



世纪文库

中世纪哲学精神

[法] 吉尔松 著

上海世纪出版集团

中世纪哲学精神



北京世纪文景文化传播有限公司 出品

中世纪哲学精神

[法] 吉尔松 著 沈清松 译

世纪出版集团 上海人民出版社

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进	李伟国
李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德	金良年
施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤
曹维劲	渠敬东	韩卫东	潘 涛		

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

中世纪哲学精神

献给亚贝丁大学哲学教授

约翰·莱尔德(M. JOHN LAIRD)

Παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ μαθεῖν

Athénagore, *Legatio pro Christianis*, VII.

目录

新版译序 / 1

译序：中世哲学精神与中国哲学精神的会通 / 3

原作者序 / 16

第一章 中世哲学与天主教哲学 / 19

第二章 “天主教哲学”概念的澄清 / 33

第三章 大有及其必然性 / 50

第四章 诸有及其适然性 / 67

第五章 类比、因果关系、目的性 / 82

第六章 乐观的人生 / 100

第七章 造化宣主荣 / 115

第八章 天意观 / 130

第九章 人类学 / 145

第十章 位格论 / 160

第十一章 对自我的认识 / 174

第十二章 对万物的认识 / 189

第十三章 理智及其对象 / 203

第十四章 爱及其对象 / 219

附录 熙笃会密契论之内在一贯性 / 234

第十五章 自由意志与自由观 / 245

第十六章 律则与道德 / 260

第十七章 意向、良心与义务 / 275

第十八章 中世纪与自然 / 291

第十九章 中世纪与历史 / 306

第二十章 中世纪与哲学 / 321

注释 / 339

人名索引 / 421

新版译序

就在 21 世纪来临的前夕，我在二十五年前的译作《中世纪哲学精神》要改版发行了。这当然是一件值得欣喜的事情。就个人而言，我感到欣慰的原因之一，是本书的翻译是我在鲁汶大学读书初期进行的。鲁汶大学（Université Catholique de Louvain）是一所近六百年历史的大学，建立于中世纪，并在文艺复兴时期扮演过重要角色，如今仍是欧洲最重要的高等学府之一。我在该大学研读现象学、诠释学、科技哲学等当代思潮。本书的翻译可以说是对前此的士林哲学陶成的告别之作。

原因之二，则是因为此书在 1977 年译毕之后，从出版到发行都遭遇到一些波折。译稿在寄给原先邀译的周克勤教授之后，由于周教授忙着其他中世纪原典翻译与出版，没有余力出版此书，本书的译稿就被搁在一边。直到本人学成归国，在政治大学任教，才开始设法出版。幸当时担任政大哲学系主任的项退结教授向台湾“国立”编译馆推荐，经过一番审查过程之后，由该馆接受出版。然而，由于当时台湾出版界缺乏眼光，竞标出版此书意愿不高，最后编译馆只好自行出版，初版印行五百本，本书中文版终于在译毕十年之后得以面世。可惜，出版之后，编译馆并不重视此书，既未在本书发行上用心，也未予以宣传，初版售罄，便闲置一旁。对此，本人常为本书中文版的命运感到不平，为此而有悻悻之感。然而近些年来学风较为开放，大学开设不少

相关课程，需要参考书籍，本书自然成为老师与学生询求的对象，惜以绝版甚久，无以符应需求。所幸，由于台湾商务印书馆的远见和慷慨，本书终于能再和读者见面。

就学术思想而言，当前哲学已然踏入了后现代思潮，对于西方近代世界与“现代性”（modernity）多所批判。从近代西洋哲学强调的“主体性”（subjectivity）逐渐转向“他者”（the other），由“美感”转向“崇高”，对近代以降的理性主义多所质疑，更从对宗教的排斥转向对于信仰的重新肯定。基本上，就某种意义言，“后现代”其实就是返回“前现代”。当代人在走出近现代性的牢笼之后，又返回到中世纪对于宗教的重视，强调理性的整全作用，并重视人类信仰的深度与德行的培养。我个人并不认为历史真有循环，然而，在某种意义上，中世纪的精神已在后现代思潮中重现。我想，历史之所以会有某种循环，是立基于人类总须在历史的道路中找寻无以预测的未来路向的指标。就此而言，这本《中世纪哲学精神》不但有助于读者了解中世纪哲学的基本义谛，而且将有助于提供后现代的未来路向以珍贵的路标。

可以说，目前我们正值狭隘的理性主义衰微，广义的宗教复兴运动当道之时。全世界如此，台湾也是如此。佛教与佛学在社会上与校园中最受注目。广义的基督教义也逐渐受到重视。大家渐渐明白，明白基督宗教，明白天主教与基督教的哲学与神学，将十分有益于深层认识西方文明。相较于此，前几年的台湾学界还颇有偏见，他们承认佛学是哲学，但却不承认甚或排斥基督宗教的哲学与神学思想。目前的开放态度是颇令人欣喜的。本书的内容既是讨论中世纪的哲学，而当时的哲学与天主教思想有密切关系。至于基督教则是近代宗教改革的产物，与现代性的形成有密切关系。中世纪的哲学，包含教父哲学与士林哲学，可以说是西方哲学的宝藏，也可说是人类思想宝库中的重要遗产。希望读者在研读之时，打开心胸，接纳其中怀藏的宝物。

沈清松

2000年12月18日序于指南山麓

译 序

中世哲学精神与中国哲学精神的会通

《中世哲学精神》是法兰西学院院士、中世哲学权威吉尔松 (Etienne Gilson) 先生所作的一本世界名著，主要所阐述的是在西方哲学传统中，极为深远的士林哲学精义。士林哲学发展的时期，正与西洋中世纪基督宗教文明的发展相配合，而此一时期的基督宗教正属天主教，因此又称为“天主教哲学”，但其意义并不限于任何宗教派别，而在于其所代表的西方哲学传统。既然“深入认识西方”是今日中国文化发展的要务之一，本书的翻译深盼能有助于中国传统哲学和西洋士林哲学的比较研究和相互发明。国内关于此类对于中世哲学的全盘性、综合性研究的翻译迄今仍非常有限。民国二十三年商务印书馆曾经出版庆泽彭先生所译，而由比利时鲁汶大学教授胡尔夫 (Maurice De Wulf) 所著的名著《中古哲学与文明》，此后即再无同类、同水准之译作出版。吉尔松著《中世哲学精神》一书，可以说在哲学论述上远胜前者，希望藉此能弥补国内学界在这方面的不足，并满足研究者和学生的需要。最主要更希望它能有助于中西两大哲学传统的溯源返本与比较会通。

把中国传统哲学和西洋士林哲学，从流溯源，继而对照比较，无论

在思想史的了解和新理论的建构上，都是很富启发性的工作。因为两者各自为东西方哲学的两大主流，各有深远辉煌的传统，亦各自不断综合各时代的知识和文化成果，并且开启后来的学术。这两道承先启后的学术生命，皆曾经是稳定各时代中西文化的擎柱。

综略言之，中国哲学自《尚书》与《易经》开其端绪：《尚书·洪范》昭示皇极的永恒哲学，秉承大中的精神，将它实现于道德规范和政治制度，使中华初民的宗教信仰，转变为普遍的道德精神；《易经》张举创造变化的历程哲学，一方面在道德与艺术中发挥其创造维新之精神，另一方面亦上索太初“易有太极”时的动力根源，据之为源头活水。此两大源头，历经诸位哲王，发展到先秦诸子百家，而骨干其间者，则为儒、道、墨三家：儒家意在显扬圣者气象，发挥一体之仁，并实现社会正义，订定典章制度，重视所谓“依象制器，以前民用”；道家则陶醉在诗艺化境之中，览照于玄之又玄，有无同出的形上境界；至于墨家则秉其宗教情操，摩顶放踵，为实现兼爱精神，利人利天，而提倡科学方法，讲求逻辑，辨明因果。综合而言，儒道墨三家的思想典要皆在于彰显道德与艺术理想，以安排人生实际。东汉以后，印度佛学传入，次第发展，用宗教精神、哲学智慧和严格的思辨语言，来提携中国固有的价值理想，锤炼中国哲学，于是产生隋唐中国大乘佛学各大体系。综其要义，乃在以苦心慧心谋求人类精神之灵明内照：在自然哲学中，则勘破因缘，悟其无自性；在知识论中，则以其繁杂之描述现象学，铺陈认识结构，又以其超越现象学，以求转识成智；在形而上学里，则不滞空有，中道平等，以体察妙有之奥蕴；在人性论，则提倡众生皆有佛性，皆应反求智慧与行动的泉源而成大觉。如此发展迨至宋明，新儒学三系迭续发展，分别以格致性理、扩充本心、实用事功三途径来求完成道德理想。最后降至清末民初，在西方文化与政治的干预与冲击之下，国人乃丧失本有之创造力，学风转迎西方科学思潮，人性与世界日堕于物质平面，传统价值垂危欲泯，而原以价值哲学为本质的中国哲学，经此冲击，竟无力再推陈出新，甚至有“中国哲学死亡”之

哀叹！

反观西方的士林哲学，则远承柏拉图、亚里斯多德所已经综合的希腊思想，近纳新柏拉图主义、教父哲学（尤其圣奥古斯定思想），自士林哲学之父安瑟莫启其序幕，历圣伯尔纳、伯纳文都等大师，而在13世纪的圣多玛斯哲学中达到辉煌的顶点，正是既有传承、又能创造。柏拉图提倡永恒的理想世界，敦促现实去追求分享，而戴米乌吉神宛若一大工匠，致力于塑合理相与物质。亚里斯多德则剖示由原质以迄第一不被动之主动者，各层次之间由潜能而实现的发展体系，陆续展现于其理论哲学、实践哲学，而止于全面自觉的思想本身。柏、亚两氏虽同为人类思想之佼佼者，但因为缺乏由启示而得之彻底而丰赡的创造观念，终未能完整深入于存有的奥秘。士林哲学采两者之优长，并以《圣经》中的宗教精神和思想（例如创造的观念、存有本身、道成肉身……），提升两系统而予以调和，使理性与启示并容，而人生与宇宙亦共获根源与归趋。士林哲学巨擘多玛斯更为圆融兼判明的集大成者，以存有哲学综览全体，使存有、人生与价值兼容并蓄，统筹发展。在形而上学方面指陈存有本身之丰富创造力和万有的恰当地位，来结合永恒与变化，并指出存有界推陈出新的创造历程；在认识论上，则更详列人认识的结构与程序，由数理而心理而形上，步步追源，转知识成智慧，而后发为仁爱，产生道德行动。在人性论上，则人人皆是按天主的肖像——道（即圣言）——而造成。非但人如此，万物亦然。只要是存有者，便与天主肖似；只要是存有者，便自有道，便能归向道。于是，知识、道德、艺术与宗教的价值获稳当的安排；宇宙、社会与人生各得其定位。在多玛斯以外，像伯尔纳、伯纳文都、董司各都等人，亦皆共同持守这种天主教哲学的精神。及至奥坎唯名论出，中世的旧士林哲学始见没落。没落的主因，诚如吉尔松所言，是由于各学派的后人入主出奴，争讼于语言之间，而忽略语言所表达的实在。中世士林哲学在完成了时代任务之后，不幸走上式微之途。但是，其主要的思想，仍然直接、间接地影响近代哲学。

19世纪末叶之史学以为文艺复兴乃反对中世黑暗时代而起之新思潮，殊不知文艺复兴以及近代哲学多有承袭中世士林哲学者，此在今日已为不争之史实。吉尔松之其他研究，言之甚详，不再在此赘言。其次，中世哲学所用之哲学术语，亦沿用至今，成为西方哲学语汇之宝藏。观今日纷离堕落的西方文化中，若有三数可取之精神，往往是扎根于基督宗教或中世哲学与文明所表扬的价值。20世纪以后，中世研究勃兴，西方学术界又重新探索中世时代人类之经验与思想，才发现中世纪实为文学、艺术、宗教乃至哲学上之光明时代。对于士林哲学加以参考和研究常能启发伟大的思想家（例如，当代大哲海德格的教职论文是研究董司各都，海氏亦阅读多玛斯）。19世纪末，新士林哲学运动又起，在当代科学新知与哲学思潮刺激之下，新士林哲学再度蓬勃发展，一方面受多玛斯、伯纳文都等思想深度的号召，另一方面亦不断与康德哲学、黑格尔哲学、存在主义、现象学、诠释学等思想和各种当代科学新知，进行交谈，做批判、综合和拓新的工作。

由上可知，一个思想体系若持有深刻的洞见，一定不会死亡；只要创造力犹存，能透视新现象背后的深度，则常可以再造新机。士林哲学便是一个好例子。中国哲学本应如此，可惜当初传入西方文化之时，急切于学习西方近代之科技与政术，忽略了探索其根本基础，亦忽略其历史的连续性，以致受科技和军政的冲击与迷惑，自家创造力衰竭，无力再造新局，若是当初国人在西方冲激以后，能追溯西方文化深刻的底基，不迷惑于肤浅的选择，或许能不落入今日不中不西的局面。昔日受印度佛学影响而产生中国大乘佛学的伟大创造，今日受西方文化影响，本应可以再发新的光芒。然而许多人忘怀了西方文化之根源。轻视士林哲学，更不明察希腊思想，仅为其一例。此种只见表面的态度，终究无法把今日所急呼之科学与民主真正扎根落实。甚至有些倡唯物论或科学实证论的学者，受19世纪部分西洋史家歪曲的看法，对于士林哲学多所误解。像玄学科学论战之时，丁文江倡打倒玄学鬼，

胡适之倡科学人生观，以科学为万能之主宰，而斥中世之士林哲学为玄空虚无之学。直到今天，历史教科书和历史论著仍然把中世纪称为黑暗时代，字典类书多将 Scholasticism 一词译为“烦琐哲学”。这类偏颇对于教育和文化都会产生错误的影响，使国人对西方文化源流产生错觉。至于哲学界，本应从思想深度中，来看出此种误解的肤浅之处。但毕竟亦无法免俗。追根究底，这些误解亦显示出中国传统哲学在某些哲学幅度上的缺点。

中国哲学界对于士林哲学的误解有以下数端：首先是把士林哲学当作是以宗教价值为中心，而贬抑人文价值的思想体系，因而用轻蔑的意味来了解士林哲学所谓“神学仆婢”，认为中世纪无论形而上学、知识论、伦理学、宇宙论，主旨都在于崇神抑人。表现在个人与社会生活上，则轻视此生，专务来世，鄙陋肉体，致修灵魂；以人生为尘埃，唯敬神得救援。人人皆污染于罪恶之中，唯信徒能得救等等。其实中世哲学言天主，并不贬抑人的价值，反而提升人的价值。因为它认为天主是一个无限、完美、充满创造力的存在者，人既然是它依照自己肖像所造，当然亦分享了它的美好与创造力。佛经谓众生皆有佛性，甚至一阐提亦具佛性；士林哲学则谓人人皆是按天主的肖像受造，即按道而生，人性自含道，若人能愈益求道，便愈益肖似天主。所谓道不远人，其形上根基在此。一切存有者，只要存在，便按其存有的程度而肖似天主。中庸谓人“赞天地之化育，与天地参”，士林哲学则认为人是天主持续不断的创造工程的赞助者。这就是士林哲学所持的真正的、完整的人文主义。尤其多玛斯的哲学，更是一种兼综又富创造性的价值哲学，他的价值哲学有两大依据：一为存有学，一为哲学人类学。多玛斯的哲学是存有的哲学 (Philosophy of Being)，其整个哲学体系可以说是对存有的赞诵，对世界、对生命的赞诵，对人类的伟大的赞诵，对无限存有者天主的赞诵。由存有提供价值以无限的领域，使价值有了实现的基础。所谓价值乃存有精神性的创造活动。其次，多玛斯的哲学人类学，对人类的才性与活动做逐层深入的探讨，抉发人的

理智能力与意志能力的底蕴，使人类由感性的活动逐步下学上达，建构知识、艺术、道德、宗教领域，成为逐步登高的价值主观形式，使人文之价值有发展的基础。这种包容全体、叠分层次的价值哲学，展现于物理哲学、逻辑学、知识论、伦理学、宗教哲学、存有学和宗教实践里面，本末兼顾，巨细靡遗，高下相容，层层逼近，以至抵达存有的顶峰，然后更从彼最高精神光明下来，回照各层存在，统摄为一以贯之的系统。信仰与理性调和，宗教与哲学并重，这实在是人类思想之一大光明。

中国哲学界之所以未能看出士林哲学此层优点，而有前述的误解，撇开历史与环境的因素不谈，也显示出中国哲学里面的弱点：一、没有明显的存有学之基础，传统中国哲学以价值理想为中心，来对宇宙、对有无采取看法，却不对存有做彻底的研究。其实唯有先致力于存有本身的探索，然后价值体系才不致悬空，价值创造才有无限的客观园地。二、中国哲学对于哲学人类学，亦是透过价值理想来判定人类的才性与善恶。因此，中国传统的价值哲学并不是主要地以存有学和哲学人类学为基础，却是反过来，使其宇宙观与人性观皆以价值为基础、为枢纽。所以，当这个价值体系发展到成熟的高峰以后，便不能再予以发展，只有去予以体会和实践。一旦西方文化入侵，其所提供的物质环境和社会环境不适合这种实践型态以后，便面临了传统价值崩溃的危机，以致原本早熟的中华文化，现在却似乎踏上创造力衰退的下山之途。为了要再重新了解并扩展固有之价值体系，重振原有的创造力，把西方的哲学与文化取来与中华文化相对比，并从各种角度来探索前两项基础，乃十分必要之务。

其次，对于士林哲学的另一层误解，是认为士林哲学的研究方法只重理性玄想，轻鄙科学实验，而且其理性玄想又以概念之分析与组合为务，只会玩概念游戏，做概念建筑，因此国人讥之为“烦琐”哲学。这是因为一方面在西方科学思潮进入中国以后，科学化约主义倡行，国人偏重实用科学，排斥理论思辨。另一方面，传统中国哲学，重视实

践，不尚空谈，一切理论贵在深切之体验与实践。至于凝思玄想，亦贵在从超越名言、消融主客的原始统会上去把握，对于概念之明辨，理性之解析，则深深不以为然。

中世科学知识之不如今日，乃历史上可理解之事实，此亦中世文化型态对旧士林哲学的限制。中世纪实非伟大之科学时代，以物理学、生物学为例，迄多玛斯止，大致还停留在亚里斯多德时的状态，没有前进多少。但逻辑学则大量发展，可以说传统逻辑学于此已发展完备，近代人只是享用而已。无论如何，多玛斯虽然受时代科学知识的限制，但仍然利用当时最好的科学知识，来予以理性思辨及批判。凡须用实验证实之事，多玛斯必不允许理性越俎代庖。多玛斯在著作中亦屡屡指出当时及前人在理性上的懒病，连他十分敬爱的亚里斯多德，他亦曾指出其未经实验便遽下判断之弊。

须知士林哲学对于科学的看法，并不似今日科学主义那么褊狭。世界上最早的大学如巴黎、牛津等，皆成立于士林哲学兴盛之时，秉承士林哲学对于科学的分类，而有各种学术之分工，发展至今，始得以人才辈出、推动世界学术。若按今日科学主义者的看法，则唯有自然科学始得成立。可惜这种科学主义的狭义科学观，正影响着当代国人的科学思想，可以造成种种文化偏差现象，例如神学不被教育部门承认，哲学不被重视，各种文学系偏重读、写、讲等语文实际训练，而较缺乏语言学、语意学、文学批评等等的科学训练。其实在西欧，只有后数者才列入大学课程，当作科学，而前者只是语文学学校之事。前述科学观念的偏差，造成教育政策的偏差；教育政策的偏差，使得像外国文学系出来的学生，只能做外贸秘书、教外文，或其他非文学研究的工作，而留学生到了西欧大学的文学系研究，始发现自己科学训练太差，往往悔之已晚。须知西方大学教育的基础，便是在中世纪由士林学者们所建立起来的。他们对于科学不但有宽厚的胸襟，深刻的见地，而且把各种科学，按照对象及认识能力的高下予以价值区分。按照等级不同，而有各种相称的方法之应用，由较高层次的科学来综摄

较低层次的科学。凡是方法上的化约主义与一元论，皆不合乎科学精神。

再者，士林哲学在思辨方法上对于概念分析之详尽，综合之丰富，以及严格遵循形式逻辑，实在是12、13世纪的学风所致，由于亚氏逻辑著作之翻译，各学校重视逻辑学，以致传统逻辑在这个时代达到最高峰的发展。今日现代逻辑的新发展，当然值得重视，而今日的哲学讨论，亦不必要遵循士林哲学的成规。但无论如何，思想结构之严密总是不可或缺之事，而且，正因为实在界有紧密的结构和转换的规律，逻辑与概念思维始得以立存于天地之间，这是士林哲学对我们的重要启发。若只注重抽象概念和逻辑形式之运作，一如今日部分分析哲学家之所为，则常会使哲学思想堕入平面的、只分不合、二元对立的危险，但大思想家们之所以伟大，即由于他们对实在界有深刻的、动态的把握，此即士林哲学所谓对存有的把握。存有哲学便是对于消融主客的存有做原始统会的、动态的把握，唯有如此，才能超越概念的平面性和逻辑的静态性，以及由两者所造成的二元对立。

以上中国思想界对士林哲学方法缺乏同情的了解，也显示出传统中国哲学的一个弱点：对于理论系统欠缺重视。西方自希腊始，便要求对实在界做纯粹知识的探索，予以不断的理论化。我国仅在战国时，由荀子、惠施、公孙龙、墨子等的名学，主张辨名责实，但其理论化之体系要求仅具雏型，且其意向并不纯粹，多用以作为证明其世界观或政治见解的后设理论。而且后来亦未获进一步发展。迄今我国虽极力发展科学，但仍停留在实用科学阶段，尚未注意到创造性之根的理论科学；但若重视理论科学，则不能不兼重哲学基础之探索。吾人在西方科学化约主义入侵之后，连原有价值体系都不能保障，摇摇欲坠。如果只图谋发扬传统价值哲学，则至多只能把科学价值加入人生诸价值中，并予以定位，但却无法刺激科学理论之进展。若维持目前的心态，不重视理论体系与思考，则在来日文化的发展上，至多只能在教

育、政治及个人生活中予科学以消极的、制约性的限制，却不能引发全面性的理智开发与统合。士林哲学科学观念的宽大与逻辑的严谨使用，根据存有的逻辑，来建立思想的逻辑，使他们能做到真正科学性的讨论；而他们由存有学和哲学人类学所支持的体大思精的价值体系，也正是文化创造的推动力所在。这些都是很可以提供吾人参考，启发吾人思想之所在。

最后，有一种态度在哲学上虽然站立不住，却十分动人，那就是有部分中国哲学者有意或无意地认为士林哲学或西洋哲学再如何高明博大，都是外国的东西，总不如中国哲学亲切，大可不必理会，这种封闭式的态度，在今天是无法成立的。因为今日的学术与文化若没有世界性的高瞻远瞩，是无法发展出康庄大道来的。今天我们不但要认识西方，而且要认识西方传统中深远高明的部分，士林哲学正是属于这部分的西洋传统。

诚然，西方学术发展并不停留于中世纪，尤其近百年来，科学知识日新月异，世界的面貌日趋多元，人类的经验日趋繁复，必须有新的思想方法，新的综合精神与新的价值创造。为此，当代有分析哲学、科学哲学、现象学、结构主义、诠释学、批判理论等兴起，作为新的尝试。在其他学科方面，亦不断刺激新的哲学思考，并自行提出哲学问题：例如，在自然科学方面的生物学、物理学；在人文科学方面的语言学、历史学、社会学、人类学。这一切都要求吾人对于现世的知识与文化，做深度的哲学反省与综合。不过，深度的反省与综合谈何容易？我们在当代思想家里找不到一位像多玛斯那样有深刻的见识和大气魄的综合力的。这种见识的深刻和综合的大气魄，正是处在今日的国人所应效法的。新士林哲学的兴起，便是为把士林哲学的深刻处，再取来面对新的知识、思想与文化，以刺激新的综合与创造。

但是，无论学术与文化再如何变迁，由士林哲学所得的以下这几点启发，恒可以光照吾人的哲学智慧：一、深厚之哲学必有其存有学基

础。就士林哲学的存有学而言，凡物皆是存有者，“存有”则是一切存有者的存在活动。存有者是存在活动之主体，存有则是主体的存在活动，两者相关但有差异。存有与存有者之差异，吾人称之为存有学差异 (ontological difference)。吉尔松似乎忽略此一差异，而直接把存有本身与无限、完美的存有者——天主——等同，并认为存有本身就是天主——不但无限、完美，而且充满了无穷奥妙的创造力，宇宙万物及其中日新月异的现象皆是由它而来。关于存有学差异，译者在将要出版的形而上学一书中会有详细的讨论，读者可径行参考。吾人可以说，此存在动力才是真正的“玄之又玄，众妙之门”，真正的“不滞空有，妙有实相”。至于天主则是无限而完美的存有者，它一方面透过超自然的启示而彰显于《圣经》和《福音》，进入其选民的历史之中；另一方面，又以自然的启示而显示于各民族的历史文化、经典文物所显示的求道历程中。

二、对于宇宙历程的永恒和变异的看法：存有本身奥妙无穷的创造力发而有宇宙万物，并使其日新月异，日新又新。理相乃天主永恒思想自己的本质，可被万物所分受的形式；物质则为天主在时间中所创造，作为万物的底基；两者皆出自天主完美的创造力，又借天主的创造力而组合成各种个体。万物不但是由形式与物质组合而成，亦由本质与存在组合而成，由此构成万物之偶性，而纵逝于迁变之中。但存有本身的创造行动连结永恒与变迁，亦提供有与无的问题最彻底的解决。但创造并非一劳永逸之工程，却是持续不断，日新月异的历程，人参与这种持续的创造，而为天主的助手，实可谓“赞天地之化育，与天地参”。

三、对于万物彼此的关系，采广大和谐之看法：万物皆由道（圣言）所造生，道自在其中，万物各自有道。举凡存有者，便肖似天主，所以就存有言，万物真是平等。但此种存有学的平等并非平面的平等而是有深度的平等。万物在存有的完美程度上，越是实现高度的完美，便越肖似天主。人为万物之灵长，理当更肖似天主，也更能实现自己与天主的肖似。

四、对于人类学上的见解：认为人有理智，可以推展科学知识；人有自由意志，可以实现道德理想；人有爱

德，可以仁民爱物，共同结合于对天主的原始之爱中；人有诸才性之和諧，可以从事艺术活动，援天地之美以达万物之理。总之，人是一个“位格”，“位格”的观念是基督的教义留给人类最富厚的遗产，而由士林哲学所最严格、清楚地表达者。五、对于历史和文化的看法：认为历史乃价值创造之历程，文化乃价值创造之结晶，历史与文化，皆是道的展现与分受，亦指点回归于道的路程。回归于道便是回到与存有本身完美的相似。六、在基督宗教和士林哲学中突显了一个独一无二的宗教经验，那就是万物、人和神之间的一种亲密但又紧张的关系。人虽有限，却根源于无限，并迈向无限，但人并不消失在无限之中，却有其自由与独立地位；神超越一切，但又内在于万物，并不因其超越，就贬低万物；亦不因其内在，就致令万物丧失其个性，反而以其无限的爱提升万物，曲成万物。

除了以上的要点之外，士林哲学还有许多思想皆足以启发国人。这些思想的精要，都十分深入地铺陈在法兰西学院院士吉尔松所著《中世纪哲学精神》（*L'Esprit de la philosophie médiévale*）一书里面。所以译者不慚学疏识浅，特译为中文，以飨国人。该书原为二十篇演讲稿，其发表经过请参阅作者原序。译者认为，本书有演讲稿的优点，读者可以不必搜寻中世原典，历经其严密之辩论，就能直接把握其中思想的深度意趣，从中获取新的启悟和创作。诚然，这类导引性的阅读并不能取代原典及其他系统著作的研读。但因为中世原典都是用拉丁文写就，对于国内大部分读者是一大难题。这类原典的英、法、德文翻译，都是用科学的方法、严谨的态度进行翻译而成的，可供参考。这类翻译，国内太少，尚有待饱学之士，从事精译，共襄盛举。其余合乎时代需要的学术研究，亦有待选择性的介绍和翻译，使国人更深入了解西方文化深刻的底基与其源流正变。至于像本书这类讲稿式的导引，供给中世哲学的研究以正确的认识，使有助于西方文化之了解，而于共同隶属和采取距离双重的思想辩证中，获更上层楼之助益。若能有助于国人，于其中获得一二启发性之观念，而能拓深其思想视野，亦

足译者慰矣！

本书之翻译，主要根据当斯（A. H. C. Downes）的英译本（*The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, Charles Scribner's sons, 1940），取其英文专有名词及术语，较适合于国人。但全书之译文内容，仍由中文译者，按照第二版法文原文 *L'Espirt de la philosophie médiévale*, 2 ième Edition Revue: J. Vrin, Paris, 1948 全部校订过。至于名词之翻译，译者常参考项退结先生编译《西洋哲学辞典》（台湾“国立”编译馆、先知出版社印行，1976年于台北），特别在此致谢。至于人名之翻译，并不一定全部按照该辞典。甚至哲学术语，亦常按行文的需要做适当的修改。例如 being 常随该辞典译为存有，但大写的 Being，则按意义上的需要而译为“存有本身”或“大有”（取自《易经》），而多数小写的 beings，则译为“万有”，或按佛经译为“诸有”。单数小写的 being，有时按行文及意义的需要，对照前译“大有”而译之为“小有”。必须在此补充的是，吉尔松似乎把作为存在活动之存有本身与作为神性存有者的天主相同，而忽略了前面述及之存有学差异。另外，Christian Philosophy 按《西洋哲学辞典》是译为“基督徒哲学”，在本书所指的特别是指中世纪的基督徒哲学，但在中世纪，新教（即现译“基督教”）尚未出现，当时的基督徒都只是天主教徒，所以将该词译为“天主教哲学”或“天主教徒哲学”，以避免混淆。Christian 一词则有时按一般译为“基督徒”，有时特别指明“天主教徒”。Christianity 有时按辞典译为“基督宗教”，有时必须译为“基督的教义”，有时特须指明为“天主教义”。以上乃译中世思想史著作时特别应考虑的历史事实。

本书之翻译因缘，乃由于李振英和周克勤两位教授的敦促，并蒙项退结教授向台湾“国立”编译馆推荐出版，特在此序末表示谢忱。全书之翻译是我于1975—1977年在比利时鲁汶大学求学期间利用研究之余进行的。译者犹记在那古色古香的校舍里，独坐孤灯，振笔疾书的情景。此外，内子刘千美女士帮忙抄誉原稿，刚诞生不久的女儿敬亭

以哭声相伴的情景，亦犹历历在目。虽在译书之前后，译者之为学与思想有许多大转变与新发展，但士林哲学的精神的确给了译者稳当的基础，特志于此，以为纪念。

原作者序

- VII 本书所搜集的二十篇讲稿，都是我在 1931 年到 1932 年之间于亚贝丁大学 (University of Aberdeen) 的吉福德讲座 (Gifford Lectures) 中所讲授。该讲座曾邀请我来勾勒出中世哲学的精神所在，这实在是一件相当困难的事体。但结果我还是毅然接受了，因为我想到：一般认为中世纪在文学、艺术上虽有伟大成就，但却全然没有自己的哲学，这类错误看法十分普遍。然而，尝试细绎出这个时代的哲学精神，似乎就是从事制造中世哲学存在——或不存在——的证明。但我在确定中世纪哲学精神的工作中，发现自己不得不承认它是一个道地的 (par excellence) “天主教哲学”。然而，我又发现这样我又面对了在另一层面上类似的困难；因为假如否定了中世哲学的存在，则“天主教哲学”这个概念就变成不可能的了。我们随后便会看出，本书全部的讲演都归结到以下这个结论：中世纪除了产生人人承认的天主教文学、艺术之外，也产生了大家所争论的天主教哲学。当然，也有人会主张这个中世哲学是无中生有，而且中世哲学也不尽属天主教，就像没有人会主张中世文学和艺术是无中生有，或尽属天主教一般。真正的问题在于：第一，我们是否能够形成“天主教哲学”这个概念；第二，中世哲学，即使它有最优秀的代表人物，是否确当地表达出历史实情。而我
- VIII

们在此所论的中世哲学，是穿透希腊传统，加以运用，并从其中掘发出真正特属天主教的世界观（Weltanschauung）。在未有天主教大圣堂之前，合该先有希腊和罗马的神殿。但无论中世建筑家受诸先驱者有多少，其作品依然是特出的，而且其中所隐含的新颖之创造精神，无疑地也正是鼓舞这一时代哲学家们的同样精神。为了评断这个预设的真实性，我们必须检查中世思想的初生状态，也就是从犹太和基督宗教传统接合到希腊文化传统的接枝点，为此我所要尝试的证明是纯属历史性的，如果偶尔暂时涉及理论，也只是因为身为历史学家，在处理观念问题时，至少应该让读者们能够理解，并且建议他们，对于好几世纪令古人引以为乐的学说，在今天应如何予以理解。

原作者按：

吉福德讲座（Gifford Lectures）原是一种大众课程，并不只限于研究哲学的听众。为了这双重动机，我不愿意使用技术性的细节，来增加听众的负担。这类细节一方面不易听懂，另一方面除了对专家以外，少有裨益。现在我所出版的，在实质上与我当时所宣讲的一模一样。其后所增加的注解并不希望改变原稿的特性；原稿仍然是一种演讲稿，有其优点，亦有形式上的缺陷。然而，因为读者的态度与听众可能大异其趣，为此，指出这类讲稿所依据的部分史料基础，似乎非常有用，而且由于我们所提出的论点仍未获得充分证明，至少指出这类证明会有何种意义，及在哪些原文中可以找到，亦颇有益处。

中译者按：

关于注解部分，中译本的注解是译自英文版，并未罗列全部法文版原有注解，因为法文版的注太过详尽，很占篇幅，英译者乃根据其中与本书主要论题直接有关，以及较有哲学含意者，作了一番选择。中译者认为这种选择很适合国内读者，所以依照英译注解翻译，再依法文版原文修订。其中所列及外语参考书，除少数较为人熟知的以外，大都

未经译成中文出版，因此于本书中仍保其原名、版本、地点、年限，以供深入的读者进一步参考之用。注解中引用的拉丁原文，多于上下文中可知其大意，为篇幅关系，不另译出。

第一章

中世哲学与天主教哲学

一位中世思想史家心里自然而然会想起“天主教哲学”一词。似乎再没有一个名词会比它更少引起困难，而且看到它被广泛使用，我们亦丝毫不觉惊异。然而，如果对“天主教哲学”一词稍加反省，则很少有其他语词像它这般模糊兼且难以定义。因为问题不单是在于中世思想史家把中世纪天主教徒所建立的各种哲学和犹太人或回教徒所建立的各种哲学分别开来讨论，这种做法是否正当，因为在这种情形下，问题是纯属史学上的，很容易解决。我没有权利在历史中把实际上相关联的许多事物各个孤立起来。正如吾人所知，天主教思想、犹太教思想与回教思想相互影响，而且一再影响，如果把它们当作几个封闭而且孤立的系统来研究，是不能令人满意的。当然，在事实上，历史研究之进行端赖于抽象方法，而且每个人都须划定自己所能胜任的确定范围。但重要的是：不可以把吾人方法的限度，误认为是实情的限度。

真正的问题并不在此，而是在于哲学性的、更为严肃的问题。用最简单的话来说，此一问题就在于询问：“天主教哲学”这个概念是否有真实的意义？其次，附带地问，是否有任何实情与这个概念相应？

当然，我们询问的并不是有没有任何从事哲学的天主教徒，也就是说，天主教徒而又恰巧是哲学家；我们问的是：是否曾经有过任何天主教哲学家？或者，任何回教或犹太教哲学家？我们都知道宗教对于中古文化有非常之重要性，我们也知道犹太教、回教和天主教各自都有其教义体系，其中多少都有哲学与宗教信理相互配当，一般大家都模糊地称呼这个教义体系为士林派（经院派，Scholasticism）思想。现在，问题就在于这些不同的士林思想，无论犹太教、回教，尤其天主教，是否真正有资格称为哲学？依这样的方式来问问题，“天主教哲学”的存在，甚至其可能性，非但不明显，甚至立刻成为疑问，以致即使到今天，甚至在最敌对的哲学阵营里面，我们都可以发现它们异口同声地拒绝这一语词有任何积极的意义。

首先遇到的是历史学家的批评，他们在没有先行讨论天主教哲学是否可能之前，就不分青红皂白，断定实际上中世哲学也不曾有过一个天主教哲学。^[1]曾经有过的只是片片断断的希腊思想，几近笨拙地缝合在神学上——历史家告诉我们，这就是天主教思想家给我们留下的全部遗教。有时借用柏拉图（Plato），有时借用亚里斯多德（Aristotle），如此所为虽非十分糟糕的事，但综合柏氏与亚氏，等于是调和死者，实属罔然，因为柏、亚两者在生前从未停止过争议——这话沙利斯顿人若望（John of Salisbury）早在12世纪便已经说过。我们也没有看过一个同时既是天主教又真正富创造性的思想动力。顺理成章地，天主教对于人类的哲学遗产当然没有什么贡献了。

假如历史学家的职能在于陈述史实，而哲学家则继而加上史实之理由——若说历史舞台上不曾有天主教哲学出现，那是因为“天主教哲学”这个概念本身就是矛盾、不可能的。主张这种意见的锋头人物，就是所谓的纯理性主义者（pure rationalists）。要不是因为他们的影响比吾人通常所想像的还要普遍，其观点本不值得一提。他们主张：宗教和哲学本质迥异，其间不可能有任何合作。至于构成宗教本质的因素为何，言人人殊，难得一致，但他们都一致同意：宗教并不属于理

性界，而理性则是十分独立于宗教之外的。然而，理性之秩序就是哲学的秩序，所以哲学在本质上亦独立于除它以外的一切，尤其是独立于所谓启示这个非理性的玩意，没有人会梦想要讨论天主教数学、天主教生物学或者天主教医学。为什么呢？因为数学、生物学和医学都是科学，而科学无论在原理上或在结果上，都是完全独立于宗教之外的。谈论天主教哲学也是同样荒谬，干脆抛弃这个名词算了！

当然，今天我们看到没有一位新士林哲学家会认为哲学与宗教之间没有任何关系。但是，假如我们认为所有的新士林学者都绝对反对方才所述的纯理性主义的观点，则是自欺。相反地，他们虽然明白主张，在另外一个层面上，两者有某种必要关系，但还是有人承认理性主义论点的前提，甚至有人更大胆接受其结论。不过，这些新士林学者一定会否认“没有一位天主教徒曾经成功地建造一个哲学体系”这种说法，因为他们认为实际上圣多玛斯（St. Thomas）已经建立了一个。不过，无须加多少压力，就足以导使他们承认，多玛斯的哲学是惟一的例外^[2]；而且，之所以它会是惟一的例外，正因为唯有它是建立在纯粹的理性基础上。所以，他们之不同意理性主义者，是由于事实，而非由于原则。或者，即使有任何原则上的差异，亦无关乎哲学的概念，而只关系哲学在各种科学的等级中所占的地位。纯粹理性主义者置哲学于最高位，将它视同智慧，而新士林哲学则将之置于神学之下，主张只有神学堪当智慧之名。但是，既然这样，为什么有某些士林学者会想：即使哲学隶属于神学之下，但是他们所主张的哲学之性质，依然如同主张“没有比哲学更高的智慧”的人一样呢？这种态度又作何解释？

假如我们追问中古思想家，他们凭什么权利自称为哲学家，则所得到的答案一定十分不同。无疑地，会有些人回答：他们对于这个头衔丝毫不感兴趣——他们只对“基督徒”这个头衔感到十分满意——他们还可能有什么比这更好的头衔呢？在此我们或许可以引述几位对于论理决然敌对的，像圣伯尔纳（St. Bernard）和圣达弥盎（St. Peter

Damian) , 但即使我们不算这类极端的例子, 则除了亚味罗派 (Averroists) 以外, 再也难找到其他肯承认理性的运作为纯粹哲学性, 并且在系统上脱离信仰影响之外, 而依然合法的人了。 12、13 世纪所表达的一般看法, 可以圣安瑟莫 (St. Anselm) 和圣伯纳文都 (St. Bonaventure) 为代表, 他们只愿意称自己为出自圣奥古斯定 (St. Augustine) 门下, 他们当然会承认纯理性的运作之可能性——在柏拉图和亚里斯多德之后, 有谁能怀疑这点? ——但是他们不会从理性的定义的角度, 而会根据理性工作所必须的现实条件, 来看此一事体。 但是在我们现代人和希腊人之间, 早已介入了天主教信仰, 而且它的介入也已经深刻地改变了理性工作的必要条件, 这也是一个事实。 只要你一日拥有了启示, 怎么可能在做哲学思索时, 装作从未听闻过启示一般呢? 柏拉图和亚里斯多德的错误, 正是纯粹理性所陷入的错误, 而且, 任何哲学若图自满自足, 都会再度陷入这些错误之中, 或陷入更糟糕的错误。 所以, 从今以后, 惟一安全的办法就是把启示当作吾人的向导, 而且努力去了解其内容——这种对于启示内容的了解便是哲学本身。 信仰寻求理解 (Fides quaerens intellectum) 这是一切中世思想的基本原则。 但它是否也只是把哲学与神学混同了而已呢? 而且, 果真如此, 我们是否冒着把前者全盘毁灭的危险呢?

有些新士林学者正是为了避免这种危险, 而感到不得不, 尽管只是局部的, 采纳敌对者的观点。 他们首先承认原则, 然后开始证明中世纪除了圣多玛斯哲学以外, 没有其他真正名符其实的哲学可以自豪。 圣安瑟莫和圣伯纳文都皆立足于信仰上, 所以他们便是关闭在神学里面。 另外, 亚味罗派 (Averroists) 学者则是把自己关闭在纯粹理性中, 但是他们既然连对于最必然合理的结论都不坚决支持, 便是把自己排斥在哲学之外, 只有在多玛斯思想中才看得到一个由纯粹合理的前提演绎出哲学结论的系统。 神学仍然保留其固有地位, 领先在各种科学的等级之前; 神学是奠基在神的启示之上, 从这里获取原则, 建立起一种从信仰出发的独立科学, 只有为了引申信仰的内容或保护信仰免于错

误，才会转向理性。无疑地，哲学是附属于神学之下，但是，就其为哲学而言，哲学除了自己固有的方法以外，并无其他凭借，哲学既然奠基于人类理性，其全部的真实性都有赖于原理的自明和演绎的精确，以获致与信仰之间的自然和谐，而无须歧离自己固有的途径。哲学如果这样做，也是为了真理，而真理不会彼此矛盾。

这样的新士林派与纯理性派当然仍有一个基本上的差异。对于前者，信仰永在，而他的哲学若与信仰冲突，那一定是表示哲学错误的记号；若有这种冲突出现，他便必须重新检讨原则，核验结论，直到发现败坏这些原则的错误为止。如果这时候他仍然无法与理性主义者达到共同的了解，那并非由于缺乏共同语言。他绝不会触犯圣奥古斯定或圣安瑟莫所不会原谅的错误，而会在人家问及天主存在的证明时，先要人相信天主。假如他的哲学是真的，那只是由于它合理的显明性，假如他无法劝服其对手，那只是由于他没有率直地诉诸信仰作为证明，这并不只因为对手不分享他的信仰，而是因为他的哲学的真理丝毫没有依靠他的信仰的真理。

一旦我们从这个观点来看圣多玛斯的哲学，就会出现一些多少令人惊讶，但同样无可避免的结果。我们首先想到的是：奥古斯定派学者在每一个时代中都激烈抗议多玛斯思想把基督教义外教化。假如某些现代多玛斯派学者否认奥古斯定思想是一种哲学，中古的奥古斯定派学者早在他们之前，便否认多玛斯思想忠实于天主教传统。无论何时，若他们认为多玛斯派某一个论题有问题，要加以驳斥，他们便会用抨击学说精神这一类较一般性的驳词，来支持其纯粹论理上的攻击。如果多玛斯派在光照的问题 (the problem of illumination)、理性种子 (rationes seminales) 或是世界的永恒性的问题上犯了错误，岂不正是因为多玛斯派首先在基本上对于理性和信仰的关系就弄错了吗？因为圣奥古斯定本人曾宣布接受信仰的指导，如果我们拒绝跟随他，而宁愿跟随某位外教哲学家或是他的阿拉伯注释家们，那么理性就再也不能分辨真伪了；理性既然被强迫依靠本身的光明，那就很容易被实际错误的学说所蒙

蔽，而不见其错误。

但是，随之而来的更是奇怪。就像有些奥古斯定派学者认为多玛斯主义错误，因为它并非一种天主教哲学；同样有些多玛斯派学者会回答说：奥古斯定思想确然不错，但根本不是哲学，因为它纯属天主教。事实上，他们不得不采取这种立场；因为，一旦理性的运作脱离了信仰，一切天主教义和哲学之间的内在关系就变成矛盾了。假如一种哲学是真实的，那是因为它合理；但如果哲学合理，根本不是因为天主教而合理。因此，我们必须做一抉择。绝不会有一位多玛斯派学者承认多玛斯的学说之中有任何东西相反理性或相反信仰的精神，因为多玛斯明白主张：启示与理性的谐和正是真理与真理本身的谐和。但是，假如他们中有些人毫无畏缩地接受奥古斯定派的指责：“你们的哲学丝毫没有任何天主教的内在特征！”这点丝毫不足为奇。它怎么可能会具有这样的特征，同时又不会不再是一种哲学呢？圣多玛斯的哲学原则正是亚里斯多德的哲学原则，也就是说，一个对于启示（无论天主教或犹太教的启示）毫无所知的哲学原则。假如多玛斯主义采用了亚里斯多德的学说，同时又把它净化，完整化，并且使它精确，那并非诉诸信仰，而只是把已经隐含在亚里斯多德的前提中的结论，作出比亚里斯多德所能做到的更正确、更完整的演绎而已。简言之，多玛斯哲学，从哲学思辨的观点看来，只是合理地修正、补充了亚里斯多德哲学而已，别无其他。多玛斯无须为了使亚里斯多德哲学成为真理而予以洗礼，正如同他无须为了与亚里斯多德谈哲学而予以洗礼一般。哲学的讨论是在人与人之间进行的，而不是在人与天主教徒之间进行的。

这种态度的逻辑后果，正是干脆否定了整个“天主教哲学”的观念；而且，似乎很奇怪，就有些人会这样做。不单有些历史学家否认天主教义对于哲学思辨的进展有重要的影响，^[3]甚至有些新士林学者主张“天主教哲学”这类概念显然没有意义。^[4]我们诚然可以运用哲学来促进宗教信理的可接受性，但这样做就是把哲学纳入护教学中了；或者，我们也可以接受合理的结论，但应按照它们是否合乎信理来予以

判断，这样我们立刻就掉进神学里面；或者，为了克服某些困难，我们决意表明“天主教哲学”只意指“真正的哲学”，那样，我们就再也没有理由说：此一哲学必须由天主教徒，而不由非教徒或反天主教徒来发现、来宣讲。或者，最后，我们称某一种哲学为“天主教哲学”只因为它可与天主教义合得来，那么，假如此时的相合性只是一种事实，不因别的，只因它是从纯粹理性根据第一原理而推展而得，那么，这种哲学与天主教的关系仍然和前面的例子一般，都是外在的。而且，假如在另一方面，此种相合性只是削足适履的结果，那么我们又再度回到神学或护教学中去了。这样我们等于是绕圈子，似乎是在企图用明显的语词来定义一个矛盾的概念：“一个哲学，也就是一种理性的科学，但它同时又是宗教，无论在本质上或实践上，都有赖于非理性的条件。”为什么不把这种谁都不满意的概念放弃呢？奥古斯定派愿意接受“天主教哲学”，条件是这种哲学等于抛弃哲学，唯存天主教；而新的多玛斯派也愿意接受“天主教哲学”，条件是这个哲学愿意放弃以天主教义为依据，而只作为一种哲学。这样，只要把这两个观念完全分开，把哲学交给理性，把天主教义还给宗教，岂不更为单纯？

迄今，无论事实的观察或观念的分析都十分相符，要不是我们及时想起来把观念与事实连系在一起的复杂线索，否则任何进一步的探问似乎都属徒劳无益。历史就其纯为事实的搜罗而言，丝毫不能决定任何法理的问题，后者是由观念来仲裁，这点所言非虚。但是观念是由事实推论而出，事实则是借概念来判断，这点亦同样真实。事实上，关于“天主教哲学”的定义，我们曾经有大量的演绎推论，但较少归纳推论——尤其我们可以加上“在天主教界，更少归纳”——以上这又是一个事实。到底哲学思想和天主教信仰曾经如何理解彼此的相互关系呢？双方曾经意识到从对方所接受和自己所给予的是什么呢？这些都是大问题，也不缺乏决定性的答案；但是对他们做任何有方法的研究，势必穷尽思想的能力，这并非只由于所牵涉的个别问题太过复杂，而且由于我们对每一个问题的解决，在局部上都有赖吾人对于这些事实本身

所采取的观点。但是，重要的是：如果要想在严肃的基础上来讨论“天主教哲学”这个观念的话，至少该把这些问题陈述出来；而且，假如如有相应的历史实情存在，我们就会有希望定义它。

但是，这个历史实情存在吗？甚至我们可以想像：它曾经存在过吗？有许多好历史学家曾经根据他们所认为的原始基督徒独特的特性——即对一切思辨皆表示陌生——而予以否认。哈那克（Harnack）曾经大事散播此种观念，于是有各种各类的作家们追随了他的领导。我个人对于这点的看法会在演讲过程中充分表达出来；但是它所引起的一个初步的问题，却会有禁抑全部讨论的威胁，所以我目前想先予以处理。

11 无论如何，天主教义在开始时，是完全非思辨性的，这种肯定究竟有何意义？假如它的意思是说天主教义不是一种哲学，再没有比这更明显的了；但如果这点的提出，只是为了坚持即使在天主教固有的宗教领域中，也不带有任何思辨的因素，而只是一种团体内在物质上和精神上相互帮助的努力而已，^[5]这说法就已经超越史学所能肯定的范围了。我们到哪里去找寻这种显著实践性、非思辨性的天主教义呢？那样我们只能回溯到圣儒斯定（St. Justin）以前。也必须在原始天主教文学中撕掉许多宗徒教父的作品，扣留圣若望（St. John）的第一封信，以及由他所激发的所有中古默思密契论（Speculative Mysticism）；丢弃圣保禄（St. Paul）对于恩宠的讲论，以及随即由他产生的奥古斯定思想（Augustinianism）；简缩《圣若望福音》，更别忘了裁去其在序言中提出的圣言的道理。我们为此还必须走到对观福音*而且要否认耶稣本人曾教导有关天父的道理，宣讲了对于神的眷顾之信仰，宣布了永恒王国中之永生，尤其我们必须忘怀越是原始的天主教义，越是与犹太教密切相关，加以圣经上充满了天主及其神性的统辖，这一切在特征上

* Synoptics, 指四部福音的前三部：《马窦福音》、《马尔谷福音》、《路加福音》，三部所载史实与结构，常可相互参照。——译者注

虽非属于哲学，但是只须播入适当的土地，便可以丰硕地产生哲学的果实。旧约上没有哲学，但这一事实并不保障“旧约对于哲学的演进没有影响”这类结论；假如天主教徒的生活从肇始就含有思辨和实践的因素——即使他们的“思辨”只有宗教的意义——这种影响的可能性便可以想见了。

假如历史的观点不再阻挠这类研究，我们还必须补充，没有任何哲学立场，会先天的使这类研究变成错误。丝毫没有。甚至连那些经常使某些奥古斯定派学者和某些多玛斯派学者不和睦的世俗争吵也不会这样。假如他们没能面对面地看清，那只是因为：名义虽同，但他们所致力却是两种不同的问题。只要奥古斯定派承认：即使对于一个天主教友而言，在本质上，理性有异于信仰，哲学有异于宗教，那么多玛斯派便会接受其对于这个问题的解决。而且，既然奥古斯定本人亦承认这点，那么，奥古斯定派似乎应该都承认这个必然的分野。另一方面，如果多玛斯派承认：对于一个天主教友而言，理性在运作的领域中无法与信仰脱离，那么奥古斯定派就会接受多玛斯派的解答。现在既然圣多玛斯已经承认了这点，似乎就没有什么可以阻碍其他多玛斯派学者依样照做。情况如此，那么即使我们尚未知道什么才足以构成一种天主教哲学，但至少这个概念在理论上似乎没有矛盾。至少有一个立足点，使它不至于成为不可能，那就是一个基督徒的理性运作之事实条件。没有像“基督徒理性”这种东西，但却有基督徒所运作的理性。我们何必先行拒绝天主教义可能由于信仰的媒介，向人类展开从前梦都没梦到的各种层面，因而改变了哲学史的进程！这种事情也“可能不会发生”，但没有任何阻碍使得它“不可能发生”。而且我们可以进一步说，只要对近代哲学史匆匆一瞥，便会强烈地提醒我们：它曾经发生过了。

把17世纪古典哲学的兴起同实证科学的一般发展，特别是数学物理的发展，相提并论，这种说法不错，正是此一因素使笛卡尔(Descartes)哲学不同于中古形而上学。但是为什么我们不问问笛卡

尔哲学凭什么与希腊形而上学对比呢？在此，问题并不在于把笛卡尔称为“天主教哲学”，但是有谁能认真地主张：近代哲学从笛卡尔到康德（Kant），设若没有基督徒哲学家出现在希腊文化末期和近代初期之间，仍然会像他们实然的面貌呢？换句话说，中世纪并不像所传言的那样荒于哲学，而且近代哲学不止一项重要原则是出自这段时期天主教义压倒性的影响力。我们若概要地检查一下17、18甚至19世纪的哲学作品，立刻会显示出一些特征，这些特征除非有希腊文化末期到文艺复兴肇始之间伟大的理性反省工作，否则十分难以解释。

例如，打开笛卡尔的作品，对于这位道地的哲学革新者，哈莫林（Hamelin）甚至曾经说过：“他直接继承了古代哲学家，‘几乎’可以说——除了一些自然主义者例外——在他与古代之间只有空白，别无其他。”对于这个“几乎”我们应该怎样了解呢？首先，考虑一下《形而上学沉思录》（*Méditations sur la métaphysique*）的书名，“在其中证明天主之存在及灵魂之不朽”。其次，再考虑笛卡尔对天主存在之证明与圣奥古斯定，甚至圣多玛斯的证明之间密切的相似点。我们毫无困难地便可以指出他的自由学说，有许多要归诸中世对于恩宠和自由意志的关系的思想^[6]——而这就是道地的基督徒的问题。或许，我们只要指出“整个笛卡尔系统是建立在一个全能的神的观念上”这点就够了，这位神明一方面是自有的，另一方面更强有力地创造各种永恒真理（包括数学真理在内），也从虚无中（*ex nihilo*）创造了这个宇宙，并用持续创造的行为来保存它，若不然，万物将又复归于虚无。我们不久以后便要询问：是否希腊人已经略微认识这个创造说？这一点颇令人怀疑。此事既有疑问，则无可抗拒地提醒我们这个假设：笛卡尔在这一点上直接依赖圣经和天主教传统，而且他的宇宙论，就其精义而言，只是对他的老师们有关宇宙起源的教导加以拓展而已，笛卡尔所说的神到底是谁？这位无限、完美、全能的大有，天地的创造者，它曾按照自己的形象造了人，并用持续的创造行为来保存万物——这样一位神明，假如不是从传承上所述及的性质与属性，可以十分容易地辨

认出来的基督徒的天主，要不然它究竟是谁？笛卡尔曾经宣布自己的哲学丝毫不依赖神学或启示，而是以清晰明判的观念当出发点，这些观念都是吾人的自然理性在专心地分析自己的内涵时，在本身内部发现的。但是，这些源起于纯粹理性的观念，后来怎会变成基本上与天主教16个世纪以来用信仰和启示的名义所教导的那些观念，没有两样呢？这种巧合本身就有丰富的含意，尤其是当吾人搜集与笛卡尔有关的所有类似这方面的例子，就越发显得清楚。

马勒布朗雪 (Malebranche) 同他的老师 (笛卡尔) 比较起来，只能算第二流人物。但如果想理解近代形而上学史，就不能忽略他。他所主张的“外在世界不可证明”论，和“在神内看见”说，直接导致了柏克莱 (Berkeley) 的观念论。他的机缘主义 (occasionalism) 假定了某一实体对于另一实体的任何及物行动的不可能性，直接导致了休谟 (Hume) 反对因果律的批评。我们只要读一读休谟的作品，便可以看出他是如何有意地跟随马勒布朗雪。这是近代哲学史上的重要关键，甚至是决定性的关键。现在，马勒布朗雪是诉诸谁的呢？奥古斯定和笛卡尔。当然，他反抗士林哲学，甚至比笛卡尔还要有力地反抗，但是这位近代哲学家并未像有些人所猜想那样责备士林哲学混淆了哲学与宗教，反而却责备它不够天主教化。圣多玛斯的错在随从亚里斯多德和亚味罗 (Averroes)，一位外教人和一位“卑鄙的注释家”，而不是随从一位天主教传统完美的代表人圣奥古斯定。这一点并非对于多玛斯系统偶然或外在的批评而已，而是直指要害的打击。马勒布朗雪认为如果士林哲学接近奥古斯定派，就会更接近宗教，也因此更为真实。[7]

实际上，一个天主教哲学为了真正名实相符，应该如何才是呢？首先它应举扬天主的能力和光荣，唯它是大有与动能。按此义，凡一切存在物皆只因为它而存在，一切被造皆由它而受造。但是，另一方面，亚里斯多德哲学与多玛斯哲学究竟如何呢？它们都是自然的哲学，也就是假定实体形式 (substantial forms) 或自然 (natures) 的存在

16 的系统，这些存在物本身就兼具动能，能够产生一切属于物体行动的效果。当然，像亚里斯多德这样的外教哲学，会将此种独存、自立和动能归给有限的物体，这还容易理解，而且，假如他更进而把我们对于物体的知识，归于物体的存在和它们对于灵魂的作用，也无须觉得奇怪。但是，一个天主教徒当然要有更美妙的灵感。既知造因就是创造，而创造的行动只适于天主，圣多玛斯应该否认自然 (natures) 或实体形式的存在，而把一切动因只归于天主，因此，在天主内不仅安放了吾人行动之源头，也安放了吾人认识的源头。简言之，正因为马勒布朗雪认为这些对于真正的天主教哲学非常要紧，加上他以全能的概念为基础，才主张机缘论 (occasionalism) 和“在神内看见”的真理。

古典形而上学的思想中绝对萦绕着圣经上的创造神，这类例子不胜枚举。若引述巴斯卡 (Pascal) 的话，有点捡便宜的搪塞之嫌，因为其中大部分都是圣奥古斯定的话。但是，让我们考虑一下莱布尼兹 (Leibniz)，假如从他的思想中扣除特属天主教义的因素，会剩下些什么呢？甚至他自己的基本问题，即事物的最终起源，宇宙被自由而完美的神所创造，这些观念都一个也不剩。《形而上学谈话》(*Discours de métaphysique*) 一书便是从这完美的存有者的观念开始，而且这篇在莱布尼兹作品中有不争的首要地位的论著，竟以神的眷顾之证明做全篇的结论，甚至诉诸福音：“古代的哲学家对于这些真理知道得很少，只有耶稣基督 (Jesus Christ) 将它们表达得最为神妙，而且它用这样明白可亲的方式来表达，使得最单纯的人亦能追随，它的福音整个地改变了世界的面貌。”这些话并不是出自一个自以为远承希腊，除此之外，中间一片空白的人之口。假如我们不要习惯性地认为康德 (Kant) 就是
17 《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) 而完全忘记了《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*) 的存在，那么，对于康德亦可应用同样的说法，而且，实际上即使对于一些我们的当代人，也可以同样如此说。

这是一件奇怪的事实，值得注意：假如我们当代人不再像莱布尼兹

那样毫不犹豫地引用《天主之城》(City of God)和《福音》，并不是因为他们已经逃脱了两者的影响。他们中有许多人都仰仗他们决心要忘记的东西而生活。我只举一个具有高度象征性的例子，那就是最近出版了《无涯的信仰》(Belief Unbound)一书的蒙太格(Montague)。^[8]他首先注意到原始时代的意识中自然涌现的粗浅预设，之后他指出随后而至的奇怪现象：“或许在一切人类文化中最为奇怪而且最为退化的事体，在于把吾人无知的祖先的粗浅假设转变为教条，而借口神的全知来宣布。”例如，基督徒的《圣经》，自认为拥有神的启示的性质和权威，但在实际上只是一种民间的信念，一种被神圣化了的传说体系而已，此外别无其他。于是信仰变成奴隶，而蒙太格希望看到我们能免于奴隶，愿意帮助我们自由，但为了达到这点，他又必须——运用他自己的命名法——另立一种新的普罗米修斯神(Promethean God)，而这种新的神明概念意指“神的圣灵，人只能感受到它，它不只是在懦弱中振奋我们的勇气，在悲戚中安抚吾人的慰藉……而且远超我们所能获得的能力、光明和荣耀”。

再没有比这更好的讲道，而且理直气壮。假如这就是最后从民间传说和基督徒《圣经》中解脱出来的新信仰所能提供给我们的，那么耶鲁大学(University of Yale)很可以用公开讲解圣保禄和圣若望的作品来取代特利讲座(D. H. Terry Lectures)。而且，正如蒙太格所相信，¹⁸假如新神明与旧神明之不同就在于肯定生命而非否定生命，我们就不能不追问天主教义在当代人心中存留的观念究竟如何。事实上，蒙太格先生的新宗教正是《圣经》上的民间传说混合希腊的民间传说的典型，它的作者对于儿时所吸收的《福音》尚存某种模糊的记忆，而把它当作是哲学观念，可见在他内心有某些东西拒绝被忘怀。

因此，有很好的历史上的理由叫吾人怀疑中世纪以后数世纪内哲学与宗教绝然的脱离；我们至少很可以合理地追问：古典形而上学是否不被天主教的启示之实质所滋养，而且影响范围之大，远非吾人一般所能想见。我们用这种方式来陈述问题，只是换个领域来重新陈述“天主

教哲学”的问题。假如纯粹哲学中有任何观念受天主教义的启发，假如《圣经》和《福音》中有些东西转入形而上学，简言之，假如笛卡尔、马勒布朗雪和莱布尼兹，他们的系统若是完全脱离了天主教的影响，便很难了解他们实际的面貌，既然天主教义对于哲学的影响很可能是个实情，那么“天主教哲学”的概念便不能没有真实意义。

对于了解这一点的人还可能有两种不同的态度。一方面，我们可以同意孔德 (Comte)，形而上学注定要同各种神学（而形而上学只是它们的影子）一起被埋入遗忘之中；或者，另一方面，既然神学在别人对它的哀悼词之后，依然活着，我们可以假定它还会长久地继续鼓舞形而上学。第二个预测似乎最为可能，它和天主教持久的活力较为相符，而且，既然还有人期待形而上学的未来，它似乎也没有理由扰乱他们。但是，无论所孕育的未来面貌如何，总还是含有过去的教导在内。列兴 (Lessing) 尝深刻地说：“伟大的宗教真理就其为启示而言都不是理性的，但它们既然已经被启示了，就可能成为合理性的。”^[9]也许不是全部成为合理，至少有一些可以成为合理。在这一句话中含有整个问题的含意，而以下的演讲将尝试为这问题提出一个解答。我们的第一件工作将是询问天主教哲学家本人，“天主教哲学”的意义何在？我们将把问题陈述如下：朝向《圣经》和《福音》去找寻哲学灵感，可以获得什么学术上的益处？

第二章

“天主教哲学”概念的澄清

我们既将问题铺陈如上，那么最简单的处理方法，就是去找出何以 20
许多博学深思之徒，精通古学体系之士，竟突然下定决心，要成为基督徒。这种情况，固曾发生于每一时代；然而何以即使在我们这个时代，也竟然有那么多哲学家转向基督信仰，期望由此能为哲学的问题，找到比他们在哲学本身里面所寻得者，更为令人满意的答案呢？得知其中原委，也是非常有趣的。但假如我们希望客观地观看此事，换言之，希望以一种不会或不太直接地牵涉到我们的个人兴趣的方式来观看此事，那么回到根源之处，便是上上之策。如果天主教确曾帮助哲学家，使他们寻得较诸在哲学本身里所发现者更为合理的真理，那么在天主教义施予这些帮助时，这些帮助之实相便呈现得最为清晰，因此，我们且逼近第一批成为基督徒的哲学家，向他们查询：身为哲学家，他们在皈依天主教之后，增益了些什么？

为了对此事作一个真正令人满意的讨论，我们必须一直回溯，甚至不能止于最早的天主教哲学家。至于我们所能得到的最先的见证，并不是一位哲学家，不过他却控制了其后天主教的观念的全盘演进。我们所指的，当然就是圣保禄（St. Paul）。我们可以说，他铺设了全盘

事业之基本原则，而后来的天主教思想家大致上只是演引出此原则之结果而已。据圣保禄所言，天主教是一种宗教，绝非一种哲学。他所知道的，他所传播的，纯粹是：耶稣基督被钉十字架，以及罪人因他的恩宠而获得救赎。所以，要谈论一种保禄哲学，实在非常荒谬；纵然我们发现他的著作中渗有片段的希腊哲学，但这也完全是偶然的，要不然，这些片段的希腊哲学的意义也都已经全部被一种宗教的综合所改变，然后整合于他的著作中。圣保禄的天主教，既非一种在其他哲学以外的另一种哲学，亦非一种会取代其他哲学的哲学，它是一种超过一切通常所谓哲学的，并且使我们省掉“寻找一种哲学”之麻烦的宗教。因为天主教乃一种获救的途径，所以不同于有系统的知识，亦超过任何有系统的知识；我们更可补充：从来没有人比圣保禄更能觉察这点。

正如他在《格林多前书》中所说的，新的启示之树立，乃作为一块在犹太文化和希腊文化之间的绊脚石，犹太人透过对一种“法律”之确切遵从，和通过对一位在荣耀的神迹中展现其力量的“上主”的命令之服从，而寻求一己之救援；希腊人之寻求得救，则是透过意志之正直及理性自然之光所产生的确实性。那么，天主教所要提供给这两者的是什么呢？因信仰被钉十字架的基督而得救——对于那些要求有力的记号的犹太人而言，这是一种丑闻，天主教所给予他们的，乃侮辱神的亵渎；对于那些追寻睿智的希腊人，这是一种愚妄，而天主教所给予他们的，乃是一位死于十字架上，然后复活来拯救我们的“神一人”（God-man）的妄诞。天主教所针对的，并非世上的智慧，而是关于耶稣诽谤的，而又难解之谜：“因为经上记载，我们要摧毁智者的智慧，废除贤者的聪明。智者在哪里？经师在哪里？这世代的诡辩者又在哪里？”

22 天主岂不是使这世上的智慧变成了愚妄吗？因为世人没有凭自己的智慧，认识天主，天主遂以自己的智慧，决意以愚妄的道理来拯救那些相信的人。的确，犹太人要求的是神迹，希腊人寻求的是智慧，而我们所宣讲的，却是被钉在十字架上的基督；这为犹太人固然是绊脚石，为外邦人却是愚妄，但为那些蒙召的，不拘是犹太人或希腊人，基督却是

天主之德能和天主之智慧；因为天主的愚妄总比人明智，天主的懦弱也总比人坚强。”

乍看之下，这些话已经是最明白不过，最具决定性了；它们似乎纯然拥护这种新信仰，而排斥希腊哲学。此外，依圣保禄而言，福音并不是一种智慧，而是一种救恩，我们从这个中心点来综合圣保禄的思想，而不致流于错误，也是基于这个缘故。然而，我们必须补充：在另一种意义下，这种诠释并不尽然正确；因为在宣称希腊智慧破产之时，圣保禄提议代之以另一种智慧，那就是耶稣基督的位格。故此，他的真正意图，乃扬弃似是而非的希腊智慧，为似非而是的天主教义开路。于是，与其说据圣保禄所言，《福音》是救恩而非智慧，我们不如说，在他心目中，他所传播的救恩乃真实的智慧，而救恩之所以是真实的智慧，只因为它是救恩。

假如我们认许这种似乎从经文本身自然浮现的诠释，那么在原则上已获得解决的“天主教哲学”问题，就据此推论而得的结果而言，显然仍悬而未决。圣保禄所订定，所有基督徒都不能争议的，就是：信仰耶稣基督即获得智慧；至少在这种意义下，在有关救恩之益处而言，信仰实在地、完全地省去了我们对哲学的任何需求。我们大可以再次宣说，圣保禄所界定的，正是一种与歌德（Goethe）第一百三十六条谚语针锋相对的立场：

23

宗教有科学艺术之所具，更有科学艺术之所无。（*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt/Hat auch Religion;/Wer jene beide nicht besitzt/Der habe Religion.*）

——相反地，我们若有了宗教，我们便同时有了科学、艺术及哲学之根本真理；科学、艺术和哲学无疑都是很可贵的，但当我们所需要的乃宗教之时，他们就流为末节了。然而，假如这是正确的，假如拥有宗教就是拥有一切，我们还必须同时加以证明。一位像圣保禄那样的宗

徒，只是如此宣扬，于意已足，但一位哲学家却会希望向自己保证这是事实。单单断言信徒可以不要哲学，因为哲学之整个内容，都已隐含在他的信仰之中，这种说法是不够的；故此，证明是需要的。虽然证明“信仰无须哲学”，无疑会成为一种压抑哲学的方式，但这种证明却会在另一种意义下，成为进行哲学思索之最佳途径。那么，我们这几位最早的见证，到底认为从皈依天主教的行动中，得到了些什么哲学上的好处？

最古远的而且最具典型的见证，就是圣儒斯定。他在《与特利福的对话录》（*Dialogue with Trypho*）里面，就他自己的皈依，给我们提供了一篇生动活泼的说明。在他心目中，哲学之目的就是把我们将带到一种“与神合一”的境界。圣儒斯定首先试行斯多亚主义（Stoicism），
24 但他却遇到一位不重理论，而偏重实际道德生活的斯多亚门人；事实上这位教授承认自己并不认为关于天主的知识是必要的。后来，儒斯定遇到一位逍遥学派之士*，这位逍遥学派之士一开始便为学费问题不肯让步，儒斯定认为这实非哲学家应有的态度。儒斯定之第三位老师是一位毕达哥拉斯派门人（Pythagorean）；这位老师不久就因为儒斯定对于音乐、天文学和几何学——这些都是从事任何哲学研究前必须先修的学问——皆一窍不通，而把他逐出门墙。跟着的一位老师，乃一位柏拉图主义者（Platonist）；这位老师便比较称职。儒斯定写道：“我尽可能跟他一块消磨时间，于是我逐渐进步，日有增益。我沉迷在关于非具体的世界之理解里，对于理相的玄思，使我神往心驰，不久之后，我更因此感到自己似乎变得聪明了，我的愚昧程度，已足以使我希望窥见神明；而这正是柏拉图哲学之目标。”^[1]直到遇见一位可敬的老人以前，一切都非常顺利。但这位老人向他提出有关天主和灵魂的问题，并点明他已陷于奇怪的矛盾之中；而当儒斯定向这位老人查问他何以对这些事情知道得这么多的时候，这位老人答道：“在上古之时，

* Peripatetic, 指亚里斯多德派。——译者注

远在这些伪装的哲学家之前，世上活着一些快乐、公正而且蒙受天主钟爱的人，他们借着圣灵说话，并预言许多事情，不久都真实发生。我们称他们为先知……他们的作品依然流通，而那些诚心阅读的人，便会大有所获，并且得到哲学家所应具有的知识。他们并不从事于证明的工作；因为他们在一切实证之上，堪当作真理的见证。”^[2]说到这里，儒斯定之内心突然燃烧起来，说道：“这一切盘旋在我的脑海里，在我看来，这似乎是惟一肯定的和有益的哲学。我正是如此和因此而成为一个哲学家的。”^[3] 25

我正是如此和因此而成为一个哲学家的（ὁὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλοσόφος ἐγώ）。我们不太可能过分夸张这句话的重要性。我之所以详细地叙述儒斯定的个人体验，那是因为早在第二世纪，所有那些对于解决天主教哲学问题所不能或缺的因素，都已被人清楚地探明。一个人仅凭理性的力量寻找真理，却失望了；信仰把真理送给他，他接受了；而他发觉他所接受的真理，竟然也满足他的理性。然而，在另一方面，儒斯定之体验也是很富于教导性的，因为这些体验引出了一个连儒斯定本人也不能不加注意的问题。在天主教义里面，他除了找到许多其他东西以外，还同时以非哲学的方式获得哲学的真理。启示将秩序带给杂乱的理性。但正因为哲学家们曾经毫无恐惧矛盾，多方体验，所以他们会说，在许多错误之外，尚有许多真理。无疑地这仅是以一种非常片段的方式展现——但他们究竟怎样能够知道这许多呢？

犹太人菲罗（Philo the Jew）首先提出一项解答，这项解答立刻冲击并长期统治基督徒的想像力。答案非常简易，这也正是它成功的原因。为什么不设法从“《圣经》在年代上早于外教系统”这件事上去着想呢？于是有人提议说：希腊哲学家多少都有受益于《圣经》的内容，而且他们所教导的真理都来自后者，当然其中也混淆着许多他们自己的错误，这种说法起初还犹豫未决，到了达西安（Tatian）之后，则更具决定性。但是，这种解答太过简单，缺乏直接证据，无法成立。虽然这种说法的传播为时很久，甚至迄今未衰，但已逐渐被另一 26

说法所取代，后者更远较前者深刻。而且在儒斯定的著作中已可发现。

事实上，这第二个答案甚至可以说早在圣保禄 (St. Paul) 中便可以找到，至少可以找到其胚芽，只是形式未定。保禄宗徒虽曾憎恶地谴责希腊人虚妄的智慧，但他从未谴责理性。相反地，他承认即使外教人，对于天主亦有某种自然的认识。他在《致罗马人书》(i: 19—20) 中，肯定天主永恒的德能与神性，可以从受造物身上获知，其中隐含肯定希腊人理性认识天主的可能性，同时奠定一切自然神学之基础，因而自然神学在后来得以在天主教中兴盛起来。从圣奥古斯定到笛卡尔没有一个哲学家不引用这段文字。而且，圣保禄在同一封信中 (ii. 14—15) 又宣布，外教人虽无犹太人的法律，但他们自己对于自己就是法律，因为在审判之日，他们的良心会控告他们，或为他们辩护。可见圣保禄承认本性道德律的存在，或更好说，对于道德法律有本性上的认识，虽然保禄宗徒本人并不提出纯粹思辨性的问题，但从此以后却不可能不提及它，在我们理性内，由天主所赐，人所秉具对于真与善的认识，和福音所增加的启示认识之间有什么关系？这正是儒斯定所提出并作答的问题。

儒斯定自问：既然耶稣基督已在我之前一百五十七年诞生，我应该把在耶稣之前生活，未及耶稣启示之助的人们，当作是有罪的或是纯洁的呢？《圣若望福音》引言中提供了答案：耶稣基督就是道、道就是天主；²⁷《圣若望福音》上说：道光照每一个来到世上的人，因此，有天主自己为证，我们必须承认，早在天主采取人身，居在我们之间以前，道便有一种本性启示，普施众人。而且，既然道就是基督，则分享道之光，就是分享基督之光。因而凡是按照道而生活的人们，无论外教人或犹太人，也都是基督徒了。但另一方面，在基督来临以前过着错误而邪恶的生活的人，既然忽略道之光的启示，便是基督的敌人。若情形果真如此，则保禄原来的论点，在材料上虽仍然一样，但在精神上已经历一种变化。因为保禄宗徒提出外教人有一种本性启示，但此种

本性启示适足以谴责他们；而圣儒斯定却肯定外教人能因其本性启示而获得救恩。就好像苏格拉底变成了忠实的基督徒，但为此魔鬼却叫他为真理殉道而死，但儒斯定，则几乎要同厄拉斯莫（Erasmus）一般，都快喊说“圣苏格拉底，为我等祈”了。

从这个决定性的时刻开始，天主教义就承担了全部先前人类历史的责任，却也因此而获益。虽然一切邪恶的过犯，都是违反道，但是反过来说，一切的善行皆是由于道的帮助。既然道即耶稣，所以按照定义，一切真理就是属于基督的。一切堪称为善者，皆是属于我们的：*ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι χαλῶς εἴρηται, ἡμῶν Χριστιανῶν ἔστιν*。[4]可见天主教人文主义之永久宪章，早在第二世纪便已确定表出。赫拉克里图（Heraclitus）可以算是在我们之中；苏格拉底（Socrates）也属于我们，因为他曾奋力运用理性，而理性是根源于道，这么说来，苏格拉底也认识耶稣基督。斯多亚派（Stoics）也属于我们，而且同斯多亚派一样的，还有那些已经莫立真理种子的真正哲学家们，亦同我们在一起，28而昔日的种子，今日已透过启示完整地发显给了我们。[5]

假如我们接受这种历史观，我们还是可以赞同圣保禄，信仰基督可以不要哲学，启示取代哲学。但是启示之所以能取代哲学，正因为启示实现了哲学，于是问题被翻转过来。这点看似奇怪，其实无可避免。假如哲学中的真理只是天主教义的预感和前兆，那么一个基督徒正因为是基督徒，便应拥有哲学上过去和未来所有之真理。换句话说，说来也怪，最合理的立场不再是理性主义的立场，竟是一个信徒的立场，最有益的哲学立场并不再是哲学家的立场，而是基督徒的立场。假如我们在这点上没有疑问，便只须考虑它所提供的益处即可。

首先我们注意到，天主教义的伟大优点在于它不是真理的抽象知识，而是救恩的有效途径。今天我们或许不认为一种救恩的方法会与哲学有直接关系，因为我们把哲学视为多少是属于知识的范围。但是，柏拉图在《费多篇》（*Phaedo*），亚里斯多德在《尼克马启亚伦理学》（*Nichomachean Ethics*）中，皆认为哲学虽然本质上是一种科学，

但并不只是科学而已，而且是一种生活。斯多亚派及其后人正是如此，所以他们穿着特殊衣服，一如今日的神父们所为。事实上，对于第二世纪的基督徒而言，希腊的系统是很有意思的思辨系统，有时也很真实，但完全对于生活上的行止没有影响。相反的，天主教义用超性
29 延长了本性，并且有恩宠可为依凭，作为理解真理、实现善行不尽不竭的力量的泉源；一方面是理论，另一方面兼为实践，或者，更精确地说：天主教义是一种带有实践方法的理论。

对于这种天主教义观，若要找寻历史上的例子来予以支持，真是轻而易举的事，我们只稍提醒，这种观点形成了圣保禄宗徒有关罪恶、救赎和恩宠的道理之核心。人所有心做的，都偏不去做，人所不愿意做的，偏会去做。可见，愿意行善是一回事，有没有能力去行善又是另外一回事。统治人心的天主的律法是一回事，统治肢体的罪恶的律法又是另外一回事。但有谁能使天主的律法亦统治人的外在呢？唯有天主自己，透过耶稣基督的恩宠，才办得到。^[6]我们很熟悉以上这个道理，但我们常忘记，这个道理正是圣奥古斯定作品的核心，因此，也是一切天主教思想的核心。关于奥氏的《忏悔录》（*Confessions*）的见
30 证，曾引起许多剧烈的争论，有些人认为奥古斯定所皈依的是新柏拉图主义（Neo-Platonism），而不是天主教义，有些人则认为他真正是皈依了天主教义。就我个人而言，我丝毫不怀疑后者的正确性。但假如有人自认为可以排列冗长的原文和论证来证明前者，正因为他们没有了解天主教义根本上是一种救恩方法，所以，皈依天主教义，其实就是进入救恩之途。现在，有一件事在《忏悔录》中出现得最为清楚，那就是事实上，在圣奥古斯定的眼里，新柏拉图主义最大的错误就是无视于“罪”和“恩宠解放罪恶”这两层道理。我们可以证明，圣奥古斯定在学术上的演进是由于信服新柏拉图主义而完成的，但至于圣奥古斯定本人，我们则必须加上许多的限制，奥氏的全部学说显然不许我们把他学术上的拥护和他本人的皈依，混为一谈。柏罗丁（Plotinus）劝人超越感官，控制情欲，顺服于神，这一切讲法都很好。但柏罗丁本人能否

给予我们追随此一忠告的力量呢？如果无力实践善，知道善又有何用？劝人健康，但却不知病类，不识药名，这种医生算什么医生呢？真正完成了圣奥古斯定的皈依的，是由于阅读圣保禄和恩宠的启示。他说：“因为耶稣生活的神的律法使我自由，从罪恶和死亡的律法中解救了我。”那并不是一个理智，黑夜里在加西齐古园（Cassiciacum）中痛苦奋斗，而是一个活生生的人。

让我们回到纯粹思辨哲学和抽象智识的层面，这里我们必须承认，在初期天主教思想家看来，从宗教的那一面，的确可以滋生许多益处。在他们喜爱用来支持信仰的论证中，有一个是根据哲学家们彼此的矛盾。此事大家都熟知，但此一论证的意义，大家是否正确把握到，则值得怀疑。儒斯定及其门人所受的攻击，并不是在于其思辨哲学有不一贯处，而是在于其学说给予哲学问题的答案之一贯性，这个学说并不自许为许多哲学中之一，而只自称为一种“真正的宗教”。

此种观点一旦引起争端，立刻兴起“哲学家们彼此的矛盾”这种古典论证。当天主教思想开始的最初几个世纪，我们到处可以看见这种 31
论证。我已指出，此一论证肇始于儒斯定：在达西安（Tatian）的《与希腊人谈话》（*Discourse to the Greeks*）中，^[7]此一论证始达到完满之发展；此外，在无名氏的《哲学家们的笑柄》（*Derision of the Philosophers*），^[8]有此论证；在阿尔诺毕武（Arnobius）中用此论证来证明其怀疑论与信仰主义。我们尤其必须提到在拉克当秋（Lactantius）中亦可见到此一论证，这位敏锐的先生，曾衡量此一论证的恰当范围，并用精确的术语予以表达。拉氏虽然绝不放过哲学家们的错误，但他经常参考哲学家。这位基督徒相信，在苏格拉底、柏拉图、色内加（Seneca）中有许多优点，但他认为每个人都只把握到一些片断的真理而已，假如把这些片断重新组合，才可重建全体。特殊真理包含在全体之中（*particulatim veritas ab iis tota comprehensa est*）。^[9]假定有人可以把在哲学家中四处分散的片断，收集起来，把它们纳入一个学说体系当中，庶乎可以获致全体真理；但是重点在于：若不预先认识

完整的真理，没有人能在各种哲学系统中分辨真与伪，若无天主借启示给予，也就是说，除非先借信仰接受了，没有人能预先认识完整真理。

32 可见，拉克当秋已经设想到一种真正的哲学，不过他所设想的这种真正哲学，只是建立在信德上的一种折中主义。一方面有纯粹的哲学家，只依赖自己的理性，不依外力之助，发现真理；一切的辛劳只能把握到一丁点真理的片断，而全体真理依旧潜藏在一堆矛盾错误之下，哲学家无力排乱解纷。另一方面，则有天主教哲学家，信仰提供他一个准绳、判断的规范、分辨与选择的原则，使他能排除错误，拯救理性真理。唯有造物者能知之（*Solus potest scire qui fecit*），这是拉克当秋之言，天主造一切，是以能知一切。他既屈尊来教导我们，我们应仔细倾听，在没有导航，四处流浪的理性之犹疑，与有启示来指导的理性之确信之间，二择其一，拉克当秋毫不怀疑地选择了后者；在他之后的圣奥古斯定亦毫不怀疑地选了后者。

事实上，我们可以看到，同样的经验不断重现，直到中世思想家才用抽象公式来予以表达，甚至到了近代，仍被不止一个思想家重新发现。奥古斯定年轻时曾依附摩尼（*Mani*）派，因为摩尼教十分胆大，敢毫不诉诸信仰而解释一切。他们的宇宙论虽然粗野幼稚，但他们是理性主义者，愿用理解的方式去导向信仰。但在他们的教会中，他们所预许的理解，终究不能到来，奥古斯定于是对它感到厌倦，乃与摩尼派决裂，而沉溺在西塞罗（*Cicero*）讨人喜欢的怀疑论调中；后来由于柏罗丁，奥氏才得以超脱西塞罗的怀疑论，很快便发现一切在新柏拉图主义中的真理，都已包含在《圣若望福音》和《智慧书》（*The Book of Wisdom*）中了。此外还有许多其他的真理，都是柏罗丁所见不到的。奥古斯定用理性所求不到的哲学，却由信仰赐给了他。希腊的思辨把那些实际上并不确定的真理，只保留给知识分子中的精英之士（*élite*），但现在却由启示所收集、净化、证实、完成，全世界的人都可以取用，^[10]就这一层意义而言，我们可以无误地把圣奥古斯定的全部经验，综合在他的一本书的书名中：《论信仰之益处》（*De Utilitate*

credendi)，即使为肯定理性的合理亦可。奥氏不断重复依撒依亚先知 (在拉丁本圣经中)的话：“没有信仰，便没有理解” (*nisi credideritis non intelligetis*)，这句话正表达出他个人的经验，至于圣安瑟莫 (St. Anselm)，则只借哲学家的理性来定义信仰的利益，而不增加理性以外的其他因素。 33

在这件事上，圣安瑟莫的态度被称为是天主教的理性主义。这个名词虽然暧昧，但至少指出圣安瑟莫的态度，当他诉诸理性之时，除了理性之外，绝不涉及其他。不但圣安瑟莫如此，连他的听众们，也都要求，在他所提出的合理前提以及他提议要演绎出来的合理结论之间，不可以有任何其他因素介入。例如，我们只要回想一下，《独语》 (*Monologium*) 的序言，他顺从学生们的坚决要求，不用《圣经》的权威来证明《圣经》的内容，而用合理的证据，以及真理惟一的本性之光，一切无须启示就能证明为真的方式，来予以证实。不过，用确定的公式，提出信仰优先于理性的，也是圣安瑟莫，因为理性若是完全合理，则理性将以合理的方式来满足自己，因而人只有一条坦途，即检查信仰之合理性。信仰就其为信仰而言，是自足的，但信仰也愿意明白自己的内容。信仰并不依赖理性的证据，但在另一方面，信仰却产生理性证据。安瑟莫自己告诉我们，《独语》 (*Monologium*) 的原来书名是《信仰之合理性的沉思》 (*Meditations on the Reasonableness of Faith*)，而他的《祷词》 (*Proslogion*) 的原来书名，正是那出名的公式：“信仰寻求理解” (*A Faith seeking to Understand*)。再没有比这话更能正确地表达他的思想，因为他并不是为了寻求理解以便相信，而是为了寻求信仰，以便理解。他甚至说，这种信仰对于理性的优位本身，便是他在理解以前便相信的，而他之所以相信，正是为了以便理解。《圣经》的权威不正也说：没有信仰，便没有理解吗？ (*nisi credideritis, non intelligetis?*) 34

圣儒斯定、拉克当秋、圣奥古斯定和圣安瑟莫，只有这四个见证——但是，多么伟大的见证！我们还可以加上许多其他，但这四位

的高度权威，和他们数种经验的和谐一致，使我相信，可以免掉再引述其他见证。不过，在结束这点以前，我要求读者们再倾听一下，另一个在数世纪以后仍相呼应的声音，它将证明这个问题的永恒性，以及答案的不可避免。提出梅德比朗 (Maine de Biran) 的最后结论，就等于把他穷一生的经验浓缩到一点上。他像奥古斯定和其他人一样，试图只用理性来解决哲学上的迷惑，他在《内心日记》 (*Journal intime*) 一书中最后几句话，就等于是《圣经》的自白 (*Vae soli*) 一样：“真正的信徒在自己内心经验到所谓恩宠的效果，在某些观念或信德、望德、爱德的了解行动中获得灵魂的休憩与和平，一切系统所不能解决的问题，他都能借此而满足心灵，对此，我们不可能否认，他的灵魂的状态给他安慰、予他幸福，对于他的经验，我们不可能去争论，也不可能不看出无论他的内心或他的宗教信仰都是基础稳当的。”^[11]那么对于基督徒而言，单只有理性并不能满足理性，这是一个事实；而哲学家为了哲学的利益，变成基督徒，也不是只在第二世纪才有的事。圣安瑟莫和圣奥古斯定的“信仰寻求理解” (*fides quaerens intellectum*)，还呼应着梅德比朗的“理智寻求透过信仰而理解” (*intellectus quaerens intellectum per fidem*)、“我一选择，感觉就给了我，我一呼求，智慧之神就来到我心” (*Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae*)。信仰的真理，努力自行转换为理解的真理，这才真正是基督徒智慧的生命。从这种努力所产生的理性真理体系，就是天主教哲学。所以天主教哲学的内容，就是透过理性自启示那里所获得的帮助，所发现的理性真理之体系。无论这个哲学曾经存在与否，无论它是否只是一个神话，这些都是一种事实问题，其决定有待史学；但在进入史学领域以前，我想先破除一种误会，它把“信仰寻求理解”的意义弄模糊，而使得整个“天主教哲学”概念变得不可理解。

除非“天主教哲学”一词完全没有积极的意义，我们就必须坦白承认：唯有启示与理性之内在关系，才足以赋予它以意义。而且这个意

义一定要精确地予以界定。我们不可能主张，也没有人会主张：信仰是一种高于理性知识的更高知识。相反地，信仰是知识的一种替代，但若用信仰代替知识是可能的，那也常是为了智性的一种积极利益。对于天主教思想家，传统知识型态的阶层，先是信仰，其后为理解，最高则为面对面观见天主。圣安瑟莫写道：“在信仰与面观之间，理解提供我们今生以居间的知识”（*Inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo*）。^[12]

其次，我们也不可能接受“信仰提供三段论证的大前提，而后得到知识的结论”这种谬论。假如你从信仰开始，演绎其内容，你所获得的只能是信仰。有人指控天主教哲学“信仰寻求理解”的方法混淆着哲学与神学。指控者恰显示出自己不理解自己的立场，而且供给我们理由，怀疑他们没有清楚了解神学的性质。因为神学虽然是一种知识，但其目的并不在于转换其原理所在的信仰成为理解，这样做就等于毁灭了神学的适当对象。另一方面，天主教哲学也同神学一样，不会尝试把信仰转换为知识，好像是透过一种奇怪的化学组合，可以把两种矛盾的本质合并起来。天主教哲学家所自问者，是在他透过信仰相信为真理的命题中，是否有一些也可以由理性来认识为真理？一个信徒只要仍把自己的肯定奠立在信仰所获得的信念上，他仍然只是一个信徒，尚未进入哲学之门。但如果他在一些信念中发现有一些可以成为知识的对象，他才成为一个哲学家，而且，如果他的这种新的哲学洞见是出自天主教的信仰，那他便成为天主教哲学家。

36

于是，当前对于“天主教哲学”一词的意义所引起的争论，便变得很容易解释。有些人纯只考虑哲学本身，取其形式意义，而枉顾哲学的构成和理解的条件。在这一层意义之下，哲学显然不可能成为天主教的、犹太教的或回教的；天主教哲学的观念就和“天主教物理学”、“天主教数学”一样没有意义^[13]。

其他则有人考虑到一个显然的事实：对于基督徒而言，信仰只是一个外在指导性的原则，所以他们承认有天主教哲学的可能性。但他们

37 为了保障哲学本质形式上的纯粹，他们认为任何真正的哲学，任何提供一种“自然与理性皆向超性开放”的观念的哲学^[14]，就是天主教哲学。这种观念当然是天主教哲学的重要特性之一，但并不是惟一的重要特性，也许也不是最深刻的一个特性。一个向超性开放的哲学当然可以与天主教义相配合，但并不必然是一个天主教哲学。假如这哲学堪当天主教哲学之名，则“超性”必须下降，成为建构哲学的建构性因素，但并非哲学组织上之建构因素——后者将是一种矛盾。所以我所谓的天主教哲学，是一方面保持理性与启示在形式上之差异，但另一方面，亦视基督徒的启示是“理性无可或缺的助力”的任何一种哲学。对于任何照这样理解的人，天主教哲学并不相应于任何单纯本质，可予以抽象定义，而是更相应于一种具体的历史真相，要求我们加以描述。它只是哲学类里面的一种哲学，其范围内所包括的哲学系统，都是因为有一天主教之存在，而且备受此一宗教之影响，才得以存在的哲学，这些系统既然是具体历史的真相，他们彼此之间还有个别差异。就其构成一个种而言，他们一同拥有共同特征，因此可以齐集一块，赋予同样名称。

首先，最明显的特征是天主教哲学家在各种哲学问题之中，有所选择。他虽同其他哲学家一样，有全权从事全部的问题。但事实上，他唯有或只特别对那些影响宗教生活之行为的问题感到兴趣。其余本身不相干的问题，被圣奥古斯定、圣伯尔纳、圣伯纳文都描述为“好奇的对象”：虚荣之好奇、卑鄙之好奇（*vana curiositas, turpis curiositas*）。

38 即使像圣多玛斯那样的天主教哲学家们，他们的兴趣虽普及于全部哲学，但他们真正富有创造性的作品，都只限于一种相当有限的范围。再没有比这点更自然的事了。天主教哲学所教导我们的，既然只是为救恩所必要的真理，则其影响力只能及于哲学中有关天主的存在及性质，灵魂的源起、性质和命运。鲍肃艾（Bossuet）在《论天主和自我之认识》（*De la connaissance de Dieu et de soi-même*）的书名和前几行中，都提倡十六个世纪以来的传统教导：“智慧在于认识天主和认识自

我。我们从自我的认识升达到对天主的认识。”每一个人都会在这些话中认识出圣奥古斯定所谓的“让我认识我，也认识你”（*Noverim me, noverim te*），圣多玛斯虽未明说出这点，但他却付诸实践。我们不能轻视他对于亚里斯多德的评注和解释，但多玛斯最伟大之处，并不在此，而在于超越并延长亚氏哲学的那些天才横溢的观点。这些观点多数谈的是天主、灵魂和两者的关系。其中最深刻的多数能脱离其所酝酿从出的神学园地，而这些观点原先都是在神学的怀抱中诞生的。换句话说，信仰对于名副其实的天主教哲学家，有一种由繁入简的影响，而他们的原创性亦特别发挥在直接受信仰影响的范围，也就是说，在有关天主和人、人对天主的关系这些道理上。

根据“信仰能泯除虚妄之好奇”这事实，启示对于哲学的影响，乃在于简化哲学的建构工程。从任何基督徒的观点来看，纯为好奇的人所从事的是渺无终极的事。把一切知识都当做是自己的园地，把每一实体皆放在自己的园地中，但却没有一个对象令他有资格说：一旦认识此物，便可以转化其他一切知识。实在界浩瀚无穷，欲纳入三数原则予以综合，实在是行不通，正如后来孔德所提议的，或许自然实物并非综合性的，只有从一个主体的观点来思考它时，方始有统一的可能。天主教哲学家只选择人与天主的关系为其中心题材，于是他便有一指涉之固定核心，助他裁官万物，井然有序，纳入一己思想之统一性中。为了这个理由，在天主教哲学家中常有强烈的系统化之倾向：他所欲取来系统化者，远较其他哲学家为少，同时他又有系统所需要之必然核心。 39

天主教哲学同时也具有完成系统所须之必要材料，即使在自然哲学方面亦如此。有人认为只有奥古斯定派才确信这一点。事实上，圣多玛斯在其《驳异大全》（*Summa contra Gentiles*）第一书第四章中，把教父们在这个基本问题上的全部教导，给我们一个很出色的撮要。他追问：“天主是否会启示给理性事实上能接近的哲学真理呢？”他回答：“是的”，——只要对于这些真理的认识，对于救恩而言是必要

的。若不然，则这些真理以及其上所赖的救恩，都将成为少数人垄断的特权；而大多数的人类将会因为缺乏聪明才智，或没有时间研究，或没有兴趣研究，而被排除在外。多玛斯又说，即使有能力获得的人，也只能辛劳追求，长年累月思考而后得之，但仍有终其大半生一无所知
40 的危险。于是多玛斯问道：假如我们人类对于天主的认识，仅靠人类理性，那么人类将生活在怎样的状态中呢？“在最大的无知的黑暗中”（*In maximis ignorantiae tenebris*）。多玛斯运用一个与前面两者一般重要的讨论，来证实这一点。人类的理智在今世的软弱，若无信仰辅助，则某些人所认为清楚证明的，对于别人而言，则会成为极端可疑的。从此便兴起哲学上的冲突，自会在那些外行人中引起普遍的怀疑主义。^[15]为了克服这种理性的残害（*debilitas rationis*），人需要神性的辅助，而信仰所提供给人的正是后者。圣多玛斯像在他之前的圣奥古斯定和圣安瑟莫一样，把天主教哲学家的理性，放在“指导人最初步伐的信仰”，和“来世的福视中完全的认识”两者中间。他像雅典那哥拉斯（*Athenagoras*）一样，认为人应先向全知的天主学习，其后才有希望完全认识天主（*qui est sui perfectus cognitor*）。信仰牵着人的手，带他走到正确的路上，^[16]当他在错误中需要保护的时候，信仰亦伴随着他。

