的。

弥歇 (Michiels) 的结论，看来带着特别的吸引力。宗徒指派的地方教会首长，不是副祭，而是司铎；他们同时或称 Presbyteri 或称 Episcopi，可是宗徒们把圆满的神品，授给那些具有特宠 (Charismes) 外出布道而陪他们巡查教务的优秀分子；例如保禄的弟子弟铎和弟茂德；以及十二徒训话中所传的先知。这些传教主教，是宗徒们真正的继任者，这些人不久就做了一地教会的首长：雅各伯委任的耶路撒冷主教，伯多禄委任的安提阿和罗马主教，玛尔谷委任的埃及主教都是。圣若望在小亚细亚，为便利教务的发展，设立了若干牧座。于是，三级的圣统制，就开始正式成立；主教的名词专用来称教区首长，宗徒的真正继任者。牧座的增加运动，在亚欧两洲，发展得都很快。克来孟写这封信的时候，格林多似还没有主教；正如圣玻利加伯

(Polycarpe) 写信的时候，在斐理伯还没有主教一样（一〇八年）。

主教的司铎之职，主要体现在献圣体大祭。他们不管教会的经济，只管宗教礼仪。他们是为基督的羊群的利益而受命的；他们是执政，他们是牧人。

（乙）罗马教会的首席性

克来孟的信常被视为罗马教会首席性的重要证据。

在信中，我们可以找到罗马教会起源的资料。那些资料奠定了这个首席性的历史基础。谈奈龙（Néron）教难的牺牲时，在罗马殉教英名中，他举出了圣徒伯多禄和保禄，他自然也提及了伯多禄来到和舍生于罗马的事实。书信的作者在这风雨飘摇，急需权威地予以整顿之际，拿出这些他的教会的王牌来，不是没有意思的。

罗马的首席性，虽没有直接指出；可是整个的书信是个隐约的标帜。罗马教会去干涉格林多教务，不说因越俎而表示抱歉，却说因未能及时补救而感到扼腕。而且书信的语气，大有责无旁贷的气概。在五九章里，它还提出最严厉的警告：“谁敢抗拒天主通过我们发出的训话，谁应该晓得他严重地犯着错误，陷入危机。至于我们，我们是不负责的”（六十三章）。他希望他们服从说：“假使你们接受我们在圣神写给你们的一切，扑灭不义的怒火，采取和平的途径，一一予以实行，你们将使我们的欢欣踊跃”。

这个来自罗马的第一炮，在若望宗徒还在格林多临近、厄弗所活着的时候，是特别有意义的。假使罗马纯因被邀而站在友谊的立场出来讲话，信中不应当有这种权威的氛围。假使这是出于罗马自动的，它就显示，至少暗示了，它以后不断的予以推崇的首席性的最高权威。格林多教会的服从足以表示，它也不以罗马的措施是越俎的。相反地，这封信在格林多，几乎视为启示的著

作。若抗议教徒也承认这封信，是罗马教会首席性的证据。可是，他们又强调：这是由一种彻底的革命运动来的，那末未免过甚其词了。实在，这不过是已存在的真理的及时表现罢了。

(丙) 神修生活

圣克来孟坚决精密的纪律指导，跟不上他的神修和伦理指导。后面是前面的基础，以及灵魂和支点。后面的言论，实在是教会首长，和别的神长，公开地或个别地向信友训话的标准。他的伦理指导是丰富的，实际的，和适当的。教友最伟大的德行，正面反面双管齐下地予以阐发。听命和谦逊，说得更有力量。他说修德目标的时候，天花乱坠，最足以鼓起基督的精神。一切都以基督为归宿（*ἐν Χριστῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*）可说是他的口头禅。他具体地在十六章里，描写了受难的基督；在三六章里，描写基督司铎和基督救主。他也引用自然界的观察，来加强超自然的真理；宇宙的秩序，甚至罗马军队的纪律，他都予以采用。他为描写复活引用的凤凰神话，是引不起多大兴趣的。相反，他的热情的充满诗意的祈祷，不但是经文的标准，还可以激起读者的情感，而使他们更能认识作者的心理。

Saint Clément de Rome

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Éditione:** FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901; H. HEMMER, *Les Pères apostoliques*, II (coll. *Text. Docum.*), Paris. 1909.
- 2° **Études:** P. GODET, *S. Clément*, dans *Dict. théol.*, col. 48-54. — F. NAU, *Clémentins (Apocryphes)* dans *Dict. théol.*, col. 201-223

Voir encore, outre *l'Introduction* de l'édition H. Hemmer, A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat*, p. 187-199, et l'article *Eveques*, dans

Dict. Theol. , col. 1663, sq. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* 1, (1^{re} édition), p. 118-122, (9^e édit.), p. 120 et suiv. — O. BARDENHEWER *Pat.* 1, p. 53-66; *Geschichte* ··· I, p. 98-113 (Bibliographie très complète) . — J. LIEBRETON, *La Trinité chez Saint Clément de Rome*, dans *Gregorianum*. VI (1925), p. 369-404.

第五章 安提阿的圣依纳爵

一 依纳爵的生活

圣依纳爵是古代教会中一个最伟大的人物；他的毅力可说是在整个教会史上独步的。他的出名，实在只由他的书信。他的如火如荼的自我描写，使人推想：依纳爵从火字（Ignis）来的。他也叫歹奥福尔（Théophore），为了这个名字，或说他就是耶稣在宗徒们前，抱起当作谦逊模范的那个小孩（Porté par Dieu, Θεοφορῶς）；或说他死后，在他的心上，有用金字刻着的基督（Θεοφοροῦς）。歹奥福尔，在依纳爵的著作中，表示“与基督精神结合”。他认为：凡是信友，都抱着天主。（致厄弗所人书九章）

他不像奴隶出身；他取了这个称呼，纯为了谦逊的缘故，所以别于宗徒，正如他自称早产儿一般。他这些自谦的话，可能由于归正的迟晚。他不是若望，而是伯多禄或保禄的门生。金口若望说他是由伯多禄擢升为安提阿主教的。宗座文典（Constitutions Apostoliques）指出，他是由保禄擢升的。文典上说：依纳爵的前任，爱华的鄂（Evodius）是由伯多禄委派的。总之，谁都无法予以肯定。安瑟伯说：他大概是于六九年登上牧座的；他活到第二世纪；但这并非定论。

关于依纳爵殉教的事实，虽有不同的各种文件，可是都是很浮泛的。其中罗马致命录和安提阿致命录，虽是原作品，可是前者的演色彩太浓，后者的史实中杂着传说。安提阿文件说：图拉真于一〇七年莅临安提阿；这是错误的。安瑟伯也证实这一时

期，这可能是圣人的受刑日。关于依纳爵因以单独地，光荣地杀身成仁的教难，什么都不传。人们只晓得他被判喂兽，由十个兵丁押赴罗马的。他的旅程，一半为从塞流细亚到西利亚或龙斐理的一个码头的海道，一半为穿过小亚细亚的陆路。他路过吕底亚（Lydie）的非列得尔菲亚，又在士麦拿，圣玻利加伯处住了若干时。在那儿，他接见厄弗所，马臬西，和脱拉肋三教会，由主教们率领的代表团。他们是带着这位卓越的殉教者的一封信回去的。八月廿四日，依纳爵从士麦拿写信给罗马信友，要求他们不要为自己说项。在脱罗亚（Troas）他得到了安提阿教难平息的消息，又写信给非列得尔菲亚信友，士麦拿教会和圣玻利亚伯。他经由斐理伯和得撒洛尼，循蔼那济亚到杜拉造的路，穿越了马基顿。斐理伯教友敬谨地予以招待，又致信慰问安提阿教友。这封信是托圣玻利加伯转交的；而且还向他表示，以一读他所藏的依纳爵的一切信件为快。这也就是圣玻利亚加伯致信斐理伯人的动机。

安提阿主教终于如愿以偿地死于罗马斗兽场中。如果安提阿文件记载的年份准确的话，依纳爵到罗马的时候，当在图拉真庆祝达西（Dacie）胜利大会的末期。这个庆祝大会经过了一〇七年的一整年，会中死了一万个剑客，一万一千头吞食过囚犯的野兽被杀死。依纳爵正如他所希望的，是基督的麦穗，兽牙磨成的粉屑。根据古代教会的人证，他的遗骸只剩着几根最坚强的大骨。信友把它们收拾了起来，送往安提阿；在那边成为敬礼的对象。

二 圣依纳爵的著作

（甲）依纳爵的著作

他的作品是他致厄弗所、马臬西、脱拉肋、罗马、非列得尔

菲亚、士麦拿、和圣玻利加伯的七封信。圣玻利加伯在他致斐理伯人的信里，保证这七封信的价值。安瑟伯根据古时可靠的文献，把该七信的内容，录入他的圣教历史。四世纪时，这些书信，被一个亚略派，或阿波利纳派的人，滥予窜改增益；又在依纳爵名下，把他自己的作品，致斐理伯人，致安提阿人，致得尔西亚人，致副祭赫伦，致伽索鲍拉玛利的五封信，流行于世。那个最后的受信人，他还说他尝写过一封信给圣依纳爵。

上列两批信件，共计十三封，在一个漫长的时期内，被认为出于依纳爵的手笔。可是，它们真正的价值问题，就引起了极大的困难。十七世纪，一个英教（Anglican）学者邬歇先生（Usher），发见圣依纳爵的七封信的原文。过了若干年，卢那（Ruinart）刊印了邬歇所放弃的依纳爵致罗马人书。这些发见，在英教徒与公教徒中间，引起了不停的争论。十九世纪，可雷顿（Cureton）根剧叙利亚语本，发表了圣人的三封信，称“小集”，以别于大集与中集。于是中集就成了纷争的对象。一八八五年，拉脱甫德权威地指出了中集的价值。从此，大半批判学者，唯理论派也不在例外，都接受他的结论。实在安瑟伯和圣玻利加伯因圣依纳爵和奥利振的援引而得加强的证据，决不能为了单纯的文字内容的批判，而会发生动摇的。而且那个批判，时而薰染着宗教狂热，时而竟是向壁虚构的：例如二世纪初主教制度还未成立之说。

（乙）书信内容是一贯的

（一）最初三信的行文是雷同的。信中的第一段，除了向他们表示代表们转达的好意外，敦劝那些信友与自己的主教紧紧团结。第二信强有力地嘱他们严防异端人们的毒素。（二）致菲列得尔菲亚人信，教他们抵抗反动派或异端人。那些人在圣人经过该城之后，暴力地破坏了教会的统一和平。（三）致士麦拿人信，一开始就指出那个否认基督是真人的近在眉睫的危险的学

说；接着劝他们围绕着主教，紧紧地团结起来。他向圣玻利加伯，他们的主教，坦白的劝告，更加强了信中的教训。他的年龄，资格，殉教的热忱，一切都允许他向这样的年轻的士麦拿主教讲话。（四）致罗马人书的对象，是独特的。信中不谈什么异端或圣统制；可是弥足珍贵的，它为我们描写了一个情绪卓越，不怕死亡，热爱天堂的灵魂。可是为彻底地了解它，应当注意那个神秘的神修生活，这不是一人的，而是一代的，殉教时代的生活。

（丙）依纳爵的文章不是典型的

文法上的错误以外，重复之处不断的出现，隐喻是暴烈而晦暗的，辞句有不完，与不通的。这写一个寻求作者的思想的人，都没有什么关系。他的思想是火一般的炽烈爽朗的；他的语调是新型的，甚至是奇怪的；他坚决的意志，他的深刻的情绪，沛然莫之能御地洋溢在他的文章中。致罗马人书中的几页，实在有花玉一般的漂亮。勒南也承认：“这是教会初期文学中的珠宝”。

三 圣依纳爵书信中的道学

（甲）教会的圣统制在他致东方教会书信中

特别地龙骧虎腾着。依纳爵强调的是主教、司铎、副祭三级的圣统制。每个教会只有一个主教。在二世纪初已存在这样的圣统制，应当是宗徒们受基督的命厘订的。五十年自然的演变，是不够的。那些经久为着这理由，否认依纳爵的书信的历史性的唯理论派，也得予以承认。可是，依纳爵不像克来孟，不发掘这个组织的原始。他只指出了高级的统治权：主教代表天主，司铎是宗徒的参议，副祭是耶稣基督的辅佐。他们应当服从主教，如耶稣基督，服从参议如宗徒。

主教是教会的基石，教会的化身。依纳爵从没有说过，他未

得他参议的同意，不能有什么措施。相反的，字里行间，他常强调，司铎应像琴上之弦，服从主教；他们的职责在鼓励主教。行列第三的副祭，应当服从司铎。在他致马臬西主教的信里，指出曹进（Zotion）为副祭的模范。信友们最应当通过信德和听命，与圣统阶级，尤其是主教，紧密地团结着。一句话，没有主教的核准，什么都不能行。圣事也在他的掌握中；不经他的同意，圣洗、圣体、婚配都不能执行。

致圣玻利加伯信可说是主教职责的手册。信中依纳爵指出；（一）神事形事，主教应当监视一切，绝对不可放任。（二）对于异端人应该坚决，看他们像铁锤下的铁墩。（三）遇到暴徒，应该良善地予以安抚。可是不应该在一切疮痍上傅以同一的药膏。（四）不应当疏忽一人：寡妇、奴隶、夫妻，应当一体予以照顾。

（乙）捍卫罗马特点的人们

合理地，视依纳爵为靠山。他的观点自然是极有价值的，可是，不应该过于拘泥。“公教会”（Eglise Catholique）这愈来愈红的名词，是由依纳爵创出来的。“哪儿有主教，哪儿应该是信友的一群；正如哪儿有耶稣基督，哪儿是公教会”（致士麦拿人书八章二节）。为此在地方教会外，还有一个统一的领袖教会，“公”字在一般作家的笔下解释普遍；这也就是依纳爵的用意。在圣玻利加伯的致命录里，公教会时指别于异教的地方而言；这是违反依纳爵的用意的。依纳爵用这个名词想指出众信友通过信爱，与基督组成的神妙的缔合。可是这个大团结，并不抹煞致罗马人信中的另一个具体的团结。在那儿依纳爵把罗马教会的爱德，联系于代缺席的叙利亚主教治理教务的基督。

罗马教会占着特殊的位置。第一个东方主教，安提阿牧座上，圣伯多禄的第二位继任，圣依纳爵，在他致罗马教会信中，向它表示了莫之与京的颂扬。这也隐约地指出了它的崇高性。我

们应当特别注意信中的下边两小段：“在罗马人区域内统治着的教会”，（*ἡτις καὶ προκάθηται ἐν τοπῷ χωρίῳ Ῥωμαίων*）以及在庄严，纯洁，仁爱的教会，统治着信众（*αὐξιοαγοῶς γὰρ προκαθημβνῆ τῆς ἀγάπης*）。丰克（Funk）指出（*προκάθημαι*）从没有“优于或强于”的意义；可是指一种真正的统治行为。在依纳爵的书信里；这个动词解释实权统治，一如主教的掌教教会；而且这个动词，在文法的组织上，有时是孤独的，有时附着一个群性的补语。在第一小段里，它是孤独的，末几个字，（*ἐν τοπῷ χωρίῳ Ῥωμαίων*）并不限制统治权；（*οὐσα*）既被含蓄着，他们只指出统治的地点。在第二小段里（*ἀγάπη*）是个补语，它既不受什么限制，应当是指点一个集团。在圣依纳爵的著作里，（*ἀγαπή*）四次解释（*ἐκκλησία*）地方教会；可是依纳爵也用以解释整个的教会（*καθολικῆ*），而这里的集团；很可能是整个的教会。再者，这里所论的，不是罗马宗教，而是罗马教会；那末，说它统治，自然是对别的地方教会而言。

可是，这是那一种统治呢？还是只不过一种荣誉的首席性？若干批判学者，其中也有天主教友，认为这纯是荣誉的首席性。可是依纳爵在这封信里，也几次用这个字（*προαθησας*）来指真正的出诸职权的措施。他明明知道，罗马教会尝听过伯多禄和保禄的训话，也指导过别的教会，并且向它们发出了命令。这里是不是暗指克来孟对格林多教会事件，或别的若干措施？这都没有关系。依纳爵认识这些历史事实，他也表示赞成。还有一层，为什么他向他路过的教会都有训话，而独对于罗马教会，无声无臭呢？不错，这个职权行使的具体方式是很模糊的；可是依纳爵的信指出的原则，是屹立不摇的。最后，假使把这封信与圣克来孟的文件，和圣依纳爵的证据比较起来它是很合于当代潮流的。

（丙）基督是依纳爵的思想中心

并且渗透了他整个的教会学。为抵抗初生的异端，他每予以

透露。他的对于基督的热爱，使他运用最阴暗的色彩，为那些革新份子写照。他的坚强写实之笔，称信德的仇敌，或为恶兽，或为贪狼，或为咬人的疯狗，或为人面兽，或为丧仪陵墓的石碑，或为魔鬼的草莽，或为非天父所种的，将投入永火的寄生草；他称异端邪说为魔鬼的臭气。

依纳爵攻击的异端人，一为提倡犹太教礼派，一为否认基督真人派。前者强调：梅瑟的教义为救灵魂是必要的。依纳爵在他致马臬西人和菲列得尔菲亚人信中，叫他们提高警惕。后者倡说基督的人性是空虚的，为此他的生活也是幻像，圣体不是基督的肉驱。依纳爵在各封信中，尤其在致士麦拿人信里，坚决地予以攻击。可能这两种异端，只有一种异端——犹太神秘知（JueoGnosticisme）学说——的两面。为毁灭这个毒素，圣依纳爵力促教友与圣统阶级（没有圣统阶级就没有教会）尤其是与主教，（没有主教，什么都不应当做。）紧紧团结。

圣言降孕的真实性，在他攻击否认基督真人的学说时，被他发挥尽致。依纳爵虽没有明朗地说明基督与圣父的关系，却无疑地相信基督的神人两牲。他的“受生和不受生”（*Genitus et ingenitus*），他的“天父的儿子”，依据天主的意志和能力（*Filius Dei secundum voluntatem et potenfiām Dei*）都需要详细的解释。

强调基督人性的依纳爵，同时也强调了基督圣体的真实性。关于后面一端道理，他的观点，并不一贯地到处清楚。巴典孚主教选出若干篇幅（致士麦拿人书七章一到二节，致厄弗所人书十二章二节，致菲列得尔菲亚人书四章），是清楚地指圣体圣事而言的。这些篇幅中的（*αγαπη*）应当也指圣体。在别的篇幅中，尤其是致士麦拿人书七章一节，和致罗马人书八章三节，依纳爵的思想是含糊的，因为作者视圣体为教徒结合的象征。可是巴典孚主教说象征的意义无害于字面实际的意义；相反地，前者

足以唤起后者。象征的整个价值，正因为圣体内存在着基督真正的肉躯。

(丁) 依纳爵的神修生活

一如他的教会学，全部贯彻着基督。这点反映在他的一切书信内；他的致罗马人书，尤发出了万丈光芒。它的中心观念是基督常在基督徒身上，正如他常在圣教会中。十二徒训话的一代，悬悬于世界末日。以依纳爵为代表的一代却不以为意，而注意于救主的精神地和神秘地在鉴。这个观点使依纳爵掘发出许多美丽的语调：“我们应当怀着天主在我们的思想，做我们的一切事情。这样我们行将是他的宫殿，他将是居于我们的天主”（致厄弗所人书十五章三节）。他每称基督徒为：怀抱天主者（Théophores）；怀抱教会者（Naophores），怀抱基督者（Christophores），怀抱至圣者（Hagiophores）。无疑的，也就因着这个理由，他喜欢在每信的开端写上“怀抱天主者”他的第二个名字。天主使爱他的人们感觉他居于我们。这个天主的在鉴是信德和爱德的结果。他又说：“信德和爱德是生活的始末；信德是生活的肇端，爱德是生活的大成；它俩的联系就是天主。”（致厄弗所人书十四章）

圣依纳爵念念不忘基督的在鉴，甚至把自己的肉躯，看作一种负担。这个肉躯阻挡他整个地属于天主。他希望死，被碾磨，变成基督的麦穗。他时常跟着保禄说：“据我看来，生是基督，死是福。”（斐 1：3）依纳爵在他致罗马人书中，把死的观念，和去见基督的观念，强有力的在下面的语调中烘托了出来：
ἀποθαεειν εις Χριστου Ιησου）这封奇妙的信，整个地洋溢着依纳爵仰望后生的情思。在那儿，死似已神化了；死就是通过同圣言的结合，使一个单音（φωνη）变成一句话（λογος）；死就是脱离红尘升向天主；死就是终于拥有基督；死就是一个新生命开始；死就是获睹纯粹的光明；死就是使此世食基督肉，饮基督

血的我们，完成我们的基督化。在这个角度下，痛苦也是值得企图的。流血就是在祭坛上献酒；被野兽吞噬，就是为天主变成粉屑。基督为做我们的性命之粮，也踏过了这个途径。火、苦架、野兽的蹂躏、撕粹、破裂、骨骨分崩、肢肢坠落、全身粉磨，在极度的暴刑里，也是乐趣。这样受苦，就是步受难的天主的后尘。可是因为圣人打倒了他的偏情，一种活水在他心坎里发出了“你来见天父”的歌声。

这些最为高超的情绪基于两种心理。一种是他的“自我藐视”，比起宗徒来，他不单是个奴隶，而且是早产儿，不能放在基督徒中。在他致脱拉肋人信中，也不少同样的语调；可是，假使为着他的谦小，和他热列地期望天堂，就说他气度卑狭，那未根本错误了。相反地，到处，尤其在他致东方教会的信里，我们常觉得他是个气吞云梦的伟人；他的指导是强有力的，惊人的，丰富的。

他对于基督有一种高度的认识：他坚信基督又是人，又是天主。他的活泼的透彻的认识，应当是从一种“神秘的享见”来的。这个认识，这个信德的妙谛，就是神修家所称的瞻想。关于瞻想，依纳爵不像亚力山大里亚的克来孟，或圣奥斯定，没有提出什么理论。可是，他是个有实际经验的过来人。这是最重要的；因为知识的用处，是在发展基督徒的生活。

Saint Ignace d'Antioche

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** (*P. G.*, 5, édition d'Hefele, 1874); X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901; A. LELONG, *Les pères Apostoliques* t. III (Coll. *Text. Docum.*) Panris 1910.
- 2° **Etudes spéciales:** G. BAREILLE, *Dict. théol.*, art. *Ignace*, col.

685-713. — H. DE GENOUILLAC, *L'Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907. — M. RACKL, *Die Chronologie des h. Ignatius v. A.*, Fribourg, 1914. — J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité dans S. Ignace d'A.*, dans *Rech. Sc. Rel.* XV (1925), deux articles. — BARDENGWER *Pat.*, I, p. 99-117; *Geschichte*, I, 119-146. — J. TINERONT *Hist. Dogm.* I (1^{re} édit), p. 134-146; *Mélanges*, p. 1-19. — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le cath.*, p. 157-170; *Etudes hist. et th. posit.*, 2^e série (*Eucharistie*) p. 39-50. — A. MICHELS, *L'origine de l'épiscopat*, p. 390-402. — DOM J. CHAPMAN *Saint Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine*, dans la *Rev. bénéd.* XIII (1896)

第六章 圣玻利加伯，教长们，巴比阿斯

一 圣玻利加伯

(甲) 致斐里伯人书

在依纳爵路过斐理伯后，该地信友写了一封信给圣玻利加伯。这封信就是他的复函。士麦拿主教向他们表示，一面将负责进行关于安提阿教会的问题，一面却寄去圣依纳爵的若干书札，同时询他们的要求，也致了训词。

这封信远在安提阿主教的信件之下。它是用平淡的墨沈写的；它从新经，尤其是从保禄致斐理伯人书，和罗马圣克来孟信中，抄录了很多的篇幅；它们几占了该信的大部份。它在神学方面，也并没有什么新的贡献，可是指出了依纳爵著作的存在。

信中不谈主教，不但无损反加强了它的著作原始性。一个冒名作家，为宣传他的作风，不会忘记谈圣统制的。雷冷(Lelong)还指出，在古代教会的著作中，这封信在著作原始性上，是最没有问题的；它的内容可能与起的难题是不足介意的。

(乙) 圣玻利加伯的生活

我们现在所有的关于圣人的生活资料，一部份出于依纳爵和他自己的书信，一部份是他的门生（一四〇年）圣依肋纳遗下的。依肋纳特别强调他的爱护传统的热忱。圣玻利加伯是宗徒时代最后的一个人证。他直接认识圣若望。依肋纳说：他是由宗徒们擢为主教的；忒滔良则说，委派他做主教的是若望宗徒。老年的他，拥有极大的权威；许多弟子常来索取宗徒们最后的训言。

可是，关于那个阶段，他没有写过什么。

约一五五年，亚尼赛（Anicet 155-166）任教宗时，为磋商复活节问题，他来到了罗马。他们虽没有得到一个共同的结论而是在友谊的空气中握别的。“是的，我认识你，你是撒殢的长子”，这个有名的责斥马西翁（Marcon）的话，是他在罗马时喊出的。

指定斯太典·瓜拉都（Stadius quadratus）作者年份的华亭顿（Waddington）指出：他从罗马回来后不久，约在一五五至一五六年之间，就殉教了。根据致命录，他大概享年八十有六。那末，他诞生应当于七〇年；四十年未就做了主教。

（丙）圣玻利加伯致命录

致命录关于他殉教的记载是很详细的。这是在他殉教后一年，由马西翁执笔，用士麦拿教会的名义，寄给弗列齐（Phrygie）的斐落梅里（Philomelium）教会的一封信。通过了它，这封信又转寄于公教会各教区。一月廿三日，星期六，圣玻利加伯在士麦拿活活的被投入火焰上腾的柴堆上。因为火不能伤害他，刽子手用利刃刺死了他；他的尸身就在火中焚烧着。信友们把仅剩的几块遗骨，敬谨地瘞葬于一地；后来逢到殉教纪念日，必来凭吊。

这个重要文件是极鲜明的，不会虚构的。

二 教长们

在圣教历史里，教长指那些生活于七〇与一五〇年中，与宗徒或他们的及门弟子有来往的一群。他们的遗训，经古代作家从“口传”中拾集起来，在格言的外衣下，记录了起来。教长中像亚利的翁（Aristion）还自己写了一些作品。圣玻利加伯有时也称教长。

基督教会第二代的亚细亚教长，是最著名的。圣依肋纳在他反异端人卷末的末世论里，尝予从提及。他转述了宗徒们的，尤其是圣若望的若干训话。其中关于若望驻亚细亚的证据，具有不容否认的价值。至于他留居的枝节，那是另一个问题。依肋纳所传的一切，是从巴比亚斯记载中来的。巴比亚斯承认他所写的是从那些来到耶拉巴利（Hierapolis）访问他的老前辈们的口中得来的。他贪多务得地问，细大不捐地予以记录，甚至耶稣五十岁的年龄，以及基督神国千年说，也莫不兼收并蓄。可是巴比亚斯有没有受过若望的耳提面命？巴比亚斯的权威就系于这个问题，而这个问题是聚讼纷纭的。

三 巴比亚斯

圣依肋纳很崇拜巴比亚斯。在枚举了那些亲见若望宗徒的教长后，他说：“这是由巴比亚斯，若望宗徒的门生，玻利加伯老翁的故旧，在他五卷书中的第四卷上记的。那末，圣依肋纳肯定，巴比亚斯是基督的真正弟子。可是，依肋纳对于巴比亚斯的认识，是直接的呢，抑或只是从他的著作中得来，而不过是他的广义的门生？如果他是广义的门生，那末他所述的关于巴比亚斯的一切，是没有多大权威的；相反的，他的一种轻信的态度，倒获得了一个解释。他的根据是一个主教写的一本老作品，以及若望谈过的出处。”

安瑟伯在他的“年谱”中处处追随圣依肋纳；可是在他的“圣教历史”里，不怕和依肋纳分道扬镳。他根据巴比亚斯的著作指出：耶拉巴利主教不是若望圣史，而是第一个若望教长的弟子。那末千年国说的直接证据，不是若望宗徒的了。那末第四本福音经历史来源性，和它的作者的亚洲留居，不因此都要发生动摇么？不、因为这个以后不再提出的证人的权威，已不受保障了。正为

了这点，安瑟伯根据巴比亚斯的，他认为清楚的一句话，改变了他的观点。这是拉郎才（Lagrange）提供的意见。有些学者觉得巴比亚斯的文字中有疑难。安瑟伯因此就予以诋议。他们决意尊重圣依肋纳，肯定巴比亚斯是圣若望宗徒及门弟子的见解。

无论如何，巴比亚斯一定和宗徒们的门生有来往；而且无疑是第三世纪的人物。他做了弗利齐，耶拉巴利的主教。他的“吾主格言释义”（Explication des sentences du Seigneur）共计五卷。

这部著作不单解释了基督的训话，还赘述了他的历史生活，以及其它一些由口授得来的神奇故事。他自己承认，在基督的训话外，他还加入了其它的得自口授的资料。实在他的著作中，确实杂着若干不伦不类的言论，若干奇异古怪的比喻和记述。

安瑟伯批评他第一个强调千年国说，并且把许多教会作家陷入歧途。“他特别强调，死者复活后，还有千年；基督的国家将是物质的、现世的。我相信，这个错误的观念来自他对于宗徒著作的误会：他又不识宗徒们的讽喻的笔墨，象征的言语。看来根据他的著作，他是个天资中下的人。他是许多教会作家追随他，采取同一见解的原因；由于他的老资格为他们是个保障。正也为了这个缘故，依肋纳等采纳了他的观点”。

安瑟伯在这章结尾处，一面提出了巴比亚斯关于马尔谷和玛窦两段有名的记录；一面在谈那个被人拉在耶稣前告发的罪恶重大的妇人时，也提起了致希伯来人福音（Evangile aux Hébrux）。

这些由安瑟伯搜集来的碎锦，以及若干由亚颇利拿里授引的字句，是现在巴比亚斯著作中仅存的作品。

现在批评学者，或因为认为他是圣若望宗徒的门生，说他死于一二〇年到一三〇年间（Zahn, Barden hewer）；或由于认为他是若望教长的弟子，说他死于一四〇年到一六〇年间（Harnack, Batifol）。

第七章 各中伪经

一 所谓的巴尔纳伯书

这部共计二十一章，所谓的巴尔纳伯书是本简单的、书信式的辩护性宗教著作。当时救灵必需犹太古教的学说，流行于一部分信友间，这封信是所以叫他们提高警惕的。作者为能妥善地遏制这个潮流，运用大半的篇幅，为古经作象征的诠释。基督救主的使命，美妙地反映着，他就是众先知所预报的，他就是法典所指出的。作者挟着的狂热象征，深责犹太人未能绝对地将古经象征化。天主要求的，不是流血之祭，而是忏悔之心；不是物质的斋戒，而是精神的善举；不是皮肉的宰割，而是内心的克制；不是若干兽肉的不食，而是不洁之兽象征的罪恶。最后几章，参用十二徒训话中的“二路”作指导，而以世界末日为结语。

古代教会（亚力山大里亚的克来孟，奥利振，安瑟伯，圣热罗尼莫）说这封信是巴尔纳伯，保禄的同伴写的；可是并不把它列入经典。然而重视古经的巴尔纳伯，决不会这样斩钉截铁地只顾字义，抹煞字面的。如果作者是个保禄的弟子，他应当负颠倒老师的道理的责任。这封信似写于象征的标准地，亚力山大里亚城。而且最古的关于这个著作的证件，也认为亚历山大里亚城是它的发源地。最后一段证明；它与十二徒训话有隶属性的关系。

伪巴尔纳伯著作的时期，是很不确定的。可能的时期有两个：一个在南华（Nerva, 96-98）帝当政时，一个在特利（Hadrien 119-138）帝当政时；至少总应该在一三二年的犹太叛

乱前。最近谭卡尼（d'Herbigny）认为：根据第四章，它应当写于惠思葩西安皇帝执政时（第十一位罗马皇帝），在圣殿灭后的翌晨。对于这个见解，我们能说的，就是在这封信里没有什么反证。

二 所谓的克来孟二书

古代的手抄本内，在克来孟致格林多人书后，还有致格林多人二书。其实这并不是封信，而是一种教理训话。在该文件内，没有那封教宗肃德（Soter）致格林多人的信，和格林多圣特尼所说的习于主日周会上朗诵的圣克来孟一书。

作者在开始的四章里，提出了关于耶稣基督和救灵的崇高观念后，在以下的三章中，揭露了他要讨论的问题；就是信友与世俗的斗争。八章至三十六章，组成了该书的核心。它们指出，这个神圣的斗争就在修德行：如补赎、贞洁、爱德、仰望、孝爱教会。最后三章在热烈的情绪中。劝人不惜任何牺牲，为天主服务。

这篇有时洋溢着司牧眷念之情的训话，不单满布着使人厌倦的老套，而且行文既单调，又缺少组织，从此可以晓得，作者是没有经验的；若与才学并茂的圣克来孟相比，真有天壤之别。古代学者对于这封信也从未提及；这也可以看作一个这信非圣克来孟手笔的暗示。相反地，圣热罗尼莫肯定：教父们几乎想正式地予以放弃。它与“牧者”（Le Pasteur）间的关系，是很浮泛的，那末，说它写于罗马，也是没有根据的。可是信中清楚地谈了格林多的运动大会，那末，说它写于格林多，不是更加近情吗？大概因着这个理由，它被收入古代手抄本中，且以系于圣克来孟致格林多人书后。拉脱甫德，丰克，巴顿伟（Bardenhewer）都这样认为；这是很可能的。书中既不谈诺斯士派，我们尽可相信它

是二世纪初叶的作品。

这篇训话，从教理观点讲，是很平凡的，而且还存在着难题；从伦理观点讲，却是更宝贵的。它敦劝教友，多行慈善事业，多做补赎神功。它把基督徒的生活，比作一种斗争。看来作者用水上的斗争和竞赛场上的斗争来陪衬这个神圣的斗争。这个类比的逐渐发展，不久就使（*αοχησις*）典型地变为神圣斗争的名词。

三 致守贞者的两封信

这两封原本可能是一封信，一七五二年，第一次出版于雷德（Leyde），发行人伟斯坦（J. Wetstein）也就是罗马圣克来孟书信的发行人。费尔古主教（Mgr. de Villecourt, Paris 1853）极力地主张圣克来孟是它们的作者。卡冷（Th. Beelen）在他第一本出版（一八五六年）于鲁汶的煌煌巨著里，也坚持费氏的见解。可是近代的学者，都予以否认，并且其中大部分人说它们是三世纪的产物。诺（F. Nau）指出：它们很可能写于二世纪，信中所称的“旅行布道者”发见于宗徒时代后的一个相当近的阶段中。信中明确地指出了男女守贞者中间的危险性；至于他们往来的规则，当时还没有订出，男女守贞者同住一院的问题也没有发生。

不管怎样，教友贞身事主，同居共处的制度，在教会开始时，已经存在，而且还在隐修制度之前。当时独身的风尚，是很普遍的。弥努基·威力克（Minucius Felix）曾说：“信友中很多人是终身守贞的”。这些志愿守贞者，这些真正的修行者，每摒弃酒肉，或与贫乏同居，或留住家中，或另居一地，度着一个淡泊的生活；他们实在是基督教会最雄辩的奇花。书中指出男女守贞者给予信友和将来的信友们的模范是美丽的。可是危险性就产生在他们相互的精神与物质的联系中。结果若干童女竟不避瓜田

李下的嫌疑与男童住在同一个屋子里。这种作风，在三世纪末就悬为厉禁。那些大胆的女子被称为潜行的贞女（*Virgines subintroductæ*）。实际上，这种作风，纯出于古代教友简单的信德心理，不应当看作伤风败俗之举。

致守贞者的两封信，一面指出贞女们的职责（第一封信），一面指出旅行布道者的操守，又不断地揭发他们同居的危险性。偏于理论，合计十三章的第一封信，美妙地发挥了贞女们一般的职责，在爱德善工外，还要有自我牺牲的精神，以及对于来路不明的布道者的防范。它又指出，教育和照顾儿童，都是很好的事业。第二封信，换句话说，第一封信的第二段，要求受信者（叙利亚和巴力斯坦的信友）采纳作者的地方（地名不传）的风尚：那边的布道者从不与贞女们同居共处。为证明这个制度的合理，作者采用了一系列由圣祖们的、耶稣基督和宗徒们的生活言行中、摘录来的典范。这些训话实在是及时的南针。

第八章 赫尔曼

一 赫尔曼与他的著作

二〇〇年前后撰写的慕拉道利书目录（Le canon de Muratori）载：“至于‘牧者’，是最近在我们这个时代写的，作者是赫尔曼，地点是罗马城。那时他的哥哥庇护正在做罗马教会的主教”。那末，这个赫尔曼不是奥利振所说的保禄在致罗马人书中致候的那一位，也不是圣克来孟的同代人。在他书中所记的圣克来孟，无疑的是虚构的。作者是教宗庇护一世的弟弟（一四〇至五五年），他的著作是在庇护任内完成的。赫尔曼在他的著作里，遗留给我们若干关于他的身世的记录。他生于一个希腊的公教家庭中；青年时被掳到罗马，被卖于罗代太太当奴隶。这个妇人是个信友，不久就予以解放。结了婚，生了小孩后，从事商农，积了些财产。他自己爱说谎；他的妻子，又多嘴，又泼辣；他的子女们的心理是不正常的；在一教难期中，他们终于控诉了自己的父母。赫尔曼果敢地站稳立场；可是家庭沦亡，只剩下几亩薄田，还能勉强活命。这阵暴风雨刷新了他的灵魂。使他变成一个热心的教徒。下边他所述的就是他的遭遇。

这些遭遇简直是一连串的教训。天主叫他逢到了各式的人物：他们都给他阐明补赎的重要和效果。最后的一个角色，是个乔装的牧童，他向赫尔曼指出了他将来的使命。他就是“牧者”（Le Pasteur）补赎的天使。天使吩咐他向教友宣传补赎并且预报那些接受他劝告的人，将获得罪的赦免。赫尔曼遵命苦干；不久就兴奋地看见他的子女回头归正。当时他的著作，还没有写完；

因此这部著作，是零碎地写成的。

赫尔曼提倡的补赎动机，是因着他自己的罪过在苦难中的猛醒，以及信友与圣职人员的堕落。他认为教友是个圣贤的集团；他又痛恨那些否认补赎重要性的人们，可是，他为了避免陷入极端，又不使罪人们失望，因此他提倡：只要罪人忏悔，就能得到天主的宽赦。

可是，赫尔曼的天性，似不配执行这个使命的。他虽不是小资产阶级，人们每视以为然，再者他又缺少一个火一般的改革精神。实在他并不自命为一个革新宗徒。他像是个司铎，且是罗马教长团的发言人（巴典孚主教和达类斯司铎的见解）。他是个司铎，充满信德的、克苦的、贞洁的、有拯救罪人热心的司铎。他在自己的著作从不显露自己是个文人，或是个才子，或是个神学家；只是露出：他是个出色的伦理学家，尖锐的风俗观察者。他对于教友不作苛刻的要求，对于劝导和诫命有明确的分析。“牧者”在先知的作品中，是本最有益，最实用的书。

可是这部作品是不是先知的著作？圣依肋纳，亚历山大里亚克来孟，奥利振认为：这几乎是部圣经的启示之书。忒滔良始作如是观，后视以为本“混血作品”。慕拉道利书目录作者安瑟伯，圣亚大纳削都说它很好，但拒绝比之于圣经。圣热罗尼莫表示，书中关于天使戴理（Thegri）受命看护野兽的记载，简直是荒唐。教宗们从才拉士（Gélase）的通谕始，把它列入伪书目录，并申明它没有什么权威可言。狄撒龙（Tixeront）指出；假使他们能承认赫尔曼受到启示的事实，对他应当多些恭敬呢。应当了解，那些启示是种文学的虚构的幕景：作者想借以提高他的训话的价值。

那末，在这部著作中，什么是虚构成分，什么是事实成分呢？这是很不容易答复的。如果那些“显现”纯是幻想，那末，其中的人物记，也都是幻想么？巴顿伟（Bardenhewer）的意思

是肯定的。我们认为骨干是真实的；枝叶是作者为美化起见而加上的。

二 “牧者”的分析

“牧者”不是一气呵成的，而是一个长时期的作品。它的一贯性，无论在作者方面，还是在思想方面，是不容疑惑的而且模糊的一处，可以用明朗的一处来予以解释。“牧者”可分三段；显现，诫命，比喻。第一段是导言：最初四个“显现”是导言；第五个“显现”是近导言。这部著作的核心对象，条例和譬喻，是由牧者授于赫尔曼的。

（甲）显现

第一个显现。赫尔曼因了一个不洁之念，在超自然地启示中受到指责后，看见一个老年女子。银发如雪，坐在一把椅子上的她，申斥赫尔曼忽于纠正子女的错误。

第二个显现。同一个女子，面色较嫩，可是发丝和身态还是苍老的。她运用其它的话继续责斥他。

第三个显现。一个年龄较轻，漂亮而愉快的女子，向赫尔曼指着那座天使们用石头正在建筑的高塔。她说，这座塔就是教会，就是那些维持着圣洗圣宠，生者死者的团体。弃而不用的石头，就是罪人；它们应当经过补赎罪的磨刮，俾得也砌入塔身。最后，一个老年男子为赫尔曼解释，那个女子不同的模样的意义。第一个象征罪恶的牺牲的教会，第二个象征在希望中，补赎罪的教会，第三个象征那些虽无大过，而尚未入圣域的义人的教会。

第四个显现。在看见了一支要吞下他去的妖怪后，赫尔曼忽面向着一个行将结婚的窈窕淑女。这是沾污洗净后的教会的象征，这是世末时的教会。那个女子给他叙述那些为进入圣域人们

应该经历的大难。

第五个显现。那个已经露面，尤其是在第三个显现中见过的少女，又一次地登台了。她就是“牧者”，她将授以使命。

(乙) 诫命

这一段是伦理手册，共计十二条。内中包罗的是罪人应修的德行，应做的善工，务使他的补赎能发生效力。(一) 信德和畏天主，(二) 简单和无罪，(三) 诚实，(四) 贞洁，(五) 忍耐，(六) 根据信德听天使的指导和拒绝魔鬼的诱惑，(七) 畏吾主，(八) 节食，(九) 依靠天主，(十) 快乐，(十一) 躲避假先知，(十二) 与贪欲斗争。

(丙) 比喻

第三段很象第一段。它重提旧案，展出一系列逸趣横生的对照，和象征的图画，加以发挥。

一、人的真正家乡是天堂，不应当恋恋于世物。天主给这些人的财物，是委他用以救济贫乏的。

二、葡萄依靠榆树，而以它的果实，予以点缀。同样，穷人依赖富人，而以他的祈祷，拯救他灵魂的穷苦。

三、活树死树在冬天时是分不清的，同样在这个世界上，义人罪人是混合着的。

四、活树死树，到了夏天，看它们叶果的有无，方能揭晓。义人与罪人，在世界末时也是这样的。

五、在给赫尔曼说明了斋戒不应当与改过和克欲分离的牧者，通过葡萄园主的比喻指出，接受劝导是自由的，可是比遵守诫命更有功劳。

六、一群疯狂的羊表示大多数的灵魂钻入淫魔的圈套，自取灭亡。天主把犯罪的羊，交给主罚的天使，务使在酷烈的手段下，憬然知悟。那些苦处是向天主赎罪的一部分代价。

七、主罚的天使合理地对待了赫尔曼。罪人应该忍受鞭打

外，还应当加以别的苦工。

八、一株枝叶扶疏的大柳树下，集聚着一切基督徒，这表示天主的法律颁给整个世界。一位天使（圣弥额尔）砍下树枝，始分于人们，后又向他们讨还。归还的枝头的姿态，标志着良心的状况。在十三种等级不同的基督徒中，只有三种能进入光荣的教会。他们或是殉教者，或是精修者，或是义人，其余的都是罪人；他们为获得救援，应该照牧者的指示做补赎。

九、第九个比喻重提第三个譬喻中的宝塔而予以补充。赫尔曼从旁参观宝塔的建筑。翌日，在与贞女们一夜祈祷之后，得到了解释。阿加地（Arcadie）的平原上，耸峙着一块岩石（圣子），中有一门（圣子降孕），四周站着十二个贞女（象征十二样德行）。天使们在岩石上建筑宝塔（教会）。他们所用的石块（信友）或是从水中来的（圣洗），或是从十二个大山上来的（整个世界）。它们都应当通过那个门。忽而停工了，主人来检查各石块的性质。很多的石块被抛了出来，且以交于牧者，教他用补赎来予以蹉磨。经过了这个手续后，多数的石头重被砌入。至于那些剩下的，都由十二个极漂亮的、轻浮的、穿黑袍的女子（十二种罪恶）掳去。这是那些永远不能得救的信友，除非天主予以一种非常的圣宠。

十、在这最后的比喻中，并没有什么新的材料；不过天使劝他用忏悔来洗涤他的家庭，而在停工期内，呼吁众人多行补赎，因为宝塔落成之后，什么都太晚了（在这些比喻内，世界末日的观念，占着很重要的位置）。

三 牧者道理

这里，首先我们想指出的，是赫尔曼对补赎的见解，然后是他的若干其它的理论观点。

(甲) 二世纪教会中的补赎

关于这个重要的问题，存在着很多不同的答案。哈尔那克代表抗议教徒，综合地指出的答案标志：教会直到三世纪，不承认自己有权赦免信友于领洗后所犯的一切罪过。实际上，因为教会是个神圣的团体，大罪人们已不是教会的一份子，也不用宽赦；后来在权利上，如在事实上，逐渐起了变化，公教学者一致否认权利的变化；教会始终认为具有基督授给它的完整权利。可是，在事实上，是否整个地予以应用，倒是个疑难的问题。

丰克重检十七世纪贝道（Petau）的学说，肯定地承认，到加利斯德（Calliste）教宗（二一七至二二七年），教会拒绝赦免下列的三种罪：通奸、信邪神、杀人。这位教宗首先准赦通奸；逐渐地对于后两种，也采了同一步骤。

华刚达（Vacandard）也以丰克的见解为然，至少以三世纪为限，他不愿意肯定：这个补赎纪律，是由宗徒传下来的，可是也找不出予以否认的理由。巴典孚主教对于丰克的见解，提出不少很重要的批评。也指出加利斯德教宗，并没有革新什么。我们不能同意抗议教徒说：教会在做了两个世纪的神圣团体后，在一世纪左右，瞬间转变为罪人的疗养院。可是，加利斯德确为取缔这个作风而斗争过。还应当指出，这个作风，也不是普遍的，也不是出诸一贯的传统。如果当时关于三种罪的严厉制裁，还没有一致地流行着，在这个大教会内，它的趋势的存在，是不容疑惑的。加利斯德教宗的出面干涉，不是个有力的说明么？这个潮流，在三世纪初叶的非洲教宗里，更是汹涌的。这个潮流是由二世纪中，一般信友对于劝导诫命的混沌的观念来的。这个右倾的学说，终于在罗马正确的指导下打破。可是，这个指导绝对不应该和那些伪学士们左倾的学理相提并论。

达类斯（d'Alès）更有力地进攻那个三罪不赦的，所称的典型学说。那个右倾的，到三世纪初叶，在若干区域内，更露骨的

学说，并没有一般学者指出的严重性。加利斯德教宗，为避免过分的刺激，只乐于肯定：通奸的罪，教会也习于宽赦。达类斯一如巴典孚，不但认为二世纪前的神工纪律，染着一种过于严厉的色彩，还可能存在着若干强调义怒无法挽回的布道者。可是，他的强调程度，低于巴氏。他特别想证明的是：没有存在过一种共同的和正式的限制教会赦罪权的学说，也没有教会志愿放弃使用赦罪权的学说。达氏的理论是很明确的。

他指出，在新经里，告解圣事的建定，在基督的思想中，是与教会的创立联贯的，他给予教会的神权是无限制的。留罪是由罪人的恶意造成的。这个留罪权，教会开始时，就有付诸实行的若干例子：亚纳尼亚和撒斐辣夫妇，邪法人薛蒙，格林多的近亲相奸者都是。可是宗徒的著作，如启示录，在指出了特种罪恶后，就紧跟着也指出赦罪之路。达氏结论说，不可能在其中找出一个固定的制度；可是在当时，这种制度发生了良好的结果。

达氏在仔细研究了二世纪关于告解的文件后，作了下面的几个结论：（一）整个的传统不断的揭露，真心的悔过定能获得一切罪过的宽赦。（二）教会神职阶级是经常的执行者。这个神权没有什么限制的痕迹。（三）一种相当严格的草案是存在过的。（四）公补赎不再做的法律，是没有圣经根据的。无疑地，它是于二世纪时，为预防教会的冷淡而制定的。赫尔曼是它的第一个人证：这条法律，在东方维持到四世纪，在西方维持到五世纪。“牧者”是众著作中论二世纪补赎问题最清晰的一部。下面我们就要谈赫尔曼关于赎罪的见解。

（乙）赫尔曼的赎罪见解

一、要切实地了解赫尔曼的赎罪思想，应当先明了，他的思想的综合性。若干学者认为，他反对教会对于本罪的宽大措施；若干学者却说他是持宽大论者，反对蒙丹学说（Montanisme）的发言人。这些或右倾或左倾的观点都是错误的；真理应在两者之

间。巴典孚指出，赫尔曼虽视教会为一个神圣的团体，可是不否认也有赎罪的余地。他是在一定的程度下反右倾者。达类斯也说他不是个严格的主义者；由于他要人们守好教会整个的纪律，在言语中，时带着一种肃杀的色彩。实在，这是他个人的操守，与教会的纪律无关。他的带些肃杀之气的著作，骨子里，是为主宽赦措施作辩护；可是，不应当疏忽他的牧者指导信友的热忱。赫尔曼不以学者的姿态，而以司铎的姿态，宽猛相济地说话。他主张本罪的赦免，他也希望犯罪的人愈少愈好。向保守者，他强调洗礼中的忏悔，又向领过洗礼者强调这同一的忏悔。这里并没有什么矛盾。

二、赫尔曼特别指出了洗礼后悔过的必要性和有效性。

1. 若干人认为天主的仆人的罪不必要补赎。赫尔曼在第五和第九比喻中，强有力地予以驳斥。可是，这种错误太粗鲁了，他认为不值得多赘。2. 他尤注意于补赎的有效性。巴典孚说：“牧者中惟一的目标，在引起堕落的信友还能得救的希望”。他的总纲是真心的忏悔能挣得罪过的赦免。赫尔曼自以为他的使命在使堕落的信友明了：只要赶快真心悔改，还能获得救援。在这点上赫尔曼与若干学者间起了冲突。或说那些人大概是蒙丹异端派的先驱。达类斯表示，他们是传道员；他们所注目的，就是听众中的望教者和新领洗者。他们有意讳谈洗礼后的罪之赦，务使听者提高警惕。赫尔曼所抱的，也就是这种求全的心理。可是他深识人性的软弱，他揭示了悔过的罪人也能得到恩赦。宝塔的显现，以及第八第九比喻，都是这个理论的有力证据。

三、忏悔的有效性是普遍的。承认三世纪存在着三种留罪的人们，也不予以否认。巴典孚尤清晰地强调：如果这是恩赦的原则，那末，任何罪过都能享受这个权利。我们敢说，通奸、杀人、背教，将来虽变成了真正的留罪，也不在例外。赫尔曼只提出了通奸和背教，却没有说杀人的罪。

赫尔曼一连三次申明，罪人们只要确切地忏悔，都能获得宽赦；不肯悔过者自然当在例外。第三个显现中，牒例着不同典型的罪人；被抛弃的石头，就是他们的象征。可是，或遗于路旁水边，或已投入水中的，无论黑石、白石、碎石、圆石，在经过了锻炼之后，还能被采用为建筑材料。柳树的比喻表示同样的真理。在十种罪人中，只有背教者和叛徒不得救援，因为他们对于牧者忏悔的训话，都置若罔闻。在建塔的比喻里，受制裁的，只有硬心的背教者，侮辱者和叛徒。在前一个譬比喻里，原则上一切罪过都得宽赦。

虽然什么罪都能得宽赦，可是若干罪人不能予以利用：（一）那些在领洗后不久就堕落者，（二）那些得到宽赦后再次堕落者。赫尔曼是这教会制度的第一个人证，因为这是没有圣经根据的。这是大概在特种情形下厘订的；它具有全面性法律的效力；它的被取消的时间是很晚的。赫尔曼指出了它的存在，却不提它的来源（达类斯）。这条法律在东方直到四世纪末，在西方直到五世纪才得取消。

四、补赎的形式的描写是粗枝大叶的。赫尔曼把回头罪人的行为别于治疗：天主的恩宠。这个治疗的实现，须先经过一个痛苦的刮磨阶段；就是先须做完教会所定的赔补手续。这个赔补的手续，根据第六第七比喻，是很艰苦的。这实在是种新生活运动。

人们每诧异：为什么赫尔曼不提罪人向神父告罪和教会赦罪的问题。他们一面在作者的目的中，一个在作者的俗人的身份上寻答案。达类斯对于这种思想，大大地予以批评。他明朗地标志：天主恩赦和与教会归好联系的观念，虽在他的著作中，也可以找到，可是占据的位置是很微小的。牧者的赎罪的观念，整个地渗透着教会的观念。他的总结如下：“我们相信，如果不把宝塔的比喻，洗礼赎罪的，甚至整个的著作，看为在教会控制和指

导的悔罪演讲，又如果在宝塔的比喻中，除去了罪人与教会和好的价值，什么都成不可思议。”

（丙）其它几端道理

一、赫尔曼的伦理学尤包括在他的有普遍性的诫命中。节德是它的总纲。在赫尔曼眼里，有节就是避免一切罪恶，实行一切善工。赫氏之节德一面禁人通奸、酗酒、偷盗、斯诈、妄证、丧神、虚伪；一面促人修德，畏天主、爱人、和睦、忍耐、救济寡孤、收留贫乏。这些一般的诫条，只指出了基督徒生活公共的职责。这个生活还有它英雄的一面，这不是任何人能予以实现的。

夫妇之间的忠信，是他伦理学中的一条大法律。妻子通奸，丈夫不能与她同居，又不能重婚，违则也犯通奸之罪。这表示他俩之间的婚约依旧存在。赫尔曼还指出罪妇必须悔过，与丈夫重归于好。

基督徒的生活的基础，是领洗后获得的义化。洗礼是不可少的，古教的义人们，为进入天都，应当从宗徒手里受洗。这是个很古怪的见解；同意他的只有亚利山大里亚的克来孟。洗礼采取浸水式，正如他所说的：“下水时的死者，出水时已活了。”

赫尔曼直接地谈过了三件圣事：就是圣洗、婚配、告解；关于圣体，他只字不提。

二、赫尔曼不是个神学家。就是关于告解，他虽专门地予以讨论，可是在他的姿态中，十之八九是实际的伦理家的本色。那末，我们自然更不要想在他的著作中，找到关于圣三和圣子降孕的奥迹的透彻的议论。在这些问题上，他的术语是最不足道的。照他的说法，批判学者，公教的也不在例外，一致指出：他认为天主子就是圣神；而且他以为这两位分别，是圣子降孕的后果。他又把天主子和圣弥额尔，或第一个天使，或最可敬的天使，混而为一。我们认为这样一部在一个时期内曾被放入圣经之列的著作，如果没有确切的证据（尚付阙如），不能说它犯了这

些重大的错误。我们以为赫尔曼根本没有受过哲学和神学的教育；这点人们每不予注意。他毫无联系地，从一个象征跳到另一个象征。这样谈道，是很危险的；而且那个希腊字（*το πιβυρηα*）的使用，也是不准确的。批判学者研究的那些比喻，尤其是第五个，很能透露赫尔曼的思想；可是这只对这直接的，并不对间接的问题而言。总之，古代教会对于赫尔曼的看法是含糊的。

在“牧者”中正如上边说过的，天使占着很重要的位置。赫尔曼最注意他们的使命。他把天使分作上下两级，上级等于天主的干部，其间圣弥额尔是首屈一指的；下级就是那些建筑神秘宝塔的。每个人有他的天使，指导他行善；有他的魔鬼，从旁加以诱惑。

教会往往象征地出现于“牧者”中。它是圣贤们通过思想、信仰、爱情的结合；它是天主的纯属精神的受造之物；可是它是有地方性的，可见的，受统治的。赫尔曼关于教会圣统制的材料，是极残缺的。他承认罗马克来孟有权把“牧者”流行于圣教会中。杜歇纳主教（Mgr Duchesne）强调，只有两部罗马的著作（克来孟书信与牧者）或有理地或无理的归诸宗徒，且被列入圣经之林。

Hermas

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** I (*P. G.*, 2); X. Funk, *patres Apostolici*, 1901; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, (coll, *Text. et Docum.*) IV, Paris 1912.
- 2° **Etudes:** G. Bareille, *Dict. theol*, art. *Hermas*, col. 2268-2288. — A. d'Alés, *Edit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 52-113) et

Dict. Apol., art. *Penitence*, col. 1764-1771. —A. Baum-eister, *Die Ethic des Pastor Hermæ*, Fribourg en B., col. 1912. —E. Vacandard, *Etudes* ..., I^{re} série, et divers articles, surtout dans *Rev. cl. fr.*, 1907. —J. Tixeront, *Hist. Dogm* ..., I (I^{re} éd), 122-132; voir surtout la 2^e édition, 120 et suiv.; *Melanges*, p. 20-43; P. Batiffol, *Etudes* ..., I^{re} série, p. 45-68; *L'Egl. naissante et le cath.*, p. 222-224. —O. Bardenhewer, *Pat.*, I, p. 84-98; *Geschichte der altkirch. litt.*, t. I, p. 557-578. —F. Cavallera, *Rav. Asc. Mystique*, I (1920) oct., p. 351-360.

第二部 二世纪末叶的教父

第一章 历史、社会、及思想的背景

一 教会与外教国家

第二世纪，为教会是一个特殊的斗争世纪。它面前的敌人是最凶恶的。无疑的，一部分文人与护教学者所支持的罗马帝国的反抗，以剧烈的程度来说，逊于诺斯士派学说的攻击。这个学说的基础，倾向古教的基督徒，尤其是蒙丹学派（Montanistes）的邪说。当代的一切文学作品都反映出：信仰坚决的教友，生活在一个战争的氛围中。首当其冲的，自然是那些护教学者（Apologistes ou controrersistes）。

这里，应当提纲挈领地一叙二世纪的圣教历史。从图拉真（Trajan）到高莫特（Gommode）在七个安道能（Antonins）勤劳执政的时候，教会常笼罩在凄风苦雨下。据忒滔良说，奈龙法严禁宣传基督教义，图拉真虽予以修改（一一二年），禁止逮捕教友，可是在帝国的若干行省里，仍旧没有放松。对于信友的恶意宣传，引起了民众的暴动；犹太教人借题发挥，又尽了剥削教友的能事，即使在最和善的皇帝当政时，安道能热忱者（Antonin le Pieux）就是一个例子，教会也有它的殉教者（一三八至一六一年）。玛尔谷·奥雷肋（Marc-Aurèle）登位（一六一至一八〇年），他的高超的哲学理想，不但不使他崇拜基督教义，反使他引以为反动理论。看来圣儒斯定的哲学护教学，未能打动这个冷

酷骄傲，具有斯多噶胸襟，可能正直的心灵。相反地，吠声吠影的外教主义征服了它，强使他采取迫害他自认极度忍耐的信友的种种步骤。

在帝国用剑对付教会的时候，一般的文人也摇动笔杆，向它大肆攻击。戴奥陶士二世（Théodose II）（四四五年左右）下令焚烧一切反信友的著作后，泰半属于论战的作品，都化为乌有。弗隆顿（Fronton）吕兴（Lucien）瑟斯（Ceise）是其中最知名的几人。

弥努基·威力克（Minutius Felix）说：西塔的弗隆顿，（Fronton de Cirta）安道能的朋友，玛尔谷·奥雷肋的师付，不怕在一个公开的演讲中，控诉伪信友借宗教性的聚餐会，亲戚通奸。阿拉（Allard）指出：“人们诧异地觉得，那些有爵位的文人，也相信这种下流的无稽之谈”。

沙漠萨得的吕兴（Lucien de Samosate）写了一首咏外方人的死的诗，共一六七句，他用以攻击犬儒学派信友。外方人代表一个腐化的司铎和犬儒学士、他终于蹈火焚死。

瑟斯是个博闻强识的哲学家兼文学士，他比那个太傅，和那个平凡诗人，要阴险的多呢，他的“真实之论”仗着奥利振为驳斥他而援引的文字，大半还遗留于世，这本著作写于一七八年，写得又有艺术，组织结构严谨，共计四部。第一部讲，一个犹太人指出信友捣乱默西亚的观念。第二部讲，一个外教人证明犹太人的默西亚观念也是错误的。第三部，瑟斯直接攻击基督教会的信德伦理。最后一部总结性地为外教主义辩护。

瑟斯在攻击教会前，曾认真地予以研究。他读过圣经，摘出了中间似相矛盾的篇幅。他也认识从基智教会蜕化出来的旁门左道；他就用以攻击基督的教会。他运用福耳特（Voltaire）的方法，为更能毁灭基督教会起见，一边百般予以讽刺，一边又毫无戒心地，歪曲历史和字句。他硬把保禄的“此世的智慧，在天

主前疯狂而已！”（格前，3章。）改为“为此生，智慧是恶物，疯狂是好事”。不错，瑟斯是博闻的和好讽刺的哲学家。可是巴来依（Bareille）指出：在他身上控制一切的，是政治观点。他同意各人信仰本地的宗教；宗教的独立性，应以国家传统的信仰为基础。在这点上，他不过又一次地揭露了前代政治家的见解：罗马帝国是全能的，它是一切国教的保护者，可是决不能容忍基督教会至公性。瑟斯对于基督教会的轻视，未能掩盖他的尖锐的惊惶。他的漫长的攻击只证明了：玛尔谷·奥雷肋末年的教会并不是个薄弱的单位；政府还应当予以重视。

二 倾向古教的基督敎义

倾向古教的基督敎徒，要把对于耶稣基督的信仰与梅瑟的法律，（割包皮，土曜日，洁与不洁的肉类）联系起来，又要在耶路撒冷圣殿中维持着古敎的礼仪；而使圣京为教会的中心，仍居领导的地位。一般前属法利赛派的激烈份子，认为这是天经地义、不守这些古律的人们，不能获得救援。耶路撒冷，在安提阿，一时闹得风雨满城的割损问题，是由他们掀起的。持异见的保禄宗徒，在他的辽远的传教区内，尤其是在喀拉西（Galatic），到处是他们的眼中钉。保禄所称的假兄弟，就是那些人们。缓和派靠着次雅各伯的声誉，虽不提出什么教条主义，对于古敎的法律，却一贯地奉行着。在安提阿，伯多禄与保禄之间的争端，是由他们制造的。根据保禄的著作（罗马书，哥罗森书）还存在第三类倾向古敎的基督徒。他们自命不凡，主张采取例外的，从哲学和其它的宗教中观察得来的作风。崇拜这个折中说者，是那些禁不起外来风化薰染的一流人物。

圣雅各伯和其它的宗徒们死后，倾向古敎的基督徒集团，还保持着它独有的教会制度，直到亚特利（Adrien）皇帝时，才寿

终正寝。六八年，它迁往贝拉（Pella），一贯地继续发展下去。缓和派似没有什么变动。现在我们所称的纳匝肋派，就是指那些人。圣热罗尼莫和圣爱比法纳（St. Epiphane）早已用这个名词来叫他们。他们运用全部的古经；可是他们的新经目录是很简单的。他们虽不否认圣保禄，但不常援用他的著作。他们的新经，就是希伯来人传的新经，又称“纳匝肋派新经”。这也不是一如人家所说的，就是玛窦传的新经；而是一〇〇年在右，他们以玛窦新经为蓝本而另撰的一种。纳匝肋派的伦理观点是严肃的。

宗徒时代的倾向古教的基督徒是一种很倔强的作风，在宗徒死后，还残存着。后来的以贫派（Ebi-onite）是从他们蜕化出来的。这派人强调，他们的新经是玛窦传的。拉郎才神父（P. Lagrange）说：“这部新经与纳匝肋派人的希伯来人传的新经，是不同的”；大概它是西林瑟（Cérinthe）新经的化身。中间没有基督孩童的记载，也不谈他的神奇的受孕。这一切，正是以贫派所否认的。或说以贫派受过以尼派（Esseniens）的影响，这是没有证据的。如果实在的话，知哪（Gnose）以及其它的哲学因素，都应当表现于在这以倾向古教的基督教义为基础的折中说中。这个学说又称“爱喀萨主义”（Elkasaïsme），因为他是由爱喀萨发起的。

三 诺斯士主义

（甲）主义的本质

基督教会露面的时候，在罗马帝国里，掀起了两种令人踌躇的思潮，一种是宗教的思潮，它不满于正式的神话；它开始热烈地崇拜东方宗教仪式。一种是哲学的思潮，它因言语的流传而日形发展；它的对象是希腊人的著作和学说。

犹太的一神教和基督宗教，把一个新因素、投入了这个一般

的酝酿中。这是个很重要的因素。谁都不会否认的。时代的活动分子，争予攫取，而照时代的嗜好，予以使用。诺斯士主义是从上列四种因素组织成的。一般地说，诺斯士主义是一种哲学思想的进展；目标在把基督教义，变成一种宗教哲学；或是一种宗教思想的进展，目标在为奥迹发见一种比信仰更深刻的哲学分析。那末，科学取代了信德。嗣后，尤其是三世纪时，一种真知科学（Gnose outhodoxe）尝试为奥迹寻求一种与信仰符合的哲学分析。二世纪的科学是伪知科学（Gnose hérétique），它想篡夺启示真理的位置。

诺斯士主义有它伟大的起点。（一）它从犹太的一神论中，采取了至高之神的观念，它又用寂静（Εἰρήνη）和深渊（βυθός）两字，把它的无穷性同自然界的一切物质骚扰、予以隔离。（二）它对于物质抱着一个最卑微的观念。它认为物质是恶的，尤其是它诱惑和腐化人心，使它远离真神的后果。

于是引起了两个尖锐的问题：（一）宇宙和物质的来源是怎样的？一个美善的天主能否造出性恶的东西？（二）世界和人身上的恶的来源是怎样的？是否由天主放在物性中的？人能否予以摆脱？

对于这两个问题，基督宗教的答案是：（一）宇宙是天主从乌有中创造的。（二）天主工作中的恶，是从人滥用自由意志来的。它是从受造之物来的，不是从造物主来的。诺斯士派认为这两种答案太简单，而要发掘另一个聪明的答案。在他们乱坠的天花中，常夹杂这共同的一点：他们设想在天主与物质间，存在着一系列的中间因素，逐步把造物者和受造之物联络起来；而终使我人升到天主。

（乙）诺斯主义的综合

这是一个千变万化的学说。下列几点是最基本的。

一、天主是独一的。他与一切物质的分野是绝对的；他自称

寂静或深渊。他是个原素能力，可以通过络绎的“流露”作“自我的发扬”。

二、天主物质间的中间物 (Eons) 也是永远的。阴性阳性，一对一地从他流出，而组成了第一个单位，西齐齐 (Syzygie)。由第一个西齐齐生第二个西齐齐……西齐齐的总和称圆满 (Plérome)。

三、这些中间物离天主越远，越趋退化。在这逐渐的退化过程中，忽发生了偏差 (Déviation)。一种中间物陷入歧途，它就和神的性体脱离，它被摈弃之后，在它的领域内开始繁殖，创立一个新组织；而这组织的一切产物都是恶的，远逊于第一组的。最后，天主造了物质世界和人类。这是造化者，犹太之神。他是恶神，应当同他搏斗。

四、可是，不是整个人类是恶的，一种高级的中间物，从超自然的世界上，摘下了一株神苗，(星、火线、光，第一组的馨香。) 把它纳入物质。这就做了物质俘虏，受造化者的磨难。由于人们或有或没有这个神苗，他们就分为三级：

(1) 神阶级 (Spirituels πνευματικοί) 他们具有神苗；不问他们怎样立身，总是被简的。

(2) 魄阶级 (Psychiques ψυχικοί) 他们通过“知” (Gnose) 而得救。

(3) 物阶级 (Materiels υγιικοί) 他们是必要沦亡者。

五、救赎的唯一目标，在拯救陷于物质中的神苗。第一组中的一个中间物，无意中与耶稣结合，从他领洗起，到他受难止。他不是真人，只有人的形象。救赎不是由耶稣的功勋挣来的，而是由他发出的“知”完成的。

六、整个的神苗被救赎后，超自然世界中的秩序，因造化者的屈服而恢复后，普遍的复兴工作，也就告完成。于是物质世界就被毁灭；不得救援的人们，也同归于尽。

七、从这个弥漫着烟雾的形而上学中，他们找出了两个矛盾的结论。或说，应当虐待物质和肉体；或说，人们可予以糟踏而不受处分。持后面的结论者，占着大多数。诺斯士主义每是罪恶的渊藪。

（丙）诺斯士主义的历史

到现在还未能圆满的写出。圣依肋纳、伊坡利得、圣爱比法纳，供给了若干关于它的资料。此外，还有尝盛行于一时，现在几乎整个消灭的学说遗下的鸿爪。

它发源于宗徒时代。上述的倾向古教的基督徒之折中说，部分地是它的产物。第一个把它组成一个系统的学说者，是薛蒙·奇顿的或者称薛蒙魔术师。他是受过教育的人，运用他的魔术，尝使民众倾倒一时。他更是个酷嗜哲学的人，他揭橥的学说得到了极大的成绩。这个腐化份子与一个妓女赫肋纳同居。她以先知的身份参加她的姘夫的救世工作。薛蒙通过他的神统学（Théogonie），宇宙学，以及人和救援的学说，做了诺斯士主义的鼻祖。他的“启示”（*Αποφασις*）只留下了若干零星篇幅。

“知”说始发展于叙利亚，继于埃及，终于扩充至整个罗马帝国。它披着亚历山大里亚人华冷顿为它计划的外衣，确是文质彬彬的。诺斯派共分三组：叙利亚一组，亚历山大里亚一组和华冷顿一组。

叙利亚组最接近薛蒙魔术师；它有三个代表。

一、西林瑟（Cérinthe）本是安提阿人，他宣传“知”说于小亚细亚。他在那里跟尼古拉派（*Nicolaites*）同受圣若望的攻击。

二、梅农特（*Ménandre*）是薛蒙的门生；他比自己的老师更强调魔术的实施。

三、萨吐能（*Saturnin*）或称萨道尼（*Satornil*），他是二世纪初叶，叙利亚诺斯士派的领袖。他创说天父分送生活的火花给

下级天使所造的人。

亚历山大里亚的“知”说，是由巴西利特（Basilide）从安提阿输入的。他的很抽象的学说，偏重中间世界。它介于子虚神（Dieu-néant）所居的超度世界（Monde hyper-cosmique），与我们所居云下世界（地球）之间。这个中间世界或称超月世界共有三六五重天。最高时称奥陶待（Ogdoade），最低的称赫陶玛特（Hebdomade）。赫陶玛特的领袖，是犹太之神；他创造世界并扰乱世界。这是他与奥陶特的领袖同等的。

亚历山大里亚“知”说的宣传者，还有巴西利特的儿子伊西道尔（Isidore），以及伽玻克拉（Carpocrate），他系统地推崇不道德的行为；还有华冷顿；他的影响是极大的，后当另论。最后，还有一群奇异名称的派别，加恩派（Caïnites），瑟典派（Sethites），尤其是奥斐（蛇）派（Ophit-es），许多伪著就是那些人写的。十九世纪刊印的若干不同的高德（Coptes）版本等都是。

华冷顿实在巴西利特的嫡系。他虽不是巴氏的门生，深识他的学说，还予以教授，一贯地予以宣传，始于亚历山大里亚，继于罗马（一三五至一六〇年）。在那里，他不断地蒙受“绝罚”的处分。据圣爱比法纳说：他终于希坡（Chypre），丢掉了整个的信德。他坚强的理智，给予诺斯士主义，一副万分妩媚的模样。在西方，如在东方，服膺他学说者，为数很多。西方派承认救世主有个精神的肉体（Corpspsychique）其中最著名的有赫拉雷翁（Héracléon）和柏道来梅（Ptolémée）；他们都是华冷顿的门生。此外还有一个叛教司铎弗老利诺（Florinus），圣依肋约曾写信给他，予以剧烈的攻去。东方派有不少的他们特有的见解中，坚持纯粹的幻影说。亚历山大里亚的克来孟所指的戴奥道得（Théodote），巴代萨纳（Bardesane）以及他的一般生徒，都是这派的代表人物。可是该指出，巴代萨纳起初特别注意哲学，实用

科学，和星相学。他同归正道后，跟着塔西央（Tatien）做了第二个教会作家。

（丁）马西翁学说

这个学说是比较缓和的一种诺斯士学说。标榜这个学说者帅童（Cerdon）。他从叙利亚来到罗马，拜华冷顿为师。他接受了老师的学说纲领，抛弃了他的形而上学。马西翁自然是这学说的巨头。他生于西诺柏（Sinope），他的父亲是个主教。他因航行致富，浪漫不检，被他的父亲逐出家庭。一三五年，他往游罗马，大事施舍，又进了圣教。可是，因为他借着驳斥革新份子的美名，想入非非，胡言乱语，就被逐出教会。

他的学说，确是反过激的诺斯士主义的。他为证明他的学说，从古新经中搜集了若干他认为矛盾的篇幅，写了“反假定”（Antithèses）他否认正义的，复仇的，暴虐的天主示意写成圣经的权威，因为新经标志的天主，是仁善的，慈悲的。他只承认了新经的一部分：（路加福音和保禄的十封书信）在他的学说里，存在着色彩较浅地诺斯士派的二元论，以及极端的幻影论。他的伦理学是很严肃的。

这个淡装的诺斯士学说，带着极大的危险性。马西翁迷惑了很多信徒。忒滔良称他为“桥头虎”，实在是应该的。他又创设了一个独立的裂教；在若干地点，直到五世纪才寿终正寝。马西翁派放弃古经后，杜撰并使用了若干仿达味圣咏所写的圣咏。这派的重要作家应推阿伯尔（Apelle）；他虽终于回到了一元论，可是在他的“三段论丛”（Syllogismes）及贞女斐罗点纳的启示录（Révélation）中，到处洋溢着该鼻祖的基本理论。

四 蒙丹学说

反传统教义的干戈，诺斯士派所执的，是观察和科学；蒙丹

派所执的，却是先知论。这个学说，二世纪时，发展于小亚细亚和弗利齐；三世纪时传布迦太基。

盛行于教会初期的特种恩宠，到了二世纪，几乎扫地以尽。弗利齐人蒙丹扬言欲于以复兴。他领洗后不久，就有出神状态，爱比法纳说在一五六年，安瑟伯说在一七二年。他以圣神工具的名义，招收信徒，其间最著名的两个就是马西弥拉（Maximilla）和柏利西拉（Priscilla）。她们遗弃了丈夫，师事蒙丹；不久也有显现，就同他做了这个学派的领袖。蒙丹派自信还是教会一份子，一个更优秀的组织。可是由于他们离奇的学说，以及在各地引起的暴动，弗利齐的主教们，都鸣鼓而攻之。可是它仍继续传布着。一七七年，里昂教会忽然在城里发见了一个蒙丹派人，惶恐之下，就写信报告圣欧岚德（Eleuthère）教宗，和亚洲各教会。三世纪初，这派人建立了若干独立的机构。

蒙丹的学说总归两端：一、第三次，也就是最后一次的圣神启示：这个启示不是为替代，而是为补足耶稣基督的启示的。它的标帜就是更加丰美的特宠的广施。二、世界末日已近，基督就要莅临，且要在统治万民一千年。

新启示标榜一种严格的伦理观，并且声明取消若干基督为了人性软弱而留下的优待。（一）禁止再婚；开始时连第一次婚姻也是禁止的。（二）加增大斋的次数。（三）领洗后的罪过不得宽赦。忠于这些条例的信徒，属于神阶级；其余的都属于魄阶级。

最后，蒙丹派又分裂成若干支派：如伯老罗（Proclus）支派，如爱兴（Aeschine）支派。其中最著名的要称忒良支派。蒙丹学说六世纪才整个消失。

若干小亚细亚教友，在反蒙丹学说，否认圣若望预报的圣神降临运动中，竟把基督爱徒的著作如福音经，启示录，也一概予以奚落。他们被称为反圣言派（Aloges），因了他们否认若望福

音中宣传的圣言 (Logos)。圣爱比法纳论这派时，未免过甚其词。

五 千年国说

主张千年国说者，一面根据犹太人夙信默西亚国是个历世千年的今世国的传说，又凭若望宗徒启示录狭义的诠释，倡导光荣的基督将降临下地，在义人群中，作千年的统治，然后，众生复活，永远之国启幕。

这个谬说，在最初几世纪，已经相当地流行于教会内，若干正统的作家，也有予以宣传者。罗马的伽伊鄂和亚历山大里亚的圣克来孟指出：西林瑟是它的开山祖。安瑟伯则说：巴比阿斯是它的作俑者。它流行于小亚细亚，蒙丹派也把它列入它的信条。圣依肋纳和圣儒斯定的千年国说，看来是从那里学习得来的。拉当司 (Lactance) 和拉奥田舍的亚颇利拿里 (Apollinaire de Laodicée) 也接受了它。

攻击千年国说者，在东方有奥利振和亚历山大里亚的特尼 (Denys d'Alexandrie)，在西方有罗马的伽伊鄂和信奉过一时的圣奥斯定。教会认为它没有什么了不起的危险性，从来没有予以责斥；五世纪时就告绝迹。

六 节制说

这是一种严格的伦理兼神修说；二世纪时，抬头于自命不凡的一群信友中。赫尔曼的节制说本没有什么违理的地方；它要求众信友，切实遵守一般基督伦理。可是，右倾者竟提倡禁止结婚、饮酒食肉；又绝对地说，违者有罪。

这个学说不久就流为异端，由于它所根据的，就是诺斯士派

推崇的物质根本是恶的理论。可是服膺这个学说的一群，并没有变成一个狭义的宗教组织，最后走入马西翁派的塔西央 (Tatien)，是该派的一个巨头。那些在节制上，有专门表现者，各有各的名称。

第二章 二世纪的护教学者

一 护教学者总论

护教学者指二世纪末的教会作家；他们一面证明信友的无罪，务使政府予以容忍；另一面标志教会的价值，以争取民众的信仰。

为达到目标，他们不只乐于消极地为教友辩护，（无神论，违法的宗教，亲族通奸，漠视政治与社会利益）还积极地，或攻击外教，或证明纯洁的基督教会，怎样根据真理奉公守法。因此，他们的著作又是护教的，又是伸张正义和捍卫真理的论文。

这些护教论文是反外教的，是反犹太人的。最初的护教宣言，是呈给皇帝，或上议院，或致民众，或寄私人的。反犹太人的宣言，护教色彩较深，因为他们是信友的死敌。诬蔑、控诉、都是由他们所发起的。那些宣言每根据古经，证明基督教的真理；所以它们也易流为论文式的。

他们的成绩是辉煌浩大的，他们在当时燃起了宗徒强烈的救灵之火。他们是教会英雄时代，信德和基督徒生活的物证。从文章方面讲，它们胜过使徒教父的作品。其间最有学问的作家，每是那些前外教的哲学士。他们归正后，通过哲学，专为他们的信仰效力。于是宗教哲学化，哲学宗教化的美谈传遍教会。

这些特色，在圣儒斯定身上最为显著；在其他的护教学者笔下，也可一望而知。欲了解他们的作风，先应当了解他们的目标首在证明基督教义与理智的接触点，后在指出教义就是一种智慧。可是，绝对不应当为了在一个真理上，他们没有下什么批

评，而就以为他们也予以否定。塔西央在致希腊人的论文中，只谈了圣言，没有提到耶稣；可是他很认识耶稣。弥努基·威力克（Minucius Felix）从来没有提过圣言。圣儒斯定对于最高的，或偶一涉及的真理之力的伟大信任心，绝不是责之于众。他们都想一级又一级地，引外教人弃邪归正。再者，他们的神学术语仍然是残缺的；因此，不应当过分在字句上计较。他们的神学是很正确的；不可为了形迹可疑，遂以为就是亚略异端的先驱。

他们言论最受关于圣言的攻击。他们清楚地肯定：（一）圣言是天主；（二）他存在一切受造之物前，他是受生的；（三）他虽是与圣父分不开的，但与他有别。可是为了了解他们的道理，应当先了解他们的观点，他们在哲学的镜头下谈神学。他们把圣言看作造化和启示的工具。根据他和受造的世界的相互关系，他们谈他和关于他的一切；甚至说圣言永远受生，似专为了要强调他是造物者的缘故。再者，圣言的受生是“父”的自由意志和能力的一个工作。子属于父，不但为了他的起源，也为了他在造化和启示中的辅佐。圣言完成这个使命，不是为了他的性体的较次，而是纯出于天主措施的要求。那末，那个安提阿主教的内言外言的名区别（*λογοῦ ἐνὸς ἀθετοῦ, λογοῦ προφοριχοῦ*）也就不难索解了。对于这些术语，不应当过度重视它们的字面，不应当把“内言”看作天主的一个属性。无疑的，还称“智力”（*λογικὴ δύναμις*），可是另一个“言”清清楚楚地是个单位；他也不应该视作属性。“言”因造化而外显；或如塔西央和阿德那高（Athénagore）所说的，他进展（*προπηγία προελθεν*）。可是说他进展，并不说他狭义的受生，只由于在造化的时候，一种新姿态发见在他身上，而表现于世。

还有一点，护教学者的道理，因为人们不明了他们的观点，时被误会。圣儒斯定和塔西央似否认灵魂的天然不死不灭性，而视之为：或是好人的特点，或是恶人的惩罚。不知这纯为了他们

视天然的不死不灭性，等于永远性，因以归于惟一的天主。这些例子提醒我们，应当怎样批判他们似是而非的学说。

二 古拉都斯

古拉都斯 (Quadratus) 是第一个护教学者；他是雅典人。巴顿伟 (Bardenhever) 说：“希腊在二世纪，是基督教会护教学的摇篮；护教学著作中烙着希腊的精神”。

安瑟伯告诉我们：他当亚特利央 (Adrien) 皇帝在一二四年左右，留居雅典的时候，曾在一个呈文里，为我们的教会辩护。安瑟伯藏这篇文章，为证明它的古老性，他援引了其中的一句话。这句话是古拉都斯用来肯定，若干耶稣治好病人和复活死人，那时还活着。这是第一篇护教学留下的鸿爪。

安瑟伯说古拉都斯是宗徒们的弟子，这很可能是真的。他也提过一个与他同名而居于小亚细亚的先知，这可能也就是他。圣热罗尼莫说他是个雅典主教，格林多圣特尼的同代人。这是很难置信的。

三 阿利典特

安瑟伯论古拉都斯的一章是这样结束的：“阿利典特 (Aristide) 也是我们教会的一个忠实信徒，他如前人，遗下了一部献于亚特利央 (Adrien) 的护教著作。到现在，还有很多人珍藏着它。安瑟伯时，曾一度遗失过；一八八九年，郎代·赫里斯 (Rondel Harris) 在西乃山 (Sinai) 的一个希腊隐修院所藏的手抄本里发见了他的叙利亚语译本。不久，罗滨逊 (A. Robinson) 在圣巴拉 (Bar-laam) 和圣若撒法 (Joasaph) 同传中，(该传是若翰·达玛瑟纳所著。) 找到了几乎整个的希腊

语本。阿利典特的护教著作的发言人是那谷（Nachor），一个有名神话中的角色。实在这部著作，就是基督化后的印度菩萨传。它的原本到现在还没有发现。作者是一个雅典哲学士的姿态说法的。在这以天主观念为中心的论文里，他指出：这个观念可用以批判基督教会的真实性。宇宙存在和它的秩序证明天主存在。这个天主是永远的、不变的、完善的。（一章）

在人的四个阶级，蛮人、希腊人（埃及人和加尔代人也也在其中），犹太人，和基督徒中，只有这最后的阶级拥有一个确切的天主观念，以及合适地予以礼拜（二章）。后面几章（三至十六章）就是他的见解的说明。（一）蛮人朝拜的，不出五行和战斗英雄（三至七章）。（二）希腊人朝拜的，是腐化的神祇（八至十三章）。（三）犹太人恭敬天使每胜过天主（十四章）。相反地，基督徒合适地，认识他又崇拜他（十五至十六章）。他们的一种超然的伦理生活，是他们认识天主的最好反映。

结论（十七章）指出：应当停止迫害教友，起来皈依教义。最后的一幅基督徒生活图，写得很美丽，中间不少十二徒训话，尤其是致狄奥尼（Diognète）书的回忆。

在这论文中，最应该注意的，一是基层的天主观念，一是基督宗教伦理的优越性。

念过这部著作的瑟斯（Celse），曾数次用以驳斥犹太人，还从其中找出若干天主上智的画面。奥利振没有予以批判。

阿利典特的著作，是没有文法和文艺性的；这正足以证明他是个笃信坚定的教徒。他的著作，据安瑟伯说，是献于亚特利央的；据近代的评论家说，是献于安道能的；他们还根据书面上的的一种记录，说它是在一四〇年左右写的。

四 贝拉的亚列顿

马西墨精修者（七世纪）指出，“约逊与巴比古间关于基督的争辩”（Discussion de Jason et de Papiscus au sujet du Christ）是贝拉的亚列顿（Ariston de Pella）写的；它的目标在反击犹太人。约逊是一位由古教归正的基督徒，而巴比古是亚历山大里亚的犹太人。我们不能肯定，这两个人是真有的，抑虚构的。“约逊通过古经，清楚地证明，先知的预言，已应验在耶稣基督身上；又运用他的极度的良善，打动了对方的硬心。巴比古终于在圣神光照之下，认识真理；而且因吾主的圣宠，起了敬畏之情，相信耶稣基督是天主子。最后，他要求约逊予以信德的符号：圣洗”。瑟斯不予重视，认为这是一系列的非非之想。奥利振虽不忘代为辩护，也指出他在护教学中没有什么大价值。可是，他的借重预言的证据，开前启后，在一个正直的犹太教人心灵上，能发生深刻的印象。后来圣儒斯定在他“与脱利风谈话录”里，更明朗地予以发挥。

亚列顿的著作业已消失。圣热罗尼莫指出，犹太人提出的难题中的一个，是耶稣死在十字架上。救世主自卑自贱的奥迹，是犹太人根本不能了解的。

这部著作时被后人采用；厄华利郎（Evagrius）在他的“犹太教人薛蒙与基督教徒德奥斐肋之争”（Altercatio Simonis Judæi et Theophili christiani）里，尤予以引用；可是却不能说，这个引用究竟到了什么程度，他应写于一四〇年左右。

五 致狄奥尼书

这本用笔名写的小册子，可算是古代基督教父学的杰作。写

信人和受信人的姓名，都没有传下来。受信人可能就是马尔谷·奥雷肋皇帝的师傅，斯多噶派哲学家狄奥尼。这本古代作家根本不认识的作品，在一五九一年，由斯德望氏（H. Estienne）根据八世纪或十世纪一卷手抄本，刊印问世。这册手抄本，后于一八七〇年，毁灭于斯特拉斯堡战火中。它应该是一世纪后和四世纪前的产物，可是更象是于二世纪中写成的，因为当代信友热忱的生活，教外人的暴行，犹太教毒辣的反动，都有它们的简单的写照。大家认为作者是使徒教父之一。

依据书的内容，显然的，作者是个博学之士。他又应当是个热心教友，具有圣儒斯定的仁善作风；可是，他的文章，大大地超越了儒斯定。情绪的高涨，思想的清楚，笔致的简单、生动、合法，文字的纯洁、漂亮、丰富，已使他接近古典作家。

致狄奥尼书共计十章。若干版本中的十一章和十二章，一定不出于原著者的手。作者答复了狄奥尼的三个问题：（一）为什么教友与教外人和犹太人分离（二至四章）？（二）他们怎样共同生活？（三）为什么基督出现得这样晚（八至九章）？

一、外教的敬礼加于无灵的偶像，这是对于天主的一种污辱。犹太教的敬礼，虽也加于真天主，可是太物质、太粗粝、太不配。

二、基督徒生活于世，仿佛不生活于其中。他们的家乡在世界各地，可是没有一地是他们的家乡。他们遭难甘心，因以完成他们的使命。为整个人类，他们是幸福的一种工具。他们是世界的灵魂，因为阻挡它寻求快乐；因此，世俗也仇视教友。这个这样高超纯洁的教友生活的泉源，是基督的启示。（五章）

三、天主这样晚地遣下救主，是要人们更了解自己的腐化无能。（八至九章）

在结论中（十章），作者指出，因为天主这样爱我们，教友争在爱德上努力，尤其是对于他人。为这些人，即使需要赴汤蹈

火，也一无所惧。

Les premiers apologistes du IIe siècle

BIBLIORAPHIE SPECIALE (sur l'ensemble des apologistes)

Editions: P. G. , 6. (S. Justin, Tatien, Athénagore, S. Théophile, Hermias) .—Otto, *Corpus Apologetarum christianorum sæc. II*, 9 vol. , Léna, 1847-1872.

Etudes: Source principale, Eusébe, *Hist. Eccl.* , liv. IV surtout. —G. Bareille; (*Les pères*) *Apologistes*, dans *Dict. théol.* , col. 1580-1602. —J. Tixeront. *Hist. des dogmes*. t. I, p. 237 et suiv. —J. Rivière, *Saint Justin et les Apologistes du II^e s.* (Collect. : La Pensée chrétienne), Paris, 1807. *Introduction* (p. V-XXIX) par P. Batiffol. —A. Puech, *Les Apologistes grecs du II^e s. de notre ère*, Paris, 1912. —Mgr Freppel, *Les Apologistes chrétiens au II^e s.* , 2 vol. , Paris, 1860.

第三章 圣儒斯定

一 圣儒斯定的生活

圣儒斯定的生活资料来源，一是他的与脱利风谈话录（Dialogue avec Tryphon），一是他的两篇护教作品，在谈话录的前八章中，他叙述了自己归正的始末。记载他死的文献有圣儒斯定和同志们的行实录。这个文献是二世纪末的产物，而且是很可靠的。

圣儒斯定生于巴力斯坦中部，弗拉维亚·南维堡利（Neapolis）、约在二世纪初，他的祖先看来是外教的拉丁侨民。他是在外教的氛围中成长起来；青年的他就喜欢研究哲学。这不是纯为了一种好奇心，却又为了暗想追求最后的真理——天主。这种倾向引他进了基督教会。谈话录中所述的他的思想转变的途径，在枝节上，可能是虚构的；在基本上，却是实在的。

圣儒斯定始就正于一个斯多噶派人；不久，由于在天主问题上，学不到什么新东西，就快快作别。接着认识了一个逍遥学派人（Péripatéticien），受了几课以后，因为那个人，在薪金上斤斤计较，他认为一个真正的哲学士不应该如此，就拂袖他去。以后，一个毕达哥拉派人（Pythag-oricien）要他先学音乐、天文、几何；他又不乐意。相反地，他一认识一个新到南雅堡利，讲授柏拉图学说的哲学士，就觉心安神乐。观念的冥想，激励了他的心灵；他就隐居海滨，以便体味所得的真理。他在巴力斯坦的凯撒利亚（不是厄弗所）时，一个老翁告诉了他基督教义，并且还向他指出：单纯的哲学，就是柏拉图的，也是不彻底的。根据

以后再见不到的老翁的指导，他开始研究先知书和基督的福音；终于很快地了解“基督的哲学是惟一可靠的和有益的”。他就领洗归正；他的真正的哲学生活也就正式揭幕：“请看，为什么和怎样我是个哲学士”（见谈话录）

他领洗后，热烈地宣传新哲学。他认为“能说真理而不说，是干犯天主的义怒的”（谈话八二章）。他虽是个世俗人，却献身为捍卫和传布基督教义。他大概是一三〇年归正的。一三二和一三五年间，他居于厄弗所，在那里就得与犹太人脱利风辩道。一五五年左右，他写了那部巨著（与脱利风谈话录）。谈话录的资料，就是辩道的结果。他曾两度远赴罗马。根据他的致命实录，他下半世的生活，除去一部分，赓续地过在那里。他循当代哲学的作风，创立一所学校，讲授教理。这就是那个将来有名的亚历大里亚教理学校的前身。

约摸一五二年，他在罗马上书皇帝，为教友辩护。在最初两行里，就美丽地洋溢着他的忠勇之气。柏理古（Priscus）子儒斯定，被难的一份子，呈文皇帝…安道能·庇护（Antoninus Pins）以及威理西慕（Verissimus）〔马尔谷·奥雷肋〕皇子哲学士…议院以及全体罗马国民，为各种族一切无辜被仇恨并迫害的人民请命。波希（Puech）指出：在古代文学作品中，不容易找到这样动人的词句：被难的一份子。

几年后（一六一年左右），圣儒斯定写了第二部护教著作。当时的执政，是个哲学士皇帝。他长于哲学，在安道能皇帝的最后几年，早已有口皆碑。他写这部著作的动机是很偶然的。一个女教友，为了她的丈夫荒淫无度，不与他同居。他就向罗马长官鄂比哥（Urbicus），控告他的妻子的教理导师伯道来梅（Ptolémée）。导师与他的两个同志就此被捕，且受了死刑。儒斯定大抱不平，一面呈文于皇帝和议院，对这个暴行，提出抗议；一面再度表白教友的无罪。在第二部护教著作中，儒斯定指

摘犬儒学派人克来森 (Crescens) 是放荡和愚昧的；并且对他表示了万分的憎恨。虽“致命实录”没有提起克来森；控告儒斯定的确是他。约于一六五和一六六年间，儒斯定和别的六个教友，同遭杀戮。他在殉教前，已是个宗徒和圣人。狄撒龙 (Tixeront) 说：“人们常称扬圣儒斯定的热烈的信心，高尚的人格，以及忠厚的作风”。拉郎才 (Lagrange) 推荐他“做正直的、诚实的、勇敢的灵魂的主保”。

二 圣儒斯定的著作

(甲) 著作概论

圣儒斯定著作中流传到现在的只有两篇护教论，与脱利风谈话录，以及若干关于复活的碎锦。

可是他的最早已经遗失的书名，我们还能举出：反“一切异端论”，是攻击马西翁论的一部分；儒斯定他的护教论中，曾予提及；圣依肋纳在“反异端”巨著中，也予以援引。安瑟伯的圣教史指出他的其它的五种著作：致希腊人论说，致希腊人训辞，神治论，圣咏作者，灵魂论。

此外还有若干像他写而其实不是他写的作品。“致希腊人论说”，“致希腊人训辞”，“神治论”，三种著作，书名虽同，实与安瑟伯所传的不同。它们都是二世纪末三世纪初的产物。在儒斯定全集中，还有其它的七种使批判家聚讼纷纭的著作：致则那和帅来努书，信德真诠，驳斥亚里士多德的几个观点，“答正教人书”，“基督徒质问外教人”，“致狄奥尼书”。从文学角度来批判圣儒斯定的著作，其间存在着不少的缺点，既没有逻辑可说，又没有发挥思想的方法。他的每种著作虽有一定的目标，可是所循的途径，是迷离的；他偏重次要的思想，一层意思刚才开始，就予中断，然后再来重整旗鼓。因此，他的著作的分析，是很难

的、评论家的议论，莫衷一是。他的文法是平淡的，有时竟是错误的，死板的；但却是简单明白的，有几段篇幅，充满着宗徒作家的热情。

（乙）与脱利风谈话录揭露了儒斯定在反犹太人斗争中

所用的方法和理论。这场儒氏和一个厄弗所犹太人的苦战，虽带着些色彩，却是件事实。我们不能确定，脱利风就是那个大名时见于弥希那（Mischna），犹太教义的一个权威，塔丰（Tarphon）经师。可是，儒斯定虽同他没有来往，很能拉他做个角色；因为他根本没有受过希腊的教育，他视犹太教的传授法律为惟一准则的巴力斯坦的典型学者。圣儒斯定想向他证明：耶稣是默西亚，基督教会是真教。

这部献于马尔谷·蓬贝（Marc Pompée）的书，合计一四二章。谈话经过了两天。该著作分成两段，前七三章是第一天的谈话记录，后六九章是第二天的谈话资料。作者这种粗枝大叶的分划，可能就是当代学者一般的分划法。

第一段在导言外，指出两个重点；1. 旧约和它的法典的脆弱性，耶稣基督的新约将取而代之；该新约当普及万民，控制万世（十至四二章）。2. 基督的预先存在，圣言与天主是二而一的，天主曾显于古教的圣祖，又曾同先知们谈话，终于降孕在玛利亚贞女胎中（四三至七三章）。可是其间夹杂着很多题外的东西：若犹太人的罪恶（十六至十七章），若世末论（三〇至三九章）；而题外中还有题外的东西：如伪信友（三五至三六章），如先驱（四九至五二章），如梅瑟礼仪（六七章），如魔鬼的作怪（六九至七〇章），如经典的删改（七二至七三章）。

第二段，首先重提第一段中的第二个重点，然后七四至一〇八章中，说出先知们早已报告，耶稣基督是天主之子。这段的结论（一九〇至一四二章），清楚地畅论外教人的前途：“宗徒们的事业，基督教会，实在是预许于亚伯拉罕的族类的。它是旧约

的继承者”。这部著作是在希望脱利风和他的同志们归正声中闭幕的（一四二章）。

应当认清圣儒斯定和其它的正统作家对于犹太人所取的态度。马西翁打断古教新教的联系。儒斯定强调：旧约是新约的前奏；先知是基督教义的先驱。脱利风没有归正，他把先知书，一点一点地予以钻研，且以拍在古圣人的身上，而否认它们最后的对象就是耶稣。可是他也承认：儒斯定的姿态是缓和的，他的理论是尖锐的。

（丙）护教著作

不是一种秩序分明，文调铿锵的文艺。第一部护教著作，又分三联：

一、第一联（一至二十章）的目标，在为教友被告的罪行辩护。在指定了目标后，（一至三章）圣儒斯定戏谑地说，一看教友的名字，就可以晓得他们是好人：因为（Χριστιανός）不单解释基督，（Χριστός）还解释正人（Χρηστός）（四章）（1）偶像教是逆理的，他们不是无神论者（五至九章）。（2）他们是正直的，基督的敬礼和伦理，是最好的证据（一〇至一七章）。（3）伦理至上，死人的复活，即使为外教人，也不是不可思议的（一八至二〇章）。

二、第二联（二一至六〇章）把外教与基督教会对比，而指出后者的崇高性。（1）外教的，时属可耻的神话，以及淫乱、魔术、腐化的作风，使他们远在教友之下（二一至二九章）。（2）关于默西亚的预言，证明了基督的神性，圣儒斯定长篇地予以发挥（三〇至五二章）。他相信这是个最有效的证据。他向皇帝们声明：“我们希望，这个证据为你们是有决定性的。”（3）在标志了先知书也引外教人接受基督教义后，他指出外教主义、外教哲学士、尤其是柏拉图所有的好东西，都是从旧约和先知口中得来的（五三至六〇章）。

第三联（六一至六八章）结出，他相信必须向皇帝证明：基督教会的行为，绝对没有伤风败俗之处。他说：“假使我们不作这个声明，我们是错误的”。于是，他向他们介绍了入教仪式，就是他所称的受光（*φωτισμὸς*）。在再度提起了外教人的胡闹，以及犹太人的盲目之后（六二至六四章），他第一次把星期日集会中的圣餐典礼，昭示于众（六五至六七章）。最石的几句请命之辞，是激昂美丽的。“我们预先报告你们，如果你们继续作恶，将逃不出天主的制裁。我们呢，我们只有呼着：随天主的意志安排吧！”圣儒斯定又附录了亚特利央（Adrien）致弥努基·丰大诺（Minucius Fundanus）的公函，藉资考据。学者都承认这封公函，不是虚构的。

在第二部护教著作中，（1）圣儒斯定首先抗议乌比古（Ulbius）的暴行，接着一面驳斥格来桑（Cresecut）的诬蔑；一面暴露他的放浪。（2）他答复了下边一个问题：“教友为什么不自杀以便快点跑到他们的天主前去？”他指出自杀是不合理（四章），又说明为什么天主不救他们于恶党之手（五至七章）。（3）他表示基督徒的伦理胜过斯多噶学派的伦理；教友的操作是无隙可攻的（八至十三章）。他乘这个机会，又大谈了他独倡的新学说：“言种”（*λόγος σπβρματιχός*）这个术语创自斯多噶学派（八至十三章）。（4）最后，他吁请皇帝接受他的要求，而出令根据法律管理关于教友的一切。

三 圣儒斯定的道理

这里我们跟随着拉郎才（Lagrange）一看圣儒斯定怎样是哲学家，神学家和教会圣师。我们尤注意他的哲学，因为它最能代表他的护教方法。

(甲) 圣儒斯定哲学家

圣儒斯定是个哲学家，他自己也很重视这个名称；可是在他皈依基督教会以后，他对于哲学，已另下了一个界词。哲学非它，就是基督教义。在他阐述宗教时，他常利用一般的哲学理论。在这点上，他为宗教学，开辟了一个新天地；他的“言”说，是个典型的例子。

一、哲学中的“言”。“言”（*λόγος*）在古代哲学里，在还没有基督教化以前，占着很重要的位置。赫拉理（Heraclite）似第一个称“言”是物质或精神界内一种固定秩序的永久原因。这个原因还不外是物质：就是火。

柏拉图和亚里士多德，都没有提过这个问题。后来，柏拉图的精神宇宙（*Le Monde intelligible*），乃物质宇宙的模范与原则，被称为“逻各斯”。很早斯多噶学派，把亚里士多德的自然观念，归纳于逻各斯；说它就是行动生活的原则，它的活动不是盲目的而是有目标的。实在，在斯多噶学说和新柏拉图学说中，逻各斯占着很重要的角色。

泛神教派和斯多噶派否认宇宙中有个“超原则”。他们强调，宇宙绝对不需外助，因为它内藏着足以自动的、自导的律。这个秩序生活的内在原则，这个“宇宙之魂”，这个过去，现在与将来的一切最高原则，就是“逻各斯”。它每称作（*λοσος σπερματιχος*）：因为它是宇宙，宇宙生力的种因。它是起点，也是终点，因为其它的一切零碎的东西，都要埋没于其中。斯多噶派的“逻各斯”，就是神、宙斯（*Zeus*）众神之父。

逻各斯是通过斯多噶派说而普遍化的；而且该派哲学曾是最流行的。柏拉图的门生，而且把神和宇宙予以区别，而且把神看作“超自然”，也敬而重之，拉郎才指出：“在这学说中，自然他应当多些少些与神，或神的灵和言齐观。假使与灵齐观，他就是神的一切思想的核心，以及宇宙的模式。假使与言齐观，它是

神用以创造和掌管一切的工具”。新柏拉图学说的“逻各斯”，在蒲罗达哥斯（Plutarpue）著作中，写得最清楚。在那里，斯多噶一元论里的力和律，一跃而代以观念和工具。它已不是生活的，而是秩序与和协的原则。它在天主外存在着，存在各物内，在人身上尤存在着各种“逻各斯”；它们是“神种”秩序的原则。

希腊化的犹太人，在接受了逻各斯学说后，用以发挥他们的一神教。斐伦（Philon）是他们中间的领袖。“斐伦是个带着斯多噶派色彩的柏拉图派人。他是个坚决的一神论者，把逻各斯看作宇宙的模式和工因。他加于神的观念，是这样崇高的，甚至几乎是抽象的；他把联系的使命，给与“逻各斯”，那末神就用不到直接去与宇宙和诚直的灵魂去接触。正直的灵魂还不够纯洁，俾得目睹至善。他在圣经中研求了，什么是“逻各斯”的使命后，就把它视为大显现的天使。那末，神的独生子，受命因他的名义向人们说教的逻各斯，就是神了。斐伦在这结论前并不让步。可是，在穷究他的身份时，他就不可捉摸的低落了。从太阳射出的光，如果不整个地脱离它，应当回到光源去（拉郎才语）。

新斯多噶派的代表，有塞奈加、埃披克提忒，和玛尔谷·奥雷肋；他们的学说侧重伦理。马尔谷·奥雷肋比众努力地想了解宇宙以及人的使命；可是他的工具还是斯多噶派的逻各斯观念。蓝勃东（Lebreton）指出：他以顽固的一神论者立场，视逻各斯为宇宙之律，和拦不住的力，他强制一切，为它的目的地，牺牲一切，又视以为一般的理智；一切人灵是由它流出的。死亡来临，应当回到它那里。马尔谷·奥雷肋在他的“思想”里（四章十四节）说：“你生出。你是整体的一分子；你将埋没于产生你的物中，换句话说，在一度变化之后，你将回到‘种理智’中去。”

二、圣儒斯定的哲学，儒斯定的逻各斯观，是特别有兴趣

的。因为他在基督宗教正统的作家中，面对这个伟大的哲学观念，带头指出了一个明朗的观点。无疑的，儒斯定采用了圣若望福音导言中的逻各斯。若望在使用这个字的时候，有没有当代哲学家寄托在这个字内的意义？这是个聚讼的问题，若干公教作家的答案是肯定的。若干学者以为：这是个向希腊文化发出的邀请，这是个针对希腊人的心灵的答复，因为他们还不满意于一种已经存在的逻各斯学理。若干学者表示：若望用这个字，是因他受了亚历山大里亚思潮的影响，可是他们也承认：若望的逻各斯的意义是经典的；而斐伦的逻各斯的意义，是希腊哲学的。拉郎才在他最近出版的若望福音释义中否认，第四福音的作者，直接受过亚历山大里亚思潮的影响。若望根本没有驳斥当时流行的，他认为带危险性的一种观念的居心。在天主的默导和启示外，若望在写福音时运用的，只有古经。若望的思想，若望的逻各斯，却是一条线地，从智慧书和圣保禄来的。如果是真的话，那末，圣儒斯定的创造性，更彰明显著了。他是直接伸手救援那些沉迷在希腊哲学的逻各斯波涛中的第一个人。这点在若望福音中，影响全无，在儒斯定著作中，却是班班可考的；在第二部护教作品中，尤为明显。

在第一部护教作品里，圣儒斯定指出，斯多噶和柏拉图两派哲学最有价值的理论，是从梅瑟和先知书中借来的。这个传说，在犹太人中是很普遍的；这个传说，后来亚历山大里亚克来孟和瑟伯一致予以承认，实在这是个骗局。儒斯定第二部护教著作，似在发现错误后，写来为改正的。无论如何，第二部是为修改和补充第一部的。无疑地，他曾有机会更清楚地认识马尔谷·奥雷肋的思想，又觉得自己的学说缺少联系性，以及基督宗教哲学基础的脆弱性。

在第二部护教著作中，圣儒斯定把完言（ὁ αὐτὸς λόγος），天主之言，绝对地别于宇宙、种言。（σπερματικὸς λόγος）种言在

言上，尤其在贤者身上，非如斯多噶派主张，是从神流出来的，而是由一个自成一个单位的种发生的，这就是人的理智。通过一个贤明的活动，它对于完言，天主之言，能获得一个零碎的、不成全的，又是很高超的，很有用的认识。古代的哲学家，像苏格拉底，像柏拉图，都走了这个途径。可是对于逻各斯圆满的，确切的认识，是从启示来的，这就是信友的启示。而逻各斯就是基督，他取了肉身和灵魂，显于我们，哲学家为了对于逻各斯局部的认识，和魔鬼的推波助澜，受了迫害。信友因着由启示得到了对于逻各斯整个的认识，做了最惨烈的牺牲。这是儒斯定第二部护教著作，八、十和十一章中所谈的最重要的几点。在逻各斯绝对的超然性外，儒氏又标志了双重的认识：一种是自然的，从理智来的；一种是超自然的，从启示和信德来的。

马尔谷·奥雷肋大概没有念过这个对于逻各斯另有见地的著作。无论如何，他一定不懂基督教会圣言的道理的使命，就在刷新世界。关于这点，儒氏的护教著作，没有达到他的目地。可是，从另一角度看来，他的著作的贡献是伟大的。他用理智证明了基督教会的要理：天主存在，灵魂不灭，善恶的区别，死后的审判，以及赏报处分。无疑的，在他著作里，找不到阐释信理，运用理智的科学方法。可是儒斯定通过柏拉图的哲学，已为此开了路。这个大工作，奥利振继续做去，可是未免过度。终于奥斯定指出了路线，使圣多玛斯完成了神学大纲。但是，我们不应该忘掉圣儒斯定倡导的功绩。

（乙）圣儒斯定神学家

一、圣儒斯定对于哲学的热情豪兴，把哲学与基督教义联系起来。可是，基督教义，在若干点上，不因而逊色么？有些人确这样想。但是应当了解，真正的哲学，在儒斯定眼里，不是一种单纯的观念，而就是一种宗教，基督的教会。再者，他也承认，理智绝对不能掌握信德。信德是天主的一种恩宠，是从祈祷得来

的，正如对圣经的彻底了解，也有赖于祈祷。上列几个观念已足证明：启示的真理，不因理智的活动而逊色，相反地，理智因信德而提高声价。自然，在圣儒斯定的思想中，反映着柏拉图的学说。即使在他谈天主和圣三的时候，也未能摆脱。

二、其他的哲学派别对他发生的影响都是微薄的。他看不起伊壁鸠鲁哲学；他把伊壁鸠鲁列入放浪形骸之流，至于伊氏的门生，他更不屑一顾。斯多噶派严肃的伦理，尤其是莫梭尼（Musonius）所提倡的，倒受了他的青睐。可是他认为，他们的伦理的基础，形而上学，太不合格。斯多噶哲学里没有神，没有一个活生生的神。这是儒斯定始终大大地予以抨击的。儒氏在第一部护教著作中，为证明永远之火之真实牲，虽采取了斯多噶的理论，可是对于那些哲学家的物质之神，一点感不到兴趣。为此，斯多噶哲学无害于儒氏学说的纯正性。

三、柏拉图学说对他有影响么？或控诉他否认从绝对乌有中的造化，过度强调天主的超然性，肯定圣言下属于圣父。关于上面几点，拉郎才曾一一予以辩白。

（1）在儒氏的著作中，根本找不到否认造化的字句；相反，隐约地反映着。他从他的整个的学说来源——圣经中抄录了“太初天主造了天地”。他的逻各斯神学，也是脱不出造化的。不错，他曾引过柏拉图的一句话：“天主从没有定型的物质中，创造一切”；可是，他没有完全表示赞成；他把造化别于世界点缀，就是个好证据。

（2）亚历山大里亚哲学的，尤其是斐伦的天主过度的超然性，并没渗入儒氏学说，虽然他强调了“言”的任务。这个超然性的因素，一在否认天主的物体，二在抹煞一切天主与宇宙的关系。可是，儒氏常谨慎地避免这两个极端。历史家指出儒氏的错误在于过度的主观，想于柏拉图著作中，发掘基督教会之真理。

（3）儒斯定的下属说（le subordinationisme）也是很微弱

的。应当了解：一方面，当时犹太严格的一神教的思想，洋溢于任何人的脑海里；另一方面，教会的术语还没有确定；那末我们绝对不能用刻舟求剑的方法，去诠释儒氏的若干辞句。而且写“逻各斯”的时候，儒斯定每注视着自称小于圣父的降生圣子（若 14：23）。儒斯定的下属说的嫌疑，是由于儒氏曾说：“言”是造化和启示的必要工具。

关于第一点，儒氏一定没有错误，因为他认为：造化是神的必然属性。如果他把这个属性归于一个位的物体（*Persone*），那末这个位就是“父”。他不会同诺斯士派把无上的天主，别于另一个造物者的（*Démiurge*），他就是逻各斯，或言；因为“父”不能造化，受生以做这个工作的。天主造了世界；通过他的“言”，造了世界；因为这是他工作的步骤，绝对不是因为“言”是生来为达到这个目的的。

圣儒斯定又似视“言”为见天主必要的中间，因为“父”是无形的。可是，这是和他的哲学观念是矛盾的，因为他承认：人在这世界上希望用柏拉图的瞻想法看见天主，这是件愚蠢的事情。看来他犯的错误，是在注疏学方面的，就是“言”的降孕是应当的。为了他一意要证明“逻各斯”曾显于古教中的理论，过度地强调了“父”的无形性。拉郎才认为：“他不相信，父在圣神的宠光下，仍是看不出的；可是他相信，子只能通过降孕及圣神的宠光而可见”。

但是拉郎才承认，圣儒斯定有个弱点。他说子的产生出于父的一个熟虑的计划，一个自由的意志；而一点不提这个子性的必要性。他只揭发了一部分的真理；无疑的，他没有了解全面的真理。我们在上边说过：即使是在这点上，可能也予以辩护。

（4）圣儒斯定在“父”与“言”外，又提出了圣神。在这点上，他的观察是错误的。在他论圣神的性质和任务时，思想显然是模糊的。但是他根据传统，肯定了圣神的存在。以传统的证

人的资格，关于这点，正如其它的一切，他的声明是宝贵的。

(丙) 教会圣师

圣儒斯定是个殉教者，可是他极堪被称为圣师。

一、他屡次肯定，教友在同一信仰下的一体性；而且这就是他的“斥一切异端论”的对象。

二、他极重视圣经，他虽爱好哲学，可是他的学说的渊源，却是他所称的“宗徒回忆录”，以及他强调的也属启示著作的先知书。

三、他的信心是最直爽的。弥努基·威力克（Minucius Felix）运用西塞禄（Cicéron）的文藻，和缓地，逐渐地，描写基督教义；相反地，圣儒斯定在他的护教著作中，有什么说什么；在赤裸裸地说完了真理后，他深信谁都不应该不是这样。整个的宗徒信经散见于他的著作中。

四、他清楚地肯定基督的神性和他救赎的使命。圣言降世，一为教训人真理，一为解除人的魔枷。圣儒斯定谈原罪指出：死之是亚当的罪恶的后果，基督的死却救了我们。他援引依撒意亚先知书，阐释耶稣苦难的任务。他说救世之功，玛利亚也有分的，她是再生的厄娃。在她之前，圣依纳爵曾高高地强调了玛利亚的童贞，和她的天主之母的地位；可是说她有分于救世之功者，圣儒斯定是第一人。

圣儒斯定惟一的错误，就是从他移居亚细亚后，相信了基督的现世的千年国。他虽晓得教友们不赞成这端道理，他仍认为信强于不信。

他关于二世纪圣洗，圣体和主日集会，教会仪式的报道，是极宝贵的。

(1) 圣洗是在第一部护教著作，六十一章叙述的。儒斯定称它为“受光”，因为接受基督教义的人，心灵受着光照：可是那个光是从一种浴里（λουτριον）得来的。浴是在圣三的名义下

进行的：它的结束就是重生（*ανατεννησις*）。

(2) 同一部著作，六十七章描写的周会，包括两个阶段：一、读圣经，主教致训辞，公共祈祷；二、献饼酒，成圣体，领圣体。

六十五章在洗礼后集会描写中，关于第一个阶段，没有提起；读圣经，主教致训辞，却只说了公共祈祷，又加上了“和平之吻”；关于第二个阶段，与六十七章所说的无异。

(3) 圣儒斯定不但记述了圣餐典礼，又于六十六章中，指出了圣体道理。它是现代饼酒变质，和弥撒圣祭的道理的滥觞。他在其它的篇幅，尤其是在“与脱利风谈话录”中，也大谈了祭献问题。显然，儒斯定谈这一切时，抱着一个活跃的信德，一个简单镇静的心理，而且对于真理的吸引力，寄以无穷的希望。

Saint Justin

BIBLIORAPHIE SPECIALE (complétant celle du chap. II)

Editions: L. Pautigny, *les Apologies* (Coll. *Textes et Documents*) . Paris, 1904; —G. Archambault, *Le Dialogue avec Tryphon* (même collection), 2 vol. , Paris. 1909.

Etudes: G. Bardy, (*Saint*) *Justin*, dans *Dict théol.* , col. 2228-2277. —M. -J Lagrange, O. P. , *Saint Justin* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1914. —L. Feder, O. S. B. , *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fribourg i. B. , 1906 (étude dogmatique importante), —A. Béry, *Saint Justin*, sa vie, sa doctrine (Coll. *Science Rel.*), Paris, 1911. —Mrg Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1860. —B. Aubé, *Saint Justin philosophe et Martyr*, Paris, 1861.

第四章 二世纪的最后 几位护教学者

一 塔西央

圣儒斯定游罗马时的弟子塔西央，一二〇年左右出生于亚西里亚。他受了一个很缜密的希腊教育。他在文学与哲学上，都有高度的造诣。入了诡辩学派后，他从一城到另一城去，公开演讲。他同时研究各种宗教，以及一切神秘的学说，终于在罗马皈依了基督教会。他先从儒斯定学习；儒斯定长逝后，他自己也办了一个学校。马尔谷·奥雷肋尔十二年（一七二至一七三年间）他被迷于节制异端（Encratisme）。据圣依肋纳说，他视婚姻如奸淫，又相信一系列的“永世”（Eons）。亚历山大里亚克来孟说他有部著作，叫“救世主眼中的修成”；在该著作内，他攘斥了婚姻；在斯脱罗玛德（Stromates）中，他尤予以强调。塔西央终于回到了东方，不知死在何年。

塔西央的许多著作中，只留下了两部：一七〇年左右写的“致希腊人论”；当时他的异端面目还没有抛露。还有一部，就是在他回到东方后著的“四史合编”（Diatessaron），这本书在叙利亚，直到五世纪还大规模地流行着；叙利亚礼义予以利用，圣厄弗冷（Saint Ephrem）予以诠释。“四史合编”曾经遗失；它的复得，大部分有赖于厄氏的诠释。

“致希腊人论”整个地保存着。塔西央强调，无论在道理方面在纪年方面，基督徒胜过外教人。第一分（五至三〇章）表扬着基督教会关于逻各斯，复活、天使、灵魂、神祇，宇宙的道

理。第二分（三一至四二章）在表示了他对于纪年的意思后，指出圣经出现在外教著作前。在三三和三四章，作者用学者的资格，为他在罗马看到的塑像，编了一个目录，借以证明希腊罗马艺术家的腐化性。

塔西央在性格方面不像儒斯定，更像忒滔良。他是过激的，古怪的，凶暴的，好讽刺的，他的论说，称它护教作品，毋宁说它是向希腊罗马文化以及各外教的一种泼辣的攻击。“他看外教徒简直不值一文，希腊人的艺术是违反伦理的，他们的文学是幼稚的，他们的哲学是骗人的，他们的言语，既非纯粹的，又非一贯的。他的护教著作从头到脚，挥着坚硬的拳”（狄撒龙语）。他对于人们的这种苛刻性，是不合理的。他还包罗着很多的缺点：他的著作的组织，每是松弛的，疏忽的，正与儒斯定的如出一辙，他的文法是虚伪的，铺张的；但却是生动的、富有刺激性的，波希（Puech）说：“这是个骄矜而狡巧的作家”。或视他是个没有教育的蛮子，却是错误的。

二 阿德那高

根据鲍书爱的批评，阿德那高写的辩护基督宗教著作，在古代是数一数二的。在他的护教著作中，自称雅典人，基督宗教哲学士。他的生活情况，几乎全部失传。安瑟伯和圣热路尼莫没有提起过他。西特的斐理伯（Philippe de Side），在四三〇年光景，为他写了一个简短的传记，它的一部份还保存着，可是其间错误百出。阿德那高出身外教，在研究圣经，想用以攘斥基督宗教的过程中，归奉了圣教。他曾肄业于亚历山大里亚教理学校中。一七七、一七八年间，他向玛尔谷·奥雷肋，和高莫特（Commode）皇帝上了一个呈文，为基督徒请命；稍后，又写了“论肉身之复活”。他的死期还是个谜。

在这部著作里，阿德那高证明：（一）肉身的复生是可能的：因为它与天主的知识、能力、正义都没有冲突。（二）这个复生将是实在的，因为这是必要的。它有四个理由：1. 根据人的终向，人受造是为永远生存的。2. 他的性体是由灵魂肉身组成的。3. 死后审判的对象，就是包括灵魂和肉身的。4. 最后的目的，此生未能达到。科学的理由是以加强信德的启示。

我们尤当注意的，是阿德那高的护教著作。他比圣儒斯定和塔西央更有秩序和有方法地驳斥敌人加于基督徒的三种诬蔑：（一）无神主义（四至三〇章），（二）违反伦理（三一至三四章），（三）食人肉（三五至三六章）。一段序言（一至三章），一面引起皇帝的注意力，一面向他们指出他的目标。一段总结（三七至三十八章），一面指出无罪的信友常为国家的安泰，皇家的幸福嗣续祝祷，一面热烈地吁请予以保护。

基督徒不是无神论者，因为他们恭敬的是包含父、子、圣神，一体的天主。他们不献流血之祭：因为天主重视的，是精神的祭献。他们不崇拜外教的神祇；这些神祇是不能受敬礼的。这里他进一步，坚决地，有分寸的指出：它们简直都是受造之物；它们所行的灵迹，都是魔鬼的勾当。

基督徒没有违反伦理：他们由于怕天主责罚，连想做恶也不敢。他们在婚姻中守贞洁；他们看第二次婚姻等于一种合理的通奸（当代的意见）。真正的捣乱份子就是外教人。“罪恶控诉圣德”这句格言，的确是有根据的。

基督徒也没有食人肉。教友比外教人更尊重他人的性命，他们避免参加斗争之戏，他们攻击遗弃孩童的恶习，复活的信理，更使他们谨小慎微。

阿德那高的护教著作，由于文字的高尚，辩论的正直，作者的博学，是很美丽的。它的结构是极清晰而合法的；它的词句，常常是充实而富于思想的；它的理论是简洁精当的；有时太干枯

些。这部著作揭露了：这个护教学者，是个真正的哲学家，典型的辩论老师。如果塔西央是个雄辩学家，圣儒斯定是个宗徒，阿德那高尤其是个辩证学者。阿德那高与圣儒斯定有很多共同的优点。他俩对于哲学与哲学家都表示尊敬；他俩都在哲学与宗教的联系上努力。

巴来依（Barelle）指出：在基督文学中，阿德那高第一个发现了天主惟一的证理。第一个想为“三位”的道理找个科学证明的人也是他。说他相信“下属论”，这是冤枉的：因为在二世纪的众护教作家中，他最清楚及最坚决地肯定了三位的-一体及平等。他解释圣三的道理，虽采用了太阳和光线的比喻，他并没有说：圣神和另两位间的区别是名义的。圣儒斯定予以抨击，恐难免有轻率之嫌。

三 安德阿的圣德奥斐肋

圣德奥斐肋不是个兼哲学士的护教学者，而是个精细的作家：学识渊博，文章美好，思想深刻。他虽出生于幼发拉的（Euphrate）附近，却接受了希腊教育。他是因研读古经而归正的。安瑟伯说他在-一六九年、被擢升为安提阿主教；又说他的后任，是于一七七-七年执权的，这是错误的。因为德奥斐肋在他的著作里报告：玛尔谷·奥雷肋卒死于-一八〇年。

圣德奥斐肋的著作是多种而且丰富的：除去“致奥道理古三论”（Les discours à Autolycus），还有根据古经和神话写的“人类起源”若干辩道书（反赫莫振和-马西翁 Contre Hermogène, Marcion），若干布道著作，和圣经注释。现在整个地存留着，只有“致奥道理古三论”，其余的只剩下由圣热路尼莫授引的片段。

一论虽短（十四章），却是很重要的。作者强调信德的主观

条件，以及纯洁心灵对于信仰的影响。奥道理古讥笑天主的无形性，肉身的复活，基督徒名字。关于第一点，他指出：肉眼不能看见天主，理智却能相当地认识他；将来在荣光中，我们要面对面地瞻仰他：“请你指出你怎样是人，我将向你指出我的天主。”

二论（三八章）一面揭发外教的幼稚性，一方面相对地强调启示真理。本论第十五章中，德奥斐肋第一次用（Tpas）标志父、子、圣神的区别；天主，言，智慧（Dieu, le Verbe, la Sagesse），是他给与三位的名称。

三论（三〇章）首先辩白教友食人肉和违背伦理的诬蔑；然后，根据年代，跟着塔西央，指出古经比外教传说早。

全部三论大概成于一八〇年。

四 东方护教者的著作

这些著作都已遗失，而且都是平凡的。

一、弥典雅（Mitiade）是亚洲人，圣儒斯定的门生，除了若干攻击蒙丹派（Montanites）和诺斯士派作品外，他又写了三种护教著作：一反希腊人，一反犹太人，一致皇帝，为他的哲学辩护。这一切都已不存在；他的著作是在二世纪后叶写的。

二、亚颇利拿里。玛尔谷·奥雷肋执政时，他是弗利齐（Phrygie）耶拉巴利（Hiérapolis）的主教。一七二年，他向皇帝上了一通辩护书。他又写了两卷反希腊人和反犹太人书。他整个的著作，连他的真理论，都没有传下。

三、梅理顿（Méliton）是吕底亚（Lydie）撒得（Sardes）的主教；死于一九五年。他是个著作等身的文人。根据安瑟伯为他的作品所做的不完整的目录，已有二十多部，阿纳达士（Anastase le Sinaïte）又指出了其它的两部。

他的著作连一部也没有留下。安瑟伯特指出了：他于一七二

年，致玛尔谷·奥雷肋的一本护教小册子。安氏又遗给了我们它的若干鳞爪。还有一部用他的名字写的护教著作，叙利亚语本还存在着，可是，一定是冒名的。这是篇梅理顿哲学士，在安道能·凯撒前的演讲辞。叙利亚语本，大概写在二世纪与三世纪中。

四、赫弥雅（Hermias）是个哲学家，“讽俗世哲学士”（*Satire des philosophes profanes*）是他的手笔。在该著作内，他运用一种嬉笑、轻松、幽默的语调，很肤浅地批评了古代哲学，以及它的种种永远的矛盾，它是有趣的；可是在实质上没有什么大价值。称他为护教著作，是很广义的。书的内容透露，它是二世纪末叶的产物；可是不少的评论家只把它放在五世纪，甚至六世纪前。

五 弥努基·威力克

玛尔谷·弥努基·威力克是奥达物（Octavius）的作者。勒南（Renan）誉以为护教文学中的珠玑。他在该书中自署玛尔谷（Marcus）。圣热罗尼莫和拉当司写出了他整个的名字。他像是非洲人：曾在罗马做律师。他的写作的艺术证明，他是个拥有高度文学修养的人才，出身外教的他，皈依基督教会的时候，已到了相当大的年龄。书中的两个角色，几乎仅是他的笔下的英雄。奥达物·雅努阿里（Octavius Januarius）是个与弥努基同时或稍后归正的外教徒。则济理·那丹利（Cocilius Natalis）是个外教人，大概生于西塔（Cirta）；可是早就迁居罗马。加拉伽辣皇帝时，则济理做了三巨头之一。他在西塔尝建筑了一个得胜坊。可能这个则济理就是上面的人。

弥努基的著作，为我们叙述了则济理的归正史。史分两段，第一段是则济理的外教辩护辞（五至十三章）；第二段是奥达物

胜利的答复（十四至三十八章）：前四章描写了历史的背景；最后三章，以则济理的归正报道写总结。

弥努基在向读者介绍了他的两个朋友后，领他到达奥斯底。在那边，一行三人，暂时摆脱了烦杂的律师事务，边作休息，边看秋收。一个清晨，则济理由二友陪着，往谒塞拉比斯（Sérapis）神像；途中起了一个宗教争辩，竟消磨了整天的光阴。三人在一个深入海面的堤岸上，席地坐着，弥努基居中，担任裁判（一至四章）。

则济理第一个打开话匣，为外教和教外的种种不平之鸣辩护。他在不可知论（Agnosticism）的烟幕下指出：宇宙是个谜，真理是捉摸不到的；神祇的一切，我们茫然无知；他们在世界上的措施等于海市蜃楼。可是罗马宗教是个国家的慈善机构；为此，应当予以保存，教友攻击它，这是个错误；而且他们也还不是无懈可击的。紧接着，搬出了一系列的罪状；他们的组织是秘密的、罪恶的。他们崇拜钉死在十字架上的天主，这是极愚蠢的；他们相信肉身之复活，这是最没有意义的。那末，不用谈革新宗教；大学院（Académie）倡导的怀疑论，是最中肯的（五至十三章）。

当奥达物反白时却步步紧赶对方，驳斥他的滥言，且以“以子之矛，攻子之盾”的方法，反击外教人。首先，他利用宇宙的秩序，证明神的实有，和神的亨毒。接着，他确定了神的惟一性，和罗马宗教多神观念的错误性。这是哲学士们所攘斥的谬说，这是魔鬼手干的勾当。最后，在教友纯洁风尚的生动描写下，他洗净了加于教友头上的种种污辱。他的结语是坚决的。迷信应当厉禁，罪恶应当清除，真宗教应当保存（十四至三十八章）！

则济理自认败北，要求予以教育，俾能做个基督徒。

奥达物实在是部杰作：思想是独特的；思想的表现是完善

的，思想的组织是典型的，辞句是清丽的，对仗是整齐的。漂亮的形式中，还寓着遒劲的情绪，而且它的反击是文雅而中节的。弥努基是个精审、恭让、渊博的文学家。他十足艺术化地把古代文人，尤其西塞录和塞奈加的，从未经人道及的文法字句的声价，宣扬了出来。

奥达物是不是基督宗教拉丁文学作品中最古老的？在这个相当的长时期内，人们说它后于忒滔良的护教著作（*Apologeticum*）；而且其中存在若干从忒氏抄来的东西，这个传统的见解，马赛卡奥（*Massebieau*），哈尔那克（*Harnaok*），蒙骚（*Monceaux*）等虽重予以肯定；可是，反面的见解（忒滔良抄袭了弥努基），十九世纪，经爱蓓（*Ebert*）提出后，尝抬头了一个时期，哈尔那克提供的理由，虽没有整个地动摇，可是，确不少足以聚讼的地方，那末，奥达物一定是一七五年后的产物，而大概写在忒氏护教著作之前。如果不是的话，它应当问世于三世纪前半期。

人们每诧异，为什么弥尔努基没有大量地介绍基督教义。鲍西爱（*Boissier*）从中搜出的很多缺点，虽未必个个有据。奥达物对于基督教会认识的肤浅，是不容讳言的。可是，假使就因此说他是单纯的哲学家，那是极不合理的。他的目标已说明了他的方法。他想把一个护教的，配合罗马知识阶级口味的文艺作品，贡献于他们；而使他们中有意皈依基督教会者再求深造。无疑的，在奥达物中，信理占据的地盘是很微小的。可是不应当忘掉，这不是本教理书，而是本教理导言。

第五章 二世纪反异端作家

一 后异端作家概观

护教作家指那些用文章来攻击外教徒，和犹太人者；反异端作家指那些用著作来驳斥异端人者。二世纪时，流行着诺斯士与蒙丹异端。当时拿起笔杆向它们进攻者，实繁有徒，可是他们的著作已失散了大一半，其中不少的人，因为他们兼是护教作家，在前面已经提过。

一、圣儒斯定攻击各种异端人，尤其是马西翁。

二、圣德奥斐肋排斥诺斯士派。

三、弥典雅驳斥蒙丹和诺斯士异端。

四、亚颇利拿里的，由一群主教签署的牧函，是反蒙丹派异端人的。

五、梅理顿的文学生活是很积极的。根据他的残篇，他的道理与圣依肋纳的很接近。

二 二世纪重要的反异端作家

安瑟伯的反异端作家名录，是我们唯一的资料。在这些数目相当大的作家中，这里我们只指出三个反蒙丹异端作家：就是一个隐名的弗利齐人，亚波罗尼，和伽伊鄂；三个反诺斯士异端作家：就是陆东，(Rhodon) 赫才西伯和圣依肋纳。

一、反蒙丹异端作家

(1) 一部隐名氏的著作中，一九二至二〇〇年间，写于弗

利齐，共计三卷，目的在驳斥蒙丹异端，以及叙述蒙丹派的历史。作者的姓名不详，大概是弗利齐的一个主教或司铎。他的著作是献给阿唯西·玛则禄（Avircius Marcellus）的。根据阿培西（Abercius）的墓碑，他就是阿唯西。

(2) 亚波罗尼（Apollonius）是个教会作家，可能是厄弗所主教。据安瑟伯说，他写过一部攻击蒙丹派的书。

(3) 伽伊鄂（Caius）是个罗马司铎：才斐伦（Zephirin）任教宗时，他为便于打击蒙丹异端起见，竟放弃了若望的一切著作。在他反蒙丹异端人伯老罗（Proclus）的对话录中，他只攻击了启示录。希波利得（Hyppolyte）就予指摘。后来，他为了更便于保护自己的学说，在第一部著作中，连若望福音也予否认。希波利得再度写书加以驳斥，圣爱比法纳（Saint Epiphane）称否认逻各斯者为反逻各斯派。他还指出：二世纪末，他们在小亚细亚，另组了一个教门，这恐难免言过其实。他们不过是因着蒙丹派滥引福音经，有意放弃若望的著作罢了；他们没有另立门户。说伽伊鄂是反逻各斯派，就为了这点，而且他是惟一传名的逻各斯派人。他的目的是纯正的，他攻击了蒙丹派，又攘斥了十四派（Quarto-desimans）。他没有受过处分，罗马教会也视若无睹。

二 反诺斯士异端的作家

(1) 陆同（Rhodon）是塔西央的罗马门生，可是出身于亚洲。高莫特执政时，他写了一本攻击马西翁的册子；这可能也是所以指摘他的老师塔西央的。圣热罗尼莫说：那个隐名的弗利齐人的著作是他写的，他的理由是很欠缺的。

(2) 赫才西伯是个巴力斯坦的犹太人；进基督教会后，在异端蜂起之际，周游各教区，考察同一的信条。他穿过格林多，

到达罗马时，亚尼瑟（Anicet）教宗在位（一五五至一六六年）。回乡后，在爱肋德（Eleuthère）教宗秉政时，写了他的旅行回忆录。根据巴斯伽年谱（七世纪），他死于高莫特皇朝（一八〇至一九二年）。

圣热罗尼莫视这部回忆录为第一部圣教史。可是根据安瑟伯的一切记录，这是部辩道作品，目的在攻击诺斯士派，证明教会所授的真理。他边依据理论，边依据事实，尤跟着圣依肋纳，指出主教的赓续不断，是真理传自宗徒的保障。他在罗马为历代教皇，到亚尼瑟止，做了一个目录，他的五卷著作剩的，只有安瑟伯和其它的几个作家援引的若干片段。他是个平凡的作家，可是个深刻的观察家，诚实的证人。

在他残余的篇幅中。有个关于犹太教和诺斯士的宝贵目录，还有关于耶稣的弟兄的记录。他的古代教宗目录，可惜已遗失了。

Les controversistes du IIe siècle

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Sources principales: Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV et V; Sainte Jérôme, *De viris illustribus*. — **Études:** Bardenhewer, *Pat.*, t. p. 225-229; *Geschichte*...I, p. 481 -535.

