

恩典论与“中国礼仪之争”：以詹森派与耶稣会的争论为中心*

黄佳（浙江省委党校）

摘要：“中国礼仪之争”是明清中西文化交流史上的重大事件。詹森派对耶稣会的攻击在“中国礼仪之争”的性质发生转变过程中起到了一个关键性的推动作用，进而影响了明清之际中西文化交流的走向。本文尝试从耶稣会和詹森派不同的恩典论出发探讨其对中国礼仪以及耶稣会传教策略的不同解读。一方面挖掘双方有关中国礼仪争论的深层次原因。另一方面也是将“中国礼仪之争”置于中世纪末期天主教改革的时代背景中，探讨 17、18 世纪欧洲的思想变迁对“中国礼仪之争”的影响，对明清鼎革的时代背景有一更清晰的把握。

关键词：恩典论 “中国礼仪之争” 耶稣会 詹森派

“中国礼仪之争”是明清中西文化交流史上的重大事件。狭义的“中国礼仪之争”历时一百年，而广义上的“中国礼仪之争”一直到 1939 年才得以结束，那一年罗马天主教会宣布废除以往对中国礼仪的禁令，允许天下的中国天主教徒进行祭祖祭孔仪式。面对这一问题，罗马教廷似乎一直在搞拖延战术。近代天主教纯粹文化意义上的入华可以说是在耶稣会内部、各修会之间以及教会外三个层次因素的共同作用下遭致失败。其中，詹森派对耶稣会传教策略的攻击是促使中国礼仪之争冲破“修会之间——教会外”这道界限，在“中国礼仪之争”的性质发生转变过程中起到了一个关键性的推动作用。詹森派¹团体针对耶稣会在中国、日本、印度的传教策略发表了一系列攻击性的小册子，其中以《外省人信札》为代表。使得罗马教廷处于社会舆论的重压之下，不得不对“中国礼仪之争”做出决断，挽回天主教会的声誉。针对詹森派对“利玛窦规矩”的攻击，有学者指出“争论的实质……‘是传教的两种方式’……”，“也就是教会内两种自由争辩的神学观念在对立。”²亦即詹森派和耶稣会对于中国礼仪不同解读的根源在于其恩典论。

耶稣会的恩典论：以莫林那主义为例

* 基金项目：杭州市规划课题“耶稣会决疑论与儒家经权说比较研究”（B12WH07）、浙江省社联课题“明清初中西文化双向互动研究”（2012N106）。

¹ 詹森派运动是 17、18 世纪法国天主教会内部的一场旨在净化教会的运动，它以巴黎附近的波罗亚尔（Port-Royal）女隐修院为中心，以《奥古斯丁（Augustinus）》一书为其经典文本，以《奥古斯丁》一书的作者詹森（Cornelius Jansen）命名的一场天主教会内部的改革运动。

² 安希孟：《对礼仪之争的文化反思》，《维真学刊》，维真学院中国研究部，2006 年。

面对恩典与自由意志这一一直困扰着教会的神学问题，宗教改革时代的神学家所持的观点大致可划分为三类。首先是以宗教改革家和白（Baius）为代表的强调上帝恩典的这一拨神学家占据着经院哲学的对立面；其次是多明我会（order of preachers）的神学家，他们依附于传统，攻击新兴的神学思想。除却这两大派别之外，新兴的耶稣会神学家所代表的居中立场是颇为引人注目的第三类神学思想。耶稣会神学家一方面深受文艺复兴思想的熏陶，另一方面又是致力于反宗教改革的急先锋，故其明显的特征是为恩典和自由意志是可调谐的，两者都不可偏废。其中最为典型的代表即为莫林那（Luis de Molina）和他的“中间知识”（middle knowledge）思想。特伦托大公会议（Council of Trent）强调了教会在恩典与自由意志关系问题上的立场，即上帝的恩典引起和劝说人的意志，但前者可被人类意志接受或拒绝¹。因此在莫林那之前已有不少神学家尝试通过将预定建立在预知的基础之上来调和恩典和自由意志，例如狄列多（Driedo）、塔珀（Tapper）、梯宜特（Tilet）等。莫林那所作的工作是在前人已取得的理论基础上建构一个更为注重细节和条理分明的有关“中间知识”的论述，以期更好地调和神圣的恩典和人的自由。但是，他的理论在神学界所引起的反响却是前人望尘莫及的，即便是作为其反驳对象的白的《作品选》也远不及莫林那对教条史所产生的影响之深远²。

莫林那的“中间知识”理论阐述集中体现在 1588 年在里斯本出版的，凝聚作者毕生心血的著作《调和（*concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D*）》。书名已经非常明确地点出了莫林那将要致力于解决的问题是恩典与自由意志问题。为简单起见，下文将以《调和（concordia）》指称此书。这位西班牙耶稣会士写作此书的起意乃在于他的上级委派他对阿奎那《神学大全》的第一部分作评注，但成书后，对于阿奎那著作的理解几乎没有任何助益。那不是阿奎那，甚或经院哲学意义上的一部书³，而是莫林那，乃至耶稣会色彩浓厚的一部著作。

《调和》全书共分五个部分。首先，莫林那考察了人类自由的性质、价值、程度和限制；第二部分对第一因的活动和第二因的活动之间的关系进行了概略性的讨论；再次，作者探讨了“实效恩典”的问题；接着，文中阐述并辩护“中间知识”这一概念；最后讨论的是预定永生和预定永死问题⁴。莫林那理论的着重点在于后大半部分，下文将把重点放在“中间知识”问题上。其余讨论的内容，鉴于前文多有讨论，在这里将只对莫林那创新性的观点加以强调，以期达到简明易懂的效果。

值得指出的是，莫林那认为当下状态下的人类所具备的自由是这样的，即可以活动，也可以不活动，或者可以如此行事，也可以同样相反地行事。

《调和》开篇第一部分莫林那就确定了这样一个基调：人的自由和恩典之间是共存的关系，天意和自由是理解中间知识的两个基础性概念。关于天意问题，莫林那与

¹ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, p.169.

² Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p. 93.

³ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.93.

⁴ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.94.

