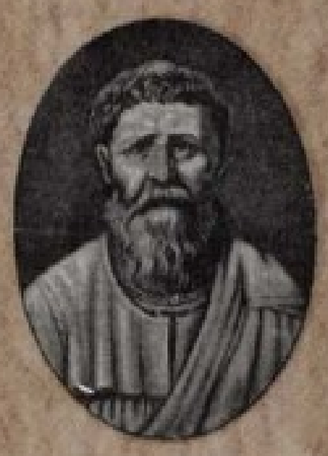
世界经典 汉译名著

·插图珍藏本·

[古罗马] 奥古斯丁/著
奥古斯丁著作翻译小组



Augustine's Treatises on Doctrine of Man

恩典与自由

奥古斯丁人论经典二篇

论自由意志　论本性与恩典

奠定西方“性恶论”基础的经典名著

江西出版集团·江西人民出版社

奥古斯丁在哲学和神学上影响人类文明1600多年。

作为一个杰出的思想家，

他的信仰归宿可以说代表了一代希罗人文知识分子的选择。

他所确立的“信仰寻求理解”的认识论路线成为西方古典文明的标记。

在他之后的一代代思想者不断从他的思想寻找灵感，不论天主教神学，

更正教神学还是启蒙哲学甚至当代的存在主义，

都从他那里寻找精神资源，

他是西方文明里绕不过去的一个根基性人物。

作为现代文化人，无论你的思想路径如何，

你已在有意无意中被他影响。

·插图珍藏本·

本书收入的两篇是奥古斯丁人论（Doctrine of Man）的代表作。

《论自由意志》探讨恶的来源和人的自由意志问题。

《论本性与恩典》探讨人的全然败坏与上帝的全然恩典。

二文奠定了奥氏对人的本性探讨的基本思路，

成为西方性恶论的经典阐释。

上架建议：哲学/基督教神学

ISBN 978-7-210-03831-3

9 787210 038313 >

定价：29.00元

恩典与自由

奥古斯丁人论经典二篇

[古罗马] 奥古斯丁/著
奥古斯丁著作翻译小组

B503.1
AGS

江西出版集团·江西人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

恩典与自由/（古罗马）奥古斯丁著；奥古斯丁著作翻译小组译. —南昌：江西人民出版社，2008.4
ISBN 978-7-210-03831-3

Ⅰ.恩… Ⅱ.①奥… ②奥… Ⅲ.奥古斯丁，A.（354～430）-人性-思想评论 Ⅳ.B503.1 B038

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2008）第 037743 号

恩典与自由

——奥古斯丁人论经典二篇

·（古罗马）奥古斯丁 著

奥古斯丁著作翻译小组 译

江西人民出版社出版发行

四川五洲彩印有限责任公司印刷 新华书店经销

2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷

开本：700 毫米×1000 毫米 1/16 印张：14.75

字数：145 千 印数：1－8000 册

ISBN 978-7-210-03831-3 定价：29.00 元

江西人民出版社 地址：南昌市三经路 47 号附 1 号

邮政编码：330006 传真电话：6898827 电话：6898893（发行部）

网址：www.jxpph.com

E－mail：jxpph@tom.com web@jxpph.com

（赣人版图书凡属印刷、装订错误，请随时向承印厂调换）

出版说明

奥古斯丁在哲学和神学上影响人类文明1600多年。作为一个杰出的思想家，他的信仰归宿可以说代表了一代希罗人文知识分子的选择。他所确立的“信仰寻求理解”的认识论路线成为西方古典文明的标记。在他之后的一代代思想者不断从他的思想寻找灵感，不论天主教神学、更正教神学还是启蒙哲学甚至当代的存在主义，都从他那里寻找精神资源。奥古斯丁是公认的原创性思想家，他是探讨西方文明绕不过去的一个根基性人物。在近代，从强调“惟独恩典”的马丁·路德到充满怀疑精神的笛卡儿，从强调理性和逻辑的黑格尔到强调直觉与体验的施莱尔马赫，无不可以看到奥古斯丁的精神影响。

本书收入的两篇是奥古斯丁探讨人的本质的代表作。《论自由意志》探讨恶的来源和人的自由意志问题。《论本性与恩典》探讨人的全然败坏与上帝的全然恩典。二文一方面是人论（Anthropology/Doctrine of Man）的经典，展现了奥古斯丁对人的本性探讨的基本思路，成为西方性恶论的奠基性阐释。另一方面二文也涉及“神义论”（theodicy）的命题，即一位全善且全能的上帝怎会允许恶的存在，奥氏在此方面的阐释非常精彩，尤其在二战奥斯威辛集中营之后，这个命题在思想界可谓炙手可

热。当然，受奥古斯丁身份所限，我们不必完全认同其观点，但作为一种人类思想认识的成果，其思路仍然在启发我们的思考。

目前国内已出版奥古斯丁著作包括：

《忏悔录》，北京：商务印书馆1997年2月版和长春：时代文艺出版社2000年7月版；

《上帝之城》，北京：人民出版社版2006年12月版和上海：上海三联书店2007年1月版；

《论灵魂及其起源》，北京：中国社会科学出版社，2004年10月版；

《论三位一体》，上海：上海人民出版社，2005年5月版。

目　录

Content

论自由意志 …… 1

卷一　邪恶的问题 …… 3

卷二　上帝为何给人自由意志 …… 43

卷三　罪恶的原因在于意志 …… 92

《论自由意志》修订 …… 150

论本性与恩典 …… 157

论自由意志

编者说明：本文写于公元387—396年间，奥古斯丁为了反驳异端摩尼教的二元论世界观而撰写。摩尼教像诺斯替主义，坚持宇宙论上的绝对二元论，说恶与善都是永恒的，而宇宙是敌对双方的战场；而正统基督教信仰认为上帝是独一而全能至善的神，万有的创造者。那么从一位全能至善的上帝而来的世界，又为何会有恶的存在呢？恶是从何而来呢？这就是哲学上著名的神义论（theodicy）命题。奥古斯丁认为邪恶不是被造的，不是一种本质性的存在，不是永恒的，乃是因为理性的受造者错用和滥用善的自由意志而来，因此本文题名为“论自由意志”。

全文分三卷。卷一提出邪恶从哪里来这个问题，接着将作恶的问题加以发挥，将人的恶行起源于意志的自由选择加以辨明。奥氏认为自由意志是邪恶之源，这是坚定不移的真理，因为谁也没有强迫人的心智被那引动恶行的情欲所奴役。卷二提出人犯罪的自由意志，乃是上帝所赐的这一点所带出的难题；然后一一查考：上帝的存在可由理智证明吗？一切的善都是从上帝而来的吗？自由意志可看为善吗？卷三查考罪的开始，表明上帝预知人犯罪，和人自己犯罪，彼此并不冲突；随即证明我们不应将人里面所必然发生而终因罪人的意志所发生的事归咎于上帝；最后讨论原罪。

在文中奥氏主张人有自由意志，但这和后来伯拉纠主义的自由意志是不同的，奥氏自始至终把自由意志看作上帝的恩赐，而不是伯拉纠主义强调的独立自主的自由意志。

本文是奥氏早期著述的代表作，是奥古斯丁式的新柏拉图主义的最佳作品，成为西方神学和哲学研究关于人论的经典之作，奠定了西方性恶论的基调。

卷一 邪恶的问题

[一]

1

伊阿丢斯（Evodius，下简称伊）：请告诉我，上帝难道不是恶的原因吗？

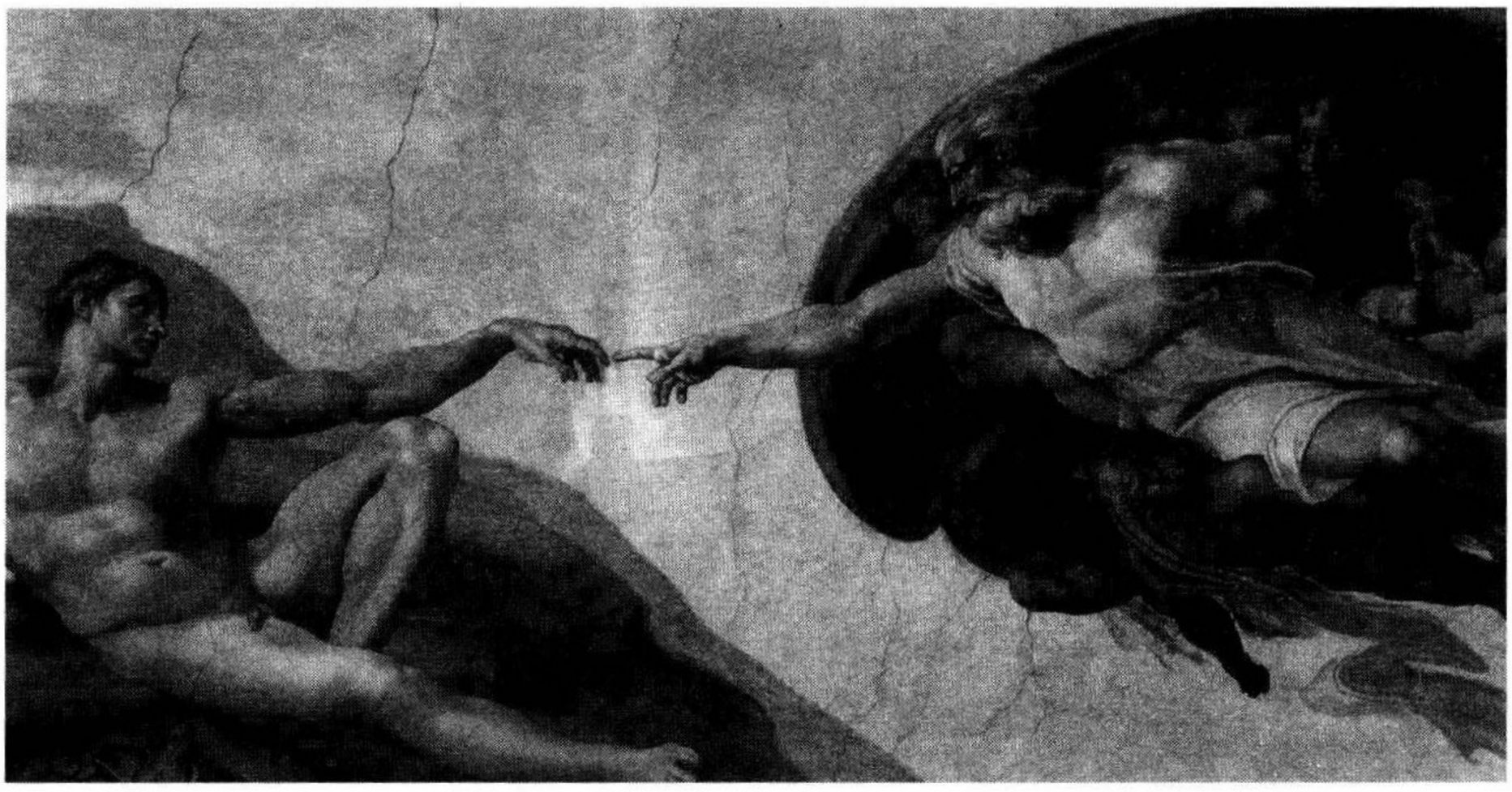
奥古斯丁（下简称奥）：你要先说明你所指的恶是哪一种，我才能给你回答。当我们用“恶”这个词时，通常有两种恶，一是作恶，二是恶的后果。

伊：这二者我都想知道。

奥：你若知道或相信上帝是善的，那么别的想法就是不可的，而这点带出上帝决不能作恶。同时我们若承认上帝是公义的——而否认此点，便是恶了——那么他必然赏善罚恶。而刑罚对受刑罚的人乃是祸。因此，若没有人受到不公平的刑罚——这是我们所必须相信的，因为我们相信，所有的一切都有上帝的安排——那么上帝就绝不是第一种恶的原因，而是第二种恶的原因。

伊：那不由上帝负责的恶，另有别的原因么？

奥：必然如此；恶不能无因而存在。但若你问原因是什么，问题就没有答案。因为原因不只是一个，但每个作恶的人，就是自己恶行的原因。你若对此不予信服，请记得我刚才所说的话，恶行受上帝的公义所处罚。除非恶行是故意所为，它受罚就不算是公义的。



创造亚当　米开朗琪罗作　1508－1512，西斯廷教堂

2

伊：我想除非人是学着犯罪，否则他就不会犯罪。如果是这样的话，我想请问我们是从谁学着犯罪。

奥：你认为教育是件好事么？

伊：没有人能说教育是件坏事。

奥：它有无可能既不是件好事，也不是件坏事呢？

伊：我想它是件好事。

奥：你说得对，因为知识是借教育传授或激发的，除了由教育以外，没有人能学到什么。你同意吗？

伊：我想由教训所学到的，无不是善。

奥：那么我们不能说，恶是学到的，因为学与教相辅而行。

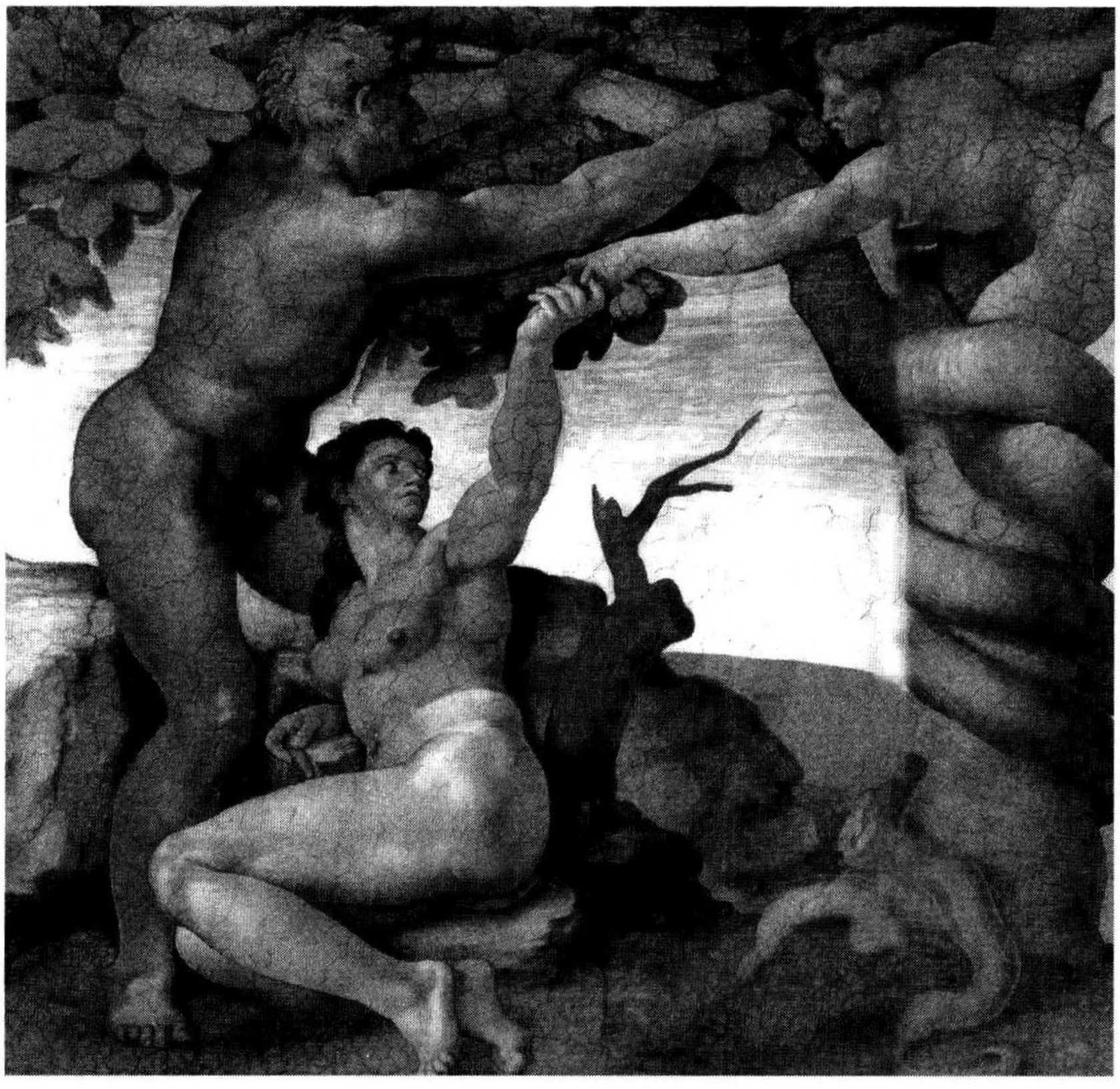
伊：人若没有学到恶，怎能作恶呢？

奥：也许是因他弃绝教训，远离了学识。不管怎样，教育既是件善事，而教训与学识又相辅而行，显然恶不可能是学到的，假如它是学到的，它就必然是教育的一部分了，而教育就必不是件善事了。但你自己承认它是善的。所以恶不是学到的，因此问我们从谁学到作恶，这是没用的。假如恶是学到的，我们是要学到避免恶

行，而不是学到作恶。因此作恶无非是违反教训。

3

伊：我想教育实在是有两种，一种是叫我们学习行善，另一种是叫我们学习作恶。当你问我教育是不是件善事时，我那喜爱善的心占据了我整个的注意力，我只想到那涉及行善的教训。所以我回答说，教育是件善事。如今我发觉另有一种教育，确实是恶的，我要知道它的原因何在。



失乐园　米开朗琪罗作　1508－1512，西斯廷教堂

奥：至少你认为人的理解是个纯善的东西？

伊：我看不出人有什么比其理解力更优秀的东西。我想它自然是善的。我决不能说，理解力是恶的。

奥：人受教导而不理解，你设想他会学到什么吗？

伊：不，当然不会。

奥：若理解都是善的，而且人除非理解，他就没有学到什么，那么学总是好的。因为凡学习者就理解，而凡理解者就行善。所以若有人要找出我们学习的原因来，实际上他是要找出我们行善的原因来。你根本不能发现使人作恶的教师。人若是恶的，他就不是教师；他若是教师，他就不是恶的。

[二]

4

伊：好吧，你使我同意我们作恶不是学到的，那么请告诉我，我们为什么要作恶？

奥：你问到了我青年时期最感兴趣的一个问题。这问题曾使我苦恼，以致我身心疲惫，陷入了异端。我堕落如此之深，而使我跌倒的无聊小学又如此之多，若不是我渴望寻见真理，有上帝的帮助，我根本不能逃出来，并恢复原来追求的自由。既然我曾努力寻求这问题，我要将我至终所得的答案向你陈明。上帝要帮助我们，并且使我们了解我们所信的。我们也确知所走的道路，是先知所指的："你们若是不信，定然不得立稳"（参以赛亚书 7：9）。我们相信万物都是上帝造的，然而上帝不是罪的原因。问题是我们若将罪归于上帝所造的灵魂，而灵魂又归于上帝，那么我们至终怎能不将罪归于上帝呢？

5

伊：你用浅白的话道出了那使我心里作难的问题关键所在。

奥：不要丧气，只要继续相信。你所信的有时甚至我们看不出理由来，但我们找不到一种更好的信仰。敬虔生活的真实基础，是在于有一种正确的上帝观。这种正确的上帝观包括我们相信他是全能的，是绝对不变的，是美好万物的创造者——但他自己比这些受造物更优秀，是受造万物绝对公义的管理者，又是自足的，因此他

在创造作为中并不从谁得什么帮助。他从无创造万有。至于那位与他平等的，却不是由他创造的，而是由他生的。这位我们称之为上帝的独生子。我们若要说得清楚些，我们要称他为上帝的权能，上帝的智慧，借着他上帝从无创造了万物。在这样说了以后，我们要靠上帝的帮助，照下面的思考来了解你苦心寻求的问题。

亚当与夏娃的原罪　鲁本斯作　1600，安特卫普美术馆

[三]

6

你的问题是要找出我们作恶的原因何在，因此我们首先必须讨论作恶是什么意思。关于这点，请说明你的看法。你若不能用言简意赅的话概括来说，至少举一些恶行的例子出来。

伊：比如奸淫、杀人、渎圣等等。若要尽举，未免太多了，而且我也不尽都知道。我想大家都同意这些是恶行。

奥：那么请告诉我，你为何认为奸淫是恶的。是因有法律禁止吗？

伊：不，它是恶的，不是因有法律禁止；法律禁止它，是因它是恶的。

奥：若有人要搅乱我们，大谈奸淫之乐，质问我们为什么认为奸淫是恶的，应被论罪的；那么我们不仅只是相信奸淫是恶的，同时也要知道理由。你认为我们可诉诸法律的权威吗？我与你都同意，也极其坚定地相信，奸淫是恶的，并且要将这信念向万民万国传讲。但如今我们是要用理解来将我们凭信心所领受的牢牢地把握着。所以你要尽量仔细思想，并告诉我，你认为奸淫是恶的，是基于什么理由。

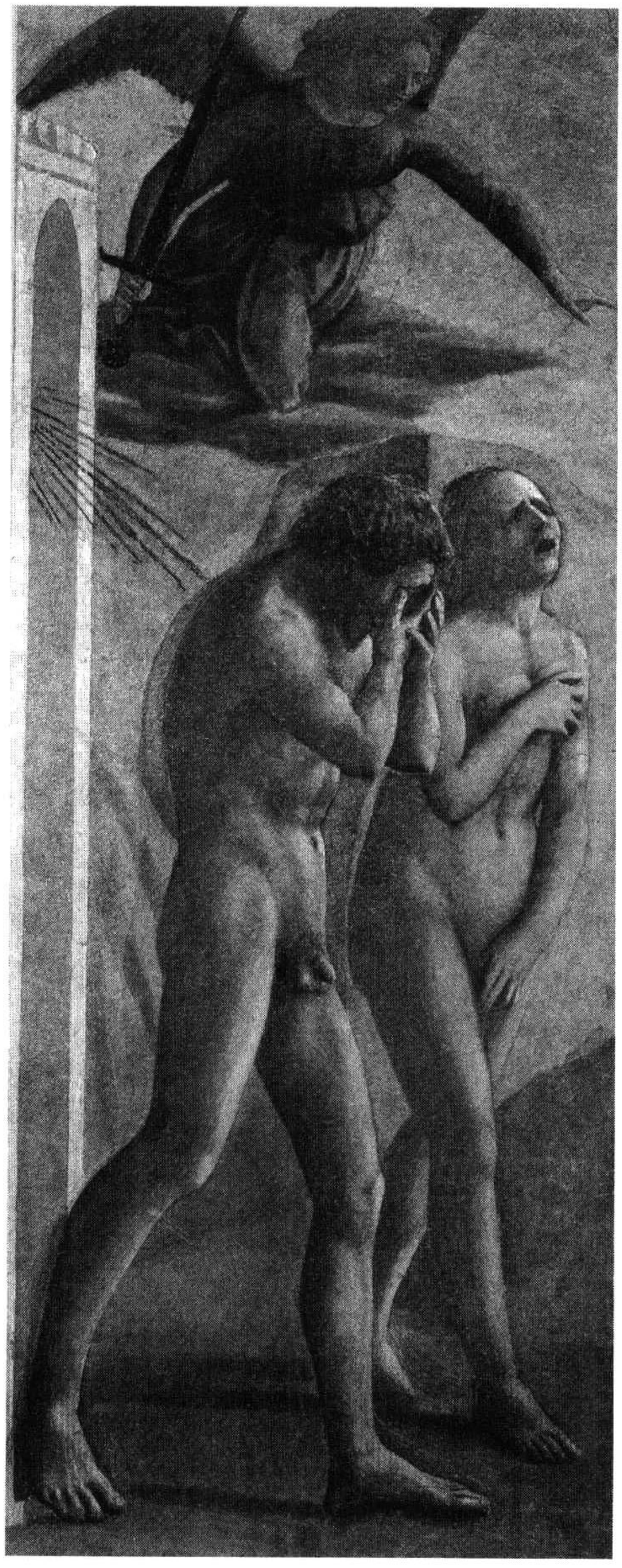
伊：既然我不容许别人与我自己的妻犯这样的事，那我就知道这是恶的。谁向别人行他不愿别人向他自己行的事，谁就作了恶。

奥：若是一个人愿意将自己的妻给予别人，让她被那人引诱，因为他自己要与那人的妻发生同样放纵的关系，你想他没有作恶么？

伊：当然他作了大恶。

奥：可是他却并没有违反你所提出来的原则；他并没有作他不愿别人向他自己行的事。你必须找出另外的理由，来支持你以奸淫

为恶事的信念。



失乐园　玛萨其欧作　壁画

1425－1428，佛罗伦萨的布兰卡其教堂

7

伊：我想奸淫是恶事，因为我常看见人因此而被定罪。

奥：岂不是常有人因善行而被定罪吗？且不提别的书，只看看有上帝权威的《圣经》历史的记载。你立刻会看出，若我们认为人被定罪就是有恶行的可靠证明，那么我们对使徒和殉道者印象就很坏；因为他们都因承认他们的信仰而被定了罪。所以凡被定罪的事，若都是恶的，那么相信基督并且承认相信他，在那时就都是恶的了。但若凡被定罪的事，并不都是恶的，你就得另觅理由来说为什么奸淫是恶的。

伊：对此我看不出任何答案。

8

奥：可能情欲是使奸淫成为恶事的。你的问题是要从我们看得见的外表行为去发现恶，而我要证实是情欲使奸淫成为恶事的。一个人没有机会与别人的妻同居，但若他存在这种欲望，而且他若得着机会，就必如此行，那么他的罪愆就并不亚于他当场在淫行中被捉住了。

伊：是，那是十分清楚的。我看现在用不着长篇大论，我已经看到，杀人和渎圣以及一切罪恶，来源都是如此。显然情欲才是诸般恶行的要素。

[四]

9

奥：你知道情欲也被称为贪念吗？

伊：我知道。

奥：你想想贪念与惧怕有区别吗？

伊：我想它们大有区别。

奥：我认为你如此想，是因为贪念寻求某个对象，而惧怕却极

力逃避某个对象？

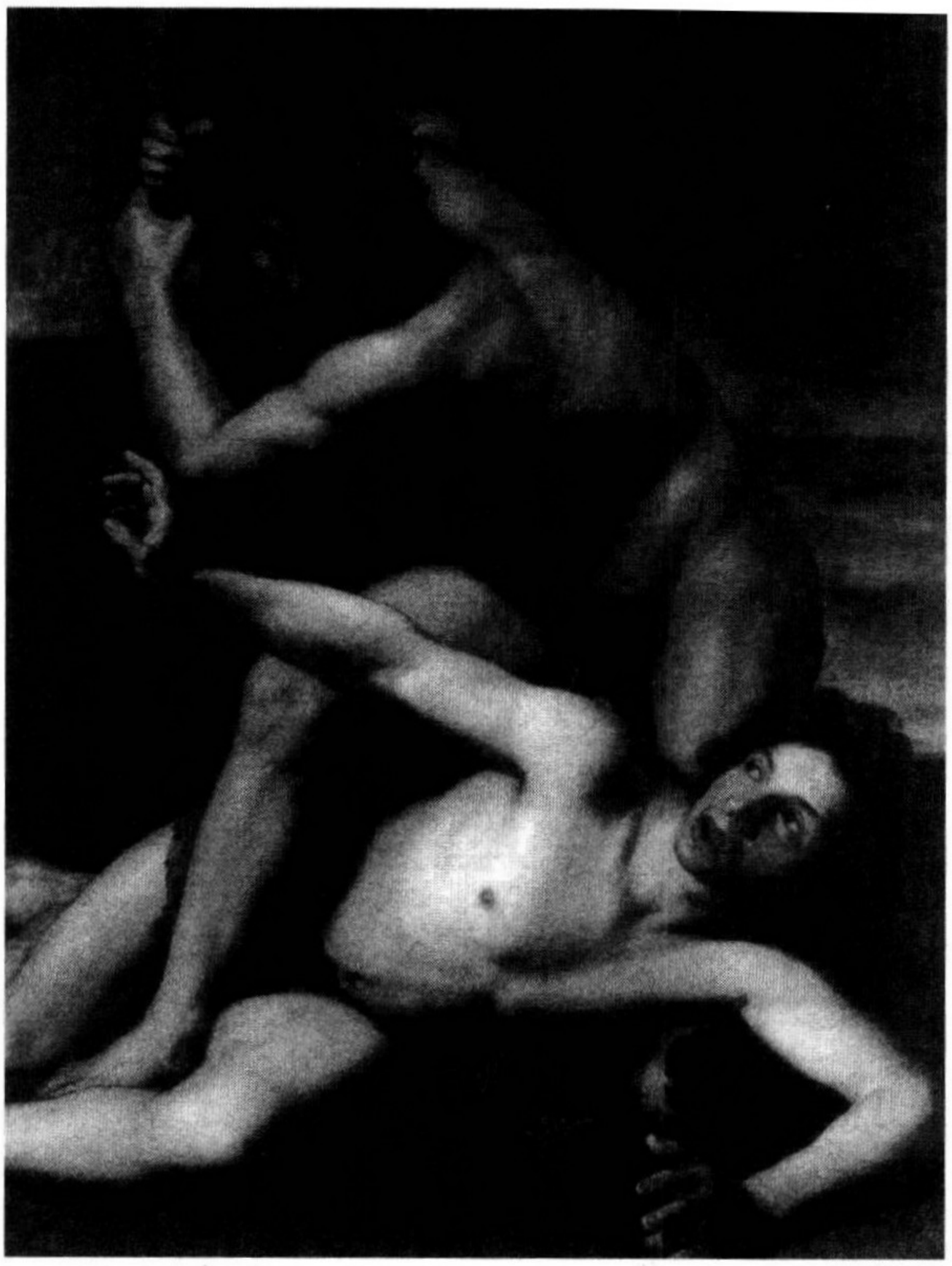
伊：是。

奥：若有人将别人杀了，不是由于贪念，而是由于怕被伤害，他仍是杀人犯吗？

伊：他还是杀人犯，但这并不是说，这种行为没有贪念的动机在内。他若因惧怕而杀人，他就必是贪着没有惧怕度日。

奥：你想没有惧怕度日，是件小善么？

伊：这是件大善，但是杀人犯不可能借犯法得着它。



该隐杀亚伯　雷尼作　维也纳美术史美术馆

奥：我不是问他可能得着什么，而是问他贪着什么。若他贪着没有惧怕度日，他确是贪着那好东西，所以这种贪念是无可指责的。否则我们就要指责凡爱慕好东西的人了。所以我们必须承认，

杀害并不都是由邪恶的贪念而起；说情欲使每项罪成为邪恶，那就必是说错了。换句话说，世上可能有一种杀害，并不是罪。

伊：若杀人是杀害，有时杀人可以无罪。一个兵丁杀死敌人，一位审判官或行刑者杀死罪犯，或兵器偶然失手杀人，我不认为这种杀害是罪。

奥：我同意，但他们通常不被称为杀人者。请回答这个问题：若一个奴隶因怕虐待而杀死主人，你想他应被算为一个杀人的，还是不得称为杀人犯呢？

伊：我想这与前面的情形大不相同。前面的行动是合法的，或说并非不合法；后者却没有法律许可。

10

奥：你又诉诸法律权威了。你必须记得，我们是要理解我们所相信的。我们相信法律，所以我们必须尝试寻求理解惩罚这种行为的法律，明白没有错施刑罚，至少努力寻求理解。

伊：法律并没有错施刑罚，因它是惩罚一个蓄意杀死主人的人；这是与其他例子不同的。

奥：在几分钟前你说，情欲是每一恶行的主要动机，是每一恶行成其为邪恶的原因，你记得么？

伊：我记得。

奥：凡求没有惧怕度日的人，并没有坏的贪念，你岂不也同意了么？

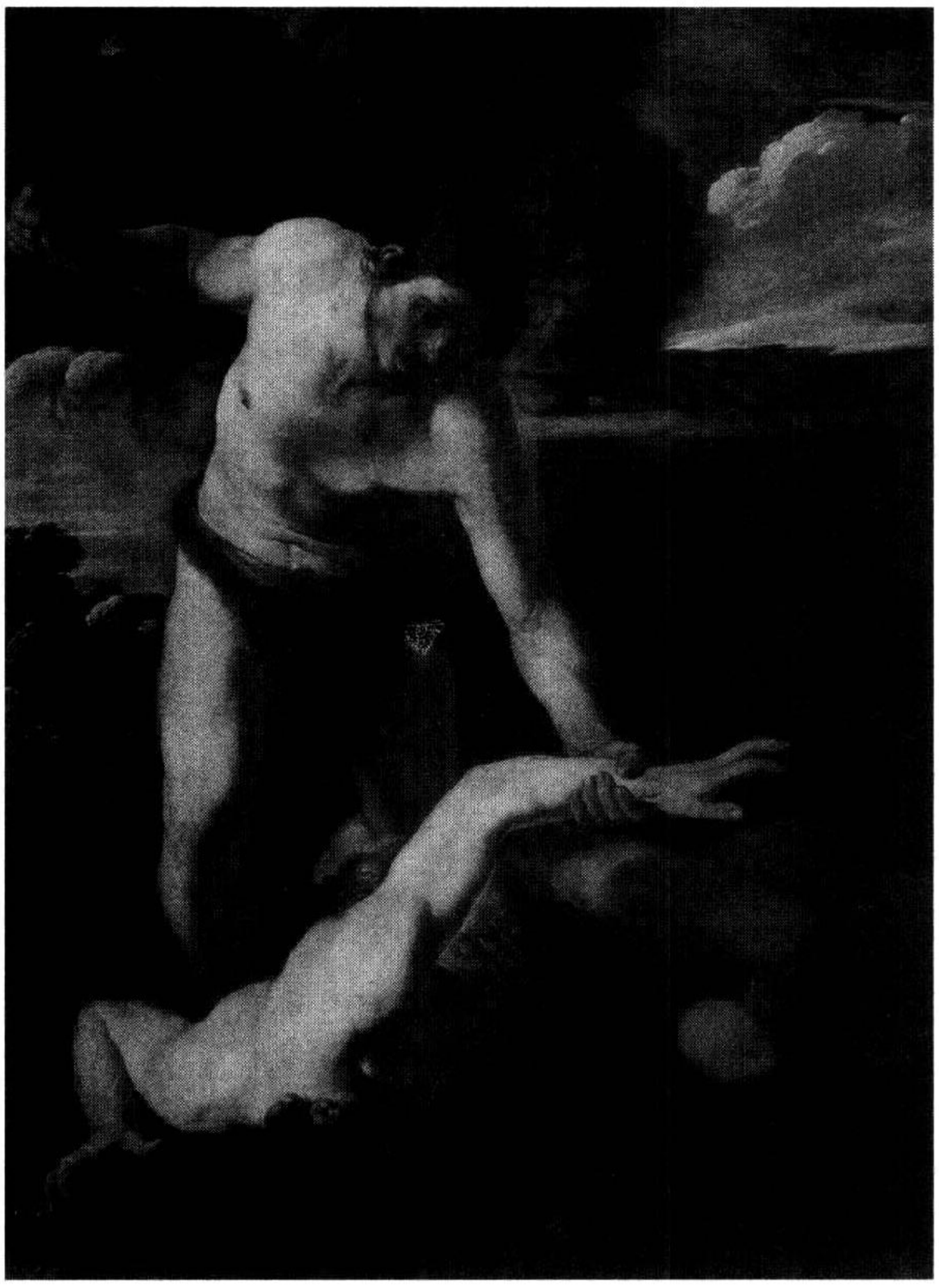
伊：我也记得。

奥：那么，一个主人被他的奴隶出于这种动机杀死了，他并不是被我们所能指责的一种贪念杀死了。因此我们尚未查出这行动为什么是恶的，因为我们同意，恶行之所以为恶，只是因为它们是从情欲，即从可指责的贪念行出来的。

伊：我现在开始认为他是不该被定罪的。但若我能另外找着解答，我不会有勇气这样说。

奥：在你考虑到奴隶求对主人无惧怕心，是否是为求满足情欲这一问题以前，你便认为这种罪恶不该受罚么？求无惧怕心度日，乃是人之常情，不仅善人如此，恶人也如此。但其间差别是在于他们对那能失去之物抱着不同的态度：善人为求无惧怕心，乃想除去对它们的爱好，而恶人则企图扫除障碍，享受它们，因而犯罪作恶，这种生活，毋宁说是死。

伊：我又了解了。我很高兴，如今我清楚知道，那被我们称为情欲和可指责的贪念是什么。如今我能看出，它乃是对那些能失去之物的爱好。



该隐与亚伯　曼夫列迪　佛罗伦萨的乌菲兹美术馆

[五]

11

伊：我建议，我们来看看，在迷信者所常犯的渎圣行为中，情欲是不是主要动机？

奥：我们不必跑得太快了。我想我们应先讨论，为求保卫生命、自由或尊荣，杀死一个仇敌或刺客，是否是不怀情欲的行为？

伊：当人们为着不能失去之物争斗的时候，我怎能想象他们是不怀情欲的呢？若那些物是不可能失去的，那么，他们又何必为保守它们而至于杀人呢？

奥：那么法律就不是正直的了，因为它叫旅客为自卫而杀强盗，或叫任何男女为抗暴而杀暴徒。法律也命令士兵杀敌，他若拒绝，就要受军官处罚。我们能说这些法律不正直，或说不是法律吗？据我看来，不正直的法律便不是法律。

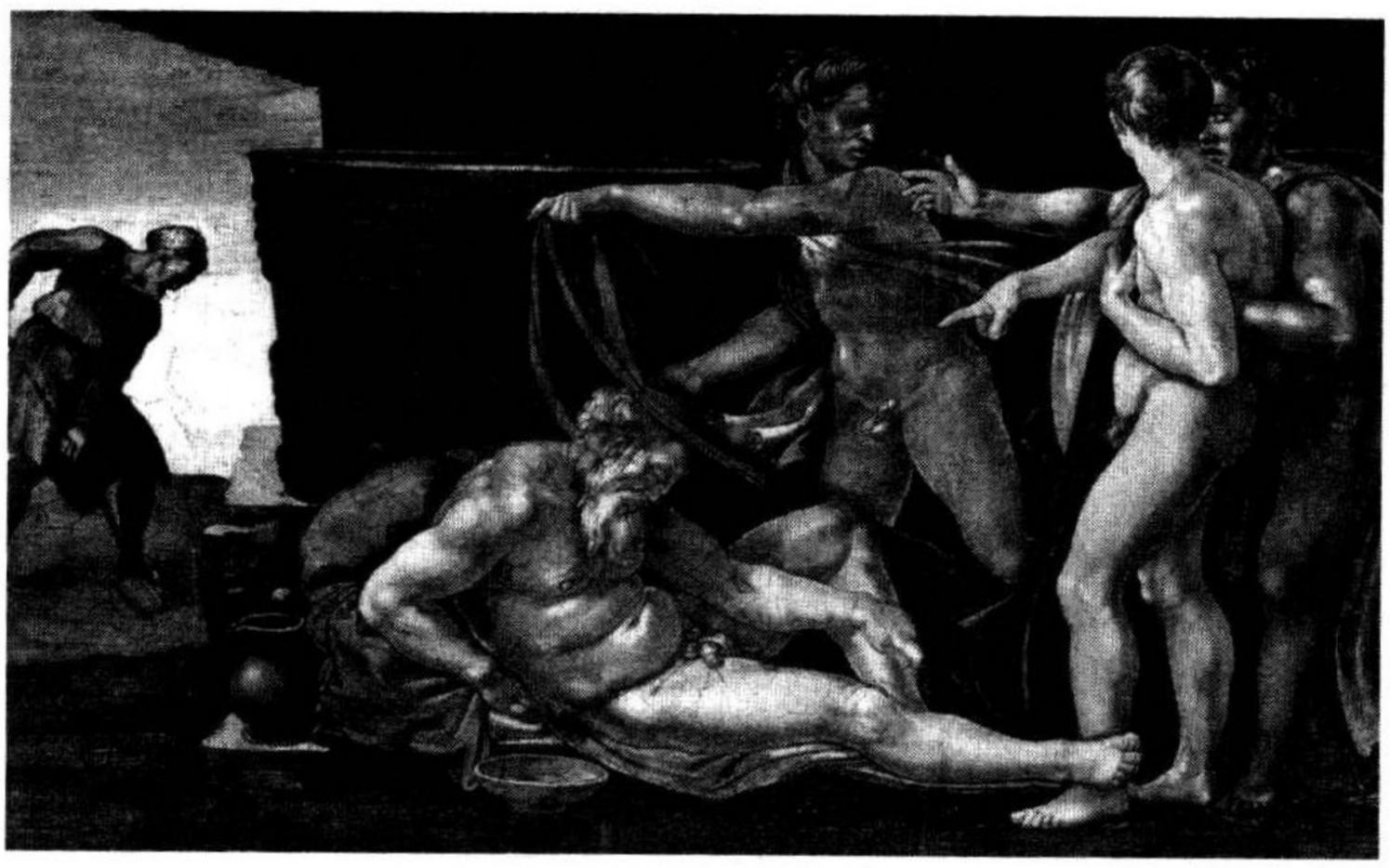
12

伊：据我看，我们可以为这条法律辩护，因为它许可公民为防止更大的恶而行较小的恶。谋杀者被杀，比自卫者被杀，乃是一件小得多的恶行。无辜者受害，比谋杀者被其所要谋杀的人杀死，乃是一件更恐怖的事。

士兵杀敌，是执行法律，因此他并无障碍履行责任，其中也没有情欲。法律本身为保护公民而颁布，也不能说是有情欲。若立法者颁布它是遵行上帝的旨意，那就是成全永恒的公义，他就可以毫无情欲而将它颁布。即使他颁布法律是出于情欲，因为一条好的法律可能是由一个坏人颁布，但法律的执行却不必含有情欲。比如有人居最高权位，受了贿赂，判被俘的女子成婚为非法，这条法律却决不因立法者腐败而是恶的了。所以法律为保护公民而规定以暴易暴，乃是让人信服而不怀情欲的，这对凡在合法权威之下的仆人们

也适用。

法律虽是无可指责的，但我却看不出，那些人怎能是无可指责的。法律并不强迫他们杀害人，而是任其自由选择。他们有自由，不必为保障那不当爱的而可能失去之物杀人。身体受毁灭，灵魂的生命是否也被夺去，有些人也许怀着疑问；但若它能被夺去，它就是无价值的，若它不能被夺去，人就没有惧怕的理由。至于贞操，人人都知道它是一种美德，蕴含于灵魂中，所以它不能被攻击者的暴力所夺去。那被杀的人从我们所要夺去的东西，无论是什么，既然不完全在我们权力之下，因此我不了解它怎能说是我们的。所以我不指责那许可将这种人杀死的法律，但我看不出，我怎能为杀他们的人辩护。



挪亚醉酒　米开朗琪罗作　1508－1512，西斯廷教堂

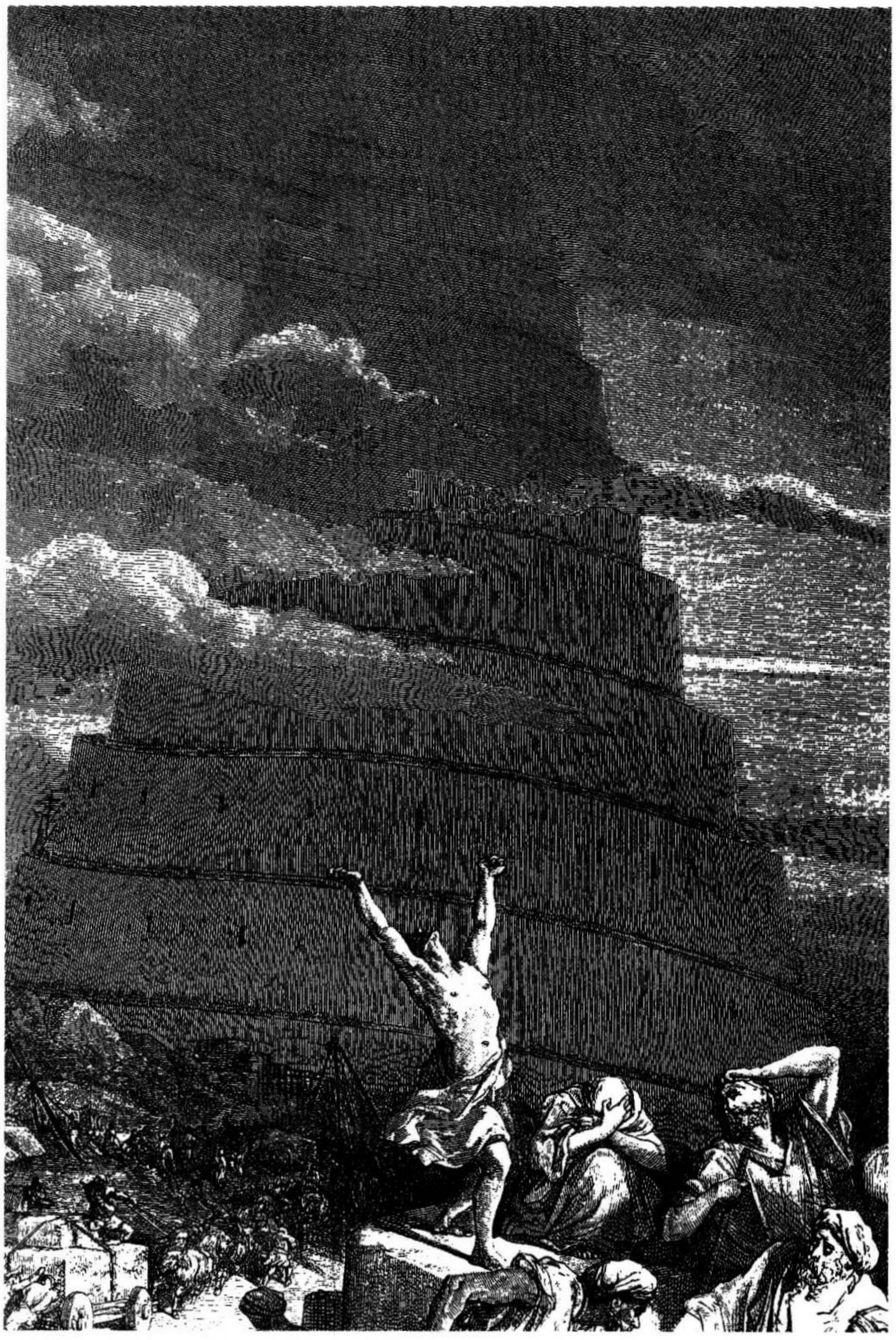
13

奥：我更难看出，你为何试图为法律所不认为有罪的人辩护。

伊：法律不以他们为有罪，至少就我所知那些由人所制定的法律而言正是如此。但我认为他们处于一种完全隐秘的、更大的律法之下，假如万物都是由神的安排所掌管的话。他们若为保护那应轻视的东西而流人的血，怎能没有犯罪违反神的安排呢？因此我想那为治理人民所颁布的法律，可以许可这种行动，但神的安排，却惩

罚这种行动。治理人民的法律统治行为，照人所能做到的，在野蛮的人中，足以维持治安。每种过失受其相当的惩罚，我想惟独智慧才能救我们不受这种惩罚。

奥：我完全认同你的这种区分；它虽是不完全的，但是充满了信心和理想。你认为治理邦国的法律对许多事加以容许而不予惩罚，可是它们是被神的计划惩罚的。这本是对的。因为我们并不能因法律没有成就一切，就对它所作的也加以指责。



巴别塔　德里作　铜版画　19 世纪初

[六]

14

奥：让我们仔细考察，恶行应当被那管理人民今生的法律惩罚到什么程度？我们然后要来看，有什么余留的恶行必然而隐秘地受神的旨意惩罚。

伊：我喜欢这个思路，看我们能否达到这一探讨的尽头。但我想它是没完没了的。

奥：你要鼓起勇气来；你要带着信奉上帝的心，来运用你的理智。不管有什么困难，靠着上帝的帮助，都可以扫除。所以你要想到上帝，求他帮助，来考察当前面对的问题。首先请你告诉我，成文的法律，是不是为了致力于造福今世的人？

伊：它显然是。种群和国家是由今世的人组成的。

奥：这些种群和国家是属于那不能毁灭或改变这一类之物吗？他们是永远长存，还是受时间和各种变迁限制呢？

伊：无疑他们属于受时间和各种变迁所限制的一类。

奥：那么人民若受到良好教育，奉公守法，大家都先公后私，由法律许可人民选举官长来治理自己的事，即国事，这样对吗？

伊：这自然是对的。

奥：若人民渐趋腐化，先私后公，收贿赂出卖选票，被野心政客所腐化，叫无廉耻的恶棍当权，这时假若有一位尚有足够影响的诚实人，那么剥夺人民的自治权，把他们置于少数甚或这一个诚实人的权下，这样行是否对呢？

伊：十分对。

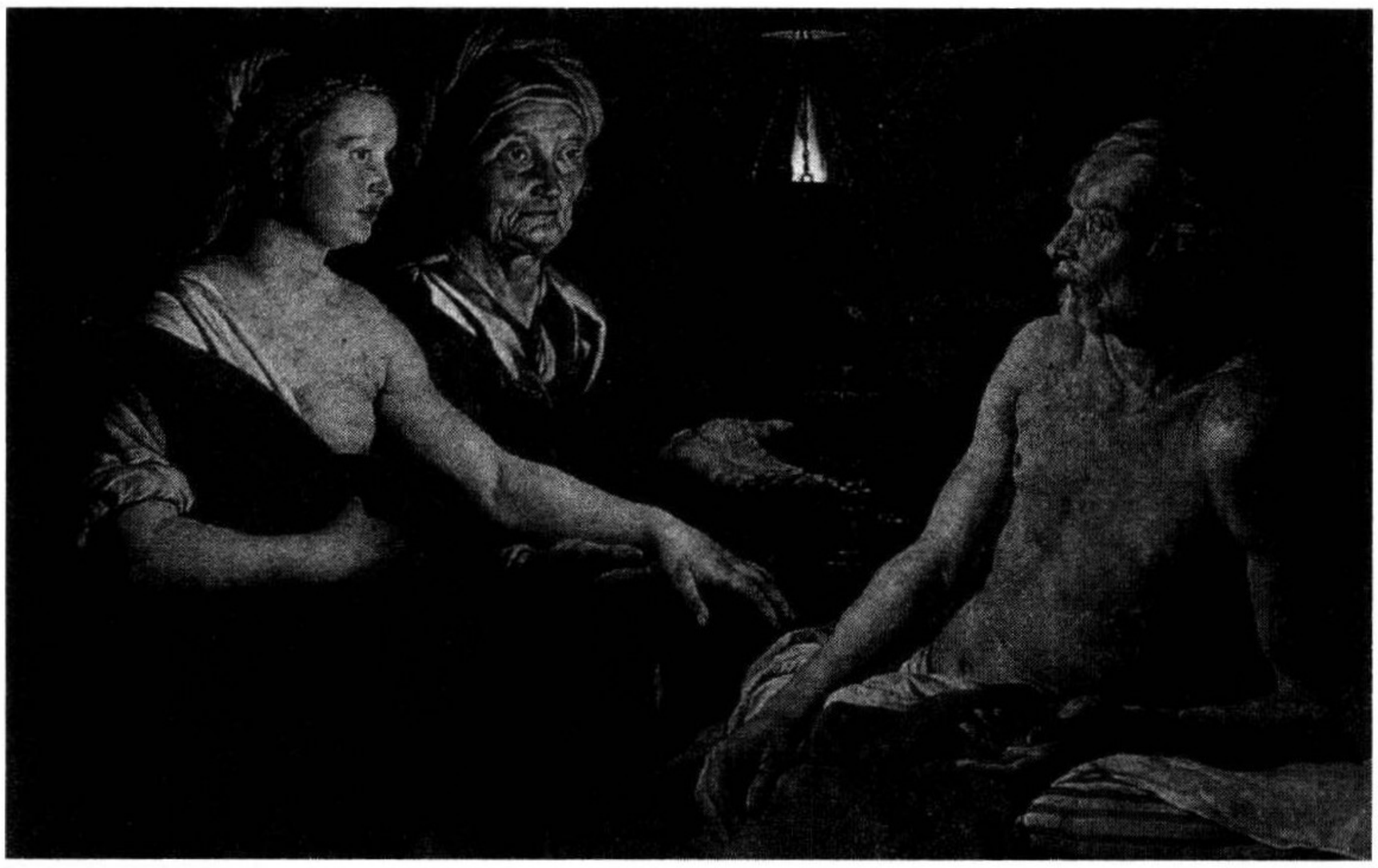
奥：那么，这两种法律恰恰彼此相反：一种赋予人民自治权；另一种将这权夺去。第二种是在一个国家内二者不能同时并存的情形下颁布的。这样，我们可说，它们当中有一种是不公正的，原本

就不应颁布吗？

伊：是的。

奥：那我提议将那虽然公正却会随时间而加以适当修改的法律称为属世的法律。

伊：好的。



撒拉与夏甲　史托门尔　1630

15

奥：还有一种律，名叫理智之律；它是必须常常服从的；按照此律，恶人应有不快乐的生活，善人应有快乐的生活，而我们所称为属世的法律，也是因它而得以正当地颁布和改变。这律岂不是所有有理性的人都要称为永恒不变的呢？恶人不快乐，而善人快乐；受了良好教育的人有自治权，而未受训练的人丧失这种特权，这难道在任何时候有可能是不公道的吗？

伊：我也认为这律是永恒不变的。

奥：我想你也看到，人们是从永恒之律得到那属世法律中的公正合理部分的。一国在某时配自治，而另一时不配自治，是以永恒的原则而定，这原则认为凡受了训练的人民都配自治，未受训练的人民不配自治。你同意吗？

伊：同意。

奥：所以，若我扼要说明永恒律的意义，我认为它是使凡事有条不紊的律。你若不同意，请说吧！

伊：我没有什么可反对的，你的话是真的。

奥：各种治理人民的属世法律既然都是从这惟一的永恒律而来，我就假定这永恒律本身不可能分歧，对吗？

伊：是，我想它绝不可能分歧。无论什么权势、什么情况、什么灾祸都不能使凡事有条不紊的律不合法。

罗得和他的女儿们　罗伦佐·里比作

1645　佛罗伦萨的乌菲兹美术馆

[七]

16

奥：现在我们要看，说一个人有条不紊是什么意思；因为一个国家是由许多人被一个法律所合成，而这法律，我们说过，乃是属

世的。

请告诉我，你绝对确知你活着么？

伊：没有什么事比这更让我确知的。

奥：好，你能将活着和知道你活着这二者分辨开吗？

伊：我知道，除非人是活的，没有人知道自己活着，但我不知道，凡活着的人是否都知道自己活着？

奥：巴不得你知道而不只是相信：兽类没有理性！那样我们就可立刻撇下这问题不论。既然你不知道，我们就得多加讨论。这一点并不是可以忽略而仍然达到我所认为合理结论的。

请思考下面的事。我们常见野兽被人驯服，不仅野兽的身躯，而且它的性情都被驯服，以至于它自自然然地顺从人的意思。反之，一个不论怎样凶猛、庞大、灵敏的野兽，对一个人虽能够明攻或暗袭，把他毁灭，但你认为它可能试图使人顺服它的意思吗？

伊：我同意这是十分不可能的。

奥：很好。又请你告诉我，既然人在体力和各种功能上明明被许多野兽胜过，人有什么优良的品质，叫什么野兽都不能辖制他，而他却能辖制许多野兽呢？这是因为他具有我们通常所谓的理性或理解力吗？

伊：除了这我不能想到还有别的什么东西，因为这是灵魂中那使我们超乎兽类的东西。若是兽类没有灵魂，我便要说，我们是在有灵魂上超乎它们。但它们既有灵魂，我能用什么比理性更好的词语，来指它们灵魂中所没有的，并使我们超乎它们的东西呢？因为人人都知道，这并非是一件不重要的事。

奥：试看人们认为很难的任务，靠着上帝的帮助多么容易就成就了。我要承认，我原来以为这个已得到解决的问题，可能使我们耽搁，像我们原本讨论的问题已经被耽搁了一样。现在请你注意，理性是关乎我们的问题的。我想你知道，凡我们称为知识的，无非是通过理性而有的意识。

伊：是。

奥：所以凡知道自己活着的人，不缺乏理性。

伊：那是理所当然的。

奥：兽类活着，并且照其所表现的，没有理性。

伊：那是明显的。

奥：你曾说你所不知道的，那就是，凡活着的，并不都知道自身活着，现在你看到，凡知道自身活着的，也必定活着。

17

伊：关于这点我现在没有疑问了，请照你的思路往下说。我已认定活着和知道自己活着，并不是一件事。

奥：这两者中，你认为哪一件事更美好呢？

伊：当然是知道自己活着。

亚伯拉罕杀子　卡拉瓦乔作　1603－1604　佛罗伦萨的乌菲兹博物馆

奥：你认为知道自己活着比有生命更好吗？也许你明白知识是一种更高尚更纯粹的生命，这生命除非人能明白，否则他就不能知

道，而明白本身若不是一种因着心智的光而拥有更明亮更完全的生命，那是什么呢？所以，如果我没弄错你的意思，你并不是认为有别的什么优于生命，而是更好的生命优于不完全的生命。

伊：你完全把握了我的观点——假如知识绝不可能是恶的话。

奥：我想这是不可能的，除非我们将一种新意义加于这一词语，用它来指实际的经验。我们的经验并不常常是好的，比如，我们能经验到刑罚。但就知识这一词语原来和纯粹的意义来说，它是由理性和理解产生的。这怎能是邪恶的呢？

伊：我领会这种分别。请接着说下去。

[八]

18

奥：我所要说的是：不管人优于兽类的是心智（*mens*），还是心灵（*spiritus*），或是二者之和（我们在《圣经》中找着这两者），它若管理那构成人的其他成分，那人就是有条不紊的。我们看到我们不仅与兽类，而且与树和植物都有许多共同点，因为我们看到营养、生长、繁殖、健康等，也是最低级生命的树所有的特性。我们也承认兽类有视、听、嗅、尝、触觉，常比我们所有的更敏锐。若是就力量、精神、身体活动的速度等来说，我们相对兽类有些胜过，有些平等，有些还不及。我们也与它们一样趋吉避凶。