第六章 圣依肋纳

一 圣依肋纳的生活与性格

圣依肋纳的名字，第一次出现于一七七年的里昂教史上。他是圣保定（Pothin）主教属下的一个司铎。有个教友从弗利齐来，根据该地先知们所得的启示，把基督不久再度驾临的消息，报告里昂教会中的那些为信德蒙难者，其间有几个是亚洲人。他们得到报告，非常震惊。他们既知道亚洲主教们，正在请求教宗核准他们加于蒙丹派的处分；为和平起见，急上书于教宗爱肋德；该书是委派依肋纳送罗马的。书中称依肋纳奉教热心，又说他是教会的司铎。无疑地，通过此行，他避免了一七七、一七八年间的里昂教难；而圣保定作了最壮烈的牺牲。

圣依肋纳在里昂教会中，是很有地位的；因此在他从罗马回来后，就当选为主教。他的声望来自他的出身和他的德性。

依肋纳诞生于亚洲的罗马行省士麦拿。该城与罗马组成了基督教会的两极。他没有跟过任何主教，又没有拜过任何老师；他却听过许多神长、宗徒直接门生的训导。其间最知名的，当推圣玻利家伯（Polycarpe）。他两度转述了保氏的演讲；我们就因此能推测他诞生的年代，最晚在一四〇年左右，最早在一二〇与一二五年之间。他可能不认识巴比亚斯（Papias），但一定读过他的著作；且从中采用了若干外传。他与若干布道同志，来到高声，宣传基督的福音。当时他已是个才学兼优的壮年人了。

因着他从玻利加伯的纯正的传统，由于他对于圣经知识的热爱，由于他坚强的信德，因着他广博的学问，他被选负起司牧的

重任。好学不倦的他，读了不少希腊的文学和哲学著作。可是，他对于诺斯士抽象观察的作风，每觉兴味索然。什么学说都想了解的他，不断深刻地研究各种异端，以备作迎头的痛击，而使公教信德扬眉吐气。

在圣依肋纳三种活动中，他的反诺斯士派斗争，是最伟大的，最光荣的。当时这个异端正泛滥于高卢。无疑的，他是由意大利和东方的旅客输入的。在他的一个或为司铎，或为主教的希腊朋友要求下，圣依肋纳开始写文章，暴露诺斯士学说的狰狞面目。“暴露它，不就是打败它么？”在这第一本著作后，他又继续写了四本直接同它肉搏。这五本合称“反异端人”。可是，真正的书名，却是“伪知的暴露与驳斥”。

依肋纳同时也奔走于接近里昂的各省，广播福音。依肋纳主教伟大的人格，使已是政治中心的里昂，一跃而成教会中心。虽然它是个才由圣保定奠基的，资格还浅的教会。杜玻（Dupourcq）指出：依肋纳主教治理若干稀疏的教堂，我们虽不能肯定他传教工作的领域；若干教会，例如勃桑松（Besançon）的，瓦伦司（Valence）的，都是由他创立的。

一九〇年左右，教宗维克道当权时，关于复活节的争端，依肋纳的影响，是相当重要的。小亚细亚教会，习于阴历三月十四日，与犹太人同时过复活节。罗马教会的复活节，却是在下一主日举行的。圣玻利加伯和亚尼瑟大概在一五五年，虽经几度磋商，终归没有结果。维克道教宗决意解决这个问题，就命令整个教会举行会议。各地方教会都赞成罗马的复活节日；可是亚洲的主教们在厄弗所主教圣玻利加伯领导下，肩负着尊重宗徒传统的金字牌，坚决拒绝。维克道出令予以绝罚，圣依肋纳认为，这个处置未免过火，就为亚洲主教向教宗说情。后来教宗怎样对付，我们虽没有历史可考；一定的，亚洲教会终于四世纪初叶，也接受了罗马的复活节日。这一系列史迹，一面足以证明罗马教会的领

袖性，一面足以反映圣依肋纳的德性。

相传他死于二〇二年与二〇三年间。二九七年，里昂部份地被毁灭，遭抢劫。亲历其境的主教，应当怎样哀伤呢？四一〇年，圣热罗尼莫第一个把殉教者的花冠，加在他头上；教会也就予以承认。实在是不可思议的：惑滔良、希波利德、安瑟伯都没有提起他；关于这个传统学说的一朵疑云是由此兴起的。可是古代作家的缄默，不是绝对没有理由的：因为赛凡尔七世执政时，依肋纳与里昂教友，是集团地殉教的。一五六二年，加尔文派抛散了他的遗骸；人们终于只找到了他的头。

二 圣依肋纳的著作

(甲) 证明 (Démonstration) 和反异端论 (Contre les hérésies)

(乙) 著作的残篇 (一) 君主论 (La Monarchie)，书中依氏向他的朋友弗老利脑 (Florinrs) 指出，天主不是恶的原因。(二) 致弗老利脑的奥陶特论 (De l'Ogdoade)。(三) 致伯拉都的裂教论 (Blastus) (四) 上教宗维克道书论十四日的复活节。(五) 科学论 (De la Science) 安瑟伯认为这本致希腊人的护教著作，是简短而必要的。(六) 不同类的论文。里昂和维也纳教会关于一七七年殉教者的通信，也是他的手笔。十八世纪都平格 (Tudingue) 教授，抗议教徒法富 (Pfaff) 把他自己写的四个零碎文件，伪称圣依肋纳的笔墨。

宗徒宣讲的证明 (La Démonstration de la prédication apostolique) 不是部辩道著作，却是部一般的信理记述和证明。韦尔南 (Vernet) 指出：“这是公教教义纲要，教义是直接地与简短地写出的；可是它的观察是稳当的、深刻的、极其基督化的”。这部著作，在若干观点上是“反异端论”的补充。可是，

它发挥的论理是相同的。既然如此，那末，对于后一部著作，我们想要深刻地予以钻研。

“反异端论”原来的计划，是很简单的。它应当徇友人的请求，一面扼要地揭露代伦泰纳学说（Valentinisme）而另一面予以驳斥。可是，这第一个计划，逐渐扩大了。诊肋纳报告了伐伦泰纳派的学说派，在推波助澜的灵感中，进而推索诺斯士学说的源头，从星相家薛蒙说起，到一切过去的异端的自然后果，伐伦泰纳学说，以及由它发生的其它的异端为止。这是卷一的内容。卷二展开了哲学的理论的攻势。依肋纳运用宽猛相济的逻辑，指出了诺斯士派必犯的两端错误：一元论和泛神论。

赫来班主教（Mgr. Freppel）在两刀论法下，这样简括了他的理论：“或你把天主与世界分离，”或你视天主与世界为一物，在前在后你要毁灭天主的真义。如果你把造化放在天主以外，你限制了天主的性体，你圈出了天主活动的领域，这就等于否认了他。至于天使，他们或不违反最高天主的意志，或遵守他的命令去做，在第一个假设里你控诉了天主的无能；在第二个假设里，你只得无奈地接受基督宗教理论。它表示天使是天主的意志的工具罢了。那末，你只有或承认造化，或永远拒绝寻得真天主。相反地，如果你把造化放在天主性体内，而使造化变为他的性体的一种单纯发展，那末，你们进入一条更不可思议的绝路。于是，一切受造之物的缺点污点，都要落在天主身上；而天主的性体，就是它的性体了。你说世界是愚蠢罪恶的结晶，“物的总集团”（Pérôme）的一种蜕化或堕落的结果，一种物的逐渐的退化现象，或根据你垂青的隐喻，天主外衣上的一个斑点；可是，你不见在这无穷和有限的混乱中，就是天主的性体在堕落、退化、染污么？试问天主的观念可更能弄得一团糟么？

上例一切，是卷二的精华。

圣依肋纳做好了消极工作，又积极地展出真正的信理。他的

广大的综合，把它压倒的崇高性，暴露于读者的目前。这是卷三、四、五的对象。它们积极地攻击历代违圣经的种种异端。这个新攻势，肇端于卷三。卷头上，在神学上引起极大的作用的一段广大的，权威的信理准绳宣言。可说是第一跤。这三卷中包罗着的丰富的，有价值的教理资料，使依肋纳时被称为“公教神学之祖”。可惜，他采取的组织法，是不很清楚的。下边，我们作逐卷逐章的分析，而在一个逻辑的综合里，枚举他道理的纲要。

他的“反异端论”虽不是完善的，中间却包含着不少的优点。他声明自己习说开底格（Celtique）话，不能漂亮地写希腊文。实在他的文章是很朴肃的。可是有时候，他的文法是生动的，灿烂的；他的思想是美妙而清晰的。韦尔南（Vernet）曾摘出了若干花玉一般的关于天主、基督、爱、光的辞藻。它们足以指出圣依肋纳是圣若望的门生。

三 圣依肋纳的道理

依肋纳的道理发生的影响是浩大的。杜波（Dupoucq）把它概括在下面两句话中：他打死了诺斯士学说，他创造了基督宗教神学。关于第一点，杜波曾把“反异端论”的影响，比诸鲍书爱面向着抗议教写的历史丛书（L'Histore de Variations）的影响。无疑地，诺斯士学说的死灰，三至四世纪时，又复燃起来了。可是依肋纳对他的打击是沉重的：由于它的丑恶嘴脸已经暴露，它已难于抬头。里昂主教是教会胜利的一个大因素。同时，他创造了基督宗教的神学，把经典传统做它的基础，又厘订了信德准则，强调教会不能错误的特宠。他为巩固神学的基础，在那两部上面我们已经纲要地分析的著作中，又做了一个“启示真理”的综合展示。它的道理可分为五端：一、信德准则，

二、天主与三位，三、基督与救世，四、神修生活，五、四末。

(甲) 信德准则

这是他前两卷对象之一，卷三最初四章，把它阐发的尤为深刻。现在简捷地叙述于下：

一、信德的泉源，经典的正确注解，需要一个真理的坚决准则。这个依肋纳不断地缕述的准则，就是圣洗祝文。换句话说，这个祝文，就是整个教会公开表示信德的工具。

二、这个信条公式的拟定与诠释之权，操在教会手里。她拥有圣神，借以没有错误地保管和宣传宗教真理：“那儿有教会，那儿就有天主之神；那儿有天主之神，那儿就有教会和一切恩宠；因为圣神就是真理”。

三、教会真正的训导，是由现任神长发出的；他们所训导的，是他们通过继承不断的传统，从宗徒得来的。教会真正的训导，是一切母教会的训导。它们的继承者主教的名录，是斑斑可考的。信德准则，实在就是现在教会生活的训导当局。

四、可是为征求各教会的意见，为考验各教会的宗徒性，不是件轻而易举的事情；那末，最后和最简便的准则，就是罗马教会的训导。拉丁原文附录于左：

“Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine, omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ a gloriosissimis duobus apostolis petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, cam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui, quoquo modo vel per sibi placentia vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam oportet collihunt. —Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem [potiorem] principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique

fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio”。

接着，圣依肋纳写出了历代罗马主教名录，从圣伯多禄起，到圣爱肋德，当时的教宗止。

最后几句有些暗晦，似应该这样译出：“实在，为了该教会的崇高性，一切教会（世界一切教友），应当接受它的意见”。各地教友在该教会中，保存宗徒的传统。

若干学者，（杜歇纳、哈尔那克、丰克）建议了另一个译文：“一切保持着宗徒的传统的教会，应该与罗马采取同一的步骤。”即使这样，根本的价值仍旧不变。

杜歇纳主教指出：“要找一段论关于整个教会信条的一致性；关于罗马教会独步的重要性，以及它的宗徒传统保管的工具性和见证性；关于它在教会中的崇高性，更清楚的文字是难能的”。

（乙）圣三

圣依肋纳在他反诺斯士学说（主张有个至高之神，还有个创造者）斗争中，强调了天主的独一性；他的本性是无穷圣善的；在他创造的世界中，有共鸣，有谐调；紊乱不是从造物主来的。可是这个性体的单独性，并不妨碍三位的存在。圣依肋纳没有用过“三位”（*Trinité*），也没有用过“三位间的关系”（*oikonomia*），可是常常极郑重地称三位，诺斯士派聒耳的神的圆满性论，在依肋纳的著作里，常出以父、言、圣神。天主通过言与圣神创造一切；可是这个“言”，和这个“神”，是与天主为一的。

子是真天主，永远地受生的。在“反异端论”中，似有若干染着“下属论”（*Subordinationisme*）色彩的语句。应当知道，这些语句，都是从福音经和保禄书信中抄来的。实在，在父为三位之源的大前提下，一种似下属论的言论，是避免不掉的。圣神

虽与子有别，可是，有时他也称子为神；他更持续不断地跟着当代的教父们，德奥斐肋例外，说神是智慧经中的智慧（Sagesse）。

（丙）基督神学

这是圣依肋纳的神学中心，一如圣保禄的。

一、基督神学的焦点，就是“概括”（La récapitulation）的理论。依肋纳特别予以重视。本来，人是不善不恶的，他是自由的；可是，在亚当他的领袖身上，自由地犯了罪。耶稣基督，新的亚当，总括了整个人类，使它与天主言和。

他能这样做，由于他是天主，天主之言，天主之子；又是造物主，又是人；他是我们的族类，我们的弟兄；他虽产自童贞之身，他经历了人生的一切阶段。（不同的年龄、考验、痛苦。）圣依肋纳相信在基督身上，有一个“位”，却有两个“性”。这点他在“语言调度”（Communication des idiomes）法中，不断地予以强调。基督为完成他的世界使命，应当是天主。圣依肋纳视（*oikonomia*），为天主救人的大计划。

二、基督的三种使命（1）他是启示者，他是第四部，最后一部福音经的作者（前三部，一给于亚当，一给于诺厄，一给于梅瑟）。（2）他是救世主，通过他自己的生活和血淋淋的死，补赎了我们的罪，打败了魔鬼。（3）他是神化者、是祝圣者，他使我们同天主重归于好。他恢复我们身上的天主的肖像，他使我们做天主的子女，他复还我们的不朽、和不朽的生活。

三、救赎圆满的结果，将在后世。它的此世的效果，是从活跃的，积极的信德，施于小孩子们的圣洗，尤其是圣体发出的，圣体就是耶稣基督的肉与血；这个肉与血，是从饼与酒变成的。圣依肋纳的这个思想，透露在很多的字里行间。他认为，圣体不单是件圣事，也是个奉献与祭献；它重演着整个救赎的奥迹。

四、玛利亚神学。圣依肋纳不但重提，又补充了圣儒斯定玛

利亚在救世之功中的成份论。他跟着保禄，对比了亚当与耶稣基督后，又对比了厄娃的破坏工作，与玛利亚的复兴成绩。“玛利亚解开了厄娃的罪结。前者反抗天主的命令，后者却予以服从。厄娃听魔鬼的话，玛利亚却注意天神的报道。人类因一个女子而趋死亡，因另一个贞女而得救援。”玛利亚“通过她的服从，成了厄娃和整个人类被救的原因”。“童贞玛利亚通过服从，做了厄娃的保证人”。这里，保证不指玛利亚在天上的转达，而指玛利亚做了厄娃和她的子孙的救援。再者，圣依肋纳虽不说天主之母，却肯定了玛利亚的天主之母性。他又将这个特点，和基督的使命的关系，神奇地发挥了一下。最后，他在圣儒斯定，圣依肋纳爵后，承认玛利亚的卒世童贞。近代有人提出了一个反对的见解，这是错误的。

(丁) 神修生活

针对诺斯士派错误的神修，依肋纳提出了基督教会的神修观。在他的，一如在圣保禄的神修论里，圣神占着一个重要的位置。“神”在完人身上，是个组织的因素。肉身灵魂以外，完人还具有“神”，天主的恩宠；在这精神里，有恩宠本身，又有与恩宠不能分开的施宠者。后代缜密的宠爱神学，已强有力地隐藏在圣依肋纳的言论中。为此，一个完人含有肉身、灵魂、“精神”，还有与圣神的密切的缔结。

圣神的任务，尤其是在复还人因罪而失去的天主和圣子的肖像。无疑地，人是自由的；他像亚当能阻碍天主的活动。可是，他不能自力神化自身：不但一切开端属于天主、一切活动也不在例外。人只有自视如陶匠手中的泥土，随他怎样处置；他能拒绝天主的陶冶。如果他让天主去做，他将变成天主所要的特选之器。在这人对于圣神的可教性中，存在着圣宠功绩的联系。人的恒心也是天主的恩宠。这是无条件的恩宠，可是如果人始终服从天主，恩宠的获得可能如操左券。显然，在这神修观里，祈祷是

个重要因素。

开始于第一度的圣神光临，而完成于天堂上的人的神修，在世界上，实现于上列三因素的协调；而这个协调的必要条件，就是人与圣神的缔结，以及忠于他的默导。这个圣神的生活，在此下土，已常表现于理智领域内。在圣神门下培植出来的信友，能明确地批判一切。外教徒及异端人的疯狂，他却能洞烛无遗，他将全灵地向天主，耶稣基督，和他的教会靠拢。他在降世圣言的生活中，认出圣神预言的实验。他又能发现应当归向圣言的人们。

(戊) 四末

韦尔南 (Vernet) 认为：“圣依肋纳的四末论，一面包罗着耐人寻味的见解，以及教会的信条精华；一面又夹杂着若干可疑的，甚至错误的理论。这是他著作中最逊色的一部”。他赞成现在一致认为异端的那个学说：享见天主应当拖延到公审判后实现。他也相信将来复活起来的义人，要组织基督的世上千年国。这个他受自巴比亚和别的神长们的学说，他认为是攻击诺斯土派的神枪利剑；他强调人类应当逐渐地，一级级地，进入享见天主的阶段。实在，这是他的“总括” (La récapitul-ation) 说的一个自然结论。

Saint Irénée

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** *P. G.*, 7, (traduction latine et fragments grecs de *l'Adv. hæreses*); *P. O.*, 12 (1919), pour la *Démonstration de la prédication apostolique*.
- 2° **Etudes:** F. Vernet, (*Saint*) *Irénée* dans *Dict. The'ol.* col. 2394-2533, —A. Dufoucq, *Saint Irénéé* (Coll. *Les Saints*), Paris,

1904. —A. Dufourcq, *Saint Irénéé* (coll. *La Pensée chret*) Paris, 1905. —J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, (1^{re} édit.) 1, p. 247-262; (9^e éd.), 237 et suiv. —P. Batiffol, *L Eglise naissante*..., p. 238-274; *Etudes d'hist. et de theologie posit.*, 2^e serie, p. 167-188. —A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit en Saint Irénéé* dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1924. —Freppel, *Saint Irénéé*, Paris, 1861.

第七章 几种次要的作品

一 多种的信件

一、格林多圣特尼 (Saint Denys de Corinthe)，在一六〇与一七〇年间，是个受人尊重的人物。他致不同教会的七封信，根据安瑟伯的记载，是答覆咨询的文件。在梭德 (Soter) 教宗的一封信于主日集会中朗诵的信遗失后，他曾一度上书教宗。

二、安提阿主教塞拉比翁 (Sérapion) (一九一到二一二年) 是德奥斐肋 (Théophile) 的第二个后任。安瑟伯说他写了不少的著作 (已遗失)，和书信。

三、厄弗所主教保理拉德 (Polycrate) 的出名，尤其是为了他与教宗维克道 (Victor)，关于复活节的争执。关于这个问题，他曾用亚洲教会的名义，写了一封信；它的若干鳞爪，还存在安瑟伯的圣教史中。该史家又指出，在同一的动机下，他还写了若干其它的信件。

四、圣维克道 (一八九到一九九年) 在复活节争端中，是个最重要的角色；他命令整个的教会举行会议；结果，几乎一致坚持罗马教会的立场。据安瑟伯说，他的亲笔信也不在少数。圣热罗尼莫还说：他是第一个拉丁作家，有著作行世 (已遗失)。哈尔那克虽肯定，论赌博者 (De Aleatoribus) 的作者是圣维克道，实在不是他写的；他且后于圣西伯利央。

二 阿盘溪与班多廉的墓志铭

(甲) 阿盘溪 (Abercius)

阿盘溪的姓名，始见于希腊致命录（十月二二日），关于他的生活的一个墓志铭上。实在这个墓志铭就是那段生活史撮要；虽在文字上，彼此有些出入。一八八三年，兰珊（M. Ramsay）在小亚细亚发现了墓志铭的两个片段，一八九二年以来，它们还存在辣脱朗宫中。唯理论者虽百般攻击它的宗教性；可是在第一流学者，罗西（de Rossi），柴罕（Zahn），杜歇纳（Duchesne），顾蒙（Cumont）强有力的证明下，他们已不敢声张了。在这个自传式的墓志铭中，阿盘溪先抒述了他的身世。他是耶拉巴利（Hieropolis）主教；他大概是上述的弗利齐反蒙丹文件的受件人。他挥着一支神秘善描的笔，记述他怎样往游罗马，而叙利亚，而尼西泊（Nisibe）各教会。

他写到：“我叫阿盘溪，我是圣牧者（Saint Pasteur）的弟子。他放羊于山岭草原上，他有一双无远弗屈的慧眼。我所有的圣经知识，是他教给我的。”后面的几段，对于神学，有极宝贵的贡献。

一、罗马教会的首席性“他派我去瞻仰伟大的罗马，朝见披金袍、穿金鞋之后。在那儿，我看到了佩光耀印记之民。”（圣洗）。

二、圣体“信德到处做我们的响导。到处它把一个童贞圣女钓来的、极大至洁的泉鱼，做我的食物。它也不停地用以食友；它兼授美酒于人。”撒落满·雷那（Salmon Reinach）说：“那末，罗马的首席性，鱼的象征性，圣洗与圣体圣事，在二世纪的中叶，已于阿盘溪的笔墨中，可以证实。”他又有理地指出，任何研究这个文献的学者，或是公教信友，或是抗议教徒，

或是犹太人，都一致拥护这个见解。到现在，还没有发现足以削弱这个见解的证据。

(乙) 这里应当提出另一个一八三九年，发见于奥顿 (Autun) 的班多廉 (Pectorius) 的希腊墓志铭。一群学者，在边脱拉 (Pitra) 枢机后，曾严密地予以研究。它大概是二世纪末的产物；我们说大概，因为我们对它没有像对前者所有的考据。它的行文很像前者；除了“鱼” (ΙΧΘΥΣ) 外，指出用手受领体血的仪式，以及为亡者的祈祷辞。这个含有重大神学价值的文献，显然对于学者的阐释，是极有影响的。

三 慕拉道利书目

“伽依” (canon) 指教会正式认为启示经典的一个目录。这是新经最古老的目录。这个关于新经的目录，是在初期的教会里，逐渐订定的。启示著作都是由一时的环境促成的；为此，不是从一教会传到另一教会的，教会在确定了它们或出于宗徒的手笔，或至少已经他们核准的事实后，才敢保障它们的启示性，而把它们收入经典目录。对于这种目录的存在，只要一披当代教父的著作，就不会有犹豫的。盎博罗削图书馆馆员慕拉道利 (Muratori) 于一七四〇年，发现了一册二世纪末，罗马教会书目；他就根据六到八世纪中的一个手抄本，把它刊印问世。这个没有多大辞藻的文献，在考据方面，是极有价值的。

根据这个文献，罗马教会承认启示经典有：一、四福音经 (文献的首页是残缺的，可是路加福音该列为第三，第一和第二福音是不言可知的)。二、宗徒大事录。三、保禄使徒的前十三信；所称的保禄致拉奥田舍人书，(Laodicéens)，和致亚历山大里亚人书 (Alexandrins)，在这里，已被删去；致希伯来人书没有提起。可能这封信就是致亚历山大里亚人书。四、圣犹达书，

和圣若望二书（圣雅各伯书和圣伯多禄书不提）。五、圣若望启示录和圣伯多禄启示录（它是伪经，罗马教会虽予以承认，其它的不少的教会却予以放弃）。六、赫尔曼的牧者书；这是最近在作者的兄弟，教宗庇护执政时写成的；它可以公开朗诵，但不能与先知和宗徒的著作，并驾齐驱。至于阿尔西诺（Arsinoë），华冷顿（Valentin）或弥典雅（Miltiade）的著作，都没有收入。

由于它提起赫尔曼，可见该目录是一五五与一五六年间（庇护驾崩年）的产物。提出这个年期的学者根据，是该目录内的“最近”（Nuperrime）一字。其它的学者把它延到二〇〇年前后。拉朗才就是其间之一；在他关于圣若望的评记中，表示有意指正罗马伽伊鄂的见解（Caius de Rome）。

第八章 伪 经

一 伪经概论

伪经 (Apocryphes) 对正经 (Canoniques) 而言。伪经是指那些或普遍或部份地 (若干教会作家) 曾视为启示经典, 而终于决定地从经典目录上被删除的作品。阿保克利孚 (Apocryphe) 在希腊语中, 有隐藏的意义, 在圣经学中, 称非正经 (Non-canonique)。可是, 人们也每视以为一种传奇的、幻想的、可疑的作品。对这些作品的认识, 或为驳斥外教人从中制造出来的诬蔑, 或为深刻了解隐藏在那些谰言中, 历史的或信理的精神, 或为使我们明了那些作家的理论、宗教、伦理的观点, 是很有裨益的。

这些作品由于它们与启示经典同一的对象, 可以补充古新两经所缺的, 或略而不详的论述。伪经的作者都是教友, 其中的资料, 十之八九是关于新经的。但是, 不是没有例外的; 除去若干混入古经的篇幅外, 还有多种诺斯士派的著作, 和在一九〇九年, 第一次刊印的, 有名的撒落满情歌。这些作品, 根据它们的文学典型, 可分作四类: 一、福音经, 二、记录, 三、书信, 四、启示录。

依照作者的目的, 它们可分为很不同的两批。第一批的作者是异端教人, 尤其诺斯士派。它们的目的, 在借耶稣基督和宗徒们的口, 宣传反动言论。第二批以观摩为目的; 它们都是热情的, 传奇式的诗歌; 它们是为满足那些只想多闻, 不想深究信友的好奇心。

(1) 前后两批，从神学和伦理学方面讲，都是很贫弱的。(2) 取些在空洞中活跃的人物的个性描写，是不可思议的。它们所述的事实是荒诞的；所记的奇迹是幼稚的，复杂的，超出常情的。(3) 它们的文字是不停地在变化调换的；为此，都不易确定它们的出处和时代。

把它们和正经比较起来，实相差颇多！勒南也说：“把这些平淡的东西，与玛尔谷、路加、玛窦的杰作放在一起，简直就是污辱基督宗教文学。伪福音经的写作，就如在一幅已有图案的绢上刺绣。这是老妪的一片疲劳空语；这是粗俗的奶妈下女文学。”为此，教父们叮嘱教友们，临深履薄地，对于这种令人作呕，而异端人滥予抬举的文学，提高警惕。可是，教会终于未能全部予以廓清。这是由于主教们认为：这些作品，在经澄清之后，还是可以一读的，只要那些记载不违反信德，就可视作史实。于是，这些既经修改的著作的影响，历代绵延，到中世纪而益趋旺盛。在通俗演讲中，在圣传中，在诗歌中，在艺术中，它们的蛛丝马迹，到处一望而知。在东方，伪经文学表现于翻释、编修、演义文学中，而它们所用的语言，有亚刺伯语，叙利亚语，希腊语，斯拉夫语等等。在西方，也一道同风。为此，应该认识它们的来源。这还是个艰难的问题，下边我们只得指出一个崖略来。

二 伪福音经

伪福音经分为三类；一、已经遗失的福音经；二、童年救主的福音经；三、关于基督与圣母逝世的福音经。

(甲) 已经遗失的福音经

其中若干卷，是很重要的。

一、希伯来人的福音经，据热罗尼莫说，是用希伯来语（阿拉美 Araméen）写的。圣热罗尼莫的译本，和它的原本，都

已遗失了。它是以圣玛竇的阿拉美语福音经为蓝本而改写的。在大纲和很多的章节方面，它与蓝本无异；可是也有补充的地方。它是纳匝肋教派（La fraction orthodoxe）通用的福音经。这是一世纪末至二世纪初的产物。

二、爱波奥尼异端人的福音经（Evangile des Ebionites）时被视为希伯来福音经的化本。现代评论家不以为然，说它就是十二徒福音经（Evangile des Douze），这是二世纪半编成的，色彩很深的一部伪经。

三、埃及人的福音经是二世纪中异端人的产物。它主张不婚不娶，否认天主有三位，又提倡轮回。

四、巴尔纳伯福音经，巴尔多禄福音经，犹达福音经，才拉士（Gléase）教宗颁通牒，对以上著作都不予承认。

五、菇达斯福音经是加恩·诺斯士派所采用的。

六、玛弟亚福音经，三世纪时流行于诺斯士派中。

七、斐理伯福音经产于埃及，也是诺斯士派的。

八、多默福音经，是二世纪的诺斯士派写的。以色列人多默，是个哲学家。在他关于耶稣童年的记载里，可以找到已经修改过的多默福音经。

（乙）耶稣童年的福音经

一、在耶稣童年的福音经中，雅各伯福音（Protévangile de Jacques）是最著名的。它的典型文章，郑重简单的语调，热心的倾向，使它远远地传开去，发生广大的影响。它的二四章篇幅可分为三部，可能开始时本是独立的：（1）一到十六章，首述预告若亚敬和亚纳关于玛利亚灵异的诞生；次叙玛利亚的献堂，以及她和若瑟的婚姻。这一部大概写于一三〇年至一四〇年间。（2）十七到二十一章，借圣若瑟的口，谈耶稣诞生，三王来朝。为此，这部又称若瑟伪经（Apocryphum Josephi）。（3）二一到二四章记婴孩们的被杀，匝加利亚的致命。因此这部又称匝加利亚

伪经（*Apocryphum Zachariæ*）。现存的希腊本，看来是四世纪后的产物。作者是个从古教转入新教的犹太人。他自称雅各伯，自然就是耶路撒冷的那个主教。如果把第三部看作外加的一个单位；那末该经的一致性，显得更纯粹，作者有意颂扬玛利亚，和她的以若瑟为屏藩的贞洁之德。西方所认识的雅各伯福音，是已经改写过的。

二、耶稣童年的福音，为数很多，内容极不同。其间最著明的，应当首推以色列人多默的福音，以及阿刺伯福音。前一部，到现在常视为后一部的蓝本。看来更好说，两者同以另一部为蓝本的；而且它是很驳杂的，内中也有关于佛的神话。五世纪后，它是一切耶稣童年传奇的基点。一般地说，这些著作的传奇性，是很尖锐的。文法的平凡，语言的庸俗，正与它的混沌的内容相得益彰。

（1）以色列人多默的福音，缕述耶稣从五岁到十二岁所做的各种奇迹。其间最富刺激的，是耶稣罚那些拒绝信从他的人，或盲或死的故事。耶稣坐在学士中谈道，是它最后的一幕。它所描写的童年耶稣的个性，是足以令人憎嫌的，该书虽经修改，异端教人的马脚，还在不少的记载中露出。

（2）阿拉伯耶稣童年福音，是因为它在一个漫长的时期内，只流行在阿拉伯，所以获得了这个名称。这是部比较完备的耶稣童年史。它先根据雅各伯福音，叙述耶稣诞生白冷，逃难埃及（一至九章），次记圣家寄居异国的生活，和圣童所行的繁多灵迹（十至三五章）。最后一部分（三六至五五章）是与多默福音雷同的。该福音的特色，他指出圣童的灵迹，都是为了圣母的转达而做的。

三、下列的两部福音，是与雅各伯福音和多默福音的耶稣童年记，有密切的联系。

（1）伪玛竇福音或玛利亚诞生与救主童年记，内容驳杂庸

俗，是六世纪的产物。

(2) 玛利亚的诞生记，简直是前书的改善本；大概成于嘉禄朝。它惟一的对象是玛利亚；它活生生地记载了她的诞生，青年，和她与若瑟的婚姻。书尾，它依据四史，又叙述了耶稣的诞生。特别通过了它，西方教友赏识了雅各伯福音，尤其是关于圣母献堂的历史。

(丙) 耶稣玛利亚若瑟的死也是伪经的题材

一、关于救主死之的伪经可分两组：1. 比辣多记案 (Cycle de Pilate)；它是其它的一切记录的起点。2. 尼阁得莫福音，它是与伯多禄福音有关系的。

(1) 尼阁得莫福音有两部分，一部分称比辣多记案 (一至一六章)，包括耶稣受审受难记录 (一至二章)，耶稣复活后司祭总署会议记录 (十二至十六章)。这是所以证明，比辣多承认耶稣无罪，而大司祭承认耶稣复活。比辣多记案可能是二世纪的产物。一部分称基督降地狱 (十七至二七章)。作者谓这是在耶稣死后复活起来的两个亲见的证人的报告。

(2) 伯多禄福音是二世纪的一个“像人论”派人 (Docétisme) 写的，发现于一八八六年。它对于耶稣受难、被钉、复活，都有切实的报道。这个福音，在很多点上与前者有关。

二、玛利亚的长眠 (Dormition de Marie) 在才拉士教宗申明它是伪经的通牒中，被称为圣玛利亚的长逝 (Transitus sanctæ Mariæ)。它是四五两世纪中，几经增损的希腊作品蓝本之一，伪托于二世纪萨岱 (Sardes) 主教梅理顿氏。在现存的手抄本中，我们可见玛利亚长眠的前后，无非是若望宗徒的一个报告。玛利亚在从嘉俾额尔天神口里，获得了不久她应当离世的消息，就移居白冷，诸宗徒都接踵而来，终于回到耶路撒冷，在灵奇的情形下，呼出了最后一口气。宗徒们会议予以瘞葬；三天后，天

神把她的遗骸送上天堂。这本著作在东西两方发生的影响，是相当伟大的。它不带什么异端色彩；不应当说它是部异端著作，而后经公教徒修改过的。

三、若瑟梓人传（现存在着的只有高德（Coptes）和阿刺伯本）产于埃及，时在四五两世纪中，作者借耶稣宗徒间的谈话，根据雅各伯福音，写出若瑟的生活，尤其是他的死。这最后一点，也是该作品的特色。它指出：“灵魂离开肉身后，在总领天神弥额尔指导下，安静地渡过众灵魂应该横渡的火海。”作者没有提起圣母昇升天的问题。根据这部著作，圣若瑟的尸身应当继续不朽到基督千年国成立。

三 伪宗徒大事录

宗徒的传教史，比救世主的布道生活，更是正统或旁门宗教著作的对象。

一、圣伯多禄 1. 圣伯多禄布道演讲（*La prédication de pierre*），是亚历山大里亚的克来孟的作品。演讲夹杂于宗徒的旅行记录中。这个作品，虽带些推重古教的色彩，不能说它的来源是异端教的。2. 伯多禄行事录（*Les Actes de pierre*）已经遗失；可是还存着两个片段，冷主教撰伯多禄殉教记，（*Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo*），和伯多禄对付薛蒙记（*Actus Petri in Simone*）。后者述薛蒙的灭亡，“你往何处去”的一幕，以及伯多禄的倒钉十字架上。这本传奇没有什么异端色彩。它们都产生于二世纪末。

二 圣保禄

（1）几乎不传的保禄演讲。

(2) 相反，保禄的行事录是很著名的。原文包括三部分：保禄殉教，保禄致格林多人伪书，以及分作两部的保禄与戴肋(Thécle)行事录。作者是二世纪的一个亚洲的司铎。由于他冒名写作，受了撤职的处分；可是他的著作是正统的。

(3) 伯多禄和保禄行事录(三世纪)：记载他俩在罗马共同工作和殉教。

三、圣安德肋：已经失传的安德肋行事录只剩了三节：安德肋与玛弟亚在食人城(Anthrophages)，伯多禄与安德肋行事录，安德肋殉教于阿伽(Achaie)。看来只有最后一节是原文。

四、圣若望：本已遗失的若望行事录，是根据散见于别的著作中的原文部分地集成的。原本产生于异端教中(二世纪)。书中述了若望被流于巴脱毛斯(Pathmos)，重回厄弗所，长逝于该城。

五、圣多默：多默行事录(三世纪)的来路，是诺斯土派；右倾节欲论色彩很浓，它的叙利亚和希腊语本还存在着。圣人在印度的一连串古怪的灵迹，就是它的虚构。

六、圣斐理伯：斐理伯行事录大概产生于四世纪。它把斐理伯宗徒与斐理伯副祭的传教工作混为一谈。斐理伯先后传教于希腊，巴典(Parthie)，爱西屋皮亚。该书所记的事件共计十五。

七、圣犹达：七十二使徒之一，犹达行事录，记述了耶稣与以得撒(Edesse)王，阿勃伽(Abgar)的通信。原为叙利亚语，写于三世纪，又称以得撒行事录。用阿达教理(Doctrine d'Addai)书名，刊印于一八七三年的叙利亚本，看来是较晚的作品(三九〇到四三〇年间)。五世纪的希腊本说犹达的门生阿达，就是犹达宗徒。

此外还有死于弥尔纳(Myrne)的圣玛窦殉教录，巴尔多禄茂印度蒙难记，死于希波(Chypre)的巴尔纳伯行事录。上列各种作品，大概都是在四或五世纪写成的。

四 伪书信与伪启示录

(甲) 伪书信

都假托圣保禄，但是最近发现的宗徒的书信（二世纪）不在内。

一、致拉奥田舍人书（*Epître aux Laodicéens*）是以保禄致格罗森人书论他致拉莫田舍人信（四章十六节）为蓝图的。它剽窃了若干正经篇幅，写得毫无艺术可言。无疑地，应当指出，这不就是慕拉道利书目录中所谈的那封信。

二、致亚历山大里亚人书，见慕拉道利书目录，是马西翁派的作品，已遗失。

三、圣保禄和格林多人通信内，有封格林多人控诉诺斯士的信，以及保禄的覆函（致格林多人三书）。这两封信又见于保禄行事录中。

四、圣保禄和塞奈加通信，计有哲学士塞奈加给保禄的信八封，以及保禄答他的六封简短的信。塞氏在信中，一面盛称保禄的学说，一面对他艺术的缺点表示扼腕。作者的目的似想对罗马上层社会为教会辩护。这些缺少思想文彩的作品，应当产生于四世纪。可是，也有人说它们产生于十或十一世纪。

(乙) 伪启示录

一、伯多禄启示录，又列论了公审判，又描写了天堂的福乐，和地狱的刑罚。它是二世纪的一本权威作品。亚历山大里亚的克来孟首先予以注解；慕拉道利书目录认为是本启示之经。克来孟用爱西屋皮亚语写的伯多禄启示录，大概成于七或八世纪。

二、保禄启示录，叙述保禄怎样陟登三层天，和他在那里听到的神秘之语。三世纪保禄身灵升天之说，大概种因于此。圣奥斯特定指出：这本满布神话的作品应当写于四世纪。

三、多默启示录出于四世纪摩尼派人手笔。

四、斯德望启示录可能是五世纪论寻获他的遗骸的报告。

别的许多启示录，或为了只知其名，或为了出世过晚，暂时一概不提。

第三部 三世纪的教父

第一章 历史的、社会的及思想的背景

一 历史背景的鸟瞰

欲了解三世纪教父文学的起源和特点，就应该先了解当时教友的生活环境。一般地说，它们与前三世纪的比较起来，是大不同的，那时，教会笼罩在凄风苦雨中；这时，教会虽遭到政府的更剧烈的磨难；可是接着也有相当昇平的阶段；高莫特（一八〇至一九二年）执政时期，或赛凡尔（一九三至二一一）在位的初叶，就是两个例子。

这个皇帝于二〇二年发出的通谕，刷新了罗马帝国与教会的关系。他删去了图拉真的“不应予以们征服”；又命令地方官采取更积极的步骤，对付教友：以后应予以搜索。于是教难重起，教友又遭逮捕。这个普遍的斗争，由于前若干皇帝的疏忽，若干皇帝的好意，阅时不久。宣战之后，战争时断时续。帝国虽正式申明取缔教会，可是，在一定的程度下，还承认它，还与它协商。这两种劳力，就在这种情形下，度过整个的三世纪（见阿拉著基督教会与罗马帝国）。当时教会蒙受了真正的打击，它或来自赛凡尔（二〇二年始），或来自马克息民·色雷斯（二三五至二三八年），或来自狄西阿与发利立安（二四九至二六〇年）。终于一场暴风雨揭开了四世纪的幕，奠定了胜利的基础。阿拉（Allrd）指出：这个容忍与和平的（Période de tolérance et paix）

局面，共历七十五年。在这个阶段内，教会一面向外宣传，一面从事组织。根据狄西阿与戴克里先教难中叛教者的数字，教友的基督精神似欠深刻。从此可以晓得为圣教会，三世纪不像二世纪，不单是个抗战世纪，还是个大规模的建设世纪。

帝国攻击正在蒸蒸日上的基督教会的武器之一，就是不间断的外教主义的复兴运动。这里，我们尤注意于那些宗教哲学的潮流。新柏拉图主义是其间最了不起的一个。当时教会内部，也发生了若干纷扰。参加者有当时最著名的若干教父。我们在这些斗争中表现的个性及任务，都是应加以认识的。

二 外教主义的复兴运动

这里，我们想提供的是：一、染着一神教色彩的东方宗教；二、新柏拉图主义；三、为害最烈的摩尼学说。

(甲) 东方宗教中最流行的，一为宗教混合教 (Synchrétisme religieux) 一为光神教 (Mihraïsme)。

一、宗教混合教，赛凡尔诸皇在位时 (一九二至二三五年) 通过了几位学识渊博、个性坚强、本属叙利亚籍的皇后，尤其是赛凡尔的妻子朱理雅、陶娜、以及亚历山大、赛凡尔的母亲，朱理雅、玛美，大规模地宣传于罗马帝国。陶娜为协助她的丈夫，遏制基督教起见，采集一连串古老的教义教仪，另立了一座祭台，创造了一个神祇。太阳被选为上帝，小亚细亚，一世纪，毕达哥拉斯派的一个哲学士，典雅的亚波罗尼 (Apollonius de Tyane)，当选先知。这个神秘的人物尝遗下修行显灵的名声。朝上的一个文人，菲罗特刺塔，受皇后命，运用若干虚伪的文献，写书宣传这个英雄的盛德。他的书虽一时不径而走，销路很广，并没有发生什么了不得的影响。教外人把这册亚波罗尼言行录，比诸基督的福音经，认为这是个奇美的生活，圣德的模范，灵迹

的府库，慈悲的反映。玻菲利（Porphyre）海厄娄克利（Hierocles）举良（Julien）等，一致予以吹嘘。叙利亚的神祇，尤其是巴力（Baals）诸神，进了罗马，都被称为朱彼忒（Jupiter），个个威风得很，希力奥坡力和厄麦萨（伊拉加巴拉是他的司祭）两地的神，更红的发紫。朱理雅·玛美的折衷说（Eclétisme）比陶娜的折衷说，对于基督徒更宽大。

二、光神教在三世纪中叶，似开始抬头于别的教门中。光神（Mithra）和天帝（Ormuzd）都是波斯的重要鬼神。光神教早就流行于小亚细亚。罗马人出征回来后，通过军人的介绍，它很快地传播于整个帝国。那些不满意于古代神话（Mythologie），想高升的人，在这个教义里，兴奋地找到了修行七级：一、乌鸦（Corax），二、蒙头（Cryphius），三、兵士（Miles），四、狮子（Leo），五、波斯（Perses），六、太阳邮差（Heliodromus）七、爸爸（Pater）。

可怕的雄牛酒血祭（Taurobole），是它的最重要的礼仪。撒落满雷那（Salimon Reinach）指出的基督教会与光神教礼仪关系，说的太夸张了；无论如何，两教的伦理信条是根本不同的。十二月二十五日举行的耶稣基督圣诞节与同日举行的常胜光神诞辰（Natalis Solis Invicti），是没有关系的。奥利连（Aurélien）为表示他恭敬太阳神的热忱，在罗马建筑了一座庙宇。这个教门对外教人引起了相当大的作用；它实在是个基督宗教发展的障碍。

（乙）新柏拉图主义是种哲学，是个宗教，简单地说，是种宗教哲学。它的使命在取陷入麻木状态中的外教主义而代之。斐伦（Philon）曾用柏拉图主义修改犹太教。在蒲鲁达哥（Plutarque）著作中，已可找到亚历山大里亚新柏拉图主义的种苗。可是三世纪时，它才在阿摩尼阿斯·萨伽斯（Ammonius Saccas）创立的，奥利振肄业的哲学学校里，开始发展。萨伽斯长逝，柏罗提（Plotin）继任；这个学说的创始人，实在就是他。

他的门生坡菲利搜集了老师的五十四卷作品，编为一辑，命名九九（Ennéades）（共六册，每册九卷）。新柏拉图主义，为民众保持着多神殿（Le Penthéon polythéiste），为学者又加上了两层楼。这个神学化的希腊文学发生的影响，是浩浩无垠的。

这个学说的基础，是一种新的原神学。它指出了上帝的三部曲：一、物本身，它是抽象的，无定型的，物物的一般来源，不可认识的，不能形容的。二、知（*Nouç*）或称可认识者；它是物本身的像；它从物本身流出的，它是物物的第一模型，它是惟一可认识的，三、（*ψυχή*）它是知的思想，它是宇宙之魂，它是斯多噶学派所称的逻各斯（*Logos*），这个神的三位，由抽象而到具体，一个是由另一个发出的。它简直是柏拉图的唯心论，和芝诺（*Zénon*）的泛神论的混血儿。

一切个别的魂都是这总魂的流果（*Emanations*）。人魂，至少他的灵魂，为获得成全（人还有一个觉魂，它应当与肉体同亡），应当出离物质，先归入总魂，继归入知，终于归入物本身。新柏拉图主义的伦理近基就是如此。说的清楚些，它的伦理就在努力脱离物质，归向上帝。这个工作可分作三个阶段：（1）神修（*Ascése*），它使灵魂脱离觉性的縲紲而归到原始的标准领域；（2）光明通过哲学沉思，抽象实体观察得来的它，提拔灵魂与知接触而打成一片；（3）出神（*Extase*）或称出神冥想；踏到这个佳境的人很少；它把灵魂与物本身相结合。

新柏拉图主义就这样把一种迷人的学说，一个高尚的理想，提供于久已讨厌外教神话的知识分子。这个主义虽与基督宗教哲学、神学、伦理学、神秘神修学，有浮面的相似点，究竟是根本地不同的。新柏拉图主义标榜的“天人结合”，纯是理智抽象的工作，而与圣宠根本没有缘份的。应该晓得，新柏拉图主义，为迎合民众的心理，虽也提出“祷告”，可是，祷告与“天人结合”的学说是风马牛不相及的。德在这学说中，也没有什么深

刻的伦理性；德在消除一种附属成份——物质；德不在努力征服意志，使它孜孜为善，而适于与“完物”，互相结合。可是这种主知说（Intellectualisme）是透顶地违反基督教义的。受过它影响的基督宗教学士，应当深刻地予以改造。

（丙）摩尼教本是一种外教，后来剽窃了若干基督教义，就变成了一种异端。它的鼻祖，王家出身的摩尼，二一五年左右，生于波斯，忒息丰附近。为重整波斯与加尔代旧教起见，他自称为上帝启示的工具。二四〇年始，他离开波斯，到亚细亚各地去布道；约摸在二七六年，他回到祖国，被处死刑；死后从他身上剥下的皮，包于稻草中，挂在京都城门上。

他的学说实在就是二元论。（1）两个永远之国：光明（物质和伦理的善）之国，天主是它的领袖；黑暗（物质和伦理的恶）之国。撒殢走出黑暗向天主宣战，夺了光明之国。（2）人是天主用洁净的因素造的，在做了撒殢的俘虏后，被他放进了黑暗的因素。于是人就做了天主与撒殢不停斗争的对象。（3）人的援救端赖一种严肃的神修；它包括三种“印”（苦工）：口印、手印、怀印。

摩尼教徒分两个阶级，被选者，就是隐修者，和旁听者，就是一般的教徒。它的组织系统（圣奥斯定时）是从基督宗教抄袭来的，计有博士（Docteurs）十二人，监理（Administrateurs）七十二人，司祭、副祭与传教员。它的开始时极简单的礼仪，不久仿效基督宗教，日趋复杂。摩尼教在东方如在西方，传流很广，到中世纪才告衰落。

三 基督教义背景圣三的问题

在教会的怀抱里，产生了许多教义潮流。谁想认识当代的教父，谁就应该加以研究。若干教义潮流似是大胆的，可不失为正

统的，其余的确已成了异端。

在若干区域内，如罗马、迦太基，尤其是亚历山大里亚，掀起了一种信仰和审辩神学的斗争。第一派乐于掌握着传统的信条公式，不想用哲学的观察来予以发展。这派人被称为小民愚夫。对于哲学表示怀疑的圣依肋纳，也用愚夫叫他们。第二派在进教前已受过典型教育。他们想利用俗学，一面为向行政当局为信友辩护，一面为能更深刻地认识和阐释信理，并且指出它的利益。他们的目标是可赞的，他们的尝试久后能得到圆满的结果可是开始时，一般教友予以歧视，怕哲学会有害于信德。

圣三奥迹每是研究的对象。三位一体问题可说是与基督教会同时开始的。这个初期教友跟着犹太人为攻击多神而强调的天主一个的道理，怎能与耶稣是天主的道理不矛盾呢？也怎能与圣神是天主的道理不矛盾呢？而且最后两端道理是信经中最突出的两点。为了诺斯士派的二元论，三世纪的教会，更应该阐明和捍卫天主一个的道理。那末，怎样解释基督的神性呢？护教学者就为此强调了圣言说。它并不怎样高明，似带些亚略说色彩。当知他们的观点，自有一定的角度。圣依肋纳也乞灵于神学思辩，可是他更着重于与哲学无大关系的对象，和耶稣救赎论。忒滔良在向过度的思辩提出抗议后，扩大了信经，乞灵于哲学，以攻击普拉克赛亚（Praxeas）。希波利德与诺未细安更在这个途径上迈进。可是，这个运动，在亚历山大里亚发展得最剧烈。

护教学者的哲学倾向，亚历山大里亚学者，尤予以强调。他们爱在圣三与受造之物的关系下，研究圣三。他们常从天主对外的活动，就是对宇宙的活动，尤其对心灵的活动，去观察天主的生活。因为亚历山大里亚学者虽也是哲学士，尤其是神秘学者。他们很注意灵魂与天主的结合，灵魂通过基督（路）与圣神，（被遣者）回归天主的问题。在这个观点里，似乎存在着一种从属说（Subordinati-anisme），可是，它根本是在天主的生活以外

的。无疑的，这个生活部分地表示于“类比”中。圣三的相互关系，不可能无条件地将圣三与外界的关系相提并论。亚历山大里亚克来孟不是个从属说学者，奥利振的从属说色彩也没有一般人所说的浓。他的高足弟子，如圣额我略显灵迹者，亚历山大里亚的圣特尼，以及后来的圣亚大纳削，狄狄马斯，圣巴西略，都没有犯过这种错误。虽然他的若干浅见的弟子，为亚略的从属说，打开了门户，责任是不应该由奥利振去负的。亚略派的先驱，是另有其人的。

这里，我们只提出三世纪教父们最关心的两个聚讼问题：告解与异端人的圣洗。第一个问题将在关于希坡科忒，忒滔良，以及诺未细安的篇幅中，予以钻研；第二问题，则见于关于息普立安的文字内。

四 关于圣三的谬说

(甲) 变态论

变志论 (Le Modalisme) 是三世纪否认圣三谬说中最重要的一个。根据这个学说，天主只有一个位，它时称父，时称子，时称圣神，纯基于不同属性的表现。实在不同的位，就是我们用以观察天主不同的角度。这个变态说又称主宰论 (Monarchianisme)：这个名词起源于当时革新学者高呼的主宰 (Monarchie) 口号；又称“父受苦论” (Patipassianisme)：父就是在基督身上受苦的子。在东方，这些学者被称“变态论”者，是因为他们指子为父，或指父为子的缘故。

谬说的来源是极模糊的。开始传播这个学说者，是普拉克赛亚 (Praseas) 和诺厄 (Noet)。普拉克赛亚像是个亚洲人；三世纪末，他来到罗马，向教庭控诉蒙丹学说 (Montanisme)，就在那里住了下来。他利用教宗才斐伦 (Zephyrin) 的友谊，宣传他

的学说。后来他往迦太基布道，忒滔良予以攻击；还写了反普拉克赛亚书（*Vdversus Praxeam*）。希波利德像不认识普拉克赛亚，他指出了在士麦拿宣传同类学说的诺厄，又写了“反诺厄书”，予以攘斥。主张变态论者，还有厄匹哥尼（*Epigone*），才斐伦，或加力斯德（*Calliste*）教宗在位时，萨伯利（*Sabellius*）带头予以宣传，而变态论就称为“萨伯利论”（*Sabelianisme*）。这个学说的内容，慢慢地起了变化；当四世纪教父们予以攘斥的时候，它的理论微妙得不可思议。三世纪末叶，亚历山大里亚特尼的时候，这个学说已奠定了它的基础。

这个学说本来只谈父子。称变态论时，它也谈圣神；可是，它否认父受苦论。天主是简单的和不能分的个体；他是父而子的天主（*υιοπατρος*）。他在造物者的名义下称言，在古约立法者的名义下称父，在救世主的名义下称子，在祝圣者的名义下称圣神。可是，这个有不同表现的天主的位是惟一的。这些表现都是过渡的；所以降生为子的天主，已不是父，而受苦受难的，是子一人。可是，这些变态是平等的，位间是没有隶属的。那末，变态论别于狭义的从属论，就是亚略异端。

（乙）义子说

否认天主三位，确是主宰说的一个错误，可是，这不是它的起点，起点在否认基督的神性；而变态论的分歧也就在这里：基督不是天主，他是天主的义子。那末，创自哈尔那克的“义子说”（*Adoptianisme*），再适合没有了。这个一神性的义子说与否认三位的西班牙的义子说（八世纪）是不同的。

倡议子说者，是两个同名的狄奥陶（*Théodote*）。第一个称老狄奥陶，他是拜占庭的一个富皮商，他不但是个有知识的教友，而且是个受过良好教育的人。在一个教难中，他叛了教之后，就隐迹于罗马。他为自我辩护起见，申明他没有否认天主，因为基督耶稣不过是个人。在他领洗的时候，天主认以为子，给

了他神的能力，为完成他的使命。一九〇年，被圣维克道绝罚。之后，他做了该学派的领袖。他的学说的基础，纯是哲学士的滥调，以及纯属规字面的圣经注疏。

第二个称银行家狄奥陶，他的完成于三世纪初的学说中，还混着关于麦尔启则得的古怪观点。

三世纪中叶“义子说”通过了一个神秘人物，阿德孟（Artemon ou Artemas）的鼓吹，流行于罗马。他是保禄沙漠萨得（Samosate）异端之祖。

保禄·沙漠萨得是个奸猾好名的人物，二六〇年左右，靠着则诺比亚（Zénobie）后的宠幸，在安提阿又当了主教，又执掌财政。他还想争取博士的荣誉。攻击亚历山大里亚学派的逻各斯说时，他否认了基督的天主性，并且强调基督是个单纯的人，不过他得自天主的恩宠，超过其它的一切先知。人家虽能称他天主，可这纯是个虚名。

二六四年，由凯撒利亚的斐尔米利央主持的安提阿公会议，公开地予以攻击。沙漠萨得为掩护他的错误，申明他笔下的 $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\zeta$ ，等于 $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ 解释体和位。二六八年举行的又一个公会议，传他出席，叫他关于他的学说做个详细的报告；终于显出了狐狸尾巴，人被撒职，字（ $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\zeta$ ）被禁用。沙漠萨得靠则诺比亚的撑腰，仍得留驻安提阿，并拒绝交出的一座属于教会的房屋。二七二年，奥利达皇帝判决该不动产应归与意大利主教，尤其是与罗马主教有联系者执业。

沙漠萨得的学说是义子说中的变态论。在洗礼和神学课中，虽仍保留着三位的名字，可是，子和圣神，在他倡导的 $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\zeta$ 下，早已有名无实。再者，基督也不是天主，而纯是一个因天主的德能与智慧偶然地结合的人。那末，说“义子说”是亚略异端的先驱，是很正确的。

神学界中，不少想为沙漠萨得雪冤的人。最近，有名的批判

学者罗浮斯 (F. Loofs) 指出, 沙漠萨得是古代教会的一个伟大代表; 他根据斯多噶派的哲学, 在神学上倾向一致性; 在基督学上, 强调神人两元论 (Dualisme)。他终于做了奥利振为祖的新柏拉图学派的牺牲; 这派的学说的天主“三体论”, 以及“基督一性论”的色彩极浓。这个批判纯出臆断, 没有历史依据。巴尔梯 (G. Bardy) 的观点要强得多呢。

第二章 亚历山大里亚的克来孟

一 克来孟的生活

泰塔斯·夫雷维克斯。克来孟，依据圣厄匹非尼阿，大概是雅典人。一五〇年左右，他生在一个外教家庭中。我们虽无法知道他皈依基督教的经过情形，可是，他的个性我们可以推测，他像圣儒斯定一般，是被基督教会高尚的道学，纯洁的伦理，吸引过来的。为了渴望彻底地认识基督宗教，他周游各地，就正于教会中的权威学者。一八〇年，他从大希腊（意大利），叙利亚，巴利斯坦巡礼回来，就到亚历山大里亚，拜知名的蓬丹（Pantène）为师。

“西西里之蜂”蓬丹，在来居亚历山大里亚前，尝布道于印度或亚刺伯。他久任有名的教理学校“第达伽来”指导。安瑟伯和不少的古代作家，虽说他遗有著作，可是，现代批判学者，都不以为然；他的学说是凭口传的。他大概死在二〇〇年。（注）根据巴尔梯（Bardy）最近发表的论文，蓬丹既不是克来孟最崇拜的老师，又不是那个教理学校的名指导。

克来孟认识蓬丹后，很崇拜他，常依依不舍地在枚举了他的一系列的老师后说：“可是，我最后认识的那个，从价值方面讲，是首屈一指的；他隐于埃及；从我认识了他，我不再他求了”。克来孟以一个门生的资格，不久就一跃而为老师的合作者。于是，他晋登了铎品。老师死后，他继为教理学校主任；奥利振就是他的高足弟子。二〇三年，赛凡尔七世作难教会，学校

被迫停闭。

克来孟遯赴小亚细亚，居于卡帕多细亚主教，亚历山大家中。他死于二一一年。当时，亚历山大在他致安提阿教友书中，叙述了克来孟在卡帕多细亚时的功绩。二一六年，做了耶路撒冷主教后的亚历山大，还有一封追记克来孟的信件。古代作家称他圣人。本笃十四世，取消了他在罗马致命录上的名字，这不是因为他的著作中，含有若干不正确的观点，纯为了在十一世纪前，没有可靠的资料，足以证明他在某一座教堂里，曾受过信友的公开的敬礼。

克来孟的特点，提倡伦理，教育后生。人家每说：“他尤其是个教育家和人灵导师”。克来孟的伦理教育虽基于一个巩固的，和热烈的信仰基督之忧，一如圣儒斯定，他在一切哲学著作中，寻求可供利用的工具和支点。因此，他援引的古代作家的篇幅，数量之大，实在令人咋舌。也因此，他的浮沉于这样一堆乌云中的思想，惯常是模糊不清的。他的学说是广博的，奥利振也不能出其右。他的文章是生动而简单的，可是文章的组织是散漫的，不规则的；尤其是他援引的篇幅乱七八糟的。

克来孟丰富的古代文学知识允许他第一个渊博地，不在护教学和神学而在教育伦理学的观点上，阐究哲学与基督宗教，理智与信德的关系。亚历山大里亚学派，赖着他的指导，完成了它的神圣使命。二世纪末，三世初，亚历山大里亚很快地做了思想中心，使亚细亚和叙利亚各教会，望尘莫及。“假如从那时起，罗马已是公教世界的核心，那末亚历山大里亚已是它的首脑”。这几句普拉神父（P. Prat）的话，是一定中肯的。

第达伽来（Didascalée）教理学校，看来在亚历山大里亚教会开始时就成立。二世纪中叶，他大大地发展了起来，终于在该地主教保护下，变成了一个神学研究社，社长是由主教选派的。它是公立的，与圣儒斯定和塔西央在罗马的私立的教理学校是不

同的。奥利振时，它不过是个规模粗具的组织。它的第一个有名的主任，就是圣蓬丹。听众的成份是很复杂的：有偶像教徒，有望教者，有已领洗者；可是，他们都带着古里古怪的哲学色彩。当时，亚历山大里亚就是各种哲学的总汇。诺斯士派的学说，正处于如火如荼的时候。

亚历山大里亚学校的使命，就在攘斥这一派的学说；因此，要了解它的教学，先应当了解它的护教观点。第达伽来的老师们，尤其是克来孟和奥利振，为应付这种哲学的环境，制造了一种强有力的思想运动。这个运动不但有它明确的原则，还有它特殊的方法。亚历山大里亚学校就是这个运动的总动力；后起的安提阿学校，是与它同一典型的。奥利振虽是该学校的创办人；可是，运用伦理学，神秘神修学，尤其是哲学，培植他的人，却是克来孟。

二 克来孟的著作

很多的克来孟氏的著作，已经散佚。现存着的，除了若干注疏残段和一篇训话外，还有三种重要的，造成他的权威的作品。

(甲) 一系列的速写与那个富人得救

一、一系列的速写。(Le Hypotyposes) 它共八卷；在该书中，克来孟把随手摘录来古新经上的篇幅，予以注解，该书所剩的，也不过一些片段而已。他的注解染着极浓的讽喻色彩。福爵曾严厉地批评了它，说它拥着不少的错误。他的批评难免过度。

二、那个富人得救(Le quis dives salvetur?) 克来孟把这句耶稣日送一个富少年远去的话，极有兴致地予以描写。它在古代已获得了一致的好评。克来孟指出，财物所以是个救灵的障碍，完全为了使用失当；它能够做为修德的工具。圣若望感化匪徒的有名故事，做了该书的结幕。

(乙) 护教丛录 (Le Protreptique)

这本共计十二章，无论在形式上，在理论上，都很合理。罗格利人 (Locrien)，安诺墨 (Ern-me) 琴手，有名的蟋蟀故事，促克来孟邀请读者倾听基督的新歌，这是支鼓吹和发展基督生活的歌。

该书第一部，一面批评外教，它的神和它的仪式，(二至四章)，一面批评哲学士和诗人对于天主的错误观念 (五至七章)。第二部大声疾呼，劝人们接受基督教义。克来孟聪明细致地答复了彷徨人们的难题：“人家怎能放弃习惯…你们不已放弃了食娘奶的习惯么？小孩子长大成人，就放弃了他的玩具；外教不过是幼稚者的玩具吧了！”字里行间，活跃着一个浮沉在基督教义，和热爱圣言的灵魂。不错，克来孟是个哲学家，可是，尤是个基督徒。

(丙) 教育者 (Le Pédagogue)

教育者共分三卷。拥有十三章篇幅的第一卷，指出圣言是灵魂的教育者。后两卷揭露基督徒最应该躲避的罪恶。

组织极合实行的第一卷，特殊地描写了圣言在人灵上的教育工作。该卷可分三段；第一段，二到四章，强调真正的教育者，是基督，是降生为人的圣言，是大慈大悲的天主，他是全能的，他能医治我们；他是父亲，我们是他的儿女。第二段，五到六章，驳斥诺斯士派强调的领过圣洗的人们是小孩 (*νήπιοι*)，他们有两个阶级，一面是不成全者，一面是成全者。克来孟指出，圣洗藏着智慧之种，(Lagnose) 谁都有予以争取的责任。第三段，七到十二章，完成他的教育者的描写。那个教育者的特点，是慈悲和刚毅；因为他是医生，又是将军，又是掌舵。克来孟攻击马西翁指出，天主的慈善与正义，自有世界以来，常互相联系着。

卷二卷三，每卷十三章，透露克来孟是个细致的伦理学家，

当代风俗深刻的观察者，他枚举了亚历山大里亚社会中严重的罪恶；又一方面极力予以攻击，一方面劝导新教友提高警惕。对于饮食、家具、谈笑、香水、花冠、时装、卫生、他都做了敏锐的观察，智慧的启导。

(丁) 克来孟三部曲

他前面的三种最重要的著作，习称克来孟三部曲。在“教育者”中，他首先指出它的计划和目标；想一阶段又一阶段，完成救世之功的圣言，定了一个出等的计划，先劝它归正，继加以约束，终予以训导。为此，第一部著作在使读者脱离外教，皈依基督教会。第二部著作叫已经领洗者，改掉罪过，镇压偏情，这是部实用伦理学。第三部应称“老师”，这是部为完成基督徒的教育而写的信条理论作品。“缀锦”（Les Stomates）只达到这个目标的一部份；可是学者关于这个问题并不一致。

法藹（de Faye）一面强调克来孟教育的用心，一面认为第三部著作“老师”没有写成；“缀锦”不过是“教育者”的补充。目的在用伦理条例来预备教友读他所许的和他为着种种理由，迟迟没有写出的第三部著作。可是，大半的学者表示，“缀锦”就是第三部著作，它虽带着很浓厚的伦理色彩，它已不坏地完成了原始的计划。应当晓得，克来孟写第三部的目的，不在综合神学，而在使读者在理论方面，在实行方面，获得自然和超自然两界的知识，因而提高心灵。他指出这是从观察天主的智慧，生活科学的原则，圣言和圣神的宠惠，基督生活的大成来的。实在“知”不出乎此。

(戊) 缀锦

阿鲁才尔（Aulu-Gelle）在他的“亚的加之夜”（Nuits Attiques）里，提出了一系列古怪的书名。这些书籍，都是不登大雅之堂的说部性，丛谈性的东西。“缀锦”也混在“花园”，“花圃”中。克来孟采用这个名词为了更能自由地随手写来；这

个自由，他在写作时，曾大大地予以利用。他的思想也因此多次逃过了怀着恶意人们的眼。

一、开头两篇缀锦，纲要地透出了克来孟的思想。

一号缀锦共计二十九章，简直是篇导言。它肯定基督徒不但有权利写作，还有权利研究和使用的哲学，同时也指出它的方法。克来孟援引圣经作家，又援引他认为剽窃圣经的希腊哲学家。

二号缀锦共计二十三章，揭露了作者的学说纲领。1. 信德说。作者表示：信德是正确认识天主的唯一途径，（二章）以及别的科学的必要基础。2. 德行说。一切德行的原则是畏（八章），补赎是从它产生出来的（十三章）；它们是互相联系的（九章）；它们的大成是爱德和“知”。3. “知者”（Le gnostique）说（十九至二二章）。根据圣经和柏拉图的学说，知者怀着天主的肖像。为产生天主的肖像，先该扑灭情欲。这最后一点引他又谈了后来还要谈的婚姻问题。

二、三、四、五号缀锦似随便地重谈二号中所谈的，或这个，或那个问题。

三号缀锦（十八章）几乎整个地在论婚姻；作者一面指摘“伪知”的错误，一面证明婚姻的合理。这个护教目标正昭示了我们：为什么他不厌其详地，颂扬婚姻的地位，甚至粗视之，他的言论，似与他的修成的道理，是格格不入的。

在四号缀锦（二九章）里，克来孟褒扬“殉教”之际，除指出不应该自投罗网外，又叫人忍耐，轻视世福，以及别的德行。这里，他为“知”又写了一幅比较自然的新照，借以补足二号缀锦中所说的一切不知违反信德的理论。情欲整个的解体，是教友最理想的目的。知者使用受造之物，予以控制，然后能定于一。

五号缀锦（十四章）专论对于天主的圆满认识。克来孟指出的方法，一为信德（一章），二为外教和犹太教徒所用的象征

主义（四至十章），三为消极神学（十一至十四章）。他表示消极神学强于积极神学，因为它能切实地避免任何人形主义（Anthropomorphisme）。

三、最后两号缀锦，据若干批判学者的见解，是克来孟在离了亚历山大里亚后写的。它似更强烈地反映了他的学说的本色。目标直捷地是护教的；“知者是唯一真正的完人”，是他的标语。

六号缀锦（十八章）的对象，虽就是五号的对象，基督徒的宗教知识。可是，这次他用了一个陪衬。他说外教人的宗教知识逊于基督徒的宗教知识哲学士们从圣经里实行剽窃。无论如何，他们总造不出惊天动地的真智慧。可是科学与哲学；如果与“信知”相结，可能起到作用的；实在，哲学也是天主的一种恩泽；它引导了外教人进入基督教会。

七号缀锦（十八章）是最有兴趣，和最易诵读的一篇文章；为了作者在这里，已抛去了圣经，离开了哲学家，匠心独裁地写出他自己的思想。他的“知者”和“知者的宗徒生活”的描写，是极彻底的。1. “知者”通过圣言，以及圣言的启导，紧密地与天主结合。他使自己肖似天主和圣言，他的儿子，他的智慧，而做成一个新人。真祭献，真敬礼，就在这里。谁修灵魂，谁敬天主（一至五章）。2. 知者的祈祷是赓续的，因为它的基础是无所不在的天主。他的祈祷就是天人间，不断的一呼一应的交流。最后，祈祷的对象，是超自然的美善（六至九章）。3. 完善的基督徒的精神价值，胜过一般的基督徒的精神价值。他的一切行动，为了出诸“爱知”，是高超的。他以信德为基的德行，尤其是毅力、英勇、节制，都登峰造极（十至十四章）。

三 克来孟的道理

克来孟有两个道理重点：一、伦理和神秘神修学，二、狭义

的神学。

(甲) 伦理和神秘神修学

克来孟的伦理学是他的一切学说的关键；而且他的伦理学，简直就是一种神修，一种陟登。它的每一个阶段，使灵魂更接近“完人”之境。这些灵魂通过的相连的阶段，被视为“灵邸”（Le Châ-tesu de l'âme）中的各“居室”（Les demeures）。那些上下不同的阶段的评定，都以行为的动机为标准。畏、信、望、爱都是动机，可是爱是最上级的。

基督徒被分为两组，一、一般的信徒，他们的信德是普通的；二、完善的信徒，他们的信德是圆满地展开的。两组间没有根本质的区别，只有等级的区别。这就是保禄使徒的道理（格前2：6），若干学者误认它倡于克来孟，这个学说与“伪知者”所标榜的，是根本不同的；作者的目地，就在予以驳斥。可能在他强烈地描写“完人”的时候，使人感到他藐视其他信友的印象。

克来孟指出了三种完善的因素：一、不动心，二、爱，三、知。

一、不动心（Apatheia）出自与天主的结合。这个结合使灵魂进入一种不动心的状态。它与斯多噶派强调的很相近。真正的“知者”不但压服肉躯偏情，还摒除一切物欲。可是，不动心不就是麻木无为；在这个状态下的灵魂，还能积极地活动着，这个佳境是从抵抗诱惑，镇压五官，忍受痛苦得来的。若干言词似乎过激；可是，这纯由于那些斯多噶派言词相似的缘故，如果，把它们放入作者整个的学说中，稍一观察，就会看到它们的本来面目。实在，克来孟的“不动心说”就是最中和的神秘神修家，圣方济各·撒肋爵的“无可无不可论”。

二、爱是知的终点。克来孟认为：这个来自天主的德行，找来了天主。它是灵魂自身的统一原则，它是灵魂与天主的结合原

则。于是知者就一跃而为完人：“成一完人，而止于基督之至善。”（弗4：13）。

三、知（整个的知识）在克来孟眼里，是完善的，最显著和最基本的因素。蓝尔东神父（Lebr-eton）指出：“知不是从人的观察力得来的科学，而是由特种启示得来的高级宗教知识。这是一种直觉，使人开始了解一般人所不能认识的奥迹。它神化人的伦理和宗教生活。它把人从一般的奴役中救出来，使他变成等于甚或高于天神的天主之友”。

在这个见解中，亚历山大里亚学派的“知”，被写得很深刻。1. 这个“知”不是简单的信德，而是信德的大成。2. 这个“知”也不是神学观察，而是信德之光与神秘之光的混合物。3. 这个“知”又不是瞻祷；因为瞻祷是天赋的，其间没有什么推论的活动。“知”是直觉的，推论的，神与人的知识的混合物。若干学者认为：真正的“知”，应当与瞻祷相符合。我们相信：克来孟的“知”，当是一种热忱的研究，或是一种热忱的祈祷。

那末，我们尽管可从说：“知”，这是一种“天主之科学”，它是一种祈祷，它含有比信光更明亮的神光。可是，应当承认：比喻总是比喻，完整的正确性，它是不可能有的。1. “知”不是“完善”的因素；完善的因素，首是爱德。2. 一切关于天主的高深的科学知识，不需要高于信光的天赋之光。理智之光，在一般宠光的辅导下，能产生真正的神学，高度的祈祷，或下级的瞻祷。3. 不应当相信，对于天主没有高深的科学知识的普通教友，不可能达到真正的“完善”之境。只要他们有高于“知”，高于一般默祷的爱德和瞻祷，他们已备有到达圣德峰顶的因素工具。

“知”的学说，虽有它的缺点，也有它的不容抹煞的优点。

1. 它很快地把亚历山大里亚变成东方教会（虽不是整个教会的）

的思想中心。2. 它还有效地打击了当时盛行于埃及的“伪知”。3. 它掌握着教会的知识份子。后起的柏罗提的新柏拉图主义，很想步它的后尘。4. 一种精神的教会注疏论，将在奥利振指导之下，攘斥千年国说和其它的学派过度的字面注疏论。5. “知”在圣经和降世圣子身上的神成份的钻研，加强了神学的兴趣。为此否认基督神性的学者，大多来自他方。6. 基督徒的生活，被这个学说挟上圣德的峰顶。

在最后一点上，克来孟的影响，是广大而出类的。可是他的著作，不是绝对没有缺点的。1. 这种神秘神修，在最后几个缀锦中，是带些唯心的。他的“完人描写”，时有言过其实者。他提出的“知者”的“司祭”性，也有不正确的地方。2. 他的以基督，启示大师为中心的神修，是合乎基督精神的，可是他忽略了痛苦和祈祷的使命，他过度强调了哲学的使命。3. 他的若干学说，不汲自教会正式的组织，而取于神秘的传统。

由于这一切，我们不应当盲目地去谈克来孟的作品。可是，这仍无损于他的著作的价值。最后，我们还应当说；在他的著作中，储藏丰富的伦理和神修的知识。

（乙）克来孟的神学

一、哲学与信德标准

不用否认，克来孟是个伦理学家，可也是个哲学士。可是他的哲学定义，不是一般的；他认为哲学是一切神事的的知识，以及的基督生活实验。为此，哲学士就是“知者”或“完人”的别名。谈哲学就是谈怎样做基督徒。因为一个度基督生活的人，不问他是文盲，或是希腊人，或是蛮子，可能是个哲学士。这种见解，三世纪时，是谁都认为合理的；即使外人，也在伦理和宗教的角度下看哲学。

浮沉在这个思潮中的克来孟，喜欢在古代哲学士著作中，寻求可能加强他的学说的观点。除去伊壁鸠鲁和诡辩学派，其它的

一切学派，他认为都是可取的。于是，对于哲学，近乎一种疯狂。他高唱着：哲学是外教人的导师，一如旧约是犹太人的导师。哲学虽不像古约，因素地，直接地来自天主，可是通过后天的途径，间接地导源于同一的原因：因为理智是天主的恩物；哲学家的学说中，不少从犹太人借来的东西。哲学的任务，在协助信德，而诣于“知”。

“伪知者”放弃信德，专尚幻想，相反地，克来孟坚持：信德应该是“神修之殿”的基础；神学的观察，应该宗于圣经与传统；圣统组织的使命，在传授教会的真理。

哈尔那克错误地认为；“知者”既拥有主教一般权威，克来孟所论的教会，应是个没有圣统制的教会。巴典孚指出：“在克来孟的著作中，哲学和“教会知”的色彩很浓，他信德的结构，与圣依肋纳的无异；他的教会是圣统制的，反异端的。”

二、狭义的神学

这里，我们只指出他的神学上的几个或强或弱的特点。

一、天主。克来孟强调的，是消极神学（*Théologie négative*）。它认识天主的方法，先在消除他的物质的以及精神的属性，然后，与他的绝对简一的性体接触。原则地说来，这是合法的；可能他有运用过节的地方。至于积极神学，有时他也予以使用，就是把受造之物内发现的美善，也归于天主的方法。

二、圣三。福爵控诉克来孟承认两个“言”。这是由于福氏自己的误会；克来孟只区别了“父”的属性，内在的神智，与“子”有位的逻各斯。无疑地，他如福氏，把一切理智的行为归诸“子”，可是，他也不断地强调天主对外行动的统一性。近代学者，根据他的若干足以引起怀疑的言论，说他有“从属说”的嫌疑。这是不正确的，他虽说“言”是造物者、光照者、启示者、教育者，他也承认他拥有其它的一切神的属性。在这里，他的观点能使人想到“变态论”派的学说。

三、造化：克来孟的造化论，虽其间混着若干柏拉图的或斐伦的理论，一般地说，还没有错误。他没有承认物质的永远性，灵魂的先存在性。他的灵魂不灭的见解，是极清楚的，可是，身、灵、魂、人的“三部说”（La trichotomie），确是他提倡的。

四、基督学：克来孟的一种“像人论”（Docétisme），色彩很淡，他说基督的肉身没有自然的需要（饮食消化等），基督的灵魂没有情感。这是进一步的“无感动论”（ἀπάθεια）。他承认耶稣基督有两个性一个位，又称之为“人神”（l'Homme-Dieu）。救世之功总归于两个步骤：一、代价是血，血是重生不朽的原因；二、工具是上智的亭毒；圣言通过这个亭毒，医治灵魂，使它不朽。这个亭毒存在“知”内，而“圣言”就是“知”的主人翁。

五、圣事：克来孟先后举出了：一、圣洗：他称之为“浴”或受光，这是重生不朽的原因。二、坚振，或主印：至少这是圣洗的补充礼仪。三、圣体：这件圣事也附于圣洗后；克来孟谈圣体时，混以神秘的象征的，令人难以捉摸的观察。四、告解：他谈告解，他授引了赫尔曼。他的关于告解的见解，与赫氏一致。他也指出一个人领洗后，只能告解一次；人去告解，不但获得“罪之赦”，还获得“病之痊”。他不满足于若干轻易赦人罪的司铎。根据他的“那个富人得救”，他虽严格，他却相信，杀人罪也能获得赦免。

Clément d'Alexandrie

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

1° **Editions:** P. G., 8 et 9 (édit. Potter, 1715). — O. STAEBLIN dans le *Corpus.*, Berl. Leipzig, 1905-1909.

2° **Etudes:** A. DE LA BARRE, *Clément d'Alexandrie*, dans le

Dict. théol., col. 137-199. — M^{GR} FREPPEL *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris, 1898. (Voir des réserves sur cette œuvre dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1990, p. 301-307, par A. LABEAU) . — W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Padervorn, 1903. — J. PATRICK, *Clement of Alexandria*, Edinburgh, 1914. — J. TIXERONT, *Le Pédagogue*, dans les *Mélanges*, p. 90-116; *Hist. Dogm.*, 1, p. 281-296 — P. BATIFFOL, *L'Eglise naiss-ante ...*, p. 295-315; *Etudes (Eucharistie)*, p. 248-261. , — J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne au III^e siècle*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, 1923 (XIX), p. 481-506 (surtout p. 491-501) et 1924 (XX), P. 5-37. — Sur la spiritualité et la morale, voir P-GILLOUX, dans la *Rev. Ascétique et Mystique*, 1922, (p. 282-308) . DOM A. MENAGER, dans la *Vie spirituelle*, 1923, (p. 407-430), et G. BARDY, *Clément d'A.* (coll. *Mor. chrét.*) . Paris, 1926.

第三章 奥利振

壹 生活与著作

一 奥利振的生活与个性

奥利振约于一八五年，诞生在埃及亚历山大里亚，一个信友家庭内。他的父亲李奥倪大是他的第一个老师。他不但教以文学，还圈出若干圣经篇幅，责其背诵。安瑟伯说他童年读书时，已不是个乐于枝叶，而是个打碎沙锅问到底的学生。这个神童的父亲，每在晚上，解开已经入睡的小孩的衬衫，敬谨地口吻他的心胸，认为它是圣神祝圣过的。赛尔凡七世艰难教会时，奥利振渴愿为主致命；一天，他的母亲为强迫他留在家里，藏起了他的衣服。他的父亲被捕入狱后，他曾去函予以鼓励。

克来孟为避教难，卸去了第伽来教理学校主任职务后，奥利振毫不顾虑，继他执行教务。他有没有就学于蓬丹？这是个疑问。可是，他一定受过克来孟的教育：年方十八的他，就蒙狄麦多流（Demetrius）主教委为重开的教理学校教员。赛凡尔的通喻又使新兴的学校产生了若干新的殉教者。这个青年博士，指导他的门生，走上杀身成仁之路，可是，前仆后继，不见衰落，而奥利振就被外教人当作眼中钉。教难平后，其它的危机接着予以威胁。奥利振仗着一种严格的苦修，终于获得了光荣的胜利。后人视为安当和喜雷立温等苦修者的先驱，不是无因的。奥氏在极度热忱中，为避免他职务上可能发生的嫌疑，而使敌人有所借口起见，竟自割势。狄麦多流严予责斥，而且为此始终不肯祝圣他

为司铎，可是，仍让他继续在学校内供职。

奥利振一面努力教学，一而不断进修。二十五岁时（二一〇年），他觉得为攘斥异端，先当对它们有深刻的认识；他又觉得需要完成他的一般教育；就入阿摩尼阿斯·萨础斯（Ammouius Saccas）的绦帐，研究哲学。那个后来柏罗提创造新的柏拉图主义的学校，就是当时萨伽斯宣传折衷说的学校。奥氏也是个折衷说者，狭义地说，他也不是斯多噶派，也不是柏拉图派，更不是毕达哥拉斯派。他的门生，额我略显灵迹者说他在教学的计划中，只少了唯物论与无神论，因为他认为这两种学说，是只有弊没有利的。

同时，他还努力从传统中，寻求教会的传统道理。他抱着护教的目的，做圣经批判工作，因此，他简略地学了希伯来语。二一二年，他往游罗马，正如他所说的，为一睹最大的罗马教会。他又到过希腊、伊庇鲁斯、尼各迈狄、安提阿、巴力斯坦、亚刺伯，或为自己求学，或为徇求道者的邀请。二一八年，玛美（Meammée），亚历山大·赛凡尔的母亲，请他到安提阿谈论基督教义，就是一个例子。当他远游的时候，赫拉克拉（Heraclas）代他管理学校。赫氏后来做了他的继任者，又做了亚历山大里亚主教。二一六年和二一八年间，加拉伽辣在位时，亚历山大里亚教难又起，奥利振留居巴力斯坦。他虽是个俗士，凯撒利亚，和耶路撒冷的主教们，让他在教堂内，为望教者和信友讲道理。亚历山大里亚主教，狄麦多流，得到消息，就对这种不合法的作风，提出抗议，并且命他复归，奥氏立即从命。从那时起，奥利振开始写书，作品的种数很多。受他感化而入教的盎博罗削是他的一个门生。盎氏不但很有钱，而且曾显赫地出入于赛凡尔和加拉伽辣两个皇帝的朝廷上；后于马克息民色雷斯在位时，因着信仰，受了不少磨难。这个门生，供给了他一班记录抄写的人，以及各种需要的书籍。二二〇年他开始写的一部神学巨

著 (*Περὶ Αρχῶν*, des Principes), 二三〇年, 完成问世。于是, 名震遐迩, 有口皆碑。

一次他与他的主教间的冲突, 打破了这个写作生活。二三〇年, 当他漫游希腊和巴力斯坦途中, 凯撒利亚和耶路撒冷主教, 由于那边教会法律, 不禁止阉人登神品, 就祝圣他为司铎。他回来后, 狄麦多流一面禁止他教学, 一面通过二三一年召集的会议, 予以撤职。二三二年举行的罗马公会议, 似又予以批准。狄麦多流说他违反教律, 宣传若干异端。圣热罗尼莫指出: 这个不幸的冲突, 纯出于亚历山大里亚主教的妒意, 这未免过甚其辞。

奥利振被迫离去埃及后, 前往巴力斯坦, 祝圣他做司铎的两个主教, 在凯撒利亚, 他开了一个神学院, 他的科学性, 远胜于亚历山大里亚的; 一时冠盖如云, 人才济济。额我略显灵迹者, 阿胜诺多刺、凯撒利亚的斐弥良 (Firmilien) 都是该校的光荣。在那里, 奥利振一连执了二十年的教鞭。他的两部写于亚历山大里亚的巨著, 六行古经评论 (Hexaples) 以及八行古经评论 (Octaples) 都在那边写完。课馀之暇, 他又写了反瑟斯论 (Contra Celsum)。他引入归正的使徒热情, 尤洋溢于字里行间。当时从各地来质疑问难的学者, 络绎于途。他不但拥有高深的学问, 悬河的辞令, 还发出神修之光, 他是极良善的。

他为信德的缘故, 也受过磨难。狄西阿艰难教会时, 他被捕入狱, 缙继系身, 又受过裂腿之刑。他坚持到底, 百折不挠。刑余的他, 又活了两三年。他死在太尔, (Tyr) 时在二五三、二五五之间。他的墓边, 在一个长时期内, 时有前往凭吊的信友; 可是, 他从没有成为教堂内公开敬礼的对像。

二 奥利振的著作

奥利振称为钢人 (Adamantius), 由他的煌煌巨制反映出来

的坚决精神，只有这个征号，最能描写他的为人。他的著作，渐受淘汰；“钢人”两字已失去了圣热罗尼莫认为他的著作永存的象征意义。他的著作经过环境的斗争，而且已经没落。他的强有力的天才，阔度胜于高度，他的文章到处托出神速之笔。在作家的角度下，奥利振不及克来孟。实在，他只注意内容，不留意章句的组织。为了他们贪快，他的思想也时有模糊不清的地方。应当晓得，一种文学，尤其是神学作品，如果在思想方面，少了熟虑、劲力、精密，往往是有疵的。

无疑地，奥利振是古代，也是教会最尖锐的一个作家。圣爱比法纳 (Epiphane) 说他写了六千册书。为明了这个数字，古代图书的应用，以及卷轴的微薄，都是不应该疏忽的。若干学者认为这个数字显然是浮夸的。安瑟伯的奥利振著作目录上，不到二千册；这自然也是不准确的。圣热罗尼莫竟说奥氏的著作，最多为八百册。无论怎样，奥氏的著作大半已经遗失，或因为数量过大，或由于教会当局的指摘。拉丁学者比东方学者，更同情于奥利振。奥氏著作的一部分，保存在四五两世纪的拉丁课本中，而其间现在还传留的，只占一半。这些译文的忠实性，大家认为是个问题。圣巴西略，和纳西盎的圣额我略，在他们的文选集中 (Philocalie)，介绍了奥氏若干最美丽的篇幅给后世。

奥氏的著作可分两类：一、关于圣经学的；二、关于神学、护教学、神修学的。

(甲) 关于圣经学的著作

这些著作，有的是评论，有的是注疏。

一、六行古经评论 (Les Hexaples) 在平行的六行中，载着五种不同的文本，希伯来语本文 (一行用希伯来文字写的，一行用希腊文字写的) 以及四种希腊语译文 (Aquila, Symmaque, LXX, Thédotion)。圣咏的译文共六种，希伯来原文，和希腊译音文，填满了八行古经评论 (Les Octaples) 的各行。七十子经

(Septante) 中，满布着三种符号：(一) ÷ (Obèle) 标志他们加入希伯来原文的字；(二) ※ (astérisque) 标志他们删去的，奥利振根据另一种本子，加进去的字，标志不同的终点。四种希腊译文合本，称四行古经评论 (Tétraples)。

六行古经评论，七十子经除外，所剩的残篇并不多。存在凯撒利亚图书馆中的浩大的原本，圣热罗尼莫写作时曾予以利用。原本从没有经人全部抄录，第五行 (Septante) 的七十子经，录用最多。奥利振认为七十子经最有价值，而且胜过希伯来语本。这个工作开始于亚历山大里亚，约在二四五年，完成于凯撒利亚。作者的目的是使护教学者能运用希伯来语本，以与犹太人周旋。可是，这部巨著对于注疏学，也有极大的贡献；他在圣经注疏作品中，也每予以利用。

二、奥利振注疏著作，也是浩繁的，可分三种：(一) 札记，(Scolies) 简单的语言学或历史杂录；寥寥数字，阐明了圣经中疑难的一节或一段（他的缀锦，虽只存在着若于片断，确是由札记编集的。这些他少年时代的作品，到处反映着他对于俗学的知识）。(二) 注疏 (Commentaires) 目的在用科学方法，解释圣经的字句。(三) 训话 (Homelies) 这是民众化的观摩性读物，教理、伦理、神修、都收蓄着。可惜，这部大著，所剩无几。

札记与注疏部分所受的损失，尤为深重。札记所剩的，不过若干简短的引语。大家晓得，奥利振对于开头四卷古经，依撒意亚先知书，讲道者书，圣咏（尤其是前面十五首），玛窦与若望福音，致迦拉达书，默示录，都有札记。注疏部分，为了它繁多的篇幅，是用册来计算的。关于创世记开端四章的注疏，共计十三册（大概成于二四四年）。他注疏的圣咏，占圣咏总和三分之一。他也注解了箴言，雅歌（雅歌前后有过两度的注疏，第二度注疏，写于二四〇年与二四二年间），（几乎整个的以及先知

书，依撒意亚先知书，一到三〇章的注疏，成于二三五五年左右。耶肋米亚和哀歌的注疏，写于二三〇年前。厄则克耳先知书注疏大概在二四〇年，完写于雅典）。新经部分，除掉玛尔谷福音，两封致格林多人书，两封致弟茂德书，都各有各的注疏。圣热罗尼莫对于“训话”虽感不到大兴趣，对于注疏尤其是第二次的雅歌注疏，却称颂备至，认为这是他的杰作。雅歌（整个的前面三卷和四卷的一部分。）得在拉丁译本存着，他的功劳是不容抹煞的。还有不少关于古经的注疏片段（拉丁语），他时用希腊语，时用拉丁语写的圣玛窦福音注疏，（十到十七册是用希腊语的写）和圣若望福音注疏（十册是用希腊语写的），致罗马人书注疏（写在二四四年后，鲁芬的译文是拙劣的。）其余还残存着的，数量不多。奥利振做了过度讽喻方法的牺牲。

训话似最能抵抗时代的沧桑。他的传记作者庞斐（Pamphile）指出，他几乎天天讲话。起初，在一个长时期内，他口授着，书记们速写着；之后，在他讲话时，人们当场予以记录。现在所存的篇幅，大半写在二四〇年前，它们往往是很短的，看来当是演讲撮要。奥利振五百篇演讲中，传流下来的，计二百余种。其中大约四十篇是有关圣路加福音的（短短的篇幅，是圣热罗尼莫的拉丁译文），其它的一切都是针对古经的。其间百篇关于古经的前面四卷，与若苏厄书；十一篇关于民长纪，两篇关于撒慕尔纪。第二篇因为它引起的辩论，尤其出名，它的希腊语原文还存在着。此外，计有关于耶肋米亚的训话二十一篇（十九篇希腊语两篇拉丁语），关于厄则克耳的十四篇，关于依撒意亚的九篇，关于雅歌的两篇，关于圣咏的九篇（奥利振关于圣咏的演讲，至少一二〇次所提的圣咏计六三首）。现在存留着的，大半是鲁芬和圣热罗尼莫的译文。

（乙）其余神学的著作

一、原则论（De Principiis Le Peri-Archon）是他壮年时代的

著作。奥利振写这部书的时候，大概四十岁；在他没有定稿之前，盎博罗削就予以宣传。关于这点，在他致费边（Fabien）教宗的信里，似曾表示扼腕。这部著作掀起了一个大的风波；圣梅托特（St. Méthode），圣爱比法纳（St. Epiphane）、圣热罗尼莫，查士丁尼，予以抨击；庞斐，狄狄马斯，鲁芬等却为他辩护。奥利振学说，在这部著作里，虽有不少独到之处；但也露出了巨大的漏洞。

鲁芬的现在还存着拉丁译文是不很忠实的；因为他移花接木地改变了原文。

在非罗加利（La Philocalie）中所存的，不过希腊语的两长篇吧了。原文在若干地方，已弄得面目全非，为此，现在我不应当加以褒贬。

在“原则论”里，奥利振一面举出他视以为观察的基础：教会的重要信条；一面又指出根据启示，逻辑地得来的要理。那末，他提供的，不是纯粹的哲学，而是以启示为根据的科学真理。这部著作，十足地是部神学纲要；就是称它士林神学，也无不可。

“原则论”的序言里，作者就指出神学的基础。这部巨著，由于是个破题儿的神学综合作品，虽有空子不应当严予诛求。作者在四卷中，解释东方学者最关心的一般的神学问题。

卷一先论天主三位。父是无形的不可见的，子是言与智慧，圣神通过子居于圣人们身上；后论受造的纯神体，或天神，或魔鬼；受造时，虽彼此没有高下，可是由于各个经过的不同，就产生了等级。第七章论星辰的生活。

卷二论物质世界与人。（1）作者先谈造化（一至三章），以及三位与世界的关系，尤指出新经里的天主，无异于古经里的天主（四至五章）。耶稣就是降世的圣言；宗徒们的圣神就是先知们的圣神（七章）。（2）次谈人魂，他的观念虽也是心理的，却

更是神学的（八至九章）。他虽说人魂是有知觉，能活动的东西，他不否认它是有理智的，无形的。他把灵魂比诸纯神体，又从魂（*ψυχη*）与冷（*ψυχος*）着想，开玩笑地说灵魂是神爱的冷神。这虽是个假说，却是有很大的危险的。（3）十和十一两章讨论世末。

卷三论伦理的基础。（1）从理智和圣经方面强调自由意志的存在（一章）。（2）论与魔鬼、世俗、肉身的斗争。（3）论世末，善的最后胜利（四至五章）。

卷四论圣经。他肯定圣经的启示性（一至七章），他说经语可有三种意义（八至二七章），最后十章（二八至三七章）是整篇著作的结论。

二、奥利振最著名的护教作品，是“反瑟斯论”。这是二四五，二五〇年间，佻盗博罗削迫切的请求而写的。八卷“反瑟斯论”针锋相对地驳斥瑟氏的四卷真论（*Discours véritable*）。他申明基督宗教最好的保障，就是教会的神圣生活；换句话说，教会拥有移风易俗的德能；又它虽受打击，不停地普遍传开去。这部著作大半的篇幅，在慎重缜密地讨论先知预言，灵迹，以及耶稣显著的声明；因为研究过基督宗教史的瑟斯，从各方面攻击耶稣。这部著作同时揭露了奥利振超等的知识，坚决的信德。他很有忍心，很镇静地解答对方的难题。奥氏驳斥犹太人与其它的异端人们的文章，都已遗失。

三、奥利振神修著作，祈祷论，和劝殉教论，是极有名的。（1）祈祷论写于二三年后，共计两段。第一段（一至十七章），总论祈祷（性质，需要，效验），第二段（十八至三〇章），是天主教经的注释（三世纪时，忒滔良的祈祷，西伯利央的论天主教；四世纪时，耶路撒冷的济利禄的教理，尼萨的额我略的天主教论，奥斯定的主语（*De sermone Domini*）都是异曲同工的作品（2）劝殉教论写于二三年，正当马克息民为难教会之

际。这是所以鼓励盎博罗削，和凯撒利亚的一个司铎，伯罗德德 (Proctite)，勇往直前，不怕为基督受苦的。他的激昂慷慨之心，反映在字里行间。他邀请自己的朋友们想到能肖似宗徒，应该欢欣踊跃。

四、奥利振的信札，擢发难数；所剩的只有两封：一封是给额我略显灵迹者的（二三八、二四三年间）；信中他劝对方好好研究圣经说：圣经应该控制一切真科学；一封致非人朱理亚 (Jules Afr-icain) 的（二四〇年左右）书中证明达尼尔先知书的希腊文片断——火窑中三圣童的歌词（3：24 - 90），关于苏撒纳的附录（十三章），以及关于盘肋 (Bel) 和龙 (Le Dragon) 的篇幅（十四章）——的真实性。关于这个问题，这封信是最重要的历史文献。

贰 奥利振的治学方法

奥利振真正是个百世的老夫子；为此，这个尤以注疏学著名学者治学的方法和精神，都有予以一提的必要。

一 神秘的倾向

奥利振如同他的老师，亚历山大里亚的克来孟，也是神秘神修者。他不单受到从圣神来的超然之光，还在治学上尽量地予以利用。因为“知”已变为一个可疑的字，他不敢唱高调了。他的一部分的教学工夫，用在整理和使用那些所以使完人别于群众的超自然的知识。

这些宠光的直接对象，就是神的奥迹；人们虽无法予以揭露，然在宠光之下，能多些予以认识。它们使我们在天主的智慧

中（格前1：2）认识天主，这是世界所不能实现的。圣三的道理是信德的对象，也是灵魂通过宠光获得的终点。可是一般的教友和完人的信德区别，表现在基督问题上；前者念念于基督的人性，圣言的自卑自贱，受苦受难；相反的，后者还不满意于此，进一步，要瞻仰他的神性，前者的信德是没有科学根据的。因而是脆弱的；后者的信德，附着一种借以神学为根据的对于奥迹的认识。

上面的观点，带着不同的色彩，发现于很多的教父，尤其是圣奥斯定的著作中。可惜，在奥利振作品内，这些观点，由于缺少一种准确性，竟变为可疑的了。他的一颗要求人灵陟登神修峰顶的丹心，使他藐视一般信友的信德，且以比诸犹太人的信仰。不错，奥利振认为任何教友都可能，并且应当从简单的信德，争取明朗的信德。只有不求上进的人得不到这种信德；这就大大地削弱了他强有力的学说。关于基督，奥利振过度地把对于基督人性与天主性的认识，放在对立的立场上；他又不够明了地指出认识基督天主性的意愿，不但不抹煞基督的人性，而且驱策灵魂接近它。奥氏虽这样想，可是说得没有圣伯尔纳多的清楚，他把“爱”分作神形两种；又没有圣女德肋撒的明白，她要求瞻祷者恭敬救世主的人性。他又似过度强调了科学与信德的对立；一如后者在前者前，是会消散的。最后，像他的老师克来孟，在他的“成全”定义内，奥迹的推理工作成分太浓，仿佛“成全”是应当经由圣宠，在这个方式下，给于一切灵魂的。这类过激的言论，一面由于作者的刚强的个性，和救灵的热忱，一面由于瑟斯和诺斯士派视教友如愚夫的诬蔑引起的。

无论如何，奥利振的确说明了超自然之光的来源是天主。“谁都不能了解福音的真义，如果他的头没有投靠耶稣基督的胸怀，如果他没有从耶稣获得玛利亚做他的慈母。”（若望福音注疏）玛利亚的神母性，这里说得很透彻；可是内心活着基督的

完人，理想地存在着这个神母性。圣言在他决定的时间情形下，向完人作自我启示。他指导灵魂认识基督，一如他曾逐渐指导了宗徒。蓝尔东神父指出：奥利振描写基督教育十二徒的篇幅，应当视作一切教父注疏著作中，最美丽、最深奥的几页。其间有不少克来孟“教育者”的回忆。

超自然之光下，有天主、圣三、基督。这些神光也照满着圣经。奥氏的神秘注疏，也缺不了它们。只有对于天主备有高级和纯粹的观念的人们，才能了解那些谈天主事和记天主语的书籍。可惜，奥氏未能适可而止，他无限制地把这个神光扩展到各种次要的对象，如数，如形。不知这一切只关于人们的好奇心，不关于真正的神修。那末，他就会削弱他的门人的神修生活；而且也会从圣经中，制造出与信德无涉，甚至违反信德的道理。这个危险性，因着他的若干道理的秘密来源，更尖锐了起来。看来这种秘教（Esotérisme）的目标只在通过传统的基督教义，进入超自然之光发祥地，就是标准的信德和爱德。可是蓝尔东神父认为：不止于此，他援引了奥氏一连串的句语，予以证明。可是，不应忘记，奥利振极重视教会传统的观点，而常视以为最高的道理准则。

二 奥利振学说中的信德与理智

（甲）奥利振念念于信德和传统

奥氏在他的著作中，特别注意的一点，就是教会的训导权。他视教会的训导为他一切神学的基础。他的第一条神学准则如下：教会的和宗徒的传授的一切，都不应当视做信条；教会的传统就是肇自宗徒，通过合法的继任者，保持到现在的一切信条。他不停地谈著：教会的布道，教会的训诲，教会的信德准绳。这是他与圣依肋纳相像的一点。他认为信德不单在启示著作中，还

在教会的训导中，他甚至说：教会的一切就是宗徒的一切。

象他这样提倡教会威权的作家是很少的。教会至公性的因素，都可在奥利振的著作里找到：这是个由主教领导的三级制的组织。基督授给教会的道理，是由教会的司训成员（主教司铎）传布的，而主教是裁判。无疑的，这里奥利振的神学是一面，原则论里，他没有权威地谈教会。罗马教会的首席性，虽没有被清楚地提出，可是，不应当为了奥氏在诠释“你是盘石”时，讽喻地说了“一切效法基督者都是盘石”，而说他是主张反罗马教会首席性者。

异端人虽利用他的著作，奥利振本身绝对不是异端人，虽然他的学说也是他所以被逐出亚历山大里亚的理由。圣热罗尼莫把狄麦多流的一切最严厉的措施都归于他的妒忌。可是，圣热罗尼莫也不是始终一贯的。埃及以外的东方诸主教，都相信奥利振学说的正统性；且都视以为信德干城，而常就正于他，父受难派人，鲍斯拉的盘理尔，是因他的努力而归正的，并且还成了奥氏的朋友。普拉神父指出，“神学斗争的如此和平解决，是少见的”。奥氏犯过错误，可不是个顽固者。“制造异端人的因素，是固执和骄傲。披读奥氏著作的人，不可能无感于他的谦让，谨慎，坦白”。这几句话，也是普拉神父的。

（乙）哲学

奥利振的治学方法中，不少哲学成份，可是不应当夸张它的重要性。奥氏不像克来孟，对古人并不怎样五体投地。狄撒龙（Tixeront）说：“她是个尖锐的哲学家，他有一个不安的，追求理智，他爱观察，他敢大胆地讨论一切问题，神学的问题也不在例外”。可是，他的学说是没有什么系统的。他像他的老师，阿摩尼阿斯·萨伽斯，是个精选学者。普拉又说：“如果研究奥利振学说的人，把他放进一个什么学派，那末，对于他的学说，他是决不会有什么认识的。一切奥利振学说研究的大错误，就在他

的著作中，寻求他的学说逻辑的发展路线，甚至强为它找出一个哲学系统来。”最近一个非公教的批判学者德尼（A. Denis）也这样说：“我不相信奥利振从希腊文化中，汲取了一个他运用的原则。他想如此，不是为了这是斯多噶派的，那是柏拉图的。可是真的，他思想的外衣，往往是从他们借来的。不容否认的，希腊哲学是他发表思想的工具。至于他的思想的来源，应当别有渊源。”他的思想的出处第一是圣经。那个他所用的哲学工具，在疑难的问题中，有时运用得不当。

三 奥利振的注疏著作

（甲）奥氏注疏原则

奥利振注疏著作，最能深刻地反映出他的个性，和他的治学方法。他是个哲学家、神学家、神秘神修学家，可尤是个注疏学家，讽喻注疏学家。要明了他的学说，先当明了他指出的圣经的各种意义。

一、圣经意义概观。奥利振在圣经内，区别了三种不同的意义。（1）形义（Sens Corporel）这就等于圣经的肉躯；（2）伦义（Sens Psychique）这就等于圣经的灵魂；（3）神义（Sens Pneumatique）这就等于人的活动，其间藏着善的影。这个分类间接根据柏拉图派的“三三心理学”（La Psychologie trichotomiste），直接根据他自己的神秘神修学。奥氏把教友分为三个阶级：一般的，进步的，完善的。圣经的三种意义正是与教友的三个阶级相对的。无疑地，这就是他的一切学说的基础。

奥氏还带些主观的色彩，“气义”几乎等于“伦义”；而且时常沉浸在神义中。即使让它独立起来；它的任务，只在两极端的中间，一如在他的神秘神修学里。奥氏把一般的教友，和完善的教友，分列了开来；同样，在他的注疏学里。他把字面别于字

义，形义别于神义。再者，形义在神义前，几乎不值一文。这是讽喻主义的结果。

二、普拉神父指出：“说讽喻主义是种主义，不如说他是种倾向。这是种把象征替代本义，把主观替代客观，把神义替代形义的倾向。这个倾向是违反传统与圣经的。”

圣经三种意义，组成了奥氏注疏学的骨干。如果只限于圣经中所叙的对象，那到还没有什么，因为在对象中，有的是历史的，有的伦理的，有的是神学的。可是奥氏不止于此，从对象跳到对象的描写。于是，就会发生许多混乱的现象。这里，我们不多论气义，它太微妙了。形义时指历史事实，时指圣经文字，或字义，或一种字义，时指本义。隐喻是关于神义的；奥氏常用以宣传教条、神学、神秘神修学。上面所说的一切，足以指导我们，应该怎样去了解下面的一种怪观点：圣经往往没有形义。形义怎能不排斥一切字义，而却排斥本字义呢？

神义泛滥在奥氏的一切注疏中。根据现代注疏学者所称的意义状态（Le Mode de Signification）神义应当包括：（1）象征意义；（2）典型意义；（3）一切外加的应变意义。奥氏习以对像为观察点。奥氏的神义时指一切道理的意义；别于气义的伦理意义，也不在例外；神义最多地指直接或间接存在圣经中，关于天主、基督，将来生活的神学意义。最后，神义指一切复杂不堪的应变意义。这些意义是从视历史篇幅，或为隐喻，或为象征而发生的。这种注疏方法称讽喻法。

讽喻是种铺张的隐喻，依撒意亚先知书中的葡萄树。（5：1-6），就是一个例子。亚历山大里亚的学者把讽喻延长地视作古经中可以象征新经的任何方面。最后，讽喻还指古新圣经内，可以加强关于宗教、天主、圣三、基督、教会真理的一切。甚至没有头绪的东西，也兼收并蓄。其间若干典型，若干象征的意义是由天主保证的；可是，多数是极勉强的，甚至渺茫的。在注疏

学中，讽喻就是急转直下地，脱离字面，专在字义上，幻想地瞎绕笔头。这种注疏，倡于外教哲学士，尤其是斯多噶派的斐伦。可是，奥氏的撑腰者，并不是他们。奥氏只见它的利，不见它的弊。

（乙）奥氏注疏的利害

奥利振一面由于风行于亚历山大里亚的柏拉图哲学，一面由于充满着他灵魂的神秘氛围，对于天主有个极高的观念。正因为这点，他的惟一注疏圣经原则，在不辱与维持这个观念的水准。象征可以活生生地具体化天主观念，而无害于他的无穷的超自然性。而且，崇高神修生活，可以容易地获得助力。为此奥氏一面酷爱他的方法，一面痛骂反对他的人们。关于这点蓝尔东神父说得很中肯：“捍卫他的注疏法者，不单是个文人，而尤是个视为在他的神修中最神圣的一个人。”这些原则所以能在他的青年有理想的门生的心灵上，掀起疯狂的情绪，也正为此缘故。可是，危机就伏在这里。

这些危机绝不是空中楼阁。（1）奥氏在圣经中认为若干形义是不可能的，而且为天主是不称的；于是，一跃而前，急急代以不关甚至违反圣经的神义。（2）奥氏把一切神义的形式，看作天主的话，而实际上，它们不过是应变的东西；而且它们可能的的基础是七十子书中，模糊的，或文字上有毛病的篇幅。为此，在这种方法下，很容易把本不是天主的道理归于天主，而信德因此到受到损失。由于奥利振是个哲学家，他不但信，他还钻研信的理由，于是这个危险性，更尖锐化了。他的深刻的观察，不能改正他的讽喻注疏的一种“狂妄”性。他本来可以照耀千秋的学说，就因此逊色。

叁 奥利振的道理

一 奥利振的神学

奥利振自信，他的整个道理，是从圣经里来的；他的支点是传统的信德准则。可是实际上并不这样。他认为一个教友有了哲学的配备，可以跨过鸿沟。在启示真理的光下，能讨论信德没有明示的一切问题；而这些问题，就成了他的神学的对象。正为了这个缘故，他第一个有意为信德的对象，宗徒们强调应该昭示于众（贪懒者也不在例外）的启示真理，做个统计；务以别于其他的学者（studiosiores），在他们的研究中，可以自由地予以解释的宗教问题。信德向我们发出启示真理的固然，而神学为我们阐明它们的所以然。（*quomodo aut unde sint*）教会的训导圈定信德的对象，在这范围外的一切都是神学的对象。

上列的他为神学提供的大胆的分类，在“原则论”的序言里可以找到。他的原则是好的，可是原则的实施，是有缺点的。“奥氏的神学前提是很好的，可是，他强有力的理智，未能循规蹈矩，为此在他的许多正确深刻的见解中混杂着若干鲁莽，甚至错误的见解。”（狄撒龙语）只要一看他在序言中提出的，他认为神学家可以随便讨论的若干问题，就可以令人纳罕。

一、圣神是否受生的？他是天主子么？

二、灵魂是从精液（*Ex Seminis traduce*）来的呢，或是从乌有中造的，或是先前已存在的？

三、在这个世界上前可有什么？

四、天主和别的神体是无形的么？

五、天使们何时受造？他们是什么？魔鬼是堕落的天使么？

六、星辰有魂魄么？

根据这些原则的奥利振神学，应是特殊地复杂。这里，我们先提出他的神学中最脆弱的几点。

二 奥氏神学的弱点

(甲) 关于圣三和神体的学说

一、他的圣三论可能没有错到人们指出的地步。奥氏肯定：(1) 言虽本质地是天主，但只该称 $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ， ζ 不该称 $\delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ，因为这个名称是专指不受生的“父”的。(2) 言是从父的物体产生的，正如意志出自灵魂。(3) 他是永远的，因为他从没有不存在着。上面的观点系为攻击亚略异端而提出的。那末，如果在文字不是贗品的话，在谈圣子受生时，第一个用 $\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\acute{\iota}\sigma\iota\omicron\zeta$ 者，应当是奥利振：“全能荣光的纯洁与真挚的流出” (Aporhoea gloriae omnipotentis pura et sincera)。

奥氏说圣神是父通过子，间接地发出的；那末，圣神的来路，与圣子的来路是不同的。可是，奥氏承认圣神拥有天主的一切属性。最古的东方教会的传统遗下两种“歌颂式” (Doxologies) 光荣归于父，及子，及圣神！这个“歌颂式”，因尼西亚公会议的提倡，胜过了后一个。“光荣通过子，在圣神，归于父！”开始时后者的流行性，强于前者；奥氏虽也强调后者，可是没有亚略派同样的用意。

奥氏的圣三神学也有它的弱点；(1) 术语是不一定的， $\omicron\upsilon\sigma\iota'\alpha$ 本指性体，可是本指位的 $\nu\pi\acute{o}\varsigma\ \pi\alpha\sigma\iota\zeta$ 每被用来代替 $\omicron\nu\sigma\iota\alpha$ 。(2) 为反对变态说起见，他过度强调了“位”的实际性。三〔 $\nu\pi\omicron\sigma\tau\alpha\ \sigma\epsilon\iota\zeta$ 〕的语调，虽是两可的，却是由此产生的。可是，他从没有说过三 $\omicron\nu\alpha\iota\alpha$ 。(3) 他论“子”时所用的语调，造物天主 ($\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \chi\tau\iota\sigma\tau\omicron\zeta$ ，另一个天主 $\delta\epsilon\nu\tau\epsilon\rho\omicron\zeta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$) 虽应予以原谅，是带着危险性的，因为在圣三间，似存在着一种阶

级性。这种阶级性，有时是形而上的，（父代表绝对的单一性，子代表重多性）有时是宗教的，（若干祷文只用于父，它们应由子与圣神转上，正如教友，应由子与圣神而到父前。）可是，这“种子”与“圣神”的“下级”性，不是本身的，而是任务的。奥氏在哲学，（宇宙的起源），神秘神修学（人与天主的结合）和神学观点上，纵谈一切。由于这些不同的观点，若干听老师演讲时，未能集中精神的门生，错误地相信奥氏是提倡“从属说”者，（Subordinationisme）未免太冤枉了他。奥利振和他的著名的门生，因为他们尊重教会传统，热心神秘神修，对于传统的正道，尤其是基督的神性，没有错误。这两种在安提阿学派中，有时概付缺如。

注：RPOSTASIS 在当时，正如在现在指 Nature, essence, personne.

二、奥利振学说根本的错误在枝叶扶疏的假说证明。（1）他跟着克来孟改正当时流行的物质永远说，代以神体永远受造说，以及物质共造说，他的理由是认为物质是神体的。（2）这个错引起了另一个错：（注）人们很能接受物质永远受造说，而排斥继续考验论。如果灵魂的命运从永远没有解决；又如果这些先前存在的灵魂是有活动和良知的，它们的命运怎能解决于将来呢？于是，他就提倡了继续考验论。（3）第三个跟着继续考验论来的错误，就是反诺斯士派的灵魂二元论的神体原等（Egalité primitive des esprits）论。他的错误在于：有灵神体的区别，在使用自由意志的善恶上。

原来一样有灵的物体并不屹立不摇地止于善，或止于恶；它可能络绎地变动的。不过奥利振根据信德，认为这不是没有例外的；基督的灵魂是不变的，有灵的魔鬼大概是不变的，被选者与受罚者灵魂有时也会不变的。这些说法无妨于奥利振一切有灵之物，最执迷的不在例外，终将与天主言好。这个普遍的复兴，是与他所说的矛盾。可是应当了解：一、奥利振的思想缺乏一致

性；二、他指出的若干不同学说，他自己也只视作假说，并不以为定论。

这个普遍复兴说，是他末世论的弱点；虽然他的末世论，是极有贡献的。奥氏神义的注疏，为千年说，不啻当头一棒。奥氏也肯定：肉身要复活，复活起来的肉身，为了在千变中不变的形因，将与此生的肉身无异，可是，义人的肉身，将是神化的。恶人的肉身将受火刑；可是，这个火是神化的火，而于“总复兴”（Apocatastase）时，行将熄灭。

（乙）其余比较重要的几点

一、任何人都犯过罪，生在世上只有一天的孩子也免不掉，因此圣洗是必要的。奥氏论原罪对于它的存在是坚决的；对于它的性质是犹豫的。他所说的原罪，时指灵魂还是纯体时所犯的罪过，时指它与亚当的血肉结合时所染的罪污。

二、基督的灵魂，一如其它的灵魂，也受造于永远；可是，它常忠于天主，坚定于善。圣言在降孕时，紧密地同它结合，然后同一个肉躯结合。无论如何，奥氏不是个“像人论”者；他承认基督的两体（人性、神性）一位。他的基督神学没有违反教会传统的信理。他论救赎，时而提出魔鬼的权利说，而基督是俘虏的代价；时而推崇传统的牺牲赎罪说。可是，这个救赎是普遍的，不只是限于人类。

三、人尤因圣宠得沾救赎之恩。奥氏在不断地讨论自由意志时，很适当地指出圣宠普遍的必要性：没有天主的辅佐，我们的善功，不能存在，可是圣宠的施予，不是与我们的努力无关的。那末，一切又关天主，又关我人；两者在善功中，打成一意（*Duobus unus effici debeat intellectus*）。

四、原本罪之赦，尤仗圣洗。至于以后所犯的罪，或靠殉教，或靠施舍，或因原谅他人的侵犯，或因拯救人灵的热忱，或因着天主的爱，或因着告解圣事，也能获得赦免。这里，最后一

点是弥足珍贵的。我们可以纲领地指出：（1）执有赦罪权者，是教会神长或主教。（2）罪人的任何罪过都能获赦。（3）为得罪之赦，罪人应该私下向主教或神父告罪；至于补赎应否公开举行，悉听他们裁夺。（4）重罪可分两种：有三种大罪，补赎是公开的，赦免限定一次；至于其它的大罪，补赎是暗的，赦免次数不限。（5）行圣事者应当是有德的，如果缺了这个条件，他虽仍执有赦罪的神权，可是，他已没有那种拯救罪人的精力。上列几点可以充分地指导我们去研究奥氏关于告解圣事的一切篇幅，就是那个有名的，应当与其它合观的“祈祷论”（De Oratione）也不例外。

五、奥氏也象征化了圣体圣事，可是，他掌握着教会的传统学说，肯定基督肉身的实在性。他又表示圣体是种真的祭献；基督之血祝圣了我们的祭台。

六、圣教会（见上）

三 神修

（甲）奥利振的神秘神修

由于它是他的整个学说的精神，在上边已略予提及。奥氏认为修成就是智慧，圣神的宠光；它使我们认识天主，基督，以及高度地了解圣经。可是这并不是修成的全面。修成尤在爱德；爱德使人、天联系，一如婚约使夫妇联系。完人身上的情欲，整个地受了扑灭。

（乙）引人到达这个峰顶的神修，有很多的阶段

一、在奥氏谈情欲的篇幅里，有三个阶段：一、初学的阶段：他们的情欲已丧失；二、进步的阶段，他们的情欲在圣神大量的恩宠中，已开始熄灭；三、完人的阶段。无疑的，奥氏虽特别注意上下两阶段，可是也时常阐述中间阶段。那些在了解了形

义以后，徘徊在伦义上，而希望洞烛神义的灵魂，属于该阶段。信友在圣神的指导下，始自信德，通过科学，终达智慧与“知”。

二、奥氏神修进德的方法。1. 遵守诫命缮修德行；（伦义）2. 守贞；他以身作则，热烈地予以强调；3. 研究基督的人性，尤其是他的苦难；4. 倾听基督的教训；他教育信友，一如他曾教育宗徒。5. 服从圣神的指导；通过圣神，我们走到基督前；通过基督我们走到圣父前。6. 祈祷；7. 默祷与瞻祷，僻静尤其是它们的条件。若翰所以深入旷野，就是为了这个缘故。“哪儿气更清，天更朗，哪儿天主更亲热”。

四 奥利振学说

（甲）奥利振学说的起源

奥利振学说（*Origénisme*），是个带着轻蔑性的术语；它指奥氏道理中的弱点；尤其是被教会斥责的几端“如人灵的预先存在，受光荣的肉身的神体性，总复兴。这些错误的发展，还是后来的事情。奥利振的影响，在西方如在东方，是很大的。奥氏一面攘斥了“千年国说”和“神人同形说”者的粗劣的文字主义（*Littéralisme*）一面奠定了希腊科学神学的基础。自然，在这个伟大的运动中，他不过是“神学的垦荒者，思想的播种者”，而不是个无疵的权威者。奥氏的影响是历久和平的；崇拜他的一群，并不盲目地，普遍地，他云亦云。

三世纪末叶，他的朋友，几遍于各地。额我略显圣迹者，凯撒利亚的斐弥良，是他的初期的门生。在埃及，亚历山大里亚的圣特尼，提阿诺德（*Théognoste*），边里阿（*Pierius*）继续他在第达伽学校中服务。再晚一些，圣亚大纳削，圣狄狄马斯，也步他的后尘，“在整个的四世纪中，奥利振的著作，是个公开的企

库，谁都可以自由地，予以选用。有囫圇吞的，有援引而不予申明的（这在当时是很流行的）。再者，关于神学和注疏学的著作，在当时一律视为教会的公产，谁都有权利，予以使用”（普拉语）在东方这样，在西方也无异；圣喜辣利，圣盎博罗削，味瑟利的圣安瑟伯，尤其是鲁芬，都是一道同风的。对于这种剽窃作风曾提出抗议的圣罗尼莫尤蹈人的覆辙。

由于奥利振著作的复杂性，这种风尚是危险的。这些危险，是从那些盲目崇拜者来的。他们过度强调他的过激的思想，把他的冒昧，还带着度量的假说，视作教条，又不问一代又一代的神学的进展，造出了所称的“奥利振学说”这个错误的潮流，到了六世纪，酿成了一种虚无汎神论（*Panthéisme nihiliste*）。（普拉语）

（乙）奥利振学说的斗争

这斗事不是赓续无间的。在一个长时期的平静局面后，又风起云涌了。其间有两个阶段是尖锐的：一、四世纪的初叶和末叶；二、六世纪的中叶。

一、四世纪初叶，奥利振受了奥林匹克的圣梅托特（*Saint Méthode*）和安提阿的圣欧斯达邱斯的攻击，可是，圣庞斐巧妙地予以捍卫。说起庞氏，他是新凯撒利亚学校的领袖，曾与安瑟伯合作，写了“为奥利振辩护”（*Apologia pro Origene*）。写了非常得体的序言，可说是捍卫奥氏最好的武器。

四世纪末叶，反奥利振学说的势力，集中于三个动机不一的人身上：就是圣爱比法纳、圣热罗尼莫，以及亚历山大亚的德奥斐肋。圣爱比法纳始终是奥氏的顽敌，三十年中（三七四至四〇三），不停地攻击他的圣三论，过度地讽喻，以及络绎的考验说。他所以采取这个强硬的步骤，似因为巴力斯坦，他家乡的奥利振隐士们的高调。

德奥斐肋本是个有名的奥利振派人，后来也为了奥利振隐士

们的缘故，一变而为凶捍的反奥利振者；可是驱策他回头走的东西，不是什么真正的神学理论，而是瑟德（Scété）神人同性论的短棒。亚历山大里亚主教把尼脱利（Nitrie）的奥利振隐士，驱逐出山。圣金口若望，为了收留若干流亡的隐士，也做了他愤怒的牺牲。

圣热罗尼莫，在一个相当长的时期内，是奥氏的热烈崇拜者；可是，三九四年后，更露骨地于四〇〇年，因着私人的关系，尤其是见解的不同，也鸣鼓而攻之。他和鲁芬的控诉，终使教宗阿纳达士（Anastase）下谕排斥了奥氏的学说。可惜，通谕的内容，我们不得而知。

二、六世纪，查士丁尼教宗在位时，奥利振学说的斗争又起，这次的斗争，可分为两个阶段：1. 五四三年，君士坦丁堡教务会议，在十个绝罚的条文下（Anathématismes），申斥奥利振学说。这个定案，继经集会罗马的主教，以及教宗费吉尔（Vigile）核准。这次奥利振学说的内容，不出巴力斯坦奥利振隐士的，尤其是卡帕多细亚，凯撒利亚总主教，戴奥陶尔·亚基达（Théodore Askidas）和盎西尔（Ancyre）主教杜密善（Domitien）的道理。文件中不提三位从属，不提讽喻，而奥利振的若干幻想，竟歪曲地被看作教条。奥氏从没有说过，被选者的肉身是球形的，耶稣基督为救魔鬼，将再度钉于十字架上。2. 五五三年，君士坦丁堡第五次公会议所论的奥利振学说，更不可思议了。这个学说当是巴力斯坦，新劳刺（Nouvelle-Laure）隐士们所倡导的。先前，在那边一个叙利亚的隐士，斯德望·巴尔苏达利，（Bar Sudañli）把一种泛神论附入奥氏的学说。相信这个学说的人们，称“等于基督派。”（Isochristes）他们基本的道理是：最后，应当如同基督泯没于天主的众人，都要等于基督。这种荒诞的学说，实在与奥利振无涉。

Oritène

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions** : P. G. , 11-17 (édit. De la Rue, 1733-1759) . — *Corp. Berl.* , encore incomplet ; t. I (1899) à 7 (1921) .
- 2° **Etudes** : F. PRAT, *Origène* dans *Dict. Biblique*, col. 1870-1889 ; *Origène* (coll. *Pensée chrétienne*), Paris, 1907. — HUET, *Origeniana* (dans P. G. , 17) . FREPPEL, *Origène*, Paris, 1868 (2 vol.) — R. REIDEPENNING *Origènes*. Bonn, 1841-1846 (2 vol.) . — J. DENIS, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884. — G. CAPITAINE, *De Oritenis Ethica*, Munster, 1898. — G. BORDES, *L'Apologetique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900. — J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance d'après Origène dans Rech. Sc. Relig.*, 1922, p. 265-296. *et le Désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III^e siècle* dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1923, p. 481-506 ; 1924, p. 5-37, — A. D'ALESSANDRO, *Edit de Calliste* Paris, 1914 (p. 252 et suiv.) . — P. BATIFFOL, *Eglise naissante*... P. 358 et suiv *Etudes, Eucharistie*, p. 262-284. — G. BARDY, *La Règle de la foi d'Origène*, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1917. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, 1, p. 296-330. — Sur E. DE FAYE, *Origène*, I, Paris, 1923. voir les remarques du P. A. D'ALESSANDRO dans *Rech. Sc. Relig.*, 1925, p. 567-570.

