



上智编译馆
Sapientia Press House

教父学大纲 下

甘 兰·著

吴应枫·译



教父学大纲

—下册—

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：25.5
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 圣厄弗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 卡帕多细亚诸子的道理	(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

导言	(1)
第一部 四三〇年及五五三年间的教父文学	(13)
第一节	(13)
第一章 聂斯托略	(13)
第二章 亚历山大里亚圣济利禄	(17)
第三章 息尔提奥多里特	(34)
第四章 叙利亚文学	(40)
第五章 一性论	(45)
第六章 反一性论者	(62)
第七章 查士丁尼一世	(69)
第八章 得尼亚掠帕吉替	(76)
第九章 第二流作家	(89)
第十章 亚美尼亚古代文学	(100)
第二节	(107)
第十一章 圣大良	(107)
第十二章 圣良的继任者	(121)

第十三章	演说家	(132)
第十四章	雷朗学校的神学家	(138)
第十五章	奥斯定派神学家	(150)
第十六章	亚尔兹圣彻萨里	(170)
第十七章	公教诗人	(179)
第十八章	波伊斯与卡息奥多刺	(186)
第十九章	历史家教律家及神修家	(193)
第二部	五五三年八〇〇间的教父文学	(201)
第一章	圣大额我略	(201)
第二章	西班牙作家	(216)
第三章	高卢与大不列颠最后的几个作家	(230)
第四章	教律家历史家及东方神修家	(238)
第五章	诗歌作家	(247)
第六章	论降孕的神学家	(254)
第七章	最后的雄辨家及神学家	(270)
第八章	圣若望达马萨内	(280)
第九章	圣狄奥多斯图提	(294)
卷四 教父们伟大的继承者		
导言	(303)
第一部	中世纪	(321)
第一章	士林学的远因	(321)
第二章	坎特伯雷的圣安瑟尔莫	(339)
第三章	阿柏拉德	(359)
第四章	圣伯尔纳多	(367)

第五章	圣微克忒学院	(386)
第六章	伯多禄伦巴与提纲作家	(400)
第七章	十三世纪初的神学	(411)
第八章	乞丐修会的最初几个神学家	(425)
第九章	圣文都辣	(437)
第十章	圣多玛斯	(464)
第十一章	十三世纪多玛斯学说前的神学家	(560)
第十二章	若望邓斯各德	(569)
第十三章	十四世纪的神学	(586)
第十四章	中世纪的神修学校	(613)
第二部	文艺复兴	(631)
第一章	文艺复兴与宗教改革	(631)
第二章	十六世纪神学的新气象	(646)
第三章	文艺复兴特利腾公会议前的多明我会神 学家	(657)
第四章	多玛斯派的圣宠神学家	(667)
第五章	十六世纪的耶稣会神学家	(681)
第六章	方济各苏亚赉士	(695)
第七章	文艺复兴与时代的神修	(708)
第八章	圣女德肋撒	(719)
第九章	圣十字若望	(741)
第十章	圣方济各撒肋爵	(756)
	总结	(774)
	教父学大纲信理索引	(782)

教父学大纲

卷三

教父文学的末造

四三〇年—一八〇〇年

导 言

一 一个鸟瞰

四三〇年是圣奥斯定，西方巨星殒落的一年；也是基督学斗争（这个斗争经过了漫长的几世纪，瓜分了东方几乎整个的教会。）开始的一年。四三〇年实在是教父文学时代闭幕，一个新时代揭幕的一年。这个阶段是极浮泛的。若干学者止于八世纪初，以大额我略为最后的一个教父。我们以为可以展至八世纪初，而把圣伯达也列于教父阵中，为了反对者的理由并不是绝对确定的。在东方，学者虽习以圣若望·达马萨内（St Jean Damascène）为最后一个教父，甚至下迄九世纪初，包括圣像纠纷时期，而以博学的圣狄奥多·斯图第脱为最后一人。那么，我们要研究的，就是这个古代教会的文学时代；它也是一个伟大的教父时代。

我们根据那些作家的道理趋向，且把它分作两个阶段。

第一阶段大约起于厄弗所公会议（四三一年）止于君士坦丁堡第二次公会议（五五三年）。在道理的角度下看来，西方为

了半披雷杰异端，正以圣宠的无代价性，以及预简为中心；东方为了聂斯托略异端和一性论，正集中视线于基督的一位两性上。

第二阶段却没有第一阶段的简单。在东方，单意说（Le Monothélisme）反圣像论（Iconoclasme）引起大半神学家的注意。当时，也产生了伟大的神学家，以及伟大的作品。

在西方，为数寥寥的几个作家，虽少特征的思想，各人在各地完成的任务，都是很重要的。他们一面把神圣的遗产交给新来的民族，一面为中世纪灿烂的文化作预备。

东方西方教父文学的区别，空前地由于它们的大不同的对象，用心与语言。可是不应当过度强调他们不同的趋向，而忘掉他们同一的对于传统信德的尊重，对于教会的忠忱，以及对于罗马主教，惟一的教会领袖的服从。这最后一点是最最重要的：古教会历史上，教宗的权威从没有这样隆重地被肯定，以及在一切大公会议中，尤其是在厄弗所与加采东公会议中被承认。直到分裂的前夕，在漫长的纷歧之余，在东方和在西方，还有人们在激昂慷慨地标榜那个伯多禄座位，就是宗座，就是教会统一中心的传统真理。在这里如在别的地方，还不应当忽视当时的社会背景对于各作家的影响。

二 社会背景

（甲）东方

四世纪末已经分裂的罗马帝国，似还残存于东方，可是它在西方的半壁，已蹂躏于蛮人的铁骑下。实在，它于东方，在冬烘头脑的不知不觉中，也早动荡得面目全非。疆界逐渐地在收缩中。多瑙河畔、哥德、斯拉夫、布加利亚各蛮人，虽不停地跑来侵略；在那些地方，帝国还能历久地坚持它的或多或少的宗主权。“在东南方，危机是严重的，整个的行省，如埃及、叙利

亚、美索不达米、亚美尼亚等等，只存着希腊的形容。除掉城市，尤其是海滨的城市以外，林林居民，都站在希腊的政治圈外，既不懂它的语言，反抗它的行动，又嫉视它的权力，并且决不顾一切斩断那条搏斯福鲁临时新都所以控制他们的铁链。在帝国的威望还存在时，他们还不敢揭竿而起。帝国衰败时，他们就想解除桎梏。为达到目的，他们弯曲地利用聂斯托略异端，一性论，单意说，正与西方多瑙河畔的胜利的勃艮第，汗达尔，哥德民族，利用亚略异端，一般无异。实在，他们的宗教藉口，无非是他们的民族主义，报复主义，独立运动的外衣吧了。”（巴希略语 J. Pargoire）在他们历经五六两世纪的独立运动中，从亚美尼亚与叙利亚，获得了强有力的波斯人的支持。这些人的势力，日向他们垂涎的地中海扩张着。这一切为阿拉伯人和回教徒预备了征讨的途径。七世纪时，他们要席卷东方，侵入罗马帝国最美丽的行省，直至威胁皇帝的首都。

东方的罗马帝国，始而希腊化，继以分裂，而终于变为拜占庭帝国。这个帝国也有它伟大的君主，光荣的日子，而且在数世纪中，能堵住伊斯兰的横流，直迄中世纪末叶。在我们更关怀的宗教方面，它也有它的引人注意的特点。基督宗教在那里占着一个很重要的位置，到处有它的工作；可是它的工作是低级的，奴隶的，不相称的。教会自然不应当奴役或取代政权；可也不应该做国家的工具，或傀儡，而忝辱它的神圣使命。可是拜占庭教会，一般地说来，正是这样。它只代表古希腊教会的一部分，这是个具体而微的奴化希腊教。

这个基督宗教帝国的野心，自四世纪始，就露骨地发现于拜占庭。巴希略指出：查士丁尼虽是典型的皇帝教皇，却有他所则效者，也有则效他者。

这个把教会国家打成一片的宗教政策，不久就产生了酸苦的后果。远省的分裂，每出于拜占庭教会的过于政治化与希腊化。

而且〔异端的所以蜂起，这实是它的因素理由。一朝的基督宗教不可能是不变的；正如它的主人翁不可能是无异的。〕（巴希略语）最后，教会的统一性，受到严重的威胁。这些与政权过度密切的联系，很容易使那些缺少伟大的基督精神，以及不与教会传统经常接触的人，忘掉罗马宗座是教会统一中心的原则。在这些人眼里，罗马不是个应当可敬地予以服从的慈母，而是个敌手，应当及时否认和摧毁它的一切特权。

在这种心理下，冲突分裂自然是不可避免的，而且那些事实已斑斑可考。可是，随反动势力怎样凶险，对于罗马教会崇高威权的传统信仰，还存在拜占庭。这不是罗马领袖性的最巩固的证据么？六世纪，查士丁尼执政时（五二七年至五六七年），罗马教宗的训牧之权，由于坚强的传统思想，只要皇帝们的利益、野心、骄傲不成问题，他们也不去多管。俟后，七世纪的东方，一如前世纪，也知尊重伯多禄的继任者。只要一听他的最有权威的代表，怎样高声拥护罗马宗座的领袖性，就可以洞若观火。又后，迄福细阿斯，虽凯撒教皇主义（Césaropapisme）日趋炽烈，东方仍不忘教会的组织，拜占庭圣贤，一如它的大师，不断向罗马教宗，信友们的最高领袖致敬（巴希略语）。下边，我们将举出其中几个伟大的人证。

（乙）西方

关于统一的问题，教会在西方的环境，要好得多。伯多禄继任者居于拉丁区域中心，罗马帝国的夭折，彻底地扫除了一切最易引起误会的政权庇荫的障碍。在这一片瓦砾之前，那些被侵略的古老民族，认为教会是惟一永存的力量，而且它为公家的利益，又予新首领和新民族，以精神的协助，那么，教会通过它的主教，在事实上，如在道义上，显出是个真正的强大的精神组织；它的高远的生活因素，是不属于任何政权的。这些兼为国民，而另一方面不属于国家的人的影响是无边的。教宗们的势力

更是透顶的；他们不但没有受到像在东方的阻挠，相反地，社会环境把他们捧上青云。而且若干教宗，例如圣大额我略，为了他们的雄才大德，更使罗马宗座笼罩在万丈光芒之下。

西方所遭的侵略，大大地超过东方。五世纪初叶，在帝国摇摇欲坠时，蛮人大批地打来。可是，各地古老的文化，没有立被毁灭。而且，在若干时期中，也有一种升平气象：例如在意大利，当东哥德族王，亚略派人，狄奥多理执政时（四九六年至五二六年），就是这样。在非洲，属亚略派，早于四三〇年入主的汪达尔族的妥协性比较低劣；这点更反映于五世纪末；可是，他们不能遏制一切公教之声，尤其是圣孚尔盛思的疾呼。拜占庭皇权，在查士丁尼当政时，虽控制了上列两地，和平还是脆弱而很短促的。帝国中文化程度最高的高卢，在我们所说的第一阶段中，展开了文化大运动。法兰王国（Le royaume des Francs）第一个蛮人所建的公教国家，为维持和发展这个文化运动，没有就稳定一切。迨查理曼起，才打破纪录，热烈地发展文学艺术，而远远地预备中世纪绚烂的士林学运的来临。极受蛮人蹂躏的西班牙，在西哥德族归化后，在阿拉伯人侵入前，在七世纪中，获得百年的和平。在当时产生的著作中，不少还保持着它们的价值。概论起来，自七世纪起，黑影笼罩着西方，教会自身，也包裹其中。

三 文学作品

（甲）一般面目

在这教父文学的最后一个阶段，我们可见愈来愈多的实用作品以及编纂作品。一边神学诗选与链条式（Chaines）的注疏集（摘择古注疏家的篇幅，并列于圣经原文的旁边。）盛极一时；一边伦理神修著作紧跟着公教诗歌和顶代正史的年代纪大大地发

展着。这个现象，不但见于东方，也见于西方。这种潮流的掀起，一方面为了时代的环境，一方面为了教会应当直接教育新民族的需要。学者就把前代教父，以及神学家的著作，精简地予以改换，而以应付这个新环境和新需要。

东西作家还有一个公共的道理观点，他们一致重视教父们在神学上的权威。四世纪时，我们已经看见不少的伟大主教，在提出了圣经和传统的权威后，又提出大圣师的权威。这个作风，到五世纪，益形巩固；为了光照伟大世纪，各位圣师们的鼎鼎大名，实在太迷人了。不单在东方，可能尤在西方，人们不但援引圣师们的著作，还根据他们的证理，作出有系统的学说。无疑地，他们信任地，长篇累牍地学出圣师们的著作，可是不是不予甄别的。机雷细阿斯谕告（Décret gélasien），在指出了教会承认的一系列的教父外，又指出了别的一系列不很可靠者。

雷冷斯的味增爵也标志：教父们的权威不是同样的。他又宝贵地强调一个就是圣而博学的教父的学说，假如与别的教父们共同的见解不同的话，不应当视作正确的。最后，学者又编订教父集，务使有责保护信德的神学家，能找到对付敌人一切现存的武器。这种集子的用度，在护道工作中，与圣经的用度无异。

在这几点上同道的东方西方，在别个几点上，道理也不在例外，却是分道扬镳的。

（乙）西方

圣奥斯定几乎是拉丁世界惟一的圣学倡导者。鲍塔理爱（Portalié）指出：“在这边笼罩在蛮人侵略气氛下，边有责维护神学于将来的阶段内，圣奥斯定是西方最伟大的老师。他是绝对独步的，如果有个足以与他相比的人，那么就是他的门生，大额我略。他是从圣奥斯定培植起来，他贯彻着老师的精神，他普遍化了老师的神学原则。这个奥斯定出类的直及亚里士多德哲学运

动的影响，也是这个阶段的特征。”柏拉图哲学所以能进入西方，也是由于他的号召。是的，这个哲学，在中世纪初，教父世纪开幕时，还没有盛行于西方。从这希波主教无穷的著作宝库中，哲学家、伦理学家、演说家，多如过江之鲫，而且大有建树的编纂者，尤其是神学家，都来汲取菁华。

圣奥斯定的圣宠论，至今引人注目。前曾攻击圣奥斯定的半披雷杰派。为了奥斯定的不在，一度又猖狂于高卢。可是，圣人的忠实朋友，在罗马的支持下，迎头痛击了他们。终于奥利振（五二八年），在一个中庸的公式下，奥斯定道理的精神原则，因素见解，获得了光荣的胜利。这端道理的斗争，在西方是最激烈的一个。反蛮人的亚略异端的斗争，也促使他写了不少的著作；可是，它们的创造性很微薄。基督神学，除于三章被攘斥时（*La condamnation des Trois Chapitres*），在拉丁世界上，没有发生什么波动。在东方，则大不然。

（丙）东方

当时的宗教文学，大半是关于神学的；而基督是首屈一指的对象。安提阿与亚历山大里亚两种不同的学派，终于过度地，作出两种矛盾的大异端：一为聂斯托略异端，一为一性论。两方面都承认基督的神性；可是安提阿派偏于他的人性，而结出了两位论。这就是所称的聂斯托略异端；这个异端，摩普苏爱得·狄奥多早已创说于前。亚历山大里亚学派偏于基督的神性，终于抹杀了他的人性，而结出了一性论。这两种异端一发见，教宗们，尤其是大良，就剧烈地予以攘斥；可是，未能予以遏制。这个斗争历五六两世纪，不停地在东方闹着，而终于分裂了它。

在教父世纪的末叶，七世纪的一性论，八世纪的圣像敬礼论，扰乱着教会。可是这些异端的根源，来自朝廷神学士，为了政治的目的，指出的应当一体承认的道理。那些出于狭窄的见解

的偏激的情感，阻止辩道的一群，走入正轨。可是，也有若干人，能忽视成见，接受能烛照奥迹的准则。

斗争的结果是宝贝的。第一种斗争结果，明朗地指出了基督神性及人性的关系。当拜占庭的雷温斯根据卡帕多细亚学者们的著作，作出了“位”的，比波伊斯（Boèce）的更圆满的界词后，神学方面的斗争，就告停止。基督人的意志的捍卫者，只有从已经决定的原则中，作演绎罢了；他们同时也强调基督人的意志，和神的意志的一致的精神结合。他们在马克沁带头下，把神人为他们神修及神学的中心，并且标志效法基督，就是伟大的，惟一的圣化途径。

圣像敬礼的拥护者，如圣若望·达玛瑟纳，把这个问题伸展到宗教礼仪的使命，以及与我们救灵成圣有关的有形之物。圣狄奥多·斯图恬德指出；政府干涉宗教是东方混乱状态的症结；他又坦白地强调教会在神权领域内，享有整个的权利。

基督神学大半的疑难由于不同的术语；当时若干哲学术语，在有关本问题的观点下，还没有一定的界词。这里，为使读者易于研究各作家起见，我们姑且把那些重要的术语，提纲挈领地予以一释。

四 希腊教父的术语

四世纪时，圣三问题的纠纷，虽不是一个纯粹的术语问题（若干轻率的学者不以为然），可是，*οὐσία* 与 *ὑπόστασις* 不同的界词，实增加了问题的严重性。五世纪闹起的基督神学，虽是个道理问题，术语的滥用，观念的不清，也是个重要因素。那些术语就是 *οὐσία*, *φύσις* *ὑπόστασις*, *προσωπον*。

圣三问题纠纷产出的正确的理论，未能整个地用于圣子降生的问题上。那些理论尤其是关于“位”（La personne）的。那些

理论针对变态说 (modalisme)，一面指出 *ὑπόστασις* 有它的实际特点；一面指出 *ὑπόστασις* 不就是 *οὐσία*。天主虽有三位，却只是一体。当时学者们从 *ὑπόστασις* 与 *οὐσία* 关系上，寻求一个最后的界词。那些理论还不足以解决基督神学问题中，*ὑπόστασις* 与 *φύσις* 的关系。这里，这个最后的术语，*φύσις* 最应当予以诠释。可是，同时我们也应该标帜在历代神学大纠纷中，演变着的各种术语的真正意义。这个概观，可以辅导我们更易了解每个教父的论调。

(甲) *οὐσία* (essentia) 指任何事物的抽象的特质。*φύσις* (natura) 指一事物的个别的性体。*φύσις* 每与 *οὐσις* 混用。关于基督的人性，它是个受造的实际个体；教父们习称它为 *φύσις* (natura)，在圣三问题中，他们更爱用 *οὐσία* (essence ou substance)。

(乙) *φύσις* (narura) 的意义是很复杂的。

一、它的自然，直接的意义，指具体的，个别的性体。换句话说，就是实现于物内的本质；而它也就是该物的一切行为的原则。

二、可是 *φύσις* 与 *οὐσία* 更加接近。

(子) 谈一体的天主时，谈圣三时，这两个术语是并用的，虽 *οὐσία* 的用度更为普通。

(丑) 谈一类物的总合时，*φύσις* 绝对不应当与 *οὐσία* 混用，为了这里它指这物的所以为这物。

三、*φύσις* 时与 *ὑπόστασις* 同义。这种观念的表示，或由于许多教父对位 (personne) 的定义是模糊的；或由于他们习惯的具体观点是浮泛的。可是应该注意，只在基督神学中，*φύσις* 作了 *ὑπόστασις* 用；在圣三论中，从没有这个错误。在亚略异端纠纷后，天主包含三位 (hypostases) 的道理，已是一端确实的道理。

(丙) *ὑπόστασις* 问题的复杂性，一边由于思想的不确切，一边由于术语与思想受了东方学说的控制。

一、位 (La personne) 在它最具体的观点下，或指第一实体，正如亚里士多德以及士林学派所说的；或指一个具有整个的，有灵的，独立的性体的一切属性的东西。显然，这样的东西，胜于偶性；这是一个本质，它具有一个整个的性体，它是一个性体。一切的位都是性体。那个具体的观点引希腊教父们阐明位与性体的联系性，而少予以区别。Hypostase (*ὑπόστασις*) 本解释性体，正好用以指出位的具体观念。

二、一切的位都是性体，可是，一切的性体不就是位。六世纪时，拜占庭的雷温斯指出：一切的性体不都是位；可是，一切的性体有个位。只有偶性是 *ἀνυπόστατος* 可是在 *ἀνυπόστατος* 与 *ὑπόστασις* 间有个中间物 *ἐνυπόστατος*。它没有自己的存在性，它通过本身以外的 *ὑπόστασις* 存在着。这些分析应以性体本身的存在性为前提。

三、这个前提观念，虽潜藏在雷温斯以前的教父们，尤其是从卡帕多细亚派起的著作中，到那个时候，还没有明朗化。关于天主三位的理论还没有普遍化。这足以证明，人们还没有摸到道理的症结。位的因素组织成分，还混合于次要的组织成分中。术语的所以游移浮泛，就为了这个缘故。狄塞龙 (Tixeront) 不稍犹豫地指出：关于这点，圣济利禄的了解，也不是绝对明朗的；为此，他也找不出一个足以划清界线的方式。他的具体的观念，阻挡他达到这个佳境。他虽免了错误，可是，他的哲学的功劳少，他的稳健的神学的功劳大。而且，在这传统道理广受攻击之际，他一往直前地予以捍卫。

四、圣济利禄及他的一派的见解，具有他的好处。一如在前一世纪，Hypostase 术语的采用，维持了圣三的真面目，同样，基督神学中位的具体观念，坚强地肯定了基督的一位性。可是，

这个方式不是没有弊的。同一的术语 *φύσις* 或 *ὑπόστασις* (一) 时指狭义的性体。—— (在主者的性体, 不就是主者的性体。) —— (二) 时指位 (*personne*) (拥占被拥占的性体, 换句话说, 就是拥占性体的主者。)

五、这种模棱两可的见解, 是带着危险性的: 在安提阿人们说, 在基督有两个 *natures*; 在亚历山大里亚人们说, 在基督只有一个 *nature*。这类的纷歧可以产生误会, 甚至流为邪说。为避免这个错误, 大家晓得, 哲学的指导是不够的。教父们, 尤其是圣济利禄所用的正标准, 不是哲学。他们的正标准是信德, 传统, 以及公教的感觉。不是不可能的, 拒绝公会议决案, 而以传统名义谈道者, 在基督神学上, 避免了错误。可是, 我们先天地可以怀疑他们的道理的绝对的正统性; 而且这个正统性是不容易证明的。

六、其实, 两方面都有错误。在安提阿方面, 为了把 *hypostase* 视作 *φύσις*, 要正统派大师外, 还有强调基督两位的聂斯托略派。在亚历山大里亚方面, 为了把 *φύσις* 混为 *ὑπόστασις*, 在第一流的正统派外 (如圣济利禄), 还有狭义的一性论者, 如攸替岐, 以及加采东公会议的反对者。

(丁) *πρόσωπον* 在圣三神学中, 四世纪后, *πρόσωπον* 做 *ὑπόστασις* 的同义语。在基督神学中, *πρόσωπον* 虽也指 *ὑπόστασις*, 可是带着若干应当了解的色彩。

一、亚历山大里亚派强调 *personne* 观念中, 包着 *nature* 观念。所以他们的 *ὑπόστασις* 与 *φύσις*, 可译为性体的位 (*personne substantielle*)。 *πρόσωπον* 是 *ὑπόστασις* 的同义语; 在一定的角度下, 也是 *φύσις* 的同义语。在圣济利禄的著作中, 这个术语从没有法人 (*personne morale*) 的意义。

二、安提阿派是变性论者 (*Dyophysites*), 他们强调, *nature* 观念中、包着 (*ὑπόστασις*) 观念, 而 *πρόσωπον* 是与

ὑπόστασις 对立的，指拥着性体（nature）的位（*ὑπόστασις*）。这个多少与性体有关系的 *ὑπόστασις* 观念，在安提阿是式微的。信友们认为它是个实物，可是，聂斯托略派认为它是纯偶性和空洞的东西。他们表示：*πρόσωπον* 是一种广义的人格（personnalité），而不是实在的位。但是聂斯托略的（*prosopon physique*），可能别有用意。总之，这是聂斯托略（*prosopon d'union*）的意义。

第一部 四三〇年及 五五三年间的教父文学

第一节

第一章 聂斯托略

聂斯托略原籍日尔曼尼西（Germanicie），肄业于安提阿；在那边，投身郊区的欧帕雷比奥斯隐院精修。晋登铎品后，他的布道工作获得了优异的成绩；四二八年，被皇帝擢升为君士坦丁堡主教。起初他热烈地攻击亚略派及诺未细安派，一时被视为拜占庭京都正道的保障。可是，未到四二八年底，聂斯托略开始抨击流行于信友间的天主之母术语 Θεοτόκος。

阿那斯塔士（Anastase）是他从安提阿带来的一个司铎；他加于这个玛利亚的称呼的攻击，引起了群众的无边的愤怒。可是，聂斯托略不但不予申斥，反在一系列的公开演讲中，表示袒护。西齐格主教蒲鲁克鲁（Proclus）提出抗议，可是未能促其醒悟。圣济利禄得知消息，就亲自出马，终使厄弗所公会议处分了聂斯托略。被撤职后的聂斯托略，始潜居于欧帕来比奥斯（Euprepios）隐院。皇帝先禁止他的著作的流传，后把他充军到阿拉伯的庇特拉（四三五年）；四四五年前，转流于埃及的奥齐斯（Oasis）。死前（四五一年初）他用达马士革的赫刺克来第的名字，写了一本书（Le livre d' Héraclide de Damas）。它藉作者的假名逃过了皇帝的眼目。

这是聂斯托略著作中惟一本能整个地传到后世的书。二十世纪初，根据叙利亚译本，刊行于世。可是学者对于该书的历史价值，还未能有绝对一致的见解。

他的其余的著作计有：

一、悲剧（Tragédie）的片断。书中聂斯长托略叙述基督神学纠纷，以及厄弗所公会议的历史。

二、一性论对话片断（Théopashite）。书中的角色，一是聂斯托略的门人，一是圣济利禄的弟子。聂斯托略控诉圣济利禄为一性论者。

三、反圣济利禄的十二种诅咒（Douze anathématismes）。

四、十封书信（三致圣则肋斯定，二致圣济利禄）以及若干书信片断。

五、在他繁多的论赞中，还存留着三十来篇的片断，以及差不多完整的四篇。

通过这些著作，我们可以认识聂斯托略的道理。当代学者的驳义，不但给了我们关于他的道理的补充；又确定地证明他的道理的异端性，近代学者根据最近发见的赫刺克来第书，作推翻前案的尝试。可是，就是这本书是聂斯托略的手笔，也不允许我们遽把他拥上青天。

聂斯托略的道理，比摩普苏爱·狄奥多的要微妙得多。

一、在基督身上，有两个不同的性体：（nature）它们都是完整的，各有各的特性，而因以各行其事。这是他的一切道理的起点；这是安提阿学派的，而且也是合理的起点。

二、神而人的基督是一个，是一位（*έν πρόσωπον*）是独一无二的一位（*μοναδικόν πρόσωπον*）。可是，应该注意：聂斯托略所称的“单位”（*unité*）只是两种性体相结的成果（*le résultat de l'union*），而不是早存在的，后取人性的天主的第二位。那么，他就否认基督的位就是天主第二位的位；也就否认一切神人两性

体属性相互通传 (La communion des idiomes); 而且也就具体地否认玛利亚为天主之母 (Θεοτόκος)。再者, 在基督身上, 人性非性地, 只异物同名地, 是天主之子: 为了只有圣言 (le Verbe) 是绝对地天主之子。从此可见他所原则地标榜的“单位”(unité) 是怎样肤浅的。

三、这个基督单位 (unité du Christ) 的肤浅性, 如果我们一查聂斯托略所指出的神人两性体的结合, 更可洞若观火。他否认它们的结合是根据本质的, 或位的 (Κατ' οὐσίαν καθ' ὑπόστασιν)。如果这个说法, 纯在指出神人两性体的结合, 异于人的肉身灵魂的结合, 那么, 它是可以接受的。他每称结合为 (συνάφεια) 实在这个字指联系, 情感的联系 (εὐδοχέα)。自然他也说过 (ἔνωσις union)。可是, 这种结合基于另一种位 (un prosopon spécial) 他们所称的结合之位 (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως); 它既不是早存在的“圣言之位” (le prosopon du Verbe préexistant) 也不是“人的位”而是“神人的位” (le prosopon du composé) 那么, 这个位不是个实际的位 (personne physique) 而是个法人 (personnalité morale ou juridique); 换句话说, 它纯是个特性, 偶然的特性。

四、不差, 聂斯托略在赫刺克来第书中承认“实际的位”; 可是, 他也说那个实际的位, 又别于神性, 又别于人性。无疑地, 基督人性的 prosopon, 与神性的 prosopon, 互相联系着。位的组成由于这个联系; 而神人两性的联系, 由于两性结合之位 (prosopon d'union); 可是, 这个结合纯是精神的 (union morale)。就是假如实际的位 (Le prosopon physique) 指属于性体的位的一切特性, 以及不过间接地指那个安提阿学派所指的很模糊的位, 我们的观察还是同样的。那么, 基督本质的单位性, 就要动摇了。为此, 圣济利禄的恐惧是合理的, 而厄弗所公会议的谴责, 也是合法的。

五、如果我们跟着儒全 (Jugie) 承认, 在聂斯托略的著作里, (*φύσις* 与 *ὑπόστασις*) 直接地不但指性体 (nature), 还指位 (personne) 的话, 那么, 我们的结论就又加强了, 那么, 正如亚历山大亚派指出的, 为了 (*φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*), 都指位 (personne), 实际的位 (le prosopon physique) 也无异于位。相反地, 结合之位 (le prosopon d'union), 就指出一种偶然的法人 (une simple personnalité morale et accidentelle)。在这坚决的观点下, 聂斯托略的学说, 显得更清晰地, 是与圣济利禄的学说矛盾的。那么, 他们的分歧, 不纯是观点的问题。他俩的学说是根本矛盾的: 一个主张两位论 (le dualisme hypostatique), 一个主张一位论 (l'unité d'hypostase)。

第二章 亚历山大里亚 圣济利禄

一 生活与著作

(甲) 生活

济利禄是个大圣师，天主用以捍卫基督一位的传统道理，正如他曾用圣亚大纳削为捍卫基督的神性一般。首先，他是希腊教会中，在奥利振以后，一个最伟大的神学家。他被称为圣子降孕圣师（Docteur de l'Incarnation）。这里，我们尤想钻研他的道理。为此，我们将先研究他的为人，他的生活，以及他与基督无关的著作，使得更能了解他于四三〇年开始的反聂斯托略斗争。

圣济利禄是亚历山大里亚宗主教，提阿非罗的侄子。提氏曾与圣若望金口为难：且在歇纳（Chêne）会议中（四〇三年），解除了他的牧职。济利禄也参与会议。当时他的年龄、他的任务如何，史家都未能指出。济利禄或从他的家庭，或从他的叔父，得到了一个极考究的教育。人们为了他给拍卢兹的圣以锡多的两封自由尖锐的信，推想他是锡多的门生兼隐士。

四一二年，提阿非罗长逝，济利禄在人们反对他先叔父的恶劣作风而反对他的声浪中，继任主教。可是，他并不缺少领袖天才。他的性格是正直的，积极的，勇敢的，几乎顽强的。这由于家庭的遗传，且因他的叔父的熏陶而趋发展的。他的埃及教会领袖的资格，什么权利都不肯放弃；甚至谁予反抗，他就来迎头痛击。之后，他的年龄与经验，以及天主的圣宠，慢慢地矫正了他的过激性，甚至在信德不发生问题时，这个盛气炎炎的亚历山大

里亚人，不顾知己们斥他少骨气，为叛徒的忠告中，与对立学派的代表们联系。

那么，毅力是济利禄性格的特征。他做了主教后，就猛烈地攻击犹太人及诺未细安派人。对于诺未细安派怀着好感的苏格拉底，报复地说他是个暴力者，并且标志在奥勃斯德长官事件内，新柏拉图派的哲学家，奥勃斯德的朋友，在亚历山大里亚，极有声势享有盛名的海披萨（Hypatie）的被杀，他不是绝对无罪者。这种一个敌人的恶宣传，流行于先天地嫉视亚历山大里亚派的君士坦丁堡。四一七年光景，济利禄承认错误，兴圣若望金口派握手言好，并且把圣若望重列入亚历山大里亚主教名单中。可是这不能视作确定的历史事实。

圣济利禄的著作将帮助我们更加认识他的性格。他的著作，在丰富的东方教父文学中，占着一个极重要的位置。从此可见，这个圣亚大纳削的后任，不但是个积极工作者，还是个丰富的作家，第一流的思想家，斗争在他生活里，占着一个大地位；他的权威的斗争文章，是坚决的，确切的，透彻的；不像他的别的文章，是缓顿的，模糊的，几乎没有声色的。在他的，就是在聂斯托略异端前的著作中，基督的位置是始终出等的，读者觉得“人神”（I' Humme - Dieu）是济利禄的思想中心：他是早预备为捍卫关于这个奥迹的传统道理的。可是，应当指出，在这里，时势没有造出英雄；相反地，英雄造出了时势。他的对于圣子降孕的确切的知识，使他胜利地参加这个大斗争。

（乙）著作

他的著作可以分为两类：一有关神学的辩护著作，二有关圣经的注疏著作。

一、辩护神学著作。这类著作的篇幅，虽不是最浩繁的，却是最多类的，最出名的。他所攻击的，除去上面已说过的犹太人及诺未细安派外，还有外教人，亚略派，亚颇利拿里派，以及聂

斯托略派。

(一) 他的反举良皇帝书，共计三十卷，是所以驳斥举良叛教者的三卷“反圣经及信友的”。这部问世于四三三年后的伟大著作，是献给狄奥多西二世的。可是，现在只存着头上十卷。作者指出圣经所传的一切，强于希腊神话；同时，他也证明基督宗教不是变相的犹太教，而是天主许给亚伯拉罕的至宝。

(二) 济利禄的“圣三一体论”写于基督神学斗争前，包括“宝库”与“对话”(Thesaurus et Dialogue)。

“宝库”里的三五篇论文，教课式地详论传统的圣三道理。显然，他引用了卡帕多细亚诸子，圣厄匹非尼阿，以及圣亚大纳削的论调。

“对话”里的七次作者与赫密亚的谈话，比较松懈地指出圣子圣神与圣父共有的神性及性体。

(三) 反亚颇拿里派的言论，见于“反薛努西亚塔书”(Liber contre synousiastas) (所存的只有若干片断)。书中关于攻击神人同形学派(Anthropomorphites)的一段，我们不能就指出，它在什么程度下，是济利禄的作品。

(四) 聂斯托略异端，自四二九年始，最引起了济利禄注意：他多数的著作是关于这问题的；现在存在的，共计十三篇。在后面，论基督神学斗争时，再应予以提出。总论起来，它们可分作三类。

直接关于斗争的几篇，独生圣子降孕论(Scholia de Incarnatione Unigeniti)，致狄奥多西皇帝论信德(De recta fide ad Theodosium imperatorem)，致皇后论信德上(De recta fide ad Principissas)，致皇后论信德下(De recta fide ad Augustas)，驳斥聂斯托略的诬蔑(Adversus Nestorii blasphemias)。

为亚历山大里亚与厄弗所公会议写的计有：诅咒(Anathématismes)反东方人辩护书(Apologeticus contra Orien-

tales), 反狄奥多里特辩护书 (Apologeticus contra Theodoretum), 十二章释义 (Explicatio duodecim capitum), 辩护 (Apologeticus)。

其余的作品计有“基督一位对话”(Quod unus sit Christus) 圣玛利亚是天主之母 (Quod B. Maria sit Deipara)。反奥狄多里特及第奥德卢书 (片断)。

圣济利禄的书信大半是关于聂斯托略异端的, 共计八八件。可是, 应当除去最后一封; 这对所称的海拔萨致济利禄的信是假的。第八十封是巴西略写的; 还有十七封是与济利禄通信者写的。其余六九件, 都是圣济利禄的手笔。在历史与神学方面, 它们都是重要的文献。特别应当指出: 致隐士们论基督人神及童贞玛利亚天主之母的一号信, 至聂斯托略注解尼西亚信经, 经厄弗所公会议批准的四号信, 致聂斯托略叙诅咒的十七号信, 致安提阿若望的三十九号信。致美利顿·阿加斯的四十号信, 致苏申苏的十五号及四十六号信; 论尼西亚信经的五十五号信。

二、非辩护著作, 大半是关于圣经的, 计有 (一) 论说, (二) 注疏, (三) 论赞三类。

(一) 论说计有精神崇拜与真理论, 以及首五卷古经的象征。

圣济利禄在精神崇拜论里指出: 法典与先知并没有取消, 相反地得到了成全。这正为了犹太人物质的礼仪, 在信友对于天主的精神崇拜中赓继着, 犹太古教的仪式是新教仪式的阴影和象征。他又根据古教的规例, 劝人躲避罪恶 (卷一), 指出在基督的义化 (卷二卷三), 义化的后果 (卷四卷五), 怎样爱天主爱人 (卷六卷七卷八), 教会与铎品的关系 (卷九至卷十三), 对于天主的精神崇拜 (卷十四至卷十六)。第十七卷指出隆重的节日是天堂福乐的前奏。

古经象征的目标从梅瑟的经典里找出基督的象征。作者专举

头上五卷古经，认为它们的象征性最大。在创世纪中，有亚当、亚伯尔、诺蔼、亚伯拉罕、麦尔则得、依撒格、雅各伯、以及他的孩子们；出谷纪中，有火烧的荆棘，巴斯卦羔羊、玛纳等等；肋未纪中的制度象征耶稣苦难，及人们的圣化；户籍纪中有加纳泅的向导，深红色的牝牛，铜蛇；最后，在申命纪中，有祭献的牝牛，被掳的女子，石灰浆，若苏厄被选。

(二) 注疏著作，除去若干关于古新经的片断外，有依撒意亚书释义，小先知书释义，圣若望福音释义。这里的注疏虽比前者更注意于文字，目的还在证明古经是新经的象征及预备。

圣济利禄的圣若望福音释义最能强调他的道理权威。它写于聂斯托略异端前。这足以证明作者对于奥迹的奥迹，圣三奥迹，具有特殊的兴趣。他研究时，不但想攻举一切否认圣三的亚利约派，也想把整个的信友生活寄托其中。在第一卷中，论圣若望的序言时，他就指出，子与父是同一体的；在卷二中，他又指出：子与父是完全平等的；在卷三、九、十、十二中，他频繁地予以提起。卷十一特别证明圣神的神性。卷四辉煌地阐述了圣体圣事，卷五讨论了怎样圣神在人灵上。圣济利禄的圣若望福音注疏，可比于圣奥斯定的圣若望福音注疏。作者在论圣子降孕时，注重他的神性，以及他的天主之子的位；这像是所以准备捍卫人神的“单位”性的。

(三) 圣济利禄论赞为数应当很多的，可惜大半遗失了。所以存的只有两种，以及若干片断。

一、路加福音论赞共为一五六篇；现在所存的，是尚称忠实的叙利亚语译本。这里讲话的他，虽仍是个神学家，尤以司牧的姿态，向信众指出应循的路线。这些著作应当写于四二九年后。

二、复活节论赞共计二九篇，都是封斋节到复活节，圣济利禄致信众的公函。在指出复活节日前，主教先嘱信友们做补赎，行忏悔，修德行，使得多沾救世的大恩。接下去，他谈了救世的

问题。这个问题引他暴露一个违反这个奥迹的谬说。他于四二〇年初，就攘斥“那些把基督分成两个，且视他为只与圣子精神结合的一个人”。四二九年，圣济利禄更彻底地肯定：“玛利亚是吾主之母，天主之母。”这是向聂斯托略异端宣战的信号；聂斯托略的名字，虽还未见提出。

三、所称的七篇厄弗所论赞，就是他在公会议席上彪炳一时的讲话。第四篇讲话发表于六月二三日，与二七日间。在这个讲话内，他为玛利亚唤出最荣誉的称呼。此外，这应当加上八篇对象不同的演讲，以及若干篇演讲的片断。

二 圣济利禄与聂斯托略异端

(甲) 公会议前

四二八年末，聂斯托略开始攻击天主之母（ $\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{\alpha}\rho\omicron\chi$ ）四二九年初，圣济利禄在他的第十篇论赞里，叫信众对于新异端提高警惕。在他稍后写给隐士们的一封信里，他的立场表演得更加坚决，以至聂斯托略认为圣济利禄攻击的对象就是他，而表示愤怒。圣济利禄两度函劝他接受正道。可是他的回信，都是又酸又甘的。应当提出：当时在亚力山大里亚与安提阿间，存着一种紧张的局面：各城有对对方想吐出的苦水。这种环境很难使双方的协议在友谊恬静的氛围中进行。若干历史家错误地认为圣济利禄抱着这种报复的心理。济利禄是明眼的神学家，他深悉问题的严重性，这是与整个的基督教义有关的。在他对于协议的希望消散之后，在拥护正道的热忱推动下，决定采取权威的步骤。

他首先发表独生圣子降孕论，严防信众陷入迷津。同时，他毅然决然用一致狄奥多西二世，一致青年公主亚加狄亚及马利拿，一致浦尔歇利（狄奥多西的长姊）及攸多克息亚（狄奥多西的妻子），两皇后的三篇信德论，使朝廷提高警惕。那一年

内，他又针对聂斯托略一系列讲话，写了五卷反聂斯托略的诬蔑论（Contre les blasphèmes de Nestorius）。

聂斯托略岂甘示弱。四二九年，他上诉教宗圣则肋斯定一世，在他的一封信里，且请教宗召集一个公会议，为他伸冤。教宗不以来自君士坦丁堡的文件为足，四二九年中，也向亚历山大里亚征求意见。圣济利禄迟迟不覆；直到四三〇年春，就是差不多一年之后，他按照教会古老的习惯，向教宗提出在信德上发生的问题。在他的信中，附着一个备忘录，列叙争端的原委，以及各种有关争端的重要文件。四三〇年八月，在一个由西方主教组织的会议里，教宗谴责了聂斯托略的学说，八月十一日，教宗签署四封致东方教会的公函，其中一致聂斯托略，限他于十天内表示悔过；一致君士坦丁堡教会，一致安提阿的若望，一致圣济利禄，委以教宗代表的资格，执行罗马的命令。

圣济利禄接到了信，就于四三〇年十月，召集埃及主教开会议于亚历山大里亚，议席上作了一封致聂斯托略的信；有名的十二项诅咒，就是该信的结尾。这十二项诅咒可以说斩断了一切的遁辞。可惜这些公式虽透露了作者锐利的见解，也有它们的缺点。它们不但标志了一系列教宗没有要求的精密性和枝节性，而且它们引用的术语是会使安提阿的学者摇头的。例如在这文件中（*ὀπόστασις*）极频繁地被指为位（Personne）而安提阿的学者，在基督神学中，视（*νπόστασις*）为（nature）的同义语。同样，（*ἐνωσις φυσική*）被视作实际的，真正的，性体的结合，而攻击亚颇利拿里的神学家却视以为两种性体的混合（La fusion de Natures）。

聂斯托略接受安提阿的若望，以及狄奥多里特的劝告，已向教宗作了一种让步的表示，可是，仍坚持他关于公会议的要求。在接到了亚历山大里亚会议录后，他认为济利禄是个亚颇利拿里派人，就答以“十二项反诅咒”。于是，东方学者群起剧烈

地攻击圣济利禄。圣济利禄虽在他的两种辩护文件上，明朗地提出抗议。终未能解除人们的误会。

(乙) 厄弗所公会议 (四三一年)

来一个公会议的呼声，从各地传来。四三〇年十一月，狄奥多西二世通令公会议应于四三一年，圣神降临节，召集于厄弗所。在他致圣济利禄的信里，含着若干威胁。济利禄先向教宗请示。教宗劝他参加公会议，并且努力使聂斯托略悔过。同时，教宗把对于聂斯托略的绝罚，暂予悬着，以看后果。教宗又派了三个专使，会同济利禄，以裁判的资格，出席会议。则肋斯定一世在他致公会议的信中，明朗地指出罗马的首席性，以及服从宗座谴责聂斯托略的重要性。

本当于四三一年，六月七日开幕的公会议，为了安提阿若望及教宗代表不到，未能如期展开。六月二二日，不耐久待的圣济利禄，在一五九个主教，一个迦太基主教代表前揭了幕。公会议前夕，六八个主教表示反对；可是，圣济利禄，边仗着去年被委为教宗代表的资格，边为着安提阿若望前几天抗议，聂斯托略拒绝出席；可是，大会在读了尼西亚信经后，先研究有关纠纷的各种文献（济利禄的，聂斯托略的，以及教宗的信件。）继披读出席者反对聂斯托略学说的道理，终于在无法说服聂斯托略后，作出了绝罚以及撤职的处分：文件是由一九八人签署的（三八个主教跟在会议开始时的一六〇个出席者后，也表示赞成。）文件是这样开头的：“根据教会条律，以及我们的圣父与同事，则肋斯定，罗马主教的公函…”这个消息，在厄弗所城里，获得了最热烈的欢迎，为了玛利亚天主之母的道理，在那儿是最普遍的；而且济利禄的最积极的参谋人员中的一个，麦谟嫩主教，是竭力予以拥护的一份子。

聂斯托略通过一封由十个主教签署的信，向朝庭提出抗议。六月廿六日，安提阿若望一行报到。他们与提出抗议者，另开了

由四个主教组成的会议。这个或所称的真正的厄弗所公会议，谴责了济利禄以及公会议的一切亚颇利拿里份子。然后，他们把会议的经过，报告皇帝，皇帝似予袒护。

教宗代表到了以后，圣济利禄，于七月十日，不顾皇帝的禁令，开了第二次大会；席上朗诵了则肋斯定教宗的公函，函中教宗要求公会议发表罗马绝罚聂斯托略的公文。出席者接受声中高呼道：“这是真实的批判，应当感谢新保禄，则肋斯定，新保禄，济利禄，信德的守护则肋斯定。”教宗的两个代表要求检视第一次会议录。终于第三次会议中，一致予以批准。在这次会议席上，教宗代表斐理伯，舌如莲花地，谈了由伯多禄奠定的罗马首席性。他指出伯多禄在他继任者身上，生活着，批判着。这个隆重的申明，在会议上，没有碰到什么异议，一如会议录指出的出席者态度，就是公会议的态度。聂斯托略自己拒绝服从，也不否认这个道理。

八月下旬中，公会议又开了第四、第五、第六、第七四次会议；可是，终未能说服安提阿若望，以及东方的主教们。为此，最后一次公会议不惜予以绝罚的处分。这次会议作出了六个议决案，其中最重要的两个，一个是反对披雷杰派的。第六次会议颁布的一个严禁或宣传异于尼西亚信经的信经议决案，自然明朗地只指私人，或主教个人；并不限制教会的最高权威，或一个公会议的权威，一如廿年后的加采东公会议；它也曾提出了另一种信经。圣济利禄是该会议的灵魂。他的震动一时的，至今还存在的演讲发生的影响，是决定性的。

可是，聂斯托略在朝廷方面，占着优势。四三一年八月，圣济利禄与厄弗所主教麦谟嫩被捕入狱。在他三个月的囹圄生活中，济利禄写了他的诅咒注解。十月间，皇帝因济利禄的朋友们 的辩白，恢复了他的自由，核准了聂斯托略的绝罚；不但撤聂斯托略的主教职，又禁止他的著作流行。于是，厄弗所公会议正式

闭幕。济利禄于十月底，回到亚历山大里亚；紧接着，在他致狄奥多西的辩诉里，向皇帝说明了一切冤屈。

(丙) 厄弗所公会议后

厄弗所公会议后，东方继续在三年中，拒绝承认聂斯托略的处分以及诅咒。四三三年，通过教宗及皇帝的调停，在一种新的信条下，安提阿若望和多半的东方主教与圣济利禄和埃及主教们重归于好。这个新信条称厄弗所信经。这是由圣济利禄为避免裂教起见而作出的，比较缓和的信条。可是，他的让步纯属表面的：他取消了 (*μία φύσις, ἕνωσις φύσικῆ*) 在天主之母 (*Θεοτόκος*) 术语下，他也加上了注解。对方也作了相当的让步，不但承认了聂斯托略的处分事实；在道理上，也放弃了 (*συνάφεια*) (精神结合) 而调以 (*ἕνωσις*) 而且也接受“属性相互通传” (*la communication desidiomes*)：

可是，这个和好没有消除济利禄的一切困难。在东方，即使在叙利亚，还视济利禄是个亚颇利拿里派人。别的比较缓和者，例如提奥多里特，虽承认他的学说是正统的，总不以聂斯托略为不然。在埃及，济利禄所遇的困难是从反面来的。人们控诉他过于软弱，不满他通过对于东方的让步，牺牲了厄弗所信条。济利禄的朋友，拍卢兹的以锡多也就是这样的一个人。应当指出：济利禄的若干朋友，简直已是一性论者，济利禄当时的一切信件，万矢一鹄地在证明：他丝毫没有牺牲“诅咒”中的道理。为表示他的信仰态度，当时他采用一个强有力的，引起责难的信条。

为获得正道的胜利，四三三年后，圣济利禄在书信外，还挥笔写作。

一、“基督是一位”这是篇神学对话。它指出了基督神人两性的受生；他的两性是不能分开的；它们犹如灵魂肉身，相结组成一个人。

二、驳斥否认圣玛利亚为天主之母者，这本小册子，收集了

许多圣经的词句，用以证明玛利亚天主之母的称呼的合理性。

三、驳狄奥多及第奥德卢论写于聂斯托略著作被禁流行于叙利亚，而代以危险性更深的狄奥多及神学上所犯的错误。

圣济利禄始终是正道警惕的保护者。在他与安提阿若望和好，为了他对于聂斯托略派的态度过于软弱，不忘向他提出抗议。济利禄写信给他“和平是应当期望的，它不应当在正道的损失下进行着；任何人应当谴责聂斯托略以及他的暴行。”若望死于四四一年；济利禄死于四四四年；他初不料他用以捍卫正道的信条，一天会变成一性论者手中的武器的。

三 圣济利禄的道理

(甲) 圣师

圣济利禄是希腊教父中，在基督教义上，拥有最大的权威的一个。正如在上一个世纪，圣亚大纳削使基督神性，以及他与圣父同体的道理获得了胜利，济利禄胜利地攘斥了那些瓜分基督，以及毁灭圣子降孕道理的异端。他根据圣经及传统奠定这个奥迹；他所以是个智力惊人的圣师，也就为了这个缘故。

他是个天生的神学家，他深思远虑着启示真理；他通过理智，探索奥迹；他是东方教父中，首屈一指的能深入堂奥的学者；看来只有西方的奥斯定可以驾而上之。应当承认：他的神学术语是有缺点的；这个缺点暴露他的哲学的漏洞。不差，他并不怎样精于哲学，他的道理首要基础，是教会传统。人们且能说：这些缺点也有它们的好处；它们驱策济利禄连用一种这样具体的术语，而藉以抵住了阴险的聂斯托略异端。

亚历山大里亚主教结束了圣三问题的纠纷，而且封好了东方正道之门；一如圣奥斯定，通过他的“圣三论”，在西方所做的。关于这点，我们且不予多赘。他的基督神学，以及他的宠爱

论，是最有价值的。

(乙) 基督神学

一如上面所说的，圣济利禄似有把 (*φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*) 混为一谈的倾向。在他的基督神学著作里，这三个字指同一的实际，耶稣基督。他的言论，都基于圣子降孕的观点。

圣济利禄以一个亚历山大里亚学者的立场，常侧重基督的神性。在他的神学里，他的目光常注视着“圣言”。他时称之为 (*πρόσωπον*) 时尤称之为 (*Hypostase*)。这个字，在东方，自四世末，群用以指天主三位。这个字又明朗地指出圣三奥迹及降孕奥迹的联系。他称圣言为 (*φύσις*)，为了他拥有整个的，与父及圣神无异的神性。这个远见，在一种超自然的，强烈的氛围下，控制了济利禄一切的著作。

圣济利禄强调圣子降孕后的“单位”性 (*ένότης*)。天主的独生子，圣言，在降孕前，已是美满的。在取了人性后，他没有获得什么，他也没有变化。在前他是 (*άσφαρχος*) 现在成了血肉 (*σάρξ*)，就是做了人。他生而为人，可是他的位，还是降孕前的那个。降生的是圣言，他取了一个人性，他没有失掉他的“单位性”。

为此，为使基督的“单位性”，不因此结合而遭损失；那个我们所说的结合不应该予以毁灭。可是，这正是聂斯托略派的错误。他们过度地区别了人与神；他们强调人神间的结合，只是个精神的，相对的结合；因此，他们瓜分了基督。他们认为：人性与圣言的结合是浮面的：为此，这个人性的独立性，使它成了“位”。圣济利禄反抗他们，坚决地指出：神性人性的结合，不止是 (*τηνάφεια*) 而是 (*ένωσις*) 为更好地确定这个实际，他称之为在位的结合 (*Union dans l'hypostase (ένωσις κατά φύσιν)*)。自然不是个新的位，而就是早已存在的圣言的位。他

又似欠正确地称之为性体的结合（*ἐνώσις*）（*φύσικῆ*），不应当误会，这并不说：从此发生了一个新的性体（*φύσις*），可是纯为了人性已神秘地被降孕的圣子负着；而降孕的圣子只有一个独立的性体，就是天主的性体（Nature autonome）。救世主的人性，虽是整个的，可不是个位，为了基督人性，存在圣子的位中。可能，圣济利禄只爱谈基督的惟一的性体（*μία φύσις*）。

圣济利禄最强调的，以及最著名的公式是：（*μία ὠσις τοῦ Θεοῦ Ἀλόγου σεσαρχωμένη*）这个公式的意义，我们在上面已叙述过；这个意义，圣济利禄始终坚持着。为什么原故他这样坚持呢？首先为了他相信：它是由圣亚大纳削倡导的；不知实在出于亚颇利拿里，而假托于圣亚大纳削的。再者，他应当攻击宣传基督有两个不与第二位真正结合的性体的聂斯托略。最后，我们尽可以跟狄塞龙说：“显然，济利禄不明了”怎样这样的一个性体，可能不是位而却存在的。摩普苏德狄奥多的一个整个的性体是个位的理论，应当在他的脑海里，还存着一个深刻的印象。一句话，他面对着一个奥迹。可是，他不肯跟着狄奥多，因哲学而随风倒舵；他承认：耶稣基督的“单位性”，实在是个崇高的，不解的奥迹。给我们指出基督一位的教会传统的权威，强于任何哲学的疑难。

圣济利禄乐于把我人身灵的结合来解释基督神人两性的结合。这个比喻虽是以透露结合的实际，以及两个独立体的密切联系；可总是个比喻。圣济利禄没有结说：两个性体都是，或其中的一个是不完整的；也没有标志，它们结合的后果，是个新的神人的性体。一性论者，误解了他的学说，又误解了他的（*μία φύσις*）。他们引他作撑腰，实在自欺其人。济利禄为保卫神人的一位性，奠定了属性相互通传的传统道理。（La communication des idiomes）他习把神人两性体的行为，归于圣言。他也把各性体的行为归于具体的神性或人性。他肯定这是合理合法的。

圣济利禄又强调玛利亚是天主之母。他坚持着他的天主之母（Θεοτόκος），他不容人们代以（Θεοδόχος ἢ Χριστοτόκος）。他在圣母敬礼上的影响是无边的；而这个敬礼，在厄弗所公会议后，更突飞猛进着。他在他的第四篇落英缤纷的论赞里，尽了歌颂圣母的能事。后世圣母节日的演讲者，频繁地予以借用。全圣的（Παναγία），天主之母（Θεοτόκος），以及卒世童贞（ἀειπάρθενοζ），三个术语，纲要地代表了东方的传统神学；看来无原罪始胎的道理，也隐隐地包括在内。圣济利禄对于圣母敬体的功绩，是足以永垂不朽的。

（丙）宠爱与信友生活

古代教会学者，爱在跟着圣保禄，谈论存在信友们的，及使他们能享天福的超性生活。他们指出：这个道理可以帮助人压服偏情，鼓动人重视的个成全的生活。一贯崇拜传统的圣济利禄，不但温习了古人的名论，又加上了他个人的见解。他把零落的论调，组成了一个有系统的学说：圣三神学，及基督神学，就是两个重心。他的对于信德的一片热忱，使他大胆的作出了打破记录的真理公式。

一、他像古代学者指出：人的圣化是一种洗濯，一个由死到生的阶段，一个复生，一个罪前原状的恢复，一个内心的革新，一个灵魂的深刻变化，一种天主化。天主化是他最强调的一个术语，灵魂以天主为标准，进行革新工作；天主把他的肖像印玺一般地盖在灵魂上。这个神的印象是实际而深刻的；通过它，我们可以融化于神性（θείας ηουνωνοί φύσεως）。我们实在天主化了。无疑地，我们并不变为天主，（κατὰ φύσιν），我们的人性，并不变作神性；可是，我们虽还保持着我们软弱的人性，我们却受到一种提高我们性体的“神因素”。

圣神是我们圣化的特别原则。无疑地，整个圣三圣化我们，可是，圣三通过圣神圣化我们：为了圣神是圣三的馨香，和圣化

的德能。圣神是消除我们罪恶的火，巩固我们的橄榄油，丰富永生的活泉，恢复天主肖像的印玺。圣济利禄又如四世纪的教父，根据圣神的活动，证明他的神性。圣神既圣化，那么，圣神是性体地圣的；所以他是天主。圣神既天主教化，那么，他是天主。为传播光，先应当有光；为传播火，先应当有火；为传播天主教性，先应当是天主。圣神是天主，他与灵魂结合，他圣化灵魂；这个结合虽是真正的，密切的，丰富的，却只是精神的，相对的。圣神当与元祖相结，而元祖获见的。因圣神是他遗发的，而且圣神就是“圣言之神”。再者，基督领受圣神，是所以通传于我们的，而使世人因原罪失去的恩宠得以获还。基督复活后，才通传了他的圣神。古时的先知们，不能接受圣神；那么，信友的地位不高于古圣祖们的地位么？

这个最后的论调，可能不应当是字面的；它可能标志古教次于新教，新教的象征，古教，只藉新教的德能，赋圣龙于人。我们说可能，为了神学家们都不以为然。圣济利禄有没有标榜圣神与圣灵魂的结合是个“位的结合”（Umon personelle）？圣神是义化的形因呢或纯是动因？圣化是圣神的特性工作么？三个问题还在聚论纷纷中。

一定的，圣济利禄认为：整个圣三来居于圣灵魂中，为了信友是圣神的宫殿，他就是耶稣基督的兄弟，在天圣父的养子；圣父同他相结。可是，圣神是不是独一的中间？这个结合是直接的呢，或是通过一种恩宠的间接的结合？许多希腊教父，尤其济利禄的肯定的答案，使中世纪的伯多禄·龙巴尔，以及近代的伯道（Petau）相信圣神与灵魂的结合是性体的（*οὐσίωδηξ*）结合；他们还把圣化特性归于圣神。实在亚历山大里亚主教坚决的论调，如果人们能认清希腊圣三神学的特征（灵魂义化与神属性的类比），尽可以用以强调这一点。

二、圣济利禄通过他的宠爱论，深入信友生活的泉源；等于

同时，在西方，圣奥斯定在另一个观点下所做的。希坡主教，为攘斥披雷杰，在宠爱以外，又指出了宠佑，并且强调：为立功劳，为实现真正的圣德，天主的辅佑是必要的。亚历山大里亚主教，指出这个圣德的性质及伟大，而以系于天主的性体圣德；为了人的圣德无非是这个性体圣德的流露。上边两个观点，都以圣保禄为根据；同样地都足以引人达到成全的生活。

圣体，信友生活的粮食，在圣济利禄的思想里，占着一个重要的位置：“它医治灵魂的疾病，镇压我们的肉欲，引起对于天主的孝爱，克制偏情，包扎受损者，救起堕落者，阻遏残暴的魔鬼的攻击。为此，领圣体是必要的，而且为善领圣体，一个纯洁的和真正的教友生活也是必要的。可是，圣济利禄反对聂斯托略强调的两点，就是关于圣体的最尖锐的两点：面酒形下的基督血肉是个具有生命的血肉，为了它实实在地与圣言，与性命结合着；另一方面，领圣体者直接地，实实在地，通过这个血肉，圣言的血肉，与圣言结合着。这个结合虽不及位的结合，然超过聂斯托略所说的精神结合。济利禄否认那个两刃论法：血肉或神性。在圣体内，如在降孕奥迹中，两方面的结合是实在的。整个的圣济利禄也就在这里。

Saint Cyrille d'Alexandrie

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. G., 68-77 (édition Aubert, 1638, avec suppléments de Mai.) Edition partielle (importante), PUSEY, Oxford, 7 vol., 1868-1877.
- 2° **Etudes:** TILLEMONT, *M'emoires* t. XIV (1709), p. 267-676, 747-795. —HEFELE-LECLER-CQ, *Histoire des conciles*, t. II, p. 219-422. —FESLER-JUNGMANN, *Institutiones*, II, p. 13-87. —J.

*M*_{AHE}. *Cyrille d'Alexandrie (saint)*, dans *Dict. théol.*, 2476-2527; *Les anathématisés*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1906 (t. VII), p. 505-542; *L'Eucharistie d'après S. Cyr.*, *ibid.*, 1907 (t. VIII), p. 677-696; *La sanctification d'après S. Cyr.*, *ibid.*, 1909 (t. X), p. 30-40. 469-492. — *A'*. *LARGENT*, *S. Cyrille et le concile d'Ephèse*, dans *Rev. Quest hist.*, 1872 (t. XII), p. 5-70. (Voir *Et. d'hist. eccl.*, 1892). — *P.* *BATIFOL*, *L'Eucharistie*, p. 454-480. — *M.* *JUCIE*, *Nestorius.*, p. 174-190 surtout. — *F.* *NAU*, *S. Cyrille et Nestorius*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1910 (t. XV), p. 365-319; 1911 (t. XVI), 1-54.

第三章 息尔提奥多里特

一 生活与著作

提奥多里特是安提阿学校最后的一个代表，正如圣济利禄，他在一个漫长时期内的学敌，是亚历山大里亚学校最后的一个代表。他的神学的深刻性，他的信友感觉的巩固性，虽远逊于圣济利禄；若以作家与注疏家来论，他却驾而上之。为了攻击济利禄学派的倾向，他的学说几乎越出正道的边缘；可能开始时，已越过了边缘。矫枉过正的他，终归于正；他的首先控诉一性论的功绩，足以弥补过去的错误。可是，这个功绩未能全部掩盖他一时的错误；人们虽一致承认他的盛德，教会没有把他列入圣品；而且他受过一度严厉的谴责。

三九三年左右，提奥多里特生于安提阿；他的家庭是有钱的，他的宗教与文学教育，是很考究的。他肄业的各学校，都受着摩普苏爱主教，第奥德卢深刻的影响。聂斯托略以及将来的安提阿宗主教若望，都是他的同窗。他与前两人交谊极深；因此他在道理的见解上，受到了恶劣的影响，并且被拖入了可怜的辩道旋涡。他的敏感细致的天性，在他认为信德陷于危机时，驱策他挺身而出加入作战。四一六年左右，为了酷爱默祷生活，他往隐修于安提阿郊区的尼塞尔德（Nicerta）。可是，四二三年；年方三十的他，被擢为幼发拉河近边，息尔的主教；他在任共三十年。

这个充满神火的主教，在这个拥有八百个罗布在交通不便的广大教区的村子内，积极地展开工作。他竭力劝外教人和异端人

归正。四四九年，他写信给教宗圣良说：“藉天主的庇佑，我治好了成千的中马尔康毒的病人；我又往亚略及攸耨灭的营盘里引出了别的一群，使他们归入吾主耶稣基督的羊栈。”这个传教工作，一如他的遗著所标志的，并没有阻挡他做个注疏家，演说家，辩护家，神学家，历史家。

他的关于圣经的著作，无疑地是最丰富的。除去用问答体写的关于古经前八卷（创世纪、出谷纪、肋未纪、户籍纪、申命纪、若苏厄书、民长纪、卢德），的著作外，还有圣咏集注疏、雅歌注疏，一切先知书注疏，一切保禄书信注疏。

提奥多里特实在可以在古代第一流注疏家中占个位置。他的纯洁、流利，而不事矫揉的文章，足以证明：息尔主教在安提阿所受的教育是坚实的；理智是清明的，工作方法是科学的，得来的知识是已经消化的。可惜，他的著作缺少创造性。他自己也承认，他的工作不在创造，而尤在搜集安提阿学校的精华著作。他虽崇拜第奥德卢，终于跃出了迷津，避免了毒素。

提奥多里特还频繁地从远方到安提阿来，作引人入胜的演讲。可是，他的几乎全部的演讲已失散无踪。所存的，只是关于圣若望金口的五讲，以及论天主上智十讲的片断：它们的内容都是辩护性的。此外还有附于隐士历史后的神圣爱德论。

提奥多里特最主要的辩护性著作，是他的名著“外教病的乐石”（Guérison des maladies païennes）该书又名“通过希腊哲学认识福音真理”；它的内容也就可以包括在这个名称中。这部书写于四二九年，四三七年间，都为十二卷的巨制，先检讨了若干哲学及神学的枢纽问题，如人的来源，他的性体，世界；后提出公教的答案，以修正，补充古人们的答案。

提奥多里特的神学著作计有关于圣三的，以及降孕的；别的所以攘斥异端人（马尔康派，攸耨灭，马其顿派，亚颇利拿里派）的神学著作，已消失了。

他的圣三活动论（*De sancta et vivifice Trinitate*）以及吾主降孕论（*De Incarnatione Domini*）见于圣济利禄的著作中，在基督神学纠纷的过程中，他先后写了济利禄的十二种诅咒驳义，以及五卷降孕论。（*Pentalogium de Incarnatione*）。他又写了乞丐派（*Eranistes*）以攻击一性论。关于这些著作，在后面应当再予提及。

提奥多里特的历史著作，虽为数极小，却是他的成名之作。

一、隐士历史写于四四〇年左右，书中列著若干东方有名隐士的传，文笔是极生动的，书末附著神圣爱德论，这是篇很漂亮的论说。

二、起自三二三年，止于四二八年的圣教历史，写于四五〇年左右。这是欧瑟伯圣教历史的继续，绝对不是人们所称的苏格拉底及撒落满故事的剽窃物。提奥多里特认识他的两个前辈，可是他的历史是新创作：首先他以信友与主教的资格，比那些教外人，更能确切了解宗教事务，而且，他备有价值无比的新文献。信件，札记，会议录，他都尽量予以引用。他对于安提阿宗主教区，更万分关怀。

三、最后，约于四五三年，他写了异端简史（*Histoire abrégée des hérésies*）。作者在前四卷里，自西满邪法人起，至他的同代的异端人止，叙述那个阶段中异端历史（关于聂斯托略一章，无疑地不是他的手笔）卷五以结论的方式，综论了基督教会的道理与伦理。

提奥多里特的二三〇封信，具有最高历史价值，而且也大有造于作者的声誉。巴敦威（*Bardenhewer*）说：“思想的细致，文章的流利，学说的稳当，在这些通信内，一切常引起一致的掌声。”谁想明了当代的神学纠纷，谁也应视以为最宝贵的资料。

二 提奥多里特与基督神学

提奥多里特在基督神学纠纷中发生的影响，为了他亲历戎行，尤其是不容忽略的。因此，在这里，我们且不论其它。

聂斯托略斗争一开幕，提奥多里特为了他对于君士坦丁堡主教的友谊，也为了他个人的见解，就加入作战。四三〇年，他劝告聂斯托略服从教宗；可是，在济利禄的“诅咒”发表后；他认为济利禄是亚颇利拿里主义的拥护者，就著书予以抨击。大概整个的原文，可见于济利禄反驳提奥多里特一书中（*Apologia contra Theodoretum*）。在厄弗所公会议中，他立于奥提阿的若望一方面。不久，他发表了五卷降孕论，重新攻击济利禄与厄弗所公会议。他的关于圣三及降孕的几本小册子，也传诵于当时。四三三年，为了人的问题，他拒绝签字于和约（*Formule d'union*）上；可是这个和约，可能不是他起草的，而是由他授意的，直至四三五年，他才予接受，可是还继续历久地拒绝攘斥聂斯托略。四三八年，当济利禄挾伐那个聂斯托略异端的鼻祖，摩普苏德·狄奥多时，他竟起而反抗。

当时，一性论的势力，假托厄弗所公会议与圣济利禄的权威，正在蒸蒸日上。四七七年，提奥多里特在他的乞丐派（*Eranistes*）又叫多变者（*Versatile*）里，首先予以打击。一性论实在是一堆垃圾，一样怪物。乞丐派在头上三个对话中指出：（一）降孕的圣言，在神性的方面，没有丝毫的变化（*ἀτρεπτος*），（二）神性人性不相混合（*ἀσύγχυτος*），（三）他又不能受苦（*ἀπαθής*）。第四对话课本式地总结了辩护。

这样的一种著作自然的引起一性论派的仇恨：四九九年，他被他们撤职，且被幽闭于尼塞尔德隐院。他上书教宗，明白地承认罗马宗座就是伯多禄庭位的首席性。“无论如何，你应当居于

首席。”被召出席加采东公会议的他，在一性论派的阻挠下，被教宗代表及皇帝复职；可是，事前他弃绝了聂斯托略，和他的道理：“我诅咒聂斯托略，我诅咒任何不承认童贞玛利亚为天主之母，以及把天主的独生子，一分为二的人。”公会议听了这个坦白隆重的声明，称息尔主教为“公教博士”。提奥多里特死于四五八年。

他在神学纠纷中过度的活动，为他的声誉产生了恶劣的影响。他的攻击圣济利禄及厄弗所公会议的著作，是查士丁尼，为讨合一性论派，提议应予谴责的“三章”（Trois Chapitres）之一。五五三年，君士坦丁堡第二次公会议，接受了皇帝的提议；五五四年，教宗维吉力阿斯重予核准。虽然如此，公会议没有攻击他本人，也没有怀疑他的诚意。

提奥多里特的基督神学的正统性，究竟怎样呢？在他反济利禄的斗争中，他是否真的以聂斯托略的见解为见解，或纯误会了对方的学说？古代学者们，一般地说他犯了错误。柏特兰（Bertram）结束他的研究说：“息尔主教实在原则地犯了聂斯托略的错误；他大概在四三六年，才从迷途里跑了回来。”狄塞龙也以这结论为然；可是，他认为应当大大地予以缓和一下。“毫无疑问的，提奥多里特赞成聂斯托略过激的两性论（Duophysisme）；他用以解释的语调，是过度而不正确的。可是不应当因此原则地说他是标榜基督两位，真正的聂斯托略异端人”。或竟指出：他是天主上智用来平衡右倾及左倾两派的。我们尽可以说，他争得了一部分成绩；可是，在经罗马最高权威解决后，他绝对不应当再予攻击。这个错误，在他老年时，终予以弥补。

Théodoret de Cyr

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE.

- 1° **Editions:** P. G. , 80-84. (reproduit l'édition Schulze-Noesselt, 1768-1775) .
- 2° **Etudes:** Tillemont, *Mémoires*, XV, Paris, 1711, p. 207-340. — P. Forest, *Un évêque du V^e siècle, Théodoret de Vyr*, dans *Université cath.*, 1901 (t. XXXVII), p. 161-183. — L. Saltet, *Les sources de l'Ἐραυσιτῆς* de Théodoret, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1905 (t. VI), p. 289-303, 513-536, 741-754. — A. Bertram, *Theodoreti ep. Cyrensis doctrina christologica, Hildesie*, 1883. — J. Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet*, Vienne, 1904. — J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la théologie antiochienne au V^e s.*, dans *Etudes*, 1908 (t. 117), p. 477-497.

第四章 叙利亚文学

一 以得撒学校

以得撒学校，四世纪时，在厄弗冷指导下，曾二度放过异彩；可是，到了五世纪，经不起聂斯托略异端的风雨，渐趋衰败。它的鳞爪只残存于尼济布的异端学校中。

叙利亚中部文化中心，就是这个知名的以得撒学校。它又称波斯学校，为了当时许多的波斯青年，穿越疆界，争来与奥斯来尼人（Osrhoéniens）同受一种高等的宗教教育。安提阿的鸿儒，尤其是摩普苏德，狄奥多，在以得撒的权威，是赫赫无比的。拉布拉斯（Rabulas）主教，在厄弗所公会议后，终于明了了这种权威的危险性。他会向亚历山大里亚主教，圣济利禄，控诉狄奥多，而且也采取了严格的步骤，予以裁判。可是什么都不中用。在学校和神职界中，表面似缓和了一些。四三三年，以得撒一个司铎，伊巴斯给马列斯（Maris）主教的一封信，托出当时的一般情形。这封偏袒聂斯托略的信叙述了厄弗公会议，以及圣济利禄与安提阿若望的重归于好。它所载的道理公式，有极正统的，也有很模棱的。它尖锐地批评了圣济利禄与拉布拉斯；指摘了他们反提奥多里特的狂热。

四三五年，拉布拉斯长逝；伊巴斯继任以得撒主教，他任提奥多里特的著作流行于世，因此，被视为亲聂斯托略派。四四九年，他与第奥德卢，在厄弗所的胡闹（Brigandage）中，同被撤职。四五一年，加采东会议，在他们弃绝聂斯托略条件下，恢复了他们的原职。会议录对于伊巴斯信仰的正统性，没有作出裁

判。四五七年，伊巴斯主教死。以得撒学校也就失掉了大多数的聂斯托略派教授；他们都避往波斯的泥济布。这个无头的学校，又残存了约三十来年。四八九年，芝诺（Zénon）皇帝勒令闭门；于是师生们群赴泥济布。

二 泥济布学校

聂斯托略派两个最激烈的份子，巴苏马斯（Barsumas）及那锡士（Narsès）是这个学校的创办人。聂斯托略异端所以能在加尔底亚获得决定性的胜利，这个学校是它最重要的原因。

巴苏马斯遗下了不少的演讲、论赞、书信，和一种教仪。他是在波斯一个最积极的聂斯托略异端的宣传者。他的传教方法，是教育与政治，双管齐下的。当选了泥济布主教后，就以以得撒学校为模范，创办了泥济布学校；在定出了学校组织法后，就交于那锡士执行并指导。同时，他督促外教王伯劳士（Péroz），一面承认聂斯托略教，一面严禁与拜占庭朝廷勾结的基督教会。当时聂斯托略教就在塞琉西亚与忒息丰，设立它的总部。聂斯托略教热烈地向东亚发展出去，直到中国。

那锡士先后历五十年，是聂斯托略教核心，泥济布学校的灵魂。他在师生中的威权是极大的；友方称他为圣神的竖琴，敌方称他为麻疯病人。学者在他的著作中指出：

（一）诗歌论赞三六〇首，（二）圣经注疏，（三）宗教仪式及圣体论，（四）风俗败坏论。

在他的指导下，泥济布学校愈以位的二元论（Dualisme hypostatique）相标榜。开始时，他们维持著四三三年作出的公式；可是，星移物换，渐渐发觉这个公式的可疑性；接着那锡士的，大概写于四八五年，四九〇年间的一篇论赞，跟着厄弗所公会议，予以吐弃，并且大大地讴歌第奥德卢，提奥多里特，以及聂

斯托略。

六世纪时，这个学校表示了接近公教信友的倾向。这个倾向虽见于将来的塞琉细亚首席主教，马尔亚巴（Mar-Aba）的言论中；可是，在那个死于六一〇年，五七二年出任大学教授，大名鼎鼎的赫那纳的著作中，呈显得特别地露骨。他虽受过不少的教务会议的谴责，在一群缙绅以及学生的拥护下，仍旧站着讲坛。他的敌人们说他是个异端人，为了他是玩弄邪法者，奥利振的信徒，位结合（Union Hypostatique）以及天主之母 Θεοτόδοζ 的拥护者。他也承认公教徒描写的原罪。赫那纳的反对派首领，就是那个奠定聂斯托略学说的大巴巴伊（Babaï le grand）。

三 聂斯托略教义

巴巴伊本是易兹拉（Izla）山，亚伯拉罕隐院的院长；七世纪初叶，一跃而为日趋纷歧的聂斯托略派的重要人物。拉步尔（Labourd）指出：“巴巴伊以隐院总督的名义，巡视各地：维持人心，鼓励懦弱。他尤以保护聂斯托略正统学说为己任，揭发各隐院（远方的也不在例外）的前进份子，竭力阻遏他们的宣传。为更有效地打击赫那纳派，麦萨利派，一性派，他屡次乞助于王门的（Porte Royale）地方长官，他的一群好友。他的权威看来获得了一致的推许。”六二七年，他被推为领袖，可是不予接受。不久，他就溘然长逝；他遗下的，为数很多的著作，计有注疏，论赞，神学等等，可惜所存无几。他的“结合论”（De l'union），是他关于基督神学的重要作品。

巴巴伊宣传的，确是聂斯托略的学说，虽然他的论调是比较缓和的。他认为安提阿的术语：（Adhésion, inhabitation, assumption）都不足以解释基督神人两性的结合。他承认玛利亚是天主之母，他也强调救世主的“单位性”。可是，这些外衣并不

改变内容。巴巴伊时也说神人（Homme Dieu）具有两性两位。他所说的两性两位（Deux natures et hypostases）还是我们所说的两位（Deux personnes）。格鲁梅（Grumel）说：“他的唯一的位，无非是一个位，无非是一个（法人）；”（Etre moral），它不但不抹杀，而且标榜基督身上的两种实体成分……这两个个体，常被视为两个整个地存在的东西，而且彼此都是独立的，他又常视以为两个各自为政的“主位”。巴巴伊跟着赫刺克来第的作者，聂斯托略，常把公教正统的外衣，披在他的教义上。于是，聂斯托略异端的危险性，更加尖锐了。聂斯托略教义，经若干会议奠定后，七世纪来没有多大变化。

最近发行的一种具有极大价值的文献，向我们关于聂斯托略教会议，作了一个缜密的报道。这个东方教务会议录（Synodicon orientale）是个编于九世纪的十三个教务会议，大半为聂斯托略教务会议录。其中最重要的自然是六七两世纪中的几个会议。这个文献指出了令人感到兴趣的远方宗教法制的历史。它在很多点上，确定了古圣祖和宗教历史的时期；它又根据每一会议闭幕时的信条宣誓，叙述了聂斯托略教义的变迁。在脱离了罗马公教怀抱后的聂斯托略教，不过是叙利亚的一个教派而已。还有一个范围比较大的派别，一性论派，也自立了门户。

La littérature syriaque depuis le V^e siècle

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE:

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899 (3^e éd. 1907). — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 100. 139. — J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904. — M. J. LAGRANGE, *Un évêque syrien du V^e siècle; Rabulas, évêque d'Edesse, dans Mélanges d'histoire religieuse*. Paris, 1915. —

V. GRUMEL *Un théologien nestorien, Babai le Grand*, (V I^e-VII^e siècle), dans *Echos d'Orient*, 1923 (t. XXII) . p. 153-181, 257-280; 1924 (t. XXIII), p. 9-33, 162-177, 257-274, 395-399. —
J. TIXERONT. *Hist. Dogm.* , III, p. 53-60.

第五章 一性论

一 一性论的原始

圣济利禄为了攻斥聂斯托略异端的需要，采用了那些能表示耶稣基督神人的两性实际结合的公式；它们，尤其是 *μὴ φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρχωμένη*，是带着危险性的。它们很能引起人们的误会。那些人或是学识谄陋者，攸替歧就是一个例子，或是惟利是图而不重视真理者，济利禄的后任，提奥斯高尔就是这样的一个人。

攸替歧生于三七八年左右，行年三十就做了君士坦丁堡一个拥有三百个修士的隐院院长。在厄弗所公会议后，他剧烈地反对聂斯托略派。四四一年，为了他的代子，阉人基利萨甫（Chrysaphe）做了大官，他在拜占庭的势力，一时气焰万丈；虽被疑为聂斯托略派者，他必用暴力的手段来对付他。可惜这是个学识浅薄，没有深刻研究，呆板而缺少神学修养的人。圣良称他是个不聪明的，太没有经验的家伙（*Imprudens et nimis imperitus*）。他盲目地坚持济利禄的术语，只顾字面，不管字义；谁不重视他重视的字面，谁就被他斥为异端人。这种作风不久，就引起了各方的抗议。安提阿宗主教，于四四八年，先把他向皇帝告了一状；可是没有结果。同年十一月，多立雷·欧瑟伯主教，在君士坦丁堡主教夫雷维安，以及宗教常务委员会前，对他提出了一个正式的控诉。年已古稀的攸替歧，在第三次传票下，才姗姗而来。审判员纲领地提出了两个问题。（一）基督有与我们同样的性体么？攸替歧的答案是否定的。（二）在基督有没有两个

性？老隐士答：他在降孕前有两个，在降孕后只有一个他。他又强调这是教父们的道理，他不能予以攘斥。于是，他就受了绝罚，撤职，禁制的处分。这个处分似过于严厉，因为这个老翁最大的罪过纯在愚鲁与顽固。可能这个处分的目标，尤在阻止他宣传这种邪说。攸替歧拒绝接受定案。他上书教宗，及伯多禄·克利老格（St. Pierre Chrysologue）。亚历山大里亚的提奥斯高尔，就表示予以保护，而皇帝在克利萨夫的报道下，召集了一个新会议于厄弗所。

关于攸替歧个人的学说，人们虽写了不少的篇幅，却未能作出一个定论。可是一切狭义的一性论几乎都以归于攸替歧。若干学者虽谴责了他的论调的公式，但在他的学识鄙陋的角度下，每说他没有犯什么真正的错误。可是，如果他否认基督的人性，那么，基督还有什么人的色彩呢？那么，他的学说怎能不是一性论呢？

二 一性论被谴责

当时的教宗，圣大良具有领导的天才，镇静的头脑；他要求作出简单的道理公式，不谈无从索解的问题。攸替歧事件，开始时，很使他摇头；接着咨询于夫雷维安。迨皇帝召集了公会议，他虽予以赞成，可是，向夫雷维安发出了一通制定信理的长篇累牍的文件（Instruction dogmatique）。这个关系綦深的文件，以及别的公函，是由他的代表们携往厄弗所的。可是这个文件的神学气氛，没有圣济利禄的浓厚，没有什么真正的理论。圣大良不争辩，不证明；他只指出，只决断。他简单地重新提出忒滔良，圣奥斯定，以及东方教父们纯正的学说。可是他的阐述，是极明朗遒劲的。这样的一种文法，似在西方已经失传。他的结论是一位两性；基督只是一位，可是拥有两个性。

四四四年始任亚历山大里亚宗主教的提奥斯高尔，受皇帝命，任厄弗所公会议主席（四四九年）。议席上，他虽拥护圣济利禄的道理，然更注意压制三八一年来逐渐抬头的君士坦丁堡宗主教区。仗着皇帝的军队，以及手执棍棒的一排疯狂的隐士，用暴力强迫一三五五个出席会议的主教，接受他的号令。八月八日不顾教宗的训令，擅把攸替歧复职；二二日，又撤了多立雷的欧瑟伯，提奥多里特，伊巴斯，安提阿的陶奴斯，夫雷维安的职。夫雷维安当场受伤，且于二天后长逝。皇帝的代表们只得逃去，把一群牺牲者的抗议书携呈教宗。圣良在他的九十五号公函内，称这个会议为“厄弗所胡闹”（Brigandage d'Ephèse）这个名字从此就永远存在历史上。这个会议的议决案，虽不合正义，狭奥多西二世，至死（四五〇年）予以坚持。

新皇帝马细安（四五〇年，四五七年）是个真正的公教徒；局面就焕然一新。阿那托力（Anatole），夫雷维安的后任，不久接受了圣良的训令。马细安也想召集一个会议，教宗予以赞成。这个会议的地点是加采东（四五一年十月），出席者共计五百到六百人。教宗的代表们，依据教宗坚决的意志，执行主席任务。会议在信理问题外，又讨论了人事与纪律问题。

一切循常例进行着：先朗诵各种重要的文献，如尼赛信经，君士坦丁堡信经，圣济利禄致聂斯托略的第四号信，四三三年的结合公式（Formule d'Union），以及圣良的论信理公函；然后一一予以通过。宗座代表指出：教宗是整个教会的总主教。教宗的公函虽一般地受到拥护；也引起了若干的疑难。这些疑难终于在小组会上获得了满意的解释，而全文就毫无保留地通过。这个文件虽是决定性的文献，还不是公会议有关信理的正式文献。为了皇帝要求一个由出席主教们签名的正式文件，当由大会另拟了一个。这个文件的范围小于教宗的公函。它删除了一切疑实，可是，也是由教宗代表们认为满意的。关于聚讼的问题，我们读了

下面一段：“惟一而同一的基督、圣子、主、独生子，拥着两个性（*ἐν φύσει*）。它们是不混杂、不变化、不剖分、不别离的。”这个文件受到了大半主教的赞成，计签名者三五五人。

人事也得到了解决：提奥斯高尔为了不同的理由，尤其是他在厄弗所胡闹中的作风，受了撤职处分；其余狼狈为奸者不予追究。前受牺牲的主教，全部复职；提奥多里特，及伊巴斯也表示弃绝聂斯托略异端。伊巴斯致马列斯的信，教宗代表及若干出席者认为无害于正统的道理，虽然没有获得一致通过。应当指出：关于这点，五五三年的谴责，与四五一年的容忍是不矛盾的。

从纪律栏中，应该指出那个有名的第二八条；它在一八一年公会议承认的君士坦丁堡主教荣誉的首席性外，又加上了他给于小亚细亚，以及色雷斯（Thrace）宗主教实权。圣良拒绝批准这个带僭越性的一条，这条直至十三世纪，罗马才予批准。亚历山大里亚及安提阿两个总主教，根据第二八条，更振振有辞地不肯承认加采东公会议。

这个大集会未能如愿以偿地使东方教会获得和平。它的关于信理的议决案，尤受到了攻击。可是这些议决案是必要的，而且适合的。聂斯托略异端受谴责于厄弗所，而圣济利禄的论调，在他的朋友们过激的解释下，不但没有维持基督的“单位”而且毁灭了他的人性的整个性。圣良的提案既不右倾，允执厥中，正可以使两个敌对阵容中的稳健而爱护真理的份子互相握手。好几世纪来，东方的道统正需要这个措施；实在，历史告诉我们，这个措施是最贤明的。当时的人心，实在太骚动了，全面的和平，一时是谈不到的。地方性的冲突，人们间的摩擦，以及政治的野心，使那个宗教纠纷，兼是一个政治纠纷。

聂斯托略派认为加采东会议，虽没有直接为聂斯托略作辩护，却为拥护他者是个鼓励。在另一方面，济利禄的右派，或误于四三一年敌人的胜利之声，或误于亚历山大里亚的道理公式，

认为加采东的议决案推翻了厄弗所公会议。他们虽带着深浅不同的色彩，他们推崇一性论的决心是一致的。

这里在谛听公教神学家怎样证明厄弗所与加采东公会议初二致之前，先一提那个一性论。

三 一性论的分类

一切一性论者都在攻击聂斯托略异端，以及加采东公会议标榜的道理。他们不同的地方，在他们的不同的途径上，他们的派别实在太复杂了；为便利起见，我们且把他们分为过激和缓和两派。

(甲) 过激一性论

过激一性论，根据 *φρσιζ* 的字面，标志基督的“单性”。缓和一性论，运用政治路线，曲折地暴露思想。过激一性论又称攸替歧主义；可是攸替歧真正的见解，还是难以分析的。这个异端有四个基本公式，还有不少的节目公式。

一、基本公式，一共四个，一个是关于人性，一个关于神性的，两个是关于两性的结合的。

(一) 若干一性论者指出：人性被神性淹没，所存者只有神性，犹如一滴蜜糖，落入海中，而溶于其内。这派人应当逻辑地把苦难归于神性。他们就是狭义的天主受难论者 (Théopaschites)；为了这个术语，广义地每指一切一性论者；而这又为了他们在三圣颂 (Trisagion) 后，加上了“他为我们钉死架上” (qui crucifixus es pronobis)。

(二) 若干根据保禄的 *ἐξηένωσθιν ἑαυτόν* (Exinanivit Semetipsum) 标志圣言毁化于人性中。这个学说又称 (La Kénose)。这些论调，人们习以归诸攸替歧与亚颇利拿派。

(三) 典型一性论者指出神人两性混合；混合的结果，是样

神人混合物，而它的性体是个神人性体；在基督，只有一个本质（Essence）一个属性（Propriété）。六世纪安提阿的塞弗拉斯所攘斥的塞泽阿斯，文范学者（Sergius le Grammairien）就是该派最著名的一个代表。

（四）最微妙的一派表示：基督是神人两性，不混合地结合的一样自然物，犹如灵魂肉身，两个不完全的物体组成了人，一样新的整个的物体；可是，在圣子降孕时，这个神人是由两个始终完整的因素构成的。这个基于亚颇利拿里学说的学说，好久归于一性论缓和派的代表人物，尤以归于塞弗拉斯派。可是，这是错误的；在后面，应当再予讨论。

二、节目公式

（一）不受造论派（Actistètes）说基督的肉躯，如同他的神性，不是受造的。

（二）虚像论派（Phantasiastes）说基督的肉躯纯是影子。它简直就是幻影说。

（三）不受苦论派（Aphthartodocètes）说这个肉躯是不能腐化，不能受苦的。

（四）尼奥卡（Niobites）说这结合里的“神性人性”是不可能相互地区别的。

（五）人性软弱论派（Agnoètes）说基督人性有它的自然的弱点，甚至无异于一般的人性。

（六）顽固派（Acéphales）是那些拒绝赫诺典格（Hénotique）且与一切宗主教脱离关系的一派，他们是没有领袖的，虽然不是没有他们的主教的。

（乙）缓和的一性论者

这是反加采东会议敌人中，最聪明并且具有绝大影响的一派人。这派的宗主教及理论家标榜的道理，比上所列的，要缓和得多；实在，它不过是名义的一性论罢了。他们自以为他们的道

理，就是圣济利禄的道理。正为了这点，他们是很危险的。他们不但否认教会隆重的训导，又顽固地攻击加采东决议。如果他们真地无可指摘之处，他们应该承认加采东公会议的合法性。正如圣济利禄会一面接受四三三年的安提阿公式，一面继续保持他的术语。而且他们中间不少的人，或与过激的一性论者狼狈为奸，或予以保护；提奥斯高尔对于攸替歧，就是个显著的例子。他们的趋向都在削弱基督的人性，而且把他们危险的学说，视为唯一地合乎正道的。他们实在是异端的宣传者；他们只晓得予智自雄，对于正道的系统，漠不关心。

四 一性论在君士坦丁堡

加采东的决议争得了马细安皇帝的支持（四五〇年至四五七年）；良一世也能萧规曹随（四五七至四七四年）；芝诺（Zénon）也历久不变（四七四年至四九一年）。篡位的巴息力斯卡（四七六年至四七七年），是一性论者的保护人，他的四七六年发出的通牒，权威似地谴责了加采东公会议。这个通牒，为了隐士和信友的反反对，他终予以收回。芝诺的复位使加采东决议又得到了保护，迄他采取了一个新政策时才停止。

四八二年，芝诺皇帝发表团结（*Ενωτική* Hénotique）通谕，攻击巴息力斯卡的通谕，以期与反抗加采东决议者言和。通谕虽边攘斥聂斯托略及攸替歧，边肯定耶稣基督的人性和神性，却没有用“一”与“两性”。它又指出：“或在加采东，或在别地，谁不这样想，就在谴责之例。”那么，加采东公会议，间接地就在谴责之例。团结通谕声明：信德标准只有尼西亚信经，君士坦丁堡决议，圣济利禄的十二诅咒，以及厄弗所决议。显然，团结通谕不带任何异端色彩，可是放弃了加采东会议；在这人心惶惑的时候，这个措施是很危险的。

这个文件的真正倡导者，是君士坦丁堡宗主教（四七一年至四八九年）阿加思；自然，他是与亚历山大里亚的伯多禄·蒙才（Pierre Monge），加采东会议的死对敌，一鼻子出气的。原来阿加思在巴息力斯卡执政时，曾拥护加采东决议。他的出此，一面为了受了君士坦丁堡信友的督促，一面为了不好意思放弃授以种种宗主教权利的那个会议。在阿加思当时为给安提阿，一性论派宗主教，伯多禄·勒佛隆的一封信里，清楚地攻击了他以及新行的礼仪。在芝诺复位后，阿加思又使罗马谴责伯多禄·勒佛隆和亚历山大里亚的伯多禄·蒙才。可是，在获得了皇帝对于加采东决议第二八条正式核准后，他慢慢地倾向一性论派，企图控制安提阿及亚历山大里亚，东方的两大牧座。再者，为了新的荣衔而得意洋洋的他，也想从此脱离否认第二八条的罗马的越来越紧的羁勒。四八二年，当伯多禄·蒙才，重登亚历山大里亚牧座，并且向君士坦丁堡提议和协的时候，阿加思不但表示欢迎，并且与蒙才一道签署了赫诺典格通谕（Edit Hénétique）。凡拒绝予以签署的主教都被驱逐离位。

教宗圣辛普利夏（四六八年至四八三年）先提出抗议，他的后任圣菲力克斯三世，更采取了积极的步骤。教宗派驻君士坦丁堡的代表们在威胁利诱下，有辱使命。教宗不受蒙蔽，下令予阿加思以绝罚及撤职的处分，谴责他违反教律，侵占别的教区的权利，滥予便利于异端人。君士坦丁堡反阿加思运动，在隐士们，尤其是在阿赛墨（Acimété）隐士的带头下，一时闹得满城风雨；阿加思明目张胆地开始作乱。他在碑帖上涂去了教宗的名字，整个的东方就陷入拆教状态。这个阿加思拆教经过了三十五年。这个风波使一性论能自由地传布着；它的第一个成绩在使君士坦丁堡升格为宗主教区。三十年后拜占庭意味着与罗马脱离，虽没有取而代之的野心。这个酝酿于五世纪的运动，成熟于十一世纪。在信众的呼吁，传统的势力下，六世纪时，重见了统一。

它在断断续续的风潮中维持了一个相当长的时期。

五一八年，真心爱护正道的查斯丁皇帝（五一八年至五二七年）与教宗荷尔弥达（St. Hormisdas），共同努力恢复教会的和平。一性论派主教应当离职，正统者出代，尤以安提阿教区为重。君士坦丁堡宗主教，若望二世也赞成统一。因他的领导，整个东方教会的正统主教，一律接受在有名的荷尔弥达文件（Formule d'Hormisdas）上签名。该文件明朗肯定罗马宗座的特权。它先指出了特权的基础：一为基督的谎言，一为罗马的道理永远的正统性。“为了吾主耶稣基督所说的话：你是磐石……是不可能不应验的。这些话已有事实可以证明，为了在宗座上，公教会无玷保存着”。它又指出了两种责任：一、在一切事情内，应当听罗马的指导；二、为与公教相通功，应当与罗马联系。凡不服从宗座者，应当在碑帖（Diptyque）上除名。那些人就是聂斯托略，攸替歧，提奥斯高尔，第睦德·伊鲁尔，伯多禄·蒙才，阿加思，以及伯多禄·勒佛隆。萨拉维尔（Salaville）中肯定地指出：这个文件奠定了正道真正的团结（Le véritable Hénotique orthodoxe）。团结在君士坦丁堡完成时，异端的危险就得历久地消除。

五 一性论在亚历山大里亚

一性论自以为宗圣济利禄；传于埃及的，比任何地方的更加深固：因此这一方的教会，终于全部与罗马脱离关系。这里，我们且举出它的几个巨头来。

一、提奥斯高尔于四四四年接圣济利禄为亚历山大里亚主教；四四九年的厄弗所胡闹是由他指挥的；四五一年被加采东会议撤职；四五四年死于他的流亡之地，冈格尔。他遗下的著作计有若干书信片断；似已动过的，后来一性论派每用以攻击公教的

反加采东会议六条诅咒，大概也是他写的。他虽没有服膺攸替歧全部的学说，却予以拥护。关于异端的发展，他有不容逃避的责任。

二、第睦德·伊鲁尔 (*Αἰλουρος*, *le chat*) 领铎品于圣济利禄手；在厄弗所胡闹中，他是提奥斯高尔的伙伴。四五七年，一性论派举他为亚历山大里亚宗主教；当时的公教主教，伯劳德利阿斯遭了暗杀。他被皇帝良赶出亚历山大里亚。之后，流于冈格耳，继迁刻索泥萨斯 (*Chersonèse*)。四七六年，被巴息力斯卡召回，四七七年，组织厄弗所总主教署，不久回到亚历山大里亚，同年死于该城。他留下了若干重要的著作：一、加采东会议及教宗良文件驳义 (*Réfutation du synode de Chalcedoine et du Tome de Léon*)；二、反两性论派。在这个著作里他系统地收集了教父们许多他视以为有利于他的学说的篇幅；三、一种带反聂斯托略色彩的教会历史；四、若干书信，一致君士坦丁堡教会，一致亚历山大里亚教会，一致整个的埃及教会。他的基督神学属于一性论缓和派。他的学说虽与攸替歧派的不同，他的恶行实促进了异端。

三、伯多禄·蒙才 (*μογγός* 沙喉咙) 积极地参加了团结文件 (*Hénotique*) 的起草。四七七年，被一性论派擢升宗主教，可是就被芝诺驱逐。为恢复他的旧位，听了阿加思的计划，采取了芝诺的新的宗教政策。他死于四八九年。他只遗下了三封信，其中一封是给阿加思的。他的学说无异于第睦德·伊鲁尔。

四、哈利加纳苏举良是小亚细亚，哈利加纳苏，六世纪初的一性论派主教。五一八年离职往埃及，在那里，他宣传了一种基督肉躯不受苦的怪道理；基督在降孕时已有一个天然地不能受苦，权利地不能死亡的肉躯。这个特典，在通过他的一种意志，一种奇迹而所受的苦难中，依旧存在着。这个神秘的学说，举良自认来自一种联系基督神人两性的一性论倾向，以及一个天主的

人性应该具有一切优点的原则。安提阿的塞弗拉斯反驳举良指出：基督只在他复活后，是不能受苦的。

德拉克 (Draguet) 微妙地标志：不受苦论 (Aphthartodocétisme) 只强调，基督人性的弱点，不应该称为 (φθαρτή) 因为那些弱点，不像在别的人身上，是从原罪 (φθορά) 来的。说他不受苦 (ἀφθοραῖα) 就是说他不染原罪，不受原罪的一切后果。塞弗拉斯所以攻击这个实底合于正道的学说，为了他一如举良，对于原罪的性质缺少一个确切的见解。那么在一定的条件下，与其指摘举良，不如说塞弗拉斯犯了错误。

举良派 (Julianistes ou aphthartodoceètes ou Gaïianites) 在一个相当长的时期内，是强有力的：公教徒以及一性论的巨头，都予以攘斥。

五、塞泽阿斯文范学者，是六世纪初，亚历山大里亚一性论过激派的重要代表。他强调，基督神人只有一个本体 (μία ἰουσία)；塞弗拉斯也曾予以攻击。塞氏的错误来自他，在圣济利禄的文件外，不肯承认加采东会议文件。

还有两个亚历山大里亚的一性论者，一个叫若望·菲罗本 (Jean Philopon) 他是六世纪中叶的一个文范学者；一个叫斯德望·哥巴 (Etienne Gobar)，他是个神学家。晚年的他，更想入非非，在他的错误的基督神学上，又加上错误的圣三神学。他说：正如在基督身上，为了一位的缘故，也只要一性；在天主，为了拥有三位 (hypostase)，应当拥有三性 (Natures)。或称这派人三个天主派 (Trithéistes)，实在他们坚决否认有三个天主。稍后，亚历山大里亚的一个一性论派宗主教，达弥央 (Damien) 犯了另一个错误；四元论 (Tétradites)，就是在圣三外，他又加上一个单元。

自六世纪始，埃及本地的信友，或称科佩人，都是一性论者；科佩人的神学也是一性论神学。

六 一性论在叙利亚

在叙利亚的一性论重要代表，计有安提阿的用希膜语写作的两个宗主教，伯多禄，勒佛隆与塞弗拉斯，以及不少用叙利亚语写作的主教和隐士。他们为了痛恨同一语言的聂斯托略，也放弃了加采东信条，终于使本国的文学摆脱公教的影响。

(甲) 希腊语作家

一、伯多禄·勒佛隆本是个手腕灵敏的隐士，四七〇年左右，通过运动被擢为一性论派的安提阿主教。四七六年，巴息力斯卡执政时，四八五年，芝诺执政时，他始终占着牧座。他的宗教仪式的革新，是最著名的。他在弥撒经中的三圣后（*Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, miserere nobis*），加上了你为我们钉死架上（*qui crucifixus es pro nobis*）。伯多禄可能认为这段经的对象是基督，而基督三度称圣者。可是，在君士坦丁堡，教友习以圣三为这段经的对象。于是，就引起了父苦说（*Patripassianisme*）或攸替歧学说。后来，一切一性论派所以被称为父苦说派，就为了这个缘故。

二、安提阿的塞弗拉斯，是五一二年，五一八年间，安提阿的宗主教，死于五三八年。他是一性论缓和派中的第一流神学家；著作等身的他，聪明顽固地为一个反动工作奔走。他生于彼西底亚；在皈依公教前（四八八年），他研究文学及法律。在巴勒斯坦做了隐士后，很快地相信了一性论。他首在叙利亚反对南法利阿斯隐士，为一性论辩护；继于君士坦丁堡乘奉行一个使命之便（五〇八年至五一一年），又为一性论宣传。他的反加采东会议的巨著菲拉来德（*Philalèthe*）是在那个阶段内写的。后来为捍卫这本书，在升宗主教初年，他又写了菲拉来德辩护。可是，他生平最大的斗争，是他留居安提阿时，与塞泽阿斯文范学

者，以及他谪居埃及时与若望文范学者，和哈利加纳苏举良的三役。五三三年，他被邀出席君士坦丁的宗教会议，在那里，他煽惑了安提密阿宗主教（Anthime）。五三八年，他死时遗下了一大堆神学著作；可是大半没有印刊。

古老的希腊作品保存着这部著作的重要片断；可是它的大部分保存在叙利亚译文中。

他的通信不下三七五九件；人们印出了文字很不同的若干件。勒蓬（Lebon）分析了他的若干关系神学的书信。

在他宗主教任内所写的一二五篇论赞，除掉若干片断外，保持在希腊语原文中的，只有第七十七篇论赞；其余的几乎全得保存在叙利亚语译文中。最近，人们又刊印了他的第五二篇以下，至第七七篇为止的一系列论赞。

在宗教礼仪内我们找到塞弗拉斯为预受祝圣者的弥撒所撰的一篇回文颂辞（Anaphore），以及别的不少的诗歌。

所称的掠帕吉替卡得尼的著作，最先发现于五三三年塞弗拉斯的引语中；看来在五一三年举行的提尔（Tyr）公会议时，他早已开始予以引用。这些著作，根据它们所染的新柏拉图主义特征，它们的执笔者，不可能是塞弗拉斯。

塞弗拉斯的基督神学，像是系统化后的圣济利禄的基督神学。一如加采东的道理，它也介于聂斯托略和攸替歧学说的中间。可是，它的公式与倾向，都与加采东的正道相反。

塞弗拉斯跟着亚历山大里亚诸子，把 $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\zeta$ ， $\hat{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\zeta$ ， $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ 三字都作位的（Personne）解释。基督没有什么（Nature），也是惟一的 nature ou personne，就是圣言（Le Verbe）。这是他的降孕奥迹神学的起点，降孕的就是圣言的 Nature ou personne（ $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\zeta$ ）。他降孕不是为变成另一个，而是为另样地存在。

基督的人性，取自玛利亚；它是整个的，它通过一个物理的

结合 (Union physique), 与圣言相结。这个结合又不是聂斯托略派的二元论 (Dualisme), 又不是攸替歧派的混合论, 仿佛在灵魂肉身的缔结中。这个无损于成分们的整个的结合是种组织 (Composition, *σύνθεσις*)。圣言的位 (*φύσις*) 为了与人性相结, 变成了一样组织物 (Composée, *σύνθετος*)。因此, 他虽仍是天主, 仍与“父”同一性体, 与我们也同一性体。

塞弗拉斯否认基督具有两个性; 不过根据一种观点的差别, 基督具有神人两种不相混合的本质 (*οὐσία*)。无疑的, 基督是由两个本性 (*εἰς δύο φύσεων*); 但是, 为了他既是一个 (*εἷς*), 他也是个性体 (Une Nature)。

可是塞弗拉斯在性体 (Nature) 名义下否认的一切, 在特性 (Propriété) 的名义下, 却大半予以承认。他把特性 (*ποτότης φεσικῆ*) 别于神与人 (Etre humain et Etre divin); 这个特性是不可能通传的 (incommunicable)。他又指出了一般的属性 (*ιδιώματα ου ποιότης*): 它们是各物专有, 而且不容分割的。属性的通传 (la Communication de idiomes), 系于同一的主体。

特性有它的动作, 在基督身上有两种动作, 但是为了动作者是独一的, 动作也是独一的。关于意志的问题, 也是同例的; 动作是多种的, 可是为了意志的主体是独一的, 意志也是独一的。

通过这些思想公式, 塞弗拉斯并不露骨地标榜一性论; 看来他只有意说: 基督人性的行为, 也应归于降生的第二位圣言。那么, 他的道理不同于公教道理的症结, 只在他的严格的属性通传上; 他不要人们说已受圣言纳取的人性为性体。那么, 他在基督神学上, 没有犯什么真正的错误; 可是, 他的一种削弱基督人性的倾向是危险的。他为避免与聂斯托略把人而神的基督剖分为二, 他竟不肯独立地称他的人性为性体。

塞弗拉斯虽不否认基督人性的种种属性, 却在不肯独立地称它为性体下, 似抹杀了它的个别性 (Caractère individuel): 因为

在他看来，个别性与位（Indiveidu et Personne）是绝对地二而一的。拜占庭的雷温斯（Léonce）有理地标志了他的具体性体学说（La théorie de Γέννπόσιατον）根据这个学说，一个具体的，个别的性体，并不就是位（Hypostase）。见解狭窄的塞弗拉斯派是不会懂这个分野的。他们的倾向终使他们否认最重要的公会议权威的决案。以及一个神学家的权威证理，而流为拆教与异端教人。总而言之，扰乱整个七世纪的一性论，就是这种削弱基督人性神学的一种遥远的，可是直接的反映而已。

无论塞弗拉斯的学识怎样精细，爱惜正道的善意怎样可嘉，他实在是东方教会中，一个可怕的拆教及异教的袒护者。

（乙）叙利亚语的作家

叙利亚语一性论派的作家是很多的，这里，我们只举出尤著的几个。

一、马波的非罗克塞那（Philoxène de Mabbough）在四八五年，五一八年间，任该城主教；五二三年，死于谪居之地。他是安提阿的塞弗拉斯的同道好友；他遗下了不少的神学、注疏、礼仪著作；其中若干册已经刊印。可是，所称的非罗克塞那圣经译本，实不是他而是他的辅佐主教坡力卡普的著作。

二、萨罗的雅各伯是幼发拉底河流域的萨罗主教。他是叙利亚语作家中的一个优秀份子。他的作品，尤其在诗歌方面，是不可胜数的。他的诗歌就有七百多篇；其中经最近刊印的，也已不少。

三、斯德望·巴绪大列是带着泛神论色彩，一性论派的一个隐士。非罗克塞那及雅各伯曾予以攻击。或说海姿德书（Le livre de Hiérothée）是他写的；可是也有说它出诸亚掠帕吉替卡得尼。

若望·巴库苏（Jean Bar Coursos）是忒拉的主教，他也留下了若干著作；尤以是巴拉代的雅各伯，叙利亚一性论派组织的先

躯而驰名。

在六世纪中叶查士丁尼沉重的压力下，假如五四三年，五七八年间，任以得撒主教的忒拉雅各伯（别称巴达拉伊 La Guenille）不与皇太后提奥多刺勾结，私在叙利亚及边缘地带，组织别树一帜的一性论教会，这些神学著作决不能挽救已趋于毁灭的厄运。那么，叙利亚的一性论教会，被称为雅各伯派教会（Dg-lise jacobite），不是无因的。

下面几个比较著名的叙利亚一性派作家雅各伯巴达伊后的一个阶段中的。

一、亚细亚的若望，或称厄弗所的若望，是通过他的东方圣人传（Vies des Saints Orientaux），以及他的教会历史（卷三还存在着）而出名的。这部书对于一性论历史的供献，是极重要的；比起若望·鲁佛（Jean Rufus）的启示录（Apocalypses）来要强得多呢！

二、忒拉的保禄于一六一六年，六一七年间，翻译了身利振的“六行圣经”。

三、赫刺克利亚的多默与保禄同时，他校订了菲罗克塞那圣经译本。

四、以得撒的雅各伯是个百科学者，他遗下了不少的神学及圣经学著作。

五、雅各伯·巴尔萨利比（Jacques Bar-Salibi）是第阿培基（Diarbékir）的主教。他遗下了极多关于注疏、神学、礼仪的著作。

六、额我略巴尔希伯来（Grégoire Bar-Hæbræus），本是个犹太教徒，归正后，升了主教，并且做了一个伟大的学者；他的汗牛充栋的作品，我们不能予以枚举。

通过这些作家的名字，我们可以晓得：分裂后的叙利亚教会，还保持着一定的文化水准。

Le monophysisme

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

A. MICHEL, *Hypostatique (Union)*, dans *Dict. théol.*, col. 477-487; —M. JUCIE, *Eutychés et Eutychieisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1582-1609; *Gaïanite (controverse)*, col. 1002-1023. —J. Bois, *Chalcédoine (conc. de)*, col. 2190-2210. —S. Salaville, *Hénotique dans Dict, théol.*, col. 2153-2178, et dans *Echos d' Orient*, 1918-1920. —J. LEBON, *Le monophysisme sévérien (thèse)*, Louvain, 1909; *La christologie de Timothée Ælure*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1908; (t. IV), p. 677-702. —R. DRAGUET, *Julien d' Halicarnasse (thèse)*, Louvain, 1924; *Julien d' Halic*, dans *Dict. théol.*, col. 1931-1940. —G. VOISIN, *L' apollinarisme (thèse)*, Louvain, 1901. —F. NAU, *Dans quelle mesure Jes iacobites sont-ils monophysites?* dans *Rev. Or. chrét.*, 1905 (t. X), p. 113-134. —J. TINERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 80-129. Voir aussi J. PAROIRE, *L' Eglise byzantine*, p. 23 sq. —HEFELE - LECLERCO, *Hist. des conciles*, t. II, 499-951. —Mgt. L. DUCHESNE, *L' Eglise au VI^e siècle*, Paris, 1925.

第六章 反一性论者

一 雷温斯前的反一性论者

一性论早于五世纪中叶，受了提奥多里特，及多立勒的欧瑟伯（Eusèbe de Dorylée）的攻击。欧瑟伯且使君士坦丁堡，夫雷维安谴责了攸替歧。可是到了六世纪初，在神学家，主教，隐士中，雨后春笋似地兴起了无数的护道作家。

（甲）主教

一、马其陶尼阿斯（Macedonius）是君士坦丁堡宗主教，写了一部咏教父诗集，塞弗拉斯曾予提及。

二、赫刺克利央是加采东主教；他的二十卷摩尼学说驳论，是特别著名的。此外他又写了一本驳斥一个凯撒利亚，攸替歧主教，索特利古斯的著作。

三、息托波力斯的若望，于五一五年，五二〇年间，写了一本为加采东公会议辩护。他与若望文范学者，同是塞弗拉斯的重要敌手。为攻击塞弗拉斯，他写了一本巨著。

四、若望文范学者，可能是巴勒斯坦凯撒里亚的主教；他的强烈的菲拉来德（Philaléthe）驳义，尤使他出了名。塞弗拉斯受了他的攻击，也著论加以反驳。若望的为加采东公会议辩护更使宗主教头痛，塞弗拉斯的三卷反文范学者，也就是个反击。

五、安提阿的厄弗冷，五二七年，五四五年间，任安提阿宗主教；他是正道最伟大的保障。升任主教前，他是东方的一个军官。除去若干片断，他的著作都已散佚。福细阿斯指出了他的一本包括若干关于信道的信，以及八篇演讲的著作。此外，他又写

了为加采东公会议辩护书四卷。

(乙) 隐士

在攻击塞弗拉斯的隐士中计有：

一、内法利阿斯 (Nephalius)，他为加采东公会议，也写了一本辩护书。

二、佐比阿斯，福细阿斯曾为他的一本著作战做了分析。

三、攸斯退替阿斯，他的论两性长函，包括着很多的文摘。当时有两派倾向不同的隐士，参加公教信友反一性论派的斗争。

四、不睡派 (Acemètes)，五世纪末，他们的隐院被认为君士坦丁堡保护两性论正道的堡垒。他们甚至否认“天主之母”，终于为教宗若望二世所谴责。

西得的隐士们 (Les Moines Scythes)，在六世纪初表示的倾向是反面的，他们努力在无损于传统道理的公式上让步，以劝化一性论派。因此，他们采用济利禄的公式：“三位中的一位在肉身中受了难” (Unus de Trinitate passus est in carne) 他们驰往君士坦丁堡及罗马；其中四人向教宗荷尔弥达游说。

他们虽被不睡派控为宣传天主受苦论者 (Theopaschitisme) 终于争得了查士丁尼及教宗若望二世的批准。若望·马克赫斯是西得隐士中最著名的一个，他遗下了若干著作。或说雷温斯也是一个西得隐士，这尚有待证明。

二 拜占庭雷温斯

(甲) 生活及著作

关于雷温斯的生活，到现在还没有找到充分的资料。格鲁默尔简单 Grumel 地指出：“雷温斯生于拜占庭，约在五世纪的后五十年中。少年时惑于聂斯托略异端；后因天主特别的照顾，赖一个学社博学同志的启导，跃出了迷津。在他归正的前或后，偕同

奥利振派的领袖诺诺斯（Nonos）以及几个隐士，于五一九年至五二〇年间，群赴耶路撒冷近郊的新劳尔（Nouvelle Laure）。五三一年，他陪圣萨巴斯（St. Sabas）往游拜占庭。在那儿，为了他对于加采东公会议的见解，又为了他是奥利振派，遭了隐院院长的驱逐。他曾同厄弗所的海披底奥（Hiy-patios），出席由查士丁尼召集的塞弗拉斯派与公教派会议。圣萨巴斯回巴勒斯坦后，他仍留居君士坦丁堡；大概也参加了五三六年举行的反一性论派会议；通过他与巴巴斯欧瑟比奥斯（παπάς Eusebios）的友谊，协助两个奥利振派分子，杜密善及狄多阿基达斯（Theodore Askidos）升了主教。五三八年，他再度到了新劳尔；后回拜占庭；五四二年，他就死在那儿。”

我们首先应当指出：雷温斯虽与奥利振派有联系，并且非常崇拜亚历山大里亚大师，在他的学说里，奥利振主义的迹象，却是很稀薄的；对于基督神学，他也没有予以增损。在这点上，他的神学影响是很大的。他是个真正的神学家，智力尖锐细致；他的综合性的哲学是准确的；他的观念是明晰的，稳当的。忠于教父和教会传统的他，灼见厄弗所与加采东两个公会的决议，是根本一致的；为此坚决努力证明它们的一致性，而使一性论派晓得：一个人尽可以接受加采东决议而不做聂斯托略派人。

在雷温斯留下的著作中，只有三种一定是他写的。它们看来都作在五三一年，五三八年间；地点是君士坦丁堡。

一、聂斯托略派及攸替歧派驳义三卷。卷一先指出 *οὐσία et ὑπόστασις* 的区别，然后攘斥聂斯托略与攸替歧两种矛盾的学说。卷二攻斥不受苦论（Aphthardocetisme），卷三攻击摩普苏德·狄奥多；他是一切聂斯托略异端真正的负责人。每一卷中，载有教父们的言论。

二、塞弗拉斯证理批驳（Solutio argumentorum Severi ou Epil-
yssis）。这是一本精悍的对话式的神学辩疏。

三、反对塞弗拉斯三十章，是前书的继续

批判学者标志：巨著评论（Scolies）也是雷温斯写的，可是，大家都提不出确定的凭据。评论的片断散见于他的下列三本书中：反聂斯托略派，反一性论派，论异端派。人们好久相信，第一个暴露亚颇利拿里派谬说的是雷温斯；可是现在已经证明：“反亚颇利拿里派谬说”一书，是同时代的另一个不知名的作家写的。

（乙）基督神学

雷温斯基督神学中最重要的一点可以下面一字 *ἐνυπόστατον* 为标帜。这个公式，虽早已存在，但他比谁都更能用以证明两个公会议决议的协调性。他的哲学是新柏拉图派的；这是他由教父们和坡斐立学习来的；坡斐立还教了他亚里士多德的哲学。雷温斯在他的著作中，采用了亚里士多德的范畴。可是，哲学为他不过是所以更深入地研究教父思想的途径；他的道理都宗教父。

公教徒说基督具有两性一位。

聂斯托略派说基督具有两性两位。一性论派说基督具有一性一位。

聂斯托略和一性论派相结起来，把性（Nature）与位（Hypostase）混作一义。他们诘公教信友说：你们以为人性不是一个位（Hypostase）那么它是（*ἀνυπόστατος*），那么它并不存在。雷温斯答道：“它不是 *ὑπόστασις*，也不是 *ἀνυπόστατος*，却是 *ἐνυπόστατος*。”为明瞭他的答案，我们先应当了解这最后一字的意义。

雷温斯用心建立了实际的梯子：由顶到底，一为实体（Substance, *οὐσία*），二为类（Genre, *γένος*），三为种（Espèce, *εἶδος*），种是由类与特性（Propriétés essentielles）组成的；四为性体（Nature, *φύσις*），性体是种具体的实现；它狭义地又称（*οὐσία*）；五为个体（*Individu, ἄτομον*）它是一个种的实物，它

不但指整种，还指该实物的一切特征属性（*ιδιόματα ἀφοριστικά*）；这些属性雷温斯称为永久偶性，所以别于临时偶性；六为位（Hypostase *ὑπόστασις*），它是样自力存在的个体（*καθ' εἰαυτό, ἐν εἰατώ*）。这个界词，圣巴西略早已指出于前，雷温斯更圆满地予以切定。雷温斯特别标志：这个位的界词，只符合那些物理地独立的个体，为此一个个体的成份，随它们或是性体，或是实体，为了它们不存于己，而存在于整体，不能称位。

雷温斯根据这个分析指出：一个没有位的性体，是个没有实际的抽象；可是他又标志：一个性体可能不是个 *ὑπόστασις*，不是个 *ἀνυπόστατος* (Privée d'existence)，而可能是个 *ἐνυπόστατος*，假如它的存在 (Etre) 不在自身，而在别一物中。这样一个性体 (La Nature en hypostasiée) 不是个位 (Hypostase)；为了它不存在自身；可是，它也不是个偶性，为了它是一个性体，一个实体。他认为：这个典型的公式足以证明：一个性体 (*φύσις*) 就是具体的、实在的、个体的本质 (Essentia)；可是同时不必是 *ὑπόστασις*；那么，他同时就可以驳斥由于错误的界词而发生的两种对立的谬说：聂斯托略异端，以及一性论异端。

雷温斯向聂斯托略派指出：不错，圣言 (Le Verbe *τελειος*)，取了一个整个人性 (*τελειά*)，可是，这两个成份对自身方面讲，确是整个而圆满的；对降生的圣言方面讲，它们都是他的成份，那么，一如肉身与灵魂对人方面讲，它们都不是整个的。为此，在基督只有一位。基督人性虽是相对地整个的，不是个体 (Une hypostase) 它不过是个 *ἐνυπόστατος*。雷温斯的道理直接地攻击了一性论的 *ἐνυπόστατον* 攘斥了塞弗拉斯派标榜的本质性体特征。随塞弗拉斯派怎样声明，他们似把这个特征本质性体 (La Nature essence spécifique) 视作基督人性的一切属性的近原因 (Principe immédiat)，如果称基督的人性为一种无位

的本质性体 (enhypostasiée)；那么，这个性体肯定地是个具体的性体。这个性体是真正的 φύσις；它在基督的神性外，什么都不阻挡我们另予标出。

雷温斯也赞成一性派的“由两性” (Ex duabus naturis) 公式。这个公式指基督是由两性结合而成的；或指已经存在的基督，拥有两个性，而且持续于两性中 (In duabus naturis)。我们以为前一个加采东公式 (Ex duabus naturis)，虽不及后一个公式 (In duabus naturis) 的明朗，同是合乎正道的。相反地 μὴ φύσις，虽勉强也可以作 μὴ ὑπόστασις 解，是带危险性而且极模糊的。雷温斯只违心地予以容忍。

雷温斯在把基督神人两性的结合，比诸肉身灵魂的结合时认为：这可以有益地用以指出；基督两性的结合是个本体的结合，各个的属性是受不到损害的，而且它们都于一位上存在着。可是，也可以从此作出一性的结论。这个对比，应当有一定限度：因为在人，肉身灵魂结合的后果，是一个性体；在基督，神人两性结合的后果，不是一个性体，而是两个存在一位的性体。再者，基督的人性，虽不是个兼为位的性体，却是个完整的个体性体。

雷温斯又指出了另一个比较微妙的理由，一个性体本体地与“类” (Espèce) 发生关系。灵魂肉身合成一个性体，为了它们造成了一个“类”而这个类的一切单位，都同样属于它，而且各人都是 μὴ φύσις；可是在基督身上并不这样。神人两性的结合，不是一种类的结合；换句话，基督不是类 (Χριστότης, εἶδος χριστών) 基督只有一个位，一个不可分承的位。为此，基督不是一个性 (μὴ φύσις)，而是一个位 (μὴ ὑπόστασις)。这个理由以弱于第一个。可是我们从此可以晓得：雷温斯在这个问题上，曾作了一个怎样深刻的研究。

雷温斯地观察，通过圣若望。达马瑟纳的采用，渗入了士林

神哲学。拜占庭的神学家，实在是士林神哲学的达祖。

Léonce de Byzance

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** P. G. , 86, M^{AI}, *Spicilegium roman.* , X.
- 2° **Etudes:** V. ERMONI, *De Leontio byzantino*, Paris, 1895. —F. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887 (Texte u. Unters.) —W. RUGAMER, *id.* , Wurtzbourg, 1894. —P. JUNGLAS, *id.* Paderborn, 1908. —TIXERONT, *Hist. Dogm.* , III, p. 151-159; *Mélanges*, p. 223-227. —A. MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. Théol.* , col. 397-399. V. GRUMEL, Léonce de Byzance, dans *Dict. théol.* , col. 400-426. —M. GRABMANN *Geschichte der scholastischen Methode*, I (1909), p. 104-108.

第七章 查士丁尼一世

一 查士丁尼的生活与著作

查士丁尼皇帝在当代宗教斗争中的表演是轰烈的；就是在神学方面，也有积极的贡献。在这部教父学大纲里，拉进一个君王，粗看起来，像是件怪事，可是为了他的关于东方教会的重要性，应当予以提出。

查士丁尼约以四八三年，生于马其顿的伊利里亚。他虽生活于一个清寒的斯拉夫家庭内，他所受的教育，是很考究的。他被送到君士坦丁堡，研究法律、军事，以及神学。这个广大的教育允许他有效地帮助他的叔父查士丁一世统治帝国（五一八年—五二七年）。查士丁在驾崩（五二七年四月）的前四个月，把凯撒的皇冠，加在他的养子，查士丁尼的头上。五二六年，他娶了一个女优伶，热忱的一性论拥护者，提奥多刺为室。她虽频繁地滥用她的声势，讨好那派的人，始终未能歪曲皇帝的信仰。

查士丁尼绵长的一朝，无论在军事、政治、艺术、宗教方面，都是最光荣的；缺点自然也是免不掉的。这里，我们只在宗教观点下谈查士丁尼。朱吉（Jugie）指出：“查士丁尼对于他信友皇帝的职责的观念是极崇高的。首先他的生活确是个标准的教友生活。他的宗教信仰是深固的，他的教友修养是真摯的。教会规定的斋期，他谨守不苟。他极关怀神学问题的聚讼。谁说他的宗教政策纯以政治为前提，那么错得太远了。皇帝诚恳地寻求国家与教会的利益。他认为教会的兴盛，可以坚定国家的康乐。当他在他的神学作品，以及信道宪章里表示：对于公教信仰的爱

护，就是帝国最好的保障时，他决不是个空言者，而是个真正的信徒。他的宗教政策，在引导帝国的人民，皈依唯一的公教会。”

皇帝的信教热忱，透露于他的政治著作中，他颁布的法典的正面上，写着“因吾主耶稣基督之名”（Au nom de Notre - Seigneur Jésus Christ）。巴我额（Pargoire）标志：“法典把天主一体三位，圣言的神性，他的真正的降孕，基督一位两性的信道，视作拜占庭文化政治的基楚。他又把他呈罗马教宗，整个教会元首的誓言，也附入了法典。实际上，神职成员不但参加帝国立法，也参加司法的工作。神职成员，一如个别许多关于教会的事情，也应当遵守由皇帝厘订的规例。巴我略又说：“关于选择主教，主教的职权，神职成员的数字，教会的产业，隐院的组织和管理，隐士的初学与发愿，以及别的成千的节目，查士丁尼都是权威的立法者。”无疑地，他的意向是良好的；他采取的步骤也每同是良好的；可是这种作风，常强调皇帝的宪章，基于“国家的神全能”（Omnipotence divine de l'état）。这个观念，为了它包括着一种错误，以及恶劣后果的种子，足以腐蚀最好的壁画。

查士丁尼承认罗马主教实力的首席性。查士丁尼登位，那个奔走结束阿加士裂教者，就是他。五一九年，他批准并使人们承认荷弥达文件（La formule d'Hormisdas）。他把这个文件抄入一封他于五三三年六月八日呈教宗若望二世的信内，而这封信又被抄入他的法典。在他上教宗荷弥达的一封信里说：“教会能得统一，全靠你的训导的权威。”他也驱策整个东方的神职成员服从罗马宗座，并与它联系。在他与若干教宗发生冲突之际，他也从没有对于宗座表示怀疑；虽然他的作风时有越出轨道之处，虽然他的著名的宗座与教宗的区别（Siège et la Personne du pape）尤其是不合理的。查士丁尼关于君士坦丁堡宗主教的特典的措施，是有欠逻辑的。他不顾教宗们的抗议，直称该城主教为整个

教会元首（自然只在东方），普地宗主教（Patriarche oecumenique）。他认为五个大宗主教区，代表整个教会；而其余的主教应当予以服从，一如宗主教们应当服从他们的首席罗马主教。他清楚地表示：“谁都不怀疑，崇高的宗座在罗马。”可是，他言不顾行地做了许多足以掩盖这端道理的事情；其中他的控制教宗的倾向是最令人扼腕的。

他进而干涉教会行政，他参加辩道会，不过一个世俗人的他，满以为能权威地解决一切。

查士丁尼的函件透露：他干涉了西得隐士们（Moines Scytes）的父苦说（Théopaschite），他表示他们的纷争是不必要的；不久他被隐士们说服，就于五二〇年左右，呈请教宗荷弥达批准，教宗予以拒绝。五三三年左右，教宗若望二世（五三二年至五三五年）才接受了他的请求；当时不睡派（Acémetes）认为教宗的缄默，等于否认加采东属性相互通传的道理。

查士丁尼在两种文献内谴责了一性论：（一）五三六年，他下谕攻斥安典默（Anthime）；他是由提奥多刺保荐的君士坦丁堡一性论派的宗主教，后经教宗圣阿加皮塔斯提出强硬的抗议，就被撤职。查士丁尼也拥护这次教宗对于安典默以及他的党羽，安提阿的塞弗拉斯，阿巴美的主教伯多禄，隐士左拉斯（Zoraras），一性论派领袖们的谴责。（二）五四二年，或五四三年，为了若干亚历山大里亚一性论派隐士的归正，他写了一册反一性论派。这是一封谈道的函件，一面指出公教的正道，一面通过圣经及教父们的著作，驳斥有关基督神学的异端，尤其是塞弗拉斯的谬说。

同年，查士丁尼写了一本反奥利振主义（Liber adversus Origenem）这本巨著是呈麦那斯宗主教的。

同年查士丁尼向耶路撒冷宗主教取缔巴勒斯坦奥利振派的请求，竟做了一个论道的学士。查士丁尼毫无情面地指出奥利振是

一切异端的鼻祖；一切异端都把他的名字作掩护；他援引教父们，尤其是圣亚大纳削、圣济利禄以及加帕多细亚诸子的论调，予以攘斥。该书是在十条诅咒下结束的。这十条诅咒，后于五四三年，由麦那斯主持的一个会议席上受了核准的。查士丁尼为完成他的工作，又向五四三年，专为讨论奥利振派召集的会上了一书（Lettre au Saint - Synode sur Origène et ses partisans）。或说它是呈五五三年召集的公会议的；这个公会议也讨论奥利振学说；它作出了十五款反奥利振学说决议。

奥利振派的领袖聪明地转移了皇帝的视线，向他表示在作一种让步下，他们可能归化一性论派。所说的让步，就在处分他们痛恨的三人，摩普萨得的狄奥多，西尔的狄奥多里特，以及以得撒的伊巴斯。这就是历史家所称的三章问题（La question de Trois Chapitres）。一、狄奥多多的为人与著作；二、狄奥多里特拥护聂斯托略攻击圣济利禄，及厄弗所公会议的著作，三、伊巴斯致马列斯的信。他们的提议是极阴险的，而且为查士丁尼，是富于诱惑力的；因为查士丁尼满望归化这个强有力的一性论派。五三一年，五三四年间，为达到这个目的，他曾召集两派开会磋商，可是没有结果。他中采取过度强硬的手腕，对付异端人，但在提奥多刺巧妙的活动下，他始终没有放弃委曲求全的途径。因此，五四四年，他发出了一纸谴责三章的通论，可是，他也作了维持加采东的威信的声明。东方正统主教团，懒洋洋地，跟着四个宗主教，勉强签署了这个文件。可是，查士丁尼认为最重要的，就在争得教宗的批准。于是，他全力以赴。应该晓得：为达到他的目的，他采取了什么途径，他所得的成绩怎样。这样，我们才能把这个不知倦怠的皇帝的最后的神学著作，放入它们的历史范畴中。这个皇帝到死在讨论神学，临死还想把哈利加纳苏举良的不受苦论（Aphthartocétisme）强行于整个教会内。他的死打断了他的计划的实践。

二 查士丁尼与三章

查士丁尼尤拟驱使教宗维吉力阿斯谴责三章；为达到这个目的，他不但著书又采用暴力。维吉力阿斯赖提奥多刺帮忙，做了教宗后，虽有支持他的宗教政策诺言在前，却更了解了他的神圣的职责，阿斯被传或硬押到君士坦丁堡后（五四八年一月），终于屈服了下来；四月十一日，发出了他谴责三章的“判决了 Judicatum”文件；然仍表示尊重加采东公会议决议。在西方教会的抗议下，次年他收回了成命：教宗与皇帝相约，在召集另一个公会议前，对于三章，不表示或拥护或反对的态度。

皇帝未能历久实践他的诺言，他的一个新的有关道理的行动，又掀起了一阵巨风。五五一年，因狄奥多阿斯基达的授意，他发表了他的有名的“信仰”（Confession）这是一种政府的通谕，谕中罗列着经政府承认的一切信道，尤其是关于基督神学的。这个皇帝神学家，先指出了厄弗所公会议与加采东公会议的协调性，然后根据拜占庭，雷温斯的见解答复一性派的难题：计算性体，不就是把它们拆散，基督人性从来没有它自己的位（Hypastase），它存在圣言的位中。谕尾附着十三条诅咒，最后三条是针对三章的。教宗极不满意皇帝的措施，而且作了抗议。五五一年八月，为了他学得在查士丁尼宫中，他的自由每能受到种种的侵犯，避居于荷弥达宫旁的一座教堂内，接着转移居于加采东圣女攸焕弥教堂。从那儿，他撤了狄奥多。阿基达的职，又绝罚了麦那斯。他们两人因皇帝的指导，向教宗表示了歉忱；五五二年间，教宗回抵君士坦丁堡；五五三年，一月六日，他接受了君士坦丁堡新宗主教麦那斯后任的誓言。麦那斯是于前年八月死的。这个长久的风波，就平静了下来。可是，将来的公会议，将掀起另一个更可怕的风波。

维吉力阿斯本来希望公会议学行于意大利。为了皇帝绝对禁止西方拉丁教会的代表们，尤其是非洲的主教出席，教宗拒绝出席。五月五日公会议不顾教宗的抗议，正式开幕；到会的主教约计一百六十位，而且大半是东方人。在开了三次没有多大意义的会议后，在第四，第五，第六次议席上，开始检讨摩普萨得的狄奥多，以及伊巴斯的著作：在那些著作里，人们找到相当多的足受谴责的资料。教宗在会外，注意会中的辩论，并且待机予以干涉。五月十四日，在第五次会议前，教宗发出了 *le Constitutum* 文件。在这冗长的备忘录中，教宗权威地指出了他对于纷争的见解。狄塞龙标志：“这件公文是世纪遗给我们最优美的文学作品。”维吉力阿斯坚持他收回五四八年的判决了 (*Judicatum*) 初衷；再者，在谴责狄奥多的一切谬说时，他拒绝谴责他的为人。对于在加采东已被申明无罪的提奥多里特及伊巴斯，他也不予谴责。五月廿六日，在怒气冲冲的查士丁尼的提议下，第七次会议作出了“座位与在座者” (*Sedes et Sedens*) 的区别，与教宗决裂，而自认仍与罗马宗座联系着。于是公会议开始干反教宗的工作：第八次，或最后一次会议通过了抄自查士丁尼“信仰”的十四个诅咒。它们在各种异端后，谴责了摩普萨得的提奥多里特，及伊巴斯。这些决议实在与加采东公会议不发生矛盾。

皇帝没有困难地争得了一六四个东方主教的签名。西方主教予以拒绝，其间不少被判了流刑，或说教宗维吉力阿斯也在其中。无论如何，教宗终让步地通过他五五三年，十二月八日，给君士坦丁堡主教的一封公函，以及第二次的可能致拉丁主教们的 *Le Constitutum* (五五四，二月二十三日)，批准了这个公会议。那么五五三年的公会议又是个整个教会的第五次公会议。东方许多的地方教会不予接受。若干裂教会直迄七世纪末，才告归正。

查士丁尼的宗教政策的业绩，不是美满的。他对于神权的干涉与暴力，是不合理的，虽然他的目的，“向一性论派指出加采

东公会议不抹煞厄弗所公会议”，是良好的。一性论派是不诚实的，他们得到了部分的胜利，他们未能归正。当查士丁尼为一性论派攻击三章的时候，该正式组织一性论派的，雅各伯·巴阿达，也正在纵横地挥着他的干戈。

Justinien I^{er}

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions**: Outre les collections conciliaires, voir *P. G.*, **86**, et *P. L.*, **69**, 30-37, 119, 117328. — Législation religieuse dans ZACHRIAE VON LINGENTHAL, *Imp. Just. Novellae*, 2 vol., Leipzig, 1882. Recueil adrégué dans *P. L.*, **72**, 921-1110.
- 2° **Etudes**: HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 2^e partie, p. 1120 sq., et t. III, p. 1-156. — C. GLAIZOLLE, *Un empereur théologien, Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, 1905. — F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten, im VI Jahrhundert*, Munster, 1899. — CH. DIEHL, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, Paris, 1901. — CAUVET, *L'emp. Justinien et son œuvre législative*, Lyon, 1880—A. KNECHT, *Die Religionspolitik K. Justinians I*, Würzburg. 1896—K. KRUMBACHER, *Gesch. byz. Lit.*, 1897. — J. PARGOIBE, *L'Eglise byzantine*, Paris, 1905, p. 11 - 141. — M. JUOIE, *Justinien I*, dans *Dict. théol.*, col. 2277 - 2290. — Mgr L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI^e s.*, Paris, 1925.

第八章 得尼亚掠帕吉替

一 所谓得尼亚掠帕吉替的著作

在一性论聚讼之际，在历史上，第一度发现了一种别致而有力的著作；作者称得尼·亚掠帕吉替。这本著作，为了它伟大的影响，在中世纪时，受了与启示作品同样的崇拜。作者自称为圣保禄宗徒的一个门生。书中有两篇论天主之名及神秘神学（*Des noms divins et de la théologie mystique*），两篇论天国及教会（*De la hiérarchie céleste; De la hiérarchie ecclésiastique*）还有十封信（只有三封保存在拉丁语中）；它们虽不是一人写的，可是都出以他的名义。

一、论天主之名这是篇基本神学论文，共计十三章，圣多玛斯会予以注释。开端三章是个总论；（一）为认识天主，只应该乞灵于圣经，圣经给于天主的名字指出他的属性。（二）这些名字或属性，时归于天主的性体，时归于三位，时归于一位。这是应当认识的轨道。（三）祈祷为认识天主是必要的；他只显示于亲近他的人们：作者始终跟着他崇拜的老师，亥厄路德（*Hiérophée*）的指导，而予以补充。四至十三章，罗列一切见于圣经中的天主之名，而加以诠释。他的诠释务使读者对于天主，湧起一个极纯洁的、易彻悟的、以及精神的观念。在可能范围内，作者竭力使这个观念脱离觉性的幻像。这个注意是作者的一种特征。

在这篇论文里作者指出天主：一、为仁、光、美、爱四章（论爱的十一至十七节又是应受注意的；作者在同章十八到三十

五节中，乘论天主是善的机会，也谈了恶。)二、天主为万物的原因(五章)；三、天主为性命，一切性命之源(六章)；四、天主为智慧真理(七章)；五、天主为能力，正义，拯救(八章)；六、天主为大或小，为相像或不相像，为动或不动(九章)；七、天主包罗一切，天主不死(十一章)；九、天主为圣，天主为王(十二章)；十、天主为全，天主为一，一为一切之基(十三章)。这最后一章是论文的总括，又确切地标明：作者有意使他的门生，在排斥了“繁多”后，对于天主能有一个纯洁的认识。

二、神秘神学是本小册子，共分五章。作者指出另一种比前者更高超的，对于天主的神秘认识(θεολογία et μυστική)。这种认识来自天主；在祈祷中，天主于超自然的光影下，神秘的静穆雾围内(χρυφιομύστου σιγήs)，显露自己。一个人为了进入这种神秘幕前的静穆雾围，不在肯定天主的某种优点，而在否定一切受造之物的优点，始于最低极的；到了最高级时，灵魂会全部神化。(ὁλοζάφθωνος ἔσται)。而与〔不可形容者〕圆满地相结(ὁλοζ ενωθήσεται τω ἀφθέγητῳ)。最后几章论天主的绝对超然性。

三、论天国与教会。这两篇平行论文的精神，就是作者关于圣化，或天主化的神秘理论。他说天主化(θειώσις)包括三种相接的步骤：炼、全(χάθασις, φωτισμός, τελειώσις)。天主不直接引导我们完成这三种步骤，可是他使人人相属，而组成一种阶级制度。这个制度的目的在使人与天主相结；这个制度还应当到处注视天主，一切知识和行动的指挥，然后它才能在旁人身上，反映出天主来。这个制度分两种，一为上天的，或是天使的，一为下地的，或是教会的；每个制度是一种工作的对象。

上天的阶级共计十五章。中段自第六章起到十章止，是最重要的一段。它把天神分为三个阶级；第一个阶级包括炽爱者，普智

者，上座者三品；第二个阶级包括统权者，异力者，大能者三品；第三阶级包括宰制者，宗使者，奉使者三品。第二阶级守护造化的一般利益；第三阶级与我们较为接近，职在保护人类、民族、个人。凡属人类谁都可以照他的能力，分承天主的纯洁、光明、圣德（十章）。得尼标志：天神是单纯、聪明，又能认识的神体。

下地的阶级，圣教会共计七章，是一种神秘的，象征的礼仪论文。作者在指出了教会的任务，彷彿天神的任务后，开始研究：一、教会为完成三种任务——洗炼、光照、圣化——所行的礼仪；圣洗（二章）圣体（三章）；坚振（四章）；二、祝圣者与祝圣礼仪；就是主教、司铎、六品的祝圣礼仪（五章）；三、保守与忏悔者（洗炼），虔诚的信友（交照、圣化），以及隐士或成全者；他们是特种修养的对象（六章）；七章专论丧仪。

四、亚掠帕吉替的书信，大半是写给自称宗徒们的生徒的；例如揆雅斯（Caius）（一号至四号），陶洛德（五号），索息巴得（六号），坡力卡普主教（七号），狄摩非尔（八号），弟铎，保禄的门生（九号），若望，流于帕特摩斯岛的神学家，宗教兼圣史（十号）。第一号信论认识天主，第五号信论天主晦暗；第九号信论智慧及两种神学，这三封信为认识作者的神秘神学，是特别有用的。

得尼提过别的七种他写的或计划写的神学著作。可是，为了这些作品没有遗下一鳞半爪；我们要问，他的声明究竟应当怎样看法。

二 所称的得尼亚掠帕吉替著作的作者

作者把他全部著作献给他的门生，兼好友弟茂德。他自称得尼，又附称由保禄劝化的亚掠帕吉替人（P. L'Aréopagite）。他

标志：圣母玛利亚死时，他也侍于床边。就在这个场合下，他得见了雅各伯，主的兄弟，及伯多禄，“神学界最崇高，最古老的峰顶”。他也预报告若望圣史谪居的时期。一句话，他的一系列的信，确是给真的，或假托的宗徒们的门生的。

这些塞弗拉斯一性论派，在五三三年宗教会议中，所称的宗徒作品，公教徒认为都是贗品。可是，公教人士终于也予接受；在东方藉圣马克息马斯的吹嘘，在西方靠光荣地予以援引的圣大额我略的提倡，又靠教宗圣玛尔定在六四九年，辣脱朗会议席上的标榜。但是，它们的所以能普遍流行，却有赖于喜尔狄及斯高脱·厄利振的拉丁语译文（九世纪）。中世纪时，它们像发出了万丈光芒，在教父们著作中，被视为第一流作品。圣多玛斯频繁地予以援引，而且，为他的“天主之名”写了一册注疏。或说圣多玛斯也译了得尼的别的若干著作，都是不可置信的。上天的阶级，圣征克忒的，俞格（Hugues de Saint - Victor）及圣大亚尔培会予以注解，下地的阶级，圣文都辣也予以译。神学家、神修家、神秘神修家、宗教礼仪家、艺术家，都利用了亚掠帕吉替的著作。

文艺复兴时代的学者，又开始怀疑他的来路（Authenticité）。十七世纪，不少的公教学者予以排斥，若干仍予以拥护。到了十九世纪，纷纷的聚讼，尤闹得紧张无比。后该任总主教的达霸（G. Darboy）捍卫它们的整个的历史价值（一八四五）。一八六一年，希伯兰（Fr. Hipler）在德国，主张捍卫中世纪的一个极受崇拜的学者的正心诚意，而且有意证明他书中所说的一切，是完全符合当代历史背景的，可是十九世纪末，耶稣会士斯典莫耳（Stiglmayr）以及高克（H. Kock）强调指出：这个学说是不能维持的。

亚掠帕吉替的著作成于四八〇年与五三〇年间。（一）作者是蒲罗克鲁的一个门生（死于四八五年）。他在恶存在论，及天

主之名论中，有几处几乎囫圇地抄录了他的老师；而且他的老师的哲学，他也是很熟悉的。（二）他也认识四七六年，由伯多禄佛隆（Pierre le Foulon）输入的弥撒中唱信经的习惯。再者这些著作，五三三年，塞弗拉斯在君士坦丁堡每予以援引。为此，它们应当早已存在。上面我们指出的写作时期，可能加以紧缩。因为五一三年前，在太尔（Tyr）会议中，塞弗拉斯已引用亚掠帕吉替的著作；而且不少学者标志（Edir Hénotique）：表示了关于基督神学的见解：他避谈一性与两性，他谈了一种新的神人行动（Nouvelle operation theandrique），以致一性论派引以为靠山。可是，亚掠帕吉替的道理，在这点上，如在别点上，是一贯地合乎正道的。他虽生活在反加采东公会议的时期内，他关于聚讼问题的态度，始终是和平的。这些著作的统一性，是不容否认的；那么，应当写于五〇〇年左右。作者会在雅典受过蒲罗克鲁（四一一年至四八五年）的教育，大概生活在叙利亚。在皈依公教前，他研究过新柏拉图主义。人们相信，他先是一个隐士，后升主教。这个最后的结论是为了“作者边极重视司牧的特典，边坚决取缔隐士们对于一般神职人员的反宣传，虽然他非常崇拜隐修生活的圣德。肯定地，他是个哲学家，他的理智是别致而有力的。鲍书爱表示作者的文法，不寻常的文法，是极多毛病的。或说得尼狂爱冗长、复杂、雕琢过度的词句”。它是晦暗的，装腔的，他的词句中，充满着借自古代神话的怪字；他放弃习用的 évêque, prêtre, diacre, moine, 而代以 hiérarque, hiereus, liturge, thérapeute. 不差，他也引用流出说的调调。可是这还没有多大关系，为了枝节的错误，可凭纲领予以改正。他的学说的正统性，是不容怀疑的。至于作者的乔装作风，应当视作古代盛行的一种文学幻景。作者大胆地出此，似为了他的论题，是当代思想家最悬悬于心的问题。他的著作指出：新柏拉图主义揭示的一个单纯物，一切原因的思想，以及人灵企图与这“完物”结

合的思想，在基督教义里，比在哲学里，实现得更加圆满。

三 得尼的道理

得尼想用新柏拉图主义来为基督教义服务。这点可见于他致坡力卡普的信中。他的道理尤其是一种神秘 (Mystique)；可是，它以哲学为支点，而扩展为一种特有的神学综论。我们可以从三方面予以研究。

(甲) 哲学

得尼的哲学，是由柏罗提挪组织，蒲罗克鲁代表的新柏拉图主义。柏罗提挪哲学系体的基本观念，是一种渐进的普遍流出说 (Emanatisme progressif universel)：“一”生理智 (Νοῦς)，理智生宇宙魂 (Λόγος)，宇宙魂生万物，物质不在例外。物质是虚无，第一个恶，以及“物” (L'Etre) 的生产力界限。新柏拉图主义不但是种哲学，还是一种宗教；它标志灵魂渡过三阶段，神秘地归合于“一” (l'un)。一、洗炼，就是脱离物质；二、光照，这始于推想，终于为认识世界的直接瞻瞩；三、出神就是在失去知觉的瞻瞩中与“一”结合。

蒲罗克鲁 (四一一年至四八五年) 是五世纪雅典学校的领导代表。他不但重新开发了柏罗提挪的哲学基本，又增加了不少的“三元” (Le triade)。三元论是他的哲学观念的动点 (l'Idée dynamique)，理智通过单子 (henade) 从“一”流出。理智分为“三球” (Trois sphères) 三球又分为三元 (Heldomades)。他视物质为理智的三元之一；而柏罗提挪则视物质为宇宙魂的“最后一流” (Unécoulement final)，至于灵魂的“归一”，蒲罗克鲁，在柏罗提挪指出的理智的努力外，又提倡使用若干不同的礼仪，一如前尚布利格 (Jamblique) 所行的。

这是得尼用来深究基督教义的哲学。这个哲学果然帮助他作

了一个异常深刻的观察，可是，为保持他的道理正统性，他应当实在地具有一个极巩固的信德。他虽然采用新柏拉图主义一般的方法，不忘随机予以修改；他虽保持着它的术语，却往往予以别种意义；因此，他的道理能与新柏拉图派的道理不相混乱。在他寻求协调的尝试中，不是没有弱点的；在这艰难的任务中，对于不很妥当的术语，时予以容忍，这是用不到大惊小怪的。在后边我们研究他神秘神学和神学时，可以看见，他怎样澄清了他的外教老师们的道理。

（乙）神秘神学

在得尼神秘神学中，我们可以找到柏罗提挪最基本的学说，主知说（Intellectualisme）；可是，他也予以修改，因此他的神修论是有它的特征的：一、在得尼的瞻想中，真正的祈祷是它的根基；二、天主这个名字，虽也指一种不容接触之光，却是一样具体的实际，人通过爱情可以与他结合；三、用以趋向天主的德行，不纯是物质的剥削，可也是我们效法完善的天主，俾得渐为完人的一种努力。神修学分划的三级典型阶级，炼、明、全，是不是得尼发明的？若干学者这样想；可是这三个时常出现于他的著作中的字眼，并不一般地指灵魂飞向天主的三阶段；而指天主的美善，不同地分赐于受造之物：先天神，后人类。天主自己通过两种阶级，是这个工作的执行人。得尼的分类，虽也是神修的，尤其是神秘神学的。况且，他的整个的著作，尤其是他的神学，都染着神秘神学的色彩，虽然，只有一次，他认为是狭义的神秘神学作品。

他整个的著作趋向瞻想（La contemplation），或竟说它是瞻想的成果也无不可。他的“天主之名”是为说明天主的属性的。它强调天主的超越性，单纯性，它使读者引起一个纯粹的天主观念；于是拾级而上，又使他对于天主逐渐争得一个更单纯，更纯粹的观念，这就是瞻想，就是神秘神学。同样，他的两阶级的象

征之道，也没有旁的目的。他所指出的三种精神连动的基本支点，是对于天主的一个崇高观念。炼为预备、明为灌输、全为发展。

上述的三种作品，虽只是广义的神秘神学，可是在不少篇幅中，作者所论的，确是瞻想；或狭义的神秘神学。例如他在谈教会时，一开始，他就指出这些阶级的目标，“就是一种对于天主，以及天主事物的持久之爱；就是享见天主，神圣的真理知识；就是单纯的天主的美善的分承；就是营养灵魂，使它天主化的瞻想享受。”这点在“天主之名”说得更加透澈。就在这部著作里，我们找到圣多玛斯注解的得尼的一个有名的程式，认识天主虽藉钻研，尤藉神来印象（l'Impression divin）（οὐμόνου μαθών, ἀλλά χαιπαθών τά θεῖα），以及一种同情（χαι ἐχ τῆς τροχῆς ἀντά συμπαθείας）。这个知识，在后又称为一种最神圣的知识（θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις）：它超越理智，它是灵魂与一种玄妙地，智慧地照耀它的超自然神光的后果。在别处，作者更强调，爱的天然的任务在使人跃出尘寰，趋向它的对象。天主之爱引神魂超拔；天主之爱预备人接受这个真光；这个光是赐于那些像使徒保禄，能弃绝自己的灵魂的。可是得尼在他的著作的首章里就说：那些灵魂一点没有自豪的气概。

这个得尼这样重视的神秘知识，究竟是什么呢？这倒就是他的篇幅简短的“神秘神学”的对象。神秘神学与肯定神学，否定神学有别；它的理智的另一种，可是极实际的活动。因人们所说的天主的一般的属性的否定而产生的静，安，以及相对的黑暗，能引导我们趋向那个真光。可是，这个真光不是它们创造的，给予的。它是天赋的（infuse），因为它是圣宠，圣神的功绩。它是 ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία。

得尼在祈祷中开始写这部神学：“超本质的，最神圣的，无穷好的。圣三，你是信友们神圣智慧（θεοσοφία）的指导，求

你引导我们到达这个经典的最高峰（*τῶν μυστικῶν λογίων*），它超出一切证理，一切光明。在那里，神学的神秘，没有外套，赤裸裸地，不变地，在一种极光明的暗暝里，在一种充满深奥的静默中，暴露出来。这个美妙的晦暝发出灿烂的光明，它是不可能看见的，捉摸的。“它通过美丽的火焰，彻透神圣的盲灵。这是我所行的祈祷。”

接着作者向他的门生指出：在什么条件下，他可以获得这样的恩宠。“对于你，亲爱的弟茂德，你应当不懈地举行瞻想（*τὰ μυστικὰ θεάματα*），放弃五官理智工作（*τὰς νοεράς ἐνεργείας*），神形的一切，存在与不存在的一切于一边，鼓起一种超自然的精神，尽密切的能事，去与超越一切本质，一切意义的那个结合。为了只有通过这个真挚的、自然的、整个的、自我的、以及万物的牺牲（*ἐχστάσει*）你能自由解放地，奔赴那个神暗的光明域中（*πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτουζαχτίνα*）。

在这些非常复杂微妙的文字里，我们觉得他标榜的神学，根据它的重要因素，无非是单纯崇高的对于天主的认识。这个认识与理智的任何活动无关；可是，受自天主，一如他的智慧的高贵分承。一句话，这是天赋瞻想，或狭义的瞻想。作者虽无意特殊地阐明信德以及爱德在瞻想中的重要任务；也不想阐明圣神通过智慧的高级活动；种种所以获得瞻想的圣宠途径，灵魂固有的对于至真至善的倾向，而因以造成瞻想的本性基楚；可是，他没有予以抹煞。最引起注意的，是天赋的和人为的对于天主的认识的根本不同性。为此他不断强调，人应当放弃自己的以争取天赋的。他的黑暗是光明的，起源的道理，种因于此；他的一切矛盾的，有时矛盾得不可思议的论调，也种因于此。他的别一个疼爱的，受自新柏拉图主义进而加以夸张的学说，——天主的超越性——更加强了上面的观点。而且，他在圣保禄的著作中，又找到了一个足以加强他的论调的论调。使徒表示：天主住在不容接

触的光中（弟茂德前书六章十六节）；他的途途是不可能捉摸的，（罗马书十一，三三节）他的和平超越一切感觉（斐理伯书四章七节）。

上列的他的道理，像是难于了解而错误的。人们像尤能指摘他过于倒在一面；可是，不应当诬他是泛神论者；也不应当说他把瞻想视作人神面对面的认识（*La vision intuitive*）；得尼时像否认论证神学的合法性，而陷于不可知论（*Agnosticisme*）。应当晓得，他的首要目标，在证明神秘神学的益处；又应当承认：在这个观念下，他的著作是非常有劲的。

他在中世纪的影响，尤其是难以言喻的。他是神秘神学的鼻祖，神秘神学的第一个理论家。对于这个问题，在他以前，谁都没有这样深刻地予以阐发。无疑地，在当代教会里，也不乏神秘神学家，其中不少的人尤其是圣奥斯定，都谈过与德行搭配的超奇的圣宠。圣奥斯定谈智慧时，从神秘方面与哲学方面，作出了一个一般的更加完整的描写。可是，得尼的议论，为了是种专论，更能引人注意神秘状态的基本因素，以及对于天主的天赋知识。他的著作的特征和价值，就是这里；可是它的弱点也就在这里。他的著作正如人的一切著作中，也带着缺点；作者受自柏拉图派的教育，是可以一望而知的；可是，他的著作，也显然地留着天主的痕迹；他的著作的所以至今被视为伟大作品，就为了这点。

（丙）系统的神学

系统神学，或启示真理理论学，在得尼的著作里，一如我们说过的，是与神秘神学相联的。它可视为神秘神学的准备或后果。可是我们也可以另予研究，以便与别的学者的系统神学比较。哲学在这个神学里，不问它的外衣如何，只负有次等的任务，就是以资钻研的工具任务。他的道学的真正泉源是圣经，作者时予援引；他的注疏法是过激的讽喻主义（*Allégorisme*）；人

家每把他的方法比诸诠释荷马与柏拉图的玻非利及柏罗提挪的方法。说他的方法近乎亚历山大里亚巨子的方法，可能更加合理。

得尼的道学，在下列三点上，尤觉丰富：（一）天主的属性，（二）天神，（三）圣事。他的基督神学发生了若干难题，我们应当予以一提。

一、天主的属性。天主据着得尼神学的中心；他的著作的大部分，是关于天主的圣德的。得尼的神秘用心使他对于天主所有的观念，是最崇高的，最精洁的。最单纯的，他认为绝对的单一（L'Unité）是万有真源的基本特征；只有不齐全的东西是复杂的，不齐全的东西所有的一切美善，一切积极性，都是绝对单一的表现。天主尽可以说是多名的（*πολυώνυμος*，*multinominatus*）。我们尽可以说他拥有下级的东西的一切优点；这就是他的“肯定神学”（*La théologie affirmative*）。可是，天主的优点，超出这一切的优点，超出我们对他所有的一切观念，因此在另一方面，应当否定我们对于所有的一切认识，以便抹煞他的游移性（*Indétermination*），而止于他的超越性。得尼的肯定神学与否定神学，是相辅而行的。后来士林学派的“优秀之路”（*via eminentiæ via excellentiæ*）应当肇基于此。得尼的肯定法，频繁地表现于 *αὐτό, ἀρχι* 中。否定法表现于 *ἀνώνυμος* 或 *ὑπέροσφος* 中。我们应当再度声明：得尼的否认神学不就是神秘神学，而是它的先驱，但不是它的产母；因为一个享受瞻想的灵魂，通过神学理论学，使它对于天主的观念日趋单纯的精洁。

二、天神。得尼到处强调天神圆满的神体性。关于这点，东西两方的教父们从没有明朗的表示。得尼认为：天神是上天的物体（*ουρανιοὶ οὐσίαι*），世外的高级神物（*ὑπερχόμοι*），他们单纯像天主（*θεοειδεὰτῆ ἀπλόπηξ*），他们的生活是个理智的生活（*νοεράν ἔχουσιν τὴν πᾶν ζωήν*）。这端道理由圣马克息马斯的宣传，而流行于东方；由圣大额我略的拥护而流行于西

方，而终于流行于整个教会中。

关于天神的分级，得尼的影响也不是小的。现在风行于神学中的天神三级九品的学说，也是由他倡导的。他虽标志下级天神的任务在照拂人类，可是没有说过护守天神的问题。亚历山大里亚圣济利禄在他的著作中，却谈过护守民族或个人的天神。

三、圣事。阐明教会圣化任务的得尼，也谈论了圣化的礼仪。他指出了六种；其间四种是圣事：圣洗、圣体、坚振、神品；还有两种是一般的礼仪：入隐修院式及丧仪。得尼视头上三种为入教式；论圣洗时，强调水的祝圣，以及洗礼的赦罪能力；谈坚振时，他指出擦在领洗者身上的油，是先由主教祝圣的。我们从他的难懂的著作里，虽不能肯定他承认耶稣实在饼酒的形象里，我们也不能怀疑他持着异议。神品的职责是他神学中最重要的一点，他说神品有三种职责，洗炼是六品的职责，光照是司铎的职责，引信友与天主结合是主教的职责。他所述的丧仪，不可能就是终傅：为了他在别处明明说过傅油于死尸上。得尼承认司铎有赦罪之权；另一面他护斥觊觎这个职权的隐士们。

四、基督。基督在得尼著作中所占的位置，虽及不到天主的位置，得尼并没有予以抹煞。有人说作者是个一性论者，这或为了塞弗拉斯派的流言，或为了他的四号信件：因为在该信中，他谈了天主做人后的一种新的神人行为（Nouvelle opération théandrique）。可是这个会经一性论派及单意论派滥用的公式，在基督一位两性的观点下，可能是合乎正道的。无疑地，作者没有用 *διό φύσει ἐμιαφύσις* 可是他的道理是正统的。他肯定圣三中的一位，单纯的耶稣与我们守整的人性，不变不混地结合为一。

忙碌的得尼似故意置身于使信友四分五裂的基督神学斗争圈外。这种态度是明智的，谁都不能予以谴责，而且他并不专论这个问题。我们决不能把他不想采用的态度，硬套在他身上。他的道理的范围，已够大了；他的影响，尤在中世纪时是无边的。

Denys l'Aréopagite

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. G.*, **3**, **4** (édition de Venise 1755-1756). Trad. franc: G. DARBCY, Paris, 1845; J. DULAC, Paris, 1865.
- 2° **Etudes:** *commentaires* de S. Maxime le Confesseur (voir p. 304), de S. Thomas d'Aquin (v. p, 547), de Denys le Chartreux (v. p. 703). — *Etudes générales:* G. DARBOY, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite* (Introduction), 1845. — M. SCHNEIDER, *Areopagica*, Regensburg, 1884. — FR. HIPLER, *Dionysius der Areopagite*, Regensburg, 1861 — J. DRASEKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889. — J. STIGLMAYR, S. J., sur Proclus comme source de Denys, dans *Hist. Jahrbuch.* 1895. (t. 76), 253-273, 721-748; sur l'histoire des écrits aréopagitiques, Felkirch, 1895. — H. KOCH, sur Proclus et Denys. dans *Philologus*, 1895 (t. 54), 438-454; sur Denys et le néoplatonisme, Mayence, 1900. — DE SMEDT. S. J., *Rev. des quest. historiques*, 1896, p. 610. — P. PEETERS, S. J., *La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis*, dans *Anal. Boll.*, 1910 (t. 29), p. 302-322; *ibid.*, 1912, p. 5-10; 1921, p. 277-313. — G. THERY, sur la traduction par Hilduin, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1925, p. 33-50, 197. 214. — Voir aussi H. HURTER, *Nomenclator*, I, col. 455-459. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 282-299. P. GODFET *Denys l'Aréopagite (le pseudo)*, dans *Dict. théol.*, col. 429-436.

第九章 第二流作家

一 注疏家

亚历山大里亚学校的圣济利禄，及安提阿学校的狄奥多里特，是注疏学最后的两个伟大的代表；他们的著作是不平凡的，具有真正价值的。别的作家，同他们比起来，都是次要的。

一、亚历山大里亚阿摩尼阿斯 他是亚历山大里亚教会的司铎兼财务员；他写了不少关于古新两经的注释；现在还保存着很多的片断。这个作家于四五八年，也签名于埃及主教团上帝帝良一世的捍卫加采东公会议书。

二、耶路撒冷赫息启阿斯 他是耶路撒冷教会的隐士兼司铎，死于四三一年后；他在道学上的权威，为了他的注疏及圣经学著作，是很大的。他的最重要的注疏著作，是关于肋未纪，圣咏集，先知书，以及若干卷新经的。赫息启阿斯又遗下了许多关于圣母的有名演讲，其中两篇论圣母领报，一篇论圣母取洁；可能还有两篇关于宗徒的演讲。此外，他也作了一部教会历史，可是所存的，只有关于摩普萨德的狄奥多一章；这章保存在五五三年举行的第五次公会议谴责“三章”的实录中。

三、帖阿度尔 他是栖利叙利亚的司铎，死于芝诺执政时（四七四年至四九一年）；写了一卷古新经协论（*De consonantia divinæ Scripturæ*）；厄布耶稣（Ebedjesu）说他作了两卷依撒意亚注解，一卷达味圣咏特征。可是这些著作所存的不过若干片断。

这类作家虽不无贡献，可是，决不能与前代注疏家并驾齐

驱。他们既明知及不到老前辈，就仿效当时在典型文学及法学界上流行的“眉批”（Scolies）创造了“链条”（Chaines）。谭利思（R. Devreesse）指出“链条”应当与“教父精华录”（Florilèges）分别。精华录是用来攻斥异端，捍卫一种正道的；它们的目的不是注疏的，而且神学的，及辩护学的。相反地“链条”是互相联贯的圣经注疏，而那些关于某节圣经的注疏文字，却是从权威注疏家的著作中搜集拢来的。可是，第二流注疏家的著作，有时也被采用。他们的著作的所以能得保存，有时能整个地保存着，全靠散见于“链条”中的片断。链条文学，有希腊语的，叙利亚语的，阿兰语的，阿比西尼亚语的，科佩语的；这类文学的希腊语的第一作家，是迦萨的普洛科匹阿（Procope de Gaza）。

普洛科匹阿（四六五至五二八年）是迦萨学校最有声誉的一个代表。该学校在五六两世纪中，为了它的出类的修辞学教授，尤驰名于世。那些老师中，在修辞学外，又有研究神哲学的，厄内（Enée de Gaza）等攘斥新柏拉图派，普洛科匹阿等钻研圣经。普洛科匹阿写了首八卷古经链条，这个长“链条”虽已遗失，据若干学者说，会被用为另一有名的，至今还存在的，首八卷古经链条的基础。但是，作者为他的冗长的著作，曾作了一个撮要。这个撮要也并不怎样简单；书中，他援引的词语，也是撮要的；可是作者的本色，仍跃跃于字里行间。他的依撒意亚注疏，和列王纪及编年纪“眉批”，也是同一色彩的。还应该指出：五世纪的一个安提阿司铎，微克忒（Victor），以及七世纪的亚历山大里亚的六品，奥林匹奥陶（Olympiodore）也是个链条作家。

二 演说家

东方修辞学代表，正如注疏学代表，应推亚历山大里亚圣济利禄及提奥多里特。可是，在耶路撒冷赫息启阿斯外，还应当一提若干第二流的演说家。

一、君士坦丁堡泽内狄阿斯（Gennade）他是君士坦丁堡，四五八年，四七一年间的宗主教。马赛泽内狄阿斯说他是个注疏家兼演说家：“这是个辞令丰富，天资锐利的大丈夫。”他的许多的论赞已经遗失；他的注疏及道学著作所存的，不过若干片断。

二、塞琉细亚的巴西略 他是爱索立亚主教；一性论斗争开展时，他正居君士坦丁堡，头上他谴责攸替歧，继于四四九年，在厄弗所投降，终于四五一年，重回正道，平安地长逝于教会慈母怀抱中。他的辞藻也是有点名气的。在他的名下留传于世的四一篇演讲，只有福细阿斯标帜的十五篇是肯定地他写的；其余的还待证实。福细阿斯虽把他的注疏方法比诸圣金口若望的，然指摘他的文法过于装腔作势。

三、波斯脱拉的安替帕忒 他是阿拉伯人，良一世（四五八年）所称的伟大主教中的一个；七八七年公会议名录上，也有他的姓氏。他攻斥奥利振派及亚颇利拿里派的著作，所存者不过若干片断。他是个有名的演说家，他遗给了我们两篇圣若翰授洗者，与圣母领报论赞，以及别的若干论赞的片断。

四、安细尔的狄奥多 他生于加拉太（死于四三八年，四四六年间），以保护玛利亚为天主之母著名。这个神火满腔的主教，曾写了七卷攻斥聂斯托略书，书已遗失。他又写过三卷证明圣神神性的书，也已失散。可是，他的尼西亚信经注疏，及六篇论赞还保存着；其余的著作，或以它们的片断留名，或以别的作

家的援引传世。首三篇论赞驳斥聂斯托略异端，第四第六两篇是以圣母为对象的。最令人感到兴趣的是第六篇；它不但辞句美丽，而且在圣母神学（La théologie mariale）上，有权威的贡献。它足与希腊的论赞先后媲美。

五、耶路撒冷的基利斯波 他在五世纪初，生于加帕多细亚；四二五年，四三〇年间，会同他的两个兄弟，做了巴勒斯坦的隐士。他在圣安典谟（Saint Futhyme）门下直至四七九年，他逝世的那个年头。四五五年，他擢升司铎后，于四六七年，被任为耶稣苦架的看护。在他许多的著作中，我们只认识他的四篇演讲，三篇颂辞（圣弥额尔的，圣若翰授洗者的，以及圣狄奥多的。），还有一篇关于童贞玛利亚的论赞；朱吉（P. Jugie）从这篇论赞里，指出了一长段基利斯波明朗地论无玷始胎问题的文字。

六、厄弗所的亚伯拉罕 他是个有名的隐士，先后在君士坦丁堡及耶路撒冷，创立了两个修院。六世纪中叶，被擢为厄弗所总主教；他留下了最近刊印的两篇论赞，一篇是以圣母领报为标题的，一篇是以耶稣献堂为标题的。这两篇文章给了我们，关于圣母瞻礼的历史极有兴趣的资料；它们补充前两篇的不足。

七、亚历山大里亚的欧瑟伯 他被视为一种古代最神秘的教理演讲集的编辑者。根据他的门生若望为他写的一本传，亚历山大里亚隐士欧瑟伯，曾被圣济利禄选为他的后任；升任主教后，他通过那些演讲，向他的弟子们，后来接他位的亚历山大，宣述他的道理。实在，这一切纯属海市蜃楼。那本集子，开始时，只包括一、二、四、六、七、八、十、十六、二二篇。亚历山大的请求指导，是欧瑟伯编辑的动机。嗣后，又加入了三、五、九篇。这本集子，是个佚名的作者写的。他该是五或六世纪，有正统信仰的一个希腊人。看来，他的想入非非的作风，大可与得尼的同论。

三 神修家及神秘神修家

一、福典开的提亚陶格 提亚陶格 (Diadoque) 是古伊庇尔福典开的主教。他的“百章神修论” (Centum capita perfectione spirituali ou Capita gnostica centum) 是很著名的。此外，还有一篇论赞。关于他的生平，我们只晓得，他生于五世纪中叶，他曾攘斥欧歇派 (Les Euchites)。四五八年，他在该省主教团致皇帝良一世，为于四五七年被一性论派杀害的亚历山大里亚的普洛忒利阿斯呼吁的信上，也签了名。看来，他没有积极参加基督神学的纠纷。首先他是个神修者；他所注意的，是关于内修的问题。

他的神修简册，是古代遗给我们的最宝贵的文献。这本书写在得尼作品前；他的神秘神修的论调，在不少的观点下，是与得尼的相像的。再者，简册的理论性虽较淡，它的深刻性并不较浅。他在书中表现的智慧及谨慎，透露他是个富有经验、正觉、及圣德的人。

开端十一章是种导言。提亚陶亚以信德、望德，尤其是爱德，为神修基础；并且指出：“这三德也应当是一切神修理论 (θεωρία) 的向导。这个他想灌输于他的门生的理论，尤其以爱德为根源，而且以大大地肖似天主为前提。这个理论给人一个由于神官 (Sens spirituel) 的圆满认识；这个认识不纯是知识 (γνώσις) 的，而也是智慧的后果。神修理论是在鼓励劝导声中结束的。再者应当通过爱德功夫，等待信德之光，以谈神修，因为谈天主而没有天主的辅导是最可怜的。” (七章)。而且，一切神光并不都使人娓娓而谈天主；就是那个给人这种德能的智慧，开始时，为了它的一股热力，也能令人一时噤若寒蝉；只在光明稍稍冲淡后，才能谈天主的事理。这是物理之常。可是，一阵强烈之光，可以培养信德，而使执教者，通过爱德，尝到知识之果

(γνώσεως) (八章)。

那么这个作者这样重视的超然之光，究竟是什么呢？提亚陶格虽也以哲学士，却尤以富于经验者的资格指出：它特别地是与爱德相关的；它是一种神官（Le Sens spirituel）神官与我们的五官不同：为了五官的对象是物质的，而神官的对象却是上天的美善（Biens célestes）作者称它为“味”（goût, γεῦσις）；这是与拉丁语的（Sapientia）极相配的。神官足以辨别超自然的味道。通过健康的五官，我们可以不错误地辨别：什么是好的，什么是坏的；而我们因以追求乐意的东西；同样通过摆脱一切烦恼的健康的神官，我们可以感到超自然的安慰，而不为邪乐所惑。正如我们的口鼻能经常地不错误地尝到佳馐的美味；我们的跃出尘世智慧的神官，可以不错误地感到圣神的安慰。因为圣咏上说：“你尝尝看：主是怎样甘饴的。”神官通过爱德的行为，可以不错误地凭这个神味批判神圣之善“我要求于你们的，在你们的爱德，在知识上，以及一切见解上，与日俱进，而能认出什么是至善。”（斐理伯书一章九节），这几句保禄的话，正可以阐明这个问题。

圣神用神官，实在地培植灵魂变为天主的肖像，正如一个画家用颜色写一幅丹青，而使爱德达到峰顶。在这个拾级而上的教育里，提亚陶格分了三个阶段：神修开始时的一个甘饴的阶段；抵抗魔鬼肉身的一个漫长的斗争阶段；在这第二个阶段里，灵魂自我磨炼，向掌握神官的目标前进；灵魂达到了目的，就整个神化了。于是在这样的一个灵魂上，展开了一种天赋的，崇高的，超越信德的爱德活动；因为凭一个热烈的爱德，与天主相结的人，已不是一个单纯的信德之人，他已整个地浸沉在意愿中。这个意愿，这个充满神官的爱德活动，把他由一般信德给他的位置上，提高了起来。

在这些预备和展开神官的繁多的方法中，提亚陶格在三神德

的实行外，又指出了：一、反偏情及五官的斗争；二、反企图陷害我们的魔鬼的斗争；三、听命；四、节欲及节制饮食；五、和平；六、神贫谦逊；七、静默、神苦、祈祷。提亚陶格关于这些德行，给了我们极明智的教训；他到处想引导他的弟子们，通过对于天主圣神，神官原则的服从心，争得圆满的爱德。

圆满爱德的效果之一，换句话说，成全的特点之一，就是神学，就是对于天主的认识。这个认识，与智慧、知识，以及谈天主的事理的神恩，是有密切的关系的。在六七章里，他兴高采烈地谈了神学；“天主的一切恩惠都是好的，它们是一切善的原则；可是，神学最能烧热及推动我们的心，去爱他的美善。神学是圣宠的一种早熟之果，它也向灵魂证明别的恩宠的存在：它首先使我们毫无顾虑地轻视此世的友谊。它向我们提供的，不是朽腐的快乐，而是天主之言的难以形容的财富；接着，它运用一种神化之火，光照我们的心灵，引心灵皈依天主。那么亲爱的弟兄们，我们经过了准备，我们将向往那个这样美丽，洞烛一切（*τὴν πανθέωρον*）”，没有顾虑，满被神秘之光，及以天主之言，营养我们的心灵的德行。一句话，这个德行，通过诸圣先知者的书，把我们的心灵，与天主圣子永远地联系起来。最令人惊讶的，这个净配的天友，驱策天主之声不停地歌颂天主的全能。负这种使命的“神学”，也不是个简单的课程，也不是个单纯的瞻想，而是一种祈祷，更好说一种默祷；它经神官渗透之后，就变为对越的默祷。

二、格言与书札 提亚陶格著作时，采用了加帕多细亚诸子，尤其是纳西盎圣额我略的作品；可是，他也尽量地采用了别的著作，特别是隐修者的神修论。这个神修论是用最积简的笔写的。这种带些历史性的论道著作，是在格言录的名义下发表的。可是它还是个不解之谜呢。存在希腊教父学内的片断，是与别的一群希腊语、阿拉伯语、及科佩语的篇幅是雷同的。其中若干篇

已经诺 (Nau), 亚利里诺 (Amelineau), 克隆 (Crum), 予以刊印; 可是大半的篇幅还埋在亚陀斯、叙利亚、埃及的手抄本中。在没有清楚地研究这个文献之前, 他的著作的来源及价值, 都无法予以估计; 那么, 对于它的鳞爪, 我们也无法确切地下个评语。最著名的教父格言录 (Aphthegmata Patrum), 可能是六世纪的产物。

最重要的是篇幅繁多的神修指导录, 约为八五〇封。这是由圣巴萨努弗 (Saint Barsanaphe) 隐士遗下的。他原籍埃及, 修道于迦萨 (Gaza) 隐院中; 他是圣陶洛德 (Saint Dorothée) 的老师; 大概死于五四〇年。在一个漫长的时期内, 他与外界的通讯, 不用书信, 而用简短的条子; 这是所以回答人们的问题的。指导录所以称 *ἑρωτα πορίσεις* 就是为了这个缘故。实在, 在现在流行本中, 载着问题与答案。为了这个通讯的重要性, 大家希望能刊印出比尼高德莫 (Nico dème) 提倡者, 更完美的一本。

四 历史家

一、在当代历史家中, 首先应当指出欧瑟伯的三个继续者; 苏格拉底、撒落满, 及提奥多里特。

上面已经谈过提奥多里特的圣教史。前面两个都不是神职人员, 都是世俗人, 而且都是律师。

苏格拉底生在君士坦丁堡, 约于四〇八年, 他是该城的律师。他写的七卷圣教史, 肇自三二三年, 止于四三九年。这部著作应当完成于四四〇年, 四四三年间。作者表示在继续欧瑟伯的圣教史; 他的文章, 虽不及欧瑟伯, 他的诚实公正, 一般地说来都胜过欧瑟伯。可是或谴责他过度同情于诺未细安派; 看来, 这是不无理由的。他具有历史家的两个因素优点: 一、对于史料正确的批判; 二、能看清史迹的因果联系。

撒落满也是君士坦丁堡的律师，原籍巴勒斯坦。他大概与前者同时，写了九卷圣教史；实在这是苏格拉底教会史的重编；可是，他频繁地予以补充。他的著作的价值及不到撒落满的。这部历史，起自三二三年，迄于四二三年。卷九是在四四三年，或四四四年搁笔的。

二、在前三个历史家后，我们想加上别的三个名字；为了他们的著作也是有些价值的。

六世纪初，君士坦丁堡圣女沙斐教堂的司读，狄奥多根据前三人的历史著作，写了三册各为四卷的历史，第二册四卷继续写到五二七年。这一册若干片断除外，已经散佚；第一册只存着二卷。

西锡格·机雷细阿斯是拜占庭的一个司铎；他在四七五年，四七六年间，写了尼西亚公会议历史，换句话说，他写了大君士坦丁堡皇帝执政时教会历史三卷。他所用的史料，除前面几个历史家的著作外，还有若干特殊的文献；可是它们的历史性还未经切实证明。

雄辩学学教授匝加利亚，五三六年左右，任密底伦（Mitylène）主教，是个有名的一性论派。四九一年后，还是世俗人的他，写了二部上及四三〇年，下至四九一年的教会史。为研究基督神学纠纷，这是很宝贵的；他的观点自然是属于一性论派的。匝加利亚又写了一本驳斥新柏拉图派的创世对话；一本摩尼学说驳义，以及若干传记，尤以安提阿塞弗拉斯及依撒意亚隐士的传记为著。

三、圣徒传学，自五世纪始，盛行于世。息托波立斯的济利禄是圣徒传学最著名的一代表。五二三年左右，他生于巴勒斯坦的息托波立斯；五四四年，隐居圣攸替默（Saint Euthyme），五五四年移居新罗刺（La Nouvelle-Laure）。五五七年，转往圣萨巴大罗刺，不久就死在那儿。他所写的许多圣徒传，在古代，都被

视为具有历史价值的；那些传记的历史性大大地深于它们的歌颂性。他虽像他的同代人，喜欢神奇之事，他注意追求可靠的史迹。他的传记中最著名的，首推写于五五六年之大圣攸替默及圣萨巴传记。其余五篇传记，篇幅虽短，价值是极大的。

别的许多隐名者的传记，或是前一阶段，或是后一阶段的产物；我们不能一一予以提出。

四、编年纪作品，在文化落后的时代，是到处风行的；下面，我们只举出几个例子出来。

密来的赫息启阿斯遗下了止于五一八年的通史；关于查士丁后半段执政史，及查士丁尼开头执政史，已经遗失。他的“名人列传”也已失掉，所存的，不过叔伊达斯（Suidas）及福细阿斯所援用的若干片断。

叙利亚厄匹非尼的攸斯退替阿斯写的一种编年纪已遗失，狄奥多司读曾予以采用。它的终点是五〇二年。

以撒得编年纪，写于五四〇年左右。亚卑拉编年纪是极扼要的，写于五五〇年后。

错误地所称的柱上人若苏厄（Josuè le Stylite）编年纪是东叙利亚，四九五年，五〇六年间的历史。它见于亚细亚的若望历史第二部内。看来若望历史，后于若苏厄编年纪。若望历史第二部只保存在忒尔马耳（Tell-Mahre）的编年纪中。阿塞玛尼（Assémani）认为：这本编年纪是忒尔马耳的得尼编辑的；我们不以为然，它是于七七五年左右，一个隐士作家，柱上人若苏厄其人写的。

反依肋纳惨剧记（Synodicon adversus tragædiam Irenæi）是四世纪一个拉丁隐名作家写来捍卫“三章”的。他可能就是路斯典古斯六品。作者援用了四三一年会议中，为聂斯托略辩护，后来出任太尔主教的依肋纳写的惨剧（Tragédie）。参加该会议的，摩普苏德的狄奥多，狄奥多里特及伊巴斯，都是攻击济利禄的聂

斯托略派人；相反地，在这惨剧记中，上列四人，却被视为攘斥
聂斯托略及保卫正道的英雄。拉丁译文是浮泛的，每每错误的，
所用的语言是蛮貊的。可是，它所援引的文献确是有价值的。

第十章 亚美尼亚古代文学

一 亚美尼亚文学的创造者

亚美尼亚古代文学，五世纪时，就因创造字母者的努力，达到了峰顶。那些人，如大萨哈克（Sahak le Grand）及麦斯禄（Mesrop）也是最初的作家。

由于圣额我略启发者的驰骤，亚美尼亚早于一世纪前，皈依了基督教义。额我略是个省长的儿子，始谪居加帕多细亚；二八〇年左右，在那边领了圣洗。回到亚美尼亚后，于二八〇年，他劝化了提里达得三世（Tiridate）。额我略虽已结过婚，由于王上的督促，终被恺撒里亚主教祝圣为司牧，而且逐渐建立了十二或十五个主教区。他与他的子孙们，在恺撒利亚总主教的法权下，管理亚美尼亚教务。亚美尼亚新教会，在举行宗教仪式时，看地方情形，或用希腊语，或用叙利亚语。他们祖国的语言，虽被用为灌输宗教教育的工具，可是没有什么文献可资证明。所称的圣额我略讲道集，实在是麦斯禄的手迹。圣额我略的次子，以及他的第一个继任者，亚里士塔伽（Aristakès）参加了尼西亚公会议。人们相传，圣额我略在他的出席尼西亚公会议的儿子归来后，在尼西亚信经中，加上了关于子与圣神偕同父，同是永远的，不变的，一体的一段。这一段像摘自圣亚大纳削信经，而于六世纪时传入的。

在圣额我略的后任中，四世纪内，他的孙子，大内赛斯（Nersès le Grand）是最最著名的。在他短促的主教任内（三六四至三七三年），他完成了一个伟大的整理与组织工作。他到处

设立希腊语与叙利亚语学校，以及男女隐修院。三六五年左右，他召集了第一个亚美尼亚教会大会议于亚沙底亚（Aschtichat）。该会议以恺撒利亚教会为模范，组织了亚美尼亚教会；可是，该会议的决案，内赛斯的擘划，已经失传。决与西方协和的内赛斯，三七二年，也签署了圣巴西略致意大利主教们为巩固教会统一的公函。可是，亚美尼亚的政局，终于把他的教会，引入了另一个途径。

大萨哈克三世是三九〇年，四四〇年间的亚美尼亚宗主教。他为祖国独立，尝尽了最大的努力。亚美尼亚介于罗马帝国及波斯帝国之间，历久分属于两个帝国；四世纪末，几乎整个地属于波斯。波斯人出令：为举行宗教仪式，只许用叙利亚语，不得用希腊语。萨哈克就想复兴叙利亚古语，并且加以改进，务使能用亚美尼亚语，举行宗教仪式。麦斯禄大大地予以鼓励；他也是这种改进的倡导者。于是，当时流行的克拉巴（Le Krapar）文字，就渐渐地变为亚美尼亚教会举行仪式用的语言。萨哈克参加他自己发起的翻译圣经工作。若干赞美诗，三封书信，以及在伽槐夏巴（Vagharchapat）会议中公布的一种关于教律和教仪纪律，都是他手撰的。萨哈克未能参加四三一年举行的厄弗所公会议；可是，当聂斯托略派想进入亚美尼亚的时候，他急就正于君士坦丁堡宗主教蒲罗克鲁，宗主教就把公会议决案向他做了一个报道。萨哈克在亚歇典伽（Achetchat）会议予以接受，申明基督是天主子，玛利亚是天主母。而且亚美尼亚宗主教从君士坦丁堡争得了他对于希腊亚美尼亚的最高神权，于是他的教区再不属于恺撒里亚了。可是，他又派遣贵家子弟往拜占庭隐院肄业，而藉以与帝国及西方教会维持关系。他的生活是极丰富的一个；四四〇年死后，就被敬为圣人。

梅罗伯或称马道斯（Mesrob ou Machtotz）是萨哈克最重要的同工作者。他尤以发明亚美尼亚语字母而著名。可是我们不以

为，亚美尼亚语字母，是整个地由他发明的；在公元前，一种亚美尼亚语字母已经存在，而当时的外教文学是用这个文字写的。信友信为了希腊语及叙利亚语是宗教仪式的用语，不予采用；于是它就逐渐淘汰了。若干学者，尤如达尼额尔主教，还没有忘掉它；因此这种文字又称达尼额尔文字。这种写起来只有母音，没有子音的文字是极不便利的。梅罗伯聪明地予以改造，使亚美尼亚语一跃而为得心应手的文学工具，因而大放了异彩。

梅罗伯是万能才子，不但精于波斯及希腊文学，又精于叙利亚文学。他是内赛斯的高足，曾任亚美尼亚王秘书。做了神职成员后，传教于一个流行着善恶二元论（Mazdéisme）的地区；四〇六年光景，他与萨哈克宗主教相交，并且就开始相互合作。萨哈克长逝后六月，他也一命呜呼。在这六个月中，他是代理宗主教，那么，如果天假以年，无疑地他必为萨哈克的后任。

梅罗伯传教之际，还指挥一个翻译馆（Académie de saints traducteurs）最重要的工作，是圣经译本。四一〇年译了“贝希道”（La Peschitto）重订本；四三二年，译了希腊语的七十子书及新经。新经部分是梅罗伯自己译的。他又译了一辑圣额我略（St Grégoire l'Illuminatur）的演讲录；编了一册祈祷经歌（Livre de prières et des hymnes）在马道斯名下问世的“礼仪集”（Le Rituel），从它的内容看来，应当是由萨哈克与梅罗伯合作的；可是，不少的批判家说它是九世纪的产物，而以归于另一个马道斯。

二 梅罗伯的门生及继续者

亚美尼亚文学历久地站在翻译上；梅罗伯的重要继续者，大概也是翻译家。可是，其间也有若干创作者，厄尼克（Eznik）是最著名的一人。

厄尼克在升任帕雷凡 (Pakrévant) 主教前，先在以得撒，翻译叙利亚语经典；后在君士坦丁堡，从四二六年起，至四三二年底，翻译希腊语经典，终于携了厄弗所公会议录，及希腊语经典到帕雷凡，从事校订亚美尼亚语圣经。异端驳义 (Réfutation des sectes) 是一部他尤以成名的作品：卷一攘斥一般的外教主义，特地是二元论；卷二攻击善恶二元论；卷三以希腊哲学为对象，卷四以马尔康不可知论为目的。这本组织完美，观察坚密的著作，文章纯洁流利，被推为亚美尼亚第一流的文学名著。

郭里昂 (Gorioun) 是乔佐亚 (Georgie) 主教，他遗给了我们一本用典型文章写的他的老师梅罗伯传。我们对于梅罗伯所有的认识，尤其是从他来的。这本传大约写于四四五年，四五一年间。

若望蒙达古义 (Mandakuni) 是萨哈克的第五个后任；他的遗著计有演讲录、礼仪经，以及被收入梅罗伯“亚美尼亚仪礼” (Le Rituel Arménien) 中的赎罪条例 (Canon Pénitentiel)。高罗味 (Chosrovig) 阿那尼亚 (Ananias) 以及亚美尼亚人达味，都是最著名的翻译者。达味特别研究伯拉图及亚里士多得的哲学著作。

在亚美尼亚语译本中，圣经以外，还有拜占庭浮士德的亚美尼亚历史，斐伦的天主上智及走兽论，欧瑟伯的编年纪，亚立斯泰提的辩护，伽巴萨拉塞弗利央的论赞，圣厄弗冷的论赞，巴西略的诗集，圣若望金口的圣经注疏。

这个目录是不完整的；它可能因新发现的图书而增加起来。

三 亚美尼亚的历史家

亚伽当才 (Agathange) 是退耳大 (Terdat) 王历史，格立高鲁萨华里 (Grigor Loussavoritch) 历史，以及亚美尼亚归化历史

的作者。这部亚美尼亚教会历史，是很著名的，它不但记载事实，还借额我略的嘴唇，在论赞式的文字中，阐述圣道。亚伽当才看来是个笔名；这个隐名的作者，自表为特里提大得三世与额我略的同代人；可是我们不能相信他所说的。他的著作应该写于四五〇年左右；他自然引用了前代的文献；可是，他染上了若干神话色彩。特里提大得的变为野猪，就是一个例子。这本历史早就被译为希腊语及阿拉伯语。

拜占庭浮士德的历史，可视为亚伽当才历史的赅续。这部历史的原文是希腊语；可是，现在保存的，却是亚美尼亚语译文。这是自三三〇年起，到三八七年止，亚美尼亚历史最好的文献。虽然其中夹杂着若干稗史，而对于马密高尼央一家的批评，是不很客观的。

法尔伯的辣匝禄（Lazare de Pharbe）是个雄辩学家。他的亚美尼亚历史，起自三八八年，终于四八五年，是当代最好的一本历史作品。书中第二部的史迹，作者是以证人资格写的。它写得很忠实可信，但对亚美尼亚救国英雄的歌颂，像太夸张一些。他历久被认为五世纪的一个主教，但似生活于六世纪（他援引辣匝禄的著作）；他的马密高尼与亚美尼亚战史，尤其是他的成名之作。在这本历史里，他叙述四四九年，四五一年间，亚美尼亚对波斯的英勇抗战。或说他还写了若苏厄书，民长纪，天主教注疏，各类论赞，以及待附魔鬼者条例。他致亚美尼亚隐士的一封美丽的信一定是他的手笔。

柯兰内的摩西是亚美尼亚史家中，最驰名并最神秘的一个。他遗给了我们三部著作：大亚美尼亚历史，亚历山大里亚人帕帕斯式的一本地理，还有一本希腊式的修词学；题名基理书（Livre des Chries）。他的历史是他最重要的著作，卷一自创世纪，到公元前一四九年，阿萨西特（Arsacides）朝执政为止；卷二继续写到三三二年左右，额我略逝世；卷三起自三三二年，止于四

二八年，阿萨西特朝完了的一年。还有一本上及芝诺的史记（四七四至四九一年），业已遗失。作者自称柯兰内摩西；他是梅罗伯的门生，五世纪时，已声名藉藉，曾任帕雷凡（Pakrevant）主教，死于四八七年，享年一百二十。这个人物的实有性，虽是不容怀疑的，上列诸书的作者究竟是他吗，倒还是个有待确切解决的问题。他的历史的目的，尤在讴歌巴拉典特一朝（Bagratides），而该朝似难能早于七世纪；而且它援用的史料是属于六与七世纪的。批判学者认为该部历史应当作于八世纪，而作者是个佚名者。书中搜罗着不少的古代文献；民谣民歌的成份，尤为显著；这也就是该书的功绩，以及引人入胜的原因。

亚美尼亚文学六世纪后的发展，我们不予叙述。当时亚美尼亚教会正卷入反对加采东会议的浪潮，因而似加入了一性论的阵线。加采东公会议，蔼诺底格（Hénotique）时，当在拜占庭方面看来，是可疑的。叙利亚一性论派，就是缓和派，也声明它是与厄弗所公会议矛盾的；接受厄弗所公会议的亚美尼亚人，在好几个教务会议，尤其是得文（Tvin）会议中，表示反对加采东公会议决案。他们错误地认为这样就忠于罗马帝国教会代表的传统公教信仰。之后，不差，若干宗主教接受了二性论，以及加采东信道；可是，他们不过几个晨星罢了。一般地说，亚美尼亚教会与公教会，不但在行政上，在教义上也分道扬镳。这个分裂的原因，边为了流行的神学术语的模棱性，边为了亚美尼亚人民的生活环境。

Ancienne littérature arménienne

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (sur l'ensemble du chapitre)

P. NEUMANN, *Versucheiner Geschichte der arm. Litteratur*, Leipzig, 1836; *Beitroege zur arm. Litteratur*, Munich, 1849. —J.