但人有些特性是兽类不同有的，然而这些特性并不是人类的最高品格，例如笑和戏谑等。我们若不仔细判断的话，便要以为这是人性的特征，不过这是最低的部分。人还有对赞美和荣耀的爱好以及野心，也不是兽类所同有的，但我们却不可因此设想我们之所以优于兽类，是在于有此种欲望。这种欲望若不受理性驾驭，就会使我们痛苦万分。谁也不会因想到自己的优越性而使自己更不快乐。当理性驾驭着灵魂中的这些活动时，一个人可以说是有条不紊的；

当较好的被较劣的克服时，那就不能称为有条不紊了。你有同感吗？

伊：这是显然的。

奥：那么我们要追求正直道德的生活，并达到最高智慧的意志。现在反省一下你是否追求正直道德的生活，是否渴慕智慧，或者在我们渴望这些事的时候，你是否敢否认我们有一种好意志。

伊：我一点不否认，所以我同意我不仅有意志，而且有好意志。

奥：请告诉我，你认为这意志价值是多少。你认为财富、尊荣或肉体的快乐或它们的总和，可与之相比么？

伊：愿上帝禁止这种又蠢又恶的看法发生。

奥：我们有种好意志在灵魂里，以致那些使无数人们不辞劳苦、不怕危险追求的东西在我们看来都成为无价值的，我们难道只以此为小乐吗？

伊：我们应当以此为很大的喜乐。

奥：你想那些不具备这伟大的善而没有这喜乐的人，是受了小的损失吗？

伊：不，他们受了很大的损失。

[九]

19

奥：因此，一个人若有这心性，而且生活有条不紊，你难道不认为他聪明吗？

伊：若不是，我就不知道谁是聪明的了。

奥：我想你也知道许多人是愚拙的。

伊：那很明显的。

奥：若愚拙是聪明的反面，我们既已找出谁是聪明的，也可知

道谁是愚拙的。

伊：人人都能看到一个人的心智若不受驾驭，他就是愚拙的。

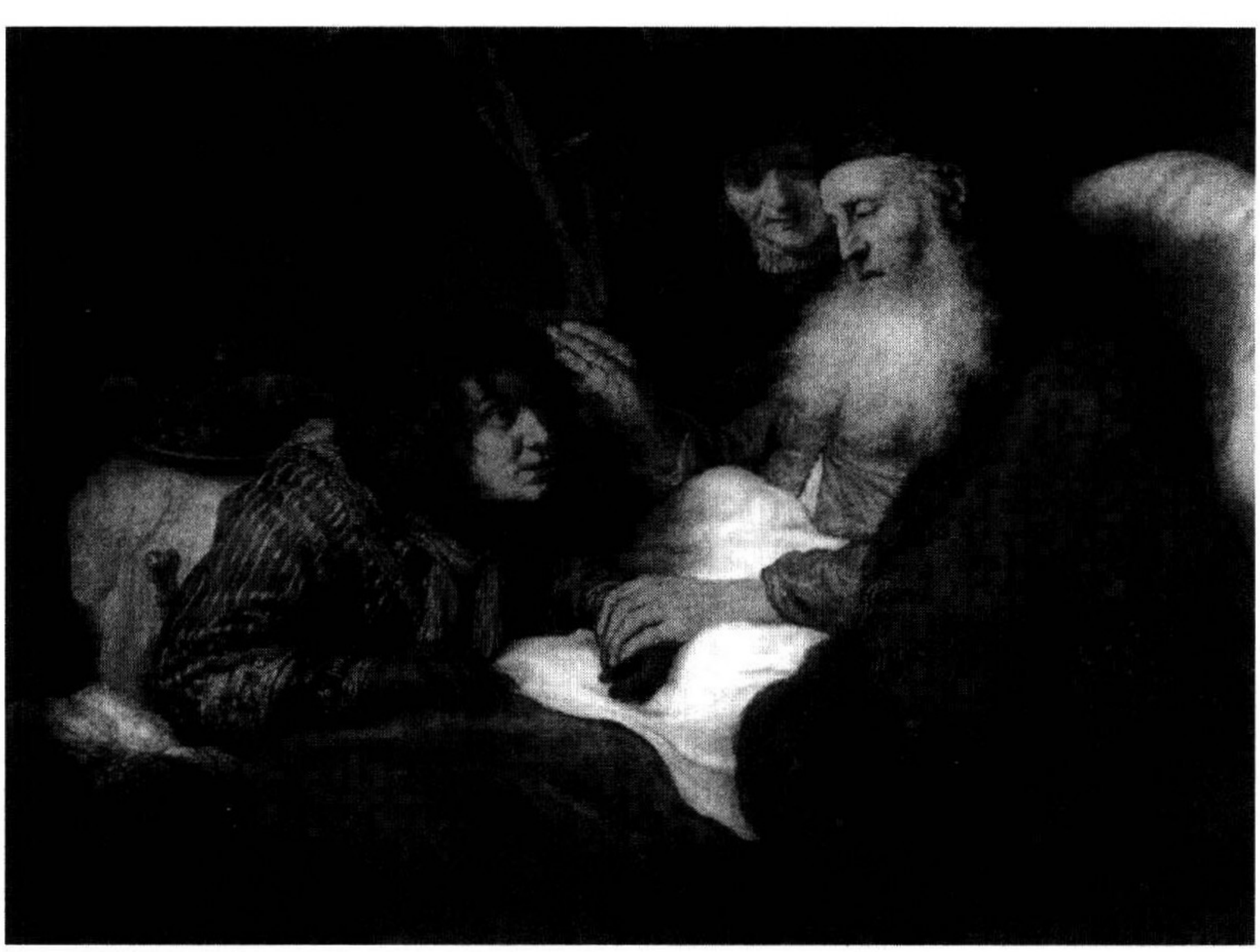
奥：那么，一个人在这种情况中，我们必须怎么说？说他没有心智？还是他虽有心智，却不受驾驭？

伊：我想是第二者。

奥：请告诉我，人的心智若不驾驭他，你凭什么认为他还有心智。

伊：请你自己说；这对我太难了。

奥：至少你应记得我们前面一点所说的话，兽类怎样被人驯服而役于人，并且人若不是在某方面胜过它们，也要受它们驾驭。我们认为这种优越性并不在身体上，而在灵魂里，我们无以名之，而名之为理性。后来我们也名之为心智和心灵。若理性与心智是有别的，我们必同意只有心智能够运用理性。由此可见，有理性的人不可缺少心智。



以撒祝福雅各　法兰克作　1638　阿姆斯特丹国立美术馆

伊：我清楚记得，也接受。

奥：那么你想，只有聪明人才能驯服野兽吗？我所谓的聪明人，指那些真配当这名的人，就是受心智驾驭，不为情欲所扰乱的人。

伊：若因驯兽者或牧人或驭者能驾驭驯兽，或能驯服野兽，就认为他们是聪明人，那就荒谬了。

奥：于是你可以证明，人即使不受心智驾驭，仍是有心智的。这些人有心智，因为他们做了没有心智就不能做的事。但他们的心智不施行驾驭，因此他们是愚拙的。我们知道，心智只有在聪明人里面才施行驾驭。

伊：真妙，先前讨论这问题时，我不知怎样回答。

[十]

20

我们继续讨论。如今我们看到，聪明是在于心智施行驾驭，而心智若不施行驾驭，心智还是存在的。

奥：虽然我们知道，永恒律将驾驭情欲之权赋予了心智，那你认为情欲比心智更有力量吗？我不这样认为。若弱者统治强者，这是不合理的。所以我认为心智必须比贪念更有力，因为心智驾驭贪念才是对的。

伊：我也这样想。

奥：美德优于邪恶，无论在力量上和高贵上也都超越，我们对这有疑问吗？

伊：无疑。

奥：因此邪不胜正。

伊：对。

奥：我想你不会否认，任何心灵都比任何身体为好为强。

伊：一个人若看见一种有生命的本质胜于一种无生命的本质，一种赋予生命的本质胜于一种接受生命的本质，他断不会否认这一点。

奥：那么任何身体都不能优于禀有美德的灵魂了。

伊：显然。

奥：那么一个有驾驭的正直心灵，可能使另一个同样有驾驭的心灵服从情欲吗？

伊：当然不能；因为二者有相同的优美，而且若前者企图使后者成为邪恶，它本身就丧失了正直而成为邪恶，且因此是可怜的了。

21

奥：很好，你十分了解这一点。你若能，你还得回答，你认为还有什么事物，比一个合理而聪明的心智更加优美。

伊：我想上帝之外，再没有别的了。

奥：这也是我的观点。但这是一个困难的问题，现在不是试图透彻了解它的合适时候。让我们坚信这一结论，却先不做一种全备准确的检验。

如今我们能够确知，不管那掌管有美德之心智的是什么，但它绝不可能是不义的。因此它虽有力量，却绝不会强迫心智去服役情欲。

伊：人人都会赞同。

奥：这样，我们就可下结论说：既然那平等者或优越者因其正直而绝不会使一种有驾驭力和美德的心智作情欲的奴隶，而那较逊者又因其软弱而不能如此，那么如我们的论证所证明的，心智除了本身的意志和自由选择以外，再没有什么让它服从贪念了。

伊：我看必须如此。

[十一]

22

奥：如果这样的话，那么心智这样犯罪，就该受惩罚，你认为呢？

伊：这是我无法否认的。

奥：那么，心智所受的惩罚岂不是很巨大？它被情欲辖制，被剥夺美德，被牵来牵去，可怜贫乏，时而以假为真，时而拥护又攻击前所赞同的，而坠入新的虚假中，时而畏惧明哲的理论，不敢表示同意，时而对任何真理之获得感觉绝望，而死抱着自己黑暗的愚昧，又时而追求理解的光亮，却因精力耗尽退回。各种情欲猖獗如暴君，从四面八方刮起，将人们整全的心灵和生命打得七零八落，一方面有恐惧，另一方面有贪念；一方面有忧虑，另一方面有虚空的喜乐；这里有从失丧所爱的东西而来的痛苦，那里有要得着尚未到手的东西的热望；这里有从受了伤害而来的愁苦，那里有怒火中烧的报复之心。无论他向哪里转，贪欲总是局限他，放纵总是消耗他，野心总是辖制他，骄傲总是使他自大，嫉妒总是残害他，懒惰总是麻醉他，刚愎的情绪总是激动他，捆绑总是苦恼他，而其他无数的情绪能够激发他的情绪的泛滥。你看凡不跟随智慧的人，必定如此，我们岂能认为这不是惩罚吗？

23

伊：我认为这种惩罚的确是很大的，而对一个已建立在崇高智慧上，却自甘做情欲奴隶的人，也是完全公正的；但我怀疑过去有谁或现在有谁愿意如此。我们相信上帝完美地造成人，把他安置在快乐的生活中，只是人由于自己的意志，才从那里失落，到了这必朽生命的困苦中。对此我虽然坚信，但从未理解其究竟。你若想对这问题搁置不论，那不是我所期望的。

雅各与天使摔跤　林布兰特作　1659　柏林国立美术馆

[十二]

24

但最使我想不通的是，我们这些愚拙而从来不聪明的人，为何要受这般悲惨的惩罚。怎能说我们该受这些惩罚好像我们是已经离弃美德的堡垒，甘为情欲的奴隶的人呢？这问题你若能加以解答的话，我决不同意你将它搁置。

奥：你说我们从来不聪明，好像这是自明之理一般。你只想到了我们有生以来的时间。可是智慧既然是在灵魂里，灵魂在与身体

联合以前是否生活着，是否有一时间曾经在智慧中活着，乃是一大问题，一大奥秘，应在适当的地方加以考虑。不过这并不妨碍我们尽量把眼下的问题弄明白。

25

我问你，我们有没有意志？

伊：我不知道。

奥：你要知道吗？

伊：我甚至不知道这个。

奥：那么你什么也不必再问我了。

伊：为什么？

奥：因为除非你要知道你所问的，我不应当回答你的问题。又除非你愿意变成聪明，我不应当与你讨论这问题。还有，除非你愿我好，你不能作我的朋友。请你反省，你有没有向快乐生活的意志？

约瑟拒绝波提乏之妻的引诱　古俄西诺作

伊：我同意我们有意志，这是不能否认的。往下说吧，且看你得出什么结论。

奥：我会继续的；但请先告诉我，你是否意识到有一个好意志。

伊：什么是好意志？

奥：由前面可知，谁愿意过这种生活，只要他宁愿选择它过于那些易消逝的好东西，谁就容易得着它，只要他渴求它便行了。

伊：当怎么伟大而又易得的善忽然呈现在我面前时，我真不能自禁，想欢呼起来。

奥：这种由得着此善而来的喜乐，若能使灵魂安静平衡，便得称为有福的生活。而这种有福的生活，是与以真实可靠的善为乐相同的。

伊：我同意。

26

奥：我想你现在应该能看到，我们的意志使我们能够享受或缺失这种伟大而真实的善。有什么像意志本身这般完全在意志的能力范围内呢？

谁有好意志，谁就有一种远胜于一切属世国度和一切肉体快乐的东西。谁没有好意志，谁就缺乏那比一切他可能拥有的好东西更优美的东西，可是这东西，只要它定意得着，就能得着。若是他丧失荣誉、财富，以及其他身外之物，他大概要自以为最可怜。然而即令他拥有所有这一切，你岂不还以为他很可怜么？因为他恋慕着那些很易丧失而不能保有之物，却缺乏一种好意志，这意志乃是这些身外之物完全无法相比的。而这意志虽是这般伟大的善，却只需我们渴慕，就可以得着。

伊：的确如此。

奥：所以愚拙人，该受这种痛苦。

伊：我同意。

[十三]

27

奥：现在我们思考一下柏拉图所提的“四德”。首先你看“谨慎”，是否是在于知道追求什么，避免什么。

伊：我想是的。

奥：“刚毅”是否是一种对横逆之来不为之动的态度呢？

伊：我想是。

奥：那么，你同意“节制”，是对那些连恋慕也是可耻的事上，驾驭并制止自己欲望的心态？

伊：那确是我的观点。

奥：关于“公正”，难道不是指各得其分？

伊：那正是我关于公正所想的。

奥：关于好意志的优点，我们讨论了很久。凡有好意志的人，就必爱它，以它为最宝贵的产业，以它为乐，知道它的价值多么大，并知道自己若不愿意，别人不能把它夺去。那么我们能确定他会反对凡与这好意志相反的事么？

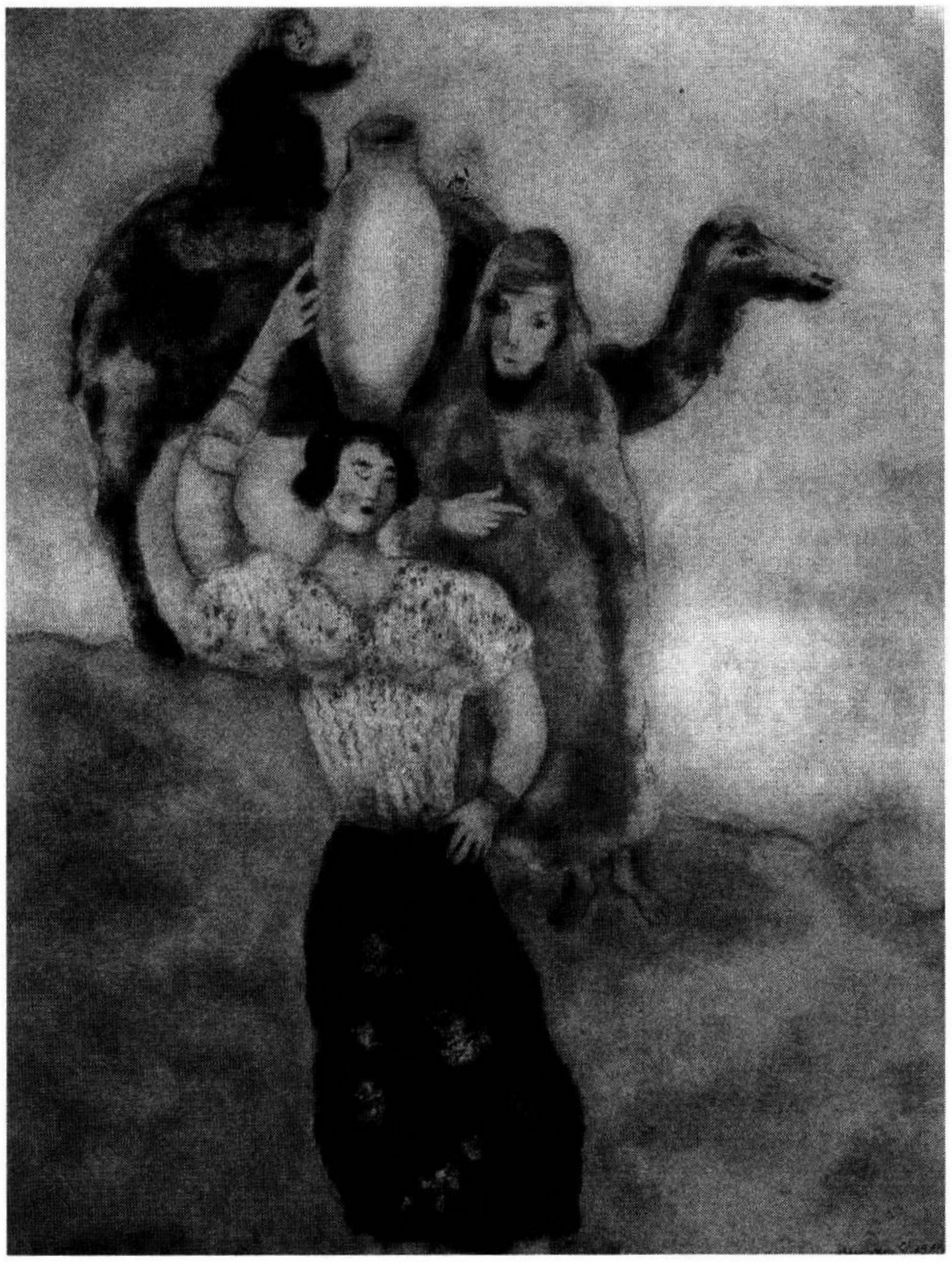
伊：他必定反对。

奥：这人既看到自己应追求之善，并避免凡与之相反的事，我们能假定他不具备“谨慎”的品质吗？

伊：我想这样的人是具备“谨慎”的。

奥：很对。但我们为何不也说他有“刚毅”呢？他对那些在他能力以外之物不予爱好重视。邪恶的意志才爱好它们，而他必定抵抗邪恶的意志，以之为他最宝贵产业之敌。他既不爱好这些东西，就不因丧失它们而悲伤，反倒轻看它们。我们说过，这乃是“刚毅”。

伊：是，我们必定说他有“刚毅”。我不知道另有什么人，比



利百加与老仆人　夏卡尔作　彩色石版画　1931

一个丧失了那些在他能力以外之物仍能处之泰然的人，更可说具有刚毅的品质。我们发现这种人面对窘境必然如此反应。

奥：试考虑我们能否设想这人没有节制，因为节制是遏止情欲的美德。没有什么像欲一样好意志相敌？由此你能可看到，凡爱好意志的人，就尽力来抵抗情欲，与之交战。因此他必定要具备节制。

伊：接着说，我同意这些。

奥：还有“公正”，我真看不出这样一个人怎能没有公正。谁拥有且喜爱好意志，就抵抗凡与之相反的事，他不可能期望别人遭

祸。因此他不加害于人，而给予各人应得的分。我想你记得你曾同意，这就是公正的意义。

伊：我记得。我承认你刚才所说的四种美德，都在一个重视并爱好自己的好意志的人内心存在着。

奥：那么有什么妨碍我们承认这人的生活是可称赞的呢？

伊：绝无什么。整个论证都指向甚至要求这种称赞。

奥：好，你想可怜的生活，应当避免么？

伊：那确是应当避免的。

奥：你不会想可称赞的生活，是当避免的吧？

伊：不，我想那是应当追求的。

奥：所以可称赞的生活不是可怜的。

伊：那是必然的。

奥：照我所能看到的，如今没有什么能妨碍你承认，那不可怜的生活乃是有福的生活。

伊：显而易见的。

奥：那么我们可以确认一个有福的人喜爱他自己的好意志，而且轻看其他比不上它的所谓好东西。而这种好东西在人还存保守它的欲望时，是可能丧失的。

伊：是，我们前面的推论必如此认定。

奥：你说得很对。但请告诉我，一个人爱自己的好意志，并且像我们所说的重视它，那是不是有好意志。

伊：那当然是。

奥：若我们以这人为有福是对的话，我们以相反的人为没有福，岂不是一定是对的？

伊：正对。

奥：那么，我们虽然向来不聪明，可是凭着我们的意志，我们要么过着一种可称赞和有福的生活，要么过一种可耻和无福的生

活，对此你怀疑吗？

伊：我同意，我们从那不能否认的确实论据，已经得出了这个结论。

29

奥：还要考虑一点。我想你还记得我们给好意志所下的定义：好意志就是那叫我们过正直优美生活的能力。

以扫出卖长子权利　泰普季亨作　1627

伊：我还记得。

奥：若是我们爱这好意志，并且宁愿要它而不愿要那在我们能力以外之物，那么那些为理性所指出能叫人过正直优美生活的四大美德，就要融在我们的心灵中了。

奥：当理性或心智或心灵驾驭灵魂中的非理性活动时，那照着我们所找着的永恒律应当掌权的因素，就在人心中掌权。

伊：我明白了，完全同意。

[十四]

30

奥：很好。但你想有谁不渴望有福的生活吗？

伊：无疑人人都渴望。

奥：那么为何人人不都得着它呢？我们曾同意，人们照着他们的意志或得有福的生活，或得无福的生活，并且照着他们所当得的得着。但这里发生一个困难，除非我们细心加以察验，否则它会将我们以前所弄清楚的理论弄混了。既然没有一人愿意度无福的生活，那么怎么会有人因着自己的意志而过这种生活呢？或说既然人人都愿意有福，但有许多人得不着福，那么一个人怎能凭自己的意志而得有福的生活呢？

难道愿意是一码事而从好或坏的意志该得什么又是一码事么？因为有福的人——他们也必须是善人——并不是因为他们愿意有福而使然——坏人也如此愿意——而是因为他们有正直的生活，而这却是坏人所不愿意有的。所以无福的人得不到他们所要的福，原不足为奇。他们并不持守那与有福相联的正直生活。人若没有正直生活，就不配得福。

因为永恒律（对它我们要再次予以考虑）已经牢不可破地规定，德行乃出于意志；而有福是给善的奖赏，无福是给恶的惩罚。所以，当我们说，人们自陷于无福，意思不是说，他们愿意无福，而是说，他们的意志既然那样，即便他们不愿无福，但结果必然如此。这就与以前所得结论一致，即大家都愿意有福，但不都得着福。人们并不都愿意过正直的生活，而这种愿意的心才配得有福生活。对此你有反对理由提出吗？

伊：没有。

[十五]

31

但现在我们需要看，这与我们关于两种律所提到的问题怎样联系起来。

奥：很好。请你先告诉我，凡喜爱过正直生活，以此为乐，甚至认为这不仅合理而且可悦的人，是不是会爱好这个律：即以有福的生活赏赐好意志，而以无福的生活报应恶意志？

伊：他会全心全意爱这律，因为他以服从这律度日。

奥：好，他爱这律，是爱一种属世可变的东西呢，还是爱永恒不变的东西呢？

伊：当然是爱永恒不变的东西。

奥：那些执著于恶意志的人，也愿意有福。他们能爱那叫他们受惩罚的律吗？

伊：我想他们不会。

奥：他们不爱别的东西吗？

伊：他们爱许多东西，爱那些他们的恶意志坚持得到并固守的东西。

奥：我假定你所指的是财富、荣誉、快乐、美貌，以及一切求而不可得和差强人意而容易失去的东西。

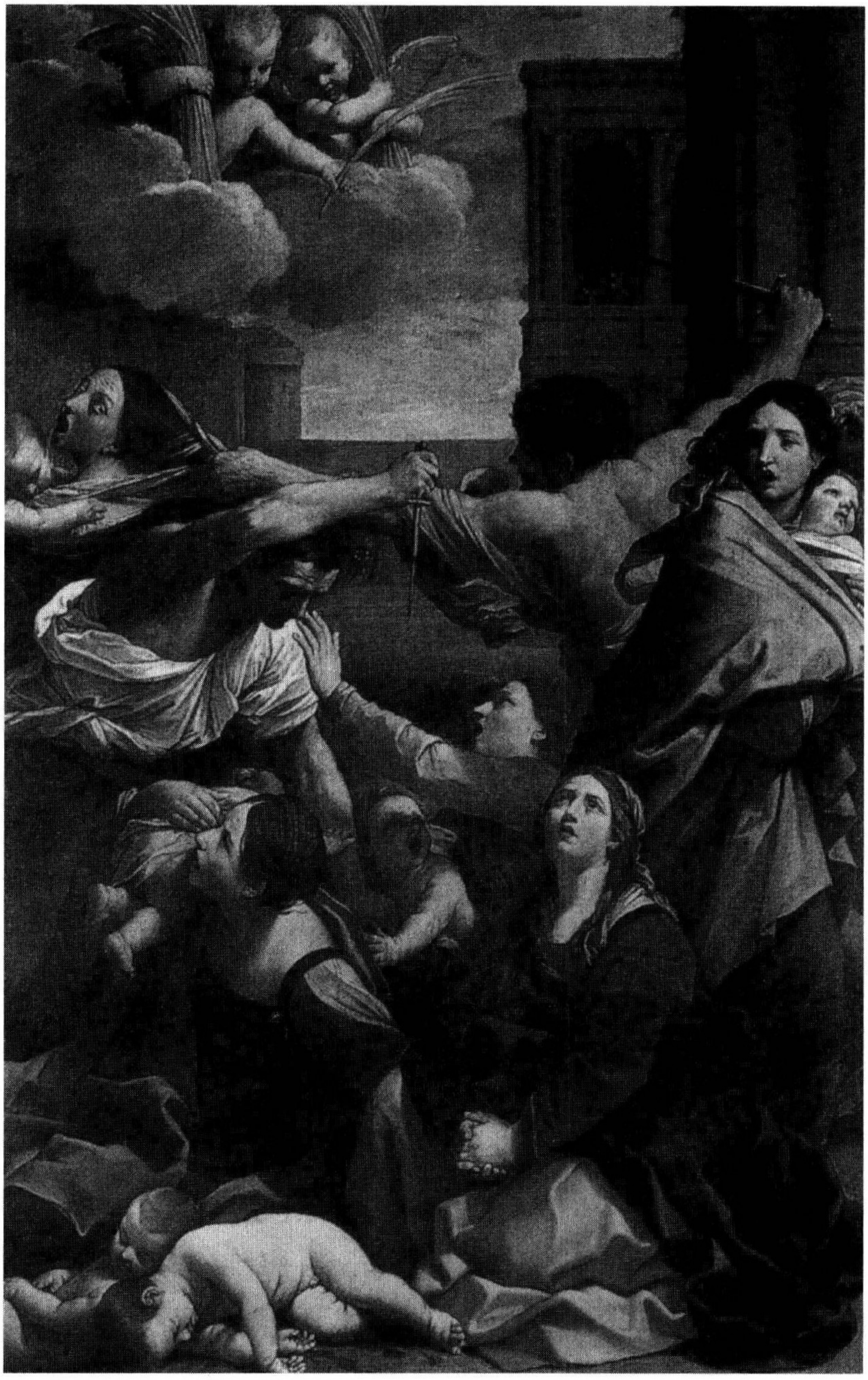
伊：是，的确就是那些东西。

奥：你看它们受时间的限制，难道你会想它们是永存的吗？

伊：那样想，简直是疯了。

奥：既然有些人爱永恒的东西，有些人爱属世的东西，既然我们同意有两条律，一条是永恒的，一条是属世的，那么，你若有公允的态度，你想这两个人谁服从永恒之律，谁服从属世之律呢？

伊：你的问题似乎容易回答。我想有福的人，由于他们爱永恒



法老下令杀戮以色列民的男婴　雷尼作　1611

的东西，是生活在永恒之律之下，而属世之律却加诸在无福的人身上。

奥：你判断得好，不过你要常常记得理性所清楚证明的，那就是：那些服从属世之律的人，仍不能逃避永恒之律。我们曾说，各种公平的法律及其随环境不同而产生的变化，都是由这律产生的。无疑的，那些用好意志顺服永恒之律的人，不需要属世之律。

伊：是，我明白。

32

奥：因此永恒之律吩咐我们将我们的爱离开属世之事，加以洁净，使之朝向永恒之事。

伊：是的，它吩咐我们如此行事。

奥：属世之律吩咐我们做什么？它岂不是叫人可以持有他们所贪求而暂时得称为“我们的”东西，只要社会的治安能够维持下去么？

我所指的东西，第一是身体以及所谓身体的好处，比如健康的身体、敏锐的感官、力量、美貌等等，它们有些是为生计所必须而因此更有价值，又有些是少有价值。此外还有自由。虽然只有那些有福而顺服永恒律的人，才有真自由。但这里我所指的，乃是人们所自以为有的自由，即没有其他人做他们的主子；因此这是一种要从主子争取解放的人所谋求的自由。此外更有父母、兄弟、妻子、儿女、亲戚、朋友，以及一切与我们有关的人。再有国家，即通常被视为母国的；也还有尊荣、显贵和人望。最后，还有金钱，包括凡属我们掌握之物，即我们有权出售或舍去之物。

属世的律怎样将各人的分派给各人，是一件说起来又冗长又困难的事，这显然是我们所不必做的事。我们只需注意，执行这律不外乎是将那些东西或其中的一部分，加以剥夺或充公，作为处罚。因此它借恐惧心而施压力，为求达到目的，使那些该受它统治的无福之人的心灵苦恼。他们因为怕失丧这些东西，因此他们使用它

们，就会有所约束，这样好叫那由这种人所组成的社会秩序得以维持。这属世的律不惩罚那爱好这些东西的罪，而只惩罚那将这些东西从别人手中非法夺取的罪。

你认为无止境的任务，试看我们现在是不是完成了？我们原先所要探讨的，乃是看那治理今世人民和国家之律的惩罚权，能够达到什么程度。

伊：我能看到，我们将任务基本完成了。

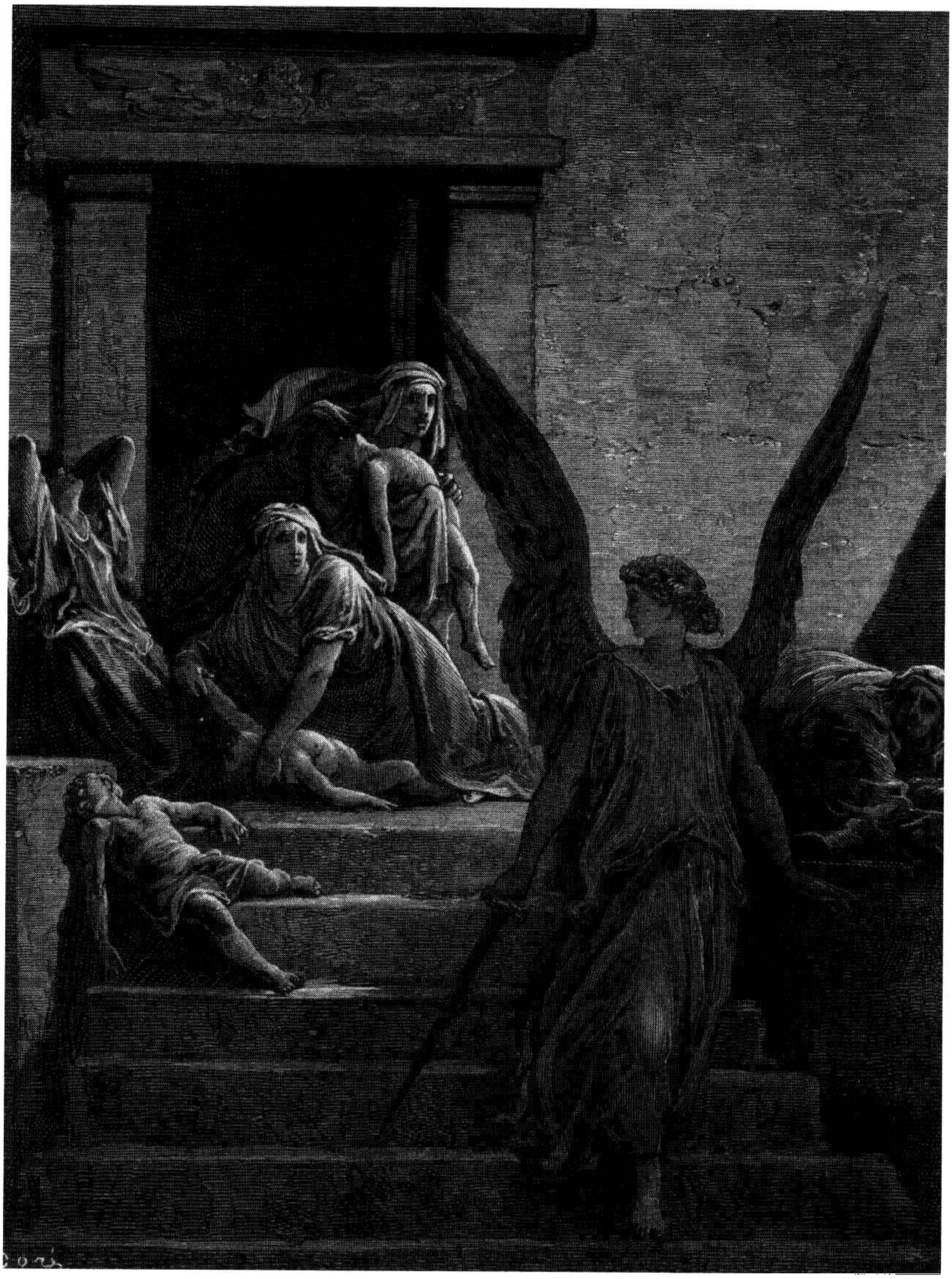
33

奥：你也能看到，除非人们爱好那些能被剥夺之物，就谈不上是惩罚，不管是不公平的，还是此律所许可的。

伊：是的，我看到了。

奥：有的人错用这些东西，又有的人善用它们。错用它们的人，死守着它们，恋慕它们，就是说，为物所役而不能役物。他把那些东西作为他的“善”，其实他应当善用它们，使自己成为善。而另一方面，那些善用它们的人，真是把它们的价值表现出来，但价值不在它们本身里面；它们并不使他变成善或好些，倒是因他善用而被算为善。所以他不是爱它们而被它们吸引，也不是把它们仿佛作为他灵魂的肢体——假如他爱它们，就必然如此——免得它们一被割去，就要使他受伤痛了。他乃是它们的主子，一有需要，他就愿意得着并驾驭它们，更愿意失去或不得着它们。既然如此，你绝不会因有贪财者、好吃者、酗酒者、淫乱者，便把金银、美食、酒和美女定罪了。正如你能看到，医生将热气作正用，而害人者却能在面包中放毒。

伊：我们真是不应当指责东西本身，而应当指责错用它们的人。



逾越节的击杀　德里作　铜版画　19 世纪初

[十六]

34

奥：很好。我想我们现在可以看到，永恒律有什么权力，而属世之律处罚能达到什么程度。我们已能准确地辨别两类事，即永恒的事和属世的事，以及两种人，即爱好并追求永恒之事的人和爱好并追求属世之事的人。我们已经同意，每人选择所追求所顺服的，乃是出于意志，而且只有意志才能把他的心智从驾驭地位和正直的道路上拉下来。还有一件明显的事实，即那当被定罪的，并不是那被人滥用的东西，而是那错用它的人。现在我建议，我们回到开篇所提出的问题，看它是否得到了解决。我们原先曾问，恶行是什么？我们全部的讨论，就是集中在这一点上。

那么我们现在要问：恶行是不是忽略那些为心智所喜悦所知觉所爱慕而不能丧失的永恒事物，倒去追求那些被作为人的最低部分的身体视为伟大奇妙的属世和变迁之物。一切的恶行，即一切的罪恶，似乎都包括在这一类中。我渴望得知你的看法如何。

35

伊：你所说的是事实，我同意一切罪恶都包含在这一类中，在于人离弃那属上帝的真正永存的事，而趋向可变不恒定之物。虽然这些物自有其美好处，然而我们若追求它们，就显得灵魂是败坏错乱的，因为上帝原本将随意驾驭它们的权力赐给灵魂了。

我们起初在问到作恶是什么意思以后曾讨论人为何作恶的问题。我想现在这问题得到了解答。除非我错误，论证已经表明，我们是由意志的自我选择而作恶。但我要继续追问，既然我们认为使我们有犯罪能力的乃是自我选择，那么，我们的创造者将这能力给予我们是不是应当的。若没有它，我们似乎不至于犯罪，而由此推论下去，就有把上帝作为我们犯罪之因的危险。

奥：不要怕有这危险。然而我们必须另找机会来更仔细探讨这问题。我希望你意识到，我们在一些伟大而隐秘问题的门前已经叩了门。当我们靠上帝的帮助开始进入内室的时候，你就必看到，在这个讨论和下面讨论之间有多么大的差别，而且后者是更为超越，这不仅在于探讨它们所当具备的才智上，而且也在它们内容的深奥和真理的明显上。只要我们有一种正当的追求精神，上帝的安排便要使我们望着标竿直跑，达到目的。

伊：我甘愿遵循你的建议。

卷二 | 上帝为何给人自由意志

[一]

1

伊：现在你若能够的话，请告诉我，上帝为何将意志的自由选择给人。因为人若没有接受这赐予，他就不能犯罪。

奥：你确信你认为那不应当给人的赐予是从上帝而来的吗？

伊：照我在前面所了解的，我们有意志的自由选择，而我们犯罪，乃由于此。

奥：我也记得，我们也把这点弄清楚了。但我现在的问题是，你知不知道，那显然为我们所有的，并使我们能犯罪的能力是上帝赐给我们的呢？

伊：我想除了上帝以外没有谁将它给我们。我们被上帝所造，并且我们若犯罪，就该从他受罚，若行义，就得奖赏。

奥：我希望你告诉我，你是因这乃显然的而知道这点，还是你凭权威相信它，却并不知道它。

伊：我同意之前我对这问题接受了权威。可是凡是善的，都是从上帝而来，而凡是公义的，就是善的；而罪人受罚，义人得赏赐，这乃是公义的。由此可以断定，罪人有祸，义人有福，乃出于上帝。

2

奥：我不否认这一点，不过我要问第二个问题，你怎么知道我

们是上帝造的。你没有说明这问题，仅仅说明了我们从他那里受罚或得赏是应该的。

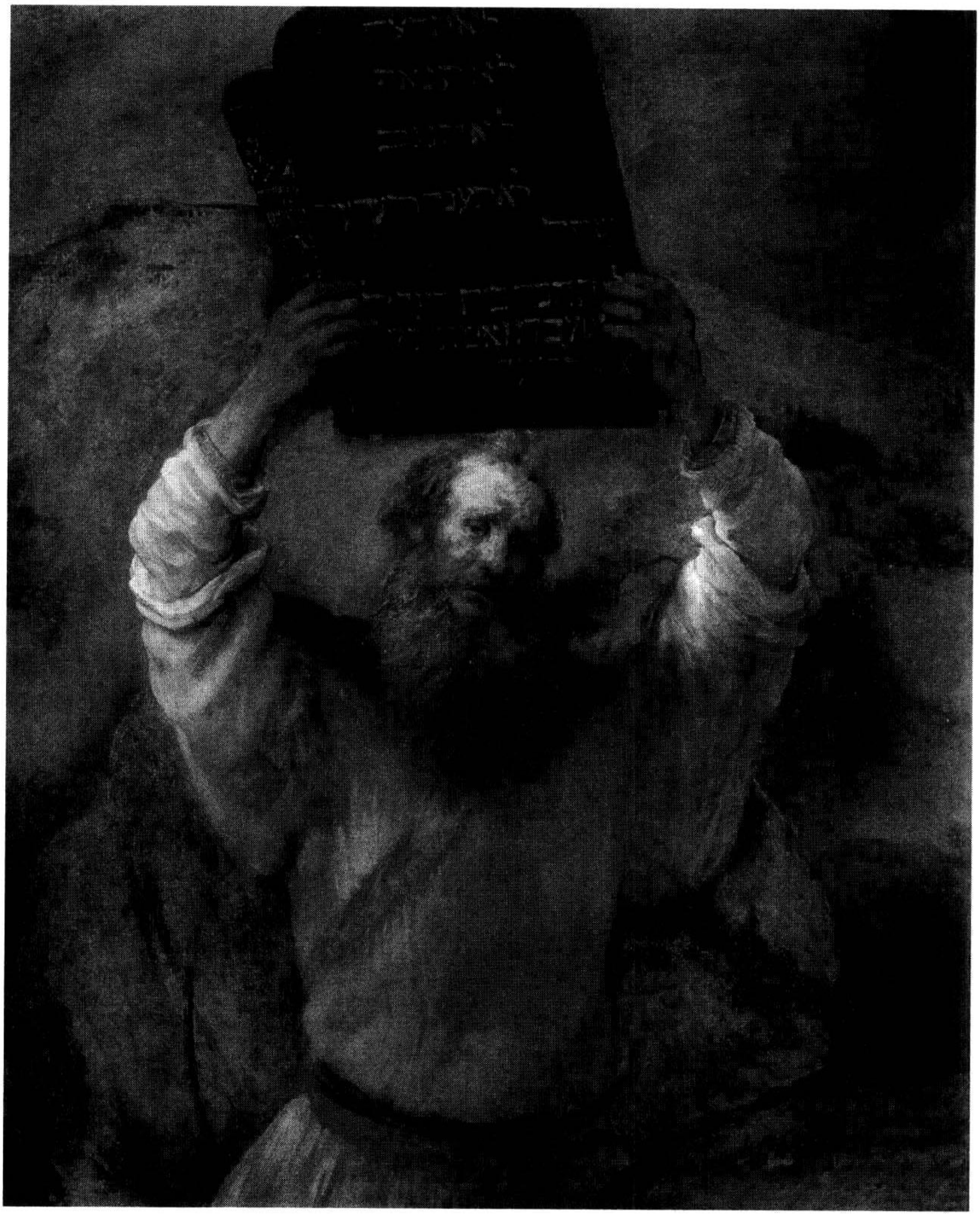
伊：我看这一点单从上帝拥有惩罚罪恶之权柄便可得到证据。一切公义，都是从他而来，当然恩典是用来帮助外人的，但是公义并不是用来惩罚外人的。由此可见，我们属上帝，不仅因为他是充满恩典地帮助我们，也极其公义地惩罚我们。再者，从我所说和你所赞同的，即一切善都是从上帝而来，我们也能得出结论说，人是上帝造的，就他是人而说，他乃是善的，因他若愿意，他能过正直的生活。

3

奥：若这是真的，你所提的问题显然就得了答案。若人是善的，而且除非他先愿意行善，就不能行善，那么他就应当有自由意志，缺此他就不能行善。我们不得因罪恶藉自由意志而发生，便假定说，上帝给了人自由意志，是为叫他犯罪。人缺少自由意志，不能过正直的生活，这就是神给人自由意志的充分理由。

我们能够明白，自由意志正是为这目的而赐下的，而凡用它来犯罪的，上帝就惩罚他。如果上帝将自由意志给人，不仅是为叫人可以过正直的生活，也是为叫他可以犯罪，那么惩罚就不算公义了。倘若人照神所赐意志的本来目的来使用意志，他受罚怎能算公义呢？然而当上帝惩罚罪人时，你想他岂不是说："你为什么没有使用你的自由意志，成就我将它赐给你的目的以行义呢？"假若人没有意志的自由选择，那么，怎能有赏善罚恶以维持公义的善产生出来呢？一种行为除非是有意行的，就不算是罪恶或善行。

假若人没有自由意志，惩罚和赏赐就算不得公义了。但是惩罚和赏赐，都必须按公义，因是从上帝而来的一件善事。所以上帝给人自由意志，乃是对的。



举诫牌的摩西　林布兰特作　1659

[二]

4

伊：我同意上帝给了人自由意志。但我问你：若它是为善行而给人的你岂不想它不应当可能被人用来犯罪吗？那为教人可以正直过活而给予的公义，是不可能被人滥用的。谁能藉公义来过不正直的生活呢？照样，若人的意志是为善行而给予的话，就应该没有人能用他的意志犯罪了。

奥：我盼望上帝叫我能够回答你，或叫你能够回答你自己。真理是最好的老师，要在你我心里教训我们。请简短地告诉我，若我们确知上帝给了我们自由意志，我们应不应说：上帝不应当将它给了我们呢？若我们不确知他是否将它给了我们，我们就可问，它是不是好的赐予。然后，我们若发现它是好的赐予，我们也就必发现，它是那将一切美事给人的上帝之赐予。然而我们若发现它不是好的赐予，我们就知道他没有将它给人，因为指责他，乃是奸恶的。在另一方面，若是他确实将它给了人，我们就必须承认，不管它是怎样给了的，它总是正确地给了人。我们不可说，他不应当将它给了我们，或说他应当以别样方式将它给了我们。因为他若将它给了我们，他的作为，我们决不能指责。

5

伊：我用信仰坚持这一点，我不把它当知识一般来守着，让我们考验它，好像它是全盘可疑的一样。自由意志是不是为着善行而给了人，这是值得怀疑的，因为我们能够藉自由意志犯罪，因此在我看来，神应不应将它给了我们，就成了疑问。既然自由意志是不是为善行而给的，这点是可疑的，那么神应不应将它给了我们，也是可疑的了。如果这样的话，上帝是否将自由意志给了我们，这点也是可疑的了。换言之，既然神应不应将它给了我们，是一件可疑

的事，那么它是不是由那位我们不能设想曾将任何不应给的东西赐下的上帝所给的，也是可疑的了。

奥：至少你确知上帝存在。

伊：甚至这一点，我认为实在来讲，也并不是藉着直接的感知，而是藉着信仰。

奥：那么，若有一个像《圣经》所描述的“愚顽人心里说，没有上帝”（诗 53：1）这样的人，问你这个问题，拒绝你所信仰的，却要知道你所信的是否是真的，你还能不理会他么？尤其是他若真要知道，而不是强辩，你岂不想你应当设法使他相信你所坚持的吗？

伊：你最后所说的话，清楚告诉我应当怎样回答他。他虽很不讲理，也必承认，我不应当同一个狡猾自负的人，争论这么重大的一件事甚至任何事。他既承认这一点，就首先会求我相信他是一个诚实的求问者，他在目前这件事上没有藏着狡猾或自负。

于是我要给他指明，正如他愿意那不知道他心底事的人相信他，照样他应根据那些曾与上帝的儿子共同生活的作者之权威而相信上帝的存在。他们记载了他们所看见的那些除非有上帝就不可能发生的事。他若批评我不该相信这些作者，他就是很愚昧的，因为他期望我相信他，既然如此，他没有理由拒绝跟随我的信仰。

奥：论到上帝存在的问题，你认为我们决意相信这些见证人就足够了。那么我要知道，论到其他所谓不确定或不可知的事，为何你不同样认为我们应当接受这些人的权威，而不必再来劳心研讨呢？

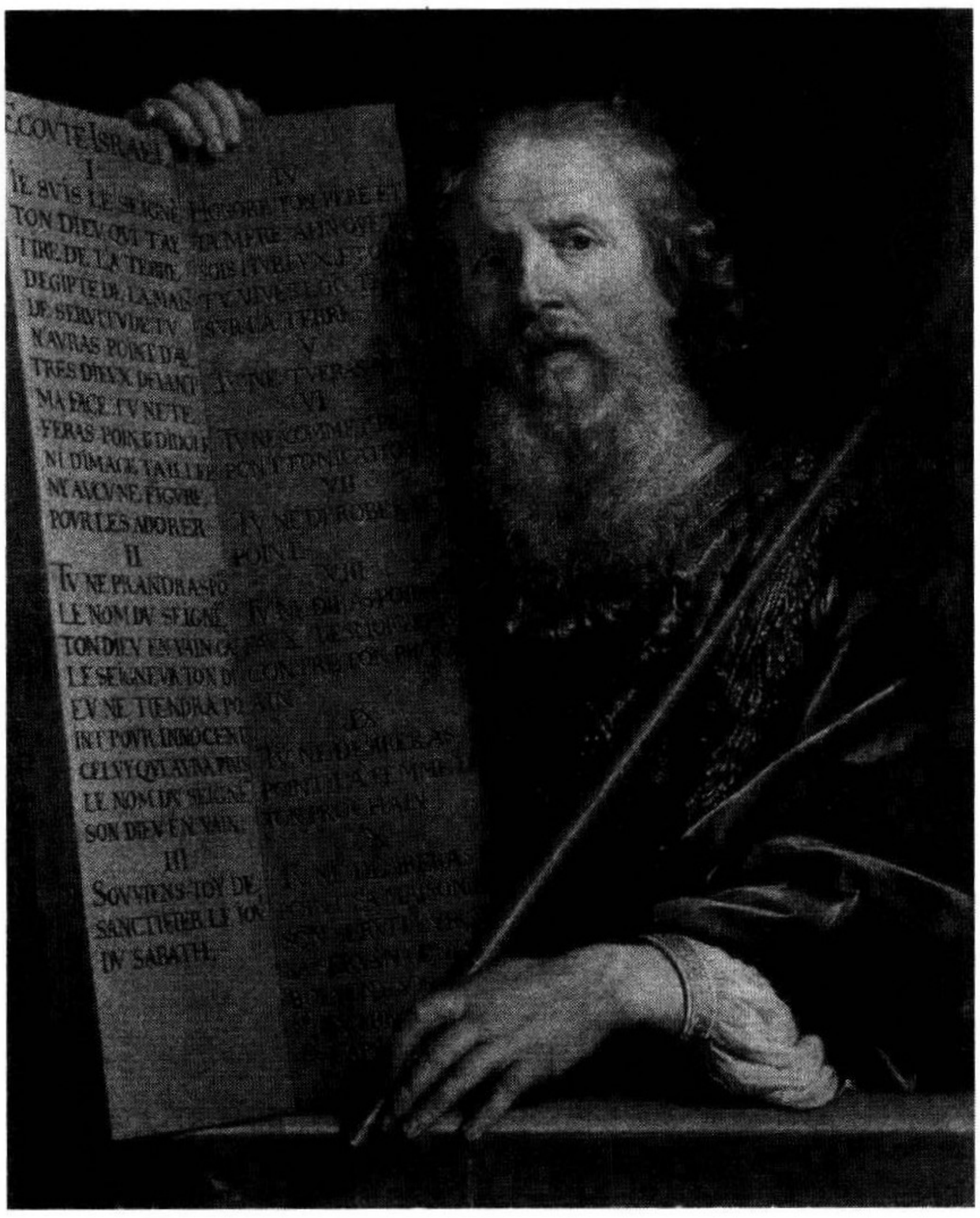
伊：因为我们要知道并理解我们所信的。

6

奥：你应该还记得我们在起初所采取的立场。除非信仰与理解是不同的事，又除非我们当以信仰来开始我们所愿意了解的重要神学问题，那么先知的话：“你们若是不信，定然不得了解”（赛 7：9），就是说错了。上主自己在言语行动上，也勉励那些他所召得救

的人，要先相信。以后，当他讲到他所要给信徒的恩赐，他并没有说："相信就是永生"，而是说："认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生"（约 17：3）。他对那些已经相信他的人说："寻找，就寻见"（太 7：7）。谁若只相信他所不知道的事，他就不能说是寻见了；一个人必先相信后来他所知道的事，才配寻见上帝。

因此我们要服上从主的吩咐，诚恳地去寻求，凡我们照他的吩咐所寻求的，我们按照今生所能的，必从他的教训中寻见。我们必须相信，更好的人在今生，便看见并把握这些事；而一切善良敬虔的人在来生，要更清楚更完全地看见并把握它们。我们必须盼望自己也能如此，我们也必须渴慕并爱好这些事，而轻视一切属地和属人的事。



摩西十诫　菲利浦作　1648

[三]

7

我建议按照下列次序查考这问题：第一，上帝的存在怎么是显然的？第二，凡是善的，就它是善的来说，是否都是由上帝而来？最后，自由意志是否可算是善的？一旦我们搞清了这些问题，我想将自由意志给了人是否正确，就一目了然了。

我们从最显然的事开始，我先问你：你自己存在吗？你不必怕对这问题的回答有错误。假如你不存在的话，你不可能错误。

伊：请接着推导。

奥：既然你的存在是显然的，又既然除非你活着，这点就不是显然的，那么你活着也是显然的，你理解这两个说法十分真实吗？

伊：是，我立刻就理解。

奥：那么第三，即你有理解力，也是显然的。

伊：这是显然的。

奥：你想这三点中哪一点最重要。

伊：有理解力。

奥：你为何这样认为？

伊：存在、活着、理解是三件事。一块石头存在着。一个动物活着。我不认为一块石头活着，或一个动物理解着，但我确知一个理解的人也存在也活着。所以我毫不犹豫地确定，那兼有三者的比缺少它们当中一者或二者的更为优美。因为某某活着，就必存在着，但不一定理解着。我想这就是动物的生命。那存在着的，却不一定也活着并理解着，比如尸体存在着，但没有人会说，它们活着。凡不活着的，更是不能理解着。

奥：所以我们认定，在这三者中，有二者为尸体所缺乏，一者为兽所缺乏，而三者都为人所具备。

伊：是的。

奥：我们又认为，在这三者中，那居二者之上，最为重要而为人所独有者，乃是理解。因他有此因素，因此他存在着，活着。

伊：是，我们可以如此认定。

8

奥：请告诉我，你是否知道你有视、听、嗅、尝和触五种官能。

伊：我知道。

奥：你认为视官的对象是什么？也就是说，当我们视的时候，你想我们看见什么？

伊：各种有形体之物。

奥：那么我们视的时候，看不见软或硬？

伊：不能。

奥：那么我们看时，什么是眼睛的对象呢？

伊：颜色。

奥：耳朵的对象是什么？

伊：声音。

奥：嗅的对象是什么？

伊：气味。

奥：尝的对象是什么？

伊：味道。

奥：触的对象是什么？

伊：软或硬，光滑或粗糙以及许多这类的事。

奥：我们难道不是藉触和视来感知物体的形状、大小、方圆等等吗？这难道不是不能单单归于视或触，而必须归于二者吗？

伊：我明白。

奥：那么你也了解，各种官能各有其所针对的对象，而有些官能却有共同的对象，对吧？

伊：我了解这一点。

奥：我们藉着任何这些官能能否分辨什么是那个官能的对象，什么是全体或若干官能同有的对象呢？

伊：实在不能。它们是藉一种内在的感知分辨出来。

奥：这有可能是兽类所缺乏的理性吗？在我看来，我们是藉理性才有这种感知能力，而且知道那是怎样的。

伊：我想我们的理性有一种内在意识，由五官将各事向它呈报。兽类的视觉官能，与它那避免或寻求所看见的东西的官能是不同的：前者寓于眼中，后者寓于灵魂中。兽类藉后者分辨它们视听觉的对象，或予以寻求袭取，或予以逃避拒绝。然而这既不能称为视，又不能称为听、嗅、尝、或触，而是统领它们的另外一种东西。虽然我曾说过，我们是用理性把握它，我却不能简单直称为理性，因为显然兽类也有这点。

奥：我承认有那官能，并且毫不犹豫地称它为内在意识。但除非那由感官传达给我们的，越过内在的意识，否则它就不能成为知识。凡我们所知道的，我们是用理性把握。例如，别的不说，我们知道颜色不能由听官知觉，声音也不能由视官知觉。我们知道这一点，不是由于眼或耳，也不是由于兽类所有的内在意识。我们不能假设说，兽知道光不是用耳知觉的，或者不是用眼知觉的，因为我们分辨这些事，仅仅藉着理性的反省和思考。

伊：我不能说我信服这一点。既然你承认了兽类具有内在意识，它们难道不能藉此知道颜色不能由听官知觉，或声音不能由视官知觉而来吗？

奥：你不会认为兽能够分辨它们所知觉的颜色、眼中的视力、灵魂中的内在意识以及那将各项限度准确标识的理性吧？

伊：不，一定不会。

奥：如果不是颜色的观念先由视官传递给那统管五官的内在意

识，然后视官直接呈报于理性，换句话说，如果没有中间阶段的话，理性能够分辨并划定以上所述四项吗？

伊：我看没有别的可能。

奥：你看出颜色是由视官知觉的，而视觉却不是由它本身而知觉的吗？你感到你看见，并不是藉着那叫你看见颜色的同一感官，对吧？

伊：当然不是。

奥：你试试分辨下面的事。我想你不否认颜色是一回事，而看见颜色又是一回事；再者，当颜色不在眼前的时候，一种能够看见颜色宛如在眼前的意识，又是另一回事。

伊：我能分辨它们，并且同意它们是有区别的。

奥：这三者中，除了颜色以外，另二者你是以眼睛看见吗？

伊：不是。

奥：那么请告诉我，你怎样看见其他二者，因为你若没有看见它们，便不能分辨它们。

伊：我只知道那二者存在，此外我不知道为什么。

奥：那么这是否是由理性或一种生命原则，即我们所谓统管五官的内在意识，或由什么别的东西引起的呢？

伊：我不知道。

奥：可是你知道它们只是由理性解释，而理性只能解释那提供给它考察的东西。

伊：那是一定的。

奥：所以不管那叫我们知道我们所感知的是什么才能，它乃是理性的仆役。它将其所遇的，提供并报告给理性，叫凡被感知的东西，可以得到识别，不仅被感官的知觉而且被知识所辨别和把握。