其所属时代的神学家共享同一个概念，在此不再赘述，但在人的自由问题上，莫林那则有其独到的见解，在《调和》的第一部分莫林那就对自己的独到观点做了详细的论述。

莫林那描述了人性的四种状况：纯粹本性状态、原初本性状态、堕落本性状态和堕落后被补赎之本性的状态（state of fallen nature as repaired）。纯粹本性状态下的人，心灵（soul）和理性（reason）之间的斗争阻挠人践行合乎道德律法的行为。处于原初本性状态中的人不受这种无能状态的困扰，享有一种内在的平静（interior peace）。至于堕落本性状态，莫林那认为人在这种状态下仍然享有理性和意志的力量，人所享有的这种理性和意志的力量和无罪状态中的人所享有的理性和意志力量之间是存在差别的，即前者缺少了一点活力。而堕落本性状态区别于纯粹本性状态的关键则在于堕落的人性缺失了原初的正义（original justice），即内在的和谐（interior harmony），这是虚构出来的纯粹本性状态没有遭受到的一种真实的剥夺和惩罚。第四种状态即被恩典修复的人类本性，下文将具体论述，在此不再赘述。

处于纯粹本性状态中的人在第一因（即上帝）的协助下，他的行为能够合乎道德的律法，他的理智完全主导其较低等的力量（powers），内心处于一种“内在平静”的状态。处于堕落状态中的人类在普遍合作（general concurrence）下，能够履行一种道德上为善的行为，也能够对信仰的瞬间（articles of faith）表达其出于本性的赞同。堕落后的人类之所以能够如此，莫林那提出了其独特的解释。不像奥古斯丁所阐述的那样，处于堕落状态中的人是无知、无能的，除非得到超自然恩典的协助，人类无法履行道德上为善的行为。莫林那认为堕落的人类具备理性和意志，其本性未遭受本质上的败坏，堕落状态未将履行道德上为善的行为的能力置于人类所及范围之外。不过，莫林那承认事实上仅凭人类本性的力量，对信仰表示赞同是非常困难的，且极少成功。至于人是否曾经成功地在缺乏恩典的情况下对基督的启示表示赞同，仍是值得质疑的¹。由此可见，莫林那所主张的堕落之中的人能够独立行善本质上只是一种纯粹理论上的可能性。未有实例佐证并不能抹煞莫林那此一主张的重要性。正因为莫林那赋予奥古斯丁笔下无知、无能的人以一点虚拟的独立行善的可能性空间，由此一出发点推导出来的人类自由与上帝恩典之间的天平倾斜度便发生了可观的变化。

至此，莫林那已明确表述了其独树一帜的理论出发点，即人在堕落状态中能够行善，同时，他也表明，人在堕落状态下履行道德上为善的行为，恩典总是必须的。接下来需要探讨的就是人在行善过程中能够发挥的能力及所享有的自由的程度有多大。

在莫林那看来，在人接受信仰的过程中，三个步骤或要素是必不可少的。即在先的或激发的恩典，即实效恩典；意志对理智的命令；内心赞同的实际给出。堕落的人只有在具备实效恩典，而非缺失的情况下，才能够履行接受信仰的行为。首先需要探讨的就是实效恩典，这里存在一个给予和接受的问题。

中世纪的亚里士多德主义者开始主张被造物也享有真正的因力（casual power），因此上帝退而成为果效的普遍原因而发挥作用。在这种情况下，果效的特殊性应该追溯到果效的特殊因——第二因的性质和因果贡献，而非第一因上帝那里，尽管上帝的

¹ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.96.

因果贡献对于果效的产生来说是必不可少的¹。因此，在自然秩序当中，第一因总是适应第二因的特性（*properties*）和特定的需求（*exigencies*）而发挥作用。在先的恩典总是根据信仰者的热情和虔诚而给予的。这不是说信仰者的努力赢得了这样一种奖赏，而是因为上帝如此安排基督无限的赏罚。由此，莫林那确立了这样一个基本原则：在先的恩典总是给予那些处于按照自身本性的能力而行存在于他本性之内的那些事（*does what in him lies*）。至于接收，人与恩典的协作关系是各不相同的，也是导致善行果效的一个整体原因的一部分，而恩典则是更为根本的原因。

人出于本性，在普遍合作的帮助下，是能够履行一个悔改的行为的。但仅仅只能够偶发性地履行善行，却无法长时间地避免致死的罪。实效恩典对于这种长时段的悔改来说是必不可少的。而且要达到这种确定的悔改目的，必须持续不断地履行道德律法。结合上文所述可知，如果我们意愿，上帝总是会给予恩典，而行为的根据就落到人的力量上来。我们也已知，堕落状态下人的力量是很有限的，能够在某些情境下行善的能力并不足以使人过上一种善的生活。即使是处于恩典之中的人，是无法完全避免所有的罪。只有得到一系列的实效恩典，以应对人们面对的每一个困难处境，人才能避免所有致死的罪。因此，个人自由和恩典对于过上一种善的生活来说是缺一不可的。上帝以三种方式辅助人的努力：成圣的恩典和德行的注入、合作以及实效恩典。而涉及上帝活动和我们的自由之关系调和问题则为后两者。

所谓“合作”，莫林那特指上帝向第二因果效的一种存在的注入²。此一注入与第二因的注入组成了一个产生果效的完整的原因，因此第一因和第二因的注入是相互依存的，不可或缺的。合作的必要性在于这样一个事实：即被造物在存在领域的形而上的无能。正如定义中所指出的，合作是直接指向结果，而非第二因的。莫林那坚持认为合作最重要的特性即在于它直接进入结果，而非第二因，第二因并未因为第一因的注入而受到影响。而他的敌对者托马斯主义者则认为，上帝的合作直接作用于第二因，并通过第二因继而作用于果效。莫林那针对他们的观点作出了反击，强调第一因的注入既不在时间上，也不再推理顺序上，先于或后于第二因的注入。由此可推知，神圣合作的活动丝毫不会影响到第二因的自由，也为神义论提供了一条很好的论证思路。如前文所述，每一果效的特殊性来自于其特殊原因，即第二因，而非普遍的合作。上帝是全善的，普遍的合作是为了造物主完成善行，因此可以说上帝是所有道德上为善的行为的原因。但人能如其所愿地自由活动，有滥用普遍的合作的能力。人作恶只能是其自身的作为，而非上帝的作用。

所谓实效恩典，这一名词包括除惯常恩典和神圣合作之外的，所有来自于上帝的，以任何方式协助我们践行他的意志的每一种恩典³。在实效恩典这一问题上，阿奎那并未对奥古斯丁的观点加以改动，但这并不能够阻止中世纪的神学家们将大量精力投入对实效恩典的讨论中来。由此就产生了有效（*efficacious*）和充分（*sufficient*），启发（*excitans*）和后至（*adjuvans*）之间的区别。有效恩典和充分恩典的区别在于前者通过第二因得以实现，后者则未能够得以实现。启发恩典和后至恩典之间的差别在于前

¹ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, p.7.

² An influx of being from God into effect of the second agent. Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.101.

³ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.103.