NIRSCHI, *Lehrbuch der Patrologie*, III, p. 215-262. —L. PETIT, *Arménie*, dans *Dict. théol.*, col. 1888-1968. —FR. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910; *Arménie*, dans *Dict. Hist.*, col. 290-391. —V. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 vol., Paris 1867-1869.

第 二 节

第十一章 圣大良

一 圣良的事业与个性

圣大良被视为古代教宗中最伟大的一个。这是很合理的，圣额我略也不能驾而上之。他的有历史性的使命，是天字第一号的。在那一切西方政治组织解体，东方教会陷于基督神学纠纷中的时代，他能在罗马主教，伯多禄继任者的首席性下，巩固、实现、维持基督教会的一统。他是教会至一性的博士及捍卫者。这也就是他天职的使命。在陟登宗座前，他已开始这个使命，他的个性将帮助我们了解他的事业。

圣良是于四四〇年做教宗的，他的年龄是在四十、五十之间。他虽可能不生在罗马，可是，他青年时就来到罗马。还是六品的他，在罗马，为了他渊博的文学修养，以及他坚强的信德，已享有极大的权威；不然，他是不会参加披雷杰学说纷争的。四一八年，那个把西斯笃（Xyste）司铎，将来的教宗的一封信，驰送给迦太基，奥利略的下级神职人员的使者，可能就是他。五三二年左右，圣则肋斯定一世，致信于高卢的主教们，为被两个布罗温斯隐士向罗马控诉的圣奥斯定辩护时，圣良已是六品，而且他的声誉是卓越的。人们推测现在附在这书信后援引的篇幅，是由他收集的。如果我们相信圣普洛斯的话，四三九年，敦促教宗西斯笃三世，拒绝伊克拉内的举良与教会相通的咆哮的要求者，也就是圣良。于是教会的和平得以更形巩固。他以亚奎丹圣

普洛斯拍，以及加西央的好友的立场，于四三〇年左右，要求加西央著书驳斥聂斯托略异端。加西央在他的吾主降生论（*De Incarnatione Domini*）的序言里，称他为罗马教会及神圣任务的光荣。四四〇年，当他在高卢劝伊斯及阿朋（*Aëce et Albin*）两将军重归于好的时候，当选为教宗。他做了二十一年教宗。

我们通过圣良的演讲及书信，最能认识他的事业及个性。

我们现在保存着他的九十六篇讲话，除掉八四、九一、九六，三篇，都是他头上几年教宗任内的产物，开始五篇是关于他当选（第一篇）以及当选纪念日的（第二至五篇）。六至十一篇歌颂哀矜及一切慈善事业。其余诸篇都由编辑者根据现在通行的周年瞻礼而排列的。

关于斋期的讲话，占着一个重要的位置：共计四组，适与四季斋期符合。封斋节共为四十天，降临斋节，计瞻礼四，瞻礼六，瞻礼七三天；九月及十二月斋期，为一周内的瞻礼四，瞻礼六。第一组讲话（十二至二十篇）为十二月四季斋节之用，后来，变成将临节的一部分；别的三组，一为封斋节用（三九至五〇篇），一为降临节用（七八至八一篇），一为九月斋节用（八六至九四篇）。

圣良别的讲话都以吾主的奥迹为对象；二一至三〇篇关于圣诞，三一至三八篇关于三王来朝，五二至七〇篇关于耶稣苦难，七一至七二篇关于耶稣复活，七三至七四篇关于耶稣升天，七五至七七篇关于圣神降临。此外，五一篇关于耶稣显圣容，九六篇论救世主的两性。

还有五篇演讲，圣伯多禄保禄瞻礼日两篇（八二，八三）是特别有名的；论真塞立克退出纪念日的遗忘一篇（八四篇）是同样有名的，八五篇称扬圣老楞佐殉教，九五篇诠释真福八端。

一般地说，圣良的演讲是简短的，常被视为演讲的典型，辞

藻简单而郑重，高尚而生动，慈爱而坚决。巴典孚主教指出：“他的演讲不是由速记者记下来的，而是由演讲者，在讲前或讲后，亲自写的。一切都是他的，可是他不嫌弹旧调，而且乐于一般的理论。他从没有取圣经中的一卷而予以诠释，他不是个注疏家；他的演讲是以同年的宗教礼仪为骨干的。它们的美在声调中；良的文章是庄严、隆重，而且带着激动的罗马的矫揉性的。他的语句几乎到处有同韵的对仗。这是衰落时代的文艺。可是，他的思想，不因此而稍暗晦；他的演讲目的，只在灌输基督的真理。”

良最爱讨论的，是基督，他的生活，他的苦难，他的救世工作；他叙述奥迹时，又坚实，又简单，使听者觉得他的思辨神学家的成分少，而真正牧者的成分多。可是，他尤是一个伦理学家。除掉已经指出的一般演讲外，还有很多的专门篇幅，可予以证明；其间最显著的是那些论省察，阻挠教友得救的魔鬼、偏情，祈祷，扶我们升向天主的信爱两翼，以及神修童年。圣良在圣宠论上，宗圣奥斯定。活动积极的他，同时强调自由及意志的努力。

圣良的书信可以帮助我们再进一步地认识这个伟大的教宗：共计一七三件，其中一四三件是他的亲笔。它们都是有关教会行政的。若干件，尤其是关于东方教会问题的几件，是极度重要的。那些关于信道法纪的宝贵篇幅，应当视作万世的圭臬。这些精心写的书信，特别足以透露这个伟大教宗的个性。

良的演讲指出他是一个伦理学家。良的书信不但加强这点，又强有力地标志他是个领袖人物。他的禀性驱策他活动；明白、准确、刚毅的他，自然地寻求问题的实际性，他最痛恨玄玄的理论。再者，具有钢铁一般意志的他，晓得及时采取一个坦白的步骤；在实行上，他不暴厉，可是也不软弱。无论遇到什么意外的困难，恶劣的环境不能影响他的工作。杜歌纳主教说：“不屈不

挠，意志镇静的他，无论执笔，无论说话，常出以罗马人的思想、感觉、工作态度。发楞廷尼安三世的议员听他说话，看他工作时，每联想到他们旧共和国时代的同事，那些在艰苦下总不屈服的铁人。”可是，他的个性的中心，还不在那儿；它的中心却在他渗透着坚决简单的信德的基督情感深处。公教信德是他反异端斗争的一个伟大准则，另一个几乎同样重要的标准，就是教会传统的崇拜。“应当遵守古代的准则”，这句话可以代表他崇拜教会传统的心理。此外应当加上他的一种无比的尊严性：这个与虚心相结合的个性，基于他的罗马主教，圣伯多禄继任者在教会内的神圣使命。这点，后面应再予阐述。

二 宗座上的圣良

应当列眉地指出，圣良怎样抱着一种不懈的戒心，在东方如在西方，在纪律上如在正道上，捍卫基督教会的统一。

(甲) 圣良与基督教会的统一

一、在西方，圣良应当刚毅地反对异端派，保持信德的纯洁性。被汪达尔人驱逐出非洲的摩尼派人，散居于意大利，罗马也有他们肮脏的足迹。圣良出令焚烧他们的书籍，把最顽固的份子付诸有司，并且制定对付该异端派严峻的法律，半披雷杰派也接着飘流各地。教宗要求错误者公开忏悔；如果他是神职人员，即使在回头后，也不能晋级。普立息力安派当时猖獗于西班牙。圣良鼓励西国主教，尤其是阿斯托加主教团列庇护氏，予以讨伐；同时，向他们发出了一种关于该异端的指示。这个异端虽因此渐趋衰弱，还残存了差不多一世纪。

圣良有关教会纪律的辉煌成绩，一读他的书信，就得洞若观火。在非洲方面，他命令遵守神职人员的纪律，同时指出圣善神职人员的重要，以及培植圣善神职人员的途径。在高卢方面，他

解除了阿两兹总主教，圣喜辣利似稍卤莽地加于两个在教省外的主教的处分；又取消了他在维也纳教省中的一部分神职。之后，他坚持着维也纳教省对于别的四个教区管辖权，并且拒绝归还阿尔兹总主教失掉的权利，虽然对于喜辣利的继任者表示着好感。在这一切中，他的措施完全出于一种至高的，不容置喙的权威。在属于罗马宗主教东伊犁利振方面，圣良采取了与他对高卢几乎一律的作风。他毫不犹豫地谴责了他的代表，得撒洛尼总主教，为了他滥用教宗代表的名义，否认地方教区的权利。格利萨（Grisar）关于这个问题指出：“可能教宗从没有使用过这样严重有劲的话，使一个主教智慧地和节制地执行他的神权。”

二、在东方，信德特别地笼罩在基督神学的风雨中。圣良根据他的最高司训权，在他致夫雷未安的信里，亲自说明启示的真理，而且对厄弗所会议发出了详细的训令。为了会议漠视他的训令，在狄奥多西二世死后，因新皇帝的呈请，他核准在加采东，由他遣派的代表们主持之下，另外召集一个会议。累内（Régnier）标志：“教宗关于即将召集的公会议的许多一般性的训话而已透露：一开始，他就坚决地，要运用凌厉的铁腕指挥一切。他要求一切在他的代表们面前进行，一切应以统一与和平为标准。他要求不得再在信德上引起纠纷，只要他致夫雷未安的信在议席上通过就够了；以后应当遵循尼西亚与厄弗所公会议的决案。他指令对于忏悔者从宽，对于顽抗者从严。他表示：带奥斯科尔（Dioscore）只得以被告的身份，列席公会议。他又命令攘斥那些为扩张自己势力而要求新的权利的主教”。显然，圣良是以主人翁的姿态，在信德及纪律问题上讲话的。

实在，公会议席上，谁都不怀疑他的权威；而且一般地讲，大家都服从他。他的关于教条的公函，被尊为伯多禄自己的训谕。若干提出质问的主教，在接下去的几天里，获得了宗座代表们圆满的答复后，也一致予以拥护。会议闭幕后。呈请教宗批准

一切决议。教宗对于他的代表们曾拒绝的第二八条表示：不但有害于东方宗主教区的权利，而且对于公教一统的中心，也是个威胁。从此可见他怎样剧烈地攻击君士坦丁堡主教的野心。

一切有关于教会统一的问题，良是决不肯让步的。为此那个本来无关宏旨的复活节日，他也认为非常重要。尼西亚公会议，为解决古代复活节的纠纷，边谴责了犹太人阴阳合历的七月十四日，而指定为阳历三月月满后的第一个主日。公会议且嘱亚历山大里亚教会把这个日期报告各教会，特别是罗马。五世纪中叶，西方怀疑亚历山大里亚教会推测错误。圣良不顾亚历山大里亚宗主教普洛得利阿（Proterius）以及西方的抗议，为了保卫教会的统一起见，采用了埃及人推算的日期。这个伟大教宗一生的用心，从此可见一斑。

（乙）圣良及君王

圣良的地位要求他与君王们频繁地发生联系；这些联系，他常尽量使它们是由衷的。在东方，狄奥多西执政时，他与朝廷起了摩擦；可是他丝毫没有错误。相反地，他认为狄奥多西的继任者，马细安，是个忠于公教信仰，以及罗马宗座的人。马细安或自动地，或用政治环境的催促，可能善意地采取若干干涉宗教事务的措施（召集东方教会公会议，派出俗人代表团参加会议，要求批准决议二八条等等）；可是他与罗马的关系，没有因此濒于绝境；这个结果，大半应当归功于圣良中节的坚决手腕。他派驻君士坦丁堡的宗座代表，高斯的善良（Julien de Cos）也是一个宝贵的和平使者。圣良对于皇帝良一世（四五七至四七四年），尤当努力维持加采东公会议决案，提防一性论派觊觎重要的牧座的野心。为抵抗他们的暴力，教会需要国家的援助。这个保卫教会的使命，足以指出：圣良怎样承认了君王们的一种“司铎性”；在王冠外，他们还有司铎的得胜枝。

在西方教权政权历久地合作着。四五〇年，发楞廷尼三世，

太后与皇后，循教宗的请求，致书君士坦丁堡朝廷，以救平宗教上的种种纠纷。四四五年，圣良已使皇帝发出一通谴责摩尼派的上谕。四四五年，七月八日，以阿尔兹主教喜辣利越权为动机而颁布的有名通谕，也是由他授意的。这道通谕一面追述罗马帝国的光荣，一面尤标志：圣伯多禄的首席性，是罗马宗座首席性的基础。巴典孚主教指出：“皇帝通过这道谕旨，利用宗座首席性，以张西方帝国的威风；可是教宗没有因此同等地加强他的首席性。”抗议教徒及杨森派就此认为：这是教宗圣良野心的铁证，太冤枉了。

圣良的权威也慑服了蛮人。大家晓得，他怎样在四五六年，亲赴孟都亚（Mantone），往见向罗马长驱直入的阿提拉。这个天主的刑仗，在他赫赫的威仪，和悬河的辞令下，表示屈服，并且引兵退至多脑河彼岸。三年之后，四五五年，圣良虽不能阻止真塞立克，在罗马作十五天的掠劫，可是，因他的劝导，这支蛮军没有放火屠杀，滥施刑罚。蛮人凶暴地蹂躏帝国及帝国首都的悲境，在圣良的著作中，不留丝毫鸿爪，他的毅力阻止他作这种他认为弱性表示的呻吟。圣良驾崩于四六一年，十一月，大概十一日，一七五四年，本笃十四世封他为教会圣师。

三 圣良的道理

圣良是个神学家，尤是个圣师：这个使命正是教宗的使命，而且他的个性协助他圆满地予以完成。假使我们说圣良的学说，不能与圣盎博罗削的，或圣奥斯定的相比，这无损于他的令誉。他干脆地藐视此世的哲学，认为人造的为辩论的一套是不足道的，在他的著作里，找不到古代典型文学的影踪；他也不懂希腊语，除去圣奥斯定，不见他援引别的教会作家。他愿意消除一切烟幕，使道理在真光中显露出来；他认为娓娓动听是多余的，为

抱有真信德者，只要晓得谁在讲话就够了。圣良最重视的，是权威、纪律，以及过去和现在公认的一切；以前宗座，或他的，或别的教宗的授自天主的权威，都应当符合罗马教会的精神。“古代教会的准则，应予尊重。”这句圣良心爱的格言，可说彻底暴露了他的心灵。根据他的个性，他更爱谈圣保禄的“我看守宝库”（*Depositum custodi*），比芥菜子的譬喻。这个譬喻是前进的象征；圣良的同代人，雷朗的味增爵，就是这类人物。

（甲）基督神学

基督神学，在圣良的著作中，获得了最重要的地位。在上面，我们已纲领地指出他的思想，并且也说过；他的典型论调，将作东方及西方教会在极端混沌的一世纪中的南针。在他致夫雷未安有名的文件中，他不但不浮沉于抽象的理论中，也不辗转于无关大体的争端中，可是直接地通过简明的最具体的公式，指出信德的对象。具体公式，是很中肯的，在他的许多以“神人”的奥迹为对象的演讲中，他也不肯为辞藻而牺牲道理的明朗性和准确性，而且因此产生的关于信友的伦理修养的结论，也是强有力的。

圣良的救赎学，也是非常重要的。人类的救赎，在一定的角度下，需要天主降生：只有“神人”能引堕落的人类到天主。这个救主，应当又是真天主，又是真人。在不少篇幅中，圣良指出：被死亡及罪恶摧残的人性，在与人性结合的天主性中，获得了它的药石，及它复生的泉源。人们很能为了他标榜天主降生是我们被赎的原则而说：他是神秘论的（*Théorie mystique*）的拥护者。可是他首先是个实际论者（*Théorie réaliste*）。为了他强调：我们的救赎是基督受难钉死的结果。他曾说：“基督的苦难包罗着我们救赎的奥迹。”耶稣用死救了我们，他的死是真正的祭献；这是圣良最习熟的一个课题。为强调这个学说，他也乐于提出：害杀无罪的基督魔鬼，滥用了他对堕落的人类的权利，而因

此失掉了“战利品”。可是魔鬼并没有享有真正的权利。圣良还有味地指出：魔鬼不晓得天主的计划，降生的奥迹，以及赎世的祭献。

(乙) 圣宠

圣良在基督神学里，受了圣奥斯定的影响；这个影响更表现于他的圣宠论中：圣良每强调人类坠落后的沉重创伤，以及由原罪带来的偏情。他的一般的学说，似就是罗马教会的见解；坦白肯定圣奥斯定的权威，谴责半披雷杰派人能通过善愿善意开始救灵的工作，人能自力接受天主的呼召；可是噤口不谈那些玄奥的，虽不应当轻视的，却不需要就予以解决的问题。这是附于教宗圣则肋斯定致高卢主教公函后的文件的内容；而这个文件似是由良执笔的。

他运用圣奥斯定的术语描写圣宠的动作：不但“完成”（Perficere）是它的，“愿意”（Velle）也是它的：“无疑地，为善的人的工作的成绩，以及意志的发动，都是从天主来的。”要好恨恶，已证明：一面在我们工作着的天主，给了我们这些感觉；一面他要给我们所以完成的方法。我们的这座天主的宫殿，没有天主的帮助，是不可能创造，不可能落成的。教宗同时强调：必须与圣宠合作，怀爱及追求那个首先怀爱及追求我们者。这里，他的伦理学家面目又露了出来；他频繁地站在这个立场上，热烈地奉劝人们压制偏情，积极工作，烧起爱火。进步是必要的。“不进就是退，不争得什么，就是失掉什么。”

(丙) 圣事

圣良的演讲及书信提供了我们不少关于圣事的宝贵资料。由他指导（即使是间接而遥远的）而编成的“圣事业书”（Le Sacramentaire Léonien）足以阐明上列的种种。

一、圣良每谈及圣洗。他指出了重要的礼仪；念信经，行信德宣誓，三度浸水，终于擦圣油。圣洗除免原罪，给予超性生

活。如果付洗者是异端教人，只要圣三付洗祝文无误，洗礼也是有效的。按手是异端人归正的仪式；这个仪式好似就是坚振，因为在按手后，又擦以圣油。

坚振圣事的仪式，一为按手，一为擦圣油；这种礼仪早已开始于六世纪。圣良称之为（*Ssnetif - icatio Chrismatum*）。

关于圣礼圣事，我们应当强调，圣良是耶稣实在酒形中的确切人证；他也视自己以为打击一性论的大好证据。

二、圣良在他的著作中，频繁地谈到告解。它们供给的资料是极重要的。它们指出了应于五及八世纪中遭受变迁的告解纪律。当时的告解纪律可以纲要地这样说来。

告解包括三种因素：告明、补赎、赦免。第二及第三种因素所受的变迁，尤为显著。

（一）告明为一切重罪（即死罪）是必要的。所称的重罪，不但只指一如若干学者所谓的三个反天主害旁人的典型罪行：叛教、奸淫、杀人。仔细的告明是秘密的；在举行补赎前，不须要公开的告明。圣良根据教会传统，曾攘斥在意大利若干地点，当众朗诵书面坦白的作风，“所有罪过只须秘密地向执行告解的司铎告明。”圣良的这一句话，清楚地指点秘密告解，而这个方式并不违反教会的传统。

（二）补赎在公开的仪式中是极端严厉的。（1）教会初叶，犯罪应当身穿丧服，受由主教主持的按手礼。仪式是很长的。仪式完了之后，犯罪者还不能立刻参加公开的宗教礼仪，不能投军，不能营业，不能结婚，或享结婚后的权利。圣良没有取缔这类旧习惯；可是，在罪人的诺言下，予以豁免；在若干环境下，不以违反诺言为重罪。他又攻斥若干主教关于告解的严格主义。为了罪人历久怕处分而不来自讼自承的缘故，在临死时，他们也拒绝予以宽赦。（2）最重要的变迁是私行补赎的发展。补赎前有告明；大罪人的宽赦，公开举行圣瞻礼五；可是，他们应做的

补赎，也于私下举行；而且罪人已不须作举行公开补赎的诺言。圣奥斯定已提起过公私两种补赎。那么，这种变迁可能早已开始。圣良在他的演讲中频繁地向信友们指出了这点。可是补赎不是绝对地私下的，为了罪过之赦，是通过司铎们的吁请而获得的。这种告解式，自五世纪始日趋发展；自八世纪始，已变为唯一流行的纪律。教友的热忱，为获得小罪之赦，也采取，而且多次地采取这种方式。隐修者为这个方式，尤做了有力的宣传。

（三）根据圣良赦罪是在吁请公式下进行的。它在补赎之后。在重病中，告明之后，病人就可以得到赦罪。为避免流弊，圣良劝罪人们不要等到重病时做补赎。之后，环境终于使教会，在罪人告明后，就予以赦免。在一个教区内，赦罪的权柄操在主教手里，五世纪后，司铎也逐渐做了告解圣事的执行者。圣良认为，他们实在是罪人罪恶轻重的裁判。之后，为了缺少相当有能力的司铎，为尽这种使命，就发明了赦罪手册（*Pénitentiels*），以及告解卷（*La Pénitence - tarifée*）。这纯是临时的一种补救办法，不能视以为一种进步。

三、铎品的授受藉一种祝圣仪式；圣良称它为圣事（*Sacrement*），而祝圣必须行于主日上。神品共计三级，司牧、司铎、及六品三级；它们应当分别举行。五品要求领受者独身；这个要求，自然也是以上三级的要求。圣良认为：奴隶不能膺受崇高的神品，尤不能做主教，这不是什么藐视弱小的问题，而纯为对于神品的尊严性；这正如从前为了同样的理由，高级神职人员，虽公开地犯了大错误，也不受公开的处分一般。圣良指出：这样的神职人员，可予以降级，不可放之于一般罪人之列。他们可以去私下告解；从私下告解一般地流行后，热心的神职人员带头趋之若鹜。七四二年，七五四年间，麦次主教，圣克罗得刚（*Saint Chrodegand*）还明文地予以规定。圣良的用心，为了他是个高瞻远瞩的领袖人物，是迥然不同的。

(丁) 教会

教宗圣良为了他在在职时所遇的种种艰难，特别开心教会的统一。他的对于教会统一的道理，是最引人注意的。他把这个统一的基础，放在教会的因素中：就是教会是唯一的男子——耶稣基督——的净配（*Virgo Ecclesia, Sponsa unius viri Christi*）；以及他的奥妙之体（*Le corps mystique*）。可是，想积极实现基督的意志，他尤注意于统一的实际条件。

实际条件中重要的是：（一）信德的统一，他坚决地反抗异端，予以维持并加强；（二）司铎间的，尤其是主教间的协和，这个协和基于各人职权的承认：一切宗徒们有职权的不同，主教们只应该管理自己的教区，不可越俎代谋；这个原则，圣良曾以告诉得撒洛尼主教，而且凭以解决阿尔兹主教圣喜辣利，以及君士坦丁堡主教，阿风德尔的事件；（三）伯多禄及他的继位者，罗马主教的首席性。宗徒们虽是平等的，可是有一个宗徒之长；同样，主教们，不问所居的城市如何重要，都应当服从一个领袖，一如他们所希望于他们的信友的。这个领袖就是伯多禄；整个的教会大厦，信德及圣统制，都以他为基础。

从来没有一个教宗，像他这样强有力地指出神权来源的神圣性；他的这个严正的立场，只要一看他所攻击的私利与政治野心，就可了解无遗。在他的书信中，他也不愿向受信者标榜这个天字第一号的原则。可是，在他的演讲中，这个原则通过最美丽的辞藻，解释得最深刻周详。他的二至五，以及八二至八三篇演讲，尤其是光辉表著的。头上三篇是在他膺受铎品日，以及悬弧吉日讲的；听他演讲的人们，都极度激动地地惊奇他的谦虚，和他对于自己的使命的责任心。他对于环立于四周的主教们，虽很客气，他的首席性不因此而稍有逊色。可是，一切光荣终归于圣伯多禄：“为了伯多禄继续者，他的爵位不受侵蚀；他的勤劳守护着，他的能力生活着，他的权威彪炳着，他永远掌着教会的

舵；他永远居于这个众主教牧座中的第一个，整个教会的宗座。圣良认为，伯多禄的一切衔头，罗马主教都能据为已有；当整个教会全心趋赴圣伯多禄座位之际，就承认了这点。”

八二及八三两篇演讲，讲于圣伯多禄圣保禄瞻礼日；圣良一炉共治地，把罗马的特权与宗徒之长的特权联系起来。下面歌颂永城的一段是典型的：“罗马，基督的福音，藉那些大丈夫之力曾照耀了你；你本是异端的教师，一跃而为真理的学生。……那些使你获得这个光荣的人，又使你这个神圣之族，被选之民，司铎群王之城，在通过圣伯多禄座位，变成世界领袖之后，更扩大地用教权比用政权来指挥一切。你虽仗着许多胜利，争得了海陆的控制权；可是基督的和平为你所征服的，大于武力为你所征服的。”由此可见，圣良不但指出；罗马帝国的教会属于罗马，帝国以外的教会，也属于罗马。罗马教会的法权的普遍性，于此可见一斑。

应当晓得，罗马教会的权不是从帝国来的。巴典孚说：“圣良对于罗马过去的光荣，素极关怀，他也明瞭罗马当有助于福音的传播，而通过它的法律统一了世界。他也没有忘掉当代的皇帝们，他赞扬他们的热忱……可是罗马的威权是与他们无关的。在圣良看来，而今而后，罗马的威权是纯基督的；罗马的花冠，就是它的殉教者；罗马的锦袍，就是殉教者的碧血。罗马为了拥着伯多禄的座位，是世界的领袖。它先做了罗马帝国的首脑，后做了宗徒磐石的首脑。人们尽可以说：伯多禄宗徒赅绩地鉴兹在兹。”圣良有福气看到这座伯多禄之城，不但古罗马及西方，而且新罗马主教，与整个东方的主教，都视以为中枢。在加采东公会议闭幕之际，主教们上书承认：他受基督的委托，守护葡萄园，与统一整个教会礼系。之后，东方虽疏忽实践诺言，不过自己打自己的耳括子罢了。至于圣良，为了彻底了解他的神圣使命的崇高性，以及这个使命所有的职责，他终于获得了最圆满的结

果。圣良的所以这样伟大，他的影响的所以这样深远，这也是唯一的秘密。

Saint Léon le Grand

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Edition:** P. L., 54-56 (édit. de P. et H. BALLERINI, 1755-1757, révision excellente de l'éd. de QUESNEL, 1675, qui avait été mise à l'Index).
- 2° **Etudes:** TILLEMONT, *Mémoires*, t. XV (1711), p. 414-832. — A. DE SWINT-CHÉRON, *Hist. du pontificat de S. Léon le Grand*, Paris, 1845. — A. RÉGNIER, *S. Léon le Grand* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1910. — P. BATHFOL, *Léon I^{er} (Saint)*, dans *Dict. théol.*, 218-301; *Le Siège Apostolique*, Paris, 1924, p. 417-618. — Monographies spéciales (en allemand) sur la christologie, par P. KUHN. Wurtzbourg, 1894; sur la prédication, par J. PSCHMADT, Elberfeld, 1912; sur la politique religieuse, par W. KISSLING, Paderborn, 1921; (en italien), sur S. Léon et l'Orient, par A. G. AMALI, Rome, 1882.

第十二章 圣良的继任者

一 圣机雷细阿斯（四九二至四九六年）

圣机雷细阿斯是五世纪圣良的继任者中，最著名的一个，虽然他的任期是极短的。这些教宗都遗下了不少的公函（Decrétales）这类文件，在圣意诺增爵及圣良时，获得了极大的发展。

（甲）圣机雷细阿斯前

圣喜辣利曾参加教宗代表团，出席厄费所公会议。当选教宗后，一切奉行圣良的遗则。除去在他陟登宝座前的两信外，又写了十一封公函：圣训是给予西班牙或高卢主教们的。在他致亚尔兹总主教，雷温思的一系列信中（四号、六号、七号、九号、十二号），边捍卫他的法权，边攘斥维也纳总主教的越权。他虽没有复还亚尔兹总主教在高卢的，由他的前任取消的整个的首席性，却委托了他许多重要的任务。他与东方的通信，已经遗失。

圣辛普利夏做了十五年教宗，可是只留下了二十封信，大部分给君士坦丁堡，十封致芝诺皇帝，五封至阿加斯宗主教。这个主教终于走上了裂教之途；在对方正式揭起叛旗之前，教宗就死了。

圣菲力克斯三世不但绝罚了阿加斯，而且两度也绝罚了两度他遣往君士坦丁堡，被奸刁的总主教迷惑的代表们。可是，那边的隐士们勇敢地拥护着他。阿加斯的裂教运动，在四八四年罗马的绝罚令下，达到了顶点，而且延长到三五年之久。教宗遗下的十八封信，大部分是关于这个问题的。

(乙) 圣机雷细阿斯

圣机雷细阿斯原籍非洲，是圣奥斯定的忠实弟子。他的个性是坚强的，学识是广阔的。他在神学领域内（他是第一个遗下神学著作的罗马主教），如在教会行政领域内，在东方如在西方，展开了一个极度积极的活动。他的作风是刚毅而明智的。他的丰富的著作，或志于宗座书中（*Liber pontificatrs*），或因马赛的泽内狄阿斯的介绍，而为后世所认识。他的著作计有神学集、书信，以及所称的机雷细阿斯通谕（*Décret dit Célasien*）。

圣机雷细阿斯的为数六卷的神学作品，好久淹没在他的书信中。其中三卷是关于阿加斯裂教的：第一卷是它简短的历史备忘录，它叙述一性论的发展史，直至四八四年的分裂。第二卷指出，必须从主教名录上，拭去阿加斯与伯多禄·蒙才的名字；第三卷答复东方人由于阿加斯绝罚引起的质问。他的两性论专在研究基督神学；论中引用着教友们的一系列的，极有兴趣的，有关问题的文献。他的最后的两篇神学论，一篇写在他任教宗前；它是所以驳斥披雷杰主义的；一篇是所以攘斥要求恢复疏拍卡斯神淫荡节日的安德隆马岐外教议员等的。

圣机雷细阿斯在职期间虽短，遗下的信件却相当多，除去五十几件片断外，共计四十三封。一八八五年，又发现了二十二张条子；文字生动简短，应当也是他的手笔。这些文件是关于教会纪律的，不像前面的文件是为平静当时整个教会的风浪的。在西方，狄奥多里登皇帝位；他对于公教信友的政策虽是缓和的，总倾向亚略异端。教宗还应当攻斥摩尼以及披雷杰异端的余孽。战争后意大利遭受破坏的各省教会，应当予以整顿。东方教宗的艰难较为严重：阿加斯的裂教，在宗主教及皇帝的掩护下正延长着。为了分裂的理由，十之七八在罗马的权威上，而不在基督神学上，他遵循圣良的遗范，坚决地向敌人作战。

宗座在信理的制定上，是不可能错误的。“宗座标榜的信

理，不可能受任何邪说的沾污，不可能与任何错误合流。我们坚决相信，这是不可能的。如果在我们教会里，发生了这种不幸的事件，我们怎能希望向外来的异端作战呢？我们怎能纠正他人的错误呢？”宗座的权威基于伯多禄，绝对不以什么伟大的政治力量为靠山。机雷细阿斯申斥君士坦丁堡的野心，它想在罗马后，于东方，用首都的名义，占据第一个位置：拉温那、密兰、德里佛斯、塞密安，都做过帝国的都城，可是，那些地方的主教们都不是为了侵略人家而擢升的。最后，教宗并不否认政权的使命，它是与教权有区别的，虽然教权的影响也及到君王身上。

圣机雷细阿斯的这种用心，也反映于所称的有名的机雷阿斯通谕中。最近，严格的批判学者，还把这个通谕归诸机雷细阿斯；他们的理由似极有力的。持异见者也承认，该文件的主要观念，就在从各方面，由上而下地，向信众揭示权威的原则：第一章论基督与圣神，第二章论圣经，第三章论罗马教会和它的特典，第四章论公会议与正统的学者，第五章论没有正式权威的伪经典作家。惟一的作家运用现成的文献写了头上三章；最后二章，是在同一的原则下，由他编著的。这个作者可能就是机雷细阿斯；可是还待证实，因为该文件中的好多点透露：它像不可能是罗马宗座的正式文告。这个文宪，似产于罗马以外的地方，例如意大利或高卢；而且它的著作的时代，大概应当在六世纪初叶。这虽是私人的作品，却反映了当时流行于西方，甚至罗马的道理与习惯。看来作者正有意在这点上，做个忠实的报告。

古代作家说圣机雷细阿斯还写了一种宗教仪式著作，我们觉得它的范围是不容易估量的。他的关于圣经及仪式的论赞，跟着他的诗歌，已经遗失。现在在他名下流行的关于圣事丛著（Sacramentaire）是册古代的礼仪书，书中尤载着司铎行圣祭时念的经文（内中也有歌咏班，五品、六品应当唱的经文。）以及现在还保存于宗座礼仪录与宗教仪式集中的，若干经文。大家一致承

认，机雷细阿斯的关系圣事丛著，是良的圣事丛著与额我略圣事丛著的过渡产物，而且产于罗马。除去这点，学者聚论纷纷。杜歇纳主教说它作于六二一年，七三一年间，那么要在圣额我略后了。相反地，礼仪学者们还支持十七与十八世纪中批判学者的见解（托马西，慕拉道利，马丹内。）并且继续强调它写于五世纪，原为机雷细阿斯的著作；内容在世纪的沧桑中，虽或受到伤感，骨干还是他的。无论如何，这本著作，是与这个伟大的教宗相配的。

二 圣赫尔弥达（五一四至五二二年）

圣赫尔弥达教宗是以绥靖教会：及以光荣地消灭阿加斯裂教著名的。这是圣机雷细阿斯与他两个前任所做不到的。

阿那斯退细阿二世（四九六至四九八年），协和为怀，设法与有意说和的阿那退细阿皇帝磋商，可是，这个皇帝未能于一性论派及公教派间抉择其一。当时一性论派藉赫诺典格的和约（La paix de l'Hénotique），加强己力；而公教派抱着一腔基督教会传统的一统精神，倾向统一的中心，罗马宗座。可是他坚持着芝诺开始的政策。

阿那斯退细阿二世的后任，薛玛克（四九八至五一四年），对于拜占庭的态度，是极端坚决的。皇帝系统地与他作对，甚至散播小册子来诬蔑他；教宗的十号书信，就是所以驱斥他的。这个希腊皇帝还攻击他的当选违法，而使他的亲信老楞佐祝圣为主教，因以取而代之；为了得不到狄奥多理的同意，他只得接受管理一个教区。可是他的党羽继续反抗薛玛克，百般地毁谤他。在狄奥多理同意下召集的帕尔马利斯（Palmaris）会议（四二〇年），虽是为裁判教宗的，却只作了下边的声明“上座不受任何人的裁判”（Summa sedes a nemine judicatur）。在他多事的教宗

任内，他留下了十来封公函。该阶段中的东西两方教会，似更形分裂。可是协和正酝酿着，圣赫尔弥达将予以实现。

赫尔弥达亦知始终忠于薛玛克。五一四年七月二十日当选教宗后，刚柔相济地终于绥靖了教会。他与拜占庭的议和就于五一四年底闭幕。皇帝一面因舆论督促，一面由于一性论派发展引起的戒心，以及微塔利央将军的支持，决与罗马议和。阿那斯退细阿皇帝提出召集一个公会议于马尔马拉的赫刺克利亚，且请教宗亲自出席，以便解决一切难题。巴费亚的厄诺狄阿斯率领的罗马代表团，先后多次在君士坦丁堡，愈来愈烧起不少主教们与罗马教会打成一片的心火。皇帝始终拒绝教宗提出的条件。五一八年四月九日，皇帝驾崩，裂教既失掉了它的重要靠山，不久就归于尽。

查士丁一世（五一六至五二七年）接位，抱着发扬加采东公会议的热情，决与罗马宗座言和。当时拥护他的政策者，一方面有他的姪子，声名藉藉的查士丁尼公爵；一方面有微塔利央将军；他是阿那斯退细阿的仇敌，而也被召到君士坦丁堡。皇帝边复被逐的公教主教们的位，边撤一性论派主教们的职；并且要求一致接受加采东公会议决策，终于在解决了阿加斯的艰难问题后，呈请罗马完成统一。宗主教若望二世，在信众的督促下，查士丁登位时，就声明崇奉正统教条。他与查士丁及查士丁尼联合呈请教宗调停。赫尔弥达提出了两个条件：一、从主教名录上开除阿加斯以及他的两个继任者的名字；后列二人虽不是异端人，未曾与罗马相通；二、签署由教宗发出的关于基督信理，以及宗座权威的公式。这两个条件，在若干地方，不无困难地终于接受了下来。第一个条件有害于阿加斯的两个被皇帝撤职的后任的声誉；可是教宗强调指出他们不谴责他们的，即使信徒异端的同派。第二个条件，若干主教尤其是得撒洛尼总主教，予以拒绝。君士坦丁堡宗主教，在赫尔弥达公式前，加上了一段书信式的，

含糊的序言，可是他与帝国的大部分主教，也签署了公式。当时，一性论派，藉依赫诺典格和约的庇荫，正猖獗于叙利亚和埃及。这个公式没有革新什么，但只非常正确地指出了教会传统的道理。

赫尔弥达公式，在导言以外，包括关于基督神学及宗座权威的双重信条。导言标帜着两条正道准绳，一为教父们的学说，一为宗座的指导：公教教义常由宗座，没有瑕玷的保存着。根据这两个威权，赫尔弥达公式清楚地谴责一切在基督神学上的错误，上自聂斯托略，下及亚历山大里亚伯多禄，君士坦西堡阿加斯，安提阿伯多禄，它又指出必须接受教宗圣良关于基督教义的两道公函，以及服从伯多禄宗座。“在一切内，服从宗座，并且宣传它的一切决议。……因此，我希望必得偕同你们，在宗座指出的联系下，相结一致。在这个联系里，藏着基督教会整个的，真正的圆满的巩固性”。公式结尾处，要求各主教在公式上签名表示忠忱。

这样的—个文献揭开了希腊教会的拜占庭阶段。大多数主教所以接受这公式，尤其是为了受了皇帝的影响。可是这就是这个教会的特征之一。实在除掉授职函件的往返外，四个宗主教与罗马的直接关系，是很寥落的，这个统一是由皇帝通过忠于他的永久教务委员会（Le Synode permanent）而促成的。而且，罗马通过它的代表，协商教务的对手，简直就是皇帝。这种情形似把教会整个地属于政府，如果在上没有伯多禄的继任者的纯宗教的权威；这个权威，无论查士丁、查士丁尼，以及—系列的—后任都予以承认。这种情形是很危险的，为了教会的利益太隶属于皇帝的利益了。

这些危机，当时最热忱的信友，例如隐士，特别是六世纪初叶的（acémètes）七世纪的圣麦克沁及他的门生，八世纪的圣狄奥多及他的弟子。他们认为罗马的—种积极活动，是国家集权主

义的平衡力。可是大半的东方教友不以为意，而只于非常的事件中，向罗马呼吁。不少的人竟像不识有罗马。这种教会国有化的趋势，到了十一世纪，就沛然莫之能御了。可是在六世纪时，它是很薄弱的。标榜这个主义者，在阿加斯获得一个典范和鼓励。赫尔弥达的工作未能彻底铲除裂教的遗毒；这不是为了他的工作还不够深刻，可是为了支持这个工作者太少。正如上面我们所说的，那些占最多数的不冷不热的份子，不但不识利用教宗教会传统的指示，反去倾听那些挑拨者对于宗座的恶意宣传。我们应当向赫尔弥达致敬，为了他曾不屈不挠地，明明白白地，指出了必须遵循的路线；可惜这个敬礼，不能转致于他的最初的几个继任者。

赫尔弥达的事业，我们尤通过了他的信件，而得以明了。他遗下了差不多八十封信，其中大半是有关东方教务，而或以解决统一问题，或以讨论由隐士们提出的父苦说的。其余的信件是寄西方教会的，尤其是西班牙教会。信中所论的是关于神职人员祝圣，主教选举，以及教区会议的。

圣赫尔弥达长逝前（五二三年），有福看见汪达尔教难的结束，以及忒拉萨蒙的（Trasamond）后任核准的公教会圣统制的恢复。阿蒙（A. Amann）论赫尔弥达说：“他是一个优秀的行政者，手腕伶俐而坚决的外交家。他在捍卫宗座最高及最完整的神权的教宗中是成绩最卓著的一位。

三 维吉力阿斯与披雷杰

在赫尔弥达死后的十四年中，伯多禄的座位上，匆匆地来去了六位教宗；这或是为了他们的寿限，或是为了爆发的教难。由他们遗下的书札为数很少；可是，也可以找到若干重要的文件。逢尼非斯二世核准了奥伦治公会议，若望二世核准了天主受苦公

式。五三六年教宗阿加皮 (Agapet) 应当步五二五年若望一世的后尘, 用意大利哥德人王的名义迨赴君士坦丁堡, 执行外交使命; 在那儿, 他如他的前任, 受到了胜利的欢迎。在那儿, 他权威地把狄奥多刺 (Théodora) 一性论派人擢升的安典默 (Anthime) 宗主教撤了职, 并且祝圣了门那斯 (Mennas) (五三年三月十三日)。下月, 他就死在那里。他的后任圣西尔物斯德肋, 为了拒绝复安典默 (Anthime) 识得罪狄奥多刺。五三七年, 他把教宗放在一个荒岛上; 五三八年, 他做了种种虐待的牺牲。五三七年, 维吉力阿斯就被选继任; 圣西尔物斯德肋死后; 他就成了合法的教宗。

维吉力阿斯出身罗马元老院家, 父为执政。在他还是个六品时, 逢尼非斯二世就选他为其后任, 可是没有兑现。在君士坦丁堡做了政府发言人后, 就得宠于狄奥多刺太后; 五三七年, 太后设法使他当选教宗以代圣西尔物斯德肋。在这件事情内, 他是否也有罪过? 他的仇敌们虽像煞有介事地予以控诉, 他的罪行终未经确切证实; 可是, 这是很可能的。无论如何, 假如狄奥多刺希望他做个一性论的拥护者, 那么未免自误了。维吉力阿斯是以三章纠纷的措施而出名的。关于这个问题, 他先后颁布了三件文献: 五四八年四月十一日颁布的“已判决了” (Judicatum), 谴责三章。五五三年五月十四日颁布的“已确定了” (Le constitutum) 拥护三章。五五四年二月二十三日颁布的另一个“已确定了”又谴责三章。他先后矛盾的态度在神学方面引起的难题, 可以用纠纷的对象来予以解释: 实在只纯是他随机应变的问题。在伦理方面他的裂教的顾虑, 部分的可以减轻它因软弱而对于政权所作的让步。维吉力阿斯历久转辗于东方教会的一切艰难中, 终以衰弱不堪, 在他返罗马途中, 死于西西里 (五五五年)。

接任的披雷杰一世, 也是罗马贵族 (五五六年)。他以大使的资格。久居君士坦丁堡; 当维吉力阿斯驻节东方阶段内, 从五

三六年起，他在罗马的声誉，是盛极一时的。君士坦丁堡公会议时，他在那边鼓励教宗反抗皇帝。披雷杰在大使任内，好久获得查士丁尼及狄奥多刺的青睐。他在观察中表示的个性是坚强大胆的，他是个手腕极端伶俐的外交家；他在君士坦丁堡的任务也是极重要的。

他在三章纠纷中表示的态度，使皇帝衔恨入骨，甚至于五五三年底，把他幽闭于一个隐院中。维吉力阿斯批准公会议后，披雷杰一连写了两篇攻击他的论文。以后如何？不得而知。可是，五五六年四月十六日，藉查士丁尼的撑腰，在维吉力阿斯死后六个月，被选为教宗。登宗座后，他又批准五五三年的公会议，而谴责三章。格利萨尔（Grisar）标志：“人们说宗座之饵，使他改变了态度，这是可能的，但不是肯定的。”他的改变应当还有别的比较崇高的动机。如果出于一个软弱的话，这自然还待证实，为了他做六品时的光荣，以及他在教宗任内，别无可以指摘之处，这是很可以扼腕的。

他会有效地绥靖了西方教会，他与拜占庭皇帝，意大利新王，获得了圆满的谅解。他是个出众的行政者。他的书信也透露，他曾攻击神职人员的若干错误而且极注意他们的教育。他的墓志铭颂扬他的爱德，以及他救苦救难的一切功绩。

四 三章问题附录

赫密那主教法公杜斯（Facundus）在拜占庭，是个最激烈地反对查士丁尼反三章政策的人。他指出了两个主要观点：一、皇帝在教义上是个门外汉；二、他的政策不可避免地有损于加采东公会议的权威，而为一性论创造条件。他实在有理，可是，在第二点上，他过度强调他所见的危机。在教宗莅临君士坦丁堡前，他早已在那里，而且早提出他拥护三章的备忘录。五四七年或五

四八年，他在由维吉力阿斯召集主教委员会席上，又阐释了他的见解，听者一致承认他的论调是有力而明朗的“已判决了”文件发表后，他就对教宗作尖锐的批评。两年之后，于五五〇年，他的十二卷巨著——反三章辩护——问世。它立刻掀起了一种滔天的波浪，它的论调虽属小册子式的，还带着不少无稽的肯定，对于维吉力阿斯仍保持着一种谅解之忧。五五三年开始，他的态度急转直下，他暴厉地与教宗脱离关系，什么都不能予以挽回。五六四年，他被囚于君士坦丁堡的一个隐院内。五七一年左右，死在这个决裂状态中。可是，死前不久又通过一本小册子，再度谴责皇帝干涉宗教的暴行。又在另一本著作中，他表示：三章的纠纷与信道及礼仪无涉。

还有若干站在法公杜斯一边，拥护三章的非洲人士；他们的态度不及法公杜斯的强悍。

一、章伽的葦来公杜斯 (Verecundus)，是拜萨生 (Byzance) 的诗人兼注疏学家。他为加采东公会议，也写了一部记录。

二、哈德鲁默的布利马爵 (Primasius) 关于他热烈捍卫的三章没有遗下什么著作。

三、朱尼利阿 (Junilius) 是君士坦丁堡的一个教友，任神圣宫总务 (Qraestor sacri palatii)。他所写的一本书 (Instituta) 可视为研究圣经的导言。

四、利盘拉都斯 (Liberatus) 是迦太基的一个六品；他为四二八年，五五三年间的基督神学斗争，写了一本简史。他也拥护三章，他的文章虽是平凡的，在历史观点下，倒是很宝贵的。

Les papes, successeurs de S. Léon

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (pour l'ensemble du chapitre)

- 1° **Editions:** A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum*, (ann. 461-523) Bamberg. 1868. —Edit. moins soignée dans *P. L.*, **58**, sq.
- 2° **Études:** L. DUCESNE, *Liber Pontificalis*, Paris, 1886, t. I. — JAFFE, *Regesta Pontificum romanorum*, Berlin, 1851; 2° édit. Leipzig, 1885-1888 (2 vol.) —S. KÆVENFELD, *Epistolae rom. pontif. ineditae*, Leipzig, 1885. —H. GRISAR, *Hist. de Rome et des papes au M. A.* (trad. E. -G. Ledos), Paris, 1906.

第十三章 演说家

一 圣伯多禄金口

圣伯多禄金口（Saint Pierre Chrysologue）于四三三年左右，做了当时皇宫所在地的拉温那主教。我们对他的认识，全凭他的演讲和他的见于圣良书札集中的一封信，第二五封。这封信是写给彼替歧的；当时彼替歧正受了夫雷维安教宗的谴责，而来求援于他。他智慧地，有分寸地，劝告他。在这个问题，只有罗马主教是个权威：“为了在自己座位上生活着，指导着的真福伯多禄，站于寻求信德真理人们之前，为爱护和平及信德起见，在罗马主教的同意外，我们不能参加关于信道的争端。”

经拉温那主教（七〇八至七一七年）菲力克斯收集的圣伯多禄金口的演讲，共计一七六篇。若干篇可能不是他写的；可是，此外还应当有出现于别的名字下的、或未经发现的、而实属于他的若干演讲。这些演讲的对象，至少半为关于圣经的。作者通过精神意义，寻求字面意义：“历史的报道，应当常以高一级的知识为目的。”好几篇是论道作品，特别是关于降生的。五六至六二七篇，是宗徒信经注疏。还有一系列歌颂童贞圣母和一篇称扬圣若翰的演讲。一般地说，这些演讲，虽都很短，却是一个真正演说家的作品：有声有色，又具有活生生的吸引力；妙处在能精简一个始终清明的观念，以及强有力地，或正面地或反面地指出一种修行。中世纪对他的演讲觉得津津有味，金口的徽号，就普遍地流行于世。这个徽号见于九世纪的一本著作内；可是应当创于伯多禄生活的时候。一七二九年本笃十三世，宣布圣伯多

禄金口为圣师。

二 吐林的圣麦克沁

五世纪吐林主教麦克沁（Saint Maxime）如圣奥斯定，是古代的拉丁教父之一；他遗下的演讲录是极其美丽的。我们所以能认识他。几乎全靠这些文献。历史只报告我们：他于四五一年出席密兰公会议，决议案下有他的签名；四六五年参加罗马公会议；会议录上，他的名字就跟在教宗名字之后。无疑地，这为了他是主教团领袖。可是，他的著作指出：他曾剧烈地攘斥披雷杰主义及别的异端；他很注意教友的神修。他的著作主观地被分为：论赞（Homélie），共讨论时代，论圣人们及杂题一一八篇；演讲，共讨论时代，论圣人们杂题一一六篇；论文（Tractatus），共讨论圣经二三篇。编者在附录中，加上了他认为可疑的三一篇演讲，三篇论赞和两封信。看来前面的不少的著作也应当放在附录中。可是，大半的著作是他的。他的演讲的简短性，使人憧憬圣良和圣伯多禄金口的演讲。他的文章是模范地，简单、生动、剧烈的，并且洋溢着神火。

三 巴费亚的圣厄诺狄阿斯

大菲力克斯·厄诺狄阿斯是高卢亚尔兹的一个富家子弟；幼年就失掉了父母。到了意大利后，通过他的幸福的婚姻，以及他的诗人兼雄辩学教授的伟大成绩，争得了一个光荣的地位；可惜，从此陷入了一个轻浮的生活。一场大病唤醒了他：他做了神职成员，他的妻子做了修女。他虽继续研究雄辩学及别的俗学，热忱地以六品的资格，开始在巴费亚为教会驰驱。五〇二年，他陪他的主教，出席有名的罗马教务会议（Synodus palmaris），会

议拒绝裁判薛玛格教宗。之后，他在一本小册子中，为教宗辩护；这本小册子是在五〇三年的另一个罗马教务会议席上，朗诵通过的。五一〇或五一一年，他当选巴费亚主教；他运用善牧的热忱，管理教区。圣赫尔弥达先后于五一五年，五一七年，两度授以重要使命；只因君士坦丁堡皇帝的恶意，未见成功。他死于五二一年，被敬为圣人。

他遗留下的著作透露：他的人文主义及外教修养，在这个热心的主教身上，没有全部覆没：书信哪，小册子哪，演讲哪，诗歌哪，到处可以找到外教文人的鸿爪。

在那升任主教前写的二九七封信，历史价值是大的，宗教价值是很小的。

相反地，他的十本小册子，大半是关于宗教的。第五册是本自传，第二册是拥护五〇二年公会议的回忆录，第四册是巴费亚厄匹非尼阿与雷朗圣安当合传，第六册是种教育课本（*Paraenesis didascalica*），第九第十册载着两种祝圣复活节蜡烛经文，第一册是篇狄奥多里的颂辞。它写于五〇七年，政治节日，应当是它的动机。这是册极有价值的历史著作，同时也是本文艺作品，书中对于一代的描写，托出了它的种种优点和缺点。

他的二八篇演讲的题材，大半是关于世俗的问题的；只有头上二六篇是有关宗教的文章，而且一贯地是炉火纯青的。

厄诺狄阿的两卷诗，若干首是宗教的：如圣厄匹非尼阿的讴歌，童贞圣母及圣人们的赞美诗，圣堂圣像的题词，主教们的颂辞。其余一切都是世俗文学作品，若干碑刻，简直是淫荡的。他的诗的灵感是菲薄的。

高潭（Godet）指出：“厄诺狄阿斯是个雄辩学家兼主教，写诗歌又写散文。他是狄奥多里时代最有名的作家之一；他疯狂地崇拜古老的外教修辞学。他幼稚地予以称赏；它的课程，它的步骤，它的古怪的题材，也全部予以拥护。他认为这种教育为一

般人民，为司铎们也是必要的。他还强调，谁尝试予以改订，谁就等于手触约柜。因此不应当惊讶，在厄诺狄阿斯的诗歌及散文中，到处可以找到外教的语言和色彩。作者授予讨论的题目，正如当时流行于学校中的，都借自外教文化：字里行间，常反映着古代的神话与英雄事迹。可是，他的基督徒教会人士的箭头，每穿破这袭五光十色的外衣。”他虽是一个演说家，一望而知的，他与圣良，圣伯多禄，圣麦克沁是分道扬镳的。

他对于正道的影晌是微弱的，可是，（一）他揭示了一性论的危险，他两度出使君士坦丁堡，两度予以攘斥。（二）他根除阿加斯的分裂，使教会重归一统。（三）他是教宗首席性的捍卫者，甚至说圣伯多禄的继任者具有一种不可能犯罪性。（四）在圣宠问题上，他不宗圣奥斯定，而宗卡亚息那斯与浮士德。他的人文主义很接近半披雷杰派。

四 萨维央

萨维央（Salvien）的著作指出：他不像是个历史家与神学家，而是个演说家。四世纪末叶，他生于高卢莱茵流域的一个公教家庭中。他与一个外教女子普拉提（Palladie）结婚后，不但劝化了他的妻子，又劝化了他的岳父母。从此，他俩兄妹一般地生活着。为了他的岳父母惊讶，他在一封热情的信里，给他们解释他的行径。及法兰人渡过莱茵，他就避居高卢南部，始于雷朗，继迁马赛。大约四二五年，他领受了铎品；四三〇年时，他的学识已驰名于世。当四八〇年，泽内狄阿斯把他写入名人传时，他还住在那儿。名人传（Deviris illustribus）中说：“直到今日，他还健康地生活着。”泽氏称他为主教们的师傅，这大概为了他写了不少为主教们用的演讲的缘故。读他的著作，我们觉得：他的忒滔良式的个性，是过激暴厉的；他虽是个极精明的心

理学家，却倾向悲观主义；他虽是个热烈的伦理雄辩学家，为诊治罪恶每过甚其辞。

萨维央只留下三种著作，其余由泽内狄阿斯提起的作品，已经失传。在他的书札中，关于私人的九封，确是典型文章。反愾吝论，也是封长信，共计四卷；它是在弟茂德笔名下，致整个教会的；书中他敦劝众富翁，或世俗人，或神职人员，把产业损赠教会，为救济贫人之用。他的过度的理论似出于环境的感应；可是他的伦理学家及社会学家的个性，已稍露出。这个个性，在他的巨制，“天主治理论”中，暴露得更加彻底。

“天主治理论”，作于四三九及四五一年间，共为八卷；它是献给日内瓦主教，圣欧歇（Saint Eucher）的儿子，萨罗尼阿斯的。当纷至沓来的灾难蹂躏罗马帝国之际，因蛮人的侵略，教友与外教人，一体受苦受难；而这本书就在那个时候写的。伊壁鸠鲁派与恶人们由此结出：天主是不公正，不关心此世的一切的；若干教友虽不否认天主的上智，相信天主等到公审判时要予以纠正。萨维央一律予以驳斥，提出了天主现在已真正地掌管世界。他根据外教作家及圣经，举出了各种证理（卷一、卷二）。他因此指出不应当查问天主上智所欲的一切后果是否合乎正义？它们是先天地合乎正义的。（卷三）

他为当代风俗所作的描写（卷三、卷八），都是根据这些原则作的：罗马人败北，原因就是他们的不堪设想的罪恶。教友所负的责任，为了督促他们更该努力修德的信仰，重于外教人的。蛮人胜利，为了他们的罪恶比罗马人的少，作者善意的披露了蛮人的优点（卷七）。记得法国文学史卷二上有下面一段：“萨维央谈这个问题的态度，足够地指出：他的重要目标在攻击当代的风俗。他挥着他的生花之笔，强有力地揭露最平凡的恶习。他剑拔弩张地攻击放荡的戏剧：罪恶哪，疯狂哪，淫乱哪，奢侈哪，他提出了最刺眼的罪名。”“打倒我们的只有我们败坏的风俗”。

这句话，可以视作他的论调的核心。

他的言论的过激性，虽削弱了它的护道价值，萨维央的这本著作不失为一部伦理巨著。它足以提起罗马人，尤其是教友们，对于天职的自觉性。书的字里行间，洋溢着料峭的辞藻；词句的纯清可以比诸位克坦斯。修辞学在里头所占的位置是很大的，在若干段内，演讲的色彩，嫌过浓厚；有时不必要的冗长，使文章显出呆笨。可能作者无暇做一番整理工作；无论如何这本书是当代最美丽的一部。

第十四章 雷朗学校的神学家

一 雷朗隐院

雷朗隐院是五世纪高卢最热烈的神学中心。最伟大的主教们，即使不出于它门下，都与它有联系。四世纪时，隐修生活，因圣玛尔定的提倡，已树立在高卢，始于波亚叠的利呆才，继于都尔的玛摩典埃。五世纪初叶，另两个隐院中心建立于布罗温斯，一在马赛圣维克道（四一〇年，因加西央的），一在坎（Cannes）的南部，翁提布西陲的雷朗岛上。

雷朗岛上的隐院的创立，比马赛的要早几年；它是圣和诺拉的事业，雷朗旧岛所以又称和诺拉。他抛弃了他的大产业，好地位，同几个朋友，避入该岛度一个东方隐士们的生活。不久，教友们接踵而来；数年之后，蛇蝎出没的荒岛上，建起了一个热忱精修的隐院。圣和诺拉一如圣玛尔定，一切措施都是埃及式的；在当时，人们认为这是最典型的一种隐修生活。他所存的著作，只有修道规则和他的通信。四二六年，他被擢为亚尔菲主教；任职二年，就告长逝。圣喜辣利在他的一个周年追悼会上，朗诵了一篇哀词：它就是后来所称的圣和诺拉传。

圣维克道隐院专在默想读书上用功夫；它与教会生活的联系，只凭它的祈祷。相反地，雷朗隐院供给了很多的主教于各教区。因此，它在整个高卢，不但在教务观点上，在神学观点上，也放出了万丈光芒。它简直像是个神学中心；它表示的趋向，是与加西央相同的。雷朗学派，正如大半的布鲁温斯人，在圣宠论上，是反圣奥斯定的。为了他们不以奥斯定的出发点为出发点，

他们把天主的辅助，看得太简单了；竟不见有什么奥迹。他们虽不标榜披雷杰的自然主义，都踏着他的足迹。

布鲁温斯派的圣宠论，可见于四二九年，圣奥斯定的两个世俗朋友，普洛斯拍及喜辣利给圣师的几封信中。他们的圣宠道理，可概括于下面六端内。

一、人不需天主的帮助，可以产生善情，鼓起善愿，忏悔前非，开始信仰。这种论调与加西央的无异，假如一个人不能自力获得一个完整的信德（*fides integra*），至少可以认罪，又可以求觅和叩天主的慈悲之门。

二、他的圣宠定义是与圣奥斯定的不同的。为他们，没有我们因以愿意的帮助（*Auxilium quovolumus*），却只有少了它，我们没有结局的帮助（*Auxilium sine quo, non perficimus*）。人的堕落的，削弱的本性不是绝对无力行善的；超自然的善，也不在例外。“圣宠并不真正地先于意志的决定，有功的行为只与它们齐驱着。”可是，他们不否认：“圣宠为行动，为实现善功的计划是必要的。”

三、圣宠一般地给于众人。“一切的人蒙受自然律及福音律的呼召，为了天主没有轩轻地要众人得救。”为此，巴塔利（*Portalié*）指出：“在他们眼里，只有一般的及公共的圣宠，没有特别的，个人的，确实使若干灵魂同意的圣宠；换句话说就是我们所称的有效圣宠（*grâce efficace*）不问圣宠有效与否，自由意志是独一的肯定原因。

四、恒心于善，也是人事，为了持久之恩，最先给于怀善意者。这个恩惠是可以热忱争得的，怯恶失掉的。

五、蒙受预简也是人事，为了预简既不是绝对的又不是纯无条件的；它是被预简者的天主预见的功绩的后果。天主好意地呼召他们，可是，预见他们配受这种选择，而得死于善中。因此，受天主预简的人数不是由天主指定的，既然各人的当选是各人争

得来的，各人的受罚是各人自己招来的。

六、高卢学者们认为：有条件的信德，或有条件的功绩的预见性，最能圆满地解释天主的措施。这些原则，他们认为可以无限地运用着。他们就用以解释：为什么若干域壤传到了福音，若干域壤却没有传到；为什么若干婴孩在死前领了圣洗，若干婴孩却没有领到。天主的一切措施绝对不是专横的。在这个学说里，不像圣奥斯定的学说，什么都不使人失望或贪懒。这个预简的问题，假使不这样予以解答，势必引人不安，而使弱小者惊悚。最好，希望两方面不要去谈这个不容探索的问题。”（狄塞龙语）。

这是四二九年左右，流行于高卢的圣宠论。从尽五世纪，这个论调还在那儿受到人们的拥护。圣奥斯定通过他的“圣人预简论”（*De predestinatione Sanctorum*）以及“恒久之恩”（*De dono perseverantiae*），虽予以驳斥，不但不能绥靖人心，反引起了对人对事的双重斗争：希坡内主教自身做了恶意宣传的对像，他的学说被歪曲得一场糊涂。四三一年，他的大敌，伊克兰举良（*Julien d'Eclane*）以及与聂斯托略同道的披雷杰派的被谴责，仍未能平风息浪。终于四三一年，教宗圣则肋斯定一世，徇圣普洛斯拍的呈请，致信高卢主教们，为圣奥斯定伸冤，为他的道理，消除了一切疑云，又嘱主教们制止一切恶意宣传。

之后，在这封信后，教宗圣良附以十章圣宠论，前宗座主教们的天主圣宠论。它再度核准了圣师的纲领道理。这十章或摘自意诺增爵一世的文献，或取自非洲的各公会议案。它们指出：原罪削弱了自由意志；非通过天主，什么不能是好的；为此，圣宠是必要的，不但为众人，也为要恒心于善的义人；一切救援的行为应是由天主启发的；善意的开端，滋长结果，整个地由天主来的；最后，教会的祈祷正证明了圣宠普遍的必要性。最后一章论更微妙的问题说：“我们绝不予以轻视，也不必予以另建”。鲍塔利（*Partalié*）结论指出：“实在，这几章已表明了教会对圣奥

斯定圣宠论的真正的因素的及公教的见地。这个见地虽说明了一点，或另一点，丝毫没有转变过。”

则肋斯定的公函，未能遏止高卢的纠纷。他的辞令，可能为了照顾诚恳的以及具有权威的公教徒起见是浮泛的。可是它的成就已使人们停止攻击圣奥斯定本人，而只在圣宠问题上争执。黎埃的浮士德，对于希坡内主教，也满呈尊敬，而且认为予以援引是光荣的。

下列诸人，在不同的角度下，都可以代表半披雷杰主义。

一、加西央，他是第一个倡导者。

二、亚尔兹圣喜辣利，多些少些，他也跟从布鲁温斯派。

三、雷朗圣味增爵，在他的回忆（Commonitorium）中，许多的篇幅隐约地针对圣奥斯定。许多批判学者相信，圣普洛斯拍的味增爵驳义，是所以攘斥他的另一种宣传半披雷杰主义的。可是这点还待证实。

四、黎埃的浮士德，他是在加西央后，五世纪末叶，最热烈拥护半披雷杰主义的一份子。此外，还有若干意在破坏圣奥斯定声誉的，若干歪曲圣师的学说的隐名著作。

二 亚尔兹圣喜辣利

圣喜辣利始终雷朗做圣和诺拉的门生，继于亚尔兹做他的同事；年甫三十，就接了他老师的位，升亚尔兹主教。后世所传的圣和诺拉传，就是圣喜辣于四三〇年，所致的一篇美丽的追悼辞。喜辣利的神火烧遍高卢，这是他最著名的一点。

他认为他的高位以及教宗左息马斯于四一七年，赐给他的前任，帕特洛克拉，出乎寻常的特典，虽后来的教宗们不予追认，应当允许他向整个高卢发号施令。实在他主持了不少的公会议，他与离亚尔兹遥远的主教们维持着关系。他于奥舍耳，圣泽门

处，接受了攻击拍桑爽主教，舍利诺提阿的控诉，而于四四三年或四四四年的一个公会议中予以撤职。舍利诺提阿向罗马上诉，教宗圣良复了他的原职。喜辣利亲往罗马，向教宗提出强硬的抗议，圣良在一封严肃的书信中，劝诫他以后只管自己的教区，并尊重别的主教们的职权。根据传统，他们都掌握着教区全权，可以选任主教，祝圣司铎。他终于服从了保卫传统的教宗。为了他的可教，后来圣良给接他位的亚尔兹主教，恢复了一部分曾经取缔的特典。大概他死于四四九年。

亚尔兹圣喜辣利的传，是一个自称和诺拉的写的。他可能是五世纪末的马赛主教。他说喜辣利写了不少的文章：一切周年瞻礼的论赞，一本信经释义，许多的书信，以及一首诗。这一切都已飘失无踪。所存的，只有不足轻重的若干片断，而致里昂圣欧歇（Saint Eucher）的一封信，也是其中的一件。在道理方面，圣普洛斯拍说他很崇拜圣奥斯定，可是，他的圣宠论是宗布鲁温斯诸子的。他受了雷朗的影响，当时在高卢极少反对雷朗派者。

三 里昂圣欧歇

无疑的，圣欧歇是五世纪拉丁教会最优秀的一个作家。在升里昂主教前，他于世俗上的评价，是极崇高的。生于里昂一个富家的他，从小受了一个极考究的文学教育。他的出众的才能，为他争得上议员席位。成婚做了爸爸后，他把自己两个儿子，委拉努斯与萨罗尼阿斯送到雷朗，托给隐修士们予以培植。四二二年，他自己来入隐院，而同时他的妻子去进了一个女修院。几年之后，他到勒禄（现称圣女玛加利大岛）邻岛去独修。四三四年，他被迫升任里昂主教，而做了该城著名主教之一。他又亲眼看见他的两个儿子，都被擢为布鲁温斯主教。他死于四五〇年，四五五年间。

我们在圣欧歇名下，找到了不少的著作；可是它们的历史价值是不等的。创世纪注疏，列王纪注疏，加西央著作撮录，致斐洛信（Ad Philonem）肯定地不是他写的。别的致浮士德的两封信，以及一部份的论赞是可疑的，提比兵队的殉教录（Martyre de la legion thébéenne）。大概是圣欧歇的手笔。应当相信：至少有四部神秘神修的著作是他写的。“隐士颂”（De laude eremi）及轻视人世及世俗哲学论，温雅地称颂脱离群众与天主相结之爱；其余更加主要的两部，都是圣经手册。

他给委拉努斯的“知识公式”（Formulæ Spiritualis intolligentiae）及致萨罗尼阿斯的训话（Instructiones）都是有关疏学的。后一本指出关于整个圣经字面难题的答案，前一本教委拉努斯研究精神注疏（Exégèse Spirituelle）；换句话说，教他彻底地认识天主和天主的奥迹：为了他认为这是研究圣经的最后目标。中世纪时、这两部著作极为流行，尤其是他的“公式”，因此在原文里，混进许多别人的文字，学者到现在还未能予以清理。而且圣欧歇在五世纪的高卢学者中，鹤立鸡群地，热忱拥护圣奥斯特定：他的神学的稳当性，于此可见一斑。

四 雷朗圣味增爵

雷朗圣味增爵隐士，似终生居于那个有名的隐院中。他死于四五〇年，他的不朽之作“回忆录”（Commonitorium）几乎是他被认识的唯一线索。这本都为三十三章的小册子，是于四三四年，厄弗所公会议后三年写成的。巴罗士（Baluse）指出：它是一本备忘录，作者有意向教友揭示：遇到教理纠纷时，凭什么正确的条例，可以晓得真理在那一方面。该著分两篇，第一篇自一章起到二八章止，特别是有兴趣的；辨别真理的条例，就在这里。第二篇自二九章起，到三三章止，在现在所存的本子里，简

直是第二本回忆录的撮要。泽内狄阿斯标志：这是味增爵在原本失窃后，自己重写的。可是，多数批判学者对于这点表示怀疑。无论怎样，后半篇只在运用前列的原则，批判最近出现的异端，尤其是聂斯托略异端。他所以再三强调厄弗所公会议，就为了这个缘故。

这本回忆录是用艺术写的。思想是逻辑地一层一层阐明的：第一章为序言。旅客，味增爵的笔名，指出他的目的。第二第三章揭示作者的措定；中有所以辨别真理异端的一般批判法，而且把它运用于若干具体的例子中。第四至第十九章，根据教会历史的各种事实（多那忒异端，亚略异端，重洗派，聂斯托略，福定，亚颇利拿里。），证明他的措定。第二十至第二十八章是个相对铺张的总结。它包括：

一、一个真的公教徒定义（第二十至二四章）：那个避免标新立异者。

二、一条非常重要的，关于信道合法发展的新规则（第二四章）。

三、辨别真伪一般原则的运用，是为了异端人的滥用圣经。

四、一个援引教父见解的实用方法。

显然，这本书的中心，就是有名的第二章；它提供了我们批评宗教真理的方法。习称的圣味增爵条例如下：“在公教会内，极应该注意，务使我们信仰的，就是时时处处，大家信仰的；因为这是公教独具的真面目。假如我们跟从普遍的、古代的、共同的信仰，这点将终于实现。”真的，味增爵不否认：第一个条件可能暂时缺失的；可是其余两个条件是常存的。学士们对于味增爵条例的神学价值，常在作剧烈的争辩，而以十九世纪为尤。得令革（Döllinger）就依据他认为：可以用传统来反对梵蒂冈公会议。他所以铸成这个大错误，是为着他忘掉了别的信德准则。正如夫蓝士林（Franzelin）指出：这个条例，在肯定意义下（Sen-

su affirmante) 是真的; 在否定意义下, 不一定是真的: 为了, 可能有一端不圆满地具备这一切条件, 以及不显著地, 时时处处, 受人相信的真道。它能够通过一种权威, 教会的决议而被认识。味增爵自己也承认这个信德准则的合法性: 教会用基督的名义发言, 并且最后地决定: 在教父的著作中, 什么是确定的启示真理。他对于他的批判法的重视, 掩盖了实为信德最后总准则的教会, 且驱若干无能的信友, 对于古代传统, 去作越出正轨的探求。

可是, 该书的最大特性还不在于那个条例内。这里, 味增爵不过重弹以前教父们, 尤其是忒滔良与圣奥斯定的老调而已。我们应该跟着赖理奥 (Labriolle) 承认: “他的功绩在能钻研这些零落的肯定且出以清楚的、生动的, 有决定性的公式, 而使后世奉为圭臬。”可是, 第二十三章的贡献, 是超越地伟大的; 在这透徹光明的一章里, 雷朗的隐士标志: 不变的基点, 并不抹煞公教教义一种一定的进步, 一定的发展。

这种发展本质的议论, 到现在还焕然如新。一种进步是可能的; 这种进步可能是很大的 (Habeatur plane et maximus); 可是它必须不是一种改革 (Sed ita tamen ut vere profectus sit, non permutatio)。进步的本质就在一物不变地滋长着; 而改革的本质就在使一物变成另一样东西。为此希望个人的及集体的, 单人的及整个教会的见解、学识、智慧, 随着时代世纪而迈进。可是, 这个进步必须不违反它们的本质; 换句话说, 应当在合一的真道、合一的趋向、同一的思想中前进。味增爵接着为解释他的见地, 借用了人身和种子成长的譬喻。他指出: 真道可以蒙受切磋琢磨, 可以争得至大的显著性, 至多的光明, 至深的准确性; 可是, 应当保持它们的圆满性、整个性、先天性。最后, 味增爵指出: 实在, 公会议的目的: “在把从前不加思索的信仰, 化为更合逻辑的信仰; 在强调宣布从前淡然宣布的真道; 在使人们更热烈地尊

重从前安分地尊重的一切。”教会在它的文告里通过新颖的，更合适的术语，指出某端信理；可是，那端信理还是那端呢。

人们标志，雷朗味增爵不视哲学为信理发展的一种因素。这是时代的背景问题。在不少的世纪中，西方教会人士像遗忘了哲学。若干人竟还曾予以摧残。狄塞龙说：“圣伯多禄金口简直地声明：哲学是魔鬼的产物；哲学士的讲坛，是瘟疫的讲坛；既然他们不识寻获及宣传真天主。”

若干批判学者看味增爵的回忆录及为半披雷杰派的一篇宣言，目的在攻击圣奥斯定与圣师的拥护者。这种尖锐的论调，确定地是错误的。现代的学者认为其中不无部分真理，而且相信：味增爵的回忆录，特别是二十六章二十八章，是针对圣奥斯定的。这两章中所称的私人见解（*Privatæ opiniunculæ*）就是指希坡内主教的。这种次要的辩护性目标似很好为“旅客笔名”作出一个注解。人们也一致相信作者在由圣普洛斯拍驳斥的味增爵异议中，显出是圣奥斯定的伟大的辩护者。味增爵不是希坡内主教式的思想家；为此，无用惊讶地，他既懂错了非洲大圣师的若干理论，自然也不曾感到兴趣了。

五 黎埃浮士德

黎埃浮士德原籍大不列颠，在好好研究了哲学和雄辩学以后，四二六年左右，就进了雷朗隐院。四三三年，当选院长；四六二年登黎埃区牧座，迄五世纪最后几年，浮士德一方面为了他的神学，另一方面，为了他的悬河之口，以及他对于教友神形利益的关心，不久就为众望所归。为了他挾伐亚略异端被攸立克（*Eurich*）王驱逐出境。四八五年，攸立克长逝，度了七年流亡生活他才得归来。神学史家们到现在还在称道他对于琉细杜斯（*Lucidus*）预简论的攻击，以及披读他都为两卷的圣宠论。他的

确实死期，谁都未能予以指出。

浮士德的一切著作，没有整个地流传于世。

一、他的通信应当是浩繁的，为了他是当时高卢最有声望的一个主教；可是只存着十封。

二、他的演讲，大半已经沦亡，他是个忙碌的，辞藻满口的演说家。除掉在他名下刊印的八篇演讲外，维也纳业著（*Corpus de Vienne*）编辑认为：厄麦萨伪欧瑟伯论赞集中的第八及第九篇，丛著整个的第五十六辑（这是很可怀疑的），丛著另一辑的第五十六篇，都出于他的手笔。一句话，他的演讲数量到现在未能估定。

三、三本有关神哲学的小册子：（一）圣神论证明圣三第三位是与父子同体的，同是永远的。（二）由泽内狄阿斯指出的反亚略派及马其顿派论还存在着，虽批判学者对于它的历史价值，抱着不同的见解。（三）在反受造之物拥有一种“神体”论中，浮士德一如加西央，清楚地表示：人的灵魂是物质的；他的理由是：一切占据一个地点的受造之物都是物质的，只有天主是神体。这个学说，克罗狄亚那·马迈（*Claudien Mamert*）在他的有名的“灵魂状态论”中曾予以驳斥。

四、圣宠论共计两卷，尤破坏了作者的声名；可是，他在半披雷杰派中，拥着一个不容否认的权威。

黎埃·琉细杜斯的谬说，实在是他骂圣宠论的动机。预简论标榜天主预定人们立功升天堂，也预定人们犯罪下地狱。他又强调：天主的一种不容抵抗的动力，使一些人行善，另一些人作恶。

人们时在诘问，这样的一种异端，在五世纪时，是否存在；可能纯为对于奥斯定学说真谛没有认识的半披雷杰派的一种恶意宣传。关于这个问题的答案，是多种的：或否认预简派的存在（不单杨森派，公教人士，如多马生等也这样想。）；或利用这个

强有力的反对派的存在，企图解释半披雷杰主义斗争的剧烈性（薛尔蒙）。抗议教及公教中最智慧的批判家认为：真理在两极极端中间：预简派确曾存在，可是为数极少；而且不成为一个真正派别。琉细杜斯是错误地注解奥斯定学说人中的一个。浮士德不可能捏造整个的历史，以及他所举的一切文献。

浮士德开始劝导琉细杜斯纠正自己的错误；迨见劝导不生效力后，就权威地，并且在将向行当开幕的亚尔兹会议予以控诉的威胁下，在一封给他的信中，要求他签名承认他的六端谬说。亚尔兹会议赞成浮士德的步骤。琉细杜斯表示悔过，而且致信里昂会议，特别讨好地，在他的主教要他放弃一系列谬说外，又加上了别的一系列。

浮士德徇亚尔兹公会议的要求，又写了圣宠论；这是本论难神学著作。若干批判学者，说他在该著中，运用半披雷杰主义的公式，过度地攻击预简论。我们认为该书所代表的，倒是浮士德自己的见解。他想在他强有力地驳斥的披雷杰学说以及他认为违反天主的公义，捣乱伪理的绝对善恶预简论中间，找出一条中庸之道。他也不怕批挞圣奥斯定的著作，虽然对于圣师恭敬有加。他只肯承认：预简就是天主对于人的自由意志行将完成的一切的“先知”。那么，他的学说，无异加西央的半披雷杰的学说。自由意志能企图、希求、呼召它需要的圣宠；圣宠是这个努力的后果及酬报。浮士德有时似还进一步地视一切圣宠纯是外面的。

浮士德的著作，在他生活时，没有遭受打击。五世纪末叶，六世纪初叶，布罗温斯派继续视以为他们学说的靠山。关于这点，一读马赛泽内狄阿斯的名人传与教理论，就可以了解。浮士德的著作，几年之后，终于重新烧起了烽火；而到那时不表示态度的教会，对于这个严重复杂的神学问题，也作出了一个权威的解释。

六 少亚褥比厄

少亚褥比厄是五世纪中叶，罗马的一个隐士。与其说他原籍高声，更好说他产于非洲。他也反对圣奥斯定的圣宠论。他的著作，通过学者们最近的一番研究，已渐趋明朗了。他的著作大概写于圣良做教宗时。我们只靠他的著作，稍微认识了少亚褥比厄。

他的重要作品，圣咏注疏，是极端讽喻的。他的学说虽不是披雷杰派的，却是半披雷杰的学说，在他的著作中显得很明朗。圣奥斯定虽时受到他的影射，圣师的名字，始终没有提出。

福音浅解是本关于圣若望，圣玛宝及圣路加福音的片断记录。

公教徒少亚褥比厄与埃及人塞累匹奥之争，运用虚幕，驳斥埃及的一性论以及萨柏力阿斯、亚略、披雷杰异端。作者虽援引圣奥斯定，却是一个半披雷杰派。

塞维尔圣以锡多认为是圣金口若望写的致额我略书，很可能也是他写的。这是本神修作品，列论了忍耐以及反罪恶的斗争。

至于那本有名的“预简论”（*Prædestinatus*），毛伦（D. Morin）指出也是他写的；可是，该书的作者，虽也提出亚褥比厄所以反对圣奥斯定的理由，可是，恶感较深，不像出于亚褥比厄。这本书共分三篇：第一篇根据圣奥斯定的异端论，作出了都为九十种异端的一个目录；计上自西满魔术师，下迄预简主义。第二篇根据的所称希坡内主教另一种著作，列论预简异端。第三篇频繁地援用埃克兰举良（Julien d'Eclane）的论证，攘斥预简异端。该书写于西斯笃三世时，正当半披雷杰纠纷开始之际（四三二年至四四〇年）。

第十五章 奥斯定派神学家

一 圣奥斯定门生概论

(甲) 概观

整个的西方，五世纪来，都宗圣奥斯定。就是那些在圣宠论拒绝追随希坡内主教者，例如亚尔兹的圣喜辣利，也不能不频繁地向这个伟大圣师的著作，表示景仰。在雷朗学者中，也可以找到热忱拥护圣奥斯定者，圣欧歇（Eucher）就是一个代表。虽然当时的一切拉丁作家，在某一角度下，都与圣奥斯定有缘份，可是，还存在着他的真正门生，或为了他们曾同他共同工作，或为了曾特殊地援用他的著作，或为了曾同道地捍卫他的见解。

在这些门生中，有马利阿斯·默伽道（Marius Mercator）；在坡雷杰及聂斯托略斗争中，他是圣奥斯定的帮手；有克罗央·马迈（Claudien Mamert），他曾为圣师的灵魂神体论辩护；有举良·博满（Julien Pomère），他为写综合的牧职论，大量地援用了奥斯定；有圣普洛斯拍及圣孚盛思（St Fulgence），他们为保卫圣师标榜的反半披雷杰派的圣宠无条件性（Gratuité），尝尽了极大的努力；有亚尔兹·圣彻萨里（Saint Césaire），他是个不知倦怠的积极牧者。他的功绩尤在能把圣奥斯定的圣宠论精神，出以比较缓和的方式，一面宣传于高卢，一面使罗马予以批准。关于这点，后边应当予以专论。

(乙) 圣奥斯定门生与圣宠

为了明了圣奥斯定门生关于圣宠的论调，先应当指出希披内主

教关于圣宠的五个重要观点。

一、人类由于原罪遭致的相对的堕落，使整个人类变作堕落的一堆。

二、为行超性的善功，必须一种不但帮助意志，而且给予意愿的圣宠。

三、初始的圣宠与恒心，以及一般的救灵方法都是绝对无代价的。

四、被选人们对于信德、圣化，以及永光的预定，也是无代价的；其余的人则任其徘徊于沦亡途中。

五、救援的意志的限止（后天的意志）。

这个圣奥斯定圣宠论观点，基于为避免错误必须了解的两个重要原则：（一）信德告诉我们，一、人类从受造时的超自然阶级上堕了下来；二、两都的永远存在，一边为标榜慈悲的天主之都，一边为昭示正义的地狱之都。（二）天主的权利的无限性，以及他的对于受造之物的无上的不受属性：为了天主的原善、原物、原理、原智（le Bien, l'Être, la Vérité, la Sagesse），他是一切善的泉源，自由受造之物身上的善也不在例外；可是，任何恶绝对不能归之于他，虽然他能许恶存在，并且应当予以谴责。

随这些原则怎样确定不移，总呈着种种疑难。一方面，历史观点本身，就已使人心要求一个更合理的，整个问题的答案；可是，另一方面，这个答案只是间接地，从天主一边来的；至于人的一边，为了不够强调他的自由意志，它似过度地沉没在黑影中。即使天主的一边，为了怕有妨于他的全能，论者太专在后天意志（La volonté conséquente）上着眼，而过度地放弃了天主拯救人类的先天意志（La volonté antécédente）。

半披雷杰学说引起，人重视圣宠问题在人的一方面的观点；它否认了圣宠的无代价性。圣奥斯定的门生们，对于这个学说所持的态度，是很不同的。若干人表示了绝对的不妥协性；圣孚盛

思不稍犹豫地提出了希坡内主教最能引起纷争的问题。若干人作了一些让步，这些让步并不就是放弃圣奥斯定的圣宠论，但只放弃了他的圣宠论中稍微过火的部分。问题尤开展在预简（*La Prédestination*）上。若干人采取缄默的态度，边所以表示不予谴责，边所以指出：他们也见不到这端道理的确定性。亚尔兹圣彻萨里，就是他们的代表；他的态度与批准奥伦治会议的教宗圣良的态度，如出一辙。若干人作出更露骨的论调：圣普洛斯拍坚持预简的无价代性。而以处分归于本罪的预见。一切外教人的呼召论（*De vocatione omnium Gentium*）中，区别了施于一般人的一般圣宠，以及施于得救者特种圣宠。最后学者愈来愈明显地肯定：天主关于被选者特种意志，以及关于一般人的先天意志。

在这种由圣奥斯定门生制造的缓和气氛中，预简道理始终立在希坡内主教指出的基础上：预简于永福，预简于信德、圣化、恒心，一切引人获得永福的圣宠。总之，根据现代神学家的术语，这就是全面的预简（*Prædestinatio adæquate sumpta*）。这些神学问题的解答，是尤在天主的观点下作出的。圣多玛斯，圣奥斯定的忠实弟子，为解答这些问题，采取了同一的途径：他仔细地区别了绝对无代价的全面的预简，及关一种或另一种圣宠的片面的预简。古代的奥斯定派有这般的表示。至于十六世纪末，无数神学家聚讼纷纷的简于永福的抽象问题，看来教父们都不大予以注意。鲍书爱在他答理查·西满（*Richard Simon*）论圣奥斯定说：“在论预简问题时，应当分别注意：各正统学派所谈的一套，以及圣奥斯定本人攻击反圣宠者时所谈的一套，鲍书爱认为这些学派的抽象观念实际上是无多大用场的，可是圣奥斯定，为作证信德，也抓住不放。这个评语，大部分地也可以移对圣奥斯定的门生。

二 马利阿斯·默伽道

马利阿斯·默伽道是圣奥斯定的一个朋友，至少是圣师攘斥异端时的一个同志。关于他的生活，我们找到的资料是极少的。他像是非洲的一个寻常教友。四一八年，他游罗马时，圣奥斯定曾写信给他，一方面为感谢他寄来的书籍；另一方面为恭喜他在神学上的进步。四二九年左右，他在君士坦丁堡，也参加了聂斯托略的学说的初次纠纷，可能他负着向宗座报告东方情形的使命。肯定的，无论如何，他向西方报告了东方基督神学之争，正如他在那儿，作了在罗马及非洲反披雷杰斗争的报道，加采东公会议时，可能他还生活着，虽然我们还未能予以确定。默伽道既不是个大作家，又不是个大思想家。他的贡献，尤其是他的很忠实的翻译。

默伽道遗下了两种不落一般窠臼的披雷杰纠纷的回忆录：恺莱茜回忆录（*Commonitorium supernomine Cælestii*），希腊语原本是呈皇帝狄奥多西二世的。作者在厄弗所公会议后，又把它译成拉丁语，以广宣传。书中所载的是关恺莱茜及披雷杰的谴责文件；书尾是一篇热忱的向埃克兰·举良（*Julien d'Eclane*）的呼吁；反披雷杰及恺莱茜回忆录（*Commonitorium adversus hæresim Pelagii et Cælestii vel etiam scripta Juliani*）写于四三一年后，在一段简短的历史导言后，包括着举良著作节录：逐条附以驳义；因此该书又称举良著作批评（*Liber subnotationum in verba Juliani*）。

默伽道在他的各种译本前，每冠以导言。所译的文献有关于披雷杰纠纷的；聂斯托略四篇关于亚当犯罪及罪的后果的演讲，也在其中；有关于聂斯托略异端的，如聂斯托略的五篇新演讲，济利禄及聂斯托略的通信，圣济利禄编的聂斯托略文稿；摩普苏德狄奥多的信经。关于这最后一篇，译者在前面写了几句导言，

在后面附以驳义。默伽道认为：狄奥多是披雷杰及聂斯托略异端的鼻祖。他的其余的译本的历史性，还未能完全证实。

三 克罗第央·马迈

克罗第央·马迈是维也纳教区的一个司铎，他的兄弟圣马迈主教，尤以他的强有力的灵魂神体论著名的。黎埃浮士德曾为了灵魂有它的地盘，说它是物质的。他根据圣热罗尼莫及加西央的论调，作证一切受造之物都是物质的。马赛·浑内狄阿斯，是与他同道的。马迈决意继续圣奥斯定的工作，予以驳斥。圣奥斯定虽在灵魂传殖说及创造说间犹豫着；可是在他认识了新柏拉图的著作后，对于灵魂的神体性，表示极坚决的见解。

马迈的著作，灵魂的性质论，作于四六七年四七二年间，共分三卷：卷一阐发哲学的论说，卷二指出权威方面的理由，卷三答复浮士德的难题。在他的证理中，他认为最主要的一件是：如果灵魂不是神体，不可能与绝对的真理接触。可是，他能毫无困难地证明：人的灵魂虽是神体，而因与天主相似，但并不因此它与天主的性体是同等的。首先人的灵魂不是整个的人，只是人的一部分：人是由两种实体组成的：一为不朽的与不限于地域的灵魂（*Immortali et illocali anima*），一为能朽腐的与限于地域的肉身。再者，天主是没有任何偶性的，他是超越空间时间的；相反地，灵魂具有各种偶性，它虽不像肉身，不受地点的限制，也受制于时间律。

马迈是个学者，受过亚里士多德及柏拉图遗下的教育，可是，尤宗圣奥斯定的学说。“作者高远的智力，精细的见解，坚决的议论，有类于圣奥斯定的一种深刻的神情，使万世的哲学家表示景仰。”（巴敦威语 *Bardenhewer*）。这些优点使人对于他的若干枝节错误，若干古怪论调，不予苛责。在本著作外，马迈还

留下了两封信，其中一封是给薛道尼·亚颇利拿里的；信中所论的，就是前书讨论的问题。他的诗歌，已经遗失，现在所传的看来都是赝品。

四 举良·博满

举良·博满原籍摩里得尼亚，大概于汪达尔人侵略非洲时，移居亚尔兹。具有雄辩天才的他，久任元老院议员子弟以及神职人员文学教授。他争得的声誉，决不是偶然的。巴费亚·厄诺狄阿斯向他表示自己也是西塞禄的崇拜者，并且敦促他到意大利来。里摩日的路列思（Rurice de Limoges）自称为他的“神生”，且予以院长的名义；且可证诸路烈思进隐修院后，就真除院长。泽内狄阿斯还说他是个司铎。泽内狄阿斯先指出了他曾予分析的博满的一本都为八卷的哲学巨著：论灵魂的性质（*De Natura animæ et qualitate ejus*）（已遗失）；又说 he 写了下列两本著作：一、轻视世俗论（已遗失）。二、论罪过与德行。这一本应当就是瞻祷生活论（*De vita contemplativa*）。这本著作尤使博满永垂不朽。

塞维尔的以锡多指出：博满不但作了灵魂哲学对话（论灵魂的性质），还写了童女教育论（*De Virginibus instituendis*），与三卷瞻祷生活论（论罪过与德行）。查“瞻祷生活论”是该书卷一名称，论罪过与德行是该书卷二名称。这本书好久被视为圣普洛斯拍的作品，终于肯定地归诸博满。作者自称学识渊博的一套客气话，不应当信以为实：这种客套，在修辞学中是司空见惯的：这个学识渊博的家伙，又认识味吉尔，又认识西塞禄，又通晓希腊语，又研究过斯多噶派作家，他的文章的漂亮典雅性，强于他的刚毅性。因此，这本书的作者，不可能是普洛斯拍，而应当是古代的雄辩学家。为写这类的著作，博满是游刃有余的。

而且他的别的若干神修著作透露：作者对于这种问题，是个极有研究的学者。为此，说该书是他的产物，是极可靠的，虽然还不是绝对的。该书是博满晚年的结晶，他死于四九八年左右。

瞻祷生活论是博满循卡蓬特利斯或亚威农·举良主教的请求写的。这是几经踌躇后博满才开始写的。举良主教向他提出了一系列的问题：（一）瞻祷生活，及它与积极生活的关系；（二）对于罪人们应持的态度，怎样救济贫乏，怎样斋戒；（三）德行与罪过。博满根据问题的秩序，用三卷的篇幅，一一予以解答。该书为了卷一的名称，称“瞻祷生活论”；可是，这是名符其实的：为了在作者的眼里，瞻祷生活不但不摈弃积极生活，而且与它联系呼应的。该书的所以出色，不但为了文辞的简炼优美，又为了他的关于这些微妙问题的论调，是审慎的，而且反映着经验丰富的老翁作家的智慧，该书是为司铎及司牧们写的。它的特点适在向神职人员指出：把瞻祷生活与积极生活打成一片的秘密。

卷一揭示论题共分两篇。在第一篇内（一至十一章），博满指出，真正团体的瞻祷生活，完成于天堂上面面对面，享见天主的佳境中。可是，在此下土，彻底弃绝世俗的灵魂，通过望德，也能分承后世的神乐。这个神乐分承组成一种真正的，虽一种属次级的瞻祷生活。

第二篇（十二至二五章）中作者挥着生花的双管，合论积极生活与瞻祷生活（十二章）。积极生活指一切人灵彻底镇压偏私的努力；又指司铎引导教友修德立功的一切努力。在十三章中，博满强调：司铎在此世能度一种瞻祷生活，为了他们已能收敛心神，默想圣经。这虽不能使他们面见天主，已能使他们体味到一种“前味”（*Avant-Goût*）。十四至二四章罗列各种司铎的教灵任务。博满敦劝司铎们完善地予以展开，同时肯定：这种用心当是他们已到达瞻祷生活阶段的标帜。

卷二接着极智慧地指出：对于罪人应有的态度，而忍耐尤其是必要的（一至八章）；教产的善用，轻视世物的美丽（九至十六章），以及斋戒问题（十七至二八章）。

卷三论罪过与德行。它是第一流的神修著作，共计二篇：第一篇论罪过及它们的药石（一至十五章）；第二篇论德行（十六至三四章）。博满不谈东方神修家及加西央所说的八样罪宗，他只枚举了四种；而骄傲（一至三章）、贪心（四至七章）被指为真正的罪宗；至于嫉妒（九章）及虚荣，他认为是次要的。

在论德行篇幅里（十六至三四章），作者在一段总论后，讨论了节制（十九章）、毅力（二〇章）、尤其是正义（二一至二六章）。作者强调：这三种德行可以加强积极生活（二七章）。博满在论正义时，附写了最出色的，足以使读者误认为现代作品的一章。该章所论的是社会道德，以及为求社会进步的职责（二八章）。博满把明智系于智慧，明智探求真理，智慧予以寻获：明智与智慧是一切德行的准则；它们在理智秩序中，指导一切行为；它们尤其是天主的恩惠。最后，他指出怕惧、痛苦、意愿，快乐，都不是罪过（三一章）；后世的生活将除掉其间不少的情绪；可是，四种伦德（三三章）将达到它们的峰顶。一段总结，是该书最后的篇幅。

举良博满的理论，显然宗圣奥斯定。他的瞻祷生活论及不到希坡内主教的更深刻；可是也渗着一种如见天主的观点（*Une certaine vue de Dieu*）。这是将来面见天主的软弱先声。信爱两德的成全。收敛心神的后果，积极生活的花冠。一如圣奥斯定，他把一切罪过归于骄傲及贪心，而以爱德为一切罪过的药石。还是跟着圣奥斯定，他采取了四伦德的典型分类，且把明智与智慧联系了起来。通过这个联系，他坚强地联系了积极生活与瞻祷生活，而使他的起点，也做了他的终点。博满通过这一切，真正代表了一种圣奥斯定学说：它是宽大的，中庸的，极实际的。相反

地圣普洛斯拍的趋向是另一种的。

五 阿启退尼亚圣普洛斯拍

关于圣普洛斯拍的青年生活，我们所晓得的很少：人们只说他生于阿启退尼亚。他所受的文学及哲学教育是很考究的，为此他的骈文散文，都写得很漂亮；他又出群地了解圣奥斯定思想，虽然从没有与圣师有过一面之交。当他留居布罗温斯时，于四二九年，同喜辣利合作，攘斥当时流行于高卢南部的半披雷杰学说。不久，在一封很长的信内，他向鲁芬解释同一的道理。最后，他抛头露面地，又在一首题名无良者（De Ingrates），长至千句的六脚韵诗里，攻击反圣奥斯定的圣宠论者。他又写了两首题名反诬蔑奥斯定者的诗歌；这个诬蔑者大概指加西央。同时，他还注解了圣奥斯定最后两种著作中的九段，这是所以答复咨询他的两个热那亚司铎的（Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuesium）。他们一个叫卡密拉（Camille），一个叫狄奥多。

圣奥斯定死后（四三〇年八月二八日），他的敌人们，攘臂而起，大大地攻击圣师的道理；普洛斯拍大大地挥他生花之笔，出而应战。当时，一种都为十五章，歪曲圣奥斯定思想的隐名小册子，已流行着。圣普洛斯拍写了“拥护奥斯定驳斥高卢诬蔑者的烂言”（Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium），剧烈地予以攻击。他又采取了进步的行动：他亲赴罗马，且于四三一年，争得了圣则肋斯定教宗，一面强调肯定希披内主教的学说的正统性，一面命令高卢主教团以后不得任人予以攻击，可是，在教宗文件上，对于一切争执的问题，不作任何积极的解释，为此，他也未能立刻绥靖人心。普洛斯拍回抵高卢后，只得执笔向另一本，似出雷朗圣味增，比前者更加辛辣的手册，展开斗争。该手册作者指出，奥斯定的道理否

认：天主愿意众人得救，耶稣基督是为众生而死的；又暗示天主是不受预简者的一切罪恶，和下堕地狱的原因。为了天主愿意这种罪恶，这个处分；人们是必然要犯罪的。当他们向天主呼出“尔旨承行”时，实在做了违反自己永远利益的事情。圣普洛斯拍干脆地予以否认。他又公开地反对奥斯定阵线的头目加西央；他于四三三年，四三四年间时写的（*Liber contra Collatorem*）就是针对他的；书中更扩大地钻研了圣宠与自由意志的关系。纠纷终于慢慢地平静了下来。六世纪初。死灰又重新烧了起来。

圣普洛斯拍不但为捍卫奥斯定而读了圣师的著作；在与半披雷杰派的斗争闭幕后，或于高卢，或于罗马，他又常常地予以钻研。他的圣奥斯定著作摘录，就是最好的物证。这些作品可分三类：

一、格言，这是根据奥斯定的著作编的，又可视作他的道理的纲要。

二、格言时，这是由半为五脚韵，半为六脚韵诗凑合的奥斯定格言。

三、圣咏释义，这是根据奥斯定的“记述”（*Enarrationes*）写的圣咏第一〇〇首至一五〇首的诠释，该书头上的一部分，已经遗失。

圣奥斯定的影响又见于他的历史著作中。他遗下了一种极耐人寻味的编年纪：头上两卷（三七年止）简直就是欧瑟伯及圣热罗尼莫著作的撮要；肇自三七九年的卷三，倒是他的创作。他始只写到四三三年，继写到四四五年，终于写到了四五五年，它的内容偏重宗教史实，政治与文学史远在其后。在宗教史实中，道理的纠纷占着首位，尤其披雷杰学说的斗争：他明朗地指出圣奥斯定与罗马教会的使命。这部鲍书爱式的历史的作者，是个神学家，希坡内主教的弟子；因此只有笃爱神学的读者才能深深地予以体味。

圣普洛斯拍与圣良的关系是极深的，为此，附于他的回忆录后的，由则肋斯定颁布的，为奥斯定辩护的三章，被指为圣良的手笔。之后，在圣良负着使命蒞临高卢的时候，普洛斯拍得再度与他相接；迨四四〇年，良当选教宗，遄返罗马时，普洛斯拍陪驾同去。据说，他在教庭上占了一个重要的位置；古代作家直称他为圣良的秘书。在复活节争端中，他作教宗的翊赞；他继续做他所好的研究。奥斯定格言录，以及他的编年纪末卷，是当时写的。他大概死于四六三年；他的德学留下的声誉是精确的。看来，他始终是个世俗人。十六及十七世纪的若干学者说他曾任布罗温斯·黎埃，或伦巴底·勒奇翁（Regium）主教；但他们提出的历史证据是很薄弱的。可是，他的道理权威，不因此而稍弱。

（乙）圣普洛斯拍的神学

一、圣普洛斯拍是个神学家，神学作家。华楞顿（Valentin）说“在他身上，修词学、辩证学、历史、诗文、辞藻，都以神学为中心……无疑地，他有文学，很多的文学修养，他认识味吉尔，以及当代最精致的文学家的著作，可是他不是个文学家，他不识文学的娇媚性；他不求新颖。”他虽不缺少想像力，尤以观念的清晰，证理的强劲著名。他又善于把异端归纳为几点，而层层予以痛击。他写的题材虽于押韵的诗，写得又生动，又便利；可是，神学色彩太深的他，总不是一个真正的诗人：他的文章体裁是演讲式的；到处露出雄辩学者的原形。在他的著作中，圣经的灵感是一望而知的；在这点上，近代的奥斯定式的作家，鲍书爱，可说是他的同志。

圣普洛斯拍虽特征地是个神学家，他的神学是没有多大创造性的。应当明了：他自己也不过志在做圣奥斯定的传声筒。实在，这个任务，他尽得非常忠实，他的圣宠论百分之百地就是希坡内主教的圣宠论：（一）他反对半披雷杰派，强有力地肯定：

人性为开始救灵工作根本的无能性；他标志缺少信德的人性的一切活动都是恶的；（二）圣宠不但指导（Regit）还推动（agit）意志；它在我们，同我们工作着，以引起我们的活动。（三）给于众人的圣宠不是同等的，既然不是众人都听到福音；在听众间，有些人确实领悟，有些人仍茫然不知。

二、圣普洛斯拍的道理尤透露于他反味增爵歪曲奥斯定学说的设难中（*Objectiones vincentianæ*）。味增爵提出了两个难题，一个是关于救援意志的（*La volonté Salvifique*），一个关于预简的。

（一）圣奥斯定根据不是众人都得救的启示，经常谈及一种紧缩的救援意志：这个肯定，在一种观点下，是确切的；可是，无疑地，也是多方面地危险的；而且在某个阶段，它是必要的。圣普洛斯拍习标榜这个观点。记得他曾这样写道：“应当真心相信及承认：天主愿意众人得救。”可是，狄塞龙（Tixeront）指出：“就在这一段里，他也不否认例外，而天主所以要这些例外存在的理由，我们都不得而知。”

这种一般的论调，时也见于他的基督救世成效论中。在降孕奥迹的观点下，基督是为众人死的，为了他的人性与一般人的的人性无异，自然罪恶不在例内；基督通过这个人性的，受苦难、被钉死。可是，看到许多人不利用他的死亡，我们可以说基督不是为那些人死的；实在救赎之功，没有用场。如果我们不要歪曲奥斯定学说的真谛，这点也是应该注意的。

（二）在狭义的预简问题上，圣普洛斯拍也坚持奥斯定的论调。他拒绝把预简及预知混为一谈，为了天主对于他预见的善行与恶行的态度是不同的；天主不是预见的恶行的原因；相反地，他是人的一切善行的工作者；没有天主，什么善人都不能作出。那么，在预简中，在预知外，还有天主在人和通过人行善的意志；而这个善引人享受荣福，它就是善行的赏报。圣普洛斯拍承

认预简的无代价性，而视永远的处分为恶行预见的后果。他也以奥斯定的实际观点为观点：他把善归于天主，把恶归于人。他又指出：预简不但不毁灭人的自由意志，而且予以成全。可是，在永远的处分一点上，普洛斯拍大大地缓和了他的老师的见解。

（三）普洛斯拍跟着希坡内主教强调：善人的预简是无条件的；可是，他以为恶人永远的处分是天主预见恶行的后果。圣奥斯定在一面拥护天主绝对的不受拘束性，一面解释没有领洗而夭折被弃的婴孩的前提下，强调了预简的无条件性：不但善人的被选是无条件的；罪人的被弃也与个人的功绩无关：这些人既生来属于沦亡的一群，自然谈不到必救的权利，而且天主智慧的奥迹是不能测度的。在这些奥斯定认为足够的理由后，普洛斯拍作了一个辩白；预简确是无条件的，惩罚是罪恶预见的后果。这个辩白虽有价值，可是不圆满的（夭亡的婴孩就是一个例子）。后世的神学家为解释这个难题，把惩罚区别为两种：一为不受选（non-élection）或广义的惩罚；一为狭义的惩罚，就是事先预备本罪的刑罚。婴孩狱的道理还未明朗化的当时，就是难以责之于一个神学家的。

圣普洛斯拍在四三〇年，四六〇年间所写的“众人被召论”（De vocatione omnium gentium），是另一个所以缓和奥斯定学说的尝试。作者在书中想一面辩护天主的行径，一面解释许多人所以被罚的理由，而以奥斯定忠实弟子的资格，支持被简的无条件性。他承认天主普遍救援的意志，又强调谁都备有所以自救的“一般圣宠”（Une grâce de salut générale）；同时，他指出了一种无代价的“特别圣宠”（grace spéciale）；它是赐予实际得救者的。可是，显然的，假使或问他：为什么这种特宠独给于这个人，而不给于那个人，那么，他只得说：这是天主上智的秘密。

六 罗班圣孚盛思

(甲) 圣孚盛思的生活与著作

这个圣奥斯定伟大的弟子生于亘整个的一世纪，被汪达尔人占据，亚略派蹂躏的非洲。汪达尔政权的建立，就在希坡内主教长逝的那年，四三〇年；而该政权消灭的那年，也就是圣孚盛思艰苦备尝后离世的一年，五三三年。

真塞立（四二八至四七七年）和休内立克（四七七至四八四年）攻击公教会，假如不是为了个人信仰理由，定为了政治理由。他们时出以暴虐的手段，时出以狡猾的，可是带着同样危险性手段。在公达蒙（Gontamond）的包容政策后，特拉萨蒙（Trasamond）重新采取亚略派对教会的辛辣手腕，开始表示温柔，接着就使用暴力：隐士们遭受了各种酷刑。他为毁灭圣统制起见，一面禁止祝圣新主教，一面于五一〇年，把所存的五十个主教，流于撒地尼亚。圣孚盛思为了他的德学光辉，尤觉卓卓不群，虽然他的牧座也是比较重要的，他在职的年岁也比较长久的。

一、圣孚盛思做主教前的生活 圣孚盛思约于四六八年，生在迦太基的一个富家中。这个家庭，虽曾一度因汪达尔人的侵略而衰落，终于复兴了起来，而且已移居比萨生（Bizacène）的提来得（Thélepte）。他的爸爸死后，他的妈妈努力使他受了一个完善的宗教及文学教育。青年的他，就在提来得任税吏；可是同时公余之暇，时与当地的隐士们来往，而且非常羡慕他们的生活。一天，他在读圣奥斯定注解第三六首圣咏的演讲中，决计辞去官职，不管慈母的阻挠，进了提来得隐院精修。被擢为副院长后，他应当好几次率领隐士们远行，为避免摩耳人的侵略，或亚略派的肆虐。五〇〇年左右，因读了加西央关于埃及隐士生动的

记载，遽赋长征。行抵西西里，知得一性论蔓延埃及，就中途折回。回到了非洲后，他创立一个新的隐院；不久被迫膺受铎品，接着升罗班主教。这是比萨生西部沿海的一个小城。当时孚盛思年才四十。他的才德使他在汪达尔人占据期中，一跃而为非洲最著名的一个主教。

当时在公教主教中，产生了若干捍卫信德，尤其是攻斥亚略异端的英勇人士。其中以著作知名的，首推塔普萨斯的维吉力阿斯（Vigile de Thapse）。他是比萨生主教，由休内立克召集的伪主教会议中的公教代表之一。这个会议开幕于四八四年，目的在驱逐不接受“国教”（La foi officielle）的主教们。在他许多的辩护中，只留下了一本反亚略派对话录，及一本反攸替歧论。英勇的迦太基主教，游其尼阿斯（Eugene），在那个多难之秋，于四八四年的会议开幕后，向王上递呈了一道公教信条；他先前给于同国人的一封信，是所以巩固他们的公教信仰的。泽内狄阿斯还指出了一系列反亚略异端的人士：阿克勤比阿（Asclepius），华高尼阿（Voconius），卡特那的维克道（Victor de Cartenna）。维克道留下了一封信和一篇告解论。也应当提出比萨生的费塔·维克道，他是个负有盛名的主教历史家。可是，这些人的光荣，在圣孚盛思，亚略异端的铁锤，圣宠博士，热心司牧的光芒下，未免相形见绌。

二、亚略纠纷 圣孚盛思做了主教后二或三年，就被流于撒地尼亚；不久在一群亡命的主教中，起了极大的作用。他的声誉打动了特拉萨蒙的好奇心，并且使他有意与圣人一叙。

特拉萨蒙召圣孚盛思到迦太基，向他提出了十来个问题；主教的书面答复，到现在还保存着。特拉萨蒙又提出了新的难题；这次他写了三卷冗长的答辩书（Ad Trasimundum, libri tres），卷一论圣子降孕（这是亚略异端的起点），卷二答由天主无穷引起的难题，卷三答基于救世主苦难的难题。

亚略派主教彬塔 (Pinta) 予以驳斥, 圣孚盛思又作了驳斥的驳斥。该书已经遗失。为攘斥另一个亚略派主教, 法比央 (Fabien), 圣孚盛思至少写了十卷, 这部巨著所留的片断, 相当浩繁。可是, 他应维克道主教之请, 所以攻击亚略派主教法斯典提奥 (Fastidiosus) 的驳义, 至今存在。

在圣孚盛思著作中, 最能一面揭示他的关于圣三及基督的道理, 一面指出他的道理的整个性者, 当推他的圣三论及信德论: 第一部是个教会要理的鸟瞰; 第二部是整个基督神学的纲要。该书可以比诸圣奥斯定的 (Enchiridion): 上篇自一节始, 至四四节止。它的议论是相当丰富的; 下篇自四五节始, 至八五节止, 它运用简短的一系列的标语 (共四十个), 写出道理的精神。每句标语必冠以: 你应该坚持与绝不犹豫 (Firmissime tene et nullatenus dubites)。

他的许多著作不像写于迦太基、而像写于、至少完成于他的流亡之地。孚盛思的居留迦太基, 不久又使亚略派神职人员头痛; 因于五二〇年左右, 特拉萨蒙再度命他回到撒地尼亚。在那边, 他写了他的关系甚深的圣宠论。

三、圣宠论和其余的著作 他写圣宠论的动机, 是黎埃浮士德的著作。这个半披雷杰派主教关于圣宠及预简的著作, 四十年中没有掀起什么风波。五二〇年光景, 他的著作终于传到了君士坦丁堡。西得的隐士们 (Les Moines Scythes) 披读了以后, 觉得很诧异, 就请流亡于君士坦丁堡的一个非洲主教鲍赛骚 (Possessor) 转问罗马: 浮士德可有什么权威? 教宗赫尔弥达回复提出: 他的著作毫无权威可言, 圣宠的道理应以奥斯定, 或普洛斯拍的著作, 以及教会的表示 (大概指附于四三一年, 则肋斯定公函后的十章) 与圣保禄书信提供的为凭。若望·马桑生 (Jean Maxence), 西得隐士们的, 以及教宗斥为热心过度的发言者, 认为罗马的答复不够彻底, 强调教宗对于这样的一种著作, 应该

命令予以制裁。隐士们对于这个直接的抗议，还认为不满意。当时（五二〇年左右），四个居于罗马隐士，向宗座提出一个他们认为足以解决基督神学争执的公式。他们开始与鲍赛骚（Possessor）的友人，流亡于撒地尼亚的非洲主教们接触。在他们致那些主教的备忘录中，不但讨论了基督神学，还讨论了圣宠并且强调申诉的黎埃·浮士德。圣孚盛思受十五个主教的委托予以答复。

罗班的主教支持圣奥斯定的拥护者：他先写了一封信；这封信就是后来所称的“圣子降孕与耶稣基督的圣宠论”（*Liber de Incarnatione et gratia Domini Nostri J. C.*）。五二三年，他回到非洲后，又用出席教务会议的十二个主教的名义，写了有关这个问题的第二封信。同时，他写了别的一联串书。最重要的浮士德驳义七卷，已经遗失。可是致莫尼马书（*Ad Monimum*）还存留着，卷一的对象是预简。他的都为三卷，写于非洲的预简及圣宠真理（*De Veritate prædestinationis et gratiæ*），是献给若望与威内利阿（*Jean et Venenius*）的。通过这些著作，我们可以准确地认识他的关于这个微妙问题的见解；后边应当再予提及。

特拉萨蒙死后（五二三年），圣孚盛思仅可以回到自己的教区，再尽十年的司牧之职。他的“罪之赦论”（*De remissione peccatorum*）是给攸替弥（*ad Euthymium*）的，写于撒地尼亚；这部论牧职与谈道的作品（救灵的条件、信德、善力，今世的过程。）透露了他怎样一面关心教友修成，一面热爱正道。他的斋戒论与祈祷论，都已散失，除非他致普洛巴（*Proba*）论祈祷及痛悔的信，就是其中的一本。圣孚盛思的书信（在所存的十三封中。不少篇幅冗长，可视作真正的论文者。），透露他很关怀教务的实际问题，七封是关于伦理问题的，六封是关于正道问题的。他的以耶稣与圣人们的瞻礼，以及种种伦理问题为对象的演讲，只存着十来个；其余八十一个应当分属于或圣奥斯定，或圣

伯多禄金口，或别的佚名作家。最后应该指出，圣孚盛思怎样跟着奥斯定通过隐修，提倡修成。他的生活，或在升主教前，或在升主教后，或在流亡途中，始终度着一个隐士的生活。

圣孚盛思临死的一年，与若干同志潜居于岛中最荒僻的一个隐院中，专心祈祷。教友们的呼吁终于促他回到了教区中心，他安然长逝于五三三年；这也就是汪达尔王国被柏利瑟（Bélisaire）灭亡的一年。伊特利把和平遗于教会，他的继任者无暇完成他的艰难教会的计划。

（乙）孚盛思圣师

鲍书爱称孚盛思是个伟大的圣师，并且承认他是当代一个最伟大的神学家，一个最有圣德的主教。无疑的，罗班主教，无论在文学方面，在思想方面，都不足以与前一阶段的六个圣师媲美。他的文法是明朗的，可是他的文章不是常常纯粹的；由于他的讲话的便利，每流于冗长之弊。再者，他的理智虽是坚强透彻的，他不是个特出的思想家；至少，看来他也不想跃出一般的籓篱；他的野心只想在他的崇拜的老师，圣奥斯定著作中，发掘圣经及传统的府库。或称他为小奥斯定（Augustinus abbreviatus），大概就为了这个缘故。无论如何，他是希坡内主教的得意门生；他是鲍书爱所称的“圣奥斯定的门生，世界的主人翁”中的一个。

圣孚盛思的神学核心，不是一如人们所想的圣宠及预简论，而是圣三论及基督神学：这点，假使我们置各种争端于一边，他的致伯多禄的信德论（*De fide ad Petum*）是个明白的证据。圣三及基督奥迹是在孚盛思著作中，钻研得最详尽的对象；相反地，圣宠及预简不过纲领地一提罢了。忠于圣奥斯定思想的孚盛思，注意着天主的、每位的、尤其是降孕圣子的美善。圣宠及预简的道理不过上述一切的后果而已。可是，为了圣宠及预简的道理是极微妙的，是很容易受到歪曲的。应该一叙圣孚盛思的真正

的见地。

圣孚盛思的圣宠论，就是圣奥斯定的圣宠论；甚至奥斯定个人的，后世神学界不予支持的意见，他也一律表示拥护。他看人类，为着原罪，为沦亡的一群（*Massa damnata*）。他称原罪为“祖先之玷”（*Parentalis macula*），这是公认的道理。他还跟着他的老师相信：原罪是由带着偏情的生殖行为遗传下来的；这个罪在没有领洗的婴儿身上，应受觉苦的罚。

堕落后的人保持着自由意志；可是他的意志已经削弱；圣宠应当扶助它寻求超性之善；凭它自己的力量，连这个善的期望，它也不能有。正如堕落的天神不能忏悔，堕落的人，非仗圣宠什么善都不能有。圣宠在人工作着（推动意愿），与他合作着（辅佐意愿）。

这个圣宠是绝对无代价的；这是圣孚盛思的圣宠论基点：人不能争得初宠（*Les premiers secours surnaturels*）；天主通过纯粹的好意及慈心，随便颁赐于他指定的人。

圣孚盛思又与圣奥斯定一道标帜：由于将来的荣福，天主作了圣宠永远的准备。一句话，他的预简的道理，又就是圣奥斯定的道理。但是应该指出：他所论的预简，是整个的预简（*Adoquate sumpta*）。无疑的，它包括荣福，与信德圣宠相联的荣福，而且这个荣福常被视为信德及圣宠的后果。天主在预简中常看到我们的圣召的起点，义化的增加，以及荣福的赏报。这个声明清楚地与致莫尼默（*Monime*）卷一及预简真理相呼应。学者也据此解释：怎样圣孚盛思，如同圣奥斯定，在他信德论中，把预简联系于审判。这个整个的预简，一面是无代价的，为了没有圣宠，人不可能进入超性世界，而圣宠纯是天主的慈悲的恩惠；一面是确定的，为了天主不变的意志是全能的。最后，这个预简只限于人类的一部分，而这一部分人是被选为永远地歌颂天主的仁慈的。这最后一点，根据一个不容否认的事实，就是在永远

中，在被选者的天堂之都以外，还有被罚者的地狱之都。这最后一日，揭露了一个双重的关于天主的意志，被选者的命运的问题。我们应该在被选者的命运的角度下，观察圣孚盛思的思想。

圣孚盛思一如圣奥斯定，为了不变地注视着天主的意志，及被选者的命运，不稍犹豫地肯定：天主不要众人得救，虽然的圣奥斯定时代，为了奥利振派用天主的仁慈的名义，否认地狱的永远性，这个肯定是很需要的；可是在圣孚盛思时代，并不同样地迫切。这个肯定很能受人误解；为了当时，人们还未能如同后世的神学家指出：那个天主要众人得救的先天意志。

圣孚盛思所说的预简，是狭义的，只适用于被选者的预简。至于被罚者，最多可能是一种刑罚的预定（Un predestination à la peine）。莫尼默（Monime）一面为了太字面化了圣奥斯定的见解，一面为了太强调了被选者及被罚者的平行性，指出那些被罚者先预定于罪，继续定于罪的后果，刑罚。圣孚盛思急急提出抗议，虽申明被选者的得救，与被弃者的受罚，是个奥迹；并且援用原罪，以及由原罪引起的足以腐化成人的一切活动的骄傲予以解释。这个解释，无疑地，未能使一切困难，烟消雾散。可是，为了原罪的存在是个信理，它的证理不是不无可取的。

圣孚盛思及圣奥斯定标志婴孩也为了原罪受罚，这个论调一定是过节的；而且使他们要歌颂的天主的仁慈，裹着一层肃杀之气。这个希坡内主教与他的弟子们的见解，可能来自他们：一、对于原罪没有明朗的见地，二、反击披雷杰派没有领洗的婴孩全部升天的学说的热忱；二、缺少清楚的关于灵薄狱的传统。关于这最后一点，虽若干古代学者，以及圣奥斯定的门生弟子，当粗枝大叶地予以讨论，然能作出确切的指示者，只有圣多玛斯。圣奥斯定为坚持若干信理，为了对于这点缺少明朗的见解，就标志了一种严肃的学说。

第十六章 亚尔兹圣彻萨里

一 圣彻萨里的生活与著作

(甲) 首席主教

彻萨里以四七〇或四七一年，生于沙龙绪梭思，家道丰富，远祖像是高卢罗马人。行年十八，他放弃了舒适的生活，进沙龙神职界；四九〇年左右，转隐修于雷朗。四九五年，大概为了健康问题，离开圣岛，移居亚尔兹，就业于博满（Pomère）门下。在那边，他没有获得广大的典型教育；这个缺点，他终生引为憾事。可是，他已能流利地写作，且能根据文范修辞。在那边，他尤认识并且爱上了圣奥斯定的道学。希坡内主教的圣宠论，他不但衷心予以接受，而且一反一世纪来，高卢人的成见，竭力予以宣传。进入了亚尔兹神职界后，在四九八或四九九年，晋升铎品，并且被委管理一个罗内（Rhône）河岛上的隐院，可能就是博满。三年之后，被选为亚尔兹主教，在位共四十年。可是他的影响也及到教区以外。雷才（Le jay）说他于五四三年，八月二七日死时，留下了一个永久的事业，以至人家视以为法国圣教的一个柱石。

他的首席主教资格允许他一般地管理高卢及西班牙教务，召集公会议，以及颁发证明文件于往见教宗的司铎与主教。他的个人的才德，在各种政治的困难中，尤能使他为教会的利益，大量服务。六世纪初，为了亚尔兹属高卢南部，亚略派的维西哥人君长。认为彻萨里有嫌疑，主教亲在波尔多说明一切，终得胜利归来（五〇五年）。五〇八年、五三六年间的政权转握于信奉亚略

异端的奥斯脱老哥（Ostrogoth）人。狄奥多理王召彻萨里往拉温那；折冲后回来的主教，还能保持他的一切权利：彻萨里继续一帆风顺地召集及主持许多公会议。五三六年，契尔得拍特（Childebert）王国并吞了布罗温斯，亚尔兹教区的首席性再度遭到威胁，可是，这个伟大主教的立法工作，通过公会议，还能及于远地教区，直至奥尔良（Orléans）。

下面的一系列公会议，都是由他指导的：五〇六年的亚格得（Agde）会议，五二四年的亚尔兹会议，五二七年的卡蓬特利斯（Carpentras）会议，五二九年的奥伦治会议，五二九年的发伸（Vaison）会议，五三三年的马赛会议。奥伦治会议是其中最著名的，它制定的信条，后经罗马核准，一变而为教会普遍的信条。亚格得会议议定的一部分教律，也被录入教会法典；它直可与制定一〇四条纪律的迦太基第四公会议媲美（这个公会议，或说召集于三九八年，但是赫威来（Hefele）否认它的存在。）这些会议录，在古代手抄本中，称“教会古律。”（*Statuta Ecclesiae antiqua*）这个彻萨里主教的辉煌成绩，在这个多事之秋，可视为五〇六年亚格得大会议绥靖工作的先声。这些贡献也可与彻萨里为男女隐院厘订的修规并论。

（乙）布道宗徒

在彻萨里的一切活动中，布道工作是最重要的一环。他不知倦怠地劝教友修德行善。他的演讲没有全部留下；散见于各集子，尤其是在圣奥斯定著作中的，计有一五〇篇。人们所以把他的著作归于圣奥斯定，部分地为了彻萨里，在他的演讲中，时不加声明地，抄录圣奥斯定的篇幅。他的尚无不通的文法，是很简单的；他不讳避齐东野语，为了他自己说他要“基督整个的羊群，在一种单纯的语言下，接受天上之粮；而且，愚夫们既不能跻登学者之林，学者应该不屑浅就弟兄们的鄙陋。”关于奥绩的演讲，关于圣经的论赞，虽比较高超一点，

他的一般的论调，一望而知，是很朴实的。若干难于启口的问题的篇幅，写得太粗俗了：在现代人看来，是足以令人作恶的。为了彻萨里要人人都懂，风俗就做了他最大的题材；他的伦理观念，是偏于严肃的。

他的罪恶的分类是特别有趣的。他仔细地把罪恶分为引人永死的罪宗，以及不使人沦亡的小罪，如果不予堆积的话。罪宗或死罪有下列几种：“褻圣、杀人、奸淫、妄证、盗劫、抢亲、偷窃、骄傲、嫉妒、悭吝、历久的忿怒，频繁的醉酒。这些罪过非经私下的或公开的补赎（痛哭嗟叹），不得宽赦；在举行补赎前，先向司铎忏悔，以得赦免。小罪是任何人免不掉的，义人也不在例外：圣史若望，义人若伯，任何圣人都犯过。小罪中若干是本质地轻微的；若干是经大罪削弱而成的。彻萨里不否认罪过的阶级性，至少在仇恨、忿怒、嫉妒的罪中。小罪可以凭善工获得赦免；在这些善工中，他首先指出慈善事业，斋戒，及在困苦中的忍耐。他没有作出一定的德行分类；可是，他视爱德、正义、慈悲、贞洁，为引我们陟登天乡的四马车。他有时也罗列别的一系列德行；这是纯属随机应变的措施，而临时或以演讲的目的，或以所引的作家为标准的。他每在表格中，把互相对立的德行罪恶，封封写出。

彻萨里虽偏于伦理，也不忘在演讲中讨论信理；可是他的信理的阐释，还是以实际伦理为目标的；所以他的信理演讲是简明的，信条式的。在他的著作中，尤其是在教会古律及第二四四篇演讲中，可以找到不少这类的公式。毛伦（Dom Morin）在仔细研究了这些著作后，认为所称亚大纳削信条，应该归于彻萨里。亚尔兹主教对于原罪及圣宠的解释，简直是圣奥斯定的学说的再版。

雷才还标志，他对人类得救与受罚的问题的见解，也是圣奥斯定的。罪人的凶恶虽使他硬心，天主减少他们的圣宠也是个因

素。如果你问彻萨里，为什么天主给圣宠于这些人，而拒付圣宠于那些人；他势必要指出圣奥斯定的答案：“天主的裁判虽是神秘的，可绝对不违反正义。”他还会举出下面的几句话：“呀崇高，呀凡人，你是谁，你怎能答复天主呢！”那么，彻萨里确是圣奥斯定最忠实的门生。虽然这样，为了布道的需要，以及听众的心理，在奥斯定的见解外，也指出一般的见解。法劳的心硬，为着圣宠的减少，也为着他的恶心。”

彻萨里留下的著作，在上述的隐修规条及演讲外，还有下面几种：

（一）书信三封，它们透露他怎样开怀他的教区内的修女；他的遗嘱，它是为了圣若望修女院的权益写的。

（二）两本小册子，一为圣三论，一为最近刊印的圣宠论。圣宠论尤表示了他对于圣奥斯定的忠忱。这个忠忱，也跃跃于第二次奥伦治公会议实录中。

二 第二次奥伦治公会议中的活动

这个更注目于伦理的司牧，在信里史上，也占着一个重要的位置。在披雷杰纠纷中，他的活动是具有决定性的。雷才说：“奥斯定学说与半披雷杰学说之争，可能无限期地要拖延于高卢，假使没有一个人，幸运地提出一个能使两方都予接受的见解。这个见解虽根本地承认奥斯定派有理，却不谈最能刺耳的几点；而反标榜了人的自由意志在救灵工作中所负的合理的使命。这个人就是亚尔兹主教，圣彻萨里。”

五二七或五二八年，一个维也纳省会议举行于瓦棱西亚。圣奥斯定的敌人们，想在会中胜利地标榜他们的学说。圣彻萨里急派土伦主教西伯利央，携一通神学备忘录驰往。备忘录指出奥斯定的学说是以圣经，教父们的著作，教宗们的谕令为根据的。彻

萨里为防止发生意外的攻击，又呈请罗马，批准摘自希披内主教著作的道理十九条。这就是所称的 *Capitula Sancti Augustini in Urbe Romae transmissa*。菲力克斯四世，保留了该文件的八条，他以摘自圣普洛斯拍格言的新的十六条代了其余的。这个新的文件，彻萨里不但予以修改，又根据别的文献，加上了一条。

他向五二九年七月，由十四个主教组织的奥伦治公会议，递呈了那个具有二五条的文件：头上八条是由彻萨里从奥斯定著作中摘录出来的，第九条是由他加进去的，其余十六条是由罗马根据普洛斯拍写的；最后，信条式的结论，也是彻萨里作的。五二九年，七月三十日，公会议便利地予以通过；这个文件后又寄呈宗座审查。五三一年，一月二五日，教宗波尼法爵就批准了这个罗马早曾参加制定的文件。在他的公函里，教宗不但批准公会议决案，又宣布它的信德誓言是与教父们的公教准则符合的（*Consentanea Catholicis Patrum regulis*）。教宗还祝祷彻萨里的神火及学识能使陷于迷津者憬然知悟。这个愿望终于获得实现。一般地说，人们都接受这个决议；慢慢儿，那些在一世纪中扰乱高卢教会的问题，取得了协调。

在奥伦治公会议宣言中，计有狭义的教条（*Canons*）八款，格言十七条（*Sentences*），信德誓言（*Profession de foi*）一段。

教条 开始两条是关于原罪的后果的：一、人类意志的削弱；二、原祖遗给子孙的不单有肉身的死亡，还有灵魂的死亡，就是原罪。其余由彻萨里摘自圣奥斯定的六条，指出圣宠在义化前的使命：祈祷（第三条），善愿（第四条），信德的肇端，信仰的热忱（第五条）都出于圣宠。信仰、愿意、希望、努力、工作、醒悟、实践、求、觅、叩，一切趋向信德的行为（第六条），一切救灵的活动（第七条），一切救灵的追求，也都来自圣宠。或说若干人通过自由意志产生这一切：那是错误的（第八条）。

十七条格言没有一定秩序地补充关于上列各端的解释。它们特别肯定自由意志本身为善的无能性，因而结出圣宠的普遍的必要性及无代价性。著名的二十条清楚地指出：人本身的产物，只有撒谎罪过。应当明了罪就是超性秩序的欠缺；就是人们所做的本性善工，也不过是一种伪善，实在无异于罪，既然他不能引人达到他的真正目的，超性目的。

那么，天主是我们惟一的，真正的力量：尘世的贪图，“制造外教人的勇气，天主的爱德制造基督徒的勇气”（十七条）。我们所行的一切善工，由天主独自或偕同我们作出：“天主在人作出人所不为的许多善工；人没有天主辅导，什么善都作不出”（二〇条）。善意善行都是天主的恩惠：“无论我们或正确地思想，或阻止我们的脚走入邪僻不义之途，都应当归于天主的恩宠：我们为善时，天主常在我们，并且偕同我们工作着，使我们工作（第九条）。

附于二五条后的信德誓言，不但阐明了二五条，又运用两个肯定，指出奥伦治公会议作出的信条的中庸性。根据这两个肯定，领过圣洗的人们，假使他们要的话，都具有援救自己整个的能力。“我们相信一切领过圣洗的人，由于基督的辅佐合作，假如肯忠实地努力，不但可能，而且应能完成有关救灵的一切。”

鲍塔利指出：这是关系甚深的一点，它包括自由及给予众人的足够的圣宠；这个圣宠也足以使人恒心到底。不差，这里不谈外教人，可是，原则已经确定。五二九年时，那个最标榜圣奥斯定学说的公会议，已彻底地谴责了杨森异端。

在这点纳入正轨后，教父们一致谴责“预简于恶”的学说。我们不但不相信若干人被天主预简于恶，对于那些相信这个大恶存在的人，我们愤怒无边地予以诅咒。

圣奥斯定学说，在奥伦治公会议中，获得了胜利：原罪、堕落后的人的软弱，圣宠在一切超性善工中的必要性，它的无代价

性，一律得到了强有力的肯定。这一点也就是奥斯定圣宠论中的因素。半披雷杰学说也因此决定地被摈于公教学说之外。可是，不少的奥斯定的次要观点，被束诸高阁。例如论原罪时，没有谈情欲之恶，没有谈情欲与原罪遗传的关系，没有谈沦亡的一群，没有谈未领洗的婴孩们的被罚。人家也不谈圣宠的必要性，或两种愉快（*La double délectation*）；也不谈被选者的数字，或天主的授救意志。至于预简，人家虽不把它与预简于恶齐观，也不作什么积极的表示。

若干人错误地认为：奥伦治公会议没有提及的几点，已被逐出公教神学的领域。看来只有下面两点，现代的神学家，已一致地予以放弃：一、情欲在原罪遗传中的任务；二、没有领圣洗的婴孩的受罚。其中若干点，脱郎得公会议重予标榜：情欲被称为罪，为了它是罪过的原因；沦亡的一群指原罪的普遍性；关于圣宠的必要性，若干攘斥杨森派的两种愉快的神学派，也与奥斯定同一见解；至于援救意志，近代的神学家不跟圣奥斯定，在天主的意志最后的后果中，予以观察，而在一般的后果中，予以讨论。被救者数字问题，还是个自由的问题。实在在这点上，谁都说不不出什么积极的意见。预简虽还不是一端信理，公教神学家已一致予以承认。他们跟着圣奥斯定强调：预简的圣宠，以及整个的预简，都是绝对无代价的。

这一点足以指出：罗孚（Loofs）的论调是主观而没有根据的：“罗马公教的历史是奥斯定学说阶级的被放弃的历史”。那个慢慢儿被放弃的，不但是披雷杰学说，也是半披雷杰学说。此外，还有一种整个地歪曲奥斯定圣宠及预简学说的学说：救灵只凭信德，不凭善工。这个学说，圣奥斯定自己曾予以驳斥。这个邪说，到了十六世纪，那些自称圣奥斯定弟子的人，又予以宣传。

三 圣彻萨里与隐修主义

圣彻萨里是高卢隐修界的伟大立法者；当时圣本笃正在意大利厘订他的后来流行于整个西方的修规。亚尔兹主教留下了两种本为他的教区内两座隐院用的规例。第一种写在他升主教前，它是为修士们用的；后来据以为蓝本，为修女们写了第二种。后面一种尤其是他的得意之作；可是第二种又经他修订，而以授予他的修女们，当作他的遗嘱。亚尔兹主教的著作，差不多历经两世纪，多少被采用于高卢各修女院中。

圣彻萨里的修规，实在是改装后的圣奥斯定修规；修规中插入了若干借自雷朗的修规，而特别适用于高卢的几点。圣彻萨里如圣奥斯定，要求修士们放弃一切私产，一切归公，谨守眼目，随长上分配职务，友爱的批评，不怨不尤地听命，姊妹和好，谨防口舌之罪，尊敬及服从女院长。他厉禁修女们独居一室，而要她们时时地地同居着。波拉（Pourrat）指出这个条例，一如“安居愿”（Le voeu de Stabilité）在当代流行的隐修规则中，几乎到处可以找到。彻萨里又极重视修院与外间隔离的条例：来探访修女的亲戚只能相见於客厅中（Salutatorium）。修女们的斋戒规则，是与隐修士们的规则同样严格的。夜里的经课，也无异于修士们的。在高卢南部，夜课包括晨经后的弥撒经咏唱。主日，这些弥撒经共为六节；其余的日子，或两节或三节。时辰经中的圣咏，多至十二首，而在本笃会中只有三首。可是关于亚尔兹隐院日课经的组织，我们没有多大的资料。

圣彻萨里的规例是与圣高隆朋（St Colomban）给予吕克塞厄隐院的规例相仿佛的。七世纪时，高卢的隐院在采用本笃的规例前，都采用圣高隆朋的。这种规例所定的礼仪也是冗长的。可是，这还不是这种规例的因素，它的因素也不在它开头指出的修

士们应修的一系列德行中。日常生活的程式是浮泛的，院长可随意予以变更，这不是没有缺点的。相反地，圣高隆朋的条例，关于处分及各隐院中通行的体罚的规定，是极缜密的；那些体罚比在别种隐院内所有的更加严厉。班哥（Bangor）伟大隐士严肃的规例性的，他虽能予以任受；他的弟子们却不予以坚持。比较缓和的本笃规例因此终于取而代之。

Saint Césaire d'Arles (470-543)

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.*, 39 et 67 (inter *Apoc. S. Augustini*). — *Mon. germ. hist.* 1896, III, 433-501. — D. MORIN, dans *Rev. bén.*, 1896, 1899, 1906. Cf. P. JEJAY, *Notes bibliogr. sur S. Césaire*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.*, 1905 (t. X) p. 183-188.
- 2° **Etudes:** A. MALNORY, *S. Césaire* (thèse), Paris, 1894. — M. CHAILLAN, *S. Césaire* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1921. — C. F. ARNOLD, *Coesarius v. Arelate*, Leipzig, 1894. — P. LEJAY, *Le rôle théologique de S. Césaire*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.*, 1905 (t. X), 4 articles. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 304-312. — H. GRISAR, *Hist. de Rome et des papes*, II, p. 65-70. — P. LEJAY, *Césaire d'Arles*, dans *Dict. théol.*, col. 2168-2185.

第十七章 公教诗人

一 圣阿维

圣阿维出身元老院家，可能就是阿维皇帝的亲族。他是四九〇年至五一九年间维也纳主教，而且是六世纪初，高卢最有名人物之一。在政界方面，他对于勃艮第诸王的影响是很幸运的。或说他促克罗维斯反对他们，这是错误的：虽然他曾庆祝克罗维斯的归正说：“你的信仰就是我们的胜利”。为着他的奔走，公特蒲王（Gondebaud）对于公教采取了宽容政策，而王子圣薛齐蒙（Saint Sigismond）皈依了真教。他的司牧的活动及于他的教区以外，厄坡内（Epaône）公会议关于教会法纪的厘订，是由他主持的。他通过两封等于两篇论文的信，先后攻击了勃艮第的亚略异端，高卢予以青睐的半披雷杰学说，以及聂斯托略异端与一性论。他曾把他的论赞编为一辑，可是，都已遗失，所存的只有两篇，以及若干片断。他的散文集包括他写于五〇五年，五一八年间的九十来封信。这些文献为当代教会历史，是极宝贵的。

圣阿维对于罗马宗座的忠忱，也是昭著的。鲍书爱说：“他是罗马教会郑重善辩的保卫者”。巴敦威（Bardenhewer）标志：“罗马首席的观念可以说是他的导星；他愿意与宗座，共同捍卫基督文化，宗教威权的利益”。他在三十一号信里写了下边一段：“假如你怀疑教宗，不是一个主教，那么整个的主教团要呈动摇。”为此当他闻得圣薛玛格（Saint Symmaque）教宗应受一个罗马教务会议的裁判，就寝食不安。又为此，他深恨阿加斯折教，而祝祷它及早消灭。

圣阿维是个神学家，这点也可见于他的诗歌中。他是六与八世纪中，公教诗人中最伟大的一个。他的代表作是首长至二五五二句的六脚韵历史诗。他在这首诗里描写了：创世、原罪、天主审判、洪水、渡过红海。紧紧相结的头上三卷，实在是部“失掉了的乐园”（Paradis perdu）密尔顿写“失掉了的乐园”时，可能运用了他的灵感；无论如何，基佐（Guizot）认为：这首长诗中的许多篇幅可与密尔顿的著作，先后媲美。其余两卷，虽各各指出了一种圣洗典型，在组织上稍嫌松弛。圣阿维又遗给了我们另一首都为六六六句，论贞洁，而给他姊妹花仙娜（Fuscina）的六脚韵长诗。阿维的散文中，时杂齐东野语；相反地，他的诗歌是相对地纯粹的，修辞是矫揉的。

二 圣西陶纳亚颇利拿里

西陶纳亚颇利拿里不是个阿维式的诗人。他的早年的诗人生活揭露：“这个贵显的诗人，通过他的文章，爬上了政界的高峰，他显然是个野心勃勃的家伙。”

四三一年，或四三二年，他生于里昂的一个贵族家庭中，先后念过文学、哲学、历史、法律。四五二年左右，他与后当做皇帝的阿维的女儿结了婚。阿维在罗马登位后，西陶纳朗诵了一篇用诗写的颂辞；图拉贞广场上的他的一尊浑身像，是为此树立起来的。阿维退位后，他在里昂为高卢的独立，反抗玛约利央（Majorien）。玛约利央胜利后，虽然是他岳父的后任，他仍接受歌功颂德的任务。于是，他又争得皇帝的宠幸。罗马皇帝迅速地一个一个接下去。十年之后，安提密阿皇帝在位；西陶纳负着一个临时的使命，来到罗马；又为了一首诗歌，得与皇帝言和，遂一跃而为罗马督办。次年，他回到高卢，隐居于奥汾涅。

四七一年，信众强推他为克雷蒙斐朗主教。于是这个公教贵

人的生活，一变而为一个神火满腔的主教的生活。阿拉（Allard）说：“他是谦逊的，热心的，慈善的。他的著作的朴实的。他反抗蛮人捍卫教会及城市。老年的他蒙受了剧烈的打击，而因以玉成了他的圣德。”西陶纳最悬悬于心的，就在阻止西哥德人征服奥汾涅。这个强加在他身上的任务完成后，他一心为教友服务，尤注意他们的神益。他死于四八九年，八月二一日。

阿拉又指出：“人们会不安地问，怎样一个才摆脱政治高位，心灵里还充满着贵族的傲气之流，不经准备而能先后如出二人呢。如果他们能仔细研究西陶纳的生活，这个印象就会消除的。一望而知的，即使当西陶纳的声势最赫耀的时候，在政治上，他可能有缺点，然在伦理上及宗教上，毫无可以指摘之处：他始终缮修家庭道德，虔诚地恭敬天主。而且从他下野到他升司铎及主教的三个年头中，他特别乐于研究圣学，以及与教会人士周旋。看来天主上智慢慢儿使他轻视尘世，而在他不知不觉中，引他走入一个新的前途。他像他的许多朋友，在脱离尘世前，早已弃绝了尘世，并且早已度着一真正的基督徒生活。”

西陶纳的诗集，是在四六八年至四七一年，他家居时发表的，共计二四篇。开头三篇是皇帝的颂辞。至黎埃·浮士德的谢词，一个友人的府第记，拿保纳城记，是其余篇幅中，最耐人寻味的三篇。余下的作品都属偶笔，若干篇是婚姻祝辞，大多数是浮华不实的。提尔蒙（Tillemont）指出：“西陶纳的诗文都是外教教的，其中若干篇是标榜偶像崇拜的，而且是不道德的。”可是阿拉（Allard）说：“杨森派人提尔蒙对于西陶纳的批评是不正确的；他一时掩盖了这个大批判家的卓见。西陶纳诗中的外教主义是纯浮面的；他照当时的文风写他的诗，可是对于古代的神秘不表什么怜惜之情。在他的诗集中，我虽到处去寻，我总没有找出一句标榜偶像崇拜及不道德的话；而且连能稍微有违廉耻的话，我也没有找到。”

西陶纳亚颇利拿里的通信，与圣奥斯定的通信，同是五世纪历史的重要资料。阿拉指出：“大家晓得，在那个没有日报的时代，书信是怎样重要的。它们是遥远地相隔的人们间惟一的联系。如果缺了这个工具，他们势必彼此不通声气，而对于国家，对于时代也势必茫然无知。”正为了这点，做了主教后的西陶纳，虽然再不作诗歌，却收集了他的大批的书信。阿拉又标志：“看来他认为书信是样最合法的”，并且为他的新职最得用的工具：为了通过这个工具，他可以面对侵略者，边代表古代罗马的传统，边在可能范围内阻挡整个地染着亚略异端的残暴，捣乱正统文明。西陶纳从四七七年始，逐渐发表了七卷书信集。许多批判学者有欠正义地予以尖锐的批评；但是阿拉强调：他的通信，无论在内容方面，在形式方面，都没有瑕疵。

西陶纳的拉丁语自然不是典型时代的。“可是，如果我们把我们的目标放下一些，西陶纳的拉丁语还足以代表良好的拉丁传统。西陶纳虽在散文上，不及他所则效的普林尼（Pline），不及薛玛格，不及四世纪高卢罗马颂辞家；在诗歌上，不及克罗狄央（Claudien），不及奥索尼阿斯，不及诺拉·葆冷，假使把他比诸都尔的额我略，以及福条那（Fortunat），他的拉丁语，还是很纯粹的。他像塞没了衰落之路。”（阿拉语）。

三 高卢及意大利的若干诗人

若干次等的高卢及意大利诗人，应当在谈了西陶纳以后，未谈福条那以前予以一叙。

一、拍拉的葆冷（Paulin de Pella）像是奥索尼阿斯的孙子；他于四五九年，写了一本自传。它虽是用频繁地不合格的诗写的，它描写的情感是伟大高贵的。

二、佩里革的葆冷于四七〇年，写成了以都尔圣玛尔定为题

材的三六二二句六脚韵长诗，共分作六卷。他的诗的韵脚是很正确的，但是冗长散漫的。

三、女诗人厄尔比斯（Elpis）是西西里人，波伊斯的妻子。她不但具有文才，而且是很虔诚的。圣伯多禄与圣保禄大礼日课的赞美诗，相传是她作的。可是这些史料都是不很可靠的。

四、鲁斯的古斯厄尔比提阿斯（Rusticus Elpidius）是六品，兼为狄奥多理的医师。相传耶稣基督的恩宠，一首矫揉的，长为一四九句的六脚韵诗是他写的。他还写了二四篇圣经故事。

五、阿拉陶（Arator）是罗马的一个六品；他曾把宗徒在事录写成了两卷诗，共为六脚韵诗二一二六句。书中不少美丽的篇幅，可惜为了讽喻主义，他太牺牲了历史事实。五四四年，他被选为圣伯多禄縲继教堂的读经员。阿拉陶虽以塞雕力阿斯为模范，可是他和他的模范中的距离太远了。

四 圣福条那（五三〇至六〇〇年）

福条那生于意大利的特雷维斯。他在拉温那读完了文法学，雄辩学及法学后，于五六五年，离乡背井，想往都尔朝拜圣玛尔定的坟墓，为了圣玛尔定曾经医好了他严重的目疾。可是途中他作了不少的勾当，他在澳大拉西亚朝廷上，徘徊了一个相当长的时期。他的生活是个中世纪江湖诗人的生活，他所以酬报收留他的权贵君王主教者，是歌功颂德的诗。到了都尔后，不久又浪迹于高卢南部，然后回到波亚叠。在那边，克罗退尔一世的寡妇，根据圣彻萨里修规创立圣十字架女院的圣女拉特公特（Ste Radegonde）予以收留，终于驯服了他。他与圣女过往甚密，后来做了司铎，并且被委为女院神师。五九五年，他被选为该城主教。六〇〇年，十二月十四日，在圣德的馨香，以及教友同声哀伤的氛围中，死于波亚叠。

福条那遗下了若干散文作品：六种圣人传记，其中最重要的是圣女拉特公特传。他的简短的天主经及信经注解，见于他的诗歌中。诗歌在他的著作内，占着大半篇幅。他徇都尔圣额我略的要求写的圣玛尔定传，是首二二四三句的六脚韵诗。这本传是在两个月中写成的；从此可见他的工作能力是怎样敏捷的；读这本传的人们，感觉不到他下过苦工。福条那的诗集，基本地是由他自己编的，虽然后来人们又加入了 he 遗漏的若干篇。该集共计十一卷，除指若干应时的短篇外，还可以找到三篇品质比较高贵的，而被收入罗马日课经的三篇赞美诗。他的哀条麟吉亚毁灭诗是很美的。此外，还有不少署着他的姓名的墓志铭。

无疑的，福条那是个衰落时代的诗人。一般地说，他的著作的宗教色彩，浓于西陶纳亚颇利拿里的著作；可是，除去若干篇幅，他的灵感是肤浅的。他的灵感，在若干节日描写中，为了题材的庸俗，竟是粗劣之至的。他的江湖诗人的习惯，使他在讴歌贵显人们的作品中，连他们的荡检的行为，也予滥捧。在这些缺点以外，他的言语不是一贯地纯粹的，他的诗的韵脚有时是不准确的。可是，他的敏捷的工作证明他实在具有一种天才；在那个文学未臻化境的时代，他的受人无比地崇拜，不是偶然的。他的“君王的旗帜领导着”（*Vexilla regis prodeunt*）及“亚物海星”（*Ave Maris Stella*）两首赞美诗，到现在仍得讽诵不衰。

五 德累昆爵

德累昆爵（*Dracontius*）是非洲教会最知名的一个诗人。三世纪的高摩第央（*Commodien*）不过是个普通的音韵学者罢了。章卡的苇莱公度（*Verecundus de Junca*）只写了一首关于补赎的二一二句六脚韵诗。他的别的注疏及神学著作都是散文。相反地，德累公爵只是一个诗人，一个真正的公教诗人。

他是北非的一个富家子弟：他所受的教育是考究的。当他干法律事务时，不幸地写了一首歌颂拜占庭皇帝的诗。汪达尔王公达蒙（Gontamond）对于公教徒，虽采取宽容政策，也认为这是个卖国行为；就没收他的财产，并且把他投入监狱，而使他的妻子儿女们生活维艰。这个可怜的诗入可能终身没有出狱。为获得上天的赦免，他在狱中写了一篇共长一五八句，五脚韵六脚韵相间的诗献于王上。在诗中，他一面承认自己的错误，一面歌颂天主的仁慈。

接着，他又写了一首天主颂（*Laudes Dei ou Carmen de Deo*），共分三卷，计有六脚韵诗二〇〇〇句。卷一歌颂天主创造世界的恩德；卷二歌颂天主保存世界的恩德，及基督的事业；卷三劝人热烈地依靠天主。他的杰作，卷一中自一一六句起至七五四句止，尤其是主要的；它常独立地历久流行于世；这是一个已经马赛维克道及阿维讨论过的问题。此外，他还写了若干纯属世俗文学的诗歌；这里我们不予多赘。

哥特（Godet）指出：“德累昆爵整个的染着浓厚的文学色彩的著作透露：作者不但熟悉圣经，还熟悉罗马帝国的诗人们。味吉尔，奥维得，琉坎（Lucain）、斯塔斯（Stace），及神话世界，他也都认识。他的对于音韵的用心，未能保障他的文学文范内，不受齐东野语的影响（*Lingua rustica*）。可是，他的两篇热情奔放，不同凡响的宗教诗，是美丽而有力的。”

第十八章 波伊斯与卡息奥多刺

一 波伊斯（四七〇至五二五年）

（甲）波伊斯与哲学慰乐论

波伊斯是教父时代，西方哲学界最后的一个代表。他于四七〇及四八〇年间，生于罗马。早在君士坦丁皇帝时进教的阿尼基（Anicii）族中。他不但皈依基督教义，他所受的教育，也是基督的。波伊斯为完成他的文学、哲学、科学教育，曾留学于雅典。学成回到意大利后，边为了他显贵的出身，边为了他待人接物的玲珑，就获得当时罗马的主人翁，狄奥多理的宠幸。五一〇年，他被擢为行政官；五二二年，他的两个儿子也被任为行政官。谁料晴天里，竟来了一个霹雳：狄奥多理属亚略派，他看到在查士丁当政下，拜占庭与教宗间的来往日趋融协，很觉烦恼。他认为谁拥护这种政策，谁就是卖国贼。由于波伊斯勇敢地为一个被控这种罪名的元老院议员申辩，也被指为亲拜占庭派。诬告他的人们，又说他施行邪术，皇帝就命把他投入巴费亚监狱。他出狱之日，就是被押赴刑场受死之日，为了奴颜婢膝的元老院，是惟虐王的马首是瞻的。五二四年，五二六年间，他被受暴刑而卒。他的杰作，哲学慰乐论，是他在铁窗中写的，书分五卷，是种对话。散文中时间以诗歌，使文体变换，辞藻益美。书的内容，一看书名就可了解：波伊斯在困厄中寻求幸福，而哲学安慰了他，告诉了他幸福在那儿，怎样可以找到它。

卷一是种导言，当他作不平之鸣的时候，哲学借一个命妇

的形像示显于他；妇人表示愿与他共同吃苦，并促他继述一切。他接受她的请求，甚至怀疑天主的上智。可是在卷二里，哲学向他指出：命运是不常的，此世的一切幸福是不能满足人心的，而人的真幸福是内在的。

在卷三中，哲学进一步为幸福下了一个界词：众福的圆满的大成（*Status bonorum omnium congregatione perfectus*）；并且标志，众人都自然地企望着它，可是大半人错误地寻它在外物中，在富贵、权势、光荣、快乐中。到了此地，波伊斯忽向造物主呼出了一段极美丽的祷词，恳求赐以光明。卷三在结尾处，证明世界上只有一个真幸福；有缺陷的完善假定无上的完善；这个完善不能不是天主。这个完善，什么都予仰望；它使一切向善。卷三是该书的核心。伽特伊（*Gardeil*）认为：“它是光荣的真正幸福的文学牌坊”。这卷书，圣多玛斯及士林学派都予以援用。

在直接答复波伊斯的种种不平之鸣的卷四中，哲学大大指出天主上智对于人类的措施：在此下土，恶人可能胜利；秩序将于后世，根据天主最高的功过律，恢复起来。

最后一卷标志天主的全知；他虽什么都预见，无害于人的自由意志。这两端真理的协和性，我们很难予以了解。在这卷最美丽的最后一章中，波伊斯作出了永远的界词：“无限生活整个而圆满的掌握”（*Inter minabilis vitæ tota simul, et perfecta, possessio*）。他又指出：天主在一个永远的现在，见到一切；他对于自由将来的认识，无害于它们的自由，正如现在的自由行为的洞烛不阻挠执行人的自由。

这本书的组织艺术是极度高妙的；它在中世纪所得的成绩，尤其是无边的；当时或予以翻译，或予以注解，或予以摹仿，无异雨后春笋的出土。它们的价值自然是高低不同的。一四一八年，一四一九年间，贤士才尔松（*Gerson*）仿他的笔，写于巴威山中的神学慰乐，是最著名的。从这本巨著里，波伊斯不像是个

基督徒，最多是个徒有其名的基督徒。哥特（Godet）指出：“真的，在这本著作中，思想言语，一切反映着新柏拉图主义，而渗以若干逍遥学派的观念；它还染着斯多噶主义色彩。字里行间，我们一面可以发现波伊斯的个性，一面可以谈到他援用的罗马诗人；可是，不见有耶稣基督，宗徒们，教父们的，以及摘自圣经的片言支语，作者纯出以哲学的立场。”一个站在死神前的基督徒的姿态就是这样的吗？人家有理地标志；波伊斯的整个的面目，并不整个地暴露在这本书里；只要他在这里表示的见解，纯无反基督之处，那就够了。实在，在这本书里他所标榜的情绪，不但与基督教义没有冲突，而且隐约地视以为前提的。巴敦威（Bardenhever）说：“基督徒，信德深刻的基督徒的标帜，与其说在坚决热烈地捍卫信德，不如说在操行的纯洁。”而且，他的神学者作透露了他的信德呢。

（乙）波伊斯的别种著作

神学享乐只代表了波伊斯整个著作，以及哲学著作的一部分。他曾从事翻译及注解亚里士多德整个的著作，和柏拉图的对话。他也有意证明他们的两种不同的学说，在多数重要问题上的协和性。他的现在还存在的著作计有西塞禄丛谈注解（*Topiques de Cicéron*），坡菲立哲学导言（*Isagogé de Porphyre*）译注，亚里士多德第一和第二种分析论，丛谈，诡辩派驳义译本，以及范畴论译注。他也一度翻译，并两度注解了亚里士多德的解说（*Ἐπι ἐρμηνείᾳ*）。他的两种解说注解，一种是为初学的，一种是为专家的；最后一种的确是杰作。此外还有关于科学的著作（音乐五卷，算术二卷，几何。）。

在哲学著作外，波伊斯还写了五卷神学小册子。他尤注意于那些在讲解上需要哲学帮助的问题。他谈论天主圣三时（第一第二册），谈论基督降生时（第五册），参明了体位（*Nature et personne*）的关系。第五册是最重要的。他在第三册中，谈

了一切实体的因素之善。这一册是献给若望六品的，他就是将来的教宗若望一世。这本著作虽是神学的，却更是哲学的。相反地，论公教信仰的第四册，是以启示真理为对象的。这是基督教义的纲领鸟瞰图：圣三、创世、人类堕落、耶稣降生、基督赎世。可惜，关于这本著作的历史性，还存在着若干疑窦。无论如何，它的篇幅的极度的基督色彩，不能借以旁证波伊斯不是它的作者。

波伊斯发生的影响是浩浩无垠的。他的神学观点，似预报了将来士林哲学派的工作途径。他接受教义，可是他常运用冷静的头脑，通过一切知识，予以证明研究。于是，信仰赖哲学的辅导而理智化。哲学也因启示之光而获得指导。他供给士林哲学家不少宝贵的定义：幸福、永远、上智、命运、体位的定义。哥特指出：“波伊斯对于神学的影响虽是实在的，他的哲学著作的影响是更普遍而深刻的。大家一致承认：波伊斯在亚里士多德后，是中世纪士林学派中，被视为最大的权威。中世纪在十二世纪前半阶段内，对于亚里士多德的一切知识，都可在波伊斯的著作中找到。士林哲学的术语方法，都是从这个善于注解逍遥学派的论理学者得来的；名目论与实在论间，漫长剧烈的斗争，也是坡菲立的注释者掀起的。”他标榜的关于理智的对象，全称，特称，都是与多玛斯捍卫的一种中庸实在论彷彿的。波伊斯为了他的个性语言，不无过度地被称为最后的罗马人；可是，说他为士林哲学的鼻祖，是极适当的。

二 卡息奥多刺

(甲) 政治人物

卡息奥多刺习与波伊斯并提，虽然他们的性格的不同点是很多的。他们仗着自己显贵的家庭，以及个人特出的才略，同时做

过狄奥多里的朝臣。卡息奥多刺家的政治生活，已有三代的历史。行年二十的他，就被任为朝廷财政官，王上私人秘书。他简直是个内政部长，他几度兼行政长官、司法院长、军事总裁、皇帝参谋，正如后来的克罗维斯或查理曼。他是狄奥多里政府的灵魂；该朝不少的辉煌成绩，应当归功于卡息奥多刺。狄奥多里的继任者，赓续予以重用，直至他年逾六十，自动脱离政治生活时才停止。

卡息奥多刺虽是政治舞台上的角色，也遗下了他的笔墨生涯的物证。

一、一种完成于五一九年的编年纪，在第一节里，列有罗马行政长官名录；附着的历史笔记，是抄圣热罗尼莫或圣普洛斯拍的。这本肇自四九六年的史记，在历史上的价值，为了作者提供的各种史料，是很宝贵的。

二、重要的哥德人史，是他循狄奥多里的请求而写的。作者在哥德人史中，在编年纪后，更加强调：失败的罗马人应与胜利的哥德人协和。这本共计十二卷的历史著作，现在所存的，只有五五九年，约但斯（Jordanès）编辑的一本简陋的撮要。卡息奥多刺的哥德人王，哥德人后的颂辞，可以与哥德人史相提并论；可是他们所存的，也不过若干不很牢靠的片断而已。

三、卡息奥多刺的书札集，是他于五三四年，五三八年，亲手编辑的，共计四百封，分作十二卷。这部书札集，不但具有崇高的历史价值，而且具有文学价值；中世纪的政府公文，都取以为模范。

四、卡息奥多刺不但是个政治家与历史家，还是个伦理学家及哲学家。哥特（Godet）指出：“他对于教育问题感到热烈的兴趣。为制止厄诺狄阿斯极度崇拜的外教文学，他与圣阿加皮塔斯教宗合作，拟一用捐款的方法，在罗马创设若干教会学校，而以提倡圣学。可惜时局多艰，他的计划未能实现。”当圣阿加皮

塔斯在位时（五三五年，五三六年），卡息奥多刺非常注意那些有关人生的重要真理。他于五三九年底写成的灵魂论，目的在捍卫灵魂的神体性。它的丰富的内容透露：作者应当是个博极群书的学者，他的思想远宗圣奥斯定与克罗第央·马迈。巴敦说：“作者在书中频繁地，尤于结尾处，暴露了他想度一隐居越俦生活的渴慕之情。人们可能说：这是这个作家两种生活和两种用品（世俗的宗教的）间的桥梁。”

（乙）隐士与学者

五四〇年光景，年龄已过花甲的卡息奥多刺，果正辞别红尘，开始了一个精修的新生活。在这个新阶段内，他又活了三十多年；他的流风余韵，下及中世纪末叶不衰。卡息奥多刺潜居于他在维维埃（Viviers）斯歧拉拆海湾边建设的一个隐院中。他允许爱慕独居的修士们，潜居于面对隐院的加斯德伦（Castellum）山腰的庐舍中。可是，他更爱集体的精修生活。他就根据埃及隐士们的传统，予以组织；还鼓励他们研究学问。除去那些只能劳力的修士以外，其余的人，或抄写书册，或翻译世俗的及宗教的古书，或竟自己创作。可是，一切以无害于精修生活为主；实在他的修院中的精修热忱，并不亚于别的修院。伯理爱（Belière）指出：“当时修院中深入的文化运动，尤其是由他提倡的。于是研究学问，一变而为独一，隐修生活中的一个新因素。在一个正在崩溃的旧社会中，在一个正在组织的新世界前，在一个古代文学艺术蒙受打击的时代，隐修院不啻是个精神的泉源及仓库。”

卡息奥多刺的倡导，本是极好的；可是失之于过，这是它的弱点。伯理爱又指出：“卡息奥多刺的隐修生活观，比本笃的隐修生活观，更趋重学业。人家可能要说，他想使隐修生活配合于知识阶级；这就等于限制它的生机，妨害它的前途，因为知识阶级的后继者是不可靠的。”这个优秀的政治人物的隐修事业，几乎什么都没有留下。他的倡导，索比亚科及加生山的修士们，都

予以尊重；可是本笃在他五三〇年发表的规条中，只一般地嘱修士祈祷工作，而没有指出一定的劳心目标。

相反地，卡息奥多刺的宗教著作，绵绵地流泽于世，使他成了中世纪的权威之一。

他的写于五四四年左右的有名的神俗学论曾被采为大学课本。卷一是神学与圣经学导言，而圣经学尤其是他的焦点。卷二阐述七种自由学艺：文范学、修辞学、论理学、算术、音乐、几何、天文。卷二曾历久专本行世。卡息奥多刺到了九十三岁，在逝世前几天，又写了一本书法论（Orthographe）；这是他最后的一本著作。他的神俗学论，一如圣奥斯定的基督教义（Doctrina Christiana）标榜，圣学与俗学的联系性，务使产生一个圆满的和真正的基督教育。

卡息奥多刺利用他的朋友，厄匹非尼阿，用拉丁语翻译的苏格拉底，撒落满，及提奥多理特的三部历史，编辑了一本圣教历史；中世纪就采用为历史读本。译文是简陋的，卡息奥多刺的编辑也是草率的。它尽可以视作与鲁芬圣教史相配的读本。

卡息奥多刺居维维埃时，在注疏上苦干过一番：古新经方面，他注解了宗徒大事录，书信及启示录；他的篇幅浩繁的圣咏释义，是他的惟一盛行于中世纪的作品。圣奥斯定是卡息奥多刺最崇拜的导师。他跟这位导师，很重视神秘的讽喻注疏。

卡息奥多刺是于五七〇年，在圣德的馨香氛围中逝世的；可是，从没有做过圣人敬礼的对象。他尤其是以学者的姿态著名的。他对文学虽有与波伊斯同样的兴趣，可是迥异于波伊斯，波伊斯是个哲学家及思想家；卡息奥多刺却是个办事能手。他不大注意思想潮流，却援用一切外教及教会著作，为达到他在德学上，教育后生的目标。他对中世纪文化无边的贡献，也就在这点上。他是以锡多式的百科学者，可是及不到以锡多的科学化性。他虽不是士林学派的倡导人，却是中世纪的一个著名导师。

第十九章 历史家教律家 及神修家

一 传记

(甲) 马赛的内狄阿斯

内狄阿斯是五世纪马赛的一个司铎，死于四九四年。他的所以著名，尤为了他的名人传（*De Viris illustribus*）。博览群书的作者，提供了许多关于五世纪文化历史的宝贵资料。他的书籍札记，一般地说，比他的人物志更加可靠。他虽偏向半披雷杰学说，他的态度尚属公正。该书共计百章，可是九二章后的几章，是另一枝笔写的。最后一章的人物就是他自己。在该章中有下面一段：“我写了八卷反异端论，六卷反聂斯托略论，六卷反攸替歧论，三卷反半披雷杰论，千年说论，若望启示录论，名人传，以及一封我致罗马主教，机雷细阿斯论我的信德的信。”这些著作都已遗失，现在所存的，只有名人传，和习被认为就是致机雷细阿斯的一封信的教理论（*De ecclesiasticis dogmatibus*）。可是，批判学者认为它应当是反异端论的总结。人家并不毫无理由地还把别的片断归他。

(乙) 教宗志

教宗志是本渊博的关于历代教宗的记录。十六世纪以来，为着一六一〇年普拉的那（*Palatina*）版本错误的注释，这本著作被视为九世纪的阿那斯退细阿图书员的著作。杜歇内主教证明它产生的时期还要早。第一版列叙的教宗，计自第一个教宗起，到

菲立斯四世止；以时代论，大约止于五三〇年。六世纪初，佚名的作者叙述头上四世纪的教宗时，利用了黎培两目录（Catalogue libérien）；叙述三五四年后的教宗时，利用了各种不同的文献。他的著作相对地具有一个真正的价值（他不可能利用菲力斯目录，为了它的开始时期还要在后）。菲力斯以后的教宗，是根据当代的笔记加入的；这些文献是第一流的，而且九世纪的文献是很长的。在杜歇纳主教的版本里，他又加入了另一系列教宗志，直迄玛尔定五世。

（丙）名人传记

在上面我们已经指出：圣坡西提阿斯（St. Possidius）写的圣奥斯定传，亚尔兹圣喜辣利写的雷朗圣和诺拉（St. Honorat）传，马赛和诺拉写的圣喜辣利传，以及福条那与厄诺狄阿斯写的传记。欧齐比约（Eugippius）及孚盛思。斐朗（Fulgence Ferrand）也是两个传记作家。

一、欧齐比约原籍非洲，隐修于意大利，曾陪死于四八二年的诺立坎宗徒（Apôtre du Norique），圣塞弗冷（St. Séverin），布道于多瑙河滨。他回到那不勒斯后，于五〇〇年后，被擢为隐修院长；于五一一年，他写了圣塞弗冷传。这是一本极有价值的著作，为了他所传的圣人是耐人寻味的；然而他所记的时代是暗晦的。他所编的都为三五二章的奥斯定文宝（Thesaurus augustini-en），为了它强烈的神修性，曾普遍地流行于中世纪。

二、孚盛思。斐朗是鲁班（Ruspa）主教圣孚盛思的一个门生或亲戚。他曾随着主教出亡于撒地尼亚；五二三年左右，升迦太基六品。他是一个极受人推重的神学家，可是他的著作都已失散。他能留下的著作计有（一）写于五三五年左右的圣孚盛思传，（二）及教律集；它包罗着希腊教会公会议作出的教条，共计二三二款。它是以人物为分类标准的：一至八四款论主教，八至一〇三款论司铎，一〇至一二〇款论六品，一二一至一四二款

论神职人员，一四三至一四六款论公会议，一六五至一九八款论诉讼，一九九至二〇五款论圣洗，二〇六至二一〇款论封斋；二一一至二三三款论其他的条目。斐朗的通信包括他致披雷杰及阿那托尔，两个罗马六品关于三章问题（*Les trois chapitres*）的冗长而渊博的复函。他清楚地指摘查士丁尼皇帝。

二 史记及游记

卡息奥多刺最有名的历史著作，在上面已经指出了。下面我们要指出的史记也是很有价值的，标志的耶路撒冷游记也是极有兴趣的。

（甲）史记

一、马则利尼·科谟斯（*Mercellinus Comes*）是伊利里亚人。他的写于五三五年左右的史记，包括三七九年，五三四年间的史迹；关于东方的部分更加详尽。

二、约日纳（*A. Jordanés*）于五五一年左右，在意大利编了卡息奥多刺著的哥德人历史撮要；这本撮要做得并不怎样好。他又写了一本简单的罗马通史，书名（*De Summa temporum vel de origine actibusque gentis Romanorum*）。这也是摘录古代作家的著作而编成的。

三、微塔的维克道（*Victor de Vita*）是五世纪末的北非主教，他是通过他的非洲教难史（*Histoire de la persécution de la Province d’Afrique aux temps de Genserich et Hunerich, roi des Vandales*）而著名的。这部他以证人资格写于四八八年的历史，适在休内利克教难平定的翌日。这是一种第一流的文献，语调是生动而民众化的。第一段的价值次于第二段。现在版本上的二个附录，是由后人加进去的。

四、利培拉（*Libérat*）是迦太基的六品；五六〇年光景，他

写了一部上自四二八年，下迄五五三年的聂斯托略异端及一性论简史。他的关于“三章”的评论，袒护的色彩似嫌过浓。

五、都努那的维克道（Victor de Tunnuna）也是一个北非的主教。五六八年左右，他摹圣普洛斯拍，上起创世，下至五六七年，写了一本纪年史。

六、美利阿斯（Marius）是罗马的主教，他于六世纪末，写了圣普洛斯拍编年史绩篇，起于四五五年，止于五八一年。

（乙）巴勒斯坦游记

六世纪留给了我们不少的巴勒斯坦游记：（一）欧希（Eucher）的犹太及耶路撒冷形势（*De situ Jadae urbisque hierosolymitanae*）；这本书，与其说它是游记，不如说它是地理读物。（二）狄奥多西六品于五二〇年，五三〇年间，写了圣地形势说。（三）巴勒斯坦行脚（*Antanini Placentini itinerarium*）是普拉森细亚（Plaisance）的一个虔诚教徒著的，真名不传。作者是安托奈那旅行的伴侣。

三 小得尼编年史家及教律家

小得尼是六世纪西方教会教律学最重要的作家。他生于西方的西徐亚（Scythia），早年遄赴罗马（五〇〇年），接着做了隐士，他是在五四〇年左右逝世的。为了谦虚的缘故，他自称小得尼，人们遂也称他为小得尼。他是个渊博的学者，出奇的编年史家。亚历山大里亚的复活节十九年一周的制度，是由他推行于西方的。可是，他的最辉煌的成就，在把耶稣基督的降世之年，变成历史纪元，取代了罗马建城（基督降生前七五四年）或载克里先艰难教会（基督降生后二八四年）的纪元标准。这个历史纪元，五二六年输入意大利，七世纪流行于法国，而终于通行于各地。可是，小得尼在计算上犯了一个错误，他把应放在罗马建

城后七四九年的基督降生，放在七五四年。

得尼通过了他的法律著作，发生了最大的影响。无疑的，他留下了种种不同的译本，其中大部分都是属于教律的：这些有名的法典学集，作出了极大的贡献。可是，他还不是这门科学的开山祖，五世纪时，在意大利就可以找到这类的书籍；例如从希腊原本编年史译出的西班牙典集（*Collectio hispana*）。人们所以这样称它，为了它在译成后，被并入早已存在的及产生在别地的关于度量的西班牙典集，普列斯伽或意大利典集（*Prisca ou Itala*），也产生于意大利；或说它是小得尼的著作，这是错误的。此外，一六七五年，开纳勒刊印的罗马教会法典（*Codex canonicus Ecclesiae romanæ*），也是五世纪的产物，他虽可能不产生于高卢。小得尼以前的教会法典，在公会议议决案外，还包括着教宗喻令摘要；可是若与得尼的作品比较起来，都觉得望尘莫及。得尼援用的史料都出自东方的典籍，尤以希腊法典（*Codex grec*）为首。应当晓得，希腊法典不就是举斯歹（*Justel*）刊印的整个教会法典（*Codex Canonum Ecclesiae universæ*）。得尼的著作中，不单包罗着前人的旧史料，还渗进了他个人的新史料。

得尼典集不是一次写成的。他于六世纪初年，先发表了一册他自己翻译的教条（*Collection de Canons*）；计载有五十款宗徒教条（*Canons apostoliques*）东方公会议议决案若干款，及迦太基（北非）一系列公会议议决案一三八款。教条是以时代的先后为序的。这册作品的业绩鼓励他用同样的方法，编辑了教宗喻令摘要。他搜集一世纪内各教宗三八个通谕，从三八四年起，到当时在位的教宗圣薛玛格（*Saint Symmaque*）止。可惜不少的而且很重要的宗座文献，没有被他收入。虽然如此，这部典集已成了第一流文献。在这部典集里，也可以找到作者的自传。后来这部著作与他的教律集合而为一，而总称为得尼典集。

得尼教律集，部分地为了教宗们予以采用，很快地争得了一

个大权威，虽然它在当时并不是惟一的关于这类文献的作品：亚尔兹的彻萨里，及非洲的孚盛思·斐朗，几乎在同时完成了同类的著作。它从罗马，慢慢儿流行于西方。它于七世纪输入西班牙；西班牙教律作家，在教宗谕令部分，曾广大地予以采用。亚得里安一世正式把它授于查里曼；为此它又称亚得里安典集（Collectio Hadriana）。实在这是包括若干附录的得尼典集的再版。这虽不是教会的正式文献，却具有正式文献的价值。再者，它虽有它的缺点，比前代有关这类文献的著作比较起来，已有无比的进步。

四 圣本笃与隐修规范

圣本笃又称西方隐修之祖，这纯为了他是个重要的隐修立法者。在他以前，已存在着几种隐修规范。例如圣奥斯定的，马赛加西央的，雷朗和圣诺拉的，及亚尔兹亚圣彻萨里的。圣本笃的隐修规范，一古脑儿地终于取而代之；而且后来西方的修规，多少都受着它的影响。

圣本笃以四八〇年，生于斯波勒陀的诺尔西亚。他的家庭是丰富的。他的教育是考究的。他为再求深造起见，于四九五年左右，到了罗马。不久看到恶劣的环境，就遁居于罗马郊区的索比亚科；在那边，他创立了不少的隐院。五二九年，他移居伽生山（Mont Cassin）在那边他又创立了一个将来要名震天下的新隐修院。他的妹妹斯高拉斯底加在同一地区指导着一个女修院。他们兄妹两人都死于五四三年，斯高斯拉底加在二月十日，本笃在三月二十一日。他们的生平事迹，简略地只见于圣额我略对话录卷二中；而作者所述的，大都是天主因圣本笃的圣德而发显的一系列灵迹。

圣本笃的隐修规范，尤保持及广播了他的影响。这本规范共

计七十三章，像不是一气呵成的；最后几章，是本笃在校阅时加上去的。著作的大部分写于创立伽生山隐院时写的。在他以前的隐修规范作家，如圣帕科密阿斯，圣巴西略，加西央，圣奥斯定，他都自由地，天才地予以使用。规范的三种特征因素，使它凌驾了上列的拉丁的或希腊的一切：（一）它的缜密性和广大性。他指出的不是抽象的格言，而是具体的规例，白天内任何时刻，生活中任何阶段，修士们的职责都朗若列眉；（二）规例的智慧性，它们的严肃足以镇压人的劣根性，可是它们的中庸不至使人败兴；（三）隐修生活的安固性，关于这点的成就只是相对地圆满的。

本笃的隐院组织又分三点：（一）巩固的阶级制度，修士们送出的院长的任期是终身的；他通过由他自己选择的各种助理人员管掌隐院；（二）工作，工作的种类虽是不一定的，修士们每天例有几小时的工作；本笃尤注意劳力的工作；可是一部分的修士，在一定范围内，可以搞劳心的工作；（三）祈祷，讽诵大日课，尤笃当务之急；神圣的工作占着本笃会精修生活最重要的一部分；修规精密地予以指出。后来教会关于司铎们咏诵大日课的制度，是取则于他的。本笃关于违犯修规的人们，也定有处分。如果我们不细察规范中最宝贵的关于精修的一部分，我们可能要谈他的规范太着重于修院行政了。第四章包罗着他摘自圣经的七十二句成圣格言。此外，他又指出特别应修的德行：德命（第五章），静默（第六章），十二级谦逊（第七章）。

本笃的修规的前途是极光明的。这自然首先为了它本身的优越性，可是也为了圣大额我略把它与罗马宗座紧紧地联系起来，又使它负起宣传福音的任务；于是，它的能力，就十倍于前。以后，不同的隐院变成不同的修会，虽然精神的基础依然屹立不摇。伯思（D. Besse）指出：“在本笃的修规里，包藏着两种不同的因素：一为神修的种种原则及隐院与隐院生活的组织大纲；

这种因素是始终不变的。二为具体的规则，它们因人事环境的不同而演变着。为此，十二世纪时，边有西都派，（Cisterciens）边有克吕尼派，虽然他们都视本笃为他们的会祖。”

本笃会蓬勃的生气，一面来自会祖的强有力的组织，一面来自罗马的鼓励，以及圣额我略对于会祖崇高的推重。这个修会很快地流行于意大利，而且取代了卡息奥多刺的组织，虽然后者也受了前者的一些影响。在意大利以外的地域内，它也逐渐移化了别的修会生活。在高卢；流行于六世纪的圣彻萨里与圣科兰班修规，到了七世纪，也逐渐同化于本笃修规。自八世纪至十二世纪，它是惟一存在西方的修会。

第二部 五五三年八〇〇 年间的教父文学

第一章 圣大额我略

一 生活与个性

圣额我略生于罗马，约在五四〇年。他的出身是极显贵的；历史家说他是安尼（Anicii）名门的后裔。早年从政，五七〇年光景升任罗马长官。不久世俗的虚荣使他正直高尚的心灵感到厌恶，终于变卖了一部份产业，边以拯济贫乏，边以于西西里创立了六个隐院，和在罗马，则利阿斯，创立了另一个隐院；而自己也入院精修。不久，他采用了本笃的修规；时为五七五年，计在他登宗座前十五年。从五七八年，至五八五年，他被委为驻君士坦丁堡教宗大使。额我略就在那里开始学习希腊语；这为他将来起了极大的作用。在他驻君士坦丁堡期间，他开始写他的伦理丛著（Moralia）。这部神修巨制，完成于五九〇年。他从君士坦丁堡归来后，急回到他的隐院里去，就被选为院长。五九〇年，教宗披雷杰二世驾崩后，他就当选教宗；他虽几度予以婉辞，终不得不接受这个重任。

圣额我略为着他的种种大德，被称为大额我略；虽然他只做了十四年教宗。通过他的坚决而正确的观察力，及干练天才，如同圣良，他具有最高度的行政艺术。他留下的共八四八件的十四卷书信集（Registrum Epistolarum）是个最好的物证；可是这不

过代表它的书信的一小部份而已。他的书信最足以透露他的才能，他的活动的积极性，以及他的富于弹性与刚毅的智力。巴典孚主教用三个额我略爱好的字眼，描写他的三个优点：（一）正直（Rectitude），指他忠于法律、忠于规则、忠于教典，且具有一种守正不阿的亮节。（二）节制（Discretio），指他观察正确，措施中庸，而且适合事宜。（三）祥和（Blandimentum），指他引人亲爱，而丝毫没有谄媚的色彩。可能偶然他的一时勃发的烈性，使他的后面两个优点逊色；他的第一个优点，永远保持着它灿烂的光芒。

也应该指出额我略为基督征服蛮人的决心。他看出这些新民族在尚属粗鲁的外貌内，怀抱着不少的瑰玮之宝。六世纪内，高卢罗马的主教们，在劝化法兰克人（Francs）及勃艮弟人（Burgondes）工作中，早已展开了这个途径。当额我略陟登宗座时，西班牙也来皈依基督。额我略在继续驱策这种已经开始的运动外，一面垂青于五七〇年侵入意大利的，或为外教，或为亚略派的伦巴人；他敦嘱当地的主教们努力予以劝化；另一面，他设法铲除西西里，撒地尼亚，科斯各岛的外教余孽。他最关心于英国的归化；圣奥斯定和四十个本笃会修士，是由他派去的。同时，他通过一种不知倦怠的爱德，一种屹立不摇的毅力，与当时蔓延于整个世界的罪恶作战。在他的第一号公函里，他把圣教会比诸“一只暴风雨日，飘浮在旋涡边缘的老朽之舟。”可是他并不怀疑天主上智；相反地，他抱着信心，为教会，为教宗，准备新胜利。他使那些新兴的或称法兰西，或称西班牙，或称英吉利的国家，承认教宗的首席性。老实说一句，他创始了中世纪，现代社会及基督文化。

教宗们的政权，是由额我略准备起来的。当时罗马教会的产业，所称的圣伯多禄遗产，是不可胜数的。一个聪明的理财方法，使他能获得大量的利润，而以救济罗马的种种灾难。不久这

个公众的恩人被认为罗马的实际领袖，因为君士坦丁堡的皇帝，在那儿，是不起政治作用的。杜歇纳主教指出：或强调六、七及八世纪的教宗们的帝国人民资格，那简直是儿戏。七五六年，丕平（Pépin le Bref）的赠与只更充实了一五〇年前已纪开始的一种事业。

圣额我略如同他的一系列前任，坚持具有对于整个教会的统治权。关于这点，他的文章虽及不到圣良的更冠冕堂皇，却是同样地坚决的。他尤强调，罗马主教是信德的领袖；他把自己的职权分授于整个教会。圣良和圣额我略最相像的地方，一在他们两个都能把这些早已存在的观念，渗入当代人们的日常生活中；一在通过他们对于各地教会积极的关心，以及不断的指导，使他们的无边权威变成一种到处可以感到的实际。可是，圣额我略不但肯称君士坦丁堡主教为总主教（Patriarche oecuménique），而且不欲自称总宗主教；他的理由是：这如果一个宗主教称为总宗主教，那么“会妨害别的宗主教们的。”于是，他自称“天主的仆人之仆人”。

这位第一个以隐修士而登宗座的教宗，对于修会生活，是时当关怀的。首先应该指出，本笃会因他的驱策，一跃而为一支罗马教会宣传福音的远征军。伯利厄尔（Berlière）指出：“额我略接受了圣本笃的隐修论，他没有创造出什么，他只巩固了加生山立法者的事业。他通过他的权威，祝圣了本笃会关于神贫、贞洁、恒心、念日课、看圣书，及与外人往来的一切基本规则。”他在发展本笃会的内修生活中，培植出可贵的合作者。于是，他不稍犹豫地准许会士们或膺神品，或往远方传教，虽然他曾一度严禁任何隐士在拉温那教区内加入神职阶级。圣额我略的这种措施，使紧系于宗座的本笃会，不但在修会内，而且在整个教会内，开展了一个光明前途。

额我略虽日理万机，对于他直接负责管理的教友，不肯稍微

疏忽。他写于五九三年的福音与厄则克耳先知书论赞，以及信众神修对话，都是良好的物证。他发表于五九一年左右的司牧训话（Le Pastorale）证明：他怎样注意于圣善之司铎的培植。这是一个极度严重的问题，即使在公教的高卢，神职阶级大半是由教友组织的，而且其中也有在君王的撑腰下，怀着野心而加入的；那么神职阶级的需要改革，不就急于星火吗？这个病症在六世纪末叶，已深入膏肓，因此额我略迫切地再三吁请公会议予以诊治。他的热忱，是极精细的，他也不忘调整教会礼仪。他崩徂于六〇四年，三月十二日，在实现了他升任教宗的预定计划以后。

二 著作

圣额我略在他的通信以外，留下了讲道、伦理和礼仪的作品。他的论赞（Homélie）及伦理丛谈虽也以圣经为根据，不能称为真正的注疏著作。或说他曾注解了列王传、雅歌、忏悔圣咏，可是，它们的历史价值是很可疑的。至于他的圣经协调偶录（Harmonie de quelques témoignages de la sainte Ecriture）也应该作如此观。

（甲）讲道著作包括福音与厄则克耳先知书论赞

福音论赞共计四〇篇，均分为两卷。这是根据在一年中，尤逢主日，在教堂内所谈的圣经的主要篇幅而致信友们的训话。它们是简单的，朴素的，从心所出的。看来它们写于五九〇年，五九一年间：前二十篇，为了作者因事未能亲自讲话，是由一个书记，当他面前朗诵的；后面二十篇是由他自己讲而由速记者写下来的。为了它们流行于信众间，五九二年前后，圣额我略决以全部发表。教会礼仪每予以援引。

厄则克耳先知书论赞是他于五九三年致信友的训话。为了教宗忙于教政，他只解释了头上整个的三章，以及第四章的开端，

共计十二篇，是为卷一；他又解释了第四十章，共计十篇，是为卷二。在这些论赞里，如在福音论赞中，修身始终是主要因素。但是这些讲话的风格更高超，而且它们的神修色彩也较为浓厚。

（乙）伦理著作拥有伦理丛谈，司牧训话及对话

伦理丛著或称约伯传讲话（Exposition in librum Job），实在是新伦理神修指南；内容是极丰富的；它们普遍地宣传神修秘诀。在中世纪时，被视为伦理神学的基本读物。额我略把约伯传的伦理丛著的骨干，随机予以发挥，正如他在序文里所说的：它像河林中的潮水，到处把空隙填满。他认为遇到机会，不问任何足资观摩的资料，应当予以提供。

他的方法计有三个步骤；一、叙述，二、分析，三、教训。叙述所以打好历史的基础；分析所以确定典型的意义，教训所以点缀已建的大厦。他的文章每是疏忽的。这是一面为了推重信德奥迹的精神意义，一面为了指出教友的责任，以及进修的途径。这个煌煌巨制，共计三五卷，卷是则章组成的。这部著作最能发展圣人的道学权威。它尤其是为隐士们及对神修已有相当造就者写的；为此，作者指出：它为学识肤浅的教友，可能不但无益，反而有害。这部由于圣雷安德尔（Saint Léandre）敦促而动笔的著作，开始于君士坦丁堡，而完成于五九〇年后；它是献给塞维尔总主教圣雷安德尔的。

司牧训话写于五九一年，是献给拉温那的若望的；他因额我略逃避高职，曾予以批评。作者跟着纳西盎的额我略，及圣若望金口，一面标榜铎品的伟大，一面尤强调司铎的职责。书分三篇；最后一章是个结论；它请司铎作自我检讨，俾得更清楚地认识自己。第一篇揭示：膺神品及加入圣统组织者应备的优点；第二篇指出司铎应有的生活；第三篇标志司铎演讲以及指导神修的规范。

关于演讲圣道的问题，圣奥斯定早已剖切言之；额我略不过

人云亦云罢了。他尤努力分析教友们不同的心理，使讲话者能用心地予以配合。他的许多分析虽是一般性的，可也不少引人入胜的观察。头上两篇权威地强调神职阶级应当实践的理想。这部著作，一开始就获得了无比的成绩。

对话尤风行于中世纪，读者对于那个活跃于字里行间的伟大基督徒，不胜崇拜之至。对话是为一般的信友写的；书中额我略缕述一系列，或目见或耳闻的神奇事迹。开端三卷记述意大利的圣贤：除掉占着整个卷二篇幅的圣本笃外，其余的都是不很著名的。卷四所载的一切神奇的故事，都在证明：死后灵魂的存在，炼狱的存在，拯救炼灵的可能性，而以献弥撒为无上的方法。人们很不满足于额我略的轻信。实在，他不注意历史的批判性，而只注意故事的观摩性。对话在中世纪被视圣人传记的模范。它又大有造于圣本笃的教体和修规。

(丙) 圣额我略的礼仪著作，种类很繁，其间若干本的历史性是很可怀疑的

一、弥撒经中还存在着他创导的若干经文：如天主矜怜我等，基利斯督矜怜我等，级经（Graduel）后的亚肋路亚，天主教，请拯救我等（Libera nos）及故此奉献（Hanc igitur）中从我等的日子（Diesque nostros）起的最后一段。

二、所称的额我略弥撒经（Sacramentaire grégorien）包罗着整个礼仪年的特种弥撒经文。它像是机雷细阿斯本的撮要，罗马教会本因地制宜的化身。大半历史家指出：该书的作者是额我略，而且著于六世纪末叶。可是，杜歇纳主教相信它的著作时期不能早于八世纪，他称之为哈德良弥撒经。

三、额我略对诵圣歌集也被若干学者认为是八九世纪间的产物；可是缺少直接证据的传统学说，仍保持着相当的势力。

四、额我略歌集，代表罗马教会的宗教音乐。这不是由圣额我略创造的，而是由他发展的：他不但创立了歌咏者学校

(Schola eantorum)，而且或跟五至八世纪中的教宗，直接予以指挥，或标榜宗教音乐自然、简单、协和的特性。可是，才华爱(M. Gevært)把这一切不归于圣大额我略，而以归于额我略二世或额我略三世。晚近关于这点的发现，还未能确定地予以解决。

三、圣额我略的道学

(甲) 额我略圣师

圣额我略是教会中的一个大圣师，也是中世纪的一个权威老师。无疑的，他的影响是与波伊斯，卡息奥多刺，和塞维尔的以锡都的影响不同的。他无意做个哲学家或学者；他像圣盎博罗削，单是一个伦理学家。他没有密兰主教的文学天才：他的文章是朴素的，他避免流行当代的装腔夸张文学的作风。可是这种简单的笔墨，不但与主教之主教高位相配，而且具有一种生动的明朗性。由他特有的毅力反映出来的伦理观念，是极光耀的。

他不是个神学理论家。巴典孚主教指出：“他论奥迹时曾表示，人去寻求奥迹的所以然，不但徒劳无功，还要沉没在旋涡中。信条应该相信，不应该推敲。”可是不应该因此强调：“他对于西方在罗马帝国崩溃，蛮人新王国建立后一般文化及神学的简陋，应该负责。如果他应负责的话，他的责任并不多于塞维尔的以锡都的。即使波伊斯做了教宗，他也不能使西方习于亚里士多德的哲学，而使六世纪产生一个大亚尔培。”圣额我略不是当代潮流的创造者，而是当代潮流中的一人；他认识它的弱点，他竭力予以改进。额我略怀着这个目标，采取了圣奥斯定遗下的伦理原则，用以救济那个泛滥着情欲狂澜的世纪，且以制止侵略者的蛮横，消除被压迫者的悲观。圣额我略极度崇拜圣奥斯定的天才学识，而遥远地，稳当地准备十二世纪深深染着奥斯定色彩的新文化运动。

额我略受自奥斯定的影响，是不容否认的。择其大者言之：（一）圣额我略一如圣奥斯定，不但标志事前圣宠（*grâce prévenante*）的必要性（信德及善功的肇端也不在例外），还强调预简于圣宠及永福，也是绝对无代价的，右盗就是一个例子；（二）他跟着奥斯定说，未受洗而夭折的婴孩，在狱中也受积极的惩罚。（三）他也说天使是纯神体，爵位不同，共分九品，各有各的特点和任务，善天使守护教会、邦国、个人；恶天使攻击我们；可是没有天主的准许，他们不能危害我们。（四）额我略的世末论（*Eschatologie*）充满着圣奥斯定的思想。可是应该指出：他与他周围的人们，相信世末在即；当时的种种灾祸，使他更坚信不移；但是，他不视以为一端信理。他攘斥慈悲派，（*Miséricordieux*），它在圣奥斯定的驳斥后，还否认地狱的永远性。最后，他指出，炼狱是暂时的，为炼灵的祈祷，尤其是为他们所献的弥撒，是极有效力的。

圣额我略特别是个神师；这里，我们先一提他的暗晦的悔罪论，然后阐述他的神修论及神职论。

（乙）悔罪论

首先应当指出：圣额我略如同别的古代学者，频繁地强调一般补赎的效力。而不谈告解圣事。他的牧职论也如出一辙，这是很可以诧异的。可是，应当了解，这本书的目标，不在指出除免罪过的途径，而在提供怎样不堕落，怎样改过的方法。额我略在他的训话里，先向罪人灌输深刻的畏惧的情绪，继以希望及爱天主的情绪。爱是改过自新的原因。额我略强调标志：忏悔之心越成全，它的效力越广大：这是古今神学家一致承认的一点。可是，他并不因此否认告解圣事的存在。他只论了补赎之德，为了在当时，告解圣事的执行，没有现代这样的频繁。在这件圣事里，补赎（内心的及外表的）占着最重要的位置，而且最引人注意。大家晓得：五世纪以后，告解圣事经过了一个重要的演

变。这个演变，在圣额我略时代，已很深刻。这种变演，额我略的明察秋毫之眼，不会看不到的；虽然罗马是个缓进的标准传统之城，虽然额我略所接受的少于他所感到的。

我们都知道，告解圣事，在通过由教会指挥的，透露在补赎行为中的忏悔之德外，还有告解圣事的起点告明，和它的终点赦免。这两个动作，是告解圣事的基本因素。狄塞龙说：“关于这两点，圣额我略，用了三或四段篇幅予以解释。他的第二十六首福音论赞的四到六节，是最深切的。在这首论赞里，他首先肯定告解圣事的基础，是基督授于教会的赦罪之权。这里，他明白地指出主教们具有这个威权，可是他不排斥司铎们。在罗马，从玛尔则（Marcel）教宗始，司铎们在这个圣事中，也有一部分威权。赦罪之权要求罪过的认识，而罪过的认识要求罪人的告明。圣额我略谈论这个告明时，暗示告解圣事的告明。主教在赦罪前应当衡量已往做过的补赎。赦罪不纯是天主赦免人罪的声明。如果他跟着圣奥斯定，把听告解司铎比作解放已经复生的辣匝禄的宗徒们，那么，在解释这段圣经时，也应当顾到别的一切相关的篇幅。圣额我略如同圣奥斯定，像为维持平行起见，作了过节的论调。应该晓得上等痛悔在罪人获得赦免前已恢复了他的超性生活。为了罪人求援于司铎，赦罪常是一种新生的开端。圣额我略虽没有指出当时越来越流行的私下告解式，人家不可能肯定他不认识告解圣事。

（丙）神修家与神秘神修家

一、神修。无疑的，圣额我略是古代教会作家中，谈越祷谈得最频繁的一个：或说圣额我略的精神，就是越祷的精神，这是很合理的。可是同时他也是个极其活动的人。历史家指出：不但他的教会最高领袖的任务，是丰富忙碌的；他的著作也是等身的。在越祷生活，就是神修界所称的合路，成全的生活之外，他又标榜了一种，他认为不与前者冲突，但次于前者的工作生活

(Vie active)。他称这种生活为德行善功生活。它几等于人们所称的明路与炼路，为了在他的著作中，经常可以找到压制肉情的论调。而且，他把工作生活，简直看作一种准备工作，一种清除工作。假如把额我略的工作生活与越祷生活比较起来，后者因素地是一种联系于神秘神修的神修。在这点上，他还是圣奥斯定的门生：他如举良·博满，他袭用的圣奥斯定的工作生活及越祷生活术语。(Vita activa, vita contemplativa)。加西央却用了行动生活及理论生活(Vita actualis et vita theoretica)。亚历山大里亚的格来孟爱谈信生活及知生活(Vic de foi et vie de gnose)。这些神修家所用的术语虽不同，他们的因素观点是一致的。

神修学指出趋向成全的各种阶段。第一阶段称为反偏情阶段，目的在根除一切罪宗。额我略的罪宗表，是以加西央的为蓝本，而稍微修改过的。第二阶段为修德阶段，可是修德是一步步进行的。额我略虽强调四伦德，尤强调三神德，为了人少了它们，是不可能中乐天主的。这些圣德，通过圣神七恩，达到它们的顶点：上智针对狂妄，明达针对昏昧，超见针对卤莽，刚毅针对畏惧，聪明针对愚鲁，孝爱针对硬心，敬畏针对骄傲。额我略的道理清楚地趋向神秘神修。这里，我们尤应当注意神秘神修与瞻祷的关系。

首先，他标志工作生活是绝对需要的，比瞻祷生活更加需要。无疑的，他曾频繁地肯定，在很多的角度下，瞻祷胜于工作；若衡以需要的观点，工作生活强于瞻祷生活，为了人不能没有善功而得救，却可能不是瞻祷者而升天。但是，他坚持瞻祷关于两种人的相对的需要性。

一、布道者在瞻祷中燃起神火；换句话说，他们与天光的接触，使他们炎炎如焚。在外界的一切工作中，不管它们本身怎样良好，人们很快地会冷淡，如果不知常常投身瞻祷的火炎中。心灵的冷落会使他们的言语也冷落。二、有志成全者，在他们工作

生活中，应当参以瞻祷生活，使能获得该生活包括的奇宠，尤其是瞻祷之光。不差，圣额我略经常指出：相对成全的工作，是瞻祷的先驱条件；可是他也标志：灵魂只在瞻祷高级神光的照耀下，才能攀登圣德的峰顶。瞻祷不可能是继续的。它只应该准备灵魂行善功，而使它于工作中纪念天主的甘饴就是它的毅力。

在使人灵获得瞻祷恩宠一般的远准备中，圣额我略在督促灵魂企望天宠的爱情，以及引起它对于所得的天宠的敬畏以外，特别是指出：（一）谦逊“谦逊启发神光，骄傲予以掩盖。”（二）退省，灵魂应该自我深入，接近天主的怀抱；深藏在内的心，才能瞻祷。（三）死于世俗及自己，那么瞻祷可比一个墓穴。可是，这个观念是消极的，圣师的积极观念如下。

二、神秘神修。圣额我略时称瞻祷为一种活动，一种真正瞻祷前的直接活动。这个活动的因素，在观察一切足以使灵魂趋向天主的事物。一般地说，这些事物，他称之为超越的、永远的、崇高的、上苍的奥迹，或无形的奥迹。这是天主的美善，而我们或直接地，或间接地予以钻研。灵魂本身的认识，尤其是基督人性的认识，引人灵认识天主的性体。这一切还不是狭义的瞻祷。“人努力在可能范围内，爬登瞻祷之山；可是为了一般圣宠有限的力量，他不能跃出一定的高度线。”

灵魂的这种“天主追求”，即使在瞻祷生活中，不是没有困难的；脱离觉性的对象，为与天主结合，是需要牺牲的。人应该像与天神作战的雅各伯一般地与自己的理智作战。他时而胜利，纯为了天主突如其来地在瞻祷中赐以甘饴及圣宠；不久，他就要重新堕入原来的悲境；可是，这种偶然的飞跃不是无益的。一般地说，人诵读圣经，努力探索文字的意义教训，敬爱地体味自然的及象征的奥迹时，可以升向天主。这种瞻祷式的默想，如果瞻祷的智慧予以一个新的神识，（Intelligence Spirituelle）若不在注疏方面，在精神方面，是特别地容易而丰富的。

以累拆尔及玛达肋纳为象征的，狭义的瞻祷，圣额我略每以比于一个山岭，而视为神修陟登的目标；又以比于一个墓穴，为了它要求的鸿沟。它所以称作休息或静然，为了它的被动性，强于它的自动性。实在，它是圣神的一种观察，一种由于圣神的天主观察；这种神宠的形式，是千头万绪的。圣额我略，尤视以为一种超自然的智慧，一种天主的认识。宠光映出了天主，使受造之物，在此世处境的可能范围内，见到及听到天主。

应该特别指出，圣额我略虽大大地抬举瞻祷，并且描写了（不运用科学方法而根据个人经验）它的许多崇高的种类，却不忘谨慎地揭露它们在此世所有的界限。人在瞻祷中所见的，不是天主的性体。灵魂感到：它所见的不是真理的本体；为见到真理的本体，需要一种奇光。瞻祷中天主的认识还是遥远的；这是黑暗中的享见。“圣人们在离开世界前，只能通过虚像，看见神性的奥迹。”圣额我略把瞻祷享见，比作出于本能的一句话头，比作或轻或烈的一个呼吸，比作一个咕啞，而籍以指出：天主怎样隐隐地在我们心中活动着，怎样震动着我们的神魂之耳。真正的瞻祷存在天堂上；在世上，只存在着它的一种阴影。而且瞻祷的圣宠本是短促的，有时像闪电般地就过去。

这关于瞻祷飘矢性的几点证明：额我略所谈的瞻祷，不是瞻祷的生活状态，而是瞻祷的基本因素，就是超自然的及来自天主的圣宠。他强调指出瞻祷的成绩：一个深切的谦逊，为了天主的认识产生真正的自我认识；一个忏悔的情绪，它拉出灵魂，送至天主台前；一个不容捣乱的和平，及一个天上之乐；一个新颖的、特别热烈的追求天主的爱德，因为天主圣神的气息一与我们接触，我们就驰往超自然的美善。通过焚烧着的天乡之爱火，天主的足迹，就印在接受他的心灵上。

这个在瞻祷中焚烧着的天乡之爱，把一种光耀的毅力，给予布道者的言语，为了布道者的理智，已深深地笼罩在天主的智慧

光中。那么，瞻祷虽短促，它的成绩延长着。在圣人身上，这个行动，不但能利用所得的圣宠，还就是一种对于天主的追求。于是，工作生活，与瞻祷生活打成一片。原则地说，没有一个信友，不论在任何地位内，不能瞻祷，即使实际上，获享瞻祷的人数不多；即使不少的人，为了他们的不近情，不能明智地努力以求。

（丁）布道的职责

圣额我略的神秘神修引他谈论司铎的职责。他指出一切真正的布道者必须也是瞻祷者；而一切瞻祷者应当参加工作生活。这里所说的工作生活，不但指一般的修德生活，又指那些拥有才能及职责者的布道生活。在司牧训话卷一内，有极严厉的一章；它是所以攻击那些不听号召者的。“不少具有优秀才学的人，只乐于度一个瞻祷生活，离群索居，不肯挺身而出，向民众宣传真理。如果我们尖锐地批评这种行径，毫无疑问，我们会觉得：他们能做的善工愈大，他们的罪恶愈深重。”为此布道活动，至少在若干圆满的工作生活中，是不可或缺的。

圣额我略在古代圣师中，与众不同地揭示了布道条例。在他的伦理丛谈，他的通信，他的论赞里，他不停地予以提及。这点，在他的司牧训话中，他尤权威地予以讨论。但是应该了解，即使在这里，他的论调也不是出以科学方法的分析，而是一种伦理神修的指导。正如赫特（Hedley）所指出的，他不涉及疑难的问题，也不进入具体的枝节问题。这本简单的，格言式的手册，目的在普遍地灌输一系列的丰富观念，使读者予以发挥，而吸取神益。

圣额我略最注意的，就是司铎的精神条件。圣师在司牧训话中，开头就说：“无疑地，司铎需要才学；指导人灵是个艺术，艺术中的第一个艺术；如果没有相当的能力，而接受这个责任，那么不是太冒昧吗？可是接着，他就谆谆地指出司铎应有的德

行。卷一的大半篇幅是关于这一点的。他责斥那些不是为了谦逊，而是为了瞻小而逃避神品的人。他更声色俱厉地挾伐那些不是为了神火，而是为了贪心私爱而追求神品的人。这个司铎个人的圣德，虽在卷一里，已写得痛快淋漓；他在卷二里，还频繁地予以提及，并且特别指出，内修生活为保持及发扬这个圣德的途径。但是这里。他的中心思想在作出司铎与人灵联系的准则。圣额我略标志：司铎在谈话缄默中，都该谨慎将事；与善人来往，应该温和；与弱者来往，应该坚决。这两种德行，应与极度的戒心联系起来。他要求司铎不要在讨好人们上用心，可是应该使他们对自己发生好感，而因以使他们更坚持真理。他也囑司铎运用劝戒的方法，时或出以温柔，时或出以严厉，可是一贯地出以智慧及节制。

在一切司铎任务中，圣额我略最着重布道工作。占着全书三分之二的篇幅的卷三，都在讨论这个问题。他的一切言论总归于下面一个原则：看对方的环境与个性，设法为耶稣基督争取他。在四十章中，他具体地指出各种不同典型的人：“劝男子应该采取一种方法，劝导女人应该采取另一种方法；劝导青年应该采取一种方法，劝导儿童应该采取另一种方法……”他又指出人们不同的个性，沉默的与多话的，懒惰的与活泼的；……至于罪人们，他尤该多多予以注意。圣额我略的作风与写基督教义的圣奥斯定的作风是一样的：额我略首先是个伦理学家，心理学家，他的细致有时是极有兴趣的；但是，他的理论每是一般的。无论如何，在他的司牧训话里，基督文学辞藻条例是谈不到的，相反地，在伦理丛谈里，尤在三十及三十一章，他冗长地予以讨论。在那边，他极度明朗地指出了布道者应有的精神条件，其中他再三致意的，就是祈祷默想。从此我们可以推测：这个伟大的教宗，真正的领袖，出类的伦理学家的深刻的内修生活，是怎样地与他的活动并驾齐驱的。

Saint Gregoire le Grand

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.*; **75-79** (éd. des Mauristes, 1705) .
- 2° **Etudes:** DENIS DE SAINTE-MARTHE, *Hist. de S. Grégoire le G.*, Rouen, 1697. — ED. CLAUSIER, *S. Grég. le Gr.*, Lille-Paris, 1887. — P. BATIFFOL, *S. Grég. le Grand* (coll. *Les Saints*), Paris, 1928. — Autres vies, en *italien*, par H. GRISAR, Rome, 1904; TARDUCCI, Rome, 1909; en *allemand*, par BÖHRINGER, Stuttgart, 1879, Wolfgrüber, 1890; en *anglais*, par H. DUDDEN, Londres, 1905; H. HOWORTH, Londres, 1912. — L. PINGAUD, *La politique de S. Grég. le Gr.*, Paris, 1872. — P. RICHARD, *La monarchie pontificale jusqu'au concile de Trente*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 419 sq. — J. TIXERONT, *La doctrine pénitentielle de S. Grég. le Gr.*, dans *Mélanges de Pat. et d'hist.*, p. 237-260. — D^{CM} U. BERLIÈRE, *L'Ordre monastique des origines au XII^e siècle*, Mardesous, 1921, p. 46 sq. — DOM MÉNAGER, *La contemplation d'après S. Grég. le Gr.*, dans *Vie spirit.*, 1923, p. 242-282. — A. SAUDREAU, dans *La Vie d'union à Dieu*, p. 100-129. — H. LECLERCQ, *S. Grégoire, le Gr.*, dans *dict. Arch.*, col. 1753-1776. — F. CABROL, *Grégorien (Le Sacramentaire)*, *ibid.*, col. 1776-1796. — P. CODETR, *Grégoire (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 1776-1781.

