

“基督教历代名著集成”系列



中世纪基督教 思想家文选

波伊丢斯 厄立革拿 安瑟伦 等著
徐庆誉 许牧世 谢扶雅 等译

*Selections from Mediaeval
Christian Thinkers*

宗教文化出版社

“基督教历代名著集成”系列



中世纪基督教 思想家文选

波伊丢斯 厄立革拿 安瑟伦 等著
徐庆誉 许牧世 谢扶雅 等译

*Selections from Mediaeval
Christian Thinkers*

◎ 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中世纪基督教思想家文选/(古罗马)波伊丢斯等著;徐庆誉等译. --北京:宗教文化出版社,2015.4

(基督教历代名著集成)

ISBN 978-7-5188-0004-9

I. ①中… II. ①波… ②徐… III. ①基督教-中世纪-文集 IV. ①B978-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第086223号

(本书由香港基督教文艺出版社授权,特此致谢)

中世纪基督教思想家文选

波伊丢斯 厄立革拿 安瑟伦 等著
徐庆誉 许牧世 谢扶雅 等译

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095207(编辑部)

责任编辑: 范振涛

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092毫米 16开本 19.5印张 340千字

2015年5月第1版 2015年5月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0004-9

定 价: 58.00元(内部发行)

编译基督教历代名著序言

金陵神学院托事部主持编译基督教历代名著,盖认为将基督教两千年来的重要典籍名著译成中文,对中国基督徒思想与信仰的发展,必将大有助益。

这一大规模的翻译计划乃 1941 年肇议于四川成都者,由孙恩三、葛德基(Dr. Earl Cressy),及现任本编译所主任章文新(Dr. F. P. Jones)做初步计划。1942 年聘徐宝谦主持编务,惟徐君不幸于翌年因覆车遇难,工作颇受打击。

1944 年章文新自华返美,重新调整计划,由纽约协和神学院院长范都生(Dr. H. P. Van Dusen)及金陵神学院托事部主席德彬杜甫(Dr. R. Diffendorfer)约请美国神学界权威多人,商讨整个编译方针及审订所选取材料。经过多次审议,乃决定将全部材料编为三部;第一部包括自第二世纪起迄改教时期的代表作,第二部包括自改教时期起至 1880 年左右的代表作,第三部包括近代及当代的代表作。计第一部有十卷,第二部有二十六卷,第三部有三卷。每卷约请权威学者一人,负责编选材料,可能时并撰写该卷导论,致是全部计划乃告完成。托事部将这些宝贵作品献给中国教会,深信它们确能忠实地反映基督教历代的重要思想及中心信仰。

1946 年章文新重返南京,按照上述计划进行。不幸内战扩大,工作难以推进,一部分已完成译稿亦未能出版。迨 1951 年,托事部决定在美国继续此一有意义而艰巨的工作,并附设编译所于德鲁大学(Drew University, Madison, New Jersey),工作乃得恢复。编译所成立后,特约学者多人从事翻译,每一译稿均经编译所诸专任编辑数度与原文对照,并加修正。若原作为德文、拉丁文或希腊文,则除校对英译本外,并校对原作,务求于传述原意方面达到最大限度的准确性。

金陵神学院托事部

1954 年春

序

本卷选材系出自毕登格牧师(Rev. W. Norman Pittenger)之手。毕牧为中世纪神学权威之一,执教多年于美国圣公会所设立的一所著名综合神学院(在纽约市)。

本卷材料包括自圣奥古斯丁以后至改教运动的一个冗长时期。关于同时期的某些材料为本编译所已译出印行者,有《拉丁教会文集》和《教父及中世纪证道集》两卷;前者属于圣教会发展中较实用的部分,后者则系介绍当时教会盛行的说教旨趣和风格。此外为了更认识中世教会的思想情况,本所计划译出阿奎那作品至少一卷及中世纪灵修文学一卷,并望于不久将来能与读者相见。至于后者一卷中的一部分“圣弗朗西斯的小花朵”,据说已早在大陆上海出版了。

本卷编者谢扶雅君所撰导论,为了解本卷所收作家思想方式的必要前提,因为那时的思想方式颇与今日我们大异其趣。尤其是,甚望读者能多索解中世思想中所谓“实名论”(realism)的一专词——这是当时经院哲学中的基本关键。若不先求领会这一点,或将对全书茫然不知其所以了。