第四章 圣希坡利忒

一 希坡利忒的生活与著作

(甲) 希坡利忒的生活

希坡利忒好久是个被埋没的英雄。十九世纪末叶，批判学者开始予以注意。动机是关于他的两种文献的发现。十六世纪时，提菩定（Tiburine）路旁希坡利忒公墓内，有人寻获了一个三世纪时树立的，他的坐着的全身像，像的座位上，刻着他的著作目录；可是，当时这个文献，并不引起考古学家多大的兴趣，直至一八四二年，在亚陀斯山（Mont-Athos）第二个比较重要的文献，哲学论（Philosophoumena）出现后，学者就争予钻研。一八五一年，这本著作在奥利振的原著名下刊印问世，之后，或说它是罗马的伽伊鄂写的，或说是诺华西央写的，最后陶凌格（Doellinger）说它是希坡利忒写的。这个见解终于获得学者几乎一致的赞成。现在，对于哲学论作者，是希坡利忒的问题，虽还没有找出直接的证据，谁都不稍怀疑。根据这点，我们已经可以部份地认识这个一代伟人的生平。

希坡利忒应当生于一七〇、一七五年间，可是他的诞生地点还是一个谜。约摸二一二年时，奥利振到罗马巡礼，曾听过他的一个演讲。当时他是罗马的一个大名鼎鼎的博学司铎。二三五五年，马克息民·色雷斯皇帝在位时，年近花甲的他慷慨殉教。达类思神父指出：他的生活可分三个阶段；在第一个阶段里，他从事于圣经的注疏，第二个阶段用于为真教辩护，最后一个阶段，尤在自我辩护。后面，我们将另予讨论。

（乙）他的注疏和护教著作

一、希坡种忒的注疏著作，可说是他一切著作的菁华；一如奥利振，他是个注疏学家。他虽不及奥氏的渊博，他一般地乐于神化注疏。他的讽喻作风，较为简单、合理、正确。他的三部著作，就能使我们借以予以品评：1. 假基督论，大概写于二〇二年，全部存在着。无疑的，他以教难为动机井井有条的描写假基督的出现、胜利、失败。它是关于这个问题的权威作品。2. 达尼额尔先知书注解，几乎全部的篇幅，还保存着。它是圣经注疏中，最知名，最古老的一本。3. 雅歌注解，大部份存着。达类思神父指出：“作者的讽喻注疏中，洋溢着东方人特有的才华，以及热烈如火的神情。别的关于箴言、传道书、匝加利亚书注释以及关于创世纪、户籍记、申命记、列王记上、圣咏集、依撒意亚书、厄则克耳书的议论，只剩下若干灰烬。希坡利忒爱好讽喻；福爵表示，假使把他同亚历山大里亚诸子比较起来，他要朴实得多呢；他尤注意于文范和历史的意义。字字计较的圣经注疏法，他是不认识的。”

二、希坡利忒爱护信德的热忱，推动他写了不少重要的，攻击当代流行的各种异端。1. 反希腊人与反伯拉图论是对于外教人的。2. 反犹太人申辩，是对付犹太人的。3. 反马西翁论，或善恶论，是对付诺斯士派的。4. 恃宠论是对付蒙丹派的。5. 为若望福音与启示录辩护，以及反伽伊鄂的几章，是对付反蒙丹过激派的。慕拉道种书目录，可能也是他写的，中间反圣言派（Aloges）的矛盾，是很锐利的。6. 反诺葛都论是对于变态派的，反亚罗马那论（Contra-Artemona）是对付领子派的（Adoptianistes）。这两部著作可能本是一部著作的两卷，目的在攻击上列的两种异端。哈尔那克说它就是反异端大全（Syntagma ou Somme contre toutes les Hérésies）。福爵指出：在这部作品里，被打击的异端，至少有三十二种。

(丙) 自我辩护著作

希坡利忒的反主宰变态论斗争，引他走出了中庸之道，直至陷于裂教。才斐伦教宗在位时（一九八至二一七年），变态论派，在罗马能自由地宣传学说。诺蔼都布道于士麦拿和罗马；他的门生，格劳默纳（Cléomène），或称厄匹哥尼（Epigone），以及萨伯利，公开地予以宣传，而教宗也不以为意。因此，忒滔良忿愤地说：到处是主宰论的天下。

希坡利忒一面直接攻击异端人，一面不满于才斐伦，控诉他偏袒异端。教宗是个耿直简单的人，不懂神学的微妙性，只指出了信德的传统公式。他像是个没有学识的人，既不问新起的异端，又不管希坡利忒的学说。他表示希氏的学说是可疑的；这也不能说他根本没有理由。

希氏最歧视的，就是教宗的秘书，加利斯德。强调他拥护异端，又予以诬蔑。开始时，他本怀着一片捍卫信德的热忱，可是后来，为了一种野心的难现，二一八年，在加利斯德被罗马神职界选继才斐伦登宝座后，公开叛变，纠集一部分教友，另立门户与罗马对抗。至加利斯德绝罚萨伯利时，他还执迷不悟。“他运用最卑鄙的手段，不停地攻击他的“政敌”的一切措施，即使合理的也不在例外；他的复仇之气，弥漫于他的“哲学论”中；关于加利斯德的一部份，简直是种恶意的宣传品”。

这部写于二二二年后加利斯德驾崩的一年的著作，看来是希坡利忒晚年的笔墨。福爵称它“迷宫”（Labyrinthe），实在应称“一切异端驳义”。根据作者伟大的计划，这部著作，首在抒论古代外教人的哲学系统（前面四卷的对象），后在评迷异端派的学说，并且证明后者无非是前者的继续（五至九卷的对象）。卷十是个纲要。第一部是脆弱的；第二部比较有价值。希坡利忒所以被视为依肋纳的弟子，就因为第二部。卷九专论变态论，染着深深的主观色彩；书中作者历述他与才斐伦和加利斯德的斗争。

他说加利斯德是个阴谋者，主宰论者。应当指出：忒滔良对于加利斯德虽怀着恨心，总没有怎样攻击他。“哲学论”作者的观点是孤独的，由于私仇的。他对于加利斯德的评论，是没有多大价值的。

(丁) 其余作品

希坡利忒的文学作品是浩繁的；我们绝对无法予以枚举。在他的注疏的，讲道的，护教的，辩诉的作品外，还有信条的，历史的，经典的，诗歌的作品。最后一种作品的存在，只凭他的浑身像下刻着的著作目录：“圣经诗歌”（*Odes sur toutes les Ecritures*）。

一、纯粹的论道著作有 1. 天主与肉身复活论。这部书就是他答玛美（*Mammée*）皇太后论复活书。2. 致塞佛利拿（*Sévérina*）训话（遗失）。3. 降生论（遗失）。

二、历史著作中有纪事录：现在所存者，除了最近发现的若干希腊语篇幅外，还有若干经过涂改的拉丁语片断。这是部史地互见的著作，目的在调整教史与俗史的关系。非洲人朱理亚（*Jules Aricain*）的著作，像是他的蓝本。

三、在经典著作中，有卷关于计算复活节书；它不单见于他的著作目录中，还刻于目录的旁边。这个希坡利忒和他的欣赏者认为得意之作，不能历久地替代希腊人的“历表”；而且在一度修改后，终于整个地受着遗弃。

希坡利忒写过什么纪律书么？圣热罗尼莫在他的书札中说：论“星期六大斋”和“天天领圣体”两书，是他写的。他的经典作品精华，是“宗徒传统”（*Tradition apostolique*）。这卷书，虽尝一度被视为他人之作，现在已一致予以璧还。

这卷东西早已闻名，一八九一年始，称埃及教会法纪（*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*）：由于它所剩的，只有高德（*Copte*），爱西屋皮亚，和亚刺伯译文。在古老的法纪集中，

这些法纪还附着其它的同性质纪律。批判家在纵横地研究这些文献时，常弄得茫无头绪；他们指出了它们之间，在不同观点下的相属性。一个英籍本笃会士高诺理（Dom H. Connolly），似于一九一六年，确定地解决了这个问题。他指出这些与教会法典雷同的作品，不单后于，而且属于教会法纪；这个教会法纪就是希坡利忒的“宗徒传统”。这个罗马司铎的文学作品，是这样逐渐重组的；可是离它的本来面目还远呢！

这部著作对于文学和道学都有关系。在文学方面，许多隶属于该书的纪律作品的原始，大半已经确定，尤其是两本署着希坡利忒名字的著作。可是现状下的希坡利忒法典，和希坡利忒纪纲（*Canons d'Hippolyte et Constitutiones per Hippolytum*）决不是希氏写的。在道学方面，“宗徒传统”的价值是极大的；这本小册子明显地载着最古老的神品礼仪。这是本罗马礼仪，它先后叙述祝圣主教、司铎、六品的礼仪，而且还援引了若干冗长的礼仪经。它又列论了听告解者、寡妇、读圣经者、贞女、五品、保守者，日课的时辰、祈祷、圣洗、大斋、圣餐、鲜果，复活节大斋，圣体，祈祷的时刻。至于该书的著作时期，学者至今未能予以确定。

加利斯德死后，希氏继续他的反教宗活动，并且不停地著作。他的复活节计算法，是于二二二年开始写的。马克息民，色雷斯皇帝时，二二五年，他与教宗圣蓬西央，被流于撒地尼亚；于是就与教宗握手言和，且劝他的从属，回归合法的教会。流徙途中，他在备受了种种苦难后，偕同教宗，死于异域。他被视为殉教者，葬于提菩定路畔，希坡利忒公墓中。就在那儿，崇拜他的人们，为他建立了一个全身像，像座上刻着他的著作目录；该像是于一五五一年发现的。

二 希坡利忒的道理 加利斯德通谕

这里，我们只论他的关于圣三和赎罪的道理。

(甲) 圣三道理

在他反主宰论的斗争中，希坡利忒明朗地指出三位的区别；可是，因此就损害了天主一体性。才斐伦责斥他承认了两个天主，不是完全没有根据的。加利斯德也一贯地，一面指摘萨伯利，强调天主三位，一面讨伐希坡利忒，强调天主一个。希氏在他的哲学论里（Philosophoumena），控诉加利斯德的萨伯利学说，以及变态说，可是，都不足为凭。

希坡利忒的圣三神学，是以逻各斯论为根据的。他不但发挥了护教学者（Apologists）的观点，还踏着他们的步子，把造化之工，系于圣言的生育。他如圣儒斯定，可是更坚决地指出：圣言的生育是自由的，绝对自由的；在父要的时候，要的程度下，他产出了言。哲学论中有段过激的言论：“人不是天主，又不是天使，希望人不要自误。如果天主愿意把你做成天主，他可能这样做，逻各斯不就是个例子吗？为了他愿意造你为人，他就这样造了你。”

安提阿的奥斐肋传说：希氏强调了“言”的若干不同的阶段。哲学论指出言的三个演变阶段，（一）λόγος νδιαθωτος 言在父的内在观念阶段，比一切一般的属性，更别于父。（二）λόγος προφορικός 言不像受造之物，从乌有中产生的，可是从父的物体中产生的。这个产生表现于创造世界的时候，为了它在自身上拥有它的典型。他是光言、父声、头生子。（三）υὸς ἐλέλειος 因着他生自一个童女，以及他的降孕，他是标准子。希氏比护教学者更进一步，把言的生育，世界的创造，言的降孕，相提并论。

这些学说的危险性是很大的，同时损及言的永远性，天主的不变性，三位的同等性。加利斯德表示异议，是很合理的。可是，希坡利忒的信德还不成问题，他的信德的观察是危险的。

（乙）赎罪道理

在哲学论中一段著名的文字里，希氏恶意地指摘加利斯德的四种新的关系綦深的措施。（一）赦罪的过分宽大，（二）犯重罪的神职人员的赦宥，（三）神职人员贞操的松弛，（四）主妇与下人秘密婚姻的批准。首先我们可以不加思索地说：这些攻击都言过其实；因为在后几年内，加利斯德的名声，没有因此降落，而且他的后任们，也没有什么予以纠正的申明。第四条的措施，为加利斯德，简直是光荣的，合理的：因为这个规律，又不放纵情欲，又不放纵堕胎，而这些罪恶，加利斯德也只得予以宽赦。第二第三条所指的宽大，似只在若干事件的批判上。达类思神父认为：法律自身一定坚持着第一条，因为关于纪律，关于圣事，较为严重。这是个聚讼纷纭，到现在还未能解决的问题。这里，应当清楚地予以叙述。

那个争执的一段是这样开始的：“扬言于众，宽赦罪过的加利斯德，第一个表示纵容淫乐。”这个宽大是否终于变为懦弱？我们不得而知；不过希坡利忒的话不足以证实这点，因为他是加利斯德的仇敌，又是情操过激的人。可是根据希氏的话，我们能肯定：加利斯德确因赦免未婚通奸而被指摘。

同时，蒙丹派人忒滔良，在他的“廉耻论”里说：“我也听到那什具有危险性的通谕。这就是教宗、主教之主教宣言：对于已婚和未婚的通奸之罪，只要犯者忏悔，我决予以赦免。啊，这种通谕，不能视作完善的措施”。这个通谕历久被认为出诸才斐伦。“哲学论”发现后，才得纠正。根据上面两人相同的看法，以彼此时代的接近，他俩人证的实在性，是不容犹豫的。现代批判学家一致承认：加利斯德的通谕，就是希坡利忒和忒滔良指出

的通奸罪的宽大措施。

可是，关于这个通谕的重要性，以及他在赦罪法史中所占的位置，他们的见解还是分歧的，这倒是问题的枢纽。忒滔良在“廉耻论”中指出了三种不能赦免的罪：弄偶像、杀人、奸淫。奥利振在他的“祈祷论”里也表示：“我实在不懂怎样若干人士自夸能赦免拜偶像，以及已婚或未婚通奸之罪”。根据上列的两段文字，十七世纪时，在贝道（Petau）和雪孟（Sirmond）的倡导下，逐渐完成了下面一个典型的学说：拜偶像、杀人、通奸三种罪，在前面两世纪内，是得不到教会赦免的。加利斯德教宗打破纪录，开始赦免奸淫的罪。柯奈耶（Corneille）教皇（二五一至二五三）始赦叛教徒。后来，在一个还未能确定的时期，杀人罪也得宽赦。可是，若干神学家还坚持，上列三罪的不赦免性与教会初期的赦罪法无关，为此，加利斯德的通谕并不是件划时代的文献。对于这个问题，在下章论忒滔良时，当再予检讨。

这里我们另想稽查一下由希坡利忒提供的关于该问题的资料。他认识这三种罪，因办他说过：“吸血罪母（La Sangsue P éché）有三个女儿：奸淫、杀人、拜偶像；她们还未能予以酣畅……”可是他没有提及什么特种留罪条例。在“哲学论”里，更不见有这类的观点；相反地，加利斯德的措施和言论，似否认它的存在。他强调自己有权赦免这类的罪，而实际上，他虽没有赦免杀人的罪，却赦免了奸淫的罪。我们尽能跟着罗西和达类思（Rossi et D'Alès）结说：“加利斯德教宗执政时，对于若干一定的事件，在纪律上，发生了宽大的调整。无疑地，他的敌人们对于他的不满，面子上，为了这些很中节的革新措施，骨子里，为了他明朗地强调，教会在信条领域内，有无限制的赦罪权。”一九〇七年丰克（Funk）也赞成达类思在“希坡利忒神学”中，提出的结论：“忒滔良不能，希坡利忒更不能引为人证以肯定：在加利斯德前，在权利与事实方面，罗马教会坚持：奸淫、杀

人、拜偶像之罪的绝对不能赦免性。”

Saint Hippolyte

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Éditions:** P. G. , 10 (et 16 pour les *philosophoumena*) : trèsinsuffisant. A compléter ou corriger par les éditions spéciales : *Corp. Berl.* Leipzig, 1897, pour les oeuvres exégétiques; *Texts U. Unters.* , Leipzig, 1905, pour les Chroniques *Texts a. Stud.* , Cambridge, 1916, pour la Tradition apostolique. p. W endland a édité les *Philosophoumena*, dans *Corp. Berl.* , IV, Leipzig, 1916.
- 2° **Études:** E. Amann, *Hippolyte*, dans *Dict. théol.* , col. 2487-2511. —A. D'As , *La théologie de Saint Hippolyte*, Paris, 1906; *l'Édit de Calliste*, Paris, 1914. —Dom: H. Connoly, *The so-called egyptian Church order and derived documents*, dans *Texts a. Stud.* , Cambridge, 1916. —J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* , 1, surtout P. 360-369, et 392-398.

第五章 忒滔良

一 忒滔良的生活与著作

(甲) 非洲拉丁教会的来源

到现在无从查考，很可能的，它的信德是从罗马来的。第一件关于它的历史文献，细黎阿致命录，（一七八年）对于它的组织，一点没有纪录。可是，忒滔良在他的护教论（Apologeticum）以及致斯伽波拉信中暗示：当时一大部分的居民已是教徒。三世纪时，拉丁教会大半的作家，是由非洲供给的。同样，它在当代世俗文学领域内，也占着一个重要的位置。

忒滔良在这光荣的行列中，是第一个伟大的代表。一五〇至一六〇年间生于迦太基，家庭是外教的，父亲是总督军队中的百夫长。他的青年（他自己承认），是很放浪的。文学、哲学、医学，尤其是法学，他都有相当深刻的研究。他可能做过法官或律师；至少这是与他的风度蛮配的。杜歇纳主教（Myr. Duchesne）表示，在狄冉（Digeste）中，所存的法官忒滔良的若干文件片断可能就是他的。

忒滔良大概是在一九五年归正的。它的动机，根据他的杂记，可能是慷慨的殉教者给他的印象，或是基督教会驱逐魔鬼的神力。他归正后，就为教会辩护，他的大半护教著作，是当时写的。他虽已结过婚，大家相信他，二〇〇年左右，膺受了铎品。他沦为蒙丹派，是最引人注意的。开始十年内，他的正统信仰，是可资模范的。在那个时期内，他一面努力为真教辩护，一面为传教奔波。可是，二〇六年前后，一个过度的热忱，和一种神明

主义 (Illuminisme)，把他引入了蒙丹派。该派严格的作风，很适合于他。二一三年，他与教会正式断绝关系；从那时起，他运用他强烈的天才，攻击一般的信友，(Les psychiques) 诋毁他们的粗俗，轻视圣神恩宠。他是在迦太基正式加入为数寥寥的蒙丹派的。不久另立门户，称忒滔良派，并且在该地拥有教堂一座。他的最后的若干信徒，是由圣奥斯定感化的。这点，圣师在他的异端人论里，尝予以表明。

忒滔良的基督徒生活，可分三个阶段，1. 公教徒阶段（一九五至二〇六年）2. 半蒙丹派阶段，（二〇六至二一二年）3. 蒙丹派阶段。（二一三年始）从他的著作来看，这三个阶段的分野，是很重要的。

最后阶段的著作数量，比前两阶段要少得多。他的作品，在第一阶段内，计二十种；在第二阶段内，计十三种；在第三阶段内，自二一三年始到二二二年止，计惟六种；而且那个时期中，历史家也指不出他的下落。他的死期大家也都不知道。圣热罗尼莫说他活了一个很长的年龄，因此大概死在二四〇、二五〇年间。看来死前他未能与教会重归于好。

（乙）他的著作可以补充他的生活史料

他的意志是极强的；什么都不能予以限制，可是很快地就变成顽固。性嗜纷争，一切著作简直尽是斗争的文字。他善狡辩，逻辑遒劲，笔墨精悍而讽刺。他一生至少主观地为真善、正义而奋斗。他的过激的毅力出于骄傲，终于寒热一般的愤怒。毅力为行政者，固然是必要的，可是，缺少了应变的弹性，以及静待天机人事发展的考虑，毅力是无济于事的。

忒滔良是个过激者，即使在辩论中，也如出一辙。他是刚毅，铄光，渊博的学士；又是个无坚不摧的理论家。这样一个人，实在不配做伦理学家，可是他每自命不凡。因着他不识权衡，在原则的认识，或在原则的运用上，每易错误；由于他执而

不化，不知把单纯原则及复杂环境作适当的联系。

不容否认的，他有作家的天才；但并非没有弱点的，在不少的场合下，是主观的，不择手段的；过于的简捷，有妨行文的清朗性。达类思神父指出：“他绝不是个率尔操觚之流，他的著作是有组织的。歧路上的他，也给终一贯。他从没有忘掉他的目的。他的特殊的文章，是精密的，漂亮的，活跃的，变化的。他的笔一流如水，使读者有无暇呼吸之感。他的新术语往往有存在的理由，他实在是拉丁神学术语的创造者。”

在天天披诵忒滔良著作的西伯利央以后，人们历久疏忽了这个伟大的非洲人。文艺复兴重新把他拥上了文坛。鲍书爱氏，很爱读他的著作。

二 忒滔良现在著作的目录

Liste chronologique des oeuvres concernées

I. —Période catholique.		
1—Ad Martyres	197 (février-mars)	Morale
2—Ad nationes	" (après février)	Apolog.
3— <i>Apologeticum</i>	" fin de l'année	Apolog.
4—De testimonio animæ	197-200	Apolog.
5—De spectaculis	200 environ	Morale
6— <i>De proescriptione hoereticorum</i>	"	Controv.
7—De oratione	200-206	Morale
8—De patientia	"	Morale
9—De baptismo	"	Sacraments
10— <i>De poenitentia</i>	"	Sacraments

续表

11—De cultu feminarum	”	Morale
12—Ad uxorem	”	Sacraments
13—Adv. Hermogenem	”	Controv.
14—Adv. Jud os	”	Apolog.
II. —Période semi-montaniste.		
15—De viriginibus velandis	206 environ	Morale
16—Adv. Marcionem	207-208 pour l. I-IV. 208-211 pour l. V.	Controv.
17—De pallio	209	Morale (?)
18—Adv. Valentinianos	208-211	Controv.
19—De carne Christi	”	Controv.
20—De resurrectione carnis	”	Controv.
21—De anima	”	Controv.
22—De exhortatione castitatis	”	Sacraments
23—De corona	211	Morale
24—De iboloatria	211-212	Morale
25—Scorpiace	”	Morale
26— <i>Ad scapulam</i>	212 (fin)	Apolog.
III. —Période montaniste.		
27—De fuga in persecutione	213	Morale
28— <i>Adv. praxeam</i>	après 213	Controv.
29—De monogamia	”	Sacraments
30—De jejunio	”	Morale
31— <i>De pudicitia</i>	217-222	Sacraments

忒滔良的著作可分四类：（一）护教著作，计五篇；（二）反异端著作，计八篇；（三）伦理及圣德著作，计大三篇；（四）圣事著作，计六篇。根据这个分类，我们在下边稍予以分析。

（甲）五篇护教著作

一为致列国书，二为护教论，三为灵魂的证据，四为反犹太人，五为致斯伽波拉书。

一、致列国书分两卷，一面暴露外教人的罪恶，一面根据华龙（Varron）的报道，批评多神主义。这部著作援引福音经，向外教人展开强烈的攻击：“先移去你眼中的大梁，后来移去旁人眼中的小章。”这部著作，与其说它为著作，不如说它是著作的轮廓更为确切；而且著作是残缺不全的。

二、护教论，相反地，是本无可比拟的名著。作者轮回地，在潮流似的热情下，挟着美丽的词藻，坚强的辩证，基督徒的骄傲，尖锐地句群敌挞伐。忒滔良采用传统的护教方式，到处提出理智、常识、人道的观点，又不忘用敌人之矛，攻敌人之盾。忒氏尤爱根据正义，向长官呼吁；他的共计五十章的护教论，不啻一个职业律师的无隙可攻的辩白书。他的主要目标指向各省长，尤其是非洲的几个，责斥他们对于信友采取的措施，是不合法的，违反正义的。

在开始六章里，为强调他的立场，他先后指出：1. 合法手续的欠缺（一章），2. 图拉真文告的矛盾（二章），了解不够的控诉违反正义（三章），敌视信友的条例，不但违反公律，又违反自然律（四章至六章）。

强有力的总论以后，忒氏进入信友被控的各种罪名：1. 隐恶，若虐杀婴孩、亲戚通奸（七至九章）。2. 公开的政治性的罪，尤其具亵圣之罪（十至二八章）。忒氏在十七章里肯定，一切正直的灵魂，都能自然地认识基督徒的天主。3. 侮辱皇上危

害国家的罪（二九至四五章），三七章中，关于描写基督徒势力的一幅名画，是应当特别提出的：*Hesterni sumus et vestra omnia implevimus: urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis reliquimus templa.*

结论（四六至五〇章）指出：我们的道理是真的，我们的操行是纯洁的；你们屠杀我们，发生不了什么效用。第五十章仿佛是个胜利的呼声，对作难者，最后一次高傲地喊道：“基督徒的血是种子！”

三、神魂的证明，与前卷比较起来，未免相形见拙。这是本只有六章的小册子，目标在发挥护教论十七章提出的证据。批评学者对它有不同见解，那些篇幅好像是该著作的附录。实在，它举出的，不过关于基督徒生活的心理证明的轮廓。

四、致斯伽波拉书，共分十五章。受书者是非洲的一个总督，他叫斯伽波拉，他为难基督徒。在该信里，忒滔良还在拉当司前指出天主将为基督徒伸冤。小册子充满着活力，它是在毋攻击天主的呼吁中完成的。

五、反犹太人论，也是为教会辩护作品。忒氏称他们是一切风波的煽动者。该书写于二〇〇至二〇六年间，共计十四章。它一面指出梅瑟律的脆弱性，另一面证明：先知们早就报告了基督的莅临。若干学者表示，该书最后六章，是由作者从反马西翁书中移抄过来的。可是，这点到现在还未经证实。

（乙）辩论著作

共计八种：异端禁例论、反赫毛根论、反马西翁论、反发楞廷尼安论、基督的肉躯论、肉身复活论、灵魂论、反普拉克赛亚论。

一、忒滔良的谈道著作，几乎全部是辩护式的，直接所以攻

击异端人的。异端人条例论（De pr-aescriptione haereticorum）是其中最老和最重要的一本，写于二〇〇年左右。作者重提依肋纳的，教会传统的信德准则。可是，这个准则经过了他的手，就变成一种严格的法条。

异端人有意用圣经来修改信德准则，忒氏予以抨击，强调圣经不属于他们，只属于由宗徒直接或间接创立的教会。这些教会，由于这个冗长的赓续的惯例，具有专用的权利。因此，它们遇到任何僭用者，可以根据特殊情形与名义，予以拦阻。一个特殊情形，就是法律上的难题；它制止一切辩护。这里所称的特殊情形，就是由于一种违法的手续，不合法地采用一种证据作为工具。实在这个理论所强调的，就是信德准则的宗徒性。前辈的圣贤，尤其依肋纳，早予以发挥，忒滔良只予以加强而已。此外，忒滔良为巩固信德准则，又在环境与细节的检查，以及难题的答案。

这一切就成了该书四十四章的核心，书有两个段落，一个总结。

第一段落（一至十四章）唤起信友，对异端人及异端提高警惕。1. 异端是不能避免的，只有弱者会见而惊怪（一至三章）；它们早已报告于前（四至六章）；2. 它们的来源是哲学以及无限制的好奇心（七至十二章）。3. 信德准则足够助信友解决一切（十三至十四章）。

第二段落（十五至三七章），发挥惯例或传统的理论。1. 异端人以圣经作掩护，不知他们没有这种权利（十五至十九章）；2. 教会是惟一的基督的继承者（三〇至三一章）；3. 宗徒们接受了整个启示真理，并且也整个地予以传授（二二至二八章）；4. 很显明的，真理先于异端，异端后于真理（二九至三六章）5. 第三七章结束第二段落：mea est possessio; olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis aucioribus quorum fuit

res. Ego sum heres aposto lorum.

总结（三八至四四章）又加强整个的著作。异端人的灵感是从魔鬼来的（三八至四〇章）他们松弛的纪律证明他们思想的错误（四一至四三章），道理的象征就是有纪律的行为。他们是与星相学家，哲学家，江湖医生有来往的（四三至四四章）。在压倒了敌人以后，可怕的辩论者，又使他们笑也不得，哭也不得。

二、一般地批斥了异端人后，忒滔良特别提出马西翁、赫毛根、发楞廷的诺斯士主义，以及普拉克赛亚的主宰论，予以抨击。

1. 马西翁于二〇〇年是他攻击的第一个对象。可是，我们能看到的是他的反马西翁论，是经作者，在二〇七与二一一年间，校订的第三版。该书共计五卷，目的在证明：（一）仁善的天主就是公义的天主，（二）天主就是造物主，（三）基督的独一无二性。最后两卷中，他根据路加和保禄的著作，驳斥马西翁著作指出关于古、新经中的种种矛盾。这里，忒氏清楚地指出了天主的伦理属性。

2. 赫毛根是马西翁的门生，一如他的老师，也是个二元论者，把天主与永远存在的物质对立。反“赫毛根论”强调：宇宙是有始的，只有天主是永存的，他也是物质的创造者；自然界不但不是坏的，而且透露天主的美善。

3. 反发楞廷派论写的比较逊色。忒氏旁击地，在宇宙阶段（Eons）上，向对方开玩笑。

三、基督的肉躯论，肉身的复活论，两个彼此联系，互相补充的著作，还是针对诺斯士派的。

1. 基督的肉躯论，反对“像人论”指出；否认基督肉躯的真实性，就是破坏救世。“请爱惜这全球仅存的希望吧！”这是作者呼出的动人心肺的口号。这个肉躯不是一个什么天上之体，

而是一堆受自一个女子的血肉；基督既死去，怎能不是产生的呢？为强调他的见解，忒氏竟至否认玛利亚的童贞，说她在生产前保持着童贞，在生产时，却失去了童贞。为了若干其它的理由，他还否认玛利亚生产后的童贞。

2. 拥有六三章的肉身复活论，也是一个杰作。为证明这一点，他先根据肉身灵魂的关系，天主的全能，自然界的类比，天主审判的要求，列出了一系列的理由，然后冗长地引经据典，确切的，再予以加强。

3. 他的灵魂论是与肉躯的复活论联带的；它是忒氏人类学的最后一环。它通过五八章的篇幅，前后列论了：灵魂的本性（一至二二章），灵魂的来源（二三至四一章），死亡与死亡的象征睡眠（四二至五八章）。作者在信光之下，既钻出了柏拉图的轮回回忆的迷雾，又放弃了斯多噶派的不少的观点，虽然，他的灵魂神体观念，还脱不出该派的窠臼。他标志灵魂是物质的，可是单纯的。最后忒滔良是个爽直的自由意志拥护者，因此，他就保障了伦理。

4. 忒氏在反普拉克赛亚论里（二一二年后），攘斥的是变态主宰论。作者挟着暴风雨般的愤恨，向这个蒙丹派的仇人进攻。为此，他的声调是辛酸的，猛烈的；他的辩证是强硬的。普拉克赛亚被控打走圣神，钉死圣父。宣传这个学说者，用着“一主”名义（Monarchie）。实在这是极错误的；这里，问题根本不在一体上。一体的三位，实无损于一体。三位不在本质上，而在位格上；不在物质上，而在形式上；不在能力上，而在观点上。为了天主是独一的，他只有一个物体，一个实在，一个能力；可是，为了不同的阶级、形式、观点，天主就有父、子、圣神之名。这是作者在卷头上指出的原则（二章）；而后面的一切，不过是这些原则的发挥。

术语虽有些不妥，道理虽有些错误，大体是很正确的。圣神

的“位”，说得尤其透彻。蒙丹派学说使忒滔良了解传统的种种公式：神与父子是同一的天主，他的物体就是父的物体；一句话，他是天主。狄撒龙（Tixeont）指出：在教父中，亚大纳削也不在例外，能绝对地，明朗地，强调圣神的天主性者，只有忒滔良。“经子由父”是他用以标帜圣神的来源的公式。这是与希腊圣师们的三位一体论符合的。

（丙）伦理与纪律著作

这些著作共计十二种，根据它们不同的对象，可归纳为四类。这里，它们问世的时期，是应当注意的。忒氏的个性在这些著作内暴露的最透彻。在任何问题上，忒氏的严格色彩，跟着他的年龄，越来越浓。

一、教难中的作风，列论于“致殉教者书”（一九七年），“反色高拔亚（Scorpiace）论”以及“逃避教难论”中（二一三年）。第一本敦劝在监狱中的信友，一面和平相处，一面坚持信德，宁死不屈。书中的情思，是高超的；他虽还是个雄辩者，但不是个咄咄逼人者。

第二本题名“反蝎子咬药”，目的在攻击那些否认信友有为教而舍生的责任的异端人。我们一看书名就可以推测：忒氏怎样在剑拔弩张的情形下，表示态度。

第三本是他宣传蒙丹派学说的起点。他过激地指摘：或逃避教难，或贿赂长官，俾得和平。他的理由是：教难是天主允许发生的，因此，假使你不要叛教，你应当予以忍受。

二、教友与外教作风的关系，是在论戏剧（二〇〇年），论花冠（二一一年），和论偶像崇拜（二一一年）中，严格地评述的。

在第一册内，当时还是公教徒的他，用圣经的名义，把一切戏剧悬为厉禁，因为都是伤风败俗的，而且脱不出偶像崇拜的。

在第二册里，忒滔良为一个甯入狱被杀，拒绝戴桂冠去接受

皇帝颁赐的银质奖章的兵士辩护。忒氏绝对拥护这颗雄心，而一般的评论认为是过激的。他还强调当兵是违反教义的。

第三册提出问题，并且严格地予以解决。他虽有理由禁止教友制造偶像，直接参加外教的宗教礼仪，但在避免通同作恶的藉口下，连当兵、经商、做公务人员、学校教员，也以为干犯法纪，这样未免太右倾了。可是他仍许教友子弟，到公立学校去读书。

三、在妇女服装论里，他主张铲除一切妖艳，在“贞女蒙头论”里，他主张青年女子，在路上，如在教堂里，应当兜新婚妇一般的纱。“披肩论”是种谑辣的诗文，这是忒氏在决定抛掉罗马公民的头巾，穿起哲学士的大衣那天，所以解除了人们的嘲笑。

四、忒氏“论基督徒德行”的著作计有：祈祷论（二〇〇年至二〇六年），忍耐论（同上），斋戒论（二一三年后），二九章祈祷论是本精彩的小册子；它先把天主教经，作了一个详细的注解（一至九章），然后指出祈祷的伦理条件，以及祈祷的方法（十至廿七章），结论（二八至二九章）透出祈祷的宝贵与后果。忍耐论标志：“基督徒应该为基督忍受一切。”忒氏为劝教友忍耐，提出基督甘心忍耐，以及天主不计来自受造之物的侮辱的榜样。在他强调自己尤需要忍耐的时候，笔下的天花更纷纷地飞出。斋戒论强烈地攻击那些坚持不守由圣神规定的斋期的坏教友。

（丁）关于圣事的著作

一、研究婚配的著作有：“致内人书”（二〇〇至二〇六年），“贞操论”（二〇八至二一一年），“一夫一妻论”（二一三至后）。致内人书是忒氏病中的作品：他劝他的妻子不要再结婚；同时，他虽提倡节欲，也推重婚姻。他所论的婚约，是经教会祝圣的，因此，婚约成为圣事。夫妇的婚约是不能解除的；通奸的罪只许双方分居，在外教中缔结的婚约也不在例外。这点部

分地与保禄特权发生冲突。圣洗祝圣了婚姻。忒氏有条件地也承认再婚。“贞操论中”，他的不赞成再婚的见解，似更露骨；可是他提出的理由是没有多大意义的。这里，忒氏表示，初婚也应减少。第三种作品带着很浓的蒙丹派色彩。他因圣神之名，正式攘斥再度婚姻，他的理由是简单的，而且有危险性的。一如他论婚姻时指出：它是天主容许的小恶。

二、圣洗论（二〇〇至二〇六年），告解论（同上），廉耻论（二一三至二二二年），也都是关于圣事的。

圣洗论的目的，在攻击昆提拉毒蛇否认圣洗的必要性的毒素。二十章圣洗论中有关于该圣事纪律和道理的问题。这件圣事使我们变作吾主耶稣的小鱼。它列论了：质料、礼仪（一至第六章）、擦油、按手（七至第八章）、建定、必要性、统一性（九至十六章）、执行人，施行的时地（十七至二十章）。这本著作对于礼仪的渊源，尤其是圣洗、坚振，是极宝贵的。

写于同时的十二章告解论，可以看作前书的补充。作者在举出了若干一般性的观察后（一至五章），进而讨论领洗前赎罪纪律（六章），领洗后赎罪纪律（七至十二章）。我们特别应该注意下面的四段：1. 第四章内，肯定了一切罪过的补赎性：*(Omnibus ergo delictis, seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit idem et veniam per poenitentiam spondit)* 2. 第七章中作者再三强调，领洗后的补赎是一次的，它每与领洗前的补赎相提并论。圣洗、告解是两件同类的圣事，作者称它们是两块人类的救命板（*Quid ergo ultra de istis duabus humanæ salutis quasi plancis?*）（十二章）。第八章讨论的，是忏悔的问题。应当通过主教或司铎向天主忏悔。关于这点，忒滔良没有西伯利央说得清楚；可是在原则上，是不容怀疑的。主教是补赎质量惟一的指定者。忏悔一定是秘密的。3. 第九章和接上去的几章，是忒氏强力地用来描写忏悔与补赎

的（大斋、祈祷、跪伏……）。这是教会所以表示天人重归于好的标帜（十章）。

忒氏认为：天主的赦免，是与教会的和好相联的。现在，一切公教学者，都承认与教会的和好是不可少的。但若干学者表示这不是绝对的，因为有些罪是不经教会手，而由天主独自予以赦免的。天论如何，在这本著作里，没有什么罪是教会可能赦免的，什么罪是教会不能宽免的分野，也没有天主的宽赦与教会的宽赦的分野。相反地，关于“罪”目录，圣洗告解的合比，一切使我们相信，教会是天主赦免一切罪过的工具。

三、“廉耻论”的问世时期，后于前作约十五到二十年。作者运用蒙丹派的学说，过激的在另一套原则下，发挥另一种道理。忒氏的口号是进步：“进步者不用惭愧”。他为了走出迷途，庆幸地说，“我改正错误，我不觉有什么惭愧”。注：现在批判学者认为忒滔良没有谈及加利斯德。加利斯德通谕是他反“精灵派”（Psychiques）的动机。（我也听到那个具有危险性的通谕……）忒氏针对通谕发表了：教会可能和不可能赦免的罪过的理论。他的理论简直就是蒙丹派的理论。忒氏接着质问说：什么是得不到“罪之赦”的补赎呢？公教会赦免一切的罪，是忒氏陷入歧途的重要因素。他的“人的赦免”与天主的赦免的分野，也是从此引起的。

问题提出后，他予以证明。首先，他把不能赦免的罪，列了一个表：奸淫、杀人、崇拜偶像（四至五章）。接上去，他强调这是福音经的道理（六至二〇章）。在七至九章中，他不稍犹豫地，把他从前关于亡羊、失钱、浪子比喻的注解，加以修改。在教会传统学说中，他找不到什么可依据的东西。因为赫尔曼也是相反他的，他就干脆地否认赫氏著作的价值，称之为“伪著”，以及淫罪的包庇。

忒滔良大概为了感觉自己举出的证理的软弱性，竟敢攻击教

会的权威（Autorité hierarchique）。他很聪明地区别了法权与权威（Disciplina et potestas）他指出法权就是一般的训导和统治权；权威却是一种非常的，来自圣神的宠惠。宗徒们又有法权，又有权威；可是权威是个人的，并不通传于教会组织；它所有的不过法权而已。只有神明者（Spirituels）才能获得权威。重罪的赦免，是关于权威的，而且不是无限制的。因此教会虽拥有赦免一切罪过的权，可是，该权不就在教会当局的手里。忒氏认为加利斯德通谕不容原谅的错误，就在僭用神明者的权威。最后一章（二二章），又指摘他把这个赦罪的权威给予殉教者。从前强调精修者特权的忒滔良，这里，在否认他们的一切仲裁权下，等于给了自己一个耳括子。可是他承认蒙丹派的殉教者，拥有这种特权。

四、结论（加利斯德通谕）

关于加利斯德采取的措施，可根据达类思神父的见解，这样子以叙论。严厉的法定赎罪条例的期限，是有长有短的。为不少的罪，条例期限大概是终身的。希坡利忒认为这是很自然的。三世纪初，教会中兴起一种严肃的氛围。二五〇年时，圣西伯利央说：在非洲，他的几个前任主教，虽不相信能赦免奸淫之罪；但是不与别的赦免者，分道扬镳。关于崇拜偶像和杀人的罪，他不赞一辞。这种严肃的作风，无疑地，在非洲凭借蒙丹派，在罗马凭借希坡利忒。加利斯德对这个严格的条例，提出抗议。这个慈悲的措施，一方面虽振作了扫兴的心灵，另一方面，却燃起了对方的怒火。

在希坡利忒等抗议可耻的革新时，蒙丹派人，忒滔良，为了不满于教宗不但明确地强调他的赦罪权，并且还付诸实行，在他的“廉耻篇”中，指出了三种不能赦免的罪。虽他只指摘加利斯德赦免淫罪；可是他提出的理由，却是为了崇拜偶像和杀人之罪，名教会也不予宽赦。无疑地，他所指的教会，应当指蒙丹派

管辖的教会。达类思神父表示，最后阶段中的忒滔良的诚实性，不足以使我们相信，这个无影无踪的制度，存在教会内。他过激地把留罪的数字，增为七或八个单位。即使只以三个留罪而论，已与公教会信史不甚符合。看来忒滔良只在这太简单的告解论里，表示了自己是传统真人证，以及告解的神学家。

三 道理综合

这里，我们要研究，怎样忒滔良是一般的神学家，公教的神学家，以及蒙丹派的神学家。

(甲) 一般的神学家

一、忒滔良实在是西方神学的鼻祖。拉丁神学不但有它独有的术语，还有它的特性。无疑地，这应当起源于西方人积极实践的钻研。这种一般的倾向，在忒滔良身上，尤觉白热化；他还传于后代的作家。

忒滔良不像他的同代的东方神学家，又是哲学家。他虽不茫然于哲学，却不予信任，认为它是一切异端的渊源。哲学家与基督徒，有什么相同点？希腊门生与上天门生，怎能同日而语？他把哲学士看作异端的祖先。可是他也随机引他们为支援：“我们的塞奈加不断地说”。他也不是不识抽象观察者。

二、忒滔良虽没有哲学家深奥入微的理智，却到达了最高度。他是个律师；在他的神学里，常渗透着人权的观念。这样，他就丰富了多数到现在还存在的关于神学的理论。神学的巩固性和精密性，是靠他的含义新颖的拉丁术语产生的。忒氏虽有他的缺点，他是西方第一个真正的神学家。若干理论的发明，拉丁思想的公式，都应当归功于他。

忒氏在法律的观点下，称圣经是种拥有法学价值的工具。他把工具分为旧、新两种，福音工具和宗徒工具，后者的价值次于前

者。由这些文献，逻辑地产出的学说，都是真的，合法的。传统的证据，在忒氏的笔下，也披着法律的外衣。传统是个成例，制造法外法，免与持异见者辩论。他虽然常与人辩道，但始终肯定：他代表教会，而教会拥有真理。教会的训导纲要，在信经中；它是信德的准则；在法律的观点下，它是信德的法律。

(乙) 公教神学家

一、忒滔良的圣三神学，见于反普拉克赛亚论。一般地讲，远胜前人所说的，尤其是关于圣神的观点。1. 忒氏承认天主是个纯神体；在他谈天主性时运用的身 (Copus) 字，正如圣奥斯定已予以标出的，指物体而言。2. 在天主身上，他指出天主性体的一种分布性 (οικονομια) 它组成了三位，可无害于一体。3. 天主是“无类的一” (Unum) 不是“阳类的一” (Unus)。忒氏把天主性体别于 (Substantia divina) 及“位” (Personæ) 时，称式 (Species)，或形 (formæ)，或阶级 (Gradus)。那末，我们现在习用的“三位一体”术语 (tres personæ, una substantia)，是由他倡导的。于是也就产生了“共体”论。别的若干术语的准确性，都望尘莫及；可是，看来错误不在思想上，而在思想的外衣上。4. 他的著作中，若干带从属说色彩的文字，不关于子与圣神的性体，而关于第二第三两位的原始，以及他们的对外的的工作。这是关于忒氏术语的概论。

二、狄撒龙 (Tixeront) 指出：忒氏的基督神学，有他的圣三神学的一切优点，而不染它的缺点。他在基督身上，正确地分了两个性体 (Duæ Substantiæ)；他尤强调了基督的人性，以攻击“像人论”。他清楚地肯定，基督的天主性与人性，互相结合在一位上。“我们见到的，不是混杂的，而是在一位上相结合的”是有两性合的，天主而人的耶稣。

三、忒氏论义化 (La Justification) 时，尤强调了功劳罪过的意义。这里，他的法学家的面目，又露了出来。他虽没有抹煞

圣宠的作用，却特别强调了天人间主仆的关系。人因守好天主的诫命，而获得他应得的酬报：人仿佛是债主，而天主仿佛是债户。相反地，我们犯罪，我们变为天主的债户，他有权利要求我们行补赎，以得罪之赦。这种观点，为扩张心灵，与天主密切地结合，是有些障碍的。忒氏神学右倾之处，假使没有圣奥斯定的神学予以矫正，延续下去，很能使拉丁神学出现枯稿的状态。

四、秘迹 (Sacrement) 在“圣宠有效标帜”，或圣事的意义下，不是由忒滔良拟定的。在忒氏的著作中，“秘迹”除指军人的誓言外 (Serment militaire)，还指宗教、道理、象征、预言、法纪，外教或教友的皈依式 (Rites d'initiation)。在这最后的意义下，秘迹是种祝圣礼仪，它付给领洗者它所象征的圣宠。这种象征的有效性，似过度地联系于物质。忒氏不大谈形式或象征主义；可能的，他的灵魂的相对物质性说，引起了一种错误。

在忒氏所论的圣事中，我们已举出了圣洗，告解，和婚配。坚振圣事是在按手和额角上用圣油划十字下进行的。坚振习领受于领圣洗后。忒氏关于圣体的见解，虽是简略的，可是他肯定了耶稣体血的实在性。他的辞语，虽似予以否认，可是这个误会纯出于面酒形象的象征性。忒氏虽强调一切基督徒是司铎，否认神品圣事的存在，可是，这在他加入了蒙丹派之后；而且他根据的，不是传统，而是别的原则。

五、忒滔良的伦理学标准是很高的。他把基督徒的毅力和自负，有时描写得像一种顽固，一种反舆论。他是很容易以小为大的。实在他的伦理学强于他的伦理决疑学，而他的原则强于原则的实施。鲍书爱称他为“非州铁头”。一般地说，这个徽号，正是他的伦理学的写照。他所以终于进入蒙丹派，也就是为了这个倾向。

(丙) 蒙丹派神学家

进入蒙丹派后的忒氏，提出了下列各点：1. 世界末日已近；

永国的前奏，基督千年国。2. 圣神国第三次启示，将调整前两次的启示，分教友，为魂的，及魄的，或肉的三种。3. 应当迎接教难，把英雄作风视作一般法律。4. 禁止续婚，否认保禄关于婚姻的特权。5. 关于大斋和其它的修行的严肃性。6. 三种不能赦免的罪，且以施诸实行。

可是，最后的一点。使他陷入更深的旋涡：“在否认了教会对于若干罪人的赦免权，他竟否认教会的纵释权。在把教会限于“圣神领域”（Sphère du Paraclet）后，他也忘掉了一切基督徒间的联系。”这一切观点不但加深了教会俗世间已经存在的鸿沟，又把有形可见的，有组织的，传自宗徒的教会，化成一种没有司祭的及圣神的无形教会。（达类思语）。

TERTULLIEN

BIBLIOGRHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. L. , 1-3 (reproduit l'édition de Rigault, Paris, 1634) — Mieux, FP. OEHLEH, *Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia*, Leipzig, 1853-1854, le *Corpus* de Vienne, T. 20 (1890) et 47 (1906) n'a encore édité que la moitié des oeuvres de Tert. — Traduction franç. DE GENOUDE, 3 Vol. , 1852.
- 2° **Etudes:** A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; *l'Edit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 136-216) — P. DE LABRIOLLE *La crise mintaniste*, Paris, 1913; *Hist. litt. lat. chrét.* , P. 72-144. — P. MONCEAUX *hist. litt. Afr. chrét.* , 1, Paris, 1901. — MGR FREPPEL, *Tertullien*, 2 vol. , Paris, 1861, 1862. — E. D BACKER, *Sacramentum, La mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, LOUVAIN, 1911. — M. PERROUD. *La prescription theologique d'après Tertullien*, Montpellier, 1914. —

FUNK, *Tertullien et l'Agape* dans *Rev. Hist. Eccl* ... T. IV, V, VII. — P. GUILLOUX, *L'Evolution religieuse de Tertullien*, dans *Rev. Hist. , Eccl. ,* T. XIX. — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, p. 317-353; *Etudes*, 1^{re} série, surtout p. 69-110; 2^e série. *L'Eucharistie*, p. 204-226. — J. TIXERONT, *Tertullien moraliste*, dans *Mélanges*, P. 117-152; *Hist. Dogm. ,* 1^o, 2^o édit. , P. 329-352; 9^e éd. , 332 et suiv. — Voir aussi les introductions aux éditions spéciales de P. DE LABRIOLLE, dans *Textes et Documents*, pour trois traités, 1906, 1907, et de J. P. WALTZING, *L'Apologeticum*, Louvain 1910.

第六章 诺华西央

一 诺华西央公教徒

诺华西央第一次在历史上露面的时候，适值二五〇年一月，圣费旁教宗殒落，二五一年三月，圣科奈耶当选之际。科奈耶在致安提阿法比阿斯的一封信里，关于他的描写，是极晦暗的。诺氏生于罗马，或意大利。领洗以前，在一个时期内，他尝附过魔鬼，因此就受了驱魔礼。之后，一场病里，领了洗，却没有接上去就领坚振；在当时，这是很不合法的。教宗圣蓬西央，圣费边，由于器重他的冰雪聪明，不顾神职阶级的抗议，擢升他为神父。圣费边死后，他在神职界中，占了一个重要的位置。

诺华西央是个名作家。二五〇年前，他似已写了卓越的圣三论。这是在罗马第一种用拉丁语写的神学著作。这本书写得又明朗，又有方，又生动，真可称模范之作。他虽参考忒滔良的著作，并没有一如圣热罗尼莫所说的，只把忒氏的著作，做了一个撮要。十六世纪，在忒滔良的姓名下出版的“圣三论”，不久就物归原主。

著作的目标在诠释真理准则（Regula veritatis），换句话说，就是罗马教会的洗礼祝文。书共三十一章，可分长短极参差的四段，一至八章，论父与创造世界；九至二八章，论子与降生为人；二九章论圣神；最后，三〇至三十一章，论父子的关系。

诺华西央的圣三道理，是传统的；而且多方面地还胜过前人。希坡利忒把圣言经过的阶段，分成三个：永远的孕育（La génération éternelle），产生（La naissance），以及降生于世。但他

没有深刻地予以钻研；即使子的产主，在世界创造之初，父仍永远是父。对于这点忒滔良表示怀疑，诺华西央坚持成见。那末，子也是永远的。无疑地，子等第地次于父，可是他们所谈的“从属性”，或导源于“生”和“发”的位从属性（Subordination personelle），或导源于子与圣神对外的从属性。圣神在诺氏著作中所占的位置，是极隐晦的。精灵学派（Pneuma tomaques）因以否认圣神的天主性，这是错误的。诺氏虽没有明确地称圣神为天主，但没有否认他的一切天主的属性。他指出圣神与子的关系，一如子与父的关系；这个平行论，足以证明圣神的天主性，以及他是发于父子的。

在宗座空悬的时候，诺华西央尝当了重要角色，尤显露予他与非洲诸教会的联系时。在四封写于罗马，寄于圣西伯利央，而还保存在西伯利央集内的信中。两封，就是该集中的第三十号（一定地），和第三十六号（大概地），是诺氏的与手笔。信中最引人注意的，是关于狄西阿教难时，许多叛教者与教会重归于好的种种。

圣西伯利央面对他的教区的与叛教徒修好问题，抱着宽大方针的神职界，徇为信德而蒙难者的请求指出了两个条例：1. 对于一般的叛教者，应当采取冷静和鼓励态度，修好是可能的，而看似适合的。可是西伯利央希望一个公会议能拟定一个统一的办法。2. 至于病危的叛教徒，神父或六品都能许他与教会修好。一般信友的保证是不够的。

罗马教会赞成他的申明。罗马神职界通过诺华西央的生花之笔（第三十号信），不但拥护罗马教会严厉的传统作风，还在它的拥护中参以细密的观察。在它的外交辞令中，带着后悔的口吻，露出严肃的锋芒。最后，在各观点下，这个拥护是实在的，虽显然对于将来，采取了保留的态度。

第三十六号信，是出于同一枝笔的，罗马神职界对西伯利

央，一面颂扬他的勇敢，一面不平地要求他中止他的计划。在迦太基如在罗马，没有修改过那个一直视为不容侵犯的条例的要求。诺华西央的见解，没有一般地封闭堕落者的自拔之门。在当时，大家认为问题已经解决，罪人可能与教会修好。

二 诺华西央主义

在宗座空悬的时候，声名狼藉的诺华西央可能自信被选为圣费边的后任，可是，罗马神职班以及罗马信友，选举了科奈耶（二五一年三月）。诺华西央失望之余，起而作乱。他设法使三个头脑简单，并且已受薰染的乡村主教，祝圣他为主教，而他自视为伯多禄真正的继任人。为加强他的裂教的基础，他初次发表对于堕落者（Lapsi）一种不容改变的严厉条例。可是，另一方面，他不忘拉拢由诺槐带（Novat）头的非洲松驰裂教派。诺槐是西伯利央的仇人，并且受了他的绝罚处分；当时适到罗马来巡礼。这派人不久就受诺华西央同化。因此，实际上，诺槐派无异于诺华西央派。他们周游罗马帝国，驱逐合法主教，代以别的一丘之貉。教宗科奈耶的努力，一部分裂教徒的归正，以及各地，尤其是在非洲由西伯利央带头的反诺槐派运动，总不能遏制那个大大分裂的教会，历时几乎两世纪的恶势力。这派主张的基本理论，一是补赎的无用，一是赦免的不可能，因此它足使罪人们失望。这个右倾的严格原则，谁都没有用传统的名义，予以捍卫。

诺华西央在那个阶段内，遗下的著作，计有“论犹太食物书”，“戏剧论”与“廉耻论”。前一本一定是他的手笔；足使我们了解裂教内生活的后两本，大概也是他写的。他的牧函对象，不出乎与犹太人辩道，以及一般的基督伦理。作者的一种苦修理想，很能吸引激昂慷慨的灵魂。他的由圣热罗尼莫提起的复活节、周末、割损礼、大司祭、祈祷、教难、阿塔耳（Attale），我们无法指定他们的著作年月。苏格拉底说：诺华西央是在发利立安教难中致命的；可是，学者认为，这个人证自身有问题。

裂教的趋势，不因他的死亡而停止。相反地，两世纪中，他与公教会平行地传布着，直至六世纪才告绝迹。三世纪初，教会中一种以权威自命的右倾思想，是与诺华西央派有联系的。二五一年时，它进入了最高潮，教会当局也就把它悬为厉禁。这派人称伽塔尔（Cathares），他们指出圣洗后的罪，尤其是上述的三种罪，是不可能赦免的。这个潮流在东西两方，一度尝相当高。批判家大半都承认，在东方教会内，三种留罪从没有构成什么正式的条列，而且宽猛是相济。西方教会的条列，不但比较严，而且历时也久。葛维尔会议（Le Concild'Elvire）与诺华西央分道扬镳之处，似纯为了它承认教会有赦免一切重罪的权。可是，这是个基点。四世纪初不少的西方区教会，拒绝在性命交关键时，赦免病人的罪；但这纯为了机宜的理由。

诺华西央派一发现，若干伟大的主教就予以攻击。在非洲，假托圣西伯利央致诺华西央书，责它反福音的罪。四世纪时，巴塞罗纳主教，圣巴西央，尤严厉地予以批评。圣奥斯定在直接反多那忒派言论里，间接也攻击了宗多那忒派的诺华西央派。

Novation

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.* , 3. —Pour le *De Trinitate*, éd. W. Y. FAUSSET, Cambridge, 1909.
- 2° **Etudes:** A. D'Ales, *Novatien*, Paris, 1925; *L'Edit de Calliste*, 1914. , P. 297-397. —J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, P. 338 Et suivantes.

第七章 圣西伯利央

一 圣西伯利央的生活和著作

(甲) 升主教前

圣西伯利央的十年（二四九至二五八年）主教生活，借着六品蓬爵的西伯利央传和圣人的殉教实录，是班班可考的。相反地，关于他早年的生活资料，我们能搜得的少的可怜：因为在他当选主教的时候，还是个新教友的缘故。他该在二四五年左右，才皈依了公教。依据他急促地当选主教，以及在迦太基的声誉，他的年龄应该已到相当的程度；那末，他大概生于二一〇年。他可能属于大资产阶级，他自己也可能是很富的。从小就负笈的他，尝当过雄辩学教授，与法庭上的辩护律师。因此，他在知识阶层中争得了不少的友谊和社会关系。这个关系自然不会因了他的信仰而全部崩溃的。

他领洗于二四五年左右，他的归正首当归功于德高望重的则济利央司铎。他在受洗后给他的朋友多那忒，带些劝勉忏悔色彩的信，透露了若干关于该事件的枝节。刚开始进教的多那忒，还未能决心放弃世俗的荣华。西伯利央为提起这个冷淡基督徒的精神，毫不犹豫地，把圣洗在他心灵上产生的效果，坦白地告诉了他。基督徒获得的圣宠的吸引力强于红尘的诱惑性；圣宠不但帮助他控制了一切偏情，还给了他和平幸福。西伯利央为割断多那忒依恋俗世的情丝，先把社会的丑态，有声有色地描写一过，然后向他作了一番热烈的劝告。读过这封信的人，都会觉得，已在道岸上西伯利央，虽决意放弃一切诡辩文学的花样，当时还未能

炉火纯清。

西伯利央生活的变化是深刻的。他就宣誓守身如玉，又变卖了一部分财产，用以赈济穷人。二四九年，他膺受铎品，并且被简代多那忒氏，为迦太基主教。

（乙）做主教后开始几年

（二四九至二五一年）狄撒龙指出：牧座上的西伯利央，到处显出他是个领袖。他是个有威权的行政者，在他座前，不受他管辖的人们，也自然表示服从。圣西伯利央在他九年的主教任内，从没有威吓过一个人，从没有侵犯过同事们的权利，但是运用他的影响，以及灵敏的手腕，团结了百把位非洲教会的首长。为此人家每说：“他不但是迦太基主教，他是非洲的教宗”。（Papa Cyprianus）早已开始的非洲教会集中运动，通过了他，在他临终时已胜利完成。

他也是个正直的指导者，他虽不摆架子，他的尊严不因此受损。他大半的著作，是有关教务的。它们透露他的实用理论，什么都注意到，他的指导是宽猛相济的。

他开始做教宗时写的四种著作标志：他怎样为自己和旁人的利益，研究学问。他的札记簿上写的，都是从忒滔良的护教学（Apologeticum）和弥努基·威力克的奥达物论中摘下来的。他简捷地抄录两部著作的精髓证理。他的“偶像不是神”就是札记的一种，为此他的结构是很松懈的。那末，他的著作是不是膺品的问题，狭义地说来，是不能成立的。西伯利央的札记，是所以备不时之需的。忒滔良是他爱读的一个作家；他天天去浏览，每称他老师或指导。他的“贞女操行录”（二四九年），在许多观点上，简直就是忒滔良“贞女蒙头论”。西氏的文章虽不能与忒氏齐驱，他的智慧和中庸，却驾而之上。至于他的“祈祷论”，和“忍德之益”连书名也抄了下来。

可是，忒氏不是他独一的老师，忒氏的作品也不是他最重要

的读物。他常钻研圣经，他的方法自然是一贯的：他也抄录圣经上关于辩护圣教，以及信友修行的主要篇幅。当他的朋友，迦太基的富翁，季理诺氏，要求主教予以一种教理补充的读物时，他就把他的札记，分门别类地整理问世：计卷一是“古教的临时性”，卷二是“先知预言完成在耶稣基督身上”，卷三是论教友的信德责任与德行。卷一卷二是部反犹太人的护教著作；卷三是部伦理条例著作。他的致季理诺手册，在拉丁语圣经历史上，是很有价值的。这本手册，在一个漫长的时期内，最流行于非洲。

二五〇年一月开始的狄西阿教难，扰乱了西伯利央的布道工作。他相信应当潜藏起来（合理与否姑置不论），俾以掩护信友，而继续治理教会。由于人们不满他的逃辟；他只得在责备他的罗马教会前，表示歉忱。他隐藏到了二五一年复活节，可是常常地通信指导他的教区的神职班与一般信友。他斥责那些接受皇希命令，在教难中自甘堕落而在后只想通过为信德而蒙难者的介绍，不做补赎而与教会言和的教友。他们的数字很大，不少的教友，竟获得若干过度宽大的神父的谅解。西伯利央虽不表示堕落者不能获救，可是强有力地强调了教会组织的权利；并且申明，在未得一个公会议解决前，这个革新的作风，是应当放弃的。罗马教会通过由诺华西央执笔的公文，核准了西伯利央采取的步骤。

二 西伯利央的奋斗和著作

（甲）论告解和教会至一

二五一年，复活节后，在科奈耶教宗被选（二五一年三月）后不久，西伯利央遄归迦太基，召集非洲众主教，开了一个公会议，出席者约六十人；列席者有很多的迦太基神职人员，信友和堕落者。会议中，西伯利央宣读了一篇冗长的论“对付和宽恕

罪人应采取的态度”的讲话。在这篇讲话里，他一面向堕落者指出补赎的重要，另一面向主教们指出解决问题应该采取的步骤。他表示：不应有集体的赦免，只有领过祭神券，而实在没有举祭者（libellatici）可以随时获得赦免；其它的一切罪人，应当终生做补赎；可是教难期内，也得赦免；遇到生死关头，自然更不容拖延。堕落的神职人员应受革职的处分；凡不接受补赎者，虽在死时，也不得赦免。

这个公会议又解决了裂教的问题。西伯利央当选时，早就对于由诺槐带头的五个司铎，提出警告；可是，那些人不但肯低头，还扩大他们的组织。菲力西漠靠他的金钱，笼络人心，做了该组织的重要份子。主教耐了好久，终于由于他们公开背叛，予以绝罚处分。当科奈耶当选教宗的时候，诺槐适在罗马，就与诺华西央并合，反抗合法教宗。

西伯利央为要求公会议核准一切反裂教徒条例，在遯回迦太基前，又写了“公教统一论”。这个第二号备忘录，共计二七章；并且在会议中，曾经朗读过。西伯利央可能在公会议前，把他的“反地方裂教论”重予修改，而用以捍卫教会的统一，打击罗马的裂教。第四章所以有两种不同的文字，可能为了这个缘故。后种文字偏重伯多禄的特权，这个亚蒙氏（Dom J. Chapman）的假说，是很有趣的；可是它引起了不少的难题。鲍书爱在他的“教会统一”的演讲里指出：这个借罗马首席而得保障的教会的至一至公性，与若干伟大的区教会以及主教们不能动摇的特点是没有冲突的。西伯利央的观点，是与鲍氏的观点不同的。面对这裂教的洪流，他的目标在揭露：司牧之权既是分不开的，那末以伯多禄为基石的整个教会的统一性，是与多头的圣统制不能共存的。迦太基主教的观点，在会议中博得了热烈的掌声。他终于使裂教徒受绝罚，而非州教会拥护科奈耶，反抗诺华西央。非洲的裂教徒起而反抗，先选福多纳，后举马西墨为迦

太基主教，可是都起不起大作用，不久就旗偃鼓息。

(乙) 与罗马的联系

科奈耶与西伯利央通信证明：他们间曾发生了若干临时的摩擦，可是，从没有什么决裂。“西伯利央的书信不像出于一个向上级请示者，而出于一个同事者。他认为在恭敬中杂一种倔强之气，是合乎他的身份的。”（达类思语）。他不稍犹豫地向教宗指出他的职责。可是，在他高声强调司牧权利时，对于宗座也表示了一个绚烂的敬礼：“司祭的统一性，是从伯多禄座位，罗马教会来的。”

科奈耶与路济郇任教宗时，非洲教会笼罩于疫气中；差不多十二年内，帝国遭了它的蹂躏。西伯利央不怕艰苦，以善牧的精神，鼓励信友。“论死亡”的牧函，就是为此写的。当时外教人扬言：那个天灾是信友招来的，西伯利央严正地予以驳斥。狡恶的外教徒，谭迈利央听得答复——致谭迈利央书——尤觉流利生动；而且充满了肃杀之气。圣西伯利央同时一面自己努力解救灾难，一面奉劝信友多行施舍。他的“事业与施舍论”是为此写的。

圣伯利央最后几年的生活，尤其是在与斯德望教宗争执中过去的（二五四年五月至二五七年八月）。关于这点，我们可以指出他的九封信为物证（六七号至七五号）。在第一封（六七号）里，他答复西班牙教会指出：狄西阿教难时叛教的主教们，已完全失掉了权利，他们根本不能依据斯德望教宗的什么规定留位。西伯利央认为教宗受了蒙蔽；他不能侵犯前任们所订的法条，为此他的规定是无效的。六八号信是致斯德望的，信中他指摘教宗，在接到里昂主教授告诺华西央派，阿尔主教文件后，延迟不采取行动。这封大胆的信透露，西伯利央如高卢的主教们，仍承认教宗权威的首席。其余的信件（六九至七五）是关于圣洗争端的。

（丙）圣洗争端

在异端人各立门户的时候，公教会自然应当研究：他们执行的圣洗是否有效。这个难题首先是由蒙丹派和马西翁派引起的。在罗马，巴力斯坦、亚历山大理亚，大家盖然地认为有效的；相反地，在拉丁非洲、安提阿、卡帕多细亚、西里西亚，人们视为无效的，于是，归正者都得重新领洗。非洲的主教们，显而易见地，在罗马惯例的影响下，大多表示怀疑。二五五年，西伯利央经研究之后，肯定地表示：非洲的习惯是合理的。次年（二五六年五月），由他召集的七十一个主教，开了一个会议，并且一致通过他的建议。该议决案用西伯利央起草的正式公函报给罗马。公函先叙述各种议决案，以及议决案的理由，然后坚决地总结：非洲主教团虽不强人接受这个议决案，可是，在这各个主教都能自由裁判的范围内，本主教团坚决不接受改变观点。

不久，在他致摩里得尼主教，儒巴盎（Jubaïen）的一封信里（七十三号），他更详细地阐述“反重洗”的理论；书中又驳斥了两种主张重洗的文件：一件是匿名的圣洗论，一件可能就是教宗致摩里得尼亚主教们的公函。二五六年，九月一日，他又召集了一个公会议；出席的八七位主教，再度抗议罗马一面严禁重洗，一面承认异端人的洗礼有效的观点。教宗度过了一年的流亡生活。

斯德望决予干涉。在教宗的公函中，我们还可以看到下面由西伯利央转述的几句“什么不用革新，一切应尊重传统。”西氏在致蓬贝主教的信中（七四号），一面向他报告教宗的公函，一面在愤怒的氛围中，予以驳斥，而且申明教宗的见解不能视为定论。为加强他的理论，他又写信给凯撒利亚斐弥良。斐氏予以拥护，还颂扬他刚复的作风。

教宗会向西伯利央表示予以绝罚的处分、实在没有付诸实施。圣斯德望是在圣洗问题大闹的时候殁落的（二五七年八

月)。西斯笃二世登宗座，双方的关系在似断似续的情形下维持着。新教宗认为时间是最好的工作者，且让鼎沸的人心冷落下去罢。五十年后，整个的非洲教会，都接受了罗马的习尚。圣西伯利央到死自信没有错误，因此没有改变态度。

发利立安教难时，斯德望驾崩后（二五七年八月三十日）数天，西氏被流于伽太基附近的古鲁皮。在那边，因福多纳的请求，写了“致福多纳书”。该书内，照他的方法，他摘集了一系列的圣统原文，畅论基督徒教难中的职责。同时，可能在流徙前，又写了“嫉妒论”，大大地暴露它的凶恶。

二五八年九月返归伽太基，十三日被捕，十四日在他的信众前斩头。他的殉教实录报告我们：这个伟大主教的死，是简单光荣的。圣西伯利央在教会历史中，永远是个震古烁今的人物。在他的生活史上，虽有些弱点，已完全被他的义血洗净了。应当强调，这是个公教精神最剧烈的人：他的学说，比他的殉教，使我们感到了更剧烈的痛苦。

三 圣西伯利央的道理

（甲）他的道理与著作的概观

一、西氏道理的中心是教会，后边，我们将首先根据他的“教会统一论”予以钻研。

二、他关于圣事的，尤其“论堕落者”中关于告解的道理，也是重要的。

三、基督伦理是其余著作的对象，可是，“偶像不是神论”，以及“致谭迈利央书”都是辩护的作品。西氏的伦理著作有下面几种：一、致多那忒书（二四九年），二、致季理诺辩证（二四九年），三、贞女服装论（二四九年），四、主日祈祷论（二五二年），五、死亡论（二五二年），六、事业与施舍论（二五

三年)，论忍德之益（二五六年），嫉妒论（二五六年）致福多纳论殉教书（二五七年）。

他的通信录共计函件八十一号，其间杂着不少人们致西氏的信札。这些文件，为认识西氏的学说、性格、生活，都是极宝贵的资料。

（乙）教会

爱教会是圣西伯利央的一种特性。“谁不以教会为母，谁不能以天主为父。”这句不朽的格言，是由他创出的。他的教会至一至公论，虽是很丰富的，却包藏着若干不很妥当的观点。

他的“公教”（Eglise Catholique）对异教而言，时指整个教会，时指真教会（地方的，或普世的。）这两种意义，在当时是很流行的。可是“公教”特指整个教会。这个整个教会是至一的，至公的。这个至公的观念，不是由伽太基主教创造出来的。可是，为了当时裂教的煎迫，西伯利央第一个正式地推崇了教会的至公性；那末，称他为教会至公性的第一个神学家，也没有什么不恰当。自然，他的理论还缺少组织，带些毛病。他的时觉矛盾的观点，集中在伯多禄的后任，以及主教团身上。

一、伯多禄的后任：1. “教会统一论”第四章，大家都认为：是西伯利央承认伯多禄后任首席性的最明朗的证据。作者看到教会的分裂，非常痛心。基督为教会订定的组织的疏忽，是这个祸患的起源。教会奠基于伯多禄；伯多禄既是一个，教会自然也是一个。后来耶稣虽也授权于其它的宗徒，那都没有关系，教会继续不脱离伯多禄，这个教会本质的统一性是由耶稣规定的。

2. 西伯利央称罗马主教为首席（Primatus），他从没有把这个荣衔加给其它的主教。这个衔头不单见于“教会统一论”中，还见于其它其它著作中。

3. 这个首席性不只是荣誉的，它还是公教一统的关键。许多物证中最重要的一个，就是五十九号信，它指出：非洲的裂教

徒们，也以伯多禄座位为掩护，……这个领袖教会，是司铎团统一的原因。西氏承认罗马拥有圣伯多禄座位；他的教会是带头人，换句话说，它的首席性是司铎团统一的根源。

二、主教团：西氏的著作，不但举扬伯多禄和他的继任们的使命，还强调主教团的独立性。这个观点，大概不载在“教会统一论”中，因为它的目标，在强调司牧权的统一性，而这个司牧权是每个主教集体地共有的。在其它的许多信札里，尤其是在五十九号，他致科奈耶论裂教，以及论“重洗”问题的信中，到处可以找到。可是这个独立性，不是绝对的无限制的。“限制来自主教团，主教团有控制每个主教的全权。主教隶属于主教团，他在绝罚的处分下应当接受主教团的命令。西伯利央希望借主教们的善意，圣神的宠佑，能获得一致的见解。这种主教的独立性，可能西伯利央的眼里，不只限于纪律问题，也关于道理问题。

三、结论：1. 我们不该跟着主教，坎特布里总主教，本孙氏说：西伯利央主张纯粹的主教主义（Par épiscopalisme）以及每个主教的绝对独立性。

2. 我们也不能赞成萨巴典爱说：“强调主教团一统的西伯利央，在他的学说中，投入了一个新的因素，终于使主教团中产生了一个领袖，那个主教的主教，那个为自卫而想予以抵抗者”。这个因素早已存在；西伯利央每强调宗座的特权，并且不停地向它请示；这不就是他早视以为金科玉律的证据吗？

3. 看来西伯利央并没有彻底了解伯多禄的一切特权。我们相信：在纪律上，而且只在纪律上，他与教宗决裂；他的实行并没有违反他的理论。相反地，达类思指出：“为这样的一个人，他的错误发生在理论上；他的错误的实行，是从错误的理论来的”。一句话，西伯利央不识从他强调的原则中提出一切的结论。他三十五岁才领洗，他的宗教教育是有欠缺的；这一切也是

他所以错误的原因。他也未能了解，由伯多禄继承权产生的教宗权利，以及主教对他的义务。他不欲脱离教宗，他却想利用主教团，予以辅导。他在未见错误时，他斗争、他反抗、也不怕冒决裂的危险，他终于陷入歧途；这足以证明，他的原则是不合逻辑的。

4. 西伯利央的反抗教宗，通过他倡导的罗马首席有关教会一统的道理，相当明朗化了该原则在信德和组织统治领域内的若干后果。他的部分错误，不会使人们忘掉他对于教会统一的伟大贡献。圣奥斯定曾给多那忒派主教说：“如果你爱圣西伯利央的权威，为什么你不喜欢他以爱以争，强调捍卫全球万姓的大一统呢？”。

(丙) 圣事

一、Sacramentum 在西伯利央著作中，一如在忒滔良著作中，含着若干不同的意义。这个字除指军人誓言外，又或指一般圣物，或指一种宗教象征，或指真正的圣事。在圣事意义下，他尤指出了圣洗、坚振、圣体。西氏也认识造成神职阶级的神品，以及使罪人归好的告解。他虽表扬为基督而守贞守节，也强调婚配的神圣性。至于终傅，他却不赞一辞。

这里应当一述他对于当时圣洗告解纠纷的意见。

二、圣洗。在圣洗争端中，西伯利央似为非洲教会的一种传统所误。他根据圣洗属于教会，以及只有教友能予以执行的原则指出：异端人不能据为己有。而且，西伯利央视执行人仿佛是圣宠的运输船。他向诘责者的答案是：“限制人的不应该是习惯，说服人的应该是理智”。在那神学初创的时代，教宗斯德望坚持着教会关于圣洗的传统，而终于使真理获得胜利。

三、1. 在堕落者问题上，圣西伯利央要求叛教者在受教会赦免前，先行补赎；或说他主张拒绝予以赦免，这是错误的。而且伽太基与罗马教会这个和缓的作风，并不违反什么教会的纪

律。2. 告解可分三个阶段：（一）向司铎“告明”，（二）自动举行“补赎”，（三）通过执行者与天主及教会“言和”。这个“赦免”或“和平”，是在罪人做完补赎后的举手礼下宣布的。

（丁）伦理学

达类思神父论（*Sacramentum*）一字时表示：在圣西伯利央著作中，神秘主义（*Mysticisme*）是重要的一环，而且它是很妩媚的。非洲首席主教的通信，足证他是善感的神秘者。有形及无形世界的秩序，自然与圣宠的协调，使他的心泉涓涓而流。这个神秘主义无非是伦理生活的发展。无疑地，西氏道理的领域，尤其是伦理的领域。他虽是个理论的伦理学家，尤其是个汲汲于指导信友修德的牧者。

西氏伦理的基础，纲领地见于致季理诺辩证。他把基督徒的职责，归纳于信、望、爱三德，以及“天主教论”中的祈祷的重要性，和它一般的条件。西氏深知：圣宠的能力，足以使信友跃出平凡的外教徒生活领域。

西氏特别叮嘱教友修爱德，它足以遏制嫉妒，引人援助陷入迷途的弟兄。他也注意贞女们的圣德，且为她们制订了一种修成准则。在瘟疫猖獗的时候，他一面表扬忍德，一面敦劝帝国的人民勤修该德。在就义前，他向蒙受痛苦的教友，用书信和小册子，宣传殉教的伟大。他的坚决的伦理神学，正好透露了他的满腔基督之爱的高贵伟大的胸襟。

Saint Cyprien

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L. 4.* (reproduction très défectueuse de l'édition Baluze-Maran, 1726). — *Corpus de Vienne*, 1868-1871, (éd. préparée par G. Hartel).

- 2° **Editions:** P. GODET, *Cyprien (Saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2459-2470. — Freppel, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique III^e siècle*, Paris, 1865. P. Monceaux, *Hist. litt. Afr. chrétienne*, II, Paris 1902, reproduit dans *Saint Cyprien (coll. Les Saints)*. Paris, 1914. — L. Bayard, *Le latin de Saint Cyprien*, Paris 1902. — A. D'Ales. *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922; *L'Edit de Calliste*, P. 297-349. — W. Benson, *Cyprien, his times, his work*, Londres, 1897 (Episcopalien rigide) — J. Peters, *Der hl. Cyprian von Karthage*, Regensburg, 1877. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante, et le catholicisme*, P. 399-484. — J. Texeront, *Saint Cyprien*, dans les *Mélanges deux conférences*, P. 176-225. Dom. J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de Saint Cyprien sur "L. Un-ité de l'Eglise"*, dans la *Rev. bénéd.*, 1902 et 1903.

第八章 几个最后的西方作家

一 高摩第央

高摩第央的著作，出现于三世纪的后五十年。大家相信，他是非洲人，他的姓氏，言语，以及他的著作中援用的圣西伯利央的观点，都足以加强这点。他自称“基督的乞丐”。这个名词可以指点“苦修者”，或为基督而行乞者。他求人施舍的时候，常肩着这个牌子。可能他也参与主教行政；根据他标榜的（Gasæus）名义，他可能是个会计，他终身是个世俗人，而且在寻得真理前，好久出入于重重的异端中。

高摩第央遗下了两种著作“反外教祇指南（*Instructiones adversus Gentium deos*）以及“真教辩护歌”（*Carmen Apologeticum*）

一、“指南”共计八篇，除去两篇，其余的都是把一字的各个字母顺序地开始的，每篇计有六到四八句，共分两卷。卷一是外教人和犹太人的；卷二包括简单的末世论，以及致各阶层信友的伦理纪律训导。真教辩护歌，共计一〇六〇句，无非是教理解义。他在歌中，带着错误（尤在论圣三时），先后谈了天主，基督默启（八九至五七八）。信德为救灵魂的重要性（五七九至七九〇），以及末世（七九一至一〇六）。关于最后一点，高摩第央为千年国写了一幅最完备的图画：厄里亚的任务，奈龙的重临，假基督与教难，他败于另一个艰难犹太人的假基督手，圣人们进西婉，最后的毁灭，千年国，天堂。他写这一切，怀着被简者的热情，以及目睹者的缜密。

高摩第央在伦理观点下，是慷慨的，不自私的；可是他的性格是大胆的，坦白的，甚至粗暴的：兽子畜牲等等，他常加诸于外教人和犹太人。他也检讨那些寻求逃避基督的“律锋”的教友。在理智的观点下，他是个没有多大学问的人，而且绝不是个哲学家。蒙骚指出：来自小民间的他，写得满是野语及文法上的错误。他的韵律法比他的文范，还要差得远呢！在他的“指南”中，八十首内，只有三七句是合格的；一〇六〇句辩护歌中，只有二六句是无疵的。他的文笔虽少艺术，他的言语是生动的，多想像的。他的文章虽有若干的成工，大体是平凡呆板笨拙的。在道理上他的权威也是微弱的。

二 老阿诺勃

人们这样称他，所以别于圣良的同代人，一个同名的罗马的隐修士。他先后历久在罗马，非洲以及努米底亚的西伽，教授雄辩学。拉当司就是他在西伽时的门生。“反外教人”（*Adversus nationes*）是他惟一的宗教作品。这本辩护书，一部分写于他皈依圣教之际。阿诺勃本是个虔诚的外教徒，很迷信，曾攻击基督徒，可是在二九五年，五十岁左右的他，忽然要求列名于保守者中。西伽主教很为诧异，要求他公开提出诚心的证据。阿氏认为最好的证据，就在著论驳斥天灾由于信友的诬蔑。他的两卷书问世后，主教就给他付洗。他又进一步在“反外教人”后，继续写了五卷，强有力地用以攘斥外教。他死的年日，都无从考查。圣热罗尼莫说他死于三二七年。

他像别的护教作家，也好讥讽。他异于福耳特耳：他的笔虽也是丰富的，可是及不到他的细致；他是多言的，浮夸的；一句话，他是个雄辩学家。他所论的一切，是渊博的；为历史和考古学是很宝贵的。对于基督的教会，他的贡献是极平凡的；而且他

对于教会的认识，是肤浅的，有时竟是错误的。关于圣统，他又没有深刻的知识；他的信仰，像是种浮泛的心灵论。他在晚年皈依，已无法翻新他的心理。为此他的神学的正确性，是根本谈不到的；况且在教会传统上，他不能代表什么权威。他有时虽过于削弱理智，他像是个右倾的哲学士。

三 拉当司

路济鄂，则济利，斐弥亚努，别名拉当司（Lactantius）。他的文学天才，虽为他争得了基督徒西塞禄的雅号，总是第二流人物。二五〇年光景，他生于非洲。他在西塔，跟阿诺勃读书；可是，在他的著作中，从没有提起过自己的老师。学成，他也做了修词学教授，因着所得的成绩，二九二年，被聘往教于戴克里先以来，一跃而为首都的尼各迈狄。在这个希腊城中，很少跟他研究拉丁语的青年；那末就有暇开始著作，三〇〇年左右，他领洗入教后，继续拥有修词教授衔头。三〇三年揭幕的教难的头上几年，他是在尼各迈狄度过的。三〇五或三〇六年，戴克里先退位后，他也被迫引去。可能他没有受到鞭挞，但是生活艰苦，一贫如洗。伽理略宽容宗教通谕宣布后，他重来首都。高龄的他，在君士坦丁堡朝廷上，度过了几年。当时他是皇子克立斯帕斯的师傅。他死于德里佛斯（Trèves），年月日不详。

圣热罗尼莫曾提出过他的为数相当多的，业已遗失的著作。达马萨教宗还说：其中有几本是冗长乏味的。若干留下的，在他归正后写的，以护教为目的的著作，都是些有价值的。“作难教徒的死”，可以当历史读。

无疑的，拉当司的第一本宗教著作是“天主的事业”（De opificio Dei），在该书内，作者驳斥伊壁鸠鲁派强调，人不是天主的得意之作的观点。他指出，人虽不无缺点，理智足以补救一

切；而且人的四体百肢，是与它们的目的完全配合的；至于灵魂，则是非天主不能予以创造的。

“天主的真理”（*Divinae institutiones*）可说是他护教著作中最重要的一部。作者表示：最有益的护教，不在驳斥人们的诬蔑，以及反基督的哲学，而在真理的显露。这部著作是为知识阶级写的：为此文字美丽，句调铿锵。该书共七卷，卷一指出真理惟一，多神教是荒谬的；卷二说明宗教是需要的，外教是假的；卷三指出，哲学不能代替宗教。卷四论应当相信的真理（天主、基督、圣迹、圣子降生、异教、圣教会）；卷五卷六谈伦理，尤其是正义；卷七谈四末。这几卷组成了一本教理大成；拉当司又用来写了一本撮要。该本撮要还存在着；可是是否真笔？学者还未能予以确定。

福耳待耳从这本著作里，摘出若干缺点，讽刺地予以批评。拉当司轻信“女先知”的预言；他的末世描写的各幕，简直是不可思议的，他实在是个主张千年国说者。他的神学是极平凡的。他的哲学是极没有多大根基的，他一定不会为了少乞灵于哲学，而少受重视的。这个文人的心灵是细腻的。他深信：基督教的伦理可以有效地刷新世界。

“论天主的义怒”和“论作难教徒者的死”的色彩虽不同，接近的地方也有。前者在驳斥伊璧鸠鲁派，和斯多噶派一种反圣经的言论：天主是不能被感动的，天主是不能发怒的。阿诺勃为了不能予以解答，也就采纳了它。拉当司在哲学，尤其是法学的观点上，提出了他的答案：天主是主宰，他赏善罚恶，发怒就是他罚恶人的行为。

“论作难教者的死”，一面补充这个学说，一面指出：天主在今世就予以报复。他的理论以事实为根据：因为这是本历史著作，蒙骚氏（*Monceaux*）指出：他写的史实，尤其占着大半篇幅的当代史记，是很正确的。在开始六章里，作者列叙了一系列

作难者所受的罚（奈龙，陶米西央，狄西阿，发利立安，奥利连三世），余下的篇幅都用以载述戴克里先以来的事件。他强有力地描写了虐王的惨史：赛凡尔切腹，马克辛密亚那自缢，伽里略被虫蚀，戴克里先死在众叛亲离的悲境中，马克息民·达亚服毒。这里，他的文笔生动简洁，异于他其它的作品。赖理奥（de Labriolle）指出：“记载的流利，描写的生动，若干事迹的刺激，从头到脚，令人乐于诵读。”这里，作者被迷似地，写得先后如出二人。

拉当司并不是个深刻独特的思想家。可是，他已能了解历代的哲学家，每有正确的直觉，有益的见解；而且基督教义，又能改正他们的错误，补充他们的知识。在他的“天主真理”里，他又明白地指出了基督教义的合理性，以及它的打破记录的优越性。他并不想通过哲学，深刻地，典型地，予以研究。在他眼里，古代的伟大作家都是思想家；他对于思想的来源，文章的气势，不太注意，而独悬悬于文章的形式。最后，他的文章，写得少有的完善，用字也很纯粹。文艺复兴以来，许多文人，向他表示崇拜，决不是无因的。

四 奥汤的圣勒典爵

三世纪末，四世纪初，奥汤主教圣勒典爵，是君士坦丁皇帝时，高卢最有名人物之一。圣奥斯定称他为“天主之人”。三一三年，在墨基亚特教宗召集所以攘斥多那忒学说的罗马公会议内，他表示了极大的权威。三一四年，他又出席阿尔肋会议，重申罗马会议的立场。圣奥斯定论原罪时，援引了他的一句话。热罗尼莫说：这是从他的已经遗失的“反诺华西央”浩繁的篇幅一书中摘出来的。热罗尼莫又说：他的内容平凡的“雅歌注解”也已散失不存。

五 柏陶的圣维克道冷

据圣热罗尼莫说：最古的拉丁注疏家是他的同乡，伊立里亚人，柏陶主教，圣维克道冷。他的拉丁语是很不成熟的；一读他卷帙浩繁的注疏著作，就可以一目了然。他注释了：古经方面的创世纪、出谷记、肋未记、依撒意亚书、厄则克耳书、哈巴谷书、训道篇、雅歌；以及新经方面的玛窦福音，和默示录。圣热罗尼莫虽很器重他，也不否认他的才学的简陋。维克道冷是个千年国说者，一读他的一八九五年发现的默示录注释的残页，就可以一望而知。

注疏著作以外，圣热罗尼莫还说他写了“反一切异端论”。这部著作也已遗失。哈尔那克认为：忒滔良文集中，“反一切异端论”（*Libellus adversus omnes haereses*）应当归于维克道冷。这未免有些武断。由于哈尔那克也同意，这部书应当问世于二二〇年左右，稍后于希坡利忒的 *Syntagma*，而与它有不少相类的地方。

九世纪的一册手抄本指出：“世界创造论”（*De fabrica mundi*）是维克道冷写的。我们找不到什么反证，书中的文笔思想，很像是他的。作者在诠释创世纪时，一开始就在伦理宗教上，反复推考。维克道冷著作中存在的只有这本。毛纶（*Dom Morin*）说慕拉道利残简（*Fragment Muratori*）是柏陶主教的手笔。这个假说，到现在还没有获得切实的证据。大半的批判学者认为：这个有名的经典目录，应当成于二〇〇年上下。

第九章 三世纪最后的东方作家

一 亚历山大里亚圣特尼

〈甲〉生活与著作

亚历山大里亚圣特尼，四世纪始，人们就据圣西伯利央的流风，把伟大者加在他的姓名上：这大概为了他广大的事业。他于一九〇至二〇〇年间，诞生在一个外教家庭中。经过了长久的钻研思虑，终于皈依了基督教会。二三二年左右，在赫拉克拉继狄麦多流升主教后，奥利振的门生特尼就做了第达伽来（Didascalée）校长。二四八至二四九年间，他当选亚历山大里亚主教，乃离职；可是大概在一个时期内仍继续教授。他的著作，除了书名外，所剩的不过一些片断而已。（一）“自然论”根据德谟颀利图的原子说，一面驳斥伊璧鸠鲁的唯物主义，一面证明造化论。（二）艰难论。（三）训道篇注疏，圣路加福音注疏。

圣特尼在职十六或十七年，经过了一系列的大苦大难，又参加了一切关于教义大纠纷。为避狄西阿的艰难，他尝作了流亡者。回到他的教区后，他也攘斥奥利振学说的敌人，宣传千年国说于埃及的奈波。“预许论”是在这个目标下写的；在该书内，他又为默示录写了神秘的注解（他不认若望是默示录的作者。）圣特尼写了好几封信，发表他对于堕落者，和诺华西央裂教的态度；信中他吁请众信友宽待罪人，并劝诺华西央服从合法教宗。后来在圣洗问题上，他向双方指出协和执中的建议，可是，对于该问题在教义方面綦深的关系，他却置之不论。埃及各教会，每年从他接到关于复活节，以及节前斋戒的公函。二五一年的那封

公函，直指出了七年的复活节。还有一封致盆坦巴勒主教巴西来低，论封斋期限，以及领圣体前应有的肉身方面的预备的信。这封信不但被视为经典函件之一，且又被视为东方教律的渊源。该书共包含着四条法典。

发利立安教难时，圣特尼始被流于利比亚，继被流于比利亚更恶劣的马来奥底特。二六二年三月，重回亚历山大里亚，于是，他开始攻击萨伯利学说。这个学说虽经加利斯德攘斥于前，继续统行于东方。终于由父受难说（*Patripassianisme*），演为变态说（*Modalisme*）。特尼命全埃及各教会机关予以提防。可是，在他致盆坦巴勒两个主教的信里，好像也承认：三位的实体区别，以及一位对于另一位隶属。他被控于教宗圣特尼（二五九至二六八）。二六二年，罗马公会议后，教宗命他往罗马表示态度。亚历山大里亚主教，就回了一封信，接着又为四卷写了“辩护与护教”的教宗表示见解。他的声明，教宗似引为满意。那末，如果他犯了什么错误的话，他已予补赎了。而且这些困难并不能削弱圣特尼在埃及，以及整个东方的声望。二六二年，从流放地回来的他，应当应付教区中由内乱、饥荒、瘟疫引起的种种困难。他虽不能出席，二六四年，在安提阿召开的反保禄，沙漠撒得公会议，却写了一封攻斥该异端人的信。不久，他就长逝。东方教会为了他被流徙，习敬以殉教者之礼。他的“伟大”的徽号，因着他的刚毅、远识、影响，是名实相符的。他是个具有行政天才者，也是个学者，虽他的神学有些错误。

（乙）道理

圣特尼道理中最受攻击的，是他圣三的道理，而尤其是关于子的观点。看来他否认“子”的永远性，以及他与父的团体性。或说，他解剖地把子与父分离了开来，说子是样受造之物，子非父的嫡子。实在他运用了后来亚略异端人采用的语调：“实际上，有个时候，天主不是父，而子不是 *ἦν ποτε ὅτε οὐχ ἦν*。他

用 hypostase 称萨伯利派否认实有的天主三位的每一位；他似表示天主有三个。亚历山大里亚主教被攻击的焦点就是这一个”。

罗马圣特尼在攘斥了变态说后，又严厉地贬责了这些分裂天主性，以及称子为受造之物的学说。他不以神学家的姿态，而以教会元首的立场，权威的，不乞灵于哲学地指出了古代教会的传统学说。不问他个人的价值如何，他是传统的裁判和证人。将来圣良，在加尔西顿（Chalcedoine）的作风，后先无异。

罗马的干涉，引特尼改正了他的带危险性的观点。特尼以神学家的姿态，根据奥利振的学说：指出：（一）子是永远的，因为光是不能没有辉耀的；（二）子是与父同体的，他虽没有用于圣经中的 *ομοουσιος*；（三）不该分离三位，然该由一扩展到三，而由三归纳为一；（四）特尼并没有视子为一种受造之物；用以指出父与子的关系的 *ποιητης*，不一定解释造化者。亚历山大里亚主教在这点上，是否真正犯了错误？他的辩护书是否是种自我检讨？亚大纳削的见解是缓和的（特尼一部分著作能留传下来，全靠他的鼎力。）巴西略比较要严格得多。这个聚讼的问题，尽为了在尼西亚公会议前，圣三神学还没有清晰的见解。奥利振的道理也不是常常可靠的。

二 三世纪亚历山大里亚最后的几个作家

（甲）在圣特尼后出长第达伽来学校的三个作家

一、提阿诺德，二六四年上任，二八〇年离职。他以奥利振为模范，写了七卷教理纲要。

二、边里阿，他是德奥纳主教手下的一个知名的演说家，或称他为少奥利振，实在是名符其实的。他的著作都是他的演讲稿，可是所存者，只有若干片断和题目而已。他的“天主母论”，写于这样辽远的时代，是最足以引人注意的。

三、亚历山大里亚圣伯多禄，三〇〇年，当选该城主教，三一一年殉教。他一一反前任的作风，明显地攻击奥利振。“灵魂非先有论”和“复活论”就是在这个场合下写的。他的被收入东方教条书（十四款），实在是他的已经遗失的“告解论”（三〇六年）中的一段。至于他的“神论”和“救世主莅临论”连一鳞半爪都不存在。

（乙）第达伽来学校以外的埃及作家

一、盎博罗削（Ambrose）是奥利振的朋友和门生；狄麦多流主教，虽是他的老师，可是互相背道而驰的。他留下了若干信札。

二、阿那托尔（Anatole）生于亚历山大里亚；二六八年左右，擢升叙利亚，拉奥田舍主教。他的著作有“复活节论”，“神学论”，以及“算学论”。

三、斐来阿（Philéas）是下埃及的脱木斯（Tmuis）主教；三〇六年殉教；遗下的作品，有几封书信。

四、赫息启河斯（Hésychius）重检阅了七十子书和福音经；圣热罗尼莫严厉地予以批评。

五、耶拉加（Hiéracas）是第一个用高德语写作的教徒。他在代尔塔的良好保利领导了一个为数很多的男女修院。他的著作有 Hexaeméron 和新圣咏，他的过度讽喻主义使他犯了若干错误。

六、阿西诺主教，尼颇士是千年国说者，他写了些反讽喻主义者的文章。亚历山大里亚特尼尝予以驳斥。

七、阿木尼乌（Ammonius）大概是“四史合编”以及“梅瑟与耶稣相应论”的作者。

八、脱利风（Tryphon）遗下了若干圣热罗尼莫尝予提及的注疏作品。

三 叙利亚作家

(甲) 巴力斯坦的阿斐利更和庞斐

一、儒略阿非利更并不诞生于非洲，而于耶路撒冷。我们的根据是奥西林格（Oxyrhynque）树皮纸上的塞脱（Cestes）片断。他是赛凡尔七世的军官，曾参加奥隆（Osrhoène）战役（一九五年），因以认识了以得撒王。几度旅行以后，二二〇年左右，居于巴力斯坦的厄美阿斯的尼科坡力斯，并且拥有一个相当高的位置。他把一种异端混于基督教义内。在他给奥利振的还存在的一封信中，他指出苏撒纳史是贗品，并且不应当视作正经。二四〇年，奥利振在覆书里，给他证明：整个的达尼尔书是正经。还有一封阿氏的部分存在的，论基督家谱的信。他大概死于二四〇年二五〇年间。他的重要著作有塞脱和时代图表（Chronographie）。

塞脱（花边）是种杂著；战争、医药、农业、魔术等等都是对象，这些东西都是关于俗学的，虽然那个时候（亚历山大·赛凡尔执政时）他已是一个信徒。

时代图表比较重要得多，可是一如塞脱，所剩的不过鳞爪。这是种通史，也是由教友写的第一种通史。安瑟伯曾大量地予以引用。拜占庭史家不但予以剽窃，还予以改头换面。该史的目标在指出：基督宗教史远在外教神话前。作者在一段理论后，根据经典，从世界肇始，做了一个教俗历史表。根据他的推算，基督生于纪元前的第六个“千年”内（五五〇〇〇年），世界应当于六〇〇〇年终穷，儒略的历史，止于五七二一年，纪元二二一年，伊拉加巴拉（Elagabal）三年。

二、庞斐是热烈拥护奥利振的一个作家。他诞生于倍利脱，读书于亚历山大里亚（边里阿执政时），嗣住在巴力斯坦的凯撒

利亚。晋升铎品后，开了一个神学社，发展奥利振创办的丰富的图书馆，完成了不少六行圣经集手抄本：他自己予以校勘。

马克息民时，被捕入狱：狱中写了五卷为奥利振辩护书；安瑟伯，他的合作者，继续写了第六卷。这部献给狱中做苦役信徒的著作，为受各方面攻击的奥利振神学辩护。只有该书的第一卷，靠鲁芬的不忠实的拉丁译本还存在着。

三〇九年，庞斐为圣教致命。安瑟伯的庞斐传指出：他是才德兼优的司铎。

(乙) 安提阿的两个有名作家：马建翁和沙漠撒得的卢西央

一、马建翁 (Malchion) 本是个文学教授，后做了神父，又做了安提阿哲学校长。二六八年，反沙漠撒得保禄会议中，他一鸣惊人。圣热圣罗莫相信，向整个教会发出的会议报告书，是他的手笔，安瑟伯给了后世该报告书一个撮要。马建翁的一般教学原则，以及他在安提阿学校创办中工作的活动，我们都不得而知。看来他是与卢西央一道的。

二、圣卢西央生于沙漠撒得或安提阿。他是个神父，开始时，他热忱拥护沙漠撒得保禄。保禄受处分后，他与陶罗得神父，带领着一个团体，历久坚持反抗。他终于先后受了陶努 (Domnus)，蒂梅 (Timée)，和济利禄 (Cyrille) 的绝罚。最后，他重与教会和好，至死不渝。三一二年，在马克息民·达耶执政时，殉教于尼各迈狄。

有名的安提阿学校，是于二六〇年左右，由卢西央创立的。他步武奥利振的芳躅，悉心研究古经。他也校阅了七十子希腊释本，称普遍本 (Commune)。它与奥利振和赫息启阿斯的校阅本，并行于世。可是，他的目标尤在注疏方面，不象奥利振的目标尤在护教方面。而且他的注疏方法，与奥利振的注疏方法，也是不同的，他多在字面上用功夫。这是由奥利振过度的讽喻主义反激起来，而由他喜好的亚里士多德哲学驱策前进的。他淡然于

亚历山大里亚学派崇尚的柏拉图哲学，他的见解似唯物的成分多，唯心的成分少：这是他所以异于奥利振的。可惜，在他治学的路上，缺少了亚历山大里亚诸老师所拥有的神秘的气息，以及对于教会传统可教的心理。

为此，在尼西亚公会议前，不管教会的训导和若干奥利振门生的反抗，从属说逐渐流行于亚历山大里亚，尤于安提阿。亚略（Arius）每引卢西央，和一切古代的高吕西尼派（Collucianistes）的论调，以作自我辩护。亚略是否有权利这样做？卢西央是否是亚略异端的鼻祖？巴顿伟（Bard-enhewer），杜歇内（Duchesne），狄撒龙（Tixeront）都以为然。巴洛尼阿斯等或予以否认，或不加可否、一定的，四世纪，上半个阶段中，安提阿亚利约异端最热烈的宣传者是从卢西央门下来的。看来他们宣传的道理，不就是老师的道理，可是老师的道理是大有助于该异端的。骚造孟（Soxmène）指出：在安提阿会议（In Encoeniis）案中，人家找到了卢西央的一种信条。一句话，这还未得确切的证实；可是，我们尽可以说：这与安提阿学校的创办人，不是没有关系的。

四 其余的亚洲作家

一、凯撒利亚·斐弥良（Firmilien de Césarée），在卡帕多细亚以及整个东方的主教中，占着一个极重要的位置。他可能写的文章，都已遗失，他致西伯利央论异端人重洗的问题一书，是他仅存的笔墨。

二、圣额我略显迹者，以二一三年左右，生于蓬的新凯撒利亚，父母是富裕的外教人。读完了文学和法学的课程后，他偕同他的哥哥，阿胜诺多刺，离乡背井，前往倍利脱有名学府，希于法学上，再求深造，一件意外的事情，忽来打断他的计划。二三

三年，为着家事，他们前往巴力斯坦的凯撒利亚；在那儿，他们认识了奥利振。奥氏渊博的才学，使他们一见倾心，就跟他求学，共计五年。二三八八年上，他们决意回乡，动身前，额我略向奥利振读了一篇充满朝气和诚直的冠冕文章。在这篇文章里，他一面感激天主赐给了他这样一个老师，另一方面他鸣谢这个老师燃起了青年弟子们爱好圣学的兴致。奥利振颂辞，*Αργος προσφωνητικοῦ εἰς Ὀλυβνην* 为了关于作者生世的抒写，是很有价值的。额我略回到新凯撒利亚后，就做了该城的首任主教。他的生活是个使徒的生活。可惜我们找不到多少具体的事实，一世纪后，尼斯圣额我略以及一个匿名氏为他写的传记，染着很浓的神话色彩。他归化了几乎整个的市民。人们说他发的很多的灵迹，不问它们真伪如何，总可以标志：他引起的影响是深刻的。他曾出席二六四年的安提阿公会议。大概他死于二七〇年。

额我略的生活虽然是个传教士的生活，因着他所受的教育，他常有味乎神学的研究。那个他留下的短短的信理程式，是个很好的证据。在该程式里，他只谈圣三；关于基督的神学，一点也不提。该程式中，充满着形而上学的氛围。他的圣三论非常正确；这个奥利振弟子的光荣，也就是他老师的光荣。三位的区别，他们的平等性、永远性，都说得确切不移。

额我略还有一篇简短重要的文字。这是一封有关法纪的牧函。(Epître canonique) 哥德蛮人侵入蓬后，引起的种种纷扰，是该函的动机。牧函第十一条，尤觉引人入胜。根据该函，当时在小亚细亚，已存在着罪人忏悔的阶段：1. 堂门外哭泣，2. 边复活节室内听讲圣经，与望教者同时离开圣堂，3. 在望教者行列中跪于堂内，4. 偕同信友，参加圣祭，可是还不能领圣体，直至正式和圣教会归好为止。圣巴西略采用的法纪，是相类的。叙利亚、埃及、西方教会，没有予以采用；而且在西方，罪人在正式归好前，视如望教者。

此外圣额我略又 1. 翻译了训道篇，只是一种演义式的翻译。2. 写了一篇献给歹奥蓬勃的“天主不能被动与能被动论”（*Sur l'impassibilite et la passibilite de Dieu*）。这篇大概在他被选为主教前写的。他用哲学的观点指出：本不被动的天主也注意人们的行为；又这个同一的天主，在降生做人后，能被动的他，在不被动的姿态下，战胜了死亡。

我们已遗失了圣热罗尼莫所指的额我略书信，以及圣巴西略所说的他与厄良（Elien）的谈话。在这谈话里，萨伯利派妄以为找到了他们的道理。许多伪作，被人们尤被亚颇利那拿里派放在他的名下。在他名下出现的论，大半是贗品。

三、圣梅托特是吕西亚的奥楞伯主教。他是反抗奥利振著名的。安瑟伯对他，为表示抗议，竟只字不提。他的言行，所知很少。他是个受过教育的人，对于古典文学很有兴趣，而且摹仿得非常精明。他大半的著作是他仿柏拉图的谈话录。他坚决地尊重传统，因此在亚略异端发生前（他是于三一一年殉教的），他就早诋毁奥利振派的观察。

他的著作受了很大的损失。现在部份存在的，或存在希腊语原本中，或存在十一世纪的斯洛伐克语译本中。依照它们的对象，有属于护教学或神学的，注疏学的，以及伦理学的。

狭义的护教著作中，在圣热罗尼莫很重视的许多反玻非利论；可是已全部沦亡。他的“自由意志谈话”，是为批评诺斯术学说的；现在所剩的，不过希腊语本的残段罢了。最后他攻击的奥利振。苏格拉底提起的色侏（Xénon）谈话，在驳斥他的永远造化论，看来就是福爵所说的“受造之物论”。奥利振在他有名的“比都尼思”（*La Pythonisse*）里，承认撒慕尔显身的真实性，梅氏作文予以攻击；该文也已遗失。可是，他的论复活的大谈话的希腊语本及斯洛伐克语本还整个地存在着。大谈话题名阿拉枫，这是帕大喇的一个医生，谈话就在他家里。他在弥兰的普利

克利奥和奥利振的支持下，否认复活起来的肉身与现在的肉身的同一性；相反的，安布尔和梅弥央为教会传统的道理辩护。

梅托特攘斥奥利振的讽喻主义，可是，他的若干斯洛伐克语译文的注疏片断揭露：有时他违反他自己的原则，在多面几点上也乞灵于讽喻主义：1. 关于食物的区别与户籍纪上的深黄色牝牛（肋未记 19 章），2. 关于麻疯条件（肋未记 13 章），3. 关于蚂蝗（箴言 33 章）与宣扬天主光荣的诸天（圣咏 18 章），如同奥利振，他也神化地诠释雅歌；可是，他的雅歌诠释也已遗失。

关于神修伦理方面的著作，奥楞伯主教写了一本“殉教论”或“殉教者论”已失传。“生活与智慧论”（斯洛伐克语译本尚存）劝人们用世物一如借来的东西（实在如此），而把我们整个的希望寄托于来世的幸福。梅托特的中心著作，尤推“贞操话谈”，书名筵席（仿柏拉图）希腊语译本还存在著。

阿兰德（Arété）花园里（德）十个贞女在酒席上轮流地，歌颂圆满的贞德，群指出：这是基督徒生活的极峰，效法基督的途径。阿兰德颁赐得胜枝于第八个贞女戴肋（Thècle）。接受之后，她就向基督，和他的净配圣教会，高唱二十四首感恩歌；为了不能避免的重复，有点单调；可是，在这杰作里，洋溢着高雅的情绪，深奥的神秘；缤纷富丽的镜头，不一而足。

贞德使灵魂像天主与基督。基督是童贞之王，一如他是司铎、先知、司牧、天神之王。贞德是天主，上智，七恩圣神的礼物。只有圣神能刷新人类，引它进入圣域。贞德是金祭坛上，最中悦天主的献品。它是百合花，义血祭。它是灵肉持久战的胜利。这点，戴肋窈窕地，强有力地，胜利地，予以发挥。在许多篇幅中，显然地，杂着不少从奥利振借来的讽喻之花。

梅托特虽不及奥利振的伟大，而不过是第二流作家，可不失为当代最早的神学家。

第十章 三世纪的隐名著作

一 东方隐名著作

(甲) 正确的信德

在这非常有价值的五次谈话集中，阿达蒙爵（Adamantius）捍卫公教真理，一面反对两个马西翁派人标榜的二元或三元论（谈话一与二），一面反对巴代萨纳的（Bardesane）一个门生；他借发楞廷尼安派的支持，宣传诺斯士派的恶源说，以及天主不可能降生，肉身不可能复活说。被选为仲裁的外教徒欧脱罗巴不但推重阿达蒙爵，又皈依了真教。在作者的思想里，阿达蒙爵极可能视为奥利振的化身；可是，既然奥楞伯的梅托特也出现于书中，我们决不能跟圣巴西略和圣额我略肯定：该书的作者就是奥利振。该书应是四世纪初的作品，而著作的地点应是叙利亚。作者拥有优越的哲学知识，而且是个真正的神学家。他的学说是独立的，决不应该视作奥利振支派。他也不以奥利振为攻击的目标。

(乙) 宗徒训话

本书表示它所载的一切，都是十二宗徒，以及救主门生传授的教义。这是一册最初的伦纪教典。根据不同的编辑，或许廿五章，或许廿七章。在指出了若干关于一般信友，尤其是已经婚嫁者的训诲之后（一至三章），作者讨论神职阶级的职权，先及主教（四至十二章）。主教是教会的中心，对于训导，圣事教务，他有绝对的权威；继以下级的神职成员（十三至二十章），如神父、六品、五品、司读，以及贞女、寡妇。最后几章（二

一至二七章), 大斋以外(二二章), 又提起若干关于教义的问题: 如死者的复活, 教会与异教人间的关系, 法律与圣经的关系。

这部十二徒训话(Didachè)式的, 由很复杂的文献编成的“宗徒训话”, 虽然没有什么文学价值, 却是独特的。它是教会法纪史的宝贵资料。根据书中教难的回忆, 反诺华西央派的斗争抒述, 作者应当是个叙利亚北部的一个乡村主教, 而著作时间, 应在三世纪后五十年中。

二 西方隐名著作

这里, 除去在上面已经提过的不少著作家以外, 我们只指出最著名的, 而常被视为圣西伯利央写的几本。

一、论赌博, 哈尔那克说它是教宗维克道一世写的, 而且是资格最老的拉丁语宗教作品; 实际上, 由于其间夹杂着圣人的笔墨, 与他不无关系。这是篇演讲, 文章极平凡; 可是对于赌博的指责是很严厉的。作者应该是个主教, 或者是个教宗; 字里行间, 不但以基督代表自居, 还强调了出自正式宗座的使命。

二、复活节计算法是为二四三年的复活节写的; 目标在改正众所周知的希坡利忒法的错误。

三、殉教论不但文辞平淡, 内容也不见出色。

其余归于西伯利央的著作, 与上列的比较起来, 还要逊色, 而且一定是四或五世纪的产物。

三 致命实录

致命实录指记载一切殉教者最后的言行, 一面以资纪念, 一面借作观摩。遇到周年, 在隆重的礼仪中必予以朗读。教区间互

相抄录，互相授受。303年的教难前，安瑟伯已得把头上三世纪殉教者的言行录编为很完整的一册。可惜，这个无价之宝已经遗失，所剩者不过没有多大关系的片断罢了。幸安氏的303年，311年间，巴力斯坦殉教者蒙难报告还全部存在。

为了解教会初叶致命实录的价值，应当划分三类：1. 官场的正式档案，所记的是殉教者被捕、受审，判刑的经过。这些文件，常藏在文献室中，而信友们每能通过贿赂抄得一份。这些简略干枯的文件前，每冠以一种按语，或以说明原委，或以引起景仰。2. 殉教报道，或是由目睹的证人，或是由耳闻的当代人士写的。这些报导虽不是正式的公报，它们的价值并不次于公报，而且其中不少一教会寄于另一教会的通讯。3. 此外，还存在着其它更多的，问世较晚的殉教记录。它们的价值，应当看它们的史料来源而予以决定。若干记录的价值是极大的；其余的，十之七八，简直一点价值也没有：因为虚构，渲染，作者全凭幻想落笔，纯以引人热心为目标。

相反地，前面两种实录，在历史学，在护教学方面，那拥有不容否认的权威，在这些文献里，可说真理跃于言表；判官和殉教者的言行心理，都描写得恰到好处，判官们虽违心执法，可是认为职责所在，不稍犹豫。殉教者为着信仰，缄默寡言，安然受刑。关于前面几世纪的致命实录，只有四十件左右，其余的写得较晚，可是，还能反映出原始文献的一部分。

所存的官场重要档案计有：

一、圣儒斯定和它的同志们的致命录。

二、非洲细黎阿信友殉教经过（180年9月14日）。这一定是当时的记录，可能就是官场档案。

三、圣西伯利央殉教省档案（258年9月14日）。

目睹证人的笔记计有：

一、圣玻利加伯殉教录（写于155~157年）。

二、圣加玻、巴比罗、阿迦道尼斯殉教录（161~162年）。

三、里昂和维也纳教会关于177年殉教者的报道（写于177, 178年）。

四、亚波罗尼殉教录（180, 185年）。

五、圣妇贝贝都和斐利西歹殉教录（203年3月7日）。最长最古的报道大概写于303年，执笔者可能是忒滔良。报道中所述的奇见奇恩，并不就标榜，她们是蒙丹尼派，虽然作者对于该派怀着好感。

教父学大纲

卷二

伟大的教父世纪

(三〇〇年至四三〇年)

导 言

一 四世纪教父学概论

从圣亚大纳削起，到圣奥斯定逝世止的阶段，习称古代教会文学的黄金时代。它射出了万丈的光芒，它产生了数字空前的天才，它遗下了打破纪录的权威著作。如果把这阶段再予细察，我们就要发现：三六一年，四三〇年间的成就，尤觉光辉灿烂。

这个阶段，或混称四世纪，共历一三〇年，可再分为两个阶段。亚略和白拉奇异端的大纠纷，是当代表演的；而基督神学漫长的斗争，是紧接着该阶段而揭幕的。在第一分阶段内（三〇〇年至三六一年），亚略异端虽被斥于尼西亚公会议，虽经亚大纳削与圣喜辣利在东西两方面，强有力地予以打击，还未能低首下心。胜利的号角，是于第二分阶段内响起来的。当时云蒸霞蔚，人才辈出；东方有巴西略、纳西盎圣额我略、尼斯圣额我略，以及最有名的安提阿学校代表，圣金口若望（卡帕多细亚教父）。在西方，有圣经学权威，圣热罗尼莫，有教会独立圣师，圣盎博罗削，有圣宠圣师，全才圣师，圣奥斯定。通过他的

一推，拉丁神学脱离了东方的，尤其是奥利振的窠臼，进入了一个由他创造的化境。一群次流的作家，都以附于上列的各骥尾为荣。

该阶段教父文学的特点如下：

一、通过这些博学士的笔舌，基督真理已获得典型的表现。一开始，他们就运用古典文学，并且教育青年信友，注意言语的艺术。

二、遒劲的思想，一方面，来自一个坚决明朗的信条，另一方面，由于深刻的哲学知识。可是这点并不阻止他们对于古代哲学家的理论，常抱着一种警惕，怕它们有违反基督真理之处。

三、研究的对象是普遍的。任何问题几乎都能得到圆满的解决。注疏学、护教学、疑难学（Controverse），神学、神伦学、神修学、历史、诗歌，尤其是雄辩学，各各寻获了无可比拟的典型。

这些斐然的成绩的原因，是很复杂的，其间最重要的约有四种。

一、帝国知识阶级的归正。这个运动，一方面，给予教会一系列有才学，能说话的伟人，另一方面，要求宣传教义者采取一种更高雅的语言。

二、教会享受的一种相对的和平。皇帝们归化后，教会进入了一个升平阶段；于是，有天才的好学之士，更能优游地研究文学，从事伟大的著作。

三、大异端掀起的浪潮，驱策公教学者在真理上，更埋头苦干。

四、隐修生活的发扬，引导一群聪明博学之士，进入一种世外桃源，在祈祷和静默的氛围中，加强真理的基础。当时几个最伟大的圣师，都是修行者。

二 社会与知识的背景

(甲) 教会与国家

教会与国家的协和，是四世纪所以异于前代的重要因素。教会因密兰通谕，获得了自由以后，君士坦丁以及他的继任们，颁给了教会越来越多的优待；中经举良叛教者一个短时期的艰难，终于狄奥多西时一跃而为国教。

这些教友皇帝的宗教政策，是极有利益的。这里我们想简略地予以一叙。

一、外教主义一脱离它的靠山，——支持它的政权——就到处一落千丈；而公教使徒乃得深入农村，向还带着浓厚的外教色彩的人民，宣传福音。

二、为了政府的优待，神职阶级越趋发展，并且可以自由地，在祥和的空气中，执行它的任务。

三、管理各教区的主教，要坚持政府所颁的一切特典，而这些特典，是每与各城市的发展，成正比例的。

四、比以前场面更伟大的会议，不但能频繁地召集，还能加强一切议决案的威权。

可是弊端就从此发生了：

一、凯撒教皇主义（Césaropapisme）这里凯撒代表政权，教皇代表教权。所谓凯撒教皇主义，就是政权干涉教权的一种倾向。换句话说，国家的执政者想兼理教务。君士坦丁皇帝自视如外场主教（l'Evêque du dehors）。他最后几年，许多纵容亚略派的措施，正好证明他的越俎。无疑地，他的儿子君士坦司一如圣亚大纳削所说的，直闯入了“圣所”（Lieux Saints）。十年之内（三五一年至三六一年），他表现的凯撒教皇主义，是最恶毒的。可惜，在东方步他后尘的太多哪！

二、比凯撒教皇主义更恶毒的，还有奴役主义。君王对于高级神职成员的宠禄，使许多主教，尤其在东方，甚至放弃神圣立场，一切惟君王的马首是瞻。正为了这个缘故（一种自由主义），亚略能而且作了如许的孽，以及主教们所以不能坚决地提出抗议，自由主义无疑地是祸殃根。

三、亚略派主教团的作风，又产生了一种“信理自由主义”（*Liberalisme doctrinal*）。东方圣亚大纳削，西方圣盎博罗削的抗议，未能及时指出原则，以及强调教会神权的独立性。

（乙）帝国四世纪已开始的分裂

它为了国家教会紧密的联系，更加强了这个恶潮流，戴克里先分帝国为东西两部的计划，产出了最恶劣的后果。在吕西尼阿失败后，君士坦丁皇帝于三二三年，重建了帝国，可是，仍未能悬崖勒马。皇帝驾崩，重新分治。这决不是君士坦司二世的宗教政策所能挽回的；这个分治不但没有协和民心，而且更暴露了东西双方在政治宗教问题上，种种纷歧的见解。帝国的统一，狄奥多西执政时昙花一现后，分裂的状态就进入了决定性的阶段。无疑地，蛮人的入侵加速了它的崩溃，可是政治分治，实肇源于极端纷扰的人心。

这个历史事实，是极有关系的；为了四世纪，大部份的，尤其是东方的主教，抱着把教会系于国家的剧烈而危险的倾向。这些亚略派的主教们的倾向，就是在他们的错误的道理被放弃以后还得不到严厉的批评。基督教会的自古已然的通过了帝国的一统而益趋稳固的统一性，势必因帝国的分裂而削弱，而且以帝国第一个皇帝的名字为首都的名字——君士坦丁——的东方部份，关系更大。

（丙）大圣师们的影响

产生于基督教会内，而我们将予以记述的大圣师们，向教会通过他们的伟大著作，表示一个最坚决的信德，而使关怀于某端

道理的信友，企望着各种纷扰的宗教问题的答案。这个信德在若干匆匆归正的心灵上，还混着残余的外教习尚。这些风尚，圣师们跟着君王，强有力地予以攻击，圣金口若望是其中最著名的一个，甚至为此舍生致命。四世纪的希腊罗马社会，在文学和哲学上，都有深切的修养；为此在信理上，也满望予以了解。这个进取心理，如得其当，是很好的；如失其当，是极端危险的。为此，在批评当时兴起的异端，和研究纯正教理潮流的路上，是会利弊互见的。

三 四世纪的异端

这里，我们只想极简单地予以一叙；其间比较重要的几个且待后述；其余的则请或读专书，或阅一般的历史。

在四世纪内，我们找到了至少十种异端。前面五种是关于圣三或基督神学的；后面五种的对象，是各各不同的。

一、亚略领导的一派，否认圣子的天主性，因此，也就否认圣三，而摧毁降生救赎的信理。

二、神人中间派（Pneumatomaques）否认圣神的天主性，那末也就否认圣三。他们的异端无非是亚略异端的发展。他们所以时被称为亚略派或半亚略派，就为了这个缘故。他们还被称为马其顿派、马拉敦派、或特鲁边派。

三、萨拍利领导的一派，表示三位不是实际（Réalités），而是变态（Modalités），就是单独的一位天主的不同变态。这派又称福定派，为了福定把它与领子说（Adoptianisme）混合后，当予以强调。福定（Photin）是塞密安主教，盎西尔的玛则禄的门生，*μοοῦνοιοῦ* 的拥护者。

四、亚颇利拿里派为强调基督的天主性，标志救世主的人性不是整个的。它只拥有肉躯和觉魂，它的灵魂就“圣言”。

五、聂斯托略派否认基督的一位性，而指出他又有人位，又有天主性；那末，他就不是人而天主的人（Homme-Dieu），或天主而人的天主（Dieu-Homme）。聂斯托略异端，发生于四三〇年左右；可是早已包藏在安提阿学校标榜的基督二元论（Dualisme Christologique）中。

六、狭义的奥利振主义指奥利振关于世末论，尤其是地狱之罚的暂时性论。亚历山大里亚学校标榜的广义的奥利振主义，指一种明哲的神秘注疏学。后者不应该与前者并为一谈。

七、摩尼派标志彼此矛盾的，永远的善恶二元论，且谓物质界精神界的一切神秘的最圆满的解释，就在二元的矛盾中。

八、多那忒派强调，只有圣人和义人是此世有形教会的份子；而圣事的有效性关于执行者的圣德。

九、披雷杰派标榜，为行善避恶，人的意志，在伦理界中，具有一种全能。他们虽不否认圣宠的存在，却否认圣宠对于意志的需要性。

十、柏利西拉派宣传一种由萨伯利主义、摩尼主义、和奥利振主义混合的主义。

四 亚历山大里亚与安提阿学派

在异端中，我们只指出了反基本的基督教义者。圣师们虽不脱正统的范围，在阐明重要信理时，却显出了不同的倾向。那些倾向，在东方表现得尤为露骨。归纳起来，亚历山大里亚为一派，安提阿为一派，传统者为一派。

（甲）亚历山大里亚学派

一、亚历山大里亚老校，三世纪时，认识了两代价值极不等的学者：克来孟和奥利振是开山祖，特尼·提阿诺德（Théognoste）边理阿（Pierius）是后继者。亚历山大里亚新校纵

尽了整个的四世纪。新校的代表，在埃及，有亚大纳削，狄狄马盲者。他们虽忠于奥利振的原则，然于使用上是和缓的。四世纪末叶，卡帕多细亚派，是奥氏最光耀和最明智的门生。

二、关于亚历山大里亚派的神化注疏学（L'exégèse spiritualiste），前边已有相当的评论。这里，我们再提出几点，以完成它的写照。

三、在该“神化注疏学”中，包含着四种较大的倾向：

1. 周知的神秘主义，是该注疏方法的精神。这个神秘主义在瞻仰天主（La contemplation de Dieu），或直接地或间接地在他载诸圣经的言语内，或在他的工程中。这种瞻仰的倾向，为他们的神学，应当发生一个良好的影响。

2. 柏拉图哲学不但使他们感到兴趣，又使他们通过神的观念，以及通过神的观念得来的一切，向同一的方向走去。

3. 在神学上，他们对于圣言神性坚定的信仰，引导他们作出父子同体的明朗结论。他们的教会传统精神，使他们从奥利振的著作中，不顾更活跃的关于从属说的论调，而圈出肯定圣子神性的辞句。尼西亚公会议的（*ὁμοούσιος*），他们一致予以接受重视。天主的独一性，是他们一贯地最强调的一点，甚至时被控为萨伯利主义者。

4. 在基督神学上，他们特别注意他的神性，神位，而忽略了他的人性，正如在注疏学中，忽略了神性一般无异。亚历山大里亚派强调基督实体的和位置的统一性；后一代的圣济利禄，更强有力地予以标志；甚至基督一性论者，引以为同道。

（乙）安提阿学派

一、安提阿学派的历史，可分作三个阶段。

1. 发轫阶段，自二六〇年起，到三六〇年止；包括琉细安（Lucien）和陶罗德（Dorothee）的最初渊源，以及四世纪中，琉细安门生的活动。琉氏门生中，不少服膺亚略的从属说者。

2. 光荣阶段始于三六〇年，终于四三〇年，在该阶段内，产生了若干知名的人物，如夫雷维安，塔苏斯的第奥德卢，莫舒爱脱的德奥陶罗，以及圣金口若望。

3. 衰落阶段，四三〇年后，因聂斯托略派攻击该派的方法道理，乃日趋下坡。

二、在注疏学方面，安提阿学派与亚历山大里亚学派，是最对立的。为攻击对方过激的讽喻主义，它原则地指出：圣经的一切篇幅，都有它或本来的或假借的字面意义。通过希伯来语，或希腊语结构的观察，通过圣经作者间相似的篇幅的比较，通过文范历史的解释，人们可以从譬喻中找出真的用意。在本身或借假的字面意义以外，还有根据字面意义的一种象征意义，目的在阐发新旧约间的关系。实用的准则如下：

1. 每一页圣经有它惟一的字面意义。
2. 这是第一个应该指定的意义。
3. 这个意义绝对不能是无用的，矛盾的，忝辱天主的。
4. 它是象征意义的（如果有的话）基础。

上列一切准则是明智的，足以遏制亚历山大里亚学派方法引起的非非之想。这些原则本是很好的，可惜安提阿的老师们，未能个个避免右倾。“处处以文范和历史观点为观点的批判，终使圣经在他们手里，简直是种俗世作品，而无天主的韵味可言”（边罗 Pirot 语）。在字面方面过度的重视，产生了在字义方面的——圣经天授的部份——过度的轻视。他们为矫正一种偏见，陷入了另一个反面的偏见。

三、安提阿学派别的若干本是合理的倾向，似加深了上列的缺点。

1. 亚历山大里亚学派崇尚神秘主义，安提阿学派推重伦理主义。这个主义驱策圣金口若望写出了不少无瑕的杰作，可是莫舒爱脱的德奥陶罗的著作，却染上了披雷杰主义，和自然主义的

色彩。

2. 盛行于安提阿的亚里士多德的哲学，倡导一种钻研的方法。它是缜密的，积极的，分析的，稍嫌粗俗的，接近唯理论的，并且冲淡了若干人的传统精神。

3. 在神学上，安提阿派清楚地标志圣经指出的三位的区别，为强调它们的真实性，群称之为 *ὑπόστασις*（实体），甚至使闻者多少认为：它们不但是一种物体，它们是因物体而区别的。因此很多的安提阿学者，对尼西亚的 *ὁμοούσιος* 不表示赞成。他们的作风，是因于前世纪沙漠撒得的保禄，就在安提阿，滥用了这个字。他们虽标榜三个 *ὑπόστασις*，可是根据奥利振的若干语句，通过一种近乎根源的从属说，在表面上，维持了天主的独一性。^①

4. 最后，关于基督神学，安提阿派尤爱阐发救世主的人性。他们强调圣经字面，甚似忘掉人性和天主性在圣子的物体联系。这种在基督身上，人与天主的区别，不待聂斯托略，已足引人否认（人神）（L'Homme-Dieu）的存在。

（丙）传统学派

在上列两学派的旁边，四世纪时，还站着人们所称的传统学派。它的最知名的代表，四世纪初叶，有奥楞伯的圣梅托特，末叶，有圣爱比法纳。耶路撒冷的圣济利禄，根据他的著作，也应该列于其中。安提阿的圣欧斯达邱司，也不在例外。他在教育上，似没有受到琉细安的影响，他所以一开始，就强有力地攻击亚略和奥利振，和成了众矢之鹄，就为了这个缘故。

^① 注：Hypostasis 在希腊本中标帜本质，安提阿学派，始用以解释位；之后就沿用着。

五 四世纪教理的进展

(甲) 信理

四世纪时信理在三点上，获得了隆重的决定。

一、尼西亚公会议（三二五年）宣布圣子是天主，与圣父同一体者（*ἕποδοτος*）。这个公式虽未见于福音经，为拨去关于这点的云雾却是合法的，有用的，而且必要的。

二、后经罗马核准的三八一年的公会议，在尼西亚君士坦丁堡信经中指出：圣神也是天主：“生动之主，发于圣父，应与父子同受钦崇”。

三、最后，教宗意诺增爵和左息马斯，在厄弗所公会议后（四三一年），再度申斥披雷杰派时，肯定原罪的存在，以及宠佑的需要。

那些大圣师在异端斗争中，几乎都参加工作。为精密起见，宣言中时参夹着若干新名词，（*ὁμοούσιος*）就是个例子。教父们为说明这些进展的合理化，每乞灵于圣经以外的历史口传。当时希腊和拉丁圣师们，虽一致强调口传的权威，还未能确切地予以分析。从前代教父圣师得来的证据，迄五世纪中，才有声有色。圣奥斯定且把一种习用的宗教礼仪当作证据。他反对披雷杰，引用儿童普遍受洗的习惯，证明原罪的存在。再者，当时大家还没有视口传为教会的经常训导，至少已一致承认教会的不错误性，这个不错误性的机构，虽还未经确切地指定，可是大家承认宗座拥有一种特权。

(乙) 神学

信理进展的时候，神学通过若干教父的研究观察，也有长足的进步。其间最有名的神学家，在东方，有圣巴西略，有纳西盎的圣额我略，有尼斯的圣额我略；在西方，有圣喜辣利，尤有圣

奥斯定。哲学在他们的研究中，自然有相当的作用，在尼斯的额我略和圣奥斯定的著作内，哲学的影响，尤觉显著；可是，不该夸张其词：哲学给予神学的，不是什么新因素，而是一种更深刻的了解。大半的教父，对于狭义的哲学，多少带些怀疑。他们要求于哲学的，不是理论，而是准确的名词以及研究的方法。

伦理神学在四世纪时，通过圣经注解，一跃而为最重要的一门科目。圣金口若望和圣盎博罗削的著作，很多是关于伦理神学的。盎博罗削的神职人员的职责论，简直是个伦理的综合。至于圣奥斯定的作品，从对象方面讲，虽是道理的，几乎常与伦理发生关系；而且大圣师认为道理是伦理的基础。