第二章 西班牙作家

一 圣以锡多前的作家

(甲) 布拉加圣玛尔定

四〇九年光景，蛮人侵入西班牙，汪达尔族，稣汇维族，阿郎族，可说是这支军队的先驱部队；不久又来了巴哥特族，赫留米族，尤其是维西哥族。这些新来的民族强占着若干行省，而且也频繁地彼此火并。四二八年后，汪达尔族转赴非洲，退出了战场。这些外来的民族，渐为别的民族所同化。五世纪末叶所存的，只有稣汇维族，及维西哥族：前者稳扎于加里西亚及琉息退尼亚；后者以托力多为中心，做着其余半岛的主人翁，攸立克（四六七年至四八五年）于四六七年，四七六年间，扩展了土鲁斯哥德王国版图，直至几乎整个的西班牙；而使王国的声威达到了顶点。哥德人因法兰克人的压迫，在六世纪初叶，大量地逾越卑利牛斯山脉。后来，在利奥维西统率下，他们征服了加里西亚，毁灭了稣汇维王国，得耀武扬威于半岛上。他们的皈依公教，在西班牙教会史上，写了灿烂的一页，可是稣汇维族的信仰公教，还在他们以前。

稣汇维一个王上，在四六六年左右，受了一个叛教徒的诱惑，率领人民崇奉亚略异端。一世纪后，在五六〇年，布拉加圣玛尔定才引他们归正。原籍班诺尼亚的玛尔定，本是都尔区主教，不知在什么环境下，他来居于加里西亚，始任隐修院长，继擢为杜美区主教，终于五七二年，升任布拉加总主教。都尔的额我略指出，玛尔定是当地最博学的人士中的一个。稣汇维王，弥

尔以及整个稣汇维国的皈依公教，是为了震于他的才学权威。圣玛尔定的声名，又为了他主持的若干教务会议，而益加藉藉。五六三年，在布拉加举行的反普立息力安异端会议，是由他主持的。该会议作出的十七条决议，解决了这个异端。五六九年的高卢会议，六七二年的布拉加第二次会议，强有力地镇压了新公教神职阶级的野心。他大约死于五八〇年。

圣玛尔定的著作，虽没有什么伟大的场面，可是，为了若干小册子的实用性，是很能引起兴趣的。作者特别是个伦理学家，他曾先后指导信友及隐士，他又写了些有关教律的著作。

(一) 他为教友们写了下边几种书：正经生活论 (*Formula vitæ honestæ*) 这是一本阐释智、勇、节、义四枢德的伦理作品；诊治浮夸论 (*pro repellenda jactantia*)，骄傲论 (*De Superbia*)，谦逊训话 (*Exhortatio humilitatis*)。这三册的目的，都在攻击骄傲，举扬谦逊；忿怒论是做辛尼加写的一本很好的作品。

(二) 他为隐士们译了埃及教父们的格言 (*Sententiæ ægyptiorum Patrum*)，至于古人语录 (*Verba seniorum*)，这是他的门生巴斯加士用他的名义译的。

(三) 玛尔定的教律著作，补充了他的伦理著作。除去布拉加第一次会议议决案外，还有所称的八四款玛尔定训话，计分两篇，上篇论神职成员的职责，下篇论一般教友的职责。他的论三次浸水 (*De trina mersione*) 一信，是所以攻斥萨柏利阿斯派一次浸水论的。他的复活节论指出计算节日的规则。

“批评乡人” (*De correctione Rusticorum*) 的论赞，是所以攻击残存在他们中间的外教主义的。他自己的墓志铭是用三首诗写的。阿蒙 (Amann) 指出：“这几句诗标志：在蛮貊之地，布拉加玛尔定还保持着古代文化的情致。他以行将毁灭的古代文化最后一个证人的资格，预报了将来的新时代。劝化稣汇维民宗徒的用心，也就是在这点上。”

(乙) 维西哥族宗徒圣雷安德尔

几乎在整个的六世纪中，维西哥人是最不顾一切的，亚略异端的拥护者。利奥维西特（Léovigild）战胜了拜占庭，征服了稣汇维，创立了一个帝国：他极度仇视公教徒。就在他执政时，塞维尔总主教圣雷安德尔开始了归化维西哥人运动。

雷安德尔原籍迦太基；五四九年，信奉亚略异端的哥德人侵略时，他的家庭移居塞维尔。看来大概它与王家没有什么亲戚的关系。他的两个哥哥，圣以锡多是塞维尔主教，圣孚盛思是迦太基主教，他的姐妹佛罗棱典娜是个修女。雷安德尔本是个隐修士。就在那个时候，他开始与利奥维西特的儿子，赫梅内西相识，赫梅内西在他的妻子的规劝下，有意皈依公教。雷安德尔予以教育并且终于玉成了他的志愿。这个新教友立刻采取保护同教人们的步骤。为制止一切对于公教徒的暴行，他与拜占庭结了友好之约。雷安德尔一心表示拥护这个时受到尖锐批评的政策。五八一年左右，他且亲赴君士坦丁堡求助于皇帝。赫梅内西据塞维尔，反抗他的父亲；两年之后，城破被擒，且被流于华朗西亚，可能就在那里被杀。

雷安德尔于五八四年任塞维尔总主教。五八六年，利奥维西特的猝死，消除了亚略异端的风云。利奥维西特的次子，雷加兰德，努力于维西哥人的归化运动。雷安德尔对于该项运动，究有怎样的贡献，是很难确定的。无论如何，在他指导之下，极度隆重地举行的托力多第三次公会议，对这个运动，引起了极大的作用。雷安德尔终生是王上的好友及顾问，对他始终发生最良好的影响。大约他是与王上同年死的，他又被认为一个真正的政治家，以及一个伟大的主教。

圣以锡多说他写了不少的著作，可是已都失散了。现在所存的，计有一篇记哥德人归化中的教会胜利论赞，还有一册致他的姐妹佛罗棱曲娜的“贞女阶级与轻视世俗论”，这实在是一种精

修的准则。

圣雷安德尔最基本的事业，和他的最伟大的光荣，就是他在五八九年，托利多会议席上，作出的新的宗教政策。这个政策，历经整个的八世纪，不变地推行于一系列的托力多公会议中。计到七〇一年，在托力多共举行了十八次会议，第一次举行于四〇〇年，它的二十款决案，尤其是著名的；五二七年举行的会议，没有多大成绩；自五八九年举行的第三次会议始，议席之上，可见主教与君长们共同磋商着；可是教会始终占着优势：这点，抗议教徒祁肇（Guizot）也不予否认。因此在维西哥人的法制中，渗透着基督教会的精神；这种精神，或表现于一般的出乎蛮人意外的观念中（人在法律前的同等性），或表现于个别的组织中（奴隶制的逐渐淘汰）。雷克格（H. Leclercq）指出：“裁判大全”（Forum judicum）是由法律，学识，演讲组成的。十三世纪时，圣斐迪南译以卡斯提尔语，书名（Fuero Juzgo）；它原文被视为西班牙法典的基础。人们每指摘：这个维西哥法典，把教会与国家联系得太密切，甚至似混为一谈。不管主教们怎样努力，这本法典未能全部执行，而且不能阻止国家的衰落。可是，理由不是为了公会议犯了错误，它们制定的教律是极好的。那些教律，一方面坚决地、高尚地指服从公教教义的重要性，另一方面，驱策主教、司铎、教友努力恢复纯粹的基督伦理观。最后一个会议举行于七〇一年。十年之后，七一一年，阿拉伯人侵入西班牙。

（丙）第二流作家

一、伊达斯（Idace）生于加里西亚，四二七年，升沙物主教。他是政治舞台上的一个重要人物；四七〇年，他完成了一种起自三七九年，止于四七〇年的编年史。作者志在继续圣热罗尼莫的历史作品：关于四二七年以前的部分，作者只摘录了古人的记载；关于四二七年以后的部分，作者也是以证人的资格，挥笔抒述的：因此，它在西班牙，尤其是加里西亚历史上的价值，是

相当大的。

二、比格拉若望 (Jean de Biclar) 原是比格拉隐修院长，五九一年，被擢为主教。他继续写东诺诺·维克道 (Victor de Tunnum) 的编年史，自五六八年，起，至五九〇年止，后来圣以锡多又继续了他的工作。

三、查士丁尼是华朗西亚主教；他写了一本谈道书，“答鲁斯的居” (Réponses à Rusticus)。它可能存留在圣易特丰斯的圣洗论中 (De Cognitione Baptismi)。

四、举斯得 (Juste) 是乌尔赫尔主教，查士丁尼的兄弟；他写了一本雅歌注释；注释是出以讽喻主义的，可是行文又明朗，又简洁。

五、亚普林奇阿斯 (Apringius) 是巴达和斯主教；五四〇年左右，写了一本启示录注疏。

六、玛拉加塞弗拉斯 (Sevère de Malaga) 写了反亚利约派论，及童贞论；可是都已遗失。

二 塞维尔圣以锡多

(甲) 生活

圣以锡多似以五六〇年生于塞维尔。他的父亲在他诞生后不久就死了，他是他的哥哥和姐姐佛罗棱典娜培植起来的。他们比他，和他的另一个兄弟孚盛思，年龄要大得多。他在塞维尔隐修院中，受了一个很高的教育；且在那里做了隐士。六〇〇年左右，接他哥哥的位置，做了塞维尔总主教，先后共计三六年。他是当代西班牙最有声望的一个主教；他不但主持本省的教务会议，也主持客省的教务会议。六一〇年，他在托力多朝上，第一个签署了会议同意的王上的通令，声明曾经迦太基会议承认的托力多主教的首席性。在六三三年，托力多第四次会议中，他以主

席的资格，表现了他整个的权威。

托力多第四次会议是在半岛上最著名的一个会议。它是重要的决议，计有关于宗教及社会的四点。

(一) 关于宗教，公会议在宣布了一种信条公式后，命令各地教义的统一，规定若干应守的纪律，强调司铎的贞操责任，提醒主教监督法官，揭发他们的职权的滥用，解除神职人员纳税服役的义务。

(二) 关于犹太人，公会议一面指摘“薛士波”（Sisebut）王强迫犹太人皈依公教的措施，一面维持第三次公会议（五八九年）厉禁他们担任能厘订侵犯教友的处分的官职，及拥有教友奴隶。公会议又宣布没收一切已经归化而复叛教的犹太人的产业。

(三) 关于国家，公会议再度承认驱逐松典拉（Suintila）王而登位的西士南（Sisenand）新王，并且声明：谁予以攻击，谁就应受绝罚。

(四) 关于教育，公会议决定在每个教区内创立一个学校，以培植神职人员。

在这一系列的步骤里，人们合理地认为见到了圣以锡多，柏兰利奥（Braulis）所称的七世纪西班牙教育重整者的手续。他早于塞维尔建立了栽培神职人员的规模伟大的学校，校中设有校长一人，他负着教育训育的责任。圣伊特丰斯（St Ildfonse）是由该校培植出来的。以锡多的难于一数的著作透露：他的学识是渊博的，他的工作之心是热烈的；这个热忱是与他造福教会，教育人民的热忱相同的。他死于六三六年四月；死前几个月，他出众地表示了他轻视世俗，怀爱信友的心灵。托力多第八次公会议尊之为“优秀的圣师，公教会的新光荣”。接着塞维尔教区，和整个教会，在教宗意诺增爵十三世的指导下，于一七二二年，致以同样的敬礼。

（乙）圣以锡多的著作

圣以锡多的著作是很多的，大约可分四类；百科的，科学与历史的，圣经的，神学与伦理学的。他的通信共计十三件，三件是他接到的。人们又说他写了很多关于教律教义的书；可是它们的历史性，还一点没有保障。

（一）百科的著作以锡多的两部著作，尤标志着它们的百科性，以及作者的治学方法。此外，还应当指出一本极饶兴趣的小册子。

一、语源（Etymologies）是塞维尔总主教最重要的一部没有完卷的作品，共计二十卷。这个分卷，可能是以锡多计划的，也可能是萨拉哥撒总主教，柏兰利奥格据他的手抄本而这样刊印的。（一）一到四卷，论自由学艺（Arts liberaux），卷一卷二论文法、修辞、论理；卷三论算术、音乐、几何、天文；卷四论医学。（二）卷五是本通史辑览，卷六记教会礼仪，卷七论神学，卷八述各地教会及各种异端派。（三）卷九论人类及各地不同言语居民的分类，卷十论文字，卷十一论人与人性，卷十二论禽兽。（四）卷十三谈天文，卷十四卷十五论地理，卷十六论矿物。（五）卷十七论文化，卷十八论战争，卷十九论建筑及衣服，卷二十论菜肴及家庭用具。

圣以锡多一贯地根据语源，发展他的思想；如果找不到自然的，他就想入非非地，或巧或拙地予以制造。例如他说；夜（Nox）是从损害（Nocere）来的；朋友（Amicus）是从鱼钩（Hamus）来的。这种著作虽离标准还相当远，对于中世纪的贡献，已是无边的。

二、言语异同论（Differentiæ ou de Proprietate Sermonum）在另一稍微不同的角度下，比较地再谈语源内所论的若干点。卷一论字的异同（De Differentiis Verborum），指出六一〇种不同的意义，若干种是极玄妙的。对象是一般的，哲学术语也不在例外。

卷二论物的异同 (De differentiis rerum), 实在是本神学著作。它根据科学方法分作一七〇节: 圣三、基督、天堂、天神、人类; 自由意志, 堕落, 圣宠, 法律与福音, 工作生活与瞻祷生活, 科学与智慧等等…真是五花八门的。

三、受造之物秩序论了 (一) 天主 (二) 天神与魔鬼, (三) 宇宙 (穹苍、星宿、地球、天堂) (四) 堕落后的人类, 罪与罚, (地狱及炼狱) 以及将来的生活。

(二) 科学与历史著作

一、万物性体论是本谈物理天文, 献给薛士波的小册子。

二、年代录 (Chronicon) 用一二二节的篇幅, 叙述世界自创造迄六一六六年间的六个阶段。作者所用的资料, 采自非洲人朱理亚, 欧瑟伯, 圣热罗尼莫, 以及维克道东诺诺 (Victor Tunnumnum)。以锡多指出了维西哥族归正的若干事实, 以及他的哥哥雷安德尔在该运动中的功绩。

三、哥族, 汪达尔族, 稣汇维族, 诸王历史, 是根据不同的文献编成的。它是很宝贵的: 关于哥族的一部分, 写得最为详尽, 止于六二一年。

四、名人传 (De viris illustribus) 是所以继续圣热罗尼莫与泽内狄阿斯的名人传的。共计四五章, 可是谁是头上十二章的作者, 还是一个尚待解决的问题。批判学者说它们是另一个较古的作家写的, 后面的三四章, 一定是圣以锡多写的; 写作时期, 当在六一六年, 六一八年间。

(三) 关于圣经的著作, 这不是狭义的注疏作品, 而是有关圣经的若干特别的研究, 这种研究, 可分四类。

一、简短的关于古新经各书的引言。

二、圣经人物传记, 计古经人物六四个, 新经人物二二个。书中插着若干外笔 (Interpolations)。杜歇纳指出; 关于圣雅各伯的一段是外笔; 其中至少有两个错误, 一把雅各伯书归于长雅

各伯，二强调雅各伯不死于黑落德·阿古利巴，巴勒斯坦王手（四一年至四四年）·而死于黑落德·安底巴手。

三、讽喻注解的若干点是过度的：例如关于古经人物的一二九次注解，关于新经基督的譬喻及灵迹的一二的注解，都犯了这种错误。古经中的象征事迹的问题，户籍纪中论一至十六，十八至二〇，二六、三〇、四〇、四六、五〇、六〇以及一五三等头上七个数字的总和的问题（据圣奥斯定说），也都是无稽的。

四、古新经问题，在比较两经中，指出典型学说；它的道理是丰富的。

（四）神学及伦理学著作上列的三类著作，在神学上，已占了一个相当辽阔的领域。下列的几种，对象虽无异于前者，论调却能更集中于一点。

一、反犹太人论公教信仰，这本著作虽带些辩护性，尤在指出关于基督，以及基督降孕的后果的种种。

二、三卷格言录，几乎全部摘自圣奥斯定与圣额我略的著作。这实在是本神学、伦理学、神修学手册；并且是最实用，而最为中世纪所欣赏的。

三、教会典职是献给圣乎盛思的，卷一论钦崇天主，卷二论教会仪式。这是本有关教会礼仪及纪律的极饶兴趣的作品。

四、罪灵的悲号，是一种病苦备尝的人与他的理智间的对话。理智督促他维持希望，向修成之途迈进。在神修指导方面，这是最耐人寻味的一本著作。

五、隐修准则，根据作者自己的批评，无非是古代隐修士的传统观念，以及最近关于隐修著作的撮要。本笃的修规，自然他也不会不认识的。

（丙）圣以锡多的道理

圣以锡多从十八世纪以来，在整个教会内，被视为圣师。中世纪时，他的伟大的影响早已越出了西班牙境界。可是应当了

解：圣以锡多不像圣奥斯定，他的理智不是特出的。独步的，创造的；他虽什么都谈，什么都谈得不深刻。换句话说，他的知识的量是广大的，他的知识的质是平凡的。圣以锡多是个搜辑者，百科学者。他的学问是借自人们的，不是自出心裁的。他的神学及神修学是圣奥斯定和圣额我略的；其余的一切，是从古代文学宝库中，大量地吸收来的。他的搜辑的本领可能是空前的。他的理智是极度开展的，记忆是极度巩固的，笔法是流利的，清明的，神速的。他所用的术语，虽不少陈腐而野头野脑的，他作出的定义，频繁地是极准确的。圣以锡多负着天主上智，给他的关于当代以及后几世纪的特殊使命。他与卡息奥多刺，波伊斯，及圣额我略，同是中世纪的教育者。他的百科知识在当代为他争得了一个特别的权威。

我们想用不到去把他的道理做个综合，为了他的大量的著作的系统性太薄弱了。他撮要地报告了我们当代一切的潮流；在这个角度下，他的著作的价值，是无边的；可是在这一堆琳琅里，实在找不出一个深刻的思想系统。这里，一面为使读者更能准确地认识圣师的频受歪曲的思想，另一方面，为揭露在神学及伦理学传统上，更重要或更暗晦的一点起见，我们且综合地作出几个结论。

一、以锡多下面的五部著作，对于现代的神学，还有相当的贡献：语源（Etymologies）论的卷七卷八，言语异同论（Differences）的卷二的大部分关于实体的篇幅，几乎整个的万物秩序论（Ordre des Creatures），反犹太人论公教信仰，格言录卷一。在下面我们只乐于写出几则按语。

（一）以锡多的天使神体及九品论，忠实地受自圣额我略，而额我略的论调是依据得尼亚掠拍吉替卡的。

（二）以锡多承认灵魂是神体，关于灵魂的起源，他虽表示它受造于应与肉身结合时，承认这个问题到那时还未得清晰的

答案。

(三) 关于原罪、偏情，及没有圣宠帮助的人的软弱性问题，以锡多的见解，都是圣奥斯定的。没有领洗而死的婴孩们，为了原罪，应受狱罚；圣宠是仁慈的天主的恩惠。

(四) 救赎的道理，以锡多把它归纳于代偿及祭献两个传统的观念中。他也提起了权能滥用的学说。

(五) 他的圣事定义是从圣奥斯定借来的，可是他说得没有奥斯定的明白。以锡多把仪式与圣宠，分别得更加深刻。奥斯定以为圣宠是圣事的因素，以锡多认为圣宠不过是仪式的后果。再者，他们跟着圣盎博罗削，过度强调物质，例如水的祝圣问题。他只称圣洗、坚振、圣体为圣事。

(六) 教会仪式论卷二，大谈了神品。他描写了西方教会，久已存在的圣统制中的一切阶级。以锡多似没有认识在异端教中膺受的神品，是否有效问题。当时，这个问题已开始西方教会中争执着。以锡多一贯地坚持着圣奥斯定的见解。

(七) 以锡多的末世论，是极度坚决的。他强调：地狱之火的永远性，以攻击慈悲派的错误；未经忏悔的大罪，推人进入地狱。来世的徒刑之地是炼狱；被押入者，不是为了大罪，而是为了小罪；例如祈祷分心，不忍耐，食息说话过度（起身迟，嘴舌多等等），天福因素地在享见万善万美之源的天主。

(八) 天主无条件地预定被选者升天堂；为下地狱者，也有一种预定；这个预定不是积极的，就是天主并不要他们犯罪，因而他们下堕地狱；这个预定却是消极的，就是天主布置他们应受的刑罚，以及没有叫他们享受永福。再者，善人的预简及恶人的不预简，是极玄妙的。以锡多在他著作中最短的一章中说：“在这个这样暗晦的问题上，吾人不可能测度天主的措施，权衡预简的神秘秩序。”

二、伦理神学及一切传统神修学，基本地可见于塞维尔主教

的篇幅浩繁的神学百科书中。言语异同论卷二，是特别关于这个问题的。格言录卷二卷三谈伦理的基础，罪灵的悲号指导灵魂怎样从罪恶的境域，陟登圣德的峰顶。教会典职及隐修准则是关于神职人员及隐修士们的任务的。

这里，我们想再度作出几个纲领的指示。

(一) 大小罪的分野，见于论地狱及炼狱的篇幅中。罪宗共计八个；贪饕、奸淫、慳吝、嫉妒、忧虑、忿怒、虚荣、骄傲，最后一个是一切罪恶的根。它们的支点在肉身偏情中；而这个偏情，也是原罪的一种遗毒。

(二) 人们运用德行来攻击罪过。修德应当出以剧烈的斗争。这不是一蹴就成的，这是仗着圣宠而一步步地，逐渐进行的。在这领域里，基本的德行就是四伦德；在高级的领域内计有信、望、爱三神德；它们巩固灵魂，使它与天主结合。智慧是修德必由的途径。

(三) 以锡多论工作生活及瞻祷生活时，只撮要地抄袭了圣奥斯定及圣额我略。这两种生活的成全性是不等的，人们不得随便予以选择，因为若干人只配工作，而若干人只配瞻祷。标准生活是种混合生活：耶稣白日演讲治疾，黑夜祈祷默想的生活，就是这种生活的典型。“为此天主的仆人，效法基督，不放弃工作生活，而专于瞻祷生活。”

(四) 智慧瞻仰永远的真理。智慧所以异于学问，就在这点上；学问的对象是暂时的实际，而它的目的，在指导工作，虽附带地也与瞻祷有关。学问系于明智；为了学问也应该寻求天主，它也引人趋向智慧。智慧在世界上是有界限的：谁承认认识天主不切，谁才能好好地认识天主。

(五) 在祈祷及读书上，以锡多给了我们出众的指导；他尤叮嘱我们读圣经，并且指出圣宠将使我们对它有准确的认识。他对于浏览俗世的著作，尤其是诗歌的态度，是严峻的：他怕它们

会败坏风俗。他写作的时代，既不是巴西略的时代，也不是奥斯定的时代。以锡多认识极多的古代作品，为此，加上他的神学知识，他是中世纪的一个教育家。

三 七世纪其余的西班牙作家

萨拉哥撒总主教，圣柏蓝利奥（Saint Braulio）是个著名的演说家；他爱图书，且继以锡多做了朝廷顾问。

七世纪末，在托力多产生了最知名的人士：总主教圣安日纳（St. Eugène）是有名的诗人，萨拉哥撒的圣塔伊翁（St. Taïon），是与他同代的。其中最著名的，是两个托力多总主教，一为圣伊特丰斯（St. Ildefonse），一为圣举良（St. Julien）。

圣伊特丰斯是圣安日纳的侄子，六〇七年左右，生于托力多的一个哥德家庭中。教育他者，始为他的伯父，继为圣以锡多。他进了托力多隐修院后，被选为院长；六五七年，接他伯父的位，为总主教。他死于六六九年。他虽写了不少的著作，可是能传留下来的，除掉两封信外，只还有下面几种：（一）玛利亚卒世童贞论；这是所以攻击赫维拉阿斯（Helvidius）的诬蔑的；书中洋溢着信德及孝爱的氛围。（二）圣洗论，它指出的关于保守的组织，是极有见地的。（三）领洗后的荒郊之途，这里所称的荒郊指神修生活，信德，以及善工。（四）名人传，这是所以继续圣以锡多的名人传的：书中共有十四个教会作家的传，几乎都是西班牙人，圣以锡多及圣安日纳，也在其中。

六八〇年，六九〇年间，任托力多总主教的圣举良，是个犹太人；他可与圣以锡媲美；在创造力方面，且驾而上之。他不但像以锡多，是国家及教会要人，而且他的写作活动，也是无比的。他的著作有关于神学的、历史的、辩护学的、音乐的、以及诗歌的。在他留下的著作中，最重要的是来世丛谈（Pronosticon

futuri saeculi)。这是关于四末的神学及神修学对话。在举良死后不久，西班牙就为阿拉伯征服。

Les écrivains d'Espagne Saint Isidore

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

Pour l'ensemble, HURTER, *Nomenclator*, t. I. —Pour l'histoire, voir particulièrement H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906 (Bibliographie générale, p. 17-24). —HEFFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. III, 175 sq.

第三章 高卢与大不列颠最后的几个作家

一 都尔圣额我略

将来的都尔主教，乔治·佛罗棱爵，习称额我略，生于克勒芒斐龙。这是一个高卢罗马奉教的元老院旧贵族；它给了教会不少的主教；隆格耳的圣额我略（取名额我略是为纪念他的），克勒芒的圣加尔，里昂的圣尼济爱，都是他的叔父和老师。额我略受的教育，不论在文学方面，在宗教方面，都是极圆满的。他的文章虽不是典型的，却是当时的上流社会的。五六三年，额我略病势危急，就往朝圣玛尔定墓，因得霍然而愈。可能这个灵迹使圆棱谷人（Tourangeaux）加以注意，而于十年之后，选他为主教。他虽婉辞，终于只得接受。他在二十年中（他死于五九三年，或五九四年十一月十七日），管理教会，不知倦怠地，照顾教友们的神形利益。教会用圣人之礼恭敬他。

他在祁蓬（Gibbon）所称的莫造法兰西的主教中，若瑟·梅斯德（Joseph de Maistre）所称的营造蜂巢的蜜蜂中，是最知名的一个。赫盛雷德（Hergenroether）说：在罗马人统治高卢时，主教们在城市里，兼为地方政府领袖，参加行政，委派政务人员。六世纪末，他们开始为高卢罗马人民的发言者。他们在战胜者面前代表人民；他们根据罗马法，权威地争使新民法不违反教会法典，这是一系列政教会议的成绩。会议席上，主教们，自由民，高卢罗马君侯，共同磋商有关教会及国家利益的问题。五六七两世纪，这种会议是司空见惯的。六八三年后，这种会议绝

迹的时候，就是法兰西人大批进入神职界的时候，于是教务就趋向下坡。

我们明了这一切，我们就能准确地衡量额我略的影响。这个影响，为了他个人的价值，为了他的牧座的重要，为了他与许多君王的来往，尤觉光明灿烂。当时，罪恶与战争，纷至沓来。这是为了纽斯的里亚省（Neustrie）与澳士拉西亚（Austrasie）省间的倾轧。当时代表两省的，是两个女子，一个叫夫勒得哀达（Frédegonde），一个叫白龙霍（Brunehaut）。她们两个都是野心勃勃，杀人不眨眼的泼辣妇。额我略不但能幸运地使都尔不受屠毒而且使它恢复了一些古代的升平气象。他也当仁不让地几度反抗纽斯的里亚王契尔拍立克（Chilpéric）。这个君王是五八四年，被他的妻子夫勒得哀达暗杀的。从那个时候起，都尔转属于澳士拉西亚。额我略是息泽柏特（Sigebert）的朋友，他也死于夫勒得哀达的魔手。五八四年起，额我略做契尔得柏特二世的顾问。当时他最大的成就，在使契尔得柏特与他的叔父，郭耳高乐王间，维持着和平。因此，他争得了本教区，及整个高卢的景仰。祁造（Guizot）指出：“他的名声震动了整个两方教会。”

都尔的主教虽活跃在政治舞台上，也是个著作等身的文人。无疑地，他感到他的文章有缺点：因而每对他的辞令的粗俗，以及类别座别的错误，表示歉忱，若干批判学者认为：这种作风纯是一种文人的噱头。可是不少人认为：在文学上具有相当修养的额我略却有欠缺；他的谦谢不是虚饰的。他的文章，在陈腐的演讲式中，突出着新鲜别致的线条。这倒引起了文字起源学者的兴趣，因为从此可以找到由拉丁语脱化出来的罗马语的蛛丝马迹。相反地，我们首先注意的，却是他的著作内容。额我略的著作透露了两种特性。一方面，在他的著作中，就是在纯俗学的作品中，例如法兰人历史（Histoire des Francs），到处顾到宗教利益。作者的目标在薰陶信友；字里行间他特别注意宗教的信仰，传统

及事务。另一方面，他的几乎整个的著作，是关于历史的：大半记载圣贤们的生活，以及他们所行的灵迹。看来这种著作，是极适合当代的潮流的。

圣额我略的传记著作，共计八卷；开始时，是各各独立的；后来由作者集为一辑，名为灵迹丛书（Livre des Miracles）。

（一）殉教者的光荣，共计一〇七章，写于五九〇年左右；所述的是殉教者的灵迹。

（二）比利阿特圣举良（St Julien de Brioude）的苦难德行光荣，共计五〇章。

（三）精修者的光荣，共计一一二章，作者也叙述了很多的灵迹。

（四）圣玛尔定的灵迹，共计四卷，二〇七章。这是额我略在他司牧阶段中的作品。

（五）二〇个教父传，共计二〇章。它是该辑中最著名的一本。此外还有圣安德肋的灵迹；所存在的只有每章的标题，以及若干片断。圣多默的灵迹，似已遗失。叙厄弗所七眠人史（Histoire des sept dormants d'Ephèse）译本，还保存着。这是额我略在一个叙利亚人的口译下写的。

在额我略的历史著作中，灵迹是最重要的成份。他不予批判，只予叙述。他的优点在此，他的缺点也在此。巴敦威（Bardenhewer）表示：“无疑的，他的置信性，频繁地使我们惊怪；他的错误，为了不加甄别地轻信他所有的史料，简直不一而足、相反地，现在学者一致崇拜这个历史家的正直。”

所余的宗教著作为数极少。

（一）他的息多尼阿·阿坡利拿里弥撒（Messés de Sidoine Appollinaire）摘录已遗失。这究竟是一种什么性质的书？到现在还是一个问题。

（二）圣咏集注疏所存的，只有若干片断。

(三) 神职日课 (De cursibus ecclesiasticis ou de cursu Stellarum ratio) 依星宿的出现, 指出黑夜中起身诵经的时间。

额我略的十卷法兰人历史, 是最重要, 最知名的。卷一是个导言, 卷二叙述法兰人的历史, 止于克罗维斯。卷三卷四续写到五七五年, 息泽柏特死的那年。后六卷自五七五年起, 至五九一年止, 像是一种回忆录: 一个证人口里, 滔滔不绝的演讲, 什么枝节都不肯抛弃。可是, 他是大公无私的, 了解情况的, 而且还具有一种批判的头脑。作者对于教会的敌人表示的极端的憎恨, 无害于历史的真实性。可惜它的历史组织性, 是根本脱空的。读者绝对无法找出历史事实的前因后果: 什么有系统的纲领观念必然是不存在的。它的整个的无边的价值, 只在重重的事实报告上, 以及报道的简单、坦白、率直上。

二 圣季尔达智慧者

圣季尔达智慧者 (St. Gildas le Sage) 是以他的不列颠的崩溃 (De excidio Britannioe), 或称“不平之鸣书” (Liber querulus) 著名的。书共三卷, 写于五六九年左右。这个不列颠的耶肋米亚, 为他的岛屿之家郛, 在萨克森人侵入时, 写了一幅最惨淡的图画。他轮流地, 攻击君长、平民及一般神职人员, 只有隐修士避免了他的挞伐。一个过度的热忱, 鼓动他作出了萨维央 (Salvieu) 式的一套过激之语。他不是个真正的历史家, 而是个传单作家 (Pamphlétaire)。他的生活, 反映在十二世纪间的, 毫无价值的一本传记中, 又反映于鲁伊丝院长, 费塔尔 (Vital), 于一〇五〇年, 给他写的, 考据也不精详的, 一本传记内。季尔达曾传教于爱尔兰; 这是惟一可信的一点。费塔尔标志: 爱尔兰曾再度堕入野蛮境地, 这是错误的。根据当地的传统, 圣季尔达跟着布勒道东人, 移居阿摩辛卡; 死于鲁伊丝, 他自己创立的一

个隐院内。批判学者认为有两个季尔达，而说我们的作家死于爱尔兰或不列颠。丰萨利物（Fonssagrives）强调圣季尔达宣传福音于欧洲大陆上的布勒塔涅。他没有提出什么足以令人折服的证据，然他所提的布勒塔涅人们极度刻苦的生活却是真实的。

三 圣伯达可敬者

卡息奥多刺在意大利，圣以锡多在西班牙，都尔圣额我略在法兰西所尽的任务，圣伯达尽之于英吉利。他是仿佛天主上智用来教英国认识教父时代的教会的。他出现时，盎格罗萨克森人已全部皈依佛教。他们的归化运动，是于六〇〇年，由坎特布里的圣奥斯定开始的。一世纪后，信德深入民间，运动就告完成。这个事业的建立，大半应当归功于出身西西里亚，坎特布里总主教，圣狄奥多。这个大组织家，于六六八年，六九一年之间，在英国树立了巩固的基督文化。伯达是这个事业重要干部之一。

伯达生于一个盎格罗萨克森家庭中，早年进入文名藉藉的野绿（Iarrow）隐院。他研究各种科学，都获得惊人的造就。行年三十，膺受铎品；他就开始著作。他至死（七三五年）是个不懈的工作者。在整个英国，谁都崇拜他，就正于他：隐修士、主教、君王，没有不趋之若鹜的。或说他到过罗马，可是还找不到确切的证据。看来他没有出离隐院，他的德学的光芒，一贯地从那边向外放出。可敬者的尊称，是民众在他死后，向他致敬的口号。教宗良十三正式地把他列入圣品，并且尊之为圣师（一八九九年）。

伯达的著作是极广大的。在死前三年，他自己作出了一个他的一切著作的目录，共计四五种。著作的大半是关于神学的，也有关于一般科学的，世俗文学作品也不缺。这里，根据不同的对象，我们把他的著作分作三类。

（一）一般性的著作

我们把他的习称的教育著作，也归纳在这项下：计有书法论、度量论，圣经中的象征，物性论、打雷论。他的冗长的时节论（*De temporum ratione*），是以以锡多式的世界六阶段结束的。

圣伯达的十六封信，所谈的问题，有关于宗教的，有关于俗学的；其中若干封无异于真正的论文。

伯达的诗歌集，和一册碑志，已经遗失。至于所称的伯达赞美歌，看来不像就是作者所标志的。他的经文集，见于他的圣教历史中。童贞颂，以及他用诗写的林典法（*Lindisfar*）主教，圣卡斯伯特传，还存留着。

（二）历史著作

伯达也用散文写了圣卡司伯特传；这本是极宝贵的文献，比前一本更加完整。五个英国院长传，也是他写的。他的代表作，自然要推他的圣教历史。时节论是不足以与它相提并论的。

英国圣教历史是部社会、政治、宗教史。作者因此被称为英国历史鼻祖。高岱（*Godet*）指出：“它共分五卷。它先叙布勒通人与罗马人最初的关系，接着反映季尔达，奥洛斯，及亚奎丹圣奥洛斯柏隆的作品；终于自出心裁地写来，直至七三一年止：教务、政治、教会传统，一切史迹，兼收并蓄。他如都尔的圣额我略，把一般教友及神职人员的使命，一炉共治。这实在是部依据公元的编年史，或历史丛书。最有权威的批判家承认：伯达是个渊博的编年史家；他的责任感是深刻的，他的批判是怜悯而正确的；这是个可靠的、明朗的、生动的作家。他的著作使读者感到愉快，而予以信服。”

（三）注疏著作

伯达的注疏著作，占着他全部著作最重要的一部分；内中有论赞，又有注释。

根据马比昂本（*Edition de Mabillon*），伯达的论赞共分两卷，

每卷计有二十五篇。其余一〇九篇，他认为是膺品。这些演讲本是为隐修士们的；对象是一年内重要礼日的圣经。为了他的目的是教育的，不是神修的，他的论调是讽喻的，伦理的。

他的真正的注疏著作，范围极广，几乎包罗整个的圣经。古经方面，“六日”（Hexaémeron）从论创世纪开端，至于依撒格诞生；首五卷古经释义，结约之柜及祭衣研究。在冗长地，讽喻地谈了撒慕尔的使命，及提出了若干关于列王的问题后，他谈了撒落满的圣殿，广大地注释了厄斯德拉及尼希米亚。接着简接地注释了多俾亚传。在训导著作中，他讽喻地注释了箴言、雅歌、哈巴谷。还写了巾帼英雄（De muliere forti）。

新经方面，伯达注释了四福音，宗徒大事录，公教书信，启示录。伯达又尽量地摘录了圣奥斯定的保录书信注解；可是，他每随时参以自己的观察；我们实在无法指出，什么是属于他的。

为批评圣伯达的圣经注疏，应当辨别什么是他录自前代作家的，什么是他自己创撰的。柏拉讷（Plaine）标帜：“在他的摘录里，盎格罗萨克森注疏家，无比清晰地把一节节圣经的字义伦义，轮流地予以指出；可是不出圣奥斯定，对热罗尼莫，及别的教父们的见解。相反地，在创撰中，他似放弃了字义，阐述若伯的伦德时，虽跟着对大额我略，大大地出以神秘及讽喻意义；可是没有他的冗长。”圣伯达虽也有他的缺点，不愧为中世纪权威大师之一，这虽也为了他的别类的著作，却更为了他的注疏著作。

四 论罪罚著作

这里，我们想指出，一系列问世于西方教父文学闭幕时，大半由隐名作家写的书籍。这些论罪罚的著作（Livres Pénitentiaux ou Pénitentiels），罗列着各罪为获得赦免应得的处分。那些处分，不论在质的方面，在量的方面，都与罪的质量成正比例的。顾谷

(Gougaud) 标帜：“关于最严重的罪过，血亲相奸、杀父、违犯誓言等等，根据具体的环境，或判以流徙，或判以幽禁于一个隐院内；至于期限，或终生、或十年、或七年、或三年。关于较轻的罪过的处分，或为四十天，甚至几年的大斋、或为祈祷、鞭打、行哀矜。”

或以为西方的论罪书籍，仿于先进的罗马，这是不正确的。深刻的文献研究证明：这类典籍创作发展于爱尔兰及大不列颠，克勒特人教会内。最古的罪罚典籍，不列颠的是达味及季尔达写的；爱尔兰的是斐尼安（Finnian）著的。可是，究竟谁是这些文献的作者？确定的答案到现在还没有作出。后代人指出的这类典籍，为了转辗抄改，原文的面目，未能整个地保持着；可是比较牢靠一些，最著名的论罪罪典籍，当推七世纪克勒特人，顾梅安（Cunne-an）写的一部。可是谁都不能确定地指出及约克的爱格伯（Egbert）。克勒特教会的罪罚法，渐被萨克森教会采用。爱尔兰隐修士移居高卢，把这类典籍，带到了大陆。所称的吕克塞厄的圣科兰班的罪罚典籍，似是因素地名符其实的。法兰克教会不以由不列颠传教士带来的罪罚典籍为满，又加以“告解券”（*Tarifs de pénitence*）的条例。九世纪时，通过法兰克人的远征，罪罚典籍输入了山的另一方面。意大利的罪罚典籍是以法兰克为蓝本，而照当地的情形而著的。

人家指出，罪罚典籍假定的私补赎，开始时只流行于隐修院中，后来渐渐地也流行于一般信友中。科兰班的影响是实在的，可是没有人家所言之甚。罪罚的变化，虽与他的著作有关系，更由于环境的变迁，以及别的种种不同的因素。

如果或以为司铎在告解圣事中裁判的使命，是从“告解券”及罪罚的条例来的，那么差得太远了。司铎在告解圣事内的使命，早已见于很多不同的文献，可是我们尽可以说：减刑和调刑的条例，是从“告解券”的条例来的。这种作风也使罪罚渐趋轻微。

第四章 教律家历史家及 东方神修家

一 教律家

(甲) 若望三世士林学者

拜占庭教律特点的一个，是它与民律密切的联系，以及政权对于它频繁的援助。教政混合法实在是这个特点的生活象征。两权混合的最令人痛心的结果，就是拜占庭教律的离婚法案，或为了奸淫，或为了别的理由，愈来愈通行。人家说这种混合法是若望三世制订的。这是一个错误，若望并没有积极参加。

若望本是安提阿的一个律师。五五〇年，已四十七岁的他，才加入神职阶级；并且代表该城主教，遄赴拜占庭，这是个野心勃勃，手腕玲珑的家伙；不久就获得各方的好评，而于五六五年，当选君士坦丁堡宗主教；他死于五七七年，共计在位十二年。如果这个若望就是若望·马拉拉斯 (Malalas) 的话，那么，他于五五〇年前，先写了他的通史十七卷，而在君士坦丁堡时，继续写到五七四年。他尤以法律家著名。

在安提阿时，他已制订了一部重要教律。五三五年时，已存在着一册都为六十款的会议法典：这是东方最初认识的一册。之后，若望再重订时，加入了圣巴西略写的教律，并且把它们凑合成为五十款。他的法典所以被称为五十款法典 (Collection de 50 titres)，就是为了这个缘故。在君士坦丁堡，他重印了他的著作，而且根据有关宗教问题的皇帝通令，又另订了一本。它问世于五七〇年左右，就是所称的八七法典 (Collection de 87 Chapit-

res)。若望的这些作品，遥远地为第一本政教混合法开辟了道路；可是，它不是由他直接编辑的。

第一本政教混合时，又称五十款政教混合法，是由摩里士执政时（五八二—一六〇二年）行世的；它是由若望的教律与民律著作并凑而成的。它没有发生什么大影响；希拉克路（Heraclius）当政时，埃南典奥法讷（Enatiophane）著的十四款政教混合法，就起而代之，福细阿斯本不过是这本的重订本而已。再应当强调，拜占庭法典的政教混乱现象，肇端于这些政教混合法。

特罗劳（Trullo）会议所订的法典，更恶化了这种倾向，以及反罗马倾向。这种倾向，早见于修改后的教律编年纪中（Synlogma）：撒狄格会议决案，列于前茅，非洲各会议若干不利于罗马的条款，也被录入。特罗劳会议还加上了一〇二条新法律，它们是与拉丁教会法典冲突的；而且尖锐地予以批评。这一切有关拜占庭教会法制的巨大著作，毫无疑惑地构成东西教会合一的障碍。

（乙）若望四世斋克者

若望四世是五八二年，五九五年间的君士坦丁堡宗主教；他在东方以克苦著名的，在西方是以他与圣大额我略关于（Ecuménique）的定义之争著名的。他的若干关于补赎的著作，也是他所以闻名的途径；可是，他们的历史价值是极可疑的。米聂（Migne）给他刊印的三册，第一册罪罚典籍，像是十一世纪或十二世纪的产物；第二册对罪人们的讲话，是与前册同时期的；只有论补赎、守节、守真的第三册，像是若望著。皮特刺（Pitra）还说他写了若干别的小册子；可是，这是很不可靠的。

不管这些著作是谁写的，它们提供的关于当代的赎罪纪律是确实的。

学者一致承认，教会握有赦罪权，而主教是赦罪的执行者，虽然他们同时强调，实际赦罪者是天主，执行的人们不过是他的

合作者。司铎们至少已从主教受到听人认罪，以及监视补赎之权，圣巴西略说他们也有赦罪权。他指出，隐修士们向那些举行圣祭者自讼自承。宗徒法典强调同一的道理。神修作家关于听神工者应有的精神优点的论调，在隐修院内外引起了不少的弊端；只是神隐修士（Spirituels）有听人忏悔及给人赦罪的权柄。

告明原则地是秘密的；公开的告明只限于昭彰的大罪。若干作家为便利死罪的告明起见，指出了七或八个罪宗；若干作家不但罗列了应该公开告明的大罪，还指出了相当的补赎。

补赎（Exomologèse）愈趋愈缓和；补赎每行于赦罪前；一般地说，罪罚比从前轻。可是，我们不能就此说，公补赎已经取消。这种补赎，在当代的教会法典文献中，还可以找到这种补赎；为隐修士们，有时是很严厉的。最后，我们应该指出，告解的风尚，尤在隐修士间，日趋普遍；可是，还没有变成必尽的义务。

二 历史家及传记家

（甲）历史家

当代惟一真正出等的历史家，当推厄凡尔（Evagre）士林学者。可是，若干价值很不等的编年史家，也应当附带予以一叙。

厄凡尔是安提阿的一个律师，原籍栖利叙利亚，生于五三六年左右；安提阿宗主教额我略，很器重他。厄凡尔不但好几次在君士坦丁堡为他辩护，并且用他的名义草了很多的报道。他在朝廷上的威声，也是赫赫的：提庇留二世委他为财政部长，摩里士封他为名誉总督。他的名噪一时的六卷圣历史。起自四三一年，止于五九四年。专述基督神学的争端，大概问世于五九四年。他叙述的虽偏于宗教方面，也随机及于政治社会方面。他援用的史料，或为信札，或为公文，或为书籍，都是很有价值的；不过其

中也有形容过分的篇幅。一般地说，他是个正直大公的历史家；他的文法虽稍蔓骈，却是生动的。

当时产于东方的若干纪年记，是与西方以锡多或伯达所写的仿佛的。其中若干作品，不过遥远地系于教会文学；马拉拉斯的通史，就是一个例子。这部通史，虽足以引起人民的兴趣，却不足以耐学者寻味。它所记的阶段，起自五六五年，止于五七四年。

另一个安提阿的若望，于六世纪，写了一部通史；现在所存的，不过若干片断而已。

当代最重要的编年史，是个隐名作家的复活节史（*Chronicon pascale*）；它的宗教色彩是浓厚的。他自称为塞泽阿斯宗主教（六一〇至六三八年）左右的一个拜占庭神职人员。该书称复活节史，为了卷头的一篇复活节期的研究。这部著作稍嫌平凡；只有关于六世纪初的史迹，还有些兴趣。

相反地，七〇〇年左右，尼基阿的若望写的通史是丰富而极有价值的，其中七世纪的历史，写得最出色，该书所存的，只有爱西屋皮亚语译本。

（乙）传记著作

以后的历史，在东方，频繁地向传记的方面发展着。这类的作家多如过江之鲫，而且都是神职人员，或隐修士。巴尔卦（Pargoire）指出在他的著作中他引用了五十多种传记。还应当加上殉教录（*Martyria*）。这些殉教录可以使得我们对于东方的传记运动，获得一个见解：这个运动，不但可与同时在福条那及都尔额我略倡导下，风行于西方的可以并驾齐驱，而且可以驾而上之。六世纪西方最著名的传记作家，当推息托波力斯的济利禄；在他后的其余诸子，都是很平淡的。七世纪初，产生了若望，摩斯卡斯；及他的朋友，圣索佛隆（*Saint Sophrone*）。索佛隆尤其是为了他的降生神学著名的，后面我们将予重述。这里我们且谈

若望摩斯卡斯。

若望摩斯卡斯的名著是“神青茵”(Pré Spirituel)。该书所写的是隐士们的历史。这不是一系列贤者的传记，而是一系列不同的足资观摩的故事。因为正如发来(Vaillé)所说的，“在这忠实的镜子里，雨后春笋似的反映出种种德行罪过。可作模范的轶事，英雄的苦行，儿童的神话，老叟的奇谈，一团糟地什么都有；而且讲得很天真，行文自然亲切。读者如置身于巴勒斯坦隐修院中，目睹在这波斯及阿拉伯人蹂躏前，全盛时代的精修生活。”这个隐士生活，摩斯卡斯，知之最审，为了他曾亲历其境，不但为时很久，而且在各重要隐院中逗留过。

发来又指定了这个犹太隐士流浪生活的重要年份。他以六世纪中叶，诞生于大马士革；及长投身巴勒斯坦隐院精修，共渡过了十来个春秋。五七八年，同他的朋友索佛隆(Sophrone)，遣赴埃及，从此到死才相分离。在提贝易德作了一度巡礼，及在赛奈(Sinai)徘徊了十余年后，于五九四年，重归巴勒斯坦。六〇四年左右，为避波斯人的侵略，离去巴勒斯坦；在叙利亚逗留了一个时期，后又回到埃及；在那边，做了不少的宗主教的顾问，尤臂助了圣若望施舍者(St Jean l'Aumonier)；并且又写了他的传。六一四年，他与索佛隆赴罗马；约于六一九年，死在那里，索佛隆接受了他的文学遗产，边刊印了都为二一九章的神青茵；边完成了他的圣若望施舍者的传。

其余第二流传记作家，为数很多；在下边我们只指出若干人。

一、欧斯脱拉德(Eustrate)是君士坦丁堡的一个神父；他写了攸替歧传。

二、圣若望施舍者写了圣泰动(St Tychon)传。

三、尼亚波利雷温思(Léonce de Néapolis)写了圣若望施舍者及圣西默盎简单者(St Simeon le Simple)传。

四、圣撒巴的雷温思 (Léonce de St Sabas) 写了阿格玄格真坦圣额我略 (St Grégoire d'Ayrigente) 传。

五、弥罗特的斯德望 (Etienne de Mélode) 写了二十个被贝督英人屠杀的撒巴隐修士传。

六、尼西亚依纳爵 (Ignace de Nicée) 写了君士坦丁堡宗主教, 圣塔来思及圣奈塞福刺斯传 (S. Taraise et S. Nicephore)。

圣麦道得 (S. Méthode) 宗主教, (八四三至八四七年), 也写了不少传记, 并且开始编辑殉教录。一世纪后, 拜占庭朝廷大员, 麦塔拉斯人西默盎, (Simeon de Methaphroste), 搜集古圣贤的传记, 也以这个工作自命。他共搜集了一二〇种, 可是他的方法是缺少批判性的。他嫌前人所写的文章过于单调, 就或增或减地, 随意予以修改。结果, 这部可能写得很好的著作, 弄得并不怎样高妙; 但是这部著作, 历久使信友乐于披读。

三 东方的精修者

(甲) 圣若望克利玛格

圣若望克利玛格 (St Jean Climaque), 是当代东方精修者中, 声名最藉藉的一个, 虽然圣马克息马斯精修者 (Maxime le confesseur), 及圣狄奥多·斯图典特 (St Théodore Studite) 留下的著作, 并不比他逊色。

对于他的生活, 我们没有多大认识。根据希腊礼仪志, 他行年十六, 进赛奈隐修院, 二十正式为隐修士, 四十被选为院长; 就在那个阶段内, 写了他有名的著作, “阶梯”。丹聂尔的赖依都 (Daniel de Raïthou) 写的圣若望克利玛格传, 不见有什么新资料。他究竟生活在那个时代? 谁都无法予以肯定。历史家每把他放于六世纪; 巴敦威 (Bardenhewer) 指出他死于六〇〇年左右。现代学者愈趋愈相信, 他所有的建树, 当在六世纪中。诺

(Nau) 根据最新发现的文献标志, 他死于六四九年。圣若望的著作的结尾, 是与圣额我略的“牧训”(Le Pastoral), 极相像的; 因此诺认为, 赛奈院长应当认识这位教宗的著作, 并予以援用。

潘典主教 (Mgr Petit) 曾根据礼仪志以外的文献, 重写了圣若望的前一段生活。为了一切手抄本都称圣若望克利玛格为士林学者 (Scholastique), 他认为若望克利玛格就是若望摩斯卡斯所谈的若望士林学者 (Jean le Schlastique), 或就是索佛隆所论的若望, 雄辩学家 (Jean le Rhéteur)。这个雄辩学家, 于六一〇年左右, 是亚历山大里亚一个灵迹的人证; 而这个灵迹的对象, 就是索佛隆。索佛隆指出, 若望雄辩学家, 是五八〇年, 六一七年间, 亚历山大里亚宗主教, 攸罗才 (Euloge) 的得意门生。他是陪着攸罗才从安提阿同来亚历山大里亚的; 就在那边, 他亡了他的妻子。于是, 就在六〇〇年前, 跃出红尘, 投身隐修院; 六〇七年, 他被升为司铎。那么, 他应于六世纪中叶, 出生于叙利亚, 七世纪初当选赛奈院长。他的有名神修著作是徇赖依都的若望要求而写的。那么, 那个附在若望名字后的士林学者衔头, 以及他书中所载的他目睹的关于埃及隐修士的种种, 庶几可以得到一个解说; 而这一切, 只凭礼仪志, 是无从索骥的。再者, 作者的文章, 标帜着渊博的学识; 这点也足以加强我们的见解。总之, 这虽然是个假定, 是很近情的; 而且对于这个伟大的精修者的个性, 弦外之音, 也是很有趣的。

圣若望克利玛格的著作, 作者自己把它比作雅各伯的阶梯, (序言内) 或耶稣的三十年隐居生活 (结论) 作者虽称它为阶梯 (Κλίμαξ), 拉丁人称它为天梯 (Scala Paradisi); 无论如何, 作者视以为一本神修作品, 是很适当的。或想在这本著作里, 找出一个逻辑的, 切实的, 一系列神修阶段的描写, 那是极不应该的。书中所称三十级, 就是组织该书的三十章。著作的大部分是

为共修者的；这一部份可视为狭义的神修作品。

开端三章是一篇总导言，它先后讨论了（一）放弃世俗，（二）自我牺牲，（三）置身修途；附带指出了若干应予提防的幻想。

其余二十三章，为该书的躯干。粗视之，它们像是没有秩序的，可是稍加观察，它们互相联络的。第四章列论公共生活基础，听命；第五章论补赎，第六章论死亡，第七章论忧苦产生快乐。这三章所论的，都是精修生活的起点。第八章论良善，第九章论记仇，第十章论毁谤，第十一章论多言，第十二章论虚话。这五章所论的，是有关与旁人来往时，当修的德行，及当避的毛病。第十三章论懒惰，第十四章论贪饕，第十五章论洁德，第十六章论悭吝，第十七章论神贫。这五章是关于成己的。第十八章论灵魂的麻木，第十九章论诵经，第二十章论守职。这三章是关于恭敬天主的。第二十一章论冷淡，第二十二章论虚荣，第二十三章论骄傲，第二十四章论良善朴实，第二十五章论谦逊。这五章一面指出若干更形微妙的诱惑，一面标志若干为达到修成至重要的德行。第二十六章指出德行罪过的分野，一面总结前列的第二十五章，一面揭示一系列极有趣并极生动的譬喻。

最后四章的对象，是神秘神修。第二十七章论独修生活，及神圣的安息；第二十八章论祈祷，第二十九章论偏情打倒后的恬静妙境；第三十章指出，信望爱三超德，尤其是爱德的圆满发展，是修成的峰顶。作者对于爱德，更称颂备至。圣若望克利玛格，跟着一切古代的老师，一方面向众隐修士指出神修的顶点，另一方面勉励他们全力以赴这个神修顶点，自然包罗着来自神秘圣宠的光明及情感。

这本著作，开始时附有一本补充读物。牧者书（Liber ad Pastorem）是本共计十五章的小册子。后来另成一册，论隐修院长的职责。看来一个安提阿宗主教于六〇〇年左右，用希腊语译

的圣额我略的司牧准则 (Regula Pastolaris)，是他的蓝本。

赛奈院长的著作才发表，就获得了无边的成绩。赖以都若望带头予以诠释；可是他的注释不是最完整的。克理特的伊利阿 (Elie de Crète) 跟着也予注解；之后，兴起了不少隐名的注释者。若望克利玛格的文章是精简的，因而若干辞句的意义，是暗晦的。一般地说，他的辞句的含义是丰富的，极耐人思索的。他虽援引若干古代作家，他的资料的重要来源，都是他个人的体验和祈祷。

(乙) 其余的神修作家

一、圣左息玛斯 (Saint Zosimas) 写了神修讲话。

二、圣若望先知 (St Jean le Prophete)，圣巴萨努孚 (St. Barsanruple) 的门生，写了不少的神修通信。这些信件是与他的老师的著作合并刊印的。

三、圣陶老德 (St Dorothée)，圣巴萨努孚的另一个门生，兼迦萨院长的约二十四个神修讲话，及八封信，在当时是脍炙人口的。厄凡尔 (Evagre) 说他是个性论者；这是没有真正的根据的。

四、圣西默盎斯底里脱 (St Siméon Stylite le Jeune) 写了三十篇神修讲话。

五、塔拉西爵 (Thalassius) 六五〇年左右，任利比亚院长。他写了四百多种关于爱德、贞操，及神修的格言。

六、若望伽巴多斯 (Jean de Carpathus) 写了若干致印度隐士的讲话。

第五章 诗歌作家

一 诗歌的起源

五世纪时，在拜占庭，发现了一种新颖的教会诗歌。它不受典型韵律的拘束，它自创了两个基本律：每句应具同数的字音（Isosyllabie），同样的字音应有相符的声调（Homotonie）。这种诗歌，或称 Rythmique 或称 Syntonique 作词而兼作曲者称歌曲家（Melodes），作词而不作曲者称歌词家（Hymnographes）。

古代宗教仪式中咏唱的，不出圣经片断，及达味圣咏。“始末回诵短句”（Antiphone）倡于四世纪。一切不出圣经的诗歌，都借自歌曲家。开始时，只有附着圣咏末段的节节对唱。之后，有整个赞美诗的咏唱，诗篇前的引句，*χοῦτάκιον* 逐渐变成诗篇的名字。最后，人们采用一系列的赞美诗，组成了整个的夜课经。这些赞美诗称“奥特”（Odes）经常由九篇赞美诗组成的课经称“伽依”（Canon）；各伽依的各奥特，冠以一个示范节（Hirmus）。后来的歌节，每为五六节，可是在大伽依里，时能增到二十至三十节。具有特别音韵的歌节称伊狄奥莫（Idiomèle）。应该晓得，伽依的诗歌每是平淡而单调的；可惜这类诗歌终于大量的取代了古代高妙的歌词（Kontakia）。这类诗歌在希腊教会内，也可以找到。

关于在拜占庭这类诗歌的来源演进，问题是很难的。现代若干学者，如皮脱刺（Pitra），认为它可能脱胎于叙利亚诗歌。若干学者曾有意予以证实；一八八五年，比刻尔（Bickell）是最著名的一个。一九一九年，伊默罗司铎（P. Emercau）强调由

于四世纪末，圣厄弗冷的希腊译文。无论如何，这类诗歌的作者，在五世纪下半阶段，以叙利亚为最多，而且已盛行于博斯福尔河流域。可是，这些抄袭四世纪的演说家，尤其是纳西盎圣额我略的作品，不久就被遗忘，而为大诗人圣罗曼努斯的光芒淹没。

二 圣罗曼努斯

根据希腊教会礼仪志，罗曼努斯原籍叙利亚厄麦萨，是贝鲁特的六品。他到君士坦丁堡后，阿那斯退细阿皇帝执政时，以六品资格，加入布雷桂讷教会（Blaquernes）神职阶级。可是这里所说的阿那斯退细阿皇帝，究指阿那退细阿一世呢抑二世？学者历久聚讼纷纷。皮脱刺说指一世，别的学者说指二世。部微司铎（Le P. Bouny）不敢绝对地表示他的见解；相反地，巴尔卦司铎（P. Pargoire）及别的许多学者强调指阿那退细阿一世；而且指出，这个大诗人的文学生活，应当表演于六世纪，查士丁尼皇帝在位时。或说罗曼努斯写了千把篇为举行宗教仪式用的赞美诗（Kontakia）。这些作品充满了当时流行的唱歌集（Collection de tropaires）。可惜，现在还存留着的，只有各为二十四节的八十篇，而且大概没有刊出。他的美丽的诗，除掉极少数的若干节，在十世纪伽依兴起之后，都被从日课经中逐出。

拜占庭文学历史家克伦巴赫（Krumbacher）认为：罗曼努斯不但是东方的，而且是整个教会的，最伟大的赞美诗作者。文学权威批判家部微司铎，也异口同辞地标志：罗曼努斯赞美诗简直是真正的宗教剧诗。这个诗人在瞻祷中，吸取他的灵感。在他与天主的接触中，超自然的实际，忽然显现于他的神目前：“他看见古圣祖，及先知；他听见他们，并默想他们的讲话；他瞻视人类的救主，他的母亲，宗徒及殉教者；他兴高采烈地亲身参加以

天主为正角的一切。这个超自然世界的幕景刺激他的五官，理智及心灵。”为描写他所见所闻的一切，应该有生动的，和谐的，民众化的音韵。试看在他的诗歌中，洋溢着怎样的一个精神！如果你跟着他，细察他描写从圣诞到复活，而到降临间的各种奥迹的一首歌辞，你可能要结说：“教会用不到去羡慕古代的抒情诗作者。”皮脱刺根据罗曼努斯的诗歌的性质，推测他的生活时代。“在他的赞美诗里，联系着阿提喀（Attique）的漂亮，及罗马的庄严；登台的角色，角色们的对话，都洋溢着一种戏剧的排场，一种富贵的词藻，一种自由愉快的情调；这是查士丁尼世纪后所不能有的。”期间圣诞赞美诗是最闻名的：

今天室女
产来无上之物，
地以窟窿
献于不可捉摸者。

这首赞美诗，十二世纪时，还在朝庭筵席的隆重场面下咏唱着，而当时教会已采用了别的诗歌。这里，拜占庭诗人免不掉的散漫尤被淹没于高洁的灵感及简贵的文法中。

这里应该一提那首学者们不无理由地说是罗曼努斯写的著名的站立赞美诗（Hymne acathiste）。这首诗是在一个夜课经中咏唱的；参加的人员，不问是一般信友，或神职阶级，应该在整个的一夜中，站着举行。这首赞美诗，还唱于封斋期中，共计长短相间的二四节，而每节是由一个，不同的字母开始的。这是一首为致谢天主降生的感恩歌，文章是无比地美丽的，洋溢着经典的神秘氛围。这是为庆祝圣母领报而写的；看来这个节日六世纪时，至少已存在君士坦丁堡。相传作者的目的，在感谢圣母于希拉克略执政时，从君士坦丁·波高那（Constantin Pogonat）或爱索立亚良（Léon l'Isaurien）手，解了君士坦丁堡的围。可能这个传说，产生于圣泽门立定圣母领报瞻礼，命信友唱这首赞美诗

的情况下。传统指出，它是七世纪，塞泽阿斯（Sergius）宗主教，或彼西代斯（Pisidès）宗主教写的。我们认为：更好说是圣罗曼努斯的作品。

罗曼努斯以后，宗教诗歌日趋下坡。七世纪中，值得一提的，只有下列二人。

一、塞泽阿斯，是六一〇年，六三八年间的单意派宗主教。他没有什么著作留下来，除非那首站立赞美诗是他写的。

二、彼西代斯是圣沙斐亚的六品，他爱写典型的诗歌。在歌颂皇帝的武功诗外，他还留下了若干宗教诗（论创世、论此世生活的虚假、反塞弗拉斯神学。）以及若干短篇。这是一个严守诗律，文笔漂亮的诗人；可是，他的灵感是非薄的。

三 克里特圣安德肋及教义作家

（甲）克里特圣安德肋（St André de Crète）

是八世纪最伟大的词曲家，发来神父（P. Vailhé）指出：他以六六〇年，生于大马士革；成隐士及耶路撒冷神职人员后。六八五年左右，奉命赴君士坦丁堡，就住在该城。始为圣沙斐亚六品，历任要职，终于七〇〇年左右，被擢为克里特的哥底内（Gortyne）主教。七一二年，为了求宠于菲力比格（Philippique）皇帝，也在反第六次公会议文件上签了名；可是，不久就表示忏悔，而且做了圣像敬礼热烈的拥护者。人们说他死于七二〇年，可是发来神父表示，他的死期应当是七四〇年。圣安德肋是个演说家，兼诗人。巴尔卦神父（P. Pargoire）说他是拜占庭最优秀的论赞及歌颂的演说家：二十二篇演说，已经刊印；十八篇尚待刊印。学者认为，应当存在着还没有发现的作品。

潘典主教（Mgr Petit）曾缜密地研究了她的诗歌。无疑地安德肋写了若干示范诗节，及具有特别音韵的诗节，可是尤其是伽依

的作者，而且他被视为这种新诗体的创造者。这种诗是很通俗的；内容偏重历史与道理，而少情愫的呻吟。罗曼努斯的赞美诗被伽依取代，是件可以扼腕的事情；可是，在安德肋写诗歌时，既没有这种野心，又没有料到这点。他的伽依已刊印者，计十二余种；未刊印者也有十二余种。长至二五〇节的忏悔大伽依，唱于封齐节内。

玛利亚神学，在圣安德肋的著作里（诗有颂扬童贞圣母的论赞八篇，大伽依两篇，都已刊印。），获得了大量的资料。朱奇神父（P. Jugie）这样提纲挈领地指出了他的道理：“一、玛利亚的受孕及诞生是圣的；二、她是天主的特种女儿（θεόπαις），在她受孕时，天主出以特别的措施；三、她是人类复兴中的第一功绩，她反映人类原始的美善；四、她的死亡的原因不是一般人的；她死，是为肖似圣子，是为跟着他承行天主上智的命令，是为巩固对于圣子降孕的信心，是为在自身上证明：怎样一个人出死入生。”

（乙）教仪著作

拜占庭教仪的重要成分，是于八九两世纪中完成的。应该区别时节专有课经，及圣人专有课经。

时节专有课经包括：（一）主日经，圣若望达玛瑟纳所作；（二）平日经，赞美诗作家若瑟及他的同志们所作；（三）封齐节课经，及复活节课经，斯图提诸子（Studites）所作。

圣人专有课经，胪列于具有巨大篇幅的月课（Mensuel. Ménéé）中，九世纪时，大部分已经告成；作者是一个多才多艺的作家集团。

跟着克里特圣安德肋，参加这个工作的古代的赞美诗作家，计有：

一、圣若望达玛瑟纳。巴尔卦神父指出：八回声（Octoéchos）虽不是整个地由他写的；他至少做好了基础，准备

了资料。他还遗下了别的教仪作品。

二、歌曲作家科斯马斯，七四二年升玛约马 (Maiouma) 主教。他是圣若望·达玛瑟纳的同事兼朋友；他留下的赞美诗是极美丽的；可是所称的他的赞美诗，不一定是他的手笔。

三、若瑟，赞美诗作家，君士坦丁堡隐修士，正式厘订了平日课经，(Paraklétiké) 共计九十六伽依，其中四十八个是他写的，三十二个是提奥法讷 (Théophane) 写的；其余十六个是别的若干作家写的。

四、得撒洛尼的若瑟封于对齐节课经 (Triodion)，同他的兄弟狄奥多·斯图提，尽了最大的努力。

五、狄奥多·斯图提是斯图提诸子中，最著名的一个；他们大半的著作，都在他的名下发表。无论如何，他自己写的是很多的。

六、提奥法讷·格兰道斯 (Théophane Graptos) 是尼西亚的总主教。人们说他写了一四八个伽依；实在，其中许多伽依应该归于另一个同名者。

女诗人伽西亚 (Cassia) 写了一篇美丽的神话；她的别的著作，也是耐人寻味的；不过在历史性上，是有问题的。

Mélodes et hymnographes

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (sur l'ensemble du chapitre)

- J. B. PITRA, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867. — E. BOUVY, *Poètes et mélodes, Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Paris, 1886. — F. CABROL, *L'hymnographie de l'Eglise grecque*, Angers, 1893. — S. PETRIDES, *Notes d'hymnographie byzantine dans Byzantinische Zeitschrift*, 1904 (t. XIII), p. 421 sq. — J. PARCOURRE, *Eglise byzantine*. Paris, 1905. —

C. EMEREAU, *Hymnographi byzantini* (notes biographiques, littéraires et bibliographiques sur les hymnographes anciens et nouveaux), dans *Echos d'Orient*, 1922-1927 (7 articles) .—H. LEGLERCQ, *Hymnes*, dans *Dict. Arch*, 2868-2897. —Quelques textes dans W. CHRIST et M. PARANIKAS, *Anthologia græca carminum christ.*, Leipzig, 1871.

第六章 论降孕的神学家

一 一性论最后的几个敌手

第五次公会议未能解决一性论派，这个纠纷拖到七世纪末八世纪初；它引起的神学作品，虽没有什么特色，可是公教关于这端道理的坚决姿态，在口诛笔伐中，昭示得很明朗。

得撒洛尼的欧瑟伯，在圣额我略时代，是该城的总主教。他写了十卷冗长的篇幅，攻击教宗向他指出的那个宣传基督不能受苦的隐修士。可惜所存者，不过福细阿斯对于该书的分析吧了。

亚历山大里亚的攸罗才（Euloge）是安提阿的司铎，后于五八〇年，升亚历山大里亚宗主教。这是个异端的死对头。福细阿斯标志：他写了不少反诺未细安派，塞弗拉斯一性论派及狄奥多西派的著作；此外还有圣三论及降孕论；现在残存的若干片断是很重要的。他的圣枝主日演讲还保留着。

君士坦丁堡的第茂德，是该城的一座圣堂司铎兼财务主任。他遗下了异端人归正论。他指出，其间许多人应该重新领洗，尤其是诺斯士派，摩尼派，萨伯利派，一切否认圣三派，披雷杰派；第十四日派（Quartodécimans），诺未细安派，亚略派，亚坡颇利拿里派，只需重领坚振。最后，梅来西派，聂斯托略派，一性论派，欧歇派所领的圣事是有效的，为此只需申明弃绝异端就够了。

赖依都的狄奥多是赛奈的隐修士。他的降孕论，一面指出真道，一面驳斥一切有关基督神学的异端；可能他也写了各派异端论。

安提阿的阿那斯退细阿斯，先是赛奈的隐修士，之后两度做了安提阿宗主教，第一度自五四九年起，到五七〇年止；第二度自五九三年起，到五九九年止。人们在他的名字下，刊印了四篇讲话，可是它们的历史性是可以怀疑的。相反地，他的若干神学小册子，是弥足宝贵的；其中五册是关于圣三及基督神学的。他又写了一本基督教义纲要。他的道学权威，不久被另一个阿那斯退细阿斯隐修士所淹没；这个隐修士确是赛奈的代表人物。

赛奈代表阿那斯退细阿斯，是圣山上一个隐院的院长；看来也是当代最早的神学士中的一个。可惜他的繁多的著作，还未能获得确定。他的下面三种著作已足证明他的权威。

(一) 指南，或称反一性论派响导 (Le guide ou Vieo dux adeversus acephalos) 共计二四章，目的在攻击一性论各重要派别。作者曾几度亲赴埃及及叙利亚予以攘斥。他的驳义，不忘根据理论，以及逍遥学派哲学。

(二) 问题解答 (Le Questions et Réponses) 根据圣经及教父，释关于信德的种种异端；可是，在现在保存的书中，难免混着鱼目。

(三) 六日创世论以讽喻方法，注解创世纪开端。作者在字里行间，不加深究地到处见到了基督及基督教会；这是一种澜调。

人们说他还写了别的许多小册子；其间不少实在是他的手笔；例如他的一篇领圣体祷词，以及异端与教务会议历史。教父道理不一定是他写的。阿那退细阿斯像是个诗人；相传他曾写过一首殡仪诗。

阿那斯退细阿斯追击的，不是产生于七世纪的单意说，而是各种不同的一性论。这个微妙的异端，借着协和幌子，燃起经加采东会议攘斥的异端的死灰。作者在这里予以提出，继为了要借以标榜圣索弗隆 (St. sophrone) 及圣马克息马斯的斗争使命。

二 七世纪基督神学纠纷

(甲) 单意说

一、查士丁尼的措施，不但没有扑灭一性论派的反抗，且使叙利亚及埃及的查科拜（Jacobites）教会组织，益趋健全。这些教会极端敌视拜占庭。希拉克略当政时，帝国边受波斯人的威胁，边在六三四年始，受阿拉伯人的骚扰；而这些教会很可能与外敌私通。为遏制这个不幸，塞尔齐阿斯（Sergius）宗主教，不顾教会的利益，提出一种界于异端一性论及公教二性论中间，非驴非马的怪物来，使它们与帝国靠拢。这就是所称的单意说。它强调：基督只有一个意志。六二〇年，六三〇年间漫长的协商，终于六三一年，获得一种谅解，就是升崇拜塞尔齐阿斯学说的居鲁士（Cyurs）为亚历山大里亚宗主教；又于六三三年，在一种两方承认的，拥有九个诅咒（9 anathématismes）的文件下，使整个埃及统一。次年，亚美尼亚人，采取了同一的步骤。

六三三年始，有识的公教信友，对于塞尔齐阿斯的让步，就提出抗议。于是又掀起了基督神学的纠纷，共历五十年，直至举行于六八〇年，六八一年间的第六次公会议。

试把这个斗争的重要阶段罗列于后。

(一) 在圣索弗隆的抗议下，塞尔齐阿斯曾命令不谈那个被指摘的文件。塞尔齐阿斯玩弄教宗和挪留的善意（六二一至六三八年），使教宗对他的措施，不表示异议。他获得这种简接的核准，就通过希拉克略（Heraclius），拟订并发表了带着极深的单意说色彩的一个宣言（六三八年）。整个的东方，似予以接受。

(二) 真正的反抗来自罗马，若望四世（六四〇至六四二年），狄奥多一世（六四二至六四九年），先后主持这个运动。

希拉克略的后任，空斯通二世（六四一至六六八年），取消宣言，（Ecthèse），代以“模型”（Type），要求不谈一个或两个意志：计二十年内，皇帝为达到这个目的时，不惜出以强硬的手腕。教宗玛尔定一世（六四九至六五三年），在六四九年举行的罗马公会议中，予以攻击，接着被流异城。圣马克息马斯跟着教宗，他是这次教难中最有名的牺牲。

（三）君士坦丁四世，波高那（六六八至六八六年）执政时，风波慢慢儿平息了下来；教宗圣阿加乔（Saint Agathon）登位，权威地使举行于六八〇年，十一月七日，六八一年，九月十六日间的君士坦丁堡第六次公会议，接受符合真理的信条。大家晓得：六九一年开幕于特鲁罗（Trullo）的会议，在纪律方面，东方视以为第五第六两次大公会议的补充。

二、我们且让历史去冗长地叙述一切经过情形，我们只需指出单意说派的道理立场，务使更能明了捍卫信德者的见解。六三三年的统一文告（Le formulaire d'union de 633）容纳了许多古代一性论派的论调；而且在第七个诅咒里，指出了惟一精力主义（Monénergisme）。“谁应受诅咒，谁否认正如圣得尼所说的，只有一个基督，一个圣子，通过惟一个的人而神的行为，作出神的及人的活动。在基督相结的各种成分间的区别是虚构的。”那么，基督神的行为，及基督人的行为的区别不是实在的了。

（一）看上去，单意说派并不拥护神而人的行为；虽然它也谈一种神人的混合性体。许多人说这个混合性体时认为：在基督只有一个行为原因；它是动的，它是圣言，它是天主性；他的人性多少是麻木的，本身没有性命，仿佛一种工具，仿佛一个人身上的器官，而这个人身是整个地受灵魂节制的。它的器官，为了无能活动，简直像有等于无。这种学说称惟一精力主义；这是一性论的一种代用品。不是绝对不可能的，塞尔齐阿斯开始时也采取这个观点。可是，事情是不一定的，为了（ἐνέργεια）是浮

泛的，时而解释精力，动作的原因；时而指点动作（εὐεργεῖν）本身。而且不久，至少他像放弃了这个术语，采取了另一个更加模棱，更加符合他的企图术语。

（二）该术语就是意志。（Volonté, θέλημα）它更适合六三四年，塞尔齐阿斯在致教宗和挪留信中，阐明的一切。这封信可视为狭义单意说的总结。塞尔齐阿斯根据他的观点，叙述纠纷的肇端，他与索弗隆（Sophrone）聚讼的梗概，并且不谈可疑的术语，想努力争得教宗的同意。只须说：“天主的一个独生子，吾主耶稣基督，作出神与人的行为。”至于教父们所说的“一个精力”（Une énergie）；既然它使人惊骇，应该予以避免。可是“两种精力”（Deux énergies）是个新术语。它不但引起疑实，而且是危险的；为了它像指出：在基督有两种互相矛盾的意志；实在基督的人性，整个地受圣言的推动控制，而以圣言的意志为意志。最后，塞尔齐阿斯向和挪留声明：他虽主张缄默，他会把麦那斯致教宗维吉力阿斯，根据教父论基督只有一个精力，一个意志的信，寄于皇帝。

该信的辞句，经仔细研究，纳入历史背境，衡以正式宣言（L'Ecthèse）之后，无疑地暴露了塞尔齐阿斯的错误。为维持基督意愿精神的统一起见，他放弃了基督人性的“自由意志的一切自然的动作。”基督人性不自动地，而因来自圣言的催迫，以神的意愿为自己的意愿。这个意愿是神性意愿（θεολογητοζ），而基督人性意愿已有等于无。基督人性的本能，虽未经明白丢掉，可是它们动作实已机械地系于圣言的意志。这个论调很适于联络念念于削弱基督人性一性论派。可是这个论调足以危及加采东公会议的辉煌成绩；因为这个公会议的一项重要决案，遭受它的打击。一句话，危险就在这里。

（乙）和挪留的态度

和挪留的答案，是个情报欠确，见事不明者的答案。无疑

的，在六三四年发出的第一封公函中，他表示赞成放弃一种或两种行为的论调，而偏重于因以发生两种行为的位的独一性。“我们承认主，耶稣基督只有一个意志，因为显然，神性采取了我们的人性；人性的罪戾，却绝对不在内。”这最后几句话证明，教宗受了塞尔齐阿斯的怂恿，决意否认基督神性人性间的一种意志对立；那么显然，也在这个观点下，他毫无保留地批准了该宗主教的一切论调。显而易见的，这个批准的含义，不尽是塞尔齐阿斯所见的一切；自然教宗有他的见解；而且，毫无疑问，教宗和挪留没有洞烛这拜占庭文件包括的一切。他首先批准的，是缄默政策；他对于圣索弗隆有关新学说提出的抗议，没有好好地予以接受；而命令他放弃两种精力说。和挪留致塞尔齐阿斯的第二封信（六三五年）透露：他再度肯定必须避免那些足以引起责难的论调，又明朗地承认神人两性，各有各的行为。显然如此，他一贯地否认两种精力论，为了他听信人言，认为这个论调是危险的。

上列两封公函的影响，是极端广大的：它们不但鼓励塞尔齐阿斯的企图，又使拜占庭政策在四十年中，赖以靠山。六八〇年举行的公会议中，单意说派还搬出了和挪留教宗的那张王牌。正如上面所说的，他们都歪曲地援用了教宗的两封公函。或以为这两件文献纯属私人性质的，这是错误的。相反地，应当视以为教宗有关信条的正式公文。客观地说来，它们对于信条的见解是正确的；可是缄默政策的指示，是极不明智的。事前教宗应该顾到若干已存在的过正的论调，以及从此可能发生的误解。无论如何，我们虽不怀疑他的道理的正统性，他确以武器授于异端人。六八〇年的公会议发出的雷霆，也足以加强我们所说的一切。

六八〇年，六八一年间举行的，君士坦丁堡第三及第四大公会议发出的通牒，一面摘录加采东会议通告中关于两性的篇幅，向单意说大张挞伐；一面指出必须承认：基督拥有不分、不变、

不离、不混的两种行为，两种意愿。这个宣言，先在第十七次会议上朗读通过；后在第十八次会议上签署。公会议开了十个月。头上十六次会议的工作，在审查有关邪说的文件，教父们的证据，异端人的论调。教宗阿加吞的代表们，主持一切（六七八至六八一年）；计在东方公会议中，没有一个像它对罗马宗座的道理权威，曾表示过这样的尊敬。教宗以为：被控的首要人物，除现在安提阿宗主教马骥耳外还有前任亚历山大里亚的宗主教居鲁士，以及前任君士坦丁堡宗主教塞尔齐阿斯与皮洛士。在第十三次会议上，朗诵了和挪留致塞尔齐阿斯两封信，于是公会议对和挪留作出了下边的申斥：“我们同意，把和挪留，前罗马教宗，与那些异端人，一并予以诅咒，并逐出天主圣教会，为了在他致塞尔齐阿斯的两封信里，我们发见：不但随从塞尔齐阿斯一切见解，而且批准了该人的罪恶学说。”在最后一次会议中，和挪留与那些异端，再度受了诅咒，理由还是为了他们同流合污。实在，和挪留曾赞成塞尔齐阿斯倡导的缄默政策；至于他批准的基督意志，精神及实际的一致性的道理，并没有错误。可是他不明智地作出的公文，使异端人获得了所以攻击正统道理的工具。这一切可能使公会议的诅咒，及异端的指摘合理化，为了在古人的脑海里，异端的含义，没有现代人所见的严格；任何比较严重的理由，就可以使他们在人头扣上异端的帽子。

人们每不很准确地说：公会议和把挪留事件，与已被谴责的异端人事件，分别处理；可是它所用的论调，并不阻止这种措施，而且历史事实要求这种措施。教宗良二世（六八二到六八三年），在他批准第六次公会议的公文里（不经教宗批准的公会议是不起正式的权威作用的）不否认反对他的前任采取的步骤；可是他也表示，该事件虽是严重的，但与别的事件是不同的。“我们谴责异端人们……和挪留，我们也予谴责，为了他一点没有努力通过宗座传统的训诲，使这个从宗徒传下的教会，光芒普

照；而让这个无玷的教会蒙受不洁。”那么，根据良二世明朗的话，他的错误就是一种极端严重的疏忽。这个由他产生的污点，虽不是真正的异端，为了和挪留的公文实际上助长异端；无玷教会的一个污点决不是一件小事。

三 耶路撒冷圣索弗隆

耶路冷圣索弗隆第一个光荣地揭发了单意说邪说。现代的批判家们几乎一致承认：摩斯卡斯在他的“神青茵”中所谈的索弗隆诡辩学者就是那个带头攻击单意说的耶路撒冷圣索弗隆。如果不是这样的话，怎么对于圣索弗隆任耶路撒冷宗主教前的生活，我们连一鳞半爪也找不到呢？发来神父（P. Vailhé）为圣索弗隆写了一篇冗长的历史论文；他也认为，他们是二而一的。发来指出：索弗隆生于五五〇年左右，他在一个时期内，教授修词学；接着，青年的他赴巴勒斯坦为隐修士。五七八年，他与摩斯卡斯同赴东方各地巡礼：埃及、赛奈、巴勒斯坦、叙利亚北部，都有他们的足迹。终于六〇四年左右，到了亚历山大里亚，就与宗主教们交游，而与圣若施舍者最好。他俩又还赴意大利，而摩斯卡斯就死于罗马，时在六一九年。索弗隆携其遗骸回巴勒斯坦；留居不去，直至六三四年，被擢为耶路撒冷宗主教的一年。

索弗隆不但是摩斯卡斯的朋友，也是他的合作者。摩斯卡斯于六一九年后，发表了她的“神青茵”；并且完成了他的圣若望施舍者传。他不是个新进的传记作家，早于六一〇年前，他写了埃及女子圣玛利亚传；她是个有名忏悔罪女。不久，他又写了埃及殉教者，西尔及若望传。亚历山大里亚人极度恭敬这两个殉教者；他的所以能避免失明，也有赖这两位圣人的转达。这本传记，除掉一篇冗长的颂辞外，还包括着七十个他们所发的灵迹史。

圣索弗隆也遗下若干古式的诗歌，尤以二三首阿那克来翁（Anacréon）式的诗歌为者。它们虽是为瞻礼日写的，可是，其中被采用的，只有关于圣诞，三王来朝，及圣瞻礼六三首。封斋节诗歌（Triodion）不是他写的。

他的更重要的司牧著作计有：

（一）十篇论赞，其中三篇是关于牧职的；大半是基督，童贞圣母，及圣人们节日的演讲。圣母领报论赞对于基督神学尤多深刻的见解。

（二）两篇关于教律的作品，一论罪过的忏悔，一论宗徒们的洗礼。

（三）两篇驳斥单意说作品，一为就职牧函（La lettre Synodale d'intronisation）（六三四年），一为教父文摘（Le recueil de textes patristiques）（六〇〇年），都为两卷，曾附入前信，寄于和挪留教宗。

六三三年，统一告成后，还是一个隐修士的索弗隆，同他的朋友，马克息马斯正作客埃及。他就看出它的严重性，急设法劝居鲁士皈依正统信条；可是，不见成效。他又作君士坦丁堡之行，想劝化塞尔齐阿斯，也没有结果。他回到耶路撒冷后，当选该城宗主教；于是，他停止与人辩论。在教务会议上，他权威地表示态度，通过他的就职牧函，驳斥新学说。在一个主教们想用外交手段掩盖的问题里，终于射出万丈光芒。该信寄于东方的宗主教们及教宗；而教宗同时也接到附寄的教父文摘。阿挪留事先已得到塞尔齐阿斯的报告，不但不接受谏议，反要求耶路撒冷主教停止攻击塞尔齐阿斯。如果阿拉伯人的侵略不强迫他留驻在自己的教区里，年龄已高的索弗隆，可能亲赴罗马，向教宗面陈紧张的局势。圣城终于被敌人团团围困（六三五至六三六年），主教也参加保卫工作。最后，由他出与奥玛（Omar）磋商放下武器的条件。他为教友们，通过一种年税，争得了一种自由，尤其

是信仰的自由。这个德高望重的老人家渡过了这一场暴风雨后，不久就溘然长逝，时在六三八年。

圣索弗隆的基督神学，最应该受到我们的注意。他的演讲，尤其是他的就职牧函，都是很好的文献。鲍亚（J. Bois）论他的牧函指出：“在极正确地，极完整地阐述了天主圣三及圣子降孕的信理之后，就打入问题的核心，明朗地揭示那个惟一地能引入获得满意答案的原则，基督是一而二的（Un et deux）：基督在位的观点下（Sous le rapport de l'hypostase et de la personne）是一个；基督在性的以及它们的属性观点下是二个。他自然地作出符合于各性的特征行为，或符合于他的因素属性的行为。神性及人性行为的作者是同一位；可是通过的工具是各异的，因为每一个性：完整地，纯粹地，保持着自己的工作能力。根据这个巩固的基楚，索弗隆无所惧地作出了基督两种行为的理论；他的牧函的一部分，是为予以阐明的。应该注意：两个意志问题，在牧函中，连提都没有提起。”这纯为了这个问题在当时还不成问题，假如我们强调，索弗隆在主张在基督存在着两种性体的不同行为外，还存在着一个独一的位的意志（Une volonté hypostatique），那么我们就犯错误。六八〇年的公会议，采纳圣索弗隆的道理。为了在宗主教死后引起的纠纷，公会议在宣言里又加入了“两个意志”（Deux volontés physiques）。

圣索弗隆在捍卫正统信理的工作上，学者的贡献，是极伟大的。塞尔齐阿斯的诡论，没有他的尖锐的观察力，是一时不会揭穿的。可是，圣马克息马比起他来，是一个高一级的哲学士。或批评他的文法太复杂；可是他的诗歌每是典型地纯清的，至今还引起读者的欣赏。

四 圣马克息马殉教者

(甲) 殉教的神学家

圣马克息马坚决反抗朝庭，拥护信理的精神，为他争得了殉教者的衔头；他的稀有的观察力，使他被称为神学家；最后，他的深刻的神修著作，把他拉入东方著名神秘神修作家之林。

通过宝贵的，可是带着漏洞及歌颂色彩浓厚的圣马克息马传（*Vita Sancti Maximi*），我们还能相当地认识他的生活。他以五八〇年光景，生于君士坦丁堡；这是一个贵显的公教家庭。他进入政界后，在希拉克略当政时，被擢为皇家总秘书。六一三年左右，对于尊崇感到厌倦，就此跃出宦海，进克立少保列斯（*Chrysopolis*）隐院精修。大概他没有做过院长。当时教会中，正闹着单意说的风潮，始于埃及。六三三年，圣马克息马与圣索弗隆观光该邦时，亲见了“有名的统一”（*La femeuse union*）。看来他是天主教上智特派来捍卫风雨飘摇中的信理的。空斯通执政时，他是帝国中，公教方面最有权威的代表之一。他的通信光照了遥远的地方，并鼓起了人们的毅力。他好久留居拉丁非洲；因他的鼓吹，非洲教会明朗地谴责单意说。他在迦太基时，曾与塞尔齐阿斯的后任，比鲁士（*Pyrrhus*）一度公开辩论。说起比鲁士，他从六三八年，到六四一年，任拜占庭宗主教，后因政治问题被撤职。圣马克息马的胜利，使比鲁士接受公教见解。由马克息马笔录的辩论会案卷还存在着；这是关于该争端最有价值的一种文献。比鲁士偕圣马克息马来罗马表示忏悔；可是，不久又陷于异端而又受绝罚。圣马克息马居罗马时，更热烈地捍卫信德。他在六四九年公会议中所尽的任务，是非常重要的。他跟着罗马学者，编了一部关于单意说的教父证理，可是及不到他们的广大。他在哲学观点下研究这个问题，志在解释思想方面的困难；

实在他对于这方面的重要性，比任何人看得更深刻。他的应时的神学小册子，大概是针对一性论及单意说的；可是，我们无从指出它们确定的著作时期。他的无比的影响透露：为什么东方的一班异端人，切齿地予以攻击。六五三年，他在属于拜占庭的罗马被捕，接着被押赴君士坦丁堡。为了他拒绝接受“典型”（Le Type），他与他的两个朋友或门生，阿那斯退细阿文书官（Anastase l'Apocrisiaire）及阿退细阿隐士：走上流亡之路。讼案文件还保存着。七年之后，他们三人被传听总督的审判。为了他们坚持不屈，始受鞭打，续被割去手舌；无论如何，终被放于拉士的高加索（Caucase des Lazes）。圣马克息马于六六二年，八月十三日，死在酷刑下。

圣马克息马是个优秀的神学家。他最崇拜的老师，当推纳西盎的圣额我略（他曾注释圣师最深奥的篇幅，及得尼亚帕吉替的著作）。他说得尼是圣保禄的弟子，并且极予推重；而且，得尼的著作，所以能进入公教中心，完全靠他的注疏。圣马克息马对于柏拉图主义的认识，是由得尼介绍的。他也认识亚里士多德，并引用了亚氏的语言及界词。他已具有一个士林学者的缜密严格性。我们只能引为扼腕的，为了他未能为他的学说，作出一个综合。这里我们不想多述他的“灵魂论”中所论的人类学，以及他的关于额我略与得尼著作注疏，和论圣神由发（La Procession du Saint Esprit）小册子中的神学。但是我们应该迅速地一叙他的基督神学。

圣马克息马有关基督的著作，是特别重要的，计有“与比鲁士辩道”，“神学小册”以及“书信”。

在还保存着的马克息马四五封信中，不少在质量方面，简直无异于真正的论文。十二、十三、十四、十五号信，就是属于这一类的；论爱德的二号信，论忧苦的四号信，尤其兴趣别饶的神修作品。这一切著作透露：作者的德行是崇高的，热忱是光

明的。

他的神学及辩护小册，都是根据公教的传统学说攻击一性论派，及单意说派的作品。在这一系列的手册前，有篇致玛尔定神父的献辞；看来确是他写的。后面的附录，显然是后人加上去的。这些著作，或直接地，或间接地，都是关于基督神学的；在许多观点上，他的理论是缜密而极逻辑的。

他的基督神学观点，正是那个引起公教徒及单意说派分歧的观点。这个分歧点，一为关于行为的，一为关于意志的。

(一) 行为 (Opération) 基于性体，性体是行为直接的必要原因。即使位 (La personne) 给予行为一种特别的、崇高的伦理价值，它总不是行为的物理原因。欲谈原因，是脱不掉性体的。每个性体有它本来的行为，拥有两个性体的基督，应当拥有两种有区别的，可是完整的行为及活动：视基督的人性纯当作圣言的一个工具，那就陷入亚颇利拿里，或聂斯托略异端。圣马克息马根据教父们的论调，解释各种难题。无疑地，圣济利禄曾谈过一种行为，可是他所指的，就是神人两性合作的一种行为，例如圣言通过人性，作出一个灵迹。至于得尼所谈的“神而人”的行为，马克息马或视以为两性相结后的协调，或视以两性共同作出的工作，正如圣济利禄所说的。

(二) 关于基督的意志问题，圣马克息马承认基督人性不但具有意志，而且具有意志的自由行为；自由意志是任何有灵性体的必然属性，可是，他否认意志对象的决定及选择：这或为了事前的一种考虑，或为了由于对象认识不清而发生的犹豫，或为了一种东方人习视为关于位的发轫动作。

无论如何，用不到跟着诺未细安派怕神性意志及人性意志间有什么冲突，因为要者只有一个，作者也只有一个：他就是降孕的圣子；人性意志自然和自由地服从神性意志。

马克息马针对一种机械合一观点 (Unité mécanique)，提出

了另一种更宽大的观点。这个观点指出：人性神性的精神协调，不但不否认，而且默认实际的两元性（La dualité physique）。这个两元性更完善地透露两个意志的精神协调。基督通过这个精神协调，更与我们接近。又是神学家，又是神修学，又是神秘神修家的马克息马，特嘱他的弟子们，在他们的基督生活中，圆满地反映出基督。

（乙）神修家及神秘神修家

圣马克息马的神修著作，是极广大的。应当指出：归于他而不确是他的著作，还不算在里头。这里我们首先指出他的关于圣经的许多著作；它们是兼关神修及注疏的。

一、他的圣经方面的著作，在基督年谱以外，计有答塔拉爵（Thalassius）六五问题，这是部关于圣经的巨著。作者向他的朋友兼隐修院长，阐明圣经的精神意义，同时也吐露了他的瞻祷的心灵。他致狄奥本德（Théopempte）的小册子，为这个律师，解释了三个有关圣经的难题。他的圣咏五九首，以及天主经释义，在注疏方面，尤为重要。天主经释义，通过它明朗的神学及伦理的雄姿，超过了前代学者们的藩篱。他指出七种祈祷的对象，一为认识天主，二为神子化（Adoption divine），三为肖似天使，四为天主的生活，五为本性因圣宠而调整，六为罪律的毁灭，七为魔鬼的失败。

圣马克息马狭义的神修著作，大概可分四种：

（一）神修书是一个院长与一个青年隐士间，关于精修生活的对话。该书边为了它精简的形式，边为了它充满智慧的道理，被视为一部杰作。

（二）爱德论四〇〇章，用简洁充实的文字，阐明神修及神秘神修为一种爱德的发展。

（三）二〇〇章神学论，以及其余二四三章，无论在形式方面，在对象方面，都与前列的著作紧紧联系着。

三、在马克息马著作中，得尼亚掠帕吉替卡注解，及奥迹论（*Mystagogie*）都属古义神秘神修作品。马克息马在奥迹论中，运用二四章篇幅，指出灵魂升向天主的各种象征。他尤跟着教会圣统制（*Hierarchie ecclésiastique*）的作者，畅论教会及教会中举行的礼仪；可是，他不忘声明，他无意重写这个大师的著作。在提出了得尼的积极及消极神学论后，他不肯稍受拘束地振笔直书。他的教会瞻礼与纪年神秘说，可与前著相提并论。

圣马克息马的神修学，是教会传统的一个美丽反映。他曾钻研古代作家们的著作；这点他在爱德论中（*Capita de Caritate*），序言中亲向厄尔比特（*Elpide*）承认过。无疑的，在他的著作中，得尼的影响，是极度深刻的；但不是独一的。读者在他的作品里觉得：基督在他的思想中，占着一个崇高的位置；为了他超群地研究了种种奥迹，他比任何人更能捍卫基督人的整个性。他跟着得尼标榜我们通过圣宠而得天主化；可是他尤注意救世主的使命。

基督不但是我们得救的功因（*Cause méritoire*），也是它的模范因（*Cause exemplaire*）。他是我们天主化的典型，既然他的与天主性意志有别的人性意志，整个地听圣子的指挥，而与天主精神地打成一片。于是，正如马克息马在他的神修书开端处所说的，效法基督，是基督徒生活，尤其是精神生活的伟大法则。这本著作整个的篇幅，细致地、坚决地，在阐明这点。效法基督是攻击三仇的法则，祈祷默想的法则，一切德行的法则，尤其是爱德的法则。

圣马克息马在神修论中，也大谈了“私爱”（*Amour propre*）。他认为私爱是一切偏情的枢纽。古代隐修士们把恶劣的倾向分作八种；马克息马一定知之有审的。这些来自偏情的障碍，通过魔鬼的掀风作浪，而更趋剧烈；可是，信友常常能跟着基督用警惕、忍耐、祈祷、战胜诱惑。这些努力，在圣宠协助下，将

引导灵魂进入一个内心的安静状态。这个状态的先决条件，是偏情的衰落；它能使“人的本性恢复原状，而不为罪恶所动”。这是马克息马论祈祷及圣宠成绩时亲自提供的。祈祷在斋戒缄默外，给予灵魂一种大力；它要求人灵避免分心，专务善思；于是人灵就得进入圣域。可是，只有默祷能引人灵走进至圣所；这种默祷是完人的默祷。

信友可分三种：初始者，他们还需要畏惧的督促；进步者，他们需要赏报的鼓励；成全者，他们的一切出于孝爱之忱。成全者掌握着前面所论的精修的目标，和内心的和平。他们在祈祷中也受到最崇高的光明；它提拔他们进入瞻祷之境。马克息马频繁地谈瞻祷，尤于爱德论卷一结尾处。这些光明系于智慧，而智慧是圣神恩宠之一；而圣神恩宠，作者称之为信德之目（*Les yeux de foi*）。灵魂通过这些光明认识天主；这个认识是祈祷的一种成果。可是在完人拥有的恩宠中，最宝贝的一样，一切恩宠的大前提，完成一切的一样，就是爱德。爱德在圣马克息马神修论中占着最重要的地位。爱德真正地天主化灵魂，爱德结予灵魂变成天主子女的情素，而使灵魂配称为天主的净配。这一切恩宠是通过基督而来的；基督因信德居于灵魂上，而灵魂因此就获得一切藏于基督的智慧学说。假如许多信友找不到基督，纯为了他们的疏忽。

第七章 最后的雄辩家及神学家

一 希腊的雄辩家

在纳西盎的。圣额我略，圣巴西略，尼亚萨的圣额我略，尤其是圣若望金口以后，教会的雄辩，日趋下坡。无疑的，在拜占庭，人们还不停地在演讲，在播道。可能人们太重视着辞令的美化，以至大大地损害了自然性，生活性，移易风俗的工作，以及真正的雄辩。人们每向上列的大圣师们，尤其是最后二人学习。可是，圣若望金口的、出于雄厚的思想及情感的“丰富性”，一变而为言语的“多谰性”，而竟有害于思想。尼亚萨的圣额我略的修辞法，被用为夸张吹擂的工具。当时的演讲，放弃具体的伦理问题，侧重抽象的神学理论：提出的证据，既不确切深刻，只乞灵于光怪的譬喻，复杂的对比。可是这些尤风行于该阶段最后几世纪的缺点，并不阻止希腊的演讲文学，在教理方面，发生相当重要的作用。若干神学观点，尤其是关于圣母玛利亚的，在那些著作中，获得了广大的考据。

当时大半的演讲家兼是神学家。他们论道引起的声誉，强于他们辞藻所引起的。那些人，除诗人克利特圣安德肋外，计有控诉单意说的，第一个攻击反圣像敬礼的君士坦丁堡圣才尔孟，以及两个有名的隐修士，圣若望达马萨内与圣狄奥多斯图提。他们在前面，已经提过。这里，我们应当提出别的几个名字来。

得撒洛尼的若望，是该城七世纪上半个阶段的主教；他的一系列关于得撒洛尼主保，圣狄麦多流的演讲，是有名的。他还综合四圣史的耶稣复活记，写了一篇论赞。它是他的福音论赞集

中的一篇；他又写了一篇圣母逝世论赞；这是在伪经外，第一种希腊教会传统留下来的关于童贞圣母逝世的详细记录。

耶路撒冷的摩潭斯德（Modeste de Jérusalem），是圣索弗隆的前任。除掉讲话鳞爪外，他留下了一篇整个的，冗长复杂的，关于圣母逝世的讲话。他所述的与耶路撒冷传统，在七世纪指出的，关于玛利亚的墓穴的问题，是若合符节的。

相传尼亚波列的传记家雷温斯，也遗下了四个讲话；可是它们的历史性，还未得确切的证明。

优卑亚的主教若望写了一篇诸圣婴孩论，以及一篇极长的关于玛利亚受孕论。朱吉神父（Le Père Jugie）指出，该论相当明朗地肯定了天主之母的始孕无玷。

二 八世纪的神学争执

（甲）圣像敬礼

圣像敬礼不应该与圣像应用混为一谈。圣像可以用作教堂的点缀，宗教教育的工具，以及神修的驱策。这三重观点已足证明，圣像的确是有用场的。敬礼还要进一步，就在表面地向圣物致敬。反圣像敬礼者，虽一贯地评击圣物敬礼，并不一贯地批评圣像应用。相反地，信德的捍卫者，始终强有力地拥护圣像敬礼，可是并不视以为教会的一种因素；实在或把教会整个的价值，系于这种敬礼上。应当明了：这种敬礼普遍地静穆地风行于教会中，而且是有道理可据的。攻击圣像敬礼者，斥为这是偶像崇拜，信德攸斲。不少的东方主教，在圣才尔孟（St. Germain）的劝告下，仍未能了解问题的重要性。希亥利亚（Hieria）会议几乎整个的失败，是为了这个缘故。在这个漫长剧烈的斗争中，隐修士及教宗们，确是传统信仰胜利的捍卫者。

圣像的敬礼及应用，在头上七世纪中，极流行于教会内；只

有若干零星的喉舌，假借实际的或可能流弊的幌子，唤出了微弱的抗议。

一性论派，为埋没基督人性起见，也予以强调。可是，真正使这个斗争急转直下的理由，还在基督教义之外。应当指出敌视一切人面画像的犹太人，以及帝国内不同的宗教派的压力。回教徒也在外掀风作浪。这一切辐辏的势力，足以说明：为什么，爱索立亚新朝的始祖，坚决地，凌历地，根据行政观点有意改组教会。可是他的宗教政策，不但不能统一帝国，反使它从七二五年起，到八四二年止，在差不多一二〇年中，紊如乱麻。

（乙）反圣像敬礼运动

反圣像敬礼运动，可以分为两个阶段；中间夹着一个短短的公教观点胜利阶段。

（一）第一个阶段，开始于七二五年，结束于七八〇年；先良三世（Léon III l'Isaurien）于七二五年，命令毁灭一切圣像；后君士坦丁五世（Constantin V Copronyme）强迫希亥利亚会议接受反圣像敬礼主义。圣才尔孟及圣若望达马萨内，是当时最知名的信德拥护者。

（二）公教观点胜利阶段，在皇太后爱里尼（Impératrice Irène）与宗主教圣塔来士（St. Taraise）指导下，起自七八〇年，迄于八一三年；七八七的举行的尼西亚第七次公会议，肯定地指出了圣像敬礼的合法性。

（三）八一三年，良（Léon l'Arménien）又烧起了死灰；先后共计三十年。圣奈塞福刺斯与圣狄奥多斯图提，出面捍卫圣像敬礼，以及它的传统的历史性；终于八四二年，获得了胜利。

在这些简短的历史记事外，应当加上若干关于道理的观点，这是为了解教父不可少的。东西两方教会中，由于彼此的会谈，时有相当严重的磨擦。根本的理由，在实际观点的不同：同一术语，在东西两方，能发生大不同的意义。为彻底解决这些困难，

只要指出：圣像敬礼在东西两方，各各在一般敬礼中所占的地位就够了。

东方教会根据各敬礼目的，把敬礼分为三种：一、绝对敬礼，这个敬礼的惟一对象是天主；为着他的自有的无穷美善，他受人们恭敬；二、部分地相对敬礼，这个敬礼的对象是圣人们；他们的美善，是从天主来的；可是，通过他们的认识和爱情，那些美善，在一定的角度下，也是属于他们的；三、绝对地相对敬礼，它的对象虽物质地具有美善，可是都是属于外物的。

敬礼的术语计有钦崇（*λατρεία*，adoration）、恭敬（*δοξεία* Service），或荣誉（*τιμή* honneur）、崇拜（*προστίνησις* vénération）。这三个术语虽都可用以指对于天主的敬礼；可是钦崇是专为天主的；对于圣人们的敬礼习称恭敬（*λατρεία*）或致敬（*τιμή*）；对于圣像的敬礼，中称致敬（*τιμή*，honneur）。至于钦崇（adoration）在法语，及一般的拉丁语中，与崇拜（vénération）无异；而且指一切敬礼。可是，La vénération latreutique 专指对天主的敬礼，而 Le vénération d'honneur 指对于圣人及圣像的敬礼。

在一定的角度下，圣像仿佛圣人：因为圣像及圣人敬礼，都是相对的；可是圣像敬礼，次于圣人敬礼；既然圣像敬礼纯属外表的。圣人遗物，十字架，塑像，可以与圣像并为一谈。这些神圣的，可是死板的东西，虽有上下等级的不同，可是所受的敬礼，都是相对的次等敬礼。无论如何，应当明了，它们都是直接的对象，而且广义地说来，也是受到敬礼的本身。无疑地，为了天主及圣人的缘故，它们受到礼拜；可是，这个礼拜也关于它们：因此人们每予以叩吻，天主也频繁地通过圣像，颁赐洪恩于敬礼者。若干知识简陋的信徒的过度行为，无损于圣像敬礼的合法性。

在西方，圣像敬礼所占的地位，次于东方。根据敬礼的目

标，敬礼可分两级：一、对于天主的敬礼称钦崇（*La latrie ou l'adoration*）；二、对于圣人的敬礼崇拜（*La vénération ou la dulie*）。第一种敬礼是绝对的，第二种敬礼是相对的。可是，在另一个角度下，它们都可能称为绝对敬礼：因为天主与人，都亲受敬礼。虽然天主敬礼是绝对地绝对的。不差，圣人们的美善，受自天主；可是，他们实在具有美善；那么圣人敬礼尽可以称为相对的。这是所以别于圣像敬礼的：因为狭义地说来，在圣像敬礼中，我们敬礼的，不是图像，而是图像所代表的，为此圣像敬礼纯是一种相对的附属敬礼。

那么，圣像敬礼像似失掉了它的本身的重要性。可是圣像敬礼不停地发展着，为了它密切地与天主敬礼及圣人敬礼联系着；而且几乎与它们不分彼此。东西两方见解的不同，于此可见一斑。东方教会认为任何圣像敬礼，不能称 *La latrie ou l'adoration*，相对地，西方神学家，例如圣多玛斯指出：耶稣基督的苦架、画像、塑像敬礼以及任何代表天主性的事物的敬礼，都可以称 *La latrie ou l'adoratione* 他们标榜：圣像是中间物，敬礼是对圣像所代表的人物的。无论如何，东西两派神学家的原则观点，还是一样的。显然、拉丁神学家的见解，与尼西亚公会议的决案是符合的；可是不及希腊神学家的见解更合字面。

尼西亚第二次公会议，依据东方教会观点，攘斥流行东方的反圣像敬礼异端。为澄清在圣像敬礼中，偶像崇拜的错误，公会议强调指出：“我们决意在宝贵生动的苦架外，恢复一切足资景仰的图像，如吾主耶稣基督，天主救主的图像，无玷天主圣母的图像，以及众天神圣人的图像：为了人们愈历久地予以瞻仰，愈能回忆图像所代表的人物；向它们敬拜，并不就是钦崇（*La latrie*），为了这是来自信德，纯对于天主的。对于宝贵的苦架，圣经及别的圣物的敬礼，不出一种荣誉（*Honneur*）；而向它们用香燃烛，也不过在循古人的流风余韵。向图像致敬，就是向图像

所代表的人物致敬。”从此可见圣像敬礼，根据拉丁辞源，确是相对的。如果图像代表的是天主，那么这个敬礼，也可以称 La Latrie；此外任何圣像（天主的或天神圣人的）的敬礼，也可以称荣誉敬礼（L'honneur ou l'adoration d'honneur）。

教宗哈德良一世赞成公会议的决案，并且委派代表出席，而予以批准。这些有关道理的决案，一跃而为整个教会的准则；可是它们的含义，通过译文，在东方，开始时未能正确地透出。不同的注解，正如上面所说的，是这样发生的。我们尤当指出东方神学家攘斥反传统圣像敬礼的活动。

三 捍卫圣像敬礼的宗主教

（甲）君士坦丁堡圣才尔孟

圣才尔孟是第一个权威地指摘反圣像敬礼的主教。当时，他已踏入桑榆暮景。才尔孟以六三五年左右，生于君士坦丁堡。他的父亲，查士丁尼，曾任希拉克略及空斯通二世朝官。六六八年，被君士坦丁四世 Constantin IV Pagonet 处死。就在那时，才尔孟投身神职界。我们无法晓得，他在君士坦丁堡第四次公会议（八六〇至六八一年）漫长细致的商讨中，作出了什么贡献。一定的，他拥护谴责单意说决案。八世纪初，他任息西格主教（Evêque de Cyzique）他以该区主教资格出席七一二年由斐理比格（Philippique）皇帝召集的君士坦丁堡教务会议；会议重新标榜六八一年曾被谴责的异端。当时，才尔孟一如克利得的圣安德肋，为避免更大的祸患，对于皇帝，作了不应当作的让步。皇帝死后，一切复上正轨。之后，才尔孟在宗主教位上，在信德遭受袭击的时候，表示了他不屈不挠的精神。

他是于七一五年陟登君士坦丁堡宗主教宝座的，先后共十四年。反圣像敬礼运动，是在他任宗主教时（七二五年）掀起来

的。他曾努力阻止良（Léon l'Isaurien）的这种政策，可是未见成功。他也向若干惟皇帝马首是瞻的主教，指出这种达反教会明朗的训导的运动的危险性。在才尔孟论圣像敬礼的书信中，只留下了三封，其余的都被良命令烧去。宗主教与良起了冲突。年事已高的他，于七二九年，遭受了撤职的处分。他死于七三二年。他与圣若望达马萨内，及希伯尔的乔治，受了希亥利亚会议的绝罚，可是七八七年的公会议，就予以解除。

圣才尔孟是尤以演说家及童贞圣母的歌颂者留名书史的。他的所存的九篇演讲中，七篇是关于圣母玛利亚的。它们特别阐明下面两个观点：天主母是无比地洁净的：他是一切圣宠的中保。在第一个观点下，圣才尔孟的作证，反映了他的同代人，克里特的圣安德肋的见解；这为圣母无玷始胎道理的发展，是极有价值的。他的文法，正如同拜占庭诸子的，是很繁华的。他为阐明他的思想，爱运用各种比类；可是结果，愈趋愈纷歧，令人如坠入五里雾中。

除去演讲著作及若干体仪诗歌，还有神学者作四小册，及三封关于道理的书信。

在四小册神学著作中，第一种是为亚美尼亚人写的，目的在捍卫加采东公会议；第二种用对话方式，通过圣经为天主上智关于死亡作辩护；第三种写于七二六年后，是个历史性兼辩护性的，有关异端及教务会议的作品；最后一种神秘地注解东方弥撒，可能其中杂着腐品，但也不失为才尔孟的作品。

这些著作不无道理的价值，可是他的书信，尤反映起初圣像敬礼辩护者的思想。

格鲁梅（Grumel）这样提纲挈领地指出了圣才尔孟的圣像敬礼道理：“一切传统的关于圣像敬礼的精要理论，都包括在他的著作中。首先他驳斥教会犯了偶像崇拜的诬蔑；他的步骤，一面聪明地注解反圣像敬礼者提出的出谷记二二章十四节；另一

面，区别各式不同的敬礼，而指出钦崇（La Latrie）是唯一对天主的敬礼。”接着他说明圣像敬礼的性质：他先申明，敬礼实在不但致于图像所代表的，也致于图像本身。他继表示：圣像礼对基督教会基本敬礼而言，是相对的。圣像敬礼是基本敬礼的点缀与辅佐；圣像敬礼是对图像的，不是对图像的物质。拥护圣才尔孟学说的学者，不过更详尽地予以反映吧了。

（乙）其余谈圣像敬礼的宗主教

一、圣塔莱士（Saint Taraise）自七八四年起，到八〇六年止，任君士坦丁堡宗主教；他是爱里尼（Irène）执政时，奔走教会和平的重要人物；尼西亚第二次公会议，是由他准备的，由他偕同教宗代表们主持的。会议闭幕后，在他致哈德良教宗，报告会议经过的书中说：“我们全体拥护你寄给我，以及通过我而给君王们的真正的信德誓言。”在他上教宗的第二信封里，他叙述了他对于若干纳贿主教采取的措施。这个措施，许多隐修士们认为过于宽大。现在还存在着圣塔莱士的别的四封信，及两篇讲话：一篇为他就宗主教职时的演辞，一篇为圣母献堂颂辞；颂辞中，尚属清楚地，他谈了她的无玷始胎。

二、圣奈塞福刺斯，八〇六年，八一五年间，任君士坦丁堡宗主教，始与斯图提（Studites）隐士们有些冲突；可是，不久，就获得谅解，且与他们伟大的院长，狄奥多，共同向新的反圣像敬礼政策作战。八五一年，他被撤职；他至死不停地写文章，攘斥那些反圣像敬礼者：计有攻击君士坦丁（Constantin Copronyme）书（antirrheticus）三卷，大小辩护（grande apologie et petite apologie）各一。始于六〇二年，止于七六九年的史纲，也是他写的。他致良三世的一封信，是冗长而美丽的；其余的书信，或已遗失，或未付印。他的操作，他的著作，都透露他是个真正的保护信德者。

三、圣麦道德（Saint méthode）隐士，是圣奈塞福刺斯的门

生，他也是反圣像敬礼的劲敌。他因太后提奥多刺的推荐，被擢为宗主教；圣像敬礼的复兴，正统节日的建立（La fête de Porthodoxie），他都与有相当的功绩。他又遗下失掉信德者忏悔条例。此外，还有在他名下出现的两封信，两篇讲话，以及圣得尼（Saint Denys l'Aréopagite）的殉教录。可是，它们的历史价值都是有问题的。

四 其余的东方神学家

古人谈神学，每以研究圣经，及辩难作品为动机。当时的注疏家，数量既少，声价又低：链条式（Les Chaines）作品，最为盛行。人家在当代的神修著作中，不但可以找到圣经修身篇幅的释义，还可以发见作者的，或别的隐士们的经验之谈。这类的著作，不能视为真正的神学作品；可是安泰奥卡斯（Antiochus）的作品是个例外。

安泰奥卡斯是七世纪初叶，巴勒斯坦，圣萨巴斯隐院的修士。他的圣经碎锦（Pandectes Scripturae Sacrae）是种更有系统而逻辑的修身作品；从若干方面看来，它很像现代伦理神学著作。该书共计一三〇章。头上两章，专论信德及望德，基督徒生活的基础。最后三章论爱德及天堂；其余一二五章，谈伦德。作者先指出应当避免罪过；他顺序讨论贪饕、慳吝、迷色、忿怒、忧虑、虚荣、骄傲；可是，他也乘机提出具体的例子。从六六章起，他指出应当缮修的德行，以及对于自身，对于旁人，对于天主应尽的义务。每章拥有很多的圣经摘语；这一面可以表示书名的真实性，一面可以指出它究竟不是现代伦理神学著作。这部著作，为了八世纪的另一个圣萨巴隐院修士，圣达马萨内的反映，尤觉可贵。

狄奥多·阿部伽拉（Theodore Aboukara）是叙利亚伽拉的主

教；他是圣若望达马萨内的弟子，他的著作是用阿拉伯语写的；他尤其是个辩难学者。他驳斥了曾流行于该省的一切异端：奥利振主义，聂斯托略学说，一性论，犹太人及回教徒宣传的道理。他的希腊语的译辑，共收了四二小册（*Opuscula contra hoereticos Judoeos et Sarocenos*），他的“结合及降孕论”（*De Unione et Incarnatione*）还不在于内。不少的小册子只有几行。都是对话式的；信德的敌人设难，作者强调地予以答复。根据理智，证明天主实有的第三册最耐人寻味。头上两册论“结合及降孕”，第二二册圣体论，明朗地标榜质变论。

第八章 圣若望达马萨内

一 圣像敬礼的捍卫者

圣若望达马萨内的生平，我们只凭两世纪后，耶路撒冷若望宗主教为他写的一本传略而得认识一些。在前谁都没有摘用散见于圣若望著作中的比较可靠的资料。朱吉神父（P. Jugie）极度缜密的研究，翻新了整个问题。这里，我们只把他的著作，做个撮要。无论如何，这个东方最后一个圣师的生活，在许多观点上，还是很模糊的。

若望生于大马士革，为此别号达马萨内；又称克立少洛亚斯（Chrysorrhaoas）；这可能又为了灌溉他的出身之城的那条河；又为了他流泽深长的著作。假如他死于七四九年的话，他应当生于六七五年左右。他的家庭是有钱而很热心的。他的父亲，塞泽阿斯·曼苏（胜利者），似曾受翁米亚朝（Omniades），大马士革回教教主（Califes）委以重职：如信友代表，如征收赋税等。大家晓得：阿拉伯人看到银钱，每会把相对的自由，给予教友的。阿拉伯人的俘掳，意大利人老科斯马斯（Cosmas l'Ancien），是若望的师傅吗？由他的父亲收养的孤儿少科斯马新（Cosmas le jeune）是否同他一起受教育？对于这两个问题，我们不能予以答复。据说那个少科斯马斯，于七四二年，被擢为马育马（Maïouma）主教。看来他确曾接他父亲的位置，当过财政官，可是不像就是内阁总理。

他任这些官职的时候，当在八世纪初叶。七二五年，圣像敬礼争执开始时，他在巴勒斯坦任耶路撒冷宗主教，若望四世的发

言司铎。朱吉根据三篇有名的关于圣像敬礼的演讲，确定了这段历史。他指出：作者是个司铎，熙雍（Sion）或耶路撒冷的司铎；而且以主教代表的资格，用绝罚的处分来，威胁异端皇帝，若望膺受铎品日，朗读了一篇信德誓言（*Expositio et declaratio fidei*）；可是在誓言中，丝毫没有涉及圣像敬礼，那么当时圣像敬礼的风波，还没有掀起；不然，关于这点，是不会不提的。那么，我们可以肯定地说：七二六年，若望已是司铎，而且已住在巴勒斯坦。

若望何时去职？第七次会议录既指出，他宁愿受基督的凌辱，不愿享阿拉伯的财富；宁愿受种种虐待，不愿享罪恶的福乐；看来他的职位与对于基督的忠忱间，应当发生了一种冲突。实在，七一〇年左右，哈利发对于教友的态度，一变而为暴厉的：奥玛二世（七一七至七二〇年）剥削了教友参加一切政务的权利。那么，在殉教者旁边，难免没有判教徒。大概就在那个时候，若望与红尘作别，隐居圣萨巴。我们虽不敢强调：他整个的余生在那里度过，我们却认为：他必酷爱这种隐居的生活，以便从此沉浸于祈祷与读书的气氛中。他的受自他的上等社会阶级的文学哲学教育，允许他迅速地转入神学核心，并且一跃而为神学权威；因为他也当过神学教授；至少他的教堂内的神学讲话，曾轰动了属于圣墓大殿，耶路撒冷教堂的听众。耶路撒冷宗主教不忘尽量利用这个新神父的雄才大略；圣像敬礼问题掀起后，宗主教尤视之如右臂。

他用宗主教名义发表了三篇攻击反圣像敬礼的演讲，到现在还存在着。第一篇写于七二六年，其余两篇似是第一篇的改作，问世于七二九年及七三〇年间。它们在整个东方发生的影响，是浩浩无垠的；他被视为圣像敬礼纯正学说的最高权威。七三〇年左右，东方主教们隆重地绝罚了反圣像敬礼的皇帝。皇帝对他们也无可奈何。这个绝罚的作出，若望的作品的贡献，一定是极大

的。他的三篇关于圣像敬礼的演讲，指出了下面几个重要的观点：

(一) 天主既是神体，他的图像是不可能存在的；谁予绘画，谁就犯了大不敬的罪；相反地，基督，童贞玛利亚，圣人天神们，既在人的形像下显示于世，他们的图像是可能的；圣经只禁止偶像。

(二) 向那些图像致敬，是合法的；因为这个敬礼通过它们，是归于它们所表示的人们，而终归于万善万美之源的天主。这个敬礼不是钦崇 (λατρεία adoration) 而是崇拜 (Vénération)。这个敬礼是对于一切不是天主的人物的；而且这个敬礼，是看对象 (圣人与顽物) 与天主疏密的程度而参差的。

(三) 圣像及圣像敬礼的利益是多种的：圣像教育人们，使他们记忆天主的恩惠，引起他们的热忱。圣像也是圣宠之河，联系信友与圣人，并且也是颁赐圣宠的一种工具。

圣若望达马萨内不但攻击了反圣像敬礼异端，而且特别攻击了当时流行于东方的一切关于基督神学的异端；聂斯托略派，查科拜派，单意说派，都是他的箭靶。他的著作不是什么一种有益的消遣品，而是一种有目的的武器。若望与敍利亚主教们，维持着密切的关系；他们频繁地就正于他。他的攘斥查科拜著作，是徇大马士革宗主教的请求而写的，而且是针对达拉 (Dara) 的查科拜派主教的。在“三圣” (Trisagion) 问题上，公教信友，及查科拜派间，起了极大的纠纷；若望对于这个问题，写了一封几可视为一册论文的信给约丹斯教长 (Archimandrite Jordanès)，又为弃邪 (单意论) 归正的厄利亚主教，撰了一篇信德誓言 (Libellus de recta sententia)。

非基督宗教教派，摩尼教及回教，也引起这个强有力的护道者的注意。这种行径不是没有危险的。狄奥法内 (Théophane) 述：大马士革宗主教，若望的朋友伯多禄，为着写了攻击该两教

的文字，被“哈利发”判令割去舌头。若望写了两篇对话，攻击摩尼教；对话中的议论，直达形而上学及神学的峰顶；对话中，尤大谈了天主的预知及预筒（*La prescience divine et la Prédestination*）。还是在对话方式下，不很忠实地留下了他驳斥回教的两篇简短的文章。他的论异端书中，短短的关于回教的一章，更有价值，其余的两种古怪的论神龙神仙的片断，是所以攻击民间的迷信的。

圣萨巴的隐士生活是极饱满的。若望的种种大德，使他的文光，更灿然可观。历史指出，他是谦逊而听命的。他只徇长上的朋友的要求写文章；他的爱德是热烈的，因而他在天主的属性中，特别表扬他的慈善，也因而他对于玛利亚，圣教会，圣人们的敬爱，是极浓厚的；他还怀着炽烈的救灵神火；这尤表现于他宣传真理，及维持教会和平统一的工作中。

圣若望达马萨内大约死于七四九年。反圣像敬礼派的希利亚（*Hiéria*）会议指出：他如圣才尔孟，及希伯尔圣乔治，也受了天主的罚，可是第七次大公会议为他们三人雪了冤。一八九〇年，教宗良十三世，尊他为圣师。信众的声音早已把他列入圣品。最使信众五体投地的，是他反抗毁灭圣像的皇帝的毅力，以及他的为义而弃高爵的牺牲精神。人们还说他写了许多别的书；我们认为难于置信。但是确切地出于他的手笔的著作，已绰乎有余地可以证明他的洋溢于东西两方的威声。

二 圣若望达马萨内的著作

（甲）神学著作

圣若望的神学著作，是他文学遗产中最大的一部分。首先应该指出他的论难的作品。

一、攘斥反对圣像敬礼的讲话。

二、两册驳斥聂斯托略派论。

三、两册反对查科拜派论，及一封论“圣三”（Trisagion），致约丹斯教长的信。

四、驳单意说论两种意志。

五、反摩尼人对话。

六、基督徒及回教徒间的对话。

七、论神龙神仙。

在标帜圣若望的神学巨著前，我们先一提他的不很重要的小册子。

一、信理导言，这是他的少年之作；比起他的谈同一问题的“泉源”（La Source）来，是不可同日而语的。

二、真理小册，这是一种信德宣言，大概是他为一个归正的单意说派主教写的。

三、圣三论，这是以圣若望的著作为蓝本，而写的一册简括的圣三及基督神学论；可是，无疑地，把笔者应当是另一只手。

四、信德诠释，只保存在阿拉伯语译文中；这是一个新司铎陟登神品日的信德宣言。它是“泉源”的第三部正统信德释义的缩影。

“知识之源”（La source de la connaissance）是大马士革圣若望，最标准的神学著作。它包括几乎他的整个的神学，希腊教会的传统神学，以及最富代表性的东方的教理论调。圣若望把他的著作，献给他的圣萨巴的老同志，科斯马斯。这是一个律师；七四二年，被擢为马育马（Maiouma）主教。那么，他的著作，应该后于这个年份，最早成于那年。这是圣师最后的一本著作；共分三部：前两部是种哲神学导言；更冗长，更重要的第三部，是种几乎完整的信理作品。

第一部称几章哲学（Chapitres phylosophiques），包括一系列的借自古代哲学士，亚里士多德，坡菲立，尤其是教父们的各种

界词；而教父们尤其是他的真正老师。圣若望视哲学，及别的一切科学，如以耶稣基督为最高导师的真哲学的婢女。

第二部，异端书（*Le livre des Hérésies*）是种有关神学的历史导言。它钻研一〇三种异端的源流；更准确地说来，一〇三种错误的宗教学说，反圣像敬礼及回教，也都包括在内。一般地说来，他只乐于抄袭东方学者：上自厄匹非尼阿，下至圣才尔孟的论调；可是对于后几种异端的批评，是由他自出心裁的。

第三部是正统信德说明，共计一百章，分四卷，适与伦巴格言录相符。卷一（一至十四章）论天主三位一体。卷二（十五至四四章）论受造之物（创世、天神、世界、人类），及天主上智。哲学及自然科学在其中占着相当大的位置。卷三（四五至七三章）论圣子降孕，同时攘斥关于该奥迹的异端邪说。卷四（七四至一〇〇章）像是一种随笔，先后谈了：信德，圣事，圣母神学，圣经，圣人及圣像敬礼；还谈了前面已经谈过的问题，而终于四末。实在，正统信德说明，无非是尼西亚君士坦丁堡信经诠释。

（乙）其余著作

一、注疏 圣若望达马萨内遗下了一种篇幅相当浩繁，而内容很平凡的注疏作品。这是本简单的，然而整个的圣保禄书信注解；内中记载的，几乎全部摘录圣若望金口的论赞，以及提奥多里特与亚历山大里亚圣济利禄的注疏。

二、神修 他的“八罪宗论”（*De octo Spiritibus nequitiae*）以及“德行与罪恶”是很简单的。论斋戒书（*La lettre sur les jeûnes*）专论封斋的期限。在他的“善恶对举”（*Parallèles sacrés*）中，圣师收集了神学神修纲要的因素资料。如果他予以编辑的话，应当是与“正统信德”（*La foi orthodoxe*）同一典型的。这该是圣经及教父著作的文摘；他所做的索引，实具有按图索骥的巧妙。作者把他的著作分为三卷：卷一论一体三位的天主

(我们灵魂的光):天主的属性,我们对天主的责任,是该卷的对象。卷二论人与人事的知识。卷三论德行与罪恶。他谈一种罪恶时,不忘提出它的对面的德行。这部书所以称“善恶对举”,就为了这个缘故。若望在著作中,引用了那个我们在上面已经提过的安泰奥卡斯隐士的著作。

三、演讲 若望不但是个论难学者,也是个娴于辞令的演说家;在耶路撒冷遇到庆节,人们都争去洗耳恭听。我们还能披读他于同日在热色玛尼,童贞圣母坟墓上,论玛利亚安死的三篇演讲。此外还有圣母诞生演讲,耶稣显圣容,干枯的无花果树,圣瞻礼七三篇论赞;圣若望金口及圣女巴尔拔辣两篇颂辞。看来其余不传的应当为数尚多。朱吉神父(P. Jugie)指出:“他的演讲到处反映出他的道理的本色。他始终是个天主圣三及圣子降孕的神学家。他的文章,是简洁而丰富的:他一反拜占庭诸子的习气,说起话来,常说出些东西来的。他的论赞一定是他著作中卓然不群,而内容特别丰富的。”

四、诗歌 圣若望达马萨内也是一个诗人。他留下的赞美诗,是极耐人寻味的。它们到现在还受人咏唱,而且给予咏唱者一种天上的神乐。他的诗歌中最著名者计有:

(一)一般主日日课的伽依。八回声(Octoékhos)至少大半是他写的。

(二)圣诞节,三王来朝节,圣神降临节的诗歌(Poésies métriques)。

(三)复活节,升天节,显圣容节,领报节,圣母逝世节,殡仪的诗歌(Poésies rythmiques)。

(四)各种圣体诗歌(Métriques ou rythmiques)。

三 道理

如果以为圣若望达马萨内不过是个编纂者，这是错误的。他的在上面经我们分析的一本书标帜：他也是个独出心裁的作家。他虽精简地反映过去，也把古人的道理，予以融化，然后运用一种明朗的、正确的、坚决的语言，逻辑地、紧凑地、予以说出。他崇拜的学者，圣良除外，别的都是东方教会的圣师，而以加帕多细亚的为尤。纳西盎的圣额我略的著作，频繁地受他采用。在基督神学方面，他常反映拜占庭雷温思，圣马克息马，圣阿那斯退细阿（S. Anastase le Sinaïte），的论调。在天主教论中，他追踪伪得尼（Pseudo Denys），所称的圣保禄的弟子。他虽是一个出等的神学家，可是远不及东方的圣济利禄，与西方的圣奥斯定。他的实际的影响，可能为着环境的关系，未能像圣多玛斯，引导当代的学者，去研究新的问题。

（甲）降孕圣师

基督神学像是圣若望的道理核心。朱吉说：“圣若望金口是标准的降孕圣师。”他的最多的篇幅，是为这个奥迹的；这个奥迹几乎散见于他的一切著作中。他的关于一切古代希腊神学的综合，实在是空前的。弥额尔（M. A. Michel）指出他的基督神学的特点之一：“在能演绎地严正作出神人结合（L'Union hypostatique）的神学及信理结论。大家认为，关于这点，他是十三世纪钻研神人结合后果的神学家的先驱。”

圣若望金口的结论如下：（一）与圣言实体地结合的耶稣基督的人性应受钦崇（Adoration）。（二）耶稣基督是天主子，子的名义指一种位的关系；那么，耶稣基督与圣父的关系，不是主仆的关系。（三）他指出了属性的相通规则，并且标帜这个相通是合理的。（四）相结的两个个体相互的透彻，基督人性的天主

化；基督的人性，在实体上没有变化；可是，只在可能范围内，接受天主性的种种特典、特能、特行；这是“神能”（*Energie divine*）的一种分承。（五）耶稣基督在知识上，没有什么缺点：他的智慧的进步，纯是表面的。就以人性的美善来说，它也摈绝与这个美善冲突的一切：没有什么偏情可言，下意识的整个地服从意志，他的肉躯虽能受苦，不可能遭受有损于它尊严的腐化。（六）两重行为，两重意志。

圣若望达马萨内，在保护圣像敬礼运动中，尤其是众目昭彰的；可是，他的关于圣像敬礼的理论，不成为一个中心思想。这里，为了在上面我们已经说过，不再来多赘了。我们认为尤应当分析他的东方人所称的狭义的“神学”。

（乙）神学

圣若望把神学分作两种：归一神学（*Theologia unita θεολογία ηνωμένη*）及剖分神学（*Theologia disereta, θεολογία διακεχημένη*）。前者为天主一体论，后者为天主三位论。在他的著作中，这两种神学，是混合地钻研的。这里，我们尤想指出他关于预知（*Prescience*）上智（*Providence*）及预简（*Prédestination*）的论调。拉丁教会学者，极注意这几项。圣若望明朗地标帜了东方的观点；这个观点，多些少些异于圣奥斯定衷心所强调的。

首先若望认为：天主就是“物”（ὁ ὄν）善，善者（ὁ Ἄραθός）。那么，他受于得尼的影响，是显而易见的。实在若望早把得尼的道理当作自己的道理；他的神学在深刻地强调着天主慈悲的第一性；这个天主的属性最活跃于他的笔下。至于他的天主三位论，朱吉的评语，我们认为是最中肯的：“达马萨内的天主三位道理，一般地说来，完善的概括了前几世纪的希腊神学；可是关于若干问题，他最崇拜加帕多细亚教父们，尤其是纳西盎的圣额我略提出的见解，若望圣师对于拉丁教父们的神学，竟什么都不知不识。奥斯定三位“生发”的学说，在他的著作中，

从没有提过。在几处圣若望几全部予以抹煞，他没有找出他的管钥。他虽也谈过“内言”（*Verbe intérieur*），总未提及圣神的“爱发”（*Processio Amoris*）。无疑地，这足以证明他茫然于父子共发圣神。

天主普遍的知识，包括“自由的将来”（*Futurs libres*）的认识。这点，他说得很肤浅。朱吉指出：“我们不是天主所以能预见我们的自由行为的原因；可是，那个他预见的，我们应当付诸实行的事件，是从我们来的；为了假如我们不做的的话，他是不可能预见的。天主的预知是真的，不可能有失的；可是天主的预知不是我们的自由行为发生的原因。纯为了我们要做这个或那个，而他才会预见。”若望虽标志，天主是诸善的原因，尤指出行为的善恶关键在于自由活动者。

上智（*La Providence, πρόνοια*）就是天主对于受造之物的照顾，引导它们根据它们的天性，达到它们的目的。若圣指出：上智包括天主为使受造之物获益的一切积极措施，他积极地希望于它们的一切；为此若望又申明：我们自由的决定（*τα ἑφῆ μῦν*）不属于上智，而属于我们的自由意志；因为真正的开端者，不是天主而是我们。无疑地，天主预见一切，可是他并不运用一种积极的意志，事前予以制定。若望又说：预知是天主上智的准则。天主根据这个上智，没有区别地，把圣宠配给众人。藐视他的圣宠的人们，也是他的照顾的对象，直至死亡，他们永远的命运最后决定的时候。

若望认为预简，兼及被选者及被黜者；天主通过预简，根据预见的善功罪过，对各人作出永远的裁判。所称的先天预简，（*Prédestination antécédente*），他并不认识；除非这个先天预简是指普遍上智；（*Providence universelle*）；而天主根据这个上智，为众人，且为各人，准备丰富的救灵方法，不等的救灵方法。这个普遍预见，为了自由意志，是有条件的：可是为了这纯是天主

意志的一种反映，它是无代价的；理由是为了在救灵领域内（Dans l'ordre du Salut），人性是根本不能立什么功绩的。

这个道理，既不是披雷杰主义，又不是半披雷杰主义，虽然他的观点也是半披雷杰主义的人的观点。这个道理尤暴露于他的反摩尼派论中。这里，圣若望·达马萨内，如圣奥斯定，强调地捍卫人的自由意志。整个的东方传统使他坚持这个行径，而若望因此就明朗地标榜天主的正义。但是应当承认，他的道理，至少他的术语，遗忘了关于这个问题的特别的一个观点。这个观点，圣奥斯定在他攻击披雷杰主义的斗争中，可能像过度地予以强调：天主待被选人们的特别的恩爱。这个绝对无损于其余人们的命运的特别看待，在西方被称为预简。可是，不用多说的，这个把天主的权利，和他的神秘的优待，放在第一的观点，应当极度慎重地予以阐明，使不至有损于人的自由意志，或恶化被黜者的命运。圣若望·达马萨内的道理，为了他的观点的不同，不发生同样的困难；可是，这个道理是不完整的，不深刻的。

（丙）圣宠圣事教会

一、人与圣宠 关于这点，东西两方的比较是必要的。物质与精神组成的人，是造化的总括；他简直是个小型的世界。（*μηρόηομοζ*）这个希腊术语，圣若望·达马萨内常乐于予以诠释。关于人的创造，他与整个的希腊神学，明朗地指出在亚当身上肖像与相似的分野。肖像（*τὸ ἡατ' εἰκόνα*）指理智及自由意志，这是天主美善的自然的分承；相似（*τὸ χανόμουωσιω*）指精神界中天主性体的超自然的分承。元祖父母通过天主化他们的圣宠，分承了天主的性命。再者，他们也享受自然界以外的特恩（*Privilèges préternaturels*），如不朽、不苦、不死。

若望·达马萨内纳与别的东方教父（因贝道的倡导而流行于西方的诬蔑是应当改正的。），频繁地提及原罪，并且指出原罪，及由原罪招来的种种当于刑罚的灾难。若望称它为罪，

(ἀμαρτία)，或诅咒 (κατάρα)，或谴责 (κατακρισις)。这个罪剥夺人相似天主的一切：圣宠与特恩；人的本性，为着背弃天主 (Aversio a Deo)，倾向受造之物 (Conversio ad creaturas)，也被削弱。这点，圣若望明朗地予以讨论。可是，堕落的人仍保持着自由意志。

若望的宠佑论，足以消除人们染于希腊学者身上的披雷杰主义的色彩。他强调圣宠的绝对的必要性；一般地为立救灵的常生的功劳，特别地为压服偏情。这个宠佑不但应当是协同的 (Concomitans) 还是感诱的 (Prévenans)；而常任自由意志，予以接受或拒绝。下面一段文字又视为他的圣宠道理的纲要：“应当晓得，德能由天主赋予人性；而天主自己是一切善功的原则及原因。少了他的协助合作，我们不可能要或做好。可是，或留于德，而顺从天主的感诱，或绝于德，顺从魔鬼的感诱而陷于恶。魔鬼不能强迫我们。

二、圣事 关于圣事的道理，圣若望·达马萨内绝对不足以代表东方教会，以及整个教会的传统。他从没有谈过婚配终傅；他偶然一提起了坚振，告解及神品。只有圣洗及圣体，他在“正统信德”里，曾予以钻研。他的论圣体的一章，是最美丽，最充实的。基督实在的道理，针对象征的诠释，说得写实之至：看来，他连饼酒的形象，都不予承认。他论饼酒变质时指出：这不是基督的肉身降入饼酒之谓，这是饼酒的改变。至于饼酒怎样改变，他不赞一辞，他只俯首于这奥迹前。圣体是真正的不流血的，普遍的，玛拉基预言的，默尔基塞得克象征的祭献。它实在使我们分承天主的性体；天饼所以称分承 (μετάληψις, Participation)，以及与耶稣基督和我们昆弟的通流 (Communion κοινωνία，就为了这个缘故。

三、教会 圣若望在他的著作中，尤在他的耶稣显圣容论赞里，作出了不少重要的肯定。可惜这个东方拜占庭不很重视的问

题。圣师在“正统信德”中，未能专章地予以讨论。可是他的道理是极坚决的。

(一) 教会是个不属于皇权的独立社会。

(二) 教会是个君主社会。君主政治是和平，有序，稳定，进步的惟一原则；多头政治引起战争，分离，紊乱。

(三) 这个教会的君主政治，不是教区的或部分的，而是普遍的；伯多禄受权统治整个的教会。宗徒之长的一切特权，被他描写得辉煌夺目，而且出以最公教化的学说。

(四) 圣伯多禄的继位者应当留居罗马，若望说伯多禄于内龙执政时，死在那儿。主教，宗主教，既使耶路撒冷的（那些在整个世界上，尤在巴勒斯坦，为基督，玛利亚，厄里亚搭帐篷，造教堂者。）都是伯多禄的门生，基督托给他抚牧的羊。圣若望从没有与罗马发生过直接的来往；在他的著作中，从没有提起过当时在位的教宗。圣狄奥多·斯图提（S. Théodore Studite）为了他所受的种种诬蔑，为了他被迫向整个教会的裁判的呼吁，关于教宗有更详尽的谈话。

Saint Jean Damascène

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. G.*, 94-96 (éd. M. LEQUIEN, 1712).
- 2° **Etudes:** Etude d'ensemble: M. JUCIE, *Jean Damascène (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 693-751. Voir du même auteur: *Vie de S. Jean Damascène*, dans *Echos d'Orient*, 1924 (t. 23), p. 137-161. —PERRIER, S. *Jean D.*, *sa vie et ses écrits*, Strasbourg 1863. —V. ERMONT, S. *Jean D.* (Coll. *La pensée chrét.*), Paris, 1904. —J. TIXERONT, *Hist Dogm.*, III, 458-462 et 484-513. — Monographies diverses: J. LANGEN, *Johannesv. Damaskus*,

Gotha, 1879. —H. LUPTON, *St John of Damascius*, London, 1883, et article dans *Dict. of christian biography*. —Sur la Trinité, J. BILS, *Die Trinitätslehre des hl. J. v. D.*, Paderborn, 1909; et P. DE REGNON, *Etudes de théol. pos.*, t. I, II, IV (*passim*) . —Voir aussi K. KRUMBACHER et A. EHRHARD, *Gesch. byz. Litt.*, 1897, p. 68-71, 674-676. —J. PARCOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 370-372, etc.

第九章 圣狄奥多斯图提

一 狄奥多隐士捍卫圣像敬礼

四世纪来蓬蓬勃勃的东方教会，到了八世纪，遭遇了无边的打击。在埃及，它是一性论的牺牲；在叙利亚，边为了阿拉伯回教徒的赋税制度，边为了原野土匪的白刃，几乎全部覆没；在拜占庭帝国内，它不停地受反对圣像敬礼的皇帝们的磨难。他们通过嘲笔，苛税，暴力，百计予以毁灭。隐修士们，少数人除外，不顾鞭子，牢狱，流刑，坚决地反抗着；终于爱里尼当政时，获得了最后胜利。据说当时所建的隐修院的数字，是空前的。无疑地，在反圣像敬礼运动的第二个阶段中，他们受了一个新的考验（八—三至八四二年）；可是，正统道理的胜利，因此更是光辉无边的。隐士们捍卫圣像敬礼时，维持着基督教会最神圣的权利。他们在甘受奴役，没有骨气的主教团前，保持着真正的基督精神。他们热烈地拥护了真理的、教会的、传统的权利。胜利之后，他们骄傲地觉得，过去的、正义的斗争，更鼓励他们反抗任何旨在削弱天主的权利的人；即使需要碰到东方大主教们的触须，他们也一无所惧。在八世纪末，九世纪初，圣狄奥多·斯图提，是正道的典型代表。在这拆教狂澜倾倒的前夕，在这个暴风雨肆虐的中心，君士坦丁堡，天主遣来了一个怀着纯洁公教精神的圣人。

狄奥多以七五九年，生于君士坦丁堡，一个丰富而热心的公教家庭中。七八一年，由于舅父圣柏拉东（Saint Platon），奥林比亚山隐士的督促，一家大小，在以财产调济贫乏之后，共同弃

俗精修。年甫二十二的狄奥多，与他的伯叔兄弟们一道隐居于奥林匹亚山腰中，地名萨库提翁；（Saccoudion）；该处不久就变成一个隐修院。狄奥多在他的舅父，圣柏拉东的指导下，逐渐向神修的峰顶走去。七八七或七八八年升司铎；翌年，因舅父病，被选代任院长；当时，那个隐院已很发达。柏拉东及狄奥多在努力神修外，又密切地注意帝国的教务。他们认为：圣塔莱士（Sainit Taraise）宗主教的作风，过于软弱：七八七年的公会议，他们迟迟地直至明白晓得罗马予以批准时，才予以拥护。

七九五年，君士坦丁六世宣告与皇后离婚。他俩带头提出抗议，虽然皇帝所娶的是他们的一个亲戚；他们始终不为皇帝的利诱所动。狄奥多始被流于得撒洛尼；从那儿，他上书教宗，教宗极口称扬他的刚毅的精神，可是徒叹爱莫能助。七九七年，爱里尼复位后，隐士们都得赋归。开始时，他们不与塔莱士来往，为了他没有谴责为皇帝的婚礼行祝福典礼的若瑟司铎。在他予以绝罚后，狄奥多才与宗主教重归于好。

狄奥多与圣塔莱士言和后，赠给了他一个君士坦丁堡，倡于五世纪的古老的斯多提奥（le Studitum）隐院。当时，萨库提翁隐院，为了回教徒不断的侵略，已不堪居住。在狄奥多指导下，斯多提奥很快地，一跃而为拜占庭隐修的中心，隐士增至千名。院长也是京都教会内，最有声望的一个大人物。八〇六年，奈塞福刺斯皇帝征求他关于塔莱士继任者的问题时，特别地指出，不应当选择一个世俗人；可是，皇帝终于擢升了一个政治家，另一个奈塞福刺斯为宗主教。于是，斯多提奥隐士与君士坦丁堡新主教间，起了冲突；在他的当选问题外，他与若瑟司铎密切来往，也是一个冲突的原因。最后，宗主教在八〇九年举行的教务会议中，先绝罚了他们，继勒令予以解散。他们向教宗上诉；教宗百般地予以慰藉，可是总没有作出什么正式的解决。八一一年，和平重现；狄奥多回到隐院；奈塞福刺斯收回成命，并且申明：他

前采取的步骤，纯为了为避免更大的不幸。宗主教受到那些热心的隐士们的琢磨，不久也做了打击反对圣像敬礼者的英雄。

亚美尼亚人，良五世（Léon V. l'Arménien），于八一四年，重采爱索立亚人良三世（Léon III, l'Isaurien）反圣像敬礼的政策。为了圣奈塞福刺斯始终不为所惑，被流于客地。宗主教的顾问狄奥多，是反对该政策最坚决的一份子。他在城中组织了一个盛大的示威游行：只见行列中，走着千把个手擎圣像的隐士。八一五年，皇帝下令予以流徙；可是，这个命令不能遏制他的正义的呼声，又不能毁灭他的影响，松弛他的毅力。他的一系列的书信证明：他继续支持着隐士们的勇气。他与教宗的通信，是最耐人寻味，而最激动的。可惜教宗们都无法救济风雨中的教友。弥额尔口吃者（Michel e Bègue）登位后，对于教徒，采取一个缓和的政策；他放犯人出狱，让被流者归家。于是，狄奥多离士麦拿，回君士坦丁堡；可是，他的斯多提奥隐院，在他的叛徒们蹂躏下，早已化为一片瓦砾之场。他尤利用书信，劝弥额尔恢复圣像敬礼，且与罗马联络；可是不见接受。这个年近古稀的英雄，已到桑榆暮景。他的遗嘱披露了他的心肝：“应当常常准备着，总不应当让政权作教理的裁判；不应当与异端人开会议；应当誓死反抗。”八二六年十一月十一日，他死于尼哥米底亚。宗主教奈塞福刺斯，于八二九年，六月二日，相继逝世。

二 著作

狄奥多的著作，为数极多，已刊印的计有他的辩论及神修作品，书信，演讲，及诗歌。

一、辩论著作写于八一三年后，日的在辩护圣像敬礼。

（一）驳斥反圣像敬礼者三卷，头上两卷是对话。

（二）反圣像敬礼诗歌驳义；这些诗歌的作者，都是基督的

仇敌。

(三) 若干同类的小册子，以及多数的书信。

二、最重要的神修著作（他的书信及教理对话也在内），是若干论修院隐修生活组织的小册子：斯多提奥修士纲领，补赎书两卷，卷一为伦理总论，卷二为违反纪律的处分。他的别的小册子，神修成分更浓；此外，还有他的遗嘱。

三、书信 已刊印的共二七八件，分为篇幅极不平均的两卷；卷一包括五七封，起自七九六年，止于一一五年；卷二包括二二一封，起自一一五年，止于一二六年。这集通信的历史、道理、神修价值，是无边的。狄奥多的形容，绘声绘色，活跃于字里行间。马冷（M. Marin）指出：“这些书信中，洋溢着热烈的信德，及不屈不挠的刚毅的生气。最坚决的正确见解，出没于崇高伟大的思想中。神修虽是其中主要的一环，问题的繁多，尽可说是五花八门的。受信的人们，计有教宗，皇帝，主教，及隐士。可是作者唯一的目的，在安慰、感化、鼓励，及指导人灵。他的笔墨是婉转的；他的宗徒的神火是一往无前的。在他的书信中，我们还可以感到：一种温良甘饴的笔致，大可与圣方济各撒助爵的带诗意，而多生趣的文章，先后媲美。

四、圣狄奥多的演讲计有：（一）典型的官样文章，已经刊印的有十二种；这些演讲，一、过于铺张，二、有失自然。（二）教理谈话，这是院长每星期三的家训，行文简单生动。马冷又指出：“他的简单、多趣、富于诗意的辞令，不但充满着圣经浓郁的骨髓，而且笼罩着一种温柔深切的气氛。这些演讲与他的书信，是他的著作中最有兴趣的一分。小型教理集（*Petite catéchèse*）的一三六篇，是最受援引的；至于大型教理集（*Grande Catéchèse*）的一七三篇，篇幅较长，历久未印。

五、狄奥多的诗集，是相当广大的：计有（一）长短韵脚相间的诗一二四首；题材是多种的；修院中的一切职员，尤其是它

们的对象。(二) 伽依二则，一论十字架，一论圣像。(三) 封斋节课经，是他与他的兄弟若瑟得撒洛尼总主教的作品。(四) 复活节课经，假如不是狄奥多写的，一定是斯图提修士们写的。

三 道理

圣狄奥多斯图提，狭义地说来，既不是一个哲学家，又不是神学家，但是一个神修家，一个积极的布道者。他始终不懈地，一面捍卫圣像敬礼，一面拥护宗座的最高神权。

(甲) 神修道理

这里，我们并不想综合他的散见于他的小册子，书信，以及教道问答中的道理。这些著作似已足提供一种几乎完整的神修神学的资料。在那些著作中，收藏着古代最有名神修学家，(圣巴西略，圣若望格理玛，圣马克息马)，关于各类人物，尤其是隐士们的道理精华。通过他的天性和职守，狄奥多的神修成分重，神秘神修成分轻，积极成分浓，瞻想成分浅。他的热烈的神火，鼓励他不怕流徙，捍卫为皇帝的离婚所破坏的基督伦理的纯洁性。可是他尤显出是个精修生活的组织者。他最努力阐发的德行，一为祈祷的精神，它是一切神修生活的因素；至于圣像敬礼，不过是它的一环；二为听命，它控制行动，维持秩序，供给内心的和修院的和平；三为符合各人身灵的工作，根据一种古老的隐修观念，他视精修为一种斗争，一种对付偏情及魔鬼的斗争，一种维护整个信德，基督伦理的斗争，一种攘斥削弱信德和伦理运动的斗争。若干以卫护信德及伦理自命者，时也倾向这种运动。

(乙) 圣像敬礼

圣狄奥多关于圣像敬礼的观点，与东方教父们的观点，如出

一辙。它的纲领如下：“为了图像代表人物，也应当恭敬圣像；那么，圣像敬礼是合理的。图像没有自己的位，只有它代表的人们的位，那么，并没有两个，只有一个敬礼；为此恭敬圣像，就是恭敬它代表的人物。最后，为了图像不就是人物，而只是人物的肖像，那么，对于本人的敬礼，及对它的图像的敬礼，是彼此不同的。为此，敬圣像只是圣像敬礼一面。恭敬圣像不是为了图像本身，而只是为了它与人物相像的关系。为此圣像敬礼不但是而且被称为相对敬礼 (*σχετικη'*, relative)。相反地，我们恭敬基督，我们直接恭敬一个神人。这个敬礼不但是，而且被称为绝对敬礼 (*λατρευτικη'* latreutique)。

(丙) 宗座

圣狄奥多斯最重视的，是面对政权的教会的自由独立：他的一系列与教会及国家大亨们的斗争，也就为了这个缘故；他的最典型的精神表现，也不出这个范围。为保卫教会的自由独立，他不但出以行动，还出以笔墨。他特别明朗地了解及肯定：这个教会对于政权的独立的必要条件，和必要前因，就是教宗，一个独一无二的神权领袖的普遍及最高权威。他在他上教宗们的许多书信中，提纲挈领地，搜集了古代东方教父们关于罗马教宗首席性的证据；这些证据组成了一个光耀的火炬。萨拉维尔神父 (P. Salaville) 关于这点，曾作了一个深刻的研究，这里，我们只举出它的若干精义：

(一) 圣伯多禄的传给他的后任们的首席性，是罗马首席性的基础；而这个首席性是出于天赋的。

(二) 这个罗马的法权遍及普世，而且是最高的。

(三) 公会议是由教宗召集及批准的。狄奥多斯对于圣塔莱士及七八七年举行的公会议的态度，会同他的肯定的论调，十足披露了他的有关这点的见解。他也说过；教宗掌握着一切大公会议的权威。

(四) 罗马主教在信德问题上, 是不可能错误的, 而且实际上, 他总没有错误过。这是他与拜占庭主教所不同的; 拜占庭是异端渊藪, 经常与其余的公教会通声气。

(五) 最后, 宗座是信德一致, 以及教会相通的中心。八三一年, 狄奥多认为拜占庭与其余公教会相通的途径有二: 或通过教宗的批准, 召集一个公会议, 或直接与教宗靠拢。只有通过罗马教会, 一切教会的领袖人们才能与整个的教会, 以及宗主教们相通。

这个见解, 不是狄奥多个人的见解。君士坦丁堡教会领袖们, 在九世纪初, 如圣塔莱士及圣奈塞福刺斯两位宗主教, 也与他抱同一见解。圣奈塞福刺斯尤指出: 七八七年的公会议, 是再合法没有, 再标准没有的: 为了根据原始的神律 (*Les règles divines*), 它是由西方教会光荣的一份子, 古罗马教会, 指导而主持的。”这个第七个大公会议所以有价值, 也纯为了它是由罗马主教领导的。它的理由就在宗座实际的特典中。“一切在教会中聚讼的道理, 即使曾经过教会法律和习惯的承认, 如果少了罗马教会的批准, 就不能看作正式地已经解决, 因为罗马握着司铎的枢纽, 拥着宗徒的最高权威。”

这是九世纪初叶, 重要的正统拥护者的道理。这个道理, 于八四二年, 将获得辉煌无边的胜利, 而使“正统”二字留为拜占庭一切教会的象征。这个传统的“正统”, 这个由圣狄奥多代表以及胜利地标榜的正统, 在福细阿斯准备予以毁灭时, 还是公教的正统。

Saint Théodore Studite

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

1° Editions: *P. G*; 99 (*éd.*, Sirmond, XVII^e s.).

- 2° **Etudes**: MARIN, *S. Théodore* (Coll. *Les Saints*) . Paris, 1906. — G. SCHNEIDER, *Der hl, Theodor von Studion*, Münster i. W. , 1900. — V. GRUMEL, *L'iconologie de S. Théodore Studite*, dans les *Echos d'Orient*, 1921 (t. 20), p. 257-268. — S. SAVAIIIE, *La primauté de S. Pierre et du Pape, d'après S. Théodore St.*, dans *Echos d'Or.*, 1914 (t. 17), p. 23-42. — Voir aussi J. HERGENROTHER, *Hist. gén. de l'Eglise* (trad. Belet), t. III, p. 81-95. — J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 265 sq. — MARIN *De Studio, cænobio Constantinopolitano*, et *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897. — C. EMEREAU *Hymnographi byzantini*, dans *Echos d'Or.*, 1925, p. 177-179; 1926, p. 178.