章文新

1960年12月8日

导 论

谢扶雅

一、中世纪思想概势

就大体而论,西方的中世纪思想不外乎基督教求与希腊哲学相适应而融通。而这一点正足为中国传统文化如何吸收基督教的最好借镜。其实我国中世,印度佛教之如何融会于我固有学术文化之中,已早为群所昭知的先例了。原始基督教本身可说是“宗教即生活”,纯属对于耶稣基督热烈信心的自然流露,初无何等哲学于其间。一自输入欧洲,与希罗文化世界发生接触,尤其遇见了希腊哲学思想,遂不能不谋信仰与理智的调和。尼西亚会议(公元 325)以后,像初期教父特土良所说“我相信,正因其不讲理的”(Credo quia absurdum)一类的论调,已不再在教会思想界流行。但这两希(希腊系和希伯来系)的相会合,初期是用基督教去附会希腊哲学,后期便拿希腊哲学作利器来解释基督教了。甚至如同波伊丢斯那样(本书第一部分),觉得在苦难中的救星和“安慰”,与其是信仰,毋宁是“哲学”了。基督教诚然为“启示”,但这“启示的认识”(revealed knowledge)无非是“自然的认识”(natural knowledge)的高峰;两者不但彼此不相排斥,而实高下相连,成为层级递升的一贯体系(“ordo essendi”)。这就是亚里士多德哲学在西方之复活^①,而取代了新柏拉图派的地位,而亦就是独占了欧洲思想界近一千年的所谓经院哲学。

本卷所划时期是起于公元 6 世纪初,迄于 13 世纪末叶,即自奥古斯丁以后至酝

^① 希腊亚里士多德的著作,最初被译为拉丁文者寥寥无几,且亦不受重视,原本则早佚失。其后间接从阿拉伯文辗转译出,直至数次十字军东征,取得希腊文本回欧,亚学乃益见盛行。

酿改教运动征兆初露之时。除圣多马阿奎那的作品另见专辑外,所有这八百年间的思想家,固然都不能尽被包罗在内,但也足以由这些代表选作而窥见全豹了。他们的著述自然都在阐明公教信仰,卫护尼西亚信条及教规,但他们无不认为这些教条是可以理喻的,可以索解的;甚至,即使不能全然明白,却都觉得似乎已蒙上帝允许,要他们竭力寻求、摸索、探究这些永恒真理,不可就此算数,不可中途灰心停止。他们表示已不满意于仅仅背诵古代教父的遗训,或秉承上辈的权威,却是要求从理性来的证明。如同圣威克多的理查(本书第五部分)就三位一体问题坦白地说:“在诸教父的遗著中无从发现可供我们表证的资料,我说的表证,不是指由圣经引出的证言,却是由理性来的证据。”(见其《三位一体论》第三篇第一章)他要自己从头做起,“那耽搁了巴兰旅程的那只驴子(数 22:23)不知如何地在催促我叫我再从起点出发前行”。他要为“寻求我主的慈颜而喜悦”,即使“找寻了他而未曾见到他,拜问了他而未得到他的回答”(具见同上)。这种为寻求而寻求的纯理智态度,确乎是希腊的独特精神。“追求比得饵更好”(The chase is better than the prey)是文艺复兴时期大文学家莱辛(G. E. Lessing)的名言。所以文艺复兴和改教运动的种子实早孕育于中世纪思想之中。中世纪并不尽如通常所滥称为黑暗时代;这时若干思想家所提出的主要问题,无一不成为近代哲学里的讨论资料。

中世纪思想既受希腊哲学的影响,故其所用的逻辑方法纯为辩证术(dialectic method)。在一般学校中,辩证术或文法修辞学列为最主要的学科。而这辩证术即不外乎应用亚里士多德的推理程式(syllogism):凡大前提无误,即结论亦无误。“种”皆自“类”演绎而生,最高类就是概括一切笼罩一切的最大前提。因而经院哲学的正宗是实名论(realism),而其相反的一派即称为徒名论(nominalism)^①。换言之,经院中人所专骛辩论的一个中心问题便是全称与特称的关系,或普遍与特殊的关系究属如何。若主张普遍先乎个体而存在(universalia ante rem),便是实名论。