伦理学的一支神修神学，在古人看来，彼此没有多大分别，它也获得了巨大的发展。1. 隐修生活的倡导者，圣帕科密阿斯，圣巴西略遗下了他们的修成准则。2. 公教隐修主义的老师们，不但指出了它的精神，还标榜了一种普遍性的神修论；择其重要者言之：在东方，有圣尼勒、伊法尔、圣金口若望，和卡帕多细亚诸学者；在西方，有圣盎博罗削，圣势罗尼莫，尤有奥斯定。在一切思想领域内，奥氏到处占着重要的位置。3. 传统道理的捍卫者，一面指出奥利振主义，和披雷杰主义中违反神修的主义的错误，一面高举圣宠的权利。圣奥斯定对于神修的奉献，强于那些无条件强调意志力的人士。

六 关于宗座道理的发展

(甲) 问题的核心

教会内宗座的存在，是种教会统一的必要性，和因素条件。一般的圆满的教友生活，也少不得它。教会既然是个真正的社团，应该拥有一个社团的统一性；欲实现这个统一性，一个中心，一个统一肢体的首领，是必不可少的。再者教会杂于一切以

另一目标为目标的社会中，除非甘心放弃它所以存在的目的——信友的整个的基督生活——的大部份，它应当坚持它的独立性。为达到这点，为了它的特性，它只有通过那个系个体于整体的精神力量，以及那个所以使各体组成一个有机整体的威权。就单在这个角度下，一个拥有特种权能的机构，也是不可或缺的。何况在教会国家相互关系融协之际，奴役的危险性，是很迫切微妙的。

无论一个高级机构的重要性如何需要，人们不能说宗座的真正的基础就在这里。实际上它的惟一基础，是基督对伯多禄说的那句话：“你是磐石，在这块磐石上，我将建立我的教会，地狱的恶势力决不能毁灭它”（玛 16：18）。“你喂养我的羔羊，你牧放我的羊群吧”（若 21：15 - 17）！这个宗座的存在，出于基督的意志；这是由他宣布的，这是一个信理。不能错误的，直接受天主默启的宗徒们，需要这样的靠山。软弱的，易受地狱恶势力攻击的后任们，也需要这个砥柱。基督在伯多禄，和他的后任身上，指出这个砥柱，尤其是为在宗徒后代表教会的人们的。那末，宗座的存在，首先是个信理。

这个信理，一如别的一切信理，是在已经存在的原则下，逐渐发展的。如基督透露父、子、圣神的讲话的了解，是缓进的。基督的“你是磐石……牧放我的羊”的隆重诺言的了解，为了它的无穷的 actuality，也是缓进的。这个实际的条例，应该应付各种复杂不同的环境；发展是由需要引起的；一切信理，尤其是在敌人的攻击下长成的：四世纪给了我们一个典型的例子。当代的风雨，从三方面吹打过来：（一）来自社会环境；（二）来自异端人，白热化的争论，教友基督精神的薄弱；（三）来自东方宗主教区的组织。关于最后一点，应当特别予以注意。

（乙）宗主教区

溯自查士丁尼皇帝始，在拜占庭相传教会是由五个宗主教统

治的。这是个新观念，在以前的文献里，是没有根据的。教宗们每爱强调罗马，亚历山大里亚，和安提阿三个宗主教，坐在同一的圣伯多禄宝座上的观念。这是加尔西顿公会议以前的事情。教宗圣良，为了该公会议创造新宗主教区，尤其是君士坦丁堡区，根据这点，提出抗议。该宗主教区，三八一年，君士坦丁堡公会议案第三条，在荣誉观点下，当予承认；而罗马则予以攘斥。杜歌纳指出：“无论五宗主教区系统，三大宗座系统，都不能代表原始的观念。在君士坦丁以前，本没有所称的三大宗座问题的。尼西亚公会议明朗地指出了亚历山大里亚宗座对于埃及各主教区的职权；可是它含糊地谈了安提阿宗座的职权。它也绝对没有说：“这两个或与或不与罗马宗座联结的宗座，组成一个合法的行政机构，或对于整个教会，或只对于罗马帝国的东半部”。实际上那两个宗座的职权，没有超出它们的省区。厄弗所在亚洲罗马帝国行省，也有相类的一个宗座。它虽是宗徒建设的，不久就被三世纪才成立的拜占庭君士坦丁堡主教区取消。君士坦丁堡区藉朝廷的荫庇，尤其是为了一种主教咨议会兼皇帝宗教最高法院的组织，日益发展；终于通过加尔西顿东方主教的拥护，一跃而为宗主教座（四五一年）。教宗圣良虽几度提出抗议，不见予以接受。

这些组织，不问用意如何，不过是地方性的宗教组织；虽拥有相当大的领域，决不能与宗座同日而语；为了宗座无论职权方面，无论领域方面，都是神授的，而且普遍的。可是，这些新组织能发生恶劣的后果，边藐视宗座；日久天长，边会鱼目混珠。实在，四世纪时，在希腊领域内，从叙利亚到君士坦丁堡，像存在着一个由若干大主教区组织的教会独立行政机构，而至少在直接关于信德的问题外，有拒绝接受罗马指导的倾向。

这些新组织的后果是：（一）宗主教区间的冲突，始于安提阿与亚历山大里亚，继于君士坦丁堡；（二）为了缺少一个致公

认的高级机关，教区间常发生骚扰分裂的现象，我们一读教父们圣巴西略，纳西盎圣额我略的著作，就可以找到它们的迹象。（三）政府干涉宗教问题。为了主教间的倾轧，这类事情，在君士坦丁堡越来越多，圣金口若望就做了他们的牺牲。

这些恶劣的后果，自圣金口若望死后，更引起了强有力的反抗。教宗们向整个教会，东方也不在例外，提出宗座的权利。它们终于明朗地受到承认；这虽在五世纪，教宗圣良执政时，才达到峰顶，可早已开始于前。在这里，一如别的一切信理上，罗马宗座的崇高性，因教会的传统，基督对伯多禄的诺言，存着一种合法的发展。

（丙）关于宗座的信理

一、罗马主教们自视为圣伯多禄的继任者，因此，也坚持首任教宗的特典。这是他们的职责；假如他们没有表示，就等于放弃责任；他们的噤声，可以视作他们使命的反证。侥幸，这个反证没有存在。教宗中最强调他们的职衔的，有儒略一世、达马萨、西里斯、意诺增爵一世、左息马斯、波尼法爵一世。应当指出，只有他们自称伯多禄的后任；安提阿的主教们，虽像也有予以提出的理由，都没有提出过。就是那些拒绝服从罗马的主教，也没有提出这只王牌。他们的一切行径，纯以政治观点为根据；说得深刻一些，简直是没有根据可言的。至于该权威的实际，虽是很复杂的，一定地，它不纯是荣誉的；在纪律信理方面，它拥有一个实权。不多的可是有代表性的历史事实，足以引为证据。

二、最重要的历史事实。1. 在信理方面，（一）圣达马萨对于亚颇里拿利的制裁（三七七年）。这是在教区会议中，由圣巴西略提议的；接着，整个东方教会，一律予以接受（三七八年，亚历山大里亚公会议，三七九年安提阿公会议）。（二）意诺增爵一世及左息马斯对于披雷杰主义的制裁。他们的禁令是决定性的，东方教会也予承认；且以录入厄弗所公会议议决案中。

2. 在纪律方面，若干无理被解职的主教，不顾一切，每向罗马上诉。这足以证明罗马主教在行政纪律方面，有稽核教区议案之权。这个职权，曾执行过几度，虽成败是有参差的。圣亚大纳削，君士坦丁堡的保禄，盎西尔的玛则禄，圣金口若望不都做了亚略派的牺牲么？这个向罗马上诉权，是撒狄格公会议的议决案（三四三年）。它受许多东方主教的攻击，可都是亚略派的，绝不能代表教会的传统。可是，它在困难中进展着；到了五世纪中叶，已成一致公认的法权。

三、在这些历史事实外，四世纪的教父们，也有关于这点不同型的理论。后面，我们将择其最着眼者，予以叙述。若干论调，为了清楚地提出了关于宗座的两种因素：1. 圣伯多禄的首席性，2. 圣伯多禄继任者的首席性，是完整的。别的论调称为不完整的，为了执言者，为着不同的目标，只强调两者之一。例如圣金口若望，在他的讲话里，只谈了伯多禄的首席性；历史家安瑟伯只说伯多禄到了罗马立了座位。从若干作家对于该问题的缄默中，我们不能有什么结论。圣喜辣利虽不谈教宗的首席性，可是他也了然于心，因为在他的历史著作片断中，他援引了撒狄格公会议上教宗儒略的一封信，内称各地司铎应当看伯多禄宗徒的座位的马首。一个作家在这个问题上不应该有的缄默，最多表示他没有予以相当的重视而已，决不能说他的缄默就是否认。现著的表现于言行中的否认，只出诸异端人，尤其是亚略派的口，或那些不知不觉中，已中了他们的毒的人。应当明了：教会传统的信德，不应当到那些人身边去找。一个古代作家，所以拥有教父的权威，纯为了他是传统的人证，他所说的是与传统符合的。

第一部 伟大的教父 世纪的初叶

(三〇〇年至三六〇年)

第一章 亚略异端

一 亚略学说的争端

亚略学说的争端，几经历了整个的四世纪。为了解教父们的使命和思想，应当认识他们所攻击的异端的代表人物；同时，也应当注意该斗争自身的，以及来自皇帝们不同的态度的复杂性。为明朗起见，我们把它分作四个阶段。

(甲) 君士坦丁执政阶段

亚略异端的核心，在否认“言”，天主子，基督的神性。三二〇年光景，亚略在亚历山大里亚，开始宣传他的谬说。他的学说，三二〇年，被斥于亚历山大里亚公会议，三二五年，被责于尼西亚大会议。会议庄严地宣布：天主子是与“父”同体的 (*ὁμοούσιος*)。君士坦丁下令驱逐亚略和他的重要干部。干部领袖，尼哥米底亚的安瑟伯，不久受宠于皇帝；迅速地，尤其在叙利亚和小亚细亚，召集了很多的主教，控诉尼西亚公会议所用的 (*ὁμοούσιος*) 带着萨伯利的错误 (或称变态说)。为若干右倾的亚略派，变态说，不过是个幌子罢了：因为他们的主宰说，实在和它没有多大差池。为那个采取奥利振的从属说，而过甚其辞的凯撒利亚的安瑟伯领导的一派，这倒是出诸真心的。尼哥米底亚

的安瑟伯，巧妙地网罗这一切，而且在两派的拥护下，从君士坦丁皇帝获得了一系列的反尼西亚派的措施：1. 三三〇年，安提阿的欧斯达邱斯的被逐，2. 亚略的复位，3. 经太尔会议撤职（亚略派）的亚大纳削的驱逐，4. 三三六年，经君士坦丁堡会议（亚略派）撤职的盎西尔的玛则禄的驱逐。

（乙）君士坦司二世及空斯通执政阶段（三三七至三五〇年）

西方皇帝空斯通对于公教徒的态度果是友善的；可是东方皇帝，他的兄弟君士坦司（三三七至三六一年），烧着教条主义的狂热，不久就被安瑟伯派所惑，本已归来的被逐者，只得重上征途：玛则禄于三三八年，君士坦丁堡的保禄于三三九年，圣亚大纳削于三四〇年。最后一人且往求助于儒略一世。其余从前向教宗也上诉过的东方主教，拒绝接受他的命令，而且在安提阿，召开了一系列的意在兴罗马决裂的会议。

三四一年，五月到九月，所称的（Concile in Encæniis）是最著名的。它发表了至少三种声明：第一种与教义无关的，第二种特别责斥了萨伯利学说，第三种是攻击盎西尔的玛则禄的。第四种可能或出于后来的一个会议，或出于四个往见空斯通的四个代表主教的声明，申斥了玛则禄学说，以及狭义的亚略学说。亚略派内中和派人数，虽蒸蒸日上，却否认撒狄格会议；虽不阻挡会议复那些主教的职，以及申明他们的权利，却不表示予以接受，可是，三四五年，他们在安提阿发出的宣言，比较缓和得多。该宣言称 *Macrostiche*，或称长宣言，就是安提阿会议的第五次宣言。西方皇帝对君士坦司的建议，在撒狄格会议后，如在撒狄格会议前，使东方教会获得了一时的和平。三四六年，十月二十一日，圣亚大纳削，重新回到亚历山大里亚。

（丙）君士坦司二世执政阶段

君士坦司二世，做了统一的皇帝后（三五〇至三六一年），

亚略派重来兴风作浪，想强制整个帝国接受他们的学说。塞密安会议，撤了塞密安主教福定的职位，又宣布了一个新的信理宣言（称塞密安第一宣言），他们要求皇帝使西方不拥护亚大纳削。君士坦司在阿尔肋（三五三年）和密兰三五五年的公会议中，努力促其实现，并且流徙了反抗者。于是亚略派，看倾向的不同，公开分为三支派；它们轮流地获得了君士坦司的宠幸。

最先得到皇帝支持，以及通过他得发表密安第二宣言的一派，是亚略右派，他们主张绝对的主宰说，不但不承认“言”是天主，还肯定他是与天主不同的；因此被称为（Anoméens）阿诺梅派。

亚略中和派，在他们面前，团结了起来。到当时，只仇视萨伯利派的他们，在盎西尔一个会议里（三五八年）声明：“言”在性体方面，与“父”相像的。接着在别一个塞密安会议中，收集以前各种文献，表示他们的信仰。这个相对纯正的新宣言，不是整个的；正为此，它是危险的。它被称第三号塞密安宣言，自然还是经君士坦司核准的。反对（Anoméens）的中和派，称半亚略派，或称（Homéousiens）奥梅阿派。

可是，不久亚略正派，通过别一个比阿诺梅（Anoméens）更细腻的论调，复得皇帝的欢心。他们标致“言”像“父”，可是在拒绝用（*οὐσία*）下放弃了（*ὁμοῦσιος*）和（*ὁμοῦνιος*）这派人（Homéens）看政治重于教义；三五九年，他们发表塞密安宣言第四号。若干主教在 *ομοιοζ*（Semblable）旁边，填入了（*χατᾶ πάντα*, en tout），这样（*οὐσία*）就被取消了。可是，不久，在另一个新的，拟于色雷斯尼凯（Niké en Thrace）的文件中，（*χατᾶ πάντα*）也被删去。皇帝因（Homéens）的诱惑，运用暴力诡计强迫集于里米尼的西方主教团，接受他们的“信经”。签字署名的主教们，在提出了不少的“保留观点”后，签署的文件，虽不是典型地异端的，总是亚略派的“信经”，危险

的“信经”。这足以象征政治上的胜利。无论如何，人家不能说：亚略的信经，已是教会的和主教团的信仰。三五八年回到罗马的李盘尔 Libère 教宗，没有参加这些纠纷。

(丁) 君士坦司二世后 (三六一年至三八一年)

尼西亚信经出现，是当代教会伟大的胜利。君士坦司死后，尼西亚运动就揭幕。在西方它神速地发展着。圣盎博罗削擢升米兰主教时，亚略派已走入穷途 (三七四年)。在东方，为了未楞斯对于亚略的袒护，以及安提阿教会的分裂，尼西亚运动，进展缓慢。可是，一方面，仗着圣亚大纳削，尼西亚运动提倡者和支持者的权威 (三六二年)，另一方面赖着卡帕多细亚学者对于一体 (une nature) 三位 (trois hypostases) 可能的证明，运动是有效的。三七七年，教宗达马萨的罗马宣言，三七八年三七九年间，整个东方予以接受。三七九年，戴奥陶士来临，征服了还在踌躇的人们。三八一年，否认子及圣神神性者受了君士坦丁堡公会议的正式的处分。这个会议本是地方性的。后来争得了整个教会公会的威权。

二 亚略与他的初期同志

(甲) 亚略 (二五六年到三三六年)

一、亚略生于利比亚；与尼哥米底亚的安瑟伯，同是安提阿，琉细安的门生。四世纪初迁尼埃及。三〇八年左右领六品，三一〇年左右膺铎品，三一三年，任亚历山大里亚，波加利本堂。聪明豪放，能方善辩，堂堂的相貌上，笼罩着一层庄严刻苦的空气。他的温柔尖锐的言语，善于掌握心灵。可惜这些优点，不过是个杰傲虚伪的内心的外衣罢了。极其顽固的他，就乘机在亚历山大里亚，宣传一种沙漠撒得保禄领子说的新学说。关于他与他的主教，圣亚历山大的决裂的史科，虽不是根本矛盾的，却是分道扬

鏊的。三二〇年，亚历山大里亚会议予以责斥；他就避往巴力斯坦，继赴尼哥米底亚，下榻于他的朋友，安瑟伯家中。在那儿，为宣传他的学说，写了筵席（Thalie）其间有散文，又有诗歌。三二五年，尼西亚第一次大公会议，是针对他的；遂被流于伊犁利根。三三一年，上书君士坦丁皇帝，浮泛地表示他的信仰，皇帝虽予以赦免，圣亚大纳削仍予以拒绝。亚大纳削被流放后，他想重来亚历山大里亚，可是未能实现。三三六年，仗他同志们的吹嘘，被录入君士坦丁堡神职阶级，正在预备胜利进城之际，在五脏迸裂的惨状中（*Diffusa sunt viscera ejus*），撒手长逝。

二、亚略著作中遗传下的计有 1. 由圣亚大纳削保存的筵席的若干片断，2. 两封一致尼哥米底亚安瑟伯（三二一年），一致亚历山大里亚主教的信（尼西亚公会议前）。3. 上君士坦丁皇帝的信仰坦白书。

三、这几篇简短的文件，还能清楚地指出他的信仰。

1. 天主唯一，他不是受生的（*ἀγέννητος*）。他的性体，是不可能流通的；唯一的天主以外的一切，是通过他的意志，从乌有中创造的。

2. “言”是天主与世界的中间，他在时间前存在着，但不是永远的。有个时间，“言”并不存在（*ἦν ποτε οτε οὐχῆ ν*）。

3. 所以“言”是受造的（*ἐξ οὐχ οντων γέγονε*），他的受作的；（*γενητός*）如果说他是受生的，受产的（*γωνηητός*），这该指他的“领子性”（*filiation adoptive*）。

4. “言”本性是能错误的，可是他的伦理的正直性，使他避免一切的坠落，他虽次于天主，可是天主不可能再造一样比他更完善的受造之物。

亚略的道理，一开始，就圆满地发展着。经过了安瑟伯派的修改，比较缓和的亚略学说，就是（*Anoméens*）阿诺梅派的学说。

(乙) 尼哥米底亚人安瑟伯

安瑟伯原来是培利脱主教，后迁尼哥米底亚。他在皇宫荫下，享受吕西尼阿的宠幸。三三九年，他设法撤君士坦丁堡，保禄主教的职而代之到死。他是亚略的朋友和同志，朝廷上一切所以攻击尼西亚信经的保卫者，以及扶植亚略和他的同党们的勾当，从君士坦丁到君士坦司，他始终是个主动者。实在，在道理上，他比亚略还要前进；可是手腕软懦，运用模棱的语调，稀薄化他的思想，而使反对尼西亚信经，色彩不同的一群组成同一的阵线。亚略学说的斗争，所以扩张到埃及以外，他实在是个大罪人。他虽没有什么著作，他的通信是繁多的。现在所存的，只有由提奥多里特保存的，他在尼西亚公会议前，到太尔葆冷的一封信。信中他明朗地肯定：“言”是受造的。

卡帕多细亚的阿歹利邬是个诡辩学者，亚略学说的热列拥护者。他因以出名的著作，尤推那卷所以驳斥盎西尔的玛则禄，以及所以证明：“言”是受造的文摘。

他也写了多种注疏，尤其是关于圣咏、四史，和致罗马人书的。

三 亚略派重要代表

(甲) 阿诺梅派

该派最有名的作家，有亚伊细阿斯，攸耨灭，以及攸多克萨斯。三个亚略学说因以获得胜利的西方主教，塞密安的热弥尼，新齐杜努（柏尔格刺德）的邬文萨，以及班诺尼亚，麦萨的未楞斯，都不算作家。

一、亚伊细阿斯生于安提阿，三五〇年升六品，举良皇帝执政时擢不管区主教，三五〇年后，带头重新标榜纯粹的亚略学说，又把热烈的亚略份子团结了起来。他的“不受生产的和受

生产的天主教论”，一共包括四七个枯燥的以证明凡是受生的不可能是天主的理论。他又罗列了三百个别的相类的证理。

二、攸耨灭是亚伊细阿斯的门生兼秘书；三六〇年，做了西西格主教；不久为了不愿与奥梅阿派同流，自动辞职。他先偕同亚伊细阿斯，继在他老师死后，做了阿诺梅派的领袖。该派又称攸耨灭派；那末，他在该派中的声誉，可见是一斑。他一贯攻击尼西亚信经。他的著作计有：

1. 辩护书一卷，大概写于三六一年；圣巴西略予以驳斥。

2. 辩护的辩护（*Apologie de l'Apologie*）是所以答覆圣巴西略的。

3. 上戴奥陶士信仰坦白书（三八三年），皇帝没有予以接受。他的学说是纯粹的亚略学说。

三、攸多克萨斯是安提阿主教，初同情于亚伊细阿斯和攸耨灭。三六〇年，改进奥梅阿派，就做了君士坦丁堡主教，终死于位。他是末楞斯执政时，亚略派的领袖。他没有写过什么真正有价值的东西；现在所存的，只有若干平凡的片断。

（乙）奥梅派

一、凯撒利的阿加斯称“独眼者”，三四〇年左右，做了安瑟伯的后任；可是，比他的前任更热烈地拥护亚略学说。三五七年或三五八年，他撤了耶路撒冷圣济利禄的主教职。塞琉西亚一君士坦丁堡会议中（三五九到三六〇年），他脱离了阿诺梅派和奥梅阿派，仗着君士坦司的庇荫，一跃而为时代的骄子。他在安瑟伯后继续发展凯撒里亚图书馆。他写了两本著作，一以攻击盎西尔的马则禄，一以歌颂他的前任。他的若干注疏著作片断。因爱比法纳的援引，还保存着。

二、厄麦萨的安瑟伯，虽不大注意教义问题，也属于奥梅派。他是叙利亚人，读书于以得撒、安提阿、和亚历山大里亚。三四一年，安提阿会议要他接受圣亚大纳削的位置，他坚予辞

谢；继任厄麦萨主教，到死才出缺。他是个冰雪聪明的大著作家。他的反犹太人，反外教徒，反诺华西央派的作品，他的创世纪与迦拉达书注疏，他的福章论赞，什么都没有留下。可是，在凯撒里亚，安瑟伯著作中的“反萨伯利论信德”两篇，人们说是他写的。或用他的名字。刊印了致民众和隐士书五六篇，周年瞻礼圣经演讲，一四五或一四二篇，都是没有丝毫根据的。

三、拉奥田舍的乔治生于埃及，一开始，就是亚略的同志。逃往叙利亚后，就做了那边的主教，他的厄麦萨安瑟伯传是有名的；苏格拉底曾予以分析。他还写过驳斥摩尼派论，可是已经遗失。

（丙）奥梅阿派或半亚略派

一、盎西尔的巴西略于三三六年，接了盎西尔马则禄的位。或说他在撒狄格会议后，离了他侵占的牧座，这是很可疑的；可是，三五〇年后，他一定在位，当时，他的赫赫的威权，几可与君士坦丁皇帝时，尼哥米底亚的安瑟伯并驾齐驱。反尼西亚派分裂的时候，他是奥梅阿中和派的领袖；第三次塞密安会议席上，他战胜了阿诺言梅派。可是，在若干声明下，他承认了塞密安会议第四号通告。他终受了奥梅阿的打击，始于塞琉细亚（三五九年），尤在君士坦丁堡（三六〇年）。看来就在那个时候，一方面为掩盖他的败北，另一方面为表示他的态度，他写了一篇冗长的神学回忆，阐发盎西尔的信条。

巴西略坚决地反对阿诺梅派的态度，使尼西亚信条的拥护者，怀着予以说服的希望。圣喜辣利善意地研究他的教条，认为不少可取之处。圣亚大纳削，在他的“宗教会议论”里也异口同声；在三六一年举行的会议中，他仍予以强调。可是，在教义角度下，巴西略始终是个 *ὁμοῖοσις* 派，性体相似派。而且，他的逻辑终于把他引入否认圣神神性的阵营。有人把他看作教会典型圣三道理——一体三位——的代表，真正错误透顶了。巴西略

从没有承认过神的一体论。在神学回忆外，巴氏又写了反马则禄论，以及童贞论。

二、舍罢斯脱，欧斯达邱司，出生卡帕多细亚，是个严格的苦修者；流行小亚细亚的主宰说，是由他输入的。他的门生夸张其词，染了古代的节制说（Encratisme）。四世纪中叶，冈耳 Gangres 会议，予以责斥（三四〇年）。欧斯达邱司像没有受到什么严厉的处分。为了三五六年左右，他还是舍罢斯脱主教。就在那个时候，青年巴西略将来的凯撒利亚主教，从雅典回来创导隐修生活于卡帕多细亚。在亚略异端斗争中，欧斯达邱司始为奥梅阿派，可是于三六〇年也接受了奥梅派的信条。之后，未楞斯执政时，被遗赴罗马，代表他的组织，与西方人士磋商。他在教宗李盘尔 Libère 的载着 *ἁποστόλιος* 的信条上签了字。回来后，在一个时期内他是圣巴西略的朋友。之后，同他决裂，又恶劣地诬告他，终于陷入半亚略派。一句话，这是个缺少毅力的人，抗议教徒虽尝提出反证，但无济于事。

三、马赛陶尼阿斯是三四二年，三四六年间，君士坦丁堡的僭位主教；三五一年，三六〇年间，他是半亚略派领袖之一。他虽否认圣神的神性，他自己似没有予以宣传。至于尼哥米底亚主教，马拉尼阿 Marathionius，却是该异端的宣传者。

(丁) 亚略派的历史家

在上列的亚略异端的理论家外，我们想提出该派的两个历史家；就是萨实 Sabinus 和菲罗斯托才（Philostorge）。

一、萨实是赫拉克利亚主教，半亚略派。他写了一部公会议历史，自尼赛公会议起，直到未楞斯皇帝执政。书已遗失，但苏格拉底曾予援用。

二、菲罗斯托才是五世纪阿诺梅派的后起之秀。他写了一部圣教历史，计十三卷，自亚略异端开始起，到四二五年止。该书若干冗长的片断还保存着。

第二章 凯撒利亚的安瑟伯

一 安瑟伯的生活与个性

(甲) 生活

约二六五年，安瑟伯生于巴力斯坦的凯撒利亚；陶罗德神父一手予以教育。阿伽庇护主教升他为司铎后，在凯撒利亚校长庞斐学者指导下继续攻读。他两都非常崇拜奥利振，而且都好学不倦，因此更进而结了金兰之好。他毕生努力搜求各种手抄本，使已经琳琅满目的图书馆，更加生色。当时他已开始发掘宝贝的文献而以传之后世。古代殉教者名录，是他最初的著作。戴克里先和伽理略难为教会时，庞斐被捕入狱，安瑟伯自动陪往。在监狱里，他俩共同写了有名的“为奥利振辩护”。三〇九年，庞斐殉教后，他的忠信的学生为老师写传，共计三卷；圣热罗尼莫称它们为最当于词藻之作。安瑟伯为表示对于老师的崇拜，又兼自称安瑟伯庞斐 Εὐσεβίου τοῦ Παναφίλου，他先逃到太尔，后到埃及，终于被捕，可是没有被戮。伽理略绥靖通谕发表后（三一一年），他又执笔驳斥俾的尼亚总督，海厄娄克利加于教友的污蔑。同时，他整理了他的八卷圣教史（*Histoire ecclesiastique*）。

君士坦丁和平通论发出的翌晨，安瑟伯被选为凯撒利亚主教；可是在掌理教务之暇，仍研究学术。除继续他的巨著圣教史外，又写了两本新的辩护著作，一本是反对教外人的，一本是反对犹太人的。可惜，他的神学是很不稳当的。三二〇年前后，亚略异端起，他偏于亚略方面。可能他对于奥利振思想肤浅的研究，是他所以陷入歧途的原因。

尼西亚公会议时，他也是个最受人注意的主教。他拒绝接受奥西乌（Osius）以及大半出席者拥护的 *ὁμοούσιος*；他认为这个名词，带着萨伯利主义色彩。菲罗斯托才说他与尼哥米底亚的安瑟伯是一致的；我们不以为然，看来他自成了倾向从属说的一派。尼哥米底亚主教提出的信经草案，出席会议的教父不予接受。是否他的提案，被会议采用基层议案，而终于增加了 *ὁμοούσιος*？根据他致他的教区的一封信，很像是这样；但是很可怀疑的。亚略派人菲罗斯托才，以及参加会议的圣亚大纳削，都说信经草案是奥西乌拟的；而且批判学者指出：该文献的罗马风格，是显而易见的。安瑟伯为了该文献中载者，当时已经流行于罗马，然在东方还认为可疑的“同性体的”（*Consubstantiel*），不很予以欢迎。可是，为了毋拂逆皇帝的意志，也勉强签了名。回到自己的教区后，他就发出公函，向信友表示他的态度和道理。

安瑟伯不久就违反诺言，加入反尼西亚公会议者的阵线。他在教区会议中，攻击尼西亚公会议中的重要人物：如安提阿的圣欧司达邱司，圣亚大纳削，和盎西尔的马则禄。他因三三六年，一个亚略派会议的要求，一再发表了控诉马则禄的文件。那个本来不很可靠的尼西亚份子，是被该会议撤职的。极得君士坦丁宠幸的他，询皇帝的要求，为他作传，藉以洗雪因他皈依公教而蒙受的批评。因此，这部传记，与其说他是历史，不如说它是颂词。这本传记，是在皇帝驾崩后才完成的。三三五年，在出席控诉圣亚大纳削的“强盗”会议后，他又去参加耶路撒冷亚纳塔西奉献典礼；他的冠冕堂皇的讲话，他将于君士坦丁堡三百周年纪念大会中，重予朗读。他死在三三九年，三四〇年间，他的后任阿加斯也是亚略派；可是，较为彻底，而且将为亚略进步派的领袖。

(乙) 性格

安瑟伯的才学是很普遍的。在他的著作中、历史、地理、注疏、护教学、神学、雄辩学，都有它们的领域。他是个学者，可是与他的“学者老师”奥利振，是不可同日而语的。好奇而又好学不倦的他，凡是文学，不问他是世俗的或宗教的，他都要去研读，并予摘记。他的圣教史是最著名的。他的圣经学及护教学的渊博性，是有口皆碑的。

相反地，在教义方面，他只在反萨伯利主义中，受到注意。可是，在斗争最剧烈的 *ὁμοούσιος* 问题上，他未能表示一种明朗的见解，这大概为了在 *ὁμοούσιος* 上，沙漠萨得给他的影响太深刻的缘故；他所以徘徊于歧途，也无非为了这个站在他面前的黑影。他的教义观点，虽不很清晰，不出宗奥利振的一种浮泛的从属主义。实在，安瑟伯的独特性是薄弱的；他的学问，阔度大而高度小，他的文章，一般地讲，是平淡死板的。

人们每批语安瑟伯对于君士坦丁的奴颜性 (Servilisme)。这个名词似乎过于凶悍。他很崇拜和怀念君士坦丁；皇帝也对他表示崇拜关怀。我们认为，这不足以指责安瑟伯，为了当时历经戴克里先、伽里略、吕西尼阿教难的信友，对于这个伟大的皇帝，都抱着与安氏同一的心理。无疑地，他在他写的君士坦丁传里，太谄媚了皇帝。他也自私自利地运用皇帝的宠幸，为得到一个比凯撒利亚更显贵的位置。人们也批评他在著作中的虚荣心太重；这是很浮面的，而且为像他以写作为人生目标的学者，这也是不足惊怪的。

比较严重的，就是他的自由主义。为了爱好和平，或为了缺少对于整个真理的爱，他每在传统教义上，做了不应该做的让步。最后我们可以同巴敦威 (Bardenhewer) 一道说：为了安瑟伯缺少了能配合他广博的学识的一种刚毅的意志，和坚决的良知，虽他的著作等身，虽他的若干著作价重连城，他的名字留下

的印象是模棱两可的。

二 安瑟伯的著作

安氏的著作，可归纳为四种：一、历史著作，二、圣经著作，三、护教与神学著作，四、论说与书信。

(甲) 历史著作

一、圣教历史是他最重要的作品，安氏著作中，最受后人援引的，也就是它。共计十卷，头上八卷写在三一二年前，卷九写在三一五年，卷十写在一一七年；全部的校阅，大概在三二四年。书中关于教会初叶的考据，是极丰富的。

作者先为基督写了篇简传（卷一），然后叙述教史，自宗徒迄茹达战争（卷三），自奈龙至狄西阿（三、四、五、六卷）。六卷的大部份篇幅在传奥利振，而后缕述三世纪末（七卷）四世纪初的教难，至于三一一年（八卷）；而后记君士坦丁战胜马克森，吕西尼阿打败马克息民（九卷），最后述三二一年君士坦丁战胜吕西尼阿（十卷）。圣教史是以基督教会的在一个由基督徒弟皇帝统一下的罗马帝国的胜利结局的。

安瑟伯的圣教史是第一流的，无价的著作。少了它，前边三世纪的圣教会面目，几乎无从认识。他的功绩能根据可靠的资料，而且还能把资料的大部份来源，也报告我们。该书对于古代教会，给了我们许多的史料，各种的文献，国家正式的档案，以及别的著作的分析文摘。它实在是个宝库，而且作者是坦白的，虽然他的同情心使他删去了若干不应该删去的历史事实。一般地讲，他的批判，在当代是惊人的；他晓得细心地辩别混合在珍珠里的鱼目。可是他的著作，不是没有瑕玷的。人们说他的著作缺少综合，应该一笔叙述的史迹，竟散见于多处，新经目录，就是一个例子。书中繁多的文摘使人会把他的历史当作一种文献集录

读。若干文摘太简短，不易索解。最后，安瑟伯对于西方没有多大认识；这大概因为他不识拉丁语的缘故。可是这些小缺点，无害于他著作的伟大性。基督宗教的“希罗多德”（Hérodote），“圣教史鼻祖”，这两个人们送给他的徽号，是很正确的。

二、年表（La Chronique）自然也是安瑟伯的光荣；可是为我们不比圣教史的有趣。该书本称通史（Histoire universelle）。作者似只完成了非洲人儒略（Jules Africain）的未竟之工。

年表包括两部份：（一）年代史（Chronographie），这是根据古经，以及各地历史家传述的牌坊而写的各民族史。（二）历史年代列表（Canon des temps），在该表里，作者把三二三年前的各地历史，并行地予以叙论。希腊本所剩的，不过若干片断。可是，第一部在亚美尼阿语译文中保存着。第二部，在圣热罗尼莫的拉丁语译本中保存着。而且圣热罗尼莫为三二五年到三七九年间的的大事，做了一个表。

三、君士坦丁传共计五卷，写于三三五，三四〇年间，目的在为大帝驳斥外教人的嘲笑。作者挥着夸张的，主观的歌颂之笔，叙述皇帝与教会的关系。可是，明眼人通过表面的色彩，在与别的史源对质下，获得许多可靠的历史事实。书中有十六种考据文献，虽都不能绝对保证不是贗品。

四、安氏其余的历史著作 1. 巴力斯坦殉教者记（三〇三，三一一年），是很宝贵的；该记录共有两种；短者收入了作者的圣教史中，长者是用叙利亚语写的。2. 古代殉教者记，也是极有价值的，可惜所存者，不过若干断简残编。3. 庞斐传，共计二卷，写于三一〇年光景，已遗失；所存的只有被人援引的若干简短的文字。

（乙）圣经著作

一、圣经地名表关于圣经地理，安瑟伯遗给了后世，一个宝贵的文献：Onomasticon。他把圣经上的地理名词，照字母的次

序，一一简单地予以抒写；再附以地名的变迁表。这本小册子，圣热罗尼莫不但予以翻译还予以补充。它可说是巴力斯坦以及耶路撒冷地名全表。圣经地名表序指出了安瑟伯的别的关于巴力斯坦列国地理的三种著作：1. 古经民族名称，尤其见于创世纪者（十至十一章）。2. 古巴力斯坦，以及十二民族的分配；3. 耶路撒冷和圣殿图（遗失）。

二、注疏著作计有1. 圣咏注疏（所存的有一一八首圣咏注疏）。味瑟利的安瑟伯曾予译出。2. 依撒意亚书注疏共十或十五卷，大部份存留着。3. 路加福音注疏，存在的只有一些鳞爪。这部著作，虽不是权威之作，也不是没有价值的。为了他在注疏学上，是宗奥利振的，他的讽喻色彩，也是很浓的。可是，他的历史家观点，使他作出了较好的字面注疏。他联系前两种注疏方法的尝试，是有些成就的。

三、多种关于圣经的著作，都是引人入胜的。

1. 圣经目录（*Canons évangéliques*）是一种四史合编；他把圣史们的相类的篇幅平行地，一行一行并列起来，于是它们中间的异同朗若列眉。后代的四史合编，都把它为滥觞。

2. 在圣经难题答案（*Questions et Solutions sur les évangiles*）中，安瑟伯解释了圣史们关于耶稣童年、受难、复活记录的表面矛盾。圣奥斯定在他的“圣史协和”中（*De Consensu evangelistarum*），在更伟大的场面下，更强有力地予以批判。

3. 安瑟伯还写了一本“古圣祖多妻和子孙繁殖论”以及“复活节论”。最后一本，是于三三二年，献给君士坦丁的；该书写作的动机，是尼西亚的复活节争端。所存的片断，为了它关于圣体和弥撒，后代学者常予以援引。

（丙）护教与神学著作

一、福音前奏（*La Préparation évangélique*）是一种研究基督教义的导言；它指怎样在学说方面，伦理方面，甚至时代方面，

犹太教与基督宗教优于外教。

二、新经物证，新经向犹太人证明基督宗教的真实性，梅瑟古教不过是它的预备。上列两种著作，第一种计十五卷，第二种计二十卷，写于三一五年，三二五年间。

三、神的显现写于三三三年光景，计五卷，是新经物证的撮要。它的叙利亚语译本还保存着。

四、一般性的导言，在先知书摘录的名目下，从六卷到九卷还存留着。

五、反海厄娄克利是对海氏非拉来脱（Philalèthe）书的一种坚决的，澈底的，嘲笑的抗议。海氏是三〇七年，伽理略执政时的俾的尼亚总督。他指出关于基督的一切，无异于赛凡尔七世时，菲罗特刺塔捏造的“提雅那的阿波罗尼神话”（Apollonius de Tyane）。这部书大概写于三一一年，三一三年间。

六、别的不少的辩护著作，已经遗失。计有1. 反玻菲利书，共二五卷。2. 圣教前导，和圣教证据。3. 答复和辩护二卷。

七、安瑟伯狭义的神学著作，总计两部。这是他应君士坦丁堡亚略派会议（三三五年，三三六年）的要求，为驳斥盎西尔的玛则禄写的；而玛氏就在该会议中，被撤职的。两卷反玛则禄书（*Contra Marcellum*）以及教会神学（*De ecclesiastica Theologia*）都是明朗地攻击萨伯利主义的，而可能有理地，或错误地，说玛则禄是该主义的宣传者。安瑟伯在该两部著作内，并没有清楚地表示他个人的见解。

（丁）演讲与书信

一、薛尔蒙（Sirmond）用安瑟伯的名字刊印的十四篇福音讲话，（*Homelies*）不是全部他写的；至少头上两篇，应当归诸尼麦萨的安瑟伯。

二、三个冠冕演讲，还保存着：第一个发表于太尔（三一四年或三一五年），一座教堂的奉献是它的动机；第二个发表于

君于坦丁堡，为了皇帝三十年一次的大庆（三三五年）；关于殉教者的最后一个发表于安提阿（叙利亚语译本尚存在）。若干学者把君士坦丁对教会的演讲，归于安瑟伯。该演讲组成了君士坦丁传第五卷。

三、安瑟伯书信应当是繁多的，可是，除去下列三封，都已遗失。

1. 致卡尔皮亚诺书；它被用作圣经目录导言。

2. 致夫雷西罗书；它就是教会神学的导言。

3. 致凯撒利亚教会书，写于尼西亚公会议后。书中，安氏指出他在会议中的责任和态度。公会议通过的信经，是由他拟的。至于后来加上去的 *ὁμοούσιος*，它解释：子是从父的性体内产生出来的（*ἐκ τῆς οὐσίας*）；子与父是极相像的（*Omnino Similis*）。这个解释实在是个遁词，而且十足证明：安瑟伯是将来人们所称的奥梅阿（*Homeousianisme*）学说的拥护者。

别的若干书信的认识是靠人们的援引。其间致君士坦丁皇帝姊妹是最著名的。书中所论的，是关于一张基督像的问题；后来在圣像敬礼纷争中，该像也成了批评的对象。安氏拒绝把该张圣像寄给公主；并向她指出：根据圣经和神学，任何圣像敬礼，是悬为厉禁的。大家晓得三〇五年，或三〇六年初叶，西班牙，葛维尔（*Elvire*）会议明朗地攘斥这种敬礼。安氏可说是这个潮流的东方代表。安氏平凡的道学权威，不因此而稍抬头。

Eusèbe de Césarée

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

1° **Editions: P. G. , 19-24.** —Edition critique récente dans le *Corpus* de Berlin, *Leipzig*, 1901-1913 (la plupart des écrits histo-

riques et théologiques).

- 2° **Edudes:** F. J. STEIN, *Eusebius, Bischof V. Cesarée*, (Vie, écrits, doctrine), WURZBURG, 1895. — V. HELY, *Eusébe de Césarée, premier, historien de l'Eglise*, Paris, 1877. — J. B. LIGHTFOOT, dans *Dictionary of christian biography* II, 308-348. Voir aussi. — BATIFOOL, *La paix constantienne et le catholicisme*, Ch. IV-VII. — C. VERSCHAFFEL, *Eusébe de Césarée*, dans *Dict. théol.*, 1527-1532, (Bibliogr. 1530-1532).

第三章 尼西亚信经的拥护者

一 东方

在东方，尼西亚信经最著名的拥护者有圣亚大纳削，亚历山大里亚的圣亚历山大，安提阿的欧斯达邱斯，以及盎西尔的玛则禄。

(甲) 圣亚历山大

圣亚历山大是第一个打击亚略者。他不但在三二〇年的会议中予以攘斥，又在两封极宝贵，到现在还保存着的，一为简短的公函 (Epistola Encyclica)，一为致君士坦丁堡亚历山大书信里 (大概也是公函)，予以批评。第二封信比较长；反亚略异端的驳义，更是针锋相对的。圣亚历山大在该信中，强有力地指出了真正的信理：“言”不是受造的，他是永远的，他是天主；为了他是受生的，他似次于“父”；他的性体就是父的性体 (ἐξ αὐτοῦ οὐτος Πατρός)，这个术语内隐藏着 ὁμοούσιος。圣亚历山大的福音演讲，除了若干叙利亚语的片断外，都已遗失。

(乙) 安提阿的圣欧斯达邱斯

他生于旁非利亚的西特，初任叙利亚蓓蕾 (Bérée) 主教，后于三二四年，三三〇年间，任安提阿主教。尼西亚公会议开幕日，在君士坦丁皇帝前，致开幕辞，以及会议进行期间任指导者，大概都是他。公会议后，他采取严厉的步骤，对付他自己的教区，和整个叙利亚的亚略异端人。他是安瑟伯派的第一个牺牲，该派人先攻击他的私生活和道理，而用三二九年，或三三〇年举行的安提阿会议予以撤职；后批语他的政治思想，而使君士

坦丁皇帝予以流徙。他被逐于色雷斯的拉耶诺坡利 (Trajanopolis)，不久就死于异域 (年月日不详)。

一、据骚造孟 (Sozomène) 说：欧斯达邱斯是个才学兼优的作家；可惜他的等身著作，几乎沦亡殆尽。所剩的只有若干注疏作品 (关于 Haxaameron, 圣咏，以及箴言) 的片断。

现在所传他的尼西亚公会议开幕辞是赝品；同样地，托他的名字的从“辣匝禄、玛利亚，和玛尔大方面来谈基督”，根据内部的神学术语，是五世纪的作品。他的许多书信，圣热罗尼莫时代，还存在着，可是一如他的“灵魂论”终归沦亡。

欧斯达邱斯最重要的著作，是反亚略派的：共计至少八卷；除掉若干片断外，也都已遗失。他的著作中，只有攘斥奥利振的毕托尼斯 (De la Pythomisse) 还整个地存在着。欧氏强调：发现于撒乌尔的，不是撒慕尔；他又一般地诋毁亚历山大里亚的讽喻注疏法。四世纪末叶，安提阿伟大圣师们标榜的字面注疏法，实在是由他提倡的。人们除非认为是个一般的传统发言者，很能把他击于该学派。或说他是萨伯利主义者，那是没有根据的。他的反亚略异端论，是很正确的。

二、欧斯达邱斯被撤职后，另成立了一种组织 (Groupe eustathien)。安提阿教会，到三六〇年，常在亚略派掌握中。于是选出了梅内思 (Méléce)。到那个时候，他虽是奥梅阿派 (Homéousiens) 而且是由奥梅派 (Homéens) 选任的主教，不久，就声明接受尼西亚信经 (三六三年)。亚略右派举出了另一个主教 (三六〇年)，以与相抗。安提阿就有了三派，欧斯达邱斯派，亚略派和梅内思派。梅内思派因亚略派的衰落，而日趋发达。夫雷维安，接了梅内思的位置后，终于获得了罗马的承认。可是欧斯达邱斯派一贯地与罗马为敌。葆冷是该派的一个领袖司铎，他是卡腊里，琉息斐祝圣为主教的 (三六二年)。他和他的继任者，厄华利鄂 (Evagrius)，后来都经罗马核准。三九八

年，罗马才承认夫雷维安。在安提阿，争端仍继续者。可是大半的欧斯达邱斯派人，服从厄华利乌。五世纪末叶，当圣欧斯达邱斯的遗骸，移葬安提阿时，最后一群反抗者，也都俯首下心。

实在，安提阿的分裂，始于葆冷被祝圣为主教的那天（三六二年）。欧斯达邱斯派认为：梅内思主教，虽不是亚略派，可是与该派很接近；那末，在道理的观点下，对他也不能不提高警惕。而且葆冷的做主都是不合教律的，安提阿人大多不予赞同。在圣亚大纳削，以及李盘尔跟他与葆冷往来后，情形更紊乱不堪，而且在这四世纪的末叶，因此发生了严重的后果。在宗教方面，安提阿教会虽没有与罗马真正同等的权威，在叙利亚和小亚细亚，都拥有相当大的影响。这个分裂使尼西亚信经的胜利，姗姗而来：因为教会的整个胜利，基于罗马宗座领导地位。梅内思虽与罗马分裂，可是他于三七九年，在安提阿举行的，由153个主教组成的会议中，使会议接受了教宗达马萨于三七七年罗马会议后，寄给东方的信条。这种分裂，更影响了教会的统一。为了种种的误会，东方与罗马之间，发生了不少的磨擦；这点，圣巴西略在他的书信中，也曾予提及。圣金口若望在夫雷维安与罗马重归于好的过程中，尽了最大的努力。

（丙）安西尔的马则禄

四世纪初叶，马则禄正任盎西尔主教。他是尼西亚信经的热忱拥护者。他的一部反卡帕多细亚，阿斯戴利乌（Asterius）的著作，尤引起了安瑟伯派的仇视。在一本书名不详的著作中，列论了耶稣的受属问题（De Subjectione Domini）。他驳斥了绝对的从属论。亚略派，根据他们一贯的作风，控诉马则禄，服膺萨伯利的杂著领子说（Adoptianisme）的变态说。这次的控诉文件的执笔者，是凯撒利亚的安瑟伯。可是，他的思想是模糊的，他的若干理论是不正确的；正统派的学者，开始时，友谊地予以解释。君士坦丁堡亚略派会议（三三六年）撤马则禄主教职；儒

略一世与撒狄格 (Sardique) 会议, 于三四〇年, 接到他的信仰誓言后, 先后向亚略派, 提出抗议。圣亚大纳削, 直到马则禄的门生福定 (Photin) 混乱了老师的学说后, 才予放弃。圣喜辣利和圣巴西略, 清楚地, 不与为谋。可能于三四四年, 三五〇年间, 他重新回到了他的教区。他写了多种关于他的学说和信仰的说明书; 可是, 除掉三四〇年, 他致儒略一世的信仰誓言外, 都已遗失。

二 西方

在反亚略异端阵线中, 有些人始终坚持传统学说, 有些人跟着琉息斐却陷入另一歧途。这里, 我们先分别予以列论, 然后谈李磐尔教宗。

(甲) 坚持传统学说者

一、奥西乌于二九六年, 升任高尔度主教; 西方亚大纳削是他的徽号。大概他主持了尼西亚和撒狄格两个公会议。签名录上, 他的名字常居第一位。他虽也运用他的笔墨, 然曾乞灵于他的言行, 一生在西方捍卫信理。三五四年, 或三五五年时, 这个百龄大老, 还勇敢地, 可是有礼貌地写信给君士坦司 (三五四年)。他签署了塞密安信条二号, 这是他临时的弱点; 他的高龄, 他的恶劣的健康, 衰弱的脑子, 都足以减轻他的责任。边脱拉 (Pitra) 于一八八八年刊印了他的一种格言录。塞维尔, 伊西多鲁曾提过他的两种著作, 可是都已失传了。

二、圣安瑟伯于三四〇年, 出任味瑟利主教 (Vercel)。米兰会议后 (三五五年), 被流于东方各地 (巴力斯坦、卡帕多细亚、埃及), 直迄举良执政 (三六一年) 回到自己的教区后, 他继续坚决地用言行, 文章, 攻击亚略异端。他大约死于三七〇年, 信友视以为殉教者。他的至今存在的著作, 只有三封信。他

译的凯撒利亚，安瑟伯的圣咏注释，已经遗失。

三、美立阿斯·维克道冷生于非洲，时在三〇〇年左右。他教授文学于罗马；他的演讲和著作，争得了大大的声名。三五五年，皈依基督教会后，写了若干关于宗教问题的作品。1. 圣热罗尼莫批语他的驳斥亚略异端的著作（*Adversus Arium libri IV De generatione divini Verbi De homoousio recipiendo*），说它们都是很暗晦的，只有博学者能懂的；作者运用新柏拉图哲学，攻击亚略异端。2. 他的保禄书信注释（迦拉达书、斐理伯书……厄弗所书）比较浅显一些；可是，根据热罗尼莫的见解，这位文学教授的神学教育，简直是零。此外，还有两种反摩尼派的著作，以及三首颂扬圣三的歌词。

四、圣芝诺是三六二年三八〇年间的味罗那主教。他的博爱，他的反外教主义，尤其是反亚略异端斗争，是最著名的。他的九三篇反亚略异端演讲还存在着；其中关于圣三和至圣童贞女的十六篇，在文学方面，尤其是在道理方面，是极有价值的。作者的言语透露了，他出生于非洲。

五、非巴特（Phébadé）是亚仁的主教；三五七年，或三五八年，他强有力地，可是中节地写了反亚略派书（*Liber contra Arianos*），或称塞密安文告第二号，别的两种在他的名下问世的著作，看来是属于另一个作家的。他死于三九二年后；在他的反亚略派著作中，他明明抄袭了忒滔良以及圣喜辣利（当时在监狱中）的论调。

（乙）陷入歧途的学者

一、卡腊里的琉息斐，生性暴厉，才学平凡，他用的语言是一般人民的。阿尔肋会议失败后（三五三年），李盘尔教宗于三五四年，遣他同味瑟利主教和安瑟伯往见君士坦司，俾得另开一个会议。三五五年，为了他和若干主教，在米兰反抗皇帝，同受了流刑；他在东方，渡过了六年。三六二年，他回到安提阿，错

误地祝圣了欧斯达邱斯派领袖葆冷为主教；不然该派人很能跟从公教主教梅内思。三五五年，三六一年间，他向君士坦司递呈了一系列至今还存在的辛辣的著作：对异端人没有妥协（*Denon conveniendo cum hoereticis*），论叛教君王（*De Regibus apostaticis*），拥护圣亚大纳削（*Pro Sancto Athanasio*），不应宽赦背弃天主者（*Denon parcendo in Deum delinquentibus*），为天主子舍生（*Moriendum pro Dei Filio*）。他的这种横暴的作风，使他的朋友们也离开了他。在亚历山大里亚会议（三六二年）收纳了安提阿的梅内思，以及悔过的亚略派人后，他就与圣亚大纳削和整个的教会脱离关系。影响所及，使琉息斐右派，直到四世纪末才消灭。

二、从这个支派产生出来的作家有：

1. 罗马的喜辣利；他是个六品，曾写了若干论异教人（亚略派自然不在例外）应当重受洗的小册子。

2. 福斯定（*Faustin*）是个司铎，三八〇年左右，写了一篇信仰宣言（*Fides Theodosio imperatori oblata*），否认自己是萨伯利派；又针对亚略派，写了圣三论。稍后，与马塞冷（*Marcellin*）司铎合作，写了为被难的琉息斐派向皇帝呼喻（*Libellus precum ad Imperatores*）。

3. 葛维尔的额我略，是琉息斐派最有名的代表。他的文学著作是别致而丰富的，计有：

（一）《反亚略派论正统信德》（*De fide orthodoxa contra arianos*）。

（二）《论奥利振关于圣经的著作》（*Tractatus Origenis de libris ss. Scriptorum*）。

（三）《雅歌论》（*Sermons sur le Cantique des Cantiques*）。

（四）《论诺厄的方舟》（*Tractatus de Arca Noè*）。

(丙) 李盘尔的作品

李盘尔从三五二年起，到三五八年止，做了六年的教宗：著作虽不多，可是其间若干种是极有关系的。1. 三五三年，圣盎博罗削的姐妹，马塞利纳穿修会衣日训话。2. 三五五年，米兰会议后，与君士坦司谈话，这是对于皇帝一切苛求的强硬抗议；3. 书信十三封，其中四封可能是贗品，学者议论纷纷。那四封简短的信，是很重要的，因为看它们是否出于他的手笔，而李盘尔“墜落问题”（La chute de Libère）是会异观的。在研究这个问题前，先应当提出历史家几乎一致承认的几点。

一、学者一致承认：1. 李盘尔开始做教宗的时候，是亚大纳削和尼西亚信经捍卫者：为了他反抗君士坦司的偏袒亚略异端政策，曾被流于色雷斯的盘来，先后共两年（三五六至三五八年）。2. 三五八年，一如圣喜辣利，他也攘斥亚略派中掀起的阿诺梅；（Anoméisme）他又支持奥梅阿（Homéisme）派，在若干保留下，接受了他们的信条；这个妥协性的步骤，圣亚大纳削于三六〇年，也表示赞成。3. 李盘尔初回到罗马，适逢君士坦司未造，奥梅派得势，一时不能有所作为；迨皇帝驾崩，尼西亚信条复兴，他再作了正义的表示而赢得了人们的好评。

二、李盘尔教宗流徙时，尤其是三五七年间的的生活，还是个可疑的阶段。他有没有赞成阿诺梅派，甚至签署了他们的信条？这正是喜辣利历史著作中，所载的那四封信的第四第六两片断所论的。

在三五七年写的致东方信友，追求和平（*Studens paci*）的信里，教宗表示：在召亚大纳削遄赴罗马，而被拒绝之后，他重与东方信友，以及公教诸主教重归于好，而与亚大纳削离脱关系（片断四）。天主教化（*Pro deifico*）一信里，片断六指出，为什么教宗等到这样长久，才与亚大纳削绝交。信中他也声明，他以公教信友的立场，接受塞密安信条，还要求了结他的流刑。根据圣

喜辣利片断后的签名录，信中所称的塞密信条，一定是塞密安信条一号。

“为了我晓得你们”（*Quia scio vos*）是封求朝廷主教邬萨司与未楞斯营救的信。

最后，“我不教授”（*Non doceo*）是写给前宗座公使，加菩亚的味增爵的。他在信仰上尝屈服于阿尔肋。信中指出自己的见解的变化，还请向皇帝代为说项。对于这些书信，怎样去批评呢？首先，我们应当明了，这是与教宗不能错误问题无关的。即使这四封信是他写的，一定地，他签署的信条，不是异端的塞密安信条二号，而只是模棱的塞密安信条一号（三五一年）。这纯是历史问题，这是个严重的问题，为了这里所论的，是在那个艰难的时代，宗座怎样支持了捍卫信德的人们。

李盘尔于三五七年，是否有负于他的使命？若干宗教批评家，如杜歇纳（*Mgr Duchesne*），魏岱（*P. Feder, S. J.*）阿蒙（*M. Amann*）等的答案是肯定的。他们指出：那些信件虽是残破，而且还明明杂着外来的渣滓，决不是赝品；这点，还可引当代的别的文献来予以证明。可是，他们的根据的理由不是圆满的，持异见者，如萨德（*M. Saltet*）和巴典孚（*Mar Batiffol*），也振振有辞地标志那些书信是亚略派为借重或诬陷李盘尔而伪造的。

结论

无论如阿，李盘尔一定受到了毁谤。骚造孟（*Sozomène*）指出：人们说李盘尔曾谴责了（*ὀμώουσιος*），而且还表示，“子”并不像“父”（*ἀνόμοιος*）显然这是种诬蔑，可是竟也蒙蔽了若干明眼者，如喜辣利等。强调“李盘尔堕落者”指出，他以后所以不起作用，就为了这个缘故，可是他于三五八年表示

的态度，是足以称道的。巴典孚主教相信：“李盘尔，以及李盘尔领导的宗座，未能掌握与喜辣利及亚大纳削同一的论调，实在是可以扼腕的。三五八年，三六一年间，李盘尔未能指破迷津，可是主教团的彷徨，正证明了伯多禄继任者的首席性”。可是，奥梅派的政治胜利，是极短促的，尼西亚信条的复兴之鼓，不久又鸣了起来；那个时候，李盘尔又坚决地负起了他的神圣使命。

第四章 圣亚大纳削

一 圣亚大纳削的生活

(甲) 君士坦丁执政时的亚大纳削

二九五年光景，亚大纳削生于埃及，可能就在亚历山大里亚；他所受的文学与圣学教育，都是典型的。三一〇年升司读 (Lecteur)；六年后，就是在三一八年，升六品；不久被任亚历山大里亚主教，圣亚历山大秘书。他的护教著作，在亚略异福漏面前，早以“降生之言”为对象。他虽陪了他主教，出席尼西亚公会议，签署攘斥亚略的文件；为了他的年龄资格，未能怎样崭露头角，一如若干史家所说的。可是差不多十五年后，埃及主教在致公教司牧们的一封信中指出：“亚大纳削在尼西亚公会议中反亚略派坚决的态度，引起他们的仇恨。可能他在诸主教后，也出席讲话。无论如何，他的保护信德的热忱，是坚决的；他的生活史，是个证据。三二八年，圣亚历山大死后，他被举为继任者，当时拥护他的民众高呼道：“这是个正直的有贤德的人，这是个好信友，一个神修者，一个真正的主教”。六月七日被祝圣为主教。

圣亚大纳削做了四五年主教（三六八年至三七三年）。他的司牧生活可以自然地分为三个长短不同的阶段，而阶段间夹着他的一次或两次的流刑。

1. 君士坦丁执政时（三一八年至三三七年）的斗争。
2. 君士坦司二世时（三三七年至三六一年）的大斗争。
3. 君士坦司二世后（三六一年至三七三年）的斗争和胜利。

亚大纳削上任后，就遇到梅内思派猖狂的反抗。该派虽于三二七年末，服从亚历山大，却拒绝承认他的青年后任。他们连络亚略派，予以攻击，并且上诉于皇帝。三三一年，亚大纳削，应召赴君士坦丁前，做了一个圆满的辩诉。在剧烈的毁谤中，他一面拒绝与已由君士坦丁复职的亚略相通，一面拒绝出席凯撒利亚会议（三三〇年至三三四年）。三三五年，东方主教团重开会议于太尔（Tyr），亚大纳削也出席。席上安瑟伯派占了很多的位置，梅内思派大大诬蔑地控诉亚大纳削。会议指派了一个由亚大纳削仇人组织的委员会，前往埃及，作实地的视察。结果，该罪行成立，会议予以撤职。当时，亚大纳削赴朝廷提出抗议。着眼于政治和平的君士坦丁，受了安瑟伯派的迷惑，放亚大纳削于德里佛斯（三三五年），而让牧座空着。三三七年，新教宗恢复了他的自由，亚大纳削就束装赋归。

（乙）君士坦司二世执政下的圣亚大纳削

在这个阶段内，圣亚大纳削又流徙了两次，第一次从三三九年起，到三四六年止；第二次从三五六年起，至三六一年止。中间十年，可说是他的黄金时代。

一、圣亚大纳削一回到自己的教区，就努力组织埃及的主教和隐士。三三八年，圣安当来到亚历山大里亚向他表示景仰之情。可是安瑟伯派还包围着东方新皇帝。三三八年，安提阿会议后，他们派了一个代表团，把太尔会议谴责亚大纳削的议决案，上呈儒略一世。亚大纳削看破了他们的阴谋，另召集一个会议（出席的主教，共计一百人），向罗马报告可耻的经过。在教宗还没有判决之前，安瑟伯派违反一切权利，把卡帕多细亚的额我略，在暴力下送上亚历山大里亚牧座（三三九年）。

圣亚大纳削只得逃往罗马；在那边住着别的被流徙者，盎西尔的马则禄是其中最著名的。东方教会蛮横地答覆了一个由他自己提倡的会议的号召。会议举行于三四一年，声明两个上诉人根

本无罪。儒略一世写了一封极重要的公函，把议决案报告安提阿教会。可是埃及宗主教，仍未能回归任所，还得留居西方。他乘机介绍了隐修生活。不久，空斯通谅解圣亚大纳削，通过一个新的会议，调和东西，统一教会。他召亚历山大里亚主教赴米兰，后往德里弗斯。他就从该地，偕同高尔度的奥西乌，出席撒狄格会议。

撒狄格会议举行于三四三年，东方的亚略派人虽拂袖而去，拒绝与亚大纳削磋商，亚大纳削的沉冤，终得全部昭雪。会议席上，他强有力地并且胜利地拒绝另置一个异于尼赛信条的信条；他也促成了会议关于纪律的议案，尤其是亚略绝对否认的向教宗上诉权。这个会议不但未能恢复和平，反更激起在东方，尤其是在亚历山大里亚，仇视公教信友的浪潮。终于为了空斯通加于他兄弟的坚强的压力，风浪平静了下来，而亚大纳削得在卡帕多细亚的额我略死后，胜利归来。时在三四六年，十月二一日。

二、从此十年之内，圣亚大纳削在相对和平的氛围中，大大地发展了他的经论。首先他召集了一个会议，以加强撒狄格会议；然后采取一种宽猛相济的贤明政策，使亚略派望风而溃。两三年后，“反亚略派论”（*Apologie contre les Ariens*）和“尼西亚公会议议案论”都是当时的作品。亚历山大里亚诸子，在他们敬爱的老师回来后，又掀起了一个神圣的浪潮，而驱策不少的人，走入精修的途径。亚大纳削大大地予以鼓励，从他们中间擢升了若干主教。他致德累昆斯新主教的一封信，是多方面地耐人寻味的。

三、空斯通（三五〇年）和儒略一世的死（三五二年），使亚大纳削的仇敌们，复得在君士坦司皇帝和李盘尔教宗左右，兴风作浪。圣亚大纳削遣脱慕伊的塞拉比翁，往见教宗提出辩诉。教宗向皇帝提议召集一个会议，籍以解决一切人事问题。君士坦司接受提议，可是运用压力使阿尔肋（三五三年）和米兰会议

先后谴责亚大纳削，终于三五七年二月二十四日，命卡帕多细亚的乔治取代了他的牧座。圣亚大纳削逃入荒野，生活于隐修士中，他的好友，圣安当正是在那年去逝的（三五六年）。

亚大纳削第三次的流徙，经过了六年；在该阶段内，他遇到了很多的陷井，可是他的工作是强有力的。通过隐士们的机警，他避免了一切皇家衙役的圈套。他虽身居荒野，还是整个埃及不见面的领袖和抗战的灵魂。当时他所写的文章，简直是一种通谕。这个从荒野里来的声音，高高地标志了城市中忘记的原则。在那“皇帝教皇主义”（Césaropapisme）泛滥在整个东方的时候，他面向君士坦司的政权，单枪匹马，大无畏地，指出神权的不受属性。他鹰瞵鹗视着一切的事变。他听到他的两个朋友，奥西乌和李盘尔向敌人投降的谣言，寸心如割；可是，并不因此而稍动摇。盎西尔的巴西略在他的（ὁμοιοῦσιος）宣言中，采用了（οὐσία）这使他希望无穷；他的“教务会议论 De synodis 中，也有它的反响。可是奥梅 Homéens 抛弃了（οὐσία）君士坦司又倒在他们的一边（三六〇年）。这个皇帝的死（三六一年，十一月三日）恢复了正统派的自由。亚大纳削及于三六二年，二月二日重返亚历山大里亚。

（丙）亚大纳削的晚年

圣人回来后，就于亚历山大里亚召集了一个教务会议；出席者虽不多，为了他的权威，以及他在尼西亚信条胜利中的功绩，却是反亚略异端会议中最重要中的一个。这个会议被称为信德而蒙难者的会议（Le concile des confesseurs）。亚大纳削是它的灵魂，他主张协和。会议在道理方面指出：安提阿诸子爱于揭糈的（trois hypostases）信条，在（hypostasis）作位的解释下，并不违反尼西亚信条。相反地，在埃及和西方。该名词首先视如（οὐία）或（Substance）的同义语。这个重要的让步，见于会议致安提阿信友公函。在纪律方面，会议对于倾向亚略异端，而表

示真心悔过者一律宽大为怀，这个态度，琉息斐深深不以为然；琉息斐的叛变，就是由此开端的。

他的晚年还受了流刑的磨难。当他主持会议的时候，已是被捕的对象。三六二年十月，第四度被迫离亚历山大里亚。八个月后，举良叛教者因伤长逝，他得复位。以后，未楞期作难，他第五度避难城郊，生活于他的父亲的墓穴内。这次为期很短，计自三六五年十月起，到三六六年二月止。

圣亚大纳削到死，高度地活跃着：在埃及和整个教会内，一面鼓励传统信理的拥护者，一面攻击异端人。他的活动终于阻止了拉丁非洲主教放弃尼西亚信条，采用里米尼（Rimini）信条。他当要求达马萨教宗，撒邬萨司（Ursace）和未楞斯，两个亚略派主教的职位，以及反抗米兰的奥森斯。他接纳了迷途中归来的盎西尔的马则禄；又鼓励了因东方教难而忧心如焚的圣巴西略。最后可能他也执笔攻击亚颇利拿里。他死于三七三年，五月二日，他是第一个受到信众敬礼的精修者。

（丁）圣亚大纳削的性格

圣亚大纳削的名字，是一种道理的象征，一种毅力的标志。（*ὁμοιοῦς*）的观念，圣言神性的道理活现在他身上。四世纪中，东方的一切势力：朝廷哪，重臣哪，主教团哪，哲学家哪，博学士哪，彷彿打成一片，来反抗这端道理；而亚大纳削却做了中流砥柱。某个历史家说：“只要这样的一个人站着，还存在着势均力敌的局面”。他简直是个不容毁灭的堡垒；他铁血一般的性格，是他整个的秘密。

为了他的毅力不但汲自一般的，而还汲自超自然的泉源，它是沛然莫之能御的。一种早在他青春的心灵上沸腾的神圣的偏激之情，耶稣基督的爱支持着他。在他一面坚决地捍卫圣三奥迹，一面无畏地拥护圣而公教会不容侵犯的的权利的时候，他深信就在为基督工作。因此，他冷静的头脑，绝不犹豫地相信；最后胜利

一定是属于他的。

这个胜利，他虽希望于天主，他也尽力予以追求，他的又明智又机变的毅力指导他时而退守，时而进攻，时而抗战，时而遁逃，时而制止强硬者，时而鼓励懦弱者。他不像卡腊里的琉息斐，只要道理的基本完整，在形式上也肯让步。圣爱比法纳论圣亚大纳削说：“他诱掖，他劝导；如果人家予以反抗，他就运用暴力”。最后一点，是否不折不扣地，应予接受？我们不以为然；那是在没有办法中，偶一采用的办法。他根本不是个暴力者；他不应当与撒狄格主教相提并论。他自己没有这样说么：“宗教的本能，不在强制，而在诱掖之奥迹”。

奥迹之奥迹的辩护人，应该具有一个透澈的理智，他没有惑于花言巧语。为肯定一端道理，他先多方面研究各种证据；为致命地打击敌人，他每提出一系列有条不紊的文件。文章像其人，是积极的，明朗的，确切的，简单的，逻辑的，光灿的。这些优点，使圣亚大纳削，做成了一个无比的有作为的伟人，而且这些优点都用在最神圣的使命上。

二 圣亚大纳削的著作

(甲) 斗争的著作

一、反亚略派论写于三四八年，目标在向敌人昭示他第二次流徙回来的合法性。作者纲领地叙述了三三〇年来的斗争阶段。整个的著作简直纯是一系列的文献辑，他提出的文献，都是加强他的见解的；至于那些可能削弱他的见解的，他一律予以抹煞。那些文献可说有等于无。他的著作虽是历史，尤其是一种强有力的斗争作品；它虽是部完整的护教著作，可是极真实的。

二、呈君士坦司皇帝说辩护书，开写于三五一年初。为了人们诬蔑他与篡位马格能斯（Magnenes）有关，就作此以自白。

卡帕多细亚的乔治夺了他的牧座后，他逃入荒野；在那里，完成了这最成功的一部。文法是郑重的，缜密的，声调是镇静的，正肃的。可能在他歌颂皇帝的功德，以及加于皇帝的名称中，杂著若干讽刺的话。

三、《出亡论》的色彩，是另一种的。在前列的著作中，他对于仇人们，还怀着顾恤之情，在本书里，则赤裸裸地予以揭发，他拉去那些诬蔑的面具，他暴露在乔治指挥下所作的种种罪恶，他标志怎样各地教会在哭自己的善牧。他潜藏着，并不是为了怕什么，却只为了他的使命要求他继续发出真理的呼声。书的结尾，一如书的开端，愤恨地描写了亚略派的腐化。

四、亚略派历史是为简单而多仰望之忧的隐士们写的（三五八年）。生动深刻的笔墨，写出了三三五年，他与逼他出亡的敌人的剧烈的斗争。作者故意用冗长的档案，活跃地托出历史事实。他是激烈的，有时像是暴厉的。可以谁都予以原谅，为了他所受的痛苦太深了，他有自我洗雪的一切权利，他尽能直接的批评他的敌人，当面吐出他的苦水。在该著作中，他的教会不属国家的理论，直使听者想它是从一个铁头来的。

（乙）谈道著作

一、反希腊人论写于三一八年，三二〇年间，可分两段：第一段直接驳斥外教主义（一至二九）。第二段指出认识天主教的两条路线：灵魂的研究，以及宇宙的研究。（三〇至四七）。

二、圣言降生论写于同一时期，是前书的赅续，而且与前书是二而一的。圣亚大纳削指出为救赎人类，为复还它的永生和天主认识，圣言降生，在道义上是必要的。他又标志先知预言的实验，以及世界风化的改进，足证基督教义的真实。在这两部著作中，活跃着作者青年求学时代的种种回忆。贾槐拉（P. Cavallera）说：“该二书的字里行间，典型地洋溢着作者对于降孕圣言的信德”。

三、反亚略派论集，看来是他论道著作中，最重要的一部。它是亚略异端产生以来，公教圣三神学的第一个综合。前边三篇，一定是他的手笔；第四篇大概是贗品。第一篇指出：圣言的永远，受生，不变，并不违反圣经理智。第二篇用公教神学诠释了《箴言》，八章二二节中的“主造了我”。第三篇肯定了父子的一体性；并且解释了许多由于基督天主性和人性根本区别而起的难题；他把一切相形见绌的圣经语句，置于基督人性上。圣亚大纳削当时还没有承认（Tres hypostases）公式；这足以证明该著作写于三六二年前，而且大概比会议记录（Traité des Synodes）还要早。有人说它写于三五六年，三五九年间，第三次流徙的时候。有些学者说他写于三四七年，三五〇年间（贾槐拉）；也有说他写于三三八年三三九年间，罗甫（Loofs）可是他们的理由，都是不很充足的。

四、里米尼与塞琉细亚会议录，一面记述该两个会议的历史事实，一面指出怎样尼西亚信条是坚定的，而亚略派的信条是流动的。作者又相信：在问题的根本上，可能与最中和的亚略派，尤其是盎西尔的巴西略，握手言和。该书写于三五九年。

（丙）注疏与神修著作

一、圣亚大纳削注疏著作所存的，除掉若干片断外（尤其关于约伯的），还有圣咏注疏（至少大部分），以伦理与精神意义为主。圣热罗尼莫说他写了《圣咏标题论》；可是已失落了。

二、致马塞冷释圣咏，确是他写的。作者用书信的体裁，发表了假托受自一个老师，关于圣咏的研究同用场。他一面强调圣咏的美妙与预示性，另一面指出它们可以应用于任何生活环境内。

三、圣安当传，是于三六〇年左右，为西方隐士们写的。传中载着一大部分冗长的圣安当的神修论。他的行为，更提高了神修论的价值。这本书译成拉丁语后，在东西两方，都发生了极大

的影响。

四、贞德论作于三五三年，三七三年间；书中（*ὑπότασις*）的用意，虽只指位，却不当因此就说它是贖品。贾槐拉（P. Cavallera）说：这本美丽的小册子，又奇妙又简单，的确是基督教会守贞者宝贵的手册。它指出守贞者的职责以及修成的方法，他不标榜非常的苦身，它戒绝莫须有的声张。

（丁）书札

亚大纳削寥寥的几封信，虽缺少轻松的兴趣，在历史，尤其在道理方面，是极有价值的。有几封简直类乎论文。它们可分两类：（一）牧函，（二）论道函。

一、牧函可分三类

（一）牧函是他用以向信友们报告复活节日，并且藉以劝道他们领圣体，修功德的。存在叙利亚语译文中的，约有十五封，写于三二九年，三四八年间。

（二）三封公函，是由亚大纳削用亚历山大里亚公会议名义写的：（1）在三六二年，致安提阿信友；（2）在三六三年，致佐维雅那斯论信德书；（3）在三六九年致非洲信友书。

（三）两封致主教们书：一于三四〇年，三五七年，一于三五八年间，所以作自我辩护的。

二、论道函关于信条是很重要的。

（一）至二主教论特尼道理书，写于三五〇年，三五三年间。他指出：亚略派没有靠亚历山大里亚，特尼牌头的权利。它实在是本历史和道理的著作。

（二）论尼西亚会议通告书，写于与前书同一的时期，可更是一般性的。书中指出（*ὁμοούσιος ἐτηγῆς οὐσίας*）虽不见于圣经，是可以采用的。

（三）致塞拉比翁四书，包括圣亚大纳削关于圣神神性的道理。

(四) 致埃披克提忒，阿得夫，麦西墨三书，从论圣子降生，作于三七〇年，亚颇里拿利派基督神学纷争的时候。

(五) 若干关于神修书，是致德累科、鲁菲尼央、阿莫内的。有封致隐士们的信，目的在叫他们毋陷入亚略异端。

其余五六封，所谈的问题，都是无关宏旨的。

(戊) 可疑的或伪托的著作

一大堆种类不同的著作，或没有理由地，或错误码地，归圣亚大纳削。

一、大半是辩道著作

(一) 有些是反亚略派的：信德论，反亚略派论第四卷。

(二) 有些是反亚颇里拿利派的：驳亚颇里拿利论圣子降生。

(三) 有些是亚颇里拿利派写的，旨在把他们的老师，放在亚大纳削大名的庇荫下：圣言降生论，基督统一论。

二、人家还说他写的书有：

(一) 圣经合编，和若干论赞。

(二) 论纪律的著作（教会纪律，发见于一九〇四年）。

(三) 若干书信，尤其是两封致卡腊里的琉息斐书，是该派捏造的。

三、伟大的亚历山大里亚主教最闻名的著作是《谁愿意》信条；(quicumque vult) 从八或九世纪来又称圣亚大纳削信条，这是一定错误的。人们所以把这个信条归于他，为了《同体说》的胜利，以及基督神学的斗争，都与他的名字有联系。实在该信条的特点，在它的关于圣三，尤其是圣子降孕的公式，是很正确的。这些公式，大半借自圣奥斯定，而且，讨论圣子降孕的热潮，意味着基督神学大斗争早已开幕；那么，该信条，应当出见于聂斯托利异端后（四三〇年）。再者，该信条第一次被援引于假托圣奥斯定的，其实是阿尔肋的瑟才尔的一个演讲中。为此，它写于四三〇年后，五四〇年前。狄撒龙还说它问世于五〇〇年

前，为了该时期后，用身灵结合来解释人天两性结合的作风，早已落伍。这个一定用拉丁语写的信条，应当产于高庐，属于阿尔肋或雷冷斯学派的作家中。十世纪后，它才被收入罗马大日课。这个无名作家的信条，强有力地制定了圣三和圣子降孕的道理，直被看作公会议的议决案，以及教会不能错误的声明。

三 圣亚大纳削的道理

(甲) 亚氏道理的一般性

一、圣亚大纳削不但是个不知倦怠的工作者，也是个刚强不屈的斗争者。他是个不折不扣的道学先生 (Homme de doctrine)；“可是他不是个狭义的神学家。他是个根据传统和圣经的信理诠释者。他没有时间去作思想的观察。我们细读圣亚大纳削的著作，找不出足以组织一个系统的材料或原则。神学家最重要的工具，是一种字字确切不移的语调；而这是圣亚大纳削所缺的”巴尔梯语。他每把 *οὐσία* 和 *ὑπόστασις* 混为一谈，三六二年举世行的公会议也说天主有三 Hypostases 他在三六九年致非洲信友书内说：Hypostase 就是性体 (Substantia)。他频繁地引用浮泛的名词 (子像父，子在性体方面像父)；这足使浅见之流相信他否认父子同体的道理。实际上，在他的全部著作中“同体”的观念到处混杂于可疑的语调中。

二、四世纪的前五十年，最基层的信理，也摇曳在风雨中；当此之时，圣亚大纳削实在是个无比的圣师。传统的信理既经核准宣布，天主上智的特使，圣亚大纳削，在哲士烦琐的学说以外，站在反对的立场上，使它获得胜利。在纯理论方面讲，他是没有什么价值的；可是在信理方面讲，他的权威是无可比拟的。在四世纪内，我们认为谁都及不到他对于道理的广博，对于圣经的丰富知识；尤其是他的基督精神，促他自然地，在一切道理中

找出最能打动心的因素，而藉以刷新它的神修生活，振作它的为善热忱。

(乙) 他的基本道理

一、圣三道理。圣亚大纳削总不懈地用各种方式，寻各样机缘，宣讲该奥迹的三原则：子因生育，非因造化而来自父，他属于父的性体，他是父的生活的肖像。这是源泉的流出，这是离不开光明的辉煌。至于圣神，他属于子的性体，他的性体受自子。正为了子在父，一如圣神在子，而且是他的肖像，在圣三中，存在着一种奥妙的性体统一。圣三在同一的物体内部，作出同一的行动，这绝不是受造间道义的联系所能比拟的。在这些奥迹观念以外，亚大纳削不愿有所问闻。他坚持理智应该尊重奥迹，止于圣经噤声之地。那末一个天主包含着父，以及与他同体的（*ταύτου*）从无始生于他的性体的子，以及一切直接或间接受自子的圣神（*ἄ εχει τοῦ υἱοῦ εατω (διὰ τοῦ υιού)*）。这个极肯定的，又极简单的圣三观念，将因卡帕多细亚诸子而更完善。

二、亚略的“言”的道理，基于神的超然原则，以及天主受造间的媒介需要。针对这个哲学观点，亚大纳削提出了他最关怀的救世的启示奥迹。

(一) 他最初痛恨于亚略的是由于他们抹煞他的救主，否认他是天主。他常质问着：“如果基督不是天主，人类怎能获得拯救呢。”“如果基督不是父的肖像，性体，只是广义的天主，那末，一个天主教的人，怎能天主教化他人呢？借来的东西，怎能送给人们，它还是属于借主的；接到的施舍，只能用以救自己的匮乏”。

(二) 亚大纳削是第一个大谈天主降生的目标者，他的见解，大半希腊教父都予以接受。他指出：欲援救堕落人类的天主，只想到了降生的一条路。他同时驳斥了别的三条救世之路：(1) 天主不能自食其言，无条件地宽赦人类。(2) 天主不能让

魔鬼破坏祂的工作，使人类陷于万劫不复之地。(3) 天主不能只乐于人的补赎，因为即使祂足以赔偿整个的罪过。祂不能医治由罪招来的腐化和死亡，他们的罪是深入我们本性的后果。

(三) 关于救世的工作，亚大纳削指出：它是结于人性的圣言行为。

应当指出：圣师们的教世学说，可概括为三种。

一、有些人表示：圣言救了我们，尤其是通过他与人性的结合 (la théorie de l'Union) 这就是所称的结合论，又称奥妙的，思辩的，物理的学说。

二、有些人主张：基督用他的苦难死亡，代偿我们对于天主的罪债，因而救了我们：这就是所称的赔偿论 (la théorie de la Satisfaction)，或称实际论。

三、有些人标志：基督的性命宝血是把因罪已为魔鬼所有的我们，赎出来的代价。这就是所称的魔鬼权利论。

应当指出：上列的三种学说：不过是同一实际的三个不同观点而已，它们并不彼此排斥。第二种是基本，任何教父，即使那些主张第一和第二种学说者，都予默认。第三种就是第二种，不过换上了优孟衣冠。第一种尤其是东方教会的学说（在西方，只有圣喜辣利，受了亚大纳削的影响予以宣传）。圣亚大纳削与尼斯的圣额我略尤热烈地予以拥护。

亚大纳削用一种学说，向亚略派证明耶稣基督完整的天主性。他认为，人类的救赎在天主化；而天主化包含着“神子化” (filiation divine) 肖似天主，以及肉身的永生。只在天主降生为人的条件下，这一切才得实现。实在我们的人性，由于“言”的人性，仿佛已“言”化了。在一种范围内，我们也分承了基督的特恩，我们与他已打成一体了 (σύνσωμοι)。真的，天主为人，所以使我们“变为天主”。这个道理自然的结果，就是一种高超美丽的神修。

(丙) 神修

一、我们在耶稣基督的“天主教”，必然使人们与他打成一片（道义的结合）。通过耶稣基督，我们得与父、子、圣神结合。这些名字，父、子、圣神在亚大纳削的脑海里，并不纯是观念，而是宝物。它们是具体的，生活的；他活于他们，而它们活于他，而且在一种虔诚的感情下摇动他。巴尔梯（G. Bardy）指出：在他的著作中，某页某页，不像是个神学论文，而更像是个神魂的呼吁。他是个信者，神秘神修者，他的鹰眸凝视着圣三，非为穷探祂的奥妙而为景仰祂，从祂为他和他的信友，吸取神粮。

二、这个天主的，尤其是基督的奥迹的认识，是一种澄清灵魂的神修论。圣亚大纳削在他的《圣言降生论》里说：“在研究圣经，以及真正的科学外，还应当有个正直的生活，洁净的灵魂，信友的圣德：然后在钻研圣言的路上，灵魂可以尽其所能地争得它所希望的，而予以掌握。缺了一种纯洁的思想，缺了一种追随的精神，我们不能彻底了解圣贤的言语。谁要明了神学家的思想，谁先应当在生活上洁净他的灵魂，和在行为上接近他们。”

三、圣亚大纳削在他的青年作品中就这样标志着：人们可以了解，他怀着怎样的情绪，歌颂和宣传，典型的神修生活，锻炼灵魂的隐修主义。这种精神，在他的《贞身论》中，表扬得极其精彩。他在圣安当传里，又描写了洁德的实行和斗争。在他的著作中，一如当代流行的别的同类的书藉，魔鬼是个重要的角色。可能有言过其辞的地方，但不应该尽以诱于幻想。至于那些给于隐修士们的又正确又明智的教训，更不应该置之脑后；它们不但可以辨别善恶神，还能藉以通过偏情的镇压走到内修生活的峰顶，获得灵魂的平安以与天主结合。随圣亚大纳削对于隐修生活的观念如何，根据他致辞去牧职，复去隐修的德累昆斯的信，

他要求人们为传道而牺牲。

他也指出：瞻想生活，与工作生活可以平行的。他自己就是个例子。这点比他的许多自然的优长，更能解释他的奇妙的毅力和坚定的信仰。

Saint Athanase

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. G. , 25-28.
- 2° **Etudes:** Outre les vies anciennes de PAPEBROCH (dans *Acta Sanctorum*) . B. DE MONTFAUCON (dans *P. G.* **25**, **P**, **LIX** seq.), TILLEMONT. *Mémoires*, **VIII**, I, 255), citons G. BARDY *Saint Athanase* (Coll. *Les Saints*) Paris, 1914. —J. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mayence, 1827; trad. franc. J COHAN. Paris, 1840. —F. BÖHRINGER *Athanasius und Arius*, Stuttgart, 1874. —E. FIALON. *Saint Athanase*, Paris. 1877 (Etude littéraire avec texte traduit de l'*Apologie a Constance et de l'Apologie pour la fuite*), —F. CAVALLERA. *Saint Athanase* (Coll. *La Pensée chrét.*), Paris, 1908. —X. LE BACHELET. *Athanase (Saint)* dans *Dict. théol.*, col. 2143 2178. —G. VOISIN. *La doctrine christologique de Saint Athanase*, dans *Rév. Hist. Eccl.*, I (1900), P, 226-428—P, BATIFFOL. *La paix constantienne et le catholicisme*, Ch. VI, VII, VIII, IX. —J. TIXERONT. *Hist. Dogm.*, II, P. 67-75 (*Ladoctrine tirtaire de Saint Athanase*)

第五章 波亚典爱的圣喜辣利

一 生活与性格

圣喜辣利以三一五年生于波亚典爱。这是个富有的外教家庭。他所受的文学教育是考究的；后来他做了文学教师。他在《圣三论》里，一开始就指出：怎样为了关心人生的目标，在若望福音导言中，读到圣言降生为人，所以使我们为天主子的一句话，就皈依了天主教。他大概是于三四五年领洗的。他本早已结过婚，并且生过一个小女孩，叫阿辣。他是个很虔诚的信友，不久进了神职界；又不久约在三五三年，三五四年之间，正当亚略异端猖獗的时候，被选为波亚典爱主教。他的刚毅的性格，立刻使他鹤立鸡群。他有没有出席阿尔肋与米兰两会议：我们不得而知的。可是，他于三五五年末召集了巴黎会议，出席的高卢主教们，终与西方提倡亚略异端的邬萨司和未楞斯（班诺尼亚主教）以及阿尔肋的萨多能脱离关系。萨多能又召开了别一个会议于贝稷亚；喜辣利虽奉君士坦司命，参加会议，可是拒绝赞成皇帝的宗教政策，因被流于弗利齐（三五六年）。

圣喜辣利渡过了四年（三五六至三六〇年）的充军生活。他继续从远方通过书信管理他的教区。在该多暇的阶段内，他还利用他的多方面的关系，研究东方神学以及关于亚略学说的斗争。在这观点下，他的霸留是有益的：他的《圣三论》就是一个有力的证据。他尝支持亚略中和派反阿诺梅学说运动。他努力消除公教信友间，以及他们与奥梅阿派间的误会。这个活动，很显明地透露于三五年，三五九年间，徇高卢主教的请求他所写的

《论会议》(De Synodis)，目的在向他们报告东方宗教动态。塞琉细亚会议中，(三五九年)，他站于奥梅阿派方面，反击奥梅派。以后，他来到君士坦丁堡，向君士坦司上了一个备忘录(三六〇年)，要求与陷他充军的亚尔肋的萨多能对质。皇帝虽予拒绝，可是，根据书比斯赛凡尔(Sulpice Sévère)的话，为制止他在东方掀起更多的风浪，准他回到自己的教区去。在看破了皇帝宠幸胜利的奥梅派的恶意后，喜辣利写了(三六〇年春)一本小册子《反君士坦司》。它不是没有理由地被称为辛辣的：可是，它的发表的日子，还在于后。

圣喜辣利回到高卢后(三六〇年)，立即努力发展基督生活，一面宣传隐修主义，一面引人服从尼西亚信条。在他的倡导下，各地召开教务会议，其间三六一年的巴黎教务会议，可说是由圣亚大纳削召集的亚历山大里亚会议的预备。三六二年，圣喜辣利遣赴意大利，两年之中，与味瑟利的圣安瑟伯合作胜利地复兴了尼西亚信条。在理论方面他是坚决的；可是，在实行方面，他是圆通的。为此卡腊里的琉息斐，虽对他大发雷霆，李盘尔教宗却予以支持。他的反米兰奥梅派主教，奥森斯的斗争，为了发楞延尼安皇帝一面满意于他两可的宣言，一面禁止他留居意大利，未能获得最后胜利，喜辣利的《反奥森斯宣言》边为表示抗议，边为报告教民，且以保卫他们的信德。他死于三六七年，或三六八年，一月十三日。一八五一年获得了教会圣师的头衔。

圣喜辣利被称为西方的亚大纳削，真正是名符其实的，因为他的性格是坚决的，他的见解是高远的，他的手腕是灵敏的。在这最后一个观点上，他及不到亚历山大里亚主教。他完成了使命，也不及亚大纳削的更重要，更有决定性；可是这为了西方的分裂情形比较好，而且他所用的时间，不过十二年。他的著作也不及亚大纳削的繁多；可是，在哲学问题上，他却胜着一筹。

在作家的观点下看喜辣利，他的思想是高尚的，笔法是别致

的，逻辑是坚韧的，自信力是锐利的。因此，圣热罗尼莫称他为拉丁辞藻的罗内河（Rhône）。他努力仿昆体良（Quintilien），昆氏也以为，甚至在语法上，他是属于自己学派的；可是，到处露出不自然的态度，喜辣利的字句每是复杂的，有时竟是晦暗的；这都由于术语的浮泛，句子的冗长，思想的深奥。圣热罗尼莫把他列入雄辩学者之林。

二 著作

（甲）关于亚略斗争的作品

一、《圣三论》共计十二卷，写于三五六年，三五九年间，目的虽在指出圣三的道理，尤在证明圣子的天主性。在卷一内，作者先叙述他归正的历史，继报告他反萨伯利和亚略学说的目的。卷二卷三指出三位的意义；他们的，尤其是父子的实在的区别，以及他们同一的本性。卷四到卷十二，运用古经新经，更深刻地阐发关于第二位 *ὁμοούσιος* 的问题，还答复难题，尤其是亚略派从箴言中所找出来的（VIII. 22 Dominus creavit me）。卷十二整个的篇幅，是针对亚略派的难题的。前边三卷大概写在他充军前。

二、会议论（De Synodis）被看作前著的卷十三，导言以外，包括两部：第一部（九至六五）是历史性的：胪列着东方不同的教务会议所用的各种信条程式，第二部（六六至九一）是道理性的，向奥梅阿派指出：他们对于 homoousios 所怀的疑惧，是空虚的；而且在未经歪曲 *ὁμοιούδιος* 的里已包含着 *ὁμοούσιος*。

三、《辩护会议论》是喜辣利致右倾的尼西亚派的（Luciferiens）；这些人指摘他的过于妥协的态度。现在所存的，不过若干片断。

四、别的三种论亚略学说斗争的著作，当在圣喜辣利的传里提过。（一）致君士坦司二书，（二）反君士坦司皇帝（三六〇年），（三）反奥森斯或反亚略派（三六四至三六五年）。

五、他的伟大的历史著作《反未楞斯与邬萨司》所剩的，不过若干片断；可是对于四世纪的宗教斗争历史，是极重要的。可惜这些仅存的文献，是极度紊乱的。根据晚近学者的批判，该书共分三卷，卷一写于三五六年，贝稷亚会议的翌晨；所剩的计有片断一号（序言），片断二号（撒狄格会议至君士坦司书，和撒狄格东方主教上教宗儒略一世书），片断三号（撒狄格东方主教致非洲教友书）。卷二写于三五九年，三六〇年间，在里米尼与塞琉细亚会议后，所存的计有上教宗李盘尔的信四封，论“追求和平”一信，见于片断四号，其余三封，见于片断六号。这四封信，在文法和道理方面，仿佛都是姐妹作品。卷三写于三六七年，尤叙述了三六〇年后，东方尼西亚信条的活动，文献内有封教宗李盘尔致意大利主教的信（片断十二号）。信中他坚决地批评那些受亚略派的迷惑而表示退步者；可是他同时声明，如果他们悔悟，就予以宽赦。

应当注意：这些文件都摘自那本历史著作；其间不少由后人收入的；谁是李盘尔四封信的著者？是个极可疑的问题。

（乙）圣喜辣利其余的著作

一、《圣玛窦福音注解》三三章，著于充军前，采书信式；可能本是零散的论赞。作者只选择了若干篇幅，而且一循奥利振的轨迹，尤爱指出神伦的意义（Sens spirituel et moral）。

二、《圣咏注解》著于三六四年后，一百五十首全部写到；但是所存的，不过六十篇左右。这里，奥利振的影响，也是显而易见的；可是，也有他的特色。

三、《约伯记注解》，业已遗失；所存的只有若干不足轻重的片断。

四、《奥迹书》(Le livre des mystères) 指出怎样古经是新经的象征。最近发见它的一部分。

五、《圣喜辣利的通信》，已经散失。致他女儿阿布辣的信也不在例外；现在流传的是很可疑的。可是，阿布辣一定是个历史人物。(她的瞻礼举行于十二月十二日)。

六、圣热罗尼莫所称的圣喜辣利《歌集》(Le livre d'hymnes) 也已遗失。现在相传的，除去晚近发现的三篇外，都是可疑的，为了它们及不到圣盎博罗削所撰的深奥，更能家喻户晓。实在它们得不到什么成绩。这点圣喜辣利已予承认；他曾说，高卢人不娴于唱圣歌。批判学者指出：莫萨辣皮大日课中的三篇歌词，以及罗马大日课中的三篇歌词，一定是贗品。还有三篇的来源，也是可疑的；那篇致阿布辣信中所提的美丽的晨歌(hymne de matin)(Lucis largitor Splendide) 也不在例外。或者还错误地说：“天主受享荣福于天”“我侪称扬天主”(Gloria in excelcis Deo et Te Deum) 以及别的两首诗，都出于圣喜辣利的手笔。

三 圣喜辣利的道理

(甲) 一般的道理

圣喜辣利在注疏学与圣诗学，尤在教义学上，是东方教会的倡导者。巴希兰司铎(P. Le Bachelet) 指出：他的洪动和特点，在把两种异趋的，一由忒滔良，诺华西央，圣西伯利央领导的拉丁潮流，一由奥利振带头比较更丰富，更思辨的希腊潮流汇合于一。于是西方神学一方面渗入了新而丰盛的因素，另一方面，得赖以确定各种神学术语。可是他也脱不出一概倡导的命途，后来者利用他的成绩，或在天才上，如奥斯定等，或在清丽的文章上，如盎博罗削与良等，胜过了他；并且他们的光荣也冲淡了他的光荣。

圣喜辣利在神学上表示的特点之一，就是他的坚决的信德；这也是他在圣三论中，往往注意的一点。无疑的，他运用了理智一切的能力予以了解。可是他从哲学论据中所得的光明，是很微弱的。“坚决的信德轻视琐屑空洞的哲学问题”；亚略异端的产母，就是那些东西。他推崇的信德是简单的。“信德在简单中……”天主不用艰难的问题，叫我们享永生，他所要的是个深邃的通过孝爱掌握整个人心的信德。向我们指出知识和学问的，就是那种信德。主教应当又有学问，又有德行；为认识天主，学问和德行是两样分不开的工具；我们对于天主的认识，永远是相对的；“怀着孝受，追求无穷者的人，无疑地，总不能达到目标，可是，这种追求是不无裨益的”。这个对于无穷者的神奥见解，在圣喜辣利著作中，是极尖锐气的；他也常以昭告亚略异端人。在当时，这是最适当的。

(乙) 关于圣三的道理

圣喜辣利最关心的，是圣三的道理。在他针对亚略异端驳义中，他明朗地肯定三位的区别，以自别于萨伯利派。他也坚持天主一个，三位同体，尤其是父子同体。无疑地，一如尼西亚学者，他有时也把“子”的受生，归于父的意志，这纯为摒除天主性体方面的一切强迫。“父大于我”，他认为这句基督的话，也对“第二位”而言；可是，他并不想因此标志一种实际的和性体的从属，然纯为指出父的一种相对的，优越的，而这种优越性基于“父”是“子”的来由。圣喜辣利强调：“父子为一”这不是位的一（*Unione personae*），而是体的一。（*Unitate substantiae*）*Unio* 用于位，*Unitas* 用于体。

从《会议论》里发生了若干难题，狄撒龙指出：“或以为圣喜辣利把 *ὁμοιούσιος* 当作 *ὁμοιούσιος* 解；而视父子的一体，纯属一种外表的一致。这是一个错误；确定地，他会与奥毛依阿（*Homoiousiens*）派，有频繁的来往；而且不怕与它相结，以攻

击阿诺梅（Anoméens）派。为了和平，以及争取该派起见，他好意地诠释它的信条，指出它所缺的是逻辑，而不是直理。可是，他毫无犹豫地表示 *ὁμοιούσιος* 不是绝地不能采用的，因为在天主，圆满的肖似是与一体分不开的；可是，这个术语是模棱两可的。相反尼西亚公会议所用的术语，明朗地标志“父子”的一体。

圣喜辣利在他的圣三论里，为避免对于奥梅阿派能引起的一种反感，没有称圣神为天主，可是，他没有抹煞圣神的天主性。圣神的名称，时也用于“父子”。圣喜辣利自己说：这是不用大惊小怪的；为了“神”与“圣”，为三位都配得上的；而特殊地适用于第三位。关于“来由”问题，喜辣利一贯地忠于东方的公式“圣神通过子，来自父”（A Patre per Filium）自然，子不因此就是单纯的工具，可是应当明了：子不应该脱离了父而被视为圣神的“来由”。正如圣亚大纳削肯定：圣神由子所受的性体，就是子受自父的性体。他常自问：受自子是否等于“发于子”（Procéder du Fils）他不敢用这个在经典上没有的术语。可是他相等地说：应当承认，父子是他的来由（Patre et Filio auctoribus confitendus est）。

（丙）基督神学

圣喜辣利的基督神学是个纷争的对象，他的强有力的关于“言”的属性的标志的被误解，是该纷争的原因。他再三强调：“言”毁伤天主性，降下为人。或就因此结说：他承认“言”已实在地失掉了天主性。但是他所称的毁伤（Kinose），只对荣光的，非对神性的处境而言的。有几处，他像出轨地高举基督人性，说他的身躯，是个天上之身躯，这纯为了基督的肉躯，是由圣神用圣母的净血造成的，而且这个肉躯，是个天主的肉躯。基督的人性，具有非常的特典。为了圣喜辣利把其中几个，尤予以强调。有人说他是像人论者（Docetisme），或不能受苦说者

(aphthardocetisme)。

他一定不是像人论者，他相信基督的人性是真实的，可是为他，基督的人性，是否不能受苦？看来，他的文学中，有予以肯定的，也有予以否定的。这个问题。尤其在圣三论卷十中，予以讨论。为解决这个矛盾，不应该乐于指出：圣师时谈基督的天主性，时谈基督的人性。也不应当乐于标榜：基督虽享有免避痛苦的权利，他志愿地予以放弃，圣喜辣利承认基督虽感到物质的痛苦 (Douleur physique)，可感不到精神的痛苦 (le sentiment de la douleur)，为了他认为这是忝辱神人 (Homme-Dieu) 的。他的这个观点，可能来自斯多噶派的一种哲学，或是所以驳斥亚略派，因为他们指出：天主性是不能受苦的。基督既受苦，基督不可能是天主。圣喜辣利不够了解：基督为了同情人类，甘心接受肉身的种种弱点；但是他在基督的弱点中指出天主通过苦架获得胜利的标帜。

最后，应当指出：基督是圣喜辣利道理的中心点。在基督身上，他最着眼的，是天主的属性；他予以默想，体味，歌唱。根据他的论调，他十足地是“真理的弟子”。为此，他缠绵悱恻地到处谈降生的圣言。他是天主预选来为胜利地捍卫基督的天主性的。

SAINT HILAIRE DE POITIERS

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. L., 9-10. — *Corpus de Vienne*, 1916, T. LXV (édition P. Feder, S. J.) . Idid., 1891, T. XXII: Comment. Sur les Psaumes.
- 2° **Etudes:** X. LE BACHELET, *Hilaire (Saint)* dans *Dict. théol.*, 2388-2362. — R. P. LARGENT, *Saint Hilaire (Coll. Les Saints)*,

Paris, 1902. —D. FEDER, *Studien zu Hilarius von poitiers*, Vienne, 1910-1912. —J. F. GUMURRINI, *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymns*. Rome, 1887. —DOM. WILMART, dans *Rev. be'ne'd.*, 1907-1908. —G. RASNEUR, *L'homoiouianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1903 (2 articles; le second presque en entier sur Saint Hilaire. —P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*. —A. BECK, *Die Trinitatslehre der heil. Hilarius von Poitiers*, Mayence 1903. — (Du même, ainsi que de G. RAUSCHEN, diverses études sur *la passibilité du Christ*).

第六章 圣济利禄和别的佚名作家

一 耶路撒冷的圣济利禄

(甲) 生活与性格

一、圣济利禄生于耶路撒冷，大概在三一三年，他本是个隐士，爱读圣经；他的著作透露他对于圣经的认识，是坚实的。三四三年，或三四五年领神品；三四八年，宣讲使他名垂不朽的教理。大概就在那年，被擢升主教（圣亚大纳削复活节公函的发现，把误为召开于三四七年的撒狄格会议的公函，移于三四三年；而把伟大的主教回归亚历山大里亚的年月，移于三四六年十月。归程中他经过巴力斯坦；耶路撒冷主教，圣马西墨，得与他重通声气）。济利禄的被擢为主教，一度成了带诬蔑性故事的对象；后来圣热罗尼莫也予以轻描，可是，三八二年，集于君士坦丁堡的东方主教们，向教宗达马萨保证：济利禄的被本省主教祝圣，是完全合乎教律的。

圣济利禄升任主教后不久，三五一年，五月七日，天空中，显出了一个光明大十架。目睹的主教，在他同年致君士坦司皇帝的一封信里，且予提起。这封还存在的信，也追叙了君士坦丁皇帝时，耶稣被钉的十字架的寻获（这个文献的历史性，是很成问题的；为了结尾处，写着 *μοούσιος*，而这个字，圣济利禄从没有用过）。

济利禄做主教后，在解释尼西亚公会议议案第七条上，与凯撒利亚的阿加斯发生了冲突。该议案承认，耶路撒冷，凯撒利亚

的从属教区，除去对于宗主教区应有的重视外，也拥有一种超然的荣誉。法权的冲突，终于引起了道理的冲突：阿加斯放弃尼西亚的一切议案，济利禄则予坚持，虽不满意于 *ὁμοούσιος*。最后，阿加斯召集了一个会议，对济利禄予以申斥，并于三五七年，或三五八年，下了驱逐令。他的充军生活，迄君士坦司驾崩才告毕；可是，在隔离塞琉细亚会议（三五九年九月）与君士坦丁堡会议（三六〇年初）的几个月中，他是自由的。当时，阿加斯一跃而为奥梅派领袖，胜利地压倒了奥梅阿派与济利禄；而济氏且与他们共同申斥右倾的亚略主义。

在举良执政下，他重回耶路撒冷，亲见叛教者重建圣殿的失败。未楞斯皇帝时，为了信德，再度走上充军之途，共计十一年（三六七年至三七八年）；关于他该阶段的生活，什么都不知道。回来后，他应当补缀他的被异端弄得遍体鳞伤的教区。他出席三八一年开幕的君士坦丁堡会议，以及次年该地的补充性会议。出席后一个会议的主教们，上书教宗达马萨，隆重地表扬济利禄说：“我们也报告你，一切教区的母亲，耶路撒冷教区主教，天主最亲爱的济利禄，是可靠的。他会依据教会法典，被祝圣于本省的主教们；他在不同的地点，参加了许多反亚略派的斗争”。圣济利禄死于三八六年，享年七十，或七十有二，一八八二年晋授圣师。

二、济利禄圣三道理的正统问题，是个纷争之点。为了他与奥梅阿派的关系，他每被视为亚略派，或接近亚略派者。一定地他与往来的人物是在调换的；可是他的信德不一定也有变化；虽鲁芬说他在信德上的变化是偶然的，在言论上的变化是频繁的。看来开始时，他很想站于派别之外。谁都不能证明，他常攻击尼西亚信条。他如圣喜辣利，常支持奥梅阿派攻打奥梅派。他从没有用过 *ὁμοούσιος*，他的教理演讲也没有予以提起。哈尔那克也表示只缺了 *ὁμοούσιος*，实在济利禄是正统的。应当承认，他对

于圣三道理纷争的影响，不是了不得的；他也不是个特殊的思想家和著作家。

他所以能传名于后世，不是为了他的圣三道理，而是由于他是传统信德的证人。他的重要著作，教理演讲，不是一种辩护或思辨作品，而是一种简单的民众化的信理解释。在这个观点下，它的重要性多属于第一流的，抗议教徒，也无法予以否认。

（乙）教会演讲与圣事

圣济利禄的著作，在教理演讲以外，还有三五一年致君士坦司的一封信，一篇关于池边瘫子的论赞，以及别的若干演讲的片断。

一、教理演讲除掉预备听众用心学习的一篇外，共计三三篇。开始十篇是为那些已经报名，行将领洗者；演讲时期是三四八年封斋节。最后五篇是为那些新教友的，演讲时期是在同年的耶稣复活周内。讲题是圣洗，坚振，圣体三件圣事，以补足论圣洗和告解的三篇的。教理演讲大半的篇幅（四至十八）在解释信经。第四篇提纲挈领地，总论信经（五至十八篇）逐条予以阐发。教义教育以外，还包含着伦理教育。作者的演讲是很合教学法的，可是他也不忘向听众指出信德的仇敌：教外人，犹太人，撒玛利亚人，异端人（摩尼派，盎西尔的马则禄）。

圣济利禄诠释的圣经，是耶路撒冷教会的；它比尼西亚信经虽早，然更完备（尼西亚信经断于我信圣神上）。那末，它位于宗徒信经和尼西亚信经中间。普遍地相传尼西亚君士坦丁堡信经就是耶路撒冷信经。该信经已明朗地，一面标志尼西亚信条，一面驳斥精灵学者。许多学者表示，该作品大半出于济利禄，也有说它是爱比法纳著的。

二、教理演讲中，关于圣三和基督的部分，我们不多予讨论，为了没有什么动人深思的东西；可是他关于圣事的论调，是很重要的。

(一) 圣洗 付洗前擦圣油；圣洗赦免罪过，祝圣灵魂（光照，天主教化，像基督，圣神鉴临。），烙一不能磨灭的印号。

(二) 坚振 新教友在领洗后，接受另一种擦抹圣油的礼仪；这一定是坚振，它的效验是（1）使人更肖似基督；于是教友变成真的基督徒（擦过圣油者）。这不单靠着圣油的擦抹，尤靠着圣宠的灌输，以及圣神的一种新的神力赐予。（2）使在灵魂上烙一新的，别于圣洗的印号。

(三) 圣体 二二和二三讲专论圣体圣事。巴希兰（Le Bachelet）氏认为：在古代教会论圣体的著作中，当以他所说的最清晰，最扼要。基督实在面形里的问题，肯定得极彻底。济利禄不惮其辞地强调：通过圣体，我们分承基督的体血（*σύσσωμοι ηαί σύναιμοι τοῦ χριστοῦ*），我们怀抱基督。最后一讲，整个地讨论弥撒礼仪的意义和象征（洗手，和平之吻，夹于“举心向上”和圣、圣、圣间的序言，大转达，纪念生者死者，天主经，圣饼是为圣人们的，领圣体圣血。）这个四世纪耶路撒冷的弥撒礼仪，加上圣儒斯定所说的一切，是关于古代教会礼仪最丰富的文献。而且这里所标志的关于弥撒圣祭的道理，也是最明显的。从上列寥寥几行中，可见圣济利禄的著作，外表虽是简单的，内容却是丰富的。良十三世予以教会圣师的名称，实在是中肯的。

二 其他若干作家

一、赫泽谟尼（Hégémonius）是亚琪雷厄与摩尼辩道录的作者。来氏是美索不达米的主教，摩尼是摩尼派的鼻祖；最后胜利，是属于亚氏的。这个辩道录，实在是作者虚构的。摩尼以外，别的登场人物的名字，都不见于历史。该书的作者，历久认为是亚琪雷厄；实在赫泽谟尼是它的作者。著作的时期，当在三

二五年，三四八年间。看来作者曾留居叙利亚；这大概是用希腊文写的。可是所存的，只有拉丁语译本。研究摩尼主义者，把它看作一种最实贵的文献。

二、利高保里斯的亚历山大是四世纪初，另一本驳斥摩尼主义的作家。福爵说他是埃及利高保里斯的主教。提厄蒙（Tillemont）以来，人们相信，他也不是主教，而且也不是信友，他简直是新柏拉图派的一个外教学者。他的极简短的作品，为读历史者，以及研究摩尼主义的盛衰者，是值得参考的。

三、泰塔斯是鲍斯拉的主教，死于未楞斯当政时；他也写了四卷摩尼派驳义：叙利亚语本，整个地存在，希腊语本部分地存在。前面两卷根据辩证法与哲学，其余两卷，通过神学与圣经，放弃二元论。书中引用了摩尼派不少的著作；这些篇幅给了该书很重要以及实际的价值。至于泰塔斯的路加福音注解，和关于三王来朝（Epiphanie）的演讲，所剩的不过若干片断罢了。

四、脱慕伊主教塞拉比翁，是圣安当和圣亚大纳削的朋友；三三九年前，已崭露头角，死于三六二年后；因着他的博学，被称士林学士（Scolastique）。由圣热罗尼莫提出的，他的摩尼派驳义，整个地存在。原来它的一部分，已遗失了一个相当长的时期；一八九四年，始得寻获所失，而恢复旧观。巴敦威（Bardenhewer）指出：这是部极有价值的作品。作者为攘斥摩尼派基层道理，在书中不但显出了一种少有的毅力，还表示了许多的智慧。塞拉比翁另一部著作，一圣咏标题—已经遗失；他的通信录，除掉晚近发见的两封，也都失传。现在最引人注意的塞氏作品，就是最近发见的他的《圣事经典》（Sacramentaire）。

塞氏的《圣事经典》一八九四年，发见于亚陀斯山（Mont Athos）；中间包罗着三十遍经文，若干首被指为他撰写的；其余的，资格较老，可也是由他搜集的。该书的重要性，稍予分析，就可觉得是无边的。

该手抄本收录的经文，可分作三种；（一）弥撒经（一至六章）（二）圣事礼仪经（七至十八章）（三）与弥撒有关的经文（十九至三十章）。

最后的十二篇，所以放在后面，为着它们较弱的重要性；在逻辑的观点下，它们应该占着开头的篇幅；因为它们所论的是关于主日圣餐会的第一部分。实在，该书开端的奉献经（Anaphora），是最宝贵的文献。跟上去的五篇简短的经文中最后一篇，是散会前的向民众祝福经。最后第二篇是祝圣油与水的经文；而且只是为私下用的。

第二部分共计十二篇经文（七至十八章），都是为行圣事用的；五篇（七至十一章）是在行圣洗时用的；接上去三篇是在六品，神父头上主教行接手礼时用的（十二至十四章）；其余三篇（十五至十七章）是为圣油用的。第一第二篇是为圣洗坚振油用的，第三篇是为圣终，傅油用的。神学家认为，这里也指出了终傅圣事。文辞华美的埋葬经（第十八篇）是根据教会传统精神，为亡者而特写的。

一句话，这部塞拉比翁的著作，从各角度看来，应该与圣济利禄教理演讲并列着。

三 佚名的法制著作

这里，我们指出若干佚名的大半写于四世纪，有关法纪仪礼，而可与教理演讲和圣事经典并论的作品。那些著作可分法纪及法纪杂集两类。

（甲）法纪类

高诺利（Dom Connolly）的论文，对于这个问题，给了我们一种相当清楚的见解。他指出希坡利忒的《宗徒传授》是这类作品中，最重要的。因此我们把这类文献分宗《宗徒传授》以

及独立的二部分。

一、宗《宗徒传授》的文献。

(一) 希坡利忒三八条（共分二六一号，所存的是阿剌伯语和爱西屋皮亚语文），一定后于《宗徒传授》可是直接地属于他的作品。

(二) 宗徒法典卷八撮要是另一种《宗徒传授》的化身。

(三) 宗徒法典卷八自身大体出诸希坡利忒的著作。

(四) 吾主遗嘱又是《宗徒传授》的变相之作。该书也见诸格来孟八篇（Octateuque）。

二、独立的法纪著作

(一) 《教会法典》一如《宗徒传授》，并且一起保存在高德和亚刺伯语中。它所包罗的，除去像《十二徒训话》（Didaché）的伦律外，还有关于神品的礼仪制度。它在第一条例前，必冠以伯多禄说，若望说等等。无疑地，这是所以提高书的价值。它写于二〇〇年，四〇〇年间；关于写作地点，学者议论纷纷。

(二) 宗徒法典（希腊语）共八四或八五条。这是本极有关系的作品；五〇〇年左右，小得尼（Dcnys le petit）用拉丁语，翻译了前四九或五〇条。它们终于被收入《律法大全》（corpus juris），其余的到十六世纪才与西方见面。相反地，在东方，全部被君士坦丁堡等三届会议（Concile in Trullo 692）采用；希腊教会与拉丁教会在法制上冲突的加深，与这点是极有关系的。实在，大多数的法制是从四世纪不同的在亚略派影响下召开的会议决案中采取的；其余二十来条，摘自安塞尼会议（Concilein Encoeniis），以及另一个同时代（三四一年）同色彩的会议议决案。无疑地，其中所论的，是关于教会纲纪和惩罚。最后一条（八四或八五条），给了我们一个经典目录；相反地，五〇或五一条给了我们一个伪经典目录。不少的条例虽早于四世纪前存

在，不应当说，书中一切的条例都这样。人们每以归诸宗徒，该书的权威，就因此大大提高。

(乙) 法纪杂集

这类著作写于四或五世纪，宗徒纪纲是其中最重要的。或说它是罗马圣格来孟著的。无论如何，不应当与格来孟八篇 (Octateuque) 并为一谈。

一、《宗徒纪纲》不是格来孟写的。稍予分析，就可一目了然。

前面六卷简直是改面换头的宗徒训话 (Didascalie)。

卷七 (四九章) 抄录了一系列的古代文献 (一) 第一节，一至三二章，载着十二徒训话 (Didaché)；(二) 二节中载着 (1) 一段为新教友用的长的祈祷辞 (三三至三八章)，(2) 致保守者论预备领洗的训话 (三九至四一章)；谈洗礼时，也谈了油 (四二章)、水 (四三章)、μύρον 香油 (四四章) 和新教友的祝圣。结尾处，前有宗徒祝圣的主教目录 (四六章) 后有早晚进食应念的经文 (四七至四九章)。

卷八也无异于前。该卷共分两节：第一节 (一至二六章) 是关于礼仪的；第二节 (二七至四七章) 是关于纪律的。(一) 第一节的一段开场白，边指出〔特宠〕(Charismes) (一至二章) 的目的及使命，边畅论主教的祝圣 (三至五章)。同时，作者叙述了弥撒以及擢升神父，六品、女司仪 (diaconesses)、五品，司读的礼仪。节末是致精修者贞女，节妇、驱鬼者的训话。(二) 第二节 (二七至四七章) 是第一节的补充；所谈的是关于主教，神职人员，瞻礼日，教会产业的问题。宗徒条例八五款，占着最后的篇幅。

《宗徒纪纲》的内容，是很平凡的，作者只把前代的条例，配合于当代的风俗。来源不明的卷七卷八所载的，也都是抄袭下来的，卷八的重要因素，除了弥撒礼仪，都是从希坡利忒的

《宗徒传授》剽窃来的。

占着卷八，五至十八章篇幅的弥撒礼仪，与卷七，四二至四四章礼仪部分，同是极宝贵的，为研究四至五世纪若干宗教礼仪的学者，尤为可贵。该书描写的，是四〇〇年左右的叙利亚教会的弥撒仪式。

该书应当写于四世纪末，五世纪初；作者看来是安提阿区的一个半亚略派，或亚颇利拿里派。内容的错误，并不阻止古人说它出于圣格来孟，或宗徒们。他们指出：那些错误是由后人加进去的。为此君士坦丁堡等三届会议（六九〇年）虽非议该著作，却采纳宗徒法典八五款。宗徒纪纲从文艺复兴时代起，才传流于西方。

二、格来孟八篇（*Octateuque de Clément*）现在存留的，是叙利亚语，阿拉伯语，高德语本。这八篇简直就是《宗徒纪纲》八卷的缩本。辣玛尼主教（Mgr Rahmani）曾撮要地予以途述。

第七章 圣厄弗冷与四世纪 叙利亚文学

一 圣厄弗冷前的叙利亚文学

四世纪的东方，在希腊文学旁边。叙利亚文学也射出了若干光芒。应当指出：那些用文学之光照耀叙利亚教会的学者，就是五世纪始，把它推入聂斯多略主义以及一性论阵容的一群。到了七世纪，通过阿拉伯战争，它一变而为孤立的教会；于是文化水平，日趋下坡。这些观点指出：四世纪代表着一个最高峰。当是文坛上的主将，就是圣厄弗冷；其余在他前后的若干作家，也有一提的价值。

(甲) 四世纪前的作家

一、塔西央，圣儒斯定的激烈门生，是叙利亚文学初期的一个知名作家，上边，已予研究。他的《四史合编》(Diatessaron)是用叙利亚语写的；若干批判学者，认为并不是什么译本。它被用于宗教仪式中，学者们予以注释，尤以拉波辣与西尔的提奥多里特(Théodore de Cyr)为著；直迄五世纪正教主教悬为厉禁时才停止。

二、巴代萨纳(Bardesane)是三世纪叙利亚最大的作家，但是不属于正统派。诺(M. Nau)指出：或以列于诺斯士派，这是一个错误。如果是的话，他已放弃部分的错误皈依基督敎义。他是个哲学家，他的大作，《地方法律对话》(Dialogue des lois des pays)是个加尔底亚外教与基督宗教的过渡作品。他的整个哲学，也是同类的。在他于二世纪归正后，先觉地在以得撒

标榜了人的自由意志，以及天主的一个和全能；可是他错误地相信，人的肉躯受到星辰的影响，因而他否认肉躯的复活，因而他又否认救世主能有的肉身，是能死的，不是不能死的。他的弟子们不但予以缓和，反予以偏激地强调。

又指出：巴代萨纳派的学说代表一种向科学哲学前进的运动。圣厄弗冷引当代的人脱离俗学，钻研圣经和基督教义。

(乙) 四世纪初叶

亚孚拉得 (Aphraate) 被称为“波斯贤者”或误认他就是尼西泊的雅各伯。他本是一个隐士，后被擢升摩苏尔北部，马尔马达 (Mar-Mattai) 主教。他的一部著作，包括书札，论赞，演讲，证理二三篇。

每篇冠以号码，顺序以叙利亚语字母开始。它们所谈的问题，是有关伦理，神修（信德、补赎、祈祷、斋戒。）和神学的。（基督的复活和人性）最后几篇是攻击犹太人和他们的宗教仪式的（安息日，割损，巴斯卦）。他的二三篇，前面十篇写于三三六年，三三七年间；接上去的十二篇，成于三四三年，三四四年间；最后一篇，作于三四五年八月，篇名“葡萄子”，论人民将因少数义人的拯救，而免于沦亡（作者写于大沙浦耳二世 (Sapor II le Grand)，教会遭大难的时候，三一〇年，三八〇年间）。

亚孚拉得是叙利亚最古以及最伟大的信德证人。因此他的著作，若与当代希腊或拉丁作品比较起来，在神学方面虽是很贫苦的，不是没有价值的。狄撒龙 (J. Tixeront) 说：“人们所称的波斯贤者，在辩道的领域外，努力使自己和亲友度一个信德生活。在理论方面，他只乐于辑录圣经训话，而根据一种微弱的传统，〔随机予以若干稀疏的注解〕。

他承认，耶稣基督是天主，天主子。证理十七篇整个地予以阐发。他承认对神拥有神的一切属性。一句话，他的道理是尼西

亚的，虽然他的术语是有缺点的。

基督创立的教会基于伯多禄（证理七），司牧的领袖；羊群是托于众司牧的（证理十）。该领袖也是置于万邦中的忠实证人（证理十一）。若望与雅各伯都是教会的柱石，伯多禄却是基础（证理二三），而教会传播于万民。

亚孚拉得没有权威地论圣事，可是都予以提及。

圣洗、圣体、告解，频繁地出见在他的笔下。告解假定罪人的讼承，执行的神医的赦免权能。这个权能是由铎品来的。神品的付予，或于主教，或于神父，或于六品（神职的三阶级），都在按手礼中。亚孚拉得给予传油礼若干奥妙的意义。若干是肯定地关于圣洗和坚振的；病人的传油礼，应该是关于终傅的。还有一种罪人的傅油礼，这是一种圣事附礼，或是施于归化的异端人的另一次傅油礼。

亚孚拉得的世末论，是最老的一种神学。他跟着叙利亚的聂斯多略派承认灵眠（Sommeil de l'âme）的学说。出离肉身的灵魂，在复活前的阶段内，留于一种昏迷状态内。快乐或忧苦的梦境，根据它的善恶，使它或乐或苦。他又无疑地，指出天堂地狱的永久性。

二 圣厄弗冷

（甲）圣厄旨冷的生活与个性

圣厄弗冷的生活所知很少。在他的若干传记中，很不容易辨别：什么是历史，什么是稗乘。三〇六年左右，他生于尼西泊。诺指出：他出身卑微；皈依圣教后，被父亲逐出家庭；就沦为奴仆，而与尼西泊的雅各伯发生友谊。相反地，根据巴敦威（Bardenhewer），他的父亲已是信友，并且在敬畏天主的氛围中教育他。他决意没有保留地，献身于基督，因此就开始了—一个隐修生

活，专心祈祷读书。尼西泊主教雅各伯很早就把他收为门弟子；并且带了他出席尼西亚公会议，不久，叫他主持尼西泊的一个学校。厄弗冷是一六品，看来终身没有高升一级。他亲历了波斯人一系列的侵略；沙浦耳二世，三三八年的败绩，写他传的叙利亚人，群以归于他的祈祷。三四六年，三五〇年，尼西泊先后又被围攻。厄弗冷用诗记了三五〇年，以及最后一次（三五九年至三六三年）波斯人攻占尼西泊的种种可怜镜头。大半信友，相率出亡。

厄弗冷避往以得撒，它是奥兰内（Osrhoène）的首都；位在幼发拉底河边。他最后的十年生活，都是在那边过去的。他大半的，现在还存在的著作，是那个时期的产物。他平常隐居于城外一个小山上；可是这不能阻止人们来跟他求学。可能在别的若干由尼西泊来逃难的学者合作下，他创立有名的以得撒或波斯学校。或说他曾赴埃及，参观各类隐修组织；看来这是难能的。可能于三七〇年，他去访了凯撒里亚的圣巴西略；但还是个应待考证的问题。他大概死于三七三年，六月九日。

写他传者这样描写了他的状貌：“他的隐修生活开始后，直至长逝，他的食粮不出高粱饼，干菜，有时也吃些青菜。水是他唯一的饮料；皮包骨头，瘦得可怜，像块碎土。他的百结的鹑衣是粪色的。他的个子是矮小的，面容是经常严厉的；他从来不笑，他的头顶下颚是光秃的”。这个苦修者拥有一个神秘神修的热烈的心灵。

圣厄弗冷是个瞻想者（Contemplatif），可是，他对于天主以及天主事理的崇高知识，尤使他歌颂天主，正如这个知识驱策人们，为天主而或著书立说，或创办事业，或苦身克己。他是教会圣师中，最理想的讴歌天主的奥迹者。无疑地，他有时也痛击异端人，可是他崇拜信德的立场，强于他护道的立场。他的论道著作，也在歌颂声中，教育信友，一如慈母用抑扬婉转的歌曲，把

真理灌入小孩的心里。厄弗冷几乎整个的著作是诗意的而且深沉地神秘的。这又不是由于他的情感。却因着他的性格：高尚，贞洁，连绵的丰富，热烈的灵感。一切指出：他的情感的源泉是超自然的；这个源泉就流出活水，直奔永生的那个。这些基本优点，掩盖或削弱了，他与他种族共有的“多言”的缺点。

圣厄弗冷像司的色彩是鲜明的。这个优点，为诗人和演说家，果是一种力量，可是为神学家（我不说为圣师），可能是个障碍。实在，他的文学作品，缺少明朗的必要条件，以及严格的逻辑。再者，在他的驳义或论道著作中，每每缺少准确性。狄撒龙说：“甚至在争辩中，他也放进鲜花；他却不识深究对方，或诺斯士派，或摩尼派，提出的问题。他认为：有了信德，就掌握了一切”。狭义地说来，他不是神学家，而是个圣师，他的传统精神没有漏洞。为此，本笃十五世把他放入教会圣师之例。

（乙）圣厄弗冷的著作

一、散文著作：这类著作，除去若干演讲外，都是圣经注解。厄弗冷注解了全部圣经（第二批收入圣经目录的书不在内）。他注释的古经，是贝希托本（Peschitto），新经是塔西央的四史合编（Diatessaron）。关于这部巨著，保存在叙利亚语本中的有创世纪与出埃及经注释（至三二章二六节）以及若干片断。保存在亚美尼亚语本中的，计有四史注释，保禄书信注释，列王纪上下。圣厄弗冷的方法，在注释内，跟着安提阿学派，是历史的，字面的；相反地，在圣咏和演讲中，是讽喻的，神秘的。

二、诗歌著作：这类著作，在他的著作中，占着极重要的位置。他尤是个信友诗人，叙利亚大诗人。在叙利亚，神职人员每用诗歌来传布道理，点缀宗教仪式。一定的数字，组成了韵律的原则。诗句是一一对应的，这就等于希伯来文中的对仗。诗歌每首少为四句，多为十二句。

叙利亚的诗歌可分两大类：赞词（Mimré）和诗歌

(Madrasché)。

一、“赞词”是种有韵律的纪事文，所以于教会节日，或作日课念，或当圣书读的。

二、“诗歌”是种在弦琴伴奏下公唱的；叙利亚人称之为训话 (Madrasche)，叙利亚诗歌鼻祖，巴代萨纳曾用以在人民中传布他的学说。后来人家仿效他，也写了为教会瞻礼日，由两班轮流对唱的诗歌：有的称励德歌诗 (Parénétiqnes)，有的称颂扬歌诗 (Panégyriques)，有的称护道歌诗 (Polémiques)。

圣厄弗冷所写的，包括前后两类。他虽不是这种诗歌的创造者，却是个伟大的老师，典型学派的模范，几乎独步的作家。厄弗冷的赞诗，大半是七音的（中间也有出以散文的）；文章写得又绚烂，又流利，又生动，又深刻，又高超，谁都没有驾而上之；读者每会感动流泪，而不觉其冗长。他的诗歌是难于计算的；可是高尚的，卓越的，铿锵的；不但能增人知识，还能使人动情；纳西盎的额我略满贮道理的诗，未必胜他一筹。对于神业信德，他供给的超性食粮，是坚实而有味的。

“赞词”与“诗歌”，在形式上虽不同，它们的对象每是同一的。厄弗冷的著作，在对象观点下可分为：

(一) 注释作品，计有赞词四十五篇。

(二) 护道与谈道作品，计有一五〇篇。

(三) 奥迹论八十篇。

(四) 颂扬圣贤作品，包括古新两教的。

(五) 伦理作品，大半以圣德为对象；其中七六篇是关于补赎，还有关于祈求的。

(六) 追悼词。

尼西泊的歌诗，虽是历史的，更是伦理的。在这一册的七七首歌中，有个美丽的对话：一方是魔鬼，一方是死亡；它们争辩着：二者之间，谁的能力更大。

〔圣厄弗冷的遗嘱〕如果不是他写的，应当是以得撒学校著的。

（丙）圣厄弗冷的道理

圣厄弗冷对东方教会，在精神和神修上的影响，的确是无边的。我们研究圣厄弗冷，最当在这点上着眼。

圣厄弗冷道理的基础，是人的自由意志。人是天主的肖像，因为（一）人有自由意志，能统驭万物；（二）他能接受天主的恩宠；（三）他的理智容易观察一切。

原祖父母还拥有超自然的宝贵恩德：常生、智能、科学光芒；光芒掩盖了他们的裸体，光芒是那些恩德的反映。他们逆命，特恩沦亡；可是，那个自由意志，虽已削弱受伤，却还存留着；对于这点，厄弗冷是坚决的。堕落的人类，需要圣宠的辅导。圣宠不予以强迫，也不能毁灭自由意志。

圣厄弗冷也把信友生活，看作一种精神斗争。他指出了针对一切罪恶，尤其是七样罪宗的药石；他特别标志：斋戒、节食、祈祷、念圣书。他最予强调的德行是：爱德、贞洁、忍耐、谦逊、补赎；而最后一项，他屡予提起。他强有力地指出物的虚假，引导热心的灵魂，爱护静默。他致隐士们的训话，是屈指难数的：《神修生活论》，《隐士教育》，和两册《为初学者论圣德》是最著名的。他虽是个六品，他又写了一册称扬铎品，以及铎品应有的圣德。

圣厄弗冷对于圣玛利亚的孝爱引导他指出：（一）她的天主母性，没有损害她的童贞；玛利亚在生产前，在生产中，在生产后，一贯地是贞女；（二）他把玛利亚的圣德此诸耶稣基督的圣德：“你一人和你的母亲，是在一切观点下，绝对纯洁的；因为在你身上没有丝毫的斑点，在你母亲身上，没有滴点的污秽。”