者起激发我们去从事某件事的作用，而后者则在我们践行某些事工的过程中起协助的作用。除此之外，还有合作，在先等等的区分，名目繁多。这些挂着各自响亮名号的恩典到底是本质上不同，或仅仅代表同一恩典的不同特性，神学家们众说纷纭，莫林那所选择的立场是后者¹。

如前所述，莫林那的论证方式是以人的自由概念为出发点的。因此，他认为，有效恩典和充分恩典并非本质上不同，而只是果效上的不同，因为他们被人接受的方式不同，即人类意志自由的合作方式导致有效恩典和充分恩典之间的差异。

实效恩典与普遍合作不仅性质不同，二者的运作方式也相去甚远。由于实效恩典门类繁多，其运作方式亦非整齐划一，分为启发（*excitans*）和后至（*adjuvans*）两种。先说启发恩典，心灵被上帝的恩典所触动，这一触动或“启发（*excitation*）”，和人的自由意志一起构成一个导致救赎行为的一个完整的原因。后至恩典和启发恩典是同一个恩典，后者称之为启发恩典在于它使得心灵倾向于履行一个特定的行为，顾名思义，前者称之为后至恩典是因为它是人履行行为的原因。

面对新教的挑战，天主教会在特伦托大公会议明确了教会在“称义（*justification*）”问题上的立场。称义过程开始于上帝在先的白白给予的恩典，它激发人的意志，但人的意志有接受或拒绝恩典的自由。相较之下，不难发现，莫林那《调和》前三个部分的理论与特伦托大公会议的立场是完全契合的。其实早在莫林那之前，就有大量神学家致力于调和恩典和自由意志问题，如卡梅腊鲁斯（*Camerarius*）、丰塞卡（*Peter Fonseca*）和莱西厄斯（*Lessius*）等²。莫林那是第一位系统论述中间知识概念，以调和恩典和自由意志关系的神学家³。曾经名噪一时的莫林那主义（*Molinism*）随着普兰丁格重新发明“中间知识”概念而重新进入人们的视野⁴。弗莱德索（*Freddoso*）的《调和》第四部分英译本继而引发了学术界对莫林那的关注。莫林那主义在沉寂了四百年后重新焕发出生命力，这也从侧面证明了莫林那主义体系构思的精巧和创意的超前。

詹森派与耶稣会之间的争论是不是在“中间知识”之上是值得探讨的。虽说“中间知识”是莫林那思想的关键点，但詹森派并没有将这一点作为攻击耶稣会的突破口，而是将有效恩典和充分恩典，以及耶稣会的道德神学等薄弱环节作为攻击目标。这也说明“中间知识”概念构思细密，很难受到指摘。“中间知识”问题虽很受现代分析哲学的追捧，但在对于詹森派神学争论中扮演一个相对较弱的角色。

如前文所述，有效恩典与充分恩典之间的差别不是本质上的，而是果效上的，差异的根源在于人们对恩典的不同的接受方式。基于上帝是全知的这一事实，既然上帝对人的行为全然知晓，人又是完全自由地接受或拒绝恩典，那如何能够保证人的自由意志的同时又不与上帝的全知发生冲突？首先要解决的就是上帝对偶然的，尤其是将来的、未预定的事件具有怎样的知识这一问题。

¹ 莫林那认为名目繁多的恩典代表同一恩典的不同特性。

² William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, p.169.

³ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.106; p.169, problem of divine foreknowledge.

⁴ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, p.170.

托马斯·阿奎那认为，将来的事件在永恒中（*in eternum*）向上帝呈现，故上帝具有关于将来事件的知识。在莫林那看来，阿奎那的观点并不能确立，神圣知识的确定性也无助于调和事物的偶然性和神圣知识。为此他提出了自己的看法：

不仅仅是因为事物在它们的原因之外在永恒中存在，上帝才确定地拥有将来偶然事件的知识；相反，（以我们的方式来理解，但有一个现实的基础）在他未创造任何事物之前，他（上帝）在自身当中理解——由于他知识的深度——所有事物，即作为借助它的全能的所有可能的第二因的结果，总是偶然地或仅仅是自由地存在（*come to be*），确立这些或那些事物的次序；而且通过这一事实，即通过他的自由意志，他在存在中确立了那一他事实上确立的事物和原因的次序，他在自身当中和他的那一命令当中理解了所有事实上自由地或偶然地将要或不将要作为第二因的一个结果存在的事物。而且他不仅先于任何事物在时间中的存在，甚至先于（以我们的方式来理解，但有一现实的基础）任何被造物在永恒绵延中的存在而理解了这一点。¹

由此不难看出，莫林那的上帝的中间知识概念有着复杂的组成部分，以上帝的意志划分为几个部分，具体来说，即先于上帝决定的“自然知识（*natural knowledge*）”；在上帝决定之后的“自由知识（*free knowledge*）”；以及处于前两种知识之间的中间知识。第一种知识之所以称之为自然知识，原因在于上帝是出于他的本性，独立于上帝的意志而拥有这种知识的。自然知识不仅包含所有可能实体（*possible entities*）和本质（*natures*），而且还包含这些实体的序列及互动的所有可能性²。莫林那是这样描述中间知识的：

借助（*through*）这种知识，他（上帝）确知所有这些事物，即神圣力量，或直接或通第二因的 *mediation*（中介）而导致的事物，不仅知道个别事物的本性 & 由他们组成的事物的必然状况（*state*），而且知道事物的偶然状况——通过这种知识，他（上帝）确实地知晓，不是后者（指事物的偶然状况）会不会确定地将要发生，而是，不管能够发生和能够不发生（*obtain*），这是必然从属于他们的一种特性（*feature*），因而也属于上帝的自然知识。³

第二种知识是后于上帝的自由决定，即上帝自由地决定实现他由自然知识而知的其中一个可能秩序之后，上帝有关这个既存的、偶然的世界的知识。用莫林那的话来说，即：

第二种是全然的自由知识，通过它，上帝在其意志的自由起作用之后，上帝

¹ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, P.115-116. “It is not simply because things exist outside their causes in eternity that God know future contingents with certainty; rather, before.”

² William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, P. 174; Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988, p.12.

³ Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988, P.168, 4.52.9. through this type of knowledge he knew all the things to which the divine power extended either immediately or by the mediation of secondary causes, including not only the natures of individuals and the necessary states of affairs composed of them, but also the contingent states of affairs——through this knowledge He knew, to be sure, not that the latter were or were not going to obtain determinately, but rather that they were able to obtain and able not to obtain, a feature which belongs to them necessarily and thus also falls under God’s natural knowledge.