教父学大纲

卷四

教父们伟大的继承者

(十二世纪——十六世纪)

导 言

一 教父们的继承者

教父是基督教会最初的思想家，也是古代信德的证人。基督的教会基于默启；那末，这些首先接受这份交于教会的神圣遗产的教父，应当特别地受人尊重。这些权威证人，决不是后代的作家所能比拟的。在这些光荣传统的证人中，不少在当时也是真正的思想家。在反抗了潮涌的异端，保卫了启示真理之后，他们努力钻研真理的堂奥。疑难的问题几乎经常地终于获得一种根据原则的崇高分析，甚至可能的唯理性的及神学性的解释也不缺。教父们的继承者的继承，尤在第二点上；换句话说，我们尤想在第二点上，予以衡量：他们一如教父，也忠心地要保持这个“宝库”。可是，信理通过教父们的作证，已够巩固；那末，我们要追求的，就是那些后来的基督徒思想家，对于信理作出的更详尽的诠释。

这些教父们的继承者，看他们著作中论道“则使运用着爱的方法（La méthode affective）”或精修成分的轻重，或称神学大师（Théologiens），或称神修导师（Maitres Spirituels），例如圣伯

尔纳多尤是一个神修导师，而圣多玛斯尤是一个神学家。并且他以神学家的姿态，在他的神学集成（La Somme）内钻研神修生活。可是，圣文都辣却既是神学家，又是神修的导师。在我们下面将指出的一系列的神学家，或神修导师中，最著名者获得了教会颁赐的光荣的圣师衔头；教会为了若干人卓越的成就，还赐以教父的尊号；可是，这只应当在广义下去了解。

现在我们在各种宗教科学方面，所有的玄妙系统，都是由那些教父们的继承者创造的。他们确切地把宗教科学分为：神学、注疏、法律、历史，而且每一科，又根据科学方法予以分类：例如神学有教理神学伦理神学之别，士林神学考据神学之分，以及神修神学、神秘神学、训牧神学的不同。这种精细的门类，也反映于谈道的论文中。最重要的，在神学历史中，又有学派的区别：每一个学派坚持的若干原则，或在解释难题方面，或在说明真理方面，都起相当的影响。再者，这些不同的系统方式，还染着浓淡不同的色彩：圣伯尔纳多就以忠于教父们比较自由的方法而别于当代的其他圣师们。实在，那些崭新的幕景，在教父们的著作中，是无法可以找到的。假如我们想切实地予以了解，应当先研究时代的背景，以及各种道学系统发生的具体历史情况。

至于那些道理系统，这里，我们只举出其中不出十六世纪，以及影响最大的几个，而且一边是由一个教会圣师倡导的，一边是历经时代沧桑而还存在的。在这个阶段内，在基督教会思想界上，尤于神学及神修学方面，产生了若干真正的天才领袖。在这从九世纪起，到十六世纪止的漫长的阶段内，前面的三世纪，在研究士林文学进化史的文人的眼里，虽是极重要的；在探求道学建树与渊源的学者看来，却没有多大价值。为此，对于前三世纪的种种，我们只想轻描淡写地一提。那些上继教父，光前启后的伟大神学及神修家，都产生在十二及十六世纪中。

本卷的范围自然明朗地可以分作两个时期，一为中世纪，一

为复兴时代。它们在教会思想界上，放出了一种异彩。十二与十三世纪，组成了中世纪的顶点；西方教会中最伟大的四个圣师，就诞生于当时；十四世纪时，士林派的神学、哲学、神修学，都显现一种衰落的状态。经过了十五世纪的动荡，以及宗教改革的风云，十六世纪一跃而为教会复兴时代：在任何道学的领域里，到处可见灿烂的光辉。

这里我们要贡献的，决不是一种完整的，而且也不是一种简短的神学及神修学历史；但纯是若干所以补充本教父学大纲的最简单的因素；这些因素也可以视作教父们奠造的“道学大厦”的光荣结顶。一切比较深刻的，继承教父世纪的思想潮流，我们都不忘予以指出。可是这些思想潮流，都是同源的；换句话说，都遥远地发源于教父们的学说。关于这个浩浩无垠，尚待大量采掘的矿苗，我们只想指出它们的特质，以及渊源。根据预定的方法，及本书的范围，我们特别地向读者介绍一切神学及神修学的泰斗；至于那些第二流人物，为使读者能获得一个比较圆满的认识，我们顺序予以提及。

不管什么学派，不问什么人物，只要是符合公教精神的，我们都毫无轩轻地，客观地尽量予以提到。每个学派，在不同的观点下，都有益于教会。应当明了：认识一个学派的学说，不就是作出一种折衷说（Eclectisme）：人们很能笃信一派的学说，甚至视以为完整的真理，而同时觉得这个真理的一面，还笼罩着一阵阴影。别一派的公教学说，在另一个角度下，努力予以阐明；而它所标榜的，至少暂时也能使人认为满意。我们抱着这种明朗的同情，运用科学方法，叙述神学及神修学的各种潮流。这些不同的潮流，还能裨益地指出：教义的丰富性，多面性，以及教会在信理范围以外，训导的宽大性。而且有时它们还能纠正此一观点，或彼一观点的过度性。

二 神学方法与派别

(甲) 神学方法

神学到了中世纪，才与别的一切宗教科学脱离而自成一门。教父们往往通过圣经注疏标榜他们的道理，这个方法历久盛行于中世纪各大学中，直迄文艺复兴。那些神学教授所用的经常课本，就是古新两经。他们在道理方面，予以深刻的钻研；而且把别的课程，有系统的也不在例外，一概视为神学的先驱。中世纪初，开始流行种种的“提纲”（Sommes）；这些东西原来都是有关道理、伦理、法律的文摘集。十二世纪时，它们获得了长足的进步。应运而起的伯多禄·伦巴（P. Lombard）的格言录（Livres des Sentences），每被初出茅庐的教授们采为课本。这个课本一经天才教授，如圣文多辣及圣多玛斯的注解，就变成独到的、圆满的、真正的系统神学，虽然还没有达到化境。圣多玛斯的神学集成进步地系统化了启示真理；它引起的一系列的伟大的注疏，自十六世纪以来，在思辨神学方面，更加强它的影响。

在这些伟大的综合性的论文外，我们还要指出若干对于特殊的几点有深刻观察的著作。圣安瑟尔莫的一切专论，都应当予以指出，为了它们为后世学者开辟了一条康庄大道；他的救赎论（Redemption）是最卓越的。圣事系统学，自十二世纪来，不是无关宏旨的。伦理神学引起的实际问题，在十六世纪，也获得相当的发展。同时神秘圣宠神学（La théologie des grâces mystiques），在各种极不同的基础上，也建立了起来。十四世纪时，教会神学（La théologie de l'Eglise）上，来了一个高潮，学者争在神权与政权的关系，以及神权的至高性上，热烈地发表意见。抗议教徒的邪说驱策神学家进一步肯定教会的道学权威，与信德的历史基础；因而考据神学（La théologie positive）也创了一个新的局面。麦尔

基奥·伽诺 (Melchior Cano) 倡导神学出处系统学 (La systématisation des lieux théologiques), 也以此为目标。

那末, 我们已可见, 神学著作频繁地是凭研究道理的方法而分类的。神学是在系统地研究通过启示而认识的天主; 换句话说, 在研究或关于天主的一般真理, 或其中特殊的一点。但是研究的步骤是多种的; 大别之, 如已见于中世纪的, 计有考据神学 (La théologie positive), 神秘神学 (La théologie mystiques), 及思辨神学 (La théologie spéculative)。

(一) 我们研究启示真理, 可以依据权威: 一系列系统化的关于这些真理的圣经及教父文献, 看那个方法运用的精密程度, 能给我们一种或深或浅的认识, 虽然这个认识是极正确的。这就是所称的考据神学。

(二) 我们也能凭与天主的一种密切结合, 寻获关于启示对象的光明: 因为上等的爱天主的情愫, 通过高级的智慧, 含着关于天主, 无上真理, 一切真理基础, 一切神光原则的宝贵光明。这就是所称的神秘神学。可是狭义地说, 它不是一种科学, 而是一种祈祷。在它 with 考据神学及思辨神学结合后, 才能谈到它的一种真正的科学性。

(三) 最后的一种尤凭理智去钻研启示真理。它依据理智的认识原则, 去了解一切启示真理, 衡量它们的所以然, 发掘它们的适宜性。这个方法是极客观的, 但是并不排斥神秘之光 (Les lumières mystiques); 相反地, 中世纪最伟大的思想家, 反复地乞助于它们。应当明了它直接用以认识启示真理的, 一贯地是理智之光。这就是所称的思辨神学, 或称士林神学。圣多玛斯特别灿烂地运用了这个方法; 他的关于这个方法的新发现, 尤鼓起了他与奥斯定神学派 (Les théologiens augustiniens) 间的冲突。

(乙) 神学派别

一、我们现在习称中世纪在圣多玛斯以前的神学家为奥斯定

学派：这一个一般的名称是适用而且确有根据的。一方面，它指出多玛斯学说的流行，在神学史上，是一个非常重要的里程碑；另一方面，它指出：圣奥斯定在当代神学上的影响，也是不可思议的。这个影响虽未遭新潮流的淹没，却像受到了一度更科学化的整理。以前，从圣安瑟尔莫到圣文多辣，在神学神修领域中，它虽不是独步的，而是最了不得的。无疑地，其间也有若干东方教父，及伟大的拉丁教父（教宗圣额我略允推第一）；可是，圣奥斯定的权威是特出的，一切思想家莫不甘拜下风。实在，在这些学者间，存在着一种联系；而这种联系，是由他们与圣奥斯定的联系产生出来的。

应该晓得：当时虽已有奥斯定派，却没有狭义的奥斯定学说，因为它没有一个真正学说该有的一种系统化的巩固基础。这可绝对不是为了希坡内主教缺少了一种深刻的活动，哲学的领域也不在例外。荷孚（M. de Wulf）指出：“圣奥斯定遗给于士林哲学的，特别是一系列关于天主，神观念、造化、灵魂的神体性的道理。它们的目的都在改正亚里士多德的柏拉图所称的自然主义倾向；而士林哲学大有成就地，一炉共冶了那些奥斯定的道理与亚里士多德的倾向。奥斯定不是一个教学头脑（Esprit didactique）。他的哲学理论，散见和淹没于他的操心的宗教著作中。中世纪的治学系统化，不是由他教授的。”奥斯定遗给门生对于柏拉图的崇拜，柏拉图的灵感，以及圣师治学方法的主要纲领，都不足以创出一种有系统的学说。

奥斯定学说（Augustinisme），一语，如以指所称的奥斯定神学派的哲学，应当是极模棱的。人们很能因此把不是圣奥斯定的道理，归于圣奥斯定。实在，在奥斯定学说的名义下出现的道理中，不少是与圣师的见解相反的，不少导师源于犹太及亚刺伯，而与圣师风马牛不相及的。再者，中世纪所称的奥斯定学派中，在哲学方面，学说是极不一致的；那末，如果说奥斯定学说

(Augustinisme) 的话, 为避免混乱起见, 应说它是多种的。为此我们运用这个术语时, 应该作相当的标白。

狭义的, 或关于一般完整的学说系统的, 或关于哲学的奥斯定学说, 虽不存在; 广义的, 根据圣奥斯定和他的弟子们的神学精神的奥斯定学说, 的确是有的。这个名称已不是模棱的了; 它可拍于任何时代的任何奥斯定学派身上。无疑地, 它具有的, 是一种广义的原则系统, 而不是一种道学系统。上边我们提起的那个精神, 确然基于圣奥斯定最习熟的大学题; 而这些学题起源于柏拉图主义, 或基督教义; (一) 天主观念在一切神哲学思想中的基本使命。(二) 模型道理 (Doctrin exemplariste) 引导我们由万物推及它们的永远的模因 (Eternel exemplaire) 一天主。(三) 天主的权利在他掌管万物中常受肯定。(四) 神秘主义 (Mysticisme) 肯定, 生活在世界上的人, 通过智慧, 已能与天主有一种爱情的结合, 一种相当的遇见。(五) 坚定的伦理主义指出人类有完全服从地协同圣宠工作的义务。这些学题是普遍的, 圣多玛斯也予以承认。这些学题本来还不足以在奥斯定派及多玛斯派 (Thomistes) 间, 作出一个分野。可是它们的特力, 就在归于它们的基本重要性, 而且它就成了奥斯定派治学的特征。它们钻研一切的观点是动的 (Dynamique); 它们是与伦理观察打成一片的; 它们不强调区别而强调联系自然与超自然两界; 它们在受造之物身上, 反映出天主的活动; 因此, 造物与受造, 在它们的视线, 是在同一平面上的。圣多玛斯的创见之一, 就在划清理性与信德领域间的界线。一句话, 这两个方法虽是彼此不同的, 却是彼此补充的。真正的神学家应该予以兼用。

中世纪时, 这种混乱的现象, 在观念来由问题上, 尤层见叠出: 那个有名的“照明说” (La théorie de l'illumination), 五花八门地被所称的一切奥斯定派标榜着。他们几乎一致强调“初始观念” (Premières idées), 是在超自然的一种帮助下, 由人的

理智产生的。这个哲学观念不像是奥斯定所主张的。圣师在神学及神秘神修学的立场下，谈天主的“照明”；他纯想因以肯定，天主的这个妙工，人的初始观念，是极其重要的；为了这些观念使人开始自然地及超自然地认识天主。

二、奥斯定学派并不是一个真正的学派；真正的学派应该是一种根据一个哲学系统的道学组织的。十三世纪初，就产生了多玛斯学派及司各德学派；之后，又掀起了别的一系列价值不同的学派。

多玛斯学派纯是圣多玛斯的事业；它以由天神圣师调整的亚里士多德哲学为基础；之后，它在若干特点上，受到了巴内斯等有关术语的修改，可是它的内容没有什么变动。

司各德学派代表十三世纪方济各会的道学系统。圣文都辣早与圣多玛斯同时，甚至在哲学方面，把奥斯定学说（Augustinisme）组成了一个完整的，有条的系统。这个道义系统，于十三世纪末，又经司各德更深刻地根据亚里士多德的哲学，在异于圣多玛斯的观点下，予以厘订。从十四世纪以来，这个道学系统，就变为方济各会所特有的。

屋肯学派的消极性强于它的积极性，它分裂了古士林哲学。

计尔（Gilles de Rome）学派（Ecole égidionne）是种缓和的多玛斯学派；它运用圣奥斯定学说的几点，冲淡了多玛斯学派。这个学派也称奥斯定学派，或称奥斯定会学派。可是这个名称尤用于由奥斯定会修士诺理斯（Noris）及盘典（Berti）系统化的圣宠论。

苏亚贲士学说（Suarezisme）是在十六世纪才露面的一种由苏亚贲士倡导的很特致的新学说。它是多玛斯学派及司各德学派的一种中间学派。

这里，我们暂时不谈摩利那学派或盖然论派。

三 神修学

(甲) 概观

在神修学上，如在神学上，教父时代以后，也发生了一种系统化，可是它及不到神学系统化的更精密。神修学不同的色彩，区别了各种不同的神修学派；后面应当予以枚举。这里，我们先诠释习用的神修术语的意义，以及一般问题的性质。

神秘 (Mystique) 一语，为了它具有纷纭的价值及参差的意义，最需要予以辨别。在上边，我们已指出那些在神学观点下可以接受的意义；同时我们也指出一种基层意义，以及多种的派生意义。神秘的基层意义，指圣神在灵魂上，通过智慧的恩宠，引导它发出成全的爱德，并且使它对于天主感到一种实验。派生意义中最重要的一种，与基层意义紧紧地联系着；它实在是基层意义的又一观点。这个使人接触与体味天主的爱情活动是神秘的，仿佛自然的；为了它的原因就是极精神地作鉴兹在兹的自我表示的天主。那末，从人的方面看来，神秘圣宠包括两种因素：天主美善的纯洁及活生生的认识，以及天主之爱的超特强度。

别的一切比较遥远的派生意义，也是合法的：为了它们与这些因素圣宠的关系，虽有时是很间接的，却是实际的。神秘可说是一切圣宠的活动；这个活动在成全的灵魂上是特别积极的。那些信友也可以称神秘者，只要他们的灵魂的一般处境，与他们所受的超奇圣宠，是符合的。还有那些随着高度神秘圣宠产生的非常状态，也是神秘的。可是一般地说，那些非常状态应以神秘圣宠为先驱；不与炽爱神光联络的“出神状态”，是可疑的。这些来自天主的神秘圣宠，并不抹煞人的一切活动：它们不但驱策人灵热爱天主，还引起人灵为天主驰驱更积极的活动。这些神秘圣宠，在伦常及知识领域中，也每以一种“修行”为前导。这一

切活动的方式也能称作神秘的。最后，神秘的含义虽是极浮泛的，却都具有巩固的基础。

应该指出：神秘的合法意义与神秘的借用意义，是绝对需要予以区别的。神秘时指在理智活动以外的一切深刻的情感活动；时指若干邪教徒用以窥见神祇的内心或外表的，类似天主教徒的种种法门。这些关系纯由于表面的相似，可是每会引起严重的误会。再者，情感作用，本没有什么“神秘”可言，为准备天主教在灵魂上的活动，不应当予以培植，而应当予以克制。假如天主的活动，在灵魂上，引起一种对于天主及旁人汹涌的爱情，这个爱情是纯神的；它的性质与那个情感之爱，是绝对不同的。邪教徒认为：那些法门，或是一种积极的行为，或是一种消极的行为；自然地，或应该自然地使人窥见神祇。相反地，天主教友的或积极或消极的神修方法，一律因素地隶属于天主的活动。这些神修方法，不但把天主的诺言为靠山，而且它们的效力，也都来自天主的活动；天主的显圣，无论在时间方面，在步骤方面，一切由他决定。那末我们教友的修行精神，与其余的修行精神，是根本不同的；为此把它们相提并论，是带些危险性的。

（乙）神修与神秘

神修神学与神秘神学，是因对象的不同而区别的。一切有关人的修行活动属于神修；一切有关天主的超特圣宠，属于神秘。这里，应当提出一个关系匪浅的问题：人的神修或伦常活动，在一般圣宠的辅佐下，是否已足引导每个灵魂，达到此世可能的成全的最高阶段，抑它还需要神秘圣宠的帮助？换句话说，高贵的神秘圣宠是成全的一种必要的因素条件呢，抑纯是一种附带条件？一个肯定或否定的答案是基本的，而且可以关于神修的界词。

在神修界内，流行着两种可以代表两个学派的对立的答案；第一派认为：神秘圣宠为成全不是必要的；第二派标志；它们为成全是不可或缺的。

否认神秘圣宠必要的一派盛行于十九世纪。波冷神父 (P. Poulain s. j.) 是该派的权威代表；他的祈祷圣宠论 (Grâces d'Oraison)，中，罗列着该派的一切原则。它通过圣人们留下的一系列有关神秘圣宠的描写，特别地说明它们的高贵性及非常性。它又强调：信友的神修，在一般圣宠的辅导下，已能引灵魂进入圣域 (La perfection)。外加的神秘因素，虽能使圣德发出一种神光，却究竟不是一种因素原因。这个学说，在不同的色彩下，也就是现代许多耶稣会神修学者的主张；此外表示赞成的，还有不少的修士俗人；其中习谈古代神修学大师的道理的浦拉神父 (P. Pourrat) 也以此为出发点。

二十世纪初，强调神秘圣宠为成全必要的一派，大大地开始抬头，而且风行于神学界中。这个运动的倡导人，首推沙德罗大司铎 (Le Chanoine Saudreau)；他在一系列论文中，指出波冷的学说是较迟的，而十六世纪以前的教会传统，更强调着神秘恩宠的必要性。他把神秘恩宠分作必要的因素成份，以及非常的附带现象。这个学说以圣多玛斯关于圣神之恩的道理为依据。它把进入圣域的路程，分作两阶段：一为预备阶段，在该阶段中，人的神修活动为主；一为神秘阶段，在该阶段中，天主在灵魂上的活动为主。这个学说在多明我会修士中，找到了不少坚决的拥护者，加里古拉郎才神父 (P. Garrigou-Lagrange) 是其中最著名的一个。拥护这个学说者，还有为数很多的本笃会、方济各会、圣衣会，以及耶稣会修士；赞成它的不进修会司铎的数字，正在蒸蒸日上。可是，在各类现代学者中，不少人徘徊在中间路线上，或不肯轻予批评，或凭各人的神学理论，及修行实施，折中地予以采用。

我们要研究的中世纪，对于这个问题，没有像现代的聚讼纷纭；可是，这个问题在当时已经存在；而且是通过一种神秘色彩很深的思想，毫无分歧地获得解决的。中世纪的神修，深刻地趋

向瞻祷，趋向神秘；如果我们除去了这个成份，它的神修是不可能了解的。再者，假如我们以为当代的神修学者，已作出了什么确切不移的公式：甚或他们的问题观点，就是上列的问题观点，那末，我们未免要犯错误了。实在当时，他们所以观察这些问题的角度，是浮泛的；神修及神秘两种因素的分野，是模糊的。我们在前面指出的神修神学界词，是所以使我们更易于了解古代神修学者的观点的。

在这个界词里，合路（*La voie unitive*）的复杂性，更明朗地呈显于外。是的，我们首先可以研究合路的神秘性，因为这些高贵的圣宠，不但给合路一种特性，而且它的影响及于整个的神修生活。这个界词在实用上，是极便利的，又能确切地指出合路与几乎纯属神修性的明路及炼路的区别。可是，我们也能在别一角度下，阐明合路的神修性，而在它与其余二路联系中，指出神修生活的持续性，并且同时直接向修行者报告他们应当采取的步骤：因为天主的活动，并不抹煞人的活动；前者驾驭兼指导后者。灵魂在祈祷以外，祈祷以内，应有一种工作：（一）灵魂应当一面做好接受圣宠的准备，一面注意不要因得自己的错误而失掉圣宠。（二）灵魂至少应该对于这些圣宠表示一种镇静而爱好的意志。圣人们都认为：天主只稀有地，短促地（*Hora rara, parva mora*）制止理智的一切活动。圣伯尔纳多就是其中最有权威的一个。（三）神秘圣宠中最超自然的因素，可能在一种微弱的，然而可觉的状态中，与理智的一种缓和的活动共存着。这点可见于若干祈祷中，或在一种充满上等爱德的研究中；应该晓得，这种爱德是圣神特种活动的先驱。

（丙）不同的观点

一般地说，在古代的神修著作中，我们虽找不到上列的矛盾，可是，矛盾的倾向是显而易见的。若干神修家特别强调神修中人方面的活动；这种倾向，我们称它为修行说（*Moralisme*）。

近代亚学派 (Ecole de Windesheim) 及耶稣会祖圣依纳爵, 都是它的代表。相反地, 若干神修家尤注意于神修的神秘性, 而大量予以阐发。这种倾向, 我们称它为神秘说 (Mysticisme)。圣伯尔纳多及圣女德肋撒, 是其中最著名的。最后应当提出: 这两种倾向, 彼此并不排斥: 神秘神修家在自己最神化的著作里, 也会大谈修行, 而多默·赓本 (Thomas à Kempis) 等尚修行者, 也会高歌神秘的结合 (Union mystique)。

应当指出另一个神修作家们不同观点的后果: 就是各人看到而特别加以研究的对象。神修生活是无穷地复杂的。它的顶点, 它的特种因素, “与天主结合”, 可能从多方面予以观察。任何作家不可能面面都看到; 实在在一个观点下研究这个问题者, 并不想排斥其余的观点。看来一个论调应该补充另一个, 而不应该彼此指摘。无疑地, 不同的方法是尖锐的, 若以用于神修学上, 则更当谨慎将事。例如在“与天主结合”问题, 伟大神修家所见的, 是很不同的; 如果我们就以为彼此抵触, 那末, 就要偏激了。圣奥斯定用他的综合法 (Méthode synthétique), 观察“与天主的结合”, 认为这是神及人的智慧, 情爱及光明的智慧; 这是人的圣德和天主的圣德的分承。圣多玛斯以神学家的资格, 更在圣神的恩宠上着眼, 而尤推崇了智慧。圣十字若望特别标志的是自动及被动的洗炼 (Purifications actives et passives); 他认为洗炼是人天结合的条件。圣女德肋撒刻意描写的, 是天赋圣宠 (Grâces infuses); 灵魂通过这些圣宠, 逐渐与天主结合; 她同时也不忘指出神修之路的各阶段。圣方济各撒肋爵把一切恩宠系于天主之爱; 它是一切恩宠的归宿, 它是圣师最注意的一点。鲍书爱 (Boussuet) 在他的过于微妙的神秘神修论中, 合理地强调了三神德的重要性。这些更受重视而并不抹煞其余的观点, 或由于兴趣, 或由于需要。显然, 它们烙于整个问题上的印象, 是极深刻的, 但是它们不组成一种矛盾。相反地, 这一系列的不同观点

是宝贵的；因为仗着它们，在神修上，学者可以通过一个广大而强有力的综合，作出一个更精密而丰富的观念。

四 哲学及文学方面应注意的几点

中世纪的神学及神修著作，比任何别的时代，更系于哲学上。教父们的继承者特征之一，就是哲学在他们著作中所占的地位；它的使命实在是特出的。思辨系统是由它造成的神学家靠着它组织了他们的强大的道学综合；神学派别是它的自然的后身。柏拉图哲学，把构成这个综合的因素，供给圣伯尔纳多，以及不少的圣多玛斯以前的奥斯定派学者。不久，亚里士多德哲学取代了柏拉图哲学的位置；这个潮流，也泛滥于方济各会士中：这是可以扼腕的。实在，不论多玛斯主义（Thomisme），斯各脱主义（Scotisme），苏亚賚士主义（Suarezisme），那些伟大的士林学派所根据的，都是已经修改的亚里士多德哲学。这种性理化的信道说明，显然没有损害信道的内容，可是它的影响确是深刻而持久的。哲学大有造于神学；这点，本卷整个的篇幅将予以证明。

可是，神学对于哲学的贡献，也是巨大的：哲学在中世纪所以能放出万丈光芒，大都得力于神学。形而上学中最崇高的问题，是由神学家，在神学的角度下，经过钻研，而得合理地解决的。无疑地，全称（Le Problème des Universaux）是在整个哲学中，一个最基本而最聚讼纷纭的问题。它在神学中，尤于圣三论内的应用，决不是无关紧要的：我们只要一读由罗斯冷（Roscelin），阿柏拉德，（Abelard）及吉尔柏特（Gibert dela Porrée）倡导，经圣安瑟尔莫及圣伯尔纳多修正的论调，就可以明了。关于圣事，尤其是圣体的争端，准确地结出了关于物质与物形，实体与偶性的定义。圣安瑟尔莫大胆的关于“完全观念”（Idée de Parfait）的议论，使强有力的思想家们注意到原神学的基础。假如我们来

谈中世纪的哲学综合 (Grandes Synthèses philosophiques), 它们几乎全部见于伦巴格言录, (Livres des Sentences) 注疏中。在一个自然科学还没有建立起来的时候, 少了神学, 哲学家虽不至变为高尼斐爵 (Cornificius) 之流, 只得在辩证法上玩把戏; 可是, 这为高级的理智修养, 没有多大好处。中世纪时, 信德是理智的指导。理智在这个指导内, 找到了一种大胆的信心力, 一种空前的坚强透澈的了解力。

应该承认, 当时的士林哲学主义, 不但与信德符合, 而且, 隶属于具有更高对象的信德; 但是, 中世纪的教会思想家, 并不因此低估理智以及它的成绩的价值。无疑的, 他们中间虽有若干仇视辩证法者, 可是一般地说, 他们都认为这是一个大错误。神秘神学家圣伯尔纳多等, 虽对于辩证法表示不信任, 并不予以仇视; 相反地, 圣安瑟尔莫及圣文都辣等, 都深信不移。圣文都辣果尝排斥脱离信德而驰骤的理智, 可是他的目的纯为了愿见哲学能没有缺点而强有力地标帜一种完整而同时使自然界与超自然界协和的真理。实在, 在思辨日趋发达之际, 真正神学家认为独立在一切神学领域外的哲学, 也更形重要。十二世纪始, 哲学已有它自己的方法, 自己的原则; 而且已存在着纯属理性的作品。到了十三世纪, 天神圣师, 神学界巨头, 圣多玛斯, 明朗地划清了神哲学的领域。这样, 他就宣布了哲学的独立性, 并且做了近代的思辨学 (至少它的最健全及最积极的部分) 的开路先锋。显然, 我们从圣多玛斯的著作里, 可以晓得: 这个哲学的独立, 并不就是哲学神学间的分裂, 更并不就是哲学信德间的矛盾。这些倾向倒是现代哲学的消极特性; 它们不是从多玛斯学说, 而是从屋肯学说产生出来的。应当明了, 我们若视多玛斯学说为措定, (Thesis) 那末屋肯学说, 就是反措定。屋肯的学说, 通过路德的继承, 更形恶化; 这些反动潮流阻挡了士林哲学充分地进展。

(乙) 文学方面应注意的几点

我们研究的神学及神修著作，大半是用拉丁语写的。这个语言直至十六世纪，还是文人的语言。这个共同的语言，便利了西欧各国间的文化交流，而且多少弥补了文化因书籍稀缺，社会环境恶劣而所受的影响。在这个中世纪的拉丁文学里，存在着各种的著作；无疑的，神学、哲学、神修占着最广大的地位。可是，在其他的著作中，也可以找到实在有价值者。注疏学系于神学；教律起初也系于神学，后分系于民法。在亚里士多德著作中研究的自然科学，从十四世纪始，产生了若干独创的作品。此外还有布道、历史、诗歌的著作：“怒日”（*Dies iræ*），“亚物海星”（*Ave Maris Stella*），“甘饴耶稣的回忆”（*Jesu dulcis memoria*），都是一时的杰作。这些大半未经刊印的著作的效用，一般地说，都次于神学，及与神学发生关系的著作。这里我们研究的，就是后面两种。

中世纪的拉丁文学，在艺术方面，大大地逊于古代的教父文学；自然不可以就因此忘掉了那些特出的人物，以及文学种类与时代的不同。应当晓得：九世纪喀罗林朝的文艺复兴（它像尤其是文艺复兴的初步准备），及十二世纪的文艺复兴（它系于一种伟大的知识酝酿，注意于美丽词句的组织；它是十三世纪文艺潮流的前奏。），是与十五十六世纪大文艺复兴（*La grande renaissance*），大不同的。文法在这个最后的运动里，虽不就是一切，却是作家的因素。不属任何学派的圣伯纳多，通过他的天才圣德，写出了一种矫揉氛围簿，引人入胜成分厚的美丽文章。至于许多狭义的士林学者，他们尤注意于道理的准确性，论述的清晰及方法，术语的确切性。他们有时也不怕采取新“论理法”（*Néologisme*）。哲学及神学，正如别的科学，不但可能，而且应认具有它们独有的文法和个性。在这个观点下作出的批判，才是合理的。人们每谈圣多玛文法的“精简性”（*La densité*

métallique), 以及他的语调的合适性。这种语调的妙处, 在朴素地使读者只感到内容的丰富。伟大的士林学者都长于这个笔法, 可是其间许多作家, 不无一种相当的辞藻; 这是他们热爱纯洁真理的反映。

中世纪没有整个地昧于古典文学, 而且它也并没有予以藐视; 它对于古典文学, 尤其是希腊文学, 具有一个简单的认识。它在希腊文学里, 多注目于思想上, 少着眼于文艺上。它一般地茫然于古代著作的美化性; 相反地, 文艺复兴时代大大地注意这点, 而当时适逢士林学式微之际, 许多文人, 为了迷于这个美丽的镜头, 一时把信德与风化, 视同糟糠; 可是究竟忠心不二者, 仍占着大多数。在十四世纪意大利文艺复兴的前夕, 薄伽邱 (Boccace) 外, 我们还可以找到丹第 (Dante), 佩脱拉克 (Petrarque) 以及鲁意马栖利 (Louis Massigli)。外教人文主义虽一时, 尤在十五世纪, 猖狂了一场, 基督的精神终于占了上风, 而因以弥补了一部分的损失。在后边, 我们将指出那些以宗教题材为写作对象的文人; 在他们的著作中, 我们可以找到一个所以辨别什么是圣贤的作品的圆满的超性生活。圣方济各撒肋爵的人文主义中, 反映着他的救灵神火。

与人文主义同时, 奠定了欧洲列国的国家文学基础; 慢慢儿它们取代了拉丁语, 始在大学以外, 继在大学以内。最崇拜古人的文人, 也是这个运动的倡导者: 意大利的丹第与佩脱拉克, 就是两个活例子。教会虽推重拉丁语, 也予以鼓励; 许多的宗教作品, 是用现代的语言写的。在德国, 伊卡脱 (Ecket), 陶雷 (Tauler), 苏索 (Suso) 是德语的代表作家。十四世纪的英国的神秘神修家, 在英语发源中, 起了相当重要的作用。圣女德肋撒出现于西班牙文伟大的世纪, 而她做了第一流作家。抗议教的纠纷, 也大有造于国语的发展: 随着路德及加尔文, 捍卫信德的作家, 或在短兵相接的辩论中, 或在宣传公教真理的著作内, 都运

用了国语。在法国，圣方济各撒肋爵，在他布导、辩难、伦理、神秘的复杂著作中，把中世纪及文艺复兴的优美精神，联贯了起来。他一面坚持超性及象征的爱好，一面注意文字的美化及心理的了解；因此，他不但对于法国人，对于法国语，都发生了持久的影响；在这个历史性的阶段内，他简直是个标准作家。可是，在他的著作中，我们将更注意他的道学，为了这个成份不但更加宝贵，而且它的普及性是无边的。

第一部 中世纪

第一章 士林学的远因

一 九世纪

(甲) 喀罗林朝的哲学复兴

或以为这个士林学的黄金时代，这个古代哲学因与基督教义相结而激起的复兴，无非是十二及十三世纪几个伟大才子的文化活动的自然后果，而与往古无关，这是一个错误。这个时代可以比诸教父时代的四世纪；而这个世纪，如果没有头上三世纪的教父们的努力，是决不会出现的。士林哲学的光扬，如果没有九、十、十一，三世纪漫长、隐晦、丰富的准备，同是不会存在的。蛮人的侵略，毁灭了罗马帝国整个的大厦；一群新的民族来替代了古老的民族。他们的教育应该在各领域内从头做起，正如基督教会初兴时，皈依真教的民族的宗教教育一般。教父们的神奇地得免沦亡的著作，将是这个复兴运动的工具。他们的归化，突出了这个漫长艰难工作的起点；可是，查理曼实现了一个无边的进步。由他设立的学校，在他的保护指导下，做了这个士林哲学复兴的大本营。在九世纪中，对于发展这个运动最有功绩的人，一为阿尔琴（Alcuin）一为拉朋摩尔（Raban Maur）。

这两个名字不应当与下面几个可以视作士林学祖先的名字：圣奥斯定，波伊斯，卡息奥多刺，圣大额我略，塞维尔的圣以锡多，圣伯达，以及东方的得尼亚掠帕吉替卡分离。圣若望达马萨内的著作，不但到了十二世纪中叶才译出，而且译得不很高明；

因此他对于士林学的影响，既荡乎人后，又是很浅薄的。相反地，波伊斯，人们所称的第一个士林学士的影响，是深刻的：中世纪在十三世纪前，所以能认识亚里士多德，应当归功于他。可是，圣奥斯定的影响，还要进一层地深刻：他把柏拉图最好的遗产，先谨慎地予以修改，继大量地予以补充，然后传之于当代的思想家。这个他所传的柏拉图主义，可以视作最适合基督教义的哲学系统。这个古人的遗产，随它怎样宝贵；假如少了这些伟大学者（Ecolattes）的工作，它能产生的也是微弱的。阿尔琴是他们中最著名的一个。

阿尔琴，盎格罗萨克森人，尝肄业于本笃会隐院（学者还未能确切地证明他也是一个本笃会士）。七六六年始，他掌理约克主教学校。七八一年，当他在意大利执行一种使命时，遇到查理曼，就踏进了朝廷。皇帝托给了他不少的隐修院，都尔的圣玛尔定院，是其中最重要的一个。祁造（Guizot）直说他做了皇帝的教育部长（Premier Ministre intellectuel），阿尔琴指导着帕拉泰因学校（Ecole-palatine）；查理曼与他的子女们，也参加听他授课；他又进了他创立的文学院（L'academie litteraire），以资深造。对于这些皇帝为发展教育的事业，他可能不是发起人，却一定是个有力的辅佐者。他依据卡息奥多刺，在学校里创设了文法、修辞、论理三科制（Trivium）以及算术、音乐、几何、天文四科制（Quadrivium）。论理在这课程中占据的位置，慢慢儿发生一个深刻的影响；毕伽物（Picavel）在这观点下，直称他为“法德哲学复兴的鼻祖”，我们认为不是没有相当理由的。

他的著作继续发生着作用，计有神学的（尤其是关于认子说的），圣经学的（很多的注疏作品，圣经拉丁语本校正本。）礼仪的（在调整礼仪的大运动中，阿尔琴是皇帝的助手）。哲学及伦理学的（罪恶及德行论，灵魂论），传记的（四本圣人传），教育的（若干本）。在不同诗歌信札外（约计三百种，都是查理

曼历史的重要资料。)，还有论告解重要性及儿童问答（*Questions et Répon-ses pour les enfants*）一本。查尔曼书（*Livres carolins*）大概也出于他的手笔，下面我们将再度予以提论。

八〇一年，阿尔琴在获得查尔曼同意后，离去朝廷，远赴都尔。在那儿，他整顿隐院，竭及推进门生，拉朋·摩尔，把他写入致命录。（*Martyologe*）。看来他没有受到公开的敬礼。

拉朋·摩尔为德国，正如阿尔琴为整个帝国，是宗教科学的倡导者。他诞生于马因斯，隐修于佛耳达，师事阿尔琴于都尔，终于把老师的一切神修方法推行于家乡。他初在佛耳达教授神学，接着被选为院长，计自八二二年始，至八四二年止。他辞职的理由，纯为便于专心研读。八四七年，他被任为马因斯主教，八五六年才出缺。

拉朋·摩尔的著作，是相当广大的。他注解了几乎整个的圣经，还写了一种篇幅浩繁的百科全书，（*De Universo*）一本灵魂论，（*De anima*），一本神职阶级教育论（*De institutione clericorum*）。此外还有不少的论赞丛著，一本十字架颂，一本致命录（在该录中，他指出辣匝录的两个姊妹死于一月十四日）。拉朋·摩尔尤是一个博极群书的学者，可是没有什么创造性可言。

（乙）九世纪的神学论难

由查尔曼倡始的文化活动，是极重大的，可是当代作家们的特点，却是他们的一般性。即使其中最伟大的几个，也不过志在作忠实的传述者。编纂简直是他们惟一的治学大方法。摘录的工作，通过多如牛毛的菁华录（*Flores*），格言录（*Sententiae*），文摘（*Excepta*），而益趋便利。这些格言录可以分作三类：第一类在顺序选出教父们的文章；第二类在顺序选录圣经篇幅；第三类是以对象的异同为标准的。最后一类尤合于谈道的方式，并且开了真正神学课本的门径：十二世纪，伦巴（*Sentences*）的格言，就是一个最好的例子。这个方法特别地引用于注疏学（阿尔琴，

华拉弗利·斯脱拉蓬神修学)，（亚蒙的天乡之爱，阿尔琴的德行与罪恶，拉培尔的信望爱论）以及哲学（波伊斯的全称论难）。

神学论难的结果，更改进了这个方法。争辩是在不间断地引证中。这里，我们只乐于指出其中比较重要的若干问题；拜占庭教会与西方教会日趋紧张的争执，也每是论难白热化的原因；其余的论难起于西方。

一、与希腊人的争执

这个争执可分三类：

（一）圣像敬礼虽于七八七年，经尼西亚第二次会议，隆重地审定，佛兰人（Francs）在查理曼的怂恿下，历久不予承认。他们的理由，除了七八七年公会议文告的拉丁语译文带着的模稜性外，还有日耳曼人对于宗教点缀品中人像的怀疑性，以及对于拜占庭人，日形恶化的憎厌性。关于这个争执的重要文件计有：一为七九〇年，因皇帝命，由阿尔琴起草的查尔曼书（Livres carolins）。它们历禁任何对于图像的敬礼；相对的敬礼，也不在例外；可是许其流行。二为七九四年法兰福会议禁止朝拜图像的决议；但这是尼西亚公会议所批准的。三为八二五年重申查尔曼书立场的巴黎会议通告。无论反圣像敬礼的运动如何剧烈，圣像敬礼的真理，自九世纪末开始，慢慢地打进西方。

（二）“及子”（Filioque ou et Filio）的加入尼西亚君士坦丁堡信经，也引起了纷争。这是关于圣神的。圣神发于父及子的道理（qui ex Patre Filioque procedit），早就流行于西方。圣奥斯定指出：圣神虽主要地（Principaliter），或原始地，或首先地（Originaliter ou Primordialiter），只发于父，实在他不同地发于两个缘由（Deux Principes）。拉丁语（Procedere）适用于父子两种不同状态的发，可是那个译 Procedere 的 $\epsilon\chi\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 希腊字，只适用于没有缘由的缘由。（Au Principe sans Principe）。它就是父。这是带些危险性的，因为尤注意于发的不同的状态的东方人

习说：圣神通过子发于父。“*qui a Patre per Filium (δὲ Υἱοῦ) procedit*”在善意下，可能证明这两个方式，并不彼此矛盾：七世纪的圣马息马，关于那个圣玛尔定一世采用的，使东方人震惊的术语的解释，就是一个例子。那个问题在巴黎近郊，戎提宜（Gentilly）会议中，尝一度讨论过，可是没有得到解决。当时西班牙及高卢，于弥撒中咏唱信经时，唱“及子”的习惯，增加了问题的严重性。查理曼书责斥希腊关于出发的公式。不久，白冷的希腊人为了“及子”的缘故，直视拉丁隐士为异端人。教皇良三世虽不予申斥，却命令取消“及子”，但是不见服从。问题就这样搁着，后来福细阿斯（Photius）掀起的一个风潮，终在和平的气氛中，获得了解决。

（三）福细阿斯的争端，从它的后果看来，是九世纪最严重的一个。这本是一个人的问题。福细阿斯是个知名的文人，而且也是拜占庭朝于九世纪中叶在波斯普鲁斯拥有的知识技术人员中，最优秀的一个；因此，他就被选为君士坦丁堡宗主教。两僭该位的他，虽用尽各种软硬甜酸的手段，终未能获得宗座的承认。圣依纳爵的拒绝辞职，不许他合法地就任；福细阿斯为达到这个目的采取的步骤，实在是可耻的。失败之余，他用他极尖锐的理智，不择手段地予以攻击。

福细阿斯的文学作品证明，他的学识虽不怎样深远，却是广大的。他的藏书室，虽不足他所夸称的万卷之多，确有二八〇卷尝经他浏览摘录。这是一套对于历史极宝贵的文献。他的至少拥有二六四封的通信，是九世纪下半期拜占庭历史的第一流资料。他的狭义的道理著作，有下列三种：（一）盎斐罗基亚那（Amphilochiana）是种问答集，共计三二四条。它是所以解答西齐格（Cyziqne）主教，盎斐罗基（Amphiloque），有关注疏学，神学及哲学的种种问题的。许多答案陶罔地摘自教父们的著作，一切都以教父们的见解为根据。（二）反摩尼派论（Contra

manichæos) 共计四卷, 一卷是一种钻研极平凡的历史作品, 三卷是摩尼异端驳议。(三) 圣神的奥迹论 (De Spiritus Sancti mystagia) 钻研第三位的由发。最后, 是一种篇幅相当多的教律书; 该书分两部分, 一为教律集 (Syntagma canonum), 一为教律以及与教律有关的国律集 (Nomo-canon)。该书是抄袭前人的同类的著作而成的, 极少创造性。他还写了若干诗歌。

圣神奥迹论是极有关系的: 这本阴险的著作, 在好几世纪内, 对于“及子”的问题, 常被希腊的学者用为攻击拉丁教会的武器。福细阿斯表示: 发 (*εχπορευεσθαι*, *procedere*) 既只指没有缘由的缘由的发 (*Procéder d'un Principe sans Principe*), 拉丁教会“及子”的道理, 是个错误, 是种异端。他为攻击这端道理, 举出了一系列圣经及教父的文献。这本作品是晚年的福细阿斯写的 (八九五年, 八九六年间); 它发生的影响尤在作者死了以后。他的教律集的后果, 使教会奴役于政府, 也是极恶劣的; 在该集内也收入了他独裁地在不同的教务会议中提出的若干条教律。他的书信, 他在世时, 为了把拉丁教会一般的习惯描写成一联串的, 足以引起民众恶感的, 类似“及子”的新事件, 早就造成了剧烈的骚扰。

九世纪脱离罗马的希腊拆教, 无非是福细阿斯反动言论行为的后果。

福细阿斯的攻击, 也受到相当的反击。教宗尼阁老一世吩咐理姆斯的兴克马 (Hincmar de Reims) 一面自己写, 一面转告主教们也写予以攘斥的文章, 到现在还存留的计有: (一) 巴黎伊尼阿 (Enée de Paris) 的反希腊人书 (*Liber adversus græcos*), (二) 科尔皮隐士, 拉脱拉内 (Ratramne) 的驳斥希腊人的歪曲论调 (*Contra græcorum opposita*), (三) 日耳曼主教们在窝牧会议后发表的论圣三信理反对希腊异端驳义 (*Responsio de Fide Sanctoe Trinitatis contra Græcorum hæresim*)。

教宗自己也向拜占庭宗主教展开坚决的斗争；我们一读他的通信，就可以明了，他怎样用心到处保护信德，以及传统的纪律。教宗哈德良二世，通过君士坦丁堡第四次公会议（第八次大公会议），进而正式攘斥了福细阿斯。后来的几个教宗，虽不同地继续这个斗争，他们的措辞总及不到君士坦丁堡第四次公会议的庄严。

二、西方的争执

西方的争执，不但它们的范围，它们的影响，也都及不到前者的广大。它们是关于基督，预简及圣体的。

（一）认子说（Adoptianisme）这个学说与三世纪否认三位的认子说无关，可是击于聂斯多略异端。言语上虽似不同，实际上是一般的。它确切地承认，圣三的第二位“言”降生为人；可是它指出：降生的基督，依据他的天主性，一如“言”是天主子；可是依据他的人性，他只是天主的认子；而且这个人性，在做了天主的认子后，也自成一位。

这个学说，像是托力多总主教依利本（Elipand）在受了聂斯多略著作的影响后，设想出来的。可是，这个学说的主要保护人，应推乌尔才（Urgel）主教，菲力克斯（Félix）。这是个西班牙人，查理曼尝几度召集会议，予以申斥；七九九年，依利本被禁里昂，总主教雷拉代（Leidrade）负责予以监视，使他不重新陷于他几度放弃，几度又蹈覆辙的异端中。他像在悔过的气氛中死的，为了他遗下的，由雷拉代的后任，阿哥巴（Agobard）加以驳斥的一个文件，是很可疑的。在参加这个争执的公教作家中，阿尔琴应当首屈一指，他的篇幅浩繁的反乌尔才主教菲力克斯书，是极深刻的。

（二）预简说（Prédestinarianisme）重现于九世纪。这个由哥德伽（Gotescalc）在八四〇年，八六〇年间掀起的风波，空前地震荡了法德教会。这个爱读圣奥斯定，尤爱圣孚盛思著作，而

偏于字面的萨克森隐士，肯定地标志：善人的预简于生活，恶人的预简于死亡，是绝对相像的（*Similiter omnino*）；他同时否认普救众生的意志（*La volonté salvifique universelle*），以及人的自由意志。

理姆斯的兴克马，就在八四九年，瓦兹流域的启尔基（*Kiersysur-Oise*）会议中，予以责斥。当时哥德伽适逗遛在该教区内。八五三年，还是在启尔基，他批准了四个议决案，强调了惟一的预简，自由意志，普救众生的意志，以及援救的普遍性。可是，若干权威人士，如拉脱拉内，如特啦的主教，普鲁登斯（*Prudence*）起而为哥德伽辩护。他们虽不赞成他的全部见解，却拥护他的两种预简说，并且使八五五年召开的发隆斯（*Valence*）会议，八五九年召开的隆格耳（*Langres*）会议推翻启尔基会议。

萨华尼爱尔（*Savonières*）教务会议第一种协议尝试，未见成功；可是，终得实现于都尔（*Toul*）近郊，塔才（*Tuzey*）教务会议席上：这是在一种浮泛方式下，兴克马式的奥斯定学说的胜利。持异说者，除掉哥德伽，与他不同的地方，言语的成分多，道理的成分少。这些剧烈争执未能使神学获得什么大进步；它们既未能为这个大问题找出一个答案，又不能创出一个新的观点。

（三）圣体在九世纪，也是个重要的研究对象。科尔皮（*Corbie*）的两个隐士，一个叫巴斯卡士·拉倍（*Paschase Padbert*）；他于八四四年发表了他于八三一年写成的“吾主的血肉论”（*De corpore et Sanguine Domini*），一个叫拉脱拉内（*Ratramne*），他约于八五九年，在同一书名下，另写了一部著作。

巴斯卡士（*Paschase*）的著作，是第一本用科学方法写的圣体专论。它的创造性在明朗地强调：基督圣体的身躯，就是基督历史的身躯，虽然它们存在的状态是不同的。基督圣体的身躯，

不应当在一般身躯的观点下予以了解。它的存在是精神的，所见的外表（*Exterius sentitur*），是理智肯定的一个实际的象征（*Interior recte intelligitur et creditur*）。在圣多玛斯的关于这个问题的形而上的见解以前，这个实在存在性的中庸说，是很中肯的。

当时或以为这个存在性说是偏激的，拉脱拉内（*Latramne*）在他的著作中，曾予以批评，并且认为：基督圣体的身躯，既然是无形的，摸触不到的，精神的，不可能等于基督历史的身躯，为了这个身躯是有形的，可以摸触的。他虽不否认实际的存在，他尤强调圣体的象征。拉朋·摩尔的见解，与拉脱拉内的无异；他们两人的见地都及不到巴斯卡士的准确。可是，我们不当就说他们是十六世纪抗议教徒纯象征主义的先驱。斯各德·伊烈基那（*Scot Erigène*）一如十一世纪的贝伦加（*Bérenger*），他的关于在面酒形下基督存在的问题的见解，可能是不很明智的。

（丙）九世纪中最富代表性的人物

在参加这一系列的纠纷的人物中，有三个是最富代表性的：一为里昂的总主教阿哥巴，一为理姆斯的总主教兴克马，一为斯各德·伊烈基那。

阿哥巴自八一六至八四〇年，任里昂总主教。他是个充满神火的司牧，他的个性稍流于偏激；当代一切有关系的事情，他没有不参加的。他的著作有反西班牙认子说的，有反犹太人的，有反迷信的，有反双人决斗的。他也相对地攻击圣像敬礼，为了怕它会是一种迷信。他的最好的作品，见于他致神职人员的训话中，如教友修身论，及许多礼仪书，他的礼仪书，一如麦次的阿马雷尔的同类的作品，是极宝贵的。可是，他们在礼仪上的见解，不少是互相抵触的。

阿哥巴的干预鲁意·肋鲍奈尔（*Louis le Debonnaire*）的家庭问题，甚至在他的著作中予以攻击，是可以扼腕的。

兴克马出身一个佛兰贵家，生活在鲁意·肋鲍奈尔，以及嘉禄·秃者（Charles le Chauve）的朝廷上，直至八四五年；那年他被擢为理姆斯总主教。他像阿哥巴，也参加当时的一切政治问题，可是他的著作是很多的；现在着存的约计七十种。他的关于教律的作品，尤其是具有说服力的。他曾指摘罗退耳（Lothaire）与推托部才（Teutberge）的离婚案，以及他的姪子，隆的主教兴克马（Hincmar de Laon）削弱一般主教对于总主教的隶属的要求。他的个性是骄矜的；这点也可见于他与罗马的往来中。在神学方面，圣像敬礼所以能流行于高卢，他也有相当的贡献；在预简纠纷中，他的活动是关系綦深的。当教友们一致攘斥哥脱夏克（Gottschalk）的绝对预简论，为指出真理的时候，或偕兴克马，在实际的观点下，偏于自由意志；或偕拉脱拉内，强调全能天主的权利。兴克马在该问题上的神学见解，是很软弱的。他的真正的领域是法律，他是法律的时髦权威。

若望斯各德·伊烈基那大概是当代最深刻，以及最富创造性的思想家。他的生活的详情没有传下来。无疑地，他以九世纪初叶，生于爱尔兰或苏格兰。八四七年前，他已出入于嘉禄·秃者的朝廷上，管理朝廷学校。教宗尼阁老一世在位时（八五八年至八六七年），他还在嘉禄朝廷上；当时教宗曾嘱嘉禄对于他的道理提高警惕。我们不晓得：他何时去职，怎样逝世的。或说他在一个英国隐院中，被他的学生们暗杀的。

若望斯各德·伊烈基那的著作，是相当多的。他虽在圣体圣事论调中，犯了若干错误，并没有写什么专论。他的预简论不少独特的见地，可是其中也有不很正确的。他的得尼亚掠帕吉替卡的译本，以及他的大胆的，强有力的性体分析论（De divisione naturæ）五卷，在西方思想界上，发生了极大的影响。他在卷一内论天主（论天主性及圣三），在卷二内论原始原因（Causes premières），就是论神的观念，或柏拉图的模式说

(Exemplarisme)。这些观念，如“言”，如圣神，同是永远的；无穷的物的种类，是由此产生的。卷三论造化，论下级的受造之物，论人和他的坠落。卷四卷五论万物归于天主：论天主是造化的目标，论成圣的方法，论四末。大半的宗教神学问题，都包括在这个无边的范围内。

在总的观点下，这部著作像是伟大的；可是在正确性上，它是有问题的。斯各脱的大贡献在提倡运用哲学研究神学。可惜，他同他的新柏拉图学派，过度强调了神的超越性（Transcendance divine）。这个部分的不可知论（Agnosticisme partial）是一切错误的泉源。或说他是个唯理主义者，这是不对的。他确是一个信友，他不断地捧出教父们的权威，就是最好的证据。再者，他的著作中，虽染着不少的泛神论，及不断地以天主为归宿的神秘色彩，他究竟不是一个泛神论者，他也不是一个狭义的异端人，虽然他的学说，带着浓厚的异端色彩。为了他认为：圣经及教父们的著作，是为一般愚民的；就讽喻地予以注解，而绝不顾它们的本意；哲学似取代了一切。在他的错误中，应当指出：他的天主的直接认识论。他的地狱的刑罚说，似取消了整个的刑罚。他又混乱了理智及信德的对象；在这点上，他是那个时代的落伍者。

伊烈基那研究神学的思辨法，虽有它极实际的价值，终不见什么大前途。它的缺点，不但对于发起人，对于他想效力的事业，也是有害的。编纂家及圣经学者，在斯各德的过激中，找到了碰击他的方法的大目标。神学在两世纪中，还应当封闭于它的历史性中。十一世纪及十三世纪对于斯各德的处分，证明他还有予以拥护者。其中若干人虽没有走出正道，大半人已陷于泛神论。这足以证明：他们的饮水之源，假如不是毒化的，一定是不健康的。

二 十一世纪

巴洛尼阿斯（Baronius）称十世纪为铁世纪，我们对它不予多赘。在该世纪中，即使有个把有名的学者，却没有真正的作家；虽然学校并不缺少。九世纪成立的许多隐院学校，在不景气的环境中，仍旧维持着；一系列的主教座堂学校，不但可以与它们齐驱，且能驾而上之。法国的学校更能吸引外国的青年。这些学校的课程，计有一种典型文学，一种论理学；它虽是初浅的，已足以陶治理智，准备以后几世纪哲学的复兴。神学故步自封：不出圣经及若干教父著作聪明的浏览；不出信经，教律，教仪的研究。

十一世纪虽热闹得多，还是一个过渡世纪。古老的本笃会学院，在射出了最后一道光芒后，确定地让位于主教座堂大学校。在研究当代神学的一般性，以及当代最著名的学者前，应该先一敍若干宗教的纠纷。

（甲）宗教的纠纷

一、最著名并最严重的宗教纠纷，就是终于酿成希腊裂教的那个（一〇五四年）。它虽是短促的，却是剧烈的：君士坦丁堡宗主教（一〇四三至一〇五四年）弥额尔·塞吕雷尔（Michel Céroulaire）于一〇五三年，自动写了一封骄横的信，一面通过阿克力大主教良（Léon d'Achrida）致特拉尼主教若望（Jean de Trani），一面致西方主教团：信中他责斥在圣体圣事中用无酵的面饼，以及别的不合法的习俗（瞻礼七的大斋，食打死的兽肉，封斋内大日课中亚肋路亚的取消）。这类的齟齬，正暴露了他的狭窄，贪婪，以及志在烧起在民众间对于拉丁人的仇恨之火。他又从福细阿斯的教务会议通告（Edit synodal），以及他致安提阿宗主教伯多禄（Pierre d'Antioche）的第一号信里，提出了没有

多大意义的几点，用作攻击对方的资料。奈栖塔·百道拉教（Nicétas Pectoratus）通过他的攻击拉丁司铎的独身，以及其他西方教会习惯的小册子，也参加作战。

罕柏特枢机（La Cardinal Humbert）是良九世，于一〇五四年，派出的三个代表中的一个。他在一个答辩（Responsio）中，胜利地予以驳斥。他运用的证理，不但挟着辱骂，而且是过激的。这当归于当代的习尚，以及教皇代表的个性。奈栖塔应当公开承认失败，并且表示服从。相反地，塞吕雷尔固执：他有意要求教宗承认他在整个东方，具有一个绝对独立的最高法权。罕柏特于一〇五四年，七月二六日，绝罚了他和他的一党。于是那个在福细阿斯后，尝想与宗座联系的希腊教会，愈与罗马背道而驰。东方的舌战者，更空前地采用着福细阿斯的，或科学的，或庸俗的证理。这些证理，塞吕雷尔也予以引用。在东方主张教会统一者，虽为数不多，总没有绝迹。

二、贝伦伽是都尔·玛尔定学说的教授（Saint Martin de Tours），翁热的教长。他的新的圣体学说，在十一世纪下半个阶段骚乱了法国，意国，以及几乎整个的西方。这是一个辩证学家，沙脱尔（Chartres）学校的学生。他认为信理应通过他的“理智炉”的锻炼。他于一〇四七年光景，公开攻击巴斯卡士·拉倍（Paschase Radbert）的“吾主血肉论”，说它是愚蠢的，而且呈论“质变”（La transsubstantiation）。他标志：一切知识应归于感觉经验（Expérience sensible）。魏尔南（F. Vernet）指出：“听他的话，五官不但感到偶性（Accident），也感到实体（Substance）。偶性与本章是分不开的，它们的区别，纯是理论的；眼看到颜色，就掌握染色的本体；存在的一切是可见的。只有人所见所触的是存在的；人所触所见的，无非是与偶性同一性质的实体。”

这个关于圣体的学说，深深地改变了以传统的道理：就被控

于教会当局。一〇五〇年，教宗圣良九世，通过罗马会议，明令予以谴责。这个谴责，后来的一系列公会议，重新予以提出：一〇五〇年的咪瑟利（Vercel）会议，一〇五四年的都尔（Tours）会议，一〇五五年的佛罗伦萨（Florence）会议，一〇五五年的卢昂（Rouen）会议。一〇五九年，教宗尼阁老二世，通过另一个罗马公会议，向贝伦伽提出了一个信德文告；他虽予以接受，可是不久，在他的“神圣之餐”（De Sacra Coena）内，就予以批评。当时出现了不少攻击他的论文，其中三个本笃会士写的为最著名：一为特朗的度龙（Durand de Troan）。一为朗弗兰克（Lanfranc）一为阿味萨的基蒙（Guitmond d' Aversa）。贝伦伽最剧烈地攻击的，是朗弗兰克，他于一〇七三年左右写的“神圣之餐”第二号，是针对他的。一系列的公会议，又先后注意这个“革新者”：一〇七四年的波亚叠会议，一〇七五年的圣麦克生会议，一〇七八年的罗马会议。这个最后的会议，终于解决了一切：贝伦伽接受了明朗标志“变质”（La transsubstantiation）及“实在存在”（La Présence réelle）的道理的文告。

这个革新者所以固执的理由之一，是为了他对于公教道理的见解是不正确的：他以为基督的身躯势必因圣饼的多少而被宰割。这个公教的见解维持着传统。贝伦伽的学说，在哲学方面，是难于辩护的；在传统方面，是发生矛盾的。他尝无数次地指出：面酒的本质与基督血肉的本质，一如他的天主性人性，共同存在着（L' Impanation）。他又表示：领圣体纯为一种神餐（Manducation Spirituelle）。

贝伦伽真正否认基督实在存在面酒形像下么？这是一个难于解决的问题。看来在一〇五九年前，他没有予以否认；可是，在一〇五九年后，根据他强调的几点，一切足以使我们相信，至少在若干场合下，他确予以否认。无论如何，他的多数的门生，在圣体中所见的，不过是一个象征罢了。还应当明了：贝伦伽派没

有组成真正的派别，他们遇到公教的谴责，就望风而溃。这是一个胜利。魏尔南（F. Vernet）又指出：“圣体道理从此获得了一个相当重要的进步。自然，这离圣多玛斯圣体论的确切巩固性还远；可是它提供的资料，是不容疏忽的。”

（乙）神学与哲学

十一世纪神学特点之一在大量引用教父们的著作，而那些引用的篇幅，大都录自教律丛集（Re-cueils canoniques）。格林克（T. De Ghellinck）认为：“就在这个实用的领域内，在一切学校之外，在以主教为核心的范围中，开始利用现成的资料，走了综合理论的第一步；并且通过交换意见的途径，开始了中世纪神学及正在酝酿的教律间的一系列的互助运动。”在窝牧的步查（Burchard de Warms）的教律集中，人们找到了大部分多少已经系统化的有关神学的问题：如预简、世末、圣洗、告解、礼仪等等。神职授予的争执（La querelle des investitures）起，又出现了许多论圣事有效性，以及罗马教会特权的篇幅；后来的神学著作每引以为证。关于信理的系统化的教父文摘，是这样逐渐组成的。同时大家也感到文摘间，似存在着矛盾，而需要予以协调。若干这类成功性参差的著作，使人遥远地似望见阿柏拉德（Abélard）的“这样与不这样”（Sic et Non）。

十一世纪神学的另一特性是主张教义理论派，与反对教义理论派间的大斗争，更好说，主张教义辩证派与反对教义辩证派间的大斗争：因为在当时，狭义的理论教义（Spéculation proprement dite）是不可能存在的。反对辩证最力者，应推圣伯多禄·达弥盎（St. Pierre Damien）。从此到处有拥护及热烈地步他后尘的人。格林克又指出：斗争是剧烈的；应该承认，辩证的侵入“启示之库”（Le dépôt révélé），一种以征服者自居的傲气，是难于容忍的。在许多与教义没有什么“关系的哲学枝节外，还应受指摘的过正的措施。”这些毛病尤发见于贝伦伽和他的门

生身上。它们引起的一种剧烈的反感，足以损害理智在研究公教教义中，应有的合法地位。

十一世纪掀起的“全称纠纷”（La querelle des universaux），一面使学者分裂，一面使神学受到极大的影响。这个肇端于九世纪的问题，是在全称实际绝对存在的肯定下解决的：我们的观念所表现的东西，是完全与存在于自然界中的东西相符合的：为此，它们是实际的持续（Réalités subsis-tantes, Subsistentia）。斯各德·伊烈基那，是主张这个学说最热烈的一份子；他甚至视一切为一物。别的比较缓和者只说每种或每类具有统一的本质（Essence universelle），而一切个体是归属于它的。这个学说的简单性，以及伊烈基的权威，赢得了一时的景气。喀姆布来的奥顿（Odon de Cambrai）等认为这个学说，纯理论地足以解释不少的教义，尤其是关于原罪的遗传。

可是，实在论（Le Réalisme）于九世纪时，就遇到了反对者。拉朋·摩尔认为：全称是理智的虚构（Pures constructions mentales, nuda intellecta）。迄十世纪奥舍尔的赫理格（Heiric d'Auxerre）。所持的见解，与摩尔无异；布勒通人洛塞朗（Roscelin）是反实在论派中最著名的一个大司铎。他先风靡一时地教授于康派泥（Compiègne），继于一〇九二年，被谴责于耍松（Soissons），遂被撤职。之后，他又教授于都尔（Tours），罗歇（Loches），柏桑爽（Besançon）。他否认本质（Essences）为实际，而称之为名目：于是人们就称他的学说为名目论（Nominalisme）。名目论是不很逻辑的，或说这是一种缓和的实在论（Le Réalisme modéré）。无论如何，他对于全称名目的偏向，以及对于圣三奥迹的运用，一定是错误的。或说他指出：天主有三个（Tritheisme）；或说这是言论上的错误，不是思想上的错误。可是他确尝强调：“天主的三位，如同三个天神，是三个相离的自体。”不管他的意向如何，这个论调，是绝对不正确

的，而且是一种异端。

在这个危险而愚拙的神学旁边，在十一世纪，发展着一个极正统的教义观察。这个观察，通过圣安瑟尔莫富于创造性，及强有力的著作，将逐渐地陟登峰项。

（丙）十及十一世纪神职人员中的几个名作家

给尔贝（Gerbert）或西尔物斯德肋二世，于九九九年任教皇，是十一世纪初最有名的一个人物。他的学识的广博，在当时是出奇的。他出身于奥里腊克（Aurillac）一个极平凡的家庭。九九一年，他开始指导理姆斯主教学校，九九八年，升拉温那总主教，翌年当选教宗。他对于神学不感兴趣；相反地，他注解了亚里士多德流行于当代的一切著作。他似偏于全称的绝对实际性的（*La Réalité absolue des universaux*）。在伦理学上，他赞成一切教友的政治生活，应以教会的统一为标准。

孚尔贝耳（Fulbert）原籍意大利，是给尔贝主持理姆斯学校时的学生。后去沙脱尔（Chartres），研究医学，继任教授，终于一〇〇七年，升该城主教。他以罗伯·热忱者（Robert le Pieux）的朋友的身份，在政治教务上，有相当重要的活动；他的一二三封信，是宝贵的历史资料。他的著作计有攻击犹太人的论文，训话及诗歌。孚尔贝耳尤其是个神学家。他最爱研究圣经，以及教父、教律学，礼仪家的著作。他的神学，考据的成分多，理论的成分少。他也不失为哲学家（*Acer philosophus*）。在全称纠纷中，他偏向实际论（*Réalisme*）；可是他的学生，贝伦伽的错误，不能因此就归罪于他。

圣伯多禄达弥盎，是十一世纪声望卓著的一个人物，他是教会的一个大忠仆：一〇四六年始，他就已是从事改良教会的各位教宗的辅佐。一〇三五年开始做隐士的他，于一〇五七年，被擢为奥斯替亚（Ostia）枢机主教。于是，在这新的使命下，他更毅然决然参加这个神圣的运动。他不但奉教宗命奔走各地，还著

书立说，加强教会的纪律。

他的最重要的著作，计有都为八卷的书信集，以及共为一辑的六十本小册子：在教律、历史、神学的观点下，它们都是宝贵的。他还遗下了五十来个演讲，若干圣人传记，礼仪圣经论文，以及诗歌。

圣伯多禄达弥盎尤其是个伦理学家和神修家。他毫无情面地描写的种种黑暗，使他无暇顾到神职人员的教育问题。他极明朗地反对辩证论侵入神学。看来他只崇拜信德哲学（La philosophie de la foi）；别的一切，他都视以为：红尘的，畜牲的，魔鬼的东西；至于艺术，在他眼里，也无非是一套无意识的勾当。

这些成见阻挡了圣伯多禄·达弥盎，从理论方面去研究神学。这位枢机的工作园地，是另一种的；他的贡献绰乎有余地为他争得了圣师的衔头。

可敬朗弗兰克（Le Bienheureux Lanfranc）生于巴费亚，精法学，始于阿甫龙士（Avranches）教授法律及文学；一〇四二年光景入柏克（Bec）隐院精修。三年后出长隐院学校。一〇六三年，升康（Caen）的圣斯德望隐院院长；一〇七〇年，奉诺曼底·威廉命任坎特布里总主教。朗弗兰克的名声，由于柏克学校；该校吸引了很多的学生；而圣安瑟尔莫尤其是它的光荣。他的著作包括全部圣保禄书信注疏；一篇攻击贝伦伽论圣体论文，一本论告解秘密小册子，若干隐修规则，以及四四封短信。在神学方面，朗弗兰克是个固执的保守派，他不爱见哲学混入神学。可是，在当时一群的冒昧的辩证学者中，以及在圣安瑟尔莫及圣多玛斯正统的论理神学没有出现之前，他不失为当代一个良好的神学家。他是个传统的人证，他不稍犹豫地在奥迹前俯首。

第二章 坎特伯雷的 圣安瑟尔莫

一 生活

安瑟尔莫生于皮德蒙特（Piémont）的亚俄斯塔（Aoste）；父母都是伦巴贵族。他年幼时幻想接触居于满盖白雪，控制山谷的群山顶上的天主。这个美丽的计划，后来他要神秘地予以实现。这个热爱神业，努力求学的儿童，到了十五岁左右，在他的慈母辞世后，竟进入了歧途。写他传的厄德麦（Ead-mer）说：“这只心舟，失丢了它的铁锚以后，就浮沉于尘世的波涛中。”他的得救是从苦难中来的。

他的父亲根陶尔福（Gondulphe）虽是个好教友，而且后来是穿着隐修士的服装死的，对他常表示讨厌。为避免许多不合理的责斥，安瑟尔莫逃出了父家。在部尔高臬（Bourgogne）及法兰西流浪了三年后，他来到诺曼底；为了震于朗弗兰克的大名，就进了柏克学校。在那儿，他从前想做隐士的思想，又涌上心头。可是，他怕进柏克隐院，为了朗弗兰克在那儿，他是不可能有大前途的。他又怕往克吕尼（Cluny），因为那儿研究热已冷落了。圣宠终于打倒了他的“旧人”，就在柏克穿起隐士的服装。下面一段是他的手笔：“我的安息将在那儿；在那儿，我将惟天主是视；在那儿，天主之爱将是我整个的瞻想；在那儿，他的幸福的和赓续的纪念将是我的安慰及我的饱饫。”为解决这个问题，他先往就正于卢昂主教。关于这点，培完尔（Bainvel）细腻地指出：“人们觉得这个怀着理想，情感丰富的人，这个浑朴

自然的人，是练达而深思的。”

安瑟尔莫是于一〇六〇年，进柏克隐院的，行年二十有七。三年之后，朗弗兰克往康创立圣斯德望隐院；他就被任为副院长；一〇七八年，他代朗弗兰克为院长，一〇九三年，升坎特伯雷总主教。安瑟尔莫生活在柏克共三十余年，那些年头都是丰富的。他深长地一面专务祈祷，一面研究神学；其余的时候，他分用于长上和教授的职责上。他的教授的声名洋溢四方，至使各地慕名而来的聪明青年络绎于途。他不但是个名教授，他也是无比的教育家。良善是他的特殊之德，也是他的伟大的吸引力的总秘密。

在他当时的著作里，我们如见了工作的他。他的差不多四百封信中的一三〇封，是当时写的。它指出，这个隐修院长怎样钻研神学、伦理学，以及法律的问题；怎样简单地教导他的隐士们。他的大半的作品已标志着：他是个真正的神学家；可是其中一部却是纯粹的，足资模范的哲学作品。他的若干对话小册子所论的，也是神学问题。

安瑟尔莫在升主教前的代表作，一为《Mo-nologion》，一为《Proslogion》。一天，他在谈话中，与隐士们论他的天主本体的默想；同志们要求他予以写出。他就为他们写了《Mo-nologion》，一般地说，它受到了热烈的欢迎。可是，朗弗兰克独感不到什么兴趣，他表示：“这个理智在信德领域中大胆地巡礼，使他不寒而栗”。安瑟尔莫却不稍畏葸地继续写了《Proslogion》，用一个证理，代替了《Mo-nologion》中一系列的证理，藉以证明：天主的存在，天主的所以然，以及天主的至善性。《Proslogion》不但是个祈祷，也是个研究。天主存在的先天证理（La preuve a priori），是他的著作中的焦点。马尔慕典爱（Marmoutiers）的一个隐士，叫高尼龙（Gaunilon）的，只采取了证理的一部份；可是安瑟尔莫不折不扣地坚持他的一切观

点；并且肯定的强调，只在谈天主时，观念是实际存在的必由之路。当时他不会想到：他提出的问题，将在一系列的世纪内，引起伟大学者的钻研，以及他们间的分裂。

安瑟尔莫的巨著“圣三信理论”，(De fide Trinitatis)，是所以批评洛塞朗(Roscelin)的。该书开始于柏克，中间曾因洛塞朗的悔过而停顿；迨洛塞朗重蹈覆辙，安瑟尔莫总主教继续予以写完。

一〇九三年，安瑟尔莫被选为坎特伯雷总主教。威廉二世深红者(Guillaume II le Roue)初不予同意，直到朗弗兰克死后四年，在一场沉疴中，遇到死关的当儿，才表示首肯。可是，健康刚告恢复，他又违反诺言：当时安瑟尔莫根据额我略七世针对俗人干涉教务发出的信号，全力遏制英王的野心。什么都不能使他让步：主教们的谏议，甚至他们的反抗，都无济于事。一〇九七年，安瑟尔莫认为以引退为宜：就遣赴意大利和高卢，静待天主上智的时间；可是，在巴利(Bori)公会议席上，继续对教会改进事业，作了强有力的推动。这些斗争既不能扰乱他的心神。又不能冷落他的热忱。过格吕尼时，他做了一个关于天福的演讲；听讲的隐士们遗给了我们若干不同的笔录。他留居意大利时，完成了他的巨著，《降生的理由》(Les motifs de l'Incarnation)。他到里昂后，继续写了《基督贞诞及原罪》(La Naissance Virginale du christ et le péché original)。在巴利时，为纠正希腊人的圣三论，曾写了“圣神由发”一书。威廉长逝，亨利·波拉克克召安瑟尔莫回国；可是，不久在政权干涉教权问题上，又起了冲突。他提出抗议；一一〇三年，只得再度流亡罗马。一一〇六年，英王对于总主教及罗马表示谅解后，他又赋归。和平的局面，终庆稳定了下来；可是，总主教已到落山光景。他多思的脑海，至死工作不辍，临死时他惟一的遗憾，在未能解决灵魂的原始问题。他死于一一〇九年，四月二十一日，享年七十有六。

圣安瑟尔莫是教会历史上，最可景仰的一人。关于这点，他自己说了下边几句话：“一切认识我的善人都爱我，愈认识我的人愈爱我。”他的通信证明：他的仁善和他的强烈的思辨天才，同样地吸引了人们。他与君王们的冲突，一方面该归罪于威廉的野心，一面由于当时宗教问题争端的尖锐性。现在披读他的著作，不论抗议教人，或自由思想家（Libres penseurs）都还感到他的吸引力。本完尔（Bainvel）指出：这是由于他的稀有的艺术及写作天才，他在他的著作的前边或后边，不忘向读者说出一句简单可爱的话。另一个学者指出：“在他的著作内，到处向我们透露出：一个亲爱的，厚重的，恬静的，充满情爱的灵魂；这是一个大思想家的，神秘神修家的，以及圣贤的灵魂”。可是，这个温良并不阻止他做一个教会权利百折不挠的捍卫者。他的芳表至今还在演讲着。他所以尤受人注意，为了他是一个圣师，他的著作，实在是第一流的。

二 著作

圣安瑟尔莫是短篇论文标准作家。他虽没有写整个的神学纲要，却涉及许多重要的教义问题。一般地说，它们是简短的，可是出奇地深刻的；其中若干本在神学历史中，是划时代的。他讨论了宗教哲学、天主、圣三、基督、基督的事业。此外，还有各种小册子，以及厚厚的通信。

（甲）宗教哲学

一、文范论（De grammatico），粗视之，像纯是一种逻辑演习；实在它是研究亚里士多德范畴的一种准备；以及钻研神学的一种辩证入门。

二、真理（De Veritate）对话，虽是暗晦的，却是很重要而宝贵的。它指出了天主是无上真理之后，他分析了逻辑真理

(Veritas enuntiationis), 伦理真理 (Veritas actionis), 事物真理 (Veritas rerum)。真理一般的界词是：“只有理智能接受的正确性；它的对面是正义，意志自用的正确。最后，在受造之物身上零星的真理之外，还存在着一个绝对的自立的真理，一个正确性，一个正义；这就是天主。”

三、自由意志 (De libero arbitrio) 对话尤在研究自由与伦理的关系。不谈作恶的可能性的安瑟尔莫说：“自由就是为意志的正确性，而予以保持的能力”。接着他证明：这个自由界词兼适用于天主，天神及堕落后的人类。陷于罪恶与战胜罪恶的人们，一律包括在内。这个问题的研究是极深刻的，可是作者没有如同现代的神学家，把“自由的” (Le libre) 与“意志的” (Le volontaire) 界线划清。现代神学家的这个分野，是所以防御把这两种意义混为一谈，以及错误地引证安瑟尔莫的巴游斯 (Baïus) 与路得的异端的。

(乙) 论天主的作品

《Mo-nologion》共计七九章，理论地论天主的性体（一至二九章）及圣三（三〇至七六章）。作者首先指出：存在着一个天主；他就是至善，最高的原因，完整的本质（一至四章）。他又标志：天主以外的一切，是由他及从无中来的 (Per illum et ex nihilo)；只有天主是通过他自己及从他自己 (Per se et ex se) 存在的；他是万物的原因（五至十一章）。接着他纵论这个无上实体 (Summa Substantia) 的美善，边从它的本身方面，边从它与万物的关系方面（十二至二九章）。于是他转入圣三的道理：他阐发“圣言神学”，它是造化之言，尤其是永远之言（三〇至四八章）。他说圣神通过爱路，发于父及言。他总论三位时（五九至七六章），辉煌地指出：人怎样可能认识及怎样应该爱慕三位天主。最后三章可视作一种结论：应当运用一种活的信德，就是点缀着爱德的信德，去信仰三位；它们就是最高的本质，这个本质

就是天主。“至善至能之神，单独地控制着一切的一切”（*Summe bonus et Summe potens Spiritus, qui solus dominatur omnia in omnibus*）。此书是在论天主著作中，理解最强烈的一本。

二、《*Proslogion*》比前一本更加著名，可是后者是前者的补充。它的副标题称信德追求理智（*Fi-des quærens intellectum*）。这个标语以后变成整个士林哲学的口号；它也可以视为该书的目的说明。在一个简短的导言里，安瑟尔莫指出：他为证明天主的存在和性体，怎样找到了一个绰乎有余的，足以取代《*Monologion*》中一切冗长的证理的证理。他借着一个教友的嘴巴予以提出。这个教友正在努力高举心神，瞻仰天主，以及寻求了解他相信的一切。开卷就是一个漫长而美丽的祈祷，在祈祷中，作者要求超性之光，藉以了解他所信的一切（一章）。在接上去的两章里，作者揭示了天主存在的先天证理（*Argument a priori*）。在其余的篇幅中（四至二六章），他为天主的一切属性，做了一个美丽的综合。

无论人们在哲学观点下，怎样去批评第二第三章，应该承认：在大体上，该书的道学因素是伟大的；它的神学及神秘神学价值是不容抹煞的：正如作者在导言中所说的，这是对于天主的一种美丽的陟升，瞻仰的默想。字里行间洋溢着信德的光波。爱德的精神指出：作者在挥笔时对于天主抱着一个极光明，极实际的概念。这个概念应当是点缀超性智慧的爱德的成果。实在这本著作出奇地足以引人瞻仰天主，而使他具体地了解：什么是天主。安瑟尔莫证理不足向庸夫证明天主的存在。在这点上，作者可能怀着一种幻想。无疑地，安瑟尔莫的天主观念，不但是极玄妙的，而且是极实际的，极神秘的。他的证理所以会从理想领域，进入实际领域，正为了这个缘故。可是，它的神秘性不但不加强他的证理的普遍的辩证价值，反使它是很可疑的。“*Proslogion*”不但难于说服庸夫，也难使思辩的教友，如高尼龙

等折服；相反地，它却能引瞻祷的教友，如安瑟尔莫等，深信无神派的狂妄；为了它能使他们更灼见那个再伟大没有的东西的实际性。在这个观点下，他的著作具有一个无边的价值；这也可能就是作者在写这本书，以及在反击他的聪明尖锐的敌手，高尼龙时意想不到的重要收获。

三、《协和论》(De concordia)是圣安瑟尔莫最后的一本著作，在那里，他讨论了最艰难的哲学及神学问题：就是我们自由意志与天主预知，预简及圣宠的协调性。他以圣奥斯定忠实弟子的姿态，在坚持天主的不受属性，以及他的无上权利的大前提下，运用着他特有的节制，有步骤地，极明朗地予以钻研。

(丙) 圣三论

一、圣三信理论是一本所以批评洛塞朗的。安瑟尔莫首先指出：把信德隶属于信德是如何不合理的。相反地性理应该隶属于信德：真正的神学家应当谦虚地凭依圣经的记载(一至二章)。接着他在解释难题中，驳斥那个“革新者”。为解释难题，他确定了性体(Nature)及位(Personne)不同的意义，又审慎地辨别了绝对及相对的意义，他随笔也谈了圣子降孕。

二、针对希腊人论圣神的由发，是十一世纪后，拉丁人在这个问题上，最初几本所以驳斥希腊人的巨著中的一本。圣安尔莫的证明是缜密遒劲的。在一般地论了圣三之后(一至三章)，他指出：圣神不应该只发于圣父，也应该发于圣子(四至七章)；他先引证圣经(八至十二章)，然后解答关于道理本身(十三至二一章)，以及信经中“及子”(二二章)的各难题。最后几章(二三至二九章)一面综合证理，一面予以补充。应当指出：圣安瑟尔莫反对那个，“圣神主要地(Principaliter)发于父”(二四章)，或“圣神通过子(Per Filium)发于父”的论调(一五至一六章)。这两种方式虽是多义的，可能是合理的。

(丁) 论恶及救赎

一、魔鬼问题对话 (De casu diaboli)，在一种观点下，补充了他的“自由意志论”及“协和论”。圣安瑟尔莫关于堕落的天神，以及恶的原始及性质，作出了极度精辟的议论。许多的见解，又适用于人，又适用于天神；为此该书简直是他的代表作，“为什么神人”的一种导言。

二、“为什么神人” (Cur Deus homo) 是论救赎的第一篇：它权威地指出了—个赔偿学说；这个学说，经过了若干微小的修改后，变成了神学中典型的赔偿学说。该书出以安瑟尔莫与他的弟子鲍仲 (Bosson) 对话，共计两卷。

根据作者在序文中所说的，卷一—面证明：圣教会的救赎论是极合理的；—面通过必要的理由肯定：人不可能只凭己力自救。卷—可分三节。作者入题时就表示：为了解这样的—个大奥迹，信德是不可少的 (—至二章)；然后，作者解答流行当代的一切关于降孕的难题 (三至十章)；并且着重申明：天神不可能拯救我们 (五章)，魔鬼对于人类没有什么权利可言 (七章)。他又长长地坚持：罪需要—种赔偿 (—至十九章)：罪而—受处分，是违反纪律的；这就是把义人与罪人并列；天主应当要求他应得的荣誉 (—至十三章)；他的不容毁灭的权利要求惩罚 (—至十五章)；天主的计划应该保持着 (—至十八章)，为了任何不洁的东西不能进天堂，赔偿是必要的 (—章)。可是，这个赔偿，人是无法予以应付的 (—至二—章)；因为—切敬礼都已属于天主 (—章)，而且罪恶是无穷地深重的；人的损失赔偿是不可能相等的 (—章)。再者，人不可能摆脱魔鬼的控制；也不可能补还他窃自天主的东西 (—章)。至于单纯的宽赦，无论在天主方面，在人方面，都是不可能的 (—章)。人类的救赎，只仗自己的力量，是不可能的，只有天主能运用—种代价，予以救援。这是卷二内要讨论的问题。

还是根据作者的序文，代表问题正面的卷二指出：人既造来为享身灵的永福，这个目标是应该达到的；那末，他应该受“人神”的救赎。这个“人神”救赎的必要性，尤发挥于四至九章内：天主内在地应该救援我们，这不是为了一种因素的必要性，可是为了他在造人时引人达到目的决心（四至五章）。救赎要求一种全部的赔偿；因此这个赔偿应由一个“人神”付出（六章）。这个救主应该又是真天主，又是真人（七章）；应该是亚当的子孙，产自一个童贞女（八章）；应该就是“言”（九章）。本书自十章起，至二三章止，指出了救世之功的有效性。基督能为我们立功，因为他的义德是内在的（十章）；他自愿受死（十一章，十七至十九章），以作我们赔偿的模范（十一至十三章）；它的有效性是普遍的（十四至十六章）。做基督的兄弟的我们，能分承这个救赎之功（二〇章）；可是魔鬼不在例内（二二章）。

“为什么神人”虽不无若干弱点，是教会思想界内产出的最优秀的读物之一。里味耳（T. Rivi-ère）认为：“这本权威作品，不但是独特的，而且它的影响是无边的。它为圣安瑟尔莫在最伟大的教父中，争得了一个位置。这本书到现在，为着它思路的雄壮，笔法的遒劲，在关于救赎奥迹的公教著作中，虽不是最完备的，却是最强有力的。”

三、论童女受孕与原罪（De conceptu Virginali et originali Peccato），重新提出了在“为什么神人”中，没有彻底讨论的一个问题。圣安瑟尔莫在这里表示：产自一个无玷贞女的基督，不可能染有罪（一、十一、十八章）。在书中，他不但谈了原罪的性质，还谈了原罪遗传的途径。他虽不以为原罪就是肉欲，他却与当代一般的神学家认为：自然的产育，是原罪遗传的自然条件。那末，基督既产自一个童女，应该不在例内，即使玛利亚在产生时，染着原罪的话。为天主父以及天主子，这是无上地相称

的，务使天主之母是纯洁的（Decens eral ut ea Puritate qua major sub Deo nequitintelligi Virgo illa niteret）。

（戌）其余的著作

圣安瑟尔莫其余的著作，既未经完善地整理，还需要一个新的批判。

一、小册子大概有十来种像是他写的。它们的对象，或是神哲学的，如意志论，无酵及有酵的面饼论，圣事的种类论，恶论，基督体血论；或是教务教律的：如司铎的障碍，血亲间的婚姻，临终者训话，关于稳定隐士地位的批判。此外还有由他的门弟子们速记下来的几本：《天乡之福论》，《寓言论》，《和平及协调论》。至于别的在他的名义下问世的若干神修小册子，它们的历史性是很可怀疑的。

二、论赞共计十六篇，可是只有第九篇是可靠的；其余的都尚需考证。

三、圣安瑟尔莫在不同的阶段中写了他的默想。在他的二十一篇默想中，只有三篇（二、三、十一），以及序言，根据古老的手抄本，像是他的手笔。其余的出诸不同的笔墨，而且它们的成辑为时较后。但是本完尔（P. Bainvel）指出：“在这些默想里，海涛一般的情意，安瑟尔莫式地汹涌着；同时挟着思辨的活动，和缠绵的祈祷。”

四、祷告辞在现在的集子中，共计七五篇；可是属于安瑟尔莫的，只有二十来篇。批判家们一致欣赏它们情思的崇高性，押韵的第四〇及六十一篇，应予放弃。或以归于圣安瑟尔莫的诗歌，和那本出现于中世纪的美丽的《圣歌集》（Mariale）都是可疑的。

五、圣安瑟尔莫的通信，共计四四七封，分成四卷；它们的历史与道理价值，都是无边的；其中若干封确是真正的神学作品。很多的信内包罗着极宝贵的神修指导。一切信件透露了这个

大圣师的雅致的手腕，以及崇高渊博的学问。

三 圣师与道理

(甲) 圣师

圣安瑟尔莫是中世纪第一个真正的公教思想家。他为思辨学开发了新的途径，他的大胆不是鲁莽的：因为在神学家中，谁都及不到他更关心于古代教父的传统；他的观点都以此传统为根据。他因以获得的力量，通过他的教友精神，更形强大。在他的神秘的心灵深处，他的习惯的瞻祷，使他的极度稳当的神学精神，日趋活跃。通过这个精神，通过他的许多道理著作，圣安瑟尔莫属于奥斯定学派，而且是该学派最标准的代表之一。

圣安瑟尔莫绝对不赞成贝伦伽和洛塞朗的，可能有意的或无意的唯理论；他也绝对不想为了什么理智的要求，缩小信德的领域。他首先明朗地奠好了启示的基础，然后建筑理智的大厦；他又与过度信任学艺的辩理学者背道而驰地要求教友在信德中生活。根据他的圣三论，只有生活过的，服从过的，经验过的信德，能以“神翼”，给予公教思想家。这双翅膀是为他飞升的必要工具：信德可以清洁心灵，守诫可以光照灵魂，卑屈地服从可以使我们谦小，而适于接受智慧；应当在精神的指导下生活；为了解精神的实际，应当变成一个精神的人。圣安瑟尔莫把这个道理结晶似地放在下面一个公式里：“不信的人不懂：因为不信的人没有经验；没有经验的人不懂。”我们晓得神秘圣宠指引教友生活到达这个超自然的经验；这个经验对于他的对象，备有相当的光明。这个注解是以整个的论文为根据的。“为什么神人”一开始，安瑟尔莫就把了解（Intelligence）及瞻祷（Contemplation）联系起来。他要求于人的，就是他自己已实行的（Proslogion）：是个最美丽的例子；该书的内容透露作者所

以这样热忱地，彻底地追求天主，无非为了他的灵魂，已找到了他，安息于他。它通过爱德和智慧欣赏着天主。

这个安瑟尔莫神学方法的多情而神秘的基础，不但不阻挠理智的活动，而且似予以加强。安瑟尔莫热烈不懈地寻求了解奥迹，和启示真理；他的一切著作证明了这点，也多次地予以申明。他想进入启示真理的堂奥；他虽不能搜出它们的最后的秘密；他尽其所能地节节深究。可能他过于信任理智；他认为理智已超自然地，而且受了实用的信德的神翼的支持。在他的天主存在的先天证理里，天主降孕的目的里，且在一定的角度下，也在圣三论里，他没有划定理智的界线。依照当时流行一个公式，他寻求奥迹的必要理由（*Rationes necessariae*）。他虽用心于对付当代人们的理智要求，鲜少注意于那些要求的数量减少。一般地说，他根据天主方面提出的理由，是很崇高的。看来，安瑟尔莫是教义的理想形而上学者。形而上学，在他的指导下，正式地在神学中选择一个住宅；考自圣多玛斯继续坎特伯雷总主教的事业，权威地把它组入“神学集成”后，形而上学将永远与神学联系着。

圣安瑟尔莫不但是个出色的形而上学者，也是个优秀的辩证论者；他的著作是关于这个肯定最好的证据。本完尔指出：“他的证理，一般地说来，比圣多玛斯的虽更自由，同样是紧凑的，尖锐的。可能在士林学者中，人们找不到，这样精神的理论，这样彻底的演绎；从他一个原则内，抽茧剥筍似地，什么都抽出剥光。”本完尔又以为：“圣安瑟尔莫的方法，与圣多玛斯的比较起来，更是一个探讨的方法。由一个原则出发的他，一条线地下去，不到底不休止。为此，他的线索的联系性是紧凑的，辩证的活动性是广大的（*Monologion*）。是个典型；为什么神人，也不肯多让于前者。这是发现新天地的旅行。”对于这个步骤，圣多玛斯并不茫然；可是，在圣安瑟尔莫笔下，它更觉遒劲；这可能

为了他的每种著作的专门性。他极度自由地切定对象、方法、界限。最后，他得与圣多玛斯相提并论；那末，他的辩证价值，已可见一斑。

圣安瑟尔莫有理地被视为士林学的倡导者。我们要说，他是士林神学的倡导者，他也是与士林神学有联系的神学哲学的倡导者。真正的公教思想家圣安瑟尔莫，原则地指出：在启示真理及确定的性理间，不可能有矛盾：“自然的真”（*Le vrai naturel*）不可能违反“超自然的真”（*Le vrai surnaturel*）；而且其间存在着和谐性。这个和谐性，人去寻求，是会找到的。圣安瑟尔莫比谁都更感到这个天责（*Proslogion*）中的那个不朽的标语：“信德追求理智”（*Fides Quærens intellectum*）为此就变成整个士林学的标语。在这个标语外，他给于士林学的：一为他在大胆的思辨中对于理智的伟大的信任，一为他对于形而上学及理智能掌握的最高原则的兴趣，一为研究辩证艺术的热忱。这个艺术可用以宣传真理，也可用以作反宣传。

安瑟尔莫著作的特殊性，在空前的观点下，尤觉伟大；这不是一种漫长准备的自然结果。通过他的天才，思想做了神奇的一跃；可是由这优越性发生的影响，从十二世纪末，才到达了它的顶点。格林克（*J. De Ghellinck*）指出：“他的著作，他的学说，他的方式，不像立刻打入学府中……应该等到十三世纪，基督的哲学家（*Philosophus Christi*）才荣进学府。以前，他的著作的鳞爪，以及他的记者们的零星笔录，正如古代书目录所载的，已脍炙人口，并且寂静地传播这个大圣师的声名，而大有功于整个十二世纪知识界的发展。”圣安瑟尔莫的影响是无边的；它尤其是属于一般性的范围的。可是，在不少的神学问题上，一如我们在下边要说的，也烙着他的痕迹。

（乙）道理

一、天主存在。圣安瑟尔莫运用万物美善的阶级性（*Les*

degrés de perfection des êtres) 证明天主的存在。这虽是圣奥斯定习用的一个方法，安瑟尔莫的阐发，是极有力的。他认为下面的一个原则，“不完整地具有一种美善，就是分承那个绝对的美善，”为一个清晰地了解“物”及“美善”的人，是显然的。他把这个原则应用于可以感觉的实际上。他的证理，在最初的一眼里，像是极唯心的，可是它的基础是极具体的。在《Monologion》里最最紧凑，最最深湛的头上四张里，我们可以找到他的证理的说明。

他的证理是沿着三条路前进的。

(一) 第一条路是以万物的属性，如美善，如伟大，为依据的（一至二章）。我们感到存在着无数的，以及不同阶级的美善。它们只能是从那个唯一的美善分承来的；而那个惟一的美善，是无上地，自有地美善的；那个美善就是天主。圣安瑟尔莫对于伦理的兴趣，使他更崇尚这条希坡内主教心爱的道路。

(二) 第二条路以“物”为基础，在当时还是崭新的（三章）。一切实际至少有相同的一点：就是它们都有“物性”，及“存在性”（L'être et l'existence）。存在性要求一个原因：凡物归根地要求一个惟一的原因。为了如果原因是多数的，或总归于一个原因，或各自自力地存在，或彼此相互地产出；可是，这个最后的假设是荒谬的；就是有最密切关系的主仆，也不能彼此相生。如果多数的原因自力地存在的话，它们的物性是由这个共同的属性来的；那末，我们要回到惟一的原因，而这个原因是自力地存在的，而它就是所称的天主。

(三) 一望而知的，许多不同的性体，在美善的观点下，是参差的：顽石、树木、走兽的例子，是显著的。（四章）。那些参差级是不可能不荒谬地无穷尽的；在顶点上，应该存在着一样比其余一切更美善的东西，它不可能是多数的，除非它们的性体是同等的；那末，它们就是一体。如果它们在它们的本体外，有

样共有的东西，那末它们就次于那样东西；而那样东西，应就是完善的性体或本体；换句话，就是天主。那末，天主存在是自然的结论了。

为此，天主就是“至善”，第一个原因，圆满的本体。

这些证理，圣多玛斯先予以修改，后予以采用。第一及第三证理见于他的第四条路中（美善的阶级）；第二证理见于他的第二条路中（动因）。它们的价值是不容怀疑的。相反地，所称的安瑟尔莫证理，是不可同日而语的。有时人们把圣多玛斯的证理太系于这个证理。

在《Proslogion》中发挥的“先天证理”（Argument a priori）以由启示得来的天主界词为起点，而结出天主实在的存在。

天主被视为那个想见的不可能更伟大的东西。这包括在思想界中的存在，以及实在界中的存在；因为如果它只存在思想界中，人家能设想一样更伟大的东西，就是那个存在实在界中的东西。为此，这个东西，天主，具有一个在实在界的存在。高尼龙尖锐地驳斥他说：“唯唯，它存在我的思想中，它不因此必然地存在于外；幸福之岛虽存在我的思想中，仍不过是个美丽的幻想罢了。”圣安瑟尔莫回答他说：“实在，天主的观念是个独一无二而特殊的观念；这个观念不能与幸福之岛的观念，以及任何别的观念相比；只有它包括着存在于外的内在的必然性。只有关于天主，不存在于外的天主是不可能想见的。因此人能想见的最伟大的东西，存在实在界中。”圣多玛斯要接着说：“否否，这个结论是不逻辑的；这个东西只存在思想界的观念中。”

圣多玛斯的这个批判，现在几乎已受到一致的拥护。可是这个“先天证理”会历久引起学士们热烈钻研的对象；其间也有通过了若干修改，而予以接受者。斯各脱认为：这个证理足以证明“完物”（Etre parfait）存在的可能性。笛卡儿及莱布尼兹根据他们的见解予以修改。本体论派（Ontologistes）在安瑟尔莫

的证理中，加入了一个新因素：在观念中看观念的对象，或获得观念就在想见天主中。

安瑟尔莫原来的思想，经过这些改变后，已面目全非。先天证理的错误，在由思想界到实在界的过渡，由可能及必然观念到实在存在的过渡。为使这过渡合法化，还缺着一件事实，譬如那个存在人心，而引他趋向最后目的物的观念，是没有理由存在的；假使这个目的物不存在的话（这就是天然寻求幸福的意愿的证理）；或是假如那个观念的对象不存在的话，世界上的一切都要无从索解了（一般证理的总结证理）。人家还可以在超自然界或神秘界中，加入一个小前提，例如说：那个想见的不可能更伟大的东西发见于超自然的成绩中，以至只有它能在灵魂上，发生深切的和平，以及耀光的智慧。看来“先天证理”的作者，就在这点上，做了配景错误的牺牲。他把一般的天主观念，视以为受神光照耀的信友所有的天主观念。那末，他的证理只具有一种相对的，主观的价值，至于普遍的辩证价值，它是没有的。

二、天主的属性在《Monologion》及《Proslogion》中，受到了大大的阐发。《Monologion》中出名的第六章，指出天主的自体及存在，打成无上的一片；第八第九章标志了模范主义（Exemplarisme）的原则：从乌中有，在时间内造的宇宙，在出现于时间中时，在典型、形象、准则、模范的观点下，早存在天主的思想中；它是因为他的语言（Verbe）之功，实现于外界的。圣安瑟尔莫在漫长地发挥圣奥斯定的原神学（La théodicée）时，加进了若干自出心裁的东西。

三、圣三论好久浮沉于他的脑海中，在（Monologion）内，他通过人的灵魂，天主的肖像的类比，早已讨论了整个的道理；他在两篇专论中，特别予以研究。人们每指摘他在表示他相信可能举出该奥迹必要理由时，过于夸张，至少在言语方面。是否他只认以为一种崇高的盖然性？这还有待于考证。无论如何，在这

点上，就说他是个唯理论者，那是有欠公允的；因为圣师绝对没有强调：理智只凭自己的力量可以寻获及证明这个大奥迹。相反地，正如上面所说的，这是出于信德，一种笼罩在神光下的信德。即使他夸张人类理智的能力，唯理论的距离还是遥远的。他也明了：这个奥迹不是人的理智所能透彻的；即使他说过人可能予以了解；这个了解也不过是相对的；他不常责斥洛塞朗及其余的辩证论者圣三奥迹是他们的唯一理智的对象的论调么？

四、圣安瑟尔莫的救赎论更是卓卓不群的。它几乎全部包罗在“为什么神人”中。他坚决拒绝把这个奥迹，看作一种对于魔鬼的胜利；说者以为这个胜利是由魔鬼滥用权力，置无罪的基督于死地而引起的。安瑟尔莫否认：魔鬼在人身上，具有什么权利，连相对的也不在例外；那个所称的权利纯是天主的一个特许；这个特许，天主可以随时随意予以收回。无疑地，安瑟尔莫在这里也赞成了这个次要的见解；但是应当晓得，这个见解已流行了数世纪。圣师的大功劳在能掌握有关救赎奥迹教会传统的一切因素，而深刻地予以发挥。他指出救援就是罪对于天主的侵犯的赔偿；他又彻底地分析这个罪的严重性，以及天主的公义的要求。他援引的一切原则，虽不足证明降孕救赎的必要性，却建树了它们的无上的适合性。不差，人家很能指摘他的证理的若干过正之处；例如他像把一个双重的必要性放在天主身上：救赎我们的必要，为救赎我们必须有一种完全相当的赔偿；而这个赔偿，只有人神能予以付出。无疑地，这个必要性可以视作崇高的适合性；这个缓和的解释，是与整个的著作合不拢的。更好坦白地承认若干论调，以及论调的色彩，应予削弱冲淡。这点，后世的神学家将以付诸实行。最后，圣安瑟尔莫的功勋还是第一流的。

五、圣安瑟尔莫关于圣母无玷始胎的道理，不是绝对明确的。不差，他写了下面一段奇妙的文字：“应当有一种在天主以外人家能设想的洁净，光耀在童贞女身上；因为天主父要把他的

生自己心，等于自己，爱如自己的独子给她，而他真正地行将兼是天主教及童贞女的独子。”这一段文字实在包括着始孕无玷的特恩。可是，很难肯定圣安瑟尔莫有见于是。相反地，看他的下文，童贞女玛利亚在怀孕前，因她的信德，受了洗濯（Mundata est）。而且这个应在她产生耶稣前的洗濯，是否指原罪及偏情的解除，甚或只指那个古教的取洁礼仪？关于这一切，安瑟尔莫的见解是模糊的。这位总主教至少已明朗地标志了这个问题，并且遥远地为玛利亚无玷始胎问题肯定的答案，做了一个重要的准备。

六、圣安瑟尔莫的神修论，为着他的道理的特性，是很特别的。他的神修是恳挚而深刻的；为此，人们把许多洋溢着热烈气氛的神修著作归他。实在真正由他写的，是相对地少；他的书信及神学作品，很能予以补充。作者像运用着一种特殊的权威，指出祷告及默想的科学。他遗给了我们若干可资模范的作品，同时又作出了几个极明智的方针：“读者不应沸腾（Non in tumultu），然应安静；不应奔驰，然应缓顿，到处出以深长的推敲。为了问题在引起或爱或畏天主的情绪，以及一种审慎的自我检讨。”不必什么都念，应该以能在祈祷中引起爱火者为标准。

圣安瑟尔莫的热心，并不抹煞一切崇高的观察；在他热爱的基督身上，他虽什么都不疏忽，尤注意他神的一面。《Proslogion》不但是关于天主最深刻的研究，也是一个深长活泼的祷告。一开始，作者就通过一个热烈的呼吁，进入一种超自然的气氛。整个的著作笼罩在这个氛围中。关于永福的最后几章，在圣师馨香祝祷它的前味（Avant goûts）时，透露了他已尝到它们。一般地说，整个的作品像是一个美丽的瞻祷；它的神情是崇高的。

作者结束他的著作时呼道（二六章）：“我的天主和我的主，我心的希望和欣乐，求你告诉我的灵魂，这个忻乐是否就是通过

你的儿子给我们所说的那个：‘你们寻求，你们要获得；这是所以使你们的忻乐是圆满的。’（若望拾陆、二四）因为我已找到一个圆满的，分外圆满的忻乐。它在我的心坎里，我的理智中，我的灵魂内，都是圆满的；迨整个的人充满了这个忻乐，它还要丰富无边。主啊，请你和你的仆人交谈，在他的内心告诉他：这个忻乐是否就是你的仆人们要进入的那个。主，我恳求你，使我认识你，使我爱慕你，俾能参加你的忻乐。假如此生，我不能掌握整个的它，希望我能日日前进，至于圆满的境界；希望此世，我对于你的认识滋长着，务使上天的它是圆满的；希望我的爱情发展着，务使上天的它是圆满的。希望此世，我的在仰望中的忻乐是盛大的，而于上天，我的实际的忻乐是圆满的。”

希坡内的主教，可能写了热情沸腾的几页；《Proslogion》的篇幅是同一潮流的。我们认为：能这样密切地获得这位大师心传的门生，应该是寥寥的。在神修及神学方面，圣安瑟尔莫与圣文都辣是中世纪奥斯定学派中，两个最光荣和最纯洁的代表。

Saint Anselme de Cantorbéry

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.*, **158-159** (éd. Gerberon, 1675).
- 2° **Etudes:** P. RAGEY, *Hist. de S. Anselme*, Paris, 1890. —CH. DE REMUSAT, *S. Anselme de Contorbéry*, Paris, 1853. —CH. DE MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, t. VII (Paris, 1877), 174-315. —A. MÜLLER, *Anselme Erz bischof von Canterbury*, Tubingue, 1827. —CARD. D'AGUIRRE, *S. Anselme theologia*, 3 vol., Salamanque, 1678. 1681. —J. BAINVEL, *Anselme de Cantorbéry (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 1327-1350; *Anselme (argument de saint)*, *ibid.*, col. 1350-1360. —

P. RICHARD, *Anselme de C.* dans *Dict. Hist.*, col. 464-485. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 291-323. — A. VAN WEDDINCEN, *Essai critique sur la philos. de S. Anselme*, Bruxelles, 1875 (VI) 408. — DCNET DE VORCES, *S. Anselme* (coll. *Les Grands Philosophes*), Paris, 1901. — M. FILLIATRE, *La philosophie de S. Anselme*, Paris, 1920. — A. KOYBÉ, *L'idée de Dieu dans S. Anselme*, Paris, 1923; sur ces deux ouvrages, voir M. DE WULE, *Revue néo-scol.*, 1923, p. 443-445. — E. GILSON, *La phil. au M. A.*, I, p. 41-56. — M. GRABMANN, *Die Gesch. der schol. Methode*, I, p. 258-339. — TH. HEITZ, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 52-64. — DOM A. WILMART, *La tradition des prières de S. Anselme*, dans *Revue bénéd.*, 1924 (t. 36), p. 52-71. — *Revue de philosophie*, déc. 1909 (tout entier consacré à S. Anselme) .

第三章 阿柏拉德

一 十二世纪的文化环境

圣伯尔纳多及阿柏拉德，是十二世纪前半个阶段中，公教思想历史家最注意的两个伟人。这两个不相为谋的人，在不同的程度下，代表着当时两个不同的潮流；它们虽互相接触，却不相交流，而且终于引起了一个剧烈的冲突。阿柏拉德是个理想的学者，及学派的典型代表；他的私生活自然不在例内。为了解他的使命，应该先了解当时知识分子的积虑。

在这个为着它崇拜古代典型文化，而不无理由地受比于文艺复兴时代的世纪，古代的希腊哲学争得了一个日形发达的声誉。柏拉图仗着具有无边权威的圣奥斯定的推重，入主于各学校中，尤于沙脱尔（Chartres）。当时，亚里士多德学说，至少他的若干大论题，例如他的认识论，已引起了先进学者们的注意。可是，假如把这个倾向，与后世对于亚里士多德的拥护比较起来，那末要太望尘不及了。

十二世纪初叶，法国的文化活动是尖锐；而在一切学校中带头的，应推沙脱尔。控制着它的柏拉图影响，可见于它的大半教授对于全称问题的极显明的实在主义（Réalisme）中。该校的三个教务长（Chanceliers），沙脱尔的伯尔纳多，坡雷的吉尔伯特（Gilbert de la Porrée），沙脱尔的退里（Thierry）是最知名的。吉尔伯特于一一四一年离沙脱尔赴巴黎；次年就获得了波亚叠讲座。英人索尔兹巴立的若望（Jean de Salisbury）曾负笈于沙脱尔；一一七六年，被擢升为沙脱尔主教。这个细腻的文人。这个

人文主义者，聪明绝顶地反击了哥尔尼斐爵（Corfinicius）派。他是个坚决而明智的哲学家；他用柏拉图学说来说调和亚里士多德的。另一个出身沙脱尔的学者，昆希的威廉（Guillaume de Conches）的过激的实在主义引他说出：“圣神是宇宙之魂。可是，他没有因此放弃公教信仰：我是基督徒，不是大学士。”（*Christianus sum, non academicus*）这个泛神论的潮流，经过沙脱尔的退里的朋友，都尔的伯尔纳多的“大宇宙与小宇宙”（*Megacosmos et Microcosmos*）的治导，逐渐凝成了一个真正的学说，该书写于一一四五，一一五三年间。若望斯各脱的“自然分划”（*De Divisione naturæ*）对于该书的一元说（*Monisme*）及流出说（*Emanatisme*）的论调，不是没有影响的。这个泛神论，于十三世纪，在沙脱尔学校以外，争得了新的信徒；这与斯各脱也是不无关系的。

坡雷的吉尔伯特不幸地把他的形而上学说运用在神学上，而这竟特别地使他出了名。他的哲学态度是很模糊的；因此历史家，或视以为过激的实在主义者，或视以为缓和的实在主义者。无论如何，至少在言语上，他过度强调了抽象本质及具体本质（*L'Essence commune et l'Essence individuelle*）间的实在区别。这使神学发生了严重的困难。理姆斯公会议，因圣伯尔纳多的督促，谴责了他的四项命题。他为避免正式的谴责，就予取消。人们控诉他标榜：一、天主及天主性（*Deus et divinitas*），二、天主本质及三位（*L'Essence divine et les personnes divines*）间实在的区别；三、只有三位是永远的，他们的属性及关系不是永远的；四、天主性没有降生为人。公会议针对这个最后的命题，这个聂斯多略异端的导火线指出：“我们相信天主性，随你叫它为天主的自体，或性体，因子降生为人。”

十二世纪著名的学校很多，沙脱尔却首屈一指。当时隐修院学校的影响，不及过去的隆盛；相反，主教公署学校，在西方文

化复兴中，起了带头作用。可是，这些学校都是以一个或若干教授为基础的；知名的教授任职，学校就兴隆，知名的教授离职，学校就衰败。在隆（Laon）以神学家安瑟尔莫而兴，而给尔贝（Gerbert）离职而衰的学校，于十二世纪，因阿尔柏立克而复盛；因贝伦伽离职而衰败的都尔学校，因伯尔纳多，西尔物斯脱里而复兴。像沙脱尔能这样历久光辉表著的学校是极少的。可是，十二世纪初叶，巴黎一跃而为沙脱尔的劲敌，它终于收录了整个遑往法国的青年。在巴黎计有两个重要的学校：一为圣母学校，坐落法兰西岛，一为城郊的圣女仁未甫学校（Sainte-Geneviève）。两个有名教授，先为香巴的威廉（Guillaume de Champeaux），后为阿柏拉德，使青年们趋之若惊。

香巴的威廉于一一〇〇年左右，在巴黎主教座堂学校占了一个讲座，慕名而来的学子，多如过江之鲫。他虽是康派尼洛塞朗的学生，在全称问题上，他推崇一种严格的实在主义；他的天才掀起了最热烈的掌声。迄他的学生阿柏拉德提出了反对老师的论调，威廉才失势。威廉为着吃不消这个青年对他的攻击，于一一〇八年，隐居圣微克忒；在那一边不顾风雨的吹打，建立一个新的学校。迨一一一三年，他被擢为沙龙（Chalon）主教，两方的争论始息。威廉开始时强调，物体一般的本质在一切下属中，是独立的，相等的。它根据整个的实证，容存在各个下属中；个体无非是特殊物体的偶然变态。他从而结出：每个人就是整个人类；整个人类在柏拉图及苏格拉底是整个的。阿柏拉德虽百般地予以嘲笑，威廉看来并不因此易辙，一如阿柏拉德所相信的。可是，威廉不敢把他的学说，运用在神学上。沙龙主教是可敬的；他与圣伯尔纳多的友谊也是他的一个光荣。

二 伯多禄阿柏拉德

伯多禄阿柏拉德生于南特（Nante）的巴来（Pallet）。他的第一个教师，就是唯名论学者，洛塞朗；一一〇〇年左右，他往巴黎受课于实在论派领袖，香巴的威廉。不久，他别树一帜，与老师为敌。始于麦郎（Melun），继于科佩（Corbeil），终于圣女仁未甫（St. Geneviève）仗着他的天才，引来了几百个崇拜者。当他到毕伽的，跟名师隆的安瑟尔莫研究神学时，又起而予以攻击。后来他离开该城，去长巴黎圣母学校。他的光荣是世界性的，可是他的道德是不足与他的学识同日而语。一个青年女子，亚罗伊兹（Héloïse）迷惑了他，使他在这繁华的京城里，停止了几年的教授生活。

自逃往布勒塔涅，以及与投身阿戎忒厄（Argenteuil）修女院的亚罗伊兹分袂后，遭受腐刑与耻辱的阿柏拉德进了圣得尼隐院。在那儿，他重登讲坛，教育青年；他的一体三位论（De Unitate et Trinitate）是所以沉重地打击洛塞朗的唯名论及三神论的。在全称问题上，他是显著地与洛塞朗背道而驰的；可是他的概念论（Conceptualisme），也无非是另一种的唯名论，他的论调也是不很健全的。在三位论中，他不在位上，而在性体上着重，以至他指出的位间的区别，纯是空话的样态（Mo-dale）。他于一一二一年，受了要松（Soissons）公会议的谴责后，只得在面子上屈服于强力之下，可是他的内心依然如故；这个马脚就暴露于他的换汤不换药的基督神学（Theologia Christiana）中。不久，为了他否认隐院创于得尼亚掠帕吉替卡，就被逐出。他避居于巴拉克来（Paraclet），跟他而来的门生，多至数千人。一一二五年，重返巴拉克来；亚罗伊兹也应请而来出任一个女修院长。一一二五年至一一二九年，任吕依圣季尔达（S. Gildas de Rhuys）

院长。一一三六年，再度到巴黎，轰轰烈烈地执教于圣女仁未甫学校。在那儿，为着他的学说的反正统性，受了最严重的控诉。

阿柏拉德的著作，尤以神学为对象。他的纯粹的哲学作品计有《辩证论》(Dialectica)，《坡菲力注解》(Glossulæ)，及《修身论》(Scito teipsum)，其余一切都是关于信理的。他的“哲学家犹太人基督徒对话”是本辩护作品，书中满染着唯理论色彩。他为巴拉克来修女们写的神修训话是缺少热情的。《六天创世论评语》以外，他又遗下了五卷《罗马人书注疏》。他的狭义的神学著作，尤为著名：一为《洛塞朗驳义》两篇；一为一种神学提纲，大家习称的《神学导言》(Introductio ad theologiam)可是它所留的，只有关于信理及圣三三卷的第一节。该书的对象是(一)信德与奥迹，(二)圣事及降孕，(三)爱德及整个伦理。此外，还有一本基督神学撮要(Epitome theologiæ chriseianæ)；无疑的，它是他的一个门生的手笔。他的著作中，影响最大的一本，当推，《这样及非这样》(Sic et non)。

在这本芜杂的著作内，圣伯尔纳多的鹰麟，找出了不少使他视线模糊的命题。一一四〇年光景，他忽开始注意伯多禄，阿柏拉德大师的谬论。在他一度与阿柏拉德晤谈后，对方表示将予以纠正，及提高警惕。不久，阿柏拉德邀请伯尔纳多出席松斯公会议，做一个辩论。圣伯尔纳多犹豫一时之后，决予接受；可是公会议席上的他，出以原告资格，并且提出了十八条摘自阿柏拉德著作的错误学说，申请予以谴责。阿柏拉德看见情形恶转，拒绝出席作辩，只表示要向教宗上诉。会议把十八条寄呈英诺森二世，请求予以谴责。圣伯尔纳多在一封书信中(一九七号)，做了会议发言人；该信实在是一件判决书，而且也是圣师一篇最好的文章。他控诉伯多禄阿柏拉德的十八条(Capitula hæresum P. Abaelardi)中，十二条被斥为异端。他的错误是关于圣三的一种样态说(Modalisme)，关于创世的一种过度的至善说

(Optimisme)，关于基督的一种聂斯多略倾向，关于救赎的一种简单的爱德说，关于圣宠的一种隐晦的披雷杰主义，关于伦理的一种抹煞基督苦难的一切客观价值。

当阿柏拉德遑赴罗马途中，行抵里昂（一一四一年），忽得报告，教宗已批准松斯公会议控诉他的一切，于是，他转往克吕尼；可敬伯多禄极仁善地予以招待，并且劝他签了一个信德誓言。誓言中虽染着悲痛的墨渾，确实是公教的。因伯多禄的斡旋，他又与圣伯尔纳多握手言和。他与恬静及补赎的气氛中，在克吕尼又活了几个月。他是于一一四二年死的，至于表示了的真切的忏悔之忧，坚决的孝爱教会之心。

阿柏拉德的这个结局（他的忏悔，他的动人的关于我们认识天主界限的申明），证明：他绝对不是一个标榜唯理论的自由思想家（Libres penseurs），理智能钻研信理的原则是很好的；可是，阿柏拉德激烈的天性，滥用了它，尤在圣三论中。他的错误不由于“不信”（Incrédulité），而由于轻率卤莽。无疑地，他的放荡的私生活标志：他的信德没有常常指导他的操行，约束他的研究。可是不能因此就说他的信德，已全部沦亡。同样，或以为他的《这样及非这样》的目的，在推翻教父们的权威，这是根本错误的。不差，他的尝试是大胆的：关于一五〇个重要的神学问题，他提出了肯定的及否定的两列教父们的见解：这是极危险的，如果他的意向不是明朗地正统的。但是阿柏拉德表示：他要强有力地指出问题，使人更能努力寻求解答，而且他为此作出了若干原则。

阿柏拉德对于十二世纪知识界的影响是极大的。或直认他为士林神学的鼻祖；可是这个光荣应该不容否认地归于圣安瑟尔莫。无疑地，热心的总主教的活动，及不到巴黎教授的轰烈。前者的活动是迟缓的，中和的，可是不断地进行着。但阿柏拉德不失为那个采取他的方法，放弃他的大胆的真正的神学院的倡导

者。一部综合性的神学提纲不是由他开始的，圣安瑟尔莫先他已写了一部。可是，阿柏拉德第一个尚属完善地实现了这个理想；而使后来的学者得以取法。在十二世纪前半阶段里，出现了四部神学提纲，它们都是与阿柏拉德有关系的。神学院及教律学院都采用他的方法。通过他的《这样及非这样》他虽没有绝对地把辩论演习，输入士林学院中，他却遥远地为它作了准备，而使教授们更端正地引用教父言论，更严格地运用辩证法。这一切都是他的光荣。这些光荣尝被他的卤莽冲淡了几分；假如后来的他的聪明的崇拜者，如微克忒派（Victorins）等，不予以吹嘘，可能他的治学方法，也要受到摧残。

在哲学方面，阿柏拉德的重大成就就在能空前圆满地，采纳亚里士多德的认识论。他在那儿获得了精锐的武器，俾得有效地，一面攻击香巴的威廉的绝对实在论，一面攘斥塞朗的唯名论。可是，他自以为合乎中庸的概念（Conceptualisme），历久使人莫名其妙。胡夫（M. de Wulf）认为：它就是温和实在论；它慢慢儿为各学校所接受；发展于十三世纪的两个知性（Deux intellects）学说，实在是他的学说的逻辑的持续。那末，阿柏拉德对这一切见解，是极明朗的么？那个学说竟是由他的天才创造的么？谁都不能予以肯定。十二世纪的一切学校，都受了他的影响；他在哲学上的影响，虽不无缺点，是幸运而健康的。

Abélard

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Etudes**: *P. L.*, 178, (1853), —VICTOR COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836; *P. Abelardi, opera* (nouv. édit. complète), 2 vol., 1849-1859. —R. STOJIZIĆ, *De unitate...* 1891. —B. GEVER, *P. Abael. Schriften*, I, 1919. —*Etudes*:

CH. DE REMUSAT, *Abélard, sa vie, sa philosophie, sa théologie*, 2 vol., Paris, 1855. —VACANDARD, *Abélard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, 1881; dans la *Vie de S. Bernard*, t. II, p. 118-176. —E. KAUSER, *Abélard critique*. Fribourg, 1901. —E. PORTALJE, *Abélard*, dans *Dict. théol.*, col. 36-55. —J. DE GH-ELLINCK, *Le mouv. théol. au XII^e s.*, p. 126-150. —T. HEITZ, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 7-30. —G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e s.*, Paris, 1904, p. 149-178. —J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, p. 324-330, 460 sq. —M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, (1911), p. 168-229.

第四章 圣伯尔纳多

一 圣伯尔纳多历史性的生活

圣伯尔纳都以稳健性的姿态，出现于对科学抱着狂热的阿柏拉德前，他强有力地指出大胆研究的危机；勇敢地向那些知名人士，为士林学请命。可是克雷耳服院长的历史使命，远不在这点上。他在一切领域上活动着，他到处受人服从。他督促隐士及极有地位的俗人改进，他捍卫教会最高领袖，他攘斥回子的蛮横，保护欧洲教会。在道理领域内，他尤爱神秘神修；可是，这个神秘神修，不但不使他与十二世纪伟大的文化运动隔绝，还使他在一个时候，比众不同地积极参加工作。

伯尔纳多以一〇九〇年生于枫丹第戎（Fontaines-lez-Dijon）。他的爸爸戴思冷（Tescelin）是部尔哥臬（Bourgogne）候爵的军官，他的妈妈叫亚雷（Aleth）。他俩给了他一个配合他们的地位的热烈的公教信仰的教育。因此，他从小就很热心；行年二十，入西都（Citeaux）精修。

他的圣召历史，尤其是生动的。二十岁上，他与轻浮的朋友们往来，开始时他觉得遗憾，继则不无高兴。两个剧烈的诱惑来侵袭了他，前者来自一个妩媚的女子，后者来自自己非礼的一睹；他为予以克制，豪杰地投身于结冰的池塘中。于是他决志守贞，并且离开红尘。他又说服了他的叔父哥特里（Gaudry），四个兄弟，以及二十五个青年朋友，采取同一的步骤。在沙提水（Chatillon）练习了六个月的隐修生活后，他们一行于一一一二年春，到了西都。他的最小的弟弟，尼发尔（Nivard）与他的爸

爸，终于也步他的后尘，进克雷耳服修道。

伯尔纳多在西都只住了三年（一一一二年至一一一五年）。这在“伯尔纳多，你来为什么？”（Bernarde, ad quid Venisti?）口号下过去的三年，是神修进步的年头，静默敛心的年头，斋克祈祷的年头。到了一一一五年，他在神修界上，已是一个良好的导师。斯德望哈定（Etienne Harding）为减轻西都的负担，委以创立克雷耳服隐院的任务，因为在该三年内，要求进院的人，实在太多了。克雷耳服同样地也蒸蒸日上，很快地分设了三个新院。从那时起，到圣伯尔纳多死，西都修会呈着一种蓬勃的气氛：计于一一五三年，共有修院三五〇座，其间一六〇座是由克雷耳服的修士修女创立的；余下的一九〇座，是由四个老隐院分立的。克雷耳服拥有七百人，而其余的百把个隐院，每院只有几百人。这个伟大的运动是由圣伯尔纳多发起的。

同时，他的影响普及别的一切修会。克吕尼修士首受他的移化。他们在神修严肃性上，直接或间接地感到西都会士的熏陶；在他们中间存在着不同的意见。伯尔多在一篇尖锐的“辩护”中，攻击有些本笃会士在衣食方面的松懈；他又批评奢侈，甚至厉禁圣地上艺术的点缀。他的批评大有助于克吕尼院长，可敬伯多禄的改革工作。一般地说，伯多禄的神修生活观念，是比较宽大的，而且他明朗地赞成发展艺术。华冈大（Vacandard）指出：这两个不同的倾向，不是原则问题，而是气度问题；它们不但当时存在着，现在还存在着。这两个性情不同的院长的目的是一样的，不久就重归于好。伯尔纳多的干涉遏制了克吕尼日趋下坡的危机。许多的院长，为了他的指导，回到了一个更合标准的神修生活；圣得尼院长，苏才（Suger）是其中最著名的一个。

圣伯尔纳多的改革运动，还及于神职界，他致松斯总主教的一封信，实在是一篇神职纪律论文。俗人也受着他的影响；他向众人演讲正义及爱德，对奴隶们谈忍耐。他鼓励了圣殿会

(Ordre du Temple)；它的芳表，大大地振起了教友的骑士精神。当法王路易六世 (Louis VI le Gros)，路易七世 (Louis VII le Jeune)，无理地干涉教会行政时，他不怕再三予以谏正。

在由于意诺增爵三世当选 (一一三〇年至一一四三年) 而引起的阿那克雷二世 (Anaclet II) 的分裂期内，圣伯尔纳多的奔走的功绩是数一数二的。华冈大又说：“伯尔纳多在厄打伯 (Etampes) 公会议中审查了意诺增爵及阿那克雷使罗马意见纷歧的被选情形之后，认为都是不很合法的；可是为避免一个更大的不幸，他放弃了方式的合法性，提议拥护意诺增爵，为了前者的精神优点，似更配这个高位，而更能使教会获得升平。路易六世首先附议，之后英王亨利一世，以及罗退耳 (Lothaire) 王也表示赞成。可是，阿那克雷的散居于罗马，米兰，以及意大利南部的许多同情者，不肯就此让步。伯尔纳多三逾阿尔卑斯，终于说服了对方。他自一一三七年十二月始，到一一三八年六月止，留居罗马。当时适逢阿那克雷殁落；他的继位者微克忒四世是个伪教宗。伯尔纳多使罗马教友逐渐脱离关系，而使伪教宗向英诺森二世请罪辞职。教会的分裂就也得闭幕。”

在分裂状态消除后，圣伯尔纳多还应当出而扞伐异端。他一回到法国，就开始注意阿伯拉德大胆的神学理论。他一面提出控诉，一面使松斯公会议及意诺增爵二世予以谴责。另一个教授，波亚叠主教，坡雷的吉尔伯特 (Gilbert de la Porée) 于一一四八年，因伯尔纳多的要求，出席理姆斯公会议表示态度。摩尼异端对于信德的危险性在莱茵 (Rhin) 流域，如在郎基多克，是最厉害的。一一四五年，圣伯尔纳多在该省里，奔走各地，攘斥异端，惜未能连根铲除。次年，伯尔纳多接受尤金二世，(Eugène II) 宣传由路易七世发起的第二次十字军的使命。在味斯来 (Vezelay) 他的演讲烧起听众的心火。他致书各地争取这个教会重大军事运动的志愿兵。在他在莱茵沿域巡礼的路上，他使康拉

德三世决定亲赴前线。可是，一面为了组织不健全，一面为了路易与康拉德两军间联系不够，还征军终于失败。一时成为众矢之的的伯尔纳多，理直气壮地作自我辩护。他偕同舒才（Suger）还想来一个新组织，但是没有实现。

整个教会的利益，至死萦绕在他的心灵上；而且当时的教皇，是他的一个门生呢。将来的教宗，尤金三世，始为比萨主教座堂的红衣司铎，继做了克雷耳服隐士，后由伯尔纳多委为罗马近郊圣保禄三泉（Saint Paul-trois-Fontaines）院长。当罗马人革命，创立一个行将维持至十余年之久的共和国时，他被选为教宗。

尤金三世留居罗马的时间，计于一一四五年末，为一个月，于一一四年末为六个月。这次革命的领导人，是希里西亚的阿诺（Arnaud de Brescia）。他的历史本是不很清白的；尤金三世不但不予追究，而且许他回居罗马。阿诺是个司铎，又是个修士，且与松斯的阿柏拉德很接近。他有意改革教会，使它限于纯粹的神学领域内，而受君王们的节制；他又强调真正的教会已经不存在。一一四八年，教宗予以绝罚的处分。迨一一五五年，亚得里安四世才得恢复教宗固有的权利。

当尤金三世为复兴教会积极活动的时候，伯尔纳多怀着一种与阿诺绝对不同的心理，暗暗计划着。他写于一一四九，一一五三年间的“观察”（De Consideratione），包括着一个完整的教会，尤其是教廷纪律复兴计划。伯尔纳多在尊重教会基础的大前提下强有力地指出了各种腐化的作风；谴责阿诺的教宗们，都采用他的计划。这是一个伯尔纳多致尤金三世，更好说致他的继任者的遗嘱，为了尤金就于一一五三年七月长逝的。同年八月伯尔纳多也接着进入另一个世界。他是于一一七四年被列入圣品的；一八三〇年，被尊为圣师，历代传统一致称他为“甘饴的圣师”（Doctor mellifluus）。

二 著作

圣伯尔纳多著作中，在道理方面，最重要的，以及最丰富的一部分，是他的演讲。可是，他的十四本小册子，也是很珍贵的；尤其是论神修的五本。除去这五本，其余四本是论教会改革的，五本是关于各种不同问题的。他的通信共计五〇〇封。

(甲) 演讲

伯尔纳多遗下的三三二篇演讲，可分四种：

(一) 八六篇是有时间性的 (De tempore)，大半是以主日及瞻礼为对象；四篇在歌颂圣母 (Super missus est)，一篇论诸圣婴孩，十七篇诠释第九首圣咏 (Qui habitat)。这最后几篇大概写于一一四〇年；十一年至十四篇，尤其是十二篇，阐发了护守天神的传统道理。

(二) 四三篇关于圣人们的演讲，在歌颂了不少的圣人以外，特别地称扬了玛利亚：她的重要的奥迹，描写得出神入化。论圣母诞生的一篇 (De aquæductu)，畅谈了童贞圣母中保的问题。若干篇追悼辞 (其中一篇是所以追思他的兄弟机刺德的。) 可作论赞读。

(三) 一一七篇混合的演讲，短于前边的演讲。

(四) 八四篇论雅歌的演讲，最后六篇的写作，当离他的死期很近，其余诸篇作于一一三五年。

圣伯尔纳多的演讲集，是公教神修训话；其中大部分是在隐院讲道厅中，为歌咏阶级的隐士们讲的。圣伯尔纳多的一篇致辅理修士的训话，是用说部体写的。它们都是临时的作品，为此不但没有典型的段落，而且夹杂着题外的东西；可是正为了这点，飞腾着热情火发的辞令，同时洋溢着崇高的思想，奔逸的骨气，而成为法国公教讲坛上的典型作品。圣人在演讲前，必成熟地予

以默想。记得他曾说过下面的一句话：“在把面包分给听众前，应当好好地予以烧熟……我怕我是不好的厨子。”那是不用怕的：他的一切演讲，通过一个正确的、明朗的、时而猛烈的文法，提供了一种充满着滋养料的道理。或说他在字句的玩弄及对照上，带着一些软弱性。这是时代的软弱性。应当明了：他的好处，不在兴趣上，而在思想的崇高，神火的蓬勃上。在这最后两点上，他是独步的。

（乙）论文

（一）伯尔纳多最著名的论文，是以神修为对象的。它们正如我们在下面要说的，组成一部非常珍贵的神修提纲。可是，它们不是在预定的计划下写成的，却是临时对付环境的作品。

一、《谦逊及骄傲阶级论》写于一一二一和一一二五年间；这是徇枫丹（Fontenay）院长，哥德弗罗亚（Godefroid）之请，所以解释本笃会规论十二级谦逊一章的。伯尔纳多寄给了他给隐士们二十一章论谦逊的提要。

二、《论爱天主》（De diligendo Deo）作一一二六年左右，所以徇罗马教会的一朋友，爱默利（Aimery）的要求。这个问题是伯尔纳多心爱的一个，级级说来，到处表示他的权威。

三、《圣宠及自由意志论》写于二二七年光景。它是一个听者提出的一个问题的“假如功绩来自圣宠，自由意志的任务怎样”答案。他的解答是以圣奥斯定的论调为根据的。

四、《诫命及辖免论》是为来就正他的隐士们写的；圣师特别讨论了修士听命的道理，并且也谈了一般的修成。

五、《观察》（De Consideratione）是最重要的一本，所以呈献于尤金三世的；卷一成于一一四九年，卷二成于一一五〇年，卷三成于一一五二年，卷四卷五成于一一五三年。这是部神修兼司牧之作。

（二）伯尔纳多在关于重整纪纲的论文中控诉了各社会阶层

的腐化作风。

一、在他于一一二七年左右致圣退里的威廉的“辩护”里，无疑地，一面捍卫他的遭到攻击的修会，一面指摘当时满被光荣的克吕尼大隐院。这本作品虽未能使他提出的一切要求获得胜利，终于巩固了由可敬伯多禄托他掌管的克吕尼热忱的隐修生活；而且使西都的修士们维持着原来的克苦生活。

二、伯尔纳都通过他致松斯主教，亨利·桑利埃（Henri Le Sanglier）《论主教的职责》（*De moribus et officiis Episcoporum*）的一封信，督促他坚决地度一个成全生活。圣师尤劝他守好洁德与爱德；又运用一种宗徒的自由，劝他谨防贪图，奢侈，及不受约束的心理；还尤劝他必须服从教宗的训令。许多的主教，跟着亨利也采用了这个勇敢的训话。

三、《致神职界论自新》（*De conversione ad Clericos*）是为神职成员及青年学生写的，本是一篇作于巴黎的演讲。在经作者鉴订后，它就变成一篇自新的论文。

四、《在致圣殿会上歌颂新军》（*De laude militiæ ad milites templi*）里，伯尔纳多一面鼓励圣殿会祖，一面指出：这个新的骑士精神，迥异于世俗的骑士精神；他对于后者，不留情面地予以鞭挞；并且针锋相对地，标志了教友的斗争理论；这历久地大有造于社会的风尚。该书最后几章（六至十三章）阐明对于圣地应有的了解。

（三）伯尔纳多的短篇著作，有关于神学的，有关于礼仪的，有关于传记的；它们的对象是多头的。

一、论《圣洗与其他问题》是一种答客问：问者是伯尔纳多的朋友，圣微克忒的余格（Hugues），问题是有关圣洗，及古圣祖与天神对于降孕奥迹的认识。这些难题大概来自阿柏拉德对于克雷耳服院长的批评。

二、《伯多禄阿柏拉德谬说评论》是封伯尔纳多上教宗控诉

阿柏拉德的信；信中附着被告者的谬说目录。华冈大（Vacandard）标志：“或以为这是作者最好的作品之一，这是正确的。虽或怪他未能纲领地驴利阿柏拉德的一切学说；谁都不否认他的批评的正确性。伯尔纳多所指摘的，就是那个造成阿柏拉德神学特征危险性的思辨方法的过度性。”

三、西都经歌集对话（*Dialogue sur l'Antiphonaire cistercien, Tractatus de Cantu*）是篇书信式的序文；它是所以介绍修订后的经歌集的。

四、圣微克忒日课（*Office de Saint-Victor*）至今还保存着：其中有三首赞美诗尤引人注意：作者有意轻视量，而偏重字音数。华冈大说他的诗远不及他的散文”。

五、亚尔马总主教，伯尔纳多的朋友，爱尔兰人圣玛拉基传（*La vie de Saint-Malachie*），是本标准的传记，也是克雷耳服院长最成功的著作。他的文法，又清明，又漂亮，又别致；这是当事任何作家，索尔兹巴立的若望（*Jean de Salisbury*）也不在例外，所及不到的。”

（丙）书信

圣伯尔纳多的通信，已经刊印的共计五四三封；还有不少的只见于手抄本中。若干书信已成单行本：如致松斯的亨利的四二号信（论风化），如致圣微克忒的余格的七七号信（论圣洗），如致教皇意诺增爵二世的一九〇号信（攻击阿柏拉德）。一八八号，一九二号，一九三号，三三一至三三六号，三三八号，都是所以驳斥阿柏拉德的。

至沙脱尔修士基格（*Guigues*）论爱德的十一号信，可说是论爱天主（*De Deo diligendo*）的补充作品。

一般地说，圣师的书信，对于十二世纪的历史以及对于伯尔纳多的生活与道理，都具有无边的价值。根据不同的对象，它们可分为：教会书信（神学、法纪、教宗、主教。），伦理书信

(教友及君王的职责)，神修书信（修士的本位）。还有不少谈别的问题的书信，没有列入上面三类中。这些广大文献产生的岁月，到现在还未能获得确切的考证。

批判家指出，有百把本伪托圣伯尔纳多的散文作品。师主篇中虽存在着很多抄袭伯尔纳多的文字，究不是他写的。恃怙圣母诵，虽参用伯尔纳多两篇论圣母升天演讲中的字句，产生较晚，也不是圣师的手笔。人们又错误地把五十多种宗教诗歌归于伯尔纳多：《例如救世主的崇高母亲》（*Alma Redemptoris Mater*），《亚物海星》，《申尔福天上后》（*Salve Regina*）等等。那些诗歌中不少的灵感，是从克雷耳服院长的演讲内借来的：“耶稣，甘怡的回忆”（*Jesu dulcis Memoria*）的若干句，竟囫圇地摘自圣师的演讲。

三 道理

（甲）圣师

马比昂（*Mabillon*）指出：“他是教父中的最后的一个，是与其中最伟大者齐驱的一个。”这句评语不但不是一个大话，而且完善地表达了这个大圣师的人格、事业、思想，给予我们的印象。他崇拜古代教会；他几乎纯在古代教会中，寻求他的老师，如圣额我略，圣盎博罗削，尤其是圣奥斯定。看来，他的重要使命之一，在运用一种特别坚强的劲头，向那个迷于辩证论的世纪指出：“神学必须基于传统，而且他自己也是一个极清醒而深刻的神学家。他虽不参加无谓的学派斗争，却了然于那个形而上学的一切秘密。他不像职业辩论学家，经过漫长的推理环节，一级级地，易于迷路地，进入一座黑暗的迷宫；他是一跃而上的，他是通过他的神学的巩固的感性，直觉地深入的。他一言而说明问题；最聪明的学者，惊讶地看他游刃有余地解决他们历年失色不

解的难题”（华冈大语）。

这个渊博的神学家尤是一个神秘神修家。人家称他为甘饴的圣师，这正好标志一个典型神秘家的一种特征，潇洒。这个潇洒性渗透他的文墨，使它是温雅的，使它像圣宠一般地贯彻到心灵深处。伯尔纳多掌握着这个美妙的秘密，到了顶点。而且，他的学识不像是从哲学来的。而是在熟读圣经及瞻想中得来的。他认为：谦逊，真理的姐妹，比思辨更能引人认识天主。谦逊第一级使人认识自己；第二级引人对于旁人表示同情，第三级领人瞻仰天主。这神修三级，引导伯尔纳多对于天主，获得俊逸的知识；这点极完善地表现于他的著作中；他的所以像睥睨一种枯燥的知识，也就为了这个缘故。

可是，不应当就说他轻视科学。他把追求科学的人分作四种：第一种志在因以提高身价，虚荣是可耻的；第二种想予以出售，这是一种卑鄙的生意；第三种想藉以为善于人，他们具有爱德；第四种要借以修身，他们是明智的。圣师说：最后两个目标是好的，合法的。他最痛心于这种精神食粮的受到滥用，很频繁地使人发生不消化病。圣师最后，又一贯地强调：谦逊的极度的重要性，以及自我认识。

伯尔纳多虽为了科学的被滥用而表示憎厌，对于新兴的士林学，通过他的神秘主义，也是极好的贡献。格拉孟（M. Grabman）很合理地指出：在神秘主义及士林学间，没有矛盾，却有相互的关系，及类比。而且，前者从后者，在神学方面，可以获得实益；它对辩证的奔驰，提供一个平衡力；对科学与信德间的关系，射出一种光明；它是传统的保姆；少了它，神学就要变成一种纯粹的俗学。最后，它运用它的温柔，改正可能流于太枯燥，太抽象的士林治学方法。在这一切由格拉孟指出的观点上，圣伯尔纳多的动力，是积极而有效的。他强有力的驳斥了大胆的，运用一种冒险的，足以破坏神学的辩证学者。而且，

在若干难题里，他有时也被引为一个权威者。这些例子自然是稀少的。他的最大的功绩，就是他对于那些可怕的、危险的，足以摇动士林学的唯理浪潮。他像一根堤岸，遏制了势将泛滥的河流；这是个没有出息，可是很珍贵的使命。

为此，伯尔纳多的道理活动，尤其是一种神修活动。他的神修影响是更普及的；他的一切道理，只在神修的综合角度下，可以得到确切的了解。再者，甘飴的圣师，也就在这领域内，还继续在教会内活动着，训导着。他与圣奥斯定，在古代方面神修上所留的痕迹，是最温柔而坚强的。从中世纪来，他的著作，几乎与希坡内主教的著作，同样地受人口诵心维。现代最受人讽诵的神修作品，师主篇，包罗着不少来自他的灵感：“你应爱不受人注意”（*Amanesciri*）不就是他的座右铭么。下面，请一叙伯尔纳都所以为公教神修权威的几点。

（乙）圣伯尔纳多的神修学

一、圣伯尔纳多的神秘学，是以一种坚韧的神修学为基础的；而他的神修学——人为与天主结合的努力——的支点，就是论圣宠与自由意志关系一种极巩固的神学理论。他的《圣宠与自由意志论》无论在命题上，在理论上，都依据圣奥斯定。

伯尔纳多跟着奥斯定肯定：“人的功劳无非就是天主的恩惠，可是，意志的合作，不在抹煞之例：援救我们的是什么？是圣宠。那末，自由意志怎样呢？我的答案是下面一句话：它得了救。实在，除掉了自由意志，还有什么能得救；除掉了圣宠，什么来施救呢？因此，前者与后者都是必要的：前者领受，后者工作。”伯尔纳多接着说明自由意志的性质，或者自身方面，或在人类不同环境下：在纯粹的本性中，在圣宠中，在荣光中。他坚持堕落后的人类维持着他的整个的自由意志（*Etsi miserum, tamen integrum*）。在圣宠的活动下，意志的使命在接受：“整个的功劳在这个接受中，可是这个接受不是从意志来的：为了根据

我们自己的力量，连一个善意不能有，何况一个好的接受。可是，这个接受来自天主，不来自我们；可是，它没有我们，它不能存在我们。圣宠与自由意志彼此合作，使它们的活动打成一片，以至这个分不开的工作，整个地又是圣宠的工作，又是自由意志的工作。天主在我们产生好思想，好意愿，好行为：产生好思想，天主不用我们；产生好意愿，天主偕同我们；产生好行为，天主通过我们。伯尔纳多这个关于圣宠及自由意志合作的坚定的道理，是奥斯定思想的忠实反映；它与抗议教单凭信德，不需功绩的学说，不管若干抗议教徒怎样说，决不可同日而语。

这个合作，伯尔纳多认为是不须明明提出的必要的大前提。在神修内，悬悬于引人灵进入圣域的伯尔纳多，不断地强调“进步律”（*La loi du progrès*）这像是他最喜欢谈论的一个问题。“谁都不能更是成全的，假如他不愿意是更成全的：一个人的成全标帜，就是他对于更高成全的企图。”“谁拒绝上升，就是失掉一切的善。拒绝进步的人，肯定地已不是个好人；谁拒绝进步，谁中止为好人。”伯尔纳多漫长地向伽冷（Guarin）院长证明：不想前进，就是后退；相反地，恒心地趋向成全，在某一观点下，已掌握了成全。雅各伯的神秘梯上，天使们或上或下，绝对没有停止的；这所以告诉世人。在升降间是绝对没中间的。

二、在上升的方法中，圣伯尔纳多最谆谆致意的一个，就是谦逊。这个德行，他认为是为达到成全最可靠的途径。

他的小册子，“谦逊及骄傲阶级论”（*De gradibus humilitatis et Superbiae*），是所以根据圣本笃，阐述谦逊十二级的；在头上九章中，他先冗长地提出了谦逊的性质及益处。他指出谦逊的界词说：“这是人根据对于自己最确切的认识自卑自贱”（一章）。这不是一般谦德的界词，而是圆满谦德的界词。可是，他认为这个界词足以向人们指出一个高超的目的，并且强调他心爱的那个真理。这个真理是谦逊之果，共分三级：第一级在认识自己的卑

鄙（四章）；第二级在同情旁人的卑鄙（五章）；第三级在洁清心灵，使它瞻仰天主（六章）。圣三亲自在我们产生这三级真理；这三级归向无上真理的途径（七章）。伯尔纳多本想加上同为十二级的另一种分类；后来改变主意，他指出：怎样人在不知不觉中，逐渐走向下坡。这十二级，一为好奇，二为轻浮，三为狂乐，四为夸张，五为古怪，六为顽固，七为骄横，八为自高，九为伪善，十为反抗，十一为放纵，十二为恶习。（九至二十一章）。这是他指出的骄傲十二级。他在隐士写照中，运用强有力的线条，指出了由骄傲产生的一切黑点。谁想达到成全，谁应当一一予以拭去，从最重大的，到最轻小的。

伯尔纳多认为：修会生活，通过它要求的“自我放弃”，教导的“德行缮修”，尤其是听命之德的缮修，是典型的成全学校。克雷耳服的院长，根据上列的标准，评定修会的高低。他毫无犹豫地把沙脱尔修士（Chartreux）放在（Chanoines réguliers）之上；把本笃会中的西都支会修士放于第一位，为了他们的生活比众严肃。他根据这个原则允许人从一个比较宽松的修会，转入另一个比较严紧的修会；可是，他总不许人从一个比较严格的修会，转入另一个比较宽松的修会；因为这是一种退化。在修会生活的责任中，最能使人成圣的是听命。圣伯尔纳多明朗地，中庸地，予以指出；他把无心的不成为罪的过失（*Vix peccatum reputatur*），别于故意的对于长上或修规的藐视；这个藐视起于骄傲；还不应当把藐视与恶性较轻的疏忽混为一谈。

三、假如我们在一个关于圣师的道理的综合里，不把一个崇高的地位给予于天主之爱，那末我们就犯了错误。在伯尔纳多的严肃之气氛里，到处发现他的笑容；他认为：补赎的茨是有玫瑰馨香的爱德的保障。在他的一切著作内，到处有爱德的踪迹。在他的雅歌演讲中，他把爱德捧到了顶点。他谈爱德，不是专为圣贤的；他也督促初入德程的教友，崇尚爱德。他在他致沙脱尔修

士，奇格（Guigues）的一封信里，细致地描写了爱的性质及进展。在他美丽的“论爱天主”中，他诠释了那句他认为是圣奥斯定的话：“爱天主的标准，就在无限制的爱他（*La mesure de l'Amour de Dieu est d'être sans mesure; Causa diligendi Deum, Deus est; Modus sine modo diligere*）。”

在前七章里，他舌如吐电地阐明爱天主的理由；那些理由就是天主无穷美善，以及他对我们的爱情。在后八章里，他特别发挥这个爱情在我们心灵中的来源，进展及完成。这个爱情的基础，是我们自然之爱（伯尔纳多称它为爱天主之爱的第一级）；圣宠来神化这个爱情，引它归向天主，（一）因得他的恩惠，（二）为了他的恩惠及好意，（三）纯为了他。圣伯尔纳多的爱德四级，一为私爱（*L'Amour propre*），二为利爱（*L'Amour Mercenaire*），三为子爱，（*L'Amour filial*），（*L'Amour pur*）四为纯爱尤指荣光之爱。

爱的一种公式，或一种力量，就是敬礼（*Les dévotions*）。耶稣基督的人性特别地吸引了伯尔纳多的心灵；从这个敬礼，在他身上发展出了一个热烈的圣母敬礼。在这两点上，他对现代的神修，发生了一种无边的影响。他曾写道：“中世纪伟大的新建树，无比的神功绩，就是基督人性的认识，爱情，更好说它的苦难，降生的圣子，耶稣基督这个人，已不纯是应当效法的模范，跟从的向导；他且是光照内心的造物之光；他的人性也在心灵内；他是灵魂的净配；他与灵魂，且在灵魂上工作着；他是朋友。这个引导人灵与基督神人密切相结的运动的发起人，是圣伯尔纳多，圣五伤方济各及师主篇的作者，只予以发展吧了。圣师在他的时节演讲（*Pour le temps liturgique*）中，尤大大地发挥了他的思想。基督的一切生活奥迹，都吸引着他；尤其是耶稣的童年；他曾兴会淋漓地予以歌颂。基督的苦难的一切情节，烧起他的同情的怜爱之火；基督的名字的声浪，就使他手舞足蹈。他在

他的演讲中，通过热烈的词句，形容蒙难的基督对于我们的爱，藉以引起我们对他的爱。这一切无害于救赎的信条；他针对阿布拉德，保卫了这端道理的整个性。

他的圣母敬礼无非是他的耶稣敬礼的延长。圣伯尔纳多虽以身作则地热心传扬这个敬礼，可是为着痛恨一切新花样，曾为里昂无玷始胎瞻礼的输入，提出抗议。在他致里昂红衣司铎们的一七四号信里，他不但拒绝这个瞻礼，还否认这个始胎的无玷心。伯尔纳多把玛利亚的一切特恩，系于他的母性。他标志，玛利亚的谦逊与贞洁尤吸住了天主的视线：她通过贞洁中乐天主，她通过谦逊获得怀孕。玛利亚满被圣宠，不但为了她自己，也为着我们（*Plena sibi, nobis superplena et supereffluens*）。她也是圣宠的分播者（*Sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam*），她是一切上天之水输入我们的运河。她是罪人们的梯子。圣师自己说：“这是我最高的依赖，这是我的一切希望理由。”

四、祈祷精神，在古代的，尤其是本笃会的神修中，首先维持于礼仪生活中（*La vie liturgique*）。桑榆暮景中的伯尔纳多，为了想向日理万机的教宗尤金三世，指出时时刷新内修生活的法门，作出了一种直接打开默想之途的活动，“人物观察”（*La considération*）。后来圣依纳爵也予以采用。

卷一指出人物观察的需要与利益。卷二第三章向教宗提供四个对象：“我想你应当观察的，一为你自己（卷二），二为你座下的一切（整个的教会卷三），三为你周围的一切（教廷卷四），四为你头上的一切（天主卷五），他的观察的对象有关于伦理的（自己的认识：你是什么，你是谁，你是怎样的；以及岗位的认识。），有关于道理的（卷五）。读者一望而知，这个活动在两个对象上的方式，是很不同的。关于职责的观察是种预谋及监视的检讨；圣伯尔纳多把它别于瞻祷，是很合理的（卷二第二章）。

关于天主，以及应当始终注视的神修实际的观察，圣师把它视作瞻祷；而这个观察，他不视以为一种明生活（*Vie illuminative*），或一种狭义的被动祈祷，而视以为一种爱的研究，一种高级的祈祷，一种真正的默想，一种情爱的或瞻仰的默想。这个寻求天主的默想在圣宠来丰富它的时候，可以给人找到天主。“在祈祷中寻求天主，比在讨论中寻求天主更高贵，而且更容易找到。”（*At orando forte quam disputando dignius quæritur, et facilius invenitur*）可称神秘的，是圣宠，不是观察；可是观察至少为圣宠作准备；这已为功不小。

（丙）圣伯尔纳多的神秘

一、神秘在前列的一切著作里，占着一个相当的地位；可是它在雅歌注疏受到的阐究，是演讲式的不是科学式的；作者的注疏明明是讽喻的，他视雅歌为一种婚姻颂；它是所以歌颂神人与教会，及信灵神秘的结合。即使在这里，神修也占着一个重要的位置，伯尔纳多一面指出准备这个结合的方法，一面指出实现这个结合的各种阶段。对于基督之爱，关于这点的使命是重大的。圣师把这个爱分为两种：一以基督人性为对象，这种爱，他称之为觉爱（*Amour sensible*）。一为基督神性为对象，这种爱，他称之为神爱，神爱优于觉爱；它是人与天主结合的因素。应当指出：这两种爱不相排斥；觉爱是神爱的前导。在神爱发生于灵魂上时，之发生了一种对于基督人性的觉爱；而它的深浅，粗细，强弱的程度，都是与密切和它缔结透彻的神爱的程度成正比例的。克雷耳服院长的著作，就是个活生生的证据。

二、这个神爱，通过它最特殊的因素，是神秘的。它的本对象不是同样地又是降孕之“言”，又是智慧之“言”，正义之言，真理之“言”，圣德之“言”；一句话，那个还没有取人性，以成我们的智慧，我们的正义，我们的真理，我们的圣德的天主。

因得它的本对象而高于觉爱的神爱，还因它的强大的成绩，驾而上之。神爱又因它充满圣神的特恩，强于觉爱：为了只有认识及窥见圣神的种种者，可能这样爱天主。这个食粮为血肉之人是不配的，它只适于神化的灵魂。它是由圣神供给的：“他以性命的神粮，养育我们；他以智慧的活水陶醉我们：因为神事的了解，是灵魂的真正食粮。”这个食粮一经灵魂通过智慧之恩尝到其味，就变为一种饮料。而且圣神的光照常引起爱情：“智慧及聪明之神，像蜜蜂一般地，又藏有蜡，又藏有蜜：他像是个天主之吻；从吻中来的学问，是在爱中接受的；为了吻象征爱。这个吻，这个经由圣神而来的天主之恩，就是瞻想，就是狭义的神秘圣宠；它在灵魂上烧起神爱；神爱是它的目的；而神爱使它继续延长。

基督，言，尤在瞻想中自我表现；圣伯尔纳多爱视以为圣灵的净配。他通过神爱与灵魂结合，而灵魂应当先接受他的追求，愿意与他心心相印。“什么比这个相印更甘饴呢？什么比爱更可贵呢？我的灵魂呀，你通过爱，你已不满于‘人师’（*Magistère humain*）。你能信任地接近‘言’，永与‘言’结合，亲爱地询问‘言’，特别地同他商量。你的通过理解的信任是透彻的，通过意愿的信任是大胆的。实在，这样所结的，就是一个神圣的婚姻。”圣师用以描写这个神秘婚姻的甘饴的篇幅，是不可胜数的。其中最受援引的，是关于雅歌的第八三篇演讲。华冈大说：“这可能是隐院中荡漾着的最美丽的情歌；应当一读它的整个的篇幅。”

圣伯尔纳多以过来人的资格，频繁地描写圣灵魂与天主在活跃着情爱的祷告中的神秘的会晤。这些会晤的地点，就是灵魂本身，当它又是纯洁，又是安静的时候。那个天主降来休息之地，就是智慧主宰地站着的灵魂深处；在他发现的时候，什么都平静了下来：“平静的天主平静一切。”（*Tran-quillus Deus*

tranquillat omnia), 在那儿基督神秘地把他的“神”, 他的吻, 一个他的口吻, 给于灵魂, 这个神吻的甘饴, 只有亲身尝到的能予以说出。圣伯尔纳多认识它的整个的伟大, 他邀请灵魂自认卑污, 不堪领受; 可是, 他也引导它期望这个恩宠, 谦逊地去企图。最后, 在声泪俱下的祈祷之后, 我们可能敢抬起头来, 一望这个光荣之唇。“我说此, 我不胜战栗; 这不纯是为了要望它, 也为了要吻它。”假如基督肯使伯尔纳多如愿以偿的话, 他会呼唤道: “幸福之吻呀, 通过你, 人家不但认识一个天主, 还爱慕一个爸爸。”他还极度温雅地写了若干描写基督与灵魂, 在那幸福的晤谈之际的亲热的篇幅。对于最高妙的福宠, 飞越哪, 出神哪, 他也不忘予以描写。在那儿, 存在着闪电一般的最神化的情景。但是虽有一种神光, 透入灵魂, 还未到面对面的化境。假如特宠之灵一时能免陷于罪, 这个殊恩也不过是暂时的。

三、这些最后的圣宠包括着许多非常的因素, 它们是不可冒昧以求的。当伯尔纳多正忙于向隐士们灌输神圣的欲望时, 连想都没有想予以提出。圣师督促他们进入天主要一切灵魂进入的圣域; 为实现这点, 天主提供许多特宠; 这些特宠, 伯尔纳多不倦地予以绘写; 他的雅歌注疏的目的, 也就是这个。无疑地, 应当有个应当遵守的秩序, 有条应当采取的途径。可是, 到了终点, 伯尔纳多向众人指出基督: “在一个神圣吻抱下, 我们与基督结合, 俾得通过他的圣宠, 与他一心一意。他表示, 这个恩宠, 天主也以赐于那个不幸地曾是不忠之人。他所以这样谆谆地谈瞻想, 为了它是个雄辩的学校, 是个救灵生活的靠山。司铎在为运河前, 先当是个智慧之泉常常相通的积水池。这是超性的丰富的条件。伯尔纳多以身作则地予以教授, 他的历代不衰的道学活动, 就是他的瞻想生活的延续。”

Saint Bernard

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** *P. L.*, **182-185** (éd. Mabillon, 1667; Massuet, 1690, et Le Texier, 1719) Trad. fr.: Antoine de Saint-Gabriel, Paris, 1678.
- 2° **Etudes:** E. VACANDARD, *Vie de S. Bernard*, Paris, 1895 (2 vol.) . art. *Bernard* (saint), dans *Dict. théol.*, col. 746-785; *S. Bernard orateur*. Paris, 1877; *Abélard, sa lutte avec S. Bernard*, Paris, 1881. —G. GOYAU, *S. Bernard*, Paris, 1928. —G. SALVAYRE, *S. Bernard maître de la vie spirituelle*, Avignon 1909. —A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu...* Paris, 1921 (3^e édit.), p. 133-154. —P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II (1921), Paris, p. 34-118. —Voir aussi M. GRABMANN. *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 94-108. —T. HEITZ, *Les rapports entre la philosophie et la foi...*, p. 67-70. —J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 333-339 et 465-471. —X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 1010-1015. —J. RIVIÈRE, *Mérite*, dans *Dict. théol.*, col. 671-675.

第五章 圣微克忒学院

一 圣微克忒的余格

十三世纪，在巴黎古老的主教学校的旁边，看见兴起了两个在学业上，互相剧烈地竞争，而使法兰西首都一跃而为中世纪最伟大的大学城。这两个大学，一为圣微克忒，它的创办人，就是实在论派的大领袖，倦于辩证斗争的香巴（Champeaux）学院的名教授威廉；一为圣女仁未甫；威廉的所以退出该学院，是为了耐不住阿柏拉德的攻击。圣微克忒的代表人物，当推余格及查理（Hugues et Richard）。

余格应当生于一〇九九年末，因为他是一一一五，一一一八年间到达圣微克忒的，当时年方十八。他的原籍大概是萨克思（Saxe）。一一三三年，他任该区隐院教务长；他的教学成绩，是斐然可观的；可是出入他的绛帐中的青年，都为微克忒人。他的一系列的著作证明：他的学识是渊博的，他的研究是勤奋的。他与圣伯尔纳多相往来，并且把由阿柏拉德学说发生的难题，就正于圣师；圣洗论，就是一种解答。一种道学的声气，把圣微克忒学院与圣伯尔纳多联系起来。余格生活的认识，也由于此。他可能兼为圣微克忒院长。他以一一四一年，死于馨香的圣德氛围中。

（甲）神学著作

余格的能驰名遐迩，尤有赖于他的“基督教会奥迹论”（De Sacramentis Christianæ fidei）。该书的结构是特色而有力的；它的词藻是漂亮的，它的内容是丰富而深刻的。它可称为崇高士林学

时代，关于圣道的第一个圆满的大系统。这是一个圣经学导言，它是为那些在钻研圣经历史后，开始学习圣经含义的神职成员的。书分上下两卷，上卷为降孕论前奏，下卷为降孕论本身，以及它的后果；书的系统，是历史的又是理论的。

除去论圣经知识的序言，上卷分三部十二节。第一部一节论造化，二节论造物主，三节论天主的认识，四节论天主永远的，以及表现于外的意志。第二部五节论天神受造与他们的堕落，六节论人类受造与它的原始的无罪处境，七节论它的堕落，八节论天主拯救人类。第三部九节论圣事的立定，十节论信德，十一节论自然律，十二节论书面律。

下卷分三部十八节，第一部一节论基督，二节论教会，他的奥身，三节论教会的各种组织与职权，四节论祭衣的象征性，五节论圣堂的奉献。第二部六节论圣洗，七节论坚振，八节论圣体，九节论小圣事（宗教礼仪），十节论小圣事由于贿卖发生的亵渎，十一节论婚配，十二节论圣愿德行罪过，十四节论告解补赎，十五节论终傅。第三部十六节论人的结束，十七节论世界的结束，十八节论将来的世界。

Sacrament 在余格口里，频繁地指圣经中的圣物，就是整个的神学（Tota divinitas）。在他的伟大的“基督教奥迹论”，以及他的简短的“自然律及画面律”对话中，Sacramentum 的含义也是这个。这个字，他也用以指为祝福灵魂用的东西：“列于外面的有形可察的物件，为了相似性，它象征；为了规定性，它指点；为了祝圣性，它包罗着圣宠。”（Corporale elementum foris sensibiliter propositum, ex Similitudine repræsentans, ex intentione Significans, et ex Sanctificatione continens Spirituales gratiam）。这个论调对于圣事神学发展的贡献，是极重大的。可惜他过度强调了圣事的物质因素，以至未能说明神圣典礼的组织，因而也未能指出圣事的确数。可是，他为后代的学者，通过他神圣礼仪的分

类，已作好了区别大圣事与小圣事的准备；而使他尤注重的几件，正式被列入七件圣事之列。

在上列的两部著作外，余格又遗下了不少关于道理及伦理的神学作品：

一、《教育学》（*Eruditio didascalica*）是本研究自由学术（*Arts liberaux*），及圣经导言，共为六卷。或把“三日的工作论”（*De operibus trium dierum*），列为卷七，实在它是另一本著作。

二、《五七论》（*De quinque septenis*）是本小册子；它列论了（一）“七罪宗，”（二）“天主经的七祈求，”（三）“圣神七恩，”（四）“七要德，”（五）“真福七端。”书中没有谈圣事七件的问题。

三、若干论基督，童贞圣母，以及伦理问题的小册子。

四、他的圣经学作品可以并入神学著作，计有注疏，论赞等等。

余格的神学虽有若干弱点，一般地说，假如把他所谈的与前人关于同类的问题所说的比较起来，都有相当的进步。这里，我们只指出他的关于教会，以及信德与理智的道理。

教会在圣微克忒余格的脑海里是个中心思想；我们从这一点上，也可以看出余格是奥斯定的忠实弟子。如同希坡内主教，他爱在教会与天主，与基督的关系中，观察教会。他视教会为天主之宝，大君之都，基督之身，羔羊之净配。他视教会犹如基督，同是圣经的重要对象。他视教会为造化的终点，真正的救援之柜；在该柜中，天主与人打成一片。他认为：圣宠与爱德是人整个地属于教会的必要条件，“只有圣宠的人们，居于教会，属于教会”（*Soli autem homines gratiæ et in Ecclesia sunt, et de Ecclesia sunt.*）。爱德是教会合一的原则；正如信德，共同的信德，系于圣德的信德，通过圣神生活的活动，也应当是教会合一的原则。下面一个包括这些属性的教会界词，是由此产生的：

“圣教会是基督的身体，它因‘一神’而生活，一信而合一，而受圣”（*Ecclesia sancta Corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata*）。余格并不视教会是纯神的。他完善地叙述了圣统制的职责，这个圣统制具有一个别于政权之权。它在一定的观点下且高于政权，它不打乱这两个领域；它不纯是个精神的指导权；无疑地，也不纯是个间接之权。教会对于国家拥有两种使命：一予以建设；一予以批评，当它犯错误的时候。这些以中世纪社会秩序为标准的公式，应该与当时关于这个严重问题的见解，共同研究。余格承认教会具有一个神学家应予重视的道理权威；它的巩固性，尤表现于公会议，及信众一致的论中（*Consentement universel*）。他虽稀疏地援引教父，却远宗教父，甚至把他们比诸圣经的作者。

余格不但是个权威神学家，重视传统的神秘者，也是个哲学家。他明朗地指出了理智与信德的关系。或诬蔑他紊乱自然及超自然的认识；实在他把天学及人学，分划得很清楚。他曾声明：天主一面可以通过理智，在两种属于自然的方式下受到认识；一面也可以通过启示，在两种属于超自然的方式下受到认识。余格在他的根据理智的天主实有证明中，放弃了先天证明（*Procédés a priori*），纯从经验出发：一为内心经验（灵魂感到自己存在，开始认识自己；于是它结出：它尝开始存在，它的存在是由那个自力存在者来的。）一为外表经验（根据实物的变动性）。这些证明纯属理智，与启示无关。狭义的信理启示，或由于内心的默感，或由于外来的训诲。余格有时像对于信理，甚至圣三奥迹也不在例外，作出了真正的证明；可是应该晓得：他到处没有脱离信德的基础。他的基于一种影痕的证明，不是狭义的；我们不当过度相信文字表达的一切。这种作风，在任何严格的神学家笔下可以找到，圣多玛斯也不在例外。

(乙) 神修著作

余格的神修著作，除掉他的“得尼上天圣统”注疏(Hierarchie céleste)，以及关于两本“隐修教育”(Formation monastique)的小册，计有关于祈祷及内修生活的三三集(Double trilogie)。

有关隐修生活的书籍计有(一)初学生的教育，作为尤注意于学生的品貌修养；(二)圣奥斯定修规释义，作者扼要地指出修规的意义及精神。

下面的三本是论一般的祈祷的：

一、《论默想》(De Meditando)把默想分为三种，第一种的对象为受造之物，第二种的对象为圣经，第三种的对象为风化。作者的观察是实际而且实用的。

二、《论祈祷法门》，虔诚地列叙了祈祷的条件及等级；祈祷有两个翅膀，一为人的软弱，一为救世主的慈悲。

三、《灵魂保证自语录》(Soliloquium de arrha animæ)是个热爱天主的灵魂的甜蜜呼声。它视天主为天上净配；天主在种种圣宠中，给它爱情的保证。天主一时时地使灵魂尝到其中的美味，以迄天上光荣的结合。

内修生活一般地列论于下边逻辑地互相联系的三本作品中：

一、《论世界的虚假与过去的一切的用度》(De vanitate mundi et rerum transeuntium usu)一面标志人作恶的原因是对于世界的爱，一面指出对于天主的爱是药石，是救援的方舟。

二、《论诺厄的精神方舟》(De arca Noe morali)指出这只方舟在天主的宫殿，灵魂上；在天主的国家，教会内，而尤在智慧中。书的卷四揭示：在什么条件下，天主自显于那些充满天主之爱的灵魂。

三、《论诺厄的神秘方舟》(De arca Noe mystica)所谈的是同样的道理，可是，一贯地是在象征的氛围中写出的；作者也不

忘为象征做注解。

其余的神修著作是关于下列几点的：

一、《论三天的工作》(De operibus trium dierum) 是幕神妙的瞻想；它阐述了神秘方舟的象征观。

二、《论夫对于妻的爱》，及《论爱德颂》，都描写着通过爱的神秘结合。

三、训导篇论赞十九首通过许多的神秘的具体例子，尤讨论了伦理问题。其余属于余格的著作，都是赝品。

根据余格的道理，他是个十足的神秘者；一看他关于瞻想的重视，就可以得到一个相当的证明。可是，应当晓得余格的瞻想定义不是一般的：“瞻想是理智的一种锐利性，它明朗地了解它公开所有的一切”(Contemplatio est vivacitas illa intelligentiæ, quæ cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit)。我们将要感到：在这种瞻想里，爱是个因素成份。这里，首先应该辨别瞻想与默想的不同。在默想里有一种努力，一种寻觅；相反地，在瞻想里，有一种获得。要默想变为一种祈祷，须要热忱地做去；这样才能达到它烧起神火的目的。这个爱火烧灭偏情，然后巩固意志，使它沉静而开始瞻想。余格把瞻想分为两种，一种是下等的，可称观察 (Spéculation)；那些已压倒偏情的人，开始受真光的烛照，而它的新面目吸住着他们。上等的，或狭义的瞻想的准备，就是下等瞻想；上等瞻想使灵魂享受一种深切的和平；灵魂已找到真理，并且通过高级的爱德，息于其中；人家实在觉得天主整个地在众人身上；迎接他者，情爱沸腾，以至内心不存丝毫私有的东西。人家尝到的神爱甘饴，把整个灵魂，沈醉于福乐中。这是使灵魂变成天主净配的爱德，而且一时时地使他获得那些足以烧起情爱的访问。这些高贵神恩，就是真正的瞻想；也就是圣贤们的特恩；天上神味的前奏。这些神恩是此生为寻求天主而作出的努力的酬报；而且它们是圣德的凭证。这个祈

祷是整个地超自然的，天赋的，被动的；相反地，那个前面所说的观察，是自动的，而且还属一种默想，虽已附有吸住着灵魂，使它感到人世的虚假的神乐神光。

上述的神秘瞻想的道理，是圣微克忒余格整个神修的中心。在他训导篇论赞里，一开始就像原则一般地，把它指出。实在，这是他后来要发挥的教友神修的总纲。他的一贯的目标，在通过对世界的轻视，引出仰慕天主的智慧。

在余格的神修中，占着重要地位的东西，是自我弃绝，是德行，尤其是爱德。他歌颂爱德的情绪是极热烈的：“美好的爱德啊！亲爱的爱德啊！”彻悟在圣微克忒学院的神修论中，也是个重点。他虽没有作出文艺复兴时代光荣地推崇的系统公式，却一面强调了别于圣书浏览，异于一般祈祷的神操，默想的使命；一面又强调了极与神秘祈祷接近，而与它们不同的观察（Speculatio）的使命。余格在这里引用了象征主义；这个方式，他的学生和他的神修的继承者，圣微克忒的理查，将大大地予以发展。

二 圣微克忒的理查

理查原籍苏格兰；谁都说不出来他进圣微克忒隐院时的年份和年龄；只晓得他于一一五九年擢副院长，三年后升院长。他对于当时隐院的紊乱状态非常痛心；他强有力的予以整顿，为此也乞灵于笔墨。他死于一一七三年，他的德学的声誉是卓著的。

圣三论六卷是他最重要的神学作品。卷一开始就指出：作者只谈信德真理，而且目的不在单纯地指出权威，而尤在阐发它们的所以然。理查先后论了体的单一性，以及位的多数性；他所用的方法，很像圣安瑟尔莫及圣奥斯定的。他特别强调善与爱，以解释这个奥迹。这本著作虽附有若干弱点，却是相当伟大的；

因此拉福雷（Laforêt）视以为中世纪思辨神学（*Spéculations théologiques*）重要著作之一。

理查又遗下了十来本教理小册子，“圣言降孕论是其中尤应受注意的一本，它跟着圣安瑟尔莫，指出圣子降生的需要及适宜。”

理查的神修著作是很重要的：

一、《除恶崇善论》三篇

二、《论人的内心状态》三篇。它指出堕落的人有三种创伤：无能、愚鲁、偏情。下列三样缺点：软弱、错误、恶意，是由此产生的。天主的诫命，允诺，威胁是医治这三个缺点的药石。

三、《爱德等级论》（四章）及《四反爱德等级论》。这两本是最能歌颂上等爱德的作品；它们的对象是同的，它们的热情是同的，它们的方法也没有什么大不同。第一本指出神爱不可战胜的力量（一章），它的无厌的企图（二章），它决定理智（三章）及心灵（四章）向它的对象的本能。第二本在另一个秩序下，叙述爱德同样的属性：他标志怎样神爱贯彻整个的人：情意（第一级），不可能忘掉它的理智（第二级），与它联系的活动（第三级），以及这个无厌之爱（四级）。

《人的内心教育论》（*De eruditione interioris hominis*），是个以圣经象征主义为基础的神修作品；它把内部葛（*Nabuchodonosor*）的梦与丹聂尔的神奇之见（*Vision*），比诸内心生活。它与下列的作品比较起来，它的方式是同的，可是它的注疏性，或神秘性，较为强烈。

理查的十五种有关圣经的作品，虽也是注疏的，却更是神秘的。他的大小“本雅明”（*Benjamin*）及“雅歌释义”，是最著名的。

《小本雅明》（*Benjamin Minor*）副名论准备心灵瞻想书

(*Liber de præparatione animi ad contemplationem*)。它用八七章篇幅指出：为准备瞻想，改过修德是必要的；最后才论到瞻想。

《大本雅明》(*Benjamin Major*)论瞻想的恩宠，理查认为瞻想是成全地位的基本成份；他又认为：任何修士都本位地应当举行瞻想。

《大本雅明》共为五卷，卷一提出一般的观察。它针对飘浮的思想，以及努力寻求真理的默想 (*Mé-ditation*)，提出了瞻想；它的任务在深入地，称赏地，观察这个真理。它的对象是复杂的。理查在卷二至卷四里指出了六个比较重要的对象。卷二专论下级的受造之物。理查输流地欣赏：(一) 可觉的美；这就是第一个瞻想 (一至六章)；(二) 理智在其中发见的真理；这就是第二个瞻想 (七至十一章)；(三) 它们表现的神的真理；这就是第三个瞻想 (十二至二七章)。卷三标志第四个瞻想的对象，灵魂：它从自然及超自然两方面予以钻研。我们通过灵魂，我们可以认识无形的东西。卷四研究第五及第六个瞻想；它们的对象是超绝的 (*Transcendant*)。它就是我们从信德认识的天主。我们观察天主，或研究他的属性 (它们是超越理性的，不是违反理性的)；或研究他的三位 (这似是违反理性)；同卷 (二〇至二三章) 指出：我们运用灵魂可以更完善地明了这些超绝的实际。卷五在另一个观点下，就是原因的观点下，推论那些瞻想的不同方式。他把原因分成三类：纯人原因 (*humaines*)，神人混合原因 (*divino-humaines*) 纯神原因 (*Divines*)。在最后一类原因里 (五至十九章)，有种出神状态 (*Excessus mentis*)；这是由于热心，称奇，兴奋来的。

《雅歌注疏》，在纯神秘的观点下，解释基督与教会，及与灵魂的结合。

在其余一切洋溢着象征主义的注疏作品中，应当提出下面三种：

一、《厄则克耳神奇之见论》(La Vision d'Ezéchiel)。

二、《厄玛虞厄肋论二卷》(Emmanuel)。

三、《默示录论》七卷。

圣微克忒的理查，一如余格，也是个知名的神学家。他的圣三论是中世纪作品中最深刻的一种。他的方法，宗奥斯定派，又是思辨的，又是情爱。他的爱象征主义，由受造之物，上推造物主。理查通过因果律(Le Principe de Causalité)，确切地证明了天主的存在。在他的著作中，以伦理及神秘为归宿的心理描写，相当地展开着。他虽不像余格，明朗地分神眼为三种(肉眼以视世界，智眼以视灵魂，瞻眼以视天主。)，却以有形之物的认识，它们的本质通过理智的认识，及无形之物(理智及伦理的根本原则也包括在内)通过理智的认识，归于灵魂；灵魂也认识自己，而由此上及天主。理智在一切活动内，受到神光的照耀。至于神光的性质，他没有确切地予以说明。他也没有详尽地划清自然界与超自然界；可是谁都不能肯定他把它们混为一谈。他的神秘方法引他不予区别，而反予以混合；它们是朗若列眉地不同的。

理查确是一个神秘学著，他是中世纪最伟大的神秘学理论家；这也就是他所以别于圣伯尔纳多的地方，因为圣伯尔纳多的神秘学，是崇尚实际的。无疑地，理查也研究神修，他指出人的弱点，每针对弱点的药石，以及与天主相结合的必要德行；可是他的心灵仿佛强迫他走上峰顶，或歌颂天主的爱，或分析瞻仰的属性。他关于这点的丰富性，是汲不完的，虽有时是骈枝的，常有玄妙的。他供给了我们关于中世纪神修无可比拟的史科。圣文都辣及圣多玛斯尊重他的几乎整个的论调。

首先应当辨清：那个在他的著作中占着重要地位的瞻想(Contemplation)，究竟指什么。他的瞻想的界词如下：“理智不停称赏地对于智慧情景的自由了解”(Liberam mentis perspicacia in

Sapientiae Spectacula cum admiratione Suspensa), 那末, 它有两个胜过默想的特点: 默想追求的对象, 它便易地已经看到; 理智的称赏使它感到愉快。这里所说的对象, 就是天主, 而他是智慧寻求的惟一对象。即使如此, 他的界词还是很笼统的。这个界词通过微妙博学的分类, 才得明朗化。这里, 我们只指出两种分类: 一种是以理智的直接对象为依据的, 一种是以产生瞻想认识的原则或原因为依据的。

依据对象, 瞻想可分六种: 作者又把它们分作三组。一切瞻想在称颂天主, 或在他的绩业中, 或在他自身上。第一组的对象是次于灵魂的一切受造之物; 它们各在一定的程度下, 反映天主的美善。以灵魂, 天主的肖像为对象的第四个瞻想, 是第一组与第三组的中间。属于第三组的两个高级瞻想的对象, 是由信德启示的真理; 它们可能地与第四个瞻想作有益的联系, 因为天主的无形的肖像能助人认识天主自身。这个拾级而上的方法, 具有极大的好处, 并且不费力量使人对天主, 获得一个崇高而纯洁的观念。

为明了瞻想, 只认识它的直接对象还不够; 应当进一步地观察由于瞻想及它的原则发生的认识的性质。在这观点下, 理查区别了三种瞻想: 第一种是纯人的, 第二种是神人混合的, 第三种是纯神的。第一种称人的, 为了它纯是智力通过艺术, 演习, 注意后的一个高度的发展; 这种瞻想也产生一种真正的快乐。第二种称神人的, 为了它是灵魂在天主的光照下作出的成绩。圣宠使它合作的灵魂, 一面获得翅膀, 一面在脱形的问题上, 获得高一级的认识。第三种称纯神的, 为它纯是一种强有力的圣宠的效果: 圣宠使灵魂暂时陷入一种超越状态, 因而发生一种非常的活动。这些公式在一定的程度下, 可与现代神修学者所说的, 相提并论。

看来狭义的瞻想的特征, 是那个超越状态 (Excessus

mentis)。它是第三种瞻想的特点，可是，在第二种内，它比较逊色地也可以找到。Excessus 有时译为出神 (Extase)，可是它在理查著作中的含义，不限于此：它指一切出乎自力以外，通过情爱，或上等爱德，在或不在出神状态中得来的认识。这个超越的一般原因，确是爱德；而爱德可以或指一种强烈的热忱 (Præ magnitudine devo-itionis)，或指爱德产生的一种强烈的称奇 (Præ magnitudine admirationis)，或指爱德引起的一种强烈的兴奋 (Præ magnitudine exultationis)。超越的原因，爱德，是圣神的特宠，也是圣神特别地居于灵魂上的记号；它就是产生第三种，或第二种瞻想的圣宠。

这些原则，和那些瞻想的不同对象，可以引导我们明了：根据理查，什么祈祷是神秘的，什么祈祷是纯人的。他在前四种及后二种瞻想间，作出了一个重要的分野。前四种瞻想纯在对象的观点下，如果由于信德，不是自然的；可是人的，公共的；也不是神秘的：为了为认识它们的对象，不需要乞灵于爱德。相反地，理查认为后二种瞻想的对象是神的；它们只在狭义的瞻想里可以认识。理查标志，在这个高级的瞻想里，“什么都关于圣宠”这个坚决的观点，虽树立了一个原则，并不抹煞可能的出轨的存在。对象的超越性指出：少了一种特宠，人对它不可能有一种真正的神秘认识；可是并不否认一切次等的认识：因为神秘认识是爱德结果；爱德能引灵魂到出神的地步，甚至出神的地步以外。

可是，天主的真理，也可能是混合瞻想 (Contemplation mixte) 的对象。Spéculation 一字也指最高的认识；奥斯定派的神学，常运用这个方法；而理查是它的一个著名的代表。再者，前四种对象，可能通过神人的混合活动而被瞻仰。理查说：第四种瞻想能和合于别的两种中；这种经常的和合可以争得很高的恩宠。显然地，即使纯人的瞻想不是神秘的；它们可能是真正瞻想

的前奏。

一切真正的神秘圣宠，超越人的力量；这纯是从天主来的。但是这种圣宠也是要紧的；如果我们感觉不到它的效力，我们应当归罪于我们薄弱的爱情。这种圣宠有时赐于没有相当准备的灵魂；有时赐于确实努力后的灵魂；这种圣宠为一等灵魂是经常的，像是反掌可得的。热忱的意愿能准备灵魂获得这种奇想；瞻想者应当经常预备予以接受。它可能在考验的理由下，暂被剥夺；假如一个灵魂忠心不渝的话，始终热爱天主的话，不久的将来，它会丰富地恢复的。为了理查不断强调瞻想的两种因素：认识天主，爱慕天主；他是中世纪圣奥斯特定最得意的门生之一。理查以后，圣微克忒学院很快地日趋下坡。

L'Ecole de Saint-Victor.

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE:

- 1° **Editions:** P. L., 175-177 (Hugues), 196 (Richard).
- 2° **Etudes:** B. HAUREAU, *Hugues de S. -V.*, Paris, 1859; *Les œuvres de H.*, *essai critique*, Paris, 1886. — A. MIGNON, *Les origines de la scol. et Hugues de S. -V.*, Paris, 1895. — M. GRABMANN, *Die Gesch. der schol. Methode*, II, Fribourg, 1911, p. 229-309. — J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 112-121, 335-369. — G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie...*, passim. — TH. HEITZ, *Essai historique*, p. 71-84. — J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption*, p. 339-342 et 474-475 (Hugues), 351-353 (Richard). — U. BALTUS, *Dieu d'après H. de S. -V. dans Rév. bén.*, 1898. p. 109-123, 200-214. — P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, passim; *La spiritualité chrétienne*, II, p. 148-192. — A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 154-168. — F.

VERNET, *Hugues de S. -Victor*, dans *Dict. théol.* , col. 240-308. —
Sur Richard, voir spécialement HUGONIN, dans *P. L.* , **196**, XIV-
XXXII. —D'AUNOU, dans *Hist. litt. France.* VIII (1814) p. 472-
488. —E. KULESZA, *La doctrine mystique de R. de S. -V.* , dans *Vie*
spirit. , (suppl.) 1924 (série d'articles).

第六章 伯多禄伦巴与提纲作家

一 伯多禄伦巴

伯多禄伦巴发生的影响，使他被认为十二世纪第一流神学家。到那时还在歧途上踟蹰的士林神学，在他身上，获得了一个稳固坚决的向导；上自最伟大的天才，下至最简单的学生，都利用了他的南针。伦巴成功的原因是很单纯的。他生于伦巴底的诺瓦拉（Novare en Lombardie）；他称伦巴，就为了这个缘故。他的家是庭是清寒的；学成后，他离意大利，往理姆斯，转赴巴黎；赖圣伯尔纳多的介绍，圣微克忒学院予以招待；于是就与余格交游。可能，他听过阿柏拉德的课；无论如何，他一定念过他的著作。不久他教授神学于圣母学院（Notre-Dâme），他注释了圣咏，整个的保禄书信；同时他写了他的名著《格言录》（Les livres des Sentences）。它完成于一一五〇年左右。早在他罗马巡礼的路上，他得读了最近译出的圣若望达马萨内的著作。一一五九年，他被擢为巴黎主教。翌年巴黎就换了另一个主教；无疑地，伦巴已经逝世。可是，他的神学著作的动力，历数世纪而不衰。

《格言录》共计四卷，实在是部神学提纲。卷一计四十八章，“论三位”，以及“天主的知识与意志”；卷二计四十四章，“论创世”，“天神”，“六天的工作”，“堕落”，以及“圣宠”；卷三计四〇章，“论降孕”，“德行”，“罪过”，“诫命”；卷四计五〇章，“论圣事”，“准圣事”，以及“四末”。这个分划像是圣奥斯定作出的有名的物与标帜（Res et Signa）的区别；可是，这种相似性

是很浮面的。另一个《格言录》作者，冈杜（Gandulfe）将根据“任何人”（Quicumque），制定另一个谈道的秩序。

这本著作很快地为他争得了意想不到的权威，甚至被称为“格言录老师”，或“老师”（Magister）。无疑地，这本著作不是绝对地完善的；近代的批判家不忘指出它的缺点：它及不到安瑟尔莫的深刻，阿柏拉德的微妙，余格的独特。可是，它的古人称颂的数学法，是无比地优秀的。在他的作品内，一切有关神学的问题，各有各的一角；他选录的以资证明的笔墨，是极中肯的。那些笔墨，不但代表了强大的传统证理，还支持着辩证证理。当时聚讼的一切问题，他尤明朗地予以指出；可是，他并没有全部予以解决的野心。他明朗地，有步骤地，有秩序地，不枝不蔓地讨论了这些很复杂的问题。作者的态度是谦虚的。伦巴虽攻击那些侵犯神学的过火辩证学者，称他们为大言者，可是，他从没有轻视理智的协助；后来一个激烈的论难学者，诬蔑他为阿柏拉德的同党，也就为了这点。他对于理智与信德的关系的微妙问题，常抱着一种审慎的，当时认为就是智慧的态度。伦巴始终不肯越出传统及正统的范围，在他提出了若干能引起争执的问题后，每从教会当局方面，以及学院教授方面，获得好评及支持。

伦巴所用的方法，为表示出传统道理的整体，是很适合的。格林克（J. Ghellinck）说：“权威证理来列于第一线，后面跟着的是辩证论；它的目的在指出引语间的协调性，批判当代学者们不同的见解，以及随时作出一二思辨色彩更浓厚的评语。自然的，辩证的成份是随问题的性质或多或少的；在有些地方，他认为只要引证教父就够了。”头上三卷中，辩证文学很多；相反地，在卷四中，除掉在论圣体圣事时，间有批评外，纯是教父的文摘。一般地说，哲学观点的阐明是很简单的，而且每是肤浅的，虽偶然也有深刻的。伦巴在哲学上是个精选者（Eclétique）；在他的整个著作中，很多的东西，是从阿柏拉德，

余格，及格累细亚那抄袭来的。当时刚用拉丁语译出的，圣若望达马萨内的公教信德论，他也稀疏地予以援用。

伦巴著作的结构和性质，都没有什么了不得的特点。可是，他在士林神学上的影响，还是很大的：后来教会中伟大神学家的产生，他的功绩是不用抹煞的，而且不是平凡的。对于狭义的教理发展，他的贡献要少得多呢；可是典型圣事神学的形成，应当归功于他。在系统化前人的道理的工作上，他在三点上超过了他们：（一）他更圆满地把原因的哲学意义，运用于圣事上；（二）他辨别了组成圣事的“物”与“言”（*Res et Verba*）的两种因素；（三）他尤区别了圣事与一般的礼仪，他合理地指出了七件圣事。哈那克（Harnack）认为这是个创论；实在这不过是教会传统道理の説明。

伦巴的著作在得宠于各学校前，曾遇到了顽固的反对，若干见解狭窄的神秘学者，谴责他的方法是过度思辨的。有些人说他采用了阿柏拉德的基督虚无论。（*Nihilisme christologique*）阿柏拉德的这个论调，确于一一七七年，受了教宗亚历山大三世的谴责。两年以后，在拉特朗第三次公会议中，有人想使公会议谴责他的著作，可是没有成功。一二一五年，在拉特朗第四次大公会议中，又来了一个新攻势；这个攻势反使伦巴与他的著作，获得了隆重的褒扬；这是在公会议议决案中，一个打破纪录的事件。从此《格言录》老师的权威，就风行无阻。学者只标志他的已经落伍的见解。伦巴的圣神就是爱德，以及圣神是义化的形因（*Cause formelle*）的论调，早为后代神学界所放弃。

二 提纲神学

（甲）隐名作家的提纲

一、十二世纪中，及十三世纪初写成的提纲，为数很多；其

中最著名的两部，是没有作者的姓名的；或所传的作者是不可靠的。

《神性格言录》(Sententiæ divinitatis)应当成于一一四一年，一一四八年间。它是坡雷·吉尔伯特(Gilbert de la Porrée)的一个门生写的；他把老师的在理姆斯(一一四八年)公会议中被攘斥的一切基要学说，尤其是他的“圣三及基督论”，一字字地都抄了下来。整个的神学纳入下面六篇中：“创世论”(De Creatione Mundi)，“元祖受造论及自由意志论”(De Creatione primi hominis et de libero arbitrio)，“原罪论”(De peccato originali)，“降孕奥迹论”(De Sacramento incarnationis)，“圣事论”(De Sacramentis)，“神性及圣三论”(De Divinitate et Trinitate)，作者不但抄袭了吉尔伯特，还抄袭了香巴的威廉(Guillaume de Champeaux)以及隆的安瑟尔莫(Anselme de Laon)。

二、《格言提纲》(Summa Sententiarum)共计六篇，三篇专论圣事。它研究的对象，一为超德，圣三，降孕；二为天神，他们的受造和处境；三为人，他的受造，堕落，及现在的处境；四为一般的圣事；五为圣洗；六为坚振，圣体，告解，终傅；这四件圣事，他认为为一切人需要的。关于神品，他只提起了一句话；可是，他的著作没有完卷，看来作者还有意继续予以发挥。婚配是现在的著作的最后一篇，它是摩尔塔尼的乔典爱(Gauthier de Mortagne)的作品，由后人加进去的。谁是这部珍贵著作的执笔者呢？这还是个聚讼纷纭的问题。

十二世纪不同的手抄本标志：它是圣微克忒余格的作品；这个见解好久被视为肯定的。可是，现代的学者们，或为了许多手抄本的缄默，或为了它运用的方法，多像阿柏拉德的，少像余格的缘故，表示怀疑。但是人们可能这样地反诘：是的，圣微克忒的老师，在圣事论上，跟了圣安瑟尔莫以后，在写作上采取了阿柏拉德的新花样。可是，在时代的观点以外，根据格言提纲与圣

事论间不同的见解，提纲虽不是不可能地，却难能地，出于圣微克忒的余格的手笔。而且若干手抄本的表示，以及若干别的手抄本的缄默，除非作者是余格的一个门生，例如奥东（Othon），是难于索解的。可是紧接着发生了另一个问题：格言提纲比伦巴的格言录，那个先，那个后？两部著作间的相似性，或在道理方面，或在言语方面，都是不容否认的。那末，那个是抄袭者，那个是被抄袭者呢？已经证实的伦巴格言录与提纲的关系，肯定了提纲的著作时代，应该在一一五〇年前。最近一个学者，绰沙（M. Chossat）有意证明：格言提纲是摩尔塔尼的余格的著作，时在一一五五年左右；如果这样，它应当后于伦巴的格言录。这个见解也有很多的困难。一句话，提纲的来源还是个谜呢。

（乙）若干提纲的作者

多少不同地根据上自圣安瑟尔莫，下迄伯多禄伦巴各学者伟大著作而写神学论文的人，是很多很多的。这里只举出其中尤者名的几个。

一、波伦亚的冈杜甫（Gandulfe de Bologne）写的一本神学格言录，历久被视为伦巴所依据的；实在他该属于伦巴。他精简了伦巴的作品，他采取了伦巴许多的学说，他的著作在当时极受人们的披读。

二、波亚叠的伯多禄是最先注解伦巴格言录者中的一个。他被认为伦巴最得意的门生；格言录的流行，大有赖于他的宣传。他是巴黎的教授，且是大学教务长。他遗下了五卷格言录；他的伦巴格言录注疏（Glossæ super sententias），为了对于十二世纪末神学方法的研究，是尤引人入胜的。他如他的老师也是反辩证论者攻击的对象。

三、玛尔定老师（Mattre Martin）是一二〇〇年光景，巴黎的一个教授。应当晓得，他写的神学问题（Quæstiones theologię），不就是孚才黎的玛尔定（Martin de Fugerus），他的

同代人的一种提纲。

四、麦郎的罗伯 (Robert de Malun) 虽从十二世纪末已被忘掉, 却是个有劲的人物。出身英国的他, 始负笈于巴黎, 继踏上了讲坛, 终于麦朗创设了一个学校: 索尔罗巴立的若望 (Jean de Sal-isbury), 哥努亚的若望 (Jean de Cornouailles), 多默·柏刻特 (Thomas Becket) 都是他的高足弟子。一一六三年, 他被擢为赫福德 (Hereford) 主教, 不久就告长逝。他留下了三本神学著作: 一本是关于伦理的 (Quæstiones de divina pagina), 其余二本都是关于教理的: 一本保禄书信注解 (Quæstiones de Epistolis Pauli), 一为格言录。(Sententiæ) 他曾受业于圣微克忒的余格, 以及阿柏拉德; 他著作时极中庸地采用了权威与思辨 (Autorité et Spéculation) 两种神学方法。他虽援引伦巴, 也予以批评。理姆斯教务会议席上 (一一四八年), 他是吉尔柏特的敌手。他是个不受拘束的神学家, 他的著作是应当细读的。格拉蒙 (Grabmaan) 指出: 他跟着圣奥斯定及圣安瑟尔莫, 强调信德的主理性 (Caractère intellectualiste): 信德以一种彻悟 (Intelligence des Paroles) 为前提; 可是它引人在世上就获得真理的一种真正认识; 这种认识自然次于来生要获得的。

其余的提纲作家, 应当划入十三世纪初叶。

三 性质不同的若干作家

(甲) 反对及拥护辩证作家

士林神学方法的评价, 不是到处一律的。圣微克忒隐院在十二世纪末叶, 是个坚强激烈的反辩证论者的堡垒。乔典爱 (Gauthier) 副院长是最著名的一个代表; 他于一一八〇年, 写了一本标题“反对法兰西四迷宫” (Contra quatuor Labyrinthos Franciæ) 小册。四迷宫指阿柏拉德, 伯多禄·伦巴, 坡雷的吉

尔柏特，波亚叠的伯多禄。这个暴厉的争论者，不但言语无度，而且也向无罪者，例如圣若望达马萨内，滥施攻击。他的对于事物的认识，每是不正确的。他满以为：辩证论是种凶恶的，以及魔鬼的艺术。死于一二〇三年的圣微克忒的亚伯撒隆 (Absalon)，可说是乔典爱最忠实的继承者。

反对的声浪，还来自别的角落。西都及封特阿物拉那 (Citeaux et Fonte-Avellana) 隐院，是最积极的抗战中心；可是世俗人士的参加者，也实繁有徒。都尔内的斯德望 (Etienne de Tournai) 在他呈教宗的一封信里，控制辩证论的输入巴黎各神学及教律学院。布腊的伯多禄 (Pierre de Blois)，认为：各地关于圣三及奥迹的讨论是荒诞的，那些冒昧的愚拙的论理学者将遇到与易卡尔 (Icare) 同样的命运。“易卡尔是代达肋 (Dedale) 的儿子，他插着一对用蜡胶住的翅膀，同父亲一起逃出克里特岛 (Crète) 迷宫。为了飞得过近太阳，蜡熔之后，两翼脱体，于是他就堕入海中。”

台斯总主教，科盘的弥额尔 (Michel de Corbeil)，在他的圣咏注解里申明：哲学是没有用的。

这些抗议的理由是多种的：或纯为了保障“正统” (Orthodoxie) 起见，圣伯尔纳多就在这个立场下，极严厉地攻击了阿柏拉德，及吉尔柏特。这个操心，在圣微克忒反对辩证论的诸子，为了一种过度和神秘主义的小气，更形尖锐。可是，这些抗议的因素原因，应当是辩证论学者有损于逻辑学的不可思议的高调。他们把这种方法用之于一切；那末神学也难免它的毒手。

索尔罗巴立的若望 (死于一一八〇年)，为了信德的最大利益，在他的《Metalogicus》名著中，起而保卫理智。他生于英国，学于沙脱尔及巴黎最伟大的老师门下：他先后曾任坎特伯雷雷总主教，提波 (Thibaut) 及多默·柏刻特的秘书。柏利特被流，

他也同往；他是总主教被戮于主教座堂内的人证。一一七六年，他被擢为沙脱尔主教，死于该任内。他是一个典型的文人，他的笔是永远生花的一枝，在三三九封书信以外，他还写了圣安瑟尔莫及圣多默·柏刻特传；政治及社会伦理巨著（*Polycraticus*），与载于（*Metologicus*）中的为逻辑学辩护，以及逻辑学研究目录，都是他写的。他带着一种不可捉摸的讥讽口吻，运用着科尔尼斐爵（*Cornificius*）的衣冠，嘲笑那些轻视一切文学修养的反动分子，以及那些只据字里滥用三段法的假哲学士。他通过一种坚定的信心，颂扬辩证论；可是，他同时强调：孤立的辩证论是不够的，它不应当脱离别的一切科学。他对于理智与信德的关系的见解，无异于圣奥斯定的。根据索尔兹巴立若望的著作，和他的思想倾向，他虽是个神学家，尤是个哲学家。

（乙）论难学者及伦理学家

里尔的阿朗（*Alain de Lille*）在文学方面接近索尔巴立的若望；可是，为了他的大部分著作的性质，被列于神学家中。他在一一二〇年左右，生于里尔；长任教授于巴黎及曼安列（*Montpellier*）。在做了西都会修士后，向亚皮盛异端人（*Albigeois*），大张挞伐；终以一二〇二年，死于西都。阿朗是个天才作家，也是个诗人；而且是个典型的辩证学家，强有力的论难学者。

他的重要著作是四卷“反异端人”（*Contra hæreticos*）；卷一针对加塔儿（*Les Cathares*），卷二针对华都亚（*Les Vaudois*），卷三针对犹太人，卷四针对回教人。在序言里，他就标志，信德不但基于“神理”（*Raisons divines*）还基于“人理”（*Raisons humaines*）；实在他举出的证理，又是权威的，又是思辨的。他的方法是士林的：对方的设难，真正的道理，难题的解答。

阿朗还留下很多别的作品，其中神学格言以及神学辞典两部著出，尤为重要。在他的许多的演讲中，已经刊印的约计十二

篇；他的演讲论是本小册子，他的面向童贞圣母的雅歌注疏，是极珍贵的；他的论真心忏悔者的心理，以及炽爱天神的六翼论，都是值得一读的。在一首以反克罗狄亚那（An-ticlaudianus）为标题的美丽的诗里，他写了克罗狄亚那论鲁芬（In Rufinum）的反面文章。他指出：本性与德行相结，以驱逐罪恶，以培植一个完人。阿朗虽不是个深刻与特殊的思想家，他是个宗圣奥斯定的、玲珑的传统神学代表。他加在传统神学上的外衣，为了是稀有的，尤觉可贵。

希腊的伯多禄也是个论难学者。他因以出名的东西，不单是他的先天的反辩证学者的议论，且是他“反犹太人的恶意”一书。该书运用美丽的辞藻，坚决的态度，向犹太人指出那些证明基督是默西亚的圣经篇幅。他生于希腊，父母是布勒通人；肄业于巴黎及波伦亚；文化水准是很高的。他曾负着教会的多种使命，周游英国，法国，西西里，罗马；他始终拒绝高爵；一二〇〇年，以教区监察资格死于伦敦。

在上列的辩道著作外，他又遗下了很多的作品：计书信二四三封，演讲六五篇，以及论友谊，论苦难有益，论若伯，论不良的主教，论主教的培植，论告解，论补赎等等。在他的著作中，还有致爱科尼安的苏丹（Sultan d'Iconium）的信德论；时苏丹正有意归正。伯多禄在当时被视为教理的重大权威；若干人竟尊之为新教父。

威廉·普勒服定（Guillaume Prévostin），于一二〇六年，任巴黎教务长，他的最重要的著作应推“反异端人论”（Summa contra hæreticos）。

伯多禄·刚道（Petrus Cantor）与伯多禄·高默道（Petrus Comestor）也是当时的两个博学鸿儒，是轻思辨而重实际的。刚道写了一部伦理提纲，以及若干伦理及注疏论文。高默道编了一部篇幅浩繁的关于圣经的历史。该书曾译成不少的欧洲语本。他

们的这种倾向，也可见于别的许多神学家的笔下。

(丙) 神学与教律

中世纪神学的最后的，在十二世纪到达峰顶的一点，就是它的与教律密切的联系性；这个联系性或由于所用的方法，或由于所谈的问题，至少问题的一部分。轰动当代的问题，一为圣事，它们的神学已到成熟的阶段；一为教会，这个问题，自圣额我略七世以来，引起了教会帝国剧烈的斗争。这里，我们只胪列出若干伟大作家的名字；可是在他们的著作里，已能洞见这个联系性。

在窝牧的步尔沙尔（Burchard de Worms）的集子里，偶然可以找到一种教理的若干鳞爪。相反地，在沙脱尔的伊甫（Yves de Chartres）的教道书（Décret）里，神学占着一个重要的位置：在圣事方面，他抄袭教父们的言论，为了他应当注意与贝伦伽争端仿佛的纠纷；在教会方面，为了意大利集子的影响，他明朗地指出罗马的首席性。

格累细亚那的生活史，虽没落无闻，我们只知其于十二世纪中叶任教于波伦亚，他的《教道集》（Décret）却是有名的。一看它的标题“抵触教律的协调”，就可以明了它的性质，该书并不是单纯的一种丛抄，可是一本教律学论。在胪列了“权威”（Les Autorités）以后，作者极简单地指出难题的解答；从此可见他曾受了阿柏拉德的“这样与不这样”的影响；该著当时很流行于波伦亚。教道集是用章节来分的。上篇一〇一章，先总论法律（一至二〇章），接论神职成员（二一至一〇一章）。中篇七章论补赎，下篇五章论礼仪。中篇由章分为三六节，由节分题。该书大概写于一一四〇年。教道集虽不是一种正式文件，在教会中所享的权威却是无边的。在正式典籍未厘订的时候，它是一本教律大全。不容否认的，这本法律著作，也是部有关伦理及教理的作品。

洛隆·班第涅利 (Roland Bandinelli), 教宗亚历山大三世 (一一五九年至一一八一年), 为着许多的理由, 应当在此一提。在升枢机前, 他是波伦亚的神学教授。他写了两部有关当时宗教历史的宝贵的著作。第一部是教道提纲, 亦称 *Stroma*, 成于一一四八年光景, 洛隆因此就被视为有名的作教道集者之一, 他的文笔是极清明的; 可惜他只评述了中篇。第二部是格言录 (*Sentences*), 它是晚近才发现的, 它的神学历史价值是特殊的。洛隆采用阿柏拉德的方法, 并且字里行间, 每可以看见阿柏拉德对他的影响。他也采取了阿氏的带危险性的公式, 后来就予以放弃; 他有时也毫不犹豫地指正阿氏错误。登宝座后, 虽日理万机, 仍密切注意当代的文化潮流。一一七七年, 他一面拒绝谴责伦巴, 一面指摘引起聚讼的各种错误; 他制定的有关圣洗经式及婚约的纪律, 对于道理发生了广大的影响。可是他的此项活动, 只是他的后任, 大教宗英诺森三世要展开的工作的前奏吧了。

Pierre Lombard. Les Sommistes

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (sur P. Lombard)

- 1° **Editions:** P. L., 191-192. Edit, récente et critique des *Sentences*, dans *Opera*, S. Bonaventurae. I. I-IV, Quaracchi, 1892 sq.
- 2° **Etudes:** F. PROTOIS, *P. Lombard. son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris. 1881. —N. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, Munster in W., 1901. —M. GRABMANN, *Die Geschichte der schol. Methode*, II, p. 359-407. —J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théol. au XII^e s.*, p. 126-169. —TH. HEITZ, *Les Rapports entre la phil., et la foi*, p. 42-48. —HURTER, *Nomenclator* II, col. 91-96.