伊：确实如此。

奥：理性本身，将它的仆役们和它们所提供的东西，加以区别，也将它们与它本身之间的分野，加以识别，并且做它们的统治

者。除非它藉着它本身，也就是藉着理性，它就真不能把握它本身吗？除非你藉着理性知觉了理性，你能知道你有理性吗？

伊：你说得对。

奥：既然我们看到颜色时，并不藉着同一感官而感知，而我们感知到我们听见声音时，也并不听见我们的听觉，我们嗅着玫瑰花时，也并不嗅着我们的嗅觉，我们尝着什么东西时，也并不尝着我们的味觉，我们触着什么东西时，也并不触着我们的触觉。由此可见，五官虽然感知到一切有形体的东西，却显然不能感知到自己。

伊：这是显然的。

巴兰和他的驴　林布兰特作　1575－1577

[四]

10

奥：我认为内在意识不仅感知那由五官所提供的东西，也感知五官本身。兽类除非已意识到它感知了，就不会寻找或躲避什么，不过这种意识，决不仅是由于运用五官而来。我不认为，兽的这种意识，已到达知识的一步，因为知识是属于理性的，只是这种意识，乃行动的先决条件。

假如这仍显得不清晰，我以视觉为例来说明。一头兽除非意识到它若将眼闭着或转错方向，它便不能看见，它就不会张开眼，将眼转动去看所要看的。但若它意识到它不看时，就不看见，它就必意识到它看时，就看见。这就证明它对两种情形都意识到，因为它看见时，不像它不看见时转移眼的方向。但一头兽是否有自我意识，像它有意识一样，却并不明显。不过凡有生气之物，都躲避死亡。既然死是生之反面，所以凡有生气之物必有本身活着的自我意识，因为它避开死亡的危险。若这还不明显，不去管它；我们只用明确的证据，来看看是否达到论证的目的。

以下事实乃是显然的。凡有形体之物，都被五官所感知；五官不能为本身所感知，但有一种内在意识，既感知那被五官所知觉的有形体之物，又感知五官本身；但理性知道这一切和理性本身，所以它真是有知识。你同意吗？

伊：同意。

奥：那么，我们为什么花了这许多时间预备所要解答的问题？

[五]

11

伊：照我所记得的，我们所提出来讨论的三个问题中的第一个就是：虽然我们坚信上帝存在，但怎能加以证实呢？

奥：对，就是这个问题。但你要留意，当我们问到你知不知道自己活着时，显然你不仅知道这点，而且知道其他两件事。

伊：我留意了。

奥：你认为五官的各对象属于这三者中的哪一件。我的意思是说，你认为我们的视觉，或其他感官的任何对象，应列入哪一类之物。它应列入只有存在之物一类呢？还是列入也有生命，或也有理解之物一类呢？

伊：应列入只有存在之物一类。

奥：你认为感官本身，应列入哪一类？

伊：应列入有生命的一类。

奥：那么你认为感官和它的对象，哪个更为优胜呢？

伊：无疑感官更为优胜。

奥：为什么？

伊：因为那有生命者，较只有存在者为优胜。

12

奥：你是否会将我们和兽类所同有而较低于理性的内在意识，列于使我们感知有形体之物的感官以上呢？你已经说过，感官应列于有形体之物以上。你对此有质疑吗？

伊：我毫不质疑。

奥：我喜欢听你说一说为什么不质疑。你不能说，内在意识应列入三类中的理解一类，而必须列入那有存在和生命却没有理解的一类，因为没有理解力的兽类，也有内在意识。既然如此，我要问

你，虽然内在意识和那知觉有形体之物的感官，同属于有生命的一类，你为什么将前者列于后者之上？那把有形体之物作为对象的感官，你已将它列于对象之上，乃因对象仅属于有存在的一类，而感官却属于有生命的一类。内在意识既然也属于这一类，请告诉我，你为什么认为它更优胜些？

你若说，这是因为内在意识感知到其他感官，我不相信你能找出一条法则，使我们能够说，凡是感知者，必较其所感知的对象优胜些。那样一来，我们就得下结论说，凡是有理解者，必较其所理解的对象优胜些。但这结论是错误的，因为人理解智慧，但他并不比智慧优胜些。所以请想想，你为什么把内在意识列在我们所感知到有形物体的感官上。

伊：因为我知道内在意识驾驭并判断感官。若是后者发生偏差，前者就如主人向仆人索债一样归正它，正如我们前面所说的。眼不能看见它是否是视觉，因此它不能判断它有什么缺失。而内在意识却能下这种判断，因为它警告兽类张开它闭着的眼睛，做它所感知到它需要做的。无疑，判断者较被判断者优胜些。

奥：那么你注意到感官也多少判断有形体之物吗？当感官与有形体之物柔和或粗糙地相接触时，它或感到快乐，或感到痛苦。正如内在意识判断视觉是不是有缺失，照样视觉也判断颜色是不是有缺失。再者，正如内在意识判断听觉是否集中，照样听觉也判断声音是低还是高。

我们用不着一一罗列其他感官，我想你现在懂得我的意思了。内在意识判断感官；它称许它们正常的反应，而向它们归正它们所缺失的。照样，感官也判断有形体之物，喜悦柔和的接触，而拒绝粗糙的接触。

伊：是，我看到这一层，同意这是十分对的。

[六]

13

奥：现在请考虑，理性判不判断内在意识。我现在不问你，它是否较内在意识优胜些，因为我确知你认为它更为优胜些，你是否对此有质疑？可是理性是否判断这内在意识，这好像是不必问的。因为论到那些低于理性的东西，即有形体之物、各种感官以及内在意识，岂不是只有理性告诉我们说，一个较另一个优胜些，而理性比它们当中任何一个都优胜呢？除非理性判断它们，这乃是不可能发生的事。

伊：显然的。

奥：因此那有存在有生命但没有理解之物，比如兽类比那只有存在而无生命或理解之物优胜些。再者，那有存在、生命和理解者，比如人，因有理性的心智，就更为高贵。在那些构成我们本性的才能中间，你不会想，有什么比我们所列的第三者更为高贵的罢？显然我们有身体，和那使身体活动的生命。我们承认兽类有这二者。但显然我们另外有别的，即所谓我们灵魂的头或眼，或凡能更适于说明理性和理解的说法，而这是兽类所没有的。因此请问，你能否找得出比人本性中的理性更高贵的东西？

伊：我看不出有什么比理性更高贵的东西。

14

奥：我们若找出不仅存在着而且也比我们的理性更高贵的什么来，不管那是什么，你会毫不犹豫地称之为上帝吗？

伊：若是我在我的本性中能够找得出什么比最好的更好，我仍不必称之为上帝。我所喜欢称为上帝的，不仅是高于我的理性者，而且是高于其他一切者。

奥：那显然是对的。因为那叫你的理性对他有这种敬虔和真实

观点的乃是上帝。但请问：若你发现除了那永恒不变的以外，并没有什么高于理性的，你会称之为上帝吗？你知道，有形体之物有改变，并且使身体活动的生命显然有各种情境，易于改变。理性本身有时追求真理，有时又不追求；有时达到真理，有时又达不到；可见它也是可改变的。若理性不用任何有形体的工具，既不用触觉，也不用嗅觉或味觉，既不用耳，也不用眼或任何低于理性本身之物，而只用它本身看见了那永恒不变的，那么它应该承认它本身较之为低，并以这为它的上帝。

大利拉设计害参孙　鲁本斯作　1608

伊：我要承认，这比任何别的都高超的，乃是上帝。

奥：很好。我所需要做到的，乃是证明有这样一种存在者，而你不是要承认这存在者为上帝，便是如有更高者，你要承认那更高

者为上帝。所以，不管是否有那更高者，照我所承诺的，我既靠他的帮助证明有较理性更高者存在着，显然就是上帝。

伊：那么请照你的思路来证明。

[七]

15

奥：我会的。不过我首先要问，我的感官是否和你的一样，还是我的只是我的，你的只是你的？假如不是这样，我就不能用我的眼，看见你所看不见的东西。

伊：我完全同意我们每人有自己的视觉或听觉等等，它们乃是属于同一类。一个人能够看见并听见别人所不能听见的，而且在其他感官上，个人的感知可能有不同。因此你的感官，显然只是你的，而我的感官，也只是我的。

奥：关于内在意识，你会不会也如此回答呢？

伊：我也如此回答。我的内在意识感知到我的感官，而你的内在意识感知到你的感官。常有看见什么东西的人，问我是否也看见。他之所以问，是因为只有我知道我是否看见，而询问者却不知道。

奥：我可以假定我们各人有各人的理性吗？也许我能理解你所不理解的东西，并且你可能不知道我是否理解，虽然我自己是知道的。

伊：显然我们各人有自己的理性和心智。

16

奥：虽然我们各人用自己的感官，看见日、月、星辰等类之物，但你决不能说，我们各人有自己的这类之物吧？

伊：我决不会如此说。

奥：虽然各人的感官是属各人的，但是许多人能够同时看见同

一物。所以你我的感官虽不同，我们可能不是各有所见；当同一物呈现于我们各人面前，却可以由我们各人同时看见。

伊：那是显然的。

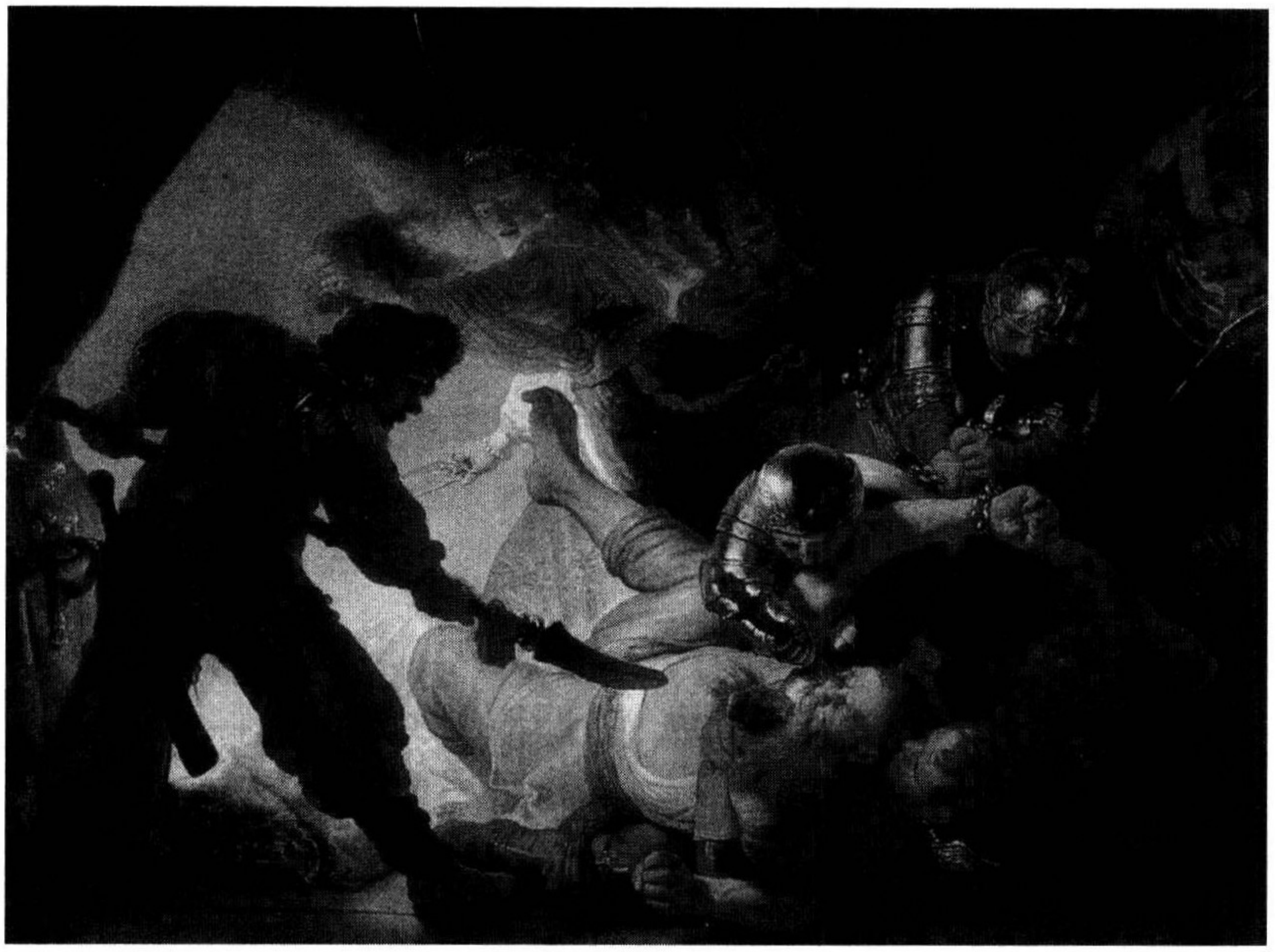
奥：我们也能同时听见同一声音，所以我的听觉虽与你的不同，可是我们同时所听见的声音，对我们各人并非不同，也不是那声音的一部分被我听到，而另一部分被你听到。有声音的时候，那达到我们各人听觉的，是同一全部声音。

伊：这也是显然的。

17

奥：你现在可以留意我们论其他感官所说的。就我们目前的题目来说，它们与视觉和听觉既不完全相同，也不完全不同。你我能呼吸同一空气，并尝到同一味道。糖或其他饮食之类的东西，我们虽各有各的感官，但是我们都能尝到这同一样东西。虽然我们都感知到同一气味或同一味道，可是你并不是用我的感官，而我也并不是用你的感官，也不是用我们同有的什么才能。我的感官是完全属于我的，而你的感官还是完全属于你的，虽说我们都感知到同一气味或味道。可见其他感官，乃是与视觉和听觉有相似的性质，可是它们当中也有不同之处，而这不同与我们目前的题目有关。虽然我们都呼吸同一空气，或尝同一食物，可是我并不像你一样，吸入同一部分空气，也不像你一样，吃同一部分食物，而是各食一份。我呼吸，是从全部空气取我所需的，而你呼吸亦然。同一食物是由我们各人全部取用，可是它的全部不能由你我取用，像你我同时听到一个声音的全部，和看见同一事物一样。饮食的不同部分，是由我们各人取用。这岂不是十分显然的吗？

伊：这是十分显然的。



参孙眼睛被刺瞎　林布兰特作　1636

18

奥：那么，触觉怎样呢？它在这一点上可与视觉和听觉相比么？我们不仅能触知同一有形体之物，而且也能触知同一部分。食物与此不同，因为你我吃食物的时候，我们不能都吃摆在我们面前的全部食物；你我却能触知同一物和其全部，而不仅是不同的部分——我们各人都触到全部。

伊：我同意在这方面触觉很像以前所说的二感官。但我看它们当中有不同点：我们都能同时看见并听见一物的全部，可是我们虽能同时触到一物的全部，我们却只能触到各不同部分——只在不同时间才能触到同一部分。我不能触到你正在触到的部分，除非你先把手挪开。

19

奥：你的思考很敏锐，但你必须看到一点：我们所感知之物，有些是由我们共同感知着，另有些是由我们各人个别感知着。我们

各人个别感知我们自己的感官：我不能感知你的感官，你也不能感知我的感官。但对有形体之物，即我们用五官所感知之物，若不能共同则必须个别感知，那是由于我们享用它们，使它们完全变成我们自己的一部分。饮食便是例证，因为你不能像我一样享用同一部分。护士可能咀嚼食物，把它喂给小孩，但食物若由护士吃下而变成为她的身体一部分，就不可能拿回来给小孩作食物了。当腭尝到它所欣赏的东西时，它就把东西无可挽回地视为它自己的，不管这一点是何等微小，它也使之合于它本身的性质。否则，若将食物咀嚼后吐了出来，就没有味道留在口中了。

我们所呼吸的空气各部，也可作同样说法。因为你虽能将我呼出来的空气吸进若干部分，但你不能将那已经滋养我的一部空气吸入；这一部分是不能舍弃的。医生告诉我们，我们甚至用鼻孔得到滋养。当我呼吸时，只有我能够感知到这滋养，我也不能把它呼出舍弃，叫你可以用鼻孔吸入并感知它。

但当我们感知着其他可感知的对象时，我们并不因感知它们而分裂它们，将它们变成为我们自己的身体一部分。我们同时或不同时都能感知它们，被我所感知的全部或一部分，也被你所感知。例如光或声音或有形体之物，我们与之发生接触，却不能改变。

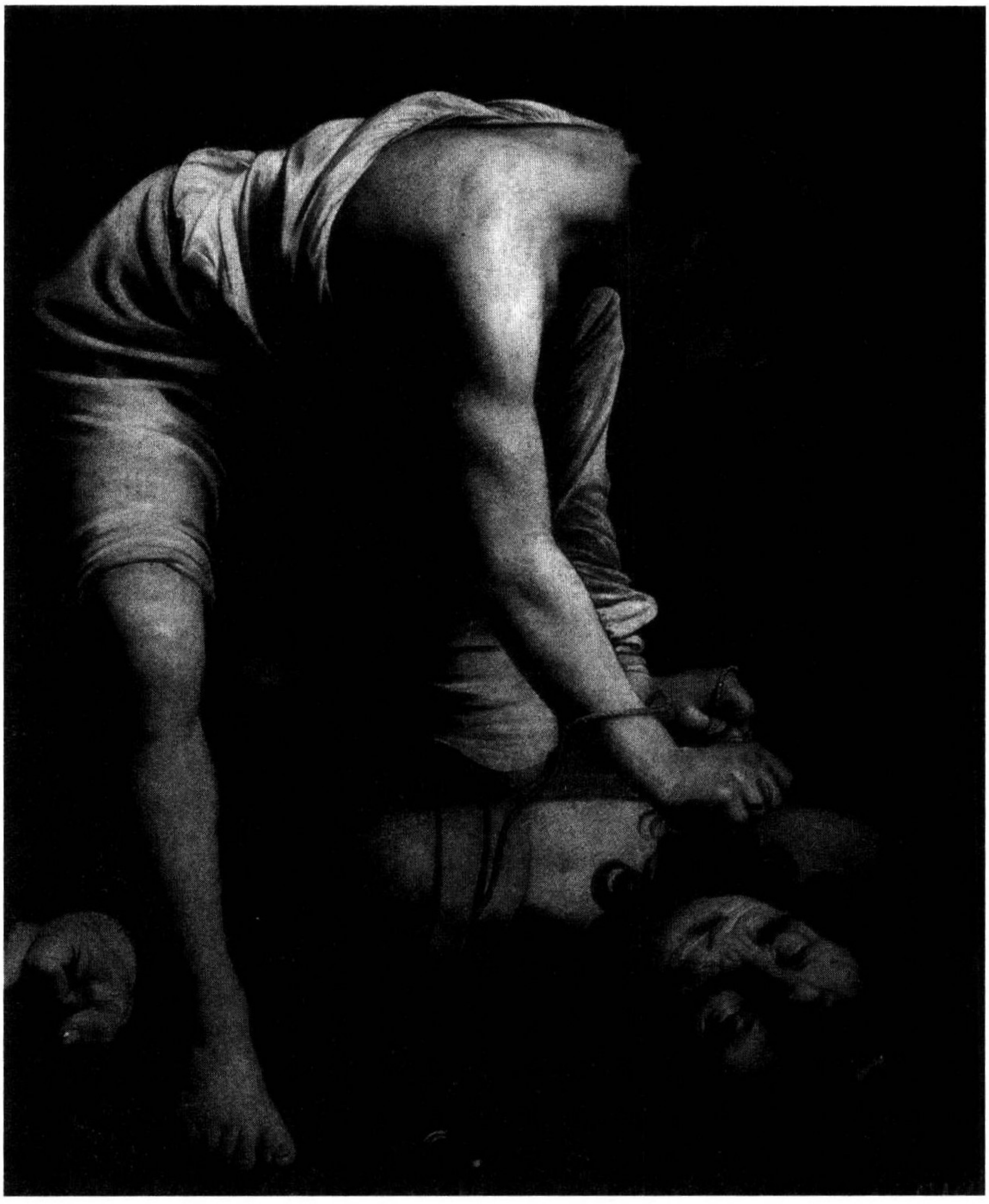
伊：我理解。

奥：所以那些由我们用感官来感知却不能改变的东西，显然并不属于这些感官的性质，却是为我们所同有，因为它们不能改变而成为我们个人的私有物。

伊：我十分同意。

奥：我所谓私有物，乃是指凡属于个人而不属于任何别人的，即是只有他自己心里感知的，属于他自己个性的。但凡是共同的，或说公众的，乃是那为一切有感知者所感知的，而它本身是不改变的。

伊：这是真的。



大卫战胜歌利亚　卡拉瓦乔作　1610

[八]

20

奥：现在请仔细思考并且告诉我，能否找着什么东西，是由凡有理性者用各人的理性和心智所共同看见；是不因供众人之用而改

变，像饮食一样，却是无论看见或不被看见，仍旧不朽坏且完整的。这样的东西找不找得着呢？

伊：我看这样的东西有许多，不过只提一个便够了。数目的理呈于凡有理性者面前，叫一切计数者都可以用理性和聪明去学习。一人较易于办到，另一人较为困难，还有一人根本办不到。然而这理却对凡能学习的人都是一样的。当一个人学习它时，他并不改变它，像被他所吃的食物一样；当他把它算错了，理本身并没有错，而仍是完整的真实，而他越少知道它，就越错了。

21

奥：你说得对。你在这些事上很敏锐，我看你已迅速找到你的答案。可是若有人告诉你，这些数目印在你的心上，并不是由于它们的本性使然，而是由于我们用感官体验的事使然，因而不过是有形之物的印象，那么你如何回答呢？你对这说法同意吗？

伊：不，我不能同意。即使我用感官感知到了数目，我也不能用感官来感知到数目除或加的意义。我是用心智的亮光来检查一个人在除或加上是否得了一个错误的数目。还有，凡我用感官所知之物，不管是天或地或它们所包含有形体之物，要持续多么久，我不知道。但七加三等于十，不仅现在为然，而且永远为然。七加三不等于十，在过去是从来未有的事，在将来也永不会有。所以我说，数目的这种不朽之理，对我自己和凡有理性的人，都是一样的。

22

奥：我不驳你的回答，这是完全真实确定的。但你若反省每一数目是指一定的单位数，就容易看到数目本身不是由感官感知的。例如，若一加倍便是二，三倍便是三，若为十个单位便是十。任何数目是照它所有的单位而命名。

凡对“一”有真确观念的，就必发现它是不能藉感官感知的。凡是感官的对象，就被证实为多数而非一，因为它既然是有形体之物，就有无数部分。不管一物多么微小，它至少有左右上下、前

后、末端以及中间各部分。不管它多么微小，我们必得如此承认。这样我们承认，任何有形体之物，无一是完全为一的，可是除非这许多部分是藉“一”的知识而辨别，就无法记数。

当我在有形体之物中寻找“一”，而绝找不着的时候，我至少知道我所寻找而不能找着的是什么；并且我知道那是不能找着的，或说，那是不在那儿的。当我发现一个有形体之外不是“一”时，我已经知道“一”是什么了，因为若我不知道“一”，我就不能在一个有形体之物中数算“许多”来。不管我从哪里认识“一”，我不是藉感官认识的，因为藉感官我只认识有形体之物，这物我们已证明了不是真的一。

再说，我们既不能藉感官感知“一”，也就不能藉它感知任何数目，至少不能感知那些由理解力所分辨的数目。因为这些数目无一不是由许多单位组成，而单位是不能由感官感知的。就任何有形体之物而言，它的一半，不管如何微小，也可平分。这样，一个有形体之物有二半，可是它们并不是单纯的二。但是数目则是不同的情形：我们称为二的数目，既是那单纯的“一”之二倍，那么它的一半，即那单纯的“一”，就不能也有一半，或三分之一，或任何小数，因为它是单纯的“一”。

23

我们按数目先后来说，在一以后有二，而这数目与一相比，是一的一倍。其次不是二的二倍，而是三，然后是四，即二的二倍。其他数目都是依照这一定不变之律。因此在一之后，即在数目中第一个数目之后（不计数目本身），其次是一的一倍，即二。在第二个数目之后，即二以后（不计此数目本身），第二是二的一倍，因为在二以后第一是三，而第二是四，即二的一倍。在第三个数目以后，即三以后（不计此数目本身），第三是三的一倍，因为在三以后，第一是四，第二是五，第三是六，即三的一倍。照样，在四以后（不计此数目本身），第四是四的一倍，因为在四以后，第一是

五，第二是六，第三是七，第四是八，即四的一倍。一切数目都是循着头两个数目，即一和二之律。不管数目为何，将该数加上该数即是该数的一倍。

我们怎么知道一切数目都依照此不变之律呢？没有人可用任何感官知道所有数目，因为它们是不可胜数的。那么我们怎么知道这律适用于一切数目呢？除非我们是藉着一种不为感官所知道的内心之光，我们凭着什么观念或印象，以至可以在不可胜数的例子中，自信地看见这一不变之律呢？

24

凡有上帝所给理性并且不被自负所蒙蔽的人，凭着这些和其他证据，必须承认数目之律和其他真理与感官无关，它们是天经地义的，为凡有理性者所共见。

还有许多别的事，也可诉诸凡有理性的人，由各人的心智和理性加以辨识，但它们本身仍是完整不变的。我很高兴你回答我的问题时，首先就想到了数目之律。《圣经》将数目与智慧相联，说："我一心要知道，要考察，要寻求智慧和数目。"（参传 7：25；按：这是引自七十士译本）

[九]

25

然而，请问你，我们应当对智慧说什么呢？你认为各人有各人的智慧么？还是一个智慧提供给大家，各人越享用越聪明呢？

伊：我还不知道你所谓的智慧指的什么。我看世人论聪明的行动或言语，各有不同的观点。士兵想，他们是聪明地行动。那些轻视战争而务农的人，以农业为好，而相信他们自己是聪明的。那些善于致富的人，自视聪明。那些忽视或撇弃这一切以及属世利益，而专心追求真理，以期认识自己和上帝的人，认为这才是最聪明

的。那些拒绝个人退隐来追求并默想真理而愿从事辛劳公务，以求造福人群，并负起政治责任的人，自视聪明。那些一面默想真理，又一面操作，以报答社会的人，自视绝顶聪明。我且不提无数的团体，都纷纷认为自己的人胜于其他团体的人，喜欢看自己是惟一聪明的。

因此，既然我们的目的，并不是说，我们相信什么，而是说，我们用理解把握什么，那么，除了说我用信仰来把握智慧，用默想和理性之光来知道智慧，我就不可能回答你的问题。

26

奥：你不会认为，我们除分辨把握至高之善的真理以外，还有别的什么智慧。你所提各有所图的人，都趋吉避凶，而他们各有所图，是因为他们对吉的观点不同。若一个人追求他所不应追求的，他就错了，虽说他若不是以之为善，就不会对之追求了；但那无所求的人不能错误，那追求他所应追求的人，也不能错误。

所以，就万人都追求有福的生命而言，他们没有错误。然而，任何人一旦不遵循那引到有福生命之道，虽然他说他所愿的只是福，他还是错了。因为错误乃是由于我们追求一个并不能引我们到所要去的地方之目标而来。一个人在生命之道上愈是错误，就愈不聪明，因为他远离了真理，而这真理乃是使他能分辨并把握至高之善的。一个人一旦追求并获得了至高之善，便是有福的，而这乃是我们大家所渴望的。

所以，正如我们都同意我们要有福，照样我们也都同意我们要聪明，因为没有聪明，就不能有福。一个人不能算为有福，除非他有至高之善，这善是在我们称为智慧的真理里分辨并把握的。因此，正如在我们有福以前，有福的观念已印在我们心中，我们因这观念而知道并自信地说，我们要有福；照样在我们聪明以前，我们有智慧的观念印在心中。因此若有人问，我们要不要聪明，各人必无异议地回答说，当然要聪明。

27

因此，你若同意智慧是什么，请告诉我，你认为智慧之于凡有理性者，正如数目之律和真理一样，是确定而不变的，还是你认为有许多不同的智慧，正如有许多不同的聪明人一样？每人各有一个心智，以致我不能看见你的心智，你也不能看见我的心智。也许你不能用言语说明智慧的性质，然而你若没有在心里遇见它，你就丝毫不会知道，你曾期望自己是聪明的，并且你曾有这样期望的责任。这事实我想你不会否认。

伊：若至高之善对大家都是一样，那分辨并把握它的真理，即智慧，就必须是一样，同为大家所分享。

奥：你怀疑至高之善——不管它是什么——对大家都一样吗？

伊：是，我对此怀疑，因为我看见各人以不同的事为乐，作为他至高之善。

奥：我愿无人会怀疑至高之善，正如无人怀疑人除非获得至高之善——不管它是什么——就不能算为有福一样。但这是一个大问题，需要长篇大论，让我们暂先假定至高之善有许多，正如不同的人认为至高之善不同而追求不同对象一样。人们凭智慧所分辨并选择之善事既是众多而不同的，我们决不因此就说智慧本身对大家是不同的吧？否则，你就会怀疑日光只有一个，因为我们在日光中看见许多不同东西。在这许多东西中，各人选择所喜爱观看的。一人喜爱看高山之景，另一喜爱看平原，又一人喜看山谷，另一人喜爱看青翠的树林，又一人喜爱看波涛起伏的海，又一人以看这些美景的全部或某些部分为乐。

人在日光之中所看见所欣赏的对象，虽众多而不同，但那由各观看者看见并欣赏的日光，本身却是一个。照样，那为各人所选择所看见所把握，作为至高之善，虽众多而不同，但是那使这些善能被看见和被把握的智慧之光，却是一切聪明人所同有的一个光。

伊：我同意这是可能的：虽说至高之善是众多而不同的，但同

一智慧为大家所共有，不是不可能的；但我喜欢知道事实是不是确实如此。虽然我们承认这是可能的，但我们并不必承认事实确实如此。

奥：如今我们知道有所谓智慧存在，但我们还未确定智慧对大家是不是一样，还是每个聪明人有各人的智慧。

伊：到目前为止是如此。

[十]

28

奥：我们知道智慧或聪明人存在着，但我们从哪里看见这个事实呢？我毫不怀疑你看见这个事实，并且以此为真。你如此看见这真相，难道除非你告诉我，我就毫无办法知道它吗？还是你虽不告诉我，我仍能看见它呢？

伊：我不怀疑，即使我不愿意你看见这真相，你也能看见。

奥：那么，这样说来真理岂不是一个，由我们各人用各人的心智看见吗？

伊：显然真是如此。

奥：我想你不否认我们应当追求智慧。你承认吗？

伊：我无疑问。

奥：那么，这一点，虽各人用自己的心智，而不是用你的或我的或任何别人的心智去看，我们能否认定它对他们同是真的，同是一个呢？因为凡被看见的，是公诸凡看它的人。

伊：这是不能否认的。

奥：那么，诸如以下的命题，比如我们应当正直度日；我们应当弃恶从善；相似者应当与相似者比较；各人应得其分等等，你岂不承认它们绝对是真的，对你和我以及凡看见的人都是一样？

伊：我承认。

奥：你能否认不朽坏的胜于朽坏的，永恒的胜于暂时的，不能受损的胜于能受损的吗？

伊：这没有人能否认。

奥：这真理既是对凡能看见的人都是不变的，谁能称之为他所私有呢？

伊：谁也不能说它是他的私有，因为它不仅是真的，而且是大家所共有的。

奥：再者，谁能否认我们应当把我们的心，从那必朽坏的转向那不朽坏的，也就是，我们应当不爱那必朽坏的，而爱那健康的呢？人一旦承认真理，岂不也了解它是不改变的，对凡能看见它的心智都是如此吗？

伊：这是完全对的。

奥：谁能怀疑一种虽面临艰难却坚定不动摇的高贵生活，不是胜于一种易被今世的艰难所摇动所颠覆的生活呢？

伊：谁也不能怀疑。

29

奥：我不需要再重复这点了。你和我一样看见并承认那些彰显美德的原则和亮光，乃是真实而不变的，而且是单独地或共同地适用于凡能用理性和心智看见它们的人。但我还要提出一个问题，这些原则和亮光，你是否认为是与智慧有关。我相信你认为一个有智慧的人，是聪明人。

伊：当然如此。

奥：一个正直度日的人，如果不能看到怎样应用原则来将较劣的置于较优之下，将相似的联合起来，将各人所应得的给予各人，他能正直度日吗？

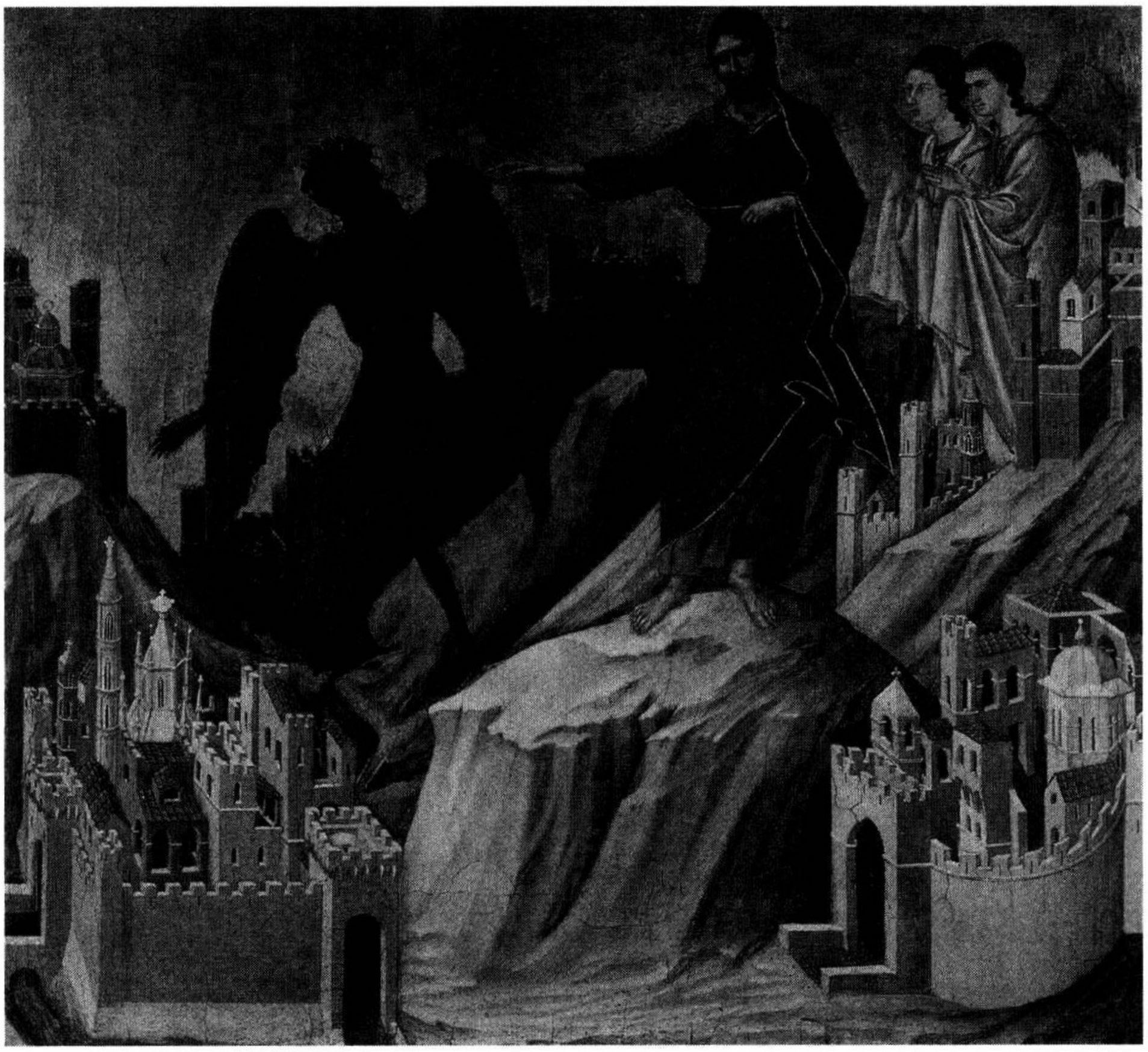
伊：不，他不能。

奥：你会不会不同意，凡看见这些事的人，就是聪明地看见了事理？

伊：我同意。

奥：好，用智慧度日的人，岂不选择那不朽坏的，认为它胜于必朽坏的么？

伊：显然。



耶稣受到的诱惑　杜乔作　1310

奥：当他选择使他的灵魂转向那人人都认为应当选择的，谁能否认他是选择聪明呢？

伊：我决不否认。

奥：所以他一旦作了一个聪明的选择，他就是行事聪明的。

伊：绝对如此。

奥：人若不为威武或处罚所屈而离弃他所聪明选择和归向的，他无疑是行事聪明。

伊：毫无疑问。

奥：因此那些美德的原则和亮光，显然与智慧有关。一个人愈用它们来度日，愈遵行它们，他行事为人就愈聪明。凡是由聪明而行的事，没有能被称为与智慧相左的。

伊：当然不能。

奥：所以正如数目的原则是真实而不变的——你曾说它的理是不变地适用于凡能看见它们的人——照样智慧的原则也是真实而不变的，因为我一一问到它们时，你说它们是真的，并且是适用于凡能看见它们的人。

[十一]

30

伊：我不能怀疑。但我很想知道智慧和数目二者，是否属于同一类，因为你说，《圣经》把它们连在一起。它们当中一个依靠另一个，或包含在另一个之中么？例如，数目依靠智慧，或包在智慧中么？我不敢说，智慧依靠数目，或包在数目之中。因为我知道，有许多数学家或会计师，或这类的人，能作惊人的计算，但他们当中的聪明人，却是凤毛麟角。智慧似乎远胜于数目。

奥：你所说的，也是我屡次觉得惊异的。我一旦默想到数目不变之理，或它的本源或住所，我就魂游象外。我也许找着什么我能思想的东西，却不是我能用言语形容的，因而我在精疲力尽之余就回到熟悉的东西，以求用通常言语，来述说并表达我眼前的东西。

当我聚精会神思想智慧时，也是如此。既然二者都是建立在最秘密准确的真理中，并且如我所提的，是被《圣经》连在一起，我就很惊奇，为何数目对大多数人少有价值，而智慧却很宝贵。

然而事实上它们因某种原因是一而二，二而一的。智慧书上论智慧说：“她大有能力地从世界的一端达到另一端，并美好地治理

万物。”（8：1）“她大有能力地从世界的一端达到另一端”的能力，恐怕是指数目说的，而“美好地治理万物”的能力，是直接指到智慧，虽说二者是属于一个智慧。

31

智慧将数目给予万物，甚至给予最低和最小之物；一切有形体之物，都有数目。但智慧并没有将成为聪明的能力，给予有形体之物，也没有给予诸灵，而只给予有理性之灵。智慧好像是以有理性之灵为居所，好从此治理万物，甚至治理从它得了数目的最低之物。我们不难判定有形体之物属于较低的，且认为那印在它们上面的数目也低于我们，并少有价值。当我们开始向上升高，我们就发现数目超越我们的心智，而不变地居住在真理本身里。只有少数人聪明，而许多愚人只能够计数，所以人们佩服智慧而轻视数目。通达而勤学的人，越离弃属世的败坏，就越能清楚看见数目与智慧二者真理之光，而以二者为宝贵。他们看世人所追求的金银财宝，都不足与真理相比，他们甚至以自己微不足道。

32

人们认为数目少有价值，而以智慧为宝贵，这是不足为奇的，因为他们计算数目比获得智慧容易。同样你看见人们重视黄金胜于灯光，其实黄金比不上灯光；但人们更重视一件差得多的东西，乃是因为连乞丐也点灯，而只有少数人才有黄金的缘故。我并不说，智慧比数目低等，因为二者是一件东西，但智慧需要那有见识的人才能看到。

光与热是从一团火而感觉到，好像它们是合质的，彼此分不开；然而热传导到近火之物，而光发射远而广。同样那寓于智慧中的理解能力，将智慧之热传递给近者如有理性之灵，却不传达给较远者如有形体之物，而只将数目之光照在它们上面。也许这对你并不是分明的，但是从有形之物所得的类比，不可能援引到那无形者的各方面。

但要注意到一点，这点足够解决我们的问题，甚至对那像我们所有较低的心智，也是显然的，即：虽然我们不能辨明数目寓于智慧中或由智慧得来，还是智慧由数目得来或寓于数目中，还是二者可被证实同指一事，然而二者都是真实而不变的，这乃是显然的。

[十二]

33

所以你决不否认有不变的真理存在，包含着所有不变而真实的东西。你不能说它是你的或我的或任何人的，它属于凡看见不变真理的人，像光奇妙地既是私的又是公的一般。谁也不能说，那适用于凡有理性和理解者的东西，乃属于这个人的本性。

我想你记得，在不久以前我们论感官的讨论。我们断定视觉或听觉的共同对象，例如你和我同时所看见的颜色或听见的声音，并不属于我们的眼或耳，而是知觉的共同对象。

同样你决不会说，你我各自用心智所共同知觉的东西，属于我们的心智。你不会说，两个人的眼同时所见的东西，属于他们当中一个人的眼；它乃是他们两个人所见的某种东西。

伊：显而易见的道理。

34

奥：关于这真理我们讨论了这么长时间，虽然它只有一个，我们却在其中看见了许多的事。你认为它是高于我们的心智，或是平等的，或是较低的呢？假如它是较低的，我们就应当判断它，而不应当以它为判断的准则，像我们对待较我们心智低的有形体之物一样；关于它们我们不仅常说它们是这样或那样，而且常说它们应当这样或那样。照样，我们不仅知道我们的心智处于一个特殊境界中，而且常说它们应该如此。照样，我们判断有形体之物，说“它不是像它所应有的一般明亮”，或说，“不是那么正方”等等。论

到心智，我们按照我们的道德标准说："它不是像它所应当的准备好了，"或说："不那么温和"，或说："不那么活泼。"我们下这些判断，是循着我们所共见内心真理的原则。从来没有人判断这些原则。一个人可以说，永恒优于暂时，或说七加三等于十，但没有人说这些事应该如此。一个人知道其为然，就以发现了它们为乐，而并不纠缠以图修改它们。

若这真理与我们的心智平等，它本身就不免也有改变。我们的心智有时把真理看得较清楚，有时不那么清楚，因此我们自认真理有改变，而实际上真理始终不变，不因我们看得更清楚而增多什么，也不因我们看得不那么清楚，而丧失什么，它自身是完整稳固的。它用它的光，使那些归向它的人喜乐，而使那些离弃它的人受瞎眼的刑罚。再者，我们按真理判断自己的心智，可是我们决不能判断真理。我们说："我们的心智所理解的，多于它所应理解的，"或说："它照它所应当理解的理解了。"而心智越接近并越依附不变的真理，就理解越多。那么，真理相对我们的心智既不是较劣，也不是平等，就必是更超越更尊贵了。

[十三]

35

你也许记得，我曾承诺将那高于我们心智和理性的东西指示给你。那东西便是真理本身。你若能够，要拥抱它，以它为乐；"又要以主为乐，他就将你心里所求的赐给你"（诗 37：4）。除有福以外，你还有何求呢？谁比那以稳固、不变、最优美的真理为乐的人更有福呢？

人们拥抱他们所渴慕的妻子甚或娼妓的美妙身体时，就说他们有福，我们拥抱真理时，能怀疑自己有福吗？人们当喉管发烧，来到充沛的清泉时，或当饥火中烧，发现了丰富的宴席时，就说他们

有福。我们领受真理的饮食时，能否认我们有福吗？我们常听见人说，若他们躺卧玫瑰和别的花丛中，或闻到膏油的芬芳，他们就以之为福。有什么比吸收真理更芬芳、更可爱呢？我们一旦吸收它，能不欢然说，我们有福吗？许多人以歌唱或丝弦之乐为乐，而他们缺乏这些时，就以自己为可怜；一旦有这些，他们就快乐忘形。当那和谐的肃静真理悄悄袭上心头时，难道我们要到别处寻找有福的生活，而不享受那又可靠又近在手旁的吗？人们因闪烁的金银，发光珠宝的彩色，和我们在火中或星宿日月中所见的光而欢乐；人们因这些东西的灿烂和优美而欢乐。当他们没有贫苦来阻止他们享受这些东西时，他们就以自己为有福，而愿望为这些东西永远活着。难道我们怕以真理之光为人生的福吗？

36

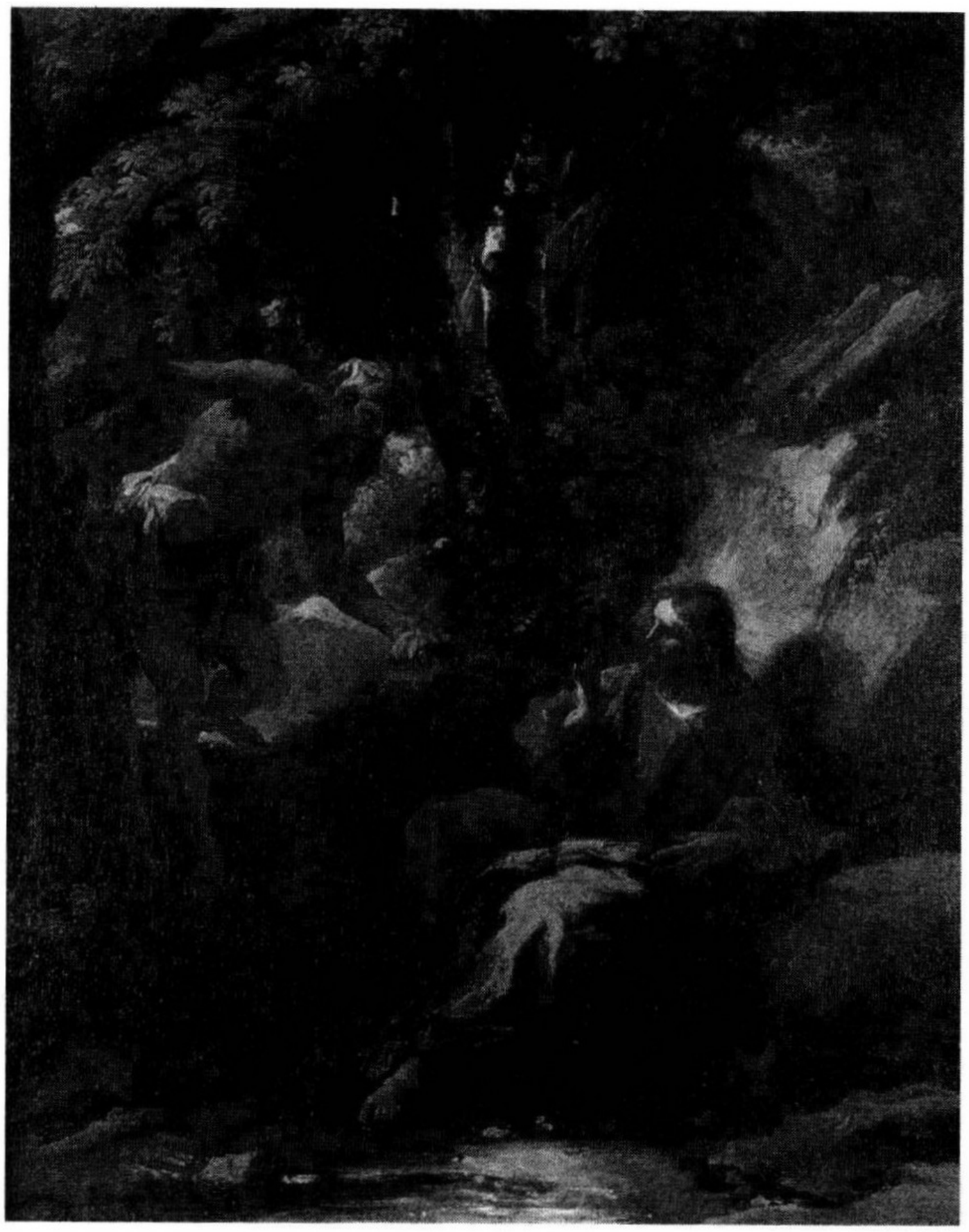
既然至高之善是在真理中把握着，既然真理就是智慧，我们就要在智慧中见看至高之善，把握它，以它为乐。以至高之善为乐的人，真是有福的。

真理将凡真是善的东西指示人，而每人照力之所及了解这些事，选择它们当中一个或几个来自娱。那些选择某对象在日光中观看并以之为乐的人中，有些人也许有强健活泼的眼睛，很愿意瞥见日头的本身，这日头也照耀较弱的眼睛看为乐的其他对象。照样，强有力的心眼，一旦确实看见了许多不变的真理，就转向那显明万事的真理本身；心眼注视真理好像将其他一切都忘了一样，并且在真理中以一切为乐。因为其他真理，凡是可乐的，都是因真理本身而可乐。

37

我们的自由在于服从真理，而那使我们从死亡即从罪恶得自由的，就是我们的上帝。因为真理本身，既在人的地位上向人说话，他就向信他的人说：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”（约8：31，32）心灵

若非可靠地享受一件东西，就没有自由去享受它。



耶稣受诱惑　利契作　1720－1729

[十四]

然而，没有人能够可靠地保有那些易失丧的东西。但也没有人能违背其意志地失丧真理和智慧，因为从真理和智慧中失落，不是指地方而言的，乃是指那爱好低下之物的悖谬意志而言。没有人违反其意志来期待什么。

所以我们在真理里面找着大家能够共同平等享受的产业，它是毫无缺点或瑕疵的。它接受它一切的爱人，而不激起他们之间的嫉

妒；它都欢迎他们，而都对他们各人贞洁。没有人会对另一人说：退去，让我来；松手，让我来拥抱它。大家都依附它；大家都同时接触它。它是永不分裂的食物；你从它所饮的，并没有我所不能饮的。当你分享它的时候，你不能把它作为私产；你从它所取的，也仍旧完全留为我所有。你所吸收的，我并不等到你放弃了才能吸收；从来没有人将它任何一部分取为私有，它乃完全为大家同时共有。

38

所以真理很少像我们所触所或尝或嗅的东西，而多像我们所听所见的东西。每个字对凡听的人都完全听见，并且被每个人同时完全听见。每一呈现于眼前的景物，对凡看见的人完全是一样，并且被大家同时看见。虽有相同之处，也有很大的差别。声音没有完全同时发出的，因为它的音拖长，迟早不一。每一景物随着空间扩大，并不完全到处都可看到。另外那一切东西也能突如其来地从我们夺去，又有障碍使我们不能享受它们。

例如，即使歌人的音乐能够永远延长，景仰他的人会争着去听他；他们会互相拥挤，人数愈多，就愈会抢座位，争先恐后。但他们不会永远保留着所听的，声音触到他们耳鼓便消耶了。即使我期望看日头，并有继续看它的眼力，但日落时，它也会离开我，云也可把它遮蔽，还有许多阻碍，使我不得不失掉看见它的快乐。纵使我能永远看见光之美好，听见声之绚丽，但我既与兽类一同分享这种美丽，我又岂能真正享受呢？

但任何拥挤的人群都不能使别人不就近真理和智慧之美，只要那人继续有以它为乐的意志。它们的美不随时间消逝，也不随地而变迁。夜不能使它中断，暗也不能遮蔽它，而且它不受感官的限制。它接近全世界归向它的爱人，并且它对大家是永恒的。它不在什么地方，然而又无处不在；它从外警告我们，在内教训我们。它改善凡瞻仰它的人，而它本身永不变坏。没有人判断它，也没有人

缺少它能判断正确。

所以，无疑智慧比我们的心智更优秀，因为只有靠它，它们才各自成为聪明，并且成为一切事物，但非真理本身的判断者。

[十五]

39

你曾说，假如我能证明有那高于心智者，你要以之为上帝，只要是别无更高者。我曾接受你的这一点，说，我若能证实这一点就够了。若有什么比真理更优胜的，那就是上帝，但若没有什么更优胜的，那么真理本身就是上帝。不管哪一件是事实，你不能否认上帝存在着，而这乃是我们所讨论的问题。

若你受我们用信接受的基督至圣教训的影响，即承认有一位智慧之父，你应当记得，我们也用信接受那由永恒之父所生的智慧，乃是与父平等。我们不得再有所问，只当坚信不疑。

上帝存在，而且真实无上地存在着。我想我们不仅对此信以为真，而且也凭着一种虽很软弱却是可靠的知识，牢牢持守着。这足以回答我们所讨论的问题，并帮助我们说明与之相联的事项。你有什么不同观点提出来吗？

伊：我满心快乐接受，不能用言语形容。我承认这是最确定的。我的心承认这点，我在心中也希望被真理本身所听见，并希望依附着真理。我承认这不仅是善，而且是至高之善，是有福之源。

40

奥：很对。我也很欢喜。但我要问你，我们是否已有聪明和幸福了呢？还是在朝这方向走呢？

伊：我想我们是朝这方向走。

奥：那么，你对那些你认为真实可靠而以之为乐的事，怎能理解呢？你认为智慧是在于理解这些事。一个愚人能认识智慧吗？

伊：他既是愚人，就不能认识智慧。

奥：那么，你必是聪明的，否则你还不会认识真理。

伊：我绝不是聪明的，但我敢说，我不是愚拙的，因为我认识智慧。我不能否认我所认识的是确实的，而智慧就是在于有这种认识。

奥：请告诉我，你难道不认为，不义的人是不义，不谨慎的人是不谨慎，而无节制的人是不节制吗？这有什么可疑的吗？

伊：我承认一个人不义时，他是不义的，而关于谨慎和节制我也同样回答。

奥：那么一个不愚拙的人，为什么并不聪明呢？

伊：我也承认一个人不聪明，就是愚拙。

奥：你属哪种人呢？

伊：不管你称我是哪种人，我不敢说我是聪明的。从我所承认的来看，我必须不犹豫地说，我是愚拙的。

奥：这样一个愚拙人就知道智慧。因为我们说过，除非智慧的观念已经种在人的心田中，没有人确知自己要成为聪明的，而且应当成为聪明的。试回忆你怎样一一回答了那属于智慧之事的问题，以及怎样以知道它们为乐。

伊：你说得对。

[十六]

奥：当我们力求成为聪明时，我们除专注于心目中的对象外，还做什么呢？我们如此行，为求叫我们的心灵不以那纠缠于暂时利益中的自我为乐，反倒将一切对空间和时间里之事物的倾向摆脱，便可把握那永不改变的。正如身体的全部生命，就是灵魂，照样灵

上了路。

真实确定之善甚至在我们今世的暗路中发光，使我们得以它们为乐。经上论到智慧对待那来寻找她的爱人，说："她在他们的路上和蔼地向他们显现，使他们心满意足。"（智慧书 6：16）无论你向哪里转，她藉她所留下的记号向你说话，并在你的心思囿于身外之物中时，藉着这些身外之物在内心呼召你。她如此行，叫你看出凡使你爱好并吸引你感官有形体之物，乃隶属于数目，并叫你问它是从何而来，你好醒悟过来，了解你心内除非禀有某种识别外在之美的律，你就不能批准或不批准感官所知到的。

42

试思量天地海，以及凡在上发光的，或在地上爬行的，或飞翔的，或游水的。它们有形体，因为它们都有数目。将数目取去，就没有什么剩下来。除了那为数目之源的他以外，它们的源头在哪里呢？它们存在着，只因它们有数目。

艺术家不管创作什么形体，是照着他们艺术中的数目去创作。他们反复琢磨，直到那外表所成之物，符合数目之内在之光，臻于至善至美地步，并且藉由感官表达，就使那向上注视数目的内心判断者喜悦。请问谁来引导艺术家的四肢？那就是数目，因为它们是照着数目而运作。假如手中无工作，而心中也无意工作，但四肢为快乐而引导，那就成了舞蹈。若试问舞蹈中使你快乐的是什么，数目要回答说：是我。

试看一个可爱身体之美，在于各种数目各得其所。试看身体运动之美，数目随时而变化。若回到它们所由来的美学中找时间和空间，那你既找不着时间，也找不着空间，然而在其中有数目存在着。数目既不在空间里有位置，也不在时间里有存留。当那些要作艺术家的人学习艺术时，他们在时间和空间里运用他们的身体，在时间里运用他们的灵魂；而他们随时间的推进而更熟练。

我们要越过艺术家的灵魂，去看永恒的数目。智慧如今从它内

在的居所和真理的圣所发出光来。若你的目力还是太弱而不敢视之，那么将你的心眼转到“她和蔼……显现”的路上。你要记得，你将远景搁置下来了，一旦你的目力增长，就要转回来看它。

43

你这作纯洁心智荣耀光明的智慧啊，那些弃绝你，不以你为引导而只循你的脚印，爱你所显明的象征而不爱你本身，以及忘记你意义的人们，有祸了！你不断将你的名字和伟大告诉我们。你以受造之物全体的荣耀为乐。艺术家藉创作之美，似乎向它的景仰者暗示，不要完全被它吸引，看到创作时，当联想到艺术家本身。那些只爱你的工作而不爱你的人们，就像那些听精彩动人演说的人们一样，太注意演讲者悦耳的声音和清楚的字句，却忽略了最重要的事，即他用字句所表达的意义。

祸哉，那些远离你的光而喜好留在黑暗中的人们！他们好像是背对着你，被他们属肉体的行为照在他们身上的阴影包围，然而甚至在那里使他们快乐的事，也正是从你所发的亮光而来的。他们既然爱好阴影，心眼就变得微弱，不能看你。于是一个人更被黑暗笼罩，更倾向于追求那些他的软弱所能承担的。他渐渐不能看见那至高者，不能辨认那因自己瞎眼而欺骗自己的，或因他缺乏而引诱他的，或因他被掳而苦恼他的。他受这些苦，乃是当得的，因他离弃了你，而凡是当得的，不可能是邪恶的。

44

你凭感官或心灵所把握的任何可变之物，没有一样不被包含在某种数目中。若将数目取去，该物就归于无有了。然而你不要怀疑有一种永恒不变的形式存在，叫这些必改变之物不归于无有，而可具有一定的活动和各种不同的形式，来度过它们暂时的历程。这永恒的形式既不包含在空间，也不扩散于空间，也不在时间中延长或变化。它使万物成形，并各从其类，在那由数目所统管的空间和时间中占一席之地。

[十七]