无条件而确定地知道，没有任何条件或假设的约束，在所有偶然的事件状况中，哪一些事实上将会发生，以及同样地，哪些将不会发生。¹

由于自由知识处在上帝的自由决定之后，所以上帝不是由其本质而拥有这种知识，而是依赖于上帝事实上创造了哪一个世界而具有的，因而上帝的自由知识是偶然的（contingent）。如若上帝创造了不同的世界或根本没有创造世界，他（上帝）的自由知识的内容也将大相径庭。虽然自由知识是偶然的，但这并不影响上帝必然地拥有自然知识这一事实。

根据阿奎那的说法，自然知识和自由知识之间是上帝的神圣意志，阿奎那称之为“确定的知识（scientia approbationis）”。对此，莫林那提出了自己的看法，他认为上帝创造一个世界的意愿行为本身不是一种知识，因此阿奎那提出的所谓三种神圣知识实际上只能够归结为自然知识和自由知识。虽然如此，莫林那认为除却自然知识和自由知识，的确存在第三种类型的知识，即“中间知识”。顾名思义，“中间知识”处于自然知识之后，自由知识之前。它包含上帝在任何神圣意志的决定之前关于有限的意志在任何假定的情况设定之下会作出哪一个决定。莫林那如是说：

第三种是中间知识，通过它，借助于对每一个自由意志的最深奥及难解的理解，他在他自身的本质中看到，如果它被置于这个或那个或无限多个事物的秩序中，每一个这样的意志会以其固有的自由做什么，即使他如此意愿，他真的会能够相反地行事……²

由此看来，“中间知识”似乎与自然知识与自由知识存在某些重合之处，其实不然，“中间知识”具有一些自然知识或自由知识所不具备的特性，这些特性既是莫林那提出“中间知识”概念的必要性基础，更重要的是借助于“中间知识”概念，将人的自由意志问题列入考虑，从而为调和上帝恩典和人的自由意志提供一种可能性的铺垫。

首先，“中间知识”是先于上帝意志的自由运作，这样就与自由知识在概念逻辑先后上区别开来。“中间知识”是自由知识的先决条件，在上帝决定创造某一组境遇之前，他（指上帝）知道在某一可能的境遇秩序之中，某人将如何行事；然后，基于上帝的意志决定引起特定的一组境遇，上帝就知道某人事事实上将如何行事。

其次，“中间知识”的内容是独立于神圣意志而处于上帝的全能（omnipotence）范围之外的。也即是说“中间知识”的内容不因神圣意志而发生改变。上帝有关被造物的意志在特定情境下会有什么样的自由决定的知识是被给予的，因而超乎他的控制之外。上帝不能够取消如下这样一个事实，即一个自由的被造物被置于特定的一组境遇之下，他会选择以特定方式行事。因此，“中间知识”的内容依赖于被造物会怎么

¹ Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988, p.168, 4.52.9. the second type is purely free knowledge, by which, after the free act of His will, God knew absolutely and determinately, without any condition or hypothesis, which ones from among all the contingent states of affairs were in fact going to obtain, and, likewise, which ones were not going to obtain.

² Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988, p.168. The third type is middle knowledge, by which, in virtue of the most profound and inscrutable comprehension of each free will, He saw in His own essence what each such will would do with its innate freedom were it to be placed in his or that or indeed in infinitely many orders of things—even though it would really be able, if it so willed, to do the opposite…….

做，上帝不能决定他能通过中间知识知道些什么。

正是因为具备了以上这些特征，“中间知识”使得上帝有关现实世界中偶然事件的预知得以可能。借助“中间知识”，上帝知道每一个可能的被造物在任一可能的情境下将如何行事，通过上帝的自由意志确立一个包含特定情境的世界秩序，上帝便知世界上事实上会发生什么。莫林那是如此描述的：

在神圣意志的任何活动或自由决定之前，所有偶然的事件状况自然地呈现给上帝，而且他不仅是作为可能的，而且是作为将来的显现给上帝——并非完全的将来，而是处于这一条件和假设下的将来，即上帝会决定创造此一或彼一事物和原因的秩序以及这些或那些情境。然而，一旦神圣意志的决定加诸其上……，上帝确实地知道仅仅并完全作为将来的所有的偶然事件状况，而且现在没有任何假设或条件。¹

通过“中间知识”，上帝能够构建一个可能世界，它处于他实现之的能力之内，且与他的意志和谐一致。由于将被造物的自由决定考虑进来，上帝决定实现一个特定世界的意志并不会妨碍那个被造世界之中被造物的自由，尽管他确定地知道他们将如何行事。由此，莫林那通过提出“中间知识”概念，独辟蹊径地论述上帝何以能够知道将来的偶然性事件，这一不落窠臼的体系亦将不可避免地陷入神学争论的浪潮之中。

莫林那提出“中间知识”概念的出发点和落脚点是调和神圣权威和人的自由意志。虽然有学者称莫林那这部分的论述是《调和》全书最没有价值的内容²，莫林那本人似乎对自己的作品颇有自信，他曾大言不惭地宣称，如果他的神学思想在较早的年代就广为人知并为世人所通晓，佩拉纠主义和路德主义或许永远都没机会发生³。

由此可见，耶稣会的正统神学最明显的特点即调和，亦即在恩典和自由意志间保持一种中道。这是和耶稣会成立的过程是分不开的。首先，耶稣会最初也即最根本的成立目的是“愈显主荣”，即宣扬上帝的恩典。这也是天主教或新教派别都不可能不强调的。这是基督教教义的核心所在。作为天主教改革运动的一份子，耶稣会仍坚守这一块基督教之核心魅力所在的阵地。同时，耶稣会是作为天主教会内部的一份子而存在，其成立有赖于教皇。其存续有赖于整个天主教会生命力。因此，他必须维护天主教会作为神——人中介这一独一无二的角色。这是天主教会区别于新教的一个很重要的特征。

耶稣会之莫林那主义的恩典与自由意志观是耶稣会因应天主教会改革时代之特定需求的产物。以此恩典与自由意志观为理论根基，耶稣会之运用人文主义、耶稣会之灵活传教手段都得到合理化的证明和支持。

¹ Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988, p.139-140. All contingent states of affairs are represented to God naturally, before any act of free determination of the divine will; and they are represented not only as being possible but also as being future——not absolutely future, but future under the condition and on the hypothesis that God should decide to create this or that order of things and causes with these or those circumstances. However, once the determination of the divine will is added..., God knows all the contingent states of affairs with certainty as being future simply and absolutely, and now without any hypothesis or condition.

² Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.94.

³ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997, p.199.

詹森派的恩典论：以《论奥古斯丁》为例

詹森派恩典论是一种悲观的世界观，在拯救问题上，他们强调上帝恩典的作用。詹森派的“恩典与自由意志观”经历了从詹森到大阿尔诺再到尼科尔、巴斯戈的发展，其核心价值取向得以保存，这也是贯穿 17—18 世纪的詹森派的精神价值所在。正是以这些基本命题为凝聚核心，相对松散的詹森派成员才能够汇聚成相对集中的一股力量，对抗耶稣会的挑战。

詹森派的思想不是铁板一块，其也是存在着一个不断发展、变化、完善和系统化的过程。加之詹森派松散的结构，来自不同背景的成员尤其是学术背景的成员，在阐发詹森派思想总摆脱不了以往学术背景的影响。有学者就将之分为新柏拉图主义、新托马斯主义和阿尔诺的系统化理论这三个类别¹。但不管各成员的强调重点怎么变，詹森派所坚持的最根本的原则性纲领还是不变的，即集中体现于《论奥古斯丁》的恩典论。