① 经院哲学中所用术语往往有与现代人的想法恰恰相反之处;例如这里的“实名论”(realism),由现代人来表达,毋宁应说是唯心论或理想主义(idealism),而对于其反对方面的“徒名论”(nominalism),毋宁称之为唯实论或实在主义更较适当。又查信义宗联合出版部的《英汉宗教名汇》,曾将中世纪的 realism 译为“实名论”,而译其相反的 nominalism 为“唯名论”;兹为表明这两术语的显明对立,特另译后者为“徒名论”。

反之,普遍后于个体(*universalia post rem*),即为徒名论;意思是,所谓普遍不过由于真实的个体所引出的抽象名目罢了。须知中世纪的社会制度是立基于全称之上,公教教会即此全称的最好示范,而为个人所必托赖以生存。故认全称普遍为真理,便可解决中世的一切问题,而安定了中世社会秩序。但自14世纪起,徒名论驳驳称盛,压倒了实名论,于是经院哲学基本动摇,随而西方转进至近代。然而中世与近世虽时代有别,而逻辑与认识论始终占西方哲学史的关键。我们不要误以为西方的中世纪只是充满着奇秘信仰和独断信条,而毫无科学思想。中世虽尚无实验科学,然而数理之特受重视,各个论题之必求明晰表证,仍处处不失为客观的科学精神。

亚里士多德自己常说:“我爱我师(指柏拉图),但我更爱真理。”这种独立不倚的态度即曾活跃于经院哲学之中。人们往往会说:中世纪在教会万能的威力之下,没有思想自由;言论著作无不秉承“权威”。诎不知经院哲学家虽决不反对教会及教义,但胆敢提出教义上的一些“问题”,而不盲目附和或缄默,这已是一种极大活力的表现。至于他们的讨论方式,虽屡屡援引上代权威的遗训,但必将那些训言论旨,不论相合相反,一一罗列排比,诉诸读者自去决定,作者自身则并不作任何肯定的判断,却暗示解决这个问题的趋势,使读者有一见而作判定的可能,否则亦使得萌生疑念,中心不宁。亚伯拉德和彼得伦巴都(本书第四及第六部分)尤其是擅长此法。这种辩证法的妙用固然为欲躲避当时教权的威势,然而哲学之可贵,原在其历程(所谓“*philosophizing*”),而不在其结果。步骤果已历历清楚,本可不下判断。其实判断本不是一容易事,而况神学上的难题无一可作最后的断定。经院哲学的最大贡献即在思想的激发和训练;表面上虽是博引传统权威,实质上却是诱起自我意识。开辟近代哲学的“我疑”,“我思”,“我存在”,“我活着”……都暗暗地埋伏在中世纪思想的当中了。历史是像瀑布般没有罅缺的,承前启后的中世纪思想便是接受了古代希腊哲学而引起近代思潮的一座过渡大桥。

二、上帝存在问题

关于上帝之鲜活而现实的存在,在犹太人心目中,在新旧约圣经上,原是不成“问题”的。罗马帝国接受了基督教以后,建立了庞大庄严的公教会,一般群众只是“人云亦云”地鸢趋饭依,不遑沉静探究。首先,大神学家奥古斯丁构作“上帝之城”(De Civitate Dei),把上帝安顿在与这世界截然不同的永恒天国里。我们这

个世界流变无常,虚伪丑恶,丝毫不足留恋。幸当上帝创造我们的时候已使我们归向着他,我们非直至自己灵魂“安息彼岸”,永无康宁之日。这种出世思想是由于当年罗马国运萎靡,蛮族侵入,世乱时危,人人朝不保暮;所以我们如欲享受幸福,只有到另一世界——上帝之都——里才能获得。然而,天国离开人世愈远,便愈引起人们的寻问。我们灵魂所归向,所渴慕的上帝是否真在那里?如果确在那里,我们又怎样可以进入?这便是奥古斯丁所遗下的“问题”了。波伊丢斯(本卷第一部)就是揭发这些问题的第一人。明明是恶人掌权得福,善人罹罪遭殃,天命何在,令人不能无疑。厄立革拿(本卷第二部)便要实名论的立场来解答这个疑问。上帝并非复绝远居九天之外,他可以出现在我们的表证之中。诚然他是不受造的造物主,但万物的生存和归宿既无不靠赖着他,所以他必是普遍地寓于万有之中。由于“普遍”即是真实存在,上帝的观念最为普遍,故亦必最真实地存在。世界这一观念亦是普遍,不过没有如同上帝那样普遍,所以世界的存在就不能像上帝般的真确。人的灵魂比身体普遍,为了人性是全称,而个体是特称。凡特称都属偶然的形相,而全称则是本然的形相。树的本相或共相(species)是属全称,所以比之各个树木为有实在。人的共相亦然。受造物的树、人和世界,尚且必然存在,岂有造物主的上帝而不更加存在吗?