我们后来便会看出来，以上所说并未道尽人类理性只在自然神学园地中所能达致的一切成果，不过这些都是在天主教哲学家中最理性主义的一位所给予的描绘。既然有许多相互吻合的说法，都指向同一的途径，我们何以裹足不前呢？尤其当我们跟随信仰之路之时，并不会失去理性所清楚要求，多少年来辛勤反省所得的各种必要的辨明。就哲学本身绝对言之，一个真正的哲学的真理只出于哲学的合理性，而且只出于合理性，不涉及其他。这一点毫无争辩余地，圣安瑟莫、甚至圣奥古斯定都会第一个站出来承认。但是事实上，这种真正哲学的建
41 构，若无启示之助，亦不能达成。启示是理性不可或缺的精神支助。从天主教哲学家的观点看来，这点同样是确实的。而且，多玛斯也会

予以首肯，我们前已述及。假如多玛斯是对的，或者我们只承认，多玛斯“可能”是对的，则天主教哲学的问题便获得一种积极的意义。抽象的哲学当然不会宣布一种宗教，但我们很可以自问，如果一个哲学家宣布一种宗教，是否与哲学莫不相干？我们尤其可以追问：在历史上曾有过哲学家是基督徒，这点是否与哲学历史无关，而且，姑且不论其哲学系统纯理性方面的结构，我们今天能否辨认出来，他们的信仰对于他们的思想方式的影响？

这个假设，在目前既然已成事实，则其本身就不是不可能，也不是矛盾的。所以我们承认圣奥古斯定、圣安瑟莫，和圣多玛斯对于自己所作所为，都有真正的感知。我们暂且承认当他们谈到理性对于启示所欠的债务，他们心中所想到的，是对于信仰和理智两道光明汇合的重要时刻的一种动人的回忆，在那些时候，暧昧的信仰顿然之间转化为透明的理解。让我们推进更远一些，追问一下，当他们自认为只是在忠实于柏拉图和亚里斯多德之时，可能并未意识到自己已有大胆的创新，其实，他们是否要比自己所意识到的，更富原创性呢？所以，在历史上指陈天主教义中的启示对于形而上学发展所造成的影响，就等于是用所谓实验的方式，来证明天主教哲学的实在性。这项工程非常浩大，而且充满陷阱——谁会怀疑这点？但是，即使没有高度成功的希望，我们也可以照样进行探险。毕竟，我们的目标只在于勾出概要，别无他求。

第三章

大有及其必然性

42 若有人问我们，谁是中世纪文化最严厉的批评者，我们很自然地便会想到龚多塞（Condorcet），他是神父们最不妥协的敌人，但即使是他也乐意承认，神父们在哲学界的努力，功不可没。他描写人类心灵进步的第七代，其中所用的字眼，显然是出自一个憎恨一切建制宗教的人之手，但连他也说：“我们对于至高大有（Supreme Being）及其属性的观念之澄清，第一因及其所统治之宇宙之间的区别，心灵与物质的区别，‘自由’一词的各种不同意义，创造的观念，心灵各种不同的运作能力和它对于真实事物及其属性的观念之分类，这些都得归功于士林哲学家。”^[1]尽管龚多塞不怀好意，但他仍然承认士林学者赋给一切形而上学和知识论的基本观念以崭新的精确性——这真是一个慷慨的见证，很容易便可以把它扩充为一种辩护。在本章中我们只注意天主教思想对于一切形而上学的基石——神的观念——是如何构想的。

“至高大有”（Supreme Being）一词的引用，当然不太精确，不过龚多塞（Condorcet）只能用他那个时代的语言来谈论。但他在那个时
43 候已经知道把世间对于天主教义努力反省的成果浓缩在这四个字内，谈论“至高大有”，并赋予这四个字以全部分量，就等于首先承认只有一

个存有者真正堪当神之名号；其次，这位神的恰当名字就是存有本身（Being），这个名字拍合在这一个存有者身上，意思是说不再适用于其他诸有。既然如此，那么我们可不可可以说，天主教思想家的这种一神论（monotheism）是取自希腊文化传统呢？

我们很难确切地指出希腊人在这方面曾有多少进展，即使那些在设法解决此一问题的历史家们也意见分歧。然而我们可以观察到，首先，凡是完全接受一神论的，例如在基督宗教界，这个原则便立刻取得中心地位，成为一切原则的原则，这种原则实出自事情之本然，因为如果有一位神明，而且只有一位，那么其他一切万物最后终必指涉到他。而且我们知道，没有任何希腊哲学系统曾经把神之名保留给一位唯一的存有者，而使整个宇宙系统环绕这个观念来推演。可见，希腊思想不太可能真正成功地把握这个原则，而这个原则虽然只是一个原则，惟一的原则，但仍没有在他们的思想中扮演原则的角色。以下我们要看看，此种假设是否有事实为证。

从最直接的证据看来，我们可以确信，希腊的诗人和思想家虽然曾经战胜了神人同形论（anthropomorphism）的自然神学，但他们绝没有泯除，甚至梦都没有梦想过要泯除多神论（polytheism）。色诺丰（Xenophon）曾经教示有一位伟大的神明存在，但这只表示他在诸神和人类之中是最高的。恩伯道克利斯（Empedocles）或菲罗老斯（Philolaus）也没有超过这点，至于普鲁太克（Plutarch），我们都知道多元的诸神是他的教条之一，这点我们都很熟悉。希腊思想似乎从未成功地超过这个境界，即使在柏拉图和亚里斯多德的自然神学中，也没有达到。

假如我们只集中注意力在当前要解决的问题上，而不要把它连同其他近似的问题混淆，答案就不容置疑了。柏拉图的学说毫无疑问地曾经供给天主教思想许多重要的因素，其后帮忙厘清了天主教的“天主”的哲学观念——尤其是《共和国》（*Republic*）书中所提出的“善”的观念。但现在问题不在这里，而在于柏拉图对于“神”的想

法，以及他是否承认神明的多元性。柏拉图对于“神”（天主）的观念，并不以他为较高较完美的存在类型，因此，神性只是一群多元的存在，甚至属于一切存有者，无论是谁，只要存在，便具有神性。柏拉图在《提美乌篇》（*Timaeus*）第28C节表现出一种相当大的努力，以提升到“作为宇宙之因之父的一个神明”的观念，但是这位神明本身再如何伟大，亦不能单独与可理解界的理相（Ideas）相匹敌，而且通常他都与柏拉图众神的大家庭相提并论，这位神明并不排斥星宿诸神，他正是他们的创作者（《提美乌篇》，41A—C），也不排斥他所造的世界的神性特征；他虽然是他们的首脑，但仍然是他们中间的一员。假如由于他在诸神中的首要地位，而把《提美乌篇》的戴米乌吉神（Demiurge）说成“与基督徒的天主几乎类似”^[2]，我们必须立刻加上一句：在这类事情上并无语气上的问题，要不然就只有一个天主，要不然就有许多神明，然而，一个“近乎类似天主”的神明，根本就不是天主。

45 至于亚里斯多德也大致相同。这话似乎叫人吃惊，那只是因为当天主教义进入哲学中之时，同时也就进入了哲学历史之中。而亚里斯多德生平中的一些事迹，也叫吾人注意到他的学说有关神的方面，他曾在遗嘱中交代，应该把他母亲的像献给戴米特（Demeter），而且他曾向诸神许愿，应在斯塔吉拉（Stagira）竖立两个大理石像，一个献给宙斯神（Zeus Soter），另一个献给雅典女神（Athene Soteira）^[3]——像他这样的人当然没有摆脱传统多神论的桎梏。其次，我们要注意，亚里斯多德对于基督徒的天主的观念，有不容置疑的贡献，这点我们无须争辩。相反的，真叫人惊讶的是，他在正途上前进这么远，居然没有贯彻到底。事实上，他半途而废。

我们谈到亚里斯多德的神，以便拿来与基督徒的天主相比较，自然会谈到他在《物理学》（*Physics*, VIII, 6）中一段著名的文字里面所提到的不被动的主动者（unmoved mover）、独立的纯粹现实（separate pure act）、思想的思想（thought of thought）。这段文字

的确当意义，容后讨论。目前我只想提醒各位，被动的第一主动者，在亚里斯多德的世界中，远不及《圣经》上的天主教在犹太与天主教世界中所保有的独特地位。亚氏在《形而上学》（*Metaphysics*, XII, 7—8）中又论及运动之原因的问题，他首先回溯先前在《物理学》（*Physics*）一书中所成立的结论：“根据以上所说，显然有一位被动的永恒实体，独立于可感觉的事物之外。我们也已经证明，此一实体不可能有任何体积，而是没有部分、不可分割的。……同样明显地，他亦是不被动、不改变的，因为所有其他种类的改变都列在处所变动之后。因此我们清楚看到，为什么这个第一主动者拥有这些属性。”真太好了，此外我们还有什么要求？一个非物质的、独立的、永恒的、被动的实体，这不正是基督徒所说的天主教吗？或许是吧！46

但让我们再继续往下读：“我们不该忽视此一问题：我们必须假定或是有一个这样的实体，或是不止一个；而且，如果是第二个假设，到底有多少个？”接下去，他就开始按照天文学的原理来计算，以便决定，在第一主动者之下，应该有四十九个或五十五个其他主动者，它们都一样独立、永恒、不被动。可见，第一个被动的主动者虽然独居首位，但他并非单独一位被动的主动者，也就是说，不是只有一位神明。何况，纵使只有两位，就足以证明：“虽以第一思想为优位，但哲学家（指亚里斯多德。——译按）心里仍然怀着多神论思想。”^[4]简言之，希腊思想，即使就其最出色的代表人来说，仍然没有达到这个真理——在《圣经》上所宣布，而毫无证明痕迹的词句：“以色列民听着，我们的天主教，只有一个。”（*Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est*）（《申命记》，六，4）

这句话对于当时听到的人的思想，也许没有在今天传达给一位天主教哲学家的思想那样，有圆满而清楚的意义。以色列人民也许只在逐渐演进之后，才对于一神论及其深刻的道理，有更清楚的认识；^[5]但无可怀疑的，即使犹太思想在这一点上进步迟缓，但一定早在天主教义继承《圣经》以前，其进展便已经完成。有人询问耶稣，法律上

最大的诫命是哪一条？耶稣立刻用《圣经》上一神论的基本肯定来回答，好像其他的一切都有赖于此：“一切诫命中的第一条是：听呀！以色列民，你的主天主是惟一的上主。”（《玛窦福音》，十二章，29节）。天主教信经的第一条：“我信惟一天主”（Credo in unum
47 Deum）同时也是无法反驳的理性真理。只要有一位天主，则这位天主便是惟一的，自从17世纪以来，这点便一直被认为是直接明显的原则，没人再自找麻烦去求证明。但是，希腊人尚未思及此。教父们订之为基本信条，因为是天主自己说的，这也是理性真理之一，而且是位居一切重要理性真理之首，但是，它并非借理性之路而进入哲学领域的。此种现象对于哲学思想之发展有决定性之影响，如果我们把天主的惟一性的问题和天主的本性的问题联系起来，那么，此种现象的性质自将更容易明白。

事实上，这两个问题是密切相关的。希腊哲学家从未确知神明有几位，那是因为他们没有明确的天主的观念，有明确的天主的观念便不可能承认有一个以上的天主。希腊哲学家中最优异者，以一种令人激赏的努力，摆脱希腊多神论中唯物论的负担，但是我们仍然可以看到，他们把诸神分品秩排列，把神话的诸神隶属于形上的诸神，又把这些形上诸神隶属于一个至高神明之下；但是对于这位至高神明，为什么他们没有保留给他固有的、惟一的神性呢？这个问题的答案应该在他们对至高神的本质所形成的概念中去寻求。

对于柏拉图的自然神学的诠释，引起许多困难的问题。有些很优秀的研究希腊文化的学者，而且也是哲学家，他们坚决主张柏拉图的思想已经达到了一种实际上与基督徒的天主无甚分别的神的观念。保护此一论题最为坚决的人说，柏拉图的真正思想是：“神性的程度与存有的程度成正比；因此，最高的神明就是最高的存有；或者，最高存有，就是普遍存有（the Universal Being）或存有之大全（the All of
48 being）。”既然如此，为什么我们看不出来，在柏拉图思想中，那个 τὸ παντελὸς ὄν 普遍存有，也就是天主，正如同费耐伦（Fénelon）在其

《论天主存在》(*Traité de l'existence de Dieu*, II, 52)一书中论到同样的天主,他在自己内含有“存有的丰富与整全”,而且马勒布朗雪也曾在《真理之研究》(*Recherche de la vérité*, IV, 11)一书中论及天主的观念是“普遍存有、自由存有、无限存有的观念”。

此处所收集的文字之间有一种字面上的雷同,但也易令人误解。在《辩士篇》(*Sophist* 248E)里面的 *παντελῶς ὄν* (普遍存有)毫无疑问,是存有的全体,拥有某种程度的可理解性和真实性。但是它真正的意义则是在拒绝厄里亚的巴尔曼尼德斯(Parmenides of Elea)对于运动、变化、生命的实在性的否认;按此意义,我们可以无误地说:柏拉图替存有赢回的,是对应其所拥有的可理解之程度,而拥有的实在性。但是,一方面,柏拉图并没有说他的普遍存有就是神,即使我们假定它就是神——虽然柏拉图一点也没表示——我们只能说:柏拉图的神总集存有之全体,亦总集神性之全体。把这两个思想放在一起,看看在共同的语言之下,意义有多少分歧。按照柏拉图“神性的程度与存有的程度成正比”;但对于天主教义,神性并不分各种程度。其次,对于柏拉图,“在存有中为最高者,在神明中亦为最高”。但对于一个天主教徒,只有在类比或是比喻的方式下,才可以说各种存有者多少都带有神性。适当地说,只有一个天主,他是存有本身(Being或译大有);其他诸有并非天主。这两种传统之间的极端差异,在于柏拉图的“存有”一字没有专为天主保留的意义,所以柏氏的神明虽是高明, 49并非惟一。在那里有存有,那里便有神性,因为没有任一个存有者能拥有整个神性的圆满和威权。

所有柏拉图的注释家想把柏拉图的理念和基督徒天主的理念相提并论,其中所遭遇之困难所隐含的原因便在这里。这种企图白费了很多心机。有人把《提美乌篇》中的戴米乌吉神(Demiurge)和《共和国》中的“善”的观念视为相同,但其惟一的结果是戴米乌吉神变成为善^[6]而不是存有,柏拉图从来没有把戴米乌吉神当作存有^[7]。有人把整个神性全体归于某一个存有者——然而这在柏拉图著作中并不存

在——这个神性分散在诸有之内，尤其分散在理相 (Ideas) 中，使我们不知如何待他才好，好像诸神并不同于最高神明。亚里斯多德的注释家们也会有同类的困难，我们也要讨论。在希腊的多神论中，把惟一大有，天主教的天主安插一个位置，这样困难的工作，亚里斯多德是否做到了呢？

当然，可以据以支持肯定答案的文字并不是没有。亚里斯多德不是谈到一个超越物理界的最高真实之本质，高于自然之上，那不就等于与天主没有两样吗？在此成们真正接触到自然神学的适当对象，正如亚里斯多德自己说的“存有者就其为存有者而言”（《形而上学》*Metaphysics* Γ, I, 1003a 31），道地的存有者 (A² 2994b 18)，恒在现实的必然实体 (Λ, 1071b 19 和 1072b 10)。简言之，就是圣多玛斯在亚里斯多德的话中，无须予以改变，立刻认出的天主。而且实际上，假如亚氏这些话中丝毫没有暗示基督徒的天主，圣多玛斯也不会其中找到天主。我们大可以说，亚里斯多德再进一步就会达到真正的观念，但对亚氏来说，这一步太困难了，这样我们就没有证据说亚氏已经达到了。事实上，亚氏清楚地了解，在诸有之中唯有天主堪当道地的存有者之名，然而他的多神论阻碍了他，使他只能把神性设想为一种存有者的属性。我们当然不能说他像柏拉图一样，视凡一切存在者皆是神，因为亚氏只把神性之名保留给必然和纯粹的现实。但是，亚氏的第一不被动的主动者 (First Unmoved Mover) 虽然在一切诸有之中是最高的神性和最高的存有者，但他仍然只是“就存有者而言之诸有”中的一员。我们不能否认他的自然神学的适当对象是许多神性诸有，这一点就足以与天主教的自然神学绝然有别。对于亚里斯多德，必然存有常是一个群体；对于天主教徒则是一个个体。^[8]但我们无须在此止步。即使当着亚里士多德一切著作面前，我们同意亚里斯多德的“就存有者而言之存有者”是一个惟一的存有者，但这一个存有者至多也只是“思想思其自身”的纯粹现实而已。这一切，亚氏的神都是，但也仅此而已。附带也正因为这个理由，亚里斯多德的神的属性也只

严格限制在思想的属性内。正宗的亚里斯多德学说，以“思想”为神的第一个名字，而“纯粹存有”则被化约为“纯粹思想”。正宗的天主教教义则以“存有”为神的第一个名字。为此，我们才可以拒绝存有本身只是思想、意志或权力，也因此，基督徒的天主的属性在每一方面都远远超过亚里斯多德的神的属性。但是，没有一个为宙斯（Zeus）和戴米特（Demeter）立塑像的人，会达到基督徒的“存有本身”（Being）的观念。

与这些辛苦的探索比较起来，《圣经》的启示方法显得多么直截了当！其结果又多么叫人吃惊！ 51

梅瑟（Moses）为了认识天主，便转向他。他问天主的名字，而答案竟是这般直爽：“我是自有者，你要对以色列子民说，那‘自有者’打发我到你们这里来。”（Ego sum qui sum, Ait: sic dices filiis Israel, qui est misit me ad vos）（《出谷记》，iii, 14）这里丝毫没有形而上学的暗示，唯有天主的话，而《圣经》的《出谷记》就从此奠定全部天主教哲学的原则。从此便一劳永逸地明白，天主的适当名字就是“存有本身”（Being），而且，按照圣厄弗连（St. Ephrem）的话——其后圣伯纳文都又重新采用——这个名字指称天主的本质，^[9]说“存有”一词指称天主的本质而不指称其他，也就是说天主的本质与存在同一，而且本质与存在只有在天主内始为同一。圣多玛斯因此明白地引用《出谷记》这段文字，而且说在一切神的名字之中，只有一个名字适合天主，那就是“自有”（存有本身），因为“自有”就是意指“存有本身”。不指示存有其他形式，而只意指存有自身（non significat formam aliquam sed ipsum esse）。^[10]此一原则蕴藏无穷的形上宝藏。以下的研究都只是对于此一原则的各种后果的研究而已。只有一个天主，这一个天主就是自有（Being），这是全部天主教哲学之基石，这块基石并非柏拉图，亦非亚里斯多德而是梅瑟所奠立的。

想要明白这一点的重要性，或许最简捷的办法就是去阅读董司各都（Duns Scotus）的《论第一原则》（*De primo rerum omnium principio*）

的前几行：“啊！我主我天主，当梅瑟问你，最真实的导师，他应该用什么名字来向以色列子民称呼你，你深知他们会死的悟性会怎样理解，
 52 而向他们展示你祥瑞的名字，你回答说：我是自有者（Ego sum qui sum）。可见你是真正的存有、完全的存有。我相信这点，设若可能，我也会明白这点。啊！我主，请帮助我，从你所称呼你自己的存有开始，按照我所秉赋的理性能力，去明白你的真相。”这段文字之充实与重要无可比拟，因为它一来就设立了天主教哲学的真正方法，以及其他真理所从出的第一真理。董司各都运用了圣奥古斯定和圣安瑟莫“为理解而相信”（Credo ut intelligam）的原则，从其形上思辨的开端，便对于神的言语的真实性做一种信仰的行动。就像雅典那哥拉斯（Athenagoras）所言，他只愿在天主的学校中学习认识天主。哲学家并非理性与最高主宰之间的媒介。但是，在信仰之后，哲学便立刻开始。任何人藉着信仰而相信天主是存有，便立刻能借着理性看出来天主只能是完全的存有，真实的存有。现在，我们自己必须看看，这些结论是如何地隐含在前提中的。

天主若说他自己是有存有，而且若他的话对吾人的心灵有可理解之意义，则其意义只能是这样：天主是存在之纯粹实现。然而，此一存在之纯粹实现先天地排除一切非有（non-being）。非有绝对没有存有，也没有存有的条件，同样，存有本身无论实际上或潜在地，无论在其自身或吾人之观点，皆完全不受非有（虚无）之影响。虽然在语言上，存有是我们一切概念中最普遍、最抽象的，但是存有的观念之所指则完全不同。我们随后还要再讨论，也许我们理解抽象东西的能力，与吾
 53 人与天主在存有学上的关系并非无关，但是，天主不会要我们把他想成一个概念，也不会要我们把他想成一个以概念为内容的存有者。天主超越一切感觉像、超越一切概念的决定，而肯定自己是绝对的存有的行动之纯粹实现性。我们对于天主的概念只是一种微弱的类比而已，天主在实际上在任何方面皆超越过它，只有这样一个判断可以明说之：存有是存有，这是一个绝对的肯定，所肯定者超越任何对象，其自身含

有一切对象的充足理由。为此我们可以说天主超越的积极性 (positivity)，虽然在我们眼前隐藏了神性存有，但它是一道光，照耀其他。他本身最高的隐蔽性正是心灵之光 (*ipsa caligo summa est mentis illuminatio*)。[11]

就此看来，我们用概念性的思想来环绕天主的单纯性，从每一个角度来看他，以用各种观点来表达其无穷的丰富。当我们努力想要表达天主自身之时，我们只能同圣奥古斯定一起，重复天主自己所宣布的：他不是任一形式的存有，却是存有自身 (*non aliquo modo est, sed est, est*)。假如我们还不满足，想再前进，至多也只能用好几个判断来说明在存有中所包含的内容，但总没有单独一个判断就足够的。这种明说的工作，在天主教的思辨中从两条合流的路径来进行，其一是肯定天主完美，其二是肯定天主无限。完美和无限形容存有，两相包容，而成为存有同样必然的两个方面。

从第一个观点看来，纯粹存有由于其实现性而兼具绝对的自足，若说纯粹存有还得自外在接受任何东西，那是矛盾的说法，因为只有自己的实现性所缺乏的，才能接受。因此，说天主是存有本身，就等于肯定天主的自在性 (*aseity*)，我们必须弄清“自在性”一词的意义。天主绝对地借自己 (*per se*) 而存在，也就是说天主既为存有本身，他便享有完全的独立，不依赖外在，也不依赖内在。正如他的存在并非由自己以外的其他存有而来，他的内在本质亦非来自自己以外，他的内在本质就有存在之能力。若说天主是本质 (*essentia*)，那是因为这个字指谓存有本身所借以是其所是的积极力量，正如同 *esse* (存有) 这个字可以产生现在分词 *essens* (存有者)，而 *essentia* (本质) 就是由后者引申而来。[12] 圣热罗莫 (St. Jerome) 尝说天主是自己的根源，而且是自己的实体的原因，他的意思并不像笛卡尔所说的那样，天主透过以自己的全能为原因，而把自己置于存有界中；圣热罗莫却只是说：吾人无须在天主之外另寻天主存在的原因。天主这种完全的自在性就包含了绝对之完美，并以“完美”为“存有”的直接系属。

既然事实上天主是在已存有 (being per se) , 而且吾人对于天主的观念排除一切虚无 (非有) , 则在他之内应已实现了存在的满盈。所以, 天主是完全实现, 完全满盈状态之下的纯粹存有, 不可能再自内或自外增减一分的存有, 而且, 他的完美亦非承受而来之完美, 而是所谓的存在的完美。正是这点使天主教哲学得以有别于柏拉图哲学, 尽管
55 有人力图把二者混同。即使我们承认柏拉图真正的神是他在《共和国》 (*Republic*, 509B) 中提出的善的理相 (the Idea of Good) , 但是在此所达到的至尊者其实只是一个纯理 (intelligible) , 它之所以为一切存有之源, 因为它是一切可理解性 (intelligibility) 之源。现在, 希腊人所想的善的优先, 强迫他们把存在臣属于善之下; 然而, 在另一方面, 天主教思想却在《出谷记》 (*Exodus*) 的启发之下, 奉存有为优先, 乃不得不把善臣属于存在之下。可见, 基督徒的天主是存有作为存有本身适切而有的完美, 亦即存有偕同本身的完美, 我们不说“天主存在, 因为天主完美”。反而应该说, “天主完美, 因为天主存在”。这个区别, 在源起上看来虽然几乎不易察觉, 然而却是一个最基本的差别, 势将带来惊人的后果, 最后又从天主的完美, 引出天主完全的自由、毫无限制, 以及天主的无限性。

事实上, 这位靠自己而存在, 并非被造的存有, 是以一种不变迁而完美实现的姿态, 临在于思想中。神性的存有者必然地是永恒的, 因为存在就是他的本质; 他也必然是不变迁的, 因为他不增不减, 凡有增减就会同时摧毁其本质与完美; 因此, 他是终究不动者, 有如实体之宁静海, 完整地呈现于自己, 对他而言, 任何“事件”的观念皆无意义。同时, 既然天主由于存有而完美, 天主非但是存有完全的满盈与实现, 而且也是存有绝对的扩充, 亦即存有之无限性。若我们主张善为优先, 则完美的观念便会蕴含“限制”, 为了这个理由, 在天主教时代来临以前的希腊人, 无法想像无限, 至多只能以无限为一种不完美。相
56 反地, 若我们肯定存有的优先, 则在存有本身之内, 就真的没有缺憾, 结果他也就是完美的。不过, 既然现在我们所论的是在存有层序中的

完美，则“善”的概念的内在要求应臣属于“存有”概念的内在要求之下，因为“善”不是别的，只是“存有”的一个方面而已。存有的完美不但要求完满的实现，并排斥一切限制，为此产生一种积极的无限性，拒斥任何限定。

从这线光明看下来，则神性大有永远在吾人概念的把握之外，我们所能运用的观念，每当试图拍合在天主身上之时，没有不失败的，每一种“限定”都是一种“限制”，但天主是在一切限制之上，因此也就在一切名称之上，无论那个名称再如何尊贵。换句话说，天主的恰当名称就是天主。为此天主教神学承认一个，而且只有一个道（Word，圣言）。至于人类拙劣之言语，其应用范围再广，也只表现那浑全者于某一局部之中，穷写那超本质（Super essential）——狄奥尼修（Dionysius）之语——于某一本质（essence）之内。甚至连神的观念也只表现天主至某种程度（quatenus），它们只是许多可能的分受（participations），而所分受者却不分受其他，并且超溢一切界限。在这种意义之下，“无限”（infinity）变成基督徒的天主首要的特性之一，而且，除了“存有本身”（Being），就是“无限”观念，才清楚地把天主从任何其他对于天主的观念中，划分出来。

最令人注意的，是中世思想家都一致同意以上这点。董司各都的学说把基督徒的天主这一个特殊方面表现得最清楚易辨。董氏认为，实际上“证明天主的存在”和“证明一个无限存有的存在”完全是一回事，而且，这无疑是说，除非先证立了一个无限存有的存在，否则就没有证明天主的存在。董氏自问：到底是在存有中或另外在某一无限的57存在行动中？（*utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*）这点与圣多玛斯和其他中世天主教思想家莫不吻合。不过，这种特殊陈述问题的方式相当醒目，透入光明，面相立显。实际上，董司各都是从存有的观念开始，证明吾人必然要肯定一个第一存有者（first being）；根据他是第一存有者这个事实，董司各都演绎出第一存有者是不受因的，根据他是不受因的，董司各都演绎出第一存有者必然存

在。继而，董氏谈论这个第一必然存有者的属性 (properties)，指出他是秉赋睿智 (intelligence) 和意志 (will) 的动力因 (efficient cause)，他的睿智拥有无限，而且既然他的睿智与他的本质为同一，则其本质亦拥有无限。首先在认识上为无限，其本质因此而亦为无限 (Primum est infinitum in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate)。按照这位方济各会通儒的看法，证立此一结论亦即证立吾人所能设想之最完美的概念，即我们对于天主所可能拥有的最完美的概念：conceptum perfectissimum conceptibilem, vel possibilem a nobis haberi de Deo。[13]

我们必须补充：圣伯纳文都和圣多玛斯两人都完全同意董司各都，一致肯定有一个独立自存的存有者，他同时既超越最强烈的实际上的动态，又超越最完美实现的形式上的静态。所以对于存有本身而言，绝对的厄亚里派思想 (Eleatism, 指巴尔曼尼德斯——主张存有之恒常不变。——译按)，和绝对的赫拉克利图思想 (Heracliteanism) 两者同属空洞。纯粹存有的特点是实现与完美，连最迷恋这一点的人，在他们的思想中，都很容易地分辨出来“能力”因素之临在，而我们知道，“能力”与“实现”的概念不可分离。在这一层意义之下，圣多玛斯本人虽然使用亚里斯多德的语言来谈论天主，但却与亚里斯多德的思想有相当的距离。逍遥学派 (Peripatetics, 指亚里斯多德的学派。——译按) 所谓的纯粹实现 (Pure Act) 仅在思想的层序上为纯粹实现；然而圣多玛斯所言之纯粹实现，则是在存有的层序上为纯粹实现，因此我们也可以看出来，他既是无限又是完美。无论实际上我们拒绝此一实现之实体能撤除一切樊篱，而拒绝其为无限，或是吾人拒绝将他圈限于一已实现的完美中，在两种情形下，吾人皆会重新引进潜能未用之状态，因而立即摧毁其本质。亚里斯多德说：“无限并非在其外别无他物者，相反的却是在其外恒常有其他物者。”[14] 然而，圣多玛斯所言之天主的无限，正是在其外别无他物者，为此，在刚说完天主真实的名字是“存有”，因为这个名字不指称任何限定形式——non significat formam aliquam——之后，圣多玛斯安详地写道——虽然用亚里斯多德

的话，但亚里斯多德是否会明白，还是个大问题——因为天主是纯粹形式，所以他是无限大有，因为天主是纯粹形式或实现，他也是无限的（*cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est*）。^[15]圣多玛斯很明白，形式本身是完美和整全之原理（*Perfectio autem omnis ex forma est*），正是为此，多玛斯先前才说天主被称为“存有”，因为“存有”一词不指称任何形式；但是多玛斯也知道，唯有在“纯粹实现”（纯粹形式）正是“存有本身”的情形之下，其存有的实现性之满盈，才赋予了这纯粹形式以一种积极的无限性，“在其外无其他物”的无限，这正是亚里斯多德所不曾知晓的。这样一个诡吊，似乎除了在天主身上以外，在其他地方别无意义。“无限”与“至高完美”，两者同属于他（*sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet*）。^[16]对于圣多玛斯，和对于董司各都一样，天主就其为存有的纯粹形式而言，本质上就是无限的。

我们若反省此一观念之意义，立刻便会清楚显示，此种观念迟早会产生一种新的天主存在之证明，这种证明在康德以后被称之为“存有学论证”（*ontological argument*），至若确定存有学论证之形式者，则功在圣安瑟莫。甚至那些否认天主教思想有任何原创性的人，对于圣安瑟莫的论证也常有赞许的保留。此一论证，自中古世纪，用各种不同的方式，一而再、再而三地重现在笛卡尔、马勒布朗雪、莱布尼兹、斯宾诺莎甚至黑格尔的系统中。但是远在希腊，此一论证之痕迹，则尚荡然无存，没人会为此事起而争辩，但至若为什么希腊人梦都未及梦见这个论证，或相反的，为什么天主教徒最自然地会想到这个论证，这类问题则尚未有人问及。

一旦问题提出，答案立刻明显。像柏拉图和亚里斯多德这类不把神和存有认为同一的思想家们，绝无法梦想到要从神的观念中演绎出神的存在；但是当一位像圣安瑟莫这样的思想家，自问天主是否存在时，他实际上所问的，是存有本身（*Being*）是否存在，而否认天主也就等于肯定存有本身并不存在。为此，圣安瑟莫千思百虑，总想找到一个

只依据不矛盾律而成立的天主存在之直接证明。此一论证大家相当熟悉，我无须再赘述，任何人若予以详细陈列，不见得会发现这个论证步骤清楚、意义明朗。除非在天主教的观点下，天主不存在的不可设想性是无意义的，因为天主教认为“天主”和“存有”为同一，因此，若假定我们同时思想天主，又思想天主不存在，便立即陷入矛盾了。

60 我们且把安瑟莫在《祷词》(*Proslogion*)一书中技术性的证明格式放在一边，对于这书的证明，我并不会赞美得言过其实，但重点在此：有一存有者，其内在必然性甚至会反映在吾人对他所形成的观念中。所以天主必然存在在自己内，甚至在我们思想中，他都不可能不存在。quod qui bene intelligit utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse。^[17]安瑟莫的错误，正如其后人所清楚看出来的，是没有指出：肯定天主的必然性，并不构成天主存在的演绎式的证明，但只是一个归纳证明的基础而已。换句话说，我们用来从天主的观念中抽引出天主的存在的那个分析过程，实际上，并不是天主存在的证明，而只是很可以变成这个证明的原始资料而已，因为我们可以努力指出：“肯定天主的必然性”预设了“天主存在”，作为前一肯定之惟一充足理由。圣安瑟莫只猜测到一半，后半还得留给后人，再予厘清。例如，圣伯纳文都清楚看出：天主的存有“对自己”(quoad se)之必然性，是天主的存在“对我们”(quoad nos)的必然性，惟一可理解之充足理由。他说：谁若要默想天主本质的统一性，应先观看存有本身乃在己之存有，然后便会在其中看出，存有本身在己是绝对自明的，以致不可能将他设想为非有：et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse。^[18]在这段文字后面，隐藏了全部伯纳文都光照的形而上学(metaphysic of illumination)，透过神的存有对于吾人思想的光照，来解释吾人对于天主存在的确性。至于董司各都的知识论，其种类虽异，精细却同，也一样证立了相同的结论。董司各都认为，吾人理智的适当对象既是存有，那么对于理智以

61 完满的光明所肯定的存有无无限性及其存在，我们怎能怀疑呢？^[19]最

后，假如我们离开中古世纪，过渡到笛卡尔和马勒布朗雪这些近代哲学的起始，我们仍然可以看到圣安瑟莫的发现在那里产生结果。尤其是笛卡尔，我们很可以有趣的在其中先后观察到从我们对天主的观念来证明天主存在的两个可能途径。他在《第五沉思》（*Fifth Meditation*）中，又随圣安瑟莫之后，尝试从天主的观念过渡到天主存在的肯定。但在《第三沉思》（*Third Meditation*）之内，他已经先尝试从吾人对于天主的观念，证明天主的存在，以天主存在为吾人对天主的观念的必然原因。马勒布朗雪所追随的，也是这一条路。马氏认为，天主的观念，是天主自己所烙印在吾人灵魂身上者。他在分析吾人对于存有的普遍、抽象而模糊的观念的一段著名的文字中，指出这观念是存有本身临在于吾人思想的标记，可见他真正继往开来地延续了天主教“寻找天主”的传统：假如天主是可能的，他就是真实的；假如我们思想到天主，他就必然存在。

无论我们对于这些近代的延续，看法如何，对于中世天主教哲学，都必须视之作为一种肯定存有的形上优先地位，并因此而肯定在天主内“本质”与“存在”同一的哲学。这种异口同声的肯定，非常具有重要性，它不但可运用到原则上，而且扩张到在存有学上的必然结果上。我们不久就有机会看到这些最重要的结果的演进，尤其有关世界与天主的关系。但是，单就“从吾人对存有本身的观念来证明他的存在”这种证明的合法性，在今天并没有多少人同意。那些追随圣安瑟莫的天主教哲学家，常会认为这个证明是最好的证明，甚至是惟一可能的证明。但是，他们这批人似乎都是在两个目的之下卖力，也就是说，被两种可能所吸引：其一，把一切都建立在理性的明显性的存有学价值上，因此，他们同意安瑟莫的《祷词》和笛卡尔的《第五沉思》，而主张对于存在之必然肯定，必定有一种真实存在来相对应；其二，把存有学（ontology）建立在概念的客观内容上，然后，他们用归纳的方式，证明天主的存在是我们内心对于天主的观念惟一合理的原因，这条路是由圣奥古斯定和圣安瑟莫的《论真理》（*De Veritate*）所启发，其后，

62

再由圣伯纳文都、笛卡尔和马勒布朗雪所追随。在此，我们无须讨论这两个方法各自的价值，何况我们还须拿来同第三个方法比较，但也许我可以先指出，由于随后将显得更清楚的理由，我认为圣奥古斯定和圣伯纳文都所走的路径似乎较好。证明“对于必然之肯定”已经分析地含蕴于“天主的观念”中，正如高尼诺 (Gaunilo) 所说，这就是证明：“假如”天主存在，则天主“必然”存在；但这并不证明天主“实际”存在。^[20]但是，相反地，如果我们寻求一个形成存有观念的充足理由，并在存有观念中看出本质包含于存在中，这个问题在任何知识论中都有一个尚待解决的问题。尝试把形而上学建立在天主的观念在吾人心灵中之临在，这种做法常是合法的，只要我们所做的，并不是以天主为起点来作先天的演绎，而是以吾人对于天主的观念之内容为起点来作后天的归纳。在这一层意义下，也许不会不可能证明：若要使奥古斯定派方法全然意识到自己的性质，并使其运作条件成为合法，多玛斯派的方法是必要的；这一点待我们讨论了多玛斯所走的通往天主之路之后，就会自行透露出来。

第四章

诸有及其适然性

若前数章所述尽属正确，则天主教所言的启示，由于引进“天主和存有同一”的观念，而对于形而上学的发展有决定性的影响。这点还牵涉天主教对于宇宙观的一种相应的修改。天主就是存有，但他并不只是全部存有（totum esse）而已，而且，我们也已说过，他尤其是真实存有（verum esse），这就表示，其他一切都只是局部存有者，根本不堪当“存有”之名。于是，环绕我们的这个伸延、变易的世界，当下即刻被驱逐到表象的阴影中去矣，地位贬抑，形同半不实在体。但是，我们也绝不能太过强调这一附论的重要性。现在我们必须至少澄清其根本意义。

感觉世界不是真正的实在，这点确非首先由天主教义启发给世人的。首先，我们立刻就想到柏拉图，他把万物臣隶于理相（Ideas）之下。理相是永恒、不迁、必然的，因此是真正的实在；但万物则是变易、可毁、偶有的，其存在犹似虚无。万物之所以在，只缘分受理相。但万物不只分受理相而已，因为万物形式之转换，只是理相投影在一个被动容器上之反射，此一被动容器类似一种飘荡于存有与非有之间的不决定物。一种悲惨的、朝不保夕的存在，像随着广阔的厄乌里布海峡

65 (Euripus) 的水时涨时落，一面怀抱着理相之末影，一面印染理相以自己的飘荡不定。对于一个基督徒而言，柏拉图的建议是真实的，但它之所以真实，是由于有柏拉图猜都没有猜过的更深刻的真理，也许我们应该说，由于“另一个”真理。希腊哲学和天主教各种哲学之间的主要区别，就在于后者是建立在一种神性存有的观念上，而这个观念柏拉图和亚里斯多德都未尝想到。

只要我们把天主与存有认同，“只有天主才是存有”的意义，立刻明显起来。但若我们否认这点，我们就不得不肯定万物皆是天主，但天主教徒绝不会这样做，这不只是为了宗教上的理由，也是为了哲学上的理由。其中最主要的理由便是：设若万物皆是天主，那就一个天主也没有。我们所直接认识的万物，没有一个拥有全部存有的特征。首先，物体并非无限的，因为每一物体都被某一本质所定义、所限定。我们所接触的，要不是单独的这个，便是那个物体，绝没有接触到存有本身。即使我们假定实际上和将要实现的可能性加起来的总和，也没有一个个别诸有的总和会构成纯粹存有的统一性。但这并非一切。

《出谷记》的“我是自有者” (Ego sum qui sum) 还对应着《马拉基亚书》(见三章，六节) 所言“我是上主、绝不改变” (Ego Dominus, et non mutor)。实际上我们所知的一切，尽在变迁之中，亦即臣隶于变化之下。因此，万物中没有一物是完美不迁的，然而存有本身却是必然完美与不迁的，在这层意义上言，对于天主教徒，再没有比运动的事实及其问题更为重要的了。亚里斯多德的哲学正因为根本上就是一种对于变化和变化的形上条件之分析，才能够变成天主教形而上学中的组成部分之一，而且一直都保持这样。

66 有时我们可以注意到多玛斯注解亚里斯多德的《物理学》，几乎是逐字而解，在潜能 (potency) 与实现 (act) 的观念上，巨细必察，好似全部自然神学的成败，端赖乎此，这点我们无须惊讶。实际上亦是如此。亚氏的语言几乎像是几何符号构成的系统，这才使得他所表达的观念构成一种科学；但我们总可以穿透其技术面，而达到他心中所要想

的实在，这个实在便是运动。运动的熟悉，常人不予注意，但亚里斯多德却最善于从中分解奥妙，一切运动都暗含某存有者，因为若无存有者在运动中，则无可以运动之物；那么若有运动，必有在运动之物。另一方面，在运动之物绝没有完全的存有；如果它有完全的存有，便不须再运动，因为变动就是获得或丧失存有。显然，若有一物在变，在起始此物不可能是它所要变成之物，而且实际上为要变成另一物，必须停止从前所是之物。可见运动是一种既非虚无，又非完全存有的状态。柏格森（Bergson）责备亚里斯多德及其门人把运动物体化（reified）并把运动分割为一系列不动状态之连接。但再没有比这更不公平的责备了，因为这是把笛卡尔的错误套在亚里斯多德上。在这一点上，笛卡尔正是亚氏的否定。中世纪的全部亚里斯多德派，都在运动之物的一系列状态中看出运动中有某种形式的存有（mode of being）。也就是说，有某一种存在方式，形上地内在于那以这种方式存在的事物的本质之中，因此，与该事物的本性紧密相系。我们实际看到事物在变化，而事物为了要变化，若单说它的本身保持稳定，而仅从某一状态过渡到另一状态，就如同在笛卡尔的物理学中，一个物体从一个处所过渡到另一个处所，而无改于自己的存有，这种说法是不够的。相反的，在亚里斯多德的物理学中，即使在处所上的变动，也同样标示出那个改变处所的物体具有内在的可变迁性，以至于该物体“不再保持于原地”的可能性，证明它具有“不再保持其原存有”的可能性。67

这正是亚氏所说，“运动是就一物在潜能状态中而言，该物在潜能中的行动”，这话所表白的基本观点。到了笛卡尔的时代以后，取笑这个定义，变成了一种时髦，笛卡尔的定义当然会比较清楚多了。但正如莱布尼兹所说，也许正因为笛氏的定义在定义运动时完全失败，才能够这样清楚。晦涩并不在于亚氏的定义，却在于所要定义的事物之中：某物得以行动，因为它有存有；但它并未完全实现，因为它仍在变动；然而它有潜能会实现它自己，因为它还在变化。假如我们看到的是事物，而不是文字，我们便不会看不出来，运动在一个存有者中的出

现，便显示出来该存有者在现实性上的欠缺。

变化的分析，显然对于天主教思想有一种深刻的意义，而这种重要性，则是由中古哲学家所赋予的。这一点颇值得我们注意，这也是最能使我们清楚觉察到天主教思想一方面采取了源自希腊的观念，一方面又超过希腊人，而想得更远更深刻。天主教思想家采用圣经上的话：在天主内，本质与存在同一，于是他们不会看不出来；在天主以外，没有这种同一存在。可见，运动所牵涉的，不只是存有方式的偶然，不只是诸有的实体之偶然而已，而诸有则随着变动分享形式或观念的可理解性，随起随灭。其实，运动是表示屈服于变化之下的诸有，其存在本身就是彻底偶然。亚里斯多德的世界是永恒的，存在神之外，而且没有神亦能存在，自此以后，天主教的哲学家在其中便引进了本质与存在的区别。不单是说，除天主以外的一切皆可以变成它现状所以外的其他东西，而是说：除了天主以外的一切可能会不存在。^[1]这种彻底的适然性在世界上烙印了一种形而上学崭新的内在意义，我们若进而探讨其源起的问题，则其究竟自将昭彰。

《圣经》的第一句话，大家最为熟悉：“在起初天主创造了天地”（《创世纪》，i, 1）其中毫无哲学痕迹。天主肯定自己的创造行动，正如同他肯定自己是存有，其中并无任何形而上学的证明。然而在这两段无证明凿痕的肯定中，我们看到多么深刻、多么无可避免的形而上学的回响！如果天主就是存有本身，则一切不是天主的万物必从天主那里取得存在。在这刹那一跃中，毫无哲学上的助力，整个希腊哲学所言的偶有性，就完全被超越了，而后再在其终究的形上根源中，重新迎合。^[2]可见，天主简单的告诉我们他的创造行动，给予我们一个最神秘的关键词眼，我们知道无论如何有这个字，但自己却找不出来，而且这个字所代表的真理也平白地给予了我们，用一种无可抵抗的力量叫我们明白。《提美乌篇》（*Timaeus*）里的戴米乌吉神（*Demiurge*）十分相近于天主教的天主，所以整个中世纪都把戴米乌吉神的活动，当做是创造活动的影射。但是，戴米乌吉神虽赐给宇宙一切，但就是没能

给予它存在。[3]亚里斯多德所言不被动的第一主动者，在某种意义上看来，似乎也是一切其他存在之因之父，所以圣多玛斯才会说：柏拉图与亚里斯多德达到认识万物之原理（*Plato et Aristoteles pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse*）。但圣多玛斯从未宣称亚里斯多德已有“创造”的观念，也不曾说出亚里斯多德以创造为世界的源起。假如多玛斯不说，那是因为亚里斯多德和柏拉图所想的一切存有者的第一原理，实际上只是解释宇宙现状的原因，而不是解释宇宙存在的原因。[4]

中世纪的奥古斯定派（*Augustinians*）在形式上要比圣多玛斯不妥协得多了。他们喜欢强调希腊思想的这段空隙，并以此为乐，甚至有时还挖苦他们。其他的解释者，尤其像近代人，并不认为这是亚里斯多德思想先天性的缺陷，但他们明白，既然亚氏完全不知道有创造观，则创造说会在亚氏思想中犯下严重的逻辑缺点，并与亚氏的原理相互抵触。但是，也许事实要简单多了，正是因为根本原则与出发点上的缺乏，使亚氏无法思及创造。假如他知道，天主就是存有，而且只有在天主内，本质与存在为同一，那么如果还会遗漏创造观，那就不可原谅。第一因事实上既是存有本身，却又不是其他一切存有之原因，显属荒谬。无须柏拉图和亚里斯多德这类形而上学大天才，便足以看穿这点，而早期基督徒再如何被认为没有幻想能力，但至少他们足以想到这点。从《克莱门书信》（*Epistle of Clemens*, XXVII, 4）的时代开始，也就是说从耶稣基督（*Jesus Chist*）以后的第一世纪开始，天主教所言的宇宙，就以适然存在的面貌出现，而适然存在恰属于这个宇宙。因为天主“以自己威能的道造了万物，也可以同一的道全予摧毁”。《赫玛士的本堂神父》（*Pastor of Hermas*）一书的作者的形上思想再如何平庸，但至少其幻想足以明白十诫的第一条隐含创造的观念：“在一切之上，应相信只有一个天主存在，他创造、完成万物，从无中造了万物，他包容万物，但无一物能包容他。”（*Mand.*, I, D）我们要注意这只是第2世纪初的事。亚里斯提得（*Aristides*）的《护教论》（*Apology*）亦属同一时期，

他从运动的事实引申出创造的证明，而先于 13 世纪多玛斯哲学所发展的论证。后者的技术虽更严格，但其精神则一。第 2 世纪末，出现了《劝希腊人言》（*Cohortatio ad Graecos*, XXII—XXIII），我们在其中看到对于柏拉图思想的直接批评，柏拉图的神明只设计，不创造，其能力对于物质原理的存有，无能为力。但事情对于基督徒就太简单了。对于哲学家隐秘的事，却被基督徒明白了，这是因为他们有幸读到《创世纪》的前几行，这一点，安提约的提奥菲禄（Theophilus of Antioch）毫无困难就看出来（*Ad Autolyc.*, II, 10）。而柏拉图与亚里斯多德都不曾知道有《创世纪》。若他们有知于此，则整个哲学史一定全须重新改写。当然，我们可以很容易收集到柏拉图谈论一为多之源，亚里斯多德以必然为偶性之源的文字，但无论如何，他们所谈论的形上的适然性，不可能越过他们心思所系的统一性与存有，而无法更为深刻。柏拉图世界中的多元，比照理相（Ideas）的统一性而言，乃属适然；亚里斯多德世界中的诸有，由于变化之流而陷于一连串的过程中，比照起第一个不被动的主动者的必然性而言，亦显适然。这一切，都十分清楚。但若说希腊人在这理解性和变化的层序上所言的适然，曾经能及到天主教所言在存在层序上的适然性的深刻程度，这种说法则毫无迹象可寻，而且除非先想到基督徒的天主，否则无以形成此一观念。产生存有的单纯行动，是适宜于存有本身的行动。若像亚氏那样，承认有四十九个存有者本身，但怎样也无法想到创造的观念，也无法在神以外的万物身上做出本质与存在的真实差别。柏拉图和亚里斯多德所缺乏者，厥为“我是自有者”（*Ego sum qui sum*）。

天主教在形而上学方面的成就，显然在有关天主的观念上，做了很可观的进步。但在同时，当时流行的宇宙观也就经历了一种同样深刻的改变。一旦感觉世界被认为是一种创造行动的结果，创造行动不但给予感觉世界以存在，而且在它一系列持续变化绵延的阶段中保存它的存在，感觉世界彻头彻尾都浸在偶性之中，完全依赖创造行动。宇宙不再是悬赖于一个“思想自己的思想”的必然性，而是悬赖于一个愿意

有宇宙的自由意志。这种形而上学大纲，在今天大家都熟悉，因为基督徒的世界不但表现在圣多玛斯、圣伯纳文都和董司各都的世界中，而且表现在笛卡尔、莱布尼兹、马勒布朗雪中。我们历经艰辛，才明白近代思想预设了对于希腊的自然观一种观点上的修改。希腊思想虽然大家都熟知，但若严肃予以思考，不可能会不令人沮丧。自今而后，不但形式、和谐、数目，不再自足，连存在本身在已亦有欠缺。这个受创造的宇宙，圣奥古斯定尝说它不断频于虚无之深渊，但由于得到某一存有者的不断赐予，才得以免堕于虚无，宇宙自己既不能给予又不能保存。没有存在，没有发展，没有行动，一切存在、发展与效能都是来自无限大有不被动而又自存的实体。基督徒的世界彰显天主的荣耀，非仅透过其中光辉的景色，而且透过其存在的事实：“我对环绕我肉体感官的万物说：向我谈谈天主吧！你们这些不是神的，向我谈谈他吧！于是万物都大声齐呼：他造了我们。我只用眼睛的注视询问他们，一看见他们我就有了答案。”^[5]他造了我们（Ipse fecit nos），古代《圣咏》的字眼并没有在亚里斯多德的耳朵中回响，但圣奥古斯定都听到了，从此天主存在的宇宙论的证明就全盘受到转换。

简言之，既然世界与天主的关系在天主教哲学中采取了一个崭新的方面，天主存在的证明也必然要在意义上有全新的改变。每一个人都知道教父和中世思想家关于从天主的作品上证明天主存在的可能性，可以追溯到圣保禄的《罗马书》（i:20）“天主那看不见的美善，理智可凭他所造的万物，辨认洞察出来。”（*Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*）另一方面，有一事实，在实质上十分重要，但并未受到足够的重视，就是说：所有天主教思想家在依附圣保禄时，事实上（*ipso facto*）便脱离了希腊哲学。谁若要凭“天主所造的万物”（*per ea quae facta sunt*）证明天主的存在，先应证明天主是宇宙的创造者；换句话说，他应拥护世界所见证的那个动力因，不是别的，正是一个创造因，这种看法，任何基督徒的天主存在的证明，必然隐含着创造的观念。

无疑的，这也正是圣奥古斯定的思想。《忏悔录》（*Confessions*）第十书所谈及的灵魂升往天主，灵魂陆续经过万物，万物皆表示自己不是造自己的原因，最后终于升到创造万物的造物者跟前。另一方面，圣多玛斯所采取的亚里斯多德派的语言，似乎让一些优秀的史家都误解了证明天主存在的宇宙论证明，或多玛斯所谓的五路证明。

首先我们要注意，对于圣多玛斯，就像对于其他每一位天主教徒一样，把自然和天主连接起来的“效果与原因”的关系，此种关系属于存在的秩序和存在的层面。在这一点上，我们不可能有任何疑惑。“凡存在之万物，其存在绝对是来自天主。普遍说来，我们在一切层序中看见，在每种特殊层序中凡居先者皆是该层序中居后者的原因。例如，在一切热的物体中，火为最热，因此它是一切其他热的物体的热度之原因，因为不完美者总是来自完美者，正如精子生自动物，种子生自植物。我们前面已经指出，天主是第一存有者，也是绝对完美的存有者，因此他必然是一切其他万物的存有之原因。”^[6]在此，圣多玛斯所使用的感觉实例，毫无困难，因为显然创造行动非但丝毫不需要任何预先存在的资料，以便在其上工作，而且也积极排斥任何这类质料，天主用存有的第一实现来当作诸有的原因，但质料只是潜能状态中的存有，⁷⁴怎能制约纯粹实现（*pure act*）的活动呢？^[7]万物，乃至物质皆在创造活动之下；因此我们必须承认，在天主赐予自然内在的任何因果效能之前，必然先创造自然的存有，为此理由，天主教徒用来证明天主存在的动力因果证明本身，实际上却是在证明创造。初看起来，容易忽视这点；但即使其中最类似亚里斯多德的第一主动者的证明，也步向同样的解释。运动假定存有（*Movere praesupponit esse*）。^[8]亚里斯多德的证明在这项原则光照之下，变成如何呢？

我们的感官证明世界上有运动。但除非某物在潜能状态，不会被动；除非某物在实现状态，不会主动。既然无一事物能在同时，就同一方面而言，既在潜能状态，又在实现状态，那么，一切在运动中之物皆是被其他物所动；但是，不可能有无限系列的推动因，也不可能

无限系列的被动之物，否则就没有一个第一主动者，因此也就没有运动。所以，有一个不被其他物所动的第一主动者，就是天主。初看来，这种论证是纯属希腊的：运动中，主动者与被动物的阶层系列，有一个第一主动者，一方面不被动，另一方面又把运动传达给整个系列。这不正是亚里斯多德的世界之完整图像吗？而且，我们不也知道，这个证明是取自亚里斯多德的吗？

这当然正是亚里斯多德的宇宙学说，圣多玛斯的世界，单就其物理结构而言，与希腊人的世界并无差异。但在物理上的类似底下，形上的差异却是多么深刻！我们可以说，差别就在于多玛斯的五路证明显然取自《出谷记》的文字。^[9]他一起头就立足于存有本身的层面；但对于亚里斯多德，则“思想自身之思想”乃以目的因的方式来吸引万物运动。而纯粹现实在某种意义上，是世上一切动力因和推动因的来源，这点是真实的，因为假如次级的推动因没有最后目的，则它为什么推动别人，并且自己也被推动，也就是说，它为什么运其动力，就显得毫无理由。但是，假如第一主动者使诸原因成为原因，那并不是透过一种及物行动，一方面使这些原因存在，另一方面又使它们成为原因。其实，第一主动者只透过他所激起的爱来推动——他激引、观察，但并不介入其间。我们捧读一下但丁（Dante）《神曲》的评注，其中会说到这首伟大的诗剧的最后一句，正回响着亚里斯多德思想。“爱之感物如日之耀星”（l'amor che muove il Sole e l'altre stelle）其实还差远着呢！这里除了名称与第一不被动的主动者相同以外，其余皆不同于圣多玛斯和但丁所言的天主，一个爱的天主；而亚里斯多德的神明，则只是一个不拒绝被爱的神明。亚里斯多德所言，推动天与星之爱，是天与星对于神明的爱，但多玛斯和但丁所言推动天与星之爱，则是天主对于世界之爱。这两种推动因的差别在于一方面是动力因，另一方面则是目的因，但这还不是全部。

即使我们假设亚里斯多德的神适为所谓的推动的动力因——但这一点也并不确定——但他的因果所施的宇宙，其存在并不来自于神，他的

因果所施的诸有，其存在亦不来自神。在这一层意义之下，神只是第一不被动的主动者，也就是说，传达运动的出发点，但并不一定是运动的创造者。为把此一问题弄清，我们必须切记产生诸有的源头是运动，结果这“生产性运动”的原因，也就是被产生的诸有之原因。在亚里斯多德的世界中，一切都是现成的：第一主动者、居间的主动者、运动以及运动所产生的诸有等等。即使我们承认，第一主动者是用及物因果来推动运动的各种推动因之首，但运动本身的存有，却是在他的因果能力之外。但在天主教哲学中，一切都与此迥异。为此，当圣多玛斯要证明创造之时，只须提醒我们用运动来证明天主之结论即可。他说：“我们已经用亚里斯多德的论证，证明了第一不被动的主动者的存在，我们称之为天主。但在任何层序中的第一个主动者，也同时就是该层序中的一切运动之原因。为此，有许多事物的诞生，是由于天体运动的结果，而既然我们已经证明天主是一切运动的第一主动者，则照推论，天主就是这一切事物的存在的原因。”^[10]显然地，假如天主之所以创造万物，是因为他推动了那些以自己的运动来产生这些事物的原因，则天主这个主动者，同时也就是运动的创造者。既然，亚里斯多德并没有“创造”的观念，那么，多玛斯派对于天主存在的证明，即使在字面上重复亚里斯多德的论证，但它的意义全属独创，而且这样一个意义，希腊思想家从没想过。

其次，根据动力因的证明，更是如此。在这一点上，同样的差异又出现在希腊世界和基督徒世界之间。对于两者同样都有许多第二因附属一个第一因的不同阶层，但希腊哲学由于没有从动力的层面走向存有的层面，便没能超过变化的层面。假如我们仔细一点，就可以看出，正因为这个理由，亚里斯多德才能把多元的第二因隶属于第一因，但第二因同第一因一样，都是不被动的，但是假如这些原因所运作的动力是接受而来，他们怎能是不被动的呢？假如他们的存有并不依赖于别人，他们在第一因身上所要求的，是他们运作因果能力的原因，而不是因果能力本身的原因。不过，稍微阅读一下圣多玛斯，就足以显

示，圣多玛斯证明的路线完全不同，因为对于圣多玛斯而言，用动力因果来证明天主存在，实在是有关创造的证明之典型。“我们已经运用亚里斯多德的论证，证明有一个第一个动力因，吾人称之为天主。所以，天主是一切其他万物的存有之原因。”^[11]就天主而言，再没有比这点更清楚：动力的因果就是创造的因果；证明一个第一动力的存在，就是证明一个第一创造因。圣多玛斯很高兴在这件事上引用亚里斯多德，那真太妥善了。但是，既然此处所论的动力，在两个系统中所涉及的并非事实的同一方面，则我们必须承认：圣多玛斯用动力因证明天主存在，比亚氏的神存在证明，意义更为丰富。^[12]从此，我们所面对的问题，整个古典形而上学所面对的问题，对于希腊人而言，实在无法思议，此即事物彻底的根源问题（*de verum originatione radicali*）。莱布尼兹用很单纯的方式提出这问题：为什么是有而不是无？在天主教哲学里面，同样的问题又发生在目的性的层面上。

今天，一般人都认为：近代科学一劳永逸地把目的性从我们的思想系统中泯除了。这个案件是否这样斩钉截铁地定案了，尚值得讨论，78目前我们只愿指出用目的性来证明天主存在，此种证明的枢纽所在。我们承认世界上有秩序存在，我们进而追问：这个秩序的原因为何？立刻有两点必须注意。首先，我们不要求任何人，非要承认世界的秩序是完美的不可——还差远呢！——因为其中混乱和无秩序恐怕占很大的分量，但无论秩序再如何稀少，我们仍然可以追问其原因。其次，我们也无须对于自然世界中工具与目的常奇妙地相应，感到欢喜若狂，而像伯那定（Bernadin de Saint Pierre）那样幼稚，在细微的地方上去穿凿附会。这类人物的用意虽善，但其狂妄则愚，无疑地在科学家眼光中造成了目的论大受贬抑。这点虽然十分真实，但不幸根据目的因的证明与这些错误观念并无干涉。目的因只要求我们承认生理生物的过程是一种被导向的过程。我们立刻会问：这种导向从何处而来？追问这个问题的哲学家常忽略两点：第一，追问“自然界中的奇妙”原因何在，这种问题并没出路；即使我们确实无误地辨认出这些“奇

79 妙”——但这类错误有时仍会发生——至多也只能引导我们肯定一个宇宙的大工程师，其能力令吾人叹服，正如吾人的能力令野蛮人吃惊一般，但这终究是属于人类的事。笛卡尔就曾确定了一种机械论来反对这种目的论，而且予以证明。制造一只动物，确属难事，但并没有先天的证明指出这种制造是不可能的。我们无法先天的证明：动物按其本质，不可能被制造出来。机械论的先知笛卡尔认为至少每一个天使必得需要造一种会飞的机器。但他若生在 20 世纪，就会看到人类大量生产飞机，而且日愈舒适有效。此一问题，毋庸追问。我们必须转向第二个问题：正如运动的证明并不把天主视为是自然界的能量之总供应站，同样目的论证明也不视天主为整个自然界广大企业的总工程师。正确的问题在此：假如有秩序，则这秩序的存有之原因为何？把天主比为铁匠的例子，虽然很著名，却忽略了重点，除非我们离开“制造”的层面，走向“创造”的层面。无论何时我们观察一种手工设计，我们便推论有一工匠作为整个设计惟一可理解的充足理由。同样，我们在万物的存在之上，观察到事物之间的一种秩序，我们便推论有一更高的设计者存在。但对于这个设计者，我们所必须考虑者，并不是在工程中所展现的精巧，因为精巧的真相常可能逃脱吾人的把握。我们所应考虑者，厥为设计者赋予秩序以存有，其间的因果效能。笛卡尔很有权利嘲笑那些自以为洞察天主计划之奥秘，而借天主的名义妄自立法的人；但是，为了肯定天主的存在，吾人无须揭露天主立法的奥秘，我们只要知道有法则存在便足够了，因为若有法则存在，则该法则乃属于存有：或则隶属于适然存有者，但适然存有者不能解释自己的存有；或是隶属于必然存有者，必然存有者一方面自足，一方面又是由它所生的适然存有者之充足理由。

80 我们一旦把握到这点，则对于天主存在之宇宙论证便变得明朗起来了。而我们之所以能够说，即使天主教哲学家引述亚里斯多德的话，他们仍然前进在不同的层面上，其理由亦自明朗起来。回想一下中世有关物理证明和形上证明的争辩，便更能明白这项真理：像亚味罗

只承认天主存在的纯粹物理性之证明，而像亚味森纳（Avicenna）之辈，则仅承认形上证明。亚味罗所代表的传统更接近于希腊；因为在像柏拉图和亚里斯多德的宇宙中，神与世界永远对立，神只是宇宙的核心和动力，但他并非宇宙系统中的第一个，同时也不超越全部的运动系列。但在另一方面，亚味森纳则代表犹太的传统，而且是最完全与自己一贯的犹太传统。他把神绝对严格地称为第一，但并不是宇宙中的第一，而是对于宇宙的存有而言为第一，且先于宇宙之存有，结果神是在宇宙之外。为此，精确说来，天主教哲学在本质上排斥纯粹物理方式的天主存在证明，而只承认既属物理兼具形上的证明，也就是说立足于存有本身的证明。圣多玛斯在这类事情上常借用亚里斯多德的物理学作为起点，这并不证明什么，因为我们前面说过，圣多玛斯结果常表现出一种形而上学家的风范。我们可以指出，甚至连圣多玛斯对于亚氏形而上学的一般解释，也都超越了真正的亚里斯多德思想，因为天主教义把我们的思想提高到对于自有者的考量，而显示出形而上学对象真正之性质。基督徒同亚氏一样把形而上学定义为研究存有者本身的科学，但是，我们必须肯定：基督徒在此所了解的存有者本身乃指做为存有本身（Being as Being）的大有（*id cuius actus est esse*），也就是说天主。

借用詹姆士（William James）的话来说，基督徒胸中的世界与希腊人胸中的世界之别，见诸日愈深刻的结构差异。在一方面，是用性质上的完美来定义神：例如：柏拉图的善自身；或用存有各种层次中某一个层次上的完美来定义神，例如：亚里斯多德的思想自身；在另一方面，基督徒的天主则是在存有的层序中为第一，其超越性，用董司各都严格的字句来表达，若说天主是“第一主动者”，我们更需要形而上学家来证明他是“第一”，更甚于物理学家来证明他是“主动者”。在希腊那一方面，有一位神明，他无疑地是一切诸有——除了存在以外——的可理解性、动力、目的的原因；在天主教这方面，则有一位天主，赋予存在。在希腊，宇宙永恒地被赋形、被推动；在天主教，宇宙由于

创造而开始。在希腊：宇宙在可理解面和变化面而言，皆为偶性的；在天主教，则宇宙在存在上为偶性的。在希腊：诸有内在的秩序中有其内在之目的性；在天主教，则有天意的超越目的性，天意一方面创造秩序之存有，同时亦创造有秩序之万物。〔13〕

82 谈论了这么多，我们现在必须讨论一个困难的问题。老实说来，这个问题，既不能完全避免，却又无法完全澄清。如果天主教思想一如上述，超越了希腊思想的界限，我们该说：天主教思想与希腊思想相对立呢？或者天主教思想把希腊思想加以推展、完成？就我这一方面，我看不出古典期的希腊思想家所奠立的前提和天主教思想家从其中所引出的结论，两者之间有任何矛盾。〔14〕相反地，一旦这些结论被演绎出来，便表现得显然是原先包含在前提之内的，于是，为什么那些发现前提的人，竟然会看不出其中所含的必然的结论，这便成为一个重要问题。我对于这件事的个人看法如下：柏拉图和亚里斯多德之所以会错过自己最先形成的观念之完整意义，那是因为他们没能把存有的问题深加探讨，以致未能超越理解的层面，而进入存在层面。他们所提出的问题，都是正确的问题，因为他们确已把握到存有的问题。为此，他们的公式是正确的。但13世纪的思想家们，看到他们反映出自己的心声，非但毫不阻难，反而高兴地接受了他们，因为13世纪思想家们能够在其中阅读出他们所已包含的真理，只是柏拉图和亚里斯多德都未能予以解明。于是就发生了希腊哲学决定性的进步，同时这个进步又是在基督徒的启示之推动下完成的。“柏拉图思想的宗教方面直到3世纪的柏罗丁才显示全副力量；而亚里斯多德思想的全副力量，我们也可以毫无不当地说，直到13世纪的多玛斯才显示出来”〔15〕。我们更好把柏罗丁的名字换上奥古斯定，而且要切记，柏罗丁并非完全无识于天主教义。我们可以结论说：如果中世思想成功地把希腊思想臻于完美，那是因为一方面希腊思想已经是真理；而另一方面，天主教思想，由于其中所含的天主教义，因而有能力使希腊思想更上一层楼。当柏拉图和亚里斯多德提出存有的源起之问题时，他们已上到正途，而

正因为他们已上了正途，再予推进才能算是进步。柏、亚二氏在走向真理的步伐上，半途而废，无法进入以天主的本质和存在相同、以万物的本质和存在相殊的思想。在此，我们便拥有了多玛斯哲学的基本真理，那也是任何天主教哲学的基本真理，任何人虽然会在表面上争辩表达的方式，但到底都会承认其真理。^[16]柏拉图和亚里斯多德所建立的，乃一座辉煌之拱门，其中一切石块皆环绕此一核心，但由于《圣经》，这个核心才能立于正位，而实际上把它置于正位的，就是天主教徒。历史不该忘记，一方面天主教哲学有承接希腊传统者；而另一方面，希腊传统亦有待天主的教导。天主的教导至为明白，以致我们时而会忘记所曾受之恩赐。

第五章

类比、因果关系、目的性

84 以上所阐述的适然存有者 (contingent beings) 与必然存有者 (necessary being), 只有当吾人从天主教以天主为“存有自身” (Being) 的观念开始, 才能达到在思想上完满的意义。或许有人反对, 认为这个观念, 严格看来, 排斥万物与天主之间任何关系的可能性——理由很简单, 这种观念使得万物的存在成为不可能的。让我们假定, 这个现成的宇宙, 既然以变化为其特点, 则在其内并不包含自己的充足理由, 因而其存在假定了一个存有自身的存在。于是, 一旦肯定存有自身的纯粹现实性, 则不就不可能想像在存有自身以外有其他存在了吗? 假如天主不是存有本身, 则又如何解释这个世界? 假如天主是存有本身, 则在天主之外, 如何可能有其他存在? 莱布尼兹曾说: 只有一个天主, 而且有天主便足矣。这点当然毫无疑问。不过, 我们再加以推论, 则不但有天主便足够, 而且天主对自己也足够。有没有可能避免这个难题呢?

首先我们要注意这是一个天主教徒的难题, 也就是说, 一个天主教形而上学特有的难题。此一难题的引起, 乃对于启示的材料做理性的反省以后的结果。希腊人的宇宙及其解释并不会引起这种困难。对于柏

拉图和亚里斯多德来说，世界及其中的神明是一起而有的，两者都不独霸存有，神明可以列置于世界之内，毫无阻碍，两者的共同可能性 (compossibility) 的问题并未引起。但是在天主教的宇宙内，情形就大不相同，此一事实即连认为这类难题无法解决的哲学家也承认。为了在对必然存有者及世界之因的肯定和否定之间取得平衡，或者，觉得不得不同时又肯定又否定这个必然存有者^[1]——这些都是希腊人做梦也没有想到的困难。近代之所以会感受到这类困难，惟一的理由是近代人是生活并活动在基督徒所建立的事物之格局中。 85

其次我们必须注意，这个难题也有其抽象的、非实在论的、也因此非基督徒的方面。我们在前面几次演讲中所发展的思想再如何形上，但总没有失去与实在界的接触。我们无论从圣安瑟莫所谓人心中天主的观念为起点，或从圣多玛斯所谓的人与世界为起点，无论如何，皆不能从天主本身做起点——天主一直是终点的目标。所以，我们不该说：诸有的观念假定了存有本身的观念却排斥诸有之观念；却该说：诸有是现成事实，在已之内并无充足理由，唯有在存有本身中得之。假如同时承认两者会有困难，我们可以预先确定，困难只是表面的。因为我们既不能否认前面一则经验事实，也无法避免肯定后面一则关于充足理由这件必然的事。康德提出的第四条正反论题 (Antinomy)，只有在他那种批判唯心论 (critical idealism) 的格局中才无法解决。然而对于实在论的理性主义 (realist rationalism)，答案之存在是先天明显的，我们应该可以在天主的观念中找到受造物与天主共存的理由。任何这类的理由首先就预设我们可以找到诸有被存有本身所产生的理由，其次诸有与存有本身之间的合理关系。

为了克服第一个难题，我们必须回到全部论辩的核心，也就是说天主教对于天主的观念，并且指出这个观念如何给予原因的观念以新的光明。这件事并不简单。因为在马勒布朗雪和休谟的哲学中对于及物因果 (transitive causality) 的观念加以批判之后，使得这个观念几乎成为不可理解的。世界是由广大系列的必然关系所构成，眼前的排列虽是 86

现成的事实，但其原因则完全在吾人的辨识能力之外。这是近代对于因果的看法，而且大家熟知，几乎变成自明的了。为了探讨中世纪对于因果的看法，我们必须返回一种几近幼稚的实在论。圣多玛斯的一句话清楚说明这点：原因的意义包含对于效果的某种影响。（*causa importat influxum quemdam ad esse causati*）^[2]严格意义的因果关系表示必须有两种存有者，其为原因者之存有中有某种东西转入效果的存有中去。

这种观念的意义很难明白，除非我们先了解中世思想家所认为在存有与因果之间存在的深刻关系。在任何“制造”之前，先应该有“存有”，因为，假如因果行动就是一个原因从自己的存有内，给予某种东西于另外一个事物，或者一个效果被原因所入侵，那么很清楚地，原因只能给予自己所已经有的，而且一定根据自己之所是，来给予另外一个事物施以影响。可见，存有是因果最终的根据。而且，存有不但使因果成为可能，而且存有自己就要求有因果。古典形而上学所必须面对的最大难题之一就是如何决定存有与其因果活动彼此之间的关系。在此我并不试图解决，也不自认为可以用严格技术来予以确定，我只想透过比较，暂时离开正题，设法对这个问题作一些建议。

87 中世思想家常被责备为幼稚的拟人主义（*naïve anthropomorphism*）。这种责备来自接受科学教育，随时想以科学取代哲学的心态而言，是相当自然的。虽然士林哲学家们并不像我们有时候所想的那样，完全忽略科学，但是，须知他们第一个愿望并不是被人称为学者，而是成为神学家和哲学家。他们寻求第一原理，并且设法成功地给予实在界的基本资料以理性的解释，这些资料在科学家看来虽然只是纯粹资料而已，但在哲学家看来，却要求解释。在科学家看来，存在和运动是理所当然的，但在哲学上却需要证实。对于因果关系，也是一样。假如科学家对这类关系不感兴趣，身为科学家而言，他有权利如此。但是，假如他又进一步说，拟人论是科学的死亡，他还是有权利。把拟人论调用在科学问题上当然有害，但我们能否因此就结论说：它亦有害于哲学？

实际上恰恰相反。若说一切自然现象都在人类的观点下才能成立，着实可笑。若是根据成见，成立目的序列，认为万物就是我们所认为的那样，应该服膺人类最大的益处，这种看法更为糟糕。若在任何事件中都想去侦察这类关系，实在危险，即使可能找到，也不能构成合乎科学的解释。然而我们依然可以说，宇宙是诸有之系统，关系相互牵连，而人在这系统中亦占其中一部分。假如人也是自然界的一部分，那么哲学家似乎没有理由不去思考人类，以便更明白自然。我们不能先天的证明：凡对人类为真实的，对其他存在便不真实。尤其，当我们对两者的考虑是它们的存有本身，只论及存有这个直接属性。这个百受责难的拟人论调，在中世纪却被认为是理所当然，并且就以上这层意义言，似乎是他们在方法上不可或缺的因素。既然我是自然的一部分，而我对于自己的经验，就其直接性而观之，有我之特权，我怎么不可以据我内在所知之惟一实在，来解释我由外所知之事物？只有在人类身上，自然界才达到了“意识到自己”的境界。这是一切合法的拟人论调之基础，我们亦可在其中找到中世因果观念的最后理由。[3]

人可以运作数种方式的因果关系。首先是物理因果，因为人首先是一个身体。然后是生物因果，因为人是一个活生生的有组织的身體。最后是理性的因果，因为人是秉赋理性的生命体。既然人和一般动物之差别特别在于理性，则特别属于人的惟一因果应该是理性之因果，也就是说用理性为指导原理之因果活动。然而，理性因果之特点就在于行动或制造的人的心中，对于所要完成的行动或行动的产品有一种先在的观念。这就是说我们的行动或行动的产品，在我们没有产生他们之前，应先已存在于吾人心内。换句话说，吾人制造的效果在以效果的身份自立存在之前，先以原因的身份存在于我们心内，而且分受了原因的存有。典型的人类因果关系，就是工匠人 (homo faber) 的因果关系，其所以可能，就在于人既秉赋理性，便能够在自己内心，运用表象 (representation) 的方式，使将要区分出去的可能效果之存有，

先包含在自己内。正因为如此，我们所制造的才算是属于我们的。如果我们必须为我们的行为负责，并且合法地拥有我们手工的产品，正因为这些效果首先是以原因的身份而隶属于我们，所以当它们独立地以效果的身份存在之时，仍然有我们居住在它们之内。莎士比亚的戏剧“就是”莎士比亚 (Shakespeare)；莫里哀的喜剧“就是”莫里哀 (Molière)；贝多芬的交响曲“就是”贝多芬 (Beethoven)；所以我们很可以询问：这些作品是否构成了作者之存在的最美部分？是否为作者人格的顶峰？

但是，假如我们朝这方向再把分析推远一点，立刻会显示出来，以上的结果只是暂时的。人只能在自己所是的范围内运作因果，既然一切不能先于存有，我们就不能逾越我们的存有所能给的范围。但是，to be (是，存有) 这个动词的意义何在？当我说“我是”之时，按常理我的思想并不超越由内在观察对于某一事实后天的了解。然而，在中世纪思想家的眼光中却是另外一回事。对于他们而言，to be (是，存有) 这个动词是个主动词，意指存在之行动 (the very act of existing)。肯定现实存在 (actual existence) 不只是肯定当前的存在而已，而是肯定其实现性 (actuality)，也就是肯定其能力 (energy)，事物的存有便是借这能力而运作。所以假如我们想要明白中世的因果观念，我们必须追溯到这个存在之行动，因为显然地，如果存有就是行动，那么因果

90 行动当然必须扎根原因的存有上。这种关系可以用第一行动 (first act) 和第二行动 (second act) 术语上之区分来予以表达。这种区分乍看叫人不安，结果却非常清楚。第一行动就是事物的存有，事物按其所运作的存在之行动而被称为存有，按存在之行动而称之为存有 (ens dicitur ab actu essendi)。第二行动就是这个存有因果的运作，它的第一实现性借着在内或在外所产生的效果而有的内在显现或外在显现。^[4] 因为这样，因果行动虽然只是该存有者的现实性的一个方面而已，但终究却能达成一种存有的输送或沟通：对于效果的某种影响 (influxum quemdam ad esse causadi)。

明白这个学说以后，我们就可以妥善地使用哲学上精确的方式来陈明创造（creation）的观念。创造就是赋因使之存在（to cause being）。假如每件事物在其身为小有的许可范围内可成为原因，则天主既为存有本身，当足以赋因于诸小有，而且唯有他能这样做。^[5]每一适然的小有之所以为适然，都是由于他只分受存有这个事实，它虽然拥有自己的存有，但这存有并不由它所独占，唯有天主就是天主的存有。为此，适然诸有都只能是第二因而已（second causes），他们都只是第二存有（second beings）。他们的因果活动严格地限制在存有模式的传达以及他们行动所加予的事物排列上的转换，但绝不能赋因于所产生的效果以存在。换言之，工匠人（homo faber）绝无法成为创造人（homo creator），因为他自己的存有既然是接受而得的，便不可能产生他自己所不是的，人在因果秩序中所占之地位，不能超越他在存有秩序中所占之地位。因此，创造是专属于天主的行动，天主可以创造，天主以外的，则不可能创造。但我们是否可以据此推论，创造的本质或原因可以被明白或可用理性予以了解呢？这是另外的问题，必须另外予以注意。

第一个问题并不引起太大的困难。所有天主教哲学家都承认，创造⁹¹的行动虽然可以理解，但却不可以用表象言之。我们既然从未创造，无能创造，也就无能用表象来言说任何真正的创造行动。我们所制造的都是根据已经存在的其他东西而造，因此我们不能理解“创造效果之存有”的行动。再没有比重复说天主创造万物，从无中（ex nihilo）造有，更容易说的了。但是我们怎能避免想像——即使我们否认——这种“无”其实是一种质料，创造行动据此以制造种种效果。可见我们所能思想的只是改变、变动、改换；为了思想创造，我们必须有超越吾人的存有阶层和因果阶层两者的能力。^[6]

至于“为什么创造”这个问题，我们也会遭到类似的困难，虽然其方式较不激烈。首先，我们必须驱散一种将会弄错全部问题的幻想。寻找创造的充足理由并不表示寻找创造行动的原因，因为创造的行动正

是天主自己。天主没有原因，他自己就是原因。圣奥古斯定老早就用他自己的方式——也就是说用一点直观而没有随之以必然的技术性证明——解决了这个问题。询问天主的意志的原因隐含了“在天主的意志之前有别的东西”的假定。然而，事实上天主的意志是在其他一切之前。^[7]在此，圣奥古斯定显然想到了“以创造的原因为创造之一部分”这种假设其中所含的矛盾。圣多玛斯更超而过之，采用奥氏其余的看法，但前进得更为深刻，而证明创造行动不可能有任何原因，无论其为内在或为外在。设若在天主之内有任何天主意志的原因，那就必须在天主内区别天主的能力和天主的属性。也许，除了天主的理智以外，我们很难想像他的意志有任何其他原因。我们已经说过，存有本身就其纯粹实现性而言，是一个完美的统一体，而统一性 (unity) 按定义便是排斥任何内在的差别，天主的属性不会彼此相互对立。当然，从我们推理式的理解观点来看——对于其他的认识对象而言，这是一种完善、有据的认识方式——我们不能不说：天主的理智运作其意志；但是，天生的理智与天主本身无二，正如同天主的意志与天主本身无二一般。既然同一之物不得为自己之原因，*idem non est causa sui ipsius*，我们就无法理解如何在天主之内会有任何恰当的因果关系。

但是，如果把天主的意志和天主本身划为同一，我们就不能不自问，此种意志的观念是否有任何意义？因为，无论纯粹存有本身是如何，只要是意志，就应该有对象。没有目的的意志，我们无法明白。那么，除非有某一目的已经是决定天主的意志之目的因 (final cause)，我们如何能假定天主的意志是为此一目的而动作的呢？是的，我们可以，但有一个条件，那就是所讨论的问题在于天主，而且我们不要忘记天主是存有本身。否定天主的意志有任何目的，就等于说天主的意志属于盲目之必然性或非理性的偶然，这两者都等于承认在天主内有瑕疵，与纯粹存有之实现性不配。另一方面，正因为天主是存有本身，他只能以自己为目的，他若在自己以外还预设了其他目的，就是矛盾。惟一可理解的天主意志之目的，便是天主的存有本

身，而存有就其为意志之目的而言既然与善等同，则我们可以说天主惟一可能的目的，便是他自己的美善。换句话说，天主必然只愿意他自己，但并不必然地愿意他自己以外的其他存在，凡他所要的，都是为本身而要。 93

于是我们可以说，而且一切天主教哲学家也都曾说，创造的理由就是天主的美善。用圣奥古斯定的话来说——其后圣多玛斯亦采用——因为天主是善，我们才得以存在：quia Deus bonus est, sumus。^[8]或者，圣多玛斯曾经引用的狄奥尼修（Dionysius）的一句话，在中世纪被一再引述的：他所播散传达者厥为美善（bonum est diffusivum sui et communicativum）。^[9]无疑的，这个观念源自柏拉图。在《提美乌篇》中，戴米乌吉神（Demiurge）安排宇宙之活动是出自他的自由、不假外求的自由。^[10]但如果善是创造的最后理由^[11]，又将如何说明这个善本身呢？

问柏拉图这类问题，会有得不到答案的危险，因为柏拉图认为善就是最高实体。问狄奥尼修结果也一样，没有答案。狄氏虽然身为基督徒，但他因为通透柏拉图思想，从没有超过以“善”为最高，而改以“存有”为最高。此一事实清楚地见诸于狄氏《论天主之名》（*Divine Names*）一书评注《出谷记》的主要文字：我是自有者（Ego sum qui sum），天主自称为存有。狄氏认为我们应该了解善是天主的本质，而在分受善的一切当中，存有排列第一。圣多玛斯在评注狄奥尼修之时表示同意前段所提之看法。但对于这点则先表示自己不同意。^[12]因为多玛斯并不认为存有只是美善的一个分受（participation）——像狄氏所言——却认为善只是存有的一个方面而已。就这一点看来，多玛斯对狄奥尼修的解释有重大的哲学意义。从这里我们可以看出来，天主教思想逐渐清楚意识到自己的形上原则，超越希腊思想，而终究确立其《出谷记》的形而上学（metaphysics of Exodus），我们且看看其中经过的历程。 94

圣多玛斯毫无保留地——甚至一点心理上的保留也没有——同意狄

氏，善是会播散并传播自己的。但此种特性从何而来？善不是别的，正是存有的超越方面 (transcendental aspects) 之一。就其形上来源考虑，善就是存有的可欲性 (desirable)，也就是说成为意志的可能对象。如果我们此时愿意了解，何以善自然而然地就会播散自己，我们必须存在存有内在的实现性里去寻找。认为存有既是行动又是善，不只是表示存有可以用原因的身份来行动，同时也表示在存有里面含有运行这种原因之能力的理由。存有现实性之完美，吾人谓之善，善召唤存有把这个现实性自由地传达给予它可能造的效果之存有。〔13〕回到前面我所辩护的拟人论，我们在这里运用一种人间的类比。我们在英雄、艺术家和圣人之中所赞美者厥为何物？不正是他们存有满溢之实现，发诸行动，成为作品，广施于较低之存在，而后者只有临景赞叹，更复何言！但即使我们把这类特殊例子搁置不论，至少我们在自己身上不也体会到“行动随存有而定” (operatio sequitur esse) 这个形上原则吗？因为，存有就是行动，行动就是存有。善慷慨分施自己，对于有理智的存有而言，这就是他的存有所凭借的能力的自由显现。

95 人虽非完全慷慨，但那是因人亦非全部存有。在分施自己所有之前，他必须接受自己所无。人常为弥补自己的缺陷，保留或扩张自己的存在，才愿意别人美善。人虽企求自己所缺，但就自己已有的存有而言，人是慷慨的，因为按照他存有的程度有多少，他的善便有多少。存有就是扩散并传达自己：ens est diffusivum sui et communicativum。谈到这里，我们必须更进一步探讨。

一旦我们把因果关系解释为一种存有的赠予，则效果与原因之间就必然建立起一种新的关系，也就是类比 (analogy) 的关系。这种结果在中世思想家们来说是明若观火，不待证实。他们认为这是最平常的日常经验中之事实。一个动物所诞生的是同种类的动物，一个植物所诞生的也是同种类的植物，种瓜得瓜，种豆得豆。火生火，动引动，这是十分明显的事。事实对于感官而言是明显的，同样，事实的形上道理对于理性而言，也同样明显。因为假如造因的存有不做别的，只

把自己传达给效果，把自己播送入效果中而已，那么，我们在效果中所找到的，还只是原因而已，只是它换了新的存有模式，并且由于原因所作用的质料不同，新的质料所给予的条件也不同。“一切动作若都按照其现实所是而动，每一原因所产生之效果皆与自己类似。” *Omne agens agit sibi simile*，在多玛斯的作品中很少有几句话像这句一样，一再重复。这种类似性并不仅是附加或偶然的性质，没人知道它为什么和从何处来加在效果之上，却是与效果的本性属于共同本质 (*Co-essential*)，这类似性正是这种共同本质的外在可感受的发显而已。

按照创造的观念所隐含的，基督徒的宇宙是天主创造的效果，那么，这个宇宙必然与神相类比。但也仅此于类比而已，因为当我们比较存有本身和被造之存有者，即使在存在方面，两者分属两种不同的存有界，既不可兼并亦不可减除。严格说来，正因为两者不可共同比较，因此才是共同可能的 (*compossible*)。世界的创造并不增加天主的美善，世界的消毁亦不可减少天主的美善——创造与消毁对于受造物而言是生死存亡的大事，但是，既然存有本身既非偶然的存有，这两件事对他而言都只是虚无。^[14]不过创造虽然只是一个类比，但它毕竟是个类比，而不是一个偶然地加上与原因的类似点的那种效果而已。而且，既然其他的效果皆预设了这一个效果，那么，受造的万物在存在上和实体上，都是造物者的类比。

为此，每一个天主教的形而上学都有分受 (*participation*) 和类似 (*similitude*) 的观念，这些观念虽然是借自柏拉图思想，不过天主教所给予这两个观念的意义，远比在柏拉图思想中来得深刻。《提美乌篇》里的戴米乌吉神所运用之质料，分受理想 (*Ideas*) 而由理想予以赋形，但是天主教世界的质料则是同时从天主那里接受存在与形式。这点可能有的困难，我们都可以觉察得到，但这些困难最后都不攻自破。分受的观点很可能不合逻辑，因为每一次的分受都假定分受者同时是、同时又不是所分受者。不过，逻辑思想之运作不正也要求先有实际上的综合，以供逻辑来分析吗？分析正是逻辑的本分，此外逻辑还有什

97 么作为？然而宣布不矛盾定律 (law of contradiction)，不正蕴含了分受观念在我心中的出现，以及由于该观念的出现，该观念相应的可理解性 (intelligibility) 亦出现。当我说：同一事物不可能同时在同一方面既是又不是，这时候我就把事物的定义，连同事物的“方面”之临在综合起来，而且也假定了在某一方面是这样，在另一方面仍然可以是这样。当着对逻辑嘲弄、挑战的实在物之前，逻辑的思辨又有何用？同 (the same) 与别 (the other) 的问题是写在事物本身上面，假如这著名的同与别的问题 (de eodem et diverso) 令许多中世逻辑家沮丧，这并不足以构成叫形而上学家放弃此一问题的理由。现在，相似是一个事实。没有人会一分一刻否认，我们所生活的世界有待人类去分类，甚至要求分类，一旦承认这一点，整个分受学说就无可避免地重新进入哲学界。没有一样东西孤立自是“共相” (μῆξις εἰδῶν) 铭刻在每一个本质的定义之内。如果逻辑思想在分析现成的综合之时，只想把该综合予以瓦解，那将是逻辑思想的自杀。这样不但逻辑将无事可做，而且会毁灭自己，因为单说：“A 是 A”就已经隐含：同一的 A，一方面不断地保留是 A，但同时又可能在另外一个方面变成其他。

其次，有人会反对，以为类比的形而上学牵涉到把因果关系予以幼稚地物质化。相信世界表现天主，一如肖像表现本人，或一个动物表现其祖先一般，这样难道就一定会堕入科学未萌心态和原始人的理性吗？事实上，观念之由来久矣，即使证明这种观念是草昧未开，但仍

98 无关乎这个问题是否合法。另外一方面，假如人类所思想的原始型态的解释并不表现人类在思想上紧要的要求，那才叫人惊异！也没有人会争辩，分受和类比的思想在原始人类，甚至在中古宇宙论中曾经灿烂奔放。我们一下子会认为这些思想粗浅地到处传播，没有批判，没有方法，没有任何合理的证实。但是我们不能就据此推论，认为这种思想不符合实在界真实的一面，所以全然不须费力去予以解释或加以陈述。全然不是，因为类比的观念并不像一般所想的那样朴素幼稚。

天主教思想家常谨慎区别几种不同种类或不同程度的类比。肖似是最易想到的一种，但并非惟一的一种。在不肖似之处也可能有类比。一副肖像吸引我们，也许是因为在肖像和原物之间偶然存在的肖似处。但是，假如我们比较由同一作者所画的不同人物的数帧肖像，尤其是作者在生命中同一时期所画者，我们也可以注意到这些肖像彼此的类似点，他们之所以彼此类似，是因为都共同类似于同一个艺术家。不但同一个艺术家的作品如此，同一艺术家的徒弟们的作品亦如此，整个画派皆有类似的画风，因为那位艺术家是它们共同的原因。而且在此或在其他类似的场合，都是这位艺术家的存有以直接或间接的方式，传达到其效果上。在这一层意义下，我们可以说，林布兰 (Rembrandt) 所绘的画都是林布兰的自画像，无论其所绘者为“看！这个人” (Ecce Homo)，或“沉思中的哲学家” (Philosopher in Meditation) 或“厄玛乌之旅” (Pilgrims of Emmaus)。

这么看来，中古世纪以宇宙万物皆带有上主的痕迹，这个习见的主题似乎需要解释。我们不可以否认，天主教思想家的想像力在这园地上任凭驰骋，毫无拘束。圣维克多的赫富 (Hugh of St. Victor)、圣伯纳文都、雷蒙勒利 (Raymond Lully) 皆富瞻流畅，诗乐满盈，指出万物的三重结构象征天主的三位一体。圣伯纳文都所著《灵魂步向天主之旅途》 (*Itinerary of the Soul to God*) 从头到尾都充满这个观念。此外也有人主张，但丁《神曲》 (*Divine Comedy*) 的第三部 (《神曲》是中古世美最美之反映) 是由作者所精选，使得该诗与其所描绘的世界、其材料上皆印上了天主的肖像。若不考究其所承受启发之原理，殊难对某种心态加以判断。一旦承认各种类比存在，则对于类比的探索将止于何处？连最稳重的那些心灵，例如圣多玛斯，大部分并不采取大冥想家们所收集的各种类比。但是他们并不拒绝把实体 (substance)，形式 (form) 和秩序 (order) 三个万物的共同本质看做是造物者天主三位一体的记号。^[15]

于是，我们可以同纽曼 (Newman) 一起，称之为基督徒世界的

“圣事”特征 (sacramental character)。我们可以随意停止个人解释，但是自然界具有深度，它不但超越物理次序，包含形上界，而且为神秘铺路。我并不认为天主教的自然观忽略或轻视纯粹哲学的解释，相反地，却欢迎这些解释而且坚决要求这些解释，因为每一科学真理和哲学真理都可以教导吾人有关天主的某些方面。但我要说的是，一个天主教哲学家，除了像其他人一样地观看这世界以外，还要有自己独特的看法。天主因着自己的善而赋予万物存有，也因为善而使原因成为原因，任命他们分受天主自己的力量，同时分受天主的实现性。既然因果力是来自实现性，我们可以说天主在赋予实现性之时，同时也就赋予了因果力。所以对于基督徒的心灵而言，我们所居住的物理世界具有一种不同于物理性质的面貌。由于这个面貌，原先根据力、能、法则来看的世界，现在必须根据对于天主的存有之分受、类比来看。任何人若明了这一点，便知道天主教的世界为此穿上神圣的特质，在其存有、运行法则中铭刻着与天主的关系。

在这里我们可以解消一种近时流行的错误观念，这种错误观念可能因为对于中古哲学研究兴趣的普遍增长而扩大。在历史舞台上首先出现的中世纪是浪漫主义的中世纪，那是一个骚动、美如画、鲜艳的世界，圣人与罪人同在人群中挤来挤去，建筑、雕刻与圣歌皆深刻地表现其风格。那也是一个象征主义的中世纪，实物消散，化为神秘的意义，艺术家和思想家便将这些神秘的意义披戴在实物之上，以致自然这本大书，变成一本圣经，在其中的实物都是为了语言，动物寓言集，世界的镜子，着色玻璃和教堂走廊，在在皆表现出一种象征的世界，在其中的事物皆各按其本质而表论天主。但是由于一种很自然的反应，对于13世纪古典系统的研究，却使得历史家们反对这种诗的观点下的中古世界，而对之以葛罗色特斯 (Robert Grosseteste)、罗杰培根 (Roger Bacon) 和圣多玛斯作品中所表现的科学的、理性的观点。这一点是全然合理的，至少从13世纪开始，科学的宇宙就开始介入我们和中世早期的象征宇宙之间。但如果认为科学宇宙会压制象征宇宙或

有压制象征宇宙的倾向，则是错误的看法。在那时真正发生的事实则是这样的；第一：事物并不只是象征而已，却是具体的存在，但这些具体存在在其本性之上和之外，依然负载着象征的意义；第二，世界与天主之类比，并不只表现在想像和感受的层面，而且现在要用精确的法则和确定的形上观念来予以表达。人越探入自然的深度，天主便越深刻地进入自然之内。例如对于伯纳文都而言，没有一样快乐比得上在存在的类比结构上默写天主的快乐。甚至像圣多玛斯这样一个严肃的心灵，也表示同样的自然哲学，而把第二因的效力化为对于神性能力的一种类比的分受。物理因果之于创造行动，就如诸有之于存有本身、时间之于永恒一般。可见无论我们从哪一方面来看，无论表现在艺术作品上或精确的哲学观念上，中世纪只存在着一种世界观。正如圣奥古斯定在《论圣三》（*De Trinitate*）一书中所说的名言，这名言正可回溯到《智慧书》（*Book of Wisdom*, xi, 21）上的话：你处置一切，原有一定的尺度、数目和衡量。 *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

我们虽然幸而摆脱以上的难题，立刻又要遭遇到另外一个同样的困难：假如我们承认诸有与存有本身的共同可能性（*compossibility*），甚至承认存有本身赋予在有的形上可能性，我们还必须弄明白，这种“赋予”在伦理上的理由。我们已经说过，创造是个慷慨的行动，就算是吧！但是对谁的慷慨呢？天主既然是最高的天主，他能“赋予”自己什么呢？既然受造物是虚无，天主又能“赋予”它什么呢？换句话说，即使承认创造行动的动力因（*efficient cause*）是可以理解的，但其目的因（*final cause*）似乎尚难提出。于是，在诸有与存有本身的关系的问题之外，又加上了各种善物和善本身之间关系的问题。

然而，即使面对这个大难题，天主教思想也不会一筹莫展。它再度转向《圣经》，在那里寻找问题的解答，而理性的职责就在于予以重新构筑，这就好像一个几何学家，对于某个几何问题，假定有了答案，而后分析其可能性条件。上主所造的，各有其用意（*Universa propter*

semetipsum operatus est Dominus)。按《圣经箴言篇》(Book of Proverbs, XVI, 4) 所载, 则天主是为了自己的缘故而造了万物。只要我们阅读及此便会明白, 只有在天主身上, 原因与目的是同一个, 造了万物的天主只能为自己而造。但是, 如果天主只能为自己而造万物, 那么将何以言创造行动的纯粹自由呢? “为私利而慷慨”这种显然的矛盾, 应在何种超越层面上予以了解呢?