《论奥古斯丁》全书共三册。第一册主要讨论佩拉纠主义和半佩拉纠主义的异端学说。詹森在第一卷（Book 1）中对佩拉纠主义之争的历史事件²作了精彩的阐述。接下来作者另辟两卷分别探讨佩拉纠有关堕落前原人之状态和佩拉纠有关原罪及其后果的学说。在佩拉纠主义那里，伊甸园中的人类始祖处于从上帝处“解放”（*emancipation*）出来的状态，他拥有“漠不关心的自由”（*liberty of indifference*），拥有行善或作恶的完全的能力。这种“解放”是人本性中的一种根本的条件。人能够主导内里的冲动，能够同意或不同意那些不可控的冲动。处于无罪状态中的原人既无“惯常恩典”，亦无“实效恩典”，但他如同我们一样受制于激情和欲望这些淫欲（*concupiscence*），但这些欲望在他们来说是完全无罪的。亚当本性是可朽的，而且在其生命的过程中也会经历身体上的痛苦和衰弱。人类始祖犯下的原罪之后，受到影响的只有他们自己。这和天主教，亦即奥古斯丁的原罪说是不同的。他们论证说原罪不可能影响到全人类，因为心灵（*mind*）不受制于身体，肉体的生育过程影响不了人的心灵。他们承认“淫欲”（*concupiscence*）的确实性及其能量。但认为“欲望”并非恶的，而是本质上为善的，只有在被坏习惯败坏的情况下才会变坏。

佩拉纠主义坚持认为无知是一种自然的状态，因此孩童的无知是善的，而且在成年人那里，无知也是没有过错的，除非这种无知很容易克服。身体的死亡在佩拉纠主义者看来同样是自然的，而非恶或是对原人犯下原罪的一种惩罚。婴儿降生到这个世界上时完全没有任何的恶。佩拉纠主义的观点在詹森眼中看来是荒诞不经的，他认为佩拉纠所谓的人的无知和上帝的正义与现世的痛苦是无法调和的。单纯复述佩拉纠主义的主要思想在詹森看来并不足以暴露其异端思想的荒谬。因此，为批驳佩拉纠的错误，詹森重新又开了一卷。他在第四卷前言中称，本卷将全面讨论与佩拉纠异端思想

¹ 这一划分只局限于第一阶段的詹森派思想，乌尼詹尼图斯（*Unigenitus*）谕旨之后的詹森派已转变为一股政治力量，其思想的性质也已发生改变，这并不在本文的探讨范围之内。

² 参见 周伟驰：《奥古斯丁的基督教思想》，中国社会科学出版社，2005 年，第 128-160 页。

有关的问题。在前两卷系统阐述佩拉纠主义思想的基础上，詹森特别对原罪的原因和善行问题进行深入探讨。

在原罪问题上，佩拉纠主义强调不包含自由观念的任何有关原罪的定义都是不恰当的，也就是说原罪是不能被决定的。因此他们不愿承认恩典对正义的生活来说是完全必要的。对此，詹森的评价是“他们（指佩拉纠主义者）像仇恨恩典的存在一样仇恨恩典的缺失。”¹因为对于佩拉纠主义者来说，恩典的缺失剥夺了人类本属其本性的一种力量。而恩典的存在则是对人类自足（self-sufficiency）的一种冒犯。回到正题，佩拉纠主义认为原罪的原因在于坏习惯的影响，并不承认有任何内在的道德上的缺陷存在。

在善行问题上，佩拉纠主义认为善行的原因在于根植于人类意志与理智的“道德种子”（seeds of virtue）。凭借其自身的力量，人类就可以了解爱并服务于上帝。人类能够遵守所有的基本德行，并达致幸福（beatitude）。人类能悔改过去的罪，并应得到宽恕。人类能够克服所有的引诱和坏习惯。总之，人类能够轻而易举地避免所有的罪。

对佩拉纠主义思想，当然是统合所有佩拉纠主义著作之观点所形成的，作了点面结合的论述之后，詹森又提出了自己的有关佩拉纠主义的五阶段说，将佩拉纠主义划分为五个不同的阶段或形式。第一阶段即佩拉纠主义，这一阶段的佩拉纠主义思想体系中，根本没有“恩典”的位置，其讨论只涉及本性（nature）和上帝这两个实体。第二阶段的佩拉纠主义仍然不存在所谓上帝赠予人类的神圣的仁慈（benevolence），但区别于第一阶段的是，这一阶段的佩拉纠主义在本性（nature）问题上有所让步，承认本性本身是上帝的礼物，因此人类的活动中必然会掺杂有上帝的因素。第三阶段的佩拉纠主义将“律法”作为神圣的礼物，且成为拯救的一种手段，有点像犹太教。相较于前两个阶段的佩拉纠主义在历史上的转瞬即逝，第三阶段的佩拉纠主义影响力较大。随着坏习惯的泛滥，人类越来越堕落。上帝赐予的“本性”已不足以使人类避免堕落的趋势，上帝先是赐予律法，又赐予基督的恩典。基督这一中保，其功能有三：免除其追随者过去所犯的罪；阐明福音书的教导；为人们树立一个完美的榜样。这一阶段的佩拉纠主义，由于将恩典纳入其思想体系，为詹森提供了一个批判的切入点。詹森提出，奥古斯丁将恩典分为“对于行动来说必要的恩典（ad illud sine quo non）”和“对于行动来说充分的恩典（adiutorium quo）”两种。前者要产生效果依赖于人类的同意，而后者产生果效则无需人类的同意。后一种恩典是佩拉纠主义一直拒绝承认的。正如前文所述，承认这种恩典有损人类的自由，和佩拉纠的自由观是无法调和的。面对自由和有效恩典之间的这种冲突，哈德鲁梅城（Hadrumetum）僧侣们走向了另一个极端：拒绝人类的自由。詹森认为哈德鲁梅城僧侣和佩拉纠主义的对立，正如多明我会士和耶稣会士之间的对立。多明我会士强调有效恩典，而耶稣会士则强调自由观念。第四阶段的佩拉纠主义承认内在恩典对于达到人类完美的必要性，但它仍然属于异端。原因在于这一必要性建立在这样一种认知基础上，即认为过善的生活是苦难的，而非不可能的。恩典仍然是接受者在先功过程之外的。功仍单单占据重要性排行的第一位。佩拉纠主义深信，恩典是建基于接受者功过之上的。通过对五种阶段佩拉纠主义的梳理，詹森认为佩拉纠主义的错误归根结底在于哲学的影响。

¹ 转引自 Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, P.127.