圣安瑟伦(本书第三部)一生拥护信经不遗余力,有第二奥古斯丁之称。西洋哲学史上有名的“上帝存在之本体论的论证”即出自他的匠心。他自命要用一个“单一的论证”来证明上帝的存在。这个单刀直入的辩证就是:由上帝的概念演绎出上帝存在的结论。我们有一圆满无缺的观念,较其他任何可以思考的事物为伟大,这个观念便是上帝。这观念既然完足充满而一无所亏,当然亦必包含“存在”的一属性。假使上帝而不存在,则此上帝一观念不是圆满,而仍有比这更圆满更伟大者存在。因为,凡有一观念之物而兼具存在的,必较仅有观念而不存在者为更完满。然我们所有的观念明明以上帝一观念为最大而最圆满,所以上帝必具有存在。否则,便是自相矛盾了。安瑟伦这样呼吁着:“主啊,你不仅是人不能想象比你更伟大的,你也是比人所可能想象的更伟大的。因为人能想象到有了这样的存在,所以你如果不就是这同一的存在,那么,人就可能想象到你更伟大的存在了。然而这是绝对不可能的。”(见其著《上帝存在论》第十五章)其实这个论证仍只是本着实名论的观点,应用那“凡愈普遍即愈真实,亦即愈圆满”的一个原则是了。这本体论的论

证虽受后人批评,嫌它空疏而不切实。一百块钱的一个“概念”怎能保证在钱包内“实有”一百块钱呢?然而,安瑟伦在上帝存在问题上的真正贡献,原不是把我们所认为最伟大的、最美满而有价值的,只当作“概念”去思考它存在却毋宁是直接当作一个“存在”去思考它。这一点,给现代一哲学家陆宰(R. H. Lotze, 1817 - 1881)豁然点醒。他说:“明明白白地只是为着这一个直接自明的定理:凡最大的最美的和最有价值的,必不单是一个思想,却是一个实在。……果使最伟大的并不存在,那么,就还有什么最伟大的可说呢?”(见本集成《近代理想主义》卷所收陆著《小宇宙论》第九篇第四章二节)

不过“上帝存在”是一件事,“他是否可以为我们所亲近”又是一件事。我们怎样能进至他那里呢?安瑟伦虽曾用了简明的论证来表明了上帝确实存在,然而他仍不能不叹息:“这不可逼近的光……我实在没有看见,因它太过辉耀,无从逼视。”“至高的不可逼近的光明哪!整个地可称颂的真理哪!你离开这样靠近你的我多么远哪!……我动作由乎你,我存留由乎你,我却不能到你面前来!”(同上十六章)这样,尽管上帝存在又于我们何用呢?对我们,这与不存在还不是一样吗?为欲解决这问题,圣波拿文土拉非写《心灵进入上帝之路程》一书不可(本卷第八部)。他用“心灵豁朗”(illumination)的说法,认为人能藉着默思和祈祷达到与神密切契合的地步。这是中世纪著名神秘派的一个典型。波拿文土拉亲证自己的经验,说曾上登亚维那山,觅得一个万籁俱寂的僻静之地,作精神上的静修。“当我沉静思索,心灵上升至神的时候,有许多异象出现。……其中有一异象是显出六翼的撒拉弗,那六翼是指心灵豁朗的六个阶段,就是那人的灵魂由基督所赐的智慧,欣然逐步上升,直达平安境界的程级。”(见该书序言二三节)他指出我们外表的镜子不算什么,最要紧的是要内心的镜子明朗。他还是仿照了亚里士多德的阶梯世界观来说明那上升至神的六个层阶就是(1)感觉(2)想象(3)悟性(4)理智(5)明慧,以及心灵最高之点的(6)良心豁朗。“这六个层阶在我们本是与生俱来的,后因罪孽而失去本性,但又藉着恩典得以恢复,经公义加以肃清,凭知识得以运用,更靠着智慧使它完善无瑕。”(同上第一章六节)这路程是从幽深的泪谷出发,忏悔地、谦卑地、虚心地一步一步地向上追求,由外而转入内,由暂时的而进为永久的,终于“踏近最优、最高、最强、最智和最佳的境地”。在这最后的阶段,正如上帝在第六天的最后创造是按着上帝自己的形象造人。“这形象之所以成为真确的,乃由于我们心中观照了基督为