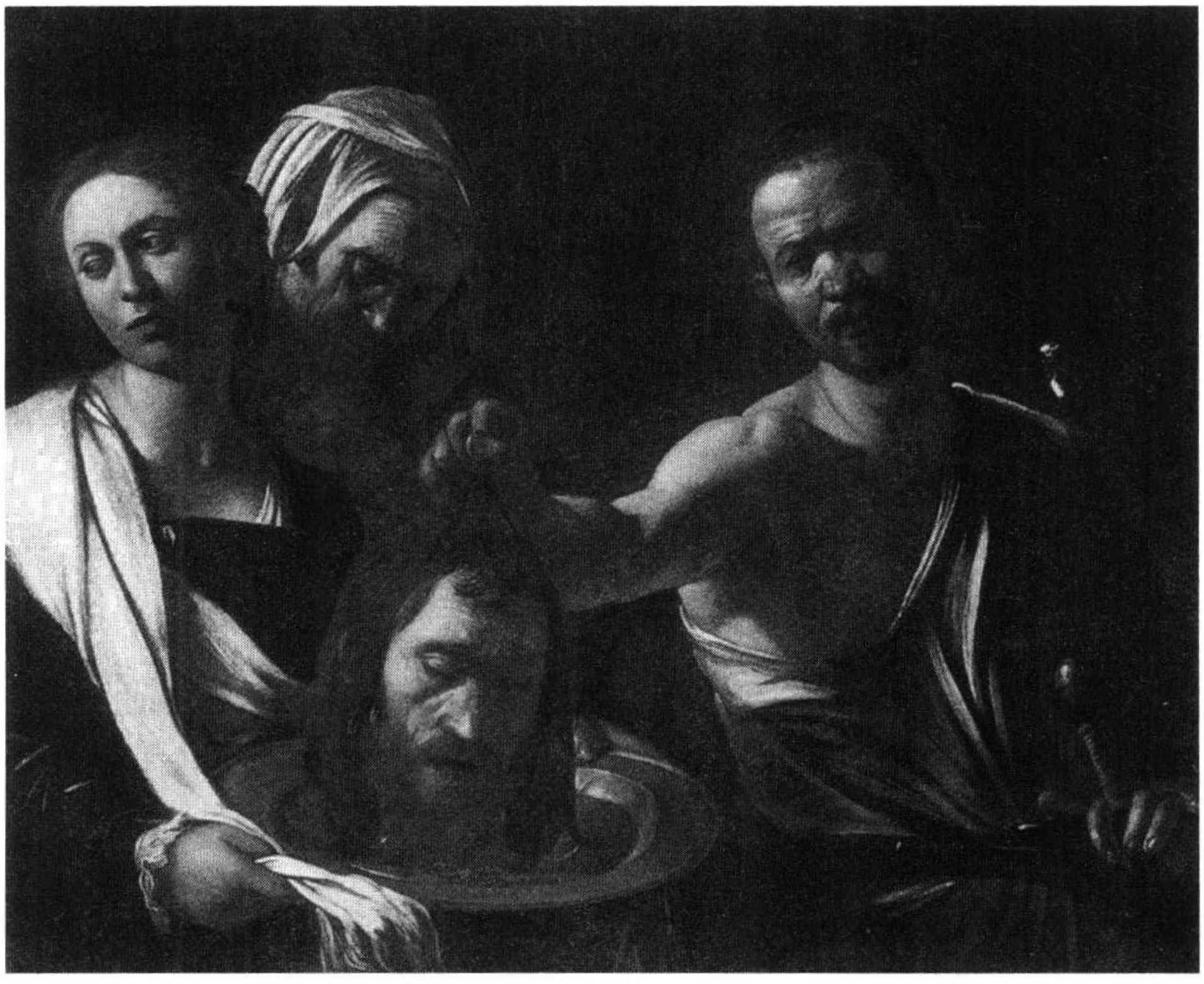
45

每一可变之物，也无一例外必定能够接受形式。正如我们称凡能改变的为可变的，照样我们称凡能接受形式的为“可形成的”。没有什么能将形式给予自己，因为没有什么能将自己所没有的给予自己。实质上一件东西之所以有形式，莫不是由于接受了形式。因此，若任何东西有了形式，它就不需接受它所已有的；但若它没有形式，它就不能从自己接受自己所没有的。所以，正如我们说过，什么也不能将某形式给予自己。关于身灵的可变性，我们还能说什么呢？我们先前已说得够多了。所以我们要下结论说，身灵从一不变永恒的形式，接受了它们的形式。有道对这种形式说：“你要将它们更换，它们就都改变了。惟有你永不改变，你的年数，没有穷尽。”（诗 102：26，27）受了灵感的作者所谓年数没有穷尽，乃是指永恒说的。又有道论这形式说：“她虽永存不变，却能使万物更新。”（智慧书 7：27）

由此我们知道万物是由天命掌管。若是将形式从万物撤去万物便不复存在，而不变的形式本身就算为万物的天命。这形式使凡可变之物存在，并以数目实现自己。若没有这形式，它们就不会存在。凡朝着智慧前进的人，一旦用心反省整个创造，就会发觉智慧在他的道路上，向他和蔼地显明自己，并在每种天命的运行中来迎接他。他渴慕追求智慧，旅途就愈来愈可爱，他就愈热心行完他的路程。

46

除了那存在而不活着的，存在而且活着但不理解的，以及又存在又活着而且理解的三种东西以外，假若你能另外找着什么受造之物，你才能说有一种善不是从上帝而来。



希律王杀死施洗约翰　卡拉瓦乔作

这三种东西，可以用两个词语，即身体和生命来称呼。那只有生命而无理解的生命，例如兽类的生命，和那有理解的生命，例如人的生命，都可称为生命。当然我们也说上帝有生命，但那是至高的生命。当我说到身体和生命时，我只是想到受造之物。身体和生命，这两种受造之物，如我们所讨论的，是“可受形式的”，若将形式从它们取去，它们就归于无有，这表明，它们是从那永存的形式得以存在。

所以凡善的东西，无论大小，只能从上帝而来。在受造之物中，有什么比有理解的生命更大，又有什么比身体更小呢？不管它们是怎样有缺陷的，甚至接近于无有，但它们仍然有某种形式存留，好叫它们存在。但不管那存留给这有缺陷之物的形式是什么，都是从那无缺陷，也不允许那变好或变坏之事物逃出自身数目之律的永恒形式而来。因此凡在自然界中被认为值得受或大或小的赞美

之物，赞美都应当归于创造主，其荣耀非常而不可形容。你对此有异议吗？

[十八]

47

伊：我承认我十分信服了。照我们这样的人今生所能有的证据看，上帝存在着，而且凡是善的，都从上帝而来。凡存在之物，不管是有理解，有生命和存在者，或只有生命和存在者，或只有存在者，都从上帝而来。

如今我们要讨论第三个问题，即自由意志能不能被证明为善事中之一。若它被证明为善，我就毫不犹豫地承认上帝将它赐给了我们，并且应当将它赐下。

奥：很好，你清晰地记得我们曾提议讨论的问题，也看出第二个问题已得了解答。但你应当看出第三个问题也得了解答。

你前面说过，照你看来，上帝不应当把自由意志赐给我们，因为我们藉它犯了罪。我提出反对理由说，除非有这种意志的自由选择，否则我们不能行事正直；并且我说，上帝将它赐给我们，正是为了这个目的。你曾回答说，上帝将自由意志赐给我们，应当像将那只能起正面作用的公义赐给我们一样。你的这一回答促使我们作了复杂的讨论，而我力图向你证明，凡是善的，无论大小，只能从上帝而来。除非我们先把愚顽人心里说“没有上帝”的恶念排除，否则我们不能把这一点证明得那么清楚。我们是按照自己的拙才，辩论了这么大一件事，但上帝自己在这危险的思考道路上帮助了我们。

上帝存在着，一切善都是从上帝而来，这两个命题已是我们所确信的，我们已将它们详细考察了，以致第三点也很清楚地显明出来了，那就是，自由意志必被列为善事。

48

在前面的讨论中，我们理解了身体比灵魂为低，所以灵魂是比身体更大的善。若我们在身体之善中发现有些善能被人误用，但我们不能因此就说上帝不应将它们赐给我们，因为我们承认它们本来是善的；那么在灵魂中也有能被我们误用的善，这就不足为怪，但这些善既是善的，就只能由众善之源将它们赐给我们。

你看身体没有双手，是多么不善的事，然而一个人若用双手行残忍和可耻的事，他就误用了双手。若你看见人没有双脚，你会承认身体缺少了一种重要的善，可是你不会否认，人若用双脚来害人和玷污自己，他就误用了它们。我们用眼见光，分辨有形体的东西，这是身体中至美的部分，因此眼占尊荣的地位，而它们是用来保卫健康，多方协助生命。可是，人们常藉眼行可耻的事，用眼来给淫欲服役。当面部没有双眼你看是多么不好的事，但有双眼的时候，除众善的赐予者上帝以外，谁将它们赐予了呢？

你以这些官能为贵，不顾那些误用它们的人，将赞美归于那将这好东西赐给人的上帝。照样自由意志——人们没有它就不能生活正直——必须是上帝所赐予的一种善，而且你必须承认，我们与其说，将它赐予人的上帝，不当将它赐下来，毋宁说，将它误用的人，应当被定罪。

49

伊：首先请给我证明，自由意志是一善，然后我才承认上帝将它赐予了我们，因为我同意一切善都是从上帝而来。

奥：那岂不是在上面的讨论中已足够证明了么？在那里那同意一切形体的形式是从那高于一切的形式而来，即真理本身而来；你也同意它们是善的。真理本身在福音书中说：“就是你们的头发也都被数过了。”（太 10：30）难道你忘记了我们论数目至上，和它从极点达到极点的权能，所说的话吗？把最小最不重要的头发算为善，而不推求其源，那乃是愚不可及。上帝是众善之源；最大和最

小的善都是从他而来，每一善都是从他而出。甚至最坏的人也承认，没有自由意志，便不可能生活正直。人若不敢将自由意志归源于上帝，那才愚不可及了。

现在请回答我，在我们里面那样是好些，是没有那件东西而能生活正直好些呢？还是没有那件东西便不能生活正直好些呢？

伊：请饶恕我；我对自己的无知觉得可耻。人人皆知，没有那件东西便没有善的生活，是远为高贵。

奥：你否认一个独眼人能够生活正直么？

伊：我不会那么完全疯狂。

奥：你既承认眼对身体是一善，但丧失它并不阻止我们生活正直，那么，人没有自由既不能生活正直，难道你不认为自由意志，是善的吗？

[十九]

50

且拿公义来说，它是没有人误用的。它被列于人最高之善中，而心灵中凡构成正直可敬之生活美德也是如此。因为没有人误用谨慎、刚毅或节制。在这些当中，正如你所提的公义一样，正确的理性在掌权。没有理性，美德都不能存在。没有人能够误用正确的理性。

这些都是伟大的善，但你应当记着，除非它们是从众善之源上帝而来，且不说伟大的善，就连最小的善，也不能存在。这是我们早期的结论，也是你多次欣然表示同意的。

那么，我们赖以正直生活的美德，乃是大善，而我们虽缺乏却仍能正直生活的身体之美，乃是最小之善。灵魂的能力，即我们若缺乏便不能正直生活的能力，乃是中等之善。没有人能误用美德，但任何人都能误用中等和最小之善。没有人能误用美德，因为所谓

美德，乃是将那些我们能误用的事善用，而一经善用，就不至于误用了。因此上帝荣耀丰富的善，不仅将伟大的善，也将中等和最小的善供给了我们。大的善相较中等的善，中等的善相较小的善，上主的慈爱当多得赞美，但这一切存在的善相较他若没有赐下，他的慈爱也当多得赞美。

51

伊：我同意。但是，既然我们讨论自由意志，并且看见自由意志或正用或误用其他东西，那么我不知道，我们怎能将自由意志列入那些为我们所用的东西中呢？

奥：恰如我们藉理性知道那些我们所确知之事，可是我们仍能将理性本身列入我们藉理性所知之事中。当我们问，什么是藉理性而得知的，难道你不记得你曾同意，理性本身是藉理性而得知的吗？所以你不要惊奇，我们藉自由意志使用别的东西，同时也能藉自由意志使用自由意志。使用别的东西的意志，也使用它本身，正如知道别的东西的理性，也知道它本身一样。记忆力不仅把握住我们所记得的其他东西，而且我们既不忘记我们有记忆力，它也将它本身保存在我们心里；它不仅记得其他东西，也记得它本身，或说，我们藉记忆力记得其他东西，也记得记忆力本身。

52

这样的话，那作为中等之善的意志，一旦降服不变之善，就不以之为私有，却以之为公有，正如我们说得虽不周全却已说得很多的真理一样，那么人就有有福的生活。这种有福的生活，即心灵顺服不改变之善的性情，乃是人正当主要的善。一切不能被误用的美德，都存在于此。我们明白，虽然这些美德是人心中主要之善，但它们并不为大家所共有，个人必须个别拥有它。

大家必须顺服那适用于大家的真理和智慧，才能成为聪明有福的。甲不能藉乙的福而成为有福。甲为求变成有福而模仿乙时，他是藉着他看到乙已变成有福的路径。这就是藉着那不改变的真理，

来求变成有福的。

同样甲也不能藉乙的谨慎而谨慎，藉乙的刚毅而刚毅，藉乙的节制而节制，藉乙的公义而公义。他变成这样的人，乃是由于他使心灵遵循美德不变的原则和光照，这些美德，在那不变的真理和智慧里才不朽地存在着。这人所效法的模范拥有这些美德，而他已使自己的心灵遵循并顺服这些美德的原则。

53

于是，意志本身，虽是中等的善，若顺服公诸大家不变的善，就获得人生中主要的善。若意志离弃那公诸大家的不变的善，而归向一种私善，无论是在它以外或以下的，它就犯了罪。一旦它要自己作主，就归向一种私善；一旦它渴望知道别人的私事，它就是归向在它以外的；一旦它爱好肉体的快乐，它就是归向在它以下的。因此一个人一旦变成骄傲、好奇、放纵的，就被另一种生命追上，它与更高的生命相比就如同死的。而这种生命，是处于天命管制之下。这种天命，使各物各有其位，各人应得其分。

耶稣赦免犯罪的女人　普桑作　1653

因此罪人所追求的善，并不是恶的，而那必被列入中等之善的自由意志，也不是恶的。邪恶是在于意志离弃不变的善，而归向可变的善。这种“离弃”和“归向”是自由的，而非强迫的，所以随之而来的痛苦刑罚，也是恰当而公义的。

[二十]

54

也许你要问，意志从不变的善转向可变的善，这种转变是如何产生的呢？虽然自由意志必须算为一种善，因为我们缺此就不能生活正直，但这种意志的转变，确是恶的。意志从上帝转离，这是罪恶。但我们决不能称上帝为罪恶的原因吧？所以这种转离，不可能是从上帝而来。那么它的源头在哪里呢？

若你这样问，我只能回答说，我不知道。你也许要大失所望，然而这是一个真实的回答。凡是虚无，就不能被人知道。你只要对上帝存敬畏的心，将你的感官、智力或思想所接触的善，莫不认为是从上帝而来。因为凡所发生的事，莫不是从上帝而来。凡你所见有度量、数目和秩序的东西，你要立刻承认上帝是它们的创造主。若你把这三者完全挪去，什么东西都不复存在了。在哪里找着度量、数目和秩序，便在那里有完全的形式。若有一种初步的形式缺少度量、数目和秩序，你必须转离它，因它是供艺术家用来完成工作的材料。若完全的形式是一种善，那么初步的形式也必是小善了。当一切的善完全被除去，什么都不存在了。因此，一切的善都是从上帝而来；凡存在之物，莫不是从上帝而来。因此那被我们共同看为罪的转离，乃是一种有缺陷的转离，而缺陷是从虚无而来，你若观察它的源起，就可知道它不是从上帝而来。

然而缺陷既是在于意志，它就受我们管理。你若畏惧它，就必须不要它；你若不要它，它就不会发生。凡你拒绝的事都不会发

生，有什么生活能比这更安全呢？然而人堕落虽是出于自己的意志，他却不能靠自己的意志爬起来。我们要以坚定的信仰抓住那从高天向我们伸出来的上帝的右手，我们的主耶稣基督；又要存坚定的盼望等候这帮助，用热烈的爱心渴慕它。

你若对罪恶的来源仍认为有问题——我自己认为再没有了——你若真这么想，我们必须把讨论暂时搁置了。

伊：我同意你的建议，将问题暂时搁置。我却不认为你的看法，完全没有问题了。

卷三 罪恶的原因在于意志

[一]

1

伊：我看自由意志分明必须列在善中，而且不是列在最小的善中，因此我们必得承认它是上帝赐予的，而且这种赐予是对的。你若认为现在是适当的时候，请告诉我，这意志离弃那不变的善，转向私善，即是在它以外或以下一切可变的善，这种转离的原因何在？

奥：了解这事，有什么必要呢？

伊：我们所领受的意志，若本来便如此转离，那它就不能不转向这一方面。若它受本性和需要强迫，它就不可能有过失。

奥：你喜欢不喜欢这种转离呢？

伊：我不喜欢。

奥：那么你稀奇这种转离？

伊：是，我稀奇。

奥：这样，你奇怪心灵为何这般容易地转离？

伊：我并不奇怪心灵这般容易地转离不变的善。但我不知道，心灵离开不变的善，而转向可变的善时，它有没有什么过失？

奥：那么你就见怪你所不知道的。

伊：不要凭一句话来诡辩。虽然我说“我不知道有没有什么过

失”，然而我实在是指有过失。我那么说，无非是嘲笑人怀疑这么明显的一回事。

奥：你看这是多么千真万确的真理，它使你这么快忘了你刚才所说的。若那转离是出于本性或必然，它就不该受什么责难；但你坚持说它该受责难，认为怀疑这般明显的事，乃是荒唐的。那么你为什么想你应当主张自己证明为虚假的事呢，虽然你也有些许怀疑？你曾说：“我们所领受的意志，若本来便如此转离，它就不能不转向这一方面。若它受本性和需要所强迫，它就不可能有过失。”你应当已经知道这种转离并不是出于意志的本性，你确信它该受责难。

伊：我说过，那转离该受责难，所以我不喜欢它，我也不怀疑它该受责难。但若心灵的本性使它从不变的善必然转到可变的善，我就要否认它是该受责难的。

2

奥：那你同意该受责难的转离，是谁的？

伊：我看它是在心灵里，但我不知道是谁的。

奥：你否认心灵与那转离一同转吗？

伊：可以这么说。

奥：那么你否认那使石子动的动，是石子的动吗？我不是说我们或任何别的力量使它动的动，例如把它抛在空中，而是说到它本身再落到地上的动。

伊：我不否认你所说石子复落到地上的动，乃是石子的动，但我要说这是石子的本性使然。若心灵也有同样的动，它就是自然的，它就不当因一种自然的动而受责难。即使这种动领它到毁灭的地步，那也是受自然的本性所强迫。这样，我们既不犹豫地称此动为可责难的，就须绝对否认它是自然的。所以它并不像那使石子动的动。

奥：在先前两次讨论中，我们有成效吗？

伊：我们当然有成效。

奥：我想你记得在第一次讨论中，我们确知心智变成情欲的奴隶，只由于自己的意志。心智不能被任何高于它的，和与它平等的所强迫去行可耻的事，因为那是不公义的，它也不能被任何低于它的所强迫，因为那是不可能的。所以那从以创造主为乐，转为以受造者为乐的动，必是出于心智本身。若这种动被称为可责难的——你曾称若对此怀疑是荒唐的——它就必不是出于自然，而是出于意志。从一方面说，它像石子复落到地上的动，因为石子如何，心灵也如何；但从另一方面说，这是不相似的，因为石子不能停止下落的动，而心灵的动，却不是违反意志来离开那较高的，选择那较低的。因此那动在石子是出于自然，在心灵是出于意志。

因此，谁若说石子因自己的重量而落下来是犯罪，他也许不比石子更愚蠢，但他必被视为疯狂。我们一旦证实心灵离弃那更高的而喜好较低的，乃是定了心灵的罪。所以我们何必问那使意志从不变的善转到可变的善之活动，有何源头呢？我们同意那是只属于心灵的，而且是自发的，所以是可责难的；这教训的整个价值在于它能使我们责难并约束这种活动，并使我们的意志离开低于我们的暂时之事，而转向永恒之善。

3

伊：我差不多认为你所说的是对的。我确实深切知道我有一个意志，并且因它而动去有所享受。若意志不是我的，不由我用来成就或反对什么，我就真不知道什么可称为我的了。因此，我若因意志而行错了，除我自己以外，谁当负责呢？既然善的上帝创造了我，而我除有意志外就不能行什么善，那么显然意志是由善的上帝为这目的赐予的。

若是那使意志转向的动不出于意志，不受我们辖制，那么人把他的意志枢纽启动或关闭时，他就不该受称赞或责难。若那样我们也无需警告他离开暂时的善，转向永恒的善，或说弃恶从善。但谁

认为不应当这样劝告人，谁就应当从人中被赶出去。

[二]

4

尽管如此，我对一个问题还是感到困惑：上帝能预知一切未来之事，我们怎么没有犯罪的必然性。若有人说，某件事可能超乎上帝的预知而发生，他便是企图废掉上帝的预知，而这乃是极其疯狂亵渎的。

因此，若上帝预知头一个人会犯罪——凡与我同意上帝预知一切未来之事的人，都必须承认这一点——我不说，上帝不应当创造他，因为他造他是善的，也不说，他犯罪使上帝处于不利地位，因为他造他是善的。决不应如此，在创造他上，上帝彰显了其慈爱；在惩罚他上，上帝彰显了其公义；在拯救他上，上帝彰显了其怜悯。所以我不说，上帝不应当创造他，但我要说，上帝既预知他会犯罪，这所预知的事就成为必然的了。这必然性似乎是如此不可避免，意志怎能说是自由的呢？

5

奥：你竭力叩了门。我们站着叩门的时候，我希望上帝发怜悯来开门，然而，我想人类大都被这问题所困扰，只因他们不是带着正当的精神来求问，他们勇于自谅，却不勇于认罪。

有些人随意假设人事并无上帝的安排，认为身灵不过缘于偶然，因而生活放浪形骸。他们否认上帝的公义，并想欺骗人的公义之心，以为靠幸运的帮助，可以逃脱他们的控告者。可是他们又常描绘幸运是瞎眼的，也就是说他们比他们所相信为宇宙管理者的幸运优秀，或承认他们的这些话和情感也是与那女神同样瞎眼的。我们可认为他们所有的行动，都出自偶然，因为都是一种堕落。我想我们在第二次的讨论中，已充分驳斥了这种愚昧无知的错谬。

另有些人，虽不敢否认上帝安排掌管着人的生活，却甘冒大不韪，设想上帝的安排是微弱或不公正甚至邪恶的，而不愿谦卑承认自己的罪。

这些人想到那至善至圣全能的上帝时，应深深信服上帝的慈爱、公义、权能，是远超乎他们所能想到的。他们自省时，应当明白即使他叫他们作了较低的生物，应当感谢他，应当从心底呼叫说："我曾说，主啊，求你怜恤我，医治我的灵魂，因为我得罪了你。"（诗41：4）这样的话，上帝的怜恤成为一条可靠的道路，引领他们到智慧面前。他们不可因求问成功而高傲，也不因失败而沮丧；知识要使他们更有看见的能力，而无知也使他们在寻求上更受约束。

我确信你对此已经信服了；但请注意，你接着答复我几个问题，然后你会发现我对这般深奥的一个问题多么容易解答。

瞎子给瞎子带路　布留哥作　1568

[三]

6

无疑，那叫你困惑的是这样的：说上帝预知一切未来之事，与说我们犯罪是自动的，而不是必然的，其间似乎有矛盾存在。若上帝预知人将要犯罪，你便说人必然犯罪，那既然如此，他的罪就不是出于选择，而是由于至定不移的必然。你担心这种理论产生的结论，若不是要亵渎地否认上帝预知一切未来的事，便是要承认我们犯罪，乃是出于必然，而不是出于意志。还有其他点使你困惑吗？

伊：目前没有别的。

奥：你认为上帝所预知的事，都是出于必然，而不是出于自动。

伊：我确是这么想。

奥：那么，请先思索，然后告诉我，你的意志明天要怎样——作恶呢，还是行善呢？

伊：我不知道。

奥：但你想上帝不知道吗？

伊：决不如此想。

奥：若他知道你明天的意志如何，并且预知万人将来的意志如何，无论是现在活着的人，或是将来活着的人，那么他就更预知他对义人和不义的人要怎样做。

伊：当然，我若说，上帝预知我的行动，我便更有把握说，他知道自己的行动，并预见他要怎样做。

奥：那么，你岂不怕人反驳说，若上帝所预知之事的发生，乃是出于必然，而不是出于意志，那么他的行动也就是出于必然，而不是出于意志吗？

伊：当我说，上帝所预知之事的发生，都是出于必然，我只指

在受造界中所发生的事，而不是指在上帝本身里面发生的事。在上帝里面不发生什么事，一切都是永恒的。

奥：因此上帝在受造界中，什么也不作吗？

伊：他一次就规定了造化中万事的秩序；他不作新的决定。

奥：他不叫任何人有福吗？

伊：当然他如此行。

奥：那么，人成为有福时，乃是出于他。

伊：是。

奥：那么，假如你在一年后成为有福，这是上帝在一年后使你成为有福。

伊：是。

奥：因此他现在预知在一年后他所要作的。

伊：他总是知道这事。若这是要发生的，如今我再次同意，他预知这事。

奥：请告诉我：你不是他造的吗？你成为有福，不是在你心里发生的吗？

伊：当然我是他造的，并且我有福要在我生命里发生。

奥：若是上帝使你有福，你有福就不是出于你的意志，而是出于必然。

伊：他的旨意是我的必然。

奥：这样你有福是超乎你的意志？

伊：若我有能力使自己有福，我现在就有福了。我愿意现在有福，但我仍没有福，因为叫我有福的不是我，乃是上帝。

奥：真理明明反对你所说的话。“在我们能力以内”一语，除了指“能按我们的意志去行”以外，你不能想象它别有所指。没有什么像意志本身一样，是完全在我们能力之内，因为它不迟延地立刻照我们的意志去行。我们能够真实地说，我们变老了，是出于必

然，而不是出于我们自己的意志；我们害病，是出于必然，而不是出于我们自己的意志；我们死，是出于必然，而不是出于我们自己的意志；其他以此类推；但谁也不致荒唐得敢说，我们定意，不是出于我们自己的意志。

所以，上帝虽然预知我们将来要如何定意，但这并不是说，我们不使用我们的意志。讲到有福，你说你并不使自己有福，仿佛我曾对此加以否认一样。我是说，你将来有福，乃是照你的意志而不是反乎你的意志实现。所以，虽然上帝预知你将来有福，而且没有什么能反乎上帝所预知的发生——否认这事就是否认他的预知——我们却并不因此就认为，你有福不是你的意志愿意的。若那样，简直荒谬绝伦了。

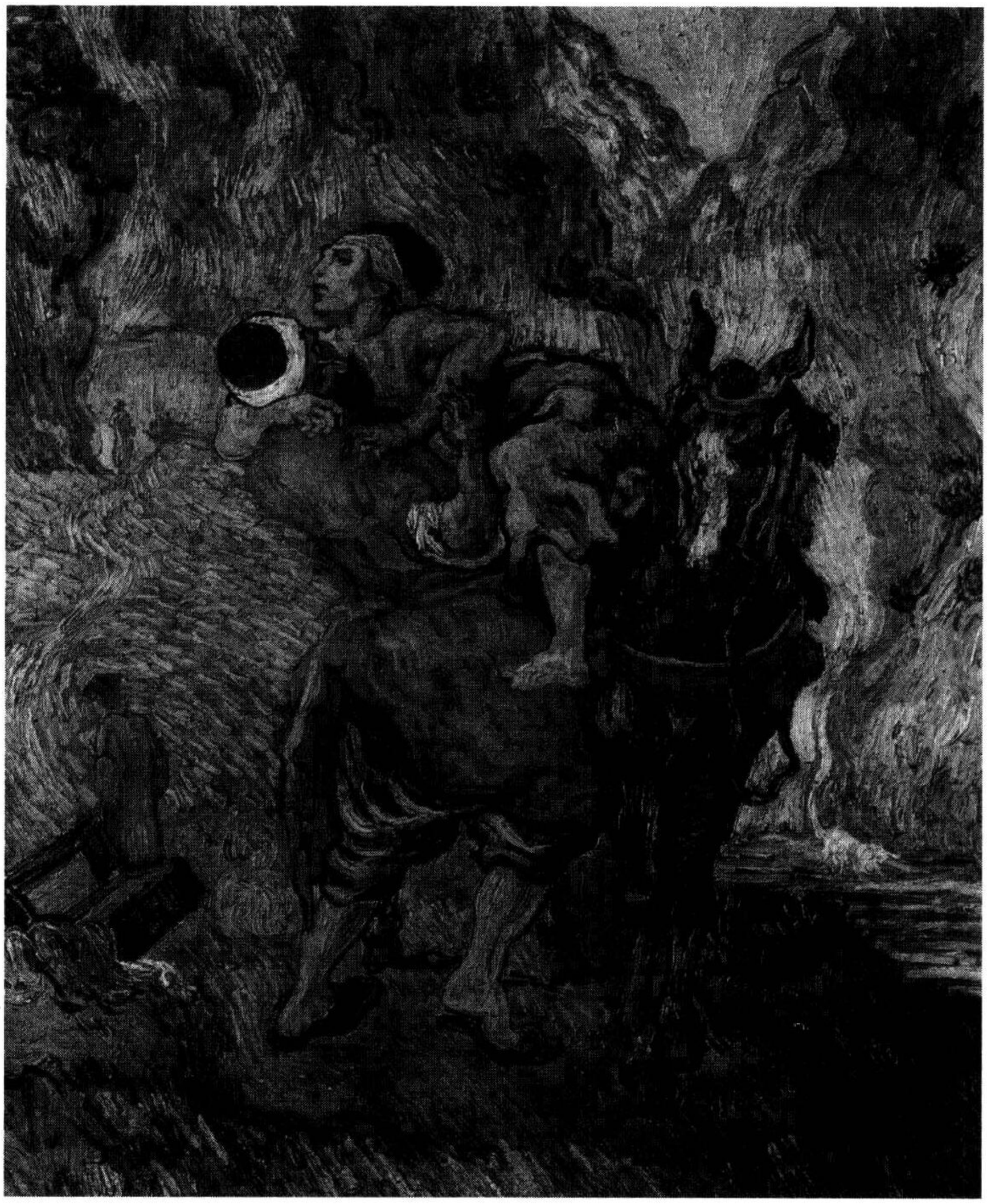
上帝今天就预知你将来有福，却并不抹煞你要有福的意志。照样，若你在将来有一个邪恶的意志，这意志也并不因上帝的预知而不是你的了。

如果我们说，上帝若已预知我将来的意志，我就必须照他所预知的去定意，因为凡事不能反乎他的预知发生；那么我要你知道，我们这样说，简直是瞎了眼。如果这是必然的，我就得承认我定意，乃是出于必然，而不是出于我的意志。这是多么愚不可及！那按照上帝的预知而毫无人意参予所发生的事，和那从他所预知的意志发生的事之间，难道没有分别吗？

我且不提这种人所说同样怪诞的话：我是必然如此定意。他是以必然为借口，试图抹煞意志。若他必然定意，他何必还说什么定意呢？

假如他不这么说，而说，他的意志本身不在他能力之内，因为他是必然定意，我们就要将当问你能否反乎你的意志而有福时你所回答的话，拿来驳他。你曾回答说，若是有福是在你能力之内，现在你便有福了，因为你曾定意有福，却不能获得。我也曾指出真理

的教训反对你：除非我们没有意志，我们便不能说，我们没有能力。若是我们没有意志，我们虽认为自己定意，但其实我们并不定意。若是我们没有意志，我们便不能定意，那么凡定意的，就有意志，而凡“在我们能力之内”的，我们都是凭定意而有的了。若意志不在我们能力之内，它就不是意志了。再者，它既在我们能力之内，它就是自由的。凡不在我们能力之内，或可不在我们能力之内的，对它我们就不是自由的。



好撒玛利亚人　梵高作　1890

由此我们并不否认上帝预知一切未来，而我们也照我们所定意

的去定意。既然他预知我们的意志，他所预知的意志就必然存在。换言之，我们将来要运用意志，因为他预知我们将要如此行；而意志若不在我们能力之内，就不能成其为意志。所以他也预知我们对意志的能力。我的能力并不由他预知而被夺去，我反而更确实地持有这能力，因为那有不能错误的预知的上帝，已经预知我将有它。

伊：我不再否认凡上帝所预知的事必然发生，也不再否认他预知我们的罪，但我们的意志仍然是自由的，并在我们能力之内。

[四]

9

奥：那么你的困难是什么？难道你忘了我们第一次讨论的结论吗？我们认为无论是高于我们的，或低于我们，或与我们平等的，都不能强迫我们犯罪，而是我们凭自己的意志犯罪，难道你否认吗？

伊：我不敢否认。但我必须承认，我还不明白，上帝对我们的罪的预知，和我们有自由犯罪的意志，其间怎么不互相矛盾。我们必须承认上帝是公义的而且有预知。但我要知道：对必然发生的罪加以惩罚，这怎能算是公义的？凡他所预知将来的事，怎能不必然发生；凡在创造主造化中所必然发生的事，又怎能不归根结底由他负责？

10

奥：你为何认为我们的自由意志与上帝的预知相反呢？这是因着预知，还是因着上帝的预知呢？

伊：多半是因着上帝的预知。

奥：真的吗？若你预知某人会犯罪，他会必然犯罪吗？

伊：是，他会必然犯罪。除非我所预知的乃是一定的，我就没有预知。

奥：那使预知之事必然发生的，就是预知本身，而不是上帝的预知了。若所预知的并不是一定的，就没有预知了。

伊：我同意。但这有什么关系呢？

奥：除非我错了，这指你预知一个人的罪，但这并不强迫他犯罪，也不是他犯罪的原因；不过他会犯罪无疑，否则你就不预知其发生。所以你的预知，和别的自由行动并不互相冲突。照样，虽然上帝预知那些人凭自己的意志要犯罪，他却并不强迫人犯罪。

11

那么公义者对他虽然预知却并没有强迫罪人犯的罪，为何不应公平惩罚呢？当你记得过去的事时，你并没有强迫它们发生，照样上帝也并不因他的预知而强迫将来的事发生。你记得你所有的行动，但你所记得的一切行动，并不都是你的行动，照样上帝预知他自己的行动，但他不是他所预知的一切行动的原因。他不是恶行的原因，而是恶行的公义审判者。

从此你就明白上帝惩罚罪恶，是何等公义，因为他并没有行他所预知将要发生的事。若他只因他预知他们会犯罪，就不应当惩罚罪人；那么照样他也不当赏赐义人，因他也预知他们行善。我们应当承认，他的预知，使他知道一切未来的事；他的公义，判断并惩罚罪恶，因罪恶是人自动犯的，而不是被他的预知所造成的。

[五]

12

让我们讨论你所提出的第三点，为何我们不能将在造化中必然发生之事的责任归于创造主。我们应当记得，敬虔的准则教训我们说，我们应当感谢我们的创造主。即使我们被列于较低的受造物中，我们也应当赞美他的广大恩典。我们的灵魂，虽被罪恶败坏了，若比起那些有形体之物来，还是要高出好些。因此，因着这荣

耀彰显的光，甚至那向感官屈服了的灵魂，也大大赞美上帝。

所以你不要因有罪的灵魂受罚而心里作难，也不要心里说，它们若不存在倒好。它们是与它们本身相比较而受责，因为它们若不定意犯罪将有多美好的光景。它们的创造主上帝应受人们所能有的至高颂赞，这不仅是因为在人犯罪时他以公义待他们，而且因为他创造灵魂，赋予一个非常高贵的天性，以致它们虽被罪恶所沾染，却仍在尊荣上为形体之光远远不及，单为这光我们也应赞美上帝。

13

你也许不至于说，有罪的灵魂未曾存在倒好，但你也要小心不至于说，它们应当按别的样子受造。理智不管向你提出什么更好的主意，你应当确知上帝正是如此创造了它们，而且他是一切好东西的创造主。若你期望凡物都当造得更优美些，而且任何低卑之物根本不当造出来，那并不是出于好的理由，而是出于嫉妒。好比你因看见诸天，就愿没有地一般。这乃是绝对错误的。假如你看见地被创造出来，而诸天没有被创造出来，你就有理由抱怨说，地应当照你对诸天的理想创造出来。但如今你看见你理想的地已经被创造了，不过它不称为地而称为天罢了。既然你没有损失较好的东西，我想当有较低的创造即我们所说的地时，你不应为此抱怨。

再说，地的各部分彼此不同，凡我们所能想到的美景，无不都是上帝所造的。我们从最佳美最肥沃之地到最荒野不毛之地，慢慢一一走过，除非我们用比较的说法，无一可说是坏的。你经过各级优美之区，直达到至美之地，然而你并不希望只有这种地存在着。在地与天之间，差别何等大！在它们之间又有水与气。这四种元素组成各种各类的东西，为我们所不能胜数，但都被上帝数算。在自然界中可能有什么东西是你的理性所想不到的，但你所想到与理性相合的东西，不可能不存在。你不能想到有什么更好的造化，是创造主所未曾想到的。人的灵自然与它所依靠的神圣范式接触。当它说，此优于彼，它便是在它所接触的范式里见到此，如果它说实

话，并真看见它所说它看见的。所以人的灵魂应当相信上帝已作了它藉真实理性知道他应当作了的，虽然它在事实中见不到此。人虽然不能用眼睛看见诸天，但藉真实理性断定这种东西应当被创造了出来，所以他眼虽不见，也应当相信这是已经有过的事。除非他在那些使万物得以作成的范式里看见了这事，他在他的思想中不会看见这是应当作成了的事。凡不存在于范式里的，人就不能在思想中真看见，正如它不能真存在一般。

14

人类的通病在于想到较好的东西，却并不到对的地方去寻找。好比一个人，用理性了解完全的圆体，但他在胡桃以外，从来没有看见过圆形的东西，他就因在胡桃里找不着完全的圆体而感苦恼。照样，有些人用真实理性看见较好的受造物，虽有自由意志，却始终顺从上帝从来不犯罪，再看到人的罪，就哀痛，并不因人在继续犯罪，而因人被创造了出来。他们说，上帝应当把他们造成永不定意犯罪，而总以不变真理为乐的人。

你不当哀痛或发怒。上帝创造了他们，并给他们选择犯罪或不犯罪的能力，他并未因此就强迫人犯罪。天使从来没有犯罪，也永不犯罪。若是你喜好作一个保守自己不犯罪的受造者，而不作有罪的受造者，无疑你是对的。你在思想上有这种喜好，而创造主上帝在安排万物上也有这种喜好。你必须相信，在高天有这种受造者存在。创造主若从创造他所预知将来要犯罪的受造者上，彰显了他的慈爱，他也从创造他所预知不犯罪的受造者上，更彰显了他的慈爱。

15

这样一个高贵的受造者，有永远的快乐，永远以创造主为乐，并且因其坚持公义的恒久意志而配如此领受快乐。有罪的受造者，也有其定位，他因罪恶虽丧失幸福，却没有丧失恢复幸福的能力。他的确胜于那永远被犯罪的意志所辖制的受造者；他处于后者与那

坚持公义的恒久意志者之间，藉着补赎的谦卑来恢复他的地位。

上帝的慈爱极其浩大，他虽预知某受造者不仅犯罪，而且执意犯罪，他却并未不创造之。正如跑错路的马，总胜于那因无自动力和感知而不能跑错路的石头；照样因自由意志而犯罪的受造者，总胜于那因没有自由意志而不能犯罪的东西。就酒本身我或会称道某种酒，而我指责一个喝醉此酒的人，然而我看那被我指责喝醉的人，高于那被我称道的酒。所以受造之物体在其本位上该得称道，而凡因滥用它以致看不见真理的人，自然该受指责。但甚至这些堕落醉酒的人，还是高于那本身可称道之物体。他们的败坏乃是由于对此物贪得无厌。但他们之所以较为高贵，不是由于他们的败德，而是由于他们尚存的本性。

16

所以灵魂总胜过身体，而有罪的灵魂，不管堕落到什么地步，也永不变成身体；它作灵魂的本性，永不完全止息，因此它永不停地胜过身体。在有体之物中，光居首位。因此最低的灵魂位于最高身体之上，即使可能有一种身体，位于那与一灵魂联合的身体之上，但没有身体位于灵魂本身之上。

既然上帝造了那永守公义之灵，也造了他预知会犯罪甚至继续犯罪之灵，为何他不应受颂赞，甚至受无以形容的颂赞呢？即便后者，也胜过那些因无理性也无意志自由而不能犯罪的受造物。进一步说，后者又胜过任何物体的最大光辉，这光辉被一些人极其荒谬当作全能上帝本身的实体来敬拜。

在受造的物体中，从群星的乐队到头发的数目，好东西的美丽既有等级，人若问为何有这或那存在着，他就显得是愚拙了，因为万物都是按次序受造；那么，若对灵魂也提出这个问题来，那更是愚不可及，因为不拘灵魂的美丽多少减损了，无疑，它总胜过任何物体的尊荣。

17

理性与实用有不同的判断标准。理性凭真理之光判断，正确地将较小的置于较大的以下。实用大都为便利所影响，将真理证明为较少有价值的，并将之判断为较高的。理性将属天之体，远列于属地之体以上。然而哪个属血气的人，不是宁愿天上缺少许多星，而不宁愿他的地里缺少一点灌木，或他的家畜中缺少一头母牛呢？成人要么不注意要么巴不得赶紧把小孩的一些判断纠正过来，因为小孩对任何一人，除少数极亲近的人以外，都宁愿他死，而不愿自己的麻雀死；若是那人叫他们害怕，而且麻雀又美丽又会唱歌，那就更是如此。照样有些缺少判断力的人，为较低的受造物赞美上帝，因为他们更易用感官来欣赏它们，而为着较高较好的受造者反而不赞美上帝，甚或要指责他，提出改进的建议，仿佛上帝不是他们的创造主。凡灵魂长进有智慧的人，发现这种情形，他们应当毫不理会这种判断，如果他们不能纠正它们的话，或当安静容忍，直等到能够纠正它们。

[六]

18

既然如此，凡创造主所预知的虽必然发生，但我们若以为他对受造者的罪负有责任，那就与真理差得太远了。你说，你怎能不认为他对他造化中所必然发生的事负有责任；但我倒找不着任何根据认为他对他造化中所必然发生的事负有责任，我敢说，我们不能发现什么根据，真是没有什么根据，而此种事发生，也是由于有罪的意志。

若有人说，我宁愿没有生存而不愿有不快乐的生存，我就回答说，那是谎话。因为你现在不快乐，可是你不愿意死，只因你愿意生存。虽然你不愿意不快乐，但你愿意生存。所以你当感恩，因为

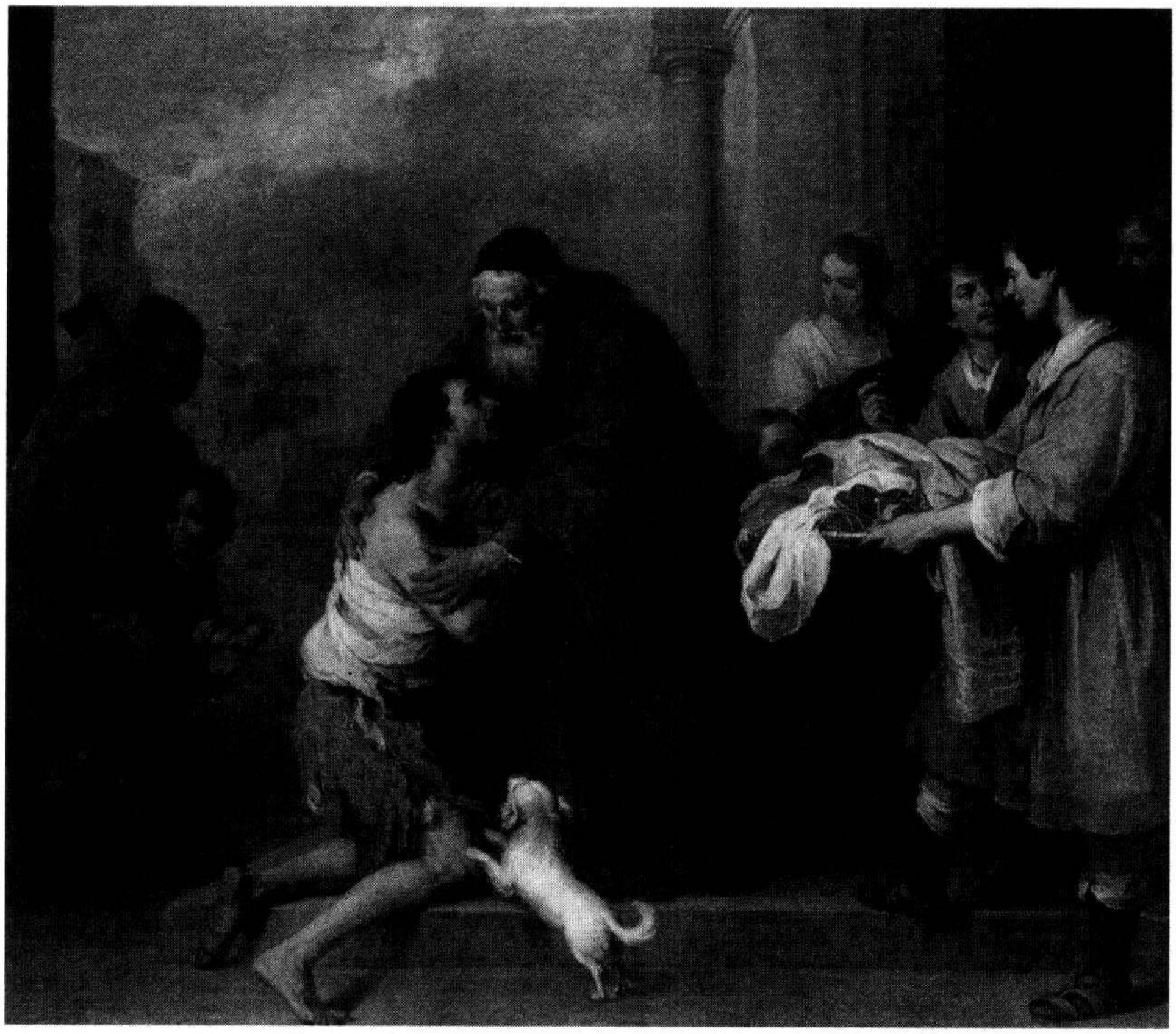
你照你所愿意的去生存，好叫你所不愿意的不快乐可以除去。你是照你所愿意的去生存，但你不快乐乃是你所不愿意的。若你不因你所愿意的生存而感恩，你自必得到你所不愿意的不快乐。我赞美创造主的慈爱，因为甚至在你不感恩的时候，你有你所愿意的。我也赞美他安排一切的公义，因为你为你的忘恩负义受你所不愿意的痛苦。

19

假如他说，我不愿意死，并不是因为我宁愿有不快乐的生存，而不愿没有生存，倒是因为我恐怕死后更不快乐，那么我要回答说，若那是不公义的，你就不会不快乐；但若那是公义的，我们就要因着他以公道待你的律赞美他。

假如他说，除了我该得不快乐以外，我怎么知道我不会不快乐呢？我要回答说，假如你有自主权，你就要么不会不快乐，要么会因你处身不善而该得不快乐。否则，你虽有意志却没有力量处身善自，那么你就没有自主权；这样，你若不是在任何权力之下，就是在另一位权力之下。假如你不在任何权力之下，那么你所行的就要么反乎你的意志，要么按照你的意志。但这不可能反乎你的意志，除非有某种势力将你克服了，然而你若不在任何权力之下，就没有什么势力将你克服了。若你凭着自己的意志不在任何势力之下，我们再一次必须下结论说，你有自主权。于是，你或是因处身不善而该得不快乐，或是凡你所遭遇的，是按照你的意志，而你也理当感谢创造主的慈爱。所以假设你没有自主权，那就因为有或强的或弱得权力统治你。若有较弱的权力统治你，过失就在你自己，那你的不快乐是该得的，因你若愿意的话，你能克服这一较弱的权力。若有较强的权力统治你，而你是较弱的，你就不当设想，这正当的权力是不义的。

因此我们说，若那是不公义的，你就不会不快乐；但若那是公义的，我们就要因上帝以公义待你的律赞美他。



浪子回头　牟利罗作　1671－1674

[七]

20

我们又假设他说：我宁愿不快乐，而不愿不生存，因为我已经生存；但若在我生存以前有可能问我自己的意愿，我必选择不生存，而不会选择不快乐的生存。现在我虽不快乐，却怕不生存会使我更不快乐。其实我不是愿意我所应当愿意的，因为我应当愿意不生存，而不愿意不快乐。我承认现在我宁愿不快乐，而不宁愿不生存；但是这种宁愿愈是愚蠢，我就愈不愉快，而我愈不愉快，我就愈看见我不应当有这种宁愿。

对这种论调我如此回答：当你认为你看见了真理的时候，你更

要谨防错误。假如你是快乐的，你定会宁愿生存，而不宁愿不生存。当你不快乐的时候，虽然你并不宁愿不快乐，但你宁愿有不快乐的生存，而不宁愿不生存。

因此你要知道生存是多么大的一种善，为快乐的人和不快乐的人所共有。你若仔细考量这一点，你就会发觉你的不快乐，是与你未能接近那至高之存在者成正比。你之所以宁愿不生存，而不宁愿不快乐地生存着，这与你未能看见那至高之存在者相关，而你虽不快乐，却仍愿意生存，也在于你是从那至高的存在者而来。

21

你若愿意避免不快乐，你要喜爱这种在你里面愿意生存的心。你愈愿意生存，你就愈接近那至高存在者；所以现在你要为你的生存而感恩。或许你低于快乐的人，但你高于那些连想快乐的意念也没有的东西，虽说这些东西当中，有许多光景是被不快乐的人所称道的。各物因着存在而当受称道，它正因存在着乃是好的。

你愈喜爱生存，就愈希求永生，并且愈愿意使你的人生倾向不是属世的，不是爱好世物的。这些世物在存在之前并没有存在，而在存在时，就在消逝中，而一经消逝，就不复存在了。它们若还在未来存在，就尚不存在，而它们若消逝了，现在就不复存在了。既然它们存在的起点就是它们成为不存在的过渡，我们怎能永远持有它们呢？但喜爱生存的人，只照这些东西的存在而加以欣赏，并且喜爱那有永远存在者。假如他对前者的喜爱使他不稳定，他要藉对后者的喜爱得以稳定；假如他因喜爱易逝之物而软弱，他就要藉喜爱永恒之事而成为刚强。因他惧怕不存在的缘故，他就要存在，并活出他所愿意有的生存。当他喜好易逝之物时，他就不能立稳。

所以你虽盼望藉不存在逃避不快乐，但你宁择不快乐的存在，而不愿选择不存在，你不要因此不快乐，倒要因此大大快乐。若你以愿意存在来开始而增加对更丰盛生命的期望，你就会上升直达到至高的生命。你也会保守自己不堕落，这种堕落使最低的存在归于

不存在，并使喜爱最低存在之人的力量消亡。凡宁愿不生存而不愿不快乐地生存着的人，必然不快乐地生存着，因为他不能不生存；而凡爱生存多于恨不快乐的人，应藉增加他所爱的来除去他所恨的，如此的话，当他开始尽他天性所能去完全生存时他不能不快乐。

[八]

22

请注意，所谓宁愿不生存而不愿不快乐地生存着，这不但荒谬而且自相矛盾。一个人若说，我宁愿要这而不要那，他便在选择什么。但“不生存”不是什么，而是虚无。所以当你所选择的不是什么的时候，你不可能真有选择。你说，你虽不快乐却愿意生存，但是你不应当这样愿意。那么，你应当如何愿意呢？你说，你应当宁愿不生存。若这是你所应当宁愿的，那么不生存就应当胜于生存。但不生存不可能胜于生存。所以你不应当宁愿不生存；而且你不如此愿意的感觉，比你想你应当如此愿意的假定要真实些。再说，那人选择作为其欲求的对象，一旦被他达到，就必使他更优秀。但若他不生存，他不能成为更优秀的，所以人选择不生存，不能算是对的。

我们也不因那些由于不快乐而自杀的人之判断而感到困惑。他们中有的人企图逃避到他们所假想的较好地方去，那么不管他们的假想对不对，与我们的论点并没有冲突。而有的人想到他们完全不存在了，那么他们是选择虚无的错误，更不影响我们的论点。当我们问人选择什么，而他回答说，虚无，我怎能跟随他呢？因为若他选择不存在，他确是选择虚无，纵使他不愿意如此作答。

23

我要将我对这整个问题的观点告诉你。我认为，当一人自杀或

藉其他方法死的时候，他并不真感觉他死后不存在了，即使他或多或少这样以为。所谓意见是从理论或信仰的真假而来，感觉却来自风俗或天性。一个人的意见显然有时可以与感觉分歧，因为我们屡次认为我们应当做某件事，同时我们却喜欢做另一件事。另外，有时感觉比意见还显得真实，其实后者是从错误而来，而前者是根据天性，例如病人屡屡喜欢喝冷水而觉有益，但他相信它对他有害。有时意见比感觉更真实，例如当他相信医生警告说冷水有害，可是他喜欢喝冷水。有时二者都真实，即当某物对你有好处，而你不仅如此相信，还喜欢如此。有时两者都错误，即当某物对你有害处，而你相信它对你有益，并且喜欢有它。对的意见通常纠正错误的风俗，而错的意见通常危害那本来对的。理性的权力，原本是至上的。

所以若一个人相信他死后不存在，而难受的苦恼使他一心一意求死，那么当他决定死的时候，他的意见完全错误，而他的感觉则是求安息的一种自然欲求。但凡是有安息的，并不是虚无，倒比那没有安息的有更真实的生存。因为不安改变我们的心情，此种心情与另种心情常交替变换。但安息带来恒常而真实的存在。其实愿意死的人所愿意的，不是死后不生存，而是安息。虽然他错信他会停止生存，但他的天性是寻求安息，那就是更丰富的生存。因此，正如人要以不生存为乐是绝不可能的事，同样人不为自己的生存感谢创造主的慈爱，也是绝对错误的。

[九]

24

有人要说，全能上帝不难叫他所造的都拥有天性所求的，并叫一切受造者没有不快乐的。他若是全能的，那就不是出于他能力之外的；而他若是善的，就不会不愿意这样行。我的回答是：万物从

最高的到最低的都安排得极其完美，只有嫉妒才会使一个人说，那个受造者不应存在或那个受造者不应是那样。如若他期望某物像更高等的东西，他应知它既已存在着，不应有什么加增，因为它是完全的。如若他说：我喜欢这些东西也有那种优点，那么他若不是期望对那已完全的高等受造者有所加增，以致他成为自主和不义的，便是期望将它毁灭，以致他陷在邪恶和嫉妒中。

但若他说，我愿这个未曾存在，他还是邪恶和嫉妒的，因为他虽不能不赞美那比这个更低的东西，却愿这个不存在。比如他说，我愿没有月亮，但同时他必须承认，甚至灯光，虽远逊于月亮，也有其美，在黑暗中可爱，在夜间适用，因此在其小规模内有其优点。若对此加以否认，那便是愚妄或自负了。他既知道自己若说我愿没有灯，便叫自己作了荒唐人，那么他怎敢说，我愿没有月亮呢？假如他不说，我愿没有月亮，而说，月亮应当像太阳，那么他没有发觉，他不过是说，我愿没有月亮，但愿有两个太阳。这样，他就犯了双重错误：他愿因欲求第二个太阳而对已完全的东西有所加增，又因要废掉月亮而减损这个东西的完全。

25

在此他也许要说，关于月亮，他并无怨言，因为月亮的光虽较小，它并不因此不快乐；但关于人，他并不因他们的黑暗，乃因他们的不快乐感到苦恼。他要仔细思量，月亮的光既与不快乐无关，太阳的光也与快乐无涉。它们虽是天体，但从肉眼所见的光来说，它们乃是有形体之物。然而凡有形体之物本身并不能有快乐或不快乐，虽说它们能作为快乐或不快乐之人的物体。

这从天体所引发的类比，给我们一个教训：当你思想这些天体的区别而看见有些比别的更明亮，你若要除去较暗的或叫它与较亮的相等，你就错了。若你观看各物，若就它与全体的完全着眼，你就发现光亮的这种差别实在足以帮助你看见各物的存在。你发现全体的完全，乃是从大小俱全而来。人群中的差异也是如此。你需要

看到那叫你忧伤的不快乐，也有价值。那些因定意犯罪而应变成不快乐的人，乃是全体的完全之一部分。我们不可说，上帝不应当使他们不快乐；他反倒配得赞美，因他造了其他东西，远低于不快乐的人。

26

但人也许不完全理解我所说的而提出抗议说：假如我们的不快乐补满全体的完全，那么我们若总是快乐的，完全就有缺憾了。这人会继续推论说，假如灵魂只是因罪而成为不快乐，我们的罪就成为上帝所造全体的完全所必需的；而上帝的创造，若没有这些罪，就不能达到完全，那么他惩罚罪，怎算是公义呢？

我的答辩如下：罪恶本身，或不快乐本身，并不是为全体的完全所必需的；但灵魂是必需的。若它们要犯罪，它们就能犯罪；若它们犯罪，它们就不快乐。若它们的不快乐，在它们的罪恶被除去以后仍然存在，或在它们有罪恶以前已经存在着，那么全体的正常秩序和方向真可说是混乱了。另外，若犯罪而并无不快乐，事理之常态也是被不公义所扰乱了。当那些不犯罪的人有快乐的时候，全体就是完全的。当罪人不快乐的时候，他们虽不快乐，全体却仍是完全的。只要有灵魂，不管它们犯罪成为不快乐的，还是行善成为快乐的，全体既有各种存在，便总是完全的。因为罪恶及其刑罚都不是有形体的东西，而是有形体的东西之状态，前者是自动的，后者是跟进的刑罚。自动有罪的状态乃是可耻的；而为纠正有罪的状态而加的刑罚不是可耻的，它使可耻的与宇宙之尊严相配合，叫罪恶的刑罚纠正罪恶的羞耻。