如果玛利亚是基督的母亲，那末圣教会是他的奥妙的净配，圣厄弗冷认为：圣教会是圣宠真理的分发者。他歌颂铎品，他尤

歌颂伯多禄：因为他是铎品的来源，司铎们的祝圣之权，都是从他受来的。伯多禄是教会的基础，他有权监视。那些训导，组织教会的众宗徒主教。他是真理的泉源，门徒的领袖。这是远离罗马的叙利亚圣师的道理；这是他从圣经和教会传统中吸来的。

圣厄弗冷谈论了大半的圣事；他的观点是不很缜密的。可是，关于基督在面酒形像里的问题，是极度肯定的。

最后，我们应当一叙他的《世末论》、（一）他大谈了“审判”。他分别了三级人，在审判上者（圣人），在审判下者（不纯洁者），在审判外者（恶棍）。（二）谁都应该渡过狱火，第一级不受苦楚，第三级应当留居其中，第二级应待洗炼。一如天堂，地狱也是永远的。有人错误地表示，这不是圣厄弗冷的见解。（三）天堂分三层，峰顶、边旁、门口。在肉身复活前，义人的灵魂暂留门口；那是永福的开端。圣厄弗冷的观点，如果不被歪曲的话，只止于此。

叙利亚教友对于圣厄弗冷景仰之心，只要一看他们加给他的徽号，就可一目了然：世界博士，教会柱石，悬河之口，叙利亚的先知，圣神的竖琴。

三 圣厄弗冷后的叙利亚公教文学

这里，在继续圣厄弗冷的功业中，我只提出最著名的几个作家；而以五世纪中叶为限。当时，叙利亚教会，陷入聂斯多略异端。

四世纪，有马阿巴（Mar Aba），才诺皮（zenobius），葆罗那（Paulonas），西利罗纳（Cy illona），和额我略隐者。关于他们的生活几乎什么都没有留下来。

五世纪有马路塔（Marouta）；他是梅非塔（Maiphetat）主教，尼西亚公会议历史，以及沙浦耳二世时，波斯殉教录的作

者。可是，拉布辣和安提阿的依撒格在当时是最知名的。

以得撒主教拉布辣（四一二至四三五年），以晚年反抗聂斯多略异端著名；他的后任伊巴斯却予以包庇。拉布辣热烈地从事改革神职人员和隐修士；同时强有力地想铲除，前经圣厄弗冷的攻击，而当时在以得撒，还拥有信徒的若干古老的异端。他用希腊语和叙利亚语写作；作品有诗歌，也有散文；现在所存的不过若干片断。

安提阿的依撒格，又称大依撒格（三六五年），原籍阿弥特（Amid），是安提阿附近的隐士。他的诗歌著作的数量，几可与圣厄弗冷并驾齐驱。他的著作中，不少还没有问世者，卞开（Bickel）从他的两百种著作中，选刊了三七种，共为两册（一八七三年至一八七七年）若干作品实在是琐屑而冗长的（鸚鵡歌共计二一三三句）。后来，人们又刊印了他的若干著作。

还有巴兰（Balai），他是亚勒伯（Alep）的代理主教，也写了很多的道理性的诗歌；其间若干被指为出于圣厄弗冷手笔。达伊苏（Dadjesu）是塞琉细亚的宗主教（四二一至四五六年），他的未经印刊的著作中，有四三〇年，一个教务会议的议案记录。他是终于把他的教区拖入聂斯多略异端斗争的人证。

第二部 伟大的教父 世纪的峰顶

(三六一年至四三〇年)

第一章 概观和异端

一 概观

(甲) 一般的性质

我们说整个的四世纪标志着教父学的峰顶；可是它的第二阶段，因为在东方，如在西方，照耀教会的最杰出的人才，更是峰顶的峰顶；不过，他们虽是卓然的，并不是孤立的：他们的周围，还站着若干延长他们的影响的才华作家。当时发表的作品，一般地说，是繁多的，不同的，深邃的，有力的。这点，在卷二导言中，已经指出。

但是应当明了：当代教父们的才学是很高的，他们不但把希腊罗马的一切文化隶属于基督，还用来为基督宣传。那些人大半是文学的巨子。他们的心灵是诚朴的；他们的理智，由于漫长地出入于古代的典型著作中，是细致的。他们拥着从古书里得来的高迈的机动精神和爱美热忱，利用一切，以发展和捍卫信德。外教主义自然提出抗议，不肯让他任意宰割。举良（三六一至三六三年）不但在政治上，尤在艺术文学上，想压倒基督教义。这不是个人的问题，整个的外教社会，也为了要撞头而在挣扎；可是终于一蹶不振。举良的死，闭了这个运动的幕。希腊文化已

无能给予这个古老的世界，一种精神动力。当代的教父们，无法挽救这个既倒的狂澜；可是，从古代文明里，他们保存了尝控制世界的两大文明的菁华，以及本性的美善。

教父们虽未能目睹他们揭示的基督理想社会整个地实现，错误不在他们。密切地参加君王们政治活动的圣盎博罗削，曾强有力地向他们指出了教会独立的，也就是兴盛的条件。其余教父的工作园地，虽比较窄小，并不因此而削弱它的重要性；他们或跟圣金口若望向一个彝伦攸敦的社会，宣讲基督的严格伦理，或面对此世的显贵，为穷人请命；最后，或如圣巴西略，组织慈善机构，使众人明了教会救苦救难的能力。

可是，教父们的我们应予以研究的道理，占着最重要的位置。他们首先是老师，教会的大师。他们的使命虽带些社会性的，尤其是神学性的。反对异端斗争的迫切，向民众指出他们已经了解的理智信仰协和的需要，驱策他们通过不同的路径，依据各人的才情，彻底地钻研一切启示真理。这一方面决定他们的工作路线，另一方面提供我们研究南针。

（乙）第二阶段的分界

我们先研究东方教父，后讨论西方教父。

在东方，在那个不属亚历山大里亚学派，不属安提阿学派，而代表严格的传统派的爱比法纳后，有狄狄马，尤有卡帕多细亚诸子；亚历山大里亚新学派，是由他们组成的。亚颇利拿里置身其中，又向其中的安提阿学派，塔苏斯的第奥德卢，和莫舒爱脱的戴奥陶尔，两个老师攻击。圣金口若望，是该校最纯洁的光荣。在其它的第二流的作家中，我们只将指出一小队耐人寻味的修行者。

在西方，身负联系世界各教会使命的教宗们，当时颁布了到现在还保存着的一系列公函。再者，第一流的博学之士与东方维持着学问的关系。圣盎博罗削不但熟读奥利振和圣巴西略的著

作，他的伦理演讲也是独到的；圣热罗尼莫，身虽居于东方，心常留于罗马；他的著作拉丁色彩是很重的。最后，在野蛮云雾弥漫，拉丁世界消逝的前夕，跟着若干价值不等的作家之后，报到了圣奥斯定。他的无数的著作，综合地把圣教开始以来的纯粹的思想，汇成一个巨大的潮流。巨星的殒落，也就是该代的结局。

我们分了东方西方。实在，纵尽四世纪，罗马帝国愈趋分裂；而分裂的原因，不但是政治的，也是宗教的。不应当过分夸张这种还在酝酿的二元说。东西两方的性格、利害、语言、虽不同，基督教的统一性，已深刻于一般的教友，尤其是那些学者的心中。他们反裂教的斗争，无论如何不一，目标是一致的。

我们列论的道理，正是先后最受攻击的几端。（1）圣三道理是四世纪首先引起注意的一个问题，三六〇年后，尼西亚信条，获得了伟大的胜利，卡帕多细亚诸子，都是该斗争中的健将。圣奥斯定的“三位论”，不但利用了他们的成绩，并且在新的角度下，深刻地予以补充。（2）基督神学是在安提阿，由亚颇利拿里第奥德卢和戴奥陶尔发动的。可是真正汹涌的波澜，是于后一代，由来自安提阿的君士坦丁堡宗主教，否认玛利亚为天主母的聂斯多略推助的（3）两个严重的震荡拉丁世界的问题，一为多那忒主义，一为白拉奇主义。它们起于非洲；圣奥斯定的汗马之功是无比的。别的比较不甚重要的谬说，如柏利息力安（Priscillien）和赫尔维狄阿（Helvidius）的学说，俟遇到相当的机会，再予叙述。

二 多那忒和白拉奇主义

（甲）多那忒主义

这个名词根于该主义的两个发起人。三一二年，加理略教难翌晨，迦太基新选的总主教，塞西利央的法权发生了问题，理由

是为了祝圣他的主教，阿蒲顿的威力克，是个教会叛徒（他遵戴克利先令，把圣经授给外教徒）。努力底亚的七十位主教，在迦太基开了一个会议；选马约冷（Majorin）代之。该派领袖，塞西利央的仇敌，黑庐（Case - Noires）的多那忒主教予以祝圣。三一五年，马约冷的后任，大多那忒，更加强它的组织，于是该主义的名词就决定。巴尔梅尼央接位（三五五年至三九一年）运用他的才学著书立说，尤见发展。密雷物的奥匹塔（三六六年），与圣奥斯定（四〇〇年）尝先后予以驳斥。

多那忒主义的成绩，来自开始时强有力的组织。（1）它的基层道理，虽属平淡，可是确切而明朗的，极足以煽动简单的头脑。（一）教会是个圣人的集团，罪人是在外的。（二）只有从这圣教会的执行者领的圣事，才是有价值的。（2）一个整个的神职阶级，经多那忒的策划，到处与公教的圣统制对立着。它共拥有主教三百人。（3）该派独身神火员（Zélateurs）的组织，也是多那忒成功的一种因素。在君士坦丁皇帝末年，他们已开始用武力，用宗教的名义，横蛮地到处活动。他们在“赞美归于天主”的口号下，犯一切的罪恶。人家称他们为围庐者，是因为他们不停地盘桓于庐舍的四周。

该派产生的作家，在巴尔梅尼央外，还有提高尼阿（Tycho-nius）而贝底利央。

提高尼阿是个神学家，可是个世俗人，在学说上，他是很爱自由的。他的两部反公教信友著作，作了若干重要的让步：他尤承认在教会组织内，有善人，也有罪人；世末时始将玉石分明。巴尔梅尼央正式函令他改正，他予以拒绝，遂遭绝罚（三八〇年）。但是这个可怕的多那忒派人，终没有皈依天主教。他继续写作，三八二年光景，写成规例书（Liber regularum）。该书指出了七条诠释圣经总规例。圣奥斯定在他的《基督教义论》中（De Doctrina christiana）也予以援用。圣人认为提高尼阿有卓越

的天才，有丰富的辞令。

西塔主教贝底利央，在圣奥斯定时代，是多那忒派中，一个最激烈的分子。他是公教的叛徒，言论中藏着辛辣。

(乙) 白拉奇主义

白拉奇主义，虽不产生于非洲，可是反白拉奇主义斗争，在该洲最为剧烈。下面我们只纲领地指出它的学说和历史。

一、白拉奇主义是根据斯多噶学说，倾向自然主义，而于五世纪初叶，由白拉奇宣传的。他是布勒通的一个隐士，塞勒斯特的门生。四三〇年左右，厄拉内主教，举良，把它逻辑地编成了一种道理系统。

(一) 自由意志的伟大能力，是它的基础。人常能独立自动地要好和做好；即使它不要和不做好的时候，也不在例外。要好和做好完全关于意志。实在，世界上当有无罪的人。

(二) 原罪并不存在。亚当是造来当死的；在犯罪前，已受情欲的攻击；他的恶表对于我们是一唯一毒素。人所以易于作恶，纯为了习惯。

(三) 为得永生，圣洗不是必要的；可是，它为做天国的一份子，为与圣教会，及基督联系是需要的。它除免人的一切本罪。

(四) 通过圣洗而获得的宠爱，不是立超性功劳的必要基础，它只是医治本罪的一种药石，或基督徒的一种点缀，以及天主领子的一种象征。

(五) 宠佑只能是从言行来的外恩典，充其量不过神光而已。披雷杰派否认宠佑是活动在意志上的内恩典。他们也强调：天主的活动不打入我们的活动，而予以发展，予以陶冶。为此，只有预见，无所谓真正的预简的

(六) 救赎不是一种起死回生的工作，它只把人的生活提高一级（天主领子的生活）。基督的影响纯是外表的。取消了天主

的仁慈，取消了人的诚切之祷，宗教行将枯槁。天人的来往，不过债主债户间冷淡的往来吧了。

二、五世纪初，白拉奇在罗马，服膺了这些观点；他又以说服了舍勒斯特（Cælestius）。四〇九年，他俩布道于西西里，四一〇年于非洲；接着他一人往巴力斯坦。留居非洲的舍勒斯特，继续工作。四一一年，迦太基会议，予以绝罚的处分。他被迫潜居东方；终于厄弗所领了神品。四五一年，保禄，奥罗士，圣奥斯定的朋友和代表，控诉舍勒斯特于耶路撒冷的若望主教；可是，没有受到绝罚。四一五年末，提奥斯保利斯会议，不顾两个路过巴力斯坦，高庐主教的控诉文件，宣告他无罪。这个措施，不论内情如何，为白拉奇一定是个大胜利。可是，在非洲，人们仍提高着警惕。四一六年举行的两个会议，向教宗控诉那些革新者。

意诺增爵一世，于四一七年，一月二七日，计离他的驾崩有多少时候，明昭责斥白拉奇。可是，他的后任，左息马斯（四一七至四一八年）一面看到由白拉奇寄去的，经耶路撒冷主教批准的信德手册（*Libellus fidei*），一面惑于亲来罗马的舍勒斯特的模棱的陈言，反斥非洲信友的卤莽，并且命令他们到罗马进行控诉，逾期，就当宣告被告无罪。非洲主教赶紧召集会议于迦太基，先请教宗宽展限期。四一八年，一个由二百多位主教参加的大会议厘订反异端九条。教宗了解情况后，终于下令严斥了两个异端头目，并且发出了一道公函（*Epistola tractoria*）要求众主教签名。十八个意籍主教抗命，就被责撤职充军。

厄拉内主教举良，也是其中之一；他虽相信异端不久，可是在白拉奇与舍勒斯特退出战场后，他还继续顽抗。圣奥斯定予以猛击的，就是那个家伙。他死于四五四年，情形极度凄凉。

第一节

第二章 圣爱比法纳

一 圣爱比法纳的生活及个性

(甲) 生活

圣爱比法纳生于巴力斯坦，离迦萨不远的的一个村子上，约在三一五年。他的父母，在一般的教育外，又给了他一个公教教育。他爱研究言语：他认识希腊语、希伯来语、叙利亚语、高德语，和拉丁语。他廿岁的时候，去拜访了埃及的隐士。迦萨伟大隐士、圣喜雷立温的嘉言懿行，使他对于隐士生活，感到极大的兴趣。回来后，就于厄琉忒洛坡力（Eleuthéropolis）附近创立了一个隐院。三十年中，他消磨光阴于教育门生以及祈祷读书中。于是他的学问道德的名声洋溢各地，终于三六七年被擢为希坡（Chypre）主教。

他是个标准主教，勤于发展谈道的公教生活。具体的业绩，虽不外传，他生前“灵迹圣人”的徽号，已足给予我们一个正确的观念。他尤注意教友的传统信仰，他也想把它发展于整个教会中。他的两部比较重要的著作，《落锚》（Ancoratus）及《药箱》（Panarion）向我们指出：他怎样努力攻击异端，以及怎样仔细地暴露它的马脚。同时，他又与他的老友亚颇利拿里辩道。他对于奥利振主义最为切齿；认为奥利振是一切异端的鼻祖；甚至为他几于无地无奥利振，无地不予以痛击。他的过激之心，又引他始与耶路撒冷的若望，后与君士坦丁堡主教，圣金口若望

冲突。

奥利振主义的斗争，以三九三年，揭幕于耶路撒冷。阿德卜阿（Aterbius）对于若望主教，鲁芬和圣热罗尼莫，偏袒奥利振主义的控诉，就是他的动机。这个检查员，可能是由圣爱比法纳派去的？翌年复活节，他亲到耶路撒冷，在一个公开演讲中，在该区主教前，攻击奥利振的学说。当夜耶路撒冷主教，在公开的答辩中，驳斥他的“人形主义”，爱比法纳就与他脱离关系，退居厄琉忒洛坡力，可是，不久他擅把圣热罗尼莫的兄弟，属于耶路撒冷的白冷的隐士葆利尼央（Paulinien）祝圣为神父。耶路撒冷主教提出抗议，爱比法纳写信予以答复，可是没有什么结果。

又过了几年，狡猾的亚历山大里亚宗主教，久为奥利振派的德奥斐助，忽发表声明，脱离关系，而且先向尼脱利的隐士们，继向圣金口若望，昨日的同志们进攻。爱比法纳得到消息，很为兴奋，不知人们控诉圣金口若望的一切都是空中楼阁。四〇三年，希坡会议中，他还攘斥奥利振学说，然后遄赴君士坦丁堡，与主教的仇敌们相周旋；并且预备展开斗争，幸中途觉悟，急急复归。他死在半路，享年八十有八。

（乙）个性

圣爱比法纳的个性，从上列他的生活表现中，已可知其梗概。他是极直爽的，然少东方人所称赏的精细的思虑和机警的手腕。在这种心理下，他自然易于陷入恶党的圈套而惘然无知。可是，谁都不否认他怀着救灵神火，一种有时似乎过激的神火。他的诚实是不容怀疑的；他的刚毅不但是应受褒奖的，还是有益的，丰富的；在风雨飘摇中，是需要的。这些优点自然也有它们的偏激性；可是这个偏激性，在那异端鼎沸的时候，比起优点的缺如性来，一定胜着一筹。若干人未能彻底地予以了解，就低估了他的贡献，这是不公平的。

从知识方面论圣爱比法纳，他没有什么特点：他不是神学

家、思想家；他纯是个学者和蛀书虫。在他的著作中，我们可以找到关于基督宗教思想史的宝贵文献。可惜，他的批判是不健全的。他所引的越出他自己一代范围的史料，应当予以考验。此外他的文法，他的文章组织都不是一个真正作家的。复杂性是他最大的毛病。可是，他的作品不少应当牢记的，能引起兴趣的资料。

二 圣爱比法纳的著作和学说

(甲) 著作

他的作品计有两种关于辩道学、两种关于考古学的，以及两封书信。

一、《落锚》(Ancoratus) 写于三七四年。当时旁非利亚教友要求他编一本有关圣三，尤其关于圣神的册子。这就是所以指导他们：应该怎样在白拉奇风雨中，《落锚》一般地，坚持立场。该书附着两种付洗公式：第一个比较短的公式(二九章)在圣爱比法纳来到昆斯当济亚(Constantia)前的不久，已流行于该地；第二个公式(一二〇章)可能就是 he 写的；人们习说他根据君士坦丁堡公式编辑的。

二、《药箱》(Le Panarion) 写于三七四年，三七七年间；它是圣爱比法纳的重要著作。目标在医治被“异端蛇”咬过者，以及保护未受毒害者。圣人看八十是个象征数字，因此列举了八十种异端，为凑成这个数目，他把单纯的错误哲学，即使出见于基督教义以前的也不在例外，希腊人、伊壁鸠鲁派、斯多噶派、法利塞俄人、西徐亚人、蛮子……都视为异端人。该书的价值，是视篇幅而不同的。他在前面几卷表现的权威是薄弱的；因为在那里，他只抄袭了儒斯定，依肋纳和希坡利忒的作品。相反地，他屡以证人资格所谈的关系于四世纪后五六十年间的问题，拥有

极大的权威。他的带道理和纪律性的结论是冗长的。该结论有时在信德宣言 (Expositio fidei) 的标题下个别流行。

药箱撮要在药箱后，频繁地问世；看来出于另一个作家。

三、圣经考古学中的度权论是很重要的；它在第一节里，又谈了古经目录和翻译；在第二节里，可以找到一幅巴力斯坦地图。他还用拉丁语解释了大司祭胸前所挂的苦像上的七块宝石的讽喻意义。他的其余注疏作品，都已遗失。

四、他的一封给耶路撒冷若望，一封给圣热罗尼莫的信，都在批评奥利振主义。其余的人们所称的圣爱比法纳著作，都是赝品。

(乙) 道理

圣爱比法纳的道理，在理论观点下，没有什么特色，在人证观点下，由于他是绝对的传统派，却是很宝贵的。他于四世纪，比任何人更明朗地指出：教会的传统，就是教会一般的司训权；只有教会拥着传统，教友只在教会的训导决议中，能寻到真理。这个教会，建于信德的不能动摇的基础，伯多禄（盘石）身上。在四世纪，盘石就是罗马教宗；他要求恢复他的特权。圣爱比法纳知之最审。三七七年，根据教宗达马萨的训令，偕同葆冷，在安提阿，反抗亚颇利拿里派人，微塔尔 (Vital)。稍后，他又与葆冷，圣热罗尼莫同赴罗马，办理若干教会问题（三八一年）。

圣爱比法纳其余的比较重要的道理，可括为下边四项。

(一) 关于圣三神学，他论圣神的由来时，明朗地指出：他的性体受自父与子 (A Patre Filioque) 可是，他没有把 *ἐν Πατρὶ καὶ ἰού* 来达出 (être et procéder) 的意义：因为该字当用以表示一物来自另一无由之物，例如〔父〕。

(二) 在基督神学上，他攘斥亚颇利拿里，强调基督具有整个人性；又仿佛独树一帜地肯定“语言调度” (la communication des idiomes)，以及玛利亚为天主之母 (οεοῦποζ)。

(三) 关于玛利亚部分, (1) 他还捍卫玛利亚分娩前、分娩中、分娩后, 永远的童贞。(2) 他声明不识她有没有死, 又不敢肯定她不死。

(四) 人们认为: 圣爱比法纳不但攻击圣像敬礼, 还责斥圣堂内悬挂圣像。在圣像敬礼纷争的时候, 保卫正统学说者, 应当抛弃若干假论他名字的著作。我们认为: 那封他给耶路撒冷若望的信中, 攻击圣像敬礼的一段, 是旁人插进去的。最近帅吕氏 (D. Serruys) 批评地指出这点: 可是杜歇纳主教与贾槐拉 (F. Cavallea) 不以为有什么大价值。

Saint Epiphane

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** *P. G.*, 41-43. Edit. in grec, DINDORF, 5 vol., Leipzig, 1859-1862.
- 2° **Etudes:** J. MATIN, *Saint Epiphane dans Annales de philosophie chretienne*, 1907-1908. — FESSLER-JUNGMANN, *Institutiones patr.*, I, 605-623. — C. VERSCHAFFEL, *Epiphane (Saint) dans Dict. theol.*, col. 363-365. — Voir aussi F. GAVALERA, *Saint Jérôme*, Louvain Paris, 1992.

第三章 狄狄马盲者

一 生活与性格

狄狄马生于三一三年，他的生活整个地过于亚历山大里亚。行年四岁，他就失明。可是，这个不幸事件，没有阻止他在学业上进步，而使当代和后代的人，惊奇地予以称道。为了他孜孜不倦地求学，为了他能深思远虑，为了他能牢记所得的真理，不但在神哲学上，在伦理、天文、数学，据他的门生鲁芬说，都有渊深的知识。圣亚大纳削尝叫他主持教理学校。他一生工作其中，且是该校最后的一个老师。他死后，该校在罗棠（Rhodon）指导之下，迁往西脱（Sjde）；可是，无声无息地不久就停顿。狄狄马由于失明，没有参加宗教斗争。他对难题发表意见时，态度极审慎。亚略异端人也很敬重他。他居于亚历山大里亚城郊，度一个寂寞的修行者的生活，一如当代别的有名学者。看来他没有结过婚。他的生活，是个辛苦的祈祷和读书的生活。三九八年，死于亚历山大里亚，享年八十有五。

巴尔梯（G. Bardy）论狄狄马的特点时指出：他的神修是深刻的，他的信德是热烈的。在他的著作中，尤其在先引述对方带侮辱性的论调，后予以驳斥的篇幅里，时间以冗长的向圣三呼吁的语句。“他相信，一个人没有上天的辅导，不能好好地谈天主。谁要钻研神学问题，谁应该多立善工，尤应该有信德、热忱，以及漫长的默想。他却不是一个学者。他的知力并不怎样尖锐，知力的创造性也并不怎样高昂。曾与他共处差不多一年的圣热罗尼莫，说他的记忆力特别地强。他的文章是复杂的，这些精

神的缺点，大概是和他肉躯的缺点，是有关系的。再者通过口述，借他人笔传出的东西，是不容易缜密的。他待人接物的和善殷勤，是出乎寻常的。一如奥利振，他看到回来的荡子，就伸开两臂予以慰藉。摩尼派是他最切齿的。

二 著作

狄狄马的作品是关于注疏和神学的。

（甲）注疏著作

一、他的浩繁的注疏著作，几乎片甲不留，所存的不过若干或长或短的片断而已。巴尔悌且谓：他的一般地被认为他是著者的代表作《犹达书注疏》，也在放弃之例。

二、根据他残存的著作，我们可以一睹他的注疏方法。像他所崇拜的老师奥利振，狄狄马的注疏方法也是讽喻的。他指出，整个的圣经辞语，含有字面和精神两种意义。关于古经，他更强调精神意义，为了它跃出阴影，直趋实际。可是，他的讽喻主义，比他老师的要缓和一点。他必须根据字面，证明耶稣基督的神性，以及他的人性完整，而以攘斥亚略派。圣亚大纳削因着同一的理由，早注意于新经的历史价值，以及字面意义。不但如此，对于古经的若干篇幅，他也坚持同一的见解。卡帕多细亚诸子，跟着亚大纳削走着同一的路线，可是没有安提阿派的狭窄顽固。狄狄马，尤于注解新经时，乞灵于字面意义；可是他从没有放弃讽喻。

（乙）神学著作

狄狄马的神学著作，也是很多的；可是所存的，只有（一）《圣神论》，写于三八一年前；（二）《圣三论》，成于三八〇年至三九二年间；（三）《反摩尼派》，写作年不详。或以此说不是他写的，那未免太冒昧了。那个把狄狄马的反亚略和萨伯利论，归于

尼斯的额我略的人，犯了同样的错误。

一、圣神论共六十三章，可是篇幅是很短的。巴敦威（Bardenhewer）说：它是古代关于圣神最好的一部著作。我们现在所有的是它的圣热罗尼莫的拉丁语译本。译文虽然准确，透露不出原著所用的术语和公式的本来面目。圣热罗尼莫常把 *ουσια* 和 *υποουσια* 混为一谈。在该作品内，狄狄马，确定圣神的性体，高于天使的性体，也不是受造的，他是真天主；他又解答了“圣神非天主教派”的难题。该书著于三六〇年，三八〇年间。

二、圣三论计三卷：它针对“圣神非天主教派”，表示了一个比前著更坚决的立场；它大概于三八〇年后，在“父”是天主的大前提下，一面证明“子与圣神的天主教性”，一面答复亚略派，尤其是马其顿人的难题。巴尔梯这样批评了该书：“这是个大规模的抄袭，其间有圣经语录，有世俗文学片断；该书的统一性，来自综合方面的成份少，来自信仰方面的成份多”。

三、反摩尼派论共计十八短章，看来是别一较早的著作的一部分。书中，狄狄马用哲学驳斥摩尼学说；同时也纠正了他们歪曲地引以证明谬说的圣经语录。大家都知道，这个亚历山大里亚的教理学家，常念念不忘地攻击这个汨滥于他四周，以及神职阶级中的异端。在他的注疏里，他每隐约地予以攘斥。那末这本著作的重要性虽是第二流的，它为狄狄马的著作的真实性，是无容怀疑的。

三 道理

（甲）神学

一、狄狄马斯首先是个圣三神学家：因为这端在当时遭人攻击的神学，在这个失明学者兼基督徒的神修生活中，占着极重要的位置。（巴尔梯）他的道理应当凭他的圣三论；希腊语本圣神

论的不传，大大削弱了它的权威。一体三位（*μία οὐσία, ἡβίς ὑποσιάσβξ*），这个亚大纳削没有写出的公式，纲领地透露了他的思想。这个公式第一次见于四世纪的“反亚略和萨伯利论”。可是这个著作写在三五八年前，而当时这个公式不可能被一个亚历山大里亚学者，更不可能被知力平凡的狄狄马发现。

这个公式频繁地见于三八〇年后的“圣三论”中。那个时候，作者可以大量地利用卡帕多细亚学派明朗地辨别（*οὐσία, ὑπόστασις*）的著作。狄狄马斯实在是那些学者的门生；这也不妨害他去创造若干新的公式，或以肯定天主的一体，或以标榜三位的特性。他的（*μία οὐσία, ἡβίς ὑποσιάσειξ*）公式，虽比圣亚大纳削的神学，大大地进了一步，可是他包藏这公式内的见解，并不深于亚大纳削。他的术语，就是在他最后的著作中，还维持着亚历山大里亚诸子的游移性。他一贯地忠于亚大纳削方法。

二、狄狄马在许多问题上，总没有跃出奥利振的藩篱，例如永远的造化，人灵的先存在，普遍的调整，地狱的非永远。他的学说（不是他个人）曾被攘斥于第五次大公会议（五五三年）。从此，他的名字，就与奥利振和蓬砥格伊的法尔相结，并且成了若干教父和会议指摘的对象。莫古斯（六二〇年左右）在他的“神草地”（*Pré spirituel*）中，把他们三人全部磨入地狱。第七和第八次大公会议，根据第五次大公会议议案，竟予以绝罚。这些措施应该也是这个伟大盲者的著作的失散的重大原因。

（乙）神修精神

狄狄马的神修精神是奥利振的反响。在这点上，他不但没有错误，而且遗泽于后世。

一、显然，智慧占着第一把椅子，它又称“知”或“爱知学”。它是一切德行的第一关键。它对于基督徒，像个产子的母亲，像一个与他缔结后修德生义的净配，像个同生于天主的姊

妹。因为箴言上说：“我称智慧为我姊”。

二、智慧是成全的一个环节。还有一个与它相联的环节，它推引意志向善。它就是虔敬；狄狄马把浅学的义人的虔敬，看在罪人的高深学问之上。这个伦德叫人躲避罪恶，正直意向；而正直是习惯的、和平的、普遍的工作原则。

三、可是，不应该把智慧虔诚，分道扬镳；实行应该以“知识”，或“知”为基础，行为的“善性”，与意向大有关系成全的智慧的必要条件，是轻视财产，放弃逸乐。

四、这个把圆满的学问，隶属伦理生活的学说，并不必要地包括着主意说；可是，拥有一种神秘基础。狄狄马确有一种深刻的传统的神秘主义。他论基督与基督的结合时指出：基督是圣灵魂们的净配；而它们是天主的宫殿或宝座；它们可以称天主或基督。它们也是个别的光源。狄狄马说“标准的基督徒，就是那个真正认识父、子、圣神间关系的人。”

Didyme l'Aveugle

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** *P. G.*, **39**, 131-1818.
- 2° **Etudes:** G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (Coll., *Etudes de théol. hist.*), Paris, 1910. — P. GODET, *Didyme, l'Aveugle*, dans *Dict. theol.* col. 748-755. — Voir aussi, J. BROCHET, *Saint Jerome et ses ennemis*, Paris, 1606. — F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907. — F. DIEKAMP, *Die origenistische Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert*, munster, 1899.

第四章 卡帕多细亚教父

第一编 圣巴西略

一 圣巴西略的生活和性格

(甲) 擢升主教前

圣巴西略生于卡帕多细亚的凯撒利亚，时在三三〇年左右；他的家庭是富有，而且极基督化的。他的父亲是雄辩学教授兼律师；他的母亲厄梅莉的大德是有口皆碑的。他的外祖父是个殉教者，祖母马利纳，是额我略显灵迹者的门生。他的长姊马利纳圣女一般地生活于阿内西的，后变为隐院的私人住宅中。尼斯主教额我略，和舍罢斯脱主教伯多禄（小亚美尼亚宗主教区）都是他的弟兄。

他的父亲就是他生活于新凯撒利亚（蓬）时的第一个教师。后为完成他的文学教育，他先赴凯撒利亚，继往君士坦丁堡，终去雅典；在那边，他留居了四或五年。也就在那边，他与他的同乡，纳西盎的额我略，结了金兰之好。这个好友，在凯撒利亚已有一面之交，且先他到了雅典。巴西略回到卡帕多细亚后（三五六年），始成绩斐然地教了几时文学；可是，他与他长姊的谈话，不久就暴露世间荣华的虚假。他尤憬然知悟，领受圣洗，向贤圣城猛进（大约三五七年）。

当时，马利纳在阿内西，肇创了隐修生活。巴西略在圣宠的推动下，想亦步亦趋；可是，他认为在实行前，应当对于这种生活，有个切实的了解。他先拜访了由舍罢斯脱的欧斯达邱司培植

的，居于卡帕多细亚的一班神修家外，又去问道于埃及，叙利亚，美索不达米的知名隐者。胜利归来后，他把财产调济穷人，避居于新凯撒利亚，阿内西对面的爱立斯河边。不久，有志神修的人们，络绎地慕道而来。他就根据圣帕科密阿斯隐修生活规范，予以组织；可是，他组织的隐院没有帕氏的多。他明智地厘订了他们的生活方式，他先通过大纲（Grandes Régles）后辅以细则（Petites Régles），予以一种强有力的神修指导。大纲写于当时，细则订于升神父后，振铎凯撒利亚之际。这两种作品流行甚广，且使圣巴略赢得了东方隐修法祖的美号。劳动、祈祷、读书，是隐修生活的三部曲。奥利振的著作尤其是研究的对象。奥利振散文菁华（Philoslie, antologie origéniste），是三六〇年纳西盎额我略来游爱立斯河畔时，与圣巴西略共同工作的成绩。

巴西略这样隐居了五年，当时还是个平凡的司读。凯撒利亚新主教，安瑟伯愿意这个有价值的人，做他的辅佐，就于三六二年左右，升他为神父。新神父的才德引起的影响，引起了主教的嫉妒，不久只得他往。三六五年，被召回来，明智地襄助主教对付未楞斯。教区内的大部分事情，由他掌理；可是，他仍度着隐士的清苦生活。三六八年，卡帕多细亚大荒年，他倾囊施赈。三七〇年，凯撒利亚教友不顾亲亚略派的抗议，选巴西略代安瑟伯为主教。当时年方四十。

（乙）司牧（三七〇至三七九年）

一、圣巴西略的任期虽短，他的成绩是极丰富的，这是因为他的行政是坚决的，深刻的，多种的。他提倡隐修生活，在卡帕多细亚，一如在蓬；他制定凯撒利亚的神职阶级。弥撒伽依（Canon de la Messe），虽经历代修改，大半是他的手续；称圣巴西略伽依，是名实相符的。这个工作，大概在他做神父时，已经开始。他创立的各种慈善机关，如工艺学校，孤儿院、麻疯院、退省室，在凯撒利亚旁边，组成了另一个小城。为完成信友的宗

教教育，他又口授了若干论赞（Homélies）内容丰富，文辞美丽，堪称典型作品。巴西略在整个的卡帕多细亚以及邻区的影响，是无可比拟的。可能，未楞斯为削弱他的权威，三七一年，想予以分划。实在，提雅那，卡帕多细亚二个首都总主教，有意取消凯撒利亚总主教的头衔。巴西略为保卫他的教区的权利，选派了他的兄弟额我略为尼斯主教；他的朋友，纳西盎额我略为萨西默（Sasimes）主教。可是后者始终无意接受，前者缺少行政才能，以致巴西略遇到了层出的艰难。

二、圣巴西略是个伟大的主教，在反亚略异端斗争中，更发挥了他伟大的天才。君士坦司皇帝驾崩，叙利亚和小亚细亚历久屈服皇帝政令下的主教团，开始了一种迥回尼西亚正统路线的运动。安提阿的梅内斯是新尼西亚派巨头之一。小亚细亚也拥有一个相当的人数。可是这个迅速和一般的运动，遇到重重的大障碍；未楞斯新皇帝的政策以外，还有反亚历山大里亚派和西方的（*ὁμοούσιος*）的成见，最后有各教区的内部困难，尤其是安提阿教区的分裂。实在，只有安提阿教区能使犹豫者决定他们的路线。圣巴西略的信仰是清晰地尼西亚的。他的地位（凯撒利亚是小亚细亚的总主教区），他与叙利亚总主教区的关系，他的才德声望，终使整个的东方主教团，翕然从风。他的任务是最伟大的，可说出诸天主上智特别的措施。

首先他拒绝对皇帝关于信德的苛求让步。（三七一至三七二年）通过他致未楞斯皇帝，以及莫岱德总监的答复，他一如圣盎博罗削，也是拒绝政府干涉教务的典型人物，而对这个英勇的主教，未楞斯不但不敢予以讨伐，而且不久又委以亚美尼亚使命。

为解决道理上的困难，巴西略一面接受东方人心爱的（Trois hypostases）公式，一面容纳亚历山大里亚派拥护的（*ὁμοούσιος*）公式。

为结束东方教会似无法解决的种种难题，巴西略想求助于西方，尤其是罗马教会。他满望教宗能赞成安提阿梅内斯。他还想请发楞廷尼安皇帝向未楞斯说项，他曾征求圣亚大纳削的意见，可是仍没有结果。他又上书达马萨教宗，教宗鼓励有加。罗马再度接到请求之后，表示在派遣一个正式主教使团的条件下，予以直接的支持，这使凯撒利亚主教很为痛心。不久圣达马萨坦白地表示赞成葆冷，巴西略不胜忿愤（三七五年）。三七七年，就是两年之后，心平气和的巴西略，又上书达马萨，书中不提葆冷，只求谴责亚颇利拿里。亚颇利拿里本是他同一阵线的战友，那时为保护传统信仰，他也予以攻击。无论怎样风雨飘摇，他的工作不断地进展着。三八一年的胜利，他虽未能目睹，死前，他已见到在未楞斯后任的执政下，东方教会获得了和平。他死于三七九年，一月一日。

（丙）性格

圣巴西略从当代人士的手里，获得了“伟大者”的徽号，希腊教会把他列入希腊大圣师之首（纳西盎的圣额我略，和圣金口若望）。圣亚大纳削尤其是个战士，圣金口若望是个无比的伦理学家。圣巴西略的特征在一群优点的协和。教会中，像他这样成全，这样平衡的人，是不大多见的。他超越地兼有罗马希腊的才气。他是个“有道之士”，他的明朗正确的思想指导了整个的一代；他是个“能行之人”。果敢的他，不但有决心，还晓得采取适当的步骤，予以实现。他是稳当的信者，可是他的信德无害于童年时已经贯彻的典型文化。他是个哲学家，应当攘斥一种异端的时候，他必先确定词句的范围，指出真理的意义。可是他的哲学并不使他深居简出；时时处处，他是个演讲者，他和人们交往，同他们谈话，指导他们。这一系列的灿烂而巩固的优点，使圣巴西略，在短促的时期内发生了无边的影响。他的最后的史家阿拉（P. Allard），直指出他尤是个领袖人物。是的，通

过他的思想，他的辞令，他的指导，他是个十足的领袖。他虽不缺思想家的才能，却更表现了他是个伦理学家。在文学上，圣巴西略是希腊教父中最典型的一个。他虽没有圣金口若望的热烈的辞令，纳西盎圣额我略的绚烂的诗意，他的文章是流利的，自然的，渊博的，美丽的，高尚的。简单的。

二 圣巴西略的著作

(甲) 神修著作

圣巴西略的神修著作，最重要的计有伦理丛著（*Moralia*），大纲，细则。还有《论天主审判》，以及《论信德》二本小册子（一定是他写的）。凯撒利亚主教最先写的论基督徒生活，论弃绝世俗，论隐士职责的三篇演讲，可能是他写的；若干批判学者，都表示怀疑。相反地附于大纲后的《隐修补赎小册》，以及《隐修纲领录存》确是贗品。

一、伦理丛著是集圣经，尤其是新经和书信的文摘而成的；卷头的导言，也可作简单注疏读。每章是由规例组成的。规例共计八十条。这些规例不但是为隐士的，也是为一般的教友，和神职人员的。

二、大纲写于三五八年，三六二年间。这并不是本狭义的隐修典籍，可是依据圣经论精修生活纲要的五十五个演讲撮要。它指出的，都是关系綦深的原则。当时流行于卡帕多细亚和小亚细亚的隐修生活，都以此为准则。

三、细则共三一三条，是一系列的，简短的，关于精神生活的答案。它们可以比诸伦理神学的疑案解答。作者的方法，原则性成份少，具体性成份多。该著作大概完成于他擢升主教前。

阿拉指出：“巴西略曾写过一封信给他的朋友额我略，叙述他以及他起初的同志们在蓬的隐修生活。该两部著作，无非在发

挥信中的精义”。

巴西略对于隐修生活的影响，是无边的。他尤发展了后盛行于东方的狭义团体生活。他又通过他的神修著作，传布了一种坚决，巩固，郑重的神修方法。他的大纲在修成上，对于知识分子发生的影响，大于对于一般的隐士，Règle 不应当看作真正的律例。巴西略并不想定什么狭义的法律性的东西；他也没有创立真正的修会。拜占庭的隐士们。在裂教后的，如在裂教前的，都不是巴西略人（Basiliens）。一切隐院都是独立的，规则也是各不相同的，决不能与西方的本笃会相提并论。巴西略的精神影响，在东方，是很切实的；在西方通过加西央的宣传，也不是肤浅的。

（乙）演讲著作

演讲著作共计（一）创世论赞九篇，（二）圣咏论赞十三篇，（三）不同的演讲二四篇（二和十七讲是贗品），其余的演讲，除掉两篇是可疑的以外，都不是他写的。六天创世论赞，一如圣咏论赞都是注疏作品。可是这种注疏，正如阿拉指出的，不是批判的而是宗教的。巴西略演义地，利用创世纪写了一幅创世图。他强调字面的意义，攻击讽喻意义。巴西略强调他运用了有力的民众哲学，以及幼稚的科学知识，找出一种最崇高，最细致的宗教心灵论。阿拉说他指出天主表现于有形世界上的智慧。这些论赞大大地引起民众的兴趣，甚至西方的圣盎博罗削也予以仿效。巴西略只描写前五天的创世工作；尼斯额我略为成全他的著作，继续写了人类的创进。还是神父的巴西略，在封斋期的一个主日内予以演讲。

十三篇圣咏论赞（一、七、一四、二八、二九、三二、三三、三四、四四、四五、四八、五九、六一首，都是根据七十子书的。）真正是他写的。作者一节一节地予以注解，目标尤在为教民寻出足资观摩的资料。第二篇是圣咏一般的研究。这些演讲

似作在他升主教前；圣盎博博削，曾予以模仿，圣奥斯定注解了整个的圣咏集。

二四篇演讲集中，巴西略谈了若干关于信理问题（第十五篇论信德，第十六篇论圣言，第二四篇反萨伯利派，亚略攸耨灭派……），尤其关于伦理和爱德问题。反高利贷的第七篇是最著名的；论外教典型文学的第二二篇指出：“外教文学可以大有造于圣经的彻悟”。分隆（Fénelon）说其中四篇（五、一八、一九、二三）是颂辞。以圣巴拉（Barlaam）为对象的第十七篇颂辞，像出于圣金口若望。

（丙）道理作品

巴西略的道理著作，总计有反亚略派论两种。他的奥斯定曾予标志的反摩尼派论已遗失。

他的最重要的作品，《反攸耨灭书》共计三卷（现在所传的四五两卷是贗品。），写于三六四年左右。攸耨灭的亚略主义是个纯粹的唯理论。他认为：天主的本质在“不可能受生”；因此“言”不是真天主。这个本质，人可以彻底地予以了解。圣巴西略在卷一里，直接地予以驳斥。在卷二里，奠定了“子”的天主性，以及他与“父”的同体性；卷三肯定了圣神的天主性。

“圣神论”写于三七五年。当他放弃“光荣通过子在圣神，归于父”，的传统公式，而改用“光荣归于偕同子与圣神的父”的公式的时候，曾受到人们的批评，该论就是所以辩白的。巴西略先用多章的篇幅，指出神学术语的重要，然后针对各种亚略派强调：“子”与“圣神”应与“父”受同等的敬礼，因为他们是与“父”同一体的。可是，一面为尊重尼西亚公会议，一面为避免对持异说者不需要的刺激，他没有采用什么断然的公式。

（丁）通信集

巴西略的通信集，共计三六五封（一至四六号写于登牧座前，四七至二九一号作于任主教时，二九二至三六五号的写作时

期不详)，所称的巴西略与力贝尼阿斯（Libanius）通信（三三三至三五九号），以及致举良叛徒者的信件（三九、四〇、四一、三六〇号），还有给亚颇利拿里书（三六一、三六三号），都属贗品。一般地论，通信集是很有价值的；中间所论的问题，是纷繁的。巴西略主教的书信，无论在道理上、历史上、纪律上，特别地耐人寻味。致爱科尼的安菲罗格的信的。二三三、二三四、二三五号，在神学方面足以补充反攸褥灭书。所称的《一八八、一九九、二一七号》作于三七四年、三七五年间的经典书信，（*Epitres canoniques*）尝被收入东方教律。怎样照罪过的轻重指定公补赎，都以这三信为准则。他给西方教会的信件，为了安提阿的分裂，是非常重要的。

凯撒利亚主教的通信，无比地，一面透露他的文章的高贵，一面标帜他的使后世称赏的，一系列的天才。

第二编 纳西盎的圣额我略

一 生活与性格

（甲）擢升君士坦丁堡主教以前

习称纳西盎的圣额我略，实在地并不生于这个卡帕多细亚的小城（他生于阿利安士）（Arianze），他也没有当过该城的主教；当该城主教的，是他的父亲。额我略一如他的朋友巴西略，都诞生于三三〇年左右。他的爸爸，尤其是他的妈妈诺娜（Nonna），很注意他的宗教教育。可是，照当时的习惯，没有使他领洗。他开始肄业于凯撒利亚和亚历山大里亚，终赴雅典；不久，他早已认识的巴西略也来负笈。毕业后，额我略留雅典教授雄辩学。三五九年迺返卡帕多细亚，领洗后，受了巴西略的感化，隐修于爱立斯河畔。神修以外他又读书，尤爱研究奥利振的著作。他们合

编的奥利振著作菁华 (Philocalie)，就是他们崇拜老师的象征。

不久，额我略被他的父亲召回纳西盎；他热忱地辅理教区，直至他父亲的死（三七四年）。中间发生了些波折。三六二年左右，纳西盎主教有意祝圣他的儿子为神父，因屈服而快快的额我略，再度往依巴西略。迨纳西盎发生分裂，他就回来助父亲予以镇压。老主教对于微妙的神学，是没有多大认识的（他老年皈依圣教，就被任纳西盎主教）。当他在里米尼，君士坦丁堡奥梅宣言上签字后，一种强烈的分裂现象就告爆发，额我略劝他的父亲表示了完全合乎公教信仰的态度以后，风浪就平静了下来。三七一年巴西略为遏制提雅那总主教安提默的野心决定立萨西默主教区，而以额我略为主教。额我略勉强予以接受，不久潜逃隐居，痛哭失去的自由。他虽原谅了他的朋友，总没有忘记那幕悲剧。他曾表示：他父亲的白发，一度打断了他的隐修生活，可是他总不想再走上萨西默去的路。

（乙）君士坦丁堡主教

三七四年父母长逝后，额我略自庆从此可以过一个瞻想生活。他先迁居属于爱索立亚的塞琉细亚的圣女提克格乐 (Thècle) 隐院。三七八年，末楞斯驾崩，君士坦丁堡教友请求他去重整教务。在巴西略鼓励下，他于三七九年前去执行职务。他先到他的一个亲戚家里，建设一座教堂；教友们逐渐组织了起来。他的圣德，他的辞藻，吸引来了一班热忱求道的听众。四十年来被亚略派蹂躏的君士坦丁堡教会，在这小堂里，开展了回生的途径。额我略称他的小堂为复活堂决不是偶然的。他的最有名的演讲，尤其是关于圣三的五篇，给他得来了神学家的徽号。圣人的悬河之口，很快的劝化了城中的知识分子。可是，诡计多端的亚略派不断地予以攻击。廉耻扫地的马西墨 (Maxime le Cynique) 的侵占君士坦丁堡牧座的阴谋，就是一个最大的打击；可是，没有发生什么了不得的恶果。戴奥陶士摒弃了马西墨，亲

额我略到圣女索非亚城。神职人员与民众，一致拥护他为该城主教。他不满足于这种就任典礼，他还要求君士坦丁堡会议予以追认。

公会议开幕于三八一年五月；当时埃及和马其顿主教们还没有报到，会议共三阅月。开始时，出席会议的只有叙利亚与小亚细亚东部的主教；那些地带接受尼西亚信条，还是晚近的一件事。他们大半拥护三 hypostases 公式；而这公式正如巴西略有理地指出的，被视为尼西亚的“同体”的必要补充。为此对于埃及和东方教长，他们都怀着一种鬼胎。而且，人事问题还僵持着一种分裂，一种更换意见的阴霾，纳西盎的额我略，是该会议中智力最强的一个，深深感觉到这种情形，以及它的危险。

这个东方教会公会议的使命，在解决圣三道理的争端，安提阿的分裂，以及君士坦丁堡牧座的纠纷。关于最后一点，很快地取得了协议，额我略被认为主教，就任典礼由安提阿的梅内思主持。梅内思的忽告长逝，尖锐化了安提阿问题。额我略和别的有识之士提议承认葆冷；分裂的烟雾，本可就此消散，可是，葆冷素受西方的袒护，为此，人们表示拒绝，而且选出了夫雷维安。

梅内斯死后，额我略被选为主席。这或为了他个人的声望，或为了才在会议中通过的第三条议案：“君士坦丁堡为领袖教区”。但是他未能控制群雄，而且他对该会议的精神和倾向，都表示不满。他屡次想退席引去。代表对立见解的埃及和马其顿主教们出席后，由于未能了解圣额我略实在是他们的好友，错误地关于君士坦丁堡牧座作了保留的声明。圣额我略至此已不能容忍，立刻提出辞职；在向这个他心爱的君士坦丁堡教会，作了动人的辞别后，束装就道，回卡帕多细亚去了（三八一年六月）。

圣额我略因为纳西盎的主教还没有产生，就代理了一个时期。两年后（三八三年），攸拉利阿斯（Eularius）到任，圣人回归阿利安士，且在那边，终了他的余年。他的诗歌是那时写

的。他死于三八九或三九〇年。

(丙) 圣人的性格

额我略的性格与巴西略的性格，是不大相同的；可是，在这点上过分的强调，是会犯错误的。无疑地，额我略的活动力，斗争精神，都是薄弱的。他是犹豫不决的；他是多虑善感的；朋友严格的要求，一般人卑鄙的作风，都会使他郁郁不乐。可是，他的心灵是高尚的，这是他的性格的特色。他是个理想家，可不是幻想者。在他攻击对立的思想路上，他兴奋地，可是不相强地，揭示他的理想。他单纯的头脑每易受敌人的玩弄。风雨不晦，鸡鸣不已，他永远是慷慨的，不求利己的。他的救灵神火，频繁地使他放弃他甘饴的瞻想生活。实在如果他能置身于一个幽静的修院，或一座和平的教堂内，而环以一群聪明之士，那么，他的横逸的才气，才能得到一个理想的发展。

人们称他为神学家，决不是盲目的；可是，不应当把当时的神学家，等于现代所称的神学家。圣额我略对于纯粹的哲学性的争辩，是不感多大兴趣的。他是教父式的神学家。一种坚决的传统精神，阻止了他触及老师的暗礁。他的语调是丰富的，和谐的、纯洁的、明朗的、确切的。他提出的思想公式是出乎寻常的，有力的、圆满的、精简的。这是他的特征点，他的辞令虽及不到圣金口若望的热烈，可是，通过他的清晰的思想，特别的形式，起了同样的作用。他是个理想的神学演讲家。

这样的一个灵魂，应当乐于接受奥利振的带神秘色彩的理想主义。如果，额我略从这个主义中，没有像别的学者们吸取一种战胜软弱天性的精神，他至少因此能安然耐苦，能欣赏那个纯美的原光；它是独一的，而且就是父、子与圣神。那个光，谁不变光，谁不磨练自己，由畏惧诣于智慧，谁不能予以了解。无疑地，这些散见于他的演讲中的思想，就是他的经验之谈，而且映出了他的真面目。

二 额我略的著作

额我略的著作，可分三类：演讲、诗歌、书信。

一演讲：他的现在还存在的四五篇演讲，都是充满辞藻道理的杰作。其中二七至三一篇，作者所称的神学演讲，在道理上，尤觉出色。这几篇讲于君士坦丁堡，是所以攻击亚略派的。

在那个序幕演讲中，（二七）额我略明朗地指斥攸耨灭派，同时指出，一面谈天主者应有的优点，一面谈天主应具备的条件。在第二讲里（二八）他列论天主的存在、性体、属性、不可究诘性；又叙述了偶像教的来历。在第三讲内，（二九）他指出三位的平等性，子的神性与同体性；又如圣巴西略在他的著作中所标志的，答辩了攸耨灭的似是而非的学说。在第四讲里，（三〇）他解释亚略派，根据若干段圣经，提出的反证。最后，在第五讲里，（三一）通过圣经，传统，以及给精灵派的答覆，他证明圣神是神的一位；他不像是“生”的（Cénéation），而是发的（Procession）；可是“发”的所以然，我们不得而知。

其它的（二〇和三二）论神学家的优点两讲，是与上列的几讲相像的。额我略在该两讲中，尤深斥东方的神学癖（Manie théologiques）。作者在三二讲中指出：辩论天主，不是任何人，任何时的事情。为了易于陷入迷途，不易获得神益，世俗人最宜谨口慎舌。第二十讲要求谈神学者拥有圣经学识，圣德生活。在攻击萨伯利和亚略时，他肯定了天主的一体三位；又标出了天主的生育，与人类的生育的不同；最后，他叮嘱神学家在“子的受生”和“圣神的受发上”，毋作非非之想。

其余的演讲的对象是极复杂的：（一）关于瞻礼的演讲（圣诞，三八；三王来朝，三九；复活，一与四五；圣神降临，四一。），（二）圣贤颂词（安提阿的圣西伯利央，二四；圣亚大纳

削，二一。)(三)追悼词(他的父亲额我略，一八；他的兄弟微萨尔，七，他的姊妹高高尼，八，圣巴西略，四三)。这类文辞在教会里，是由额我略倡导的；实际上他采取了外教的程式。(四)两篇攻击举良叛教者的演讲(四和五)，写在三六三年；因此它写于举良死后，而从没有讲过。(五)伦理演讲(爱护穷人，四，和平，二二与三三；(六)若干临时性的演讲，每每是关于他自身的，所以说明他的作风的。其中有几讲是很有名的。

这些临时性的演讲中，关于他逃亡的第二讲，是在他领神品，回到老家后写的。这讲简直是个真正铎品的论文(一一七章)。它成了圣金口若望论铎品，以及大额我略论牧职的滥觞。

九、十、十一，三讲写于三七一年，抒述他擢升主教的前后。

第三十六讲宣读于君士坦丁堡，就在马西墨窃权尝试，以及他在圣索非亚就职后。

第四十二讲，在文艺上，在辞藻上，都是出神入化的。听众是集于君士坦丁堡的一五〇个主教；

正在辞职的总主教行将正式引去的时候。在这讲中，他声明他的态度，指出他在该城的归化业绩，并且感动地向他在基督所爱的一切作别。

二、圣额我略的诗歌目标，有时是传教的，有时是辩护的。人家把它们分作六类，共计两卷，卷一计有道理诗歌三八首，伦理诗歌四十首，大半是关于贞洁的。卷二计有最有趣的关于他自己的生活的诗歌九九首(一九四九句内，包含他的自传)。还有关于其他人们的诗歌八首，墓志铭和碑文。人家且说，“基督蒙难”的长悲剧也是他写的；实在它是十一或十二世纪拜占庭的文艺。

批判学者一致承认，在额我略的教学著作中，他的攻斥异端人，尤其是亚颇利拿里派的用心，每打断了他的诗意；可是，他

的关于自身的诗歌，常保持着一种浓郁的兴趣；这种兴趣来自他天籁的鸣感至性的勃发；其中悲愤的气氛是薄弱的。各式韵脚长短不同的诗在他的作品里都有。若干篇幅，简直是散文诗；在那儿，抑扬的字音替代了字的数量。

三、额我略的书信，共计二四四封（或二四〇封为了书信中的四一、四二、四三，和二四三号，是大概应当除去的），写于他的晚年，约在三八三年，三八九年之间。这些信，由于是公函写得非常考究美丽，可是极简短的。其中真正有关神学的，有一〇一号、一〇二号（三八二年给克来陶尼阿斯司铎），二〇二号（作于三八七年），都是所以攘斥亚颇里拿利的。二四三号，通过类比和比喻，给伊法尔隐士解释：怎样天主有三位，而只有一体。这封信如果真是他的，那末，它的价值还要大大地增高。

圣额我略在他写于君士坦丁堡（三八一年）的遗嘱里，指出他的一切产业，应当由纳西盎教会继承。该信虽有可疑之处，看来是他的亲笔。

第三编 尼斯的圣额我略

一 生活与性格

（甲）生活

圣额我略，圣巴西略的弟弟，大约生于三三五年，受教育于家庭，或他的诞生地。因为他早被选入神职阶级，青年就升司读。可是中途改向，为修辞学教授，又结了婚。经过他的哥哥，和纳西盎的额我略的教训，他得深识尘世的虚假。终于三六〇年，辞去教职，到爱立斯与他的朋友们共度隐修生活。十余年后，就在三七一年才接受巴西略的邀请，出山任卡帕多细亚属的尼斯主教。

圣巴西略对于他兄弟在尼斯的办事能力每表示惋惜。在不少的书信里，嗟怨地说他头脑简单，易于受骗。后又指出他在教务上，一点没有经验，绝对无能向高傲的达马萨交涉。额我略曾抒述在自己教区内亚略派的作乱，而被他们于三七六年召开的一个会议撤职。可是，未楞斯死后，他又得胜利归来。三七九年他也出席安提阿会议，谋中止裂教。他的悬河之口，使会议授以巴力斯坦与亚刺皮的使命。

额我略的办事能力虽差，他的辞令是生动的，他的神哲学是渊博的。君士坦丁堡会议（三八一年）中，被誉为（正统柱石）（*Colonne de l'orthodoxie*）三八一年，七月卅一，会议闭幕，戴奥陶士颁布通告。声明凡不与凯撒利亚，梅利顿及尼斯主教相通者都是异端人，不得视为蓬教会的份子。从此可见他怎样在君士坦丁堡，被视为巴西略思想的嫡派而为恢复正统的风云人物。

君士坦丁堡会议的成绩，一在厘订一种攘斥攸耨灭派、攸多克息亚派、半亚略派、萨伯利派、马塞拉斯派、福爵派、亚颇利拿里派；二在作出一卷圣三论（已遗失）；尼西亚君士坦丁堡信条，大概属于该卷。尼斯的圣额我略虽与纳西盎的额我略在道理上是一致的，可是对于安提阿教区问题，却彼此分道扬镳。梅内斯死后，他与别的若干主教，称扬亡者，而严厉地批评葆冷，直视以为奸徒。

在君士坦丁堡朝上额我略被视为数一数二的演说家；因此，他于三八五年，或三八六年，曾先后两度致布希利公主（*Pulchéie*）和夫雷西拉追悼辞。三八二年，他又参加在君士坦丁堡举行的公会议，计出席该会议者大半是前出席第二次公会议的教父。三九四年举行的君士坦丁堡会议中，也有他的形影。可是，从此已不再抛头露面了；大概就在那个时候，（三九五年）他与世长逝了。

(乙) 性格

尼斯的额我略被称为神秘神修家和哲学家。这是额我略为人的最好描写：第一点透露了他的崇高修行，第二点说明了他的渊博学识。他的办事能力虽远不及他的哥哥，可是根据他的比他的哥哥还要多的神修著作，他的精神活动是极合事宜的。他的巨著指出作者操心于拾级而上地，引导他的门生趋向与天主结合的峰顶。这个神修主义，应当得自奥利振的薪传，而且这是很符合他的天性的。

他虽不及巴西略的积极，纳西盎的额我略的辞藻；他的神学，并于他们；他的哲学，还胜过他们一筹。他是四世纪希腊教父中，最伟大的思想家。他尤努力地证明：怎样理智的一切，与信德的种种，不但不相抵触，还得携手同行。他有味于清晰的定义，科学的分类。开口因为，闭口所以的攸樗灭派，遇到了他，就遇到了一个劲敌。可是他的优点也有过正的地方；他的哲学虽没有抹煞神学，一如若干学者所说的，可是，“抢步走在启示前的它，由于过度的揣摩，不但不烛照，反时时晦塞了启示的真理。”狄撒龙说额我略的哲学属于新柏拉图派，奥利振是他最崇拜的老师。奥氏的若干严重的错误，他虽没有重犯，在许多观点上，总染着他的色彩。

二 额我略的著作

额我略的著作包括神学、圣经学、神修学、演讲、书札。

(甲) 神学

这部分的著作虽多，它们的重要性，是有参差的。

一、《教理论》(Discours chétique) 导言以外，共计四十章；目的在指导教理教师训练保守者；著作时期，应在三八一年会议后。额我略认为：基督教义的宣讲，应当根据理性的知识，以及

听众，犹太人，外教徒，公认的原则；为此他注目于哲学上。教理论可分三节：第一节（一到九章）论天主与圣三，第二节（十到三二章）论降生救赎，第三节（三三到四〇章）论救赎通过圣洗圣礼的实施。作者随机应变地，驳斥摩尼派，亚略派以及亚颇利拿里派。“教理论”简直是部神学提纲。它在 Peri-Archon 和圣若望，达玛萨纳的正统信理后，独步地引导我们认识额我略思想。

二、反亚略派著作，额我略也写了好几种。

他的《反攸耨灭论》，尤其是部煌煌巨制，共计十二卷，如果把卷十二分为两卷的话，那末，却为十三卷。卷二（三八三年，攸耨灭是戴奥陶士的信德批判）本不属于该书，是后来加进去的。该书写于三八一年左右。攸耨灭的“辩护”曾被巴西略驳得体无完肤。凯撒利亚主教长逝的翌晨，他就毫无顾虑地发表了他的“辩护的辩护”。佉舍罢斯脱的伯多禄主教的请求，额我略强有力地，一面为他的哥哥雪冤，一面予阿诺梅主义以痛击。

下列的四本小册子是广义地关于圣三问题的

- （一）“没有三个天主”致阿拉卞阿。
- （二）“信德论”献给新伯利西阿斯。
- （三）反希腊人论一般的见解。
- （四）致攸斯退替阿斯论圣三。

一三八三年，额我略在发表于君士坦丁堡的一个伟大的，留名青史的演讲里，畅论了圣神的天主性。这点，在他 *In suam ordinationem* 又予提论。

三、驳斥亚颇利拿里的著作，只有两种：（一）反亚颇利拿里论写于三八五年后。这是致亚历山大里亚主教德奥斐肋的一个备忘录。（二）安底利的古攻击亚颇利拿里，这是拉奥田舍主教留下的最重要的护道作品，它不断地援引亚颇利拿里巨著（*Demonstration de l'Incarnation à la ressemblance de l'homme*），而

予以驳斥。额我略先指出：（一）基督的血肉不是从天上来的。（二）“言”在基督身上，没有取代人的理智。然后，步步地，解释他的难题，终透露了公教的理论。

四、他的谈道著作没有前列作家们的争辩性质。

（一）论灵魂与复活的对话，以柏拉图的斐童（Phédon）为模范。作者借他的临终（三八〇年一月）的姊妹的嘴，表示他自己对于灵魂和它的不灭，死亡和复活，以及最后重组织（Restauration finiale）的见解。

（二）反宿命论。

（三）论夭折的儿童。

（乙）圣经学著作

这些著作，有科学性的，也有观摩性的。

关于第一类的计有：

（一）《论人类的创造》：补足了圣巴西略的六天创世论。额我略根据圣经理智指出：堕落前的人类处境，堕落后的人类处境，后世的人类处境。天主创造人身的智慧，描写得很精彩。

（二）《六天创世论》：写于三八〇年，冗长地钻研创世工作。他重提巴西略的观点，并且补足了凯撒利亚主教有意放弃的若干艰难的问题。作者兼为梅瑟与巴西略作辩护，为此该书又称《六天创世论》辩护书。

（三）《女先知书》（Suf la pythonisse）针对奥利振强调：发显给撒乌尔的不是撒慕尔而是一个魔鬼。

关于第二类的计有：

（一）《梅瑟传论神秘神修之路》：写该书的时候，额我略已入桑榆晚景，而他写该书的动机，是一个求他指导的青年，彻才尔（Césaire）梅瑟生活不过是神修表面的轮廓而已。

（二）圣咏标题还是在谈神修：作者把神修分为五级，适合于圣咏五卷。他又在伦理的意义下，解释圣咏标题。

(三) 圣额我略的论赞，是万矢一鹄的。不但第六首圣咏论赞，上列诸书的尾声这样，“传道书论”赞五篇，“雅歌论赞”十五篇，“真福八端论赞”八篇，“天主教论赞”五篇，也都这样。在这些篇幅里，尤其是关于古经的，没有狭义的注疏，而包藏一种神修的道理，作者强调这种方法重要性，这不是没有危险的。应当明了：神修指导决不能是真正的注疏。

(丙) 神修著作

一、童贞论是最著名的。作者的目光，注视着一般的修行；他还指出，修行使得灵魂做基督的净配；这层意思，在雅歌论赞中，已予发挥。童贞在这书里，占着重要的位置；因它最能清洁灵魂。圣额我略提供了所以保持和发展童贞的实用方法。

二、下列四本小册，(一)论基督徒的职责，(二)论成全的性质，(三)论隐士应该是热忱的以及热忱的方法，(四)克苦的需要。

三、圣马利纳传，写于三八〇年，它是实验神修法的具体例子；至于神修理论，已见于上列诸书。

(丁) 演讲与书信

一、演讲集除掉上述论赞外，还有：

(一) 信理演讲（反亚略派著作）。

(二) 伦理演讲（其间一篇攻击拖延圣洗的习惯）。

(三) 瞻礼日演讲（三王来朝、耶稣复活、耶稣升天、圣神降临瞻礼）。

(四) 圣人颂辞（圣斯德望、圣戴奥陶罗、圣厄弗楞、四十位致命者，显灵迹的额我略）。

(五) 追悼辞《安提阿的梅内斯，布希利、夫雷西拉、巴西略》。

尼斯的额我略的辞令，尤其是他的追悼辞，是雕琢过度的。他既缺少巴西略的高尚的朴素，又没有纳西盎额我略的辞藻。可

是在拜占庭，他是极受崇拜的；福爵甚至表示：“没有一个修辞学教授有过这样漂亮动听的语句”。

二、书信二六封，一般地说来，都是无关宏旨的。第二号信责斥过度的朝圣热。本笃十四世认为：用意虽好辞句是过火的。第三号信缕述他于三八〇年，到巴力斯坦巡礼所得的神益。致雷托阿斯（Letoius）信报告了我们，教会对叛教者和大罪人的处分。它被列于经典书信中（Epistres caoi-ques）。

第四编 爱科尼的圣安菲罗格

圣安菲罗格（Saint Amphiloque）于三四〇年，生于卡帕多细亚，他是纳西盎额我略的堂弟，尝赴君士坦丁堡，执行过一时期的律师业务。三七〇年，回到故乡，专务精修。三七三年，圣巴西略擢升他为爱科尼主教。巴西略给他的，部分地还存在着信是极宝贵的，他攻击过亚略主义。三七六年，他用出席该省会议主教们的名义，发出公函，致邻省主教，教劝他们坚决地承认圣神的整个神性；此信还保存着。他也参加了三八一年的公会议。他的圣神论文，不幸已经遗失。他最注意于制欲主义者（Encratites）；一登牧座（三七三年，三八一年间），他就著书（大半还存在）予以攻击。三九〇年，在旁非利亚的西特召开的一个反制欲主义者会议是由他主持的。安菲罗格是个积极的司牧；根据卡帕多细亚诸子的通信，以及他本人的六篇演讲，以及若干论赞，他的神哲学造就是平凡的。三九四年，君士坦丁堡会议后，他的名字不见于历史。他大概死于四〇三年前。

第五编 卡帕多细亚诸子的道理

一 卡帕多细亚诸子的道理的渊源

圣经和传统是他们的道理的两个真正的渊源。哲学在希腊教父思想上发生的影响，没有一般人想像的强大。οὐσία，

ὑπόστασις οὐσίς，虽早已发现于学者的笔下，当时进入了另一个领域。若干教父不但对于哲学表示怀疑，而且把亚略和摩尼的暴风雨，也归罪于哲学。纳西盎的额我略直至说输入教会的哲学，可比埃及的一种灾难。圣巴西略的态度虽比较缓和，并且也劝人念若干哲学家的著作，得尼的哲学只见于他的“反攸耨灭论”。尼斯的圣额我略比较要进步一些。或说他滥用哲学，或说他过度地予以标榜。可是，哲学在他眼里也不过一种工具。他的道理的真正泉源，是圣经与传统。

(甲) 圣经

卡帕多细亚诸子，在圣经研究中，采取了一种中间路线。换句话说，介于亚历山大里亚学派崇拜的讽喻主义，与安提阿学派倡导的字面主义之中，巴尔梯指出：“他们强调由教会正式指出的圣经一定的数目，他们重视圣经文字一般的意义，他们遇到疑难的篇幅，认为应是整体的片断，在互相联系之后才能获得真谛；最后，他们指出了历史方法的原则因素。他们仍不放弃讽喻注疏法，又不忘记向字面注疏法迈进”。可是，在卡帕多细亚诸子中不是没有参差的。尼斯的圣额我略，奥利振的高足，大量地运用讽喻主义，积极活动。具有领袖天才的圣巴西略，虽与纳西盎的额我略，一度合作于非罗加利，(Philocalie) 为了满望解决安提阿的分裂状态，以及引亚略派皈依尼西亚信条，对于来自奥利振的影响更予以堵防。纳西盎的额我略一如尼斯的额我略，对于他的第一个老师的注疏法很是热忱。

(乙) 传统

圣经虽是教父们的道理渊源，并不是独一的渊源。另一个道理渊源，传统，为一般教友，更易于领悟。四世纪的教父们，为解释教会神学的发展过程，也得先予以研究。狄撒龙指出：“信理”（例如圣神的天主性），证明了：公式（例如 ὁμοούσιος）确定了礼仪的使用，虽圣经上或所言简略，或竟只字未提，也逐渐

巩固并增加了，为折服反对者的需要，教父作家，空前深刻地，阐明一种宗徒遗下的，与圣经不同的口头传统。宗徒们和他们的继任者，就用以把不载于圣经的事理，传于后世。圣金口若望，一如圣爱比法纳和卡帕多细亚诸子，也予提及。这种口头传统，一如圣经，也是真理的保障。异端人不予以承认，这是错误的。

卡帕多细亚诸子，在驳攸褥灭时，尤强调了这点。圣巴西略在他的圣神论中，极明朗地透露了他的思想。确实，为肯定传统的权威，他虽不忘乞灵于信理，尤以创自宗徒的一种口头传统，启示真理的法纪为依据。不问他提出的证理的价值如何，在他的眼里，圣经以外，传统是另一种信理的泉源。尼斯的额我略为向异端人证明尼西亚信条，又用了圣经，又用了忒滔良标榜的一种传习（Prescrition）。实际上，传习与传统无异。纳西盎的额我略也认为：启示真理的认识，不单靠圣经。他指出在圣神光照下的信德宝库。

四世纪的教父，虽还未能明确地肯定，口头传统就是教会经常的训导（Le magistère ordinaire de l'Eglise），却一致表示，教会拥有批判纷争，谴责异端，制定信理的权利。它在行使这个职权时不能错误性，已隐约地包括在内。再者，如果当时主教团不承认这些原则，四世纪的教理纷争和会议历史，都要变成不解之谜。可是在公认的信条外（Sysboies reconus），那些机构是教会信理的发言者；这在当时还没有确切的规定。公会议和地方会议的分野，也没有完整地划出；公会议议决案的普遍价值的条件，也没有树立。同样地，根据教父们的证理，到了下一世纪，才奠定了它的权威和神圣性。

二 圣三

卡帕多细诸子，关于圣三的道理，一方面努力归化犹豫的和

怀着好意的半白拉奇派，一面作出三个重要决定：（一）指出实体与位（οὐσία ὑπόστασις）的区别，（二）确定（ὁμοούσιος）的真谛，（三）拥护圣神的天主性。

（甲）实体与位 Λ' οὐσία et (Ιουὺστας)

圣巴西略这样为实体 Ιουία 或 (Ia substance) 下了一个界词：“就是同类个体相等地共有物，这个字只指同类的整体，不指它的个体。这个〔实体〕(οὐσία)”先应当加以特性，然后可以真正地存在。位 (hypostase) 是样定型的，独特的，具体的东西。这个定义，未能划清位与个体的界限。巴西略又说：位是样自存的东西 (être *καθ'ἑαυτάσις*) 可是他没有说明位的和那个自立的东西的自存性。巴西略运用这些分野，解释了他所采用奥利振的三位 (trois hypostases) 公式。他认为：这个公式是尼西亚信条的必要补充。两个额我略也这样想。

至于 (πρόσωπον) 在拉丁语中译作 (Persona)；由于它的来源，巴西略只有条件地予以接受。这个戏剧术语，可能指一个脚色；那末很能使人陷入萨伯利主义。天主三位的区别，指天主一位的不同的任务罢了 (Hypostase)。在他们眼里，似更能保障正统学说。

（乙）Λ' ὁμοούσιος

卡帕多细亚诸子采用了奥梅阿派 (Homéosiens) 崇拜的三位 (troishypostases) 后，更有权威使他们接受他们所讨厌的 (ὁμοούσιος)。或以为这些学者，所用的 (ὁμοούσιος) 的意义，就是与梅阿派所看重的。因此四世纪初的尼西亚派，与四世纪末的新尼西亚派是有分别的；也因此新尼西亚派简直就是半亚略派了。这个见解未免把不同的观点，看作不同的道理了

圣三奥迹的本质，不但使我们不能了解在一体中包含着多数的位，还使我们难于予以分析，如果以一体为出发点，如在西方和埃及所做的，很能害及三位实在的区别性而陷于变态说。如果

以相互区别为出发点，人们很易误信三神论 (trithéisme)；可是，这个错误，假如坚持天主的惟一性是可以避免的。这两个观点，在不相矛盾的条件下，都是合法的，正统的。

半亚略派采取第二观点，明确地先指出三位实在的区别；可是，他们未能坚决地咬定天主的一体性，他们所以恋恋于逻辑地以三神为归宿 (ὁμοιούτιος)，就为了这个缘故。实在，(ὁμολογ) 只指出一种形式的相像性，而暗射一种实体的区别。卡帕多细亚诸子看到危险，就予以堵防。

圣巴西略在一封信中说：“依据真理之言”，我们不说“子”像或不像“父”，因为两者同是矛盾的。像和不像，是对偶然的属性而言的；天主没有什么偶然的属性。可是，在同一性体的前提下。我们也赞成 (ὁμοούτιος)，我们避免在合成的方式下 (Par composition)，把受生的也是实体的天主，附加于“实体的天主”、“父”，因为这正是 (ὁμοούτιος) 的真谛。圣巴西略也肯听人家说：本体的相似性 (ὁμοιοζ χατ' οὐσίαν) 可是他要求人家加以 (ἀπαράλλάχτωζ) 就没有什么不同。纳西盎的额我略，也视 (ὁμοούτιος) 为性体的绝对同一性。他认为：三位有别，天主性是不可分的。他把他的道理，概括于下面的公式中 (έν τά τρία τᾶ τᾶ θεῶτημι ' χαι έν τρια τδιῶτησιδ; “三位一体” “一体三位” (注) (ιδιῶτησιν) 在额我略的著作中，不就是位 (Personne)，而指一种特性 (caractère spécial)。

尼斯的额我略也表示：三位的体是不可能分的，为此没有三礼，只有三位。他又认为：我们谈父、子、圣神，我们说他们是一个，不是三个天主，正如我们谈伯多禄、雅各伯、若望。我们也应该说：他们是一人 (一个人类)，不是三人，(三个人类)。从这几句话里，额我略要指出的就是三位的分别，犹如三人的分别。这里，额我略的错误不在天主而在人类。迷于柏拉图过度的唯心主义的额我略，不了解人间共同的，只有抽象的本质；至于

那个具体的本质，就是实际存在的位，不是共同的。这是人与天主不同的地方。

总结起来，卡帕多细亚诸子关于（*ὁμοούσιος*）的思想，是正统的；可是，他们所持的观点，比圣亚大纳削更偏于半亚略派的观点。因此，他们更易于引半亚略派，皈依尼西亚的正统信条。

（丙）圣神

圣神的天主性，四世纪末叶最受攻击。卡帕多细亚诸子是精灵派最坚强的敌人；他们各有著作，予以攘斥。

圣巴西略的整个圣神论中，虽不称圣神为天主，却证明他的天主性。在别的地方，他没有顾虑地，正式称他为天主，说他与父子同体的。纳西盎的额我略，在他第三十一篇演讲中，阐发了同一的道理；简单的结论如下：“那么什么一回事，圣神是天主么？——肯定地。——那末，同体的了么？——是的，既然他是天主。”演讲为加强他的见解，兴奋地提出了听众的宗教经验。他利用启示真理的发展，解释圣经对于圣神一种相对的缄默。这个缄默，亚略派每予妄用。古经揭示了“父”，新经揭示了“子”，圣神的揭示在新经内是暗晦的。可是，在圣洗圣事内，天主化人灵的圣神，已经露于世了；如果他不是天主，他怎能这样做呢？

尼斯的额我略与他们抱着同一的见解，可是在圣神“由发”（*Procession*）的问题上，确切地提出了前二人几乎未及的见解。他的公式是东方的：“圣神由子发于父”。可是，子并不是单纯的工具，他也参加圣神的由发。他运用受自父的一种“因性”（*causalité*），参加这个工作；可是，父的“因性”，不因此而消灭，而且并不妨碍他为圣神的第一原因。“和发于子”（*Filioque*）的道理自然隐藏其中，可是父的生殖性显得特别丰富。希腊教会习坚持这个观点，但是，爱比法纳更接近拉丁教父，他虽不说圣神发

于父及子，却相等地说：圣神是从父及子来的。应当指出：爱比法纳在东方是个例外；他的公式可能是从拉丁教父们来的。

三 基督

(甲) 基督学

在基督学里，卡帕多细亚诸子一面反对亚颇利拿里，坚持整个的人性；一面避去了莫舒爱脱的德奥陶罗的两位说（le dualisme hypostque）。纳西盎的额我略说：在基督有神人两性，可是没有两子。他也明明承认玛利亚是天主之母（θεοτόχος）。尼斯的额我略也强调：基督有两性，可是只有一位。（ἄλλοζ et ἕτεροζ ἐν πρόσωπον）。又发挥了奥利振倡导的语言调度说（la communication des idiomes）。无论他们根据传统的信德怎样坚决，在他们的著作中，时可以找到似拥护一性论（monphy-sisme），和聂斯托利学说的诣调。但是应当明了；断章取义于不合理的；而且在当时，关于基督学的术语，还没有确定呢！

(乙) 救赎论（Sotériogie）

他们的救赎论，可以色彩浓淡不同地系于周知的三种：（一）写实的赔偿论，圣巴西略和纳西盎的额我略都是它的拥护者。巴西略指出：平息天主教怒补赎的必要；可是，人根本不能供给，只有基督能予提供。基督为他做了罪人，成了牺牲，就供献了出来。圣额我略为标榜这端道理，采取一个精简的公式：“基督为我们变作了志愿罪恶，和志愿诅咒”。（ἀύτοαμαρτία και ἀύτοζατάρα）。

尼斯的圣额我略强调圣亚大纳削的结合论（La théorie de l'union）。他甚至运用柏拉图派的一种过度的术语，说基督的人性，包括一切人性。圣额我略一如别的教父，也不否认基督人性的个性；他强有力地描写救世之工的普遍效力性。至于赔偿论，

他也认识，而且尝予以提及。

四世纪最清楚地阐发奥利振的魔鬼权利论者，也就是他。在他的教理演讲（Discours catéchétique）里，他肯定：公义的天主。不能把已为魔物的我们，强拖出来。魔鬼有权利要求一种赔偿，高于我们实际价值的赔偿。他在基督身上，获得了它；可是，他终于自作自受。当他像条贪吃而不知钓钩的鱼，奔扑神人（Homme-Dieu）的时候，上了神性的钓钩，而被迫吐出他的脏物。圣巴西略也赞成这种双面的救赎。纳西盎的圣额我略虽与他出于同一学派，却绝对地予以攘斥。他认为：说魔鬼不但从天主接到一种赔偿。而这个赔偿就是天主，为天主实在是个侮辱。后代的神学，一致拥护他的见解。

四 教会

不该向四世纪，要求一种完整的教会神学，一种教会权利和组织的系统说明。这个关于神学的一点，在西方既发展得微弱，在东方更微乎其微。当时东方教父们最关怀的，就是圣子和降生的道理。圣巴西略反对未楞斯，强有力地标榜的教会对国家的独立性，虽大部分的东方主教奴颜婢膝地生活着，谁都不予承认。教会的统一，也是必要的；这点，谁也洞若观火。教会统一的必要条件，宗座的无上权威，或明或晦地予以指出。

圣巴西略承认伯多禄为宗徒（*χρoυδιθειζ*）之长。这个字指真正的领袖。狄狄马既称伯多禄为宗徒之长（*ὁ εὐ ἀποστόλου χορυφαίος*），又称他为宗徒之首（*ὁ πρόχριτος τὲν ἀποστόλων*）。四世纪时，谁都不怀疑：伯多禄的后任们，应在罗马。圣巴西略的朋友，纳西盎的额我略，在基督观点下谈罗马时称它为“总统”。（*Présidente de tous*）。先前他已承认罗马在西方，实在表示一种特殊的，救生的影响；而且现在一如往昔，

它当勇往直前。

这种“领袖”性，征诸历史事实，就可以了然于心。下例几件史迹，都有卡帕多细亚教父参与其间。

一、三八一年会议，承认罗马主教普遍的首席性。它通过第三条议决案，擢升君士坦丁堡，在罗马后，为第一荣誉牧座。许多主教认为这个荣誉特点附着着教宗的实际权利。

二、三七七年，教宗达马萨谴责属安提阿总主教区的亚颇利拿里和亚颇利拿里派的倍利得主教，弟茂德关于道理的禁令。埃及主教（在三七八年举行亚历山大里亚会议席上）叙利亚主教（在三七九年举行安提阿会议）以及整个东方主教（在三八一年举行的君士坦丁堡会议席上）都予接受，这个禁令，是于三七七年，由圣巴西略向罗马请求的。

三、凯撒利亚主教承认教宗有权恢复被撤去的主教们的原职，提雅那会议，于三六七年，因利培尔教宗的要求，复塞巴斯得达的欧斯达邱司职。之后，巴西略呈请重予撤职，以固定合法主教们的地位，安提阿教会的一切问题，都循这个途径解决的。

四、在这个严重的分裂事件里，巴西略采取了反对葆冷合法地位的态度；可是，他尝相信梅内思可能是经罗马承认的。为明了反对的见解是不容犹豫的，他就认为那是有害于信德的错误事实。因此，在他私人的函件里，对达马萨教宗表示了若干不满的情绪；可是教宗的威权从没有受到怀疑。圣巴西略还谈了罗马主教的崇高地位。圣巴西略的责善，如果他不承认教宗达马萨，在信德外，对于东方教会也拥有法权的话就没有意义了。上面所述的，他对于亚颇利拿里的步骤，为四世纪的教会神学具有另一个重要性。

五 圣宠与圣事

(甲) 圣宠

卡帕多细亚教父们的圣宠论，尤其是关于人类的现状的。无疑地，一如特别注意这点的圣亚大纳削，他遇到机会，也指出：人类本来的处境是幸福的：它既不受苦，不用死，又通过爱德，以及一种来自智慧和绝对自由的纯洁的天主肖像，与天主密切结合着。

贝道以后，大家习说：希腊教父们，几乎没有谈到原罪。这点，我们不应该过度地予以强调。多数教父标志原始的污点时，只称它为罪。圣亚大纳削指出：亚当的罪输入众人。狄狄马称它为老罪。（παλαιά ἀμαρτία）。圣巴西略称它为“首型之罪”（πῦν πρωτοτυπου αμαρτίας）纳西盎的额我略也谈过我们的第一个罪。在希腊教父的著作里，只存着相类的语句。原罪为了它的特性，每称为污点（Souillure）、腐化（Corruption）诅咒（Malédiction）、处罚（Condemnation）、家债（Dette de famille）等等。尼斯的圣额我略在他的“夭折的儿童论”中，似没有注意这个原始的污点。

堕落的人还是自由的。希腊教父，关于这点，或为攘斥摩尼主义，或为标志人在圣化工作中的使命，一致予以强调。可是，他们也不忘随机指出圣宠：一、在圣洗中，因基督的功勋，圣神用以天主化人们的宠爱的任务。二、宠佑的任务。纳西盎的额我略对于宠佑，提供过明朗的见解，他清楚地把一切善功的开端和结尾，随诸宠佑。我们所有的一切美善，尤其是精神的都是从天主来的。关于最后一点，我们根据他最重要的著作，可以分析如下：

- 一、圣德的号召来自天主，与自然的性能无关。
- 二、没有圣宠，人不能有正直的意愿。

三、善的选择，也来自天主。

四、灵魂得救是天主和我们的工作。

五、我们的意志既来自天主，什么都来自天主。可是，根据额我略的演讲，这并不抹煞我们的合作。

(乙) 圣事

关于圣事，我们想指出比较重要的四点：

一、卡帕多细亚教父还赞成三世纪凯撒利亚的斐弥良厉禁的重洗。他们虽承认拆教中施行的圣洗，却否认异端人，以及一切放弃传统信德的人们施行的圣洗。关于这个问题，卡帕多细亚诸子只代表一种地方性的传统；以后在一般的和宗徒的传统前，这个见解逐渐没落。

二、他们的关于圣体的道理，频繁地简直是传统的。尼斯的额我略曾科学地予以钻研，他的大意如下：基督居世时所食的面包，逐渐化成他的肉躯；同样经由天主的话祝圣的面包，立刻变成“圣言”的肉躯；与这个肉躯相结的我们也天主化了。这不是路得教派所称面包与基督的肉躯并存的学说（Impanation）：因为在圣额我略的眼里，圣体中的基督的肉躯，就是基督的历史肉躯。这个见解是有缺点的，可是不抵触面酒的变质说（Transubstantion）；而且是一条线索：因为他所标志的变化，是献品本性的因素变化。

三、卡帕多细亚教父承认告解的效力。纳西盎的圣额我略攻击诺未西央派，明白地把告解比诸一种洗礼，流泪的洗礼。圣巴西略和他的兄弟，进一步指出：教会因天主的名义赦免罪过的条件。在他们的经典书信（Epîtres canoniques）中，他们作了一个罪罚表，若干罪过——例如背教的罪——的处分，是终身的。

四、圣巴西略关于婚配的道理，引起了若干难题。他在他的“伦理丛谈”（Moralia）里，明明说：“休妻的男人（就是因着她犯了奸，实在这里所谈的正是这个问题。）以及被丈夫休弃的

女子，都不能再结婚”。那末犯奸不在例外，婚约是不容解散的。可是，经典书信规定的处分，与原则不符；再结婚的丈夫不在犯奸的罪名下论罚。这里，无疑地，应当视作一种由民法造成的一种习惯的宽容；因为在民法里，通奸之罪，只罚女子。纳西盎的圣额我略，在他的一个演讲中，对于这违反福音精神不平等作风，提出抗议。

六 基督徒的生活

四世纪的教父，几乎都是不知倦怠的反异端者。根据这点或把他们的正统性，与前几世纪的教父们的直接的信德和经验的宗教信仰，做了一个对比。这样的“一般化”是过度的。他们正统的心理，并不毁灭他们的基督徒的观念，也并不使他们把宗教经验视若无睹。应当明了它们是必要地相辅而行的。圣亚大纳削是该世纪天字第一号的斗争者；他把他整个的神学，基于基督和圣神，在圣化人灵与基督徒生活中的任务上，他不停地指出：假使基督不是天主，人的天主化是不可能的：他强调信理是宗教的心脏。卡帕多细亚诸子，都作如是观。

他们在研究神学，以及宗教辩护学前，先于隐修生活中，寻求实现基督的成全。这种生活，实在使他们获得了“真哲学”。圣巴西略的神修著作，无非是他的宗教信仰的成果。他的兄弟，神秘神修者的著作，可与他的并驾齐驱。纳西盎的圣额我略。关于这类的著作，虽不及他们，他的精修生活是同样地热烈的。而且，他的一种对于瞻想生活的天然爱好，使他对于表面的活动，感到乏味。他的最带道理性的演讲，不断地露出：他的崇高的神学，不过是他的热烈的基督徒生活的表现吧了！

在他们身上，最圆满的典型教育，与深刻的基督徒生活，是打成一片的。正如圣金口若望，他们标准地一炉共冶了希腊文

化，与基督福音。他们对于哲学虽然没有多大的信心，却爱由哲学造成的文化。他们在古代的著作里，学会了谈话的艺术；那些作品，他们还认为：为青年教徒是有用的。显然地，圣巴西略在他的最著名的文章里，鼓励青年们研究古典文学的时候，他不但注意艺术教育，还注意伦理教育。他还表示伦理教育，是与人的整个的巩固教育分不开的。当时，在西方，圣奥斯定更大量地用了罗马的古典文学宝库，尤在他的《天都》里（*La cité de Dieu*），而且他又乐于从苏格拉底和柏拉图的著作中，指出在伦理思想方面有助于基督教义的一切。在这点上，希坡内主教，与卡帕多细亚诸子，出入极微。

七 世末论

世末论在卡帕多细亚诸子，尤在尼斯的圣额我略的神学里，占着一个极重要的位置。在这点上，奥利振的影响，是很尖锐的。过度地根据圣经字面的千年说，终被伟大的亚历山大里亚人扼死。在希腊，人家对于义人的灵魂，死后就能享见天主的道理，已不稍犹豫了。

四世纪大半的东方主教，比奥利振更缜密地指出后世的肉身，物质等于今世的肉身。尼斯的圣额我略且想解释它的可能性。他表示：灵魂对于它的故居——肉身——常念念不忘，并且不断地注意它的种种变化。再者灵魂受自肉身的一种印象，在任何原子的演化中是不变的。灵魂很容易因此认识：属于肉身的一切因素。

圣额我略还为复活起来的肉身，做了一个描写。他所说的，正是我们因原罪而丧失的一切。在这个描写里，他在奥利振后，也陷入歧途，“总复兴”（*l'Apocatastase universelle*）。君士坦丁堡的才尔孟，虽予辩白，未见效验。狄撒龙纲领地指出他的见解说：“恶人死后洁化的时间，是以他们的罪过为比例的；可是，

战败的恶“总应当消灭，而天主整个地归于群众，而群众（魔鬼也不在例外）得享那些耳未闻，目未见，智未识的福乐。”尼斯的圣额我略在四世纪中，几乎单独地标榜了这样的理论。地狱的永火，圣巴西略尝明朗地予以教授。圣金口若望和耶路撒冷的圣济利禄，虽也异口同声，却相信恶人减刑的可能性。

Les Pères Cappadociens

Article I. —Saint Basile.

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** *P. G.*, 29-32. (Edit. Garnier-Maran, 1721-1730).
- 2° **Etudes:** TILLEMONT, *Mémoires*, T. IX (1714), P. 1-304 et 628-691. —P. ALLARD, *Saint Basile* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1899; *Basile (Saint)* dans *Dict. théol.*, 441-455. —E. FIALON, *Etude littéraire sur Saint Basile*, Paris, 1861. —L. ROUX, *Etude sur la Prédication de Basile le Grand*, strasbourg, 1867. —VASSON, *Saint Basile le Grand, ses oeuvres, oratoires et ascétiques*, Paris 1894. —J. RIVIERE, *Saint Basile évêque d Césarée* (Coll. *Les moralistes chrétiens*), Paris, 1925. —WIT- TIC. *Leben ... des hl. Basil. de Gr. von C.*, Friburg en B., Voir aussi FESSLER JUNGSMANN, *op. cit.* I. P. 491-532. —F. CAVALLERA, *Le Schisme d' Antioche*, Paris, 1905, (*Passim*). —P. BATIFFOL. *Le Siège apostolique*, P. 85-115.

Article II. —Saint Grégoire de Nazianze.

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Edition: *P. G.*, 35-38.

Etudes: A BENOIT S. *Grégoire de Nazianze, sa vie. ses oeuvres et son époque*. Paris, 1876. —E. DUBEDOUT, *De D. Grégorii Naz.*

carminibus, Paris, 1901. —M. GUIGNET, *Saint Grégoire de orateur et épistolier*. Paris, 1911: deux études groupées. —Voir aussi FESSLER, JUNGSMANN. *op. cit.* I. P. 532-564. —P. GODDET. *Grégoire dede Nazianze (Saint)*, dans *Dict. théol.*, Col. 1839-1844. —F. MATHOYE. *Le Testament de Saint Grégoire de Nazianze* dans les *Mémoires de la Soc. nat. des Antiquaires de Fr.*, T. 76 47 Pages; Paris, 1924. —F. CAVALIERA, *Le schisme d' Antioche*, Paris, 1905 (*Passim*). —E. BOUVY, *Les manuscrits des discours de Saint Grégoire de Naz.*, dans *Rév. Aug.* I (1902), P. 222-237.

Article III. —Saint Grégoire De Nysse.

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** P. G. , 44-48
- 2° **Etudes:** P. GODDET, *Grégoire de Nysse (Saint)* Dans *Dict. théol.*, Col. 1847-1852. —L. MÉRIDIÉ. *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906. —L. TALMONT *Le discours catéchétique de Saint Grégoire de Nysse (à propos de l'édition L. Méridier, 1908)*, dans la *Rév. August.*, XIII (1908). P. 742-748. —Voir aussi G. VOISIN, *Appolinaire*, Louvain, 1901 (pour la résistance à l'apollinarisme) —P. CAVALIERA, *Le schisme d' Antioche*, Paris, 1905. —FESSLER, JUNGSMANN. *op. cit.*, I, 565-600.

Article V. —Doctrine Des Cappadociens.

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Sur la question trinitaire:** J. SCHWANE. *op. cit.* II, P 232-288. —TH. DE REGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité, surtout T. III-IV (passim)*. —J. TINERONT, *La doctrine trinitaire des Cappadociens*, dans *Hist. Dogm.*, II, P. 76-89. — A KHANIOH *Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque*. Braunsberg,

1881. —Voir aussi G. BARDY. *Didy-me l'Aveugle*, Chap. III (Passim).
- 2° **Sur la christologie et la sotériologie**, Voir J. TIXERONT. *La christologie grecque au IV^e siècle*, dans *Hist. Dogm.*, II. P. 112-130, —MICHEL, *Hypostase et (Union) Hopostatique*, dans, *Dict. théol.*, Col. 381 sq., 458 sq. —J. RIVIERE. *Le dogme de la Redemption*. Ch. IX et XI. —C. VAN CROMBRUGGE. *De soteriologie christiano prim font.*, Louvain 1905.
- 3° **Sur la grâce et l'anthropologie** en général, voir J. SCHWANE. *op. cit.*, III 11-20, 41-61, 77-91. —J. TIXERONT. *Hist. Dogm.*, II, Ch. VI (*passim*). —J. VAN DER MEERSCH. *Grâce*, dans *Dict. théol.*, Col. 1566 sq. —J. RIVIERE. *Justification, La doctrine avant le pélaugianisme* dans *Dict. théol.*, Col. 2081, sq. —E. SCEOLI, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg en B., 1881. —K. HUMMER. *Les hl. Gregor von Naz. des Th. Lehre von der Gnade*, Kempten. 1890. —K. RAMPF, *der Urzustand des Menchen nach der Lehre des hl. Grégor von Nyssa*, Wurtzbourg. 1899.
- 4° **Sur l'ecclésiologie**, voir P. BATHIFOL. *Le Siège apostolique*, Chsp III. —Cet même auteur, *Lecclésiologie de Saint Basile*, dans *Echos d. Orient*, XXI (1922), P. 9-30. V. GRUMEL. *Saint Basile et le Siège apostolique*, *ibid.*, P. 280-292.

第五章 拉奥田舍的亚颇利拿里

一 亚颇利拿里的生活

三一〇年光景，亚颇利拿里生于拉奥田舍。这是叙利亚一个商埠，位在安提阿的南方。当时，他的父亲，原籍亚历山大里亚的老亚颇利拿里，在那里教文范；不久，他领了神品。亚氏在文学和哲学上的造就是坚实的。在哲学上，他虽宗柏拉图，尤崇拜亚里士多德。君士坦丁执政时，拉奥田舍的主教是亚略派人。亚颇利拿里拥护正统派，反对亚略异端。三四六年，圣亚大纳削充军回来，他予以招待，后来他也蒙受了多种的磨难。举良当权时，他与他的父亲合作，写了许多不带宗教色彩的书，一面向青年们介绍古代的名著，一面为削弱朝廷的影响。他又写了一部都为三十卷的巨制，以攻击玻菲利。菲罗斯托才（Philostorge）说它是对该哲学士，最轰烈的驳义。最后在“真理论”里，他又谴责了举良。

三六〇年，三六一年间，亚颇利拿里被正统派推举为拉奥田舍主教，而亚略派的领袖乃是白拉奇。他的才能使他一跃而为在东方神职阶级中最红的一个。大家一致承认：在神学和俗学方面，拉氏都是卓卓不群的：他是文学家、神学家、注疏学家、辩护学家。他丰富的著作，他尖锐的理智，使他变为当时数一数二的作家。而且看来他的德行是坚固的，热心是真切的。他是个稀有的强有力的哲学家，他是圣亚大纳削的朋友，卡帕多细亚诸子反亚略异端斗争的同志。他曾写书攻击攸耨减，驳斥盎西尔的马则禄；他也不怕触犯被控有从属说嫌疑的奥利振和亚历山大里亚

的得尼。

华盛 (M. Voisin) 指出：“他是个注疏学权威。在神学上，他可与卡帕多细亚诸子并驾齐驱；在注疏学上，为着精于希伯来语，且驾而上之。”三七七年特来领教的圣热罗尼莫说他写了很多的关于圣经的著作。可惜，所存者不过若干片断而已。那些注疏简单地提供了一种字面的意义以及修身的南针。

二 亚颇利拿里的谬说和他的被谴责

在教育观点下，他属于安提阿学派，可是，他的基督神学，整个地与该校背道而驰。在安提阿，注意圣经字面的学者，把基督的人性放于前茅，从事透露基督人的美德；有时竟说得有害于基督的一位性，而使人们感到：这样成全的人，不可能也是天主。这个过度的二元论 (Dualisme)，曲曲地陷入亚略的异端。亚氏认为：这是个不能避免的结论。为维持耶稣基督的一位性，换句话说，为保护他的神学，他认为只有斫伤他的人性。于是他就扬言：基督没有灵魂，“言”顶代了灵魂。他的位的界词，是模糊的。可是他对于过度的二元论的驳义，是很好的。他个人的立场是摇曳的。当教宗用传统的名义，予以指导的时候，他不肯服从教会最高的导师。

三六二年，亚历山大里亚会议席上，两个对立的学派，第一次互相搏斗。亚氏的一个门生指摘安提阿学派代表尝说：天主之言在未世降临于一个圣人，一如畴昔降临于先知们。若干人控诉他们否认基督有灵魂，有理智，只承认他有个肉身。在会议标志了公教道理之后，两学派都予以接受。圣亚大纳削从此对于该谬说提高警惕，但对拉奥田舍主教，信任如昨。可是亚颇利拿里不变成见，继续予以传播。

他首先向安提阿学派开火，抨击它的两个领袖；第奥德卢和

夫雷维安。同时，他继续研究基督。他虽明朗地指出了基督问题，他的见解是大大违反亚历山大里亚会议的。开始时，他秘密地叫人们宣传他的学说。他的头面藏隐得这样的巧妙，以至最初的反亚颇利拿里异端的著作，三七一年圣亚大纳削给厄披克提忒书，以及三七四年，圣爱比法纳的“下锚”（Ancratus）都没有予以暴露。可能，这纯是个情面问题，为了从亚颇利拿里致佐维亚那斯书中，尤其是从他给塞拉比翁书内，他的真正的见解，不难一望而知。

亚颇利拿里的嘴脸，终于通过安提阿的一个司铎，他的门生微塔利斯而暴露于世。被控于宗座的微塔利斯亲赴罗马，一度欺骗了圣达马萨教宗。教宗明了了实情后，命他表示态度，但是不蒙接受。于是亚颇利拿里拉去面具亲自祝圣抗命的司铎为安提阿主教。不久他又升弟茂德为倍利脱（Béryte）主教，他公开与教会断绝关系。紧接着，尼西亚信条的热烈拥护者，他的旧雨们，如圣爱比法纳，圣巴西略群起鸣鼓而攻之。教宗达马萨通过三七七年罗马教务会议，予以绝罚及撤职的处分。罗马通谕的基本证理如下：（*Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo assumptus*）这个教宗的训令，东方教会先后不同的会议，三七八年的亚历山大里亚会议，三七九年的安提阿会议，三八一年的君士坦丁堡会议，都予以宣布和接受。

三七六年才过去，亚颇利拿里，在一本巨著里（*Démonstration de l'incarnation divine en la ressemblance de l'homme*）发表他的学说。尼斯的圣额我略在他的三八〇年左右写的（*Antirrheticus*）里，一面援引它的篇幅，一面强烈地指出：作者确是个异端人。亚颇利拿里派继续扩充着，并且自称为公教徒；纳西盎的额我略，在卡帕多细剧烈地予以攻击。东方皇帝戴奥陶士，颁发了一系列的通谕（三八三年，三八四年至三八八

年)，严禁他们集会，把他们的主教撤职，又严禁祝圣其它的主教。这些攻击虽阻止了亚颇利拿里异端的发展，却未能予以根除。亚颇利拿里死于三九〇年左右。

三 亚颇利拿里异端

亚颇利拿里在生活的第一阶段里，是个二分法者（Dichotomiste）。当时他否认基督有任何受造的魂魄，觉魂也不在例外。变为三分法者（Trichotomiste）后，他承认在耶稣人性里，藏着一个肉身和一个觉魂；可是仍否认有一个灵魂。他的理由是因为“言”就是他的（*νοῦς*）和他的（*πνεῦμα*）。他的学说的逻辑结果如下：（一）“言”没有成人，但是正如字面指出的，他成了血肉；又没有（*ἐνανθρώπησις*），只有（*σάρχωσης*）。亚氏虽也赞成全人的公式（*homme parait*），他的见解是特别的。（二）拯救我们的是耶稣的血肉；我们的血肉在我们外得救；我们的灵魂得救，靠它与基督的精神结合。（三）一性论是他整个学说的中心：在耶稣基督本只有个性，并不是由两个的结合而演成一个。这是个整个的性，它不变成别一个性；可是它在另一种方式下，存在基督。他没有血肉（*ἄσαρχιος*）的神性，变与血肉一起（*σεσαρχωμένη*）可是只有个性，为了肉躯本身不是个性；灵魂肉身的结合最能用以解释“言”与肉躯的结合。（四）那么，不但我们的崇拜的对象只有一个，行为和自由的原则，也只有一个。

其它的若干谬说，如基督的肉身预先存在论，三位受难论、从属说等，除掉千年说都与亚颇利拿里无涉。

亚颇利拿里的门弟子，严格地解释他们的老师的学说标志：基督的血肉和他的神性是同体的（*Consubstantialité*）。这一派人实在是一性论的先驱。稳健的一派，终于服从教会，在公教的观点

下，了解这些公式。至于不顾皇帝的禁令，为保存亚颇利拿里的作品，在若干公教作家的名义下（教宗圣儒略一世，圣亚大纳削，圣额我略发显灵迹者。）刊印他的一部分著作者，也就是这派人。这个骗局，开始时，获得了辉煌的成绩；甚至亚历山大里亚的圣济利禄也堕入陷阱。六世纪时，始被触穿。亚颇利拿里的著作，如果不跃出传统的范围，很能是美满的；可惜终于变成了陷东方教会于分裂状态中的导火线。

Apollinaire de Laodicée

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Editions: P. G 33, 1313-1538 (*Metaph. In Psalm. et fragments*), —H. LIETZMANN, *Apollinaris von L.* (études et textes), Tubingue, 1904.

Etudes: G. , VOISIN. *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901—J. TIXERONT *Hist. Dogm.*, II, P. 94-111

第六章 第奥德卢与德奥陶罗

一 塔苏斯的第奥德卢

第奥德卢生于塔苏斯，或安提阿的一个显贵的家庭中，时在三三〇年左右。他肄业于安提阿以及雅典。圣热罗尼莫说他不学无术，看来是一种武断。他同时研究神学，后来竟做了该科的权威。在他身上发生最大的影响的人，是厄麦萨（Emése）的学者安瑟伯。可是他没有跟着老师陷于亚略异端。相反地，君士坦司执政时，他不但没有跟着欧斯达邱司派脱离正统教会，反而组织了公教教友。那些人后来与梅内思发生了联系。为了热忱修成，他在安提阿创立了一个隐院；十年之中，他与他的朋友卡忒利阿斯（Carterius）指导属下修德行，读神学。在他的门弟子中，有圣金口若望，生于三四五年左右，有莫舒爱脱的德奥陶罗，生于三五〇年。隐院大概创于三六〇年。

第奥德卢猛烈地攻击举良叛教者，因此受了皇帝的种种侮辱。在梅内思充军期间，第奥德卢在教区内起了很大的作用，三六三年，主教祝圣他为司铎。夫雷维安是他的最忠贞的工作同志。未楞斯当政后，第奥德卢应于三七二年出亡亚美尼亚，与他的主教共晨夕。就在那个时候，他开始与圣巴西略交友。三七八年充军回来他当选登塔苏斯牧座。三八一年，出席君士坦丁堡会议。戴奥陶士指定在安提阿，凡与他和拉奥田舍的拔雷杰有往来者，都属正统派。他死于三九一年，三九二年间，

第奥德卢的权威，生前死后，因着他的功德，以及提倡学术的热忱，历久不渝。

他以注疏学家的身分，奠定了新安提阿学校的治学方法。这样，他也就为他最得意的门生。圣金口若望，开辟了一条康庄。第奥德卢一反亚历山大里亚的讽喻主义，提出在语言的历史观点下，寻求精义论。说得再深刻一些，这是一种字面注疏。目的在指出假借语言，象征，和预言的真义；另一方面，在从事实里找出修身之道。他的“精义论与讽喻的分别”已经遗失。如果还存在的话，按图索骥，我们一定更能了解他的方法和学说。

第奥德卢几乎注释了整个古新圣经。可惜除了若干片断，和圣咏批注（很可能的），已全部失踪。

第奥德卢的神学著作，也是篇幅浩繁的；可是，除掉见诸福爵，秀易达斯（Suidas），提奥多理特，拜占庭的雷翁斯，伊伯约苏作品中的标题外，什么都没有留下。不过从此可见，他怎样地运用广博的知识，列论不可胜数的问题。在反古代哲学士，反摩尼派，反萨伯利派，精灵派的著作外，他还写了《反同体论派》和《降生论》。这两部著作，都是所以攻击亚颇利拿里学派的。

在他维护耶稣整个的人性行动中，若干议论引起了亚历山大里亚圣济利禄的批评：甚至四九九年的君士坦丁堡会议，五〇八年的安提阿会议，也加以攘斥。可是，五五三年，第五次大公会议，没有予以挾伐。实在当他说“天主子”取了“达昧子”，且居于其中时，当他说“达昧子”是他的宫殿是，当他说生自玛利亚的人，不是性体地天主子时，他与拥护两性精神结合者无异。他的言论中，孕育着聂斯多略异端整个的种苗。莫舒爱脱的德奥陶罗，似只发挥了他的学说。可是，边禄（L. Pirot）指出：“可能人们太慷慨地把门生的错误，归于老师。为今之计，最好我们的批判，不要右倾，也不要左倾，且待水落石出的将来。”我们也能相信：如果第奥德卢预见他的观点的后果，定会及早绸缪的。无论如何，他的带危险性的观点，确做了异端的

温床。

二 莫舒爱脱的德奥陶罗

(甲) 德奥陶罗的生活

德奥陶罗于三五〇年光景，生在安提阿，家道既富，教育又好。他跟当代知名学者力贝尼阿斯（Libanius）肄业，因着与圣金口若望交好。毕业之后，因着若望的劝导，抛弃了法学士前途，同进第奥德卢和卡忒利阿斯指导的神修院（Asceterium）。经过了若干时期，德奥陶罗，由于一种心理变态，离院回家，预备结婚。他的朋友的两封真挚动情的信，挽救了既倒的狂澜。于是，重整旗鼓。热烈地修德求学，尤依照第奥德卢的注疏原则，钻研圣经。他的青年作品，圣咏注解，是在那时写的。其间杂着若干大胆的见解，不久作者就予以纠正。夫雷维安拉出独善其身的德奥陶罗，且于三八三年，祝圣他为司铎。

德奥陶罗在安提阿干了十年的神职工作（三八三年至三九二年）。当圣金口若望，在三八六年，三九八年问，舌如吐雷地演讲圣道的时候，德奥陶罗是个刚强的护道者，坚决的斗争者。奥利振派、亚略派、攸樨灭派、亚颇利拿里派，都是他的敌对。当时慕名而来的学生，实繁有徒：安提阿的若望、提奥多里特、鲁芬等都是。聂斯多略整个的学说，虽宗德奥陶罗，看来他不在此数中。他的最著名的。都为十五卷的《降生论》（Sur l'Incarnation）都是当时写成的。

三九二年，被擢为西里西亚莫舒爱脱主教，至四二八年才因死离职。关于他主教任内的建树，我们所得的资料很少。他坚决地为圣金口若望辩护，他努力归化自己教区内林林的外教人，他通过他的“取者与被取者论”（De Assumente et Assumpto）继续攘斥亚颇利拿里主义。在他的最后二十年生活中，继续写他的一

度中断的圣经注疏。当时，他运用他的原则，尤在新经上用功夫；他的基督神学犯了最严重的错误。在安提阿的一个演讲中，他禁止教友称玛利亚为天主之母（θεοότοκος）。可是，后来在教友的抗议中公开表示忏悔。宗他学说的聂斯多略，四二八年，首途赴君士坦丁堡时，德奥陶罗曾予以招待。这是个很固执的头脑。德奥陶罗就死于那年。为他竭力辩护者，法公度斯（Facundus）说：“他是有福的，不但因着他光明的生活，而且由于他死得其时。”当时整个的东方，向他表示绝对的惊奇的崇拜。亚历山大里亚的济利禄虽将予以攻击，当时也予以称扬。

德奥陶罗死后不久，掀起了关于他的著作和学说的纷争。这个纷争经过了一世纪有余。它的历史可分两个阶段：（一）四三三年至四五一年，（二）五四三年至五五三年。

（一）在第一个阶段中，计剧烈攻击德奥陶罗者，有亚历山大里亚的济利禄以及以得撒的拉波辣；相反地，予以拥护者有西尔的提奥多里特和拉波辣的后任，以得撒的伊巴斯（Ibas）。一性论者过激地予以攻击。厄弗所横蛮的一幕，更是史无前例；之后，提奥多里特和伊巴斯被加尔西顿会议复职（四五一年）聂斯多略派错误地认为：这就等于核准了他们的以及德奥陶罗的学说。

（二）公会议后，纷争继续发展；六世纪中叶（五三四年）尤趋剧烈。当时查士丁尼，为讨好一性论派起见，要求谴责德奥陶罗和他的著作；提奥多里特和他的若干著作，以及伊巴斯和他的给马里斯信。法公度斯虽伶俐地为德奥陶罗辩护，西方教友虽也提出抗议，君士坦丁堡会议终于发表了“谴责三章”（La condamnation de trois-chapitres）。教宗费吉尔（Vigile）为了配合事宜起见，三度改变步骤，核准了该会议议决案（五五四年）。德奥陶罗不单本人被斥为异端人，他的著作中关于基督以及圣经的神学，再度受到攘斥。

(乙) 德奥陶罗的注疏学

据说，德奥陶罗一如第奥德卢，解释了整个的圣经。大体完整的圣咏，小先知，圣若望和圣保禄注疏，以及若干片断，是他仅存的重要作品。他曾写过两部关于注疏学的书：一为《讽喻与历史意义》，一为《著作的成全性》。最后一本共计五卷，所存的不过是标题，目的在攻击讽喻主义者。

德奥陶罗一般地采用了安提阿学校的法则；可是不像圣金口若望是常忠实不渝的。同一的方法，教会看执行人是前者或后者而异其褒贬，就是为了这个缘故。他侵犯了“尊重传统”最重要的一个准则。边禄（Pirrot）指出：安提阿学派的准则，和合理的历史方法没有叫他敬听“传统之声”，征求当代学者的意见，弗让“内批判”危害“外批判”么？德奥陶罗理论地承认教父和公会议的权威；实际上，在他的注疏中视若无睹。他抱着极端的个人主义；他过度地信任自己，这恐是他错误的泉源。

德奥陶罗在注疏学上犯的错误共计四大点：

一、关于经典目录，他放弃古经中的编年纪、厄斯德拉、约伯传，雅歌；新经中的雅各伯书、伯多禄前书、若望二书三书、犹达书、默示录。

二、关于经典灵感性（l'inspiration）相反整个的传统，把灵感分为二种：一为次等的（箴言训道书……），它不过是一种警惕和智慧之宠；一为上等的，它就是先知的灵感，和真正经典灵感。边禄又指出：“狭义地讲，他所论的就是上等的灵感；这种灵感只发生于出神状态中，而且是纯神的。”

三、关于默西亚观念，在他的圣咏注疏中，他删去一切标题，他认为全部圣咏是达味写的。他又大大减少丁关于默西亚的圣咏。他只承认字面的四首，象征的三首。他同样地削弱了关于默西亚的预言，不但在字面方面，还在象征方面。原则性地反对任何默西亚观念的他，把大部分的先知预言，看作一种简接的

预示。

四、关于圣经的若干部的性质，他表示：约伯传是由一个满腹浮夸的犹太文人，仿外教诗人写的一幕悲剧；雅歌无非是撒落满与埃及公主结婚时的一篇颂辞。

为此，人们可以说：迷于一种狭窄的字面和历史意义的德奥陶罗，没有常常寻获字面以外的意义，而且他还沉湎于一种唯理主义中（边禄语）。

（丙）德奥陶罗的神学

他的神学著作是浩繁的。我们还能举出他许多大半已经遗失的作品的标题。

在圣三问题上，他是明显的反亚略派者。在他的一本都为二五或二八卷反攸孺灭书里，他是圣巴西略的拥护者。另一本圣神论的见解，也是一贯的。该圣神论大概是三九二年，他与精灵派主教们会议报告的一部分。

德奥陶罗似同情于白拉奇学说。他的圣宠论鼓励白拉奇宣传他的学说。他如四一八年，曾作客他家的举良，一面混乱原罪的性质，一面相信耶稣也是有肉欲的。最后，在长逝前不久，他又写了五卷攻击主张人们为罪人，不是为了意志，却是为了本性的学者。这本反对热罗尼莫的书，染着白拉奇的色彩。圣奥斯定的友人，马里鄂斯·默尔加（Marius Mercator）带头予以控诉；之后，他也声明驳斥白拉奇主义。

德奥陶罗的基督神学，不但透露于他的《降生论》、《取者与被取者》或《反亚颠利拿里论》中，又发现于他的注疏作品中。他的观点总归于基督的双重性格：“人的性格”、和“圣言”天主子的性格。无疑地，他跟着传统强调：在基督一面有位的统一，子性的主宰的，职位的，权能的统一以及可崇的伟大的统一。可是，为了念念于维持两性的完整性，一面把完整的“性”与位混为一谈，他所倡导的统一是纯精神的。他在降生论中说：

当我们分别“性”的时候，我们表示“圣言”的“性”是完整的，他的位也是完整的；因为人们不能说，一个位（Unie hypostase）是无位的。同样地我们说：人性是完整的，人位也是完整的。可是，在我们谈结合（Union）时，我们说只有一个位。这个结合是圣言在人的一个联系，关系，居留。可是这个居留，不通过“言”的性体（οὐσίω）与行为（ἐνεργεσία），却只通过在人性中的“言”的乐意（εὐδοκία）。

德奥陶罗不顾整个的传统，否认“语言调度”法。历史上的耶稣只是一个人，一切“言”的行为称呼，都不能归于他。玛利亚只是象征的天主母（θετόχος），耶稣只是假借的（χάριω）天主子。生的和死的那个不是天主而是达味之子。德奥陶罗在耶稣基督身上，分别了两个子；他的基督神学实在是一种位的二元论。

这些简直包括整个聂斯多略异端的道理，不但否认降生，而且毁灭基督教义。德奥陶罗空言地忠于传统，实际整个地予以歪曲。他所以作出这样的观点，如果不是为了一种“性”等于“位”的哲学体系，定为了一种看理智在信条以上的倾向。在这里，如在注疏学里，存在着他的最大的错误。可是，他的作品中显著的错误，在他生活时并没有就显出。当时人们只说他是个反“一性论”者。当时警惕地反抗这个异端的优秀份子，对于他的大胆的学说，只作了好意的批评。可是，一经聂斯多略派借重予以强调之后，他的列眉似的错误，立刻引起了正统派的责难。目光锐利的神学家，圣济利禄，便轻易地证明了德奥陶罗是聂斯多略异端的真正鼻祖。

第七章 圣金口若望

壹 金口若望的生活与性格

一 升主教前的生活

(甲) 教育与隐士

安提阿学派中最伟大的博士，圣金口若望，大概以三四四年，生于安提阿。他的父亲西公度，为朝廷重臣（Magister militum orientis），在若望诞生后不久就死了。他的母亲，安多萨二十岁上就开始寡居。她为教育她的爱子，决心守节终身。此莫尼加更幸福的她，只有坐视这个看来未受红尘骚扰的皎洁的灵魂，竿头日上吧了（波希语），若望在当代第一流的老师指导下，受了最典型的教育。他的修辞学教师是力贝尼阿斯，他的哲学教师是安德拉伽细安。他也研究过法律，并且在—一个时期内当过律师。

照当时的，后来若望要予以攻击的习惯，青年的他还没有领洗。梅内思主教，于三六七年，或三七〇年，才给他付洗，不久又升他为司读。若望从没有疏忽过他的宗教职责。相反地，就在当时因着巴西略（不是圣巴西略）的劝导，他开始精修。可是，没有脱离家庭；这应当为了他的慈母的梗阻。当时他也开始与将来的塔苏斯主教，第奥德卢和卡忒利斯交游。在出入于这两位导师帐中的安提阿知识青年群中，自然也有他的形影。该青年群中的一份中，德奥陶罗，将来的莫舒爱脱主教，一度受过心理变态的剧烈袭击，若望就驰书予以劝导（Ad Theodorum lapsum）。

信共两封，第二封一定是给他的；至于第一封，即使真正是他写的，由于其中所论的是精修者的堕落，看来不应当写给他的，因为那个受信者没有堕落到如此地步。

当时若望的德学辞令，业已有口皆碑；三七三年初，出乎意外地，人们强要擢升他为主教，他急急潜逃，而巴西略受祝圣为主教。这件事情重新烧起了他隐修的心火。三七四年，慈母弃养；他就隐居安提阿近郊山林间，共计四年；接着又在—个山洞中活了两年。苦修破坏了他的健康；三八〇左右，只得回到安提阿。次年，梅内思升他为六品；五年之中，一面严斋苦身，一面直接预备他的传教生活。

若望大半的现在还保存着的非演讲著作，是在那十或十二年中写的。这些小册子，足使我们望到他的心灵处。隐修生活和终身守贞，是两个彼此联系的他最关心的课题。回到安提阿后，辩护、传教，一跃而为他的心事。他的“铎品论”有兴趣地向我们指出：若望怎样逐渐由纯瞻想之路，兼走上布道之路。三八一年，梅内思主教在圣他为六品的时候，确定地指导他走这条路线。可是，他早已准备接受上智的使命。波希（Puech）指出：“他保持着整个的青春热情，他拥着崇高清朗的理智；他满被神火，辞藻和爱德”。三八六年，梅内思的后任，夫雷维安，圣他为司铎，当时若望年已四十有二。

（乙）安提阿的司铎

夫雷维安任以讲道之职。年富力强的若望，讲来左右逢源。十二年中，超轶绝尘地把最美丽的天花。散播于民众。金口的徽号，使他名留青史。安提阿一切的教堂以及市郊一切殉教者的小堂内，到处回旋着他的发聋振聩的声浪。君士坦丁皇帝建筑的华丽的新堂以及上溯宗徒时代的老堂，尤其是他谈道的岗位。平日，他只于主日上讲道；可是，封斋期内几乎无日或息。他向教友讲道；可是，若干演讲是专为望教者的。

他的演讲天才，尤因着他的炽烈神火，一开始，就征服了人心。三八七年“浑身像事件”（l'incident de Statues）给了他绝对控制听众的动机。三八七年二月底，为了纳税问题，皇帝和皇家的浑身像统被推倒。这个“大逆”戴奥陶士决不能容忍的罪行，城民在了解了它的严重性以后，个个愁云满面，如在暴风雨前夕。当夫雷维安赴君士坦丁堡向皇帝认罪之际，若望在安提阿努力打起哀鼓。时逢封斋节，他正预备为信友诠释古经中的若干篇幅。可是，触景生情的他，每舍此而谈鹤唳风声的环境。他的第二十一篇演讲，就被称为浑身像事件的演讲。费尔孟（Villemain）说：“这些演讲是史无前例的。”若望在抚慰失望的一群之后，又予以鼓励，并且攻击流行的罪恶，尤其是发誓的恶习。在演讲中，他不断地透露富贵浮云的观念。在皇帝的首批代表报到时，他手指虔诚的一队隐士，谏阻他们作过激的处分。最后，他的第二十一讲，既报告了夫雷维安使命的成功，又重组织了那个夫雷维安所以使皇帝下泪，而似由若望捉笔的演讲。

波希说：三八七年的事变，在金口若望的演讲上，起了一个决定性的作用。从此在他和他的听众间，树立了一个同情的联系，更使一方面什么都能谈，另一方面什么都肯听。这是他成功的总关键。之后，若望的演讲几乎全部以此为范围。他的演讲具有两种长短组织不同的成份。一种是道理注疏的成份：它表示的见解，往往是简单的，明朗的，以及谁都易于领悟的；一种是修身的成份，它所标志的、是通俗的、热烈的、亲切的；可是他的话是同样地有效力的。

无疑地，开始时，若望认为，直接攻击异端人，若阿诺梅派，犹太基督教派，是有益的；可是后来，专注意于教友的伦理教育。在古经的若干部分上，作了试验以后，他决以整个经典为基础，而在讲坛上予以注释。三八八年，大概他解释了创世纪。三八九年起，他取了新经中的若望福音为题材，还深染

着斗争的色彩。相反地，三九〇年，他注解玛竇福音时，修身的氛围，觉得特别浓厚。最后，于三九一年，游刃有余的他开始诠释保禄致罗马人书。从此保禄成了他最崇拜的老师。他的最美丽的演讲是关于他的当他在君士坦丁堡，讲宗徒大事录时，他仍念念不忘。

当若望司铎留居安提阿的时候，该城的教会没有脱离分裂状态。大半教友承认夫雷维安主教。可是，三六二年，卡腊里亚的琉斐祝圣的葆冷面对着他，领导者欧斯达邱斯派。该派人数虽少，常骄傲地标志它过去的光荣历史，怎样它是罗马支持的正统派。属于夫雷维安的若望，剧烈地予以攻击。他从没有半句批评宗座的话；他的这种冷淡的态度是不难索解的。

他终于做了安提阿教会的和平天使。他被擢为君士坦丁堡主教后，派了一个代表团赴罗马。代表团中，计有叙利亚主教，阿加思和亚历山大里亚的伊西多鲁司铎。他从罗马为他为尖雷维安获得了通好的函件。于是东方教会与罗马整个地重归于好。

二 君士坦丁堡主教(三九八年至四〇四年)

通过宦官欧脱罗巴的势力，金口若望被选为君士坦丁堡主教，以代三八一年，接纳西盎的额我略主教位的南德尔(Nectaire)。可是那个宦官不久当出其不意地被迫离安提阿。亚历山大里亚的德奥斐肋虽不满于升主教者不是他的亲信，仍假惺惺地接受予以祝圣，而静待可逞的机缘。这个机缘，若望的神火很快地提供了给他。

(甲) 善牧的活动

若望莅临君士坦丁堡后，就计划芟除该教区内一切的陋习。(一) 他先除去了主教公署内一切奢侈的设备；(二) 他厉禁神职成员搜括富人的钱财，而使贫穷者受害；(三) 他命令贞女和

妇女教务助理员不得与神职人员同院，以免发生不幸事件。（四）他要求寡妇们改良品德，这使她们中三个表示反抗，而终于攸多克西相结，以诬陷主教，（五）最后他重组教产管理机构，努力发展慈善事业。

同时他也不忘发展信德，先用他的演讲，在教友方面努力。在君士坦丁堡讲完了保禄的哥罗森书，得撒洛尼书和希伯来书；三九八年，他解释圣咏；四〇〇年或四〇一年，他注解宗徒大事录。一般地讲，为着教务倥偬，准备不足，那边的演讲及不到安提阿演讲的精彩；若望全力向习被疏忽的乡村广播福音。他攘斥君士坦丁堡的亚略派和诺华西央派；最后，他打发传教士，远赴黑海和多脑河畔，劝化哥德人。

若望以首都主教资格，一面因着纯洁的神火，一面由于尊重皇帝的意志起见，每出而干涉本不属他的法权的色雷斯，或小亚细亚各教区行政。实际上，他也难拒绝那些教区的爱德的呼吁，四〇一年初，严寒时节，他因请出席厄弗所省教务会议，这方久经神职买卖而寝衰的教务，就有起色。

（乙）若干不幸事件

若望主教公署，虽朝气蓬勃，也有若干阵暴风雨。欧脱罗巴的失势，就是第一幕。阉人欧脱罗巴是软弱的阿揆狄斯的全能宰相（三九八年）。不但若望的当选君士坦丁堡主教是由他倡导的，以后主教的一切活动，也都受他的支持。虽然这样，若望坚持着他不阿的骨气，宦官要取消教会安全地的权利，主教当然予以拒绝。可是，主教并没有赞助三九九年使他垮台的阴谋。当失宠的欧脱罗巴来到他曾否认一种“安全权利”（Croit d'asile）的教堂避难的时候，若望予以招待。当时他的两篇有名的论欧脱罗巴的演讲，剧烈无边，生动空前地，描写了人世虚荣；听者都不胜感慨。对于这些和其它的一系列的演讲，或向主教提出抗议，控诉他不停地攻击富人；主教只得对抗议提出解释。主教所谴责

的是富贵人们不义的措施。欧脱罗巴引去后，皇太后攸多克西横行不法，气焰冲天，若望毫不犹豫地予以指摘。终于因此从四〇一年始，主教与朝廷断绝关系。其后虽彼此复交，可是，一种阴霾常笼罩于四周。凡受过主教批评的人们，共同表示反抗。四〇二年，大兄弟们（Les Grands Frère）的驾临，使久在弦上之箭，一触即发。由大兄弟们指导的尼脱利隐士，由于属于奥利振学派，受了亚历山大里亚主教，德奥斐肋的磨难，就来避居君士坦丁堡。主教予以招待，但不予通功，并且拒绝接受他们对于德奥斐肋的控诉。德奥斐肋先派圣爱比法纳遣赴京城（四〇三年）。德奥斐肋前在基波利奥得若干会议中，数数叫圣人攘斥奥利振学说。当时他又听圣人控诉若望染着奥利振学说的色彩。控诉的资料根本是虚构的：真相明了后，圣爱比法纳就辞去使命。其余的人，却仍狡猾地进行。四〇三年中叶，德奥斐肋不以被告者的，而以原告者的身份来到京城。

德奥斐肋率领着二六位主教；十来个不满于若望的主教，也同流合污。他在三个富孀，若望的仇人合作之下，说服了与若望有间隙的皇太后。德奥斐肋违反一切法纪，擅于加尔西顿这边的歇内（Caêne）城中，召开了由三六个主教出席的伪教务会议。由于若望拒绝出席报告种种纠纷，他们就以缺席为罪。若望被皇帝撤职后，充军于俾斯尼亚；教民的示威，以及若干次地震，终于使他胜利地回到京城。民众为了否认那个可能把他撤职的会议的合法性，拒绝一个新会议的召集；而且攸多克西自己，也兴奋地接纳他；若望在他归来后一次演讲中，也向她她表示感忱。

和平过了两月，又遭破坏。四〇三年底，为了建立一个皇太后全身像，铺张过度的缘故，若望又提出了抗议。攸多克西，怒火上腾，取决一个最后的制裁。主教绝对不表示让步。那个以若翰保弟斯大为题材，中间以攸多克西此诸黑落底亚，而以归于若望的演讲，是由主教们的仇人们执笔的。皇太后与德

奥斐肋磋商后，决定为了他未经会议核准而擅自复位的罪，命令召集另一个会议再度予以撤职（四〇四年封斋节）。若望拒绝离堂，复活节，被囚于公署内；六月二十日，降临节后，被流异域。

三 流徙与性格

（甲）圣金口若望的流徙情形

通过他当时所写的信，遗传于后世。大半是简短的便条，一面为报告他的消息和痛苦，一面为鼓励朋友们的勇气。信中他运用最美妙的语调，称扬痛苦是成圣的因素。信中也透露，怎样他开心教会利益，怎样他念念于外教人中的传教问题。充军期间，论服从天主上智措施小册子，字里行间，一面指出：不自侮者不受侮的真理，一面劝导遇难而怨尤的人们。