上帝的儿子,为那看不见的上帝的天然真相,并在他里面看到我们人性得以超然升起,与神会合,看到这一点是始也是终,是至高也是至下,是外围也是中心,是亚拉法也是俄眉戛,亦因亦果,创造者与受造者像‘里面都写着字’的书一样。”(同上六章六节)因为在这最后阶段工作完成,只待休息(创 2:2),于是我们的心灵得以超脱,再不沾染一切世俗的事情,而与圣洁的神同在,并也“与他一样完全”(太 5:48)。

三、其他神学问题

上面说过,所谓经院哲学,无非在为基督教正统教义找出颠扑不破的理由,使之建立于磐石之上。而这些教义中之荦荦大者,就是“道成肉身”,“三位一体”,“救恩与赎罪”,等等。虽然《约翰福音》作者早已写过“太初有道,道与上帝同在,就是上帝。……道成了肉身住在我们中间”(1:1-2,14),然而正如圣威克多的理查所要求的,我们须找到“来自理性的证据”,而不仅以圣经上的证言为已足。安瑟伦的名著《神何故化身为入》(本卷第三部分之二),便是解决这个难题的尝试。人类根本被造的目的即在灵魂和身体俱得享受天国永生,这是全善全爱的上帝所意愿的神圣计划(同书第二篇)。但上帝造人,必须像他自己具有意志自由一样赋予人以自由意志;只可惜这自由意志的人,不能事事选善舍恶,反而经常选恶舍善,以致罪孽深重,自陷沉沦。“罪的报酬是死”(罗 6:23),罗马人的“法理”观念甚深,不容网开一面。公义的上帝,若非亲自化身为入,付出神羔的代价,就不足偿赎全世人的弥天大罪。安瑟伦用明晰的对话体,反复辩难地证明了除了这个方法以外,再没别的可以拯救世人的道路。“因为人的灵性可进而不可退,犯罪的人决不能逃避刑罚”;另一方面,除了神人合一的基督之外,“人不能由任何别个把他从永远的死亡拯救出来”,为了人原和众天使有同等的地位和尊严,假若他从上帝以外的任何其他能手获得拯救,则他将成为这能手的奴隶而不得为上帝的仆人了(参其第一篇第五节),而这是与上帝的预定旨意相违的。

然而,以上帝的慈悲,以他的智慧和全能,明明做得到把人从撒但解放,“究竟还有何种理由或需要,该由上帝的独生子为了救赎我们之故,要化成人身来遭受这么多的绝食、侮辱、斥骂、鞭打,最后处最凄苦、最污辱的死刑于十字架上,甚至于忍受那与恶人一同钉死的惩罚吗?”这是亚伯拉德借了使徒保罗《达罗马人书》中“我们得因基督耶稣的挽回祭而与上帝复和”(3:23-25)这句话而提出的重大疑问;而

且和这有关的一连串问题也都给抽释出来。真的,以全善的上帝而要求一无辜者之血来作挽回某事的代价,是何等残酷而惨恶的行为,或说,以一无辜者之被杀而足使上帝欢心,更加,上帝竟然把他的独子之死视为十分顺服,以致他可与全世界复和,这真是从何说起!亚伯拉德的解答是这样的:

由于那显给我们的唯一神恩即圣子化成了像我们般的人性,从而以道和实范教训我们,甚至于死,上帝就用了爱心更完满地把我们和他结合起来,其结果,我们的心情由于这样一种神恩的赐予而加热燃,再不怕任何含辛茹苦而真切爱神了。……这样,我们藉由基督苦难而得的救赎,无非是我们内心那更深挚的热情,使得我们不但免于罪的俘虏,而且赢得为神子女的真正自由,因而我们在任何作为上都从对神的爱出发,而非由于惧怕,就是爱了那显明了那样无可比拟的大恩典,如他自己所说:“人为朋友舍命的爱心,没有比这个大的了。”(约 15:3)他又在别处说到这种爱心:“我来,要把火丢在地上,倘若已经烧起来,不也是我所愿意的吗?”(路 12:49)所以他实证了他来的目的是为着要传播真爱的自由于人间。