第七章 十三世纪初的神学

一 神学与大学

大学的建设，是十三世纪知识界的一件大事。十二世纪中曾为了一个教授的权威，或一种科学的驰名，而吸引了一群青年于一地一城的专门学校，不得不让位于一个由多数不同的学校师生组成的乐园（Universitas magistrorum et scholarium）。一二〇〇年光景，在巴黎组成了神学、哲学、法律、医学四科。十三世纪初，斐理伯·奥古斯都（Philippe-Auguste）颁谕予以承认；一二二五年，教宗遣罗伯·古松（Robert de Courçon），代表向巴黎大学致送立案文件。于是，以巴黎大学为典型而成立的大学，散见于各地；可是不但不能驾而上之，而且连齐驱也谈不到。教宗们非常关于这些文化中心，尤努力督促神学一科的发展。为达到这个目的，他们核准多明我会士及方济各会士进入大学；自一二三〇年始，他们研究的成绩，就斐然可观。

在中世纪，神学在巴黎大学里，常占着第一把椅子。无疑的，在某一观点下，艺术是更需要的，为着它们是为接近各科的必要工具；而且它们的修业者，为数最多，活动最烈。经过了一世纪半的斗争，他们终于获得了自己的院长。这个组织上的改变，并不改变艺术的性质；它们只是进入大学各科，尤其是神学的门户。哲学虽是众艺术之冠，还是神学之后的婢女（Philosophia ancilla theologiae, theologia regina scientiarum）。实在，运用哲学最频繁者是神学家；关于哲学的资料，大多包罗在神学著作中。

神学学位与其余各科学的学位相同；可是不是没有特点的。业士学位（Le Baccalauréat）具有多级：圣经字面的诠释（Baccalarius biblicus），还是最低一级，这是一种准备；业士诵读伦巴的格言录（Baccalarius sententiaris）。通过这个演习，业士被称为正业士（Baccalarius formatus）；再经过若干公开的辩论，以及一个法定的考试后，大学教务长予以学士学位。“从此，他有权利出席前只以学习名义参加的公开演讲会。”至于教授，纯是一种荣誉衔头；教授们在道理的观点下，解释圣经。

授课的方式，一为诵读（Lectio），一为辩论（Disputatio）。

关于格言录及圣经的大士林注疏，是在诵读方式下传来的。这些著作的步骤是几乎一律的。且看圣文都辣怎样解释了伦巴的一章。他总在研究文字后，研究道理。在念完了一段文字后，他一步步地予以分析；接着就是难题，以及难题的解决。于是，开始谈道理；它是分节进行的；每节收集一系列的应予解释的问题，作者先为他的解答，指出适当的理由，然后举出反面的理由，终于在结论里强调他个人的见解，同时驳斥反面的理论。圣多玛斯采取的比较紧缩的方法，也是大同小异的。在念完了一篇篇幅之后，就把题目分作个问题；每个问题再分为节，而使道理这样地集中一点。疑难的提出，附着疑难的说明；在作出一般性的解答后，再针对地予以解答。节中的难题时又分成各种小问题（Quæstiunculæ）；而在每节后予以解决。

辩论在神学界上，始于一二三〇年，一二四〇年间。辩论分两幕，第一幕是一个辩护者与一个或几个攻击者间的斗争；担任辩护者不是那个结局战中（La Soutenance finale）的主角。在辩论相当紧张之后，老师跃上舞台，在第一幕中（Pelster），或另一天内（Mandonnet），有步骤地，重提各个问题，归纳一切见解证理，简单地胪列难题与解答；举出辩护者有意留下不答的难题，而予以一个权威的答案（Determinatio）。在答案前，他每运

用下面的术语：(Respondeo dicendum) 或另一类似的术语。这是辩论的大概情形。辩论有两种典型：一为寻常的辩论 (Disputa tiones ordinariæ)，在这种辩论上，老师自动提出在课程中遇到的难题，而予以解释；一为非常的辩论 (Disputa-tiones generales)，在该场合下，参加者向老师提出关于神学的难题，以及别的任何问题 (De quolibet)。非常的辩论会，每举行于复活节及圣诞节前后，出席者除学生外，还有来自各地的客人。最隆重的辩论会，为教授间的辩论 (Disputationes magistrales)，这是不同学派矛盾学说间的惨烈斗争。这种大会的记录 (Quæstiones ou Reportationes)，是由一个教授的速记者写的。

中世纪神学文学这样染上了一个愈趋愈浓厚的士林色彩；到了十三世纪，它已到达了顶点。它的伟大的注疏都是那些教授的精彩杰作；它的层层的问题 (Quæstiones)，都是从辩论中产生出来的。“提纲”也是他们教学的结晶；虽然也是“出轨”的：“反外教人” (La somme contre les gen-tils) 就是一个例子。此外，还存在着不出于学府，而专门钻研一个神哲学问题的若干小册子。我们还能加上各种演讲 (Sermons ou conférences)；圣文都辣就纯在这个场合下，讨论了若干哲学问题。中世纪大半的神学著作特点，虽来自它们的教学方法，它们的士林特性，却来自哲学的研究。

二 神学与哲学潮流

(甲) 奥斯定派的哲学

神学思辩法在十二世纪中遭遇的障碍，十三世纪初，已全部粉碎；这类的最能光荣教会的伟大著作，就产生在那个时代。圣奥斯定自然是个权威的神学导师；在圣多玛斯以前的一切神学家，为了都宗希坡内主教，被称为奥斯定派。他们一致赞成奥斯

定学说的特征神学；而且在他们的宗教观察上，程度不同地，可能极实在地，都受了他的影响。他们跟着奥斯定追求一个最清晰的，可是很复杂的对于天主的观念。这个观念不但使他们的神学，具有一个又是理论的，又是实际的特征，并且作出了一个思辩的与情爱的方法。跟着圣奥斯定，他们爱通过象征，去寻求天主；并且拾级而上地趋向天主。他们的所以崇拜柏拉图以及他的学说，也为了奥斯定的启发。奥斯定主义，所以被称为教会柏拉图学说，就为了这个缘故。

奥斯定主义，在教义观点下，应当尤指他的打破纪录地伟大的神学。无疑地，可能谈起奥斯定学说的哲学性，可是不应当予以强调，一若希坡内主教尤是一个哲学家，不知他把哲学纯视作一个伟大的基督思想的工具吧了；而且大大地还不应当把中世纪奥斯定遥远的门生们的一切哲学学说，归之于圣师。在各种的影响下，哲学在十二及十三世纪中，很错综地发展着。要把这堆乱麻，整理出一个头绪来，这是不明智的，也是不可能的。如果人们定要把它们联系起来，而称之为奥斯定学说；那末，应当出以许多明朗的保留的前提。

这个所称的中世纪奥斯定哲学系统的模棱性，由于该世纪的奥斯定派对于重要的哲学问题的极度矛盾性。就以观念来源论，他们问的矛盾，已是不可思议的：不差，他们都乞灵于神的一种光照；可是，在这公式下，隐藏着许多不同的见解：生得主义（Innéisme），本体论主义（Ontoloisme），照明主义（Illuminisme），特种理智的协助，一般的理智协助，都以为远宗希坡内主教。实在，其中没有一个学说反映了奥斯定真正的思想。如果奥斯定有个系统学说的话，应是直观主义（Intuitionisme），或称带着神秘倾向的一种观念直觉说（Intuition des idéss）。他认为只要能确定直觉的基本观念（Idées premières），存在心灵内，那就不用它求了；他又认为这些观念无论在自然领

域内，在超自然领域内，具有一个带头的使命。

关于其余的问题，在一切奥斯定主义的名义下，来了一系列的声明。或说奥斯定派一律承认灵魂与灵司（Facultés）一体性（Identité）；可是圣微克忒的余格极明朗地予以区别；而最与奥斯定接近的圣文都辣则含糊其辞。余格与文都辣都认为：存在着两个不同的知性（Deux Intellects），可是，这个学说，并不明明地见于奥斯定著作中。奥斯定标榜了“理性”（Raisons séminales）假说，可是后人的渲染，把它弄得面目全非。奥斯定学说中的多种形因（La pluralité des formes），肇源于犹太或阿剌伯哲学，正如无形物质（La matière spirituelle），说倡于亚微色布隆（Avencebrol）。亚里士多德的“行能说”（La théorie de l'acte et de la puissance），至于在中世纪流于各地，十三世纪若干学者归于奥斯定的物光一体（Identification de l'être et de la lumière）说，很可疑地是关于物理学的。

这一系列的例子，不谈其它，已足证明：在中世纪哲学范围内的奥斯定主义（Augustinisme）是怎样混乱的。应发晓得，这个术语是近代的。它的惟一的利益在能统指一切与新生的多玛斯主义对立的学说；可是，假如把奥斯定学说限于神学，也可以避免一切的困难。

中世纪奥斯定派神学家的新柏拉图主义是极复杂的。如果它大部分地倡于奥斯定，它也受了别的，尤其是阿剌伯人的影响。阿剌伯人的观察是精简的；可是对于新柏拉图派的学说如流出说，（Emanation），如通过出神状态归入天主说等等，他们都予容纳。其中许多的学说是清楚地反基督的，别的若干婉曲地可与信德符合。当阿剌伯文字进西方的时候，尤其是从十二世纪始，神学通过这条途径，特因亚微瑟那的介绍，获得了新柏拉图主义的新因素。可是，这个对于拉丁思想的影响，不足与于十三世纪，阿剌伯人通过一大堆亚里士多德著作的输入欧洲而发生的影

响相比。

(乙) 阿拉伯的亚里士多德主义

阿拉伯人极崇拜亚里士多德，视以为典型哲学家。“他们采取他的科学观念；事实观察价值，以及一系列的，士林派视作南针的特种道理。可是不应该相信，阿刺伯哲学是逍遥主义的一种翻版。不但阿刺伯人运用的亚里士多德的著作，是残缺的；而且他们每通过希腊的注疏家，予以解释；他们又因强解亚里士多德不很清楚的篇幅，而歪曲他的道理；尤其是那些关于人的理智的问题。他们还把新柏拉图主义的若干成分，如流出说，如出神说，加进了他们的亚里士多德主义。”胡甫语（De Wulf）。

他们的结果，是一种很特别的混合说（Un Synchrétisme philosophique）。胡甫指出：“三种道理”给了他们关于“实在”（Réel）的见解的一种特性：它们是关于星体的流出的，人的理智的，以及物质的。流出说清楚地见于亚里士多德的原神学中，它于无上之物与一切理智（Intelligences）中，树立了一个联系。这些理智外在地与天体相结合，而且成了它们由一地至另一地的动力。人的理智是纯理智中最末的，和最下级的一个。它是无人格的（Impersonnel），脱离个人的，自成一类的；它是理智的最后一级，它是月亮转动的大动力。物质是永远的。承认它是从最高原因流出的人们，清楚地是泛神论者（Panthéistes），如亚微色布隆。可是，其中最高明者坚持一个别于天主的永远的物质：例如亚微瑟那，亚吠罗（Avicenne, Averroës）。

自然，阿刺伯哲学，通过由希腊原本译出的文字，首先发展于东方。时值八世纪末；巴格达的阿巴西特（Abbassides de Bagdad）朝，大力予以支持。亚微瑟那是该运动的领袖。做他先驱的，计有亚根代（Al-Kindé），他尤是个百科学者；亚法拉皮（Al-Farabi），他不但博学，而且具有种独特的思想；以及两个有名的学社，一为分裂份子（Motazélites），崇拜唯理神学；一为

“洁净的弟兄”（Frères de la Pureté），这是一种回子垮人党，他们是尤以他们五十一卷百科全书著名的。亚微瑟那的道理，见于都为十八册的一种哲学提纲里（Al-Schefâ, La guérison）。据说，他的著作有百种之多。由天主流出了第一个理智，就是萨腾（Saturne）的理智；由萨腾的理智，流出了朱匹特（Jupiter）的理智；最后流出的，是行动理智（Intellect Agent）；它拨动我们的世界及人类。物质既然是永远的，天主不是造物者，纯是形型（Formes）的颁赐者。行动理智是个分出的形型；它光照个体理智（Intelligence individuelle）；这个理智在它发展途上，度过五个阶段：物质理智（Intelligene matérielle）（纯属可能的），可能理智（Intellect possible）。（已有基本真理的理智），行动理智（Intellect en acte）（已到接受其它知识阶段的理智），经验理智（Intellectacquis）（已点缀着那些知识的理智），神圣理智（Esprit Saint）。它具有高超的直觉。轮到九世纪，在东方掀起了一种攻击这些大胆思想的运动；回教神学家莫德伽孟（Motecallemin）是该运动的发起人；亚伽萨利（Al-Gazali），是其中负盛名的带头者。这种哲学，在阿拉伯败落之余，重振旗鼓于西班牙。

在西方阿剌伯哲学界中，亚吠罗是最著名的。他生于哥尔度，（Cordoue）是个医生，又是个饱学之士。他很崇拜亚里士多德，他注解了亚氏的著作，并且参以个人的见解。赞成直接流出说的他，又相信物质是永远的；可是不视以为纯粹的虚无，而视以为动力的归宿；那些动力，是由第一动力（Le premier moteur）继续地予以展开的。控制我们的星球的人类理智，是行星理智（Intelligences planétaires）中最小的一个。它是一种非物质的，永远的，脱离个体的，独一的形型。这个理智，又是活动的，又是物质的，或可能的。整个的人类理智是非人格的，及客观的；它照耀一切个体灵魂，它使人类不移地分承永远真理。那末，理智与个体发生的关系，不出一种偶然的，依据各个体的情况而渐

进的结合。在这个道理里，不谈人的良知；个体的灵魂是能毁灭的；可是人类在客观现理性的永远里，是不朽的。阿剌伯的思辨力，在亚呖罗后，迅速地败落了下来。

在东方，如在西方，蒙受阿剌伯思想影响的犹太哲学，是与它相近的。它的最著名的代表，在东方，有依撒格·以色列（Isaac Israeli）和萨狄亚（Saadia）；在西班牙有亚微色布隆，以及迈梦尼第（Maïmonide）。亚微色布隆指出：物质及物形在同一个体中的多数性，以及神实体的物质物形组织性。迈梦尼第是“游移者的指南”（Guide des indécis）的作者，这是部犹太士林学提纲。他比上面所提的学者，更接近亚里士多德。他通过圣经知识，不无唯理论地修改了逍遥主义。他的著作极受布罗温斯犹太人，以及基督士林派的欢迎。

亚里士多德的学说，在十三世纪初，所以能流行于拉丁西方，大半仗着那些学者的介绍。他们的一如亚里士多德的著作，十二世纪末在托力多总主教鼓吹之下，都被教友学者译了出来。可是，原来的逍遥主义已经改变了面目。亚里士多德著作的译文，每是不忠实的；有时竟附以崇拜新柏拉图主义注疏家的篇幅。纯粹的新柏拉图派的著作，也被混了进去。再者，同时译出的阿剌伯注解，在教会中引起了尖锐的批评。十二世纪，受到阿剌伯影响的干提萨味（Gundisalvi），在托力多组成了一种染着极浓厚的柏拉图色彩的教会亚里士多德学说。这种学说，为着作者也受了波伊斯及圣奥斯定的影响，不带任何一元论的气氛。可是，实在存在的危险性，终于引起了一场斗争。

这场斗争发生于巴黎。一二一〇年，一个教省会议召集于巴黎，它在绝罚的处分下，厉禁公开地或私下地教授亚里士多德的自然哲学（La philosophie naturelle）（物理及形而上学）亚呖罗与亚微瑟那的亚里士多德的注疏，也在禁令之内。一二一五年，一个新的赤裸裸的禁令，不但谴责了亚里士多德的作品，又谴责

了第农的大卫 (David de Dinant) 亚毛利的贝内斯 (Amaury de Bènes) 以及西班牙的摩里士 (Maurice d'Espagne) 的异端作品。从此可见, 禁令的目的在制止信德的危机。为着不同的理由, 教宗们不要求各通牒的实践; 一二三一年, 额我略九世打开了一条新路, 有意澄清亚里士多德著作。他指定的委员会, 未能结束整个的工作, 可是删改的原则, 已经拟定。圣大阿尔伯 (Albert le Grand) 在科学方面予以调整, 圣多玛斯在哲学方面, 权威地予以修订。这个奇大的工作, 在使逍遥主义符合着信德的场合下得庆完成; 可是, 在开始工作前, 先应当一面寻获亚里士多德希腊原文, 一面踢去阿剌伯注疏。

这些来自阿剌伯影响的危机, 当一二五五年光景, 一种在亚吠罗主义, 输入巴黎, 并且找到热烈的拥护者时, 就彰明较著了。一二七〇年左右, 它的领袖是西才的伯拉庞 (Siger de Brabant)。他是列日的红衣司铎, 艺术科的教授。这个主义揭示的是理智一元论 (Monopsychisme): 整个人类只有一个理智, 个人的灵魂纯是能灭亡的觉魂; 惟有类的灵魂 (L'âme racique) 是不朽的; 它与各个人结合, 纯是偶然的。这些大胆的、严重的危害信德的、毁灭人格的、以及为泛神论开始的论调, 遭到了公教的博学之士, 圣大阿尔伯及圣多玛斯的痛击; 而且它们也受了教会明朗的谴责。第一件予以攘斥的公文, 是一二七〇年, 十二月, 十日, 由巴黎主教, 斯德望·邓比爱 (Etienne Tem-pier) 发出的; 他举出了亚吠罗的十二条异端。以后几年内, 时有同样的文件; 一二七七年, 三月七日的那个, 是最有名的。在该文件内, 邓比爱不但驳斥了亚吠罗学说, 又驳斥了别种邪说, 共计二一九款。这个操之过急的申斥包括一系列不同性的道理, 其中有逍遥学说, 又有圣多玛斯的学说。亚吠罗主义虽未能因此全部云消雾散, 却逐渐推动了它的声势。它从没有组成一种真正独立的异端派。

(丙) 其它谬说

十三世纪的神学家，为保护信德，还应当反抗别一系列的谬说。一为泛神论 (Panthéisme)，沙脱尔的门生中，不少陷入这个歧途的人。都尔的伯尔纳多 (Bernard de Tours)，《宇宙》的作者，先拥护了流出说，后相信了泛神论。生于沙脱尔郊区的贝内斯的亚毛利 (Amaury de Bènes)，巴黎辩证论及神学教授，标榜了一种实体泛神论 (Panthéisme substantialiste)：天主在一切之内，它是万物的形原则 (Le principe formel)。这样的论调不但有害于伦理，也有害于宗教；亚毛利派就是它们的宣传者。一二〇八年，一二一〇年间出现了一本攻击它们的，不载作者姓名的小册子；一二一五年，教宗厉禁教授亚毛利学说于巴黎。第农的大卫的泛神论是至粗鲁的：他说天主就是第一物质 (La matière première)。摩尼或亚皮盛的清洁主义 (Catharisme) 在欧洲搞出一种极度违反基督教义的形而上的及伦理的二元论 (Dualisme métaphysique et moral)。为了它是一种反社会学说，受到了严厉的制裁；一般的以及教会历史，都予以评述。特利腾第四次会议 (一二一五年) 谴责了它的许多的错误。

我们还能举出中世纪若干神秘主义的错误方式，尤其是关于泛神论的；可是，我们认为更好放在后面去谈。

三 若干世俗神学家

奥汾涅的威廉 (Guillaume d' Auvergne) 是十三世纪初叶，一致公认的最富代表性的修会以外的神学家。他以一一九〇年左右，生于奥理腊克 (Aurillac) 始教神学于巴黎，继于一二二八年，升该城主教，在位二十余年。他的忙碌的牧职并不限他完成他任教授时开始的著作。他的神学著作是广大而出等的，几乎可称为一种神学提纲。它包括三十来册专论。其中多册被收入他

编于一二二三年，一二四〇年间，以 *Magisterium divinale* 为标题，一种教会百科全书。韦尔耐（Vernet）认为：这是士林学者完成的一部最广博的文库。它谈天主，谈宇宙（物质的与精神的），谈灵魂，谈真宗教（*De fide et legibus*）。谈圣事，谈论理（*Summa de virtutibus et moribus*）。其余二十来种的对象，尤为复杂：他在神修辞学（*De Rhetorica divina*）里，及世界面目（*De faciebus mundi*）里，论了祈祷艺术（*Art de prier*）。他的灵魂不朽论（*De immortalitate animæ*）几乎是尽以干第萨里努（*Gundissalinus*）的著作为蓝本的。

根据他援引的或不予申明地抄袭的作家的数字，威廉是个精悍而宏博的学者。他对于当代震荡教会的一切思想：亚里士多德主义哪，柏拉图主义哪，阿刺伯哲学哪，都有深刻的认识。他尤其是一个正统神学家（*Teéologien orthodoxe*）；为着他全心注意当时学说的实际潮流，清洁主义（*Catharisme*），阿刺伯哲学的危险论调，以及它对于亚里士多德的霸占，他一律予以挞伐。他虽然崇拜柏拉图一般地崇拜亚里士多德，在不少的问题上，也予以驳斥。最后，他对于占星学，以及流行于当时许多迷信的战绩，也是不容抹煞的。

他的关于天主实有的证理，参用圣奥斯定，古士林派，以及阿刺伯人的理论。他由分承地存在的东西（*Ens per participationem*）。结出本质地存在的东西（*Ens per essentiam*）。可是胡甫（*M. De Mulf*）指出：这个结论不是通过因果律，而是通过那两个观念的平行性作出的。他极以为：天主是“物”（*Etre*），“纯存在”（*Existence pure*）。在这个观点下，他把天主别于受造之物；因为受造之物的存在，是有限制的，别于本质的。他又视天主为永远的真理，一切典型地存在天主；天主的光维持着偶然存在的本质真理。

威廉的认识论极接近圣奥斯定的，而且还予以补足。他表

示行动理智 (L'Intellect agent) 是没有用的, 因为他相信: 理智通过可以感觉的表现的机会, 从自身汲取“识型” (Forme intelligible)。他排斥“脱离的理智” (Intellect séparé) 学说; 他又强调灵魂单纯性 (La Simplicité), 否认灵魂与灵司 (L'âme et ses facultés) 实在有别; 可是并不因此有损于灵魂的活动。他又强调圣奥斯定的“良心事实” (Fait de conscience) 的直接的了然的价值 (La valeur de l'évidence immédiate)。因为良心直接感到灵魂的存在, 以及它的因素性, 它的神体性, 它的单纯性, 它的分不开性。良心还将发现一系列的理性知识, 基本原则。为了这些原则的价值, 与偶然之物的存在无关, 威廉就结出: 它们是通过一种特殊的光照, 由灵魂直接发见于天主的。

奥汾涅的威廉是个耐人寻味的学者。他的理智是强有力的, 他忠于传统的方法; 可是也畅晓新学说, 而且在他认为确切可靠时, 不怕予以采纳。威廉的罪说, 一般地说, 是个严格的精简说 (Electisme judicieux): 虽然他的若干见解已若明日黄花。他的学说的坚深性, 可以比诸圣多玛斯的强劲的综合。

奥舍耳的威廉 (Guillaume d'Auxerre) 比较要逊色一些; 他是波未教区总监 (Archidiaque), 巴黎的神学家; 额我略九世于一二三年, 委以澄清亚里士多德著作之职, 务使它们能有益于教学, 而无损于信德。他的伦巴格言录注疏, 的确是一部黄金的神学提纲 (Summa aurea) 极流行于十三世纪。根据他的治学方法及倾向, 他是属于奥斯定学派的: 他的著作中援引最频繁的, 不是亚里士多德, 而是圣奥斯定。

其他同一倾向的神学家, 以及神学提纲作家, 这里, 我们只轻描淡写地予以一赘。

一、古松的罗伯 (Robert de Courçon) 是英国人, 巴黎教授, 一二一一年擢枢机。

二、都尔内的西满（Simon de Tournai）是巴黎教授；根据格累孟（Grabmann），他是倡导丛谈学者之一。

三、斯德望·兰顿（Etienne Langton）是英国人，巴黎神学教授，兼教务长，后升坎特布里总主教；他的遗著是多种的。

四、加普亚的伯多禄（Pierre de Capoue），是巴黎教授，一二一九年始，任安提阿宗主教。

五、格累甫的斐理伯（Philippe de Grève），一二一八年左右，任巴黎大学教务长；他的神学提纲特殊地谈着天主的仁善（La Bonté de Dieu）。

六、罗伯·少本（Robert Sorbon）称“热心博士”（Doctor devotus），服务于圣路易教堂；他遗下的著作，计有圣经注解及若干伦理神学书；他创立一个志在收纳清寒神学生的公学，尤是他所以名垂不朽的事业。

十三世纪教宗们在教理上的伟大活动，这里，应当简括地予以一提。在这强烈的思想潮流酝酿的时代，他们坚决的态度，崇高的指导，发生了无边的影响。他们不但攘斥异端，而且一面奖励各大学中的神学研究，一面保护那些新兴的、热烈推进神学的修会，如多明会，如方济各会，藉以发展真正的科学（La vraie Science）。他们颁发的不可胜数的公函（Lettres décrétales），一部份是关于纲纪的；大部分是关于教理的，其中以钻研圣事的为重要。中世纪最著名的教宗，英诺森三世的墨宝，在任何观点下，都是卓然不群的。其中公函成份最多，但也有不少的教理论文，（轻视世俗论，天主与罪人的对话，施舍论。）以及八十来篇演讲。和娜留三世，公函以外。也遗下若干教理论文。可是，英诺森三世的侄儿，额我略九世的活动，尤为深入：他不但督导宗座公函集的编辑，又积极地鼓励多明会及方济各会修士研究神学；且在巴黎大学里，予以支持。亚里士多德著作的澄清工作，也是由他主动的。上列教宗们的后任，为达到这同一的目的，时

采取了别的不同的路线。一切十三世纪的教宗，都代表着宗座的最高权威。在教宗逢尼非斯的那些公函里，这点被肯定得最为坚决。他是这个伟大的中世纪的最后一位教宗；在后面应该再予提及。

第八章 乞丐修会的最初几个神学家

一 乞丐修会的最初几个神学家

十三世纪乞丐修会的成立，无论在道德方面，在教理方面，的确是件最重要的事情；教会最优秀的神学家，就产生在它们中间。多明我会尤适于这种使命。它的会规就以读书为目的之一；而且被视为一个广大的教育机构。每座会院是个学府，经常有个知名的老师，教授会士及负笈的神职人员。每省的中心，设有一个高等学院（Studium Solemne）；在大都市内，如巴黎，（一二二九年）如牛津，如科伦，如曼皮列，如波伦亚（一二四八年），设立了系于大学的总学院（Studium generale）。在总修院内，开始时只有神学及圣经课。自由学术（Les arts libéraux）是不容修士问鼎的。于是，许多在进修会前没有念过哲学的会士，觉得不容易在神学上进步。这个障碍慢慢儿获得了解除：头上修士们只在例外研究哲学，不久例外就变为常例。十三世纪下半个阶段始，在各行省中，设立了真正的自由学术学校。孟陶内（P. Mandonnet）指出：“多明我会士对于当代在世俗人中占着优势的哲学教育，负着使命”；他们供给了当代两个最优秀的神学家：圣大阿尔伯及圣多玛斯·阿奎那。他们于一二二九年，在巴黎大学里获得一个讲座；两年以后，一二三一年，获得了另一个讲座。他们这种打进大学的雄心，常受到罗马的支持。

在方济各会里，学术的发展，在开始时，遇到了更多的障碍。首先会祖方济各不像予以赞成：无疑地，他总没有为科学而

排斥科学，虽不欲它彪炳于自己的修会内。他虽不以科学为一种恶，却认为是无用的，而且是危险的。可是，在圣人居世时，一面为着修会神奇的发展与求入会的神职人员的繁多，一面为着将来的教宗，额我略九世，当时的驻罗马教廷的器机冷（Hugolin）枢机的推动，会中的教育也正式地组织了起来。对于这点，神职人员们的见解，很快地就获得了一致；虽然还有不少的人在攻击科学的滥捧，以及由科学产生的傲气。被攻击的方面则强调：“求学是为训人必要的；不然，所讲的不要等于出诸异端人口的么？多明我会士每以学识自夸，那末方济各会士，为表示不下于多明我会士，也应当在学途上努力。最后，两个修会需要共同对付庸愚的，不能演讲行祭的募化者。这些因素终于造出了一个方济各意想不到的博学修会（Ordresavant）。圣文都辣就是产生于该修会的一个大圣师。方济各会的文化重振，一为由帕雕亚的圣安多尼指导的波伦亚，二为由始为世俗人，后于一二三〇年左右进方济各会的嘿尔兹·亚历山大掌教的巴黎；这就是使该会在巴黎大学获得了一个神学讲座，三为较晚的牛津。教宗们为使方济各会士打入大学，像多明我会士一般地支持了他们。”

修会教授的打入大学，很快地引起了俗人教授的反对；这或出于妒意，或出于保护组织的独立，以及他们认为已被蹂躏的整个规则的实践。为更有效地予以捍卫起见，圣亚摩的威廉（W. Guillaume de Saint-Amour）蓄意取缔乞丐修士，他认为这种生活是违反伦理及宗教的：他的论近代危机（*Depericulis novissimorum temporum*）的论文，于一二五六年，十月五日，受了教宗亚历山大四世的谴责。一二六八年，亚贝威勒的机刺德（Gérard d'Abbeville）的反基督修成论的问世，又掀起一个新的斗争。里修的尼阁老（Nicolas de Lisieux）起而予以呼应；一二七四年，里昂会议出而干涉，终于使乞丐修会获得胜利；实在在修会中，也不少善辩之士。

其他乞丐修会走着同一的路线，一二八五年，一二八七年，圣奥斯定隐士（Les Ermites de Saint-Augustin）通过将来的总会长，罗马的齐尔（Gilles de Rome），而也获得教授权。在一切修会里，神学讲座逐渐增加了起来。即使最高群索居的西都会士，也热衷于神学；这也可以视作当代强有力的文化运动的象征。

二 最初的几个多明我会神学家

（甲）奥斯定派

最初的几个多明我会神学家是属于广义的奥斯定派的；这里只要简单地予以一叙就够了。

在巴黎大学有：

一、格里摩拿的罗兰（Roland de Crémone），他是多明我会中资格最老的一个老师，一二三〇年始居于土鲁斯。

二、圣齐尔的若望，原籍英国，执教于巴黎；一二三三年，迁土鲁斯；一二三五年，转往牛津。

三、圣歇的余格，（Hughes de Saint-Cher）一二三〇年始，久任教授于巴黎。当了几任省会长后，于一二四四年，擢升枢机。他在神学界上的影响是很大的；一二五二年，圣多玛斯的被派至巴黎，他也是一个动因。

四、塔冷太池的伯多禄（Pierre de Tarentaise），自一二二五年始，迄一二七六年止，任教授于巴黎，继任省会长，一二七四年，升里昂总主教，一二七六年当选教宗，取名英诺森五世。

在牛津大学计有：罗伯·培根（Robert Bacon），他进修会时已是一个教授；理查·菲沙克尔（Richard Fishacre），他是培根的后任，基华皮的罗伯（Robert de Kilwardby），他始继菲沙克尔为神学教授（一二四八至一二六一年），后任英国省会长（一二六一至一二七二年），后擢坎特布里总主教（一二七二至一二

七八年)，一二七八年升枢机，遂赴罗马，次年逝世。孟陶内（P. Mand onnet）标志：“他是该世纪内，多明我会中最有名的奥斯定派学者，可能也是当代该派最有名的巨头。他的文学活动，他的坚强的学理，都是超轶绝群的。他在修会中，以及在英国教会中的崇高职位，都是成功的条件。”后来他尝坚决地反对初生的多玛斯主义。圣大阿尔伯的态度，同他的比起来，是根本不同的。

（乙）圣大阿尔伯（一二〇六至一二八〇年）

阿尔伯以一二〇六年，诞生于苏亚白（Souabe）一个贵族家庭中。他肄业于帕雕亚；行年十六，因感于多明我会第二任总长，萨克思的如耳但（Jourdain de Saxe）的演讲，与许多青年，同进了多明我会。结业后，他任教授于德国的各修院中。一二四五年，他被选至巴黎，再求深造；三年之后，获得了博士学位。多明我会在圣雅各伯设有神学院一座，一二二九年始，加入巴黎大学组织。阿尔伯就在该神学院任教授，他的成绩是有口皆碑的。一二四八年，多明我会建立了四个神学总学院。科伦就是其中的一个；阿尔伯被委予以组织指导。在那儿，十二年间（一二四八至一二六〇年），勤苦钻研；不过一二五四年至一二五七年，因任省会长，工作稍弛；一二五二年，科伦市府与主教发生了严重的争执，阿尔伯出为仲裁。一二五六年，他赴罗马，计划对付巴黎俗人教授加于乞丐修会的攻击。他的所以驳斥亚吠罗派的“理智统一性”（De Unitate intellectus），是在当时写的；同时他发见了亚里士多德的一本新著作。他于巴黎起编的广大的百科全书，也于那时完成。一二五九年，他与圣多玛斯及塔冷太池的伯多禄合作，拟定多明我会士的教育纲领。一二六〇年，升拉的斯本（Ratisbonne）主教，越二年辞职，专志于他心爱的研究；可是，他也接受并完成了在德国的若干使命。一二六八年，回到科伦，重登讲坛。他参加的反对亚吠罗主义的斗争，一面使他写

了一卷回忆录（一二七〇年），一面使他再度巡礼于巴黎（一二七七年）。他回来后，健康就开始逆转，终于一二八〇年逝世。一一六二二年，被列入真福品。

大阿尔伯的著作，实在太多了，这里，我们不可能一一予以指出。它们可分为两类：关于俗学的为一类，关于神学的为另一类。

关于俗学计有：（一）论理学十种，（二）自然科学二二节，（三）形而上学十三卷，（四）伦理学十卷及政治学八卷。此外还有自然科学简编（Isagogé），驳斥亚吠罗说两种。

关于神学的计有：（一）古经（圣咏、耶肋米亚书、达尼尔书、小先知书）及新经注疏（四福音、启示录），（二）神学著作（格言录注解、受造之物总论、神学提纲。）他的得尼亚掠帕吉替卡著作注解是神学而不是神秘学的。这些著作以及他的演讲，肯定地是他写的；至于《服从天主论》（*De Adhærende Deo*），虽历久被视为他的手笔，不像是他的。

大阿尔伯的历史使命，重在科学、哲学、神学的观点下，予以讨论。人的科学最能完善地反映他的影响的性质。孟陶内（Mandonnet）指出：“他的真正的光荣，在能运用他的聪明精神，把已经存在的人类的科学知识，简括地提供于中世纪的知识阶级；在能掀起一个新而有劲的文化运动，而使中世纪最优秀的知识份子肯定地崇拜亚里士多德”实在，他编辑的广大的百科全书（*Encyclopédie Scientifique*），是导源于亚里士多德的。无疑地，他不像波未的味增爵（Vincent de Beauvais）只乐于撮录前人的作品；遇到违反信德的东西，他就予以改正，而且还予以补充；可是一般地说，他是忠于的亚里士多德的，他不但采用希腊哲学士的一般科学分类（论理学、物理学、自然科学、算学、形而上学——伦理学。），在阐述时，也亦步亦趋。一句话，他把亚里士多德的科学，先予以融化，然后予以宣传。

他还有功于逍遥哲学的传布。当时这个哲学，从教会方面，引起了严重的抗议：它的自然主义（Naturalisme）似与信德抵触的。阿尔伯的功劳在能明了：这些难题不是索解无从的；亚里士多德一如柏拉图，也能为基督服务。他在多方面，修改了亚里士多德的学说；但未能彻底地予以厘订，而使它与信德相符。这个事业的完成者，将是他的高足弟子圣多玛斯。可是他的先驱之功，是不容抹煞的。阿尔伯是个宽大的精简者，他坚持着柏拉图的导源于阿刺伯或其他民族的五行说（土、水、气、火）。十四世纪的带奥立细阿斯神修说，还宗阿尔伯；十五世纪，在科伦成立了一个以阿尔伯为名的大学；目的在对付当时一个邻近的标榜多玛斯主义的公学。失败的结果只证明了当时教学的衰落。

阿尔伯在神学上的影响，也是卓越的。一般地说，他忠于传统的奥斯定主义，可是，或替代地，或补充地，也采取了不少亚里士多德的见解。为圣多玛斯的著作，通过他关于科学与信德的关系的思想，也做了一个直接的准备。阿尔伯指出科学信德的分野；不可能在同一的观点下，同时相信及了解同一的真理；科学对信德负着准备及先驱的使命；理智彻底地无能证明奥迹。在这些原则外，天神圣师也寻不出什么真正的新东西。可是，因得他的确切的说明，阿尔伯的宗奥斯定的及实际的神学，在他天才弟子的笔下，时变成亚里士多德的，及思辨的神学。

三 最初的几个方济各会神学家

（甲）嘿尔兹的亚历山大

嘿尔兹的亚历山大（Alexandre de Halès）是方济各会修士开始入大学研究神学的倡导者；他在修会中的声誉，不是平凡的。关于他的生活及著作的典型研究，到现在还付缺如。他原籍英国，求深造于巴黎；一二一〇年光景，得学士学位，可能及法学

博士学位。接着就在那里，一连多年任教授，尤其是神学教授。一二三一年左右，才进方济各会。他是巴黎大学代表方济各会的第一个讲师。在他的门生中计有洛瑟尔的若望（Jean de la Rochelle）及圣文都辣（可能的）；他们将来都做了他的后任。一二三五年左右，若望先以副教授名义，奔走左右，数年之后，正式继任。亚历山大在修会中被视为推进修士教育派的巨头；死于一二四五年。

亚历山大的已经证实的著作计有神学提纲以及方济各修规注解各一部。他也应当写过圣经注疏；可是，都已遗失；现在所存的都是可疑的。人们又说他写了亚里士多德注疏，以及《两律协调》（*Concordia utriusque juris*）。至于《玛利亚大集》（*Mariale Magnum*），《弥撒释义》（*Expositio Missæ*），以及《神学提纲》第三篇中的《德行论》（*Summa de Virtutibus*）都不是他写的；而德行论似是梅利顿的威廉（Guillaume de Mélon）的著作；而且后于圣文都辣，因为其中有抄袭圣师的地方。他也没有写什么格言录注疏。

亚历山大的四卷神学提纲，是部篇幅浩繁的著作；它的结构无异于伦巴的格言录；卷一论天主，卷二论受造之物，卷三论基督和德行，卷四论圣事和四末。卷四中止于论告解圣事时。一二五六年，教宗亚历山大四世，命续完他的著作；梅利顿的威廉被委担任这个工作。于是，掀起了一个批判问题：神学提纲中，什么是亚历山大写的，什么是威廉或其他继续者写的？亚历山大自己写的篇幅中，能没有冒充的成分么？“它不是亚历山大写的，而是别人写的。”这句培根的话，在什么程度下可能是真实的？现在正在付印的亚历山大神学提纲的批判本，将来可能供给我们一切所以解决这些难题的材料。可是，它的可靠的篇幅已允许我们去批评作者的道理价值。

亚历山大的道理，在他的整个神学提纲批判本没有问世前，

我们还未能确切地予以以综合。根据现在所有的史料，我们觉得：不容置喙的博士（Le Docteur irréfragable）最崇拜的老师，是圣奥斯定，圣安瑟尔莫，以及圣微克忒的余格。他的照明说（La doctrine de l' Illumination）是属于奥斯定派的；可是，它与圣文都辣及其弟子们的学说是相符的。根据他的心理层面，他是方济各学派真正的鼻祖。他通过哲学及神学各个自有的对象，方法，及确性，很好地区别了神哲学。可是，他多予以分划，少予以联系。亚历山大的观察没有放弃一切的实际性：善的观念贯彻着他的观察，而且这个观念也最能完善地综合他的整个的神学：它在“善”的，不在“原因”的角度下观察天主。可是人们通过天主的成绩认识了他；天主真正存在的证理，还是因果的证理，虽然我们的天主存在的认识是先天的。通过这一切观点，以及别的许多的同一倾向的观点，亚历山大可说是圣文都辣的先驱。

（乙）其他方济各会的巴黎教授

除去在下章当予专述的圣文都辣外，计有：

一、洛瑟尔的若望，他于一二三八年光景，第一个在亚历山大后任教授；他的著作有罪过论、德行论、诫命论、信德道理论，以及最重要的灵魂论。若望虽是亚历山大的门生，在关于神体的质形组织上，与老师分道扬镳。他极明朗地指出：受造之物的本质与存在的区别是实在的。

二、若望·比伽（John Peckam）是圣文都辣在巴黎教授时最著名的亲淑弟子。他执教鞭后，或在巴黎，或在罗马，或在他的祖国英吉利，是特别地以反多玛斯主义闻名的。一二七九年，一二九二年间，他代基华皮（Kilwardby）为坎特伯雷总主教。他的神秘学者的倾向像督促他特意支持他认为已受到威胁的圣奥斯定的权威，以及神学的传统性。他留下的著作，有问题式的，有论文式的，有注疏式的；其中最近出版者不在少数。

三、马尔的威廉 (Guillaume de la Mare) 也是英国人, 也是圣文都辣的弟子。他的写于一二七七年, 一二八二年间的“纠正多玛斯修士” (Correctorium fratris Thomæ) 实在是方济各学派以及大士林学派反多玛斯主义的。

阿夸巴塔的玛窦 (Mathier de Aquasparta) 又是一个圣文都辣的门生, 他先后任教授于巴黎, 及波伦亚; 一二八七年当选总会长, 终擢枢机, 兼鲍尔托 (Porto) 主教。他在许多著作的若干章中也攻击多玛斯主义。

牛津的方济各会学院 (Le Studium) 是由大学哲学指导, 罗伯大头 (Robert Grossetête) 组织的。罗伯是大学教务长, 林肯主教 (一二三五年始任), 很多神哲学论文的作者。这个博学鸿儒认为: 数学证理是典型的辩证步骤。在他的高呼下, 数学精神不久就变为牛津教授的一种特殊的心神状态。这种心神状态, 也表现于修士身上。

牛津最著名的几个方济各会教授当推:

一、约克的多玛斯, 他的亚里士多德的形而上学论, 的确是一个系统化的形而上学的特殊尝试; 当时圣多玛斯还作出了他的形而上学系统。

二、华尔的威廉 (Guillaume de Ware), 他好久错误地被认为就是邓司各脱斯。他的关于格言录卷四的问题, 到现在未见刊印。

三、或称中村 (De Medianvilla) 的密德尔顿的理查 (Richard de Middletown)。他是圣文都辣的门生, 可是个性倔强的他, 采取若干多玛斯主义的措定。他在方济各会中的权威是很大的; 他在圣文都辣后, 称雄于十三世纪末叶的讲坛上。后来邓司各脱斯, 不但补足了他们所缺的, 并且代替了他们。

(丙) 下列的几个卓越的作家是不属于任何学派的

一、都尔内的季培尔 (Guibert de Tournai) 是个伦理家, 或

教育家；他蓄意引导人灵与天主最崇高地互相结合。胡甫指出：“灵魂反求诸己，就找到天主，且在一粒永光下，看到它的一切认识的基础。教育的终点在神秘地与天主相结。关于这点，作者的见解无异于圣微克忒诸子的。”

二、奥利维（Olivi, ou Pierre de Jean Olivi）是以参加发展方济各会教育运动著名的。他是个大胆独步的哲学家。胡甫说：“奥利维崇拜圣奥斯定，在好几点上，与圣师分道扬镳；他不属于奥斯定派。他不透露圣多玛斯的名字而予以攻击；他反对新柏拉图主义的流出说；他虽推重嘿尔兹的亚历山大，以及圣文都辣，尤其是独特的。”

三、真福雷门·吕利（Raymond Lulle）是哲学家，神学家，中世纪最彪炳的多头作家。他攘斥亚呖罗主义，捍卫信德赤忱，最应当受到批判学者的注意。我们不谈他的证理的机械组织，我们只指出：一、他错误地强调信德为一切理智认识的必要条件；二、过度夸张在信光照耀下的理智的能力；说它能先天地找出一切自然与超自然的真理。对于其余的哲学问题，他重新标榜了士林派的传统道理；可是它们一团糟地出现于纯由他的幻想作出的布局中。

四、罗才·培根（Roger Bacon）尤爱研究哲学与自然科学；虽然他在几乎一切的著作中，也谈神学。他的第一本著作，“钜辑”（Opus majus）以及他的最后一本著作，“神学撮要”，（Compendium Studii theologiæ）显然更以神学为对象。他最注意于治学方法。他主张：一、圣经的引用应该更合理化（为此，他窜改了圣经通俗本；Vulgate）；二、神学家应该大量地运用自然科学；他指摘神学家，嘿尔兹·亚历山大，及大阿尔伯也不在例外，对于自然科学都是门外汉。他表示当时的神学课程染着七罪宗的毒素。他自以为他的使命，在予以救济；因而他或先在方济各会中，或后在外界中，遇到什么障碍，就会大发雷霆。在他

标榜的道理中，这里尤应当提出：一种真正的传统主义（Traditionalisme），与狭义的自然照明主义（Illuminisme naturel）。他把人灵行动理智的任务，归于天主。这个伟大学者过节的语言与思想，大大地妨害了他的权威。

五、罗格·马斯顿（Roger Marston）在一种新术语下，也宣传一种照明主义（Illuminisme），它虽与培根的照明主义相近，究不是圣文都辣和别的学者所驳斥的，以及一二七七年，通过斯德望·邓比爱（Etienne Tempier）而列入于二一九条谬说中的本体论主义。

Les Premiers théologiens des Ordres Mendicants

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (pour l' ensemble du chapitre)

DOUAI, *Essai sur l' organisation des études dans l' Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1884, —H. DENFLE, *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13. u. 14. I.*, dans *Arch. für Litt. u. Gesch.*, II, 105 sq. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Introd., ch. II; *De l' incorporation des Dominicains dans l' anc. Université de Paris*, dans *Rev. thom.*, 1896 (t. IV), p. 133-170; *La crise scolaire au début du XIII^e s., et la fond. de l'O. des Frères-Prêcheurs*, dans *Rev. hist. eccl.*, 1914 (t. XV), p. 34-49; *Frères Prêcheurs (La théol. dans l' O. des)*, dans *Dict. théol.*, col. 863-874. —R. MARTIN, *Quelques "Premiers" maîtres dominicains*, dans *Rev. scienc. phil. théol.* 1920 (t. IX), p. 556-580.

P. DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les trad. franciscaines*, Paris,

-
1888. —EVANGÉLISTE DE SAINT-BÉAT, *S. François et la science*, Paris, 1895. —H. FELDER, *Geschicht...*, Fribourg, 1904; trad. par EUSEBE DE BARLE-DUC, *Histoire des études dans l'O de S. François*, Paris, 1908, —EDOUARD D'ALENÇON, *Frères Mineurs*, dans *Dict. théol.*, col. 828-830 et 862. —E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 46-69.

第九章 圣文都辣

一 生活

圣文都辣如圣多玛斯，也是神学界的巨星。当天神圣师为神学打开新途径的时候，炽爱圣师正尤在努力系统化当代流行的，所称的奥斯定派神学。他的工作，是极有关系的。他上而为嘿尔兹的亚历山大的后任，下而为终于奠定方济各会奥斯定主义的邓司各脱斯的先驱。圣文都辣的综合，实在是极忠于奥斯定精神的。

文都辣的综合，是在保持这个精神的前提下计划的：为此他的许多命题，哲学的也不在例外，倾向神秘；尤为此，他在神学中，强调着善的观念。面对着他，圣多玛斯根据另一个新计划，也在系统化传统神学。天神圣师强有力的综合，是客观地符合圣奥斯定的神学的；而且为了他保存着奥斯定最开心的一切命题，也是忠于奥斯定的精神的；可是通过他的主知方法（*Méthode intellectualisme*），以及亚里士多德学的运用，他是与多玛斯坚决地背驰的。多玛斯的神学系统，为着它的明朗、联系、深刻、简单、权威无比地，通行于圣教会内。为了它在一切的学院中公认的权威性，在后面将完整地，掣领地予以一叙。可是，不应该就为此疏忽另一个很有用的系统。在予以介绍时，我们尤注意于它的方法，虽然我们也标帜圣文都辣的为人，以及他的道理活动。

斐丹萨的若望（Jean de Fidenza），波那文都辣（Bonaventura），以一二二一年，诞生于微忒波（Viterbe）附近的一个小城里。他年幼时患了一场重病，后因圣方济各的转达，得霍然而愈；或

说他的名字“鸿运”（Bonaventura）是由此产生的；实在他的投身方济各会，是与这个奇迹有关系的。虽有人说他是于一二三八年进修会的；可是，一二四三年，更觉近情。他肄业巴黎时很可能认识，甚至听过嘿尔兹·亚历山大的讲话。文都辣每称他“我们的慈父老师。”（Pater et Magister noster）一二四八年，文都辣开始教授神学于巴黎，一二五七年才离职；他一面诠释圣经，一面注解格言录。他的大半的神学著作，完成于该阶级内。一二五二年左右，离科伦来到巴黎的圣多玛斯，当时正在圣雅各伯学院内主讲伦巴的格言录。他俩一起捍卫修士们的教育权：为了圣亚摩的威廉（Gui-llaume de Saint Amour），有意剥削多明我会（一二五二年），方济各会（一二五四年），以及其他乞丐修会的大学教授权。为抵抗这个暴风雨，文都辣写了若干美丽的论文，其中《基督的神贫论》（De paupertate Christi）一篇，最为生色。修士的教育权问题，终于得到了光荣的胜利。一二五七年，十月二十三日，多玛斯与文都辣，隆重地被任为巴黎大学教授。

自一二五五年始，文都辣为了俗人教授的反对，未能在大学中授课；及至被任为教授后，他就正式放弃讲座。一二五七年间，行年三六的他，当选方济各会总长。于是，重任压肩，再不能钻研神学问题了，虽然例外不是没有的。在这极度困难的年代，他智慧地统治着他的修会。当时在会士中，发生了两种不同的倾向：一派主张根据圣方济各原始的修规（Regula prima）及遗嘱，恢复会祖最初的典型生活；一派主张根据一二二三年经罗马核准，会祖亲自接受的修规（Regula bullata），进行一切。圣文都辣一开始，就坚持罗马核准的修规，而命令修士一体予以遵守。为团结会士，及订正先前的圣祖传记起见，他另写了一本《方济各会祖传》，共计十五章，又称“大传”（Legenda major）；字里行间，洋溢着祥和孝爱的气氛，确是本典型的圣人传记；接

着他写了一本小传 (Legenda minor), 这是所以补充大传的; 内中所叙的, 是人们在圣祖死后, 通过他的转达而获得的奇迹。大传是于一二五九年, 文都辣游阿尔物内山 (Alverne) 回来后写的; 一二六三年召开的比萨总务会议, 予以核准。圣文都辣主持了不少的总务会议, 而修会行政也就得到了决定性的组织。会议席上, 他热烈地发展圣母敬礼; 他可能于一二六三年, 建立了圣母受孕瞻礼。教宗们都很信任他, 频繁地要升他为主教, 他始终予以婉辞。他虽无暇参加教育工作, 很关心文化运动。他也百般努力为提高青年会士的教育水准。当时他才完成了若干小册子, 综合了他的深刻无边的思想。一二七〇年左右, 掀起了多玛斯主义纠纷; 他虽不直接参加, 却赞成方济各会士采取的立场。

一二七三年光景, 因额我略十世的嘱托, 他遣若干会士赴拜占庭, 与希腊拆教徒磋商一切。希腊拆教归向罗马协议, 一二七四年, 在里昂签字, 可惜不久亦变了卦。

圣文都辣也是个演讲家, 当代第一流的演讲家。当他居巴黎时, 就在演讲圣道上努力。升会长后, 他继续这个神圣任务。在他的听众中, 时可以找到极有声望的人: 大学教授、枢机、君王教宗都不缺。他留下了很多的演讲。格禄 (E. Clop) 标帜: “他虽不是个群众的鼓动者, 如帕雕亚的安多尼, 以及若干方济各会士, 他的辞藻是强有力的。为此他的传记作者, 法布里阿诺·方济各说他讲话时, 万籁俱寂。” 他的演讲是充满道理的, 可是层层说来, 又明白, 又有条, 又生动, 又淋漓, 使人易于了解。他的演讲像是有定型的: 引语 (Texte), 导言 (Exorde), 一端或多端的发挥 (Développement), 例子 (Exemple) 及结论 (Péroraison)。他也晓得迎合听众的心理, 不怕提出聚讼纷纭的问题。一二七三年, 他向大学生关于天创世 (Hexameron) 的演讲, 尤其是典型的。它们向我们报告了圣师最后的思想。这一系列的演讲, 他未能予以讲完。

一二七三年，额我略升他为枢机，兼亚尔巴诺主教；并且严令予以接受，为了教宗要他代表出席里昂公会议。在这样的一个意愿前，他只得俯首顺命；一二七四年五月他辞总长职，遣赴里昂，致力于公会议一切事务，尤努力于希腊教会与罗马教会合一的问题。这个问题终于一二七四年，七月六日，获得了圆满解决。八天以后，圣文都辣就告长逝。一四八二年，被列入圣品，一五八七年，教宗西斯笃五世尊之为圣师。

二 著作

圣文都辣的著作是浩繁的：其中半数是有神学的，而且非常重要；可是，其余注疏，演讲，神修著作，也是不应该忘掉的。

（甲）注疏著作

在古经方面，他注解了训道篇及智慧篇；在新经方面，他注解了若望及路加福音。路加注疏的士林色彩最淡；因为作者的主要目标，不在培植注疏人才，而在培植讲道人才。或错误地批评他太着重字义；实在他强调的字义，是以字面为依据的，试一看他自己指出的原则，就可以一目了然：“谁轻视圣经的字面，谁总不能了解字义。”此外，七九篇关于若望福音的演讲，也可以归纳在这栏里。

（乙）神学著作

这里，我们可以找到三册狭义的士林神学作品，三册神秘色彩较浓的作品。

一、《格言录》四卷注疏是圣师最重要的神学著作；以后他写的都以此为不动之基。他忠实地循老师指定的路线，一卷卷地，一章章地走过去。在分析了一章之后，道理渐趋深入地透露于一系列复分为问题（Questions）的节（Articles）中。那

末，在那个就是解答的结论中，圣师游刃有余地，讨论那些最深奥的形而上学及神学问题。文都辣的注疏是特别地深入的。在伦巴格言录引起的无数的著作中，圣文都辣及圣多玛斯写的两部，是最受人重视的。或以为圣文都辣时抄袭了他的前任，嘿尔兹·亚历山大的著作。这是为了他的论德行的第三卷；这卷几乎一字不易地见于亚历山大提纲中。应当晓得：这本是文都辣的著作，而是由后人放入该提纲中的。或又以为论圣事的卷四，写得最逊色；可能就是最先写的一卷：卷中，不但存在着若干游移的道理，而且若干论调已根本陈腐了。这些缺点仍无损于整个著作的伟大价值。

二、《短谈》(Breviloquium)，是本简单的神学提纲，它是前书的撮要。圣经学导言以外，该书先后讨论了：圣三、创世、罪恶、降孕、圣宠、圣事，及四末。

三、《一系列难题》(Questiones disputatae)，久后才印出；它关于圣师道理的几点，提供了宝贵的启示：“基督知识论”，问题七；“圣三奥足论”，问题八；“福音修义论”，问题四。

四、一二五九年，圣师写在阿尔物内(Alverne)山间，以引入瞻想为目的的《灵心归向天主的途径》(Itinerarium)是很复杂的；可是，正为了这点，它是圣文都辣神学著作中，最著名最深奥的一种。我们要予以了解，应当避免两个极端：这不是本不带哲学观察的纯粹的神秘作品，也不是本不带神秘观察的纯粹的哲学作品。根据作者的目标，以及整个著作的精神，它是浓厚地神秘的；可是，文都辣在发挥他的思想时，运用了一大堆神哲学观念。这些观念是他十年教授的结晶，而终于做了这部著作的骨干。我们在后面应当予以分析。

五、《艺术纳入神学论》(De reductione artium ad theologiam)，是本小册，它指出了此世在荣光前照耀我人的六种光。这些光就是：圣经之光，感觉之光，机械之光，主理哲学之光，自然哲学

之光，伦理哲学之光。作者通过这本书反映了他最关心的一点：应该视天主为一切的中心；一切知识，应该归于天主；就是应该在一切人的思想的成绩中，寻求天主的照耀之功。

六、《六天创世论》(Collationes in Hexaemeron)发挥了七种属于人的有级别的照耀；圣师们把它比诸梅瑟所谈的天数。二三讲展出最崇高的神学，教理及神秘真理。它们的听众本是大学生，为了他们应当武装起来，以反抗当时流行于巴黎教授中的种种异端邪说。

(丙) 演讲著作

文都辣的演讲著作是极广大的；这点，从卡拉基(Quaracchi)的发行者，大量地予以付梓后，尤觉显著。这部著作包括谈话，(Collationes)以及真正的演讲。在上面我们已把七九篇若望福音谈话，放在注疏作品中，二三篇六天创世谈话，放在神学作品中。这里，还应当加上九篇圣神七恩，以及论天主十诫的谈话。

真正的演讲，为数更大，可分五种，神学演讲五篇属于神学作品；其余四种包括四七五篇演讲：有属(一)应时者(Sermons de tempore) (二)有属论圣贤者(Sermones de Sanctis)，(三)有属谈童贞圣母者(Sermones de B. M. Virgine)，(四)有属杂题者。(Sermones de diversis)不少的演讲，纯是一个纲要，频繁地是听众速记，而未经作者审阅过的；那末，自然其中不免有多数的缺点。可是，应时的五三篇主日演讲，是由文都辣亲手写的；他们透露文都辣确是个伟大的演说家。他的宗教演讲原则见于他的论演讲艺术小册中；可是，这本小册的历史性不是没有问题的。

(丁) 神修小册

圣文都辣的神修小册与相传由他写而应予否认，或怀疑的比起来，为数很少。发行人坚持为圣师之作的十篇，一般地说，

是精简质实的；其中有几页，确是超轶绝尘的。

(子)《爱火》(Incendium amoris)，或称“灵心归向自己的途径”(Itinerarum mentis in Seipsum)，又称“三路论”(De triplici via)。它指出：灵魂怎样通过默想之路，祈祷之路，瞻想之路，能得真正的智慧，以及凭爱与天主相结。这是本共为三章的小册。作者不大发挥他的思想；他所用的字，每是多方面的；一种微妙性实是令人摸不清的。

(丑)《自话录》(Soliloquium)及《生活之木》(Lignum vitæ)都是默想。自话录用对话式作出了一系列的关于：(一)罪的后果，(二)世物的难久，(三)死亡，(四)四末的热心推论。生活之木包含四个极短的关于救世主生活死亡的默想。

(寅)关于耶稣基督的计有：(一)论童年耶稣的五个瞻礼(受孕、诞生、立名、三五来朝、献堂,)论中文都辣神妙地，解释这些瞻礼的对象通过可觉的东西引人灵魂认识最崇高的超自然真理；(二)玄义葡萄(Vitis mystica)论中，圣师把葡萄属性，种植，果实拍在救世主身上。

(卯)其他的著作，或为简单的热心引，或为神修指导。一，炽爱天神的六个翅膀，向长上们标帜他们应有的六种德行；热烈的义德，对于旁人的爱德、忍耐、善表、节度，对于天主的爱情。二，预备行祭叙述举行弥撒的方针。三，吾主受难经课包括圣咏及别的祷词。四，致修女论缮修，及灵魂管理，都是关于内修生活的。

此外，我们还可以举出圣师的若干关于修道及方济各会的著作。他的两本圣方济各传，论基督神贫，为穷人请命，是最著名的。其余八种，或为特种修规，或为修规释义，或为修会组织。

三 道理

(甲) 圣师

教友的热忱常以圣文都辣及圣多玛斯的名字同举，这个联系应该索解于他俩崇高的道理权威。在教父时代后产生的圣师中，无疑地他们占著前茅。他俩都是典型的神学家。圣文都辣虽没有写与圣多玛斯同型的神学集成，可是他如圣多玛斯，也注解了格言录。这本巨著的深刻性，被推为这类著作的代表作，为了已定的方法，圣文都辣虽只得株守樊笼；他的天才时有卓越的表现，其中若干篇幅是缠绵悱恻的；圣方济各肖子的姿态，跃跃楮端。

炽爱圣师也是个神秘者。关于这点，他的著作就是最好的物证；这也就是他所以别于圣多玛斯的一点。多斯玛在他的道理说明里，经常只以圣经，传统，理性为根据。相反地，圣文都辣以圣奥斯定门生的姿态，每乞灵于圣神的崇高宠光；他认为一个基督徒的成全的生活，就以此为总机。不错，他的纯谈神修的著作是稀少的；而且在这点上，他不足与圣伯尔纳多相比；为了圣伯尔纳多的倾向，或于教导上，或于圣宠描写中，首先是实际的。可是他像圣安瑟尔莫，像圣微克忒诸子，可能比他们更强大有力，在他的神学著作中，反映出一种热烈的神秘活动；他的道理也充满着这种精神；他的特致性也就导源于此。

圣文都辣是个十足的思想家，哲学家，在他研究信理的工作中，一种思辨的大胆性，直等于他服从天主之言的坚决性，以及他对于宠光的忠实性。无疑地，他没有不顾神学地去研究纯属于理智领域内种种问题，如宇宙，如物质，如灵魂，如知识与伦理的最后基础。他都以一个真哲学家的立场，根据它们本身的原则，审慎地予以讨论。认识问题，是当时最重要的一个；可是这个问题，至少为一个基督徒，是同理智与信德的关系问题，分不

开的。亚里士多德的认识论，与任何超自然的因素无关。圣多玛斯为解决这个哲学问题，谨慎地区别了属于自然的理性，以及属于圣宠的信德两个领域。圣文都辣认为：这个让步是危险的，他原则地在可能观点下，承认这两个领域的区别；可是实际地予以攘斥，指出这是违反天主纳人于超自然领域的意志的。

应该确切了解圣文都辣在这个重要问题上采取的立场。人的理智有四种不同的任务：一，它可能根据自然领域的原则，不援用超自然领域的任何理由，只在寻求真理的前提下，解释孤立的自然；二，它可能运用自然的理由解释自然；可是这些理由，或显明地，或隐约地，常倾向一种较高的领域，尤其是灵魂与天主的神秘结合；三，它可能通过权威的证理，解释已经成立的信德真理；四，它可能在神秘宠光照耀下，在默想天主中，在视宇宙为天主的功绩，引人归向天主的工具下，予以高一级的见解。第一种任务是纯哲学的；第二种是带神秘色彩的哲学的，第三种是狭义神学的，第四种是瞻想神学的，或神秘哲学的。圣文都辣只承认后面三种，却排斥第一种；这是他与圣多玛斯的争执点。无疑地，他不否认人有权利制造一种纯以理智为根据的科学，一种纯人的，类于亚里士多德或柏拉图的哲学；可是他否认它的合法性，尤其是为一个基督徒。他还强调在这三种活动里，理智是极自由的，尽能随意驰骤，不但在神学上，还在带着浓厚色彩的哲学上。

大家一致承认：圣文都辣是个神秘哲学家；可是有定型的神秘哲学家。一个人很能是个哲学家，而不妨明朗地把狭义的神秘因素放入他的哲学内；例如研究宇宙，不单凭理智提供的一切，也凭由信德，尤由一个照耀在宠光下的光明信德得来的真理。这样的施于启示真理，又施于宇宙，及受造之物的观察，为着它的对象，也可以称为哲学，神秘哲学。可是，为了它照耀于信光中，更好叫它为神学，实用神学；或为了它的目的，我们且叫它

为瞻想神学。在文都辣著作中，不少的篇幅是属于这类的；他的最著名的一本小册子，“灵魂归向天主的途径，”也就是这类的作品。可是，在他的著作中，还有别的成份：他确也是个哲学家。

炽爱圣师根据他的哲学的趋向，也是个神秘者。他虽没有写什么提纲，他留下了一套组织严密，极有系统的哲学之道。可是，圣文都辣的哲学组织，具有另一种用意。圣多玛斯的哲学，是自然哲学，纯主理的及自然的；相反地，圣文都辣的哲学趋向一种高级认识；这个高级认识，不但是它的特点，也是它直接归属的一种基础。为此，一切自然问题的解答，一如在后面我们要说的，也受到了这个倾向的影响。正为了这个特殊的趋向，他的道理该在哲学观点下，予以提出；可是它不失为一种带神秘趋向的哲学。这个特点，一方面，像是一种弱点，另一方面在许多观点下，却是一种力量。带着这种特点的道理，极便于解释瞻想的超奇圣宠，以及预备灵魂予以接受。可是，不应该过度地予以强调，甚至重视圣文都辣的哲学，是惟一可以为一个可靠的神秘生活的、合理的、巩固的基础。一切依据一种确切的灵魂认识的哲学，都可以足够地负起这个使命：圣多玛斯的哲学，关于这点，提供了若干特殊的保障。

根据上列几点，我们可以一望而知：谁是圣文都辣尤崇拜的老师。在一篇著名的，“以基督众人的老师”（*Le Christ, maître de tous*）为标题的演讲里，他自己对于这个问题，给了我们一个答案。他崇拜亚里士多德的学识，他解释自然之物的天才；他认为在这点上，他是天字第一号的智学家；可是他指摘亚里士多德的视线常是向下的；因此犯了奇大的错误；他不识模型主义（*Exemplaris-me*），不识天主的上智，不识宇宙终穷。柏拉图也是个智慧之士，他认识观念，高级的理由；可是，他与他的门生们，为了没有真正的信德，也不能避免错误。真正的老师，基

督，在奥斯定，找到了一个最优秀的舌人（Interprête）。基督通过圣神，给了他智慧之言，科学之言。圣文都辣谈道时，常面向圣奥斯定，遇到一切有关神学及内修的重要问题，他必就正于希坡内主教。为了他的领导，方济各会的神学家，都荣幸地自视为圣奥斯定的门生。

炽爱圣师对于方济各的奥斯定主义，似没有正式地予以认定，但作出了相当的贡献。奥斯定的精神，虽不是圣方济各会学派的专利品，在若干观点下，却到达了顶点。至于圣文都辣的道理组织（Corps doctrinal），在很多点上，他简直抄了圣奥斯定的；可是在许多点上，实驾而上之。他尤在哲学上，解释并频繁地补充了希坡内主教指出的深略的学说。他有时太玄妙地作了若干系统化的造类。他不稍犹豫地从他所攻击的亚里士多德哲学中，采取了若干重要的成分；他也受了犹太及阿剌伯哲学的影响；甚至得尼亚掠帕吉替卡也不在例外。最后，他又利用了两世纪来公教思想家的成就。他的著作，他的漫长的努力的结晶，是个完整的，强有力的，以及极一贯的综合。可是，我们不能肯定：他的思想就是圣奥斯定的思想；它只是非洲圣师的一个美丽的注解而已。人们可能找到其他同样合理的注解，但是不可能找出一个同它一样美丽的注解。

（乙）哲学

这里，我们只指出圣文都辣的几个最耀眼的措定。它们是那个异于圣多玛斯的，完整而纯一的系统的环节。这两个平行的系统，就是在互相遭遇时，为着出发点，一般灵感，以及倾向的不同，是不可能相提并论的。在这种哲学里，造物主的存在，被认为必然的；这不是为了理智不能证明他的存在；而是为着这个真理的显然性，证明像是多余的；而且信德在自然真理的领域内，也特殊地加强理智。

一、圣文都辣的哲学的重要措定是模型论。

齐尔松 (Gilson) 且指出：“模型论”，就是他的形而上学的因素。就在这点上，圣文都辣已异于圣多玛斯；天神圣师在他的形而上学里，虽也谈模型观念 (Idées exemplaires)；但只在自然归结的名义下。圣文都辣这样予以重视，可能也所以排斥亚里士多德主义 (Aristotélisme)；但是尤为了他要通过哲学，在可能范围内，运用理智及信德的一切工具，为宇宙作出一个，不是粗浅的，而是彻底的解释。为此，他研究受造之物，不着重它们的本身，而注意它们的原因，神的本质；尤注意于它们永远的模型，神的观念。神的观念与神的本质，实在是没有分别的。神的本质是一切的原因与模型；它在每一样东西上，烙着一种他的思想的不容毁灭的印象。这些印象时而纯为一种影子，假如神的表现是遥远模糊的；时而为一种痕迹，假如那个相似性是清晰的，虽还是遥远的；时而为一种肖像，假如相似性是密切清晰的；例如人的灵魂，天主不但是它的原因，也是它的行动的特殊对象。这些万物与天主的相似性是它们普遍类比的基础；它们为我们在一定的角度下代表天主，而且我们只在神的观念实现的观点下，可以了解它们。

二、关于自然 (La Nature en général) 的一切问题，圣文都辣也匠心独运地予以稽察。这里，我们只指出其中最扼要的三个。

(一) 他显然强调从乌有中的造化，而造化应该是有始的。在这点上，圣多玛斯也表示赞成；可是跟着亚里士多德，他认为永远的造化是可能的。文都辣标志：亚里士多德的这个学说是矛盾的。文都辣论“从乌有中” (Ex Nihilo) 时，极注意 Ex，并且以为找到了先有 (Anteriorité) 及后有 (Posteriorité) 中关系的起点。他又加上了五个证理。他特别强调：这个学说假定的“无穷之数”，是不可能的；因为宇宙既是人创造的，应当就有无数的人；不然，就应该承认那个荒谬的轮回说，或理智一统的道理

(Unité d'intellect)。从此可见，炽爱圣师早在一二七〇年光景掀起的大纠纷前，攻斥了亚呖罗学说。

(二) 受造之物的组织，是最重要的一个问题。他区别了三种组织成分：质、形、联系 (La Ma-tière, la forme, et leur conjonction)。看来，联系的指出，纯为着他想在受造之物身上，找到三位的象征。可是，在一切受造之物身上，“质与形”是不同的实际，一如“本质与存在”，“行动与本能”，也都是不同的实际。这三套观念，是彼此可以转换的。那末，天神也是由质形组成的了；他们已不能称为“自存形” (Formes substantes) 了。这里，质并不与天神的纯神性对立的；质纯是变更性 (La Mutabilité) 及被动性 (Passibilité) 的原因；它们在一切偶然存在，而由行动与本能组成的东西身上，是分不开的。质也是个体性 (Individuation) 的原因；这样，圣文都辣避免了圣多玛斯在肯定每个天神组成一类的极端措定。

(三) 圣文都辣所说的“形”，不是多玛斯派所说的“形”。多玛斯派所说的“形”指一种“原因”，它不但确定地限制一个自然物 (Nature)，而且给以一种实体的成全。文都辣所说的“形”，指一种实体习于接受新的成全的原因；因而产生了同时“多形说” (La pluralité des formes)，尤其是那些发光体，在组织形 (Forme constitutive) 以外，还有一个实体补形 (Forme substantielle complémentaire)，就是光。再者，能接受许多形的质，不纯是一种简单的，被动的受力。文都辣认为：如果不然，第二原因应该具有一种真正的造化能力。应该相信：在质中存在着在蛰眠状态中的一系列“形”；而各种自然因素予以发展。这些种子发展 (Raisons séminales) 就是“质、形”的联系。这也是圣文都辣的哲学所以异于多玛斯派哲学的另一点。

三、灵魂在一种带神秘倾向的哲学里，应该占着一个重要的位置；炽爱圣师满足了这个要求，并且对于灵魂表示了一种特殊

的关注。

(一) 人的灵魂在肉躯以外，本是一个完整的实体；它虽如天神的实体，由质、形组成，并不失掉它的神体性；而且这已足使它个体化。可是它也能与一个有组织的肉躯结合；而它藉种子发展 (*Raisons séminales*)，就是这个整个实体的形。这些蛰眠的潜力，要求一种补充物，正如本已有形的肉躯的潜力，也要求进一步的成就。

(二) 圣文都辣在灵魂上，辨别了若干能力。他论这些能力与灵魂的本质 (*Essence*) 的关系时，采用了奥斯定在《圣三论》(*De Trinitate*) 中有关该问题的几页。希坡内主教特别想证明灵魂是三位一体的天主的肖像；他的用心尤其是神秘的，神学的。奥斯定的忠实弟子，圣文都辣为排斥当时流行的各种邪说，在哲学范围内阐明了老师的道理。他既否认灵魂与灵魂的能力的根本一体性；又否认它们是偶性 (*Accidents*)，或是与本体分不开的属性，又否认多玛斯指出的它们间的严格的分野。文都辣以为：它们在能力的观点下，别于灵魂；可是在它们的物体的积极内容观点下，它们是相等的；不应该视它们为偶性，而应该视以为一种实体。它们似是实体的直接后果 (*Promotions immédiates de la Substance*)；为了一个没有记忆、认识、情爱的人灵，是不可思议的。

(三) 记忆，与其说它是种能力，不如说它是个行动。人的因素能力是理智及意志；它们都是属于灵魂的。在它们以外，文都辣又指出两种下级能力，生长能力，及感觉能力。感觉能力的行动，密切地与灵魂联系着；灵魂不停地针对着它们工作，边为予以指导，边为予以完成。再者，可以感觉的东西，是灵魂无形的活动的必要条件。在一般的真理的角度下，可想的东西，是由理智从可以感觉的东西中抽出的。理智用两个步骤为完成这个工作：主动理智 (*Intellect agent*) 并不单独地去从可以感觉的实物

中抽出可想的东西；它尤准备这个由主受理智（Intellect possible）予以完成的抽象工作。主受理智虽能自力地趋向可想的东西，却不能独力把蒙在鼓中的它抽出来。那末，主动及主受理智，与其说它们是两个不同的能力，不如说它们是同一行为的两面。

四、奥斯定忠实弟子圣文都辣，非常注意原则的组成（*La formation des principes*）；因为原则是灵魂的光，并且具有使灵魂变成天主的肖像（*Image de Dieu*）的特殊能力。圣师频繁地声明：它们是天生的（*Innés*）；这个术语，不但在狭义的解释下（许多学者坚持此点），在广义的解释下，也是违反奥斯定学说的至理的；为了天生的观念能摒绝天主对于智力在活动中的特殊协助。圣文都辣只承认理智的天生性；原则是寻求来的。原则是我们的理智最先组成的知识；当它与外界开始接触时，它就毫不费力地，予以组成；以致我们认为它们在予以标帜的思想中，是自然而然的。那末，原则是自然而然地组成的。它们与明显的真理的关系是出于一种直觉的。这些真理高高地指导人的一切理性行为，不但在思辨或理论范围内，也在伦理及实际范围内；而且也不问当前的或是灵魂最高部分的向善的倾向，或是辨别善恶的良知。这是理智开始工作时，直接取得的“自我认识”（*La Connaissance de soi*）。它通过“自我认识”，获得认识天主（*La Connaissance de Dieu*）。灵魂，天主的肖像，为认识天主所用的工具，就是那些光照它的原则，那些天主为光照它而在它展开的原则。说到这里，应当一谈奥斯定学说中的一个大问题，就是那个特种的光照（*Illumination Spéciale*）问题。

这个光照频繁地受人误解。圣文都辣早就攘斥那些本体论主义的先驱。他们认为：人在世界上，不但在天主的本质中，认识天主，还在天主认识一切。圣师没有说：天主在人的认识过程中，原则的认识不在例外，执行主动理智的任务。这点，一读上

列的几段文字，就可以了解。他的道理可包括在“共睹”（*La Contuition*）一个术语内。“共睹”是对于天主的一个间接认识；天主的特殊合作，不但为这个认识奠基，并且保证我们对于那些原则的认识的确切性；这个认识的必要性及不变性是真理的标帜及条件。这个性质不可能来自对象及我们；它们的足够的理由只能归于天主的观念的一种对于我们的原始的观念的活动。这个活动既不是天主的一个明显的启示，也不是我们的认识的单纯的创造；而是一种行动及指导（*Motion et Direction*）。它以统驭与牵动一切的永远理性为准则。这个活动应该是直接的；可是它并不使我们面睹天主；我们只在天主的绩业，以及同着天主的绩业看见天主。这就是所称的“共睹”（*La Contuition*）。人们对于这个玄妙的分析的精细，都表示惊奇，但不应该把这个又复杂又丰富的道理玄妙的分析，与其余的观点隔离。

显然，奥斯定派的“特殊光照”（*Illumination Spéciale*）不可能归纳于这个“自然共睹”（*Contuition naturelle*）。在一个观点下，奥斯定眼中的“光照”的范围小于前面所说的；因为他的说明，并不包含这样多的缜密的哲学议论。可是，在另一观点下，它的范围却大于前面所说的；这个观点是与圣文都辣以及那些在十三世纪学派剧烈斗争中，自信反对初生的多玛斯主义，保卫神修生活中心的学者的深刻的思想吻合的。他们强调那些基层原则（*Premiers principes*）的神的准确性（*Certitude divine*）。因为在它们，通过它们，天主自显于人。原则的直觉暗暗地包罗着对于天主的间接直觉。这个直觉就是一种自然共睹；它是信德及智慧的基础。这两种直觉产生另一种超自然直觉。圣奥斯定所说的“神光照”，（*Illumination divine*）就指这一切。无疑地，在他眼里，世人真实和伟大的光照，是由信德及智慧来的；这是天主在灵魂上的工作。为了“特殊光照”（*Illumination Spéciale*）不但使两种直觉是可能的，而且遥远地予以准备，也得称为“光

照”。实在它是天主上智的一种极特别的工作，即使这种工作不出一般的自然合作。真理通过基层原则直觉，在心灵上自然的显露，为一般视这些原则为灵魂所以是天主的肖像，以及使灵魂通过智慧，能接受超自然的肖像的人，已是一种“特殊光照”（*Illumination Spéciale*）。在这样的观察下的光照，应归于一种神学，一种神秘学（*Une Mystique*）它在奥斯定派，尤其是在圣文都辣的眼里，所以被看得这样重要，就是为了这个缘故。

（丙）神学

我们在上面阐述的哲学确定了圣文都辣的神学的特性。这里，只要指出它的几个措定就够了。

一、文都辣认为“天主存在”，是用不到狭义的证理的。实在，在他标榜的升向天主的三路中，第一路不像是个证明，而是个直接的感觉：我们对于智慧，幸福，和平的自然倾向，假定对于天主的一种认识。这个认识，正如基层原则，是天生的（*innée*）；它的原因是灵魂与天主深刻的肖似。这个认识隐藏在我们灵魂的最深奥和最高尚的倾向中。这些心理议论，很能采作第二路的因果起点；可是圣文都辣尤乞灵于来自感觉的论据。这些论据的选择是漫无标准的，而且他也不像多玛斯一般地予以分类。彻悟原则（*Principe d'ordre intelligible*）是首要的；因为在该原则里，已蕴藏着对于天主的认识。偶性的，不成全性的任务，不在使人认识天主，而且揭露已经存在人心中的对于天主的认识。第二路与第一路的联系，就在它也强调对于天主的阴暗的认识。第三路内，我们通过天主的观念，升至天主；这是一个对于天主的明显的认识。它虽基于阴暗的认识，可是在理智的研究，信德的报道下，已大大地发展了。我们对于“完物”（*L'Etre parfait*）的观念，出于驾驭理智生活的神力（*Forces Spirituelles*）。这个观念标榜着“完物”的存在，因为“存在”是属于“完物”的因素的。圣安瑟尔莫证理的一切价值，尽以

这种心理假定为根据。圣文都辣的三路，逻辑地彼此相成，引人一级级地，获得对于天主，一个愈趋明朗的观念。信德完成理智论据的工作，就在予以巩固中。信德加上了新的真理：显然其中最重要的，是在一体的天主中存在着三位。

二、圣三是奥迹中，对文都辣，最有吸引力的一个。他在注疏中，漫长地予以解释，并且不厌其详地说明：“生”（*La génération*），及“受生于天主者”（*L'Engendré en Dieu*），能是什么？在天主的“一种爱的发”（*Une Spiration d'amour*），及所称的“爱神”（*Le Spiritus Amoris*）能是什么？“途径”（*L'Itinéraire*）再三讨论了这个奥迹。第三章内，圣文都辣把人的“三司”（*Trois facultés*）看作圣三的一种肖像。为补充这个见解，他又从别一个领域内，举出了若干象征。可是，第四章是关于圣三道理最优秀的一章。在该章中，炽爱圣师根据得尼亚掠帕吉替卡下面的一句话：“自我发展是好的”（*Bonum est diffusivum sui*）指出关于圣三奥迹的一个更崇高的见地。应该明了，圣文都辣并不想狭义地证明这个启示真理，他一定晓得：一、奥迹是不可能狭义地证明的；二、我们对于天主所有的认识纯是类比的。

三、关于圣子降孕的目的，圣文都辣与嘿尔兹的亚历山大，及大阿尔伯，是分道扬镳的。圣文都辣指出：降孕的目的是内在的，就是为了它本身的美善，与人类的堕落无涉。这个学说，整个的方济各会学派，跟着邓司各脱，予以接受。但是圣文都辣如同圣多玛斯也承认：救世是基督降生的重要目的。圣方济各的肖子，圣文都辣在他的著作中，尤在“性命之木”（*Lignum vitæ*）中，大大地有助于救世主苦难敬礼的发展。

四、文都辣对于玛利亚的敬礼是最甜蜜的。我们现在还能披读他的二十七篇歌颂圣母的演讲。炽爱圣师极口称扬圣母的一切特恩，尤其是她不染任何瑕点的特恩，以及诞生前受圣的特恩。可是，他不相信圣母的始孕无玷；因为他认为只有救世主不受保

禄指出的那条法律，“众人在亚当犯了罪”的束缚。方济各会后来予以更正，而使真理获得胜利；这是它的一个最大的光荣。

五、关于圣事的道理，见于他写于一二四八年左右的格言录注解卷四中：无论在圣事的立定，告解的效力上，他的见解都不是一贯的。他应该在卷三中，确定他对于一般圣事的效力的思想。他指出：圣事不纯是圣宠的条件，而是真正的原因；可是对于这个原因的性質，他没有绝对肯定的论调：他似偏于一种伦理性或准备性的原因。

六、基督在圣事中赐给我们的圣宠，就是圣神，标准之恩。这个圣宠同时也是一种受造的实际；它点缀灵魂，它来自圣神，如光来自太阳。圣文都辣爱把天主教我们的圣宠比诸光；并且指出圣宠所点缀的，不但是灵魂本体，它的三司也包括在内。圣宠是天主的一种形象；灵魂本性是天主的肖像，它接受圣宠，在能更崇高地，超自然地与天主相像，因而与天主结合。圣宠的第一个成绩，在义化我人，使天主顾而乐之。宠爱所以每被称为“使人中乐天主之宠”（*Gratia gratum faciens*）就为了这个缘故。圣宠还在使世上的人，至少恢复他们因原罪失去的“圆满的正直”（*La rectitude parfaite*）的一部分。这可见于那些一面在人身上控制一切，一面使他有力地服从天主的一切最高级的行为。一切机能（*Facultés*）间的严密组织，将产生最完美的工作；它们或是初级的，或是中级的，或是高级的。同样在超自然的知识界中，也有信，了解信的，灼见了解的（*Credere, intelligere credita, videre intellecta*）的分别。为成立这个在机能及行为间的组织，圣宠或为职在正直之能（*Virtus*），或为职在鼓吹之恩（*Dons*），或为职在点缀之福（*Beatitudes*）。

圣文都辣把神秘之宠（*Grâces mystiques*）系于恩，尤系于智慧之恩。神秘之宠的因素，为对于天主的经验之认识（*Connaissance expérimentale de Dieu*），或为瞻想

(Contemplation)。关于这点，圣文都辣更再三予以描写：“智慧之恩，使人根据永远的理由，认识超自然的真理；这里这些理由的任务，尤在引人趋向兴会，尝到神乐。“途径” (Itinerarium) 最后一章，在瞻想最圆满的行为中，美丽地予以描写。它自然次于“荣福的享见” (La vision béatifique)：天主的性体在此世是不可能享见的。可是，这个认识，超过一切对于天主纯由人力得来的认识，最高级的也不在例外。这个纯由人力得来的认识，或是由可以感觉的东西来的，或是由无形的灵魂来的，或是由超脱的真善的观念来的。在这个认识里，人的活动占着第一位。我们不说：在瞻想中，我们脱离那些基层观念，灵心之光，去认识天主；我们只说：瞻想中的认识，是与人的有意的活动无关的；可是由于圣神的活动。圣神在停顿了人的活动以后，不可思议地使他超出本性，而与天主相接。这里，真正的享见还谈不到；所有的是兴趣、经验、接触 (Goût, expérimentation, Contact)。无疑地，认识也参与其间。智慧之行，开始时是知性的；可是，它的终点，是情感、兴趣；而情感兴趣，就是瞻想的因素。圣文都辣描写的瞻想，纯是天赐的，被动的 (Infuse et passive)。圣师称之为“超脱” (Excessus) 就是一种出神状态；可是他以为不非常的。他只描写了瞻想的因素行为；可能他所描写的，虽不是最崇高的，却是最迷人的 (Absorbante)。可是，无疑的，圣文都辣认为：智慧可能少超性地在灵魂上活动着，例如当圣人们没有强烈的圣宠的时候，或当有德的灵魂，根据圣师的训导，还在努力趋向瞻想的时候。圣文都辣认为：他们有责任作瞻想的准备。一句话，他的整个的神修，以及整个的伦理、是以神秘为归宿的。

七、圣文都辣的伦理的自然支点，是灵魂对于善的先天倾向。这些倾向是神的观念 (Idées divines) 的反映，并且引导人们趋赴目的。一切伦理种因于此；演习能予以发展；可是它们纯是自然的，而且在圣宠及神德没有予以融化前，常常是不成全

的，为争取天福是无用的。神德的使命首在提高灵魂本来的地位，以及恢复圣三在灵魂上的肖像，因而使灵魂与天主互相结合。在伦理方面，神德还有三种使命：一、扶助开展良好习惯，二、提高已经存在的自然德性，三、便利善功的实行。四个基层伦德又称枢德；为了它们是所有其他德行的总关键。它们应该正直灵魂；并且仗着神恩，引灵魂趋向圣善。为达到这个目标，计有三个阶段。圣文都辣已把得尼的“炼路，明路，合路”的公式，熟习地流行于西方；可是带着一种极深刻的神修意义。这个精神的陟升目标，在现世就是瞻想生活（*La vie contemplative*）。这个生活的重要成分，上边我们已经略予提及。在文都辣谆谆叮咛的，为达到这个目的方法中，我们尤应注意：自我牺牲，缮修德行，敬爱基督，祈祷，读书。他标榜了一种特致的方法演习：陟升（*Elévations*）。这是与圣奥斯定的精神很符合的。

这一系列的“陟升”是以微克忒诸子的为蓝本的。圣文都辣在“灵魂趋赴天主的途径中”（*L'itinéraire de l'âme à Dieu*），一一予以描写。可是，他所指出的，与其说是典型，不如说是一个有规则的默想题材的计划。这个研究共分三个阶段；目的在使灵魂的活动愈趋神化，而且因以使它更适于接受圣神的一切超自然动作。灵魂首先观察有形的实际，然后注意于它自己的精神及超自然生活；最后确定那些给我们天主的重要的名称，“真，善”的基层观念。这里，在一个高级神修方法中，作者为引导灵魂，通过一种积极的瞻想，走近一种玄妙的天赋瞻想的门户，杂以若干大胆的揣摩。这些揣摩透露：作者具有极生动的光明；它们是“智慧”的反映；它们只在同一的精神下，可以受了解；而且它们尤其是为那些在神修上已极有成就的人们的。它们尽可以归于下面我们要予以讨论的一种高级观察。

（丁）瞻想神学或神秘哲学

一、我们这个标题指那些不但倾向神秘，而且以神秘为对象

的道理；可是，神秘圣宠的研究，不是纯理论的，而且是针对实际的。这些见解，为那些熟悉超自然事理，对于天主与他的美善具有一个崇高的观念，以及能运用这个观念，在天主的神光中，批判最复杂的一切的人，都是司空见惯的。这些高贵的见解，是若干奇妙综合的机会；而这些综合的性质是复杂的，内中包罗着哲学及神学的成份。这些综合的联系工作大于它们的辨别工作；它们的目标在把一切隶属于天主，而通过一切可能的途径，引入灵归向天主。在这里，圣文都辣的精神，暴露得最透彻；他的所以异于圣多玛斯的面目，也表现得最明朗。灵魂趋向天主的途径，虽是一本寥寥几章的作品，但是稍予分析，就可感到：它的内容是丰富无边的，而且精细地托出了作者的天姿天才。

二、灵魂趋赴天主的途径的目的，依据作者在序言中所说的，在指出若干足以引灵魂升向天主的演习。这些演习时称陟升（Ascenssiones），时称光照（Illuminationum suspensiones），时称观察（Speculationes）。在这些演习里，理智的地位是相当大的；可是，文都辣要求读者不应该相信：只需要研究，不需要兴会；只需要考虑，不需要热心；只需要寻求，不需要称奇；只需要深刻的用心，不需要心乐；只需要伶俐，不需要孝爱；只需要学识，不需要爱德；只需要理解，不需要谦逊；只需要努力，不需要圣宠；只需要光明，不需要神的智慧。六个陟升，可以两两地分为三组：而以它们的起点，或为感觉的，或为心理的，或为形而上学的，为分组的标准。

（子）感觉的陟升

一章 本章的第一段里，作者在指出了这些演习的伦理的及超自然的条件后，又标志：五官向我们介绍的世界，为我们的灵魂是一个称扬天主在其中表现的能力，仁善，智慧的机会。这是可以一望而知的；如果我们能细察受造之物的来源，目的，伟大，数字，美丽，完整行动，秩序，我们更要五体投地。

二章 通过一种可以感觉的影像，我们认识世界；这个认识为我们不但是一个快乐，也是一个我们藉以发现“不变之律”（Lois immuables）的工具。这个认识还应该提拔我们归向天主。他生了“圣言”（Image Verbe），圣言与人性结合，引导我们趋向圣父。他是天主，我们惟一的欢乐；他是永远的真理。根据这个真理，我们批判五官的行动，而以掌握真理。

（丑）心理的陟升

三章 记忆，理智，意志，我们的灵魂的三司，各各不同地，也向我们指出有关天主的东西。（一）记忆揭示他的永远性及在鉴性（直接出于天主的基层原则是记忆的第一对象）。（二）理智什么都不可能彻底了解，如果它首先不明了什么是“自有之物”。

这个认识又要求一，真，善（Unum, Verum, Bonum）的认识；而一，真，善彻底的认识，非有神助是不可能的。意志的对象是善；可是如果灵魂对于圣善一点没有认识，它不可能达到他的对象。少了至善的认识，意志也不能在责任上作考虑，也不能正确地批判，也不能强有力地企善。这一切证明：灵魂是怎样接近天主的，是怎样配与天主结合的。而且我们的三司是圣三的象征。作者在各类哲学中，还找到了别的不少的象征。

四章 灵魂在依靠基督的圣宠，变成了天主圆满的肖像后，在本体内也得瞻仰天主。基督运用美妙的的神德，正肃一切自然的能力。伦理的正直（洁净，光照，完善）来自信望爱三德；它使灵魂在与天主密切的结合中，圆满地掌握真理。在经过基督（圣经启示的）整理的灵魂上，一切是和协的。一个新明的灵魂与天主的结合的描写，结束了这章。

（寅）形而上的陟升

五章 灵魂在“物的观念”（La Notion d'être）中，瞻仰天主。这里，我们已不谈象征神学，而论狭义神学。到现在，我们

认识，既不通过受造之物，又不通过天主的肖像，灵魂，但通过“印在我们心灵上的光”（*Per lumen quod est signatum supra mentem nostram*）。我们的灵魂既直接受育于真理（*Cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur*），这个印在我们身上的光，尽可以称作永远的真理之光（*Lumen veritatis æternæ*）。这个光是一样应该予以细察之物；而对于此物，应该具有一个彻底的见解。在这个光里，人们可以找到天主性体的一切属性，而予以称扬。

第六章 最后，善的意义可以引人默想圣三。圣文都辣认为：善的意义显然包括着物与真（*Etre et Arai*）的意义；它们逻辑地先于善。他说至善就是：“那个不可能想出的什么更好的好”（*Bonum quo nihil melius cogitari nequit*）。他又肯定：它只能是样一而三的东西。善的本性在自我通流，而这个通流的化境，在使它的性体，就是另一位性体：实在由父生的子（第二位），及由父发的圣神（第三位）的性体，是与父共有的。文都辣根据上面的原则，结出了三位的关系，研究了它们与耶稣基督人性的关系。

第七章内，陟升到了顶点：灵魂通过它由天主支持着的活动，已获得了最高的知识。灵魂可能获得属于另一领域的，正如前面所说的高尚知识。这里，一切演习的任务，就任为这个知识作准备。神秘在指导了观察以后，应当予以加冕。

三、基督在文都辣高远的思想中，占着一个极重要的位置。炽爱圣师虽没有接受邓斯各脱以后，方济各会一致标榜的圣子降孕的首要目的的学说，他在他著作中对于基督的重视，实在是造成这个学说的远因。他爱视基督为宇宙中心，圣言是神性生活的中心。它在降生后成为世界的中心；天神世人群视以为领袖，历史的轴心也就是他。他是中心，不但通过他本身的一切，甚至通过他的十字架：因为由他射出的超自然光芒，是从加尔瓦略山及

他的十字架，照耀着下地的。他尤其是一切智慧，一切科学的源泉：圣文都辣主要观念之一，就在这里；他的模型主义（Exemplarisme）的花冠，也就在这里。

四、这个高于一般哲学的神秘哲学，这个从信德借到新观点的哲学，使认识天主是什么，使在天主及启示之光下批判一切的忠实的基督徒坚定不移。这个哲学，不但是圣文都辣的前提思想，而且他在多数的小册内，予以标榜。他认为这是公教思想的必然结果。在智慧之光下，他认为：神学通过它的对象，不但是最高的科学，而且是人类思辨惟一可能的指导。他又认为：一切自然的使命，在实现人天的结合。他的基于模型主义的一系列的类比，都是从此产生的。灵魂也是个世界，其中一切，根据不同的计划，组成统治阶级。圣文都辣不怕舌敝唇焦地指出其中的微妙的关系。三部律（La loi tripartite）使圣师丰富的心灵，作出若干巧妙的分类。这种哲学的危险性就是它的丰富性；可是这个危险性，仗着自然及信德正确的指导，是可以避免的。为阻止两个领域能发生的混乱，我们只要切记：这些高深的见解，虽也是一种哲学，却更是一种实用神学；而这种实用神学，不但不排斥自然的纯理智研究，而且相求地视以为前提，正如圣经的象征注疏，是以圣经的字面注疏为基础的。

在一切领域，一切阶级中，圣文都辣的思想是不容抵御地倾向天主，倾向瞻想，倾向出神状态的。相反地圣多玛斯虽也怀着炽烈的爱德，可是在他的研究中，只注意事物的本身，为了他相信：认识真理的人，是会找到天主的。这两种行径，实在并不互相抵触；不过它们的反映，像是背驰的吧了。圣文都辣太注意于自己的观点，以至不能看出圣多玛斯观点的整个价值；且让他的会士们歧视那个多明我会的大师；在巴黎，他甚被视反抗阵线的领袖呢。但是，他的态度是缓和而审慎的；这使整个的传统，放过他们的异见，而注意联系炽爱圣师与天神圣师的友谊，并且强

调他们的天才的共同性，以及他们在同一的智慧光照下寻求整个真理的神圣心灵的协调性。

Saint Bonaventure

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Éditions:** *Opera amnia*, par les FRANCISCAINS du Collège S. Bonav., Quaracchi, près Florence, 10 vol., 1882-1892. Cette édition doit remplacer toutes les précédentes, y compris celle de VIVÈS, Paris, 15 vol., 1864-1871, —Trad. franç. : C. ALIX, *Théologie séraphique extraite et traduite des œuvres de S. B.*, 2 vol., Paris, 1853-1855. —BERTHAUMIER, *Œuvres spirituelles de S. Bonav.*, 6 vol., Paris, 1854-1855.
- 2° **Études:** Etudes d'ensemble; E. SMEETS, *S. Bonaventure*, dans *Dict. théol.*, col. 962-986. —G. PALHORÈ, *S. Bonaventure* (coll. *La Pensée chr.*), Paris, 1913 (Textes divers). —PROSPER DE MARTIGNE, *La scolastique et les traditions franciscaines: S. Bonaventure*, Paris, 1888. —EVENOËLISTE DE SAINT - BÉAT, *Le Séraphin de l'Ecole*, Paris, 1900. —Vies: L. DE CHERANOË, *S. Bonav.*, Paris, 1899. —E. CLOP, *S. Bonav.*, (Coll. *Les Saints*), Paris, 1922. —L. LEMMENS, *Der hl. Bonav.* Munich, 1909; trad. ital., 1921. —JULES D'ALBI, *S. Bonav. et les luttes doct.*, de 1207 à 1277, Paris, 1923. —Philosophie; E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924 (Etud. phil. méd. IV), remplace la plupart des écrits antérieurs sur le même sujet. —J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Paris, 1929 (Et. phil. med., IX). —Voir aussi J. JEILER, *S. Bonaventurae principia de concursu Dei*

generali..., Quaracchi, 1897. —T_H. H_EITZ. *Essai hist. sur les rapports entre la phil. et la foi*, p. 107-115. —M. DE W_ULF, *Hist. ph. méd.* I, p. 345-358. —Théologie et spiritualité: T. DE R_EGNON, *Etude sur La Trinité*, II, p. 435-568. —A. S_TOHR, *Die Trinitatslehre des hl. Bonav.*, Münster, 1923. —B. R_OSENMÖLLER, *Religiöse Erkenntnis nach Bonav.*, Münster, 1925. —E. L_ONGP_RÉ, *La Théol. mystique de S. Bonaventure*, dans *Arch. franc. hist.* 1911 (t. XIV), p. 36-108. —A. S_AUDREAU, *La vie d'uniou à Dieu*; p. 187-199. —P. P_OURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 1921, II, p. 261-277.

第十章 圣多玛斯

壹 圣多玛斯的生活

一 使命幕前的圣多玛斯

依据第一个撰圣多玛斯传的作者，威廉·托高的考证（Guillaume de Tocco），圣师死于一二七四年，三月七日；当时他才过五十诞辰。那末，他应当生于一二二五年三月七日前，或为一二二五年初，或为一二二四年末。他的家庭是意大利七或八个大族之一。他的父亲，兰德甫·阿奎那（Lando lfo d'Acuin）公爵，是皇家的姻亲。他的母亲是罗伯·基斯卡（Robert Guiscard），的后裔。这个既属于诺尔曼，又属于意大利的血统，与他又坚强，又温和的个性，不是无关系的。他的童年的教育是在隐院中受的：行年五岁，他的父亲就把他送上卡栖诺山（Mont Cassin），希望他将来做个院长。多玛斯大概从一二三〇年，到一二三九年，生活在那边。很年轻的他，频繁地问他的老师说：“天主是什么？”为着这一个阶段的教育，他一生爱好教仪，艺术，文学，行年十四，腓特烈二世，受教宗额我略九世绝罚，隐院痛遭解散。多玛斯卸去修衣，遣返父家。旋奉命往那不勒斯，受课于大学。就在那里，他开始与多明我会士接触；很崇拜他们的目标，决意不顾家庭的一切障碍，投身该修会。

多玛斯的圣召果然受到严重的考验。一二四三年，十二月二十四日，父亲长逝；一二四四年，四月，被准穿会衣。总会长若望·推托尼格（Jean le Teutonique）为避免多玛斯亲戚的阻挠，

决定携他到波伦亚去；然后再遣他至巴黎，该会高等教育的中心。他的母亲，公爵夫人，虽很热心，深染命令主义，直追至罗马，且藉累那尔（Raynald）及兰德甫（Landolfé）服务皇家军中的，多玛斯的两个哥哥的手，在城的北边，拘捕了他。（一二四四年五月）。押回阿奎那途中，一个清夜，他的贞德，受到了功击：他用一根烧红的木炭，驱逐了那个可怜的妓女；不久这个胜利为他争得了上天特别的赏报。贝典道（Petitot）指出：“这是他历久反抗青春及清晨魔鬼的光荣结果。”后被幽于罗伽塞伽（Roccasecca）邸舍中，他的生活虽不是一个真正的监狱生活，但他绝对无法与多明我会士发生联系；而一切催他返卡栖诺。他的姊妹及朋友们的劝导，也不能摇动他的决心；终于一二四五年夏，他获得了自由。

一二四五年底，他已在巴黎受课于大阿尔伯门下。边为了他的可教，边为了他的勤学，他获得了长足的进步，群称他为“西西里的哑牛”（Boeuf muet de Sicile）。这部分地由于他的躯体的结构：“他是长的，胖的，褐色的。”大阿尔伯预料这个非常的门生的价值，以及他的道理的“吼声”（Mugissements），就于一二四六年，携他至科伦；一二五〇年始，叫他参加自己的著作，编辑神名注疏。一二五〇年，多玛斯领铎品时，再度受到他的遭蒙大难的家庭的诱惑。当时腓特烈二世命杀累那尔，毁邸舍，一切黑暗无光。为了多玛斯的亲戚的请求，教宗先想叫他长卡栖诺山，继拟升他为那不勒斯总主教。多玛斯坚决英雄地，一概予以拒绝。天主为这个新神父，早已选定了一个崇高的使命；而且当时他学业的光明前途，已广大地展开在他足前。

一二五二年，大阿尔伯遣他到巴黎，决把这个青年迅速地送上讲坛。于是他的最丰富的科学及文学生活就开始了，先后共计二二年。这个生活可分作三个重要阶段：（一）一二五二年，至一二二九年，在巴黎；（二）一二五九年，至一二六八年，在意

大利；（三）一二六九年，至一二七四年，在巴黎及那不勒斯。

二 教授巴黎（一二五二至一二五九年）

多玛斯来巴黎，以圣经学业士的资格，出任教授：他的一二五二年，九月十四日，十月九日间的开学演讲，还存在着。不久他就开始注解伦巴的格言录（Livres des Sentences）。这部现在还存在的大注疏开写于一二五六年；这也可视为他的一个尝试。这部著作透露：这个青年教授的非常的视察力及创造力。最令人惊奇的，这些见解后来都没有什么重大的修改。听课的学生一致立刻感到这个大胆地舍旧更新的新教授的能力。写他传记的作家，为能引起读者深刻的印象，有意地在“新”字上用功夫。“在他的课程上，他引进了‘新’节目；‘新’式地更清晰地予以分析；运用‘新’的理由来予以说明；务使听众听到他的‘新’的措定，以及‘新’的研究方法；不能怀疑：天主用‘新’光照着他。他开始时的见解，就已这样正确，以至他以后不想教或写别的‘新’的见解。”无疑地，他的新方法，新节目，新措定，新解释，是他一举成名的因素。他不断地引用亚里士多德哲学，而似忽视着柏拉图哲学。他的哲学与神学的分野是明朗的。到那时，哲学直被视为神学的奴婢，而不单是使女。他又通过一种坦白的，可是有节的“主知”说，划清神学及神秘学的界限：多玛斯主义的一切重要成分都已隐藏在内。

这个少年多明我会教授，不久吸引了大学整个的优秀分子。这个灿烂的成绩不但没有枚平，反而加重了巴黎大学修会教授及非修会教授间的冲突。一二五二年二月，大学当局决取消多明我会所有的两个讲坛中的一个。一二五三年四月，非修会教授利用一个罢工风潮的机会宣布：凡不肯宣誓忠于工会规则的人，不得在大学内教授。乞丐会士（Les mendiants）坚予拒绝，多明我会

士受到了打击。英诺森四世听了两方面的控诉，召四个非修会教授赴罗马，圣亚摩的威廉（Guillaume de Saint-Amour）也是其中的一个。他是波未的大司铎，极度仇视修会士。仗着他阴险的手腕，他不但说服了教庭的重要份子，还使教宗于一二五四年五月至十一月，采取了一系列有害于修会的措施。方济各会及多明我会，尤为他攻击的目标；它们的特点整个地因以取消。乞丐修会的前途，岌岌可虑。亚历山大四世当选后，认为非修会神职人员对于修会神职人员的疑忌是过度的，就逐渐恢复会士们的特典，并且予以增加。威廉遭到失败，更加切齿，随着发表了他的有名的小册子：《论近代的危机》（*De novissimorum temporum periculis*）。在该册子内，他诬蔑会士们为假先知；在假基督来近的时候，他们的数字行将上增。小册子的诬蔑性虽是显然的，一个坚决的辩白是不可少的。圣文都辣的《基督的神贫论》（*De paupertate Christi*），提出了问题，驳斥威廉捏造的事实；他是方济各会最著名和最有力的辩护人。举行于阿喃泥（Anagni）的多明我会总会议，特令阿尔伯及多玛斯，该会的两个才子，出而抵御狂澜。多玛斯受命为受打击的修会生活，就是修会的基础辩护。

圣多玛斯奉总长命，几天之内，草就了强有力的针对威廉小册的驳议。他的《反对天主敬礼的攻击者》（*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*）论文，在多明我会干部会议中，经过朗诵后，就被热烈地通过。贝典道（Petitot）指出：“多玛斯对于诬蔑各点，胜利地一一予以批驳。他有力地，合度地证明：劳力的豁免及放弃，个人及集团的神贫，文学演讲，传教工作，听告解，送殡葬，指导家庭，读书教授都是合法的。接受巴黎大学的两个讲座，也没有什么不是之处。他的大部分的结论是由一个原则出发的，这个原则是应受揣摩的，并且足以消散许多的成见：一个修会的贵重，不在一如人们一般地相信的，首在修规，斋

戒，补赎的严肃，而在它的目标的贵重。”这一切关于修会生活的辩护，很快地说服了教廷与教宗。于是，威廉受了亚历山大四世的谴责，接着因王命只得悄悄地离开大学。

圣多玛斯胜利地从阿喃泥回到巴黎。（一二五六年夏末）。一二五六年初，他已获得学士学位；三四月间，他已写完了他为获得神学博士（Maitre en théologie）学位的论文。他正式提出论文的那天的开幕辞，最近才刊印问世；至于那篇论文，大概也还保存着。圣多玛斯从一二五六起，到一二五九止，以博士资格，兼任教务长。为整理大学混乱的处境，他尽了最大的努力。当时神学院中公开的辩论，几乎已全部衰落。多玛斯就一人负起责任：创立了每星期四次公开辩论的制度，这就在每周内占据了四个上午。他的《论真理问题》（*Quæstiones de Veritate*）就是由三学年中，二五三篇辩论组成的。之后，圣多玛斯应当把公开辩论，减为每半月一次；可是在当时，一面为迎合学生爱好这种演习的心理，另一面为更能战胜敌视会士的教授们，他增加了公开辩论的数字。

“显然，圣多玛斯因为同一的理由，创立了不限范围的辩论。”（*La dispute quodlibétique*）这种辩论引起的兴趣，要十倍地大于一般的；因为这种辩论的问题，是由听众随意指定的；而且问题的界限简直是无限的。这种辩论方式，大概在多玛斯成博士前，早已想到，而终得付诸实行。不用说的，这种方式能掀起的难题，是漫无限制的；因为听众能冷不防地提出各种关于哲学的难题。这种“不限范围的辩论”尤能考验教授广博的知识，尖锐的理智。圣多玛斯的这种辩论方式更足以遏制非会士教授反对会士教授的藉口。

可是这些辩论只代表圣多玛斯一小部分工作。从他为博士后，圣经是他神学课程的基础。我们还可以披阅他当时，或由他自己写的，或由听众笔录的讲义。他轮流地注疏了古经及新经。

他在前三年里，先注解了《依撒意亚》先知书，后注解了《玛竇福音》（玛竇福音注疏还存在）。当时他也写完了修会生活第一编（一二五七年）。次年（一二五八年）他徇西班牙及非洲英雄宗徒，圣雷蒙·贝那福尔（Saint Raymond de Pennafort）的请，开始写他的辩护名著：《反外教徒提纲》（Somme contreles Gentils）；该著在一二六一年光景，才得完成于意大利。

三 罗马教廷神学家

圣多玛斯在巴黎当了三年教授后，极器重他的教宗亚历山大四世，召他供职教廷。除掉两年（一二六五至一二六七年）执教于罗马外，迨一二六八年秋，他常不离教宗左右：始为亚历山大四世，一二五四年至一二六一年；继为乌尔朋四世，一二六一年至一二六四年；后为格来孟四世，一二六四年至一二六八年；而教廷的所在地，一二五九年至一二六一年，为阿喃泥（Anagni），一二六一年至一二六五年，为奥微亚托（Orvieto），一二六七年至一二六八年，为微忒波（Viterbe）。多玛斯意大利的逗留，为了两个理由，是极重要的：一、因为他经常与枢机及教宗来往，他就变为教宗及教廷的重臣及神学家；二、由于他因此有暇根据新的，更深切的，更巩固的基础，研究亚里士多德及教父们的遗著。

看来正为了后面一个目标，亚历山大四世特召多玛斯来居罗马。额我略九世的姪儿，中世纪教会高等学术倡导人，亚历山大四世，决完成他的重要计划之一：澄清亚里士多德的著作。额我略早已了解：为阻止亚里士多德一类著作侵入知识界，尤其是大学，决不是只凭“绝罚”可以做到的。他虽一面核准由松斯总主教起草，（一二一〇年），由罗伯·古尔松（Robert de Courçon）宗座代表批准的，在绝罚下，严禁在巴黎注解亚里士

多德的哲学著作的通论，一面却委托巴黎大学组织一个三人委员会审查那些著作。这个委员会既无力完成这个任务，亚里士多德的未经澄清的著作，通过阿剌伯语译本及注解，流行于世；而亚吠罗（Averroès）的亚里士多德著作译注，更像雪上加霜。亚吠罗学说及亚里士多德学说，似是二而一的。大阿尔伯光荣地相信：“亚里士多德哲学又能适合基督教义；为此，他尝在这点上努力过。可是，他只作了一般的准备，他询亚历山大四世的要求，于一五五六年多明我会总会议时，写的反对亚吠罗论理智统一，”（*De unitate intellectus contra Averroes*）只部分地阻止了当时因亚里士多德著作正式被采入巴黎文坛系的课程标准更尖锐化的危险（一二五五年，三月十九日）。那末，争当采取步骤。

圣多玛斯被选继续及完成他的老师的工作。首该寻求亚里士多德的原文。梅培克的威廉（Guillaume de Moerbeke）是个多明我会士；他精希腊语，一字不苟地译了亚里士多德的著作，可是辞藻都没有。多玛斯根据这个译本予以审查；他予以修改（*C'était l'interpréter reverenter*），务使删去一切有损于信德的成分，而使它变成助人了解信德的工具。他先审查亚里士多德的物理学著作（一二六六至一二六七年），后为政治学及分析学（*Analytiques*）。多玛斯就这样钻研了希腊哲学家的最重要的著作。一二六九年，他回到巴黎后，继续注解亚里士多德其他四本著作；但未能会部予以审查。可是，人家尽能说，他的思想的因素，已被看清，认定，成全。

这些因环境及教会当局的命令而做的研究，写的论文，是在教授工作以外的。他的工作，在古经方面，在《雅歌》，《哀歌》（*Lamentations*），《耶肋米亚》书；在新经方面，有整个的保禄宗徒书信。我们还能找到他的许多以不同方式发表的讲义；在他的《能力论》（*De potentia*）及《恶论》（*De malo*）里，也可以找到当代聚讼的种种问题。圣多玛斯在受命为他的会省，厘订

“课程标准”（*Studium generale*）后，《格言录》；他的新讲义流传于各地。可是，他终不满于伦巴格言录的组织；就中止工作，收回已经抄录的讲义，而根据一个新计划，写一个道理新综合。这就是他的不朽之作，神学集成；他开写于一二六七年光景。他的权威巨著，一如伦巴的格言录，同是为学生课本的。他的生活的最后六年（一二六七至一二七三年），在别的许多工作外，完全用在这部著作上。

四 巴黎及那不勒斯的教授生活

一二六八年十一月，多玛斯忽受命赴巴黎；一二六九年一月，他才报到。由他倡导的思想潮流，当时在巴黎大学里，遭到剧烈的攻击；看来非他亲自出马，胜利之旗是难于展开的。多玛斯一面该与拒绝接受他的澄清的亚里士多德学说的严格的亚吠罗派周旋；一面该抵抗大明我会内外的奥斯定派，尤其是方济各会中及非修会神职界中的；他们捍卫着旧的方法，旧的道理；最后，他为对付又告抬头的乞丐修会（*Ordres Mendicants*）的敌人，先写了《神修生活成全论》（*De perfectione vitae spiritualis*），接着更坚决地写了《反对阻人们精修的毒素》（*Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*）一二七〇年十二月，亚吠罗主义的被谴责，打败了多玛斯大半的道敌。一二七二年学年结局时，多玛斯奉新命往意大利；那年秋天，任教授于那不勒斯大学；这是为了当时决意胜利地改组该大学安如的嘉禄（*Charles d'Anjou*）的要求。

这最后几年，是他智力的全盛阶段，天才的成熟阶段；他的大半的光阴，用在神学集成的写作上。集成第一节，是一二六八年写完的；当时他又会遄往巴黎。整个的第二节及三〇三个问题，都是在法国的首都写的。第三节中的九〇个问题，是一二

七二年，一二七三年间写的。他当时的别的重要著作，若与神学集成比起来，都不算什么；可是，我们不说它们是没有价值。无疑地，巴黎大学的争论（*Controverses parisiennes*），只使他写了若干小册子：《反对亚吠罗派论理智统一》（*De unitate intellectus contra Averroistas*）及《反对奥斯定派论世界的永远》（*De aeternitate mundi contra murmurantes*）；可是同时他不但注解了亚里士多德著作，又注解了圣经（《约伯书》，《圣咏》，《若望福音》，《保禄书信》）；而且常参加各种公开的辩论会；他的各种问题录，都是良好的物证。可是，这个紧张的笔墨生涯，并不阻挡他依照多明我会的传统，出而演讲圣道；现在在他初升司铎后的演讲稿的旁边，还可以找到一二七三年封斋节中，《论天主教》，《圣母经》，《信经》，《十诫的纲稿》。可是，这些宝贵的笔墨，未能提供一个关于他的辞令的准确的评价。

现代学者爱搜集多玛斯的物质及精神特征。他在讲道坛上的姿态是伟大的。他的魁梧的个子，消除了他一切由于过胖而来的缺点。他站得笔挺，稍带一些严肃气，他的额角是高而阔的；为着他早几的秃顶，他的头颅尤觉硕大，在精神方面，多玛斯是神学家，尤是一个神秘神修家。他不但津津有味地谈卡息亚那斯（*Cassien*）的讲话，还予以实践。可是，他的神修并不出以非常的肉体鞭打，一如在近代的多明我会士身上还可找到的，他经常乐于笃守已够严厉的会规，尤勤修真正的、简单的中庸的谦德，而不过火，不矫揉。这个谦德，为了多玛斯所享的盛名，是弥足珍贵的。他对于妇女是极冷落的；他也避免晋见显贵的人物，他只一度接受了圣路易王的邀请。他晓得约束他的好奇心，他不忘为他的职守而牺牲；为此，他益便于钻研，而与天主结合。他所以能毫无困难地出入于学业祈祷中，也为了这个缘故。他的祈祷经常附着神秘的恩宠；即使非常的状态，出神啊，奇观啊，飞越啊，也都不缺。在行圣祭时，他常呜咽地流着泪（*totus*

perfundebatur la Crymis)。这一切圣宠每带着伟大的神光；当他在钻研途上遇到困难时，他就专心祈祷。贝典道（Petitot）直敢说：“神学集成不但是他深思远想的结晶，也是他祈祷瞻想的后果。”他的工作所以能使他凝神，以及感不到痛苦，似非索解于超自然的恩宠不可。

圣多玛斯的神学工作，突被一个猝死所打破，为了教宗额我略十一世要求多玛斯出席里昂公会议（一二七四年），圣师就在一月初，与雷纳（Raynald）首途；行装里自然装着不少重要的书稿，尤其是他的神学集成，以便继续工作。行路的困难使他感到极度的疲劳；不久就酿成了一种重病。二月初，他下榻于福隆·诺发（Fossa - Nuova），西都隐院中；一二七四年，三月七日，就长逝在那儿，一三二三年，七月十八日，若望廿二世把他列入圣品。一五六七年，四月十一日，庇护五世封他为教会圣师；良十三世以后，历代教宗一贯地宣布他为神哲学导师。

贰 圣多玛斯的著作

一 哲学著作

圣多玛斯的一切神学著作，都是与哲学有联系的；为此他的神学著作常反映着圣师的哲学观点。可是，他的哲学观点尤表显于他的哲学著作中：例如他的亚里士多德注疏，以及其他为数不多，而有关特种问题的作品。

（甲）亚里士多德注疏

它们是重要的，不但为了浩繁的篇幅，又为了注疏指出的特性。多玛斯运用批判之笔，精简地注解了亚里士多德；这是与冗长的通行体迥异的。吕克的托勒密（Ptolémée de Lucques），指出：“这是用特殊的、新颖的方法写的。”为能使这部著作争得

良好的结果，多玛斯当煞费苦心，寻求最忠实的译文；为此他要求梅培克的威廉埋头于旧译本的审查，以及新译本的编辑。威廉佐多玛斯写注疏；而使他对于亚里士多德具有一个深刻的，远远超过他的老师的认识。在许多问题上，他所以能为亚里士多德雪冤，纯为了这个深切的了解。在注疏里，显然存在着一系列属于圣师个人的见解。书册中的导言是他写的。

亚里士多德的一切著作，除掉若干本，至少部分地都是他的注疏对象。

(子)《论理学》(Logique ou Organon)方面计有(一)诠释(De l'Interprétation) (二)分析第二部(Deuxièmes analytiques)。至于范畴(Catégories)，分析第一部(Premiers analytiques)，总论(Topiques)，以及驳义(Réfutations)，多玛斯没有予以注释。

(丑)《物理学》(Physique)八卷。

(寅)《自然科学》(Sciences naturelles)计有(一)《天及宇宙论》(De Cælo et mundo)头上三卷。(二)《生育与毁灭》(De generatione et corruptione)二卷。(三)《流星论》(Des météores)头上二卷。其他著作，多玛斯不予批评。

(卯)心理学(Psychologie)方面计有(一)《灵魂论》(De Anima)三卷，(二)《论感觉及感觉之物》(De Sensu et Sensato)，(三)《记忆论》(De Memoria)，其余七小册不提。

(辰)形而上学(Métaphysique)头上十二卷。

(巳)实用哲学(Philosophie pratique)方面，计有(一)《致尼阁玛格论伦理》(Ethique à Nicomaque)十卷。他没有谈大伦理(Les Grandes Morales)以及致欧代默论修身(La morale à Eudème)。

(午)政治学(Politique)方面他注释了卷一，卷二，卷三(一至六章)；最后几卷，以及诗与修辞学(La Poétique et la

Rhétorique), 未受注释。

圣多玛斯又注释了当时认为是亚里士多德著的《原因论》(De causes)。他指出该书是新柏拉图派的作品;他又注释了波琪厄的《星周论》(De hebdomadibus)。

这些注疏是空前地深刻的。多玛斯的修改,不但没有削弱原著的价值,而且在纠正亚里士多德的“自然主义”(Le Naturalisme)的缺点后,更巩固了亚里士多德的学说。

(乙) 哲学作品

多玛斯的八小册哲学作品,是他钻研的结晶;其中若干册是由环境造成的。

(一)《自然原则论》(De principiis naturæ)。

(二)《物及本质论》(De ente et essentia)。

(三)《反对亚吠罗派论理智的一统》(De unitate intellectus contra Averroistas)。

(四)《反对奥斯定派论宇宙的永远》(De aeternitate mundi contra murmurantes)。

(五)《论天神的本性》(De Substantiis separatis ou de Natura Angelorum) 共计十九章。为要了解多玛斯关于天神的道理的人,这是本很重要的著作。

(六)《论因素的混合》(De mixtione elementorum)。

(七)《论自然的暗行》(De occultis operationibus naturæ)。

(八)《论心的跳动》(De motu cordis)。

圣师在这些著作里所用的方法,是直陈的:它是明朗、准确、深刻的。

二 格言录四卷注疏

格拉蒙(M. Grabmann)指出:“这本著作,在现代如在前

代，极受重视及披读；手抄本的繁多，就是一个最好的证据。念过神学集成的人，去读这本多玛斯青年时代的伟大作品，不是无益的。多玛斯在格言录注疏中表示的若干观点，比在神学集成中，说得更加明朗。我们念了注疏后，我们特殊地感到圣多玛斯在写注疏后，至写集成时一个阶段中在道学上所有的进步。”

在看来最后写的序言里，读者就感到这个伟大头脑怎样需要综合。为证明格言录所以分成四卷的合理化，以及特殊地归于圣子的天主的智慧。这个智慧实在具有四种任务：（一）引人认识天主，以及天主的三位：“天主自己通过自己的智慧圆满地，彻底地认识自己。为此，如果我们对祂有什么认识，应该是从祂来的：因为一切不成全的东西导源于成全的东西。这个表现是由圣子来的。（二）产生受造之物，受造之物的产生，关于天主的智慧，临时发生的受造之物，来自永远发生的三位。言生于天主，而在于天主；受造之物造自天主，而在天主的本质之外。”他络绎地论了一般的受造之物，天神，人类，圣宠及罪恶。（三）整理他的事业。“靠什么创造，靠什么整理。为此因智慧创造的一切，应由智慧予以整理。”于是，他就谈了救赎，以及救赎的后果圣宠。（四）美化他的事业，物的适合目标的美善的保存，有类于天主的智慧，这也是归于圣子的；为引导我们进入永光的目的地，他立定了圣事；仗着它们，我们的罪的创伤，就得解除。那末，卷四的对象为二：就是圣事和复活的光荣。圣师结说：“那末，格言录的目的，从前面所说的一切里，就表显于外。”

神学集成的分划，比起格言录来，无边地要深刻，明朗，准确得多。这个进步，在道理方面，也是显而易见的。这个年轻教授，虽是个热烈的维新者，在许多见解上，仍忠于传统的奥斯定学说。他的变演着的思想，到他写神学集成时，才得到了他的定型。贝典道（Petiot）指出：“谁把他在祂格言录注疏中提出的关于圣事原因，类比，主动理智（Intellect agent）的见解归他，

谁就犯了错误。可是，在他后来的著作中，他不断予以修改，而终于神学集成中，作出了决定性的见解。”首先我们应该注意：在若干问题上，譬如在圣事原因上，所有的变化，有的关于道理本身的，有的只关于角度的不同。在其他问题上，先后的见解是根本矛盾的：譬如醉酒之罪。在若干问题上，他从不同的见解中所选择的一个，更趋坚决，明白：基督物体的单一性，就是一个例子。在格言录注疏中，圣多玛斯视这个单一性，为一种可能的见解，而并不谴责其他两种；可是，在神学集成中，他简直申斥其他两种为异端。先前他犹豫地指出的道理，逐渐变成一个定论，例如永福的特征行为（L'acte spécifique de la béatitude），逐渐脱离了他在格言录注疏中，还予以保留的情爱因素，而成为纯为理智的一种行为，就是一种知识。这些例子指出：为研究多玛斯的思想，格言录注疏是怎样有用的。格言录注疏像根链条的第一环节而神学集成（Le Somme théologique）以及撮要（Le Compendium）是最后两个环节。反对外教徒论（La Somme contra les gentils）圣经问题及圣经著作，在不同的程度下，可以代表中间环节。

三 反对外教徒论

这部伟大的辩护著作，虽不是狭义的神学作品，却不无理由地被称为哲学集成（Somme philosophique）。神学在其中所占的位置，是相当大的；在那儿，圣多玛斯指出了哲学基础。他深入地标白了自然与超自然，理智与信德间的协调性。反对外教徒论所以具有一种特殊的兴趣，以及使人感到它的思想的结构之强烈严密性，为着它的一切观念，一切证理，都导源于形而上学的重要真理，原则，以及基本观念。它们始终指导着，支持着全书，仿佛栋梁支持着大厦。

这部著作的目的与方法，标志于卷一前九章内。作者想一步一步地引没有信仰的人皈依基督教义。可是，基督教义并不是直接地向他指出的。作者首先冗长地提出人的理智本力能寻获的一切真理，虽启示一面予以坚定，一面便利它们的认识。接着他指出更崇高的真理（卷三末）：关于伦理的真理益直接易于领会；至于狭义的奥迹真理，却列论于书尾。多玛斯谈自然真理时，乞灵于真正的证理。对于其他真理，他只想指出：它们并不是荒诞的。一种证理的尝试，可能为教友们是有用的；但是为反对者是危险的，为此他们会立刻发现它的脆弱性的。

四卷中的卷一，共计一〇二章，先论天主的存在（一〇至一四），他的无穷的美善（一五至四三），他的知识（四四至七一），他的意志（七九至九六），后论他的生活及福祉（九七至一〇二）。卷二共计一〇一章，抒述天主的各种事业。在指出了研究方法后（一至五），作者谈天主的能力，他与受造之物的关系，（六至一四），一般的造化（一五至三〇）。他强调：有始的造化不是不可能的（三一至三八），天主是万物有别的原因（三九至四五），他冗长地讨论了精神本质（四六至五五），它们与肉躯的结合（五六至七二），它们的知识（七三至七八），它们的原始（七九至九〇），孤立的物质（九一至一〇一）。卷三共计一六三章；多玛斯指出天主是最后的目的。在作了善恶的一般定义后（一至二四），他表示：人的唯一的福祉在瞻仰天主（二五至三七）；这个瞻仰只在后世光荣的享见生活中是可能的（三八至六三）。天主通过上智掌管一切（六四至九七），与灵迹不发生抵触（九八至一一〇），他用他的法律，引有灵之物，趋向目的（一一一至一四六）。圣多玛斯特别地谈了婚配及圣愿的神律。天主的圣宠助人达到目的（一四七至一六三）。卷四共为九七章；它根据一种哲学及辩护学的方法，讨论真正的奥迹（Mystères chrétiens）：如圣三（二至二六），如降孕（二七至五

五), 如圣事(五六至七八), 如永生(七九至九七)。

反对外教徒论在一切辩护著作中, 是空前地最深刻, 最有力的一部。多玛斯为写这部书所用的艺术, 可能是绝后的。

四 争执的问题与混杂问题

(甲) 论真理

这部著作与神学集成不同, 本没有什么系统可言: 这是他留居巴黎时, 对于各种聚讼问题所写的论文集。可是, 为着深远的见解, 广大的发挥, 时也为着热烈的辞藻, 它们在圣师整个的著作中的价值, 是无比的。这里, 不单与学生们, 也与老师们讲话。为了天神圣师不受什么课程的限制, 振翼而飞, 竟冲入了霄汉。二九个问题, 先分为节, 每节冠以十至十五, 二〇, 甚至二五个难题。圣师的一般的解答, 常先出以根据圣经教父们的“到底不这样”(Sed contra)。然后不厌其详地枚举理智的证理; 原则的突出是明朗坚决的; 于是难题就得迎刃而解。

许多关于天主及人的问题, 乘谈真理的机会, 他也予以讨论: 前面二〇个问题, 直接予以钻研, 后面九个问题针对有灵的受造之物的伦行, 而伦行就以真理为标准。

在总论了真理以后(问题一), 多玛斯观察在天主方面的真理(天主的知识, 天主的观念, 圣言, 上智, 预简, 生活之书), 在天神方面的真理, 在人方面的真理。这里, 多玛斯根据亚里士多德的观点, 更好说根据他自己的观点, 把教父们, 尤其是圣奥斯定的术语, 纳入正轨。于是圣师络绎地讨论了: 理智, 教师, 预言, 飞越(Ravissement), 信德, 上级及下级理性(Raison supérieure et inférieure), 良心的忠告, 良心。问题十八, 十九, 二〇论元祖的离肉身后的灵魂的, 以及基督的灵魂的知识。最后一段首先确定善的意义。“善尤其是在以目的姿态, 成

全别物。”(Primo et principaliter esse perfectivum alterius) 善以物为前提：而加以它与一种意志所追求的目的的关系；正如“真”(le vrai) 是一种符合理性的东西 (In quantum conformatum est, vel conformabile intellectui)，多玛斯接着讨论人的意志 (问题二二)，天主的意志 (问题二五)：之后，讨论人的自由意志 (问题二四)，人的觉性 (问题二五)，灵魂的情感 (问题二六)。这是关于自然心理学的。之后，讨论圣宠 (问题二七) 罪恶的义化 (问题二八)：这是关于超自然心理学的。最后，论基督的恩宠，他把这些观念，拍在基督身上。

(乙) 论天主的能力

这部著作包括论天主及圣三的十个问题。在指出了在天主身上，什么是能，什么是全能后 (问题一,) 他又研究：他的生产能 (Potentia generativa) 是什么。他把生产比诸造化能 (Potentia creativa)；无疑地它们是二而一的，如果在能的角度下予以观察的话：它们是有别的，如果在行的角度下予以观察的话。造化行为一如了解行为，是个本质的行为 (Un acte essentiel)；生育行为，是个观念的，相对的，或位的行为 (Un acte rationnel, relatif ou personnel) 多玛斯在后面四个问题里，讨论了造化 (三至四) 万物的保存 (五) 灵迹 (六) 引起的争端。最后四个问题是关于圣三的：天主的单纯性 (七)，天主方面的关系 (八)，三位 (九)，位的由发 (十)。

(丙) 论恶

这部著作提供了有关伦理的基层问题的解答。十六个问题，可以分为两组。前面七题的对象是狭义的罪，一般的罪，(一) 罪及罪的原因 (二至三)，原罪 (四至五)，小罪。(七) 第六问题的一节专论自由意志。后面九个问题的对象是七罪宗：罪宗总论 (八)，虚荣 (九)，嫉妬 (十)，懒惰 (十一)，忿怒 (十二)，悭吝、贪饕 (十四)，迷色 (十五)，魔鬼 (十六)。最后

一个问题，是整个著作一个出色的结论。

天神圣师跟着卡息亚那斯及圣额我略，终于决定了七罪宗的分类。

(丁) 其他纷争的问题

除去圣言降孕结合论的一系列问题，写于圣师留居教庭的末年外（一二六八年秋），其余的都作于第二度教授巴黎的阶段内。

（一）十一节“神体的受造之物论”，是所以应付一二六九年六月大学公开辩论的。

（二）二十一节“灵魂论”是为一二六九，一二七〇学年写的。

（三）三十六节“德行论”是为一二七〇年，一二七二年的辩论会作的（德行总论，枢德论，爱德论，兄弟切磋论，望德论）。

这些项目的选择，一面由于攻击亚吠罗派的需要，一面所以对付古奥斯定派神学教授的攻击。

其他三种关于圣经意义，劳力，及儿童进修会的问题，应该放入混杂栏内。

(戊) 混杂问题

圣多玛斯的现在还存在的十二个混杂问题，可以分为两组：一至六，及第十二个问题，是他第二度教授巴黎时（一二六九，一二七二年），非常辩论会的资料；七至十一，应当写于他第一度教授巴黎的时候（一二五六至一二五九年）：为着一年两度的辩论会，一个举行于圣诞节前，一个举行于复活节前，它们应该分别发表于三个学年内。第一组问题，第十二个问题例外，无疑地是由作者自己发表的。其余的问题，在圣师死后，发现于他的稿件中，而由别人加进去的。这个稿件既来自意大利，人们很能相信：这是他教授该邦时的讲义。这个问题，好久被视为圣师留

居教廷时的作品。现在似已证明：它们远在圣师进教廷前；这点在历史方面，倒增加了它们的重要性：它们是最初认识的混杂问题。那末，亚贝威尔的机刺德的混杂问题，不能早于圣多玛斯的，而只是他摹仿作品而已。那末，混杂问题（Quodlibet）的鼻祖，应推圣多玛斯。显然，不可能为这个集子，做个分析；即使最简单的一个，也无法作出。

五 小册子与演讲

在圣多玛斯名下发表的小册子，是浩繁而漫无标准的。况且其中还存在着不少的赝鼎。一个甄别的工作，是极艰难的。看来最可靠的标准，当推为多玛斯列圣品案（一三一九年）而上呈教宗的著书目录。这大概是因一二七四年，多明我会总会议的要求，而由圣人的秘书，比派诺的雷那（Raynald de Piperno）编的。这本书目录共计七〇个号码，而只有前面二五个号码下记着小册子。不久，出现了一本更完整的目录；它从后面的号码中，又抽出了七个，而以附于前面的二五个号码中，于是小册子的数字，就增至三十二。十四世纪时，其它的一系列目录相继问世，可是其中存在着不少的伪书。十六世纪的最初的几个发行人鱼目混珠地，一概予以收录。蒙陶那（Mandonnet）用正式书目录名义剔去了大半附入三十二小册的书藉。之后，格拉蒙主教（Mgr Grabmann）指出：在蒙陶那留下的十来本书藉中，只有两本是可靠的。可是，他收录了其它的几本他认为有历史价值的书藉。

这里，我们把那些大家认为真货的小册子，依据它们的对象，一一胪列于后。

（一）哲学小册子：除前面已经提及的八小册哲学作品，以及“星周论”与“原因论”外，计还有一、“政治制度论”（De regno ou De regimine principum），共计四卷。它是于一二六五，

一二六七年间，献给希伯尔王的（au Roi de Chypre）；二、“犹太政治制度论”（De regimine Judeorum），它是致布刺蓬侯爵夫人（La Duchesse de Brabant），关于若干经济及社会问题的答案。

（二）神学小册子，它们在不同的观点下都是重要的。

（1）波琪厄注疏“论圣三”（In Boetium de Trinitate）。

（2）带奥立细阿斯注疏“论神名”（In Dionysium de divinis nominibus）。

（3）论“信条与圣事”（De articulis fidei et sacramentis）。

（4）“信德理论”（De rationibus fidei）。

（5）“反希腊人的错误”（Contra errores Graecorum）。

（6）“神学撮要”（Compendium theologiae de fide et Spe）。它是献给比派诺的雷那的。

（三）伦理与教律问题，这是一系列问题的解答。（子）“谈两个会议布告”（Sur deux décretales），（丑）“论买卖”（De comptione et Venditione），（寅）“论占星家的判断与求签”（De judiciis astrorum et sortibus）。（卯）答论三十六节及六节（Responsis de articulis XXXVI Responsis de articulis VI）。圣多玛斯有三个上多明我会总长的答复：一、论塔冷歹士的伯多禄（Pierre de Terentaise）的学说，二、若干哲学问题漫谈（Sur diverses questions philosophiques），三、论赦罪经（Sur la forme de l'absolutilon）补节（Articuli iterum remossi）是一封回信的片断。所答的问题见于第三组中，在该组内，我们还可以找到一封致卡栖诺山（Mont-Cassin）院长，伯尔纳多的信。无疑的，这是圣多玛斯最后的遗著（一二七四年一月二月间）。那封论读书的信（Epist-ola de modo studendi）大概是真实的；它可以加入这个包罗圣师一切通信的解答集中。

（四）精修生活与宗教礼仪三篇为精修生活辩护，一为反对天主教理的攻击者，二为神修生活成全论，三为反对人们精修的

毒素。圣多玛斯的礼仪书计有呈教宗乌尔巴诺四世 (Urbain IV) 所撰的圣体瞻礼日课, 及各种经文。“我朝拜你” (Adoro te, ou Oro te devote) 也是他写的。为了圣体瞻礼的建立, 圣多玛斯在教宗御前会议中, 发表了一篇隆重的讲话; 这是在第三组中稀有的讲话之一。

(五) 演讲: 圣多玛斯的演讲只见于他的演讲传述中, 其间不少已经刊印者; 又见于他的演讲简稿中; 这些简稿已被收入小册子栏; 以及八三件不同的瞻礼演讲简稿。这些作品应当写于他领受铎品后的前几年 (一二五四至一二六四年)。我们还可以找到一二七三年封斋节, 他在那不勒斯的演讲简稿: 他注释了《十诫》, 《天主经》, 《圣母经》及《信经》。这些篇幅都不足使我们对于圣师的辞令获得一个完整的观念。他是很感动群众的, 据说, 一天他演讲耶稣苦难, 演讲中, 因听众的呜咽哭泣, 被迫停止了若干时间。最后应该指出: 他的两篇学年开幕辞, 一于一二五二年, 一于一二五六年。

其他小册子。蒙陶那 (Mandonnet) 认为真实的一切小册子, 我们都已枚举; 其余的应一概予以放弃。可见格拉蒙 (Grabmann) 相信可能从其中抽出了十几册来; 它们都是哲学作品; 而且现在蒙陶那也承认其中二册并不是贗鼎。

在那些一致认为应予放弃的小册子, 若干本的篇幅是浩繁的: 计关于哲学的有“君王的教育” (De eruditione principum), “亚里士多德的论理全书” (De totius logicæ Aristotelis Summa) 关于神学的圣祭论 (De venerabili sacramento altaris), 圣体圣事论 (De Sacramento Eucharistiæ), 基督人性论 (De humanitate Christi), 爱天主爱人论 (De Dilectione Dei et proximi)。

六 圣经著作

圣多玛斯的圣经著作是他一生的事业，与他教学的成绩。他轮流地注解了《古经》与《新经》。他的注疏是由两种方式传下的：一为他自己写的讲义（Exposition），一为由他口授而听者速记下来的（Re-portion），关于一段或另一段圣经的讲义。他的大半的注疏作品，是通过第二个方式遗留下来的；其中尤以“四福音”及“保禄书信注疏”为著。可见保禄的致罗马人书，以及致格林多人一书前六章不在例内。人们好久相信：他写了四福音一语一语的注疏；这是一个错误。“金链”（Catena aurea）不是一种注疏，而是一种“随笔”（Glose）。换句话说，就是关于福音的随笔集。他只留下了两篇关于（“玛窦”及“若望福音”）的口授讲义。他不像尝在另一种方式下，解释了新经。在他留居那不勒斯时，他尝有意再度注解圣保禄书信，可是不幸遽告长逝。他的古经注疏不但较广，而且较多：《依撒意亚》，《雅歌》，《哀歌》（Lamentations），《耶肋米亚》，《约伯》，《圣咏》，都是他生花之笔的对象。

至于这些注疏著作的时代，应当根据他的教授生活阶段。

（一）巴黎（一二五六至一二五九年），《依撒意亚》笔写讲义，圣玛窦口授讲义。

（二）意大利（一二五九至一二六八年），《雅歌》，《哀歌》，《耶肋米亚》口授讲义，圣保禄第一次口授讲义。

（三）巴黎（一二六九至一二七二年），《约伯》笔写讲义，圣若望口授讲义。

（四）那不勒斯（一二七二至一二七三年），《圣咏》笔写讲义，圣保禄第二次笔写讲义。

这些史料与著作的内容符合的，但是对于圣保禄的注疏是有

出入的；因为它所剩的只有一段文字，更好说，只有两段文字的若干片断：第一段是“致罗马人书”及“致格林多人”一书一至七章九节注疏；这是多玛斯教授那不勒斯时的笔写讲义；第二段是“致格林多人二书”十一章注疏。其他书信注疏都属圣师第一次教授意大利时的口授讲义。这部分作品，都被保存着，且以补充圣师的死斩断的工作，余已放弃。

这些注疏都是神学品作。无疑地，圣多玛斯首先强调寻求字面意义的需要；在这点上，他自己尽了最大的努力：这是他的第一个工作。在字面意义解决之后，他根据传统，依仗理智，力谋解答字面能引起的难题；而后以天主受造之物一般的观念为枢纽，针对人的生活，指出真理的价值。他解释教父的能引起争端的见解时，常为信德的利益着想。薛纳完（P. Synave）指出：这样的方法，最便于为神圣的篇幅，一面作出确切的字面意义，一面提供根据历代伟大教父们宝贝的见解的注疏。只要人们不过于琐屑地去剖析教父们的思想，这个思想定会披着原始启示及神感（*Révélation et ins-piration*）所披的美丽之袍，出现于世，而且可以纳入渊博的，有组织的神学之库。

圣多玛斯的道理用心，使他在字面意义以外，发掘别的潜藏的，同为天主所瞩目的实际：古教是新教的象征；基督的行为告诉我们应该实践的一切；战争教会的生活象征胜利教会的生活。为发掘隐藏在字面下的讽喻，论理，类比三种意义（根据不同的篇幅，或三种全备，或只有其二，或只有其一。）圣多玛斯提供了他的综合性的理智之光，以及当代的超越之知识。只要一谈他的注疏，就可以感到，它的内容是丰富而辉煌夺目的。神修生活既爱以启示作者的公式为滋养料，而于其中一面寻求传统的兴趣。一面吸取整个的神学琼浆，那么在这么多玛斯注疏作品中，自会找到第一流的食粮。

叁 神学集成

一 一般性

一般地说来，神学集成，最广大地，最明朗地说明了多玛斯派的神学系统。可是，在作者的脑海中，这并不是个完整彻底的说明，而只是一般思辨神学的初阶。为此，多玛斯在序文里，把研究神学者，一如缮修德行者，分为初学及已有造诣两级人士之后，紧接申明：他的宗旨，尤在教育初攻神学者；他们好比小孩，惟能哺之以乳，不能遽进以干粮。在这个教育目标以外，神学集成还有一个所以别于以前种种神学作品的特征：在神学及伦理学系统的及理智的标白中，他采用了亚里士多德的哲学，可是，教会的传统道理，不因此而在内容上稍受变化。

当时圣多玛斯虽有意把经他澄清的亚里士多德哲学，渗入神学，可是，这并不是圣师写神学集成时的首要的目的；他首先注意的，是在提供一个明朗的、简单的、精确的神学课本。他竭力避免以前各神学作品所犯的三种大错误：赘疣，组织混乱，冗长。为此，他放弃了枝节问题；即使他所讨论的，在每节中，他也只出以不可少的证明。为避免重复，他在资料的支配上，费了很多的工夫；而且最崇高的形而上学见解，巩固地联系了每一部分，以及它们的一切组织成分。多玛斯的同等的分析及综合天才，最精彩地表现于他的神学集成中。

分析法（La Méthode analytique）当时流行于各学校中。天神圣师出神入化地予以运用，不但在思辨问题的领域中，还在观察及实际生活领域中。蒙陶那（P. Mandonnet）指出：“在独霸着演绎法的思辨科学中，多玛斯游刃有余地指明，分析，作结；可是他总不越出合理的界限，同时也能避免游移及钻牛角尖的弊端。”在心理学方面，他稳妥地仔细地观察灵魂的一切生活：良

心，三司，行为，理智及意志的动向，什么都不疏忽。多玛斯具有分析性的理智，尤胜利地表演于伦理学中。蒙陶那标志：“他批判伦理的及社会的事实时，深深了解；他站在一个混合场合上；在那儿，一般原则崇高地控制着一切，而且事实与经验都变作具有深意的成份”。依仗这类的天才，天神圣师能无比地，在二部二节（*Secunda Secundæ*）里，讨论了德行。

在神学集成里，分析法虽占上风，这部著作仍被视为一个综合；因为高级的形而上学精神不但控制着书的总结构，论类的安排，难题的解答；而且在最复杂的对象中，维持着一个坚强的统一性。多玛斯理智的综合性，可能不超出它的分析性；可是，为了这是个难得的优点，它更使我们惊奇纳罕。圣师的一种非常的直觉能力，以及第一流的组织天才，是由它来的。他几乎认识古代及当时最优秀学者的一切遗产；可是，他不由此而头昏脑乱，他却像毫不费力地，从此创出了一个个人的，独特的，具有传统菁华的事业。他虽明朗地把神学别于哲学及神秘学，在这部著作里，他却精简地一炉共冶了：神学，伦理神学、神修学，神秘神修学，以及哲学。神学集成实在是个纲要理论的综合；它是为初学者写的；它包罗着圣学的一切重要分类。

神学集成的结构是简单而伟大的。在一部神学集成里，天主自然是一贯的对象；可是，作者在三个不同的角度下，观察了天主。

一、在“物”（*Etre*）的角度下。“本书的首要目的，在使人认识天主：一绝对的他，就是他的本身；二相对的他，就是身为万物根源的他。”在这个角度下，圣多玛斯写了《天主论》（*De Deo*）及《天主的事业论》（*De operibus Dei*）。

二、在“善”（*Bien*）的角度下。天主是万物的最后目标，尤其是有灵之物的目标。在这个角度下，圣多玛斯写了《论有灵之物对于天主的动向》（*De motu rationalis creaturæ*）。

三、在“路”(Voie)的角度下。天主是人趋向天主之路；这里所说的人是堕落之人；他需要一个降生的天主，做他趋赴天主的路。

二 简单的分析

要为这样一部著作做个撮要，在这里是不可能的；兹为使我们能略窥它的丰富的内容起见，且来根据作者的指导，做个分析，应该不无裨益么？这个工作，在那些不同的成份，已列眉似地，或划入哲学，或划入神学，或划入伦理学，或划入神修学的今日，是需要的。

如果应该把每段文字，放入它直接的代表一个单位篇幅中，也应该把每个论文，每个问题，放在它们在神学集成中应有的位上。这样一来，我们就得确切地指出作者的主要观念。在下面一篇里，我们将根据集成的次序，为每个论文，指出多玛斯神学的重要的及特征的论题。

(甲) 第一部 (一一九个问题)

除去神学的总导言第一个问题，第一部关于天主的一般研究。这不是一个天主的面面观，而只在天主是“物”，及物的根源的观点下，予以讨论。这样切定的一个对象，已是无边的，已占了三篇大论文：《论天主一个》(De Deo uno)，《论天主三位》(De Deo trino) 《论造化及掌治的天主》(De Deo creante et Gubernante)。

一、《论天主一个》

这个论文包括长短极不齐的三端，首论天主的存在，次论天主的本质，终论天主的行为。

(一) 天主的存在，运用包含三节的一个问题，巩固简洁地予以证明。

(二) 天主存在论, 虽不指出天主是什么, 却指出了什么不是天主: 因为在天主实体中, 一、应该排斥一切的混合性, 而指出它是单纯的; 这已可以使人窥见它的美善的一点; 二、应该排斥一切的限制, 而指出它是无穷的; 这就附带肯定它无所不在, 三、应该排斥一切的变动, 而指出它是不变的, 永远的; 四、应该排斥这种本质的一切增加多数性, 而指出它是唯一的单位。这篇论文结出两个问题: 人能认识天主, 人能把不同的名称给予天主。

(三) 这里研究的天主行为: 一为存在工作者内部的知识及意志; 一为工作者生产于外界的事业。一、论天主的知识及观念时, 他不但联系地谈了真假, 又谈了生活, 因为一种认识行为就是一种生活。二、论天主意志时, 他也谈了他的爱情, 正义慈悲。至于上智预简, 是兼属于理智及意志的。三、天主的能力是无上地活动的, 并且无限的。这篇关于天主性体的论文, 是以天主的荣福为结束的。

二、《论天主三位》

圣多玛斯为这篇论文, 先写了一段权威的, 关于天主身上由发与关系的序言, 共分两端: 清谈三位, 各种关系下的三位。

(子) 清谈三位 多玛斯对于三位, 先做了一个共同的研究, 一、他确定“位”在天主的意义, 二、天主三位的区别, 三、兼指单一及复数的公式的意义, 四、区别位的特性的实际。接着, 他分别讨论了父、子、圣神。

(丑) 三位的关系允许我们把它们或与天主的本质相比, 于是就起了术语应用问题; 或与特性行为(生、发)相比。如果三位互相比, 那末, 一面应该承认, 它们的平等及肖似; 一面应该肯定它们真正任务的存在。论文是在这个问题上结束的。

三、《论造化及掌治的天主》

圣多玛斯谈完了圣三, 就钻研受造之物是怎样从天主来的:

他先后推论了造化，不同的作业：受造之物的掌治问题。

(子) 造化首指万物的产生；神学指出它们的原因，产生的方式，维持存在的原则。神学又寻求万物起初的区别，尤其是世上善恶的原始。

(丑) 天主不同的作业可分三类，纯精神的受造之物，或天神，纯物质的受造之物，或世界的组织物，精神物质兼具的受造之物，或人。

一、圣多玛斯先研究天神的实体、理智、意志，后讨论天神的创造，超自然境界的陟升，以及堕落。

二、物质世界是在六天的事业（Hexaéméron）中研究的。多玛斯先总论造化，就是所称的“造化之业”（Opus créationis）；这是所以别于前三天的“分明之业”（Opus distinctionis），以及后三天的“点缀之业”（Opus ornatus）的。第七天的观察，六天的一般评论，结束了这一段。

三、圣多玛斯说：人所以能直接引起神学家的兴趣，纯为了他的灵魂。圣师在论人受造前，先谈了人的性体。在这个问题上，他络绎地谈了灵魂无形本质，它的三司，尤其是它的理智；它的欲望，尤其是它的意志，及自由。至于行为（actes）及习性（Habitus），只有理智及意志的行为及习性，该引起神学家的注意；可是意志的行为及习性，多玛斯将另文予以讨论；为此这里所谈的，只是理智的行为。元祖的受造，圣师在若干不同的观点下，予以钻研：狭义的创造，与天主特种的肖似，灵魂与肉身的自然及超自然境界，创造的地方，或地堂。

(寅) 天主对于世界的掌治，或直接予以指示，或运用受造之物的活动。一、天神的活动不但在天神间（这是天神的组织），还及于魔鬼；人与顽物也在他们的活动范围内。护守天神及魔鬼的活动，尤应引起注意。二、顽物也有它们的活动，偶然

是由此发生的。三、人对于其他受造之物的精神及肉躯，也能产生影响。“天主应世世在一切之上受歌颂。亚孟！”第一部是在这几句的声浪中结局的。

(乙) 第二部 (第一节——四个问题, 第二节一八九个问题)

第二部的直接对象是人与天主的关系, 可是, 这里的人, 不被视为造物的产物, 也不被视为永远模范的肖像, 而被视为享有自由, 以及他的行为的主人翁。换句话, 这里, 天主被视为人的最后目标, 因为自由的受造之物的一切活动, 应该归向天主。这点, 圣多玛斯在他简短的永福 (La béatitude) 论文中, 先予肯定。它是整个第二部, 或伦理学的导言。多玛斯的伦理学, 在问题六开始时, 就分作一般伦理学及特殊伦理学。第二部第一节所论的, 是一般伦理学, 第二部第二节所论的是特殊伦理学。

第二部第一节 (一一四个问题)

在关于永福或人的最后目标的一段导言之后, 圣多玛斯开始论人的行为: 先论行为本身, 继论行为的内在原因, 后论行为的外在原因。

一、行为 行为可分两种: 狭义的人性行为 (Actes humains), 欲望 (Passions), 最后一种是人与一般动物共同的。

(子) 人性行为首指意志的行为, 虽然它们是不能与错综的环境脱离的。在心理学方面, 它们分为直发的 (Actes élicites), 及受命的 (Actes commandés)。由意志直接产生的行为, 或直接归向目的 (善), 或先向为达到目的的方法。直向目的的意志行为: 一、纯愿欲 (Velle), 或因善而感动的意志行为; 二、已获得的善的享受 (Fruir), 三、对于该善的倾向 (Intendere)。趋向为达到目的的方法的行为: (一) 选择 (Election), 考虑自然是它的前提。 (二) 同意 (Consentement) (三) 实行 (Exécution)。此外, 意志还能引起别的司官的行为; 它们是受

命的。这些类别作出了另一个更加重要的类别，就是善行与恶行在伦理上的区别：这个伦理的研究，先一般地，继在内行方面，又继在外行方面，终在后果方面。

(丑) 欲望经过了一个总论之后，作者就分门别类地予以讨论：贪欲 (Appetit concupiscible) 计有：爱与恨，追求与逃避 (Désir et aversion)，兴奋与忧伤；怒欲 (Appetit irascible) 计有：希望与失望，怕惧与大胆，忿怒。

二、行为的内在原因，或为司官 (Facultés)，或为习性 (Habitus)。这里只论习性，为了司官在第一部内，已予论及。

研究习性，先观察它们本身，或在它们所附属的司官中，后在它们的原因中，(原始，进步，退步)，后在它们的分类中。善的习性，就是德行，(圣宠也在内)，恶的习性就是毛病，这个区别是此论的骨干。

(子) 德行的研究尤觉深刻，为了这是特殊伦理学根据重要的德行而建立的基础，多玛斯总论了德行以后，就把它们分为：一、智德 (Vertus intellectuelles) 二、伦德 (Vertus morales) 它们总归为四枢德；三、神德 (Vertus théologiques)。接着在它们的原因的观察下，他辨别了本德及超德 (Vertus naturelles et infuses)。最后作者观察它们的性质：中庸，联系，等级的高低，时间的长短。

圣神的恩宠是本质地与德行有分别的习性；超德也不在例外；它们是成全的行为，或称永福 (Béatitude)，或成果 (Fruits) 之原因。现在它俩都是神秘神学，及神修神学的研究对象；圣多玛斯却把它们与德行拉拢，而且一并予以钻研。

(丑) 毛病是罪恶，或罪行的习因。圣多玛斯在第一问题内，就特别予以阐述。圣师先研究罪的本身，及罪的一般的原因；继研究罪的内原因：昏愚，软弱，恶意，后研究罪的外原因。它们一定不是天主，而是魔鬼及人：于是谈及由亚当传下的

原罪，而且那些罪，也尤其是罪宗，也可能是这些罪的原因。罪的后果是灵魂的衰败，瑕玷，刑罚。大罪的后果与小罪的后果，是极不同的。

三、我们的善行的外在原则，是法律及圣宠：天主通过法律教育我们；通过圣宠辅助我们，甚至我们最深切的活动，也不在例外。

(子) 多玛斯在一般的观点下，先研究法律的性质，种类，效果；后分开研究各类法律：永律，自然律，人订律 (*Loi positive humaine*)，古神律 (*Loi divine ancienne*)，新神律 (*Loi divine nouvelle*)。

(丑) 多玛斯在神学集成中，简单地讨论圣宠：在证明了它的必要性后，又阐明它的性质，种类。他标志，天主是圣宠唯一的原因；它的效果，一使罪人义化，二使义人通过善行能在天主前获得真正的功劳。

第二部第二节 (一八九个问题)

除去最后十八个关于若干一定的地位外，第二部第二节大半的问题，在论公共伦理的责任，它们是以神德及枢德为经的。圣多玛斯逐渐钻研每个德行的性质（它的对象，它的行为，它的座位），以及辅导它的圣神之恩，毁灭它的罪恶；最后，他也指出与它有关系的诫命。可是，他最注意的，是德行的性质。为更能确定枢德的性质，他为每个枢德，寻求它的组织成分 (*Partes integrales*)，它的对象种类 (*Partes subjectivæ*)，它的附属德行 (*Partes potentiales*)。圣多玛斯通过这一切，在这个极端复杂的伦理习性世界中，树立了一个强有力的理论统一性。实在这个统一性，不过是一个点缀着爱德及智慧的灵魂上的实践统一性的反映罢了。

一、神德 (一至四六)

德行及罪恶的分类，是别饶兴趣的。下边，我们想简单的予

以一抒。

(子) 信德是一种德行，理智通过它，坚决地相信一切由第一真理启示我们的真理。明达和聪明系于信德：明达使人进一步地了解那些真理，虽然这个了解不是彻底的。聪明使理智在超自然真理之光下，思辨地批判受造之物。相反信德的罪恶有：不忠，异端，背教，褻渎。相反明达的罪有：盲目，固执。

(丑) 望德在等待享见天主的永福；这是天主自己所许的。敬畏系于望德。敬畏使人通过一种不带俗人及奴仆之惧的子女之情，用心避免拂逆天主。毁灭望德的罪，一为失望，一为妄想。

(寅) 爱德是天主人间的一种友谊。圣多玛斯为确定这个一般的界词，一面从主观及客观下，钻研爱德，另一面寻求它的特性行为，钟爱 (La diléction)。钟爱不是一种纯好感 (Pure bienveillance)，而是一种发生在理智决断以前的意志行为：它附有一个情爱的倾向。

爱德的成果，有的是内在的：如安乐，和平，慈悲；有的是外在的，如恩惠，哀矜，劝勉。

相反爱德的罪有：仇恨，懒惰，对于爱德所乐的神善的忧愁 (Tristitia de bono divino de quo charitas gaudet)，嫉妒，不睦，争论，分裂，战争，斗狠，煽惑，恶表。

上智是与爱德相对的；昏愚，超自然见解的低沉和抹煞 (自大)，都是反对上智的。

二、枢德

(子) 智德是惟一成全在判断实际问题中的理智的伦德。它支配着考虑，判断，命令 (Imperium)。帅的朗才 (Sertillanges) 指出：圣多玛斯对于“命令”的观念是天才的。

智德的内在因素是记忆，理智，可教性，敏捷，演绎理性，预见，先谋，警惕。

智德根据它的对象是王者的 (Rayale)，政治的，家庭的，

军事的。与智德连系的有智谋 (Eub-ulia)，确见 (Synesis)，甄别 (Gnome)。

圣神通过超见引导理智作实际的判断。

反对上智的罪，有左倾的冒昧及疏忽，以及右倾的血肉的明智，狡诈不安。

(丑) 正义受了极度漫长的钻研，先在它的一般因素中：就是权利，正义的对象 (根据对象，正义分为一般正义，特殊正义)；不义以及判断。特殊正义之研究，是冗长的；作者在结论中，提出了关于孝爱 (Piété) 之恩，以及关于正义的诫命。

圣多玛斯谈特殊正义时，指出了它的类别：赏罚正义 (Justice distributive)，买卖正义 (Jus-tice commutative)；紧接着这两点，作者又论了赔偿。他又指出它的组织成分 (Parties integrantes)，以及它的附属德行 (Parties potentielles ou vertus annexes)。

圣师又细论了侵犯上列两种正义的行为：这个侵犯有对于别人性命的，身体的，及财产的；这个侵犯有出于判断的，侮辱的，阴谋诡计的。

在九个附属德行中，恭敬天主的德行，占着一个特别的位置；圣多玛斯不厌其详地予以讨论。

爱天主的德行，也附属于正义，它是第一个伦德；它要求我们应当向天主表示敬礼。敬礼的行为共计十种，两种是内心的。

一、热忱 (La dévotion)，它驱策意志敏捷地向天主致敬；它是默想或瞻祷的后果，又是神乐的泉源。

二、祈祷，圣多玛斯分十七节予以研究；这是一篇坚实完整的论文。

补赎 (La pénitence) 本来应该也在这里予以讨论；可是，圣多玛斯把它放在第三部中，与告解圣事同论。

其余恭敬天主的德行是外表的 (Le culte extérieur)：就是钦

崇 (L'adoration) 祭 (Le Sacri-fice), 献 (L'offrande), 时鲜产品 (Les prémices), 许愿 (Les voeux), 宣誓 (Les Ser-ments), 发咒 (L'adjuration), 赞扬 (La louange)。在第三部中要研究的圣事, 系于这三种德行。

其他针对别人, 附属于正义的德行是很复杂的。

一 孝爱, 这是对于父母及祖国之爱的表现。

二 恭敬, 这是对于长上的: 尊重他们的身份, 服从他们的命令。

三 知恩与报复 (La gratitude et la vindicte), 因受自别人的恩怨, 而分别予以对付。

四 真实禁止说谎, 虚伪, 夸张, 讥讽。

五 和气遏制谄媚及斗争。

六 慷慨排斥吝啬与奢侈。

七 和缓 (L'Epikie) 是法外公允的减赦。

孝爱是与正义符合的, 为了通过孝爱, 我们因圣神掖诱, 视天主为父亲, 尊敬他, 并且对他尽职。而且, 孝爱督促我们一面尊敬天主, 一面尊敬一切属于天主的人。

(寅) 刚毅具有两种特行: 稳步前进, 不恐不惧, 沉着履险, 不骄不矜。

殉教是个英雄大力的行为。

相反刚毅的毛病是胆怯, 冒昧, 及过度大胆。

刚毅为了一种特殊的对象无类别; 可是附有两个关于前进的德行, 两个关于履险的德行:

一 大度 (La magnanimité) 使人不骄, 不贪, 不夸, 不狭地趋向光荣的事业。

二 堂皇 (La magnificence) 使人实现伟大事业, 避免鄙陋。

三 忍耐控制忧愁, 使人坚持到底。

四 恒心使人抵御或来自滋长的工作时间，或来自外界的阻力。

相反刚毅的毛病，是柔弱及固执。

圣神通过刚毅把一个排斥一切怕惧的希望给予灵魂。

(卯) 节制镇压偏情，以及求乐之心。反对这个德行的毛病是冷酷放纵。

它的条件是廉耻及正直。它的目的在节食 (Abstinence)，节饮 (Sobriété)，及控制淫乐 (Chasteté)。那么节制就分三种。

与节制有联系的德行计有：

一 正肃 (La continence)，目的在约束肉身的行动。

二 良善 (La clémence)，目的在压制忿怒。

三 谦逊，目的在镇压骄傲。

四 专心，目的在克服好奇心。

五 端正规定肉身的姿势，以及在游戏中衣饰上的态度。端正也指良善，谦逊，专心三德的一般情形。

三、特殊的恩宠及地位

(子) 特殊恩宠指一切异于宠爱的，由天主无条件赐于人的恩惠：如预言 (La prophétie)，飞越 (Le Ravissement)，通晓万国方言 (Le don des langues) 娴于辞令 (Le don de parole)，发显灵迹 (Le don de miracles)。

(丑) 生活的两个阶级，一为瞻祷生活 (La vie contemplative)，一为积极生活 (La vie active)。这两个生活的分别，虽也在不同的工作上，然尤在不同的用心上。

(寅) 生活的地位，可在不同的观点下，予以区别；即使成全者的地位 (L'Etat des parfaits)，也有复杂的不同点。在这成全的地位上，有主教 (Les évêques)，又有修士 (Les religieux)。这里，圣多玛斯给了我们一个精修生活的界词；他指出修士们的义务与权利；精修生活祝祷的方式，以及入会的条件。这一系列

的阐述，可以索解于他当时正急于对付那些于十三世纪攻击积极修会（Ordres actifs）者的操心。第二部是在歌颂耶稣基督声中完卷的：“他是在一切之上，永世应受赞美的。”

（丙）第三部（九〇个问题）

第三部综论天主是我们的道路；基督通过降孕，以及降孕后的一切，首先在自身上，后在他的恩惠中，后在我们由他指导而要享受的永生荣福中标志：他是我们的道路。那末，这一部要讨论的，一为基督，二为圣事，三为四末。

一、基督（一至五九问题）

基督研究共分两节，它们都是关于神学的：（一）降孕奥迹，（二）基督的生活奥迹。

（子）基督的奥迹的前提问题，是降孕的适合性（La convenence）。可是最使神学家注目的是天主与人性的结合性质，这就是二至十五问题的对象；可是在前面五个问题内，圣多玛斯也特别地钻研那个两性的结合本身：怎样第二位与人性结合，怎样人性为天主所采取。受到这个特点的人性，应有什么特性。七至十五个问题讨论它的美善：圣宠，知识，能力，缺点。圣多玛斯在确定了这个结合的性质之后，努力提供一个关于该奥迹更深刻的认识。他从已经树立的原则，抽出结论：或观察基督本身（在他的物体及行为中），或观察他与圣父的关系（他的听命，祈祷，铎品，认识，预简。）；或观察他与我们的关系（他应受我们的钦崇，他的中保使命。）。

（丑）基督的生活分为四个阶段：一、天主子诞生于世；这里多玛斯谈了玛利亚，她的所受的特恩，他的童贞之孕，耶稣的童年及洗礼。二、耶稣生活：他的生活情形，他的受试探，他的道理，他的灵迹。三、耶稣离世：他受难，钉死，被葬，降灵薄狱。四、耶稣的荣福生活：他的复活，升天，坐圣父右，审判之权。

二、圣事（六〇至九〇问题）

这节论文虽没有定卷，却包罗着真正的宝贝。总论不但利用了中世纪对于这个神学的贡献，而且予以确定。圣洗，坚振，圣体的研究，是完备的。圣体的研究是奇特地深刻的，它可视为天神圣师的遗嘱；因为它是多玛斯生平最后的墨宝。告解本该在六个观点下予以钻研，可是圣多玛斯只写了关于它的性质的四个问题。论告解因素的第九〇个问题，只作了一般的评论：这部神学杰作是残缺的。

三 神学集成的用度

上面关于神学集成的分析指出：它是无边地丰富的。它的理论姿态，不应该使我们相信，它是不可能做课本的。无疑的，它的教学优点，为现在如为过去，在神学教育上，一贯地维持着它的拔萃的地位。它的实用性，也是无古无今地为人们所公认的：不但神修导师，从它吸取足以应付一切的一种稳当的指南针，布道者步着公教伟大的演讲家的后尘，也予以利用。神学集成的用度还扩充到震荡现代的思想及生活问题上，尤其是在哲学观点下。对于一切认识，伦理，社会，及政治问题，圣多玛斯的第二部第三节都能提供巩固的组织因素，为了它是公教伦理最深刻的科学论据。可是，无论它在上列各观点下所有的价值，它的首要用度，还是神学的；它是高级思辨神学的标准课本。

为诠释这个课本，可采取两种方法：一为系统方法，一为历史方法。根据系统方法，人家在各方面，寻求论文每段的意义，俾俾得彻底了解包容在整个著作中的道理。这个方法首先在分析原文，不但依照字面，还要参考它与整个著作的关系；节，问，篇，部间的逻辑联系，应该深刻在谈圣多玛斯神学集成者的脑海中。再者还应该根据马苏利（Massoulié）圣多玛斯是自己注释

者的公式，把集成的道理，与圣师其他著作的道理，相提并论，而同时注意他的进步的途径。关于这点，各著作问世的先后时期，自然是不可疏忽的。最后，我们应该披阅过去注解圣多玛斯著作的伟大学者的著作；它们可以确定地指导我们了解字句的意义，以及神学集成的精神。

历史方法以系统方法为前提，而且极有裨益地予以补充。历史方法虽旁及多玛斯道理的物体（L'être de la doctrine thomiste），却尤钻研文字及观念的演成（Le devenir des textes et des idées）。人们通过这个方法，评论多玛斯的著作，务使它们在与士林学的生活的联系中，明朗地映照在中世纪基督的文化幕上。这个方法把天神圣师的著作，尤其是他的神学集成，同它们的源泉，模型，先驱，互相比较；它又搜出它们与现代著作的联系；最后它标帜：多玛斯对于他的直接的后一代的影响。由这个方法引起的辛苦的研究，不但指出多玛斯在神学历史中，占着稀有的位置，而且持续地照耀着黑暗与聚讼的论题。

纯为着教学的目标，仗着多玛斯的神学集成，为那些多玛斯学派一致承认的圣师的因素论题做个类比，应该是有益的。这个在下面多玛斯道理综合里，我们想予以一提的：它们足以指出：多玛斯的著作，在古代最伟大的思想家的著作前，圣奥斯定的也不在例外。的确代表着进步。它们也明朗地指出：天神圣师怎样异于其他的伟大圣师：例如神学界中的圣文都辣，邓司各德，苏亚赉士；以及神修界中的圣女德肋撒，圣方济各撒肋爵。

肆 多玛斯的道理综合

一 多玛斯学说

多玛斯学说指圣多玛斯的道理，与他的治学方法。多玛斯学

说尤该指他的神学。无疑地，多玛斯是个天才哲学家；他通过哲学，改进并充实了古代的神学；而且他在中世纪的一切学者中，对于哲学相对的独立性，是最有贡献的一人。可是，多玛斯的“神学人”胜过他的“哲学人”（Le philosophe）。这不但为了他的神学著作的优美的质，广大的量，又为了他的精神更集中在神学上。实在，哲学属于神学，仿佛一个宝贵的下手。在多玛斯身上，思想者辅助着信仰者，可是，并不取而代之。多玛斯首先是个神学家，神学家中之王。多玛斯学说首指一种神学；可是，也指一种哲学（Thomisme philosophique）；那个修订亚里士多德著作，无比地联系理性原则的人，不就是多玛斯吗？

（甲）多玛斯的哲学

在哲学上，多玛斯不纯是个亚里士多德的抄袭者，也是个真正的创造者。他组成了第一个伟大的足以综合基督教育的惟一的科学系统。他第一个坚决地宣布理性知识的独立。以前，这种知识，或事实地，或原则地，混合于神学观察中，尤其是关于原神学，心理学，伦理学的。为实践理论，他的哲学著作只乞灵于经验与理智的权威，藉以树立捍卫科学的结论。他清楚地作出了进步的科学理论；他确定与分划了科学；他建立了每种科学的精神；他把各种哲学科学的计划付诸实行：论理学，形而上学，原神学，天文学，一般物理学，心理学，伦理学，政治学。他的重要的哲学著作，就是他的亚里士多德哲学注疏。他的整个的神学及圣经学著作，都染着浓厚的哲学色彩；字里行间，到处可以遇到一切思想问题最丰富及最灿烂的公式。圣多玛斯在哲学上的努力，解决了溶化亚里士多德哲学的问题，而且为圣教会创造了一个坚强的基督哲学。

关于亚里士多德，圣多玛斯不但应该从他的著作中剔除混乱视线的阿剌伯哲学，还需要在若干观点下，改正他原本的个别的错误思想。这些错误没有那个藏头隐面的自然主义的凶恶；这是

公教信德最痛恨的唯理论。以亚里士多德所攘斥的柏拉图思想为依据的模型论（L'exemplarisme）可能像受了打击。姚雷（A. Chollet）指出：“柏拉图哲学虽包罗着若干与教理更为接近的理论，亚里士多德的哲学方式是更高妙，而更符合教会的信仰及推论方式的。亚里士多德的这个卓越性，根据士林学家的话，或为了他具有一种极普遍的知识，或为了他的问题的阐论，是更严格而更逻辑的；或为了他的依据经验的推想方法，是更巩固的；最后或为了在他的伦理学中，他向哲学提供了美妙的进步工具。”圣多玛斯的宏功在能把这样的一个能力，为教会与信德服务。亚里士多德的哲学，一经这个彻底了解他的精神，以及极度予以尊重的权威学者的修改，可说已优于原来的：因此，后人甚至称它为多玛斯哲学，这不是不无理由的。

圣多玛斯胜过奥斯定派，清楚地区别了自然领域与圣宠领域。自然领域的对象，就是人运用本身的能力，可能认识的一切真理。他通过本性的原则，解释一切，不乞灵于天主特别的辅导。可是，他不谈世界的初步组织，不谈宇宙的一般管理，不谈无形灵魂的创造。他解释了整个哲学上最基本的一个问题，观念的原始（L'origine des idées）。为解释这点，他只运用了理性的能力，不求助于天主特别的辅佐；换句话说，他只求助于天主对于一切自然活动经常的辅佐。亚里士多德的哲学大大地便利了他的这个工作：因为为搞这个艰难的工作，他运用了前人所茫然的，他所了解的亚里士多德的一系列原则。

他的详明的双重理性学说（La théorie du double intellect），代替了奥斯定派极度复杂的“照明说”（La théorie augustinienne de l'illumination）。他也坚持：“我们理智的自然之光，无非就是第一真理的一种印象。”圣多玛斯通过这句话，有意指出：天主是理智的创造者；而理智的观念，本质的卓绝的基础，是一切真正知识的最后泉源，但不是直接的。可是，这些自然的或超自然

的关系，多玛斯虽也予以承认，并不把它们纳入他的认识论中，一如奥斯定所做的，视以为一个本质因素。它们在他的认识论中，只被视为一个哲学的附属结论，或一个神学的补充因素。他又不许中世纪最初几个思想家所发明的，以及加进一种奥斯定学说（自然的或神学的）瑕瑜互见的哲学组织，侵入他的已经确定的系统。比他的前辈们更积极的天神圣师让理智去解决一切关于自然的问题。

为此，在多玛斯学说中，哲学是独立的；这就是说，哲学在它自己的园地内，已够应付一切。到那个时候，人们每强调哲学对于神学的婢女任务；实在当时人们研究哲学，尤为藉以拥护神学；可是，这究竟不是唯一的目的；人们也写过若干属于纯理性的问题的文章。它们因亚里士多德及圣多玛斯的提倡，可以日趋发展。可是，谁过度强调理性的独立性，谁就违反天神圣师的本意，犯了错误。理性绝对不可能违反信德而不犯错误；因为真理不可能违反真理；明智的理性，在它的观察中，应该常顾到由信德启示的事理。进一步说，理智绝对不应当想摧毁信德，取而代之。在我们这个世俗主义（Laïcisme）猖狂的世纪，人们可能视多玛斯学说的成就，像一个趋向完全解放理智的阶段，甚或指出理智是神学的嗣子（La Raison est l'héritière de la théologie）。可是，这个公式不但不代表一种进步，而且是一个歧途；在那儿，理智日益贫乏，软弱，衰败。这或为了它不见本身的界限，或为了它忽视超越它的领域。这种骄横的狭窄，即不是圣多玛斯所愿意的，也不是他所准备的。天神圣师虽承认理智相当大的独立性，在他的神学著作中，却奇妙地运用了它。

（乙）多玛斯的神学

哲学不失为一种智慧，如果它通过在它领域内最高的原因，批判整个自然世界；这个智慧的顶点，见于形而上学，尤于原神学中。应该晓得：原神学与狭义的神学是不同的，狭义的神学的

对象，虽就是原神学的对象，可是，它所以研究神的标准，却是超自然的原则。神学也是一个智慧中最高的一个。

无疑的，神学是个真正的科学；它虽也是实用的，却尤其是思辨的：为着它首要地研究天主，附属地研究人的行为。神学根据他的对象，是普遍的。可是它的第一对象是天主。在若干观点下，它是最崇高的科学；它首先直接地以信德为依据；它的形对象（Objet formel）是启示天主的权威；从它来的一种正确性（Certitude）自然超过一切人为的最高的正确性。再者，它所钻研的实际，有属于思想领域的，有属于实用领域的。神学崇高的地位，由于它的崇高的对象；它不单是一种科学，而且是一种智慧；为着它根据最高的原则，研究最高的原因。

这里所说的智慧，不是七恩中的上智（上智通过一种倾向批判天主的事理），而是智德（La vertu de sagesse）；它通过理智的观察（Per rationis inquisitionem），或认识的状态，引起一种正直的判断。无疑的，上智也有它的分子；可是，神学所以为启示科学，不是由它组成的。

理智在神学中的任务，是很大的。无疑的，一切原则，及启示事理，不是由神学建立的；它只从上天接受了它们；而且我们可能说：它是天主的知识的一种印象。可是，在这点上，随它如何伟大，它并不这样超越理智，甚至使理智在这点上不可能工作，或使它的工作是无用的。圣多玛斯给理智指出了三种任务：一、它应该证明信德的前提，二、它应该运用有效的证据，证明信德的适宜性，三、它应该解释反对者的难题：一面揭破他们的错误或弱点，一面仍维持着奥迹的存在。为帮助它完成这三种任务的东西，莫如启示事实的以及启示真理的系统的综合。那末，神学组织就是理智所以了解信德的最理想的工具；或一如士林学者所指出的，神学组织是此世追求理解超自然真理的信德事业。圣多玛斯的这个系统综合，是超轶绝群的。

在神学家的最富思辨性的方法中，权威在理智之外，常占着一个重要的位置。神学的性质把一种责任放在他肩膀上。圣多玛斯很积极的理智予以接受；他的四分之三载着详细的文摘分析的哲学著作，就是一个最好的证明。他通过教父们的言论，注疏了格言录；他采用了同样的方法，为波伊斯及得尼下了注解。在他的神学集成及其他一切著作中，也到处可以找到蜂起的教父们的引语。根据当时各学校风行的方法，阿柏拉德以来，那些引语，时出以难题的方式，时出以解答难题的方式。圣多玛斯的知识是丰富的；它的广大性及批判性，决不是当代学者能想到的。

他的理论观察加强权威的证据。最令人称奇的，是天神圣师不断地引用的原则的简单性及崇高性。为此这部浩如烟海的神学百科全书，神学集成的综合性是极显著的；而且该书坚强的一统性也就在这里。他所讨论的每一点，始终出以分析法，而因以阻止了混乱状态。人们又指出：圣多玛斯主宰地观察及分析了灵魂整个的生活：良心，灵司，它们的内行，不问或是欲，或是情，或是理智，或是意志。在他的伦理学及政治学中，人们也称扬他的同样的步骤；可是这个胜利尤表现于他的思辨科学中；在那儿，演绎法独步着。他特别为理智划出了一条鸿沟。他指出：为证明信理的真正证理，是不可能的；奥迹的彻底了解也是不可能的。奥斯定派虽也没有否认这些界限，可是他们没有说得像多玛斯一样的清楚。他们的神秘主义使他们指出：发展的信德能给教友崇高的理解。

圣多玛斯的方法不直接提出神秘之光（*Les lumières mystiques*）：这不是为了圣师不认识它们，或不予以重视。他晓得存在着一种理智的活动方式；它是系于瞻想方式的；在那边，揣摩工作是根据神光（*Secundum illuminationes divinas*）进行的；在那边，理智在推论工作中，运用着神光。如果可能有个与天主合作的理性活动，那末，清楚地，它应当是神学家的努力。可

是，这些光明，随它们怎样宝贝，太系于主观的条件：因为一般地说，天主只在久经锻炼的灵魂上，通过他的恩宠，参加工作，务使这些光明能以整体必要的组织成分资格，纳入这个一般的科学方法；为了这个方法的最重要的性质之一，就是在是客观的，普遍的。因此，圣多玛斯轻淡地只乐于指出：神学一如布道，是一个发轫于圆满的瞻想的事业；他虽不排斥神恩，尤以神学系于超自然的智德。