103 每一种天主教宇宙观, 无论如何, 都是以神为中心的宇宙观, 这说法完全正确。天主教任何一个学说虽然强调的轻重不同, 但抹去了这一点就立刻失去其为天主教的特色, 并且形上的矛盾立显。假如我们用存有来了解善, 那么, 既然所谓目的就在于指向善的完成, 也就由于善的缘故而被还原回到存有, 换句话说, 善不是别的, 正是存有的可欲性 (desirability)。所以, 假如我们设定宇宙的可理解性要求肯定一创造原因, 则此一创造原因的目的因只能是他自己, 不可能是别人。假如天主可以在自己以外找到自己行动的目的, 那就等于限制天主的实现性, 既然创造是纯粹存有本身的行动, 则以上的假设亦使创造变成为不可能。可见天主所以为之而创造的那个善, 一定只是存有本身, 这个存有自身由于自己完美的现实性, 本身即是创造性的, 上主所造的, 各有其用意 (universa propter semetipsum operatus est Dominus)。

但我们必须小心注意“最高善的行动”这个观念的含意。根据人性自然的观点, 我们很自然便会根据有限的善来推论无限的善的目的。就我们有限的善而言, 善是在行动之后, 成为善的目的, 而且大部分行动都是指向某一种实用性 (utility)。正是这点使我们无法明白天主的行动。对于一个总是要追求更多存有的小有而言, 所谓不再求别的一个善的行动, 依然是个奥秘。但是, 无论如何, 反省一下最高善的观念, 就足以看出, 必定要在万物的根源肯定这个不可理解的行动。因为既然行动者是最高善, 则其行动的目的便是自我沟通, 而且唯有在最高善的情形才如此。诸小有都奋力以实现自己, 但存有本身既是圆满的实现, 则其行动当只在于给予。所以, 如果说天主的自我中心是

惟一合理的自我中心。这种说法只是一种寓言，而且是残缺不全的寓言，因为通常自我中心都是唯利是图。但最高存有的行动却大不相同，因他知道自己是最可欲，便愿意有与他的存有类比的小有存在，好使得因此而有与他的欲望类比的小欲望存在。天主创造万物，并不是为了叫受造物为他应得的光荣来作见证，而是为使受造物同天主一起享受创造，使万物分享天主的存有，同时也分享他的福乐。所以，天主寻求自己的光荣并不是为了自己，而是为了我们。天主不图从中获利，因他早已拥有一切。他也不为踵事增华，因为他的光荣已经圆满。天主所愿意的，是把他的光荣传达给我们。

以上这些讨论导致一个在形而上学上很重要的后果，不容夸饰。宇宙既然因着目的因 (final cause) 而诞生，也必然饱祆目的性。也就是说，我们解释万物，不可以脱离其存在目的 (raison d'être) 的考虑。也因为如此，纵使有人拒绝，甚至激烈反对，天主教思想从来没有放弃这个观点，将来也绝不会放弃。有人当然还会同笛卡尔和培根一样主张：即使有目的因，目的因在科学上还是没用：causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit。^[16]然而，我们随后便会见到，培根对于哲学的基本观念并不与中古人士相同。我们尤其必须注意，哲学这个婢女既是献给天主，即使没有培根所喜爱的实用的结果，但这个婢女仍然守护着这个世界的可理解性 (intelligibility)，也正为此天主教思想家们才努力尽心保护之。用“在科学上没用”这类的理由来责备目的论——即使我们假定这种说法就像主张的人所认为的那样完全——但它却忽略了我们随后所要谈的思想优先 (the primacy of contemplation)，而且混淆了我们认为决应辨别的两种秩序。

或许这种说法还牵涉到更糟糕的因素。我们已经说过，没有人会想要替幼稚的目的论的众多荒唐去辩护，也没有人愿意主张目的因的解释可以成为科学的解释。知道“为什么” (why) ——即使可能——亦绝不能免除我们探讨“如何” (how) ——而这正是科学所关心的。笛

卡尔对于这一点就曾发表过很有力的言论，我们无须在此赘言。另一方面，还是有必要，而且将来还是不能不问，在自然界里面有没有一个“为什么”（why）。现在我们都知道，无可争辩地，人是自然界的一部分，从这立场看来，在类比（analogy）方面为真的，在目的性（finality）方面似乎更明显地真。人类的每一行动都是宇宙间有目的临在的活生生的见证，假如把一切自然事件当做是一个隐藏的超人所做的化工，会有落入幼稚的拟人论之讥，则假借科学方法之名而普遍否认目的论的因果关系，也同属幼稚。科学方法有其限制，即使有目的因存在，也注意不到。虽然发现“为什么”并不免除“如何”的探讨，但是，假如有人只寻找“如何”，那么即使他没有能力找到“为什么”，是否也可以感到惊异呢？尤其是，当他在自己的内心遇到这个“为什么”，但又无法用“如何”的道理来予以概括，他是否可以感到惊异呢？凡事应尽其可能而为之，这一点天主教思想从未动摇过。天主教思想一方面忠实于自己的原则，另一方面亦在柏拉图和亚里斯多德的世界中如鱼得水，而且，柏氏和亚氏的世界也在天主教思想中才首次获得完满的合理化。中世哲学认为人按照已知的目的而行动，在人之下的动物则按知觉到的目的而行动，在动植物以下的矿物世界则是被目的所实现，也就是盲目无知地屈服在目的之下。^[17]但是，中世哲学认为在人之上，尚有天主，天主的行动超越吾人，他并不由目的所主宰，但他同时创造目的与工具，惟一只为了传达他的荣福和理性。

可见，中世纪天主教不但把宇宙当做是一件圣事（sacramental），而且是有所导向（orientated）。当天主教思想完全地意识到自己的本质之时，便一直从两个方面来设想宇宙。新近科学宇宙观的演进，面对这个稳定的基本看法，反而变成不太重要的偶然事件。无论地球是否运转，是否居宇宙中心，是否被物理化学的因素所宰治，宰治多少，对于基督徒而言，无论如何，万物终究都是天主创造的化工的痕迹。巴斯卡并不完全忽略科学的解释，然而，在笛卡尔之后，他却大胆写道：“万物含奥秘，若纱布隐天主。”^[18]就这一点看来，天主教的目

的论 (finalism) 本身只是创造观直接的系论 (corolary) 而已。我们甚至可以说：目的论只有在在一个出自《圣经》和《福音》所言的自由意志所造的宇宙中，才会达到圆满的意义。因为，除非万物之源有其理由，而且这个理由正是一个创造性的位格 (person)，才会有真实的目的可言。^[19]但是，这个位格的概念在稍后才会讨论，我们目前的任务，是检查出自全能大有所创造的宇宙有何性质，以及其中必然的善。 107

第六章

乐观的人生

108 认为“天主教义是彻底的悲观主义”，这种看法非常普遍，至少对于我们所惟一能确定其存在的世界，天主教义却教导我们对它失望，反要我们把希望寄托于来世，但来世却终究或许只是一个梦想。耶稣基督无休止地叫我们放弃世俗的财宝。圣保禄贬责肉体而赞美贞洁。教父在荒漠中被对于自然的麻木和憎恨所驱策，而度着一种绝对否定一切社会、人性、价值的生活。最后，中古世纪制定憎恨世俗（*contemptus saeculi*）的法规，并用形而上学予以证实。世界被罪恶所恶化，从根腐败，本质邪恶，理应逃脱、否认、毁灭。圣达弥盎和圣伯尔纳谴责任何本性冲动，命令成千成百的年轻男女独身隐退，甚或追随圣布鲁诺（St. Bruno）进入夏特勒斯（Chartreuse）荒漠。有时拆散完满的家庭，分散四方，而被拆散者却用这新得的自由来苦刑肉体、麻木感官，压制人之所以为人所在的理性能力之运作。孤寂所在，才有和平（*Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant*）整个数世纪来，这种迈向虚无的无意义的野心，不正是天主教义的正常结果吗？但是，另一方面，近代心态的基本肯定，不只是对这种否定的否定，对这种拒绝的拒绝吗？接纳自然，相信本性一切外显之内在价值，希望本性长足进步，只要我

们知道欣赏本性中之善，并勤奋予以改善，这就是近代的乐观主义，这就是近代对于天主教的悲观主义所投出的挑衅。文艺复兴再度呼求希腊的神明，立足于希腊神明所给予人类的地位，至少他们呼吁那诞生人类的神明，于是有伏尔泰起而攻击巴斯卡，有龚多塞起而攻击圣伯尔纳。

关于希腊的庄严世界，此时恰是时机，我们有一两句话，必须表白。在哲学层面上，希腊的乐观主义，当然有其界限。另一方面，平心而论，我们若想确定天主教思想在这方面所走的真正的路线，单参考那些内心生活的英雄们是不够的。若只依赖后者，而不注意他们所援引光照其行为的天主教道理，十分危险。无论圣伯尔纳再如何伟大，巴斯卡再重要，他们都不能取代教父和中世思想家们的悠远传统。在这里，正如其他章节，我们最好的见证仍是圣奥古斯定、圣伯纳文都、圣多玛斯和董司各都，更不要忘记他们所依据的《圣经》。

若想发现我所谓的天主教乐观主义的基本原则，只要翻阅《创世纪》第一章即可。在那里，我们立刻面对“创造”这个主要事迹，而创造者自己，在每天傍晚默观自己的工程，不但只说是他造了世界而已，而且宣布，因为既然是他造的，一切都是善的：“天主看了认为善”（*et vidit Deus quod esset bonum*）。然后在第六天晚上，他视察全部工程，最后一次宣布他的受造物很好：*viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*（《创世纪》，1，31）天主看了他造的一切，认为样样都很好。从易勒内（Irenaeus）开始，便以此为天主教乐观主义不可动摇的基础。再一次，没有谈任何形而上学，但在其上却可以建立数种形上系统，直到令人满意的系统来临的一个妥善基础。诺斯替派（Gnostic sects）认为创造的责任在于较低于天主的戴米乌吉神，而不在于天主，是以天主对于邪恶世界之创造没有责任，但诺斯替派这种说法，立刻被易勒内谴责为反基督之言论。世界是美善的天主的作品，而不可以解释为一种原始的错误，任何堕落衰败、无知或反抗的结果。^[1]而且易勒内十分明白，也清楚表示，天主教的乐观主义是天主

教创造说的必然系论。美善的天主从虚无中造了万物，不只平白地令他们存在而已，并且建立他们的秩序，在他和他的作品之间，不许有较低的媒介存在。^[2]天主是惟一的作者，因此负完全的责任，而且他有能力如此担当，因为他的工程是美善的。余下来给哲学家的责任，就是去证明这件事实。

111 我们知道，这个问题在奥古斯定年轻时，曾经残酷地困恼着他。起初，他落入摩尼教二元论式的诺斯替派中。但是，一旦他离开这个早年依顺的学派时，他便抖落此种学说。但他虽然脱离了摩尼教的诺斯替派，却仍然没有完全澄清自己的难题，因为此时他仍然必须解释，为什么在天主所创造的宇宙中，会有恶存在。假如没有天主，善将从何而来？对于这个问题，柏罗丁提供的答案是扎根在希腊传统上的，但柏氏常与诺斯替派辩论，因而受他们影响，他的答案无疑是在这种影响下形成的。他说，为什么不直接承认，物质（matter）是罪恶的根源（原理）呢？既然存有是善，则相反存有的，当然就是恶。在某种意义之下，质料正是非有，按柏拉图的意义，精确地说，并不是“非存在”，而是一种“非善”。柏罗丁因此可以同时说：物质属于非有，兼为罪恶的真正来源。^[3]奥古斯定年轻时，全心崇拜柏罗丁，这个学说对他充满诱惑力。把罪恶归咎给物质，并说物质几近于无——用这种方式来说明世界必然有的残缺，是多么简单！为什么不接受这个简洁的答案呢？

不接受，因为它并不是答案。柏罗丁对于这个问题的答案，完全与他的系统的其他部分一致，因为他所谓的神并不是圣经上的基督徒的天主。物质的存在，神没有责任；物质的性质，神亦没有责任；即使物质邪恶，并不能据此推论神亦是邪恶的。但若是这样，奥古斯定怎样能使创造主不被责备说他造了邪恶的物质呢？或者物质虽非他所造，他看见物质为恶，如何能让它继续恶下去呢？奥古斯定在《圣经》的光照下，反省柏罗丁哲学的原理，立刻感觉到其缺陷。^[4]在基督徒的格局中看来，承认物质既是被创造的，同时又是邪恶的，这种悲观

论调简直不可能，甚至字面上都有矛盾。在此，重点在于观看宗教上的乐观主义，如何变成一种形而上学的乐观主义，而我们所需要的，只是向圣奥古斯定探问其奥秘即可。圣奥古斯定会再度提醒我们，秘诀就在阅读《出谷记》的原文。

奥古斯定令人赞叹地在《出谷记》中看出来，并表达出来的是：物质，即使只是一种可能性或不决定的原则，并不可以视为是邪恶的。112
即使把物质归约到最低限度，完全没有定型，没有性质，至少仍有接受某种形式的力量，即使不多，亦非虚无。进一步说，物质能够变成善，当然还不是很善，然而，也已经是要成为善，而且至少不是恶。“已经变成智慧”当然要比“能够有智慧”好得多了，但只有能成为智慧的能力，也就不是微不足道了。这种逻辑上的考虑，当然有其价值。但是，除非透过其中所含的基本原则，而且在天主教哲学的一般架构中取得真正地位，否则尚未能把握其全部意义。假如物质是善的，我们可以确信，那是天主的作品。在这一点上，摩尼教错误了。“我们的天主光荣神圣地向他的仆人说：‘我是自有者’（Ego sum qui sum）；又说：‘你要这样对以色列子民说，那“自有者”打发我到你们这里来’（Dices filiis Israel, Qui est misit me ad vos）。天主自己是最真实的存有，因为他是完全不迁变的；变化事实上的结果是这样的：一度曾经存在的，现在不再存在了，因为唯有不变迁者，才是真正的存有；至于天主所造的其他每一物，都以各自的方式，从天主那里领受了存有。所以天主是最道地的存有，除了非有以外，没有对立。因此，一切的善都因为天主而存在，而本性的一切也都因为天主而存在，因为本性的一切都是善的。一言以蔽之，每一本性皆是善，既然一切皆来自天主，则一切本性皆是来自天主。”^[5]这就是天主教肯定一切存在内在善性的原则。也是这个原则说明本性中所发生的恶。天主教义并不否认113
有恶，却要证明恶的消极、偶然性格，因而证明有克服它的希望。

天主所造的一切都是善的，这点十分确定。但同样确定的，万物善的程度并不都一样。有善、有更善；有较善、亦有较不善；而在某种意义之下，较不善者属于恶。更且，宇宙是不断生灭的舞台，自然

界中无论有生命、无生命，皆在其中上演。这些相对的优劣和毁灭构成我们所谓的物理的恶。我们将如何解释物理恶在世界上的临在呢？

单就良莠不齐而言，把“劣”称为“恶”实在荒谬。假如物质本身是善，则其他万物皆可适当地称之为善，因为不但是善本身，即使较不善者，为得到全体更大的美善而言，似乎都是必须的。但我们必须特别注意的是：自然的界限和变迁，在形而上学而言，都是内在于受造物之中，即使我们假定一切受造物都无优劣之别，而且在存有的样态上无所变迁，但它的存有本身仍然是有限，并且完全偶性的。简言之，万物是“从无”（ex nihilo）中“受造”的，而且因为他们是“受造”的，他们都是善的。但正因为他们是“从无”（ex nihilo）而有，根本上就是变迁的。假如我们强调把自然中无可挽回的变迁律称为恶，我们必须承认，变化的可能性是受造物所必然有的，天主亦不会免除受造物的变迁性，因为被造的事实就是这变化的可能性的最后根源。当然，神的全能可以泯除他自己所创造的效果，但天主有能力，而且实际上维持他所造的一切存在。假如他愿意，他也可以使万物继续维持同一状态不变。但这种恒常性和不迁性到底只是外在的而已。一切借创造行动而存在，借持续创造而继续存在的万物本身都是完全适然的，而且经常有堕入虚无的危险。因为万物都倾向虚无，也就是说步向非有；^[6]天主所造的一切，若离开创造的行动，都会步向消亡。简言之，我们必须把受造万物在存在上的适然性，视为是他们变迁之根源。

天主教哲学无法拒绝这种结论，但接受这种结论丝毫不是回到柏罗丁的立场，因为柏罗丁认为物质是罪恶；也不是回到亚里斯多德的立场，因为亚里斯多德认为物质给世界同时带来混乱和偶性。从有天主教义开始，《出谷记》的形而上学就超越了优劣平等的层面，而触及存有的层面。“变迁”并不因为某种特殊种类的存有——例如，物质诸有，而是因为他们“诸有”。在这一层意义之下，一切存有的形式和行动，都同物质一样，皆隶属于变迁。而且事实上，所谓的“恶”，乃不幸由于精神的主动，才引进这个世界，使精神犯罪的并不是肉体，

而是精神给肉体带来死亡。于是全部的问题就站到一个新的立足点上，一切万物，必须先被造才能存在，而且都会倾向自己的消亡，所以创造的工程常受的威胁，严格说来，乃在于受造工程本身会变灭 (defection) 的可能性。但要注意，这只是一种可能性而已，再没别的。这个可能性对于无法自我控制的物理界，并没有真实的危险；但 115 对于有关人与天神的道德界，却有真正实际的危险。而且，把受造物同天主神性的照管联起来说，创造者也要求受造物与他一同监护万物自己会变灭的可能性。

如此，把物理恶的可能性和受造物的适然性清楚地联结起来，是中世纪形而上学一个最重要的成就，埋下伏笔。圣多玛斯证明受造物与造物主的根本差别是在于受造物乃由本质与存在组合而成，主要并不在于物质和形式的组合，这只是把圣奥古斯定的思想用确切的话表达出来而已。不过，圣奥古斯定的成就已经不少，他讨论罪恶的形而上学几乎完全不改地转入多玛斯哲学和董司各都哲学中。从奥古斯定的原则所导致的结果是：若你认为物理恶有内在于事物中的积极性质，则按照定义严格说来，这种物理恶是完全被排除在自然以外的。从此，物理恶被归纳到一种较差的善的概念之下，也就是说，归纳到一种善的概念之下。一种善即使变得较差一点，总还是一种善，因此也就是一种存有，因为如果善完全消失，存有亦随之消失。〔7〕再进一步，假使我们把恶定义为缺乏某种该有的善，应该在那里的善，这种缺乏除非与那个失去应有美德的积极善有关，仍然没有意义。恶好像只是在思想中存在 (ens rationis)，是一种否定，除非与肯定面相关，便无意义，但是它基本上则毫不实在，因此，恶的每一方面，都是由善所限定的。所以事实上，我们可以说，善是恶的主体，以致我们会很想把恶归化为善，好像恶的非有，无迹可寻，无理可解——除非与善本身的存有相关。〔8〕 116 奥古斯定有时也会言及此。而且，若在乐观主义的方向上再推进一步，很可能把恶的观念变成没有任何意义。那就等于是压制问题而不是解决问题。但问题存在，不可置疑，应予面对——尤其是道德方

面的恶。

“幸福”与“不幸福”这些观念对于无知识的诸有而言，显然没有任何意义。他们之中，有些较好，有些较坏，甚至大部分注定要腐朽，空出位置让给他物。但这一切对于无知之物，都关系不大，甚至无关紧要；对于整个宇宙而言，更是无足轻重，因为一个善消失了，立刻有另一个善取代它。法则如此，奥妙自彰，因为宇宙的美与善非但不灭，反更形增加。诸有相互接续，弱者消，强者长，结果产生一种和谐，个体的死亡非但不能困扰之，反而益增其和谐。这样的宇宙，就像一篇动人的演说，音声紧续，此起彼落，于是大美生焉。正如圣奥古斯定所言，我们所谓的物理恶，全数归纳为一群积极善的和谐。圣多玛斯则会说：宇宙间会腐朽之物的出现，对照不腐朽之物，只能增饰后者之美丽与完全。^[9]另一方面，我们必须承认，若我们所谈的是理性存在，而不只是无生物物质，那么问题就变得更复杂了。因为理性存在者117 觉察到自己的命运，也为此受苦。其他万物只经历到欠缺和腐朽，但理性存在者都必须面对悲惨，于是产生道德恶的问题。也就是说，人类的苦痛，包含其中的物理条件：痛苦、疾病、死亡。对于这一些，我们该如何解释？我们已经拥有的原则，足够为答案铺路，但必须把它们加以精确化。

首先我们要说，人是理性的存在，无论就其本身而言，或就其等待人类的命运，尤其就他所能获得的福乐而言，是个大善。人是按天主的肖像而受造，用圣伯尔纳的话来说，人是兼具伟大能力的伟大受造物 (*celsa creatura in capacitate majestatis.*)。^[10]不过，若要能够进入天主所建立的团体中，必需要有一个理智；若要在这个团体中感到欢乐，必需要有一个意志。拥有某一善，就是趋附此善，并用意志的行动来予以吸收。可见创造一能臻至善的存在，也就是能够分享神性福乐的存在，事实上 (*ipso facto*)，等于是创造一个具有意志的存在。既然自由之真谛就在于意愿一项理智所认识的事物，则我们可以说，人若要享福乐，不可能不同时秉赋自由。自由是很伟大的一项秉赋，但也是

一项很可怕的秉赋，——因为能够得到至善，也能够失去至善。圣奥古斯定非常强调人类自由的这个方面，以及其中所牵涉到的变成伟大或变成悲惨之不定的可能性。存在便是善，在一切因存在而善的世界中，自由是一个大善。虽有比自由较差的善，但亦有比自由更伟大的善。例如，德性要更高于意志自由，因为像“节制”与“正义”这类德性，人不会滥用，但人却很容易滥用自由。事实上，自由意志是善，而且是最伟大的善的必要条件，但并非其充足条件。一切都视如何运用自由而定——而连自由的运用本身，亦是自由的。 118

终于，人误用了自由，第一次犯罪。人同一切受造物一样，都在变迁，既兼具自由意志，当然能够反抗，而且事实上，人在反抗。错误并不在于欲望任何“一个本身即是恶”的对象——这种对象的观念本身即是矛盾的——而是在于为了某一种善而放弃一个更高善：放弃更高善，便是不义（*Iniquitas est desertio meliorum*）。^[11]人是为天主而受造的，但人仍然会喜欢自己更甚于喜欢天主，这样做便把伦理的恶带进世界——或者说，若天神没有抢先一步犯罪，则是人类首先把罪恶带到世界上的。这种罪恶有其特殊性质，甚至与希腊哲学的道德恶亦有深刻的差异。人把善的秩序颠倒，比仅只离开本性兼具的理性、减少自己的人性——这正是亚里斯多德所言——还要严重得多；而且也不只是因犯罪而伤害自己的命运而已——后者正是柏拉图神话所言。人在神性秩序中带进混乱，而且挟持某一小小的不当行为来对抗存有本身。为此，在天主教系统中，第一个道德恶有其特殊名称，扩而张之亦用在其余出自第一个道德恶的其他罪恶上——此即“罪”的名称。基督徒使用这个字时，所要传达的是他所了解的一种道德上的恶，透过自由意志的行动，而进入受造物的宇宙中，直接损及受造物对于天主的基本依赖关系。在人伸手可及的好东西之中，天主禁止人去使用其中一个对人毫无价值的东西。这个禁令非常轻微，而且可以说毫无损失，只是一种动人的记号，象征受造物对于天主的完全依赖。遵守此一禁令，就是承认这种依赖；违反此一禁令，就是否认这种依赖，而且表示受造 119

物的善胜过造物主的善。每一次人再犯罪，便是重复这种违抗行为，而且表示喜欢自己更甚于喜欢天主。人既然这样地喜欢自己胜过喜欢天主，他便使自己离开天主。在离开天主之时，人便失去自己的惟一终向及其中的福乐，而令自己堕落在悲惨之中。为此，当涉及道德恶的问题时，我们可以很正确地说，一切的恶要不然就是罪，要不然就是罪的后果。^[12]灵魂若误入歧途，使理性屈服于情欲之下，就是把精神中较高的屈服于较低的。人借着这个同一行为，就在灵魂所赋生的肉体中带来了混乱。他的生理存在的组成因素之间的平衡受到困扰，好像房主心烦，则房间亦纷乱一般。情欲，或是肉体对于精神的反抗、萎弱、疾病、死亡，这些都是人类罪恶的结果而落在人身上的痛苦。

“一切所谓的痛苦，或是罪，或是罪恶的处罚”（*omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati*）圣奥古斯定这句话只是圣保禄这句话的扩张而已：“由于一个人，罪恶进入这个世界；由于罪恶，死亡进入这个世界。”（*per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et, per peccatum, mors*）透过圣保禄，回应着《创世纪》中的叙述。本性所不能知道的，启示又一次告诉了人类一项事实，一旦启示了以后，则开展了理性工作的途径。

120 这里我们又终于进入问题的核心。假如天主教哲学在这一点上可以证立自己，它当然就可以用尽可能乐观的方式，来解释这个在其中罪恶的存在是不可否认的事实的宇宙。这种问题的答案，不久就招来攻击，而这些攻击很自然地是来自于贝拉朱思想（Pelagianism），既然这些攻击都是在答复一项永恒的哲学难题，我们拿他们最原始的形式来考虑，似乎最为简单。简单的陈述问题：天主教的观点是否已经染上摩尼教义的色彩。承认人并非戴米乌吉神或其他类似的有限能力的神明所造，承认人在最起初并未染上任何罪恶，而认为人的罪恶只出自人的自由意志。那么，假如人犯罪的话，那是因为人愿意犯罪。假如人愿意犯罪，那么人的意志一定是恶的，说“意志愿意恶，然后才成为恶”，用这种说法来反对是没有用的，要是能这样，意志一定老早就先

是恶的了。我们不可以用绕圈子来逃避。自由意志在世界中的出现，使世界变得乱糟糟，这样的世界称之为善是不公正的。但是，天主教思想用乐观的一面来反对摩尼教义，用悲观的一面来反对贝拉朱思想。然而，即使有些摩尼教义的阴影尚未驱除尽净，那也都是圣奥古斯定不知不觉地遗留下来的。

为澄清这一点，让我们最后一次提醒大家整个问题的原则所在。问题并不在于天主是否造了不变迁的受造物，这种事情就和制造一个方形的圆一样不可能。正如我们前面所见，变迁性是在适然存有者的本性中的本质之一，正如不迁性亦是必然存有的本质之一那样。但是，现在论及道德恶的问题，这个原则应该拍合到天主从无中所造的一个自由存有者身上。即使人和天神皆不曾把内在的缺陷完全彰显出来，无论如何他们都仍然是完全会变迁的存在。这个潜在性质可能完全隐而不显，甚至可能由于天主的恩宠，在某种情形下，亦不在道德上彰显出来，但其性质总存在那里，作为其适然性不可拭去的标记。那么，除非我们要完全否认证明创造的可能性，我们必须把道德恶的可能性当做创造说的必然系论——只要我们承认，在创造的核心，有一类自由存有者的出现。但或许有人要问：为什么要创造自由的存有者呢？121

因为自由的存有者不但是受造物中最高尚的华饰，而且，在天主以后，他们便是受造物的目的因。正如前面所说，天主创造万物，用以见证其荣耀，借此而分享其福乐。为了使这个福乐变成万物自己真正的福乐，必需要万物自己愿意要它，但若要万物能够愿意要它，当然也就能够拒绝它。天主创造精神，为能使之分享其神性生命，并使精神真正进入他的团体中。天主创造整个物理世界，则是为了当做这些精神的居所。这些精神若必然非犯罪不可，那就变成完全荒谬的受造物，一种本性与目的背道而行的怪物。但若这些精神没有能力犯罪，那就根本不可能存在，因为若不能犯罪，那就成了完全无变迁的受造物——此乃形上的矛盾。当然，若能没有犯罪的能力，而同样可以享有福乐，会是更伟大的善，但这是天主自己，还有那些意志顺承恩宠的

天主选民的能力；但是人的受造，只要意愿，便可以逃脱悲惨，而达致福乐，这也已经是不得了的善了。我并不愿意尝试强迫别人接受天主教对于罪恶问题的这个解答，因为接受这点与否，有赖于接受一种存有的形而上学。这解答之成败与否，端赖乎此。我所愿做的，是把这解答根本上的乐观性格提示出来。在这方面，似乎很难再超过圣奥古斯定及受他启发的其他哲学家。一切罪恶都从意志而来，意志并非被创造为恶，甚至也不是对善恶漠不关心，意志被造为善，这善的意志毫不费力，只要继续行善，便可以获致圆满的福乐。惟一威胁此一本性的危险，便在于受造物不可或离的形上适然性，但这只是一种纯粹的可能性，并无任何实际存在之痕迹，此一可能性非但一直都没能实现，而且应该不予实现。神的妙法，可以救善离恶，运用恩宠，弥补罪过。姑且不谈这些，单单就根源上来考虑此种罪恶，我们似乎很可以公平地说，天主教思想已经用尽全力，把罪恶简化为一种可以避免的意外事件，而且把它驱逐到这个根本美善的宇宙之外。

对于罪恶起源的问题的真实答案，也可以应用到引进初犯之恶以后的世界的价值问题上。一般认为基督徒所认为的宇宙，在犯了罪恶之后，其本性便腐败了，这种普遍的看法大部分是受路德（Luther）、喀尔文（Calvin）和杨森（Jansenius）的影响。但是，从他们的眼光来看基督徒思想，和从多玛斯派，甚至真正的奥古斯定派的想法，大异其趣。事实上，再没有人会像圣奥古斯定那样，更不认为“堕落以后的本性状态无价值”。奥古斯定的形上原则一开始便禁止这种想法。恶既然是某一种善的腐化，而且只可能存在在这个善里面，则只要有恶，便也有善。当然，罪恶离开天主创世时赐给世界中的秩序、美丽和准绳太远，但并不废除一切善。假定罪恶废除一切善，则一定也同时废除一切的存有，那么，世界亦不再存在矣。在这一层意义之下，我们可以说，若罪恶泯除本性，便是泯除罪恶自己，因此，本性一灭，罪恶无所依托，则将无一物可以谓之为恶矣。于是，本性虽然堕落，奥氏却一心赞美，实不足为怪。我们所丧失的，他虽感悲叹，但我们所剩

存的，他并不轻蔑。在他的眼光中，我们目前悲惨的状态，并未丧失全部的荣耀。我们看到的人类，依然繁衍兴盛，遍及大地。而人类自身，是天主伟大可赞的工程（Opus ejus tam magnum et admirabile）。人类的理智，在孩提时代尚似沉睡未起，其后陆续觉醒发展，直到产生一切艺术，充满睿智与发明的丰赡光辉。在本性里面，应该存留多少的善，才能使它足以发明如许的技艺、服装、农业、工业和航海，实现语言、诗歌与音乐这些高尚的艺术，最后还有道德知识，把自己置于永恒之途，甚至连肉身，奥古斯定都详细称赞其美丽，因为即使在堕落以后，肉体的美丽依然光辉四溢。假如我们会误解奥古斯定，那是因为我们不敢升到他的高度，窥探堕落以前的世界的辉煌景象，而且这世界还要恢复其光辉的状态。‘奥古斯定于是把这世界的光辉称为“悲惨中的安慰”，这并不是说奥古斯定轻视这个世界，世界对于他，比对于今日的我们要可爱得多了。[13]但是奥氏相信，以前世界曾经更美丽，而未来也将有更美的命运在等待，所以奥氏接受我们所接受的一切，享受我们所享受的一切，但他的希望却比我们的更为深远。假如在今天我们不存有他这个希望，不能因此就称他为悲观主义，因为我们才是悲观主义。

技术性地证立这类奥古斯定派的基督徒的感受，必须求诸于中世哲学，尤其求诸于圣多玛斯和董司各都的哲学。圣奥古斯定所缺的，就是没有用精确的方式表达出来他已有的这个观念：本性有其稳定的本质和确定的轮廓。奥古斯定确信罪恶没有能力毁灭本性。他所不曾成功地清楚表达的，是罪恶甚至无法改变本性。但在另一方面，圣多玛斯把这一点表达得最为清楚。圣多玛斯在《神学大全》中特别以几个条款来谈论这个问题，只有那些根本没有读过这些文字的人，才会把“堕落的本性”误解成字面的意义。假如你把这个名词懂成字面上的意思，实际上词语就有矛盾。我们只要跟随圣多玛斯的分析，就足以看出，我们应该在一种相关的意义之下来了解这个词语。

124

若有人问：原罪对于人性的善所产生的后果如何？我们首先必须

确定这个“人性的善”的意义何在。有三个可能的解释：第一，“人性的善”可以意指被组成因素所限定，并且被定义为“有理性的生命体”的人性本身。第二，它可以意指人向善之自然倾向，若无此种自然倾向，人甚至无法继续生存下去，因为一般的“善”其中还包括人自己的善。第三，它可以意指人原始的正直，此一正直乃天主造他时所赐，也是他所领受的恩宠。若按最后这一层意义来明白，则人本性中的善并不是属于本性的部分，而是从外所加，为此才会完全被原罪所摧毁。从第二层意义来说，人本性中的善才是真正属于人本性的一部分，因此罪恶只能给予削弱，但无法予以抹杀。每一种行动都会引发一种习惯，也就是说，第一次的坏行为导致以后触犯其他过错的倾向，于是削弱人向善的倾向。话虽如此，该倾向仍然存在，所以通往一切德性的途径，依然开放。^[14]至于“本性”的第一个意义，也是本性的适当意义，即人的本质，则无法由罪恶所抹杀和削减：*primum igitur bonum naturae, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum.*^[15]否认这点，便等于假定人可以同时是人，同时又不复是人。可是罪不但不能增加，也不能减除人性：*ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum.*^[16]人的形上地位根本未改变，而且也独立于一切降临到人身上的事故之外。

因此，若吾人赞叹文艺复兴，以为此时重视本性的价值；而反对中世纪，认为本性在中世时曾被不正当地轻蔑，我们必须细心检查此一肯定的意义何在。假如这种说法有任何意义，应仅如下述：文艺复兴是一个新纪元的开始，从此人宣告满足于这堕落的本性状态。以上所说当然是事实，不过程度不如所宣告的那样高。无论如何，假如我们说中世纪把堕落的本性拿来同另一个更好的超性相比以后，而对于本性没有任何喜爱，这种说法是完全不公平的。假如有任何人显示出来缺乏这种喜爱，甚至否认它有任何实在价值，那人绝不会是圣多玛斯或圣奥古斯定，更好说是路德和喀尔文。在这一层意义之下，我们可以真实地说，假如中世哲学曾与文艺复兴某些积极的理想深相符合，那是因为

文艺复兴所保留的这些精神，正是天主教的精神。

这种传统可上溯至很久以前。德尔都良 (Tertullian) 最勤于维护真正教会的统一性，但当德尔都良结论说，人的肉体本身是坏的，此时他便离开了教会。但圣奥古斯定从来没有犯过这类错误。他深知既然肉体是天主所造，一定是善的，便拒绝跟柏拉图一样主张灵魂被监禁在肉体内，作为某一种形上的堕落之后的结果。奥古斯定绝不同意灵魂的责任只在于逃避肉体，却会劝告灵魂去接受肉体，以肉体为一个宝贵的所在，用以照料灵魂，并由灵魂来带给秩序、统一和美丽。^[17] 基督徒不会逃避肉体，基督徒也不会轻视自然。诸天与大地妙传天主的光荣，明佩天主无限智慧与慈善的标记，吾人怎能予以轻视？基督徒对于自然真正的感受通通表现在圣咏内，尤其是三孩童在燃烧的热炉内所唱的赞颂歌：请祝福吾主天主的工程，赞美以至永远 (Benedicite opera Domini Domino; laudate et superexultate eum in saecula.)。在好几世纪以后，圣方济各亚西西 (St. Francis of Assisi) 在其《赞歌》(Laudes) 和《太阳兄弟的赞颂歌》(Canticle of Brother Sun) 中也回应此歌，不但水、地、空气、日星，甚至肉体的死亡，都接受应得的赞美和祝福。人心若与生活、呼吸、存在的一切有兄弟般的情谊，便一定会在其中如此赞美与祝福。这是纯属基督徒的灵魂。是同一个灵魂在赞美天主，也是同一个灵魂在赞美天主的化工。

会把基督徒的乐观主义的意义弄模糊的那些错误解释在此都一一澄清了。中世纪再没有人像圣方济那样严厉刻苦，但也没有人像他那样绝对相信自然的善。天主教的刻苦不但不排斥乐观主义，而且与乐观主义是一体的两面。当然，若不憎恨世俗 (contemptus saeculi)，不算真正的天主教义，但憎恨世俗并不等于憎恨存有，相反地，却是憎恨非有。中世纪的苦修者希望透过与肉体的奋斗，恢复肉体原有的完美。假如他们不为世俗的缘故而喜爱世俗，那是因为他们了解，运用世界的最佳途径，便是恢复世界与天主的关系之完整性。基督徒所憎恨的世界包括混乱、丑恶，和人意志上的缺陷在受造物中带来的恶。基督徒

会离开一切，不错，但其目的正是为了接近原初所要的秩序、美与善。人必须工作，以便在自己与别人内恢复这些本具之善。人应以英雄的行径，清扫世界的面貌，复其光辉，一如天主。再没有比这种苦修更积极的行径，也再没有比它更会希望、更乐观进取了。可见，基督徒与非基督徒在这一点上的差异，并非一般所假定那样，而是另有蹊跷。问题并不在于世界是善或恶，而在于世界是否自足，是否对我们亦足够了。我们必须补充一句，基督王国的见证及其在尘世上的经验，指出本性若图不依恩宠之助，单凭自力，其本身是没有能力实现自己，甚至亦不足以圆满地存在的。可见，这一种乐观主义并不在于否认恶的存在，也不在于接受罪恶，而是在于面对罪恶，与罪恶战斗，这才是真正的天主教的乐观主义。创造的工程已受到震撼，但残余的片断仍然是善的，而且透过天主的恩宠，它们还可以重新建构，予以恢复。现在，假如我们确信这点，我们就必须进一步研究，追问：“天地即使在堕落状态，依然赞美主荣”，此话意义何在。在这样研究之后，我们才有资格指出人在宇宙秩序中的地位，并且指出人为达到终向，所必须跋涉的途径为何。

第七章

造化宣主荣

假如我们阅读 13 世纪在各种《大全》（*Summa*）中有关天主教思想之系统讲述，我们很容易忘记使这些《大全》的产生成为可能的长期预备。这种巨细靡遗，仔细配当的观念系统，并非一天造成的。必须有数世纪的惨淡经营，加上天才的横溢，才使天主教哲学家明白自己的原则中的一切含义，并成功地运用精确的公式，予以道出。正因为如此，天主教哲学家才能自中世纪各种显学中获益，再加上经常的个人接触，学校中进行的密切合作和相互的批评，有助于当时问题的解答，孕育成熟。其中最显著的进步，就显示在天主与世界的关系，这个困难问题的处理上。宇宙是善，因为宇宙属存有；但天主是善本身，因为天主是存有本身。那么，我们将如何配置他们相对的美善呢？吾人应肯定万物应具多少资格才能真正称之为存有者，应否定多少才不会认定其自足，而与天主的光荣之正确关系不相称呢？ 128

让我们设定一个天主教哲学家们从未争论过的一个原理，这个原理包含了 13 个世纪以来的哲学思考所结晶的解答。既然万物皆是善的，而且万物皆出自神内在丰渥不断流溢，没有一样事物的存在不依赖天主。马勒布朗雪说得有理，他认为在一切纠缠受造物的诱惑中，最危 129

险、最须严加抵抗的，就是想要宣布“独立”的诱惑。我不大确定马勒布朗雪是否常认得出何处有这个诱惑存在，但我敢肯定，他一定经常看得出，这种诱惑何处不存在。他因为强烈感到这个危险，就为这个危险定了个名称。这个名称，我认为应予保留，并只采取其形上意义，因为此一名词只在形上方面才达到完满的真理。在天主徒所言的受造的宇宙中，每一个存在者的存在对于天主都有一种彻底的“存有学上的依赖”。受造物由于天主而存在，也由于天主而得以继续存在。而且受造物的本质亦出自天主，因为万物的存在与实体性都是天主所造的善。但是既然万物造因的能力是出自万物之存有，则万物之因果，亦必须追溯至天主。不但是因果律本身，而且连这个因果律的运作也是如此，因为行动隶属于存有。最后，造因行动之效力和所产生的效果皆是如此，因为我们所作所为都是出自天主的创造。^[1]可见，有限存有者的彻底适然性使它们绝对地依赖必然的大有，万物之源皆出自于他，不但在存在方面如此，在本质与因果方面亦如此。假如我们忘记了这一点，就等于原罪又重现于我们内心；或者说，正因为这个原初的违抗之效力的继续存在，使我们才那么容易忘记这一点。

130 这个基本真理，还有另外的一面。有些天主教思想家在热切地把一切归于天主之时，常会忘记这一方面。这一方面却也同样是必然的，因为一切存在皆被天主所造，也为天主而存在，这在形而上学上而言，虽然是真理。但在物理学上而言，一切存在者同时也是“在己”、“为己”而存在。天主造什么完全视其创造力而定，但假定这创造力并不是虚有其名，则必定会产生某些东西，也就是说必定创造存有。受造的存有是彻底的偶性，这也是真的，不过，既然受造的存有并非虚无，在另一方面，它又不是天主，那么，它一定有自己的形上地位。它所接受的存有，当然是它自己的存有；它所组成的实体，就是它自己的实体，它所运作之造因行动，它所产生之其他效果，当然是属于它自己的动力和因果^[2]。以下两种立场之间，没有第三种立场的可能性：或者创造行动没有产生什么结果——这是荒谬的；或者我们必须说：创

造就是大有借以赋予存有的行动——而这点假定了受造物除了有彻底的存有学上的依赖以外，也享有自己的存在和随之而有的属性。不过，那个使我们面对这样一个难题的秘诀所在，也同样使我们能够解决这个难题。万物并非在其存有学上的依赖之外，获得真正的存有，而是因为这种依赖而才有其存有。在它内，我们得以生活、运动、存有（*In eo vivimus, et movemur et sumus*）。^[3]也就是说，只有在天主内我们才有生命、运动和存有，也就是在天主内，我们才真正拥有这一切。

在天主教思想史的早期，便深刻地了解了以上这双重方面。圣奥古斯定的写作本来不很清晰，但在这一点上却表达得十分清楚。他和圣多玛斯一样，都不认为天主的力量会取代万物，替他们行动或生产。相反的，既然万物之存有并非天主的存有，天主照管万物的方式，是以万物为自己的行动之真正执行者。好像天主不断地创造许多行动和效力的原始中心，他们都在行动中发展自己本性的完美，而且这些行动皆真正从本性中流露，并且依赖本性，好似以本性为原因。到了圣多玛斯，天主教思想的这个方面就更为发扬光大。因为他将这个学说依据所在的形上核心，不断地置于我们眼前。如果有人问：一个受造的宇宙如何能够充满效力因呢？圣多玛斯会回答说：除了效力因之外，受造的宇宙还能充满其他的东西吗？既然宇宙是受造的，宇宙在诞生时便已带有丰富的生产力之记号，效果当然与原因类似。从丰富生出贫瘠，这种想法使人立刻感到矛盾。但对于这类矛盾，不应只是感觉到而已，而且应该清楚地加以明了。“创造”就是创造“存有的行动”（*actus essendi*），我们既然知道原因之力是以第二行动之身份，扎根在存在这个第一行动之内，所以，受造物既然存在，便一定天生赋有效力。一言以蔽之，既然受造之存有是天主的存有之类比，则受造之因果也是创造性因果之类比。成为一个原因，也就等于对无限丰富的创造行动，做一种有限之参与。^[4]

到此为止，所有的中古天主教哲学家都彼此同意，而且与教父们也若合符节。强调这种世界观与希腊世界观有多么不同，或许会流于肤

132 浅。在柏拉图和亚里斯多德的宇宙观和天主教的世界观，这两者之间的基本差别在于犹太—基督传统的存有观念，以及随这个观念而来的创造观念。天主教的世界一方面完整地在存在上依赖天主，也因此成为有限的，但同时也成为坚实的。它在失去存在上的独立时所失去的，在参与大有的肖像，依赖大有时，又重新获得了。小有虽有所依赖，但从此无论对于自己或因果方面，它都立足于坚实的基础上。问题并不在于在万物所是所为之中，天主所造的是那一部分，因为万物所为所是都是天主的所为，除了罪恶之外。但罪恶究竟说来，只是虚无。天主教哲学家彼此之间所辩论的真正问题所在，是天主所赋予万物一般的因果与效力，尤其特别赋予人的因果和效力，应伸展到何种程度。似乎在这个问题的讨论上，各种不同的宗教感受会反映在天主教的形而上学上。“天主的荣耀”，这个观念的历史，其中有两个关键性的要点，恰与圣奥古斯定和圣多玛斯的学说互相符合。其中牵涉到从起初便固定了的原则，并无演变之历史，但只有对于天主的荣耀的感受有其演变之历史，而天主的荣耀也就因为这个感受之演变而亦有一历史。对此一观念史加以详细检讨，便可发现它与天主教哲学的历史同久长，但至少我们可以尝试去固定其两极，此观念的历史未尝，甚或永远不会，停止在这两极之间摇荡。

133 圣奥古斯定的学说，从它所受启发的深刻根源，直到他全部学说技术上的结构细节，皆是被以下这一事实所宰治：圣奥古斯定皈依的宗教经验。我在其他书上曾经提及过一个观点，我认为一直是正确的：圣奥古斯定的哲学根本是一个“皈依的形而上学”。^[5]对奥古斯定而言，困难在于如何把这个皈依的形而上学与《出谷记》的形而上学相结合。因为他在两者皆有所引用。他知道，也感觉到两者其实是一个。但是，从《出谷记》到“皈依”易，从“皈依”回到《出谷记》难，而奥氏的努力就在于完成这个艰难的使命。他的《忏悔录》最后三书的意义与重要性，全在乎此。这三书长久以来被人忽视，甚至被视为前几书的附录，但是其价值与美丽，却随世纪之消逝而与时俱增。对于奥

古斯定年轻时的荒唐之记载，一直是该书受人欢迎的部分，就像但丁《神曲》的《地狱篇》一样。但是，正如《天堂篇》才是神曲的宝珠，《忏悔录》这段结论才是全书最光辉的部分：“哦主啊！永恒之君，你对我所说的，是一无所知呢，或者你在时间里面看见时间中所发生的一切？那么我为何还向你倾诉这一切？当然并非为了叫你知道，而只是为了使我的心和读者的心提升到你的跟前，使我们全体称颂：‘伟大上主，至可赞美’（*magnus Dominus et laudabilis valde*）。”^[6]这里清楚说出“天主的荣耀”的主题，圣奥古斯定立刻便引用创造的观念和存有的形而上学，予以证立。正因为天主美丽，所以万物才美丽；正因为天主善，所以万物才善；正因为天主存有（*He IS*），所以万物才存有。^[7]另一方面，奥氏皈依的经验也告诉他，万物是多么无能！多么欠缺！肯定这样一个真理，在奥氏发现它的园地里面，也就是在超性界中，是绝对的真理，因为在超性界里面，人的意志若无恩宠，立成无能。但在圣奥古斯定的手中，这个绝对真理常会从神学转向形而上学，而削弱本性，以便增益超性。对于奥古斯定而言，承认天主就是承认天主的伟大并赞美一切彰显天主之伟大的美妙化工。奥氏称赞创造，甚至赞美堕落的受造物的全部诗歌，几乎可以编成一部专书。但是，我们同时也觉察出来奥古斯定有一种形而上学方面的审慎，迟疑不敢承认本性有太多的美善，免得以为本性自足。受造物在超性上有赖恩宠，在本性上其存在亦有所依赖，这点使得奥古斯定倾向于严格限制受造物的能力。因此，我们可以确定，是从奥古斯定开始，基督徒才致力于指出本性的一种虚空，唯有天主才能填满。这虚空出现在我们身上，证明我们需要天主，我们自己越是不足，便越需要天主。人类的可怜比人类的伟大，更能证明天主的荣耀。因为后者表示我们的自足，前者却催迫我们寻求天主。若要澄清这点，有待我们检视圣多玛斯的三个问题，多氏以其无误之判断，选定这三个问题作为这项讨论的关键：在物理方面的因果关系，亦即“理性种子”（*rationes seminales*）的问题；其次在认识方面的因果关系，也就是真理的学说；

第三，在道德方面的因果关系，也就是德行的学说。^[8]

圣奥古斯定认为宇宙依赖天主创造的行动，在他心中最常自然想到的就是《圣教论》（*Ecclesiasticus*, xviii）的一句话：“那位居于永恒者，在同时创造了万有。”（*qui manet in aeternum creavit omnia simul*）奥氏认为创造的化工是在一刹那间造成的。那并不是说，《创世纪》所言的六天只是一种比喻，而在实际上只值得一刹那。而是说，创造的化工的的确确是在一刹那之间真实地、完整地造成的，但第七天的休息则继续不止。我们认为未来要生产、要诞生、成长发展的事物，无论其为有机物或无机物，都早在创造的刹那间，就早已存在。为持相反意见，就不得不承认：或是天主不断地创造无限的新结果，这样我们就不能说天主同时创造了万物；或是这些无限的新结果的存有都来自第二因（*second causes*），这样我们就犯了“原因同时是能造又是被造”的荒谬。奥氏为了脱离这种困厄，便引用斯多亚学派古老的理性种子学说，并把它和天主教的创造观联结起来。天主在已成形的小有之外，也创造了万物的种子，以及数字的律则，在时间中统治万物种子的发展。“正如同母亲怀孕小孩，世界也同样孕育万物之因，且在来日予以赋生。可见，一切事件之造成皆是借着最高本质，在其内没有诞生，也没有死亡；没有开始，也没有结束。”^[9]最后一句话显示出来圣奥古斯定心中隐密的意念。他所特别要讲明的是：只有天主创造，但如果认为第二因真的产生新效果，便会把第二因变成了创造因。那么，到底第二因所为何事？它们所作所为，便是唤醒、鼓动天主在创造时已经置放在质料中的潜能，此外别无作用。当我们看见有新的存在产生时，创造的事实于是彰显出来：可见之受造物表示出天主在其内工作（*creationem rerum visibilium Deus interius operatur*）。父母诞生小孩并不算什么，但唯天主是存有，创造小孩的是天主；母亲哺育小孩不算什么，但唯天主是存有，使小孩成长的是天主。^[10]可见，甚至在纯粹物理秩序中，大自然的生产力仍有缺乏，必须由天主的生产力予以填满。《圣教论》的话还对应着圣《若望》的话（见《若》五，17）

“我父到现在一直工作，我也工作。”（*Pater meus usque adeo operatur, et ego operor*）自然中每一个新产物都为这句话作证。我们只要睁开眼睛看看，便可确证无误。

我们若从一般的自然转向人，转向人内在真正合乎人性的理性，也有同样强迫性的结论。理性之适当功能，乃在于形成真正的判断。当我们的思想不只在经验上肯定实然，而且加上应然来下判断，此时思想才有真理。就一方面言，真理就是实然的存在，固然不错；但“实然的存在”并不只是事物变迁之外貌，而是它们的规范、律法，也就是说，万物所分受并且努力模仿的神的观念。这样，或是我们的判断直接依赖神的观念，那么我们便拥有真理的法则；或是我们的判断不依赖其他，只依赖我们的理智本身，那么一切真实的判断便永不可能矣。但是，事实上我们在作真实的判断。无论最简单的几何图形的定义，或者算术单位的定义，其中有很多不可能来自经验或吾人心灵的因素，数学家不但只陈述何者为圆圈，何者为可知数，因为在自然界中找不到真正的圆和可知数，但是数学家决定一个圆和一个可知数应该如何才能满足定义。可见这些定义超越人类一切可能经验。至于现成的事物，以及事物的呈现所在的人之心灵，都是属于偶性、变迁、短暂的层次，但是真理则是居住在必然、不变和永恒的层次。若真理皆蕴含指涉天主的观念，怎能不如此呢？为此，在奥氏的学说里面，每一个真的判断都假定了心灵被天主赋予本性的光照（*natural illumination*）。从虚空中被造的理智无能力产生必然，也就是说，不能产生真正的存有，像母亲不能造生孩子的身体一样。天主透过他的圣言（道）来丰渥我们的思想。天主不只是心灵内在的主人，用声音频频召唤心灵，一如耳提面命；天主也是心灵借以看见的光明；更且，天主还是心灵的食粮，正如面包是口腹之粮一般。天主的话正如生活的种子，进入思想的胎中，与它结合，使其怀孕，产生真理：*Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*。^[11]然而，天主丰育灵魂，不只产生真理，而且产生

137

德行。 *cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus.* [12] 让我们简短地讨论一下这最后一点。

138 这点并无多大困难，实际上只是重复先前已经说过的而已。德行是行善的定习，就此言，德行皆奠基于理性的真实判断之上。凡一切真实判断，无论有关事物应该是什么，或人应该做什么，全属同一性质。当我说：人应该选择更善的，人的一切行动皆应该遵守秩序，人应该喜爱正义，并扩张正义于普世，以上所说都是真理，其必然性与圆或单数的定义的必然性，完全一样。既然事物与人心皆属偶性，并且都变动不居，我怎么可能从事物或人心里面引申出来这种普遍永恒的必然真理呢？显然，我的德性的种子，正如知识的种子一般，必然都是从天主那里接受而得的，天主不但用数学之光照耀我，而且也用智慧之光照耀我。所以，我的道德生活如同我的科学知识一样，都证明天主亲密地临在我心，天主就在我们形上的记忆 (*metaphysical memory*) 的底蕴，我们随后还会再回来讨论这点的重要性。[13] 天主从各个方面来环绕我，他穿透我的四肢五脏。他比我的存有中最亲近的部分还要更亲近地临在于我内。天主在我内做一切我所为，一切我所缺的充足理由。我内心一切的虚空都证明他的满盈，我的可怜同伟大一起称扬天主的荣耀。这是一种深刻而且持久的感受，与基督徒的思想同其久远，当它表现在恩宠的层序中时，则既真实而且必然。但是，在本性的层序中，它是否必然的呢？“天主的荣耀”的意义有另一层表诠，我们必须予以检讨。

圣多玛斯对于方才所提出的三个论题的批判，最值得注意的要点在于：虽然这三个论题是在思想的三个不同领域中发展的，但圣多玛斯认为它们终究殊途同归，因为他根据某种自然因果 (*natural causality*) 的观念来判断三个问题，而且他认为这三种论题与“天主的荣耀”的恰当要求不符。当然，理性种子的学说很小心地保护了天主的动能，因为这样一切都被天主所实现，而第二因所能做的，微乎其微。其

次，神的光照说也有类似的优点，因为这样真理和德性都是从天主那里贯注到理性存在者身上的。但这两个论题都有个同样的缺点，因为无论万物全皆袖藏于乾坤之中，或者万物全皆必须从外而来；在这两种情形下，自然皆无事可为。但是，我们无法想像，在像天主教所说的受造的宇宙中，诸有并非真正存有，因而原因亦非真正原因。天主的慷慨和慈善既然这般无限，绝不会只以赐给万物存在为已足，并且一定会赐给万有由存在而来的因果力量：第一因根据其至高美善，不只赐给其他万物以存在，而且使其成为原因（*prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint.*）。^[14]圣多玛斯根据此一原则，逐一改正奥古斯定派有关理性种子说和真理与德性的光照说的三个论题。

139

承认理性种子，就是主张未来的存有者之形式已经先潜伏在物质中了。但在事实上呢？这些形式皆尚未实现在物质中，物质也不是生吞活剥地把已成就的形式自外接受过来。如亚里斯多德所言，它们是以潜能的方式在物质中——也就是说，物质能够接受它们。若要使物质能够接受形式，必须有一个第二因，本身是一个已实现之存有者，而把自己的实现性中的某样东西，传递到物质的潜能中去。这样我们就返回原先定义的因果关系的观念，而看出第二因的效能是在第二因之内，乃分受自神性的因果力。第二因当然不会创造，但却可以授因，各种实体本身即使实际上不产生存有，至少产生实体性（Substantiality）。

圣多玛斯透过同一原则的自然运用，也修改了奥古斯定派简约的光照说，而赋予它一种新的意义，但仍然保存光照说的基本论点。在多玛斯思想里面，正如在奥古斯定思想里面，人只能在神性的观念（理相）中，透过圣言（道）所给我们的光照，才得以认识真理。但两种思想的不同点在于光照的方式有别。按照圣多玛斯，光照是天主造人时所赋予的恩典，这正是奥古斯定的知识论所否认的基本所在——即理智的能力足以产生真理。从圣多玛斯开始，人就被认为拥有一种本性的光明，即主动理智（active intellect）之光明，而有别于奥古斯定所说的

140

“心灵”或亚里斯多德所说的主动理智。像后者一样，圣多玛斯所言之主动理智之光，在接触到感性经验之后，产生几个第一原理，透过第一原理之助，可以逐步建立知识的体系；像前者（指圣奥古斯定之“心灵”）一样，它只有在分受真理本身之时，才能够产生自己的各种真理。自圣多玛斯以后，理智不再是秉性缺乏真理之光，必须自高降下光明，而是一个生而具有真理之光的理智。或者，更好说是：这个理智本身用类比的方式、分受之途径，变成了真理之光。^[15]以上所说，非但对真理有效，对德性亦有效。就我们有能力去获得德性而言，德性是吾人生而秉具的；就其必须凭借运作实践理性之原理而获得，但实践理性之原理实为神性光明之分受^[16]，就这一层意义言，德性是来自天主。在以上两种情形下，我们都是透过理智的居间媒介而抵达天主的观念，这个理智则是神性的观念所居之“非被造的光明”的一种分受的肖像。就在这一层意义下，当有人问：“谁向我们显示美善？”

(*Quis ostendit nobis bona?*) 《圣咏》作者答说：“上主你在我们身上标示了你圣容的光辉。” (*Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*) 他要说的是：“借着神性之光在我们内心所铭刻之印记，我们得以认识一切。”^[17]

在多玛斯学说里面，天主真的从人和世界中隐退太远了！13世纪的奥古斯定派敏锐地觉察到这一点，这点解释了为什么奥古斯定派常剧烈反对多玛斯学说。但是，就天主言，圣奥古斯定所言之天主所不为者，圣多玛斯所言之天主亦不为；就受造物言，若无天主的协助，圣多玛斯所言的受造物亦无法比圣奥古斯定所言之受造物更能干。在两种学说里面，天主一切都做，而受造物则做他们各自所能做的。两种学说的差别在于圣多玛斯所言之天主似乎比圣奥古斯定所言更为慷慨。我们更好说：在奥古斯定思想中，天主对于世界的慷慨已甚伟大，但在多玛斯哲学中，则更显伟大：他创造了一个对于自己所需无所匮乏的理智，尤其在运作自己的职能之时，即认识真理，无所欠缺。

即使心理学的讨论有助澄清，但我们还是把它放在一旁，回到基本

问题上，我们可以用简单的方式，陈述两种学说彼此的差异。它们两者是对于“天主的荣耀”的同样感受的两种不同的表达，但表达虽异，其实则一。对于圣奥古斯定和圣多玛斯都一样：诸天称述上主的荣耀（*coeli enarrant gloriam Dei*）。诸天之所以称述上主的荣耀，因为诸天带有天主的肖像。不过，到了圣多玛斯，天主的肖像的观念才首次进入自然的核心，超越秩序、数目和美，满盈了整个物理结构，并入因果的效能。全能者的化工不可能是一个惰性的世界，否则这作品就无法为工匠就证了。其后，马勒布朗雪曲解奥古斯定思想的原则，认为天主的光荣应由一个没有本性、没有效能的世界所赞美，其绝对的无能，见证创作者绝对的全能。但圣多玛斯则更忠实于圣奥古斯定的真精神，而用奥氏的原则来改正奥氏的哲学，恢复受造物全部的权利，因为我们透过作品的伟大才得以认识工匠的伟大。

首先让我们回到我们的最高原则：创造性因果的适当效能，就在于赋予存有。142 “存有”是世界从天主那里所接受的一切之基础，它比任何一切都更亲近：存有实际是最共同的第一效果，而且比任何其他效果更为亲近，正如同唯天主全能，效果亦有其适当能力（*ipsum enim esse est communissimus effectus primus, et intimor omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit, secundum virtutem propriam, talis effectus*）。^[18]另一方面，既然效果常肖似原因，诸有只有借着存在才得以与天主类比。既然它们的本性便在于相似天主，则诸有越相似天主，便越有本性，越有本性，便越相似天主。^[19]但是，为了要知道这个原则的结果可以伸展到多远，我们必须考虑受造物所具有的存有之类型。首先，大部分落入吾人感官把握的都是由形式与物质所组成的具体实体，一部分在潜能状态，另一部分在实现状态。就此而言，它们根本上都是善的，因为即使物质本身，就其能接受形式而言，也必须视为善的。这点我们前面已经说过，而其终究的道理便在于此。假如物质只是潜能状态中的存有，则它便只是在潜能状态中的善。绝对言之，存有只属于独立自存者，但善则可以伸展到关系上。为此，物质虽然只为了形

式、与形式有关系，并非一种实现状态中的存有者，但依然可以说是善的。存有的优先使得即使单纯的可能性也是善的。〔20〕不过，可能性若尚未实现，便有某种欠缺、缺乏（privation），因此也就有某种恶（evil）。为此，构成宇宙的各种具体实体的存有都是不完全、未实现，而且在变化之中的，正是为此，它们必须行动。它们行动，首先是为完美自己，其后才能为了施给而行动。它们越是不完美，所必须执行的¹行为也就越复杂而繁多。143 无论如何，无论它们在万有的阶层上所占的地位如何，单是存在，并不够完美。一个人再邪恶，就其是人而言，总是善的。但他并非完美的人，因为他在必要的德性上有所缺乏，就是这点构成了恶。唯有对于天主，存有就足够了，因为他是存有本身，便是完美；但是一个小有，尤其陷在物质的潜能中的小有，仍有待于未来的存有之可能性，尚有待借行动去获得。于是我们可以说，假如万物的存有就在于肖似天主，则一切有助他们更完美地实现存有者，亦有助他们更完全肖似天主。但是，受造物除非透过适于自己的行动，无法达到自己存有的完美。因此，万物不但在存有上肖似天主，而且在因果行动上亦肖似天主。〔21〕

这种肯定引导我们步向一种宇宙观。从外观看来类似亚里斯多德的宇宙观，但在内在意义上，则有深刻的差异。在亚氏这位希腊哲学家看来，万物的运动都是为了获得自己的实体性（substantiality），并在实体性上模仿那位被动的主动者神性的完美。但按照圣多玛斯这位天主教哲学家，万物的运动都是为了获得存有的满盈，因此把自己的本性带到完美的地步，就是同时使自己更完美地肖似天主，“任何物朝向自己的完美，便朝向与天主的肖似”（*unum quodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem*）。〔22〕希腊实体性的观点与天主教存有的观点两者的根本差异在这里便产生了最隐微不显，却又极其重要的结果。由于天主教所言的因果是创造的结果、创造的类比，为此事实，这种受造的因果便延长而且继续了创造。它本身虽然144 不是创造性的因果，因为其来源在于接受了存有，但它仍然可以真正地

生产存有，因为每一存有按照自己的存有的程度，皆可以把自己先已接受的存有给予别人，使它以效果的身份，过渡到另外一个存有之中。原因的意义包含对于效果之存有的某种影响（*causa importat influxum quemdam ad esse causati*）。为此，用狄奥尼修漂亮的话来说：再没有比参赞化育之功更为神秘的事了。这话还回应着圣保禄的话：“因为我们是天主的助手。”若我们真是这样，真是在参赞化育之功，那正是由于我们透过丰盈的因果活动，把我们的存有广施于我们周遭，并借以丰富吾人自己的存有。成为一个原因，并非在受造物全体上再增加什么——这点唯有天主才办得到——也不是任凭受造物保存原状，我们只坐享其成，那就等于什么也没做。成为一个原因，就是实现宇宙的可能性，凡所到之处，以实现来取代潜能；对于实然之现状，赋予它所能做或能接受的全部。换句话说，成为造化工程之工具；成为天主的参赞者（*Dei cooperatorem fieri*），而且帮助宇宙达成自我实现之结果：我们是天主的助手（*Dei summus adjutores*）。

在这样子的学说里面，我们很容易看出来，强调受造物的美好与效能，并不损害天主的光荣，反而，抬高受造物是在举扬天主的光荣。近代的基督徒哲学家常为借口举扬天主而贬抑本性，那是不智之举。

“轻视本性”（*Vilificare naturam*）本身就是一个哲学上的错误，因为我们不能想像一个本性没有办法达到自身的完美。轻视本性也是诬蔑天主，因为天主是存有的纯粹实现，他既然在创造时把存有传达给了受造物，当然在他传达自己存有的肖像之时，同时也就传达了自己因果能力的肖像^[23]。不过，既然天主是存有本身，他也是完美的原因本身，145为此，他所创造的万物也分受他的完美，所以，贬损万物的美善，也就是贬损天主大能的美善：*detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrudere perfectioni divinae virtutis*。宇宙若无真正的因果能力，或有因果能力而没有尽其用，便不堪当为天主造的宇宙。^[24]最后，既然天主是至高之善，他所造的一切一定尽善尽美。但天主所赐与每一存有者之善，若能满溢而流注于其他之物，成为一切物共具之善，则此种安

排当更为妥善。但是一物之善若要能成为它物之善，必须能由此物传达于他物，但传达只能由行动来达成。可见，天主把自己的善传达给万物，使得每一物皆有能力把他那里禀受的善，再传布给其他物：对受造物的因果能力做不当之论，就是对天主的善做不当之论。〔25〕

到达这里，我们便开始看出天主教哲学的主要路线，最后都汇合起来。存有本身创造万有，皆是为了他自己的光荣，在这一层意义之下，存有本身创造万有皆是为了万有能披被光荣。受造物在这种光荣状态中将会以天主的荣耀为乐，更甚于以自己的光荣本身为乐。〔26〕因此，天主的光荣真正是万有的目的，正如同天主的光荣亦是它们的起始一般〔27〕。而且，假如宇宙的目的在于达到一种光荣的地位，而且都是为了肖似至高的善而被造，那么，任何人若默想这个宇宙，除了会觉得它全体是善以外，还能做何想法呢？但为要获得这种福境，实现这种荣耀，不但要求存在，而且要求行动。但一切行动，无论有意识或无意识，无论好坏，都有贡献于天主的光荣，因为我们的行为虽可以不善，¹⁴⁶但没有一件事会泯除天主的光荣。〔28〕可见，天主教的宇宙，就其存有而言，全体是善，但尚未完全，所以会在实现其存有的行动中完成它的善。为此，圣多玛斯与董司各都对于第二因的效能的学说，以及圣奥古斯定的理性种子和光照说的矫正，都是天主教传统的真正路线。既然圣多玛斯与董司各都两人的原则，都是借自圣奥古斯定本人，假如我们看透字面，见到历史的精神，我们便会说，奥古斯定的思想正是被这两种非奥古斯定派的知识论和因果论所完成。从这一点看来，在中古哲学的原典中，每一件事都变成富有意义，甚至连各派思想外表所披的形式，亦各有其意义。散布各处的《圣经》上的话，并不只是用来装饰的肤浅的证实而已，没有真正哲学意义。他们都是在各方面伴随思想的必须的指针，提醒并保护思想，天主教哲学的徽章，启示带给理性帮助的表征。但借此我们也明白中世思想家一再热切地诉诸圣奥古斯定和其他教父，不但在追随之时如此，而且在放弃时亦如此。因为唯有放弃才更能实现他们的思想。但中世纪这种强烈的一致性，并没有

让历史家的工作容易多少。面对一些文字时而相矛盾，但实际上相同点呼之欲出，历史家不能不感到一些犹豫。但是，假如中世思想家不管这些差异，那是因为他们知道差异自会消失，只有同点才有真正丰硕的结果。最重要的是他们都意识到他们为同一工作而合作。因为他们感觉到，自己在必要的时候放弃先驱的见解，比盲目随从更能忠实于那些先驱。因为，表达出先驱们的意向，说出先驱们该说的话，说先驱们自己要说的话——假如他们能有今日长久数世纪以来对于他们的原则所作的反省的成果，他们一定会这样说——这一切并不是背叛先驱，而是在他们的工作中，为他们的工作来保存他们自己也会保存的地方而已。但是我们距离《出谷记》的形而上学还很远，所以按照观念自然的接续，我们现在必须看看天主教的“天意”（神的眷顾）的观念的产生，这是在一条很长的路途中间的新的一站，而且因为此路太长，我们所能为者，仅为标示路标而已。

第八章

天 意 观

148 “天意” (divine providence, 神的眷顾) 的观念并非专属于基督徒的观念, 但是基督徒有其特有的天意观。此一观念在历史上的先驱, 当然必须一直追溯到柏拉图。柏拉图在这一点上, 正如许多其他地方, 常比上古其他思想家更接近天主教的哲学。为此我们很容易明白, 教父们和中世哲学家们, 何以经常引用柏拉图。扼要地说, 柏拉图在《法律篇》(Laws) 第十书所勾画出来的自然神学, 大致可归纳为以下三点: 第一, 有诸神存在; 第二, 诸神不照管人事; 第三: 神意不可贿赂或收买。这三点里面, 第二点直接有关天意的道理, 我们必须仔细加以检讨。

柏拉图尽力所要表达的思想如下: 承认诸神存在, 同时又认为诸神不照管人事, 这是矛盾的。因为假如诸神存在, 他们必定是善的; 诸神若是善的, 必定是有德性的; 然而疏忽、慵懒和奢侈都是恶习, 不配德性, 因此不属诸神。我们必须肯定诸神是警觉、注意、关心人事, 而且事无大小, 巨细靡遗。为了更确定这一点, 只须回想一下, 诸神是常生不朽的, 凡事无论大小都逃脱不了他们的眼睛, 因此如果说有一件事他们照管不到, 那就等于是责备他们有所怠忽。就好像一位好医

149

生和好将军，诸神们绝不会借故照管全体而忽略细节。这些长存的工匠的智慧，绝不会比不上会死的工匠。因此我们必须承认：宇宙间一切事物，都是为了整体的好处而安排、而导向的——我们说“一切事物”，人当然也包括在里面：“而你，可怜的，会死的人啊！你在宇宙间虽然渺小，但也有你要扮演的角色。但这一点你却看不出来：每一代都是为了整体的好处，为了增益宇宙全体生命之幸福；没有一件事是为你个人而造的，而你却是为全体宇宙而存在的；每一位医生、巧匠都会把所作所为导向全体共同的好处；把部分导向全体，而不是全体导向部分。但你却喃喃抱怨，因为你忘记了什么是对你和全体都好的，也就是按照普遍存在共遵的律则而发生的一切。”但是，这些律则究竟是什么？

单就与人有关的而论，这是一条按照人的行动来统治人的祸福的律则，贯穿人类前后相续的世代。这条律则很单纯：“同气相求，物以类聚”。而且在类聚之后，“同类对于同类的行为，一如同类所期待。”换句话说，假如我们是善人，便会与善人为伍，并且接受善人的对待，完全出自他们的善性。假如我们是恶人，便会与恶人为伍，并且受其恶行所欺，我们也会以眼还眼，以牙还牙。这条律则，没有人在生前死后得以幸免。于是便有以下这句话，在基督徒耳中听来，心有戚戚焉：“无论如何，任何人也都不得自夸能够逃脱这个诸神所立，150遵行无违，无限尊崇的秩序，即使你渺小得恰能钻入地底，或庞大得触及高天，你绝无法逃脱。”这段话实在值得引述在任何一本《福音导论》（*Praeparatio Evangelica*）的书中。但是，真实说来，它是否合乎《福音》的精神，甚至《旧约》的精神呢？

我们若从柏拉图思想转向《旧约》，立刻叫我们震惊的是：在《旧约》里，不再有好几位神明，一劳永逸地决定了自己的作品的未来，却是面对一位天主，在创造宇宙之后，便成为宇宙的主人，而且是惟一的主人。雅威（Jahve）不断地提醒世界，他拥有造物主的权利，《圣经》就是根据他的这个权利，肯定他能任意掌管大事。天主可以在一

切民族之间，特别选择以色列民族，因为大地与其中充满的一切，都是属于他的；之所以他们属于他，因为他们都是他所造的。这个一再肯定的产权，不只限于宇宙全体，它不只限于选民，也不只限于其余可能被选但事实上尚未被选的百姓，却延伸到万有全体，远及创造行动所及的一切：人、动物、植物、土地，一切都是天主的，因为一切都来自天主。被造之物与造物者之间的这种基本关系，比吾人所能想像的还要深远，因为它是天主的各种奇迹的首要阐释，而各种奇迹皆是天主的创造能力之公开证明，也证明他有威权为以色列百姓立法。天主在自己的作品中显示出自己的全能，此一全能使他有威权颁布，
151 在《福音》中第一条最大的命令是：你应该爱上天主，以全心全灵服侍他。一切皆隶属于天主，他不但是惟一的天主，而且也是明察秋毫的天主。他探察肺腑，每一个人思想的隐秘，与宇宙所满盈的一切（*Plenitudo universi*），都敞开在天主眼前。无疑地，天主是忠诚、无私、正义而且公正的。任何人若承认他的威能，遵守他的法律，则对于天主无所畏惧，凡事皆有希望。天主的一切作品皆完善，天主的一切道路皆正直：*Dei perfecta sunt opera, et omnes viae ejus judicia*。但是，凡起而违抗天主，即使叛意只深藏内心深处，也终会招致悲祸。因为天主看见一切，预知一切，我们所是、所思、所行，无论过去、现在或将来的一切，他都知晓。天主对我们之所以能有这一切奇奥而又可畏的知识，因为他造了我们。他创造我们，他的手仍然掌握我们。为此，按照《圣经》上的看法，人再渺小，钻入地底；人再伟大，触及高天，都无所隐遁于天主。与柏拉图哲学相反，人不再受制于无位格的律则之下，而是依靠一个位格的意志，人的存在和命运，都唯他是赖：*quia tu possedisti renes meos; suscepisti me de utero matris meae*。柏拉图以理性接受的秩序，和《圣咏》作者对于神的大能的畏惧，两者有遥远的距离：我向你认罪，因为你的尊威可畏，你的工程奇奥，我的灵魂承认罪过（*Confitebor tibi, quia terribiliter magnificatus es; mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.*）。在这里不只是不同的感

受，根本就是不同的观念，这是犹太—基督徒传统基本的天意观。天意既然是创造性的，所以也是选择性的。

在《旧约》里面选择一个民族，在《福音》里面则选择全人类。耶稣基督和圣保禄认为全人类都是天主赐给以色列人的预许之继承人，只要他们愿意，便可承受利益。造物主的面貌依旧，但在《福音》里面，慈父的面容隐藏了创造的大能。“我们的天父”——我们的存在仍然从他而来，但现在他养育万物，有如父亲对待儿子一般。基督徒的天意观虽然保留了《旧约》所奠下的基础，却自有其崭新面貌。受造物与造物者之间的位格关系，伸展到全体自然身上，因为天主的一切作品都属于天主，天主爱他们全体，甚至连最微小之物，也不例外。天父喂养天空的飞鸟，乌鸦既不播种，也不收割，也不存谷入仓，但它们依然生活着。田里的百合花，既不耕种，也不纺织，然而连所罗门在极盛的荣华时所披戴的，也没有它们体面。假如天主连麻雀都还这么照顾，那么，我们人还有何可说？人还有什么畏惧？连他头上的每一根头发，天主都数过。所以，人不要担心明天吧！因为喂养天上飞鸟，给地上百合穿衣的好天主，也同样会照顾他：田间的野草，今天还在，明天就投入炉中，天主尚且这样装饰，何况你们呢？(si autem frenum, quod hodie est in agro, et cras in clibarium mittitur, Deus sic vestit; quanto magis vos, pusillae fidei?) 对于基督徒，只有一件事是必要的，那就是寻求天主的王国和他的正义，其余的一切自然就会加给他。因此，“我们的天父”（按即《天主经》）这段祷词一方面延长了对于全能者的敬畏，并且赋之以真实的意义，这段祷词现在是、将来永远是基督王国里面共同的祷词。愿父的旨意在天上承行，如同在天上一样，愿我们的意志承行他的意志，他的意旨应受承行，因为他是主。而且，他的意志的实现对我们一定有益，因为他是我们的父亲——这就是天主教的天意观最深刻的表达：小小的羊群，你们不要害怕，因为你们的父喜欢把天国赐给你们 (nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum)。

153 这个理由解释了为什么最早的天主教思想家立刻便持守天意观，以它作为新的世界观的特性之一，而他们的确感觉到自己置身在一个新世界里面。昔日斯多亚派所倡言的命运，久已消逝，斯多亚派所主张的“顺天”，也早已过时——所谓“顺天”，再如何慷慨，依然是被动的。路克列修斯 (Lucretius) 和德谟克利图斯 (Democritus) 的机械宇宙已经让位给另外一个新的宇宙，在这新宇宙中的每一个因素都是用温柔的爱情所选择、创造和导向的。亚里斯多德所说的“纯粹思想”并不创造宇宙，宇宙同“纯粹思想”一样永恒，“纯粹思想”对这宇宙一无所知，而宇宙则盲目地奔向“纯粹思想”，却又没有任何获助的希望。^[1]亚里斯多德这样的“纯粹思想”也已过时，代之而起的是一位天父，他的创造力的照料，一直普及到田里的野草最微小的叶子。在柏拉图的世界里，正义之律，自行把善人同善人聚在一起，恶人同恶人聚在一起，历经持续存在之无限循环，现在，却变成一种慈父般的惦念，从无中创造万物，以显示神的荣耀，并使万物同自己结合。假如我们认为天主教思想最好的历史见证，就是最早的基督徒，那么我们只须倾听他们所说，便足以相信这点；不过最早的基督徒人数太多，我们无法一一倾听。真正最重要的是肯定他们都清楚看出：创造的观念是天主教的天意观的最后基础。雅典那哥拉斯极力强调：相信创造而不相信天意，是矛盾的。因为天主创造天地万物，当然事无大小，都在他的管理之下，可以说是浸润在天主的照管之下。万物都是个别受造的，因此便有天主个别的看顾，供给个别之须，并导引每个存在到个别的目标上。^[2]易勒内 (Irenaeus) 也讲同样的道理：万物只有凭赖造物者的意念，才能独立存在。因此，万物的存在和管理，都来自天主：唯造物者创造与管理 (*unum esse qui creaturam fecerit et regat*)。^[3]至于米努齐乌·菲力斯 (Minucius Felix)，我们可以说，他的全部护教学，就在于指证：天主教的天意观与一神论是必然相关联的。不过，既然后来的圣奥古斯定已经提供我们一个完整的综合体系，我们就不必坚持在这些初步的思想草稿上。

154

天主是存有本身，他创造万物，但天主创造万物是透过他的道（圣言），天主保存万有，也是透过他的道：*portansque omnia verbo virtutis suae*。^[4]天主创造天地，因为在太初便有道，一切受造物，都是被道所造，没有一件受造物，能在道之外而有。远在世界受造之前，远在万世之前，天主便透过来表论自己，天主用道向自己表论，在如此自道之际，天主便表论了自己的全部存有和众多可能分受的全体奥蕴。对于天主的众多可能分受的表论，自永恒便蕴藏在道内，同天主一样不受造、不变迁，同天主的必然存有有一样必然，我们称之为理相（*Ideas*，即观念）。于是，原先在柏拉图思想中独立存在，以可理解之物的身份而独立于戴米乌吉神之外的理相，现在却齐集在天主之内，由天主丰富的存有在永恒之前所生发，乃生自天主的内在生命，而且本身就是生命，能够创发其他万物。这些神性的理相是万物的原初形式，也是万物的原始：原始之形（*formae principales*）；也是万物所臣属的律则：稳定不变的万物之理（*rationes rerum stabiles atque incommunitabiles*）；也是统治创造的规律：创造之理（*creandi rationes*）；最后，也是所要创造的万物之原因（*causa rei creandae*）。^[5]若果如此，则世界非但不是一种盲目的命运之结果，而是最高智慧的化工。这位最高智慧者认识自己所创造的一切，而且正因为他自永恒便认识这个世界，所以才造它。

155

按如此了解，创造不只蕴含前章所言的彻底的乐观主义——因为只要具有任何程度的存有，便足以肖似天主；而且伴随着对于天意的肯定——因为治理万物就是创造万物，创造万物就是治理万物。在此我们无须引进任何新的原则来解释宇宙秩序，只要明白诸有的彻底适然性与变迁就足够了。凡是偶有而且隶属变迁者，绝不可能分施自己所没有的，无论形式或形式所指定它在宇宙中的地位，所以我们必须承认，每一适然事物的形式，都是接受而得：一切实际能变动之物，也同样必定是能受形之物（*omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sic necesse est*）。适然之物从天主那里接受这个形式，天主则是永恒不迁的形

式。我们在《旧约》上读到：天地必要毁灭……但是你却永存不变，你的寿命无尽无限（*mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*《咏》101, 27—28）。凡明白这点，便明白世界是隶属于天主的照管之下。简言之，凡存在者皆是借着形式而存在，一旦形式被撤离，便完全停止存在。若天主为不迁之形式，一切偶性之物皆借他的形式之法则与韵律而存在发展，则天主就是偶性之物的眷顾者。若没有神的眷顾，万物必不存在。^[6]圣奥古斯定用动人的话把全部原则与结论总结起来以后，追问道：万物为何作恶？因为万物皆会变迁。万物为何变迁？因为万物并非存有本身。万物为何不是存有本身？因为万物比不上造物者。谁是万物的造物者？那位自有者。谁是那位自有者？天主，不迁之三位一体，他以最高智慧创造万物，并以最高慈善保存万物。那么，天主为何创造万物？为了令万物存在。只要存在，不论多么卑微，便是美善；最高的存有，便是最高美善。天主从那里造了万物？天主从无中造了万物，因为有多少存有，便有多少善，即连最希微的美丽也是善。因此，一切存有、美丽与秩序只能从天主而来。举凡一切美善，若非天主，便是出自天主（*omne autem bonum, aut Deus aut ex Deo est*）。^[7]可见，对于天主而言，创造、赋形与治理都是同一件事。在一个由天主而有的宇宙中，一切都已经预定、决意、安排，没有偶然之物。^[8]

天主教的天意观所具有的位格特征，从《旧约》开始，经过《福音》，而后才过渡到圣奥古斯定的学说中。而中世纪很自然地便从圣奥古斯定那里撷取过来，并提供给它技术性和系统性的解释。圣伯纳文都和圣多玛斯不再只寻求一个“能安置各部分在適切位置上，以保障全体的善”的律法；也不只想令每一部分甘居其位，应全体善之要求，接受它为善。现在他们所要证明的，是一个这样子的天意：意愿各部分本身之善，并统治全体宇宙，令每一部分，以部分的身份所享有的个别的命运，也是善的。为了达到这一层结论，他们必须追溯困难的源头，并探测圣奥古斯定的理相说之底蕴。我们以下要看看：中

世纪最伟大的思想家是怎么做的。

他们都同意圣奥古斯定，肯定理相的存在，而且把对于理相 (ideas) 的认识当做哲学的核心。同时，他们对于理相的看法又不完全相同，他们在细节上的差异对于我们目前的问题颇有裨益。按照圣多玛斯的看法，理相在天主内，乃万物的形式，万物皆按形式的肖似而被造。理相存在于天主内，不像柏拉图所说，存在于神之外。^[9]既然凡一切在天主之内的，都是天主本身，则在这一层意义之下，理相与天主是同一的：理性在天主内，与天主的本性无异 (*idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*)。不过，他们只是就某个方面被认识之时，才是天主的本质。因为天主是自存的，无须被造，因此，正如后来的马勒布朗雪所说，天主没有原型 (*archetype*)。于是，我们不可说：天主在自己内对于自己的认识，是个有待创造的天主。天主的本质是一切要造的万物之原始，但并非自己的原始；而理相则是万物受造的典范，因此，天主对于自己的认识，并不透过理相。只有当天主认识自己的本质乃一切将成为自己的可能分受的万物之原型之时，才有理相的产生。^[10]而且，在这一层意义之下，天主的本质虽然是一个，而天主也认识自己的本质是一个，但是在天主内却有与受造物同样多的理相。再用一句圣奥古斯定的话：个别的理乃天主所造 (*singula propriis rationibus a Deo creata sunt*)，因为天主完美地认识自己的本质，天主以一切可认知的途径认识自己的本质。但是，天主的本质不但就本身而言可认知，而且可就其能以任何方式被分受而认知。既然每一受造物都是天主的本质的某种方式的分受和肖似，因此，当天主认识自己的本质为可被某一受造物所分受之时，他所认识的此一本质的本质即是该一受造物的典范和理相。天主的统一性内所包含的多元的理相，便是天主造物的艺术所在，与天主同样为一，并非由受造物所导致，而是受造物的原因。^[11]

显然地，在这样的学说里面，“理相”的观念除非指涉一种可能的创造，否则没有意义。此理甚真，以致在天主内没有一个理相不能接

157

158

受存在的。正如同“类” (genera) 不能独立于“种” (species) 之外而存在, “类” 在天主内只有“种” 的理相, 同样的, “适然性” (accidents) 不能独立于“实体” (substance) 之外, 他们在天主内, 只有“实体” 的理相。最后, 物质不能没有形式而存在, 则物质在天主的知识中亦是包含在具体实体的理相之内。^[12] 天主认识这一切事物的每一个, 天主所认识的是它们本身, 因为它们本身正如天主所认识的那样。可见, 天主教的理相论与柏拉图的理相论之差异, 远比一般相信的还要深刻。我们必须记得: 一方面, 在柏拉图的学说里面, 理相独立于戴米乌吉神而存在, 在天主教义里面, 理相则是聚集在天主的思想内; 另一方面, 正是因为戴米乌吉神不再在天主教思想内存在, 而转换为创造者天主, 天主的思想才成为理相所在地。柏拉图的理相无论世界是否真实, 都依旧是理相; 即使在理相之外没有任何宇宙的可能性, 理相依然故我, 因为唯有理相才是最高实在, 它们是纯粹可理解的本质, 于己自足, 除自己以外, 别无他求, 它们自己便是自己的目的。对于圣奥古斯定、圣多玛斯、圣伯纳文都和董司各都的思想, 则完全是另一回事。在他们的哲学里面, 唯有天主的本质无关涉其他事物, 至于理相, 则唯当有创造的可能性, 并且表现出可能的受造物和创造性的本质之间的关系之时, 才会有理相出现。后者显示出: 任何存在物, 无论其存在的资格为何, 都在其存在所来自的存有本身里面有其理相, 159 在天主内有单独个体的理相, 而且我们可以说, 理相奠立在一切实体之上, 因为唯有个体才是真正实在, 唯有在个体内, “偶性”、“种”与“类”才得以实存。^[13] 天主教义认为“神的眷顾照料个体”的观点, 完全建立在这种形上基础之上。

以上这些原则可以说是全部中世纪重要哲学家们所共有。不过, 理相论与创造说的直接关系虽然到处被强调, 但在不同的系统中, 却有不同的表达方式。按照圣多玛斯, 理相基本上是天主对于自己的本质, 就此一本质能够接受分受的观点而有的认识。这种认识出自神性本质的流露, 其中含有可能诸有与天主之间的关系。^[14] 但在圣伯纳文都的学说

里面，理相是神性真理的表诠（expression），其中充满了“圣言神学”所谓“天主自永恒明说自己之行动”的一切丰富内涵。因此，理相出现在天主表诠自己于“道”（圣言），同时并表诠一切可能存在之全体的行动中。理相是与天主同等的肖似，是一种主动表诠之道，而非被表诠之道。^[15]圣伯纳文都这种表诠说在圣多玛斯的理相论之上，又补充了一种“可实现诸有的观念的内在生发”的看法，对于圣多玛斯而言，只要天主认识自己能够被分受就够了，立刻便有万物的理相产生；但是对于圣伯纳文都，天主却必须在自己里面，透过永恒的圣言（道），而生发自己本质的可能分受之观念。当然，差别不大，但他特别强调在天主内产生理相之永恒行动，并且更清楚地规划出其基本特征：理相是可能受造物的表诠。最后，在董司各都的思想里面，理相论与创造说之间的关联显得更为明显，或者，我们可以说，更为容易觉察。董氏并不像圣多玛斯一样，把理相归纳到天主对于自己的本质的认识之下；也不像圣伯纳文都那样，把理相归纳在天主本质在其可能分享方面的表诠。董氏却把理相当做是可能被天主所造的受造物本身，而且借着万物的概念，以可能存在者的身份，存在于天主之内。^[16]在董氏的学说里面，一如在圣伯纳文都和圣多玛斯的学说里面，理相的来源都在于天主的本质的深度里面，但在董氏的学说里，理相不再只涉及可能分受的神性本质，而是直接涉及实际的分受。天主当然是借着他自己的本质来认识可能的受造物，但天主对于这些可能的受造物的理相，并非有见于天主的本质或该本质的可模仿性，而是有见于模仿之物本身。因此，在董司各都思想中，天主的本质，就其本身而论，乃完全笼罩在自己的光明之内，不受有限的模仿之物的多元性所可能加诸的乌云所遮掩，虽然这些有限的模仿之物仅是可实现而尚未实现之物而已。天主之所以形成理相，那是因为他想到的是受造物——即使他只为自己而想到他们。

在这些个别差异之下，仍然保留了天主教思想基本上的统一性。他们表达的方式虽异，追求“更妥善地表达”的用意则一。他们所立

意要解释的是：为什么天父为了从无中造万物的事实，便一定会眷顾万物呢？但是，父啊，还是你的照顾在导航（*Tu autem Pater, omnia providentia gubernas*）（《智慧书》，十四，3）。事实上，我们已经把理相——神的智慧——置为天主的创造行动之根基，天主的因果效能伸展多远，天主的知识便伸展多远。天主的创造能力是真正的创造能力，
 161 因他不只是限于形式的转达而已，而且能赋给物质本身以存有。因此，我们无论是否同意董司各都所言，个体化原则（*the principle of individuation*）是在于形式；或同意圣伯纳文都所言，在于质料与形式的结合；或圣多玛斯所言，只在于物质之内；我们都必须同样承认：在这三种情况之下，天主都认识个体，而且在个体的独特性之下认识个体。柏拉图的诸神可能会把规范个体命运的工作，推卸给一个普遍的律则；亚里斯多德的不被动的主动者可能对于宇宙间发生的一切，不感兴趣。这是非常自然的事情，因为前后两者都不曾创造物质，当然不须认识它。假如他们不认识物质，无可避免地也就无法认识物质所个体化的万有。但是，在一个被创造的宇宙中，神的睿智对于物质和个体都必然分毫必察。

若果如此，则在宇宙之内绝不可一日无神明之眷顾。天主的眷顾就如同天主拥有的理相一般，特别是关涉到个别之物的。^[17]但个别之物与其秩序不可分离；作品的秩序是作品的一部分。为此那位世界的造主一定早已认识、预见、愿意世界的现况，直到巨细必察。最叫人注意的是：犹太—基督徒传统中的创造说有一种完美的持续性。中世哲学家们所说的天主，仍然是《圣经》上的那一位，也就是存有本身、造物者，上主以及万物的自由安排者。圣多玛斯把这些观点全部综合在一段十分完美的文章上。这篇文字实在太美，我们只得按照原文秩序抄列如后：“我们已经证明：有一位第一大有，拥有一切存有之美
 162 善，吾人称之为天主，他从自己丰盛的美善中，赐给万物以存在，因此他不但是在诸有中为第一，而且是诸有的原始。这个蓬勃大有赐给万物存在，并非出自本性之必然，而是秉其意志之命令，这点前文已经证

明。因此我们可以推论，他就是自己所造的万物的上主，正如同我们也是那些承行我们意志的事物的主人一般。他对于所造的万物之统辖权是绝对的，因为他既然产生万物而不借任何外在的动作者之助，而且不凭靠物质作为作品的基料，他是存有界全体普遍的动力因。凡是由于某一动作者的意志而产生的事物，必被该动作者导向某一目的。因为‘善’和‘目的’是意志的恰当对象，则凡出自某一意志者，必定被它导向某种目的。每个事物都是藉着自己的行动来达到自己的目的，但这个行动必须由赋予万物以行动之始的天主来予以导向。天主既然在己完美，并以自己的大能赐给万物存有，则这个天主必定是万物的主宰，而他自己则不受任何宰治。正如没有一样事物的存有不是来自天主，同样，没有一样事物会脱离在他的管理之外。天主的存有和因果是完美的，他的管理亦同样完美。”^[18]圣多玛斯这段文字不但撮要地综合了圣奥古斯定全部的创造形而上学，而且使这个形而上学完满地意识到自己、清澈地面对自己。

为了精确地明白天主教所说的天意观，我们现在必须把方才所得到的结论与前面数章串联起来。天主创造、安排万物，有一目的。但这个目的是什么？正如同我们所知，这目的就是天主自己：*Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*。我们说天主的眷顾照管世界，就等于是说天主借着自己的知识和爱情，安排万物朝向天主自己。^[19]这里的原则，同样必须应用到存有全体以及单独的个体上。因为假如天主并不引导每一个体朝向自己，以自己为创造的普遍目的，那么我们就不能不肯定：若非天主不认识这个个体，要不然就是天主无能为力，或者天主并不愿意。但是，第一点：天主不可能不认识个体，因为天主拥有个体的理相；第二点：也不可能说天主无能为力安排个体朝向自己，因为天主的能力是无限的，就像他的存有一样无限。第三点：天主更不可能不愿意，因为天主的意志所意愿的是全体的善。^[20]所以，一切诸有，无论任何一个，都是被天意所安排，朝向天主；天主既是万物的原始，也是万物的终的。可见，天主教所谓“天主的荣

耀”的观念结果产生了“天意”的观念及其中圆满丰富的意义。假如天主安排万物朝向他自己，以自己做万物的目的，那并不因为他希望借此能增加自己的完善。相反地，却是要授与万物分享他自己的完善，按照万物各自的能力，传达自己的完美给它们。^[21]人类的卓越，能够分享此一美善，故此天主特别予以眷顾。

若说无一物能逃脱天意，但也不可忘记，天主并不越俎代庖，代替万物行动。前面我们已经明白，天主对于万物的支助，正是万物的存有和因果的基础。在无知、无自由意志的自然界中，一切种类的个体都是按照必然性而行动，顺从种类群体的性质，运行无误。因此，
164 我们只要确立种类的律则，便可保证组成种类的个体会达成目标。在这一层意义之下，天主的眷顾不必区别每一只麻雀的个性，便能妥善照顾每一只麻雀。动物皆是被天主的意志所创造、所意愿、所引导，天主赋给他们一个本性，动物唯有服从该本性的必然性，无所逃脱。可见，动物是被推动着去迈向自己的善，但别忘它们是“被推动”的。人就大不相同。人在世上一切受造物中，无论本性的完美，或是目的之尊贵，都是最为优越。先说人本性之完美：人是理性存在，是自己的行动的主人，能自由地按照自己的方式去引导自己；其次说人的目的：其他受造物都只能实现一小部分与天主的肖似，但是人乃理性受造物，其目的则在于藉着知识和爱情的行动，来达到自然界普遍的终向。一个秩序井然的城邦，其统治者一定按照每一物的条件来治理每一物；那么我们怎能相信天主无能力按每一受造物的条件来治理呢？^[22]惟一的问题在于：天主的眷顾用什么特殊方式来对待人？

首先，人有理性，能够运用其他事物，作为工具。万物或许能用暴力，摧毁人类，但物绝不能役人，相反地，是人在役物。万物朝向人，以人为目的；而不是人朝向物，以物为目的。这意思是说：宇宙是藉着人，透过人，而朝向自己的目的。在某种意义上，理性存有者是自己而存在，但其余万物都是为了理性存有者而存在。就像一个军队，其全体目标在于达到胜利；要达到胜利唯有赖士兵奋战，至于

其余勤务，都是为士兵而存在，只有透过战士的胜利，才能分享胜利的光荣。宇宙和人也是这样。宇宙的目的是福乐，但唯有理性存者才能享受福乐，宇宙其余只能在人之内，为了人类而享受福乐。^[23]因此，天主的眷顾特别选择了人类，用特殊的方式引导人类走向自己的目的。因为天主是宇宙的目的，宇宙必须通过人，才能趋赴此一目的。但我们必须更进一步，考虑天意如何照管人类中的每一个人。

165

世界充满各类万有，但在万有中唯有人是不朽的。种类之繁异、程度之等差，都是为了表现各种程度的善，并满足秩序之律则。但是在人类以外的其他种类，代表各种类之个体皆注定要消亡。它们出生、生活、死亡，永不再来。因此我们可以说：神的眷顾并不以这些个体本身为目的，而是利用个体来绵延种类。人则不同。在人类里面，个人是不朽的，不可毁灭的，个人不但为种类而存在，也为自己本身而存在。因此，天主所意愿、所照管的，是每一个人本身。^[24]这一点特别在人以个人的身份而行动之时，表现出来。正因为个人是自由的，个人的行动始难预测，而且随人而异。现在，没有一事物逃脱神性眷顾的注意，即使个人之间最微小的差异亦然：神的眷顾延及一切个体，无论它再如何微小（*divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima*）。因此，只说“天主照管人类”，或说“天主照管每一个人”，都是不够的——天主明察每一个别的人的每一个别自由行动。