27

因此较高的受造者犯罪，被较低的受造者惩罚，而后者的卑微可以被邪恶的灵魂升高得荣耀，这样便与宇宙之尊严相配合。房屋中有什么比人更尊贵呢？又有什么比下水道更卑下呢？而当有过失的奴隶被罚清理下水道，他的羞辱就使它得了荣耀。奴隶的羞辱和

下水道的清理联成一组，对住宅的管理有分，使全体有效运行。若奴隶不曾故意做错事，管家会用别的方法，去执行必要的清理工作。

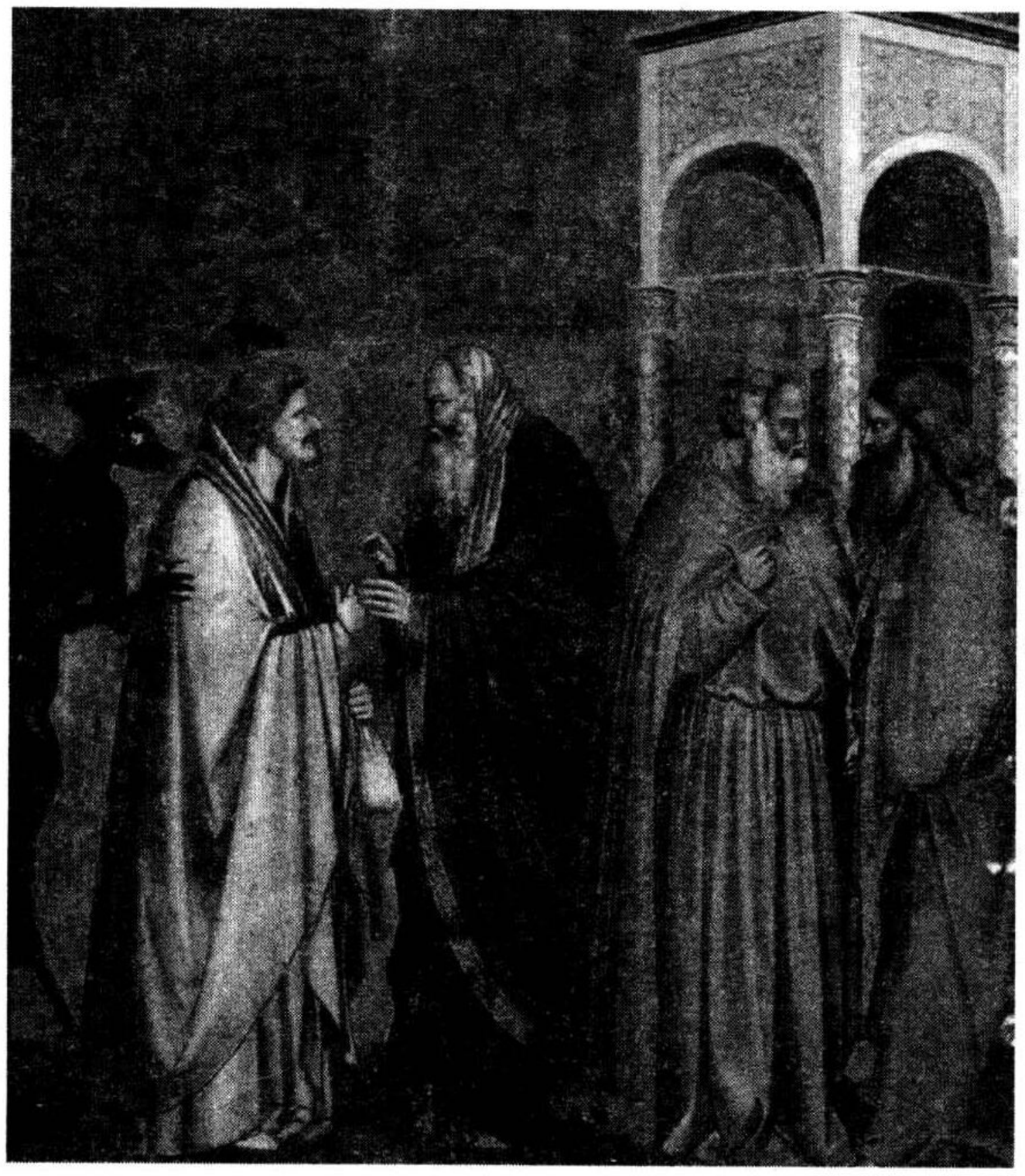
没有什么东西比属地的身体更低。可是甚至一个有罪的灵魂，也将尊荣给予必朽坏的身体，使它有俊美和活动。这种灵魂，因其罪恶不配住在天上，只配受罚住在地上。不管灵魂如何选择，全体总是美丽井然的，各安其位，有上帝作为创造主和治理者。最高贵的灵魂，寓于最低的身体里，使身体得荣耀，并不是在于他们自己有不快乐，因为他们没有不快乐，而是在于他们善用身体。若有罪的灵魂得以寓于天上，那就不对了，因为他们不配领受他们所不能善用和不能荣耀的东西。

28

所以，地球虽是指定给必朽坏的东西，但它尽量保存那较高者的形象，并且继续表现这形象的样式和踪迹。我们若看见伟大善良的人，受了尊荣和责任的驱使，舍身被人焚烧，我们并不说这是罪恶的惩罚，而是勇敢和忍耐的见证。他的肢体受到最可怕的毁灭，但我们爱戴他，胜于他若是没受到这样的痛苦。我们惊叹，因他灵魂的坚毅，并不随必改变的身体而改变。而当我们看见残忍强盗的身体受烧死的刑罚，我们就对这种治安的合法维持表示赞同。两个人都使这些痛苦有荣耀，不过一个人是用他的美德，另一个人是用他的罪恶。

若我们看见善人在被烧之后或之前得以配居于天上，或升到众星那里，我们就必喜乐。但假若我们看见强盗恶贯满盈，在受刑之前或之后，得以居于天上，享受永远的荣耀，岂不都要大惊失色吗？由此可见他们两人都能加荣耀于较低的受造者，而只有善人能加荣于较高的受造者。

我们注意到我们必死的肉体在头一个人受罪恶所应得的刑罚时被他荣耀了，也在我们的上主发怜悯把我们从罪恶中拯救出来时被



犹大的背叛　乔托作　1302－1305

他荣耀了。虽然义人住在义里，但仍有一个必死的身体，但是恶人若作恶不悔改，不能够得着圣徒的不朽，就是天上天使的不朽。我所指的天使，不是使徒所说的："岂不知我们要审判天使么?"（林前6：3）而是我们的上主所说："……因为他们和天使一样。"（路20：36）。那些由于虚荣要和天使一样的人，是愿天使和他们一样，而不是愿他们和天使一样。假如他们不改所愿，他们要和背叛的天使受一样的刑罚，因为他们爱自己的权力，胜于爱全能上帝的权力。这种人没有从谦卑的门，即主耶稣基督在他自己身上所见证的，去寻找上帝，却活在骄傲中，没有怜悯心，所以他们必被安置在左边，有话对他们说："离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去"（太25：41）。

[十]

29

罪恶从两个源头而起，一个是从个人自己的心思而起，一个是从被别人说服而起。我想这就是先知所说："主啊，求你洁净我隐而未现的过错，求你拦阻仆人，不容别人的罪辖制我。"（参诗 19：12，13）二者都是自动的，因为我们的心思引导我们犯罪，并不违反我们的意志，而我们被别人说服犯罪也是由于我们的意志。而犯罪若是由于自己的意志，而不由于被别人说服，就比被别人说服犯罪要严重些，而由于嫉妒和奸诈去说服人犯罪，就更严重了。

但是上主的公义从刑罚两种罪恶彰显出来了。魔鬼藉着邪恶的迷惑将人制服之后，人照公义的天秤应被交在魔鬼的权柄下。魔鬼若不能辖制他的俘虏，那就不公义了。但另一方面，至高真实上帝的公义却无远弗届，决不能遗弃堕落了的罪人。人的罪既比魔鬼的罪轻些，所以他被交给世界的王，即造化中最低必死的部分，交于一切罪恶和死亡之主，直到死地，正是为叫他可以得蒙拯救。这样，人受必死的感觉惊吓，惧怕因恶兽毒虫攻击死亡，感到将来茫然，他就因此学会抑制不法的快乐，尤其要制服骄傲，因这骄傲的引诱曾使他跌倒，是那惟一使他不能得怜悯的医治之根源。有什么像一个不快乐的人，这般需要怜悯呢？有什么像一个既不快乐又骄傲的人，不配得怜悯呢？

30

因此上帝的道——万物都是藉着他造的，而天使的一切快乐也都是由他而来——向我们的不快乐伸出怜悯的手，以致道成了肉身，住在我们中间（约 1：3，14）。虽然人还未同天使一样，但若天使的天粮屈尊与人一样，人就能够吃这粮。这并不是说，这道下到我们这里，是离弃了天使。他完全是他们的，也完全是我们的。

道在他里面以他的神性喂养天使，以他的人性教训我们，并使我们因信在圣礼中得喂养。

有理性的受造者得着道作为他最优美的食物。人的灵魂是有理性的，但它因罪的刑罚被必死所桎梏，并且不断堕落，以致它要用有形之物去了解无形之物。有理性的受造者的食物，成了有形的，并没有改变道自己的本性，而是使之适合于我们的本性，好将那些追求有形之物的人唤回，来归向无形的上帝。于是那内心骄傲已离弃上主的灵魂，再在上主所处外界的卑微中找着上帝。灵魂因效法上主有形的卑微，要回到那高天无形的上帝那里去。

31

上帝的道，上帝的独生子，既取了人性，就将那常常被他置于其律法之下的魔鬼制服在人底下。他没有用暴力从魔鬼夺去什么，但用公义的律法战胜了他。魔鬼既欺骗了女人，并藉女人推翻男人，并使头一个人的全体后裔，受制于死的律，因为他们是有罪的。魔鬼存着陷害他们的恶意行了这事，可是他是有着合法的权利。他是按他所有的权利占据他们，直到他把那义者杀了。他不能证实上主是该死的，不仅因为上主无辜却仍被杀，而且因为上主不是从情欲生的。魔鬼叫他的俘虏都作情欲的奴隶，好辖制凡从情欲生的，作为他自己树上所结的果子，这出于辖制他们的恶意，也在于实在的所有权。

所以魔鬼迫于公义，让凡相信那被他最不公义加以杀害之义者的人，都得以自由。他们就身体的死而言，已偿还了他们的债，又就灵魂的永生而言，乃在那自己不负债却代他们付债的义者里面活着。然而魔鬼能够合乎公义地保有那些被他说服而顽固不信的人，与他一同永远被定罪。

因此那被魔鬼说服的而非受强迫作他俘虏的人，并不是靠暴力从他得了释放。那被魔鬼说服而受辱服从魔鬼的人，被那义者说服而得释放，乃是公义的。人自己趋于犯罪，比魔鬼说服他趋于犯

罪，其罪要轻些。

[十一]

32

所以上帝造了各种本性，不仅造了那些持守在美德和公义里的本性，也造了那些将来犯罪的本性。他造了他们，不是叫他们犯罪，乃是叫他们可以将美丽加给全体，不管他们定意犯罪否。若没有灵魂居于全体受造的高峰，即如那因选择犯罪而足以削弱并动摇全体的灵魂，那么创造中就缺少一大成分，而这缺少的，也是使全体稳定和谐的。他们就是天上或超乎天上又圣洁又优美的受造者。他们只听命于上帝，而全世界也伏在他们以下。若这些受造者没有履行他们正当完全的职分，全体就不能存在。再说，若没有灵魂犯罪或不犯罪，以致全体的秩序无所变动，那么创造中就缺少一种重要成分。因此有理性的灵魂存在着，他们在功能上低于那些较高的灵魂，但在性质上平等。还有许多比他们低的受造物，但在至高上帝的造化中也配得称道。

33

所以有较高功能的生存他们若是不存在或犯了罪，全体的秩序就要受损。另有较低功能的生存，他们能因他们的不存在，却不能因他们的罪恶使全体受损。前者领受了权力去维系万物，它对否则全体秩序不能持续。他们有不改变的善良意志，并不是因为他们领受了这种功能；倒是他们领受了这种功能，乃是因为那赐予者预知他们的善良意志会持久。他们维系万物，也不是凭着本身的权威，而是因为他们依附上帝——万物都是由他藉他并在他里面受造的——的权威，并绝对服从他的命令。

只要后者不犯罪，他们也领受了维系万物的大功能。但他们领受了这种功能，不是专有的，而是与前者同有的，因为他们将来的

罪恶是被预知的。一切属灵的存在者合起来既无所增加，而分开来也无所减少。所以较高的存在者，在有较低的存在者为伍时，并不觉得易于行动些，在后者因犯罪而舍弃其功能时，也不觉得难于行动些。属灵的受造者，虽各有各的身体，并不能被地位和物体的联系所结合或分离，而只能被他们的性情相似与否所结合或分离。

34

人犯罪之后那由上帝命定寓于较低的必死的身体内的灵魂，不是照自己所乐意的，而是照全体的规律所许可的，来治理自己的身体。然而这样一个灵魂并不因此就低于那驾凌乎属地的物体之天体。受处罚的奴隶所穿褴褛的衣服，远逊于那殷勤工作被主人重视的奴隶所穿的衣服；但奴隶本人优于任何美衣，因他是人。

于是较高的生存者寓于属天的身体里，并享有天使的权力，他们依附上帝，也照着他们所绝对服从上帝的命令来尊荣并治理属地的身体。较低的生存者为必死的肢体所累，在内难以治理那压迫他们的身体健康，可是他们总尽力装饰它。他们对所接触到的其他物体，尽力之所能从外发生影响，但他们的能力远为逊了。

[十二]

35

我们从此可断定，即使没有人曾定意犯罪，甚至最低有形体的受造者也不会缺少适当的装饰。凡能治理全体者，也能治理一部分；但那少有能力的，决不能施展更多的能力。良医能治好疥疮，但一个能治好疥疮者，未必能医治所有病症。假如我们看到一个强有力的理由，说受造者中应当有一个从未也永不会犯罪的，那么这理由必指示我们，那受造者不犯罪，是出于他的自由意志，是自动的而非强迫的。然而，假如他犯罪——其实他照上帝所预知的并没有犯罪——上帝那无以形容的权能，足够掌管全体，按公义处理一

切，不容许卑鄙污浊，存在于他的国度里。

若全体天使因犯罪违背上帝的命令堕落了，上帝也不必使用他所造的有权能者，而要凭自己的权威来统管万有。上帝也不会因此对属灵受造者吝予生存。上帝对有形体的受造者，就是对那远低于甚至犯了罪的属灵受造者的受造者，也表现了这般丰富的慈爱，叫人一旦用理性默想天地万物井然有序，就不能不相信上帝是创造主，不能不承认他配得至上的称颂。

虽然治理造化的方法，莫善于天使用他们优美的性情和善良的意志，来治理万有；然而，假如天使堕落了，天使的创造主也决不缺乏治理其国度的方法。另创造天使来代替犯了罪的天使，乃是他的慈爱所导引的，也因他的全能并不难。属灵的受造者因罪恶被定罪的无论有多少，并不能扰乱事物的秩序，因为这秩序有一适当的位置给予所有被定罪的。所以，我们无论想到哪一方面，我们发现上帝都配得至上的称颂，他是万有至善的创造主，和公义的管理者。

36

最后，我们要让那些有上帝恩赐的人，去默想事物的美，而不用言辞来引导他们去默想那无以言喻的东西。然而，因着那些好辩或软弱或诡诈的人们，我们要简略看看这个大问题。

[十三]

每种本性，凡能变成少有善的，便是善的。一种本性一旦朽坏，就变成少有善的。若不是朽坏带来的伤害，它也不变为朽坏，便是它若朽坏了，朽坏就伤害它。若朽坏伤害它，朽坏就夺去它的一些善，使它变成为少有善的。若朽坏完全夺去它的善，它所存留的就不能朽坏，因为再没有善存留给朽坏夺去，以致能加以伤害。凡朽坏所不能伤害的，不能变为朽坏。那不变朽坏的本性，乃是不

朽坏的，因此有一种本性，是朽坏使之成为不朽坏的。此言似谬，其实是真。

所以我们真可说，每一本性，就其是一本性而言，乃是善的。因为它若是不能朽坏的，它就胜于那能朽坏的，它若是能朽坏的，朽坏既使它少有善，它无疑是善的。每一本性，或是能朽坏的，或是不能朽坏的。因此每一本性，都是善的。我说本性，是按通常所谓实质说的。而每一实质，要么是上帝，要么从上帝而来的，因为每一件善事，或是上帝自己，或是从上帝而来。

37

这是已确立为理论的原则，请接着听我说。每一个有理性拥有自由意志的本性，若永远以至高不变的善为乐，就无疑配得称赞，而每一个努力如此行的本性，也配得称赞。但每一个不如此行也无意如此行的本性，它没有达到这目的并且也无意达到这目的，因此应受谴责。

所以，一种受造有理性的本性，若得称赞，谁都不怀疑它的创造主配得赞美；而受造者若受谴责，谁也不怀疑它的创造主正因它受谴责而得了赞美。我们谴责受造者，是因它不要以至高不变的善为乐，即以它的创造主为乐，无疑我们便是在赞美创造主。那么，上帝是多么大的善啊！每个舌头和每一思想都当用说不出来的话，赞美颂扬万有的创造主！我们不管是得称赞或受谴责，莫不使上主得赞美。那谴责我们不住在上主里面的惟一理由，是因住在他里面，乃是我们至高主要的善。若上主本身不是那至善，这怎么可能呢？我们的罪所受的谴责，既无不使他得赞美，我们能找到什么理由，将我们的罪归咎于他呢？

38

再说了，在那受谴责的事物里，受谴责的只是其过失；对过失有谴责，就必对其本性有赞美。若那受谴责的，乃是照着本性的，它就不是过失；那么应当受纠正的是你，而不是你所妄加谴责的，

好叫你学会谴责得当。若它是过失，该受谴责，它必是违反本性的。一切过失，就它是过失而言，乃是违反本性的。若它不伤害本性，就不是过失；若它是过失，因它伤害，它就是过失，因它违反本性。

但若一个本性，被另一个本性的过失而不是被自己的过失所败坏，它受谴责就是不当的。我们必须问，那另一个本性既藉自己的过失来败坏他者的本性，是不是被它自己的过失所败坏。除非是被邪恶或过失败坏，所谓败坏还有什么意义呢？一个不腐败的本性没有过失，但若另一个本性能被它败坏，它就有过失。凡能以自己的过失败坏他者的，自己便是败坏了。

由此我们断定一切过失都违反本性，也就是违反那有过失的东西之本性。既然只有过失才是该受谴责的，既然过失之为过失是因为它违反那有过失的东西之本性，所以除非本性是可赞美的，什么事物也不应因过失而受谴责。你不该喜悦过失，只因它败坏了那在本性上使你喜悦的。

[十四]

39

我们也必须思考下一个问题：一个本性受另一个本性的过失所败坏，而自己没有过失，这真的可能吗？若一本性带着它的过失，蓄意败坏另一个本性，但它找不着可资败坏的，它就不败坏后者。但若它找得着可资败坏的，它就藉着在后者里所找着的过失来败坏后者的本性。强者若拒绝败坏，就不被弱者败坏，但若它愿意受败坏，它的败坏就是从自己的过失开始，而不是从别个的邪恶开始。若势均力敌者拒绝败坏，他也不能被势均力敌者所败坏。当一个有过失的本性接近另一没有过失的本性加以败坏的时候，它不是处于势均力敌者的地位，而是因它的过失处于弱者的地位。但若强者败

坏弱者，那么要么是出于二者所存的过失，要么出于强者的过失，而强者的本性虽有过失，但它仍胜过那被它败坏的弱者的本性。人们若不善用地上的果实，反倒被自己的过失所败坏并任其泛滥，试问谁能合理谴责它们呢？然而，人的本性虽是邪恶的，但较没有过失的果实远为高贵强大，人若怀疑这一点，就愚蠢到家了。

40

强者败坏者，也可能不是出于任何一方的过失——假如我们所谓过失是指该受谴责而言。例如一个俭朴的人，只求从瓜果得营养，谁能谴责他呢？谁能谴责他所食的果实败坏了呢？因此我们并不用“败坏”来形容这件事，因为“败坏”一词是用来指过失。

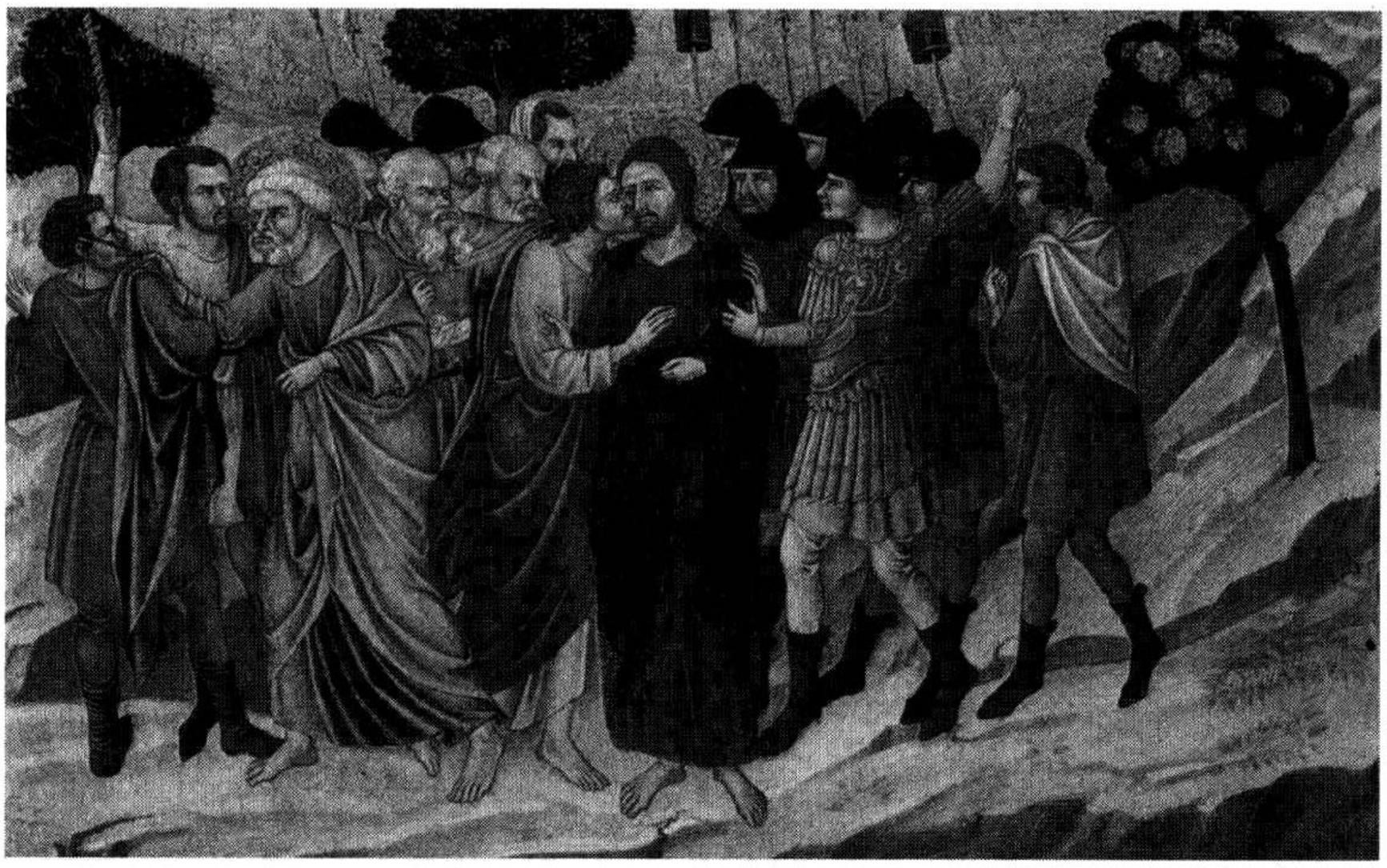
较强的本性败坏较弱的本性，却并不用它来满足自己的需要，这道理乃是显而易见的。从公义来说，罪债当受惩罚。使徒表达这原则，说：“若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人。”（林前 3：17）再说，从可变事物之常理而言，一物由另一物替代，乃是按照上主所赋予全体的定律，这定律最适合于各部分的力量。若一个人的眼睛本来很弱，不能见光，而且日头的光辉使它们受伤害，我们不应假定日头之所以如此，乃是为求补满本身光辉的缺憾，或是由于它本身有什么过失。眼睛本身也不应受谴责，因为它们不过服从了主人的命令而在光中打开，以致受了伤害。

所以，在各式各样的败坏中，只有邪恶的败坏才是该受谴责的。别样的败坏，要么不当称为败坏，要么既不是邪恶的，就决不当受谴责。谴责只当归于邪恶。

41

我曾说，过失只因违反那有过失之事物的本性，才成为邪恶。由此可见，那因过失而受谴责之事物的本性，是配得称赞的。于是我们必须同意，谴责过失，无非就是称赞那因过失而受谴责之事物的本性。因为过失违反本性，所以过失的邪恶性是与本性的完整所受的损害成比例。当你谴责过失时，你显然是称赞那你所期待的完

整的东西。完整除了本性外，还属于什么呢？一个完全的本性，绝不该受谴责，而应照其本性的种类受称赞。你在一本性中看见不完全之处，你将之称为过失，这足以证明本性使你喜悦，而你谴责其不完全之处。



犹大之吻　乔托作　1303－1305

[十五]

42

所以，假如对过失谴责便是对那有过失之本性的美丽和尊荣称赞，那么虽然有这些过失，但一切本性的创造主更是多么配得称赞！它们的本性乃是从上主得到的，而它们也只因离开上主造它们的目的才是恶的。它们只是因为那谴责的人在它们里面看不见它们受造的目的，才是该受谴责的。若万有受造之目的，即上帝至高不变的智慧，是真实无地存在着，你就能看出那离开上主目的之物，在向哪里走。

然而，如果缺憾是自动产生的，它就不该受谴责。请你想想，你是否应当谴责那本该如此的东西；我想你不应当谴责它，而应当

谴责那背乎本该如此的东西。若没有接受什么，就无所谓负债，而负债者向谁负债呢？岂不是向债主呢？当资产移交给继承人时，凡所偿还的，就是偿付给立了遗嘱的人。而偿付给债主合法继承人的，就是偿付给债主本人，而继承人合法地接替了他。

有人认为属世之物不应衰败，这是最荒谬的说法。事物的常理是这样的：除非它们衰败，将来就不能接替过去，各时代的美丽也不能按自然的程序彰显出来。它们按照它们所接受的去行动，并且按照它们从上主所领受的存在向上主还债。若有人对它们的衰败表示忧伤，他应当留心他所说的——是的，他应当留心他所抱怨的——看是不是说得公义而严谨。比如当说那些话的时候，他若喜悦声音的某一部分，而不让它消失，由其他部分来接替（言语的进行是由声音消失而由其他声音接替构成的），他便要被视作疯子。

43

所以谁也不可因这些东西衰败而起责难之心。它们不再存在，好使各物各按其时接替出现。谁也不能说，它应当持久些；它不能超过其定限。

但全体创造之美在有理性的受造者里面达到了顶点，而不管他们犯不犯罪。这里有几个可能的假设：或假设他们没有犯罪，但这种说法十分荒谬，因为甚至将不是罪的定为罪，也是犯罪；或假设他们的罪不该受谴责，这同样荒谬，因为那样一来我们将赞美错误的行动，将人心智的目的整个推翻，使生命混乱起来；或假设我们会谴责一种当有的行动，而这不免使我们变成不可名状的癫狂，或说得委婉些，使我们陷入不幸的错误中；或假设我们若被真的理性所屈服来谴责罪恶，且只因一事反乎常态就加以谴责，那么，请问有罪的本性负了什么债呢？你必发现它欠正直行动的债。又问它向谁欠这种行动的债呢？你必发现它向上帝欠这种行动的债。它从上帝接受了行动正直的能力，如果它愿意的话。它也从上主接受了两种可能，即行动不正直就不快乐，行动正直就快乐。

44

谁也不能超过全能创造主的律法之上，灵魂必偿还它所欠的债。它要么通过善用它所接受的，要么通过损失它所没有善用的，来偿付这债。因此它若不藉正直行动来偿付，就必通过受苦来偿付，因为“负债”一词适用于二者。我们也能可下面的说法：一个心灵若不通过其所当行的来付债，就要通过受该受的苦来付债。

在没有行当行的和受该受的苦中间，并没有时间阻断，免得全体的美丽，因罪恶的丑陋而没有刑罚受到瞬时的污损。凡现在在暗中所受的刑罚及其所产生可怕的痛苦，要留到将来的审判才显明出来。好比一个人若是未醒，便是睡着的；照样一个不行所当行之人，立刻受他所该受的苦，因行义乃是大乐，所以凡离弃义的，无不立即受苦。这是不变之真理。

所以，当万有出于存在的缺乏衰微时，不是它们未曾接受更多的存在，而并无过失（正如当它们生存时，它们若没有接受更多的生存，并无过失一样），便是它们拒绝成为它们若是愿意便有权利成为的。那为它们预备的可能的存在乃是善的，所以它们若拒绝它，就有罪了。

[十六]

45

上帝对谁也无所亏负，因为他将一切白白赐给人。若有人说，上帝对他的功德有所负欠，他应知上帝甚至对他的生存也无所负欠，即对一个尚未生存的人，什么也无所亏欠。你归向那作你生存的源头，好叫你可以从他获得更多直至完全，那有什么功德可言呢？你预先付了什么，叫你能够索债呢？若你拒绝归向上主，受损失的不是他而是你。因为你没有他，便是虚无，并且你是从他接受了你所有的生存。除非你归向他，你必须偿还你从他而来的生存，

即以痛苦偿还，才不成为虚无。万有都对上主负了债：第一它们的存在是从他而来；第二它们若愿意，它们能变好些，接受更多的恩赐成为它们所应当成为的。若没赋予权利，则人也不必负责；但人对自己所当行而未行的，却当负责。人若接受了自由意志和足够的权利，他就有责任去实行。

因此一个人若不行他所当行的，这不能归咎于创造主；反而那人受当受的苦，倒足以使上主得赞美。对那不行所当行的人予以谴责，就是对创造主加以赞美。若是当你看到你所当行的，你便得了称赞，而你只能在那不变真理的上主里面才能看到，那么那位教导你当期望什么，并将实行的能力赐给你，且不让你拒绝它而不受惩罚的上主自己，更是多么当得赞美啊！

假如“应当”是照领受而定，假如人受造就必犯罪，那么他一犯罪，就作了他所应当作的。但这是一派胡言，因为谁也不被自己的本性强迫犯罪，也不被别人的本性强迫犯罪。人若受他所不愿意受的，他并没有犯罪。若是他该受，就不是因受他所不愿意的苦而犯罪，乃是因他有意行那使他该受他所不愿意的苦而犯罪。若他不该受，罪在哪里呢？所谓罪，并不在于该受不该受，而在于行不该行的。若一个人犯罪既不是被自己的本性强迫，也不是被别人的本性强迫，那么他犯罪，乃是出于自己的意志。

你若要将他的罪归于创造主，你就使罪人因未破坏创造主的律法而成了无罪的。但你若能证明他无罪，就没有什么可归于创造主的。若你能替罪人辩护，我们要赞美创造主；若你无法替罪人辩护，我们也要赞美上主。因为你若能名正言顺地替罪人辩护，他就不是罪人，所以我们要赞美上主；你若无法替罪人辩护，就他离弃了创造主而言，他是罪人，所以我们也要赞美上主。

因此我找不着一点理由来将我们的罪归于我们的创造主上帝，并且我敢说，这种理由是无法找着的，它根本就不存在。我发现上

主恰因这些罪而应得荣耀，不仅因他惩罚它们，也因犯罪出于离弃他的真理。

伊：我全心接受你所说的。我们真是一点也不能将我们的罪归于创造主。

[十七]

47

但如有可能的话，我想知道，那为上帝预知不会犯罪的意志，为何不犯罪？而那为上帝预知会犯罪的意志，为何犯罪？我且不看上帝的预知，强迫这个犯罪，那个不犯罪。然而，若是没有原因，有理性的受造者，就不会区分为永不犯罪的、怙恶不悛的以及介乎二者间有时犯罪有时行善的。他们分为这三类，原因何在？

我不要你简单回答说，意志是原因。我要追问那在意志背后的原因。必定有什么原因，使那有同样本性的，有些永不犯罪，有些总是犯罪，有些介于两者间时而犯罪时时而行善。我对有一点似乎很清楚，那就是，有理性受造者的意志分为这三类，必定有某原因；而原因到底是什么，我不知道。

48

奥：既然意志是罪恶的原因，你却要寻找意志的原因，假如我能找得着它，你岂不要寻找我所找出来的原因的原因么？有什么能叫这些问题满足呢？有什么能使我们的怀疑和讨论止息呢？你不应当在根以外另寻求什么。你听过“贪财是万恶之根”（提前6：10）这句话，意思是说，在足够以外贪得无厌，这是不可取的。各本性寻求到自存所需要的分量，就算足够了。贪欲在希腊文为 philarguria，意思是贪爱银子，因为古时钱币是银子或合银铸成的。贪欲不仅是指人对银子或钱而言，也指人对需要之外仍贪求的一切东西。这种真贪欲便是败坏的意志，而败坏的意志乃是一切邪恶的根

源。

若意志顺从本性，它就会持守而不加害本性，因而不会是败坏的。由此可知，一切邪恶的根不在人的本性，这足以回答那些要谴责人的本性之人。但你若寻找这根的原因，它怎能是一切邪恶的根呢？这样，这种原因就是根本原因，并且你既已找着它，再去寻找原因，那探求就无止境了。

49

试问什么能先于意志而为其原因呢？不把意志本身作原因，如今在意志以外找不着别的原因；若意志不是原因，那么意志就不是有罪的。意志本身若不是罪的始因，便等于始因没有罪。罪除非归于犯罪者，不能归于别的什么。罪除非归于那定意犯罪者，也不能合理地归于什么。我不明白你为何还要寻找什么。不管意志的原因是什么，它若不是善的，便是恶的。它若是善的，我们服从它，就并没有犯罪；它若是恶的，我们不要服从它，而我们也不至于犯罪。

[十八]

50

但若它强迫一个人违反自己的意志，怎么看呢？难道我们需要重复说吗？请记住我们先前论罪和自由意志所说过的。若很难记住一切的话，请至少记住大纲。不管意志的原因是什么，若我们不能抵抗它，我们向它屈服，并没有犯罪；但若我们能抵抗，我们必须不屈服，而我们也不会犯罪。它可能趁我们不提防时，欺骗我们吗？我们就必须谨防上当。欺骗能叫我们防不胜防吗？若如此我们就无罪可言了，因为在不能提防的事上，谁都没有犯罪。然而人犯罪是事实，所以人能提防罪。

51

有些因无知而产生的行动，乃是被判为错误而需加以归正，如经上所说的。例如使徒说，“我蒙了怜悯，因我是不明白的时候而作的”（提前 1：13）；先知也说，“求你不要记念我幼年的罪愆和我的无知”（诗 25：7）。一个人若有意行善却是不能，这也被判为错误。因此经上有话说，“我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作”；又说，“立志为善由得我，只是行出来由不得我”（罗 8：18，19）；又说，“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争；这两个是彼此相敌，使你们不能作所愿意作的”（加 5：17）。这些话是从死里逃生的人所说的。假如这是描写人的本性，而不是描写罪的惩罚，他的情形就不是有罪的。假如人没有丧失他那受造并造得不能更好的本来的生存，那么他虽作恶，也是行他所当行的了。但是人本来受造是善的，而他现在不是善的，因此他现在没有力量来变成善，因为他看不清他应当如何，或者他虽看得到，却不能做到他看到他所应当成为的。这就是他的惩罚。

每一公义的惩罚是给罪的惩罚，也可被称为处罚；若它是不公义的，既然谁也不怀疑它是惩罚，它就是由不义的掌权者加给人的。但怀疑上帝的全能和公义，实属狂妄之举，所以这种惩罚必定公义，因罪而施的。任何不义的掌权者都不能擅权辖制人，而为上帝所不知道。谁也不能用恐怖或虐待强迫人的意志，以致使他所受处罚可以视为是不公义的。所以这仍然是因他被定罪而施的公义惩罚。

52

难怪人由于无知，意志并没有自由来选择他所应当行的；又难怪人由于被属血气的习惯辖制，即由于随从己意遗传下来的第二本性，虽看见所应当行的并愿意去行，却行不出来。一个人若愿意的话，本来他有能力实行而毫无困难，只因他不加应用便失去了这种能力，这是对罪绝对公义的刑罚。一个人知道他所当行的而不行，

就丧失认识善的能力，还有一个人有能力行善而不行善，就在他愿意的时候，丧失行善的能力，这都是公义的。

这样，每个有罪的灵魂都受了两种惩罚，即无知和无能。无知产生错谬，使我们蒙羞；无能产生痛苦使我们不安。但以假为真，以致无意中犯了错误，并受到肉体捆绑所加的痛苦和阻碍，以致禁止不住情欲的行为，都不是人在原来状态中的自然情形，而是他被定罪后所受的惩罚。我说人有自由行善的意志，乃是指人受造时拥有的意志而言。

[十九]

53

这里另有一个问题屡屡由人们带着怨声发出来，他们为自己的罪总是责备别的东西，而不责备自己。他们说：若亚当和夏娃犯了罪，我们这些可怜的人作了什么，该生在无知的盲目和无能的痛苦中呢，以致先是犯错误，不知道我们的责任，后来虽有公义的命令开始向我们启示出来，我们却因肉欲疯狂的反抗，虽有意服从命令，却是无能为力？

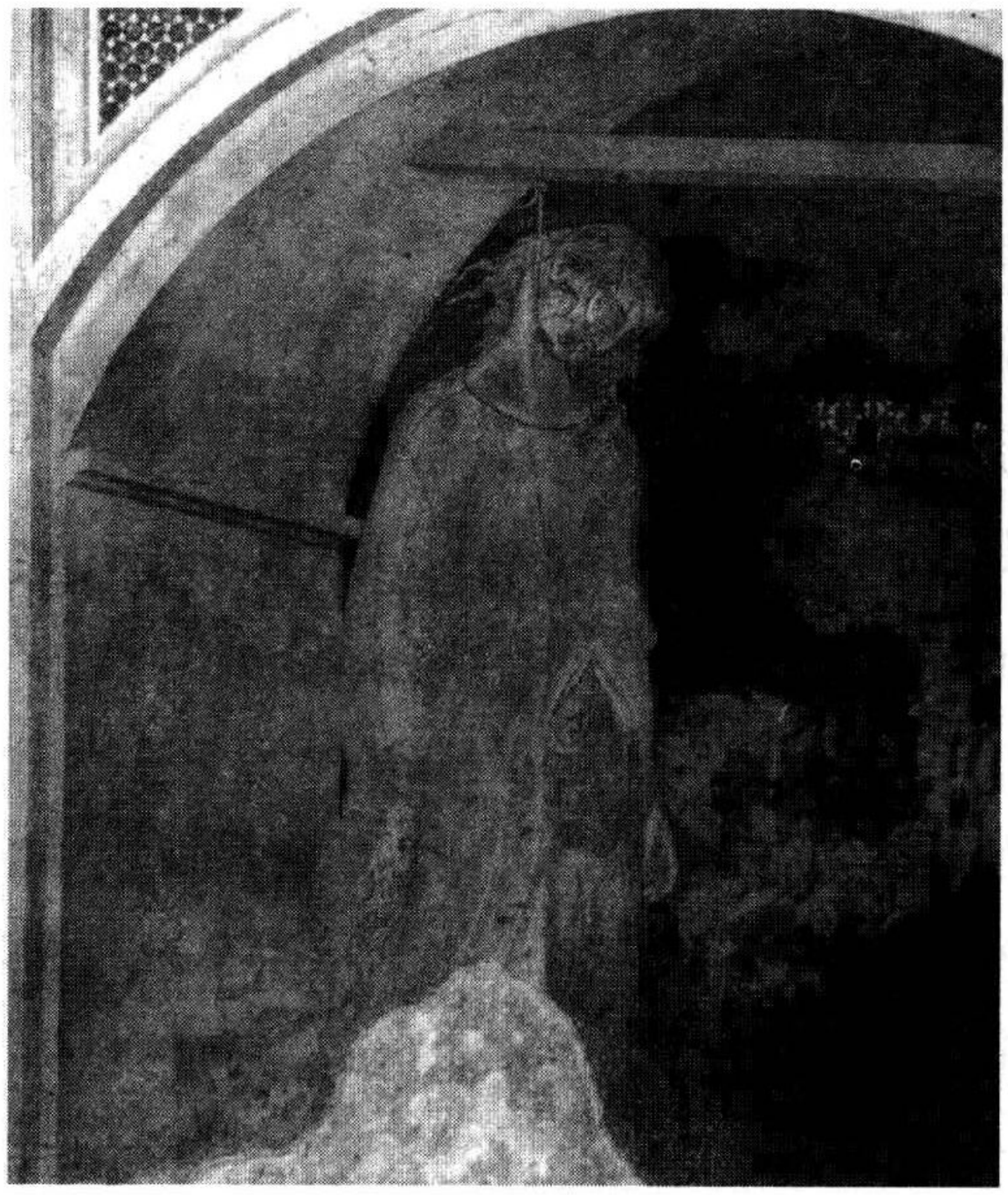
我简单回答说，这些人应当静默，不再埋怨上帝。假如没有谁战胜了错谬和情欲，他们也许有理由埋怨上帝。然而有无所不在的一位，他多方用那事奉他为主的造化来召回离弃了他的人教训相信他的人，安慰盼望他的人，鼓励殷勤的人，帮助努力的人，垂听祷告的人，你被看为有罪不是因你无知，而是因你不寻求你所没有的知识。你被看为有罪，不是因你不能医治你的伤处，因而因你藐视那愿施医的主。这些是你自己的罪。谁都可寻求知道他所不知道的，好得益处，不过必须谦卑承认自己的软弱，好叫他一旦如此寻求并承认，就可从主得帮助。这位主给帮助的时候，既不犯错误，也不感被乏。

54

那在无知中所作的恶，和那不能如愿而行的善，都称为罪，因为它们都是从自动所犯的第一次罪而来，是第一次罪所产生的必然结果。

我们不仅用“舌”一词指说话时在口中活动的器官，也指这肢体活动的结果，即言语的形式和关联。因此我们称希腊语和拉丁语为希腊舌或拉丁舌（注：英文用 tongue，既指舌头，也指语言）。照样我们不仅用罪一词指通常的罪，即自动有心所犯的罪，也指这种罪所必有的惩罚。

我们也用“本性”一词来指人人所同有的本性，即人最初受造时天真无罪的景况。我们也用本性一词来指始祖定罪后，我们生来所具有的败坏、无知以及肉体的奴役。照使徒的话说，“我们本为可怒之子，和别人一样”（弗 2：3）。



犹大上吊　罗伦采蒂作　14 世纪

[二十]

55

至高的创造主上帝，已经公义地宣布，我们应当从始祖承受无知、无能和死亡，因为他们犯罪陷入了错误、痛苦和死亡中。这是公义的刑罚，在人之始初显明出来，而蒙怜悯的拯救，在以后的时候再显明出来。当始祖被定罪时，他那生产儿女的福并没有被夺去。他蒙准许有后裔——虽是属血气的，必朽坏的——好叫地上有人类作为地上的美丽和尊荣。若始祖生出比他自己好的儿女，那就不公义了。但若他的后裔中有一位愿意皈依上帝，因而克服原来离弃上帝所该得的处罚，那么他不仅没有阻隔，而且应当获得上帝的帮助。这样，创造主也表明，人若愿意的话，他多么易能保守最初的景况，因为连他的后裔也能超越其生来的景况之上。

56

再说，假如只有一个灵魂是受造的，而这灵魂是凡受生的人灵魂的源起，那谁敢说，自己在始祖犯罪时没有犯罪呢？然而，假如灵魂是在个人生时分别受造的，那么在先的灵魂所作的恶属于在后的灵魂的本性，而在后的灵魂所行的善，使他恢复在先的灵魂所丧失的景况，这似乎非但不是不对的，而且是十分合理的。若创造主要表明灵魂在尊荣上远胜于任何有形体的受造者，以致一个灵魂能够从另一灵魂所堕落到的地步上升，这并没有什么是与创造主不相称的。有罪的灵魂陷于无知和无能中，真可称为刑罚，因为在刑罚之前，灵魂是较为善的。即使一个灵魂不仅在犯罪前，甚至从有生之始便与另一个灵魂在犯罪以后所有的景况一样，它仍有不小的善，应当感谢创造主，因为甚至在最初，它的景况也胜于任何有形体的东西，而不管那些东西是多么完全。这些福分并不平常，不仅因为它本身是灵魂，它的本性胜于任何有形体的东西，更因它得创

造主之助，能够改进自己，并且它若诚恳努力，就能够获得那将它从可绝望的无能和盲目的无知中解救出来的美德。

若如此，无知和无能，对出生的灵魂并不是罪恶的刑罚，而是寻求进步的鼓励和走向完全的起点。在没有任何德行以前，灵魂接受了一种能力，能够认知智慧胜于错误，安息胜于劳苦，并知道这些美事，不是由出生，而是由努力达到的，能认知这点并不是小事。若一个灵魂拒绝如此行，它就有罪了，因为它没有善用它所接受的能力。它虽生于无知和无能中，却并不被什么必然性强迫，留在那种状况中。若非全能的上帝作灵魂的创造主，它们就不能存在。因为它们还没有爱上主以前，上主就创造了它们。上主因爱它们，就修理它们。并且上主一被它们所爱；就使它们达到完全。上主使没有生存的有生存，也使那些爱他的有快乐。

57

然而，灵魂若先天存在于上帝所指定的秘密居所，在各人出生时奉差来使各人的身体有生命并受灵魂管理，它们就是为着以下的目的而奉差：对那生来受始祖的罪的惩罚必死的身体，善为治理，用美德约束它，使它受适当合法的辖制，好叫它到了时候，可以居于天上而不朽。

当这些灵魂进入今生，穿上必朽坏的身体时，它们必忘记它们的前生，并忍受今生的艰苦。其结果便是无知和无能。无知和无能在始祖身上，乃是与他所受必死的刑罚相连，好叫他可以晓得他灵魂所受的痛苦。然而无知和无能对这些灵魂却是使身体恢复不朽的机会。肉体既是从有罪的先祖而来，就将无知和无能带给那进入身体的灵魂。它们被称为刑罚，就是这个意思。它们既不能由灵魂负责，也不能由创造主负责。

创造主已赐给灵魂能力去实践它们的艰巨责任，也赐给它们信仰去补救它们的愚昧。上主也赐给它们下判断的能力，使它们知道每个灵魂都必须努力照亮虚无的无知，不断地力求负起责任，克服

行善的无能，并在凡事上祈求创造主的帮助。上主无论从外藉着律法，或从内直接向人心说话，都命令人尽力去行。上主将幸福之城的荣耀，赐给那些战胜魔鬼的人；这魔鬼曾用邪恶的诱惑，战胜了始祖，把他陷于不幸中。这些人伏在这种不幸之下，好藉他们卓越的信仰战胜魔鬼。他们若因忍受魔鬼自夸所加于人的刑罚而战胜他，这并不是一种小荣耀。若一个人因爱今生而不奋斗，他就不能将逃走的羞耻归于至尊上帝的命令；这样万有的上主要把他放在魔鬼的居所，因他可耻地喜欢服侍魔鬼，以致离弃了他的根基。

58

另外假设那居住在别处的灵魂，不是由上帝差来，而是自行来住在身体里，我们就容易看到凡是出于它们自己意志的行动所产生的无知和无能，丝毫不能归咎于创造主。即使上主自己差遣了它们，虽然它们无知又无能，他却没有剥夺它们求告、寻找和努力的自由，反倒随时赏赐求告的，光照寻求的，给叩门的开门，所以上主毫无可归咎之处。对那些怀善意充满热忱的灵魂，上主要赐给它们能力去战胜无知和无能，并使它们获得荣耀的冠冕。而对那些以软弱为借口来原谅自己罪恶的怠慢灵魂，上主归罪于它们，并不因它们无知或无能，乃因它们自甘处于那种景况中，不热心寻求和学习，也不藉着谦卑、认罪、祈祷，来得着真理和力量，所以上主要将公义的刑罚降给它们。

[二一]

59

关于灵魂的来源有四种意见：一是说它由生殖而来；二是说它在每人出生时新受造；三是说它先天生存于别处而由上帝差到出生的人身体里；四是说它自动进入人的身体里。我们不应轻易接受任何一种意见。这个问题因隐晦和困难之故尚未经大公教会的释经家

所解答和决定，即便这项工作已完成，我还尚未知道。不管怎样，我们的信仰对创造主的本质必须不存任何与他不相称或虚慌的看法，因我们是由虔诚的崇拜之路走向他。若我们对他存任何虚假的看法，我们的热忱要走向虚空，而不是幸福。若我们对受造者存任何虚假的看法，只要我们不把它当成为确知的事实，就不会有危险。我们为求得福，并没有受命去追求受造者，而是追求创造主。我们若对上主存虚假的看法，就被可怕的荒谬所欺骗。人朝向不存在的走，或向存在却不能使人有福的方向走，他都不能达到有福的生活。

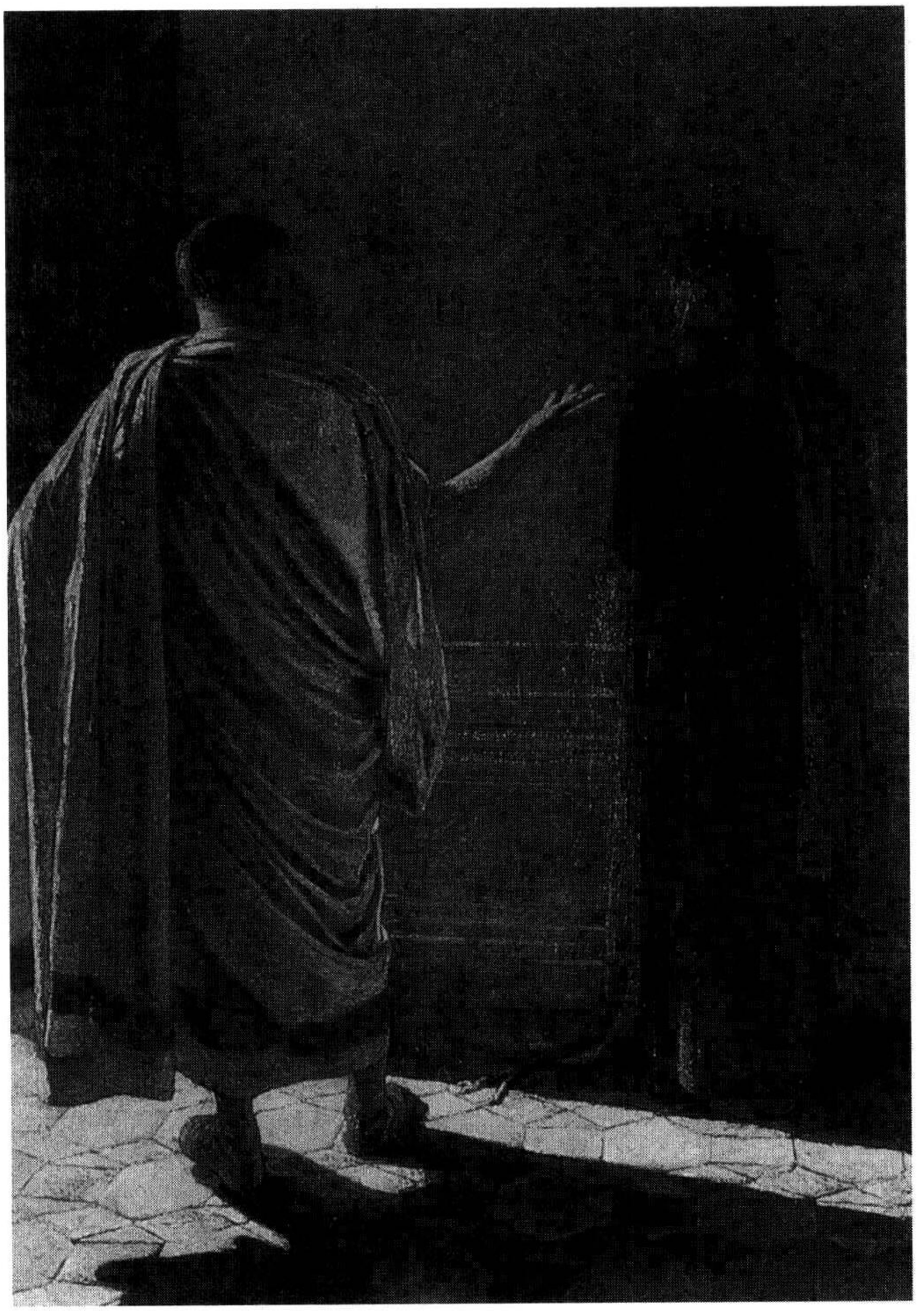
60

上帝为叫我们能够静观默想永恒的真理，以它为乐，并加以顺服，便因我们的软弱开了一条通过属世生活的路，即我们朝向永恒的路走则必须相信过去和将来的事。这种信仰训练是有权威的，受上主的怜悯所管制。现今的事，就其与受造者之身灵的活动和变化而言，乃是无常的。这些事我们不能知道，除非我们经历它们。

关于任何受造者过去和将来的事，若有上帝的权威告诉我们，我们都必须相信。有些事是在我们知道以前发生的，有些事是我们的感官所尚未知道的，然而我们必须相信它们而没有迟疑，因为它们帮助我们大大增加内在的盼望，激发我们的爱心，同时叫我们深信，上帝在各种变动中不忘拯救我们。

若有什么错谬冒充有上帝的权威，我们可用下面的因素来分辨和驳斥它：它相信有任何可变之物不是上帝所造的吗？或相信有何可变之物在上帝的本体中吗？它主张上帝的本体多于或少于三位一体吗？基督徒的全副精神集中在了解三位一体上，而他的进步与这种了解有关。此处不宜讨论三位一体的合一性和平等性，以及各位格的属性。将一些关于上帝，万有的主宰、源始以及管理者的事，即将一些与纯正的信仰有关，并对在这些事上作婴孩，刚开始从属地的事升到属天的事之人有帮助的事项一一述说出来，这是一件容

易做的事，而且许多人已经作了。但要将这整个问题包罗进来，用清楚的理论使有理智的人个个满意，似乎不是我们或任何人认为容易做的事，既不是在思想上，也不是在言语上所能轻易尝试的。



彼拉多嘲问耶稣：真理是什么？　尼克莱维琪·吉尔作　1890

我们现在要照着上帝所给我们的帮助，以及他准许我们作的，来从事以上问题的讨论。我们必须无迟疑地相信凡关于受造者的过去所告诉我们的，以及关于将来所已预言的，因为这能够培植纯正的宗教，激发我们对上帝和邻舍诚挚的爱心。我们要捍卫真理，叫

不信者的不信被权威屈服，或尽量使他们看出，第一，相信这些事并不是愚蠢的；第二，不相信这些事反是愚蠢的。但我们驳斥虚假的教训，不当着重过去和将来的事，而当着重现在的事，尤其着重不变的实在，并尽量提出明显的证据来。

61

当我们思想过程中的事时，向前展望未来，当然比回顾过去重要。《圣经》中记载，过去的事，也预表或应许或见证未来。其实人们对今生已成过去的无论顺境或逆境，多不太关心，而专注于将来的盼望。由于我们本性深处的某种感觉，过去的事，既已成为往事，就其悲喜而言，仿佛未曾出现一样。

我既知道我现在生存着并且盼望将来继续生存着，我不知道何时开始生存着，这对我有什么不利呢？我不为过去自扰，也不把对过去有虚假的看法当作灾难性的错谬。至于将来，我往前走的步伐由我的创造主的怜悯引导。所以，我若对将来，或对我将来与我同在的上帝有错误的观念，我就必须竭力谨防犯错误，否则我不会做好必须的预备，或不能达到那为我心中目的之上主，因为我的眼光昏花了。

假如我买一件外衣，而忘记了去年冬天的情形，那对我并无害处，但若我不相信冷天将临，那对我就有害处。照样，假如我的灵魂忘记过去所忍受的，这对它并无害处，只要它谨记着它为将来所当努力准备的就对了。又比如，若有人航海到罗马去，他若忘记他开船的地方，无关重要；只要他知道往哪里行驶就好了。若他把罗马港口弄错了，因而把船撞坏了，即使他能记得开船的地方，有什么益处呢？照样，我若知道我能找到安息的目的地，忘记我生命的起头，对我并无害处；但我若对灵魂努力的惟一目的上帝本身抱着一种不正确的观念，撞在错误的暗礁上，虽记得或猜想我生之开始，也对我无益。

62

我说这些话并不是禁止有才干的评论家参照受了灵感的《圣经》，来探讨灵魂是从灵魂产生的，还是每个灵魂个别受造，为使人有生气，还是灵魂是由神从别处命令差来使身体有生命而治理，还是自己定意进入身体的等。若理性要求这种探讨来答复必须回答的问题，或我们能从更必须处理的事里抽得出闲暇来，那么这种探讨才有存在的必要。

我这么说，好叫人在这般严重的一个问题上，不至无端激怒那些由于人类所难免有的疑心而提出质问的人。若有人能够找着明证，他也不应设想别人若忘记灵魂过去的源起，就对将来没有盼望了。

[二二]