一般地说，奥斯定派关于神恩及瞻想的论调，更加广阔。十三世纪末叶，方济各会士及多明我会士之间争端，由圣文都辣自己指出的彼此不同的趋向，也是不容忘掉的原因。那些简单的趋向，不应当过于强调，它们都是合法的。多玛斯的方法，清楚地是思辨的，主知的：它向教会供献了一个空前强大的神学综合；这样的一个贡献奠定了它的价值。

二 哲学原则

关于天主、灵魂、世界、伦理的一切自然真理，根据圣多玛斯神学集成的方法，都系于集成中的同类问题。这里，我们且只一叙那些被用来解释一切哲学的，一如神学的，自然界的一如超自然界的难题的形而上的大原则。它们像是多玛斯学说的精神，使它坚强的一气呵成。圣多玛斯的思想，常常应该视他的一般的，尤其是他的形而上学的综合而予以了解：因为这个综合是他的一切著作的核心。多玛斯的学说的价值能力，既本质地在于它们强有力的一统性，不应视以为折衷说。

(甲) 认识论

圣多玛斯既放弃了中世纪初士林学者关于奥斯定的神的“照明”（Illumination divine）的哲学解释后，极度注意地作了一个行将控制他的整个的哲学的认识论。

一般地说，认识的本对象是物（L'être）；认识及无形性（Immaterialité）是相对的。具有理智的人灵，能与物接触；可是，这有藉于它与肉身的结合；它凭物的可以感觉的现象，与物接触。那末，在这个世界上，我们理智的完全当对的对象，该是抽象的有形之物。

人的理智包括一种努力，就是所称的主动理智（Intellet Agent），它从像司（phantasme）吸取彻悟之种（Espèce intelligible），而以准备认识；于是主受理智凭这个所受的彻悟之种（Espèce intelligible reçue, ou species impressa），造成明朗的彻悟之种（Espèce intelligible expresse, species expressa）；这已就是认识行为。

理智能认识一切，可是认识的途径是不同的。抽象通性（Universel abstrait）是它的固有的第一对象；开始时，理智模糊地与它接触；接着，通过自己的逐渐增强的活动，愈趋清晰。至于个性的具体的东西，它是五官的对象；理智只凭它的印在像司上的肖像，予以认识。人类似地（Par analogie）认识无形之物（Les êtres spirituels）；灵魂对于自身，没有完全的直观认识（L'Intuition par-faite）；它只在自己的行为中观察自身；它通过那些行为，一级级渐趋明朗地认识它的行为，它的三司，它的本质。纯神体的本性，只类似地受人认识；天主自然更不在例外。

理智的全称对象，虽是抽象的，却是实在的；换句话说，理智的全称对象所以是实在的，正为了它是抽象的；而且它的实在性，与它的抽象性是成正比例的：因为理智通过它的考察，指出对象的各种特性；这些特性是极重要的，为了它们给予全称一个固定的形式性。于是产生了有名的多玛斯的关于全称问题的答案：全称本是理智的产物，可是它的实在的基础是外在的。

物的观念是真实的，为了物与物的观念是符合的：因而论理真理的界词是：物与理智的符合（Adæquatio intellectus ad rem）。

这个界词，在判断（*Jugement*）中显得尤为确切：因为理智通过判断，不但了解而且肯定这个观念与物间的符合性。理智确定地接受一种真理，不需要其它的理由，只需要基本原理的显明性。

那末，为解释理智自然的认识问题，用不到乞灵于天主的一种特别干涉，只要乞灵于天主所以指挥一切受造之物为达到目的的一般辅导（*Concours général*）就够了。那末，奥斯定推崇的“神的照明”（*L'illumination divine*），已没有多大用场了。可是，它还有存在的余地；为了造物在最高真理的立场上，还是一切由他存在的东西的本质的最后基础及模型。再者，创造灵魂的天主，不但赐以掌握真理的性能，还辅助它予以实行。无论如何，这些不容犹豫的措定，无非是天主存在真理的附论；而且本质地不过是天主存在证理的基础。它们在多玛斯的脑海中所代表的，是认识论的峰顶而不是它的支点。

（乙）基本观念

物的观念，既是在理智所有的观念中最初及最高的一个；它代表着形而上学的顶点。可是，物与它的超越特性（*Transcendentales propriétés*）：一、真、善、（*Unum, Verum, Bonum*）是分不开的。这些与物同样地普遍的观念，是直接地从物的观念抽摘来的；而且应该也分承它的实体价值（*Valeur ontologique*）。至于基本原理，就是那些直接透露物的单纯观念的判断，如同一律，矛盾律，充足理由律，也都具有物的性质。符合同一原则的一切，都是可以了解的；这句话的用意，是很清楚的。与内在的合乎物物的充足理由原则，互相联系，而特关于偶然存在之物的另两个外在原则：一为因果律（*Principe de causalité*），一为终极律（*Principe de finalité*）。

这些组成上列几个原理的基本观念，具有一个真正的实体价值。首先，它们绝对不是幻想，它们存在理智内，可是，一如前面已经说过的，它们来至外界。再者，它们也不纯是物质现象的

表现：它们冲破物质的现象，进而掌握物的本身。无疑地，我们只得通过物的外表，与物接触。自然，物的外表是种偶性。物的本身是感觉不到的；可是，它是可能了解的，并且是了解的泉源。人通过理智打入这个现象界外的本体实际。关于“物”所说的一切可以移用于其他附属的观念。戈里古·拉郎才（Garrigou Lagrange）指出：“显然的，一，真，善（Unite, Vérité, Bonté），以属性的资格，直接附属于物。“一”是不容分割之物（Etre indivis）。“真”是物与它所属的理智的符合；或是衡量理智之物与理智的符合。“善”是堪企求之物。这些观念不标志可以感觉的现象，却标志一种更玄深的、本可以了解的东西；而且它们一如物在它们正式所说明的一切中，不包括任何物质。它们通过一种真正的抽象直觉（Intuition abstractive），与物一起受了解。正如上面说过的，基本原则也归纳于物的了解；而且不过是一个物的直接的应用，又属于同一的本体领域。

基本观念不但具有本体价值，还具有超越价值（Valeur transcendante）。换句话说，它们还能反映出宇宙间一个超越之物的存在。一方面，这些观念指出绝对的成全，就是不杂任何缺点的成全；另一方面，这些成全是类似的（Analogiques）。换句话说，它们可能依照因素地不同的状态存在着；它们与那些自成一类，而必要地单义的（Univoques）成全，是有别的。种（Le genre）指一样东西在它整个的族，以及族的每个肢体身上的同一性；所以肯定物和它的特性是种的超越成全，就是肯定它们也是类似的（Analogues）；因而它们可能为一切物（天主也不在例外）所共有的，可是不是绝对一致的，而是有等级的。那末，在绝对成全的观点下，形而上的最高实际实在使我们认识关于天主的东西。但是为着它们的类似性，它们不在积极的实际下，向我们说明天主的成全；我们只瞥见它们的一个影像，一个纯比例类似性（Simple analogie de proportionnalité）。

(丙) 物的基本的分野

一、物的最普遍的划分，是行为与能力 (Acte et puissance)；它们是基本的内在因素。这个划分是极严格的，以致一切是或不是纯行为或纯能力的东西，应该是由行为与能力凑合的。行为本身是一个成全；它的界限就在能力，或成全的增加中；纯行为应该是单一的；殊多及界限必然地包括着能力及行为的凑合。无穷及完善之物以外，其余的一切都具有能力及行为。

二、“本质”及“存在”的分野，在物中补足及确定行为与能力的分野。“本质”是物之为物 (La quiddité de l'Être)；“存在”是物之所以实有，而且指定它最后的成全。本质是个成全，是个行为；可是，把它与存在比较起来，它不过是能力；除非这个“存在”，就是物的本质，正如在纯行为的必要之物内。必要之物以外，其他的一切物，都是偶然的，因为它们的存在不是本质的。显然，一切偶然物的抽象本质和具体的本质的区别，是实在的。现在存在的物的本质与存在间的区别，不但是虚构的 (这是谁都承认的)，而且是实在的：因为本质的实在性不能与使它实现的东西并为一谈。

三、实体与偶性 (La Substance et les accidents) 的区别，是物间根据范畴最高的分野。实体在理论领域内，组成一个种，最高的一个种。实体具有理智能予接触：当第一个内司 (Le premier des Sens internes) 集合了各外官 (Sens externes) 供给的资料外，理智就掌握着实体。实体在这个理智前，不过是物的第一个定型；它在物的观点下，是为使一系列络绎而来，不相联系的现象得到了解的必要条件。理智混沌地掌握着物，视以为一件存在的东西。这个理智认识的第一个对象，在理智发现了它的复杂性及变化后，就准确地变成一而持久的主体 (实体)。实体是圆满的物；它是自立的，偶性 (ens entis ou accident) 是藉它存立的。

圆满的、个别的、不受属的 (Sui juris)、具有理智的实体，称“位” (Personne)，没有理智的称持续物 (Etre subsistant)。圣多玛斯对于这个物的最后的成全性，持续性 (Subsistence)，没有予以专论。许多宗他的神学家指出持续性实在与本质有别；而且多些少些，把它系于“存在” (Existence)。

圣多玛斯为着神学，尤在形而上学领域内，漫长地讨论了偶性 (Accidents)。他的关于这个问题的论调，可以归为三端。“首先，偶性是一个形态 (Forme) 或一种物体 (Entité objective)；它是与实体有别的；且与实体打成实际的一片。这个不容否认的分别，尤见于官司、习惯、行为中。二、偶性可能通过灵迹而与实体分离；偶性所以能像实体一般地独立，纯为了天主特种的支持；这是与它的相接原因无关的。三、应该晓得：偶性不是由造化之路来的，它是必然地由它依附的主体流出的；它是这主体的一种属性。换句话，它出自主体的性能，或通过一个受造的行为，出自主体自然的性能 (Puissance naturelle)；或通过无穷者的行为，出自服从的性能 (Puissance obédientielle)。这些原理，在神学中的圣事论及圣宠论，找到了很多很多的应用实例。

四、质和形 (La matière et la forme) 的分野，及不到实体偶性分野的更普遍；这个分野只见于有形可觉的东西上。有形之物，一如一切偶然存在之物，是由能力及行为组成的。可是有形之物的能力就是质，而它的行为就是形，物质之形。它们都是实体因素，它们彼此应求。形是活动、精力、统一、以及一切成全的原因。

这些成全是极相对的；这正由于与形本质地相结的质，是被动性、惰性、殊多性、分裂性的原因。但是物质的实体，虽为组合的，本身不能分为构成成分 (Parties integrantes)；这些成分来自量 (La Quantité)；它虽只是一个偶性，却为一切偶性中的第

一个偶性，最重要的一个偶性；它通过灵迹能代替实体支持其他一切偶性。量使成分一个在一个之外棋布着，而实体的延长性因以产生。量还具有别的成绩：它又分划物质，因而它也被视为有形实体个体性的（*Individuation*）原因。再者，它使一个物体站於一个地点，不可能越出地域的范围，同时同样地站于多数地点。相反地，一个灵迹可使两物彼此透彻（*Compénétration*），虽然这是违反自然律的（*Les lois physiques*）。

实体形分为两种，一为物质的，一为神体的。物质的形是由自然的动因的工作而从物质能力（*La puissance de la matière*）里抽来的；相反地，具有持续性（*Etre subsistant*）的灵魂，应该由天主造的。可是，在每一样物身上，实体形只能有一个；由肉躯及灵魂组成的人也不能在例外。实体形以外的一切形，都为偶性，也称属性（*Qualité*）。这是一个极混统的术语，它指实体范围（*Ordre entitatif*）内的一切形，及行为范围内的一切形。行为的第一个原因是实体形，可是偶性例也与它合作；它们偕同实体，通过实体，直接与效果接触。它们是实体的工具，行为是与产生它的实体同型的（*Operari sequitur esse*）。行为的第一原因是主体原因（*Principium quod*），它与性体原因（*Principium quo*），主体原因所用的工具的性体，是同类的。无论主体原因，无论性体原因，它们都是本质的。行为的最近原因，或官或司，不过是性体的属性。至于人能产生的超自然行为，至于那些超自然行为相对的原因，物体的或行为的习性（*Habitus entitatifs ou opératifs*），它们都得以人性中的一个从顺之能（*Puissance obédientielle*）为依据；而神恩的性质（*Les caracteres du don divin*）多少将与这个从顺之能，发生一个适应作用，而终于活生生地共同产生超自然行为。整个的圣宠生活，在这些原因里，会找到一个坚强的理性基础。

在可以感觉之物的属性中，最重要的一个是运动（*Le*

movement)。它给了圣多玛斯第一个天主存在的证理的支点。狭义的运动是物理的；这个运动可能是内在的（生活的），或质的，或量的，或地方的。无论什么运动，都不能越出下面的一个原则：“任何被动的东西，被动于另一样东西”（*Quidquid movetur ab alio movetur*）。这个原则还可以广义地引用于形而上的运动，如实体的或偶性的变动，如精神的或理智的变动。实在，这无非是因果律或充足理由律（*Les principes de causalité de raison suffisante*）的一种应用；而这两个原则总归于物的普遍观念。神学将大量地，并且特别兴高地引用这些形而上的理论。

三 天主及圣三

（甲）天主，他的存在及性体

一、圣安瑟尔莫的先天证理（*Argumentation à priori*），圣多玛斯不予赞成。这个证理，前提地认为：天主存在是个明显的真理；至少可能变成这样的一个真理，而且用不到乞灵于偶性的实际。相反的，天神圣师神学集成中的第一个措定是：天主存在论题，本身地是明显的；可是它为我们不是明显的。它可能后天性（*a posteriori*）通过各种成果，根据因果律，获得证明。这个证明是形而上地，严格的，假如直接因果之间的关系是必要的。

圣多玛斯指出了五条升向天主之路；就是五个肯定天主实有的证理。它们的区别，尤在它们据以为支点的，具体的受造之物的对象。（子）环绕我们四周的物的运动；这个运动可能是狭义的，可能是广义的，就是物的任何变化。（丑）它们动因的显于新物产生中的活动。（寅）它们的因素的偶然存在性。（卯）它们的本质的反映于繁多种类中的相对缺陷性。（辰）宇宙的秩序，个别的秩序，正如一般的秩序；在最微小的物上的秩序，正如在最巨大的物上的秩序。这一切要求一个存在的理由，就是一

个原因；再者，在一系列的原因中，人们不可能无穷地推测上去。这两个本质原则，是他的证理的精神。结论是：为此存在着第一个原因，就是存在着天主。

这里，最应该注意的，就是那个起点的客观的及具体的特性。无疑的，只有形而上的原则，允许我们级级升向天主；看来圣多玛斯特别有意为这个原则找出一个外在的、易于明了的、巩固的基础。在这点上，他是与爱强调心理实际（*Réalités psychologiques*）的奥斯定派分道扬镳的。这里所说的心理实际，一面指心理事实，一面指客观证理的原则。这是永远的真理的证理。这个证理，圣多玛斯稍予变动地把它写入第四路中。他的与主观理论联系较浅的天主存在证理，是更朴素而明朗的。可能的，奥斯定派更复杂的方法，在某一观点下，是更丰富的。

二、圣多玛斯关于天主形本质的（*Le constitutif formel*），论调，在圣多玛斯派中，也聚讼纷纷：或以为是持续的理解（*Intellection subsistante*），或以为是自有性（*Aséité*）；可是，看来持续之物（*Etre subsistant*），最能反映他的思想。实在，天神圣师从“物”（*Etre*）中，演绎出天主其他一切的属性。它们是关于天主的性体，或他内在的或外在的行为的。

（子）关于天主之“物”（*Etre*）的属性，首先一般物的到达标准点的属性：如单纯（*la simplicité*），如真理（*La Verité*），如完善（*La Bonté ou la perfection*）；次为排斥本质的一切界限的无穷性（*L'Infinité*）；次为排斥一切地域界限的无量数性（*L'Immensité*）以及无所不在性（*Ubiquité*）；次为排斥一切时间界限的永远性（*L'Eternité*）。最后，天主之物在我们自然的认识角度下，是无形的（*invisible*），不可捉摸的（*incompréhensible*），可是类比地可以认识的。

关于天主行为的属性，要看行为或为纯内在的，或为外在之物的原因而区别的。理智方面的属性，为智慧（*Sagesse*）及上

智 (Providence)；意志方面的属性为爱 (Amour)，以及仁慈与公义 (Miséricorde et Justice)，两个大德。天主的外在事业的直接原因，是他的造化与保存万物的全能 (La toute Puissance créative et conservative)。天主与万物的合作，归于保存；这个合作，为使万物能活动及达到目的，是绝对不可少的。天主的属性也可分为积极的及消极的；可是这个区别及不到前面指出的区别的重要：为了这一是出于次要的观点，二是对我们认识的状态而言的。

我们通过受造之物，认识天主的种种美善；可是，对于这些美善存在天主的状态，应该有个准确的见解。它们存在天主，不纯为了他能予以产生 (Causaliter, virtualiter)，但也为了他形式地 (Formaliter) 而且优越地 (éminenter) 予以包罗着。换句话说，这些美善在天主身上的状态，大大地超过它们在受造之物身上状态。这个状态，我们只能消极地及相对地 (Négative et relative) 予以认识；这个状态允许它们不自毁灭地与天主性相等 (Identifier)。这个状态出于我们的智识的类比性 (Le Caractère analogique)；我们的知识虽不是单义的 (Univoque)，却也不是多义的 (équi-voque)。天主的美善，是与天主的本质相等的，它们彼此的分别是名目的 (Virtuellement)。换句话讲，它们的分别虽由于理智的分析，可是这个分析的基础实在是客观的。这个基础是双重的：(一) 天主的无穷性，它能使存在受造之物身上的种种不同的美善合而为一；(二) 我们的理智的薄弱性；它不可能了解天主的绝对的单纯性 (La Simplicité absolue de Dieu)。但是应该指出：这个名目的区别 (La distinction virtuelle)，假使是凭储能 (Potentialité) 的话，例如本质与存在，理智与理解，意志与意愿的区别，那末，在天主是不可能存在的。

(丑) 天主对于受造之物的行为，是多玛斯神学中最基本的一点。天主的知识是普遍的；它的第一个对象是天主的本质

(L'essence divine)；天主的本质显明地包括他的一切属性，以及圣三间的关系；至于可能存在的东西 (Science de Simple intelligence) 以及过去、现在、将来实在存在的东西 (Science de Vision)，也是天主的知识的对象。天主在自己性体内，换句话说，天主在叫它们存在的决定内，认识那些一天实在要存在的东西；至于那些可能存在的东西，天主在他永远的决定内，也一并了解无遗。如果天主对于这一切的知识来自这一切，那末，天主的无穷智慧，就隶属于这一切，因而天主就有缺点了。应该明了：人的自由意志，不为着天主的普遍的了解而受到损害；即使这个了解基于一种决定，也没有问题，因为天主的意志，是本质地超越的 (Essentiellement transcendant)。它的效力，无论对它所掌握的成绩，以及成绩存在的状态，是至高无上的：天主驱策一系列相当的原因，或必然地，或偶然地予以产生。天主的原因性及于受造之物的一切行为：天主不单创造行为的器官，又予以保存，又予以鼓动；而且天主是器官活动的第一个原因；他使每一样东西照它的天性。产生它的一般的物性。天主的这个动作，在神学集成里说得更加详细：多玛斯把原因分为究因 (Causalité finale)，动因 (Causalité efficiente)，形因 (Causalité formelle) 三种。但是他的动作并不抹煞第二原因的动作；第二原因是与第一原因相扶而行的；而且整个成绩，同时在不同的角度下整个地属于第一及第二原因。

这些基本原则可以为解决其他与天主的理智与意志相关的问题的基础。天主上智，通过理智与意志的预简 (Prédestination) 系于天主的上智及智慧。这个特种的上智是关于被选者 (Les élus) 的；为他们天主预备了光荣，以及使他们所以达到光荣之域的途径；可是，这无损于那些实际达不到目的的人。后代的神学家在预简于光荣问题上，作了尖锐的争论。

这个美丽的多玛斯学说系统，尤在哲学观点上，补足了奥斯

定的神学；而且那些说明，是与奥斯定的学说符合的。道理是以最高原则为依据的；一切尤以天主的性体，不受属性，以及普遍的行为为出发点。神学家在这里遇到了一个奥迹；可是不因此而恐怖，他灼见人的理智的荏弱，无能了解第一原因的行为的超越性。侖利耨学派（L' école moliniste）根据别的原则，获得了相殊的结论；侖利耨学派的学说虽似解决了奥迹若干的困难，仍未能消散奥迹的重重云雾。

（乙）圣三

圣多玛斯通过若干问题，美丽地综合了古代学者们，尤其是圣奥斯定关于圣三的观察。他跟希坡内主教强调：这个奥迹的狭义证理是不可能的。可是，因为他在阐明奥迹时运用的严格的逻辑，他胜过了人一筹。圣奥斯定通过一系列，级级高上去的象征，把灵魂陟升到一个圆满的肖像。圣多玛斯只取一个肖像，就是又能知，又能爱的灵魂的肖像；可是他从灵魂，为他的证理，抽取了一切理性的因素。在该论第一个问题中，他就予以指出。他认为三位的存在，已由圣经及传统予以肯定；他想根据灵魂与天主，无穷完善的神体间的类比，为这个奥迹作出一种解释。

天主三位的由来（Procession）；不是亚略派推崇的因果关系；也不是变态学说（Modalisme）指出的物的形状变化；三位是精神的无形实际。第一种由来可称生育（Génération）；正如理智怀孕观念。第二种由来的途径是爱，它不能称生育；其他途径是不可能存在的。这些由来至少标志相互的关系（Relations），而这些关系是实在的（Réelles）。它们虽与本质无异，却彼此有别。在天主只有四种关系：父性（Paternité），子性（Filiation），父子共发性（Spiration），圣神爱发性（Procession）。

这一切是天主位问题的基础前提。波伊斯为“位”作出了下面的一个界词：灵性个别的实体（Ratio-nalis naturæ individua substantia）。称谓为 Hypostase 或 Subsistence，因为它是一种独特

的实体。这个圆满的独特性可能存在天主；天主既有多位，那末位与“性体”不同之处，就出相互的关系。这个关系称“位”，不正为了关系（*Esse ad*），而却为了这类关系的独特性。为此天主“位”的界词如下：存在的关系（*Relatio ut subsistens*）或（*Distinctum relatione subsistens in essentia divina*）。

第二十九问题中“位”的定义展开了一系列关于圣三奥迹的神学观察。天神圣师尤指出了三位所以互相区别的五个特点（*cinq notions*）；以及两个三位由来的行为（*actes notionels*）。多玛斯又指出了三位本有的与专用的名称（*Noms propres et appropriés*），以及谈论圣三的标准。最后多玛斯先叙了天主的一般使命（*Missions divines*），后述了圣子及圣神在灵魂上的无形的使命。

四 造化天神人类

（甲）受造之物的创造及管理

圣多玛斯在证明天主实有时指出：他是宇宙的创造者。他在钻研了天主的性体（*nature*）以及内在的行为后（*Ad intra*），又讨论了他的外在的行为，而首及造化。这个行为是天主以外一切存在的东西的唯一的必要的解释。这个行为不但解释万物，还解释万物的整个性体（*Totius esse*）；造化是从乌有中产生东西。这里，既没有预先存在的物质，又不是天主的实体的分出；造化在受造之物方面看来，指“果”对于“因”的一种关系。这个造化工程，是由三位完成的，就是由天主性完成的。天主以外，谁都不能造化；造化就是最普遍地产物。这是天主的特能；它不可能授于受造之物，受造之物连造化的工因（*cause instrumentale*）也不能担任。根据圣经，造化是在时间内开始的；可是，我们的理智不能证明它的必然性；为了在受造之物方面，在天主方面，

我们都找不到证明的原则。

造物天主也是一切的模因（*cause exemplaire*）。物是天主之物一种有限的分承（*Participation*），一切受造的美善单存在无穷美善的原因中；受造的美善可能性（*Possibles*）也在例内，尤其是天主的永远的思想的分承；而它们实现于天主智慧决定的时间。为此，一切受造之物都像天主，而且具有圣三的若干痕迹。人特殊地是天主及圣三的肖像。再者，造化只有一个目标，就是天主。天主是样完善之物，他不能有什么新得，他只表现他的美善。受造之物应该努力效法天主的慈善，一切的最后目标。

天主不但是造物主及模范，他是管理世界的上智，他管理零物，如管理宇宙。他保存万物的物性（这也是他的独有之能）。他直接在它们的活动中鼓动它们，受造的理智及意志也不在例外。他在一切中做一切，不是单独地，但与第二原因共同地；他在每一样物中，产生物性。圣多玛斯指出：这个天主的活动理性地与原因地（*ratione et cause*）先于受造之物的活动；为此多玛斯学派学者称它为事前活动（*Prémotion*）。天主每利用受造之物，做他管理世界的工具，他尤利用天神。这端以圣经为依据的道理，是由得尼（*Denys l'Aréopagite*）综合的，而多玛斯在这里每予以引用。

（乙）天神

多玛斯的天神论是关于该问题第一个最伟大的综合。他的天神圣师的荣衔是否由此而来的？肯定的，他的强有力的形而上学及心理学的天才，写意地发展于天神论中。他彻底地，奇妙地，创造了一个上与圣经，下与传统符合的有系统的道理。多玛斯虽崇拜得尼天上圣统制的权威学说，尤采用了他的一般心理学；对于天神的知识，不少渊博的见解。邓斯各德及苏亚赉士，根据不同的原则，各自创立了一个至今还能传流着的天神神学。这里，我们姑且简单地一叙多玛斯天神论最引人注意的几点。

天神们是纯神体，可能是质形的混合物：为此各个的区别不在质上，而在独有的种上。他们可能不囿于一地，假如什么有形之物都不存在的话。即使他们囿于一地的话，不像有形之物的圈停于一点上（*Circonscriptive*），而运用他们的能力在圈停于一点的有形之物上（*Localisation définitive*）。他们的行动，就是他们工作对象的变迁。

天神们具有理智及意志；这两个能力与他们的本质有别。天神为认识自己，不需要什么媒介物（*Espèce intelligible*）；他自然地在自己性体中认识天主；他的性体是天主的肖像。他对于天主的认识虽不是面对面的（*La vision immédiate*），也不是由推想而来的（*Sans discours*）。他通过天赋之种（*Espèces infuses*），本然地认识的东西，其他天神也不在例外。天赋之种的普遍性，是随天神品级的高低或大或小的。这个直接的知识是极圆满的；可是，可能发生的东西，心灵的秘密，圣宠的奥迹，都不在他的知识范围之内。他的知识虽是圆满的，他的意志虽自然地倾向美善，天神具有自由意志，而且可能犯错误。但是在坚定于善或恶以后，他对于最后目标的态度是不可能转变的。

天神们是在一个康乐的环境中受造的；可是为景仰天主，他们需要圣宠的辅导。无疑地，他们受造时，具有宠爱。他们的考验是短促的；为着他们的本性为采取一个决定，只需要一刹那的时间。他们的光荣，一如他们的圣宠，是与他们天然的美善成正比的。基督是天神们的领袖；他的影响也及于他们，可是没有为他们降生，为他们争取圣宠。

圣多玛斯在得尼后，分天神为九品，并且指出，他们在一定的程度下，参加天主统治宇宙的工作：第一级瞻仰天主，藉睹宇宙秩序的最高理由；第二级通过一般原因，管理宇宙；第三级注意天主的命令实行的节目。人类是天主上智特别照顾的对象；他每利用天神来予以治理。护守天神是所以辅导人类抵抗魔鬼的攻

击的：各人有他自己的护守天神，终生受其阿护。

(丙) 人

圣多玛斯纵谈了无形的受造之物以后，在六天创世论中，又列论了有形的受造之物。六天创世的最后一幕，是人的受造。他具有灵魂肉身，他是一切受造的综合。他虽及不到最下级的神体，却超出其他一切有形的东西，植动物的魂，本质地隶属于物质；物质腐化之后，它也随着沦亡。可是，人的能自立的灵魂，是不死不灭的，它是人身的实体之形（*La forme substantielle*），它是独一的：它具有灵魂，生魂，与其他低级形（*Formes imparfaites*）的能力。这是多玛斯哲学的一个基点；他在这点上受了宗柏拉图的奥斯定派最猛烈的攻击。圣多玛斯又空前坚决地把灵魂各司（*Les facultés*）别于它的本质。他依据它们直接发生的行为予以区别；他特别地讨论了理智及意志。

人的理智一面是被动的（*Passif*），职在接受一切认识对象；一面却是一种积极的能力（*Intellect agent*）。相反的，记忆不应该与理智区别。同样，以智慧为标帜的高级理性（*La raison supérieure*），与指导科学的下级理性（*La raison inférieure*）的分别，只在职使的不同。良知（*La Syndérèse*），只是高级理性的一种自然习惯；它向我们指出伦常生活的基本原则。它又称良心，虽然它所揭示的，只是伦常原则的生活实际。这些区别虽是清楚的，圣多玛斯认为不需要予以添出。至于认识，在上面已经说过。

意志本次于理智，一方面为了它的行动方式（它不但不控制对象，反为对象所控制），另一方面，它是跟理智走的；“非先认识不得希冀。”（*Nil volitum nisi præcognitum*）可是，在若干角度下，意志高于理智：例如我们对于天主的爱情，强于我们对于他的认识：因为我们在世界上，只能通过观念认识天主，相反地，我们的超性化的意志能直接与天主接触。再者，意志还能如

其他灵司 (Facultés) 牵动理智，促它工作。可是绝对地说，理智的地位高于意志的地位。多玛斯的主知说 (Intellectualisme)，更完善地暴露于自由行为论中 (Explication de l'acte libre)。这种行为的原因，是自由意志：它不纯是一种习惯，而是一个灵司；选择时的意志，称自由意志。意志自然地被一般的及抽象的善控制着；可是一切个别的，具体的，不与最后目标相结的善，不能予以控制。意志常能根据一个最后的实用判断 (La dernier jugement pratique) 做它的选择工作。这个判断所以称最后的，为了它是选择前的最后一个步骤；可是，这个判断是不可能脱离理智的烛照的。自由虽正式地归于意志，却种困于理智。

人的尊严尤来自本质地无形的灵魂；它只能产生于天主直接造化的手下；可是它不是从天主的实体中抽出的。他的肉躯，一般地说，也优于其他动物，这正为了它是与灵魂及灵魂的行动密切地配合的。人的尊严描述于圣经中叙述人受造的一章内，说它是天主的肖像。这个天主的肖像只存在具有灵性的物中。在天神的天主肖像，优于在人的天主肖像；虽然在若干次要的点上，人更反映了天主的美善：例如无所不在性，生育性。这个肖像尤其是由知与爱 (L'intelligence et l'amour) 组成的。这个肖像在世上的义人身上是个不成熟的实际；在天上的圣人身上是个圆满的实际。人的灵魂且是圣三的肖像；这可见于通过思想 (Verbe) 的认识及爱的行为中。圣三神学在这个象征里找到了一个借自圣奥斯定的美丽的说明。人的尊严尤为了他的超性的地位 (Etat surnaturel)。圣多玛斯在结论中，强调了人在坠落前的特恩。特恩的失掉 (由于原罪)，特恩的性质 (根据复还于众人的)，是第二部研究的对象；而赔补是第三部的讨论对象。

五 多玛斯的伦理

(甲) 一般原则

圣多玛斯在神学集成第二部第一段里，纲领地，完善地揭示了伦理的一般原则。换言之，他针对由天主所造的人，指出了人所以向天主，他的最后目标的活动准则。他的议论的起点是：天主是我们的幸福，或目标。天神圣师叫人回到自己的心灵里去找寻这个目标；步骤是渐近的心理陟升（L'as-cension psychologique），终止于律法（La loi）；它是人的行为的最高准则。这是神学集成中组织最渊博，最缜密的一段。如果为了其中哲学的成份占着一个重要的位置，而视以为自然伦理学，那末就要错误了。

一、幸福的认识是确切的自我认识的结果。谁要做当对他聪明自由性体的行为，换言之，谁要做人性的行为（Actes humains），应该为一个目标而工作。它是行为的标准；行为的所以或是伦理的，或是人性的，也就为了这点。在这个秩序内，如在物的秩序内，可能存在着其他附属目标；可是，为使行为具有优点，应该有一个最后的目标：它成全整个人；社会个人的能力都该以为归宿。

在这篇幸福论里，常宗圣奥斯定的多玛斯也指出：受造之善不可能予人幸福；因为意志的对象是一切善（Le bien universel），一如理智的对像是一切真（Le vrai universel）；这种善只存在天主。天主是我们的幸福，客观的终点。可是主观的幸福，本质地是受造的：这是一个行动，它使人与无穷之善结合，而得成全。这个行为势必是一个思辨理智所以掌握天主性体的行为。由一个理智行为为本质地组成的幸福，兴奋以外，还包罗着别的内外的利益；甚至社会的利益也不受抹煞。这个幸福的争得是等级不同地

可能的；在此世是有缺陷的，在来生是圆满的。为享见天主的性体，宠光是必要的工具。只有天主能以赐给我人，可是我人能用善功来予以争取。人人在求一幸福，虽不是人人在求真正的幸福。这是一切伦理的基础。这个坦白的幸福乐观主义（Ce franc optimisme eudomoniste）出于圣奥斯定的一个弟子，实在是极自然的。

二、关于人性行为（Actes humains），我们在后面尤将指出多玛斯的直接属于意志的行为（Actes élicités de la volonté）的深刻分析。伦理神学家为强调整个的意志行为的发生，几乎全部予以采纳。人们可能依据分析的严格的必要性，运用另一个异于神学集成所用的计划，把这个意志行为的成分，予以罗列。这里，我想若把天神圣师的先知说（Intellectualisme）予以指出，一定是很合适的；因为多玛斯认为；每个意志行为前，存在一个理智行为；这是所以为它作准备，使它是可能的。

直接属于意志的行为有六种：一、一般的愿意（La volition simple），这是意志对于一切它认为善的东西的自然好感（Complaisance instinctive）。二、企图（L'intention），它是跟在第一个判断后产生的一种愿意，目的在采取步骤，追求一种善。三、同意（Consentement），它赞成那些手段。四、选择，它在一个新的具体的判断后，采取一个最适宜的手段。五、实践，就是在意志的命令下，动员一切，把计划付诸实行。六、享受，这是达到目的后的一种兴奋；它也属于意志。正如上边所说的，前两种行为是关于善或目的的；中两种行为是关于手段的；后两种行为是关于实行及结果的。除掉由意志亲自执行的行动外，还有别的官司（Facultés）因它的命令而执行的行动；这些行动，被称为受命行为（Actes impérés）。它们可能是纯内在的，或纯外在的。

伦理是人性行为（Actes humains）基层性质之一。圣多玛斯在本论文末钻研了它的性质与条件。天神圣师认为：行为的基层

伦理分类 (Spécification morale essentielle) 由于对象。目的以动因 (Cause) 的姿态, 参加其间, 环境又次地能予变更。不善不恶的行为 (Actes indifférents) 只能存在抽象领域中。实在, 一切具体的行为, 如果在对象方面没有伦理的话, 应该在主事者的意向方面找出一个; 只有有伦理的人能犯罪。这里圣多玛斯所说的意向 (Intention) 只指一种潜意向 (Intention virtuelle); 而潜意向以对于最后目的的未经撤回的愿意为前提。那末, 一切伦理行为, 不但在人们前, 也在天主前, 或有功, 或有过。义人的一切行为, 虽本是无可无不可的, 只要不是坏的, 都是超自然地有功的; 这是为了他的灵魂通过宠爱与天主的联系。

圣多玛斯谈了人性行为后, 接着提出情欲 (Passions); 这些行为是人与动物共有的。它们是觉性的冲动 (Mouvements de l'appétit Sensitif), 它们的伦理性 (Moralité) 由于理性的支配或主使, 本没有伦理性的情欲。可能影响故意的行为: 对于恶的行为, 它们加重它恶的程度; 对于善的行为, 它们加重它善的程度: 因为伦理的成全性不但要求意志向善, 还要求觉性向善。圣多玛斯依照逍遥学派的方法把情欲系于嗜性 (Appétit concupiscible), 如爱恨, 好厌, 乐苦; 及怒性 (Appétit irascible) 如希望, 失望, 大胆, 畏葸及忿怒。原则地说, 以善为对象的第一组情欲先于以难得的善为对象的第二组。可是, 依据灵心生活的实际从属性, 乐与忧为最后; 在这个秩序内, 我们可以双双地排列如下: 一、爱与恨, 二、好与厌, 三、希望与失望, 四、大胆与思葸, 五、忿怒, 六、乐与忧。这最后两个情欲, 同希望与失望, 在圣多玛斯眼里是极端重要的。可是他对讨论每种情欲时, 尤着重爱, 好, 思葸及忿怒。在若干观点下, 它们是应受注意的。

三、行为是直接由灵司 (Facultés) 产生的。可是内在的及外在的种种原因 (Principes) 也能参加行为产生工作。内在的便

利产生行为的经常原因，圣多玛斯称之为习性（*Habitus*）。这个有时也指一种实在物（*Réalité*）的术语，在这里广义地标帜一种工作（*Qualité opérative*）。它可以解释本德，超德，圣神的恩宠，也可以解释引入犯罪的恶习。习性在伦理观下，可大别为善习性（德行）及恶习性（毛病）两种。

（子）圣多玛斯给德行作了后面一个界词：德行是心灵的一种善习性，仗它人得度一个正经的生活，谁都不得予以滥用；它是由天主在我们而不从我们作出的，最后一点特指天赋之德（*Vertus in-fuses*）。天赋之德无疑地列在多玛斯所拟的德行阶级的前茅；可是它们并不直接代表他所指的各种德行。相反地，一切德行包括在界词的第一点里：一种好的行动习性，而且纯是善的原因，谁都不得予以滥用；一切的恶，过正之举也不在例外，都是违反它的，且与它风马牛不相及的。

依照灵司能掌握的对象，德行可分智德（*Intellectuelle*），伦德（*Morale*），神德（*Théologique*）三种。思辨的智德与艺术明智有别；它以寻获的真理成全理智（*Intelligence*）。理智了解基层原则，知识（*Science*）从而求出个别的结论，智慧（*Sagesse*）因以驰向天主。明智又是智德，为着它是理智的美善；又是伦德，为着它指导意志。伦德在寻求美善中美化意志；古人把它分为四枢德（*Quatre vertus cardinales*）。它们不但是好的人性行为的一般条件，实在也是几种不同的，在各点上成全各灵司的习性。智指导理智选择为善的步骤；义驱策意志给人以应得之物；勇坚固怒性（*Appétit irascible*），节控制嗜性（*Ap-pétit concupiscible*）。神德使人的理智意志与超自然目标，天主间有一个相当的比例。灵魂通过神德，能相信（*Foi*），仰望（*Espérance*），爱慕（*Charité*）天主。

神德是本质地天赋的；枢德是可以努力争得的；枢德呼引一种督促人向超自然目的的天赋习性。这个超自然的机构，密切地

与宠爱联系着。自然，圣神的恩宠，以及其他相关的恩宠，也不在例外。

天赋之德的发展系于天主的一种活动；其他德行是由练习而发展的；可是这些行为应该强于已经存在的习性。四枢德是紧密地互相联结的；在发展途径中也是形影相随的。伦理生活的一切行，在完整的（*Integranter*），主观的（*Subjectives*），潜能的（*Potentielles*）成分名义下，也与枢德相联。（注）（完整的成分虽与德行的本质无关，却是与它整密地相结的必要成分；譬如可教性对于智。主观的成分是种类，譬如斋戒及淡泊对于节；潜能的成分是附属的德行，譬如孝爱及真实对于义。）在超自然观点下一切德行都与神德，尤其是爱德联系着。伦德及智德的行为，应该“允执厥中”（*In medio stat virtus*）。在神德中，是没有真正的过度可言的。

（丑）在引人做好的善习性外，圣多玛斯又指出阻人向善的恶习性：这就是所称的毛病；圣师乘机论了它们的后果，罪恶。无疑地，罪恶的原因不止于此。天神圣师强调：一、昏愚（*L'ignorance*）它不但引人犯罪，而且可能本身就是罪；昏愚也能减轻甚至解除罪。二、偏情，它们间接影响灵魂，时而加重罪，时而减轻罪。三、纯恶意（*Malice pure*），它的严重性是不可思议的。四、魔鬼，它通过对于灵司的诱惑，间接引人作恶。天主绝对不是罪的原因；说天主使恶人目盲心硬，不应该在字面的狭义下予以了解。可是，上列的四种原因实在是与罪的产生，多少有关系的；而我们所称的罪宗（*Péchés capitaux*），尤其是制造罪恶的因素。毛病又是习性，又是行为；而行为劣于习性。习性是由行为产生的，是因行为发展的。骄傲贪心是罪恶之源；可是还有别种，圣额我略指出了七个：虚荣（近骄傲）嫉妒，忿怒，悭吝，忧愁，贪饕，迷色。这个分类虽不是完全的，圣多玛斯竭力为它辩护，并且认为在这一系列罪宗中，找到了罪的重要原因。圣师还在别的篇幅中，更仔细地予以钻研。

多玛斯首先尤在罪的原因中研究罪，后在罪的行为中研究罪。他采用了圣奥斯定标志的罪的界词：“罪是违反永律的思言行为”。他的罪的分类，是以罪的对象为根据的。

在同一的对象上，在严重性的观点下，两个罪行间的距离，如疾病死亡间的距离，是极大的。死罪使人脱离最后目标（*Aversio ab ultimo fine*）；小罪是个捣乱，可是不是与天主脱离（*Deordi-natio citra aversionem a Deo*）。死罪的后果，在本性方面，是人格的坠落；在超性方面，是个瑕玷，或是一方面由于罪恶，一方面由于贪图受造之物而产生的罪状；结果是宠爱的剥夺，以及刑罚的承受。由于罪的相对的无限性，刑罚的时间也是无期的。而且一切的罪的严重性不论大小，因着附属成分轻重的不一，也是不同的。

小罪与大罪的分别，一面是尚可补救的，一面是无药医的。小罪是种疾病，不是死亡；它不使人背弃或脱离天主；只使人迟迟地趋向天主；它冲淡灵魂的圣德之光，它无损于宠爱之光。但是它能不知不觉地，由于自然的后果，引人陷于死罪。再者，小罪一如大罪，在相当的比列下，它的刑罚也是无期的。这些小罪的性质是否足以具体地自别于一般的弱点（*Impefection*）？对于这个问题，多玛斯派间还纷纷地聚讼着，指不出多玛斯真正的见解。

原罪与下面将要讨论的本罪是不同类的。这是人性的罪，它如人性且与人性一起遗下去。它是一种恶习，一个污点，原因地关于意志的。原罪的性质在原始义德的扫地；这个义德在使意志服从天主。那末，原罪的因素就在这个秩序的破坏。可是，偏情跟着这个因素同来。罪不在血肉中，不在官司中，而在灵魂的本质中；它通过本质来蹂躏意志，以及其他灵司。

四、在内在地参加行为产生的习性（德行或毛病）之外，还有外在的，能影响灵司的原因。正如上面所说的，魔鬼能引人

向恶。天主尤能或以法律，或以圣宠，在人的灵魂上活动。这里不谈圣宠，只谈伦理的一种因素，法律。法律是天主对人颁布的一种命令。圣多玛斯的一般法律定义如下：“为维持公益，由管理社团者宣布的一种理性条例。（*Quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam habet communitatis promulgata*）。这种条例的约束，或出于命令，或出于大厉禁，或出于允许，或出于刑罚。法律的分类是复杂的。最高的法律，一切法律的基础称‘永律’（*La loi éternelle*）；它是一切行动标准的天主上智的理由”（*Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directa omnium actuum et motionum*）。自然律（*La loi naturelle*）直接系于永律。“它是永律在有灵物的受造之物身上的分承”（*Participatio legis æternæ rationali creaturæ*）。“自然律是在我们的天主之光的印象，灵性的果实。”一切神人的积极法，都以自然律为基础。古教及新教的积极神律，列于前茅；对于新教的神律，多玛斯尤不厌其详地予以阐明。接着他就谈圣宠；天主，灵魂的外在原因，本质地别于灵魂的原因，通过圣宠，活动在灵魂上，辅导它遵守法律，完成整个的义德。

（乙）特殊伦理

圣多玛斯在序言里指出：二部二节中所论的特殊伦理，是重要的；为了行为变动的剧烈性，一般原则是不够予以应付的。天神圣师并不否认他冗长地诠释的一般原则的必要性及实用性，但又强烈地肯定；为获得一个完整的伦理知识，原则的应用问题，也是必须研究的。可是他的方法是本质地道理的。他虽也为若干个别的良心问题作解答，却尤注意地阐明每个对象，把它置于一个确实的境地中，使得在本性及超性之光交织的照耀下，露出真面目来。为此，他的德性的分类是非常重要的。这一点，我们在这里将予一提，至于节目，请看专论。

圣多玛斯在伦理领域中，把无穷复杂的对象，配置于三神德

四枢德的周围。这个分类，在科学基础上，建立了一个严肃的综合：不同的形对象（Objets formels）为行为，以及产生行为的德行，作出它们的伦理种类。若干对象的优越性允许其他一切自然地系于它们。这样建立的分类是完备的，能避免重复之弊端。无疑地，这是一个只据对象的性质，不照灵魂争得好习性的次序而建立的分类。可是德行的理论大有助于直接实用神修的发展；实在，从圣多玛斯的著作中，可以发现一个整个的神修神学。

他的综合不论怎样坚强，他的仔细的分析也是奇妙的。这个分析从人性中掀起了一系列不同的德行：“有关于任何年龄的，有关于两性的，有关于一切条件的德行；有关于领袖及属下的，有关于受捧的及君王的，有关于战士的及人民指导的，有关于富翁的及穷人的，有关于学土的及愚夫的德行；有关于团体的，个人的，我们各人的德行；他们配合我们的个性，使它中正地，协和地，成全地，趋向最高目标。例如伟大的灵魂的德行，一为毅力（Force），它使灵魂不怕危险，痛苦，死亡；一为慷慨，它使此世的领袖人物合理地解决关于爵禄的问题；一为漂亮（La magnificence），它是豪华的伴侣，它指导财物的用度；一为恒心，它使人遇到艰难漫长的任务而不后退。至于正如圣女小德肋撒所说的弱小的灵魂（Petites âmes）的德行，一为良善，它可以助人压制忿怒的肉情；一为卑小（Modestie），它指挥一般的生活活动；一为谦逊，它使人根据确切的自我认识，反对一切自高自大的倾向。这些及其他一切，或可爱及可亲的，或伟大及尊贵的，或个别及公共的德行，都依据一种艺术地及科学地树立的统制，通过完整的，主观的及潜能的三种成分的区别，系于高级的德行。从上面的这段神学集成简单的分析中，已可见它的丰富性。

特殊伦理的目的，在研究公共德行要求于众人的行为。特殊伦理，在研究若干环境中的特殊责任时，是极度特殊的：圣多玛

斯是在这点上搁笔的。关于圣宠及神修，人们将指出最特色的因素；假如我们对于多玛斯在灵魂归向天主，它的最后目标及原因的活动中，要有一个正确的及完整的观念，那么对于那些因素，我们应当有个清楚的认识。

六 圣宠神学

(甲) 圣宠的一般神学

圣多玛斯在神学集成一部一段结尾处，钻研了圣宠。通过圣宠，天主以一个别于灵魂的外在原因（Principe extérieur），帮助它好好工作。这是伦理学内一般原则中由多玛斯指出的最后一个。这里所说的圣宠，不但指宠佑，而且指一切圣宠。他所提出的六个问题，简单深刻，确是符合他的天才的。这里，我们想一面指出他的思想发展的途径，一面补上在前面的伦理综合中，我们有意不提的若干点。

圣多玛斯一般地，从不同的角度，指出圣宠的必要性，尤其是为坠落后的人类。自然的真理，果能只凭理智予以认识；可是超自然的真理，是谈不到的。意志比理智更需要帮助，俾得向善。无疑地，坠落的人果能做若干善事；不是为遵守一切诫命，尤其是爱人的诫命，应该乞灵于超自然的圣宠。人绝对不可能仗一己之力，去争得永生；少了一种无代价的恩宠，人不但不能做进永生之域的准备，而且也不能走出罪恶。未经宠爱医治的人，又不能躲避一切罪过。至于善人，在宠爱以外，还须要特种宠佑，俾得克制重大的诱惑，以及避免诸罪。恒心已至死，又是一个善人们应当恳求的特宠：为著它不是施于众人的。

圣宠的本质，就包括在它的名字中，随你怎样说，圣宠指存在灵魂上的一个实际；圣宠或指一种友谊，或指由于友谊的一种恩惠，或指由于恩惠的一种感激。圣多玛斯深刻地指出：天主的

爱（圣宠）与我们的爱是不同的；它不是由外物激起的，而是由天主发出的：他的友谊是个实际。圣宠正指天主在灵魂上的那个活动；它有时是直接灵魂的本质的（宠爱）；有时是直接地为扶助它工作的（宠佑）。这是圣宠的本质的区别；其他的区别，行动圣宠（*La grâce opérante*）及合作圣宠（*La grâce coopérante*）不在例外，都以此为根据。

宠佑在多玛斯眼里，本质是灵司的一种无代价的感动，因此，异于自然的合作（*Le concours*），也异于善习（*Le don habituel*）。它指导人认识，愿意，实践，为了实践无非是愿意的后果，学者尤表明宠佑把真理提供于理智，把美善提供于意志，行动圣宠在帮助灵魂作出在选择前的准备行为，而以决定它的选择。在这里，天主似单独地工作着，为了灵魂还没有举动。合作圣宠在辅导已在选择的意志；这里，意志在天主的感动中正行动着；它至少通过内在的其他动作自动着；终于由它发出外在的行为。这是圣多玛斯指出的天主协助人的超自然行为的种种状态。

至于这个行为的性质，他用“感动”（*La motion*）来予以说明。关于“感动”的原则，圣多玛斯另有宏论。他清楚地指出意志被动，或由于理智提供的对象（*Action objective, ad specificatio-nem*），或由于内在的倾向（*Action subjective, ad exercitium*）。这个倾向只能来自意志或天主。这个最后的天主对于意志的行动，是狭义的天主的感受（*Motion de Dieu*）；而且它是一种动因（*Cause efficiente*）。后代的多玛斯学派进而称之为“物理的前提感动”（*Prémotion physique*）或“物理的前提确定”（*Prédétermination physique*）。他们同时指出：这个圣宠的效力是内在的（*Ab intrinseco sui*）；又根据天神圣师指出的原则，指出了“有效圣宠”（*La grâce efficace*）及“足够圣宠”（*La grâce suffisante*）有名的区别。

宠爱不是一个本体（*Substance*），也不是一个“本体形”

(*Forme substantielle*)，而是一个“偶性形” (*Forme accidentelle*)，一个由天主放在灵魂本质中的经常属性 (*Qualité permanente*)；它使灵魂相像地分承天主性。那末，宠爱不是德行，也不是爱德，却是一切天赋之德的基础；正如理智的自然之光是属于它的范围内的一切所修之德的基础。“圣宠之光是天主性的一种分承；可是它与由它而来，向它而去的天赋之德是有区别的”。它是一种恩德，通过它，人性被提拔到一种与超性目标相配的地位。一如从本性发生司官，行动的原因，一般地从圣宠，在灵司中发生所以推动灵司做超自然行为的德行。为此，神学家们说：宠爱仿佛是种天性 (*Quasi-nature*)。宠爱的独一无二原因是天主；从原因方面说，宠爱根据它发生的第一个效果，灵魂的圣化，称“行动圣宠” (*Grâce opérante*)；根据它使人的行动能有超性的功劳，称“合作圣宠” (*Grâce coopérante*)。

宠爱的效果是多种的。一、它消除罪过；只赦罪而不赋宠爱的理论是不可思议的。宠爱与大罪是像薰蕕不同器的。二、宠爱使灵魂与天主缔结，且使已经天主化的受造之物变成天主的认子 (*Fils adoptif*)，三、它使天主特殊地住在灵魂上 (*Inhabitation*)。换句话说，天主本质地住在灵魂上。他不但是人性的，也是圣宠的原因。天主是灵魂认识，爱慕、享受的对象。四、宠爱是功勋的基础。

与宠爱相联的还有天赋习性 (*Les habitus infus*)。它们正如宠爱，也是超自然的属性 (*Qualités surnaturelles*)。天主通过它们，爽快地，甘饴地，督促人灵去追求永福。这些习性分两种：一为天赋之德，一为圣神七恩。

天赋之德来自宠爱，它们的区别是因果的区别；天赋之德直接加强灵司的超性工作，并以灵司为居处；正如修来之德 (*Les vertus acquises*) 加强灵司本性工作能力无异。修来之德使人便于在本性领域内工作，天赋之德使人便于在超性领域内工

作。天赋之德，或称神德，共计信、望、爱三种。它们实在与宠爱有别。至于伦理的天赋之德（*Virtus morales infuses*），至少有四种，就是所称的智、勇、节、义四枢德。

圣多玛斯指出：圣神七恩是所以补足超自然机构的缺陷的；是由于这个机构不像自然机构在本领域内是完全相称的。超自然机构为追求那个最庄严的超自然原因，还需要一种平衡力；这个平衡力，直接来自天主；可是天主为准备灵魂接受这个平衡力，把这些高级的天赋习性，就是圣神的七恩，放在人的灵魂上。通过七恩，灵魂就在天主的一个推动下，就是在圣神的不知不觉的辅导下工作着。天主的行动，比一般宠佑的行动更加深刻；可是它如宠佑，通过聪明、超见、明达、上智，辅导理智；通过孝敬、敬畏、刚毅、辅导意志。

圣神的动作只在使灵魂更成全地缮修各种德行。他的成全的行为，依照不同的条件，时称“真福”（*Béatitudes*），时称“成绩”（*Fruits*）。这点，在神秘神学中，应当另予钻研。假如七恩的表演，在任何情形中可能实践的话，那末，在完人身上，在神秘圣宠的辅导下，自然会更上轨道。

（乙）神秘神学

一般地说，神秘圣宠是那些使灵魂与天义密切来往的神恩；它们不但本质的提拔灵魂灵行，进入超自然的境界；还赐给灵魂对于天主与他的美善的一种经验认识；并且向它表示他神圣的意志。这类的认识，如果是实在的话，只能是受来的：因为天主是一样极无穷超越之物；可是，他能通过优秀的圣宠，向外启示他的美善。圣神七恩的目标，还在使人经常的服从天主；俾能获得他的光明和灵感。可是显然，天主可能出以其他非常的途径；我们一读若干圣人的传记，就可以了解这点。

圣神的恩宠虽能使人在天主的感触下工作，并不都使人直接与天主来往；因为它们并不都以天主为对象。例如关于意志的三

恩：敬畏的直接对象是罪恶，不是罪罚；孝爱的直接对象是儿女对于父母的敬礼；刚毅的直接对象是恒心行善耐苦。在关于理智的四恩中，两种以加强实践理性为目的，它们的对象是受造之物；超见在争取趋向天主的途径的确切的认识；聪明在准确的批判受造之物的价值；这是它与上智的不同点。只有上智及明达的直接对象是天主。它们不但使人服从天主的指挥，还使人直接与天主来往。在一种角度下，它们是典型的神秘之宠；只有他们能为我们解释我们在圣人传记中所见的神秘之迹。其他恩宠，一如德行，可能准备灵魂实行这些高级的恩宠；而且他们也得利用这些高级恩宠的高贵之光；因为明达及上智昭示和体味的永远的理由，应该在实行中指挥一切；虽然这两样恩宠本是关于理论的。

明达洗炼心灵 (*L'œil intérieur du coeur*)，使它此生在一定的角度下，获睹天主 (*In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodam modo videri potest*)。心的一般洗炼，始于附丽意志的德行与神恩；可是关于享见天主的部分，是由明达予以完成的。它的工作可分两个步骤，一、它从理智中，排斥对于天主虚构的形像；二、预防陷于异端的错误。圆满的天主享见，应当实现于后世，面对面地，直见天主性体的佳境中。但是此世，我们也能不完全的瞥见天主；就是一方面在了解什么不是天主；另一方面在了解他怎样超越我们所了解的一切。第一种享见，是属于圆满神恩的 (*Don commencé*)；第二种享见是属于初级神恩的 (*Don consommé*)。这个认识虽是相对的，并不因此而不是“神的尖锐之见” (*Une vision aiguë du divin*)；这个了解虽不是彻底的，却深入信德对象的核心。明达洗炼理智，使它摆脱形像，日趋深刻地明瞭启示真理。

明达使人明瞭的事物，上智使人不循一般的认识途径而通过一种内心的倾向，予以体味、景仰、崇拜。这称倾向说明了天主及启示真理间的一种共有的声气。圣多玛斯称这种共有的声气

(connaturalite) 为“共感”(compassion); 这是为了得尼的一句话。Divian patiens 天神圣师用爱德来诠释共感: 对于神事共有的声气, 由于使我们与天主相结的爱德, 与天主结合, 与天主为一。为此上智产生爱德, 属于爱德; 可是, 上智本质地是个理智行为, 判断; 它是启示真理津津有味的认识。说爱德是上智的原因, 是指那个认识的特别方式, 不是指那个认识的对象; 对象是由信德启示的, 是理智阐明的。上智一如其他的神恩, 次于神德, 尤次于爱德。上智是一切神恩之首, 一面为了它的理性的特质, 另一面, 为了在批判中, 它与爱德密切的关系。而且它的实际关系是超出寻常的; 因为它的工作在依据永远的真理, 直接规定一切人性的行为 (Les actes humains)。

瞻祷是上智最优秀的行为; 明达既也参加, 那末瞻祷也是明达的行为。一如上智, 它本质地属于理智 (Intellect); 它的行为是单纯的 (Simplex intuitus veritatis); 仿佛原则的灼见。可是这个直觉 (Intuition) 一种非常的出神状态除外, 不就是享见天主的性体。这纯是形像以外的一称单纯的真正瞭解; 瞭解是聪明本岗位的任务。圣师在肯定了瞻祷的理性特质后, 乐于强调爱德在其中的巨大使命。圣多玛斯开始谈了爱德, 结尾也谈了爱德。瞻祷寻求的热忱与愉快, 都是从爱德来的。这个愉快超越一切的欣慰; 可是它是精神的, 它的本对象是甘饴的; “你们尝尝, 你们看看, 主是怎样甘饴的!” (圣咏三三首) 这个通过瞻祷天主可爱的结合, 是完人的特恩。圣多玛斯又指出: 完人尤应该通过爱德欣赏天主 (Frui Deo)。

瞻祷可分为成全性极参差的三种; 圣多玛斯比之于三种活动; 一完美的 (圆的), 二不完美的 (直的), 三混杂的 (曲的)。(一) 最完美的一种就是狭意的瞻祷; 它的特性, 在上面我们已经说过。(二) 不完美的一种, 就是一般的默想; 它准备灵魂进入真正的瞻祷。圣微克忒的理查所说的初级瞻祷与此无

异；而且圣多玛斯所说的是由理查借来的。（三）混杂的一种包罗着前两种不同的因素：一方面可见理智怎样揣摩着，另一方面，可见高度的神光的引用（Illuminationibus divinis ratiocinando utitur）。这是一种瞻祷默想，说它是默想，为了它与第二种相像的因素；说它是瞻祷，为了它也具有与第一种相似的因素。

瞻祷是由神恩产生在人灵上的成全行为之一它是属于上级的，为了它是爱德的一个优秀表演。一切通过爱德享见天主的成全人士的伦理活动，都能化为这种表演；即使它本身是艰苦的，也能具有一种愉快的精神。这些不同的行为，在其他的角度下看来，虽是出于人的；在这一角度下看来，在成果（Fruits）的名义下，却是出于神圣的。在这些成果中，若干个具有一种特别的客观美善，它需要神恩进一步的干涉。圣多玛斯综合圣奥斯定的见解，也把它们列于成果中。就是与七恩相对的七样真福（Béatitudes）；贞洁对聪明，流泪对明达，神贫对敬畏，和平对上智，慈悲对超见，良善对孝爱，嗜义对刚毅。在这些教友生活直上竿头的工作中，本质的神秘神恩到达它们整们的发展境域。

非常的神恩，圣多玛斯也予以注意：一为预言（La prophétie），为着它与圣经的关系，圣多玛斯相当冗长地予以阐述；二为飞越（Ravissement），他尤论了圣保禄的飞越；三为圣保禄所说的特恩（Charismes）。圣多玛斯早已把它们别类地与圣宠分别；他尤钻研了言语、上智、聪明的特恩。这些特恩虽在宗徒时代较多，到现在还没有灭迹。

七 神修神学

一、神修神学属于伦理神学，目的在特别地研究拾级地修德途径。爱德是教友的成全标准；其他的德行虽也是要紧的。但无关成全的本质；为了只有爱德以与天主结合为主。而且它是一切

德行中最高尚及最有力的一个：谁少了爱德，谁就无德可言；谁具有爱德，谁就具有其他一切德行。为此，把整个的伦理学，系于爱德的逐步完成，是合理的。根据七德的对象分类，在理论及科学上，都是便利的。可是，把一切的德行，直接系于爱德，在实际上，尤其是便利的。这个系于爱德的重要性，不包括什么主意说（Volontarisme），正为了此世我们对于天主的认识的缺陷性，爱情强于知识：爱慕天主强于认识天主（Melior est amor Dei quam cognitio）。

圣多玛斯在爱德中，如在教友生活中，分了三级，他是以人灵与天主的结合的进度为标准的。人的肉身的发育里程碑，是不同的年龄；同样，爱德也有不同的等级，这些等级由于爱德的进步加于人的不同的责任。第一个责任在躲避犯罪，拒绝相反爱德的偏情的诱惑；这是开始走德行道路者的责任；在他们身上，爱德应该受营养维持；不然怕爱德会失掉。第二个责任是：人尤应该日进于善；这是适合在德程上前进者的；他们尤当努力加增及加强爱德。第三个责任是努力与天主结合，并予以欣赏：这是圣贤们的特典；“他们愿意直趋前程，与基督结合”。（斐理伯书、壹、二三）。

二、如果教友的责任，首在躲避罪过，他们首先努力攻击毛病；因为只在根除毛病的条件下，教友才能不犯罪。圣多玛斯在人的论文内，指出了它们中间密切的联系。这里圣多玛斯所说的，不是情感，而是毛病；为了假使情感中节，可以有助于修德；如果它们出轨，足以使毛病滋长。毛病指一切恶的倾向。毛病的种类是极复杂的。圣多玛斯针对德行，指出它的数字；他尤注意罪宗（Vices capi-taux）；它们是一切罪过的源泉与支点。在罪宗中，天神圣师特别举出了骄傲、悭吝、迷色。

为毁灭坏习性，有志修德的教友，应该及其运用相对的好习性，德行来予以排斥。伦德直接予以攻击，节制与刚毅最能压倒

觉欲与怒欲。它们绥静足以危害神修生活的偏情；而且它们还巩固灵魂，使它完成义德及爱德的任务：因为灵魂不但应当消极地躲避在偏情煽动下的罪恶，还应当积极地缮修对于他人的德行。同时，伦德通过神恩的帮助，澄洁心灵，解除偏情，准备它享见天主。再者，实际指导教友生活的智德（*La Prudence*），应该基于爱德，而心灵的纯洁是它的效果之一。圣多玛斯针对本性之德，称伦德为“清除之德”（*Virtutes purgatoriae*）。这些圣人们所修的德行，或于此世，或尤于天上，常次于它们的最高标准，天主的美善。

伦德准备神德（*Vertus théologiques*）的圆满发展；神德尤其是教友之德。在另一角度下，伦德实践时，密切地属于神德。圣多玛斯指出：天赋的好习性，陪着枢德；那些好习性仿佛是圣宠及神德的延长。神德向教友提供不同的目的，以及超自然的毅力。在具有神德的灵魄上，一面显露着它的密切的隶属性，一面充满着天主的活动；因而结出圣宠，圣事，基督敬礼，以及一切祈祷（恳求祈祷，赞美祈祷，以及发展至极顶的爱德的自然成绩，瞻仰祈祷）的必要性。

三、圣多玛斯指出：成全生活的特性是结合的爱德（*La charité unitive*）；它是与上智相联的；瞻祷（*La contemplation*），是爱德的成全的行为。这个行为的成全可分为大不同的三级：在第一级里，灵魂仗着自己的能力，从有形之物，升到无形之物；在第二级里，这个活动是在神光照耀之下进行的；在第三级里，神光停止灵魂的活动，使它一心注视天主。这是瞻祷生活的因素。无疑地，伦德在准备的名义下，也是其中的成份。天主圣神，在圣贤祈祷时，尤经常地予以指挥；为了完善地缮修之德辅助灵魂实用与它们相对的神恩。

可是，这种对天主的活动吸受性，并不抹煞人的活动。它只予以提高，时境上至杰出的行为，就是所称的“真福”

(Béatitudes)。但是一切的德行，通过圣神的一种特别合作，可能附有神乐。这些德行每称“圣神之果” (Les fruits Saint-Esprit)。圣保禄指出了十二种圣神之果；它们概括德行及神恩。这个数字可能或增加，或减少，甚至或减到三种：爱德，快乐，及和平。这些圣神之果特别地反抗肉肉的意愿。瞻祷生活最适合的活动，就是布道及神学课程；可是，一切伦德的行为都能联系上去，只要它们的目的，少在为自己创造事业，而多在预备灵魂内在地享受已经掌握的天主。狭义的积极生活，就是那个不以瞻祷为直接目的生活；度这个生活的人，或为了未到炉火纯青的化境，或为了纷纭的俗务缠身。这种生活次于瞻祷生活，可是也能为瞻祷生活的前导。

神修神学关于一切的教友，尤关于修士，因为他们的岗位工作，在趋向成全的爱德。精修生活所以是个成全生活，就为了这点。这个生活所用的方法，就是神贫、贞洁、听命三愿；它们完全配合精修组织的三个目标。三愿都是爱德的演习，和平的原则，一个纯洁的牺牲。它们反抗俗世的三欲。圣若望宗徒指出三欲是俗世的特征。圣多玛斯认为修士可以瞻祷，也可以操作；他又承认积极修会的合法性。也主张修士应该读书；他把布道及教育的修会放在前列；他的理由是，为相称地完成他们的使命，他们应该又瞻祷，又淑人。可是，瞻祷修会高于淑人修会：为了淑人修会专务外事，而且它们的组织是在这点上着眼的。

八 救世主与他的事业

(甲) 降生

降生奥迹在教父时代，是个漫长的聚讼问题；教父们为攻斥异端，尝深予以钻研。但是应该指出：他们的观察，信理的成份多，神学的成份少：他们多注意于捍卫信德，少注意于形而上的

解释。拜占庭的雷温思（Léonce de Byzance）以及后代的神学家，都没有作出一个真正的学说。教父们虽强调：耶稣基督的人性，不能是不存在的（Inexistante, ἀνυπόστατος）；不等于说：它应该是通过自己的存在性存在的。ἐνυπόστατος。的观念并不妨害士林神学。士林神学研究了降孕的一切观点，可是尤注意于两性的结合（Union hypostatique）。基督神学的发展特别种因于这个结合上。这个问题，公教神学上，可分两点：一、神学家们重提雷温思及达玛瑟纳（Damascène）遗下的希腊神学，进一步研究那个历久聚讼的问题：为什么耶稣基督人性不是一个位（Une personne）；二、神学家们努力说明天主性人性密切的，本质的结合的特征；于是，他们把教父们轻描淡写的问题，推上前列。圣多玛斯特别确切地解释了这个问题的两点。

一、两性结合的因素成分，这是第一点。十三世纪以来，它像吞没了士林神学中整个的降生论；它也是神学进步的对象。关于这个进步，圣多玛斯的贡献是很大的；他的道理根据两个形而上学的基本原则：本质形的独一无二性（L'unité de forme substantielle），本质及存在的实在区别（La distinction réelle de l'essence et de l'existence）。

天神圣师的基督神学是一种身灵混合物（Le composé humain），与天人混合物（Le composé théandrique）的平行说（Le parallélisme）。

圣多玛斯表示：人只有一个本质形；相反地，奥斯定派认为：人有多数的本质形。他们首先强调灵魂的动性（Le caractère dynamique）；他们爱跟柏拉图派，看灵魂如肉身的动力（Moteur）。可是他们过度放松了灵魂与肉身的联系；因为动力与被动者间的结合是纯偶然的。多玛斯是个坚决的逍遥学者，他特别注意的，是“实在”观点（Le point de vue ontologique）。他视灵魂为人生的生活的唯一原由（灵魂生魂觉魂的任务）：灵魂是

本体物，以及一统的原由。为了这个原由，在具有形质的混合物上，只有一个整个的性体 (Nature)，一个具体的和个别的本质 (Substance)。

在一定的比例下，基督的人性神性的结合，虽似灵魂肉身的结合；可是，为了基督的两个组织成分都是整个的性体，结合之果，不可能是个新的性体；可是这个结合通过圣言本质的物之统一 (Par l'unité de l'être substantiel)，的确是实在的，本质的。灵魂为人的肉身所做的一切，就是圣言之物 (L'être du Verbe) 为基督人性所做的一切。圣言之物，与天主的绝对的性体之物的区别，不过是理论的 (Virtuelle)。

圣言之物不单吸取人性，还予以维持。圣言之物所做的，就是该人性之物，在未受天主之能贯彻前所做的。再者，这个唯一的位物 (Cet être personnel unique)，能与其他的能力发生联系：那末，圣多玛斯可以不自相矛盾地谈性体之物 (Parler aussi d'être à propos de la nature)；这不是为了有许多的物，然为了同一之物具有许多的作用。

这第一点可以帮助我们解决降生奥迹中那个形而上的大问题：为什么整个的性体在基督没有位？ (Pourquoi la nature complète n'at-elle pas la personnalité dans le Christ?)。圣多玛斯道：因为它没它自己的存在性，它存在别一个性体中，它通过一个性体存在着。

抽象地说来，“位” (La personnalité ou subsistence) 是那样给予整个的本体，通过自身，并在自身，单独的存在的东西。它是物的观点下的本体的最高优点；这里所说的本体，不指行为观点下的性体 (nature)。它的外在原则是自身的存在性，这个存在性作出一种不相通性 (Incommunicabilité)，而使一样整个的本体，或以 (subsistence) 的资格存在，或以 (personnalité) 的资格存在，如果它具有灵性的话。假使本质具有自己的存在，本质

就是一个“位”。如果它的存在是由别一个高级之物的存在代替的，那末，这个本质虽是完整的，也不成为“位”，而淹没于那个给它物与生命的位。基督的人性正是这样：它不是一个位，因为它只仗降生圣言之物而存在。这个基督一位的解释，这个“位”的（*Personnalité*）观念，是以受造之物的本质及存在的实在区别为基础的。后代排斥这个学说的神学家，不可能跟多玛斯明瞭：“位”结合（*L'union hypostatique*）简直是人性由天主的存在而存在的（*Sup-pléance de l'existence humaine par l'existence même de Dieu*）。他们为解释这个结合，或如斯各德及梯法内（*Scot, Tiphaine*）出以一种“加头”（*Une addition*）或如苏亚賚士，出以一种状态（*Une mode*）。最后，应该指出：在圣多玛斯及教父们的眼里，位结合（*Union selon l'hypostase ou la subsistence*）*Subsistence* 不指一种抽象状态（*Une modalité abstraite*）而指一种具体存在之物。*Subsistant* 指在自身，通过自身的存在；这指降生圣言独一的位物。

二、位结合（*L'union hypostatique*）的种种特性，圣多玛斯照常明朗地予以强调。一、这个结合是直接的：天神圣师否认有些学者提出的关于人性神性间的一种媒介物，一种自然的本质的联系；那末他自在也不会赞成邓斯各德及苏亚賚士设想的一种状态的。二、这个结合是最密切的：人神两性间有无穷的区别，可是它在“位”上实现的结合的密切性在本体论的观点下，超过本体偶性的结合，超过质形的结合，超过灵魂肉身的结合。三、这个结合是整个地超自然的，可是在基督人性方面，却是自然的，因为人性在受孕时就与圣言之位结合。这是认子派（*Adoptiens*）所否认的。四、这个结合是个不可能涣散的一种结合：“天主圣宠赐给我们的，天主不予撤回，如果我们不犯错误。”圣多玛斯跟若望，达马萨内，反对许多教父的意见强调基督的圣身，在与他的灵魂分开之后，三天之中，仍与第二位结

合着。

(乙) 救赎

圣多玛斯把降生归于救赎，这不但为了圣子降生所以救赎人类；也为了如果人类不犯罪，圣子是不会降生的。自然，罪过不是圣子降生的原因，而纯是机会；而这也不是不合理的。基督保持着一切的领袖地位：他是我们预简的原因，这个预简是以他的预简为典范的；他是教会，人与天神的元首，超自然及自然世界是属于他的。在多玛斯的道理中，降生的救世主是我们预简的模式，动因，究因。

圣多玛斯又指出：为救赎人类，降生是相对地必要的；这不是无条件的；而那个条件就是如果天主要求一种相当的损失赔偿的话。这个道理不但假定：犯罪后的人类，生来软弱，不可能付出这种代价（这是任何学派所承认的），而且任何受造之物不可能因圣宠的提拔，而向天主作出一个相当的赔偿。关于这点，圣多玛斯提出了若干理由：其中尤著的一个是那个侮辱的一种无穷性；而善的无穷性被毁于罪。

救赎的道理，圣多玛斯没有予以系统化，一如现在神学中自成一卷的救赎论。理由是为了在他论基督时（*La personne du Christ*），已承认他是救世主。在他论天主的理由的第一个问题中，在他论基督为教会之首的问题里，尤在他论救世主的牲品，中保，顺命，祈祷，钦崇的篇幅内，就予以提起。圣多玛斯在第二部中，以历史家，特别以神学家的立场，论基督的生活时，明朗地阐明了救赎。他的救赎道理（*La doctrine sotériologique*）尤见于他论耶稣受难的文字中。

这端道理的纲要我们可以在圣师论基督苦难的效果的几个问题中：“把基督的苦难与他的神性并论起来，可说是样‘功绩’（*Mérite*），与他的肉躯并论起来，可说是种‘赔偿’（*Satisfaction*）；在它救我们于刑罚的角度下看来，可说是一种

‘补赎’；在它救我们于罪过的角度下看来，可说是一种祭献。”基督献给天主的赔偿，不但是相当的，而且是绰乎有余的：因着他的爱德，他的地位，他的伟大，他的痛苦，他献给天主的东西的可爱性，强于罪过的可恶性。圣多玛斯虽指出救世主无边的痛苦，尤着重这个祭献的伦理的性质：自由，孝爱，服从。他认为赔偿的因素，首在苦难的性质中，次在苦难中。基督从罪过及魔鬼手中解放了我们（魔鬼在我们身上，没有什么真正的权利可言，只有一种实际的能力。），他使我们与天主相合，且为我们开天堂。他是独一的救主，他是整个人类的救主；任何人的圣德（玛利亚不在例外），是从他来的。

（丙）童贞玛利亚中保

圣多玛斯一如当代的大多数学者，为维持救赎的普遍性起见，认为玛利亚也染有原罪。但是她的原罪，在她生产前，就在受孕后，或在她的肉身与灵魂结合后，就蒙赦免。

圣多玛斯没有想到后代神学家标榜的一种“光明的救赎”论调；天主不但可能除免玛利亚实际上（De facto）能染的一个污点，而且可能预防她不染在道义上应染的一个污点。天神圣师根据崇高的适宜性，表示他的见解；这些见解，在始孕无玷以及偏情（Fomes peccati）清除的事实被承认之后，也可以用以解释下面的道理：“童贞圣母所得的圣化，不是一种澄清，而是原罪的不染。这个信理起点确定之后，圣多玛斯在第一节中提出的证理，应该保持着它们整个的价值。”薛那完语（P. Synave）。论偏情的第三节中的证理，可以看作圣母不染原罪的证据。

圣多玛斯的圣母学，在其他观点上是正确的。他说玛利亚满被圣宠，为了她比任何人更亲近基督，圣宠的泉源（基督通过他的神性是圣宠的原因；他的人性是圣宠的工具。）。而且她的天主之母的职位，也要求她满被圣宠。在神修领域内，她是我们的母亲，圣宠之母，基督救主的合作者，圣宠的分布者。她以附

属原因的资格，把圣宠转赐于整个的人类。她是名符其实的圣宠之中保。

(丁) 圣事及圣教会

(一) 我们通过圣事获得救赎。圣多玛斯的圣事道理，确定了中世纪关于圣事神学的系统。圣多玛斯为下列几个问题，圣事的效力性，质形的学说，圣事所以存在的理由，提出了若干富有兴趣的精密的研究。

圣多玛斯认为：圣事尤其是标记，有效的标记：正如流行于十三世纪的一句格言所昭示的：“圣事产生它们所表示的” (*efficient quod figurant*)。天神圣师也指出十二世纪以来习以拍于新教上的一句话：由于工作本身 (*Ex opere operato*)；这是针对另一句习以拍于古教秘迹上的一句话：“由于工作者的工作。” (*Ex opere operantis*) 他承认：圣事是一种真正的原因：自然不是狭义的动因，而只是工具因。天神圣师通过这些清楚的声明，驳斥了中世纪那些视圣事纯属机会的，以及否认圣事的原因性的学说。他开始时采取了准备原因说 (*La Théorie de la causalité dispositive*)：圣事通过它的工具能力，产生一种受圣宠状态；至于圣宠是直接由天主来的。这个状态是由那个工具能力产生的；圣多玛斯在神学集成中指出：圣宠是由工具能力产生的；那末，圣宠是直接由圣事的能力产生的。那末关于这点，圣多玛斯的思想起了一个极大的变化。圣师有没有放弃准备原因说，采取了成全原因说 (*La causalité perfective*)？卡泽坦的答案虽是肯定的。大半的多玛斯派学者认为，圣宠直接由圣事产出：正如圣事的印号一般无异。十六世纪以来，多玛斯派为驳斥麦尔基奥·伽诺 (*Melchior Cano*) 倡导的圣事伦理原因说 (*Causalité morale*)，强调了圣事行为的物理性质 (*La caractère physique de l'action des sacrements*)。比所指的对象，更为新异，由于多玛斯虽没有谈物理原因 (*La causalité physique*)，却肯定它对于圣宠的实际影响

(Influence réelle)。圣师在论文中，始终不忘阐明语言在圣事内的任务。可是，那些文字在神学家中，常引起争端。

质、形的学说 (La théorie de la matière et de la forme)，倡于奥舍耳的威廉 (Guillaume d'Auxerre)。圣多玛斯在神学集成中大大地予以发挥。在第六十问题中，他把圣事的事物，言语，比诸物体的质、形。他对于各件圣事，采取同一的典型术语。在他的证明中他也引用物质宇宙说 (hylém-orphisme)；尤指出了形成全质的使命。人们很快地把它引用于一切圣事上；可是，没有忘记顾到各圣事的特性；而且他们的见解不是没有出处的。圣多玛斯反对龙巴 (P. Lombard) 强调赦罪是告解的因素 (Forme)，他视罪人的表现，为质因素 (Matière)，至于婚配，男女间的诺言，既在形，又在质。原则的实施，为尊重传统的道理，是不无弹性的；而且它的合法性，只表现于这些条件中。在其他圣事物质宇宙说的神学结论中，我们应该指出：祝祷式 (Formes déprecatives) 被代以直陈式 (Formes indicatives)，有时还加上别的次要的礼仪。可是，这些新面目是没有多大关系的。不应该视以为道理本质的改变。新面目尤指传统道理的，新的系统化。

圣多玛斯又根据自然的生活，解决圣事的道理，尤藉以说明圣事所以只有七件的理由。人在自然生活内，在本身方面，及社会方面需要上进。(子) 在本身方面，人应该接纳性命，然后滋长，维持；如果有了疾病，应受医治恢复；这些需要也存在超自然生活中；那末，教友一面应该有圣洗、坚振、圣体；另一方面，应该有告解及终傅。(丑) 在社会关系上，人应该发展政权，传宗接代；在宗教生活领域中，神品婚配是所以应付这两种类似的需要的。关于每件圣事的要点，或通过一般的原则，或通过特殊的原则，我们在前面已一一予以提过。

(二) 教会在多玛斯的综合里，也占着一个位置。因为关于教会的传统道理，没有受到攻击，神学家们，在十六世纪前，也

没有特别地予以钻研。可是多玛斯的著作，也有论教会的文字。

三点是应该特别引人注意的。一、在降孕论中，天神圣师指出基督是教会的头（Tête de l'Eglise）。基督充满一切圣宠；正为了这个缘故，他是教会的头；教会是他的身体；它包括一切具有圣宠的人。二、在道理方面，他承认教会具有一个圆满的及不能错误的权威；这个权威也及于道理的事实（Faits dogmatiques），如圣人列品案。教皇具有全权；他为遏制异端，也能颁布信条（Les formules du symbole）。三、圣多玛斯对于教会国家的关系看法问题，首先见于典型的灵魂肉身的譬喻中：形权属于神权，一如肉身属于灵魂。纳西盎的圣额我略，也异口同声。他认为教会能取消不忠的君王政权，并且予以绝罚。他又清楚地强调：在这些特殊情形之外，教会因着它的崇高的目的，具有较高的权威；君王们应该服从教宗，耶稣基督的代表。

九 永福

关于四末（Les fins dernières）的道理，圣多玛斯按照他的计划，虽只在神学集成结尾处予以展论，可是，在整个的前后篇幅中，我们也可以找到若干关于四末的成分。这里，我们只举出有关“永福”，或“永福”的因素行为（L'acte essentiel et constitutif de la béatitude）的一点。圣师关于这点的见解，是与十三世纪流行的神学，分道扬镳的。十三世纪流行的神学表示：在荣福的享受上，理智及意志有几乎平分秋色之概；邓斯各德标榜在“永福”中，意志的任务强于理智的任务。相反地，圣多玛斯指出：永福虽不是独占地，却因素地在于理智的一个行为；在集成头上，论享见天主（La vision de Dieu）时，圣多玛斯把它说得很透彻；至于意志的行为，不过是自然的后果而已。可是，天神圣师是先缓缓地经过许多发展，而到达此决定性阶段

的。那些阶段的经过情形，是很有趣的。

在起初的著作中，理智的行为占着一个重要的位置，因为“永福”的本质就在其内；意志的行为，是以必要的补充名义加入的。反外教人（*Le contra gentes*）提供了我们，虽非绝对满意的，却是更加确切的见解：永福的本质，虽也在意志行为中，却更在理智行为中。圣多玛斯并非不晓得：本质是不可分的，可是，他愿意维持两种行为平行的传统。他晓得：这两个行为的重要性是不等的：理智的行为是首要的（*Principal*），意志的行为是辅佐的（*Concomitant*）。在一二六六年的一个公开辩论中，我们可以找到与前面相似的观点。在神学集成中，他拆散了理智与意志的行为。永福的本质不可能在意志行为中；永福的本质在理智行为内。意志只有欣赏已获得的目的（*Consequitur consecutionem finis*）；在圣多玛斯作于晚年的神学撮要（*Compendium theologiae*）中，他坚持着同一的见解，而且强调地把他尝予以放弃的“了解”（*Comprehension*）来取代享见（*Vision béaifique*）。

圣多玛斯是上承教父们的神学家中最伟大的一个。我们在上面为他作出的简捷的道理综合已足以表示出：他怎样在系统化古人的道理时，予以更切实的分析。

他是一个重视传统的人物，他始终一贯地有意拥护“启示道库”（*Le dépôt expressément révélé*）以及它受自教父们，尤其是圣奥斯定遗下的一系列的宏论。

他是一个革新的才子，他通过他改良的亚里士多德哲学，创造了一个无比地深刻的、光明的、有序的道理巨著。

他是一个公教思想的大师，他的特致性是不平凡的。奥斯定派多注意鼓起天主之爱，少注意用科学方法来分划启示真理；圣多玛斯决心驱策神学家走入阐明圣道之路：他无条件地承认理性的权利；可是他也坚持使理性无条件地为信德服务。

圣多玛斯在这点上极现代化的，正如圣奥斯定在其他观点

下，也是极合现代潮流的。他的真正的权威是神学教育；他是个标准老师；教宗庇护十一世称他为学问的指导；他是传统的最高回声；几世纪来，这个博学的多明我会士，被称为学校的天使（L'ange de l'Ecole）。

Saint Thomas d'Aquin

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions** des œuvres complètes: A. *Anciennes*: la plus célèbre parmi les anciennes est celle de saint Pie V, Rome, 1570; les autres sont celles de Venise (1592), d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Rome-Padoue (1666-1698), de Venise, annotée per De Rubeis (1745). — B. *Récents*: au XIX^e siècle, toutes les œuvres furent rééditées à Parme, en 25 vol. (1852-1873) et à Paris (Vivès), en 34 vol. (1871-1880; 2^e éd., 1889-1890). L'édition critique nouvelle, entreprise sur l'ordre de Léon XIII (*éd. lénine*), remplacera toutes les autres quand elle sera complète: elle comprend déjà 14 vol. (1882-1926): commentaires d'Aristote, t. I-III; Somme théologique, t. IV-XII; S. contre les Gentils, t. X III-X IV. — La *Somme théologique* a été l'objet d'innombrables éditions spéciales: signalons celles de Naples (1848), Bologne (1853-61), Parme (1852-57), Turin (1885), Rome (1886-87), et surtout de Paris: 1841-45 (Migne), 1856, (Boud), 1864 (Vivès), 1887-1889 (Lethielleux). Une nouvelle est en cours de publication chez A. Blot.

Traductions: les œuvres suivantes ont été traduites en français: la Chaine d'Or (tr. Castan, 1854; Péronne, 1868);

le commentaire sur s. Paul (tr. Bralé, 1869); opuscules (tr. Védrine, Fournet et Baudel, 1856); S. contre les Gentils (tr. Ecalé, 1854), et surtout la *Somme théologique*; tr. Drioux (1851-1863 et 1853), Lachal (1857-1869); une traduction nouvelle dominicaine (Collection *Revue des Jeunes*) est en cours de publication (Tournai, Desclée) .

- 2° **Vies de S. Thomas.** Les sources anciennes sont surtout les 3 biographies de Guillaume de Tocco, de Bernard Gui (Guidonis) et de Pierre Calo (réédit. D. Prümmer, O. P., Toulouse, 1911). — A TOURON, *La vie de S. Th. d'Aq.*, avec un exposé de sa doctrine de ses ouvrages, Paris, 1737. — J. DIDOT, *S. Thomas d'Aq.*, Paris, 1874. — J. V. DE GROOT, *Het leven v. d. h. Thomas*, 1882, traduit du néerl. par VANDEN PLAS et GILLET, 1909. — CH. JOYAU, *S. Thomas, d'Aq. Patron des Ecoles cath.*, Poitiers, 1886. — J. A. ENDRES, *Thomas v. Aq.*, Mayence, 1910. — H. PETTIT, *S. Th. d'Aquin, vocation, œuvres, vie spirituelle*, Paris, 1923. — P. MANDONNET, *Chronologie sommaire*, dans *Revue sc. phil. théol.*, 1920, (t. IX) p. 142-152; *Date de naissance de S. Th.*, dans *Rev. thom.*, 1914, p. 652-662; *Thomas d'Aq. novice Prêcheur*, dans *Revue thom.*, 1924-1925 (7 articles) .
- 3° **Caractère général et méthode.** M. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ A. dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venise, 1750 (dans éd. léonine, I, p. LV-CCCXLVI, 1882). — J. GARDAIR, *La raison et la foi d'après S. Th. d'A.*, Paris (Ann. ph. chr.), 1896. — A. GARDEIL, *La crédibilité et l'Apologétique*, Paris, 1908; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927 (les trois ouvrages forment

une série d'études sur la "Méthode des sciences théol." d'après S. Thomas; cf. Préface du dernier). — P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Th.*, Paris, 1908. — TH. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi*, Paris, 1909. — H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907. — M. GRABMANN, *Th. von Aq.*, *Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munich, 1912 (trad. fr. Vansteenberghé, Paris, 1920). — TH. PEGUES, *Initiation thomiste*, Paris, 1921. — A. LEGENDRE, *Introd. à l'étude de la som. th. de S. Th. d'Aq.*, Paris, 1923. — Sources (peu étudiées encore): J. DURANTEL, *S. Th. d'Aq. et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919. — A. GARDEIL, dans *Revue th.*, 1903, p. 197-215 (Documentation de Th.). — G. BARDY, dans *Revue sc. ph. théol.*, 1923, p. 493-502 (Sources grecques de la I^{re}).

- 4° **Exposés généraux de la doctrine.** Ils se rattachent à la Somme théologique. Les grands commentateurs seront étudiés plus loin (Voir plus loin, II^e P., ch. III-IV). *Introductions* à la Somme: JEAN DE SAINT-THOMAS, *Isagoge* (tr. fr., LAVAUD, Paris, 1928, avec notes et appendice consacré à l'auteur). J. J. BERTHIER, *L'étude de Somme th. de S. Thomas*, Fribourg, 1893 (Paris, 1905); *Tabulæ, synopticæ*, Fribourg, 1893 (Paris, 1903). M. GRABMANN, *Einführung in die S. théol. des hl. Th. v. Aq.*, Fribourg-en-B., 1919 (tr. fr. Vansteenberghé, Paris, 1925). — Les derniers principaux *commentaires* littéraux sont ceux de R. BILLIART, O. P., *Summa S. Thomæ*, Liège, 1746-1751 (19 vol.) et 1759 (supplément, posthume, 20^e vol.), et de Th. PEGUES, O. P., *Commentaire françlittéral de la S. th. de S. Thom. d'Aq.*, Toulouse, 1907-1928, 18 volumes parus. — Pius brefs et plus personnels aussi sont les commentaires de L. BILLOT,

- S. J. , Rome, 1892 sq. , 12 vol. (rééditions) ; L. JANSSENS, O. S. B. , Fribourg, 1899 sq. (II vol.) ; F. STOLLI, Rome, 1884-1888 (5 vol.) ; L. A. PAQUET, Québec, 1893-1903 (6 vol.) ; A. LÉPICIER, Paris 1902 sq. (II vol.) —Nombreux Précis “ ad mentem S^l Thomæ ” .
- 5° **Philosophie.** Manuels innombrables. *Etudes plus générales* : A. FARGES, *Etudes philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences*, Paris, 1885-1907 (9 vol.) . —D. MERCIER-D NYS, *Cours de philosophie*, Louvain, 1894 sq. , 7 vol. (rééd.) —A. D. SEBTILLANGES, *S. Thomas d'Aq.*, Paris, 1910 (2 vol.) . —Introductions à la phil. thomiste : P. GENY, S. J. , *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique*, Paris, 1913. —H. PETITOT, *Introduction à la philos. traditionnelle ou classique*, Paris, 1914. —E. GILSON, *Le thomisme Introduction au système de S. Th.*, Strasbourg, 1920 (2^e éd. , Paris, 1923) . —E. HUGON, *Les XXIV thèses, thomistes*, Paris, 1922 (2^e éd.) . —TH. PEGUES, *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique*, Paris, 1927. —E. DE BRUYNE, *La philosophie de S. Th.*, Paris, 1928. —Nombreuses données générales de philosophie, dans R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*. Paris, 1915 (4^e éd. , 1924) ; *Le sens commun*, Paris, 1909 (3^e éd. , 1922) . —Petite synthèse dans M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, 5^e éd. , II , p. I-33. —Voir aussi J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, 1920; études div.
- 6° **Apologétique.** Outre l'ouv. cité du P. GARDEIL, *Crédibilité et apologétique*, Paris, 1908, voir A. D. SEBTILLANGES, *La source de la croyance en Dieu*, Paris, 1906. —R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De*

revelatione supernaturali, secundm S¹ Thomæ doctrinam, Paris, 1917. — J. V. DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia cath. ad mentem St Thomæ*, Ratisbonne, 1890. — L. DE GRANDMAISON, S. J., *L'apologetique de S. Thomas*, 1907, dans la *Nouv. Rev. theol.*, et le *Bull. Litt. eccl.* — P. BROCH, *Santo Toma y la sistematizacion apologetica*, dans *Ciencia Tomista*, 1920 (XXI) p. 5-14. 193-214. — Voir aussi diverses études sur la Somme contre les Gentils: G. GRAN, *Modernidad de la Summa contra gentiles*, dans *Ciencia tom.*, 1919, p. 196-209; 1920, p. 13-66. — L. GÉTING, *La Summa contra Gentes y el Pugio fidei*, Vergara, 1905. — Cf. F. PETRONIUS, *In Summam catholicæ fidei C. G. S. Thoma elucidatione*, Naples, 188h (4 vol. in-fol.). — Questions spéciales: F. TESSEN WESIERSKI, *Die Grundlagen des Munderoegriffes nach Th. v. Aq.*, Paderborn, 1899. — A. VAN HOVE, *La doct. du miracle chez S. Th.*, Paris, 1927. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Rev. thom.*, 1918, p. 289-320; voir *ibid.*, 1919, p. 193-213. P. ROUSSELOT et J. HUBBY, dans *Rech. sc. relig.*, 1910, 1913, 1918.

- 7° **Providence naturelle et surnaturelle:** point auquel se rattachent les thèses spécifiques du *thomisme*, en tant qu'il se distingue du molinisme; voir les grands commentateurs de S. Thomas au XVI^e siècle (p. 737). Leur interprétation, maintenue par A. MASSOULIS, O. P., *Divus Thomas sui interpres, de divina motione et liertate creata* (2 vol., Paris, 1092), est longuement exposée par le P. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* 3 vol., Fribourg, 1907. — Les nombreux traités écrits contre les défenseurs modernes du molinisme (voir *Molina* p. 758) contiennent à peu près la même doctrine; R. BEAUDOIN,

O. P. , *De la prémotion physique de S. Th.* (Rép. au P. Mazella), 1879. — A. M. DMMERMUTH, O. P. , *S. Th. et doctrina præmotionis physicæ* (rép. au P. Schneemann), Louvain, 1886; *Defensio doctriue S. Th. de præmotione physica* (rép. au P. Frins), Louvain, 1895. — J. J. BERTHIER, *Le néo molinisme et le paléo-thomisme, à propos d'un livre du R. P. Frins*, dans *Rev. thom.*, 1893 (I), 3 articles. — Voir encore, *ibid.*, les études de H. GUILLERMIN, O. P. , *S. Th. et le prédéterminisme*, 1895-1896; A. VILLARD, O. P. , *La providence*, 1896-1897. — H. GAYRAUD, O. P. , *Le thomisme et le molinisme*, Paris, 1889 et 1890 (rép. au P. de Régnon); *Providence de libre arbitre*, Paris, 1892; *S. Th. et le prédéterminisme*, Paris, 1895. — R. GARRIGOU-LAGRANCE, *S. Thomas et le néo-molinisme*. V^e appendice du livre sur *Dieu*, 4^e éd., Paris, 1923. — Présentation atténuée du thomisme par H. GUILLERMIN, O. P. , *La Grâce suffisante*, dans *Rev. thom.*, 1901-1903, 5 articles. — Nouvelle conception du thomisme présentée par le card. Jos. PECCI, *S. Tommaso circa l'influsso djvino e la scienza mezza* Rome, 1885 (critique par H. GUILLERMIN, O. P. , dans *Ann. phil. chr.*, 1886). Ce néo-thomisme a été maintenu par Satolli, Paquet, Lépicier (cf. n^o 4). — Certain molinisme moderne se présente, lui aussi, comme une interprétation large de S. Thomas.

- 8^o **Questions diverses de théologie dogmatique.** Sur la Trinité. TH. DE REGNON. *Etudes de théol. positive*, t. II (1892), p. 133-232. — Sur les anges, A. VACANT, dans *Dict. théol.*, 1903, col. 1228-1248. — Sur l'homme, J. B. KORS, O. P. , *La justice primitive et le péché originel d'après S. Th.*, Kain, 1922. —

J. B. TERRIEN, S. J., *S. Th. Aq. doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894. — A. VILLARD, O. P., *L'incarnation d'après de Th. d. Aq.*, Paris, 1908. — M. SCHWARM, O. P., *Le Christ d'après S. Th.*, Paris, 1910. — S. SZABÓ, O. P., *De scientia beata Christi*, dans *Xenia thomistica*, II (1924), p. 349-491. — F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen charakter in de Scholastik bis Th. v. Aq.*, Paterborn, 1908. — M. GRAPMANN, *Die Lehre des hl. Th. v. Aq. von der Kirche als Gotteswerk*, Regensbourg, 1903. — SÉRIES, d'études spéciales (vulgarisation); HUGON, *Le mystère de la Ste Trinité* Paris, 1912; *Le mystère de l'Incarnation* P., 1925 (5°); *Le mystère de la Rédemption*, P., 1910; *La Ste Eucharistie* P., 1917 (2°); *Hors de l'Eglise point de salut*, P., 1907; *La causalité instrumentale...*, P., 1907. — Exposés oratoires ou affectifs du dogme: J. MONSABRE, *Exposition du dogme catholique*, Paris, 1869-1890. — L. BATL, *Théologie affective selon S. Thomas en méditations*, 1654 (rééd. Chevereau, 1854; nouv. éd. Bougal, 1904-6, 12 voi. — G. CORTENSON, O. P. (†1664), *Théologia mentis et cordis*, 1668.

- 9° **Questions de morale** (naturelle et surnaturelle): grand exposé: M. A. JANVIER, O. P., *L'Exposition de la morale catholique*, Paris, 1903-1924. — A. D. SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale du S. Th. d'Aq.*, Paris, 1916. — A. DE LA BARRE, S. J., *La morale d'après S. Th. et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911. — R. BEAUDOIN, *Tractatus de conscientia*, Paris, 1911. — DOM. O. LOTTIN, *Loi morale naturelle et loi positive d'après S. Th. d'Aq.*, Louvain, 1920; *La vertu de religion d'ap. de Th. d'Aq.*, Louvain, 1920; diverses autres études, 1922-

1923. —J. GARDAIR, *Phil. de S. Th. : Les vertus morales naturelles*, Paris, 1901. —A. GAY, *L'honneur . sa place dans la morale*, Fribourg, 1913. —A. GARDEIL, série d'études dans *Rev. thom.*, 1918-1919 (6 art.) . —Voir les grands commentaires cités, et la traités théologiques modernes basés sur S. Thomas, surtout A. TANQUEREY, *Synopsis théol. mor.*, Tournai, 1904 (rééd.) —D. PRUMMER, —O. P., *Manuale théol. mor.*, Fribourg. 1915. —Pour la philosophie morale. voir CARD ZICLIARA, *Summa philoe.*, III, *Jus naturale*. Rome 1876. —L. LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis*, t. I. *Ethica generalis*. Paris 1914. —H. D. NOBLE, *La conscience morale*. Paris 1923 (2° éd.) . —GILSON, *S. Th. d'Aquin.*, Coll. *Les moralistes chrétiens*, Paris, 1925. —Pour la doctrine sociale et politique, voir G. DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, 2 vol., Paris, 1894-1896. —M. B. SCHWALM, O. P., *Leçon de philosophie sociale*, 2 vol., Paris, 1911-1912. —S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911 (Paris, 1912) . —V. CATHREIN, S. J., *Das Jus gentium...beim hl. Th. v. Aq.*, Fulda, 1889. —Doctrines politique: H. A. MONTAONE, dans *Rev. thom.*, 1900-1902. —J. ZEILLEEF, *L'idée de l'Etat dans S. Th.* Paris. 1910. —B. ROLAND-GOSSELIN, *La doct. pol. de S. Th.*, Paris, 1928.
- 10° **Spiritualité** (ascétique et mystique). TH. DE VALLGORNERA, *Mystica theologia divi Thomæ*, Barcelone, 1665 (éd. J. Berthier, Turin, 2 vol., 1911) . —A. MASSOULIE, *Pratique des vertus de S. Th.*, Toulouse, 1678 (rééd. Laurent, Paris, 1888) ; *Traité de la véritable oraison d'après les principes de S. Th.* (éd. J. Rousset), Paris, 1900. —A. M. MEYNARD, O. P., *Traité, de la vie*

intér. Petite Somme de théol. ascétique et mystique d'après l'èsprit et les principes de S. Th. d'Aq., Clermont, 1885 (2 vol.); rééd. G. Gerest, Paris, 1925. — R. CARRIOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol. S. Maximin, 1923. — D. JORET, *La contemplation mystique d'après S. Th. d'Aq.*, Lille, 1923.

- 11° **Sujets divers.** — Autorité de S. Thomas: P. MANDONNET, *Les titres doctoraux de S. Th.* dans *Rev. thom.*, 1909, p. 604 — *La canonisation de S. Th. d'Aq.*, dans *Mélanges th.*, p. 1-48. — J. J. BERTHIER, O. P., *S. Th. Doctor comuni Ecclesiae* (testimonia Ecclesiae), Rome 1914. — L. LAVAUD, *S. Th. "guide des études"*, Paris, 1925. — Etudes particulières: P. MANDONNET, *Frères précheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 872-886. — *Mélanges thomistes*. publiés par les Dominicains de la prov. de Paris, à l'occasion du VI^e cent. de la canonisation de S. Thomas, Kain, 1923. — *Xenia thomistica*, Rome, 1923-1925 (même occasion). — Sur la chronologie, voir les études récentes signalées plus loin, dans les notes, de Mandonnet, Synave, Pelster, Grabmann. — Revues diverses consacrées à S. Thomas: *Divus Thomas*, Fribourg; *Divus Thomas*, Plaisance; *Ciencia tomista*, Madrid; *Revue thomiste*, Saint Maximin; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain; *Vie spirituelle*, Juvisy; *Cahiers thomistes*. Paris; etc.

第十一章 十三世纪多玛斯学说前的神学家

一 多玛斯学说的敌视者

太新颖的圣多玛斯学说，即使在那些以本质地属于神学的几点上，难免不遇予以攻击者。一二七〇年，若干世俗的学者，设法使教会当局正式把布达的薛泽（Syger de Brobant）的道理，与多玛斯的道理，一并予以绝罚。一二七七年，三月七日，他们竟得达到目的：在被巴黎主教，斯德望·邓比爱（Etienne Tempier）攘斥的二九九个命题中大半是属于亚吠罗派的，可是二十来款，出自多玛斯的哲学。一二七七年，三月八日，在牛津，坎特伯雷总主教，基华毕（R. Kilwarby）申斥了三十来个命题，其中若干个关于一段物体组织的多玛斯学说。基华毕尝不稍犹豫地攘斥了他的一个同会士。他的后任（方济各会士），若望·拍客（Jean Peckam），认为对于多玛斯，尽能出以同样的肃杀之气。他像圣文都辣，属于奥斯定派的极右派；当他留居巴黎时，早就与天神圣师发生冲突。一二八四年，十月二十九日，他重申他的前任的谕令；一二八六年，四月三十日，他又绝罚了多玛斯的八个命题，并且指出单一的质形学说为异端。

这些公开表示，纯是两个修会间神学斗争的一个阶段，方济各会士当心地去念多玛斯著作。一二七八年光景，玛尔的威廉（Guillaume de la Mare）作了两个有名的改错目录：（后来多明我会士称它们为歪曲目录（Correctorium, que les domitoricains qualifieront de corruption）。在神学集成中，他指摘了聚讼的问题

(Les questions disputées), 以及微妙丛谈 (Quodlibetales), 在“格言录”里卷一注解, 他逐节予以批评 (一一八节或一二三节), 有关于命题的, 关于错误的, 有欠正确的, 危险的, 过激的语句。形一说 (L'Unité de forme), 尤其是他的箭靶子; 还有许多的问题, 受了他无情的攻击; 在拍客致林肯主教 (Evêque de Lincoln) 有名的书信中所提的各点, 也是他驳斥的资料。威廉的一击获得了一个大大的成绩。一二八二年, 在斯特拉斯堡召开的方济各总会议 (Le Chapitre général de l'Ordre) 指定: 他的改错目录, 为蒙准阅读神学集成的学生们 (Notabiliter intelligentes) 的必读物: 反毒剂应该跟着毒剂。这本著作引起了多明我会士强硬的抗议; 这本著作还不是方济各会士惟一的武器; 他们同时又写了许多攻击形一说的论文; 而且在神学院公开的辩论中, 每择其一点而予以批驳。斯特拉斯堡总会议的关系是极重要的: 因为通过这个会议方济各会决定它的道理趋向: 它不但拒绝进入学多玛斯开避的途径, 而且直接反对他的方法, 和他的哲学。十三世纪来, 最能代表方济各会神哲学的巨头, 该推邓斯各德。后章我们将另予钻研。

一三二三年, 多玛斯被列入圣品, 遏制了反对他的道理的第一次大攻击。斯德望·邓比爱的控诉, 是一切攻击天神圣师的道理的起点; 一三二四年, 他的后任, 斯德望·步兰 (Etienne de Bour-ret) 予以撤销。可是方济各会仍保持着它的学说; 对立的多明我会开始时表示犹豫, 终于决定了立场, 并且争得了许多神学家 (修会士或俗人) 的拥护。可是, 在方济各会及多明我会之外, 站着自成一派的学者。

二 多明我会与多玛斯的道理

一、多明我会很快地表示拥护圣多玛斯的道理。无疑地, 天

神圣师的维新，引起了许多老学究的诧异。他们的反应，虽都没有基华毕在英国表现的激烈，可是，当年已八十的大阿尔伯来予缓颊的时候，无论在圣雅各伯，在巴黎，他们的一种狭窄的气量是很活跃的。多明我会一系列的总会议，自一二七八年起，都是有利于多玛斯的：在密兰（一二七八年）人们反对基华毕以及他的伦敦同志们的攻击；在巴黎（一二七九、一二八六年）人们批评一切排斥圣多玛斯道理的学者，其中身为教授者，且以职停相协；在萨拉古撒（一三〇九年）人家强迫教授们接受多玛斯的道理，于是，多玛斯的道理，就变为多明我会神学家的道理；若干例外自然是免不掉的。

在这个愈趋愈明朗的潮流外，应该一提圣多玛斯的拥护者的工作。他们最著名的作品是攘斥玛尔的威廉的改错目录（*Correptorium*）指正（*Correctiores*）。这类著作到现在还存在着四种重要的典型：其中最完整的当推“歪曲指正”（*Correctrium corruptorii Quare*），一二八二、一二八六年间写于伦敦，作者大概是理查·格拉威（*Richart Clawell*）多明我会士，神学博士，若望·基陶、（*Jean Quidort*）接着在巴黎写了另一种，可是没有完卷。争执的问题，或是关于哲学的，或是关于神学的：在这些问题中，有关于享见天主（*La vision béatifique*）（这是直接的以及本质的理智行为）神贫本质，以及基督和宗徒怎样具体地缮修神贫的命题。在这些辩护作品以外，还有若干专论；它们是针对圣多玛斯的被攻击的某一或某一端道理的。齐尔兹·勒西内（*Gilles de Lessines*）的“形一论”，是所以反对基华毕的。这篇论文，在十三世纪末，丰富的斗争文字中，占着一个最重要的位置。此外还有为多玛斯的“直接享见天主论”（*De immediata visione Dei*），物与本质的区别论（*De differnetia esse et essentiae*），“宇宙永远论”（*De aeternitate mundi*）“理智与意志论”，辩护的著作。

在多玛斯最初的门生中，除掉若望·基陶，及齐尔兹勒西内，下面几个名字是应当予以一提的。

伯尔纳多·特来易 (Bernard de la Treille)，尼母人 (Nimes)，巴黎圣雅各伯学院教授，尝深刻地钻研“本质与存在的实际区别论”，以及“认识论”。他遗有若干哲学著作，及圣经注解。

托勒密路格 (Ptolemée de Lucgues) 是圣多玛斯教授于那不勒斯时的弟子，为表示他崇拜老师的心理，他尝写了多玛斯著作目录：又在他的圣教史 (Histoire ecclesiastique) 以及写于十四世纪初的劄记 (Les Annales) 里，抒述了圣师的若干生平事迹。他的六天创世纪神哲学著作，是以多玛斯的道理为根据的；多玛斯的“君王治权论” (De regimine principum) 是由他完成的。托勒密多年供职亚威农教廷，终于被擢为威尼思托拆罗主教。

余格·卞龙 (Hugues de Billon) 是奥斯底 (Ostie) 的主教，死于一二九八年，写了若干为多玛斯学说辩护的著作；反多玛斯学说的歪曲者，大概也出于他的手笔；未经刊印。

威廉奥仲 (Guillaume de Hozun) 为都伯林 (Dublin) 总主教，死于一二九七年；他的许多著作都在阐明纯粹的圣多玛斯学说，都没有刊印。

二、在多明我会士中，有一部分相当重要的人，被称为新柏拉图派 (Néoplatonisant)。他们虽不仇视圣多玛斯，可是，尤在哲学上，走着另一个途径。他们远宗大阿尔伯，他的著作是极广大的；近宗威廉·麦培克 (Guillaume de Moerbek)。他可被视为十三世纪新柏拉图主义的发起人。他精通希腊文化，熟悉东方问题；一二七八年，升哥林多总主教。他把许多的希腊著作，亚里士多德的，以及其他作家的，介绍于西方。蒲罗克鲁 (Proclus) 的神学初阶 (Elementatio theologica)，和其他三种小册子，是由他翻译出来的。他对于新柏拉图主义，有极大的好感，而且也努

力予以宣传。

十三世纪中，在威廉及阿尔伯后，崇拜新柏拉图主义者计有：

斯特拉斯堡的余格·黎伯冷（Hugues Ripelin de Strasbourg）；他的神学真理撮要（*Compendium theologiæ veritatis*）是中世纪一册最好的课本。

斯特拉斯堡的乌列克（Uric de Strasbourg）遗下了一部神哲学巨著，《善论》（*Summa de bono*）。它是以原因书（*Liber de causis*），与其他一系列新柏拉图派的作品为依据的。

夫赖堡的退里（Thierry de Fribourg）生于一二五〇年左右，一二九七年光景，执教于巴黎；他的许多著作说明了他的特别的关于科学、哲学、神秘学的见解。他的柏拉图主义是极露骨的；他的神修论极接近厄克哈（Eckart）的。

在这些道理性与思辨性特厚的著作之外，在多玛斯时代的多明会同学中；可以找到许多站于哲学派别之外的著作。

其中最著名的几本，是关于辩护学的；目的在攻击伽丹派（*Les Cathares*）华多亚派（*Les Vau-dois*），以及犹太人。雷门·玛尔定（Raymond Martin）于一二七八年，写出“信德之剑”（*Pugio fidei*）后，一二五六年，一二五七年间，又写了一种教理书（*Catechisme*）；它很像圣多玛斯的布道小册。一二七七年，另一个多明我会士，斐理伯大胆者（Philippe le Hardi）的神师，写了“君王手册”（*Somme de Roi*）。这是一本民众化的作品。

圣雷门·贝那福（Saint Raymond de Pennafort）的“补赎论”（*Sermon de pœnitentia*）的影响，是很大的。夫赖堡的若望（Jean de Fribourg）一反当代作家爱写布道论（*La théorie de la prédication*）以及搜集模范道理演讲的习尚，写了一本出类的“精修者手册”（*Summa confessorum*）。为了同样的目标，人们又爱写圣人传记。雅各伯·华拉齐内（Jacques de Voragine）的

“圣人传” (Legenda Sanctorum), 是其中最著名的, 它所得的成绩是有口皆碑的; 以至他的圣人传被称为黄金的圣人传。此外还有关于教育的著作 (儿童教育法写于一二六五年前)。“君王教育论”, “治国论”, 尤引起人们的注意。圣多玛斯的确写了“治国论” (De Regno)。至于“君王的教育论”, 不是他写的, 而是他的一个同会士, 波未的味增爵 (Vincent de Beauvais) 著的。波未又写了那部篇幅浩繁, 又民众化, 又足资观摩的百科全书, 大镜 (Grand Miroir, Speculum majus)。该书完善的反映了中世纪的面目, 以及作者对于自然的知识, 和他的神秘心理。

三 其他十三世纪的神学家

一、多玛斯学说很快地输入多明我会, 和其他修会中。十三世纪时, 熙笃会士 (Le Cistercien), 布洛里的罕柏特 (Humbert de Brouilly) 也予以标榜; 他遗下了多种哲学丛著, 与一本布道论。波伦亚的机刺德 (Gérard de Bologne) 以多玛斯的神学集成为蓝本, 又另写了一本 (Theologiae Summa)。奥斯定会总长, 部耳日总主教, 罗马的齐尔兹 (Gilles de Rome), 以及巴黎教授 (一二九三年) 贝尼温陀 (一三〇二年) 总主教, 微忒波的雅各伯都推许多玛斯的学说。齐尔兹尤以神学闻名于世。

罗马的齐尔兹是奥斯定会隐士的 (Ermites de Saint Augustin) 第一个教授。青年进会后, 行年二十一的他, 就被遣赴巴黎; 一二六九年, 一二七二年间, 受课于圣多玛斯。离校后, 他仍忠于老师的学说, 一二七七年, 以业士资格反对斯德望·邓比爱提出的命题。结果, 他只得悄然离开大学; 而延至一二八五年, 才能争得教授的荣衔。当时, 他徇斐理·大胆者 (Philippe le Hardi) 的请, 为他的儿子, 将来的斐理伯四世美者 (Philippe IV le Bel), 撰了有名的“君王职责论” (De Regimine principum); 书

中的他指出君王在人的、家长的、国王的立场下的责任。当时他在修会内，已是一个了不起的人物；一二八七年，奥斯定会总会会议命令该会士采纳他的道理。一二九二年，升总长后，他努力发展修会教育。他虽原籍意大利，一二九六年，他获得教宗和国王的信任，被擢为部耳日总主教。这是一个极其重要的总主教区。国王的宠幸未能阻止他在三卷“教权论”（*De ecclesiastica potestate*）为教宗国的权利，仗义执言。显然，齐尔兹广大的笔墨活动，不止于上列两书。他还遗下不少的哲学（亚里士多德著作注解；物与本质论，多形论，及神学的著作（圣经注疏，伦巴格言录注解，聚讼的问题，丛谈，教义及伦理作品。）他在主教立场上，一方面尝攻击斐理伯美者僭越的王权；另一方面又攘斥基陶（Guidort）的圣体学说；他在维也纳公会议中，声色俱厉地批评了邓拨利爱会士。一三一六年，十二月二二日，齐尔兹死于亚味农，教宗行宫。

齐尔兹学派（*Ecole égidienne*）的基本哲学，是纯宗多玛斯的，可是带着一些犹豫的态度。这个所称的“最坚固的博士”（*Doctor fundatissimeus*）会想调和他的老师圣多玛斯和他的会祖圣奥斯定的道理。他认为为达到目的，需要改变一些圣多玛斯的强有力的哲学综合；他终于不无疑惑地抽去了这座大厦的若干基石。一二八五年，为获得博士学位，已改变了一二七七年他还坚持关于一形论的观点；当时他正在反对邓拨利爱，为圣多玛斯辩护。之后，他又回到种子理智（*Raisons Seminales*），主动理智（*Intellect agent*）及主受理智（*Intellect patient*）的相等说。若干神学命题，也标志了齐尔兹的独立性（*Indépendance*）：灵魂所以是天主的肖像，虽也为了它的本质，尤为了它的能力（*Facultés Operatives*）。“天主存在”为完人是个自然能认识的问题（*Per se nota*）；科学知识，与智慧知识是有区别的等等……这些见解不应该归于一种创造天才，而应该归于一种理智的弱

点。这个判断可能是严厉的。齐尔兹错误地、狭窄地窥测了两个大圣师的协调。

二、在十三世纪末叶，修会以外的神学家中，我们也可以找到坚决的多玛斯学派：如奥汾涅的伯多禄（Pierre d'Auvergne），功的亨利（Henri de Gand）封腾的高弗罗亚（Godefroid de Fontaines）。伯多禄的遗著，只有关于哲学的；其余二人的著作，也有关于神学而应予以一提的。

功的亨利始任（一二七六年）布鲁日教长（Archidiaëre de Bruges），后任（一二七九年）都尔内教长；一二七七年开始教授于巴黎，他在学界中所享的声誉，一贯地是盛大的；死于一二九三年，六月二十一日。他的十五册丛著（*Quodlibets*），以及一部神学概论，尤轰动一时。可是，他的神学概论，他只写了它的序言，与天主论。它的历史价值，由于他个人的强有力地捍护的一系列的道理；可是，未能使它们压倒一切。在士林哲学内，他看中了若干关于形而上学及心理学的问题，并且反复予以钻研。或称之为奥斯定派；实在他是一个折衷的逍遥学者（*Peripatéticien éclectique*）。他摘取古士林学中，风行一时的一套学说。然后一面予以一种特色，一面使它与自己的哲学配合。若干多玛斯学说，直使他五体投地：例如“一形论”，虽然他没有赞成它的全部；在攻击圣多玛斯的风潮中，他也不肯作坚决的批评。多玛斯的永远造化的“不可能论”，“个体论”（*Individuation*），“混合物的多种存在论”（*Existences multiples dans les composés*），“身形论”（*Forme de corporeité*），“认识论”，“主意说”，他都不予同意；而且他第一个标榜意志绝对优于理智以及其他神司。这个最后的学说，邓斯各脱也予赞成。功的亨利与圣多玛斯一般衡量哲学与神学的关系；可是对于天主的属性，他的见解是很特别的。他跟着奥斯定派，极度重视“典型说”（*Exemplarisme*）。

封腾的高弗罗亚生于列日的封腾；始任列日红衣司铎，后于一二八六年任巴黎教授。他遗下的十四部丛著透露：他的心灵是独特而坚强的。一如当代的一切神学家，他兼治神学、伦理学、哲学、法学，他决然参加攘斥多玛斯学说的运动。胡南指出：在教会立场上，他是多明我会士的劲敌；可是他盛称多玛斯是个伟大的哲学士。高弗罗亚的多玛斯学说，是有色彩的；始发现于他的一系列的不关组织的问题（Questions non constitutionnelles）的答案中，继表示于他攻击当代若干教授的态度中（罗马的齐尔兹，微忒波的雅各伯，多玛斯萨吞，功的亨利），终暴露于他对圣多玛斯新学说的警惕与怀疑。他为反对功的·亨利的主意说（Volontarisme）过度强调主知说（Intellectualisme）。他的学说也受到各方面的批评，而奥汾涅伯尔纳多的批评，尤为尖锐。

第十二章 若望邓斯各德

一 生活与著作

方济各会将来的大师的生活，一如圣多玛斯的，应该整个地消磨于教授中；他的生活比天神圣师的生活要短得多，如果他生于一二七四年的话。我们能找到的关于他的生活资料是极少的。看来他生在属于苏格兰的邓（Duns），青年的邓斯各德，就进了方济各会；他读书于牛津。一个活泼透彻的理智，在这样的文化城内，自然要受到剧烈的影响，而且势必引起相当的反应。他在牛津准备系统化方济各会的神学：他一方面反对多玛斯的革新，另一方面引用着亚里士多德的学说。他先教授于牛津，后讲学于巴黎。一二九三年，一二九六年间，他早已一度留学法京。一三〇二年再度报到后，不久就得博士学位；至一三〇七年才离去。当时，他公开拥护圣母无玷始胎；相传在巴黎大学的一个辩论会上（Actus Sorbonicus），他驳斥了二〇〇个反对的证理，而说服了巴黎的一切博士。一三〇七年奉命赴科伦教授；他的光荣的教授生活。狭然于一三〇八年十一月八日，因死遭受打断。在若干地方，他被敬如真福（Bienheureux）。

邓斯各德的遗著，没有经过严格整理。根据学者最近的批判，他的著作的数字被削得很可怜。他的大半的纯哲学著作，已划归于别的作家；亚里士多德的物理注解，形而上学注解，论理学注解，灵魂论注解，也全部与他脱离关系。人们又强调：思辨文范（La grammaire spéculative），物的原则论（De rerum principiis），定理（Théoremes）形而上学结论（Conclusions

metaphysiques), 地位成全论 (De perfection Statuum), 都不是他写的。现在所剩的, 计有他的形而上学问题 (Questions métaphysiques), 第一原则论。(De primo principio) 这是邓斯各德最先写的一本小册子。龙雷 (E. Longré) 指出: 它的结构是数学式的 (D'une Architecture mathématique), 他表示的神情是玄妙高超的。这本著作, 是圣安瑟尔莫式的关于天主本体, 以及他的无穷美善的瞻祷与默想。邓斯各德的代表作, 是他的伟大的伦巴格言录注解。这部著作, 由于成于牛津, “称牛津本” (Opus oxoniense)。之后, 当他在巴黎任教授时, 为前著做了一个撮要, “称巴黎本” (Opus pari-siense)。这两部著作, 已足使邓斯各德名留青史。此外, 还应该指出他的巴黎议论 (Collationes parisienses) 以及丛谈。(Quodlibets) 牛津本是邓斯各德最重要的著作; 它可视为他的学派的课本。这是一部伦巴格言录注解, 次序悉照格言录的; 可是, 他的注解是别出心裁的。这部注解的特点之一, 是频繁的哲学辩论 (Discussions philosophiques)。在这点上, 邓斯各德常随着他理智的斜坡泻下去, 牛津大学的传统做过来。在神学问题上, 他过度联系地作出冗长的哲学钻研。其他学者轻描淡写的地方, 他故意装出徘徊不忍去的态度。他的方法是有毛病的, 它缺少一贯性。在注解中, 邓斯各德的另一个特点, 是他的极度露骨的批判性。他的环境催迫他望这个方向驰去。最著名的学者, 虽或已作古, 或已走近墓穴; 邓斯各德认为先应当征询他们的见解, 然后决定自己的论调。因此他讨论一个问题时, 必先罗列一系列学者的见解, 然后予以批判。遇到他认为错误的, 或强词夺理的见解, 他更不肯轻予放弃。可是他的批判, 不是为了乐于批判, 然为了要组织一个新的他或已窥见的, 或已开始的系统。他的哲学也只以此为目标。

巴黎本 (Reportata parisiensia) 是伦巴格言录的另一个注解; 大概是于一三〇二年开始写的。原本没有留下来。所存的只是一

种笔录 (Reportation)，而且也未经邓斯各德审阅。至少卷一肯定地未经审阅。卷三没有写完，他的弟子们，撮要地抄录了牛津本，草草予以凑成。在巴黎本里，尤于卷一卷四中，可以找到牛津本若干稍有出入的见解。巴黎本的方法，虽胜于牛津本，可是方济各会的神学家更爱用牛津本。关于这点，我们可以举出三个理由：一、初版本数的不足，二、内容过于简略，三、修会上峰的重视牛津本。近代学者也认为牛津本远胜巴黎本。

二 神学家与哲学家

(甲) 神学家

邓斯各德是方济各会学派的典型老师。他的圆活的辞令，为他争得了微妙大师 (Docteur Subtil) 的徽号。为此由他门下培植出来的神学家，能游刃有余地抵御来自多玛斯学派的攻击。人们历久标志邓斯各德与圣多玛斯中间的矛盾。现代的方济各会学派，都予以解释：一方面否认若干著作是他的手笔，若干可疑的道理是他的见解；另一方面指出，他是圣文都辣的继承者，而并不是一个新运动的倡导者，以及奥坎 (Occam) 的先驱。关于后一点，无论如何，应该承认，十三世纪方济各会道理运动，是与邓斯各德的主义有联系的。无疑的，人们不会把炽爱圣师及微妙大师混为一谈的：神秘的热情 (Elan mystique)，在圣文都辣身上，是极蓬勃的；在邓斯各德身上，不是抛头露面的；为了他尤其是个哲学家。可是人们可能说：“十三世纪方济各会神秘神学的发展，在邓斯各德的笔下，找到了一个奇妙的形而上的辩白。”这点是应当了解的。

邓斯各德的理智，是个具有崇高的创造性的理智。无疑的，面临他认为不健全的学说系统，在弃绝一个见解前，他该予以批判；可是，他并不为了要建设而破坏；一看他采取的步骤，这点

就能洞若观火；他寻求的是建设。他以神学家的资格，不但乞灵于圣经，还借助于教父。他的教父研究，与十三世纪的其他学者，是同样丰富的。他频繁地引圣安瑟尔莫，圣若望达马萨内的著作。他最崇拜的是权威绝伦的圣奥斯定；在他的伦巴格言录注解中，一共引了一三〇〇次；在他其它的著作，他也不忘予以引用。遇到机会，他又批判方济各会先辈的著作。一般地说，他虽通过由他创造的有味的综合，予以补缀，却忠于他们。龙雷（Longré）指出：“他有他的一种系统，互相衔接的，强有力地搜罗的解释，不过行文稍觉踌躇。若干伟大的观念，光照并支持他的形而上学及神学的组织，予以肯定，使它们胜利，这是他的努力，以及他的透彻的辩证法的目标。”

邓斯各德的学说系统的特性可见于他的工作观点中。龙雷说：“邓斯各德怀着方济各会士传统的热忱，决意在爱的观点下（Du point de vue de l'amour），组织关于一切的概念。”这里不谈伦理或神秘，只谈形而上的思辩，思辩的综合；而这个综合允许人在爱的观点下强有力地组织一切方济各会的哲学，神学，神秘学的思想。实在爱在它的高峰上，指挥着邓斯各德的形而上的，以及宗教的综合。爱在天主对外的一切途径上，占着鳌头。同样爱他是万物归到第一原因的条件。这是邓斯各德设想的“爱环”（Le Cycle d'amour）。圣多玛斯的综合是完全不同的；他只想客观地推崇真理。人们能把天神圣师的“主知说”（Intellectualisme），针对邓斯各德的“主意说”（Volontarisme）。我们应该确切明了这两个术语的意义。

“主意说”是邓斯各德重要命题中的一个。它是善第一，或爱第一的特别的实际结果。主意说指意志高于理智，意志不属于理智。这里所论的“高”，是绝对的，不是相对的。圣多玛斯承认：在此世实际伦理领域中，意志强于理智，爱慕天主强于认识天主；可是他坚持：理智本胜于意志；这是邓斯各德所否认的。

圣多玛斯表示：意志隶属于已经认识的对象，这个对象指天主，最圆满的，吸引人的善。邓斯各德予以排斥，虽不放弃下面的原则：“不能要我们先认识的东西”（*Nihil volitum nisi præcognitum*），就是面临最圆满的善，意志仍保持着它的无可无可性；意志的决定的理由，是意志本身；它是它的行为的独一整个的缘由。这个命题确是与邓斯各德的心理学区结的。邓斯各德对于灵司（*Facultés*），尤其对于意志承认的活动，多于圣多玛斯所指出的。它的影响直及原神学与伦理学；它的重要，于此可见一斑。可是不应该夸张字面。斯各德肯定理智的行为，不但是意志行为的一个条件；理智行为对于意志，通过一种诱惑，像是一个究因（*Cause finale*）。一如在后面我们要了解的，主意说与思辨，最大瞻的思辨不在例外，是不抵触的。

邓斯各德的综合，正如圣多玛斯的综合，首先是个神学的综合。关于这点，他的整个著作，是个证据。在他著作中广大的思辨成份，来自他对于哲学的信任心，他坚持哲学能证明理智与信德的和谐。看来，他有时否认神学的科学地位，尤其是在牛津本序言中；可是，在那儿，他像纯有意指出：神学异于亚里士多德所称的一般科学；它是一种特别的科学。他视以为一种实用科学，为了他研究的信理，在使人爱慕天主，爱慕应该受人爱慕的天主。他的道理的大体，并不因此而少坚强的系统化；因为他运用的形而上的原则是他的综合的灵魂，而且使它异于圣多玛斯的综合。

（乙）哲学原则

我们可以跟着胡甫（*M. de Wulf*）把邓斯各德的重要学说分作四端：一、形而上的形式主义（*Le formalisme métaphysique*）；二、物的单义性（*L'Univocité de l'être*），三、直觉说（*L'Intuitionisme*），四、主意说（*Le volontarisme*）。

形式主义（*Le formalisme*）渗透着他整个的学说。它允许铺

张个体本质的丰富，增加形而上的机构，且使物物打成一片，而维持着个体主义（L'Individualisme）。在每一个观点，它复杂了实际，因为它保证了内物（Entités internes）的一种独立的价值；而这个价值是多玛斯学说所否认的。在另一个观点下，它精简了实际；因为它根据一贯的原则，予以解释，在消除了本质与存在（Essence et existence），灵魂与灵司间的实在区别后，只存在着如于真善间，及天主的属性间的虚设区别。

物的单义性（L'Univocité de l'être）是邓斯各德学说的又一个重要环节。这是组织以天主为首的实际之物的统制（Hiérarchie du réel）的一个新方式。通过这个指导整个形而上学的理论，深奥的关系建立在实际之物各阶层中；理智与意志的相当的对象（Objet adéquate）既得尽量扩展，我们的思想能上及天主。单义性论是由邓斯各德倡导的；它是一个彻底地特别的思想的结果。

心理直觉说（L'Intuitionisme psychologique），不是邓斯各德发明的；他只予以推重，而以后，十四世纪的斯各德派，与奥坎派都予以采用。在认识论方面，理智对于存在之物的一种直觉说，足以加强士林学的教条主义。它解释理智与外物接触的方式，是与多玛斯派的方式不同的。心理直觉说指出：邓斯各德很信任理智。

主意说（Le volontarisme），是邓斯各德从功的亨利借来的；主意说的重点在行为上。邓斯各德尽量发挥了灵魂的活动性，或说他在士林学中，恢复了活动的观念。我们至少应该承认：在这点上，他比任何人更予以强调。他引证了前世纪若干伟大的奥斯定派学者。这些申明，为了出于另一时期，与另一个环境，而且包括着几等于宿命论的被动性，是极饶兴趣的。

这些大原则的应用是无穷的，它们似足以保证邓斯各德的特别性。可是在他的学说的根本观念上，应该加上其他一系列能协

助他决定他的学派的道理的观点。

这些观点，几乎发现于哲学的各部门。在形而上学内，除掉形式主义，以及物的单义性，人们应该指出：邓斯各德关于第一物质（*La matière première*），个体性（*L'Individuation*），位（*La personnalité*），主动性（*Action*）以及被动性（*Passion*）的观念。在心理学内，除去直觉说及主意说，人们可见他放弃文都辣的照明说（*Illumination*），代以一个接近多玛斯学说的认识论。邓斯各德在三用的灵魂外，又提出了一个“肉身形”（*Forme de corporéité*）。灵魂是不死的，可是人们找不出一个形而上的，有决定性的证理。在伦理学内，邓斯各德虽不否认理智的成份，却通过他的主意说，在一切领域内，把最重要的任务归于意志；而且这不纯是为了一个实际的观点，不只限于此生，而是属于原则性的。

那末，邓斯各德的哲学的确带着一种不容否认的特性。无疑地，他的哲学包含着十三世纪奥斯定派的思辩，而且通过若干新理论，它还予以订定，并且驾而上之。它利用的亚里士多德主义，使它在学校内争得一种权威。可是，斯各德的亚里士多德主义，因着这些用心，是很淡薄的；它没有它在圣多玛斯著作中的严肃性。多玛斯的目标，是在根据实在及真实（*La réel et le vrai*），创造一个一般性的哲学。倾向善的斯高脱的哲学，不因此而少坚强的组织性；相反地，它证明斯各德可以当得起做一个学派的领袖。他在方济各会内，在圣文都辣前，早已被视为学界巨星。他的哲学是整个地联系于神学的；他的神学，不但为了它的特别的综合，又尤为了关于若干重要道理的历史任务，是出类拔萃的。

三 邓斯各德的神学

(甲) 天主、原神学及神学

一、天主的存在不是先天地强调的：邓斯各德虽否认圣安瑟尔莫的证理，却予以渲染，而且加以修改，还指出它的若干价值。他以实在为起点，根据因果律，证明天主的存在。但是他愿意人们观察物的时候，少注意物的物理属性，多注意物的形而上的原则，务使证理系于不变的，必要的资料（*Procedendo ex necessariis*）。因此，他的证理像是先天的（*A Priori*）；实在纯是一个虚像。他不停地提出的证理原则之一，就是一系列无穷的原因的矛盾性：偶然存在之物（*Le Contingent*）是不能脱离必然存在之物（*Le Necessaire*）的。在这个基层证理之外，邓斯各德又辅以两个属于不同领域的证理：一为究因（*La cause finale*）证理，一为优越（*Eminence ou excellence*）证理。在这三条路中，他根据本质的领域（*Ex ordine essentiali*），结出了一个第一样必然存在之物（*Pri-mitas necessaria*）。即使在一系列偶然组成的原因中，这也是必然的结论。

二、天主的性体的认识，有赖于肯定路，否定路，优越路。最后一路是以类比（*Analogie*）为基础的。关于这点，邓斯各德并没有与奥斯定分道扬镳：他也拥护传统的类比主义，以及典型主义。他的物的单义性说，与前两个主义不发生什么抵触：斯各德派的不纯全的单义说，无非是积极观点下的一种类比说。同时，邓斯各德强烈地指明了“无穷”（*Infini*）的意义。龙雷（*Longré*）说：邓斯各德为无穷作出了一个明朗的，严格的定义。这个定义是与希腊哲学中，把“无穷”混为“不确定”（*Indéfini*）的一堆浮泛之说，是大不相同的。邓斯各德的天主的美善（*Divines perfections*）论，是以这个定义为根据的。天主的

美善被他说得光辉灿烂，而且被区别为真正的形式（*Formalités véritables*）。邓斯·各德强调，那些形式无害于天主的单纯性（*La simplicité*）。这个新学说虽碰到反对，圣教会从没有攘斥过天主的形式区别。

天主的形式地区别的属性，依据斯各德的神学，可分为两类：第一类包括一切排斥一切受造之物缺点的美善：这就是所称的内在状态（*Les modes intrinsèques*）。斯各德指出了五种：单纯，不变，永远，无形，不错误。第二类是由在受造之物身上我们所见的单纯美善（*Les perfections simples*）组成的；可是它们在天主是无穷的。第一类美善尤被称为属性：这些属性完全归于理智及意志。斯各德冗长地，一面根据信德，一面根据理论，一一予以研究。他尤承认人的理智能证明：天主的无穷，独一，他的由理智及意志组成的生活，他的真理，他的正义，他的普遍的上智，他的无穷的能力。但是他否认：哲学，至少亚里士多德的哲学，能通过严格的证理，证明天主能不借手于直接的原因，产生一切可能的东西；或确切证明天主的无所不在性。

天主的生活本质地是理智及意志的活动。可是，在天主，理智与意志不是首要的，它俩都属于本体（*Essence*）；本体是我们所以认识天主的基点。从本体发出的第一个行为就是了解（*Intellection*），愿意（*volition*）是跟在后面来的。为此我们不应该说：邓斯·各德所说的天主，本质地和首要地就是意志及自由。关于神的观念（*Les idées divines*），在他原神学里，占着一个重要的位置。它们不应该与天主的本质混为一谈；它们是不同的形式；模范观念（*Les idées exemplaires*），是受造之物在天主理智中的客观呈显。可是，邓斯·各德认为天主的意志有个特性，这个特性，就是主意说（*Le volontarisme*）的起源。意志说首先指示：自由是天主的意志的本质；天主的意志的行为不是出于强迫的；可是它的行为，为着它本身的美善，是不能不这样的。或说邓斯

各德表示天主的愿意是没有标准的，横蛮的：这是一个错误。相反地，他强调：在天主无理的措施是不可能的。或说：他注意的，是种种事物的存在，不是它们的本质；他谈天主的意志的独立性时，他与多玛斯派所说的没有差别，不过他的观点像更有力罢了。

邓斯各德的预简道理，与圣多玛斯的非常接近；功劳的预见与颁赐圣宠光荣于被预简者的决定是无关的。这个决定的惟一目的，是天主的善意：它在天主的仁善中，找到它的足够的，以及首要的理由。可是，谴责（*La réprobation*）要求罪恶的预见：因为如果谴责不是一个正义的行为，它是不可思议的。

三、邓斯各德的圣三神学，具有若干不容疏忽的特点。“言”的产生，不纯是天主所以认识他的本体的了解。这个认识虽也表示着“父性的关系”（*Connotat relationem paternitatis*），它是属于一个特种的，逻辑地后于、形式地别于第一个行为。他称之为“措辞”（*Dictio*）。这个行为是由“丰富的记忆”（*Memoria fecunda*）发生的；换句话说，它是由掌握着它的本质的对象的理智发生的。这个本质的对象就是父性关系的基础。至于圣神的发出（*La procession du St. Esprit*），邓斯各德说天主有两个爱的行为。第一个爱的行为跟在天主对于自己，自己的属性，及其他人物的认识之后。这个行为存在圣神发出，及圣言产生之前。圣言不是从这个爱的行为产生出来的，因为圣言产生之路，是性体之路（*Via Naturæ*），不是意志之路。（*Via voluntatis*）第二个爱的行为称“发”（*Spiratio*）；这个圣神由发的行为是父子共有的。发是意志的一种特别行为；它是自由的，这是本质的自由，为了它是意志的本体；它也是必然的，因为它的对象，是父子不可能不爱的无穷的本体。邓斯各德的圣三神学，为了他的位的界词，包含其他的特点。上面所说的“形式区别”（*La distinction*

formelle)，也是因此产生的。

(乙) 人神·玛利亚

一切上面所抒的原则，将在斯各德学说中最特别的几点里，找到它们的应用。这几点也就是斯各德所以别于圣多玛斯及圣文都辣的。控制一切应用的原则，是天主无穷地合理的、崇高地有序的意志。为此，他是个无比的形而上学家。正因为他研究了这一个真理，换句话说，正由于他认为：理性，秩序，智慧，是无穷的意志的标准，他根据另一个异于圣文都辣的计划，重组了实际 (Le réel)，以及现在的秩序；他把降孕放在天主一切对外方针的面上。邓斯各德整个的综合，降孕，超自然秩序的提拔，启示，造化，都紧于这个基层真理上。

圣言的降孕，根据邓斯各德的见解，不可能密切地关于原罪的预见，以及救赎。如果可能的话，那末，基督的被选纯是机会的了；这是邓斯各德所不能承认的；因为这个道理不能圆满地解释一切有秩序的意愿的目标的首要性。因为在天主，这个目标就在通过爱而光荣天主的自体；又为了这个计划的实行中，降生圣言的敬礼高于其他一切的钦崇。结论是：天主对外意愿中的第一个对象，是基督的心；而且它的无穷之爱，在一切之上，是他被选的第一个理由。可见邓斯各德没有直接想到下面一个问题：如果人类不堕落的话，基督是否也会降生下来；可是这个问题，为了自然的结果，他是不会想到的。斯各德的道理代表一种巨大的理智的努力，为使人神根据他在宇宙中地位的秩序 (Ordre de dignité)，站于他应得的位置；虽然为使地位的秩序符合概念的秩序 (Ordre d'intention)，人们应该强调若干圣经的篇幅。这个斯各德的见解是极虔诚的；可是我们不能肯定它的虔诚性胜过传统道理的虔诚心。

位结合 (Union hypostatique) 的解释，为着斯各德特别的理论，尤为着他对于位的观念 (La conception de la personne)，也

是别开生面的。持续性 (La Subsistence) 在斯各德眼里, 就是整个的性体 (La Nature complète); 但是他标志: 它不属于另一个实体。邓斯各德无意解除人天的结合 (Le composé théandrique dans l'homme Dieu); 虽然我们根据他的学说, 无论怎样予以诠释, 很难了解: 怎样人性不但与神性并列, 而且为圣言所收纳 (Assumée), 以及怎样维持着本质的合一 (L'Unité substantielle)。再者, 邓斯各德不但在基督区别了两个性体 (Deux natures), 还区别了两个自我存在之物 (Deux êtres existentiels), 一个不受造的存在, 它是神性的特典; 一个受造的存在, 它是适合人性的。为强调这个见解, 他提出了一系列的证据。它们都以下边一个原则为基础: 本质与存在 (L'essence et l'existence) 间没有实在的区别。

邓斯各德的救赎 (La Rédemption) 道理, 也是很特别的。他跟着十三世纪的大师们, 否认救赎的必要性。他认为天主能放弃一切赔偿, 即使他实行救赎计划的话。再者, 即使天主要求一种相对的损失赔偿, 任何人能通过圣宠, 为自己, 以及崇高的圣宠 (Summa gratia), 为整个的人类, 付出相当的代价; 因为罪恶不是无穷的。而且基督的功勋, 也没有内在的无穷性; 可是他不否认基督的功勋具有一种外在的无穷价值。这就因为天主可能接受这些功绩, 不但视之为功绩, 而且视以为具有一种无穷价值的功绩。

玛利亚始孕无玷特恩的捍卫, 是邓斯各德最大的一个光荣。这端两教会隐约地, 经过漫长世纪相信的道理, 到了十二十三两世纪, 在拉丁教会中, 遇到了一个黑暗和斗争的阶段。由于各种不同的理由, 尤为着怕有碍于救赎的普遍性, 最伟大的圣师们对于这个日趋发展的信仰, 或表示犹豫, 或表示反对。牛津的方济各会士, 华尔的威廉 (Guillaume de Ware), 是这个信仰热烈的拥护者。可是, 邓斯各德最幸运地指出: 玛利亚的不染原罪, 不

单无损于基督的地位，而且予以提高；他同时解答了神学士们提出的许多难题。他的批判的理智，这里大大地为真理服务。于是，推重天主母的特恩的潮流，通过方济各会士的影响，迅速的奔驰着，不但在一般的教友中，而且在神学界中。一四三九年，贝尔（Bale）公会议的声明，虽然缺少神学及法律的价值，不失为方济各会士，尤其是邓斯各德的成就。它一方面封闭了尖锐斗争的阶段，另一方面开启了玛利亚胜利的序幕。

（丙）人类圣宠永福

这里，我们以人类为中心，在自然及超自然两领域中，综合地提出邓斯各德的道理的若干特性。主意说明朗地活跃着，不但一如上面所说的在心理学内，还在一切人的伦理活动中。至于诫命，斯各德认为它们是伦理活动的客观基础，也可能是真正豁免的对象；可是我们不应该因此结出，在斯各德眼里，它们不是由于自然律（Droit naturel）的。勒巴歇兰（Le Backelet）指出：自然法是伦理责任的第一个基础：天主的诫命，只来加强它的权威。伦理秩序（Ordre moral）在天主方面不纯是无理性的。一般地，在人方面，也是同样的；因为意志是个具有理性的欲司。邓斯各德一如圣多玛斯解释了良心，良智（La Syndrèse）。他又谈了理智的德行：正理（Recta ratio），明智（La prudence）。这一切并不阻止肯定意志的首席性。

斯各德在人身上伦理力的强调，不可视以为披雷杰主义，也不可视为半披雷杰主义，他的圣宠道理，就是一个证明。无疑地，他没有权威地讨论宠佑的必要性。但是从他的著作里，人们可以找到相当多的确切的见解，一方面因以认识他的思想；另一方面，藉以明朗化若干含糊的，而他的学敌所以攻他的辞句。邓斯各德频繁地谈了宠爱。他认为：宠爱是由圣神产生的一种受造的习性（Habitus crée）。它是一种持久之恩，可是异于不受造之恩（Don incrée）；它与爱德无异。邓斯各德圣宠论的特性就在这点

上。雷蒙 (Raymond) 指出：“圣宠与爱德，在本质观点下，虽实在是等的，形式地是相别的 (Formellement distincts)。灵魂虽通过同一的习性，一面爱或能爱天主；一面受天主的收纳与爱护。形式的理由 (La raison formelle)，是各各不同的：这里是个被动的处境，那里是个活动的原则。为着这个“等性” (Identification)，邓斯各德指出：圣宠的位置 (Le Siège de la grâce)，不是灵魂的本质，而是一个灵司，就是意志。这个结论，像由于圣宠、荣光、永福 (La grâce, la gloire, et la béatitude) 间密切的联系是必然的”。

超自然的机构，邓斯各德又予以精简。他否认天赋伦德 (Vertus morales infuses) 的存在；因为通过圣宠，拥有义、勇、节德的意志，已足够地受到提拔，为发出这些德性超自然的行为。他又否认在信、望、爱，三神德外，有什么彼此相别的超自然的习性。即使圣神的七恩，也与三神德无别。这个精简，出于以繁化“形物” (Les entités formelles) 著名的他，实在是可以诧异的。这个精简是与他强调爱或意志的任务的倾向符合的。无论如何，我们不应该为了邓斯各德的神学的若干缺点，而说他的圣宠论接近路德的神学。

圣宠是由圣事赋于我们的。关于这点，斯各德的道理，与圣多玛斯的道理，没有多大区别。他与天神圣师不同之处，在原因方面他排斥一切物理的工因 (Causalité instrumentale physique)，或准备工因 (Dispositive)。有人批评他只承认一种机会因 (Une causalité occasionelle)，这是错误的。再者，伦因 (La causalité morale) 在现代学者看来，没有多大意义。雷蒙 (P. Raymond) 指出：斯各德视圣事为工因：它们伦理地 (Moralement)，非物理地 (Physiquement)，包藏着它们灌输于人灵上的效果；这就是说，天主许举行圣事时，亲自参加工作。

斯各德表示。告解圣事的本质，只在赦免 (Absolution)

中，痛悔，定改，告明，不过是三个条件。不差，为使判断是可能的，或完全的，这三个条件是必要的；它们是告解的组织成分。

有灵动物的永福，形式地说来，不在一个理智的行为中，而在一个意志的行为中。无疑地，理智与意志，在享见天主里，都有一个积极的任务；它两都直接予以接触。可是，意志胜过理智，那末，意志的行为超过理智的行为。

我们觉得邓斯各德始终忠于善与爱的思辨。这是方济各会的特色；他用以在哲学或形而上学中，赓续十三世纪神秘学家及伦理学家。他的学派保持着他的事业。雷蒙指出：“在我们的教理的发展中，在神学综合的工作中，斯各德的学说获得的宠幸，及不到多玛斯所得的。这是否说：邓斯各德的神学成就，已荡然无存？或是否指：邓斯各德标榜的一切教理，除去玛利亚无玷始胎一点，在现代神学里，已无立足余地？这个论调是不智不义的。良十三世及庇护十世，虽把圣多玛斯的学说，捧上九天；应该承认，我们教理的哲学思辨，还没有偃旗息鼓；它在理智前还是一个问题，而邓斯各德反面的解答还不是全无理由的。”

Jean Duns Scot

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions**: *Opera omnia* (éd. Wadding), Lyon, 1639, vol. 12—Réimprimée à Paris, 1891, par Vivès (sans appareil critiq.). — *Capitalia opera* (éd. part., P. Déodat Marie), Le Havre, 1908-1911. Innombrables autres édit. partielles. — Nouvelle édition critique (nécessaire) en préparation à Quaracchi.
- 2° **Etudes**: Etudes générale: P. P_{AYMOND}, P. M. C_{AP.}, *Duns Scot*, dans

Dict. théol. , col. 1865-1947 ; à mettre au point pour les œuvres ; bibliogr. asser complète, col. 1942-1947 ; signale les meilleurs commentateurs de Scot ; F. Lychet (†1520) , Mastrius (†1676) , etc. —Etudes récentes sur la vie et les œuvres : P. DE MARTIGNE, *La scol. et les trad. francise.* , Paris, 1888 (p. 249-427). —A. CALLEBAUT, dans *Arch. franc. hist.* , 1917, 1920 (l'Ecosse, patrie de D. Sc.) , 1924 (D. Sc. , l'étudiant à Paris vers 1293-1296). —E. LONGPRÉ, dans *France francise.* , 1928 (Pour le St-Siège, contre le gallic.) —A. PEIZER, *Le 1^{er} livrer des Reportata par.* , dans *Ann. Inst. sup. Phil.* , Louvain, 1923 , p. 449-491 ; *D. Scot et les études scotistes* dans *Rev. néo scol.* , 1923 , p. 410-420. —PEISTER, S. J. , études diverses dans *Franz. Studien* , 1923 ; etc. —CH. BALIC. O. F. M. , notes dans *Rev. Hist. Eccl.* 1926 , p. 551-566 ; *Les Comment de J. D. Scot sur les IV livres des Sent.* , Louvain, 1927. Cf G. THÉRY, dans *Rev. sc. phil. théol.* , 1928 , p. 291-295. —Etudes doctrinales récentes : P. MINGES, *Ist D. Scotus indeterminist?* Munich, 1905 ; *Die Gnadenlehre. . .* , Munster, 1906 ; et nombre d'autres brochures ou articles, —J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des J. D. Sc.* , Paderborn, 1913. —S. BELMONT, art. divers dans *Rev. de phil.* 1908 , etc. —P. RAYMOND, dans *Etudes fr.* , 1909 sq. —E. LONGPRÉ, *La philos. du B. D. Scot* , Paris, 1924 (Extrait des *Et franc.* , 1922-1924) : vigoureuse réfutation d'une thèse de B. Landry (*La phil. de D. Scot* , Paris, 1922) ; chaude apologie du scotisme ; redresse nombre de préjugés courants et peu fondés. —Z. VAN DE WOESTYNE, *Cursus philosophicus* , Malines, 1921 (Manuel " ad mentem Scoti "). —M. DE WULF, *Hist. ph. méd.* , II (1925) , —p. 6d-84. —Voir encore A. VACANT, *Essai sur la ph. de D. Scot comparée à celle de S. Th.* , Paris 1891 (Ext. des *Ann. phil. chr.* , 1887-1889). —DEODAT MARIE

DE BASLY, *Grandes thèses cath.*, 1990, 1903. —E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de D., Scot.* dans *Arch. d'hist. doct.*, 1927, p. 89-149. —H. MAC DONAGH, *La notion d'être dans la métaphysique de J. Duns Scot*, dans *Rev. néoscol.*, 1928, p. 400-417; 1929, p. 80-96, 147-181.

第十三章 十四世纪的神学

一 士林学的衰落及奥坎主义

(甲) 士林学的衰落

十四与十五世纪是中世纪及现代间的一个过渡阶段。这两个世纪，可以看学者研究的对象，或系于中世纪，或系于现代。人们也能视十四世纪为中世纪的没落阶段；而视十五世纪为复兴时代的一环，以及宗教改革的先声。自然，十四世纪也是宗教改革的预备；可是这个预备似是消极的，因为只见到一片破坏的景象。无疑地，一切所以别于现代的原则，都已存在，至少都已胚胎。在一切破坏中，最使人惊心动魄的，是关于道理方面的。十四世纪是个衰败的世纪。西方的大分裂，到了君士坦丁公会议（一四一四至一四一八年）才有转机。为此我们认为中世纪的末一个世纪，应该以此为界限。

在十四世纪的特点中，人们可能提出若干有关政治社会的重要现象：例如百年战争，以及战后，在一三八〇年光景，蔓延于欧洲的瘟疫。在另一个角度下，资产阶级的跳上政治舞台，是耐人寻味的。可是，这些史料，与我们的题目的联系，是很浮泛的。我们要提出的，是其他一系列的事情：一、教会解体，这个虽关法律，尤其伦理的联系，尝使西方的教徒彼此困结；而一种代之而起的“国家主义”（Nationalisme）把他们弄得四分五裂；二、拔扈的风尚：它笼罩着公教的欧洲，使广大人民走上削弱政权及神权的途径；斐理伯美者（Philippe le Bel）的法学家，是最危险的宣传者；三、大学的林立，巴黎及牛津以外，布拉格大

学创于一三四八年，维也纳大学创于一三六五年，海德堡大学创于一三一六年，科伦大学创于一三八七年，耶尔福大学创于一三九二年，克拉科大学创于一三九七年；十五世纪中，大学的创立甚至屈指难数。它们的影响使巴黎的学界皇座逊色，实在巴黎大学的课程已趋向下坡。

思辨科学（Les sciences spéculatives）的衰败，是十四世纪最令人触目惊心的一点：“哲学神学虽在大学中还教授着，可是已看不到前世纪大思想家们灿烂的权威。一般地说来，太平凡了。一个新的哲学系统，绝对的名目论（Le Nominalisme absolu ou Terminisme）虽出现于当时；可是它的新颖性，就是它的破坏的狂热；为此它的倡导者，被称为‘丑恶的大反动者’（Un grand et un funeste révolutionnaire）。奥坎轻易抹煞了中世纪思辨学所以为伟大和强劲的一切。他不但破坏了理智及信德的和谐性，又宣传了理智的不可靠性，一种怀疑说。无疑地，他太萦心于实证科学”。（Les sciences positives）。当时它们发出了一个新攻势；但是不应该忘掉，它们早是牛津大师们钟爱的对象。十四世纪末，经济伦理问题，通过已经实现的社会变化，吸引着大学诸子。教会内部的困难，尖锐地、痛心地向神学家，提出了教会无上权能的性质，以及它与国家的关系问题。当时最知名的学者所作的解答，暴露了他们内心的紊乱。这个紊乱，一方面由于对于控制物质重要原则的疏忽；另一方面，尤由于对于最初步的形而上的真理的信任心的不可救药的缺少。可能也应该把这个理性的退步，归于一种神修方式的发展。

（乙）奥坎主义

威廉·奥坎（Guillaume d'Ockam），或简称奥坎（Occam），是个英籍的方济各会士，生于一三〇〇年前；自一三一二年始，到一三一八年止，读书于牛津。继以业士（Le Bachelier）资格，任该大学教授；当时（一三二四年前），他写了格言录注疏。他

的个人的学说，应该在这本著作，以及其他若干哲学著作，亚里士多德论理学大全（*Summa totius logicæ*）以及丛著卷六（*Quodlibet VII*）或神学著作（神学谈话百种 *Centiloquium theologicum*）中去探求。在他前几年的教授生活中，他就发表了若干大胆的，就被告于教宗的命题。一三二四年，他被传赴亚味农（*Avignon*），当讼案进行之际，他也留居该地，共计四年。他本人虽未受绝罚，他的五一个命题，于一三二六年，遭受了批评。一三二八年，他赴巴威（*Bavière*）；路易四世予以保护；并且发出一系列激烈的宣言，反对教宗若望二二世。一三二八年，就被绝罚的他，直到路易四世死后（一三四七年），才想与教会言和。可是历史家不能肯定，他的处分确被解除，他死于一三四九年左右。

在教会领域内，奥坎的活动虽是凶恶的，还及不到他的哲学的活动更为凶恶。这种哲学不但对于古士林哲学，代表一个剧烈的反动；对于神学的影响，他是极度恶劣的。奥坎以一个方济各会士的身份，应该陶冶于邓斯各德的原则中；可是，他大部份在予以放弃，而且把所留的几点，偏激地予以解释。看来，他的这个学说，起源于那些英籍的，偏爱物理与数学的教授们的暗示。实在，在他的学说中，具体（*Le concret*），单元（*Le Singulier*），个体（*L' Individuel*），占着一个最重要的成分；而这组成了一个真正的革命。

奥坎的观念系统（*Le système idéologique*），被称为“名目论”（*Le Nominalisme*）。看来更好称它为“奥坎主义”（*Occanisme*）；因为一方面，它既与十一世纪名目论者（*Verbalistes*）的主义有别；为他们，全称不过一句空话（*Flatus vocis*）罢了；另一方面它又别于现代的经验论派的学说；他们指出：全称不过是个感觉（*La sensation*）。奥坎不否认：全称保持着它的整个观念价值；它是一个标帜，一个纯理智的产物；它什么实际都没有。它是抽象

认识的对象；而这个认识是理智的，虚构的。只有个体是实在的，而个体的认识，是由直觉（Intuition）来的。没有什么主动理智可说，也没有什么知种（Espèces intellectuelles）可说：所见的就是由直觉而来的对象；观念是它的一个标帜。

形而上的本对象，全称，纯理智的产物，既被排斥，它就像被摘去了皇冠。再者，为了下列的原则，“没有必要，不该增加物数”（Non sunt multiplicanda, sine necessitate）它又趋精简了。奥坎反对斯各德的“形式”论（Les formatités），放弃了古人承认的太半的区别，其中有形式的，又有实在的。本体（Substance）虽仍维持着，但已与偶性：或量，或质混而为一。灵魂与灵司无别，本质等于存在。但是物质（La matière）不与物形（La forme）相混。他又标榜：若干东西，例如人，具有多数的质形（Formes substantielles）；肉身形（Forme de corporéité）觉魂，及灵魂。

奥坎的论理学，点缀着形而上学的残骸。“在实在世界中申明为幻想的东西，变作论理组织的资料。奥坎强调了论理学的纯形式方面，他称之为—群艺术中最得用的工具”。

胡甫（M. de Wulf）指出：“理智的表演变为可敬的倡导者”（Venerabilis Inspector）的弟子们比老师更热烈爱好的一种运动。这些论理的演习都扑了一个空：奥坎否认理智有能力作出一系列的证理：例如灵魂是神体的证理，以及天主存在的证理。

这个在认识问题上立场不稳的心理学，在有关于意志的问题，一切都是肯定。胡甫指出，“奥坎崇拜最完整的主意说（Le volontarisme），意志与理智的善的表现没有关系。我们实在的操行怎样受到目的（Concepts sur la fin），手段（Moyens），伦理（La moralité）组织的影响？换句话说，怎样受到由意志创造的一种象征的玩意儿？意志具有一种绝对自我决定的权力（Autodetermination）。决定脱离理性的目的，自然的行为与自由

行为混为一谈。”意志就是灵魂的本质；那末，它的行为是常常自由的；可是它只能通过启示认识善恶；因为善之为物，完全由于天主的意志。

奥坎的部分不可知论，在神学里找到了一时的效力；它扩大神学的范围，它把从理智剥削来的东西，归于神学。于是，灵魂的神体性，不感性，天主的存在以及他的属性，只能因信德而可以认识。可是，奥坎学说使由否定组成的信仰，变为不可能的：因为到底，如果关系绝对不是实在的话，怎能解释圣三奥迹呢？圣三间的持续关系，不就组成了三位么？如果位单是一种消极状态（Un mode négatif），如果圣言的存在与本体不是实在的东西，不控制救世主的人性，使它通过圣言的存在及持续（Existence et subsistence）而存在持续，怎能避免聂斯多略单纯的两性论（La dualité de deux natures）呢？而且如果偶性实无异于它的本质，不可能与本质分离，我不说怎能解释，我但说怎能标志质变的奥迹（Le mystère de la transubstantiation）呢？在这里，奥坎跟着邓斯各德每乞灵于天主的绝对的能力；可是这个步骤终要使人感到一种横蛮无理的，且与天主无穷的智慧仁善矛盾的印象。在神学中，与天主的智慧仁善相称的理性的探求，不是更丰富的么？

由上列原则产生的影响，在各部神学里可以找到；甚至伦理学也不在例外。本来无所谓善恶：善恶只凭天主的意志，而天主事先可能以善为恶，以恶为善。于是，一切伦理的基础，自然律的规定，非先经信德指出它们已由天主积极地予以核准，没有什么价值可说。况且天主意志的发展，削弱人的意志的使命。人的行为，就是纯自然的，如果天主要的话，也能争得永福。无论如何，我们仗着纯自然的行为，准备接受圣宠；那些行为可能不受原罪的影响而是好的：因为原罪只损害了我们的下级能力；“我们可能在亚当犯罪之后，没有圣宠的扶助，守好十诫，以及爱天主在万有之上。无疑地，这自然绝对不是行为的形式问题，而至

少是行为的本质问题”。那末，奥坎的观点，就是半披雷杰主义了。

这几点已足说明：奥坎主义对于信理，怎样代表一种破坏能力。他又抹煞了几乎整个的形而上学，原神学，以及狭义的思辨神学；而且他的论理学是偏激的，徒托空言的，明朗地倾向诡辩主义的。古人高傲的批判，终于给予他的学说一种神气。

这种神气，与他的半披雷杰主义，发生了同样恶劣的影响。他倡导了现代路线（*Via modernorum ou via moderna*）；它是与古代路线（*Via antiquorum ou via antiqua*）对立的。

看到奥坎学说流行的速度，就可以明了它的影响的浩大。他在大学内，尤在文学院内，迅速引起了一群热烈的崇拜者；他们转以他的道理，他的精神，向外界宣传。生于牛津的他，极快地获得了压倒的，虽不是独占的势力。奥坎学说在巴黎，也是旗开得胜；虽若干学院予以反抗。在高级的教育当局中，不少坚予以拥护者。若望·巴立丹（*Jean Buridan*），于一三二八年，一三四〇年间，任巴黎大学校长；他竭力予以宣传。另一个大学校长（一三六七至一三七一年），他的门生，英干的马栖利（*Marsile d'Inghem*）接续前任的事业。一三七四年，巴黎教授们的一篇宣言表示拥护博学的名目论诸子（*Doctissimi viri nominales*）的现代路线。伯多禄·爱伊（*Pierre d'Ailly*）将来的喀姆布来总主教，一三八〇年为博士，一三八九年任教务长，也迷于奥坎的学说；甚至若望·才尔松（*Jean Gerson*）也受了它的影响。奥坎的学说又传布于其他创立于十四世纪中的大学中，虽然在神学院内，也可以听到抗议的声浪。修会虽也多少受他影响，它们的抵抗力比较还是最强的。一三二六年，奥坎的若干命题，受了教宗若望二二世的驳斥。一三四六年，教宗格来孟四世，向巴黎神学界，揭露奥坎派的奇怪的带诡辩彩形色的道理，且予以绝罚；可是这些宪章所得的效果是部分的；神学在各学院中，继续遭受新思想的

侵害。威克里夫 (Wiclef) 以及若望·胡司 (Jean Huss) 的异端, 不应该与奥坎的学说混为一谈; 虽然他的异端传布, 大大地有赖于名目论的狂澜。奥坎大胆的反抗神权, 为威克里夫启了袒护君王反抗教皇的门户。威克里夫以朝廷神师, 牛津神学教授资格, 大胆狂妄地自以为教会一切的革新者。他主张教会隶属于国家。他又认为: 教会应该是纯神的, 不具圣统制的, 几乎没有圣事的; 他还否认耶稣实在圣体圣事中。他宣传苦身, 却攻击实行苦身的修士们。他跟着布刺德卫丁 (Bradwardine) 否认自由意志, 陷入预定说 (Prédestinarianisme)。他的谬说, 一三八三年受了英国主教团的攘斥; 可是他不肯认错, 继续宣传。它们侵入了中欧; 在那边, 捷克人若望·胡司, 布拉格大学教授兼校长, 大大地代为鼓吹。可是他的目的, 一在反抗教宗, 一在使波希米亚的斯洛伐克省脱离日耳曼帝国的蹂躏。他被绝罚于君士坦司 (Constance)。

二 神学院

(甲) 方济各会士

方济各会内部的纷扰, 并不阻挡它于十四世纪, 尤于十四世纪初, 展开了一个伟大的文化活动。该会的神学家, 大都宗邓斯各德, 虽当时他还未正式被尊为该会的权威学者, 而且他就已遇到多方面的非难。方济各会士们的伦巴格言注疏家, 都采用他标榜的原则; 可能他们在玄妙博士的玄妙外, 还推波助澜地添出许多物与方式 (Entités et Formalités)。奥坎主义像是所以攻击这个偏激化的斯各德学说的。

黑洛内的方济各 (François de Meyronnes) 是十四世纪斯各德学派 (Sententiaires scolistes) 中最知名的一人。他被称为抽象的尖锐老师; 此外还有斯各德的得意门生, 巴骚利的若望, 以及

亚基拉的伯多禄；为了他的典型的斯各德学说撮要，被称为少斯各德（Scotellus）。许多斯各德的弟子的著作被视为老师的：例如安多尼·安德肋（Antoine André）的一本形而上学（*Métaphysica*）。若干人决意反对奥坎的否认，捍卫斯各德学说的纯洁性：例如华德·步拉（Walter Burleigh），以及伽顿的乔典爱（Gauthier de Catton）。

邓斯各德并不整个地抹煞圣文都辣；亚历山大里亚的亚历山大的，尤其是耶尔福的若望的著作，都足以证明这点。曼安列的教授（Lecteur à Montpellier），若望·枫丹（Jean Fontaine）写了一卷基于圣文都辣见解的格言简录（*Compendium des Sentences*）。特来奇（Tréguier）主教，若望·黎高（Jean Rigaud）写他神贫神学撮要时（*Compendium theologiae pauperis*）引用了另一本文都辣简谈（*Breviloquium*）撮要。其他许多方济各会神学家，也谈了神贫问题。其中持论比较最中庸者，先推得尼·福来耶（Denys Foullechat）；可是，他的若干命题受了乌尔朋五世（Urbain V）的申斥：后经作者公开撤回。

这些作家，都忠于传统的实在学派（Tradition réaliste），都起而抵御趋赴名目主义旋涡的潮流。一三八一年左右任巴黎教授，一三八六年升主教，后在比萨公会议当选教宗（亚历山大五世）的方济各会士，冈田的伯多禄（Pierre de Condie），代表一种带些名目主义色彩的斯各德主义。

诞生于方济各会中的奥坎主义，也在该会中找到了信徒，可是为数不多。亚斯（Aix）总主教，亚奎丹（Aquitaine）省会长，神学教授，斯各德的巴黎门生，伯多禄·奥利屋（Pierre Auriol），可说是奥坎的先驱。他的新概念主义（*Conceptualisme nouveau*）是所以对多玛斯学说及斯各德学说的。奥坎巧妙地修改了这个学说，就变成了奥坎学说。在奥坎的最初的门生中，应该指出：亚当·胡德亨（Adam Wodehan）他是牛津的教授；一

三三二年始，他在那里注解伦巴的格言录。十四世纪末叶，勒林克（Brinkel）步着他的后尘。在英国境外的奥坎派的方济各会士，计有列巴的若望（Jean de Ripa）。他于一三五七年在巴黎，宣传一种与弥尔古的若望（Jean de Mirecourt）的道理相近的学说。

方济各会神学的一个光荣，在捍卫了玛利亚无玷始胎的特恩，并且终于使它获得胜利。这个学说，于十四世纪，在方济各会中，得到了一致的赞成。十四世纪初叶，已有许多神学家忠于圣文都辣的意见；迨邓斯各德登高一呼，这端道理的发展，更一日千里。许多知名之士拥护这端道理：奥利屋先写了论无玷童贞女的始孕小册子，后又写了一本辩护小册子（Repercussorium）；梅陇的方济各，（François de Meyronnes）同时写了一卷“童贞玛利亚受孕论”（Tractatus de conceptione B. M. V.）。通过这些大师的影响，玛利亚无玷始胎的信仰，终于在修会中，建立了起来，直迄十四世纪末不变。巴黎大学虽许人在关于这端道理的两个见解中，自由选择其一，方济各会士始终是无玷始胎英雄的拥护者。一三八七年左右，一个西班牙籍的方济各会士，在巴黎写了一卷，为童贞圣玛利亚辩护的论文；这是所以驳斥多明我会士，蒙松的若望（Jean de Monzon）的过激的论文的。他的十四个措定受了大学严厉的批评；教宗格来孟七世虽不加可否，多明我会士在表示不再予教授后，才得进入大学。

（乙）多明我会士

多明我会于十四世纪初（一三〇主年）就视圣多玛斯的道理为正宗；该会的一系列总会议频繁地不忘警告那些走入旁门的会士。实在大多数的多明我会神学士，都皈依圣多玛斯的学说。若干人起而为其辩护，为了当时还有予以攻击的学者；自然，一三二年，维也纳公会议关于极受奥斯定派攘斥的本质形（Forme substantielle）惟一的学说的批准，为它树立了一个有利的条件。

在继续纠正错误作家的事业，捍卫圣多玛斯学说的学者中，应该提出：一、约兹的多玛斯（Thomas de Jorz），他是牛津的教授，省会长，枢机；他的著作有驳斥斯各德书（*Liber propugnatorius contra Scotum*）；二、布勒通人，内代尔的赫伟（Hervé de Nédellecou Noël），他于一三一八年，当选多明我会总长；他写了一部伦巴格言录注疏；他又依照神学集成的秩序，发表了“为圣多玛斯学说辩护”（*Defensa doctrinæ Thomæ*）。后来加浦雷奥卢斯（Capréolus）写的一本辩护，是以他的著作作为蓝本的。赫伟又批评了功的亨利，与圣蒲生的度龙（Durand de St Pourçain）。这最后一人，尤受了奥里腊克的度龙（Durand d'Aurillac ou Durandel）尖锐的攻击。多明我会神学家在讲坛上虽也注解伦巴的格言录；可是不忘引用圣多玛斯的著作；而且为便于引用起见，十四世纪初叶，人们冒着削弱圣多玛斯神学集成的危险，写了各学种神学集成撮要。若望·多米尼西（Jean Dominici）的一部，著于一三二三年后。

散见于圣多玛斯著作中的学说比较录最早的几部，也问世于十四世纪初。它们的目的，一面为解释，一面为调和，散见于格言录注疏，以及神学集成中似互相矛盾的论调。执笔最先的，要算亚西搦诺的本笃（Benoit d'Assignano），将来的高默（Côme）主教；以及萨吞的多玛斯（Thomas de Sutton）；他是十四世纪，拥护多玛斯最力的一人。最后，一三五〇年，一三六〇年间，拉格的赫伟（Hervé de la Queuc）为多玛斯的著作写了一个索引；后世学者都用以写他们的圣多玛斯著作总索引（*L'Index général*）。

若干多明我会教授不忠于多玛斯学说。首该指出圣蒲生的度龙，他先执教于巴黎，后在升主教前，“一三一七年任利穆（Limoux）主教，一三一八年任谱伊（Puy）主教，一三二六年任摩主教。”讲学于亚味农教廷。他是个反实在论者，他否认

意种 (L'espèce intentionnelle)，主动理智；他视全称纯为一种意志产物。他的几度受到总会议批评的概念论 (Conceptualisme)，仍教授于若干大学内而终于为奥坎辟了途径。在那些多少迷于奥坎学说的多明我会士中，我们且指出：一、波华亚的亚尔蒙 (Armand de Beauvoir)，他是神圣宫廷的教授；二、英人罗伯·赫高 (Rebert Holcot)，他是剑桥的教授；他宣传预定论 (Déterminisme)，可能比布刺德卫丁 (Bradwardine) 还与早。可是这类的神学家，究竟为数极少；多明我会的神哲学，始终奉圣多玛斯为圭臬。

(丙) 奥斯定会士

奥斯定会士不但崇拜希坡内主教，还步着罗马的齐尔兹 (Gilles de Rome) 的后尘，赤心地，虽非严格地忠于圣多玛斯的学说。这个所称的爱齐第学校 (Ecole égidienne) 尝于十四世纪初，发出了一种光芒。它在保卫教会权益，及发展伦理与神修上，产生了若干名著。看来第一本教会论，是一个奥斯定会士，齐尔兹门生，可是先老师而死的，微忒波的雅各伯写的 (Jacques de Viterbe)。比较更有名的，是奥斯定·脱利翁夫 (Augustin Triomphe)。他于一三二〇年，发表了献于教宗若望二二世的“教权浅说” (Summa de potestate ecclesiastica)。他原为意大利人，执教于巴黎；且尝跟圣多玛斯学。据说，一二七四年，他被委出席里昂公会议，以代圣多玛斯的缺。他虽是君王与教宗的顾问，还抽暇从事著作，他遗下了许多性质不同的论文：灵魂认识论 (De cognitione animæ)，被遣论 (Super missus est)，天神来问论 (De salutatione angelica)，五六教廷公函漫谈 (Novella de V et VI decretalibus)。在其他不少的著作中，应该提出：亚里士多德形而上学、伦巴格言录、新经注解，以及奥斯定学说综合 (Milleloquium)。可是，他的晚年之作，“教权浅说”，针对当时有关教会的一切问题，最为深刻。

另一个奥斯定会士，弗利马利亚的亨利（Henri de Frimaria），巴黎大学博士，在升任省会长前，执教于德国各都市。由于他的热心，被称为“炽爱博士”（Doctor seraphicus），他留下了若干谈道著作（格言录评语，拥护童贞玛利亚无玷始胎论），伦理著作四种本能论，论神与他们的区别，十诫论，吾主苦难讲义），以及圣道演讲。他习说：“我在祈祷中与天主谈话；可是在钻研中他与我谈话。”爱齐第学校十四世纪中叶最著名的神学家，应推亚尔萨斯人，斯特拉斯堡的多玛斯。一三四五年当选总会长，在前他任该城的教授。

里米尼的额我略（Grégoire de Rimini）是他的后任，在位不久就告逝世。看来他在会中，尝引起一种道理分裂，为他偏袒奥坎主义。当他于一三二四年留学巴黎时，在观念学（Idéologie）上，吸取了奥坎基层的原则。一三四八年，方济各会巴费亚总会议，颁布禁授奥坎论理学，以及跟从他的学说的命令，是特别针对他的。他是不会被选为总会长的，假使他不服从这个命令；而且不然，教宗也不会称他“正统博士”（Doctor Authenticus）的。

人们又指出了若干同一倾向的奥斯定会士：奥微亚托的器俄冷（Hugolin d'Orvieto）又称马拉勃兰加（Malabranca），一三六八年升总会长；曾执教于巴黎：波伦亚大学课程标准是由他撰的。贝尔的若望（Jean de Bale）是另一个巴黎大学博士，兼方济各会总长；他的伦巴格言录注解，写于任教授前，至今还保存着。一如器俄冷，他也坚决反对预定论（Le déterminisme）。奥斯定会的教授们皈依的多玛斯学说，是很浮泛的；为此他们不足以抵御流行于巴黎的奥坎哲学狂澜；他们虽忠于奥斯定的学说，也未能因此避免种种危机。

（丁）其他修会士

一、圣衣会士

十七世纪的圣衣会，虽跟着萨拉曼伽知名的神学家们，服膺

一种纯粹的多玛斯学说，开始时的态度是相当犹豫的。胡甫 (M. de Wulf) 指出：折衷说 (Eclectisme) 是当初那些教授推崇的一个重要原则。一二九五年任巴黎教授的波伦亚的机刺德 (Gérard de Bologne)，就是一个例子。一般地说，他虽忠于多玛斯，在全称问题上，他却接近邓斯各德；可是他否认形式区别 (Distinction formelle)；否认在神体中有物质；正如他否认本质及存在的区别 (La distinction de l'essence et de l'existence)；或个性由于物质说。

奇·德来 (Guy Terré) 也是一个折衷论者；圣多玛斯的列入圣品，使他很兴奋。科伦的省会长，倍克的薛伯，以及巴黎的教授，佩鲁兹的保禄也从此说。或说若望·培根 (Jean Bacon ou Baconthorp)，布刺德卫丁 (Brodwardine) 的朋友，属于亚吠罗派；看来，这是一个错误。他并不属于什么学派，他尤其是奥利屋 (Auriol) 的学敌。他虽更接近圣多玛斯，并不偏于一个任何学者。他的同姓人，方济各·培根 (François Bacon)，一三六〇年左右，注解格言录于巴黎，爱好名目论。他的一个同志，若望·布拉马 (Jean Brammart) 对于名目论，更五体投地。

二、熙笃会士

熙笃会不像积极地参加十四世纪学派间的斗争。弥尔古的若望 (Jean de Mirecourt) 不足代表他的修会。它的真正发言人，倒是在英国攻击威克里夫的两个学者：一为亚当 (Apam) 他是牛津罗亚里 (Royal-Lieu) 的院长；他遗下的著作计有：“防范异端论” (De cavendo ab hæresi) 隐修会论 (De ordine monastico)，理智与灵魂对话 (Dialogus rationis et animæ)；一为亨利·克龙 (Henri Crump)；士林学丛谈 (Determinaciones Scholasticæ)，是他的手笔。在下面一章里，我们可以晓得：熙笃会，在中世纪的神修界里，占着一个重要的位置。

(戊) 世俗人

在十四世纪几乎一切的大学里，正如上面所说的，都弥漫着奥坎主义。俗人教授，更受了他的影响。其中最优秀的名震一时的，如伯多禄·爱伊里（Pierre d'Ailly）以及若望·才尔松，也不在例外，他们的极复杂的，尤其关于当代学说斗争的著作，后当专予讨论。先于他们的若干俗人教授，更难于评价；他们的著作，一时似成问题的，而且也有几经教会申斥的。

浦利的若望（Jean de Pouilly）是十四世纪，巴黎的一个教授，极仇视乞丐修会士：为此若望二十二世，尝一度予以处分。他虽不无折衷说色彩，在神哲学上，爱宗圣多玛斯；他也接受枫丹的高罗亚（Godefroid de Fontaines），及奥坎的指导。

尚腾的若望（Jean de Jandum）是十四世纪法国亚吠罗主义最有力的代表。他是个文学兼神学大师，他以最反对基督的亚吠罗主义，注解亚里士多德。可是他并不放弃信德。他指出，信德能宣布理智认为假的东西为真的，真的东西为假的。由于他与帕雕亚的马尔西（Marsile de Padoue）发生冲突，于一三二六年，遄赴德国，乞助于巴威的路易，并且为他服务。路易予以非拉腊（Ferrare）主教区，可是不久就长逝（一三二八年）。

帕雕亚的马尔西，生于该城；一三一六年，若望二二世升他为红衣司铎；一三一二年，一三一三年间任巴黎大学院长。他是尤以反对若望二二世以及他的裂教学说著名的。为了他的学说，一三二七年，十月二三日，他与尚腾的若望同被绝罚。巴威的路易，升他为密兰总主教；可是为了路易应该离意大利，他未得上任。他的著作，后面当予叙述。

奥德古的尼阁老（Nicolas d'Autrecourt）也是个巴黎教授；他的若干哲学论调为信德是危险的。一三四六年，格来孟六世，提出了他的六一个命题，予以谴责。

在这些冒昧的学者旁边，虽不少立足正道的学者，但总带些

折衷论色彩：巴黎大学教务长，巴里的多玛斯（Thomas de Baily）就是这样的一个人。此外还有上面已经提及的多玛斯、布拉德卫丁（Thomas Bradwardine）；他是坎特伯雷的总主教，他也相信预定论。

三 教会神学

（甲）教会与国家的关系

（一）中世纪末叶，神学家们开始大谈教权与原始，性质范围。当时兴起的种种特殊的困难，也是一个酿成这个风气的重要因素。首先大家注意于教会及国家的关系。到那时，关于这点虽没有冗长的论文，却存在着一种原则性的传统道理。教宗及学者频繁地予以引证；它已是一种公认的道理。首先人家清楚地承认：神形两权的分别，圣尼阁老一世，跟着圣盎博罗削，圣奥斯定，教宗机雷细阿斯，在九世纪，予以肯定，依据基督的意志，在两个特种的领域内，存在着两个不同的权能，而且各有它的特点。以后的教宗们，虽坚持原论，可是尤从额我略七世始，强调了另一个原则：形权属于神权，正如肉身属于灵魂。这个隶属性，带着一种真正的权能：而剑是这个权能的象征；因此圣伯尔纳多为教会标榜了有名的两剑公式：一为神剑，一为形剑。神剑由它抽出，形剑是为它而且在它的指挥下抽出的。波尼法爵八世（Boniface VIII）在他的一三〇二年，十一月十八日发出的有名的“一个圣的”（Unam Sanctam）通牒里，重提这个比较。他正式地宣布了关于这个问题的教会传统道理。

根据这端道理的重要成分，它就等于现代神学所称的：教会对于国家具有一个间接的权能。这是一种真正的权能，在使国家服从。它是间接的：目的在保障伦理及宗教；教会的间接权能，由于罪恶（Ratione peccati）。这个公式倡于英诺森四世；至于

“间接”肇自一二一六年左右的另一个教律作家。应该承认。这个措定虽因素地早见于圣多玛斯著作中，流行于教会中的时期，却是很晚的，实在，这个措定当时未能与其他次要的，偶然与它混合的观念分清；而这些次要的观念在一个时期内，部分地损害了它，至少在有识之士的眼里，使它发生了阴影。

波尼法爵八世的通牒，尤其是“一个圣的”，遇到了剧烈的反对。人们可能设想：间接权能的学说，在附带的道理观察上，具有偏激的地方。人们可能有理地或错误地觉得内中隐藏着直接权能的措定。这个措定志在为教权，削弱政权。显然这是错误的。这个措定见于十四世纪许多保卫宗座的著作中，或竟上推额我略七世，至少他的拥护者。这个偏激的态度，我们虽难信出诸额我略和他的同志；反对派天赋王权至高的观点，是极激动的。他们是那些十四世纪，在法国，在德国，或因斐理伯美者（一二八五至一三一四年）的鼓吹，或因巴威路易（一三一四至一三四七年）的推崇，而攻击教宗权法学家们的前驱。他们的攻势，不但扰乱了波尼法爵八世及若望二二世领导的教会，而且很久地遗毒于后世。

（二）这些纷争产生的漫长的不景气，由于它们的道理特性。神学家，哲学家，法学家，向君王们提供他们的学识的辅佐。为发挥他们的原则，写了很多的著作。这里，我们且一叙其中影响更深刻的几本。

在四本法国隐名作家写的关于这个纷争的书中，两本带着极浓厚的王权色彩：一、神职人员与骑士对话（*Le dialogue entre un clerc et un chevalier*），一面攻击教会极权主义（*L'absolutisme ecclésiastique*），一面提倡国家极权主义。它们实在要求的，就是要教会隶属于国家，务使国家能任意利用，监察，控制教会代表的精神力量。它的最后目标是国家的公共利益，而国家得擅自予以掌管。二、和平君王（*Rex pacificus*），运用大量的哲学理

论，以及一种系统化的公式，发挥同一的学说漫长的头（教会）心（国家）的比较，首先像纯结出权的区别；可是仔细的观察指出：作者倡导政权的优越性；而且他不忘拥用圣经予以证明。

其余两本的观点要缓和得多：一为两方问题（*Questio in utramque partem*），它是一篇简括的神学论文，目的在指出：两权来自天主；它们是本质地区别的，教权限于神务，可是，在若干不同的名义下，占着一种优势，可是无损于国家的独立。一为通牒“一个圣的”的注解；它的观点与前书无异。

这个教会与国家关系中庸论调最知名的代表，应推多明我会士若望基陶（*Quidort*）。重要著作，君王及教宗权论，是他的手笔。他是一个遒劲独立的神学家，他不属于什么派别；他的中庸论调，一方面拒绝华都亚派（*Les Vaudois*）教会绝对无权顾问政权的见解，另一方面也排斥直接权能的学说。他认为：教会可以合法地拥有财产，可是，这出于君王的许可。两个集团是极有分别的：不同的目标要求各自独立的行政机构与财产。为整个人类，只有一个神权；普世的君王是不能容忍的。两个集团应该在教会精神的指导下，彼此合作。教会对于政治的指导，不应该与教会对于君王良心的指导，相提并论。在这一切的发挥中，国家主义（*La note nationaliste*）的论调是相当尖锐的：若望基陶通过若干不同的理论，加强这个观点。人们在他的议论中，可以找到伽利安主义（*Gallicanisme*）的种子：有忝职位教宗的撤职，公会议高于教宗等等。

在法国，若望·基陶表示的态度，是每与中世纪教会诗人丹第，在他的“君权论”（*De Monarchia*）里表示的见解，是相近的。他运用士林学的一片严肃气，通过理智及圣经的证明，树立帝国的独立性。他要这个帝国利用君主政治，统御整个的世界，划一世界的行政，正如教会掌握着的统一。丹第虽高举帝国，毫不犹豫地承认教会的神权崇高性：皇帝虽是独立的，却隶属于教

会，甚至及于他的行政使命。他设想的国家与教会的关系，无异于基陶，以及其他法国学者所倡导的：“他们一致承认，一个国家虽不隶属于教宗，却该受它崇高的指导。”丹第的帝国倾向，正如基陶的国家主义（Natio-nalisme）有损于他的作品。他们两人由于未能在一种恬静的空气中，纯客观地表示他们的学说，都不克使它获得胜利；这个学说所主张的，就是一种领导权，可是它的诠释不是划一的。

丹第于十四世纪初，极有节制地表示着帝国倾向，而当时若干神学家想使皇帝绝对脱离教会，而直属于天主；它为那些将来提倡凯撒教皇主义（Césarpapisme）的法学家，以及若望二二世时，为巴威路易奔走，想以教会隶属于国家的理论家，辟了一条蹊径。其中最著名的，要算帕雕亚的马尔西。（Marsile de Padoue）他的重要著作，“和平保卫者”（De ensor pacis）暴露了在教会领域内，他是个强悍的革新者，反动者。但是他自认是个忠于圣经及传统的公教徒，他这样表示了他的见解：人为达到他的神形双重的目标，应有一个包含三种成份——司铎，军队，正义——的社团。它们组织国家：国家是由一个领袖和一种法律统治的。天主创立的教会，只对于神事有法权；一切教友也予以分享；神职阶级没有置产权；圣统制大半是由人为的。宗座的神形诸权，都肇源于君士坦丁王的赠与。教会的中央机构属于公会议，而公会议的组织员，有一般的教友，司铎及主教。这是他的几个重要措定，或称之为帝国主义服务的一个“地狱机器。”（Machine infernale）他的大胆的为压倒宗座的观点，是空前的。

（三）对面站着的，是教宗权的捍卫者。他们决意维持神圣的原则；因此，他们的观察是不屈不挠的。为着他们一面明了这个超自然标准的美丽，一面有感于外患严重的压迫，他们的观点更是强有力的。这个一面性的关怀，有时阻挡他们明朗地看清，这些原则的实际范围如何。罗马的齐尔兹，在这点上，尤觉突

出。李维爱 (J. Rivière) 批评他说：“不应该忽视他谈道的心理；当他论社会的‘神因素’ (La facteur divin) 时，他不注意或似不注意‘人因素’卑下的偶然性。为此，他的思想虽是不用犹豫的，他的议论是不完整的。作者是热烈的神秘神修家之一；他们只从天主方面观察一切；然后运用整个的智力，去研究他们由信德所得的见解。”但是不应该过甚其辞，因为这些议论并不一贯地抹煞问题的另一面；学者可以在其他的著作里，予以研究；齐尔兹就是一个例子。而且，在那些不属教科书的著作，漏略之处，也是免不掉的。显然，在中世纪捍卫教宗者根据宗教的大原则，都有要求纯政治权利的倾向。整个的问题在了解，在他们眼里，这些权利的性质究竟如何。是否可以为了他们的议论模糊，说他们是主张“直接治权说”的 (La théorie du pouvoir direct)。李维爱不稍犹豫地肯定：那些神学家，大半这样主张着。他早已指出这个学说的种子，存在圣额我略七世以后的作家笔下；可是系统化的，以及成熟的观点，只见于罗马的齐尔兹，以及他的门弟子，微忒波的雅各伯的著作内。

教权论 (De ecclesiastica potestate) 的问世，透露：罗马的齐尔兹，不但不反对教宗的神形两权，一如历久人们所相信的，而且热烈地予以拥护。齐尔兹恬静地，可是不无辩论地证明：形权属于神权；但是不把它们混为一谈。他承认：教会有置产权，以及支配财产权。至于教会国家的关系，他以比诸第一原因与第二原因间的关系：教宗是天主的总干事；他的寻常的行动是关于神事的；但是例外地，毫不僭越地也及于形事。齐尔兹的著作透出：他不是个法学家、政治家，而是一个形而上学家，神秘学家。他把教宗的一切特点系于他与天主及基督的关系；他也指出教宗是基督的代表。这个学说使人视部耳日总主教为第一个主张教宗对于国家具有直接权的神学家。

齐尔兹的门生，微忒波的雅各伯，前任贝尼温陀

(Bénévent) 总主教，继任那不勒斯总主教。他跟着他的老师，为讨论同一的问题，写了“教会治权论” (De regimine christiano)；这是论教会最古的一本著作。一如他的老师，他也避免争论，常立于道理的恬静的峰顶上。他的议论，虽也出以法学家的，尤出以哲学家及神学家的姿态。李维爱认为：他所阐述的，虽是与老师同一的道理，可是谈得更约稳健。

约但 (Jourdain) 指出：“他清楚地分别了自然及超自然两种秩序；在超自然秩序里，他解析了宗座的神权；且以比于他的形权；而终以两权比于基督的两权。齐尔兹的不够细腻的措定，到了雅各伯手里已逐渐作出一种典型道理的姿态。后代的历史证明：它的大半的成分历久不变。”但是我们应该指出：该书最后的发行人不相信可能承认一个这样严格的注解。

比两个奥斯定会总主教进会较早的一个同志，奥斯定·脱利朗夫也用他的才学，为教宗案努力；他是以偏激的辩证论出人头地的。许多写于一三〇八年左右的小册子，已暴露他的偏激的倾向，虽然它们的道理性弱于实际性。这个同一的道理，将在一三二〇年发表的“教权概论” (Summa de potestate ecclesiastica) 一一二个问题中，发展为真正的措定。这些问题可能是洵若望二二世的请求而写的；无论如何，总是所以驳斥反对派的；作者能循规蹈矩，终以一个无限的权能归于教宗：“教宗自己也不晓得，他的大权能扩展到怎样的一个范围。”

参加这个神学争端的人，在奥斯定会士以外，尤其是从波尼法爵以来，还有不少在这个问题上，持或赞成或反对见解的学者。

格来蒙的亨利 (Henri de Crémone) 是个罗马的教律学家；他于一三〇一年，在他升任勒佐 (Reggio) 主教前，写“教宗权论” (De potentia papæ)，一本小册子；书中他申斥阴险的基伯冷派 (Perfides gibelins)，以及其他否认教宗无权干预世界一切

政治的学者（*Jurisdictionem in tempo-ribus per totum mundum*）。

法籍枢机，若望·勒蒲，于一三〇三年，为“一个圣的”的通牒，写了一个释义，标榜教宗权的至高无上性。

多明我会士，吕克的托勒密（*Ptolémée de Lucques*），在他“君王治权论”（*De regimine principum*）里，尤在很像是他写的“简单的决定”（*Determinatio compendiosa*）里，表示了同样的道理。

西班牙人，方济各会士，阿尔发勒士·贝拉育（*Alavalez Pelayo*），是若望二二世时，亚味农的一个有名的赦免留罪神职人员；若望先擢他为亚该亚主教，后为葡萄牙薛尔物（*Silves*）主教。他终于被人逐出葡国。他也挥着他的生花之笔，参加这个争端。“论教会的不平之鸣”（*De planctu ecclesiae*）是他的最著名的一本。作者在书中，通过一种宗徒的自由，悲痛地叙述教会神职人员，以及教友的可怜处境。他指出的药石是：扩大宗座的权力与特点。为加强他的措定，他乞助于前代的作家：他把雅各伯的“基督治权论”（*De regimine christiano*），毫不犹豫地全部予以录入。

这些作家的真正功绩在保卫宗座，不过分操心于国家的利益；这个利益使皇家的，以及其他神学家的观察，陷于歧途。他们保卫的案件，虽是神圣的，应该承认，其中许多人不能认清当时的社会环境；于是，一种混乱的思想，操纵着他们的著作：教会的封建法与公法成分，不但互相混杂，而且不可避免地也混入神学观察中。强调教会对于国家具有直接权能（*pouvoir direct*）学说的偏激性是显然的；无论特利腾公会议，无论教宗十三世，在标榜教会优越性的公教见解中，并没有这样的要求。这些作家在这点上，不是教会传统正确的注解者：他们特别崇拜的圣奥斯定，如果对他们关于他们所指出的原则应用，能发表意见的话，不会一概予以赞成的。这些过度抬举神权的辩护学家，没有如人

们预料之多，如果在他们的著作中，我们注意到他们的神秘用心的话。这些用心不常常允许我们看他们的思辩理论，如同法律公式一般；它们关于神形两种秩序，包含着一片混乱。

（乙）教会的行政中心

（一）教会行政中心问题，虽于政教两极纷争之际，已或掀起，然于十四世纪末（一三七八至一四一七年），西方大分裂时，尤为尖锐。这不是因为这端道理在之前没有认识，新经上早有明确的记载。传统声明：教会政体不是民主（*Démocratie*），不是贵族（*Aristocratie*），而是绝对的君主（*Mo-narchie absolue*）。教宗，伯多禄的继任，是惟一的元首，惟一的最高导师。中世纪时，学者一致予以强调；在他们的言论中，不但没有削弱，而且甚有加强教宗权的倾向。西方大分裂不但对于教宗的形权的优越性，对于他的神权的优越性，也表示怀疑。君士坦士公会议虽达到了它统一教会的目的，它的若干不幸的议案，始终未经批准；例如公会议高于教宗的议案。后来的伽利安主义，历久予以援引。

公会议高于教宗的学说（*L'origine des théories conciliaires*），并不倡于君士坦丁公会议。大分裂开始时，各地可以听到拥护这些学说的声浪。萨冷伯（*L. Salembert*）指出：“它们是由一批爱标新的神学家，输入教会的；十四世纪末，它们受到拥护宣传，甚至巴黎大学也是它们的活动地点。君士坦士公会议是由巴黎造成的，至少是由它而为可能的。我们可以跟着萨冷伯指出：奥坎（*Oc-cam*）是个‘大罪人’（*Le grand coupable*）。他虽没有为这些学说作出第一个公式，以及正式的表明，却大有助于它们的流传。它们的表示是五花八门的。伯多禄·爱伊（*Pierre d'Ailly*）与若望·才尔松（*Jean Jerson*），是十四世纪末，它们最有名的拥护者。”

伯多禄·爱伊是索尔奇的名博士，巴黎大学的教务长；在许

多问题上，他推重奥坎主义。一三八〇年始，他已是知名学者的疑问传声筒。他以为教会的政体不是君主，而为贵族；公会议高于教宗，能予以判断：如果他怙恶不悛的话，也可予以撤职。教皇不必是罗马主教。教宗不是不能错误的，只有整个的教会是不能错误的；而且整个神职阶级的堕落是可能的。启示之库可能只有通过几个简单的灵魂，热忱的世俗人而得保存。这些观念都出于将来的喀姆布来总主教；他是当代知名学者之一。他偏袒亚味农教宗；他玲珑持久地出而为教会的统一斡旋：一四〇九年，出席比萨公会议（一四一一年若望二世升他为枢机）一四一四年，出席君士坦士公会议，而且他是主席之一。他的“教会改革论”（*Super reformatione Ecclesiae*）极受十六世纪抗议教徒的欢迎。它写于君士坦士公会议前夕，包罗着很好的改革计划。这可以证明：他至死没有改变他的思想。

才尔松不但是伯多禄·爱伊的门生，而且于一三九五年，代他升巴黎大学教务长，当时爱伊被擢为谱伊主教。他对于十五世纪的教务，具有极大的影响。他的学说虽与爱伊的如出一辙；可是，他的民主倾向，更为露骨。他从十四世纪坏才子奥坎所受的影响太深刻了。一般地说，他的实际行动，比他的学说，较为缓和纯粹。才尔松表示：一种君主首席性是超自然地，以及直接地由基督建立的；可是，它属于罗马教会，不属于罗马主教。罗马主教对于众教友没有直接的治理权；他也绝对没有不能错误的特点。教宗次于公会议，公会议可予以判断、谴责、撤换。而且在公会议中，有投票权的，不单为主教，也为本堂司铎；就是一般的信友，也得参加大会。萨朗伯指出：君士坦士公会议，标榜博士高于主教；它跟着爱伊（d'Ailly）为神学博士，以及教律与民律博士，要求在会议中，关于信德事务正式的投票权。这都是一种民主主义，以及多数主义的后果。才尔松是拟订君士坦士公会议案的重要人物之一；他的统一教会的热忱，是不容怀疑的；可

是他的热忱满罩着当代特殊环境的阴影。

才尔松的著作，范围很大。一般地说，他尤爱谈伦理神修的实用问题。论教会改革的几册，最能反映他的处心积虑。他虽没有写一部伦理大全，但随环境的要求，写了关于许多问题，或理论的，或实用的册子。他特别关怀青年，他指导的大学生（他痛斥玫瑰小说）（*Roman de la Rose*）。以及小孩子（论引小孩到基督身边去）。他的讲道著作，似过于深奥；而当时流行的都太通俗了。他的演讲有用法语写的，有用骈四骊六的拉丁语写的。这里我们不谈他的圣经的注解及诗歌，只一叙他的神修作品；这些作品可能是最优秀的遗产。

才尔松在他晚年所遇的困难中，空前地一心归向天主。他的“神学慰乐论”（*De consolatione theologiæ*）是波伊斯（*Boece*）的代表作，根据另一个计划的重写。它指出：真正慰乐在希望，圣经，忍耐，神修研究中。君士坦士公会议闭幕后，一四一八年，一四一九年间，他写了他的“对话”；当时，他为逃避若望无畏者（*Jean-sanspeur*）的忿怒，往居于德国一个本笃会修院中。他尝因主使谴责了杀戮虐王的许可性，而引起了当时巴黎的主人翁，蛮横公爵的仇恨。部高乐公爵（*Le duc de Bourgogne*）死后，他迁返法国，可是未能直入巴黎；因为他还在部高乐人的掌握中。他先到里昂；一四二九年死于该城。怀着善意的人们，尤其是他教育的孩子们，都不胜哀悼。死前，他还写了两本为圣女若翰纳（*Jeanne d'Arc*）辩护的著作。而且他已了解：他的教会由合法的公会议予以治理的计划是不可能的。

（二）西方的大分裂本来不是一种对于宗座的反抗；教宗权的成问题，是出于偶然的。关于这点，东方的分裂，更为严重，为了它实在是对于教会元首的一个跋扈。可是，跋扈的倡导者，伶俐地也引入注意其他各点：宗教仪式的不同，圣神由发道理的维新。实在。拜占庭的作难分子（*Les contr-oversistes*），自塞吕

勒尔 (Céruaire) 起, 到一四五三年止, 一贯喋喋地以上列的几个问题为藉口。朱吉 (M. Jugie) 表示: “在这个整个的阶段内, 罗马教宗的首席性, 很少蒙受攻击, 至少正面的攻击 (Ex professo)。其中不少的学者, 虽否认教宗的不能错误性, 仍拥护他的首席性。十三世纪以来, 圣神的由发问题, 虽是纷争的重要对象, 应该指出: 反罗马宗座首席性的攻击, 已愈趋愈频繁, 愈剧烈。甚至若干论难学者不怕说: 分裂的重要原因, 是罗马教宗们的骄傲。”

协和的尝试没有间断过, 大概在二十次左右; 其中两次得到了些部分的效果, 自然是暂时的; 可是, 传统道理得到了多两次的声明。一二七四年, 里昂的信德宣言, 在结尾处, 清楚地承认了罗马的首席性。弥额尔八世, 古代语学家 (Michel VIII, Paléologue), 虽在东方与西方, 遇到种种困难, 至死忠于统一的约章, 他死后, 什么都随着涣散。十四世纪内, 每次土耳其人威齐君士坦丁堡, 每次重新开始协议。在君士坦士也开过一次会议。一四三九年, 佛罗伦萨会议终于达到了目的。多明我会伦巴底省长, 若望·苏古士 (Jean de Roguse), 阐明教宗首席性的道理说: 教宗的实际神权, 无害于主教, 宗主教, 以及皇帝。统一宣言又一次肯定罗马主教的普遍的首席性。但是, 这个和约, 与以前的一切和约同是应该夭折的。

教会的统一, 在任何世纪内, 可以找到知名的保卫者; 拜占庭教会也不在例外。这里我们只指出其中尤著的三个。

若望·威高斯 (Jean Veccos), 一二七五年, 一二八二年间, 任宗主教。他本反对统一, 后看到东方攻击罗马的种种卑鄙的手段, 他就在宗主教任上, 竭力鼓吹统一。被撤职后, 在一切困难中, 至死坚持他的见解。他确是一个信德干城; 通过他的著作, 尤其是他的神学作品, 他努力消除他的同国人的成见。他的极受攻击的道理的影响, 至终不衰。

狄麦多流·息陶内斯 (Demetrius Cydonès) 是君士坦丁堡, 若望·坎塔都济那 (Jean Contacuzine) 的秘书。他爱读圣多玛斯的神学集成; 且同时在一个多明我会士的指导下, 藉以研究拉丁语; 他也浏览拉丁教父们的著作。他很快地就明了: 拜占庭人加于公教友的控诉是虚构的。他归正后, 连用他的笔墨, 积极宣传公教的信德。他受到攻击, 他在许多的辩护著作中, 说明他的态度。他的论难著作, 为数也不少。他尤用希腊语翻拉丁著作。其中反外教人论及神学集成译本, 更是著名的。

柏舍立温 (Bessarion) 原籍图勒比仲脱 (Trebizonde)。他是一个隐士兼司铎, 有名的神学家兼演说家; 始居谟雷 (Morée), 后迁君士坦丁堡: 得宠于若望七世, 古代语学家; 逐宰尼斯。(Nice) 在佛罗伦萨折冲时获得正确的认识, 就开始一心为公教服务; 回来后虽因此受到虐待, 仍坚决不移。一四三九年, 逃难到罗马; 继擢枢机; 他至死为教会统一奔走。他的人格及学识, 使他声震一世; 一四五五年, 几乎当选教宗。他放弃了哲学, 神学, 神修学的工作; 专门研究教会统一, 教宗首席性的问题, 为和议铺平道路。

这些人物的努力, 为十四世纪反对拉丁教会的, 许多暴戾的学者的行动所抵消。无疑的, 在希腊教会中, 也不少采取一种和平步骤的有识之士; 人们称之为亲拉丁派 (Latinisants)。他们的手腕, 一般地说, 似过于懦弱, 未能遏制暴戾者的行径。也未能扫除笼罩东方的云雾。

La théologie au XIV^e siècle

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE pour l'ensemble du chapitre (voir en note pour chaque auteur) — H. HURTER, *Nomenclator lit.*, t. II. — K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1881-

1887, 4 vol. —M. DE WULF, *Hist. de la ph. méd.*, II, p. 147-242; *Hist. de la phil. en Belgique*, Louvain, 1910, p. 126 sq. —FERET, *La faculté de th. de paris*, t. III—P. H. TOREILLES, *Le mouvement théologique en Fr.*, Paris, s. d., p. 35 sq. (très sommaire). —L. SALEMBIER, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 5^e éd., 1921. —J. RIVIERF, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le B.*, Paris, 1926. —N. V. ALOIS *Le Pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909. —P. MAHIEU, *Francois Suarez. Sa philosophie*, Paris, 1921 (Introduction et *passim*).