在詹森看来，半佩拉纠主义之所以称之为半佩拉纠主义是因为它保有佩拉纠主义最核心和最根本的错误。尽管它去掉了佩拉纠主义一些外围的枝节。半佩拉纠主义相信出于本性的活动可以赢得恩典，即自然与超自然之间的距离在半佩拉纠主义看来是可以弥补的。詹森对半佩拉纠主义理论体系的分析，明显将矛头指向耶稣会¹，这一目的性使詹森过于专注于论证的强有力而忽略了具体细节的一些偏差。且看他是如何具体论述的。詹森认为，半佩拉纠主义承认堕落、原罪和称义的必要性与恩典的在先性（*pre-eminence*）。半佩拉纠主义者认为有两种神圣的目的：一种为有条件的，另一种为完全的。有条件的目的即意味着充分恩典，其有三：首先是福音和教会的仪式，其次是残存的主要的善良品性（*reliquiae primae integritatis*）²，最后是“内在的实际恩典”（*interior actual grace*）。所谓内在的实际恩典对于接受者践行超自然的行为来说是充分的，但却不指向一特定的行为。借助这一中性（*indifferent*）的恩典，半佩拉纠主义得以调和人类自由和神圣目的的必然性。对于半佩拉纠主义的恩典观，詹森认为恩典“不仅允许，而且希望自身在各种意义上因人类而发生转向；因此人类能够控制，或不控制，运用，或不运用这种恩典；因此他可以服从，或视若无物。”³。詹森认为这样一种恩典观中的恩典不是真正意义上的恩典，因为它是随人本性的良善意志而来的，本质上也成为自然的了。半佩拉纠主义者认为人的本性就有力量赢得这一恩典，产生拯救的结果。

詹森尤其强调奥古斯丁在教会恩典问题上的权威地位。他认为探讨恩典问题过程中所遇到的困难都源自哲学。神学在基本原理、结论和研究方法等方面都不同于哲学。他认为神学研究最安全和最确切的方法是将神学家局限于教会文件、公会议规定和早期教父著作所划定的范围之内。试图超越这一限定将招致犯错的危险。落实到恩典问题这一较小的论题，教父奥古斯丁占据特定的权威地位。某些现代思想家试图攻击奥古斯丁的权威性，使得确保奥氏的地位变得十分必要。以此确立的方法论为基础，詹森进而讨论奥古斯丁的神学思想。但有学者认为，不仅奥古斯丁在讨论恩典问题时运用了哲学的方法，詹森在号称忠实描绘奥古斯丁恩典论的过程中同样运用了经院哲学和新经院哲学的辩证法，这也可能就是詹森思想偏离教会正统的原因所在⁴。

处于无罪本性状态中的原人享有完全的人类理智。詹森试图表明奥古斯丁的观点是，堕落之前无罪的人类不存在任何欲望。无论是身体肉体上的还是心灵上的较低层次上的。这时的人将不会死去，并不会遭受任何痛苦或不适。无罪的人在德性和精神上都是完全的，只要正确行使他的自由意志，他就能践行所有德行。但这并不意味着他可以在没有“恩典”的情况下处于正义，而践行一个单独的善行。因为善行的性质决定了在缺乏恩典的情况下，被造物无法单独达致善行。那么，伊甸园中的人在没有任何恩典的情况下所践行的行为可称之为善吗？有学者认为，詹森在拯救论方面和迈克尔·白一样是一个乐观主义者，虽然奥古斯丁本人认为恩典的必要性是建基于人之有限性之上的，詹森则完全抛弃了这一原则。这一看似细微的差异正是詹森曲解奥古斯

¹ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.132.

² Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.131.

³ 转引自：Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.132. “not only allows, but desires itself to be turned about in every sense by man; so that man can act, or not act, use, or not use this grace; so that he may obey, or despise.”

⁴ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.135-136.

丁恩典论的根源所在¹。

首先，詹森讨论了原罪传递问题，基本上沿袭了 16 世纪宗教改革家和白（Baius）的观点，称不上是错误的。有关堕落和原罪的后果，詹森认为有无知和欲望两种。而堕落状态中的人的自由意志，虽然仍有选择的自由，但不再是无罪状态中可在善恶间选择的那种自由。意志与理智（intellect）之间的互动保证了堕落人类的自由。在这里，詹森同白（Baius）一样，不自知地将经院哲学的概念掺杂进《论奥古斯丁》的思想。他们认为堕落中的人完全不可能行善。即便是一特定的善行。而善行在他们的定义中是指符合律法的行为，而律法在奥古斯丁那里只能徒增欲望。依靠“本性”和“律法”的堕落的人是无法行善的。为了避免罪，詹森认为奥古斯丁的观点是，恩典是必须的。“基督的恩典从来不因善行的践行而被赋予信仰者。”（absolutely no grace of Christ is given to believers for the performance of good works.）而“不因信而出的行为只能是罪”（what so ever is not of faith is sin）。“恩典由信仰基督而来”（grace begins from faith in Christ）由此不难得出不信者只能为恶的绝对论断。

詹森给出有关“纯粹本性状态”的定义，即：纯粹本性状态是这样一种状态，它与堕落本性状态的区别就相当于一个赤身裸体的人与一个被剥光衣物的人²。他认为纯粹本性状态的存在是和奥古斯丁完全相违背的，并以纯粹本性状态（State of pure nature）本身内部存在诸多自相矛盾之处来证明纯粹本性的不可能性。

在此基础上，詹森开门见山地说，为了践行道德上为善的行为，处于堕落状态中的人的意志，必须要从罪的奴役状态中解放出来，与前文詹森的堕落前预定论的乐观态度相对照。在这里詹森表现出的是一种堕落后预定论的悲观态度。詹森认为堕落后的人性是一种衰弱的状态，而且这种状态是无法依靠理性援助来扭转的，相反只能徒增人类的痛苦（distress）。因此，巴斯克斯的恩典理论和耶稣会的恩典论在詹森看来完全是佩拉纠主义。对于后者，詹森特辟两册对之进行攻击。詹森认为，佩拉纠争论的关键在于强调恩典是“有助益的”（medicinal）。奥古斯丁将恩典划分为“必要恩典（adiutorium sine quo non）”和“充分恩典（adiutorium quo）”。詹森认为耶稣会神学家所谓的名目繁多的恩典，如惯常恩典、启发恩典和后至恩典，充分恩典，合宜恩典或有效恩典，无一能与“充分恩典”相对应，充其量是“必要恩典”，而非真正的基督的恩典，其效用无需仰赖人类意志的选择。

被耶稣会神学家们忽略的“充分恩典”在詹森看来对于堕落状态中的人类的每一个有德性的行为来说都是必要的。它所导致的行为是不会失效的。如果这一恩典被赋予，它所导向的善行将必然会发生。反之，如果没有恩典，则不会有善行。这不是说否定“律法和教规”的作用，而是指这些耶稣会士或半佩拉纠主义所谓的恩典在奥古斯丁并不被称之为“恩典”。因为奥古斯丁的单一的恩典是他整个体系的根基所在，他从未谈论“有效恩典”之外的任何其他恩典。在詹森那里，“有效恩典”（efficacious grace）带有决定论的色彩。他说这种恩典将被赋予这种恩典的人类意志带入受它支配的地位当中。至于想要在自然秩序中行使一个道德上为善行为的意志，

¹ Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.137.

² A state which differs from the state of fallen nature only as a man who is naked differs from one who has been stripped.