亚伯拉德这番话,不但很精辟地说明了道成肉身的目的,而更揭出教会传道工作的根本精神^①。并且在这里,圣灵的地位也被表明应与圣父圣子同为一体,而“三一”的真谛和妙用已可不言而喻了。

关于三位一体的信条,奥古斯丁早有精详真挚的讨论(收在本集成《奥古斯丁选集》)。不过经院哲学的态度是要“对那些在永恒事物上所奉命相信的”特别加以锲而不舍的寻求,“尽其心力及最大劝奋,日进月增,庶几可能进达那藉信心握住事物的认识。……我们必须充分认识及完全理解这些事物,才可获得永恒生命”(见理查著《三位一体论》第一篇第三章)。奥古斯丁已另依拉丁圣经本而称引《以赛亚书》的“你们若是不信,定然不会‘理解’(intelligetis)”(7:9)。理查则更强调这“理解”方面的工夫,说要在他这《三位一体论》的著作中,以“推理”而不单依“权威”来处理一些问题。他要“对于我们所信的,发挥必然的而非仅属偶然的理由,并且藉了真理的说明和解释来适调我们信仰的教训。……任何必然性的事物……不可能

^① 后期经院中发生圣伯尔拿派及乞食布道运动,当为此种思想的具体表现。

不具一个必然的理由”(同上四章)。尤其是,上帝实体的单纯性已成为中世纪普遍公认的概念,而这种单一的上帝体性中何以忽又有所谓多元;且这位格的多元又何以与实体的一元相融合。理查却以“爱”这一属性,藉着善的充满来证明在真正的神体中不能不有多元的位格(同第三篇第二章)。在普遍完全的至善者当中,自必具有众善的充满和完全。但是众善的完满在那里,爱也必在那里。可是,人不能因单自爱而称有了爱德。那么,果有爱德存在的话,必须使爱推及他人。在真正的神体中虽然实际上有了对受造物的爱,但不能对之有至高的爱。一个神格不可能推及至高爱德于那不配受至高爱的人。然而一个神格若不曾有一个与自己一样值得爱的位格可爱,他亦当然不会有“爱人如己”的爱。而一个与上帝一样值得爱的位格,便非自己也是上帝不可。所以,为了使真正的神体中具有充满的爱德起见,一个神格必须另有一个同等价值的位格,意即不可不共有神的契合。

诚然,充满的神性而果存在,自决不能缺少充满的善性,充满善性的存在又决不能缺少充满的爱德,而为表扬充满的爱德起见,真正神体中不可不有同等价值的位格,以便推及这种至高爱。可是,何以这些位格的数目恰好如我们所信是三个呢?而且何以其中只有一位是自有的而非由他的,另一位则是只由一位而生,又有一位却是由两位一同而非单由一位而发的呢?并且这三者各各不同的任务又是什么呢?波拿文士拉看出人类的灵魂是和上帝十分接近^①;在人的灵魂中既有(1)记忆力以领导到永恒,有(2)智力以领导到真理,有(3)选择力以领导到至高善,这样,我们可以类推上帝也有记忆、智力和志愿,他除(1)本身而外,亦具有(2)受生之道和(3)浇灌的爱。而且“所有的哲学不外乎三部分:自然的、理性的和道德的。第一,论物体存在的本因,因此领人知道圣父之权能;第二,论理解力的原则,因此领人知道‘道’之智慧;第三,论生活的规律,因此领人知道圣灵之善德”(见其《心灵进入上帝之路程》三章六节)。波拿文士拉又认为最高的良善即是最高度的施舍,因而“在最高善中必有某种现实的和实质的‘生’‘发’,与那主持生发者共存同尊,与那永恒原理永

^① 按:从前奥古斯丁亦早提过(见其《三位一体论》第十四篇)在人的心灵中有三位一体的“迹象”。他说:“心能记忆自己、了解和爱自己;如果我们知道这一点,就知道‘某种’三位一体了,不过这不是上帝本身而只是上帝的‘形象’(见本卷伦巴都《四部语录》第一部三篇三章所采引)。然在波拿文士拉以前的神学家,都只说到创造主和受造物中的三位一体,仅有某些的类似,而无直接的会通。”