第十四章 中世纪的神修学校

一 神修学校概论

以紧张的道理运动著名的中世纪，如果在制造思想模型的神学学校之旁，不一谈汇集内修生活潮流的神修学校，我们对于该运动的观察是不圆满的。神修学在各代的道理历史中，常佔着一个重要的位置；而中世纪的神修学像尤风靡一时。神修学频繁地与思辨联系着。当神学方法，例如在圣多玛斯著作中，变成纯思辨以后，它在道理的综合中，保持着它供人研究的重点性。我们在上面已抒述了当代最著名的神修大师。那些我们所提的圣师，除去圣伯尔纳多，首先都是神学家。这里，我们想把前几章中所论的一切做个综合；希望这个鸟瞰，在点缀了一系列新观点以后，更能标帜隐藏在基督神修中不同的倾向。所称的神修学校是由那些不同的倾向造成的。

可是，一面不应该过度强调那些不同的倾向，一面却应该注意一切公教神修学校的共同点（Les points communs）。首先应当指出对于教会神权的服从，藉以排斥那些中世纪多如过江之鲫。违反教会传统的神修派：如华派（Pierre de Vaux），亚摩利派（Amaury de Bines），若亚教派（Joachim de Flore），或称启示录派（Apocalyptiques），宗徒兄弟派（Les Frères apostoliques, disciples de Gerard Segarelli），精神派（Franciscains de partisans la stricte observance）反若望二二世派（Les fraticelles），盘纒派（Les béguins），自由派（Les béghards）。“天主之友”（Les amis de Dieu）不应该视为一丘之貉。中世纪公教神修的共同点，在

倾向神秘 (La mystique)。伪神修家的错误，不应该使我们轻忽这个特性。予以放弃，就不但斩掉中世纪神修的头颅，而主使它在许多方式下是可解的。修行在其中所有的使命，是关系綦深的。显然，在各神修学校内，基督之德，或伦德，或神德，由于一切是坚固的，真正的神修基础，很受重视。不差，它们的缮修方式，是极复杂的。神修学校的所以不同，也正由于此。可是，它们的需要，它们真挚的探求，为众人仍是一条基层之律 (Une loi fondamentale)。我们还能说：中世纪的神修，反映一种倾向传教活动 (Activité apostolique) 的特性；它是内修生活的扩大。无疑的，天主之工 (Opus Dei)，集体的宗教仪式的举行，不变地是修士们的重要任务；可是，新起的修会，尤其是方济各会与多明我会，通过它们的布道，以及第三等会，在整个的教会里，掀起了一个浪潮。即使专务瞻祷的修会，如熙笃会，在隐修生活中，也参以救灵的用心；虽然他们不能像伯尔纳多一般地向民众布道。这种用心表现的方式是极复杂的，神学就是其中的一个；正如圣多玛斯说：神学出于圆满的瞻祷。

在一切公教的瞻祷方式中，虽存在著这个基层的共同点，也可以找到许多次要的，但是不容疏忽的不同点。它们是我们所以分清神修学校性质的标准。学校的组成，由于若干充满圣神的贤者的倡导，以及他们的忠实门生继续努力。这些学校的种种特点，都根于它们神修的本质。假如众人的神修努力，是向瞻祷生活的，那末众人会同样地不在这神秘因素 (Elément mystique) 上刺刺不休的。十四世纪的得尼学校的导师们，在这点上超过了其他的人们。并且在一个特别名义下，堪称为神秘学家。至于神修，它提供了很多的成圣方法；许多是非本质的，至少在某一种角度下。人家既不可能尽予采用，那末，依据各人的目标和个性，加以选择，是合理而且明智的。上述的纷歧，大半是因此发生的。它们的本色，通过它们不同的成绩，更暴露于外。可是，

这些成绩每暗射出内修生活中的一个特点；而这个特点，可说是它们的泉源。

看来根据道理的思辨性或实用性，以分别不同的学校，是不可能的，一切真正的神修，通过它的对象，是关于教友生活的，或成全生活的。我们研究神修，或阐明它的必然地思辨的理论；或探求它直接的实用。在同一的学校里，我们可以找到属于一类或另一类的作品：圣多玛斯在他的神学集成二部二节里，突出了神修的理论；圣味增爵·菲利厄在他的“神修生活”（*De vita spirituali*）里，却从神修的实用方面着笔。在圣文都辣写的思辨的神修书中，不少彼此矛盾的。可能，一个修会，例如多明我会，因着它的特种目标，产生尤属理论的书籍；相反，文丹萨会士（*La congrégation de Windesheim, Les chartreux*）写的书，大概是关于实用的。可是，为前者一如为后者，狭义的神修，同是实用的，假如它是一种爱德的表演；换句话说，假如它真正是基督的和公教的。

二 复兴于十二世纪的古代学校

（甲）本笃的学校克吕尼

中世纪初，最能代表本笃神修标准的修院，该推克吕尼。会士温和地趋向瞻祷，以及与天主最高的结合。他所用的方法，包容在本笃的修规内；在实用方面，他每少注意字面，多注意精神。在这些方法中，本笃瞻祷生活的特点：一为举行仪式，尤其是赞美诗集团的咏唱。这是修士的本位任务。二为潜修生活，有时共同生活的人数是很大的；可是极清静的。三为有节制的以及缓和的院内工作。四为神学的研究。会规要求那些更易于劳心的人少劳力。五为苦身，可是应按健康及气候的条件，予以调剂。六为点缀艺术的培植，这是所以发展敬礼，且以提拔人灵归向天

主的。

可敬伯多禄 (Pierre le Vénérable) 是克吕尼最著名的一个院长；他反对熙笃修士加于本篇精修生活标准的攻击。主张刻苦精修生活的圣伯尔纳多，自然也与他分道扬镳。

圣安瑟尔莫是中世纪本笃会的一个大圣师；他前任柏克 (Bec) 院长，后升总主教；他自然也是本笃会的神修代表；可是他的神修染着奥斯定会士的色彩，离微克忒派较近，离克吕尼派较远。

兑次的鲁柏特 (Rupert de Deutz) 原籍列日 (Liège)，是秘伦 (Cologne) 旁边，兑次隐院的院长。他写了不少的古经及新经注解。他极爱敬圣三；写了若干关于圣三的著作；《圣三与它的绩业论》四二卷，尤其是著名的。

圣女喜尔得加 (Sainte Hildegarde) 是离马因斯 (Mayence) 不远的鲁柏斯堡 (Rupersberg) 女修院长。她是一个著名的见神者 (Une voyante insigne)，君王及主教们时来就正于她。她虽没有什么教育可言，却遗下了若干巨著：《教理概论》(Scivias)，《功劳生活书》(Liber vitae meritorum) 《天主事迹书》(Liber divinorum operum)。最后一本是纯属科学性的。她所得的默启，教会没有正式地予以批准。她的道理虽附着若干古怪的见解，一般地说，尚不脱公教传统的潮流。

卡斯忒的若望 (Jean de Castel) 是十四世纪本笃会卡斯忒院的一个修士。根据古代的手抄本，他可能是《与天主结合论》(De adherendo Deo) 的作者；这本书历久被视为大阿尔伯的笔墨。

(乙) 熙笃学校

本笃修规字面的注释，使熙笃会烙着了另一种风格；这个风格甚至也反映于神修中；这尤为了圣伯尔纳多强有力的人格，在熙笃发生的影响。瞻祷以及与天主神秘的结合的倾向，是很活跃

的。它为达到这两个目标所用的方法，比克吕尼所用的，更为严格。宗教仪式是隐士最重要的任务；隐士通过它，不但用嘴唇赞美天主，还用心灵升向天主。为便利这个精神陟升，最严肃的态度，不但运用于歌颂中，还运用于教堂点缀中；为了怕觉性的欣赏能阻止内心的活跃。相反，基督的人性，被视为引灵魂向天主最稳当的捷径。这个道理虽是没有时间，没有空间的；可是，在伯尔纳多的嘴里说得像沸水上腾；它督促熙笃修士们爱敬吾主的童年与苦难，以及至圣童贞玛利亚。修士默想耶稣的苦难，可以维持精修生活的热忱；他们的公共生活是穷苦的，他们需要劳力，而他们的食粮是粗劣而一般的。这样的生活，如果没有一个又坚强，又温和的神修予以支持，简直是不可能的。

圣伯尔纳多是这种神修的第一个倡导者；他历世不衰的影响，就在这点上。

圣退里的威廉（Guillaume de Saint-Thierry）是列日人，始为本笃会士，继任圣退里院长；后至西尼为熙笃修士。他是圣伯尔纳多的朋友；阿柏拉德的异端是由他向当局告发的。盛行一时的《潜修生活论》（*Traité de la vie solitaire*），是他著的。

传罗刺的真福若亚敬（*Le bienheureux Joachim de Flore*）也是个熙笃修士。看来他是个真正的瞻祷者，轻弃红尘，专务神修。人们视以为圣人。他如圣伯尔纳多，他的影响是巨大的，死后更甚；可惜这个影响是不幸的，因为他的讽喻和思辨是晦暗不稳的；而且为了中世纪盲目的崇拜，它们更危险万分。

圣女大日多达（*Sainte Gertrude la Grande*）是邻近埃斯勒本的赫丹（*Helfta*）的熙笃会修女。她深受圣伯尔纳多的影响，尤其是从她见基督显圣，决意精修的那天起。她在祈祷的大圣宠支持下，成绩卓然地吸引了其他的妇女。她留下了两部极受欢迎的，洋溢着神火的作品：一为演习（*Exercices*），共七卷；一为启示（*Les révélations ou legatus divinæ pietatis*），共五卷。启示部

分地是种述记，到处有灵魂的陟升：圣女爱通过仪式，以及自然的观察，响往天主。她对于基督的人性，具有一种炽烈的敬忱。十二世纪始，她已传扬圣心敬礼。她的神修是热忱而实用的。

瑞典的圣女布立齐德（Sainte Brigitte），出身王家；以慈母身份寡居的她，一三六三年，于阿尔法拉（Alvastra），根据熙笃以及圣奥斯定的修规，创立了一个修女院。她呈请教宗们改革教廷，归反罗马。她所受的默启，尤为著名：其中有关于基督苦难的描写，以及圣母光荣的歌颂。这些著作受到教会特别的核准。圣女布立齐德的神修无异于圣女日多达的。

（丙）圣微克忒学校

圣微克忒学校于十二世纪，空前成全地复兴了奥斯定神修主义：圣伯尔纳多尤其是个神修者与神秘神修者。微克忒诸子是哲学及神学家；可是，他们把一切总归于神秘。他们虽取材于圣奥斯定的著作，也参以来自得尼亚掠帕吉替卡的新因素，而藉以加强圣师的柏拉图主义。圣安瑟尔莫实在是他们的直接先驱。该学校的最有声望的代表，就是在前边已经提过的余格及理查（Hugues et Richard）。

微克忒诸子根据他们的著作，是真正的神秘神修者。他们描写的是天赋的最高的瞻祷；而且视之为他们工作的目标。为他们如为一般的人，修途包括：德行的演习，精神的生活，世物的放弃，圣奥斯定修规的实行，教仪经文的讽诵；因为这是那些修士们本位任务之一。他们的神学思辨是以瞻祷为目标的。这种针对祈祷的神学研究，自然会谈抽象的神修。实在，神学思辨一涉神秘，抽象的色彩，就会削弱；于是它通过它的倾向，时也通过高级的，天赋的，源于真正瞻祷的神光，一变而为瞻祷的思辨。

这个神秘倾向，引导微克忒诸子创造一个高级默想方法。这个高级默想也称瞻祷；圣文都辣，圣多玛斯纲领体都予采用。这是圣奥斯定的已经系统化的阶级之路（La voie de degrés）：心灵

逐渐完善地响往天主，始自他的事业：一、宇宙本体，二、宇宙秩序；继自他的受造肖像：三、感觉的肖像，四、神体的肖像，或灵魂；最后自他的性体：五、由信德认识的性体，六、他的三位。这些认识，在微克忒诸子看来，揣度的成分浅，直观的成分浓。根据这个标帜，可见只有最后两级是狭义的瞻祷；它们需要最高的圣宠的辅助；至于神灵的飞越，更少不得圣宠。可是前面的六级与神灵飞越，不是没有联系的：因为受造之物的观察，能玉成瞻祷。这也是真正的神秘神修家，常常或在民众化的一种方式下，或在深浅不同的一种博学方法下，在受造之物的观察中所寻求的。这个直观祈祷，在它积极的方式下，尤其是为那些具有活泼的信光的教友的。微克忒诸子崇高的神秘操心，足以解释这个瞻祷组织法。近代的神修家，在系统化初学的以及在进步中的灵魂的默想时，将补足他们的工作，虽不予替代。

三 十三世纪初创的学校

(甲) 方济各学校

在创立于十三世纪的修会内，方济各会先组织成了一个学校，一开始，它倡导一种清楚地具有特殊因素的神修。它的瞻祷倾向，如果不超出其他学校，肯定地可以与他们并驾齐驱：亚西西的炽爱者，把自己洋溢着的神秘精神，灌输于他创立的修会内；那个他频繁地标榜的神乐，也无非是这种精神的另一表现。可是，它的真正的特殊的标志应该到它所以实现的标准的方法中去寻求；这自然出于公教基层神修之外。这些方法共计四个：一、根据圣经字面的绝对神贫；二、对于基督人性的热爱，尤着重于基督的童年以及苦难；因为从这个人性的里，比从任何受造物中，更透露出天主的仁善，以及他对于人类的爱情；三、爱自然为天主的事业，以及他的美善的表现；四、典型主义

(Exemplarisme), 以及升向天主: 升向天主途径, 是由圣奥斯定倡导的, 圣文都辣组织的, 而一般地被方济各学校采用的。

亚西西的方济各是教会的一个神修大师; 他的生活, 和他创立的修会, 比他的若干著作, 更能反映他的神修。

圣文都辣的被称为炽爱圣师 (Docteur séraphique), 确是名符其实的; 他虽与圣方济各很不同, 却充满着会祖的精神。他的神学的爱情的, 神秘的。他的神修以及与精修生活有关的作品, 突显出一种极高尚与实用的道理。

隐名作家的基督生活默想, 通过活生生的圣难描写, 大大地有助于耶稣苦难, 以及圣母痛苦的敬礼的发展, 他应该是圣文都辣的一个门生。这本著作好久被视为圣文都辣的笔墨。

奥格斯堡的达味 (David d'Augsbourg) 写了若干神修著作: 如修士的三阶段论 (开始的, 进步的, 成全的); 七种精修步论 (De septem processibus religiosi status) (热忱, 劳苦, 安慰, 考验, 药石, 德行, 明智)。

花利饶的福女安才勒 (La bienheureuse Angele de Foligno) 的著名, 由于她的一本自传, 和神修论, 或称神见与默启 (Visions et révélations)。她本是个贵族妇女, 度着一个豪华的生活。在她的丈夫, 及一切儿女死后, 她才看破红尘, 抛弃一切, 以三等方济各会友的身分, 苦修于花利饶。她记述了所受的一般的或非常的神秘的恩宠。她的神见 (Visions), 尤其是关于理智方面的; 他强调天主的超越性 (La transcendance de Dieu)。与天主的结合来自一种在鉴的特别感觉; 这个结合又与谦卑及热情联系着, 可比天主与灵魂互相吻抱。安才勒极度写实地叙述了耶稣的苦难; 在她的思想中, 常出没了天主的属性。

真福雷门·吕利 (Le Bx Raymond Lulle) 被称为“神光博士” (Doctor illuminatus) 遗下了不少实贵的神修书: 歌颂童贞玛利亚书 (Liber de laudibus B. V. Mariae), 瞻祷书 (Liber

contemplationum)。爱者与被爱者论 (Liber de amico et amato)，包括全年的默想；可能也是她写的。

(乙) 多明我学校

多明我会一开始就清楚地想为救灵而求学。可是，这不应该有害于会祖瞻祷的目标，而且他自己是个真正的神修家，伟大的瞻祷者。他只晓得谈天主，或与天主谈话。会士苦修的规则，公念日课的制度，都由于此。十四世纪的多明我会产生了一群伟大的神秘神修者，其中多数的人居于德国。他们重要的引导者，该推得尼亚掠帕吉替卡。他在会中的影响是不平凡的。多明我会最普通的神修特点：一、视学问为自我圣化以及救人灵魂的途径；神学的研究应宗圣多玛利。二、奥斯定圣宠的道理，一方面，使人服从天主的掖诱，另一方面，促他缮修德行，而德行的修成由于灵魂对于圣神的可教性。三、用教授神学，宣讲高深或浅显的道理来进行救灵工作。

圣多明我是个精神运动的发起人；他只遗下了一部会典，它是以波雷蒙脱修士 (Prémontrés) 的会典为蓝本的。

圣多玛斯对于多明我会的神修，起了最大的作用；虽然他的道理著作尤其是理论而思辨的。

圣大阿尔伯 (Saint Albert le Grand) 虽好久被视为《灵魂的天堂》 (Paradisus animæ) 以及《与天主结合论》 (De adhaerendo Deo) 的著作者，而终当归于另一个作家。他的其他著作，也有多少谈神修的。

瑟纳的圣女加大利纳 (Sainte Catherine de Sienne) 所以在教会中，甚至在政治方面，具有一种极大的动力，纯为了根据她的著作，尤其是她的“书信” (Les lettres) 及“对话” (Le dialogue) 她受了圣神的感动。她的著名于世，又因她的神师，以及她的传记作者，加波的真福雷门 (Le Bx Raymond de Capoue) 的宣传。她因圣宠的激动，童年时就发了贞洁愿；年

方十六，进第三等多明我会；很快地爬上了内修生活的最高峰。于是（一二七〇年左右）她开始一种有关改进教会，圣化人灵的神圣活动。她的整个的道理具有两个目标。在“对话”中，永远之父与圣女谈话，答复她的祈祷，向她表示自己的意愿：一面责斥罪恶，一面劝她修德，作最高的瞻祷。天主的以及自我认识，是她整个议论的起点。她的议论虽不染任何教学色彩，她指出了修成三阶段，而修成被视为第四阶段，在该阶段内，实现一种与天主特别深刻持久的结合：于是通过圣宠神化后的灵魂，感到天主的在鉴；但是仍未能享见他的性体。圣女的著作表明：那些多明我会大师在她身上的影响，是怎样深刻的；可是她对多明我会以及圣教会的影响，还要透彻呢。

圣味增爵·菲利厄是个著名的民众讲道者，他的谈道的能力是非常的；他为修士们写的《神修生活论》（*De vita spirituali*），篇幅虽小，确是一册神修名著。

四 十四世纪的得尼学校

（甲）伟大的得尼学校

在十四世纪的德国与荷兰，人们可以找到一种神修；一望而知的，它的得尼的影响，是特别深的；为此人们放弃了习用的德国学校（*Ecole allemande*）名称。这种神修开始发展于多明我会中。该会的一部分哲学家，在圣多玛斯后，仍忠于新柏拉图主义。十四世纪时，这个运动，在不同的人物的指导下，染上了一种神秘色彩；可是，它几乎为厄哈克（*Eckart*）不正确的语言所弄坏。

一、厄哈克生于接近哥塔（*Gotha*）的霍希冷（*Hochleim*）。青年的他就进多明我会：在获得巴黎大学博士学位后，先后共两次任该校教授；又任萨克思（*Saxe*）首任省会长。十四世纪初，

通过他用拉丁语写的哲学论文，以及他的教理演讲，在神修及神秘修界上，掀起了一个伟大的运动。他的著作只部分地保存着，而且是残缺的；大半为演讲。由于他的大瞻的思想，一三二六年，被控于科伦总主教；主教徒从他的拉丁著作中，谴责了二八个命题。他即向教皇上诉；不久就告长逝。一三二九年，若望二二世，在批准总主教谴责中，申明十七个命题为异端，十一个命题是可疑的。现代学者，旁引曲征地，为厄克哈的正统性辩护。无疑地，他的意向是很正直的；可是，他所用的公式时是两可的；而且他指出的原则包含着泛神论的种苗。

厄哈克的道理，还没有彻底的认识。可是如果把他灵魂与天主神秘的结合的观点，纯在自然的及哲学的角度下予以批评，他显然是个泛神论者。厄哈克是个神秘学者，他的整个的哲学虽不以神秘学为基础，却受了它的影响。这个道理组织是不健全的；他的著作并不是钮钮入扣地士林的；而且其中也不无错误。被谴责的命题果然是他的；可是那些命题因以被谴责的意义，尚有修改的必要：例如人的化为天主，灵魂一部分的不受造性，善人与天主独生子的同一性（Identification）。在伦理方面，不少的命题倾向寂静主义（Quietisme）：天主的光荣反映于罪恶中，如于善功中；侮辱天主的人，通过他的罪，歌颂天主；真正的补赎在不愿意没有犯罪；对于天堂及圣德应该无可无不可。

二、其他得尼派学者的神修，如德国的厄哈克门生的，如荷兰的受他们影响的卢斯部雷（Ruys-broek）的，要明智健全得多。它保持着原始的坚强性；虽有不少的人反对它，它从没有受到教会的谴责。正如在中世纪的其他学校内，神秘的倾向是极活跃的；陶雷（Tauler）及苏素（Susso）向信众宣讲最高的圣宠；这不是没有困难的。至于为达到这个神秘结合的途径，在一般的神修法外，他表明了：一、照钉死架上的基督的表样，内外地来一个整个的自我弃绝；二、在认识方面，应用消极方法，否认在

超然物外的天主，存在着一切受造之物的缺点与优点；他的伟大是我们意想不到的；人在理智赤裸裸的状态中，最能好好地认识天主；在这一团黑暗中；闪烁着超自然的天赋神光。从这些公式里，我们可以略睹得尼的道理。这个道理还可见于他的《与天主结合论》（L'Union à Dieu）中。这个结合被视为天主的肖像，灵魂复归于“一”（L'Un）。这个“一”就是它的根原。这个结合完成在灵魂的本质中，不在理智意志中。这个结合是不用媒介物的；灵魂与天主性，不与三位结合，虽然与三位的结合也跟着实现于经圣宠变化的灵魂上。最高度的结合。所称的超觉性的结合，是没有彼此的（Sans difference）。这个公式，在上列神修家们的思想里，并不包括人格性（La personnalité）的毁灭。

若望·陶雷·亚尔萨斯人，生及死于斯特拉斯堡。行年十八，进多明我会，是当代一个知名的布道者，同时也是个出等的神师。他的道理见于他的、经另一枝笔综合过的演讲中，以及他的神修规例（Institutions）中。

真福亨利苏索生于苏亚伯（Souabe），在一个时期内，任君士坦士多明我会长。他的对于天主智慧的敬礼是出名的；因此他获得了不少出奇的神秘圣宠；那个敬礼是他的神修中心。他的重要的著作计有：《永远的智慧书》（Le livre de la sagesse éternelle），《真理书》（Le livre de la vérité）。这些著作在与他的书信，以及他的由一个修女执笔的传记合并后，组成了“典型”（L'Exemplaire）。苏索的生活，是极度清苦的；他又受了艰巨的考验，尤其是关于他的道理的正统性。

真福若望·卢斯部雷，生于布鲁塞尔近郊，先服务于圣女古杜勒堂（Ste Gudule）；行年五十，隐居算宜丛林（La forêt de Soignes）的一个所称的华完（Vauvert）卢舍。这个卢舍后成为圣奥斯定会修士（Les chanoines de Saint Augustin）的一个总院；于是他的神修的影响，更奔驰于外。他遗下的十来本著作，不但

充满着热忱，而且是很深刻的。作者因此获得了“奇人”的徽号（Admi-rable）。其中最著的该推“永远婚筵的点缀”（Ornement des nocés éternelles）；它先后描写了积极生活（La vie active I），内心生活（Vie intérieure II），脱形的瞻祷生活（La vie contemplative supersentielle III）。灵魂的幕屋（Le Tabernacle）可分七室。神秘结合的解释，又可见于“永救之镜”（Miroit du salut éternel），“爱天主者之王国”（Le Royaume des amants de Dieu），“最高真理书”（Le livre de la plus haute vérité）。关于论趋往瞻祷的途径的作品，我们可以指出：七禁域书（livre des 7 clôtures）以及“十二德”（Douze vertus）。四诱惑（Quatre tentations）有劲地驳斥了“自由兄弟们”（Frères des libre esprit）的泛神论。

（乙）中庸的得尼学校

得尼的影响还反映于十四世纪中叶，一本最近出版的英语神修著作内，《不认识的云》（Le nuage de l'inconnaissance）。作者的神秘主义比前列作家们的神秘主义，要中庸得多。他的重要的特点似比同一学校的任何人，更强调着人与天主的合作问题；人应该为天主的行动作准备，而努力与天主密切地结合。佚名的作者在得尼后，跟着圣奥斯定，圣微克忒学校，圣伯尔纳多。他似早于华德·喜顿（Walter Hilton）。喜顿可能是他的门生；《成全之阶》（Scala perfectionis）是他写的。他是图伽顿（Thugarten）的奥斯定会士。或说师主篇是他写的；这是很冒昧的。作者在十四世纪末，很好地代表着英国的神修。

五 中世纪末的学校

十四世纪时，于同一的地方，在神秘色彩极浓的学校旁边，可见本质地崇尚实际与情爱，而与前者回异的学校。在那些学校

里，人们并不轻视瞻祷，可是少用功于理论，多用功于实践；而且它们的方法是最稳当的，和最实用的。那末它们的所以不同，虽也在道理上，尤在方法上。这里，我们只要纲要地予以一提就够了。

（甲）文丹萨学校

文丹萨学校（Ecole de Windesheim）最出名的一点，在以师主篇名著遗给了后世。该校的创始者，是荷兰人巴黎文学博士，机刺德·格洛特。他与佛罗伦·拉特文斯（Florent Radewims）合作，组织了一个修会，内有公共生活兄弟（Frères de la vie commune）及精修的司铎（Chanoines réguliers）：文丹萨是修会的中心。通过出等的书人，它培植了若干知名的神学作家。下面一句话，是他们所以自我标榜的：他们为发展一种爱情与实用的热心，爱编者宝贵的神修录。

作家中最著名的，一为才拉·彼得斯（Gerlac Peters）；他的《自语录》（Soliloque）与《师主篇》很相似；一为多默·耿比斯（Thomas a Kempis）；一四一三年，或一四一四年，他于文丹萨受铎品，任副院长。他遗下了很多的神修著作，他在该校中占着作家的王座。玻拉（Pourrat）指出：“多默·耿比斯在他的著作及演讲中；谈了隐修的生活与德行；谈了内修生活，以及基督的生活和苦难，谈了童贞玛利亚，以及神秘结合。其中没有什么学说可言。道理的叙述，常常是平凡的，单调的；而且出以教导及格言的公式。”

《师主篇》（Imitation de Jesus-Christ）是本极激动的神修指南。书名由于卷一，并不完全符合其他三卷的内容。开始时，每卷可能是独立的，现在已合而为一。卷三指出内修生活的峰顶；卷一卷二载着所以引人达到这个峰顶的训话；有的是一般的（Admonitiones ad spiritualem vitam utiles），有的是特别的，专为内修生活的（Admonitiones ad interna trahentes）。卷四指出圣体

是成圣的最标准方法。他的方法和道理完全与上述的关于文丹萨的一切符合的。一切手抄本，最古的也不在例外（一四二一年及一四二四年的），证明师主篇是多默·耿比斯的；这个见解愈来愈普遍了，虽然若干学者还说它或是本笃会上若望·才尔生（Jean Gersen）或是巴黎大学教务长才尔松（Jean Jerson）作的。仅存的疑点，来自该书中存在着许多援引古代作家，尤其是圣伯尔纳多的著作的篇幅。

（乙）沙特勒学校

沙特勒修会（Ordre des Chartreux）从十四世纪起，在两世纪中，不但通过善行，还通过著作来教授神修。它的神修的倾向虽是神秘的，根据一个上及原始的传统，实际的，情爱的，神修的成分更重，而圣伯尔纳多频繁地予以采用，也是个左证。会士中影响最大的两个作家，一为卢道尔夫（Ludolf），一为得尼（Denys）。得尼虽属于十五世纪，可是他的思想不折不扣地属于中世纪：玻拉指出得尼奇妙地结束了神修的与神秘的中世纪。他引人入胜地为中世纪的神修，作了个撮要：因为他是情溢于词的（Un grand affectif）。

卢道尔夫为萨克思人，又称沙特勒人（Le Chartreux），斯特拉斯堡，沙特勒兹院长。他的《耶稣传》（Vie de Notre Seigneur），不但是本历史的，也是本神修的作品。内有他个人的，或摘自教父的默想，目的在引读者爱慕耶稣。当反抗教运动要求采用另一种更严格方法的时候，这本书似逐渐遭到遗弃。

沙特勒会士得尼，是该校的一个重要作家；他不但是个崇高的瞻祷者（为此被称为出神大师）（Docteur extatique），也是个丰富的写作者：他是哲学家，神学家，注疏家。他也注解了得尼亚掠帕吉替卡的著作，又写了真正的神秘著作：《光源及命种论》（De fonte lucis et semitis vitae），《瞻祷论》（De contemplatione），《神的区别》（De discretione spirituum）。他如古

人，把瞻祷归于智慧之恩；他已辨别了瞻祷的一种积极性。可是，得尼大都分的著作是关于神修的；并且讨论了一般的圣化及救灵方法：改过，祈祷，诱惑，快乐，内心的平安。作者志不在标新立异，而在传述古圣贤训话，求有益于人。

（丙）才尔松的道理

才尔松不能算是一个学校的代表：他的神修著作虽饶有兴趣，却缺少一种真正作家坚强的创造性。但是我们尽管可以说：到那个时候为止，比任何人更能系统化传统神修。他对于当时多如过江之鲫的伪神秘神修论者，特别提高警惕；这个警惕性：使他过度严厉地批评了得尼学校大胆的。但尚无错误的道理。他的分辨善恶神规则，是很准确的。他的神修学因素，见于他的《神秘神学》（*Theologie mystique*）中。假如你要进一步地了解，可读他的《神秘神学士林说明》（*Ecclaircissement scolastique de la théologie mystique*），《瞻祷之山》（*La montagne de la contemplation*），以及一系列的小册子。这里，我们只提纲挈领地指出：其中更重要的，是有关理论及实在的几本。

瞻祷说（*La théorie de la contemplation*）以一种正确的心理学为根据。灵魂通过或肉目（*L'Oeil du corps*），或智目（*L'Oeil de la raison*），或神目（*L'Oeil spirituel*），以看。灵魂通过觉欲（*L'appetit sensitif*），智欲（*L'appetit raisonnable*），良知（*L'appetit supérieur ou syndérèse*）以动。灵魂的行为，以此秩序而分析；理智的行为思想，或默想，或瞻想；欲望的行为为冲动，或虔诚，或爱情。神秘神学是知与爱（*Connaissance et amour*）：因为在成全的人身上，它们是相联的：瞻想不能脱离爱而存在。神秘神学是对天主的一种经验认识；它是从灵魂与天主的结合来的。

这个对天主的经验认识超越一切言论，以及根据理性的思辨神学。它是通过洗涤灵魂的伦德，光照灵魂的神德，点缀灵魂的七恩（*Les vertus béatifiques*）来的。它不是专为神学家的：谦卑

的人们，比学者更易于获得；那些自命不凡者，是难于尝到瞻祷之爱的。这个爱情的属性在使灵魂忻乐于天主，与他结合，深深地优游自得。

才尔松的实践神秘神修还要特殊；它指出神秘瞻祷的条件与途径。他称这些途径为技术（Industriæ）；它们包括着整个的一个高级神修目录。瞻祷实在不适于初学者，前进者，然适于成全者（技术一）；而且还应该顾及他的性情（技术二），他的处境（技术三），它特别是为那些应当趋向成全的人的（技术四）。谁要瞻祷，谁当避免复杂的事务，至少种种乱心之举（技术五），克制好奇心（技术六），缮修忍耐（技术七），监视情爱（技术八）。近预备在注意地选择祈祷的时间地方（技术九），在于食息中克己，避免过与不及（技术十），在引导他的思想归于爱（技术十一），最后在简化信德的观察，务使对于天主的观念是极纯洁的（技术十二）。这个神秘神修自然以一种以一般德行为基础的普通神修为前提。神秘神修是普通神修必要的补充。巴黎大学教务长，不稍犹豫地且以提供于他的留俗的未婚的姊妹们。

在准备瞻祷方法中，才尔松强调了默想，并且写了一本关于默想的小册子。“神秘默想应该常以发展神爱及热忱为目标。它所以异于一般的默想就在这点上：它与现代且求且想的祷告是相近的。才尔松并不指出什么默想规则：各人应该照自己的性情寻出一个途径来，且当就正于神师。默想引向瞻祷默想是瞻祷的必由之路；少了它，如无灵迹，人要瞻祷是不可能的。

一般地说，才尔松的神修相当明朗地反映当代神修的中间性质，它是过去的回声：作者尤采用了圣奥斯定，圣伯尔纳多，微克忒诸子，圣多玛斯，圣文都辣，巴黎的威廉。他虽有遗弃得尼亚掠帕吉替卡，对于当代得尼派的过激的言论，他始终提高警惕。他尤大力攻击伪神秘神修者：他写了分辨善恶神的规则；它们是圣依纳爵分辨规则的前导。他是个先驱，也为了他以神学家

的姿态研究神秘神修学的用心。后代神师们的光芒，不应该予以抹煞。

Ecoles de spiritualité au Moyen Age

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

pour l'ensemble du chapitre. —P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne II*. Paris, 1921 (Moyen Age). —A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu d'après les grands Maîtres de la spiritualité*, Angers, 1921. —F. VERNET, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929.

第二部 文艺复兴

第一章 文艺复兴与宗教改革

一 人文主义

教父思想的系统化，在文艺复兴与宗教改革的潮流内，始于中世纪，继续至十六世纪。谁要不以不是教父的思想归于教父，谁该在一定观点下注意这个思想潮流的新供献。那末，文艺复兴与宗教改革有同样的重要性。

文艺复兴不仅是基督教会的复古；在它的范围内，连希腊罗马的艺术，也有插足的余地。它多注意于美，少注意于真；多注意于形式，少注意于实质。为一个基督徒，这也绝对不是一个无可无不可的问题。文艺复兴将改掉中世纪教育的一种过度的严肃性。强调自然观察为一个艺术的泉源，这倒是一种深刻的教会思想。祁禄（J. Guiraud）指出：中世纪由于与物及人的自然性相离，枯竭了艺术灵感的泉源；象征主义的滥用，终于使艺术产生一个冷的，虚的，频繁地黑暗的风格。唯心论的滥用。形式的轻视，陷艺术于不可思议的及丑恶的境地。文艺复兴通过古代重新寻获自然时，它并不必与教会的灵感发生矛盾。远在庇护二世在他的注疏（Commentaires）中，夸耀阿尔班（Albains）及阿弥亚塔山风景之前，古经早已运用美丽的词藻，歌颂了自然界的美妙。至于人性的美妙，教父们在心理的，形而上的，以及伦理的问题中，也早已予以描写；而且描写的精细优雅，爱拉斯摩（Erasmus），马基雅弗（Machiavel），以及基沙丁（Guichardin）

的文艺复兴之笔，也无以过之。可是，基督教义要求人们承认自然界的阶级制（Hiérarchie）。当巴斯喀（Pascal）描写肉躯的伟大，精神的伟大，以及爱德的无穷崇高的运动时，尝极雄辩地为那个阶级制，下了一个定义。

倡导文艺的人文主义（L'humanisme），比一切艺术，更与宗教及伦理，有密切的关系。人们不可能把一个动人的形式给予观念，而同时不想美化那些观念表示的哲学或伦理标准。古代文学的倾向，太与基督的标准对立，以至不可能不发生冲突。它通过一种它自己所推崇的，很多文人所拥护的，无限制的乐观主义，外教化（Paganiser）人民的理智；它的影响甚至侵入教宗们的左右。还是祁禄指出的：“当教会宣讲人的堕落，他的不治的本性软弱，以及一种神助的必要时，外教的人文主义却高唱本性的善，进而神化了人。当教会为人的生活，指出一个超自然的理由及目标，把我们的使命终点放于天主时，外教的人文主义，却把我们的生活标准，圈在此世及人身上。”人们不只乐于原则的说明，又从而寻出实用的途径。外教哲学家，把整个伦理归纳于下面一句格言中；“跟从本性罢！”（Sequere naturam）文艺复兴时，他们是极受重视的。可是文人所称的本性（La Nature），不常指普遍的良心律，也不常指个体的高尚本能；却每指一切的本能，连最粗俗的也在内。无疑地，真正的博学之士，晓得怎样把典型文学之爱，与最纯洁的基督精神联系起来。可是，这类的学者，实在寥若晨星，尤在十五世纪末为甚。因为文艺复兴的性质，是很复杂的，我们不能说它是本质地反基督的信德及伦理的；可是，它引起的人性的企图，是横暴的，消极地会疏忽超自然的实际。

在这个人性的抬举中，理智应该具有一个重要的地位。有些学者自满自足的态度，是没有边际的；因为雄辩之术给了他们一切的荣誉；而且若干批判的研究，允许他们（有时合理地）推

翻若干至此一致被认为不容置喙的历史事实。他们认为什么都得予以判断，信德的领域也不在例外。他们在这方面的大胆，由于奥坎主义（Occanisme）在各大学内推崇的理智与信德的关系的新奇学说的流行，更觉严重。在他们眼里，“理智应该控制一切，理智什么都能，因而理智是没有禁地的。”启示（Révélation）是个桎梏，是样怪物。于是，明枪暗箭，积极地开始向基督教义放射过来。佩脱拉克（Pe-trarque）当时就痛心于只要公开承认信德，而明确地把它放在外教哲学之上，为获得一个愚鲁之名。在文人中，或藐视基督教义，或不予提及。更大胆者，甚至予以讥笑；并且认为在教义中所存在的，不过先天观念；它们不可能引人进步，它们应受放弃。文人们一致嘲笑古士林学；他们在摇荡一个方法的幌子下，打击它的基础，而且大力地破坏整个的公教神学。他们同时也向修士们，尤其是那些乞丐会士（Fрати）猛烈进攻：他们藐视修士们克苦的，权能的，道理的标准。这个唯理主义是与人文主义分不开的；许多人文主义的巨头，还以身作则。可是唯理主义已成为十五世纪潮流之一；神职成员，尤其是教廷的秘书们，都染上了它的毒素。

哲学在这个混乱的观念酝酿中，没有什么大进步。这些捷于批判，巧于破坏逍遥学派哲学的雄辩学者，是无能创造的。胡甫（M. de Wulf）说：“他们的作品是引人笑的。他们的哲学的基层观念，在把哲学变为辩证论（La dialectique），而把辩证论变为修辞学（La rhétorique）。他们混乱了科学和思想法（La science des choses avec l'art de raisonner），思想法和辞令法（L'art de raisonner avec l'art de bien discourir）。他们认为最伟大的哲学家，是昆体良（Quintilian）及西塞罗；因为他们是最伟大的雄辩学者”。可是，文艺复兴在哲学上的努力，不只于此；我们应该指出因它产生的各种色彩不同的思想结构。

自然的研究使若干人趋向一种真正的思辨自然主义（Le

naturalisme Speculatif)。雷奥那尔·芬奇 (Léonard de Vinci) 是个物理兼艺术家；他没有陷入错误的学说。可是，医生们，例如巴拉塞尔士 (Paracelse) 想建立他们的技术于一种搀杂着神学的哲学，以及占星学，德肋爵 (Telesius) 发明了一个真正的基于自然物理“力”的学说；在该学说内，“冷”与“热”代替了亚里士多德的“形”，并且有助于物体组织的解释，矿物的产生史，有生物的组成，甚至灵魂也在内；而它不过是一种精神；这个精神虽与动物的精神同类，可是更精细，更奇妙。其他学者在若干不同的观点下，补充这个学说；若干人竟结出泛神论 (Pantheisme)：如巴脱里西 (Patrizzi)，如若望·伯吕诺 (Giordano Bruno)。方济各·培根 (Francois Bacon) 的自然主义，最为粗劣；他是功利及无神的唯物主义的理论家。

柏拉图主义于文艺复兴时代，像又重振了旗鼓。当科斯摩 (Cosme) 及老楞佐·麦第奇 (Laurent de Medicis) 执政时，佛罗伦萨，一跃而为柏拉图主义运动的中心。它的首要发起者，是个拜占庭人，叫哲弥斯笃斯 (Gemistos)，又称普来顿 (Pléthon)。他也参加佛罗伦萨公会议的种种活动；而且终于使麦第奇朝廷创立了柏拉图翰林院 (Academie Platonicienne)。马西勒·斐生 (Marsi-le Ficin) 是该院著名的一个学者：他用拉丁语译了他最崇拜的希腊哲学家的著作 (柏拉图·柏罗提娜等)。他还写了若干很特别的论文，纲领地评述他们的学说。可是，他的著作，为了缺少客观性，未能持久；而翰林院也只得与麦第奇朝同归于尽。笛卡儿的唯心论，虽与文艺复兴的柏拉图主义，有些相近的地方，但未能视之为柏拉图主义的赍绩。

亚里士多德派虽一致否认柏拉图的理智卓越论 (La prééminence intellectuelle)，然对于他们老师的思想，难免所见相异。一为帕雕亚的亚吠罗派；亚基理努斯 (Af. Achillinus)，尼孚斯 (Aug. Niphus)，徐马拉 (A Zimara) 是该派的巨头；一为

波伦亚的亚历山大派 (Alexandristes)；该派的领袖蓬巴那齐 (Pomponazzi) 引用原藉亚弗罗第西亚斯，一个古代的罗马注疏家亚历山大的权威，反抗亚吠罗的学说。胡甫说：“灵魂不朽的问题，是他们间争论的中心。亚吠罗派认为，不朽性是没有主位的 (Impersonelle)；亚历山大派强调：整个的灵魂与肉躯同亡；正如一般的物形随物的解体而消散。可是两派都否认上智及自由 (La providence et la liberté)。两派中少数有意拥护教义的人，乞灵于两种真理说 (La théorie des deux vérités)。一五一三年，拉特朗第五次公会议指出两种真理说为异端；同时又谴责‘人的理智说’ (La théorie de l'intellectuel humain) 以及人灵死亡说 (La théorie de la mortalité de l'âme humaine)。在帕雕亚及波伦亚，多明我会的教授们为多玛斯的亚里士多德主义辩护，终于获得胜利。

在新兴的哲学中，有神论 (Le théisme) 满贮着文艺复兴的精神。这是一种澄清的自然宗教；它以精灵说 (Le Spiritualisme) 为基，且以一个光荣之圈，加于倾向舆论的人道主义。十五世纪初，普来顿热心予以宣传，并且在柏拉图的著作里，为它找出一本‘福音’ (Un évangile)。看来爱拉斯摩的思想基层，就归于此。无疑地，他保持着信德，而且与教会维持着关系；可是一切教条主义使他嫉首蹙额。他痛恨中世纪整个的神学：人与物，精神与形式，方法与结论。他认为真正的神学是基督的哲学 (La philosophie)；澄清后的基督的道理，就是柏拉图，西塞罗，辛尼加的宗教”。他的伦理学包含着斯多噶主义的因素；它没有任何反基督教的色彩；可是他的伦理的精神，人道的成分重，超自然的成分轻：这是它的不可救药的弱点。这个弱点，也就是其他著名文学家的弱点；例如刘希林 (Reuchlin)，以及后来的举斯特·力普斯 (Juste Lipse)。梅兰克吞的一种精灵说，有类于路德的道理；可是在几点上，要缓和得多。

文艺复兴的复杂性指出：为什么它的代表们，时为教会所赞许，时为教会所申斥。许多主教，尤其是教宗，于十五世纪，以及十六世纪初，慷慨地予以保护：他们多着眼于人文主义好的一面，少注意于外教精神潜人的危机。公教反抗这些弊端，在十五世纪，还属零落的运动，到了十六世纪，一跃而为普遍的；且与防御抗议教的运动并进。抗议教的改革本也是反对人文主义的一种方式，虽然若干人在烽火中，与对方缔结了不正常的协定。可是这两种抵抗力，没有使哲学人文主义灭迹。哲学人文主义存留在两个所称的现代哲学大潮流中，一为由方济各·培根（Francois Bacon）代表的唯物论潮流，一为由勒西·笛卡儿代表的精灵论潮流。笛卡儿的学说，虽包藏着若干错误与缺点，在一个许多学者耐不住更坚决的原则时，作出了相当的供献。

二 抗议教的改革

把文艺复兴及抗议教的改革混为一谈，自然是个重大的错误。这两个运动在若干观点下，是相同的，可是他们的因素是水火不相容的。宗教改革是一种反乐观主义的运动；而文艺复兴却利用乐观主义，以滥捧自然以及人性的能力；同时它也攻击存在教会内的若干实在的弊端。无疑地，宗教改革只倡导恢复古代的教会，古经的风尚；并不标志恢复外教主义，以及典型文学。士林文人，以及现代与中世纪教会的批判，抗议教大量予以引用，可是他们的目标与前者的目标是根本不同的。路德领导的改革，不是人事的，而是宗教的；这个宗教改革自然也关于“自然”，可是，目的在另一个更加成全的形式下，建树这个超自然的神的组织，基督教会。他不以哲学士的身份，而以宗教改革者，先知宗徒的身份；这是已经确定的历史事实。

为此，路德的真正先驱，不是人文主义者（Les

humanistes)；路德只采取了他们的学说的消极因素 (Les éléments négatifs)。但是从中世纪末，高举超自然的一群，竟为超自然而牺牲自然。奥坎把人的信德放在一个极崇高的位置上，甚至强调：理智不但无能予以证明，而且也无能为它建立自然的基础。方济各会的老师一如中世纪许多的奥斯定派学者是个坚决的“主意说”者。他大大地提高了意志的能力，甚至流为半柏拉奇主义说。可是，在这点上，他找到了不少牛津大学教授们的责难：布刺德卫丁 (Th. Brodwardine)，威克里夫 (Wycleff)，各从自己的起点，走到了同一的极端：他们低估意志，甚至在神的原因以及预简下，毁灭自由意志。此外，无数的伪神修派，妄夸个人的神修经验，抹煞教会的监护及训导。接踵而起的一切新学派，在个别的灵感名义下，放弃教会，它的圣事，它的圣统制。威克里夫以后，有若望·胡司。这种学说所以能流行于中欧，他是一个最得力的份子。在宗教的观点下，他是路德的直接先驱。虽然他的影响与学说，在国家观点下，是与十六世纪路德代表的日耳曼主义绝对相反的。

路德在他改革运动中，推重圣奥斯定。这里，应该了解他的奥斯定主义的性质。首先应当说明：他所指出的，绝对不是希坡内主教的伟大的弟子们经常阐明的本质问题：典型主义，天主的真善，与神秘主义结合的伦理主义。他所论的，只限于圣宠，以及关于圣宠的零碎孤独的问题。这个方法如果是客观的，不是绝对不合法的。可是我们晓得，路德在他初年的神修生活，关于只仗信德不需实行的义化学说组织中所走的途径，是整个地主观的。为研究路德的学说，无疑地应该表明理智方面的原因：一、灵肉矛盾的错误。这是由他误解保禄的著作来的；二、偏情的罪恶性；这是依照一种他所夸大的奥斯定传统来的。一五一〇年，路德的罗马之游，在这点上，使他蒙受了一种极恶劣的影响。可是，最影响他思想的，应该首推伦理的原因。他从罗马回

来后，剧烈地攻击那些笃守会规，热心神修的会士；同时，也诽谤他们所推崇的圣德所依的事功。他对于神修生活，越来越疏忽了；而且在肉情的猖狂，以及他频繁的堕落中，他竟表示：肉情是无法抵御的。一五一五年，他关于这点的学说已经完成。他虽还不到不予反抗的境界；他的学说已暴露出一种怕惧与希求：他怕从此不能予以抵抗；他希抛弃一切，生活于提冷（Thélème）隐院内。他这个诱惑性太剧烈的希冀，早已部分地付诸实行。这个倾向势将益趋强大；不久，路德不顾他的铎品，与一个违犯圣愿的修女同居。这个演变是与圣奥斯定的演变绝对相反的：奥斯定始为肉欲的奴隶，后来通过坚决的斗争，得以自拔；于是他在腐朽的肉身内，度一个天神的生活。这个简单的比较已足使明眼人批判这个奥斯定的假门生，以及宗教改革者的道理权威。他的其他的学说更不能说是宗圣奥斯定的。

路得的神学中心，是通过信德的义化。“整个地被原罪败坏，以及剥去自由意志的人，已什么善都不能做。伦理的操作，比起信德来，是不足轻重的；因为信德是义化的惟一关键。要为路得的那个义化信德下个界词是极难的：因为路得自己关于这点的学说，是矛盾百出的。的确，在他的学说里，有教会传统的成份，又有基督的训话；可是，路得的信德尤其是‘一种对于天主的坚决的信托，甚至如果我们奔走赴天主，他将为我们是慈善的，在今世如在后世。那末义化信德也就是望德’。在这个所称的望德里，包藏着最复杂的情绪。信德又是畏惧。谦逊，置身天主怀抱中的失望的怙依，充满罪恶的信心，人们所做的一切都是罪恶的信心，通过这一切，我们谅解天主，而天主也因此谅解我们；我们歌颂他的真实，正义，慈善。这个信德这样就义化我们”。这个信德应该结出救援的确定性；而且在人与圣宠合作的条件之外，也结出对于个人被简的绝对信心。义化信德不是狭义的爱德。“只要你信，你能做你所要的一切！”（*Crois et fais ce que tu*

veux!) 这句路德的格言, 不应该与圣奥斯定的下面一句格言: “只要你爱, 你能做你所要的一切!” (Aime et fais ce que tu veux!) 混为一谈。实在路德也承认: “他的纯信德学说, 不是从奥斯定借来的; 他又指出, 奥斯定没有掌握一个关于义化确切的界词。”

路德这个学说逐渐变为一个新的伪神秘神学 (Pseudomystique nouvelle)。信德与救援的确实性可能部分地基于自我暗示 (Autosuggestion); 可是, 这还不能向信德与救援的确实性提供一个相当的基础; 路德又通过一种“个人的照明” (Illumination), 上及天主。他自以为因得天主的启示, 寻获了圣保禄关于义化信德一段文字实在的意义。这端道理。他视以为他的通谕, 他的福音 (Message et évangile)。不单如此, 他的重要的理论都是这类启示的结果; 他又叮嘱他的同志们援引天主的证明。“这个神的证明, 基督徒应该在自身上, 予以引起。他应该努力予以产生, 应该增加现在圣宠在他心灵上, 将来他得救的确定性。”为强调这个宗教的情绪, 他根据古代的神秘神修家, 尤其是道雷 (Tauler), 以及十四世纪的一本作品。这本作品, 他在一五一六年, 一五一八年间, 尝用日耳曼神学 (Théologie germanique), 名目予以问世。他歪曲人们的见解, 以加强自己的见解; 他故意疏忽神秘修家认为前提的神修学 (Ascétisme), 以便静待天主意志, 而沉醉那些作家描写的超自然的宗教情绪中。再者, 路得的神秘神修, 为了通过自由批判的理论 (La théorie de libre examen), 举扬个人的见解, 直线地一面烧起反抗教会的烽火, 一面引人陷入异端。当教会坚决地谴责他的大赦学说时, 他就走上了判逆之路。

为此, 路德的异端是极整个的。他的重要的在教理上的错误, 大概如下: 一、原罪彻底地败坏了人性, 甚至使它什么善都不能做, 而且又剥削了它的自由意志。二、抹煞圣宠, 代以信

德。无疑地，宠佑没有全部取消，因为路得每谈圣神在我们灵魂上的一种持续的活动；可是它是天主直接的活动。“宠佑在受造的方面，他似只怀着讨厌之忧去想过。这个受造的行动是种太人性的，太冷落的東西；它消除与天主的直接接触。”受造的宠爱，自然更不能存在了。堕落的人不能内在地通过一种天赋的习性（*Habitus infus*）获得改善，使他在天主眼前是圣的；可是，基督的功勋，假使他信的话，能配给予他；这个外在的圣宠足以建立一个与天主直接的结合。三、那末，圣事已没有所以存在的理由。一五二〇年，路德宣讲反对弥撒的道理；在圣事礼仪中，只保持着圣洗，告解，圣餐：而告解纯为罪过赦免的宣告。这些礼仪都被系于巴比伦幽狱（*La Captivité de Babylone*）中，就是教会内。四、路得的个人主义（*L'Individualisme*），督促他拒绝教会的神权，就是它的训导之权，而代以“内言”（*Le Verbe intérieur*）以及圣经的私人注解；又使他放弃铎品，祭献，传统的圣统制，尤其是宗座。外表的教会（*Eglise extérieure*）是魔鬼的教会；基督的教会是内在的。通过一种逻辑的结果，以及物力的要求，路德把教会隶属于君王，而君王因此就一跃而为绝对的宗主教（*Patriache absolu*）。这个奠定路德教的变演，完成于一五二五年，一五三〇年间。于是抗议教就正式地建立了起来。

抗议教的成就具有很多的原因。教会的隶属于国家，以及政权对于教会的庇荫，是其中最主要的一个。应该特别指出：在它内在的足以引起好感的原則中，计有一种迷人的宗教情感，以及松弛情欲的伦理；此外，还有反对罗马教会内或真有或捏造的缺点的法利塞人的作风。最后，也不应该忘掉，那些后继者的影响：他们或修补了路德的事业，或撤除了他的矛盾。

梅兰克吞，斐理伯·士发次才，是刘希林（*Reuchlin*）的姪孙；一五一八年始，任教授于威丁堡。初教希腊语；一五一九年就做了神学院成员。他深受路德的影响；他的入神学院，也是由

路德援助的。一五二一年，他刊行了一册神学课本，立刻名噪一时。他运用他的文学天才，为路德教服务。奥格斯堡宣言（La confession d'Augsbourg），是由他执笔的；后来的为奥格斯堡宣言辩护，也是他作的。在他稀薄化（Alténuagions）的笔墨中，频繁地暴露着他的狡猾。在很多的见解上，他与路德分道扬镳。他认为：信德补理智的不足；在救灵工作上，人应当与天主合作，人的自由意志仍存在着。他虽跟着路德反对公教会，他是温和浮泛的；因而他比路德更为危险。

萨文黎（Zwingle）于一五一八年始任沮利克本堂神父，一五二二年，在路德后背判教会，并且使德意志族的瑞士，陷于异端。他的出发原则虽异于路德的。他的极端的结论，是与路德的相符的。他一开始就求助于政府；这尤为了他宣传的基督敎义，是脆弱的，没有什么组织可言的。人们说萨文黎是个热烈的文人，酷爱新柏拉图主义，以及斯多噶主义。他的瑞士国家主义，尤其是显而易见的。

加尔文极其严格地系统化了路德遗下没有多大组织的原则。他订出了建于被罪毁灭的自由废墟，以及一种绝对预定主义（Le predestinatiosme）上的一种极不人道的基督敎义。这个敎义表示天主为一个阴森森的暴君。他并不以教会隶属于国家；他创立了一种严肃可恶的神政制度（Théocratie）；而且以暴力宣传他的道理。同时为辅佐布道工作起见，他写了《基督敎义》（Institution Chrétienne）一书；而且在日内瓦建立了一个大学；它将是加尔文教敎务中心。他特别利用当时视为圣经中天主之言的全能权威；谁都没有在这点上，滥用先知的任务，以及滥解释天主的思想与意志。他通过宗教的恐怖，发号施令着。苏格兰的长老会，英国的清教徒，荷兰的加尔文教，法国的俞格诺派，都是他的忠实弟子。

三 公教真改革

远在路德及十六世纪一班伪改革者以前，中世纪末造，教会内已发生了改革问题。在时局纷乱的时候，教会各社会性的组织，难免染上了若干污点；有德之士都想努力予以针治。可是，他们的努力只取得了一个相对的成绩；人们每更注意于若干抗议教的先驱；以及若干以著作扬名于时的文人。

许多公教文人实在有意改革教会，其中不少且为此而立说著书。

爱拉斯摩，是其中最伟大的一个；他尤为了为攻击文艺复兴外教的腐化，写了《基督军人手册》与《世界烟云》(Enchiridion militis Christiani et De Contemptu mundi)。在《基督军人手册》中，他教训教友通过祈祷的武器，圣经的知识，基督的表率，攻打魔鬼，世俗，偏情。在《世界烟云》中，他歌颂静默，以及整个的自我弃绝。他的准备死亡的小册子，是同类的。爱拉斯摩在使教友免陷于凶恶时，又敦劝教友发展内修生活；为达到这个目的，他摈绝形式主义，然不阻人采用实际的神修法。他尤劝人披阅圣经；他指出：为明了圣经的意义，应该遵循教会的指导，以及圣神的光照：那么，教友才获得天主教的教育(θεοδιδχτος)。再者，在他的伦理内，人文主义绝对不失掉它的权利。玻拉(Pourrat)指出：“爱拉斯摩视圣人们的苦身的行为是可取的；但是，它们与他的正直教友的标准是合不上的，因为正直教友，无疑地，虽也克制偏情，祈祷，实行外表的神修，可是，总不越出一个漂亮中道的界限。这不是当代圣人们，伟大改革者的计划。艺术爱好者总不能变为真正的积极工作者。爱拉斯摩与勒非甫耳(Lefèvre)，都没有可以制为真正改革者的材料。”

基督的人文主义，一面发展它反外教精神的运动，一面在极复杂的方式下，扩大它改进风化的影响。尼阁老·库士（Nicolas de Cuse）是十五世纪，德国文艺复兴与倡导者之一；他于一四四八年，擢升枢机。他不但推重人文主义，又耽心于神秘神修；在他的理论里，他爱乞灵于新柏拉图主义；正如他的同事，柏舍立温枢机，在罗马大为柏拉图宣传。尼阁老·库士的影响，流播于意大利及法兰西；他的学校没有什么前途可言。法国文人，仍塔勒的勒非甫耳，比爱拉斯摩更热心；可是，后者比前者更大大地强调：在灵魂与天主的直接来往中，需要寻求教友生活的准则。为了他削弱教会圣统制，以及它关于教理的训导使命，人们很能怀疑他为路德教预备条件，可是，他尝予以指摘，正如一五二四年，他的弟子聂坡耳人若瑟·克利克道物（Joseph Clichtove）在巴黎，以及一五二三年，殉教者，大法官多默漠尔，在英国所做的。教会的人文主义，在爱拉斯摩等倡导之下，干脆地是与抗议教的人文主义，背道而驰的。

十六世纪末，这个运动愈趋愈旺；而且在若干作家的笔下，表示了一种极露骨的热心姿态：布勒蒙（M. Bremond）直称它为热心的人文主义（Humanisme dévot）。圣方济各、撒肋爵是当时最和蔼，与最稳健的代表。他在教理方面，竭力避免人文主义的一切毛病；他又矢口不谈过去中世纪的那些批评，以及热心的外表方式：为了它们视审查员（Censeurs），无异于他们讽刺的牺牲，热心的人文主义，首先被视为一个私人修德的学校；无疑地，它也是一种道理，一种神学；可是一种情爱的道理与神学；一切以实践为目的。它运用于内修生活的需要上；而且把基督人文主义的原则及精神，提供于众人。这样的修行，在一定的角度下，也是一种对于抗议教的攻击。

伟大的公教真改革运动，尤依据教会的权威，以及脱朗德公会议。这个公会议的历史，这里我们不予赘述；它的成绩是无垠

的。在教理方面，它非常确切地解释了抗议教徒或否认，或歪曲的信理：它的关于信德泉源（四节）、原罪（五节）、义化（六节）的宣言，尤其是非常重要的，而经深刻研究的。六节的宣言是本典型的神学著作。关于圣事（七，一三，一四，二一，二三，二四节）圣人敬礼与大赦宣言，虽为量较小，然针对抗议教，作出了一个有系统而完整的教义大全。以外，公会议通过有关法纪的宣言，指出改革教会的途径。这个工作是艰难而孔亟的。大半的一般性的宣言是关于真理的教育（五节），主教（六、七，一三，一四，二一节的）及一般神职成员（二二节）的职责的。许多在这里已经讨论过的问题，在最后几节里（二三，二四，二五），再度更深入地予以钻研；改良罗马教廷的提议，也写于其中。若干特别的宣言，有关于一般信友的，有关于婚配的，有关于精修生活的。这个著作，一般地说来，是无边的；不顾政治以及其他性质的困难而予以完成的教宗们的功绩是伟大的。十六世纪实行这个公会议案的最后几个教宗，是不应该忘掉的；其中圣庇护五世，尤为卓著。庇护五世刊印了特利腾公会议教理问答；它把传统神学公会议宣言，联系起来，以备神职人员的需要。

神学家们先预备公会议的工作，后努力使它产生一切效果。十六世纪在神学中，看到了一个神学的新气象。士林学虽招白眼，通过新方法，尤被研究；方济各会士，多明我会士，耶稣会士开辟了新途径，都趋之若鹜。攻击抗议教的运动，使论难学者注意于信德的积极基础（Les bases positives）；圣经与传统：于是，神学出处（Lieux théologiques），及教会论等，就成为重要的论文；于是若干研究方法，例如考据神学方法，在后一世纪，将有灿烂的发展。最后，伦理神学，提倡在勤领圣事的潮流中，进入空前准确与实际境界。

十六世纪，公教的神修获得了一个绝侔的发展；在这点上，

反抗教伪神秘神修的运动，尤觉光芒万丈。当圣依纳爵高唱伪改革者极其疏忽的神修时，典型的神修作家，使神秘神学到达峰顶：圣女德肋撒，圣十字若望，圣方济各撒肋爵，在不同的观点下，光照了这个神学的艰难复杂部分。他们这样排斥了那些已被教会谴责的卤莽的神修家，例如西班牙的阿伦勃拉陶派。他们又确定了古人们的道理：他们不但予以补充，而且为它们作出了系统化的基础。

La Renaissance et la Réforme

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE (pour l'ensemble du chapitre)

J. GUIRAUD, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902. — A. BAUDRILLART, *L'Eglise cath., la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, 1904. — J. JANSSEN, *Geschichte d. deutschen Volkes*, 1879 sq. édit. franç. *L'Allemagne et la Réforme*, 6 vol., Paris, 1889-1902. — H. DENIFLE, *Luther u. Luthertum*, 1904-1909 (trad. PAQUIER, Paris, 4. vol.) . — H. GRISAR, *Luther* 3 vol., Fribourg, 1911-1912. — L. CRISTIANI, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908. Autres études diverses, et enfin art. *Réforme*, dans *Dict. Apol.*, col. 582-647. — J. PAQUIER, *Luther*, dans *Dict. théol.*, col. 1146-1335. — H. BRÉMOND, *Hist. littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 1921 sq. ; œuvre monumentale, parvenue à son VIII^e vol., 1928 ; le 1^{er} vol. (*L'Humanisme dévot*, 1921), est une sorte d'Introduction, très suggestive. — Voir aussi M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, t. II, p. 243-295.

第二章 十六世纪神学的新气象

一 古代学校的神学家

这个发现于十六世纪的神学的新气象是公教复兴的一个光荣。一般地说，它并不导于十五世纪；十五世纪虽作过几度挣扎，为了当代黑暗的势力，继续徘徊于十四世纪已经开始的许多腐点中。

（甲）奥坎主义在各大大学中重大的势力，是一个最显著的标帜。巴黎的艺术学院，是名目论运动的中心。神学院于一四七四年，从路易十一世获得的一个谴责它的通令，于一四八一年，竟被撤消。十五世纪末，名目论还在扩张着；它流行于西班牙的萨拉曼加；而且奥坎讲座，就在斯各德及圣多玛斯的旁边。

十五世纪，奥坎主义最著名的代表，当推嘉俾额尔·俾尔（Gabriel Biel）。他是马因斯的副本堂，著名的布道者；后任杜平根（Tubingue）大学教授，而大学因而驰名于世。他的最重要的著作，为四卷格言录（Collectorium）。他比其他的名目论者要不过度得多。他明智地躲避他们的错误：预定论（Déterminisme）怀疑说（Scepticisme），泛神教（Panthéisme）。他不但不攻击教皇，而且予以捍卫。卢歇主教（Mgr Ruch）指出：“假如名目论可能是个公教学说，当由俾尔予以变成的。”认识杜平根教授的路德，可能借用他的许多观念。十六世纪，该校最知名的老师，应推苏格兰人大若望（Jean major）。他是巴黎大学的博士；刺柏雷（Rabelais）视以为他最爱讥讽的士林学的代表。奥坎主义决定地在人文主义及宗教改革的铁鞭下，倒了下来。

(乙) 枢机尼阁老·库士的柏拉图主义，可以反对奥坎主义。库士不但是个积极份子，也是一个学者及思想家。这里，这最后一点，尤使我们感到兴趣。

看到名目论派的过激，尼阁老通过神秘学，想一面拯救形而上学，一面组织一个新的足以协和信德与理智的综合。为此他选用了当时流行的各种学说，而新柏拉图主义所占的成分，最为浓厚。在他万物还归天主，它们的原因一般的理论中，他的认识论是应该予以指出的。他以为：真理不是凭理智的探索所能获得的；可是只有理智的直觉能予以掌握；人在自认为愚鲁的条件下，可以达到真知识。他的巨著，《明智的愚鲁论》(De la docte ignorance)，就是为此写的。这本著作虽包藏着缺点与矛盾，不管人们怎样说，不染泛神教及怀疑说。显然，这不但根据枢机的思想，而且也根据著作的实情。无论如何，他为挽救衰落的士林学而写的著作，是耐人寻味的。它预兆他个人思想的其他进展。尼阁老·库士，及柏舍立温以外，奥斯定会士微忒波的齐尔兹，也视柏拉图为模范。

从罗马的齐尔兹始，一变而为多玛斯派的奥斯定会士，也受了名目论派的影响。他们崇拜圣奥斯定的心理，督促他们重提中世纪来，神学家们似忽视的圣宠圣师的若干道理公式。他们比众强调天主教在人灵上的活动，而不提灵魂的工作。

这种倾向，在十五世纪，一个著名神学家的作品里，已经可以找到。他叫法华劳尼 (Favaroni)，将来的奥斯定会总长。他的若干道理方式虽接近路德所推崇的；内容究竟不是一样的。路德游罗马时，虽与总会长微忒波的齐尔兹，没有多大的联系，很能直接受他的影响。一五〇七年，一五一八年间，齐尔兹已暴露他讨厌亚里士多德士林哲学，以及他崇拜由马西尔·费辛 (Marsile Ficin) 学得的柏拉图主义。奥斯定会的神学家们，虽谴责路德过激的言论，仍维持着他们的倾向：一五三九年，一五五

一年间的奥斯定会总长塞立本陶 (Seripando)，在特利腾公会议中，在一个严格的公式下，发表了当时通行于奥斯定会内义化的见解。他的观点，不问字面如何，根本地异于路德的，为了塞立本陶始终坚持，人对于天主的责任，以及遵守伦理的义务。他的论文虽染着可疑的色彩，总没有受到谴责。一五六一年擢升枢机后，塞立本陶又被任为庇护四世的一个代表。

方济各会的知名大师，中世纪末以来，应推邓斯各德；可是，圣文都辣从十六世纪始，尤为若干方济各会支派所称道。

邓斯各德的著作注疏，已漏面于十五世纪中叶；可是，到了十六世纪，更多如过江之鲫。注疏家中最著名的几个如下：

塔塔雷 (Tartaret)，他是巴黎大学博士，他注解了斯各脱的“丛著” (Quodlibet)，以及牛津本 (Oxonienne)。

李歇，(Fr. Lychet) 他是虔修派 (Observants) 的总长，也注解了牛津本。

坡尔的摩里士 (Maurice du Port)，他先任牛津及帕雕亚教授，后升爱尔兰主教；他评注了斯各德的哲学作品，和一般道理。最忠于微妙大师者，一为院禁派 (Conventuels)，一为虔修派 (Ob-servants)。乞灵于斯各德的神学家，擢发难数。这个运动，十七世纪时，在华定 (Wadding) 在罗马创立了 (一六二五年) 有名的圣以锡多学院后，益趋剧烈，而那个学院就变为斯各德主义的坚强堡垒。

圣文都辣学说最热烈的宣传者，要称熙斯笃五世 (Sixte-Quint)；他在罗马创立了文都辣学院，并且竭力予以荫庇；次年，封圣人为教会圣师。教宗特邀院禁派会士研究圣文都辣。可是，在方济各会中，戴巾派 (Les Capucins) 首先宣布炽爱圣师为他们新兴学院的领袖。“改革之初，他们严禁在会中创立学院；教育是在私下进行的。特利腾公会议后，一五六二的总会议下令各省，效法在多数省里已经成立的学院，组织机构。于是，

他们急起刊印了炽爱圣师的格言录注解。一五九三年，加拉都（Calatayud）人戴巾派会士，伯多禄·脱里高少（Pierre Trigo）死于那不勒斯。当他作客耶稣会院时，会教圣多玛斯神学，及其教育同会士时，他根据圣文都辣的格言录注解（*Insigne opus*），另写了一部神学提纲；可惜所存只有残余的一卷。方济各会士，不论或为文都辣派，或为斯各德派，都反对抗议教徒，捍卫传统信德，以论难著名。”

由于圣多玛斯在现代神学教学中重要的地位，以及十六世纪，耶稣会士也称宗天神圣师创立的神学院，在下边几章里，应该一提多明我会学校。在神学教学中最重要的一点，就是圣多玛斯的神学集成，在各神学院中，取代了伦巴的格言录。这个缓进的变化，应该归功于多明我会士。十五世纪末，人们已标识了这个变化；十六世纪中，已打入多明我会的一切学校，以及许多大学内。这个变化的后果，是神学集成注解的出现。在予以研究之前，我们应该先指出在各公教中心内，由抗议教引起的若干最重要的论难作品。

二 论难学者

抗议教的改革运动，在大半的西欧地方，激起了一个剧烈的反抗。俗人与修士都决心各循自己的途径，声讨那些革新份子。因此论难的著作，是各式各样的：其中有直接驳斥革新论文者，有间接地或通过单纯的信德说明，或通过抗议教徒所否认的历史的及传统的基础的详细研究，而予以批评者。在这里，要什么都说，什么观点都提，十六世纪关于这些问题的什么作家都谈，那是不可能的。我们只想举出各地最著名的几个神学家，而同时指出他们所运用的各种不同的方法。我们也想一谈考据神学（*La théologie positive*），因为它，一如论难神学，也是一种思辩神学

的准备；而且是捍卫信德者的一种得手武器。

(甲) 在德国

显然，路德在德国首先遇到了对敌，正如他首先在那里找到了他的拥护者。

一、和何斯脱拉顿 (J. de Hoogstraeten) 是多明我会士，原籍不拉奔 (Brabant)，担任院长于科伦，教会检查员 (Inquisiteur) 于德国。他首先攻击路德的错误，并且写了不少坚决深刻的论文来攻击他。早在刘希林案中 (Le procès de Reuchlin)，他已表示了他的毅力。

二、若望·厄克 (Jean Eck) 是音哥斯大得 (Ingostadt) 的神学教授；一五一八年开始，他就用他的“尖方塔” (Obelisques) 批评路德有名的措定 (Les fameuses thèses) 之后，在公开演讲，以及其他难数的著作中，予以挾伐，他至死是德国正道的铁壁。

三、若望·阿内克 (Jean Dobneck) 是法兰克福 (Francfort) 圣玛利亚堂的神长，后任马内斯红衣司铎。他攻击梅兰克忒于奥格斯堡，驳斥了抗议教有名的宣言 (La fameuse confession protestante)，而且至死不懈地写书攻击抗议教的领袖们。他虽是个神学家，尤其是个演说家；厄克在论难上胜他一筹。

四、若望·格洛伯 (Jean Gropper) 是科伦教区的总书记，他对公教的改良运动，尽了最大的努力；他在论难中表现的精神，是很得体的。一五五五年，被擢为枢机，他坚予拒绝。

五、腓特烈·斯塔斐虚司 (Frédéric Stophylus) 生于奥斯那布律克 (Osnabruck)。当他居留威丁堡的十年中，陷于路德异端；一五五三年，脱离抗议教后，通过他的强有力的对于他有深刻认识的异端的驳义，一跃而为教会中的一个权威者。他尝任音古斯大得翰林院长 (Recteur de l'Académie d'Ingolstadt)。

六、达尼老·和栖鸟斯，波兰人，先后任高墨 (Cholm) 及

厄摩朗 (Ermland) 主教，又任教宗驻波兰代表，以及波兰罗马大使。他是波兰与东普鲁士一个强有力的信德干城；他的司牧与外交的活动，尤其是他的著作，那是他得力的武器。

七、圣伯多禄·加尼削，在这与抗议教的斗争中完成的任务，是极其灿烂的；因此被称为近代德国的宗徒 (Apostre de l'Allemagne moderne)，并且被列于教会圣师之林。伯多禄·加尼削生于荷兰的尼美根 (Nimègue)，研究文学于科伦；在那边也读了哲学及神学；且于一五四六年晋登铎品。他早于一五四三年，进耶稣会；这是在真福勒非甫耳 (Bx Le Fèvre) 指导下，于马因斯做了一个避静后决定的，他与别的耶稣会士留居科伦。他升神父后，会陪奥格斯堡枢机脱鲁歇斯 (Truchess)，出席特利腾公会议；他的任务在外表上看来是极平凡的。他在罗马及西西里亚稍作徘徊后，于一五四九年，奉职依纳爵命，遥赴德国。他在那边竟居了三十余年。他首先工作于各大学中，如音古斯得，如维也纳。他是耶稣会德国省第一任省长；在他的指导下，该省获得了意想不到的发展。他离职后，潜居狄林根 (Dillingen) 公学，徇圣庇护五世的请求，从事反对马德堡教会百年史作家。他的晚年过于瑞士的夫里部耳，还创立了一个新公学，并且不断地讲道写作。

这个生活的峰顶，自然要算他由意大利回来，从一五四九年后过于德国的三十年。勒巴赫兰 (Le Bachelet) 指出：在这个圆满的年头中，加尼削轮流地，或竟同时地是青年的教育者，布道者，传教者，他的修会的组织者及支持者，君王们的顾问及神师，帝国会议中的公教英雄，教宗们的大使，宣传者。可是，在这个极其复杂的生活中，一个不移的观念，是他的生活的灵魂与统绪：为巩固忠于罗马各地的公教信仰，且为使这些地方变作防御抗议教侵入整个德国的垣墙，他针对伪革新，作出了一个真正有益的宗教改革。为此抗议教徒以及公教教友每称加尼削的事

业，为一种“反改革”（Con-tre-reforme）。

圣加尼削的影响尤见于实用领域中：“他尤其是个典型的积极份子”。他完成的一切任务，他建设的一切事业，都趋向一个实用的目的：如在公教教友中，发展一个积极而英雄的信德，而因以坚决地打击抗议教。他所创立的一切学校更是无比有效的武器。路德的宗教改革运动未得冲过这个雷池。

他的汗牛充栋的著作的目标，也是一贯的：就是在他重印古代圣贤的著作时，例如亚历山大里亚的圣济利禄和圣大良的作品时，他也志在一面通过不容否认的证理排斥异端，一面通过这些伟大圣贤的芳表感动神职人员。他的马德堡教会百年史作家（*La réfutation des centuriateurs de Magdebourg*）驳义，显然是有用的，虽然他的长上们认为在第二册后，不该继续写下去；因而遣圣人至瑞士，使他致力于一种更实际的传教工作，以及足资宣传的刊物。实在在这个生活阶段内，圣人写了一大批神修手册（*Oprscules de piété*）。他的方法，他的风韵，都是很特致的。可是其中最能使圣加尼削名留青史，发生无边影响的一本，当推他的《教理问答》（*Les catéchismes*）：共计三本，始以拉丁语问世，继以德国语刊印。实在这三本是三而一的；它们所包罗的，是同一的教理，不过为了对象的不同，或简或繁，或深或浅，是有差别的。《小型教理问答》（*Minimus*）是为儿童及没有教育者的，它像是针对路德的小型教理问答的。《大型教理问答》（*La Summa*）是为大学生，以及高级学生的；它似与路德的大型教理问题答针峰相对的。《中型教理问答》（*Catechismus parvus catholicorum*）是为初级中学生，以及有同等程度者的。

作者一般的方法是值得予以一提的，勒巴歇兰指出：“他在原则上避免一切直接的打击；因为他相信：公教道理的简单陈述，比‘鸣鼓而攻之’的方式，能获得更多的成绩。在这本小册子内最动人深思的，不但是它计划及抒述的明朗，道理的丰

富，笔法的精简，圣经教父引语的兴趣；它的足与路德习惯的辛辣态度，成为反比的一般的恬静氛围，也是不容疏忽的。”他的著作的成绩是无边的，并且在德国为公教信德，引起了一个新气象。圣加尼削的所以被列为教会圣师（一九二五年，五月三日），尤为了他的教理问答。

（乙）德国以外

一、在英国最初的斗争是对路德的，接着也对英国抗议教徒。

圣若望·斐雪（John Fisher）是罗彻斯特（Rochester）的主教；他先与亨利八世合作，写书攻击路德；之后，又驳斥其他的革新者，亨利也不在例外。他被捕入狱；在升枢机后几天，被处死刑。

圣多墨·谟尔是个知名的文人，爱拉斯摩的朋友；他的“乌托邦”虽是过于大胆的，不失为一个忠实的基督徒；他也立说攻击路德，以及其他的革新英人。一五二九年，他被任为英王大法官；一五三二年辞职；他是斐雪死后几天被英王喝令斩首的。

雪齐那·坡尔（Réginald Pole）出生英国贵族，后任枢机；他在亨利八世及其他英王执政时，也著书立说，目的尤在捍卫教会的统一。

此外还有阿伦（G. Allen），他始为出名的杜亚公学（Le Collège de Douai）院长，后升枢机；还有耶稣会士厄德蒙冈比盎，他殉教于英国；还有斯退普尔吞（Th. Stapleton），他原藉英国，鲁汶大学博士，杜亚公学教授。他们三人都遗有论难作品。

二、在荷兰，除掉反对路德捍卫自由意志的爱拉斯摩以外，还有若干有名的为公教作辩护者。

阿尔贝·比奇（Albert Pighi）是鲁汶及科伦的博士；在他不少的政治使命及著作中，他也攻击抗议教；而圣宠尤是他著作的

对象。他的关于原罪，义化，预简的学说，是有些特别的。

若瑟·克立克道佛（Josse Clichtove）生于聂坡耳，巴黎大学博士，沙脱尔红衣司铎。他是个笃信的文人，丰富的神学家，一五二〇年来不知倦怠的辩护学者。

拉托摩斯（J. Latomus），是鲁汶大学院长；他对于抗议教的态度是特别严肃的；他的一切著作，都是所以对付它的。

林达努斯（G. Lindanus）是鲁尔蒙德及干（Ruremonde et Gand）的主教。他在辩护中运用的知识及节度，可说是当世无双的。

鲁亚·塔贝（Ruurd Tapper），鲁汶大学博士，特利腾公会议神学家。当留下了不少关于伪宗教改革的作品。

三、法国最著名的论难学者，出现于十六世纪的后五十年中。

克罗德·厄斯本斯（Claude d'Espence），巴黎大学博士兼院长，法王的顾问，洛林的枢机；他仇视一切过激，即使在论难中，他也是极有节制的。

克罗德·圣德（Claude de Saintes），巴黎大学博士，亚甫勒（Evreux）主教，遗下了若干驳斥加尔文学说的著作；他尤致意于圣体圣事。

杜贝龙（Du Perron）是当代法国最著名的论难学者。他出生于一个加尔文教的家族，而且他所受的教育，也是加尔文教的。年长始归正，当为外交及行政人员，蜚声于时；后任亚甫勒主教，松斯总主教，终擢枢机。他是个演说家，且精于教父学；他与抗议教徒公开辩论的成绩，是辉煌而巨大的。一六〇〇年，他打败了“呼格兰人的教宗”（Le Pape des Huguenots）杜泼来西摩男（Duplessy-Mornay）。他又写了许多当时聚讼的教会及圣体问题的论文。他的论文法，在援引圣经及教父们的原文；他是博极群书的。正如鲍书爱所说的：“如果他是个天才，他的天才

实在是中等的；他没有标新什么。”

塞弗道 (N. Caëfeteau)，多明我会士，圣雅各伯院长，多明我会法国总监，麦次主教，马赛主教，是以他的关于圣体及教会圣统制的论文著名的。

伯多禄·沙隆 (Pierre Charon) 的三真理 (Trois Verités) 一书，卓越地证明了罗马教会至公的特点。

圣方济各撒肋爵也是个论难学者，后有专章予以评论。

四、西班牙虽与异端中心远隔，十六世纪内，也产生了足资一述的论难学者。

亚礼琐·加斯脱罗 (Alphonse de Castro) 虔修派方济各会士 (Franciscain de l'Observance)，特利腾公会议神学士，遗下了很多驳斥抗议教徒的著作。

安德肋·韦伽 (André de Vega) 是加斯脱罗的同会士，并且以神学士的资格，出席特利腾公会议。为排斥加尔文的学说，他深刻地钻研了义化的道理。

第埃哥·安德拉大 (Diego de Andrada) 是出席特利腾公会议的葡国神学家；他也写了一本驳斥抗议教徒否认的各点。

其他西班牙捍卫公教信仰的神学家，或为多明我会士，或为耶稣会士，将在后章予以评述。

五、在意大利，十六世纪最著名的论难学者，当首推圣师伯辣弥诺枢机。由于他的神学著作范围特广，当在论耶稣会神学家时，一并予以标帜。这里且一述巴洛尼阿斯反对抗议教徒的教会历史作品。

巴洛尼阿斯枢机，奥拉都会士 (Oratorien)，是圣斐理伯·纳利 (Saint Philippe de Néri) 的神子和继任人。他在他教会丛史 (Annales ecclesiastici) 里，有意通过一种巩固的考据，驳斥马德堡教会百年史作家。他的著作由若干作家继续写下去；后来两个方济各会士，安德肋及方济各巴齐兄弟，予以批评，并且为它写

了四册纠正错误集。巴洛尼阿斯的工作，虽不无缺点，然为历史学界，开辟了一个新途径。

由巴洛尼阿斯倡导的历史神学，在下一世纪，通过耶稣会士，佩道 (D. Peteau)，奥拉都会士，多玛逊 (Thomassin) 等的改造，始到达它的峰顶。他们的考据神学 (La théologie positive) 是辩护真教学的一种，思辩神学的先驱。麦尔基奥·伽诺 (Melchior Cano) 的“神学出处” (Lieux theologiques) 开了道路。但是，看来就能于十六世纪决意深入者，当推耶稣会士。圣依纳爵予以督促；而且实在从那时起，他们的方法在更密切地把多玛逊的士林成份，与教父们的考据成份，联系起来，务使两种成分互相补充，不但为了辩护的需要，也为了原则的要求，而符合于真正神学的意义，因为神学的基本对象是启示真理 (Principia revelata sibi a Deo)。这些积极方法的进展，在苏亚士的著作中，是很容易觉察的。

第三章 文艺复兴特利腾公会议前的多明我会神学家

一 文艺复兴多明我会的道理活动

多明我会在十五世纪只表现了一种微弱的道理活动。当时哲学神学呈着一个衰败的气象。蒙道南（Mandonnet）指出多玛斯学校以及多明我会，也未能不受当时历史环境的支配。他们出版的神学作品，无论在量的方面，在质的方面，都趋向下坡。可是，多明我会于十五世纪，还掌握着一个重要的道理生机。若望·加雷奥卢斯（Jean Capréolus），佛罗伦萨的圣安托奈那（Saint Antonin）以及托尔克马达的若望（Jean de Torquemada）都是当时该修会的知名之士。

若望·加雷奥卢斯是亚维伦（Aveyron）的神学家。他尝一度执教于巴黎，久居罗德斯（Rodez）修院中；而且长逝在那里。他的都为四卷的驳义（Defensiones）为他争得了多玛斯派的巨头（Princeps thomistarum）。这部伦巴格言录注解，是圣多玛斯道理深刻的阐发，以及所以驳斥十三世纪末以来攻击天神圣师的诸学者的。

圣安托奈那是罗伦萨的多明我会士，兼该城总主教。他写了不少的伦理作品，他的论灵魂、罪过、生活、地位、痛苦、德行的四卷伦理神学大纲（Summa theologica moralis），为了作者实用的目的，获得无边的成绩。

托尔克马达的若望是教宗宫廷主任，尤金四世（Eugène IV）与后任们的顾问，圣熙斯笃枢机。他的许多的著作证明他也是

富有权威的神学家。

热罗尼莫·萨服那洛托遗下了若干小册子，与一本著名的辩护作品：《十字的胜利》（Triumphus crucis）。他是个天才，他修了杰出的德行；假如他不是个倔强的“神光迷”（Illuminé）很能是个圣人。

蒙道南（Mandonnet）指出：“十五世纪末，多明我会士的道理活动表现了一种新精神；到了十六世纪，它更光芒普照，历二世纪不衰”。原因是多种的：修会与各大学发生了密切的联系，圣多玛斯神学集成被采用为课本，人文主义的影响；这个影响不但波及西班牙的复兴多玛斯派，也波及意大利的多明我会神学家。卡泽坦（Cajetan）在这运动里引起的作用，是首屈一指的；可是他的人文主义色彩是很稀薄的。他的写作方法还是属于中世纪的。无疑地，通过他的奇特性（Originalité），以及不羈性（Indépendance personnelle）他是个过渡的神学家。可是他的方法言语是近中世纪的；他的崇高性，他的超越新时代最有名的多玛斯学者的崇高性，除去来自他的无比天才外，也正由于此；因而在下边，我们应该先予一抒。

二 西班牙以外的多明我会神学家

（甲）卡泽坦

维奥的多默（Thomas de Vio）生于加厄大（Gaéte），他是该城将来的主教；为此他也被称为卡泽坦（Cajetanus），而此名就变了他知名之名。青年的他就进了多明我会，神哲学结业后，奉命教授神学于帕雕亚。一四九三年始，他在那里注解格言录；那年获得学士学位。之后，他教形而上学。在一个公开的辩论会中，他光荣地战胜了古怪文人弥兰多拉的毕克（Pic de la Mirandole）。通过他的圣多玛斯的《物与本质论》注解，他尤攻

击了名学者特纶培塔在帕雕亚标榜的邓斯各德主义，以及流行于帕雕亚大学内的亚吠罗主义。一四九七年，因密兰侯爵的赏识，被召至巴费亚。一五〇〇年，擢为修会总务主任，逐移居罗马；仍可继续教授；直至一五〇七年，他以总代理名义，统治会务时才停止。一五〇八年，当选总会长（Maitre Général）；而行年不过四十。他执政十年，大大地推动了多明我会的教育。又以身作则，修会行政以外，继续注解圣多玛斯神学集成；而该注解的几乎全部，是在他总长任内写的。他捍卫宗座权利，反对一五一一年，一五一二年间，由儒略二世的仇敌们主持的会议议案。一五一七年，良十世擢他为枢机，以宗座代表名义，遣他往德国。这个始于一五一八年五月，止于一五一九年九月的外交使命，使他遇到了路德（一五一八年，十月）。宗座代表的温和态度，未能使迷路的隐士憬然悔改。回到罗马后，被任加厄大主教，可是他频繁地应该驻节罗马。亚得里安六世执政时，他再度受命出使中欧。相反地，格来孟七世时，他的生活是很幽静的，他乃致力于学，尤其是圣经学；一五三四年长逝。

卡泽坦的文化活动是极大的。可是，他的全集到现在还没有出版。蒙道南指出：（一）哲学方面，共计十一种，都是青年时代的作品，而且尤其是关于亚里士多德和圣多玛斯著作的注解。（二）神学方面，共计八二种，其中最著名的，当推圣多玛斯神学集成注解。卡泽坦的注解，除掉若干被删除的篇幅，都被收入一五七〇年，圣庇护五世刊印的圣多玛斯神学集成注解。相反地在良刊印的圣多玛斯的神学集成内，却全部予以采纳。（三）圣经注疏学方面，他注解了大半古经中的历史书，不少的诗歌及先知书；又注解了新经的四史，宗徒大事录，保禄书信。这是一部浩如烟海的著作；作者的批评，是极锐利的。

卡泽坦最耐人寻味的一面，是他神学家及哲学家的身份。在道理方面，两个特点可以总括他的性质。第一个特点，他在士林

学识及多玛斯研究是极深刻的。他少注意于形式，多著眼于观念；他不但有方法地，而且明朗地表现观念；他的微妙性是稀有的，后经与斯高派的论难，而尤形锐利。他的见解是高远的，在困难的问题中，他常保持着一个完整的静态；这实是他所以能看到一个问题全面的关键。他极崇拜圣多玛斯，每服膺天神圣师的见解，可是不是绝对的。卡泽坦的第二个特点，是他的大胆；通过这个大胆，他在任何他涉猎的科学内推崇一种新颖的，而使他的同会士们，也予以批评的见解。

喀德冷 (Catharin) 特别地指摘他的注疏，而两度促使巴黎大学神学院予以谴责；可是喀德冷的理智不是稳健的。麦尔基奥·伽诺 (Melechior Cano) 也责斥他标新立异 (a torrente doctorum sacrorum alienus)，要求他一面忠于原文，一面毋违反圣经及教会的道理。可是，在这问题上，我们要问：伽诺的见解是否强于卡泽坦的。卡泽坦的富于强性的大胆，在邓斯各德或奥坎的影响下表明：理智没有信德的帮助，不可能证明灵魂的不朽性 (L'Immortalité de l'ame) 以及天神们具有一个气体之身 (Un corps aérien)。在神学内他也否认；成圣体经是一个耶稣实在在面酒形像里的真正证据。关于圣洗，他指出：父母表显于外的信德，可以代替这件圣事。圣庇护五世在他一五七〇年刊印的圣多玛斯神学集成注解内所取消的，就是上列的几端。可是，它们没有重大地妨害卡泽坦在多玛斯学校中的权威。良十三世刊印的多玛斯神学集成，不但巩固了他的权威，并且在可能的范围内，还予以增加。

在卡泽坦宣传的大半道理中，应该指出他的“位” (Personne ou subsistence) 的学说。他把“位”视作一种本质的状态 (Mode substantiel)，与整个的本性 (Nature) 有别，而直接预备本性接受“存在” (Existerce) 这个所称的三种 (本质，位，存在) 实有学说 (Doctrine des trois réalités) 极流行于多玛

斯学派中。这个学说在圣三论中换了方向，而使作者肯定：在天主有三个相对的持续性（Trois subsistences relatives），还有一个绝对的三位共有的持续性。苏亚齐士（Suarez）采取了本质的状态学说而予以扩大，藉以解除他的形而上学因抹煞本质及存在间的一切区别而引起的困难。

（乙）其他作家

一、非拉拉的西尔物斯德肋（Sylvestre de Ferrare）是卡泽坦后，复兴多玛斯派的一颗明星。他好久执教于波伦亚；一五二五年，当选多明我会总长；可是，次年，在巡阅途中，死于勒内（Rennes）。他写了不少的哲学论文，可是，他的代表作，应推他的反外教人集注解（*Commentaire de la Sonne contre les gentils*）；不久群视以为典型之作。

二、在这两个可能说圣多玛斯的注解者，卡泽坦及非拉拉旁边，人家还得附上康拉德·科林（Conrad Kollin）。他历久执教于海得尔堡（Heidelberg）及哥隆。他于一五一一年，刊印了一部深奥玄妙的二部一节（*La prima second*）注解。其他的著作都没有印出。晚年的科林，热烈地参加反路德斗争，尤于叛教者结婚时，以及他发表的他错误的婚姻学说时。

三、雅物利（Javelli）的生活，几乎整个地过于波伦亚，或为教授，或为教导员；当时適值卡泽坦以总长的资格，从事改良多明我会教育的时候。他的趋向与卡泽坦的是相同的，可是后来于一五三三年，看到卡泽坦的大胆的圣经注疏，转而予以攻击。他的大半的著作是关于哲学的：他推崇一种正直的亚里士多德学说，虽不是绝对的。他的广大的学识，在名教授，顽固的亚吠罗派人，庞波那齐（Pomponazi）身上，发生了一个幸运的影响，终于使庞氏接受了灵魂不减的道理。在神学方面，他的《天主与圣三的属性论》（*De attributis Dei et de Trinitate*）注解，逊于他的《天主的预简与预罚论》（*De Dei prodestinatione et*

reprobatione) 注解。在后面一本著作内, 可以找到摩利那学说 (Molinisme) 最纯净的面目。雅物利认为: 这是反对路德预定说 (Prédestianisme) 最好的途径。多明我会士都不以为意, 而若干最严厉的多玛斯派学者, 竟还鸣鼓而攻之。

四、盎博罗削·喀德冷 (Ambroise Catharin) 是当代革新潮流的重要代表。这个人文主义掀起的潮流, 侵入了十六世纪若干神学家的脑海; 圣宠及预简是当代最争执的一个问题。这个潮流, 蒙道南直称之为喀德冷主义 (Catharinisme)。

郎赛雷道·鲍理典 (Lanceletto Politi) 光荣地在意大利及法兰西念完法学之后, 一跃而为罗马教廷律师。在这光明前途之前, 他忽抛弃荣华, 进多明我会精修, 行年不过三十。为了他敬爱圣盎博罗削及圣女加大利纳, 就取名盎博罗削·喀德冷。这个名字就是将来他所以著名的名字。他先以驳斥路德的著作: 一五二〇年的驳义 (Apologia), 一五二一年的斗争辩白 (Excusatio disputationis), 一五三二年的异端人的镜子 (Speculum hæreticorum), 震动一时。一五三〇年后, 他与卡泽坦间, 发生了争执。一五三四年, 为能自由地予以攻击, 遄赴巴黎; 他先写了一册“评注” (Annotatio-nes), 终使巴黎神学院谴责卡泽坦。他参加了其他的斗争, 频繁地针对多明我会士的。保禄三世于一五四六年。简任他为主教; 一五五二年, 他的旧时门生, 儒略三世擢他为总主教。他在特利腾公会议中的任务是相当积极的。教会高级当局的庇护许他作出了若干大胆的学说, 他死于一五五三年。

他具有一个又丰富, 又不羈的理智。他在许多的神学问题上, 写了不少的小册子, 以及真正的论文, 他表明见解每是新颖特致的, 而且是很冒险的。他的最著名的道理如下: (一) 人可能不用特别的启示, 认识神的, 私的, 非公教的信仰, 假如有宠爱的话。(二) 原罪就是表面地加于亚当子孙身上的元祖的本

罪。(三) 执行圣事者外表的意向足以有效地施行一件圣事。不是多赘的, 喀德冷反对多明我会传统的学说, 捍卫圣母的始孕无玷, 以及邓斯各德强调的天主降生的动机。关于预简, 他强调雅物利的见解。他辨别了两种预简: 一为绝对的, 就是若干在任何环境内天主主要救得的人; 一为相对的, 就是其他能得救的人们; 可是他们的数字, 不是由天主的意志决定的。这个道理是古怪的, 不逻辑的; 可是以此可以灼见他的整个的个性。

三 西班牙籍多明我会士萨拉曼加的旧多玛斯学社

十六世纪的多明我会士, 在西班牙蒙受了人文主义的最大影响。活动的中心是萨拉曼加; 运动的主角是维多利亚 (Victoria)。他在刷新神学的一腔热情下, 什么都想予以调整, 连教理的本身也不在例外。十六世纪末, 也是在萨拉曼加, 巴内士 (Bannez) 起而予以挾伐。

方济各·维多利亚 (François de Victoria), 是西籍的多明我会士, 曾读书于巴黎大学; 一五二四年, 在一竞赛会中, 他争得了巴黎大学第一号神学讲席。他以圣多玛斯的神学集成为课本。二十二年中, 在这崇高的讲席上, 他表现了一种强有力的文化影响; 整个的西班牙笼罩在他的光明下。他自己没有刊印什么著作, 他的十二篇神学讲义 (Relectiones theologicæ), 于一五五七年, 才得问世。通过他的教学与方法, 他创立了一个学社。他注解圣多玛斯的方法, 与他前注解伦巴的方法无异; 他避免逐句逐句的解释, 只找出问题的症结, 扩大地予以阐明。维多利亚是个忠实的多玛斯派, 可是在不少的观点上, 他不稍犹豫地与天神圣师分道扬镳, 例如在圣宠的增加, 功劳的恢复, 以及天主的合作和人的自由问题上。无疑地, 应该指出: 这种折衷说来自人文主

义，以及他在巴黎时，从若干学者所受的影响。布鲁塞尔克罗伽（P. Crockært）；是其中最著名的。他本为名目论者，后皈依了多玛斯学说，行年三五，或四〇，进了多明我会。

维多利亚是最知名的学生，以及他在萨拉曼加的继承者，当推麦尔基奥·伽诺（Melchior Cano）。一五四六年始，到一五五二年止，他高踞第一号神学讲席。一五二七年，一五三七年，他读书于萨拉曼伽维多利亚门下。伽诺与他的同会士，托利多总主教喀朗萨（Carranza）早已经有相当的关系。伽诺在斐理伯朝廷上的影响，是极大的；他在驳斥亚萨勃拉陶斯（Alumbrados）异端，以及一切神秘主义（Mysticisme）中，在西班牙表现了一个强盛的道理活动。当时他写了一本神修书，行文虽美，内容是冷的：书名《战胜自己》（De la victoire sur soi-même）或称《反七罪宗斗争》。这是一个当时文人很熟悉的题材。可是，伽诺神学及文学的天才，尤整个地暴露于他的神学出处（Lieux théologiques）中。他有好好地写的决心，也有好好地写的天才；这点，他不但感到，也予以说出。他对于古士林学者的方法，觉得味如嚼蜡；而且认为他们的著作是不配用以驳斥抗议教徒的。从这个对于那些缺点尖锐的感觉，产生了另写一本新书的计划。通过这本作品，他要读神学者更深刻地钻研启示的基础。可惜，书未写竣，一五六〇年，才过强壮之年的他，就溘然长逝。一五五二年，他尝被擢为加那列（Canaries）主教，他辞不就职。

神学出处在研究神学证理的渊源；实在是一部神学方法论。伽诺极度精审地予以发掘及甄别。这部都为十一卷的著作，卷一是个简短的导言，卷二论圣经，卷三论传统，卷四论公教会，卷五论公会议，卷六论罗马教会，卷七论教父，卷八论士林神学家，卷九论理智，卷十论哲学家，卷十一论历史。显然，只有前七个出处是真正的关于神学的；后面三个不过辅佐而已，它们也与任何真正的科学有关。在前面七个中，应该特别注意圣经及传

统；它们隐藏着其他五个，而其他五个只是解释吧了。作者在最后三章里（可见为下册），有意讨论那些出处，在士林争辩中，注解圣经中，以及反信德敌人论难中的用法。他在卷十二中只得谈了第一点，它是关于思辨及实用科学的。士林神学家对于上列的渊源，都应该这样予以观察。

伽诺通过神学出处，做了现代神学的第一先驱。无疑地，他坚持着传统神学界词。伽尔代易（Gardeil）说：“他为神学所指出的三种目标，是确切的符合士林神学，或思辨神学的：（子）从信德原则中，抽出潜藏着的结论，（丑）在反对异端人的立场上，拥护神学，（寅）把人造科学的财富渗入神学。最后，他天然地要求理智与启示真理接触。在这一切上，他不失为圣多玛斯的弟子。”实际上，他推崇的方法确是新的；它在寻求信德资料上的重要性，是几乎压倒的。他在书末表明的例子中，这点是很明显的。雅根（M. Jacquin）指出：“他的陈说表如下：难题，各个命题通过相称的神学出处的证明，难题解答。这部著作的一般面目，与圣多玛斯以及其他士林学者的著作的面目，是根本不同的：在这里着重的是辨别，在那边注意的是知识。即以这点而论，麦尔基奥·伽诺的工作已为现代神学，起了带头作用了。”现代神学命题所以出以圣经，传统，理智三种证据，也以此为滥觞。伽诺的倡导是美善且有益的；假如有什么弊端的话，他不是个绝对的负责者。伽诺虽刷新方法，并不有味乎新异的道理。

当多明我·索托于一五二四年进多明我会时，已是个知名的神哲学教授。他在特利腾公会议中，曾一鸣惊人。他对喀德冷，完成了保卫圣多玛斯“圣宠论”光荣的任务。由于他的支持，圣多玛斯不但未受谴责，论义化（Justification）的第六次重要宣言，显然是以天神圣师的学说为根据的。索托朗朗地攻击喀德冷推崇的关于灵魂具有宠爱的确实性道理。一五五二年，由于伽诺在公会议闭幕后擢升主教，索托代他负起萨拉曼伽神学讲座的责

任；至死才止（一五六〇年）。他的权威通过他多种的著作，声震遐迩（《本性与圣宠论》，共三卷；《罗马人书注解》，《批判》（Disceptationes），《四卷格言录注解》）。多明我索托反斯各德，奥坎，喀德冷的斗争是极坚决的，可是没有避免一种折衷说，在重要问题上，也免不掉。他否认本质及存在的实际区别，而且表示这个问题是无关紧要的。可是，在他献于特利腾公会议的本性与圣宠论中，他坚持圣宠内在的有效性。为阐明这点，他少注意于天主的辅佐的物理力，而多注意于一种伦理的以及客观的预定力。

伯多禄·索托（Pierre de Soto ou de Sotomajor）于一五六〇年，在多明我·索托后，主讲神学于萨拉曼加；他似抱着萧规曹随的态度；他致塔贝（R. Tapper）的至今还存在的信可以证明这点。他留下若干反对抗议教徒的驳义，他曾执教于狄林根，且于马利王后当政时，曾作客英国。

巴尔多禄茂·麦第那（Barthélemy de Medina）也是萨拉曼伽的一个教授；一五七六年始，他占据着第一号神学讲席；他又刊印了若干注疏作品。

据说，盖然论（Le Probabilisme）是由他发起的。实在在他的一篇论文表，他这样说：“我认为，假如一个见解是盖然的话，人们可予以采用，虽然相反的见解是更盖然的。”人们从盖然寻出的结论，随着盖然不同的意义而异（或相对地可疑的，或只在偶然的事件内是一定的。）推崇盖然论的学者，在伦理学中表示：盖然的等于相对地可疑的；麦第那（Medina）可能没有承认他的观点，而多明我·索托拒绝予以接受。盖然论的反对者认为：麦第那只承认盖然的第二个意义。他们又否认他是伦理学家推崇的绝对盖然论的倡导者。

第四章 多玛斯派的圣宠神学家

一 巴内士与他的学社

十六世纪末的多明我会神学家，剧烈地反对脱离圣多玛斯学说的倾向；在次要的问题上，他们也不肯放松。他们尤关心于圣宠神学因人文主义所受驳的侵袭；耶稣会士是这些侵袭的强有力的主持者。那些多明我会士都是典型的圣宠神学家，而巴内士是其中最富代表性的一个。

多明我·巴内士于一五四六年，进了萨拉曼伽多明我会；在那里研究了三年神学。之后，就执教于萨拉曼伽多明我会修院（一五五一至一五六一年），亚维拉大学（一五六一至一五六六年），亚尔喀拉大学（一五六七至一五七三年），法拉多利大学（一五七三至一五七七年），高级神学师范学校兼教务长（一五七七年）。该年他重回萨拉曼伽，始为大学第二号神学讲席教授；一五八〇年调任大学第一号神学讲座教授，一六〇四年，长逝该城。当这个青年教授留居亚维拉时，做了圣女德肋撒的神师（一五六二至一五六六年）。圣女极重视他的又坚决，又明白的训导；每一谈及，不觉眉飞色舞。圣女至死不辍地通信求教于他，尤于遇到困难时。

巴内士的著作计有：《神学集成注解》，及他生活最后几年内写的与摩利那派辩论论文：《多明我会士的辩解》（*Apologia Pædicatorum*），《上格来孟八世书》（*Libellus supplex*），《答论圣宠效力五问题》（*Responsio ad 5 questiones de efficacia gratiæ divinæ*），《驳斥法拉多利耶稣会士书》（*Respuesta*）。此外，还

有《功劳及爱德增长论》(De merito et augmento caritatis)。

通过他理智的优点：坚强的逻辑，透彻的形而上学；通过他如火如荼的个性，极露骨的人格，以及不染妥协色彩的强调，他是生来为多玛斯学说，作严格的注解的。这个学说，在特利腾公会议以后，在多米我会内，更呈着一种蓬勃的气象。这个运动，一方面由于圣庇护五世宣布圣多玛斯为教会圣师（一五五七年）；另一方面激于人文主义神学家以及耶稣会士减弱多玛斯及奥斯定圣宠道理的风云。他声明：他要跟随天神圣师在问题的枝节中。他揭发了他的先辈们足以扼腕的让步；在这十六世纪的末造，他一跃而为多玛斯学社的神圣发言人。他在圣宠问题上表示的斗争精神，始终是极迫切的。从此多玛斯学社一般地惟他的马首是瞻。

当摩利那学说发表后，或问关于这个学说的意见。尝一度攻击蒙歹马育的普鲁登细阿(Prudence de Montemajor)的巴内士，对葡萄牙的枢机检察使。(Cardinal inquisiteur de Portugal)说，它部分地是与一五八四年已经谴责的道理同的。可是大规模的圣宠论斗争，却只始于一五九四年。当时法拉多利的耶稣会士们，在一个公开的神学研究会中（一五九四年，三月五日），表示拥护摩利那。同年五月十七日，在同一的城里，多米我会士在一个隆重的论文辩护会内，履及剑及地予以攻击。检察使要求双方递呈关于该问题的见解备忘录。不久，马德里宗座大使把案件移送教宗法庭，并且命令暂时停止一切纷争。命令的实行，拖了一个时期。终于一五九六年，案子获得了一个结果。这个问题不但震荡了西班牙，还震荡了世界。赫尔根雷德(Hergenræther)说：“整个的世界不耐烦地等候着问题的解决”。宠佑会议(La congrégation de Auxiliis)到了一五九八年前才得开会；并且延至一六〇七年。巴内士直接加入作战。一五九四年，他与沮麦(Zumel)，另一个萨拉曼伽教授，被摩利那控诉于教会检察署

(Inquisition) 通过上格来孟八世书，他复得教授他的圣宠论。耶稣会士在几乎同样的条件下，也得教授他们的圣宠论。巴内士未得目睹罗马辩论的结束，他死于一六〇四年。他“生或在会内，或在会外，努力于神学的推进。他的姓名，因着若干的定论，与一般的多玛斯学说，发生了强有力的联系。

在巴内士的门生中，尤应该提出在宠佑纷争中 (De Auxiliis) 做他发言者的几个。

第亚哥·阿尔发勒士，久任教授；一五九六年代表多明我会赴罗马攻击摩利那；他遗下了很多关于圣宠的论文。一六一六年，被擢为特拉尼 (Trani) 总主教。

多默勒摩斯 (Thomas de Lemos)，从一六〇二年始，已是圣宠会议，多明我会的重要代表，他是摩利那派的劲敌，边为了他的外貌的漂亮，边为了他辩论的天才。会议闭幕后；他坚辞任主教，隐居密涅发 (La Minerve)，写他有名的“圣宠武库” (Panoplia gratiæ)。这是一个苦学深思的结果，这是根据巴内士及阿尔发勒士最后原则写成的一部圣宠神学大全。

这些原则在另一个稍有不同的意义下，被一部分多明我会神学家运行着；他们的论调更接近圣奥斯定的伦理用心。可是，后者与前者深刻地都是奥斯定派及多玛斯派；因为十六世纪的圣宠纷争，都基于圣奥斯定以及圣多玛斯的思想。应该先明了这些道理的因素成分，然后才能准确地了解：在那几点上，两方面的观点是不同的。

二 十六世纪纷争中的奥斯定主义与多玛斯主义

抗议教徒的错误唤起人们关于圣奥斯定圣宠及预简篇幅的注意。信德捍卫者应该步步跟着它们，以解答他们的圣宠论能引起的问题。信德捍卫者的用心是新的。他们作出的种种问题是圣奥

斯定没有正式解答的问题。这里所论的，尤其是士林学的问题 (Problèmes Scolastiques)；因为神学家们的系统虽不同，攻击新兴异端的胸怀，是没有分别的；可是，错误的道理不因此而不是纷争的原因或动机。

两种异端违反着公教的奥斯定主义。一为披雷杰主义 (Le pélagianisme)，圣奥斯定为予以痛击起见，指出了圣宠的必要性 (La nécessité de la grâce)；他强调的原罪道理，纯为了为确立这个措定。一种缓和的披雷杰主义 (半披雷杰主义)，边否认超自然的无代价性 (La gratuité du surnaturel)；边放弃预简的道理。于是圣奥斯定及他们生强有力地肯定了上列两点。一为抗议教，十六世纪的抗议教徒断章取义地根据圣奥斯定的著作否认自由意志，并且在圣宠及简预的名义下，滥捧宿命论 (Le fatalisme)。在披雷杰的自然主义，及抗议教徒的伪自然主义中，站着公教的传统，圣奥斯定的权威注解。称因于奥斯定的多玛斯主义，忠实地代表着一部分在各学校内很流行的传统圣宠论。

由于抗议教徒掀起的纷争，十六世纪末，在公教内，发生了两种新的道理潮流。两派的领袖们，都认为仍留在正统范围内。

重视圣奥斯定著作的字面，以及轻视字义的一派，起而反对抗议教及多玛斯主义；这派不久就受了教会的谴责；巴亚主义 (Le baïanisme) 继续在一种更微妙的，可是同样危险的冉森主义中保存着。冉森主义终于也被毁灭。

若干神学家走了绝对反面的路线，为能更可靠地排斥抗议教的错误，显而易见地削弱了圣奥斯定论圣宠的篇幅，可是没有陷入披雷杰主义，以及半披雷杰主义。这就是所称的摩利那派。开始时，他们被指为半披雷杰派。他们认为这是一个诬蔑；罗马教宗经过了漫长的争执，拒绝谴责他们的道理。西班牙的多玛斯派对于这个新的圣宠论，颇感不快；因此剧烈地予以攻击；不怕运用新的，特别坚强的公式，为打倒这个他们认为危险的，甚至错

误的道理。在十六世纪多玛斯主义受到的精密性（Lesprécisions）中，巴内士的贡献是很重要的。谁想好好地予以了解，应该不忘他们论难的动机。

奥斯定派关于圣宠的神学学社，为数很多，一切公教神学家都自以为上宗圣奥斯定；摩利那派也以为在圣奥斯定著作中，寻到了不少有利自由意志的文字；实在他们有理由予以援引。可是，他们脱离了狭义的奥斯定派（Augustiniens proprement dits），削弱了奥斯定主义关于圣宠效力性最特色的言论。希坡内主教常从天主方面观察这个效力性；而摩利那派却以系于人的同意行为：无疑地，圣宠予以指导，予以陪伴；可是，通过他，同样的圣宠停止为纯足够的，而变为有效的。圣宠的效力性，来自外面（Ab extrineco）。这是摩利那学说的特点；而狭义的奥斯定派一致肯定：圣宠的效力性是内在的（Ab intrineco）。换句话说，由于圣宠的本质。

这里，我们只指出三种奥斯定派。两派上宗圣多玛斯，十六世纪末，大半的神学集成注疏家每重视一般的多玛斯主义（Le thomisme commun）；还有一种缓和的多玛斯主义，又称合适的奥斯定主义（Le congruisme augustinien）。应该了解，这个主义是与十七十八世纪，那些奥斯定会神学家推崇的关于圣奥斯定若干言论的注解不同的；奥斯定主义（Augustinianisme）专指这最后一派。

圣宠效力内在论，是一切奥斯定派所公认的。更一般的，所以区别它们的一点，就是超自然的乐观（Optimisme surnaturel）。关于人性的善，就是相对的善，它们不像其他的学派，不予喋喋。圣奥斯定为更能排斥厄克拉内的举良的自然主义，几度有意的偏于对方；可是，始终对于天主的仁善，保持着不可动摇的信心；且把一切自托于天主要赐给他的，为救他灵魂的许多强有力的援助。

这个圣宠的使命是普遍的，及于一切的。它开导和伴随着干一切超自然工作的意志。圣宠为使人做超自然的工作，尽着三种任务：（一）提拔灵司进入超自然的地位，并且助它产生行为；（二）推动它实践；（三）排除阻挠这个行为的障碍。一切学校虽承认圣宠的三种任务，它们的解说却是不同的。圣宠还有一个任务；它不但注意一切善行的一般善性，还注意一切善行的特有善性；多玛斯派不稍犹豫地直称它为预定（*Prédétermination*），或预动（*Premotion*）。

奥斯定派也一致承认圣宠对于意志双重的行动；这自然是关于意志所以受动的态度的。首先应该指出一种客观行动，它是关于善的提供的；而善的吸引力使意志决定予以争取。次为一种主观行动；这是一种直接产生在意志上，而改变它的内在倾向的行动。或称它为物理的影响（*Influence physi-que*）；这是为了天主的一种积极的德能，加于我们意志的活动上，而使它或向这边，或向那边。

这两种影响不相排斥，而相辅佐。可是，我们可以凭一个特别的目标，强调这一个或那一个影响。圣奥斯定通过他爱用的愉快（*Délectation*）特别阐明客观的影响。这个愉快虽由于对象，然终止于包罗着主观动作（*La motion subjective*）的一种内在吸引。圣多玛斯采用更为形而上的言语，尤着重于动作（*La motion*），而引人注意圣宠的主观影响（*Motio ad exercitium*）；可是，他没有忘掉那个客观的影响（*Motio ad specificationem*）。他的谈物理预动的弟子们，并不忠于他的言论。

奥斯定派也承认“足够圣宠”与“有效圣宠”的区别；而且还予以强调，藉以更妥当地使人避免作出圣宠效力在外（*ab extrinseco*），由于意志接受的结论。他们说“有效圣宠”包藏着一种“足够圣宠”所缺少的能力；这个能力不是意志接受的后果；而是它接受的原因。这个有效圣宠的特别内在因素的意义正

如下面我们要说的，是不同地随奥斯定学派而异的。他们所以异于摩利那派，正为了他们原则地承认这个因素的存在。其他的分歧，由于它们对于附属问题所作的不同的解答，例如预简问题，它是绝对不可能整个地与圣宠问题脱离的。

三 不同的奥斯定学派

(甲) 一般的奥斯定主义

一、由巴内士特别明确，以及由大多数多明我会神学家拥护的多玛斯主义，首在研究有效圣宠，以及阐明它的行动的物理特性。它为主张圣宠效力由于意志接受的摩利那主义，强调了两种圣宠不同的本质。足够圣宠准备灵司，使它能行；一句话给它能力。行为本身，及实践是由有效圣宠来的；它通过一种真正的物理动力牵动意志，粉碎各种障碍。无疑地，这种主观影响，是不应该与客观影响分离的；因为少了客观影响，什么实际的行为是产生不出的。

这个物理影响，绝对不机械化意志，即使在把它圈定于一种善时，也不在例外；因为它提供的意愿（*La Volition*）不是一样已经全部完成的东西，而是意志本身根据天性，应予产生的一个行为。自由意志不受损害，因为天主的行动，在意志中，产生一种有限的倾向时，绝对不强制意志产生这个意愿。再者，不属于天主，不是自由的一个因素条件：“物的本质限于内在地予以组织的一切，它们与外在的第一原因的关系，是不相干的。”天主的干涉绝不改变自由行为与它的近原因，理智与意志的关系。摩利那派所能说的关于意志与它的行为的关系，或在行为发生前，或在行为发生时，或在行为发生后。我们同样予以肯定；我们只否认一事：可能的或实在的接受，现在的或将来的接受，不属于天主，第一动力（*Premier moteur*），而只属于受造的意志。这

点，我们是永远不会同意的，因为我们也同意的话，我们不能不侮辱天主，不能混乱原因间的因素秩序。

有效圣宠以足够圣宠为前提，至少更美满地包括着一切能力，而且远远地驾而上之。足够圣宠需要有效圣宠的补充。足够圣宠只给人“行能”（Le pouvoir d'agir），它是因素地，本质地次于有效圣宠；它们中间的距离，等于“能”与“行”（La puissance et acte）间的距离。每次行为发生，愿意实现，有效圣宠来补足足够圣宠。为足够圣宠下个界词，应该把它与有效圣宠相对，以便发现它的因素性质；还应该注意，不要把一般的足够圣宠，混为纯足够圣宠（La grâce purement suffisante）。足够圣宠与纯足够圣宠都不产生行为；假如纯足够圣宠达到它的第一目的，就是在给予实际的“行动之能”（La puissance réelle d'agir），它的外在目的要被排斥；因为为达到这个目的，它需要有效圣宠的辅佐；而有效圣宠的道路，是由它预备的。

二、我们越强调足够圣宠与有效圣宠间的区别，在严重地误会多玛斯思想的危机下，我们越应该清楚地表明那些所以联系它们的关系。这些关系与它们的界词无干，由于它们单是属性，有关本质的属性。不应该视两种圣宠属于两种不同的，不相呼应的领域。它们属天主上智同一的以及唯一的计划；它们所向的目标也是同一的，就在产生救援的自由行为。足够圣宠每在有效圣宠前；它的任务在督促能力作产生行为的准备，而行为的产生是由有效圣宠主持的。有效圣宠在仁慈天主的计划中，是足够圣宠天然的补充；假如受造之物不予罪恶地阻挠的话，它们常常是络绎而来的。

足够圣宠的使命也是很重要的。它把灵司提拔到超自然领域，并且直接准备它们产生行为。它为有效圣宠做清道工作；它似牵引着有效圣宠，因为根据天主的慈悲及明智制订的法律，一切力量应沿成全的路线发展，而天主也照万物的性向指导它们。

因而人们直可以说：足够圣宠产生行为；无疑地，自然不是直接地产生行为；但是间接地，就是通过有效圣宠予以产生：因为假使在人方面没有阻碍，有效圣宠是如影随形地跟着足够圣宠。如果思辩神学，为了侧重两种圣宠的区别，认为足够圣宠本质地不产生行为的话，那末那些关心实际观点的伦理神学家，神修家，神秘家，尽可以推崇：足够圣宠本质地是有效圣宠的先驱，为它铺平道路，并且足以引来有效圣宠，而以产生行为。

三、那末，为什么有效圣宠不是常常给予的呢？这是由于意志方面的障碍。祁尔孟指出：“在受到足够圣宠时，以及有效圣宠前，我们的意志，通过一种本性的活动，想追求一种不合理的伪利；我们虽心绪不宁，觉得另一种势力拖我们向对方走去；可是我们迷于诱惑，而我们的理智终于决定抛弃神利，不顾责任，选择尘世的利益。”这个向恶的心理，实在组成了有效圣宠的障碍。

有效圣宠的重要障碍，根据多玛斯派学说，不是预简（*La prédestination*）么？不在天主不要把有效圣宠给予众人么？不、不，在实践层序中（*Dans l'ordre réel d'exécution*）。阿尔发勒士说：天主从不拒绝以足够圣宠及有效圣宠给予任何人，除非受造物罪恶地放下障碍。毫无疑问，可是有什么关系呢，如果天主积极地决定不以有效圣宠给与众人？唯、唯，天主预知他要造的人的堕落性，因此他决定在实际上，不引导众人得救；这只在天主认识实在的罪过之前；更好说，这个决定是与罪过的认识无关的。（*Indépendamment de cette connaissance*）受到有效圣宠，因以得救的被预简者的数字是一定的。假如天主实在有意拯救众人的话，他也可能做到的。圣奥斯定说：“那末，天主为什么不这样做呢？因为他不要？为什么他不要？这是他的事。”这是真的，可只在意想秩序中（*Dans l'ordre d'intention*），只在一种纯消极的意义下（*Dans un sens purement négatif*）。无论如何，大奥迹

在这里，已赤裸裸地表现了出来。没有一个神学家，能予以解释；若干学说似冲淡了它的严肃性；一般的多玛斯学说，怕削弱天主的权利，也不予掩盖。

四、人们能否在圣人们的被动性内（*Dans la passivité qui distingue les saints*），——这个被动性不但不阻挠行为，而且予以引起，予以完成。——如见多玛斯主义推崇的圣宠效力的内在性的一个旁证？在行为内可以认识爱情；可是，最成全的行为，不是那些最多自由意志活动的行为，而是那些在最深切的天主的推动下完成的行为。当知惟天是赖的良心，给了灵魂多么大的胆量呢？祁尔孟指出：当圣保禄说：“谁将把我与基督的爱脱离呢？”时，显然，他对于自己的意志的依靠心，小于他对于有效圣宠的依靠心。圣人，神秘神修家，教友都也多少感到自身的软弱，因此，他们不但求天主予以光照，予以指点，还为了特别顾到自由意志的软弱，无常、偏私、怠惰、会同教会，在宗教礼仪中，恳求天主确切地指导他们的意愿。

总结起来，一切救灵的善行，同时整个地以天主为第一原因，以人为第二原因；可是第二原因绝对地隶属于天主。这个隶属是物理以及伦理限制的结果；在圣多玛斯的笔下，物理限制强于伦理限制。在圣奥斯定的观点里，伦理限制强于物理限制。圣奥斯定的观点，像是不同的多玛斯派所推崇的内在的合适主义。

（乙）奥斯定的合适主义

这个神学学说是浓厚地多玛斯的，因为它坚持圣师的关于圣宠的中心观点：圣宠的效力是内在的。这个主义是由若干热忱的多玛斯派学者，就在圣宠纷争时代组成的：它的第一个正式代表，亚柏达的衮萨勒司（*Gonzalez de Albelda*），认为它比巴内士弟子们的学说，更符合古代神学家的思想；他称巴内士的弟子们为多玛斯少壮派（*Juniores thomistoe*）。这端道理，比任何别的道理，更符合天神圣师的言论及思想。它也极符合圣奥斯定所以推

崇圣宠怎样适合灵魂理论的原文：“天主这样唤他，并且晓得怎样为他是合适的，务使他不要拒绝呼唤他者。”这里研究的有系统的学说，显然不是由希坡内主教强调的，因为它是所以适应近代的需要的，可是它与奥斯定的观点是符合的。

一、这个学说关于足够圣宠的见解，与前面一个学说的见解是不同的；无疑地，这就是它的重要优点。祁尔孟说：“它不但为自由意志提供了一个补充物（Complément）；使它在纯能力方面（Dans l'ordre purement potentiel），能与救灵的行为相配；又提供了一个实际的推动，使意志因此走出能力的范围，走入行为的范围，而积极地从事工作。”

它是一种真正的物理前动（Prémotion physique）；有了它，灵司从天主方面已获得了一切所以成为做一切救灵工作的圆满的积极原因。这个物理前动是实在足够的，假如它不是实际地现在地有效的的话，它是能力地有效的（Virtuellement）；而且如果通过它内在的能力，救灵的善行不实现的话，纯为了意志的一种自由的以及罪恶的障碍，阻挠了圣宠的实际活动。”

二、在上述的圣宠的三种任务中，“足够圣宠在这里已完成了两种；第三种任务是应由有效圣宠予以完成的：故意的阻力的排斥。它争得这个结果，它仗着内在的能力，并不依仗另一个新的真正的感动。”

圣宠效力性的解说，在这里应该是另一个新的。祁尔孟指出：“根据一般的学说，这个效力性是一种特物（Entité），就是感动；它在一切环境内，是始终不变的；而且不会贻误地推动已由足够圣宠预备好的灵司。”在这新的解说里，应该表明：这个效力性，为一种相对的东西，为一种因障碍的性质及程度的不同而变化的东西。于是这个学说拥护者，把圣宠的效力性系于它与意志的一种比例性，或一种适合性（Congruentia, contemperies）。可是，他们认为：这是一种活动的，胜利的适合

性，它能不会贻误地引起意志的同意（Le consentement）。那末，它与苏亚资士所称的“适合的圣宠”（La grâce congrue de Suarez），是根本不同的。苏亚资士指出：圣宠的效力性由于“中知识”（La science moyenne）预见的意志的同意。奥斯定的适合主义（Le congruisme augustinien）是一种内在适合主义，因此又与摩利那所推崇的，也是不同的。而且，这个适合的圣宠，不但限定一般的善，又限制个别的善；因为个别的善只是，而且只能是一个方法（Un moyen）。方法在追求目的的行为所欲的；追求目的的行为，是与方法的需要，成正比例的。

三、这个见解具有不少的便利。一方面它指出，怎样一切圣宠是一种真正的感动；足够圣宠也不在例外。另一方面，它比摩利那主义更好地，更清楚地明确意志在反抗圣宠中的责任。祁尔孟说：“这并不像摩利那主义所说的，只在圣宠上，拒绝加上一个属于由它决定的一个同意，而在反对由圣宠带来的同意。这个反抗是对于一种积极的力量的人阻止它夺关而出，达到它有意产生的成绩。”再者，适合主义更能指出产生善行的一切因素的复杂性。没有疑惑，一种具有决定性的感动的需要，即使在个别的善内，而且在一切圣宠中也维持着；可是，这里关于圣宠对于各灵魂个别的各种情形的适应性，以及对于伴随着它的胜利的愉快，果然说了一大套，可是关于这个感动的个性，说得还嫌太略。这里的决定是在它的本质的成绩内予以研究的；这个决定在趋向日的；趋向的途径是对于一善的积极之爱；在这个善里，意志至少在希望中，寻获它的愉快。这个善的意愿隐隐地包括着种种个别的，由它的影响而将采取的决定。

这个学说不是没有困难的。其中主要的一个是，看来对于有效圣宠，它多少掩盖了天主的感动。一般地说，多玛斯派，边为排斥摩利那主义，边为坚持圣多玛斯习用的形而上的公式，不很注意这个学说。可是，天神圣师并不茫然于在天主的感动下，其

他善的活动的面目。他的论意志自我决定的文字，是特别耐人寻味的。这个意志的自我决定，无损于圣宠，正如天主的决定，无损于自由。适合主义的便利，正在说明强调感动者疏忽的一点。而且，圣宠的必然有效性，在该学说内，稳当地基于它的内在力的适宜性；天主对于将来的自由行为（Futurs libres）的认识，不基于“中知识”（L'asciènce moyenne），而基于天主预定的决议（Les décrets prédéterminants）：这个决议是积极的，如果所论的为善；是容许的（Permissif），如果所论的为恶。

一望而知，这个学说也是多玛斯的；它极度幸运地，在问题的一点上，补足了一般的多玛斯主义：前者及后者的合观，足以更完善地透露圣多玛斯和圣奥斯定的圆满性。圣奥斯定的观点，似更接近适合主义；可是不应该把它与诺利斯及伯尔典（Noris et Berti）的奥斯定主义（Augustinianisme）混为一谈。

（丙）奥斯定主义

这个学说是于十七世纪，由诺利斯枢机（Le Cardinal Noris）倡导的；之后，神学家老楞佐·伯尔典予以拥护。他俩都是奥斯定会士。当时或说他们宣传冉森主义（Jansénisme），而以诉于罗马；他们不但没有受到谴责，而且前者被格来孟十世擢为枢机，后者且从本笃十四世，获得了核准他继续传授他的学说的，签发于一七四三年，七月十三日的有名通谕。谕中还指出：他与多玛斯派及摩利那派具有同样的权利。他们的学说，虽然很像冉森异端，究竟是不同的，因为它认真肯定意志的自由。再者，它关于圣宠效力性的观点，在它标准的观点中，不少与适合主义仿彿的；可是，奥斯定主义不就是适合主义。

诺利斯指出：圣宠通过愉快，与灵魂周旋。人在现阶段做事情，或由于一种恶的愉快（Con-cupiscence），或由于一种善的愉快（Charité）。善的愉快是一样足够的圣宠，假如它给人以胜偏情的能力；是一样有效的圣宠，假如它实在，不必要地（sans

nécessité), 可是必然地 (infailliblement) 不容抵御地 (Irresistiblement) 获得了胜利。那末, 在这里, 一种伦理决定 (Détermination morale) 代替了物理决定 (Détermination physique); 而且这个伦理决定, 似消除了灵魂的一切自我决定: 因为灵魂常受控制于或善的, 或恶的愉快。

自然, 这个学说也有它的弱点。(一) 天主既该明智地及仁慈地做事, 圣宠与其他元祖父母的特恩, 虽非正义地 (En justice) 然是合适地 (Ex decentia Créatoris) 应得的。(二) 堕落的人不单失掉了特恩, 又在本性里受了伤。(三) 因此, 一种不仗物理感动 (Motion physique), 而仗一种胜利的愉快, 高于亚当所需的愉快而得胜的圣宠, 是绝对需要的。(四) 天主要众人得救, 可是他并不把实在足够的圣宠, 给予众人。(五) 最后, 这里的爱德的法律, 比在其他神学学校内, 更严肃, 更普遍。

这个鸟瞰至少已审慎地把这个奥斯定学说的一种, 别于其他许多自以为远宗希坡内主教, 以及他的中世纪最著名的弟子的学说。

第五章 十六世纪的耶稣会神学家

一 耶稣会中的神学

创立于反击抗议教时代的耶稣会，认定教育，尤其是圣学教育，是强有力的活动法宝之一；因此寓以布道宣教的精神，而这个精神似是它的特性。这个争求灵魂直接利益的强烈用心，如果不掖诱它开辟新途径，至少驱策它强调若干它独有的倾向，而因以使它别于其他修会。伦理神学，在它的教授们的研究下，将发展到一个空前的以及实用的阶段。另一方面，反抗教斗争督促耶稣会士注意考据神学；而圣依纳爵自己也不忘以此嘱咐他们。这无害于耶稣会士应该宗圣多玛斯的思辨或士林神学。耶稣会士通过这个选择，要保障道理的稳健性及统一性。可是，这是一般性的责任，而且是在后一条规则的前提下指出的：“应该在一切可能范围内，跟从最牢靠的，最通行的道理。”（*Securiorem ac magis approbatam doctrinam*）他要求的统一性也是有条件的：就是在可能范围内（*Quantum fieri potest*）。实在在神学上，耶稣会中，掀起了不同的潮流；阿夸微发一边为予以针治，一边为稳定道理的统一性，于一五八二年，一五九八年，修订“教学法”（*Ratio Studiorum*）。这本教学法说明了圣依纳爵一般的指导。

为明了耶稣会对于多玛斯正式的态度，勒巴赫兰（Le P. Le Bachelet）指出：阿夸微发任总长时，耶稣会面对着三种态度：（子）若干神学家为树立严格的统一性起见，提出纯粹地接受圣多玛斯的道理（*L'acceptation pure et simple de la doctrine de*

Saint Thomas)；可是圣母始孕无玷等不在例内。(丑)若干人根据圣依纳爵的话，结出注解神学集成的需要；但是，遇到一种坚强的理由，以及知名学者的反对时，可随意予以放弃。(寅)最后，也有人主张采取一个中庸态度 (Une attitude moyenne)。他们认为：圣多玛斯是个典型神学家，可是不因此而在他的著作中，找不到一般地不受人赞成，以及不合于时代的道理；那末，强迫我们的会士接受一切，是不合理的；而且多明我会士也没有这种约束。阿夸微发的教学法，对于圣多玛斯表示了一个极大的崇拜，以及一个真实的，虽非绝对的信心。中庸态度终于得到了胜利，可是仍限制神学家们任意地奔驰着。

这个态度允许耶稣会士在当时剧烈的宠佑纷争中，采取了一个相当新颖的见解。他们忠于圣依纳爵的教训，努力说明在超自然行为发生中，人的以及自由的任务。于是，一系列的措定组成了耶稣会的道体 (Le corps doctrinal)。勒巴歇兰这样提纲地说：“实在耶稣会神学家从前和现在还承认下列的几点：物理预定于一的放弃；天主与绝对命令无关地认识可能实现的自由行为 (Actes de libres futuribles)；中知识 (La science moyenne) 足以解释：怎样天主赐给的圣宠能与形式地 (Formellement) 或实质地 (Virtuellement) 预定的自由行为的实现，具有一个不容错误的客观联系。”但是在这几点上的一致性，并不妨害学说诠释的不同性。

圣宠不过是神学中研究的一个问题而已。哲学，钻研一切信理的必要工具的影响，是更广大的，耶稣会士对于圣多玛斯所有的态度，允许他们放弃圣师不少的见解：它们或是其他神学家，如斯各德，奥坎等认为可疑的，或是与现代不适合的。于是在耶稣会中产生了士林学的另一个特点，并且很普遍地流行着；而苏亚士 (Suarez) 是它最典型的代表，虽然耶稣会从没有正式地命令会士予以接受；不但如此，它对于任何神学家的学说，都没

有这样的作风。即使在教宗们最近发出的指导后，耶稣会仍一般地强调：更宽大地注解圣多玛斯道理。关于这点，最近的几位教皇，也不表示反对。

二 十六世纪的耶稣会神学家

(甲) 一般神学

耶稣会中最著名的神学家，当推苏亚士士；他组成了一般神学系统；在许多观点下，它可与多玛斯主义及斯各德主义并驾齐驱。在下一章内，我们将予以专论。这里，先应该一叙十六世纪其他耶稣会神学家：其中三个，由于不同的理由，尤应予以注意。

一、方济各·托雷 (François Tolet)，一五五二年，一五六八年，任罗马大学教授；一五九三年，擢升枢机；他实在有权利被视为耶稣会士林神学的鼻祖。他在耶稣会中的地位，无异于亚历山大·赫雷斯 (Alexandre de Halès)，或圣大阿尔伯，在他们各个修会中的地位。他的著作为数不多，他的方法是优异的；他把士林学的严肃性，与取自教父们的考据成份 (Element positif) 打成一片。勒巴歇兰又指出；考据成份，尤其是教父考据成份的重视，实在是耶稣会的一个特性；在最后狭义的神学家笔下，也一道同风。……它的许多神学家所以被视为权威，虽也为了他们深刻的辩证理学，尤为了他们的考据知识。

二、伯多禄·封舍卡 (Pierre de Fonseca)，哥印伯拉 (Coimbre) 教授，是以他的许多的哲学著作，驰名于世的：他的总观点，多接近斯各德，少接近圣多玛斯。耶稣会推崇的“中知识”，是由他倡导的；虽然它是凭摩利那的宣传而展开的。

三、鲁意·摩利那 (一五三六至一六〇〇年)，生在魁因卡，进耶稣会于亚尔喀拉，读哲学于哥印伯拉。之后，就在那里当了

四年教授。他的神学是先后于厄窝拉及哥印伯拉读的。不久结业，就任神学教授；他在厄窝拉，一个新立的大学内，教了几乎二十年；于是长上们始减轻他的负担，让他能获得相当的时间，从事写作。一五九九年末，他被派赴马得里教授伦理神学；不久就长逝在那里。他的著作计有《协调论》（Concordia），圣多玛斯神学集成第一部注解，《正义与权利论》（De justitia et jure）。可是他特别地因以留名青史的著作，是他经三十春秋，才得告成的《协调论》。整个的书名称：《自由意志与圣宠，天主预知、上智、预简、预弃协调论》。这是由几篇关于神学集成第一部若干节的论文组成的，计有天主是否认识可能存在而不实现的东西，天主的意志是否常完成，上智论、预简论。这部书问世于一五八八年，就是巴内士发表他的神学集成第一部注解的那年。

四、发楞斯·额我略（Grégoire de Valence）原籍西班牙，执教于狄林根（Dillingen）及音哥斯得（Ingolstadt）；宠佑论纷争时，他到罗马参加会议，辩护摩利那主义。一六〇三年，积劳成疾，哲人其妻。他的使命，后由亚路巴（Arrubal），后由巴斯底达（de la Bastida）继任。

五、嘉额尔·发斯克司，尝执教于亚尔喀拉，及罗马；他的圣宠论是与摩利那的很接近的；他与苏亚赉士的纠纷，也是有名的。由于他们的见解有许多出入的地方，尝相持了一个相当长的时期，最后在耶稣会总长偃旗息鼓的命令下，他们的斗争才停止。玛翼（M. Mahieu）指出：发斯克司虽是一个特殊的思想家，并没有与苏亚赉士同等的明智。他与雷西鄂斯在耶稣会中，代表一种宽大的倾向。

六、雷奥那尔·雷西鄂斯是比利时籍的耶稣会士，苏亚赉士的罗马门生，鲁汶神学院的神学教授。他初任教授，就开始攻击巴游斯：（Baius）并且摘出了他的三十一个措定，使大学予以谴责：这些措定后由西斯笃五世申明没有错误（Sanae doctrinae

articuli)。在圣宠问题上，雷西鄂斯严格地皈依摩利那主义。一六一〇年，他在有效圣宠论（*De gratia efficaci*）中，重提一五八六年，已经流行的反巴游斯标语：“在预见功劳后”（*Post praevisa merita*）。他的关于有效圣宠性质的道理，频受伯辣弥诺及苏亚赉士的攻击，因为他不把在第一行为（*In actu primo*），就是在意志接受前的行为中的有效圣宠，别于足够圣宠。一六一三年，阿夸微发发出一道命令，强调发生效力前的有效圣宠也相对地强于足够圣宠。在这些微妙的问题以外，雷西鄂斯又遗下了若干极有价值，而使他成名的著作。其中最耐人寻味的是关于天主的属性的论文（*De perfectionibus moribusque divinis*）。雷西鄂斯始终不失为十七世纪卓越神学家之一。乌尔明八世（*Urbain VIII*），对他表示的崇拜，边为了他的学识，边也为了他崇高的德行。

七、圣师罗培尔·伯辣弥诺，生于佛罗伦萨一个显贵的破落户中；一五六〇年进耶稣会，一五六三年至一五六七年，任文学教授；之后，先读哲学、后读神学于帕雕亚及鲁汶。一五七〇年，在该城登神品后，就教授神学，演讲圣道。一五七六年，罗马大学（*Collège Romain*）添设论难学一科，目的在培植英德青年，将来遄赴抗议教地方传教之用，而伯辣弥诺被任为讲师。他的历时十二年（一五七六至一五八八年）的教学成绩，可见于他的，反当代异端人为基督教义辩护中（*Disputatione de controversiis fidei aduersus huius temporis haereticos*）。这是这个伟大神学家并论难学家，最重要作品之一。其他著作，为数甚多，在尤属辩护、注疏、传教、伦理学的。他始终著作不辍，在修会中担任各种职务时这样，在一五九九年擢升枢机后也这样。他在教廷上，格来孟八世以及保禄五世执政时，对于他的神学，坚决有节的神火，以及圣德，发生了一种无边的影响。他死于一六二一年，距保禄五世的死，不过几个月。一九二三年，庇护十一世

把他列入真福品，不久又把他转人圣品，并且封他为圣教圣师。

伯辣弥诺的重要的论难丛书，是由他的零碎的关于宗教难题的论文编成的；共计一般性论难作品十五篇，都为四册；列论着：一、信德准则，二、教会，三、圣事，四、圣宠。第一册，信德准则共计三篇：（子）书面或口头传下来的天主之言，（丑）教会领袖基督，（寅）神权与形权领袖教宗。第二册，教会共计四篇：（子）论公会议，或布散世界的教会；（丑）论教会的肢体；论这个问题时，作者谈了治外法权（Immunités），圣愿、政权；（寅）论炼狱；（卯）论天堂。第三册，圣事共计五篇，先总论圣事，后分论圣事，接着谈了大赦及如庇来翁大赦。第四册，圣宠研究了元祖，圣宠的失落，圣宠的复得。圣师论这最后一点时，也谈了自由、义化、善工。

这部辩护著作，不但以广大的篇幅，而且以优美的方法著名。该书是针对抗议教徒的，换句话说，它的目的在武装将来反对抗议教徒捍卫信德者。实在异端人对于基督，他的属性，他的中保使命；或公教会，它的领袖、它的肢体、它的习惯、它的敬礼、它的圣事、它的圣宠、义化、功劳、慈善事业的种种错误观点，作者不忘一一予以驳斥。这是一部大全之作。再者，这个综合是有计划地写成的。方法是简单的，可是，完全符合作者的目标的。在每一个问题上，他先把异端人的错误，与公教神学家的见解，作个比较；然后三言两语解释教会的道理，以及他赞成的理由；接下去的，是紧缩的、坚强的、根据圣经、公会议或教宗的通告，教父的观点，教会的习惯，神学家论的证理。思辨的地位是次要的。人们每爱说：伯辣弥诺始终忠于他的原则：神学，首先是神学，不是形而上学。每个问题是在疑难的缜密的答案上结束的。

伯辣弥诺的几乎整个地包括在论难丛书中的神学，是本质地考据的。为驳斥抗议教徒的错误，他尤乞灵于权威证理。他对于

士林方法，感不到多大兴趣，他不过随着机会，在加尔文派的嘲笑前，偶予以捍卫而已。他虽有时也提出理智的证理；可是关于形而上的领域的少，关于伦理领域的多。他最善于揭发抗议教的原则的恶劣的后果。不错，伯辣弥诺的神学缺少一种独特性；为此用不到去指出它的纲领。可是，他的圣宠学说，当时在罗马酿成鼎沸局面的圣宠学说，是应该予以一提的。

伯辣弥诺排斥巴内士的物理预定论（*La prédetermination physique*），也不赞成雷西邬斯等主张的整个的摩利那学说。他认为：有效圣宠异于在接受前的第一行为中的足够圣宠；它所以是有效的，为了它在预见的有利环境中是适合的。看来，伯辣弥诺的圣宠论，就是适合主义；大家晓得，耶稣会总长阿夸微发命令会士皈依这个学说的通告中，存在着伯辣弥诺的影响。在预简问题上，他也与摩利那不同道，他虽也努力证明：摩利那不在被预简者方面，而在天主的纯洁的意志方面，寻求预简的原因。在他眼里，不但有效圣宠是适合的圣宠；可是天主选择它，正因为它是适合的，也正因为它要救援那个他给予圣宠的人；他的选择的理由，是他要这个人胜利的意志。伯辣弥诺的适合主义，不应该与奥斯定派的适合主义，混为一谈。

（乙）实用伦理神学

耶稣会通过它的伟大的神学家们，托雷、发楞斯、发斯克司，苏亚贲士的一般的神学集成二部二节注解，可能尤通过实际良心难题有组织的讨论，以及难题直解作品大量的出版，有效地辅助了伦理神学的发展。耶稣会士的特点，不在发现了决疑学（*La casuistique*），而在更完善地指出了它的重要性，以及它的条例，尤其是盖然论（*Le probabilisme*）。当时最著名的耶稣会决疑学者，当推托雷，若望·亚造（*Jean Azor*）、亨利克司（*H. Henriquez*），尤其是山车斯（*Th. Sanchez*）。山车斯是个出等的伦理学家；他的浩如烟海的著作，这里那里，不无可以批评之

处；可是，一般地说来，它不失为伦理科学的美丽之坊。这些权威老师在耶稣会以内及以外，独树了一帜。若干后代的决疑学者真正的失检，不应该归罪于决疑学，或盖然论。

盖然论允许在疑难中的良心，随意选用一个盖然的见解。在形式上，它可能像是新的。应该晓得，圣奥斯定及圣多玛斯理论地拥护下面的原则：“在疑难中，应该选择更稳健的。”（*In dubio tutior pars eligenda*）。可是，他们的观点与现代学者的观点，不是一样的；为此，不能就强调，他们是反对盖然论者。盖然论的原则，不管人们有理地或无理地说它是由文艺复兴时代的多明我会士倡导的；十六世纪时，像就流行于耶稣会中；之后，虽经冉森派在整个教会中的攻击，现在它普遍地教授于一切神学院中，虽然它没有取代其他一切的公教学说，尤其是同样的盖然论（*Equiprobabilisme*）。它如盖然论，也可以说倡于圣亚尔方骚。

三 摩利那主义

摩利那主义首先是种关于天人合作的神学系统；因此，它也影响到圣学其他的分支。这个主义的直接目的在攻击抗议教，它在辩护学方面，提供了若干宝贵的便利；在实用训导方面，它也足以使畏葸的多注意天主的公义，少关心他的仁善的灵魂，获得安静。最后，它为富于积极性的神修（*Ascèse*），也有极大的帮助。可是，根据它的组织成分，它只谈了两点：一方面，天主的知识，以及在先见功劳后的预简；另一方面，圣宠的有效性归于意志的接受；为此也称外在有效性。摩利那主义的所以异于奥斯定派的学说，就种因于此。毫无疑惑，它的不少的拥护者，并不绝对拒绝乞灵于圣奥斯定和圣多玛斯。摩利那自认：在问题最微妙的几点上，与他们背道而驰。近代一个最爱推崇摩利那与天神圣师相近的学者声明：他无意在圣多玛斯的著作中，找出摩利那

的神学系统；但强调摩利那的功勋在能具体表现浮沉于多玛斯传统中的观念。

一、这个新学说的支点，是一种自由的概念。自由的存在已是个不容犹豫的事实；它绝对地排斥一切影响；天主的影响也不能确定地通过它的内力，强制意志追求这样东西，比另一样东西。摩利那主义指出：自由的本质，正在受造的意志，虽必须追求一般的善，在个别的善的选择上，都能舍取由己。摩利那主义本质地指出：在意志自我制定前，什么预定，是应予放弃的。圣多玛斯所以从意志方面驱逐在无灵之物身上，物理预定于一的篇幅，扩展至一切的制定，而意志不可能受天主这样的制定。这个自由观念，原则地控制着神学系统的其余一切。这个系统的组成，适所以使它边符合信理，边排斥误解自由的披雷杰及半披雷杰异端的。这个神学组织，时关于天主的感动，时关于预简。

天主的感动可能或是自然的，或是超自然的。（子）即使在自然界中，也没有物理的预动（*Pré-motion physique*）：天主的影响是种合作（*Concours*）；它不关于行为之能（*La faculté opérative*），而双管齐下地关于行为本身。最后，天主绝对不是成绩的整个原因；整个的原因整个地又是天主，又是人。在这一切观点上，摩利那故意走离了圣多玛斯。（丑）在超自然界中，天主的影响，或圣宠，也不是加于灵司的一种超自然的感动，而是直接给予生活行为（*Actes vitaux*）的一种帮助；尤其是关于理智及意志在自由采取超自然步骤前的不经心的各种行动的。超自然行为的可能性，也是与它有关的。（寅）准备灵魂产生超自然行为，以及助它产生的圣宠，是本质地同样而独一无二的：开始时是足够的；之后，通过意志的接受，而变为有效的。前导的（*Prévenante*），激起的（*Excitante*），行动的（*opérante*）圣宠，一变而为后来的（*Subséquente*），辅佐的（*Adjuvante*），合作的（*Coopérante*）圣宠，虽在本质上，仍没有变化。

预简至少通过天主的知识，也与人的意志发生联系。无疑地，摩利那坚持整个预简的无代价性；可是，他为在另一角度下研究预简于光荣的道理，作出了一个新的工具。达类思（D'Alès）指出：它的特性在把“中知识”（La science moyenne）引入传统观念组织。他虽不像发斯克司，把被简者与被弃者的命运，看得几乎如出一辙，他却强调理智的任务，而使苏亚赉士通过明智的反感，边予以缓和，边强调意志，甚至使他在这微妙问题上的学说，接近巴内士的。

二、摩利那主义的预简观点，是本质地主知的；它是基于“中知识”的；它的价值应视它的基础的价值而予以批判。

中知识在摩利那眼里，介于天主所以认识他的能力所及的一切的自然知识，与天主的自由知识（La science libre）之间。天主通过自由行为使可能存在的，实在存在。自由知识就是随在自由行为后的那个。这两种知识，是与多玛斯派所说的天主所以认识一切可能的东西的纯智知识（La science de simple intelligence），以及天主所以认识尝存在，会存在，将存在的东西的实见知识（La science de vision）相近的。中知识应该放在上列两种知识中间，它的对象是一切可能存在而实不存在的东西（Futuribles, ou futurs conditionnels）。这些东西，在天主上智的各种措施中，先于他的一切意志的行为，它们比可能的东西更接近实际；它们标帜着一种有条件的偶然的的存在性。

这里，为便于明了“中知识”的实用性，应该一提“中知识”的一般对象。实在，它们无非是天主意志根据他的上智的，可能为人们作出的一切决定。因为一切可能的，纯理智零落地看到的東西，能发生联系，而根据自由意志，或选此或择彼的条件，组成无穷的可能的秩序。无穷聪明的天主，能看到一切可能的选择，能明朗地认识它们，而使每一个上智的秩序，变成整个的一个，并且保持着它的意想秩序的个性。天主的意志，在

“中知识”的指导下，终于选择了一个秩序；这个秩序，通过一个自由的决定，从意想领域，走进实际领域；实见知识是与这个实践联系的。

这个对于可能存在而实不存在的东西的认识是很神秘的；人们为解释这个认识，作了许多的尝试。摩利那的见解，摩利那派不同样地予以注解。若干人首先注意于“协调”（De concordia）中提出“中知识”的基础，是对于自由意志的一种彻底认识的篇幅；而这个彻底的认识或是关意志的，或是能影响它的行为的环境的。再者，天主通过这个认识，能确切认识他的将来的决定。若干人似更准确地以为：摩利那的“中知识”，基于天主对于自己本性的一种无穷的认识；而他的本性被视为一切的典型。这个认识就是被称为自由意志的彻底认识；它在天主也不是一种被动的行为，然是一种积极的能力。通过它，天主认识可能的一切，而以集中于上智不同的措施下。这个能力是一种造化的能力；天主的理智通过它，内在地计划万千的思想世界。这些色彩不同的见解，仍未能解除“中知识”的神秘性；尤其在它与纯可能的东西的知识的区别上。若干摩利那派竟干脆地承认他们无能予以解释。还有一部分学者，看到那个摩利那推崇的“超彻底性”（La surcomprehension）的矛盾，对于“中知识”下了另一个解说；可是，他们的一贯地坚持“中知识”的原则，是不容否认的。

三、上列的理论的应用可见于预简及圣宠神学中。（子）在天主选择的所以实现的计划中，被选者因自由地忠于圣宠，将获得光荣；犯罪者因怙恶不悛，将受到处分。天主通过“中知识”，认识他们；善人的被预简，逻辑地在天主看到了他们的功绩后，正如恶人的被处分，也逻辑地在天主看到了他们的罪恶后。自由绝对没有遭受损害；毫无疑问，在天主选择的一个计划下，各人的命运，在思想领域内，也决定了下来；可是，在实践

中，每个人自己去予以决定。（丑）天主通过“中知识”也认识，每一个计划需要的圣宠，可是，它们不是强制的，它们让意志自我决定。圣宠的在某一个计划下，所以有效，是在由中知识的意志的同意。在摩利那看来，自由的本质是在意志在天主外自我决定。中知识看到这个纯思想的决定；这个决定将来在实际领域内，就是在天主的感动下，还保持着同一的本质，意志自身的利益。这个我们在上面纲领地指出的学说，不应该视为半披雷杰主义。

四、摩利那学说经过长久的学者间的斗争，才得自由教授于教会中。下面我们应该三言两语地予以一抒。在十六世纪露面的这个有关神学的学说，实在太新了；在若干观点下，它的大胆不能不使代表奥斯定派及多玛斯派圣宠道理传统的神学家，不表示诧异。其中最厉害的一个，是巴内士；他不稍懈怠地在他的修会内外，攻击这个新学说。一五八九年，他就控诉摩利那，在他的第三版著作中，进一步说明了他的见解。在对于耶稣会士，好像没有多大友谊的格来孟八世执政时，纷争益趋尖锐，始在法拉多利。一五九三年，表演于一个多明我会士所作的一系列予以排斥的演讲内，次年表演于或在耶稣会士间，或在多明我会士间的公开的矛盾的论文辩护中。当一五九四年，罗马表示亲予处理时，摩利那加于巴内士的攻击是徒然的。相反地，一五九六年，巴内士争得使罗马专门研究摩利那的著作。

所称的“宠佑之争”（De auxiliis），一五九八年，开始于罗马，且迄一六〇七年。审查被控诉为异端道理的会议，从一五九八年至一六〇二年，是由枢机们主持的。一六〇二年，教皇们亲自出席指导，格来孟八世执政时，尤研究了摩利那的学说。一般地说，计有关于自由意志的本力，中知识，预简以及天主圣宠的善用。人们不停地把摩利那的道理，与圣奥斯定的道理相比。教宗视圣宠圣师的学说，为正统道理的试金石。统而言之，会议表

示的意见，不利于“协调”（*De concordia*）的作者。可是，格来孟没有正式地予以谴责；这位教宗驾崩于一六〇五年。该年末尾，保禄王世，由于切愿解决问题，重新召集会议，并且核准审查“物理制定”（*La prédétermination physique*）的学说；这是一端久经摩利那派攻击的道理；可是，本半审查员的意见，是有利于多明我会的。在会议过了六个月后，教宗一面命令停止会议，一面要求参加会议的学者书面提出意见，而且还声明：他将于相当的时期，正式予以解决。摩利那的四二个被控诉的措定，未受撤销。一六〇七年，八月二八日，圣奥斯定瞻礼，保禄五世最后一次咨询在场的枢机们；他们的见解是很分歧的。于是教宗结论说：两个学派既然在信理上没有异见，而只在解释上不同，无需宗座即刻加以干涉。这样一个声明，就结束了那个有名的“宠佑之争”。这也是在重要问题上，自由选择一个神学系统的胜利。之后，教会继续保持着这种态度，本笃十四世，于一七四八年，七月十三日，又下令予以维持。

显然，这个解决是明智的。天主全能及自由意志的协调，是个无法彻悟的奥迹。为予以解释，这两个学说，各就各的观点，说明了这个奥迹的一面，都不是无用的。我们认为，在加尔文主义前，自由的强调，是特别地合适的；而为那些怵于天主无限权利的人，在这个学说里，能找到一个像比较和缓的思想，也是不无小补的。漫长的争论足以证明，对于新学说的研究，是极严格的。这个斗争还有其他的利益。耶稣会总长阿夸微发，虽为摩利那辩护，并不强令耶稣会一体予以接受。他向耶稣会正式指出的圣宠道理，是苏亚费士的比较更接近圣奥斯定学说的“适合论”（*Congruisme*），圣伯辣弥诺的适合论与苏亚费士的适合论没有多大区别。

Les théologiens jésuites du XVI^e siècle

Le molinisme

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

H. H_{URTER}, *Nomenclator*, t. III. — E. VANSTEENBEROHE, *molinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2094-2187. — X. LE BACHELET, etc, *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1012-1108. — Etudes spéciales sur chaque auteur, voir en note. — Les plus en vue parmi les récents défenseurs du molinisme: G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg en B., 1881. — T_H. DE RÉGNON, *Banez et Molina. Histoire, Doctrines. Critique métaphysique*, Paris, 1883. *Bannésianisme et molinisme*. Paris, 1890. — A. D_E ALÈS, *Prédestination Providence*, dans *Dict. Apol.*, col. 236-256, 445-474 (*Examen de la prédétermination physique*); *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927, Articles divers dans *Rech. de science relig.*, 1917, p. 1-35, etc, *Revue thom.*, 1927, p. 231 sq. — J. S_T. FLET, S. J. *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docuerit*, Innsbruck, 1920 (Cf. *Revue thom.*, 1924-1928, notes diverses du P. Martin. O. P.). — Exposé du molinisme par un thomiste: G_{UILLERMIN}, *La grâce suffisante*, dans *Rév. thom.*, 1902, p. 60-76. — Parmi les théologiens contemporains qui admettent le molinisme, à des degrés très divers d'ailleurs, citons Mazella, Franzelin, Pesch, Billot.

第六章 方济各苏亚赉士

一 苏亚赉士的生活及著作

苏亚赉士是耶稣会中最伟大的神学家，认识了他，像认识了一切学派；或如鲍书爱所说的，认识了一大半的现代学派。他的几乎整个的生活，是在教授中度过的，先后共四〇年，而后二十年，是在因他而声名远播的哥印伯拉大学中渡过的。一五四八年，他生于格林拿达；一五六四年进耶稣会，读书于萨拉曼伽。他的哲学的老师是个耶稣会士，可是，他的神学，是在该城多明我会神学院中读的。在他的学程中，开始时，他曾经过了一个痛苦的阶段；之后进步如飞。一五七一年，他毕业后，就受命往教授哲学于塞额维亚；一五七四年，又任神学教授。计一五七四年至一五八〇年，他执教于法拉多利，一五八〇年至一五八五年，他执教于罗马大学；当时雷西鄂斯正在那里求学；一五八五年至一五九三年，他执教于亚尔喀拉；一五九三年至一五九七年，教于萨拉曼加。一五九六年，耶稣会上峰，徇斐理伯二世的请求，遣他重临哥印伯拉任教；一六一五年停止教授，一六一七年，溘然长逝。

苏亚赉士留下的著作，汗牛充栋，在教会文化上，占着一个极重要的位置。它们都是关于神学的。它们是依照圣多玛斯的神学集成（*La Somme théologique de Saint Thomas*）的题材而编辑的，虽然它们的著作及刊印时期是不同的。这可以允许后人把师生两个的著作彼此比较之后，就能晓得他钻研了几乎整个的神学。若干问题（真宗教伦、教会论、正义与权利论），虽无明朗

的标题，他也频繁地在其他的标题下，予以研究。可惜，他没有写一篇神学导说，也没有写神品论，婚配论，以及四末论。

苏亚赉士的圣子降生论，问世于一五九〇年；他的基督传出版于一五九二年。阿夸微发为了希望耶稣会具有自己的圣多玛斯著作注解，尝督促亚尔喀拉的教授，集篇成卷；可是同时叮嘱他要提高警惕，毋引起多明我会士的反对。说也稀奇，他的困难不是从会外而是从会内来的。前亚尔喀拉教授发斯克司，尝于一五八五年，代替了苏亚赉士因病离去的罗马大学教职，一五九一年，又报到了亚尔喀拉；就开始尖锐地批评他的教材。为了和平起见，苏亚赉士于一五九三年，遑赴萨拉曼伽，一面教授神学，一面从事著作。这两位神学家在不少的问题上，发生了冲突。关于天主的公义问题，一五九九年，他们间发生了公开的斗争。发斯克司否认在天主存在着一种对于受造之物的狭义的公义。阿夸微发应该劝导他们，以爱德为重。

他的圣事论（一五九九年），以及使他声誉远播的形而上的辩论（一五九七）（*Disputationes methaphysicoe*），是在他执教萨拉曼伽的阶段内出版的。一五九三、一五九四年间，剧烈的宠佑之争（*Controverses sur la grâce*）起；那个时候，他还在萨拉曼伽。显然，他站于耶稣会士方面，可是对于多明我会士的态度是非常审慎的。他在这个大斗争中的活动是间接的。一五九九年，为使摩利那与耶稣会避免像近在眼前的一个教会谴责，他刊印了他的神学小册子（*Opuscules théologiques*）。他在小册子中努力指出：“中知识”，以及一种天主与圣宠的合作观念，不染什么披雷杰主义色彩。当时他又发表的他的一种适合主义（*Système congruiste*）。他保持着摩利那主义的重要成分；又加上了若干借自巴内士的措定。这虽能缓和若干人的心灵，却更烧起了这个猛烈的多明我会士的怒火。一六〇四年，苏亚赉士往游罗马之际，通过他为巴斯提德神父（*de la Bastida*）需要而写的若干论文，

尤其是杀青于一六五五年的《有效圣宠真谛》（*De vera. intelligentia auxilii efficacis*），以及他与格来孟八世私人的谈话，更直接地参加这个纷争。一六一〇年，雷西邠斯出版了《有效圣宠论》；它所论述的是纯粹的摩利那主义（*Le pur molinisme*）；可是“协调”（*De concordia*）中没有的“预见功劳后的预简”一语，却见于该小册子内。苏亚赉士及圣伯辣弥诺都予以攻击；一六一三年，十二月十四日，阿夸微发下令耶稣会跟随苏亚赉士的学说。

当时，苏亚赉士到处享着一个世无其匹的声誉。巴内士及发斯克司死于一六〇四年。苏亚赉士前在萨拉曼伽所遇的同会士们的攻击，几乎已一归而空。一六〇三年，圣礼部（*Le Saint Office*）谴责他的“远地告解有效论”（*La validité de la confession à distance*）；该论见于他的告解论中。一六〇四年，作者亲向圣礼部交涉，圣礼部仍不肯取消，这是极特别的一点。保禄五世为了他的一篇保护宗座权利的论文（这些权利，在他厉禁论（*De censuris*）中，他早已予以拥护），于一六〇七年，十月二月，颁发了一道褒奖他的纶音（*Un bref élogieux*），甚至称他为出类的及热心的博士（*Doctor eximius ac pius*）。他的伟大的作品，《天主论》（一六〇六年），《宗教论》（一六〇八至一六〇九年）。《法律论》，益使他身价十倍。一六一三年，他徇宗座大使的请，写了有名的为信德辩护，论教国的关系（*Defensio fidei sur les rapports de l'église et de l'Etat*），藉以驳斥英王詹姆士一世的见解。可是苏亚赉士推崇的《诛暴君合法论》，虽出以极审慎的笔墨，使耶稣会在英国及法国遭到了不少的麻烦。这些困难给他的痛苦，洗涤了这个立志终身寻求及维护真理的勇敢的修士的灵魂。他寻求真理，不但通过理智，也通过灵心。教宗称他为热心的博士（*Doctor pius*），真是名符其实的。

二 苏亚贲士的哲学和他的影响

马翼 (L. Mahieu) 指出：“苏亚贲士在公教思想界上的影响，是深刻的。通过他严格及明朗的方法，通过他许多合乎中庸之道的解答，我们也尽管可以说，通过他清楚及漂亮的语言，他是耶稣会中首屈一指的博士。他自己的声名，与那个赫濯的，在攻击异端斗争，以及在宣传与保护基督信仰运动中，有光荣表演的耶稣会声名，同时增高着”。苏亚贲士的著作，尤其是关于神学的；可是，他的神学正因着他的哲学而别有风韵。他的路线介于圣多玛斯以及斯各德与奥坎之间。最后二人间，虽有许多矛盾，也有不少相同点；他们尤能一致地放弃圣多玛斯的权威。苏亚贲士利用了他们的批判。他审慎地，有力地，提出他们的证理，而参以自己的观察，而终于组成了一个新的：衔接的学说系统；谁若怀着好意去予以研究，谁就会感到它的一贯性及伟大性。这个著作的强有力的特性，尤表现于苏亚贲士在哲学上，与圣多玛斯相反的地方。这里，我们予以提出，并不在压低哥印伯拉博士的声价，而在强调他的坚决的人格。

一、苏亚贲士哲学最特别的一点，是马翼氏所称的，“变态论” (Le modalisme) 状态观念不是由他创造的，而是他从卡泽坦借来而经他修改过的。这个观念维持着他的形而上学的真正的统一性，这个形而上学是新的，异于圣多玛斯的。

“状态”本是用来维持万有的单一性的；这个单一性从苏亚贲士的区别定义方面，受到了严重的威胁。区别 (La distinction) 是可分性 (La séparabilité) 的同义语。分离是区别的标帜；行 (Acte) 能 (Puissance) 的意义，为好幻想的理智，既没有多大帮助，苏亚贲士为他们把物理领域与形而上领域，混而为一。可是，一个混合体的成份既被拆开，它们就彼此不相贯

彻，而只相并立了。那末，单一性就由状态而复立；状态在万有上虽不加以什么新物，它却是一切本质状态（Mode substantiel）以及偶性状态（Mode accidental）变化的直接原因；而本质是它们的对象。在这些变化中，首先应该指出：一切混合体的不同成分间的联系。例如物形的联系，本质偶性的联系，灵魂肉身的联系等等，都是一种状态的结果。苏亚赉士过度地增加那些状态。他跟着斯各德在多玛斯派标帜的实际的及理论的区别外，作出了一种中间区别（Distinction intermédiaire）；它不是斯各德派的形式区别（Distinction formelle），而是状态区别（Distinction modale）。状态区别非它，就是那个存于一物以及它的存在方式的差别。

二、除掉这个形而上的变态论，在苏亚赉士的实体论（Ontologie）中，也不少与圣多玛斯背道而驰的基本理论。（子）由于不容易放上一个状态（Un mode），他直接地否认本质（L'essence finie actuée）及存在（L'existence qui la pose dans l'existence）间接的实际的及状态的区别。那末，本质及存在的同一性，已不是天主的基本属性；而天主遂因以与受造之物接近。

（丑）苏亚赉士的类比观念（L'Analogie des concepts）论，又使天主接近受造之物。他一方面否认奥坎主张的“天主之有”与“受造之物之有”观念间的单义性；另一方面，他认为多玛斯派的间接比例类比（Analogie de proportionalité）是不够的；于是他添出了直接比例类比（Analogie de proportion）这个类比，他称之为内在归属（Analogie d'attribution intrinsèque）。

（寅）多玛斯哲学行能说（La doctrine de l'acte et de La puissance），也因苏亚赉士对于能的另一种界词，而遭受变化。他强调纯能不存在，为了能是不可能独立的。

（卯）他指出：第一物质（Materia prima）包藏着一种推它进入存在界的物行（Acte entita-tif）；这个物行允许天主在不受

形式节制的条件下，使第一物质存在。如果物质已具有一种近行性（Une certaine actualité），一种物行（Un certain acte），那末，形式的任务就要削弱了；那末，苏亚贗士势必要承认形式的多种性了。可是，他的拥护圣多玛斯的形式唯一说，不过视以为一种盖然的道理是了。

三、苏亚贗士的本质与偶性的定义，也是另有一个宫的。（子）圣多玛斯不视偶性为物，而为物的物（Ens entis）；相反地，苏亚贗士认为：偶性也是一种物，因为它与本质的类比，是一种真正的直接比例类比，而不纯是一种间接比例类比。再者，本质增长着，而且在物体中，自有本质成分（Parties essentielles），以及不自“量”（La quantité）来的完整成分（Parties integrantes）。那末，量的任务是很平凡的了：使本质的部份与它的部份配合，予以扩大，予以发展，使它们与它占着同一的地位。看来，量已没有存在的理由，而且人家已差不多不可能证明它的实际存在。

（丑）从这些见解里，结出了一个关于圣体的特别观点，而且苏亚贗士的空间界词也是很古怪的：地方限定性（La localisation）不纯由于四围面积引起的一种外在的限制。地方限定性是一个容纳者（Le contenant）加于被容纳者（Le contenu）的一个积极的包围。它透彻本质本体。量（La quantité）有它整个在整个，局部在局部的地方限定性（Circoscriptive），正如神体有它整个兼在整个及局部的地方限定性（Définitive）。一物几地性（Multilocation），是可能的，整个在整个，局部在局部的地方限定性，也不能予以阻碍；而这点圣多玛斯错误地认为是矛盾的。

（寅）苏亚贗士的关系（La relation）理论，也是重要的：因为这个理论使他声明：可能矛盾律不适用于天主的各种奥迹。苏亚贗士在关系中，不但不把偶性的一般性（Esse in）别于关

系的特殊性 (Esse ad); 又不承认: 如果前者依于本质, 代表关系的物质面的话, 那末, 后者应该单独地代表它的形式面; 而形式面; 是一种切定关系的因素。苏亚赉士指出关系的特殊性, 就是偶性的一般性; 多玛斯派关系的特殊性, 视以为一种极微的实际的偶性。在苏亚赉士眼里、关系的特殊性, 或没有什么实际可言, 或具有一个了不得的实际; 因为面对圣三奥迹的他, 应该把一个独特的优点, 归于关系。

(卯) 这里, 我们想再指出一个关于一般形而上学的措定; 这个措定可以应用圣三及降生神学上。这个措定, 是苏亚赉士尤为了降生奥迹中的人格 (La subsistence ou la personnalité) 问题而作出的。苏亚赉士认为: 人格是一个本质的状态 (Mode substantiel); 他不跟卡泽坦把它放于本质及存在之间 (Entre l'essence et l'existence); 然把它加于业已存在的本质上。因为他始终认为本质及存在是二而一的。可是, 这个天外飞来的, 附于已经组成的本质物上的状态, 随你怎样说, 不纯是偶性而何? 由身灵组成的人的单一性, 尤其是基督的单一性, 势将受到严重的威胁; 苏亚赉士层出不穷的状态实在无法予以解除。发斯克司为着他的许多的状态, 而予以嘲笑, 不是毫无理由的。

在心理学上, 苏亚赉士及圣多玛斯间, 还存在着若干予盾点; 它们虽尤其是关于哲学的, 然也足以反映苏亚赉士思想崇高的特性; 即使在这些最重要的问题上, 他也不在例外。因此无怪现代人们推崇的二四个多玛斯的措定, 频繁地是与他的思想抵触的。

三 自然神学及神学

苏亚赉士通过他的影响, 和他的广大的著作, 无疑地是近代的第一流神学家。他的活动及于各项神学: 教理学, 伦理学, 神

修学。他的折衷说（Ecletisme）是他成功的一个大秘诀；可是他的成就尤当归于他的著作的非常的优点，以及时代的潮流。在这个教会学者面对抗议教徒，埋头于阐明传统道理的世纪，苏亚赉士的观点，仗他无边的学识，大有风行草偃之概。在表明他个人的见解前，他忠实地先叙述自古以来学者在神学上发表的学说。或说听了苏亚赉士，等于听到了一切的学派，就为了他的广大的学识，以及他深刻的批判。这个丰富的学识，无碍于它们的深刻性；他引用的哲学虽无纯粹的多玛斯主义有出入；可是哲学在他灵巧的手里，始终是样坚强的武器。他在不少的观点上，通过聪明的提案，为神学的思辨，打开了新的途径。他谨慎地效法圣多玛斯，即使在他表示新见解时，也不在例外。苏亚赉士说“在自由的思想领域内，我努力效法圣师的表样与智慧，常宁愿选择更符合热心，理智，传统的见解，而放弃一切予以违反者”。这里，我们只乐于提出苏亚赉士的尤能耸人听闻的几端道理：因为一般地说来，他的神学是天神圣师的回声。

（甲）天主

一、存在。苏亚赉士没有保持多玛斯五路基层的一贯性。它们可以总括于下面一个原则中：优者不可能出于劣者，或只有高级足以解释低级。苏亚赉士把第四路（物的等级），全部予以放弃，而攻击第一路；这路是通过行动而上达天主的；苏亚赉士抹煞了行动的一切形而上的意义。他的天主存在的证理，具有两个阶段：（子）他首先通过动因的证理（多玛斯的第二路），证明一样非受造之物的存在；（丑）接着他肯定非受造之物的独一性。他的证理有两个：一为实验的，出于宇宙的美丽及秩序；一为形而上的；它实在是必然意义的分析。这个独一的非受造的东西，就是天主。

二、属性。苏亚赉士把天主的属性，分为三类。第一类可说无异于天主的性体，而且是天主本质的组织成分。第二类是从受

造之物的观察得来的；而得来的途径是否定法，及消除法。这类的属性如：无量性，不变性，不可分割性，不可捉摸性。第三类是本为受造之物的积极优点，而以归于天主者。它们在天主及受造之物间，树立了一种纯为类比的肖似性。我们已经指出：苏亚赉士通过他的受造之物的本质及存在同一的揣定，以及造物及受造间的内在归属比类的（*Analogie d'attribution intrinsèque*）揣定，显著地把天主接近受造之物。相反地，他放松了自由受造之物的行动与天主的关系；他所要求的，是天主的同时的一种协助（*Un concours simultané*），这个协助不是一种狭义的推动（*Une motion*）。

三、圣三。苏亚赉士差不多像卡泽坦，承认天主具有一个绝对的持续性（*Subsistence absolue*），就是性体的持续性；以及三个相对的持续性（*Trois Subsistences relatives*），就是位的持续性。在天主，三位与本质的区别，是理论的：因为本质优越地包括着位的美善，而位的美善是极特殊的：因为天主的位，不由于天主的本质。

（乙）圣宠与圣事

一、圣宠。苏亚赉士在神学中最大建树之一，是在摩利那学说范围内，创出了一个新的，比摩利那的更缓和的圣宠论，就是所称的适合主义。根据上面的几章，我们可以梗概地说：苏亚赉士认为，圣宠是外在地有效的，边为了意志对于所受圣宠的同意，边为了那个圣宠是适合的。这个适合性，少由于内在的一个特点，或一种强度，而多由于与圣宠本质地无关的一般环境；而圣宠与同意的必然联系，是天主经“中知识”而认识的。

二、苏亚赉士的预简论（*La prédestination*）及预弃论（*La réprobation*），是与奥斯定派的道理相近的。他不承认它们在功过预见之后。他如巴内士以为：预简或预弃，都是天主意志的行为，无关于将来的或有条件的行为的预见。为解释预弃，多玛斯

派神学家在天主区别了一种双重的意志，一为前提的 (Antécédente)，它是关于对象本身的，譬如一等人；一为后承的 (Conséquente)，它是对于他们，而同时附着允许许多人堕落的理由。苏亚赉士认为：预简是一种积极的与肯定的意志；至于预弃，与其说它是积极的，不如说它是消极的。再者，巴内士指出：天主在他的决议后，或给予，或拒绝给予人们的有效圣宠，是物理地有决定性的。可是苏亚赉士认为：它们的所以不能错误地有效，纯为了它们对于意志的适合性。

三、圣事。(子) 苏亚赉士跟着多玛斯派也承认圣事具有一种真正的物理的原因性；可是他的解说，是很特别的：工具在主要的原因的影响下，推动从顺的积极之能 (La puissance obédientielle active)。他承认一个自然的原因，藉天主的协助，能产生超自然的成绩；这个学说是前进而聪明的；它又助他解释耶稣基督人性，以及地狱之火的影响。

(丑) 他的关于圣体的理论，自然是基于他的量、有形物质、以及地方的形而上的界词的；它也是特别的。他以为：基督肉躯存在圣饼内的事实，本质地与这个肉躯的存在无关；且与它自然地在于一地，也没有关系。这个存在，即使在基督降生前或他的肉躯不在天上时，也可能继续下去的。说这个存在是有地方性的，就是说基督肉躯的存在，充满着圣饼的空间；但是它同时是本质地超自然的；因为它把整个的有形的物质，不分彼此地放在圣饼整个的空间中，以及它的每个部分内。这个存在的原因，就是所称的“变质” (Transsubstantiation)；而基督的肉躯因以保持于圣饼内；这个保持具有一个真正的“再生” (La reproduction) 的一切特性。最后，苏亚赉士提出了一个新的关于弥撒圣祭本质的解说。

(丙) 基督与教会 伦理与神修

一、基督与玛利亚。(子) 圣子降孕的目标，一为世界的成

全，一为世界的救赎。可是，苏亚赉士强调：即使元祖没有犯罪，圣子也会降生的。那末，他的学说是实在与斯各德的学说相同的。

(丑) 位的结合 (L'Union hypostatique) 他是用他的持续学说 (Sa théorie de subsistence) 来予以解释的；他在本质及存在上加出了一种本质状态 (Mode sustantiel)。这个学说果能说明基督人性的完整性；可是，使基督两性的真正结合的解说，我不说是不可能的，却是很困难的。

(寅) 圣多玛斯说基督具有三种知识：荣福的享见 (La vision béatifique)，天神的天赋知识 (La science infuse angélique)，人生求得的知识 (实验的或理智的) 苏亚赉士指出：这最后一种关于理智的知识，很早天主就赋予基督。他像有意稍稍压低这种知识。

(卯) 欲调和基督的自由与死的命令，是极困难的。苏亚赉士不但跟着多玛斯派，否认存在着什么真正的命令，他也否认有条件的，或部份的命令；甚至连单纯的意愿，他也不予承认，他只承认关于救世主钉死十字架的问题，天主具有一个绝对的意志；可是，它不是命令式的，而是出于善意的。

(辰) 苏亚赉士很幸运地在圣母无玷始胎问题上，与多玛斯派分道扬镳。十六世纪时，这端道理日趋普遍，大半的修会予以拥护，而且一五九三年，它已变为耶稣会正式承认的一端。如圣加尼削，如圣伯辣弥诺，苏亚赉士运用他的神学权威，为宣传这个热心的传统。

二、教会。基督的后身 (Continuatrice du Christ)，为完成它的使命，拥有绝对的权利；可是，在这个抗议教猖獗的世纪，受到了空前的攻击。苏亚赉士为保护这些被蹂躏的权利，尤其是教会的治外法权，以及教会对于国家的间接权利，写了不少的论文。他的巨著，“法律论” (De legibus) 也是而且尤是一部“伦

理论”；它为作者争得了权威教律学家的声誉。

三、伦理与神修。苏亚胥士实在是个伦理学家，他的理论是多玛斯式的，不是决疑式的（Casuistique）。“法律论”是关于这类的重要作品；这是一部多玛斯神学集成中十九个有关伦理问题的广大注解。它的篇幅是浩繁的，它的见解是深刻的。他的宗教论（De religione），在若干方面看来，是同等地重要的。它所包括的：先为一卷一般的基督神修论，后为一卷驳斥诬蔑耶稣会者。

苏亚胥士在宗教论的一卷中，纲领地指出了基督神秘神修的原则，尤其是它的基层因素，瞻祷（La contemplation）。他不忘援引前人，尤其是微克忒诸子，以及圣多玛斯。他以为瞻祷是灵魂对于天主真理的一种凝神壹志的追求；而灵魂还怀着热爱，深长地予以体味。它本是一个单纯的行为，虽然它可能以推论为前提。圣神的三恩帮助灵魂予以产生：聪明钻研真理，明达与上智予以体味（在天主，或受造之物）。简单地说：这个行为可以通过爱情的活动而延长。而且这个活动，轮流地会产生：赞美、感恩、惊奇、崇拜、热心、服从、愉快的情绪。这个积极的及圆满的瞻祷，是合路的特征，是完人的特恩。它可能使人五官停止行动，而进入出神状态。这个道理在一阵非常迷人的新光下，透露了这个热心神学家的灵魂。

François Suarez (1548-1617)

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Éditions:** Deux éditions complètes: Venise (Coleti), 23 vol., 1740-1751; Paris (Vivès), 26 vol., 1856-1866.
- 2° **Études:** H_{URTER}, *Nomenclator*, III, 376-385. —R. DE SCORAILLE, S. J., *Fr. Suarez. L'Étudiant, le Maître, le Docteur, le Reli*

gieux, 2 vol., Paris, 1911. —L. MAHIEU, *Fr. Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Paris, 1921. —E. HOCEDEZ, S. J., *Suarez d'après un thomiste* (sur louv. de M. Mahieu, reconnu "juge impartial, mais sévère"), dans la *Nouv. rev. théol.*, 1922 (t. 49), p. 85-97. —P. DESCOQS, critique du même livre, *Archives de phil.*, t. II, cahier II, p. 123-154. —L. MAHIEU, rép. au P. Descoqs. *Rev. thom.*, 1925 (t. 30), p. 250-285 (*L'éclectisme suarézien*). *Questions particulières*: A. VACANT, *Angéologie* dans *Dict. théol.*, col. 1228-1248. —H. QUILLIET, *Congruisme* *ibid.*, col. 1120-1148. —X. LE BACHELET, *Jésuites* *ibid.*, col. 1012 sq. Voir aussi C. WERNER, *Franz Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbonne, 1861. Petite étude récente, E. CONZE, *Der Begriff der metaphysik bei F. suarez*, Leipzig, 1928. (Cf. *Bull. thom.*, 1929, p. 523-528).