现在，我们必须考虑那给予人以最高的价值，但同时又用最困难的问题，向人类挑战，这就是人类命运的问题。由于“人是理性的”这件事实，人类被召唤走向最高贵的目的，但也因此有责任去达到。人类肖似天主，亦能理会一种目的，那即是善，并且能够安排必须的工具，以达到目的。天主创造世界，而人类则建设其生命。人类若不使用智慧与明智，则既无法选择材料，也就是说选择行动，也不能适切运用行动来配合目的——福乐。人类的先见之明，类比于天主的神性眷

166

顾，正如同人类的因果行动，类比于天主的创造。其余的一切都只是被天意所统治，唯有我是被天意与自己共同管理。人类不但管理自己，而且管理其他一切。一言以蔽之，每一个人都是一个位格（person）。人的行动是位格的行动，因为人的行动都出自理性存在的自由决定，而且只取决于人的主动。正因为如此，天意才必定关涉到人的行动。天主按照自己的意志来引导万物，赐给我们每一个人以特殊地位，一种殊荣，来与他共治，^[25]与天主合作，再伟大不过；或诚如圣保禄所言，成为天主的助手。但是，这个把我们人类提升到这么高尚的尊严的“位格”观念，究竟是什么？天主教思想在把这个观念带进哲学里面的时候，并不只是把希腊的天意观加以变化而已。《圣咏》的作者自问道：“世人算什么，你竟对他怀念不忘？”（*Quid est homo, quod memor es ejus?*）（《圣咏》，八，5）。正因为人是一个位格，所以，每一个人不只是隶属于世界的律则之下，而且与天主合作，使用律则来统治世界。可见，天主教义中的“位格”（person）的观念，与亚里斯多德和柏拉图的“人”（man）的观念，确实有很大的差异。于是，按照观念的必然序列，存有的形而上学带领我们来研究天主教的人类学的问题。我们只有在人类学上，看清楚人究竟是什么，才能知晓天主的神性眷顾如何照管人类。知道神性眷顾如何照管人类之后，我们还必须知道人应该如何照管自己。

167

第九章

人 类 学

人类就其本身来说，也只不过是构成前面所述之宇宙的一个成员而已：神之肖像，按其存有，而兼具活动之力与因果之效；按照天意而迈向存在之目的。人类对于神的依赖，远较对于柏拉图理相（Platonic ideas）的依赖或亚里斯多德的受动之物对于第一主动者的依赖更甚。形上结构的差异，使希腊眼光中的人与天主教徒眼光中的人有更深刻的分别。表现上用语虽同，其中所含的差异却大，这在论人方面，远较别处为甚，我们必须仔细审量。 168

研究天主教徒之思想的史家，都会感到惊异的是：它强调人的身体的价值、尊严与不朽。一般都以为基督徒对人的看法是彻底的精神主义（spiritualism）。人若赢得全世界而丧失他的灵魂，对他有何益处？修炼灵魂、净化、解放灵魂，因而拯救灵魂，似乎这就是全部天主教义的目标和努力所在。再加上天主教的天主是精神，人只能用精神同天主交往，对于天主只能用精神和真理来敬慕。这样，我们当然会认为天主教哲学家会尽全力来强调人的精神方面，也就是重视灵魂而轻视可朽灭的肉体，肉体是盲目、顽冥不灵，对神一无所知。然而，怪异的是，许多史家和哲学家都发现，相反的一面才是事实。圣伯纳文都、 169

圣多玛斯、董司各都，甚至圣方济各亚西西这一些人都视物质为亲切，尊重肉体，提高其尊严，而不愿肉体与灵魂有不同的命运。对这件事我们将如何解释？它将会告诉我们什么是天主教对人性真正的看法呢？

这个问题，我们可以用适合史学的字眼来问。初看来，似乎柏拉图思想才是适合天主教目标的哲学，在人类学方面尤其如此。教父们（Fathers of the Church）在需要灵魂的精神性的学说之时，就在《费多篇》（*Phaedo*）中找到了，连带还有论灵魂不朽的证明和来生的观念，加上赏报和处罚，天堂和地狱之说。当然，若无《费多篇》的话，圣奥古斯定绝不会写《论灵魂不朽》（*De Immortalitate Animae*）。那么，在跟随柏拉图传统如此之久以后，基督徒思想家们怎会逐渐让步给亚里斯多德日益增大的影响力，而居然在百般迟疑之后，最后会定义灵魂为肉体的形式呢？这是因为在这一点上，天主教哲学的核心有一团酵母在作用——它越来越屈服于启示的纠正之下。

170 我们多少都已经忘记了“福音”（Gospel）一字的原始意义。它当然是意指“好的消息”。正如同《圣经》是一本地道的（*Par excellence*）经书，《福音》所带来的也是地道的（*Par excellence*）好消息。耶稣基督宣布默西亚已经来临，救恩已经临近以色列，义人被召与天主一起统治。圣保禄不久就明言此一救恩并非犹太人的特权，而是开放给全人类，无论贫富、主奴、智愚，皆是一视同仁。我们尤其必须注意《福音》所宣布的救恩并非只是灵魂的救恩，而是人的救恩，也就是说每一个带着肉躯与四肢的人，以及全部身体器官的结构，没有了它们，人只觉形同幻影，势将难以想像。耶稣基督向犹太人宣布他们将与祂一起统治，他说的当然是指他们全身，而不只是他们的灵魂；更不必说到在圣保禄的眼光中，耶稣的复活是他们自己未来的复活的许诺和保证。“我们既然传报了基督已由死者中复活，怎么你们中还有人说，死人复活是没有的事呢？假如死人复活是没有的事，基督也就没有复活；假如基督没有复活，那么我们的宣讲便是空的，你们的信仰

也是空的。……如果我们在今生只寄望于基督，我们就是众人中最可怜的了。”^[1]然而，既然天主教徒的希望不只在于今世，因此，他反而是众人中最快乐的了。“死人必要改变，因为这可朽坏的，必须穿上不可朽坏的。这可死的，必须穿上不可死的。”^[2]

以上所讲，大家都熟悉，但我们似乎经常忽略它对于中世哲学的影响。圣保禄和早期基督徒对于具体的人，个别的救恩的信念，有两项后果。其一，个人本身的永恒性及卓越的价值。这种感受在巴斯卡那本动人的《耶稣之奥秘》（*Mystery of Jesus*）一书中表达得最美：巴斯卡根据他是基督徒，对神的死亡所救赎的人类的命运深刻的信赖，写道：“在我的痛苦中我想的是你，为了你，我流了这些血。”巴斯卡进而提出第二个结论：“正是我治愈了肉体，而且赐给他不死。”天主教义并不只是肯定了灵魂的价值与永恒，而是肯定了所谓“人”这个肉体 and 灵魂所构成的具体存在，因为基督来是为了救人类而不只是救灵魂。巴斯卡在 17 世纪的言论，早在 2 世纪末或 3 世纪初，就已经有天主教作家说过了。而且他们也强调对于肉体复活的信仰，和哲学上人类的实体的统一性这个论题的必然关联。“天主甚至叫肉体复活，并且许给他永生。给人类宣布复活，实际上是向肉体宣布的。因为，什么是人？难道不是由灵魂和肉体合成的理性存在吗？我们会说只有灵魂才是人吗？绝不会。我们只会说肉体是完整人的肉体。可见，只有灵魂或只有肉体都不是人，所谓的人是出自两者的结合。当天主教叫人复活，给予永生之时，他所叫唤的不是人的那一部分，而是完整的人，灵肉的合一。”^[3]

灵魂与肉身合一基本的重要性，是初期天主教思想家们深刻地感觉到的，而今天我们认为是天主教哲学最重要的理论，对他们而言却微不足道。今天我们最关心的是如何证明灵魂的不死，来生全福的保障。假如当代基督徒知道有一些早期的教父对于灵魂不朽的信仰非常模糊，甚至荡然不存，许多人一定会大为吃惊。然而，这是一个事实^[4]，而且是一个值得注意的事实，因为它强烈地说明了天主教人类学中之要点

及其历史发展的沿革。终究说来，天主教义若不谈灵魂的不死，并非绝对不可理解。历史上有人这样理解，足以为证。真正绝对不可理解的是天主教义不谈人之复活。人会死，肉体会死，但这并没有什么不可挽回的损失，《福音》并不因此成为空洞，即使灵魂也会死，只要我们有保证，灵魂和肉体会复活，整个人照样可以享受永恒的全福。因此，假如有些教父承认灵魂与肉身之死，而肯定有复活与审判，实在不足惊异。不过，这点在天主教人类学史中只是一个过渡时期的迟疑而已。主要由于柏拉图思想的影响，大家很快就明白了，灵魂不死有其不能不接受的哲学上的理由。从此，问题有了新的面貌，从此需要一种人的观念，一方面明白灵魂之不死，同时亦保障肉体未来的命运。希腊哲学传统提供了两种选择，而且只有两种选择：柏拉图或亚里斯多德。天主教思想家先尝试第一个，然后第二个，一直到12世纪的迟疑过后，问题才得解决，中古哲学史也才超越了柏拉图和亚里斯多德，而在圣多玛斯的系统中展示出原创性来。

173 初看起来，似乎没有其他哲学像柏拉图和其门人柏罗丁的哲学那样，最有利于天主教人类学的了。按照柏拉图的意见，灵魂是运动的根本来源，如果我们读《费都斯篇》（*Phaedrus*，见246A），灵魂甚至是自动的。再进一步我们就可以结论说：所谓灵魂这个“自动的运动”是禀具生命（见《法律篇》[*Laws*]，894c—895b），也因此一事实而成为不死的。此一事实就足以说明，为什么柏拉图如此强调灵魂彻底地独立于肉体之外，灵魂赋予生命，而肉体则从灵魂那里接受生命。在人这个组合体里面，灵魂代表了永恒、不变而且属于神的因素，然而肉体只是短暂、变幻、可灭的；正如同一个人是独立于他的衣着之外，衣物可以任意脱换，而且一辈子中不知脱换多少次了，而人身仍在。同样的，灵魂透过哲学思索，也逐渐地自肉身中解放，而自动地死于物质，直到肉体之死使灵魂自物质中完全解放，而任灵魂自由地冥想理相（*Ideas*），再没有任何其他学说像柏拉图思想那样强烈地表明灵魂对于肉体的独立性了。这点说明了为什么教父们一旦觉察到灵魂

不朽的重要性，立刻就与柏拉图结盟。

单就灵魂而论，这一结盟是很好的。然而，从此“人”在柏拉图主义中变成了什么呢？既然只有灵魂才有重要性，那些学院派的哲学家，在这一点上是柏拉图忠实的解释者，就把人定义为：“一个灵魂利用一个肉体。”圣奥古斯定自己虽然很防范柏拉图思想的基本原则的某些后果，但他亦觉得不得不接受这个定义。他认为——至少按照他所觉得的——人是：“一个理性的灵魂利用一个尘世的、会死的肉体。”^[5]或者，他在其他地方又写道，人是“一个理性灵魂拥有一个肉体。”但是，我们也看出来，这位天主教哲学家也感觉到这些定义之后所隐含的难题，因为不久之后，他又补充道：理性的灵魂以及其所拥有的肉体，并不构成两个不同的人，而是单独的一个人。^[6]他无疑地是想维护人的统一性，但是，若用以上的原则，他办得到吗？ 174

单就圣奥古斯定的灵魂的定义，就等于他对人的定义，这一事实，就很容易看出：他办不到。圣奥古斯定告诉我们，人不是独立的灵魂，也不是独立的肉体，而是一个灵魂利用一个肉体。然而当人家问他灵魂本身的定义时，他回答说：“适于主宰肉体的一个理性实体。”^[7]那么，到底说来，只有人的灵魂是人，或者只有灵魂本身才是人。当然，圣奥古斯定对于这个批评，还是有话可说。他可能会回答说：灵魂只有利用肉体之时，才算灵魂，肉体也只有服侍灵魂之时才算肉体。在这种情形之下，只有灵魂的定义才能与人整体的定义等同。实际上，柏拉图思想的这一部分，毫不加消化地就被纳入天主教思想中，然而，多少还是个异质体，而且在那里所造成的困难，在柏拉图真正的思想中却找不到。柏拉图以人是灵魂必为十分自然之事，因为柏拉图所关心的并不在于保障人的组合体的统一性和永恒性。柏拉图认为灵魂与肉体的结合只是一次堕落的偶然后果，从此灵魂被关在肉体里面，就好像进入了监牢或坟墓一般，本性遭受逼迫，因此哲学的全部努力就在于从肉体中解放灵魂。但是，另一方面，一个天主教徒却首先必须承认灵魂和肉体的结合是合乎本性的，因为那是天主的意思， 175

天主也曾表示过他所做的一切化工都是善的：“他看见一切都很好”（*et vidit quod erant valde bona*），而且没有一种合乎本性的状态可能会成为堕落的结果。再者，既然必须获救的是完整的人，天主教哲学不可能提议说是肉体的灵魂获救，却更好说是肉体借着灵魂而获救；而这点必须以人为一个实体的组合，而不是柏拉图所设想的偶然的并列，这也说明了为什么圣奥古斯定一方面虽然确信人的统一性，另一方面又觉得自己无力证明。人和他的肉体是不是像拉同一车的两匹马？他们的结合是否像人面马身的头和躯干？“灵魂就是人”的意思，是否如马车夫之于马？太多问题，他都不敢置答。^[8]在这些难题之前，他只能承认自己的窘困。

所以，柏拉图思想虽有不可置疑的优点，但却在天主教哲学中带来一种潜伏而又无法克服的困难。这样我们立刻明白为什么亚里斯多德对灵魂的定义，在表面上虽不类天主教徒，却不久就被一些哲学家和神学家列入考虑。但这件事的实现，并非毫无阻碍，自然地，柏拉图派会固执地反对。聂美修（*Nemesius*）对于亚氏的严峻批评，传到了中古世纪的权威尼撒的葛雷哥利（*Gregory of Nyssa*），对于整个争端的历史有不朽的影响力。但是，到了13世纪初，这个定义连同许多其他定义一起，都被视为相当可以接受的了。按照亚里斯多德，灵魂就是潜能地具有生命的一个有组织的肉体的现实（*act*）或形式。因此，灵魂与肉体的关系成为形式（*form*）与质料（*matter*）的普遍关系中的一个特殊例子。一方面，形式与质料可以说是各自独立的，因为没有任何个别形式会在本质上必然赋形予某一部分的质料；但是，另一方面，我们必须视两者为不可分离，至少在具体的事实上是如此，因为形式无法在质料之外独立自存。既然人类的灵魂是属于这种形式，此一定义之优劣立见分晓。

优点十分明显。假如我们接受亚里斯多德的立场，我们便再没有人的实体统一性问题的困扰了，因为肉体与灵魂并不是两个实体，而是同一实体的两个不可分离的因素。天主教哲学家们既然关心人的组合

体的永恒性和统一性，便会觉得从这一面来看问题较为安全。这点很容易明白。但在另一方面，如果按照亚里斯多德灵魂为肉体的形式的原则，就很难不同时接受其中隐含的必然后果。于是就像柏拉图的情形一样。这些后果会困扰天主教哲学家。假如我们随从亚里斯多德对人的统一性的证明，我们就会危及灵魂的实体性及其不朽性。

事实上，一旦把人这个具体实在定义为形式与质料的结合，就不可能再认为两种因素有任何一个是真正的实体了。灵魂与肉体结合，人才存在，因为只有人才有实体；一旦此一结合瓦解，不只人会消亡，而且肉体与灵魂亦停止存在。一具尸体不再是人的身体，而是由有机体转成无机体，至于动物的魂，如果它是动物的一部分，一旦动物死了，魂怎能活着呢？实际上，亚里斯多德在考虑到人的时候，也感觉到他的学说的困难。这件事颇值得注意，因为亚氏显然没有受基督徒意义之下的神学的影响。并不因为天主说了才算，而是因为理性这样要求，亚里斯多德才认为人不像其他动物一般。人是理性动物，人的灵魂似乎不只是一个肉体的形式而已。灵魂有一种行动原理，就其运作而言，是独立于肉体之外，使得灵魂比实体形式还要优越。这个行动原理就是理智 (Intellect)。亚里斯多德最大的困惑就发生在如何确定理智与肉体的关系。他自问这种关系是否类似驾驶和船之间的关系，但他并没给予任何答案。^[9]他又补充说自己尚未明白这个理智的本性，但后者大概是另外一种魂，但它是惟一与肉体分离的魂，肉体会死，而理智不死。^[10]他曾即兴简短地提到：理智“由外”而来到灵魂内，^[11]这表示理智可能返回其所来自之处，并且可以不死。但此时人的实体统一性又如何呢？个别身体的形式，如何又能与这个别身体分开呢？亚里斯多德在这重要的一点上并没有给予我们任何答案。我们终究可以结论说：在亚里斯多德的思想中，人就是灵魂与肉体的结合，灵魂是肉体的形式，而他所说的理智则是另一种灵智实体，与吾人的灵魂有交往，但却独立于吾人的肉体之外，因为理智并不变成吾人的个体的组合因素，也因此理智是不死的，但这是理智自己的不死性，与吾人有别。

177

178

实际上，这一点是亚味罗对于亚里斯多德的解释，亚味罗被中古时代认为是亚里斯多德最好的（par excellence）注解家。他的说法有原文为据，^[12]而且不可否认的，也与亚里斯多德系统的一般旨趣相符。但是没有一位天主教思想家可能接受这种说法，因为天主教教义所宣讲的是个人的不朽，而不是与个人丝毫无关的独立实体的不朽。13世纪时，圣伯纳文都与圣大雅尔伯和圣多玛斯等人全部对亚味罗的论难，就足以显示出两种学说完全水火不容。史家们都知道这件事实，我不打算多谈。但在另一方面，重要的是必须注意，基督徒努力打破柏拉图、亚里斯多德给他们带来的死路，以及他们努力的结果。

这个问题再如何困惑，也并非完全没有解决希望。或者，更好说，答案已经有了，不过由于哲学的演进，需要更好的答案。圣奥古斯定一直都同时主张灵魂之不死和人之统一性，即使两者的连接点尚未出现，到底也还可以像奥古斯定一样执问题之两端。另一方面，在15世纪初出现了亚味森纳作品的拉丁译本。亚味森纳以自己的创见，解决了一个与此类似的问题。因此，向他去寻求一部分的答案，是十分自然的事。亚味森纳同他的老师阿法拉比（Alfarabi）一样，相信《亚里斯多德神学》（*Theology of Aristotle*）一书，真是亚里斯多德的原作，其实该书却是出自新柏拉图派（New-Platonism）的伪造。亚味森纳的全部哲学就在于努力综合这部伪书的学说，和真正亚里斯多德作品中的学说，而这点将可能转变为综合亚里斯多德和柏拉图的一种尝试。于是，一方面天主教思想家们乐意见到亚味森纳思想中有柏拉图主义的成分，后者透过圣奥古斯定，已被纳入天主教义的传统；另一方面，这些天主教哲学家也正需要一个足以同时保障柏拉图的灵魂不死之说和亚里斯多德人之统一性的学说，亚味森纳来的时机恰好，因此对于13、14世纪的天主教哲学有很深刻的影响。于是就有人开始努力铲除亚味森纳学说中无法纳入天主教义的成分，而把他的原则还原到圣奥古斯定的原则。并在其下附属亚里斯多德思想中必须保留的成分。就吾人目前的观点而论，这件工作的结果如何呢？

就灵魂的定义本身而言，初看起来，似乎全部工程已告完竣。亚味森纳以为可以有两条路来思考灵魂。首先，就其本身而论，亦即就其本质而论，灵魂是精神、单纯、不可分割 (indivisible)，因此也是不可毁灭 (indestructible) 的实体；就这方面看来，柏拉图的定义是完全令人满意的。其次，就其与所赋生之肉体的关系而论，我们可以说，灵魂在肉体中首要的职能就是做为肉体的形式；就这方面而言，亚里斯多德才是对的，灵魂确实是一个潜能地拥有生命的有组织的肉体的形式。亚味森纳所举的一个例子，可以清楚说明此一学说的意义。例如，我看见一个过路人，而询问你，他是谁。你说，也许是个“工人”。假如答案是对的，那人的确是个工人，但这并非完整的答案，也不是众多答案中最基本的答案，因为这过路人首先是一个人，然后才是一个工人。他的本质是人，职能是工人。灵魂的情形与这例子完全类似。就本身而言，灵魂是一个实体；就职能而言，灵魂是一个形式。因此我们无须恐惧灵魂会受其所赋生的肉体的死亡的影响。肉体死亡之后，灵魂只是减少了一样职能而已。

180

初看起来，再没有比这个学说更令天主教徒满意的了。灵魂既然是实体，便是不朽的；灵魂既然是形式，人便是统一的。实际上，我们可以在《大全》(Summa，一般认为是哈勒斯的亚历山大 [Alexander of Hales] 所作)，在圣伯纳文都的《评注》(Commentary) 和其他较不重要的神学家中，找到这一种解决办法。圣伯纳文都为了更妥善保障灵魂的实体性，于是运用热比罗 (Gebirol) 的学说，来强化亚味森纳的学说，而教授“灵魂是由一形式及未成形之质料所组成”的道理。至于圣大雅尔伯虽然不承认灵魂的形质组合论 (hylomorphic composition of the soul)，却也主张亚味森纳所给的才是真正的定义，没有谁能比大雅尔伯更明白这种学说拼凑的性质，也知道这种学说代表了想调和那原无法调和者的绝望的尝试。大雅尔伯写道：“在定义灵魂本身时，我们追随柏拉图，相反地，当我们定义灵魂为肉体之形式时，我们追随亚里斯多德。”^[13] 此时，天主教思想显然倾向一种省力的折中主义。

181 但是，省力只是表面的，至少就折中主义而言，经常是如此，这种办法会一直延续，直到有一天我们明白了，调停那些用来证明吾人的结论所需要的原则，以及调停这些原则所必然流现之证明，两者是大不相同的。在这点上，却是由多玛斯思想来打破以省力答案为已足的态度，而标出新颖的进步。

到底说来，全部的难题在此：人事实上是统一体，哲学家必须考虑此一事实。当我说“我知道”，我并不是说我的肉体借着灵魂而知道，或者灵魂借着肉体而知道，而是这个具体的存在“我”，以其统一性，在进行一次认识的行为。当我说，“我活着”，或者只说，“我是”，亦复如此。“我”不只指灵魂，或只指肉身，而是指这个人，因此，圣大雅尔伯的折中主义并非真正的答案。只要灵魂赋生的职能并不包含在其本质的定义之中，灵魂与肉体的结合就是偶然的，没有任何形上的必然性。就其为实体而言，灵魂就是灵魂，不论它赋形一个肉体，或不赋形一个肉体，都是一样的。当然我们可以用灵魂“自然地”会成为肉体的形式的说法，来拯救这种情形，甚至相信灵魂有一种朝向肉体的自然倾向，但无论如何，灵魂与肉体的结合还是不包含在灵魂的本质之内，情形若是如此，则人就不是一个自立的存在，而只是一个偶然的存在。我不能不把“我是”、“我活”、“我想”，了解为“灵魂是”、“灵魂活”、“灵魂想”，而且，即使没有与肉体结合，
182 灵魂照样是、照样活、照样想，甚至做得更好。所以亚味森纳已经是笛卡尔的立场之先驱：假如灵魂是本质上与肉体分离的，那么，当我说“我思”，皆是指的我的灵魂在思想；而且当我结论说“故我在”时，我所肯定的只是我的灵魂存在。

正因为这样，圣多玛斯才返回本源，重新建设。这完全是一个典型的天主教徒的哲学事业，整个思想史上难得找到几个更美的例子，因为从来没有一个更好的哲学，一方面既是真正的哲学，另一方面又是真正的天主教义。然而，也没有一种哲学上的努力受到像他所受的那么多指责。理由同前。圣多玛斯接受了亚里斯多德的术语，使用亚里斯多

德的原则，就我们所知，对于多玛斯来说，灵魂是一个潜能地具有生命的有机体的形式。但是，另一方面，他却拒绝接受柏拉图思想的原则，甚至从中古哲学里面排除了圣奥古斯定传统在这一点上引进的柏拉图思想的成分，但是，同时他却又照样提议，坚持个别灵魂之不朽——这点唯有柏拉图哲学才能予以证立。这样，我们就被迫主张，就好像有些人坚决主张的，多玛斯思想才是真正的折中主义，甚至是一种最坏的折中主义，因为它内有矛盾。

惟一可能的回答，只有在批判地检查多玛斯所使用的词语，尤其是多玛斯所赋予这些词语的意义之后，才能找到。为了先把讨论的题旨弄清楚，我们必须先声明，多玛斯所谓的灵魂，既不是一个以形式为职能的实体，也不是一个不能成为实体的形式，而是一个拥有实体性，并且赋予实体性的形式。再没有比这更简单的了。不过我们在多玛斯以前的哲学中，绝对找不到这个观念。甚至在今天，也很少有人能正确地把握这个观念的意义。 183

为明白这个观念，我们首先要表示，虽然亚里斯多德从来没有发现过这个答案，但是这个答案并不与亚里斯多德的原则有任何矛盾；相反地，若有人反对，认为灵魂不可能同时又是实体，又是实体的形式，反对的人便忘记了，在真正的亚里斯多德思想中，就有纯粹形式的实体。甚至可以说，在某种意义下，一个形式越是纯粹形式，就越是实体，正因为是最高度的非物质，神的思想才是最高度的形式，而且正因为是最高度的形式，神的思想才是最高度的纯粹实现（pure act）。同样的，亚氏所谓的独立的睿智体（Separate Intelligences）也是如此，只是层面较低。这些睿智体都是纯粹非物质的形式，完全没有质料羁绊，却照样自存，也就是说，它们是实体。假如我们回想一下这些熟知的事实，问题便会导向另一个答案，而不是去中伤圣多玛斯。假如我们有正面的理由把灵魂当做实体，也就不能阻止我们同时承认：灵魂是形式，因为相反地，正是灵魂的形式性构成了其实体性的基础。因此，现在所要解决的问题便大为不同了，我们无须询问灵魂是否为形式，而要

问为什么这个形式会是一个肉体的形式。所以，首先该解决的问题是灵魂的实体性的问题。

184 另外有一个巧合，但并非出自意外。圣多玛斯曾引用一段圣奥古斯定的文字来作为其灵魂之实体性证明的基础，而这一段文字正肯定了人们承认这项真理的惟一阻碍，就是他们无法想像一个没有形体的实体。^[14]事实上，问题从圣奥古斯定转到圣多玛斯的手中，已经经过一种转换，因为对于年轻时代的奥古斯定，以及他在成熟期所批评的那些人而言，问题并不在于灵魂是否为实体，而是我们是否能想见一个无形体的实体。另一方面，对于圣多玛斯而言，假如灵魂存在的话，那么其非形体的性质是毫无疑问的，但是对于其实体性就不一样了。也就是在这一点上，多玛斯提供了他全付力量。

多玛斯的证明所隐含的原则，一般人都未充分予以注意。这原则就是：每一独特的行动都假定了一个独特的实体。实体实际上是借其行动而被认识的，而且，行动只能用实体来予以解释。我们知道什么是存有，存有即是实现。就是在这一点上我们发现了具体存有的因果之根源。我们若说每一存有之所是，就是其在实现中之所是，而且只能在其实现中行动，这样，我们就把存有者的行动和实现的原理等同了。那么，假如有理智认识之行动，其原因不能是一个抽象的原则，例如，“思想”，却必然是一个真实而且自存于某种特定的性质内的具体原因。简言之，若有思想之行动，就有思想之实体。我们可以任意称呼它。就目前的问题而言，我们无论运用奥古斯定的术语，称之为“心”（*mentes*），或运用多玛斯的术语，称之为“理智”（*intellectus*），无论如何，它是思想之“物”。剩下的问题，是明白此物之性质。

185 以理智为原则的行动，就是认识的行动。借着理智，我们才能认识一切有形体之物的性质。现在，认识万物的能力之首要条件，是认识者本身，并不列入特殊之物的行列，因为假如理智具有某一种形体的性质，那么，它只是其他形体中的一个形体罢了，它就被限制在自己的

存在形态中，而无法理解其他与自己不同的性质。换句话说，一个认识各种形体的会思想的实体本身不可以是形体。从此推论，如果有许多存在物不会认识，那是因为它们不是别的，只是形体。假如有会思想的有形体之物，其认识活动之原则，并不在于其形体之性。为此，人的理智，由于它是一种理智，就必须被视为一种无形体之实体。无论就存在或活动言，皆是如此。〔15〕

果真如此，那么有什么 would 阻碍我们进而认为理智就是人呢？正因为人除了理智行动之外，尚有其他行动，这一事实。即使我们想把人与其灵魂同一化，也会面临同样的困难。这种同一在柏拉图和奥古斯定的学说中之所以可能，正因为这几位哲学家认为感觉活动是适于灵魂的行动，肉体没有份。也因此他们才把人定义为一个灵魂利用一个肉体。〔16〕但是，既然我们拒绝把人分解为两半的偶然结合，我们就必须承认我们以上所述的实体形式只是人的一部分。所以，一切都导向把人当做由一个被形式所组织的有形的质料，再加上一个赋形并组织此一质料的理智实体，两者所组合而成。假如我们要忠实于这个问题的资料，我们必须承认：理智这个无形体之实体，是人的肉体的形式。〔17〕

186

也许就在这里，多玛斯思想的内在困难才开始变得最为艰巨。就算理智是无形的实体，那么，它如何能构成别的实体的一部分，而仍然与它形成一个整体，而且不只是偶然的组合而已呢？简言之，我们很难明白，何以一个从柏拉图做起点的学说会以亚里斯多德做终点。而且似乎天主教哲学比从前更有掉进矛盾的折中主义的危险了。然而，圣多玛斯的立场与其先驱的立场，大不相同，并且更为有利。他从来没有忽略事实上是人在感觉，而不是感性在感觉；是人在想，而不只是理智在想。一切事实都不需要演绎，只需要明白。因为有另外一种物存在，所以能够予以理解。纯粹的睿智体是完全没有形体的束缚而自存，动植物是不自存的有形体之形式，人则是自存的有形体的形式。为什么？正因为这种实体只能当做某种形体的形式而自存。这就是理智，能理解纯理的实体。就理解而言，其实体性无所缺。但是，理智

而无肉体，则如手臂脱离身体，^[18]既是全体中之部分，离开了全体便无能为力。因此，让我们假定，有一些精神实体由于力量微弱，而不能直接把握纯理本身，而只能把握存在于形体中的理。像人类的理智，对于纯理虽然眩惑而不见，然而对于质料中之理，则都是开放的，
187 因此，理智实体除非透过一个形体的媒介，无法与其他形体界接触。为了把握可感觉的形式而力求其理，理智实体必须本身变成可感觉形体之形式；也就是说，下降到物质层面，以便与物质沟通。他们之所以必须如此行动，因为他们的实体种类是如此，这就是要点所在。^[19]

为了正确解释多玛斯这个答案的意义，补充以下这句话是颇有利的：多玛斯思想的表面困难是来自一般人想像上的错误。认为人为具体实体，而且自身完整的说法，并不与灵魂的实体性的论旨相抵触。在这一点上，我们所容易犯的错误的解释，是由于想像肉体 and 灵魂为两个实体，而尝试根据这两个实体来建造第三个实体，这就是人。那么，到底说来，多玛斯思想中的人，就变成是由片断拼凑而成，有些选自柏拉图，有些选自亚里斯多德的了。然而，实际上，天主教义中的“人”是完全另外一回事，因为，我们随后便会看到，虽然只有人堪称为实体，他的全部实体性仍然是来自灵魂的实体性。因为人的灵魂是实现，是一个在己之物，亦即实体。相反的，灵魂虽然没有肉体便不可能完满发展其实现性，但肉体本身却没有实现性或自存性，只能从其形式，亦即从灵魂，接受实现性和自存性。因此，肉体的毁坏并不牵涉到灵魂的毁坏，因为如果撤出赋予肉体现实存在的原则（灵魂），肉体就瓦解了，但是由灵魂领受存在的肉体即使瓦解了，并不能影响到灵魂
188 本身。所以“人”这个实体，并非两个实体的组合，而是一个复合实体，其实体性是来自两个构成原则中的一个。因此，在这里，我们可以看出天主教思想对于亚里斯多德的学说，有创发、新增的意义，虽然其间尚有字面上的传承。自此以后，灵魂虽然是不朽的实体，但若没有感觉器官的合作，它就不能发展活动；为获得这个合作，灵魂得实现一个物质，而且，完全由于灵魂，物质才得成为一个肉体，但除非在肉

体里面，灵魂也不成其为灵魂。所以，人不是肉体，因为肉体唯有借着灵魂才能生存；人也不是灵魂，因为灵魂若无肉体则依然空虚。人是灵魂与肉体的结合，灵魂使肉体成为实体；肉体使灵魂生存。这使我们进到一个新问题的门槛，此一新问题，将可以更澄清先前的结论：此即个体性和位格的问题。

第十章

位 格 论

189 近代人的心灵都已经相当熟悉“个体”和“位格”的观念。我们很可以扪心自问，在今天个体和位格的重要性是否被过分夸张了一点——无疑地，这是对于“大量生产”的罪恶所起的反动。一方面，他们带着宗教性的恐惧来看待集体，好像压制个体才能上达高天；在另一方面，个体和位格则变成神圣价值，成为真正宗教惟一可能的基础。人类若不崇拜这类名堂，似乎就无法独立自主。

但其实这并没有绝对的必然性。我们很可以想见一种哲学，在得当处承认集体，而无须为集体而牺牲个人，或为个人而牺牲集体。即使这样，也可能强调两者之中任何一个，而哲学家对于两者都含有轻重不同的估价，但适当的调停亦非不可能，而且只有那样才能实现真正哲学上的进步。这就是希腊和中古的哲学思索相互交流的实情，希腊因为从来没有否认“个体”的实在性，才为中世纪肯定“位格”的卓越价值，做了铺路的工作。希腊哲学非但没有阻碍，也没有延迟了中世纪哲学这份工作，而且对于中世纪哲学的推展成功，贡献良多。无可否认的，若不忽略明显的史实，则犬儒学派，斯多亚学派，甚至埃比鸠鲁学派——如布洛夏（V. Brochard）雄辩地提示我们的——他们都知道如

190

何把内在生命提升至高度的完美。埃比德都 (Epictetus)，和色内加这些名字本身就够明白，无须评论。我们都知道中世纪很愿意承认他们是天主教的先驱，甚至有时尊称他们为圣贤。因此，无疑地，早在这项哲学真理被公开承认，并予以技术性的证立之前，便存在着对于它的敏锐感受。惟一的问题在于：天主教义是否加速了这项哲学真理成熟的历程，并且在明白了这种必要以后，加紧哲学思索的努力，用以证立此项真理。在这一点上，该做的事还很多。纵然其间障碍不大，但无论斯多亚派或埃比鸠鲁派都不曾成功地超过位格的伦理层面，走上位格的形而上学，即使柏拉图和亚里斯多德手里掌握了全部必要的形上原则，但他们对于个人的价值都没有一个足够高尚的观念，也不曾想过要予以证立。

按照像柏拉图那样的学说，像苏格拉底这个个人并不重要，真正重要的是人类全体。苏格拉底若有重要性，那是因为他是人的理相的一个很幸运，但同时又很偶然的分受。人的理相是永恒、不变、必然的；苏格拉底像其他个人一样，只是一种暂时、偶然的存
在，他还分受了物质的不实在性，其中还反映着理相的永恒性，而他短暂的存有，随着变化之流迁转。当然，有一些个人比其他人更好，但那并非出自与他的位格相系而且全然不可分离的独特性格，而只是因为他们多少分受
191
同一实体，也就是说人性的理想形式。全人类只有一个这种理想形式，唯有它才真正真实。

同样明显地，在亚里斯多德的系统里面，个别物体和种类的纯粹实现及永恒性比较起来，便显出不实在和偶然的性格。亚里斯多德的世界当然与柏拉图的世界大不相同，因为理相既不能构成典型的实在，亚里斯多德乃否认它有任何实体性。在亚里斯多德的哲学里面，共相 (universal) 并非虚无，但并不享受独立自存 (subsistence) 的特权，只有个体才可以适当地称之为存在。我们只能说：“个体的实在性，在亚里斯多德的学说里面，比在柏拉图的学说里面，受到比较强烈的重视”，才算恰当。但是在两种学说里面，共相都很重要。亚里斯多德

虽然只承认只有每一个人，也就是说被物质所个体化的人性的个别形式，才是惟一实在的实体，但是他也认为个体的多元性只是种类的统一性的代替品而已。自然界中既然不可能有一个独立存在的大“人性”，因此只能以小的替代品，也就是以许多的个人为已足。每一个人诞生，活一个短暂的时期以后，就永远消失，无迹可寻。但这又有什么要紧，因为继续会有新人诞生、生活、死亡、代代相续。个体消逝，而种族长存。无论个体所言所行如何，个体的存在和消逝，都只为了保障一个虽不存在，但也不消逝的共相之恒久而已。^[1]

192 我们在天主教传统最早期的见证者身上，很容易就看出来，以上这种对于个体的流逝的轻蔑，是如何触犯了天主教对于人的位格的永恒价值的感受。这些早期见证者很多，选择的园地很大，我只能选其中最常被不公平地忽略了的雅典那哥拉斯，他所著的《论死者之复活》（*Resurrection of the Dead*）是我们所认识的，对于基督徒们对复活的伟大希望，第一个证明的尝试。这位护教者证明了在死后涣散的人体会复活，这样的复活工程对于天主既非不可能，又非不堪当。然后就开始证明有一些积极的理由，希望复活来临。

第一个理由在于创造人的目的因。天主造了我们人类，只为使我们得以分享其智慧生活——默想天主的完美和天主的化工的美丽。在今生，这种默想不可能完美。人类诞生的目的，保障了人类之不朽，但是人类的不朽则是人会复活的保障，因为若无复活，人便不能继续存在。这是他的全部学说立足的基本原则，这个原则将会导出重要的知识论上之后果，也就是以思想为优先，这点我们随后便会看到。目前我们只分析它有关人性论方面的含意。

假如天主只创造了灵魂，则其目的应该如上所述；但事实上天主创造的是人，所以实际上我们不能适切地说有灵魂的目的，而只能说有人的目的。为了使人的目的同于灵魂的目的，必然要肉体来分受之：“假如秉赋心灵与理性，可以认识理性所体察的万物；不但认识万物的本质，而且认识那位赋予万物以本质的天主的慈善、智慧和正义；既然许给人理性的原

因仍然一样，则与理性不离的判断能力亦应继续存在。但若接受理性，而由理性所居住的自然不再存在，则理性亦不能继续存在。但接受心灵与理性的是人，而不是灵魂自己，为此，人这个灵魂与肉身的结合体，必须常存，但除非人能从死者中复活，常存是不可能的。” [2]

雅典那哥拉斯的话颇有分量，亦充分显示出《福音》是如何深刻地影响了哲学。天主创造人为一个独立的个体，并用持续的创造予以保持，人于是成为一出戏剧的主角，这出戏就是他的命运。我们的存在不依赖我们，当然我们的不存在亦不依赖我们。天主的令谕使我们存在，由创造所造，由救赎再造——救赎的代价何等高昂——我们现在只有一个选择：或是福乐，或是悲惨，而两者皆同属永恒。再没有比这种更持久的个体性了：由天主所预见、所意愿、所选择，如同造生他的神性令谕一般不可毁灭；但也再没有比这种个体性，距离柏拉图哲学和亚里斯多德哲学更为遥远的了。在这一点上，天主教义一旦开始寻求用完全合理的办法来证明自己的希望，便不得不有自己的原创力。

肯定个体常存，有两种不同的办法，提供给中世的思想家。我们若暂不谈年代顺序，而只先考虑那些看起来似乎最为容易的，以便再一次证明天主教哲学如何发现希腊哲学的不足，而且继续完成其工程，在此我提议借用近代最好的一个亚里斯多德诠释家的几个想法，证明在天主教义未形成的数世纪里，“个体性”的问题已经是一个纯粹哲学的问题。

按照亚里斯多德的原则，一个个体是一个具体的存在，由一个在同种个体中全部类似的“形式”，加上把这形式个体化的“物质”，两者组合而成。例如，假如我们考虑人，则就人而言，每一个人都没什么差异，大家都在同一种程度，同一方式之下是人。简言之，因为形式属于全种类，则同种里面的每一个体都属同一性质，但就把形式个体化的物质而言，则不是这样。等量的物质只能一次存在一个，可以下次再重现，却不能同时重复，因为物质的扩延的性质就在于每一部分相互排斥，每一部分都在另一部分存在之外，部分在部分之外 (*partes extra*

partes) 以致每一个形式若进入物质的某一部分, 与之结合, 便立刻与另一部分物质结合的形式有别, 理由就在于所结合的物质部分有别。

有人正确地指出: 正是在此开始有难题。问题并不在于把原质 (prime matter) 当做个体化的原理, 因为物质本身只是纯粹的潜能, 绝对的无定形, 甚至把种的形式拿来与这种完全无定形的东西结合, 在与这种物质结合以后, 还是同没有结合以前一样不判明。为了克服此种困难, 我们退回到另一种立场, 而主张形式在与一个已具性质的质料结合之后, 例如, 与某一个由扩延所限定的物质结合之后, 便把自己个体化。很好, 但在这种情形之下, 使物质变成个体化原则的惟一理由, 在于物质由于一个形式而成为个体化的。换句话说, 假如最后分析起来, 一切差异都是形式上的差异, 则很难看出来物质怎么能成为个体化的原理。让我们再补充一句: 在此牵涉的亚里斯多德主义越是严格一致时, 这个困难便越显得严重。假如我们承认在结合体里面有形式的统一性, 则物质必定从形式那里接受了量和不可穿透性, 但形式又必须由这个具有量和不可穿透的物质所个体化。在这种情形下——我们195 知道在多玛斯思想中的情形正是如此——我们不能不说, 是形式在运用它所赋予物质的量, 使自己个体化。这样拐弯抹角, 看来似乎既麻烦又没用, 似乎应予避免, 而从开始便坦白承认: 个体化的原则应该是形式自己。

但是, 亚里斯多德的学说, 在此有严重的困难, 尤其当我们讨论亚氏哲学精神之时更可发现, 亚里斯多德对于人性的描述, 其中个人与个人彼此只以偶性的差异相区别, 这点与他认为“个体只为种类而存在, 而且长久看来, 个体单就个体而言, 不算什么”的信念相互吻合。再进一步, 这些个体若只算作个体, 不可能不毁坏种的统一性。假定一种个别差异进入了每一个体的形式之中, 则该个体立刻变成一个“种”, 因此不可能再归纳到任何其他“种”之下, 苏格拉底与盖利亚 (Callias) 的不同, 将会如同苏格拉底与盖利亚实际上与一个动物或一棵树的不同一样。简言之, 为了更妥善保障“个体”的独特性, 我们会破坏“种”的

统一性，而忽略了“为了要有个人，应先有人类”这个事实。

以上所说，正表示基督徒极力想要拯救个体之原始性和常存性的欲望，连董司各都也毫不迟疑地去冒这个险。他主张，每一个人性的形式，就其为形式言，便标示出一种个体的性格，使它有别于其他。亚里斯多德有一段单独的文字，似乎在说明这件事：“不同的个体的原因和原素都是不同的：你有你的质料、形式和运动原因，我有我的质料、形式和运动原因。”^[3]但在这样表达的时候，很清楚地亚里斯多德并无意修改自己的原则，因为假如我的形式与你的有别，或许是因为我的形式被与你不同的质料所个体化。但这已足够鼓励董司各都去发展自己的想法，而在形式本身里面寻找个体化的最终原则。 196

他说，假如一个人的形式并非个体的，正如物质本身也并不拥有个体的性格，则不会有单独个人。但现在个人的确存在，为此，个人的形式必然是其个体化的原理。当然，不可能在一个个人里面无益地增多形式的数目，因为这样做不可能不摧毁个人之统一性，但也无须为了将某形式个体化，而在该形式上加上另一形式。绝没人怀疑，就某种观点看来，天主是一个个体。他的个体性当然不可能归于物质或借任何补助的形式来个体化。天使们也都是个体，他们也是非物质的。那么，对于人为什么就会有所不同呢？我们只要承认：就其本身，就其根本的实体而言，灵魂是个体，也是个体性的原因。由于自己，并由于其适切的本质，灵魂不只是“一个”灵魂而已，而且是“这个”灵魂；正是这种本质的个体性把肉体的物质个体化，并且，同肉体一起，整个人也都被它所个体化？

董司各都派对于这个问题的解决，有其显著的优点。他很省事，也就是说，容易理解，并且用最少的补助预设，就把希腊哲学中的“人”转化为天主教所言的“人”。但无论中世纪哲学家们再如何有技巧地找寻亚里斯多德的文字来证实自己的意见，也很难找到多少文字，因此，在这种学说上，很难诉诸亚里斯多德的权威。而且董司各都的学说里面，很注意到主张人的“种类”的统一性的困难，因此为了把“种类”与“个人”相调和，董司各都不得不修改统一性的观念本 197

身。在这一层意义之下，董司各都觉得自己遭遇到许多自己原先要避免的复杂性，圣多玛斯也许就因为预感到其中潜伏的困难，才避免走入这条路，即使它在起先看起来相当迷人。

多玛斯对这个问题的解决，第一眼看来，完全与亚里斯多德的解决无异。他们的原则相同，他们的结论所用的字眼亦相同，都把“种”与其他“种”彼此的差异称为“形式差异”（formal distinction），“个体”与其他“个体”的差异称为“质料差异”（material distinction）。现在，质料低于形式，一如潜能低于实现，则质料差异的存在必定是为了形式差异，也就是说，个体的存在是为了种类。假如种类可以实现在单一个体上，例如纯粹睿智体（pure intelligence），则无须将它分散给几个在数目上有别的个体。为了这个理由，在多玛斯的系统中，每一个天神都构成一个种类本身。至于种类的形式无法圆满地独立自存的时候，例如人的情形，则依靠一系列由物质所个体化，而在数目上有别的个体之生生灭灭，来绵延自己。^[4]这么看来，似乎再也没办法想像比亚里斯多德和多玛斯两个更相符合的哲学家了。也许我们更好说：他们两个原只是一个，在亚里斯多德哲学和多玛斯哲学之间的差别只是一种数目上的差异。但在另一方面，我们还记得多玛斯派人类学原创的性格，我们很难相信，在其中颇被强调的灵魂的实体性，会不影响到个体性的问题。那么，按照多玛斯的意见，个体是什么？

一个个体是一个与其他物分离的独立存有者，但它本身不可能再分割为其他的存有者。就这一点言，个体与种类大有差别。因为一个种类与其他种类有形式差异，但种类本身还可以分割为许多独立个体，而不改变其为种类之性质。人性存在于每一个人之中，而且实际上是因为有许多个人存在，才有类存在。但是，相反地，一个人却与其他个人有别，而且我们不可能再把个人分为好几个人而不会摧毁此一个人。正因为这个理由，我们把他称为是“个体”。

我们若把这个定义，拿来同我们对人的形上分析作比较，我们会立刻发现，他们表面上看似矛盾，事实上却相互证实。因为说人不是一

个单纯实体 (simple substance) 和说人是不可分割的 (indivisible), 两者皆同样真实。因为并非灵魂才是人, 而肉身也不就是人, 只有两者的组合才是人。然而, 这个组合体的实体中的扩延性物质具有不可传播性, 为此, 它本身是惟一的一个模本, 因此也是独特的, 不能归纳到其他组合体之内。但是, 这种个体学说令吾人倒胃口之处, 在于这种想法认为那使我们每一个人都是自己, 那赋予我们的位格以一种吾人所乐意认识, 并且珍如至宝的特性, 并非由于我们本性中的精神因素, 而只是由于“组成我肉体的那部分物质, 并非你那部分物质”这个偶性事实。这一点似乎既不合人性, 也不合天主教精神。这种批评很恰当, 但问题并不在此。中世思想家往往把某些问题的分析, 推得比我们今天通常所做的更深远得多。多玛斯派的个体化学说所要解释的, 是个体化的本身, 而不是个体化以外的其他事情。根据“若无人身便无个人”的事实, 并不可以推论说: 个体的尊严来自肉体, 或甚至认为肉体确立了人的独特性。我们回想一下, 虽然没有物质便没有具体的实体, 但人这组合体的实体性并非由于物质, 而是由形式所传达给质料的。于是这个问题便开始出现一种新的光明。

199

事实上, 根据这一点便清楚显示出来, 即使我们保留亚里斯多德关于这个问题所提供的资料, 并不一定就非得按亚里斯多德的方式去解决不可。那么, 就事实上言, 我们的原则是什么? 那就是: 人的形式不能以个别主体的方式独立存在, 但实体的性质依然由于其形式, 而隶属于个别主体, 因为赋予物质以实际存有, 因而使个体得以独立存在的, 正是形式。^[5]从这一点可以推论, 物质的存有和组合体的存有不是别的, 正是他们的形式的存有, 而且, 反过来说, 形式的存有便是整个组合体的存有。再没有比这更顺理成章的事了, 因为赋予存有的, 是形式。正为了这个理由, 我在前一章才说: 若认为“肉体的毁坏牵涉到灵魂的毁坏”, 这是一种荒谬的猜想, 因为是灵魂给肉体存有的, 而不是肉体赋给灵魂存有。因此我们必须严格主张“灵魂就其为灵魂而言实乃非个体性”的原则, 因为若有两种这样的形式竟会以形式的身份而

200

在数目上有差别，那可就荒谬了。即使我们根据它有与不同肉体结合的可能性，而承认其有数目上之差别，但即使这样，形上的难题依然还是存在。但是，我们同时还得把握住亚里斯多德的原则中所含的全部真理。亚里斯多德本人没能从其原则中提炼出此一真理，因为他没有与基督徒们共同操心把个体的统一性建立在精神上。

201 这项真理只能凭借先前的分析来分辨“个体性” (individuality) 和“个体化” (individuation) 之时，才会清楚地浮现。个体化的原理是物质，则造成个体性的原因当然是物质；但是个体的个体性并不在于物质。相反的，只因为人是具体实体的整体，人才是个体，也就是说自己内在不分割，但与别的个体则是分离而独立的。在这一层意义之下，物质之所以能个体化，只因为物质与整个实体的存有统合，而且，因为整个实体的存有就是形式的存有，则“个体性”必然是形式和物质的属性。实际上，个体性比较更属于形式，更甚于属于物质，因为，一方面形式同物质一样，分享实体之个体性；另一方面，形式才是这个实体内的实体性之来源，而不是物质。若用别的方式来表达同一个观念，我们可以说：真正把形式个体化的实在是物质，但形式一旦个体化以后，真正的个体是形式。简言之，灵魂是一个个体形式，虽然不是以形式的身份，来担任个体形式，^[6]然而正是这个个体形式的独立自存，在赋予物质以自己的存在之时，也使个体得以独立自存，^[7]至于灵魂的个体性究竟如何，我们只有从“个体性”的层面提高到“位格性” (personality) 的层面之时，才能明白。

每一个人的位格，首先都是一个个体，但不只是个体而已。我们谈一个“人物”，都只指某一个个别实体，并拥有某种属于自己的尊严。动物也都是个体，但并不是位格。再进一步，任何一个存有者之成为位格，都是凭借他最高的价值所在，好像我们在尊称某个贵人的时候，我们都敬呼其最高的头衔，好像其他头衔都不算似的。假如我们寻找人最高的价值，只能在理性中见之，因此我们把人的位格定义为“一个理性的个别实体”。这是包爱秋所给的定义。中世哲学家都觉

得这个定义十分令人满意，因为该定义只相称于所要定义的实情，而不再相称于任何其他事物。但我们应该更精确地确定其意义，并追究其结果。

“共相”（universal）和“个别”（particular）的区分，可以应用在一切诸有身上。在某种意义之下，甚至可以用在偶有性和实体上，但因为偶有性只有在隶属于某一个别实体之时才是个别的，则我们只能把个别实体当做是圆满意义的“个别”存有者。所以，诸实体只就其具体独立存在言，始为个体；不过，有一些个体与别的个体相区别，是借着自己是“自发的活动、自律的来源”这个显著的特征。自然界中的无机物被动地顺服自然律，它们只是自然力的过道，自然力从它们身上经过，推动它们，并不要它们合作或反应。植物和动物所在的层面已经比较高，尤其是动物，因为它们会向外在刺激反应。但这种反应的性质仍然被其行动所限定。所以甚至对于动植物，我们仍然可以说：它们是在被动而不是在行动。但人的情形则完全不同。人秉赋理性，能够理解多种对象，能够选择其他存在所没有的可能性。后来我们便会完全看到：人的理性是人的自由的根本原理。因此，人之所以与别的种类的个体有别，是借着“人是自己行动的主人”这个事实。其他个体皆被自然力所动，唯有人能充分地主动。我们用“位格”一词来称呼适合一个自由的存有者所拥有的个体性。^[8]于是“位格性”

202

（personality）的本质同自由的本质便成为一个。自由在另一方面也根基于理性上，而这个理性又是灵魂独立自存的基础，因此，也就是人独立自存的基础。可见在我们人里面，“个体”的原理和“位格”的原理，终究是同一个。理性灵魂的实现性在把自己传达给肉体的时候，便决定了一个个体的存在为“位格”，则个体灵魂按定义便拥有位格。

多玛斯这种思想引领我们远超过希腊思想——无论柏拉图或亚里斯多德的思想。假如人类的灵魂是一个实体，并且是实体性的原理，那是因为灵魂是一个理智，也就是说一种非物质性的存在，因此也是不会

203 毁坏的存在。这样，多玛斯才能够不厌不倦地利用亚里斯多德著名的原则：“个体是为种类而存在”。但是，经过了一种从此以后不可避免的翻转，原先在亚里斯多德系统中偏爱“种类”的结果，在天主教哲学系统中却变成有益于个人了。本性的意向所趋，不再是种类，而是冀望不朽。即使有时希望种类的善，而不是冀求个体的善，那是因为在那些情形下，个人都会腐朽，唯有种类得以绵延。但在不朽的实体而言，不但种类永远绵延，而且个体也是。为此，个体本身亦为自然主要之目的：*etiam individua sunt de principali intentione naturae*。现在，在人身上，灵魂是不朽的部分。结果我们必须承认人的个体之繁衍是自然的主要目的，或者说是自然的造物者的意向所在，他是人类灵魂的惟一创造者：天主。-[9]

天主教的个人既然坚定地立基于理智的实体性和不朽，便获得永恒存有的一切尊严，不可毁坏；且由于这种永恒性而与其他个体有别，而且是理性活动独特的泉源，决定自己未来的命运，并为此而负责任。我们立刻便会觉察，我们在这里是立足于整个精神生活的源头。精神生活有双重的活动：理论活动和实践活动。正因为个人是理性的，因此是一个位格，因而能够获得知识，分辨善恶，完成道德。[10] 基督徒的全部生活就在于逐渐累积，不断修正，不停地完善其位格，而后者只能在来生才能达到圆满的地步。因为事实上，一个位格的存有者的构成，及其存在，都是因为理智——自由决定的原理——结合到物质上，而构成一个理性实体。康德本人的学说中充满位格主义（personalism），其实也只是基督徒传统的后裔而已。他在“位格”里面辨认出了一个思维的实体，在一切殊多的行动下仍然保持同一，且由于其统一性而注定趋赴不朽。不过，我们现在必须补充：即使原则已经奠立，但我们对于天主教所言的位格所作的描绘，依然很不完全。第一眼看来，似乎中世思想家不太致力于把内在生命的全部发展同位格的观念联结起来，这点显示他们的原则底下，尚含蕴着不竭的宝藏。圣多玛斯把位格抬高到自然界中任何可见的实体之上，在他看来，没有一样事物可以

204

胜过他所定义的理性个体；理性的个体 (*singularia rationalis naturae*) 他同那些拉丁系神学家们，都把位格的观念运用到天主身上。此外，还会有别的办法吗？实际上，几乎我们对于有关位格的哲学所知道的一切，都是在中世思想家讨论天主三位一体的神学的问题中找到的。在包爱秋的《论基督的两性》 (*De duabus naturis*) 一书里面，出现“位格”的定义，其后启发整个中世纪，而且大大地影响近代伦理学的发展。^[11] 圣伯纳文都和圣多玛斯为了知道可否将此一定义应用在天主身上，才对包爱秋的定义加以检查、拓深。最后，再回到我们起点的基本原则。在像天主教这样的哲学中，一切都依赖一个位格的天主的创造行动，因此位格不是别的，正是存有达到最高完善的标记。因为万物都是由道 (圣言) 所造，而道与天主同在，道即天主，正因为天主是存有本身，为此天主是位格。“请看这独特的一位！” (*Ecce personalis distinctio*)；《出谷记》言：“我是自有者” (*Exodi tertio ego sum qui sum*)。^[12] 天主教的位格主义，一如它其余的思想，都是扎根在《出谷记》的形而上学里面。我们都是位格，因为我们都是一个大位格本身的作品。我们分享他的位格，一如我们的善分享他的完善。我们是原因，因为我们分享他的创造力。我们也作明智的安排，因为我们都在天意眷顾之下。简言之，我们是分享存有本身的小有；成为一个位格，就是分享神性存有的最高美善。似乎这一语道出，便再没有什么秘密可言。在全部中世纪的道德学里面，没有一个字像“位格”一样，被中世思想家如此尊崇，推许为人和自然中最高尚之价值。但是，就在作了如此一个重要发现之后，天主教思想突然停止，放弃一切开拓成功的努力，这事又如何说明呢？

205

这一点仅属于表面上的而已，真的，位格的观念似乎在中世的道德哲学里面没有扮演什么重要性，但是我们若不忘怀天主教徒所给予位格的定义：以理性为本性的个体，便不会认为位格在中世道德学中阙如。我们后来将会证明，天主教的道德要求人的生活完全符合理性，没有一句讨论道德的话不与“位格”的历史直接相关的。位格的实践理性的

206 活动，推动了人类的生活。位格在本质上是赤裸的，要不断地用新的知识、新的道德习惯，也就是德性，来充实自己，逐渐累积，终致产生我们所谓的贤人、英雄、艺术家和圣人这类伟大人物。这些伟大人物长存不朽。他们的人格典型不衰，深刻地塑造在一个不朽的灵魂的实体上，终有一天会重新寻回它的肉体，同入永生。希腊的诗人说：在自然界一切可赞美的事物中，我不知道还有什么比人更值得赞美的了。但是，从基督徒的世纪开始，我们便不再谈“人”（man），而是谈“人的位格”（human person）：位格意指全部自然中最完美的（*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*）。^[13]为了追查这个完美的存有之发展，下次我们必须研究它的理论和实践活动的条件，也就是说知识的活动和道德生命之完成。

在这第一系列演讲的结论中，我越发感觉到这些演讲对于主题的伟大实在很不相称。简言之，太过扼要。但也许我是第一个来探讨这样的一个纲要，或许可以为我解释。我按照我做得到的程度，所尝试去做的，是提出一些哲学观念，据我们所知，这些都起源于宗教，尤其是犹太基督宗教的哲学观念。假如我所主张的基本上没错，我们可以继续研究：天主教哲学从希腊哲学中借用了些什么？不过我们要切记，在天主教思想的大综合中所接受的每一个因素，无论希腊的，或其他来源的，都是经过消化，加以提升过的。

207 用这种字眼来提出这个问题，就是清楚表示：我们无意把天主教哲学当做是从无中（*ex nihilo*）创造，而在过去没有深远的根源。如何列举、分类天主教哲学的希腊来源，是个无止境的工作，也就是说，天主教义在自己能消化以前，必须先向别人借用。假如希腊哲学不曾存在过，那么我们很可以平心而问：是否真正有过任何天主教哲学？当然没有任何阻碍不许我们想像：天主教义可以归纳到《旧约》和《新约》的内容里面，犹太思想虽然欠缺思辨性，但在宗教的内容上，仍然与今天的天主教义相同。而且，任何哲学，甚至天主教哲学，无论在过去、现在、将来，都绝不会是救恩的道理中的必要因素。但我们这样

说绝不否认天主教思想所借自希腊的因素，而只是说，希腊哲学，纯粹哲学，仍然在天主教义里面继续生存。惟一的问题是：在被纳入天主教的环境中发展以后，这个哲学是否已经采取了一个新的面貌，其发展是否接受了一个新的动力。我认为“天主教哲学”这个概念正包含了对这个问题的解答。当然，必须补充说：由于有《圣经》，哲学才得以成为天主教哲学，但天主教义之能有哲学，那是由于有希腊传统。若无《圣经》上的启示，不可能有纯粹存有本身的形而上学；若无希腊哲学，则有启示也不可能产生形而上学。

若说中世纪哲学精神，就其为建设性、创造性而言，不是别的，正是天主教哲学的精神，如果情形果真如此，那就同时肯定了中世纪是一个哲学进步的时代，而且这种进步是奠立在对一个传统加以继承发展上面的。强调天主教义的因素以及其中的原创性，正如我从头到尾所做的，就是标示出中世纪最出色的因素。这并不是在忘记，而是不断地在提醒其中所保留的旧因素，以及使它成为真正哲学的那些特性。简言之，正如同天主教哲学并非全部中世纪的哲学，同样，《圣经》影响的因素也不是全部天主教哲学，甚至也没有道尽全部天主教哲学的本质，只是标示出天主教哲学的特点，标示出其精神而已。在这一层意义之下，为要正确地解释中世纪哲学，并健全地给中世纪全体作一历史评价，对于“天主教哲学”概念的历史学上的讨论，是不可或缺的工作。除此以外，我们在这项研究的半途，必须把全部的结论都当做是暂时的。中世纪是否可以用天主教的知识论和天主教的伦理来完成它的形而上学和人类学呢？我们在完成全部工作以前，还必须讨论这个问题，这个问题的检讨也就构成尔后的演讲对象。

第十一章

对自我的认识

209 巴斯卡曾说：“蒙田描述他自己，这是多么愚蠢！”事实上，巴斯卡对于蒙田本人的怀疑和痛苦，并没有兴趣，他所大感兴趣的是：它们代表了人类一般的怀疑和痛苦，这在《与沙祺先生的对话》（*Entretien avec M. de Sacy*）一书里面有丰富的展示。因为，真的，“人必须认识自己，即使人毫无凭借去认识真理，但至少可以用来主宰自己的生活，这是完全真实的。”巴斯卡于是把道德奠立在自我认识之上，而忠实于最古老的哲学传统。不过，他解释这种自我认识的方式则是新颖的。但是，从苏格拉底过渡到巴斯卡除非用专章来讨论基督徒的“认识你自己”（*nosce teipsum*），否则无法知道其中历史的转折。

基督徒哲学史家们特别必须顾虑到，他们在这里最可能被批评为混淆哲学层面与宗教层面。然而苏格拉底本人也是从德尔菲神谕（*Delphic Oracle*）中听到这个训令“认识你自己”（*know thyself*）^[1]，神谕当然不教导哲学。苏格拉底把这句话解释为一种计划和方法，因此也告知其门人应寻求自我认识，以便成为更善的人。他对于这个任务的困难，不存任何幻觉。他已经预知这些困难，而且自己也已经经验到这些困难——他正是为此而死。但是，这个方法的采

210

用，虽然必须克服许多哲学上的难题，甚至有社交生活上的冒险，但它本身却没有特别问题——决定要研究人，这没什么神秘可言。也许我们可以更精确地说：一旦此一训令从神谕之口转到苏格拉底之口，则已完全失去其神秘性。但是，直到基督徒思想家重新加以讨论，并赋予自己的解释，自我认识又变成神秘的了。

天主教哲学无论考虑人性的哪一方面，其不变的结果都是把人指向神，将人隶属于神之下。就人性方面而言，《圣经》可以教导哲学家。创造的第六天，天主说：“让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，叫他管理海中的鱼，天空的飞鸟、牲畜、各种野兽、在地上爬行的各种爬虫。”“天主于是按照自己的肖像造了人，就是照自己的肖像造了人。”（《创一》，26—27）在这几行文字中，三次强调这种由创造的行动印刻在人性上的神性肖像，主宰人最深刻的内在。我们在这里不可能列数其全部后果，因为它的余波荡漾至于无限，但至少我们可以指出它如何转化了自我认识的问题。

“神的肖像”的第一个特征就是普遍性，普遍性的意义在于它并非附加在人性上的偶然特征，而是构成人性本身的本质。因此，尼撒的圣葛雷哥利 (St. Gregory of Nyssa) 才说：全部人类，毫无例外地都是按神的肖像而造成的。^[2]同样的学说亦可以在圣多玛斯的《大全》(Summa)，圣伯纳文都和董司各都中找到。简言之，《创世纪》的文字既然这样提示，这学说就形成了天主教哲学的共同传统。但是，一旦开始解释神的肖像是由什么构成的，并且尝试予以定义，立刻便学派分立，学说杂陈。

假如我们只满足于《创世纪》原文的意思，答案似乎相当简单。《圣经》认为神按照自己的肖像造人，是为了叫人在世上当创造者的助手。世界既然是由神所造，就是隶属于神，由神任意管辖；但神把这个管辖权拿来与人分享，于是人对于万物亦有类似于神的管辖权。这些基本观念早已被详尽讨论过，我们只提醒一下，以便了解“人是神在世上的肖像”意义何在。人代表神，就如同一个副手代表他的主管一

样。于是主要的哲学问题就发生在这一点上，人为什么能够对于世物有管辖权，有类似神明的优越性呢？首先，显然是因为人是自由的，而他所管辖的其他万物，则不是自由的。但是此种自由的最后根源何在？这种自由出自人的理智与悟性，出自人自觅道路，运用选择，而能接受神的德能和恩宠的能力。尼西比斯的圣厄佛连（St. Ephrem of Nisibis）所提出的以上这些理由，就足以显示出来，到了4世纪中叶，哲学思索已经进展到何种地步。^[3]从此以后的神学家都会把最高尚的理智或自由当作是天主的肖像。

212 圣伯尔纳可以说是笛卡尔的前驱。他认为：人的自由意志真正是天主的肖像。因为吾人不可能减损自由而不令自由变质，吾人可以视自由为一种无瑕而永恒的完美，因此类似天主本身的自由^[4]。在另一方面，圣奥古斯定却强调心灵卓越的价值，有能力向神的理相的光照开放，中世纪的奥古斯定学派就比较喜欢把天主的肖像这观念攀附在灵魂与天主的直接接触上。^[5]无论追随哪个传统——它们往往交互影响——我们都可以说，这个观念是由《圣经》所启发，但《圣经》上的说法也已经经过十分重要的哲学发展。在另一方面，哲学上的人的观念，也已经深刻地改变了。

实际上，若说我们的思想和自由是天主的肖像，这并不只表示灵魂是一种表象或一种图画，只要看看它就足以显示其作者的真貌。对于较为低级的想法和分析，这样说似乎就足够了。但是按照这种思路所作的思辨，无论怎样合法，其精神虽可嘉，其细节却不可取。同一个问题可能有许多不同的答案，但真正重要的是问题的出现应带来丰收的结果。正如吾人所知，中世的作家们都十分满意三位一体的象征有丰富的的发展，这是一种象征的心理学（symbolic psychology），认为人的官能，及其作用、对象以及达到对象的各种方法，都是三个三个并行的。没有人会了解这种说法在科学上的重要性，圣多玛斯甚至刻意限制了它在神学上的范围。何况，历史事实十分复杂，不应不加分辨，以偏概全。圣奥古斯定本人在《论圣三》一书中的心理学思想，有时候可以

视为是借心理学来说明神学，有时可以视为是借应用在神学论题上之解释，而更加拓深心理学的理解。“心语”（mental word，即概念。——按）的观念和“圣言”（道）的观念，“意志”的心理学和“圣神”的神学，皆相互影响。这其中牵涉到重要的问题，不过，当有关天主教哲学的精神和原则，大家都获致协议时，剩下的便是在细节上的研究。目前我们只注意这些思想所步趋的大方向，也就是说，并不是从天主到人，而是从人到天主。更精确地说，人并不专只由于是神的肖像而相似天主，而是由于他意识到自己是个肖像，并且通过自己，使灵魂能运用这实然的相似性，而到达天主面前。圣多玛斯说：“天主的肖像在灵魂之中，视灵魂朝向天主或拥有能使自己朝向天主的能力而定。”^[6]董司各都虽然强调肖像本身是一种印在心灵上的东西，但也承认肖像如果仅只封闭在一己之内，亦是不完美的，只有当它明白地指向其典范之时，始得成为完美的肖像。^[7]可见，在这点上，神学影响对于人性的看法，其方式是广泛而具决定性的，以至产生了天主教的“苏格拉底论调”（Socratism，即天主教的自我观）。

无论在苏格拉底本人的自我观，或是由教父们或中古哲学家们衍生出来的自我观，其间皆有一种反对外在自然的趋向。虽然没有一个人曾谴责对于自然的研究，但大家都强调：更重要的是人应认识自己，而不只是认识外在事物。苏格拉底的切身经验，一如柏拉图在《费多篇》（*Phaedo*，98b 及以下）所载：对于自我认识有一种决定性的影响，而且可以说，从斯多亚派到蒙田和巴斯卡把人当作人类适切的研究对象的这些思想家都以苏格拉底为背景。此外，我们必须补充说：假如他们认为“认识人自己”是人类之首要任务，理由是因为唯有对人的知识提供了生活行为的规范之基础。所以他们的反自然主义，其意义并不在于为心理主义铺路，却是作为他们的道德理论的另一面。无论就哪种观点来看，基督徒都觉得自我观有益——人若赢得全世界而丧失他的灵魂，对他有何益处？——然而，这种自我观若经过一种深刻的改变，亦无法吸引基督徒。苏格拉底劝人应该集中于自我认识，

基督徒立刻把这点了解为：应该认识天主所赋予他们的本性，以及他给人在宇宙间所订立的地位，使他们得以自行安排，转回天主面前。这些因素都在基督徒思想中发生作用：现在让我们仔细看看，若是可能的话，也要探讨一下这些因素组合的规则。

我们自然会想到，对于这个问题感到兴趣的，主要是道德学家，而不是形而上学家。人立足于万物之间，有些存在在其上，有些存在环绕其左右，有些存在在于其下。各种知识皆吸引人的注意力，但其中只有一个是当下必要的，即对自我的认识。从救恩的益处来看，则自我认识之必要性是绝对的，我们可以视之为知识的起点、知识之对象、和一切知识之最终目的。我们并不认为其余的知识皆无益处，决不，但知识若不奠基在对人的真正认识上，则是无益的。圣伯尔纳说：“不为己而智者，并非真智者；愿每人皆先汲饮自己井里的泉源，先由思想自己开始，以认识自己为终结。当你的思虑徘徊别处时，召唤它回到你自己身上吧！这样将会结救恩的果实。对于你自己，你是开始，也是结尾。”^[8]于是，“认识你自己”变成一种极端重要，而且后果严重的命令。但是，我们马上就可以看出：如果我们只想认识我们自己而已，则我们便无法真正认识我们自己。

圣奥古斯定说：秩序就是使相同或相异的事物借以各安其位的安排。^[9]我们若欲认识我们自己，就必须发现我们的地位，也就是处在较低级的事物之上，而在较高级的事物之下。到底说来，这一点正是苏格拉底的格言之真义所在。设若灵魂的自我认识是惟一的问题，那么这个格言就没有什么困难，而且，实际上也不需要一个命令了。灵魂经常临在于自己面前，觉察到自己，或者，至少在遮蔽真实本性的感觉幻象之下，仍能感觉到自我的临在。然而，正因为灵魂必须从这些幻象中解脱，才能不多不少地认出自己真实的面貌。因此，圣伯尔纳就依据圣奥古斯定的秩序论，略带天真的信念来解释德尔菲神谕（Delphic Oracle），其后启发了巴斯卡的《沉思录》（*Pensée*）。如果我们忘记这点，恐怕会对圣伯尔纳的天真一笑置之！圣伯尔纳自问：

阿波罗要说的是什么意思？他要说的在此：自我认识的缺乏有两个来源：一方面，过度的怯懦会引致不当地低估人性；另一方面，更危险的是，鲁莽会引致骄傲与自大、胆怯和自弃，而且两种危险都会联合起来 216 围攻我们。经验会消除骄傲，而真正明白本性则会使我们免于自弃。^[10]自我认识的真正目标，在于知道如何协调这两项真理，并避免前两项错误。

在此，我们已经略窥巴斯卡庄严的语言所道出的：“人的伟大与渺小” (*Grandeur et misère de l'homme*)。对于这个主题，文学史家皆耳熟能详。人为天主之造化，曾一度知道自己的真正本性，因为他曾知道自己在宇宙秩序中的恰当地位。“认识自己的条件与地位，认识所受诸高于己或低于己的万物，所出于己之事物，明白自己被造的真相，如何自处，何者当做，何者不当做——这就是人的自我认识。”^[11]不幸，人过去曾丢弃这种知识，必须再尽全力去试图恢复。人应知道何者为自己所知，何者为自己所不知，由于其所知，人高于动物；由于其所不知，人低于天使。人既非动物亦非天使，而是立于两者之间。

这个主题在道德学家手中，历经了各种进展。人的伟大在于人是按天主之肖像而受造的。人有自由，可以主宰自然，取其所须。人有理智，可以明白事理，裁官万物。但人虽拥有这一切，仍然明白人之伟大并不出于自己。一旦明白这点，便足以初窥人之渺小。人若不知自己的尊严，不足以认识自己：人若强调自己的尊严而不顾及比自己更伟大的存在，将绊跌在虚荣的石头上。“因此你必该知道你是什以及你所不是，你并非完全无荣耀，但亦非虚荣” (*Utrumquo ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a teipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris*)。这是第一种应该避免的双重危险。 217 第二种则是：人虽因受造于神的肖像而享有光荣，但人类一旦忘记，便会失去光荣。尊严的事实依旧，但按其不肯承认的程度，人就把自己降低到动物的水平，实际上变成动物中的一个。但反面的错误的罪恶

则更为邪恶，人忘记自己的卑微，妄自封为天使，甚至僭越天主之位。^[12]于是，从12世纪开始，很自然的就会详细分析构成人类的伟大的因素：一个印上天主肖像的灵魂，以及构成人类的渺小的因素：灵魂的创伤以及伴随着的肉体的痛苦。那么，良心的省察应该指向什么呢？就在确定我们实现真正本性的途中，所已经到达之点，在恢复吾人内在之天主肖像的工作上何处进步，何处退步。履行这个工作，使人明白自己与别人在伟大和渺小的共同命运之中，深刻的兄友关系。难得有一段文字像以下这段无名作家的话那样，把德尔菲神谕扩张为基督徒的爱德，使我们洞见中世纪心灵的内在深处：

“那么退回你的内心吧！虽然不一定时时为之，至少偶尔为之……面对你自己好像面对别人一样，为你自己哭泣吧！哭泣你的罪恶、得罪天主，向他倾诉你的一切软弱，你的一切仇敌的奸诈，当你瘫痪在泪中时，请你记起我来。因为我已认识你，并且在基督内爱了你，我记载了你每一个应罚的恶念，和应赏的善念。我是罪人，也是神父，站立在天主台前之时，并不尝忘怀你。而你亦应记起我、爱我，让我分享你的祷告。当你为自己和邻居祷告时，我也将出现在你的记忆之中。你不必惊异‘出现’这个字眼，因为如果你真爱我，而且因为我是天主的肖像而爱我，那么我就出现在你内，如同你出现在自己内一般。凡实在是你的，亦是真我（*Quicquid enim tu est substantialiter, hoc ego sum*）。每一个理性灵魂实在即是天主的肖像。所以谁若在己内寻求天主的肖像，同时也就是寻找其近人。而那个寻找的，若找到了，就发现它在全人类中，皆是如此，因为人的理智就是他的眼睛。假如你见了你自己，你也就等于见到我，因为我即你之所是。假如你爱这天主的肖像，你也必定爱我，因为我即是天主的肖像。而我既爱天主也必定爱你，我们若寻找自我，若走向自我，就常常出现在别人之内，而且在天主之内相爱。”^[13]

我并不想隐瞒以下这事实：熙笃会的密契论（Cistercian mysticism）已经引领我们不知不觉地走出哲学的界限之外。但是，相反

地，假如我甘愿随从这种倾向，那是因为无论研究什么问题，这点都是天主教思想的特色。哲学自然会期待上跻于更高境界，使自己能为进阶开辟途径。对于道德学家和密契家在恩宠的领域中的发展，哲学家知道如何用精确的字句把它表达给理性；假如他们的语调与圣伯尔纳有异，至少在主张人类居间的地位上与他相符。狄奥尼修的原则认为：较低层界的顶峰衔接较高层界的底部。按此，圣多玛斯亦把人列于天使和动物之间，其理智能力之顶峰上接天使，而其有死亡之肉体则下接动物。人就是在这种意义之下成为“小宇宙”（microcosm）“因为万物皆有某些方面表现在人身上”。因此多玛斯补充说：灵魂是两个世界的交界，纯粹精神与非理性之动物之交会点。^[14]所以天主教哲学从两个方面来扩充了人类研究自己所应探索的领域。道德学家应省察良心，了解内心生活之进展，而哲学家则重新援引道德学家所忽略的本性思想。假如我们不认得人更伟大的存在面，便认不出人渺小的一面。因此中古世纪，甚至文艺复兴的人一再的努力，就在于开展完全的人类学，详细陈述肉体如何导向灵魂，而灵魂又如何导向认识天主。 219

然而，这个领域的双重扩大，只是为了预备一个更重要的第三次扩大而已。认识自己的良心诚难，把握人与环境之关系亦不易，但那有待探索的第三者，尤其困难无匹。在人周围（circa se）与在人之下（sub se）的事物，数量庞大，而在人之内者（in se）之暧昧不明，更令人不安。然而，当人了悟在人之上（supra se）尚有存在，则此时人所面对者，实为幽暗与恐怖之奥秘。问题在于人本身就纠缠在这奥秘之中。人若果真是天主的肖像，则人若不认识天主，如何认识自己？但是，如果人真正是属于天主的一个肖像，人应该如何认识自己呢？人性有其深度，古人并不怀疑，此一深度使人自己成为不可言喻的奥秘。 220

宗徒曾问：谁认得天主的精神？葛雷哥利（Gregory）在讨论天主肖像的讲道中说：“但是我自己愿进一步追问：谁认得他自己的精神？”这是当然的，或许吾人的精神比天主的精神更超出吾人的理解之外。但是若果我们真对自己一无所知，那是因为吾人分享了神的不可理解性。

为此，司各都·厄里振 (Scotus Erigena) 在注解葛雷哥利的文字时，补充道：“灵魂的全德所在之神，是按照天主的肖像所造，而且反映至善，因为神性本质不可理解之形式，在这里以一种不可说、不可知的姿态反映出来。”此外，圣奥古斯定也用一种清楚简洁的话，表达出一切要义所在：“天主在人的心灵中造了自己的肖像，天主的肖像就印在人心里，因为心灵是天主的肖像，所以心灵即使对于自己，亦不可思议。”^[15]

“人自己不能理解，亦不能理解自己，因其为天主之肖像” (Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipsa, ubi est imago Dei)，虽然这段文字，还有其他的文字，都可能只是偶然地流露自奥古斯定的笔下，但我们却可以感觉到，它们是出自整个的哲学传统。我们只要回想一下他铺陈在《忏悔录》第十书那永不朽灭的几章里面的记忆说，灵魂为了探求自己的本质，逐层深入地进入好几层相连续的存在层面。首先是感官知觉的记忆，那是一个广大的殿堂，整个广阔的宇宙以一种无可了解的方式呈现于感官知觉之中，这是一个秘密的隐蔽所，神秘广大，甚且无限——有谁曾经探测过它？圣奥古斯定说，那只是精神的官能之一，然而我却不认识它，我自己无法完全把握我是什么：nec ego
 221 ipse capio totum, quod sum。这是在西方思想史上头一次，人自己成为一个问号，一种惊奇：stupor apprehendit me。其后，在感官事物的记忆之外，加上了知识的记忆，当纯粹观念出现在吾人心灵的眼前，吾人又做何想法呢？Quid ego sum Deus? Quae natura sum? 天主，我是谁呢？我是怎样的人呢？但这还不就是全部，在观念本身之外，还有规范观念的真理，然而，连真理也印上了必然与永恒的神性标记。灵魂既赖天主之助而见真理，则天主本身必临在于灵魂之前。这么说来，单谈精神的深度是不够的，因为在此精神已向无限舒展，延伸到天主面前，看见神圣的临在，充满恐惧与圣洁的敬畏——不知何种惊布 (nescio quid horrendum) ——人在天主之前，被自己所惊愕住了，而感受到在自己本性的表象之下所潜藏的奥秘。^[16]假如人这个天主的肖

像，人自己无法理解，那是因为自我认识之结论，正是认识天主之起点。

因此，中古的道德学家就进而在神秘主义中去寻求人类学的最后结论。圣维克多的理查（Richard of St. Victor）毫不迟疑地这样做，因为奥尔菲神谕的神秘特征，似乎证实了他所给予的解释。认识吾人本性之要求，是来自天命。假如我们遵行天命，不就是在精神上超升于天吗？^[17]天主教思想于是十分明白自己对希腊哲学填加了些许。它可以为自己辩称道：“吾人受造物的知识再如何伟大，拿来同造物者的知识相比，就好像拿地与天比，拿圆中心点与整个圆周比一般，微不足道。吾人对于低级事物的低级知识，就像这块大地，有高山、有丘陵、有平原，也有深谷。同样，知识亦按照受造物之种类而繁异。且222
让我们由最低级的开始：物体和物体之间，可能有很大的距离，因为有天上之星体，亦有地下之物体；但无论物体与物体的距离再大，物体与灵魂之间的距离更大。而且，即使在魂与魂之间仍有差异，有些有理性，有些则没有。因此，凡只考虑物体之人，其眼光似乎只执著于低级事物，一旦他转向研究精神事物，立刻高度超升。凡欲达到此种高度知识的人，首应认识自我。完美地认识自我才是最高知识。理性精神之完满通悟，好比一座高山，冠于人类一切知识之顶，俯视群哲，睥睨尘世一切知识。亚里斯多德曾经达到这点吗？柏拉图呢？庸扰群哲曾发现及此吗？没有。事实上，无疑地，若他们曾攀登于此理智之高峰，若他们的研究曾足以使他们认识自我，他们绝不会自暴自弃地去崇拜偶像，绝不会在一个受造物前屈膝，也绝不会昂首反抗造物者。”^[18]可见圣维克多的理查很清楚地分辨出希腊最高超的人性论和外教的礼拜之间存在的关系。他认为亚里斯多德树立宙斯和戴米德（Demeter）的神像，并非与此无关。而唯有基督徒知道举扬人于一切万物之上的是什么，因为只有基督徒知道人自己是那一位造物神的肖像。但他也因此知道人性的深度远远超过人的识见，灵魂对于自我的圆满了解，是只能在神秘的相契或在来生中，才能实现的理想。^[19]

再者，由神秘家们所提议，而由哲学家所明说的，后来我们还会看到，再由中世思想家们所发展的这一切，对于近代的形上思索都有显著的影响。任何人若从这个角度来研究中古的著作，莫不惊讶于他们对于灵魂自我认识的重视。我们若想在天主教以前的希腊中找到这类文字，等于缘木求鱼，但在13世纪时，却普遍皆有这类文章，任你选择。那时候的哲学家并不关心精神性的灵魂的存在问题，没有一个人会怀疑这点，尤其在圣奥古斯定把它奠基于不可疑惑的经验事实之后。那时候所兴起的问题，是灵魂如何可以透彻了解自己的本质，和了解多少。“智性灵魂如何在己内认识自己”，这是圣多玛斯《神学大全》(*Summa Theologica*)的第一编的第八十七个问题。“灵魂按其本性，或只借行动来认识自己和自己的倾向”，这是亚瓜斯巴达的马塞(Matthew of Aquasparta)所提出的问题。罗杰·马斯顿(Roger Marston)则提出更精确的问题：“灵魂如何认识自己及其倾向？是否由于自己的本质，或是由于其倾向，还是透过其他媒介呢？”不久之后，奥里维(Olivi)在其注解彼德伦巴(Peter Lombard)的第二书，问题八十六，又重新提及这问题——其他的名单我们还可以不断填增长，但我们主要关心的是想知道为什么名单这样长，到底是什么使得这个问题变得这般重要。

天主教哲学家认为灵魂不同于观念在物质中之像，或是一个合成物之可毁坏的形式。灵魂是一个精神实体，不朽而且兼具不灭之位格。我们无论采取什么答案来解决个体化的问题(problem of individuation)，灵魂仍然如上所述一般，而且理应如此。在自我认识的探寻上，人面对了自己的灵魂的实体性的问题，后者要求研究，却又抗拒研究。假如我们说，灵魂绝非自己认识的对象，可以如同事物一般被察觉，却是一个活动的立体，凡它对自己所能有之认识，皆假定了本身的自动自发性，这样说来，难题的性质会更突显。简言之，灵魂的直观绝不等于直观的灵魂。我们在所有伟大的中世纪学说中都可以辨认出这一点来。

我们更无须提及司各都·厄里振 (Scotus Erigenus) 他认为一切本质皆是不可说、不可知的, 而精神的本质更是如此。我们亦无须强调圣多玛斯的话。对于像他那种认为任何知识皆假定感觉直观的哲学, 灵魂当然只能间接认识自己了。但是, 其实灵魂也直接地呈显给自己, 只是并不直接理解自己, 因为在灵魂本质的精神性以及灵魂对自己的认识之间, 隔着一道感觉影像之幕。灵魂知道自己是非物质的, 但并没见到自己的非物质性。真正更值得注意的是: 虽然圣奥古斯定派坚决反对圣多玛斯, 而主张灵魂透过自己的本质而认识自己, 而非通过感觉印象, 但是, 即使他们亦明白表示, 这种精神本质若无媒介, 亦不能理解自己, 理由何在? 正是因为这个本质正是天主的肖像。创造性的大有是一个无限的实体, 永恒地在圆满行动中认识自己, 这个圆满行动就是圣言 (道), 在这点上, 有别于亚里斯多德的纯粹思想。他并非“思想的思想”, 而是“存有本身的思想”, 所以我们一定能够在其内认出此一无限实体的临在。他借着自己对自己的完满认识, 自己显示给自己。人既由天主之肖像所造, 亦是一种理智的实体, 在认识万物之时必须表论之, 而在认识自己之时, 亦必须予以表论。为此, 奥古斯定派认为, 灵魂虽是直接认识自己, 但并不以自己为一种对象来予以理解。灵魂正是自我认识的充足原因 (sufficient cause), 但正因为它是这种知识的原因, 灵魂依然在自己直接的理解之外。为此, 每一个人的灵魂都在有限的层次再造神性知识之丰硕, 依己之力而表论自己本质之内在呈显, 而且借意志之力而将此一本质呈显, 指向灵魂本身, 就如同在天主内, 圣父生圣言, 再借圣神之力, 连合圣言于圣父^[20]。

225

现在我们想想, 灵魂借着什么来产生自我认识呢? 灵魂往往借着在己内的最高尚之点, 即奥古斯定派所谓“内心的顶峰” (apex mentis) 或沙勒斯的圣方济 (St. Francis of Sales) 称之为“灵魂的细微处”。所有的天主教哲学家都同意, 天主的肖像即在于这个灵魂的顶峰。圣多玛斯则把思想或心灵, 放在人这个组合体的形式——理智——向神性理相展开之处。^[21] 整个思想之创造性, 整个透过原则来建造知

识大系的建构力，皆源自并透过灵魂最高最深之处，也就是以受造之方式分享神性之光明。圣多玛斯的光照说当然不同于圣奥古斯定，他明白表示此种差异，尤其在有关灵魂的知识论点上。圣伯纳文都的例子更是如此，他认为人为天主的肖像，是天主与受造物之间的媒介。对于灵魂这种神秘的通神能力，中世哲学家时时邀请我们去探讨，而近代哲学家并未予以忘怀。马勒布朗雪虽是笛卡尔派，却也是十足的基督徒，知道灵魂的完美，使它的本质无法为吾人所窥伺。即使笛卡尔的“我思”（Cogito），初看来好像完全明白认识自己，但随后便带上神秘意义之暗流，以致影响全部系统的特色。

我们有时不能不自问：为什么有些史家们会拒绝重视出自13世纪神学家的观念，但这些观念若是出自笛卡尔之口，则似乎立即身价百倍。这位近代理性主义之父充满了理性独立的信条，甚至最后我们会相信，至少他一个人的理性是独立的。无论如何，笛卡尔的形下之学是与形而上学息息相关的；而他的形而上学整个都悬系于“天主”的观念。但笛氏的“天主”的观念与“无限”的观念其实是一个。但是这个“无限”的观念根源在哪里？亚里斯多德和柏拉图，或是任何一位在天主教以前的哲学家，并不曾操心过这个问题。只有到了希腊的“无限”观念在天主教义的手里经过一场变换，才产生了“无限”观念的根源问题。而笛卡尔的理性主义所给的答案，正是圣奥古斯定、圣伯纳文都和董司各都的答案。笛卡尔同中世思想家一样，对于《圣咏》所言“主，你的面容的光耀，烙印在我们之上”（*signatum est super nos lumen Vultus tui Domine*），都有所解释，而且用它来说明：吾人的无限观念之根源，乃在于神性的光耀。这个无限观念“我们在自己内在外在皆找不到任何标本……正如我已说过的，就像工匠印在其作品上的标记”^[22]，可见笛卡尔清晰明判观念的哲学，可以追溯其一切原则的原则，直到神性大有；而在初看起来，已经完全表诠于“我思”的纯粹思想的背后，却仍保留着基督徒的深度。为此，笛卡尔所论的“人”，亦不排拒神的面容之光的烙印；马勒布朗雪论人，巴斯卡论

人，其义皆于焉张举。马勒布朗雪认为，此一烙印是由存有的观念所构成；而巴斯卡的思想则把两个本来分开的论题，综合为一。

有一位研究巴斯卡最为精湛的史家写到巴斯卡时曾说：“他区分了两种自我认识，其一为默观的，乃认识真理之基础，对巴斯卡而言，此乃天主本身；其二为实践的，苏格拉底内省法的效用即限于此。”^[23]巴斯卡之所以能比苏格拉底更为深刻，而加上默观之用法，那是因为巴斯卡引进了“创造”的学说，和“神性肖像”这个系论，而不同于苏格拉底。但是，甚至连巴斯卡所论之自我认识的实践用法，亦不同于苏格拉底。“骄傲的人啊！你知道自己是多大的吊诡！微弱的理性下去吧！愚蠢的本性也沉默吧！要知道人不只是人，而应由你的主人那里学得你原一无所知的真实条件。倾听天主吧！”^[24]这些话就足够证明在柏罗丁和巴斯卡的哲学之间，已经发生了多少改变，这改变就是熙笃会的神秘学，其后启发了维多林（Victorines）的神秘学，而绵延不断地传至巴斯卡，史学可以证明这点。“只认识天主，而无知于吾人的悲惨，会产生骄傲；只知吾人的悲惨，而无知于天主，则会绝望无告；但若吾人认识耶稣基督，吾人便会发现两者之平衡，因为在耶稣身上有人之卑微，也有天主。”^[25]这几行文字便浓缩了基督徒对于此一问题的陈述与答案。这也是中古世纪对于德尔菲的阿波罗谕令的答复，17世纪的人对于巴尔扎克（Balzac）的《基督徒苏格拉底》（*Socrates Chrétien*），不觉得惊讶。但巴尔扎克只答对了书名，内容的写就，则还要靠巴斯卡。

228

在此，我们便抵达天主教哲学的核心。在本讲座的早先几次讲演中，为了暂时定义天主教哲学，而引述其代表人物的看法时，我曾引用鲍肃艾的话：“智慧就在于认识天主并认识自己：我们从自我认识超升到认识天主。”这两重知识的底基已奠定，但人类行动的暗泉依然有待彰显，吾人若想彻底认识人，就必须同时研究灵魂与肉体。我已经说过，中世神学家们丝毫无意忽略对于肉体之研究，但他们关于肉体之言论，毋宁说是属于科学史，而不是属于哲学史。他们细心注意灵魂，

正因为灵魂带有神性之肖像。天主教义当然也特别是在这领域中有最丰富之影响力。我们尚须追寻他们所规定之人类一切活动的最后目的，以及人类活动应如何导向此目的；这点将引领我们考虑：首先，有关知识的一些基本观念；其次，论爱、论自由以及道德，和他们与最后目的的关系，也就是度一个与主结合的生活。

第十二章

对万物的认识

我认为有一件事值得一提：中古世纪所有伟大的知识论，都是我们 229
今天所谓的实在论。在三个多世纪的唯心论思想之后，新士林哲学又以一种新的实在论的面貌兴起，拒绝再追随笛卡尔所开示的方法，或者，即使无法避免使用它，至少努力避免它的结论。我们当代人认为是昭然若彰的，圣奥古斯定、圣多玛斯和董司各都怎么也一样会毫不置疑呢？尤其，“以思想为起点”，一度曾被宣布为必然的，然后又被许多当代思想家所否定，凡依附中世传统的人，都在否定的人的行列中呢？这又如何解释？简言之，我今天要从最重要的方面来谈这个问题，指出思想的对象的本质，在基督徒的世界里，很可以支持一种实在主义的知识论的成立。

这点并非先天必然如此，圣奥古斯定的迟疑就足以为证。曾启发奥古斯定的柏拉图就不认为物质的本性有相当的坚实性，足以担任任何确定知识之对象。理相世界在纯粹思想中展开，并作为知识的对象。但感官世界则徘徊于有无之间，缺乏更好之基础，至多只能据以建立 230
“意见” (opinions) 而已。圣奥古斯定感觉必须逃脱怀疑论者的犹疑不定，乃进而接受此一学说。透过柏罗丁，他很早就明白了纯粹的感

觉主义无可避免地会导向普遍的怀疑，假如实在界终究可以化约为感觉表象，那么，既然感觉表象都在经常的流动和自相矛盾之中，则不可能再有任何确性。因此，所有的 13 世纪的伟大思想家都会反省以下这个严格到不可妥协的地步的结论：“任何由肉体感官所获，吾人所谓的感觉，绝无一刻停止变迁，无论头发上生长，无论体能衰老或青春奔放，肉体皆不断地变迁，从未止息。然而，凡变动不居者皆不能被感知到，因为感知实际上就是借着知识去理解，若变迁不止，则无法理解。因此，我们不能期待肉体感官给我们任何真理。”^[1]不能期待肉体感官给我们任何真理（*non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*），这是一个庄严的警告，许许多多中世哲学家皆甘愿同意于此，这使得吾人更甘愿对之加以默想。

真理是必然而且不变的，但是在感觉界找不到任何必然与不变之物，所以感觉事物绝无法为我们产生任何真理。这说法在 13 世纪的奥古斯定学派中几乎司空见惯。圣伯纳文都、亚瓜斯巴达的马窦、罗杰·马斯顿及其他许多人都这样教导——也知道这立场有严重的内在困难。事实上，由于更清楚地意识到这些困难，而在无数次借着各种补充假设，设法补救以后，终于决心放弃。像这类学说，其问题的症结仍然在于对象所扮演的角色中。对于这点的检讨，导使中世思想尽可能接近我们所谓的观念主义（Idealism），看它如何与这种诱惑相争，以及它为何拒绝屈服于观念主义之下，这种观察对我们颇有教益。

231

为了简化此一问题的研究，让我们采取其中最具决定性的转捩点，也就是圣伯纳文都的最有原创性之徒弟亚瓜斯巴达的马窦。马氏坚信事物之不稳定性无法提供任何确实知识的基础，因此十分自然的，他会追问吾人的知识是否依赖于对象之存在，而他的答复是否定的。他的全部学说导引他走向此一结论。我们当然拥有某些确实的知识，简言之，科学是可能的；但物质体并没有此种知识之基础，因此知识并不依于外物之存在。“主动理智（*intellectus agens*）借其主动能力，从个别物中抽象出共相来，从感觉之象（*sensible species*）抽象出理解之象

(intelligible species) 来, 从实际存在的事物中抽象出本质来。那么, 共相、理解之象, 和事物之本质确实并非系存于任何实际存在的事物上。相反地, 它们并不干涉事物的存在或不存在, 它们亦无关乎时间与空间, 以致事物之存在或不存在与吾人对他们的认识无关。所以, 当事物存在之时, 理智可以透过事物的理解之象来认识事物之本质; 当事物不存在时, 理智照样可以认识它。”无疑地, 有人会反对说, 在这种情形之下, 理智的对象只是个无。这点似乎矛盾。但这还难不倒亚瓜斯巴达的马窦, 他不但有答案, 而且不止一个, 他有两个答复。 232

第一个答复: 假如这个无是绝对之无, 则实际上, 若说“无可以成为理智之对象”, 等于矛盾; 但若说理智的对象是一个并不存在的事物之本质, 则并不矛盾。相反地, 我们可以说理智的对象并不是“存在”。在拥有某一本质的, 例如人的理解之象 (intelligible species) 以后, 理智就从它抽象出相应的概念, 但并不表现出人存在与否。因此, 理智的对象就是独立于事物之存在以外的本质。“实在, 并非事物之存在, 而是事物中的本质, 才是理智的对象” (nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum), 这就是问题的答案之一, 十分恳切, 而且是哲学式的答案。但是亚瓜斯巴达的马窦自己对这个答案尚有疑惑, 而且自问这个问题是否可完全用纯粹哲学的路数来予以摆平, 而无须诉诸于神学: iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto, quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica. 他的理由何在?