从意志应被视为这些善行之源头的意义上来讲，它并非完全是人类的意志¹。至于耶稣会士的充分恩典，詹森认为这无助于堕落的人类，而只会妨碍他们的被拯救。“充分恩典”的概念主张人类本性的完整性，却破坏了原罪的概念。詹森和新经院哲学在充分恩典问题上的争议集中在两方面。一方面，詹森认为真正的充分恩典是赋予处于无罪状态中的原人的，而非赋予处于堕落状态中的人。而新经院哲学则否认有任何恩典被赋予原人，上帝创造的亚当处于纯粹本性的状态（state of pure nature）中，堕落的人的恩典的丧失使之处于上帝必须补赎的情况之中，须给予恩典以带来人的拯救。另一方面，詹森认为恩典是赋予新创造的人的。没有恩典的本性就是对上帝的背离，一种没有目的、理性或正义的生活。总之，堕落的人性只有对现实的妄想。在新经院哲学的体系中，因为上帝出于其自由的创造选择将人提升至超自然的层面，他必须被设想为希望人类达致超越人的自然能力的一个结局。因此，给人类的恩典依赖于上帝不变的意志，而非被造物要求。被造物情境的改变会导致恩典被接受和运作方式的改变，而不会影响到恩典的来源和赋予。如果恩典是本性的权力，本性就能自然倾向于它；如果恩典是上帝的礼物，人性只能拒绝接受。詹森已预见到对他的批判会建基于上帝普遍的拯救意志。他强调奥古斯丁的思想是立于这样一个基础之上，即拯救意志不是普遍的。因为“奥古斯丁在其著作中从未承认基督没有区别地为了所有人献出自己作为救赎、被钉十字架，而仅仅是为了那些能从其牺牲中受益的人。”²

詹森说恩典就像一种天堂般无法言说的甜蜜，或是一种精神上的愉悦。堕落的人类意志受世俗的善的吸引，滑向罪的深渊。这种罪的吸引力只能由相反但类似的吸引力抵消。因此，恩典要将意志解放出来服务于上帝，必须采取令人愉悦的形式。在詹森的思想体系中，来自上帝的吸引力引导意志行善，这一吸引力行事的方式正如被造物吸引人类意志的方式一般。

那如何调和恩典与自由意志呢？奥古斯丁是如此描述自由的，即“以我们自己的力量”（in our power），我们能够做到任何我们想要做的事情。所谓一个意志的活动必须由一种特定的“知识”和“欲望”而来。但詹森认为，理性因素在一个意志活动形成的过程中几乎可以忽略不计，因为它只起到引发欲望的作用。奥古斯丁认为意志的自由活动是与人的最终结局相关联的，因为在这个活动中意志是完全和其本性的需求相契合的。“罪的奴役”是詹森认为影响意志活动的最大因素。这种奴役不仅包括个人的罪，以及欲望的后果。要逃离这种奴役状态，只能通过恩典的运作。没有恩典，就没有真正的自由。

预定永生和预定永死是詹森讨论的最后一部分内容。詹森一上来就讨论“预定”（*praedestinare*）的词源。预定既包括预定永生，也包括预定永死。而且包括所有方式的选择，以及结局的决定（*determination of the end*）。预定的命令来自神圣的意志，同时也包括上帝对被造物在借着恩典所行善事的预知（*Scientia Visions*）。在预定之命令颁布的同时，人类通过接受恩典取得的功过也预见到了。由此便取消了人类功过是预定的部分原因的说法。因此试图证明人之能力所为之“善功”能够将人引向恩典的

¹ This grace brings into subjection to itself the human will to which it is given. Of the will to posit a morally good action in the natural order, that it is not properly of the human will, in the sense that the will should be regarded as the sources of such works.

² xx.382.转引自 Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, P148. "Augustine never admits in his writings that Christ gave himself a redemption, or was crucified, ordied, for all men without exception, but only for those who profit by his death."

接收的任何尝试都只能是错误的。至于被拣选的人数，在预定的命令中已确定无疑，由神圣的计划和上帝城的建设所定，与人类的数目无任何关联。

预见到撒旦及其同伴（*companions*）的罪，上帝下达了正面和反面（*negative*）的摒弃（*reprobation*）的命令。正面的摒弃是指“预定永死”，而反面的摒弃则指不赋予神圣助佑的正面意志，而被摒弃者依靠这能得拯救。原罪是摒弃唯一而恰当的原因。摒弃的后果是被摒弃者的“眼盲心硬（*blinding and hardening*）”。他的罪被允许。罪，不仅包括原人犯下的罪，以及撒旦和其同类犯下的罪，都是摒弃的原因，而非摒弃的结果。

詹森生活的时代，经院哲学大行其道，他的知识训练都深受经院哲学的影响。他以经院哲学的逻辑和概念去解读 5 世纪奥古斯丁的思想，难免会产生曲解。他对奥古斯丁恩典论的曲解主要体现在以下三个方面。

首先，詹森将自然与超自然的概念区分硬塞进奥古斯丁的体系。这只能是一个时代错误，从这一主要的解读错误产生了一个有关“罪的奴隶”的完全错误观念。

其次，詹森将奥古斯丁的恩典简化为强调意志（*volitional*）部分，以便将自己与耶稣会的半佩拉纠主义区别开来。而实际上奥古斯丁本人是强调恩典意志和理性两部分。在这里，詹森犯了断章取义的错误。

最后，詹森在对“必要恩典”的处理上，过于强调无罪本性的状态（*state of innocent nature*）和堕落本性的状态（*state of fallen nature*）之间的差别，并进而扩展至充分恩典和有效恩典之间。这种双重扭曲导致两重错误结果：一是充分恩典不被赋予堕落的人，二是处于无罪状态（*state of innocence*）中的人需要“必要恩典”来达致最终的完满。

总而言之，詹森作为詹森派思想的首创者，试图恢复奥古斯丁恩典论的原貌，其主观导向是奥古斯丁传统的恩典论和阐释模式。然而他作为一位在经院哲学环境中成长起来的神学家，在经院哲学解释方式主导的学术环境中，不经意间采用了经院哲学的逻辑和概念，试图以经院哲学为讨论标准来重新阐述 5 世纪的奥古斯丁思想，而后者带有明显的柏拉图主义色彩。在如何将这样一种思想体系阐释成经院哲学样式的过程中难免顾此失彼。因此，学者将以詹森为代表的詹森派恩典论称为新柏拉图主义的恩典论。

耶稣会和詹森派视野中的中国礼仪

中世纪尤其是中世纪晚期，根据对恩典与自由意志问题进行探讨的不同侧重点，可以将当时天主教神学家划分为两个比较大的派别。一是以莫林那为代表的经院哲学派的恩典与自由意志观，另一是以白和詹森为代表的强调回归奥古斯丁的恩典与自由意志观。