若望离君士坦丁堡后，先赴尼西亚；在那边，休息了几天后，押赴库库斯。这是小亚美尼亚，卡帕多细亚的极边，托鲁斯山上，亚拉皮骚斯邻近的一个堡垒。七七天的旅行，是极疲劳的。朋友们虽予以救济，因气候异宜，衣食缺乏，伶仃寂寞，盗匪抢劫，苦不胜言。他的属下，所称的若望派，虽频频提出抗议，历久不肯承认他的后任们；皇太后攸多克西虽于四〇四年，突告香消；意诺增爵一世对于诬陷若望的种种罪行，虽也仗义执言；总不能稍稍改善他的恶劣环境。

被难者曾求助于罗马主教。四〇四年的一封信，已就隐约地承认罗马教会的高级权威。宗主教的设立，仍未能恢复东方教会的和平。在违反一切教律之下，一个宗主教竟凭朝廷势力，擅把首都主教撤职。若望见到他的召开会议的计划不能实现；就写信给东方各教区，尤其是罗马教区。教宗意诺增爵坚决地设法拯救若望。教宗始拟在得撒洛尼召集一个会议，结果，因强力的阻挠，

不能有成。可是，这已给了他若干慰藉。这于四〇六年，在他上教宗书内，他自己也予以标帜。意诺增爵一世不与德奥斐肋以及磨难忠贞教友的，君士坦丁堡僭位主教相通。

君士坦丁堡和安提阿教友，时时拜访若望，使猜忌的敌人把圣人转流于高加索的皮底红得。四〇七年，九月十四日，筋疲力尽的他，死于蓬的高马内途次。“一切之内，光荣归于天主！”这是他最后的一句话。通过教宗的要求，他的名字终于重入司牧名录。四三八年，因戴奥陶士二世的命令，圣人的遗骸，在庄严的礼仪中，迁归君士坦丁堡；于是最后的若望派人，全部表示服从。

（乙）圣金口若望的性格

若望拥着一副苦修相。狄撒龙指出：“若望的个子是矮小的，他的瘦削的面庞是蛮诱人的；绉头、秃顶，目光是深远而锐利的；生活是简单而克苦的。他生性细腻，感觉是剧烈的，表情是爽朗的。在亲友前他是良善、恩爱、活泼的；在他与外人的来往中，是寡言笑，而稍觉冷落的。”

首先应当指出，金口若望不是个思想家，也不是个尼斯额我略式的哲学家。对于奥利振学说，他一点也不感兴趣。或控诉他与奥利振学说有染，是根本无稽的。他不爱当时由新柏拉图主义代表的哲学；他认为，那是濒死的外教主义最后的屏障。他看外教哲学像一幅由空话和诡辩织成的布。为强调基督教义的合理化，他才去谈哲学；可是，他不忘郑重地指出：怎样信理已满足心的需要。若望认为：虔诚就是真哲学。

圣金口若望虽不是个思想家，他的理智是活动的，明朗的，深入的；他用以发表他的思想的话，是纯洁无疵的。他的想象是丰富灿烂的，他的每句辞令是光耀的，有声有色的，而且无比地强有力的。他的作风是知趣的；他的作风洋溢着剧烈的情感，不失为典型的。因他这些心灵的优点，人们称他为天生的演说家。

实际上，在他的一切著作内，单供浏览的也不在例外，到处可见句调的流畅浩瀚，辞令的铿锵富丽，通过这一切，六世纪以来，群称他为金口。

看来指导灵魂的使命，若望执行得最出色。他虽没有圣盎博罗削的政治手腕；在他与政府发生的纠纷中，“知己知彼”的能力，强于米兰的主教，圣亚大纳削毫不犹豫地向着丧尽天良的敌人进攻，而使他们败北；若望不是这类的斗争者。在神学家和公教思想的观点下，他也及不到圣奥斯定。他的特长，他的伟大，就在指导灵魂上。在这点上，他一方面拥有人灵需要澈底认识，以及无微不至的爱德，另一方面，他又怀着最热烈的神火以及最纯洁的心灵；因此他能毫无顾虑地提升真理和伦理的权益。

若望终生是个深奥的神修者；他的行为，就是他心灵的回声和发展。无疑地，一种缓顿的内心进展，使他慢慢地，从一个沸腾的瞻想生活，进入一个丰富的救灵生活。可是，在他的救灵生活中，常活跃着他的精修心理。关于这点，只要一看他怎样酷爱默想直接有关实行的道理，怎样在哲学的名义上，谆谆地向教友指出神修的标准，就可了然于心。

贰 圣金口若望的著作

圣若望，在奥利振后，是希腊教父中著作最多的一个。他的文章遗产是巨大的，演讲文学占着最大部分。在他的为数也很可观的杂录或书札中，若干篇是极著名的。这种著作似早于别类的著作。在下面，我们将络绎地叙论：非演讲著作，演讲著作，和演说家。

一 非演讲著作

(甲) 关于神修生活的作品

若望的许多青年作品指出：他对于这种生活，怀着怎样热烈崇拜的心理。

一、两封写于三七一年、三七八年间，给陷于歧途的德奥陶罗的信，在劝化他的从前于安提阿共同精修，中道还俗的朋友。第一封信指责他惑于赫弥奥内姑娘的青年美貌，又用地狱的永苦，天堂的永福，劝他诞登道岸；并世保证他；不但要获得罪之赦，还要修成高一级的圣德。为加强他的保证，又给了他两个例子。第二封信向德奥陶罗指出：婚姻虽也合法，可是，此世脆弱的福乐，怎能与基督弟子的自由相比呢？应该晓得，婚姻生活每能妨害神修。

二、两卷写于三七五年，三七六年间，或三八一年，三八五年间，论痛悔的书，在对象和作者的热情方面，是与前两信相联系的。若望在卷一里，对狄麦多流，在卷二里，对斯泰来古斯，纵谈痛悔的必要和利益。痛悔给我们两翼，俾得飞入可以比诸保禄对于基督的大爱中。它是神修生活的精神，神修需要内心清静和平；达味与保禄都是典型。

三、反反隐修生活三卷，作于与前两卷同一的时代；目的在攘斥那些阻挡子弟为修士，以及对于精修生活有成见的外教人及教友。作者运用他整个的辩证辞令，为那些他最关心的问题辩护。他的理论，可说是万古长新的。在卷一里他指出：隐士们的仇敌，应受基督和宗徒的仇敌们所受的罚。在卷二里他面对一个外教人，用理论以及从古书上摘录下的具体的例子，证明充满道德智慧的神修生活，高于红尘中的豪华生活。最后，卷三向一个教友父亲指出：他应当许自己的儿子去隐修的超性目标；在教育

子弟中，科学与圣德应当并重；隐修教育虽或缺少学艺，还胜着一筹。

四、在“君王与隐士的比较”里，圣师再度发挥前书内已经提起的一个中心思想。他把一个君王的权威富贵，比于一个专务真哲学，就是专务瞻想的纯粹隐士的内修生活。结果，他指出后者胜于前者。

（乙）神品论

这是圣若望的代表作，这是关于神职著作中，天字第一号的巨着。该书写于三八一年，三八五年之间，作者不过是个六品。若望虽没有铎职的经验，却在一种纯洁的论调中，向司铎们提供了实用而明智的教训。同时，通过最高尚的思想，描写了司铎的伟大使命。书共六卷，可是，不应当在该书内寻求一个精细的体系。不但若望无意于此，他采用的柏拉图的对话体，也不允许他这样去做。

卷一是导言。在介绍了他的朋友，巴西略后，在自我介绍地指出了自己的母亲反对他的精修志愿后，若望透露：怎样为逃避主教的职位，用计使他的同伴升主教。最后，他对指摘他的巴西略标志：有时为达到一个好的目标，无罪的假惺惺的手段，是可能采用的。

卷二卷三专在颂扬司铎的伟大性。在卷二里作者通过司铎对于基督的爱情，通过他的牧者的使命，通过他需要的神力，一般地证明这个伟大性。结尾处借题发挥，他又作了一次自我辩护。卷三强调司铎胜于君王、天神、父母。紧接着，作者先指出两种能侵害司铎的毛病；就是虚荣和贪图；后臚列应当点缀司铎灵魂的德行：就是明朗坚定的智慧，制止怒火的忍耐，解除嫉妒的圣德，为指导贞女寡妇，以及判断是非的一种出类的明智。

专论讲道问题的卷四卷五，发表了讲道大法。在卷四里他先揭发祝圣不合格司铎者的责任，后证明司铎能言的重要。通过训

话，人能医治灵魂，攻击异端，保护天都，遏制冒昧的好奇心。保禄虽轻视演讲技术，虽不像修辞学者一般地讲究辞令，他的演讲天才，却发展到顶点；他不但能言，还能发圣迹。他的书信是演讲圣道最好的泉源。一个司铎最神圣的生活，应当点缀着说话的才能。在卷五里，若望抒述了两种有效地讲道条件：（一）学习，这是必要的；有演讲天才者，尤当予以注意，（二）轻视褒贬，听到喝采无动于中，平凡的演讲者也应该做到这点。心灵的自主，是神圣辞令的最好支点。

在卷六内，作者尤注意于司铎对外的使命。他把司铎的生活，比诸隐士的生活。司铎的生活不能脱离圣德，他的灵魂应当比太阳的光线更洁净；他在围绕着天使的祭坛上行祭；他遇到的诱惑更加多；他更需要智慧、学问、干练；他对于妇女，常常应当极度谨慎；神火为他是特别需要的。司铎的罪过，应当受到更严重的处分。这一切紧紧联系着的思想，在散漫的形式上，引起了若望对于铎品的一种畏惧，一种由于想到他的偏情而觉得的畏惧；由于看到圣教会，基督高贵的净配而发生的畏惧；由于他描写尽致的神圣斗争武器而感受的畏惧。他的著作，是在这样美丽的一幕前完成的。

（丙）关于教育和洁德的著作

上列五种有关纪律的作品，在道理和心理方面，都是很有趣的。

一、论虚荣与儿童教育，这是本教育手册，它的希腊语本，是新近出版的，先前只有拉丁语本。

二、童贞手册写于三八一年，作者热烈地注解圣保禄关于婚姻和童贞的见解：“婚姻是好的；童贞胜着一筹”（格林多书七章）。若望在将来关于这段的演讲中，每提及这本手册。

三、致一青年寡妇书向她指出超自然的安慰目的，内容及不到后书的丰富。

四、“论守节”写于三八〇年，三八一年间，向一般的寡妇，指出再嫁的不宜。四世纪的希腊教父们，关于这个问题的见解是极有出入的。圣爱比法纳准许夫妇中一人死后再结婚；圣额我略表示容忍；圣巴西略予以一年的补赎。

五、两本关于纪律的小册子，写于他升主教后的初年。第一册禁止贞女，第二册禁上教务助理员（Diaconesses）居于神职成员住宅中，以免发生意外的事情。

（丁）辩护天主教上智著作

这些著作都是辩护性的，虽然最后几册，尤在巩固灵魂的忍德。

一、反举良与外教人论，或称圣巴比拉斯论，写于三八二年光景。该书根据救世主以及最近圣巴比拉斯遗骸迁葬时发显的灵迹，攻击举良叛教者加于教会的种种诬蔑。

二、反犹太人与外教人论目标，在证明基督是天主；作于他膺铎品后的初年。他提出的证据，完全基于先知书。

三、致斯塔齐刺三书阐述痛苦的神圣使命。斯塔齐刺是个隐士，他曾因附魔鬼，受了不少的苦难。一书先把理论指出，二书与三书，依据圣人的言行，从亚当迄圣保禄，步步地予以证实。作者又为痛苦指出一种良好的药石。

四、其余的两种著作，作于流徙期中，四〇五年、四〇六年间。它们热烈地一面指出痛苦的利益，一面光照患者弱者的惊怪的心理。它们在一定的角度上，又为天主教上智作辩护。

（戊）书札

圣人的书札约计二四〇封，都是窜流期间的作品（四〇四年至四〇七年）共分四类。

一、历史性的书信，有致主教的，有致朋友的。在信中，他向受信者报告关于他或他的教区的种种消息。其中向意诺增爵呼吁的两封是最著名的。

二、慰藉的书信，为数最多。给奥林比匹阿斯，君士坦丁堡女教务助理员的十七封，无论在篇幅方面，在词藻方面都是很重要的。

三、求托的书信，目的在识相地为转呈书信者，向受信者请求一种恩惠。

四、友谊的书信，一般地是为表示感忱写的；结尾处，常附着劝人修德行善的训话。

圣师美丽的灵魂，经过了苦难的磨琢更形美丽；在这些仿佛就是他的遗嘱的书信里，到处洒着他的圣德之光。

二 演讲著作

圣金口若望的演讲著作，可分为讲话与论赞两种。论赞是有关整个圣经的一切著作；虽然，不少的讲话，在对象方面，如在态度方面，都是与论赞相似的。

（甲）讲话共分六种

一、环境促成的讲话，最是著名。我们在描写他的生活时，几乎已全部予以提出：

（一）他膺受铎品日的讲话。

（二）论浑身像二十一讲。

（三）论欧脱罗巴堕落二讲。

（四）第一次出亡前后二讲。

二、斗争讲话，大半写于三八六，三八九年间，就是在他升司铎后的头上几年，计有：

（一）反阿诺梅派论天主的不能了解性十二讲（只有最后两讲，是在他做了主教后写的），都是极有价值的；大圣师在讲话中压倒了自以为爬上了天主奥迹峰顶的亚略派人的傲气。他又为父子同体的道理辩护，并且解释了圣经中基督次于父的词句。

(二) 反犹太人八讲，或称反犹太基督徒。他们也去参加犹太教人的各种节日。若望有意劝导他们归到信德的一统途径，而与真正的基督徒一道同风。

三、下边的几个讲话特称伦理讲话。

(一) 对于保守者领洗前的训话。

(二) 关于历岁的讲话。因为在新年时，在娱乐上，民众每有过节之处。

(三) 九个补赎讲话，这些讲话的时期为若干不同的封斋节。

(四) 一个哀矜讲话。

(五) 一个反赌博与戏剧讲话。

(六) 三个关于诱惑的讲话。

四、关于奥迹的讲话，都以耶稣基督的节日为对象。

(一) 计有圣诞节的，(二) 三王来朝节的（论耶稣受洗），(三) 建立圣体节的（论茹达斯叛逆耶稣三讲；第三讲是可疑的。后二讲都以第一讲为蓝本。)(四) 复活的（共二讲只有第一讲是可靠的），(五) 升天节的（只二讲，第二讲可能是膺鼎），圣神降临节的（共三讲，所称的第三讲也是膺鼎）。

五、圣金口若望留下的颂辞，为数不少。其间最著名的，是七篇在安提阿圣保禄堂所讲的。此外，应当指出三篇关于约伯以利亚撒 (Eléazar)，和玛加伯三个古圣人的；三篇关于殉教者的，以及若干以安提阿的依纳爵，卢西央，欧斯达邱司，梅内思，以及罗马努斯和巴拉默为对象的。

六、最后，应当指出不少的零碎的圣经注疏讲话。除去七篇关于辣匝禄与恶富人的讲话，其余的都收集于同一册的希腊教父学中。在这一册中，计有(一) 四篇注解圣经辞句的；(二) 八篇关于宗徒大事录的开始，以及保禄的名字的；(三) 二十来篇关于保禄书信的；最后的几篇的对象是不同的。

(乙) 圣金口若望最丰富的文学遗产，就是他的关于圣经各书，几乎整个的论赞。他的关于古新两经的作品，约为七〇〇篇。

一、关于古新两经中的历史著作计有：

- (一) 关于创世纪的九篇（写于三八六年），
- (二) 关于整个创世纪的六七篇（大概写三八八年），
- (三) 关于亚纳，撒慕尔母亲的五篇（三八七年），
- (四) 关于达味与撒乌尔的三篇（三八七年）。

二、关于六十首圣咏的著作，骨子是一种驻疏，形式是一种论赞。这六十篇，由于深刻的思想，绚烂的词藻，是圣人作品中最辉煌的几页。人们还不能肯定，他有没有注解整个的圣咏集。

三、关于先知书，圣金口若望，只遗给于后世：

- (一) 两篇先知书的暗晦论（三八六至三八七），
- (二) 六篇先知依撒意亚书（一至六章）的论赞：致辞地点或是安提阿，或是君士坦丁堡（先知依撒意亚书一至八章的注疏，不应当是他写的）。

四、圣史中两个受了他的注解

(一) 玛窦福音，做了若望的九十篇论赞的对象；讲话地点为安提阿，时间是三九〇年。它们可以称作注疏的模范，其间关于基督的伦理叙述，说得非常明朗。

(二) 关于若望福音的八八篇论赞，透露他怎样注意亚略异端，而同时不忘予以纠正。毫无疑问的，它们都写于三八九年。

五、五五篇关于宗徒大事录的论赞，演讲于君士坦丁堡，时在四〇〇年，四〇一年间。在形式方面，它们似没有别的论赞的考究；这一定地是由于他太忙的缘故。

六、若望为保禄书信，写了二五〇篇论赞；他对于伟大宗徒作品的注疏，到现在还是首屈一指的。三九一年，他开始写致罗马人书三二篇论赞；这些篇幅，在关于保禄著作中，是最精彩

的。三九二年，他为致格林多人一与二书，写了七四篇论赞。至于六章致迦拉达人书注疏，实在就是六篇对于致迦拉达人书的论赞。其它的关于保禄的论赞，计有致厄弗所人书论赞二四篇，致斐理伯人书论赞十五篇，致哥罗森人书论赞十二篇，致得撒洛尼人一与二书论赞十二篇，致弟茂德一与二书论赞二八篇，致弟铎书论赞六篇，致费肋孟论赞三篇，致希伯来人书论赞三四篇。大半写于安提阿，可是关于致得撒洛尼人书，致哥罗森人书，以及若干其它的论赞不在例内。

三 演说家

在若干尤其著名的演说中，圣金口若望表现了一种迷人的，光耀的、激动的、强烈的辞藻，使读者不单回忆，而且如听雅典罗马的典型演说。人们不应当只根据他的著作批判他辉煌特殊的辞令，虽然当他的晚年，与朝廷发生冲突的时候，这类的辞令几乎是司空见惯的。在他的关于浑身像，关于欧脱罗巴以及若干临时的演讲以外，一大半的讲话，通过简单、通俗、恳挚的辞令，与圣奥斯定的演讲并驾齐驱地组成了公教演说家的最高模范。我们尤在这个观点下，研究圣金口若望。

布道者的用心在灌输教理，在强调伦理。金口若望惊奇地完成了这两种任务；而且他在强调伦理的目标下灌输教理。毫无疑问，开始时，若望致力于“辩护”上。他通过著作与演讲，攻击异端人，只要一看他反阿诺梅派与犹太人的讲话，以及写于三八八年的若望福音论赞就可以一目了然。不久，他扭转目标，直接为教友谋利益。

虽然不应当在圣若望的演讲中，过度地去寻求这两种成份；可是读者轻易地可以找到它们。在第一个成份里，他运用圣经灌输真理。在这里，他是一般的基督教义和伦理教师。在第二个成

份里，他向听众指出：怎样实用原则，怎样具体地训练良心。这两种成份间的联系是很微妙的。在若干环境中，若望因为侧重教友的直接利益，不怕为任务的需要，牺牲文艺的技术。可是，一般地说，这两种成份的联系，是恰到好处的。他的玛窦福音论赞，似最完善地标榜了基督的伦理观。

圣金口若望与圣奥斯定同是最典型的布道者。他们的才能虽大大地不同；可是在下列三点上，他们都是卓然超群的。

一、布道者与听众间的一种深刻的友谊，一面布道者的灵魂能深入听众的灵魂，一面使布道者可以无所不谈，而听众可以无所不闻。当浑身圣像问题紧急时，圣若望通过他爱护教友的热忱，以及为他们神形利益的打算，赢得他们的信仰。在每个论赞里联络心与心的枝节，都是这个友谊的反映。

二、他语调的实际和效力，是圣若望最宝贵的天才。波希说：“可能没有一个布道者具有与圣若望同等的，一贯的，追求直接利益的操心。他的每一个演讲，备有一个确切的目标；他对于教友的影响，常常是直接而深刻的。这种用心出自一种极精细而总不松懈的心理，以及一种宗徒的训导热；可是，每可以见到一种温和而极实用的风度”。

三、演讲的丰富，可能是圣若望最引人崇拜的一点。他的智力是很精密，很深刻的；他的想象是丰富而伟大的，他时而而美丽，时而高尚的描写，到处是得体的；而且有声有色地反映出一种巩固的思想。他的时觉冗长的描写，不带什么死板的气氛，由于他的思想外衣是华丽的；他的一种奔放的热情指挥着一切，有时竟可以说达到了沸点。若望的演讲频繁地保持着一个父亲与子女们谈话时的亲切有味的神情。

这个希腊演说家洋溢的风度，来自他的（一）演讲天才，（二）演讲题材，（三）东方人的天性。东方人爱好一种整个明朗的辞令；这种辞令温和地引人不需要费力地入胜。可是，不应

当忘记，圣若望虽是个天生的演说家，他对于一切演讲，事前都下过一番苦功。圣若望绝对不求人们的夸奖。这点不但使他掌握着一种为尽他神圣使命不可或少的自由；又使他只以天主为念，只以天主为靠山，只以天主为他所宣传的不涸泉源。为更明了这点，在下面我们要谈：圣若望是怎样的圣师。

叁 圣金口若望的道理

(甲) 圣师

圣若望虽是个神学家，而更是个布道者（Homeliste）和神修导师。他没有揭出什么新思想，可是他的圣师使命不因此而稍逊色。他是传统信德的人证，真正司牧的模范。研究圣若望者，尤该在第二点上注意。

若望道理的正统性，在奥利振事件内虽一度受人怀疑，实不见有什么确切的理由。圣爱比法纳曾惑于亚历山太里亚的德奥斐肋反若望的恶意宣传，不久就承认错误。即使德奥斐肋自己，在拆教召集的瑟内（Chêne）会议席上也没有予以提出。实在，圣若望是安提阿反奥利振学派的一份子。他的一种坚强的传统观念，挽救了他陷于曾教育他的那个学派造成的危机。在基督神学方面，他一面坚持基督的一位性，一面避免他的老师第奥德卢的基督二元论。他虽把基督的人性比诸基督的宫殿，却强调基督是一个。他每表示不想对基督的奥迹做一个彻底钻研。怎样基督是一个？请你不要去多论；基督明了这个问题。关于圣三问题，他的态度无异于前。他曾严厉地责斥阿诺梅派想彻底了解天主。他懂得奥迹所以为奥迹。这个谦逊以及他对于传统的服从心，使他免陷于歧途。白拉奇派说他否认原罪；圣奥斯定名正言顺地予以驳斥。在他的著作中，我们虽找不到我们在圣奥斯定著作中，所找到的关于原罪的明确的理论；人类的一种堕落性，说得是很肯定的。

圣金口若望对于奥迹，虽不作玄深的观察，对于天主的观念是崇高的。他常念念于天主的属性；可是，他少予以分析，而多予以实用于他以及信友们的神修生活中。在他的演讲中，他不断提起天主的全能、智慧、慈悲、爱情。他也指出了他的正义和意志，而聪明地为他的权利辩护。他的讲话最美丽的声调，像出于天主的伟大性和人类的脆弱性。一读他关于欧脱罗巴的堕落的演讲就可一目了然。他强有力的尘世虚假的悟性，使他明了关于天主的一切，天主是个没有风暴的港口，真正的都城；我们无非是旅客；旅客们所居的不过是一天的旅舍，他们应当走过去。同样的灵感引导圣奥斯定通过万物的变迁性，趋向天主。可是，不像圣金口若望，他不予以冗长的描写，也不以哲学士的态度，漫长地证明不变真理的存在，可是一飞地单瞻仰那个生活的真理。

圣金口若望也没有好奇心去研究：在基督身上天主性人性怎样联合起来。可是，他根据一个真正安提阿学者的风度，强调叙述基督的神圣人性，以及他的生活、事业、死亡。对于他的天主属性他也予以发扬。这可见于他的若望福音和保禄书信注解中。可是，由于他的明朗的信德，炽烈的爱德，他在天主的光辉中，毫不费力地，明朗地看到了基督的人性。人每惊讶：怎么童贞玛利亚在圣金口若望的思想中，没有占据一个相当的位置。无疑地，圣子没有否认她；可是，若望没有称她为“天主之母”。在安提阿这个称呼是认为可疑的。他为圣母设想的若干情感，例如她对于他儿子的一种自豪，是与圣母的大德不合的。因此圣多玛斯曾说：“在这句话里，金口若望是有错误的。”

圣经是若望一切思想惟一重要的泉源；而且他也表示：这是公教布道者应循的正则。他的圣经注解偏于安提阿学派的字面意义，为冲淡这种严肃的注解，有时他也稳当地采取一种讽喻意义。可是他常基于字面意义，指出实际的伦理修养。巴敦威（Bardenhewer）说：“没有一个注疏家，在圣经批注中，能这样

地把坚韧，镇静，良知，与深远缜密的思想联系起来，而以贯彻神修生活的各支”。

在我们指出这个大演说家的道理源泉时，我们应当声明：他炽烈的内修生活，是他布道生活的准备；在他积极前淑世，他是个越俎者。他对于天主的崇高观念，是这样烙于他的心灵上。这个观念就是他的生活系统，讲话能力。这个观念做了他实际的卓越的淑世工作的指导，正如他引导了别的一群不同性情的圣贤，去干不同的工作一般。奥斯定与金口若望间，有极大的差别；可是，他们通过精修得来的对于天主热烈爱情，深切的认识都是一致的。金口若望认为真正的哲学就在这里，真正的公教教育也就在这里。

（乙）伦理学家

伦理几乎常常是若望的演讲对象。他决意把个人、家庭、社会的一切，控制于基督的条例下。四世纪时，一般风俗还染着外教色彩，教会还未能全部予以澄清。一个真正的伦理学家，应当也是个革新者。在安提阿，他有整个自由；在君士坦丁堡他遇到一个坚强的障碍，弄得一筹不展。可是，若望不因此失望，继续挣扎。波希指出：“他的工作在我们眼前，仿佛一本基督生活手册；而他是一个最好的神修导师：他不单是一个少数人的导师，而且是一个整个大都市的导师。”这里，我们想举出他的几个工作方法特点。

上面我们已经指出过他关于伦理的演讲，其中不少是以补赎与诱惑为题材的。那些所称的关于“浑身像”（*Sur les Statues*）的演讲，强烈地攻击流行于安提阿的发誓习惯。醉酒的恶习，虽在这些演讲的第一讲里，已予以攻击，在关于年历，复活殉教者等等演讲里，重新予以指摘。看来若望最痛恨违反爱德与家庭神圣性的罪行。圣金口若望是标准的爱德宗徒。在他以辣匝禄与恶富翁为题材的论赞里，他剧烈地攘斥吝啬；他又每痛快淋漓地宣

扬哀矜。波希指出：“他不停地演讲哀矜，他的辞藻是不竭的，新鲜的。救济穷人就是救济天主。若望在鲍书爱前，早已寻出了美丽的论调，用以颂扬穷人的崇高地位。”在他的一般热情中，他严厉地批评财产问题，仿佛在谈一般的社会问题。在不少的篇幅中，他像怀疑资产私有制的合理性。可是，他没有引起无产阶级对于资产阶级的反抗，但只劝导富人虔修爱德，多行哀矜。他的立场是伦理的，不是法律的。被典押的穷人是富有人的一种财产；可是这里所称的财产是广义的。关于奴隶问题，若望不主张予以取缔，却强调予以缓和。由此可见他也不是革命者。

圣金口若望虽重视贞身并不反对婚姻。他为圣化家庭生活，主张取缔恶习。他嘱青年人及时结婚，他攘斥婚仪中的若干外教习惯。他标榜夫妇的绝对平等，夫妇的关系当以伦理为准则。他指出儿童应当受宗教教育；对于外教典型著作的研读，他不作什么表示。他又攻击在丧仪中雇用“代哭妇女”，以及别的陋习。他一贯地强调：真正的爱情，用不到这些外场面。他始终严肃地谴责戏剧赌博。他认为：这一切是足以破坏家庭的。

对于狭义的基督徒生活，若望为维持教友的信德，常勤恳地教以真理。他严格地防备从外教或异端能发生的一切危机。他责斥延长付洗，他劝人多领圣体、守斋、念早夜课，参加宗教仪式。他劝教友在领圣事前，好好准备，又命司铎们不忘予以指导。

圣金口若望似有意通过爱德，在世界上树立一个隐士们式的共产制度。他想运用祈祷的精神，使隐修的标准生活，实现于家庭中，而使教友家庭变成一个哲学院。在那儿，生活于恬静气氛中的妇女，可以祈祷、读书、研究哲学和做其它的一切善工。他说：哲学并不要求人们遁隐于深山荒郊内，相反地，应当利用信德与内修，把哲学从荒野里叫回都市。这就是将来圣方济各撒肋爵在他的《神修指导》内提出的一点。应当晓得这不是从希腊

哲学来的。而是从基督的福音来的。

(丙) 圣宠圣事教会

一 圣宠

圣金口若望在伦理与神修观点下，提出了圣宠问题。自然不应当在他的言论中，找寻神学家兼反异端者，圣奥斯定确切的圣宠学说。圣若望明朗地指出了意志在圣化中的任务，但没有抹煞圣宠。

一、圣宠为一切救灵工作是必要的。救灵的大部分成果，不应该归于人的努力，而应该归于圣宠。这所以指出：圣宠不是救灵工作的惟一原因；人既是自由的，他可以反抗圣宠。一句话，人和圣宠同是救灵工作的动因。

二、圣宠是种“无代价”的恩惠。天主根据他的意志，他的预见，颁赐于他所选择的人。这个选择，一面凭他的慈善。一面凭人的功德。预简就是前两者的后果。圣若望强调指出：两者都是必要的，如果只需要天主慈善的话，谁都要机械地得救了。

三、圣若望在天主分了两种意志：在第一种意志下，罪人就不沦亡；在第二种意志下，罪人应受谴责。打击罪人的，不是“必然性”，而是拥着正义的意志。这个倡于金口若望的两种意志学说，圣若望、达马色内和圣多玛斯，将更缜密地予以阐发。

这个反映希腊教父观点的圣宠学说，明朗地标志了天主要求众人得救的意志外，又指出了他予以甄别的预见，以及他予以赏罚的正义。

二 圣事

在四世纪时，关于圣事以及它们的性质和数字，只存在着一

般的理论。可是圣事的重要因素，已由不少的教父予以提出。圣金口若望表示：天主使人在感觉中彻悟。换句话说，圣宠寓于有形可见的标帜中。耶路撒冷的济利禄，谈了由圣洗、坚振、神品赋于人灵的印号。他也说在圣事的执行中，天主或耶稣基督是动因，而司铎不过是工因。接着一如圣奥斯定，他也声明：圣事的有效性与执行人的圣德无涉；后来的“由于动作完成”（*ex opere operato*）的学说，是应当以此为滥觞的。

一、圣洗：圣若望没有跟纳西盎额我略，把圣洗分为六种，可是他比别的东方教父们更完善地只谈了前面三种：犹太人的洗礼只及于肉躯；若翰的洗礼通过痛悔赦免罪过；耶稣的洗礼，不单本身赦罪，还给予人圣神。他也不接受当时流行于东方，尤其是卡帕多细亚，巴西略所拥护的为异端人重新（误解圣三道理的异端人，裂教人不在内。）举行洗礼的习惯。

二、坚振：圣若望在耶路撒冷的济利禄外报告我们：只有宗徒用按手礼赋圣神于教友。这个指示可能是由于当时在东方，一般的司铎，在付洗后，已开始为新领洗者行按手礼，执行坚振的缘故。

三、圣体：圣若望被称为圣体圣师是名实相符的。四世纪教父们关于圣体的著作，是繁多而明朗的。耶稣实在面酒形里的道理，尤是众口一辞的。可是，圣若望的观点是首屈一指地强有力的。耶路撒冷济利禄的若干字眼，（由于根据他的全文，怀疑是不可能存在的。）例如类似，象征，能使人怀疑他是否相信耶稣实在面酒中。圣金口若望的写实性，是大胆的，几乎过度的：“我们不但要看见我们的救主”，还要把握他在我们的手里，吃他，粉碎他的肉躯，使他与我们最密切的联系起来……救世主在苦架上没有受到的苦（碎骨之苦），在这为了爱你们而做的祭献中，为饱沃我们，却也受到（粉身碎骨）。

面酒成圣体圣血，圣若望不但称它为 *μετασχηνή*（change-

ment), 为 μεταρρύθμισις (transformation), 又称它为 μεταβολή (conversion)。关于这点, 尼思的额我略的 μεταστοχειώσις (trans-élémentation), 还胜着一筹。

圣金口若望习把面酒变质 (Transsubstantiation) 归功于耶稣基督的几句话。司铎在祭台上代表救世主说下面的话, “这是我的肉躯”。这句话就使献品变质。几乎整个的东方教父把献品变质归功于成圣体圣血后向圣神的呼吁 (épictése)。圣若望也这样表示过。但是, 应当明了, 他与别的教父们都将圣化的工作归于圣神; 而这个工作的效果, 发生在耶稣基督的上面才提过的一句话中。教父们把一系列的“三位”的动作, 视为关于成圣体成圣血同一的体系。

圣金口若望运用热情的辞藻, 不但强调耶稣的第一司祭之职; 又指出“圣体之筵”与“餐厅之筵”的同一性, 以及“弥撒之祭”与“苦架之祭”的同一性。

四、告解: 圣若望屡次谈论告解圣事, 以及告解圣事的必要条件。或视以为告解不用向神父告明也能有效的人证是错误的。应当晓得: 若望虽强调罪人向天主忏悔的重要性, 并没有抹煞告明。这正如强调告明的奥利振、圣盎博罗削、圣奥斯定、圣良, 没有抹煞向天主的忏悔一般。在安提阿他表示了他有赦罪之权; 可是他要求罪人先向他告明。在君士坦丁堡, 情形是有些不同的。三九一年, 内德尔 (Nectaire) 为了一个坏表样, 取消了听告解者; 那末, 自然也谈不到告明了。可是若望公开揭示: 告解要求: (一) 详明的罪过报告, (二) 谦抑忏悔之忱, (三) 或以祈祷, 或以痛哭, 或以哀矜的补赎。这里他虽没有提到司铎; 从瑟内 (Chêne) 人们攻击他无限制地赦免来就正于他的罪人的事件内, 可见司铎们在告解圣事中担当的任务。那末如果“告明”在告解圣事内, 一度停止的话, 若望主教当已予以恢复。

五、其余的圣事

(一) 圣若望没有提起终傅。

(二) 关于神品，他在“论铎品”一书里，大大地歌颂了主教与司铎职位的伟大性。

(三) 在论婚配时，他强调夫妇的平等；坚持婚姻一贯的联系性，而大大赞成续娶或续嫁；他尤严禁因奸淫分居的夫妇再结婚。这点不但指出：被遗弃的妇女，仍是那个丈夫的妻子，同时也指出即使做一个声名狼藉的妇女的丈夫，也应当继续与她维持夫妇的关系。若望指出：由于妻子的奸淫，分居虽是可能的；可是，那个丈夫不能与另一个妇女结婚，不然也就等于通奸。若望的其它的关于婚姻的道理，应在这些光明的大原则下，予以解释。

三 教会

圣金口若望的与其它的四世纪的教父们的教会神学同是零落的。可是，他指出的几点，是极可贵的。

一、教会基于真理，为此它的训导，（它的重要使命之一）是不能错误的。

二、教会是独立的，不属于政权。国王只有管理政治；司祭的神权大大地超过政权。

三、教会是至一至公的。根据基督的意志，它是不能分开的的一个单位。裂教人与异端教人，同是教会的叛徒。它也是至公的，因为它是整个世界的柱石。

四、它以伯多禄为基础。圣若望在四世纪时独步地标榜了他的“特宠”。他注释了一切有关伯多禄的圣经篇幅；即使宗徒之长的一度坠落，也不在例外。基督不但交给了他教授真理的首席性，又交给了他掌握教会的首席性。

当圣若望留居安提阿时，为了他的主教与罗马教会的冲突。

他未能显明地高谈伯多禄继任的特恩；可是，他间接地揭露了伯多禄受自基督的特恩。迨他升任安提阿主教后，他就开始安提阿和罗马机构和工作。在他被撤职后，他就上诉教宗，呈请宣布撤职的非法。这个上诉，在当时具体的环境中，是极有意义的。意诺增爵一世，在若望死后，恢复该大圣师的安提阿主教名称。他真正是个世界圣师，公教圣师。

Saint Jean Chrysostome

BIBLIOGRAPAIE SPECLALE

- 1° **Editions:** P. G. , **47-64** (Edit. Montfaucon, 1718-1738). *Traductions françaises des oeuvres complètes: par les prêtres de. l, Immaculée Conception, Bar-le-Duc, 1863-1872 (II volumes) , par J. BAREILLE, Paris, 1864-1872 (20 volumes) .*
- 2° **Etudes:** TILLEMONT, *Memoires*, T. XI, 1-405, 547-626. — J. STILTING dans les *Acta Sanctorum*, Septembre, IV (1753), P. 401-709. — E. MARTIN, *Saint Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siecle*, 3 vol. , Montpellier, 1860. — A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome* (Coll. Les Saints) Paris. 1900 (5^e éd. 1905).

A. PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle*. Saint Jean Chryso stome et les moeurs de son temps, Paris, 1891, — A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, Le défenseur du Mariage et l'apôtre de la virginité* Paris, 1923. — PAUL ALBERT, *Saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris 1858 (étude littéraire). — A. THIERRY' *Saint Jean Chrysostome te l'impératrice Eudoxie*, Paris 1872. — E. LGERAND, *Saint Jean Chrysostome*, dans la Collection *Les Moralistes chrétiens*, Paris, 1924. — F. CAVALLER' *Le schisme d'Antioche* (IV^e - V^e siècle), Paris.

1895. —DOM. C. BAUR. *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain-Paris, 1897 (étude bibliographique). —G. BARDY. *Jean Chrysostome (Saint)* dans *Dict. théol.*, Col. 660-690—M. JUGIE. *Saint Jean Chrysostome et la primauté de Saint Pierre et Saint Jean Chrysostome et la primauté pontificale*, dans les *Echos d'Orient*, 1980. deux articles. —CARD. MARINI. *Il primatè di san Pietro e de suoi successori in san Giovanni*, Rome, 1922. —P. BATIFFOL. *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, Ch. V. P, 267-336.

第八章 第二流作家

一 拥护或反对圣金口若望的主教

一、厄华利鄂于三八八年，继葆冷为安提阿主教。他写了多种书籍；圣亚大纳削著的圣安当传拉丁译本也是他的手笔。

二、安提阿的夫雷维安是梅内思的后任；除去一篇整个的关于爱德的演讲外，遗留下了若干关于其它的问题的片断。

三、叙利亚盘来的阿加思（Acace de Bérée）本是圣金口若望的朋友，后一变而为他的激烈的敌人。他的通信是极多的；可是现在所存的，只有书信三封以及一篇简短的信德誓言。这是个很热心的人，可是他的见解是不很正确的。

四、多利买的安泰奥卡斯（Antiochus de Ptoémaïs），写了多类的论文，可是，除去一篇演讲其余的已全部遗失。他也是名演说家，他的君士坦丁堡的朋友们。据骚造孟说。竟称之为金口。

五、加巴拉的塞佛利央（Sévérien de Gabala），也是圣若望的不忠之友。他就在若望住室内攻击若望。可是，据马赛的那盛那时说，他不但娴于辞令，又深明圣经学。他致伽拉达人书的释义，以及另一种注疏都已遗失。所存的计有（一）六篇创世论赞，（二）七篇希腊文的演讲（至少零散的），（三）十五来篇亚美尼亚文的演讲，（四）若干篇叙利亚文或高德文的演讲片断。

六、吕底亚，玛革尼西亚的马格尔（Macaire de Magnésie），曾参加瑟内会议，也是圣若望的仇敌。除去若干有开创世纪的论

赞片断外，还著有独生女论。这个辩护著作共计五卷，写于四一〇年，目标在驳斥新柏拉图派人玻菲利的学说。

二 其余的主教神学家或注疏家

一、凯撒利亚的才拉士（Célase）是耶路撒冷圣济利禄的侄子，阿加思的后任。他虽写了不少的书，可是什么都没有留下来。他所作安瑟伯圣教史续篇也已遗失。

二、耶路撒冷的若望，自三八六年起，到四一七年止做了该城主教。三九五年左右，他参加了奥利振派的聚讼（关于这个事件的，由他执笔的一种呈亚历山大里亚的德奥斐肋的备忘录还遗下了若干片断）。四一五年左右，他参加了白拉奇派的斗争（现在还存着他写的一篇信德誓言）他其余的作品已全部遗失。

三、在希坡，圣爱比法纳时，四百年光景，有一个人叫斐伦。他是加巴西亚主教，他所写的雅歌释义，存于拉丁译本以及撮要地存于希腊译本中。或说载于圣巴西略通信中的一篇神修著作，是他的手笔，这是错误的。因为它是圣尼尔（Saint Nil）写的。

四、亚历山大里亚的德奥斐肋是圣亚大纳削的第三个后任（第一个后任是伯多禄二世，三七三至三八一年，第二个后任是弟茂德。），圣济利禄的叔父。这个可怜的不足称道的，可是屡被人提及的人物，写了不少关于注疏论道的著作：自三八〇年起，到四七九年止的复活典章，也是他写的。现在存在的，只有若干信札：（一）一封反奥利振学说的会议公函是于四〇〇年左右，致巴力斯坦或希坡的主教们；（二）四〇一年，四〇二年，四〇四年的复活节公函；（三）五或六封信的片断；（四）一本反对圣金口若望的小册子。

五、阿帕米亚的坡立克罗尼阿斯（Polychronius d'Apamée），

生于叙利亚，是莫舒爱脱的德奥陶罗的兄弟。他的注疏著作极多。现在还存的，计有关于约伯、厄则克耳、达尼尔的札记。他虽属于安提阿学派，他似没有接受他的兄弟的谬说。

六、亚马撒的阿歹利鄂（Asterius d, Amasée），生于小亚细亚，约在四〇〇年。他是有名的演说家，遗下了一本包括二十一篇论赞或演讲的册子。此外还有错误地被指为尼思的额我略所写的两篇演讲。他的注意力集中于伦理和教友生活上。他的文字是清明的。

三 主教哲学家

内麦息阿斯（Némésius）是腓尼基厄麦萨的主教，时在五世纪初；《人性论》是他写的。这是一本运用新柏拉图学说写的心理学作品。他的《灵魂论》不知怎样收入了尼思额我略的著作中。这本著作，在中世纪时极被重视。

施勒尼的息尼细阿斯（Synesius de Cyrène）是息里内易卡首府多利买的主教。他是基督徒，可更是哲学家。他大概在三七〇年。生于一个富有的家庭。他学习文学与哲学于亚历山大里亚。极漂亮而极著名的海坡萨太太，教给了他新柏拉图学说中的种种神秘的道理。他是在亚历山大里亚结婚的；之前，在一个相当长的时期内，曾留阿揆狄阿斯朝上，成绩斐然地负着外交使命。四〇六年，四〇九年间，他的同乡们选他为主教；在一度表示不就后，他接受他们的请求。他热心治理多利买教区，直至四〇九年猝然撒手归天之日。在他生活中，虽活跃着基督的信德，还存在着他所存的外教教育的色彩。他的宗教信仰不是深刻的。他把基督教义归结为一种高超的精灵说。

息尼细阿斯的著作计有：（一）若干在他升主教前的外教文学作品。（二）九篇整个的演讲，以及二个论赞片断；（三）十

篇宗教赞美诗；可是，只有七、九两篇是纯基督宗教的；（四）一五六封信，写于三九九，四二二年间；不但文辞完美，而且内容也很可观；其中关于利比亚首都的历史地理知识最为珍贵。

息尼细阿斯的文笔虽好，他在基督宗教思想史上所占的位置是很平庸的。我们可能引人入胜地指出：他是那些（现在也很多）在挖空了基督教义中他们所称的形而上学后，只保持着一种唯心论的人们的先驱。他没有抽剥什么，他也没有具备整个的基督精神。看来他常立在教父们的思潮之外。他的活动是平凡的；这由于他不晓得运用他的工艺天才，去为一种强而有力的道理服务。

四 隐士注疏家

大半著名隐士神学家或注疏家，被擢为主教。若干人却以隐士终生。这里，我们只举出二人。至于隐士神修学家，我们将于第九章内予以列论。

一、亚得里安（Adrien）是五世纪上半期安提阿的一个隐士。他的圣经导言，是在这门科学中一本打破纪录的名著。亚得瑞安根据安提阿学派的原则，通过思想、文字、修辞、研究希伯来文学。可惜该著作所存的，不过若干片断。

二、柏卢兹的圣伊西多鲁（Saint Isidore de Péluse）是个司铎，又是该城附近的一个隐修院长。他是安提阿学校的一个注疏家，且是圣金口若望的门生。他的通信计有二千多封；这是古代教会传给我们最丰富的书札集。作者是渊博的文人（福爵指出：他清丽的书信，可视为书信的模范。），又是哲学家、神学家，兼雄辩学家。他曾攻击了当代的一切异端人。他最爱注疏学；他强调指摘亚历山大里亚的讽喻法。他拒绝把整个古经拍在基督身上；他坚持古经中的一部份是纯属历史的。他也爱研究伦理学。

他以哲学家，亚里士多德的门生，以及基督徒的立场，予以阐述。他把德行放于一切之上；什么都不及德行（ἀρετῆς ἴσον οὐδέιν）。在四枢德外，他又提到慷慨、良善、温和，以及具有社会性的责任。伊西多鲁在隐士的立场下，不断地指出：为达到圣德的峰顶，应当注意神修。他认为基督徒的哲学就在甘贫斋戒之中。他视守贞在婚姻之上。他也不忘教人谦逊与爱人。这也就是隐士文学中的一个重点。

第九章 东方的隐修主义

一 隐修主义总论

(甲) 概论

隐修主义发轫于四世纪；它在东方的发展可说是无边的。教会的和平恢复后，隐士的潮流，不但没有减弱，而且更形汹涌。这足以证明，那些人逃入荒野，不是为避免喧嚣而是为获得一个人世所不能获得的安静，俾得在神修上猛进。在东方不少的角落里，我们可以找到隐士。

(一) 在埃及，以圣安当为领袖。

(二) 在巴勒斯坦，以圣爱比法纳为领袖。

(三) 在叙利亚东部，以圣厄弗冷与亚孚拉德为领袖。

(四) 在安提阿，以第奥德卢，德奥陶罗与圣金口若望为领袖。

(五) 在小亚细亚，以圣巴西略为领袖。

在这个表面的发展里，潜藏着一个辉煌文学的泉源。我们只要一披圣厄弗冷、圣巴略、尼思的圣额我略、圣金口若望等的不可胜数的著作，就可以一目了然。可是，典型的隐修主义，还是在埃及。在那儿，发生了最复杂的组织；在那儿，或它的周围产生了最别致的神修作品。那些作品我们应当予以一述。可是，首先应当指出若干在历史上尤耐人寻味的伟大隐修者，以及隐修主义的梗概。

(乙) 旷野隐修士的传记

这些传记，在西方通过由希腊语本译出的书籍，流行于西

方。为这些文献十七世纪初，一个荷兰的耶稣会士乌得勒支的罗斯伟神父（P. Rosweyd d'Utrecht），发行了一部重要的文集。这个得勒爱（Delehayé）神父认为是鲍朗运动（Bellandisme）滥觞的文集，后被收入弥尼教父学。它的篇幅非常浩繁，共十二卷，三附录。

在卷一里，编辑者收集了若干有名的隐修士传记，如圣保禄、圣安当、圣喜雷立温等，以及若干有名的隐修女传记，如厄热泥，攸夫刺级亚，攸夫洛息泥，埃及女玛利亚等。卷二载着阿基来的鲁芬著的埃及传记。卷四收有书尔比斯·赛凡尔以及加西央著作的摘录。卷三、卷五、卷六、卷七包括隐士大师们的格言。卷八抄录了最通行的罗稷亚历史（Histoire lausi aque）。卷九所载的是西尔的提奥多里特的隐修士；卷十所载的是莫古斯隐修史。最后，在附录中载着赫拉利福地（Paradis d'Heraclie）。这是罗稷亚历史新本以及最后的格言录。应当晓得这部文集还没有纲罗一切之后，别的文献频经印出，而现代还有新的供献，尤其是高德语的。

这些文献可分作两类：（一）一类是关于历史的，或传记的；（二）一类是属于格言的（Apophtegmes）。罗斯伟文集卷中的卷三、卷五、卷六、卷七以及附录三号，是属于第二类的。

最后的几种著作，既问世较晚，且待于本书卷三中，再予论述。这些作品中的要点，都可见于加西央著的关于东方隐修主义的拉丁本内。至于历史著作其中两本，就是埃及隐修者历史，以及鲁芬的罗稷亚历史。这里，我们就应当予以一述。

埃及隐修者历史，在一个相当长的时期内，被认为鲁芬的作品。可是，现在已经学者证明，鲁芬本不过是四世纪末，五世纪初，一个佚名作者的希腊本的译文。罗稷亚历史的厘订，大有助于埃及隐修者历史的厘订。

(丙) 帕雷狄阿斯 (三六三至四二五年)

帕雷狄阿斯 (Pelladius) 出身迦拉达; 自三八六年左右, 在耶路撒冷做了隐士。三年后, 转赴埃及, 先居亚历山大里亚, 过了三年, 才到尼脱利。在那里修了九年, 中间曾一度赴上尼罗, 采访关于隐修生活的一切。四〇〇年光景, 不知由于什么环境, 他被擢为俾斯尼亚希力奥坡力主教。他与圣金口若望来往甚密, 在瑟内会议后, 偕同不少的神职人员遄赴罗马, 向西方报告教务。他回来后就被撤职, 且被流于提贝易德。前后共计六年 (四〇六至四一二年) 回到迦拉达后, 被任阿斯波那 (Aspuna) 主教, 终死于任所。在历史上, 他常被称希力奥坡力主教。他因以著名的作品计有 (一) 圣金口若望生活对话, 该书写于埃及, 时在四〇七年, 四〇八年间。关于大演说家在君士坦丁堡的生活, 这个对话供给了我们最宝贵的资料。(二) 罗稷亚历史, 作于迦拉达, 大概在四二〇年。罗稷亚就是从罗苏斯化出来的。

罗稷亚历史问世时, 一面由于行文生动, 另一面因为五世纪教友对隐修生活的好奇心, 就赢得了无边的成绩。这个成绩甚至损害了历史的本身, 因为该书不但转辗抄录和翻译, 而且经抄手和译者随意予以扩充。在一个我们未能予以确定的时候, 各式各样的埃及隐士历史多得不可胜数。直至十九世纪末叶, 还没有改善。可是一种根据原文的译本, 赫拉利福地书名 (Paridus Heracleide), 仍保存着。圣金口若望的秘书, 厄弗所的主教, 赫拉利, 被视为该书的作者。提厄蒙 (Tillemont) 只指出了罗稷亚历史的格林多和爱奥尼亚色彩。英藉本笃会修士, 蒲脱勒 (Butler) 证明帕拉提阿斯 (Palladius) 是它的作者。他指出: (一) 该书的作者不是赫拉利而是帕拉提阿斯 (二) 福地 (Paradis) 是罗稷亚历史中重要的一部分, 可是, 应别于埃及隐士历史。(三) 埃及隐士历史不是鲁芬著的, 而是于四二五年根据亚历山大里亚主教, 弟茂德的希腊原文译的。这个结论, 学者至今予以

承认。

那么，这本著作拥着它的文献价值。作者不但是圣金口若望的朋友，而且他大半的生活，是在那些称道的隐士中过去的。这本权威地补充并加强了隐修祖师们的传记，又大大地帮助我们去了解隐修文学。

二 隐修的立法者

隐修生活可分两种，一种是独修生活：（Anachorétique）独修者虽居一地，可是没有共同的条例，公共的生活；一种是共修生活，共修者同居一院，受同一长上的管辖。最初的立法者，遗下了若干隐修规例。

（甲）独修生活

独修生活倡行于埃及，圣安当是它的发起人。安当以二五〇年左右，生在埃及中部的赫拉克来奥堡。行年二十，就在他的村庄的近边开始独修。十五年后，他迁往东方红海边的皮斯皮尔丛山中。一群独修者接踵地来求他指导。三四〇年，深入扬贝易德东部，送第一个隐士圣保禄去世；他自己是于三五六年长逝的。圣安当传是圣亚大纳削写的；传中载着圣安当一篇冗长的演讲，其间包括着他的一切隐修生活重要章则。他授给他的门生的章则，提纲挈领地都是关于神修的。他还遗下一封他致德奥陶罗院长和他的隐士们的信。别的七封所称的圣热罗尼莫信似已遗失。因为别的七封拉丁语信的来源，是同一的，别的一切托他名的著作：或演讲，或条例，或书籍，都应当看作贗品。他致隐士们的训话，除去圣亚大纳削所传的都已散佚。

独修生活也流行于埃及下部；计有三个中心点。

一、一为尼脱利（Nitrie）山谷，三二五年，圣安当（Saint Amoun）第一个隐居在那儿；后来隐士增至几千人。

二、二为策罗尔 (Cellules) 荒野,有名的亚历山大里亚的马揆耳,就在那儿隐修着。

三、三为利比亚大沙漠的塞德 (Scété) 山。大马揆耳的 (Macairele Grand) 声名,引来了许多的隐士。

(乙) 共修生活

真正的共修生活,倡于圣帕哥默 (Saint Pachôme); 地点在埃及上部的提贝易德荒野。三二〇年,他往隐居于底伯斯 (Thébes) 附近,尼罗河的一个小岛上。他开始组织一种遵守同一规例,服从同一长上的生活。通过一种严格的纪律,他能聚集几百个隐士于一个修院中。这类修院的数字逐渐增加起来,而统属于一个总长。四〇〇年时,已有五千多隐士。圣帕哥默高德语的隐修规例,还保存于四〇四年圣热罗尼莫的译文中。隐修规例,不但指定祈祷斋戒,还命隐士劳动和研读圣书。在圣热罗尼莫的著作中,我们可以找到圣帕哥默的神修指导:他的八封信,德奥陶罗的一封信,以其它的三种言论 (3 séries de verba)。

德奥陶罗是圣帕哥默的一个高足弟子;他写的一封信还存在着。圣帕哥默死后,赫尔西爱 (Horsiési) 接圣帕哥默为总长。他的《隐修论》(Doctrina de institutione monacherum) 共计五六章,指出帕哥默院士应守的规则;作者尤强调了神贫以及轻视财产的重要。四十年来,不少关于隐修的高德语本出版行世;可是关于它们的来源和价值,还没有获得一定的结论。

共修生活还表现于其它的方式下。在埃及的阿脱来贝 (Atrépé),就在帕哥默隐院附近,斯努第在他领导的有名的白修院 (Couvent Blanc) 里,修改了固有的隐修规例;分院虽少,可是未见取消。在那种隐院里,祈祷更延长,饮食更淡泊,纪律更严格,而且犯者应受体罚。共修生活传到别地,也随地而变;圣巴西略领导的卡帕多细亚隐院,圣奥斯定领导的拉丁非洲隐院,是最出名的。

在男隐修院外还逐渐创立了女隐修院，它们的规例或采取独修式，或采取共修式。它们也受那些隐修祖师的指导。

三 神修文学

这里我们不谈那些不具名的隐修导师的神修格言录 (Apothegmes)，因为格言录的编辑还是最后一阶段的事情，可是它们的因素，已见于加西央的著作中。这里我们想举出的是那些可与圣厄弗冷，圣巴西略，圣金口若望同时代表四世纪东方的神修潮流的几个。他们就是大马揆耳，伊法尔，圣尼尔，和隐士玛尔谷。

一、大马揆耳，或称老马揆耳，或称埃及人马揆耳。他在肃杀的塞德 (Scété) 荒野中渡过了六十年。下埃及的隐士们由于他的智慧和词令极崇拜他。他的名下，牒列着很多的著作，可惜都是可疑的。

他的著作计有：(一) 五十篇论赞，文章清丽，道理正确；还应当加上他的最近出版的其它七篇论赞；(二) 七本小册子，它们与论赞有密切的关系。这些著作究竟是他写的么？这是个历久聚讼纷纭的问题。师提玛神父 (P. Stiglmayr) 于一九一二年指出，它们都是拜占庭的作品，应当写于十世纪前。费尔古 (Villemour) 坚持：论赞问世于四世纪，而且就是欧歌脱的作品 (oeuvre euchite)。若干错误的被谴责的观点，可能也是从这作品里摘录出来的。无论如何，这总难说它是有名的隐士塞德写的可以归于大马揆耳作品的，只有一封致青年隐士们的信，以及若干神修格言录。假如格言录不是他写的，格言录中的道理一定是他的。

不应当把大马揆耳与亚历山大里亚的马揆耳 (Macaire, Alexandrin) 视为一人。亚历山大里亚的马揆耳，虽也是一个司铎，

却是尼脱利的隐士，以斋克著名，没有遗下什么著作，所称的或归于前者，或归于后者的隐修规例，肯定地是赝品。

伊法尔 (Evagre le Pontique) 生于蓬属的伊巴拉 (Ibora)。三八〇年，纳西盎的圣额略升他为君士坦丁堡的六品。三八二年，他去巴力斯坦巡礼；在那边，他得见老梅拉尼 (Mélanie l'Ancienne)。终隐于尼脱利，渡过了他的老年。由于他的博学，具有极大的影响，他是奥利振学说的热烈拥护者；第五次公会议 (五五三年) 曾责斥了他的若干错误的道理。第六与第七公会议，又把他与奥利振和狄狄马，攻击了一番。他的一部分著作，还保存在译本中。他的著作很多，是专为隐士们的；这也就造成了他的著作的别一风格。

伊法尔的著作计有：

(一) 反八罪论 (Antirrheticus) 是由拉丁与叙利亚语片断凑成的。共计八卷，摘录圣经语句，论为攻击魔鬼，应该怎样攻击八种罪恶。

(二) 四种神修格言录，一为隐士，计一百章，二为诺斯士派，计五十章；三为隐修士格言；四为隐修女格言。

(三) 诺斯士或称科学问题，共计六组，每组包括一百句格言。这仿佛是一种神学与伦理学作品。

(四) 最后，所称的圣巴西略的第八封信，应当归于伊法尔。它的重要性，一面由于内中所藏的神学，一面由于它指出的关于精修的训导。一望而知，作者是奥利振的忠实门生。他对于他的老师的神秘神修论，难免有盲从处。

圣尼尔习称赛奈人 (Le Sinaïte)。传统指出他做过戴奥陶士朝廷武官及镇守使。三九〇年，他偕同他的儿子帕阿度尔 (Théodule) 隐居赛奈山，猝死于四三〇年。他写了七篇隐士们被杀和他的儿子记。书中叙述怎样萨拉人 (Sarrasins) 侵略赛奈和掳去了他的儿子。他终于厄力士 (Eluse) 寻获了他的儿子。

而两人都升了神父。这个传记是否可靠？确是个疑问。根据最古的文献，圣尼尔应当是一个迦拉达，盎西尔隐院的院长；他是圣金口若望的门生，鼓吹精修生活的宗徒；在圣经学方面，有深远的造诣。这个古代的典型神师，不像是司铎。

他的浩繁的文学作品，虽还没有得到批判学者的定论，大概可以分为三组。

(一) 圣尼尔的通信，共计一〇六一封；其中虽有若干疑点，大体是可靠的。神学、伦理学、注疏学，都是他通信的对象。其中不少从圣巴西略，圣依肋纳等著作中摘引来的。从量方面去讲，他的著作可与伊西多鲁的并称；可是他的文法，不及伊西多鲁的纯粹。

(二) 论基督徒德行的篇幅，占了相当多的地位：(1) 论祈祷；(2) 论八种恶神；(3) 论钱袋、鼈衣、宝剑；(4) 致安罗奇隐士信 (*Ad Eulogium monachum*)，论修德避恶。

(三) 其余的都直接论隐修：(1) 论阿比亚努 (*Oratio in Albanum*)；(2) 论隐修；(3) 论志愿神贫；(4) 论隐士的高超；(5) 论师生 (*De magistris et discipulis*)，这是最近出版的。此外，应当加上若干格言录。

还有归于圣尼尔的著作，已经遗失。其它归于他著作的并不是他的。

隐士玛尔谷是圣尼尔的同代人，他也是圣金口若望的门生，而且也是一个盎西尔隐院的院长。他死于巴力斯坦犹达旷野中。他的著作很多。他反聂斯多略的神学著作，像贗品；可是，麦尔启则得非圣言论的确是他写的。他最重要的并且最有价值的作品，是有关神修的。

(一) 两部格言录向隐士指出：神修的需要，以及义化圣宠的无条件赐予。

(二) 圣洗对话阐明，修成的种子虽在赦去原罪的圣洗后，

开始萌芽，结果还须笃守十诫的自由意志的合作。

(三) 他的论恒心修成的方法的著作，计有(1) 念念不忘天主 (*Ad Nicolaum, præcepta salutaria*)；(2) 论大斋；(3) 论补赎。他强调补赎之诚尤在内心的忏悔。

(四) 与人论神修 (*Disputatio cum causaidico*)；与灵魂磋商 (*Consulsatio spiritualis cum anima sua*)，是两种特著。

他的著作虽问世于五世纪初；可是他的圣宠论与原罪论是很正确的。

四 神修纲要

(甲) 灵魂的斗争

这里，我们只能提出最重要的几点。隐士的神修就是基督徒的生活。这个生活尤其是个斗争。隐士们似特别注意和体味着圣保禄在致厄弗所人书中所说的几句话：“披天主的武装，穿正义之甲，执信德之盾，戴救援之盔，持圣神之剑，以御魔鬼的火箭”。他们也应当保持自己的神修秘诀：“你为信德打好这一仗。这一好仗，我已打完……”这种奋勇斗争的精神，就是基督教的因素：它不但存在教会内，还可见于圣教初叶的教父著作中。这种精神似已活跃于那些隐士身上。他们斗争的对象，就是罪恶与魔鬼。

人们往往指出八种罪恶，而且视以为一切罪恶的根源。三种关于肉身的：就是贪饕、迷色、悭吝；三种关于情感的：就是忿怒、忧愁、冷淡；最后两种：一为虚荣，一为骄傲。而骄傲又分为两种：一为肉躯的骄傲，往往见于开始走神修道路的人身上，不服从，嫉妒，批评，就是它的象征；一为灵魂的骄傲，往往见于神修上已有若干成就的人身上；它使人们夜郎自大，轻视圣宠。白拉奇一派，就是犯着这类毛病的人。

隐士们每把他们的一切困难，归给魔鬼；这未免过甚其辞。可是，不应当否认，魔鬼每每通过诱惑，或附缠，或错觉，攻击他们。对于魔鬼的作风已有经验的老隐士，指导青年隐士怎样认识和防御他们的攻击。

（乙）武器

祈祷、工作、守斋是三种最适用的武器。

（一）祈祷是隐士第一个任务：他们离开红尘，避居旷野，不是为与天主相处么？祈祷的时间，在隐院中是有规定的。圣帕哥默指出了应该怎样早上、中午、晚上祈祷。主日会外，隐士每天在白日黑夜中牺牲若干小时唱圣咏。天主的观念到处随着隐士。隐士玛尔谷认为，这是为压服偏情的一种力量。

（二）工作在祈祷之后，也是必要的；隐士应当自食其力。在隐士中，时有不事生产之流，这种人大大地违反隐修生活一条重要的纪律。

（三）淡泊也是使肉情服从正理的重要法门。大斋日，共同隐修者只有一餐；单独隐修者由其自主；不少的隐士几乎天天守大斋。有些人竟每二日、或三日、或四日、或五日进食一次。热心的隐士常是同修者的驱策。这种克苦虽然染些虚荣色彩，可每出于慷慨之忧，正如奥斯定呼道：“他们与她们所做的，你岂不能做么？”

（丙）胜利

这样的神修方式，使隐士在反魔鬼，反自己的斗争里，获得稳定的立场，从而控制自己，到达英雄的妙境，整个的和平。这个和平决不是哲学士们所称的“无痛痒”（*Insensibilité*），寂静主义者所称的“麻木”（*Indolence*），在神修上已有造就的隐士，仍在克苦与工作上进，以期发展到神修生活的峰顶。

他们心灵的镇静，使他们更能仰慕在望德中已窥见的天上之事。我们深刻圆满的神乐，且使他们，把世上的荣华视若无睹。

罗稷亚历史，就是这种生活最好的反映。它包括的一切美丽，生动透彻的幕境。虽还不能提供一个圆满的保障，它透露的心理，具有无边的价值。这个心理描写向我们指出：一群灵魂怎样惟永福是务，甚至怎样已预先尝到天福的美味。

第 二 节

第十章 教 宗

一 圣达马萨

基督教会中心，罗马主教。教宗们的著作，在道理历史上，和教会历史上，始终拥着一个无比的重要性。在这四世纪的末叶，因为一种东方教会分裂跋扈的情形，它们的重要性显得更昭如日月。正如上面我们所说的，希腊伟大的主教们已予攻击，可是还不够坚决。他们的全副精神似用在圣三问题上。为强有力地讨论这个问题，他们不但引用圣经，又提出传统。为挽救垂危的教会统一性，真正的攻势起于罗马，而这种攻势是基于毅力和智慧的。

圣达马萨在罗马教会多难之秋，尤其是在阿尔西尼（Ursinius）假教宗扰乱的时候，英勇地带头作战；卒仗发楞廷尼安皇帝的武力，几经奋斗，得予以解决。他遗留下的十来封公函，足以证明：他怎样权威地解决了道理与人事的问题。他高声标榜他的圣伯多禄继任者的权利：在整个教会内，任何事，任何人一切他能予以批评。

关于安提阿教会的问题，在一度犹豫之后，圣达马萨决意拥护葆冷；他拒绝圣巴西略的请求，不派拉丁主教代表团赴东方；他还调查梅内思的权利。他不是没有理由地认为：这些手续是应由梅内思，不是应由他采取的。之后，由于圣巴西略的申请，他谴责了亚颇利拿里。在他致葆冷的四号信裹，他发出了二十四条

绝罚处分。所称的有名的才拉士通谕（Decret dit gelasien）的前面两章的纲要也是他作的。论罗马，亚历山大里亚，以及奥提阿三宗主教座相互关系的第三章，应当是五世纪末叶的产物。

在这些宗座文献后，圣达马萨又写了一本《童贞论》（已遗失）和一本《罪过论》。他为地窟中的教会写了若干歌词，文字虽不怎样优美，可是，它们的历史和道理价值是极其重要的。他又写了若干向圣人及殉教者致敬的诗。现在存着的，还有关于达味和圣保禄的两首。他的爱护文学的热忱，鼓励他爱护文人；圣热罗尼莫是他最提携的一个；我们尽可以说：他是圣热罗尼莫圣经著作的撑腰者。在这一点上，教会对他常抱着一种无比的感激。

二 四世纪教宗们的公函

教宗的公函是一般性的（不像他的私函是个别性的），所以被动地公开解答问题的（宗座的通牒自动地指出途径）。最初被列入教会法典的教宗公函，是教宗西列思（Sirice），圣达马萨的第一个后任的若干公函。在他前的教宗们的公函，根据少数仅存的文献是简单的，肺腑的言语多，政治的色彩少。可是，它们表现的权威，例如圣克来孟是坚决的。一天比一天忙碌的教务问题，使罗马教会不得不组织所以应付的部门。部门的组织，公文的格式，都以罗马朝廷和议院的为蓝本。这种前途光明的公文格式，在西列思教宗的指导下，发见于四世纪末叶。

圣西列思在教政上的活动，是不知倦怠的，虽然他留下的信只有六封。其间答复塔拉哥讷的希墨尔的一封，为了同时涉及十六个问题（圣洗、婚配、告解、隐士、神职人员、世俗人等……）是最重要的一封。西列思在答复了这些问题后，要求该信传示于其它的邻区主教。这是第一封著名的公函。

圣阿那斯退细阿一世，为解奥利振学说纠纷，曾先后写了二封信：一致米兰主教，辛伯利西央，一致辛伯利西央的后任，威奈利阿斯（Venerius）；一致耶路撒冷的若望。圣阿那斯退细阿比他的前任更庇护圣热罗尼莫；终于接受了亚历山大里亚的德奥斐肋的呈请，谴责了奥利振。在那些信中，他要求米兰教会采取同样的步骤。四〇一年在他致耶路撒冷的信里，再度谴责奥利振的谬说；可是，他并不指责翻译者鲁芬，假如他的目标不在宣传邪说的话。

三 五世纪的教宗们的著作

（甲）圣意诺增爵一世

圣意诺增爵一世，在圣良前，对于历代承认的罗马教会首席性的组织的贡献，是最伟大的。他遗下的三十八封信，权威地透露：他怎样以教会最高领袖的资格，向东方和西方发出训令。大半的问题是关于教会纪律的。信中最著名的是致卢昂的维克脱里思的两封，致士鲁斯的厄克苏班的六封，以及致厄瞿比阿的得生西阿斯的二五封，信中教宗要求地方教会，在纪律仪式上应当尊重罗马教会的习惯，为了它的习惯是导源于宗徒之长的。他的最重要的指示，关于圣经目录，异端人的洗礼，临死者与教会重归于好，坚振以及终傅。

对于神品，他作出了一系列具体的指示。圣意诺增爵规定了不少关于神职人员的禁例：两度结婚者（领洗前的婚姻也不例外）不得领神品。他强调神职人员的清规。他严禁在异端教中领过神品者，行使职权。他所用的言词是严格的，可是不应当因此说他也否认异端教中神品的有效性，他也禁止他们重领神品。在另一封信里，他声明亚略派中神品圣事的执行，是有缺点的；但是，他仍不准那些人再度领受神品。

意诺增爵谴责瑟内会议中，皇帝与亚历山大里亚的德奥斐肋撒圣金口若望的职。他不但不承认那个僭位的主教，而且写信鼓励那些忠于合法主教的众信友。他给流亡的圣金口若望，也写了很多的信。其中有一封到现在还保存着。在他计划的得撒洛尼公会议，因宗主教的反对，遭受东方皇帝的破坏后，就决然与他们断绝关系，直迄圣金口若望复位为止。“复位”虽进行于圣金口若望死后，他们终于认了罪。绝罚是教宗惟一的武器，看来是很微小的。德奥斐肋不以为意，而且至死不悟。可是，为那些存心正直，坚持与基督妙身打成一片的教友，不是无关紧要的。

德奥斐肋死后，他的侄子圣济利禄继任。他虽不就与罗马恢复关系；可是，在四一九年前，终得重归于好。安提阿新主教亚历山大，一被擢升，就在下列的几个条件下，与罗马往来。意诺增爵先给了他一封和平信，后在一封解释若干纪律问题的回信中声明：承认安提阿教会所有的若干特点；可是，声明同时指出：这是由于圣伯多禄往罗马完成任务前暂驻该城的缘故。君士坦丁堡的阿替卡斯（Atticus），在接受了和平条件后，也与罗马相通。意诺增爵怕有变动，扩大了得撒洛尼主教的职权，升他为整个伊梨根（Illiricum）的总监。

这位具有高度政治手腕的教宗，也是个神学士。在他驾崩前几星期，他还写了三封信批判非洲教会关于白拉奇异端的问题。他谴责了白拉奇与舍勒斯特（Celestius）的学说；可是对于那些人，他不作决绝的诛求。遇到主教们在道理上就正于他的时候，他不忘加强伯多禄宗座的首席性。教宗的回信在非洲被视为最后的裁判；圣奥斯定在一个演讲中呼道“纠纷完了”！

（乙）意诺增爵一世的后任

他们遗给了我们不少与道理及纪律极有关系的信件。

一、圣左息马斯遗下了十四封，*Epistola Tractoria* 是其中最著名的一封。信中包括着迦太基公会议（四一八年）关于原罪

及圣宠的信条。

二、圣波尼法爵一世的书札中，不谈白拉奇纠纷；可是提起了得撒洛尼教区成立，又强调了宗座的首席性及不能错误性。

三、则肋斯定一世在他的通信中，大谈由聂斯多略掀起的基督神学风波。他注意白拉奇派的斗争。他通过厄弗所公会议，重申对于该派的谴责，他向高卢主教们慎重地指出：应当怎样批评圣奥斯定的圣宠论。则肋斯定利用厄弗所公会议，大张了宗座的权威；正如圣良在加尔西顿公会议中所标榜的。

第十一章 圣盎博罗削

一 圣盎博罗削的生活

(甲) 在升主教前

圣盎博罗削生于德里弗斯，约在三三〇年，三四〇年间，很可能是在三三三年。他的父亲，任高卢镇守使，是个基督徒，也是罗马帝国的大员。他死时年纪很轻，遗下儿女三人，就是玛尔赛冷，萨典尔，和盎博罗削。他们跟着母亲同往罗马，就在那儿受教育。玛尔赛冷矢志守贞；三五三年，从教宗李盘尔领了贞女面帕，后来参加了圣盎博罗削的工作。萨典尔死于三七七年，三七八年间；他对兄弟的两度追悼词是典型的。盎博罗削在受很考究的文学教育后，进而研究法律。当了若干时律师后，于三七〇年，投身政界。这是由于他的有力的保护人，意大利镇守使授意的。三七三年，盎博罗削，擢升力究立亚及伊弥利亚长官，留居米兰。奥森斯死后，民众举他为主教。经皇帝与别的主教们核准后，他接受新职。他虽受过公教教育，当时他还是个保守。他就匆促领洗，而于数天后。就是于三七四年，十二月七日领受神品。

(乙) 主教

盎博罗削升主教后，首先计划放弃他的一切财产，而以救济贫乏。之后，为赎回俘虏，他也不惜卖去堂中的祭器。他抱着“我为人人”的襟怀，无智无愚，无富无贫，谁都可以接近他。圣奥斯定指出：穷人们做了他的不容突破的卫队。葆冷也告诉我们：他是很良善的，一视同仁地待人接物，对于罪人更形亲爱；

他每声泪俱下地予以劝化。

盎博罗削的演讲赢得了无比的成绩。他演讲的天才是惊人的；他罗马官员的刚毅之气，他的慈悲，常溢于他漂亮的辞令中。圣奥斯定在他的忏悔录里说他“向民众散播你的纯洁的麦饼，兴奋的圣油，醉人的美酒”（卷五，十三章）。盎博罗削演讲成功的秘密，不来自他的典型的教育，而来自圣经与教父的著作。出乎意外地被选为主教后，他首先竭力钻研粗浅的神学。新伯西亚诺司铎，他的后任，做了他的导师。在注疏学方面，他追随奥利振与斐伦；在神学方面，他宗圣亚大纳削，狄狄马、耶路撒冷的圣济利禄、圣巴西略、纳西盎的圣额我略，以及老师希坡利忒。希氏是个西方学者，他的著作、思想都是希腊式的。圣盎博罗削所受的教育虽然是希腊式的，他却是一个拉丁作家和拉丁思想家。他的理论是很实际的，教理的成份多，思辨的成份少；他处处以牧职为一切权衡。圣盎博罗削演讲的对象，可见于他的注疏和谈道著作以及经常的演讲中。圣盎博罗削以作家自命，而孜孜不倦于求人灵的利益。他的著作和演讲的资料，都根据这点子以选择。

亚略异端，自三六一年始，在西方虽日趋下坡，米兰还是它的一个堡垒。三五五年，卡帕多细亚人奥森斯靠发楞廷尼安的撑腰，不顾圣喜辣利和后任的教宗达马萨的反对，陟登米兰牧座；而他是亚略异端的拥护者。圣盎博罗削为根除那个异端起见，写了两部献给格累细亚那的巨着：一为问世于三八〇年前的《信德论》，一为完成于三八一年的《圣神论》。他也不怕批查斯泰那后偏袒异端人的逆鳞。他为争取民众，取法于亚略异端人，写了若干宗教诗歌，以资于行仪式时咏唱。由于他所得的斐然的成绩，异端人控诉他怎样以诗歌惑众。他自己也深悉众口一词的“圣三论”的效力，是浩大的。

圣盎博罗削倡导的宗教仪式，还不止于此，米兰或盎博罗削

仪式，也别有成就。若干历史家认为：米兰宗教仪式如同法国或西国仪式，都导源于原始的罗马仪式。现在，人们以为认出了它们的东方色彩，而指定了它们的大发展，应当在四世纪中叶。法国和西国的宗教仪式所有的东方色彩，是通过米兰宗教仪式而来的。杜歇纳主教甚至强调，这种仪式的变化，大半来自奥森斯主教的推动。勒才（Lejay）拥护这个见解说：“圣盎博罗削接奥森斯位时，他只有把奥森斯的已有长久历史的遗规，加以修正，予以发展罢了。”米兰宗教仪式，虽与圣盎博罗削的名字联系起来，由于他或予以厘正，或予以扩大，在历史过程中，通过罗马的影响，以及环境的需要，不停在修改着。

（丙）政治活动

圣盎博罗削的政治活动是无边的；他该随机应变地，先后应付格累细亚那（三七五至三八三）、查斯泰那后（三七五至三九二），戴奥陶士（三七九至三九五）。戴奥陶士自三八八年，马西墨败绩死亡后，实际上，统治了东西两方整个的罗马帝国。

一、格累细亚那很信任圣盎博罗削，因此离去德里弗斯，迁居米兰，以得向他请教。“来到米兰的格累细亚那，是个经验短拙，良心畏葸，踟蹰不前的青年。盎博罗削通过他以前的种种任务，是个富有政治经验的权威主教。……不久皇帝、主教之间的友谊密切得无以复加……圣盎博罗削可以随意出入于皇宫中。青年皇帝软弱游移的态度，经过这样的熏陶，逐渐变为坚决而镇静的；一看他当时颁布的若干法令，就可以了然于心。可是，圣盎博罗削对于皇帝的影晌，尤表现于宗教问题上；而它的目标或在取消有碍教会发展的法律，或在扫除偶像崇拜遗下的劣迹”（布洛利语 De Broglie）。于是皇帝先取消了国家应给外教司祭的俸禄，以及他们所享的特种权利，继拆除了外教议员们恭敬的胜利女神像（Victoire）。

二、三八三年，格累细亚那赴高卢，镇压叛乱，被暗杀身

死。马西墨不顾发楞廷尼安二世的利益，僭窃了政权。查斯泰那后就与王子，从他隐居的地方塞密安起程，来乞援于圣盎博罗削；要求马西墨至少让出一部分江山于发楞廷尼安二世。三八三年，三八四年冬，盎博罗削特往德里佛斯，因使查斯泰那能巩固阿尔卑斯边防，而为他儿子暂时保持着意大利。

可是，在盎博罗削外出的时候，罗马发生了一件重大的事变。外教人利用政局的突变，要求新皇帝重建胜利女神祭台于宫中。薛玛格所作的呈文，声调铿锵，手腕伶俐，似无法予以拒绝，幸盎博罗削能及时归来。在薛玛格向皇帝呈请时，盎博罗削就悬河地表示反对。他的堂皇的辞令，雄辩的天才，终于说服了皇帝，获得了最后胜利。

盎博罗削还应当渡过别一个更出乎意外的难关。查斯泰那后信亚略异端，而且她的左右，大半是由她从塞密安带来米兰的亚略异端人。三八五年，她要求把城边的包尔西纳大殿（*Basilique Porcienne*），拨归他们使用。圣盎博罗削有礼貌地给了她一个坚决的拒绝。一个月后，就是三八五年复活节，人们想用暴力抢占一座新教堂。暴动时军队后退。三八六年春，亚略派又向盎博罗削进攻，要求他让出教堂，同时引去。他们又指出了麦邱立努（*Mercurinus*），又叫奥森斯，一个亚略派的巨头，与他对抗。盎博罗削怕复活节内可能发生暴动，就与一群忠实的信徒，坚守包尔西纳教堂，以资捍卫。朝廷不敢采用武力。困守期中，圣人时与志愿卫队咏唱圣诗。当时，在他有名的“反奥森斯”演讲中，他不怕唤出：“皇帝在教会中，不在教会上。”圣热尔瓦削与圣玻罗大削遗骸的发现，因迁葬时所发的圣迹。为圣盎博罗削争来了民众一致的拥护，而终使皇后放弃了她的计划。

三八七年，皇后与主教握手言和，并且委任了他一个新的外交使命。马西墨采取保护公教徒的政策，甚至在西班牙，判普立息立安异端人死刑，在意大利威胁查斯泰那。圣盎博罗削洞烛他

的虚假，认为必须坦白坚决地教训他一番。米兰朝廷不以为然，代以另一个手段缓和的使者；可是，这个使节使对方更能明了发楞尼安二世软弱的处境；马西墨立刻侵入意大利。三八八年，戴奥陶士败之于阿基来，复发楞廷尼安二世位。当时，皇帝与他母亲避难于戴奥陶士处。不久，查斯泰那逝世，青年皇帝愉快地把他引为参谋，视如父亲。从那时起，戴奥陶士继续管理西方。

三、圣盎博罗削与戴奥陶士的关系，也是很真挚的。他的超然的态度，也是始终一贯的。皇帝与主教在原则上，对教会在一个公敌国家内地位的见解是一致的。可是，在戴奥陶士侵犯原则时，主教勇敢地指出他的职责；他在执迷了一时之后，终于能豁然知悟。其间有个冲突，是特别著名的。

三八八年，在卡力尼格（Callinique），教友们在得到了主教同意后，烧毁了一座犹太教堂。戴奥陶士命令盎博罗削出资造还。盎博罗削先写了一封抗议书，书中用基督徒名义指出：这个名令虽或无妨于正义，实在是极不适宜的。过了一个时候，他在讲道坛上，公开要求取消命令，不然不开始弥撒圣祭。

三九四年，若干朝廷官员，被害于得撒洛尼一个暴动内。皇帝为解决这个事件处死了成千的人。圣盎博罗削离米兰上书皇帝，一面予以谴责，一面在绝罚的处分下要求他公开忏悔。这是在罗马帝国成了公教国家后，一件打破纪录的事情。当皇帝遵守教会法纪，跪在堂中公开忏悔的时候，深深感动着的教友们，看到皇帝陛下的谦恭，个个泣下沾襟，谁都没有怕得罪他的心理，即使米兰主教，没有拦住皇帝于堂门，即使皇帝不等八月后表示服从，盎博罗削在这环境中，不但代表圣而公教会，还代表人类的良心；他从没有过这样伟大的表演。

米兰主教最后的大演讲，是以皇帝们为对象的。三九二年，他沉痛地失掉了他的被保护者，发楞廷尼安二世，当这个行年才二十的皇帝被阿巴迦（Arbogast）遣人暗杀时，他正在去为

他付洗，以及劝他反抗敌人阴谋的途中，他的追悼词是在极度感动的情绪中讲出的。他在追悼词中标志：“如果殉教者因血被洗，他该因他的虔诚的意志被洗。”尤金皇帝为了没有坚决地拒绝外教的复兴，米兰主教冷淡地予以接纳；可是，不久他热烈地颂扬了戴奥陶士光荣的胜利。四月之后，大皇帝驾崩（三九五年），致追悼词的又是圣盎博罗削。圣人死于三九五年，他生平争得的权威，在他死后更觉辉煌。他是在司牧中为教会争得最大权威的一个：他永远是米兰的伟大主教。

（丁）性格

为明了圣盎博罗削的为人，应当把他放在当时的历史环境中。如果只在他的文学生活中观察他，可能发生错误。他的真正的性格，是与上列的几件大事不可分开的。“我们研究他的使命，在那个乱世纷纷的幕上，慢慢儿可以发见他的光仪，以及他的大丈夫的诱惑性。他虽受过希腊教育，在他的性格和他的风度中，常保持着罗马的风韵，意志的毅力，计划的巩固，纪律的精神，实际的感觉，这一切罗马人的天性，圣盎博罗削都囊括着，而且在最高度的力与光中囊括着”（赖理奥语 De Labriolle）。

圣盎博罗削首先是个主教，温良和气的善牧、坚决、勤谨，实际的领袖。他同时也是个政治家，他的公教政策是不带火药气味的，可也不是懦弱的。他的政策的目标在使这个公教的怏怏大帝国，树立起一种新的合理的神圣制度。他虽热爱罗马祖国。他不让教会的权利遭到摧残。他著书立说，标榜教会权利，认为它们是巩固社会的基础。他为公教主教在纷扰多变的世界中所有的使命，无意地，树立了一个好模范。他是伟大的教会圣师。

二 著作

圣盎博罗削的著作，大半是关于圣经学和伦理学的；若干是

谈信理的，若干是零碎问题的。

(甲) 注疏著作

这类著作大半是演讲，经主教迅速校阅而流行于世的。除掉关于圣路加的一篇，其余的都取材于古经。这些演讲并不出以注疏方式，而出以某一某一问题的讨论，而且它们的目的是观摩性的，不是研究性的。这些演讲是联贯的，渊博的、实用的，还每引用古代作家的注疏。我们称米兰主教为四世纪的名注疏家，不是名不符实的。

这类著作可分六组

一、《六天创世论》(L Hexaéméron) 共六卷，这是他仿圣巴西略的。作者生动描写世界的面面，也不忘批评流行当代的有关创世的学说。他常寻机向往天主；中世纪在他著作中称道的象征主义，导源于此；虽然他引用的故事，例如厄冷 (Elien) 或普利内 (Pline) 的故事，不过是种神话。盎博罗削最注意的，是伦理训话。看来他尤其是致这类训话的能手；他的文章虽带着诗意，仍是强有力的。

二、创世纪前面几章，又供给了圣盎博罗削三篇论文的资料：(一) 地堂论、(二) 加音与亚伯尔论、(三) 诺厄与方舟论。这三种著作像是米兰主教关于圣经的最初作品 (三七五年至三七八年)。

三、古圣祖们引起了圣盎博罗削特别注意。他写了“亚巴郎论”，“依撒格与灵魂论”，“死亡有益论”，又写了四篇关于雅各伯历史：(一) 逃避世俗、(二) 雅各伯和永生论、(三) 古圣若瑟论、(四) 古圣祖们的祝福论。不少的编辑者把逃避世俗，由于它的浓厚的修成性，列入圣盎博罗削的伦理著作中。可是，也尽可以把它放在注疏作品中。

四、在古圣祖后。他又写了 (一) 厄利亚斋戒论、(二) 以色列人拏波脱 (Naboth) 论、(三) 多俾亚论、(四) 约伯与达

味论，（五）为先知达味辩护。

五、圣咏供给了圣盎博罗削两系列演讲资料。一系列包括十二篇，以第一首，第三十五首至四八首，以及六一首为对象。第一讲前，仿圣巴西略写的一篇导言，是极美丽的。现在所传的这些著作的次序，并不是圣盎博罗削原来的次序。另一系列包括解释一一八首的二二讲，每讲以希伯来语的一个字母开始。作者向信友们指出修成的途径。著作中反映了他的整个的神光，以及他的热烈的辞藻。

圣盎博罗削的依撒意亚先知书注疏，除去若干圣奥斯定所引的片断外，已全部遗失。至于托圣盎博罗削名的雅歌注疏，应当是十二世纪的产物。

六、圣路加福音注疏，共计十卷；它是盎氏著作中，篇幅最大的一种；而且是惟一关于新经的著作。卷三可说是凯撒利亚安瑟伯圣经问题的改写。米兰主教的方法，科学性淡，伦理性浓。

（乙）伦理著作

上列的各种著作，虽也可以放在这个名称下，下列的几种，似更名实相符。

一、论神职人员的任务，写于三九一年，是仿西塞禄的职责任论（De officiis）写的一种基督伦理著作。作者跟着西塞禄，也谈了正义，（卷一）利益，（卷二）正义与利益的冲突。（卷三）前后两书相对的点点。历历地映出哲学士与基督徒伦理的不同。最后目标的正确界词，将来永生的一定性，下世荣华的卑贱性，到处使圣盎博罗削的著作，大大地胜着一筹。他把圣经的故事，替代了外教的传奇。该书虽是写来为神职人员的，作者也希望它是一般信友的修成手册。正为了这点，该书的统一性，就遭受了损失。

或以为这个损失来自作者拘泥于西塞禄的轨迹，而未能明朗地把基督徒的重要伦理，别于外敌哲学士的伦理。为发挥他的思

想，抽象的理论少，而独多圣经的引用，圣贤的芳表，实际的指导。这些优点足以弥补该书的缺点，而使该书成为米兰主教最光荣的著作。

二、神修著作，是以守贞或守节为对象的。圣盎博罗削为申论这两个对象的词藻，是最华美的。他的“贞德圣师”的徽号，是从此争得来的。他共写了七篇论文。

(一)《论贞女》(三七七年)共三卷，是献给他的姊妹，马赛利内(Marcelline)的，圣热罗尼莫为这个著作颂扬他说：“盎博罗削在该书中，通过一种使歌颂贞德的演讲者不能再赞一词的语调，倾吐了他的心灵”。主教在卷一中歌颂了贞德以后，在卷二卷三中，指出了修贞德的实用途径。

(二)论贞德的写作，稍后于前书。这是一面所以解释前书引起的误会，一面所以予以补充的。

(三)《论贞女与圣玛利亚永远的贞洁》，写于他升主教后的最后几年。波伦亚主教，安瑟伯的亲戚，盎博罗西亚贞女披纱仪式，是写该书的动机。主教在书中，一面为驳斥鲍诺士(Bonose)；一面尤为贞女们指出一个模范。

(四)《劝守贞》(三九三年)是个演讲，讲于佛罗伦萨，祝圣一座新堂的那天。这座新堂是一个富妇儒利亚纳出资建筑的；她又把整个家庭献给天主。圣盎博罗削在该演讲里发挥这个好表样。

(五)《论寡妇》(三七七年)是论贞女的补充。圣盎博罗削指出婚姻是好的；可是，他奉劝寡妇守节，但仍不予勉强。“我们不禁止再婚，可是我们也不予奉劝”。

论贞女堕落不是圣盎博罗削著的；而无疑地是雷梅西亚纳的尼赛塔写的。

(丙) 道理著作

圣盎博罗削对于道理的热忱，次于他对于伦理的热忱。他的

牧职，要求他时而反抗亚略异端，时而阐述圣事的道理。

一、为反抗亚略异端，他写了三种著作。

(一)《论信德》(三七八年至三八〇年)是献给要求他写的格累细亚那的。书共五卷，前两卷(三七八年)是个纲要；后三卷(三八〇年)畅谈圣言的天主性。

(二)《论圣神》(三八一年)共为三卷，也是献给格累细亚那的。它的对象是天主第三位。圣盎博罗削在书中标志：圣神一如子，是与父同体的；换句话说，圣神也是天主。该书实在是狄狄马由圣亚大纳削与圣巴西略合作而写的一部书的修订本。

(三)《论圣子降孕》(三八一年三八二年)是为答复格累细亚那朝上的两个官员有关亚略异端的疑问的。

二、圣盎博罗削只留下两部关于圣事的著作，可是篇幅虽少，内容是极重要的。

(一)“论奥迹”(De mysteriis)是种教理津梁；它不但与耶路撒冷济利禄所写的是兄弟著作，而且不少的理论竟是从他借来的。他在这本着作中，谈了圣洗、坚振、圣体三件圣事。它的作者问题已不成问题。可是，关于相传他写的共计六卷的圣事论，现代学者指出：那是本五世纪时，由一个佚名的文人，抄录圣盎博罗削的论奥迹，论贞女与圣玛利亚永远的贞洁，以及奥利振的祈禱论和别的希腊学者的著作而编成的。可是，也有它的价值。注：代现权威专家已证明圣事论的作者是圣盎博罗削。

(二)“论告解”(三八四年)是诺华西央主义驳议。它供给了我们四世纪关于告解的理论和实行极宝贵的资料。

他的圣奥斯定屡次提及的重生圣事或哲学论(De sacramento regenerationis sive Philosophia)早已失传。他的提奥多里特提起的信德论(Exposé de la foi)也没有传下来。

(丁)其余的著作

一、圣盎博罗削的演讲未经编成书册者属极少数；已如上面

说过的，计有追悼辞三篇，谴责奥森斯的一篇。

二、圣盎博罗削的已遗失的九十一封信，有关于神学，伦理学，注疏学的，也有关于教务的。属于最后一类的，计十七和十八号是呈发楞廷尼安二世的；四十和五一号，是致戴奥陶士的；二〇和二二号是致马赛利内的。

三、所称的盎博罗削圣咏，为数很多；可是，只有四首是一定他写的。

(一) 永远的造物主 (Aeterne rerum conditor)。

(二) 天主，一切的创造者 (Deus, creator omnium)。

(三) 三点钟已经开始了 (Jam surgit hora tertia)。

(四) 请来，万民的救主 (Veni, Redemptor omnium)。

还有八首，大概也出于他的手笔。它们的格式是简单的。文句是典型而易于歌唱的：为此信众都乐于咏唱。这与圣喜辣利的深奥的歌词，是大不相同的。圣盎博罗削实在是西方宗教诗歌的鼻祖。

正由于这点，又因着他给奥斯定付了圣洗，人们每说：“我侪赞颂天主” (Te Deum) 也是他撰的。实在，这篇谢天主词出现于四世纪末，或五世纪初；它的作者不是圣盎博罗削，也不是圣奥斯定，而是雷梅西亚纳的尼赛塔 (Nicéatas de Rémésiana)。

文笔：只凭圣盎博罗削写那些诗歌的艺术，我们可以肯定，米兰主教怀着崇高的文化教育。他其余的作品，也是很好的证明。由于他执笔于仓猝之际，时不免有漏洞，可是他的文笔一贯地是简明而美丽的。他的文笔是个博学行政者的文笔，席不暇暖的司牧的文笔。他温柔的言语尝使还是摩尼派人，不甚注意于讲论真理的雄辩学家，圣奥斯定五体投地。“为此，我听他的演讲，专注意于它的辞藻，不留心它的内容。” (忏悔录卷五十三章)。

三 圣盎博罗削的道理

这里，我们且在教会、伦理，以及若干信理的观点下，来批评圣盎博罗削的道理。

(甲) 教会独立一统的圣师

首先，应当在这角度下，观察他的道理，因为米兰主教的历史使命在这里。这是他孤芳独标地与其它圣师们不同的一点。只有他，在教会与国家关系尖锐化的时期，能在政界中表示一种权威，一种特别有效的权威。他对于教会一统的热忱，使他竭力防御教会在这方面所遇的危机。

一、教会与国家的关系，在这一点上，圣盎博罗削的见解，是很坚决的。他的见解基于下面三个原则上。

(一) 教会在它的领域内不属于国家。这是第一个他严正地向皇帝们，尤其是戴奥陶士指出的原则。

君士坦丁皇帝虽抱着便利于教会的心理，没有一个主教能坚决地指出他的职责：两个安瑟伯还请求他干涉宗教问题呢。之后，圣亚大纳削，圣巴西略，大声疾呼，抗议君士坦司二世与未楞斯的宗教政策；可是没有什么成绩。他们以后，教会在东方，正如前在外教罗马帝国内，受政府的控制。在西方，圣喜辣利虽曾提出强硬的抗议；可是，终于使君士坦丁，或发楞廷尼安一世承认这个原则，且付诸实行者，是圣盎博罗削。

他清楚地分别了国家与教会。教会应当自由；而这个自由，尤在信德问题内。可是，如果教会，在代表人，在司牧，在圣统制方面，不脱离皇帝的保护，政权的牵制，这种自由是不可能实现的。他为教会要求教会权益 (Jus ecclesiasticum)，司祭权益 (Jus sacerdotale)。主教们的事应让主教们去裁判。而且，在信德范围内，皇帝们应当服从他们。最后，教堂以及教会建筑物，

不受政权的控制，政权不得随意予以支配：“教会的一切，不属于皇帝权；宫殿属于皇帝；教堂属于司铎。”

（二）教会是伦理的保障：教会有职责使众人君王也不在例外，服从它的指导。得撒洛尼事件证明：教会不但在纯宗教问题上，在伦理问题上，能有效地运用神圣的绝罚武器对付皇帝们。这是教会对于皇帝的间接权威，不是所以干涉他们的政权的。

圣盎博罗削缜密地指出：皇帝们对于教会的野心，无比地大于主教们对于帝国的野心。犹太古教的铎品赋予政权于司祭，基督新教的铎品没有这种行径。教会只想限制罗马帝国的一种极权倾向。这种予以限制的任务是有益的。赖理奥（de Labriolle）说：“在政治的一切野心外，面对全能的皇权，树立起另一种，相当强的，可是没有武力的权力，作它伦理的约束，使它承认它的错误，那是很好的。”圣盎博罗削在这点上的思想，可包括在下面一句有名的格言中：“皇帝在教会内，不在教会上。”（*Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*）。

（三）教会有权受国家的保护：国家不能拒绝照顾教会；它应当拒绝照顾别的宗教，因为邪说不能享受真理所享的权利。实在如上边我们所指出的，圣盎博罗削为教会争得了其它的宗教得不到的优待。外教所享的权利已被取消，而且已不被视为一种宗教组织。可是个人的自由仍不受侵犯；圣盎博罗削曾为因西班牙主教们的攻击而蒙受暴力的普立息力安，提出抗议。他恨见在一个宗教冲突案内，斗争流血。关于亚略派的归化问题，他允乞灵于信众，知识，以及伦理的力量。对于外教徒，对于参加行政工作的外教徒，圣盎博罗削不但表示好意，还随机为他们服务。这一切不但透露了盎博罗削的道理，还反映了他的宽猛相济的手腕。

二、教会的统一，一如教会的独立，也是盎博罗削最关心的

一件事情，而教会的统一因素，就是罗马宗座。这个宗座的权威基于圣伯多禄：“那儿是伯多禄，那儿是教会；那儿是教会，那儿没有什么死亡，只有永生。”诺华西央拆教徒，既脱离了教会与伯多禄宗座，无权接承它的遗产。具有真正信德宠光的基督徒与圣而公教会，或罗马教会维持着关系。最后在他致罗马皇帝的一封信中，论罗马教会说：“它不但保持着神圣的，以及宗徒的信德，而且由它向一切地方教会输出应受尊重的相通功的权利”。罗马教会实在是基督教会统一的因素。

教会统一的意义和需要，在盎博罗削的道理里，是极度尖锐的。正由于这点，他毅然决定：用米兰主教的名义，对安提阿痛苦的纠纷，向皇帝们提供意见。他的建议可见于三八一年，他致皇帝们的十二封信，和致戴奥陶土的十三封信中。这些建议虽有可以商榷的余地，在米兰主教的眼里，它们已足以使教会统一，以罗马为中心的统一。这是他最关怀的一点。他所以运用严峻的话，攻击夫雷维安，就是因为他不肯接受东西两方教会的请求，使教会重归于一。应当晓得，四世纪末叶的东方主教们，大半像夫雷维安，把地方教会的利益，看在整个教会利益之上。

在教会统一与独立上，戴奥陶土与盎博罗削的见解，根本是相同的，可惜东方的主教们大都缺少这种崇高的思想，不知努力重新烧起神圣的火炬。君士坦丁堡主教南德尔，虽是廉正的，可是太软弱了。后他而来的圣金口若望，既能言，又能行；可是，当时的执政者，已不具戴奥陶土的见解。因此，圣若望的雄图，终于被扼杀，而无法结出盎博罗削在西方结出的灿烂之果。米兰主教的思想结晶，到现在照耀着圣而公教会。历代的教宗，尤奉以为圭臬。五世纪的圣良和圣才拉士，特别接受了这分宝贵的遗产。中世纪重想实现米兰主教关于基督教会的计划；可是，不无过度的表示。

(乙) 圣盎博罗削伦理学家

圣盎博罗削是一位教会圣师，可更是一位伦理学者。他的注疏著作，都以此为目标。

一、他的注疏著作，是不很科学的：圣盎博罗削可能在注解一段圣经的时候，有意指出它的本意。他对奥利振的崇拜，似应当推他走上这条路线。那末，他的满被讽喻色彩的注疏，也是没有多大兴趣的。相反地，如果在这些作品里，我们认为他有意借以强调基督的伦理，那末，它们的价值可以全部露出了。他为适合环境而做的一切调整，不都是理想的，可是都有一个实际的目标。这一切调整虽不能完全适应信友们的心理或需要，却都是屹立不动地以圣经为基础与原则的。这是盎博罗削真正的道理领域。他是个典型的神修导师，一如他是治理教会的伟大主教。

二、他的伦理原则可见于他的“职责论”（De officiis）中。在这部著作中，盎博罗削的笔下，频繁地可以读到引自圣经的篇幅；相反地，借自哲学家的文字较少。无疑地，他步步跟着西塞禄。他每引用古代哲学家，尤其是斯多噶学派学说。至善哪，知欲的区别哪，中等和上等的职责哪，四伦德（智、义、勇、节）哪，他都予以采用。可是这些有漏洞的东西，通过了他的手，因着他的“天主之言”以及“主教的名义”，都像脱了胎，换了骨。

宗教性也是盎博罗削伦理学的一个特点。他的伦理学的真基础是信德，信德以基督为归宿，基督拥护着教会。那末，伦理一面基于天主，而以天主的意志为准则；一面基于教会，而教会就是正义的模范。在教会里，责任是公的，祈祷是公的，工作是公的，艰难也是公的。教会在伦理生活中的这个任务，在米兰主教的笔下，是司空见惯的。这点也可以视作盎博罗削一般的教会道理的补充。

职责就是一种为了正义或利益应尽的义务。圣盎博罗削保持

这个名词，因为它见诸圣经中。可是在圣经中。这个名词尤指一种宗教仪式的职责。他扩大了这个名字的意义。他依据斯多噶学说，把职责分为相对的与绝对的两种；可是，他给了它们一个新的，以及教会的意义。第一种职责，又称中等职责，它的对象是天主的诫命；第二种职责，又称上等职责，它的对象是基督的训导。于是哲学士的一种抽象理论，在基督教会里，一变而为一种实行。基督徒应当像天父是成全的；为达到这个目的，尤应通过一切慈善事业。

最后目标，或善的道理，也是哲学士们所标榜的。可是西塞禄在他的（职责论）里，没有提着。西塞禄一如别的外教伦理学家，在这里另指现世的一种幸福。在卷二里，他指出德行是为获得该幸福的最好途径。为得人们的欢心以及辅助，它是极有用场的。圣盎博罗削予以补充，加以修改。他根据圣经提出的：幸福只能存在永生中。世上的荣华不但不引导而且阻挡人获得幸福；相反地，世界上的灾难，倒更直接引人寻得幸福。再者，永生在良心的，以及无罪的安宁中，部分地开始于此世。

这些原则给于盎博罗削的伦理学，一种崇高性，和一种巩固性。这又是盎博罗削伦理学的一个特点。西塞禄在〔职责论〕卷三里，竭力想证明：正义不违反利益；可是职责与情欲间，每能发生冲突。圣盎博罗削认为在这类问题内，是谈不到妥协的，因为职责的惟一泉源，是正义；哲学士们标榜的矛盾是不存在的。他又根据圣经，基督以及圣人们的表样指出：损人利己是不合理的。

三、这种基督的伦理的高尚性，米兰主教在阐发德行时，也不忘予以证明。他指出四种基本德行，是正义和伦美的泉源。智追求真理，义规定人对于天主、国家、父母，以及他人的职责，然也促成慷慨的慈悲。力使人轻视世物，完成艰难伟大的任务：即指心灵的和平，良善的热忱，措施的中节，正义的爱护，荣誉

的观察。

在神职人员的条例中，应当指出有关贞洁的几条。一般地讲，端正为青年是很要紧的。盎博罗削遗给了我们若干关于演讲者外貌的训话。

圣盎博罗削谈我们对天主和他人的职责时，最能补充前贤的言论。西塞禄丝毫没有提及我们对于天主的职责。可是为基督徒这是最基本的。至于他人，西塞禄所见的就是罗马的皇家贵族以及知识阶级；其余的人，为他像是有等于无的。相反地，米兰主教，长篇累牍地，尤其在卷二中指出友爱、慈善，招待旅客的职责。从此可以明朗地认识基督教会的伦理的崇高性。

圣盎博罗削的伦理学，自然地与一种坚强的神修学联系着；因为他不但抽象地高唱圣德，又指出了具体的修德途径。他谈“童贞之德”时，尤其是天花乱坠，表现了无限的热情。“守贞”胜于“结婚”；可是，无疑地，结婚也是好的。圣盎博罗削从没有否认这点，可是，他强调信友的大德，在实践圣经的训导。“守贞”引灵魂与基督结“神奥之婚”。它使人变为天神，因为圣言是天神之领袖。它是一座祭台，在上边，奉献一只纯洁的牺牲。“守贞”加于人们的职责是伟大的；在这个问题上，盎博罗削的言论无异于缤纷的落英。他特别叮嘱贞女们追求基督，努力认识他的天主性和人性。这是贞女们的“当务之急”。而且，贞德是个上天之恩，不是下世的东西；它的老家原是天堂。

贞操在一定的角度下看来是神圣的；玛利亚就是它的开山祖。她是贞洁的最高模范。她是永远的童贞女；她产子时是童贞女，她终生是童贞女。这也就是贞女论的对象：其中又有辩护的成份，又有颂扬的成分。贞女论是在教会内最能帮助发展圣母敬礼的古书中的一本。

圣盎博罗削的神修论，通过这个美丽的“贞洁之冠”，反映了它的真正纯粹的神秘性。这个印象，势必益趋加强，如果我们

去深深地钻研遍布于他的著作中，仿佛出于圣伯尔纳多，关于基督的美丽的思想：“我们在基督拥有一切……基督是我们的一切。假如你要医好你的创伤，他就是医生；假如你若渴，他就是甘泉；假如你满染罪恶，他就是美德；假如你需要扶助，他就是能力；假如你怕死亡，他就是生命；假如你希求天堂，他就是道路；假如你逃避黑暗，他就是光明；假如你寻求食物，他就是粮食。为此，你尝吧；请看主是怎样良善的！希望他的人是有福的”（圣咏三三首九节）。

基督是一切德行的原则。在他致由他祝圣的威力克主教的一封信中，他言情洋溢地描写了基督教会的无穷宝藏：圣经包罗着智慧之言，隐迹圣龕中的基督同我们谈话；在他身上，我们找到一切：“那儿是基督，那儿是一切。”盎博罗削又进一步指出：神恩只由他降来；和平正义是基督在鉴的象征：“那儿是基督，那儿是和平”。基督在灵魂内；他还通过“他的神”和他的神圣的活动驰蹶着。接待，认识，热爱他的人，不啻口吻他的圣足；那不是已到了讽喻主义的峰顶么？在注疏学上，远宗奥利振的米兰主教，也是个神秘神修家，他也具有对于天主最光明的认识：那末，他的瞻想家的成分，或高于他的神修导师的成分么？看来并不这样：他的道理的最深刻的特性，还是他的伦理学。

（丙）圣盎博罗削神学家

米兰主教不是个狭义的神学家。在他的著作中，不应该去寻求一种由他倡导，根据哲学的理论的，被异端人攻击的，有关信理的一个或另一个奥迹。他只需要一种足以巩固他的伦理学的神学；换句话说，他只需要一个纲领的教理知识。这里我们只举出若干他标榜过的神学特点。

一、三位：圣盎博罗削对这个奥迹的了解，是东方教父式的。他先谈位，后论体。他表明父是二位之源；父是子的源与根。第二位被称为“子”，由于他是受生的；被称为；“言”，因

为他是精神引来的。可是，这个“言”不是外出的言语，又不是偶性的内言（思想）。他的产生由于一种性体的必要性；而这个必要性又是超出自由意志，以及什么约束的。

子是圣神的源。可是盎博罗削不说圣神“发”于子；因为“发”字，他认为是指一种外在的使命。在三位中，没有丝毫的不平等处。这个极实际的三位见解是传统的，而且是很有益于信友的宗教生活。这个见解，从哲学方面讲，自然及不到圣奥斯定标榜的见解。

二、基督神学：圣盎博罗削承认基督有两个不同的“性”和意志；可是，他同时强调基督是一个，不应该把生于“父”为一个，生于“童贞女”的为另一个。关于救赎的问题，圣盎博罗削跟圣喜辣利，用“赔补”来予以解释：基督自由地自献于父，用他的血，做超额的赎罪代价。确实的，他提出过“魔鬼的权利说”时在一种温和的，时在一种严格的方式下。可是，他的演讲中的过正之处，不应当视以为他的学说的真面目。

三、圣事：圣盎博罗削在“奥迹论”（*De mysteriis*）中，给了我们若干关于圣事一般的观念。他把礼仪与在领受人灵魂上因以发生的圣宠，加以区别。他也没有忽略象征的有效性。在圣洗中，水浴是心灵清洁的象征；在圣体中，饼酒的形像是基督血肉的象征。因为圣体是件“固定圣事”（*Sacrament fixe*），圣盎博罗削过度强调了领洗用水的祝圣问题。

关于圣礼，圣盎博罗削不但坚持饼变成圣体，酒变为圣血的传统道理，还指出了饼酒质的变化；这个变化来自基督在餐厅中的几句话。圣体是“神体”，它像天主是看不见的，摸不到的。

告解：圣盎博罗削不说为赦免小罪，告解是必要的：因为善工也能获得小罪之赦。他说为赦免大罪，应当有一种公开的，只行一次的补赎。这个仪式包括（一）在主教或司铎前的秘密忏悔，（二）公开的补赎；罪人藉以在教会前向天主赔礼；（三）圣瞻

礼七，主教按手于罪人头上，隆重地宣布他与天主重归于好。米兰主教，在他著作的前面，就攻击诺华西央派，强调司铎有效地用天主的名义，宽赦罪人们的罪。

四、世末论：圣盎博罗削的世末论，受了奥利振的一些影响；实在带着若干缺点。他不承认一切义人，在复活前能享见天主。他以为这是古新两教中，圣祖、先知、宗徒，殉道者的特恩。他虽表示地狱为魔鬼，外教徒，叛教者是永远的；他相信一切基督徒终将因信德得救。这里他过度地抬高了信德的价值。盎博罗削为解释这端道理，把复活分作了若干阶段（四或五个），直至灵魂在火中洗炼干净，那末，圣贤们一级级地走进荣福之地。这个学说，与现代教会炼狱的道理，不无相同的地方；可是，有几点是暗晦的。圣奥斯定大圣师起，才根据圣经与传统，确定了这端道理。

Saint Ambroise

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.* 14-17. — Voir aussi pour l'oeuvre exégétique, *Corpus de Vienne*, T. XXXII, F. I, II (1897) et IV (1902, *In Luc.*): T. LXII (1919.) *In Pasalm.*
- 2° **Études:** A. BAUNARD, *Histoire de S. Ambroise*. Paris, 1871 (Oeuvre intéressante au point de vue littéraire) — A. DE BROUILLÉ, *Saint Ambroise* Coll. *Les Saints*, Paris, 1899 (l'auteur s'attache surtout au rôle politique), *L'Eglise et l'empire romain*, T. VI (tout entier). — TH. FOERSTER. *Ambrosius Bischof von Mailand*, Halle, 1884. — P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise* (Coll. *Pensée chret*), Paris 1908; *Hist. litt. lat. chrét.*, —351-382. — R. THAMIN, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IV s.*,

Paris, 1895—P. BATEFFOL, *Le Siège Apost olique*, P. 20-28. — Monographies doctrinales en allemand,. de J. B. KELLNER (sur l'exégèse de l'A. T.), Regensburg, 1893; J. E. NIEDERHÜDER (sur le *royaume de Dieu*), Mayence, 1904; (sur l'*eschatologie*). Paderborn, 1907. —A LARGENT, *Ambroise (Saint)* dans *Dict. theol.*, Col. 942-951. —P. DE LABRIOLLE, *Ambroise (Saint)* dans *Dict. Hist.*, Col. 1091-1108.

第十二章 公教诗人

一 公教诗歌在意大利

由教宗圣达马萨，尤其是圣盎博罗削倡导的诗歌，在第四世纪产生了足与西班牙人普鲁登斯，高卢人，诺尔的葆冷世俗文豪所写的互相颉颃的名著。意大利没有产生大诗人，圣盎博罗削寥寥的作品都望尘不及。可是，在这半岛上，也有若干尚可一读的，有关或无关宗教仪式的著作。

奥塔济亚努斯·鲍斐利阿斯，是罗马最古的公教诗人。可是，这个君士坦丁皇帝时的罗马长官，本是个非洲人而且他的诗歌的宗教色彩，不像他的也常居罗马的同乡维克道冷的是浓厚的。

普洛巴（Proba）出身贵族，是个罗马长官的夫人。四世纪中叶，她用诗来重写圣经故事。更好说，她删改味吉尔与伊泥易德的诗为圣经故事诗。从古经中，她写了创世、堕落、洪水，从新经中，她写了救世主自诞生至升天中间的事迹，共计六韵脚诗六九四句。

塞雕力阿斯（Sedulius）与圣盎博罗削的诗实在弥漫着宗教的气氛。他的著作时期，在四三〇年光景。关于他的生平，我们只晓得他是位司铎，尝研究哲学于意大利，留学于希腊。他的最重要的作品为《复活颂》（carmen paschale）。这是六韵脚的长诗，共计五卷。卷一的题材为古经中的若干奇迹这是一种导言；后四卷根据四圣史，尤其是圣玛竇，叙述基督的生活，而特别注意他的灵迹。作者在行文中，时加以演义式的辞句，时渗以热忱

的情思。最后一卷叙述基督的苦难，注解保禄下面的一句话：（我们的救难羔羊基督，已做了牺牲（格前·伍，七·），他又解释了他的作品的总纲。塞雕力阿斯的文墨，透灵他是典型文学家的高足弟子。他的诗比他的散文，更简单清晰。

塞雕力阿斯写了两篇基督赞美诗：第一篇包括五五句，五韵脚，六韵脚相间的诗。其中一部分，被采用于日课经中，开头四首（*Asolis ortus cardine*），用于圣诞节；后面的几首（*Crudelis Herodes Deum*）用于三王来朝节。

二 公教诗歌在高卢

（甲）高卢的诗意

在四世纪，比意大利的更丰富。除圣喜辣利外，还有不少名留青史的公教诗人。

“主颂”（*Laudes Domini*）似是最早产生于高卢的公教诗，约于三一六年，三二三年间。佚名的作者，为了奥汤地方的一个奇迹。写了一篇基督，造物主和救世主颂。结尾处，他祝君士坦丁皇帝康乐。

还有不少的佚名作者的诗歌，若琐多玛，若谈约纳与尼尼微。这些诗歌透露出当代文人以圣经故事为文章题材的兴趣。

高卢人西伯利央，于四〇八年，四三〇年间，用七韵脚诗写圣经故事。这部著作并不怎样好，虽然他是个驰名当代的典型作家。

圣葆冷的朋友，雄辩学教授英代来左（*Endèchius*）写了一篇很美丽的十字圣号德能诗。他说十字的枝叶笼罩着全球，它的叶子是人们的食粮。马利阿斯·微克忒也是个雄辩学家，他大概是马赛人，死于四二五年。他的以（*Alethia*）为题材的诗歌，共计三卷，他叙述人类的来源，从它受造始，至琐多玛和哈摩拉

被毁灭止。

奥利恩爵（Orientius）是奥克的主教，五世纪初写了为两卷的伦理训话。他的文章是生动、热烈、实际的，虽时显出过于严肃的气氛。

奥造纳（Ausone）生于波尔多，是个著名而稍嫌浮夸的诗人。他好久在本乡任雄辩学教师。他的暮年，也是在那边渡过的。他曾做过亲王们的师傅，而且也做过官。他的著作世俗的色彩浓于宗教的。他尤用他美丽的诗，歌颂一个浮雕，他的祖国、他的父母、他的朋友，以及皇帝们。他又用诗来写墓志铭，短歌与书信，奥造纳是个有信德的人，他的信仰虽不很深刻，他也写了若干宗教诗：复活节祷告与晨祷。他的最大的光荣在做了诺尔葆冷的老师。在葆冷决意弃俗时，他曾三度用“诗信”来劝阻他。

（乙）诺尔圣葆冷（三五三年，四三一年。）

葆冷生于波尔多，罗马贵族最著名的一个家庭中。他在做奥造纳朋友前，先做了他的学生，他青年时就厕身于议院〔三七八年，被选为执政。次年出任坎佩尼亚行政长官。他居诺尔的时期，长于居加菩亚的时期。居诺尔时，天主圣宠非常地督促他走成全之路，迨三八九年，或三九〇年，他领洗时，始决把他坐落阿启退尼的巨大产业的一部分赍济穷人。这个产业，从他于三八〇年回到高卢后，在和平中予以享受。他始隐居于他的妻子，德肋撒的祖国西班牙。三九四年，巴塞罗纳主教祝圣他为司铎。翌年，他往意大利，居于诺尔。他整个的余生，是偕同他的妻子，在苦修中度过的。三九九年，葆冷擢升诺尔主教，于是他尽力为他的教区神形利益奔走。他于四三一年，死于圣德的馨香中他的救苦救难的爱德尤昭如日月。

这个穷人之友，他显贵的出身，使他与世上的大人们交游。根据他的通信，我们可知他与名人，圣盎博罗削，圣奥斯定，圣热罗尼莫，圣苏尔匹斯·赛凡尔，雷梅西亚纳的尼赛塔，圣欧歇诸作家都有来往。他的性情温和，他的慈悯，他的良善，洋溢于他的书信中。“一个多情的灵魂的热忱，一个基督良友的神火，一个渴爱修成的志愿，跃跃于字里行间。可能在任何通信中，找不到这种明朗的诚朴。这是水晶一般的灵魂。”葆冷留下的书信，共计五十一封。其中若干封的历史价值，是极重要的。在这个数字里，杂有一个论爱德的演讲，这是惟一的。他的戴奥陶士颂辞，业已遗失。阿尔肋，圣热南士殉难录，也是他写的。诺尔的作品，虽稍嫌浮夸，却是生动的。

葆冷的诗，是他文学遗产中最驰名的一部。在他的三十六首诗中，十五篇是为歌颂诺尔圣威力克的。计在葆冷来到诺尔后，十五年中，每逢圣威力克礼日，他必做首新诗，藉表热烈的景仰之忱。若干首是很长的，或以匠心地志圣人的生平，或以记圣人坟边的圣迹。兹择其尤著者做个简单的报告。

一、十及十一号诗，是致奥造纳的复书，书中备述他弃俗的决心。他的诗有着丰富的灵感，比他老师的诗，要高明得多。

二、二十二号，是封给若维阿斯（Jovius）的信。在这首宗教诗内，葆冷指出：诗的灵感真正来源，或是受造之物的美丽，或是圣经中天主之言行。读他致尼赛塔的诗信。人们每把他比诸贺拉西。

三、二五号诗，是举良（将来的厄克冷主教）的婚姻颂〔三五号诗，是所以追悼青年瑟尔斯的。二四号诗述马提央尼的沉舟之祸。

四、他的圣咏译文，计有第一首，第二首和一三六首。

五、墓志铭诗的对象，时为威力克，时为圣玛尔定。

一般地说，葆冷的诗，虽稍嫌冗长，是美丽而易于诵读的。

他是个诗人才子；假如他稍再努力，正如圣热罗尼莫在给他的信上所说的，不难进入伟大诗人之林。

波特里亚（Baudrillard）指出：〔或由于他大意的天性，或因为他才子不拘文字小节的傲气，或因着他沉沦于天主爱中，对于形式的藐视，或由于上列的一切因素，葆冷不肯抽出空来对于他的著作，做最后的一番刮磨工作。而且应当晓得：他并不以诗为一个正经的事情，不过藉以消遣，和以应付朋友罢了。可是他的作品，虽没有卓越的思想，生动的形式，却具有精深的情感，缜密的观察，以及漂亮的词句。无论如何，他是个“可爱的诗人”。

三 公教诗歌在西班牙

西班牙在当时产生了最伟大的公教诗人，普鲁登斯（Prudence）。开始用诗重写圣经故事的朱文哥斯（Juvencus）也是西班牙人。我们只晓得，普鲁登斯出身贵族，并且是一位司铎。三三〇年左右，他写了圣经故事，共计四卷，尤以圣玛窦福音为蓝本。诗的格式，频繁地要求他大大地删改了“天主之言”。诗人虽极聪明，圣经故事的简单性，通过了味吉尔的范畴，难免遭到大损失。可是应受检讨的，不是他的作品，而是他的若干观念。

普鲁登斯：一四〇五年，行年五七的普鲁登斯，发表了一本诗集：集首的导言，梗概地，报告了关于他的年龄，他的身世，他的著作。他视诗集为补赎他青年罪过的牺牲。那些罪过，他耿直地，可是概括地，予以讼承。他从小就领洗入教。可是他历久浮沉于扰扰的红尘中：他做过律师，做过官员，而且藉戴奥陶士的援助，尝被任为省长。于是，倦意来袭，放弃一切野心。他的年龄，应已交五十开头。为作补牢之计，运用他的写作天才，从事攻击异端，表扬圣德，歌颂天主和圣人。四〇〇年，他的罗马

之游的目的，也不外乎此。发表了他的诗集以后，他就隐了起来；因此，他的去世日，我们也无法探悉。

他的著作可分三类：

(一) 辩道著作，(二) 伦理著作，(三) 教仪著作。

一、辩道著作计有：

(1) 《反薛玛格论》(Contra Symmachum) 是种驳义，共为二卷；目的在攻击当时由罗马行政长官代表的外教主义。该书写于四〇二年，或四〇三年，书的动机或是由于薛玛格重新烧起三八三年的烽火；或是因着普鲁登斯在薛氏的曾经圣盎博罗削驳斥过著作中，找到了一个有趣的题材。卷一包罗六韵脚诗六五八句，诗中普鲁登斯指出：基督宗教对于外教所得的胜利。它虽顽抗，无害于教会的发展，正如摩尔太毒蛇不能侵害圣保禄宗徒。除去导言，卷二包含着二二三句诗。作者踏着圣盎博罗削的足迹，一步步地驳斥博学的薛玛格。普鲁登斯的著作透露：他的爱国心与薛玛格的，是同样热烈的。

(2) 《神颂》(Apotheosis) 可能作于普立息立安派猖獗之时，目的在攻击否认基督神性的学者。作者运用一〇八五句六韵脚诗，强有力地攻击那些或否认天主三位的一体派(Unitaires)，或否认基督神性的以贫派(Ebionites)。作者在用冗长的篇幅讨论了灵魂的本性，以及后世的刑罚后，又攻击了否认基督人性的摩尼派。

(3) 《罪的原始》(Hamartigénie) 计九六〇句六韵脚诗。作者攻击诺斯土派，尤其是马西翁派的二元论强调说：恶不是从天主来的，可是从引入犯罪的魔鬼来的。堕落的人，应当学习怎样约束自己，怎样在生活原则和死亡因素中，选择其一。这部强有力的书，在文学方面，可能是普鲁登斯最成功的著作；在道理方面，地狱天堂的描写，反映了他的写实主义。

二、伦理著作描写教父们热烈倡导的善恶的斗争。

作者采取的方式，不是神修的，而是传奇的。读者看到那些活跃着的，荷马式与味吉尔式的角色，难免要惊惶起来；可是，作者能这样生龙活虎似地，写出那些抽象的实际，的确是难能可贵的。

这首诗共计九一五句，在这场斗争中。信德轻易地打倒了偶像教，廉耻战胜了淫夫（残暴的牝狼），忍耐打败了忿怒。骄傲是最顽强的敌人，谦逊终于斩掉了它的头。邪淫所持的武器，不是标枪，而是玫瑰花叶；它是微弱的“德军”（*La troupe des vertus*）最可怕的一员猛将。淡泊围困了它，控制了它，最后打倒了那个怪物。这个胜利是在慈善战胜怪吝，协和战胜异端，以及基督的歌颂声中闭幕的。

三、教仪著作

《日课歌集》（*Cathémérion*）共计十二篇，其中六篇，是时辰经；第二篇是昧爽时念的，第三第四篇是饭前与饭后念的；第五篇是燃灯时念的；第六篇是临睡前念的，再者，第七篇是大斋日念的；第八篇是大斋结束时（九点钟）念的；第九篇随时谢天主念的。最后三篇是关于亡者的；第十篇是平时念的；第十一和第十二篇是圣诞节或三王来朝节内念的。这些诗歌都是很长的；韵脚的变化是很多的。最后几篇，一如圣盎博罗削的，极流行在教仪中。现在教会中讽诵的。*Quicumque Christum quœritis*（耶稣显圣容瞻礼），*O Sola magnarum mûrbium*（三王来朝瞻礼），*Audit tyrannus anxius et Salvete flores martyrum*（诸圣婴孩瞻礼），是从他第一篇第二篇，尤其是第十二篇中摘录来的。普鲁登斯整个的著作，虽未能像最后的几篇登峰造极，他也是公教诗人中的典型代表。

《殉教花冠》共计十四篇，专在叙述殉教者的生死。普鲁登斯对于西班牙致命圣人，六品味增爵，萨拉哥撒殉教者，喀拉奥拉殉教者，圣攸雷刀亚等等……尤尽了歌功颂德的能事。他也歌

颂罗马的殉教者，如圣老楞佐，圣加西央，圣希坡利忒，圣伯多禄，及圣保禄，圣依搦斯等。资料是从民众传授中搜罗来的；他的著作不是批判性的，也不是历史性的，而纯在引起教友们的景仰。这些诗歌，在描写刑罚时，虽似过于写实；其中若干篇，无论在灵感方面，在艺术方面，在考据方面，都达到了文章的顶点。

《双重食粮》(Dittochéon) 共计四十九首，是填写在古新两经故事图像下的。

普鲁登斯的一跃，超出了生在他前的一切公教诗人；他几乎到了诗韵文学的峰顶，可惜他缺少范畴，以及心理观察。无疑地，他是四世纪首屈一指的诗人他具有真诗人的因素；他的感觉是极深刻的，他的艺术是极成熟的，他的字汇是丰富而多变化的，时有些过于标新立异。他的思想是坚决的，虽不是独步的，却是高超的。抒情诗，训谕诗，他能写各式的诗歌；他还能用诗来作神学的辩论。我们认为：以宗教灵感寄托于文艺，这是普鲁登斯的伟大胜利。在这点上，他的著作是重要的，他打破了文学历史的纪录。

Les poètes chrétiens

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Etudes sur l'ensemble du chapitre J. KAUSER, *Beitrag zur Gesch. u. Erklärung der altest. Kirchenhymnen.*, Paderborn, 1881-1886 (2^e édit.) . —G. BOISSIER, *Origines de la poésie latine chrét.*, dans *La fin du paganisme*, Paris, 1891, II, P. 3-177. —G. GRAPPE, dans *L'hymnologie chrétienne*, dans *Revue cl. fr.*, 1902. (T. XXX), P. 165-182; étude sur *Le poésie du Bréviaire de C. ALBIN*. —C. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 428-456. —P. DE LABRIOLLE, *Hist. Litt. lat.*

chrét. , P. 414-444, et 596-636. —B. LECLEROQ. *Hymnes* dans *Dict. Arch.* , Col. 2. 901-2910. —Textes divers, dans FELIX CLEMENT, *Carmina e poetis christianis excerpta* , paris [traductions dans *Histoire de la poésie chrétienne depuis le IV^e siècle jusqu'au XV^e* , Paris, 1857 (1876) . —Quelques textes traduits dans A. POIZAT, *Poètes chrétiens* , LyonParis, 1902.