63

关于这事，不管我们是完全把它搁置，还是等到另一时候再来考虑，并没有什么阻止我们对当下的问题得出清晰的答案：灵魂为本身的罪恶受惩罚，乃是由于创造主正直、公义、不动摇、不改变的尊严和本体。我们已经说过，罪恶除了归于罪人的意志外，不应归于什么，我们也不得另找原因。

64

然而，假如无知和无能是与生俱来的，灵魂就从这种情形前进，朝向知识和安息走，直到它在有福的生命中臻于完全。虽它并不乏长进的能力，若它不愿藉学习和敬虔追求长进，那么它陷入更深的无知和无能中，且处于更低的生存中，这乃是公义的。

若一个灵魂的无知和无能从它本性而来，罪愆就不由它负责。但若它不求知识，不努力获得行善的能力，罪愆就由它负责。一个小孩不知道说话，也不能说话，这是自然的。他的这种无知和无

能，不仅是无可指责的，而且是令人心疼的。这种小孩并不因什么过失而未获得行善的能力，也不因什么过失在获得这种能力以后丧失了。假如我们认为快乐乃在于口才，把说错话当罪恶，正如行错事是罪恶一样，谁也不会指责婴孩，虽说我们在婴孩期间才开始获得口才。然而，一个人若执意回到婴孩期或留在其中，显然他应当受谴责。

同样若人生来就对真理无知，对行善无能，他得从那种景况开始，向智慧和安息之福迈进，谁也不可因他作为开始的生来景况而谴责他。可是他若不追求进步，或故意退后，就该受罚。

65

但灵魂的创造主却总当受赞美，因他给灵魂力量，使之从开始上升获得至高之善，帮助它进步，使它的进步完成，并在它犯了罪的时候，也就是在它拒绝从它原来的景况上升到完全的地步时，或在它有进步以后再退步时，按它所当得的定它的罪。

灵魂的起初不像它以后变成的那样完全而有能力，这并不表明它受造是恶的。有形体之物，不管是否完全，都远逊于灵魂原来的景况，可是客观来判断甚至把有形体之物也算为配得称赞的。灵魂不知道它应当做什么，乃由于它尚未接受这知识；但若它善用所已接受的，它要接受这知识；并且它若愿意的话，它的禀赋足以使它竭诚殷勤地去寻求。

若它现在知道它所当行的，却无力尽责，这也是它所尚未领受的恩赐。它有一部分已进步到更高的境地，看见所当行的善，但还有一部分较为迟缓，属于肉体，尚未被克服。因此无能本身催促灵魂祈求那促进它部分进步的上主，帮助它达到完全的地步。于是它就更爱上主，因为它有生存不是由于自己的力量，而是出于上主的慈爱，而它被升到有福的地步，乃因上主的怜悯。它越爱使它生存的上主，它就越向上主靠拢，并且越丰满地分享上主的永恒。

若有一棵小树几个夏天都不结果，一直要年岁到了才结果，我

们不得称它为不结果子的树。若灵魂的创造主给了灵魂一个好的开始，叫它凭着热忱和追求，结出智慧和公义的果子来，而且上主还将尊荣赐给它，叫它若愿意的话，有能力得福，那么上主为什么不应受到敬虔的赞美呢？

[二三]

66

无知的人喜欢提出小孩受苦和死亡的事，来反对上述的论点。他们说，有的小孩在获得任何德行前便去世了，他何必出生呢？他既不列入义人中，因为他们没有行善，也不列入恶人中，因为他没有作恶，那么他在将来的审判中列在什么人中呢？

我的回答是：你若思量时间和空间中万有之间的适当联系，你就不会相信什么人受造是没有目的的，甚至一片树叶受造也不是没有目的的。可是，对一个没有获得德行的小孩，问及德行，乃是无目的的。我们不必怕有一种生命介乎美德和邪恶之间，有一种判词介乎赏罚之间。

67

这样人们又要提出问题说，既然小孩在受洗之后和在认识洗礼意义之前屡屡死去，那么他们从洗礼得到什么益处呢？

关于这点，虔诚而正确的看法，乃是认为小孩从那些带他们来领洗之人的信仰获益。这看法有教会的有效权威做支持，好叫我们知道自己的信仰多么有效，因为它甚至能被用来祝福那些自己尚没有信仰的人。拿因寡妇的儿子已经死了，因此他没有什么信仰可言，他能从自己的信仰获得什么益处呢？可是他母亲的信仰却帮助他复活了（路 7：12－15）。而一个小孩没有不信，他更是多么可能得到别人信仰之帮助啊！

68

关于从未犯罪的小孩受痛苦的事，人们屡以此事残忍为借口，提出更严重的反对理由。若他们有生气的灵魂在他们变为人以前不存在，人们便问道，他们作了什么恶，使他们该受这痛苦呢？好像无辜在有作恶的能力以前能有什么德行可夸似的。

但上帝在小孩受苦受死亡时归正爱他们的成人。这类的事为何不可以发生呢？痛苦只要一成过去，就对受痛苦的人好像没有发生过一样。另一方面，成人若善用世上的痛苦，选择更美善的生活，他们就可成为更好的人。他们若不因今生的痛苦而回转寻求永生，在将来审判受刑罚时，就无可原谅了。

再说，父母的心若因小孩的痛苦而变为柔软，或他们的信心或怜悯被激发，谁能知道上帝在他隐秘的安排中，有什么丰富的奖赏存留给这些小孩呢？他们虽没有行善，然而他们至少没有因犯罪而受苦。教会敦促我们将希律追杀耶稣基督性命时所杀的孩童尊为殉道者，也不是没有原因的。

69

这些诡辩家提出这些问题，并不是真想查考它们，只是想捣捣乱。他们也往往提出兽类受苦的问题，来扰乱常人的信仰。他们问道，兽类作了什么恶，使它们该受这种苦，以及说它们这般受苦时，能够期望得什么好处。

他们这么说，或这么感觉，乃在他们对事情抱持一种错误的价值观。他们不懂什么是至善，而要凡事都符合他们对至善的观点。他们的至善观无非只是属天不朽的形体。他们提出无理的要求，要兽类的身体不受死，也不见朽坏，好像它们不是必朽的一般，其实它们属于最低级，或说因为属天的形体较为优胜，所以它们是恶的。

再说，兽类所受的苦使我们看出它们的魂魄有一种能力，自有它奇妙可佩服的地方。兽的身体有受生命管理的表现，这可看出其

魂魄寻求一致的欲求。痛苦是什么？难道不是反抗破碎或朽坏的感觉吗？因此比白昼更显明的事实，就是这魂魄在整个身体中力求一致，坚持一致。它遇到身体上的痛苦，既不是愿意，也不是漠不关心，而是不甘心地与之挣扎，并且为它的一致崩溃而苦恼。惟有兽类的痛苦，才叫我们发觉较低的生物内在的力求一致。若我们发觉这一点，我们就充分认识到，万物都由创造主至高、卓越、难以形容的一致性构成。

70

你若用敬虔的心来细细考量这件事，凡造化中引人注意的种类和活动，都向我们说话，并且教训我们，用各种活动和倾向，好像用许多语言一样，在各方面呼唤我们，叫我们认识创造主。

甚至那些无苦乐之感的东西，莫不藉着某种一致，来获得它们的独特美丽，或至少获得本性上某种稳定性。而那些感到痛苦之可悲和快乐之美好的东西，也莫不避苦趋乐来承认它们逃避破碎，追求一致。在一切有理性的灵魂中，那为它们的本性所喜悦的求知欲，将它所认识的一切归入一致；为避免错谬，它所首要避免的，乃在于无意义的不一致。不一致使我们苦恼，乃在于它没有可靠的一致。由此可见各物，不管它施行伤害或是受伤害，也不管它是引起快乐或得到快乐，都彰显并见证创造主的一致。

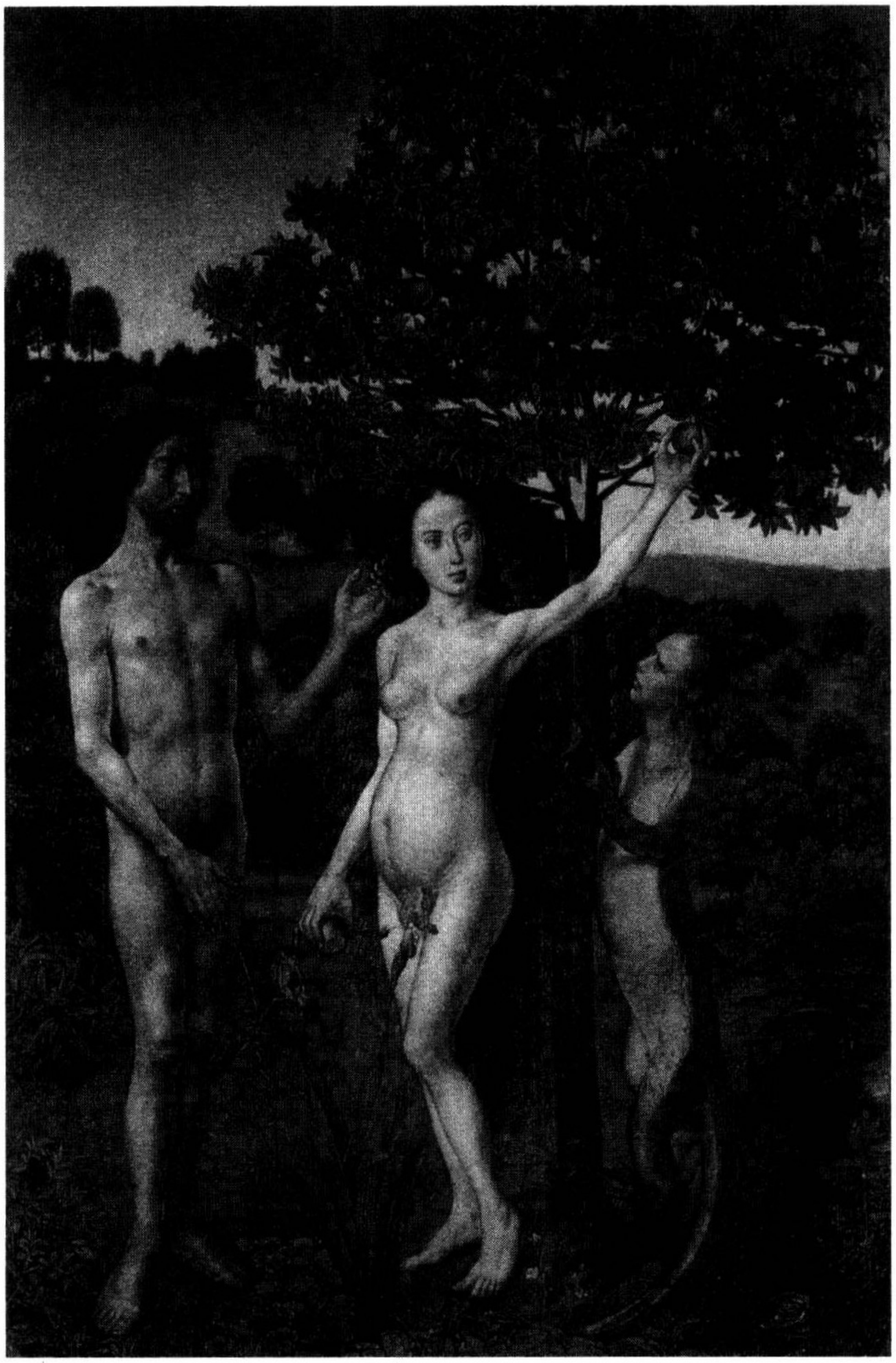
若那与生俱来的无知和无能并不是灵魂的本性，那么它们不是被界定为责任，便是加上的刑罚。我想我们到现在已充分讨论了这题目。

[二四]

71

查问始祖受造的景况，比查问他的后裔如何繁殖，更为重要。有人自以为聪明地想出问题问道，若始祖受造是聪明的，他怎

么会受诱惑呢？若他受造是愚拙的，而愚拙是最大的恶，为何上帝不是恶的原因呢？宛如人的本性不可以接受介乎智慧与愚拙之间的状态，既不能称为智慧，也不能称为愚拙一般！只在人有可能得到智慧，只在人若不求得智慧因而意志便存愚拙的罪时，他才开始是聪明或愚拙的，并且被如此称呼。



原罪　葛斯作　1470

谁也不会蠢得称婴孩为愚拙的，虽说要称之为聪明，就更为荒谬。婴孩虽然已经是人，却既不能称为聪明，也不能称为愚拙。由此可见，人的本性接受一种中间状态，既不能称为聪明，也不能称为愚拙。因此若有人生下来和那些由于自己忽略而缺乏智慧的人一样，谁也不得称他为愚拙，因那出于本性，而不是由于邪恶。

所谓愚拙，并不是指对所追求或规避之事的无知，而是出于自己缺点而来的无知。我们不称一头无理性的兽为愚拙，因为它并没有接受能力成为聪明。我们常常因意义有些相似而用错字。瞎是眼睛所能有的最大缺点，但它并不是初生小狗的缺点，不能被称为瞎。

72

若人受造虽不是聪明的，却能接受他所应遵守的命令，那么他能被引诱犯罪，就不足为奇。若他违反命令，他受惩罚，就并不是不公义的。他的创造主也并不是罪恶的原因。人若尚未接受智慧，他没有智慧，这并不算为罪。然而人有一种能力，他能得到他所没有的，只要他加以善用的话。有理性与有智慧是不同的。靠着理性，人能认识他所应当遵守的命令，并照着去行。理性使我们认识命令，而遵行命令使我们得着智慧；本性使我们认识命令，意志使我们遵行命令。接受命令之功应归于理性，而接受智慧之功，应归于遵行命令。

人开始能够接受命令，就开始能够犯罪。他在变为聪明以前，在两方面犯罪，要么没有准备自己接受命令，要么接受了命令而不予遵守。聪明人若离弃智慧，便是犯罪。正如命令不是从接受者而来，而是从颁布者而来，照样智慧不是从被启迪者而来，而是从赐启迪者而来。

所以人的创造主为何不当得赞美呢？人是好的。他是比兽好，因为他能接受命令。当他接受了命令，他就更好些；而当他遵守了命令，他就还要好些。当他由智慧的永恒亮光得福，他就是最好。

罪之为恶，乃在于没有把握命令，或没有遵守命令，或没有默想智慧。由此可见始祖受造虽是聪明的，却仍能够受诱惑犯罪。既然这罪是由自由意志而来，所以上帝的律法所定公义的刑罚随之而来。使徒保罗因此说："自称为聪明，反成了愚拙。"（罗 1：22）骄傲使人离弃智慧，从此就生出愚拙。愚拙是一种眼瞎，正如保罗所说："无知的心就昏暗了。"这昏暗若不是从离弃智慧之光而来，是从哪里来的呢？这种离弃怎么产生的呢？岂不是由于人的善虽在于上帝，人却要以自己为自己的善，来代替上帝么？所以经上说，"看我自己，我的灵魂就忧闷"（七十士译本，诗 42：6），又说，"你们吃，便如上帝"（创 3：5）。

73

有些人因下列问题感到困惑：始祖从上帝堕落，是出于愚拙，还是因堕落而成为愚拙？若你回答说，愚拙使他从智慧堕落了，那么他在堕落以前就显得是愚拙的，因而愚拙是他堕落的原因。若你回答说，他因堕落而成为愚拙，他们就要问，他堕落，是行得愚拙还是聪明呢。若是行得聪明，他就行得对，并没有犯罪；若是行得愚拙，他们就说，他早已是愚拙的，这愚拙使他堕落了，因为他若不早已是愚拙的，他就不能行愚拙的事。

由此可见在智慧和愚拙中间有一过渡状态；而在这状态中的一个行动，既不能称为愚拙的，也不能称为智慧的。在今生对此惟有藉着那与此相反的，才能够加以认识。人除非从愚拙过渡到智慧，他就不得成为聪明。若他愚拙地来过渡，说这是好行动，那就是荒谬绝伦了；若他聪明地来过渡，说他在过渡到智慧之前已经有了智慧，那也是荒谬的。由此可见，在二者之间必有一种中间状态，既不能称为愚拙也不能称为智慧。于是始祖离开智慧的城堡，过渡到愚拙的时候，那一过渡本身既不是愚拙的，也不是聪明的。我们在睡着和醒着上可找到与此相似的情况，去睡并不就是睡着了，开始醒来也并不就是醒着，倒是从一种状态到另一种状态，乃一过渡状

态。不过有一种区别，这些动作大都是非自动的，而前面所说的堕落动作总是自动的，因此它受罚乃是应该的。

[二五]

74

意志除非看见一个对象，就不会发出行动。我们有能力接受什么或拒绝什么，但没有能力决定眼睛会遇到什么。我们必须承认，灵魂与高的和低的对象接触，使一个有理性的人有所取舍，因而配得不快乐或快乐。

在乐园里人有从高处来的对象，即上帝的命令，也有从低处来的对象，即蛇的引诱。人没有能力去决定上主发什么命令，蛇发出什么试探。若他被建立在智慧的稳固状态中，他就不被任何无能所辖制，并有自由不屈服于任何较低对象的引诱。我们知道这一点，乃因为当愚人过渡到智慧的时候，虽然弃绝那致人于死之恶习所带来的快乐，是很痛苦的，但他们也能战胜这种试探。

75

还有一个问题：有两个对象带给人的意识，一个是上帝的命令，另一个是蛇的引诱，那么魔鬼自己从哪里受暗示去作恶，使他从高天的地位堕落了呢？若没有对象提示他，他不会行了他所行的。若没有这种观念在他心中发生，他不可能将他的思想转向邪恶。因此不管那思想是什么，它怎么进入了他的心中，叫他从一个善的天使变成了魔鬼呢？若意志有所期望的话，必定有某种期望的对象。意志不能这样做，除非对象是从外通过感官被引出来，或隐秘地进入其心意中。

所以，我们必须分别所知觉的两种对象。一种对象是从一种意志的引诱而来，比如人因同意魔鬼而犯了罪；另一种对象是从那些提示灵魂或感官的事物而来。若我们问，提示灵魂叫它注意的是什

么，那不是不变的三位一体，因为这是不受考验的，倒超乎心智之上。第一，灵魂本身提示灵魂叫它注意，因此我们就知道我们是活着的。第二，心智所管理的身体被引出来，因此灵魂只要动作就在必须的时候运用必须的肢体。最后，各种有形体之物被感官捕捉到。

76

智慧既是不变的，断不能与灵魂混合在一起。当灵魂默想至高的智慧时，也看到自己需要被它所改变的而多少有自知之明。灵魂虽与上帝有深渊之隔，可它仅次于上帝，能使人快乐。若它因爱不改变的上帝而忘记自己，或是它与上主相比完全鄙视自己，那就更

最后审判　鲁本斯作　1615－1616

好了。但若它偏离正道，冒称上帝，以自己的能力为乐，那么它越变成伟大，就越变为微小。这就是“骄傲是众罪的开端；而人骄傲的开端是背叛上帝”（传道经 10：12，13）。

魔鬼在骄傲之上又加上恶毒的嫉妒，所以他说服人表现那使他自己被定罪的骄傲。而人因此受刑罚，目的是在归正他，而不是毁灭他。魔鬼表现自己是骄傲的典型，那应许我们永生的上主表现自己是谦卑的模范。因此基督既然受了说不出的痛苦后为我们流出宝血来，我们就应当快乐地跟从我们的救主，并且被他的荣光吸引，以致任何较低的对象都不足以使我们不看这崇高的景象。若我们的注意力被任何较低的欲望所吸引，那么魔鬼所受永远的处罚和痛苦应足以警戒我们，使我们回头。

77

公义是如此美丽，而永恒之光，即不改变的真理和智慧，是如此可爱，令我们获准留在其中即便只有一天，也足使我们轻看今生满有快乐和富贵的许多岁月。“在你的院宇住一日，胜似在别处住千日”（诗 84：10），这句诗将这种真实深刻的情感表达出来了。这句话也可理解为，千日是指时间和其变迁而言，一日是指不变的永恒而言。

照上主赐我的力量，我作了上述回答，我不知道，对你的问题是否还有未解答周全的。即使你另外想到了什么，篇幅原因我也不得不暂告结束，稍稍休息了。

《论自由意志》修订

编者说明：《论自由意志》是奥氏早期著作的高峰。他主张人有自由的意志，而后来的异端伯拉纠引用奥氏的《论自由意志》，来维护自己的观点。所以奥氏后来加了这个修订，并说明他写此文时，伯拉纠主义尚未产生，而此文的目的，并不在讨论恩典。他在修订中坚决反对伯拉纠主义。现代有人说奥氏思想前后不一致，这种说法与事实不吻合。奥氏归正时和其老年的基本信仰是一致的，不过渐渐更加成熟，并随着需要不同而对某一特殊问题加以强调罢了。在本篇中，他强调自由意志，而在《论本性与恩典》中，他强调恩典。

修订

一、我们仍待在罗马的时候，决定讨论邪恶的原因这一问题。我们讨论的原则，是靠上帝的帮助尽可能用理性的论据，来向我们的心智验证我们凭上帝的权威已经相信的。经过仔细讨论之后，大家同意邪恶只是由意志的自由选择而来，因此把这一讨论所产生的三卷统称为《论自由意志》。其中卷二和卷三，是我在非洲受按立为希坡长老以后，抓紧时间写完的。

二、这三卷讨论了许多事。有些问题提出来，要么我当时不能解决，要么需要长时间思考才能加以解决，所以我们把它们搁置了下来。但是不管这些问题的答案是什么，或当真理不明朗甚至有许

多答案时，我们的结论总是，不管真理是什么，我们显然应当将赞美归给上帝。我们作那次讨论，是因为有些人否认邪恶是从意志的自由选择而来，而认为万有的创造主上帝该受指责。而他们，那些摩尼教徒，就照他们邪恶的妄想，企图将一个与上帝同样永恒，而且不改变的恶神介绍进来。这是我们提出来辩论的问题核心，所以我们在三卷中没有讨论上帝的恩典，即上帝用来预定其选民，并在那些善用自由选择的人里面预备好意志的恩典。我们有机会提到这恩典的时候，只是顺便提到，并没有仔细加以维护，没把它当作主题来讨论。追问邪恶的原因，是一回事，而追问我们如何能够回到原来的善，或达到更大的善，这是另一回事。

三、最近发起的异端伯拉纠派，主张意志自由选择说，将上帝的恩典排除，他们认为恩典是按照我们的功德而给的，他们必不可夸口说我支持他们的论调。我在该三卷中看起来在为自由选择作辩护，但所说的一切只是为该次讨论说的。我在卷一里诚然说过："恶行受上帝的公义所处罚"，又加上说："除非恶行是出于故意，它受罚就不算是公义的"（一、1），再说，当我证明好意志是大善，胜于一切有形体和身外之物时，我曾说："我想现在你能看到，我们的意志能够使我们享受或缺乏这种伟大而真实的善。有什么像意志本身这般完全在意志的能力范围内呢?"（十二、26）在另一处又说："我们虽然向来不聪明，可是凭着我们的意志，我们要么得着一种可称赞和有福的生活，要么过一种可耻和无福的生活，对此你难道还怀疑吗?"（十三、28）又在一处说："由前面可知，谁愿意过这种生活，只要他宁愿选择它过于那些易消逝的好东西，谁就容易得着它，只要他渴求它便行了。"（十二、25）又在一处说："因为永恒律（对它我们要再次予以考虑）已经牢不可破地规定，德行乃出于意志，而有福是给善的奖赏，无福是给恶的惩罚。"（十四、30）又在一处说："我们已经同意，每人选择所追求所顺服的，乃是出于意志。"（十六、34）

在卷二中，我说："就他是人而说，他乃是善的，因为他若愿意，他能过正直的生活。"（一、2）又在一处说："除非有这种意志的自由选择，我们就不能行事正直。"（十八、47）

在卷三中我说："所以我们何必问那使意志从不变的善转到可变的善之活动，有何源头呢？我们同意那是只属于心灵的，而且是自发的，所以是可责难的；这教训的整个价值在于它能使我们责难并约束这种活动，并使我们的意志离开低于我们的暂时之事，而转向永恒之善。"（一、2）在另一处说："真理明明反对你所说的话。"在我们能力以内"一语，除了指"能按我们的意志去行"以外，你不能想象它别有所指。没有什么像意志本身一样，是完全在我们能力之内，因为它不迟延地立刻照我们的意志去行。"（三、7）又在一处说："若是当你看到你所当行的，你便得了称赞，而你只能在那不变真理的上主里面才能看到，那么那位教导你当期望什么，并将实行的能力赐给你，且不让你拒绝它而不受惩罚的上主自己，更是多么当得赞美啊！"然后又加上说："假如"应当"是照领受而定，假如人受造就必犯罪，那么他一犯罪，就作了他所应当作的。但这是一派胡言，因为谁也不被自己的本性强迫犯罪，也不被别人的本性强迫犯罪。"（十六、46）又说："试问什么能先于意志而为其原因呢？不把意志本身作原因，如今在意志以外找不着别的原因；若意志不是原因，那么意志就不是有罪的。意志本身若不是罪的始因，便等于始因没有罪。罪除非归于犯罪者，不能归于别的什么。罪除非归于那定意犯罪者，也不能合理地归于什么。"（十七、49）稍后又说："在不能提防的事上，谁都没有犯罪。然而人犯罪是事实，所以人能提防罪。"（十八、50）伯拉纠在他的书中引用了我的这些话。我为此写了一本书反驳他，题名为《论本性与恩典》。

四、我在上述以及类似的话里，没有提到上帝的恩典，因那不是我当时正讨论的题目。伯拉纠派一厢情愿地以为我曾抱着他们所

抱的观点，然而，他们大大错了。我们犯罪或行善，都是出于意志，正如我在上面的话里所说的。但是，除非意志本身被上帝的恩典从罪恶的奴役中释放出来，并从上帝得到帮助来战胜它的恶，人就不能过正直敬虔的生活。若上帝使意志得释放的恩典并不在意志活动以先，那么恩典便是按照意志的功德而给的，就不是恩典了，因为恩典原是白白赐予的。我在其他论文中充分讨论了这题目，并对这些年来反对这恩典观的异端加以驳斥。在《论自由意志》一篇中，即使这并非为反对他们，而是为反对摩尼教信仰的一篇中，我对他们极其邪恶地企图否认上帝的恩典，也并不是完全缄默不言。其实我在卷二中曾说："除非它们是从众善之源上帝而来，且不说伟大的善，就连最小的善，也不能存在。"稍后又说："我们赖以正直生活的美德，乃是大善，而我们虽缺乏却仍能正直生活的身体之美，乃是最小之善。灵魂的能力，即我们若缺乏便不能正直生活的能力，乃是中等之善。没有人能误用美德，但任何人都能误用中等和最小之善。没有人能误用美德，因为所谓美德，乃是将那些我们能误用的事善用，而一经善用，就不至于误用了。因此上帝荣耀丰富的善，不仅将伟大的善，也将中等和最小的善供给了我们。大的善相较中等的善，中等的善相较小的善，上主的慈爱当多得赞美，但这一切存在的善相较他若没有赐下，他的慈爱也当多得赞美。"（十九、50）在另一处又说："你只要对上帝存敬畏的心，将你的感官、智力或思想所接触的善，莫不认为是从上帝而来。"（二十、54）在另一处还说："然而人堕落虽是出于自己的意志，他却不能靠自己的意志爬起来。我们要以坚定的信仰抓住那从高天向我们伸出来的上帝的右手，我们的主耶稣基督。"（二十、54）

五、我在卷三中说了那段被伯拉纠引用的话："在不能提防的事上，谁都没有犯罪。然而人犯罪是事实，所以人能提防罪。"然后立刻补充说："有些因无知而产生的行动，乃是被判为错误而需加以归正，如经上所说的。例如使徒说："我蒙了怜悯，因我是不

明白的时候而作的。”（提前 1：13）先知也说：“求你不要记念我幼年的罪愆和我的无知。”（诗 25：7）一个人若有意行善却是不能，这也被判为错误。因此经上有话说：“我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。”又说：“立志为善由得我，只是行出来由不得我。”（罗 8：18，19）又说：“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争；这两个是彼此相敌，使你们不能作所愿意作的。”（加 5：17）这些话是从死里逃生的人所说的。假如这是描写人的本性，而不是描写罪的惩罚，他的情形就不是有罪的。假如人没有丧失他那受造并造得不能更好的本来的生存，那么他虽作恶，也是行他所当行的了。但是人本来受造是善的，而他现在不是善的，因此他现在没有力量来变成善，因为他看不清他应当如何，或者他虽看得到，却不能做到他看到他所应当成为的。这就是他的惩罚。每一公义的惩罚是给罪的惩罚，也可被称为处罚；若它是不公义的，既然谁也不怀疑它是惩罚，它就是由不义的掌权者加给人的。但怀疑上帝的全能和公义，实属狂妄之举，所以这种惩罚必定公义，因罪而施的。任何不义的掌权者都不能擅权辖制人，而为上帝所不知道。谁也不能用恐怖或虐待强迫人的意志，以致使他所受处罚可以视为是不公义的。所以这仍然是因他被定罪而施的公义惩罚。”（卷三之十八、50 至 51）在另一处我又说：“以假为真，以致无意中犯了错误，并受到肉体捆绑所加的痛苦和阻碍，以致禁止不住情欲的行为，都不是人在原来状态中的自然情形，而是他被定罪后所受的惩罚。我说人有自由行善的意志，乃是指人受造时拥有的意志而言。”（卷三之十八、52）

六、可见在伯拉纠派异端兴起以前，我好像已经驳斥了他们。因为我说，一切的善都从上帝而来——无论伟大的善、中等的善以及最小的善；在中等的善中，有意志的自由选择，因为它是我们可能误用的，然而我们若没有它便不能正直生活。将意志善用便是美德，而美德乃谁都不能误用的大善。照我所说的，一切善——伟大

的、中等的、最小的——都从上帝而来，所以自由意志的善用，也是从上帝而来。这乃美德，并被算为最大的善。在此基础上我继续讨论了罪所该受的痛苦。上帝的恩典使他们从这痛苦中得释放，而人凭着自己，即由自己的自由选择只能堕落，不能爬起来。我们被定罪承受痛苦，产生无知和无能，这是人生来便有的；除非靠上帝的恩典，谁也不能从这种邪恶得释放。伯拉纠派不将这种痛苦归于公义的处罚，因为他们否认原罪。但即使无知和无能是与生俱来的，我们也不当谴责上帝，而应赞美他，正如我们在卷三中所辩明的。这一辩论应被视为是反对摩尼教的，因为他们不承认讲述原罪事件的旧约是《圣经》，而且我们在使徒书信中所读到的，他们竟敢无耻地说是伪作，而不是使徒们的真笔。但为反对伯拉纠主义，我们必须为《圣经》全部辩护，因为他们枉自宣称，他们接受全部《圣经》。

论本性与恩典

编者说明：在早期基督教历史中，奥古斯丁和伯拉纠关于人的本性和上帝恩典的论争极为有名，甚至影响了西方人论的走向。本文《论本性与恩典》是奥古斯丁反伯拉纠主义最著名的一篇论文。本文写于公元415年。他自述写作本篇的目的是为反驳伯拉纠维护本性反对恩典，而他的立场是要维护恩典却不是要反对本性，而是藉恩典释放并驾驭本性。

第1章至第6章，奥氏指明人的本性，受罪的影响已不再是上帝原本的创造，因此本性需要恩典的援助，好使人免掉上帝的义怒，公义得以成全。伯拉纠认为人人可以活着无罪，本性并未被罪恶削弱，所以人不被定罪。奥氏反对这论调，指出凡不蒙恩典拯救的人，都该被定罪。第8章至39章，奥氏把伯拉纠书中高举本性反对恩典之论点，一一加以反驳。他证明人由于滥用自由意志，陷于罪恶和死亡中，需要恩典的拯救。40章至50章奥氏力主在新约和旧约时代下，万人都靠基督代死和对他的信仰得救。这样整个讨论乃是关乎恩典问题。第51章至70章奥氏证明人没有可能不犯罪的本性，上帝原来所赐的本性已被自由意志败坏了。71章至81章奥氏引述一大串名家，证明这些思想家和他自己，皆承认人人都有罪。第82章至84章奥氏颂扬上帝藉《圣经》浇灌在人心中的爱；人惟有靠这爱，才能遵行律法。

1 | 出版本文的缘由及什么是上帝的义

提马修和雅各布，我亲爱的孩子们，你们带给我的书，我已匆匆读过，但我读得并非草率，只省略了几处为一般人所熟知的要点。在书中，作者对那些犯了罪，本应向其意志问责却将之归罪于本性从而自恕的人，加以热烈攻击。他对这种流弊，反对极其激烈，其实这种流弊，世俗的文人亦严加责难，说："人类总是虚假，把罪归之于自己的本性！"该书作者竭尽所能，表达同样的看法。然而恐怕他只是大大有助于那些"向上帝有热心，但不是按着真知识"的人，因为"他们不知道上帝的义，想要立自己的义，就不服上帝的义了"①。而保罗这里所说的上帝的义是什么呢？在该节经文之后，他立即加以解释说："律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。"② 可见上帝的义不是在乎律法上的诫命，因为那只能叫人惧怕，乃是在乎那由基督的恩典而来的拯救和帮助；而对律法的畏惧，只不过好像畏惧训蒙的师傅一样③，要把人引到基督的恩典。人若明白这一点，就知道他为什么是一个基督徒，因为"义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了"④。若基督不是徒然死了，就唯有在他里面，罪人才得称为义。信那称罪人为义的基督，这种信就算为人的义⑤。世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，因基督的血，就白白地称义⑥，因此人若不认自己"犯了罪，亏缺了上帝荣耀"，这样的人当然不感觉到有成为基督徒的必要，因为"康健的人用不着医生，有病的人才用得着"⑦。所以，基督来不是召义人，乃是召罪人悔改⑧。

---

① 罗10：2，3 ② 罗10：4 ③ 见加3：24 ④ 加2：21 ⑤ 罗4：5 ⑥ 罗3：23，24 ⑦ 太9：12 ⑧ 太9：13

2 | 人若不信靠而仍能成全义，就不必信基督得救

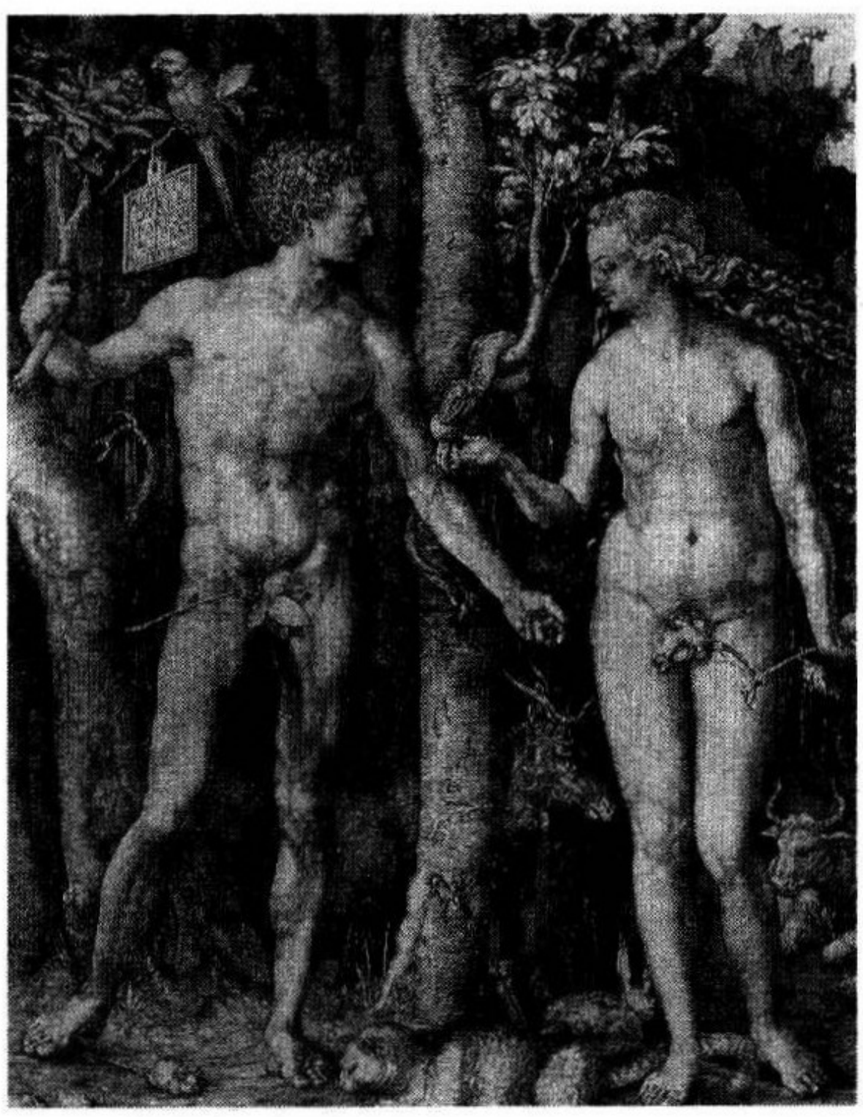
因此，人类从犯了罪的始祖所产生的本性，若能完成律法并成全义，那么，即使在某处或某时代中有人未得到信靠耶稣宝血的机会，他们也必定得着永生作为他们的义的赏赐；因为上帝并非不公义，绝不因还未有人向他们宣扬基督在肉身所彰显神人二性的奥秘⑨，就剥夺义人的义所应得的赏赐。而人未曾听见，怎能信呢？没有传道的，怎能听见呢？⑩ “信道是从听道而来，听道是从基督的话而来。但我说，人没有听见么？诚然听见了；他们的声音传遍天下，他们的言语传到地极”⑪。但是在这些事还未成就以前，在福音还未传到地极以前——有些遥远的国度（虽然据说是很少）尚未有福音传到——人类的本性既在古时未曾听见这一切事要发生，到现在也未曾知道这已成就了，那么请问这本性现在可能有，或曾经有过什么办法成义吗？它能否只相信那创造天地的上帝，观察自然界知道它自己也是上帝所创造的，并有一种义的生活，就可以成全上帝的旨意，而不必受教相信基督的死和复活呢？如果过去或现在这是可能的话，那么，我必得说使徒论及律法所说的话：“基督就是徒然死了”⑫。既然使徒论那单为犹太人所接受的律法尚且如此说，那么，我们论那为全人类所接受的自然之律，岂不更有理由说：“假若义是藉着本性来的，那么基督就是徒然死了。”若基督不是徒然死了，那么人类的本性得以称义，而从上帝的义怒和审判中得着救赎，除非藉着信和基督宝血的圣礼，就没有别的办法。

---

⑨ 提前3：16 ⑩ 罗10：14 ⑪ 罗10：17，18 ⑫ 加2：27

3 人受造的本性，原是完整良善的，但后来为罪所败坏

人的本性在最初受造的时候，既无辜也无罪，但后来人从亚当而来的本性却是堕落的，所以需要良医的救助。无疑地，本性在其结构、生命、感知和智力中所本有的一切良好品质，乃是出于它的创造主至高上帝，但那使这些良好品质归于黯淡与败坏的，并不是出于那无可指摘的上帝，乃是出于人自己因自由意志所犯的原罪，从而成为需要光照和医治的病人。由此可见，犯罪的本性受到至高公义的审判，是应得的。即使我们在基督里是新造的人⑬，我们也“本为可怒之子，和别人一样。然而上帝既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来，我们得救是本乎恩”⑭。



亚当与夏娃　杜勒　铜版画　1504

维也纳素描版画馆

---

⑬ 林后5：17　⑭ 弗2：3－5

4　白白的恩典

无论是婴孩，或是成人，若无基督的恩典，都不能得蒙拯救。那赐给我们的恩典，不是因我们有任何功德，乃是白白的因此可称为白白的恩典。使徒保罗说："因他的血就白白地称义。"⑮ 因此，凡未被恩典所释放的人，无论他们是因还未听到福音，或是因不愿顺服福音，甚或是因幼年未能听到福音，以致于未曾接受那可能救他们的重生之洗，他们都是该被定罪的。或由于生来，或由于自己错误的行为，他们无不是有罪的。"因为世人都犯了罪，亏欠了上帝的荣耀"⑯，无论这罪是由于亚当或由于自己。

5　按照公义，世人都当被定罪

因此，全人类都应该受罚；假若他们都被定罪，受该得的刑罚，无疑，这是按着公义而行的。所以，凡靠着恩典得蒙拯救的人，不得称为功德的器皿，而是称为"怜悯的器皿"⑰。这是谁的怜悯呢？岂不是出于上帝吗？他差遣耶稣到世界来拯救罪人。这些罪人，是他所预知，所预定，所选召，并称他为义，使之得荣耀的⑱。因此谁还能如此狂妄无理，对那愿意释放谁就释放谁的怜悯不心存感谢呢？凡明白这整个道理的人，就不可能抱怨上帝将全人类定罪的公义。

6　伯拉纠派有极强和活跃的思想

我们若明白《圣经》，就不会持有反对基督恩典的论调，或发

---

⑮ 罗3·24　⑯ 罗3：23　⑰ 罗9　23　⑱ 罗8：29－30

表言论认为人类的本性无需医治，认为婴孩是完整良善的，而且成人若立志，也可以过公义的生活。他们在这几点上的看法似乎很活跃，不过这只是“智慧的言语”⑲，使基督的十字架落了空。但“这样的智慧，不是从上头来的”⑳。我不愿将这节经文后面的话引出来，因为我们不要得罪我们的朋友；他们确有很强和活跃的思想，不过我巴不得他们不再用它来走错路，而要用来走正路。

7 奥古斯丁继续驳斥伯拉纠所作之书，但尚未提及伯拉纠之名

你们所带给我的书的作者，激烈攻击那些把人类本性衰弱作为犯罪的托辞的人。这样的攻击并不十分有理。我们应该竭力阻止一切妄图使基督的十字架落空的企图。若有人主张说，基督的圣礼是不必要的，我们可以用其他方法达到义和永生，那就不免使基督的十字架落了空。这一点就是那本书所作到的，我不说他是故意作的，否则，作者就不能称为基督徒，我想他是不知不觉中这样做的。他的论点的确十分有力，不过我巴不得他所陈现的能力是完善的，少像那些疯子所素来展现的。

8 伯拉纠在可能性与实在性中间所给的区别

伯拉纠首先作一区别，他说：“问一件事是否能够有，这只涉及其可能性，这是问题的一方面；而究竟一件事是否是实有，这却是另一回事。”没有人会怀疑这种区别是完全真实的，因为凡是实有的，就是在过去能够有的；而凡是能够有的，不必都是实有的。

---

⑲ 林前 1：17　⑳ 雅 3：15

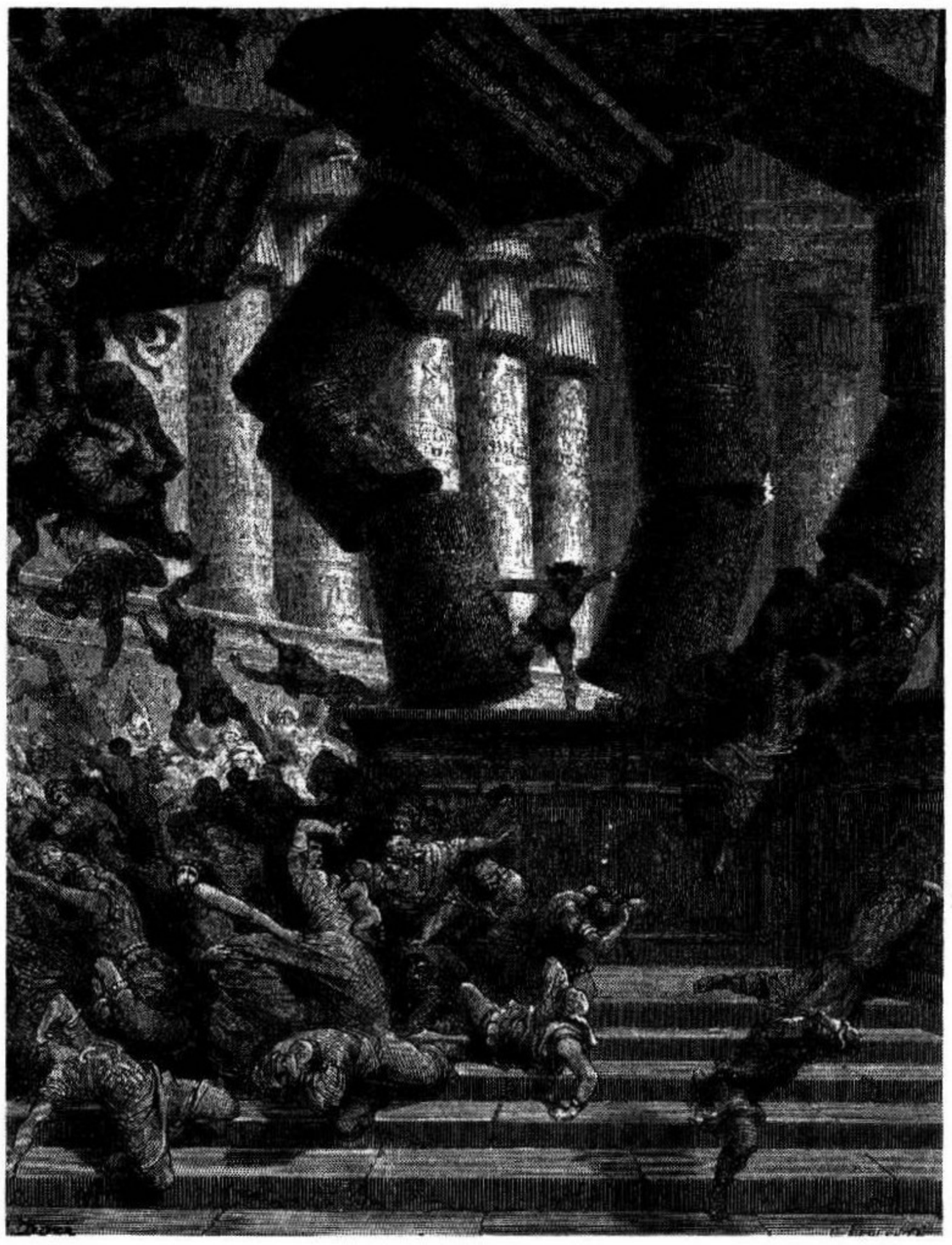
譬如，我们的上主使拉撒路复活，毫无疑问，他是能够如此行。但他没有使犹大复活，难道我们因此就断定他不能使犹大复活吗？他一定能够，但他不愿意。若他愿意的话，他也能使犹大复活。因为只随自己的意思使人活着㉑。这区别虽然够真实，也够清晰，但你们要注意他用它有何意思，有何企图。他说："我们所讨论的，仅是可能性的问题，若从可能性进而讨论到别的问题，除某一些既成事实以外，我们认为那是一种严重的错误。"他把这点反复论述，好使人以为他除了讨论不犯罪的可能性外，心目中就没有其他问题。在讨论这题目的许多章里面，他有下面的话，说："我要再一次陈述我的立场，我说，人无罪是可能的。你怎么说呢？难道说人无罪，是不可能的吗？我并不是说，有人是没有犯过罪的，你也不会说，没有一个人不是犯罪的。所以我们的争论点乃在乎可能与否，而不在乎是否。"于是他列举《圣经》上的一些往往被人引用来驳斥他立场的章节㉒，并坚持说，它们与所争论的问题，即人有没有无罪的可能性这一问题，是毫不相干的。他说："没有人能出污泥而不染，'没有人是不犯罪的'，'在地上没有一个义人'，'没有一个行善的'，这些章节和类似经文所证明的只是说人不是无罪的而并非说人不能是无罪的。它们只表示某些人在某些时候才是这样的人，而不是证明他们不可能做别样的人。而这正是他们所以应当受斥责的原因；但假若他们不可能做别样的人，他们就不该受斥责了。"

9 凡不能得称为义的人，都被定罪

看看他说了些什么吧。然而我要说，一个婴孩若出生在一个不可能受基督之洗礼的地方，并在那里死了，他就是一个因不能而没有受重生之洗而死的人。伯拉纠的意思是要免了他的罪，不管上主

㉑ 约5：21　㉒ 如：伯14：4；王上8：46；传7：21；诗14：1

的判决如何，要为他打开天国之门。可是，使徒保罗却不免他的罪，因为他说："这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪"㉓。因此，由于那临到众人的罪，这婴孩不只不是基督徒，而且也不能成为，而这使他不能被接纳进天国。



参孙之死　德里作　19 世纪初

10 凡没有听见基督之名的，就不能得称为义；否则基督的十字架就落了空

但他们说："那婴孩不当被定罪，因为论到世人在亚当里都犯了罪的那段经文，所指的罪，并非生来就有的，乃是指因他们效法

㉓ 罗 5：12

亚当而犯的罪。”这样，若亚当被称为那随着他的罪而来的一切罪之源，只因他是人类第一个罪人，那么，为什么不认第一个义人亚伯，而认基督为一切义人之首呢？但我不是指一个婴孩的例子，我是指在一个不能听到基督之名的地方而死的年青人或是老年人而言。请问，这样的人单凭他的本性，或凭他的自由意志，究竟能否成为义呢？假若他们主张他能成为义的话，这就等于使基督的十字架落了空，因为他们主张人即便不靠基督的十字架，也可凭自然律和意志的能力，得称为义。我们可以说，这样基督就是徒然死了㉔，因为即使基督没有死，众人也能得称为义；并且他们之所以不义，只是因为他们愿意成为不义，而不是因为他们不能成为义。但你要知道人没有基督的恩典，就不能得称为义，而伯拉纠却还敢于免了那人的罪，说：“若一个人之所以是那样的人，只因为他不可能成为别样的人，他就不该被斥责。”

11 伯拉纠狡猾地承认恩典

于是伯拉纠对他自己的立场提出了一个异议，好像是别人提的，他说：“你会说，一个人可能无罪，但这是出于上帝的恩典。”他接着说出下面的话，好像是对他自己的提议作答，说：“我多谢他的美意，因为你不但同意撤销你刚才对我的看法所提的异议，或是对它仅予认可，而且还赞同它。因为当你说，‘一个人可能怎样，但这是由于什么’，事实上，你无异于是同意其可能性，而且还指明该可能性的情况与条件。而一个人若指明一件事的可能性之条件，就更清楚同意那件事的可能性了，再没有比这更明显的了；因为，若没有一件事的本身，就不能有该事发生的条件。”在这句话之后，他又提出另外一个反对他的意见，说：“可是你会要说，此

㉔ 加2：21

处，你似乎是拒绝了上帝的恩典，因为你没有提到它。”于是他又回答这个异议说：“那么，谁拒绝恩典，是我还是你呢？我既承认这件事，也必承认那产生这件事的途径；而你既否认这件事，无疑也否认了凡使这件事得以成就的途径。”他忘记了他是在回答一个并不否认这件事的人，而且这人所提出来的异议，他在前曾说过“人可能无罪，但这是出于上帝的恩典”。一个对于伯拉纠的热烈主张加以反对的人，既承认说：“这件事是可能的，但仅是出于上帝的恩典。”请问伯拉纠怎能说他否认这事的可能性呢？伯氏对那些主张人类不可能无罪的人，还能提出质问，而这与我们有何相干呢？他可以随意质问任何反对他的人，不过有一点他必须承认，否则他就陷在巨大的不敬虔的罪里，这就是：没有上帝的恩典，人不能无罪。诚然他说：“不论一个人承认这个可能性是靠恩典，还是靠帮助，还是靠怜悯，总之每个人都承认这件事。”

12 我们所说的恩典，不涉及本性的结构，而关乎本性的复原

亲爱的朋友，我读到这些话，心中深感快慰，知道他并没有否认上帝那惟一能使人得称为义的恩典，而这种否认是我素来最畏惧和厌恶的。但当我读下去，我开始怀疑起来，最使我怀疑的是他所用的比喻。他说：“我若说，人能辩，鸟能飞，兔能跑，却没有同时说到促成这些动作的器官，即舌、翅、腿，那么，我既承认了这些动作，难道我会否认其方式吗？”这里他所列举的肢体如舌、翅、腿等是由自然有效，按照其构造有了如此的性质；可是他在这里却丝毫没有说到我们所理解的恩典，即那惟独能使人称义的恩典。这是一个涉及本性功能之医治，而并不涉及本性功能之结构的题目。因此我开始有些怀疑，而我继续读下去，就知道我的怀疑不是没有由来的。

13 律法所威胁的范围和目的；“完全的旅客”

在我进一步讨论以前，且看他说了什么。在讨论罪的差异这一问题时，他先带出某些人所提出的对他自己的一个异议，说：“有某些常犯的罪，应该被算为轻罪，它们不断地侵扰，使人不能完全避免它们。”他认为这些事，“如果真是不能完全避免的话，连被指责为轻罪，也是不应该的”。自然，他没有注意到新约所说：律法谴责人，是为要叫人因所犯的过犯，逃避到上帝怜悯的恩典之下，从而律法有如“训蒙的师傅”，把人“直圈到那将来的真道显明出来”㉕，好使人的罪得赦免，并靠上帝的恩，不再犯罪。这是继续前进的人所走的路，而他们一旦努力往前，就可称为“完全的旅客”。然而所谓至高的完善，乃是指一种无以复加的境地，一个人所趋向的开始被达到。

14 对伯拉纠的驳斥

其实，若对他提出质疑说，“甚至你自己没有罪吗？”当然这并不真属于正在辩论的题目；然而，按他自己所说的，“他并非无罪，乃是出于他自己的疏忽”，这真说得十分恰当；但他应该因此祈求上帝，不让这种疏忽辖制他，如同有人曾经祷告说：“求你用你的话，使我脚步稳当，不许什么罪孽辖制我”㉖，免得他单靠自己的勤劳和力量，不靠这方法，也不靠那对义真有所渴慕的方法，以致得不着真正的义。

㉕ 加3：23，24　㉖ 诗119：133

15 并不是每种教义真理在《圣经》上都用了如此多的话记载

也有人对他说："《圣经》上如此多的话语，却没有任何地方说人能无罪。"他却反驳说："此处的问题，不是在于《圣经》对每种教义用什么话语。"可是《圣经》的说法恐怕不是没有缘由的，经上往往说人对罪无可推诿，却没有任何地方说人是无罪的，只有一位是例外，关于基督《圣经》明说："他是无罪的。"㉗ 同样，我们念到经上关于基督的祭司职分有话说："他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。"㉘ 这句话的意思就是，基督虽具有"罪身的形状"㉙，但实际上却没有罪。他若不是在其他方面都与罪身一样，就不能称为罪身的形状了。但经上还有一句话说："凡从上帝生的，就不犯罪，因上帝的道存在他心里，他也不能犯罪，因为他是由上帝生的"㉚；同时使徒约翰自己，似乎他还不是从上帝生的，否则他是对那些还未从上帝生的人说的，他肯定地说："我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。"㉛ 关于这两节经文，在我写给马克立努斯的书信上，我已尽我所能地仔细加以解释。在我看来，上面所引经节"他也不能犯罪"，是指"他不应该犯罪"的意思，因谁会如此愚蠢，说："人应该犯罪"呢？事实上，所谓犯罪，无非是指作不应该做的事。

16 伯拉纠将使徒雅各的一句话变为问句，来曲解其意义

使徒雅各说得很不错："惟独舌头没有人能制伏。"㉜ 在我看来

㉗ 林后5：21 ㉘ 来4：15 ㉙ 罗8：3 ㉚ 约一3：9 ㉛ 约一1：8
㉜ 雅3·8

伯拉纠对这句话的解释是错误的。他说："这句话好像是责难人的；使徒好像是说，'没有人能制伏舌头吗？'他好像用责难的语气说：'你能制伏野兽，难道不能制伏舌头吗？'这就是说，制服舌头比制伏野兽要容易。"这根本不是本节的意思。使徒雅各若认为易于制伏舌头，他就一定要在该节经文之后加上一段将舌头与野兽相比较的话。然而该节经文之后他说的，却是"舌头是不止息的恶物，满了害死人的毒气"，意即舌头比野兽和爬行物更有害，野兽只能吞食人的肉体，舌头却能致死人的灵魂，因为"诽谤的嘴，害死人的灵魂"[33]。所以雅各的意思并不是说，制伏舌头比制伏野兽容易，而是说在人里面有一个多么利害的恶物——舌头——它不能被人制伏；野兽可以被人制伏，舌头却不能被人制伏。他如此说，不是容许我们对这恶物加以疏忽，让它继续不断地来伤害我们，乃是要我们因舌头的邪恶，祈求上帝施恩帮助，使我们能以制伏它。雅各并没有说"舌头是不会被制伏的"，而是说"没有人能制伏"，以致当舌头被制服的时候，我们就可以知道，这是出于上帝的怜悯、帮助和恩典。因此，人要努力制伏舌头，而努力的时候，要祈求上帝帮助，舌头也要祈求能被制伏，而制伏者乃是上主。上主曾经对他的门徒说："因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的。"[34] 这句话是要警戒我们去制伏舌头。我们凭自己的能力一旦失败了，就要祈求上帝的帮助。

17 | 继续解释经文

雅各着重描写了舌头的恶毒，接着说："我的弟兄们，这是不应当的，"他说完因这主题所引起的一些事后，立刻加上一个劝告，指明人靠什么帮助才可以不至发生不应发生的事："你们中间谁是

---

[33] 智慧书1：11　[34] 太10：20

有智慧有见识的呢？他就当在智慧的温柔上显出他的善行来。你们心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争，就不可自夸，也不可说谎话抵挡真道。这样的智慧，不是从上头来的，乃是属地的，属情欲的，属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争，就在何处有扰乱，和各样的坏事。惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。”[35] 这就是制伏舌头的智慧，是从上头来的，不是从人心里来的智慧。难道还有人敢于把这智慧与上

以色列人拜金牛犊　普桑作　1660

帝的恩典分开，自高自大地把它归于人吗？若是它可以为人所有，我为什么还要祈求上帝把它给我呢？他是不是应当反对这样的祈求免得它对那有能力履行公义的一切诫命的自由意志有削弱呢？如果他应反对的话，他也应当反对使徒雅各，因为后者教导我们说：“你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐予众人，也不斥责人的上帝，主就必赐给他，只要凭着信心求，一点不疑惑”[36]。这信心