主要理由就在于假如我们严守哲学观点, 则理智惟一有保障之对象就是概念。我们若假定我们的理智只能获得理解之象, 以及由此引出的概念, 那么就该承认, 理智达不到实在界, 于是就成为没有对象的知识, 也就是空的知识。最多我们只能说理智拥有对自己的概念之知, 但既然这无关于概念有否实在物相对应的问题, 其知识也就无真实之内容。最值得注意的是我们这位哲学家在此对于自己纯本质知识观所提 233

出的反对意见，正是亚里斯多德向柏拉图理相论所提出的同样的反对意见。假如构成吾人知识的适当对象，正是理智，那么，既然事物不同于理相，我们的知识当然就不是对于事物的知识。^[2]惟一重要的差别在于：亚瓜斯巴达的马塞并不想用事物来供给确定知识以对象，所以，为了回答他自己向自己所提出的亚里斯多德式的论难，只消返回柏拉图，或至少返回被安瑟莫和奥古斯定所补充的柏拉图思想即可。

究竟我们的概念内容是什么？不是存在——正如我们已说过了的；但也不是一种纯粹的可能性或纯粹的可知性，而是一种必然、不变而且永恒的真理。正如圣奥古斯定在《论自由意志》（*De libero arbitrio*）书中（二书、八章、21节）所言：“至于我的身体感官所达到的一切，无论大地、天空或任何其他我所感触的物体，我都不知道它们将存在多久，但七加三等于十，现在如此，永远如此，除了十以外，它们过去不曾，将来也不会变成别的。”因此，有必然之知识存在，而且并不源自感觉的偶然性，这点是直接明显的了。剩下的就是要切记被造之物的真理只是一种不被造的真理的表述而已。圣奥古斯定说：每一事物之为真，视其与神性的典范相符之程度而定，圣安瑟莫又在其《论真理》（*De Veritate*）的对话中，把奥古斯定的话安置在一坚实的基础上。现在让我们把这个学说的形上含意放在一边，我们随后便会回头来看它，现在只保留其能有助于我们当前问题的部分。这学说告诉我们人类认识所须的对象，既不是概念——因为概念只是空洞的形式；也不是感觉事物——因为它们太不稳定，无法把握；然而被理解的本质，都指向其神性的典范。被吾人理智所理解之本身，密切关系着永恒的典范（*quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum*）。^[3]

234

太好了！我们该承认，这样讨论问题，实在是出自大师之手笔。但马上就得补充说，他的杰出手法也更清楚地引出他的立场的危险。假如你的起点是柏拉图，那么为了首尾一贯，你的终点也应该是柏拉图。亚瓜斯巴达的马塞是完全首尾一贯的，他所谓的知识一直都是对

概念的知识。他的分析的最后结论是：感觉物所无力提供给人理智的对象，是由神性的光照所提供的。当然不只是神性光照而已，但是神性光照与感觉合作的特性，就在于由神性光照，而非由感觉，提供给我们知识所需要的稳定性和必要性。亚瓜斯巴达的马窦进而追问：神的观念是否能够不须对象便足够当作知识的基础？他这一问，我们以上所说便益显明白。马窦的答复是肯定的，而且他不得不这样回答，万物在某种意义上可说是吾人知识之原因，这固然是事实，但仅此而已。因为吾人的认识所借以成为知识的原因，并不在万物，而在观念。然而，观念并不依赖万物，事实恰恰相反。因此，即使万物并不存在，理智依然可以借观念而认识。^[4]简言之，万物并非吾人知识之必然原因，假如天主将万物的象直接印在吾人理智之上，一如他对天神所为，我们依然可以认识万物，正如同现在吾人认识万物一样。^[5]

获得这类结论，也就是承认纯哲学，照其本来能力，无法保障知识之基础。既然亚瓜斯巴达的马窦认为光照说在本质上是属于神学性质，我们可以说他的知识论是一种靠信仰而获救的哲学上之怀疑主义。这也就是说，除非在信仰之内，没有确性之保障。中世思想在此便导向奥坎的神学主义。此一问题的重要性，由于像亚瓜斯巴达的马窦这种情形并非仅他一人所有，而更形突显。他的结论与某种提出问题的方式息息相关，而这种方式并非马窦独有，而且都是用必然的方式推理出来的。最有意思的便是观察奥古斯定派学者如何注意到威胁他们的危险。奥理维曾想追随奥古斯定派的传统，他愿意追随，但并不犯错（*sine errore*）。以下便是他所怕犯的第一个错：“我们对于理智必须当心，以免像学院派（*Academicians*）一样否认了它形成真确判断之能力，也该当心不要妄加给理智一种天赋对万物的原始之知，像柏拉图那样，他由于以上这理由，而说学习就是回忆。”^[6]面临这样一个没人要的天生主义（*inneism*），和带来威胁的怀疑主义两者之间，中世思想应该能够走哪一条路呢？只有重新树立感觉界。这就是董司各都追随圣多玛斯之后，所要做的。

235

236 圣多玛斯虽然极力想稳定感觉界，并赋予它以相称的可理解性，但并不为此而贬损思想的权益，他连试都没试过要这样做。完满而适当意义下的真理，只能在思想中找到。因为真理就在于事物与理智之符合。在这关节上，是理智变成与事物符合，也唯有在理智中才能成立此种符合，因此真理当然是居住在理智中了。因此没有真理不住在理智中的。(ergo nec veritas nisi in intellectu) 这么说来，为了要明白多玛斯对此一问题的态度，还必须补充两点：第一，理智向对象符合是一种真实的符合 (real adequation)。其次，理智符合事物，而事物本身又符合另外一个理智。让我们按顺序来考虑这两点，因为要了解天主教徒在这件事的立场，端赖乎此。

真理本质上是居在那个肯定事物有或无，是此而非彼的理智中，这点正确无误。今天大家普遍反对这种“复本”的真理观，认为经不起检讨，因为理智完全不能把自己绝不能达到的事物本身，拿来和已经由自己再现 (表象) 给自己而由自己所知的事物，两者之间相互比较。假如近代的观念论只能用这点来批评中世实在论，那么我敢说，近代观念主义已经不识真正的实在论为何物。无疑地，我们从笛卡尔起所养成的不良习惯，总是由思想出发进到事物，使我们把“事物与理智之符合” (adequatio rei et intellectus) 解释成好像是把事物的表象拿来与事物比较，但在表象之外的事物对我们而言却只能是个鬼影 (phantom)。知识论一旦走进这条路上来，人们很可以抨击其中无数的矛盾为乐，但我们应该见义勇为地提出：古典中世哲学根本不曾走进这一条路上；这是事实。当中世哲学谈到真理时，的确是在谈论判断之真理，但假如判断与事物相符，那是因为下该判断之理智首先已经先符合事物之存有。理智之本质就在于能够以一种理解的方式变成一切万物。因此，理智肯定某一事物为有而非无，或是如此而非那般，是因为该事物可理解之存有已经变成理智的了。当然，我们的判断并不在事物里面，也正因为如此，我们的判断才能成为不会错的；但至少我们可以在事物中找到吾人概念的内容，而且，假如在正常的情况下，概

237

念常会表象“如实般地被知觉到的事物”。正是因为万一理智无法先变成“概念所要表达，判断所要符合”的事物，就根本无法制造概念。简言之，由判断所成立的在理智与事物之间的符合，常假定了先前概念与事物之间的符合，而后者则是立足于理智与认识的对象之间真实的符合。因此，在理智与对象原始的存有关系和真实的符合之中所居住的，即使尚未是“只在判断中出现的完全真理”，至少已经有此种符合的根源，而且判断已经留意到这个根源，并用明白的形式予以发表。

在圣多玛斯的哲学中，“真理”一词有三个不同但密切相关的意义。第一个是绝对的适切的意义，其后两个是相对的意义。按第一个相对义“真理”一词指示一种基本条件——存有着——若没有它，一切真理皆不可能。假如没有一个实在物可在与理智接触以后被称为真的，则事实上不可能会有真理。就此义言，则圣奥古斯定说“真理即是存在”（*verum est id quod est*）是十分正确的。就其适切而绝对的意义言，真理正是存有着与理智本体上之符合，也就是说在两者之间一种事实上的相符，就如同在眼睛和颜色之间的相符，这点已表达在以色列依撒格（Isaac Israeli）的定义中：“真理是事物与理智的符合”（*veritas est adaequatio rei et intellectus*），或在圣安瑟莫的定义中：“真理是知物之心的正确”（*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*），圣多玛斯也曾予以采用，因为一个正确之心知觉到什么真正是，什么真正不是，实际上亦是一种事实上之等同。最后还有判断之逻辑真理（*logical truth*），只是这种本体真理的结果：真理的第三种定义是按照其结果而定（*et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem*）。在此，知识即显示并宣布理智和存有着之间已经实现的等同。知识是真理的结果，正如同果出自因一般。为此，逻辑真理既建立于一种真实的关系之上，便已无须再追问知识应如何才能重新符合实在物。^[7]

238

从这一点上，我们首先看到，近代批评士林哲学的人并不觉察到他们与士林哲学之间之鸿沟的性质与深度。其次，我们也知道有什么样

的必要性强迫中世思想去坚持感觉界的可理解性。适当说来，真理是在人类理智内，但在某种意义下，也应相当居留于万物内，当然只有在与理智有关之时，始在事物之中。这是圣安瑟莫《论真理》（*De Veritate*）一书斩钉截铁的结论。论到人时，真理首应在人类的理智之中；然而，绝对说来，真理是居住在神性理智之内。因此，万物只有一个真理，其义为：神性理智之真理是一个，其他特殊事物之多元真理，则由此一个真理引申而来；但是，每一事物亦自有其真理，只要它存在，该真理便属于它。神将此一真理赋予每一存在，因此真理与每一存在不可分别，因为事物之所以有存在，乃由于神性的理智产生了它的存有，所以产生诸有的创造行动就在行动中赋予每一存有者以真理：此即我们的理智要达成符合的那个事物的存在真理，或者，达到这个符合的理智本身的存在真理。^[8]无论如何，除非知识之感觉对象禀赋自己的可理解性，否则没有理智之认识作用可言。

可见，假如我们拿亚瓜斯巴达的马寮的问题来向圣多玛斯请教，答案毫无疑问：一旦泯除事物，真理是否跟着消失？是的，神性理智之真理当然恒存，但是事物的相对真理应与事物一同消失，或者，与能察觉事物相对真理的人性理智一起消失。天主教的创造说必然有以下的结果：或者创造的对象为虚无，则此时没有存在，亦没有可知之事物真理；或者创造之行动有其积极目的，则事物与其内在之真理同为真实。任何天主教哲学若完全意识到自己的原则的意义，则必有一种真理的秩序，其中存在是偶性的，但本质则与拥有该本质的存有同样稳定：*nulla res est suum esse et tamen esse rei quaedam res creata est, et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.*^[9]这种“受造真理”的观念乃天主教哲学之特性。受造真理完全隶属于感觉事物，和理会这些事物的知觉。奥古斯定派对于感觉的批判还有以下这点：感觉既然系于某一特定感官，就无法完全反省一己之行为。然而，为认识该行为，此种反省却是必要的。当然，动物可说已有反省之端倪，因为他们感受到自己在感觉，但这并不完全，因为他们不知道感觉为何物。但是，即

使明显的真理并不在于感觉之内，至少在感觉中有其基础：真理之在感觉中，一如感觉行动之后果，很明显地，感觉是正直的，按照事物之所是而是 (*veritas est in sensu sicut consequens actum ejus, dum scilicet* 240 *judicium sensus est de re, secundum quod est*)。〔10〕不能根据感官不认识真理而推论感官所认识的事物并非真理。相反地，理智只能应用在感觉与质料上，并从其中解放出真理来。

就我这一方面，我认为，方济各学派 (Franciscan school) 的代表性人物，迅即把握到此一结论之必然性，这点最明显地表现出该派的伟大力量，而且他们一旦把握到以后，就立刻证明其与学派的原则相符。好几年前，我有位朋友，他是社会学家，他曾称赞我用团体哲学的方式来处理中世哲学，把他们当做集体的成果。但事实上，那些团体都是环绕着一些个人而组成的，在目前我们所谈的方济各学派的例子上，尤其表现得更清楚。例如董司各都是方济各学派，按照传统，他应该会奋起攻击圣多玛斯，并且会宣布其修会所主张的奥古斯定派对于感觉的疑难。但是，他判断这个立场在哲学上站立不住，便予以拒绝，而保留自己的权利，改用其他途径来保护圣奥古斯定的学说中所含的真理。

董司各都也严密审查了奥古斯定的《八十三杂问》 (*Eighty-three Various Questions*) 中的第九个问题，此外他还熟知其他与此问题相关联的文字。这些文字到他的时代都已变成了经典著作，甚至已成为老生常谈。不过圣保禄的一句话就可在质量上与奥古斯定的许多话题相抗衡：“自从天主创世以来，他那看不见的美善都可以凭他所造的万物辨认洞察出来” (*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, 《罗马书》，第一章，20节)。按照圣奥古斯定的证明：天主的看不见 (*invisibilia Dei*) 的美善，就是“神性的观念”，“所以，观念是从受造物而获知的；为此，在认识这些观念以前，必须先对受造物有一些认识。”〔11〕董司各都就这样把奥古斯定的问题倒转过来，而着手证明感官认识的有效性，而且我们可以看到，他 241 在这份任务上，功夫甚到。

更可注意的是，董司各都的知识论皆倾向于“尽可能强化理智对于感觉界的独立性”。这一点正是他与圣多玛斯不同之处。他虽然改正奥古斯定的学说，但仍不失为奥古斯定派。感觉认识对于他都只不过是理智认识的“机缘”而已。这是一方面限制感觉认识的地位，但另一方面，董司各都很清楚地看出新学院派是老学院派合法之子女。柏拉图的超越理相（观念）论与对物体界的完全怀疑论，很可以配合得来。但是，为了自己的基督信仰，董司各都无法与这点妥协。他觉得人是处在一个受造实体的世界中，人若想超升到理相世界，先应认识这个受造实体的世界。人不可能呆住于理相世界中，而自满地从理相世界的高处俯视物体世界。亚里斯多德也提醒董司各都，在奥古斯定派对感觉的批评背后，不但可以找到柏拉图，而且可以找到赫拉克里图（Heraclitus），实际上是赫拉克里图提供了整个三段论的大前提，然而这个大前提却是错误的：antecedens hujus rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est: haec enim est opinio quae imponitur Heraclito。

董司各都既然对于柏拉图的贬损感觉界，敢采取反对的态度，自然便会批评奥古斯定的光照说。他主要的论点在于光照说是建立在一个会沉没的基础上。假如认识作用里面的感觉成分的本质逃脱了知识的把握，简言之，假如它本质上就是会隐藏的，那么神性的光照如何能赋予它以所须的稳定性呢？要不然就是神性之光将与感觉一起和其光，同其尘，而隐蔽不显，这样它将一无所得；要不然就是神性之光改变了感觉，使得吾人的知识再无法与其对象之真正性质搭上任何关系，于是我们将掉进于亚里斯多德指责柏拉图所犯的错误中。假如要补救这种情况，只有一种办法，那就是承认有一种建立在经验推理上的经验确实性，当然，若以经验为起点，而归纳出法则来，并不会导出绝对必然的结论。事物产生的方式，可能迥异于它们目前事实上产生的方式。这种假定并没有矛盾，但是吾人所认识之实在界的法则依然是确定的，而且可以免除错误，因为这种知识是建立在自然的稳定性和必然性上的。

保证实验科学的有效性之伟大原则，就是一个现象若以规律的方式借某一种非自由的原因而发生，便是该原因的自然的效应。“自然的”，也就是说并非偶然的，而是“必然的”。因此，即使自然科学本身非得凭经验而获得，却仍然包含有必然性的因素。〔12〕

一言以蔽之，董司各都在这一点上的重要学说，乃在于反对赫拉克里图之看法，其理由乃在于自然事物纵使隐蔽，其本性并不隐蔽。所以，13世纪才会产生罗杰·培根的作品，14世纪会产生实证科学的初步发展，这些并非出于偶然，或由于历史的无常。但是，假如我们认定中世的人为知识而爱知识，有任何我们今天所爱称谓的“无关心”243的知识，那就弄错了。当然，就实际目的而论，他们对于知识的爱好，是像我们一样无关心的，而且实际上通常他们比我们更是如此，但是他们决未把对万物的知识当做目的本身。他们之所以转向自然，是因为他们是基督徒，而且，他们是以基督徒的身份来研究自然。因为他们在自然中所见到、所爱慕的不是别的，正是天主的化工。因此，他们带着宗教的虔诚来细数自然的美妙，也谨慎地保护自然的可理解性。

因此，中世的实在论成为希腊实在论之后裔，但其动机则与启发亚里斯多德的动机迥异，也正是这迥异之动机赋予中世实在论以独特之性质。亚里斯多德背弃柏拉图的理相论，因为他以为人的王国在此世，而且人首先必须认识吾人命运所在的世界。基督徒之所以越来越果断地背离柏拉图的理相论，是因为天主的王国虽不属于此一尘世，但另一方面，世界也是超升至天主的王国的必要起点。假如把世界化为断灭的现象之流，则剥夺了人类超升、认识天主的最佳凭借。假如创造的化工并非可理解的，则吾人凭什么来认识其创造者呢？假如我们面对的只是赫拉克里图所言之流变，那么还可能想像有一种可理解的创造之化工吗？正因为一切都有数目、重量和尺度，自然才会宣布上主的智慧。上主的创造能力，就在其果实的丰硕中验证。因为万物是有而非半有半无，我们才知道天主是大有。因此，对于天主，我们从启示得

244 知，宇宙的面容证实了“可见的受造物指示天主不可见之性质，因为天主是每一受造物的根源、典范和终向，因为每一效果皆指示原因，每一肖像皆指示其典范，每一道路皆指向目标”^[13]。泯除对效果、肖像、道路的认识，就会对原因、典范、目标一无所知。中古世纪的实在论是由基督徒信仰的动机所培育的，只要基督信仰继续有其影响，就一直会有实在论存在。

然而，我们也经常谈到“基督徒的观念论”，无疑有其可接受之意义。然而其中所涉及的基督徒，大不同于中古世纪的天主教。路德派（Lutheranism）的神学家以为自然现在已经无可救药地被罪恶所腐化，当然不会予以关切，反而以观念论为其哲学上之方便出口。为了更精确些，我们更好说，路德派导向观念论是十分自然的。真正的路德派把宇宙的历史简化为个人灵魂得救的戏剧，他们不在自然中找寻天主，而是在自己灵魂中感觉到上帝的工作，对他而言，这也足够了。当然，中世的天主教从未忽略“自然苦于罪恶，而需要恩宠”，它一再强调物质世界是为人而造，人是为天主而造。这种人类中心主义（anthropo-centrism），以及附带的地球中心主义（geocentrism）使他们常受批评，但当代人并没有说中世思想轻视人文主义的重要性。然而，真实说来，中古世纪经常在一种深刻意义下，与我们当代观念论最喜爱的那种人类中心主义，保持距离。

245 这是在思想史上最特别的戏剧：由笛卡尔打开第一幕，全戏迄今尚在上演。天主教哲学家当然确信自然是为人类而受造的，在这意义下，可以说在中世纪之时，人是站在世界的中心，但他们也承认，宇宙既然是天主所造，便带有自己的存在，人可以认识宇宙，但绝不能自以为会创造宇宙。^[14]万物的本性乃由天主有效之行动所保障，但本性总是外在于思想，思想必须由外予以领受接纳，终而主宰，以至消化。康德宣称自己用批判观念论（critical idealism）来取代中古世纪教条的实在论（dogmatic realism），是实现了哥白尼革命（Copernican revolution）。其实他真正所为，恰恰相反。^[15]康德所置放在世界中

心的太阳，正是人本身，所以他的革命恰是哥白尼革命的相反，而导向一种比中世更极端的人类中心主义，虽然这种极端的方式是很特别的一种。中世人士只在局部的意义下，认为自己是万物的核心。人是全部造化之冠冕和目的，人综合宇宙于一身，但是宇宙却在人之外，而且人若欲认识自然之本性，亦必须屈就而且迎合自然。但是康德唯心论所培育之近代人，则视自然仅为心灵的法则的结果而已。万物于是失去身为神性化工之独立性，从此以人类思想为其重心，从人类思想来衍生万物的法则。既然如此，则批判哲学结果使得一切形而上学，在实质上消亡，这点何足惊异？假定我们想超越物理界，首先应该有一物理界可资超越；假定我们想超升于自然之上，首先应该有一自然可资超升。一旦宇宙被简化为心灵之法则，人于是成为创造者，自此没有任何凭借以资超越自我。人是自己的心灵所生的世界之立法者，也因此成为自己之作品的缚囚，而且再也无法挣脱。

246

我们若想想康德革命之精神，便远可把握他所提议要革除的精神何在，因为康德所攻击的独断论，其旨在针对中世的实在论。批判哲学愿开创新纪元：*cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus*。^[16]但是，康德似乎从未怀疑过，除非连同令其演进、助其成长的基督徒精神一起泯灭，绝无法自人类心灵中拔除实在论。中世思想家从《创世纪》得知世界乃天主之化工，而非人类之所造；从《福音》得知人类之终向并不在尘世而在天主。批判的观念论扭转了问题，而使其变得无法解决。假如我的思想是存在的条件，我绝无法凭借思想超越我的存在界限，而我对于“无限”的容受力将永远无法满足。即使我的思想只提供经验的先天条件，但在自我与天主之间依然遮蔽着知性范畴（*Categories of the understanding*）所造之帷幕，在今生闭谢一切对天主存在的认识，在来世无法福祝天主的美善。当然吾人可能想像人类完全变质，而能达到其本性本来所不能达到的知识，但这种东西正是天主教思想家所认为在哲学上有疑问，而应予以避免的。然而，人生如寄旅（*en route*），总是走向某一目的。这目的再如何超

247 越其本性的力量，在本质上亦非在人类的容受力之外。人的理智活动，按其本来面貌，应能够带领他走向此一目的。人类的思想虽在实在物之前表示驯服，须用诸有的本质来丰富自己，但绝不会以此为满足，反应慷慨向存有本身 (Being) 展开，预备自己，以便接受那惟一能满足并实现人之本性的对象。至于吾人的思想如何面对此一对象，而且在何种意义下人才有能力面对它，这些问题将在下章予以检讨。

第十三章

理智及其对象

人类认识之对象的问题，实际上包含两个问题——两个问题各不相同，却又密切相关。第一个问题有关认识的本性对象（natural object），可以陈述如下：哪一类的存有者直接地而且必然地落入吾人理智的把握呢？第二个问题则有关认识的适当对象（adequate object），所问的则是：我们按照本性可知的对象本身是否足以满足吾人理智的能力？圣多玛斯和董司各都这两种强而有力的形而上学综合，各以两种不同的方法来解决此一问题，但两者的精神却颇为一致。我们目前最好是尝试了解两者，兼顾两者的异与同，以便明白其究竟。 248

哲学家们关心人类认识天主的能力之保障，其最单纯的方式，初看起来，似乎是把天主当做理智的本性对象，这样最能使此一认识成为可能。有时人们会这样地解释中世纪的哲学系统，也就是说，当批评者厌倦了把中世纪的各种哲学系统当做神学的态度，而代之以把这些系统当做神秘学的态度。实际上再没有比这种解释更为离谱的了。相反地，“误把神当做人的认识能力之本性对象”正是中世思想家喜欢相互责备之词，正是因为大家都严肃地感受到这种危险，而且每个人都庆幸

249 自己比别人更能完全地幸免。圣伯纳文都尝以此责备葛罗塞德斯特；董司各都尝以此反对根特的亨利（Henry of Ghent）；乃至今天，不止一位新多玛斯派学者以此责备董司各都。我们可要当心：这是一个决定基督徒的知识论之命运的要点，值得注意。

但在这一点上，正如别的地方，有些基督徒会为图省力，而转向柏拉图，寻求解答的原理。但圣多玛斯并不如此。柏拉图认为吾人的理智的本性对象，就是可理解的理相（intelligible Idea），吾人应刻苦努力，超离感官，力求达到理相之境。然而多玛斯却大不同意，反而宣布自己同意亚里斯多德，并且同意吾人的经验，肯定吾人在今生之中，除非吾人先接受感觉印象，否则无法形成一个概念，而且，其后若不转向感觉所留置在想像中之象，亦无法回忆起此一概念。所以，在人的理智和物质事物的本性之间，有一种本性上的关联，一种本质上的相称，结果，即使吾人同意像柏拉图所说的那种纯粹可理解之理相之存在，但实际上它们的本性是在吾人的感觉把握之外，这使得吾人不可能把纯粹理相视为吾人的理智的本性对象。把柏拉图的理相排斥在人类知识的本性园地之外，就等于是排除这一类的对象：一切超越感觉经验的对象。

首先，我们必须否认某些哲学家所认为的，借着从感觉中所抽象出来的概念，吾人可以达到对于任何纯粹理体（intelligible substances，可理解的实体）的适当认识。纯粹理体与感觉体在本质上完全迥异。我们250再如何尽量抽象、加工、净化，但绝不能使当前的“感觉表象”变成“理解表象”。对于纯粹理体的抽象认识诚然聊胜于无，但吾人绝不能有一时一刻把此种抽象认识当做是对于理体本身的恰当认识。但是，凡是对于非感觉物，例如纯粹理智，为真理者，对于天主而言则更是真理。因为纯粹理智与人的理智有别，这差别在于纯粹理智的非物质性（immateriality）；纯粹理智的实体亦与吾人的实体不同，它们虽不由物质与形式组合而成，但依然是本质与存在组合而成的实体。纯粹理智的实体虽然不与人类同属一个本性范畴，但两者仍属一般实体的

同一个逻辑范畴。或者，更简单地说，两者皆为受造物，两者皆不是存有本身，都在自己的“本质”里面不包含“存在”的充足理由（sufficient reason）。但是，天主不但不与我们同属一个本性范畴——因为天主并非由形式与质料所组合而成；也不属于一般实体的逻辑范畴——因为天主亦非由本质与存在所组合成。天主既然完全超越能知的人类灵魂和所知的感觉对象，则他如何能落入吾人理智本性的把握之下呢？多玛斯对于这整个问题的回答是简单明了的：一个在本性上针对感觉物的理智，不可能以天主为其本性对象。^[1]

董司各都的观点比较复杂，较不易明白，但与多玛斯哲学的结论完全相符。两个学说的同点在于都认为人类理智按照今生的状态，不能够知觉到纯粹理体（*pro statu isto*）^[2]；两个学说的异点在于对人今生的状态看法不同，以及对为何会处在这种状态的理由，想法有异。圣多玛斯认为理智按照今生的状态（*secundum statum praesentis vitae*），必然朝向感觉物，是说人在今生的状态亦是人本性的状态，人之所以会置身于此种状态之中，乃因为人所具有的本性是人性。人性已被原罪（*original sin*）所伤害，这点殆无疑义，但人性并不因此而改变，因为改变本性便是毁灭本性。难道本性还能成为别的样子吗？灵魂与肉身的结合既然是一种本性的结合，则由这种结合所引致的状态便是一种本性的状态，因而与这种状态息息相关的“从感觉来抽象”的认识方式，亦为本性的认识方式：灵魂按其本性必依返回具象的方式来认识（*anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata*）。圣多玛斯按照理性的要求，在这方向上继续探究。当他承认灵魂离开肉体之后，必能直接认识理体，但立刻便补充道：灵魂此时所处在之状态已非其本性状态。这点是很显然的。灵魂与肉体结合正是为了能按照本性而运作——与肉体结合，为使能按本性而运作（*unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam*）——灵魂一旦离开肉体之后，所开展的认识方式或许会更为高尚，但一定不会是灵魂本性的认识方式。^[3]

但是，在另一方面，董司各都所谓的“状态”，就与圣多玛斯所言

大不相同了。对于董氏而言，某一存在者的状态，并非按照该存在者的本性来定义，不以为本性便足以确立其状态；某一本性亦非按照内在必然性便必定要求某种状态。状态只是一种稳定的存在方式，由神的智慧之法则所确保之恒常性：*status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata*。所以，对于董司各都的哲学而言，理智的状态可能正合于多玛斯哲学中所说的理智的状态，但我们并不能因此就从两者作同样的演绎。对于目前的问题，正是如此。按照董司各都的想法，人的理智就今生的状态言，若不依凭感官，无法形成任何概念。但这只是因为人实然所处的状态，而非因为人应然的状态。若不先由感觉促动理智，人不会有理智之认识。但为什么呢？也许是由于原罪的处罚吧！这是董氏十分满意，屡屡提及的一个假设。也许只是因为天主愿意我们的各种认识能力密切合作。无论理由何在，至少以下这一点是确定的：无论理智自身的本性，或是理智与肉体结合以后的本性，都不至于使它本身活动之运作必然地诉诸于感觉认识。^[4]但是，若果情况如此，便不可以再说感觉事物的本质是吾人理智的本性对象；也不可以再主张纯粹理体的可理解性在吾人理智的把握之外。最后，我们也不可以再认为天主之所以不成为人的认识的本性对象，是因为只有感觉物才是在本性上相称于吾人的理智的对象。正因为如此，董司各都在知识论上走不通，乃转向形而上学。他所进入的途径虽然不无荆棘，但我还是大胆邀请各位跟随他走一程，相信大家不会失望。

我们姑且同意，“运动”（*motion*）一词意指一个真实存在者对于另一个存在者所运作之行动。于是我们追问：我们是否可以把天主当做是一个能运动吾人理智的本性对象呢？对于这个问题，只有两个可能的答案，因为只有两种运动：本性运动（*natural motion*）和自由运动（*voluntary motion*）。所谓本性运动是某一个存在由于自己的本性之内在必然性而运作在另一存在身上的运动，这种运动只须存在，便会运动；一旦运动，就不得不运动。但自由运动则出自意志的自由决定，

其运作或不运作，端赖此一决定。于是前述的问题只有两种答案。第一，天主教在吾人理智上所施的运动，是以一种本性事物运作在另一种本性事物之上的方式，此时我们必须说天主教是吾人理智的本性对象；第二，天主教对吾人理智所施的运动，是以他的自由意志来命令吾人的理智去认识他，此时我们必须说在天主教和我们之间的本性关系是无法理解的，更非一种认识主体与被认识的对象之间的本性关系。这两个答案，我们到底该采取哪一个？

董司各都哲学里面最常被误解的一点，便是意志在其中所扮演的角色。“董司各都的意志主义”（Scotist Voluntarism）已是陈腐之词。意志的确在他的哲学中占相当重要的地位，但仍有其限度，董司各都与其他奉意志为存有之源的哲学家之间最重要的差别，就在于董氏否认天主教对于天主教自己有任何意志运动可言。更精确地说：吾人既然将运动分类为本性运动与自由运动，则绝对言之，第一个运动，也就是一切运动所从出的初次运动，便不可能是自由运动。万物的根底只是一个本性，不是一个意志。其理由容易想见：为要意志，先须认识；因此，意志力所借以意愿的行动，预设了理智借以认识对象的行动，而理智所加于对象之运动是本性运动。所以，在任何意志行动之前，必须先有本性运动。我们应用以上的区别，在论及天主教时恐有失当，但后来我们亦可以看出，由此做起点来解决问题，乃逻辑推论必然的结果。

254

天主的本质是一切能运动的本性之首，在这之前，绝无其他，一如“无限”之优先于任何“有限”。这个一切能运动的本性之首只能被天主的理智所理解，其他理智皆无能力为之。可见，一切运动之首原是天主的理智借着自己的本质所做的本性运动：*omnino prima motio est naturalis motio divini intellectus a suo objecto*。唯此时，天主的意志始得以介入，以便在一个爱的行动里面，把握借此所认识并表论之无限本质。自由行动跟随在本性运动之后，而且，正如同天主教对自己的认识行动产生了道（圣言），天主教对自己的爱的行动，就生发了圣神（Holy

Spirit)，而第一本质的内在运动的循环便圈闭于此，但我们对于这个使其余一切存在成为可能的最初运动，已能略窥其万一。

实际上，根据形上分析的观点，一切运动之最初运动并不止息于神性本质的认识行动的无限性和必然性，而且在同一动作中，此一最初运动便获致一切有限、可造之物，后者皆是该本质的有限分受，它们的可能存在一旦被实现，便成为存有本身的类比，而成为万有。唯存有本身能令万有存在。不过，唯有透过一种深观，吾人才能明白董司各都思想的核心。董氏欲引吾人注意：天主对于可能诸有的认识，并不同于天主对于自己的本质的认识。因为天主的本质是必然的，但可能诸有，顾名思义，即属非必然。可能诸有就其本身而言，就其纯粹可能性而言，缺乏对于判明知识所必须的“限定”。如果我们考虑未来的偶性之物，此义将更易明白。假定天主的理智，本身无须任何意志的决定，而他知道在两个系列的可能性之中，有一个会发生，那么，那个会发生的事件，也只有两个可能：要不然该事件本身仍然是适然的——若果如此，则天主的理智或许还会弄错；要不然，天主对该事件的认识是不会错的——若果如此，则该事件就不再是适然的了。可见，只要我们依然停留在理智的层次中讨论，对于适然之物的认识依然是不可能的。那么，必须什么东西来使它成为可能呢？

首先，就吾人目前所跟随的形上分析的观点来看，必须天主的意志决定要某一限定的存有者或某一限定的事件。其次，天主的理智看到意志这一个确定无误的决定，必随此一决定而知道某某存有者将要存在或某某事件将要发生。董司各都就这样根绝了亚味森纳的必然主义(necessitarianism)，而证明受造物并非依据本性律则而自第一个存有中流出，并且，若无天主的意志介入其间，也不能对受造物有任何明晰的观念。受造物若要能明确地被理解，先应被天主所意愿。所以，必然存有者的本质会必然地运动其理智，然而适然存有者就只能以适然的方式来运动其理智，因为：为了要运动，先必须存在；为要存在，则有赖于天主的意志。反过来说也一样可通。于是，吾人的结论便在

望矣。

没有一个适然之物可能成为天主的理智的必然而且本性之对象。 256
 首先，不是必然对象，因为唯有天主的本质是惟一的必然对象；其次，也不是本性对象，因为适然之物唯有依赖天主的意志的决定，才能具有对象的特性。反过来说也对，没有一个受造物理智能以天主为本性对象，因为假如受造物对于天主没有本性关系，则天主对于受造物亦没有本性关系。否则吾人的理智与神的本质之间的关系，就等于神的理智与神的本质之间的关系了。现在我们知道事实并非如此，因为我们的存在既非必然，则我们的理智亦属适然。为了使人能够认识天主，必须那原先使人由可能状态进入实际存在的天主的意志，再度介入，使人能踏过有限与无限的鸿沟。唯有无限者有能力这样做。为此，人的存有因为与天主没有必然的关系，因而必须借着天主的自由决定才得以存在。同样，人若要认识天主，由于偶有理智与必然本质没有本性的关系，则亦必得凭借天主的再一次自由决定，才能得以认识。^[5]天主的自由决定，在于创造有形世界以显示其光荣，我们每思及此，皆得以举心向他。其次，天主另一次的自由决定，使有福者超升至他面前，面对面地享见天主。但在这两种情形下，无论间接透过受造物或是直接透过天主的恩宠，人类理智之所以得超升而认识天主，都是因为天主自己的意志所要的。^[6]

董司各都建造成功这一种学说上的综合以后，不但根除了阿拉伯人的必然主义，而且肯定了一切本体主义 (ontologism) 在根本上无论与董氏的学说或与一般天主教哲学，皆不相符合。我们若想想，董氏本人就常被指控为本体主义，几乎会放弃任何澄清的努力，因为我们看到，他自己对这种知识论非常厌恶，而且用自己的形而上学来指证其错误，但连这样的他都被套上同样的罪状。然而，就目前这个杰出的题旨和要义看来，董氏走自己的路径，同圣多玛斯走另外的途径，两人却殊途同归。因为显然这里并不关系到方法上的问题，在方法上常可能有技术上的差异，但这里所谈的却是天主教思想的精义所在。圣多玛 257

斯虽因强调经验而无法完全免于本体主义，但他也另外设置了许多其他保障，一如董司各都在其形而上学中所为。简言之，对两位思想家而言，观看天主的本质，只完全适属天主自己，除非天主举扬，受造物绝无法达彼至境。若无天主，此事不成 (*nisi Deo hoc faciente*)。在两种学说里面，必然存有者与偶性存有者之间的绝对差异，假定两者在存在上的一道鸿沟，一直延长到认识上。圣多玛斯说：唯有天主的理智自己观见自己的本质，因为天主的理智正是天主的本质；吾人的理智既非天主的理智，若要认识天主的本质，必须依赖天主的行动，使人的理智得以认识；若无天主之行动，受造物的理智无法有此直观 (*haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei*)。〔7〕可见，在两个系统中，“对神的本质的本性认识”根本就有字面上的矛盾。天主不可能是人的理智的第一对象和本性对象。

258 这个结论虽然坚实，但我们的第二个问题并不因而简化。现在我们必须寻找人类理智的本性对象，这种本性对象虽然不是天主，但可以引导我们步向天主。换句话说，假如认识天主的并非我们人，则这种认识所带来的福乐也不是我们人的。但是，为了使这种认识成为我们人的，则至少应该变化我们的理智，使它堪当得起。我们现在就必须能够分辨出这个能力的根基何在。我们要询问圣多玛斯和董司各都，他们在何处找到这个根基，以及他们对于人类理智与一切对象中最完美的对象之关系，看法如何。

圣多玛斯的立场，已经清楚地标示在他的知识论中，他从来不会避免自己的知识论的必然结果。吾人理智中全部概念的形成，皆是透过感觉直观的帮助。对于人，就今生的状态而言，吾人无法拥有这类直观所不能达到的对象。但这种结果没什么值得惊慌的。圣保禄曾经说过，我们凭借对于受造物的知识，可以超升以至于认识天主，于是，一个决定要以感觉为出发点的认识论，常可以发现至少有一条路通往天主：此路乃以受造物的景观为出发点。可见，感觉的经验主义并不会在自然神学的领域中引申出来不可知论 (*agnosticism*)。不过，假如它

并不关闭通往天主之路，我们要问：它所给的是什么样的知识？

谁若以感觉为出发点，所能认识的天主只是作为物体世界的创造因的天主，而吾人对于天主的本性认识将只限于吾人透过效果对于原因所得的认识。这并非一无是处，也非芝麻小事，但亦非尽在于此。事实上我们可以依据偶性诸有的存在来推论，而结论出一位必然存有者的存在。所以，我们知道天主存在，天主是其余一切诸有的第一因，我们也已经讨论过，这个知识已经足以在吾人对宇宙所作的哲学性的解释中产生一种完全的改变。达到这个目标以后，我们还可以在相当的程度上勾画出我们已肯定其存在的天主的本质。因为，既然天主是存在的第一因，我们便可以确知他完全超越一切万有，超越受造的心灵所能想像的一切可能之有。吾人在所知的感性存在物中发现其中所铭刻的限度，对于天主，我们率皆以理智上的努力，否认天主有这些限制，于是，我们就得以进而肯定一卓越本质之存在，完全有别于其所创造的效果。此言一出，凡人所能言者已完全道尽于此。人类理智认识此一本质存在，但并不知道这本质本身如何，我们也已说过：人类理智能力将永远无法认识这点。狄奥尼修说：我们理性所认识的天主，依然是个不可知的天主：Deo quasi ignoto conjungimur。实在有理。因为我们知道天主存在，知道他不是什么，至于他真正是什么，我们仍然完全无知：de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum。^[8]当然，在多玛斯哲学里面，人的理智和天主之间的距离固然遥远，我们甚至可以说是一个最大距离（*distantia maxima*）。然而，距离再大，天主亦可克服。

259

首先，必须注意：理智再如何软弱，仍然是理智，也就是一种运用表象（representations）以化成万物的能力。人类理智的可怜在于只能消化感觉物中之理，但是，理智在感觉物中所寻求的，正是其中之理，而且只要尚有一点理在，便没有谁能阻止理智的这种探寻。只要想想心灵的科学活动或哲学活动，便足以明白这点。我们的研究虽受本性对象所限制，但至少吾人在达到界限之前，绝不会终止。也就是

260 说，直到我们收集现在已获得的全部知识材料，统摄之于少数几个纯理的第一原理之下。就好像全部的心灵生活皆由内在一个“追求最完美的统摄”的“本性欲望”所鼓舞，或者，这种本性欲望正是所谓心灵生活的另一名称。我们可以说，这是一个偶性的心灵，奋力在实现自己的内在可能性，完满并实现其自身。为此，本性欲望绝不会徒然而废；有欲望存在之事实，预设了一种活跃的可能性——而在理智的情形，则不但有欲望，而且自知有欲望——欲望就表达在理智求自我实现的倾向上。但要当心，我们说的是“可能性”，而且只是可能性而已，因为努力成功与否，并不在于努力之主体，而在于对象的可得性。为了要成功，单有努力还不够。然而，一个中途 (en route) 受阻的努力亦非空洞的努力，即使错过了对象，也不证明原来没有对象。恰恰相反。即使证明欲望单凭己力无法获致全部目的，甚至即使没有理由让他希冀任何旁助，以便使他有能力达到，但是吾人所体验的欲望依然存在，丝毫不熄，反而因为感受到自己的无能为力而转剧，变成为焦虑。圣多玛斯深识此种焦虑，亚弗罗地西亚的亚历山大 (Alexander of Aphrodisias) 深知，亚味罗、亚里斯多德皆知：in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia；这是人类理智本身的焦虑，理智有变化为万物的能力，它以感性为起点能把握到存有本身的存在，而愿意变成那样的存在，却又渺不可得，焦虑乃起。

唯有在此，圣多玛斯一再重复用来答复此一问题的话，才获致完满的意义：本性欲望不可能是空的 (impossibile est naturale desiderium esse inane)。261 “欲想看见天主”这是我们的本性，整个哲学史都证明这点，而且我们可以补充一句：从思考世界到思考世界的原因，这是每一个人的切身经验。感觉世界是现成的，我们想要知道它存在的理由，而答案是：万物存在，因为有天主。既知有天主，人更欲知天主是什么。哲学只能停顿于此，但欲望并不因而取消，却因受黜而更形尖锐。无论欲望能否满足，但只要有人认识天主存在，便有人欲望认

识天主的本质，若不得认识，则灵魂既一刻不得安宁，也没有福乐，甚至比别人的遭遇更悲惨，因为不知道自己无知的人，也不会知道自己缺乏超越的美善。哲学的最后结论便是确定最高善的存在，并确认吾人无能为力享有此一美善。但这并非一切的结论，因为吾人认识天主存在，吾人欲望观见他的本质，这些在在皆足以证明观见天主的可能性。一个不信有天主的灵魂所感受到的焦虑，便足以标示出人类理智与那惟一能满足它的对象之间的距离。为此，神的许诺将足以解放灵魂于焦虑之外，因为我们既知理智的本性及灵魂的不朽，由于天主的恩宠，天主的福乐可以变成我们的福乐，因为我们的真理将被天主的真理变为完全的。^[9]我们且把这最后一点，再弄更清楚一点。

即使在多玛斯的哲学里面，也有一个神的恩宠可以进入之点。恩宠加在本性之上，并不毁灭本性，反倒实现了本性，把本性带到它所能胜任的最高完美。理智可以接受这样一个完美，是十分明显的事。这是理智秉性所具的能力，理智的本性就是摄知纯理的能力。就认识方面言，理智与天主并无任何不配。为此，圣多玛斯写道：神的实体并不与受造实体隔绝。当然，神的实体是在受造实体能力所及之外，这是因为神的实体无限地超越受造实体，而不是因为他对他全然不可知。*divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso.*^[10]对于本性对象，理智有主动能力，借此可以对越存有本身而安列一切知识，但是这个主动能力还伴随着一个补充的可能性：理智摄知存有本身之存在，但无法得知存有本身之本质。我们之所以称之为“可能性”，因为既然理智以感觉物为本性对象，就无法单凭己力超升于该一层面之上。更且，即使理智能以纯理为本性对象，但因理智的存有只是一个分受而得的小有，则依真本性，仍然无法达到存有本身。存有本身依然无限地超越小有的全部能力。然而，这个可能性并不只是抽象的可能性，却是一个主体真实的能力，此一能力虽然无法实现自己，然而却可以被天主所实现。但不能被亚里斯多德所说的神所实现。按亚氏，自然虽努力欲认识神，

262

但并不从神那里取得存在。自然物既生为如此本性，便一直保留该本性，在大去之前，永不改变其性。然而，基督徒的天主却可以予以实现，因为这些自然物既由天主所造，天主当然可以使它完美。赋予存在，令其不朽的天主，能够且愿意加之以恩宠。天主可以赐给一切——只要他们堪当领受。那么，理智本身是可以堪受全部纯理了。

263 天主只要愿意，便可以赐给他。就这样，圣多玛斯一方面坚持亚里斯多德的知识论，一方面亦展望超性，使超性得以深刻地改变亚氏知识论的意义。

圣多玛斯的自然神学使得基督徒希望所寄的全部领域合法化，然而又尽量谦逊合度。董司各都的自然神学则是惟一能一方面有圣多玛斯思想的严格，另一方面又大胆许给人类在今生能有比圣多玛斯所说的更多的权益，但他也没有认可天主是人类理智的第一对象。存有是人类心灵所达到的第一个可理解的概念，这个学说两位哲学家都同样接受。其实这一点也只是追随亚里斯多德而已。我们无法不知觉或理解一样东西不是存有者，只有理解到这一点以后，我们才能决定如此理会到的对象之性质。为此，圣多玛斯肯定存有是第一个可理解的，亦为吾人理智之本性对象：存有是理智之本性对象而且是第一个可理解的（*ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile*）。^[11]不过，当圣多玛斯这样说时，他都认为吾人的概念都是从感觉物中所做之抽象，以后若想应用于纯理解界，例如天主，则只能用类比的方式，而且还得加上必要的否定，予以修正，才能成为有价值的称呼。

但董司各都的哲学便大不相同。我已经说过；依照董氏的看法，理智并非由于本质使然，才必须转向感觉，而只是由于他实然所处的状态，但这事实的理由终究只是偶性的。这么说来，董氏所谓理智会超过感觉质料，远远超过多玛斯所言理智能力所及的地步，并不足为奇。^[12]理智天赋本性就只以纯理为本性对象，如同天神一般，人的理智与天神的理智十分相近。实际上，人性虽处在堕落状态，但理智所直接达致的，既非单独的感觉事物的本质，亦非透过逻辑之运作而使此

一单独本质变成普遍的本质，而是既非单称、亦非普遍、纯粹未受限定的可理解的本质本身。这一点解释了董氏著名的存有一义论。所谓存有一义，并不意指天主的存有与受造物的存有同属一个层面。董氏清楚知道两者只是类比而已。该学说亦不主张“存有”是在逻辑上可以同样地归属于天主和受造物的普遍概念。对于这一点，大家都同意，当然也有保留，何谓“逻辑上可归属”，意义仍有待确定。这个学说真正的主张在于：无论所谓存有在其他方面可能会是怎样，然而存在的行动之本质，在独立于其他限定各种存在的模式之外来看时，皆是被理智摄知为同一的。所以，当董氏说，首先进入理智中的是存有，他并不与多玛斯一样，指感觉存有者，而是指存在本身，不论及任何限定，仅就其纯粹可理解性而言。^[13]在这些条件之下，若说存有对于天主与受造物而言都是一义的，只是肯定概念的内容在运用于两者时皆相同，并不因为两者的存有均属同一层面，甚或两者皆在可相互比较的层面上，而是说，存有的意义在此时只指存在的行动，或是这个行动的存在本身，而不论及其余的限定。

从这样的立场看来，董司各都所谓的理智比多玛斯哲学所说的更接近天主。265 设若董氏所言为真，那么，至少在我们的概念中有一个超越了类比层面，那正是一切概念中最高尚的概念——存有。董氏在这个观点上所发现，而且津津乐道的优点，就在于理智的本性对象与理智的适当对象相合。这个适当对象指向基督宗教的天主，真正、完全而且无限的大有。可见，本性所知和恩宠所赐知之间，有一种本质上——虽然只是潜在的——连续性。当然，恩宠仍然是必要的，在多玛斯哲学中亦复如此。然而，理智所理会的存有之一义性，非但不能给予我们以天主的存有，反而证明了天主的存有逃脱吾人的把握。吾人所思维的存有，既然是作为一切存在者的共同点的存在行动，显然我们所思想到的，并不是天主。假如在我们思想存有时所思想到的是天主，那么我们就把天主想成一个无限的大有，纯粹的大有。也就是说用模态来思维天主，而这些模态已经突破了一义，把我们带回到类比的领

域。但存有既然被我们认为是在天主和受造物之间的共同点，顾名思义，便既不是天主的，也不是受造物的存有。顺便我们该提及：也就为这原因，董氏对于天主存在的证明，才是道地的证明。这些证明都是以存有为出发点，这件事假设了一点：存有的概念不是天主的概念，否则就不必证明，无须推敲了。“一义”和“类比”一样，都不提供给真福直观的起点，因为天主与人的分界并不在这层面上，而是在于“创造”。无论概念是类比或一义，存有本身在以上两种情形下都逃脱诸有的把握之外，而且一样必然地不被诸有所把握，因为诸有与存有本身的分别乃在于诸有的彻底偶性。假如天主自己从未说过，人怎能知道自己有使命去拥有无限大有呢？但是，一旦人知道了，一切都变得何等清澈！天主把自己给予我们，他是存有本身；而我们理智的本性对象，已经是存有；理智的适当对象也就是同一个本性对象，但不同在于适当对象把握的角度是在存有完全不限定的角度，也就是说，纯粹存有的角度。为了达到天主，我们该怎么办呢？我们的本性之智足以肯定无限大有的存在，如此肯定以后，应由天主赐他真福直观天主的无限性，也就是说神的存在的神性，然而关于这一点，我们已经说过，每一受造物依赖己力皆无能为力。可见，董司各都所倡之一义说实际上是对于泛神论彻底的否认。因为若要把存有同样地归属于天主和受造物，必须存有不触及天主之所以为天主之所在。但是，由于肯定人类认识对象种种可能差异层面里面的本质统一性，存有亦统摄了人类的全部知识。

现在让我们分析一下，一个知识论在被统合到天主教的宇宙观以后，所披戴上的新面貌。在这里，无论多玛斯或董司各都，都没有几句话不可以在柏拉图、亚里斯多德甚至亚味森纳的作品中找到相类似的。但是问题在于，当基督徒来重说这些话时，他们所说的是否真正是同样的话。就目前的情形来看，至为可疑。只要我们跟随中古思想家直至最后结论，便足以明白这点。只要我们知道，享见真理本身是可能的，尤其当我们如此希望时，我们便会用另外一种眼光来看每一个

小真理的性质。不是论及其价值，而是论及其本性，因为从此以后，267
个别真理的原因、对象和目的都完全改变了。

我们已说过：万物皆各有真理，因为万物存在，而只要存在，便各有其理。万物的真理就是万物的存有，也就是说：万物忠实于自己的本质。但是，这种忠实虽然一方面被用以衡量万物的存有及其真理的程度，另一方面同时也被该本质的理想典型，也就是神的观念所衡量。可见，对于天主教思想家，万物的内在真理完全依赖于天主思想并创造万物的行动。同样，吾人理智的真理亦是真实的真理，而且，此一真理既由吾人所产生，就完全属于我们。然而，每一次有真实的判断形成，真理便立足于两种与神的关系中，两种关系各自予以制约，一者针对其内容，一者针对其存在。判断的内容就是判断的对象，因为判断的真理就在判断对于事物所说者，正符合事物的真相。所以，思想中的真理在于以理智摄知一个本质本身，一如在天主的理智内一般。可见，天主的思想透过万物的居间媒介来裁治我们的思想。至于判断的存在，是由吾人的理智所缘生，但是，除非判断本身由天主所产生，吾人理智亦不能产生它。每一受造物的可理解之光，皆是分享了神性之光；理智在内外经验原料上所自行加增的任何东西，都必然受自天主。中世哲学家们关于神性光照的样态的观点可能有异，但他们都异口同声地教导：天主是理智的创造者和统治者，天主不但赋予理智存在，并赐它能力以构成第一原理，而一切知识，无论理论或实践，皆端赖于此。268

在这一层意义之下，我们可以同大雅尔伯一起正确无误地说：天主在认识方面是第一主动者，正如同他在存有方面也是第一主动者。^[14]或者，我们更好说：天主在认识方面是第一主动者，正因为他在存有方面是第一主动者。为此，基督徒所倡言之理智，其对象已迥异于柏拉图或亚里斯多德的了。

无论存有是一义的或类比的，智理所了悟的存有都是天主的存有之分受，而理智所借以了悟的行动，亦复如是。我们认为，就知识的获得而言，无可怀疑的，我们的第一个对象是感觉事物，但是，绝对言

之，第一个可理解的是天主，而且就我们已获得的知识而言，他也是第一个可理解者。因为我们知道，天主是知识本身的第一因。我们也知道，假如有任何东西可以认识，那是因为借着诸有与天主理智的相符：*Omnis apprehensio intellectus a Deo est.*^[15]这是你在亚里斯多德的著作中绝对找不到的一点，这话所隐含的创造观念在亚氏著作中亦付诸阙如：事物即真理，按照其符合于其原因，即天主的理智（*Veritas etiam rerum est, secundum conformantur suo principio, scilicet intellectui divino.*）^[16]这点在柏拉图著作中亦没有。当然，为了奥古斯定的理相论和其中所隐含的道（圣言）论，我们必须感谢柏拉图。前两学说，正是天主教义所在。可见，《出谷记》的形而上学一直穿透了知识论，无论是理智或其对象，两者皆仰赖天主，两者的存在皆来自天主。这点的新颖之处，在于古人并不晓得，受造的真理按其本性便自动自发地指向存有本身，存有本身既为受造真理的目的，又为其源始。因为唯有借着天主，受造真理才能存在；而且只有借着天主，受造的真理才能完美和满盈。

第十四章

爱及其对象

中世哲学家必须求诸希腊哲学，始能获得“理智知道有一本性对象，但不知其他”这个观念。至于“爱有一本性对象，不爱其他”这个观念，中世哲学家只须求诸自己。在爱的方面，中世纪的人和其他任何时代的人，没有两样。但是，如果此外他们还想找一本谈论爱的书来看看，他们可以找到欧维德（Ovid）所著《论爱的艺术》（*De arte amatoria*），这是一本明晰详尽的手册，中世哲学家们并没有忽略加以阅读、抄录、默想。文艺复兴时代十分迷恋的柏拉图和新柏拉图派所言的爱，中世纪的人尚未发现，或仅透过天主教的解释的媒介而获知，但其性质已经过深刻的修改。对于爱的题材，亚里斯多德没有说过几句话，而且亚氏到了13世纪才重新登台。但是，早在12世纪，圣伯尔纳和他的门徒们早已建立了一个完整的基督徒爱的学说，他们的起点是一个明显的事实：人对于自私和性感的共同经验，简言之，就是从最赤裸裸的人类欲望开始。

在他们自己内在观察之下，此种欲望（desire）的第一个特征在于事实上欲望首先转向自己或与自我有关的一切。这是熙笃会的两位大师：圣伯尔纳和圣德利的圣威廉（William of Saint-Thierry，原法文名

字 Guillaume de Saint Thierry) 在描述欲望时所使用的字眼。这两位大师的伟大, 虽曾被不当地忽视, 但他们的伟大仍然是最为真实的。他们在建立起基督徒爱的科学全体之基础以后, 便默默地实行, 并不坐而空谈。再没有比这更高尚的智慧了。不过它也有坏处, 有人会误把他们的沉默笃行当做是一种忘却言说, 一种默认错误而急于自辩。因此, 我只能提醒各位圣伯尔纳的话之正确意义, 来为他辩护。当圣伯尔纳说, 圣德利的威廉亦跟着说: 人的爱必然从自私和肉欲开始, 他们所表达的只是一个“实然”状态。至于人性的状态“应该”如何, 则是另外一个问题。当然这个问题我们也该在适当时机予以探讨。我们现在只讨论爱的具体实在的实然状态。人由肉欲而生, 并有生存下去的需要, 但若人要生存, 不可能不把自己当做自己欲望的对象。^[1]而且, 既然人在欲望自己之时, 不能不欲望自己一切的需要, 我们不能不说: 人先爱自己, 然后为了纯自爱而去爱其他一切。

然而, 让我们补充: 在我们更详尽地分析以后, 这种人类欲望立刻呈现出本身并不是完全必要之特性。初看起来, 人这样聪明的存在, 加上世界上一切财富任凭人去运用, 但仍然无法满足人的欲望, 这似乎根本没有道理。然而, 为了满足人的需要, 其实所费不多。埃比鸠鲁说得有理: 有智慧的人只要有一点面包和水, 便同朱比德神一样幸福了。更好说: 人“应该”如此。既然幸福的秘诀这样简单, 我们很可以合理地询问: 为什么那么少人使用这个秘诀? 也许, 人虽然有一点面包和水便“应该”幸福, 但“实际”上人并不幸福。假如人并不幸福, 那并不必然因为人缺乏智慧, 而只因为他是人, 藏在人内心深处的欲望会不断地否认任何现成智慧。虽然人只追求自己的幸福, 但却无能力得到幸福, 因为虽然一切都令他快乐, 但没有一件令他满足。大地主还要置田购产; 富人依然累积财富; 家有美妻, 依然寻求娇妾, 即使美不如妻, 但求风韵不同。这类经验太过平凡, 本无须赘言。但在这里提醒一下, 也有用处。因为全部天主教爱的观念所奠基的事实便在于: 人类的一切快乐都可欲, 但并不令人满足。

满足不断逃逸不见，而人心犹不休止地追求，这是出自人性深渊中的鼓荡。迟缓而强烈，不休亦不止。人寻求幸福，但连平安亦不可得。“平安”（Pax）对于中世的心灵而言，是一个奇妙的字眼，甜蜜而安详地道出了最宝贵但又最难捉摸的美善。人若没有平安，便日夜徘徊，见异思迁，这种现象并非完全没有理由，因为若他已拥有的是善，他尚未拥有的依然是善。于是人随波逐流，为获得另一善，不得不放弃此一善；饮尽此乐，以尝彼乐；一旦饱尝厌倦，则弃而过之，再期待另一种满足，及其中种种风情。也许人所真正要的，是在刹那间享尽一切可能的快乐，但死亡亦随之而至——即使这样的快乐亦不能成为永恒。欲望令人疯狂，甚至由于贪图随后要来之快乐，无法享受眼前过眼之乐趣。快乐的寻求，是对于达不到的平安之幻象，正如同运动只是无迁的永恒不断流变的影像而已。

在此，中世思想家正向我们推介“皈依”（conversion）。清水面包，三数好友，这些世界所能给的平安仍不是平安，因为欲望尚未满足，还求其他。你们说这是平安，其实并非平安（dicentes: pax, et non est pax）。在这层意义下，埃比鸠鲁和斯多亚派的全部禁欲工夫，都只是消极的；它要求人们全部放弃，却不提供任何补偿。但在另一方面，天主教的克己工夫则是积极的。它并没有用否认欲望的对象，来挫折欲望，而是透过显示欲望的真正意义，来完成欲望。因为假如欲望在这世上没有能令它满足的，可能那是因为欲望是为了比全世界更伟大的东西而受造的。于是，人要不然就应该下定决心，只满足于那些其实不能满足自己的善——那等于是建议他弃绝一切，几近绝望矣——或者，放弃欲望本身。只有愚蠢者才会疲劳轰炸自己，去喂一个越喂越饿的饿鬼。但在放弃欲望以后，他接受到什么补偿呢？全部。中世的克己生活各种连续的步骤，只是为了剪除阴影，把握真正的猎物。“你觉得很难失去这个或那个吗？那么就求不要失去它吧！当你想留你那留不住的东西之时，你就失去它了。”这是一个办法，当然是粗俗的办法，但比那一直要留住目标在眼前的人还要不粗俗些：

272

“步向天主的道路是容易的，我们只须放弃重担，勇往直前，假如什么都要带着走，那就变得沉重。因此，减轻重担，任一切自去，最后，放弃你自己。”^[2]为了决心这样弃绝，我们必须做什么？

首先我们必须明白：人类欲望之不可满足，有一层积极的意义，它的意义如下：我们人被一个无限的善所吸引。“厌倦一切个别的善”²⁷³只是“渴求整体的善”的反面。所谓厌倦只是对于所爱的事物和爱的能力所能得到的事物之间无限的鸿沟的一种预感而已。在这一层意义之下，在天主教哲学中所兴起的爱的问题，恰是与认识问题相平行的问题。灵魂借着理智，可以容受真理；借着爱，可以容受善。爱的折磨来自求其所不知，因而亦不知何处去求。若从这个观点来看，爱的问题要不然就无法解决，要不然就是早已解决了。在本性的层面上，爱的问题永远无法解决，因为人对无限的欲求虽然模糊，但并不会在受造物身上感到满足。若我们假定，对于此世的满足是来自一种对于天主不自觉的爱。那么，爱的问题便已经解决了。因为这样我们便同时明白了爱本身和爱失败的理由。而且，这种失败证明了胜利的可能性。不过，胜利的条件如何，尚有待确定。

为了确定胜利的条件，我们必须提醒各位，基督徒的宇宙的真正面貌：宇宙乃受造物之全体，它们的存在来自于一个爱的行动。天主意愿万物，尤其是睿智的受造物——人——因为他们没有其他目的，只为能分享天主的荣耀和福乐。这就等于是说：一切受造物的活动都在本质上必然地指向天主，以他为目的。一个为天主而造的事物，根据“它在行动”这个事实，便会按照铭刻在它实体内的律法，自动自发地²⁷⁴朝向天主。对于至高目的的寻求，可能是一个无知的寻求，这对于没有兼具理智的万物而言，当然是实情，因为它们既无知于自己的行动，复不知对自己的行动加以反省，以便决定其目的。但即使这些无知之物依然真正地在朝向天主，因为它们都是为着某一善而行动，而只要是善便是至善天主的类比物。所以，无知之物每次行动，都是使自己更类似天主。这种对于天主的寻求，其他万物都是在盲目中实践，唯在

人而言则变成有意识的。人并没有足够的理智之光来辨明至善是否可得，因为正如小有对于存有本身没有非得不可的权利，同样，小善对于善本身亦没有非得不可的权利。不过，人已经充分知道自己所寻求的真是至善，也知道自己寻找他的理由。假如我们方才所说的都是实情，那么人类的爱再如何无知、盲目，甚至彻底错误，仍是天主对自己的爱的一个有限的分受。人的悲哀在于容易自欺，蒙蔽爱的真正对象，为此而受苦，甚至不怀疑自己是在自欺。但是，即使最低级的快感，最遭弃绝的逸乐，仍然是在寻找天主。若我们仅看人类行动的积极面，也就是说，天主的真爱之类比，也仍然是天主自己在人内为了人而寻找自己。

因此，正如我们所期望的，人类的爱的目的，也就是爱的原因。吾人追求幸福，天主常在我们之前跨出第一步。我们渴求他，他推动我们渴求，两者同时而发。 *praevenit, sustinet, implet, ipse fecit ut desideres, ipse est quod desideras*。^[3]在这一层终究的意义之下，我们可以说：人对天主的爱的原因是天主自己，因为天主在创造我们的时候，也同时创造了我们的爱。^[4]若这一点是实情，我们还必得再进一步。因为假如爱便是寻求着要拥有，则设若没有天主我们便无法爱天主，这就等于是说：设若没有天主我们甚至无法寻找天主。天主愿意人可以用爱来拥有他，使人能被吸引去寻找他。天主愿意人会用爱来寻求他，使人能拥有他。人找，便会找到。人所做不到的，是在寻找天主的事上先天主而动。因为除非人先已找到了，人不会去寻找。 *Nemo te quaerere valet, nisi quod prius invenerit*^[5]，这一句话可以在巴斯卡一段著名的话中找到回音，其中包含了天主教的爱的真正意义。

只要我们改用形而上学的字句来代换，立刻便可以看出，其中含有什么学说上的含意，其根本就在于圣若望的一句话：“天主是爱”（*Deus caritas est*，《若望福音》，四，16）。说天主是爱并不是说天主不是存有，相反地却是重新肯定天主是存有，因为天主的爱是存有本身至高的自由，以其满溢的丰盈，在自己及一切可能的分受之内，爱他

自己。为此，创造是一个爱的行动，并且也是创造爱的行动。狄奥尼修说天主是爱的原因，*et sicut emissor et sicut progenitor*，多玛斯在评注中也说道：天主是爱的原因，因为他在自己内产生了爱，并在其他诸有内产生爱，以作为自己的肖像。就天主为存有本身而言，他就是至高善和至高可欲。因此，天主意愿自己、爱自己，但是，既然天主所爱的善不是别的，正是自己的存有，而且既然他对这个善的爱不是别的，正是他的意志，而天主的意志与天主的存有为同一，则天主就是天主的爱。但是，现在天主把这在自己内所生发的爱，并作为其本体的爱，也在其他诸有内创造，在它们身上印记一种对于天主的完美的欲求，类似于天主爱自己的行动。因此，我们能够，也应该说：天主推动万有去爱他。但这一点同其他许多地方一样，天主教所言的第一推动因是创造性的，因而不同于亚里斯多德的第一推动因。天主使自己被其他万有所爱，便等于是推动其他万有朝向天主运动；而对于天主而言，产生运动就是创造运动。为此，说天主值得爱，天主推动万物，天主造成万物朝向他而运动，或说天主在万物内创造万物用以爱天主之情，都是同一件事：*ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans*^[6]，这也正是圣伯尔纳早就说过，巴斯卡后来加以重复的：我们寻找天主，一定会找到，但是我们是否可能先天主一步呢？若要在这一点上证实整个天主教传统的统一性，我们只能用形而上学的字眼来表达：寻找天主便是已经找到天主。

在此我们无须指出：我们所论及的形而上学家都说了这话，而且，看到他们把我们对于天主的爱当成是一种对于天主本身的分受，怎能避免这样说呢？爱自永恒便存在于至善之内，透过一种自由慷慨的行动始流注于万物之内，再回到其所来自的善中去，不像一道溪流，越流越远，终至消失，然而整个宇宙既然是由爱所生，便被爱所贯注、推动、鼓舞。爱流通在宇宙之内，一如赋生的血液流动在身体内。爱的循环，从天主开始，又回到天主之内。*quaedam enim circulatio apparet*

in amore, secundum quod est de bono ad bonum。^[7]若果如此，我们便无法避免以下的结论：爱天主就是已经拥有天主，而既然凡寻找他的，必定爱他；凡寻找他的，必定拥有他。我们对于天主的寻求，正是天主在我们内之爱，而天主在我们内之爱，正是天主爱自己的无限之爱的有限分受。天主的爱之流，流过我们，再回到其所来自之源。我们亦可以同圣奥古斯定一同说：“爱天主就是拥有天主。”

这种爱的形而上学完全建立在存有的形而上学的基础上，对于人类之爱的性质和心理学，亦提出崭新的问题。对于这些难题的讨论，在中世思想史和文学史而言，十分重要，我们必须尝试抉发其中的意义，指出他们的答案中所隐含的创新的因素。 277

只要我们依然停留在人性的层面和人与有限的善的关系的层面，则根本不会有任何爱的形上问题产生。当然，还会有相当重要的道德问题：人类欲望及其不满足的事实。从这一点看来，我们可以把希腊伦理学当作是一种尝试“轻减那无可避免的恶，并使其结果无害”的极大努力。但是，在其中并不持有任何消除罪恶的希望。希腊哲学家无论走什么路径，最后终必走到“弃绝”的行动上。他们所最常面对的最大困难是如何知道该爱什么；至于爱的行动本身是什么，与对象的关系如何，希腊人并不觉得有任何奥秘可言。凡一切存在皆是善，凡一切善皆可欲。若在一切实可欲之中我们能够决定欲望哪一个最为有用，则我们便已经道尽一切底蕴。但是，一个天主教思想家的观点就大不相同，因为也会觉得“该爱什么？”这种问题没什么困难，至于是否可能去爱，这爱的真相如何，则有一种顽强的，甚至有时痛苦的问题恒在。在这种系统里面，爱的性质本身成了困难之所在，而且无须惊奇，这一个问题便提供给中世纪思想一个最好的机会，去证明自己的独创性。

若肯定天主是绝对的存有者，也就是肯定一个绝对的善，而既然善就是爱的对象，因此我们就得肯定一个绝对的爱。这一点已经表达在十诫里面。在此，我们完全超出希腊哲学范围之外，但也有危险落入柏拉图和亚里斯多德所未尝遭遇的困难。有限的存有者欲望有限的 278

善，相对的存有者欲望相对的善，其态度很容易解释。有限存有者缺乏自己所需，无法实现、维持一己之存有，自然会欲望它，并为了自己的利益而去欲望它。在这一层意义之下，人类一切的爱自然地、正常地，都是有所求的爱。我们并不说希腊人忽略了真诚友谊所必要的“无所求”，只要回想到亚里斯多德，便不可能陷入这种错误。但即使亚里斯多德本人也不曾梦想过要在爱中除去一切私欲，而让位给纯粹的友谊之爱。希腊之所欠于诸神的，只是有限的债。但是，一旦承认像天主教义所定义的绝对之善，情形便完全改观。从此，人类爱的对象是如此伟大，使人不可能为其他理由，而只能为这对象本身去欲求它。于是，我们再度进退维谷，陷入由万有与存有本身的关系所引起的难题中，惟一的差别在于：这次并非在存在、因果、知识的领域中遭到难题，而是在爱的领域中遭遇到，正是在此问题更难解决。人既然有意志，便自然求善，求对他是善的东西——他的善。在另一方面，没有一个天主教哲学家会忘记，一切人类的爱都是不知不觉地在爱天主。一切人类的爱都是天主对自己的爱的类比的分受，而天主因着自己的美善，不为别的，只为自己而爱自己。因此，我们若单是为了自己，看279在自己的好处上去爱万物或爱天主，这样的爱就没有忠实于自己的本质。为按适当的方式去爱，我们该为天主的缘故去爱万物，正如天主爱自己一般。但困难就在于这种要求显然有矛盾：有限之物为自己的善而去爱，似乎不可能“无所求”，那么我们怎能要求它有“无所求”的爱呢？若说天主只为自己的完善而爱自己，这还简单，因为天主的完善，再无所求。他的完美，无可增饰，福乐无疆。但是，人有太多需要，尤其需要天主，却能够、甚至应该去爱至善，不只是为求利而已——这岂不是不可能的吗？这就是天主教爱的问题的全部症结所在：在一个本质上无所求的爱中做一种本质上有所求的分受，但有所求的爱又必须变成无所求的爱，才能实现其本质，而且它若不毁灭自己，似乎又不可能完美自己的本质。这个难题又将如何克服？只有回到我们的原则上，始能克服之。

我们所探求的目的，是一种爱的行动。人可以用它来爱天主，如同天主爱自己一样。我们还可以再重复一遍：这个问题要不然就永无解决之日，要不然就早已解决了。假如天主的爱不是已经在我们之内，我们就无法成功地进入爱里面。但我们知道天主的爱已经在我们之内了，因为我们都是由天主的爱所造，而且我们所有的行动、一切运作，都自动自发地朝向所来自的源头及其终向。因此，问题不在于如何获得天主的爱，而是如何完满地知觉到这个爱，认识自己爱的对象，以及自己应该如何对待爱的对象。在这一层意义之下，我们可以说：惟一的难题在于“爱的教育”，或者更好说“爱的再教育”。熙笃会的密契论全部都在处理这个问题，而它实在也是我们全部讨论的核心：有没有一个办法使人一方面为天主而爱天主，一方面也能继续爱自己？

280

若要解决这个问题，首先要弄清楚“爱”的观念。到底，无所求的爱是否绝对不可能？反过来问也许更接近真理：“真爱是否一定是无所求的爱？”我们之所以不明白“爱”这个字的真正意义，是因为我们习惯于把爱同纯粹的欲望混为一谈。显然，几乎我们所有的欲望都是有所求的。但说“我们为了自己而欲求某物之时，便是在爱此物”这是一种错误的表达方式。其实在这种情形下我们所真正爱的，是我们自己，至于所欲求的某物，只是为了我们的利益而已。至于爱则十分不同，爱就是为了爱的对象本身而欲求，并且以对象的美与善为乐，除了为对象本身以外，不为任何其他。

这种感受，同样地远离了功利主义 (utilitarianism) 和无为主义 (quietism)。爱不寻求任何报答。一旦求报答，便立刻再不是爱。真爱并不须放弃人拥有所爱之物的快乐，因为这个快乐与爱乃属同一性质。爱假如放弃了本来伴随的快乐，便再也不是爱了。所以，一切的真爱都同时既是无所求，但却会有回报的。或者更好说：除非爱是无所求的，便不会有回报，因为无所求便是爱的本质。谁若在爱里面只寻求爱本身，不求其他，一定会接受纯爱所带来的快乐。谁若在爱里面寻求爱以外的其他东西，便会连爱和快乐一起失去。爱只有在不求

281

报答时才能存在，一旦有爱存在便会有报答。于是，“无所求”但又“有报答”的爱之观念，并不矛盾。事实上恰相反。但即使这样，问题尚未处理完毕。也许一个人只有在能忘怀自己的时候才能无所求地爱天主，但这种“忘怀自己”是否可能，还是问题。也就是说，既然首先供给自己所需乃绝对必要之事，人怎能为了全心爱天主而完全脱离自我呢？

当然，这样的皈依，按照“皈依”一词原始的、强烈的意义而言，人是不能只在本性层面上寻求皈依的，因此它基本上是在哲学的范围之外的。但是，至少本性应能够承受皈依，有能力去经历皈依的效应，哲学便可以称职地来考虑这种能力。熙笃派和多玛斯派在这一点上的意见虽然分歧，但他们在方法上与技术上的分歧点之下，却有着理想上深刻的一致性。我们前面已经见过，圣伯尔纳和圣德利的威廉都教导：人必然先爱自己，经过逐步超升，才能达到爱天主的地步。但我们也已说过：这只是一种“实然”，是吾人的本性被原罪偏离以后的结果，但在人内心，天主却要他自动地便爱天主更甚于爱人自己。正因为如此，人的爱才可以接受再教育、矫正，带回到原来的对象上。所以我们不必奇怪，熙笃会的大师们会继续说：我们的爱在玷污以后虽有堕落的偏离倾向，但仍然是以天主的完美为其适当对象。但另一方面，圣多玛斯并不忽略，事实上人类的爱经常会向不值得的对象屈膝。多玛斯非常明白，事实上已经堕落的人常会自动自发地爱自己更甚于爱天主，因为这正是人之堕落所在，但是多玛斯并没有因此忘记每一个受造的爱都是天主的非受造之爱的一种分受，这就隐含他们的对象都是相同的。

所以，处理这个问题的这两种典型方式在实质上是相同的，或者更好说，他们其实是一个。人在堕落以前，自然地就知道应该爱天主，和怎样爱天主。在堕落以后，便不复记得，必须重新学习：“*Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus, sed postquam legem Dei amisit ab homine est decendus*”。^[8]为

此，圣德利的威廉会拒斥假教师欧维德，而重新主张人类的爱的本性对象是天主。若用一句老作家的字眼，他可能会要写一本《反对私爱》（*Anti-Naso*）。但圣多玛斯的学说亦不二致。对于熙笃会士和对于圣多玛斯都一样，人自然会爱天主胜过爱自己。这种奉天主在万有之上的爱尚未成为爱德，而且是本性上喜欢被爱德所实现和完美。若主张相反的学说，认为人按本性就会爱自己胜过爱天主，就等于是承认有一种倾向，同时既是顺着本性，又是逆着本性。而且，也承认恩宠为了使灵魂爱天主胜过爱人，必须破坏灵魂而非完善灵魂。^[9]假如我们今天为了爱天主必需要有恩宠，并不是因为我们的本性无能为力如此去爱，而是我们的本性若没有恩宠便无能为力，恩宠会首先治愈本性的创伤，而后使它转向真正的对象。^[10]剩下的问题便在于人为什么在本性上就能够爱天主在万有之上呢？为回答这个问题，必须首先除去我们寻求解脱的二分法：人对自己的本性之爱和对天主的本性之爱的二元对立。

283

这个问题很不简单。事实上这也是我们所乐于收集的难题之一：把本质上无法相互化约为两种爱的观念：本性之爱（*physical love*）和忘我之爱（*ecstatic love*），两相对立。一方面，我们有按希腊—多玛斯的传统所理解的爱的观念，也就是说：立足于万物一定先寻求自己的善的自然而且必然的倾向的那种爱。凡持这种本性之爱的观念的人都认为：自我之爱和爱天主在基本上是相同的，好像爱自己而爱天主和爱天主而爱自己到底是同一件事。相反地，忘我之爱的看法却肯定“忘我”是一切真爱，一切“不顾自己”去爱别人的必要条件，并且把我们的爱从我们的自私倾向中解放出来。当我们去参考中世大师们的文字时，并不易找到任何这类简洁的区别。假如他们在这方面犯有任何内在矛盾，他们当然不会觉察到这件事实。我们甚至可以追问他们，他们在内心深处，根本就否认这种区别的合法性。

在此处容易使人迷途的是：在现代，一般人把原先只是一种象征，一种导引的第一步，随便滥用（*manuductio*），而且经常按字面解释，

令人失望。当圣多玛斯解释“人按本性便会爱天主在万有之上”的时候，他通常都会指出：当人们按本性而爱自己的善之时，一定会去爱这个善的必然原因，没有了它这个善便成为不可能。但每一件本性的事物都是相互依赖的。人类既然秉赋理智，会觉察到自己的依赖，他便不会不偏爱他所依赖者，因为他所依赖者正是他自己的存在之必要条件。例如，部分会为了保卫全体，奋而不顾危险。当身体遭受威胁之时，双手会很自然地横架出来，格挡打击者，好像手明知若没有身体，自己就不能残存，为此，保护身体就等于是保护自己。^[11]在这个著名的本性之爱的学说里面，把天主的善与人的善之间的关系，当做是全体与部分的关系。假如人按照本性便会认识天主在万有之上，尤其是在自己之上，那正是因为天主是普遍的善，其中包含各种特殊的善，而人的存在则依赖其上。因此，人自然地便会偏爱自己的存在和完美的必要条件，更甚于喜欢自己。

在这种对于多玛斯爱的学说的解释里面虽有一些真理在，但是这项真理却很容易被另外一个根本不是真理的事物所侵腐。双手真正是身体的一部分，在这种情形下，个别的善与普遍的善之间的关系的确是部分与全体的关系。一旦我们离开这类生物学上的例子，找一个社会学上的例子，我们就不能再持同样的一条公式，否则就会犯一种恶性的过度简化。一个人当然是全体（例如城邦）的一部分，但与手之为身体的一部分，意义不同。人并非城邦里的“本性的一分子”。假如人为了城邦的福利而出面，那并不是一种本性的倾向，而是出自理性的决定。他知道自己对于城邦的依赖，判断当时的情形，决定城邦的利益乃在自己的利益之上，而自由地为城邦的利益，挺身而出。然后，我们再转向人对天主更高的依赖关系，此时我们原先的比较，完全无效。我们仍然可以说天主是包容一切特殊善的普遍善，但人对于天主的依赖关系，再不是部分对于全体的依赖关系。我们不能说：天主是全体，人是它的一部分；也不能说：人是部分，天主是它的全体。在这里牵涉到的全体包含部分的关系，与身体包含出而卫护的手的情形大不相

同。结果，人对于天主本性上的爱就大不同于手本能地猝然而防卫身体的情形；也不同于催促人牺牲小我，服务邦国的理性过程。假如我们想知道这个爱是什么，我们首先必须确定，说天主是普遍的善，而人只是其中包含的一个个别善，在何种意义下可以为真？

幸好只须把前面所说再提醒一下，就可以澄清。在一个基督徒的宇宙内，一切万有都是存有本身所创造，每一物都是一善，而且都是善本身的分受。在这一切关系的根源，有一种类比关系，统治受造物与造物者之间其他由此而衍生的关系。假如我们说天主是普遍的善，我们必然地只意指天主是至善，一切善的原因。假如我们说每一善都只是个别的善，我们必然地只意指他们都是赋予他们以存在的创造性之善的类比，而不是说有一个善本身是全体，这些个别的善则是分离的部分。在这一层意义之下，爱任何的善就是爱它与天主的善之类比性。正是这个类比性，使它成其为善。因此我们可以说，我们在它里面所爱的正是至善。^[12]换句话说：不可能爱“影像”而不爱其“原本”，也不可能爱影像而不“更爱”原本。然而，对于受造物全体有效的肯定，对于人更为有效。意愿任何对象，就是意愿天主的一个影像，也就是在意愿天主。那么，爱自己也就是爱天主的一个类比，也就是爱天主。

若果如此，一直困扰我们的自律自主的问题便澄清了。无知的万有虽被睿智实体所推动、所导向，但它们仍然为某种目的而行动，而且自然地便倾向自己的善。对于它们而言，倾向对于它们为善之物，无异于寻找自己的完善或寻求肖似天主，因为它们完善的善便在于肖似天主。因此，假如某一种个别的善只因为肖似至善而成为可欲的，便不可能只为了这一个别的善而去欲求至善。相反地，常应为了至善而才欲求个别的善。结果，对于一切本性存在，完善自己就是使自己更肖似天主。^[13]若论及有理智的人类，情形更应如此，因为人的理智赋予人适当的完善，并类似天主。假如我们此外再加上人有来日享受福视的预许，也就是说，人的理智将亲见天主本身，则我们将毫无困难地看出，人将用同一个行动，同时达到自己的完善之高峰，并与天主完满地

类似。〔14〕这就等于说解决爱的问题的钥匙在于类比的学说：*ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium*，为解答这个问题，我们必须转向熙笃会的大师们所设下的原则吗？因为多玛斯在这里所谈的是类似和类比，而圣伯尔纳和圣德利的威廉谈的则是肖似和肖像。本性之爱在此不就接合忘我之爱吗？或者更好说。他们的基本观念都是一个，但借着两种不同的技术而发展出各自的结果。

唯有道（圣言）才是天主的肖像，至于人则是按照天主的肖像而受造的。这无疑是一种很高度的特权，因为它使人得以分受天主的伟大和福乐。而且，这个伟大与人性不可分，因为它是由同一个赐予存在的创造行动所赐予。但人的这种伟大仍然伴随着悲惨的可能性，因为人之所以为人虽然不失其容受神恩的能力，但也可能会丧失，而且事实上也丧失过，亦因而丧失爱天主的意志之正直。意志的正直一旦丧失，灵魂在同一打击之下便丧失肖似天主的完善。既然人的本质就是天主的肖像，则人若不再肖似天主，便不再是自己，这是必然的结果。

288 但相反地，人只要转向天主，借着恩宠之助，也必会立刻恢复与天主的肖似，并且恢复原先因罪而失去的对自己本性的顺应。于是，借熙笃会典型的办法，我们也达到圣多玛斯同样的结论：于是这人成为完善，肖似天主（*et haec hominis est perfectio, similitudo Dei*）。〔15〕同时我们也看出这个相同的结果，如何保证了天主教两个大相径庭的爱的道理的一致性。因为假如人是天主的肖像，他越相似天主，便越实现自己的本质。现在，天主便是存有之完善，完整地认识自己，并且完全地爱自己。要是人完全实现自己的潜能，变成完整的自己，他必定要成为天主完美的肖像：为天主而爱天主。只要在肖似、类比的层面上思想，也就是说在创造说内思考，便没有理由（*raison d'être*）把对自我的爱和对天主的爱相互区别、对立起来。若说人由于必然地爱自己，便不可能无所求地爱天主，也就忘记了无所求地爱天主正是人真正爱自己的方式。人只要有任何私爱（*amour propre*），都会使自己异于天主之爱。相反地，若他放弃一切私爱，都会使他更肖似天主，也因此使自

己更肖似自己。^[16]人作为一个肖像而言，越是不像（原本），便越不像自己；越是像（原本），便越像自己。为此，若存有（to be）便是尽可能与自己没有差异，则真爱自己便是尽可能地忘怀自己。人在达到最后的完善之时，一方面在实体上虽然仍有别于原本，但另一方面却变成只是纯粹带着天主肖像的主体——不过，我们现在必须从这些思想的高峰上下来。我们的本性的道德生活是在一个很卑微的层面发展起来的。我们知道，天主教义在人类面前提出一个超越的目的，且让我们看看，在人身上有何能力，可以依凭来接受这个目的。

附 录

熙笃会密契论之内在一贯性

289 圣伯尔纳的爱的学说内在本来一贯，但晚近却被一位史家正式提出质疑。这位史家对于此事的意见，相当重要，不容忽视。^[1]像他那样责备《论天主之爱》（*De diligendo Deo*）的作者，其实就等于是责备12世纪最大的神修家在密契方面的道理。我们在此处胆敢起而与这类论调争辩，并不因为我们对于已逝世的鲁瑟乐神父（P. Rousselot）缺乏敬意。鲁神父的去世实令人深为惋惜，凡认识他的人都敬爱他。但我们的问题在于圣伯尔纳的学说的统一性与可理解性，若没有它，中世纪绝不会像我们眼前所看到的那个样子。圣伯尔纳是使但丁步向神秘忘我之境的向导，但是他自己对于自己的密契学说的基础到底有没有弄清楚？这是鲁瑟乐的批评所提出的问题。首先让我们看看批评的内容。

“爱的问题”可以用以下抽象的话提出：“我们能否有一种不自私的爱？如果可能，这种对于别人的纯粹之爱，和那个作为一切本性倾向之根本的自我之爱之间，有什么关系呢？”一切中世纪思想家都同意把天主的爱当做这个问题所关系到的典型例子，因为大家都主张唯有天主是人的福乐的目的。至于爱与其所倾向的目的之间的关系，对这一点则这些神修家们都迟疑不决，而徘徊在两种可能的看法之间。有两

种爱的看法，把他们分为两派：一派主张本性之爱，吾人仍可称之为希腊—多玛斯派；另一派则主张忘我之爱。 290

本性派主张对于爱的“自然”观。这类思想家的特征，在于他们“把一切真实的或可能的爱都奠立在自然诸有寻求自己的善的必然倾向上。爱天主和爱自己之间，有一种深刻而不显著的同一性，它们是同一种欲望的双重表达，这种欲望最为深刻，最为自然，或者更好说：是惟一自然的”。相反地，忘我派对于爱的看法是：“作者越是开心要割断我们的爱同我们的自私倾向的牵连，便越显著地属于这一派。主张这一派的人认为：人越是把主体‘置之度外’，‘放在一边’，则他的爱就越是善，越是爱。”^[2]我们随后便会看出，这里无关乎两种对立的系统或两种对立的倾向。而且，当鲁瑟乐自问这两种看法哪一种对于圣伯尔纳比较重要之时，他不得不承认：两者都重要。本性观在《论天主之爱》一书中较为主要，但忘我观则在《雅歌讲道集》^[3]中较为主要。正因为这样，“他的学说并不完全一贯”^[4]。这一点是绝对肯定的吗？

首先，我们很难把圣伯尔纳的文字划分为两类，然后把每类当做爱的问题的某一种解答。按照鲁瑟乐的术语，本性观无可争辩地出现在《论天主之爱》一书里面，甚至在该书中占着非常重要的地位，但若不清楚了解圣伯尔纳的术语或不考虑此一道理与全体论述的关系，亦无法明白这种重要性。我们首先处理第二点：事实上，“忘我之爱”早在公元1126年，便在同一本《论天主之爱》中予以发展了。在同书中亦以最严格的形式提出本性观之爱。更精确地说，在圣伯尔纳所留给我们的神秘学著作：《爱德书简》（*Epistola de Caritate*，成书于1125年）一书中，两种看法便已经一起出现。在同一章里面，仅隔数行，圣伯尔纳首先肯定“人的爱必然从自己开始”，而自我之爱的结局，则是进入主的福乐，完全倾向天主，“好似用一种奇妙的方式，人忘怀了自己，而一旦完全从自我中解脱”便完全属于天主”。^[5]既然如此，我们又怎能主张“忘我观”是圣伯尔纳晚期的发展呢？^[6]而且我们也无法避免追问：像 291

“缺乏直观”，“不合逻辑”这类责备之词，是否更好用来指责这位历史家，而不是用来指责圣伯尔纳呢？这就是我们所要讨论的问题，我们首先要确定一下圣伯尔纳在《论天主之爱》一书中所使用的术语的意义。

292 在像圣伯尔纳那样的学说里面，“本性之爱”一词，究竟有何意义呢？对于圣伯尔纳，正如同对于圣奥古斯定一样，“人的本性”通常指示具体状态的人，也就是指天主所创造的人那样。因此，对于圣伯尔纳，“本性”一词并不与恩宠对立，反而会要求有“恩宠”的观念。本性的实情，对于圣奥古斯定、圣伯尔纳和圣多玛斯都是同样的。他们中没有一个人会相信有一种纯粹本性，人能在其中，即使片刻，无须恩宠而独立存在。不过，多玛斯派的术语和奥古斯定派的术语不同。对于多玛斯而言，概念是用来分析具体物，所以，人的“本性”，是指人的本质，即理性动物，以及一切属于本质的事物，凡不属本质者皆不是本性。在这条件之下，当一个多玛斯派学者谈论人的本性之爱时，他所指的是人类之爱本身，没有恩宠的介入。但对于圣奥古斯定和圣伯尔纳而言，概念是用来指称事物的具体而复杂的事实性，尚未经过分析的整体，因此，当他们谈到一种本性之爱时，“本性”一词并不必然排斥恩宠，因为天主是在一种恩宠的状态下创造人的，而且即使人丧失恩宠，还可以恢复之。简言之，圣伯尔纳所谈的本性都是拥有恩宠或有能力接受恩宠的本性。

把这个原则应用到原文的分析上，“从爱自己开始”，是否合乎人的“本性”呢？当然。《论天主之爱》一书也肯定这一点。但是在哪个意义之下为合乎“本性”的呢？绝不会是因为天主的命令所强迫，而是由于我们虚软脆弱的本性之必然状态所迫。圣伯尔纳所谓的肉欲之爱 (*amor carnalis*)，也就是为我们自己而爱自己，也是爱的一切后来发展的必然起点，并不因为天主命令如此，或这件事本身有多么好，而是因为若没有自爱，我们甚至无法存在下去。为了爱天主我们必须活着，为了活着我们必须爱自己。〔7〕因此，本性之爱是一个事实，一个起点，再没有别的意思。

可见，人所处在的境遇如此：天主要求人爱天主在万有之上，但是，由于人的脆弱，人不能不先爱自己。为了了解这种矛盾的理由何在，我们必须考虑到人之所以脆弱的原因。圣伯尔纳在这一点上表达得很清楚，绝不会引起任何误会。肉欲之爱并非天主所命令，也不是一项罪恶，却是一项罪恶的后果。因为我们是由肉所构成，从肉欲所生，所以我们的爱或我们的贪欲——两者是一个^[8]——必然从肉体开始。这种爱或贪欲后来可以被恩宠所更正，而且能适当地步向最高的精神目的，但是人既由罪恶所生，并不从精神性开始，而是从动物性、从肉欲开始。^[9]换句话说，使我们先爱自己的纯实然性的必要条件，在于事实上我们是生自肉欲，而肉欲则是原罪的后果。^[10]为此，肉欲之爱就是已经交付在罪恶之下的肉体在开始时必然要有的爱。本性上的自爱就是对于已堕落的人类而言合乎本性的爱。但如果我们所谈的“本性”是在这种具体的、历史的意义之下，就不能只考虑本性的堕落而已，因为堕落是对照恩宠而说的，何况剩余下来的恩宠还是构成本性的一部分。为此，若不一方面考虑人的可怜，另一方面又考虑人复义的可能性，是无法完全了解人的本性之爱的。 293 294

人并非天主的肖像。天主只有一个真正的肖像，就是道（圣言）。但是，人是这个真正肖像的小肖像，为此《圣经》上说人是按照肖像而造的（*ad imaginem*）。这话表示人是在一种高度尊贵的状态下诞生的，足以分享天主的伟大：能力伟大的高尚受造物（*celsa creatura in capacitate majestatis*）。人的伟大在此，乃由创造的行动本身所赐，与人的存在不可分离。当然，灵魂的伟大不可与灵魂混为一谈；但灵魂的伟大是居住在灵魂之内，作为它的形式。但在另一方面：没有一个形式是形式的主体（*Nulla forma est id cuius est forma*），所以，灵魂与构成自己的伟大形式依然有别。不过，灵魂一旦失去形式，便不再是灵魂，所以两者的分离乃不可想像之事。^[11]相反地，灵魂不但被受造为能够堪当天上的事物，而且也欲求这种至善（*Appetens supernorum*）。为此，灵魂在受造时便是正直的。但自从犯了原罪以

后，正直丧失，灵魂向尘世之事屈膝。于是便从原来的正直 (*recta*)，变成弯曲 (*curva*)。不过，人虽失去自己的正直，依然没有丧失自己的伟大。因为灵魂还保有自己的形式，即使在贬抑之时，仍有接受永恒的能力 (*etiam sic aeternitatis capax*)。若不是这样，若灵魂生而具有的伟大被罪恶所铲除，则灵魂将没有任何救援的希望。因为灵魂的伟大还带有接受神性事物的能力，此一能力正是灵魂的伟大所在：救援的希望并未被隐蔽，存有的伟大与能力亦未被终止 (*non superesset spes salutis; nam si desinat magna esse, et capax*)。[12] 这就是我们乃按照天主的肖像而受造的意义所在。但这种肖像的地位对于密契之爱的问题有何关系？

首先，它使我们了解，我们的内在在原罪以后，有什么被染污了？若我们要恢复吾人的原初人性，有什么该予以革新？借此我们能使自己回到道的怀抱中：*ut ad amplexus Verbi fidenter accedat*。[13] 灵魂即使在犯罪以后，还保留着相似于天主的地方，这些地方构成了灵魂的伟大，灵魂的形式。不过，此时灵魂也有不肖似天主的地方，便是灵魂屈服，倾向世俗，丧失正直。当灵魂正直地站立之时，灵魂会爱天主，只服从天主的爱的律法。一旦灵魂转向世俗事物，他们便屈服在恐惧的律法之下，而失去爱的自由。并不是由于恐惧破坏了灵魂自由选择的能力，因为自由选择的能力和意志是同一的，现在是、将来也永远是不可毁灭的。恐惧并不能破坏意志，但只好像是在意志之上罩了另外的衣服，在一个时期里面遮住爱所给予的自由：并没有剥夺自由，只是给自由加上了蒙蔽 (*non tamen ut libertate propria nudaretur, sed superindueretur*)。此时灵魂所受的痛苦，并不能取代造物者最先赐予他的天生善性，只是添加在原先的善之上，困扰它，捣乱原有的秩序，但却无力摧毁秩序。[14]

这种扰乱有一个非常重要的结果：灵魂的本性本来在于相似天主，现在变得不再相似天主，因此也就不再相似自己了。既然灵魂欺骗并出卖了自己的本性——类似天主——于是灵魂便同时不再相似自己：

unde anima dissimilis Deo, unde dissimilis et sibi。[15] 现在灵魂既然知道在自己内有什么，便既不能忽略自己尚余的善性，以及成为伟大的内在能力，也不能忽略自己本性所能够达到的伟大之惨然失落。换句话说，灵魂只要尚存接纳神圣事物之能力，便觉自己一方面肖似天主，一方面亦忠实于自己；同时，（在犯罪之后）灵魂亦自觉既不忠于天主，又不忠于自性。于是人分裂为二，一方面觉得自己相似，一方面自己又有一部分不相似，乃产生一种自我的恐惧，此乃罪人生活的内在悲剧。[16] 然后，灵魂便渴望能够藉着抛弃使他离开天主与自己的那些不肖点，而恢复自己对于天主和对于自己的圆满相似。但是，除非借着爱德与恩宠，人无法做到这点。恢复爱德不只是重新相似天主，相似自己，而且由于灵魂亲切的知见，也重现由恩宠所修复的天主的肖像，并重享其复显的光辉。由此可见，以下这段精彩的文字，把熙笃会密契论的主要观念严格地组织起来：“该肖像可奇可叹，带有对于天主的福视，更好说，这肖像就是此一福视本身。〔因此，灵魂所分享的类似 (similitudo) 与福视 (visio, 注视、看见) 相同，好似注视天主和相似天主是同一回事一般。〕不过，我说肖似、注视和爱德都是同一件事。因为爱德就是注意：caritas illa visio；爱德就是肖似。灵魂一度轻蔑天主，但天主的爱德却召唤那轻蔑他的灵魂。有见于此，谁不觉惊讶？为此，我们刚才所提及的邪恶之人，不堪当做天主的肖像，理