远一同工作”(同上六章二节)。这最高善先施舍自己为表现万物的“道”,又施舍自己为包罗一切恩赐的“恩赐”。这个奥妙,按照波拿文土拉所说,唯有候我们心灵静修循级上升至最后第六阶梯,然后才可以观照得到。那时你便能了解:

这三位又是最融合的,又是最各别的,又是极度同质的,又是极度不同位格的,虽形象同而位格不同,虽彼此完全相等,却又有秩序级次,虽一同永恒,却又有生发的关系,虽极彼此密切,却又有派遣的功能。……因为三位虽彼此有极度的相交和自舍,同时又有最显著不同的渊源与特征;并因彼此的相交是全部的,不是局部的,所以自舍也是全部而不是局部。因而生发者被生发者,虽各有其特性以资区别,而本质上原只为一而已。那么,三者的特性显然有别:在个性与位格上不同,在渊源上虽先后不分,却有渊流之不同,在工作上虽地方不分,却有使命之不同,正因被遣者皆为那遣派者所支配。但在实质上三位是一体的,所以在要素与法式上,尊严与永恒上,存在与无限上,都是一致的。

四、当时的人生哲学

然而,尽管人的灵魂可能透识“三一”的妙谛,可能循级上升,进入神的领域,而实际上人的一生全受命运的玩弄,为恶势力所拘囚,如波伊丢斯所叹息而惶惑的(见其《哲学的安慰》第一卷)。就中世纪的一般思潮而论,都认为唯有“出世”才能解决问题;而这,实与中古欧洲的时代背景相征应。当罗马帝国末叶,政治日趋消沉,北方的剽悍蛮族侵入,其临腐败的罗马如摧枯拉朽;全陆混乱至不可开交,人皆朝不保夕,厌世观念高张。幸有大公教会把这支离残破的局面加以补苴整理,使新迁入的杂多民族就范于统一的社会秩序;更且各地遍立巍峨的教堂,教士四出劝化那些桀骜好战的野人,共相慑服于教皇的恩威之下。这时亚里士多德的断片著作适由阿拉伯人输入。他的政治哲学原视国家比个人为重,并认人生的归宿在于超脱现世而进入恒星世界。教会遂利用此说,把出世作为人生的最后目的,而人如欲脱离这流变无常的世界,进入永生的天国,必须以教会为中介,因教会是普遍统一的范型,而个人则不过昙花一现的虚幻。于是经院哲学的实名论运而生,高唱“普遍”才是真实,个体非参预于全体不能有真实的生存。正如“种”必隶属于“类”一样,低级

的个人必须附属于高级的全群。国家诚较个人为普遍实在,但教会比国家为普遍而实在。所以世俗的政府必须受神圣教会的统辖,而世俗的科学亦自应听命于神学。人生须由世俗学问的教育进而受宗教的熏陶,始可净化灵魂,步入极乐的天国。这是中世一般的人生哲学。

不错,这个现实世界有时显得黑白淆混、是非不明、善良受辱;然而“哲学”早已“安慰”了波伊丟斯:这些世俗的事情都是空幻的、不足靠的。你不要以为荣华富贵、名利权势,为人生的真幸福;你不要听命运的摆布,一切虚荣于你反而是有害的(见该书第三卷说八)。你在身外寻求你所认为美好的事物,反觉得在你内心完全没有好的东西,这是何等的悲剧。人们须在理智上是类似上帝,却偏要从那最低的事物去满足他们高级的欲望,这真是冒犯了造物主。人的本质只在于认知自己,才算得超乎一切。一旦不认识自己,就比禽兽都不如了。亚伯拉德在“知汝自己”的《伦理学》(本书第四部之一)中也强调着人的犯罪,无非在于“侮蔑上帝,或承认那本心信为不应承认的”(第十三章)。这样,人之所以为人,只在乎体会自己;反之,人之所以堕落,亦只是违反了自己的内心。正如亚伯拉德所反复说明的,善或恶,实皆定于内意,而不在乎外表的行为(同十二章)。他称引了使徒“我们的心若不责备我们,就可以向上帝坦然无惧了”(约一 3:21)的话,而质直地断定:“我们如果不忤逆自己的良心,我们在上帝面前不用怕被发见有罪。”他讨论和比较了各式各样的罪的说法,而最后结论到“罪”一词,严格地说,只能适用于有意过犯的事上面”(同十四章)。可见评判人的价值,只在他的内心。而这内心原是向善的。所谓上帝造人按照他自己的形象,只是指此。人应该可以享受无上的真幸福,如“哲学”给波伊丟斯所启示的(第五卷)。依据厄立革拿(本书第二部),人不单如一般所说,是个理性的动物,像几何学上的形体一样,它们不是什么三角、圆、线、方,却是存在于数理的概念里。人的定义应是:在上帝心中呈现着的一种睿智观念。这个观念和实质永远宿于上帝之中。你如果领会到这个你的本身,你就可脱离一切尘俗而真为上帝的儿女了。