---

[35] 雅3：13－17　[36] 雅1：5，6

是诫命驱使我们达到的，好使律法所指明的，由信心所完成。舌头没有人能制伏，只有从上头来的智慧才能制伏。由于舌头，“我们在许多事上都有过失”[37]。使徒所说的这个真理，与他后面所说的“舌头没有人能制伏”[38] 是一致的。

18 谁可算为属肉体的

这里有一经节，人不得引来反对这些经文，来证明人不犯罪的不可能，那就是“属肉体的智慧，就是与上帝为仇，因为不服上帝的律法，也是不能服。而且属肉体的人，不能得上帝的喜欢”[39]；他在这里所提及的，是肉体的智慧，而不是从上头来的智慧。再说，这经文所说“属肉体的”，明显不是指那些还未死的人，而是指那些按照肉体而活的人。但我们所讨论的问题，不是在乎这点。若可能的话，我倒希望听他论及那些按照圣灵而活的人。这些人虽然还在世上，从某种意义上说，却不是属肉体的。他们按照圣灵而活，那请问，他们是靠着上帝的恩典，还是靠着自己，以为在被造的时候，就已经被赋有充足的自然能力和固有的意志来成全律法？殊不知，那完成律法的，乃是爱[40]，而上帝的爱浇灌在我们心里，并不是由于我们自己，乃是由于所赐给我们的圣灵[41]。

19 无知的罪以及上帝赐智慧给凡祈求者

此外，伯拉纠也论及无知的罪，说：“人应当特别谨慎避免无知；无知之所以可责，乃由于人一疏忽便不知道他若稍加注意就必定知道的事。”其实，他宁愿对任何事都加以争辩，而不愿祷告说：

---

[37] 雅3．2 [38] 雅3：8 [39] 罗8：7，8 [40] 罗13：10 [41] 罗5：5

“求你赐我悟性，可以学习你的命令。”[42] 人不努力求知道什么是疏忽的罪，以为似乎靠着律法所定作各种献祭而得赎，这是一方面；人愿意知道，而不能知道，从而因无知违反律法，这是问题的另一方面。所以《圣经》吩咐我们，要从上帝那里求智慧，因为“他厚赐予众人”，就是赐给凡具有与此大目的相称的恒切祈求的人。

20 伯拉纠认为的必要之祈祷

伯拉纠承认：“人所犯的罪，需要上帝的救赎，因此人必要祷求上帝。”也就是说，在他看来祷告的目的乃在求得赦免；他自己承认，“凡已经作了的”，并不能被他所鼓吹的“人的本性的力量和人的意志”所“除掉”。因此，人需要救赎。而人需要帮助，才可免于犯罪，这一点他未说到，我在这里也读不到这样的话；很奇怪这个题目他连提都不提。主祷文却教导我们求上主赦免我们的债，并求上主保守我们不遇见试探。一个是求过去的过错得蒙赦免，另外一个是求将来的罪可得避免。虽然我们的意志必须赞同才能成就这事，但单靠意志还不够；因此，这样的祷告，既不是冗长的，也不是上主厌恶的。而你祈求你所能的事，这是再愚拙没有的了。

21 伯拉纠否认人的本性已为罪所损毁或败坏

现在你可以看出一个很有意义的事实，那就是伯拉纠竭力为人性的完整和无误辩护，并用“智慧的言语”以图反对《圣经》，使基督的十字架落空。但十字架永不会落空，反之，这样的智慧将要被灭绝。我们证明这点以后，愿上帝的怜悯临到他，使他对自己所

---

[42] 诗 119：73

说的这些话觉得惭愧。他说："首先我们必须要讨论，我们的本性是否因犯罪以致衰弱改变了。第一，我们要问，什么是罪？罪是一种本质吗？或不是本质，而仅是一个名词？若是后者，它就并不是一件事物，或一种存在，也不是一种本体，而只是错误行为。"接着，他补充说："我假定就是这样。如其为然，那没有任何本质的罪，怎能使本性趋于衰弱，或使之改变呢？"请你注意，他是多么无知，意图推翻《圣经》上最宝贵的话。经上说："主啊！求你怜恤我，医治我，因为我得罪了你。"[43] 若人没有受伤，没有受损害，没有衰弱，也没有败坏，又怎能说得着医治呢？既有什么必得着医治的，请问它是从哪里受伤害呢？你既然听见诗篇作者承认的事实，还需要怎么说呢？诗篇作者说："医治我的灵魂。"试问他，人怎样受了伤，需要医治？请听诗篇后面所说的话："因为我得罪了你"。恐怕伯拉纠会这样狡辩说："你说，'医治我的灵魂，因为我得罪了你'；请告诉我，罪是什么？罪是一种本质吗？或不是本质，而仅是一个名词而已，不是一件事物，或是一个存在，也不是一种本体，而仅是错误的行为呢？"于是诗篇作者要回答说："你的解释不错，罪不是一种本质，所谓罪不过是指错误的行为。"于是伯拉纠再加以追问说："那么，你为什么要说，'医治我的灵魂，因为我得罪了你'；罪既然不是一种本质，又怎能败坏你呢？"但诗篇作者既因受伤感到痛楚，就必不因讨论以致于疏忽了祷告，所以他要简单回答说："请你离开我，上主曾说'康健的人用不着医生，有病的人才用得着。（'康健的'当然指义人，'有病的'指罪人。）我来不是召义人，乃是召罪人'[44]。你若有能耐，你同上主去辩论这一点罢！"

---

[43] 诗41：4　[44] 太9：12，13

22 | 我们的本性怎样被那不足称为本质的罪所败坏

现在，你还不能看出这争论的倾向吗？他就是要废除《圣经》所说的“你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来”㊺。那么，请问，他怎能在没有病的地方施行拯救呢？该福音书所说的罪，即基督的子民必须被拯救出来的罪，是本质，而照伯拉纠所说，是不能败坏人的。弟兄啊！你记得你是一个基督徒，这是何等好的事情！相信，也许就够了；但你既坚持要讨论，如果你先有坚定的信仰，那也无害，反而有益。我们不要假定，人的本性不能为罪所败坏，反要相信《圣经》所说，人类的本性已为罪所败坏，再进而追问这是怎样造成的。我们已知道，罪不是一种本质。不必提别的例子，难道我们不知道，不吃饭也不是一种本质吗？因为绝食，是绝那作为本质的食物。虽然绝食不是一种本质，可是那绝食之身体的本质就要衰弱，健康就要受损，精神就要萎靡不振而极度疲乏，即使身体还能继续活下去，但它因绝食受了摧残伤害，就难再吃食物。同样，罪不是一种本质，而上帝是本质，也是至高的本质，只有他才是人类属灵的真正食物，人若不服从而与他隔绝，以致无能，不能接受所应当接受的，这就像诗篇作者所说：“我的心被伤，如草枯干，甚至我忘记吃饭”㊻。

23 | 亚当因基督的怜悯得蒙拯救

请你们注意，他怎样用一些似是而非的观点，试图反对《圣经》的真理。上主耶稣名字的原义，乃是他要将自己的百姓从罪恶

㊺ 太 1：21　㊻ 诗 102：4

中救出来，他说："康健的人用不着医生，有病的人才用得着；我来不是召义人，乃是召罪人悔改。"[47] 使徒也说："基督耶稣降世，为要拯救罪人，这话是可信的，是十分可佩服的。"[48] 但伯拉纠却说一番与"这话是可信的，是十分可佩服的"相反的话，他说："我们不能说这病是由罪所致，不然就不免说，罪的刑罚叫人犯罪更多了。"我们甚至为婴孩也求助于至大医生；但伯拉纠却问："为什么要寻求他呢？他们是康健的人，而你却为他们去寻求医生。甚至亚当也不是为这样的缘故被判定死，因为他后来并没有犯罪。"教会教导我们相信，亚当也靠主基督的怜悯得救赎，而伯拉纠在此之外添加，仿佛他曾听说亚当后来有完全的义一般。伯拉纠说："至于亚当的后代，他们不但不比他更衰弱，而且比他成全了更多的诫命；亚当忽略完成一条诫命，而他的后代可说比他成全了更多的诫命。"从这些亚当所生（当然不是亚当所造）的后代，伯拉纠若定睛看，就可知道，他们不但没有能力遵守诫命，而且一点也不明白诫命，甚至当他们饥饿的时候，他们也难能吃奶呀！就是这样的人，必可因上主的恩典，在教会里得蒙拯救，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。但这些人却否认这样的恩典，自认为具有比那创造人类的上主更深的见识，因此用不健全的话肯定婴孩是健全的。

24 罪就是罪的刑罚

伯拉纠说："若罪人变得衰弱，以至于更加犯罪，那就等于使罪本身作为罪的刑罚。"他却不曾想，真理之光离弃那违反律法的人，是多么应当，而这人一旦被光所离弃就成为眼瞎的，因此一定会犯更多的罪，甚至跌倒，受辖制，既受辖制爬不起来，就要听见

---

[47] 太9：12 [48] 提前1：15

律法训示他寻求救主的恩典。难道使徒所说的那些人，不该受刑吗？他说："因为他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他，他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了"[49]。那昏暗当然就是他们的刑罚，而由于这刑罚——也就是说，由于他们失去了智慧之光，使心地昏暗，他们就陷入更严重的罪。他们"自称为聪明，反成了愚拙"。你若明白这话，就可知道，这是严重的刑罚；请看看这刑罚的结果如何，使徒说："他们将不能朽坏之上帝的荣耀，变为偶像，仿佛必朽坏的人，和飞禽走兽昆虫的样式。"[50] 他们所行的这一切事，都是由于他们罪的刑罚所致，使"他们愚拙的心昏暗了"。这些行为，虽然可算为刑罚，然而也是罪，所以使徒接着说："所以上帝任凭他们，逞着心里的情欲行污秽的事。"[51] 从这节经文可以看出，上帝怎样严严地惩治他们，任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事；同时也可以看出他们由于这样的恶行所犯的罪，使徒说："他们彼此玷辱自己的身体。"[52] 至于罪的刑罚本身便是罪，这个道理可以从下面的话看得更明白："他们将上帝的真实变为虚谎，去敬拜那受造之物，不敬奉那造物的主，主乃是可称颂的，直到永远，阿门。"使徒又说："因此上帝任凭他们，放纵可羞耻的情欲。"[53] 请看上帝的刑罚是多么众多，而且这刑罚又有更多更重的罪产生出来。"他们的女人，把顺性的用处，变为逆性的用处，男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事。"[54] 然后，为表明这些事都是罪，也是罪的刑罚，使徒就继续说："他们就在自己身上受这妄为当得的报应。"[55] 可见刑罚越多，所产生的罪也越多。往下使徒再说："他们既然故意不认识上帝，上帝就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事，装满了各样不义，邪恶，贪婪，恶毒，满心是嫉妒，凶杀，

---

[49] 罗1．21 [50] 罗1：23 [51] 罗1：24 [52] 罗1：24 [53] 罗1：25，26 [54] 罗1：26，27 [55] 罗1：27

争竞，诡诈，毒恨，又是才谗毁的，背后说人的，怨恨上帝的，侮慢人的，狂傲的，自夸的，捏造恶事的，违背父母的，无知的，背约的，无亲情的，不怜悯人的。”[56] 到这里，伯拉纠还敢说“罪不应如此受刑罚，以至罪人因受刑罚的缘故而犯更多的罪”？

25 上帝仅离弃那些应该被离弃的人。我们有能力去犯罪，却没有能力回到义路。死就是罪的刑罚，而不是犯罪的原因

也许他要回答说，上帝不勉强人去做这些事，不过离弃那些应该被离弃的人。他若这样说，是完全真实的。我已经说过，凡为公义之光所离弃，在黑暗中摸索的人，都是在黑暗面中行那些我所列举的黑暗行为，直等到他们听见并遵守经上的诫命：“你们睡着的人，当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了。”[57] 真理的主称他们为死人，因此经上说：“任凭死人埋葬他们的死人。”[58] 可见真理的主所指明为死了的人，就是伯拉纠以为不能为罪所损害或败坏的人。他达到这看法，乃在于他认为罪不是本质呀！没有人告诉他：“人之被造，就是能够从公义走到罪恶，却不能从罪恶回到公义。”人滥用败坏自己的自由意志，足够使他走到犯罪的地步；他既失去健康，若要回归公义，就需要一位医生；他既已死了，就需要一位起死回生的主。关于这样的恩典，伯拉纠却没有提说一个字，仿佛他自己的意志，既然足够毁灭他，也足够医治他一样。我们并没有告诉他，死亡是罪的原因，其实死亡不过是罪的刑罚；因为人遭受肉体的死，并不算犯罪，但心灵被它的生命之源——上帝——离弃而死，却是犯罪的原因，以致心灵不能不产生出死行来，直等到基督的恩典把它复醒过来。我们必不能说，饥饿和别样身体

---

[56] 罗 1：28－31　[57] 弗 5：14　[58] 太 8：22

的痛苦，足够产生罪。其实，当义人遭遇这些困难的时候，他们的生命才显得更高洁，他们因忍耐而克服困难，就获得更美好的荣耀；但这是出于恩典，出于圣灵，出于上帝怜悯的帮助。义人不是夸耀自己的意志，却由于谦虚地认罪而获得了克己制胜之力，因为他们知道对上帝说："你是我所盼望的，你是我所倚靠的"[59]。除非我们有了这恩典，这帮助，这怜悯，我们就不能活下去。但不知为何伯拉纠对这方面毫不提说。他甚至进一步公开反对那使我们得称为义的基督的恩典，而坚持说，只要有意志，本性就能行义。但罪人靠着恩典，因信从罪得蒙释放，但那因罪而来的肉体的死却还存在着，这道理我已经尽我所能，在我写给已故圣徒马尔克力努的书上解明了。

26 基督之死乃出于他自己的选择

伯拉纠说："我们的主能够死而无罪。"其实就是他的生，也是出于他怜悯的能力，而不是出于任何自然的条件；同样，他经历死亡，也是由于他自己的力量，这就是他把我们从死亡中救赎出来所付的代价。可是，他们要辩论试图推翻这个真理，说人类的本性既有自由意志，就用不着这样的赎价，可以靠自己的力量，从那黑暗的权势和那掌死权的[60]，进入我主基督的国里[61]。然而当我主临近受苦的时候，他说："看哪！世界的王将到，他在我里面毫无所有。"[62] 意即世界的王在他里面找不到任何罪恶，因此无权辖制他，毁灭他。他接着补充说："但要叫世人知道我遵行我父的旨意，起来，我们走罢。"[63] 他的意思是，我去死，并非因罪的强迫，乃是自愿遵行上帝的旨意。

---

[59] 诗71：5 [60] 参来2：14 [61] 参西1：13 [62] 约14：30 [63] 约14：31

27 靠着上帝的怜悯，恶亦有用处

伯拉纠说："什么恶也不能作为任何善的原因。"可是，有许多人因刑罚而革新，难道刑罚是好的？可见靠着上帝奇妙的怜悯，有些恶有其用处。诗篇作者说："你掩了面，我就惊惶"的时候，难道他所处的情形是好的吗？一定不是，但是这种惊惶对他的骄傲是一剂良药，因为在平安稳妥的时候，他曾说"我永不动摇"[64]；以致将那从主领受的，当作自己的。"因为他有什么不是领受的呢？"[65] 因此，上帝要教导他从何处领受了，好叫他在骄傲中所失去的，可以在谦卑中恢复。所以，他说："主啊！你曾施恩，将力量加在我的美上。"[66] 意思说在我富有的时候，我惯常说"我永不动摇"，其实我所得的，都是从你，不是从我自己而来的，于是最终你向我掩面，我就惊惶。

28 偏离正路者的心态。对有些异端，我们当作的不是争论，而是祷告

骄傲使人的心完全不能领略这个道理，但上主是伟大的，能使我们领略到。事实上我们的倾向常常是愿意追求怎样给那些反对我们的错误论调，作最好的答复，而不愿深深思量我们若脱离错误，这乃是怎样有福分。鉴于此，我们对待这些人的时候，要谨慎地不是用辩论的方法，乃是要为他们和我们自己祷告。我们的立场并不是说："为了要有上帝的怜悯，所以罪必须存在。"这句话不过是他从自己的想象所提出的异议，但我巴不得完全没有这种需要上帝怜悯的苦难呀！在人还未因犯罪而变为软弱时，人越容易避免罪，罪

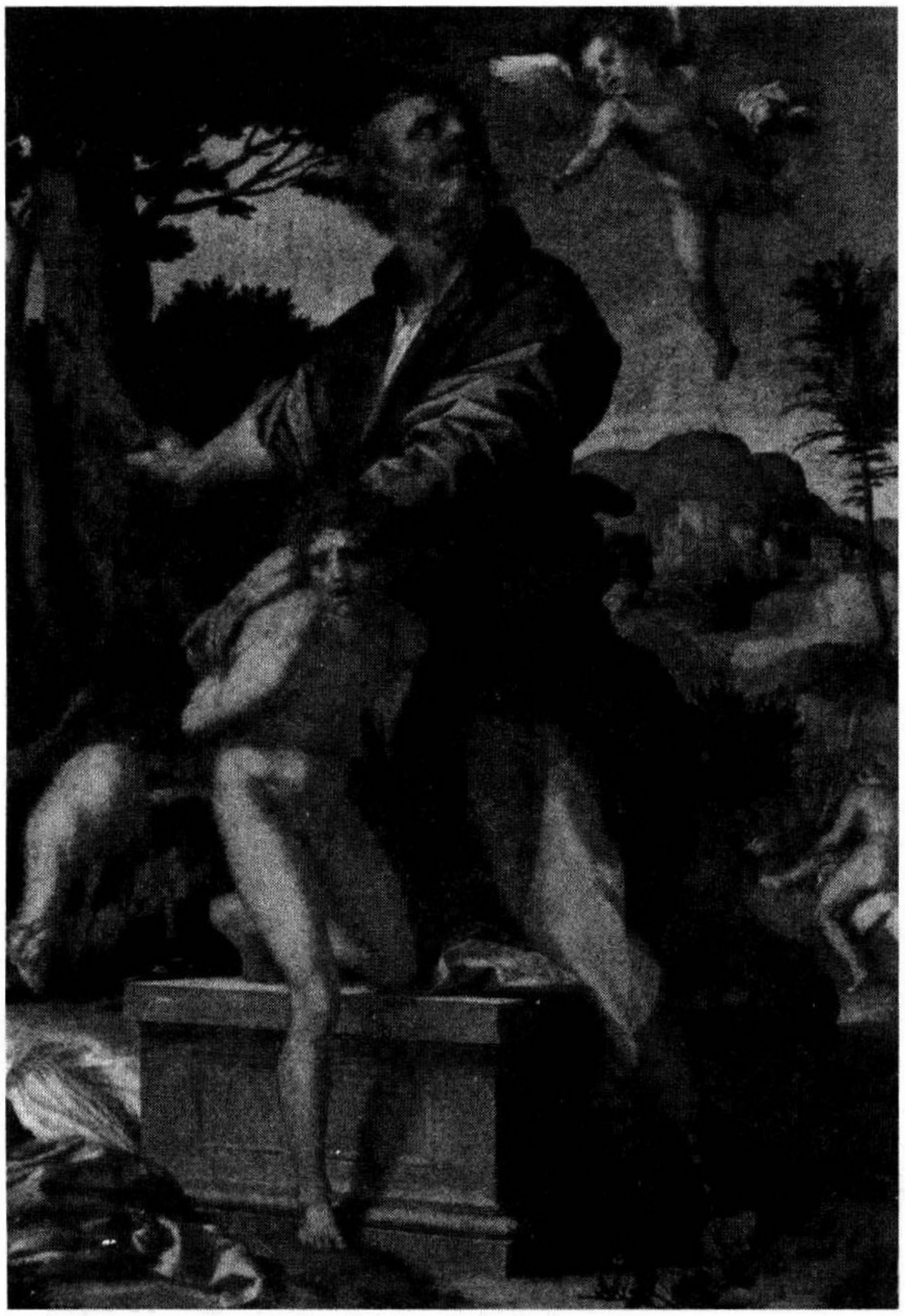
---

[64] 诗30：7，8 [65] 林前4：7 [66] 诗30：7

就是更恶的，而其刑罚也是最公义的，即犯罪的人受那与他的罪恶相称的报应；也就是说因人轻视主，不顺服主，所以他也失去他那原来在某种范围内所具有肉体的顺服。现在在我们肢体里面，罪的律与我们心中的律交战；我们既然生在这罪的律之下，就不可埋怨上帝，也不可妄图否定这最清楚的事实，反要寻求上主的怜悯，来代替刑罚。

29 一个表明人行善必须有上帝恩典的例喻

请注意，伯拉纠是多么谨慎地说，“当人需要恩典的时候，上帝当然就把恩典赐给他，因为人犯罪以后，需要恩典的帮助，而不是因为上帝愿意有需要恩典的事发生。”你们岂不见他不说，上帝的恩典，是阻止我们犯罪所必需的，而是因为我们已犯了罪么？然后他又说：“这正如一个医生随时准备医治受伤的人，但他并不希望一个康健的人受伤。”假若这个例喻适合他们所讨论的题目，那么人的本性就一定不会因罪而受伤，因为罪不是一种本质。正如一个因受伤而瘸腿的人得了医治，是要叫他将来健步行走；同样，这位天上的医生医治我们的疾苦，不但是要叫这疾苦不再存在，而且要叫我们从今以后能行正路。然而即使得了医治，我们除非靠着上帝不断的帮助，仍不能行正路。恰如医生施行医术以后，为求使病人从此以后能按时得着身体上适当的营养，获得合用的帮助，就把他交托给上帝，因为只有上帝才能帮助一切生活在世上的人，并赐与医生在医疗过程中所使用的工具。医生所用的医疗，不是出于他所创造的任何医术，而是出于上帝的丰富，他创造了康建的人和有病的人所需要的一切。而当上帝藉着“在上帝和人中间的中保，我主耶稣基督”，使病人在灵性上得蒙医治，使死人得以复活，那就是说，上帝使罪人得称为义，使他完全恢复健康，有丰盛的生命与公义，那人若不离弃上帝，上帝也必不离弃他，要永远与他同在，



上帝试验亚伯拉罕　安德雷亚作　1525－1530

使他过敬虔和公义的生活。如同身体上的眼睛，即或是完好的，若不藉着光，也不能见；人也是一样，就算他完全得称为义，若不藉着公义永恒之光的帮助，也不能过一种圣洁的生活。因此，上帝医治我们，不但是要涂抹我们已犯的罪，更要使我们不再犯罪。

30 罪被罪除掉

伯拉纠真是善辩，随他的喜好翻转，把一句话弄成："为要废掉人骄傲的机会，他活着必须不能无罪。"伯拉纠认为，"最大的荒唐和愚拙，莫过于认为若要使人无罪，必须先有罪；因为骄傲本身

便是罪。”他这样说宛若说伤处不需伴随有痛，开刀也不会发生痛，无痛就能止痛一样。我们若不曾有过这种以痛止痛的经验，而只是在世上某个从未发生这种事的地方道听途说，那么，也许我们还会附和这个人的话说，以痛止痛是最愚拙的说法了。

31 天上的医生所采用的医治法，不是从病人，乃是从他自己而来。义人存敬畏之心的原因

他们说：“但是上帝能医治各样的病症。”自然，上帝行动的目的，就是要医治各样的病；但他随自己的判断而行动，而不是从病人吸取医治的方法。无疑，他愿意赐给他的使徒大能大力，可是他仍对他说，“我的能力，是在人的软弱上显得完全”[67]；而且保罗屡次求告上帝，上帝仍不使那“在他肉体上的一根刺”离开他，却告诉他说，这根刺加给他，乃是“恐怕他因所得的启示甚大，就过于自高”[68]。一切别的罪只在恶行上得势，惟独骄傲是在行善时必须提防的。因此经上警戒人说，不可把上帝的恩赐归功于自己的能力，以至于自傲，免得他们因此沉沦灭亡，以致他们倒不如不行善还好些。经上对他们说：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫，因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就他的美意”[69]。上帝既然在我们心里运行，为什么要恐惧战兢，而不悠闲自在呢？这岂不是为求使我们不骄傲么？我们必须有善的意志，才可以行善，但正如此我们的心灵极其容易看我们所成就的善为自己的，并在平安稳妥的时候自夸说“我永不动摇”[70]。因这个原因，那按其美意在我们的美上再加上力量的上帝，就暂时离弃我们，而那自夸的人就不免惊惶，然惟有心里的忧伤，才能医治骄傲的顽症。

---

[67] 林后 12：9　[68] 林后 12：7－8　[69] 腓 2：12，13　[70] 诗 30：6

32 上帝多少离弃我们，乃是要叫我们不生骄傲之心

并没有这样的话对人说："你要无罪必须先有罪。"而是说："上帝在某种程度上离弃你们，而后果是你们生骄傲的心，由此你们知道，你们不是属自己的人，乃是属上帝的人[71]，并学会不可骄傲。"甚至保罗生命中的那件事（注：指保罗肉体上的一根刺），是如此奇妙，若不是保罗自己作见证，使人不能否认，那岂不是难以置信吗？信主的人难道不知道第一个犯罪的因素是从撒但而来，而撒但是一切罪恶的源头吗？虽然如此，还有些人被"交给撒旦，使他们受责罚，就不再谤渎了"[72]。这句话怎么解释呢？难道撒旦的作为还要由撒旦的作为来制止吗？这样的问题，并不是太正确的，听起来似乎有几分正确性，可是一旦加以思考就知道它们是没有意义的。伯拉纠所用的比喻，暗示他要我们回答的话，他说："我还要说什么呢？假若我们相信以罪治罪的话，那么，我们也能相信以火灭火了。"火不能灭火，这并没有关系，但我已经说过，痛能止痛。人若知道怎样行的话，毒也能攻毒；他若注意有时某种热药也可用来退热，或者他也肯承认以火灭火的道理。

33 每样罪不都是骄傲，但骄傲可说是一切罪的开端

伯拉纠说："但是我们怎能把骄傲从罪分别出来呢？"既然骄傲本身显然就是罪，他为什么要提出这一问题呢？他说："凡罪都是骄傲，而凡骄傲都是罪；请问，罪是什么，看你是否可以找出什么

---

[71] 参林前6：19　[72] 提前1：20

罪不是骄傲。”接着，他发表了这看法，并试图加以证明说：“假若我没有错的话，一切的罪都是对上帝的轻视，而对上帝的轻视无非就是骄傲。有什么比那样表现轻视上帝可算为骄傲呢？因此，一切的罪也是骄傲，如同经上说，骄傲是一切罪的开端。”[73] 他若多寻求查考，就会知道，在律法上骄傲的罪与其他的罪，大有分别。有许多罪是由骄傲而来的，但并非凡做错了的事都是因骄傲而做的——至少那些由无知，或软弱，以及许多因哭泣和哀痛而犯的罪，都不是由骄傲而来。虽然骄傲是一种大罪，但骄傲与其他的罪不同，如我所说的，大部分的骄傲，并不是见于邪恶的行为里，乃在善的行为里。从别的方面看，他那句话“骄傲是一切罪的开端”也有其可取之处，因魔鬼的堕落是由骄傲来的，而罪是从魔鬼来的；而且后来魔鬼用其恶毒与嫉恨攻击那仍然站立得住的人时，他用那使自己堕落的骄傲去陷害人。蛇在引诱时用骄傲的方法乘虚而入说：“你们便如上帝。”[74] 因此，经上说：“骄傲是一切罪的开端”。而“骄傲的开端，就是离开上帝”[75]。

34 | 人犯罪是由于自己，罪得医治却是由于恩典

伯拉纠又说：“再者，人若以为他所有的过犯，不是出于他自己，他怎能来对上帝认罪呢？而罪，若是不能避免的，就不是出于他自己；反过来说，若真是出于他自己，那无非是自甘情愿的，而凡是自甘情愿的事，就可得以避免。”我们的回答是：毫无疑问，罪是由于罪人自己，但人之所以犯罪，是由于有一个还未得医治的病，即罪在人身上根深蒂固，而这源于他不好好地使用医药。由于这样的病，人越来越堕落，以致他或由于软弱，或由于眼瞎，就犯许多的罪。因此我们必要为他祈祷，叫他得医治，从此以后过着一

---

[73] 传道经 10：13　[74] 创 3：5　[75] 传道经 10：12，13

种康乐的生活；他也切不可骄傲，仿佛他能靠那败坏他的力量得医治似的。

35 上帝为什么不即时医治骄傲？骄傲如何潜伏地成长？预先与后来的恩典

讲论这题目时，我要承认我对于上帝更深奥的隐秘之无知。上帝为什么不即时医治那甚至在行善时埋伏在人心里的骄傲根源呢？为了使骄傲得以医治，虔诚的人曾哭泣哀号地求救主伸出他的右手，救助他们能胜过骄傲，将骄傲打得粉碎。当一个人用善行战胜了骄傲，他感觉到快慰之时，他抬起头来，说："看哪！我活着，你为何这样得意？是的，我活着，正因为你得意。"这句仿佛已克服骄傲的话说得太早，其实骄傲的阴影必等到经上所说的正午，才归于消灭："他要使你的公义如光发出，使你的公平，明如正午。"不过你必按上一节所说的去行："当将你的道路显露给主看，并倚靠他，他就必成全。"[76] 可见成全的是上主，而不是如有些人所想的，以为他们自己能成全。诗人说"他就必成全"这句话的时候，显然他所指的，无非针对那些说，我们自己能成就，我们自己能使自己称义的人。在这事上，无疑我们自己也有所作为，但我们不过是与成全这事的上主同工，因为他的怜悯预先临到我们。他事先临到我们，使我们得医治；而事后，我们既得了医治，他也使我们得以强健。他事先临到我们，使我们蒙召；事后临到我们，使我们得荣耀。他事先临到我们，使我们能过虔诚的生活，事后临到我们，使我们常常与他同住；因为离了他，我们就不能做什么[77]。《圣经》提到这两种恩典的施行，一面说，"我的上帝要以慈爱迎接我"[78]，另一方面说"我一生一世必有恩惠慈爱随着我"[79]。因此，我们要

---

[76] 诗37：5，6　[77] 约15：5　[78] 诗59：10　[79] 诗23：6

用忏悔的心，把我们的道路显露给他看，而不用辩护的心歌颂它。所行的路，若是我们自己的，而不是他的，就无疑是迷途。我们显露道路的方法，是要向他承认我们所行的；我们无论怎样隐瞒自己所做的，却瞒不过他，因此，向上主祈祷忏悔，本为美事。

36 必须避免因行善而生的骄傲
宣讲恩典却不废弃自由意志

所以，他要赐给我们他所喜悦的事，好叫我们里面若有什么事使他不喜悦，也使我不喜悦。正如经上说，“他要从他的路，叫我们离开我们的路”[80]，意思说他要使他的路成为我们的路，因为这恩惠是他赐给凡信靠他并盼望他行这事的人。有一条义路，是他们所不知道的，因他们“向上帝有热心，但不是按着真知识”，想要立自己的义，就不服上帝的义了。律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”[81]。他已经宣告说：“我就是道路。”[82] 而对那些已经开始在这道路上行走的人，也有上帝的声音发出警告，免得他们自高，以为他们能在这道路上行走，乃是出于自己的能力。因此使徒对这些人说：“当恐惧战兢，作成你们得救的工夫，因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就他的美意。”[83] 诗篇也对这些人说：“当存畏惧事奉主，又当存战兢而快乐。要领教，恐怕他发怒，你们便在道中灭亡，因为他的怒气快要发作。”[84] 诗篇作者并不是说“恐怕他发怒，不将义路指示你们”，或说“不引领你们走入义路”；而是在你们甚至已行义路以后，他警戒说：“恐怕你们便在道中灭亡。”若不是骄傲的缘故，怎能有在道中灭亡的事呢？我常说，也要在这里重复说，就是在行善的事上，就是在那义

---

[80] 参诗44：18 [81] 罗10：2-4 [82] 约14：6 [83] 腓2：11，12 [84] 诗2：11，12

路上行走时，也有骄傲的危险，人必须提防，免得他把当归给上帝的归给自己，却最终丧失了那属上帝的，单剩下那本属自己的。因此我们要按诗篇作者的结论去行："凡投靠他的，都是有福的。"[85]这样，我们既对上帝说，"主啊！求你使我们得见你的慈爱"[86]，他就会成就这事，把他的道路指示我们。我们既祷告说，"又将你的救恩赐给我们"[87]，他就把他那平坦的道路赐给我们，使我们行走在其中。而既然我们说，"主啊！求你将你的道指教我，我要照你的真理行"[88]，他就必引领我们行在这道中。我们若向他说："就是在那里，你的手必引导我们，你的右手，也必扶持我"[89]，他必要引导我们走他的道路达到应许之地。他也要牧养我们与亚伯拉罕、以撒、雅各坐席的人，因为经上说："他必叫他们坐席，进前伺候他们"[90]。我们这样说，并不是是要废弃自由意志，而是要宣讲上帝的恩典，因为这些恩赐的好处，只归于那使用自己意志的人，然而他要谦虚地使用，不可骄傲，仿佛是出于他自己的能力，好像他自己的能力足够使他在义上得以完全似的。

37 人即使完整无罪也不能与上帝等同

伯拉纠说，有些人反对他，提出异议说："人若无罪，就与上帝等同了。"其实就是天使也不能因无罪而与上帝等同。这一异议并不是我的看法。我认为受造者永不能与上帝等同，即使我们圣洁完全得无以复加也不能。有人说，我们一旦达到登峰造极的地步，就要变成上帝的本质，像他一样。但请他们说这话要谨慎考虑；至于我，我必要承认，我不敢如此张狂说话。

---

[85] 诗2：12 [86] 诗85：7 [87] 诗85：7 [88] 诗86：11 [89] 诗139：10 [90] 路12：37

38 | 即使为谦虚的缘故，我们也不可说谎。谦虚不可虚假

但伯拉纠有一种意见，是我所赞成的。当人们对他说，“你所主张的似乎有理，但主张任何人都能无罪，这却是傲慢之极”，他回答说，这句话若是真的，就必不能算为傲慢了。他也很敏锐地反问说：“你若证明傲慢属于真理这一方，那结果岂不是你使谦虚属于虚假这一方吗？”所以，他极有理地决定了，谦虚属于真理一方，而不属于虚假一方。那么，经上说，“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了”⑨⓫，这句话我们用不着想，就知道是真实的，决不是出于谦虚而说的假话，所以，约翰补充说：“真理不在我们心里了。”其实，他若只说“便是自欺”也就够了，不过他注意到，有些人或许会想到，“便是自欺”这一句话，是用来指一件好事，所以他又补上一句话：“真理不在我们心里了。”这样他清楚地指出（伯拉纠也不能不同意），我们若说自己无罪，就是说完全不真实的话了；否则，谦虚就不免属于虚假，并失掉真理的赏赐了。

39 | 伯拉纠歌颂上帝是创造主，却不承认上帝是救主

此外，伯拉纠还自鸣得意，以为他维护本性，是为上帝辩护，其实他因断定本性是完整的，就否认了医生的怜悯。然而那创造他的上帝，也是他的救主。我们不可过于歌颂创造主，以致流于认为救主是多余的这种窠臼。我们可以用应有的称赞，尊重人的本性，

---

⑨⓫ 约一1：8

并将这些称赞归荣耀于创造主；但是，当我们对创造主衷心感谢时，更不可忘记他对我们的医治。我们必须承认，那为他所医治的罪，其来源并不是上帝，乃是出于人的意志，所以当受上帝公义的审判。然而我们既知道，我们曾有能力不犯这些罪，就要承认，我们的罪得着医治，乃出于上帝的怜悯，而不是我们自己的力量。可是，按照伯拉纠的说法，救主的怜悯与救助，只能赦免我们过去的罪孽，而不救拔我们避免将来的罪孽。他这话大错特错，他所说的不免使我们掉以轻心，并使“不叫我们遇见试探“这一祷告不再必要，仿佛这并不临到我们，而完全由我们自己左右。

40 《圣经》为何记某些人的罪？人恣情纵欲，好像非如此就是受了损失一样

他说的很不错：“在《圣经》上，我们念到某些人犯罪的事实，记载的目的，并不是要使我们对不犯罪感到绝望，以便在罪中得着几分安全感”。而是要使我们学习悔改的，谦虚并发现甚至在跌倒的时候，也不当对救恩绝望。因为有些人，当他们陷入罪里的时候，就绝望而归于灭亡。他们不但忽视了悔改的补救，而且作邪恶情欲的奴隶，恣情纵欲，好像他们若没有做到他们的情欲所驱使他们做的，就不免受了损失一样。其实是有一定的刑罚在等着他们。所以经上记载从前公义圣洁的人所犯的罪，对我们是大有帮助的，好叫我们避免那充满了危险与毁灭的精神。

41 圣人是否无罪而死

他很机智地问：“古时的圣人去世时，是否有罪呢?”我们若回答说“有罪”，那么，我们必认为他们人生的终局乃受了诅咒，这是不可想象的。但我们若回答说，他们“无罪”而死了，那么，这

句话就证明今世的人，至少在临死的时候，是可以无罪的。这问题虽很有意思，却忽略了一件事，就是义人也要祷告说："免我们的债，如同我们免了人的债。"[92] 我们的主基督在解释这祷文后，很正确地补充说："你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯。"[93] 这是基督吩咐我们每日在坛上向上帝献上的馨香之祭，表明我们即使在世上不能无罪，我们却能无罪而死，而出于无知或无能而随时犯的罪，可随时得以涂抹饶恕了。

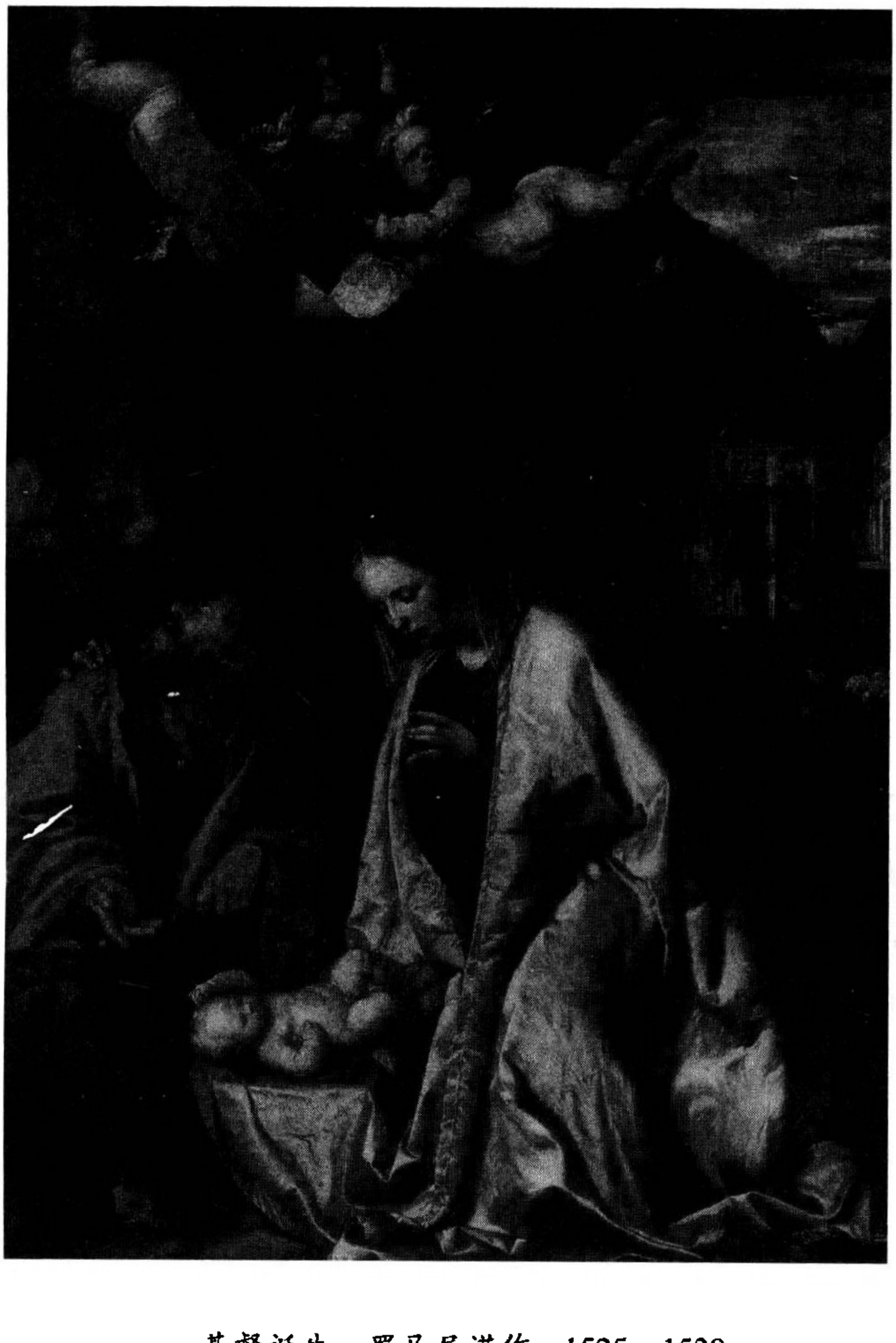
42 只有圣母马利亚可能是活着无罪的

接着，伯拉纠列举一些人，"他们不但活着无罪，而且还被看做过着一种圣洁的生活：亚伯、以诺、麦基洗德、亚伯拉罕、以撒、雅各、嫩的儿子约书亚、非尼哈、撒母耳、拿单、以利亚、约瑟、以利沙、米该雅、但以理、哈拿尼雅、亚撒利雅、米沙利、末底改、西缅、马利亚的未婚夫约瑟以及约翰"。同时，他又加上一些妇女的名字："底波拉、撒母耳的母亲哈拿、犹底特、以斯帖、法内力的女儿亚拿、以利沙伯。"他特别提出我们救主的母亲，说："我们必须承认说，她所过的是虔诚无罪的生活。"关于马利亚，我不愿提出罪的问题来，以免对我们的主不恭不敬；因为我们知道，他自己无罪[94]，也把战胜罪恶的丰盛恩典赐给那特别蒙恩怀孕生了救主的圣母。但除圣母以外，倘若我们可以把所提及的圣男圣女都聚集起来，问问他们，他们活在今世的时候，是否无罪，我们猜他们的回答该如何？他们要用伯拉纠的话回答呢，还是要用使徒约翰的话呢？若向他们提出这样的问题，他们无论在今世有多么圣洁的生活，岂不仍然要同声说："我们若说自己无罪，便是自欺，真理

---

[92] 太6：12 [93] 太6：14 [94] 约一3：5

不在我们心里了。”㊺ 难道他们的回答过于谦虚，而不是事实吗？伯拉纠已正确地决断说：“谦虚不可虚假。”可见，他们所回答的若是事实，他们一定是有罪的，而在另一方面，他们既谦卑地承认他们的罪，真理就在他们心里。但假若他们的回答是谎言，他们便还是有罪的，而真理不会在他们心里。



基督诞生　罗马尼诺作　1525－1530

㊺ 约一1：8

43 《圣经》为何没有记录下某些人的罪?

伯拉纠说:“也许他们要问我,难道《圣经》不能提及这一切人的罪吗?”无论谁向他提出这样一个问题,他们一定会说真实的话;虽然我知道伯拉纠不甘沉默,但我看不出他在哪里给了他们一个满意的回答。请注意他说了什么话:“涉及那些未被《圣经》提及好坏的人,这问题也许问得对;但涉及那些被《圣经》称许其圣洁的人,这问题就问得不对。《圣经》若知道他们犯了什么罪,就必定要提出来。”那么,请问,那些随着上主所骑之驴的人怎样呢?“前行后随的众人,喊着说:和撒那归于大卫的子孙,奉主名来的,是应当称颂的”[96];虽然当时有人怀着恶意,埋怨这些人说,为什么这样大声叫嚷?他们仍然不顾只管跟随。请问,他们这么大的信心是否达到了义?他若能的话,让他大胆告诉我们说,在这些群众当中,没有一个人心里是有任何罪的,假若这样说显得荒诞的话,那么,《圣经》为什么没有提到他们的罪,而只记载他们不凡的信仰呢?

44 伯拉纠辩护亚伯无罪

可能他也注意到上面所说的事实,所以伯拉纠继续地说:“但有的时候,在无数的群众当中,《圣经》也许不述说所有人的罪;可是在世界的起始,只有四个人存在的时候,《圣经》为什么不提出每人所犯的罪呢?这不可能是因为广大群众的缘故,那时还没有群众,岂不是因为《圣经》只能提及那已犯罪的人,而对不曾犯罪的人,没有什么可记载的吗?”于是,他更清楚地说:“在最初的世纪,《圣经》只提到有四个人存在,那就是亚当、夏娃和他们的儿子——该隐与亚伯。夏娃

---

[96] 太21:9

犯了罪，《圣经》明明地记载了；亚当也犯了罪，《圣经》也并没有不告诉我们；该隐也犯了罪，《圣经》也给我们一个同样的证明。《圣经》不但提及他们的罪，还指明他们犯罪的特征。倘若亚伯同样犯了罪，毫无疑问，《圣经》也会这样说出来，但《圣经》并没有如此提到；因此亚伯没有犯过罪，而且经上还指明他是一个义人。我们所念到的就该相信；我们所未念到的，就必不可添加。

45 为什么有人认为该隐的儿子是从他母亲夏娃生的？义人的罪。义人仍能有罪

伯拉纠说这句话的时候，他忘记了不久前他所说的话："人类繁衍以后，在这许多人当中，《圣经》可能未提及各人的罪。"他若记得这一点，他就会看出来，甚至在一个人里面，就有无数轻微的罪，甚至无法加以计数（即使可能，也是不必要的）。而记载在《圣经》上的，乃是范围之内所许可的，作为教导读者的例子。至于那时究竟有多少人以及有什么人活着，这是《圣经》所未提及的；因此，亚当和夏娃所生的儿女有多少，其名字都是什么，这一切我们并不知道。因这缘故，有些人不想到《圣经》上有许多事情是没有提及的，就猜想该隐与他母亲同居，生儿女，因为经上在该处未提到亚当的任何女儿，只是在以后补充说："亚当生儿养女"[97]，但这些儿女有多少，是什么名字，在什么时候生的，都未提及。《圣经》关于亚伯也是一样，他虽然被称为"义人"，但是否会耽溺于过度的嘻笑，或在无聊的时候任意开玩笑，或用贪欲的眼注视，或采摘果实太多，或贪食不消化，或在祷告的时候胡思乱想，以致不能专心于灵修，以及这类常有的事——这一切《圣经》都认为没有提及的必要。但是这些过失不是罪吗？使徒曾劝告我们

---

[97] 创5：4

要避免这样的事，说："所以不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲"[98]。因此我们每日要时时刻刻与不法和恶习争战。我们的眼睛一旦有意无意地注意到非礼之事，这恶一旦得胜了，结果是那已经在心里翻滚过的淫欲（因为心比身快，也无外面的障碍），就要在身体上干犯。人若尽力抑制这私欲，不去顺服它，也不"将他们的肢体献给罪作不义的器具"[99]，他就是配称为义的，但这只有靠着上帝恩典的帮助才行。然而，既然罪还是存留在许多小事上，当人不防备的时候，就抓住他们，因此他们虽是义人，却不是没有罪的。总之，那使义人被称为义人是上帝之爱，那么在义人亚伯身上，即使他在圣洁存当有的进步，可是他的亏欠，仍然是罪。这是确实的，人除非来到大能者的面前，使罪除去。哪个人能避免这样的亏欠呢？

46 我们要遵循《圣经》呢，还是要把人的意思添进去？

伯拉纠的结论当然说得好听："我们所念到的，我们就该相信，而我们所未念到的，就必不可添加；这是总括的道理。"恰好相反，在我看来，我们不必相信所念的一切，因为使徒曾说："但要凡事察验，善美的要持守"[100]。添上一些我们所未念过的，也并不是恶的，因为所添上的，虽然没有记在书上，却还是我们所经验过的。也许他要答复说："我说这句话，乃是指着《圣经》说的。"我巴不得他永不要添上与《圣经》相反的意思，又巴不得他愿诚恳地顺服听从《圣经》上记载的话说："这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。"[101] 又巴不得他不因否认人本性的败坏而轻看至高医生的恩典。我巴不得他

---

[98] 罗6：12 [99] 罗6：13 [100] 帖前5：21 [101] 罗5：12

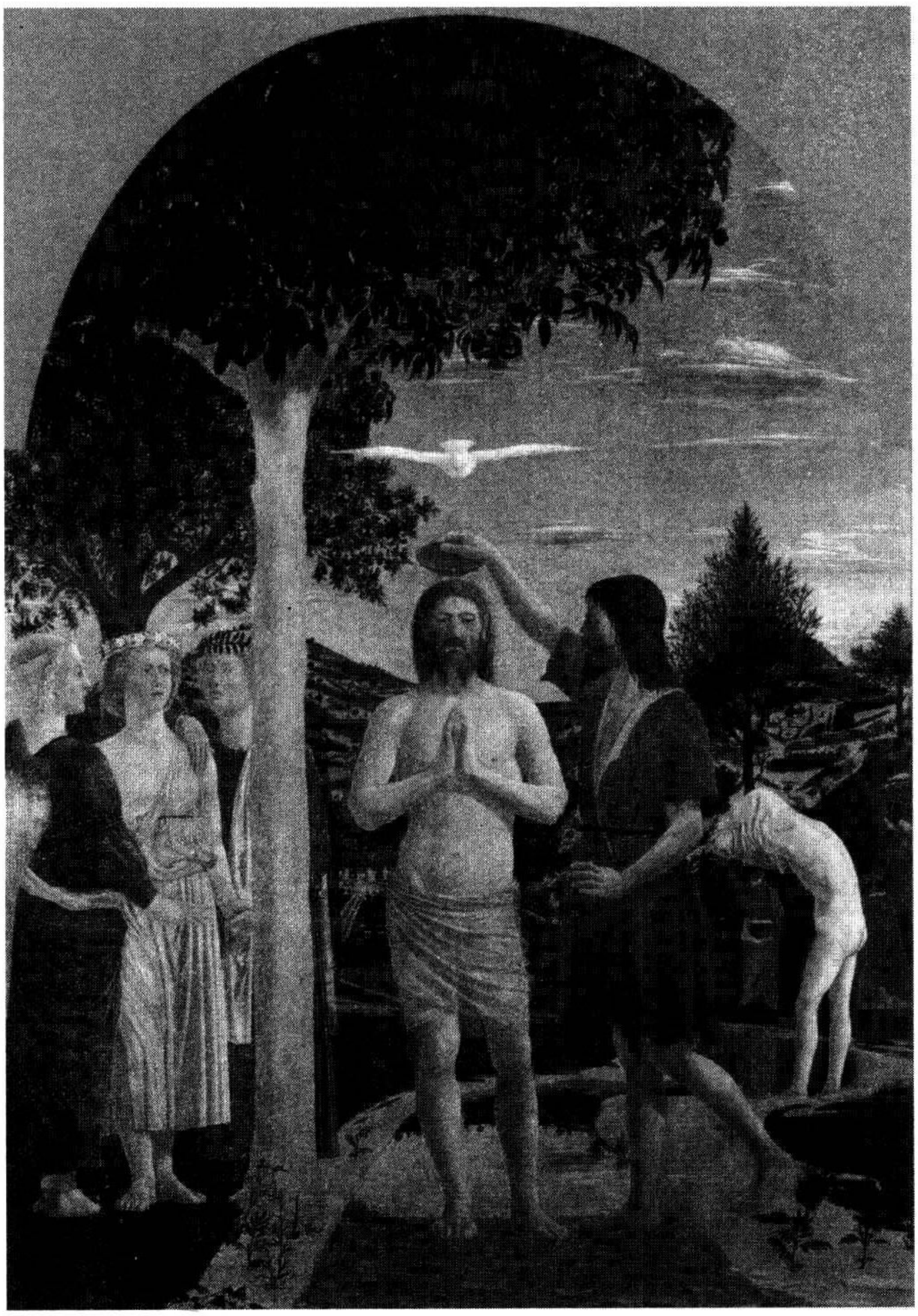
要以基督徒的身份来念到这一句话："除他以外，别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救"[102]，而不再坚持人本性的力量，不要再相信人可以靠自由意志，而不必靠救主的名来得救！

47 伯拉纠给予基督的地位

也许他认为所谓"靠基督的名"，乃是指我们藉他的福音，就可知道怎样去生活，而不是靠基督的恩典，可以得着帮助去过良善的生活。甚至这样的想法，也该使他至少承认说：在人的心灵里面，有一个可怕的阴影，人知道怎样去制伏狮子，却不知道怎样去生活。为要知道怎样生活，难道光有自由意志与自然律，就足够了吗？这是属人智慧的言语，使"基督的十字架落了空"[103]。但上主说："我要灭绝人的智慧"[104]，因为十字架是不会落空的；而他之所以灭绝人的智慧，为要坚立人所算为愚拙的福音，好使信靠的人都得着医治。若本性的能力藉着自由意志的帮助，便足以叫人知道当怎样生活，并有力量过一种圣洁的生活，那么"基督就是徒然死了"[105]，而"那十字架讨厌的地方就没有了"[106]。为什么我不可用这节经文来指他们呢？是的，我要用基督徒应有的忧伤来责备他们说：你们这要靠本性称义的，"是与基督隔绝，从恩典中堕落了"[107]，因为你们"不知道上帝的义，想要立自己的义，就不服上帝的义了"[108]。正如基督是"律法的总结"，同样他也是败坏的本性之救主，使凡信靠他的都得着义"[109]。

---

[102] 徒4：12 [103] 林前1：17 [104] 林前1：19 [105] 加2：21 [106] 加5：11 [107] 加5：4 [108] 罗10：3 [109] 罗10：4



基督受洗　弗兰西斯卡作　1442－1445

48 “世人”一词的意义

反对伯拉纠的人引证经文说：“世人都犯了罪。”[110] 可是伯拉纠回答说：“使徒说这句话的时候，很明显是指着那时的犹太人和外

[110] 罗3：23

邦人说的。”但我所引证的经文是：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”[111] 这包括了古代，也包括了近代，包括了我们，也包括我们的子孙。伯拉纠也引证一句经文，以证明“世人”一词，并不必是指毫无例外的众人，那经文是：“因一次的过犯，众人都被定罪，照样因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”[112] 他说：“无疑众人并不都因基督的义得称为义，而只是那些愿意服从他，在他的圣洗上得着洁净的人。”不过，他所引证的经文，并没有证明他所要说的。正如这句经文所说，“因一次的过犯，众人都被定罪”，并不把任何人作为例外；照样那下面一句，“因一次的义行，众人也就被称义得生命”，也不把任何人作为例外，不被称义得生命。这不是说众人都有信，都在他的圣洗上得着洁净，乃是说凡称为义的，无不藉相信基督，藉着他的圣洗得着洁净。所以“世人”一词的用法，乃是表明无论什么人，除了靠着基督以外，不能靠着别的方法得救。就如一个城市里面，被派的教师只有一个。我们说，他在那个地方教导众人；这句话是对的，但并不是说，凡住在城里面的人都受他的教，而是说，若不是他去教导众人，就没有人受教了。同样的道理，若不是基督使人称义，就没有人得称为义了。

49 惟独靠着恩典的帮助，人才能无罪。在圣徒身上，这种可能性与实现性并进

伯拉纠说，好了，我就这样同意了；经上所证实的，就是世人都是罪人。经上说，他们已经是这样的人，而不说他们不能成为别样的人。因此，“众人若都被证实是罪人，这并不足以驳倒我们的立场，因为我们所坚持的不是人实际是什么，而是他们能够成为什

---

[111] 罗5：12 [112] 罗5：18

么”。他承认得对，在上帝面前，“凡活着的人，没有一个是义的”[113]。但他却说，问题不在于此，乃在乎人有不犯罪的可能。在这个问题上，我大可不必据理反对他；在过去或现在或未来，有没有什么人，在今世的生活中，完全拥有上帝的爱，以致无以复加了（而只有这样才可算为真实、完满和全备的义），对这一问题，我不必争辩。我既承认人的意志一旦有了上帝恩典的帮助，是可成全这事，就不必再辩论，在什么时候，什么地方，或在谁的身上成就了这件事。我不反对这可能性，因为意志一旦得着了医治和帮助，在圣徒身上可能性就与实现性并进，尽我们得了医治和洁净的本性所能接受的，“上帝的爱藉着所赐给我们的圣灵，浇灌在我们心里”[114]。我们若要服侍上帝（而这是伯拉纠为本性辩护时所宣称的目的），就应当不但认识他为创造主，也要认识他为救主，总不要因替世人的能力辩护，仿佛那能力还是完整未受损似的，以致否认救恩的丰富。

50 上帝不吩咐不可能的事

伯拉纠有一句话，说得很对：“上帝不只是公义的，也是良善的，他这样创造人，人若愿意的话，可以过着一种无罪的生活。”谁不知道上帝造人完整无误，具有自由意志和过圣洁生活的能力呢？但目前的光景，是关于那个在路上被强盗打得半死的人，他负有重伤，失去了力量，虽愿有力量从义路走下去，现在却没有力量回到义路来；所以他被安放在店里，正在医治当中[115]。上帝不吩咐不可能的事，但吩咐你行你能行的事，并在你所不能行的事上吩咐你寻求他的帮助。现在我们知道了什么是可能的，什么是不可能的。伯拉纠说：“人凭本性所能行的事，就不是出于他的意志。”我