297

应受责，因为恶人喜爱邪恶，既不爱天主，又不爱自己。因为《经》上写道：‘爱邪恶之人，憎恨自己的灵魂。’他应从灵魂中除去使他局部不肖似于道的那些罪恶〔因为灵魂的伟大、容纳天主的能力尚存〕，然后精神才能完美同一，互见互爱。及至那圆满的来到，局部的必要消逝。那时在天主和灵魂之间将只有纯粹而圆满的爱〔完全无所求的爱〕。他们将会完全彼此相爱，彼此清楚地注视，彼此紧密结合，生活在一起，永不分离，而且绝对彼此肖似。那时，灵魂认识天主，好像灵魂被天主所认识那样。灵魂爱天主，如同自己被爱一样。新郎将为新娘而欢乐，去认识而且被认识，去爱而且被爱。我们主耶稣基督

超越万物，天主永福无疆。” [17]

一旦把握这个中心点，熙笃会的密契论便再度显得和谐一致，原先所谓的矛盾将立刻消失。我们自问如何把爱自己同爱天主相互协调，其实并无任何困难。若一个小有便是一个肖像，那么它若越肖似原本，便越忠实于自己。但天主是什么？“天主是爱”：Deus caritas est（《若望》，第一书，四章，八节）也就是说：天主的本质既然是爱，他的生活即是爱，他的爱就是他自己，因此，爱就是天主的生活，而且在某种意义上，爱就是天主的律法。熙笃会的密契论完全系于一种圣三的神学，其中心观念在于：天主自己的生活有一律法，这条律法就是统治天主内在生活的爱。天父生发圣子，父对子，子对父的牵系，就是圣神，圣神便是父与子相互之爱。这么说来，爱德维系了天主的生活的内在统一性，为此而有神圣的平安与福乐。这并非在天主之上另加的爱，爱就是天主的实体本身（*substantiam illam divinam*）。至于我们所分受的爱，则不再是天主的实体，而是天主的赏赐。[18]就好像天主自己的生活有一条实质的律法（*nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege*），这是一条爱的律法，被万物所分受，是宇宙永恒的创造性和指导性的律法，尤其是人的律法，以爱律来统治人。“Cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen aliam quam seipsa, qua et seipsam, etsi non creavit, regit tamen” [19]，这就是全部神学的基石。奴隶亦是被一条律法所统治——恐惧——但这并非天主的律法。佣工的生活也是被律法所统治，实际说来那也是一条爱的律法，不过只是一种自私之爱，所以佣工被一条自私所立之法所统治，亦非天主的律法。但是，任凭奴隶和佣工如何，亦不能阻扰天主的律法存在。无论他们自设什么律法，天主的律法仍然统治他们。人若偏爱己意胜过天主的旨意，便以叛逆的意志，模仿自己的造物者，也就是说以自己的律法来统治自己。但因为他拒绝了天主爱的律法，便把爱的律法转变成折磨自己的刑罚。相反地，正义的人负上了天主的爱之轭，再也不是在一个律法的压制下，但也不是无法无天：non sub

lege, nec sine lege。但现在成为他的律法者，是天主自己的律法；他每天祈祷天主的旨意承行于地，如于天焉，这个祈祷的意义深长。也就是说，正如天主的生活，是爱自己的完美；同样，人在此世，除了天主的完美以外，亦不企求其他。但是，爱天主一如天主爱自己，就是真正地、与天主的意志结合为一，在人的灵魂内再造神的生命，度一个相似天主的生活，变成相似天主，用三个字来说：“成为神”。奇妙的是：人在这样子成为神以后，也重新变成自己。在实现人的目的之时，实现人的本质，并从根拔除那些把人的灵魂与其真正本性区分开来的令人痛苦的不肖之处。从此抛弃使自己只局部与自己相似的那些罪恶，重新发现自己存有的满盈，再度如同初从天主手中产生的模样。那么，对于天主之爱而对于自己之爱，两者之间所谓的对立何在？人越是为天主的缘故而爱天主，便越圆满地相似自己。

第二种对立，并不比第一种更经得起检查。熙笃会所提倡的“忘我”，实在是虚无又是满盈，但这种同时的双重肯定并不表示圣伯尔纳的思想中有任何分歧或内在的尴尬之处。首先，熙笃会士的文字里面从来没有谈到绝对的“无化”，而只是谈及一种“几近”无化。我们必须注意在此被无化掉的正是那不肖之处。铁在火中焙成红色，似乎只成为火。空气中满布光线，好似只有光线而无空气；但铁与空气虽然变成只是带着火或光的主体，但依然存在那里，常可以再带火或光。这些比较是取自听告解神父马西慕 (Maximus the Confessor)，马氏则取自更古老的出处，而它们所肯定的是：人在爱的影响下，仍然坚毅地存在，但并不予以排斥。假如我们估量一下圣伯尔纳的话，很容易便看出他所不愿我们超出的界限：一滴水混入酒里，似乎完全溶混了 (deficere a se tota videtur)。同样，人的意志在恩宠的作用之下，似乎也溶化了，变成天主的意志。但这种变化是在一种奥妙的方式之下发生的：以一种不可言喻的方式 (quodam ineffabili modo)。最后，即使人性没有一样存留下来，人的实体仍在，即使在福视的状态之下，依然存在：实体仍在，只是形式改 (manebit quidem substantia, sed in

alia forma.)。[20]简言之，灵魂的实体不可毁灭，消失在天主之内，其实是放弃自己的意志，也就是放弃那使自己不肖似天主的分离的意志。这样，一方面成为天主完善的肖像，另一方面同时亦实现了人性的满盈。这种复原的工作是由爱德开始的，在此世可以实现的部分，是由忘我所实现，其最高峰则在于福视天主。

熙笃会的密契论之根本特质，现在变得很明白：它完全建立在一种努力的工夫上，有意识地运用一种完全的顺服，使人的意志合于天主的意志，以努力完善灵魂对于天主本性上的肖似。爱天主，就是使天主在我们之内爱他自己，一如他在自己之内爱自己一样。这就是密契结合的真谛：“这种一心一意，把灵魂与道结合，灵魂与道本来在本性上就相似，在借意志无化，除去不肖之后，因相似而两相悦慕。为此，凡因完美而互爱者，乃缔结婚姻。”（*Talis conformitas maritatis animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit.*）可见，灵魂与天主的结合，基于两者意志的结合。“两相结合，成为一个，一心一德”（*Complexus, plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus*）。爱情猛于死亡，它是自因自果之爱，因为它是爱本身的爱；但也是不平等之爱，因为在天主与人之间并不平等，但却能意愿成为一个完整的爱，甚至事实上就是一个完整的爱，因为天主已经给予我们爱了，我们只是还爱而已。[21]

“无所求但有回报的爱”的全部道理就在此：爱德不只是灵魂对于一个会回报的存在者之爱而已，而是去爱“爱的实体”本身，在它以外，不存其他目的。

我把圣伯尔纳的密契论称作熙笃会的密契论，因为它的精义亦同样可以在同派的其他代表的思想中找到。圣德利的威廉的伟大较少受到重视，但他也强调在恢复天主肖像的工作里面，恩宠的重要性，以及在变成肖似天主之时，如何亦变成自己，和这种行动深刻的同一性。

“当你爱我们之时，是为你自己而爱我们，为此，完整的正义之律禁止

我们爱除你以外的其他事物。只要你赐下伟大的恩宠，爱天主之人便能不为自己而爱你和爱自己，却只为了你而爱你和爱自己。你曾按你的肖像造他，他按你的肖像而革新，你以你至高本性的真理和你理的本性，不可能为除你以外的其他，而只能为你自己而爱一切人真、天神、和你自己。”^[22]人若肖似天主，就等于实现他自己真正本性的欲望：

“Ipse enim imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit, et se posse et debere inhaerere ei cuius imago est.”^[23]但是，肖似天主就是意愿天主所要的：“Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse. Non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est.”^[24]再进一步，我们可以看出，一个肖像越达到完美的肖似，按照肖像的定义，便是达到自己的完美。《书简》（*Epistola*）的作者毫不犹豫地便采用“肖似天主，此即人之完美所在（*Et haec est hominis perfectio, similitudo Dei*）。不愿完美，则是罪过。因此我们常应滋养这种求完美的意愿，鼓励爱情，强制意志，以免意志分散在其他事上。我们必须不顾一切，保存爱情免于腐朽，因为我们是为爱而造，为爱而活。按天主的肖像而被造的人，是为了肖似天主”^[25]。从此以后，人若把自己的意志与天主的意志结合在爱德之中，变化成神，更由于肖像与原本日愈一致，而明见天主，何足惊异。“*Similitudine ei appropinquans, a quo longe factus est per dissimilitudinem; et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur.*”^[26]

302

若果实情如此，则我们不但确定了熙笃会的密契论之内在和谐一致，而且也确定了中世纪全部密契论在史学上和学说上的统一性。其实，希腊——多玛斯派的爱的观念，谓为“本性观”并不適切，除非我们把“本性”一词懂成按基督徒意义下的本性，即按照创造者的肖像所造的，也就是说，很少希腊成分，但很强烈的多玛斯派成分的本性观。至于把人对天主的爱比拟为“部分对于全体的爱”，这个著名的比拟可以说有点太过分。人并非一个部分，而天主为这部分的整体。人却是

他的原因的类比、相似，为了这个理由，按照《驳异大全》（*Contra Gentes*, III 24）中著名的一段话：“他的行动是为了自己的善，因为他朝向肖似天主而动。”（*Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem.*）可见，统治自然哲学，并指导一切受造物的欲望的“肖像”观念，在多玛斯思想里面和在熙笃会的密契论里面，都保障了人自己的完善和人对天主的意旨之完全顺服，两者的会合。若吾人更清楚地了解每个历史的片断，自会建立起一个统一的体系。

第十五章

自由意志与自由观

自有天主教思想，便肯定人类的自由。这并不是说天主教义发明 304
了自由的概念，^[1]必要的时候，天主教义还会拒绝这种说法。早在公元2世纪，易勒内更提醒我们，即使有人认为必须在《圣经》中去找寻“自由”的显示，但“自由”这条律则本身虽是天主在启示时所颁布，却与人类的存在同其久长：*veterem legem libertatis hominis manifestavit*。但首先引起我们注意的是：教父们以十分显著的方式，强调自由观念的重要性，他们用以讨论自由问题的术语，亦很特殊。

天主在创造人类时便向人类颁布了律则，但仍然让人类自由地颁定自己的律则，这意思是说：神的律则并不强迫人类的意志。我们可以说：自从天主教思想崛起，便有一系列的哲学术语，其意义本属教育性质，于今却普遍流通，被广泛运用。天主创造人类，赋予一个理性灵魂和一个意志，就是说，人秉赋一种选择的能力，类似于天使，因为人和天使一样，也是秉赋理性的存有者。从此，大家都承认，自由就是没有绝对的束缚，即使神的律则亦不予之绝对的束缚。自由透过人类的理性而属于人类，其表现在于人意志的选择能力。从此，自由 (*liber*)、合理 (*rationabilis*) 和选择能力 (*potestas electionis*) 这些术

语便彼此不可分离，尤其是因为有一个中心主题把它们联系起来，这个中心主题使得天主教思想家接受这些术语，或者，更好说：强迫天主教思想家接受它们。天主创造人类的自由，因为人既是自由的，便须为自己达到终向与否负责任。选择幸福之路或选择永祸，完全在人。人是必须以己力去奋斗的战士，而且人不得不凭恃己力，做自己的主人，秉赋真正的独立性—— $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \xi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ ——人实际在自己的命运中参赞不已。[2]

一旦我们把自由的观念拿来分析，便立刻显示出它的极端复杂性。亚里斯多德的哲学很有助于澄清问题。亚里斯多德认为“本性”(natures)是万有活动的内在原理，每一自然物皆有真正的自发性，至少就其“行动原理存在于己内”这层意义而言是如此。自然界中的无知之物被决定在某一形式里面行动；到了动物界，则由于感觉而有多种可能对象，而达到某种程度的不受决定。其后，自然界里有所谓欲望 (appetite or desire) 的出现，及至人类，因为秉具理智，这种不受决定性，更形扩张。人由于有知识，在某种意义下能知成万物，于是便能运用大量的事物，并须运用意志在其中作选择。首先，他的意志自然地会导向本性的目的——幸福；其次，理性能力尽量获取达到这个目的的各种工具；最后，意志选择其中最为中意的一个工具。选择的行为 $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$, electio (选择) 在亚里斯多德的伦理哲学中占着中心的地位。[3]天主教思想家很早便了解这观念对于他们的理想不可或缺，虽然明知这观念终究无法满足他们。以下让我们看看，天主教思想家对于亚里斯多德的看法，增加了什么，减少了什么。

按照亚氏的定义，“意志的选择”这个观念包含了理性的观念。不过，即使只有在有理性来光照欲望的存在阶层中，才会有意志的出现，但意志本质上还是一种欲望。可见，若无知识，选择是不可能的，但选择仍是一种欲望的行动，固定在某一个可能的对象上。不过按照亚氏，欲望本身只是一种本性内在动力的表现，由于理性的介入，深刻地改变了这种内在动力活动的条件，使得在某种意义之下，意志可

能会与本性相对立，正如前面会选择者与不会选择者相对立一般。但是，人类也是一种本性（自然）的存在者，人的意志只是本性的欲望到了有理性受造物的阶段所采取的一种特殊形式而已。正如同人在选择手段以前，意志必须先对应目的，同样，在未有意志以前，先应该有存有之实现性。在此我们又重新看见第一行动乃第二行动的根源，存有是行动的原因。因此，意志只是适于人的动力因的能力而已，意志的选择首先只是一种包容在己内的自动自发的本性而已，或者更好说：本性是自己的行动的原理。〔4〕

教父以及中世哲学家们很仔细地注意到这个结论。实际上，他们对于受造物的本性的观念，以及他们所认可的受造物因为分受神性能力而得的因果效能，导使他们强调此一结论的重要性。除非我们切记：天主教徒们把第二因的动力视为是丰富的创造力之类比，否则就无法明白中世的“自由问题”的全部演变。天主教徒认为意志的决定有其真实效力，一般人有时会觉得惊奇。但再没有比这更容易明白的了。因为他们不但可以毫不迟疑地接受亚里斯多德分析的结果，而且亦还要力求超越之。 307

亚里斯多德认为选择就是意志在理智的运作以后，随之而作的决定，无论这种理论再如何精审，然而亚氏所谈的既非自由，亦非自由意志，此亦事实。我们现在所谓的心理自由，亚氏当然也曾想过，当他谈及 *ἐχούσιον*（意愿）之时，他实际已经想到一种从存有的深度中升起的一种行动。他的分析虽含有自由思想，但却不易从其中分解出一个“自由”的概念，而且“自由”（liberty）一词也付诸阙如。相反地，对于基督徒，尤其是对于拉丁文的天主教徒，“自由”立刻便突显其重要性。“自由意志”（*liberum arbitrium*）一词的复杂性使他们追问：使得“意志”（*arbitrium*）同时又是一个“自由选择”（*liberum*）的原则何在？首先，大家都同意把它置于意志内在自我决定的力量。我们甚至可以说：假如圣奥古斯定以十分自由的方式，来面对恩宠在他内心的开展，那是因为他认为：意志的行动之不可强迫性是完全自明的事。

既然意志按照定义便是选择的能力，为什么还多此一举地说意志的选择是来自意志呢？但在另一方面，应该强调意志就是自由。于是，圣奥古斯定在《圣经》中找到无数的文字清楚证明自由意志，这些文字都是有关天主命令或禁止人要或不要某种行为的。此外，这个真理也不只是一个宗教真理，也就是说，对于救恩不可或缺而已，^[5]而是我们每一天的内在经验所不断作证的事实。意志是“自己的主人”，要或不要都“在它的能力之内”；再没有比意志自己更“任凭意志直接差遣”的了。这些说法都表达出意志及其行动之间自然不可分离的性质。正因为意志的行动是出自意志，表诠意志，所以它常是自由的。

在此，我们所涉及的是中世思想最重要的观念之一：“运作的自由” (liberty of exercise) 的源头。意志可以在多重意义之下称为自由的，但其首要意义即在运作的自由：意志可以要，也可以不要，可以出行动或不出行动。这个第一义的自由对于意志是绝对重要的。天主教哲学家用正面的方式来表达此一事实，而把“自由意志”与“意志”认同，或者更好说：把“自由意志”与“意志所运作的选择行动”认同；因为当选择之时，意志要；假如意志要，那表示意志原先也可以不要，但现在却要了^[6]。基督徒强烈的道德责任感使他们注意到，那位要的主体，正是自己行动的真正原因，因为正由于这个关系，主体才须对自己的行动负责。这种道德上的见解（下章讨论）引导天主教哲学家把自由的根源置放在意志之内，除非连同意志一起毁灭，否则无从夺之。天主教哲学家都习惯这样表达，现在再用反面的说法，把“意志”与“必然性”相互对立，好像两个无法化约的正反论题。“自由”反对“必然” (libertas a necessitate) 或“自由”反对“强迫” (libertas a coactione)，对他们而言，表示意志的行动完全不被任何束缚所渗透。你可以强迫一个人做这个或那个，但你绝不能强迫他意愿这个或那个。有意志则无暴力，有暴力则无意志。强调自由意志是“免于约束”或“免于必然”，就是首先肯定意志本性的自发性，指“选择的行动”与“运作该行动的理性存有者之因果效能”之间恒在的联系。

我们后来必须看看，以上这些观念如何被多玛斯综合到他的系统里面，同时我们也必须看看这些观念在中世纪数位神哲学家里面未经改变的状态。他们的术语没有一个比“自由意志”（*liberum arbitrium*）一词变化更大的，而这个词语的两个因素：“自由”（*liberum*）和“意志”（*arbitrium*）两字的意义经常可以互换。意志行动的自发性太重要了，以致他们甚至有时会把“自发性”和“意志”混同，这样就等于在过了长久的世纪以后，又回到亚里斯多德所说的“意志选择”（*προαίρεσις*）。我认为这点至少是圣安瑟莫的思想。他认为：“意志”（*will*）、“自发性”（*spontaneity*）、“免于必然”（*absence of necessity*）都是同义字。这似乎也是圣维克多的赫富（*Hugh of St. Victor*）的思想，至少从他晦涩的语句可以猜测得到。他认为，自由意志透过一种自发运动而固定在某一对象上，此种自发运动就是欲望（*appetitus*），既然是欲望在选择，则欲望就是意志，而自由则在于由知识所光照的意志之合理性。^[7]不过，圣安瑟莫已强力肯定的意志行动之自发性，到了董司各都才达到确定的表诠。董氏甚至超越了亚里斯多德的动力论，而把遵循必然的本性界，同遵循自由的意志界，相互对立起来。每一本性在本质上都是被决定的，而且也是决定的原理。但每一意志本质上都是未决定的，而且也是不受决定的原理。但我们不可以把这种不受决定误认为是一种欠缺的标记，它反而却证明意志能力的优越性，不被束缚在某一限定行为上。董司各都甚至把理性本身当做是一种本性。所以，一切决定皆属于知识的范围，一切的自由都属于意志的范围。选择的偶然性并不依赖提供各种选择的可能性之理性判断，而是依赖意志的行动，借此才得以决定选择哪一个。所以，自由是完全集中在意志彻底的不受决定上，而意志之决定的不可预见，完全涌自意志内在，意志的内在则是完全不受其他事物所决定的自我决定之泉源。^[8]

310

并非所有的中世思想家都达到这么远的地步。甚至有许多人对于是否要单靠意志来肯定其自发性的自由运作，感到迟疑不决。在亚里

斯多德的哲学里面，“选择”在本质上真的是属于意志。但亚氏自己也指出：假如理性不先于意志决定之前用功，则其行动并非真正的选择行动，这一点亚氏的后人更予以强调。意志若无理智之光，则将完全堕入动物性的欲望层次；若无感性认知，意志只是被必然性所决定的本性倾向而已。此外，斯多亚派所举的例子，经常提醒我们此一问题的重要性，以及过度简化的答案的危险。斯多亚派的贤者认为：在这个最严格地被决定的宇宙中，自由只在于甘愿顺承宇宙的秩序。假如有人提出反对，认为那样意志便屈服于宇宙秩序的必然性之下，斯多亚派会回答说：这点无关紧要，因为不管怎样，意志必然还是意志。包爱秋很清楚地证明：纯粹的自发性，与绝对的决定论和由此所产生的必然性，可以相互配合得来。假如为了要有自由，我们只以“成为意志决定的内在泉源”为已足，那么，这些决定再如何相像任何外在事件，被命运所严格地预定，亦无关宏旨。只要是出自我们所承受的决定，那便是我们的决定，而我们便是自由的。这一点便导使包爱秋走到对立的一面；他深信：意志的不自足，在必要时只能以被必然决定的自发性为已足，为了弥补这点，他极力强调在自由行动中理性因素的重要性。单说意志行动的自发性是不够的——否则动物也可以说是自由的了——包爱秋明显地把意志之根设置在理性之内。由于先有理性认识在前，
311 才使一个选择变成自由选择。于是，对于包爱秋和其他跟随他的人，意志 (*arbitrium*) 不只是意志行动自发的选择而已，而是理性自由的运动。把自由意志定义为“吾人意志立法之自由” (*liberum nobis de voluntate iudicium*)，可见他所视为真正自由的，乃指“判断”，意志只在被理性所判断之时，才有自由可言。^[9]

不过，包爱秋并没有因此对自由意志的描述上，引进什么新的因素。在他以前，知识在自由行动的产生上所占的地位，并不曾被忽略过。例如，圣奥古斯定便曾用许多页十分著名的文字，讨论意志有一种神秘的预感，以步向自己的对象。意志本身就其为简单的欲望而言是盲目的，或者不存在的，因为这样的意志根本不堪当“意志”的名

称。大家也都知道：因为理性提供了意志许多的可能对象，以及对于那些对象的各种评价，才实际地给意志的自发性打开了无限开展的园地。若只有一个对象，则意志有行动或不行动的自由；若理性提供了好几个对象，则意志可以公平地选择这一个或另外一个。到此为止，没有困难。无须包爱秋，人们早已知道这点。包爱秋的学说新颖之处，乃在于他的完整的理性主义 (integral rationalism)，这一点引起最多争议，但在哲学上亦最为丰硕。

312

待我们把它拿来与董司各都的意志主义 (voluntarism) 两相对照，立刻显示出其优长来。正如前述，董式的自由学说的特旨在于证明没有一种场合之下，也没有一层意义之下，理性会成为自由行动的全部原因。单说自由行动产生之时，有意志出现，助其产生，也是不够的，这种说法太过浅显。董司各都的真正意思在于：当理性下判断之时，当一切可能的选择对象都被确定、衡量、批评以后，当选择的时刻来临之际，当其尚未实施选择之刹那，就其尚未固定在这点或那点上而言，意志本质上仍然是完全未被决定的。可见，董氏这种“超然的自由” (liberty of indifference) (见译者按) 与意志行动的自发性其实是一个，而意志行动的自发性对于理性的决定而言，则是惟一可能的偶然因素。简言之，董氏认为：理性的各种决定，即使再多矛盾，也不可能累积成一个自由。但对于包爱秋而言，则完全不同，欲望的选择只是一种盲目的自发性而已。使欲望变成自由的，则是理性的批判，理性的批判对于欲望加以判断，比较各种可能的选择，而宣布其中一个比另外的更好。如果包爱秋还能诉诸亚里斯多德，那是因为按照亚氏的想法，意志不只是追随知识之后的一种单纯欲望而已，而且借着知识，变成一种可以任择其一的 (ad utrum libet) 能力，也就是说能够作一种真正的选择 (προαίρεσις) 的能力；我们可以再说：意志是处在超然 (indifference) 的状态，因为意志的自发性正由于处在两个或数个可能行动之间的空隙里面，才具有自由的特性。

各家的方法虽然殊异，但其结果却相吻合。若直接从欲望步向意

313 志，便会导致把意志的不决定置为自由之根。但若随包爱秋走透过知性之路，便会把自由意志置放在理性判断为意志所开展的不决定性里面。在此，圣多玛斯如惯常所为，都会在两种对立的思想中寻求平衡之道，试图同时保存知性和意志两者在产生自由行动时的本有地位。多玛斯为了忠于亚里斯多德思想里面的一项深刻的要求，主张“选择”的本质乃意志的行为，而自由意志直接出自意志，或者，更好说自由意志就是意志本身：——自由意志不是别的，正是意志本身 (*liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*)。要或不要，选这或选那，皆在于意志；就意志为人的能力而言，意志对于自由意志的多种选择，就如同单纯的理智对于理性的思辨的关系。另外，我们同样可以说，若无判断，意志便不会去要。若没有认可理性判断的意志之决定，或被意志所认可的理性判断两者，吾人皆无法完整地描述自由选择究竟。可见，多玛斯用来表达的字句虽极富弹性，但绝不可以因此误解他的真正思想。多玛斯是立足于包爱秋的理智主义和董司各都的意志主义之间。同包爱秋一样，多玛斯认为一个自由意志的行动是一个自由的判断，但他会加上“所谓自由判断”。因为本质上那是一个意志所要的行动，而不是理性判断的行动。同董司各都一样，多玛斯会承认，自由意志本质上乃属于意志，但他拒绝在定义自由意志时忽略实践理性的判断，而后者的出路乃终结于意志的选择。就质料而言，自由意志是意志之事；就形式而言，自由意志是理性之事。^[10]

314 无论在任何意义下来理解，自由意志的能力和意志本身两者都是一样完全无差错的；人不可没有前者，也不能没有后者。为此，从圣奥古斯定到圣多玛斯和董司各都，每一位天主教思想家都同意，自由意志在原罪以后仍然保留其未犯原罪以前的状态。圣伯尔纳也很强调意志在本性堕落以后仍然保留其完整性，最后圣多玛斯找到最适当的字眼，把这种匹夫不能夺志的自由称之为“本性”的。^[11]自由实际上与意志共存亡，也就是说：与人共存亡。然而，自由意志除了这种本然特性以外，必然地要剥除任何道德色彩。没有自由当然就没有道德，但在

自由意志的本质内并不含有任何道德因素。既然意志常能选择，它便能选善亦能选恶，而所选择的善与恶并不影响它行动的自由。一切的选择，就其为选择而言，都同时在心理上为不决定，在道德上为超然的。但是，身为天主教徒，又不可能不关心自由行动中的道德素质。于是，这种第二层的考虑便不能不对于自由的心理学有一种重要的影响了。

我在比较天主教所言的自由意志和亚里斯多德所谓的选择之时，曾说过亚里斯多德所谈的多半是意志（*arbitrium*），而不是自由。亚氏所使用的 *ἐλευθερία* 一词，我们经常译之为“自由”，但其实亚氏所赋予这个字的只是政治上的意义。亚里斯多德所说的自由，更特别指“独立”：个人在社会上、政治上独立于他人之外的状态——正如亚氏所言，这是民主体制的理想。自由的观念，在今天被用来特指心理上、形上的自由，但在首次提出之时，只有政治的或社会的意义。但是后来从斯多亚派开始就顺从自然律的必然性这点来谈行动的自由之时，他们就不得不把这种社会的自由观，拿来同道德整合起来。从此，我们 315
 每一个人立足于天地之间，就如希腊公民立足于城邦之间一样，有律则存在，强制我们，问题在于如何顺应律则，使自己不再觉得律则的约束力。斯多亚派的贤者就是这一点上做成功了的人。人在使自己独立于命运之外时，人便实现了自由。我们还该补充：斯多亚派把自由的问题变得复杂之后，交给天主教徒。

天主教徒也一样发现自己立足于一个由律则所统治的宇宙内。并不是说他恐惧什么命运，而是说他知道自己在天意的指导下，臣属于至高立法者天主的意志，尤其是臣属于统治本性堕落以后的状态的神性律。圣保禄曾在一段著名的文字里面，定义按照所统治的律法的不同而有的各种不同的“基督徒之自由”（见《罗马书》，六，20—23）。当人做罪恶的奴隶时，不受正义的束缚（有免受正义束缚的自由）。当人做正义的仆人时，人就有免受罪束缚的自由。因此圣保禄首先提出来的 是：在超性界中的自由与束缚，就类似社会中的自由与奴隶的关系。

天主教徒的自由观在本质上虽然是宗教性的，但对于哲学上和道德上的自由意志的问题，却有深刻的影响。圣奥古斯定已经发现“自由”一词对于基督徒可能有的多重意义。有时自由是指意志的自由，有时自由与奴隶对立，但奴隶有两种：罪恶的奴隶或死亡的奴隶，则自由亦指称两种意义：自罪恶中解救人的“圣德”，或自死亡中解救的“复活”。中古世纪的通儒们仔细地分类这许多意义，除了心理自由——自由意志所本有的自由，免于强迫的自由 (*libertas a necessitate*)；加上宗教性的或超性的自由——拯救我们免于罪恶的自由 (*libertas a peccato*)；和拯救我们免于痛苦和死亡的自由 (*libertas a miseria*)。有些神学家们很想把这些多重的意义简化为一，把自由意志纳入宗教性的自由，拆除其枷锁，令其毫无束缚地发展——但是这种简化在表面上看来虽然容易，但只有在哲学上才更为丰硕，也因而更为复杂。

把心理的自由简化，由恩宠来予以解放，是一种统一“自由”该词的意义的适当办法。若把意志的行动的自发性，视为理所当然，则没人能阻碍我们说：惟一的自由是真正的自由，也就是行善的自由。彼德伦巴 (Peter Lombard) 证明在 12 世纪这种观点已经存在，但彼氏偏爱另外一种意见，而主张双重自由的存在。一方面有一种在道德上超然的自由意志，另一方面则有被解放了的自由意志。彼氏这种厚彼薄此，其理由容易了解：自由意志是一种本性的能力，无论行善的自由是否丧失，皆不致失错。两者的差别这样大，我们怎么分辨不出来？另外，坚持其差异，又不更换名称，一定会不断导致迷惑。于是，中世哲学家们便设法在“自由”的观念里面，极力分辨出其中早已隐含，但直到彼时尚被混淆的因素。

这里仍然是以圣保禄和圣奥古斯定做出发点。《罗马书》清楚分辨意志的行动和意志的效力，两者不可混同：“我愿意行善，却无力为之。” (*Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio*)
 317 (《罗》，七，18) 圣奥古斯定更详细分别：“愿意” (*velle*) 和“能够” (*posse*)。〔12〕从此以后，绝不可能有任何模棱两可之处，因为绝

对言之，意志不是能力，能力也不是意志。但此外还有一个困难。我们既然彻底地区别能力与意志，最后终会从“意志”（voluntas）中排除“能力”（potestas），以至于我们现在所论的新的自由，就其定义为“能行所意愿者之能力”而言，却完全在意志的把握之外。这一点不但与日常语言用法完全相违——因为我们把一个有效的意志称为“自由”，而不称为“能力”——而且也有远于我们在意志行动的自由及其效力之间所感受到的密切关系。可见必须另寻办法。在此圣奥古斯定仍会为我们指点迷津。奥氏认为：恩宠对于我们的自由意志，不可能没有深刻的影响。单单把恩宠当做自由意志的补助力量，是不够的；恩宠对于意志有直接的影响，它会坚定意志，治愈意志。拥有恩宠不只是在意志之上加增恩宠的能力而已，却是自由意志本身透过恩宠，变成能力，完成自由。^[13]因此，问题便在于重新组合自由意志的构成因素，一方面使自由真正属于自由意志，同时又区别奴隶的意志与解放的意志。

最清楚地阐明这个问题的意义及其范围的，要算圣安瑟莫。对他来说，“能力”就是行自己所欲行的资质。在某种意义之下，意志便是一种能力——一种意愿的能力。意志越倾向意愿，便越是意志。把这个原理应用到当前的问题上，一个意志在意愿，但却又无能为力，这样它不但只是没有效力的意志而已，而且也是被削弱的意志。意志所缺的力量正是意志自己的力量，就其为意愿的能力而言意志所应该有的力量。因此，自由意志无论要善或要恶，其力不改，否则将如何运行所要的行动呢？但是，既然意志本质上是一种能力，我们便不可以把“坏选择”与“意志的自由”混为一谈。人是自由的，人透过自己的自由而行恶，但并非选择行恶才表示人有选择的自由。我们再进一步讨论：人在受造时是自由的，因有自由而能够犯罪，并实际运用犯罪的能力去犯罪。但这种犯罪的能力并不是人真正的自由，人真正的自由是一种不犯罪的自由。^[14]换句话说：人的自由是在受造时乃不受罪恶的奴隶之自由，可见人的自由意志不但自由，而且是有效的能力。但人

的自由意志在犯罪时便丢弃了它的能力。这时我们是否可以说：这种能力的丧失构成了人的自由呢？一个自由若是减弱自己，即使出于自愿，也是违反自由的本质。一种自由行动若是用自由行动本身来使自己变成较不自由，便是出卖自己的自由。为此，正因为意志是一种能力，则削弱意志的能力，便是削减自由意志的自由。真正的能力在于有效地意愿善的能力；在行恶之后，意志还是自由的，可以意愿善，但却无能为力，于是变成残废的自由；恩宠于是来恢复它所失去的能力，因而恢复自由意志所最先有的效能。恩宠不但不削弱自由意志的能力，而且予以解放。恩宠在“意志” (*arbitrium*) 的自发性之上，增加了“自由” (*liberum*)，使“自由”成为“意志”的能力，一个真正的“自由意志” (*liberum arbitrium*) 便是一个“意志的自由” (*libertas arbitrii*)。[15]

一旦我们不再把犯罪的能力视为自由的构成因素，自由意志的哲学问题便大为转变。任何人若想要确定自由的全部条件，就必须同圣多玛斯一样，区别三种不同的观点：第一，对于行动的自由，意志可以行动，也可以不行动；第二，对于对象的自由，意志可以选择这个或不选择这个；第三，对于目的的自由，意志可以选择善或选择恶。关于行动的自由，没有任何难题，因为意志是主宰自己的决定的自发能力。其次，无论在原罪以前或原罪以后，或在恩宠的祥福状态，意志都只要其所要，因此都是自由的。若就选择手段以达到目的的意志而言，亦毫无困难，其选择无疑地是自由的。但是，人事实上并不一定选择自己的目的。人由于人性，必然愿意幸福。但达到幸福的途径很多，人可以自由地选择他所认为获得幸福最好的途径。

然而，当我们根据工具和目的的关系，来考虑工具的选择之时，情形便不同了。绝对说来，正因为人是自由的，人才会在有关目的的性质和达到目的所须采取的工具上，欺骗自己。且不谈理性上的错误，人通常知道自己应该做什么；我们也不谈意志的缺失，人通常不会拒绝做应做之事。错误和缺点正好证明有一个自由意志。但是，构成自由

的，并不是错误和缺点。即使在不可能有错误和缺点之处，例如在那些真福者的身上，自由还是完整地存在，因为如果犯错就是自由，不断行善也是自由。^[16]因此，无论如何，我们都可以承认，一个会错的意志之自由决定，其自由乃是出自该行为的自愿性，而不是来自其会错性。但这样我们又不得不再更进一步。假如选择行恶的能力，只是自由有缺陷的使用方式，那么，它不正也标示出来自由的削弱和残缺吗？要否认这点，似乎非常不易。那么，我们不得不作另外的肯定，而说：意志越不会错，便越自由。

就在这一点上，天主教所主张的“用恩宠来解放意志”的学说，贯穿了自由意志的分析，并且深刻地修正了它的结构。多玛斯派虽然没有对这问题获致最后答案，但至少它鼓励我们去尝试。首先，意志就其为本性而言，必然被决定去要善。我们先前已经看过，而且也必须坚决主张：自由的根源立于意志之内，但自由的原因则在理性，亦是事实。意志必然被善所吸引，此乃意志所立基的本性之必然性。因此，是由于理性所提供的多种不同善的看法，使意志不被限定于一偏。^[17]不过，假如理性是使人的本性意志成为自由意志的真正原因，我们便不能不自问：当意志面对了理性完美的限定之时，自由意志变成怎样？天主、天神和真福圣人的情形当然大不相同。但他们仍然有助于我们了解问题。天主的理性当然是不会错，但圣多玛斯却肯定，天主的意志对于自己的完美以外的一切，都是自由的。他也认为耶稣基督，甚至真福圣人^[18]的意志也是自由的，因为基督的意志虽然一定以善为鹄的，但并不限定在这个或那个善；真福圣人的意志虽然顺服恩宠，但仍然必须指挥自己的行为，以便达成目的。^[19]至于天神的例子也相类似，可以帮助我们了解真福圣人的自由。天神们面对面地观见天主，因此不但只能欲望天主，而且对于服侍、赞美天主所应采行的途径亦不致有误。但是，天神的选择之不会错误，并不伤害其自由意志，反而却证明其意志的完美。因此，意志在不会犯罪的天神身上，比在会犯罪的人身上，更为完美。天神的自由意志之所以更为完美，并非因为

321 它更能免于必然性的束缚，因为自由本身并不会有多有少，只有自由的原因能够更为完美或较不完美。这个原因就是睿智本身。何处有睿智，何处便有自由；越有睿智，便越有自由。[20]

圣多玛斯的神学总是充满哲学上的后果，而且历史上也没有错过把这些结果发展出来。事实上在这里有两种可能的解释，由于环境不同，所强调的重点自异：其一，吾人可以强调自由意志的“根源”的重要性——此即意志行动之自发性；其二，强调自由意志的原因——此即理性。到了中世纪末，由于威克利夫 (Wycliffe)、路德和喀尔文的骤然出现，迅即面对此一问题。宗教改革者只在宗教领域里面处理此一问题，而只对自由意志的能力感兴趣。但是，既然自由意志若无恩宠便什么也不能做，于是他们只好把自由意志全盘否认。路德的《论奴隶意志》(*De servo arbitrio*)可以说是这种态度最完整的表达：一个意志行动若失去全部能力，便失去全部自由。天主教神学家为了起而与宗教改革者抗争，便作了必要的修改。他们于是参考在教父和中世传统中直接与奴隶意志论对立的因素，也就是诉诸于意志行动的彻底不决定性和选择的 (*ad utrumlibet*) 能力。莫里那 (Molina) 特别抬高选择的能力，建立以“超然性”为自由的基本特征之说。董司各都供给他一臂之力，而且很可能莫里那是从董氏那里获得了启发。但是，圣多玛斯也一样可以提供许多文字。而且，莫里那既然强调自由意志的根源在于超然的选择，我们可以确定，莫里那还是忠实于天主教思想在自由问题上一贯的要求。不过，自由意志的能力，仍然有其重要性。没有一位天主教思想家会同意路德说：这就是全部的问题所在。但多玛斯认为这是问题的一部分。为此，多玛斯一方面绝不放弃自由的根源，另一方面亦唤醒大家注意自由的“原因”的特质所在。凡追随多玛斯派这条路的人都发展出一套对于莫里那的超然的自由观的严格批评。我在另外一本书上曾经提及这一个争论如何提供给笛卡尔的自由学说以材料。[21]我认为笛卡尔若没有在他和希腊人之间的中世神学的长期努力，绝不会出现他的《第四沉思》。笛卡尔尝引用祈祷会

(Oratory) 的吉比厄夫神父 (Père Gibieuf)，透过后者，他的自由意志观受到圣多玛斯的影响，认为自由意志乃一种选择的能力，单纯而不可分割地免于束缚的自由，但其超然的程度越形减少，则其免于错误与罪恶的能力便越形增加。在笛卡尔思想中，同多玛斯思想所主张的一样，认为判断的不会错误，不但不毁灭自由意志，而且提高意志的自由。

就这样看来，这些自由意志的学说都与天主教的本性论有直接的关系，在整个中世纪哲学里面经常都可以感受到天主教的本性论的要求。本性的不可毁灭，第二因的效力出自丰富的创造力，这些信念一旦丧失，则宗教改革的时机自然就成熟了。然而，只要还保留这个信念，而且按照有这个信念的程度，宗教改革便不会得逞。为了这个理由，中世纪天主教的伦理学，就像启发它们的教父一般，都必然奠基在自由意志的不可毁灭性上。假如宗教改革开放了近代思想，正像有些人所坚持的那样，那么近代思想便是以放弃自由意志开始的。人若不成为天主的赞助者和助手，天主教哲学便无可置喙矣。但是，只要是天主教的哲学，便必然要强调意志能力的重要性，以及它在自由行动的定义中所占的地位。可见，天主教哲学提供我们意志行动的自发性的观念，以这种意志的自发性对于真和善的能力，而使人成为自由的。这个观念远比我们在上古哲学中所能找到的，还要丰富，还要圆融。

323

第十六章

律则与道德

324 上古伦理学之词汇实在不易翻译。当亚里斯多德想用一個广包性的术语来指谓那些他在其《伦理学》(Ethics)中所称誉推许的行为时,他就称之为 *καλὰ καὶ σπουδαία*, 意即美丽而高贵的事物,也是颇为重要的事物,而这些事物的发生,并非出自纯然实用性的、服务性的,或玩乐性的活动,而是起于一在其本身及对其本身即已具有价值的活动^[1]。要在此处理这个既平凡又简单的名词:“善”(the good),实非易事。罗马人在翻译 *το καλόν* 一词时,便遭到不少困难。西塞罗在这方面用了不少心力,并将此一名词之拉丁文翻译订定为“*honestum*”。对于“*honestum*”一词,我们通常译作“道德”或“德行”,但西塞罗却使用此一名词来指谓某些在本质上,其本身在与任何用途或奖赏无关的情况下,便已值得称许的事物。^[2]对于内涵如此丰富的观念,天主教徒不可能因为它们不精确而不予以注意,有时甚至是因为它们的不精确才有如此丰富的内涵。在一切道德的善里面,总包含着一些美的成分,在这方面希腊人的看法很对;所以在天主教徒看来,美(*decorum*)也是善的特征之一;善把美——希腊人所谓“睿智的美之光辉”,或奥古斯定所谓“精神的美”——赋予灵魂。美的和善的事

物都是值得荣耀和赞美的，西塞罗说得很对；但我们必须记着（这点我们还要加以讨论）：在任何具体行动之前，意志之内在活动，才是一切赞美之归趋，^[3]而意志本身之所以是美的及值得赞美的，皆因为自己厘定方向，并使自己趋向一个统摄其他一切的目的。 325

就这一点而言，我们可以把伦理学之演进综合如下：天主教伦理学家首先以意志的行动（voluntary act）作为道德价值之根本，并将一切道德价值归附到意志的行动上，同时又将人类行为之美与荣誉等观念统摄于一个更具广包性的观念——善，然后再把善归摄到一个本身便已允受一切荣耀的超越原则，此超越原则比德性更为绝对、更为真实，因为只有基于此超越原则，德性才成为值得荣耀的。^[4]他们认为一个正直的人的灵魂是美的，而且是值得荣耀的，因为这是一个有德的灵魂；但德性之所以值得荣耀，乃因为它把人带向天主。故此，一切道德之圆足而无制约的条件，便不再只是（nec plus ultra）希腊人之“至善”。要理解这种在看法上的改变怎样形成，最佳方法莫过于首先界定道德行为之善的或恶的性质之赋予者是什么，至于最简单的途径，则是着意于恶的行为，即基督徒所说的“罪”。

“罪”（Sin），这个词语及其同义语，对现代人而言，确具有一种道德的或宗教的含义，因此人们很难明白这个词语并不一定具有这样的含义。中世纪的神学家在保存希腊道德理论中所有正确的地方时，异常小心，使人不易分辨出那些是他们所补充的，甚至在与天主教道德直接相关的情况下，他们也没有清楚地交代出他们在那些重点上扬弃了先人之学说。因此，我们只好尝试跟随中世纪的思想家所指示的途径，那就是在希腊人之思想与我们合流的方面跟他们同进退，而在他们与我们分途的地方与他们分道扬镳。在这方面，圣多玛斯做得最为有系统，最为彻底。假如我们以他作为向导，我们肯定可以走到这方面的极限。 326

首先，罪乃一种恶劣的行为。如果我们要了解罪之本性，我们就必须先了解罪所从出的恶习（Vice）。恶习既与德行（Virtue）相反，

我们就应该先回溯一下德性之本性。本质上，德性是一种习惯，即一种内在于一个主体的，使他依从一己的本性去行事的、后天获得的、而且经久的倾向。这是亚里斯多德的定义^[5]，故此整个体系都是建筑在一种希腊思想之基础上。当一物为了完成它自己的本质及其本性之要求而成为它所应当成为的，此物便是好的；故此，养成做应该做的事的习惯，就是获致一种在道德上是好的品质，而完成自发地从这种习惯流出的行动，就是良好的行为，换言之，就是做正当的事。当一项行动是符合行动者之本性的真实要求之时，它在道德上就是好的，或它就是有德的行动。

结果，罪、劣行 (malice)、恶习等三者俱是与德性相反的东西。就其定义而言，罪乃一种不中矩的行动，那就是一种相反于行动者之本性所要求的秩序的行动。正如我们所曾说过的，罪本身是直接对立干善行的，所以罪必然是恶的；正由于这个缘故，我们必须把罪视为一种恶习的结果，因为违反本性的恶习，正是此本性所要求的完美之缺乏，即德性之相反。我们用这种方式来界定德行与恶习——即借着它们之符合于或不合于本性来作出定义，便不仅是停留于亚里斯多德之立场上，而且也是接受了圣奥古斯定自己明显希望从希腊的本性主义 (naturalism) 中保留下来的地方。他说：一切的恶行之所以为恶行，皆因其违反本性 (omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est)。^[6]这并非天主教神学迟受希腊思想渗透的结果，实在说，这是教父时代和中世纪所共有的立场，所以是天主教思想本身根本所有者。这种立场实为最纯古典的，而圣多玛斯在借用亚里斯多德的伦理学以进行其技术上之说明时，已准备要超出这位给他带来灵感的大师了。

但“本性” (nature) 是什么呢？那使一物属于其本身所属的类别 (species) 的，就是本性；于是，本性就是此物之形式 (form)。然而这种组合体的形式又是什么呢？理性的灵魂 (rational soul)。那么，我们人的本性就是从理性衍引出它正确的人类性格。若果这是真的，那么将道德上的善与德性界定为符合于我们的本性，就等于把它们界定

为符合理性；反过来说，道德上的恶、罪，以及罪所从出的恶意，皆可被视作在行为上或习惯中理性的缺乏。无论我们采取怎样的看法，我们都要回到西塞罗著名的定义：道德乃依理性和本性之要求而行动之习惯。〔7〕狄奥尼修的神秘主义在采取这些道德上的善与恶的观念时，便显出相当浓厚的希腊气味，他说：“对人类而言，善在于循理性而行，恶则在于舍弃理性。”故此，圣多玛斯把我们带到了德性这个概念最后的确定：那使做出善事的人成为善的，以及那使此人所做的事成为善的，就是那使此人在行动时趋于依循其本性，即依循其理性者。〔8〕

初看时，此定义对于一个天主教徒而言，似乎是不足的，我们甚至可以说它是显然不足的，因为它没有提到天主，也没有提到那些介乎人的意志及其创造者的意志之间，而无言德性或恶习皆不能不肯定的善或恶的关系。于是教父们或中世纪的神学家们乃提出其他看起来更为直接、更合天主教的定义。例如圣奥古斯定就有一项经常被人所引用的定义：罪就是任何违反永恒律则的言语、行动、或欲望。〔9〕神圣的律则不是超于本性的吗？——那么我们把罪定为违反那统御本性的律则，不是比把罪界定为违反那受统御的本性更好吗？但本性之所以为本性，乃在于天主如此创造它们，所以违离自己的本质，就等于违犯天主在其创造活动中所立下的规则。〔10〕故此，人类意志的正直就在于合乎神性的意志和理性。按照安瑟莫强而有力的话来说，不但有“判断的真理”（truth of the judgment），还有“意志之真理”（truth of the will）。根本上两者乃同一的真理，因为在这两种情况下，人之正直皆在于依循神圣律则以统御自己，由此思他所应思，欲他所应欲。此外，甚至还有“行动之真理”（truth of the action）——“而履行真理的，却来就光明”（qui facit veritatem, venit ad lucem）〔11〕——因为“履行”真理就是去做正当的事，那就是使我们的行动符合于天主所订立的规则，正如做坏事就是背离此一规则。如果我们仍记得天主就是理性之创造者，我们立刻就可看出漠视理性所订立的规则就是漠视天主所订立的规则。行动违反理性之统治、违反本性，也就会触犯到理性之创造

者：恶行与罪之所以违反人类理性之规则，以及违反永恒的律则，皆基于相同的理由。（unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam）^[12]因此，罪之定义乃一而非二，因为破坏理性之规则，破坏人类行为贴近的规则，即是破坏最先的，而且最基本的规则，即是破坏永恒的律则，而此律则在某种意义上正是天主的理性（quasi ratio Dei）。

329 借着把道德行为之两项规范原则合而为一，天主教的思想家乃得以将希腊之思辨成果和他们自己的创造的形而上学联结起来。然而，这是清楚地把前者归附于后者之下，因为只有当人类理性在其每种程度上都得到神的律则的“告诉”，（如在本性上的讯息、神圣的道理、或灌输等），人类理性才能在道德方面成为具有立法能力。自然理性必须依从实践理性之第一原则，而实践理智则服从于神圣的光照，服从于道德良知之规则。由于受到天主之指引而趋往超自然的目的，人之理性是服从于启示的规范，或服从于恩宠的潜移默化。故此，虽然理性之自然律则确能还原为天主之永恒律则，永恒律则却不能还原为自然理性之规范。换言之，在自然理性之命令和戒律之外，尚有其他的命令和戒律，这两个层次的命令和戒律，只有在人之自然的目的和超自然的目的密合为一之时，才会相契相符的。但我们都知道人这两层的目的并不同一，所以是永恒的律则包住了人类理性，给人类理性之规范，以及其他许多事物提供了基础和约束。因为哲学家固然可把罪界定为违背理性之事物，而神学家则可将罪视作上面所说的对天主的冒犯。^[13]虽然神学的层次与哲学的层次不相统属，我们仍可合理地查问：假如没有了成就哲学层次的神学层次，哲学层次本身是否还能这样地存在？罪，作为对神圣律则的违犯，作为对于天主的不服从，确是神学家比哲学家更为关怀的问题，不过当考虑到何以违反理性的行动是错的，甚至天主教的哲学家自己，似乎最后也无可避免作同类的答案。严格意义下的神圣律则只是指天主的诫命，而道德神学在界定罪时，必须指涉到

330 这项神圣的立法。不过广义地说，神圣律则包罗了一切由神圣理性给

予人类理性之各种“告诉”，包括道德良知本身在内。因为这个缘故，天主教之道德理性主义最后都把自己整合于一种神圣律则之形而上学。不服从理性就是不服从天主本身，一切的罪都是对神圣律则之触犯（*praevaricatio legis*）。^[14]

在亚里斯多德的道德理论中，我们无法找到这种概念。亚里斯多德对决定道德的因素，无不思虑周详，并且小心翼翼地把各种败坏我们的行为的错误加以分类，可是他的分析却不曾把他带到比人类理性更高的境域。在他所有的分析和他所有的结论的基础上，正有苏格拉底之基本原则：一切邪恶都是无知。虽然亚里斯多德借在细节上所必须的精确来予以修正，完成此一原则，以及使此一原则成为完整而富有变通性，此原则却仍然统辖着他的伦理学：“邪恶的人对什么是应该做的或不应该做的一无所知，而使人成为不义和一般所谓坏的，就是这种错误。”^[15]因此，在恶之根本处存在着一种 *ἀμαρτία*（无知）或一种 *ἁμαρτία*（错误），这即是一种起初的判断错误，这种错误最后令行动失去其所指向的鹄的。事实上，亚里斯多德认为人都是从事于追求一种幸福——其余都是纯粹相对的幸福——获得这种幸福就是道德生活之终极点。只要是朝向此目标的行为都是好的，背离此目标的行为则是坏的，无论如何，他这种道德上的善与恶之概念，是与成败之观念紧密相联的。

有此行为上的过失并不是因为我们自己而起的，其起因乃由外在原因所引起的纯然无知，所以对这些过失我们实无须负责。这些由外在原因而起的无知使我们错失了我们的目标。正确地说，这是一种挫败，不过，我们亦可称之为失败，只要我们愿意，我们也可称之为不幸。不过如失败之原因乃在于我们自己，那么就不再是不幸，而是一种过错了。故此，一种失败和一种道德上的过错之间的惟一分别乃在于人类行动之最后的挫折之原因。纵然我们在这些原因上加添促使我们作恶的欲望或愤怒的行动，结果还是一样。由此所产生的行为是不正义的，而这种不正义，仍是由一种深刻的无知所引起的，至于坏的行

为亦不过是这种无知之间接结果而已。纵使此行为乃自愿的，经过深思熟虑才作出如此选择的，此劣行已表现出行动者之不正——不仅此行为是坏的，甚至此人也是坏的。可是此人自己的劣行，那败坏他的本性的极端的的正，却时常预设了理性中的同一个原初错误。^[16]德行乃那种将我们置放在幸福路上的合乎理性的习惯，而恶习则是令我们失去幸福的不合理性的习惯。但这一切绝未暗示有任何高于人类律则以上的律则。我们获得灵巧带来的利益，但也要忍受笨拙带来的后果。亚里斯多德沉溺于自己的思想之玄思中，他的不被动的第一主动者从不试图为人类立法，那么，不仅要把他视作一种超自然的启示之创造者、或十诫的订立者是很困难的，尤其因他并非良知之创造者，他只是过着自己的神圣生活，绝对没有创造出任何光辉来光照我们。我们的错误俘虏了我们，也不须一个基督为此而受苦。正直的人坚忍不拔，犯罪的人则忏悔不已，而坚忍不拔并不能带来天堂的愉悦，忏悔亦不能受到欢迎。人自己过自己的道德生活，自己收获自己的果实，亚氏的神对此并不感兴趣。

柏拉图之思想似乎与此大异其趣。其实这种大异其趣是必然的，因为在柏拉图之思想中，神祇们乃自然界之制造者，并且以种种律则来统御自然界。柏拉图之思想和天主教思想同样承认有一种统御及界定道德秩序的神圣秩序。柏拉图用神话语言来表达自己的思想，他唤起了古老的传统：农神（Satura）知道人无法借着适度的权威来治理他人，遂把一些较高的精灵降入各个城邦中，并使这些半神半人成为人类的长牧，就如同人乃羊群之长牧一样。当我们依循理性之训诫时，我们其实已委从于这些神圣的导师，于是把我们私人生活之操行，以至我们的家庭和城邦之操行交付给他们。因此，服从神祇与服从“我们之存有之不朽的部分”^[17]实无差别。假如我们现在把农神和《提美乌斯篇》中的戴米乌吉神视之为—，我们岂不是立刻就得出了一个与天主教思想相等的体系：理性之自然律则乃神圣律则之一种表现，而道德之终极基础，即在于此神圣律则？

在这方面柏拉图与天主教思想十分接近，无须成为基督徒亦能臻此境界，实乃自明之事，我之所以稍予提及，仅是为避免被责备为忘却此点。不过，在两者之间也有一些为史学所必须交代的重要差别，这些差别全然出自希腊世界与天主教思想的基本差异。柏拉图之宇宙附属于多个神祇，而这些神祇仅负责组织而不负责创造此一宇宙。因此这个宇宙并不是完全依赖其创造者的，所以它并非完全可知的。因此，天主教的“天意”（providence）概念与柏拉图的也是有所分歧的。至于此分歧所在及两者之看法，我曾于适当的地方试予解说。在此处，同样的分歧又再度出现。一切道德上的不正，皆是违犯律则。不过，此律则乃依靠着多种复杂的原因的，这些原因之复杂，实远比那将律则强加于天主教世界之原因为甚。依柏拉图所言，律则首先由被阐释为人类立法者之神祇所设立，但这些统御各种城邦的律则亦依赖于际遇和时机。这些际遇和时机，与神祇一齐统理所有的人类事物。^[18] 此 *κατὰ θεοῦ τύχη καὶ χαιρός*（与神祇为伴的际遇和时机）之介入，不仅预设了一个至少有部分由自己负责的宇宙——其实它既不是被创造的，它就必定会如此——还预设了由神圣律则所统治的人类秩序，而这种统治方式与天主教世界中的大不相同。

333

此神圣律则毫无疑问地也像天意一般地统治着；但相对于它所统治者而言，它仅是这些所统治者之形式而已。此外，为了巩固其命令之尊严，它也像天意一般设立了种种制裁。可是在两种情况下律则之败坏并不包含创造秩序之败坏，其实，这是柏拉图所未想到的。依照奥尔菲（Orphic）的传统，神乃一切事物之始、中、终，而他是一直前进不息的。正义之神就跟随其后，奖善罚恶，可是这正义之神在治理此世界之时纯粹采取一种无位格的方式。那些追随神祇之步伐的人，就会由此变得酷似神祇，并获得公正地与义人共同生活的奖赏。任何人以为自己能自立自足，就会被神所唾弃。最初此人会得到一些表面上的成就，但正义之神终会把这些成就化成报复，结果此人便会失去一切：自己、家庭和国家。^[19] 柏拉图所经常诉诸的“古律”乃是同声相

应、同类相求的律则，对于他自己和他的神祇而言，这已经足够保证秩序之统御世间。可是这种秩序之统御的存在，乃为了被统治的存在者，而这些存在者在操行上的过失只有伤害到他们自己，并不会影响到走在前面的神祇，也不会影响到正义本身。人之犯了行为上的过失，神是不大为他负责的。

334 永恒律则在天主教思想体系中之地位便截然不同。圣奥古斯定说：“永恒律则乃神圣的理性或天主之意志，规定了要维护自然秩序，禁止扰乱自然秩序。”这句话就是最清楚的陈述，不过我们还要考虑其中的含义。假如永恒律则即是神圣的意志或理性，它就与“理相”（Ideas）紧密地结合起来，事实上这三者之中任何一样都是居在“神圣的智慧”中的永恒不变的律则，这即是说在“道”中的永恒不变的律则。现在我们知道天主之理相即是天主，因此，与天主之理性同一的神圣律则本身即与天主同一。根据多玛斯所经常引用的圣奥古斯定的话，此神圣律则就是那创造及统治万物的神圣技巧。这些说法虽然只是一些比拟，但它们却是极为重要的。技巧（art）乃引导技师思想的律则，而且决定了他做的是什工作。当我们讨论天主的时候，我们千万要记着：首先，他的技巧并非一种增益在他的本性之上的完美，而就是他的本性自身。其次，我们还要补充一点：他的技巧之效能并不止于一种生产活动（production），而且臻达一种创造活动（creation）。要兼顾这些方面，并予以适当的说明，我们就必须说：永恒律则正是天主本身，而天主之理性则创造了万物，并因此统理万物和鼓动万物。假如我们忽视了律则和创造性的天意此二概念的密切关系，我们便不可能识别出那种使天主教的道德律则有别于柏拉图的道德律则的特殊性格。

在此两者之间，创造之重要事实及其带人行为层次（order of action）和知识层次（order of knowledge）的结果又重新介入。永恒律则和那鼓动万物并将他所创造的万物导向它们的终极归趋的天主之智慧是同一的。因此我们可以随同圣奥古斯定一起说：天主在创造万物

时，“同时创造”了自然律则。由于它们的存在，万物类比地分享了神性的“存有”；同样地，由于万物之活动之律则乃内植于它们存有之紧密结构里，他们便类比地分受了天主之永恒律则。但他们又怎能只取其一呢？自然律则之于永恒律则，犹如小有之于存有本身，不可离之而独存，这种原则无差别地通行于一切层次的受造物。 335

教父们与中世纪的哲学家们，不论在技术性的讨论的细节上有着怎样的分歧，在这一点上却是完全相同的。只要看到他们在处理此问题时多么自由地运用圣经经文，我们便不得不如此想。“他颁布的规律，永不变更”（*Praeceptum posuit, et non praeteribit*）（《咏》：148：6）。“当他为沧海划定界限，令水不要越境”（*Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transierent fines suos*）（《箴》：8：29）。“借着，我，君主执政，元首秉公行义”（*Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*）（《箴》：8：15）。故此《圣经》中具有创造能力的天主确定自己为一切立法——自然层次的、道德层次的、社会层次的——之源头和原因。物理世界之律则乃一“至高无上的立法者”之作品；他订立了一些规则，而自然便盲目地依循这些规则。得到上天赋予聪明的人类也必须服从这些原则。

那么，永恒之律则可说是“写”在我们的心中。假如理性就是我们借以衡量我们的意愿之好与坏之规则，理性这种规则乃得自此至高的规则；而此至高的规则本身正是神圣理性之一道光芒，这道光芒透过分受作用而闪耀于我们心中。“有许多人说：‘谁能使我们幸福亨通？’上主！望你向我们显你光辉的仪容。”（*Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*）（《咏》：4：6—7）那形成一切有关智性光照（*intellectual illumination*）的学说之基础的经文，同样可以应用于道德的光照（*moral illumination*），因为行为之规则就像知识之规则一样，都是从天主派生出来的。这些行为规则本身其实就是认知即实践理性（*practical reason*）之最先的原理；至于整个体系的特别义务都是通过合理的结果而从这些规则流出的。 336

“我们的理性之光辉能够向我们显示出善的事物和引导我们的意志，因为这是他的仪容之光辉，即从他的仪容派生出来。所以在永恒律则和人类律则之间，人类意志之善显然是主要依赖于前者；故此，当人类理性不能做主时，我们就要回溯到‘永恒的理性’。”^[20]上天向以色列人启示的道德律则，其实就是写在他们的良心上面而被他们拒绝反省的律则；天主早已在创造过程中，将他为人类着想而于他认为必要的时候启示于人的律则，铭刻于人类之良心；求教于所启示的道德律则，求教于良心，或求教于理性，其实就是求教于天主。

从这一切，我们不难看出所有政治上和社会上合法的立法之基础所在；^[21]到目前为止，我们只要在与罪之观念相关的范围内看看此原则之结果。在这个脉络里，人是一种通过理性的知识而分受永恒律则的存有者；由于人认识律则，他不像自然之其他存有者一般单单附托于此一律则，而且更借此律则之光辉来引导他的步伐。看到此律则自身即是看到天主，但看到天主乃今生绝不可能出现之事。不过由于对于真理的一切知识俱为神圣光辉照射于我们心中，所以触犯实践理性之规范，事实上 (*ipso facto*) 就是触犯统御实践理性之永恒律则。换言之，这就是一种在人类意志和神圣理性间所形成的对立。此外，因为在创造过程中确立的自然秩序正是神圣律则的一种真实的分享，所以一切故意与自然秩序所依循的神圣律则对立者，皆因此种对立而成为一种恶意。凡违反自然秩序的就是过错 (*omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum*)。^[22]若望·达玛先 (John Damascene) 说：一切德性都是本性的，因为它们合理的，而且我们的本性是由理性所界定的；可是它们之所以是合理的，只因为它们符合那透过人类理性为人类意志立法的神圣理性之至高无上的规范。反过来说，凡是与自然倾向相矛盾的都是罪，除非这种矛盾之出现乃根源于一种更高级的自然倾向。所以，违犯自然的律则和理性的规范将会，甚至肯定会，危害到我们自己的幸福，因为这是触犯到一种时常保有其权利，且借着制裁来再三标示出其权利的秩序；可是还不止如此，这更是一种对天主的冒

犯，而天主本身便是秩序与立法理性的创造者，他是“至尊的立法者”。一切秩序、甚至自然秩序既是天主所造，自亦兼具神圣之性格，并带有不可避免的后果。这不仅是一种会损害到我们的利益的，对于一种由某个好心的戴米乌吉神为了我们的好处而建立的秩序的干扰而已。当人故意违反此秩序时，他已经在拒绝和破坏内在于他们身心里的、天主在创造他时所订立的目的。凡拒斥自然的秩序者，必遭天谴；犯重罪者，天更会使之疯狂，作为谴罚。当人类意志反叛神圣意志时，其罪愆最终可以带来道德位格（moral person）之自杀——因为天主创造他乃是为了赐给他无上的幸福，而他却加以拒绝。罪恶之真正核心，正在于此，此外都只是它不可避免的后果或赎罪的修复而已。

除非因为想起《圣经》里那些表现天主受到冒犯和触怒、天主报复或怒气平息的形象的语句，我们是不易得出这样的结论的。从这些形象，我们实无法看出任何人类情感之属性。犹太和天主教思想中之天主，确与希腊神话中之神祇大不相同。天主不会感到愤怒和悲伤；他的私生活不会因为我们的冒犯而烦恼，也同样不会因我们的赞美而喜悦。在这一点上，亚里斯多德之见地比荷马正确。然而《圣经》之采用这些比喻，只是藉着一些易于感受的比拟，以提示出一种深刻的形上真理，这项真理乃天主教哲学不可缺少的部分，而这更是欠缺“自然律则乃天主所创造者”的观念的亚里斯多德所梦想不到的。甚至在柏拉图的世界中的罪恶，也不会像在天主教世界中一样地破坏天主之作品。其实不管我们怎么做，我们总是无法触及天主本身的，但罪人们却尽己所能，高举毁灭之事，对付天主所创造之事物，借此反抗一个远远超越他的天主。纵使如此，人类或天神俱无法对神圣之力量增损分毫，也无法妨碍神圣意志之完成。天主要什么存在，它就存在；天主要什么工作完成，此项工作便告完成——此外，这项工作或是透过我们而完成，但若有必要，则不管我们怎样，这项工作还是完成。人只有在天主许可的范围内，才能干扰天主所规定的律则；所以，唯有在这个范围内，人之自由意志才可能，而且是事实上，干扰了天主所订立的律则。

338

基于这个缘故，天主教思想家们心中的所谓罪，使得犯罪者成为天主的敌人和叛徒：facit hominum rebellem et contrarium Deo，成为一个攻击天主和反抗天主的敌人：peccatum facit hominem inimicum Dei，et pugnare adversus Deum et resistere。^[23]这种难逃谴罚的对敌，基本上就是一种否定正义，以及拒绝理应得到服从的天主的意志。罪一般都是出自纯然的无知（ignorance）或虚弱（weakness），那么，其严重性自然就大为减轻；但当其本质完全实现时，当一种对天主所要的秩序予以明知故犯地拒绝和否定时，罪就成为对天主的轻蔑；罪没有力量去减损天主之荣耀，但它拒绝去认识这种荣耀。当人这样做的时候，他便把自己从他原本注定可以分享的荣耀中排除出来。天主保有其至福之完美，但罪人却失去了他自己的福乐，因为他阻塞了自己通向这种神圣的结果之道路，而且凭藉意志的反叛而毁灭了此神圣的结果。

如今，我们可以理解到在天主教的世界观之中，罪之观念与谴罚之观念和恩宠之观念是联成一气的。不管好人坏人，都得服从神圣的律则，因为他实践此律则，至于坏人，虽然必须服从它，但却拒绝去实践。在纯粹本性的和哲学的层面上，道德生活之结果只关乎今生的幸福，行为符合本性和理性的人获得幸福，行为违反本性和理性的人则失去幸福。而保证那施诸人类的自然律则之运行，决定这些律则所制约的人类命运的，正是神圣的意志和理性；但只因这自然律则乃一种对神圣律则的分受，所以任何对自然律则之规范的严重违犯，只要是自愿，而且存心如此，其性质便与希腊伦理学大不相同。借着在十诫中明显地宣扬出人之道德良心所已规定的是什么，天主显示了人之理性是如何分受他自己的理性的。既然已向人类警告：违犯他自己的律则，就等于违犯了他自己的律则所从出的律则，这样，神圣的立法者便叫人类不可能误解道德律则之真实性和违犯此律则之真正影响。除非天主自己担承起来，提供回天妙药，否则这种罪过便是无可救药的。

其实，基督徒心目中所谓的罪、无疑是破坏神圣秩序。故此，当人犯了罪，他便毁坏了他所无法创造或再创造的事物。人类意志之正

直本身已是一种圣宠，人犯了过错，才会失去它；然而人一旦犯了罪，失去了其意志之正直，他如何才能凭藉自己之努力去恢复它呢？凡属天主所给予的事物，只须天主要加以恢复，它便恢复了。此外，人因违犯了天主之作品而冒犯天主时，他已冒犯了无限的“存有”；那么，人类要以怎样的个人努力，借怎样的功劳，才能在自己的不法和神圣的公义间的无限鸿沟上，架起一座横跨两方的桥梁呢？然而要恢复人类功劳，亦唯天主能之。于是，天主教徒发现自己处身在这样的层次上：本性的道德本身要求超性事物来作为它必要的补足。人类亦由此不再能够诉诸自己的德行、廉正和功劳。而只能诉诸那些他透过恩宠而获致的种种。我们是否真的需要强调犹太—基督徒 (Judeo-Christian) 传统中，与“创造”之观念相连的“罪”之概念，如何深刻地转化了整个道德生活观呢？毫无疑问地，在此处我们已触及了超性层次，无人会想到要将它与一般所谓的哲学整合起来；超性的层次超过哲学，可是在希腊哲学中却无一物是值得此层次去超过的，因为希腊哲学中的道德之恶，并不是天主教体系中的道德上之恶。圣伯纳文都把这重点表达得最清楚不过，他说：“希腊的哲学家们根本不知道罪是对神圣的尊严的冒犯，更不知道罪会使我们的才能失去力量。所以，他们主张只要我们实践了正当的行为，那因离弃正直的理性秩序而失去的公义，便可由此恢复。因此，亚里斯多德认为：坏人只要努力使行为变得良好，将会大为改善，甚至可以把行善的习惯完全恢复过来……但恰恰相反的，那些在信仰之光里思虑这项事情的，托诸《圣经》的权威 341 的天主教徒们，都清楚知道罪乃冒犯天主 (Dei est offensivum)，而且在某种程度下更是堕入地狱之原因 (et etiam, quodam modo, damnificativum)，因为罪使人从服务天主转向服务魔鬼，最后更破坏了内在于我们的神圣肖像 (et etiam imaginis deformativum)。据此，他们总结说：若要将自由意志从罪之奴役中挽救出来，恩宠是绝对必要的。”^[24]所有天主教思想的各种路线，无不于此融合。当我们晓得罪如何抹杀我们灵魂里的天主肖像时，我们就会晓得罪在天主所创造的作

品中斲伤了些什么。罪蕴涵着什么后果，以及我们要赎罪时所必须付出的无量的牺牲。

我们距离希腊哲学已经这么远了，但距离那坚决主张意志完全自律的近代思想就更远了。不过，这种意志自律之观念，也不见得完全不受天主教的影响。因为这种观念预设了人乃一个位格 (person)，因为他是一个有理性的存者；他的实践理性是具有立法能力的，因为它根据一项对一般理性皆普遍有效的公理来规范人的行为。假如意志自律性指的就是这些，还有谁能说天主教徒所谓的意志并非自律的？当然，意志仍要服从天主之律则，可是康德之道德学不也是承认这点吗？在康德之道德学里，个体的人也恰恰是目的王国中的一分子，因为纵使他是立法者，他仍须服从具有立法能力的理性。只有一个“存有”能进入此王国而成为主脑 (als Oberhaupt)，这就是天主，因为他是“至高无上的立法者”，是惟一不必依赖他人之意志的。故此，我们依循天主教思想家的说法，而声言人类理性并不是与天主之理性为“同质的” (homogeneous) [25]，仅是要提醒各位：能造的理性与被造的理性并不是属于同一范畴的，我们绝不否认后者所置立为普遍有效的律则也就是前者之所置立。反之，人类理性既分受了神圣的理性和律则，其本身亦转而成为有立法能力。故此，人若正确地思维，便会正当地意愿。换言之，人类理性是根据一项可以树立为自然之普遍律则的公理来决定行为的。于是，在这种意义下的天主教道德观，是不会像康德之道德学那样，与经验的观点上的幸福对立，正如它不会与理性的观点上的完美对立一般。天主教道德包罗了此两者，并证立了它们。或许康德之道德学，也是一种天主教道德学，但只是割断了天主教形而上学（而天主教道德学却是由其形而上学所证立的），于是成了基础败坏、残垣仅存的庙宇，徒眩人眼目而已。

第十七章

意向、良心与义务

我们刚才已经看过：希腊的伦理学在中世纪思想家眼中有很大的重要性；也看到中世纪思想家所保留的希腊伦理的角度，但同时也感到希腊伦理的不足，应予超越。但我们也已指出，中世纪思想家虽然仍想保留希腊道德哲学中可保留的成分，然而他们仍然不得不完全凭靠自己的本事，重新发明一切。我们不可以责备古代哲学家忽略对于“德性”与“恶习”的研究，因为这正是他们全部伦理学所在。单独的行为，无论好坏，只要与主体恒有的特质无关，没有稳定的习惯常久的影响，并在主体的定义中没有任何法定的地位，这类单独的行为丝毫不会叫上古的道德学家感兴趣。除非人的行为，不但表现自己所出自的个别的意志行动，而且表现出一生长期努力的道德存在整体，否则不值得一谈，也不值得道德评价。在希腊的影响之下，“德性”和“恶习”的问题仍然在道德领域里面保留着极大的重要性。但在我们今天，这个问题几乎完全消失殆尽。再没有任何道德学家会考虑其他问题，大家都只关心个别的行为，而且单就其个别性而谈，好像吾人全部的道德生活皆尽现于其中矣。尤其从康德以后，对于“义务”的分析，越来越把全部道德本质集中在意志直接的决定的性质。但上古思想家却经过

343

344 缓慢的历程，无限的努力，才塑造出一个“人”的内在形象，他们只用生命的全体来判断人的一生。他们是“圆满”的艺术家，细节除非依于整体，于他们没有兴趣。但近代人的感受似乎不同，我们可以说：近代人把自己的全部投注在自己每一个较重要的行为上，连同自己意志的本质，无论善恶，把自己整个人格都投注进去。一个单独的行为可以成为一个拯救一切罪恶的最后胜利，或是一个取消一切德行的不可弥补的滔天大祸。也许在古代和我们之间，新旧的伦理观曾有过一种渐进的变动。甚至于近代思想在寻找自己的伦理基础之时，已经是在天主教义彻底地注入近代伦理思想之后，而使近代人甚至错认为这就是自己理性的律法，相信自己从此可以摆脱天主教义。

《圣经》和《福音》对于哲学的影响无可计数，其中相当重要的一个，我们可以称之为道德的内在化（the interiorisation of morality）。天主是存有本身，创造万有，不但创造万物的形体，而且，一切有灵魂的存在，亦是天主所造，天主恒常保持万有，持续创造万有，并以天意眷顾万有。他保存一切、认识一切，因为他创造一切。若没有天主，则没有一个灵魂能独立存在；若没有天主的全知，则灵魂亦不能有任何思想。所以，任何人若口宣和平，心藏奸恶，亦无所逃于天地之间。（他们与人口谈平安，但心中却十分阴险[*qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibuseorum*]，见《咏》，廿七，3）。人一旦犯罪，便是触犯天主，除非天主宽恕，没有赦免的希望，但人一向天主忏悔，天主便不再追究。见《咏》，三十》。而且既然天主早已知晓，人怎能不忏悔呢？若我们忘了主，而诉求于假的神明，天主仍会召唤我们依赖他，因为他洞悉一切人心的隐秘（*ipse enim novit abscondita cordis*，《咏》，四三，22）。他造成了我们，我们非他莫属（《咏》九九，3），而天主认识他的手工，其正直及其罪过：唯你洞察肺腑和人心（*scrutans corda et renes Deus*，《咏》，七，10）。

《圣经》上的天主直接拥有全部道德的裁判权，此乃他的创造能力所赋予他的权利。因为他认识一切，人一切知识都仰赖天主，连人最

隐秘的思想都不例外。 *omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit* (Paral. i. 28, 9) 既然在我们内心没有一件事可以逃过他的注视，他的判断是公平的：他公平审判和洞察肺腑 (*qui iudicas juste, et probas renes et corda*, 见《肋》，十一，20)。耶肋米亚先知又说：“人心最狡猾欺诈，已不可救药，谁能透识？”总是同一个回答：我上主究察人心，考察肺腑 (*Ego Dominus scrutans cor et probans renes*)。(见《耶》，十七，10) 为此，我们不必感到惊讶，为什么《福音》一再强调：罪恶先于外显的行为，而且在许多情形下，与外在行为无关，内在同意已经是一种行为，显示在天主之前，正如外在行为显示在人之前，所以，意志内在合或不合天主的律法，便足以确定一种在道德上完全明确的服从或违犯。当然，外在的行为仍有相当的重要性，但在外在行为以前，便已经有一系列的行为，虽然在人的眼前不算，但在天主眼前却极为重要。你们为什么心里思念恶事呢 (*Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris*)？(《玛》，九，4) 在行为未做，言语未出之前，早在内心里面，恶已成，罪已犯。因为：“那从口里出来的，都是由心里发生来的，这些才使人污秽，因为由心里发出来的是恶念、凶杀、奸淫、邪淫、盗窃、妄证、毁谤。”³⁴⁶ (《玛》，十五，18—20) 法律上禁止奸淫，但天主禁止心里犯奸淫 (《玛》，五，28)。

这个道理清楚地铺陈在《福音》里面，立刻被教父们采用。在第二世纪，儒斯定便教导这个道理，依靠以上引自《玛窦》福音的文字，而在注解时，提醒其最后基础所在。法律禁止重婚，但这位天主教大师却禁止“想望”重婚，因为即使只有褻渎的欲望，已经是褻渎。“不但我们的行为，即使我们的思想，在天主面前都昭然若彰。”^[1] 早期护教学者，为反对外教的法治主义 (legalism) 和犹太的法利塞主义 (pharisaism)，经常表示，人的行为再如何谨慎，单只有这类对法律的物质性的遵从，并不使吾人成义。“我们无论说什么，想什么，无论在白天或在黑夜，都是在天主面前说和想，我们也知道，天主既然纯

然是光，我们想要隐蔽的，他却明若观火。”^[2]因此，除了言、行上的过失，还得加上思想上的过失。而且我们很容易想见：思想的过失乃言、行过失的根源，因而益显重要。心里的罪，是一切罪的开端和根源。从心里出来的言与行只是把心里的罪发展完全而已。

347 我们可以说，从这时候开始，道德的善恶的本质便由外在行为，开始转向意志；正如奥古斯定所说，一个人的生活是视其意义而成为正当或有罪。 *Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur.*^[3]我们所谓的“意志”是指心里隐密的运动，使它倾向某对象或目的，比对别的对象更喜欢。所以在《圣咏》使用的字眼里面，常有人心对于天主的“呼喊”、“呼吁”这类字词，教父们几乎把这些字眼当做术语。一个小偷在黑夜中窥伺；等待下手，但他的心里早已向天主大声“呼喊”出他的罪惡了。因为他已决心要干，天主立刻知道，这个罪已经犯下了。也许一个人很难知道自己的行为是来自怎样的一个心意，但天主却完全知道。因此一个道德行为“时常”——也许有人想说“常常”——对天主都是透明无隐的，对于做这行为的人却是难解而隐蔽的。意志自行向天主呼吁，但时常并不知道自己的动机何在；意志对于天主完全开敞其一切隐蔽的动作，我们自己隐蔽不为已知的，却不能蒙蔽他——这就是《圣咏》作者用“呼吁”一词的意思。假如我们要在哲学里面给它一个名字，我们把意志倾向其目的的真实运动，称为“意向”（intention）。^[4]

如此定义的“意向”，显然是一个意志的行为。无疑地，“理性”亦直接牵涉在内，因为步向某一目的，而不认识该一目的，是不可能的事情。但是欲望（Appetite, desire）在任由理性如此照亮之后，便成为吾人所谓的意志。所以，意向在本质上是属于意志的，这是一件自明的事情。我们只要反省意向在意志行为的复杂结构中所占的地位，便足以看出它在其中所占的决定性角色。人借简单的行为，便能倾向其目的，但为达到这些行为，他还必须选择（也就是说去意愿）工具。但是，这种选择假定了一种合理的努力，而这种努力需要吾人理智上和道德上的德行参与，直到最后，意志判断自己有足够的光照，而决定采取这个工

具，不采取其他。于是，意志的操作被分为几个不同的因素，但在实际上，从头到尾只有一个运动：意向的运动。我们是借着同一个运动步向目的，并求取手段，以达到目的。我们还可以再推进一步。既然对于目的的意向是选择工具的根源与来由，即其原因，则意向的道德性质很清楚地便会影响，并且广义地决定行为的道德性质。正如《圣经》所言，假如我们的眼睛是“恶”的，也就是说，假如我们的意向是坏的，则决定采取那个工具的全部系列的意志的选择行为本身也就是坏的。我们为了某种坏目的而做的事情，没有一件是善的。反过来，有时所选择的工具并不如求某一目的的意志来得善，我们即使有全天下最好的意向，我们还是会估计错误我们的行动，或者实行不出来。即使如此，在整个行动的系列中，我们都从头到尾仍然可以感觉到这个好意向。这个好意向至少可以在相当程度内拯救行为的缺点，弥补其庸拙，使得我们做坏了的事情底下，仍然有一些善——只要它们是为正确的意向而做的。

这一切对于天主教思想家，是十分明显的事。当他们寻找道德善恶的定义时，立刻尽可能往意向的道德性上去寻找。12世纪的彼德·伦巴自问：“罪恶”（sin）一词的恰当意义是什么？他所引用的作家，都认为罪恶是由恶的意志所构成，而丝毫不是外在行为。^[5]我们若回想一下这位神学家曾受阿贝拉的影响，便毫无疑问地会知道这时他所想到的大师是谁。阿贝拉的名著《认识你自己》（*Scito te ipsum*）对于伦理学史的重要性，不下于他对于波菲力（Porphyry）的注释在逻辑史上的重要性。在他的道德哲学里面，最为醒目的是内在的同意比起随后的外在行为来，有其更优越的重要性。犯罪是一回事，把犯罪执行出来又是另外一回事。他坚持此种区别，为此不只把称呼“恶行”为“罪”当做是不适当的称呼，并且认为恶行对于罪恶的重大与否并无增减。但只有一件事令人迟疑不决，那就是：一般我们都看见处罚坏的外在行为，而不处罚“罪”。但假如我们用社会法律的眼光来看此事，则必须再看远一些。法律常处罚一些根本不能算坏的行为，却容忍其他的坏行为。可见法律无关乎道德的善恶，却关

系社会秩序的维持，所以才极端重视坏行为的做或不做。但天主就不这样。只有天主才不计较我们做些什么，却重视我们想什么，而且天主绝对只根据我们的意向来衡量我们的过错。Veraciter in intentione nostra reatum pensat；阿贝拉又补充道：正是为了这个原因，《耶肋米亚先知书》(Jeremiah)中才会写道：天主探寻我们的心思和肺腑。

“他以最为奥妙的方式，洞察人所不见，他惩罚罪恶，并不考虑我们的行为，而只考虑我们的意向。而我们人，无知于人的意向，亦不予以考虑，而只处罚我们看得见的行为。”^[6]因此，实际上，只有灵魂的罪；罪在本质上只与所谓恶意的灵魂有关，也就是说，与鼓舞犯罪的精神有关；正如同在另一方面，只有在精神里面才有善可言，善的精神使身体行善事，唯精神之善能使身体所行之善事有资格称为善。但是，什么东西使意向本身成为善呢？是由于我们行善的信念，或是由于在行善之时，吾人取悦于天主呢？这些当然都很好，也很必要，但如果我们回想一下有一个统治一切意向与行动的神圣律法存在，我们便可以看出：单是这些并不够。在我们能够完全决定“道德性质”
350 的观念之前，还需要另外一个条件。

为做到这一点，我们还必须把“意向”的概念同“道德良心”的概念搭上关系，实际上，两者是密切相关的。天主教思想家在全力强调“意向”的重要地位以后，立刻便面对一个难题。人类的理性，无论在理论上或实践上的运用，都是同一个能力在运作。一方面，天主的光照使他能运用必然的第一原理去思想。在另一方面，内心时经验或感觉经验提供给他材料，那些第一原理都必须运用到这些材料上，无论我们所关心的为事物“是什么”，以便完成一种知识；或者我们所关心的是我们的行为“该怎样”，以便成立一种道德系统。在两种情形下，我们都必须运用同样的建构的原则，和同样的材料。但如果问题在于决定道德的善，我们就必须考虑到一个特别因素，这个特别因素介于理性原则之颁布与从这些原则形成的特殊判断，两者之间，这就是良心。“良心”一词并不表示任何与意志和理性有别的能力，而只是一

种行动，或者好几个行动，把理性的判断加诸于我们的行为之上。当我们认出某事已做或某事未做之时，我们说良心意识到有做或没做；当我们判断某事该做或不该做之时，我们说良心在命令或禁止；最后，当判断涉及某已做之行为，我们说良心同意或不同意，若是不同意，便有后悔之声发出。^[7]在这三种作用之中，第二个作用对于决定道德善，特别重要。既然意向决定行为的性质，那么，当面对理性判断之时，意志有什么态度呢？假如人类的理性不会错误的话，这问题的答案便会十分简单。但是，不幸，据我们所知，人类的理性并非如此。那么，假定道德良心在运用原则到行为的细节上时犯错了，在这种情形，意志应该做些什么？若此时意志服从良心，便会意愿恶事；但若不服从良心，则会把理性所认为善的搁置一旁；那么意向就会是坏的，而全部的行为也变成坏的。这个难题，该如何克服？ 351

天主教道德学者都同意，良心的每一种指示，都给予意志一种服从该项指示的义务。实际上，一旦他们决定“行为的道德价值端视意向而定”之时，以上这点便成为不可避免的。此处，希腊的对象主义(objectivism)，尤其是表现在亚里斯多德的道德哲学中的对象主义，都完全必须让位了。意志的性质不再是被对象本身所决定，而是被理性所提出的对象所决定。意志本身无关善恶，但此时却按照理性所提议为应行之善或应避之恶而变成善或恶。本身善的会变成恶，本身恶的会变成善，端视实践理性所提呈给意志的样态而决定。让我们引用基督徒心目中最极端的例子：“对于基督的信仰本身是善的，为救恩亦是必要的，但除非理性这般提议，意志不会去相信。结果，若理性建议此事乃恶事，则意志便以恶事待之。并非因为它本身恶，而是由于理性如此理解，而偶然成为恶的。”^[8]于是，圣多玛斯主张，意志若对待本身为善的事物，一如恶事，以恶事来倾向之，即使错在理性，但由于意志背离理性，便成为恶的意志。相反地，对于基督加以迫害，显然大错特错，没有办法使这种行为成为善事，但假如他的迫害者，或基督的门徒的迫害者之迫害行为，只是顺从自己的良心，那么他们之所以 352

犯罪，只是因为无知。但如果他们相反良心的呼声，而放他走，他们的错会更为严重。^[9]阿贝拉以下这个肯定与多玛斯派学者所言，旨趣相合：意志若背离错误的理性乃相反良心，所以意志若背离理性，则为邪恶之意志（*voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala*）。

353 这里，我们已经很接近一个严格意义的“意向的道德”了。假如中世道德学家没有发展到康德的观点，并不因为他们想不到这种道德哲学的可能性，而是他们在想到以后予以抛弃了。阿贝拉似乎比任何其他人都接近康德的立场，因为，正如我们所见，在阿贝拉的眼中看来，行为的做与不做，都不影响意志决定之道德性质。但在这一点上却没有任何人追随他。天主教哲学的实在论和健康的常识，使他们拒绝承认：愿意施舍但没施舍，和愿意施舍而且实际施舍了，两者一样善；或者，想要杀人但并没杀，和想要杀人，并且实际杀死，两者一样恶。再者，无论把良心的意向当做道德的核心，是如何必要，但良心的意向本身并不足以定义道德——在这一点上，阿贝拉同一切后期天主教道德学家相符合。在一切我们所认为的善恶之上、之外，有真正善或恶的事物在。当然，一个错误的良心会有强制力，但是一个由正确良心所敦促之行为，十分不同于一个由错误良心所敦促的行为，而且只有前面的行为才是真正的善。我们除了应该服从良心以外，而且在有判断错误的危险之时，也应该批判良心，并以较善的良心取代坏良心。

假如我们想适当解释这个新的因素，便必须清楚解释在天主教道德法则之中，“目的之决定”所占的优越地位。上古哲学家并未忽略这一点：《论善恶的目的》（*De finibus bonorum et malorum*）这类题目便足以证明。但我们在翻译此一题目时便会感觉困难，此乃因为我们都已经浸润在天主教精神中，很难想像有所谓善和恶的目的，正因为在我们眼中，善和恶都是由目的来决定的。亚里斯多德伦理学中已经与这看法有相当程度的相同，绝对说来，即使不是这样，天主教伦理也会证明，亚里斯多德的结果再如何进步，也未达鹄的，尚待发展。亚氏

伦理的全部目标，在于教导人类达到最后目标——幸福——的各种工具，而幸福则在于按照最善最完全的人类德性来度全部生活。但亚氏伦理与天主教伦理的差异，在于亚氏对于工具与目的的关系之看法，与天主教的道德学者不同，其不同的原则在于两者对于善恶的看法不同。亚里斯多德当然有一套义务论（deontology）：有些事应该去做，至于必须做的理由，则在于它们是应该达到的目的。不做的人就像一个笨拙的弓箭手，瞄准某一鹄的，却射不中。但是，在亚里斯多德的学说中，决定“道德行为的性质”之目的，并非由神的律则所规定，由造物者颁布给受造物的意志之目的。因此，工具与目的不但可能有某种关系，而且实际上有关系。但这只是一种权宜的关系，而不是义务的关系。只有律则才是义务，因为只有律则才有约束力。为此，基督徒的良心，乃神圣立法的理性之表现，规定行为应尽的道德义务（moral obligation）。这个观念在今天大家已经非常熟悉，所以都忘记它过去也曾是一种创见，更忘记是由谁所创发了。

354

但是天主教思想家却清楚地意识到他们在希腊伦理学上增加了些什么。外教人所言的“德性”的大问题，以及应如何予以评价的问题，使他们无法忽略这个学说。但在希腊人的德性说里面不仅个人，甚至全民族、全人类，对于神明的律则，都完全无知。或许希腊世界在长远的历史中，并未完全沉溺在恶习之中，因为我们明确地知道，他们有德性。但是我们也知道，希腊人对《福音》一无所知，因此就不明白自己真正的目的。他们没有一个行为自然地朝向应该朝向的目的，但我们能否因此就责难他们的意向坏，因而他们的行为也是坏的呢？天主教哲学家在面对这一问题时，不得不检查一下在自己的道德学里面，行为与目的的关系之性质。于是，神学的研究再度在哲学的核心里面发生酵母作用，助其有力发展。

我们以下只讨论与道德善的观念有关的问题。第一点要注意的是：希腊人和拉丁人都是外教人，缺乏实践一种完全明确的道德行为的必要条件。这点很明显。圣保禄在谈到天主时，说：“愿光荣归于他

至于永世”（《罗》，十一，36），“他并不说‘愿……归于他们’，因为只有一个天主。‘愿光荣归于他’的意义只有：愿至善、至高、至广的赞美归于他。因为他越广受赞美，对他的爱便越热切，人便越能以自信而稳定的脚步进入至善至福的生活中。我们在道德的事体上，主要想知道的是人的至善：一切有生之物必须臣服、在此之外别无可求的至善。我们已经尽力用理性和光照吾人理性的神的权威，来证明这个至善正是天主自己。因为对于人类，还有什么比忠于赐福者更善的呢？这赐福者就是天主自己，我们用情感、爱情和爱德去忠于他。”^[10]这一段文字对我们当前论旨的兴趣，并不在于其中所肯定的论题——因为不必史学家的苛求，这个论题便很明白——而在于其中所成立的在基督徒的道德行为及其目的之间的关系。古代哲学家所不知道的，是人类生活的目的之独一无二性，但由于这一事实和同一理由，也不知道有此一目的存在。单说“他们弄错道德所依的目的之性质”是不够的，还必须追问“他们是否曾经想过一种与中世的博士们所想的同样意义的目的概念？”

亚里斯多德把“幸福”安置在一种与人类全部生命 (*ἰν βίῳ τελείῳ*) 同其久长的一种美善——因为孤燕不成春——他清楚地把人生的目的放置在生命之内。他认为幸福并不是伴随一切道德完美之喜悦，而是完美本身，他视为这是构成幸福的实质上的因素。但正是由于这点，他不把幸福当做是超越道德生命，而给生命加冠的一种实体。真正应该寻求的目的，真正的至善，是道德生命本身，是导致幸福的行为或一连串的行为。在这种类型的伦理里面，总有一种强调工具的重要性的强烈倾向。当然，工具之所以为善，正因为它导我们获致目的；但工具亦非善，是为了要获致目的才采取工具。人的生活若顺本性及理性所求，自会找到幸福，但是人类道德行为的目的，并不依赖任何意向性 (intentionality)。由于斯多亚派“正行” (Appropriate act, convenable, officium) 的观念，很快就在希腊道德学中取得重要地位。西塞罗说：“第一原理莫立了，应选择顺从本性之事，而拒绝背逆本性之事，人的

正行（我这样翻译 $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$ ）乃在于保存人的本性构造。”正如同亚里斯多德所言，这个原初的选择一旦作了之后，变成一种德性，也就是一个好习惯，自动自发地行动，按照本性的要求去行动的习惯。西塞罗清楚地看出，这种态度的结果是：我们可能会被诱惑去相信有两种至善：行为所求的目的，以及求目的的行为。既然必须除掉其中一个，希腊人宁可除掉目的。“事实上，若我们谈到一系列善里面的最后目的，我们的立场就像一个弓箭手举箭瞄准一个鹄的。在这种比较里面，弓箭手必须尽力去射中目标，而他的最后目的，正如同我们在谈论生命的最后目的时所谓的至善，便在于尽力实现其目的，至于是否实际命中目标，却是不能想，而只能选择的事实。”^[11]因此，正行（ $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$, officium）越来越代替目的的位置，目的终于由工具取而代之。希腊道德既然认为目的内在于生命本身之内，则这种看法是再自然不过了。但对于一个基督徒而言，再没有比这更令人不满意的了，因为基督徒认为人的目的超越人之外。基督徒赋予目的以真正的最高地位，并同时把目的更彻底地臣属于目的之下，远较前人为甚。

357

圣奥古斯定令人叹服地选中了攻击贝拉朱（Pelagius）思想——也就是希腊思想——的要害，批评贝拉朱思想认为“有真正的德行存在，然而，一切德行的真正目的却尚未知晓”的看法，“你们都知道，德行与恶习的区别，是根据‘目的’，而不是根据‘正行’。因此，若有一人做了表面上看来无罪之事，但其实做此事的目的，并非此事应该有的‘目的’，则我们可以确信他已经犯了罪。你不注意这点，而把‘目的’同‘正行’分开，而自以为可以把没有真正目的的正行称为德行。”^[12]奥古斯定从皈依开始，便不把一切道德靠在会朽坏的事物上，而是靠在意志坚决指向天主的内在运动之上，唯天主才是人惟一的目的。此时，奥古斯定便已经超越了希腊化的贝拉朱思想，而且奥古斯定在这样做时，便把所认为的道德目的性的本质永远地确立了。若说意志的善有赖于意向的目的，这对天主教思想家而言，便是肯定意志必须从内在命令自己，即使不是恒常地，无论如何，至少在意向上，必

358 须真正地朝向至高的、超越的善，这就是天主。也就是说，天主的意志，客观而且完全与吾人有别，人应该有“把自己的意志顺承天主的意志”的意向。当我们在质料上，意愿某一特殊善之时，在形式上便须意愿此一选择符合天主的意旨，因为这个行为的道德价值完全有靠于符合神旨。凡意愿天主所意愿者，便有正直的心（*Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult*）。^[13]

设置这个原则，首先就保障了人类生命全体的统一性。在一切纷然杂沓的现象的核心，有一种倾向于理性所显示之目的的倾向，这是一种重心的力量。简言之，一种重力（*pondus*）——圣奥古斯定和圣多玛斯都如此称呼——它借着爱的吸引，把人同天主结合起来。假如这个意向坚决持久地固守其目的，既然其他一切情感皆从这个爱衍生，则唯有在人心之内，一切欢乐、忧愁、恐惧或希望都是指向着天主。再者，假如，人起而超升，或更好说，被超升到爱德的层面，这个爱将产生超性的德性，这些德性都是爱的花果，以爱为共根。^[14]为此，正如奥古斯定所言，人不再寻求“制造”一个幸福的生活，却会向天主去寻找幸福。唯有天主才能给人幸福。只有对越天主，才有“正行”可言，而且，更重要的，才有必要的正行。*Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem*；只有那位造人者能使人幸福。

359 犹太—基督徒（*Judeo-Christian*）的道德系统全部立足于这个形上原则，引用这个原则是坚决的，而且不可避免的。它使我们返回我们的起点，并将它的性质清楚地展现于我们面前。从某种意义说来，这是一种完全内在的事体，因为人类行为的特质在本质上完全有赖于指导行为的意向，而意向本身则只由意志而来。意志是自由的，意愿或不意愿，都在它的能力之内，但意愿就是获得，因为意志所需要的正是去意愿：*ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit*。^[15]从此，道德生活完全内在化，自一切外在条件中完全解放，甚至如果内在条件不在吾人能力之内，意志亦能自内在条件中解放。在这种学说里面，意志比在斯多亚学说中还要自由，因为意志不因世界而自由，却因