第十三章 历史家

一 苏尔匹斯·赛凡尔

苏尔匹斯·赛凡尔的著作都是历史性的；他是当时最博学的人，他的散文是最漂亮的。三六〇年光景生于亚奎丹（Aquitaine）；他的家庭是个望族，他的文学教育是很考究的。他是个名律师，通过他的婚约，又与执政之家（famille consulaire）结了姻亲。在他青年的夫人死后，就弃俗精修。因他的朋友葆冷，将来的诺尔主教的表率 and 训导，以及他频往都尔就正的圣玛尔定的鼓励，他于三九九年，隐迹于普立慕里（Primuliac）。在那儿，他一面精修，一面读书。他似领过铎品。盛那特（Gennade）说：晚年的他，为赔补他曾陷于白拉奇异端的错误，甘作噤声的寒蝉。他死于四二〇年，四二五年间。

他的著作计有一般的宗教历史，以及圣玛尔定传。

关于历史，他遗下了两卷年代记：这是为信友中的知识分子写的，成于四〇三年。这是部犹太历史（根据古经，参以年代。）以及自宗徒们逝世，至四〇〇年的教会历史。作者常引用安瑟伯的作品。他指出关于普立息力安派的考据，最为精详。年代记透露，他是个精明的批判学者。他的文法可以比诸罗马史家；萨拉斯特与塔西佗。文艺复兴时代的文学家很重视这部中世记轻视的历史著作。斯卡力泽（Scaliger），称他为神职界中最纯洁的作家（Ecclesiasticorum purissimus Scriptor）。

他的关于圣玛尔定的著作，就是他所以名噪一时的著作。那些著作包有：（一）《圣玛尔定传》；写于圣人在世时，问世于三

九二年。(二)三封“致安瑟伯”、“奥理略”、“巴苏拉”的书信，书中叙述都尔主教的死；这可以当圣玛尔定传的附录读。(三)两篇对话，写于四〇四年。它们把圣玛尔定的若干奇迹比诸东方的神修者的奇迹。这些民众化的历史读物，由于内容的奇特，赢得了极大的成绩。正为了这点，现代的批判学者，对他的著作的历史性，表示怀疑。或者竟敢说：书中的角色，是他一手捏造的，圣玛尔定可能是个庸碌之流。我们以为谁都不能否认书中事实基本的历史性。我们不否认他的“轻信性”太重；可是我们不能把他的著作，当一部小说读。不论他的人格怎样，他是个有趣的作家。

二 保禄·奥洛士

保禄·奥洛士大概以三八〇年，生于西班牙的布利加，或塔拉哥纳。当他于四一三年，或四一四年，为了崇拜圣奥斯定的才德，往非洲访希坡纳主教时，已是一个司铎。他把自己的反普立息立安学说论，献于圣奥斯定。圣奥斯定读了以后，也写了一篇攻击同一异端的论文。圣奥斯定又督促他作巴力斯坦之游，而且交给了他两封他给圣热罗尼莫的信。白冷的隐士朋友一般地招待他。奥洛士助圣热罗尼莫驳斥白拉奇学说。四一五年，奥洛士写了一本《论自由意志驳斥白拉奇论》，于是异端人的狰狞面目就暴露于外；可是，亲白拉奇派的耶路撒冷的若望，就与他起了冲突。不久，就离开巴力斯坦。途次，战争的谣言使他转赴非洲。在那儿，因圣奥斯定的掖诱，于四一七年，四一八年间，写了《反外教人论》。从此，我们失掉了他的形影：他死于何时何地，我们都不得而知。

奥洛士的历史著作，尤其是一种护道作品。为成全他的著作，他重提圣奥斯定已在《天都》内，尤其是卷三中，所讨论

的那个问题。他通过一切事实证明：人类在耶稣基督降生前，受了干戈饥荒，以及别的种种灾难；在当时蛮人的侵害帝国，不能归罪于外教的解体，以及基督教会胜利。为证明这点，他从古代民族的史乘里，搜出了一大堆最足动人深思的灾祸，而以写成了一部以罗马为中心的通史。通史共计七卷，六卷叙述基督降世前的古代历史，卷一以罗马奠基为止（奥洛士指定七五二年）。中五卷兼叙罗马及世界历史，到罗马帝国创立为止。最后一卷，一面指出基督在这一切纷扰中的地位，一面运用同样的方法，继续纪录历史，直迄四一七年。最后四十年的历史，作者是用证人的资格写的。以前的历史，借自古代作家们，那末，后者的价值，自然及不到前者。

奥洛士不大注意历史资料，而兢兢地批评史实。奥洛士的历史，所以能在中世纪披靡一时，也纯由于他的哲学观点。那部历史，虽有很多的缺点，对于天主上智在历史中的生动描写，是极耐人寻味的。

三 鲁芬

（甲）鲁芬的生活

提拉尼阿斯·鲁芬以三四五年，生于邻近阿基来的空科狄亚。他的父母都是基督徒。他受了一个典型的教育，初于阿基来，继于罗马。在那边，他与他的同乡人圣热罗尼莫，结了金兰之好。从罗马回来后，就做了隐士。不久，圣热罗尼莫也来共同隐修，于是他俩的友谊，更亲如手足。圣热罗尼莫赴东方后，鲁芬大概在三七四年陪同老美拉尼（Mélania l'Ancinne）也追纵东去；且助美拉尼创立隐院于橄榄山上。当时，他在埃及漫游了一个长时期，访问各隐院，并且有兴趣地谛听了狄狄马的谗论。三七八年，他也来居于巴力斯坦；且在美拉尼隐院的附近，也创立

了一个隐院，而与同志们精修读书。三九〇年光景，耶路撒冷主教若望，祝圣他为司铎。在他漫游埃及时，开始崇拜奥利振的学说。三九三年，在奥利振学说斗争中，四年之内，他与圣热罗尼莫绝了交，直到三九七年，他们始重归于好。

三九七年春，鲁芬回到西方。因为他竭力宣传奥利振的著作，又掀起了奥利振学潮。行装甫卸，他就开始翻译庞斐(Pamphile)的为奥利振辩护，(三九七年夏)又计划翻译奥利振的原则论(PeriArchon)。原则论译本头上两卷问世于三九八年封斋节。在序言中，鲁芬表示：这是所以继续忙于搞别的博学工作的圣热罗尼莫的初衷。圣热罗尼莫的罗马朋友认为：这是个阴险的声明；所以陷白冷隐士于不利的。这种批评是带恶意的，没有根据的。三九八年夏行世的卷三卷四译本的序文中，鲁芬自己，对于这种恶意的宣传提出了抗议。

可是应该承认：译者的这个声明是极度不明智的。他既晓得他的朋友怀疑奥利振的著作和学说，不应当再牵及他；而且奥利振学说的正统性既成了问题，他也不应当冒昧地予以宣传。无疑地，他修改了原则论：可是一切错误，尤其是关于四末的错误，没有予以调整。他的著作又加强了西方(尤在罗马米兰)信友对于四末的错误观念。他的作风实在带着危险性；可是他并不以为意。他认为一个对于信德和传统怀着坚决信心的人，自动会改正这个亚历山大里亚巨子的过正之说的。这可能部分地辩护他。无论如何，他的善意是不容怀疑的。谁都不能无妨于正义地说：他是个异端人，是个异端的撑腰者，是个借人们的名义(例如圣热罗尼莫的)，以宣传他的新学说者。在当时，不存在什么奥利振异端派，虽然他的谬说传流着。圣热罗尼莫在这个问题上采取的态度，是极端的；他在这斗争中的表示是过火的。

实在这次的斗争，起源于一个误会；而它的责任，应由圣热罗尼莫罗马的朋友们去负。他们的怀疑，完全是空的；他们也不

应该把无稽之谈，去通知这个易于忿愤的隐士，这是最危险的。重视荣誉的圣热罗尼莫自然要极度痛心地为：这是卖友的勾当，这是卑鄙的手段。他们不久就绝交了，这条鸿沟是不容易填平的呢！

圣热罗尼莫接阅了原则译本的序言，以及他的罗马友人们的信后，就给鲁芬写了一封严正的信，可还是友谊的。那些友人没有把这封信转交于受信人，而于罗马传出了别一封写于同时，言词更暴戾的信。在该信中，圣热罗尼莫控诉鲁芬为异端人，说谎者，不忠者，又表示他非鲁芬之流，他不承认奥利振的谬说。极度忿愤的鲁芬，决予辩护，并且向圣热罗尼莫指出：人们还能像他有益地念奥利振的著作。

这个辩护，开写于三九九年春，而结束于四〇〇年，共为两卷。当时（四〇〇年），鲁芬上书教宗阿纳达士，提出辩诉。这个辩诉后并入了他的辩护。在这辩护作品中，鲁芬不但采取守势，又取了攻势。他说圣热罗尼莫自己曾极度歌颂奥利振；那么，对于别的奥利振的崇拜者，他不应当这样不留情面。鲁芬安闲地写了这个辩护，他的引证是广博的。卡发来拉（Cavallera）指出：“鲁芬确切的证据，是为他有利的。”这个辩护虽不是上上的作品，却表明：鲁芬是个才学之士，而他的著作是坚实的。四〇一年四〇二年间，圣热罗尼莫暴厉无边地答复了他。这次，鲁芬明智地没有公开地提出反驳。这两个隐士引起信友惊惶的斗争，就这样闭了幕。

这些吹打鲁芬的疾风猛雨，未能怎样削弱他所有的声誉。此后，他又活了十来年，人们（如诺尔的圣葆冷）向他表示了崇高的友谊。实在，他虔修苦干的生活，应该获得这样的荣誉。在最后的阶段内，他写了若干不同凡响的著作，同时继续他的翻译。四一〇年，西哥德人（Visigoths）侵略意大利时，他偕少美拉尼与比尼恩（Pinien）游西西里。四一一年，他长逝于那个

岛上。

当代人士对于鲁芬的崇拜，“才拉士文献”（Gelasianum）也予指出在漫长的岁月中经不起圣热罗尼莫著作引起的考验，而终于一败涂地。这个失败是不应该的。自然，他不是个才子，不像圣热罗尼莫，他的文章的光芒未能掩盖他的错误的思想。他不但是个译者，他也想跃出樊笼成为作家。他的翻译未能怎样忠实，这可能或是有意的，或是为了他不了解原文的真面目。无论如何，他的著作对于后世的贡献是浩大的。卡发来拉说：人们没有足够地了解他。实在，他是基督教文坛上最积极份子中的一个；他的翻译虽是第二流的。在拉丁文学世界是极有用场的。

（乙）鲁芬的著作

他的作品，有些是翻译，有些是原著。

在他的原著中，除掉他的观摩书札（已遗失），以及上述的两个辩护外，应当指出：

一、信经注释：这是个极受重视的作品，写于四〇四年。书中可以找到最早的全部拉丁语的罗马信经，以及全部的信经目录。

二、论古圣祖们的降福共两卷，徇诺尔圣葆冷的请求，著于四〇六年，四〇七年间。他用历史意义、伦理意义，以及神秘意义来解释雅各伯给予他的十二个儿子的祝福。

三、教会历史：写于四〇二年。四〇三年间。这部书就是他附加于安瑟伯圣教史后的两卷。它叙述三二四年，三九五年（戴奥陶士死的一年）间的事情。这部书考据虽不够精详，可是，因为这种著作，在西方是个破天荒之作，也是宝贵的。苏尔匹斯·赛凡尔的著作无论在史实方面，在文字方面，都胜他一筹。鲁芬的历史原著，只有这两卷，可是他于四〇三年又翻译了安瑟伯的圣教史而以流布于西方（他随译随意增损原文，并且把十卷译成九卷。）。他的问世于四〇四年，四一〇年间的埃及

隐士史，历久被视为原著，而终于发现了也是翻译的。

鲁芬又译了圣巴西略的著作（三九七年译了他的隐修条例，三九九年四〇〇年间，译了他的八个演讲。），纳西盎圣额我略的著作（三九九年，四〇〇年间译了他的九个演讲），伊法·庞砥格（Evagre le Pontique）的著作（四〇〇年前后，译了他的格言录），伪克来孟的著作（四〇五年译了他的回忆录和他致雅各伯的一封信），庞斐的著作（三九八年译了他的为奥利振辩护）以及最崇拜的奥利振的著作。四〇〇年始，先译了他的原则论四卷，可是修改了他的圣三道理，因为它不能受到罗马读者的欢迎。四一〇年，他译了雅歌注释，以及一二〇多篇论赞。托名奥利振的信仰天主准则（*De Recla in Deum fide*），也是他译的，可是这次译得比较正确。

鲁芬的道理影响是与他宣传的奥利振学说是分不开的。应该晓得奥氏的四末论是不健全的。圣盎博罗削，圣热罗尼莫，多少都受过亚历山大里亚博士的影响。鲁芬无限制地，予以宣传。他虽修改了原则论中的圣三道理，可是，似加深了其它一些不健全的道理。奥利振关于天神和灵魂的堕落，关于现世人类处境的不同，和来世复活的形态，关于地狱刑罚的时期，以及一切有灵之物的幸福和与天主的友谊的恢复的观点都是成问题的。鲁芬的宣传，在罗马争得了不少信以为真的人。司铎、隐士、俗人，对于那些理论，都感到兴趣；于是，或探考天主的义德。妇女们竟肯定：复活起来的她们，将无异于天神。报告我们这一切的圣罗热尼莫又指出：大半是注疏学者认为忏悔的那部高陶诺少（*Nabuchodonosor*）象征自新的魔鬼，他恢复了前在世界上的地位；又把圣经上所说的“不死之虫，和不灭之火”，指为纯属一种比喻。关于整个人类得救的问题，圣奥斯定于四二〇年指出：当时信友间的见解，是极度复杂离奇的。这一切责任，决不该全部放在鲁芬肩上。圣盎博罗削早就宣传了其中的几点。可惜鲁芬不

自检讨，依旧予以宣传。但是，当代的神学，在这些问题上还没有定论。阿纳达士教宗虽出谕谴责了奥利振学说中尤为严重的几点，大胆的理论仍继续流行着，甚至圣热罗尼莫，也不无可以指摘之处。

显然的，鲁芬的道理影响不止于此，他的翻译美满地掀起了神修风尚。许多东方的著作，如“论赞”，“圣经释义”，早应当介绍于西方；可是，在经过了一个长时期后，才由鲁芬完成任务。他的功绩，批判学者虽有权利加以检讨，历史家是应予以歌颂的。

四 不同的历史文献

（甲）朝圣记

四世纪遗给了我们两种朝圣记

一、郭尔提伽旅行记（*Itinerarium burdigalense*）是本旅途日记，行文简括枯燥；可是，也有耐人寻味之处。波尔多的旅客怎样于三三三年，到了君士坦丁堡，他又转赴巴力斯坦圣地巡礼，然后通过罗马及米兰回到高卢。

二、圣地巡礼记（*Peregrinatio ad loca sancta*）由迦慕利尼（*Gamurrini*）发现于一八八四年。后于一八八七年在亚奎丹薛尔味旅行记（*S. Silviae Aquit peregrinatio*）书名下，刊行于世。实在，亚奎丹鲁芬的姊妹，薛尔味并不是它的作者；真正的作者的姓名，虽未能指出，她应该是一个留居高卢隐修的西班牙贵妇。这个伪薛尔味，于三九五年，遄赴东方：她的旅行先后经过三年。她轮流地访问了巴力斯坦、西奈半岛、埃及、叙利亚，直到以得撒。回抵君士坦丁堡后，她先把她的旅行记寄给她的高卢的同修姊妹们。旅行记叙述她所见所闻的一切：除去首尾两端，它还存在着。她的具体的记事，出以一种简单民众化的文字，确是

一种宝贵的文献。她描写的耶路撒冷圣主日中，以及复活节的宗教仪式，是极仔细的。它在宗教仪式史上所占的一页，应当是最辉煌的。

（乙）三五四年的历代志作者

这个佚名的作者给我们指出了十种不同的文献；其间不少富有价值的历史性作品。

- 一、斐洛伽路（Phiocalus）作于三五四年的罗马年历表。
- 二、三五四年前罗马行政录。
- 三、三一二年，四一一年间的复活节表。
- 四、二五四年三五四年间的罗马行政长官。
- 五、自圣路求至圣儒略，教宗死葬日期。
- 六、罗马致命圣人周年表（这是最古的致命录）。
- 七、李盘尔教宗名录，上起伯多禄下迄李盘尔。六世间问世的教宗史册（Liber Pontificalis）采用了它的材料。
- 八、罗马分区记，作于三三四年。
- 九、世界志（Une chronique du Monde）止于三三四年。
- 十、罗马志止于三二四年。

（丙）其余的历代志

一、喜拉利亚努斯是个四世纪的非洲人。他于三九七年写了（一）复活节及月份论，（二）时令论。这两部著作的价值是极平凡的。

二、所称的圣热罗尼莫致命录是相当宝贵的。这个致命录与白冷隐士，一点没有关系。这是五世纪产生于意大利北部的一种丛抄。它的重要基本文献，一为四世纪中叶成于尼哥米底亚的希腊致命录，二为罗马历本，三为非洲历本。圣热罗尼莫致命录现有两种不同的高卢本；学者正在寻求它的原本。

第十四章 圣热罗尼莫

一 生活

圣热罗尼莫的长寿可分作两个几乎相等的阶段：第一阶段从三四七年始，迄三八五年止；这个波动的阶段，是教育锻炼的阶段；第二阶段起于三八五年，终于四一九年；在该阶段内圣人隐居白冷，专心做他的翻译圣经的伟大工作。

（甲）锻炼阶段

圣热罗尼莫以三四七年左右，生于班诺尼亚与达马拉亚交界的斯特立顿。这是个有钱的信友家庭。十二岁上，就往罗马读书。在那儿，他热忱地研究拉丁和希腊的典型哲学及文学。味吉尔尤使他五体投地。他求学时亲手抄写各种名著，而予以储藏。可惜他的“读书热”未能浇冷他的“情欲热”：在一个时期内，他是很放浪的；可是他没有失掉信德；良心之声终于唤醒了。三六五年，在他离罗马前，从教宗李盘尔手领了洗礼。当他在德里佛斯作一个短期的巡礼时，开始研究神学；然后决为隐士，回到阿基来（Aquilée）。在那边，他住了六或七年，度一个隐士的生活，同时参加一个青年神职人员的组织，一面读书，一面修德。他在罗马认识的鲁芬，也是其中的一份子；从此，他俩的友谊，愈趋密切。

因着家庭的一种摩擦，他于三七四年，遄赴东方。经过希腊、色雷斯、小亚细亚、到了安提阿。显贵的厄槐利阿斯（Eva-grius）司铎，将来的葆冷后任，殷勤地招待了他。不久为着决意走上圣德的峰顶，隐居于安提阿东边的卡尔息斯旷野。在这个

叙利亚的提贝易德，为压制他沸腾的情欲，以及寻求良心的和平，他做了令人战栗的苦工。当时，他彻底地研究希腊语，他也刻苦地读希伯来语。忽然在一种灵感之下，他抛去了外教文学，专心研究圣经。东方隐士们因着他不用 *τρεῖς ὑποστασεις* 而用了 *τρια πρότεπα*，控诉他染有萨伯利异端。他就上书达马萨教宗，呈请他指出：那个术语更好。不久，他又回到安提阿，并且留居了一个时期（三七七年至三七九年）。于是，他接受葆冷的劝告，被祝圣为司铎；可是，他仍拒绝属于某一个教区。也是当时，他去听亚颇利拿里的圣经注疏，且与伯来的犹太人交友。由于崇拜纳西盎，圣额我略的才德，前往君士坦丁堡；两年之中，他跟这知名的老师研究圣学。在那儿，在一个会议席上，他又认识了尼斯的圣额我略。于是，开始翻译，且予以注释。三八二年，他陪葆冷与圣爱比法纳赴罗马。这次他去访问教会中心，纯为了教会的利益。

这次罗马的再度留居，为时虽相当地短（三八二年，三八五年），关系是极大的，狄撒龙说：“热罗尼莫的生活就开始走向一个决定性的方向”。他博学之名，早传布于罗马。教宗达马萨任他为宗座秘书；而且民众的呼声，一致指出：他将是达马萨的继任。达马萨首先要求他为西方厘订一部统一的圣经拉丁语本，因为当时通行的，实在太五花八门了。这个工作开始于三八四年，接着来了其它的一大堆工作，几乎占据了他以后整个的生活。他到此时还没有组织的“读书热”，从此，获得一定的对象。他的长久的广博的研究，开始为教会一般的利益服务。天主教上智为能使他专心一志地去工作，为他造出了一个新环境。

罗马热烈拥护博学隐士的声浪，不久低沉了下来。理由是一面由于他对于圣经译本作了尖锐的批判，一面尤因着他对于冷淡的教友和神职人员的操行，作了无情的攻击。这些恶感的乌云越来越密了。或竟诬蔑他与那些出身显贵，圣德高超，跟他研究神

学神修，并且在他指导下诵读圣经希腊或希伯来原本的妇女们，有难以告人之处。这些妇女的聚会地点，是玛则拉（Marcella）和她的母亲阿比那（Albina）以及阿塞拉贞女潜居的阿文丁别墅。其间最引人注意的，是保辣以及她的两个女儿布来西拉（Blesilla）和欧斯道契（Eustochium）。达马萨在位时，冲突还不大；赛立斯（Sirce）当选后，因为他对圣热罗尼莫的友谊次于达马萨，冲突立刻白热化了。问心无愧的圣热罗尼莫就决意隐去。三八五年，他离开罗马赴巴力斯坦。保辣由于不愿失掉这样的一个导师，率领欧斯道契追踪而去；且在那边创立了一个修女院。

（乙）白冷隐士

一、圣热罗尼莫在选定他的居处前，计划以朝圣者及学者的资格，周游圣地。在安提阿登陆的一行，除带头的圣热罗尼莫外，还有他的兄弟保利尼央，味增爵司铎，若干隐士，保辣，欧斯道契以及若干修女。他们沿叙利亚海岸进发，到巴力斯坦，经多利买，凯撒肋亚，提奥斯，坡立斯，佐帕，耶路撒冷，而抵白冷。圣热罗尼莫等继往加利肋亚，埃及。在那边，他于尼脱利（Nitrie）认识了狄狄马，且与他亲密地讨论若干关于圣经的难题。到了亚历山大里亚后一月，由于三八六年的如焚的炎热，圣热罗尼莫等重回白冷，且开始作久留之计。保辣建筑了两座隐院：一个女修院。就在基督降生的山洞以及大堂近边；一个男修院却离堂较远。男修院落成于三八九年。圣热罗尼莫生活其中，一面指导隐士们读书修德，一面招待来游圣地的旅客，而以终其天年。

圣热罗尼莫的巴力斯坦的三十五年文学生活，是丰富的。在圣经学方面，他完成了在罗马开始的校阅圣经工作。三九〇年，开始写他的不朽的圣经译本，四〇五年，全部完成。经过了两世纪的斗争，他的译本终于权威地流行于东方；十三世纪时，顶代

古译本，被称通行本（Vulgate）。为这个工作，他费了大量金钱，设立图书馆，搜集各种手抄本，尤其是那些至今还存在凯撒利亚的六种语言对译本。他用大量黄金请犹太古教司祭，在黑夜中，教他希伯来语，或阿兰语。同时他又刊印了他的古、新经注疏。三九一年，四〇六年间行世的小先知书注疏，以及四〇七年，四二〇年间行世的大先知书注疏，尤其是洛阳纸贵。圣热罗尼莫还遗下他致隐士们的训话，以及奥利振“论赞”的译本。可是，他最重要的研究对象是圣经；还应当加上别的许多历史的，神学的，翻译的作品。他的愈来愈多的通信，驱策他讨论种种微妙的问题。他的若干关于神学，以及注疏学的信件，简直是科学的论文。无怪苏尔匹斯·赛凡尔这样批评了他：“整个的他是在研究工作上，淹没于书海中；白日黑夜，他不知休息；他不停地，或浏览，或写作。

二、可是，奥利振学说的斗争，差不多在十二年中，扰乱了他清静的研究工作。他消磨了不少的光阴于这个所称的“圣热罗尼莫烦恼中。他本与东方几乎整个的学者，崇拜奥利振学说。为此他翻译了不少奥利振的作品。在来居白冷前，三八〇年，在君士坦丁堡翻译了九篇“依撒意亚论赞”，十四篇“耶肋米亚论赞”，十四篇“厄则克耳论赞”；三八三年，在罗马翻译了两篇“雅歌论赞”。到了白冷后，三八九年，他翻译了三九篇“圣路加论赞”。他每次谈到奥利振，必不忘予以歌颂。在他三九三年问世的名人列传中，奥利振也有他的位置。三九三年，亚德比阿（Atebius）来到耶路撒冷；三九四年，圣爱比法纳也来巡礼；于是关于奥利振学说的问题正统性，更趋明朗。耶路撒冷若望不管萋菲之口，始终忠于热罗尼莫。鲁芬与若望一道同风。热罗尼莫被爱比法纳说服后，决与他的主教断绝关系。该主教想驱逐他，总没有做到。当时，一连好几年。白冷，耶路撒冷，橄榄山间相互的关系是极度紧张的。三九七年，因亚历山大里亚的德奥斐肋

的调停，热罗尼莫与他的主教，以及鲁芬重归于好。可是，对于奥利振学说，仍各持其见。

三九七年，鲁芬离东方回意大利。不久就络绎地发表了庞斐的《为奥利振学说辩护》译本，以及《原则论》译本。《原则论》译本的序言的火药气味，据说是很重的；于是像已平的风波，又掀了起来。三九九年，圣热罗尼莫为暴露奥利振学说的错误，把整个的原则论译了出来。四〇〇年，阿纳达士一世，因亚历山大里亚的必奥斐肋的请求，出谕谴责奥利振错谬的道理；他曾两度邀请米兰主教共同表示态度。在东方，圣热罗尼莫与德奥斐肋也予攻击。四〇一年、四〇二年、四〇四年，德奥斐肋的复活节牧函，都由热罗尼莫译出。四〇六年攻击圣金口若望的册子，也是由他执笔的。可是，在这场风波里，最重要的文件，就是有名的《驳斥鲁芬论》(Apologie contre Rufin)。

四〇一年，阿基来的司铎完成了他三九九年开始的《辩护》。书中他不但为人们加给他的罪名（异端人哪，阴险之流哪。）作辩白，又从白冷隐士的著作和生活中，摘录出一系列直捣他心脏的事实。他尤指出了：热罗尼莫怎样同奥利振有关系，怎样与教他希伯来语的古教司祭有来往，他怎样阅读了外教作家的作品。热罗尼莫获得消息后，不待《辩护》来到，就握笔予以反击；鲁芬致阿纳达士的辩护，他也一并予以驳斥。这是四〇一年末，他所写的“自我辩护”的对象。他的言词是极激烈的。幸鲁芬没有公开地再予反击。他只把自己的著作，附函寄给了热罗尼莫。王冷隐士认为：该函满是酸苦的谴责以及恫吓，甚至假使需要的话，不惜乞灵于法庭。热罗尼莫在这个澎湃的怒潮中，写了他的第三卷辩护 (Ultima responsio abversus scripta Rufini)。他的辩护天才从没有写出这样辛辣的文章；可是太不值得了。毫无疑问，鲁芬很能不用攻击他易怒的对方，以捍卫自己。实在鲁芬有理；可是他的《辩白》并不使他更有理。热罗尼莫的理由

是不充分的；他所说的，不过是一大堆牢骚而已；可是，这些牢骚的外衣是锦绣的：日久天长，鲁芬的声誉，受了不可补救的损失。

我们只能从白冷隐士坚决的传统信德，以及他对于道理正统性的重视予以原谅。在他恹恹的工作与任务中，他最注意于维护他的道理的正统性。为此，他不顾一切。全力以争。我们又以为：他的这个行径的责任，也应当由他给以错误报道的意大利及罗马朋友去分负。一句话。这个使圣人们痛心，教友们惊惶的斗争，是由那些家伙挑拨起来的。

三、热罗尼莫的辩护天才，在其它的环境下，用来要好得多呢！

（一）他第二度留居安提阿时，大概在三七八年左右，为攻击琉息安裂教徒，他写了二篇简短的对话，共分两段。所说关于教会，圣统，以及圣事的一切，都是有趣味的。

（二）他寄居罗马时，三八三年，驳斥了赫尔维狄。赫氏本是没有多大教育的世俗人，后做了奥森斯的门生，米兰亚略派的主教。他胆敢在一本书里强调：玛利亚产生了耶稣后，又产生其它的小孩子；而且婚姻并不劣于守贞。这个坚实漂亮的驳义，根据圣经光荣地证明圣母的卒世童贞，以及童贞一般的高贵性。

（三）三九三年，热罗尼莫又写书攻击佐维亚那斯（Jovin-en）隐士指出：守贞胜于婚姻，死信德（没有善功的信德）是救不了灵魂的。

（四）四〇四年，他又攻击了另一个抗议教的先驱，高卢的味吉冷斯司铎。三九四年，他曾往白冷拜访热罗尼莫；回国后宣传：精修生活，以及外表的敬礼，尤其是圣人们的敬礼，都是应当取缔的。四〇六年，热罗尼莫再度著书予以攻击；可是，那个可怜的家伙，当时正蛰伏于巴塞罗纳本堂内。

圣热罗尼莫和圣奥斯定的友谊，开始时也遭了风波。三九四

年，希坡纳主教写信给热罗尼莫（一）请他先译东方的注疏著作，因为奥斯定认为古经，七十贤士译本已够应用；（二）批评他的迦拉达书注释。这封信正如后一封信（六七号）都没有寄到收信人手里。可是内容与前一封相像的后一封信，四〇一年时流传于罗马。怀着恶意者指出：为热罗尼莫，这是一种谴责。奥斯定得到消息，于四〇二年，四〇三年，写了第三封（一〇一号），表示他的态度。实在，当时热罗尼莫的声誉，因着带色彩的道路流言，遭到了些腐蚀。热罗尼莫在致奥斯定的前面几封信里，没有就对方提出的问题，予以答复。奥斯定接到了热罗尼莫的第一封信后（一〇二号），从速写了一封回信（一一〇号），向白冷隐士表示景仰。热罗尼莫在致奥斯定的第二封信（一一二号）内，才回答了他的问题：一面坚持他关于安提阿事件的见解，一面表示古经新译本也是当务之急。最后，一如在再后一封信（一一五号）中所说的，他请求奥斯定以后不再提出疑难的问题。奥斯定于四〇四年，或四〇五年又致信热罗尼莫（一一六号）表示歉忱。在该信内，奥斯定虽没有改变他对于安提阿事件的见解，对于古经新译本却赞成热罗尼莫的计划。信结尾处，奥斯定又向他作了坦白的友谊表示。他俩第一度的来往，就止于此（四〇五年）。这个来往，应当复活于十年之后。

反白拉奇斗争展开后，圣奥斯定又主动地与圣热罗尼莫联系。四一五年，他遣保禄·奥洛士持致热罗尼莫信两封，驰赴巴力斯坦（一三一号，一三二号）。使者的任务尤在就近视察白拉奇的动态。当时，热罗尼莫也很予以注意，因为白拉奇的道理，受自一个叙利亚司铎鲁芬其人，而且他就是热罗尼莫派赴西方监视阿基来鲁芬行动的。热罗尼莫在他四一四年，致忒息丰的一封重要信件里（一三三号），指摘了白拉奇的“不可能犯罪说”以及“麻木说”（*Impecance et apathie*）。四一五年，热罗尼莫又写了长长的三卷“反抗披雷杰派对话”。他根据圣经提出的证据，

是极宝贵的。结尾处，大概是因为他在奥斯定后，来谈同一的问题，指出他没有剽窃人家什么。四一六年，奥洛士持热罗尼莫回信（一三四号）回到非洲。信中热罗尼莫极惊奇地劝众人团结起来，一致反抗新的异端。东方的白拉奇派捣毁了圣热罗尼莫指导的一切隐院，以示报复。四一八年，该异端受到了正式的谴责：热罗尼莫不胜欣慰。这些就是他最后的一个安慰，因为他是于四一九年九月三十日，长逝于白冷的。

（丙）圣热罗尼莫的性格

首先，圣热罗尼莫是个作家；换句话说，我们应当在这个角度下去批评他。卡发来拉（Cavallera）表示：“在这伟大世纪的一切教父中，他以文章的艺术，辞令的丰富，行文的别致，天才的生动，独树一帜。他比任何人更悬悬于一个妙句得来的称赏，或一个用得不得当的字眼和成语。以及结构不健全的句子引起的指摘。许多典型作家的文章，与他自己的辞藻在他的生花笔下，自然地蔚为奇观。雄辩学家重视的任何艺术，职业作家的任何工具都掌握在他手中”。因此他怀着一种夸张的倾向，讽刺的本色，感伤的情思。狄尔蒙（Tillemont）下面一句厉害的话，不是无因的：“谁是他的敌人，谁就被他视为人中最卑贱的一个。”

实在，热罗尼莫的性格是有弱点的、桀傲，忿怒，旁人为他的仇敌。可是，他有他出等的德行：耿直、忠义、克苦、神贫、热爱圣经、发奋求学、拥护正统道理、巩固传统信德、攻击异端、专务神修、孝爱圣母、埋头工作，为教会学者树模范，并且留下了最有价值的著作。

二 圣热罗尼莫的著作

（甲）关于圣经的著作

一、圣热罗尼莫不但校阅圣经，又予以翻译。

他本想只校阅古拉丁语译本 (Vetus Itala)。三八四年，他于罗马修订的新经，就是现在通行本 (Vulgate actuelle)。他校订的圣咏集，只用于罗马圣伯多禄大堂 (Psalterium romanum)。他回到巴力斯坦后。利用奥利振的六种语言对译圣经，继续校阅圣经。他重新校阅的圣咏，被称为高卢咏集 (Psalterium gallicanum)。现在圣经通行本的圣咏就是这样产生的。他几乎校阅了整个古经；可是，除去约伯传，其余的都已遗失。三九〇年，他计划翻译整个的古经；至少有希伯来语本或阿拉伯语本的一部分。约伯传和友弟德传是从阿兰语本译出来的，达尼尔先知书与厄斯德拉书是从希腊语本译出来的 (巴路克书，玛加伯书 (Eclésiastique)，智慧篇没有译出，因为热罗尼莫怀疑它们的历史性)。他的新译本完成于四〇五年。它虽困难地渐渐传播出去，至六世纪末几乎整个的西方，已予以采用。十三世纪，他的译本被称为通行本 (Vulgate)。为此，现在的通行本包括四种不同的译本：新经是圣热罗尼莫的第一次校阅本；古经部分，圣咏是圣热罗尼莫第二次的校阅本。四种后补经典 (Deutéro-canoniques) 是古拉丁译本，其余的都是他译的。

二、圣热罗尼莫的经典译本是极有价值的；而且也是他最好的著作。可是并不是没有缺点的，若干译得太快的部分 (约伯传一天，厄斯德拉一夜) 是比较差的；相反地，有些译得也很快的书，倒是很好的 (撒落满书三卷是三天译完的)。他所译的各卷，在节目上，都有不准确的地方，可是在大体上，是出乎寻常地忠实的。原始历史经典译本 (Protocaniques) 是最出色的。圣热罗尼莫不但注意希伯来本的原义，还顾到在西方已成为传统的谚语，以及文章的好风味。他不单应当精通原著的言语，还应当认识犹太人的历史习惯。然后可以看清原著的真面目，并能避免一种令人莫名其妙的生译。圣热罗尼莫贯在是当代译家的巨星；天主上智通过他给了教会一部与原著质实地相符的经典。

(乙) 关于圣经的著作

圣热罗尼莫的圣经注疏是极有价值的。这里我先举出他的几本比较间接的注疏作品。

(一) 他致白冷隐士们的讲话，不但行文简单，而且关于伦理神修的议论，都是很实用的。

(二) 他关于希伯来哲学的著作，计有(1)创世纪中希伯来问题。它是很复杂的，而且实在是第一卷圣经的注疏；其中包罗着古犹太学者的各种评语。作者指出了关于语言的批判，虽偶带些主观，确是弥足珍贵的。(2)论希伯来人地名书，可称人地名原学(Onomasticon étymologique)。应当指出作者的准则是他的臆断。

(三) 古经地理志，总记希伯来各地的形势和名称。这是安瑟伯地名志的标本；但是他又添上了九十个无多大关系的地名。

圣热罗尼莫的圣经注疏可分两类：片断注疏，先知书注疏。下面我们不谈圣咏小注疏(Comme-ntarioli)，也不谈那个已经遗失的圣咏大注疏(Tractatus in Psalmos)。

一、圣热罗尼莫的片断注疏。

(一) 训道篇注疏(Commstaire sur l'Ecclésiaste)是他深刻的，最早的注疏作品。该书透露：作者似还在摸索着。

(二) 圣保禄四书注疏(迦拉达书、厄弗所书、弟铎书、费肋孟书)，虽仓猝地写于三八七年，三八九年间，已标帜了作者有力的权威。圣热罗尼莫在他的迦拉达书注疏中指出：圣伯多禄和圣保禄在安提阿的冲突，纯是一个预定的把戏，而以教训信友的。圣奥斯定为这个问题，曾提出了异议。

(三) 圣玛窦注疏曾极受欢迎，至今还是很有用的。这本书是圣热罗尼莫是因着格里摩拿的安瑟伯的请求，而于十五天中写成的。书内他只指出了为了解玛窦福音的一般南针。后来他又补写了关于伦理神修的部分，可是终未见问世。

(四) 默示录注疏纯是维克道冷·柏陶著作的改写。改写时，他运用了多那忒派人提科尼阿斯的一本作品。

二、热罗尼莫的先知书注疏，是他挖空心思的著作。当他翻译圣经时，他已开始写；以后，毫不懈怠地继续写到死。

他的小先知书注疏开始于三九二年，写得很缓顿。三九二年初，发表了纳鸿书、米该亚书、索福尼亚书、欧瑟亚书、哈巴谷书注疏。三九六年，发表了约纳书和亚北底亚书注疏。至于匝加利亚书、玛拉基亚书、哈盖书、岳厄尔书、亚毛斯书注疏，到了四〇六年。四〇七年才行世。他的注疏方法，是一目了然的。他先根据自己的译本，以及其它的希腊语译本指出字面意义。可是这种“历史性的意义”，一如他所说的，不使他感到大兴趣。他追求的，尤其是象征意义；他喜欢把经语一面拍在耶稣基督，教会教友身上；一面拍在异端人、魔鬼、罪人身上。他每跟着奥利振滥吹讽喻主义。可是不应当否认：即使这样，也已供献了许多默想资料于读者。

大先知书注疏，是紧跟在小先知书注疏问世的。四〇七年他开始写达尼尔先知书注疏；他的方法已稍有转变；他着重艰难的篇幅。轻淡地描写了其余的，但仍保持着一般的注疏面目。可是，这个方法得不到读者的赞成；于是，他再度以旧方法：在字面意义后，加以象征与神秘意义。他的长为十八卷，有名的依撒意亚先知书注疏，就是用这个方法写的。福才尔（Fofget）说：“一般地讲，字面意义，不但鱼贯地说来，而且说得很明朗。无比美丽的篇幅，强有力的顶言，描写得又细致，又壮严。”兼先知，圣史，宗徒若望的默示录注疏，自然也是用这个方法写的。他的厄则克尔先知书注疏（四一〇年，四一四年）在象征意义方面，有若干过正之笔。耶肋米亚先知书注疏（四一四年至四一六年，未完），论道正确，视察新颖，可与前两卷看齐，可是它不但无比地侧重历史意义，又尽力避免讽喻主义最易产生的暗

晦和错误。圣热罗尼莫也提及白拉奇学说的斗争。

福才尔指出：在注疏方面，圣热罗尼莫是属于亚历山大里亚学派的。这点，一看他对于圣经内容的观点，是就可以见得。“在他眼里，圣经像条很深很深的海，满是神秘之渊。”即使在它最简便的部分中，这也不在例外。它丰富的宝藏，决不是一次肤浅的注疏可以采尽的……在字面直接标榜的，或抽象的，或具体的，历史的，或伦理的思想与真理之外，还存在着另一个真理世界“那些更高超的真理，我们应当下一番工夫好好的研究它，以期予以掌握。”他终身照奥利振的方式，追求圣经的精神意义（Sens spirituel）。自奥利振的学说风波发生后，他对于亚历山大里亚的老师，也知稍怀戒心。他也更科学地先确定一个字面意义，以作神秘意义的基础；于是，或因着他的圣经研究业已成熟，或由于他已不再想入非非，或因为他与犹太学者频繁的来往，他的研究方法，确有显著的改善。他的大先知书注疏，多方面地透露：他的注疏学已到炉火纯青的佳境。

（丙）其余的著作

一、他凭希腊语本的翻译，为数甚多。

（一）奥利振七八篇论赞、十四篇论耶肋米亚、十四篇论厄则克耳、九篇论依撒意亚（三八〇年，三八一年间），两篇论雅歌（三八三年至三八四年间）三九篇论圣路加福音（三八九年至三九二年间）。

（二）原则论（三九九年）

（三）德奥斐肋的复活节牧函，圣爱此法纳信一封。

（四）帕科密阿斯的隐修条例和他的若干函件。

（五）凯撒肋亚的安瑟伯地名志和历代志。

（六）狄狄马的圣神论（三八四年至三八六年间）。

二、辩护著作

（一）反耶路撒冷若望论（三九六年）。

(二) 反鲁芬论 (卷一卷二, 四〇一年; 卷三, 四〇二年)。

(三) (*Altercatio luciani et orthodoxi*) (三七八)

(四) 反赫维提阿论 (三八三年)。

(五) 反佐维亚那斯论 (三九三年)。

(六) 反味齐冷西阿论 (三九三年)。

(七) 反白拉奇派对话 (四一五年)。

三、历史著作

(一) 记年表, 安瑟伯记年表二。热罗尼莫加上了记年表三, 这是一部三二五年, 三七八年间通史的。它的贡献是很大的。

(二) 名人列传 (三九二年) 在前很受称赏, 现在每受批挞。圣热罗尼莫允推为公教文学历史开山祖。它虽不无缺点, 因它所传的一三五五个作家 (自圣伯多禄起, 到他自己止), 我们获得了最宝贵的历史资料。热罗尼莫本只想为与圣经学有关的名作家立传, 可是, 终也为若干异端人、犹太人、外教人立了传, 若塔西央, 斐伦, 辛尼加等。其中四世纪的一部分, 最耐人寻味, 因为它是很别致的。其余的都是从安瑟伯抄来的。

(三) 他还遗给了我们三个隐士传: 一为圣保禄, 他是独修者; (三七六年) 二为玛尔谷, 他是隐士 (三八六年至三八七年间); 三为圣喜雷立温, 他是巴力斯坦隐修土的鼻祖 (三九一年)。此外他的六号信是纳颇西央传, 一〇八号信是葆拉传, 一二七号信是玛则拉传。

热罗尼莫致命录与圣热罗尼莫毫无关系。

四、圣热罗尼莫的通信可算是他最好的文学作品。约计一二五封信, 所论的事情, 是极复杂的。关于神修的信, 或劝人弃俗精修, 或教人怎样精修。十四号信劝希利奥多刺遣赴卡尔息斯, 二二号信劝欧斯达邱斯精修; 五二号信向纳颇西央指出司铎生活的准则。人们很能把关于已故闻人的书信, 以及帕科密阿斯隐修

条例译本也放在这一栏里。他与圣奥斯定的通信。在道理的观点下是很重要的。其它的或论神学，或论注疏的函件，简直是长篇的论文。他的一切书信。最简单的也不例外，都奇妙地反映出圣人的心灵，以及当时教会的处境。圣热罗尼莫自己，也把他的书信，做成了若干集。热罗尼莫写信时常面对民众，因此，他的文学色彩，时觉过度浓厚。

三 圣热罗尼莫的道理

(甲) 圣师

圣热罗尼莫虽具有作家的惊人天才，以及强有力的个性，还不是个拔萃的思想家。他未能如奥斯定、安瑟尔莫、多玛斯，在道理上作深入的观察。即使为了辩护正道的需要，他指出的几点，也不过是传统的，未经全部熔化的几点。狭义地说来，他不像当代大半的大圣师们，又是神学家，又是演说家，又是善牧。可是他的道理权威不因此而稍削弱。

一、他的权威的来源有三种

(一) 广博与确切的学问：天主上智要他贡献于教会一部符合圣经原著的拉丁语译本；而他为自己的著作，提供了最巩固的保障。首先，他是个博极群书的学者。他的学识超过任何拉丁教父。他的世俗文学也是广大的，一切拉丁文学著作，他都涉猎过。圣奥斯定指出：他念过一切教会的文学作品；他的注疏著作所以能这样丰富，就得力于此。他同时精通：拉丁语、希腊语、希伯来语；他的阿兰语也有相当的程度。最后，他的历史地理知识，更加强他译者 and 注疏家的权威。可惜他在圣经学上，没有作出一个整个的灵感理论。在他的著作中，虽可发现些鳞爪，总觉得美中不足。

(二) 传统的尊重：这是他反异端人最有力的武器。拉尔成

(Largent) 表示：他深识传统，他如后来的鲍书爱，视传统如靠山。为反抗异端人，他提出古代作家的观点或教会历代的习惯。为研究圣经的意义，他必先就正于教会的传统见解。他认为：教会的见解，就是圣经的作者，圣神的见解。

(三) 明朗的公教信德准则：圣经的真正意义，当由教会指出。教会代表传统；拒绝服从教会的人，就是异端人，就是教会的敌人。热罗尼莫行将长逝之前表示：“那些异端人，我总不予原谅；相反地，我没有例外地看教会的敌人，就是我个人的敌人。”这个教会一般的护道使命，他空前热烈地特以归于罗马教会。他于三七六年。从叙利亚上呈教宗达马萨的那封有名的函件（十五号）中胪列了罗马教会一切的头衔：“我惟基督是从；我惟你的福祉，就是伯多禄宗座是瞻；我晓得教会建筑在那块盘石上。”他又说：“谁不在诺厄的舟中，谁将沦亡于洪水内。”在其它的信中，他不断地强调：罗马教会的信德，曾受过保禄使徒的称扬；它是启示真理的最高章则，最后标准。

二、圣热罗尼莫的道理权威，在原则上，确是极巩固的。可是他在若干节目上的，不是无关紧要的错误，似削弱了这个权威。这里，我们认为有申明的必要。

(一) 第一个难题是有关教会圣统制的。圣热罗尼莫似说过：主教的职位并不高于司铎的职位；而且主教的职位纯由教会规定的。人们从他的著作中摘出的若干观点，确高高地举扬了司铎的职位；可是，不足以代表他的真正见解。应当明了：他每以矫枉过正的姿态，辩护他心爱的一个学说。

一、教会原始的集团，是由神职委员会（Céollge precsyteral）管理的（可是也由一个神长管理的）

二、神职委员会成员或称 *ἐπίσκοποι*，或称 *πρεσβύτεροι*；在当时，这两个字是同义的。

三、这些领袖是否都是主教，或都是司铎？圣热罗尼莫似没

有提出这样的问题。圣热罗尼莫好像看他们是一般的司铎；因为教务的突飞猛进，就从这个委员会里选出了一个总领袖，以祝圣司铎，管理教会。

四、主教的这个威权，在避免教会分裂；可能正为了各地分裂的现象，而作出主教制度，而使一切神权委员会，隶属于一个主教。

五、主教制度原则地是由耶稣奠定的，可是，细则地是由教会厘订的。圣热罗尼莫，为高举司铎的职位，更强调了第二点。在他说：“主教制度的教会建定性强于基督建定性”时，他并不想说：主教制度是纯由教会建定的。

（二）无论如何，即使在这点上，热罗尼莫犯了错误，但是他的圣师的一般权威，并不因此稍弱。他又曾错误地否认补入圣经目录的几卷古经的历史性，可是，他的权威依旧屹立着。自从他移居巴力斯坦，生活于犹太社会中后，他越来越怀疑七十贤士译本的价值；最后他纠正了他跟着当代学者视以为启示之作的错误；而且又揭出了书中很多不正确的地方。这是我们应该予以称扬的。

（三）他的四末道理也是他进步的里程碑，虽然其中还拖带奥利振的泥水。在奥利振学说纠纷前，他相信奥利振派许多的大胆的学说：如众生（魔鬼也不在例外）得救的问题以及复活起来的肉身的形体性。三九四年后，圣热罗尼莫开始攻击这类学说，可是他仍认为：魔鬼的刑罚可能减轻，一切基督徒都要得救，基督徒在地狱中的刑罚，不是永远的。这些道理，其它的圣师，尤其是圣盎博罗削也予赞同。这些问题，因为当时教会还没有予以制定，颇使人们议论纷纷。圣奥斯定起，解决了其中大半的重要问题。圣热罗尼莫在奥斯定前，跟着奥利振，攻击了千年国说。

(乙) 圣热罗尼莫道理的若干特点

一、圣宠。圣热罗尼莫曾向白拉奇学说大张挞伐；他认为这是外教主义的遗孽。他的一三三号信沉痛地攻击人没有情欲（*ἀπάθεια*）以及能仗自己的力量不陷于罪（*ἀνομαρτησία*）的学说。“在对话里，他引起圣经，强调圣宠的必要性。圣热罗尼莫不否认人有意志；可是他指出，意志不能脱离天主的辅导。要与不要，果是我们的事；可是我们的事，少了天主怜惜，就不是我们的了。”他的耶肋米亚先知书注疏指出：“不但我们的工作，我们的意志，也需要天主的扶助。”在这部著作里，他也表明：“没有超自然的扶助，忏悔也是不可能的。”他结说：“请看天主的扶助是怎样重要的，人类的处境是怎样脆弱的！即使我们要忏悔，事前也应当由天主推动我们，不然，我们绝对不能实行。”不错，圣热罗尼莫也说过：天主在他的仁慈中，等候我们忏悔回头。可是，这个白拉奇学说纠纷前的观点，不但不与前者冲突，而且并确定了前者的意义。

人们也指出：圣热罗尼莫的若干观点，带着半白拉奇学说的气味。他在对话中说：“天主虽在我们完成了善工，可是这是由我们开始的。”“请求的是我们，允求的是天主，开始的是我们，完成的是天主。我们能奉献，我们不能创造，创造的是天主。”这几句话，我们应当与他致狄麦脱里亚（*Dé-métriade*）的信（一三〇号）并读。在白拉奇学说纠纷前，圣热罗尼莫写道：“呼唤是天主的事，信从是我们的事。如果我们就不信从，不是因为天主是无能的；天主把他的能力托于我们的意志，务使义人的意志获得赏报。”这里作者，把神圣工作的开始归于天主，而把它的完成归于人。显然，作者时侧重这一面，时侧重那一面，两面并不互相冲突。人们不能指摘作者缺少一贯性“人们可以向他要求的，就是一个关于圣宠更大的综合。这个综合，圣奥斯定给了我们。应当晓得：圣热罗尼莫在他的著作中特别注意的，

就是捍卫伦理以及神修的权利。

二、伦理与神修

基督教会整个的伦理学，因佐维亚那斯的理论而受到攻击。佐维亚那斯指出：（一）领洗而具有圆满信德的人，不可能犯罪；（二）谁藉信德保持着圣洗之宠，不问他的成绩如何，将获得同样的赏报；（三）一切罪恶的轻重是相等的，正如一切善功的价值是相等的。这就是抗议教只凭信德无需善功的救灵学说。它尤其是相反神修的；它强调守贞与结婚，在功劳的观点下是相等的。圣热罗尼莫看到这种学说恶劣的后果，奋袂而起，根据忒滔良的观点剧烈地予以攻击。这里，人们仍不满于他攘斥那些无饜的与顽固的结婚者（*Marieurs insatiables et obstinés*），以及婚姻本身的过激言论。作者两可的言论，甚于他两可的思想。读者每因感到不安。四〇一年左右，圣奥斯定的婚姻论（*De bono conjugali*）是为予以纠正而写的。

圣热罗尼莫所论的神修，就是精修生活（*La Vie religieuse*）。他不但口若悬河地拥护和宣传神修，而且还以身作则。他要求天主的被选者不怕牺牲他最心爱的东西。他劝青年隐士：（一）笃爱清静（他不稍犹豫地声明他在世俗中要感到窒息。）（二）过一个在一个长上指导下的公共生活。（三）甘愿粗衣粝食，（四）赓续地祈祷，唱圣咏，（五）研究圣经，甚至圣经原本。关于最后一点，他也要求于贞女以及白发的妇人。一般地说，他在精修生活中强调的，是它的清苦。一句话，这个伟大的灵魂，无论在德行领域，在学业领域内，最恨平凡而崇拜峰极。他的火一般烈的笔舌，也就中因于这个心理。最后，他虽强悍，他是精修生活的宗徒。

三、圣玛利亚与圣人们。圣热罗尼莫捍卫精修生活时，也建立了其它的功绩。（一）他坚持传统的观点，强调圣母玛利亚，在产生前、产生后（反对赫尔维狄）、以及产生时（反对佐维亚

那) 始终是童贞女。(二) 他拥护殉教者以及圣人遗骸敬礼, 他详细地阐论了它的性质。“我们恭敬殉教者的遗骸, 就是钦崇殉教者的天主。加于仆人们的敬礼, 应当归到主人。”这里, 他的一种重视传统道理的特性。又明朗地显露了出来。

Saint Jérôme

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Editions: *P. L.*, 22-30 (éd. D. VALLARD. Vérone, 1834-1842). — *Corpus de Vienne*, T. LIV, LV et LVI (1912, 1918). Lettres; T. LVII (1913), Jerem. — DOM. G. MORIN. *Anecdota Maredsolana* T. III, trois parties, Maredsous-Oxford, 1895-1897, 1903 (petits commentaires et sermons inédits). — *Trad. franc.*, B. DE MATOULES *Oeuvres de S. Jérôme*, Paris 1858 (Extraits abondants).

Etudes: J. FORGET. *Jérôme (Saint)*, dans *Dict. théol.*, Col. 894-983. — Vies: outre STILTING (*Acta sanctorum*, Sept. VIII, P. 418 sq.), TILLEMONT (*Némoires*, XII, 1707), LARCENT. *Saint Jérôme*, (Coll. *Les Saints*), Paris, 1898. — F. CAVALLERA. *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, I^{re} Partie (vie) en 2 vol., Paris-Louvain 1922; (la II^e Partie sera une étude doctrinale et littéraire). — E. BERNARD, *Les voyages de S. Jérôme* (Thèse), biographie, Paris, 1864. — A. THIERRY, *S. Jérôme, la société chrétienne* ... Paris 1867, 2 vol. (vieilli). — G. GRUTZMAOHER, protestant, *Hieronymus* (Biographie critique), 3 vol., Leipzig-Berlin, 1901, 1906, 1908. — J. BROUËT, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905 (tendancieux; voir CAVALLERA *op. cit.* II. P. 149). — DOM. L. SANDERS. *Etudes sur Saint Jérôme* (Sa doctrine touchant l'inspiration et le canon des Ecritures, l'épiscopat, l'origénisme), Bruxelles-Paris, 1903. — H. COEIJZER. *Et*

de lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme, Paris, 1884. —E. BOUVY. études dans la *Rév. augustinienne*. T. I (1902) . sur le style de S. Jérôme; T. II et III (1903) , sur S. Jérôme à Constantinople (6 articles) . —M. -J. LAORANGF. *S. Jérôme et S. Augustin, a propos des orgines de la Vulgate*, dans *Mélanges d'hist. rel.* , Paris, 1915, P. 167-185. —A. VACCARI. *S. Girolamo. Studi e Schizzi*, Rome, 1921. —*Miscellanea Geronimiana*, Rome 1920 (études diverses écrites, à l'occasion du XV^e centenaire de S. Jérôme, par un grand nombre de savants) .

第十五章 卡息亚那斯

一 生活与著作

(甲) 生活

卡息亚那斯 (Cassien) 诞生于东方某一个地方；可是历史家说他生于布罗温斯。他的家庭教育是很好的；三八二年，同他的朋友才尔孟到白冷，开始精修生活后，他的学识更有长足的进步。二或三年后，精修的热忱促他去拜访埃及的隐士，差不多十年之中，他孜孜地就正于最有名的神修老师，而且记录他们的指导。当他与那些老师分别时，他已拥有一个极其丰富的精修府库。四〇〇年，他在君士坦丁堡从圣金口若望手，膺受六品。四〇五年他往罗马，向教宗意诺增爵一世，递呈神职成员为被流主教的呼吁书。他从罗马回来后，不再居于君士坦丁堡。四一〇年，他出现于马赛，在那儿他创立了有名的圣微克忒隐院，而以终天年。他在该城里又创立了一个女修院。通过他的倡导、训诲，尤其是他的隐修规例，西方的隐院生活得以蓬勃地展开起来。他死后，民众视之如圣人，在布罗温斯每年举行他的瞻礼。在他的著作中，虽染着若干半白拉奇异端，可是，在那些道理还没有定论的时候，这是不足为病的。他的事主的热忱，反白拉奇杰的以及聂斯多略的异端的姿态，足以使后世景仰不衰。

(乙) 著作

卡息亚那斯最重要的著作计有关于神修的准则及语录。他的聂斯多略异端驳义——吾主降生论——写于厄弗所公会议前，自然不无价值；可是圣济利禄的关于同一问题的著作，弄得它暗淡

无光。

一、神修准则——隐修者规例与针对八个罪宗的药石论十二卷——是徇阿脱主教，圣卡斯忒的请求而写的。书中他阐述了（一）隐士的服装（卷一）、（二）黑夜白日的经课（卷二卷三）、（三）放弃世俗（卷四）。接上去，他指出了攻击贪饕（卷五）迷色（卷六），怪吝（卷七），忿怒（卷八），忧愁（卷九），懒惰（卷十），虚荣（卷十一），骄傲（卷十二）的药石。

二、语录包括三种卡息亚那斯与旷野最知名的隐士们的谈话。

（一）第一种内有梅瑟院长的一般的精修生活，与中节论；（语录一与二号）其它的隐士们的弃俗论（语录三号），私欲论（语录四号），八罪宗论（语录五号），忍耐论（语录六号），分心论（语录七号），魔鬼论（语录八号），依撒格院长的祈祷论（九号十号）

（二）第二种计有提贝易德。希来孟院长的修成论（十一号）、贞洁论（十二号）、天主扶佑论（十三号这里，卡息亚那斯的圣宠论，最为显明。）、聂斯德禄院长的神修知识论（十四号），与圣迹的德能论（十五号），以及若瑟院长的交友论（十六号），诺言实践论（十七号）。

（三）第三种计有与下埃及隐士们一般精修论（十八十九号）、补赎论（二〇号）、斋戒论（二一号）、无心之过论（二二号）、至善论（二三号）、克苦论（二四号）。德奥那院长的至善论。就在论今世与来世，怎样通过瞻想享见天主。

这些语录，第一种写于四二〇年，四二六年间；第二种写于四二六年，第三种写于四二六年，四二八年间。它们都是卡息亚那斯的杰作。它们在古时是独步的，有口皆碑的。它们自五世纪直迄中世纪，传诵于各隐院中。圣多玛斯为能得到一种消遣，常喜欢去披阅。

二 神修论

卡息亚那斯第一个综合了埃及隐士们神修的道理。以前人们只乐于收集格言以及足资观摩的故事。圣微克忒院长没有作出道理的综合；可是他供给的资料是极丰富的。卡氏先总论了神修，后专论了祈祷。

(甲) 神修总论

一、精修的目标是内心的修养。这点，在每种语录的第一个演讲中都予谈及。十八号语录，虽把隐士们，根据他们的外表生活，“共修者（Cenobites）、独修者（Sarabaites）”予以区别。接着就指出：修成不在离群索居，而在内心的圣德。十一号标志：这个修成就是成全的爱德；爱德是天主之德，使我们肖似天主；它有“畏爱”（Amour docrainte）与“望爱”（Amour d, espérance）的分别。语录一号特地确切地申明：“精修目标在引导灵魂，通过心灵的洁净，成全的爱德，到达瞻想。”（Contemplation）。这个瞻想就是永福的前奏，就是保禄宗徒所称的内心的天主国；“天主国不是食与饮，而是正义，和平，以及在圣神的快乐”（罗马人书拾肆一七）。这个国家的圆满境界在来世；可是一切义灵已开始予以掌握。在此下世，义人的灵魂，通过瞻想，已在圣神内予以享受。

二、神修的障碍。

(一) 肉身与灵魂的偏情（语录四号）

(二) 八个罪宗（语录五号，神修准则卷五至卷十二）卡息亚那斯列论时，忘提了嫉妒；后来，大额我略予以补充。卡息亚那斯分论了忧愁和懒惰；圣额我略却以并为一谈；卡息亚那斯分论了虚荣和骄傲；圣额我略也没有异议；可是反指出骄傲是其余七罪宗的根。圣多玛斯把最后两个罪宗合并了起来，而终于成了

以后西方一致承认的七罪宗。

(三) 各种不同的诱惑 (语录六号七号)。

(四) 魔鬼的能力是有限制的。(语录八号)。

三、消除障碍的方法计有：

(一) 放弃财产，放弃自己，放弃一切的觉性的利益 (语录三号)。

(二) 补赎 (语录二〇号)，它是赎罪的最好方法。

(三) 斋戒 (语录二一号)，它是进德的一种方法。

(四) 克苦 (语录二四号)，它应当是内心的，它能引导灵魂归向一切活动的 (理智的，心灵的) 中心：天主。

无疑地，德行也是消灭障碍的方法；可是，在稳定灵魂于善的场合下，它们直接推进修成的阶段。隐士最重要的德性，除掉反抗障碍外，关于公共生活的一切德行 (谦逊、服从、良善、仁爱等。)，他特别指出了：

(一) 中节 (语录二)，它抵御左倾或右倾的两极端。

(二) 忍耐 (语录六)，它使人在逆境中，如在顺境中。

(三) 真正的友爱 (语录十六号)，它使各人以朋友的修成为前提。

(四) 实践诺言 (语录十七号)。

(五) 灵魂清洁，它是从天主来的，它使人享见天主 (语录二二号)。

卡息亚那斯极注意的和平，虽也是一种德行，却更是德行的大成，或是爱德，最伟大和最重要的德行的大成果。这个超自然的和平是天主的一样礼物。这点在下面我们论成全的祈祷时，将显得更加明朗。

(乙) 祈祷论

祈祷是基督生活中最重要的一点：因为在祈祷中，特别透露出在人寻求天主的努力内，天主在人灵上的活动；而这个活动有

时是强有力的。一句话，在祈祷中，神秘恩宠完成神修开始的工作。假如祈祷在这个观点下，在神修领域内是很重要的，那么，在削弱圣宠使命下的卡息亚那斯的祈祷论里，尤当小心地予以钻研。

在卡氏的著作中，祈祷所占的位置是特殊地显要的，而且它占了许多语录的篇幅。依撒格院长指出：“整个圣德大厦的建设，纯为达到祈祷的峰顶。如果它达不到这联系一切的峰顶，它是不巩固的，绝对不能持久的。没有德行，不可能争取这个和平的和持续的祈祷；没有这个祈祷，以祈祷为根基的德行不可能达到它的峰顶。”他把祈祷分为四种；求罪之赦的祈祷，向天主奉献善愿善志的祈祷，热忱拯救人灵的祈祷，为已得、现得、将得的恩宠感谢的祈祷。

这四种可以产生别种祈祷的祈祷，是人人应当做的；可是每种生活有特别符合它的一种祈祷。这四种祈祷，若以比诸阶梯，是一级高一级的。第一种更适合那些开始修德，而尚觉在罪而踌躇的人。第二种更适合那些在德行路上已有若干进步而心向天主的人。第三种更适合那些实践诺言，且因自己的爱德以及人们的软弱，而为他们祈祷的人。第四种更适合那些已芟除心灵中的一切荆棘，在恬静纯洁境界中瞻仰天主慈善恩宠的人。他们想到天主赐给他们或为他们预备的恩宠。一往情深，专务那种旁人所不能描摹了解的火炎一般的祈祷。

卡息亚那斯继续描写这个成全的火祷。灵魂达到了这个纯洁的阶段，根深蒂固地同时举行特别祈祷。它每从一种祈祷，飞到另一种祈祷，好像不可捉摸的飘忽的一阵火。它把圣神在我们不知不觉中引起的不可名状的呼吁，奉献于天主。它同时感觉到万千的气象。它一时发出高贵的情绪，在另一时，它不但不能予以重现，而且也记忆不起。这种高贵的祈祷，是由圣神启发的。这点卡息亚那斯在他简短的天主经注疏里，说得更加明朗。他也指

出灵魂接受圣宠应采取的实际步骤（唱圣咏，听训话，想死亡。），他又标帜灵魂能感到种种情绪，难以言喻的快乐，神魂的超拔，天开的异想，深沉的静默，惊讶，五官的停止行动，呼号流泪。这个成全的祈祷在语录十号里，他更美妙地重予描写。他以比诸永福的前奏，与天主圆满的结合，祈祷的赓续，圣经的彻底了解。作者又抒述了为达到这成全祈祷的方法：如洁净，静默等……。应当注意卡息亚那斯怎样再三强调，为达到这个妙境，单独的人力是不够的，天主的扶助是必要的。这个他悬以为一切隐士的正鹄祈祷，因为它能使人出神的缘故，是极高超的。它只是越祷最高的一种；卡氏又称之为研究瞻祷 *θεωρία*。这个研究的对象包括圣经，以及祈祷的预备和成绩，因为只有圣贤能彻底了解“天主之言”。

这个关于圣经科学的理论，聂斯德禄院长，在语录十四号，再度予以发挥。他强调：藏于圣经中的天主的思想通晓，虽也有待于教育，更来自实际的修养，以及洁净、默静、谦逊、和平、勤恳的默想，爱德、圣神；它是天学，不是人学。他说：滔滔不绝地的说法是一件事，彻通天上事的意义以及用纯洁的心目，看出任何人学所不及的天学秘密，是另一件事。纯洁的灵魂通过圣神之光才能一目了然。语录二三号指出：至善就是惟一必要的东西；而且根据圣戴奥那斯（*Théonas*）它也就是瞻祷。同时他也表示：“这样惟一的東西，就在瞻仰天主。它应当放在义人的一切功绩，一切德行之上；也应当放在保禄所说的一切善，一切益，一切伟大，一切高贵之上。卡息亚那斯看玛尔大的姊妹玛利亚玛达肋纳，为瞻祷的象征。在这点上。他是与圣奥斯定不谋而合的；虽然奥斯定并不赞成他全部的神学。实在，卡氏在神学上的权威，次于他在神修上的权威。

三 圣宠论

圣宠在卡息亚那斯的神修学里，占着一个相当重要的位置。它的重要性，卡氏不断地予以强调。圣神的掖诱，尤视为缮修德行，压制偏情争取洁德的必要工具。他热忱地向隐士强调的祈祷，不过是条简单的神修道路。通过这条路，灵魂学习自我拘束，自我提拔；这就等于向天主求援。可是应当明了；卡息亚那斯在语录十三号里，似看自由意志在天主宠佑之上。他的德学的权威，引起了一个出乎寻常的信仰。纵尽一个世纪攻击圣奥斯定的圣宠论者，都或近或远地提出了卡息亚那斯。卡息亚那斯曾大张旗鼓鞭挞白拉奇；可是，由于想为他的伦理学和神修学，奠定一个巩固的基础，他终于流为半白拉奇派。

卡息亚那斯的神修学起点，没有把自然和超自然划清。圣维克道院长，误以为在超自然领域内，人仗自力能有建树；可是他没有跟白拉奇说：人在圣宠领域内是完全健康的；却跟圣奥斯定否认人是整个地死的，他只说人受了伤。他虽认为应当坚持的自由意志的全部，似要求人效力于“圣化工作”中。假如他不能全部予以实现，至少能自动地予以企图；那末，“信德的肇端”，善意，热忱，自然地，假使天主要的话，天主可以使它发生在人灵上；可是，人凭他自身之力，也能单独地使它发生。

在这个学说下，圣宠只跟在我们心的动作之后。那末，圣宠也不就是如圣奥斯定所说的，我们因以愿意的扶助（*Auxilium quo volumus*），而是少了它，我们不能完成扶助（*Auxilium sine quo non perficimus*）了。可是，圣宠是内在的，它深入我们的意志：这是卡息亚那斯所以异于白拉奇的一点。可是，从此圣宠的任务，不在激动意志（*faire vouloir*），而在完成意志了；在这点上，卡息亚那斯接近白拉奇。狄撒龙指出：卡氏灵魂得救问题的

症结在自由意志。再者，卡息亚那斯极有理地强调天主普救众生的意志，可是他不肯承认这个意志的另一面：后天的意志 (Volonté co-nséquente)。根据这个意志，天主并不要众人得救。圣奥斯定为压倒人的傲心，以及为捍卫地狱的永远性曾予以讨论。卡息亚那斯也否认天主对于被选者的一种特别慈爱之忱。卡息亚那斯以为，预简纯是一种功勋的预见。

圣维克道院长不少的观点，终于受了奥伦消公会议的攘斥。可是，该会议没有指出他的名字。应当晓得圣维克道谈这些问题，不出以神学家的，而只出以神修家的资格；他的目的，只在向隐士们作出一种实用的指导。在这个观点下，我们可以原谅他在这些重要问题上所犯的错误。他其它的道理，不但是正统的，而且是应当予以宣传的。

Cassien

BIBLIORAPHIE SPECIALE

Editions: P. L. , 49-50—*Corpus de Vienne*, 1886-1888, T. XIII, XVII (édit. PETSCHENIC) . —Trad. franç. : DOM PICHÉRY. *Conferences*, S. —Maximin 1921.

Etudes: J. LOMBARD. *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Strasbourg, 1863. —J. LAUGIER, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grace*, Lyon 1908. —A. HOCH. *Lehre des J. Cassianus*, Fribourg-en-B. 1895. —O. AREL. *Studien zu c. g. P. J. Cassianus*, Munich. 1904. —W_{RZOL}. *Die Psychologie des J. K. dans Divus Thomas*. 1918-1922. —R_{OURE}. *Une école de volonté au IV^e s.*, dans *Etudes* 1916. T. 147 (2 art) —DOM E. PICHÉRY. *Les conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert*, dans la *Vie spirituelle*, 1921, T. III et IV. DOM A. MENAGER, *La patrie de Cassien*, dans *Vie spirituelle*, 1923,

T. VIII, P. 183-212. —P. GODET *Cassien* dans *Dict. théol.*, Col. 1823-1829. —F. CABROL *Cassien*, dans *Dict. Arch.*, Col. 2348-2357. —Voir aussi J, TIXERONT. *Hist. Dogm.*, —III, P. 276-282 (sur la grâce). —L. VALENTIN. *S. Prosper d'Aq.*, Paris, 1900, P. 306-219, et 851-856 (sur la grâce). —A. SAUDREAU. *La vie d'union a Dieu*...Paris. 1921, P. 89-100 (sur la doctrine spirituelle).

第十六章 第二流神学家

一 雷梅西亚纳的尼赛塔

这个引入景仰的人物，他的身世是最近由学者渐渐发现的。他是雷梅西亚纳主教。雷梅西亚纳，就是盘拉巴兰伽（Bela-Palanka），原为达西省的一个小邑。根据现代的地理，它在塞尔维亚，那伊苏斯（Naïssus）的东部。他两度巡礼意大利（三九八年，四〇二年）。途次，他必经过诺尔拜访葆冷。这个东道主，也很热忱地招待他。葆冷的第十七首诗是所以祝他早日胜利回来的。尼赛塔不但是个神火满腔的传教士，也是个文人，他所住的地方，交错着希腊与拉丁两种文化，居民兼讲两种语言。他更研究拉丁文学，他的文章虽不能怎样漂亮，却是明朗的。他的著作计有：

- （一）六卷望教者训话。
- （二）两篇论瞻礼前夕与歌唱圣咏。
- （三）致堕落贞女书（该书也见于圣盎博罗削集）。
- （四）论基督的各种名称。

他的最重要的著作，允推望教者训话，可是六卷之中已遗失其四。卷三只剩着信德理论与圣神德能论两段；卷五论付洗经；它是关于罗马付洗经，最古以及最重要的解释，大可以比诸阿基来的鲁芬同一对象的著作。尼赛塔强有力地攻击有关圣神的异端；可是，辩护在他的著作中所占的地位是次等的。首先，他是一个教理员，他用简单明朗的语调宣传基督的福音。

尼赛塔做过若干论赞，可是，都已失散。近代的批判家，跟

着毛纶 (Dom Morsin) 说: 感谢天主诵 (Te Deum) 是他的手笔。杜歇纳主教 (Mgr. Duchesne) 指出: “这篇知名的, 整个教会在感动时咏唱的歌词, 可能最初震荡于雷梅西亚纳一个僻壤的角落里。这是罗马帝国时代, 展开在那边的教会的最美丽的遗产。”

二 意大利圣盎博罗削的同人

(甲) 有名的主教

一、布里西亚主教, 斐拉脱里阿 (Philastrius) 的写于三八三年, 三九一年间的异端论 (Liber de haeresibus), 是他所以出名的一个动机。作者叙述了一五六种异端, 而圣爱比法纳在他的巴拿利翁 (Panarion) 中, 只臚列着八十种。圣奥斯定认为圣爱比法纳此斐拉脱里阿更博学; 这个差池, 应当由于异端界词的不同。斐拉脱里阿的异端界词, 是极浮泛的, 而且他的书, 毫无文学价值。阐述前面的几种异端的文字, 是从希坡利志的系统论中 (Syntagma d'Hipolyte) 抄袭来的。其余的是他的创作。

二、斐拉脱里阿的后任, 哥登爵 (Gaudentius) 主教, 遗下了十九篇演讲, 最后一篇是他前任的赞词。

三、圣辛普利央 (St. Simpliden) 是米兰主教, 圣盎博罗削的后任。他的很多的书信, 可惜都已遗失。

四、阿基来的克洛玛爵 (Chnmatius) 是鲁芬和圣热罗尼莫的朋友; 他留下了若干玛窦福音的注疏的片断。他的美丽的辞藻, 使人想到他的已失散的著作而扼腕。

(乙) 盎博罗西亚得

这个名字, 自十五世纪末, 指一种保禄书信注疏的作者 (希伯来书注疏不在内)。这部著作, 人们每以为圣盎博罗削所著。爱拉斯摩早指出这后一种见解是错误的。现代批判学者, 都

赞成爱拉斯摩的学说。他们又证明：盎博罗西亚得（Ambrosi-aster）又写了别一部著作，一二六种关于古新经的问题。那末盎博罗西亚得是谁呢？一八九九年，专家毛纶提出了依撒格：他本是个犹太教人，之后皈依了基督宗教，之后又叛了教。一九〇四年，他转变地指出作者是罗马长官，希拉利阿斯（Decimius Hilarius Hilarius）；他的所举的理由并不弱于前者。最后于一九一四年，他认为作者是安提阿的伊发利阿斯（Evagrius）。他举出了他的理由以后标志：这还是个假定。那末，盎博罗西亚得的名字，恐一时还未能予以抹煞。

巴尔典（C. Bardy）指出：保禄书信注疏，可能是拉丁公教作家最重要的遗产。作者不谈讽喻意义，而在寻求字面意义以予读者一种伦理教育。他镇静地，不铺张地，不露什么天才地，解释着，说明着。有时他露出一一种批评教会神长的倾向。他认为主教应当就是司铎团中资格最老的那个。

三 圣巴西央

圣巴西央（St. Pacien）是四世纪末的巴洛塞纳主教。圣热罗尼莫说：“他的辞令是尖锐的；他的言论，他的生活，都是明朗的。”他的三封“致辛普罗尼亚那”（Sympronianus）书和他的“劝人忏悔论”（Exhortatorius libellus ad Pœnitentiam）尤是他所以著名的途径。

辛普罗尼亚那寄给了他四本为他的学派的严厉主义（Le Rigorisme）辩护的小册子。它们都以忒滔良的廉耻论（De Pudicitia）为依据。在他的信里，巴西央证明教会具有赦免一切罪过的权能，这个权能是由耶稣基督授于宗徒和他们的后任的；这个权能与执行人的圣德无关；这个权能不是一般的声明，而是一种真正的赦免。赦免罪的主教实在执行一种职权，当初耶稣授予宗

徒们的一种职权。这个赦罪的职权，在问题没有提出公开讨论时，早已洞若观火。

“劝人忏悔论”很像圣盎博罗削的“忏悔论”（*De paenitentia*）。圣巴西利跟着圣盎博罗削把罪分为两类：小罪与大罪。大罪如叛教、杀人、奸淫以及别的与上列的有关的：如教唆杀人，如各种淫乱。圣巴西利又强调向司铎坦白的必要，还应当做公开的补赎。

其余的著作计有：“圣洗论”，“反摩尼派论”（*De Similitudine carnis peccati*）以及另一本已经遗失的攻击元旦化装论（*Cervulus*）。

四 普立息安

亚维拉主教普立息安（*Priscillien*），生活于三四〇年，三八五年间。他的名字又成了一种多头异端的称呼（萨伯利的变态说，像人论，摩尼的二元论，节制论）。这个异端在西班牙，经过了一个动荡的时期，卒遭很多公会议的攘斥（四〇〇年举行的托利多公会议，以及五六三年举行的布刺加公会议。）。具有尖锐理智的普立息安，三七〇年左右，由于他的学说就受人注意。在服膺他的学说的一群中，计有主教二人〔他们于三八〇年左右，祝圣他为亚维拉主教。三八〇年举行的萨拉哥撒公会议予以申诉；他上诉于马西墨皇帝，皇帝为了他的放浪与魔术，命令置之死地。整个教会为此提出抗议，参加这罪行的奥少诺巴主教，伊塔细阿斯（*Ithacius*）终被绝罚。

普立息安有没有宣传所称的普立息安异端？至少这种异端的几个原则，是否由他倡导的？四世纪，普立息安的仇敌的答案是肯定的；而且他的所存的遗稿，（致奥洛士信的片断，以及他的经过他的一个门生修改的保禄书信撮要。），都能证实这点。可

是，在符次堡发现的，由歇发斯（Schepps）于一八八九年刊印的十一种文件，虽不能宣告他无罪，却能减轻他的错误。再者这些文件的作者不是普立息安；一九一三年毛纶指出它们的作者，是另一个普立息安派人叫英斯当爵（Instantins）的。这些著作包括（一）为普立息安学说辩护，（二）上达马萨教宗呈文（三八一年）（三）古、新经、伪经、备忘录，（四）七篇论赞与一篇礼仪祝文。

普立息安派的重要作家计有：

（一）英斯当爵；（二）狄克的尼阿，他是阿斯笃伽主教，“天秤”是他的有名作品；（三）拉脱罗尼亚那，他是个诗人。

普立息安派的敌人计有伊塔细阿斯，奥林帕阿斯主教（五世纪初），巴斯道主教，西阿利阿斯主教，都利比阿斯主教（五世纪中叶）。

保禄奥洛士于四一四年，写了一本普立息安派与奥利振派的异端备忘录。该书是他到希坡纳，亲自献于圣奥斯定的。圣师读了他的著作，于四一五年，写了反普立息安派与奥利振派（*Liber ad Orosium contra priscillianistas. et origenistas*）。反普立息安派的篇幅是简短的，因为他要说的已在他驳斥摩尼异端时说过了。在他二二七年，致栖来爵（ad Ceretium）书里，他剧烈地攻击普立息安派的诬蔑及恶意：“发誓吧，发誓吧，不可泄露秘密。”

五 弥来物的圣奥普塔

努米底亚，弥来物主教，圣奥普塔（Saint Optat）是在反多那忒派斗争中出名的。当时，他们在举良叛教者后，在巴尔美尼央（Parménen）灵敏的指导下，在非洲重事组织，实在，他于三六六年左右，写了一篇“反巴尔美尼央论”，共计六卷，附着

三三〇年，三四七年间，塞西利央（Cécilien）被选的文件；之后，他又加上了第七卷。圣奥普塔先用历史来攘斥裂教，可是，在三五两卷里，阐述了多那忒派与公教徒不同的两端道理：（一）真教的性质（卷三）；（二）圣事有效的条件（卷五）。在教会神学与圣事神学上，圣奥普塔是个倡导者“为此应当深刻地予以钻研。他攻击多那忒异端，不但举出了历史事实，还提出了一种理论。圣奥斯定关于教会和圣事的神学，无非是他的理论的发展他的理论原则，终于变成教会的定论。

多那忒派认为：教会是个义人的集团。他们把教会的身与灵，把有形教会与无形教会混为一谈。他们视罪人已脱离教会的怀抱，又视圣德是基督真教的大标帜。巴尔美尼央跟着奥普塔，给教会加上了别的特征（*cathedra, angelus, spiritus, fons, sigillum*）。可是弥来物主教尤注意教会的两个特征。（一）至公性：这是地理的至公性，这是多那忒所不谈的。（二）至一性：教会以伯多禄罗马宗座为唯一的，必要的中心；别的一切地方教会，由于它们与中心教会的联系而彼此联系，而这个联系仗书信的来往而表现于外。奥普塔谈教会至一，是重弹西伯利央的老调；可是，说得更确切，更圆满。至于多那忒强调的教会圣德，奥普塔指出：此世的教会是善人罪人的集团。

关于圣事的价值，多那忒不但信从圣西伯利央拥护的重洗理论，又强调圣事价值，当以执行者的伦理价值为标准。这个问题虽始于圣洗，可是它的答案可以拍到其余的圣事。圣奥普塔在圣洗圣事中，分别了三种因素：圣三的公式，受洗人的信德，和执行人。关于最后一点，奥普塔的见解是极明朗的：执行人不过是耶稣基督的工具，耶稣基督通过这个工具施行圣事；圣事本身是神圣的，与执行人的圣德没有关系。关于受洗者的信德，奥普塔的见解不很确切；为此人们怀疑他承认异端人施行的圣洗的有效

性，为了缺少真正的信德。应当指出：他没有分别清楚圣事的有效性与圣事特宠的实到性（Validité et son efficacité）圣奥斯定朗朗地指点了出来。圣奥普塔实在是希坡纳大圣师的先驱；我们以这是他最大的光荣。

六 圣奥斯定的朋友与门生

狄撒龙说：“圣奥斯定，这样一个无比亲善，具有辉煌天才的人，是不可能没有许多的朋友和门生的。”上面，我们才谈过保禄。奥洛士，下面我们再来举出有著作遗下的几个名家。

一、奥理略（Aurèle）是迦太基主教，死于四二九年；他的驳斥白拉奇的一封公函，是于四一九年写的。

二、卡普来奥禄（Capreolus）是奥理略的后任。他于四三一年，厄弗所公会议席上，发表了一封攻击聂斯多略的信；这封信还保存着。之后，他又写了一封驳斥聂斯多略异端的著名信：“反聂斯多略异端，论基督真天主真人的一位性”。

三、爱华地鄂（Evodius）死于四二六年。三九六年，或三九七年被擢为乌萨利斯（Uzalius）主教。他遗下了若干书信，以及一本“反摩尼派论信德”。

四、圣阿力匹阿斯如圣坡息地阿斯，是圣奥斯定的知己。他也是带迦德人，比圣奥斯定（三七四年生）小着几岁。三七四年，他在带迦德从奥斯定为师。他尤以朋友的立场，跟奥斯定先到迦太基，后到米兰。他也曾染着摩尼异端；可是他不但能束身自好，还能助他的老师压服偏情。奥斯定也曾助他跃出那个没有多大意义的剧场（Iecirque）。奥斯定回头后，爱华地鄂跟他到加西亚（三八六年十月或三八七年三月）。他是圣奥斯定两部哲学著作（*Contra Academicos*，*De ordine*）中的对话人。三八七年复活节，他与奥斯定一道领洗；之后同归非洲，又参加奥斯定在

带迦德的神修生活；他大概与圣奥斯定同时膺受铎品于希坡纳。他曾一度往巴勒斯坦巡礼，拜访圣热罗尼莫于白冷；归来后与圣奥斯定大谈圣热罗尼莫的圣经注疏工作。三九四年后，他被擢为带迦德主教，而奥斯定做了布坡纳主教。这两位主教终生同乐，同苦，同斗争着。诺尔的圣葆冷缕述阿力匹阿斯述他的生平。奥斯定怕带迦德主教在自传里多谈希坡纳主教，少谈他自己，就自动为葆冷缕述阿力匹阿斯的，他的深悉的生平；可惜，这封信已遗失了。阿力匹阿斯死于四三〇年左右，他留下的著作，只有上述两种对话。

五、圣坡息地阿斯在他的圣奥斯定传中表示：从希坡纳主教创立的隐院里产生了十来个主教：“这十位，我都认识，尽是贤圣之士，又纯洁，又博学。他们是可敬奥斯定徇敬友的请求，而给于各地教会的；其中有几个是极显要的。”写这句话的人也拥有上列的一切优点。他是奥斯定最疼爱的一个，他与奥斯定密切的友谊，历四十年而不渝；始在希坡纳做隐士，继为希坡纳教会司铎，终升努米地亚，加刺莫主教。他与圣奥理略、奥斯定，以及别的五个主教，代表公教出席四一一年公会议，反抗多那忒派。他常偕同他的老师和朋友，参加各种宗教斗争。四三〇年，他被侵入的蛮人，赶出加刺莫；他避难于希坡纳，奥斯定长逝时，他也在旁边。四三七年，他被亚略派人真塞立克，逐出教区。他的死期，我们不得而知。

圣坡息地阿斯是圣奥斯定传的第一个作家。他的圣奥斯定传，一面为圣师的各种著作做了一个目录，另一面为后世宝贵地标出了圣师的宏功大德。这本传，是在观摩的角度下写的，他的文章虽不怎样华美，字里行间，到处可以闻到奥斯定的圣德馨香，以及作者一片诚恳的冰心。共计三十一短章：头上八章叙奥斯定升主教前的生活，九至十章述奥斯定反异端人的斗争，十九至二七章谈奥斯定的圣德，最后四章记奥斯定的晚年与长逝。作

者是圣奥斯定最好的人证。“我在他身上看到的一切，从他嘴里听到一切，我绝不予以掩藏”。作者又说：“在他的著作中，他是诚实的；我因主佑，诚实地把这个伟大的生活，如我所见所闻的，根据我与他多年的友谊，负责予以记述”。

第十七章 圣奥斯定

壹 生活与著作

一 领洗前的生活（三五四至三八七）

教会中最伟大的圣师，奥雷理·奥斯定，诞生于三五四年，十一月十三日。他的小康之家，住在属于努米底亚的带迦德。他的父亲，巴利西乌斯本是个教外人；三七一年，临死时才领了洗礼。他的母亲，莫尼加却是个信女；对于他生活的方向起了决定性的作用。她的一个兄弟，纳未齐乌斯的两个女儿，且是在希坡纳近郊，由奥斯定的姊妹（名不传）指导的一个修院的修女呢。

奥斯定在带迦德受了初级教育后，遑往玛陶尔，研究文学（三六五至三六九）。他的整个的十六周岁，是在闲游浪荡的家庭生活中度过的。当时，他的父亲正在为他筹款，计划送他到迦太基去高造。三〇七年，赖同乡罗曼尼亚纳的资助，遂得成行。说起罗氏，他的孩子黎生爵，将跟奥斯定求学。四历寒暑（三七〇至三七四），高级教育结业；于是教学之门洞开。年方弱冠的他就开始他的教师生活；自三七四年起，到三八六年止，先后计十二年。无疑的，他始在带迦德教授文范。他的同乡阿力匹阿斯，以门生的身份，与他相结，又陪他赴迦太基。在那儿，奥斯定主讲修辞学，共八年（三七五至三八三）；三八三年，往意大利。在罗马稍作勾留后，参加米兰修辞学讲座竞赛，被薛玛格赏识录用。三八六年，九月，辞职引去，一方面是因为健康问题，另方面由于心理问题。

这个飘矢般的教授生活，浮面上，不呈现什么炫耀的镜头；可是信仰问题，大大地挖苦了奥斯定的心灵。关于这点，在他不朽之作，“忏悔录”里他有过坦白动情的描写。为了现代评论家失实的批判，我想应该把它的性质和它的阶段，精审地予以钻研。

（甲）堕落

奥斯定从小通过了他的母亲，被录为望教者。她又亲自予以宗教教育。从这个慈母的教育里，他永远记着，基督是惟一的救灵途径。不久，基督的名字，竟是这个教育留下的仅有的鸿爪。玛陶尔外教教师的言论，把它已弄得七零八落。此外，情欲之火，把他受自良母的影响几乎烧个精光。迦太基留学的时期，信仰操守尤趋下坡；可是，他的浪漫色彩，还及不到别的青年们的更触目。三七一年，三七二年间，他认识了亚代奥大都的母亲；可是，没有外宠，生活还正常。他俩的同居，虽干犯教会法纪，国家是予以默认的。三七三年，就是他毕业的前一年，他只负有信徒的空名。逢到若干瞻礼日，他虽还到教堂里去巡礼，已不祈祷了；他的心灵迷于恋爱和忙于别的俗务内。在这旋涡中的他，一切本能医治他的因素，也使他发生怀疑。他研究的智慧之学，使他在信仰哲理上，更空前地均暗无天日。

他在西塞罗的荷尔顿喜阿斯里，开始认识智慧。当时，他正十九岁；这个问答体的谈话标志着：此生最有价值的对象，就在寻求真理。真理之爱，从此永远把握了他的理智。可是，这个本应该导之于正的狂热，一开始，就使他走进歧路。他的母亲的基督的回忆，促使他展诵福音经；可是，它的淡泊性，辟头使他如在嚼蜡。相反，启口真理，闭口真理，落英缤纷的摩尼派人，一面高谈科学，一面仍拉拢基督，却使他兴高采烈。共计先后九年，他以一般听众的资格，研究摩尼学说。他虽没有接受它的全部，可是他相信：一切是物质，天主也不在

例外；恶是个独立的生活实体；人的灵魂是天主性的一部份。他虽遇到不少的科学难题，继续服膺这个学说。他又一边剧烈地攻击基督教义，指出它是“最可怜的和最疯狂的漫谈”，一边说服别的好友，如阿力匹阿斯，罗曼尼亚纳等等。看来他已陷入了深渊的底层。从迦太基回来的他，他的母亲始不许他进门，终于收纳了他。可是，由于他的堕落常不停地痛哭着。她的苦泪不是白流的。

(乙) 回头

摩尼派人遇到奥斯定提出的难题，每叫他就正于弥来物主教岳斯特：强调任何问题，他都能迎刃而解。三八二年，那个了不得的人物驾临迦太基；可是，在奥斯定的质问下，他也只得自认不敏。这勺冷水，浇醒了奥斯定；可是，不肯就决然告别。真理之爱，一步一步地，在时进时退过程中，恢复了他童年的信德。

一、三八二年，在迦太基，岳斯特的无能，动摇了他对于摩尼学论的信心；三八三年，在罗马，摩尼派领袖们的淫荡，更使他觉得反感；终在米兰，盎博罗削主教关于古经神奥注解，在揭穿了摩尼派加于公教的诬蔑以后，把荡子追回了父家。三八四年，他默默地又自视为望教者。可是，新阿加的米（Nouvelle Academie）学说，又迷惑了他一个时期，阻止他整个地属于基督。当时他虽不是个狭义的怀疑学者；他却怀疑能确定地找到智慧之路。

二、三八五年，他指出：为获得整个的真理，应该有一个别于理智的权威；它或是圣经，或是教会。于是，实际上，他承认了信德的宝贵，公教的真实，而不觉地放弃了盖然论。鲍亚埃（Boyer）说：奥斯定思想的转变，不由于花园中的一幕，也不由于新柏拉图学说的研究，而是在三八五年中实现的。当时，他还存着不少的思想矛盾。他虽怀着信德，他的学问还不够。新柏拉

图派的著作，尤其是柏罗提娜的，通过费克道冷的译本，关于这个问题给了他极大的帮助；又补足了盎博罗削缓进的演讲，在他心灵上发生的潜势力，必那些著作中，他尤能一面了解万物的基层善性，而因以攘斥摩尼的错误；一面认清神形物体的实在性。柏拉图派的宇宙认识，引导他设想圣言。可是，他并不一味盲从，每用基督教义来予以纠正。哲学家们虽给了他不少宝贵的知识，可是他们一种予智自雄的态度，阻止他踏上最后的一级。哲学的傲慢气，又使他陷入另一条歧路。

三、奥斯定心灵整个的归正，是三八六年九月间的一件事。这个进步的起点，是他对于圣子降世奥迹的认识。在明了基督是救援的真道后，他的傲病，就大有起色。（三八六年初）。当时，他念的哲学，读的圣经，尤其是保禄书信，都深深地感动他；并且，都督促他放弃婚姻荣华，度一个最高超的基督生活。可是，看到圣宠整个的要求，他仍踌躇不前。情欲的纠缠自然是个最大的障碍。亚代奥大都的母亲，由于莫尼加要他的爱儿，缔结一个正式的婚约，虽已远去，他又与另一个女子同居。整个的三八六年内，奥斯定剧烈地在斗争着：这是场情欲与圣宠的斗争。新伯利西亚诺为他讲述的费克道冷归正史，虽打起了他的精神，未能压倒他的倔强的意志。三八六年九月的一天，朝官庞底西亚诺，为他讲了埃及隐修士们的故事；这大大地加强了意志。于是，潜入花园；他的粉碎的心灵，在空前的暴风骤雨中，展开了最惨烈的斗争。“弃绝肉情的快乐”！随手找来的保禄书信的一段，在黑暗中射出了一道光明；立时烽火熄灭，胜利完成；一个新的，镇静的，坚决的意志已产生了。他就放弃婚姻；几天以后，（三八六年，九月底），又辞去了教职。

（丙）新信徒

奥斯定不久摒挡一切，遄往米兰近郊的加西西亚。他住在韦莱公柱的一个别墅里。从三八六年十月到三八七年三月，在幽静

的环境中，一方面为恢复他的健康，另一方面为更紧密地，彻底地与天主缔合。当时和他同起居的，我们应该特别提出，莫尼加，阿力匹阿斯，和他的两个弟子，一个叫黎生爵，一个叫吕才爵。最后二人的名字，见诸奥斯定谈话录。他们在座谈会上研究的，大半是关于哲学的问题。奥氏为教育弟子们，每要他们，或与自己，或与阿力匹阿斯，高谈哲学。反阿加的米学派的福生论、秩序论，都是当时座谈的结果的著作。在与上列的著作同型的自问录里，奥氏表明了他内心的思想。

三十多年来，批判学者根据奥氏的一切著作，认为他先服膺新柏拉图学说，然后约在三九〇年，真正地皈依基督敎义。我们不能拥护这个学说。在这点上，不但悔忏录是个反证，三八七年，他领洗的事实，更是个强有力的反证。加西西亚的著作，已够证明他对于基督的信心；而且当时笼罩在那儿的虔诚氛围，也是个清晰的弦外之音。鲍亚埃指出，当时他们所谈的哲学，就是“基督生活，基督瞻想，或基督敎义”的别名。而且认识的正确性，天主的幸福和上智，也都是宗教的根本问题。哲学为奥氏，不过是与天主结合的工具吧了。上列的著作的言论，是与悔忏录的不同的；这是因为当时他虽在圣德的路上奔驰着，但还没有陟登十年以后他要到达的峰顶。无疑地，当时他满以为那个他夸张的和平，是可以用哲学来争得的。后来他在检讨过去中，臚列若干他的错误思想时特别强调：要在现世运用智慧，寻获一个真的幸福是不可能的。

圣奥斯定把他的见解和灵魂处境，函告圣盎博罗削。盎氏曾劝他读依撒意亚先知书。三八七年，他重来米兰，学习教理；复活节，他偕同亚代奥大都和阿力匹阿斯，从这个大主教手里领受了洗礼。盎氏运用温雅的辞令，高超的思想，在不知不觉间，为教会培植了一个最伟大的圣师。

二 领洗后的生活（三八七至四三〇）

看来奥氏受洗礼后，并马上离开米兰。三八七年秋，他到奥底，预备渡海回非洲。正在那时那地，莫尼加在和她的爱子获得了上天神光后，安逝于主。鲍塔利（Portalié）说：“忏悔录中这个福终和哀痛的孝思描写，至情缠绵，在文学上是独步的。”由于丧事奥氏在罗马又逗留了几时。

三八八年抵回带迦德；就变卖了他的产业，而以施诸贫乏，又建筑了一个男修院。三九一年初，他在希坡纳，无意中被擢升司铎；于是又在教堂附近创立了一个男修院。槐兰尔（Valère）主教委以在座堂内宣讲圣道之职。这个新神父的重要工作，（一）在攘斥摩尼异端，（二）在参加三九三年，在希坡纳召集的非洲公教会议，（三）在取缔殉教者小堂中习有的筵席。三九五年，槐兰尔主教擢他为副主教；翌年槐主教逝世，奥氏就补升牧座。

当时新主教只有四十二岁。从他回头以来的岁月，一如在他初升主教后写的忏悔录所指出的，已使他进入贤关圣域。通过爱德，在内心的和悦氛围中紧紧与天主结合。有名的“享受”（Frui）和“使用”（Uti）两个名词，组成了他的，也在那时写的《基督教义》卷一的核心。享受就是为物而爱物……应该享受父、子、圣神，独一的天主；其余一切，只应该使用。这个奥斯定与天主的结合，使他对于最深邃的奥迹，尤其是他十五年来，天天默思的三位一体的奥迹，获得了最生动的神光。他也彻悟整个的义化（Justification）工作，救援的开端（Initium salutis）也不在例外，应当归功于天主。对于后面一点，他曾一度认为可能归功于人。半白拉奇派所以受奥氏严重的攻击，就为了这点。

奥斯定做了主教，仍不改他的习惯。他很重视隐修生活；于是，主教公署仿佛一个隐院；为他的神职人员厘订了若干关于神贫神修的条例。他的门生中，有些升了主教，若带迦德的阿力匹阿斯，弥来物的赛凡尔。乌萨拉的爱华田鄂，西伽的鄂尔朋，西塔的伯劳孚古等等。有些以一般隐士的资格，在各教区创立了新的隐院。实在，奥斯定不但是北非神修生活的鼻祖，也是整顿神职阶级的中坚。四三〇年汪达尔人入侵，部分地消灭了这个大业。中世纪若干学者剧烈地在下面的一个问题上争执着：奥斯定培植的是隐修士呢，或是精修神职班，或是先前者，后后者？这是个时代错误，因为五世纪时根本没有这些名称。奥氏创立的是种集团的精修生活；谈生活的规律，我们无从检察。可是，从他的论神职人员修行（*De vita et moribus clericorum suorum* Serm. 355-356）二个演讲里，我们能作若干的推测。坡息地阿斯（*Possidius*）在大德的主教身上，特别指出：他的极度的清寒、朴素、刻苦、爱德。他为拯救被掳者，不惜变卖圣器。这些圣德，大概也是他所要求于修士们的。四二三年写的，有名的第二一一号信，尽可视为奥斯定的精修规律。信中，主教为一个在他的教区内由他的姊妹主持的女修院，指出了个精修总纲；写得非常知趣，非常有识。一望而知，这是个才子的手笔。九世纪前他指出的总纲，后代若干男修院也酌量予以采用。

圣奥斯定，一面努力内修，一面大事活动。（一）他的司牧的任务，消耗了他很多的精神时间；他虽不爱建筑，却经营了不少的救济院和教堂。（二）他虽厌演讲阻上他默想，仍全力以赴；他最爱为穷人愚夫讲圣教要理。（三）他的作品，或信札，或小册，或巨著，是不可胜数的。任何阶级或地方的信友，都来求他指导。（四）他参加了许多的非洲公会议；其中大半是由他的好友，迦太基主教，奥理略（*Aurèle*）主持的。三九七、四〇一、四一八、四一九年的迦太基会议，和四一六年的弥来物会议

是比较重要的。(五)最后,他又攻斥各种异端,尤其是摩尼异端,多那忒异端和白拉奇异端。下面,我们将另予叙论。

三 反摩尼斗争

奥斯定回头的翌日,就开始攘斥摩尼异端。它盛行于拉丁非洲,它曾好久迷醉了奥氏。一如他前曾百计诱他的朋友们相信这个学说,他之后也竭力予以救出。他的步骤,第一在拉下它的圣德的假面具;用基督的风化,理论,实行,反抗摩尼派伪装苦工。这就是他两卷论风化的对象。卷一实在是本基督伦理学。作者证明天主是“至善”;继为我们通过爱与天主的结合,写了一幅美妙的图画;同时强调四伦德,不过是爱德的一面;最后,表扬在修士、司铎、俗人身上的一切圣德。卷二,一面攘斥摩尼派的罪恶原始论和错误修行论,一面暴露该派领袖们的浪漫生活。三八九年,回到非洲后,为完成这个攘斥异端的著作,他注释了创世纪前面三章。可是在这注释里,他最后也得承认为了辩驳的观点,在讽喻的意义上,有时未免过甚其词。

奥斯定膺铎品后,他的反异端斗争,获得了光荣的胜利,尤其是在辩论会中。三九二年,二八和二九两天,他与摩尼派领袖,华都纳(Fortunat)关于恶的性质的辩论会,是他的第一个大胜利。华氏由于被奥斯定驳得体无完肤,就于次日,惭愧无地的逃离希坡纳。十二年以后,又一个摩尼派选手,很博学的威力克,在公开辩论会的第二天,也被奥氏打得一败涂地;当场他就皈依公教。这个胜利,大大地削弱了摩尼派的威风。

奥斯定还写文章,批评那些异端巨头。三九四年,他攻击摩尼的一个高足,亚典蒙都(Adimantus)的古新经矛盾论。稍后,三九七年他又攘斥摩尼的二原论、造化论,和恶的原始论。四〇〇年后,弥来物人缶斯特,出版了本大规模攻击古经的著

作；奥斯定一步不肯放松地，用三三卷的巨大篇幅，予以反击，同时为犹太教和基督宗教，作强有力的辩护。四〇五年，他写了本地认为为反击摩尼学说最满意的小册子，寄于罗马人，帅公地努（Secundinus）氏。

可是，我们认为，他的哲学代表作是：（一）自由意志论，书用对话体，共计三卷：三八八年，开写于罗马（卷一），三九四年，完写于希坡纳（卷二卷三）。他指出伦恶之源在自由意志。这点，后来白拉奇派，曾歪曲地予以引用；（二）二灵论（三九一至三九二年），他否认存在着两个灵魂，一个来自善神，一个来自恶神；（三）善的性质论（四〇四年）；这是反摩尼异端最有系统的思想反映：凡物，或有形的，或无形的，以本质论都是好的：因为都是天主造的；恶永远是个缺点；绝对恶的物的原因，是虚构的。奥氏根据柏拉图的唯心论，运用实在的观念原则，打击摩尼的唯物论。他后来又特别表扬那个学说。因为它指出：天主不是样物质的东西；任何物质的东西不是天主。

在这些著作外，还有二本较后的作品；一本是致保禄，奥洛士的反普立息安派论，一本是反古经论。那本反动书的作者，马西翁强调古经和整个的创世工作，是魔鬼的事业。那本刊物，当时在一个笔名下，流传于希坡纳。

四 反多那忒斗争

奥斯定登希坡纳牧座时，圣奥普塔（Saint Optat）的反多那忒运动，发楞廷尼安（Valentinien）和谷拉西央（Gratien）的阻击非洲拆教人工作，以及三九〇年，玛克西弥央派（Maximianistes）与利伯弥央派因继任问题发生的冲突，都不能平定拆教的风波。

奥斯定做司铎时，为驳斥多那忒异端，曾写了二十首诗，每

首顺序冠以一个拉丁字母，共计十二句。这些诗是只民歌，又称AB，节奏很嘹亮。作者在诗中，把该学说的历史和事实，一一予以描写，还请拆教人回到教会的怀抱里来。诗尾，作者在最动人，最高贵的声调中，又写了一段教会向他们的呼吁。巴典孚主教（Mgr Batiftiffol）以为，这种稍嫌俗气的笔法正好披露了奥斯定的热情。

升希坡纳主教后，就与多那忒派主教们来往；希望说服他们，使他们憬然知悟。伯老古来亚努（Proculéianus），第一个向奥斯定提议彼此会谈。结果，中途变卦，未见实行。他与杜布西各（Tubursicum）多那忒派主教，花多尼（Fortunius）的公开辩道会，由于在场群众的喧哗，也未能得到圆满的结果。他致希坡纳邻区主教奥诺拉（Honorat）的一封信，似没有得到回音。加刺莫（Calame）主教，克利此努（Crispinus）也谢绝了奥斯定的约会。由于他对于希坡纳公教徒的罪行，奥氏曾一度予以要诉诸法律的警告。

约摸四〇〇年时，奥氏用科学方法研究公教会和多那忒派，关于教会和圣事，见解不同的两点。

奥斯定的教会论，针对着巴梅尼央（Parménien）致典高尼阿（Tychonius）的一封信。这封信实在是三卷异教徒的教会论批评。典高尼阿承认教会是个混合社团，应该是普遍的。奥氏在逐卷予以纠正时，标志着公教的立场。卷一指出：（一）若干公教徒的堕落，本无损于至一的教会的神圣性；（二）多那忒派控诉非洲公教徒的几点，缺少确定的证据；（三）行政当局加于多那忒派的处分，是由于他们的罪行；他们不能自视为殉教者。卷二卷三提出了多那忒派引以自卫的若干圣经句语，一面准确地予以诠释，一面用以证明公教会真正的至圣和至公性。这里，让我们揭露此较重要的几点：自视为圣人的多那忒派，不但不承认该派中若干人的罪行，反予以袒护。教会的至一性，足以强有力

地巩固组织。没有善人，只有恶人的教会是不可能的：脱离教会的份子，是由于他们的骄傲、嫉妒，和腐化。

圣洗论七卷，也附论圣事；目的在指明多那忒派滥用的圣西伯利央的权威。奥斯定强调异端人施行的圣洗也是有效的，在人的灵魂上，也产生一种印号；可是，多那忒派不应该就说：圣神同他们在一块儿，因着他们缺乏相当的心理；换句话，圣事是有效的，可是，它的整个的效力的发生，尚有待于障碍的消除。希坡纳主教进一步指出，圣西伯利央虽有些错误，并没有和这个至一的教会，脱离联系；他是个根深蒂固的教徒。

多那忒派的主要辩护人，当推潘典利央（Pétilien）；他是西塔（Cirta）主教，律师出身，父母都是公教教友。四〇〇年，他发出一通致该区司铎的公函，攻击公教徒，以及关于圣事和教会的道理。奥氏念了这封信，急忙发出训令，向信友指破迷津。这就是“反潘典利央函卷一”。四〇二年初，他又详细地予以驳斥，这就是那拥有一〇八章长篇幅的“反潘典利央函卷二”。潘氏挟着污辱，去函反驳。奥氏写了“反潘典利央卷三”。一面为自己，一面为教会的道理辩护；使对方一时弄得理屈词穷。但是应该了解：人们所称的奥氏的“教会至一论”，是否他的手笔？这是很可疑的一点。四卷反西塔律师，格来高尼（Cresconius）的著作，不过是他对于该区主教学说一个新攻势吧了；因为格氏无非是潘氏的走卒。四一〇年潘氏重提旧事；奥氏写了圣洗论，再度予以攻击。

在这反多那忒斗争中，政府也出来干涉。关于这个问题，奥氏的立场，看来是不一贯的。在他就任主教之初，他虽表示教会有享政府保护的权利，却极力主张权利实际虚悬。换句话，他认为，反异端人的法律是合理的和有用的；可是，不希望付诸实行。后来，慢慢儿，他要求政府积极地出而干涉：（一）期望它便利谈判会的进行；（二）要求它制止对方激烈分子的暴行。那

末，奥氏的这个变化，是由多那忒派的暴行造成的，而整个非洲公教主教的同样的变化，是由奥氏促成的。四〇三年，非洲天主教公会议，正式柬请多那忒派主教们，出席会议。他们的答复是一联串暴行的表演。于是，四〇四年，迦太基公会议呈请奥诺理（Honorius）皇帝，予以严厉的制裁。皇帝首先规定，每一暴行，应罚十金。四〇五年始，法令攫取多那忒派的教堂。法令在犹豫的氛围中实行着，因为多那忒派的反抗是相当厉害的。

奥诺理为结束这个斗争，四一〇年，决请两方主教们开会协商。四一一年，六月一、三、八日，双方在迦太基开会；司法官马塞冷（Marcellin）也出席监察。结局，公教徒获得了完全的胜利。潘典利央以外，伯利弥央（Primien）是二七九多个多那忒派主教中最有名的一个。奥斯定和奥理略率领着二八六个主教出席。在两次多那忒派诡计多端的议席上，奥斯定始终控制一切，卒于促成了讨论教会的公开辩论会。公教方面获得的胜利，也就是奥氏的胜利。四一一年，六月二六日会议后，多那忒派不久就受法令的取缔。公教主教们努力劝导叛教者。四一二年头头是道的“会议后告多那忒派书”，也出自奥氏的生花之笔。大半多那忒派主教，或飘散，或归正；固执不化者属少数。四一八年，奥氏还想说服凯撒利亚（Césarée）主教，爱美莉脱（Emérite）。四二〇年，他申斥定伽（Timgad）主教，哥登爵（Gaudentius）的宁自杀不从法令说。多那忒派终于五世纪末叶，整个地消散。

四〇五年后，尤其是四一一年后，奥氏在他的书信里，不断地为政府的严刑峻法辩护，在获得良好的成绩后，他又大谈“捍卫福音的处分论”。他的目标不在强迫人们进教，而在处分妨害社会和宗教秩序分子。这个理论，应该在不脱离当代具体的环境下去研究。这个理论和他的教会论，同是很有分寸的。

五 反白拉奇派斗争

这个漫长的斗争可分两个阶段，第一个阶段，从四一一年起，到四一八年，罗马批斥白拉奇派学说止；第二阶段，从批斥令始，至奥斯定逝世止。

(甲) 第一阶段（四一一至四一八年）

白拉奇学论，首受控诉于非洲；四一一年，迦太基省会议针对舍勒斯特（Celesius）予以攘斥。奥氏得到报告，认为这是件关系匪浅的事情，立即开始向它攻击：始因奥理略的邀请，在一系列的迦太基演讲中，继反写了多种册子。四一二年，奥氏答复马塞冷司法官指出：亚当的堕落，是人的死亡的和通过圣洗赦除的原罪的真正原因。“罪恶的原因和赦免论”卷一共分两节，在第二节“儿童洗礼论”中，作者根据教会历代为儿童付洗的习惯证明原罪的存在。卷二批评白拉奇的“不能犯罪性”，卷三驳斥白拉奇给予“致罗马人书”五章十二节的歪曲诠释。

马塞冷诧异地卷三中，看到人在内宠庇荫下，可能无罪；实际上没有无罪的人。奥氏为他一面说明，为遵守天主的诫命，圣宠是必要的；一面指出，人的意志在若干立场上，是难免丧失的。“字义与字面”（De spiritu et littera）中研究的，就是上面的问题。“字义与字面”等于“内宠与外法”（De gratia et lege）。奥氏认为，法律是一种宠佑，可是一种外宠。字面是主杀的。字义却是一种内宠；人藉以奉行和完成正义。圣神的宠泽，在予人以爱德的兴奋，使人生气勃勃。

可是潜居东方的舍勒斯特和白拉奇，都强调人的“全能性”。舍氏或另一同派人，在“界词”中，枚举了十六个人可能无罪的理由。白拉奇在“人性”内主张，不犯罪的能力既与人性不能分离，人能仗着己力做个完人。为攻击后一个学说，奥氏

写了“人性与圣宠论”（*De natura et gratia*）（四一五年），寄于第玛锡（*Timasius*）和雅各伯（*Jacques*）。这两个青年，受了白拉奇的影响出家修道；他们曾把老师的“人不可能犯罪”著作，寄给希坡纳主教。这个问题，奥氏于四一五年末叶，在他的“人的整个义德”一书内再度予以发挥；不过这次，是反抗舍勒斯特的。

反白拉奇的斗争，是在极度郑重的步骤下进行的；可是，奥斯定终于争得罗马取缔异端的通令。他对于白拉奇在巴勒斯坦的活动很悬于心；为明了实际情况，他曾委派保禄·奥洛士（*Orose*）前去观察。实在，白拉奇已说服了耶路撒冷的若望。若望听到奥洛士控诉白拉奇，就竭力予以辩护。四一五年白氏被传出席田奥包利斯（*Diospolis*）公会议。他对于四一一年已经迦太基公会议驳斥的和舍勒斯特著作中的一切谬说，一律予以弃绝，为此，他没有受到绝罚的处分。圣热罗尼莫一面怀疑白拉奇的教义正统性，一面相信主教们的诡计在作怪，因此，他把这公会议，称为“可怜的公会议”。四一七年，奥氏在“论白拉奇活动”内，也揭露白氏在公会议中，怎样施展了他的技俩。于是白拉奇的免受绝罚，在非洲教会中，引起了不良的影响。四一六年，在迦太基举行的公会议，不单拥护四一一年公会议议案，反请求意诺增爵一世发表同样的声明。四一六年举行的，奥氏也参加的弥来物公会议，采取了同一的步骤。四一七年一月二七日，意诺增爵正式下令责斥白拉奇与舍勒斯特。同年，九月二三日，奥氏在迦太基教堂，一个演讲会里，在报告罗马回音已收到的消息的时候，高声呼道：“从那儿，煌煌的纶音也已来了，问题从此解决了，希望异端有一天能寿终正寝。”

在教宗左息马斯（*Zosime*）徘徊两可的阶段中（四一七至四一八年），奥氏的活动是重要的，也是微妙的。四一七年公会议后的上教宗书是由他执笔的。迦太基公会议的九条关于两方争

执的议决案，假使奥氏不是起草者，一定是提议者。四一八年，五月底，教宗左息马斯正式批准迦太基公会议书发表以后，奥斯定看到胜利完成，应当怎样兴奋呢？接上去，他努力为教宗辩护，说他并没有标榜过白拉奇的学说，可是，曾受了他虚伪的哄骗。奥氏也受了皇帝们的委托，征求非洲主教签名拥护教宗的通论。这个使命是胜利完成的。

白拉奇的受处分，由于他的洋溢着的圣德声名，曾震惊多数好教友：梅拉尼（Melanie）和边尼央（Pinien）一度向奥斯定表示意见。奥氏就暴露白拉奇的阴险的面目指出：他时称圣宠为自由，为法律，为罪恶的赦免，又绝对否认意志所得的内宠。“基督圣宠论”的对象，就是这点。他在“原罪论”里，又抒述原罪存在的理由。这二部作品，都是四一八年的产物，后来并合为一书。最后，四一九年底，奥氏在论灵魂原始的微妙问题时，发表了对于原罪赦免的见解。他虽明显地拒绝流出说（Emanatisme），可是徘徊于传殖说（Traducianisme），和造化说间（Créatisme），到死没有肯定的见解。

（乙）第二阶段（四一九至四三〇年）

（一）与爱拉纳的儒利央（Julien d, Eclane）的斗争

取缔白拉奇学说的命令，在罗马和非洲发表后，白拉奇与舍勒斯特就跃下舞台，让十八个尝表示反抗的意籍主教中的一个，爱拉纳的儒利央去折冲。他是个名符其实的文人，又聪名，又好奇，又勤于钻研。他每为了过于提高理智的权利，以至损害信德。奥斯定为反抗他，首先致意于圣经，教父（或个别的，或综合的。）和教会的权威。一句话，奥氏竭力提出信德在传统中的永久性。辩论习见的对象是情欲。于此可见儒利央运用的头脑是独到的；他进攻的对方的据点，是软弱的。

儒利央等控诉教友通过关于情欲的理论，攘斥婚姻说：他们

既说它是罪恶，又说它是与性交不可分离的。奥氏在致槐兰尔（Valère）公爵信中，坚决地否认他的结论。这封信就是婚姻与情欲论卷一。儒利央岂肯甘心，发表四卷著作予以答复；答复中称原罪是由奥氏捏造的。奥氏提纲挈领地作了一个临时的驳论；这个驳论后也并入婚姻与情欲论。四二〇年，奥氏把对于儒利央和十八个意籍主教授诉他是摩尼派人，否认自由意志，攘斥婚姻的两封信的辩诉书四卷，呈教宗波尼法爵（Boniface）。四二一年，奥氏发表了六卷攻击儒利央的四卷作品。前面两卷综合地根据希腊和拉丁教父们的观点，臚列公教的道理。卷三论原罪和婚姻，卷四卷五论情欲，卷六论儿童洗礼；一步一步地，驳斥那个凶狠的唯理论者。

儒利央不肯自认败北，从他的亡命地，西里西亚（Cilicie）发表了八卷的长篇幅反驳希坡纳主教。这个反驳，四二八年，奥斯定才得过目。年已七十有四的主教，又针锋相对地同精悍的敌人笔战。他的死亡，就在他写第六卷的时候。他的反儒利央的第二部巨著，因此就未能完成。

四二〇年，奥氏感化了一个高卢的逃亡在希坡纳的司铎。他叫雷包利伍（Leporius），他是白拉奇派兼聂斯多略派人。迦太基公会议在收到了他签名的悔过书后，准他重新回到老家去。

（二）与半白拉奇派的斗争

关于圣宠的争论，使晚年的奥斯定，起而攻斥另一种比较温和的白拉奇学说，就是后世所称的半白拉奇学说。争执的对象是圣宠的无代价性，升天预简与坚定于善。

争端的动机是四一八年，奥氏致罗马人西斯笃（后来的西斯笃三世）神父的一封信。信中奥氏强调：圣宠的无代价赐给性；同时指摘白拉奇派因儿童将来可能有而实不会有的功勋，而否认圣宠的无代价性。下面有名的一句格言“天主表扬我们的功绩，无非是表样自己的恩宠。”的出处，就是

那封信。

争端起于非洲。哈虚迈德（Hadrumète）的隐士们，四二六年读了这封信，认为奥斯定通过他的圣宠论，毁灭了人的自由意志。奥氏就把他的“圣宠与自由意志论”寄给他们，使他们明了：圣宠的绝对无代价性，无损于人的自由意志。隐士们诤以，如果终止于善，完成了圣宠的支持，那末，堕落的责任，不应该由人去负了。奥氏说他们的观点是错误的，因为人的自由意志并没有毁灭。为更明朗地解释他的理论，他于四二七年，又写了“责任与圣宠论”。同时，他把圣宠无代价性论，精简地写成了致迦太基隐士费塔理（Vitalis）信。信中的十二条例，可说是四一八年，迦太基公会议九条议决案明确的补充。信中奥氏强调，天主在我们，指挥意志和行为。

在高卢，奥氏遇到的对手。似更尖锐坚强。“责任与圣宠论”中若干篇幅，在马赛圣维克道院中，引起了很多的烦言。加西央几年来在那边教授的带着白拉奇色彩的学说，可归纳为三点。

一、人没有圣宠，虽不能完成，却能希欲超性的善功；虽不能把握整个的信德，却能获得信德开端。

二、没有什么绝对的预简，一如没有什么绝对的预罚；预简预罚在天主，是与他预知的人的善功罪过相合的；在我人，则是他的生活的自然后果。

三、天主要众人得救，不分彼此地把救援贡献于众人；谁都能接受圣宠；假使要的话，谁都能支持到底。

这些真理异端混杂着的观点是危险的，而且是不易批辩的。奥氏得到了他的高卢的友人，潘老劳伯（Prosper d, Aquitanine）和喜辣利（Hilaire）的报道，又一次地，拂袖而起，标榜天主教在救援人类工作中完整的权利。“圣人们的预简”和“终止于善的恩宠”，开始时不过是同一著作的两部罢了。在第一个著作里，

奥氏指出，信德的开端，希善的观念，也应当归功于天主。接上去，他证明预筒与将来的功勋预见无关。在第二个著作里，他先申明，终止于善也是天主的特恩，继驳斥跟预筒而来的若干不准确的理论。他肯定得救人们的得救，全凭神宠的预知和预备。他认为这样的宣讲，可以争得良好的成绩。奥氏的著作，并不能压平高卢的风浪，那边学者的观点与奥氏的是很不同的。

六 奥氏的晚年与长逝

四二六年，奥斯定把教权交于赫辣格利（Heraclius）并且使教友和神职人员承认他为继任者。他本想从此预备善终，可是，除反儒利央和半白拉奇派的斗争外，他还当应付新的邪说。亚略异端又跟着蛮子漏面。皇家军中被派来镇压波尼法爵的哥德人，给希坡纳带来了一个亚略派主教，马克息民（Maximin）。奥氏不但在一个公开的辩道会中，写了若干著作予以指摘。应波尼法爵的号召而来的汪达尔人，也属亚略派；残暴无比的他们，足迹所至，十室九空。波尼法爵因奥斯定的居间，与朝廷重归于好；于是倒转矛头，反击汪达尔人。波尼法爵被围于希坡纳，经十八月始降。

奥氏死于四三〇年八月二八日；计为围城后第三个月头。他一觉到死在晨夕，就闭门独居，谢绝一切不需要的应酬。死前的十天他在静默的氛围中，不断地祈祷着。维持一切社会秩序的崩溃的帝国，使他更一心仰慕他久已仰慕的不变的生活。他的遗骸，于四八六年，由圣孚盛思（Fulgence）移葬于撒丁岛（Sardaigne）。七世纪时，由龙巴王，鲁伯隆（Luitprand）的倡议，反迁巴维亚（Pavie）。现在，在圣伯多禄教堂里，教友们还去谒陵。

贰 不带辩道性的著作

一 忏悔录

忏悔录写于四世纪，不但是本坦白书，尤其是本向天主歌功颂德之作（Confiteri）的原义，就是歌颂。这点，奥氏在他的著作中，屡次予以标白。在奥氏的对过去“检讨”中，关于忏悔录，有下面的一段：“我的十三卷忏悔录，通过我的罪过善功，称扬正义慈悲的天主；它们引人的理智心灵归向天主。我在写的时候，我就感觉到这个利益；之后，我重予披读，我也有同一的感觉。人们将从此得到什么？他们自己将会发现。我晓得我的忏悔录不单过去，就是现在也还使许多弟兄们不忍释手。”奥氏的见解，并没有错误。鲍塔利（Portalié）说：“在圣师的一切著作中，没有一本，像忏悔录更普遍地受诵读，受称奇。”

谁要了解这部名著，先要了解作者的心理。应当明了，忏悔录不是本单纯的历史，而是本祈祷、默想、天人交流的作品；作者是个通过热烈明朗的爱德，与天主心心相印的主教和圣人。它一面报告了我们，奥斯定紧紧地与天主相结的过程，另一方面，抒写了他寻获信德的错综阶段。它所以能深深地影响到历代的教友生活，关键就在这里。

本书的分野。忏悔录分两段：一卷至九卷，为第一段；在这九卷中，奥氏用自己的罪过，衫出过去天主赐给他的恩泽。十卷至十三卷为第二段；在这四卷内，奥氏称颂天主在他回头后赐给他种种恩德：“主，我绝不犹豫地觉得我爱你。你的话刺透了我的心，我尝爱你。天、地、天地中间的一切，到处叫我爱你；也不停地向众人呼号，使得他们无法推诿”（忏悔录十卷六章）。上列几句话，可视作后四卷的骨干。

第一段：奥斯定在卷一里，歌颂十五岁前，童年时代他所受

的恩宠；在二三两卷里，称扬青年学生时代他所受的恩宠；在四五两卷里，标榜教师生活中，以至到达米兰，他所受的恩宠。卷六抒述他寻获信德经过的阶段，同时指出在归正的理智中，还存在着几个弱点。卷七透露他的因新柏拉图学说而消除的难题。卷八论他的整个的回头，卷九叙他的新生活。

第二段：作者突然回到四〇〇年。奥氏在讴歌天主的声中，表示他写作时的心境。在拥有四三章长篇幅的，美妙的卷十里，他申明他爱天主（六章），可是，不在外边，而在内心找到了他（六和七章）。他漫长地描写了与天主相结的三级（八到二六章）。他在二六到二九章中，表示他虽为时已晚，终于在内心找到了天主的福乐：“主，你是无旧无新的美，我爱你太晚了，太晚了。你怎会在我内而我在我外？你在我身边，我却醉心于物，远离了你。”（卷九二七章）。作者接着谦逊地暴露他当时所有的弱点，所遇的诱惑以及予以反抗的情形（三〇至四十二章）。这卷是在歌颂基督，惟一的中保声里搁笔的（四三章）。奥氏在寻得了天主以后，还在一切受造之物和圣经中找寻他。忏悔录最后三卷，高歌天主六日的造化之工。鲍塔利指出：“那些篇幅无非是显扬天主的造化之工的最高凝思。第二段著作，并不如若干学者所说的，是蛇足之类，可是自然的自述补充：奥氏为我们描写的心灵，应该是个浸沉在圣宠之光中的心灵。”

上列关于分析奥氏忏悔录的几行已足证明，这本著作绝对不能与后世若干怀着自我宣传的傲气的作家所写的东西，相提并论。为写这种文章应有的谦虚坦白之忱，到处洋溢在忏悔录的字里行间。鲍塔利还说：“最复杂的心理的深刻分析，情感活跃的传达，情思的高越，哲理的玄奥，都是任何的文艺作品所不及的。”人们又指出，这本名著中，很多的篇幅，已达到诗意的峰顶，而根本冲淡了不少题外的文笔。奥氏丰富别致之笔，使读者不觉他的著作冗长。

二 哲学对话

忏悔录为我们描写了奥氏已与天主相结的心灵。他的哲学作品将报告我们：他十年前，追求天主的一个阶段。实在，哲学为他不纯是一种研究，而是追求天主的阶梯。智慧在一定的角度下看来，就是享见天主。这是新柏拉图的学说；奥斯定取而予以基督化。当时，奥氏还没有踏进贤关圣域。因此，哲学对话与忏悔录间，有相当的区别。现代评论虽过甚其辞，区别的存在不容否认的。不单两部著作的对象不同，它们的声调也是不一样的。忏悔录给予读者的印象，是天主的一种和安之气；无疑地，这个和安还是相对的，还混杂着内心和理智的活动；可是在钻研的路上，已没有踌躇的气氛。相反地，在哲学对话中，到处控制着，热烈的希求，寒热般的倾向以及理智的奔走。当时奥氏认为：在现世，人们可能完全地享见天主：他所以把理智与福乐等量齐观，就是为了这个缘故。这个错误，“过去检讨”中，他将予以更正。他又过度强调，哲学在争取与天主结合中的效力。后来，他虽不把智慧与热忱一视同仁；可是已视热忱，为与天主结合的要素。

对话（Dialogues）共计八篇，前四篇写在加西西亚，后四篇较晚。

前面三篇是奥氏在加西西亚为完成黎生爵（Licentius）和吕才爵（Trigetius）弟子们的教育结晶。阿力匹阿斯在可能范围内，也每参加座谈。研究的问题是宗教的又是哲学的。（一）“知识确性”是在反“阿加的米学派”（三八六年十一月）座谈会中的肯定的。新阿加的米半怀疑论，有一时使奥氏将信将疑；到了那时，已被他放弃；幸福不在研求中，而在把握真理（卷一）。盖然性是不够的；人可能，并且应该争得确性（卷二，

卷三)。(二)“幸福生活论”(三八六年十一月十三到十五日)研究真幸福的性质。结论是:真幸福在认识天主。关于这点,后来奥氏申明,在将来生活中,人才能整个地认识天主。(三)“秩序论”中谈的,是天主的上智(三八六年)。在上智建立的宇宙秩序中也有罪恶(卷一)。上智引导一切内心的活动;内心的教育应当乞灵于自己的理智,外边的权威,以及三学(文法、修辞、论理。)四艺(算术、几何、音乐、天文。)。终点是天主的整个认识(卷二)。

“自问自答”(Soliloques)(三八七年)共二卷:对话者是(A)(Augustin)和(R)(Raison)卷一的开幕词,是一个冗长美丽的祈祷。接上去奥氏高谈天主与灵魂;又指出为认识天主与灵魂的德能。卷二在确定真理是不朽之后,结出真理的坐落,神灵也是不朽的。著作中洋溢着作者倾向天主的热烈的神情,同时它标志着,作者为认识他所作的努力。忏悔录更大量地播满着奔放的热情,祥和的气氛。“过去检讨”改正了不少的观点,特别纠正:认识天主在此世给予人们的幸福,不只在希望中,也在直接的享见中。

奥氏的对话,不应该视作十三世纪流行的一种由奥氏的对话,忏悔录,俞格。圣维克道的著作,以及拉脱利腾会议混合而成的“灵魂向天主谈话录”。奥氏的默想和手册中,不少抄袭安瑟尔莫著作的地方。

加西西亚后的哲学对话(一)“论灵魂的不死不灭”(De immortalitate animae);(二)“论灵魂的七种活动”(De quantitate animae), (三)“论认识”(De magistro);天主是内心之主;他是一切认识的原则,一如他是一切的物体的原因,(四)“论音乐”(Musica);该作品的目标,在提高理智使从精神物质中看出永远的真理。该部著作是奥氏《自由学术丛书》中仅存的一部。

奥氏从柏拉图学说，受了又深刻，又持久，又丰富的影响。他的下列的几个观点，都是柏拉图学说的化身：（一）哲学的界词，真的智慧应该引导人获享天主和幸福；（二）科学与认识，或暂物与永物的知识的区别；这最后的一种知识，是真正的智慧，而且，以天主为对象。（三）天主的界词视天主为真理和物、真、善的总原因。（四）阶级方法，通过这个方法，灵魂步步自我洗涤，而以便利这个理智的高级行为。典型主义，物物是天主的一种观念的实现；一切知识是天主的思想的分沾，而天主是万物的极则。（五）宇宙的基本善论，这就是奥氏所以攻斥摩尼异端的武器。

奥氏的认识论，都根据上列的大原则。基层观念，理智的本来对象奥氏最予注意。他虽不是个主张本体主义者，却擅长从基层观念中，证明天主实有。它们是由天主的一种活动在人的理智中组成的。这个活动，就是天主，模因的一般的，所以产生理智之光，以及任何受造之果的活动。这个见解，他认为有不少的便利；尤其是他认为是个智慧的自然支点。智慧不但使人寻获天主，而且是天主在人心灵上最伟大的成绩。

三 宗教辩护学与神学作品

奥氏关于这部分的著作是浩繁的。一般地看来，可分为三类：宗教基本和丛著，圣三和天都，神学和伦理学。

（甲）宗教基本著作

一、《真宗教论》自然占着鳌头；这是种辩护宗教作品，共计五十五章，成于带迦德（三八九至三九一年）；寄于罗马尼亚（Romanien）。在反驳外教和摩尼哲学，证明了基督教的真实性后（十到二三章），奥氏指出权威与理智，是天主上智所以引人救灵的两个途径（二四章起）。从二九章到三九章，他对于理

智，作进一步的讨论，通过下级受造之物的观察，以及他个人的卑劣倾向，使人举心归向天主。他要引导读者，运用整个的自由，在真理的观察，和对圣经的了解中，认识基督的美善。

二、下列的四种著作，虽观点不同，都以信德为对象。

1. 《信仰的效用》（三九一年）给摩尼派人奥诺拉证明，信德不是盲从；它的根据是天主教会在教会内启示的权威。

2. 《不见而信》（四〇〇年）钻研着同一的问题。

3. 《信德与信经》（三九三年）就是信经简单的说明。

4. 《信德与实行》（四一三年）指出没有实行的信德，为救灵魂是不够的。

三、希坡纳主教遗下了三种丛著。

1. 《八十三个问题》是三九六年间，奥斯定在擢升主教前，与带迦德修士们所拟问难的结果。问题有关于哲学的，神学的，和圣经学的。

2. 《与新伯利亚诺谈道录》（三九七），是给米兰主教关于《罗马书》（卷一）和《列王纪》（卷二）的一系列答案。卷一尤觉重要，因为在那里奥氏明朗地表示了，他对于圣宠和预简的理论。“过去检讨”中关于以上两个问题，几乎没有提出什么修正。奥氏早把救援的工作，它的起点也不在例外，整个地归于天主。

3. 《答杜西爵八问》（四二二年）是他从前各著作的文摘，所以答复设难者的。

（乙）圣三论

这是奥氏关于神学最渊博的著作；该书的写作时期，从四〇〇年起，迄四一六年止。前面十二卷，未经他同意，更未经他重新检阅，偷偷被传播于外界，奥氏为此曾提出抗议，并且有过不想续写的表示。同志们的呼吁，终于敦促他又加上了三卷（十三至十五卷）。