从教义角度看，不管时代背景如何，恩典与自由意志问题都是教会合理化理论中最关键的成分。首先，这是由基督宗教的性质所决定的，基督宗教是建立在对世俗、神圣二分法基础上的，教会所提供的服务即是为信徒在这两个领域之间搭建联系的桥梁。如果连这个最基本、最核心的问题也解决不了，基督宗教存在的根基就会受到动摇。因此，天主教会作为一个宗教机构，从其生存的角度出发，也必须致力于将其精英的力量投入到这个问题的合理化解释当中去。其次，恩典与自由意志问题是教会成员、建制、礼仪等外在形式得以维系的理论基础。罗马天主教廷一直充当的角色便是上帝和人之间的中介，层级制度、神职人员和宗教礼仪都是扮演好这个“中介”角色所要求的。神职人员以神学权威的身份向平信徒传递上帝的信息，以“七圣事”为主的基督宗教礼仪赋予平信徒的生命以神圣性。最后，恩典与自由意志问题的系统化论述，有利于教会形成并主导这一问题及对《圣经》进行解释的话语权威优势，垄断意识形态的领域主导权，有助于自身的存在和发展。

莫林那主义和詹森派恩典论正是莫林那所代表的耶稣会和以詹森为代表的詹森派从其各自的立场出发，对恩典与自由意志问题所作出的解释。争论双方进而对教会建制、宗教礼仪、神学伦理等问题提出自己的见解，期望教会朝着自己所设想的方向改革，由此引发对对方理论及相关建制的攻击。詹森派与耶稣会之间的争论涉及恩典与自由意志问题、宗教礼仪、宗教伦理等问题，归根到底是不同的恩典与自由意志观之间的争斗，

耶稣会传教事业的迅速拓展证实了耶稣会乐观神学和调和立场的正确性和有效性。凭借相对宽松的道德要求和积极灵活的传教策略，耶稣会帮助天主教会收复了大量的失地，同时又极大地开拓了海外传教事业，巩固了耶稣会对自身“意义界域”之有效性的信心。由莫林那主义出发，耶稣会就能为天主教会及其圣事的存在提供合理化证明，同时也为耶稣会的人文主义教育提供了合理化证明。既然通过人的理智获取的知识会使人更加靠近神圣的真理，而非使人越发远离之，耶稣会士学习人文主义学科，甚至教授人文主义学科，都是无可厚非，且可能有助于将人引致幸福的结局。正是因为上帝的恩典的赐予并非完全在于上帝，善行在耶稣会士那里也有一定的地位。这并非指善行的作用表现为恩典的结局，而是指善行有助于赢得上帝的恩典。因此教会作为上帝和人的中保，宗教圣事作为涤罪手段成为信徒称义必不可少的组成部分。加之耶稣会之宣扬福音善于采用便利手段，对教会的要求、规章作适度的调节，以适应信徒的需求。他们不仅在采用人文主义宣教、迎合异教民族认知习惯解读《圣经》等手段方面充分展现了他们宣教的灵活机动性，更在神学伦理和教会道德要求方面淋漓尽致地将灵活性发挥到极致。这就是以耶稣会士而闻名的决疑论和或然论。

且不论詹森对奥氏的理解偏差如何将其导向决定论（*determinism*）的极端立场，詹森和莫林那之间的对立还是比较清晰的。正是为了凸显莫林那主义者强调充分（*sufficient*）恩典的遍施与个人善功的作用的错误和危险，詹森在论述奥古斯丁的恩典观时将重点放在人类善功无助于赢取恩典以及恩典施予的奥秘不可揣度方面。简而言之，此即堕落后预定论的悲观主义。这种悲观的世界观和人生观在圣西朗那里得到了最彻底的贯彻。詹森所阐释的神学理论，圣西朗是最忠实的贯彻者。首先，圣西朗在神学思想方面一直是唯詹森马首是瞻，圣西朗本人的才干在实践领域更加突出，两人的搭配正好弥补互相的不足。与其亲密战友共享这一观点和态度的圣西朗在精神指导

的过程中对其追随者有极高的灵性要求和道德要求。与耶稣会注重频繁的圣餐礼（communion）不同，圣西朗在对其追随者进行忏悔的时间间隔总是拖得很长，以便后者充分体认自身罪孽的深重。圣西朗对其追随者的这种高标准的道德要求被称为严格主义（rigorism）。其严格程度曾被教会人士称之为将信徒拒之于教会大门之外。

詹森派成员之所以将决疑论作为抨击的主要对象之一，很大一部分原因在于决疑论和耶稣会的恩典与自由意志观之间是一脉相承的，是后者的现实表现。决疑论在耶稣会在华活动中具体表现为哪几个方面呢？首先体现在耶稣会士自身的行为方式上。其次表现在指导耶稣会士与天主教徒之间的行为方式上。再次则表现在对中国天主教徒的行为方式的指导上面。在耶稣会决疑论框架中有其合理性的“利玛窦规矩”，在奉行道德严格主义的詹森派眼中便呈现为另一副截然不同的景象。詹森派在道德观上奉行严格主义，与耶稣会的或然论几乎是处于道德天平的两个不同的极端。可以说，除却詹森的恩典论之外，道德严格主义是詹森派最明显的特征。因此，詹森派以严格主义的标准来衡量耶稣会士在华的传教活动。在戒律方面，要求严格遵守，在圣礼方面，要求严格执行，在教义方面，要求精确讲解。而耶稣会在中国的传教士针对当地信众和社会风俗、思维方式等所作的适当调整，在道德生活上要求几近苛刻的詹森派看来是不可容忍的。耶稣会士的在华传教活动就被詹森派描述成对教会律法、《圣经》和教父传统的败坏，违背爱的诫命，是耶稣会士出于谋求私利而对异教徒所作的无原则的退让。由此詹森派的视角来观照明末耶稣会士在华传教活动，耶稣会在道德行为上对中国基督徒相对宽松的要求，在中国传教区实行“利玛窦规矩”，放松天主教会礼仪对中国基督徒的约束，无异于将中国基督徒置于被谴责的境地。而且耶稣会士如此教导中国基督徒，将天主教会礼仪和中国传统风俗习惯相混杂，不仅危及中国基督徒的拯救问题，更使天主教区别于其他宗教的表征不再清晰，天主教不复天主教，危及到天主教会的存续。

Grace and the “Chinese Rites Controversy”: from the perspective of the controversy between the Jansenists and the Jessuits

HUANG Jia

Abstract: Jansenism is a Catholic movement happened mainly in France during the 17-18 century. Jansenism is an important part of Catholic Reformation and French history. Besides, because of the Chinese Rites Controversy, Jansenism also has connection with Chinese history. Here we try to analyse Jansenism and its controversy with Jesuits about Chinese Rituals. In order to make that clear, the characters of Molinism: conciliation of grace and free-will and the theology of Jansenists needs to be analyzed.

Key Words: Grace, Chinese Rites Controversy, Jesuits, Jansenism