---

[113] 诗143：2　[114] 罗5：5　[115] 参路10：34

却说，人若能靠本性成为义，他的义，就不能说是出于他的意志，然而那由于他的软弱所不能行的事，靠着上帝的帮助，就能行了。

51 | 伯拉纠派与大公教徒之间的问题。古时圣人也因我们所信的基督得救

我们为何还在普通的事上周旋呢？我们要回到问题的中心，而这中心几乎完全集中一点。他说："目前的问题并不是现在或过去有没有任何在今生无罪的人，而是他们没有能力作这样的人。"同样，即使我承认说，过去或现在也许有人在今生无罪，但这并不等于承认他们之所以如此，乃是由于别的，而不是出于上帝的恩典，藉着我们的主"耶稣基督，并他钉十字架"[116]。其实医治古代圣人的信，就是现在也医治我们的信——那就是相信"在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣"[117]，就是相信基督的宝血，基督的十字架，基督的死和复活。我们既有与古人同样的信心，所以我们就相信，并因此宣告[118]。

52 | 恩典是问题的焦点

伯拉纠自己也提出，他之所以被基督徒所反对的一点，他说："但你会告诉我，那使许多人不安的地方，就是你不坚持说，人所以能够没有罪，是出于上帝的恩典。"的确，这就是使我们不安的地方，这是使我们反对他的焦点所在。他说得对，这正是叫我们难以忍受的一点。我们因爱别人和他们，坚持认为基督徒对这样的问题的立场是显然的，甚至不应当加以争辩。我们且听他这个点上怎样为自己辩护，他说："人是多么瞎眼无知，心思多么愚拙无教，

---

[116] 林前2：2　[117] 提前2：5　[118] 参林后4：13

这心思竟以为这一切的存在和保持，不应该归功于上帝，可以不必有上帝的恩典支持着。”我们若不知道他这句话的下文，只听到他这句话，甚至会以为那关于伯拉纠的传闻，和弟兄们所见证的是错误的，是不公道的批评。人现在或将来不犯罪的可能性，仅应归于上帝，还能说得比这更切实吗？这也是我们的主张。我们仿佛可以握手言和了。

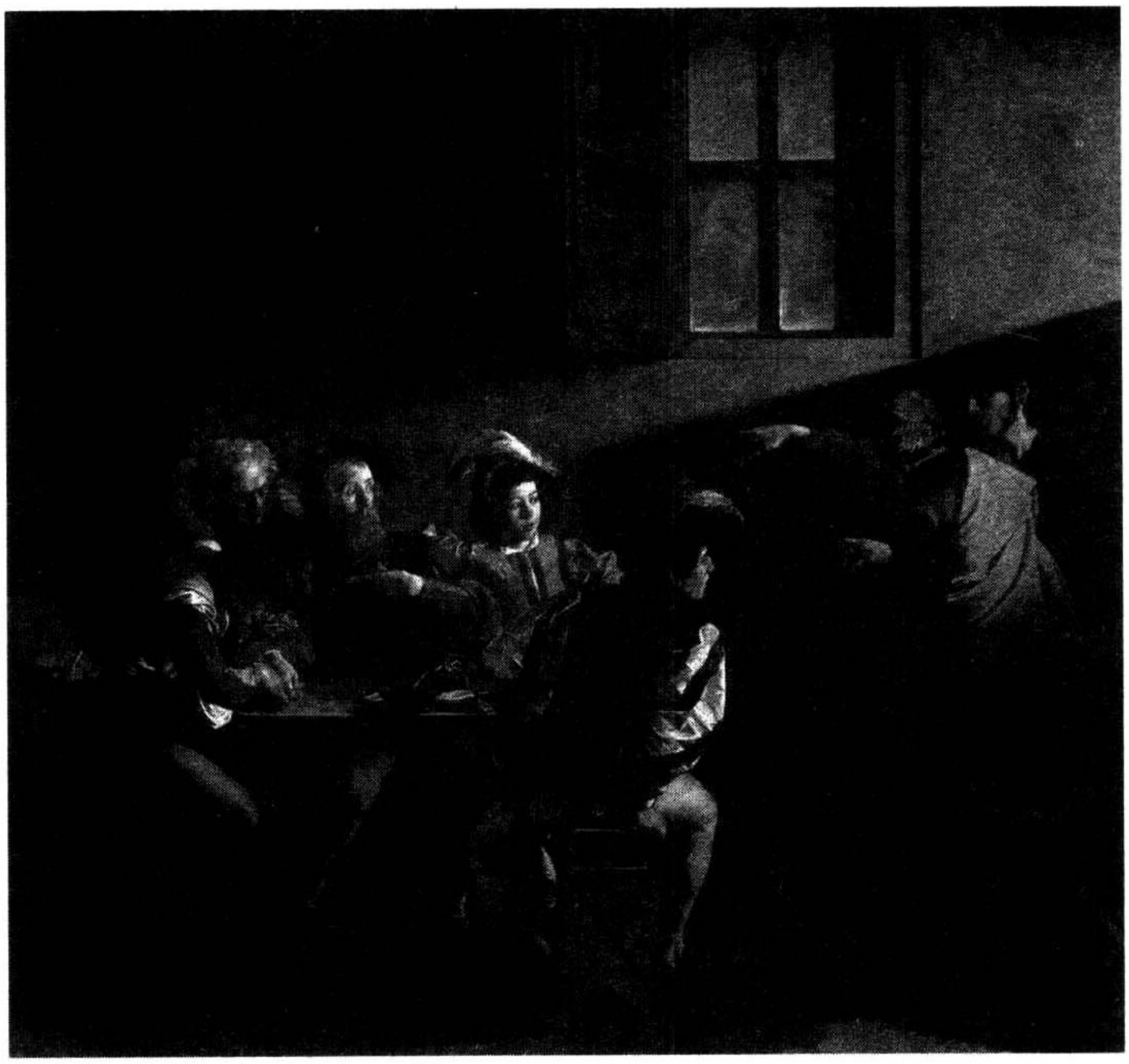
53 | 伯拉纠将能力与其应用加以区别

好了，还有其他事可以听的吗？的确还有，要听也要加以归正和防备的。伯拉纠下面说：“我们既然说，人的能力完全不出于人的意志，而是出于创造自然的上帝，那么，怎能说那特别被认为是出于上帝的能力，反缺少上帝的恩典呢？”我们现在开始看出他的意思来，为免误会起见，他更细心解释说：“为使这一点更明了，让我们作更详细的研讨。我们肯定说，任何事的可能，并不是在乎人意志的能力，而是在乎本性的必然。”接着他再以例证和比喻来说明他的意思，说：“譬如我说话的能力、我说话的可能，不是出于我，但我说不说话，却是出于我，出于我的意志。既然说话动作是出于我自己，所以我可以说，也可以不说。既然我说话的能力不是出于我，不是出于我的决断力和意志，那说话的能力是我不能不有的，甚至有时我愿意不具有说话的能力，但我却不能把它除去，除非把说话的器官除去。”其实，他若愿意，可以提出许多方法，除去说话的可能性，而无需把说话的器官除去。譬如，有人突然遭遇意外，以致损坏了他的声音，虽然说话的器官依然存在，可是他不能说话了，因为声音本身不是一个器官。他说话之肢体内部也可能受了伤，而失去说话的能力。我不愿咬牙嚼字，因为他们可以回答说，肢体的内部受了伤，等于失去了肢体。但我们也可以用绷带将口蒙住闭塞，使之不能开口说话，这样我们在以前有能力把口闭

着，现在却没有能力把它张开。

54 在必然性与自由意志之间，并无矛盾

这一切对我们的题目有什么关系呢？请看伯拉纠的话，说："凡为自然的必然性所拘束的，就被剥夺了意志的思考和决断。"这



呼召马太　卡拉瓦乔作　1601

话是靠不住的。比方说，我们由于一种无以言表但有利于我们的自然的强迫，决不能不愿意过幸福的生活，但我们不能就此下结论说，我们愿意过幸福的生活，并不属于我们的意志。我们也不能主张说，上帝不能愿意犯罪，所以他的义不出于意志，而出于必然。

55 接续前面

请注意伯拉纠接着说的话：“我们听、嗅、视，都出于我们，可是我们听、嗅和视的能力，却不是出于我们，而是出于自然的必然性。”他说这句话的意思是什么，若不是我不知道，便是连他自己也不知道。我们若愿意的话，可以毁灭视官而自瞎；这样，既然不看的必然性在乎我们，怎能说，看的可能性不在乎我们呢？而且，即使我们视官健壮，但我们不一定在愿意看见时就能看见——或是因为夜间没有亮光，或是因为我们被关在一个黑暗的地方。因此我们怎能说，看都是在于我们自己的能力呢？同样，他说我们能听或不能听，都不在于我们，而在于自然的必然性；但实际上听或不听，都是在于我们自己的意志。他岂不知道，有许多声音，譬如挨近我们的锯子的辘轧声和猪的鸣叫声，是我们不愿听的，若耳朵塞不住，不能不听到呢？既然耳朵塞不住，那么，只要我们耳朵不聋的话，不听不在我们能力范围之内。但另一方面，塞住耳朵时，我们也许可使耳朵不听见，这足以证明，甚至不能听到，也在我们能力范围之内。至于他论嗅觉所说，“有否嗅觉的能力，并不在于我们的力量，可是，嗅或不嗅却在乎我们”，即在于我们的自由意志，他的观察和思考岂不是很粗心呢？让我们设想，有人把我们的手紧紧绑住，却对我们的嗅觉未加任何伤害，把我们放在有恶臭的地方，那么我们不管怎么不愿意嗅，也已经失去了不嗅的力量，每当呼吸的时候，我们就吸入那不愿嗅的气味。

56 完好的本性也需要恩典的帮助

他的这些比喻，可见都是虚假的，他所指出的意义也是如此。他继续说：“同样，关于不犯罪的可能性，我们必须知道，不犯罪

乃是在于我们，而具有不犯罪的能力却不是在于我们。”即使他所说的是指我们现在没有完好的本性也不正确[119]，因为我们得救是在乎盼望，只是所见的盼望不是盼望，但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候，虽然犯罪是在于我们自己，但避免犯罪，却不是在于我们自己。即使在本性完好时，还是需要有上帝的帮助，赐予凡愿意接受的人，有如明亮的眼还需要光才能看见。既然他所论的是现今生，那么灵魂必因这朽坏的身体而降低，理智也因属地的肢体而败坏。我真惊奇他认为我们若没有救主医治的帮助，单凭自己的力量，就可以避免犯罪，好像不犯罪的能力是出于人的本性一样。其实这样的论调，足以证明本性的败坏，因为它竟看不出自己的污点。

57 上帝不会犯罪，不会死，不会毁灭自己，这并不减损他的全能

伯拉纠说：“既然不犯罪是在于我们自己，那我们就能犯罪，也能避免犯罪。”那么，若有人说，“既然避免不快乐的意愿是出于我们，我们就能愿意有快乐，也能不愿意有快乐”，这又如何理解呢？人再怎么愿意，我们决不会愿意不快乐，而不快乐的事是与其意愿相违背的。同样，既然不犯罪是上帝的属性，难道我们便敢说，他可以犯罪，也可以避免犯罪吗？我们断不能说，上帝能犯罪。虽然上帝也不能死，也不能背乎他自己[120]，但我们不能像一般愚拙的人，以为他这种“不能”足以损害他的全能。那么，伯拉纠的意思到底是什么？这一点他既不愿意说清楚，还想说服我们么？他进一步说：“既然避免罪的能力，不是由于我们的意志（乃由于本性），所以即使我们愿意不具有能力避免犯罪，却不能因此就不

---

[119] 参罗 8：24，25　[120] 提后 2：13

具有能力避免犯罪。”这是一个极其复杂的句子，意思很模糊，但也许可以把他的意思说得更明白：“因为避免犯罪的能力，不是出于我们，所以，无论我们愿意或不愿意具有这能力，我们仍然能避免犯罪的呀！”他不是说：“不管我们愿意或不愿意避免犯罪，我们不犯罪”，因为我们愿意，也一定犯罪；他乃是说，不管我们愿意或不愿意，我们具有不犯罪的能力，这能力，他说是我们的本性所固有的。一个人若有强壮完整的腿，我们自然可以说：“不管他愿意或不愿意，他具有行走的能力。”不过他的腿若断了，无论他怎样愿意，他却没有行走的能力了。他所说的本性就是如此败坏了。“灰尘何竟骄傲？”[121] 本性是败坏了的，需要医生的救助，所以它呼求说：“主啊，求你帮助我”[122]；“求你医治我”[123]。他为什么要非难本性的呼声呢？他这样坚持说，本性已具不犯罪的能力，这却危害本性去寻得医治。

58 虔诚与敬畏上帝的人也有时抵挡恩典

请注意伯拉纠为证明他的立场所补充的话，他说：“本性的固有能力，既是与本性分不开的，就不能为意志所废去。”那么，保罗为何说“使你们不能作所愿意作的”？[124] 又为何说“我所愿意的，我并不作，我所恨恶的，我们却作”[125] 呢？那被伯拉纠证明为与本性分不开的能力在哪里呢？看哪，那不作所愿意作的，乃是人，而且保罗所讨论的，是有关不犯罪的问题——而不是有关不能飞的问题，因为所论的是人，而不是鸟。看哪！那不作所愿意作的善，倒去作所不愿意作的恶，乃是人：“立志为善由得他，只是行出来由不得他。”[126] 那被证明为本性所固有的能力在哪里呢？使徒这句话

---

[121] 传道经 10：9 [122] 诗 12：1 [123] 诗 41：4 [124] 加 5：17 [125] 罗 7：15 [126] 罗 7：18

无论是代表谁说的，若不是代表他自己，至少是代表别人说的。可是伯拉纠却坚持说，我们人类的本性具有一种固有完全不犯罪的能力，这样的话，即使说的人不懂它的意义（但伯拉纠并不是不懂，而用这话来诱惑敬畏上帝的人），也不免使基督的恩典“落了空”[127]，因为他以为人单靠本性可以达到义。

59 伯拉纠把不犯罪的能力归于上帝的恩典，其意何在?

基督徒为了维护救恩起见，自然要质问伯拉纠说：“为什么你要主张说，人无上帝恩典的帮助，能够避免犯罪?”而伯拉纠为了避免人家的嫌恶，对他们的质问支吾其词说：“那避免犯罪的能力本身，不在乎意志的力量，而在本性的必然性，而凡在乎本性必然性的，无疑乃是从本性的主宰上帝而来。而这能力既被证明由上帝来的，你们怎能看我的主张为否认上帝的恩典呢?”这就是早已隐伏在他的主张中早晚必露出的马脚。伯拉纠之所以把避免犯罪的能力，归于上帝的恩典，只因为上帝是本性的主宰，而避免犯罪，乃是本性所固有的能力。但若是这样，一个人所愿意作的，就必要作，他所不愿意作的，他也必不作。而一旦有了这避免犯罪的固有能力，人就不会生发生意志上的任何脆弱，不会有行不由心的情形。既然这样，保罗为什么有“立志为善由得我，只是行出来由不得我”[128] 的话呢？该书的著者伯拉纠所论的本性，或者是指那在起初被造时无误与完整的本性。但是他所说“具有固有的能力”，无论有什么含义，总不外乎说这能力是人不能失去的，这样，它是一种与人所实在拥有的本性不同，而这本性乃是可以败坏的，是眼瞎的，需要医生的医治才能回复所失去的视觉。我认为，若有一个人

---

[127] 林前 1：17　[128] 罗 7：18

喜欢看见却不能看见，他就是一个瞎子；同样，若一个人愿意作一样事，却不能作，就可说立志由得他，可是他失去了能力。

60 伯拉纠承认在未受洗的人身上“肉体为敌”之说

请看伯拉纠继续企图排除障碍，好推销（若可能的话）他自己的看法。他提出一个问题说：“你会要告诉我，按照使徒所说，‘情欲与我们相敌’。[129]”他对此作答说：“情欲与受了洗的人怎么会相敌呢？按照这位使徒的话，受洗的人不属肉体。因为他说：‘但你们不属肉体。’”[130] 很好，我们要在下章看看，这句话是否真肯定说，在受洗的人身上情欲不与他们相敌。在目前可见，他不能完全忘记他自己是一个基督徒，虽然，在这一点上，他的记忆是脆弱的，以致不再为他的本性辩护。那么，那与本性分不开的能力在哪里呢？难道还未受洗的人就没有人的本性吗？现在，在这一点上，他可以找着如梦初醒的机会，他若留意的话，他仍有这机会。他说：“在一个受了洗的人身上，情欲怎能与他相敌呢？”那么，在未受洗的人身上，情欲怎能与他相敌呀！请他告诉我们，这是怎样可能的，因为即便在这些未受洗的人身上，还有他所坚决辩护的本性。这些人的本性他似乎承认败坏了，因为只有受了洗的人，才可说像那受了伤的旅客，在好撒玛利亚人所带他去的店里恢复了健康，方可离开那店，或还留在店里[131]。那么，他若承认，情欲甚至在这些人身上为敌，就该告诉我们，这样的事情是怎么发生的。既然肉体与灵一样，同是一位创造主的工作，因此无疑是良善的，既然上主是良善的。这岂不是人自己的意志所带来的损害吗？要医治这种本性上的损害，我们需要创造主作救主，来帮助我们。我们若

---

[129] 加5：17 [130] 罗8：9 [131] 路10：34

都肯认识这位救主和他的救法，即那成为肉身，住在我们中间的道，乃是尊卑老幼人人所需要的，那么，彼此间所争论的整个问题就都解决了。

61 保罗主张说，甚至在受洗的人身上，情欲也为敌

我们看看，经上怎样说关于情欲与受了洗的人相敌。请问，使徒对谁说“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能作所愿意作的”[132] 呢？我认为这是对加拉太人说的；他也对他们说“那赐给你们圣灵，又在你们中间行异能的，是因你们行律法呢？是因你们听信福音呢？”，[133] 可见他是对基督徒说话。对这些基督徒，上帝已将他的圣灵赐予；因此他们必是受了洗的人。所以甚至在受了洗的人身上，也还是有情欲为敌；甚至受洗的人也并没有伯拉纠所谓与本性分不开的能力。所以伯拉纠的话“在一个受了洗的人身上，情欲怎能与他相敌呢？”，无论他所谓的情欲有什么意思，他的话都是不对的。其实加 5：19－21 这段所谈的，不是本性的善良，而是肉体情欲的败坏。可见，即便在受了洗的人身上，还是有情欲为敌。情欲如何与他为敌呢？就是“他们不能作所愿意作的”。可见，立志是由得人作主，哪里有所谓“本性的能力”呢？我们应该承认，恩典是我们所必需的；我们要哭喊起了：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”我们的回答是：“感谢上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。”[134]

---

[132] 加 5：17　[133] 加 3：5　[134] 罗 7：24，25

62 此处所论上帝的恩典是什么？恶人到死也没有从情欲中解放出来

有人很正确地问伯拉纠："你为什么说，人不必有上帝恩典的帮助，就能避免犯罪呢？"然而这里的恩典，并不是指创造的恩典，而是指那使人靠我们的主耶稣基督得救的恩典。基督徒祷告说："叫我们不遇见试探，救我们脱离凶恶。"[135] 假若他们已有了这能力，为什么还要如此祷告呢？再说，他们所求脱离的凶恶，究竟是什么？岂不是"这取死的身体"么？惟有上帝的恩典，因着我们的主耶稣基督，才能拯救他们脱离。自然他们所求脱离的，并不是身体的本质，因为身体的本质是良善的，而是情欲，而这种释放，除非靠着救主的恩典，是人所得不着的，即便临死时，也得不着。假若使徒保罗所说的意思，乃是伯拉纠的意思，为什么保罗在前面说"但我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律"[136] 呢？可见意志的悖逆，如何严重损坏了人的本性呀！人真要祈求医治啊！他怎能靠本性的能力呢？本性已经受了伤害、摧残和败坏。本性所需要的，不是我们为它的能力作虚伪的辩护，乃是真实地承认它的软弱。它所需要的恩典，并不是创造之恩，而是重造之恩，而这点伯拉纠毫不提及，不认为是必须的。若他完全未提到上帝的恩典，也不为避免人起反感而给自己提出那问题来解答，那么，人也许会以为他对这个题目的看法合乎真理，而他不提及只是由于无需将所想的都说出来。但事实上他提出恩典的问题来，并在回答时露出他的真实面目。焦点现在弄清楚了，很明显他的立场并不是我们所愿望的，而是我们所怀疑的。

---

[135] 太6：13　[136] 罗7：23

63 | 难道上帝创造了矛盾?

其次，他引证许多使徒所说的话，试图说明并没有争论的一点："使徒所常提及的肉体，足以证明，所指的并不是肉体的本质，而是肉体的行为。"这有什么关系呢？肉体的败坏是与人的意志相敌；问题不在乎本性，而在乎肉体的败坏处，人因此需要一位医生。他问："谁造了人的灵魂?"他又回答说："毫无疑问，是上帝。"他再问："谁创造了肉体?"他再回答说："我想，是同一位上帝。"他又提出第三个问题："创造二者的上帝是良善的吗?"回答说："没有人会怀疑，上帝是良善的。"于是他再提出一个问题："一位良善的上帝所创造的二者，都是好的吗?"他的回答是："我们必须承认二者都是好的。"他接着作了一个结论："那么，既然灵是好的，肉体也是好的，因为都是良善的上帝所创造的，这二者怎能互相矛盾呢?"一个简单例子足以驳倒了他的论点，若有人问他："谁造了冷热?"而他当然会回答说："毫无疑问，是上帝。"用不着我说，他自己可以判断，冷热之间是否有一个是不好的，并且它们是否互相矛盾。这里他也许要提出反驳说："冷热不是本质，而是属性。"对了，真是这样，但它们是自然的属性，无疑也是上帝所创造的；本质本身并不互相矛盾，但它们的属性，如水与火，才互相矛盾。若肉与灵也互相矛盾，那结果如何呢？我们并不主张它们互相矛盾，但为了要显明他的结论靠不住，所以这样说了。其实矛盾的事不必是互相敌对的，它们可以通过相互作用而促进健康，如同在身体上，干湿和冷热有互相调剂的作用，使身体健康。但"肉体（中文译本译为'情欲'，而保罗原文是'肉体'）和圣灵相争，使我们不能作所愿意作的"，这是一种败坏，而不是本性，需要医生的恩典；这就是争论的终局。

耶稣医治瞎子　格雷考作　1570－1575

64 伯拉纠关于未受洗者的看法，对他的立场是致命伤

良善的上帝所创造的两种好的本质，请问它们在未受洗的人身上，怎能互相矛盾呢？在拉纠的理论里，他为求多少顾及基督徒的信仰，但承认如上的；他岂不反悔么？当他问："在受了洗的人身上，怎么能说肉体与他相争呢？"他自然是暗指，在未受洗的人身上，肉体可能与他相争，否则，为什么要插入这一句"受了洗的人"呢？他很可以简单来一句："在任何人身上，怎能会有肉体相敌的事呢？"他为证实这一点，就加上说，肉体与灵既然都是好的（因为都是良善的上帝所创造的），就不能互相矛盾。未受洗的人（在这些人身上，伯拉纠承认，肉体与灵是相敌的），很可能因伯拉纠的话，来质问他说，谁造了人的灵呢？他一定要回答说，是上帝。他们再问：谁造了肉体呢？他必回答说，也是上帝。他们第三问，创造肉体和灵的上帝是良善的么？而他也回答说：那是没有人会怀疑的。最后他们问：既然二者都是一位良善的上帝所造的，它们不都是好的吗？伯拉纠会承认说，是。而他们一旦逼着伯拉纠下了这个结论，就会用他自己的话，把他的口堵塞，对他说，既然良

善的上帝创造了灵与肉体，所以灵是好的，肉体也是好的，它们怎能互相为敌呢？也许伯拉纠要回答说：请原谅，我说在受了洗的人身上，肉体不能与灵相敌。我的意思并不是说，未受洗的人身上，它们是相敌的；我应该说得广泛一点，认为肉体不与任何人为敌。试看他自己钻到什么角落去了。试看他犯何等大错，他不愿意与使徒同声呼喊说："谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。"[137] 他却说："我既然奉基督的名受了洗，为什么还要这样呼叫呢？只有那些还没有得着这恩典的人，才要这样呼叫，而他们的话由使徒代替说出来——假如他们真说了这么多的话。"他这样维护本性，甚至不让这些人说使徒所呼叫的话！在他看来，在已受洗的人身上，本性不存在，而在未受洗的人身上，本性不是本性！但我们必须承认，在未受洗的人身上，本性败坏了，以致他们不是没有理由呼叫说："我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？"而受了洗的人也一样，他们的帮助乃是"上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督"。所以我们最终不得不承认说，人类的本性需要基督作它的医生。

65 | 保罗说"这取死的身体"乃指其败坏，而非其本质

我要问，我们的本性在什么时候失去了其自由呢？保罗为何切望自由，呼叫说："谁能救我？"当他表明他的愿望，要从这取死的身体得着解救的时候，他并不控告肉体的本质，因为肉体和灵魂一样，其本质都为一位良善的上帝所造。他必定是指身体的过犯而说的。身体的死使我们脱离身体，然而因身体所招致的过犯依然存在，所以有它们应得的刑罚等待着它们，犹如财主在地狱里所发现

---

[137] 罗 7：24，25

的那般[138]。就是因这种肉体上的过犯，保罗觉得他不能救自己，以至说："谁能救我脱离这取死的身体呢？"如果按伯拉纠所说，无论他怎样失去自由，还有那与本性"分不开的能力"存留着，就是他那自然而得的能力，还有自由意志，那么他为什么还要寻求圣洗礼呢？单为要使那不能抹去的过去的罪得蒙赦免吗？若是，你这样将一个人释放了，他仍必照样呼叫；他所需要的，不只是过去的过失得以蒙怜悯被免去刑罚，而且他需要得着力量，防备将来犯罪。"按着他里面的意思，他是喜欢上帝的律。但他觉得肢体中另有个律，和他心中的律交战。"[139]

请注意，保罗是看到现在的事，而不是回忆过去的事。这是目前威胁到人，而不是回忆过去，而那另一个律不但与他"交战"，甚至"还把他掳去，叫他附从那肢体中犯罪的律"[140]，就是现在运行在肢体中的律。因此，他哀告："我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？"让他祷告，让他恳求至大医生帮助。为什么要反对那祷告？为什么要喝令停止那恳求？为什么基督徒也要拦阻心里忧伤的人去求基督的怜悯？这正像那些跟随耶稣的人，用喧闹的声音，阻止瞎子发声去寻求得看见，可是，就在这些闹嚷和反对的人当中，耶稣听见了瞎子的哀求[141]。因此，他也可以用保罗的话回答说："出于上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督，我们就能看见了。"

66 那与圣灵相敌的，是肉体的行为，不是肉体的本质

他们若愿意让步说，未受洗的人应该哀求救主恩典的帮助，这就有不少效力，来驳倒所谓本性自足和自由意志有自主能力的虚幻

---

[138] 路16：23　[139] 罗7：22，23　[140] 罗7：23　[141] 可10：46－52

主张。那一个呼叫说“我真是苦啊！谁能救我”的人，实在没有自足的能力，他也没有完全的解放，否则他为何求救呢？我们也要看看，甚至受了洗的人，是不是不断地作他们所愿意做的善，而不必与肉体的情欲相争。伯拉纠在他的论文结论上说：“如我们所说的，‘肉体和圣灵相争’，这节经文所指的，并不是肉体的本质，而是它的行为。”这也是我们所说的，它所指的，并不是肉体的本质，而是肉体的行为，这些行为是从肉体的私欲而来——简言之，是从罪而来，而关于罪，保罗训诲我们说：“不要容罪在你们必死的身上作王，使作们顺从身子的私欲。”[142]

67 谁在律法之下？

伯拉纠应该注意到，这句话“肉体和圣灵相争，圣灵和肉体相争，使你们不能作所愿意做的”[143]，是对那已经受了洗的人说的。他唯恐会误导人们不抵挡罪，怕他们因这句话而以为犯罪是不得已的事，所以他继续告诉他们说：“但你们若被圣灵引导，就不在律法以下”[144]。凡在律法之下的人，因惧怕律法所定的刑罚，不爱慕义而勉强禁戒犯罪行为，同时却还不自愿除去犯罪的意念。在他的意志里面，他还是犯了罪；若可能的话，他情愿去犯罪，而他所畏惧的一旦不再存在，他就自由自在地去作他私下所愿意做的事。因此使徒说，“你们若被圣灵引导，就不在律法以下”，因为律法只能叫人惧怕，而不能给人爱。而“爱浇灌在我们心里”，不是因律法的字句，而是“因为所赐给我们的圣灵”[145]。这就是自由的律法，不是束缚的律法；是爱的律法，不是使人惧怕的律法；使徒雅各称之为“那全备使人自由之律法”[146]。因此保罗面对上帝律法的感觉，不再是像奴隶一般的畏惧，而是心里的喜悦，虽然他仍然看到肢体

---

[142] 罗6：12 [143] 加5：17 [144] 加5：18 [145] 罗5：5 [146] 雅1：25

中另有个律，和他心中的律交战。因此他说，“但你们若被圣灵引导，就不在律法以下”。是的，人一旦被圣灵引导，就不在律法以下；因为他一旦喜悦上帝的律法，就不再惧怕它，因为惧怕所含的是刑罚，[147] 而不是喜乐。

68 纵使有魔鬼的攻击，人能靠着上帝的帮助得以完全

因此，我们应该为所得医治存感谢的心，并祈求更完全的医治，好叫我们能享受完全的自由，处于无以复加的绝对健康，和上帝所赐“满足的喜乐”[148]。我们并不否认本性无罪，我们也不说，人没有能力成为完全；相反我们承认，人有能力进步，不过要靠着上主的恩典，藉着我们的主耶稣基督。我们说，靠着他的帮助，人能达到上帝所以创造他去达到的圣洁和快乐。可是，伯拉纠说，有些人找借口来反对他说：“魔鬼常逼迫我们。”对这样的反对，我们的回答与伯拉纠完全相同，那是：“我们务要抵挡他，他就必逃跑。因为使徒说：‘务要抵挡魔鬼，魔鬼就必离开你们逃跑了。’[149] 魔鬼既然离开他们逃跑了，可见他对他们没有什么加害的力量。他的力量究竟多大，他只在那些不抵挡他的人身上才能得胜，就是如此。”这也是我们要说的话；没有什么话比这更真实了。但我们与他们之间却有一分别，即抵挡魔鬼的时候，我们对上帝的帮助，不但不否认，而且还教导人去寻求；可是，他们却过于信赖意志的力量，以致认为祷告并非基督徒的本分。但若不是为求抵挡魔鬼，使之离开我们逃跑，我们又为何要祷告说“不叫我们遇见试探”呢？我们的主，像元帅鼓励士兵一样，警戒我们说：“总要儆醒祷告，免得入了迷惑。”[150]

---

[147] 参约一4：18　[148] 诗16：11　[149] 雅4：7　[150] 可14：38

69 | 伯拉纠以本性代替恩典

若有人问他："人若有力量能够做到的话，谁不愿意没有罪呢?"伯拉纠极有理地回答他们说："这一个问题本身就证明了，这件事是并非不可能的，因为它是许多人，甚至万人所愿意的。"好，只要他承认那使这有可能的救法，那么我们的争论就可结束了。这救法就是"上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督"，可是伯拉纠从来不愿承认我们祈求避免犯罪，就真可以得到这种帮助。若他暗自承认这种救法的话，我们要请他原谅我们对他的怀疑。其实这种怀疑是他自己所讨来的，因为他从这问题遭遇许多责骂后，他若心里承认我们的主张，为什么不愿意公开承认呢？他完全可以说出来，甚至他已提及这题目，把它当作是反对者所提的看法。他为什么只为本性辩护，主张说，按照上帝的创造，人若不愿意犯罪，就有避免犯罪的能力，又为何说，人既如此受造，那使人能够避免犯罪的力量（若不愿意犯罪的话），可称为上帝的恩典呢？至于人的本性已经败坏了，惟有靠上帝的恩典，藉着我们的主耶稣基督才可以得着医治，本性的自身力量不够，必须得到帮助，他为什么一点也没有提到呢?

70 | 是否有人在今生无罪?

至于过去、现在、将来，是否有人在这个世界度一种义的生活，完全无罪，这在真实虔诚的基督徒当中，也许可算是一个未有定论的问题；但在今生以后，一定有这种可能，只有愚蠢的人才会怀疑这点。在我，就是对今生我也不愿否认有这种可能。虽然经上

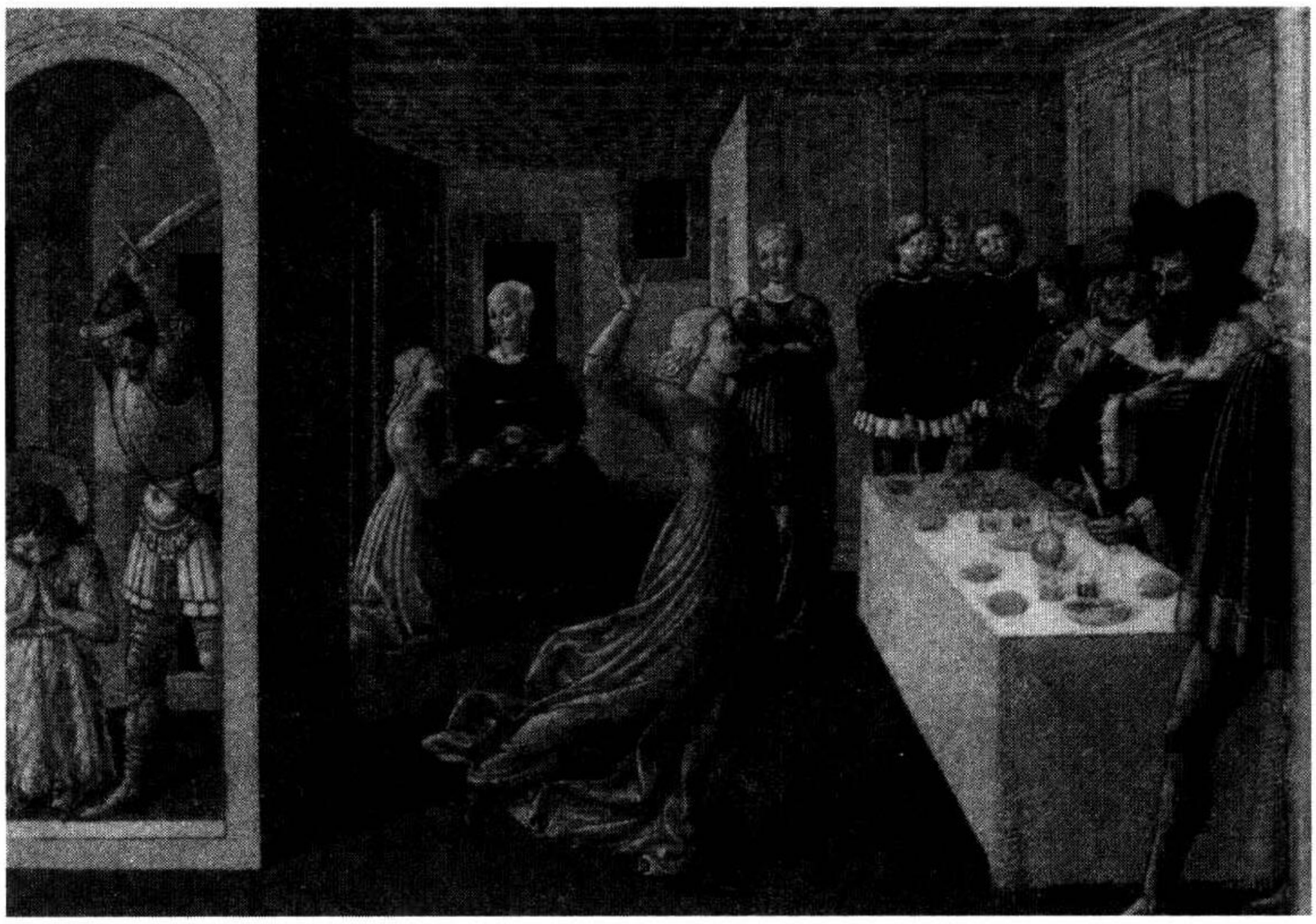
的话“在你面前凡活着的人，没有一个是义的”[151]，意义似乎是很清楚的。但若有可能，我还是愿意把比较乐观的意义归给这些章节，认为一种完全的、无以复加的、绝对的义，被过去什么活着的人已经实现了，或被现在什么人实现了，或被将来什么人实现。关于大多数的基督徒，我们却不会怀疑他们一生都需要祷告说：“免我们的债，如同我们免了人的债”，[152] 同时对基督和他的应许也需要有真实、可靠和永不失败的希望。为了达到完全的义，或在真实的义上得着进步起见，唯一的方法是靠着我们被钉在十字架上的救主基督的恩典和他圣灵的恩赐。凡否认这道理的，我想，他就不能真正被算为基督徒。

71 奥古斯丁反驳伯拉纠从无名作家引述的话

关于伯拉纠所引用的一些话（不是《圣经》乃是从一些大公教著作家的著作）我要加以相当的考察，免得有人以为这些话确立了他的主张。事实上，它们是中立的，既不反对我们的意见，也不反对他的意见。伯拉纠也引用我的话为证，好像我的书值得与大公教的著者同列似的。为了他的抬举，我必须不忘恩负义，并以诚恳友谊，希望他不至于犯错误。对于他的第一个引句，我何必大大加以检查呢？因为我看不见著者的名字，或是由于伯拉纠没有提他的名字，或是由于你们所转给我的抄本遗漏了著者的名字。对于这些著者的作品，我觉得我可随意下自己的判断（只有对《圣经》，我才必须绝对服从），而事实上，他从这位无名著者的作品中所引的话，没有一段是使我不安的。这位著者说：“美德之主和老师成为人的样式，这是合宜的；他既克服了罪，表示人也能克服罪。”这句话当如何解释，我不敢说，只有著者知道。毋庸置疑，在基督里

---

[151] 诗 143：2 以及其他经节　[152] 太 6：12



莎乐美在希律王面前跳舞　葛佐理作　1461－1462

面，并没有任何需要克服的罪，因为他生来虽有罪身的“形状”[153]，却没有罪身的实际。另外一段话也从那作品中引来的，说：“再说，基督既抑制了肉体的情欲，就藉此教导我们说，人犯了罪，不是出于必然，而是在于定意。”在我看来，所谓肉体的情欲，并不是指肉体上不法的情欲，而只是指饥渴、疲乏需要休息，及类似的事情。这些事本身虽并没有错误，可是人却因着它们而往往犯罪。但基督，按着福音书上的见证，虽有罪身的形状，自然有这些情绪，却决不因此而陷入罪中。

72　希拉流。清心的人有福了。义的实行和成全

伯拉纠引了圣希拉流的话：“惟有心灵完善，且成为不朽的人（而这只是清心的人所能达到的），才能得见上帝之不朽。”这句话与我们所说的有什么相反之处，或对于伯拉纠有什么用处，我真看

---

[153] 罗8：3

不出来，除非在乎它肯定人有达到“清心”的可能。但谁否认这可能呢？可是清心只能靠着上帝的恩典，藉着我们的主耶稣基督，才能达到，而不是我们意志的自由所能达到的。他继续引用下面的话：“约伯读经，并离弃一切邪恶的行为，因为他心无邪念，虔诚地敬拜上帝；这样敬拜上帝，可说是义的正当表现。”（引自希拉流短简）。但这里只说到约伯做了什么，并未说到他在这世界上将什么达到了完全，更未说他不靠他已预先讲到的救主的恩典，或将什么达到了完全。谁不容许心里的罪辖制他，谁在有卑贱思想来偷袭的时候，不让它发于行动，谁就真可说是“离弃一切邪恶的行为”。所以，没有罪的意念是一件事，不服从罪的意念是另一件事。成全“不可贪恋”[154] 的诫命是一回事，努力禁戒不犯经上所说“你不可放纵你的私欲”[155]，又是另一回事。但人要完全明白，没有救主的恩典，就连这些事情也都不能做。所以行义乃是指真实敬拜上帝，内心与其欲念争战，而由此行义；而成全义，乃是指已经没有仇敌。凡作战的，仍然在危险当中，即使他不为仇敌所打倒，有时也战栗；但那已经没有仇敌的人才可在平安稳妥中欢乐。何况那真配称为没有罪的人，只是那内里的罪没有安身之处的人，而不是那必须努力禁戒邪恶行为的人，因他仍不能不说：“不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。”[156]

73 奥古斯丁引希拉流的另一段话反驳伯拉纠

甚至约伯对自己所犯的罪，也并不缄默不言。你们的朋友伯拉纠承认得对，谦虚“不可涉于虚假”。因此，约伯既是真实敬拜上帝的人，所以他所承认的，无疑都是实在的。[157] 同样，希拉流将诗

---

[154] 出20：7　[155] 传道经18：30　[156] 罗7：20　[157] 参伯40：4；42：6

篇上的一段话“你藐视一切离开你法度的人”[158] 加以解释的时候，曾说：“上帝若藐视罪人，他就一定要藐视一切的人，因为没有人是没有罪的；但上帝所藐视的，是那些离开他被称为背道者的。”你们要注意他的话：这不是说过去没有人是没有罪的，而是说向来没有人是没有罪的；在这点上，我已经说过；我与他完全一致。约翰不是说，“我们若说我们不曾犯过罪”，而是说，“我们若说自己无罪”[159]，若有人不服使徒约翰的话，他怎能服希拉流主教的话呢？我为了维护那惟一能使人称义之基督的恩典而大声疾呼，因为本性的自由意志是不够的。基督自己也同样说：“离了我，你们就不能做什么。”[160] 所以，让我们都顺服上主的话。

74 安波罗修

安波罗修像

固然安波罗修反对人说人不能活着无罪，他提出撒迦利亚与以利沙伯为证，因为经上说他们是“遵行主的一切诫命礼仪，没有可指摘的”[161]。但难道他否认这是出于上帝的恩典，靠着我们的主耶稣基督吗？毫无疑问，就是活在基督受死以前的古圣，也因信他而活，惟有他将那赐给我们的圣灵差来，把爱浇灌在我们心里，这爱

---

[158] 诗119：21或119：118 [159] 约一1：8 [160] 约15：5 [161] 1：6

就是使义人为义的。至于圣灵，安波罗修明明提醒我们，必须藉着祷告去接受（可见意志若非得上帝的帮助是不足的）；所以，在他的一首诗里，他说：

“凡殷勤寻求的，
他就叫他们得着圣灵。”

75 | 安波罗修的另外一些话

我也要引用安波罗修作品中的一段话，从这作品我们的论敌曾引了一段他认为对他有利的话。安波罗修说：“路加说，‘我定意’[162]，但他的定意，不能单单由于他。这定意不但是由于他那属人的意志，也是由于那在他里面说话的基督，因为使凡是好的显为好，乃是由于他。基督要怜悯谁就召谁。所以凡跟随基督的人，当人问他为什么愿意成为一个基督徒，就能回答说：‘我定意如此。’但他说这句话，并不否认他成为基督徒，也是上帝所定意的；因为人的意志准备作基督徒，也是从上帝来的；圣徒所以敬拜他，就是靠着他的恩典。”可见伯拉纠若愿意听从安波罗修的话，他就必须学习人的意志是由上帝作准备，至于这准备的工作是用什么方法，在什么时候完成的，并不算要紧，只要我们确信，这工作除非有基督的恩典就不能完成。伯拉纠也应注意到他从安波罗修的作品中所引来的一行话呀！安波罗修先说：“因教会是从世界当中所聚合起来的，那就是说，是从罪人当中所聚合起来的，所以教会所聚合的，都是玷污了的，教会怎能不是玷污了的呢？它必须先因基督的恩典，罪恶得以洗净，其次，得到避免犯罪的性质才行。”然后安波罗修补充说了伯拉纠因一种显而易见的缘故而拒绝引用的话，安波罗修说：“人的本性并不是生来没有玷污的，而是要靠着上帝的

---

[162] 路1：3

恩典和它自己那不再犯罪的新性质，才成为似乎没有玷污的。”谁看不出他不要引用这些话的原因呢？自然圣教会在今生的训练上要努力，好至终达到一切圣人所祈望的那种至洁的地步；又在末世必要达到至洁的地步，没有恶人参杂其中，也不为罪的律与心中的律交战而有不安，却要在上帝永恒的国度里，过着一种至纯洁的生活。伯拉纠还应注意到安波罗修主教照《圣经》所说的话：“人的本性并不能生来没有玷污。”他所谓“生来”，是指我们从亚当生的。无疑地，亚当被造没有玷污；可是以后的人都是可怒之子，他们从亚当得到那为亚当所败坏了的本性，所以安波罗修清楚主张说，人的本性是不可能生来没有玷污的。

76 君士坦丁堡的约翰

伯拉纠也引证君士坦丁堡主教约翰的话：“罪不是一种本质，而是一种邪恶的行为。”谁否认这句话呢？还有，“因为罪不是自然就有的，而是出于人类意志的自由而来，所以有律法赐下来反对罪”。谁又否认这句话呢？不过，目前的问题是有关人类败坏了的本性，和上帝的恩典怎样藉着至大医生基督使我们的本性得医治；本性若是完好的话，他的救治就用不着了。但伯拉纠却为本性辩护，说，本性具有避免犯罪的能力，好像它是完整似的，或它的自由意志是自足的。

77 西克斯都

伯拉纠也从殉道者罗马主教可敬的西克斯都引用一句话：“上帝给人自由意志，为要使他们有清洁无罪的生活能以像上帝一样。”但哪个基督徒不知道这点呢？那诉诸自由意志的人，要听也要信，并求他所相信的上主帮助他，使他不去犯罪。因为他说“像上帝一

样”，意指人能像上帝，只是由于上帝“浇灌在我们心里”的爱，而不是出于本性的任何能力，也不是出于我们的自由意志，倒是由于“所赐给我们的圣灵”[163]。他也引这位殉道者所说的另一句话：“纯洁的意念就是上帝的圣殿，清洁无罪的心是上主最好的祭坛。”但谁不知道清洁的心能得以完全，当“内心一天新似一天”[164]，必须臻于完善，可这一切难道不靠上帝的恩典藉着我们的主耶稣基督吗？当西克斯都说“一个纯洁无罪的人，是从上帝接受能力，成为上帝的儿子”，他的意思当然是劝人说，一旦成为纯洁无罪才可实现这点，而至于人在什么地方、什么时候，到达这种纯洁无罪的地步，他并未提及。事实上，在虔诚人当中，这是一个有趣的问题，共识是，一方面，达到纯洁无罪的地步是可能的，而另一方面，这种可能只有靠着“在上帝和人中间的一位中保，乃是降世为人的基督耶稣”[165]。一旦有这样高尚的品格，配算为上帝的儿女，就必不可认为是出于自己的力量，而诚然是他从上帝的恩典所接受的，这决不是败坏了的本性所固有的，就如我们在福音书上读到的：“凡接待他的，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。”[166] 可见这不是出于本性。他们为上帝的儿女，非接待他，而是靠他的恩典，从他领受作儿女权柄，这就是爱的权柄，而这爱只有我们所领受的圣灵才能浇灌在我们心里。

78 耶柔米

最后伯拉纠引用可尊敬的长老耶柔米对这一节经文的解释：“‘清心的人有福了，因为他们必得见上帝’[167]，这些人就是没有罪恶的意识来加以控告的人。”他又补充说：“心一旦清洁人就清洁；上帝的殿也不得被玷污。”当然我们必须努力、劳苦、祷告、祈求，

---

[163] 罗5：5 [164] 林后4：16 [165] 提前2：5 [166] 约1：12 [167] 太5：8

耶柔米像

才能靠着他的恩典，藉着我们的主耶稣基督，达到那能以看见上帝的清心。伯拉纠还引耶柔米的话："上帝创造我们有自由意志，我们行善行恶都不是出于必然，若是出于必然，就没有冠冕了。"——谁不承认这话呢？谁不全心接受这话呢？然而人行义不是出于必然的缘故，乃因自由是由爱而来。

79 犯罪的必然性

我们回到使徒的主张："因为所赐给我们的圣灵，将上帝的爱浇灌在我们心里"[168]。圣灵由谁赐给呢？就是那"升上高天，掳掠了仇敌，将各样恩赐赏给人"[169] 的那位。可是，由于本性的败坏（不是由于本性的结构），人就有了一种犯罪的必然性，所以我们要听经上的话，并为除去这必然性起见，要学习对上帝说："求你救我脱离必然的祸患。"[170] 在这样的祷告中，我们是与那诱惑人的争战，他攻击我们，叫我们不能脱离那必然性；我们若靠恩典的帮助，藉着我们的主耶稣基督，就能除去这必然性，获得完全自由。

---

[168] 罗5：5 [169] 弗4：8 [170] 参诗25：17

80 奥古斯丁自己的话。罪如疾病一样，可用两种方法防御

现在要谈到伯拉纠从我的书中所引的话。他说："奥古斯丁主教也在他所写《论自由意志》中说：'至于那决定意志的原因，不论是什么，若不能加以抵御，以至顺服它，并不算为罪；但若能加以抵御，就必不可顺服它，这样就没有罪了。但若罪忽然来欺骗那不谨慎的人，怎么样呢？那人当谨慎，不要受欺骗。但若欺骗是如此厉害，以致不能加以防御，怎么样呢？在这种情形之下，他就有罪了。在不可能预防的情形中，谁可说是犯了罪呢？然而，我们犯了罪，这就足以证明预防是可能的。'"我承认我说了这些话；但他该注意到我在之前所说的话，因为所讨论的，是关于上帝藉着中保之恩典，犹如救治我们的药，而不是讨论义的不可能性。总之，无论罪的原因是什么，罪都是而且也必能以抵御的。正因这原因，我们祈求帮助说："不叫我们遇见试探"。若我们认为，防御罪是不可能的话，我们当然不求帮助了。防御罪当然是可能的，不过要藉着上帝的帮助，而他是不能被欺骗的。与防御罪有关的还有一件事，就是要以诚实的心祷告说："免我们的债，如同我们免了人的债。"[171] 这样我们有两种防御罪的方法：第一，要阻止它的发生；其次，若发生了，要求得迅速的医治。那么，为阻止罪发生，我们就祷告说，"不叫我们遇见试探"；为求得迅速的医治，我们就祷告说，"免我们的债"。所以，犯罪的危险，无论只是在威胁着我们，或是已临到我们，总是可以防御的。

---

⑰ 太6：12

81 奥古斯丁引证自己《论自由意志》的话

为了使我的意见不但对已读过我的《论自由意志》的伯拉纠，也对那些还没有读过的人，更为澄清，尤其对那些未读过我的书却读过伯拉纠作品的人，我要从那书中引一些伯拉纠所省略的话，而那话若他看过，并在他书上引出，彼此间就不会有争论了。在他引用我的话以后，我立即加以补充，尽我所能的解决如下："可是有些行为虽是出于无知，还是应受责备，被定为该得惩罚，正如我们在《圣经》上所读到的。"我举了一些例证之后，又继续说到人的无能，说："有一些出于必然的行为，也是应该受斥责的，犹如一个人愿意行得好，却是不能。不然，何以有话说：'我所愿意的善，我反不作，我所不愿意的恶，我倒去作'[172] 呢?"于是，在引出另外一些《圣经》章节后，我又说："但这些话是那些正从死的刑罚中出来的人所说的。死若不是人的刑罚，而是人的本性，那么这些就不是罪了。"稍后我又补充说："结果，这刑罚乃是人所应得的。无论说人因无知而缺乏行善的自由意志，或说人因属肉体的习惯，(这种习惯是出于人遗传的力量灌注到人的本性里）以至于人虽然知道什么是应该做的，也愿意去作，但无力去作，这都不足为奇。因一个人若具有某种能力却不愿意利用它，那么他失掉这能力，就可算是一种对他的罪最公道的刑罚了。也就是说，一个人若知道什么是善，却不愿意去行，就不免失掉认识什么是善的能力，而且凡在可能的时候不愿意行善的人，他以后在愿意行善的时候，就发觉自己已失掉了行善的能力。每一个犯罪的人，受到两种刑罚，即无知与无能。从无知生出错误，使人蒙羞；从无能发出痛苦，使人烦恼。但是把虚假当真理接受，不由自主地犯错误，并且由于受肉体

---

[172] 罗 7：19

情欲的捆绑与痛苦而不能禁戒情欲的事，却都不是上帝原来创造人的本性所致，而是人犯罪所招来的刑罚。当我们说及行善的自由意志时，那当然是指上帝造人时赋予人的自由而言。”有一些人立刻提出反对说，上帝把这些人无知和无能的恶，从亚当遗传到他的后代，乃是不公义的。我的回答是：“我要用极简单的回答告诉他们，不要开口，也不要再埋怨上帝。若人当中没有一个人征服了错误与罪恶的话，也许他们的埋怨是对的；但如今已经有了一位，来用许多方法藉着万物叫人离开自己去服侍上帝。当人相信的时候，他就教导他；期望的时候，就安慰他；爱的时候，就鼓励他；努力的时候，就帮助他；祷告的时候，就听允他。这样你的错误并不是在于你不由自主地无知，而是在于你不寻找你所不知的；不是在于你不把受伤的手足用绷带缠起来，而是在于你轻视那位愿意医治伤处的。”我这样尽我所能的勉励了人行善，但我并没有使上帝的恩典归于徒然，因为没有上帝的恩典，人蒙昧与污秽的本性就不能得光照得洁净。我们与他们的整个争论点就在于此，我们不可用一种对本性的荒谬主张，来使那在我们的主耶稣基督里面上帝的恩典归于徒然。在这末了，我说了一段论到本性的话：我们所说到的本性有二，一是上帝所创造人之无误本性，一是我们由于定罪的刑罚，与生俱来无知与属肉体的本性，正如使徒所说的，“我们本为可怒之子，和别人一样”[173]。

82 怎样劝勉人相信、悔改和进步

因此，我们若愿意“用基督徒的劝勉来唤醒、鼓励凡冷淡和懒惰的人，度义的生活”（按：此处和以下凡未注明出处的引语皆引自伯拉纠），第一必须劝勉他们达到那能使他们成为基督徒的信，

---

[173] 弗2：3

并服在那惟一能使人得救之名以下。若他们已经是基督徒，只是疏忽了过一种圣洁的生活，我们一面要用责罚警戒他们，一面以奖赏唤醒他们，但是不仅要劝他们行善，也要劝他们虔诚祷告，并教导他们认识纯正的教义，好使他们知道，一旦觉得有了足够行善的能力，就归荣耀于上帝，若一旦觉得无能力行善，就藉真诚与不间的祷告和所能行的善与上帝角力，并从他得力。只要他们有进步，我不大顾虑他们在什么地方或什么时候成全义的。不过我要严正地说，无论他们在什么地方或什么时候成为完全，非靠着上帝的恩典，藉着我们的主耶稣基督不可。当他们清楚知道他们没有罪的时候，他们就不应该说有罪，免得真理不在他们心里了，犹如真理也不在那些有罪却说没有罪的人心里一样[174]。

83 上帝没有吩咐不可能的事，因为对爱而言万事都是可能而容易的

“我们知道律法原是好的，只要人用得合宜”[175]。我们确实相信，“公义良善的上帝不可能吩咐任何做不到的事”，所以我们知道有力时就要做，无力时就要祈求力量。其实爱能行作万事，惟独爱心才能认为“基督的担子是轻省的”[176]；或说，爱的本身就是那轻省的担子。正如经上说，“他的诫命不是难守的”[177]；所以若有人觉得诫命是难守的，他就必须认为《圣经》上“不是难守的”这一句话，特别是指着那不把上帝的诫命看为难守的心灵说的，他必须祈求得到他目前所缺乏的那种心灵，以便能成全所吩咐他的。这就是上帝在《申命记》上对以色列人所说的话的旨意（若是照虔诚、神圣和属灵的意义去了解的话），而使徒先引证这段经文：“这话却离你甚近，就在你口中，在你心里”[178]；（也可以按照七十士译本加上说：“在你手里”，因为在人心

---

[174] 参约一1：8 [175] 提前1：8 [176] 太11：30 [177] 约一5：3 [178] 申30：14

里有属灵的手）然后加以解释说："就是我们所传信主的道。"[179] 所以凡照那所吩咐"尽心尽性归向主他的上帝"[180] 的，就必不觉得上帝的诫命是"难守的"。既然诫命是爱的教训，它怎么会是难守的呢？可见一个人若没有爱，诫命就是难守的，若有了爱，诫命就不是难守的。人若遵守《圣经》上所吩咐以色列人的话，尽心尽性归向上主他的上帝，那么他就有了爱。上主说："我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱"[181]；又有话说："爱人的就完全了律法"[182]；又有话说："爱就完全了律法"[183]。有一段与这几句话相符的经文："他们若行了善道，就必觉得义路是容易走的。"[184] 可经上又记着说："因为你嘴唇的言语，我就走了难走的道路。"[185] 除非这两个说法都是真实的，即这些路对惧怕的心是难走的，而对有爱的心是容易走的，否则经上怎么有后一种说法呢？

84 爱的程度也就是义的程度

因此初步的爱，就是初步的义；高一层的爱，就是高一层的义；非常的爱就是非常的义。伯拉纠说，"完全的爱就是完全的义"。但这种"爱是从清洁的心，和无亏的良心，无伪的信心生出来的"[186]。"这样，在今生中，爱是至上的，甚至命也比不上爱。"然而，我想人脱离这必朽坏的生命以后，爱还有进步的可能！无论这种爱心在什么地方、什么时候，达到那无以复加的绝对完全，它被"浇灌在我们心里"，决不是出于任何本性或意志的能力，而是出于"所赐给我们的圣灵"[187]，这圣灵帮助我们的无能，也与我们的力量合作。这爱本身就是上帝因我们的主耶稣基督而赐的恩典。但愿永恒和至善都归于他和圣父圣灵，直到永远。阿门。

---

[179] 罗10：8 [180] 申30：3 [181] 约13：34 [182] 罗13：8 [183] 罗13：10 [184] 箴2：20，七十士译本 [185] 诗17：4，七十士译本 [186] 提前1：5 [187] 罗5：5

[Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ]
书名＝恩典与自由　　奥古斯丁人论经典二篇
作者＝［古罗马］奥古斯丁著
页数＝２２９
ＳＳ号＝１２０４７８９０
出版日期＝２００８．４

封面
书名
版权
前言
目录
正文