自己而自由。斯多亚派的智者，除非他是自由的，否则亦不是真智者。但天主教的智者，只知道要使自己自由并不够，而且应该意愿变成自由的，才是智者。为此，在《福音》(Luke, ii, 14)宣布好消息的同时，也宣布了“善意”，这是完全崭新的，有无可比拟的价值。这个善意不只是足够而已，而见是自足的，因为对于天主，善意便足矣：*nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsa sibi; et haec sufficit Deo.* [16]在天主的眼里，人在每一时每一刻的真正面貌，都是在自己的内心。但是，反过来，人在每一时刻在自己内心里的真正面貌，就是他在天主眼里的模样：在此便出现天主教道德的另一面貌。凡我们所不曾接受的，我们便不会有。圣多玛斯和狄奥尼修亦谈及爱的普遍循环，天主自己把我们的意志转向他自己，结果就使意志成为善的，我们若自由地把自己转开，便会把意志变成坏的。在这一层意义之下，我们全部的道德活动都是被意志的统治所导向。它的判准虽在天主之内，但我们仍然可以说，道德活动泉源是完全内在的。因为统治我们的神圣律则，是透过我们的理性机能而表达出来的。

可见，在希腊伦理和康德的道德学说之间，有天主教义的道德学同时超越并综合了两者。或许我们更好说，若没有天主教的道德学，康德的道德学不可能存在。康德道德学只是天主教道德学解体以后的产品。若没有中世哲学，康德道德学和笛卡尔的形而上学都不可能出现。天主教道德学说的全部本质就如前面所说：人有一立法的意志，臣属于一个最高立法者之下。不过，因为每一理性都是最高理性的表显，所以人的意志亦是自律自主的。现在我们可以补充一句：意志的道德性质完全建立在善意之上，也就是说建立在意志遵循道德律的行为上，但是遣说法也与那个规定非但要遵循道德律，而且要热爱道德律的学说，若合符节。这个学说透过理性来约束我们，强制我们要有道德，而这理性并不与天主的理性同质，却与天主的理性异质，因为自然律是天主的律则所造，成为天主的律则的类比。基督徒每天把自己的意向与天主结合，祈祷主意承行于地，如于天焉，便合法地继承了全部

希腊的本性主义 (naturalism) 的传统, 却又在其上标示出超越条件, 但是借着一种吊诡——在真理的核心常有吊诡——基督徒把希腊的本性主义内在化于顺服的行动中: “在我之内有一位比我自己还更亲近于我的自我” (Interior intimo meo et superior summo meo)。^[17]

361 在这样密切的连续性里面, 竟有如此深刻的差异, 实令历史学家感到尴尬。凡天主教义所保留的希腊伦理, 都获取了一种新的意义。但凡是天主教义所补充的, 似乎都是一种自然的成长, 无可避免, 而且几近于必然的。为此, 那些思想不大相同的史家, 会认为古代道德和近代道德, 一方面被中世道德所分开, 另一方面又被它所联结起来。从此两者虽完全 (toto coelo) 不同,^[18]但并非矛盾, 相反地, 却可以彼此相辅相成。这种看法很可以理解。至于这种“相辅相成”的性质, 各人所言不一。有一种看法认为希腊道德哲学本质上是一种理性的幸福主义 (rational Eudaemonism), 为此, 与“道德律”、“义务”、“责任”和“功劳”等等观念完全不相干, 而且理应如此。这一切观念都是源自犹太基督宗教传统, 本质上即是宗教性的, 不应该带到哲学里面, 而康德的错误就在于把这些观念带进哲学里面。若要返回希腊伦理, 也就是返回理性的第一个条件, 便是排斥这些观念, 并且把它们恢复到它们原先隶属的宗教里面。但另外的人则认为: 把这些观念当做宗教性的并不正确, 它们本质上是合理的, 按理应完全属于哲学。当然, 希腊人从来没有清楚地想到这些观念, 但按照他们的原理应该有能力做到, 至少在透过纯粹合理的办法, 改善他们的原理之后, 应该办得到。那么, 为什么他们不把这些观念综合到道德学说的体系中呢? 在今天, 这些观念都在道德体系里面扮演很有用的角色。这样做可以拯救一切在希腊伦理里面值得拯救的一切, 而不必牺牲晚近的哲学思索从其中发展出来的结果。

有许多人会赞同返回希腊, 但事实上, 返回希腊与完全放弃希腊, 都是同属不可能的两回事。如果义务和律则的观念到了 18 世纪, 由于康德的作品, 才能进入道德哲学里面, 其实是因为天主教哲学早就把这

些观念合理化了，康德才能够认为它们是合理的。经历了长久的世纪，这些观念都已经根深蒂固在我们的道德良心里面，以致任何道德哲学若一方面想要合理，另一方面又要忽略这些观念，定会被每一个人视为是忽略了道德的本质。把义务和良心完全抛给宗教，便会把全部道德也一起抛给宗教。没有人会这样设想。在另一方面，叔本华（Schopenhauer）曾责备康德的义务观念是来自十诫，也是有点道理。362

这个观念与宗教的关系最为强烈，我们无法想像，任何人若想写这个观念的历史，会不考虑其犹太—基督徒的渊源。至于我本人，我丝毫不怀疑这个观念是合理的，而且必须持守在一切道德哲学的核心。我丝毫不否认，希腊人就权利而言，很可以早就想到这个观念，但我只表示，事实上希腊人没有足够的力量办到。

若要把道德的观念及其一切系论予以合理化，据说只要设想“天主是自然和人的完整而智慧的原因；一旦证明我们的存在对他的依赖性，我们便可以自由建造一个奠基在义务的观念上的道德哲学”。这倒是真的。但是，为要“把人类的理性同天主的理性联结起来”，我们首先必须承认“创造”的观念，并且设想天主为一个惟一的、全能的大有本身、万有的支配者、宇宙的立法者。我们若同布洛夏（V. Brochard）一起承认：“全能无限之天主”的观念对于希腊有限的神明并不只是一种“革命”，而且是一种“伟大的进步”。我们很难否认道德义务的观念隶属于哲学秩序，因为它正是前一观念必然的结果。但若要求我们保存希腊道德哲学，并用它所缺乏的观念，即绝对神的观念来予以补充，我们必须表明：希腊道德学一定会变成天主教的道德学。若有借口道德哲学属于哲学，而不能与宗教思想有任何关联。其实，唯有说“有关联”意指“从它演绎而得”，才立得住脚；但观念与观念之间，除了逻辑演绎以外，还有其他关联。义务不可能从启示演绎而得，却只能从创造学说衍生，创造说则是从存在的形而上学演绎而得，363

而存有的形而上学只能从理性思想演绎而得。所以，义务的道德学与希腊伦理并无冲突，这是完全自然的事体。希腊人只要再前进一些，

便可以达到这点。同样，这种道德与希腊伦理完全 (toto ceolo) 有别，也是一样自然的事体。希腊人之所以达不到，正因为他们没能把自己的形而上学再推远一些。

但是，为什么希腊人没有办到呢？是因为像圣多玛斯所说的，人类只能缓步 (pedetentim) 走向真理吗？毫无疑问。人类有许许多多步骤必须走过。尤其有一步是属于形而上学的，但并不只形而上学单独在走：形而上学把存有的问题推进到存在的层面上，因而开展出一条新路给伦理学。这一步是由教父和中世哲学家所完成的。要是他们听说自己的道德哲学并非奠基在理性上的，一定会感到非常惊讶。也许只要再加上一些解释，他们的伦理学就变成“世俗”的了。但是，在我们这方面来说，我们觉得很难相信：假如这个世俗化的伦理很不同于古代的伦理学，会与“中世伦理学的作者都是天主教神父”这件事完全无关。对于中世思想的研究，有助于我们恢复或重建“天主教哲学”的概念，同时也有助于把历史上的裂缝架上桥梁，并且把各自包含局部真理的哲学立场，协调起来。

第十八章

中世纪与自然

在我们以前曾经讨论过的问题背后，我似乎感觉到另一个问题之存在，但对于这另一个问题的讨论和解决，我却作了不适当的稽延，至少是故意的稽延。在中世纪哲学里，自然程序（natural order）总是靠在一超自然秩序（supernatural order）上面，它倚赖此超自然秩序，并以其为其根源和目的。人乃天主之肖像，人所追寻的至福乃一种神圣的至福，他的理智和意志所共有的足够对象，乃在于一个超越于他自己的存有里面。他的整幅道德生活便是铺展于此“超越于他自己的存有”之前，并接受他的审判。借天主之荣耀而获得创造的物理世界是通过一种盲目的爱而趋向它的创造者的。每一存有者、每一存有者之每一运行，为了维持其存在及效能，时时刻刻都要依赖一全能的、持存万物的意志。假如真的如此，我们又怎会胆敢在一种天主教哲学中谈到自然呢？我们不如跟从马勒布朗雪之主张，把“自然”的观念视为本质上是反天主教的，视作神学家们因轻率的热忱而保留下来的异教遗风，那岂不是更佳吗？但正如我们所猜想的，中世纪的思想家们之想法并不如此，因为马勒布朗雪的批判其实正是针对这些主张的。中世纪的思想家就像希腊人一般，同样相信自然之存在，只是他们心目中的自然

364

与希腊人心目中的自然却不尽相同，那么，我就可以追问：在他们手中，“自然”的观念经历了怎样的转化？

365 在此，我们在选择见证方面，必须谨慎其事。求教于那些神秘主义者是不会有有多大帮助的，他们对自然“是”（is）什么根本不感兴趣，他们所着急的，毋宁是自然“意谓”（signify）什么。我们若与一些著名的文字学家看齐，求诸中世纪的碑铭和动物寓言集，就如同我们要研究当代科学的天文学而求诸古历之制订者一般，毫无裨益。中世纪哲学惟一可能的见证，究竟还是哲学家自己。如果我们试走捷径，经由中世纪之文学及历史，以求到达中世纪之哲学，我们便难免会产生严重的误解。这些小路实在危险，我们还是避之则吉。对中世纪的思想家来说，自然确实存在；但此自然既非希腊哲学之“自然”，亦非近代科学之“自然”，虽则此自然保留了前者之许多特征，而它自己之特征也有不少为后者保存者。那么，中世的“自然”到底何在？

在中世纪哲学里，自然存有者即如古代哲学中的自然存有者一般，乃一活动的、带着种种出自其本质的运转的实体，而此自然存有者则必然为此本质所决定。至于“自然界”，它只是种种“自然本性”之总和，而它的特有属性亦因此与“自然”相同。这些属性就是丰富性（fecundity）和必然性（necessity）。这是千真万确的，中世纪的思想家往往倚靠必然性之发现，以求推论出一自然的存在。每当我们可能认识到某种常规性时，每当某事物一再重复（*ut in pluribus*）发生时，我们就可肯定此常规性是具有一原因的；而此原因即是一本质或自然本性之存在，至于此本性之运转，则经常产生出相同的现象。基于同样的理由，此自然本性之运转是必然的，因为此自然本性之置立，恰恰是为了说明所发现的常规性。而自然概念与必然性概念之关联更是密切，因为严格地说，各种自然本性之存在是不待证明的；感官的知觉揭示出那些根据一种内部原则而活动的事物，申言之，即揭示出那些因自然本性而活动的事物之存在；那么要想将事物之存在进一步推理出来，就等于要借未知者以推证出已知者。所以我们说自然乃在其必然性本

366

身中被感知到，实非夸张；因为它是在一条普遍的规则中启露的，而这种普遍性，则是建基于必然性之上：“凡为万物所共有者，即为真正自然的事物，因为自然经常以同一样式运转。”（hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur）^[1]如此，我们便很容易理解何以董司各都在提出关于归纳法的基据的疑问时，认为只看此一原则即可，不必兼顾其他；所有由于某一原因而常规地发生的事物，皆为该原因之自然的结果。^[2]除非此原因并非一自然本性，否则这种常规性是不会中断的：在自然本性的必然性与意志的自由之间，并无中介者存在。

故此，我们很容易便会将中世纪所谓的宇宙，视作现今意义上的科学解释之可能对象。我相信自己并没有看错中世纪科学之范围和性质；但我却以为我们必须清楚地把关于世界的科学知识与科学所诠释的一般世界观两者分开。那时候人们对宇宙的认识并不太多，而这方面的知识所以难有进步，乃因亚里斯多德式的“质的物理学”（qualitative physics）实有碍于“量的物理学”（quantitative physics）之诞生。14世纪时，人们在质的强度之计算上浪费了许多光阴；然而，质的强度却是必须先行加以量化然后才能加以计算的。此外，我们还要补充一点：阻滞了中世纪在科学方面的进步的，就是时人毫不犹豫地相信宇宙的决定论（universai determinism）。当时的哲学家和神学家们一方面确认人之自由意志，另一方面却又一致赞同一种星象学类型的宇宙决定论。圣多玛斯认为较低级物体之运动是由天上物体的运动所引致的。367 而尘世之一切现象莫不由星辰之运动所统御。在这方面，大雅尔伯与罗杰·培根更是变本加厉。事实上后者更毫不犹豫地编列种种宗教之地位而订制了一张星象图，甚至把基督宗教也包罗其中。那么，自然现象之决定，既得到普遍的承认，对自然研究的真正科学研究之观念就很自然地形成了。罗拔·葛罗塞德斯特则远超出亚里斯多德式的形式物理学，因为他把形式全部归约于光；至于以光为研究对象的科学，则属于光学，最终属于几何学。罗杰·培根即延续了同一条路线，而他

为实验科学所作出的强烈呼吁——虽然他在推展实验科学方面贡献不大——更显出他已理解到一种真正的科学证明应该是怎样的。虽然中世纪的人对自然所知不多，但他们对于那些使自然成为理性知识之对象的本质特性，却晓然于怀。我们甚至可以说，如果中世纪之自然观的确异于希腊之自然观，那是因为前者所包含的决定论成分，不是少于，而是多于后者。

368 圣多玛斯在处理“星象学式的决定论能否将一种绝对的必然性强加于地上的现象”这个问题时，乃根据下列的理由而作出否定的答案：就地上现象之决定而言，除了在星辰运动所决定的部分以外，机缘(chance)仍有相当大的活动余地。他的整个论证都是以亚里斯多德之学说为依据，他并且合理地考虑到在逍遥学派的哲学(Peripateticism)中机缘所占的重要地位。在逍遥学派的哲学中，机缘绝不是一种纯粹的不决定，即绝非无因而生的事物。就这方面而言，机缘论与普遍决定论并不相悖。不过，它的被决定是不完全的，比起动力因来，还是偶然的，因为它的产生并非为了某一目的，或者因为所产生的事物有异于其原因原来所要趋向的目的。那么在自然里偶然的事物就是缺乏目的的事物。在某一种目的下，我们甚至可以说：由于目的因乃真正的原因，偶然的事物就是没有原因的事物；不过这仅仅指示出某种在目的层次上的罅隙，但却与动力层次无关。例如有两系列的原因，它们在动力和目的两方面俱同样是已决定的，但它们却会在不曾预见或毫无安排的情况下互相交遇：这种交遇是偶然的。这就如同两个各自朝着自己预定的地点进发的人，竟难免会不期而遇。当一个人为了某项工作而使用的材料，竟然因其本身之必然性而不适用于该项工作时，这种不期而遇的情况也会再度发生：在艺术家所想做的与他所能做的事物之间的交接点，虽然是分别由他的艺术和材料之结构所决定的，但就其本身而言，此交接点却是一种偶然的事物。如今，艺术仅是模仿自然，那么自然也可以像艺术家一样，可能误失其应有的效果；形式与质料盲目的必然性相遇，最后只会产生粗劣的物品和畸形怪

状的事物。这些畸形怪状的事物，乃在种种环境之不可预见的聚合下，无法达致其应有目的，所产生的自然的偶然失败。

然而，有一件值得我们注意的事情，那就是：甚至这种分量的纯粹相对的不决定，竟也在中世纪之自然概念中消失了。不过确实地说，对一个天主教思想家而言，机缘或畸形怪状的事物都是不存在的；因为虽然在人类经验之相对层面上，这些概念是可以且应该立得住脚的，但我们若从天主之观点来描绘这宇宙，则这些概念便会完全失去意义了。上古对偶然的事物的看法，与圣奥古斯定之看法极为相似；偶然者就是无因而生的，或并非出自理性的秩序的事物：*qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes*。^[3]如今在基督徒心目中的宇宙里，任何事情，都必须是根据理性秩序的名义而发生的，都必须是依靠此理性的秩序而存在的。在日常谈话里，我们固然可以谈到机缘，但世界既是天主之作品，而世上万物更无一能脱离天主之摄理和眷顾，我们当然不可能将任何事物视作绝对偶然的。世上无一物是偶然的 (*Nihil igitur casu fit in mundo*)——造就是天主教徒对于宇宙秩序之终极态度。

369

故此中世纪的哲学家可以接受亚里斯多德之观点，并许以一种有条件的妥效性。包爱秋在狱中时唤请“哲学夫人”去安慰他，而哲学夫人则采用亚里斯多德的语言来作答。在某种意义下，所谓机缘是存在的。一个人在挖掘田地时竟掘出他人所埋藏的宝物，这个人便可说是因机缘而发现宝物；埋藏宝物者与发现宝物者竟不约而同地选择了相同的地点，但都没有逆料到宝物会被发现。故此，机缘在此处仍然是两项因果系列之意外的遭遇；这项遭遇并非由任何目的所决定的。这就是说没有“人为的”目的，但神性的目的则又如何呢？没有任何事物是在天主之摄理以外发生的；由于物质也是天主所创造的，它既不能把任何盲目的必然性元素导入宇宙之中，亦不能像它在亚里斯多德的不受创造的世界中担任偶发性原因 (*accidental cause*) 之角色。在神性的层面上再无机缘可言；因为甚至两串不同的因果系列显然的偶然遇合，也

是依靠在不变的秩序上面的，而这不变的秩序，正是“由那睿智地安排万物在其适当的时间和地点发生的可敬的天主”所建立的。^[4]在圣奥古斯定和包爱秋这些结论外，我们还要加上圣多玛斯之说法。他认为：确实地说，畸形怪状的事物就如机缘一般是不可能存在的。因为自然乃天主之作品，其中是不可能有任何错误的；物质乃完全依照天主之意志来承受形式。当这些自然的缺憾 (*defectus naturae*) 发生时，天主必定是为了某种目的而如此安排的。例如畸形人之出生，是符合自然失败的律则的，但不幸的哲学家们宁愿否定天主之设计，而不愿承认他们对于天主之设计一无所知。他们斥责不合理性的天性，因为这些天性仅依随天主加诸其上的较高律则而行。

故此，当希腊思想容忍一种因缺乏合理性而导致的不决定，而天主教思想则将表面上自然的不规律归约到一更高理性之律则，以加紧自然决定论之约束。而在希腊思想承认一种反理性的必然性之处，天主教思想则因其为反理性而取消这种必然性之约束力。在把机缘置放在律则之下的活动中，它将自然从命运中解放出来，因为万物皆具有充足的理由，不过这充足理由必须是“理性本身” (*Reason Itself*)。

圣奥古斯定一再振臂高呼，驳斥那些高唱宿命论调的人。所谓宿命即是使事件之发生乃由某些盲目的必然性所引致的，而独立于人类和天主之意志以外。其实，在某一种意义下我们是可以谈论“命” (*factum*) 的。假如此词语乃意指天主规定自然所必须服从的律则的意志，那么在道德上这个词语是无可非议的，惟一需要的工作就是措词用语方面的修润。^[5]中世纪的学者正是以此为务；因为古来“命”之观念已根深蒂固，非一朝一夕所能去除。包爱秋不惜建造一些较复杂的建筑，以确保“命”成为天主教堂中的一个壁龛。故此，天意就是包藏世上万物的，即包藏万物之本性及其发展律则的神圣睿智本身。自合的方面来说，宇宙之秩序即与天意为同一；自分的方面来说，此统御万物的天意固可叫做“命”。故此，一切属于“命”的事物，莫非附属于天意，因为命是依乎天意之原则而产生的结果，可是有许多

依赖天意的事物却不见得要同时倚赖“命”：“有多个圆圈环绕同一圆心旋转，最里面的一个圆圈逐渐趋近中心之单纯性……而最外面的一个则沿着较大的轨道运行，并增广其所据的空间。于是，离开原来的心灵愈远则愈陷入命运之泥淖之中，愈接近中心则愈不受命运之牵系。任何事物一旦能紧贴于至尊的心灵之绝对不变性时，即可摆脱运动之束缚，超越于命运之必然性之上。故此，正如理性之升向纯粹睿智，由被造之升向存有，由时间之升向永恒，由圆圈之迫向圆心，故变动不居之命运系列亦可升向天意之不移不易与简纯精一。”〔6〕

包爱秋在这段说话里所精彩地表现出来的观念，对于他以后数代的思想家和诗人最具吸引力，但却得不到对形而上学要求极严格的圣多玛斯之钟爱。圣多玛斯之不肯赞同使用“命”一词，是鉴于此词之错误意含。上古那些承认绝对的机缘的思想家，如亚里斯多德等，显然非排斥“命”不可。那些拒斥机缘而希望把一切事物，包括显然是偶然的事物，归附到天体星辰之决定性影响的人，已是将“命”之名号交付给星象学的律则。可是，人类行为是自由的，所以是不属于这些律则的。此外，一切显然的机缘，虽非“命”所能解释，却能从神圣的天意得到其充足理由。因此，“命”在说明偶起的事件方面虽看似有用，但事实上它仅是此天意之结果而已。但是在这种情况下，这个词语在天主教徒眼中的意义，与教外之徒的观念相去极远，所以我们最好还是不要采用此词。故此，我们接纳圣奥古斯定之建议，而完全避免使用它。〔7〕

372

当我们把上述的结论综合起来，并运用到未来的偶然事物之问题上时，我们便可显而易见地看出天主教之创造论使希腊之自然概念发生了多么深刻的转化。亚里斯多德之体系既承认了机缘，自然肯定未来的偶然事物之存在。在本质上为偶然的事物，既逸离了必然界，就必然归入偶然界。现在，科学乃是有关原因的知识，而偶然的事物则无原因可言，所以不能视为一科学对象，而且无法预测。凡能预测得到的，就是已被决定的，而已被决定的就不再是偶然的事物了。在斯多

亚学派之系统 (Stoic system) 中情况恰恰相反。斯多亚学派认为未来是可以预知的——斯多亚学派对占卜极为重视——但他们把预知未来建基在“命”的理论上，这项理论之作用正是要从宇宙中清除一切偶然的事件。那么，我们要不然便承认偶然性而否定偶然事物能被预知，否则便得承认预知之可能性而否定偶然性。但天主教哲学却克服了两方面的困难，并同时肯定偶然性及其可预知性，因为它将“偶然性”和“机缘”两个观念分开，以及把“决定”和“命运”两个观念割离。

373 圣奥古斯定大概太过熟悉西塞罗了，以致不会不觉悉此问题给上古思想家带来的困扰。西塞罗不愿承认“命运”，所以从根本处攻击斯多亚学派之占卜观念。他为了能彻底扫除这种观念，甚至不惜主张任何有关未来事物的科学都是不可能的，无论是对人类或是对天主而言都是如此。为了拥护自由而付出这样的代价，亦不可谓不高。事实上，在这里有两种对立的愚见：一种是肯定“命运”，另一种就是否定对于未来事物的神性的预见，而西塞罗正是想从后者为我们的自由意志觅得一个基础。但相反地，天主教思想却同时接受自由与预见。因为天主就是创造主和天意，原因就是他所创造的，所以他知道原因是什么以及它们会做些什么。假如他创造了一些自由的原因，他也知道这些自由的原因会做些什么。故此，在物理层序上，所有因着几种原因之交遇而产生的事物，我们看似意外，其实都已在安排此交遇的天主之预见中。在意志层序上，不但“天主预知我们自由的行为”这项事实不会妨碍我们的自由，而且恰恰相反地，正因为是他所预知的，我们才应该做出这些行为，才会实际地做出这些行为。他的预知就是他的摄理；天主之摄理我们的自由，不独没有毁灭它，反而建立它：事实上，我们意志中的事已先被他所预知 (*profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate*)。在我看来，天主教哲学之特性在这上面是最明显不过的了。在亚里斯多德之体系里，机缘既属于非理性的层序，自然是不可预知的；在天主教思想里，机缘却成为合乎理性的和可以预见

的。斯多亚学派之“命运”是可以预知的，但去除了机缘和偶然性。天意既像“命运”一般可预知未来，且又尊重偶然性^[8]。万物俱被安置到一种理性的秩序之中，而又不致改动其本质。“天主虽确实知道原因之秩序，但这项事实却不会引致我们的意志失去选择之自由。其实我们的意志本身便形成此一为天主确实知道并包含于其预知之中的原因秩序之一部分，因为人之意志乃其所作所为之原因。故此，预知万物之所有原因的他，当然不会在种种原因之中唯独对我们的意志一无所知，因为他早已知道我们的意志就是我们的所作所为之原因。”^[9]天主认知万物，各归其类，因为万物皆是他的创造性睿智之杰作，而一人一物之为必然的、为偶然的、为自由的，无非由此创造性睿智之意志所成就。^[10]

374

这些原则把我们带到一个奇特的观念之门槛。这个观念之奇特程度可说是前所未有的，但它却充斥于天主教思想家之作品之中，而上古的思想家则与许多近代的思想家若相契合，将这个观念排除于他们的哲学之外’造就是“奇迹”（miracle）的观念。中世纪分明就是一个奇迹之时代，甚至历史学家亦觉悉到这点。这些史家所见到的常是一些假奇迹。我们从沙利宾尼（Salimbene）得知确有这种情况，因为1238年在巴马城（Parma），圣芳济会与道明会的修士尝引人相信他们行了奇迹（intromittebant se de miraculis faciundis）。此外还有许多幼稚的奇迹，却被当做不了的奇事。任何出人意表的事物，都会被视为显示出天主之直接参与。但历史家所错失的就是：若从中世纪之哲学家背景去考虑，则中世纪的奇迹的确证实了，而非否定了自然之存在。当然这是特指中世纪的和天主教思想中的自然，简言之，就是我们刚才所指示的，关联于天主的自然。^[11]

对于像圣奥古斯定这样的神父而言，奇迹之观念固然不会有任何特殊的困难。从某方面来说，世上万物莫非奇迹。在加纳（Cana）之婚宴上，耶稣化水为酒，使席上宾客均感惊异。事实上雨水都在我们的葡萄树上化为美酒，而我们却视之为理所当然。可是，创造雨水、葡

375

萄树和酒的就是天主，不过他经常性地这样做，使我们习以为常，便见怪不怪而已。此外，若天主说一句话，死者便复活过来，那么全乡的人都会群集围观，一看究竟。可是，每天都有初生婴儿，我们却只会把他们之诞生填写到公民登记册里面，恍如这是世上最自然不过的事情。故此，在天主所创造的宇宙里，虽然奇迹依然是超自然的，但在哲学上还是可能的：“天主，我主耶稣基督之父，以他的圣言创造和统御万事万物；这些基本的奇迹乃天主的圣言所做成的；次级的和后来的奇迹也是同一的圣言所做成，不过，现在此圣言已道成肉身，为我们降生成人。当我们对身为人类的耶稣所做出的伟大工作感到惊奇时，我们亦应对身为天主的他所曾做出的工作感到惊异。”^[12]在基本的奇迹（*priora miracula*）和次级的奇迹（*posteriora miracula*）之间，并无本质上的形上差别：天主的全能无等差地创造了两者。

然而，当然不会有任何天主教思想家会梦想到将加纳婚礼的事件和我们称为自然的事件放在同一的立足点上，因为只有在这种意义下我们才可以说一切事物均为奇迹。我们对于真正奇迹应有的惊奇，乃由于这些奇迹之发生，实超出秩序与自然之通常进程以外（*praeter usitatum cursum ordinemque naturae*）。奇迹的现象本身并不一定比自然之日常景象更值得赞叹；譬如说统理世界、巨细不遗，比起将面饼五片，化成千万，以供五千人饱食，更远为奇妙。就增饼而言，使我们震惊的，并非此事实之庄严壮观，而是其超乎寻常（*illud mirantur hominem non quia majus est, sed quia rarum est*）。^[13]将这观念推展一步，圣奥古斯定乃区分出两种相互层叠而又对等的自然层次；这两种层次乃天主在创造一切存有者和自然的未来事件之潜在种子时所创造的，而知道这两种层次的，唯有那统摄真正的奇迹的天主。从这种立场来说，从最早的以至每项后来添加的创造，都是奇迹；^[14]不过虽然如此，它们之作为奇迹，仅是对我们而言；对天主而言，则实无奇迹可言。如有某事物显得违反已确立的自然秩序，从确立此秩序的天主之立场来看，却无违反可言，因为对他而言，他所造的就是自然的。（*cui hoc est natura quod*

fecerit) 。[15]

故此，天主教哲学在其原则严格约束之下，便把这些上古思想家所耿耿于怀的异常和奇迹的事物，随同畸形的事物一并置放到它遗忘已久的非理性层序里去了。对于天主教哲学而言，奇迹之为异常的事物，即如自然的缺憾之为畸形事物。天主教哲学家既将自然界定为从创造性的意志流出的事物，那么任何从这神圣意志流出的事物又怎可能是违反自然的呢？我们说违反自然的一切异常事物，其实并无违反自然之处 (Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt) 。[16] 要给奇迹概念作出一完全的定义，我们只需说明清楚这点：假如自然可以还原到天主之意志，则它可以还原到一个绝不会恣意妄行的意志。虽然在其创造者之手中，自然是极富弹性的，以致当我们阅读中世纪的奥古斯定派的著作时，有时会察问到底本质的形上必然性还有没有存留的余地。然而，在此自然也已逐渐取得一种可理解的受造物之性格。到了圣多玛斯和董司各都手中，这方面的学理才得到圆满的发展。以前，自然的定义就是天主之意志所成就的第二因 (second cause) 之秩序；假如天主之意志果真如此，则可能会有一个不同的自然秩序；又假如他的意志果真如此，则已确立的秩序便可以借另一秩序而得到完成，377 因为天主乃第二因之秩序的创造者，根本不受此秩序之约束。由于自然并非天主所必然流出者，而是由他的自由意志之活动所成就，所以他可以制造第二因之结果而又不需要第二因本身之帮助，而且可以制造另外一些超乎这些原因力量以外的结果，不过纵使奇迹被严格界定为完全超越第二因力量的事物，但从天主之观点看来，它依然是完全合理的，我们的层次依赖于天主之层次，而那些不属于我们的层次的事物，依然还是属于他的层次。在贬损自然律则时，天主却依循一较高的律则；他的一切活动均不会违反此一律则，因为他自己正是与此律则相合一的。[17]

为了表达天主教思想中的自然的这种特性，中世纪神学家发明了一著名的词语：“服从性力量” (potentia obedientialis) 。可惜这词语

却深受误解，有时人们甚至把它视作为了掩饰神学上之尴尬处境而发明的人为的亡羊补牢的想法。但事实上，此一词语却表达出天主教思想有关自然秩序之深刻层面。对这个术语之意义吹毛求疵，虽然消耗了人们不少的聪明才智，但除非先扬弃天主教哲学对自然的看法，否则任何一个中世纪哲学家都无法排拒这词语所代表的实情。“可能性”(possibility)之观念经常具有两种意义。首先人们可从自然原因的立场去看它；有主动的、被造的第二因存在，也有被动的、而能接受主动因之活动的物体之存在，于是自然的可能性之层次便被界定为所有能在被造的第二因之层次里发生的事物。但这还不是全部。除了被造的事物本身所能导致的事物以外，在天主所创造的宇宙里还有更多的事物可能发生。正如圣伯纳文都所言，在个别的自然层次之上，还有一个只依赖神圣睿智和意志的普遍层次。那些唯有天主才能加诸自然的种种，从自然的立场看，是不可能的，然而从天主的立场来说，却是可能的。那么所谓服从性力量就是内在于天主所创造的自然中，变成天主所能要它和确实要它成为的事物的可能性。这纯粹是一种被动的可能性，在定义上它便排除了任何自我实现的能力；不过它却是一种实在的可能性，因为它相应于天主所造的自然的一切以及天主留来用作实现它的力量。^[18]

借着把服从性力量投入一个普遍的、神圣的层次，我们便得以对奇迹在自然中的地位，作出技术性的界定。将此观念应用于恩宠(grace)问题上面，中世纪神学家便成就了数百年来一直在形成中的综合，并且补足了天主教思想之宇宙系统的图像。对一个天主教徒来说，在某种意义下，一切都是奇迹。同样地，在某种意义下，一切都是恩宠。贝拉朱(Pelagius)之错误，基本上只是夸大了这项真理。贝拉朱无疑在精神上确是个希腊人，但他并不是纯粹的希腊人，而且在上古本性主义的层面上，他的异端本身没有任何意义。贝拉朱之异于天主教徒，就是因为他将罪之观念极端地减弱，并抹杀救赎之恩；而他之异于希腊人，则在于他之沉醉于恩宠中，以致差不多将整个自然都融摄入恩

宠中去。他不断重复这点：获赐自由意志即是获赐恩宠，其实自由意志从创造出来的一刻开始，其本身便是并且一直是一种恩宠。圣奥古斯定识别出那些蒙蔽贝拉朱，使他只见局部，而不见其他的事实。在这一点上，奥古斯定表现出最伟大的洞察力。贝拉朱乃一个彻底的反摩尼教条主义者；在他的心目中，原罪乃摩尼教义（Manicheanism）之遗风，而被创造出来的自然乃完全美善的，我们不能假设任何足以使它毁败的事物，否则，在那使它存在的恩宠之外，我们还须加上另一种恩宠。圣奥古斯定发现贝拉朱之错误乃在他对罪之事实的忽视，而不是在于他主张自然乃一种恩宠。自然当然是一种恩宠——但贝拉朱错在忘记了还有另外一种恩宠。除了万事万物借以如其所是地存在的普遍恩宠之外，还有一种基督徒独有的恩宠，造就是耶稣基督之恩宠。这种恩宠对基督徒有极端的重要性，我们因而把恩宠之名保留给它。这种恩宠并非等同于自然的恩宠，它是拯救自然的恩宠。假如贝拉朱只曾承认这点，他便十分適切地颂赞那使自然存在的恩宠，因为它虽不是最伟大的恩宠，但却实在是一种恩宠。所以除了那种人类天性所基于的恩宠（事实上，这是基督徒与非基督徒所共有的）之外，还有这种伟大的恩宠，即是我们透过道（圣言）而获得对于道成肉身的信仰，而不只是透过道（圣言）而获创造为人 [excepta ergo ilia gratia qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est) haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factus fideles facti sumus] 。^[19]

在这上面，神学家需要一段长时间来为两个如此紧密相联的概念——“无代价地被创造的自然”概念和“无代价地被救赎的自然”概念——作相互的调整。“人类曾否在一种纯自然的状态存在过”这个问题，这种状态之定义，及其与装饰它的其他恩宠的关系的调整——这一切都纯粹是神学问题，在此我们不打算追究它的历史；但恩宠所预设的自然的观念却直接与哲学及哲学史家有关。我们在圣伯尔纳、圣安瑟莫和圣多玛斯之所谓“灵魂容纳天主”（anima capax Dei）中，已认

380 识及此，我们现在惟一要做的，就是给它提供一哲学性的名称，并把这种能力还原为圣多玛斯所描绘出来的服从性力量，以作为这项陈述的结论的最后一笔。^[20]

正如我们已从圣伯纳文都的分析中看到，自然具有双重的能力。我们既在自然之上添加奇迹的层次，现在就得来想想这种用类比的方式所添加的超自然层次。在自然能自己掌握的那些事物之外，还有许多事物是能够在天主之意志之承行 (fiat) 下变化的。人们在反对中世纪神学时，总认为在亚里斯多德之自然上加上天主教的恩宠，就像是试图要变圆为方。假如我们采取通常的立场，而认定神学家只是要供给亚里斯多德一个进入天主教哲学的通行证，则上述的反驳是可以成立的。亚里斯多德之自然 (*φύσις*) 确是一种必然性，一种自我封闭的体系，而任何打开此体系以便导进神的影响力的企图，确是完全不能证立的。此外，亚氏的神亦不曾创造它，它并非亚氏所谓的神之作品；那么他又怎能干涉它怎样处置自己呢？天主教徒心目中的自然也有自己独特的本质和必然性，而就必然性来说，它与希腊思想中的自然完全等量齐观，不过我们若能在这方面有选择的机会，我就会认为它比希腊思想中的自然更具必然性，因为它是依存于它所分受的“存有本身” (Being) 之必然性的。事实上甚至天主若要动摇任何事物，他便须先行变更“神圣的理相” (divin Ideas)，而这些理相正是他自己本身。在圣多玛斯之前，已有一些神学家把握到这点。我们虽然不太会怀疑圣奥古斯定对自然有一种不恰当的偏爱，但他却相当清楚地看出基督徒之视理相 (Ideas) 为道的化工，正给予它们的有限分受——即自然——一种严格的稳定性。天主并没有把石头或动物提拔到福视的境界。不过我们要立即补充：天主所创造的本质虽然被它们在自然层次中所能做者和所忍受者所包围和封闭，但它们这种必然性却在超自然的层次中，向天主所能加施和赋予这些本质的一切，保持开放。由于它们是受造的，所以如果服从可以取悦它们的创造者，使他开展它们之命运，则它们仍可以服从他的意志。因而得到开展者，正是睿智之本性，而这种开展丝

毫不会改变其本质，反而带来其本质之完成。故此，人类本性中能达致福视的能力，非言语所能尽其妙。这种能力乃依天主之肖像而创造的人性本身之一部分，而人性之认知能力即出自天主。蒙获恩宠的能力也是难以言喻。假如人类的灵魂不能承受恩宠，天主本身亦无法把恩宠降赐给人类。可是说完这一切之后，我们必须观察一下自然之界限。自然会自动地（*ad nutum*）服从天主之命令，但除了服从之外，它便不能有其他的作为了。^[21]在自然里面，绝无任何已属超自然层次的能力，没有任何引发超自然的能力，更无任何要求超自然的能力。无论多么的实在，服从性力量仍然是绝对被动的。最重要的是，它表露出天主教思想中的自然之特性，那就是说向它的创造者开放。

那么，这就是中世纪的思想家所认识的自然。它所包含的内容并不少于希腊思想或现代科学中的自然，但它却具有更多的希望。曾有一个时期，宗教生活之影响穿透了一切，但虽然有混淆这些层级秩序的危险，但想像却乐于步出这些层级秩序之限界。但是，哲学的理性仍然会在该处把它们清楚地分别开来。假如我们需要一句话来统摄千多年以来对此问题的沉思所得的结果，也许唯有圣多玛斯才能提供。谈到非理性的自然时，他时常评论说：它就好像是天主手中的一种工具。^[22]良好的工匠总会视工具的本性而加以善用，然而，对他来说，它们只是工具，他只是为达成自己的目的而使用它们。讨论到人类时，这种天性的“工具”观便不再足够了。一个有理性的存有者是赋有意志的；天主自己不会将人类当作工具；他是自由的，而天主也尊重他自己所创造的自由。^[23]可是他也能从内里推动它，呼唤它，诱发它。若禽兽的天性被视作工具，理性的天性便可成为他的“参赞者”。对于天主教思想之天意概念的形而上学研究，引致我们在结论中肯定天意的事实。对于自然概念的研究显示出自然的可能性，而且若我们把人类个体重新置入社会和历史之中，则这点就会更为明显，因为在社会和历史里面，人类的本性和目的之间的和谐自会日益启露出来。

第十九章

中世纪与历史

383 天主教思想中的自然及作为自然之一部分的人类，既然以一个超自然的目的为其向往的目标，天主教思想便难免会改变一般人所接受的历史观，甚至改变人们对于历史的概念。然而一般人却断定中世纪一点历史见解都没有，用一句老话来说，中世纪是完全缺乏历史意识的。出色的学者们曾经保证这是事实。顾名思义，这时候既然叫做“中”世纪，就应该是过渡性的递嬗性的，但它却对人事之推移毫无感觉。反之，“它最深刻的特征即在于它对事物之不变性的信仰。统御着上古时代的思想，尤其是上古时代末期的思想的，正是不断的败灭之观念；而现代之推动力，自始便是来自它对无限的进步的信仰；可是中世纪对前者之沮丧和后者之冀望两者，均一无所知。因为对当时的人而言，世界常是他们所见的模样，直至末日审判来临，世界还是那个样子——他们所绘制的上古风景画所以显得十分朴素，正是这个缘故。”^[1]假如我们不知道某些文字学家在处理观念时是多么漠不关心，我们对于这些坚确的肯定大概便会有点惊奇。那些文字学家认为：这些肯定是不够真的，所以它们并不见得是需要用实在的历史方式来处理的事实；文字学家们有时透过一种最严格的科学态度来处理中世

384

纪之著作，有时却以一种漫不经心的态度来处理中世纪之思想。

其实我们若在中世纪的著作和思想中寻找近代人心目中的历史概念，必定会徒劳无功；而假如缺乏这种近代的历史概念，就等于完全没有历史概念，我们便可以承认：中世纪并无历史概念可言。不过，如此一来，我们也可以透过同样的方式来证明中世纪没有诗歌，甚至没有艺术和哲学，纵使中世纪的教堂和思想家就在眼前。故此，真正的问题是：到底有没有一种与希腊时代和近代不同，而又真实的，中世纪所独有的历史概念呢？

我们大可先予猜度，认为当我们涉及这样一个时期的时候——一切人的心灵皆生活在一项历史事件，即一项由一切先前的历史所积引而成，并且又计划出一个崭新时代的事件的回忆上，这项差不多可以说是标明了天主自己的大日子的独特事件，就是圣言之道成肉身，耶稣基督之诞生——情况便是如此，中世纪的人们可能并没有觉悉到希腊人之衣装与他们的不同；更可能是他们虽知其事但不甚挂怀；他们所关怀的是希腊人知道些和相信些什么；他们更关怀的是希腊人不能知道和不能相信些什么。在远古之时，于天地受造与人类堕落以后，人们只是在没有信仰或律则之状况下生活，后来在天主之诫律下生活的选民又经过长期的冒险；再后来天主教诞生了，画出了一个新的时代，其实此时代早已充满了重大的事件，如罗马帝国之倾颓和查理曼大帝（Charlemagne）385的帝国之奠立。一个文化之盛典——《圣经》和《福音书》——既是历史书，这个文化又怎会相信事物是固定不变的呢？探讨这个社会是否在变化中和是否觉悉到这种变化，只是浪费时间；然而，我们却可以探讨它如何构想自己之变化，那就是说，它从何处来，往何处去，它想像自己在从过去通往未来的道路上占着什么位置。

天主教将人之终点放在世间生命之限界以外；它同时肯定创造性的天主不容许任何事物脱出他所摄理的设计以外；故此它必须承认在个体生命中和在个体所合成的社会生命里的任何事物，都规定要趋向这个超世间的终点。而这种规定的第一个条件就是事件必须在时间中常规地

展现，于是先有时间乃当然之事。这种时间并非那种事物在其中持存的抽象框架；至少，它不只是一抽象的框架而已。本质上它是适然事物所专有的一种存在模式，因为适然事物不能立即在一稳定的现在的恒久性中实现它们自己。天主即是“存有本身”，他不能再变成任何事物，因为他无所不是；故此，对天主而言，变化和绵延都是不存在的。至于受造的事物则是“存有本身”有限的分受；它们是片断的、不完全的，为了完成它们自己的存有，它们必须活动，于是它们仍有所变化，结果构成绵延。圣奥古斯定所以把宇宙视为一种展现（*distensio*）就是这个缘故；而这种展现则在流转中，对于天主生命之永恒现存及同时全现，做一种模仿。

386 其实人之状况既有别于天主，亦不同于万物。他不像物理界中的其他事物那样，仅跟随着一条规定了生化大流而移易；他觉悉到自己正置身于此大流当中，并且在思想中掌握到此生化大流本身。一个接一个的顷刻在他的回忆中得到结集和保持，不致刹那生灭，消逝于无形；而绵延就是由此形成，恰如视觉结集分散的物质而形成一空间框架。借着记忆，人类把世界从生化之流的冲激中局部拯救出来，并从而拯救了他自己，在思想宇宙和我们自己的过程中，我们引生了一种居间的存有者；这种居间的存有者是介乎物体之顷刻存有物和天主之永恒常存之间的。可是人类记忆所具之稳定性十分脆弱，一旦失去天主之支持和稳定，便堕入虚无，人自己则随时光消逝。因为这个缘故，天主教思想非但没有忽视万物之变易，而且对于“顷刻”（*instant*）之悲剧性格深感痛苦。因为唯有顷刻是实在的，思想在这里结集了过去之残余，其中具含未来的预示；在此处，它同时构成了这过去和这未来，于是记忆在物质大流上面所伸展的，对于真正恒久性所做的，摇摆不定之影像本身，以及得此影像之挽救而不致堕入纯粹虚无的事物，亦反受此大流之推逼。故此，过去只有在一绵延的思想之顷刻中避开死亡，可是“顷刻”当下就在现在之中，却又不得不推移到未来，而在未来之中它仍无从驻留；最后历史猝然中断，一种永恒的命运自此固定下来。

在所有中世纪思想家眼中，人们的存在是为了一个不会消逝的目的，387
而消逝其一生。但这还不是全部。《福音》书在宣示“好消息”时，不仅答应给义人一种个人的至福，并宣布他们会进入一个“王国”，那就是一个由他们共同的至福所联结而成的义人社会。人们很早便理解到基督之教训乃对于一种完美的社会生活的承诺，而这种社会之建立，则被视作道成肉身之最终目的。所以，每一个基督徒都知道他得到召唤，要进入一个比任何他所归属的人类社会更为广大的社群，并成为此社群之一分子。所有的地上之国对天主之城都感到陌生，但天主之城却从所有的国家招募它的成员，天主之城在世界存在之日逐渐自行建立，而世界本身之所以存在，正因它期望着自己的终极完成。在这个无形而玄妙的天国里，人就是石块，而天主则是“建筑师”。天国在他的指导下生长茁壮；他所摄理之一切律则，无非以此天国为归趋的目标；为了确保天国之降临，他将自己化成立法者，更不惜公开宣布他写在人心上的神圣律则，并且将此律则带到纯人类社会所需要的秩序之外，但却尚不足以构成人天共处的社会秩序。假如有些天主教所言的德行，例如谦逊，并不见于希腊的德目表中，那是因为上古的道德是受以社会生活为终极目标之要求所统御的，而天主教的道德，则是受一高于存在于人间的社会之上，而由理性的受造者与其创造者所组成的社会所统御。于是对希腊人根本不存在的事物，乃成为整个基督徒生命之必要基础；谦逊就是承认神的至尊和受造者对创造者的绝对依赖。388 圣多玛斯有力地称这条基本律则为“在天主之下的人类共和国”。^[2]在莱布尼兹、马勒布朗雪、孔德与康德之哲学里，“心灵共和国”、“永恒社会”，甚至“人性”和“目的王国”等观念，无不与此观念有相当的渊源，故此，我们不难作出这样的猜测：对于一个纯属精神本质的普遍社会的梦想，正是缠绕着形而上学残垣的天主之城的影像。然而，我们目前只关心从这方面能认识到那些与中世纪有关的事物，以及中世纪的人认为自己在文明史中占有怎样的地位。

我们若从这种立场去看，第一项结果就是中世纪以一种新的意义来

取代绵延的旧意义；这种新意义迥异于希腊宿命论者所偏信的永恒轮回（eternal return）。中世纪的思想认为人具有一种个别的历史，一种真正的“本性历史”；这种“本性历史”在一直线的、可预料的系列中，一个阶段一个阶段地展现，至死方休。这种规律的成长和老化历程也是一种受到人类寿命所限制的从幼至老的稳当进程。随着年龄之增长，每个人都会积聚一些理智的资本，会把他借以获取这种资本的认知能力琢磨得更完美，并且在其能力范围内扩充他的存有。当他的生命完结时，他的努力并不会因而消逝，因为对个人为真的，对寿命较个人为长的社会，和寿命较社会更长的智性科学和道德科学也是真的。因为圣多玛斯经常指出，政治和社会的层次与科学和哲学之理智层次同样是有进步的；新一代总是前人积聚的真理之受益人，纵使是前人之错误，亦会给他们带来一定的益处；另一方面，他们又担负把一种日益增长的遗产传诸后代的任务。可是，对于基督徒来说，单是考虑个人、社会和科学所获致的成果是不足的。因为天主亲自颁布了一个目的，人类莫不以此为终极的依归。那么，我们又怎能不把这一切的成就集中在同一的观念下，并且把它们进步之总和，朝向此单一的目的来安排呢？不对照着这个单一的目的，我们又怎能衡量这种进步呢？远离了这个目的，“进步”还有什么意义呢？基于这个理由，天主教思想家自然怀有与圣奥古斯定和巴斯卡相同的想法，认为人类生命就像个人的生命，从亚当到世界末日，都是通过一系列相接续的状态，有规律地生长老去，而同时又聚立了一个自然和超自然知识之仓库，直至达致完美时代，那才是它未来的荣誉。

故此，假如我们抱有与中世纪相同的看法，我们就一定要肯定人类历史。它并非一种不断毁坏之历史，反之，它肯定人类文化本身之规律的集体进步；不过，它也不是一种无限进步之历史，反之，它肯定进步之朝向完美，以完美为其目的；它毋宁是一种朝向某一确定终点而进步之历史。有一种看法认为在中世纪思想家心目中，一切事物皆保持不变，直至最后审判来临，但在上述的历史观里面，却没有任何地方是

支持这种看法的。至于将我们刚才界定的进步性的变化之观念陈述得最为有力的，就是圣奥古斯定和受他启发的天主教思想家。它是新颖的，在柏拉图、亚里斯多德、甚至斯多亚学派之思想中，我们都无法找到现今如此通行的人类文化观念——人类文化是一独特的集体性存有，在它的构造中，古人要比今人占更多的成分，而它经常在一种朝向日渐接近完美的进步中。它既全面被一种内在目的性，我们甚至可以说被一种独一无二的“意向”所统御和贯穿，时间上的代代相继便不仅具有一种真正的统一性而已，如今在思想面前它不只是事件之偶然相续，却获得了一种可理解的意义；故此，纵然我们的确可以指责中世纪缺乏历史意义，我们却至少必须承认它有辅助一种历史哲学诞生之功劳。不但如此我们应该说它实在具有一种历史哲学，而在它仍然存在的范围内，我们自己的历史哲学所渗有的中世纪的和天主教的原则，实远较我们通常所想像的为多。 390

我们固然可以想到伏尔泰和休谟所写的那种哲学性的历史——亦即是说完全不受天主教思想影响的历史——我们当然也可以称其结论为一种历史哲学。在这种意义下，我们也许可以怀疑有哪一个伟大的史学家竟会没有自己的历史哲学；纵使这些史学家并没有努力表明自己的历史哲学，但他们的历史哲学仍是同样的实在，况且越不自觉的历史哲学，可能就越有实效。但基督徒却必须表明其哲学，并给予他一种确定的取向。他们与其他史学家不同的第一点原因，是因为他们认定自己熟知历史之始与终——对这两个基本因素一无所知的非信徒，便不可能把握到历史的意义，甚至会怀疑历史是否真有意义可言。基督徒因为深信《圣经》和《福音》书，深信《创世纪》之事迹和天主之国的宣言，所以才能够尝试将历史总体综合起来。所有后来同类的尝试，不过是各种不同的内在力量来作为天主之替身，以取代那保证中世纪综合的统一性的超越目的而已；但实质上这些事业并无不同，而最先构想出这种事业的就是基督徒——即是给历史整体提供一种理智的解释，以说明人类文化之来源，并订定其目的。 391

然而，无论这是多么的雄心勃勃，单靠构想是不足够的；如果我们要实现它，就得接受其必要的条件。假如我们确认无所不顾的天主是不会让世上的王国随缘生灭的，我们便会感到自己有足够的力量在细琐的史实中识别出天意之所在，并因而有能力去解释它们。于是，构成历史和分解出其中的哲学是二而一的，一切事件均会自动投向神圣计划所指定的位置。有如此如此的一个民族将会住在一特殊的地理环境中，性格如此如此，有如此如此的善性和恶癖；它会在历史之某一特定时刻出现，并在天意的理性所要求的一定时间内生存。不但民族是如此，就是个人、宗教或哲学皆莫不如此。^[3]在圣奥古斯定的引导下中世纪把世界之历史视为一篇伟大的诗歌；当我们一旦认识到世界之终结时，它就得到一种完整而理智的意义。当然在许多点上，其潜隐的意义会逃开我们的把握：我们可以假定那“不可名状的音乐家”经常掩藏着他的秘密；然而，我们对于这种意义已能作出相当的辨读，故此可以肯定一切皆有意义，并能推测每一件事如何与统御整体的独一无二的律则有关。这种任务无疑是艰苦的，是充满陷阱的，可是在原则上是正确的，并且是可行的。在天主教思想家中，出现了许多史学作品，其数量是前人无法想像的；这些作品包罗了全部可得的史实，并且以一条单一的原则来统而贯之。圣奥古斯定的《天主之城》及后继的保禄·奥罗修 (Paul Orosius) 的《历史》 (*History*)，皆无所掩饰地表现出一种雄心，事实上这是难以掩藏的，因为这是整体的存在理由 (*raison d'être*) 之所在。圣奥古斯定在写作《更正》 (*Retractations*) 的时期对此作过一番检讨，他用寥寥数语把他的计划和目的综括起来：“在这十二部中，首四部是描述天主之城和世间之城的诞生，其次四部则描述它们之进展，最后四部乃描述它们的目的。”《通史论》 (*Discours sur l'histoire universelle*) 一书亦展现出相同的设计，鲍肃艾在此书里面，借用圣奥古斯定的著作，供一位法国的未来皇帝御用。像鲍肃艾这样一位卓越的史学家，当然看出这种著作的观念与巴斯卡那种人性视作一个独一无二的人的观念，有异常密切的关系，并且透过圣奥古斯定而与

天主教之历史概念密切相联：“普遍历史之概念，不但在巴斯卡的著作中出现过，就在教会之早期作家如圣奥古斯定、保禄·奥罗修、沙维安（Salvian）等人之著作中，亦早已触目皆是；甚至在巴尔扎克之演说中，我们可以发现得到。可是最大的困难并非在于观念上，而是在实行方面；因为实行需要极度广博的学问、理智能力、逻辑及技巧。要对人间世事持有这种概观，只要成为基督徒即可，但要在这个观念上作出这样的著作，那就非要成为鲍肃艾不可。”^[4]这实在是最佳的说明。我们惟一可以补充的，就是这项结语也可以倒过来说：在这个观念上作出这样的著作，只要成为鲍肃艾即可，但要获得这个观念本身，那就非要成为一个基督徒不可了。

天主教思想对于历史概念之影响，实在是历久弥新的。17世纪以后，一些不再归于天主教，甚至与天主教对立的思想家之作品中，天主教思想的影响仍然是斑斑可考的，龚多塞的思想确实不是在《圣经》的引导下形成的，但他却怀有绘画出一幅“人类心灵进展包罗图”的念头。然而，他的历史哲学乃透过一种天主教模式的“时间与世代”（*tempora et aetates*）而运作的，于此“世代”之相续恍如“进展”之工作，而无须天主教的天主来保证进展。有些哲学性的看法原是发源自启示的，却被自以为自己是惟一真正的发明者所占据，到头来更反而成为一种武器，用来对付它所从来的启示，而龚多塞的历史哲学就是一个典型的例子。孔德则在其人文发展之“三时期”导向一种人文的宗教，几乎使人想到是把圣奥古斯定的思想变成无神论，把天主之城从天上流落到人间。至于谢林之“泛神论”（*Pantheism*）则一开始便从内部确证“世界年代”（*die Weltalter*）决定的相续，由此在事物之形上核心中树立一种神圣的内在性；故此在谢林之思想体系中，历史所能做到的，只是使该神性在时间中的发展显豁出来。黑格尔则更进一步。这位大胆的天才目光如炬，他看出一种历史哲学实包含着一种地理哲学，因此他把后者纳入他那种统御者理性之全体辩证的强力综合里面。希腊人早已感觉到即使是物理世界也是受着一个心灵之支配；黑格尔虽

然承认他们在这方面的贡献，但他也看出把同一个观念应用到历史上面乃是后来的事，并且知道这正是天主教思想所做的工作。他首先责难天主教之天意观念，认为这个观念基本上是神学的，而使此一观念树立为一项真理的推证，并不属于理性层面。他更认为这个观念太过不确定，纵然对于那些原原本本地接受这个观念的人来说，也无实在的用处：因为仅仅确信世事全受一个我们无法把握得到的神圣计划之支配，并不能帮助我们用理智的关系把那些世事联系起来。纵然黑格尔的历史哲学拒绝拥护天意的信理之真实性（die Wahrheit），它仍然起而从事证明此一信理之“正确性”（die Richtigkeit）。^[5]像这类历史哲学理应这样做，因为它正是借此而生存的。黑格尔在这里提供给我们的，也是一种“通史论”（Discourse on Universal History），其中理性之辩证取代了天主的地位。黑格尔野心勃勃，冀能给我们提供一个对于历史整体的理性诠释，但这种思想实际上已带着一个时代的明显标记——在这个时代里面，理性深深地饱享了天主教思想，才能够想像自己能凭借本身的力量来达成这种野心，但设若没有天主教思想，他便永远连梦都无法梦到自己竟会敢有这种野心。

我们既然研究中世纪之历史概念，便自然会追问道：天主教思想家们本身对于自己在承先启后方面的地位，持有怎样的看法。当它达到这种程度的系统化时，历史哲学将必会大为扩充，而足以把哲学史涵括在内。至此，我们研究的圈子始封闭起来。只要回到我们的起点，并且针对构成这些研究的对象的各种理论提出问题，那么我便会质问天主教思想家们；他们认为自己与希腊哲学的关系是纯然偶发的，抑或认为是对于理智的必然要求的响应，并且在一项神圣计划的逐步展现中，占有一确立的地位。

中世纪并没有留下任何“哲学通史论”，但它却制造了少数的残篇断牍，并且小心翼翼地在这个可能历史的总体中标明它自己的位置。这时代的人若听到他们竟然是生活在一个号称为“中”的世纪里面——即在一个过渡性的时代里，他们也绝不会感到震惊。其实，“文艺复

兴时代”一词何尝不是自出现之日始，便用来指谓一个“中”世纪。 395

我们的时代也是一个“中”世纪。惟一能够不致成为“中”世纪的时代恐怕只会在“末世学”（eschatology）里面，而不会在历史学里出现。当中世纪的人听说自己只是继承的一代时，他们亦不会感到委屈。无论在宗教、形而上学或道德学的范围里，他们从不以为自己已将一切发明殆尽，因为他们对一切人类进展之统一性的看法，适足以防止他们这样想。相反地，就他们身为基督徒而言，甚至在超自然的层面上，他们在《新约》里面，认出了全部《旧约》，由此他们感觉到自己正受着启示之理则所统辖。结果就是当我们谈到天主教哲学时，我们便不可能把《圣经》和《福音》分开，因为《新约》统摄了《旧约》，无处不以《旧约》为依据，同时又成全了《旧约》。所以我们不可能单单在《福音》之基础上，建立一种天主教哲学，因为《福音》即使在没有引录《旧约》的地方，也无不预设了《旧约》。故此，《福音》的布道在当时的人们所想的天意之计划里面，开辟了世界的一个新时代，此时代延续了前代之工作，集合了前代之成果，并且有所增益，中世纪的人感觉到自己所处的正是这个时代。此外，在宗教的层面上，莫非这就是终极的时代？因为惟一能接踵而来的，不正是天主的王国之永恒吗？

中世纪的哲学家们也同样自称是自然知识的继承人，而且他们更知道自己何以如此。他们中没有一个会怀疑在代代相续之际，哲学亦随之进步。他们之所以不致忽视这项颇为明显的事实，并非出于形势所迫。 396

亚里斯多德的著作实已具备有关先苏思想家（Presocratics）之哲学的充分资料，足以使中世纪的思想家们知道：先苏思想家“就像学语的幼儿，只能发出牙牙之声”一般，所留给后继者只有对于事物的解释之不成气候的尝试。提醒我们这点的是圣多玛斯，他很乐于追溯问题的历史，并指出人类如何一步步地（pedetentim）征服了各种领域，而逐渐地逼近真理。中世纪的思想家深觉自己有义务对此一难以完全成功的征服工作，检集片断，使之推展向前。他们看出自己在天意的安

排下是处于一个交会点，在此，上古哲学遗产全部被基督徒的启示所吸收，自此将百倍地扩张。查理曼大帝的时代在时人心中就如一个启蒙时代的来临。圣伯纳文都在13世纪时写道：“这个时代是光明的理论之时代。”(hoc tempore fuit claritas doctrinae) 此时完成了翻译的研究(translatio studii)，罗马和雅典之学术自此传到法国，而赫黑姆(Reims)、霞特(Chartres)和巴黎三地从此负起把这些遗产转化消融于天主教智慧之任务。中世纪的人对于自己身为上古文化之监护人和传递者深感骄傲。诗人德特罗野(Chrétien de Troyes)把这种骄傲刻画得至为传神(Cligès, 27—39)。一个13世纪法国诗人所乐于表达，归给祖国的荣誉，绝非这位诗人凭空捏造的。圣高尔(Saint Gall)的无名编年纪之旧传统在其前，播维的文松(Vincent of Beauvais)在其后，有一大堆见证环绕在他的周围。1164年，当大学尚未出现，学术尚未百花齐放之时，一个英国人，名叫沙利斯堡的若望目睹巴黎情境，当下就承认正在巴黎进行的工作实乃天意之安排：天主确在此间，而我竟一无所知(vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam)。

故此，中世纪借着自己的历史哲学而认定自己的地位，正处在自世界创造开始以来的戏剧里面一个决定性的时刻。它绝不会以为学术会一直保持着查理曼大帝时期的模样，也不会以为进一步的进展是不可能的。不过，它也不会相信世界虽已进步至13世纪那种地步，但仍会任凭纯粹自然的力量或后天学得的力量，而无限制地进展下去。依照它的看法，人类自降生以来便不断改变，并且会一直改变下去，只不过这类改变已经达到一伟大变化之前夕。佛罗拉的祖亚金(Joachim of Flora)即曾宣示神圣的新福音；任何稍微追随过他的人，不久就会辨识出：在耶稣基督的《福音》以后，更无其他的福音。经过上古思想家的长期准备，真正的哲学在要点上已经定型。真正的哲学既非柏拉图的，也不是亚里斯多德的，而是通过把这两者消融于基督徒的智能中所演化出来的哲学。其他许多哲学都是通过与他们的统合而后形成的。

犹太哲学家如买摩尼德 (Maimonides)。回教思想家如亚味森纳, 都曾在他们的立场上进行与天主教哲学相平行的工作。那么, 在种种处理相同哲学材料, 并且诉诸相同宗教泉源的理论之间, 岂不是存在着相当的类似性, 甚至一种实在的亲缘关系。故此, 在中世纪里面天主教哲学不单只与希腊哲学相关而已, 犹太和回教的哲学家也像上古思想家一样, 对于天主教哲学有相当的贡献。[6] 然而, 这项工程不久就要在根本上获得一种确定的形式。罗杰·培根虽然不感到满足, 但也认为这项“伟大的工作”即将完成。于是天主教思想家所冀望的, 乃是一个光明时代; 在这个时代里, 社会日益基督化, 将日愈与教会结合, 而哲学本身亦会在天主教智能的怀里日渐完成。可是这段时间又有多长呢? 没有人擅敢自称知道, 但人人皆知此将为还在进行中的伟大戏剧的倒数第二幕。其后, 将为反基督的恐怖政权之来临。到底查理皇帝 (Emperor Charles) 是教会最后一个维护者, 抑或另一个维护者还会接踵而来呢? 没有人知道。惟一可以肯定的, 就是最后的胜利者——不管他是谁——来临以后, 伟大的苦难便要开始, 随之而来的就是颠沛与黑暗的苦难 (post quem fit obscuritas tribulationum)。不过, 苦难只会在一指定的时间内持续。正如耶稣受难只是两天之内的黑暗, 恶对善的攻击亦将宣告败绩。跟着便是人类文化的第七世代揭幕, 这个世代就像《创世纪》的第七天一样, 将是一个永无终结的永恒休息之序曲: “那时候, 这个城——不是高天之上, 而是在此世上的城——便会从天而降, 在此生此世中, 战斗之城将充量地迎合胜利之城。它会重新建设此城, 并恢复其原初的景况, 这时候, 全城会弥漫着一片和平。至于和平会持续多久, 则唯有天主才知道了。” [7]

398

这些都是默示论的看法, 其重要性并不在于细节, 而是在于它们的精神, 和总结并冠冕全体之预许。真正的和平是在十字架的影子所笼罩的和平。天主自己答应: “我把和平留给你们, 我把我的和平给予你们。” (Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis) 这种和平是哲学所完全不能给予的, 不过哲学至少能经由纳入基督徒的智慧之中, 而

399

使这种和平之胜利有所推广。在此，哲学按自己的方式来为神的计划之完成而尽力，并且把通向天主之城的道路打磨得更为平滑。哲学宣扬“公义”，已经是在替“爱德”开路。在这种意义下，中世纪哲学显得不止限于在历史上占一地位而已，它在神的计划的轴心上来建立自己，并尽力去促进这项计划。只要伸张社会公义，即可能实现秩序并协调众人的意志。假如我们愿意的话，也可以说和谐亦可能实现。然而和平却超过和谐，因为有和平固然一定会有和谐，但单是和谐却未足以成就和平之治。人们一般所谓的和平，其实只是两次战争之间的空当。其实这只是一种朝不保夕的平衡，一旦相互的恐惧无法压制相互的不睦之时，便不能继续维持这种平衡。这只是真实和拙劣的仿本，这种剑拔弩张的恐惧（关于这点，我们无须向当代人赘述），虽可以支撑某种秩序，但却永远不能给人类带来宁静。在社会秩序成为人心深处内在和平之自发性的表现以前，人是不会得到宁静的。假如人类心灵能自相一致，则一切意志将会被至善之爱内在地统一起来，那时人们将看到内部不和消失，代之以内在的统一和秩序，而最后则有由秩序而生的宁静所形成的和平，和平即是秩序之宁静（*pax est tranquillitas ordinis*）。可是如果每一意志均与自己一致，则所有的意志便会互相一致，而每个意志都会在志与人同的情况下找到和平。^[8]那时我们亦将臻至一个真正的社会；而这个真正的社会乃建基于对同一目的之爱的统一性上的。因为去爱善就是拥有善；全心全意去爱善，就是在和平之中，在一种无物能干扰的常乐的宁静中，拥有善。中世哲学竭尽全力为它自己所无力给予的和平之治做准备。在建构一项人人皆能接受的理论，为统一心灵而努力之时，中世哲学希望能保证各个灵魂的内部统一性，及各个灵魂互相的一致性。当它宣扬万物无不冀望天主之时，在要求人们在自己的行为无限的繁杂中找出那使他们活动的秘密泉源之际，天主教哲学要人类先把自己的心灵准备妥当，以便迎接爱德到他们心中，并希望爱德的统治伸展到整个大地。真正的和平何在？在于对于真善的共同之爱（*Vera quidem pax non potest esse nisi*

circa appetitum veri boni)。〔9〕

假如中世哲学正是为和平而工作，那是因为它本身就是和平本身的作品。一切历史无非以神的邦国至高的宁静为其所趋向的终极鹄的，因为天主——人类的创造者，人类在时间中探寻的目标——就是和平本身。和平本身绝非我们那种动荡不定，朝不保夕的小和平，和平本身更非以任何内部的统一（无论多么完美）的代价所能换取的：他是和平本身，因为他是一；他是一，因为他是存有本身。故此，是他创造了小有和小一，他也创造了小和平。他在安排人类的理智和意志透过知识和爱来趋近他时（此时他便成为知识和爱的至高对象）。天主便赋给人类的良知以宁静，宁静统一人类之良知，而在统一之时，亦使他们结合为一。这种和平既然是神的和平创造的结果（*quod divina pax effective in rebus producit*），便依其方式注明了自己的存在所从出的至高而恒存的和平本身之创造效能：*causalitatem effectivam divinae pacis*。〔10〕神的和平，偕同天主，一而非二，无疑是我们所不能亲睹的，但我们却在种种本质的统一里，在使物体互相联系的种种律则的和 401
谐里，在社会律则合理地产生于人群内的和谐，看到它的有限分受。因为和平本身遍及四方万物，把它们强力地联结在一起，并温柔地爱护万物。

故此，从这方面观看天主教哲学，断不能仅从它对自己的评价去看，像它在历史上对自己的看法一样，却要把它放回历史中看它如何在历史里面发挥作用，因为它的确已经在历史上发挥作用。它并未完成它所愿望完成的一切工作，我们甚至可以说并没有完成它所应该完成的工作，因为它到底只是一种哲学，也就是说，只是一种人类辛劳的努力，但所从事的则是一项超人的工程。然而，中世哲学是伟大的，有资格自夸，因为它对自己的本质表现出忠贞不贰。中世哲学的精神就是天主教哲学的精神。就它自动与一种借信德和爱德而存在的智慧相结合而言，它是成果丰硕且富于创造力的。天主教思想家为了中世基督王国的狭小而感到烦忧：*boni igitur paucissimi respectu malorum*

Christianorum, et nulli sunt respectu eorum qui sunt extra statum salutis. [11]然而, 这范围纵然狭隘, 天主教哲学依然可以生存。它的死亡首先来自内部的倾轧, 一旦开始把自己视为目的, 而不再为它的真正目的与泉源之“智能本身”去服务, 这些不和与倾轧便倍增起来。当雅尔伯派门人 (Albertists)、多玛斯派门人 (Thomists)、董司各都派门人 (Scotists)、奥坎派门人 (Occamists) 忽视真理的追寻, 而把精神力量尽耗在关于语句的意义的无聊的争辩上——而语句则是用来表达真理的——他们便毁灭了中世哲学。其实这类语句的繁多, 并不一定会造成中世纪哲学的倒退, 甚至反而会造成进步。只要那维系它们的统一性的天主教精神不致变得模糊以至失落便行了。然而当这种精神变得模糊甚至失落时, 中世哲学便成了一副虚壳, 一块沉重的包袱, 崩毁了它所预备的、作为惟一基础的地基。因为中世哲学曾是基督王国的伟大工人, 而这个基督王国一方面是赖它以立, 另一方面亦是它所赖以以存者。一旦它无法维持一种真正合理而又真属基督徒的哲学的有机统一性之时, 士林哲学和基督王国便会一齐被自己的重量所压碎。

我们希望至少这项教训不致被人抛诸脑后。毁坏天主教哲学的, 并非现代科学——现代科学是人类心灵伟大的统合。当现代科学诞生之时, 所有基督教哲学都已经不再活生生地存在, 无力去迎接、同化它了。和平的建设者已在战争中死亡。这个战争是生自国家本位主义反对基督教义, 这种反对本是天主教哲学所能预防的, 但由于内部不和和倾轧的折磨, 而忘记了它应属于基督徒的本质。在自行分裂的情况下, 整幢楼房倒塌了。如今去尝试重建它, 也许不算太迟。但是, 为了使天主教哲学重生, 必须要有新的基督徒精神, 哲学亦应学会予以吸收、维持, 那才是它惟一能生活呼吸的氛围。

第二十章

中世纪与哲学

在吾人冗长的研究结束之时，当然希望能够温习一下，并且把主要的结果，提点出来。这并不是为了再一次证明它们的真确性，这事现在才来做，为时已晚。我们所要做的，却是把它们拿来最后论断一下，并指出它们有些什么不可能的地方，以及实际上不是什么。

我迄今处理中世哲学的精神的问题，本质上都在史学的格局之内。因此，我相信达到的结论也是史学上的结论，无论这些结论是真是伪，都是在史学内为真为伪，因此他们直接的结果，特别会影响到中世哲学史的教学。通常大家都不够注意，中世哲学的教学的合法性本身，就是一个真实的问题。假如圣奥古斯定只是重抄柏拉图的作品而已，假如圣多玛斯和董司各都都只是误解了亚里斯多德，研究他们根本没用心——至少从哲学史的观点是如此，而且，在柏罗丁和笛卡尔之间的确有个大空隙，史学家只能重述已发生过的事实，假如在哲学上，从希腊末尾到近代开端之间没有发生过什么，则史学上之所以有空隙，是因为事实上有空隙，史学很可以不必责备自己。但假如前面几章的结论在基本上都是真的，则情形便完全改观。假如圣奥古斯定对柏拉图有所增补，而圣多玛斯和董司各都对亚里斯多德亦有所增补，则中世哲学史

就有其恰当的对象。假如我说有些人的职务就在教导这样一个中古哲学史，我若重视这件事体，大家也会原谅我。

然而，且让我们承认，这一点只是次要的——历史的教授并非历史的目的因。无论他们偶尔会为此怀抱什么幻想，真正的问题在于：我们既希望提出中世哲学的精神，而且认为这就是天主教哲学的精神，那么我应该对于我的各种结论加上双重的限制。一方面，他们皆以史学的讨论为基础，也以史学讨论之有效性为界限；另一方面，即使承认这些历史讨论的有效性，他们仍然留下一个哲学问题，其重要性更为广泛，而历史讨论本身并无法予以解决，不过哲学问题的存在并不减低历史讨论的有效性。现在，就史学而言，显然我不曾尝试勾画出中世哲学和希腊哲学的比较表。而且，我认为在这里史学本身没有价值，立这类表格也没有用。我们若看到，即使对于当代思想，我们都极难证明其间影响的来龙去脉，那么我们如何能成功地把天主教义拿来同晚期的斯多亚派思想比较呢？柏罗丁和其老师阿莫尼乌·沙卡斯（Ammonius Saccas）的情形也是如此。尝试对照原文，尤其单就材料方面来比较，我们便会获致一些事实，但对这些事实的解释则会太过武断，很难堪当做“证明”。再者，即使我们只限于中世哲学对于天主教时代以前的希腊思想的知识，也将会产生无穷尽的特殊问题。最后，我们假定对于主要问题先作一种临时的挑选，也几乎不可能同时证明，并以同等的清楚指出希腊思想所给的是什么，天主教思想所加的是什么，这类研究方法本身便令人觉得对于希腊思想犯了一种严重的不公平，那并非本书作者的目的。在另一方面，假如在我们所讨论的各点上，柏拉图和亚里斯多德的学说，都被认为是受《圣经》的影响，这对上古哲学实在是一种真正的不公平。假如柏拉图和亚里斯多德都是真正的一神论者，假如他们曾把天主与存有本身认为同一，并且教导物质之创造，假如就像有些人大胆主张的一样，亚里斯多德的不被动的主动者，虽然是不被造的、永恒的，而且必然的，但仍然只是多玛斯所言“在时间和偶然中受造的天神”；假如，人的理性和意志和人的存有一

起，对于天主的关系是受造物对于造物者，诸有对存有本身的关系——假如这一切无论对希腊人或对天主教徒都是真实的，那么本书的中心论题在史学上而言便是错的，应予放弃。只要史学家是在自己的园地里面讨论问题，他们便有权利决定。

但这并不是一切，虽然问题是从事实的观点开展出来的，但我所给的答案却愿意对于比中世哲学精神更大的问题，也就是天主教哲学精神的问题，能有积极的贡献。在此，似乎应该尽可能精确地陈述详情。因为我虽希望能表达清楚，但并未到处皆陈述得很清楚。这个研究所导致的结论，或者更好说这个研究从头到尾贯穿的线索在于：一切都证明犹太—基督徒的启示是哲学发展的宗教泉源，在过去历史上这种发展最好的(Par excellence)证明便在于拉丁文的中世纪。有人可能认为这个论题只是护教，即使这种说法是真的，“可以用来护教”这件事并不证明我的论题是假的；即使它是假的，也不因为是被用来护教而成为假的。因此，惟一该解决的问题在于：它是不是真的？只要是真的，任何人任意用它来做什么都可以。在另一方面，把这问题置放在哲学界限以外，甚至放在哲学史之外的说法是：即使它是真的，但任何直接或间接受到一种宗教信仰影响者，便由于此一事实(ipso facto)而不再保留任何哲学价值。但这只是一种“理性主义”的假设，却又直接相反理性；因为终究说来，若真的曾经有中世的哲学，那它必得诉诸于自己的理性证据。不可以用成见上的否认，或用设立一些歪曲的替身，作为批判的对象，来摆脱这个问题。一个求助于启示的哲学可能是错的，但如果这样的哲学错了，乃因为它是坏哲学。马勒布朗雪是深刻而且真实的基督徒，他的错误便可以当作好例子。但是一个哲学可能同时受启示的启发，同时又是真的，但是如果它是真的，那是因为它是好哲学。假如理性开始做这一类武断的排斥，便会失去判断的权利。

我是否必须说：我对于自己以上所说的话的效力，没有任何幻想呢？凡已经成立的立场，我的话当然也无法予以改变，但至少可以要求它坦白面对实情，并接受由前提紧随而来的结论。我所争论的是在前

述的假设：对于中世思想家所致力系统，应拒绝给予“哲学”的名称；但是，假如我们能证明：中世思想家的立场真正有属于他们自己的
407 立场，而丝毫不是抄袭希腊的，则我们必须同时承认：从17世纪开始，所承受于中世纪的古典形而上学，根据事实，也应予以从哲学园地中除名。一种形而上学论题应该合理，但单是忘掉自己宗教性的来源并不足够。为此，笛卡尔所谓的神，以及莱布尼兹、马勒布朗雪、斯宾诺莎和康德所谓的神，都必须从哲学中开除，因为若没有《圣经》、《福音》和圣多玛斯所谓的天主，他们所谓的神也无以存在。那么，孔德似乎便有道理了。他说：近代形而上学只是中世神学的投影而已，而两者都有欠缺，可以丝毫没有不便地予以抛弃，代之以某种适当的心理考古学 (Mental Archaeology)。但在另一方面，有认为近代形而上学的价值就在于完全割离一切宗教影响，但其实它们都是由宗教所产生、所养育的；此外，又因为中世形而上学诚实地承认自己的出身，就拒绝予以倾听，这样实在不够坦诚。假如当代只因为这些动机而轻视中世哲学，则我们很可以把这种轻视也伸张到更多近代的例子上。我甚至敢预言，若要鲁莽地从希腊思想里面泯除一切宗教的影响，则这种轻视甚至可以延伸到更古老的过去。

因此，让我们只采信中世哲学的真正面貌，让我们更承认中世哲学是一个自足的问题，因为中世纪哲学真正供给观念史家一个惊人的景象。若我们展阅《神学大全》 (*Summa Theologica*) 或《名言评注》
408 (*Commentaries on the Sentences*)，不可能不在其中发现充满了真确源自希腊的文字，以及对这些原文的增饰。一个中古神学家的藏书，首先有《圣经》，然后有亚里斯多德，然后有大雅尔伯和圣多玛斯对于亚里斯多德的评注；然后，假如他的财力允许，还要备置对于评注的评注，就像杨敦的若望 (John of Jandun) 对于亚味罗所做的那些；最后，还要有一堆《问题论辩》 (*Questiones Disputate*) 来解释一切意义。而且，严格检查起来，这些评注都十分自由，甚至常被责备为不够忠实，但也没有别的办法，因为他们即使处理相同的文字，都常互相矛盾。

每一个人都在亚里斯多德的宝库里面找寻字句来证实自己的立场。就如过去一位作家所言：“权威的鼻子是蜡作的，你都可以把它扭往你喜欢的方向。”那么，在这里受骗的是谁呢？要不然就是中世纪曾经十分严肃地看待的希腊哲学，那么，就得承认：中世纪的解释在哲学上言既不一贯，在历史上言亦不忠实；要不然就是中世纪所从事的与希腊没有关系，那么，圣多玛斯和圣伯纳文都既不敢大胆建设特属天主教的原创的新的哲学，却宁愿去捡拾希腊思想的破烂，而被人当作希腊样式的天主教徒，也就是说，既非希腊人，又非天主教徒，他们的用心何在呢？无论他们是不太像天主教徒或不太像希腊人，我们都很难把他们当作哲学家看待。

中世纪是一个相当复杂的整体，没有这种决定性的例子来证明这一类的假设。我们很容易猜测，13世纪各大学里的哲学课程，若是刻意删除了天主教环境的影响，不知道会变成什么样子。亚味罗曾尝试回教经验，以后的亚味罗派学者便不休不止地把它在天主教的土地上予以改革，但其结果我们都知道——在哲学上完全的贫困。我们很可以讨论，而且后人也不断要再讨论，他们的解释的忠实性如何。因为在我们今天，对于亚里斯多德有许多不同的说法，正如同中世纪一样。但这并非问题所在，因为这些人的全部理想就在于不要有任何的原创性，假如你向他们证明他们自己也有所增补，这些人一定大感狼狈。我们回想一下亚味罗曾经大事抨击亚味森纳，认为他有厚颜无耻的“发明”行为。于是，希腊哲学脱离了天主教的启示，而残存在这种亚里斯多德思想和新柏拉图思想的混合物之内，苟延数世纪，从13世纪到16世纪，据我们所知道，没有产生任何原创性的观念。假如我们为了看到，中世纪利用希腊哲学，自行放弃拘泥于文字，而感到惋惜，或者，反过来，为了历史的方便，而沉溺于一种直线性的过度简化，我们就会发现中世纪一心一意只求最系统化的“鸚鵡学语”主义。但我们可以说，亚味罗派学者便是最令人满意的榜样。“自说自话”是他们的特色，而不是圣伯纳文都或圣多玛斯的。

不幸，后者并没有占便宜，正因为如此，别人才以批判精神的名义来责备他们。天主教的哲学家受柏拉图和亚里斯多德的启发，引用他们的原则，但却从其中提出柏拉图和亚里斯多德都没梦见过的结论——不，而是对于在他们的系统中不能有地位的结论，若强予安插，
410 势将毁灭全部系统。尤其是本质与存在的著名区分，无论采取任何意义，这个区别对于天主教徒都是必要的，但在亚里斯多德的哲学中，却无法想见这种区别。就一个首尾一贯的逍遥派哲学（Peripateticism 按：即亚里斯多德派哲学）的观点而论，“潜能”（potency）的观念与“物质”（matter）的观念不可分，则一切非物质之物必是纯粹实现（pure act），也就是说，一个神明。但对于一个天主教哲学家而言，一个非物质的存有，尚未是一纯粹实现，因为它在自存的存在方面，依然是在潜能状态。为此，圣多玛斯在扩大“潜能”的观念之时，便把它与“物质性”分离开来；他并不把“潜能”同某一种存有者认同，例如把“潜能”同“物质存有者”认同，多玛斯却把它延伸到存在本身上。董司各都更进一步，他所关心的是保障“组合诸有”（Composite beings）的全部因素的积极实在性，为此，他甚至在“实现”（act）的观念上，也做了像圣多玛斯在“潜能”的观念上所做的，同样的区分。按照他的想法，物质有它自己的实现性，而且，由于物质与形式的区别要求物质有直接而极端的差异，为此，物质应有的实现性正与潜能本身的实现性一样。董司各都认为这是天主教的创造观念无可避免的结论。因为假如物质是被造的，物质便属于存有，既然物质是属于存有，物质便是实现，或是在实现状态中，在此，我们便遭遇到一种亚里斯多德派的思想，本来存有的形而上学在其中没有地位的，但现在却借着存有形而上学的名义，而不再把潜能与物质联系起来，形式亦不与实现性相联系了。但那不就等于是把形而上学建立在一种纯粹的语义双关上。而且因着形而上学，一切由形而上学所启发的物理学、心理学和伦理学，亦都如此。

这是一件无可否认的事实，但仍然需要解释。若有任何人说，多

玛斯或董司各都所做的结论，就其本身而言，而且在一种武断的观点看来，仍然是有待讨论的，他完全有理由这样说。两人既是哲学家，便411
有遵从普遍法则的义务，而且他们的学说既然是合理的，便必须接受理性的判断。但任何人若想判断，必须先努力明白：对于一个行家而言，再没有比根据错误的阅读所作的评注，更令人不悦的了。然而，假定对于所讨论的学说已经真正明白，我们怎能责备他没有完全封闭在一个现成系统内，而只用开放的态度把这现成系统当作一个起点而已呢？若这样我们也可以说，马勒布朗雪和斯宾诺莎都不是哲学家，因为他们原先以笛卡尔为基础，却从笛卡尔的方法里面引申出笛卡尔所未尝预见的结论。而非希特的学说对于真正的康德思想而言，也只能以纯粹错误待之；至于叔本华把意志客观化，只能当作是对《实践理性批判》的误解而已。若想批判各种系统，认为它们该在同一时间，同一方面之下，既是历史性的又是哲学性的，这是一种矛盾的尝试。每一个哲学都是从另外一个哲学衍生而来，而且又与所来自的哲学有所差异。历史批判可以处理“衍申”的形态和差异的性质，但如果否认哲学有差异的权利，便是同时摧毁了历史批判及所批判的对象。

假如对于一个系统在历史上作学理上的评价是一回事，而历史本身又是另一回事，则指出天主教哲学是自希腊哲学衍生而来，并在一种新的思想下与希腊哲学有差异，并不证明有什么不利于天主教哲学的事。若想用这些来谴责天主教哲学在哲学上不一致，你必须先证明存有与变迁的问题在柏拉图和亚里斯多德的学说里面并非基本的问题。假如你能够证明这两位哲学家不曾努力区分“必然”（necessary）和“适然”（contingent），联结“必然”（necessary）和“真实”（real）、“适然”（contingent）与“可能”（possible），把适然层次属于必然的412
层次，而必然层次则解释适然层次的实在性，并构成其可理解性之基础，可见想要怀疑天主教哲学的一贯性，所该做的做太多了。但是相反地，假如希腊人真的曾经提出有关存有者的来源的问题，我们怎能否认，当天主教哲学家在把实体的问题推展到存有层面上，并因此赋予实

现性的观念以完满的意义时，他们是否与希腊哲学家走同一路线呢？我认为，这就是天主教哲学特有的工程：它的果敢由此而来，并因此而成为一个真正的哲学，其影响力超越了中世纪的界限，而且，只要有人继续相信形而上学的可能性，便会继续有其影响力。不过，若想确立中世哲学的存在，我们便必须研究其代表人物。任何人若自以为是继续以一种信奉权威的方式来一再重复说：中世纪的人都是权威的奴隶，或者用学术自由的名义来挑剔他们拒绝忠实于亚里斯多德的文字，这些人都有权利这样做。只要人决心不惜任何矛盾来坚持一种论题，这种人常是对的，这种批判精神，认为自己有权利批判一切，但就是不批评自己。但是，我们可以选择另外一种理想；有一颗自由的心，愿意接受一切事实证据，但并不为了寻求权利而相反理性。

但是，恐怕我们逃脱一半的反对，另一半又接踵而至。假如中世思想家有其独立性而且度着一种真正的哲学生活，那么，它可以和宗教有什么真正的关系呢？换句话说：假如中世哲学不出卖哲学，它如何能避免出卖天主教义呢？隐藏这类指控的严重性，无济于事；当然
413 中世思想也不是不可能辩白。不过，我们首先要求那些否认中世哲学存在的人，不要再借用两重矛盾原则的名义来否认它的存在。哲学的本质可能被消解，而消失在宗教里面，这至少是一个可能性；而另一方面，天主教义的本质，也可以堕落而只化约在哲学之中，这也是一个完全可明白的反对意见。但以上这两种反对意见，却不可能同时提出。假如中世思想家太过哲学化，以致他们为了哲学的缘故而伤害天主教义之本质，那么，为什么不把他们的系统严肃看待，却把他们从哲学史上开除，这种做法，权利何在！但是，相反地，假如他们为了天主教义宗教性的要求而牺牲哲学，为什么责备他们不是天主教徒呢？

在这双重反对之间，有一件历史真理——之所以是真理，因为它符合事实。“太过分让步给哲学”这类控词是最古老、最通俗的反对意见，用来指责天主教哲学家。誓反派（protestantism，即今译“基督

教”）认为其义务便在于“反对外教精神入侵教会”，而且更认为造就是16世纪的宗教改革者的主要目标之一。这点很对，假如要的话，路德有许多文字都可以作见证。不过这种反对意见，虽然可以用一种附属基督徒的意义来看待，但在本质上并非必然是基督徒的。马勒布朗雪并非誓反教徒，但他对于士林哲学也倾吐了许多有关它的外教性格的挖苦怨言，而称之为“毒蛇的哲学”（philosophy of the serpent）。厄拉斯莫并非路德派，也不曾希望如此，但这并不阻止他同路德一样抗议大雅尔伯、圣多玛斯和董司各都所做的，把亚里斯多德同《福音》混合。对于厄拉斯莫，“基督的哲学”就是要基督而不要哲学，也就是说，只要《福音》。但是，甚至在中世纪，圣彼德·达弥盎，和一切反逻辑家，甚至教宗，都不须等到宗教改革，便早已严肃地提醒神学家们，当他们转向哲学家时，如何违反了信仰。教宗葛雷哥利九世（Gregory IX）很严厉地提醒巴黎大学的神学大师们，哲学原为神学的婢女，现在却要成为神学的女主人了！神学家本来是研究神学，现在却玩弄神学了。由于他们，本性优先于恩宠，哲学家的文字取代了天主启示的话，《旧约》中的方舟与半人半鱼神（Dagon，古代 Philistines 族所崇拜的神——译按）为芳邻，为了想用自然的理性来肯定信仰，信仰本身变成没用。因为相信已经证明的东西，没有什么功劳。因为，不要让这些神学家变成哲学家，不要让哲学家炫耀（nec philosophos se ostentent）。这是一位教宗对巴黎大学的严肃警告，这位教宗尽一切所能去保护巴黎大学，并拯救它。^[1]这类证言太多了，来自四面八方，但并没有提及一些根源于事物之本性的真实的困难。为此现在让我们看看困难何在，有何种困难。

414

从本质上看，此种反对意见率皆从宗教立场提出，无论基督的教义中，有那一种观念引发这种异议，它都是基督徒的异议。基督徒哲学家警觉到危险在于把人类再度放回古代希腊的本性主义，而不幸忘掉《福音》和圣保禄，也就是说忘了恩宠。就其本身而言，再没有比这更恰当的事；没有一个在心底关心基督的教义的人会想到要否认这种警

415 告的益处，甚至有其永恒的必要性。不要泯除基督的十字架 (NevacueturcruX Christi)；“泯除十字架”就是泯除基督的教义。但我们要小心，不要从这项真理演绎出一些与其他真理的要求不合的要求，尤其是哲学真理。厄拉斯莫用人文主义的名义，抗议中世哲学污染了《福音》。厄拉斯莫愿意把我们带离董司各都、圣多玛斯和圣伯纳文都之外，回到《圣经》的文字上去。暂且让我们承认厄拉斯莫是对的，让我们甚至承认，该提醒天主教哲学家，哲学不该引人忘记《福音》；但厄拉斯莫凭什么权利又说《福音》本身是一个哲学呢？假如基督徒在《福音》和教会之外，别无权利，这在基督教义上言当然无所缺。但是否可以确定地说他们仍然拥有一种哲学呢？要不然，在《福音》里面只见到一种本性的道德论，那将泯除《福音》的宗教特征，借口在拯救基督的教义，其实是在消灭基督的教义；或者，《福音》上超性的、宗教性的特征仍得维持，但那又如何把它当作一种哲学呢？假如我们愿意不犯矛盾，便应放弃厄拉斯莫，而寻找另外的立场。

比较起来，路德的反对意见强多了。他至少比较坦诚。按照他的看法：“恩宠最大的敌人便是亚里斯多德的伦理学。”为此，不应有任何妥协。基督的教义非但不是哲学，而且没有一个哲学 (sfultiffia) 可以配得上《福音》。很少人，甚至路德的门徒，会像路德推论得这样深远。但是，即使当我们内心拒绝路德这个结论之时，
416 或当我们尽全力予以拒斥之时，我们都不可以忘怀昔日教宗葛雷哥利九世 (Gregory IX) 和许多中世神学家谨慎守护的真理。作为宗教而言，天主教义对于普遍一切哲学，以及对于个别的天主教哲学，都有绝对超越的特性。

我们应该强调这一点，因为忽视这点便会导致许多最诡诈而且最持久的误会。若就路德以及前后一贯的路德派——此诚罕见之士——的观点而论，误会是不可能的，因为他所理解的基督教义阻止他接近任何的自然哲学。但是，有些人则并不否认哲学的合法性，却愿意把全体基督教义纳入其中，对这些人而言，“基督徒的哲学”的观念常徘徊于

可能之际，但其性质注定不会实现。他们说，基督徒哲学过去从未存在过，现在亦不存在，但将来可能存在，因此，无疑地，就快要实现了。快了！只要梦者长生，梦终会实现。也许他们梦想的对象并不隶属于可能界。这些探索者没有在中世哲学里面找到自己所求的，但他们也不会在自己里面找到——因为这个东西不可能存在。他们企望有一个真正的哲学，也就是说纯粹严格地合乎理性，但在其中又可以统合一切本属基督教义，构成其宗教本质的一切超越和超性的经验。本性与恩宠的内在戏剧，爱德隐微的生命，天主和灵魂里面的神性生命之奥蕴，若没有这一切，基督的教义便不复为基督的教义。而这一切正是使他们无法综合到他们的基督徒哲学里面的因素；这个基督徒哲学，为此一直都只是在诞生的前夕，终究难产；而在那些已经诞生的天主教哲学里面，若缺乏这些因素，也无法称为真正属于基督徒的。〔2〕

正因为缺乏这一切因素，它才是一个哲学，而且只是哲学而已，别417
无其他。正因为这一切与一个哲学的综合是矛盾的，所以他们所寻找的那个基督徒哲学绝无法存在。他们尽可以造一个最好的基督徒哲学：先是一个哲学，甚至是基督徒的哲学，它可能在基督徒的智慧中找到一个地位——而基督徒的智慧里面还包含了许许多多其他东西——但基督徒哲学绝无法与基督徒的智慧相当。一个部分若要求吸收全体，而又继续忠实于全体的本质，这等于是同时破坏了部分与全体。因此，假如他们批评中世哲学不配基督徒，其理由是根据中世哲学对自然的思考，对于原质、形式的统一性与多元性，这些思考对于救恩的工程没有任何重要的利益，或者，反过来说，根据“凡对救恩的工程有重要利益的，皆在该哲学中没有地位”——假如批评家这样说，那只代表他既不了解基督的教义的性质，又不了解哲学的性质。但中世思想家对于两者都十分了解，为此他们才果决地拾取希腊哲学的线索，成功地予以推展。假如任何人怀疑这一点，那正是因为他们从错误的地方来看中世哲学，也就是说，从宗教来看中世哲学。

有人在哲学史里面说：没有一项真正属于基督徒的原则，使得中世哲学——而且通过中世哲学，使得哲学本身——亦有求于《圣经》或《福音》。若这一点是真的话，它能不能给天主教哲学的存在和原创性提出反对的证明呢？绝对不能。凡是哲学家，或想保持哲学家的身份，或希望成为哲学家的基督徒，都为这最基本的常识作见证：若想找些新东西，来在许多别的哲学中再建立另外一个哲学，也不需要去求诸

418 《福音》。但在另一方面，有些历史家指出《福音》并没有在心理、物理、形上、和伦理问题上带来任何突然的革命，但他们这样做，只等于承认基督的教义之修改哲学，并非在旧的系统上增加新的系统，而是超越全部哲学。“福音”（好消息）就在于宣布救恩的来临。《福音》所交在人手中的，并非解决原质的问题的钥匙，在基督来临以后，还是像没来以前一样，基督徒所能运用的技术上的资料，只有希腊人辛勤工作，耐心收集的结果。哲学家以这些结果为起点，因为他们没有其他可能的起点。天主教的哲学实际上是，而且只能是希腊哲学的继续。我们惟一愿意补充的一点是：假如希腊哲学在基督徒的手中，而且经由基督徒的努力，而获得继续，正因为他们是基督徒。

基督徒的宗教并没有带来任何新的哲学，但这个宗教却使基督徒成为新人；在基督徒内心造成的新生命，一定会带来哲学里面的新生。说实话，哲学的新生需要人的新生。柏拉图和亚里斯多德的思想，德谟克利图斯 (Democritus) 和埃比鸠鲁的思想，斯多亚派的道德训练，都已经产生了他们的果实。我们不能说他们已经死亡，否则色内加、埃比德都、马谷士·奥略留都会起来反对我们；但是，他们都只能产生同类的结果，而且每一次，尤其在早期基督徒的几世纪中，老树似乎重注新血，滋发新绿，都是因为有新的宗教予以鼓舞的缘故，而在那段时期，这新血常是基督徒的生命。柏罗丁曾经拒绝天主教义，但他曾同

419 奥利振 (Origen) 一起师事阿莫尼乌斯·沙卡斯 (Ammonius Saccas)，后者同他的门徒都明明知道有天主教义的存在。当天主教哲学家着手开始做哲学工作之时，外教哲学所重现的新面貌，很可能已经与《福

音》有关系了。大家起而讨论，并拒绝了天主教义，但外教哲学家们都知道这是一个不能忽视的力量，而且必须予以注意。但是，轮到基督徒，他们重拾希腊的旧问题，并注入自己的新精神，事情又如何呢？他们当然不会在这些哲学问题里找寻自己的宗教生活的秘密，因为宗教生活的泉源来自别处，但他们也不会拒绝使自己的宗教生活有贡献于哲学讨论，并且提供哲学讨论的要领。中世哲学家所为亦如此，他们只是继续第2世纪已经开始的工作，并且使之更臻完善而已。

假如哲学本身，甚至天主教哲学，对于基督的教义而言，都不是必然的，那么为什么要存在？换句话说，为什么天主教的中世纪需要有一个哲学呢？对此问题，我们似乎只要回答：只要有当哲学家的天主教徒，便会有天主教哲学，没有人强迫他们作哲学思索，但也没有人禁止他们。不过，这种回答容易流于肤浅。真理在于：若非法理上，至少实然上，只要有基督徒，有在思想的基督徒，天主教哲学的形成便是不可避免的，即使今天依然如故，未来也是一样。这种不可避免性并非来自基督的教义的本质——恩宠——而是起自恩宠的接受者“人”的本性，接受者有其本性，本性乃哲学的适当对象。一旦天主教徒开始以带有恩宠的主体身分来思索，立刻便会成为哲学家。

若从以上我所提出的各种分析里面，我敢在全部结论里提出一个综合的结论，我可以说天主教哲学的根本后果，是在深刻反省以后，肯定本性（自然）里，亦有其内在的实性和善，这点和希腊人一样，但希腊人无知于自己的来源和终向，只有模糊地预感到而已。我知道这个论题听起来似乎吊诡，但是我们面对的是事实。一种典型的错误，虽属典型，但依然还是错误。但是，若把教父们以及中世纪博士们所谓的本性的堕落，当作是本性本身，这岂非一种明显的错误，而这正是一般人所犯的错。其谬处并不在于错估了一种感受的强度，而是把天主教思想家所不感觉到的感受张冠李戴地加在他们身上。另外又把他们所有的一种感受，强烈否认，而其实他们若没有这种感受，便不再是基督徒了。这种错误是从何而来的呢？原因非常复杂，但至少其中有一点

毫无疑问：从宗教改革开始，对于天主教义的本质的看法开始改变，其后更由杨森主义 (Jansenism) 大事传扬，并予证实。

事实上，对于中世基督徒不正确的指责，对于宗教改革的基督徒却是事实。曾经接受《福音》的传扬的，无论是犹太人、希腊人或罗马人，都不曾把《福音》当做否认本性，或认为本性堕落，或跟着亦否定自由意志。相反地，在教会初期，作为一个基督徒，就得在以下两者之间，采取中间立场：否认本性之善的摩尼派 (Mani) 和否认本性的创伤，亦因而否认治伤所须的恩宠的贝拉朱派。圣奥古斯定由于反贝拉朱的论战，而被称为“恩宠博士” (Doctor of Grace)，我们也同样可以称他为“自由意志博士” (Doctor of Free Will)，因为他在与贝拉朱接触以前便写就了《论自由意志》 (*De Libero arbitrio*)，而且他在与贝拉朱热战顶峰之时，也认为必须写一本《论恩宠与自由意志》 (*De gratia et libero arbitrio*) 的书。而且，假如你想阅读一本《论奴隶意志》 (*De servo arbitrio*) 的书，则你必须向路德去探问。由于宗教改革，才在历史上头一遭出现这种观念：恩宠救人，无须变化人心；正义救赎堕落的本性，无须先予以复义；基督原谅自招创伤的罪人，但并不治愈他的伤口。经过长远的时间以后，天主教也失去影响力，人们开始错误地把这种观念，同宗教改革以后的基督教义相混淆，其实后者正是前者的绝对否定。从此，中世哲学的全部工程只显得像是一种虚张声势而已，或者宽容地假设其为一种幼稚的误解，不能欺骗任何人。

若事实上，我们认为中世纪否认“本性在罪恶的伤害之下，还有稳定的存在”，那么我们怎么可能想像中世纪哲学家会严肃的关心物理学、伦理学的建设，并去建设一个奠基在这种物理学和伦理学上的形而上学呢？既然，按照假定 (exhypcthesi)，希腊人原先认为合乎理性思辨的一切适当对象，现在都不再存在了，那么还剩下些什么，可以当作哲学的基础呢？以“中世纪曾经有过哲学家”来抗议，这种抗议似乎没什么价值。他们也许可以自认为是哲学家，但实际上他们并非哲学家，因为他们的天主教义挡去哲学之路。只要他们的宗教立场谨守原

订的本质，则情形一定如此。但是，若没有自由意志，便不会为反抗恶习而奋斗，没有培养德行的努力，就没有道德可言。假如本性世界完全败坏，谁还要浪费时间去留意亚里斯多德的《物理学》？正如路德所说：牛粪亦可以拿来当修辞的题材。^[3]简言之，假如早期的基督徒也像路德那样了解他们的宗教的话，就不可能有任何中世纪哲学了。422

那么，他们不但不能推展希腊思想家的工作，反而会像路德一样，禁止阅读希腊思想家的作品。那么，他们在哲学界将不会留下什么，只会留下一些愤怒的神用来为正义复仇的工具而已。

但是，这种论题惟一的困难，却又十分真实的难题，在于中世纪基督徒的观点恰恰与此相反。路德十分清楚这一点，为此他从未忘怀过。按路德的看法，所有中世纪的神学家、哲学家都是外教人，他们相信，纵然有罪，本性依然持存如故，而且一旦被恩宠恢复以后，本性便能行动、进步、立功。圣伯纳文都和圣多玛斯若发现自己被当做外教人，一定会感到些微惊异，至于其他呢，他们则都会乐于承认。我们一旦明白这点，则亦会觉得，中世哲学的存在会被宗教改革的创始者所谴责，乃十分自然之事。中世纪人士需要哲学的理由，正是令路德对哲学却步的理由。他们热烈地为恩宠辩护，也热烈地为天主所造的自然本性辩护，自然本性有双重的价值，因为天主本身曾为了拯救本性而死。他们不会让我们忘怀人性的伟大与渺小。人越是觉察到自己的尊严，便越对人性的光荣有高度的感受，而且，事实上，如果人要从人性的光荣推论及天主，人一定必须对于本性有所认识。“拥有自己一无所知的东西，有何光荣可言”^[4]。这是圣伯尔纳的询问，我们可以肯定，圣伯尔纳并非过度沉溺于本性的人。现在，假如创造的化工不被摧毁，中世神学家们认为，它们最为有用，可以汲汲趋附，追问它们的作者为谁；他们就像细心的医生，在疾病之前探寻症结所在，以便423

对症下药。但是，除非我们知道如何解剖灵魂，怎能知道如何用药呢？除非认识肉体，如何认识灵魂？除非认识肉体所置身其中的宇宙，又如何认识肉体？当然，为要宣讲救恩，或接受救恩，没有必要认识这一

切，但是，若要建构一个“救恩的科学”，也就是说神学，若它想向我们指出如何拯救这个世界，是否该轻蔑所要拯救的世界呢？

现在，有关《福音》所要救的世界的科学，并不在《福音》中。假如《旧约》并不自认为能供给这门科学，《新约》也不。为此，中世思想家感觉到自己面对了双重的责任：一方面维持一个自然（本性）哲学；另一方面，建立一个超性的神学，并把两者综合在一个融贯的体系里面。若事先便假定这项工程会摧毁任何一个，便等于是忘记启发全体工程的原则所在。假如恩宠是为完美本性而存在，而且是恩宠首先主动来恢复本性，那么，他们怎么能想像恩宠的科学会阻碍本性（自然）的科学呢？反过来说，本性是恩宠的主体，恩宠的应用之处，那么，假若能适当地建立其中一门科学，如何能与另一个的科学起冲突呢？惟一的办法便是尝试去建立。而若要尝试，便不能不从惟一已知的哲学开始，那就是希腊哲学，但不可能以希腊哲学为已足。

424 为此，教父以及中世哲学家便以希腊哲学，以柏拉图和亚里斯多德为起点。但若以某点为起点，便会离开这个起点，而且沿途会吸收其他。柏拉图本人和亚里斯多德本人都停留在历史的过去，原封不动，而柏拉图思想和亚里斯多德思想却要经历一个新的生命，并且赞助一个原作者从未预见过的工程。由于他们，中世纪才能建立起一个哲学。他们提供了这样一个理相——完美理性工作（*Perfectum opus rationis*），他们指出了他们老师的一些问题，随之而来的是掌握他们的解决方法，甚至一些必要技术的理性原则，中世纪所欠希腊的债十分浩大，而且中世纪完全认账；希腊思想所欠于中世纪的债也一样浩大，却尽受忽视。甚至对于中世纪的宗教，希腊哲学也应该学习。天主教义与希腊思想分享自己的活力，促使希腊思想进入一个新的生涯。

这就是中世哲学的特性，时而会令人惊异。我们越是阅读中世纪对于亚里斯多德的评注，我们越会感到评注者明知这些注解的用意何在。圣多玛斯写亚里斯多德《形而上学》评注时，从来没说亚里斯多德教导过创造的学说，也不说亚里斯多德否认创造学说。多玛斯深知

亚里斯多德从未教导过创造的学说，但他所关心的是去澄清这个观念：虽然亚里斯多德并未把握到这个重要的真理，但他的原理——虽然原封未动——却完全有潜能去接受这个责任。事实上，为了这个目的，亚里斯多德必须经过一种拓深的工夫，连亚里斯多德自己都没有预见过。但是，把亚里斯多德的原理予以拓深，正是使这些原则更符合自己的本质，而使它们更为真实。在这一层意义之下，中世纪人士并不是以历史家的身份来研究希腊哲学。历史上的亚里斯多德有自己的成功，也有自己的失败；亚里斯多德的成败在于他所亲见的真理，而不在于他的原理所能带来的真理；历史见到亚里斯多德的伟大，也见到他的一切限度。柏拉图亦复如此。但是，相反地，中世纪人士在希腊哲学中所寻找的，只是他们的真理，别无其他，至于希腊人未有完全真理之处，中世人士便去寻求如何使它们完全真实的办法。这个工程煞费推敲，有时甚至很诡奥，但圣伯纳文都、圣多玛斯和董司各都总是显出坚定的毅力，他们的方法，并没有任何矫饰，他们绝不滥用原则，绝不甘冒摧毁这些原则的危险，但他们在必要的情况下，尽量扩张或延长这些原则，以便产生其中所含的真理。有些人喜欢把中世纪时代称为“评注者的时代”，但我们可以说这个时代特别是“评注者—哲学家”的时代。为此，即使他们唇边常挂着亚里斯多德的名字，并用亚里斯多德的名义来说亚里斯多德所没说过的话，其实也没什么可责备的。中世纪的人士都宁愿做哲学思索，而不愿做历史家，除非天主命令——其实天主绝不会以这种命令为乐——绝不会把哲学专只当作哲学史家的园地，甚至万史本身对于中世纪的人士也无可指责。

那么，中世纪的大师们的态度，还有那些会触怒我们，或令我们难堪的呢？也许是他们温驯谦逊的态度，在立意推动哲学的进步之前，先得虚心地学习哲学的态度吧！假如这种谦虚也算是罪过的话，那么中世纪的大师们的确有罪，无药可救。他们相信哲学不是单独一人可竟全功，不论天才再高，哲学总像其他科学一样，在代代相续，耐心经营中缓慢进步，每一个人皆得承先，才能启后。夏尔特的伯尔纳（Bernard

426 of Chartres) 说：“我们就像矮子骑在巨人的肩上，我们比古人看得更多更远，但那并非由于我们的眼光锐利，亦非由于我们身材高大，而只是因为古人把他们的眼光与高度，借给了我们。”在今天，我们已经丧失这种尊贵的谦冲，我们当代人有许多宁愿停留在平地上，他们所感到骄傲的是自己凭本事看到的，至于自己身材矮小，只好用年龄老迈时的回忆来安慰自己。的确，丧失一切记忆的老年实在悲哀。假如像有些人所说的“圣多玛斯只是个幼童，笛卡尔才是成年”的说法是对的，那我们这些人可都是老态龙钟了。然而，真理永远年轻，希望真理亦保持我们的心灵，永远青春新鲜，充满对未来的希望，以及迈进未来的勇力。

注 释

第一章 中世哲学与天主教哲学

427

[1] 谢勒 (M. Scheler) , *Krieg und Aufbau* , Leipzig, 1916.