圣三论包括两部份：第一部份（卷一至卷七）根据圣经和教父的著作，一面奠定理论，一面解释疑难。第二部份（卷八至卷十五）从人身上，找出类比，使人稍微认识奥迹。

第一部份：前四卷依据圣经指出，三位的一体的平等性。卷五通过关系（Relations），解除问题在哲学上的困难，“证明关于天主所谈的一切，不是全部关于他的性体的，也有不关于他，而关于他身外之物的。”卷六坚持三位的平等性，虽对于各位，我们可加以特种的名称，例如圣子的智慧德能，卷七注重三位的一体性。“在天主只有一能一智，一如惟一的天主，只有一个个性体。”他确定了一体三位（Una essentia, tres personae），习用的术语。

第二部份：该部份虽比较少些神学色彩，可是在论对天主的认识，和人通过信、爱，和智同他的缔结，精湛丰富，别开生面。奥氏根据多种的类比，纵论圣三；可是及不到后世士林学派说得更逻辑、更科学。作者的目标，不在提出严格的证明（他认为是不可能的），而在列举圣三体内活动的简单类比，引入灵倾向一体三位的天主。他阶级地引人一面认识天主，一面瞻仰圣三。

卷八可以视作两部份的桥梁；它通过人对于真、善、义，所有的认识。助人获得纯神的认识。他指出，人可能没有明朗的认识，而爱慕圣三。他的认识，更是热爱之果，比是钻研之果。在爱德中，透露出若干圣三的迹象。

卷九卷十发挥的关于圣三的象征，似更易于领会。卷九指出灵魂具有理智、认识、爱情，灵魂因爱情而爱自己，以及自己的认识。它们是同等的，而且属于同一的物体。在卷十中，奥氏认识为：灵魂的三司，记忆、理智、意志更能象征圣三。

卷十一提出的象征，不但粗俗，而且难于了解。眼睛视物，有对象，有物像，以及由视者产生的对象和物像的结合。记忆记

事，有事像，有事像重现，以及由记忆者产生的事像和事像重现的结合。

卷十二、三、四标志：比较完善的象征在智慧之中。奥氏把智慧别于科学；在科学中，可以找到一种“三位”，可是它并不是天主的肖像。对于卷十三中所谈的信德科学，也应当作同样的看法。在这卷中，奥氏称扬信德。信德伦理生活的标准，是从耶稣基督来的。于是，奥氏大谈救赎，用以补充他的圣子降生论。这个科学（记忆、纪念、爱情）也具有有一种不成全的过渡的〔三位〕。

卷十四专论的智慧，完全是另一件东西。这里的智慧等于热忱。（一章）通过热忱，人变为天主圣三的圆满的肖像；这个肖像在后世的生活阶段里，不单要永远存在，还要在享见天主中，更趋美观。它是经由内心的、精神的、道德的、整个人性的刷新而产生的。这个刷新工作包括：（一）通过记忆和良心的认识，（二）理智依据该认识为获得道义，和神圣真理的批判的忠实，（三）以及心与天主的结合。这个结合，一面陶冶爱情，一面产生纯粹的爱德。那末经由记忆、理智、意志组成的人的“三位”，就是天主圣三的圆满肖像。这个肖像使灵魂分沾天主的性体、真理，和幸福。因此灵魂也获得智慧。

卷十五重新发挥圣三的的奥理：可是中间夹着冗长的题外篇幅；这些篇幅为引读者直接天主起见，叫他注视为天主最有代表性的人；而在人身上，注视能彻悟永远的真理的智慧。最后，奥氏要在永远的真理中，证明惟一含三的天主。奥氏在玄妙地说明了：天主的属性可归纳为永远、智慧、幸福三种后，又指出可归纳于包括一切的智慧中。在标志了这些肖像的“三位”后（在此世，我们只能在镜中见天主）。奥氏分开研究圣三的原始：先论圣子，之后，特殊地论圣神；最后，是一篇辉煌的向圣三的祈祷辞。这部强有力的著作，在十五年中，牵住了圣奥斯定。

(丙) 天都

《天都》写于四一三、四二六年之间；当时蛮人入侵，帝国陷于困境；教外人认为教友就是祸殃根，纷纷地予以责难。这部著作，是奥氏所以伸冤的。“天主上智与罗马帝国”可说是该书的内容。可是，在作深刻的审查后，这个标题还不是奥氏的思想范畴。他所钻研的，竟是“天主上智对于整个人类的亭毒”；而且在时间方面，不限于过去，且直入将来，以及后世的生活。鲍塔利说：“在一种奔放的天才，把辩护化成历史哲学的镜头下，奥氏的鹰眸，以惟一宗教，基督教会为轴心，上极原始，下至人类的最后目标，透彻了宇宙的使命”。

《天都》为奥斯定简直是社会的别名。他指出了世界的两都，善人之都，就是天主之都，或天都；与恶人之都，就是魔鬼之都，或地都。人们根据个人的爱，或进入第一集团，或进入第二集团。奥氏在这部著作中，虽也指出教会与国家应有的联系；虽也提出额我略七世与查理曼间标准的政教关系，奥氏的两都，并不专指教会与国家。两都在此世，时时处处混在一块儿，而且时时处处在斗争着。对于这个决斗，天主并不袖手旁观；他运用他的上智，计划天都的胜利；这个胜利，有一天，将要实现。这种伟大的文笔，非奥氏莫出。

段落：奥氏在总计十卷的第一部中，一面攻击外教主义，一面驳斥外教人加于教会的污辱；这等于一种防御战。然后，跃出战壕。在包罗十二卷的第二部内，奥氏标榜他的天主亭毒世界学说。他证明天主在敌人枪林弹雨中，指导他的都民，完成永远的使命，终于在天上获得决定性的胜利。

第一部强调指出外教主义：

一、不能保障此世的顺利（卷一至卷五）。在检讨了罗马陷落之后（卷一），他说明邪神的无能（卷二至卷三），揭露罗马的伟大的真正原因（卷四），槟绝冒名上智的定命（卷五）。

二、不能筹备将来的生活的幸福（卷六至卷十）。这里，奥氏剧烈地攻击外教神学，始于古罗马的华龙氏写的民众神话（卷六至卷七），继为哲学士的神学（卷八），以及新柏拉图派的魔说（卷九至卷十）。

第二部阐发两都的原始（卷十一至卷十四），进展（卷十五至卷十八），结局（卷十九至卷二二）。

1. 奥氏在天使的受造，和善者恶者的判别中（卷十一至卷十二），在原祖的受造，他的堕落，人类的罪因，部份中的得救中寻求两都的原始（卷十三至卷十四）。两都原始的结论，就是产生两都的原因，两种多方冲突的爱的有名描写（卷十四、二十章）。

2. 两都的进展历史，共分四个阶段。卷十五论原始的斗争到洪水；卷十六论圣祖们至达味中间的斗争；卷十七专论天都，从达味到基督。卷十八的大半篇幅，纵论同时代的地都；可是，从二七章起，奥氏论关于默西亚的预言；最后几章（四六至五四章），研讨基督以来，到艰难完了中间，两都的发展情形。

3. 最后四卷是关于两都的结局的。卷十九把基督的来世的幸福论，对抗哲学士的谬说。卷二十论世末，公审判，和两都的分疆。卷二十一论地狱中地都的刑罚；卷二十二则论荣福天国中天都决定性的胜利。

对天都的批评、天都的题材，本是浩繁的；奥氏又添上了漫长的，关于神学、伦理、历史的题外题材，就更觉无穷尽了。这些题外题材，虽也有它们的价值，总有害于一统性。可是，应当明了，一如鲍塔利所说的，当代的人，看见圣奥斯坦写完一卷，就急急予以授受；他们不注意卷卷中的统一性，他们只关心问题的重要性。书的对象是一般令人烦恼，难于索解的问题。作者指出了最深刻和最独特的见解。《天都》又是本辩护著作。如果忏悔录是个灵魂的实验神学和天主在个人身上

的活动历史；那么，《天都》，就是天主在整个宇宙中的活动神学。在这个著作和《问题集成》（Enchiridion）中，奥氏的四末论写得特别成功。

（丁）问题集成与伦理作品

一、问题集成写于四二一年，共计一二二章，常被视为奥氏的思想手册。这里，他的学说写得最精简，他方法显得最明朗。一个又热心，又博学的罗马人老楞佐恳求他写册易于备考的道理提纲。奥氏叫他追求智慧，就是要求他通过信、望、爱、热忱恭敬天主（一至三章）。人在信经中可以找到应该相信的一切；可是在天主经中，可以明了应该希爱的一切。奥氏在诠释了信经后，又接着诠释了天主经；这是因为孤零零的，不与别的德行并存的信德，是没有用的（七至八章）。九章到一一三章，组成了该书的骨干；字里行间，满布着典型的引证，美丽的辞藻。书中，奥氏一面驳斥摩尼异端，和白拉奇邪说，一面阐究神学和伦理学《罪恶和错误的界词；圣洗与告解圣事》。最后几章（一一四章起，到一二一章止），简单地论望德，以及诸德之总汇：爱德。一二二章可当作总结读。

与问题集成同类的有：

1. 基督教义卷一。（后当再论）；
2. 基督徒的斗争。（三六九至三九七）：这本教友生活手册是个民众读物。作者用了简单的文字；虽也涉及神学，可是更注意伦理。

二、伦理作品：在问题集成中，伦理学密切地与神学相结。鲍塔利说：“奥斯定比谁都更善于证明：伦理学绝对不能脱离与神学的联系。在他的无数的著作中，几乎都是关于神学的；至于狭义的伦理著作，实在寥若晨星。可是在神学的理论中，他不忘参以灵魂生活的实际。

奥氏的伦理著作，共计十五种

一、论虚话二本

1. 论虚话（三九五年）：这个著作，作者自认晦暗；可是足以推动心灵，使它爱护操行的真实性。

2. 反虚话（四二〇年）：这本献于冈生西阿（Conscensus）的作品，是为瓜代前本的；目标在反驳狄克底尼阿为虚话辩护的著作《天秤》的。

关于这点，奥氏的观点，是坚决的。加西央表示，在若干环境下，虚话不在禁例之内，奥氏则认为禁例是绝对的。他细致地把它别于玩笑、缄默、假装、错误。虚话就是口是心非的话；所以触犯真理，并且使人陷入歧途。真理一如灵魂的洁德，虚话予以强奸，它应提出抗议：为了说虚话者也不要受人们哄骗。可是一切虚话的罪恶，并不是同等的：奥氏把它分作八类，自叛教，最严重的起，到为保护旁人利益，正式公开的止。

二、论婚姻或贞操五本

1. 论节欲（三九五年）。为守身如霜应有的斗争。

2. 论夫妇的权利。这是圣师们论夫妇职责著作中，最完全的一本。

3. 论童贞（四〇〇年）。这是前书的继续，所以为守贞者作辩护的。

4. 论守节（四一四年）。在该书内，奥氏抒述寡妇的功德。

5. 论犯奸夫妇（四一九年）。书中奥氏强调婚约的不能解除性。

圣奥斯定认为童贞守节高于婚姻，这是所以答复高举婚姻，控诉教友轻视婚姻的姚维尼央的。他在论《夫妇的权利》时，反对摩尼派的学说，标榜生育是好的。奥氏指出。这个目标是合理的；婚姻所以好，也就为了这点。可是，对于婚姻的第二目标，调剂性欲，他的态度是犹豫的。在他与白拉奇派斗争中，申斥儒利央〔性欲冲动为善〕的学说时表示，那些冲动是从原罪

来的。教友的婚约，是不可能解除的；奸淫的罪，是不能予以取消。

三、其它的伦理著作有：

1. 论隐士的劳动（四〇〇年）隐士应该祈祷，也应该劳动。
2. 论对于亡者的种种。为亡者祈祷，尤其是献弥撒，朝拜致命者的坟墓。
3. 论忍耐（四一八年前）忍耐是从圣宠来的。
4. 论保守教友的信条。共计四个演讲；看来只有第一讲是奥氏写的。
5. 论基督的纪律。
6. 论新歌。
7. 论大斋的利益。
8. 论京都的灭亡（四一〇年）。

最后六种都是演讲

圣经之镜（四二七年）也可以附在这里。这是一册圣经格言录，目的在使人一面警惕，一面修德。很多人喜欢去浏览。后来的它的分类版，是经过别人整理过的。

四 圣经与布道著作

（甲）两种关于布道理论作品

一、论基督教义：共四卷，开始于三九七年，完成于四二七年。这是本很复杂的著作，可分三部。

卷一为教义的综合，卷二和卷三为经典注释，卷四为训导篇。卷一可看作研究圣经的导言：五至二二章谈神学，二三至三十四章，论伦理学。有名的享受和使用原则，就是该书的核心。可是，这个关于爱德的原则，还不够彻底。卷二与卷三提出了别的为诠释圣经的条件；诠释圣经者。第一，应当认识东方语言，以

及别的有关系的科学（卷二）；第二，应当了解诠释的规律；（卷三）；奥氏的字义多头性说，现代学者几乎一致不以为然；他又解释了典高尼（Tycho-nius）的七条规律。

卷四专论“圣道演讲”，奥氏虽也重视辞令的文藻，却尤强调演讲者，应该精通圣经，且多以圣经为对象。

二、“论为民众讲要理”（四〇〇年）；原致六品感谢主恩的（Deogratias）。这是本理论实际并茂的教育一般信徒的著作。他指出了六个使人讨厌的原因，以及两个演讲的模范。

（乙）圣经注疏

奥氏倾向亚历山大里亚学派的神化作风。巴登伟（Bardenhewer）指出，奥氏擅长在自由领域内，神奥地和讽喻地诠释圣经。实在，在奥氏的演讲和著作中，他的这种表演是独步的。可是，假使或就说他轻视字面的话，那就错误了。他要求人们一面竭力研求圣经的实义，一面避免一切无意识的和反科学的理论。他尝几度诟病他的过于浓厚的讽喻色彩，而应该多着眼在字面上。鲍塔利说：“圣热罗尼莫的圣经诠释，无论在数量方面，无论在科学方面，都胜过奥氏。”奥氏的所以落后，一、由于他不懂希伯来语，而且又不精通希腊语；二、在伦理与实用的烟幕下，他的神秘主义过度地抬了头。三、在辩道热中，他的雄辩时一变而为诡辩。

一、宇宙的原始好久使奥氏踌躇。

他尝四度诠释了创世纪的开始几章。忏悔录（卷十一至卷十三）中的诠释出于虔诚；反摩尼论创世纪的诠释，出于辩道。最后，以科学方法，先于三九三年，开始写论创世纪字面；工作期间，因为他自认无能，曾一度搁笔；四〇一年始，继续前业，到四一五年，他共写了论创世纪字面十二卷。该著作中不少题外篇幅，卷六、卷七、卷十，可说是一种人类学；卷十二专论出神和见神。

二、关于圣经研究的著作还有：

(一) 经首七卷漫谈 (四一九年, 共七卷)。

(二) 古经首七卷问题 (四一九年, 共七卷)。

(三) 约伯传注 (四〇〇年)。

(四) 四史合观 (四〇〇年)。这是个调和四史间似乎矛盾点, 极有价值的尝试。其中虽杂着诡辩, 然无损于大体。

三、奥氏注释新经的著作, 虽不多, 可是很重要的。

(一) 山中圣训论两卷, 是三九一年, 三九六年间, 奥氏演讲圣道的成绩。他在注解玛窦第五到七章后, 又继论了别的救世主的比喻。鲍塔利认为, 这是又浓郁、又深邃的基督伦理神学综合。

(二) 论若望福音一二四篇, 都是四一六年中的演讲稿件。中间有神学, 有伦理学的是奥氏权威著作中的一环。亚略派, 白拉奇派, 多那志派, 在那里都受到挞伐。论若望一书十篇, 也是奥氏同年的作品; 作者雄辩地一面高谈爱天主爱人的诫命; 另一面, 驳斥多那忒派, 指出合一的自然的法律。

(三) 对于保禄的著作, 奥氏写了两个丛谈, 一个完整的诠释。

一、关于罗马书, 是所以答希坡纳隐士的八十四个问题的 (三九四年)。

(二) 论罗马书 (三九四年, 未写完)。

(三) 论迦拉达书 (三九四年), 这是本真正的注疏作品; 作者科学地研究字面。这个著作使后代人为了奥氏没有整个地注释保禄巨著而表示扼腕。

(丙) 讲道著作

圣奥斯定与圣金口若望的讲道著作, 是古代教会传给后世最丰富的遗产。除去上边已经提及的关于若望的著作外, 还有漫谈 (Enarrationes) 和真正的演讲。

一、关于第一类的作品，约摸二百篇。圣咏漫谈不应当看作一种注疏，然应当看作一种演讲。〔这是一种标准的，生动的，特有的，充满基督生活的民众演讲。〕其中有几篇从没有公开演讲过。那些篇幅是奥氏毕生，一年又一年的著作。著作的时期我们无法确切地予以指出；可是，关于圣咏一一八首的三二篇，大概应当写在四一五年后。

二、真正的讲道著作，共计三六三单位，可分为四类。

（一）以圣经为题材的演讲，共一八三个；一讲至五讲，是关于古经的；五—讲至一四八讲，是关于四史的；一四九讲至一八三讲，是关于宗徒大事录，以及各书信的。

（二）以节日为题材的演讲，自一八四讲起，到二七二讲止。关于耶稣圣诞和三王来朝的演讲约二十次，关于封斋的演讲约二十次；关于耶稣复活的演讲约三十次，关于耶稣升天和圣神降临的演讲约十次。

（三）以圣人为题材的演讲，自二七三讲起，到三四〇讲止。关于圣咏增爵者共四，关于若翰保弟斯大者共七，关于圣伯多禄和保禄者共五，关于老楞佐者共四，关于西伯利央者共五，关于圣斯德望者共六。其余的是关于别的圣人们的。

（四）以其它的不同的对象为题材的演讲，自三四一讲起，到三六三讲止。畏惧、爱德、和平、神职生活等等，都做了演讲的标题。三六一和三六二关于肉身之复活的两讲，是特别地长。

刊印者又加上若干可疑的演讲，约计三十余种。可是，他们不忘指出三一七个伪托的演讲。

从本笃会主持的大规模版本问世后，新发现的认为是奥氏的演讲，经学者批判地予以刊印。

（一）一七九二年，弥额尔·得尼刊印的二五讲。

（二）一八一九年，法兰齐巴刊印的十讲。

（三）一七九三年，丰塔尼刊印的四讲。

(四) 一九一七年毛纶刊印的三三讲。

此外，还应该添上毛纶和费玛发现的，若干别的演讲。那末，这个西方教会的大演说家的演讲的总和的数字，应为四五〇。

奥氏的生活，是最忙碌的；可是，他的演讲的次数，不亚于圣金口若望；虽然这样，我们并不说，奥氏演讲的篇幅长于若望的。无论如何，这比较地可以给我们对于奥氏演讲，一个准确的观念。

鲍塔利批评奥氏说：“如果奥斯定圣师更是个演说家，如果他的演讲，及不到金口若望的色彩、丰富、时代性，和东方的娇美，他的逻辑更雄固，他的论调更坚强，他的思想更高超深刻；他的心灵的起腾，他的对话的遒劲，大可与希腊圣师并驾齐驱。”

显然，这些无穷的，时出仓猝的，经人速记的著作，并没有同等的价值。可是，奥氏对于公教演讲的观点，从此可见一斑。奥氏常表示对自己的演讲不满意：“在我演讲之前，我满怀着成功的希望；及到感觉我的言语远在思想之下，我就为了我的舌未能满足我的心而纳闷。”这种不能满意，是很相对的。我们一念奥氏伟大富丽的演讲，就可以了解他的演讲方法。那些演讲的原则，奥氏自己早已予以抒论；他的演讲，纯循着一定的轨道进行。

他明朗地承认，演讲学习的重要性；他曾在雄辩学上，费了不少的心血。可是，他在演讲中，虽也崇尚辞藻，却更注意智慧。这个从圣经中汲来的智慧是与辞藻分不开的。西塞罗把修辞学包括在三个条例内：教诲，兴趣，说服。奥氏指出，演讲圣道者，应该说理明朗，使听众彻悟地听讲；应该声调温和，使听众乐于听讲；应该意志坚决，使听众易于服从。为教诲，言语应该谦虚；为引起兴趣，言语应该有节制；为使人服从，言语应该伟

大。圣道的演讲者所以别于俗世的演讲者，就在前者的题材都是伟大的；假使讲道者的言行相符的话，那么更能易于征服听众。最后，演讲原则的原则就是真理；爱德之律，也应该受它控制。演讲者应当说来使真理发光、中意、动人。奥氏的嘉言懿行，使他做了公教讲坛上，第一流的演讲者。他还要求演讲者是个博学之士。

五 书信、检讨、伪著

本笃会士刊印的圣奥斯定书信，共计二七〇号，分作四类：（一）一至三十号作于升任主教前；（二）三一号至一二三号，写于任主教后至四一一年；（三）一二四至二三一号，写于四一一年，至他的长逝；（四）二三二号至二七〇号，都不载年月日，大概是四一一年后的产物。可是，从二七〇号中，应该除去五三号奥氏的通信人们的作品。鲍塔利说：“奥氏的通信，为帮助我们认识希坡纳主教的生活，影响和学说，具有最高的价值。一般纯友谊的信件，为数极少”。大半书信是关于哲学、神学，和伦理学的。

其间若干号，简直是本书册。比如论哲学与教外人的，一一八号、一六号、一七号、五〇号、九一号、一〇二号；论天主圣三的一二〇号、一六九号、一七〇号、二三八号、二三九号、二四〇号、二四一号、二四二号；论天主教在鉴与享见天主教的一八九号、九二号、一四七号、一四八号；论圣子降孕与玛利亚的一一号、一二号、一三七号、一四四号、一六一号、一六二号、一六九号；论圣宠的一八六号、一九四号、二一七号；论基督徒神修的二六号、一二二号、一二七号、一三〇号、一三二号、一四五号、一五五号、一八九号、二二〇号、二四三号；论精修的四八号、二一一号、一五〇号都是。

检讨丛著，成于四二六年，四二八年间。这是为认识奥氏的著作，以及他的思想的进步的必要读物。在这丛中，奥氏共检讨了他的九四种作品；他一一地说明了各作品的目标、动机、重点；有时他还予以标白，甚至改正。丛著分上下两卷，卷一检查了他升主教前写的二七种作品（反驳阿加的米学派一章至论虚话二七章）。卷二检查了他升主教后写的六七种作品（致新伯利亚诺书一章，至论整肃与圣宠）。当时“论预简与终止于善”还没有写。作者在一个简单审慎的序言里，介绍了这部著作。

伪著 奥斯定虽曾为他的著作，做了一个整个的目录；可是若干作品，仍无理地被认为是他的产物；其间十九是演讲。刊印者从他的著作中，清除三一七种。无疑地，在手抄本中，还杂着若干贗品。

叁 奥斯定圣师

一 人与圣人

(甲) 人

人们说：“奥斯定是人间最光荣人类的一人”。无疑地，根据他的广大、丰富、深邃、超凡的著作，根据他的一联串的能力，他实在是教会中最优秀的天才。

他的理智是尖锐的，深入的。他不用费力，可以高谈最抽象的问题；可是，关于实行的和文化历史的问题，他也能说得头头是道。他的极直观的理智，自然地趋向最玄妙的形而上学，他的逻辑学也是精湛的；他是个足使对方惊心动魄的真理辩护者。他是深奥的，独步的思想家；一切经过他讨论的问题，都留有他的印象。他给于各种问题的见解，虽不是一贯地新的，确定的；可是，有时一经他的提出，论坛上，就映出阵阵的光芒。他是个出

等的心理学家；他的或自己的，或他人的心灵分析以及对于一切问题的观察，都呈着一种极微妙，极精密，几乎不可比拟的气象。他惊人的记忆力，又加了他丰富的理智。此外，他还不知倦怠地努力，简直鞠躬尽瘁，死而后已。

他的历久的文学教授生活，一面发展了他的雄辩天才，一面完成了他的典型的文化教育。他是个具有丰富的想象作家；他的句读是生动的，他的文笔时虽带着民众的语气，一如他的思想是高尚的。在他的著作中，最使人惊奇纳罕的，是他的随题材而变化的各种声调。壮年的著作，字句必修；晚年的著作，尤重内容。无论如何，他的写作的惟一目标，虽在为善；他的文章到处使人觉得他是个文艺巨子。

奥氏的伦德，在压倒了他的热烈的情欲之后，也是五光十色的。在他的傲气和贪心消散之后，他的谦逊是蔼然可亲的，几乎是出于天性的。他的受感性是优雅的；他的心灵，满贮着知趣之情。慷慨和多情的他，拥有很多朋友。对于他们，他始终是忠实的。弱小贫穷的人们，更能得到他的爱护。他的友谊中，有宽恕，又有耿直。他的性格是刚毅的，同时也有外交家的弹性。他应该是个标准的治人者；可是在他的牧座上，他尤其是个神灵的指导。

这些德行，在他的灵魂上，在圣德之后，爱德带头下，一如怒放的鲜花。爱德在他的著作和生活中，反映得特别地壮严灿烂。他的“爱德圣师”的徽号，实在是名符其实的。可是这个历代在西方养育教友的热心的爱德，不是个一般的爱德，而是个洋溢着神秘神修德性的爱德。

(乙) 瞻想者

我们一读奥斯定的忏悔录，就可以肯定他是个真正的瞻想者。在忏悔录中，作者不单标白了他升主教后初期的心境，同时也标白了以前的各个阶段。他的漂白的方式，在驴列天主的伟大

和他自己的卑微。许多篇幅，简直是一系列不断的瞻想天主描写。他虽谦虚，他也承认自己是天主恩宠的对象。奥斯定的潇洒出神之景，不是偶有的一个；卷十里，他也谈了四〇〇年左右的心境：“有时，你在我心灵里，鼓起一种非常甘饴的情绪；假使它到达顶点，它一定不是此生的产物。”（忏悔录，卷十，四十四章）。

在这些正式的申明外，奥氏整个的著作，可以给我们同样的结论。应该晓得，归正以后的作者，已不是单纯的神哲学家，而是个瞻想天主的神哲学家。整个的他，渗透着爱德，满照着圣神之光；他把他理智研究的一切转向天主。

为他，天主已不是哲学家们的抽象的天主，可是样最生活的实物。这个实物，不单在寻求中，而且已居于他的部分地愉快和平的心灵内。“我们的心得不到你，就摇摇不安。”（忏悔录，卷一，一章）。从奥氏“享受天主、爱德”的语调中，可见他已一部分地尝到了天主。他视天主为他的食粮；在他徘徊歧途的时候，他称他的心灵是块不毛之地。现在他称天主说：“我的天主，我的和平，我的生活，我的老家。……”奥氏称天主为真理，他并不像柏拉图派只视以为理智的对象。

奥氏在万物中发现天主，于是，他对于万物的见解，也大大提高了。他利用万物级级地趋向它们的造物主。他看它们为无穷的反射，本质物的，不变的，真的，不朽的，善的有限分承。他在受造之物中，自以为获得了圣三的迹象。他对于三位一体的奥迹，特别感到兴趣；这是因为他在这奥迹中更能认识天主的生活。这是他与别的大神秘神修家同的。

奥氏的神秘神修学是昭著的。鲍塔利在他的“为真理受苦”里，大大地予以宣扬。“这是深刻的主知说与光明的神秘神修说，奇妙的合一。真理为他绝对不是单供观瞻的，同时也是应该予以争取善的；应该爱真理，活真理。奥斯定的天才，使他通过

灵魂的一切能力，美妙地怀抱真理。怀抱真理，不单要用心脏，因为心脏是不会思想的；不单要用理智，因为理智只能掌握抽象的和死亡的真理。……奥斯定不是个情感的，单纯的神秘神修学。单独的心，决不能发现他的天才。假使在他身上，干枯的，冷落的，形而上学者的主知说，取代了一个沸腾的真理观念，这个观念当是一切的根基。奥氏的神秘神修主义，绝对不是现代的一种蒸气的，浮沉于空气的，没有对象的主情说中的神秘主义。他的感触是深的，活的，透彻的，这正是因为它导源于一个坚决的，巩固的，确切的教条主义。这个主义要求它认识所爱的和为什么要爱的理由。基督教义是个生活，永远不变的真理的生活。如果没有一个圣师像奥斯定一般地把他的心放在著作中，也没一个有像奥斯定一般地把一个最清明，最深奥的神魂之目，钉在真理上”。

这个尖锐的，注视着神体的无上理智，这个痛苦的天主的实际认识，都可以包括在瞻想两字中。这个足以透露奥氏心底的瞻想，不是一般的瞻想，而是神秘的和完美的瞻想。在他的祈祷中，他时常被动地浸沉在这种瞻想的氛围中；而在他宗徒和作家的生活中，常活跃地反映着它的后果。他的若干著作，不就是最奇妙的神魂飞越，和最神圣的真正瞻想么？这一切无非是一个最精莹的和最热烈的爱德的光芒。这个最实际的光芒的来源，是美妙和超自然的天主认识。

（丙）奥斯定的乐观

这个由圣神指导的，理智与爱德的结合，足以说明圣师在门弟子间引起的高兴，以及他在教会中产生的影响。他的影响是强有力的。奥斯定没有点滴的悲观烦恼。他的积极性，已达到顶点。他的宗徒工作：教政、布道、辩护、神学研究，实在罄竹难书。他的工作，他的修德，简直一往无前。在精神领域中，他是个乐观主义者，兴奋的播种者。在理论领域中，他虽不说玫瑰没

有刺，他却强调天主上智能从恶中抽出善来。他从至慈之大父的怀抱中描写他的堕落；他抒述罪恶，他也提出了罪恶的药石，就是一种相当的，足以恢复天主的肖像旧观的圣宠。了解了这一切，就可以了解奥氏的乐观。这种乐观的精神，为了纯以天主的圣宠、上智、仁慈为基础，更显得丰富无边。这是很合乎希坡纳大主教的心理。

二 奥斯定的道学方法

奥斯定的道学方法，包括三种互相呼应，互相辅助的因素：一、权威，二、理智，三、心灵。

(甲) 权威

首先应当指出的，就是奥斯定在寻求天主的途径中，十足地运用理智；可是，他也不厌其详地强调，一切基督徒的生活，必须基于一种权威。这是他的经验之谈：因为他的归正，就发轫于此。这个以天主为最后基石的权威可分为三种，（一）圣经：他接受了整个圣经；跟着他，西方教会也接受了他的全部。他指出圣经的神授性，也捍卫圣经的不错误性，可是，他以为，遗忘字的误用，四史间的出入，都无损于圣经的不错误性。（二）传统：这是圣经的补充；它应该是从宗徒，或通过一种习惯，或通过一种信条，普遍地传下来的。奥氏在这里发挥了雷冷斯的味增爵（Vincent de Lerins）的观点：“一端虽未经公会议制定，可是，整个教会所服膺，始终坚持的真理，正可信以为是从宗座的权威准确地传授来的。”（三）教会：这个生活的权威，奥氏把它放在圣经和传统之上：“假使公教会的威权不指导我，我也不会信仰圣经的”。教会保障圣经，交代传统，还为二者做注解，解析疑难，谁不接受它的教导，谁就是异端人。它的训导，由于基督经圣神给予的掖诱，是不能错误的。奥斯定为证明信德，提

出了灵迹、预言、无数的信众，尤其是基督教会的神圣性。

(乙) 理智

理智在奥斯定的道学中，占了一个最重要的地位。理智在标志信仰的惟一的真正的理由，是在证者的资望的前提下，预备信德的表现。可是奥氏把天主上智的认识，作为一切证理的根据；即使教会的神性，也以上智为基础。在信德的行为中，理智的使能，在反映证据的权威。奥氏所以不稍犹豫地称信德为一种科学，不是由于它提供了一个对象，却因为它提供了信仰的理由。最后，跟着一个信德的行为，它应当努力予以了解。如果一个信徒在没有解决一切难题之前，就表示信仰；事后，他应当深深地予以钻研“信德追求理智”这句士林派的格言，早已隐藏在奥氏的著作中。他不断地指出，信德是理智了解启示之真理的必要条件。他要求教友爱护这个了解性，并且应该通过光照洁净仁爱的灵魂的智慧之光，予以搜寻。

奥氏认为，在基督化后的柏拉图哲学中，可以找到最足以彻悟信理的文化工具。真理观念是这种哲学的中心点。奥氏为攻击怀疑论，树立了正常人的观念认识的直接的明白的确定性。奥氏通过基层观念，尤其是一切批判的真理观念，级级地上去，在自身上，找到了天主的所在地，或天主受人就正的所在地。实在，奥氏系于真理观念上的不但是天主，自存无上的真理；还有受造之物，造化真理的分承物；还有认识，光照真理的反射；即使伦理也不在例外。实在，一个不认识的善，不能希冀；最后目标的获得，端赖理智的彻悟或想见。天主是使人享福的真理。天主通过爱情，使人享福。而且奥氏指出，人若不爱善，不能算圆满地认识它。希坡纳主教的哲学，如同圣多玛斯的哲学，根本是主知的；可是，这种主知说是与一种强烈的爱流，一炉共冶的。

(丙) 心

心就是爱。在寻求信德的圆满的认识路上，它的使命是很重

要的，奥氏受了柏拉图派的影响，全灵追求真理；天主赐以清洁心灵的宠光，又加强了他的这个心理。因此，奥氏不单求认识真理，还要自己爱和引人爱真理。这个爱德圣师的特有趋向，应该在这里予以标白。奥氏寻求真理的方法，所以异于新柏拉图派的方法，就为了他们的方法，简直是个单纯的和横暴的主知说而已。柏罗提挪以为，爱就是理智的好奇性的一种表现罢了。相反，圣宠圣师认为：惟一有价值的爱，就是圣神产生在人灵上的神爱；这个爱使灵魂与天主结合；还许它们去深深体味。这个爱把强有力的真实性，给予最精神的知识，使它超出一切抽象的和冰冷的哲学知识。

奥氏强调的爱，是一种超性的爱；它通过圣神赐予纯洁之灵的智慧，把关于天主和他的奥迹的无上光辉，供献于人灵。这个爱的使命足以证明，奥氏的“情爱之方（*Méthode affective*）是确有根据的。可是，在奥氏的认识方法中，并不夹带着狭义的主意说。奥氏的见解虽是哲学的，却更是神学的和神秘神学的。而且，意志对于理智的影响，虽是自然的，更是超自然的。这种方法的优点，在精神和神修方面是显而易见的；在神学方面，也是很宝贵的。

三 奥斯定的神学

（甲）神学的界词

奥氏在《天都》里，这样为神学定了一个界词：“关于神的学说”，这应该就是哲学中的原神学；而且奥氏每与华龙（Varron）在他的著作中，严厉地批判古时的神话。

至于狭义的神学，或超自然神学，奥氏认为是：一种通过高级智慧了解信德的科学。在纯理论的领域里，精神了解是信德的花冠。奥氏督促各信友去爱护并追求这种了解。开头的信德了

解，应予以补足。这个了解应该有信德的科学打伴。信德科学拥有四种使命：就是产生、养育、保卫同巩固那个引人获得真福的信德。第一种使命，可说是信德的前奏，其余三种使命，为信德已经存在，就是狭义神学的使命。实在，了解和科学，通过超自然的智慧，才能尽量发展；因为超自然的智慧本来的和直接的对象，就是天主，第一总原则。这个智慧又使人通过瞻想，对于天主有若干认识。根据这个观点，神学就是一种智慧，而这个系于瞻想的对于天主的认识是从智慧来的。

奥氏的神学是双重地超自然的；第一，因为它的对象，是从信德得来的启示的真理；第二，因为圆满的神学，是以瞻想的智慧之光的为依据。奥氏所论的，不是一般的和自然的智慧，而是超自然的智慧。它呢，它也不是智慧的流泽，也不是单纯的德性，而是经这流泽锻炼过的德性。关于这点，一读奥氏的著作，就可以了解。

（乙）神学的特性

这些圣多玛斯也认为合理的原则的使用，引导圣奥斯定和他的学派，创造了一个异于天神圣师的神学方法。这里，我们只指出它的三种特性；（一）爱情的趋向，（二）象征的意味，（三）见解的复杂。

一、爱情的趋向：祈祷的鼓励和祈祷的方式，时常可以在奥氏的著作里找到。这并不是单纯的通过宗教精神的圣化工作问题；可也是为获得对方启示真理，更高超的智慧之光的方法问题。这个趋向是神秘的，中间不夹带着主意说。奥氏认为，直接与理智发生作用的，不是爱情，而是天主圣神。他在浸沉于爱德和祈祷氛围中，准备接受他的活动，光明，热力的灵魂上工作着。

二、象征的意味：这个特性又称阶级方法。奥氏对于天主，有一个极实际的概念，为此，他通过理智，虽也在证明奥迹的真

理；可是尤在从各种象征中，予以指出。这是很合理的，为了物物实现一种天主的观念；而这个观念，在不同的阶级下，就是天主的影像。奥氏有意阶级地整理一切，务使他的理智拾级而上，终能获得一个又具体的，又纯洁的天主观念。一切超绝的观念，若物的，尤其是真、善、美的观念，据着阶级的峰顶。这在任何领域内，最使他念念不忘。他爱把它们看作我们的神魂的光和力；而他尤爱在这个影像中，这个照着智慧之光的影像中找到天主，瞻仰就是在这影像中，享见天主。

三、见解的复杂：这个在奥氏著作中时常发见的复杂性，应该缜密地予以指出。对于哲学和神学的领域，一个以理智为主，一个以信德为主的阶级，奥氏虽不予剖分，却珠目不混地予以联系。他不注意什么属于常人，什么属于信者的分析；他习于超自然的镜头下，观察人性。实在人在堕落前如在堕落后，没有改变他的根本的，由天主计划的立场，奥氏的观察，一贯地在信光下进行。他是个哲学家，不脱离实际的哲学家。他观察，他虽也分析，但更重综合。他爱在神光下，联系一切；他认为只研究孤零零的一样东西太狭窄了。这又是他瞻想的结果。无疑的，瞻想直接照出关于天主的一切，可是，为了必要的结底，它把一切系于天主：不但圣经、基督、教会、奥迹，即使一切受造之物，也不在例外；因为一切是天主的影像，以天主为中心的。奥氏的理解是繁琐的；可是他的一般的研究方法，综合性强于分析性。

这种倾向是带些危险性的。奥氏的复杂的见解角度，有时很使人迷离；对他认识不清的人们，很能因此陷入歧途。这种联系一切的超角度，使他一面强调智慧一般的和神秘的使命；一面强调理智从此能得的利益。于是，发生了两种矛盾的理论：或说，理智不可能通达若干自然的真理：（本体论主义就是其一。）相反地，或说，这样强有力的理智也可以证明奥迹。这两种学说，尤其是第二种，每反映于中世纪的神学士、奥氏的门弟子的言论

中。圣多玛斯起，明确地予以辨别。我们应当指出：谬说的责任，决不该放在奥氏身上：因为，为明朗起见，理智和信德的分野是必要的；可是它们相当的联系，从另一方面，尤其是从神修方面看来，也是合法的。

肆 奥斯定的道学

一 天主，耶稣基督

（甲）存在与性体

天主的观念，是奥氏的思想中心。天主不是直觉的对象。可是，奥氏认为：他的存在是最明显的，除掉一小撮的放浪形骸的家伙，谁都不能予以否认。这个人类一致的舆论，也就是他的天主实有的一个证据。为证明天主存在，他也提出宇宙的美丽以及它的秩序。可是天花乱坠地，他最爱提出的证据，就是形而上的和心理的证据。万物的流动性的和缺陷性最使他动心，又督促他在万物之上，去寻求一样拥有无限真理，无限美善的东西。这些超越的观念，是灵魂的光和力；真理和美善的观念，指导他整个的理智和道德的工作；而且引他依依不舍地，通过心理的途径，不断地陟升到天主台前。这些基层的不是绝对先天的，而是随着我们的生存自然而来的观念，奥氏把它们归于天主的一种活动。天主不单是一切知识之源，也是万物之源。他强调指出，这些基层观念，更接近天主的影像，更能使人在超自然的智慧光照下，在这世界上，对于天主有若干认识。

这些天主存在的证明，在奥斯定的著作中，很少在强有力的方式下发挥过。可是，它们常持续地出现于奥氏的阶级方法中。这个方法，他在忏悔录中，描写得最中肯。他指出了三个阶级：（一）首先他观察物质的东西。它们的美丽，向他唤出创造者的

名字。之后，他觉它们太粗糙，就进一步，寻求那些更能完善地给他说，天主是什么的东西。（二）在第二个阶段里，他进入自己的心灵，巡视琳琅满布的记忆，可是，这个富丽是种危险：因为浮沉在这些思想波浪中的人，总不能诞登彼岸；因为天主并不在这一堆中；于是再向上升去。（三）他在这纷扰的灵魂中，找到了巩固的一点；在那里，站着理智的判官，他依据真理，批判一切。这个真理，就是神魂的生活；人通过它止于善。在那边，在记忆以上，天主在影像中，人可以见到；一句话，人找到了天主。于是奥氏呼道：“主，你是无旧无新的美，我爱你太晚了，太晚了。你怎会在我内，而我在外？你在我身边，我却醉心于物，远离了你。”（忏悔录卷十二七章）。这种部份的幸福地享见天主，应乞灵于一种瞻仰的智慧之光；可是这个智慧应当根据类比的，可是真实的自然知识。

在天主属性中，偕同完善的和不变的对象，奥氏最注意的，是真与善。这个从上面天主存在的证理来的天主观念，可用柏拉图的辞句予以说明：“天主是持续的原因，了解的理由，生活的秩序”。天主是完善的物体；他所以异于其它的一切，因为他是不变的，其它的一切所有的，都是从他来的。可是天主在真理的角度下，更吸住了奥斯定。天主就是真，由于在他身上，实际等于思想。他也在他身外，因为他是万物的一切真的原则；也是一切精神知识的原则。天主在内是善，在外是善：为了他所造的一切是善的；他是有灵之物伦善的最高标准；他是一切超自然善的原则。与真善联系着的智慧，在奥氏的思想中，占着一个重要的位置。他在圣三论有名的一页里，竟干脆地把天主的一切属性归纳于智慧。

（乙）圣三道理

我们都晓得，奥氏圣三的篇幅是广大的。理论是极深奥的。他写圣三论的立场。不是辩论家的立场，而是神学士和瞻祷者的

立场。他为后世，对于这个奥迹，打开了一个新的途径。

他论圣三，空前地不以父，其余二位的起源为出发点；而以惟一含三，单纯的天主性为出发点。从属说（Subordinationisme）就因此根本推翻。奥氏指出：（一）对外行动的纯一性，（二）三位绝对的平等性与同体存在性，（三）关于天主和绝对性的一切，应当用单数来表示。奥氏为避免变态说（Modalisme）的嫌疑，发挥了关系论（Théorie des relations）。三位是相互的关系，这些关系不应该与性体混合，因为它们不是绝对的；可是，它们并不是偶性，由于它们本质地系于性体；它们一如性体，也是永远的，必然的。所以父是对于而言，子是对父而言，圣神是对父与子而言的。关于子的生产，奥氏没有什么新发现，只乐于温故。相反，关于圣神，他第一个大谈：圣神怎样发于父子；而且坚持优先地发于无原之原的父。

奥斯定在超轶地，发挥和补充了前几世纪的神学家的学说后，为这个奥迹之迹，开启了一个新途径。为指出关于这奥迹的一个清晰的和强有力的观念，他不要单纯地接受圣经昭告我们的一切，他还要运用理智，想进入他的核心；这自然不是予以狭义证明，可是为根据类比，予以相当的阐究。四〇〇年时，在忏悔录里，他已指出：具有存在，认识和意志的人，是圣三的肖像。当时开始写的圣三论，重予提出，而且大规模地予以发挥。他的冰雪一般的聪明，在瞻想的智慧之光照耀下，满想了解这个伟大的奥迹，他的工作决心，似要予以证明而后已。实在他没有幻想；他晓得，他对于圣三的认识，还是个类比的与模糊的认识。若干中世纪宗奥氏的神学者，关于圣三道理，似有过当的观点；圣多玛斯的纠正是必要的。

（丙）天主的工作

世界是很好的，因为它是天主的工作。世界的产生，是整个圣三的工作；它是从绝对乌有中造出的。造化是在时间中进行

的；更好跟奥氏说，造化是同时间一起的；虽然造化的计划是永远的。整个的宇宙是同时造的，可是，当时的宇宙还没有现在的状态，只在混沌中。它拥有繁生力，和在时间中演进的种能。天主保存和指导这些种因的发展。

在世界上有受天主上智控制的秩序。恶也有它的位置；形而上恶出于受造之物的本性；物理恶出于它的鄙陋；伦理恶出于越轨的自由意志。被控制着的秩序无非是和物一面的；而上智却是造化的一面，持续的造化。鲍亚埃说：“奥氏彻底了解的上智，是始终光照奥氏思想的强有力的灯塔中的一座”。这点，他的圣宠论更能予以证实。

（丁）耶稣基督

一、奥氏不停地强调：基督是引人趋赴天主的理想途径。他在《天都》中，说他是人类历史的中心，尤其是基督徒生活和整个神修生活的中心。从此可见，奥氏归正以后，对于降生为人的天主的奥迹，常怀着一种出奇的见解。他虽然没有专著，他在这个奥迹上，通过他整个的著作，发出了最生动的光芒。

他对于基督的人性，天主性以及两性的结合，不但避免了习见的错误，而且远在聂斯多略的两性分离说和单性说大纷争前，已发现了针对错误的正确的标语。圣良在致弗拉味央信中（四四九年），曾予以采用；显然的，论道精审的〔任何人〕（*Quicumque*）通牒，也予以抄袭。甚至后代的神学，也不予放弃。若干含糊的辞句（*Mixtio, homo dominicus, homo pro humanitas*），只不要断章取义，也没有足以指摘之处。他把基督的人性天主性的结合，比诸人的灵魂肉身的结合；他不过要借此指出真正的合体，一点没有单性的色彩。

奥氏大大地强调了基督中保的使命。天主降生为人，是为医治人心的骄傲，尤其是为使它与天主重归于好。他通过他的谦逊，完成了他的第一个使命。没有一个教父，像奥斯定一般地注

意到降生的天主的谦逊。这是圣三的一位，圣言这样自卑自贱。他通过他的死亡，完成了第二个使命。这是个基督对于圣父，真正代人赎罪的祭献。奥氏否认魔鬼权利的学说。这个救赎是普遍的；它及于众罪恶，众罪人；可是魔鬼不在例内。被选的人们将在天堂上补他们的空位。

二、奥氏比任何教父更晓得强调玛利亚在救世工作中的无比的任务。圣子降生为人，为救援整个人类；他取了男性，他生自一个女性；这所以表示他也要救援女性。我们因着一个男人和一个女子的罪恶而堕落，我们也应该为了一个男人和一个女子的援手而得救。奥氏十足认识这个使命的伟大。天主之母，在生产前、生产时、生产后，应该是贞女。她应该不染罪愆。原则是最普遍的：“论到玛利亚，为着吾主的荣誉，罪的问题是绝对不能成立的”。这几句所论的罪，自然是指本罪。这里，奥氏是否也指原罪，也标志无原罪的特恩？谁都不能予以确切的证明。

二 人，圣宠

(甲) 人

犯罪前的亚当的处境，不是人类现在的处境。奥斯定在解释元祖肉体原始的处境中，曾予以阐发。他强调，在堕落前的亚当身上，拥有我们所称的额外的超自然的恩宠：不死，没有痛苦疾病，这是他肉体上的恩宠。灵魂上的恩宠有智能，天赋的知识，欲情的贴服，圆满的自由（可能不犯罪），它虽次于被选者的自由（不可能犯罪），却高于我们现在的自由（不可能不犯罪）；还有正义；它会同宠爱，基层的超自然恩宠，在超自然的智能的影响下，给予初人正直的理智。这些恩宠都是额外的；奥氏在历史的角度下，有时也称作自然的。奥氏不问什么是可能的，但问过去的实际，以及现在的实际……他研究的，前是天主造生的

人，后是罪恶堕落的人；先天是天主的工作，反先天是罪恶的工作。

他诠释元祖的堕落，先以讽喻的注疏，后以写实的注疏；可是他从没有否认原罪的存在；相反，他援引圣经，传统（儿童的洗礼），又提出今人神形的处境，予以证明。他特别指出原罪的一种后果，想象原罪的欲情。他终于肯定，原罪就是欲情的作恶性；圣洗涤除的，就是这点，不是欲情的活动。奥氏在原罪的遗传中，似过度强调了欲情的地位；甚至使人会相信，我们有原罪，不纯因为我们的诞生。他就为了这个缘故，在灵魂来源的研究中，也不能坚决地接受造化说。

原罪的后果，除掉死亡、愚鲁、痛苦外，还有（一）圆满自由的沦亡；这本是人所以在最低限度的辅导下（*Auxilium sine quo non*），戒恶为善的。现在我们所剩的自由意志，假使少了一种比亚当所得的宠佑较强的为善能力（*Auxilium quo volumus*），那么只有犯罪罢了。可是，这种犯罪的必然性不是理论的，而是实在的。注：实际上谁都犯罪，理论上可能不必人人犯罪。（二）于是，在耶稣基督和他的母亲以外，谁都不能没有罪（至少小罪）；人类简直是一堆囚徒，一堆败类（*Massa damnationis, Massa perditionis*）。这个关于原罪的观点，虽如火如荼，可是没有错误。（三）没有领洗而死的孩童，也应受轻微的刑罚。这点，现代学者都不以为然。

（乙）义化宠爱

奥氏驳斥白拉奇派义化（*Iustificatio*）只是罪之赦的学说，捍卫宠爱的真实性。他指出，圣洗实在涤除原罪；还存在着的欲情，不是狭义的罪；至于堕落后的本性的弱点，这只是罪的遗毒，逐渐地会消散的。原罪赦去之后，在义化的工作中，还有积极的一面，那就是宠爱的灌输到灵魂上；这点，抗议教徒也不予否认。奥氏认为这就是天主纳以为子嗣，或是灵魂的神化；因

此，它进一步地变成造物主的肖像；或是天主圣义的分承。这个因原罪而失掉的肖像，领圣洗时，就得复还；之后，“在对天主的认识，或在真理的圣义中，日渐刷新”。

这些成绩归于智慧，且与爱德联系。奥斯定不把义化的原因，圣宠与义化的发展，圣德，直至圣德的峰顶，豆剖瓜分。他始终认为，由天主手造出来的人是完善的；他应当竭力恢复原状。爱德完成这个由圣宠开始的人天的缔结，并且附着智慧的爱德，实现那个理想的大部份。在这个智慧中，奥斯定彷彿重睹了若干因原罪而失去的，比较逊色的特恩。为达到这个目的，奥氏常督促人刷新内心。可见为什么宠爱每列于爱德和智慧之后；而宠佑在奥氏的著作里，即使他不与白拉奇辩道时，也占着重要的位置。

（丙）宠佑

一、奥斯定反对白拉奇派强调，外圣宠之外，还有内圣宠：内圣宠时为一种光明，向我们指出我们的责任；时为一种灵感，鼓励我们的意志行善。白拉奇派标榜的尤其是外圣宠：如律法、圣经、耶稣基督的表率。他们也承认若干属于第一种的内圣宠，却绝对否认属于第二种的內圣宠。他们咬定：愿意和行为，全部关于自由意志。

奥氏指出，圣宠为人是必要的，尤其是在超性领域内，譬如为相信默启的真理，为使行为具有超自然的善性。圣宠不单为支持善工到达终点，是必要的，为开始和继续善工，也是必要的。在他驳斥半白拉奇学说时，他特别指出，为信德的开端，圣宠是必要的；为终止于善，圣宠也是必要的。

即使在自然领域内，至少为守好大半的诫命，由于堕落的人性的软弱，也需要一种助力；这种助力，天主也不拒绝予以教外人。奥氏不以为信德是伦善的条件，他承认并缕述教外人做的若干善工，如亚胥爱罗（Assuerus）的慈悲。如果他像否认这种善

性应该晓得他所指的善性，是完整的和应得酬报的善性。在天主的计划中，这个最后的善性，为人是不可少的；而且他视“爱德”为一切伦善的条件。“爱德”在奥斯定的著作中不是常常指狭义的爱德，而也指一切合理的，反欲情的爱。

圣宠的无代价性，一如圣宠的必要性，奥氏同样地予以捍卫。关于第一种圣宠（希望信德，回头改过），三九七年始，奥氏已肯定了它们的绝对无代价性：这点，在他与半白拉奇派的斗争中，显得最露骨。相反，第二种圣宠（行善工和常心修德的圣宠），为已有信德的人，在若干情形下，可说是赢得来的；尤其是由祈祷得来的。终止于善的圣宠，如同第一种圣宠，是不能争取的，但应该去希求。荣光是义德的酬报；可是，它虽是一种酬报，仍不失为圣宠。“天主为我们的功绩加冕，就是为自己的恩宠加冕”，这句奥氏认为得意的标语十足可以证明，我们的功绩，也就是天主的恩宠。

二、宠佑的性质：被救赎的人，比无罪的人，更需要圣宠。亚当生来具有超自然的福宠，和一个正直的意志。亚当要做好，只要有了“最低限度的辅导”就够了。他有了这个给他性能的圣宠，已不需要别的助力；至于善工的实行，是他意志的分内事；那末，终止于善，也不在例外。被救赎的人，为了他的生来的软弱，需要一个更坚强的助力。这个助力给人（一）义德，正直和善意；（二）性能（Leposse）和愿意（Le velle）；（三）行善的恒心。这个强有力的圣宠，人常可以丰富地，在基督，降生的圣子身上获得。圣人们在惊风骇浪中，所以能忠贞不贰，就为了这个缘故。亚当虽拥有各种优点，却终不免堕落。

这个引起善愿的圣宠，奥氏再三予以讨论。《圣宠与自由意志论》指出：天主首先推动意志（*Ut velimus operatur incipiens*），然后在它愿意和完成任务中，同它合作（*Qui volentibus cooperatur peificiens*）。工作圣宠（*Crâce opéante*）引起爱德的开端；意

志为了忠于第一种圣宠，能获得多量的别的圣宠。这里，爱德指一切超自然的爱善之心，最低的也包括在内。在合作圣宠内，这个同一的陪着愿意的爱德，较为成全，因为计划已见诸实行。那末，这里有两种互相联系的活动，或最好说，有两种此属于彼的活动。人在他意志中，心灵中，自由意志中活动的天主的活动下活动着；他完成的一切工作，确是他的；名正言顺地，应当归于他；可是，在功勋的角度下看来，同时也是天主的，因为超自然的善性是整个地从圣宠来的。

应当了解，在这个合作中，人的自由不但不受侵害，反受加强。奥氏从没有为了天主的合作，怀疑自由的存在问题。奥氏在他的“圣宠与自由意志论”中，长篇地根据圣经，予以证明；圣经提出的诫命，如果人没有自由的话，都要失去存在的意义；圣宠不抹煞自由，却予以支持。那末，前后怎能不矛盾呢？奥斯定没有系统地直接予以解释，因为他认为，只要在原则的领域内，不发生问题，那就不用多赘了。奥氏经常声明：（一）天主是善，他只能使受造之物向善；一切真的善是他的功绩。（二）灵魂是天主的肖像，天主是它的最后目标；它是为善而造的；它应该全力以赴。知与爱，两个自由的关键，是为此给它的。它越能不受恶的濡染，它越是自由。（三）天主的圣宠不单不是自由的障碍，而且在推动灵魂向善的途径上，是它的辅佐。那末，爱德越走近与天主心心相印的阶段，意志与自由也正比例地滋长着。圣宠的效力是从什么地方来的？关于这个问题，奥斯定没有提出像现代神学家所提出的详细的见解。可是他的思想，发现于下边的三个原则内：（一）天主的意志是全能的，极有效力的。（二）天主用以推动人意志的圣宠是适合于对方的他所认识的心理的。（三）对于罪恶具有或吸或斥能力的自由意志，可以妨害圣宠的行动；可是圣宠的效力，并不是因它的接受而生的。

杨森派把奥斯定的圣宠效力论，综合于一种“天上愉快”。这种愉快强迫意志，使它于选择工作外压倒“地上愉快”或称欲情。实在人常受这两种愉快的控制；一物使他愉快的程度较高，他就必然地跟着做去（*Quod enim amplius eos delectat, secundum id operemur, necesse est*），这个两种愉快的学说，在奥氏的著作里，伦理的价值强于神学的价值；而为解释这个以及类似的句语，其中所称的“必然性”，不应当视作绝对的，而应当视作相对的。而且奥氏并不主张：圣宠的一切行动，常出以“愉快”的方式。即使圣宠的一切行动，出于或在希求的或已掌握的“愉快”，这个愉快也不抹煞选择工作；相反，它已驱策意志，接受站在前面的善。这个“天上愉快”在修行肤浅的灵魂上引起的反应是很微弱的。奥氏认为：这些灵魂是很不自由的；这又不是因为“愉快”的缘故，却由于它们的欲情。滋长着的愉快，在圣贤们，真正自由人们的身上，是极强有力的。这种精神自由的基础，实在不受“内必然”的控制。这种精神自由是爱德和种种特宠的结果。

（丁）神秘圣宠

在人们蒙受的圣宠中，圣奥斯定特别重视那些使人们通过最纯洁的爱德与天主密切结合的圣宠。它们的首要成果就是瞻想；它们给予人们对于天主一个最崇高的观念。这个观念是纯神的，不带丝毫粗糙的影像的；又是生动的，能使灵魂叹赏，而促它最有效地与天主结合。那些映出天主，使人予以体味的圣宠是知识的和智慧圣宠。典型的神秘圣宠也就是那些。那些圣宠，奥斯定一如圣女德肋撒，前后一致地指出，是纯爱的条件；至少在纯爱占着上位的状态中。这个爱，奥氏在他的光芒活跃的描写中常予以证明。奥氏在论玛利亚的姊妹，兰希，玛尔大的姊妹，玛达肋纳，圣史若望，那些他认为度着瞻想生活的圣经人物，以及在诠释真福八端和基督与信友所受的圣神七恩的时候，他频繁地予

以讨论。

在后面的若干篇幅中，智慧与知识占着特别的位置。智慧与知识好像引人进入成全的境域。其它的一切恩宠似是它们的前导，它们的陪客罢了。它们虽不是瞻想的，神秘的，它们在神修上，督促灵魂无条件地接受圣神的指导。

圣多玛斯在这点上，确是奥斯定的门生。他把这些圣宠看作神修机构的皇冠，并且认为是所以使灵魂整个地服从天主的。一切圣宠要求受造之物服从造物主；修成的顶点在对于天主整个的服从；那么，一切圣宠的性质，于此也可见一斑。它们是典型的工作圣宠，可是，不纯是由于它们引起无心的行为：它们也唤起合作；这个合作的密疏，是与灵魂的障碍的多少成正比例的。

从另一角度看来，神秘圣宠是寻常的和一般的助力。圣奥斯定从没有认为这是某一优秀阶级的特恩，可是认为这是为众人的，虽实际上圆满地受到者为数不多。对于天主的高级认识是从瞻想的智慧来的。它像一种享见，可是这个享见，不单不消除信德，反予以加强。这是一种在影像中和镜子中的享见，决不能比诸直接的永福的享见。由瞻想和神秘圣宠产生的间接的享见，无疑地也照耀信德的对象；可是它直接接触的，是做信德的初级对象的天主。这个享见与非常的享见是有区别的。这种非常的享见，天主超自然地或产生于肉眼中（肉躯的享见），或产生于像司中（像司的享见），或产生于理智中（理智的享见）。这些超常的现象与奥氏所说的狭义的神秘圣宠是不同的。它们与那些可脱离爱德而存在的特恩（如预言，能通万国方言等）也是不同的。

奥氏指出了下面几种神秘圣宠的效果：（一）在瞻想中寻得天主的灵魂，会感到精神的愉快；（二）灵魂由与无穷真美密切的结合，享有纯粹的自由；（三）一般的，尤其是对圣三的奥迹的特殊认识。

三 预简

奥斯定谈圣宠，不单谈了圣宠自身，还谈了天主怎样永远予以预备。这个关于被选者永远的预备，称为预简。这端道理，奥斯定在他晚年的生活中，特别地加以强调。可是它的纲领，在他陟登牧座之前，就早已写出。他自己的忏悔录中，也承认这点。“主，请你先给我你要求我的东西，然后随你要吧！”（忏悔录十卷三七章）。

（甲）纲要疑难

奥氏有时把预简与天主的预知并为一谈。天主虽预见人们的功勋，然更注意着他为了救人们而要赐给人们的恩宠。天主具有一个坚决的和确切的无条件救援一切预简者的意志。他指定他们的数字，他又个别地认识他们：且为各人准备获得圣宠不能有误的方法。他要求被简者完成为升天必要的功绩，可是，这些功绩不是他们所以被简的条件。最后他要给我们终止于善的圣宠。为使他们享见天主为各人预见和预备等级不同的荣福，这个预见的对象就是一切被预简者。他们获得救援，为宣扬天主的慈悲；只有预简者能到达这个阶段，其它纯被召者，由于他们的罪恶将被摒于天堂之外，用昭天主的公义。

这个说法就碰到严重的困难。看来不受预简者，像是预定为下地狱的。现在，为避免误会，预简专用于救援方面，不用于永罚方面。当时，宗教术语还没有确定，因此，奥氏把“预简”也引用于第二方面；他说预简于“永死”、“痛苦”、“永火”等等。可是，同时，他习用这个名词，为指被选者永生的预备。在最有关系的思想方面看来，应当承认，起初的一眼，是很足以寒心的。奥斯定在不少的文字中，标志着被选者和被罚者，在天主全能的意志前，有同样的处境：“同样的条件，共同的原因。”

(*Eadem causa, causa communis*)。人类为了原罪，简直是一堆败类。未领圣洗而死的婴孩，无疑地意外受罚；可是，这个意志虽与个人的罪恶的预见无关，却是实在的。在很多的文字中，奥氏把成人的命运等于婴孩的命运。无论奥氏的宣言怎样明朗，总不应当说，在这问题上，这就是奥氏思想的全体。那些文字只披露了问题的一面，而他所有透视的角度是很狭小的；因此，为歪曲他的思想，一面应当予以精审，一面应当脱离他的别的一切观点。

(乙) 奥氏学说的观点

一、谈预筒和处分的奥斯定，常面向着由信德认识的一个事实；现世已存在着两都，将来它们要永远存在着：一所以称扬无穷仁慈的“天主之都”，所以表示他的公义的“地狱之都”。这个事实，奥利振派多少予以否认。他们标榜整个的救援，即使魔鬼也不在例外。他们频繁地主张整个人类的救援，至少众基督徒的救援。为攻击这个过激的谰调，奥氏运用他独有的权威，强有力地，适当地，重新提出了信德的事实。这点，即使在他高谈被筒者之都的永远准备的时候，也没有疏忽。这个观点引我们进入意向的领域，进入认识和愿意目的和手段的天主的智慧的领域。可是，我们应当晓得，在这领域内，实现与事实是奥斯定思想的中心。他所注视的，不是一种理想领域中的意向，而是一种我们实际生活中的意向。这个意向显现于遭遇中；将来在天堂上，要全部露出。他所谈的，不是单纯的预见，因为在这准备工作中，他给予天主的意志一个重要的位置；他所谈的，也不是与实际风马牛不相及的意向领域。他所见的，是个与事实的理智联系着的意志：就是在永远，有被选者和受处分者。一句话，他的观点，依据后代神学家的术语，是后件的意志 (*Volonté conséquente*)。

在这后件的意志领域里，活动着功勋与罪过。奥氏不是也用过后代神学家在谈预筒时所用的“在预见功勋前” (*Ante pr visa*

merita) 名词么？可是应当指出这名词前后的用意，是不同的。希坡纳主教最注意的，是救援和所以得救援的功勋都是无条件的。这些功勋也是天主的恩宠；天主纯为了他的慈悲，给与他选择的人。至于罪人们受的处分不是无条件的，盲目的。他们先经过裁判；这表示在他们身上，实在存在着一种罪恶。奥氏提出了原罪，凡属人类都染着这个罪污；若干人，婴孩不在例外，虽没有本罪，却由于原罪，被判受罚。我们不能赞成奥氏婴孩也受一种惩罚的观点。可是，他的原罪的说法，却足以证明：受罚不像受简，是无条件的。被选者和被罚者虽有相同的观点，可不是一致的。被选者是无穷慈悲的对象，这个慈悲是由天主随意支配的。在这里，无疑地，还不是这奥迹的表白；可是奥斯定所谈的，确是后件的意志领域。

圣宠博士所以不敢肯定：天主要救援众人，就因着这些条件；他也怕说，天主的能力受了限制：因为实在沦亡的人不是少数。在若干文字中，他限制或否认这个普救众生的意志。可是在谈别一种天主的意志，就是现代神学家所称的前件意志的时候，他却强调了天主普救众生的意志。“天主要众生得救，且来认识真理”。基督为众人而死，失去天堂的婴孩也不在例外。“基督所以为众人而死，正为了他们的死”。这些矛盾点，假使用前件和后件意志予以分析，就得消除。无用否认，这个前件意志，奥氏没有明朗地予以指出，这是很可惜的：因为预简奥迹的核心，就在前件与后件意志对于具有自由意志的受造之物，相互的关系。

二、奥氏思想的另一极，就是自由意志的存在。它能作恶，实际上，它频繁地作恶。它也能依靠天主从未拒绝它的宠佑，建立为争取天堂的功勋。这个宠佑，为已往堕落的人类，是绝对不可少的。可是，这不过强有力地指出，因原罪而失掉宠爱的人，不可能从泥沼中自拔起来。这个论调的用意是在透露天主对于被

选者的仁慈。实在，他们是一个特殊仁慈的选择的对象；通过这个选择，他们将获得圣宠，终止于善，享受荣福。天主的一种特别的意志，使他们从一丘之貉中出来，走入救援的途径。可是这种选择的对象，是自由的受造之物。奥氏或在被选者，或在受罚者身上，从没有否认人的自由意志。预简一如圣宠，并不妨害自由；相反地，它强调自由意志的存在，因为它的对象是自由的受造之物。谁否认这点，谁歪曲了奥氏的思想。

三、预简奥迹的基础，就是自由意志；奥氏绝对没有予以否认。为此，他常同使徒保禄呼着：“他的裁判是怎样不可窥测，他的途径是怎样不可捉摸的呢！”（罗马书，十一章，三三节）。他晓得这是个奥迹；他不像后代的神学家，计划或予以掩盖，或予以直接的调和。那些尝试在他眼里，假使不是空虚的，至少是没有多大意义的；因为他对于天主的最高洁的观念里得来的根本的见解，比他们的论调，要明朗牢靠得多呢。他看天主，他最注意的：天主是真理、智慧、慈悲。这样的一个神，在任何情形下，不能作恶；他只能许一个受造之物去作恶。他许，他有相当的理由：预见的方法，处分的能力，因恶生善的智慧；譬如恶人的刑罚表扬他的公义，善人的永赏宣传他的仁慈。奥氏常提出天主所以对待受造之物的公义仁慈。为奥斯定，假使天主不是真理、慈悲、智慧，天主已不是天主了。他虽明知这不是该问题惟一的答案，只是间接的、曲线的答案，他却认为，这是根本的，可能最有效的答案。这是个真的答案，因为它是出于理智的，不是纯出于感情的。

（丙）优点和缺点

奥氏预简的学说，虽有它的缺点，在护教学、神学，和神秘神修学上，也有它的优点。（一）它一面纠正奥利振学说，坚持有被选者，又有受罚者；一面相反白拉奇学说，指出圣宠和救援的无条件性。（二）它引人注意天主加于被选者特别的照顾。

(三) 它宣扬天主的圣德，它叫理智向不可窥测的智慧低头，它促意志安听天主的支配，它使人心感激天主对于忠忱的受造之物的永远的挂念。实在，这是个最能引起若干灵魂的孝爱的奥迹。奥氏是个神秘神修者，为此他常津津乐道。这一切观点，并不驱策他造出一个新的学说，却驱策他不厌其详地指出圣宠论，或预简论的中心。

这个趋向，本是合理的，但可能有它的危险性。这个趋向，假使过度的话，可能使人忘掉：在灵魂上工作着的天主，无非要推动它们去工作；预简绝对不抹煞人的活动，反予以要求，予以唤起。奥氏神秘神修学的平衡锤，就是他有名的“道德论”(Moralisme)。这就是他为演讲预简论者规划的准绳。人家不应当给信友们说：“随你们奔走，或卧息，你们所得到的总不出那个不能错误者所预见的”，可是，应当说：“你们为夺得锦标而奔走吧！”而且你们应当知道，你们所以在竞赛中被选为得锦标者的秘密就在竞赛中。无论如何，这是一端难于了解，易于引起不安的道理。只有心灵和平，光明地信仰天主与他的属性的人们，才能有益地默想这端道理；其它人们是会陷于歧路的。它是神修大厦之顶，不是神修大厦之基。为此不应当轻易地，把基督徒整个的生活寄托其中。路得和加尔文把预简的道理，弄得面目全非。他们草率的演讲，更加重了他们的错误。“救人的，是脱离实行的信德”这个学说，使他们离他们认为老师的奥氏的学说，越弄越远了。他们虽还标榜着奥氏的若干语句，可是在捣毁了奥氏的学说结构中，他们实出卖了圣宠圣师。抗议宗的教义只披着奥氏思想的外衣。

四 伦理与神修

（甲）奥氏的道德论

奥斯定在他的著作中，虽高谈圣宠、预简，进入玄玄的堂奥，仍不失为一个坦白的道德论者。整个传统所以称他为“爱德博士”；尤其在神修上重视他的指导，也无非为了这个缘故。这实在也是奥氏思想重要的一环，应当予以一叙。

奥氏不单坚持圣宠下意志的自由，还强调意志道德活动的重要。他像热罗尼莫对付佐维雅那斯一般地攻击在路得前十世纪已经存在的：义化只凭信德，不需要功绩的学说。他诠释罗马书的一段：“我们相信人因信德而义化，无关于法内的事功。”（罗，叁，二八。）运用了迦拉达书的一段，“信德因爱德而活动”指出：信友与不洁的魔鬼的区别，就在信德上。雅各伯说：“魔鬼信而战栗”，他们的信德不活动，他们的信德不是义人的，因爱德而活动的，而使天主根据他的功勋，予以常生的信德。他紧接着一贯地说：“信德和爱德是天主赐给我们的；我们的善功，也是从天主来的。使徒保禄还称永生是无条件的恩宠。这种劳动的神修理论，奥氏不单予以坚持，还用以攻击那些只知祈祷，不识劳动的隐士和那些拒绝处分，而乐于清静无为的半白拉奇派。他常求人们在演讲预简中，不忘也予以肯定。预简的学说，使他在理论外，指出了实行。”

奥氏的圣宠学说，不但无害于活动与功勋，相反地予以唤起，给以一种特殊的性质。奥氏的理想应当是悉听圣神指导的信友的理想。这个可教性的第一条件，就是信德；不是任何一种信德，而是一种超自然的信德；它附有谦逊（天主是人所行的善功的真正的原因）、仰望（为获圣宠，这是必要的）、对天主的认识（最低限度，应当是实践的）、以及心灵的洁净（少了这

个，对天主的认识也不能存在)。在这些情绪下，人才能有效地接受天主的感触。这也就是奥氏学说的〔被动性〕(Passivité)的精神。

可是，我们不应忘记，这个〔被动性〕就是一种动力；这是动的被动性。信德为天主征服一个人，所以使他通过爱德而工作。这个内在的动力，就是超自然的爱，或是爱德的活动。在圣宠更坚强，或灵魂更可教的时候，这个超自然的爱，在一阵信光之下，彷彿汨汨而流的泉源；有时会形成赞美、惊奇、感恩的呼声。这种美景，在奥斯定不少的篇幅中可以找到。当爱情追求对象，还没有获得，还未能安然欣赏的时候，这个活动是很软弱痛苦的；可是不因此而不是真实的。这还是由爱德，至少初始的爱德发生的。即使圣神的指导，还不是成全的，可是为了灵魂的合作，虽在障碍之下，已经开端。这种内心的活动的终点，就是一切功勋。功勋是必要的结果，圣神指导的证明。为了灵魂的可教，这个指导愈得力，功勋愈丰盛，它们的种类愈繁多。

这是奥氏圣宠论与道德论逻辑的联系。奥斯定对于道德论的观点，是最活动的，最积极的。在研究它的细关节目前，我们且把它的因素，予以分析；至于修德的灵魂的状态，暂时放在一边。

(乙) 奥氏道德论的因素

一、幸福的寻求，为人是个必然性；他无法予以摆脱。人的一切工作，是由它推动的。可是，只有天主能是人的幸福。高于一切受造之物的人，任何别的受造之物，都不能满足他的享受心理；甚至他自己，因为也是有限的，也不能使他满足。惟一能使他满足的，是那个又是善，又是真的物物之源。这个神体的天主的掌握，是知与爱的工作。为此，人寻求天主是为了要享受；寻求受造之物，也是为了要用以趋向天主。为受造之物而寻受造之物，这是一种疯狂，一种堕落。这是自然的秩序。

二、天主要人尊重自然的秩序，寻求自己的真幸福。所以天律，不但需要一个合于天主上智的自然秩序，还需要一个决定这个秩序的无穷意志。自由意志的伦理责任，也就起源于此。为受造之物而寻求受造之物，不单是疯狂，还是抗命和犯罪。出诸劝告的一般善工，不在罪恶条件下提出。

三、为此，罪恶就是侵犯天主所定的秩序。奥斯定第一个明朗地指出了大小罪的分野。根据古今公认的原则，大罪使人失掉天堂，只有教会能予以赦免；小罪不剥夺义德，在教会的法权外，可因善功而赦免。

四、另一方面，德行表示爱护法律，命令和劝告之善，以及任何形式的伦善。奥氏时常在这一般的角度下讨论德行。他也喜欢把德行看作足以医治一切先天反爱善的弱点，以及为那应向天主的心眼，清除垢污的能力。

五、智、义、勇、节，组成了伦德的枢纽。这个古代哲学士的造类，奥氏每子以采用；他还承认外教人身上的纯粹的自然德性。在这些德性中，他特别提出了诚实；这使他把一切虚语诈伪，视作的罪恶因素。有人错误地，由于奥氏的若干观点，指摘他否认私产资。应当晓得，奥氏的那些看法，不是以法律为观点，而是以伦理和神秘主义为观点的。这种奥氏严肃的倾向，在现代的伦理学家身上，已一扫而空。

六、伦德是重要的，可是非通过神德，它们不能引入到最后目标。奥氏甚至到处夸张地说：没有神德，其它的一切都不算真德，在“教理手册”（Enchiridion）里，他特别强调信德。自然，这是基督徒的超性生活的必要支点。他又指出望德是信德通过爱德工作的条件；它也是快乐的原则，因为天主的甘饴只启示于仰望的人们。可是，真正结合天人的因素确是爱德。爱德在奥氏的著作里，占着特别重要的位置；他所称的爱德，每指一种爱善之心，而这是众德之门。从狭义方面讲，爱德是诸德之后，诸德之

总汇。其它的一切德行，必须通过它才能达到最后目标，天人的缔结。它是福音经中，惟一的律法。奥氏的爱德界词，一如在他的《基督教义》中可以找到的，是很别致的：“心灵的动作在为着天主及自己而欣赏天，以及为着天主而欣赏旁人。”

七、实在基督徒的修行，就在爱德中。这个爱德使人遵守一切律法，综合一切德行。它是纯爱的原则，使人欣赏天主，纯因着他和他的美善。这样的爱德，如果没有从瞻想得来的智慧的支持，在此世决不能使灵魂稳定在圆满的神修生活上。

（丙）奥斯定的神修思想

人在经过了一个漫长的刮垢磨光的途径，才能争得坚强的，纯洁的，享受的爱德以及光耀的智慧。这是主观的伦理学，或称神修神学。其中所论的，就是最足以引人进入贤关圣域的阶段。奥氏给神修生活，指出了多种的阶段造类。在灵量论（De quantitate animi）中，他把伦理活动，分了四级：（一）德性，（二）安静，（三）进光，（四）留光。后来，根据圣神的恩宠，给了我们一个更完全的造类。敬畏为第一级，智慧为峰顶。在这两极间，他分别了一个双重的清理准备阶段：一个是远准备，目的在虔修孝爱、刚毅、聪明、超见；一个是近准备，目的在使灵魂，在更明朗的信德，更坚强的望德和更热烈的爱德的原则下，澄清一切。第一个准备，称为积极的生活；第二个准备，称为瞻想的生活。因为在这个生活里，一切精神活动，都以赖瞻想而整个发光的信德为标准。这个瞻想，有一天，将使整个和平与忠于圣宠的灵魂，浸沉于无穷的智慧中。

信友在神修道上应该扫除的障碍，就是起来反抗的情欲。圣洗的恩宠虽清除了原罪，可是它遗下的疮斑的消除，是个长时间的问题。在人身上最活跃的，就是圣若望宗徒（若一，贰，一六。）指出的三欲：淫逸、声色、骄奢。奥氏把它们归纳于反爱德的私爱；它是反天主之都的世界之都的原则。至于三欲的后

果，奥氏特别指出了下面几项：（一）不能享见天主；这是许于不为物迷的心灵。（二）它们给于当享永乐的灵魂的兴奋是虚伪的。（三）天主的肖像，日形暗淡，终于一个畜牲的肖像，取而代之。

奥氏的神修思想的重心，就在这最后一点上；一切以缮饰灵魂上的天主肖像为目标。这个内心的刷新始于宠爱，终于圆满的信望爱三德。可是，这三德应当利用的各种成圣的方法，以便达到目的。

一般的方法有：

（一）宠佑，在超性的领域内，人没有它什么都不能做。

（二）伦德，第一应当发展节德，而后刚毅、正义、明达；人的一切活动，应该受这些德行的控制。可是，若干这些德性的行为，是最适于引人进修的。

（三）精神的斗争。反魔鬼，反欲情，反诱惑。坚强的信德，支持刻苦。

（四）善功，尤其是那些慈善事业。

（五）祈祷，这是为获得圣宠必要的。

（七）敬爱，这是祈祷的一种，而且很有关系的。信友尤当敬爱降生为人的智慧：耶稣基督。

特别的方法有：

（一）精修的地位，独身也在其内。这个地位，他认为是极有益的；可是，他并不否认婚姻的神圣性。他宣传的精修组织有（一）公共生活，（二）圣愿，（三）听命，（四）神贫。他另要求于隐士们的德行有（一）爱德，（二）谦逊，（三）劳心劳力。瞻想的生活在精修的地位上，比在任何别的地位上，更能圆满地实现。

（二）圣书的阅读，这个工作，一面昭示我们道德的重要和缮修；一面透露天主和他的美善，以驱策我们发展瞻想生活。

神修的途径，是个日进于德的状态：爱德、智慧，与天主密切的缔结，都是它的特征。奥氏又称它瞻想生活；这是为了这个状态的要素，是个真正的超性精神；而这个精神和它的外表的活动，都是以瞻想为根据的。

五 圣教会与圣事

(甲) 教会

在奥斯定心里，教会是个热爱的对象；所以这个圣宠博士，又称教会博士。一切关于教会的理论都经过他的发挥。

一、在他的演讲里，他特强调：教会与天主，教会与基督的联系（天主是父，教会是母，基督的净配，基督的妙身……），以及教会对于人类的使命（精神之母，圣事之会，天国）。这些名称和他的学说，都是很重要的。巴典孚主教（Mgr Batiffol）在他的名著里愉快地称：奥斯定把教会的至公性，不但看作一种知识，一种结合，还看作一种神秘。他独步地，热情地、直觉着天主在教会中的工作。

二、这个对于教会神秘的观点，并不排斥教会的社会组织性，反予以唤起。基督的妙身拥有各种的肢体，各种的职责。抗议教标榜的在信友中，铎职普遍，权能平等的论调，是根本反奥斯定的。这点，在奥斯定论神品时，尝相当地予以证明。他虽没有用圣统制（Hiérarchie）；却用了神职阶级（Ordo clericorum）；这是所以指一般领过神品圣事的信友的。他们受得神权，通过布道，管理教友，赦免罪过，施行圣事等工作，以赓续基督的事业。他们代表着教会；只在教会里，真正的基督教会里，人们可以得救。

三、奥氏在反多那忒派斗争里，强有力地阐发真正教会的四个标志；尤注意于至圣至公。（一）至圣，此世的教会，是个混

合组织，其中有义人，也有罪人。精神上他们虽有区别，形式上还是一起的：彻底的剖分，有待于世纪末日。奥氏在他“风化论”（*De Moribus*），漫长地描写了多数信友的圣德。奥氏认为，这是个极好的辩护。（二）至公不应当脱离至一，这句话是针对当时非洲的多那忒派而发的。奥氏为反对裂教人，重新提出了圣西伯利央的格言：“教会外绝对没有救援。”

四、奥氏认为：教会的司训权是不能错误的。这个司训权的根本机构，（一）为全教性的公教会议（与教区教省公会议不同）；它们订定的信条是不容修改的：虽在法制方面，可能有些变更。（二）为罗马主教。他们的不能错误性，表现于奥氏的学说与作风中，在他反白拉奇斗争中，尤显得洞若观火。奥氏在古代教会中，是一个拥护罗马教会司训权和统治整个教会，最优秀的证人。

五、罗马是教会中心：（一）罗马是宗座，因为那里有伯多禄的牧座。奥氏盛称伯多禄的特点：在他身上，宗徒之长的首位，照耀着万丈的宠光。可是，他不把它与实在继续它的罗马主教的牧座分离。他指出这个牧座也就是宗座。从宗徒传下来的教会必须联系于这个牧座。为强调这点，奥斯定一如圣依肋纳，又标志在这牧座上，历代主教不断的继承性。伯多禄的座位是整个公教会统一的中心。（二）罗马教会核准的信理，因为它在教理上的无边权威，是如山的铁案；罗马教会的见解就是整个教会的见解；所以整个教会并不高于罗马教会。奥氏是否看罗马教会系于公会议？我们不得而知。他不肯定那个拥有最高权的，就是个伯多禄后任。可是，这是显而易见的，为此他也不去多赘。（三）奥氏承认，罗马掌握着对于整个教会的法权。他屡次求罗马指导，就是个良好的证明。孚萨拉的安道尼努问题，就是一个例子。关于亚比亚利乌事件，他虽没有向罗马上诉，纯为了机宜的缘故：他始终认为主教们有向罗马上诉的权利。四二六年，迦

太基公会议，奥斯定大概没有参加。因为亚此亚利乌的供辞。他曾向教宗圣则来斯定提出抗议。

六、教会与国家在《天都》里，天都与地都，是两个对立的阵线，因为它们的精神是彼此矛盾的。可是，有时奥斯定指管理政治利益的国家为地都，管理宗教利益的教会为天都。在这里，天都与地都，根本不相冲突。国家是天主所欲的，信友在俗务里应当服从它，可是，国家应当受正义的约束；而教会是正义的看护和发言人。国家还应当协助和保护教会。奥氏关于这个特别重要的问题的见解，可归纳为三点：

（一）教会有权利受国家的保护；相反地，异教邪教不能要求这种权利，它们可能受严厉的处分。

（二）异教实际的容忍是好的与合法的。奥氏陟登牧座之初，就抱着这个态度。为发展基督的神国，他虽不藐视凯撒的撑腰，却更乞灵于真理。可是这种容忍是有界限的；遇到扰乱社会和宗教和平的时候，应当放弃容忍的态度，采取强硬的步骤。

（三）这个国家对于宗教的干涉，绝对不应该出以死刑，至少在教友间。国家首先应当寻求和协与地步，清除宣传真理的障碍。遇到紧急强迫的手段，不但是合法的，而且是很有益的。

（乙）圣事

圣事是基督教会继续广施德泽的大富库。圣事与教会的联系，在奥氏眼里，是最基本的。他的著作指导我们确定圣事的意义，了解他学说的性质。圣事的综合理论，虽到了中世纪才出现：可是希坡纳主教指出的原则，大有造于圣事神学的进步。

一、圣事一般的意义：首先圣事是一种神圣之物的象征。奥氏神秘神学促他去寻求象征。他在古经里，寻获了许多基督的象征，而且称之为圣事。此外，他举出了新教的圣事。这些圣事，

比古教的圣事，能力更大，利益更好，行为更易，数字更少。这些圣事实在是狭义的圣事。它们树立了信友间的社会联系，还使它们与基督结合：它们是这结合的工具。且看奥斯定怎样了解圣事。

圣事，一种神圣之物的象征，包括两个因素：（一）神圣之物是具有特种效力的圣宠，至少新教的圣事。（二）象征指礼仪和经文。典礼中所用的物件，应当有一种天然的适合性；还应当是由基督指定的，在一定的经文下受到祝圣的。后代神学家称祝文为圣事的模形。下边关于圣体圣事的一段，对于这点，给了我们一个最清晰的观念：“拿去了经言，只有饼酒；加上了经言，就是圣事。”经文指祝圣物质时用的言语，也能指祝圣教友时用的言语。

在新教的圣事中，物质和象征间联系性质是怎样的？这个联系超越象征，象征不过是虚空的记号；联系具有一种实际的效力。奥氏在论圣洗和神品圣事，特予以说明。

二、圣洗与神品 奥斯定在反多那忒斗争中，确定了上列两件圣事的效力，他的最大的成就，在圣事领受和圣事生效力的区别（*Validité et efficacité*）。圣西伯利央把上两项，统系于行圣事者的信德；多那忒派却系之于他的圣德。一般地说，奥氏肯定，行圣事者的心灵状态，初无关于圣事。至于领圣事者，他罪恶的心灵状态，虽不阻止圣事的领受，却阻止圣事圣宠的进入；可是，在罪恶的心灵状态改善后，圣宠就降来，一切圣事的效力，也就同时发生；领圣事者的心灵状态不是圣宠的原因，而只是圣宠的必要条件，圣宠的原因是圣事。后代神学家圣事复生（*Réciviscence*）的学说，是以此为根据的。

奥氏对于圣宠复生，究竟怎样看法？他强调，行圣事者不过是基督的工具。通过他实在执行圣事者是基督自己；他的祝圣的工作隐藏于礼仪中。也可以说，在可见的礼仪下，圣神工作者；

一如在演讲圣道者的声浪，打到信友的耳鼓时，圣神就在他的心灵中活动着。他虽重视礼仪的象征意义，他并不否认，礼仪和行圣事者在发生圣宠过程中的地位。中世纪的神学士，从这些奥氏的理论中，标榜了圣事工因（*Causalité instrumentale*）的学说。

三、奥斯定谈圣体圣事的态度，是演讲者和神秘神修者的态度：他一贯地在他的演讲中，掘发信友的神益。或说奥氏否认耶稣基督在饼酒的形像里，那未免犯了错误。奥氏的象征观念，并不抹煞圣体的真实性；相反，根据别的许多前后的篇幅，他肯定地承认那个传统的公式：饼成基督之身，酒成基督之血。这点，在他论没有信、爱去领基督体血的人们自寻处分，以及儿童也需要圣体的文字中透露得更加明朗。饼酒形下，救世主生活和神化的身体存在，也使奥氏看到了教会，他的妙身的象征以及信友因爱德而打成一片的标志。这个思想也是奥氏的圣体道理的特性。圣体是种祭、苦架祭的重演：司祭是同的，牺牲是同的。关于这个问题，奥氏虽没有多说；可是他所说的是清楚的，不存丝毫的疑问。

四、其余的圣事 1. 奥斯定又谈了坚振圣事（当时领圣洗者在按手礼下紧接着领坚振。）和婚配圣事。这里与其说他论婚配，毋宁说他强调婚约的不能解除性（基督与教会结合的象征）。2. 奥氏不称告解为圣事：可是他关于这圣事的观点是很明白的。在领洗后，为赦去大罪，不是为去小罪，告解是必要的。至于告解的条件，一为在主教前秘密的坦白，二为补赎；众目昭彰的罪恶的补赎，可能是公开的；三为教会当局的赦免表示。可是，奥氏还认定灵魂的复生是天主的工作，而忏悔是个必要条件。

六 四末

在这领域内，奥氏的影响是极重要的。他强有力地攻斥了各种不同的严重错误，终于维持了基督徒整个生活的基层真理。

他诠释了若望的启示录，他打倒了当时还流行的“千年国说”。可是，佐维雅那斯的义化只凭信德，不需要功绩的学说的危险性是最大的。他坚决地予以排斥；他也预先申斥那些假借他的名义宣传这个学说的伪弟子。他直爽地指出：“援救我们的，不是圣洗，不是圣体，不是完整的信德，不是单纯的施舍，而是我们生活的和我们善功的整体；世界末日，被责罚的不但只有偶像教徒和外教人。”为此，公审判日，众得救的信友，不是单纯地由于他们的信德。

奥利振否认地狱永远的谬说，引起的后果也是同样地严重的。它在各种方式下，流传于西方。奥氏一边引证圣经，一边提出教会不为下地狱者祈祷的习惯，予以纠正。地狱的罚：一为天主生活的丧失（*Alienatio a vita Dei*），一为来自自然烈火的觉苦。这个觉苦，不待肉身复活，就已开始。当时慈悲派（*Miséricordieux*）的学说，虽不是个普遍的定论，可是到处盛行着。奥氏也予以驳斥。至于地狱刑罚的缓和学说，奥氏虽拒绝表示接受，并不干脆地予以弃绝。

奥斯定根据格林多前书三章，明确地肯定炼狱的存在。他承认在后世，至少到公审判，存在着炼净灵魂的暂罚。他谈过洗炼之火。奥氏虽没有明确地指出这个火的性质；可是对于炼狱的存在，他却不稍犹豫。最后，他也承认：祈祷、善工，尤其是圣祭，可以救济炼灵。

奥氏认为，天堂首先是享见天主，整个真理的圆满认识；而这个认识不是影像的、间接的，而是物体的、直接的。瞻想的认

识，不过是肤浅的摹仿吧了。圣人们的灵魂已有这个荣福享受。他论殉教者的时候，明显地予以肯定。他以为身灵既已分开，在原则上，没有什么矛盾性。有时他像表示怀疑，纯是由于他只了解它的可能性。这个精神的享见天主，将来能否也是本质的？开始时，奥斯定认为这是疯狂的问题；可是，他终于认为，事情虽不是盖然的，却是可能的。这样思想的变化，在这样一个伟大圣师身上是很可惊奇的。这个他所称的本质的享见，大概是所以形容复活的肉身的光荣的顶点。奥氏在《天都》最后一卷内，描写了荣福的生活。

总结

这是奥斯定浩如烟海的著作的一个鸟瞰。我们的目标不在网罗一切，而在指出奥氏思想的纲要；又不在发挥那些纲要，而在予以分类、整理、联系。圣奥斯定是教会历史中，最伟大的人物：他绝伦地有圣德，又有学问；有信德，又有思辨；有活动，又有瞻想。他也是教会圣师中学问最渊博，智力最坚强的一个。兼为伟大的文学家，天才的哲学家的他，常尊重传统与威权。兼为大胆的神学家，奇特的思想家的他既有利地探窥了圣三的大奥迹，组织了公教的人类学，圣宠的神学，指出了关于教会和圣事的新见解，又阐明了传统的四末。从另一角度看来，他也是个优秀的伦理学家，督促人灵在天主迫切推动下，破釜沉舟地活动着。

这样的一个人，不能没有弟子，不能不成一个学系。他的思想的影响历代不衰。这个影响的别名，就是众所周知的奥斯定学说（Augustinisme）。这个名词有时另指奥氏关于圣宠与自由意志的学说，这是很合理的；可是，这不过是他的学说的一部份。假使把部分当作整个看，那么，就错误了，而且会发生危险的。为

此，我们以为应当偕同鲍塔利，这样为（Augustinisme）下个界词：“根据圣奥斯定的学说和方法的神学精神。”还应当把原始的奥氏学说和中世纪的奥氏学说，加以区别。中世纪的奥氏学说中，杂着外来的思想，若得尼，阿来奥巴齐的。其间，奥氏对于柏拉图学说的观察，在若干点上被弄得面目全非。十三世纪末叶，多玛斯派学说的奥氏学说批评，也是不中肯的。相反地，原始的或真正的奥氏学说，是由奥氏的明确的论题中搜集而成的。它的重点，大概如下。

1. 天主观念的研究，天主权利的标榜。
2. 唯心典型论（*Idéalisme exemplariste*）为知识的基础。
3. 情调的和综合的道学方法。
4. 不脱离扩大神秘论的坚决伦理论。

这个鲍塔利所称的大奥氏学说（*Grand Augustinisme*）与多玛斯派学说比起来，虽不一致，并不矛盾。圣多玛斯是奥氏门弟子中，最伟大，最卓著的一个。他不但不视以为学敌，而且时常援引他的权威。圣多玛斯把奥氏的道学著作，看作拉丁教会中最丰富的精神宝库。他运用着他的不羁的天才，起而予以发掘。实在，圣多玛斯、圣安瑟尔莫、圣文都辣，很显明地，都特别受了奥氏神学的影响。圣大额我略是个伟大的领导人物，无比的伦理学家；他在神秘神修领域内，如同圣伯尔纳德也受了奥氏的影响。上列的那些权威圣师，既都求奥氏的指导；那么，抗议教徒和杨森派的，自以为上宗奥氏的活动，不过以奥氏的学说为烟幕罢了。谁不能为着采用了若干奥氏的标语与理论，而就大言不惭地自视为奥氏的嫡系。最应当掌握他的学说因素，尤当了解他的精神，他浓郁的公教精神。

人家每说奥斯定还是时代的骄子。这是很正确的；可是，这不是因为近代的小说家在他的著作中，发现了他们的影像，也不是因着他体验过他们的若干理智和伦理的弱点，而是由于他是个

能从罪恶错误的泥沼中自拔的伟人。因此，他比谁都能指出相当的药石：一个能控制感情的理智，一个备有坚决信德和笼罩于热烈爱德之光之下的明朗理智。一句话，圣奥斯定在现在正如在过去，还是真正智慧的殊等老师。

Saint Augustin

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. L. , 32-47 (édit. des bénéd. Blampin et P. Constant, 1679-1700; préface générale de Mabillon). Voir A. M. —P. INCOLD, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903. —Le *Corpus* de Vienne a déjà publié une nouvelle édition critique de beaucoup d'écrits de S. Augustin. —*Traductions françaises des Œuvres complètes* par RAUX POUJOLAT, 17 vol. , Bar-le-Duc, 1872; par PERON et autres collaborateurs, 32 vol. , Paris, 1872. —D'autres éditions et traductions spéciales seront indiquées en note à propos des ouvrages qui en sont l'objet.

Choix de textes: F. MAYR, O. S. A. , *Divus Augustinus vitæ spiritualis magister*, paviæ (XVIII^e s.); trad. fr. , P. LAURENE, A. A. , Paris, 1890. —TONOA-BARTHET, O. S. A. , *De vita christitana libri VII*, Rome, 1917. —L. BERTRAND, *Les plus belles pages de S. Augustin*, Paris, 1914.

- 2° **Etudes générales:** CEILLIER, *Hist. des auteurs écll.*, Paris, 1774, T. IX; —FESSLER LUNGSMANN, *Institutiones parologioe*, T. II, P. 250-405. —E. POSTALIF, *Augustin (Saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2268-2472 (étude; I. Vie: 2268-2286; II. Œuvres: 2286-2317; III. Doctrine: 2317-2462; IV. Autorité de S. Augustin:

2462-2472. —O. BARDENHEWER, *Geschichte*, T. IV, 1924, P. 434-511. —P. DE LABRIOLLE, *Hist. lift. lat, chrét.*, P. 519-564.

- 3° **Histoires et Biographies:** Outre S. Possidius (voir ci-dessus, P. 596), TILLEMONT, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique*, T. XIII, Paris, 1710 (2^e éd). C'est d'après cette étude encore inédite que fut composée par les bénédictins la *Vita S. Aur. Augustini P. L. 32*), 65-578) . —POUJOLAT, *Histoire de S. Augustin, sa vie ses oeuvres, son siècle, influence de soe génie* Paris, 3 vol. 1845-1846 (2^e éd, 2 vol. 1852) . —AD. BATZFEELD, *S. Augustin.* — (coll. *Les Saints*) . Paris, 1897. —C. WOLFS GRUBER, O. S. P. , *Augustinus* (en allemand). Paderborn, 1898. —G. V. HERTLING, *Augustin* (en allemand), Mayence, 1902. —L. BERTRAND, *S. Augustin*, Paris, 1913; *Autous de S. Augustin*, Paris, 1922. —P. GUILLOUX, *L'âme de S. Augustin*, Paris, 1922. —C. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. , Augustin*, Paris, 1920—Vies protestantes: FR. BÖNRINGER Zurich, 1845; 2^e éd, 2 vol. , Stuttgart, 1877-1878; C. BINDEMANN, 3 vol. , Leipzig, 1844-1869.
- 4° **Controverses:** C. DOUAI, *S. Augustin, contre le manichéisme de son temps* Paris, 1895. —P. MONCEAUX, *S. Augustin et le donatisme* (T. VII de l'*Hist. Litt Afr. chrét.*), Paris, 1923. —P. BATHFOL, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris Paris 1920. —L. DE MONDADON, *Bible et Eglise dans l'apologétique de S. August n*, dans *Rech. Sc. REL.* , 1911, P. 209-239-441-457, 546-569. —PETAU, *De pelagianorum et semipel, hoeresi*, Paris. 1643. —H. NORIS, *Hist. pelagiane...Padoue*, 1673.
- 5° **Philosophie:** F. NOURRISSON, *La philosophie de S. Augustin*, Paris, 1865. —CARD ZIGLIARA, O. P. , *Della luce intellettuale e del,*

l'ontologismo secondo la dottrina dei santi Agostino, Bonaventura e Tommaso, Rome, 1874, & vol. — GRANDGFORGE, *S. Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896. — J. MARTIN, *S. Augustin* (Coll. *Les grands philos.*) . Paris, 1901. — C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1920. — M^{CA}. GRABMANN, *Die gottliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis, nach Augustinus*, Munster-in-W., 1924. — M. GYSER, *Aug. und phänomenologische Regionen—philosophie genenwart*, Munster-in W., 1923. — G COMBES, *S. Aug. et la culture classique*, Paris. 1927; *La doctrine politique de S. Aug.*, Paris, 1927.

- 6° **L'exégète et le prédicateur**: BOSSUET, *La défense de la tradition et des SS. Pères* (contre l'*Hist. critique des commentateurs du Nouv. Test.*, de Richard Simon, parue en 1693) . — DOUAI, *S. Aug. et la Bible, dans Rév. Bibl.*, 1893, P. 62-81. 351 377; 1894, 110-135, 410-432. — COLNANP, *Etude critique sur l'oeuvre oratoire de S. Aug.*, Paris, 1848. — A. REGNIER, *La latinité des sermons de S. Aug.*, Paris, 1887. — A. DEGERT, *Quid ad Mores ingeniaque afrorum cognoscenda conferant S. Aug. sermones*. Paris, 1894. — Voir aussi G. LONGHAYE, *La prédication*, P. 149-187 (Etudes, 1888, T. 43).
- 7° **Etudes générales sur la théologie de S. Aug.**: Outre E, Portalié, SCHWANE, *Hist. des dogmes*, trad. Degert. — J. TIXERON, *Hist. Dogm.*, T. II . P. 354-512. — J. B. FAURE, *Annotationes in Enchiridion*. Rome, 1755 (2^e éd., 1847) . — Voir aussi tous les grarts théologiens.
- 8° **Quelques sujets spéciaux**: C. VAN CROMBRUGGE, *Le doctrine christologique et sotériologique de S. Aug. et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans *Rév. Hist.* 1904 2 articles. — J. RIVIERE, *Le*

dogme de la Redemption. Ch. XV et XXII. —O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus*, Munich, 1892. —J. RIVIERE, *La justification*, dans *Dict. théol.*, col. 2098 sq. —A. D A. LES *La prédestination*, dans *Dict. Apol.*, col 205-216. —G. PHILIP, *Le raison d'être du mal d'après S. Augustin* (Coll. *Museum Lessianum*), Louvain-Paris, 1927. —P. POURRA, *La théologie sacramentaire*, passim. —P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, P. 422-453. —E. TARCHIER, *Le sacrement de l'Eucharistie d'après S. Ang.*, Lyon. 1904—M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après S. Aug.*, —Lyon, 1906. —F. CAYRE, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

- 9° **Morale et ascétique:** ANGELUS CUPETIOLI (G. GUALDO, théâtin), *Theologia contemplativa et moralis*, 3 in-fol., Venise, 1737. —GROU, *Morale de S. Augustin, surtout d'après les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris. 1786. —J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de S. Augustin*. Paris. 1901. —E. X. ECCERSDORFFR, *Der H. Augustinus als Paedagoge und seine Bedeutung für geschichte der Bildung*, Fribourg-en-B., 1907. —J. MAUSBACH, *Die Ethik des H. Augustinus*. Fribourg-en-B., 1909. —P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, P. 270-344. —B. ROLAND—GOSSELIN, *La morale de S. Augustin*, Paris, 1925.

Voir, en outre, de nombreuy articles dans les revues.

总参考书目录

1. COLLECTIONS RECENTES DE TEXTES PATRISTIQUES

Les *collections* dites *anciennes*, jusqu'à celles de Migne inclusivement, sont signalées plus loin, dans *l'Introduction*, p. 12-14.

Les *Patrologies*, *latine* et *grecque*, de Migne sont citées en abrégé sous cette forme : **P. L.** : —**P. G.** Le volume est indiqué par le chiffre arabe, en **gras**, qui suit immédiatement.

A) COLLECTIONS CO¹MPLETTANT CELE de MEIGNE : **Patrologia syriaca**, par R. GRAFFIN, Paris, 1894 et suiv., 2 vol. (En abrégé : **Pat. syr.**)

Patrologia orientalis par R. GRAFFIN et NAU, Paris, 1903 et suiv. ; continue la précédente sur un terrain plus vaste. (En abrégé : **P. O.**)

Corpus scriptorum christianorum Orientalium, par J. B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VALX, Paris, 1903 et suiv. ; comme la précédente. éditée des textes *syriaques*, *arabes*, *coptes*, *éthiopiens*, (En abrégé **Corp Or.**)

Anecdota Maredsolana, par DOM MORIN, Maredsous, 1892 et suiv.

B) Les collections suivantes visent non seulement à compléter celle de Migne par des éditions nouvelles. mais à refaire son oeuvre à un point DE VUE plus critique.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum édité par l'Académie de Vienne, depuis 1866 ; donne le texte latin seul. (En abrégé : **Corpus** de Vienne).

Monumenta germaniae historica, antiquissimi, Berlin, 1877-1898, 13 vol. (En abrégé: Mon. ger. hist. ou Mon. Berlin),

Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, édites par l'Académie de Berlin à Leipzig, depuis 1897, éditions critiques sans traduction. (En abrégé: **Corp. Brel.** ou **Corpus** de Berlin) .

Texte und Untersuchungen sur Geschichte der altchristlichen Literatur, collection dirigée par l'Académie de Leipzig, première série 1882-1897, 15 vol. ; deuxième série, 1897-1906, 15 vol. , troisième série (A. HARNACK et C. SCHMIDT) 1907 et suiv. (En abrégé: **Text. Unters.**) .

Texts and Studies, collection dirigée par l'Académie de Cambridge

(J. A. Robinson), Cambridge, 1891 et suiv. (En abrégé: **Text. Stud.**) .

Remarque. — Ces dernières collections, le titre le montre, n'éditent pas seulement des textes; elles publient aussi des *Recherches* ou des *Etudes* sur l'ancienne littérature chrétienne.

C) PETITES COLLECTIONS, destinées surtout aux *Etudiants* qui veulent prendre un premier contact avec l'ancienne littérature chrétienne:

Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme, de H. HEMMER et P. L'JAY, Paris depuis 1904; donne les textes et la traduction avec introduction et notes. (En abrégé: **Text. Docum.**) .

SS. Patrum opuscula selecta, par H. HURTER, Innsbruck, première série 1868-1885, 48 vol. ; 2° série 1884-1892, 6 vol.

Sammlung ausgewählter h. u. d. quellschriften. par G. KRUGER, TUDINOÛ, 1 série 1891-1896, 12 fascicules; 2° série, depuis 1901.

Kleine Texte. H. Lietzmann, Bonn, depuis 1902.

Florilegium patristicum, G. RUSUHEN, Bonn, depuis 1904.

Cambridge patristic texts, A. MASON, CAMBRIDGE, depuis 1899.

Bibliotheca sanctorum Patrum, J. VIZZINE, ROME, depuis 1902.

II . COLLECTIONS D'ETUDES DIVERSES

(en français , sauf exception)

A) COLLECTIONS DE MONOGRAPHIES EN VOLUMES SEPARÉS

Les Saints (Paris , Lecoffre) donnent une série de vies envisagées surtout d'un point de vue historique.

La **Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique** (*ibid.*) groupe des monographies diverses, d'ordre littéraire (par ex. La littérature grecque par Mgr. P. BIFFOL), doctrinal (par ex. l'*Histoire des Dogmes*, par J. TEXONT, historique (par ex. *L'Eglise byzantine*, par le P. J. PARGOIRE) . (En abrégé ; coll. **B. E. H. E.**) .

La **Pensée chrétienne** (Paris Bloud) donne de nombreux " *Extraits* traduits et annotés reliés entre eux par de brèves analyses, précédés, sauf exception justifiée, d'introductions biographiques et biblio-graphiques" . Elle comprend un groupe *patristique*, à côté des groupes *biblique*, *scolastique* et *moderne*. (En abrégé ; coll. **Pensée ch.**) .

La **Bibliothèque de théologie historique**, publiée sous la direction des *professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris* (Paris , Beauchesne) présente un ensemble de monographies doctrinales très importantes. (En abrégé ; coll. **B. T. H.**) .

Les **Etudes de Théologie historique**, annexées à la précédente collection, contiennent des oeuvres analogues. En abrégé : coll. **E. T. H.**) .

Science et Religion groupe des brochures sur des sujets religieux divers ; quelques-unes concernent l'histoire de la doctrine ou des Pères, surtout dans les séries spéciales (*Questions théologiques*, etc...).

Les **Moralistes chrétiens** (Texte et Commentaires) se proposent de grouper les textes de chaque auteur étudié, de façon à présenter une synthèse de sa doctrine morale.

B) Les **Dictionnaires ou Encyclopedies** suivants, oeuvres de nombreux collaborateurs, donnent des séries de *monographies*. d'ordinaire assez brèves, parfois très étendues. On y trouvera toujours des *bibliographies* détaillées et les éléments d'une première documentation.

Le **Dictionnaires de la Bible**, par F. VIGOUROUX, 1895-1912. Un *supplement* est publié par L. PIROT, depuis 1926. (En abrégé : **Dict. Bible.**).

Le **Dictionnaire de Théologie catholique**, publié, depuis 1903, par A. VACANT, ensuite par E. MANGENOT, enfin, par E. ABANN. (En abrégé **Dict. théol.**).

Le **Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie**, publié par Dom. F. GABROL et Dom H. LECLERCQ, depuis 1907. (En abrégé : **Dict. Arch.**).

Le **Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastiques**, publié par A. BAUDRILLART, A. VOCT et U. ROUZIES, depuis 1912. (En abrégé : **Dict. hiss.**).

Ces quatre Dictionnaires, publiés par le même éditeur (Letouzey, Paris), constituent sans contredit la plus grande *Encyclopedie des sciences ecclésiastiques*. II faut y joindre :

Le **Dictionnaire apologetique de la Foi Catholique**, publié par le P. A. D'ALES, depuis 1911 (Paris, Beauchesne). (En abrégé : **Dict. Apol.**).

Avant la France, l'Allemagne a eu son Encyclopédie catholique, le **Kirchenlexicon**, publié par WEITZER et Welte, de 1846, à Fribourg en B., (éd. traduite en français par GOSCHLER 1847 et suiv.); réédité et fort augmenié par J. HERGENROTHER et plus tard F. KAULEN, de 1880 à 1921, en 12 vol.

La **Realencyklopadie de le theologic et de l'Eglise protestantes** (1^{er} éd. 1854-1866, 21 vol.; 3^e éd. 1896-1910) contient des études solides, mais ne peut être conseillée aux séminaristes, à cause des réserves qu'elle appelle.

The catholic Encyclopedia, oeuvre américaine, en 15 volumes, 1907-1912, moins complète que le *Dict. théol.*, est une utile source d'information, même pour l'histoire de l'Eglise et les Pères.

A Dictionary of christian Biography (Literature, sects and doctrines) par W. SMITH et H. WACE, Londres, 1877-1887, 4 volumes, —oeuvre protestante, mais contenant de bonnes monographies, utiles à consulter, pour ceux qui le peuvent sans danger.

C) REVUES à consulter concernant les Pères. (Nous ne pouvons signaler ici que les Revues en langue française).

1° REVUES SPECIALES, s'intéressant à la patrologie:

Analecta bollandiana, depuis 1882, Bruxelles - Paris.

Bulletin d'ancienne littérature et d'Archéologie chrétiennes, par P. de LABRIOLLE, Paris, depuis 1911.

Bulletin de littérature ecclésiastique, Institut catholique, de Toulouse, depuis 1899.

Echos d'Orient, Assomptionistes, Constantinople, depuis 1897.

Le Muséon, Revue d'études orientales, Louvain, depuis 1881.

Revue bénédictine, Bénédictins de Maredsous, depuis 1884 (sous le titre: Le Messager des fidèles, de 1884-1889).

Revue biblique, Dominicains, Jérusalem, depuis 1892.

Revue d'Histoire Ecclésiastique, Université de Louvain, depuis 1900.

Revue d'Histoire et de littérature religieuses, Paris, 1896-1907; organe de A. Loisy; plusieurs articles sont tendancieux ex appellent réserves.

Revue neo-scolast que de philosophie, Louvain, depuis 1894.

Revue de l'Orient chrétien Paris, 1896 et suiv.

Revue des Questions historiques, Paris, depuis 1866.

Revue des Sciences religieuses, Faculté de théol, cath. de Stras-bourg, depuis 1921.

2° Les Revues suivantes, D'INTERET PLUS GENERAL que celles qui précèdent, publient aussi sur la patrologie, des bulletins et recensions utiles à consulter, et même parfois des études originales très solides.

Ami du Clerge Langres, depuis 1878.

Etudes, Jésuites français, Paris, depuis 1856.

Ephemerides theologicæ lovanienses, Louvain, depuis 1924.

Revue Apologetique (depuis 1905; **Revue pratique d'Ap.** jusqu'en 1921), Paris.

Revue d'Ascetique et de Mystique, Jésuites Toulouse, depuis 1920.

Revue Augustinienne, Assomptionistes, Lovain, 1902-1910.

Revue du clerge français, Paris, 1894-1920.

Revue thomiste, Dominicains, Toulouse, depuis 1893.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, Dominicains, Le Saulchoir, depuis 1907.

L'Universite catholique, Facultés catholiquer de Lyon, depuis 1889.

La vie spirituelle, Dominicains, Saint-Maximin, depuis 1919.

III. REPERTOIRES ET ENCHIRIDIA RECENTS

Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age, Bibliographie*, 1^{re} édition, I vul. de 2370 colnes, 1877-1883, supplement en 1888; 2^e édition fort augmentée, en 2 vol, 1905-1907; consacre à tous les hommes connus depuis la fondation de l'Eglise jusqu'en 1500 un article qui relate simplement, par ordre alphabétique d'auteur, tout ce qui a été écrit à leur sujet. De telles nomenclatures sont fort précieuses, mais ne sont jamais à jour.

Hugo Hurter, S. J., *Nomenclator literarius Theologiae catholicae*, Innsbruck consacre à tous les auteurs qui se sont occupés de sciences sacrées (Philosophie et apologetique, theologie dogmatique ou morale, patrologie ou histoire de l'Eglise) une notice biographique et littéraire, avec indications bibliographiques. Le *Pères* occupaient le dernier volume dans la 1^{re} édition (concue dans cet ordre; écrivains de 1564 à nos jours, t. I, II, III; écrivains de Moyen-Age, 1109-1563 t. IV; écrivains des origines à 1109, t. V); depuis la 3^e édition (1903), l'ordre est plus régulier; *Pères*, l'1903; *Moyen-Age*, II, 1906; etc.

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg en B., 1^{re} édition en 1854; nouvelle édition, 10, fort augmentée et modifiée, en 1908, par C. BUNNWART, S. J.; les éditions suivantes sont complétées par des appendices; donne en latin, et en grec quand il y a lieu, les textes indiqués dans le titre, en suivant l'ordre historique, avec simple indi-

cation des sources.

E. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisteri, ecclesiastici*, Paris, 1920; done tous les textes contenus dans l'Enchiridion de Denzinger, les complète, par d'autres textes importants quoique moins solennels, et range le tout dans l'ordre logique des traités de théologie.

C. Kirch, S. J., *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Fribourg en B., 1910; choix de textes importants au point de vue historiorique, en latin et en grec, du I^{er} au VIII^e siècle.

M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg en B., 1911, 5^e édit. en 1922; recueil de textes des Pères latins et grecs intéressant surtout la théologie, de I^{er} au VIII^e siècle.

E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, Paris, 1922; petite anthologie en français de textes patristiques, précédés d'une notice très sommaire sur les auteurs cités, sans indications bibliographiques.

IV. NOTICES BIOGRAPHIQUES ET LITTERAIRES RECENTES

Voir à l'Introduction (p. 14 - 16) les études de ce genre antérieures au XIX^e siècle.

1^o PATROLOGIES GENERALES

J. Fessler, *Institutiones Patrologiae*, 2 vol. Inspruck, 1850-1851; rééditée avec de nombreuses additions ou retouches par B. JUNGEMANN, 1890-1896, 2 vol.

J. B. Alzog, *Lehrbuch der Patrologie Fribourg*, 1866, traduction française par Balet, Paris, 1877.

J. Nirschl, *Lehrbuch der patrologie und Patristik*, Meyence, 1882-1885, 3 volumes.

O. Bardenhewer, *Patrologie, Fribourgen B.*, un volume, 1894; 3^e ed 1910. P. GODET et C. VERSCHAFFEL en ont donné une “nouvelle édition française, entièrement refondue,” ne se contentant pas “d’une traduction pure et simple”, et tenant l’ouvrage au courant des travaux plus récents, à l’aide de Notes des Traducteurs. Ce travail est intitulé *Les Pères de l’Eglise, leur vie et leurs oeuvres*; il est en trois volumes; Paris, 1905. Cest à cette édition que nous renvoyons pour la commodité du lecteur, sous l’abréviation **Pat.**, I ou II ou III.

De O BARDENHEWER encore, *Geschichte der altklichlichen Literatur*, Fribourg en B., quatre forts volumes parus, I (premier et deuxième siècles), 1902; II (troisième s.) 1903; III (quatrième s.), 1912; IV (cinquième s.), 1924.

P. Rauschen, *Grundriss der patrologie*, Fribourg en B., 1903; ouvrage traduit de l’allemand et adapté au public français par E. Ricard, sous le titre *Elements de Patrologie et d’Histoire des Dogmes*, Paris, 1906 (2^e éd 1911).

H. Kihn, *Patrologie*, 2 vol., Paderborn, 1904-1908.

J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1918; plusieurs rééditions.

H. Jordan, (protestant) *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.

2^o PATROLOGIES PARTIELLES OU INCOMPLETES.

P. Batiffol, *La littérature grecque*, (coll. B. E. H. E.) Paris; 1897; réédite.

R. Duval, *La littérature syriaque*, (coll. B. E. H. E.) Paris 1899.

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l’Afrique chretienne*, Paris,

1901-1923, sept. volumes.

Histoire de la litter ature latine chrétienne, Paris, 1924, 176 pages.

P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920 un vol. , 740 pages.

J. A. Mohler, *Patrologie, oder christliche literar Geschichte*, Regensbourg, 1840 (*posthume*), un volume, sur les trois premiers siècles seulement; inachevé.

C. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen; Literaur*, Munich, 1890; 2^e édition augmentée, en 1897, dans laquelle A. EHRHARD traite la littérature theologique (p. 37-218).

Ebert, *Allgemeine Geschichte, der Liter atur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1874-1887, 3 vol. , dont le premier consacré aux anciens jusqu'au IX^e siècle; traduit en français par J. Aymeric et J. Condamin.

A. Harnack, *Geschichte der althristlinhen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1894, 3 forts volumes, dont les deux derniers consacrés specialement à la chronologie.

G. Kruger, *Gechichte der altch, Literatur in den erten drei Jahrhundert.* Fribourg, 1895 et 1897.

Ces trois derniers auteurs sont protestants ou rationalistes.

V. OUVRAGES CONSACRES A L'HISTOIRE DES DOCTRINES

A) OUVRAGES GENERAUS RECENTS D HISTOIRE DES DOGMES (pour les anciens, voir l'*Introduction*, Etudes sur les Pères, p. 16-18).

1^o *Auteurs catholiques.*

J. H. Newman, *Essay on the Deuelopment of christian Doctrine*, Londres, 1845; 2^e éd. 1878. —Voir trad. H. BREMOND dans la coll. *Pensée ch. Newman. Le développement du Dogme chrétien*, 1905.

H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Erlangen, 1837; traduction française par MABIRE, *Manuel de l'histoire des Dogmes*, Paris, 1843

J. N. Zobl, *Dogmengeschichte*, Inspruc'k, 1865.

J. A. Schwane, *Dogmengeschichte*, Munster. t. et II, 1862-1869; *Fribourg en B.*, t. III et IV; 1882, 1890; étudie chaque matière théologique à quatre époques différentes; antenicéenne, patristique, Moyen-Age, Temps modernes. Traduction française par DE-GERT, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1903; 6 volumes.

J. Bach, *Dogmengeschichte des katolischen Mittelalters*, 1873-1875.

A. Ginoulhiac, *Histoire du cogme catholique* pendant les trois premiers siècles, Paris, 1852; inachevé; ne s'occupe que de Dieu et de la Trinité.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes* (coll. B. E. H. E.), Paris, trois volumes; I. La théologie antenicéenne. 1905; II. De saint Athanase à saint Augustin, 1909; III. La fin de l'âge patristique (430-800); nombreuses rééditions avec retouches importantes, pour le t. I, depuis la septième; l'ordre adopté est surtout historique. (En abrégé: **Hist. Dogm.**).

2^o *Auteurs protestants ou rationalistes.*

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg en B., 1885-1890, 3 vol; *Grundriss der D.*, 1893' traduit en français par CHOISY, *Précis de l'Hist. des Dogmes*, Paris, 1898; l'auteur admet une série de transformatis essentielles de la doctrine chrétienne sous

l'influence de l'esprit grec.

R. Seeberg, protestant conservateur allemand, a donné, comme Harnadk, des *Leçons* (1895) et un *Précis* (1900) d'*Hist. des Dogmes*.

Citons encore en France, **Fr. Bonifas**, *Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1889; en Angleterre, **Bethune-Baker**, auteur d'une Introduction à l'histoire de la doctrine chrétienne jusqu'en 451, Londres. 1903; en Grèce, **Balanos**, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἱστορίαν αὐτῶν δογματικῶν*. Athènes. 1919.

B) ETUDES GENERALES SUR DES POINTS PARTICULIERS.

De nombreuses monographies ont été écrites sur ces questions depuis le milieu du XIX^e siècle, Le plupart sont rattachées au nom d'un ancien auteur ou concernent une controverse; elles seront signalées au chapitre consacré à ce sujet. D'autres suivent un point de doctrine durant toute l'époque patristique ou une partie importante de sa durée; ce sont ces dernières seules que nous notons ici.

A. d'Ales, *L'Edit de Calliste, Etude sur les origines de la pénitence chrétienne*, (Coll. B. P. H.) Paris 1914. — *Le dogme de Nicee*, Paris, 1936.

R. Aigrain, *Pour qu'on lise les Peres*, Paris 1922.

G. Bardy, *En lisant les Peres*, Paris. 1921.

P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, première série (sur l'*arcane*, la *pénitence*, la *hiérarchie*, l'*agape*). Paris, 1902; deuxième série (sur l'*eucharistie*), .refondue depuis la 5^e édition, (nous citons la 8^e édition, 1920).

— *Le catholicisme des origines a saint Léon*, série d'étude comprenant quatre ouvrages:

1. L'Eglise naissante et le catholicisme, 1909.
2. La paix constantinienne et le catholicisme. 1914.
3. Le catholicisme de saint Augustin. 2 vol. , 1920.
4. Le Siècle apostolique (359-451), 1924.

E. Bouvy, *Les Pères de l'Elise*, dans la *Rev. augustinienne*, t. v, vi, vii, (1904-1905).

F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris 1900.

L. Caperan, *Le problème du salut des infidèles* (coll. B. T. H.), Paris, 1912.

L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées*, Paris, 1905 (2^e ed.)

—*Les origines du culte chrétien*, Paris 2^e éd. 1898.

—*L'Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vol. , est à l'Index. Un 4 volume vient de paraître, 1926.

P. Galtier, *De paenitentia* (Tractatus dogmatico-historicus), Paris, 1923. —*De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1926.

Mgr. M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, Paris 1920, 1921.

M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, t. i, 1926.

J. Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910. —Le même auteur a publié récemment, dans diverses Revues (*Rech. Sc, Rel. ; Rev. Hist. Eccl. ; Gregorianum*), une série d'articles sur le dogme de la Trinité chez les auteurs des premiers siècles; on y trouve des éléments importants d'une histoire de ce dogme avant le concile de Nicée.

M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926.

F. Mourret, *Hist. gen. de l'Eglise: I. Origines chrétiennes. II. Les Pères de l'Eglise*, etc. Paris, 1919.

F. Martinez, *L'ascétisme chrét, pendant les trois premiers s. de l'Egl.* (coll. E. T. H.), Paris, 1913).

A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Etude sur la fondation de l'oeuvre des apôtres les développements de l'épiscopat aux deux premiers siècles, Louvain, 1900.

Neubert, *Marie dans l'église antenicéenne*, Paris, 1908.

J. Pargoire, *L. Eglise Byzantine*, (coll. B. E. H. E.) . Paris, 1905.

P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris 1907.

—*La spiritualite chrétienne, I, Des origines au Moyen Age*, Paris, 1918.

Rauschen. Eucharistie und Bußsacrament, trad. franc. par DECKER, et RCARD, Paris, 1910.

Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892-1896, 4 volumes (oeuvre inachevée).

J. Rivière, *Le Dogme de Rédemption*, Paris 1905.

L. Salter, *Les réordinations*, Paris. 1907.

A Saudreau. *La vie d, union a Dieu et les moyens d'y arriver, d'apres les Grands Malitres de la Spiritualite*, 3^e édition revue et augmentée. Angers, 1921.

P. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto ne. la Chiesa primitiva*, Rome, 1902.

M de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921.

J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, (coll. Sc. Rel) Paris, 1914.

—*Mélanges de patrologie et d'histoire des Dogmes* (groupe onze études diverses) . Paris. 1921.

L'Ordre et les Ordinations. Paris, 1024.

E. Vacandard, *Etudes de critique et d'Histoire religieuse*, trois séries, Paris, 1905, 1910, 1912; voir aussi divers articles, surtout dans *Rev. cl. franc.*

S. E. Le card, Van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis disquisitio historicodogmatica*, Fribourg en B., 1914.

A. Villien, *Histoire des commandements de l'Eglise* Paris, 1909.

On trouve un grand nombre de monographies analogues dans ia plupart, des Revues mentionnées ci-dessus, et plus encore dans les grandes *encyclopedies*. Le **Dictionnaire de theologie cath.** particulièrement fiche à cet égard. Ainsi on y trouvera exposée la doctrine des Pères sur Dieu (par X. Le Bachelet), sur **Jesus-Christ** et l'*union hypostatique* (par A. Michel), la *justification* (par J. Rivièrè), les *dons du Saint-Esprit* (par A. Gardeil), l'*Immaculée Conception* (par X. Le Bachelet et M. Jugie), l'*épiclese* eucharistique (par S. Salaville), l'*eucharistie* (par G. Bareille), les *origines de l'épiscopat* (F. Prat), etc., etc. Le **Dictionnaire apologetique** n'est pas moins précieux pour nous sur certains points; signalons-y les articles du P. A. d'Alès sur *Marie dans l'ancienne tradition patristique*, la *papauté* (origines), la *ptédestination*, la *Rédemption*, la *pénitence*; l'article du P. Galtier sur la *confession* (pénitence); ceux de A Michiels sur les *Evêques*, de E. Vacandard, sur le *symbole des Apôtres*, de L. Duchesne, sur la *Gnose*, etc.

上智编译馆出版物目录

编号	书名	作者	译者	开本/ 页数	零售价 (元)	批发价 50本以上
上智丛书3001	玫瑰经福音默想 (已售完)			46/彩色	2.00	1.50
上智丛书3002	教灵箴言 (已售完)			32/55	2.00	1.50
上智丛书3003-98	静观祈祷 (已售完)	鲍斯特	郑德洋	32/59	3.00	2.50
上智丛书3004-98	圣神永在 (已售完)	齐罗格		32/74	3.50	3.00
上智丛书005-99	今日司铎 (已售完)	赵建敏		大 32/137	4.00	3.50
上智丛书006-99	天主经默想 (已售完)	齐罗格		32/184	4.00	3.50
上智丛书007-99	圣母经默想 (已售完)	齐罗格		32/109	4.00	3.50
上智丛书008-00	爱——印度德肋撒修女箴言录	赵建敏		32/63	3.00	2.50
上智丛书009-00	和圣女小德兰同行 (已售完)	Luc-Marie	德乐沙	32/34	3.00	2.50
上智丛书010-00	圣教楹联 (已售完)	郭光汾		32/41	3.00	2.50
上智丛书011-00	成圣之途——梵二会议的实践	R. Kinast	周辉	16/60	5.00	4.00
上智丛书012-00	自然科学与基督宗教	J. Polkinghorne	紫石	32/75	4.00	3.50
上智电子丛书001-00	圣经与教会艺术欣赏	上智编译馆		电脑多媒体光盘	25.00	20.00
上智丛书013-01	十诫导论	王和平		32/68	3.00	2.50
上智丛书014-01	新约导论	赵汗青		32/170	5.00	4.00
上智丛书015-01	怎样办告解 (已售完)	刘哲		32/134	6.00	5.00
上智丛书016-01	主日福音讲道集 (乙年) (已售完)	刘哲		32/435	15.00	13.00
上智丛书017-01	天主教教理指南	Alfred Me Bride	陈书杰 Teresa Yao	32/200	8.00	6.00
上智丛书018-01	人天信仰透视	赵景荣		32/78	3.50	3.00
上智丛书019-02	公教真义	Richard Chulson	赵建敏	32/350	8.00	6.00
上智丛书020-02	科学及其局限性	Del Ralzsch	竹建丽	32/175	4.80	3.80
上智丛书021-02	宇宙与创造主	David Fergasson	刘光耀	32/185	4.80	3.80
上智丛书022-02	圣体圣事 I (教师手册) (儿童手册)	彭育申		16/146 16/116	17.00 (套)	14.00 (套)
上智丛书023-02	圣体圣事 II (教师手册) (儿童手册)	彭育申 高乐祈		16/110 16/105	16.00 (套)	13.00 (套)
上智丛书024-02	认识圣经 (已赠送完)	赵汗青		32/50	免费	
上智丛书025-03	爱心永在	GonzalezBalado	杨佑方	32/98	3.00	2.50
上智丛书026-03	天主教简介 (已售完)	王希贤		32/173	3.50	3.00
上智丛书027-03	科学与神学	J. Polkinghorne	紫石	32/153	3.50	3.00

续表

编号	书名	作者	译者	开本/ 页数	零售价 (元)	批发价 50本以上
上智丛书028-04	心灵自由的基督徒	彭育申		16/108	10.00	9.00
上智编译馆丛书029-04	形而上学与理性神学	Luigi Boggolo	朱东华等	32/236	15.00	12.00
上智编译馆丛书030-04	哲学人类学	Battista Mondin	李树琴等	32/230	15.60	12.00
上智编译馆丛书031-04	道德哲学与社会伦理	Cario Composta	李磊等	32/208	14.00	11.00
上智丛书032-05	寓言故事集	Peler Ribes	王莹洁	32/173	5.00	4.00
上智丛书033-05	信仰明志(晋铎金庆)	赵景荣		32/105	15.00	12.00
上智丛书034-05	福音释义(已售完)	兰殿成		32/305	8.00	7.00
上智丛书035-05	圣经金句	上智编译馆		32/180	5.00	4.00
上智丛书036-05	新约的圣事	Josse S. Martins	赵建敏	大 32/280	9.50	8.50
上智丛书037-06	科学与信仰	John F. Haught	王莹洁	大 32/275	9.50	8.50
上智丛书038-06	生命之水与生命	Sean Mc Donagh	吴牧一	32/328	11.00	9.50
上智编译馆丛书039-06	利玛窦中国书札	P. Antonio Sergianni	芸琪	大 32/185	18.00	14.00
上智丛书04006	古代教父神学		施安堂	大 32/440	18.00	14.00
上智丛书041-07	北京教堂及历史导览	梅谦立		彩大 32/95	9.00	8.00
上智丛书042-07	天主教英汉词典			32/392	15.00	14.00
上智丛书043-07	教父学大纲(上、下册)	甘兰	吴应枫	32/644 32/814	60.00	50.00

欢迎邮购或批发:

1. 上智丛书邮购另付书款(零售价格)的15%为邮资。批发(50本以上)免邮资。
2. 上智电子丛书邮购每盘另付邮资5.00元。20盘起批发(每盘另付邮资3.00元),50盘以上免邮资。
3. 本馆诚招包销商,包销商将享受更优惠价格。有意者请与本馆联系。

汇款地址:上智编译馆,北京市西城区前门西大街141号 邮编:100031

联系电话:010-66050826

网页:www.shangzhi.org E-mail:shangzhi@shangzhi.org

上智丛书 043-07