第七章 文艺复兴时代的神修

一 复杂的潮流

文艺复兴的思想潮流，是极度错综的，甚至神修也深深地受到了影响。首先，许多的教友文人，有意在当代引起一种精神反应；他们的著作，例如爱拉斯摩的，都是不容否认的铁证。他们推崇的理想，一般地说，是相对地高超的；可是，他们的或萌于心灵中，或见于写作中的剧烈的世俗用心，阻止着超自然精神丰盛的发展。真正的神秘神修（例外是有的）虽能是文人的事，尤其是伦理问题；即使有若干文人，高谈神秘神修，一般地说，所谈的是极简单的，而且每是理论的，而不是实践的。圣方济各撒肋爵能很好地，把最纯粹的神秘学，与最细腻的人文主义，打成一片。圣师的神修论，虽点缀着鲜艳的花，内容是极严肃的。但是，日内瓦主教是个例外。

在这思想混沌的世纪里，人文潮流的对面，我们可以找到一系列非常丛脞的伪神秘主义团体。路德教本身，在若干观点下，也不过是个虚伪的、异端的，反动的神秘说：它在整个的德国，产生了一群的徒子。即使在远离抗议教中心的西班牙，伪神秘主义，在亚隆勃拉陶斯派（Alumbrados ou Illuminés）的活动下，也造成了一个真正的危机。十六世纪初，他们已在安达卢稷亚（Andalouse），抛头露面。教会颁布通令，予以谴责，也已一世纪多了。他们并没有什么定型的道理组织。可是他们一致相信：存在着达到一个成全境界的可能性；在那个境界内，人已不会犯罪，或至少罪已不复为罪；于是就产生了若干罪恶的结果。他们

攻击教会的圣统制，圣像敬礼，并且高唱事业的无用性。他们的寂静主义，是综中世纪伪神秘主义者的；且与抗议教有密切的关系，而为它在半岛上，开辟道路。因此西班牙教会按察厅（L'inquisition），对于或近或远地关于神秘主义所持的态度，是坚决严厉的。

反神秘主义运动，不单由教会按察厅予以领导，善意的神学家，尤其是人文学者，也帮同予以展开。麦尔基奥·伽诺（Melchior Cano）是当时人文学者中的一个巨头。在这个暴厉的“照明主义”（Illuminisme）仇敌眼里，几乎随地是照明主义。因为他的成见，他被称为：塞维尔总主教，斐尔农陶·发尔对斯（Fernando de Valdès）大按察厅长的不祥护神（Le mauvais génie）。他竟控诉了他的同会士，后来的托利多的总主教，喀郎萨（Carranza）枢机，使他被囚禁了一个长时期。路易·格林拿达（Louis de Grenade），圣依纳爵·罗耀拉，及一般的耶稣会士，都被他视作蒙着照明主义的疑云。奥斯定会士，路易·雷翁，坐了好几年监；其他的名作家也得眼见他们的作品，或被列入禁书目录，或被放在嫌疑之列。这种不合理的作风，部分地足以解释当时伪神秘主义为害之烈。

可是，真能反对伪神秘主义的道理运动，是由十六世纪伟大的神修家领导的那个。他们的具有创造性的著作，终于完成了那些严肃步骤只能准备的任务。圣依纳爵的神操，虽带着神秘神修的倾向，却是基层地神修的；它应该被列于第一行。在神秘神修方面，圣衣会的两个会祖，圣女德肋撒及十字若望的著作，补满了它的不足。圣方济各撒肋爵，在一种富于人文主义，热心人文主义（L'humane-dévot）的作品里，奇妙地综合神修及神秘神修两种潮流。对于后列三个神修家的道理，我们将特别予以介绍。显然，他们的道理，虽都有传统的渊源，无论在方法方面，在思想方面，都是很独特的。

二 古代神修学校

为说明十六世纪以新姿态出现的神修论而不得不提古代的神修学校，那是有欠公正的：因为这个复兴是脱胎于它们的。大半的古代修会，各有各的神修大师；他们代表的学校，在一定的程度下，都有与文艺复兴精神相联的地方。在十六世纪神修作家中，不属于一个修会的人很少。在方济各撒肋爵以外，我们还可以举出若望·亚维辣（Jean d'Avilla）。他是安达鲁稷亚的宗徒，一八九四年，教宗良十三把他列入真福品。他与当代的圣贤，都有来往，尤其是圣女德肋撒，也受过他的鼓励。他精于圣学，并且注解了第四四首圣咏（Audi filia et vide）；这实在是本神修作品。

一、本笃会士

加栖阿·提斯内洛斯（Garcia de Cisneros）是蒙赛拉（Montserrat）院长；会利用神操（Execices spirituels），整顿修院。他的神修生活演习（Ejercitatorio de la vida espiritual）组成了他的系统的祈祷法，圣依纳爵尝予采用；那末，它的重要已可窥见。该书共计四卷：前面三卷包括着一系列以洗炼灵魂（卷一），光照超自然实际（卷二），以及通过天主美善的观察，与他结合为目的默想。卷四特别地讨论瞻想，以及成全之爱的阶级，每卷为一星期之用；这点，在前面三卷内，尤为显著；作者每天指出一个默想题目，而且也指出默想的态度，地点，时间，秩序。那末，这是一个真正的为期几主日的避静；它的目的应在烧起热忱。为维持避静，提斯内洛斯指出：日课经应该更好地去讽诵；他的时辰指南（Directoire des heures canoniales）是为此而作的。通过他的神操，蒙赛拉院长，是圣依纳爵前，提倡有步骤的默想最著名的一人；耶稣会祖从他学得到了很多的东西。

路易·布腊 (Louis de Blois) 出身贵族, 幼年入比利时, 列爱西 (Liessies) 本笃会院精修; 他也用祈祷的实践来复兴隐修院。他留下了很多的神修小册; 其中最著名的, 一为《神修组织》(Ins-titutio spiritualis), 它可视为一切小册的综合; 一为为陶雷辩护 (Apologie de Tauler); 目的边在驳斥路德加于陶雷的毁谤, 边在纠正若望·厄克 (Jean Eck) 轻易放弃陶雷的错误。

二、多明我会

路易·格林拿达 (Louis de Grenade) 是十六世纪, 多明我会中, 最重要的一个神修家; 卡泽坦与伽诺尤其是神学家; 他呢, 他倒首先注意灵魂的利益。他的“祈祷与默想” (Livre de l'oraison et de la méditation) 的用意, 在广大的人民中, 宣传最普遍祈祷的实践; 为此, 他指出了方法, 介绍了一系列的题材。他不但引用了提斯内洛斯, 大概也引用了圣依纳爵。日内瓦主教也将视以为准则。他的“罪人指南” (Guide de pécheurs) 比他的“祈祷与默想”还要有名; 它向一切信友指出攻击罪恶, 以及修德的目的与方法。路易·格林拿达, 通过他的著作, 是当代一个最著名的神学家; 他很可能是个伟大的神秘神学家, 假如环境不阻止他深深地纵论这些神修大问题的话。

巴尔多禄茂·致命者 (Barthélemy), 是布刺加总主教, 特利腾公会议中的一个权威成员。他写的《神修生活纲要》(Compendium vitæ spiritualis) 是本一般性的, 然极丰富的作品。

神学家卡泽坦, 伽诺, 巴内士, 在不同的角度下, 研究神修的道理; 巴内士且将伊巴内士 (Iba-nêz) 加栖阿·托利多 (Garcia de Toledo) 指导并支持圣女德肋撒。

三、方济各会士。

方济各·奥苏纳 (François de Ossuna) 是方济各虔修会士 (Frère Mineur de l'observance), 印度区总监。他尤以三卷神修津梁 (Trois Abécédaire) 而著名。卷三是最先问世 (一五二七年)

的一本；这是一本关于神秘神修，面向大众的作品。作者怕引起读者的误会，接着又刊印了论基督苦难敬礼的神修津梁卷三；以及神修津梁卷四。可是卷三通过它的内容，它的良好影响，始终为三卷之冠。圣女德肋撒因它的影响，终于进入神修的堂奥。

圣伯多禄·阿尔坎塔刺，是赤足方济各会（Frères mineurs déchaussés）的省长，一个重整修会省的倡导人。他的祈祷是极精湛的；《祈祷与默想》是他经验的结晶，与格林拿达的作品相类；或说它是格林拿达著作的撮要。他是在一个危急之秋中的圣女德肋撒的宝贵的支持者；他鼓励圣女，指导她在复兴修会工作中，注意一个更严格的神贫。十六世纪内，其他在神修上著书立说的方济各会士，也不在少数。

四、奥斯定会士

圣多默·微尔涅甫（Saint Thomas de Villeneuve），是瓦伦西亚总主教。他怀着一腔神火，整顿了他的教区。在他的一本道理演讲集中，阐发了一种又崇高，又实用的神修论。因着这本著作，以及他的慈善事业，被称为爱德的宗徒。

路易·雷翁（Louis de Léon）是萨拉曼加的奥斯定会士，一五八八年任修会总代理，后任卡斯提尔省长（Provincial de Castille）。他在会中及整个的西班牙，虽有科学及文学的盛名；他是西班牙最纯粹的作家之一。《基督之名》（Les noms du Christ）是他的一本代表作，写于教会按察厅监狱中。它把基督的名称，伟大，任务，以及我们对于他的责任，说得淋漓尽致。他的辞藻又透露了他播散于字里行间的热情。

多默·耶稣葡萄牙人，神学家安德拉达（Andrada）的兄弟，遗下了若干关于吾主耶稣苦难的默想：它们是在他被摩耳人俘掳的痛苦阶段中写成的。

三 新学校 神修 依纳爵学校

新学校的努力对象，是一般的神修。可是圣衣会学校尤注重神秘神修，而依纳爵学校志在刷新神修。这里我们想谈的，就是这个运动，而首先应该一叙耶稣会会祖藉以展开他的道理影响于社会各阶层的神操。

圣依纳爵·罗耀拉几乎没有写什么；他的不朽之作，神操（*Exercices spirituels*），拟稿时，并不是一个什么预备刊印的文学作品。这是一种神修日记：依纳爵逐日随心灵的感触，而择其尤觉深刻者而摘录下来的。实在，依纳爵的神秘经验，是他著作的最清明的泉源之一。他回头后所受的神光，是这样地丰富的，甚至使他后来敢强调说：即使圣经与我们神圣信仰的文献能失落的话，关于救援的一切，备足于此。实在从其他泉源中他所汲的，是很少的。可是，不应该予以抹煞。我们晓得，他的回头的动机，是一五二一年，邦普罗那受伤，在罗耀拉养病阶段中，披读的圣书。沙特勒修士，卢道孚（*Ludolphe le Chartreux*）的《耶稣基督传》（*Vie de Jésus Christ*），以及雅各伯·复拉齐南（*Jacques de Voragine*）的《圣徒传》（*Légende dorée*）是两本他仅得诵阅的书。当他在巴塞罗纳，蒙赛拉本笃修院中避静时，他认识了提斯内洛斯的神操。后来他自己写的神操，一系列默想题目的布置，主日阶段的分野，显然是受了前者的影响。可是，在依纳爵神操里，在抄提斯内洛斯的地方，可说绝无仅有，但引《师主篇》（*Imitation*）的地方却很多。依纳爵隐居芒莱士时，在祈祷默想中，深深体味那些书籍与神光启示他的一切新的真理。他的杰作是天人合作的果实。

神操的因素成份，写于一五二一年，一五二六年间。那么，当依纳爵决意读拉丁，直至神学的时候，它在大体上，业已写

完。读书期中，依纳爵叫他的萍水相逢的弟子，举行神操；而他就那些弟子中，选择了最初的几个耶稣会同志。这个修会的创立，先以一五三四年致命山的私愿为准备，后于一五三七年正式成立，一五四〇年蒙教宗保禄三世批准为一个限八十人的修会；一五四四年，人数限制解除。当依纳爵建立耶稣会，以及派遣会士迺赴天涯海角的时候，完成了神操的最后编辑手续，并且把它译成卡斯提腊语，拉丁语；又于一五四八年，发行了公开的第一版；除去神操正文，内中还包括着附录，其中很多后于一五四〇年的笔墨，例如教理正统准则；它们明确表示他对于司铎们具有一种真正的权威。

神操是由四种不同的成份组织的：一为注释（Annotations），目的在便利授与受神操者；其他参入正文中的称加注（Additions）。二为默想题目，它们是神操的心脏，共分四主日。在第一主日内，依纳爵把人生的最后目的，提供于弟子面前。在指出省察及默想规程后，叫他默想罪及地狱。第二主日使受神操者注视救世主的生活；而以基督神国为前导。于是受神操者决意用全副精神，奔赴基督的旗帜下事奉他。这个选择，是神操中最重要的一项；它被置于第二主日的末尾，而以准备恒心。恒心因第三主日的基督苦难，及第四主日的光荣奥迹而趋坚决。第四主日的目的，在爱的演习。三为基督生活，死亡，复活诸奥迹的补充默想。他指出它们的题目及分段；没有什么说明。四为若干类规则：（一）分别善恶神的规则，十五条是为第一主日的，八条是为第二主日的。（二）哀矜规则七条，（三）针治疑心规则六条，（四）教理正统规则十八条。

这是圣依纳爵遗给他的弟子们的简单而奇妙的救灵工具。他们很幸运地，并且能非常随机应变地，予以应用。可是为寻求圣依纳爵的真正的思想，不是没有困难的。格兰曼松神父（P. de Grand-maison）指出：“神操的注解，由于它的无边性，以及持

久的成绩，是复杂的”。谁想予以了解，谁该上察它的根源，下别它的原始的整个的使命，以及后来的实际需要。

神操的最初目的，是显而易见的。格兰曼松说：“它首先针对一个具体的，明确地指定的场合。它的目标在指导一个还能自由决定他的生活前途，而且具有丰富的传教救灵优点的人。他能切实地认识，慷慨地接受天主的招呼。这是圣依纳爵的假设；只有这个观点能彻底地阐明它的计划，了解它的结构，以及它所说的一切，挂漏的一切。这个极简单的训诲，极严格的要求的混合，于此也可见一斑。决意做神操到底的人，不但对于神修是个初学者，而且需要指导。这个伟大的心灵能接受最痛苦的牺牲，能体味最崇高的福音。神操中最特别的，最迫切的一部分，一种生活的选择，也只在这个观点下，才能豁然开朗。”一种生活的选择是神操的核心。第一主日是一个准备，第三第四主日，是个补充，目的在巩固专为选择的第二主日所得的成绩。问题的标帜，通过基督神国的默想，一开始是极明朗的；它是在第十二天，提出了选择规则后结束的。在这两点中间，罗布着一系列的默想，或在基督孩童的奥迹中，指出传教生活的基本条件，或在鼓励，调整（如果需要的话），驯服各种机能，使它们对于天主是可教的。“当他增加旅客，大胆地，明智地升向天主的速度时，他显然督促对方，升得愈高愈好，直至那个他所以选择宗徒的峰顶”。依纳爵也注意到可能的迷途。他以军人的姿态，在两旗默想中，要求献身救灵工作者，自列于“吾主基督，善人们的最高统帅的旗下”。神操终时，被选者，在心灵内，行将灼见天主予以招呼的旗帜。最后两主日的目的，在维持忠忱。选择工作圆满地完成之后，其他的神操，不但为数很多，而且关系甚深；它们的目标在通过苦难的奥迹，坚励被选者，在使他的圣召浸浴于一种安和的、纯洁的、愉快的气氛中。最后在使他通过典型的途径，进而与天主习惯地结合与交友。实在，心灵及真理的

整个信仰，也不出于此。

这个对于依纳爵原始思想的准确评价，可能并且应该指导其他关于神操的一切应用。这些应用也是合法的。“譬如利用神操为调整一种已经开始的生活。这虽超出神操的原始假设，并不达反作者的本意。圣依纳爵为已无法改变地位的人们，指出了一个简单的调整计划。再者，为一个已有定型地位的人，如果在举行神操时发现了圣神召他在那个同一的地位上，转入一个新的生活阶段的话，他也可能把神操的整个计划，付诸实行。”这是一个符合神操根本计划的应用。

四百年来，无论在形式方面，在价值方面，神操或较近的，或较远的应用，是无穷的。只有认识它们的人，能批判神操的实际影响。格兰曼松指出：“掌握这个奇妙的神业工具的耶稣会士，以及步他们的后尘者，在任何环境内，一致努力发展它整个的效力。于是神操在质量上，受到了无数的修改；产生了一系列络绎不绝的，以依纳爵神操为蓝本的避静与默想。”避静分公的或私的，演讲的或指导的，禁闭的或通脚的，单人的或团体的，司铎的或修女的，或世俗人的……教友的，或抗议教徒的，一天的，或三天的，八天的长至三十天的，或三十多天的。这些分类早已存在；神操指南（Le di-rectoire officiel de l'ordre）。在极少数能做完神操的优秀份子外，肯定地指出：各阶层也能多少享受这个宝贝。神操指南的这个声明，可视作耶稣会创立以来，关于神操的经验之谈；其中若干是属于会祖的。因此，神操的普遍化，实与圣依纳爵的用意，不发生什么抵触。”晚近，教皇庇护十一世，在他一九二九年，十二月二十日颁布的劝教友避静的“我们的见解”通牒中，通过他的崇高权威，一方面指出善行避静的利益，另方面命令应该努力予以宣传。

神操关于圣宠的道理影响，在前面已经指出。圣依纳爵在嘱他的弟子们强调宣讲圣道的自由时，像遥远地为摩利那的圣宠新

论，做了准备。通过这个明朗的人的自由论，在更有效地打击抗议教的悲观主义的目标下，在不染什么人文主义色彩的场合上，他缓和地引导他的修会，趋向那个乐观主义；这是人文主义者面对侈谈人性软弱的神学家们，所引以自豪的。显然，神操在神修上的影响，是最深刻的。它的道理是基本地修行的；它的方法的准确性，无论在避静的形式上。在五官三司的约束上，都是打破记录的。它提出的原则允许圣依纳爵的神子们，藉以组成一种神修神学；可是，不应该视神操为一本完整的神修手册；因为它并不包罗着足以应付一切的详细的指导；关于这点，只要我们明了了神操的首要目的，就不会思想模糊的。同样的理由能说明：为什么神操没有一种明显的，直接关于神秘道路，神秘圣宠的人们管钥；虽然，在神操内，可以找到它们的清晰的痕迹。可是，我们绝对不应该根据圣依纳爵的缄默强调：耶稣会会祖视神秘圣宠在成全的，圆满的神修妙境以外。无论如何，他的著作对于神秘圣宠，是个遥远的、牢靠的、以及必要的准备。

圣依纳爵的弟子们继续他的工作；而一般地偏于神修生活的修行方面。可是，其中也不少一开始就大谈神秘圣宠的。这里，我们且举出十六世纪中最著名的几个。

方济各玻尔日亚，一五六五年，当选耶稣会总会长；圣女德肋撒说他是个伟大的瞻祷者。他的遗著，只有若干神修小册与日记（Diarium）。巴尔退则·阿尔发勒士的著作，更寥寥无几；他登铎品后，次年奉命赴亚味辣；在那里，做了圣女德肋撒的神师。不久，他自己进入瞻祷佳境；耶稣会总会长，麦尔居良（Mercurian）尝为此予以谴责。他是在任托利多省长时逝世的。

路易·杜蓬（Louis du pont）可说是个职业的神修导师；阿尔发勒士的传是他写的；他的许多神修著作，有关于修行的，有关于神秘的。

圣亚尔方骚·洛德里革斯（Saint Alphande Rodriquez），一五

七一年，进耶稣会为辅理修士，居玛约喀岛；他的瞻祷是高超的：他遗下了二十一篇自我神修记，以及若干小册。

亚尔方骚·洛德里革斯，久任神学院导师；而且奉命保持神操倡导的祈祷方法：《崇修引》（Pratique de perfection）是他因以成名的神修著作。该书流行甚广，驰名于世，虽杂着若干攻击神秘祈祷的篇幅。它纯从实际方面，谈论圣德。

阿尔方勒士·巴士（Alvarez Paz）留下了一部《神修大全》（De vita spirituali ejusque Perfectione）共计三册。它可与法人乔田爱（Le Gaudier）的三册神修生活论（De perfectione vitæ spiritualis）相提并论。

至于耶稣会士，伟大神学家，圣伯辣弥诺，苏亚賚士，雷西邬斯，圣加尼削的著作，在上面已予提及。

圣依纳爵的神修精神，还渗透于十六世纪，德亚定会士斯库坡利（Le théatin Scupoli）所著的《演习神武》（Combat spirituel）中。第一版问世于一五八九年，共计二四章；之后，一版版地增加到七十章；这未免有害于著作的统一性。作者在指出了神修生活的一般定义后，敦请有志神修者攻击罪恶。他倡导的方法，一为自我轻视及依靠天主；二为依纳爵式的三司五官的有步骤的武装；三为祈祷：他指出的方法，都是极简单的。演习神武虽及不到师主篇的深刻的热忱；可是流行极广，这是很应该的。它历久是圣方济各撒肋爵最爱读的一本书。

第八章 圣女德肋撒

一 生活与著作

(甲) 圣女德肋撒自传

当反对抗议教徒，复兴基督神修的圣依纳爵死的时候，天主暗暗地培植着圣女德肋撒，以复兴神秘神修。一五五六年，她在成全的道路上猛进着。一五五五年，在她进修会后二十年一个特别的圣宠，决定了她回头的前途。应该晓得，这里的“回头”，不指从一个罪恶生活到一个教友生活的过程，也不指从一个冷淡的生活到一个热心生活的过程；而指从一个热心修德的生活，跃入一个成全生活的过程。换句话说，这是由明路转入合路的一个过程。一般地说，这个漫长而不易感觉的过程，为圣女德肋撒，是一种非常强烈的圣宠的后果。这个圣宠的动机，是一张耶稣苦难像（请视斯人）的瞻仰，以及圣奥斯定忏悔录的阅读。从此，她整个地属于天主：她不但从此永久地居于超自然的高峰上，而且鞠躬尽瘁地予以宣传。她将以身作则：十七年，通过竿头日上的进步，她要获得她在“大厦”（Le château）中描写的神化的结合。她在最后十年生活中表演的圣德，是最杰出的。她还督促人们向这个结合猛进；她开始于一五六二年的整顿修会运动的目的，无非在引导“特简之器”圆满地与天主结合。她甚至劝化了她的神师及听神工神父们，也努力去追求这个结合。不少大德之士，也向她学习：例如于一五六二年，支持她的多明我会神父：伊巴搦斯（Ibanez），巴内士（Bannez）及加西阿。这几个神父，边为了更能彻底地认识她，边为了更能自我教育，要求她

予以笔述。于是，她就无意地做了这个十字军大运动的作家。

她的第一册著作，是她的自传（*Vie écrite par elle-même*）；它本是写来为她的神师们关于内修的道路的。在她的著作内，她不禁地把她所受的圣宠，与她所称的“大罪”（*Grands péchés*）两两相比；那些罪过是她当时在充满她的灵魂的神光中所烛见的。写于一五六一年，一五六二年间的她的自传，延至一五六五年，时常受到修改；那年，圣女把它寄于圣若望·亚味辣，征求他的意见。圣女似把她的祈祷论，加入了自传（十一至十二年）；这是她的杰作中的宝石。这册共计四十章的自传，可分四篇：（子）回头前的生活（一五一五至一五五五年），（丑）祈祷论（寅）一五五五年至一五六二年的生活，（卯）圣若瑟院的创立（一五六二年），以及她最后的圣宠。

在第一篇里（一至十章），她先叙述她热心的童年（一章），她青年时遇到的危机（二章），她的圣召（三章），她的初头热忱（四至六章）。关于她的家庭，她只指出了她的爸爸，山车斯·塞佩达（*Sanchez de Cepeda*），以及她的妈妈，俾阿特立斯·阿玛大（*Beatrix de Ahumada*）的圣德；而没有提到他们显贵的家世。她承认念过若干有欠郑重的读物。有过若干虽是正经的，而自由色彩较浓，且能引起虚荣心的社交。可是，她声明没有犯过大错误；她的神师们也说她没有违犯天主的诫命。一五三五年，行年二十，她进了亚味拉圣子降孕圣衣院；次年，就发愿成正式修女；可是，病痛就开始缠身，一连四年，或在院，或在家，需要特种治疗。她之前几年的修道生活（四至五章），是特别热心的。德肋撒专心祈祷，而且受到了寂静及结合的圣宠（*Les grâces de puiétude et d'u-nion*）。可是，她祈祷时常手执一卷；由于她难于推论，以及运用像司，这个习惯维持至二十年之久。

一五四〇年光景，跟着她的健康的恢复，开始了一个松懈的

阶段；一五五五年才终止（七至八章）。她放弃了一年的祈祷，浮沉于尘世的交游中；这种来往本不是恶的，为一个门户开放的修院，是不在禁例的；可是带着危险性的。于是，她犯了实际的错误，而且，为着她拒绝圣宠延迟了她的光荣前途。她将抱怨神师们没有向她指出这个处境严重的危险性。无论如何，不应该过度强调她的冷淡程度。她有过伟大的热心阶段，尤在整个的一年内，由于她的德行，人们很器重她。圣女认为：他们对她的平价太高了。当时她不但自己祈祷，还劝人祈祷。远在一五五五年前的若干年中，她尝过天上的甘饴。我们应该说：大体上看来，她的修道生活是圣的；可是，是一般的，平凡的，没有放弃对于受造之物的一切依恋。相反地，回头之幕揭开后（九章），她竭力避免一切有意无意的错误。于是，受到了最高级的圣宠，尤其是“天主在鉴”的瞻祷知识（十章）；这是结合生活特征之一。

写到此地，圣女忽作了一个插笔；她写了一篇祈祷论文（十一至二二章），它可能是为她的神师们的。在论文中，作者把灵魂比一个花园，园丁为予以灌溉，或用两手从井中吊来的水；或用水车汲来的水，这是最标准的灌溉法。灵魂的灌溉，全凭祈祷；而祈祷也分四种：一为推理的祈祷，二为寂静的祈祷，三为机能蛰眠的祈祷，四为结合的祈祷。第一种是自动的，其余三种是被动的，或天赋的。第二第三的区别，只在程度强弱上。机能的蛰眠，无非是较深的寂静。结合的祈祷已是一种出神的祈祷。

圣女德肋撒在回头后的祈祷，就是高级的一种：圣女自传第三篇，可确切予以证明。在二三章里，她声明：寂静已成习惯，结合是频繁的。这个结合，正如上面所说的，是基于天主在鉴的。可是，没有多少时间，在这个常例结合生活上，渗入了许多非常的恩宠：超自然的话（二五章），吾主在理智方面的显现（二七章），吾主在像司方面的显现（二八章）。她不但积极地克

己，又应该接受天主为洗涤她而加给她和各种经验。其中最难受的，是她的神师们对她的所见的了解。在她的神师中，最能支持她的一个，是巴尔退则·亚勒发勒士。他是耶稣会士，从一五五八年，到一五六四年，任圣女的听神工神父。他极能了解圣女，可是为了他只有二五岁，没有多大的权威；而且当时他自苦缺少一种内心激昂（*La dilatation intérieure*）。一五五七年，圣方济各·玻尔日亚，一度安抚了圣女；一五六〇年，圣伯多禄·亚尔刚大拉，大大地帮助了她，镇静了她。巴尔退则·亚勒发勒士也受了他的抚辑。

这个圣人在圣女德肋撒开始整顿修会的工作时，做了她有力的指导。这个工作的历史，见于圣女德肋撒自传第四篇（三二至四〇章）。一五六〇年左右，在神遊地狱（三二章）之后，在想到了因受路德教毒素而沦亡的灵魂，就觉救灵神火，蓬勃地燃烧着。她为赔补吾主耶稣的损失，决意组织一团优秀的修女。于是就想通过一种严格的规程，一种绝对的神贫，一种更热烈的祈祷，把圣衣会整顿起来。仗着圣伯多禄·亚尔刚大拉，以及当时指导她的若干多明我会士，她于一五六二年，八月二十四日，在亚味拉，创立了第一个赤足圣衣会院，命名圣若瑟。她所受的特别的超性恩宠帮助她在基督的爱情里日上竿头。当时耶稣基督以真理的泉源的姿态，显现于圣女；而且他在圣女的灵魂上，仿佛一面光辉的镜子。

（乙）其他著作

这些洋溢在她灵魂上的神光也许她帮助她的姊妹们趋赴成全。一五六五年光景，她因巴内士神父的请求，写了《成全之路》（*Le chemin de la perfection*）。一五七〇年，经过审定后，流行于重整的圣衣院内，与其他地方。该书共计四二章，一篇导言以外（一至三章），还有（子）一篇神修劝告；目的在劝人修为祈祷必修的德行：超性的爱德（四至七章），放弃一切（八至十

章)，荣誉也该放弃（十一至十五章）；（丑）一篇默想论（十六至二五章），圣女在论中指出了默想的性质，以及进步的条件；（寅）最后，被动祈祷论一小册；她在天主教注解中（二六至四二章），指出她的见解。圣女在这里把祈祷分为收敛（二七至二七章），寂静（三〇至三一章），结合（三二至三五章）三种。她又指出妨害神修者的各种危机。通过它的细致的心理观察，通过它的一贯的实际性，它被列于一切最得用的神修作品中；而且它也是美丽的作品之一。

圣女的内修生活，不但根本不妨碍她的外面活动，反似予以驱策和巩固。一五六七年，她创立的十六个新会院就是物证。伟大的改进教宗，圣庇护五世（一五六六至一五七二年），竭力鼓励这类事业。四年之中（一五六七至一五七一年），她在两个卡斯提腊，建立了七庭圣衣会赤足修女院；一五六八年，她与十字若望神父合作，在度味禄创立了第一个重整圣衣会男修院。一五七一年至一五七四年，因长亚味辣降孕女院，她一度停止活动；可是，一五七四年，在复长圣若瑟院后，她又继续奔走。计从一五七四年至一五七六年，创辨了四个女修院，其中一个，设在遥远的安达卢稷亚的塞维尔。于是又被迫休止了四年（一五七六至一五八〇年）。历史家准确地称这个阶段为“与修规较宽会士之战”（La guerre des mitigés）。一五七五年，一个举行于伯来桑斯的圣衣会总委员会，鉴于重整会士的进展，收回任命，并且一面颁布足置新事业于死地的规例，一面广禁圣女德肋撒创设新会院。教廷公使直视她为一个“可虑的浪迹女子”（Femme inquiète et vagabonde）圣十字若望在一个修院中，还尝了六个月的铁窗风味。皇上亲自代鸣不平；终于一五八〇年，重整者与较宽者分省，而圣女得到了最后胜利。

暴风雨过去之后，圣女急起直追，在她两年的余生中，创立了六个女修院。圣女在她的创立修院一书中，叙述了各院的历史

(一五七三年起，一五八二年止)。可能在这本著作里，运用她的辞令艺术，引人入胜的观摩天才，和宗徒神火，作了无比地活生生的自我描写。也就在这最后的和似最波动的两年里，德肋撒写了她的名著《神修大厦》(Le Chateau intérieur)。这是圣女效她的上峰和神师，格累细阿诺司铎的要求，而于一五七七年，六月二日开始写，以及同年十一月二九日完成的。在该书内，圣女第三度，权威地描写了祈祷的阶级；她以比诸一座大厦的七室；而这座大厦就是天主住着的灵魂。前面三室是自动祈祷的不同阶级；后面四室，至今典型地被视为受动祈祷的四阶级。第五阶级，或称神化结合(Union transformante)，还是破题儿第一遭由圣女根据她一五七二年来最后和最高的经验而指出的。

除掉上边已经提出的四巨著，圣女还遗给了我们其他作品，而以下面四种为尤著。

一、六六个报告，它们又指出了她的心灵状态，又叙述了她于一五六〇年，一五八一年关，所受的一切圣宠。它们都是第一流的资料，可以补充她的自传。

二、呼吁或祈祷，还有雅歌思想。

三、圣衣会修女典章和巡查修女院指南。它们也可视作一切修女院记录。

四、信件(三百余封)与诗歌(三六种)。

圣女德肋撒最后的几年生活，她最高的瞻想生活，与最积极的活动生活，空前地和稀有地打成了一片。“大厦”的伟大作者，也是会院创立史与书札的著者。它们指出她是一个“完备的女子”(Femme accomplie)；她的见解是确切的，她的心灵是细腻的，她的性格是坚决的，她的超性精神是稳当的。层见的考验终于炼净了她。除去外来的由她的事业引起的种种痛苦，疲劳，风波外，她还该受从修女们来的打击。一个院长，她的亲侄女，在圣女死前几个星期竟从一个修院里，予以驱逐。她长逝于

它尔美斯的亚尔拜（Albe de Tormès），正当她从木耳各斯回归亚味拉途中，时在一五八一年，十月四日。她的真福品案始于一五九一年；一六二二年，在她死后四十年，被列入圣品。

二 神修理论

（甲）概观 圣女的神修

圣女的受自天主的使命，似在反抗西班牙“照明派”（Illuminés）和氾滥欧洲的抗议教徒的“假神秘说”（Le pseudos-mysticisme）。应由历史家去负责证明她怎样完成了这个使命。为完成这个使命，她尤指出了一种理论，它虽不出传统范围，它却提供了极度灿烂的光明；因而她被称为“祈祷博士”（Le Docteur d'oraison）。我们想就这点指出它的因素思想。它的特性，不在为了圣女不取之于她的各种读物，而在汲之于个人的经验：为此教会称她的神修理论为“上天的理论”（Doctrine céleste）。亚味拉的圣女，上面在神修和神秘神修领域内，下面在神修指导和辩护真理领域内的影响，都该种因于此：她比谁都更能教训司铎怎样去指导走在高超内修路上的灵魂。

（子）圣女最宝贵的贡献，是神秘祈祷（圣神的恩果）的分类与描写。她的教育方法，少像是教师的，多像是耳提面命的母亲的。她论祈祷圣宠时，常附以最实用的教训。她总不把祈祷圣宠，与准备及随陪它们的灵魂的一般状态分离。因而人们在圣女德肋撒的著作中，可以找到一个极坚决的，和整个地归向神秘祈祷的神修理论；而且神秘祈祷是她神修理论最丰富的根底。她的神修和神秘神修的精神是天主的爱。这个理论最好的综合，见于她的《成全之路》中；可是在圣女的其他著作里，也存藏着最宝贵的因素。

圣女的神修论极注重三个基本的德行：友爱，轻弃世有，谦

逊。她在充满智慧和毅力的几章曼妙的篇幅里，要求于修女们的，是一个圆满的神爱。她说：“你们该为壮士”（Hommes forts），该避甜蜜的话。谁要被爱于受造之物，谁冒大大的危险。只应该在受造之物身上爱由天主存放的持久之物。这样的爱才是神化的；它是天主的恩惠，而且要求一个上天的智慧治理我们的友爱，正如它要求一个对于天主和尘世虚假的深刻认识。这个恩惠是赐予少数人的。再者，圣女们通过绝对的神贫，彻底地轻弃世有，轻弃家庭，克己苦身。她还要她们不顾肉身的需要，和关于健康过度的忧虑。她尤要求她们通过谦逊，虔行克苦。他认为谦德成果之一，准确的判断，是为进圣衣院首要的条件。

可是，爱德尤其是亚味辣圣女的神修精神；神修大厦中所叙的，是神爱在灵魂上的神圣历史；假如人们不首先予以注意，他们可能会什么都不懂的。这个爱产生在一个教友开始认识他的天主儿女的超自然地位（第一室），而努力摆脱五官（第二室），和通过一个上轨道的生活日进于德时（第三室）。觉性的安慰，以及它遇到困难，开始时输流地坚励它，可是，在天主更直接在凭神秘的初宠（第四室）与它接触时，这个爱始发展，扩大，丰富。圣女指出：这些圣宠的特性正是在使灵魂尝到天主的甘饴而自我发展（*Dilatasti cor meum*）。灵魂该予以利用，而通过避免一切故意的罪恶，和自我弃绝的坚决和有效的志向，巩固地把它的意志，合于天主的意志。一天它真地到了这点，并且能高高地控制俗世，它进入一个新途径：它与天主结合，这个结合是那个爱的成果，更好说是爱德的成果；它就是指出高室（*Demeures supérieures*）的完善之爱。在五室的活跃的光明中，准备着一个真正的亲密。圣女把它比诸灵魂与天主的相见。它通过薰炙爱的神恩中，与在六室中洗炼爱的考验，日趋长大。这个亲密完成于正式缔结的，而于七室中经封印的友爱中。在七室中，在整个的自我忘却，和两心的结合中，相互的欣赏排斥豪华的场面，而注

意于事业。只有不容解除的婚姻关系可以象征这个灵魂与天主的精神结合。

成全阶级的道理是与通过祈祷的爱德进展的道理相联的；在这里，人们很容易找到教会传统所指出的成全的三路，或三大阶段。指出这些联系是极重要的：德行是最高神秘祈祷超自然价值的最牢靠的批判。一二两室肯定地是与炼路相对的；以结合祈祷为目的的最后三室，是与合路相对的；以进德为目的的三室，是与明路相对的；为了它所有的神秘圣宠，随它们怎样宝贵，清楚地是与结合祈祷有别的；因而无论它们超自然的效力怎样，它们不会产生与这个天主意志坚强的结合；而这个结合是合路的特征。但是它们已近合路的边缘；而我们尽可以说：它们的任务在引灵魂进合路。

（丑）圣女德肋撒的神修用心重见于他的祈祷论中。不错，神秘圣宠吸引着她，但不致使她疏忽她在许多著作中讨论的自动祈祷（Oraison active）。可是，她少想指出一个自动祈祷的方法，多想强调一种精神，使人防御阻挠。一、她肯定默想的重要，但不清晰地予以分类：只有天主能代表心灵工作；不愿努力是一种骄傲。二、没有一个默想的题材比得到吾主：他的生活，他的苦难。耶稣基督把真热心给予那些或用种种行为与他晤谈，或在与他晤谈之后，晓得静默地站在他身边的人。三、高深的思想也是有用的，尤为那些思想相当成熟的神学家。天主的伟大与庄严将提拔他们；可是他们边不该忘掉基督，边却该常常设法更好地认识自己。四、一切观察的目的在自我认识，在摆脱五官，在通过德行的演习，使灵魂与生活秩秩序序。

圣女对于默想的观念是极简单的（见成全之路二二到二六章）。一切灵魂对天主的虔诚的活动，她都以默想称之（二二章）。她频繁地也以强调口祷（二四章）。可是，她尤爱谈对于吾主耶稣和他的奥迹的活动（二四至二六章）。她认为这是为使

心灵收敛 (Recueillement actif) 最好的途径。她常把这种心灵收敛叮嘱那些不能默祷的人 (二六章)。默祷时也受到慰乐的酬报；可是它也能受到干枯的考验。为此，圣女要求默祷者需备有一种大勇。

圣女德肋撒论己能与己该默祷的新进者时，谈了自动祈祷。这不就等于说，瞻祷者已总不该行自动祈祷了。决不是如此，她在关于自身的种种矛盾中，她明朗地肯定：他们也该演习倾向瞻祷的，最能准备灵魂接受一种更高的，甚至纯天赋的圣宠。

这是她在论吾主耶稣人性时提出的道理；可是圣女一般化地也谈了回忆童贞圣母以及圣人们的懿行。她也以为，完人不能如前一般的思索，但能观察由理智提供于记忆的真理；或徘徊于奥迹而频繁地反映于思想中，尤当教会予以纪念时。完善的灵魂一见基督就觉神动。灵魂一想到耶稣，就感到那个蒙难者的伟大。生活的痛苦是严烈的：“可能适当地予以任受。我们须要观察：怎样耶稣基督，我们的模范，和宗徒圣人们任受了它们。”心灵的这种活动是一个必要的演习；它决不是被动祈祷的障碍；相反地，它引人进入被动祈祷。圣女尤强调基督人性的观察；他以为少了它，灵魂是走不出五室的。可是，她认为如圣奥斯定在《忏悔录》中所说的，通过受造之物以寻求天主，也是有益的，关于这个积极的，尤其是以救主苦难为对象的演习，瞻祷的灵魂运用高级的神光。“于是，它更圆满地了解这些奥迹。”为此，前所得的圣宠仍保持着；它们足以便利理智的活动，引起意志的毅力。当爱火在意志中还没有烧起，而灵魂不感到天主在鉴时，瞻祷的成全性将在纯粹的天赋祈祷中，争得这个成绩。灵魂通过由瞻祷得来的对于天主的这个感觉而更完善；这尤实现于神化的灵魂上。

(寅) 这个完善人士的自动祈祷，在灵感和倾向方面是很神秘的。这一点渗透着圣女整个的神修；如予删去，它的著作是不

可思议的。人们可能说，在圣女眼里，神秘圣宠是提供于众人的；它们是神修的正常补充，为达到成全和圣德必要的因素。她原则地予以肯定，虽也附以实行上的若干保留。

圣女德肋撒在她成全之路，论祈祷的前几章里，就再三指出天主邀请一切灵魂——除去可能的例外——举行祈祷；甚至有时卑鄙的（虽没有大罪）灵魂也蒙宠召。毫无疑问，瞻祷为救援不是必要的；为基本成全也不是必要的。实在并不是一切灵魂都受邀请；到天主前去的道路是繁多的（一七章）。可是，任何圣衣会修女，该予以准备，悉心听独能以瞻祷赐人的天主吩咐（一八章）。瞻祷是一种天水，它洗涤，它润泽，它解渴（一九章），天主把它奉献于众人：“主邀请众人”。圣女指出（二〇章），这与上面所说的“这是所以抚慰那些不能瞻祷的人的”。没有抵触。

神修大厦的道理也是一样的。在第三室中，圣女谈俗世有德的人士时声明：“什么也不能阻挠这些灵魂深入最后一室。实在，假使它们愿意的话，主是不会予以拒绝的。”这里，圣女所说的被邀领受高级神秘圣宠的人，即使在他们获得任何神秘圣宠之前，不指修女而指俗世人士。在五室中，她首先表示：一切圣衣会修女都被邀行祈祷和瞻祷。可是她承认：实在并不个个都备有这些与上面研究过的结合恩宠（*La grâce de l'union*）同为超自然的恩宠。存在着另一条路，它较为漫长，大大地较为艰难；通过它，人们也能争得“结合”的因素，虽司官不停止工作。这是不容犹豫的，不该使没有受到这类特宠的灵魂失望。显然，根据她所用的字，以及前后文，圣女认为：这条最后的路是一个争取结合的例外的方法。她为了一个实用的目标，指出了这个方法；这是所以抚慰灵魂，鼓励弃绝世物，打起精神，抑制骄矜的。这里，她所谈的结合，纯为初步的，与最高的圣德相去还远呢。

(乙) 圣女的神秘神修

一、圣女德肋撒通过她的神秘圣宠著作，在教会里，产生了一个女子可能产生的一种无比的影响；而因以被列于最著名的神修作家之林。她的大功在有方法地，几何完备的分析被动祈祷。她的被动祈祷分类，已通行于神修界中。她绘声绘色地，一一予以描写，务使读者能一目了然。圣十字若望尤注意于神化的结合(L'union transformante)，并且凭它为标准，以批判一切。这个方法提供了他不少深刻及实用的见解；可是纯使他注意于下级被动祈祷洗炼的任务。相反，圣女德肋撒停顿在每一种祈祷上，直接地，且像视以为目的地予以研究。她爱视察天主怎样逐渐地掌握灵魂，而且一开始，就很别致地揭露天主的在鉴。

在圣女描写的一系列祈祷中，应当分别两组。它们都与天主结合及合路，有密切的关系：虽高级的是狭义的结合祈祷(Oraisons d'union)；其他确是结合祈祷直接的准备。

次于结合的低级祈祷是收敛(Le recueillement)，寂静(La quiétude)，机能的蛰眠(Le sommeil des puissances)。圣女在自传里，把寂静及机能的蛰眠，视作被动祈祷的两个特殊阶级；对于收敛，她一言不提。相反在《成全之路》里，她在结合前只指出了收敛与寂静，而且明朗地予以分别。在《大厦》中，收敛虽仍出席，但以系于寂静。为好好地认识圣母的思想，收敛，寂静，机能的蛰眠，看来应该一律予以维持；然同时应该视以为一个同一祈祷的三个上下参差的阶段。

圣女指出的结合祈祷：根据《大厦》，也可以分三种：一般的结合，剧烈的结合，神化的结合。可是，她有没一贯地维持着这个分类。一般的结合与剧烈的结合，在自传及成全之路中，没有多大的分别，圣女在《大厦》中还申明：关于这两室(Les deux demeures)，第五第六两室的一切，是几乎相同的，可是，在后面她把第六室靠近第七室，并且视它们是可以合并起来的。

为调和这些肯定，最好在把第六室的一系列过渡的，虽也是强烈的圣宠，根据不同的观点，或系于第五室的特征境界；它们是此室最后的以及最美丽的点缀；或系于第七室的特征境界，它是由那些圣宠直接准备起来的。神化的结合只描写于《大厦》中；这个结合指出灵魂已达此世超自然生活的峰顶。

二、圣女德肋撒的祈祷道理的重要泉源是：《自传》，《成全之路》，以及《神修大厦》。

圣女在她的著作里，联合了关于成全阶级的一切：一般的祈祷，自动的祈祷，被动的祈祷。下列一表能帮助我们分别那些不同的成分，而且在每点上可以找到平行的篇幅。附于第八章结尾的另一表，将给我们指出：圣女德肋撒与十字若望的神修的相合的符节。这虽也关于祈祷，然更关于神修生活的高等阶段。

在下面我们要叙述的被动祈祷中，我们将跟着圣女强调它们的结合任务，尤其是关于最高级的被动祈祷。可是，我们不应该忘掉在这些叙述中，认识天主教在爱慕天主教旁边所占的重要位置。她不稍犹豫地认为，走成全的爱天主的道路，就是走认识天主的光明道路。在结合以下的祈祷中，只有意志被动着：无疑地圣女

圣女德肋撒神修表

路	自动祈祷	被动祈祷
炼路	大厦一室及二室	
明路	A { 自传 一一一三章 全路二一一二六章 大厦 三室 (热情的默想)	
	与上同一的篇幅 B 全路二六章 (自动的收敛)	自传一四一一五章 (寂静) 一六一一七 (蛰眠) 全路二八一二九章 (收敛) 三〇一三一章 (寂静) 大厦 四室 (收敛及寂静)

续表

路	自动祈祷	被动祈祷
合路	A { 自传二二章 大厦 六室) (瞻祷)	自传一八一二一章 (天赋结合) 全路 三二章 (同上) 大厦五室 (一般结合) 六室 (剧烈结合)
	B 大厦七室 (成全的瞻祷)	大厦七室 (神化结合)

德肋撒温柔的寂静一如圣十字若望枯槁的寂静是同样地有意义的。为解释圣女的寂静，尤当乞灵于神秘的瞻祷。它是实际的，隐约的。它在被动的结合里，是明显的；一入五室，理智也被牵动，而如见了天主。六室内的情景是相同的。圣女指出：出神的超自然实际证据之一，是一种真理的表现；她把不同真理尖锐的彻悟，列入最高神恩栏中。七室之内光明更透彻，更温柔：因为灵魂自受到结合的初宠后，早已习于纯粹真理的彻悟。这一切光明都系于爱德；可是别于爱德；以至一时失掉由爱火产生的天主在鉴情绪的灵魂，对于奥迹仍保持着一个崇高而清洁的见解。这个见解是所受的光明的成绩，且能帮助它在新的天赋圣宠中，接受其他光明。在这些新的天赋圣宠中，理智与情感的两种成分，一起存在着。圣女频繁地通过超自然寂静的温柔，特别地通过结合的祈祷，尤注意于情感的成分。

(丙) 为准备结合的神秘圣宠

一般地说，这些圣宠直接地，强有力地，只与意志发生关系。寂静是其中最重要的一个；可是，它经过天赋收敛的准备而来的；它得以机能蛰眠的高级形式出现。

一、在自动的收敛中，灵魂努力鼓动它的机能（五官，像司，记忆，理智），接近一个神圣的对象；在被动的收敛中，机

能自我深入，如羊群听到牧童的口哨而归栈；如蜜蜂飞进蜂箱，如乌龟或刺猬作自我收缩。天主并不要人停止一切灵魂活动，而要它平静地，不加勉强地，不声不响地，从事于内心。这里，灵魂已与超自然接触；这是寂静的开始。

二、寂静的象征，是一种带着甘饴的深远的和平；它透彻灵魂，或意志，把灵魂放在一个超自然的安息之所，因以振作神力，发展爱情。灵魂在那里，可以尝到天主的甘饴。这个祈祷，圣女所以又称它为甘饴之祷，是为了这个缘故。这里，意志像个阶下之囚，其他司官时也参加这个盛典；时却予以扰乱，而受扰最深的，每为像司。那末，灵魂的重要任务，不在多想，而在多爱。不应该把寂静看作可觉的安慰。这些安慰的来源，是司官的积极活动；它们常产生一种物理的压迫；拥有这些安慰的灵魂，像个水池，而水流是从遥远的河里来的。相反地，在寂静中，这个水是同一种极度的和平，极度的安静，极度的甘饴，从我们心底流出来的。

三、机能蛰眠的描写，只见于圣女自传中；它位在寂静及结合之间。在若干页内，它被视为灵魂整个地与天主最显明的结合。无疑地，只有意志被束缚着而在一种内心紧张的状态下，沉沦于愉快，天主的欢乐，以及尘世虚假的感想中。可是，理智与记忆，像司，部分地也参加着。它们和平地自处，和平地干外间的工作；于是，它们轻易地把玛尔大与玛大肋纳的工作联系起来。圣方济各撒肋爵看这个祈祷为寂静的一种变态。

人们在圣女的著作里，可以找出不同的实用指南，她的巨大经验的结果。一、这是一种很平凡的祈祷。她说：“是的，许许多多灵魂”，到达这个境界；可是，走出这个境界的人很少，理由很少人能认识这个极大的圣宠，这个真爱的火星。二、寂静不像五室及六室的结合圣宠，忽忽就过去的；它有时甚至维持到几

天之久。可是，人是无法予以强留的，正如人无法通过静坐而予以产生：为争取它最好的方法，在自认不配得到这个特典，在不作直接的追求；在镇静地修德行，尽责任。三、个性软弱多虑的人们，易沉迷于来自寂静方面的温柔感动，易入一种昏迷状态，而他们应负这种不正常状态的责任；他们认为这就是一种出神状态，那是错误的。他们应该多睡多食，少刻苦，少祈瞻。如果这还不够的话，他们应该努力专务行动的生活。四、为尝到天上神味人们的另一个危害，在自以为神力很强，对于犯罪的机会，不够提高警惕；而实际上，他们是很软弱的。

（丁）结合初宠

假如照圣女德肋撒的见解，人们没有神秘的结合圣宠，也能凭个人的自弃与努力，与天主心心相印的话，肯定地，这条道路是漫长的，而神秘圣宠会大大地予以缩短。实在，造物及受造间的奇妙联系，是由神秘圣宠树立的。关于这点，圣人们遗给我们的例子，是极典型的。这个以神化结合为终点的联系，是以一般的结合圣宠为先驱的；圣女一般的结合，比诸一个会见；而把密切的结合，比诸神的订婚（*Fiançailles spirituelles*）。

一、一般地结合圣宠，不像寂静，是很短促的。这里，不单意志直接受束缚，理智动弹不得，它的行为陷入停滞状态。天主夺去灵魂的聪明，以便更好地印上真正的智慧……于是，天主立于灵魂深处；醒来的灵魂，不可能怀疑：它尝在天主，而天主尝在它。于是，它才明了：天主通过他的在鉴，能力，本体，在一切物内。这里，没有什么形状可言，惟一的问题是关于天主的；灵魂神秘地只见它将取以为净配是谁。这个它在刹那间所得的知识，只藉司官之力；恐在千年间，它也不能予以争得。圣女在她的自传里，更清楚地指出：灵魂在结合中。被照耀于纯真理的理智下。表现于这个圆满瞻祷中的天主无穷的理智，足以说明我们在上面指出的结合圣宠的若干特点。其中那个确定性，圣女尤视

以真正结合标志之一。

这个真正的结合，又显于它在伦理界上产生的强有力的成绩中：灵魂对于自己及世界的轻视更形完整；它乐于服从天主的圣意；在结合中，灵魂死于世界，以活于天主；正如囚居茧壳的蚕，志在振翼飞出。整个神化的灵魂，热烈地爱慕天主，并且愿意为他受苦，肖似被钉的耶稣。另一方面，它渴愿为天主争取灵魂；尤在使它们进入一个祈祷的生活。从此以后，它能为人工作，而无损于自己；只要它是忠实的，它受到光明，它也爱慕天主；因为警惕及努力为它常常是需要的。

二、密切结合的圣宠行将发展一切成绩，尤其是与天主情爱的结合；因为它所得的上天的光耀，虽驱策它爱那个这样垂青于它的无比伟大者如朋友一般；为引导这个初生的友谊，达到密切的峰顶，还须大大努力呢。为使这个距离缩短，为使心心相印，这类的圣宠应该在量的方面加多，在质的方面加强；而使灵魂感到天主对它的一种极热烈的爱情。天主虽已使这个灵魂，通过一种彼此的结合，与他打成一片，还不引为满意；他又开始亲热地待它（Avec familiarité），它向洩露自己的秘密。他乐于向它指出：它因奉献于自己而所得的一切；以及他还要赐给它的某样恩典。

圣女把这些神恩系于第六室。她自己也是通过它们而与天主密切结合的。这些神恩可分四大种。圣女这次的描写，非常确切，足以补充她自传中关于本问题所说的一切。一、内在的求爱，出自心灵深处的细腻微妙的推动；二、超自然的言语；它们是无上地有力的，它们与来自像司或魔鬼的言语，是根本不同的。三、出神状态，灵魂与天主进一步的结合，是从此来的；圣女把它比诸神婚。它们寻常的方式是飞越（Extase），这是一种骤然的，密切的，灵魂与天主的结合。在这飞越里，关于天主的伟大的崇高真理，印在灵魂上。心灵的飞腾（Le vol de l'esprit）

是一种剧烈的出神状态；它在灵魂上更强有力地产生同样的效果：对于天主的伟大的惊讶，谦逊，轻视世物，甘心受苦受死，以及神乐。四、神见（Visions）有时陪着这些出神状态；它们可能是单独地存在的；可能是理智的，或像司的。一五六〇年光景，圣女可觉地看见一个天神刺伤她的心。她通过理智的神见了解：一切在天主，而天主就是真理。可是，或为理智的，或为像司的神见中，吾主耶稣登场的次数最多。最重要的一样恩宠，是耶稣因以在一个理智的神见中，标志他立于一个灵魂的旁边；这个恩宠直至一年之久。但是，最崇高的神见次于出神；出神无非是密切结合的圣宠；表现于其中的一种的强度，是激烈的；而这个激烈是种就会变为泡影的软弱。圣女不忘特别提出：在上列的恩宠中，有许多是非常的；不在它们产生于灵魂上的神效中，我们不该予以期望。

应该尊重地指出：圣女德肋撒在引导灵魂几乎造登圣德的峰顶后，继续强调：灵魂依然并一贯地倚着吾主的人性。圣女在她的自传及大厦里，关于这个问题，写了两章美丽的篇幅。少了吾主耶稣，人们很难跃出一般结合的疆界：引人与天主深切地结合的是他，瞻祷神光特别照出的是他。圣伯尔纳多所说的神爱是样产生的。可是圣女雅不欲任何灵魂，即使已到这个妙境的灵魂也不在例外，从上天静待一切。她强调灵魂通过种种或来自受造之物，或来自吾主耶稣的观察，努力升向天主。

当天主降显于灵魂以及焚烧它的爱情时，予以洗涤，使它更配接受自己的友爱。大大的考验每陪着上面指出的一切神光：天主的伟大之见压倒它，粉碎它一切的尘世之情，并且不停地向它指出将来应该接受的新牺牲。其他的痛苦来自外间：人们的批评或褒奖，而后者甚于前者：疾病，内苦，神师的不了解，魔鬼的打击。最后，圣女把享见天主的期望，遭受弃绝的考验比于炼

狱。这些最后的心灵洗涤，是七室的准备，圣十字若望把它们描写得最为深刻。

（戊）神化结合，天主成全的友谊

这一切努力，这一切光明，这一切考验，终于引导灵魂到达此世可能的最高结合。一、天主在一个受造之物可能认识他的范围内，向他作自我显现。这已不是如在五官内，天主性是神光的直接对象；这里，天主圣三在一个真理的一种表演中，直接与灵魂相通；灵魂清楚地看见他们居在心内，而且总不予离开。可是，第二位与它缔结了一个特别的密约（为了他与我们特别的联系），守护着它，而灵魂誓只寻求他的利益。这个结合是通过一个极成全的瞻祷组成的。圣女指出：这个结合有时是在特别环境中组成的，而那些环境是多数的。二、这个瞻礼，成这个圣三或吾主耶稣的，不由五官及像司参加的理智神见，从此以后，组成在灵魂深处。可是，人的司官并不摒绝于神筵之外。在前边的一系列结合中，它们的行动停滞着。这里，天主打落了灵眼（*Les yeux de l'âme*）壳，使得它们通过一条非常的道路，瞻视和了解，它所得的恩宠的一部分。

这个圣宠的无数成绩，是个简单能力的奇迹。和平愉快超过从前所赐的一切，为了结合更圆满。灵魂，或“灵魂之精”，根据人们能力批判的，已与天主合而为一。这个结合仿佛两枝放在一块的蜜蜡，只放射出一条光线，一个火焰。这里，实现了保禄的一句话：“与天主相结者，相与融为一神。”（致格林多人一书四章一七节）。人的内心的行动神化了，并且具有一个大力。一阵熠熠的光明，来自他的内心，光照他的三司；于是产生了一种力。它把活力给予一个新的生活；从此，自我忘掉，已入圆满境界，它已不依恋什么；它往见天主的意愿，调剂于为天主受苦工作的意愿中。再没有激烈的出神，可是只有一种不容抹煞的和平安乐，即使它在痛苦及工作中，也发生变化。这是天主之吻的结

果的梗概。

圣女把这个结合的持久性，同夫妇的结合的持久性相比，这是它的另一个特性。它是持久的，不但由于它产生的效果，也由于产生的圣宠，这个崇高的瞻祷的持久性的意义是这样的：灵魂只要停止工作，就得毫不费力地获得天主的伴侣。这个天主在鉴的清晰程度，不是常常一样的：灵魂一加注意，天主的在鉴，就同天主和在天主，一并表现。司官还能有时遭到扰乱；可是，灵魂之神和天主一起，留在一个深远的和平中。

最后，这一切不亚于前面所提的一切。一个强有力的活动，完成了天主的绩业。关于被动圣宠的篇幅，圣女是于烦重的工作中写成的。被动圣宠的目的，不在使人体味天主的情谊，而在加强灵魂的力量。使它效法吾主耶稣吃苦，以及建立光荣耶稣的事业。“我再度表示，事业是天主在工作，天主之手在指导的不能错误的标志。”与天主结合的灵魂“厉禁司官，及系于肉身的一切伦懈。”“毫无疑问，通过这个神圣的无上结合，灵魂与强有力的天主，已合而为一，并且分承他的能力。”灵魂的力量，也及于肉身。与天主结合的灵魂所享的自由，以及它由于与天主相结而所得的毅力，允许它有一个圆满的活动。玛尔大，玛大肋纳终于联合了起来，而和平地在基督的视线下，赶他们的工作。这个天主的友谊，正如婚姻的友谊，是坚定的，丰富的。圣女德肋撒在这个圆满的结合里，不但不见灵魂毁灭于天空中；相反地，她找到了她的奇大的，内外活动的，在天主，同天主，为天主的原动力。

灵魂为达到这个佳境，应该不停地走向智慧；超自然的圆满之光，无非是纯真理的彻悟。这个彻悟，圣女在谈结合初宠时，已予提及；可是，这个彻悟，到了这里，因圣神之功，变得更简单，更强烈了；它已足以照妖信德，燃烧爱德，鼓舞成全的行为。在这点上，亚味辣的贞女与希坡内的伟大圣师，已不约而

同。他们的道路虽是不同的，他们同样地神秘的灵魂，引导他们到达了同一的口岸。

Sainte Thérèse

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE:

- 1° **Editions:** La 1^{re} est de 1588, Salamanque (éd. Louis de Léon). La dernière (critique) par le P. Siverio de S^a Teresa, *Obras S^a T.*, Burgos, 9 vol., 1915-1927. — Trad. franç. récentes: carmélites de paris (Bruxelles), 6 vol., Paris, *Œuvres complètes*, 1907-1910 (édition citée ici). *Lettres* trad. par Grégoire de S. Joseph, 3 vol., 1902. Dumême, les *Œuvres complètes de S^{te} Thérèse*, traduction nouvelle. (Coll. *La Vie spirituelle*)' Tournai, 4 vol. parus, 1928 sq.
- 2° **Etudes:** *Histoire de S^{te} Thérèse* par une Carmélite de Caen (d'après les Bollandistes), 2 vol., Paris, 1885. — H. JOLY, *Sainte Thérèse*. (Coll. *Les Saints*), Paris, 1901. — L. BERTRAND, *S^{te} Thérèse*, Paris, 1927. — R. HOORNAERT, *S^{te} Thérèse écrivain*, Paris-Lille, 1922. — G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de S^{te} Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923. — A. POULAIN, S. J. *Les grâces d'oraison*, (v. ci-dessus, p. 358). — A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 258. 278; les autres ouvrages de l'auteur cités p. 358 exposent la même doctrine. — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III. Paris. 1925, p. 187-268. — A. TANQUEREF, *Précis de théol. ascétique et mystique*, Paris-Tournai. 1925, p. 888-927. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Doctrine de S^{te} Th.*, *Caractères essentiels des états mystiques*,

dans *Vie spirit.*, oct. 1927 (t. 7), p. 114-139. Tout ce n° d'oct. de la *Vie spir.* est consacré à s^{te} Th. et son école: Vie (Carmes de Lille), p. 5-29; ascensions (Petitot), p. 30-73; oraisons communes (C. A.), p. 74-113; école carmélitaine (Carmes de Lille), p. 140-165. —La littérature thérésienne est immense; un vol. de bibliographie spéciale serait utile. Voir la bonne bibliog. de Hoornaert, *op. cit.* p. XIII-XIX.

第九章 圣十字若望

一 生活与著作

一、圣十字若望的内生活，若脱离了他的外生活，是不可能了解的。他的外生活指出：他怎样密切地与圣女德肋撒的活动发生关系。他从圣女所受的影响，比任何人更深刻。再者，他的外生活足以阐明他的道理著作；而他的著作部分地是他个人的有系统的经验之谈。他的四十九年生活，可以分为三个阶段：（子）在获得光明前的准备阶段；（丑）在获得光明后的出静中的精修阶段；（寅）事业及著作的广扬阶段。

第一个阶段是很生疏的。他以一五四二年，生于丰提盘罗斯（Fontiberos）的一个破落户人家。青年的若望·约贝斯（Jean de Yepes）尝先后学过织布，木匠，雕刻匠。之后，负笈麦地那的一个耶稣会公学内（一五五六至一五六二年），在文范及文学上，都有斐然的成绩；不久就在那里入圣衣会修道。初学既毕，被派赴萨拉曼加大学研究神学。一五六七年，晋登铎品。当年他于麦地那尝得与圣女德肋撒一见；圣女且以整顿修会的计划相告。他就表示赞成；为了这是与他进一步精修的期望符合的。这个期望迅速地付诸实行。

次年，青年司铎向圣德之路猛进，十年之内，达到了最高峰。一五六八年，圣衣会总长批准在度味罗（Durvelo）成立了一个重整圣衣会初学院；圣玛弟亚·若望神父偕麦地那圣衣会院长加入，改名圣十字若望。他在这个以及其他继之而起的初学院内，特别负责教育初学生；之后，在学校内培植圣衣会青年学

子。这个使命，在外表上是不足道的，实际上是极重要的。无疑地，一五七二年，五月，由于圣女德肋撒的请求，受命任亚味辣降孕圣衣院修女神师，迄一五七七年才离去。当时，因圣女的切磋琢磨，他在内修上，作了长足的进步；一五七二年末，他已进入神化结合的妙境。

在这隐居的阶段内，缓进派的斗争（*La guerre des mitigés*），震荡着西班牙的圣衣会，可是他不为所动，一五七七年，十二月三日至四日的夜里，由于缓进派长上的命令，他被押赴托利多，并且被闭于监狱中，共计七阅月。他所受的肉体与精神的痛苦，在与超自然的考验结合后，完成了他的灵魂洗炼工作，而引他进入神化结合。他的充满天上神情的神曲是当时写的；他的不少的著作，简直是他的雅歌注疏。

他出狱后，一个重整圣衣院成立后，他输流地任巴厄萨（*Bæza*）神学院院长（一五七九至一五八一年），格林拿达修院院长（一五八一至一五八五年），代理省长（一五八五至一五八七年）格林拿达修院长（一五八七至一五八八年）塞额维亚修院院长（一五八八至一五九一年）。

他从没有担任过第一流显职，这或为了他太绕心于内修，不能集中精神管理事务，或为了由圣女德肋撒感化的，俗人所称的俊杰，更适合于折冲。可是，一五八八年，圣衣会总会长，陶利亚（*Doria*）神父，要他为修会参议之一。一五九一年免去了他的一切职务；因为这个予智自雄的长上，关于重整修会的见解，是与发起人们的见解矛盾的。那年十二月十四日圣十字若望，以一个失宠的普通修士的身份，死于乌盘达（*Ubeda*），安达庐稷亚修院中。他曾恳求基督使他“受苦及受人藐视”：基督答应了他的祈祷。他的生活证明了他通过他的著作遗给我们的道理。

二、圣十字若望的著作，在一个相当长的时期内，只流行于圣衣会中，一六一八年出版后，它们通过十字若望的册封圣品

(一七二六年)，已被公认的道理权威，才发展到整个教会里。一九二七年，教宗庇护十一世，隆重地宣布他为教会圣师。他的重要著作计有：《攀登加尔默罗山》(La montée du Carmel)以及《黑夜》(La nuit obscure)。它们都是由八首诗组成的歌(Pendant une nuit obscure)的注疏。其他两种作品，写于一五八四年光景；一为《爱的焰火》(Vive flamme d'amour)，一为《神歌》(Le cantique spirituel)；前者注解由四首诗组成的歌，后者注解由四〇首诗组成的歌。这两本著作，无论在题材上，在作风上，都与前两本不同；不管作者的目的如何，后两本是前两本的补充作品。

《攀登加尔默罗山》的一般的对象，是灵魂的自动洗炼；虽然其间不少的篇幅，也纵谈了在其他著作中已经谈过的被动的成分。

卷一论五官自动的黑夜(La nuit obscure active des Sens)，换句话说，论觉性的灵魂的黑夜；在一般地论了黑夜(一至三章)之后，作者冗长地指出克制偏情的重要；因为偏情是天主之神的障碍；(四至五章)而为灵魂产生许多的损害：疲劳(六章)，病苦(七章)，盲目(八章)，淫乱(九章)，冷谈(十章)。为此，应该驱策灵魂从事克苦(十一至十二章)；于是圣师作出一个美丽的神修计划(十三章)。十四十五两章是该书的结论。

卷二卷三论精神自动的黑夜；换句话说，论理性的灵魂的黑夜。这里精神指理智、记忆及意志。每司的洗炼，是由信望爱三德进行的。卷二论理智的洗炼凭信德，作者指出洗炼的目的及利益(一至八章)，尤指出：信德虽是黑暗的，是惟一相配的直捷的，与天主结合的途径(八章)。在实践方面，他提倡一个精简的信德，就是一个摆脱一切由五官所得的知识的信德(九至十一章)。他也把这些原则拍在推理默想上；这种默想，若干灵魂是应予放弃的(一二至一三章)。为引人与天主结合的成全信德，应该督促灵魂不过度重视超自然界清晰的知识：如像感的奇

见，（一四至二〇章）纯神的了解（二一至三〇章），理智的奇见（二二章），启示（二三至二五章），内言（二七至二九章），神感（三〇章），记忆的洗炼凭望德（卷三，一至一四章）；它的对象是超轶的；它要求彻底放弃一切自然的（一至五章），或超自然的（六至十二章），由于像司的了解；以及单调的神知识（十三章）；大法是在灵魂中，造成真空；灵魂应该通过一个恳挚的爱情，归向天主（十四章）。爱德使意志与天主结合；可是，首先它予以洗炼（卷三，十五至四四章），为了这个神德的本对象是至善的；我们只应该在它身上找寻快乐（十六章），而抛掉其他自然的及超自然的美善。每点的研究，可说尽了玄妙的能事。他的文章是在阐述中猝然中断的。为此人们每要问，下文有没有写，或是否失掉了。

黑夜的一般对象是被动的洗炼；它们应与灵魂为与天主结合的自动洗炼并进的。

五官的被动的黑夜，是卷一的标题。为证明它的必要性，圣十字若望仔细地，透彻地分析了热心灵魂的缺点：一般地说，它们是杂于崇高德行中的自然倾向（一章）如骄傲（自满自足，爱人称赞。），（二章）如悭吝（对于圣物），（三章）如迷色（轨外的觉性动作），（四章）如忿怒（枯燥中的不忍之心），（五章）如贪饕（求安慰，过度的修行），（六章）如嫉妒（对于有大德的人），（七章）如偷懒（在考验中）。天主为向人指出频繁地不易见到的过失，而且为予以消除起见，派给了他超自然的考验，就是所称的五官的黑夜；这个黑夜的成绩是奇妙的（十一至十四章）。

《爱的焰火》是四首已到神化结合的灵魂的抒情诗是漂亮的，激昂的注疏。这本著作，与其说它是篇论文，不如说它是个瞻祷；它的分析是不容易的。第一首表示迷爱天主的灵魂，被天主之爱中伤至死的灵魂，怎样念念于永远的结合。第二首描写这

个爱的后果；而以比诸烧红的铁，创伤，接触，握手。第三首指出天主对于与他结合的灵魂，怎样缠绵悱恻。这本著作，虽不是训导的，却为我们披露了已经神化的灵魂的处境。

《神歌》(Le cantique spirituel)是篇对话诗，一部分写于被押于托利多监狱时；它的灵感是极高远的。它同样地注解了四〇首诗。他的注疏写于出狱后，停于一五八四年。它是徇盘亚斯(Béas)圣衣会女修院院长，耶稣的亚纳而写的；它的对象也是神秘结合：始为神秘结合的先决条件，后为订神婚(Fiançailles spirituelles)；后者是结合的直接准备；最后论结合，或神婚。

二 神秘道理

(甲) 圣十字若望的观点

圣十字若望是个伟大的神秘圣师(Docteur mystique)。他的著作是为那些在德行上已有造就的人的，目的在指导他们善用天主所以使他们进入圣城堂奥的圣宠。他如圣女德肋撒，领这些站于神秘之路起点的灵魂，逐渐攀登峰顶；可是，他的观点，与圣女的观点，是不同的；为此，他的字汇与他的议论，与圣女的字汇及议论，也是极不同的；甚至或说：他们间没有丝毫道理的联系。可是他们的道理，是极融洽的；他们的著作是相得益彰的。

圣十字若望不像圣女德肋撒，没有描写整个的一系列的超自然恩宠。他更注意于它们的因素和基层成分，以及瞻祷。他视瞻祷为“一种对于天主的一般的及爱情的注视，”或一种对于天主一般的及爱情的认识。一方面，它虽光照及巩固信德，它是极简单的；另一方面，它虽频繁地引起枯燥，通过意志的毅力它是极兴奋，极透彻的。这是圣十字若望的中心道理，其他一切无非是它的或理论的或实际的有规则的发展或实践。在瞻祷的特征表明树立之后，他才许人放弃推理的默想。为了他认为恩宠的基本，是

瞻祷知识，他才叫人放弃精神的观察，连来自天主的，也不在例外。这个道理是他的一切著作的灵魂，尤其是《加尔默罗的陟登》，以及《黑夜》的灵魂；最后两册所谈的，是灵魂怎样通过洗炼，而为圆满的结合作准备。于是，他在消极的观点下，研究瞻祷；即使他视以为灵魂的洗炼因素（始在觉性方面，后在理性方面）；他也不否认它的积极使命，例如信德的照明及增强。

上面所谈的瞻祷是天赋的（Infuse）：它是由天主圣神的一种特别行为产生的；它是因素地神秘的，因而被动的。但是绝对不应该由此强调：为神秘的灵魂，一切归于无为的被动。圣十字若望把他的一套神修论，基于前列的原则上。他的神修论包括自动的洗炼；这个洗炼，灵魂应予以实践，而藉以准备来自天主的被动的洗炼。这里所说的神修不是外在的；它已超过在向罪恶作战的，开始踏上修途者的内修。这里所谈的，是高级的神修；通过它，热心的灵魂准备接受至此还没有接受过的，更崇高的圣宠。通过它，已照映在瞻祷初光下的灵魂，能善用神宠，加工洗炼，以争取更强烈的光明，而到达圆满的结合。在圣十字若望神秘神修中，这个自动的观点，是非常重要的。这点，应该切实予以了解；如果认识不清的话，人们就会想它著作中指出的两种相辅以行的成分，是合不上的。

谈自动瞻祷的学者，每乞灵于攀登加尔默罗山。不差，圣十字若望在这本著作内，大谈一个人为接受圣宠，应该展开的活动。篇幅的大半，是直接关于祈祷的；整个的卷二，尤以理智的自动洗炼为题目。这个灵魂三司（理智，意志，记忆）的洗炼，是由信望爱三德的演习而实现的。这里所说的活动，强于初学者的活动；它包括的一系列行为，是很简的，例如对于天主或他的美善的顾盼，努力从理智及记忆中排斥个别的观念，以及澄清爱情。这就是得尼·亚掠帕吉替卡的消极神学方法。

这个精简的活动，不是一种真正的推理默想：它已过时了，

它已由更简单的祈祷代替了。这个祈祷虽是自动的，密切地与天赋瞻祷联系着。圣十字若望关于这点的观点是极清楚的：人们不可能用这个信德精简的活动，代替默想；除非他们先受到了瞻祷之光。这个直觉成份强，推理成份弱的信德的简单行为，在圣十字若望眼里，假如不以真正的瞻祷为前提，至少必以对于天主的纯洁的以及一般的认识为前提；这个认识是一种因素，而且在瞻祷圣宠消逝后，它至少部分地存在成绩内。再者，这个信德活动无非是圣衣会伟大的神秘神修家指出的洗炼神修的一种方式。这个神修方式不但倾向神秘神修，而且隶属于它，以它为前提。

的确，在圣十字若望的神修里，用不到去区别两种平行之路：一为神修，一为神秘神修；它们各有各法，以趋向成全。圣师的两部大作所说的自动与被动，不指两个不同的场合，而指独一条圣德之路的两面，引导忠信的灵魂达到最高结合的两个有系统的成分。这个神化结合，圣十字若望视以为成全的必然点；它是合路的特征。在明路上的灵魂受到极高的神秘圣宠，然次于神化结合。在炼路上的灵魂，或徘徊于五官黑夜的考验中，或还没有进入黑夜。

在修路的各阶级以外，可能有其他与神秘恩宠所以分赐于人的方式相配的阶段，因为一方面圣宠在各灵魂上，并不遇到同样需要予以克服的困难，并不负有同样的洗炼任务；另一方面，各人应该达到的结合程度，也不是一样的。被动的考验的严肃性及长短性，是与各人预见的以及要求的结合程度，成正比例的。那末，关于其他的准备圣宠，自然也不言而喻了。在新的观点下，我们可能增加分受神秘圣宠的各种方式；这里，我们只指出最重要的两个；（子）温和的分受，它也是深刻的，频繁地是感觉不到的。（丑）强大的分受，它给予灵魂的光明，是强列的，给予灵魂的感动是深入的；有时甚至会影响肉躯。

圣十字若望的灵魂洗炼道理，频繁引他谈夜或黑夜。实在在这

个术语习指五官或精神的洗炼。可是它也有别的意思。首先“夜”指一种欠缺（Privation）：自然之夜为我们的眼睛，是一种光的欠缺；神秘之夜为五官及精神，是一种它们的本对象的撤消；撤消的目的是灵魂的洗炼；内司被撤除它的影像；精神止于纯洁简单的信德。在这观点下，夜是黑的。在另一观点下，它是光明的；因为这个洗炼准备它接受神光；正如神光不是我们的三司直接所能看到的；三司留在黑暗中。再者，天主自己是超越的，为被召接受最高结合的灵魂，是不可捉摸的。这个结合本身也是一种夜。可是，为了强烈的光照着心灵，人们可以把它比诸震旦。因而，引人趋向结合之路，以及结合本身，在不同的观点下，或称为黑暗的，或称为光明的。那末，我们已可知可怎样去批判这个怪术语了。在作者的观点下，它包括着思想的矛盾。

（乙）道理的几个特点

圣十字若望的道理，是针对已有巩固的圣德，以及趋向成全的灵魂的。他的挂在嘴唇上的准备结合的洗炼观点，确是新颖的。这里，我们应该一抒圣师关于结合本身的见解。

一、洗炼或黑夜可分两种：五官的洗炼，与精神的洗炼；每种或是自动的，或是被动的。必要的五官的黑夜首先洗炼灵魂的觉性，或下分：它或由于内心的克制，是为自动的黑夜；或由于若干超自然的，目的在消除灵魂觉兴奋及安慰的考验，是为被动的黑夜。精神的黑夜，在洗炼灵魂的理性或上分；它是自动的；如果它注重简化的神德的演习；尤其是信德的演习。这个演习是与五官被动的黑夜密切地联系的。它是被动的，如果它广义地指一切已有深造的瞻祷者的一般的洗炼性的考验；可是，在狭义的观点下（这每是圣十字若望的观点），它是一种精神的，特别疼痛的考验，它引领已有深造的瞻祷者进入神化结合。这个结合，圣师视以为真正的合路。

五官的被动的黑夜，是一切神秘之路的门户：或称它为枯燥

的寂静 (Quiétude aride)；它不但与圣女德肋撒描写的甘饴的寂静 (Quiétude savoureuse) 平行着，而且还予以补充。圣师虽称它为炼路，实介于一般的明路，以及圣十字若望所称的明路的中间。

狭义的精神的被动的黑夜，相反地，见于它的后面，神化结合的前面。

(子) 五官的洗炼首先实现；它通过的途径，首为一种神修——五官的被动的黑夜——这是圣十字若望的神修法特征；次为神秘圣宠。

(一) 他的关于要求这个五官的自动的黑夜的冗长篇幅，是很漂亮的：可是论实践的文章更要清明呢。圣衣会圣师指出了两个基层的教训：(子) 在一切上，效法耶稣基督：“首先你们应该怀有在一切上效法基督的意愿；应该把你们的生活符合于他的生活；应该默想他的生活，俾得在一切环境内向他看齐。”(丑) 克制对进修的兴趣，予以反击：“任何你们能感到的兴趣，如果它不纯粹地归于天主的光荣；为了爱慕耶稣的缘故，你们应该予以放弃，予以克制。”他又说：“这个方法可以使人获得迅速的进步”。为便利实践起见，他又指出了四样应该特别注意的偏情：快乐，希望，畏惧，痛苦。他又给了我们下边几条严肃的规则：“你们不应该寻求最容易的，而应寻求最艰难的；；不应该寻求最有味的，而应该寻求最乏味的；不应该寻求乐意的，而应该寻求拂意的。”他也不要叮嘱我们攻击若望宗徒所说的三种偏情。在结论内，他纲领地指出了他的神修法。他在十二句押韵的，特别著名的格言里，指出了攀登加尔默罗山峰顶，或以纯洁的信德到达神化结合的途径。在那些格言内，一面为一切，一面为乌有，彼此频繁地相映成趣。一切就是天主；在圆满的结合中圆满地掌握着的天主；一切也指在圆满结合中，作自我启示的基督。乌有是天主以外的一切，决意与天主打成一片的灵魂，应该视以天然外的为乌有。“在这个赤

裸的境界，灵魂找到它的寂静与安乐。”

(二) 这个寂静，即使是部分的，非经枯燥的，可是有效的五官的被动的黑夜，是争取不到的。它的目的在从热忱的灵魂上，剥削罪宗余下的、无心的、微妙的、还附在最神圣的工作上的腐点。关于这个黑夜，圣师作了一个极深刻的分析。它尤表现于精神的种种枯燥中 (*Aridités spirituelles*)。它们剥夺觉性的安慰，而且阻当灵魂继续作推理的默想。这个黑夜具有三个特性 (子) 不见自然的原因，而持久地存在着精神麻木性。(丑) 在习惯的天主记忆中，夹杂着一种不安的情绪。(寅) 在祈祷中推理无能。那末，在这情形下的灵魂，像是分崩的。它一方面感到一种剧烈的天主之爱几乎不间断地，控制着它，而且驱策心灵的重要活动向天主；另一方面，这个爱满贮着不安的情绪，附带着愿望重见天主在鉴的期望。这个愿望与天主结合习惯的需要，清楚地区别出那个考验；它就是这里所说的一种麻木性 (*Insensibilité*)；而它的原因，可能是一种自然的精神病态，或是罪恶的处分。

灵魂在这处境内，不但应该努力忍耐，还应该安心服从天主的圣意，甘心在祈祷中放弃推理，至少在一个时期内，以便通过一种秘密的，真正的，虽不成全的瞻祷，更能接受来自圣宠的深爱。圣十字若望这样解释了超自然的考验。至于考验的本身，以及考验的利益，在上面，他已予以谈过了。

这个枯燥的寂静的果实，确是神妙的：它不但使灵魂认识以及热爱天主，又使灵魂进一步地认识自己，在天主前更谨慎，更轻世，更谦逊，更听命。它医治精神的怪吝，以及其他的毛病，又加强伦德的发展。一句话，它通过初步的洗炼，使灵魂得到平安。由于这不过是个起点；非到灵魂的觉性整个地服从理性时，和平还是残缺的；非到理性整个地澄清时，它不可能真正地控制觉性。

(丑) 精神洗炼应该跟在五官的洗炼后。前者如后者，是又自动的，又被动的；可是被动的洗炼，至少在严格的方式下，必须经过一个相当长的时期，漫长的年月，才能实现。走出第一次考验的灵魂，怀着一个更扩大更愉快的心，在成全的路上前进着。它频繁地安眠于温柔缠绵的瞻祷上；它的效果直影响到已经炼净的五官。它也受到内在的考验，如黑暗，枯燥，痛苦。它们是被动洗炼的开端，它们遥远地准备一个更圆满的结合。在这个结合前，直接地存在着一个特别的考验，它就是进步终点的理想的精神的被动洗炼。这个进步实在是成全的第一阶段，它附有若干神秘恩宠；非常的，极崇高的，有时也不缺。圣师在加尔默罗的攀登中，论灵魂应该展开的积极活动时，也劝人不予重视。

(一) 圣十字若望把这个境界的特征活动，归于三超德，信、望、爱的演习。圣师怀着引他的弟子直趋最高峰顶的雄心，特别在洗炼角度下，观察三超德的演习；目的在使灵魂摆脱天主以外的一切，而使它更配接受神化结合。这个结合的前提，就是灵魂与天主圆满的精神肖似性。他的特别的说明：为什么他不跟着圣女德肋撒强调基督人性在瞻祷中的任务。圣师没有甚至把圣女德肋撒视为一个最高结合的宝贵状态的种种神恩，当作神化结合的障碍么？是的，其间没有什么矛盾可说，因为各人的目的及观点是不同的。圣十字若望对于终点的惟一用心，是他的方法的最好说明。他认为神德是自动洗炼的方法，它们使灵魂与天主结合。

这个洗炼的使命，在祈祷中，尤属于信德。它为受着朗照的灵魂，可以有利地代替那些定像。它们在相当的时期，果有益于默想的；可是过了期，为灵魂都变成一种障碍。我们可以在三个特征里认识代替推理的神光：(子) 对于推理祈祷的不可能性，(丑) 对于尚属镇静的像司，无意予以控制；(寅) 和平地，寂静地，安乐地，怀爱天主。这些迹象与在枯燥中的瞻祷的迹像是

相符的；可是没有提到枯燥本身：因为即使在这个考验过去之后，默想的恢复，也不是必要的，如果其他的条件不实现的话；至少在灵魂已经巩固，已经争得能几乎圆满地瞻祷的习惯的时候。当灵魂超自然地受光照时，一般的信德已足在祈祷中烧起爱德之火。这个信德已能洗炼那个已不需要许多粗俗的媒介的理智。理智也应该放弃个别的超自然的观念。

（二）这个灵魂的自动洗炼，即使附着上面所说的一般的被动洗炼，一般地还不足使灵魂自我弃绝，和使它趋向最高的结合。灵魂在被结合圣宠的神化前，该先受特别痛苦的考验。这个考验美妙地称“灵魂的被动之夜”（Nuit passive de l'esprit）。圣十字若望在圣女德肋撒后，漫长地予以描写。灵魂该解脱若干习惯的（麻木，分心，走意），和暂时的缺点（对于神恩的过度依恋），又该在一切行动中神化。这还是一种天赋瞻祷；可是比起“初夜”（La première nuit）中的瞻祷来，要深刻得多；它将是灵魂的洗炼原则。它光照灵魂，使它通过面对天主的压倒它的伟大，明见自身上的一切弱点。意志频繁地也被剥去一切神味；而在祈祷中，束缚着的司官，感到不活动的痛苦；可是，它们因此自我神化，并且学习与上天的活动合作。这个洗炼是与火中的木头受烧前所受的洗炼相像的。灵魂之夜是个真正的炼狱；它通过爱火，焚烧灵魂。当天主通过超自然的接触，把他的智慧灌输于灵魂的时候。爱的烦恼刺伤着理智和意志。这些烦恼和黑暗虽泛滥着灵魂，忠信的灵魂仍保持着一个深刻的和平，和一个为了是更神化而更持久的“翕合”（Conformité）。这一切内心的考验，或这个瞻祷的起点，是秘密之梯；灵魂通过它，跃出自我，为在神化的结合中，整个地生活于天主。

二、神化结合，加尔默罗的攀登应该讨论这个问题的最后篇幅，可惜已遗失了。可是，通过卷二头上的篇幅，以及他的关于精神的被动的黑夜的描写，我们还能部分地发掘圣十字若望的思

想。他不厌其详地谈了一切灵魂活动的神化：人的司官及行为，越来越神化了。司官获得了一种奇妙的适合性，能毫不费力地认识上界及下界的一切；燃烧着爱火的意志，整个地神化了，且与天主的意志合而为一。三个超德达到了它们的峰顶；它们已成为灵魂中乐天主的惟一点缀，以及联系整个人性的惟一力量。当爱到达第九级，接近第十级，荣光之爱时，是极热烈而纯洁的。

这些面目的描写，在“爱的火焰”及“神歌”中，具有几乎同一的形式：这不是极可注意的么？神化结合可与圣宠，爱德，德行，神恩的最熟阶段相比。由神化结合产生的“肖似天主”（Assimilation à Dieu）以及“神化”（Divinisation）洋溢于灵魂的本质及三司中。灵魂的神化及于它的行为。于是，灵魂在一切内被动于圣神。理智，意志，记忆，以天主为它们的原动力；而灵魂的兴奋就是天主的兴奋。这里不但有两个意志完全的符合；符合已是一种意志的赠品，神化结合已是一种有效的赠予；它实现于灵魂对于圣神，实在的、整个的服从中；七恩在持续的和平中，一帆风顺地发展着。这个实在的赠予之妙谛，在天主的智慧通于满烧着爱火的灵魂。这个这样超自然的，以及实际的关于神化结合的观念，是伟大的圣衣会圣师整个著作的精神，而这个精神也同样地见于圣女德肋撒的著作中。

修路比较表

分类	圣女德肋撒	圣十字若望
炼路 (初学者)	大厦一及二室 (自动的祈祷)	
明路 (进步者)	A 三室：自动的祈祷	
	B 四室：寂静	五官的黑夜（炼路）
合路 (成全者)	A 五及六室：一般的结合	精神的黑夜（明路）
	B 七室：神化结合	神化结合（合路）

Saint Jean de la Croix

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions**: la première est de 1618; la dernière est celle du P. GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras del mistico doctor San Juan de la C.*, Tolède, 1912 (t. I-II), 1914 (t. III), supérieure à toutes les précédentes, mais encore imparfaite. — Traductions fr. récentes: CARMELITES DE PARIS, Poitiers, 1880, 1910; H. HOORNAERT, sur l'édition du P. Gerardo, 2^e éd., 1922 (t. I-II), 1924 (t. III-IV).
- 2° **Etudes**. Vies: P. JEROME DE S. JOSEPH, Intr. à la trad. des Carmélites de P., t. I, p. 3-303. — DEMIMUID, *S. Jean de la C.* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1916 (3^e éd.). — R. HOORNAERT, *L'âme ardente de S. J. de la C.*, Paris-Bruges, 1924. — P. BRUNO, *S. Jean de la C.*, Paris, 1929. — Petite vie et portrait dans *Vie spirituelle, mais* 1927 (voir *infra*). — Doctrine et œuvres: BERTHIER, S. J., *Analyse sommaire en onze lettres*, Besançon, 1846. — A. POULAIN, S. J., *La mystique de S. J. de la C.*, Paris, 1893. — LUDOVIC DE BESSE, O. F. M. CAP., *Eclaircissement sur les œuvres mystiques de S. J. de la C.*, Paris, 1893. — WENCESLAS DU S. SACREMENT, *Fisionomia de un Doctor salamanque*, 1913, 2 vol. — R. GARRICOU-LAGRANGE, *Perf. chrét. et contemplation selon S. Thomas et S. J. de la C.*, S. Maximin, 1923. — MGR LANDRIEU, *Sur les pas de S. J. de la C.*, Paris, 1924. — A. SAUDREAU, dans *La vie d'union à Dieu*, p. 278-288. — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III, 1925, p. 278-308. — F. PASCAL DU S. SACREMENT, *Jean*

de la C. (Saint), dans *Dict. théol.*, col. 767-787. — *La vie spirituelle*, 1927 (t. XVI) a consacré tout le n° de mai, p. 141-329 à S. Jean de la C. : articles sur la vie (p. 141-174); la doct. ascétique (P. 175-196, par DOMCHEVALLIER); la nuit de l'esprit (p. 197-222, par GARRIGOU-LAGRANGE); l'union trtransformante (p. 223-254, par le P. GABRIEL DE S^{te} M.); la contemplation et l'action (p. 255-301); le directeur d'âmes (p. 302-329), — Les études si documentées de J. BARUZI ont été l'objet de graves réserves au point de vue doctrinal.

第十章 圣方济各撒肋爵

一 生活与著作

圣方济各撒肋爵是个伟大的圣师，在近代神修界中可以媲美圣女德肋撒及圣十字若望。他与他们所宣讲的道理是相同的；可是他的观点是另一种的，并且更接近我们；因而似更合乎人情；也因而他的著作的用场，是出乎寻常的。这个他的道理的特性，一面由于他个人的特性，一面由于他所受的环境教育。

他是个十足的文人，生于萨甫瓦的一个贵族家庭内，行年十四（一五八一年），就往巴黎求学，共计七年（一五八一至一五八八年）。他的教师们就是十六世纪，倡导一个辉煌的教会文学新潮的耶稣会士。他在文学以外，又研究哲学，希伯来语，希腊语，圣经学及神学。不久，他转往帕雕亚，专攻法律，说起帕雕亚，它是意大利文明之花，威尼思与佛罗伦萨艺术的结晶，洋溢着佩脱拉克的风流余韵。从彼邦留学四年回来的他，不但是个法学博士，而且他的谈吐，一面带着法人的遒劲明朗，一面带着意人的细腻娇艳。他的老师们的陶冶，在他身上发展了一个直爽的乐观，又使他对于人性的蕴藏，抱着一片信任之心。他跟着耶稣会士，更爱从人情方面观察预简及自由神秘的协调；尤其是于一五八六年光景，在遭受了失望诱惑打击之后，想到他可能被选为永远彰显天主的正义时。他的好学并不阻止他在德程上猛进。一五九三年，他放弃了世俗的最光明的前途，献身于神职界。

他迅速地踏上神职阶级，至于司牧。他的初年的铎声（一五九三至一五九九年）。特别引人景仰。一五九四年，一五九八

年间，他传播福音于沙布雷（Chablais），一五九七年，一五九八年，该区人民大量归正。他在加尔文教徒中的布道工具，为一种或分发于听众人民，或张贴于路边会场的论难传单。

圣人死后，人们搜集了其中的若干篇，藉以驳斥抗议教的错误，以及证明公教会的真理。当时，他已开始写他的《捍卫圣十字旗》（*Défense de l'estendart de la Sainte Croix*）。这是所以攻击加尔文教的一种小册子；可是，到了一六〇〇年，它才得问世。那个时候，他已不负直接布道的任务；因为自一五九九年始，他被任为日内瓦副主教。格来孟八世遇见了他，极口称颂他的神学知识。一六〇二年，由于一个特别的使命，他在巴黎徘徊了八个月。在那里，他与宗教界的巨子交友。那年年底，他正式升任主教。二十年中，他始终是司牧司铎的模范：他是很良善的，对于穷人是很慈爱的；在行政上，是谨慎坚决的。

在司牧的活动方式中，他特别垂青于演讲，以及神修指导。实在，他的神修指导是典型的。他酷爱演讲圣道：他不但演讲于安内西（Annecy），还演讲于教区以外；尤其是他光荣表演的舞台。当他一六〇二年，与一六〇九年，两度漫长地留居法京的时候，他天天登台讲道。在他致部耳日总主教，论讲道的信中，他指出了讲道的方法。教宗在他册封圣方济各撒肋爵为教会圣师的通谕中，称他为“复兴神圣雄辩学的大师”（*Restaurateur et maître de l'éloquence sacrée*）。从他遗下来的一部分演讲录中，我们对于他的讲道活动，只能获得一个薄弱的观念。一般地说，他的演讲有些拖泥带水；可是，极真心的，并洋溢着一种超自然的风韵。可是，他最好的光阴，却消磨于神工架内外的神修指导中。自他升任主教后，他少关怀于异端人的归化运动，而整个地注意于教友们的深刻的基督生活的培植。“在一切之上，在一切之中，他是灵魂的导师，神修的权威。”他的大部分的书信（还存留着二千多封），是关于神修的各种指南。信中圣人运用一贯

的注意力，讨论各种问题；运用一个深刻的尊敬心，对待一切的灵魂。他尤其教训他们可教地服从内在的老师，惟一真正的指导。他与圣妇若翰纳尚达的通信，是最足珍贵的。

他的神修指导，最频繁地是对于世俗人的；《熟心生活导言》(Introduction à la vie dévote) 是为他们写的；第一版问世于一六〇九年。在导言中，他向他的神女(Philothée)指出一种热烈的天主之爱，俾得谨慎地、频繁地、迅速地工作着。为争取这个爱，应该通过炼路的演习，第一编的对象，洗炼灵魂。热心进步的保障为明路的演习，他用四卷的篇幅予以钻研。第二编始论默想。默想的方法包括一、准备(天主在鉴，呼吁，奥迹的叙述)，二、观察，三、发情、和定志，四、神花；继论神修演习，终论圣事。第三编论修最紧要的德行的方针。第四编叫人对诱惑提高警惕。第五编论静默，或善志的定时重申。这本著作产生过一个辉煌的成绩，并且在教会历史上，掀起了一个空前的热心潮流。修道士、女从它所得的实益，不下于世俗人所得的。

像圣方济各撒肋爵这样的一个神修导师，不可能不谈神秘神修生活。他的关于这种生活知识，可能始于升司牧的前几年，尤其应归功于—六〇二年他的巴黎的逗留。当时，他与不少的热心士、女来往：如阿加利太太(Madame Acarie)，如柏吕尔(Bérulle)等。但是，他的关于这个天赋神学的实践知识，应该早得多呢。《爱主准则》(Le traité de l'amour de Dieu) 开写于一六〇七年，杀青于一六一六年。这是一本典型作品；它暴露了作者在长时期中获得的学识，经验，熟练。实在地，他是最配接受天主的感召的，因为他的灵魂是深刻地正直的，习于作自我镇压的，(演习神武就是他的手册)；还是镇静的，和平的，博爱的，坚强的；而且他的心的诚朴是令人兴奋的。在这样的一个灵魂上，爱德应该迅速地增长着，而天主圣神应该控制着一切。我们试一谈他最初的几封神修指导信，以及他最后的几封，我们就觉得虽后

者的进步是显明的，可是两者的方法是根本一致的。圣女德肋撒的著作，最晚他应该于一六〇五年可以念到；其中所论的，可能为 he 是一种启示。可是，他不因此改变他的方法的因素，被圣宠推赴贤关圣域的热忱的男爵夫人，圣妇尚达的表示，以及许多来自第戎圣衣院（Carmel de Dijon）要求他急于精简的呼声，他像都置若罔闻。他虽也凭自己深刻的心理观念，特别根据一种极尖锐的智慧，指导圣妇，允执厥中地坚持着“基层山谷”（Les basses vallées），以及“康庄大道”（Le grand chemin）；同时辅助她一阶段又一阶段地，向上攀登，自我神化；而且他依照一种早经考虑的方法，乐于与她再度上升：他的稳健的步子，笃定的态度，是最有力的证明。可能他在不知不觉中，拾级而上；因为他是不很爱自我省察的。圣方济撒肋爵对于安内西（An-necy）以圣妇尚达为领袖的往见会修女（Lesvisitandines）的指导，是一致的。无疑地，他的最著名的，以及使他的名满天下，并且为他争得教会圣师衔头的著作，应推那部神秘神修巨制。

《爱主准则》（Le traité de l'amour de Dieu）是强有力地别致而且无边地丰富的。书中关于道理的简述，是繁多的。十二卷篇幅中，一部分是理论，它是一种思辨导言（卷一至卷四）；一部分是实践，它首先指出由祈祷产生的成全之爱（卷五至卷七）；继讨论爱主的果实（卷八至卷九），以及特性（卷十至卷十一）；卷十二是个实用附录。作者在这本书里，升到了瞻祷的最高峰；可是，他对于神秘圣宠的看法，是与圣女德肋撒不同的；这是我们应予注意的。伟大的圣衣会修女，是个高深的神秘神修者；她到处谈天赋圣宠；最足以引起爱火的天主教在灵魂上在鉴的显现，最使她依依不舍。即使在她谈神修，谈修德，谈尽微职时，她的训话常含有一种有力的神秘声调。相反地，圣方济各撒肋爵，首先是个伦理家；他如圣女德肋撒，也研究内修生活最高的境界；可是在融化了圣女的道理以后，他在自己的观点下，予以整理，

务使合于他的实用目的。一方面，她向往见会修女介绍神秘圣宠的本质；连最高级的也不在例外，务使她们与天主特殊的结合不受限制；而能摈绝对于非常修途的野心；另一方面，他教训她们切实地利用圣宠，又向她们指出应有的态度，以及与天主圣神圆满合作的内心的行动。该书的计划显明地指出了圣人在这点上深长的用心。在第二部分里，他把圣女德肋撒的神秘神修，系于他自己的，予以拥护的高级神修上。在这个这样微妙的问题上，圣方济各撒肋爵若想予以改编，没有亲历其境，那是不可能的。圣师有这种经验么？圣师能有这样的一个计划么？可是，他的个人的经验在他的由圣妇尚达带头的爱德学院（La vraie académie de la dilection）中，找到了一个幸运的补充。

一六一〇年，创立于安内西的往见会，与爱主准则编辑的关系是很大的。这个修会是圣师的最重要事业，它是圣人至死关怀的对象。这个新修会，除掉圣奥斯定的修规外，还拥有一部包含着神奇的智慧、缜密、甘饴的会典（Constitutions），一本习惯录（Coutumier），一册神修指导（Directoire spirituel），或称“在效法鉴视着的吾主前完成一切”。此外，还有一册神修丛谈（Entretiens spirituels），共计演讲二一篇，都是由听讲的修女们记录下来的。这是本尚称完备的精修书，或称往见会修女的神修实践。这些家训，虽不无缺点，却是撒肋爵的神修精义。它问世于圣师突然逝世里昂后，时在一六二二年，十二月二二日。一六六五年被列入圣品；一八七七年，教皇庇护九世，予以教会圣师荣衔。

二 神修道理

圣方济各撒肋爵是近代的一个神修大师。谁都及不到他，而且无疑地，谁也没有与他同样的影响。他的活动超出实用界而跃

入道理的理论界。他是教父们的声名卓著的继承者中一个成员，他的英名是这个光荣的英名录的最后一个。

他也是一个深究教父学的学者，他连续地予以援引，他的著作中满布着教父们的碎锦。他尤其崇拜神学之祖，圣奥斯定；圣大额我略，教会雄辩学之王，圣金口若望，热罗尼莫坚决的观点，与圣伯尔纳多温和的语气，他也予以歌颂。在论难学中，他以圣西伯利央，忒滔良，特别以雷朗的味增爵为模范。他的治学方法，离教父们较近，离士林学者较远。他在自己的道理，尤在他的伦理研究中，暴露了一种热忱。他不以人灵度一个平凡的教友生活为满足，他强调地推崇热心，以及竿头日上地爱慕天主。

热心想天主代表成全的两个阶级，前者予以准备，后者予以发扬。他妙趣横生地描写神修；他的温和生花的态度有时使人忘掉：那些极缜密的原则支持着它。那些原则，应该先予一叙，然后轮流地谈圣人的热心，神修、爱主，以及神秘神修。

（甲）撒肋爵的神修理论基础

圣方济各撒肋爵曾把他的一般的神修理论原则，写入他的爱主准则（*Le traité de l'amour de Dieu*）：前四卷，以及余卷的若干章，无疑地，为那些只修圣爱的人，可能随意予以放弃，但是如果他们热忱地看圣爱的话，这些篇幅也是很有用的。不少人可能由于在这里找不到关于上天之爱的一切，而表示拒绝。人们尤其由于找不到作者自己计划的神修及神秘神修的，或自然的（哲学的），或超自然的（神学的）辉煌的基本组织而惋惜。

圣方济各撒肋爵少以形而上学学者的姿态，多以心理学学者的姿态，在人灵深处，寻求爱天主的自然基础。爱天主是卷一的对象。圣师一凭他的知名的丰富，深刻的细致，根据一个艺术的计划，不间断地谈了（子）爱的重要：假如意志是个驾驭灵魂三司的王后，她自己受治于爱；（丑）爱的性质：爱以意志与善之间的一种适宜性为前提；于是产生了一种对于善的景仰，

而终于使它与善互相结合；所以景仰是个因素成份；（寅）爱的效果：由爱产生的结合，是精神的；爱的可觉性愈淡，结合的密度愈浓；（卯）灵魂不同的成分：我们应该承认，在灵魂上，由于不同的属性，存在着程度不同的圣德。我们尤应承认，灵司的一种卓越性；它通过理智的一眼，意志的一念，接受天主的真理与意志；（辰）友谊：这是一种相互的，表现于赠予中的好感。单纯的友爱逊于选择的或钟情的友爱；这个友爱可能是简单的，或出等的，或崇高的，或不可比拟的；这个友爱是天主的友爱，或爱德；（巳）与天主的关系：在人和他的造物主之间，不但存在着一种神奇的适宜性，而且人具有爱天主在万有之上的自然倾向；这个倾向虽是不成全的；无疑地，却是极有用的。

在紧接着三卷内，圣师简明了神爱的神学。卷二论它的组织，卷三论它的进步，卷四论它的毁灭。爱德的组织，可以一系列的天主所以予以准备的行为，予以解释：先在天主（普遍的上智，降生的决定，玛利亚的被选），次在我人，而以信德，望德，补赎，以及对于基督爱情根据。一幅美丽的爱德描写，结束他的论文。下边一卷指出：在爱上的进步是可能的，而且是方便的；在此下世，它虽是相对的，在天上，将是圆满的；而这个圆满性，也是视不同的灵魂而不同的。卷四解释：怎样它因人的罪过是可能失掉的。在这最值得人研究的几页里，我们尤将寻求圣师对于圣宠及预简的思想。

为产生及发展真正的爱德，必须乞灵于圣宠。圣师辉煌的乐观，根据他常予援引的圣奥斯定的道理，一面基于一种无边的对于天主的丰富的辅助上，一面基于天主的辅助强有力的行动上。这个行动的有效，由于它的能力；这个行动的失效，由于我们的错误。无疑地，圣宠是强有力的；可是它是缓和的，不是横蛮的。“在我们的意志接受圣宠的掖诱时，它自由地予以接受，正如在我们的意志拒绝圣宠的掖诱时，它也自由地予以拒绝”。但

是对于圣宠的接受，虽也属于我们的意志，尤属于圣宠；相反地，对于圣宠的拒绝只由于人的意志。他的关于罪的道理也是同样的：拒绝圣宠的责任，虽全部应由人去负，但圣宠的有效性不由于人的接受。在这些灿烂的篇幅里，圣师向那些自命不凡的人说：“假如圣宠没有用它的行动，边准备，边充满你的心的话，你的心不但不能要，而且不能干任何合作的行为。你若认为你给了圣宠神圣的，有效的，活生生的动力，那末，你犯了褻渎的罪。你应该晓得：你的拒绝并不剥夺主宠的动力。”

关于预简的奥迹，圣人爱从人情方面予以解释。他虽不采用在预见功绩之后（*Post previsa me-rita*）的公式，但是他在在一六一八年，八月二六日，致雷西鄂斯（*Lessius*）信中，却表示赞成。对于这个问题，爱主准则的观点，是不很清楚的。最后论至恒心（*La persévérance finale*）时，他在自下而上，及自上而下的范围内详细简述了天主上智为救我们的一系列成绩。他的结论是：“无疑地，天主只为那些他预见将属于自己的人准备天堂；可是，属或不属于他，权操在我们。”他又绝对地要求人们避免关于上智亨毒的一切好奇心；他认为天主的意志，找不出一个比天主的意志，更好的理由。无疑地，这也是他们认为没有意义的争端之一：“我自然地痛恨一切在公教信友中产生不出好结果的争端”。因而，当宠佑争端之际（*De auxiliis*），他向保禄五世建议予以制止，并且希望在这个问题上，大家作噤声的寒蝉。最后，圣方济各、撒肋爵在圣宠问题上，采取了一个折衷的贤明观点；他的观点边根据他的久长的教父研究，边适合他的实用的用心。

（乙）他的热心及神修

一、日内瓦主教灼见爱天主教在教友生活中，具有一个非常的使命；这不但关于内修的最后阶段，整个的中途也如此，最先的起点也如此。这里，爱还是很不成全的，却是实在的：人心为爱

天主具有一种自然的倾向。可是，圣人为热心所培植的爱，是基督的，超自然的，由于圣宠及信德的，热心为崇高爱德的一个阶段；它不单使我们迅速地、积极地、勤谨地确守天主的诫命；又督促我们赶紧地、热爱地尽量行善功；虽这些善功不在诫命之例，而只属于劝导之例。以锻炼爱德为目的的《爱主准则》，也注意加强与澄清爱德所以与天主结合的内修。《热心生活导言》(Introduction à la vie dé-vote) 的目的，在开始走神之道的灵魂上引起神爱的各种活动。“热心一些不增加爱德之火，只发展爱火之焰；这个火焰使爱德更迅速，积极，勤谨，边为遵守诫命，边为实行上天的劝导”。

“把这个向善向德的精神，给于天主之爱，根据一切神修家的学说，实在是德程上进展的灵魂的天职。圣方济各、撒肋爵尤强调着这点。他认为：爱不但是个终点，也是个进步的方法；为毁灭罪过，产生德行的一个最重要和最有效的方法。再者，他把热心实践别于热心；他指出热心是热心实践的灵魂；这个区别允许他把热心输入一般的教友中。可是，他不以热心纯为一种精神，但坚持它首先是种精神。他依照一切灵魂不同的需要，把它与修德祈祷配合起来；他又承认：修德的途径，由于灵魂条件的不同，是复杂的。

二、应该指出，热心引中，圣人极度注意于祈祷的方法。这里，圣依纳爵的影响是显著的；可是，方济各撒肋爵不是人云亦云之流，显然他有他的特色。在卷一里，他督促他的修女举行默想，而以踏上炼路。在这炼路里，她该洗涤大罪，以及对于大罪的依恋。十个以资模范的默想，引导她从创世到地堂；并且帮助她通过一种选择定于热心生活。卷二一至九章的篇幅，补足了前面的议论。

一般的方法，情感的色彩极浓；比起依纳爵的神操来，要少严肃得多。可是，他的方法不因此而稍浮泛：一、准备包括：

(子) 天主在鉴，(丑) 呼吁，(寅) 题目的选择。二、关于理智的第一部指出：在针对题目，作种种观察；那个题目，或是为了一种需要由像司予以提供的；或是为了纯属一种真理，由理智予以分析的。但是，一切观察的目的，在打动意志。三、默想第二部分，尤其是情感的；目的在使灵魂在一个衷心的会谈中，与天主结合；这个结合，边加强爱情，边督促灵魂采取步骤。四、一切祈祷的结果，应该是一种行动；它是爱的必然的后果。采取的步骤，周到地，直接地，为爱作准备；一切以花篮 (Le bouquet spirituel) 或善思为结束。它在一天内，掀起爱情的波浪，引起热烈的诵句。组成默想的种种成份，不是常常同样地必要的。观察是为爱情的；如果默想一开始，就感到爱情的勃发，那末，应该放开辔头。圣师不要人们采取不准备默想的默想方法，虽然它是可能稀有地成功的。

圣方济各撒肋爵，在若干条件下也赞成采取比较简单的默想方式：“为若干人，在若干环境内，他也认为：最好的方法是没有什么方法；而且我们可以感到：他年龄愈大，他在这点上，愈表示宽大简单。”

他尝叮嘱往见会修女，毋过度地拘泥于方法，滥钻牛角。他把祈祷集中在吾主耶稣身上，譬如或钻研他的一个奥迹，这是第一种祈祷方式；或纯通过福音经及信德的奥迹，与耶稣谈话，这是第二种祈祷方式。后者比前者更崇高，更美善。

在这个问题上，圣师指出了一种更简单的祈祷；这就是人们习称的“简单地站于天主前”。

因为有些灵魂，不能集中精神在任何一个奥迹上：一种温和的简单性吸引着它们，使它们极度安静地站于天主前，以至只知它们在天主前，而天主是它们的一切。这种祈祷由于极纯洁的，而相当神秘的信望爱三德的活动。信德针对天主在鉴，望德使人整个地把自己托付于天主，爱德是三德中最活跃的一个。显然，

这种祈祷，带着极浓的神秘色彩，自然地引灵魂自托于圣神。圣方济各撒肋爵虽赞成这种祈祷，至少为那些在德程上，已有高度造就的人，却不要人们自动采用其他更高超的祈祷方式，除非出于天主特别的指导。

三、往见会会祖不像瞥见现代学者时指出的，在默想与大日课经之间的冲突。他教导他的弟子们祈祷，可是不要她们放弃修道界传统的习惯，尤其是关于公唱大日课的问题。

大日课的咏唱，不但无害于瞻祷，而且是默想自然的补充：它出于一种对天主表示隆重的礼拜，歌颂，以及呼吁的瞻祷倾向。这个咏唱，只有实在深刻了解天主的伟大、美善、慈悲的灵魂，能因以产生一切的果实。那些灵魂，通过信望爱三德的一种尚属完善的活动，与天主结合。这些德行在灵魂上，树立对于天主的思想及情绪的实际一致性。于是，祈祷以及日课经中，这样纷纷的组织成分，也统一了起来。在咏唱日课时，不应该找寻默想的题材；但应该找寻的，是能加强对于天主的思想及情绪的方法与机会；正如外界的一切，能使怀有信德及爱德的灵魂，想到造物主。日课的外状，也足以助人达到这个同一的目的；可是，显然，他的因素，在与天主密切地结合。这个结合，为一个灵魂上具有上智及聪明的人，是特别容易而圆满的；因为它们边能补充人对于文字了解的不足，边能助人予以了解。依据这个意义，大日课是个真正的祈祷；在物质方面，它是很单纯的；在精神方面，它是很有效的。它是瞻祷的一个积极方式，凡为修士都应该相当地努力予以学习。

圣方济各撒肋爵是个传统学者，他很注意圣事，尤其是圣体与告解。他应该向当时恶劣的环境斗争。世俗的人文主义对于宗教的神圣礼仪，下了不信任的批评。抗议教徒通过他们大胆的否认，雪上加霜，也危及天主教。公教的奋斗尤其着眼于多办神工多领圣体。耶稣会会士是这个运动的带头宣传者。圣师完全同意

他们的见解，比谁都更努力地掀起一个热心运动；可是，冉森主义拖延它的胜利；而那个恶毒的主义，圣师也未能全部予以毁灭。圣方济各、撒肋爵虽主张勤领圣体（每星期一次），可是，他的若干关于实践的保留态度，在我们后人的眼里，是偏差的。他虽督促他的弟子们勤领圣体，他很高兴他们的灵魂的纯洁及热忱，务使圣事能产生确切的效力。他对告解圣事的观点，也是同样的：这件圣事虽在赦免过去犯的罪，也该为将来的利益，用光与力来，武装灵魂。那末，日内瓦主教所以也是个伟大的伦理学家，于此可见一斑。

撒肋爵的《神修论》，在教会里，流行了若干种神业，又称《神业补充修养》：一、诵句（Oraison ja-culatoire），这是一个灵魂，日间在万千境遇中，尤其在自然界的美景，天主的肖像前，注意向上主发出的连续、简单、衷心的呼吁。它延长真正的祈祷；有时竟能取而代之：少了它，祈祷生活是不会好的，积极生活是会日趋下坡的。二、省察，圣人虽提出了省察，可是没有提出一般人所说的详细节目。“在圣五伤方济各的自然自由，与圣依纳爵的刻板纪律中，圣师选择了一个中庸之道。他偏重情爱，轻视检讨；他多注意将来，少关心过去。三、年静（La retraite annuelle），他不但要修女们去做，也要世俗人去做。他指出：他们应该在几天中，自我收敛，检查他们是否在爱天主的道路中，而后作出改进的决定。四、神修指导，圣人一开始就以叮嘱他的修女（Philothée）。圣方济各·撒肋爵强调需要提防个人在思想上的错误。他要神师把自己的动作隶属于天主动作的；把自己的个性配合于受指导者的个性，而注意一种渐进的发展。神师的指导应该是温和的，富弹性的，间接的，婉转的，而利用一切引导对方爱天主；即使被指导者对于神师的一种爱情，也不在例外。”

四、德行在圣方济各撒肋爵，这个典型伦理家的神修里，占

着一个很重要的地位。这点已反映于他的神修方法中。他的乐观使他主张：为攻击毛病，少出以直接的行动，而多出以间接的行动，就是在发展相对的德行，以及对于天主的爱。他通过这个途径，使人爱牺牲，可是他没有摧残教会的刻苦精神；相反地，人们曾说他是圣人中最刻苦的一个；这至少由于他通过爱德，在自我牺牲方面，争得了他人用苦工争得的一切。

在德行的实践上，他也晓得配合各人的特种处境：他揭示于世俗人的典型，与他揭示于精修者的典型，是不同型的。他不是个片面的神修家；他教育整个的人。他既不疏忽点缀理智的知识艺术，又不轻视灵心生活的感情。至于健康衣饰，他都也顾到。在他教育的工作中，他尤其想培植出一个基督徒来；他通过基督的德行，栽培他的弟子的身心。这个已暴露于热心生活导言中的用心，在他的谈话（Entretiens）中，几乎是独步的。他创立的修会的特性，不是斋克，而是爱情，“沸腾的爱德，以及强有力的深刻热心”。

这个爱情的温和的力量，应该引导修女去修本位的大德，——关于三愿的德行——直入它们的骨髓：心灵的一切牺牲，肉躯的严格约束（这是洁德之花），放弃私人的判断。头上几篇谈话，一面奠定了这种精神的基础，一面结出了三个本质的法律：牺牲、慷慨、心平。这个理想只能实现于最纯洁的爱情中。

（丙）爱天主与撒肋爵的神秘神修

爱德从热心接受一种使灵魂踊跃地与健康地事奉天主的慷慨之忧。可是爱德的成全性，在于因以与天主直接结合的内行的纯洁性及深刻性。崇高的恩宠将助它予以产生；它们就是所称的神秘圣宠。圣方济各撒肋爵，在五、六、七，三卷，著作的中心内，讨论了那些行为和这些圣宠；并且简述了他的神秘神学的精神。可是接下去的四卷，不过是必要的补充成全之爱的果实

(八至九卷)及属性(十至十一卷)而已。在这四卷里,圣师又乘机指出了一种高级的,充满神秘的神修论。这个神修论的无比的实用的重要性,是为众人的,尤其为那些被召该到达圣德峰顶的灵魂的。

一、本质地组织友爱,以及使灵魂与天主结合的内行是卷五研究的忻乐友谊。(子)通过忻乐,灵魂一方面欣赏天主的美善,另一方面,沉醉于其中。这个休息不在不动,而在不需要动中,因为人在天主已找到了一切。可是,已获得所求的灵魂,还在找寻着;这不是为予以争取,而是为予以欣赏。(丑)友谊是忻乐的后果;相反地,天主先对受造之物表示友谊,然后欣赏他的成绩。忻乐尤在使对方满意获益;在赞美天主,以及使一切受造之物予以赞美的需要,在向往上天的热烈之情。

这些行为的演习,是祈祷所以存在的重要理由。圣师所说的祈祷,指默想及瞻祷。默想无非是一个极受注意的,反复回想的观念;目的在使意志产生神圣的爱情,采取坚决的步骤。瞻祷则是一个对于神事的缠绵的、简单的、持久的注意。这个高级的祈祷方式与一般默想不同之处,前者的任务在维持爱情,而后者的任务在产生爱情。再者,瞻祷不在分析的,而在简单及一般的角度下,观察它的对象。最后,由于瞻祷是爱的果实,做起来,是不费力的,而且是愉快的。这里描写的瞻祷是个清晰的瞻祷;它的对象,或纯是天主的一种美善,或是天主的许多美善,或是天主的一样事业;它使灵魂不需要揣摩而会忻乐,会欣赏。实在,圣师所论的,是一种单纯的可是积极而相当圆满的瞻祷。

二、神秘圣宠系于瞻祷的演习:在这个演习里,爱情到处显著地站于前线。这里,圣方济各撒肋爵跟着圣女德肋撒,可是,他以一个具有不羁之才,以及自信很深的老师的姿态,毫不犹豫地把自己的一切归于他自己的观点。(子)结合前的祈祷,保存着圣女指出的名字:(一)收敛是在同样的比喻下描写的,而且又加上

了若干极饶兴趣的比喻。(二) 寂静, 或灵魂在爱人怀中的休息; 他冗长地予以钻研, 且以比诸司官的蛰眠 (*Le sommeil des puissances*)。(丑) 结合祈祷, 在圣方济各撒肋爵的笔下, 不是凭个别的名称, 而是凭它们的特性, 而予以区别的。他把灵魂在天主的奔流 (*L'écoulement de l'âme de Dieu*), 归于结合的祈祷; 因为灵魂在结合祈祷中, 欣赏着天主; 它温和地向往天主, 正如一种液质, 在它所爱的天主内流着。在同一个的祈祷中, 正如《雅歌》内所说的, “灵魂熔化于天主”。欣赏的果实, 爱情还产生其他的伟大成绩在灵魂内; 它烧起最纯洁的感情, 至于“爱伤” (*la blessure d'amour*); 这个创伤是由爱情要求的分离烧起的意愿, 以及天主的吸引力产生的。其中最纯洁的一种方式“因爱受伤的灵魂的爱的疲劳”。

其他结合的, 尤其是密切的结合成效, 描写于卷六中。这里, 圣师有意不把接受最崇高的圣宠的灵魂的一种活动, 与圣宠分开。灵魂不应该单单倚靠天主, 彷彿葡萄倚着榆树, 可是应该运用整个的活力, 倚靠天主, 一如地钱草, 紧靠着树。地钱草这样地紧靠着它们, 甚至钻入树皮。这种结合, 尤完成于祈祷中; 而神秘的结合圣宠的崇高成效, 也发生于此。圣方济各指出了重要的三种: 出神 (*Les extases*), 在天主的生活 (*La vie en Dieu*), 以及爱的死 (*La mort d'amour*)。

出神可分三种: 一、理智的出神, 它是由神圣的惊奇而产生的; 二、意志的出神, 它是由对于天主的美善, 情爱的欣赏而产生的, 三、行为的出神, 这个最后的出神, 是为指出前两种出神价值, 必要的以及最好的说明; 可是, 它不是狭义的出神。只有前面两种, 习称为“出神”, 可是, 应该提防幻想。作者自己在予以描写后, 指出了两个关于好的出神的说明。(子) 它与理智的关系, 一贯地强于它与意志的关系, 即使最光明的第一种也不在例外; (丑) 它是由善工陪着的, 正如上面所说的。

在天主的生活与爱的死，产生辉煌的以及不带特种困难的发展。这些由神秘圣宠产生的成绩也是最高级的。圣师虽不谈神化结合（L'Union transformante），无疑地指出了它不少的特性。其他的特性，见于后列几卷中，谈成全之爱的一般果实的篇幅内。

三、成全之爱，不论在祈祷内外，该表现于它在意志内的成绩，以及它的特性。这里，我们说果实，我们指天主之爱对于意志持久的效果。这些效果就是那些永久的倾向；它们足以保障这个爱的超自然的价值。它们可能，并且已应该用情绪的姿态，表现于祈祷中。但是，最后，它们应该有事实的表演。

爱的重要果实有两种：一、翕合天主圣意，这是忻乐与欣赏之果：它有利地使人的意志做天主通过或诫命，或劝导，或灵感要它做的事情。二、服从天主的圣意，这无非是人的意志与天主的意志结合的一种方式：因为它要求于人的，在甘心接受痛苦贫乏。这个接受应该逾越忍耐，而达到神圣的无可无不可性；而且它也及于精神界。这个无可无不可性是个真正的心灵之死；而且由它产生的，是一种整个的剥削。

后列的属性可以归于天主之爱；可是它们圆满的实现，只在圆满的爱中：一、天主应该被爱在万有之上。这是他命令我们的。这个诫命的遵守，虽有不同的等级，最出色地表于救人灵魂的工作中。二、爱天主的使命是普遍的，它成全并总结一切的德行，直至最崇高的；它也赔偿罪的灾祸。我们应该把修德及一切行动，归于神圣之爱。爱包罗着圣神的恩宠，并且使畏惧变色；它包括着圣神的果实与真福；它驾驭着灵魂的一切情感；它驱逐忧愁。忧愁是几乎常常无益的，而且不能为神爱服务。圣方济各·撒肋爵的关心，驱策他在他广大的论文上，加进了若干为引灵魂在神爱上进展的实用的教训。他指出目的方向，行为的奉献；最后，他指出：“加尔瓦略山真正是爱的学校”。

圣方济各·撒肋爵以伦理学家的资格，引导他的门弟子，通

过对于理智及意志高级生活的服从，平均发展一切司官。那个高级的生活，整个地控制在明朗的、积极的、热烈的天主之爱下。人文主义及神秘主义，在这个道理中结合着；可是，人文主义并不直接地发展于兴盛的神秘主义中。人类的文化并不本能地引天主之爱至于峰顶；相反地，人通过整个的死亡与剥削，达到足以成全的最崇高之爱。不问表面上看来，存在着若干矛盾，神秘主义不但不毁灭人文主义的事业，而且予以补充，予以成全。

Saint François de Sales

BIBLIOGRAPHIE SPECIALE

- 1° **Editions:** Nouvelle édition complète, par les Visitandines d'Annecy, commencée en 1892, *Œuvres...*, 22 tomes parus, ainsi répartis: t. I-II, controverse; t. III-VI, spiritualité; t. VII-X, sermons; t. XI-XXI, lettres (2100 numéros); t. XXII (1925), opuscules, (L' volume seulement)
- 2° **Études:** DO MB. MACKAY, *Introduction générale dans Œuvres* (t. I) et diverses *Introductions* particulières notamment pour les *Controverses* (t. I), la *Vie dévote* (t. III), l'*Amour de Dieu* (t. IV-V), les *Entretiens* (t. VI), les *Sermons* (t. VII), les *Lettres* (t. XI). A la fin des *Lettres* (t. XXI), étude générale sur le saint "d'après les lettres" par les Editeurs. —M. HAMON, *Vie de S. François de S.*, 2 vol., Paris, 7^e éd. (complétée par M. Gonthier et Letourneau), 1909. —A. DE MARGERIE, *S. François de S.*, (coll. *Les Saints*), Paris, 1902. —F. STROWESKI, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Fr.* (thèse) Paris, 1898; *S. François de S.* (Coll. *La pensée chrét.*), Paris, 1908. —H. BRÉMOND, *Hist. litt. du sentiment*

religieux, t. I (p. 68-128), t. II (p. 537-584); t. VII (p. 5-162) · —F. VINCENT, *S. Franç. de S. directeur d'âmes. L'éducation de la volonté*, Paris, 1922. —A. SAUDREAU, *La vie d'union à D.*, p. 324-329; *S. Fr. de Sales contemplatif dès sa jeunesse*, dans *Vie spirit.*, 1927 (t. 16), p. 38-51. — P. POURRAT, *La spirit. chrét.*, t. III, p. 406-481. —R. PERNIN, *Fr. de Sales (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 736-762 (en 1913) —Voir aussi MGR LAVALLÉE, *Le réalisme de S. Fr. de S.*, dans la *Documentation cath.*, 1923, 10 mars, p. 579 - 592.

总 结

我们通过四卷浩繁的篇幅，综合地介绍了教父，以及他们的伟大的继承者。教父指古代的教会作家，尤指那些才德卓著，在教会思想界里，具有一种崇高权威者。他们的伟大的继承者指那些神学家或神修家；他们在中世纪，或在文艺复兴时代，别开生面地，重提受自古代的传统真理，而以授于后代。在他们中间，我们也尤注意于那些被教会册封为圣师者。我们停笔于圣方济各撒肋爵身上，他光荣地结束了这个时代。

欲在现代大师及古代尤其是前几世纪的大师的著作间，作出一个直接的比较，为着悬殊的色彩，几乎是不可能的。可是，这里，应该避免两个极端。首先不该强调差异，甚至肯定一种发展就是一种革命。无疑地，存在革命运动，可是，很快地它们遭到教会的斥责，而它们的历史就是异端的历史。我们只谈那些不但符合，而且在若干点上能发扬教会传统思想的作品。第二个极端是，正因为上面的一点，人们趋向轻忽差异之途，甚至重要的差异也不在例外；不知这些差异是一种合法的，必要的进展的自然结果；在道理的观点下如此，在文学的观点下也是如此。犯后面一种毛病的人，只顾到公共的几点，而疏忽作家们，以及他们的道理的一切特性。关于现代的作家，以及近代的学派，也能发生同样的弊端。为避免这些弊端，一个相当的努力。一面维持着中庸态度，一面提出各作家的道理特点。在教父，及中世纪与近代大师间，显然存在着一种赓续性：这点，任何公教人士不予怀疑，而且在这里，连证明的尝试都不予考虑，而只在卷四的标题中，强调了一次。这个显著的肯定，看来不是无益的。可是，我

们不妄在评论中，指出近代著作的特性。

这些新著作，一般地说，正如我们说过的，由于一种系统化，异于老著作。这个系统化，或由于它们的对象指定得更明确，或为了它们所用的方法，是更思辨的，更哲学的；或为了若干才子的思想造成了一个重要的集团或学派。中世纪及文艺复兴时代，在神学及神修学方面，组成了若干学派，而当时的公教思想家，大半或属于此派，或属于彼派；逍遥学派外的学者，是鲜有的。这些学派的鼻祖，是当代公教思想遥远的倡导者，可是，他们的影响是相当深刻的。另予研究，是很有益的。继承者只踏着他们的步子走而已；频繁地只要把他们系于他们所属的学派，就可以认识他们的道理的因素。

一、在神学上，存在着三个重要的学派：圣多玛斯学派，邓斯各德学派，苏亚赉士学派。它们的活动，十六世纪以来，不停地前进着；而且每派可以作出一个权威大师的光荣名单。

十七世纪，斯各德学派展开了一个辉煌的阶段：虔修派（Les observants），集体派（Les conventuels），比其他方济各会派，更能不染折衷主义。它们的人员散见于各地，以及各中心大学。择其尤著名者言之，如方济各·和才（François Hauzeur），方济各·玛其陶（François Mecedo），伯朗伽典·劳利亚（Brancati de Lauria），格来孟·法拉生（Cl. Frassen），巴尔多禄茂·杜郎（Barth. Durand）。

耶稣会学者们的成绩是同样辉煌的，他们上宗苏亚赉士，可是没有奴隶性，有时不怕与他分道扬镳：如塔内（A Tanner），立巴尔大（M. de Ripalda），蒂芬（Cl. Tiphaine），卢依斯·蒙道亚（Ruys de Montoya），卢各（Lugo）。最后一人，不但以神学，又以伦理神学著名。至于雷孟（P. Laymand），步盛巴（H. Busenbaum），爱斯高巴（A. de Escobar），拉克罗亚（Cl. Iacroy），都是伦理神学的权威。说他们为圣亚尔方骚

(Saint Alphonse) 的先驱，实在是名正言顺的。

多玛斯学派一面拥有大名鼎鼎的若望·圣多默 (Jean de Saint Thomas)，龚顿生 (V. Con-tensen)，高内 (J. Gonet)，卞吕亚 (Ch. R. Billuart)，一面拥有萨拉曼加圣衣会的一系列神学家 (Salmanticenses)。他们在五十年中，写成了有名的神学集 (Cursus theologicus)。

在这些学派以外，无疑地，前后几个世纪中，在修会以外，在修会以内，也有不少有价值的神学家；即使在上列的三修会中，也有彷彿自成一派的神学家。可是，在各种不同的角度下，谁都难免不受前列三个学派的影响。其中一个，在十九世纪中，因良十三世的推许，一跃而为其他学派之冠。自圣多玛斯正式被推为修院大学神学院的神哲学模范圣师后，教会虽不强迫地，可是恳切地要求神哲学界随从天神圣师的学说。我们拥护教皇的号召，在这部教父学大纲里，不惜用广大的篇幅，抒述圣多玛斯，神学典型老师的生活，著作，道理。

圣奥斯定英名，不但在西方上中世纪后一切重要的思想潮流中，在最近的几世纪内，也每受人提及。可是断章取义之徒，冉森派人，歪曲了他的见解。

巴亚主义 (Baianisme) 的后嗣，冉森主义，是种特别的异端；它虽不断地遭到宗座的雷殛，始终愿意站足于公教会中。这个思想在不少它的信徒身上，是很容易感觉到的；那些人现在已经不存在。冉森主义的历史可分两个阶段；在第一个阶段内，它尤其是关于圣宠及预筒的一种神学；当时很激烈的斗争，是有关道理的。一如当代的许多伟大的教友，一部分思想家，怀着一片重整教会的热忱相信：参加这个大事业，可以在道理领域内，从倡于圣奥斯定的教会习尚的神学措定中，恢复教会初叶的补赎习尚。冉森的遗著《奥古斯典努斯》(L'Augustinus) 重提圣奥斯定的措定；勤领圣体 (La fréquente communion) 一书，在一枝生

花的笔下，托出了补赎习尚。控制着这个终于格来孟九世和约（La paix de Clement IX）的时代的大名，计有冉森（Jansenius）与亚尔褥（Arnauld）。在第二阶段里，冉森学派一变而为一个政治的，议会的，哲学宗教的反对党。它始于十七世纪最后几年，时而暴厉恣睢，时而和平相处，迄法国大革命止。在神学观点下，只有第一阶段的冉森主义，是值得研究的。大家晓得，它的学说强调；人的腐化是极深刻的，原罪的毒素直入司官，甚至不可能反抗圣宠。正如肉欲之乐，在不容抵抗的条件下，引人犯罪；圣宠在必胜的一种愉快下，予以征服。那末，它就否认自由意志；或说它是一种悲观主义，不是没有理由的。这个控诉，极不公正地，为着抹煞了圣奥斯定重要的若干措定，竟加在圣师头上。那些措定奠定了一种真正的超自然的乐观主义，尤奠定了他的充满智慧，又丰富，又兴奋的道理。

二、在神修方面，如在神学及伦理神学方面，存在着不少的学派：着重某一面，或某一点教友的生活，可能产生某种分类的相当基础；正如我们在前面已经说过的，这已表现于中世纪作家身上。

文艺复兴时代的神修大师，无论在神业方法方面，在道理阐述方面，作出了奇妙的精密的鉴别，而使这类的系统，益趋顺境。人们很可能有益地把最近的作家们，予以甄别，而以系于这个或那个学派。站于这些名学派以外的人，为数极少。可是，不应该过度强调这个分类性。一切作家，不管他们属那个学派，虽各有各的特种的学说崇拜，并不否认其他学派的学说。他们也一致承认我们所介绍的十六世纪的神修大师：圣依纳爵，圣女德肋撒，圣十字若望，圣方济各撒肋爵，为典型的神修及神秘神修导师。

无疑地，之后，又崛起了不少的圣贤，创立了新的神修单位。一般地说，他们没有在一个新的角度下，重做那些典型大师

的事业。看来他们尤注意于一个伟大的真理，而以奠定他们事业的基础。

柏吕尔枢机 (Cardinal de Bérulle)，因激于耶稣，降生圣子的伟大的德性，尤注意于虔敬，而发扬了一种热烈的敬礼。在神学方面，由龚特冷 (Condren) 步尔肯 (Bourgoing)，与多玛生 (Tho-massin) 代表祈祷会派 (Ecole oratorienne)，保持着它的思想。

圣书尔比斯派 (Ecole de Saint Sulpice) 创于奥利爱 (M. Olier)；予以继续者是特隆桑 (M Tronsen)。该派边推崇虔敬精神，边揭示内心克制，藉以与他们念兹在兹的基督的情绪，圆满地相结。

另一个柏吕尔的门生，圣厄德 (Saint Eudes)，在景仰基督的内心圣德以外，又提倡耶稣及圣母圣心敬礼。这个敬礼，经圣女玛利大，与真福高隆汴神父的努力，在教友生活中，获得了一个灿烂的发展。圣十字保禄尤传扬了耶稣苦难敬礼，而真福格利尼翁·蒙福尔 (Bx Grignon de Montfort) 尤宣传了童贞圣母敬礼。

其他修会会祖，圣味增爵·保禄 (Saint Vincent de Paul) 圣若翰撒肋 (S. Jean Baptiste de. la Salle)，圣亚尔方骚烈高利 (S. Alphonse de Liguori) 尤注意于实际的修养。他们的灵感，是由上列的神修大师们来的。神修生活，在他们以后，继续发扬着，可是仍在他们的神光烛照下。我们所研究的神修家，至圣方济各撒肋爵为止；可是我们不以他们为终点，而视他们为倡导者。

他们的影响是无边的。圣女德肋撒运用着超性的甘饴，热烈的信心，描写了祈祷圣宠，并且竭力予以宣传，终于排斥了伪革新者的见解，为神秘神修，争得了很多的人员。圣方济各·撒肋爵明智的良善，终于使踌躇者采取步骤。可是，在这些门生中，

因为受了其他的影响，例如古代阿隆伯拉陶斯（Alumbrados）的影响，转又陷入迷津，而或徘徊于异端的寂静主义中，或沉浮于不可靠的半寂静主义中。

这些偏激的观点，只有增加神修界的疑虑：而且为了经过缜密方法整理后的神修主义，似独能引人进入贤关圣城，那些观点，尤被弃如糟糠。渗入知识界的冉森主义，一方面对于心灵的发展，没有多大补益，另一方面，使冲突益趋恶化。反对侔利樨（Molinos）以及分隆（Fénelon）半寂静主义的运动，说明了这些斗争的尖说化。当时，又卷起了一阵广大的反神秘神修的疑云；君视以为根据它的对象，这种神修是越出常轨的。

二十世纪初，对于这些狭窄的见解，开始了一种反抗运动。人们逐渐认为：本质的神秘圣宠，是成全生活的必要补助。我们也以为：这个见解更与教会传统符合，尤其是中世纪的，以及奥斯定的传统。可是，为能正确地了解这个传统，应该一反一般的习惯，注意神秘圣宠的又一要点：在若干环境下，神秘圣宠可能与一种理智的安静的、以及有节的活动，同时存在着。圣女德肋撒辉煌的描写，虽从十六世纪，边引起神学家及神修学家对于神秘圣宠被动的一面，边享有一个无比的权威；可是，我们认为：有益地，而且必要地，应该一提奥斯定派习惯倡导的祈祷智慧（超自然的也不在例外）的积极面。古代神修学家的学说，一面绝对不会因近代神修学家的比较缜密的理论而被削弱，一面持续地，可能间接地帮助解决新难题。不错，这个超自然的兼积极的智慧的措定，不是一个单纯的历史问题。因它的光照而更受人了解的神修事业，是没有空间，没有时间的。而且他们的道理，足以减轻由近代神修学者研究而发生的矛盾。圣奥斯定的道理，是万世常新的。

三、可是，我们尤爱指出：圣奥斯定的道理的伟大，在这种愈趋彪炳的生活的赅绩性中。这个永远一贯的生活，表现于最复

杂的状态内；它把教会前几世纪的作家，以及他们遥远的继承者，在一个见解与情绪的高级集团里，打成一片。芥菜子长成一棵大树的故事，是永远不变的。如果，神学有进步的话，在经验成份特富的神修神学里，怎能没有进步呢？可是，它的进步，也应该是在同一的意义，和同一的思想下（*In eodem sensu, eademque sententia*），完成的：因而我们应该在那些古代教父的作品里，找出一系列统制这样一个发展的原则。

这个我们在这部教父学大纲中，明朗地指出的赓续性，在章节的标题中显露着；而本书的特征之一，也就在这里。

可是，《教父学大纲》的精神，我们相信，尤在那些教会伟大人物的道理表示中；而这个表示，可以视为他们生活和著作的补充。教会的作品，比其他一切文学作品，更以丰富的道理，照耀于世。无疑地，式样是相同的，教会思想家用美丽的词藻著书立说的伟大世纪，具有一种特别色彩。他们不应该使我们轻视其他的作家，为了后者，在留传启示宝贵的工作上，并不逊于前者。这里，技术本质地系于神圣的真理：一个却以欲友资格谈写的教会作家，首该注意真理。我们说真理，我们不但指狭义的教理，也指启示真理的整体；我们的教友生活及神业，肇基于那些真理。

我们反复钻研的神修道理，特别尤其许我们宣扬圣贤们关于天主住在人灵上，以及赐以种种恩宠的奥迹的丰富的和渐进的经验。这样，他们供给了我们关于宗教情感（*Le sentiment religieux*）的准则。现代学者对于宗教情感非常予以注意，不是没有理由的。这类的情感，不必必然是由天主而来的神秘。因此必须存在着可靠的标准，用以把宗教情感别于其他的东西。这些标准是由那些教会认为权威者的大师提供的；而他们笔下的宗教情感，是多方面的。应该一一予以认识，不然，要发生严重的后果。本书在选择工作上，至少能助人一臂之力，且能纲领地指出

他们的道理。

我们的道理陈述，使我们面对许多的潮流，时也面对清楚地自成一家的学派。我们无意把它们对立起来，但只想指出：它们怎样各各在可以自由批判的问题上，寻求真理。实在这类的问题为数不多；一般地说，这部公教思想家历史，是部真理的，真理进步的，困难的胜利的历史。这部历史，在某观点下，是整个地神的。可是在不少的观点下，正如我们所说的，也是人的。我们把圣师们列于前茅，我们引读者注意额上发出超自然之光的圣贤。我们的用心，只在忠实地反映他们的思想。在工作的过程中，我们到处就正于在此世具有真理特恩的教会，以及在此世掌管道库的教皇。这是我们百折不挠的意志：如果本书有一句越出正轨的话，我们无条件地予以撤消。

教父学大纲信理索引

甲 天主

一、天主的认识

(子) 天主的观念：上册，七四（阿利典特）；上册，八九（阿德那高）；上册，八四（圣儒斯定）；上册，九〇（圣德奥斐肋）。（丑）天主实有：上册，七四（阿利典特）；上册，九二（弥努基）；上册，四四一—四四二（圣奥斯定）。（寅）天主的超然和认识：上册，八五（圣儒斯定）；上册，一二八（克来孟）；上册，二八〇、三二三（圣若望金口）；上册，一二六（克来孟）上册，三六一—四三七（圣奥斯定）。（卯）神学的综合：下册，二二三、二二六一—二二七（圣若望达马萨内）；下册，二五八一—二五九（伊烈基那）；下册，二六九—二七〇，二七六一—二七八（圣安瑟尔莫）；下册，三〇八（理查）；下册，三三一（威廉）；下册，一五一—一五二，三五五—三五六，三五九—三四〇（圣文都辣）；下册，四〇四—四〇五（圣多玛斯）；下册，四五—一四五二（邓斯各德）；下册，五五一（苏亚胥士）。

二、天主的屬性

(子) 天主一个：上册，八九（阿德那高）；上册，九二（弥努基）；上册，一〇〇（圣依肋纳）；上册，一六〇（忒滔良）；上册，一八三（拉当司）。（丑）天主的单纯性：上册，一六六（忒滔良）；上册，四〇八一—四〇九、四三六（圣奥斯定）。（寅）天主的美善：上册九八（圣依肋纳）；上册，四一二、四

四二（圣奥斯定）；下册，五九、六六（得尼）；下册，二二六（圣若望达马萨内）。（卯）真理与智慧：上册，四二三、四三七、四四二（圣奥斯定）。（辰）天主不能受苦：上册，一八三（拉当司）；上册，一九一（圣额我略）。（巳）人的最后目标和荣福：上册，三六一—三六二（圣盎博罗削）；上册，四五五（圣奥斯定）。（午）天主之名：下册，五九、六四（得尼）；下册，二七七（圣安瑟尔莫）；下册，三九九（亚历山大）；下册，三五九—三六〇（圣文都辣）；下册，四〇五一—四〇六（圣多玛斯）；下册，四五二—四五三（邓斯各德）；下册，五三七（雷西鄂斯）；下册，五五一（苏亚赉士）。（未）典型主义：下册，四〇〇—四〇九（圣多玛斯）；下册，四五—四五二（邓斯各德）；下册，四四五（亨理）。

三、造化

（子）邪说驳义：上册，九八（圣依肋纳）；上册，一六〇（忒滔良）；上册，八四（圣儒斯定）；上册，一二八（克来孟）；上册，一四三（奥利振）；上册，一九二（圣梅托特）；上册，四四三—四四四（圣奥斯定）。（丑）造化通过圣言：上册，七二—七三（护教学者）；上册，八四—八五（圣儒斯定）；上册，一五二（圣希坡利忒）。（寅）六天的工程：上册，一八四（圣维克道冷）；上册，二八四（圣巴西略）；上册，二八九（圣额我略）；上册，三五—（圣盎博罗削）；上册，四三一（圣奥斯定）。（卯）造化的美善：上册，一八三（拉当司）；上册，四一三、四二三（圣奥斯定）。（辰）造化是天主的肖像：上册，四二四、四三六、四四〇、四四八（圣奥斯定）。（巳）诗歌题材：上册，三六八（圣葆冷）；下册，一三九（圣阿维）；下册，一四三（德累昆爵）。（午）不同的综合：下册，一七四（圣以锡多）；下册，三〇三—三〇四（圣余格）；下册，三四五、三五二（圣文教辣）；下册，四〇八（圣多玛斯）。

四、受造之物

(子) 天神：上册，九八（圣依肋纳）；上册，一三五、一四三（奥利振）；下册，六七、九八（得尼）；下册，一一九（马迈）；下册，一七七（圣以锡多）；下册，一六二（圣大额我略）；下册，四〇九（圣多玛斯）。(丑) 护守天神：上册，六一—一六二（赫尔曼）；下册，六七（得尼）；下册，一六二（圣大额我略）；下册，二九一（圣伯尔纳多）；下册，四〇九（圣多玛斯）。(寅) 人类：下册，四一〇—四一三（圣多玛斯）。

五、上智

(子) 不同的观点：上册，二六（圣克来孟）；上册，七四（阿利典特）；上册，九三（弥努基）；上册，四二三一—四二四，四二六一—四二七（圣奥斯定）；上册，一八三一—一八四（拉当司）；上册，三二二（圣若望金口）；上册，三七三（奥洛士）；上册，二八九（圣额我略）；下册，一〇七（萨维央）；下册，一五八（圣大额我略）。(丑) 神学：下册，二二七（圣若望达马达马萨内）；下册，四〇八一—四〇九（圣多玛斯）。

六、预简

(子) 教父们不同的见解：上册，三三〇（圣若望金口）；上册，三九九（卡息亚那斯）；上册，四五—一四五三（圣奥斯定）；下册，一一三（琉细杜斯）；下册，二五六（哥德伽）；下册，一〇七（雷朗学校）；下册，一二三（圣普洛斯拍）；下册，一二八（西得隐士）；下册，一三〇（圣孚盛思）；下册，一三四（圣彻萨里）；下册，一六二（圣大额我略）；下册，一七七（圣以锡多）。(丑) 神学综合：下册，二七七（圣若望达马达马萨内）；下册，二五六—二五七（兴克马等）；下册，四〇六（圣多玛斯）；下册，四五三（邓斯各德）；下册，五一八（雅物利）；下册，五一九（喀德冷）；下册，五二九（奥斯定主义）；下册，五三六（摩利那）；下册，

五四〇—五四四（摩利那主义）。

乙 三位

七、天主三位

（子）传统的基本道理：上册，二五（信经）；上册，二二（使徒教父）；上册，六一（赫尔曼）。（丑）三位在灵魂上：下册，二四（圣济利禄）。（寅）与三位结合：下册，五七八（圣女德肋撒）。

八、圣言

（子）圣言是真天主子：上册，二二—二三，七二—七三（使徒教父）；上册，二七（信经）；上册，三六（克来孟丛著）；上册，四五（圣依纳爵）；上册，七五（亚列顿）；上册，七九、八六（圣儒斯定）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一二八（克来孟）；一三五、一四二（奥利振）。（丑）圣言是造物主：上册，二二—二三（使徒教父）；上册，八五（圣儒斯定）；上册，一一七（亚历山大学者）；上册，一四三（奥利振）上册，一五二（圣希坡利忒）。（寅）圣言是照耀者：上册，七三（护教学者）；上册，八五（圣儒斯定）；上册，一〇一（圣依肋纳）。（卯）圣言不同的状态：上册，七三（护教学者）；上册，一五二（圣希坡利忒）上册，一六九（诺华西央）。

九、下属说

（子）圣言相对地属于父：上册，七三（护教学者）；上册，八五（圣儒斯定）；上册，八九（阿德那高）；上册，一一七（亚历山大里亚学派）；上册，一四二（奥利振）；上册，一六七（忒滔良）；上册，一七〇（诺华西央）；上册，一八七（罗马圣特尼）；上册，一九〇（卢西央）。（丑）圣言绝对地属于父：见亚利略学说。

一〇、同体

(子) *Ομοουσιος* 上册, 一一九 (保禄沙漠萨得); 上册, 一四二 (奥利振); 上册, 一八七 (得尼); 上册, 二〇四、二一六—二一七、二二三 (尼西亚公会议); 上册, 二〇—二〇二 (亚历山大里亚学派); 上册, 二〇三 (安提阿学派)。(丑) *Ομοουσιος*: 上册, 二一四 (巴西略); 上册, 二二一 (安瑟伯); 上册, 二二七 (李盘尔); 上册, 二三三 (圣亚大纳削); 上册, 二四六 (圣喜辣利); 上册, 二九三 (卡帕多细亚教父)。(寅) *ουσια* 和 *υποστασις*: 上册, 二三八 (圣亚大纳削); 上册, 二七四 (狄狄马); 上册, 二九三 (卡帕多细亚教父); 上册, 二七七—二七八 (圣巴西略)。

一一、圣神

(子) 祝圣者: 上册, 一〇二 (圣依肋纳); 上册, 二九五 (圣额我略); 上册, 一〇一 (蒙丹学说); 上册, 八六 (圣儒斯定); 上册, 一四二 (奥利振); 上册, 一六一 (忒滔良); 上册, 一六九 (诺华西央)。(丑) 与父同体的圣神: 上册, 二三八—二三九 (圣亚大纳削); 上册, 二四六—二四七 (圣喜辣利); 上册, 二七一 (圣爱比法纳); 上册, 二七四 (狄狄马); 上册, 二八一 (圣巴西略); 上册, 二八四 (圣额我略); 上册, 二八八 (圣额我略); 上册, 三五七、三六四 (圣盎博罗削); 上册, 三八八 (圣热罗尼莫); 上册, 四〇一 (圣尼赛塔)。(寅) 发的状态: 上册, 一四二 (奥利振); 上册, 二三八 (圣亚大纳削); 上册, 二四六 (圣喜辣利); 上册, 二九五 (卡帕多细亚教父); 上册, 三六四 (圣盎博罗削); 上册, 一六九 (诺华西央); 上册, 二九五 (圣爱比法纳); 上册, 四四三 (圣奥斯定); 下册, 二〇八 (圣马克息马); 下册, 二二六 (圣达马萨内); 下册, 二五四 (及子问题); 下册, 二五四—二五五 (福细阿斯学说); 下册, 二七一 (圣安瑟尔莫); 下册, 三七九

(圣多玛斯)。(卯) 圣神在灵魂上的活动：下册，四二三、四二五（圣多玛斯）；下册，五三〇（多玛斯主义）；下册，五九〇—五九一（圣十字若望）。

一二、圣三神学

(子) 最初的尝试：上册，九一（圣德奥斐肋）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一六六（忒滔良）。(丑) 最初的圣三论：上册，一三四、一三五（奥利振）；上册，一六六（忒滔良）；上册，一六九（诺华西央）。(寅) 古代道理综合：上册，二八四—二八五（圣额我略）；上册，四二五—四二六（圣奥斯定）；上册，三二七（圣若望金口）；下册，一二七—一二八（圣孚盛思）；下册，一四七（波伊斯）；(卯) 新的综合：下册，二七一、二七八（圣安瑟尔莫）；下册，三〇八（理查）；下册，三五六（圣文都辣）；下册，四〇七—四〇八（圣多玛斯）；下册，四五三（邓斯各德）；下册，五一七—五一八（卡泽坦）；下册，五五二（苏亚賚士）。

丙 基督

一三、基督

(子) 人神：上册，一二八（克来孟）；上册，四四四（圣奥斯定）。(丑) 位：上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一六七（忒滔良）；上册，二〇一（亚历山大里亚学校）；上册，二〇三（安提阿学校）；(寅) 语言调度：上册，二三（使徒教父）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，二三九（圣亚大纳削）；上册，二七一（圣爱比法纳）；上册，二九五（卡帕多细亚教父）。

一四、基督的两性

(子) 基督天主：上册，三七〇（普鲁登斯）；下册，二五六（依利本）。(丑) 基督人：上册，二三（使徒教父）；上册，

四五（圣依纳爵）；上册，二二八（忒滔良）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，二四七（圣喜辣利）；上册，一二八（克来孟）；上册，一四三（奥利振）；上册，三〇三一三〇四（亚颇利拿里）；下册，二八（提奥多里特）。（寅）圣神祝圣基督人性：下册，二四（圣济利禄）。

一五、两性的结合

（子）古代的道理：上册，四五（圣依纳爵）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一六六一一六七（忒滔良）；上册，三九四（卡息亚那斯）；上册，四四四（圣奥斯定）；上册，三〇三一三〇四（亚颇利拿里）；上册，三一—（德奥陶罗）。（丑）基督神学术语：下册，七一八（希腊教父）；上册，二〇二（亚历山大里亚学校）；上册，二〇三（安提阿学校）；上册，三〇三一三〇四（亚颇利拿里）。（寅）信理：下册，三五—三六（圣大良）；下册，二三（圣济利禄）。（寅）神学系统：下册，五〇（雷温斯）；下册，六七（得尼）；下册，一四七（波伊斯）；下册，二二五—二二六（圣若望达马萨内）。（辰）多玛斯主义综合：下册，四二五—四二八（圣多玛斯）。（巳）其他神学结合：下册，三五六（圣文都辣）；下册，四五三—四五四（邓斯各德）；下册，五五三（苏亚贲士）。

一六、救赎

（子）赔偿论：上册，八六（圣儒斯定）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一二八（克来孟）；上册，一四三—一四四（奥利振）；上册，二九五—二九六（圣额我略和圣巴西略）；上册，二四七（圣喜辣利）；上册，三六四（圣盎博罗削）；上册，四四四（圣奥斯定）；下册，八八（圣大良）。（丑）结合论：上册，二三九（圣亚大纳削）；上册，二九五—二九六（圣额我略）；上册，二四七（圣喜辣利）；下册，八七一—八八（圣大良）。（寅）权利论：上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一四三

(奥利振)；上册，二九五—二九六(圣额我略)；上册，三六四(圣盎博罗削)；上册，四四四(圣奥斯定)；上册，二九六(圣额我略)。(卯)权力滥用：下册，八八(圣大良)；下册，一七七(圣以锡多)；下册，二七八—二七九(圣安瑟尔莫)；下册，二八五(阿柏拉德)；下册，四二九(圣多玛斯)。(辰)救赎神学：下册，二七一—二七二(圣安瑟尔莫)；下册，二九八—二九九(圣伯尔纳多)；下册，三五六(圣文都辣)；下册，四五四(邓斯各德)。

一七、救赎的效果

(子)和好神化重生：上册，一〇一(圣依肋纳)；上册，一二八(克来孟)；上册，二三九(圣亚大纳削)；上册，二九五—二九六(卡帕多细亚教父)。(丑)效果的普遍性：上册，一四三—一四四(奥利振)；上册，二九五(圣额我略)；上册，四四四(圣奥斯定)。(寅)救赎的平衡；下册，四二九(圣多玛斯)；下册，四五四(邓斯各德)。

一八、基督的名称与任务

(子)基督的名称：上册，四〇一(尼赛塔)；下册，五五三(路易良)。(丑)基督在教友：上册；四六(圣依纳爵)；上册，一三七(奥利振)；上册，三六三(圣盎博罗削)。(寅)基督揭示奥迹：上册，一〇一(圣依肋纳)；上册，一二三(克来孟)；上册，一三一(奥利振)；上册，四二三—四二四(圣奥斯定)。(卯)基督医生：上册，一二八(克来孟)；上册，三六三(圣盎博罗削)；上册，四四四(圣奥斯定)。(辰)基督神化者：上册，(圣依肋纳)；上册，二四〇(圣亚大纳削)。(巳)基督纯洁的灵魂的淨配：上册，一四四(奥利振)；上册，二七五(狄狄马)；上册，二九〇(圣额我略)；上册，三六二(圣盎博罗削)。(午)基督是教会的淨配：上册，二六一(圣厄弗冷)；上册，四五七(圣奥斯定)。(未)基督是路：上册，四

四四（圣奥斯定）；下册，二一〇（圣马克息马）；下册，二九九一三〇〇（圣伯尔纳多）；下册，四八五（方济各学校）；下册，五七一（圣女德肋撒）。

一九、基督的知识

（子）基督的知识是神光之果：上册，四六（圣依纳爵）；上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，一二七（克来孟）；上册，一三八（奥利振）；上册，二四〇（圣亚大纳削）；上册，二七五（狄狄马）；上册，四四九（圣奥斯定）。（丑）基督的知识与圣母玛利亚：上册，一三七（奥利振）。（寅）基督的知识与爱：下册，三〇〇—三〇一（圣伯尔纳多）；下册，三六一（圣文都辣）；下册，五七九（圣女德肋撒）。

二〇、玛利亚

（子）救世的合作者：上册，八六（圣儒斯定）；上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，四四四（圣奥斯定）。（丑）母性：上册，八六（圣儒斯定）；上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，一八八（边里阿）；上册，二七一（圣爱比法纳）；上册，四四四（圣奥斯定）；下册，一七、一九（圣济利禄）。（寅）卒世童贞：上册，一六〇（忒滔良）；上册，二七一（圣爱比法纳）；上册，三五六（圣盎博罗削）；上册，三八三（圣热罗尼莫）；上册，八六（圣儒斯定）；上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，二六一（圣厄弗冷）；上册，三五六（圣盎博罗削）；下册，一七九（圣伊特丰斯）。（卯）圣德：上册，二六一（圣厄弗冷）；上册，三六三（圣盎博罗削）；上册，四四四（圣奥斯定）；上册，三二八（圣若望金口）；下册，一三一（圣大良）；下册，二七二（圣安瑟尔莫）；下册，二九九（圣伯尔纳多）；下册，三五七（圣文都辣）；下册，四二九（圣多玛斯）。（辰）始孕无玷：下册，七一（基利斯波）；下册，一九七（圣克里特）；下册，二一三（优卑亚的若望）；下册，二一六（圣才尔孟）；

下册，二一七（斯塔莱士）；下册，二八六（阿柏拉德）；下册，四五四—四五五（邓斯各德）。（巳）玛利亚的生死：上册，一五四（伪经）；上册，二七一（圣爱比法纳）；下册，二一二（摩潭斯德）；下册，二二四（圣达马萨内）。

二一、圣人们

（子）周年：上册，四九（圣玻利加伯）；上册，一九五（致命实录）。（丑）歌颂者：上册，二五九—二六〇（圣厄弗冷）；上册，二八一（圣巴西略）；上册，二八五，（额我略）；上册，二九〇（额我略）；上册，三二五（圣若望金口）；上册，三五五（圣盎博罗削）；上册，四三二（圣奥斯定）。（寅）圣徒传：上册，四〇六（坡息提阿斯）；下册，二七（提奥多里特）；下册，七五（济利禄）；下册，一四二（圣福条那）；下册，一六一（圣大额我略）；下册，一九〇（摩斯卡斯）；下册，二〇五（圣索弗隆）；下册，二九四（圣伯尔纳多）。

二二、圣人敬礼

（子）古代传统：上册，三八三—三八六（圣热罗尼莫）；上册，二二二（安瑟伯）；上册，二六八、二七一（圣爱比法纳）。（丑）敬礼意义和源始：下册，二一三、二一五（八世纪的神学争执）；下册，二一五（尼西亚公会议）；下册，二五三（与希腊人的争执）。

丁 圣宠

二三、人类堕落

（子）原始状态：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，二六二（圣厄弗冷）；上册，二九七—二九八（卡帕多细亚教父）；上册，三四四（玛尔谷）；上册，三六九（普鲁登斯）；上册，四一六一—四一七，四四五—四四六（圣奥斯定）。（丑）堕落后

果：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，二八九（圣额我略）。（寅）偏情：上册，四一六、四四五、四四八（圣奥斯定）；下册，三〇五（余格）；下册，二七一（圣安瑟尔莫）。

二四、宠爱

（子）罪的毁灭：上册，四四六（圣奥斯定）。（丑）重生：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，四四六（圣奥斯定）。（寅）灵魂的超性生活上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，二四〇（圣亚大纳削）；上册，二九九—三〇〇（卡帕多细亚教父）；上册，三四四（玛尔谷）；上册，四四六（圣奥斯定）。（卯）天主教在灵魂上：上册，四六（圣依肋纳爵）；上册，二七五（狄狄马）；上册，三六三（圣盎传罗削）。（辰）天主教化：下册，二三一—二四（圣济利禄）；上册，二一〇—二一一（圣马克息马）；下册，三五七（圣文都辣）；下册，四一八—四二〇（圣多玛斯）；下册，四五五（邓斯各德）。

二五、宠佑

（子）必要：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，一三八（奥利振）；上册，一七二、一七九（圣西伯利央）；上册，二六一（圣厄弗冷）；上册，二九八（圣额我略）；上册，三三〇（圣金口若望）；上册，三六三（圣盎博罗削）；上册，三八四（圣热罗尼莫）；上册，三九七（卡息亚那斯）；上册，四一六、四四八—四四九（圣奥斯定）；下册，一六二（圣大额我略）；下册，二二八（圣若望达马萨内）；下册，二九三、二九六—二九七（圣伯尔纳多）。（丑）无代价性：上册，三九八—三九九（卡息亚那斯）；下册，一〇七—一〇八（布鲁温斯派）；上册，四四八—四四九（圣奥斯定）；下册，一一六—一一七（奥斯定派神学校）；下册，一二四—一二五（圣普洛斯拍）；下册，一二九—一三〇（圣孚盛思）；下册，一三四—一三五（奥伦治公会议）。（寅）宠佑的性质：上册，二九八（卡帕多细亚

教父)；上册，三三〇—三三一（圣若望金口）；上册，四四六一—四四八（圣奥斯定）。（卯）神学综合：下册，四五五（邓斯各德）；下册，四六二—四六三（奥坎）；下册，五一八—五一九（喀德冷）；下册，五二三（巴内士）；下册，五三二—五三三（奥斯定主义）；下册，五三八、五五二（耶稣会学说）。

二六、圣神恩宠

（子）古代传统：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，三九七—三九八（卡息亚那斯）；上册，四四九（圣奥斯定）；下册，一六四（圣大额我略）；下册，三〇四（余格）；下册，三五七（圣文都辣）。（丑）神学综合：下册，四二〇—四二一（圣多玛斯）；下册，三五六（圣文都辣）；下册，四五五—四五六（邓斯各德）。

二七、高级圣宠

（子）完美的恩宠：上册，一〇二（圣依肋纳）；上册，三九七—三九八（卡息亚那斯）；上册，四四九（圣奥斯定）；下册，七二—七三（提亚陶格）。（丑）圣宠的高等成绩：上册，一二六（克来孟）；上册，三四五（东方隐修者）；上册，三六三（圣盎博罗削）；上册，三九七（卡息亚那斯）；上册，四四九—四五〇（圣奥斯定）；下册，一九三（若望克利玛格）；下册，二一〇（圣马克息马）。

二八、瞻祷

（子）界词：上册，一四—一六（导言）。（丑）不同的见解：下册，六三一—六六（得尼）；下册，七二—七四（提亚陶格）；下册，一六五—一六六（圣大额我略）；下册，三〇—三〇二（圣伯尔纳多）；下册，三〇七—三〇八（余格）；下册，三〇九—三一〇（查理）；下册，三五七—三五八（圣文都辣）；下册，五七一（圣女德肋撒）；下册，五八六（圣十字若望）；下册，六〇四（方济各撒肋爵）。

二九、非常的圣宠

(子) 神恩: 上册, 三〇一三一 (十二徒训话); 上册, 二五四 (宗徒纪纲); 上册, 四五〇 (圣奥斯定)。(丑) 异宠: 下册, 三一〇 (理查); 下册, 三五七—三五八 (圣文都辣); 下册, 四二三 (圣多玛斯); 下册, 四八八 (得尼学派); 下册, 五七七—五七八 (圣女德肋撒)。

三〇、神秘神学

(子) 界词: 下册, 六三一六六 (得尼); 下册, 三〇九—三一— (理查); 下册, 三四九—三五— (圣文都辣); 下册, 四九二 (才尔松)。(丑) 神秘神修理论家: 下册, 三〇六一—二 (圣微克忒学院); 下册, 六二〇—六二三 (圣多玛斯); 下册, 三〇〇—三〇二 (圣伯尔纳多); 下册, 五七五—五七九 (圣女德肋撒); 下册, 五八二—五九一 (圣十字若望); 下册, 五九五—六〇二 (圣方济各撒肋爵)。

戊 圣事

三一、圣事

(子) 圣事辞源: 上册, 一六七 (忒滔良); 上册, 一七九 (圣西伯利央); 上册, 四五九—四六〇 (圣奥斯定)。(丑) 古代传统: 上册, 二五六 (亚孚拉得); 上册, 二六一 (圣厄弗冷); 上册, 三三〇—三三一 (圣若望金口); 上册, 三六四 (圣盎博罗削); 上册, 三八三 (圣热罗尼莫); 上册, 四〇五 (圣奥普塔)。(寅) 中世纪: 下册, 三〇三一—三〇四 (余格); 下册, 三一六 (格言提纲); 下册, 三一五 (伦巴); 下册, 三三九 (亚历山大); 下册, 三五七 (圣文都辣); 下册, 三七四 (圣多玛斯)。(卯) 多明我派综合: 下册, 四二九—四三〇 (圣多玛斯)。(辰) 其他学说: 下册, 三五七 (圣文都辣); 下册,

四五六一四五七（邓斯各德）；下册，五五二（苏亚资士）；下册，五一九（喀德冷）。

三二、圣洗

（子）教会传统：上册，三〇、三二（十二徒训话）；上册，四四（圣依纳爵）；上册，九一（赫尔曼）；上册，八六（圣儒斯定）；上册，一〇一（圣依肋纳）；上册，一二八（克来孟）；上册，一四三一—四四（奥利振）；上册，一六三（忒滔良）；上册，一八七（圣特尼）；上册，二五一（圣济利禄）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，二七六（圣巴西略）；上册，二九〇（圣额我略）；上册，二九八（卡帕多细亚教父）；上册，三三〇—三三一（圣若望金口）；上册，四〇五（圣奥普塔）。（丑）异端人的圣洗：上册，一七五—一七六（圣西伯利央）；上册，二六五（多那忒谬说）；上册，一七七（圣以锡多）；上册，四一四、四六〇（圣奥斯定）。

三三、圣振

（子）初领的圣事：见圣洗；（丑）古代传统：上册，一二八（克来孟）；上册，一六七（忒滔良）；上册，一六九（华诺西央）；上册，一七九（圣西伯利央）；上册，二五一（圣济利禄）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，三三一（圣金口若望）；上册，四六一（圣奥斯定）；下册，六七（得尼）；下册，二二八一—二二九（圣若望达马萨内）。

三四、圣体

（子）古代传统：上册，三〇、三二（十二徒训话）；上册，四四、四六（圣依纳爵）；上册，八〇、八六（圣儒斯定）；上册，一〇一（圣依纳爵）；上册，一〇五（阿盘溪）；上册，一〇五（班多廉）；上册，一二八（克来孟）；上册，一四四（奥利振）；上册，一六七（忒滔良）；上册，一七九（圣西伯利央）；上册，二五一（圣济利禄）；上册，二五七（亚孚拉得）；

上册，二九八—二九九（卡帕多细亚教父）；上册，三三一（圣若望金口）；上册，三六四（圣盎博罗削）。（丑）圣体实在性：上册，四六〇—四六一（圣奥斯定）；下册，二六〇—二六一（贝伦伽谬说）；下册，四三〇—四三一（圣多玛斯）；下册，五五一（苏亚赉士）。（寅）圣体与教友生活：下册，二五（圣济利禄）；下册，四九一（耿比斯）；下册，六〇三（圣方济各撒肋爵）。

三五、告解

（子）古代传统：上册，三〇、三二（十二徒训话）；上册，三九（克来孟）；上册，五七一—五九（赫尔曼）。（丑）三世纪：上册，一四四（奥利振）；上册，一五二—一五三（圣希坡利忒）；上册，一六三—一六四（忒滔良）；上册，一七〇（诺华西央）；上册，一七四、一七九（圣西伯利央）；上册，一九一—一九二（圣额我略）。（寅）四世纪：上册，二八一（圣巴西略）；上册，二三二（圣若望金口）；上册，三五七、三六四（圣盎博罗削）；上册，四〇三（圣巴西央）；上册，四六一（圣奥斯定）。（卯）五至八世纪：下册，八九—一九〇（圣大良）；下册，一六二—一六三（圣大额我略）；下册，六七（得尼）；下册，一八五（论罪罚著作）；下册，一八八（圣若望四世）；下册，四五六（邓斯各德）；下册，四五六（苏亚赉士）。

三六、终傅

（子）古代证人：上册，二五三（塞拉比翁）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，三四八（圣易诺增爵一世）。（丑）终傅与傅尸：下册，六七—六八（得尼）；下册，三〇四（余格）。

三七、神品

（子）铎品概观：上册，三七（克来孟）；上册，一六七（忒滔良）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，三四八（圣易诺增爵一世）；上册，四六〇（圣奥斯定）。（丑）教友的铎品：上

册，一二七（克来孟）；上册，一六七（忒滔良）。（寅）祝圣司铎：上册，一五一（圣希坡利忒）；上册，二五四—二五五（宗徒纪纲）；下册，九〇（圣大良）；下册，六七（得尼）。（寅）铎品的伟大：上册，三二〇—三二一（圣若望金口）。

三八、婚配

（子）主教的核准：上册，四四（圣依纳爵）。（丑）夫妇矢志：上册，六一（赫尔曼）；上册，一六三（忒滔良）。（寅）再婚：上册，九〇（阿德那高）；上册，二九九（圣巴西略）；上册，三二二、三三二（圣若望金口）。（卯）离婚：上册，二九九（圣巴西略）；上册，三三二（圣若望金口）；上册，四二九（圣奥斯定）。（辰）婚姻是合法的：上册，七〇（蒙丹谬说）；上册，七一（节制说）；上册，一二四（克来孟）；上册，三二九（圣若望金口）；上册，三五六（圣盎博罗削）；上册，三八二、三九二（圣热罗尼莫）；上册，四一八、四二九、四六一（圣奥斯定）。（巳）婚配的本质：下册，四三〇（圣多玛斯）。

巳 教会

三九、一般的教会

（子）教会是基督的妙身：上册，四五八（圣奥斯定）；下册，四三一（圣多玛斯）。（丑）教会是爱德：上册，四五（圣依纳爵）。（寅）基督在教会内：上册，四五一—四六（圣依纳爵）。（卯）圣神在教会内：上册，九九（圣依肋纳）。（辰）教会是母亲：上册，一七七（圣西伯利央）。（巳）生命的保障：上册，三六〇（圣盎博罗削）。（午）教会的社会性：下册，二二九（圣若望达马萨内）。

四〇、教会统制

(子) 真正的统制：上册，三一—三二（十二徒训话）；上册，三八—三九（圣克来孟）；上册，四三—四四（圣依纳爵）；上册，六二（赫尔曼）；上册，一三八（奥利振）；上册，一六八（忒滔良）。（丑）三级制：上册，三七—三九（圣克来孟）；上册，四三—四四（圣依纳爵）；上册，三九〇—三九一（圣热罗尼莫）；上册，四〇二（盎博罗西亚得）。（寅）统制的低级：上册，一九四（宗徒训话）；下册，一六九（圣以锡多）。（卯）圣化之职：下册，六〇（得尼）。

四一、教会分授圣宠

(子) 教会保管圣化的工具：上册，二三（使徒教父）；上册，二六一（圣厄弗冷）。（丑）教会管理圣事：上册，四四（圣依纳爵）；上册，四〇五（圣奥普塔）；上册，四一四、四六〇（圣奥斯定）。（寅）教会的赦罪权：上册，五六、五九（赫尔曼）；上册，一七九（圣西伯利央）上册，三六四（圣盎博罗削）；上册，四六一（圣奥斯定）。

四二、教会至圣

(子) 教会分配圣宠：见上。（丑）教会保障伦理：上册，三五八—三五九（圣盎博罗削）。（寅）教会是个圣人的社会：上册，五六（赫尔曼）；上册，二六五（多那忒主义）；上册，四〇四（圣奥普塔）；上册，四一四、四五九（圣奥斯定）。

四三、教会至公

上册，四四（圣依纳爵）；上册，一七七—一七八（圣西伯利央）；上册，三三二—三三三（圣若望金口）；上册，四〇三（圣巴西央）；上册，四〇五（圣奥普塔）；上册，四一四（圣奥斯定）。

四四、教会至一

(子) 一般的至一：上册，四四（圣依纳爵）；上册，六二

(赫尔曼)。(丑)道理统一:上册,八六(圣儒斯定);上册,一〇〇(圣依肋纳);上册,一五九(忒滔良)。(寅)组织统一:上册,一七七(圣西伯利央);上册二九六一二九七(卡帕多细亚教父);上册,三三二—三三三(圣若望金口);上册,三六〇(圣盎博罗削);上册,四一四、四五八(圣奥斯定);下册,八四、八六(圣大良);下册,二六〇(宗教的纠纷)。

四五、教会传自宗徒

(子)组织和道理由于宗徒:上册,九五(赫才西伯);上册,一〇〇(圣依肋纳);上册,一五九(忒滔良);上册,一七四—一七五(圣西伯利央)。(寅)基于伯多禄座位:上册,二〇五—二〇六(关于宗座道理的发展)。

四六、罗马教会

(子)基层证据:上册,三九—四〇(圣克来孟);上册,四四—四五(圣依肋纳爵);上册,六二(赫尔曼);上册,九五(赫才西伯);上册,一〇〇(圣依肋纳);上册,一〇四(圣维克道);上册,一〇四(格林多得尼);上册,一〇四(阿盘溪);上册,一三一(奥利振);上册,一五三(圣希坡利忒);上册,一七五(圣西伯利央);上册,一八六—一八七(亚历山大的得尼);上册,一九五(西方隐名著作)。(丑)合理的进步:上册,二〇五(关于宗座道理的发展);上册,一九八、二〇〇、二〇三(导言)。(寅)若干历史事实:上册,二〇七—二〇八(导言);上册,二三—(圣亚大纳削);上册,二三—(撒狄格会议);上册,三一八、三三二—三三三(圣若望金口);上册,三四八(圣易诺增爵一世);下册,二九(提奥多里特);下册,三六(一性论);下册,二三二、二三六(斯图提)。(卯)责斥异端:上册,二九七(亚颇利拿里受处分);上册,三四八(奥利振受处分);上册,二六七(披雷杰受处分);下册,一八(聂斯多略受处分);下册,三五(一性论被谴责)。

(辰) 罗马教会威权的推崇：上册，二〇七—二〇八（关于宗座的信理）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，三七四（圣厄弗冷）；上册，二七〇（圣爱比法纳）；上册，二九六—二九七（卡帕多细亚教父）；上册，三六〇（圣盎博罗削）；上册，三八九（圣热罗尼莫）；上册，四一七、四五八（圣奥斯定）；下册，三五—三六，九〇—九一（圣大良）；下册，九四（圣机雷细阿斯）；下册，九五（薛玛克）；下册，九六（赫尔弥达），下册，一〇三（厄诺狄阿斯）；下册，一五八（圣大额我略）；下册，二〇七（圣马克息马）；下册，二三五（斯图提）。（巳）教宗的威权：上册，二〇五（导言）；下册，九七—九八（赫尔弥达）。

四七、教宗

(子) 牧职：上册，三七—四〇（克来孟）；上册，九七—一〇〇（圣依肋纳）；上册，一五三（圣希坡利忒）；上册，二三一（圣亚大纳削）；上册，三四六（圣达马萨）；上册，三四七（西列思）；上册，三四七—三四八（圣易诺增爵）；下册，八五一—八七（圣大良）；下册，九四—九五（圣机雷细阿斯）；下册，一五八—一五九（圣大额我略）。（丑）决定道理：上册，一八六—一八七（圣特尼）；上册，四〇三（圣达马萨）；上册，三四八（圣易诺增爵）；上册，三四九（圣左息马斯）；下册，一七一—二〇（圣则肋斯定一世）；下册，三五—三七，八五一—八六（圣大良）。（寅）中世纪：下册，三二—三三二（亚历山大三世）；上册，三三二—三三三（易诺增爵三世及十三世纪教皇）。

四八、教会与国家

(子) 概观：上册，一九八—一九九（导言）；上册，二三三（圣亚大纳削）；上册，二七七—二七八，二九六（圣巴西略）；上册，三一六—三一七（圣若望金口）；上册，三五—一

三五四，三五八一三六〇（圣盎博罗削）；上册，四一四—四一五，四五八一四五九（圣奥斯定）。（丑）国家该帮助教会：上册，三五九（圣盎博罗削）；上册，四五八一四五九（圣奥斯定）。（寅）教会与国家的关系：上册，三五八（圣盎博罗削）；上册，四五八一四五九（圣奥斯定）；下册，九三（圣机雷细阿斯）；下册，二一三，五三一五四（查士丁尼一世）。（卯）中世纪：下册，二六三—二六四（西尔物斯德肋）；下册，三〇五（余格）；下册，四七〇—四七一（十四世纪神学）。

庚 四末

四九、世末

（子）世末已近：上册，三一、三三—三四（十二徒训话）；上册，五七（赫尔曼）；上册，七〇（蒙丹）；上册，一六七（忒滔良）。（丑）假基督：上册，一四八（圣希坡利忒）；上册，一八一（高摩第央）；上册，一八三（拉当司）。（寅）死者复活：上册，八〇（圣儒斯定）；上册，八九（阿德那高）；上册，一五〇（圣希坡利忒）；上册，一六〇（忒滔良）。（卯）审判：上册，一一二（伪启示录）；上册，一七六（圣西伯利央）；上册，四六一（圣奥斯定）。

五〇、天堂

教父们的见解：上册，四六一—四七（圣依纳爵）；上册，一〇三（圣依肋纳）；上册，三六五（圣盎博罗削）；上册，三〇〇（卡帕多细亚教父）；上册，一一二（伪启示录）；上册，一四三（奥利振）；上册，二六一（厄弗冷）；上册，三七〇（普鲁登斯）；上册，四六二（圣奥斯定）；下册，四三一—四三二（圣多玛斯）；下册，四五六（邓斯各德）；下册，四六六（若望十二世）。

五一、地狱

(子) 地狱是永远的：上册，一四三（奥利振）；上册，二五七（亚孚拉得）；上册，二六一（厄弗冷）；上册，三〇〇（圣巴西略）；上册，三六五（圣盎博罗削）；上册，三七七（鲁芬）；上册，三九一（圣热罗尼莫）；上册，四六一（圣奥斯定）。（丑）罪罚的减轻：上册，三〇〇（卡帕多细亚教父）；上册，四六一（圣奥斯定）。（寅）地狱的描写：上册，一一二（伪启示录）；上册，三七〇（普鲁登斯）。（卯）未受洗而死的婴孩：上册，四五一（圣奥斯定）；下册，一二五（圣普洛斯拍）；下册，一三一（孚盛思）；下册，一六二（圣大额我略）。

五二、炼狱

(子) 为亡者祈祷：上册，一〇五（班多廉）；上册，四六二（圣奥斯定）。（丑）炼狱实有：上册，一〇一（若瑟梓人传）；上册，一〇三（圣依肋纳）；上册，三六五（圣盎博罗削）；上册，四六一（圣奥斯定）；下册，一七八（圣以锡多）。

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	赦灵箴言 (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	天主教默想 (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)	Luo-Marie	德乐沙	32/34	3.00	2.50
上智丛书 010 - 00	圣教联袂 (已售完)	郭光治		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	圣经之智慧 (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 Chilson	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 Bogliolo	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	Peter 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	吴应根	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