可是这种认识自己,并不是直等于古时苏格拉底所唱的“知汝自己”;这就是基督教所以大加益惠希腊思想之处了。希腊人总以为人能凭借自力以寻见真理,以了解自身;基督教则正如敦司苏格徒(本书第七部分)所辩证的,凡确实而纯粹的真理,一定需赖那不受造之光的特殊启发,而决不可由徒步旅行家的理解力所得而窥

知的(见其《四部语录辩释》第一部第三分,问题四)。希腊人藉着自然的理解力只能认识“最初的原理”,然而关于那“在上帝里的永恒理由”,便非赖那不受造之光的启示不能领会。苏格徒借着奥古斯丁所说不义之人能够正确地称赞或责斥世人习俗中的许多事情,而解释为“在那光明中,甚至不义之人也知道要怎样行为才可以合乎义。这只能由光明的发展才可以理解……所以我们之得看见,是藉着把公义印入人心目中的光明,而这无非是那不受造的光”(同上)。不但人自身的本质要靠那不受造这光才得认知,整个世界真相的了解也是同样要假手于这个真光。从忧愁伤感的波伊丢斯眼中,世界充满了不公道和邪恶,然而“哲学”的明灯给点醒:在上帝创造的世界中实并没有恶的存在(参《哲学的安慰》四卷说六、诗六)。

Hoc tantum perpexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de reipublicae suae terminis per fatalis serien necessitates eliminte. Quo fit ut quae in terries abundare creduntur, si disponentem providentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas(引自四卷说六之最末一段)。

波伊丢斯终于彻悟了“凡存在的都是合一的……而善亦是合一的,可见凡存在的必属于善。所以凡离开善的就不能存在,因此恶人失掉了人的本质”(同上说三)。这就是波伊丢斯觉悟后的天命观,亦即是他正确的人生观了。

最后,使我们深有所感的是:本卷中所收的作品有不少都是从忧患中构成。波伊丢斯的《哲学的安慰》是写于囹圄之中;安瑟伦的“神何故化身为入”是由被放逐后而作。中世教权逞势,凡有独立特行的思想家,即使不一定不见容于当道,但从其委曲转侧的行文,想见其心怀无限屈抑;这真所谓“文学是苦闷的象征”,我们中国人尤其是对之能作同情之体会的。然而,恰如波伊丢斯所谛察到的,圆满的实在,刚好从一切不圆满的现象里显出来。“如果在任何一种事物中有所谓‘不完全’,那就等于承认在那事物中必定有一个完全的模范。”“凡所谓‘不完全’,只是因为它被拿走了‘完全’。……一切‘完全’都比‘不完全’早已存在。”(三卷说十)所以毫无疑问地,永恒的至善必定克服这所谓不幸的不圆满的暂时现象,毋劳我们为之忧惶。基督教不是一个悲观的宗教,它毋宁能振作人心,鼓励坚持信念。神人合一的基督宣告说:“我来是要把火丢在地上,倘若已经烧起来,不也是我所愿意的吗。”(路 12: 49)我们愿意跟从亚伯拉德的說法:“由于那显给我们的唯一神恩,即圣子

化成了像我们般的人性,从而以道和实范教训我们,甚至于死。……其结果,我们的心情由于这样的一种神恩赐予而加热燃,再不怕任何含辛茹苦而真切爱神了。”(见其《罗马人书索解》3:25 解答)

1960,联合国十五届大会之月,写毕于美国新泽西寓