[2] 芒东内 (P. Mandonnet, O. P.) , in *Bulletin Thomiste* , 1924, pp. 132—136, 又参见谢努 (M.-D. Chenu, O. P.) , in *Bulletin Thomiste* , January, 1928, p. 244.

[3] 布雷叶 (E. Bréhier) , *Histoire de la philosophie* , Vol. I : *L'antiquité et le moyen âge* , Paris, Alcan, 1927.

[4] 参见西尔普 (C. Sierp) , 刊于克勒根 (Kleutgen) , *La philosophie scholastique* , Vol I , p. viii.

[5] 布雷叶 (E. Bréhier) , *Histoire de la philosophie* , Vol. I . p. 494.

[6] 吉尔松 (E. Gilson) , *Etudes sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* , Paris, J. Vrin, 1930. 又参见 *La liberté chez Descartes et la théologie* , Paris, Alcan, 1913.

[7] 马勒布朗雪 (Malebranche) , *Recherche de la vérité par la raison naturelle* , 序言。

428 [8] 蒙太格 (W. P. Montague) , *Belief Unbound* , New-Haven, Yale University Press, 1930, pp.9—10 和 p.97。

[9] 列兴 (Lessing) , *Über die Erziehung des Menschengeschlechtes* , 由贵卢 (M. Guérout) 引用在其所著 *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* , Strasbourg, 1930, Vol. I , p.15。

第二章 “天主教哲学” 概念的澄清

[1] 见儒斯定, 《与特利福的对话录》, II, 6。

[2] 见儒斯定, 《与特利福的对话录》, VII。

[3] 见儒斯定, 《与特利福的对话录》, II, 6。在早期基督徒里面, 儒斯定并非惟一以哲学家自居的一位。参见雅典那哥拉斯, *Legatio pro Christianis*, VII; 易勒内, *Adv. Haereses*, I, 3, 6, 和 II, 27, 2, 亚历山大的克里门 (Clement of Alexandria), *Stromates*, I, 1, 和 I, 18 和 VI, 15。

[4] 儒斯定, *2nd Apology*, XIII。

[5] 儒斯定, *2nd Apology*, X 和 XII, 参见圣安博罗斯 (St. Ambrose) 的话: “Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est。”

[6] 圣保禄, 《罗马书》, vii, 14—25。

[7] 达西安 (Tatian) , *Adversus Graecos* , XXV。

[8] 赫尔米亚 (Hermias) *Gentilium philosophorum irrisio* , II—X. 请注意赫氏自命为哲学家。

[9] 拉克当秋 (Lactantius) , *Institutiones* VII, 7, 7, 参见 VII, 7, 4。

[10] 布雷叶 (E. Bréhier) 在 *Histoire de la philosophie* (Vol. I, p. 493) 里面主张早期的基督教义丝毫不是思辨性的, 而只是在精神上 and 物质上的一种社会互助运动而已。但是, 在“好几个世纪以后”无须多想, 此一肯定的真实性显然就有了疑问。按照《与特利福的对话录》(*Dialogue with Trypho*), 儒斯定的皈依显然是在哲学思想上进行的。但令人注意的是, 从 2 世纪末开始, 人们便责备基督徒妄想拥有希腊人所没有的哲学知识, 这些文盲甚至认为自己比柏拉图和亚里斯多德还要有智慧。这些早期基督徒团体不但认为自己拥有新的世界观, 而且为此深受责备。且看在 2 世纪末的米努齐乌·菲力斯 (Minucius Felix) 在 *Octavius* 中诉诸理性的权利: “外教人崔西留 (Cecilius the pagan) 把我们称作文盲与无知而感到无法忍受我们, 但他却还要讨论神圣的事情, 那么, 他必须知道, 一切人天生下来都秉赋理性, 不论年龄、性质与性别, 皆无差异, 但智慧并非来自运气, 而是来自本性。但是, 即连哲学家和艺术与科学的发明人, 在其作品的智慧尚未出现以前, 都被视为是与无知之人同为一丘之貉。他们就好像守财奴的富翁, 只看钱而不敬天, 同样, 正是像我们这样的穷光蛋在发现真理, 并把真理宣扬给人。在这段文字里面, 有一种哲学的民主精神, 并诉诸于理性的普遍性, 并且显示出古代基督徒团体颇富思辨精神。一个穷老妪 (vetula) 对于宇宙的认识, 远胜柏拉图和亚里斯多德, 这种想法实在令哲学家们受不了。但圣方济亚西西 (St. Francis of Assisi) 及其门徒们, 却又重新提出这点。这也是天主教传统里面重要的一部分。依伯理都 (Hyppolytus, 大约死于 236—237) 迭卷的书名: 《反希腊和柏拉图, 或论宇宙》(*Against the Greet and Plato: or on the Universe*) 似乎亦证明这位罗马主教对于思辨感到兴趣。

429

[11] 梅德比朗 (Maine de Biran), *Sa vie et ses pensées*, E. Naville. Paris, 1857, p. 405。

[12] 圣安瑟莫 (St. Anselm), *De fide Trinitatis*, Praef.

[13] 以下这种反对意见亦于旨不合: 理性若任由信仰导航, 便是

自愿瞎盲，而且自以为已经证明自己所相信的，也太过容易。假如信者的证明亦不能说服不信者，他便不能诉诸于他的对手所不接受的信仰。信者所能做的便是检查一下自己是否为幻想的牺牲者，并且严格地批评自己。对于他的对手，他不能不希望对手亦能拥有信仰的恩宠，以及恩宠对于理智的光照。坦诚而言，则不可能忽略这一点。天主教哲学的问题并不限于构成的问题，而且也包含理解的问题。天主教哲学对于护卫者显然为真，对于反对者却毫无价值，这种当代的矛盾现象，并不必然隐含“天主教哲学的护卫者被信仰所蒙蔽”，反而可以用下列的事实来解释：反对者由于缺乏信仰之光，使得可能光亮的地方变成模糊了。但并不因为这样，天主教哲学家就有权利用信仰来辩论，反而应加倍在理性上的努力，直到由此所获得的光明能引导其他人亦起而探其根源，也获取同样的光明。

[14] 见谢努 (M.-D. Chenu, O. P.) 发表于 *Bulletin Thomiste*, January, 1928, p.244。又见马利丹 (J. Maritain) 十分公平的评语 [De la sagesse augustinienne. 发表于 *Revue de Philosophie* (XXX), 1930, pp.739—741]，对此我们完全赞同。

[15] 见西那维神父 (Père Synave) 出色的研究：*La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*，发表于 *Mélanges Mandonnet*，Paris, J. Vrin, 1930, Vol. I, pp.327—365。

[16] 见圣多玛斯 (St. Thomas Aquinas) 《论真理》 (*De Veritate*) XIV, 10, Resp.。

第三章 大有及其必然性

[1] 龚多塞 (Condorcet), *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, G. Steinheil, 1990. p.87。

[2] 德夏谟 (P. Decharme), *La critique des traditions religieuses*

chez les Grecs, Paris, 1904, p.217。

[3] 德夏谟 (P. Decharme), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, pp.233—234。

[4] 罗兰·哥瑟林 (M.-D. Roland-Gosselin), *Aristote*, Paris, 1928, p.97。

[5] 论古希伯来人的多神倾向, 参见洛迪 (A. Lod) 著 *Israel*, Paris, *Renaissance du Livre*, 1930, p.292。

至于所谓希腊人的一神论 (见慕雷 [G. Murray] 所著 *Five stages of Greek religion*, New York, 1925, p.92), 我们可以简短地说它不曾存在过。在这一点上, 基督徒对于希腊人经常太过大方。当然, 他们在其中亦获益。但是基督徒们曾经为了拒绝拜祭罗马神殿的神祇而被控为不敬; 护教学者为了替自己辩护, 设法证明柏拉图与他们看法相同, 亦主张真神惟一。然而, 即使在此, 护教学者们仍然甘愿冒着死亡的危险, 也不忘强调他们的观点与希腊的观点有异。其中有一位提到, 梅瑟 (Moses) 谈到存有本身, 而柏拉图则谈及“那存有者”: “ὡν γὰρ Μωϋσῆς, ὁ ὧν ἔφη ὁ δὲ Πλάτων, τὸ ὄν.” 见 *Cohort ad Graecos*, Cap XVII. 该作品曾被错认为儒斯定之作, 但布也煦 (A. Puech) 却认为出于公元 260—300 年之间。见 *Litt. Grécque Chrétienne*, Vol. II p. 216。同样, 雅典那哥拉斯 (Athenagoras) 也说: 希腊人所谓的神性原始 *ἐκ τῶ θεῶν*, 我们称之为天主 *τον θεόν*, 他们说“有神圣在”: *περὶ τοῦ θεοῦ*, 我们说“有天主存在”: *εἶνα θεόν*。参见雅典那哥拉斯著: *Legatio pro Christianis*, Cap VIII。

然而我们必须补充, 这种解释却被泰勒 (A. E. Taylor) 的权威所反对, 见 *Platonism* (G. Harrap, London, p.103)。他并不怀疑柏拉图的一神论, 因为他在论及宗教情操时, 从未说“诸神”, 而只说“这神”。无疑这是一件事实。但或许并非决定性的事实。一个多神论者可以说“这神”, 但一神论者绝不会说“诸神”。借此机会, 我们亦知道, 在柏拉图思想里面, 虽然没有真正达到一神论, 但可以分解出一

种很强烈的一神论倾向。对于亚里斯多德我们也可以如是说。

[6] 《共和国》 (*Republic*, 509b) 著名的一段文字把“善”置放在“本质”以外, 便足以证明: 即使柏拉图把“神”与“善”认同, 但也为此而拒绝把“神”与“存有”认同, 尤其是不与绝对存有认同。因此, 把善放在存有之上, 就是把存有隶属于一种限定之下。一位最善于解释柏罗丁的作家曾正确地说: “度量之统一性必然超越被它所衡
431 量、评价、固定之物, 或许我们必须在这一层意义之下, 来了解柏罗丁所经常引用的《共和国》这段著名的文字: ‘善是超越本质, 在尊严和能力上皆超越本质之上’。无论如何, 这正是柏罗丁所了解的意义。没有一样本质能无确定本质之界限的度量而存在, 这就是我们所谓的善本身。”见布雷叶 (E. Bréhier), *La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928, p.138。

[7] 在这一点上当然可以有冗长甚至无休止的讨论。据我们所知, 柏拉图最好的辩护者之一——我们引用来与我们的论题相对照——就是拉格朗日神父 (Père M.-J. Lagrange) 见拉氏所著 *Platon théologien*, 发表于 *Revue thomiste*, 1926, pp.189—218, 按这位卓越的注释家的看法, 《共和国》一书中所提及的善的理相, 柏拉图认为它不但赋予了万物以可理解性, 而且亦赋予存在, 而与《提美乌篇》里的戴米乌吉神为同一位。拉格朗日神父承认“柏拉图并没有明白地这样说”但又加上一句“但意思却很明白”(见前文 p.196)。首先令我们感到惊异的是哲学家柏拉图并没有费一个字来说戴米乌吉神就是善的理相, 因为他心中若真这么想, 那么柏拉图哲学的全部意义便改变了。假如“柏拉图的文字里面不曾把善的理相同造物神或戴米乌吉神排比在一起”(前文, p.197), 其理由可能就在于柏拉图心里根本没想要把它排比在一起。他凭什么这样做? 假如戴米乌吉神就是善的理相, 为什么他在工作之时, 必须两眼注视理相——而理相却又全部依赖他? 即使我们同意他就是善的理相, 且赐万物以存有, 则我们依然可以追问: 柏拉图所谓的“存有”是什么意思? 它是否同天主教思想中一样

指“存在”，或者只是一种拯救变化中的事物免于虚无的可理解性？似乎后者才是柏拉图真正的看法。《提美乌篇》的感觉世界的可能性当然是接受而来的，但并不表示它的存在是接受而来的。因此，在我们能够接受拉格朗日把两者同一化的看法之前，必须先克服三种基本的困难：1. 我们并不知道柏拉图有没有做这种同一化，但我们明知他不曾说自己做了。2. 我们知道，善本身即使就是最高的神，也只是在论神中为最高而已（前文，p. 204）。3. 为此，我们可以看出：善本身既非存有本身，便不能赐给存在。无论如何，柏拉图的观念系统与天主教的系统大有差别。——有关反对把柏拉图的神与理相同一化的说法，请看摩尔（P. E. More）所著 *The Religion of Plato*, Princeton University Press, pp. 119—120, 与秀雷（P. Shorey）著 *The Unity of Plato's Thought*, Decennial Publications VI, University of Chicago Press, 1903, p. 65。

至于赞同柏拉图的神与存有为同一的看法最完整的辩护则是狄也斯 432（A. Dies），见所著 *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, Vol. II. p. 566 及随后。假如这位卓越的希腊学者在第 556 页上所说是正确的，假如费耐伦（Fénelon）和马勒布朗雪（Malebranche）是柏拉图合法的注释家，那么我们毫不费力就可以承认，以上这些演讲的中心论题是错的。然而，除非另有其他证明，我们觉得狄也斯是用基督徒的眼光来看与基督徒相差很远的语句，即使我们让他的历史分析和结论保持原样，他们的意义仍不及他所想像那么多。但狄氏对于柏拉图原文的分析是很杰出的，任何人若愿看看反对意见的力量何在，他的分析皆是不可或缺的。狄也斯的结论可以在前书 pp. 556 和 561 里面找到。

关于这问题，还可以参考厄尔齐拉（U. de Ercilla, S. J.）所著 *Anepifania del Platonismo*, Barcelona, 1929（对狄也斯论题的讨论，见 278—286 页）又见泰勒（A. E. Taylor）所著 *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 80—82。又见慕尼也（R. Mugnier）所著 *Le sens du mot $\theta\lambda\omicron\varsigma$ chez Platon*, Paris, J.

Vrin, 1930。又见包德利 (J. Baudry) 所著 *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grec de Platon, à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931。

[8] 把亚里斯多德的神视为个体的至高真实, 曾被哈莫林 (O. Hamelin) 彻底研究, 见所著 *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, pp.404—405。亦见罗宾 (L. Robin) 所著 *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, pp.368—369。另见谢瓦里叶 (J. Chevalier) 所著 *La Notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris, Alcan, 1915, p.144。

罗宾把“超自然”一词应用在亚里斯多德的存有者本身上, 但这一点却不能不有所保留。“超自然”一词的意义, 有赖于“自然”一词的意义。后者在亚氏思想里面指的是凡由物质与形式所组合成的一切: 所以凡一切非物质的便是超自然的, 例如全部的“独立实体”。对于一个基督徒而言, 一个非物质实体也很可能隶属于自然界。例如, 天神们都是自然的理智实体: *substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali* (见圣多玛斯, *Sum. theol.*, I, 51, 1, Resp.) 一个实体不会因为不由物质和形式组合而成便不属于自然界, 例如天神。只有不由本质和存在组合而成的, 也就是天主, 才能如此。于是我们便回到天主教的存有本身的观念: 我是自有者 (*Ego sum qui sum*), 他是惟一本质与存在同一的存有。至于亚里斯多德有没有达到这个观念, 还有待查考。

433 罗宾所引用的最有利于肯定答案的亚氏有力的原文, 在《形而上学》(*Metaph.*) E. 1.1026a, 27—32。亚氏在此定义神学的对象:

“设若在本性实体以外, 没有其他实体, 则物理学将为第一科学, 亦因此而为普遍之科学。但若有一不迁之实体, 则研究它的科学将是优先的, 而且必须是第一哲学, 而且由于第一, 也是普遍的了。这个科学的职责在于研究存有者本身 (*being qua being*), 论其存在及其属性”。初看起来, 再没有比这更清楚的了; 但从亚里斯多德的观点看

来，有何意义？无疑地，这里所牵涉到的是第一主动者，但不只是它而已。问题在于：在物理学之上是否仍有神学的地位，我们按通常的方法，询问这科学是否有一个指定的特殊对象。且让我们承认物理学的对象是由物质与形式所组合成的自然（本性）物。于是，如果在这些自然物之上，仍有其他实体，便有神学存在的地位。“在自然物之上”表示是非物质而且作为自然物的原因。现在，的确有几个这样的实体，亚氏在同一章中也提到：“这一切原因必然是永远的，尤其是那些独立不改的实体，因为它们是可见之物中的神性之原因。”（同书 1026a, 16—18）可见，形而上学的对象并非一个存有者的实体，而是许多不被动的主动者的实体。这些便是 *οὐσία ἀκίνητος*（不迁的实体）；假如“存有者本身”最后当应用在第一个主动者，就其为第一而言，但并非专只应用在它身上而已。

假如有任何人感觉到从这个意义来看 *οὐσία*（实体）一词会有困难。我们只须回想一下，亚里斯多德在同一章里面也用该词来指称更多种类的物理存有者。*ἡ φυσική ἐπιστήμη τυγχάνει οὐσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος, περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἄρχη τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ*（既然物理学像其他科学一样，只论一个种类的存有者，亦即哪一种实体，具有运动的原因，并且呈现于己内，则这种科学既非实用亦非生产的科学（见《形而上学》，E, I, 1025b, 18—21）。“种类”是与“种类”相对立，而不是“种类”与“一存有者”相对立。所谓 *τὸ ὄντως ἀλλθὲς ὄν* “真实存有者”（见《形而上学》，E, 4, 1072b, 18。参见 K, 8, 1065a, 21）与“偶然存有者”相对立，后者自成一类，而前者本身即是一类：道地的存有者：*τῶν κυρίως*（见《形而上学》，E, 4, 1027b, 31）。可见，对于亚里斯多德，自然神学的恰当对象并非基督徒的天主，而是神圣界：*το θεῖον*（1026a, 20），形上存有者的类：*ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχαι, καὶ τὴν τιμωτάτην δεῖ περὶ το τιμωτάτον γένος εἶναι*（1026a, 20—22）（最高科学应处理最高类。正如理论科学比其他科学更为可欲，同样，这类对象也比其他对象更为可欲。）

[9] 当然我们并不主张《出谷记》这段文字便是在启示中对于天主的形而上学定义；但是，即使在《出谷记》内不谈形而上学，却可以有属于《出谷记》的形而上学；而且这种《出谷记》的形而上学便在适当
434 时机由教父们所发展出来，中世哲学家只是追随并开拓他们在这一点上的指示而已。参见尼西比斯的圣厄弗连 (St. Ephrem of Nisibis) 的文字，见 Ruet de Journal, *Enchiridion patristicum*, 4th Edition, Hercler, 1922, 729, p. 254——那齐安镇的圣葛雷哥利 (St. Gregory of Nazianzen) 见同书, 993, p. 370, 及 1015, p. 379——尼萨的圣葛雷哥利 (St. Gregory of Nyssa), 见同书, 1046, p. 393——亚历山大的圣锡利尔 (St. Cyril of Alexandria) 见同书 2098, pp. 657—658。——而且，正是《出谷记》的文字在波提也的希乐利 (Hilary of Poitiers) 在疑惑的半途之时给他指点迷津。参见他在《论圣三》 (*De Trinitate*, 约出于公元 356 年) 一书中的叙述：“Haec igitur, multaque alia ejusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebreorum religio tradebat; in quibus ipso creatore Deo testante de se, haec ita continebantur: Ego sum qui sum (Exod, iii, 14); et rursum: Haec dices filiis Israel; misit me ad vos is qui est (ibid.), Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur; quia id ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti.” (*De Trinitate*, I, 5) 于是他在这里演绎出天主的永恒性、无限性、完美和不可思议性。

关于梅瑟原文的原始意义，洛茨认为，雅威 (Jahve) 只是“是其所是，人所不能定义的存有本身”。这已经是一种解释“虽不失其伟大，但太过神学，缺乏自发性，无法把米底亚神明的原始观念表达出来。” (见洛茨 [A. Lods], *Israel*, Paris, 1930, pp. 373—374)。

这只是一个希伯来文字学的问题。但洛茨先生本人的分析以及对原文的翻译，使我们很难否认，雅威真的愿意启示人自己的名字。假如我们说“我是自有者”（Ego sum qui sum）是表示拒绝启示自己的名字，那我们如何理解其余的文字呢？洛茨先生的翻译如下：“然后他说：你应这般回答以色列子民，那位派遣者是自有者。”在此，“自有者”当然就是雅威的名字，后来我们看到下一段文字正把“雅威”取代“自有者”：“天主又对梅瑟说：回答以色列子民，是雅威，你们祖先的主天主，……派遣了我”（见《出谷记》，三，5）。可见，教父和中世哲学正是这段文字的正确发展。

[10] 参见圣多玛斯（St. Thomas Aquinas），《神学大全》（*Sum. theol.*），I，13.11。至于柏拉图以善优先于存有，参见《论恶》（*De Malo*），I，2. Resp.。

[11] 参见圣伯纳文都（St. Bonaventure）《心灵步向天主之旅》（*Itinerarium mentis in Deum*），V，4。

[12] 在这一层意义之下，我们可以说“本质”（*essentia*）只适于天主，其余皆属于实体（*substantiae*）的范畴：“Nefas est autem dicere 435
ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto, unde manifestum est Deus abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum, et: Dices ad eos: qui est, misit me ad vos” 见圣奥古斯定所著《论圣三》（*De Trinitate*），VII，5，10。

[13] 参见董司各都，《牛津集》（*Opus Oxoniense*），lib I，dist.2，qu. 1 and 2，sect. 2，art. 2，n.2。

[14] 亚里斯多德，《物理学》（*Physics*），III，6，206 b，23。

[15] 圣多玛斯, *Compendium theologiae*, Cap. XX。

[16] 圣多玛斯, *Compendium theologiae*, I. Cap. XX。

[17] 圣安瑟莫, *Proslogion*. Cap. IV.

[18] 圣伯纳文都, *Itinerarium mentis in Deum*, Cap. V. n.3。

[19] 见董司各都,《牛津集》(*Opus Oxoniense*), lib. I. dist. 2, qu. 1 and 2, sect. 2, art. 2 n. 2, 可以说,董司各都否认“天主的存在是直接或自明的真理”。但他又说:圣安瑟莫从不这样想,因为他有为此作了证明。假如董氏在自己的系统里面替安瑟莫的论证找到安插的位置,只是把它的意义加以深刻的改变,并把它带到与自己的形而上学同一条思路,董氏并没有接受安瑟莫本人所交下来的样式。董氏对于天主存在的证明,在任何基督徒哲学的历史里面都占十分重要的地位,因为这些证明都是直接建立在存有的观念及其基本属性上面,建立在存有的因果关系及优越性上。

[20] 参见高尼诺 (Gaunilo), *Liber pro insipiente*, 7。

第四章 诸有及其适然性

[1] 多玛斯派的本质与存在之区别,表达出一切不是天主的存在者,在存在上彻底的偶性。这种区别在基本上是与天主教思想的开始同时出现的,则这种基本的直观终究会被用恰当的技术性术语表达出来,它第一次清楚地出现在奥维尼的威廉 (William of Auvergne) 的著作里:“Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum est ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum nunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem et suum esse.” (由罗兰·哥瑟林所引用,见所著 *Le De Ente et Essentia de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 161;

这是一本研究该问题及其历史的不可或缺的著作)。既然这个区别所表达的观念是与基督的教义密切相关,而后者则有赖于犹太传统,所以,毫不足为奇,多玛斯虽尽力想在亚里斯多德著作中找这个区别,却一点也找不到。参见佛略斯特(A. Forest)所著 *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, Chap. II. pp.133—147。这几页很美,像希腊哲学所说的世界,是永恒而且不被创造的,在这样的世界中,本质乃自永恒便实现,而且除非已被实现便无法被理解。因此,我们必须明白,本质与存在的真实区分虽然要到13世纪初才有清楚的公式,但应早在《创世纪》初稿之时,便已隐含这种区别。任何受造物,再如何单纯,即使像天神一般独立自存的形式,其本质本身皆不包含存在的充足理由,而必须接受其存在,因此,本质与存在是真实有别的。这种内在于受造资格中的彻底的组合性,便足以把适然存有同存有本身区别开来。参看圣多玛斯, *Quodlibet*, II, art. 4 ad. I: “Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse...” “accidit”一词可能会令人混淆了多玛斯和亚味森纳的思想,因此,必须在多玛斯所赋予的意义下来明白它。这并不表示本质若无存在,便不会实际存在;要不然,这个不会实际存在的东西究竟是什么?该词意指一个被实现了的可能性的实际存在,只能借着赋予存在的创造行动,才能隶属于这个可能性。佛略斯特触及这个问题的症结,并指出多玛斯的解答的真正意义所在:“按照圣多玛斯,本质并不像亚味森纳所说的那样,指称一种可以独立于与存在的关系之外而被人把握到的性质。两位哲学家在此的区别在于一面是希腊的必然学说,另一面则是基督徒的自由学说。”(前书,154页,参考161页)换句话说,本质与存在的真实组合并不隐含天主可以令一不会存在的本质独立自存,或是抽掉受造物的存在,仅留本质——这类的假设层属荒谬。——而是表示天主能够创造它们,也能够毁灭它们。所以,“一般说来,本质与存在的区别和创造的学说两相和谐。”(前书,182页)这就是此一问题的真理所

在，我觉得在佛略斯特的阐述之外，很难再增补别的意见，至多只能说这一切都应指向《出谷记》。

[2] 关于希伯来文 Elohim (多数) 一字的意义，见洛茨 (A. Lods) 437 所著 *Israel*, pp. 290—293。希伯来学者对于犹太的一神论的原始特征，并不完全一致，对于圣经中叙述的创造观念之意义，亦有异议。(参见拉格朗日 M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2nd Edn., Pais, Gabalda, 1905; 又见施米特 [P. W. Schmidt], 所著 *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i, West., Aschendorff, 2nd Edn., 1926) 无论如何，创造的观念的确从纪元前 6 世纪开始便深刻地影响以色列的思想，我们在随后的研究中将提出证明，尤其在在天意观的关系上。基督徒可以在《马加伯书》(*Book of Maccabees*) 第二书七章 28 节找到，不但肯定，而且定义了这点。所以，这个宗教上的材料被他们发展开来了，而且对这个材料的解释，自接受之日便已固定下来。参见奥利振 (Origen), *In Joan Comm.*, I, 17, 103 对《马加伯书》这段文字的用法。此外，我们在以下这段圣奥古斯定的文字中可以生动地看到从启示过渡到知识的程序：“Audiam et intelligam, quomodo in principio fecisti coelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc ad te. Neque nunc ante me est; nam si esset, tenerem et rogarem eum, et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet... Sed unde scirem, an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis; nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec Barbara vox, sed veritas, sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret. Verum dicit; et ergo statim certus confidenter illi homini tuo dicerem; velum dicis.” 见 *Confess.*, XI, 3, 5。启示由外所颁布的真理，在内心有理性之光相呼应。听闻而来的信仰，立刻唤起一种共鸣的答复。

[3] 对这一点，圣伯纳文都丝毫不迟疑：“Nisi tu sentias, quod totalitas rerum ab ipsa (essentia divina) procedit, non sentis de Deo

piissime. Plato commendavit animam suam *factori*, sed Petrus commendavit animam suam *Creatori*”； *In Hexaem*, IX, 24.

泰勒 (A. E. Taylor) 反对圣伯纳文都的意见, 而主张 (参见 *Plato*, pp. 442—444) “戴米乌吉是完全意义下的创造者”。在以上所指的几页里, 泰勒的意思似乎是说柏拉图的世界并非像亚里斯多德的世界一样永恒, 而是像基督徒的世界一样, 在时间中开始的。泰勒并未告诉我们他会不会同意柏拉图具有基督徒的创造观, 也就是说, 由存有本身赋予存有。他很可能会这样, 因为按他的看法, 戴米乌吉神并未建构物质的先存, 我们所谓的物质在柏拉图眼中并不存在。(见泰勒所著 *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 79, 493) 乔伟特 (Jowett) 经常在所译的《提美乌篇》使用“创造者”一词的其他意义, 但当他他说: “在创造的工作开始之前, 各种元素以混乱的方式运行。”他很清楚地指出这是一种假的创造, 因为在创造以前已经先有元素。相反地, 按摩尔 (P. E. More) 的意见: “对于希腊哲学家, ‘创造’并不像对基督徒一样, 单说‘成了’ (fiat), 便从无中造了有。对希腊人来说, ‘创造’其实是错误的名称, 真正只有‘构形’或‘塑造’而已。对于柏拉图而言, 创造者和受造物这种想法必须预设了一种据以造物的材料” (见摩尔 P. E. More, *The Religion of Plato*, p. 203) ——我们必须承认, 若不加任何增饰, 便说柏拉图认为有不被造的物质, 那一定是犯了过度的简化, 因为在他的作品中没有多谈及此。不过, 若不承认戴米乌吉神根据理相的模型所塑造的, 无论是什么, 至少是个东西, 否则很难解释他的安排的活动。那么, 除了理相之外, 这个因素从何而来? 柏拉图并没有说戴米乌吉神创造了它, 也没说该神同时创造形式与这因素。它到底是先前于塑造的活动——正如柏拉图所说, 但我们不能用字面的意义来予以了解, 尤其在一篇神话里面——或者是与这个活动同时而有, 无论如何都是现成的。那么我们就很难避免以下的结论: 柏拉图的宇宙里面含有一个并不依赖戴米乌吉神的因素。即使我们不考虑戴米乌吉神与理相的关系, 他的活动亦

只是塑造性的，而不是创造性的。请看李浮德 (A. Rivaud) 坚决的结论，见所著：*Timée* (in *Platon, Oeuvres complètes*, Vol, X)。柏拉图的影响力是如此之大，以致本应该是第一个发展出“无中创造”的哲学的犹太人菲罗 (Philo the Jew)，却不曾想到这个观念。这一点请参看布雷叶 (E. Bréhier) 透彻的见解，见他所著 *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandre*, 2nd Edn., Paris, J. Vrin, 1925, pp. 78—82。由此可见，犹太宗教在直到接上基督徒的干线以前，没有产生任何哲学上的果实。最初的基督徒思想家很清楚自己在这一点上与柏拉图的差距。其中有一位，根据《出谷记》而把天主定义为存有本身：“*Εγω ειμι ο ων*”，并进而表示《提美乌篇》里的工匠神并非《圣经》上的造物者，因为工匠神还需要依赖材料，才能活动。见 *Cohortatio ad Graecos*, XXI—XXII。对于柏拉图这种保留态度，亦可在安提约的提奥菲禄 (Theophilus of Antioch) 中找到，见所著 *Ad Autolyicum*, II, 4。易勒内 (Irenaeus) 亦指责柏拉图的论题，但他看到的柏拉图，已被诺斯替派所改变过了。见氏所著 *Adversus Haereses*, II, 1—3。

439 [4] 见圣多玛斯, *In Phys.*, lib. VIII, lect. 2, n. 5。关于多玛斯这段以及类似的文字的解释, 无法用一篇演讲来处理完毕。(参见若利维 [R. Jolivet] *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 54 et seq.) 有些人会惊异地表示, 圣多玛斯会说柏拉图与亚里斯多德亦有创造的观念。其实圣多玛斯并没有这样说过。

就柏拉图而言, 这是千真万确的。圣多玛斯很清楚地把柏拉图派多元的普遍原理 (神, 物质, 理相) 同亚里斯多德和基督徒惟一的原理相互对照, 并且明白地体会到柏拉图理相的塑造行动和基督徒的天主之创造行动之间的差异: 见 *Super lib. de causis* XVIII, 结尾。而且多玛斯也注意到, 按照某些注释家, 柏拉图认为物质是不被创造的, 为此他并不承认有物质的观念, 也不承认依赖物质的个体: 见 *Sum. theol.*, I,

15, 3ad 4。当然无须我们赘言,多玛斯一定明白为什么亚里斯多德批评柏拉图把理相当做是独立自存的,见 *Sum. theol.*, I, 15, I ad I。在这一切条件下,我们不可能把多玛斯当成忽略了柏拉图世界中含有不由神而来的因素这个事实。

对于亚里斯多德,多玛斯也没有弄错。在这里所引起的总会是由于没有注意到圣多玛斯所引用的来源是圣奥古斯定的《论天主之城》*De civ. Dei*, VIII, 4: “Fortassis enim qui Platonem, caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, un in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi,” *Patr. lat.* Vol. 41, col. 228—229。圣奥古斯定认为有些柏拉图的解释者曾到此地步。也许他指的是柏罗丁 (Plotinus)、普罗克禄 (Proclus), 甚至波菲力 (Porphyry)。多玛斯由于有这些文字,他也经常引用,因此才能建构起这个问题的历史,并把它分为三个时期:

1. 早期的先苏时期,他们只寻找物体的偶然变动之原因,而且假定这些物体的实体没有原因。
2. 柏拉图和亚里斯多德,他们提出物体的实体之原因。他们认为有一个无原因之物质 (“*distinxerunt, per intellectum, inter formam substantialem et materiam, quam ponebant incausatam*”), 还有一个普遍的形式因 (亚里斯多德所言) 或数个普遍的形式因 (柏拉图的理相)。但两人都同样达到一种使每一特殊存在不但成为“这样子的实体”, 而且是“这个实体的普遍原因”之观念, 一种“一切存有之原因” (*principium totius esse*) 的观念, 而且我们也不能说亚氏的神不是“天上实体的原因” (*Causa substantiae coeli*)。但必须注意,多玛斯从来没有把“创造”一词同柏拉图或亚里斯多德相提并论; 因为两人所说的万有的实体之普遍原因并非一种创造原因。
3. 在柏拉图和亚里斯多德之后,其他人开始考虑万有的实体的存在的原因。 “*Utrique igitur (sc. Plato et Aristotle) Consideraverunt ens particulari quadam consideratione* (一种只考虑存

有的一方面的想法) , *vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Sed ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt casuam rerum non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est casua rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia, per formas accidentales; nec secundum quod sunt haec, per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam causatam ab universali causa entium,*” *Sum. theol.*, 1, 44, 2, Resp.。我们且综合一下这个决定性的段落: 圣多玛斯承认柏拉图和亚里斯多德知道有万有之实体性的普遍原因, 但拒绝他们知道这些实体的存在的原因。《神学大全》这段清楚的文字有助于我们解释《论潜能》的文字: *De Potentia* III, 5, Resp., 这段文字正引用了圣奥古斯定 *De civit. Dei*, VIII, 4 的文字。在此, 多玛斯重提以上的历史, 并标出哲学反省的三个阶段: 1. 偶然变动之解释; 2. 实体形式之解释的开端: “*Posteriores vero philosophi*”; 3. 考虑普遍的存有: “*Posteriores vero Philosophi ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soil posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (De civit Dei, VIII, 4, non procul a fine)* . Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit.” 可见, 多玛斯认为柏拉图、亚里斯多德及他们的门人虽肯定万物的普遍原因, 但并不说他们都达到一个创造因的观念。既然他引用了奥古斯定的原文, 我们便须根据原文来了解他的结论, 这使我们又回到《神学大全》的学说上: 柏拉图和亚里斯多德不谈创造, 而圣奥古斯定说, 在某些新柏拉图主义者的思想中, “几乎” (*fortassis*) 有创造。圣多玛斯把“几乎”一字去掉, 因为他写作的时候是 13 世纪, 他在此便想到亚味

森纳 (Avicenna), 而亚味森纳的确用圣经上的话来理解天主, “Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse ... Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, habent esse per modum participationis. Haec et ratio Avicennae (*Metaph.*, VIII, 7, et IX, 4) ...” *De potentia*, *ibid.* 只有在此时我们才达到适当的“创造”的观念, 而这一点是与在非天主的万物中区别 441 “本质”与“存在”息息相关的。——圣多玛斯在《神学大全》里面的真正观点, 由马利丹 (J. Maritain) 陈述得十分清楚, 参见马氏所著 *La philosophie Bergsonienne*, 2nd Edn., Paris, Rivière, 1930, p. 426。

[5] 参见奥古斯定, 《忏悔录》 (*Confessions*), X, 6, 9。

[6] 见圣多玛斯 (St. Thomas Aquinas), *Compendium theologiae*, Cap. LXVIII。

[7] 见圣多玛斯, 前书, Cap. L XIX- “Probat enim (Aristoteles) in II *Metaph.* quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum” . *In Phys.*, lib. VIII, lect. 2, art. 4。多玛斯借着亚里斯多德的原则而超越亚氏的结论, 再没有比这更清楚的了。

[8] 见圣多玛斯, *Sup. lib. de Causis*, lect. XVIII。

[9] Sed contra est quod dicitur, Exod. iii. 14, ex persona Dei: Ego sum qui sum. St. Thomas, *Sum. theol.*, 1, 2, 3。

[10] 见圣多玛斯, 《驳异大全》 (*Cont. Gent.*), II, 6。

[11] 见圣多玛斯《驳异大全》 (*Cont. Gent.*) II, 6。其后多玛斯又给予“创造”的证明 II, 15, 显然回到第四章。多玛斯在第四章证明了“quod Deo competit esse aliis principium essendi”。

[12] “效果越普遍, 原因便越高超, 因为原因越高, 它所伸展到的

效果之数目便越多。但是，存有要比被推动更普遍。……所以，在一切借运动和变化来行动的原因之外，必须有一个存有的第一原因，而我们已经证明了这就是天主。因此，天主不只是借运动和变化来行动而已。”见圣多玛斯，《驳异大全》（*Cont. Gent.*）II，16。我们无须提醒，不但是奥古斯定派，甚至奥派的死对头亚味罗派，都清楚明白希腊人和基督徒在这一点上的差异。参看芒东内（Mandonnet）著 *Siger de Brabant*（*Les philosophes Belges*，VII），*De erroribus philosophorum*，p.4，n.4 和 p.8. n.2，奥古斯定派对于圣多玛斯的怀疑有一部分是因为他们对于多玛斯和亚里斯多德之间的历史关系采取了错误的态度。由于只强调多玛斯所借自亚里斯多德的部分，而只轻微提及多玛斯所增益的部分，甚至有时好像连他所增益的也都是借来的，这使得多玛斯很难证明，对自己而言，亚氏的原则与其结论并非密切紧系的。为此，奥古斯定派和亚味罗派并未知觉到多玛斯所赋予亚氏的原则的新意义，而首先只把多玛斯的学说当做只是一种亚里斯多德思想，却又不敢把自己的路子走到底，总之就是一个无脸见人的亚味罗派的思想而已，但有时却又 442 不尽如此。让我们最后补充，在这个园地里面，基督徒思想很自然地便总以犹太思想为前驱，因为两者都拥有同一的《圣经》。有关买摩尼德（Maimonides）的学说，请见佛略斯特（A. Forest）所著 *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*，Paris，J. Vrin，1931，pp.50—51（重要的是第二章）。

[13] 参见 *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus*，刊于 *Archives d'histoire doctr. et littéraire de moyen âge*，II（1927），pp. 98—99。我们曾在多玛斯的例子中证明此一论题，因为正是在他的例子这点最受误解。董司各都的例子较为容易。我们都知道，他怀疑天主存在的物理证明，他之所以不喜欢用第一主动者的证明，正是因为这个证明太像是一种物理证明。假如有一个自然运动者的开端（第一运动者），也绝不会是天主；假如这运动者是第一，则不只是在运动的层序为第一，而且是在存有的层序为第一，而这一位便是天主。若是这

样，则证明并非物理学家之事，而是形而上学家之事。董司各都用一句惊人的话说：“一个物理学家怎能证明一个运动者为第一，只有形而上学家能证明它是第一，物理学家只能证明它为运动者。”（*In Metaph.*, lib. VI. qu. 4）当董司各都写这几行的时候，他深刻地反映着基督徒的思想的深度，而且他经常如此。我们必须补充：到底说来他的学说并不与多玛斯相抵触，两个都是天主教哲学，彼此相互光照。亚里斯多德在《物理学》（*Physics*），lib. VII里面提出的第一主动者的证明是十分得体的，第一主动者是运动的原因，而运动正是《物理学》的适当对象。但另一方面，圣多玛斯的证明则是在存有的层面发展起来的，结果便是完全形而上学的证明，运动的偶性在此只是受造存有者彻底的偶性的一个特殊明显的例子而已。为了确信这点，我们只须回想一下，对于圣多玛斯而言，证明第一不被动、不迁改的主动者，必然含蕴该存有为永恒、必然，为已而有的存有 *habens esse per seipsum*，为此，*quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse*（天主的本质是纯粹的终极的实现，亦为存有本身），最后：*quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent*（参见 *Compend. theologiae*, Cap. L XVIII）这样的第一主动者，更是在形而上学上为第一，而不只是在物理学上为主动者而已。

[14] 拉贝多聂神父（Père Laberthonnière）敏锐地感觉到在基督徒的启示影响之下，哲学所经历的彻底翻新的转变。（*Le réalisme Chrétien et L'idéalisme grec*, Paris, 1904）。按照他的看法，这点导致希腊的哲学与基督徒哲学两者“绝对的对立”，对于这种对立，教父并未注意到，到了中世纪，为了想要努力综合希腊哲学，变得更不明显。443
自然，在宗教上的确有对立，基督的教义是完全新的开始，但并不一定在宗教上的革新会带来哲学上的进步。基督徒们从不认为自己只是在补充希腊的宗教，但却经常想自己是在完成希腊的哲学。而且很可能宗教上的革新并不带来哲学上的对立。因为在结论上的冲突，不存在

则矣，若存在，亦可以用更深刻地明白其前提的方式，来予以解决。瑞德（H. Ritter）说得很恰当（见所著 *Histoire de la philosophie chrétienne*. Vol. I, p.47）：“士林哲学只在外形方面受亚里斯多德影响，至于深刻的内在方面，他们似乎与教父们的思想更为内在相互呼应。”又说：“因此我们更好说士林哲学应为教父哲学的延续。”但这样说还嫌不够，因为亚里斯多德到底还提供给中世哲学家全套技术和原则，这些原则虽未完全发展，但亦已经是真理。基督徒带来了新酒，但旧瓶依然很好。

[15] 见慕雷（Gilbert Murray），*Five Stages of Greek Religion*, 2nd Edn., 1925. p.7。

[16] 就这意义来看，本质与存在的真实区别，不但是对于多玛斯派重要，对全部基督徒形而上学都很重要。若不论言辞，只论意义，则这个区分在圣奥古斯定著作中随处可见，这些话本身曾被批评，尤其是被苏亚略兹（Suarez）所批评。但苏亚略兹并不否认其中实质肯定的意义，也就是唯有天主藉己力而存在，其他无一物能依己力而存在。为更明白这类争论，使问题更易了然，请参见戴可克（P. Descoqs）所著 *Thomisme et suarerisme* 发表于 *Archives de philosophie*, Vol. IV, Paris, G. Beauchesne, 1926, pp. 131—161, 尤其 p. 141 及随后。假如所谓“真实区别”是指两个相互分开，但可以组合的因素的物理性的差异，那么董司各都派和苏亚略兹派都可以正当地否认，不只否认这种差异，甚至可以否认圣多玛斯曾经承认这点。但是，相反地，如果我们只取其形上的意义，而这正是此处所用的意义，那么便不会有任何基督徒哲学家否认该言辞所肯定之意义，当然有时言辞本身会被丢弃。这点曾被戴可克正确地指出，并由德普拉多（Fr. Del Prado）所证明，见所著 *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Switzerland), 1911, 尤其第五章，见 33—37 页。

中译者按：Contingence 一词原意指非必然性，适然有之，甚至偶然有之之意，因而采《庄子》“时势适然”（秋水）“适来，夫子时也，

适去，夫子顺也”之意，译为“适然性”，其形容词 Contingent 则译为适然，有时亦按文气或文意而译为偶有，偶然。

第五章 类比、因果关系、目的性

444

[1] 康德 (I. Kant), 《纯粹理性批判》 (*Kritik der reinen Vernunft*), Transcendentale Elementarlehre, 4th Antinomy.

[2] 见圣多玛斯 (St. Thomas) 所著, *In Metaphys.*, lib. V, lect. I.

[3] 近代人并没有忽略这点。休谟 (Hume) 对于因果观念的分析批判, 指出因果观念乃吾人把心理经验应用到实在界的结果。我们相信一个现象会产生另外一个现象。因为我们内在经验到我们对于一个现象的观念会招来另一个观念。于是把主观的心理习惯不当地当做是客观的因果关系。休谟用这个拟人论来证实自己的因果批判, 但梅德比朗 (Maine de Biran) 却用它来证实积极的因果学说。他认为我们可以确定自然中有真正的动力因果, 因为我们在自己内直接经验到一种超越感官的意志的能力。可见大家都承认古典的因果观念乃建立在由人到自然的推论上的, 甚至在 19 世纪至少有一位哲学家承认这种推论的合法性。引用更晚近的例子亦十分容易, 柏格森的哲学便是一个好例子, 因为创造进化假定了把人类的自由经验延伸到宇宙上。

[4] “Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei. Actus autem secundus est operatio” 见圣多玛斯《神学大全》 (*Sum. theol.*), I. 48, 5, Resp.

这样子把因果扎根在存有的实现性上, 中世纪伟大通儒们都这样做。但在另一方面, 他们的差异在于对运作的能力与其所隶属的实体之间的关系的看法不同。尤其是有关于灵魂的问题。

(a) 有人拒绝把灵魂及其运作分别开来。灵魂是一个单纯的精神

实体，分受天主的单纯性和精神性。因此，灵魂是藉其本质来运作的天主亦复如此。我们可以说，正是本质的实现性直接产生了运作，使得所谓存有与造因之间的关键在此达到了最高点，参见奥维尼的威廉（William of Auvergne）所著 *De anima*, Cap III, pars. 6; 重刊在 *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, Vol. I, p. 55, 注二。

445 (b) 其他人认为一个被创造的本质的单纯性不可能是属于这种样子，为了把这些本质与天主区别开来，他们同意灵魂及其能力之间有别，并主张前者乃透过能力来运作，并把自己的现实性传达到能力里面；但这样便把此种区别减至最低限度。——古莱佛的阿尔谢（Alcher de Clairvaux）在所著 *De spiritu et anima* 称之为职能（officia）。对于圣维克多的赫富（Hugh of St. Victor）。它们只是偶性而已（*De sacramentis*, I, 3, 25）。对于伯纳文都（St. Bonaventure）而言，它们是实体的工具，但与实体本身同体（*I. Sent.*, 3, 2, I.3, Concl.）实体的行动及其能力的行动之间的连续性，存有的实现性与运作的实现性之间彻底的共通性，在伯纳文都的思想中仍属显然之事（见拙著 *La philosophie de saint Bonaventure*, pp.331—332）按董司各都的看法，灵魂及其能力之间的区别并非真实，而且是形式上的。参见芒德佛提诺的叶罗尼慕（H. de Montefortino）所著：*J. D. Scoti, Summa theologica*, I, 77, I, Vol. III, p.533。

(c) 按照圣多玛斯，实体及能力之间有真实的区别，而且他并不像赫富一样，把偶性当做是难以分辨，而是为借偶性来强调该区别的真实性。然而，正如我们所见，运作只是第二行动，像存有的第一行动一样，都有赖于形式的实现性。于是，一方面虽有形上的区别，但另一方面亦保持了真实的连续性。圣多玛斯以下这段话也是在肯定这点：*ipsa anima secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum*（*Sum Theol.*, I, 77, I, Resp.）。为强调这种关系的密切性，他把能力称为“固有性”，亦即灵魂本性所固有者（同上，ad 1）它们在灵魂里，一如在原因之内

(sicut in principio) (同上, art. 5, ad 2), 它们自灵魂的本质中流出, 一如从原因里流出一概: “fluunt ab essentia animae sicut a principio”, “sicut a causa” (同上, art. 6); 它们从灵魂的本质中产出, 一如颜色从光内产生一般 “per aliquam naturalem resultationem sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color” (同上, art. 6, ad, 3 和 act. 7, ad 1)。可见灵魂的实现性便是能力及其运作的原因。圣多玛斯及其门人皆如此主张。

[5] 以下数行综合了全部创造的形而上学及其原理, 也就是存有与其实现性: “任何隶属于某一主体本身者, 必然内在于该主体内, 正如同理性内在于主体内, 而向上的运动内在于火一般。然而任何效果的现实生产本身皆隶属于实现的存有。因为每一行动者皆按其实现而行动。为此, 每一实现之存有皆可以使某物实际存在。天主便是实现之存有本身, 前此业已证明 (见 lib. 1, Cap XVI) 为此, 生产现实存有, 并成为它的存在之原因, 此皆天主之事” (St. Thomas Aquinas, *Cont. Gentiles*, II, 6)。简言之, 天主是原因, 因为天主是存有本身。他既是不预设其他存有的存有本身, 便也是不预设其他原因的原因; 现在, 第一因产生第一果, 第一果乃任何其他果所预设者, 此即存在。446 因此, 产生存在乃天主之事: 创造也。为此, 创造是专属天主之事。见 *Cont. Gent.*, II, 21. 以及 *Sum Theol.*, I. 45, 5, Resp.——至于存有的观念在多玛斯思想中所占的中心地位, 参见欧佳第 (Fr. Olgiati) 所著 *L'anima di san Tommaso*, Milan, 出版日期不详, 至于创造的观念, 参见同书 pp. 80—82。

[6] 这一点乃中世奥古斯定派所清楚指出, 希腊哲学家并未达到创造观念的部分原因。一个观念本身虽是合理的, 但若无启示之助, 理性亦无法把握, 这便是例子之一: “Haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen prudentiam philosophicam, quae in hujus quaestionis inquisitione largo tempore ambulavit per devia ... Utrum autem posuerit (Aristoteles) materiam

et forman factam de nihilo, hoc nescio, credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius videbitur in problemate secundo: ideo et ipse etiam deficit, licet minus quam alii. Ubi autem deficit Philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit, omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta. Et ratio etiam a fide non discordat, sicut supra in opponendo ostensum est.” St. Bonaventure, In II *Sent. dist.*, I, p. I, a. I, qu. I, Resp.。

[7] 参见拙著 *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p.243。

[8] 见圣奥古斯定 *De doctrina christiana*, I, 32, 由多玛斯引用在其所著《神学大全》(*Sum. Theol.*), I, 19, 4, ad 3. 又见《驳异大全》(*Cont. Gent.*), I. 86。

[9] 参见杜朗德 (J. Durantel) 所著 *Saint Thomas et le pseudo-Denis*, Paris, 1919, p.154。

[10] 柏拉图, 《提美乌篇》(Timaeus), 29E。

[11] 泰勒 (A. E. Taylor) *Plato*, London, 1926, pp.441—442。

[12] 杜朗德 (J. Durantel), *Saint Thomas et le pseudo-Denis*. p.138。

[13] 谢瓦里叶 (J. Chevalier) 主张创造的观念区别了希腊思想和基督徒思想。(见所著: *La notion du nécessaire chez Aristote el chez ses prédecesseurs*. Paris, Alcan, 1915) 这点我们完全同意, 我们建议读者阅读该书。在基督徒宇宙的源头, 有一最自由的存有者的彻底适然性。但我们必须补充: 其后基督徒成功地把天主同时设想为“必然”而且“自由”的, 那是因为他们首先成功地把天主与存有本身认同。一旦完成这种认同, 天主仍保持为必然存有, 但与亚里斯多德所言的意义大不相同。根据“他是全体存有本性的整合, 而且唯有他如此”这个事实, 只有他才有真正的必然性。在天主教哲学里面, 没有一样天主所造的效果会是必然的, 因为没有一样天主所造的效果会是天主, 没

有一样小有会是存有本身。正因为天主是绝对存有和绝对善，他会藉创造与自己的存有类似物来传达自己。但无论这种倾向如何强烈、无限，但它仍然处在一个排斥一切必然性的层面上。“小有与存有本身的必然关系”这种说法在字面上就是矛盾的，在天生以外的一切都是适然的：“Dicendum quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparata ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.”参见圣多玛斯，《神学大全》I, 19, 3, ad 6。可见必然存有者只在意愿自己之时才必然地意愿；至于对偶性存有者，正因为它们在存有上乃偶性的，则天主对它们而言是自由的。董司各都的学派特别强烈地表现出这种观念上的连续：“Deus, cum sit a se, est infinitae necessitatis, ergo quocumque alio non existente, non sequitur non esse. Si autem necessario aliquid a se distinctum causaret, posset non esse ex defectu minus necessarii; ergo cum id sit plane impossibile, oportet Primum esse causam non necessario, sed libere et contingenter causantem.”见芒德佛提诺的叶罗尼慕所著 (Hier. De Montefortino, J. D.) Scoti, Summa theologica, I. 19, 3. Resp.。参见 *De primo principio*, V, n. 71b。可见创造行动的自由直接建立在《出谷记》的形而上学上面。我们必须超越犹太、基督徒的“全能”观念，走向犹太、基督徒的“存有本身”的观念。简言之，一个存有者的完美，即使是亚氏的纯粹思想本身，都包含了必然性，但是存有本身的完美则同时包含必然性、无限性和自由。

[14]当代人在阅读中世纪的论文时，“类比”概念是最大的难题之一；中世思想家们对于“类比”概念的定义，众说纷纭，甚至圣多玛斯都不曾完全阐释清楚。我们可以说类比有两个作用，其一是统一性的，其二是分离性的。一个类比物常是以类比的身份朝向其原本，但同时也以类比的身份而离开其原本。尤其是当我们谈到存有的类比时，与真实意义何在？

448 (a) 首先，它意指一个类比的概念。每一存在物，只要真正存在，便与其他物有别。我们若离开个别存在的例子，而升至数物共同的因素上，例如本质、种和类，我们便是由存在者步向不存在者。这并不是说种与类是虚无的，但它们并没有自己的存在。换句话说，一物的存在按照定义便是属于自己，若不然便不是该物的存在，结果则该物并不存在。当我们说一物存有，“存有”一词只指称专属于该物的存在行动。这就是说，当“存有”一词用在两个不同之物时，绝不重复意指同一个存有，因此，存有并非“一义”的 (univocal)。

(b) 在另一方面，存有亦非多义的 (equivocal)，因为存在虽不可以彼此化约，但它们仍然是存在的行动。为此我们说在存有与存有之间有类比 (analogy)，这种类比关系究竟何在？那是一种比例与比例之间的关系，类比也就是一种比例性 (proportionality)。“存有”观念应用在天主身上和应用在人身上，有以下这共同点：天主的存有是天主所藉以存在者，同样，人的存有亦是人所借以存在者。这并不是说，天主与天主的存有之间的关系和人与人的存有之间的关系是相同的，相反地，两者有无限的差异。但在两个例子中仍有关系存在，而且这关系存在于每一存有的核心内，这个事实便在他们之间建立起一种类比来，这正是存有的类比。我们也可以看出为什么那只是一种比例的类比，因为它可以在万物里面用各种比例建立起来，只要每一存有对于自己，正如同每一其他存有对自己那样就可以。至于在效果对于原因的关系上所建立起来的因果类比，则是另一种关系，我们在后来的演讲正文中会研究到。我们必须记住，受造物对于天主的肖似只是一种

效果的肖似，这个效果的存有只是其原因的存有的类比而已，虽然类似，但仍有无限的差异。参见圣多玛斯著《神学大全》I, 13, 5. *Quaest. disp. de Veritate*, Q. II. art. II. 和 Q XXIII art. 7 ad 9. ——大家都知道董司各都主张存有的一义，但这里系统不同，术语亦异，但仍会有受造物与天主的真实关系之纯粹类比特性。他所谓概念的一义是指一概念有足够的统一性做基础，不致发生矛盾。在这一层意义之下，说存有的概念是一义的，表示天主和受造物所有的都是真正的存有。可见，概念虽是一义，但性质却绝然有异。有关的原文收集在芒德佛提诺的叶罗尼慕 (Hier. de Montefortino) 所编：J. D. Scoti, *Summa theologica*, I, 13, 5; Vol. I, pp. 318—322. 449

(c) 若没有类比的学说，天主和存有的同一化便会导向泛神论。这点不止一次出现在中世纪。例如第朗的达味 (David de Dinant) 参见德利 (G. Théry) 所著 *David de Dinant* (Bibl. thomiste, III) Paris, Vrin, 1925. 尤其该书 132 页所引用的原文和 1 至 5 页所引用的第五段原文，在那里，天主与存有在潜在状态中同一，也就是说，天主与物质为同一，而且正因为天主是存有。埃克哈特 (Eckhart) 其后所纠缠的难题，原因亦相似。“Esse est Deus . . . Deus igitur et esse idem.” 参见德拉佛贝 (G. Della Volpe) 所著 *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930. pp. 151—152. 他也依凭《出谷记》所说的“我是自有者” (Ego sum qui sum) 但他的演绎太轻率，这并不是说与原则相矛盾，因为，如果天主是存有本身，就没有其他东西可以在同样意义之下亦是如此。相反地，按照他的意见，万物的本质对于天主的存有，就等于潜能对于实现，因为万物与天主为一，正如同潜能与实现结合为一那般。(同前书，179 页) 参考 “Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni eo quod est, et quod nihil est nec esse pote st distinctum et separatum ab esse.” 参阅德利 (G. Théry) 所著 *Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la sagesse* 刊于 *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*,

vol. IV (1929—1930) Paris, J. Vrin, 1930, p.257 注：“Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam Deus et omne creatum ... Primo quia nihil tam indistinctum quam ens et esse (本质与存在) potentia et actus ejusdem, forma et materia. Sic autem se habet Deus et omne creatum” 同前书 255 页。在这一点上，请参阅 256 页极重要的注三，德利在此仔细分析埃克哈特所没分辨的数种意义。参见德利，*Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*，刊于 *Archives ... Vol. I*，p.172 第五段原文，埃克哈特在此明显地引用《出谷记》。——另一方面我们亦可证明，假如“神的肖像”观念是许多中世密契论的核心，例如圣伯尔纳，那正是因为这观念允许一种密契成神，却又不混淆实体。在此，人只是一个主体，在恩宠吸收的行动中，按天主的肖像而赋形。

[15] 参见圣多玛斯，《神学大全》I.45, 7 Resp.。

[16] 参见培根 (Francis Bacon)，*De augmentis scientiarum*（《论学问之演进》），III.5。

[17] 我们若想把握中世目的论的正确意义，必须注意以下几个要点：

(a) 哲学的职责并不在于教导科学方法，科学必须自己决定研究的步骤，并按所须采取解释的方式。因此，若科学家教导目的论——通常他们只是说说，其实并不这样做——他们有权如此，哲学无可置喙。但另一方面，假如哲学上有妥当的理由肯定宇宙中有目的的存在，科学家亦不可藉口目的性无法用科学来分析或成立，而禁止哲学家予以考虑。

(b) 从哲学的观点来看，只要在一个整体里面，无论分开来的每一因素，或合起来的总数，皆不能说明整体的存在，便必须承认有目的性在。藉机械的方法来分析，成立整体，也许对于科学的阐释便足矣，但这类分析再如何完全，仍有两个问题：其一为因素的存在为构成综合而调整，其二为这些因素在综合里面的秩序。为此，多玛斯认为

证明天主的存在是秩序的存在之原因，这种证明是可能的；我们甚至可以补充：天主的存在，亦是因素步入秩序之倾向的原因之所须。

(c) 拟人论在吾人对于目的性的看法上是无法避免的，因为我们最知道，而且从内心知道的目的，是综合了人类行为各种因素的目的性，但我们并不因此就犯了缺乏批判的拟人论调。无论在科学上或哲学上，都没有理由承认在无机物世界中，或在无知的机体中会有有意识的目的性；目的性只因知识而出现，也就是说，在动物身上有其萌芽，但在人类身上才获完全清楚。因此，当有意识的目的性之主体探寻无意识的目的性之原因时，他无法避免把它想成与自己的相类似。在此我们必须重提比例类比的性质：天主对于自己的目的，正如我们对我们的目的，但天主对自己的目的我们并不知道，至多或许只能说天主与其目的为同一。我们若忘记了自己对这点无知，便会相信自己能勾勒出天主的目的，并说天主有各种“计划”，有时合理但并不确定，有时则从人的观点看来，根本不合理，甚或荒谬。但中世纪的目的观并未坠入这种歧途，相反地，这种批评完全误解了中世目的观的真正意义。关于目的性的观念，请见达尔比也 (R. Dalbiez) 所著 *Le transformisme et la philosophie*，刊于 *Le transformisme*，Paris, J. Vrin, 1927, pp. 174—179；又见哥林 (R. Collin) 所著 *Réflexions sur le psychisme*，Paris, J. Vrin, 1929, pp. 192—198。

(d) 考虑一下，机械论的解释是否和目的论的解释一样，都是拟人论的，会很有意思。假如工匠人 (homo faber) 设想一些目的，而用机械方法予以实现，工匠人的自然观既浸润着机械论，也浸润着目的论。最近，朗志文 (M. Langevin) 曾说：“机械论学说面对了一个新的危机。我愿特别指出机械论的普遍形式，以及其所引入的一些基本观念，例如物质点为限界，个体化对象，力的观念等等里面所含有的拟人论的、祖先传留的因素。” (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 30th years, n.2. April-June, 1930. p.58) 我们不愿把朗志文的意思推展到他所没有的结果上去。因为他宁愿在科学中除去任何

残余的拟人论调，而不愿予以增加（同上，61—62页），但他的建议，是很有用的默想材料。问题的阴影在于假如成功地从机械论中铲除了拟人论，将很难想像科学会变成什么模样。或许只能用更诡异的拟人论来取代它。朗志文又补充说：“问题不在放弃，而在改变此一想像”（70页）我们很可追问这种想像的必然存在是否都含有某种残余的拟人论，或甚至追问人类理智所推进的一种非拟人论的科学之观念，是否有任何意义。

[18] 参见巴斯卡，*Pensée et opuscule*，Ed. L. Brunschvieg，4th Edn. p.215。

[19] 见梅德比朗（Maine de Biran）刊于 *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*，E. Naville，Paris，1857；1821年3月15日的内心日记，见349页。

第六章 乐观的人生

[1] 见易勒内（Irenaeus）所著 *Adv. Haereses*，Ⅲ，25，5；Ⅴ，18，2。

[2] 见易勒内（Irenaeus）所著 *Adv. Haereses*，Ⅰ，22，1；Ⅱ，10，4；Ⅱ，30，9；Ⅱ，26，3。

[3] 见柏罗丁著，*Enneads*，Ⅰ，8。至于柏罗丁论恶与圣奥古斯定论恶的对照，参见若利维（R. Jolivet）所著 *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*，pp.102—111。

在此所考虑到的学说都是基督徒思想在形成期所接触到的学说。对于可能有间接影响的那些早期学说，我们可以说柏拉图对于罪恶的源起问题并没有留下任何系统的解决。亚里斯多德认为柏拉图有一种二元论，也就是说承认万物有二种原理，一善一恶，并在这一点上，把柏拉图同恩伯道克利斯（Empedocles）和阿纳撒哥拉斯（Anaxagoras）两

人并列。（见亚里斯多德，《形而上学》，A，6，988a7—17）按此观点，柏拉图思想乃以物质为恶之原理。但我们很难在柏拉图的原文中找到清楚的文字来证实这种肯定。《提美乌篇》并未详确讨论物质，甚至连名字都没提及。不过我们很可以把戴米乌吉神所条理的混沌当做物质的对当，或许这正是亚氏所想的。《政治学》（*Politics*，273b）一段文字提到这观点，虽未提及名字，但提及物质的观念（τὸ σαμπατοιδὲς τῆς συλλήρασις αἰτίου）应用到一种类似《提美乌篇》的混沌，并提出来用以解释自然界中混乱的存在。我们还可以引用《共和国》（*Republic*，II，379c）的文字来作证，在此柏拉图说神是一些发生在吾人身上的善良之原因，而我们必须为其他更多的恶事找出原因；但柏拉图并不说这个原因是什么，而且那也可能是人自己的错误，这段文字并不具决定性。也许 *Letter to Dionysius*（II，313a）无论真伪，才真正提到主题，说柏拉图已经反省了罪恶的问题，但未获解决。亚里斯多德自己常使用与基督徒思想家类似的话。他说（见《形而上学》；q，1051a，17—18）恶并不存在于自然内。实现即存有，存有即善。亚氏又引进物质的观念，并把它定义为潜能，与实现相对，于是便把物质与恶连在一起。他并不说物质是恶，但物质是变动与适然性的原理，与形式及其必然性相对立。由于物质的潜能性，我们才得以见到腐化、改变和怪物等等。我们可以说，物质本身虽非恶，却使混乱成为可能，而且在某意义言，使混乱成为不可避免；因此，物质包含作恶的因素（κακοποιὸν — in *Phys.*，A，192a，15）。但在这一点上，亚里斯多德与基督的教义的不同点在于：对于奥古斯定，物质甚至都不是恶的可能性之原因，也不是恶存在的理由。物质本身并不含任何混乱的倾向。当天主创造之时，物质世界是完善的：valde bonum，因此，要不是精神界产生了罪，物质世界一定仍保留其美善，精神界的恶给物质界带来了混乱。可见亚里斯多德的宇宙与天主教哲学家的宇宙大不相同：亚氏宇宙是永恒而不被创造的，在其中物质永恒地抗拒形式的完善，天主教哲学家的宇宙则是被创造的，在其中物质直接分享神的存有

的完善，而且，再如何卑微，亦是分受天主的肖像。

[4] 参见圣奥古斯定，《忏悔录》，VIII，11，17，到16，22。这种发展通常被解释为：奥氏把“万有皆善”的发现，归功于阅读柏拉图派的书：453 “Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt. Ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud, quod quaerebam under esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.”（《忏悔录》，VIII.12，18）然而，奥古斯定并不说他在柏拉图派书中阅读到“物质是善”，甚至“物质不坏”都没说；他也没说他在其中读到有关恶的问题所发现到的真理。他在阅读柏拉图派所获得的撮要止于《忏悔录》，VII，9.15：“Inveni haec ibi et non manducavi.”然后他提出阅读的结论，不过是凭借他个人的反省和天主的帮助：“Et inde ad monitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus.”可见，不再是柏罗丁，而是天主在引导他。为此，真正说来并没有引起这个问题。若利维（R.Jolivet）在所著 *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée Chrétienne*，p.113 有很精彩的讨论。

[5] 参见圣奥古斯定，*De natura boni*，Cap XIX。同书 Cap XXXIV，奥氏引用另一段《圣经》原文：“Omnis creatura Dei bona est”，I Tim. iv.4。无须说，这个学说已成为全部天主教哲学家的共同遗产。例如，参见圣多玛斯，《论恶》（*De malo*）I，1，Sed Contra：“Praeterea, Joan I，3，dicitur: omnia per ipsum facta sunt. Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (Tract. I，in Joan., a med.) Ergo malum non est aliquid.”

[6] 同书，X；及参见 *Enchiridion*，Cap. XI—XII。

[7] 圣奥古斯定，*Enchiridion*，Cap. XII.4。

[8] 同书，XIV。

[9] 见圣奥古斯定，*De natura boni*，Cap. VIII。亦请参考多玛斯类

似的论证，《驳异大全》，Ⅲ，71：Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus；又见《神学大全》，I.48，2：Utrum malum inveniatur in rebus。

[10] 见圣伯尔纳，《雅歌讲道集》，八十讲，第五条。

[11] 见圣奥古斯定，《De natura boni》，Cap. XX，cf. XXXIV。

[12] 见圣奥古斯定，《De genesi ad litt.》，I，3。又见圣多玛斯，《神学大全》，I.48，5，Resp.。但多玛斯在别处又补充重要的一句话：这话只适用在道德恶及道德恶在道德上或物理上的后果。物理存在之间的不平等并不给他们带来幸或不幸，若把这种不平等称为恶，那是一种独立存在于罪之外的恶。所以：“Haec divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta.” *De malo*，I，4 Resp.。

[13] 圣奥古斯定，《天主之城》，XXII，24，3—5。

[14] 即使在被永罚者中，这点仍存在，为此他们常感悔恨：见圣多玛斯，《神学大全》，I a，II ae，85，2，ad 3。

[15] 圣多玛斯，《神学大全》，I a，II ae，85，1，Resp.。 454

[16] 圣多玛斯，《神学大全》，I，98，2，Resp.。

[17] 参见奥古斯定批评波菲力的悲观论调：“Sed corpus est omne fugiendum Omne dixit (Porphyrius)， quasi omne corpus vinculum aerumnosum sit animae. Et prorsus si corpus qualecumque est fugiendum， non est ut laudes ei corpus， et dicas quomodo Deus docente fides nostra laudat corpus； quia et corpus quod modo habemus， quamvis habeamus hinc poenam de peccato， et corpus， quod corrumpitur， aggravat animam (*Sap. IX*， 15)； tamen habet corpus istud speciem suam， dispositionem membrorum， distinctionem sensuum， erectam staturam， et caetera quae bene considerantes stupent. Verumtamen illud omnino incorruptibile， omnino immortale， omnino ad movendum agile et facile erit. Sed ait Porphyrius： sine causa mihi laudas corpus，

qualecumque sit corpus, si vult esse beata anima, corpus est omne fugiendum. Hoc dicunt philosophi; sed errant, sed delirant.”见圣奥古斯定,《讲道集》(Sermo.), 242, II, 7。在此有一种真正的基督徒精神,完全不同于部分中世作家所屈服的悲观的禁欲主义。

第七章 造化宣主荣

[1] 圣多玛斯,《驳异大全》, III 66, 67。参见《论潜能》(De Potentia), III 7。主要的《圣经》依据在于《依撒依亚》, XXVI. 12: *Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis*, 和《若望福音》, V, 17。

[2] 圣多玛斯,《驳异大全》, III, 69;《神学大全》, I, 115, 1。《论潜能》, III, 7。

[3] 圣保禄,见《宗徒大事录》, XVII, 28。

[4] 圣多玛斯,《驳异大全》, III, 70。

[5] 见拙著: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p.299。

[6] 圣奥古斯定,《忏悔录》, XI, 1。

[7] 圣奥古斯定,《忏悔录》, XI, 4, 6。

[8] 圣多玛斯,《论真理》(De Veritate), XI, 1. Resp.。

[9] 圣奥古斯定,《论圣三》, III, 9.16; 莱布尼兹, *Principes de la nature et de la grace*, art. 15; 马勒布朗雪, *Entretiens métaphysique*, XI, 1—2。

在中世纪,理性种子的学说可以在伯纳文都的著作中找到,伯纳文都敏锐地察觉到这个学说与奥古斯定派的一般思想密切相符。以下这段文字清楚指出:对他来说,问题在于如何解释第二因的因果力量,而不必归结给第二因那唯天主能有的创造行动:“Supponamus nunc quod natura aliquid agat, et illud non agit de nihilo, et cum agat in

materiam, oportet quod producat formam. Et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas esse in materia antequam producantur, et substantia materiae est praegnans omnibus: ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa.” St. Bonaventure, *In IV., Sent.* 43. I, 4, Concl.; Edn. Quaracchi, Vol. IV, p. 888。下面这段文字亦表现出同样的关心：“Solus igitur ille potest seminales illas rationes facere, qui potest creare, quoniam ipsae non sunt ex aliis, sed ex nihilo, et ex ipsis fiunt omnia quae naturaliter producantur. Igitur nec pater est creator filii, nec agricola segetum; quia licet pater operetur interius, sicut natura, tamen operatur exterius, et circa aliquid et ex aliquo, non ex nihilo, licet non operetur adeo exterius, sicut agricola.” *in II Sent.*, 7 dub. 3; Vol. II, p. 207。参见拙著 *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 280 et seq., 尤其是 p. 290, 注二, 可以见到奥古斯定的原文——贝坎 (John Peckham) 坚持这学说, 而反对圣多玛斯: 参见 *Chartular. Univers. Parisiensis*, Vol. 1. p. 186。然而, 奥古斯定派这个重要论题最后却被方济各学派所放弃, 这当然是多玛斯派批评以后的结果。到了奥里维 (P. J. Olivi, 参见 *In II. Sent.*, qu. 31, Resp. Edn. Quaracchi, 1922, vol. I, pp. 515—551) 则完全解体。从 13 世纪末开始, 该论题被米斗屯的里查 (Richard of Midocleton) 所放弃, 一如多玛斯所为。参见: 何塞德 (E. Hocedez) 著 *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, pp. 197—199。以及夏普 (D. E. Sharp) 在所著 *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (Oxford University Press, 1930, p. 233) 里所引用的原文。董司各都也追随潮流, 放弃该学说。董氏虽认为物质为积极的潜能, 但并不认为其中有理性种子加入, 参见《牛津集》(*Opus Oxoniense*), II, 18. qu. unica。

[10] 参见奥古斯定, *De gen. ad litt.* IX, 15, 26—27; 又《论圣

三》(De Trinitate), III, 8, 14。

[11] 参见奥古斯定,《忏悔录》,I, 13, 21。

[12] 参见奥古斯定,《天主之城》,X, 3, 2。

[13] 参见圣奥古斯定,《论自由意志》(De libero arbitrio) II, 10, 29。

[14] “Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconueniens redit ...; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.” 见圣多玛斯,《论真理》(De Veritate), VI, 1, Resp。

456 圣多玛斯在这篇文章里面所批评的论题可以排列如下:

- | | | |
|---------------------|---|---|
| I. 绝对外在主义 (亚味森纳) | } | 自然形式: 形式赋予者
自然知识: 形式赋予者
自然德行: 形式赋予者 |
| II. 绝对内在主义 (阿纳撒哥拉斯) | } | 自然形式: 理性种子
自然知识: 天生观念
自然德行: 天生德性 |

至于先前被提到的三个奥古斯定派论题,每一个关于理性种子的论题属于内在主义,后两个属于外在主义。然而必须补充一句,甚至连奥古斯定的理性种子说也可以列入外在主义条下,因为,假如自然中一切都先造好了,那是因为一切都是同时被天主所赋予的。这也是一个理由使得多玛斯主张这三个论题 “in dem quasi inconueniens redit” ——关于多玛斯

对于圣奥古斯定和亚味森纳的批判之并列，参见：*Pourquoi saint Thomas à critiqué saint Augustin* 刊于 *Arch. d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, Vol. I (1926), pp.5—127.

[15] 圣多玛斯把光照说归纳为“借一个主动理智来分受神性之光”：“*Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae,*” 见圣多玛斯,《神学大全》I, 84, 5. Resp. ——这样解释圣奥古斯定的学说其实是一个完全新的学说,却又被13世纪的奥古斯定派所拒斥。主要是由亚瓜斯巴达的马窦发难(Matthew of Aquasparta, *Quaest. disput. de cognitione*, qu. 2, Resp., “*Hanc positionem……*”又被马斯顿(R. Marston)所攻击,见所著 *De humana cognitionis ratione anecdota quaedam*。马斯顿起而谩骂,是因为多玛斯装得好像同意奥古斯定,又好像引用奥氏的权威,但其实只能激怒奥派门人。“*Patet igitur, quod dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas ejus auctoritates ad proprium sensum non sine sancti injuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis, in quibus Sancti intentio plenius in hac materia elucescit.*” 贝坎(John Peckham)也反对圣多玛斯,请看 *Quaest. disputata*, Ia obj. and ad I. 及至奥里维(P.-J. Olivi)则特殊光照说与理性种子说一般全遭解体。他说自己主张这学说,但又说自己真的不知道为了什么: *In II Sent.*, Quaracchi, 1926, Vol. III, pp. 500—517。自此之后,奥古斯定派的光照说只有苟延残喘,直到17世纪马勒布朗雪出,才得以恢复活力。但这个学说却被董司各都强烈谴责。

[16] 见圣多玛斯, *De virtutibus in communi*, VIII, Resp.。

[17] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 84, 5. Resp.。

[18] 圣多玛斯, 《论潜能》 (*De Potentia*), III, 7, Resp.。

[19] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 19, praeterea。

[20] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 20, Inter partes。

[21] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 20, 结尾。

[22] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 20, Praeterea。

[23][24][25] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 69。

[26] “Anima magis laetatur in gloria et plus gaudebit de Dei gloria et honore quam de sua glorificatione, et plus jucundabitur in laudando quam in considerando proprium bonum. Et ideo patet quod ille finis est ulterior,” 见圣伯纳文都, *In III Sent.* I, 2, 2, 1 ad 4。

[27] 圣多玛斯, 《神学大全》 I, 44, 4, Resp. 参考董司各都, 见芒德佛提诺的叶罗尼慕 (Hier. de Montefortino) 所编辑的 *J. D. Scoti, Summa theologica*, I, 44, 4。

[28] 参见伯纳文都 (St. Bonaventure), *In II Sent.*, I, 2, 2, 1, 3m fund.。

第八章 天 意 观

[1] 对于亚里斯多德这一点学说, 迄无定论。大多数的注释家, 从蔡勒 (Zeller) 开始, 都根据《形而上学》第七书第九节 (1074b, 15 et seq.) 拒绝认为亚里斯多德的神对这世界有任何知识。这一点, 罗士 (W. D. Ross) 在所著 *Aristotle* 第 183 页说得很清楚: “亚里斯多德所认为的神, 拥有知识, 但并非对宇宙的知识, 他对世间有影响, 但并非出自其知识。” 其他注释家跟随布莲他诺 (Brentano), 主张亚氏的神对万物有知识, 例如罗尔佛 (E. Rolfes) 所著 *Aristoteles Metaphysik*,

Leipzig, 1904, I, p.186, note 61,又如马利丹 (J.Maritain) 所著 *La philosophie bergsonienne*, 2nd Edn, Paris, Rivière, 1930, pp. 420—421。似乎无论主张亚氏肯定或否定神认识宇宙, 都难以成立。亚氏实在肯定的是神的知识对象就是神自己, 再者, 他针对恩伯道克利斯 (Empedocles), 亦肯定神知道一切人所知道之物 (见 *De Anima*, I, 5, 410b, 4—7; *Metaph*, III, 4, 1000b, 2—6, 又见马利丹前书, p.421) 但很难再多说些什么。我们找不到一段亚氏原文说神认识世界, 或证明“亚氏有这样做, 因为圣多玛斯根据亚氏原文而这样做”; 因为问题 458 就在于: 圣多玛斯虽以亚氏原文为据, 但他是否走得比亚氏更远? 根据“亚氏的神认识一切人所认识者”, 不可以演绎出“他认识人”, 或“这些人所认识的对象”。这些都是天主教的天主在认识自己之时所认识的, 他就在认识自己时认识了它们, 一直到它们的存在。亚氏的神在认识自己时认识一切已存在或可能存在, 但却又不认识与自己的认识所相对应之物的存在? 亚氏批评恩伯道克利斯的文字并没有这样说, 我们最多只能把亚氏的神拿来与基督徒的天主比较, 前者无论潜能或现实上都不是创造者, 然后归给他一切隶属于思想的纯粹实现, 包含一切的知识——除了在他以外的一切可能和现实的存在之外。假如我们在此承认, 在神以外有不被神所创造的真实存在, 但没有一在神之外之实物, 其本质不在神的知识中者, 虽然如此, 神对自己的知识, 除了自己的存在以外, 并不含有任何其他物之存在。假如我们把思想的纯粹实现推展到存有的纯粹实现层面上, 一如圣多玛斯所为, 则“创造”便成为可能的, 而神的知识亦越过本质的范围, 达到存在的范围。但亚里斯多德并未臻于创造学说。(参阅谢瓦里叶 [J.Chevalier] 所著 *La notion du nécessaire*, pp. 186—187) 为此他从未肯定神认识宇宙。——这个问题在中世纪已经受到讨论, 参阅 *De erroribus philosophorum*, Cap. II. n.15 (见芒东内 [Mandonnet] 所著 *Siger de Brabant*, Vol. II. p.7。又见 *De quidecim problematibus*, Cap. XI. (芒氏同书 pp.48—49)。

[2] 雅典那哥拉斯 (Athenagoras), 所著 *De resurrectione mortuorum*, XVI。

[3] 易勒内 (Irenaeus), *Adv. Haereses*, II, 27, 2。

[4] 圣保禄, 《致希伯来人书》, I, 3。

[5] 圣奥古斯定, *De diversis quaestionibus*, 83, qu. 46, 1—2; *De genesi ad litteram*, II, 6, 12; 参见拙著 *Introduction à l'étude de St. Augustin*, p. 109—110, and p. 259。

[6] 圣奥古斯定《论自由意志》, (*De lib. arbit.*) II, 17, 45。

[7] 圣奥古斯定, *De vera religione*, XVIII, 35。

[8] 圣奥古斯定, *De div. quaest.*, 82 XVIII。

[9] 圣多玛斯, 《神学大全》I, 15, 1, ad 1。

[10] 圣多玛斯, 《神学大全》I, 15, 1, ad 2。

[11] 圣多玛斯, 《神学大全》I, 15, 2。

[12] 圣多玛斯, 《论真理》(*De Veritate*) III, 5; 《神学大全》, I, 15, 3, ad 3。

[13] 在这一点上, 多玛斯显得对柏拉图比平常还要严厉:

“Individua vero, secundum Platonem, non habant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam
459 ponebant increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra (qu. 22, a, 2.) dicitur.” 《神学大全》, I, 15, 3 ad 4。此外他又宣称柏拉图认为在神里面没有适然物的理相, 但多玛斯排斥这种说法, 而表示适然物亦由天主所创造, 必须有他们自己的理相。见《论真理》(*De Veritate*), III, 7, Resp.。可见, 在他的思想里面, 创造的观念是柏拉图的哲学和天主教哲学的分界线。正因为柏拉图并不承认物质的受造, 所以他对于理相的看法才会与天主教徒不同: “Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum,

quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas.” 见《论真理》(De Veritate), III, 8, Resp.。

[14] 以下是多玛斯对“理相”最清楚的定义之一：“Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam.”

《论真理》, III, 2, Resp.。可见,理相就是在某一方面来看的神的本质本身,也就是说,就其与可能分受的关系而言。又如:“ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei.” 同上, ad 8。神对于理相的知识,就其为可能受造物与神性本质的关系而言,是一种实践之知,若所关涉的是可能实现的万物之理相,但并不会被实现,那就是一种潜在的实践之知,因为天主认识它们是一个可能行动的对象(《论真理》III, 3;《神学大全》, I, 15, 3)为此,在天主内,“绝对确定之理相”始得以相应“必待天主创造的存在物”。至于其他,天主“愿意能予以产生,并拥有产生它们所必须的知识”;天主所想的万物能够被造,而不是已被造或该被造。因此,它们在天主之内是多少不受限定(quodammodo indeterminatae)见《论真理》, III, 6, Resp. and ad 3。在陈述多玛斯对这点的观点时,应该切记:理相虽只是可被分受的神的本质,但这种知识仍是朝向行动,而且完全指向可创造者。“Unde cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis hujusmodi …” 见《论真理》

(*De Veritate*) , III, 7, Resp.。 “Ideae ordinantur ad esse rerum”
《论真理》, III, 8。

[15] 神性理相的产生,按圣伯纳文都,可以撮要如下:“天主认识自己,天主对自己的这种充分认识是他自己的存有的完美表诠,与他的存有同体,那就是道(圣言)。天主借着道,道即永恒真理,天主借此以认识自己,不但是在自己的存有内,而且在自己的存有一切的可能分受内,认识自己。两个学说的不同在于圣伯纳文都特别强调道在产生理相时的重要地位,以道为表诠和真理。按照圣多玛斯,天主拥有理相,是因为他认识自己的本质能被分受;按圣伯纳文都,天主拥有理相,因为天主的真理可以完整地表诠理相,一如天主的能力可以产生他们一样。“Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus; sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsicus, ideo aeternus; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter.” 圣伯纳文都, *De scientia Christi*, qu. 2. Resp.。 “表诠真理”(Veritas exprimens)的这个角色十分重要,此乃圣伯纳文都的理相论之特色。可以把理相定义为“关系万物的神性真理之表诠”
“ipsas expressiones divinae veritatis respectu rerum” if. In I Sent., 35, un. I。

[16] 可见,董司各都认为,有一天将要被创造的万物,在被造之前,其可理解的存有自永恒便被产生了。天主产生理相,乃在时间中创造之前的永恒前奏。这个学说提醒了我们,在《智慧书》中所说的,世界受造的原理——智慧——自永恒的诞生:“Verum in mente divina nihil esse potest nisi incommutabile; ergo quicquid fieri formarique potest, Deus efficere valet, ac reipsa producit juxta propriam

cujusque rationem aeternam atque incommutabilem, atque hanc Ideam appellamus; necessario sunt ideae in mente divina admittenda. Nec aliud sane videntur, *quam ipsa objecta ab aeterno a Deo intellecta*, quaeve per actum intelligendi primum esse intelligibile acceperunt, ad quorum similitudinem alia effingi atque efformari potuerunt, uti rerum 461 universitatem esse in effectu accepisse constat.” 见芒德佛提诺的叶罗尼慕 (Hier. De Montefortino) 所编 *F. D. Scoti Summa theologica*, I. 15, 1, Resp.。董司各都为此才说石头的理相就是理智所领悟到的石头本身: lapis intellectus potest dici idea。他的学说假定了一种理相的实在论, 远比圣多玛斯为甚。董司各都清楚地自觉到此一事实, 而且公开诉诸于柏拉图。对于圣多玛斯, “纯理界” 减缩至最小范围: 有天主的本质, 天主对自己的本质的认识, 这就是全部。对于圣伯纳文都我们可以说, 严格讲起来, “纯理界” 就在于天主对于可能的认识所生发的“表诠”。对于董司各都, 这些表诠又重获重视, 因为假如理相便是神的理智所认识的万物本身, 则真正在天主里有纯理界存在。正如董司各都所说: “Istud videtur consonare cum dicto Platonis ……” 事实上, 假如被认识的事物本身便是理相 (ipsum objectum cognitum est idea), 我们便可以说在天主内存在着一个本质世界, 在天主内住着天主的理智所认识的事物的本质 (quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino.) 参见董司各都, 《牛津集》 (*Opus Oxoniense*), I, 35, un。

[17] “Cum Deus sit causa entis, inquantum est ens …, oportet quod; ipse sit provisor entis inquantum est ens. Providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalialia, quia universalialia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.” 见圣多玛斯《驳异大全》, III, 75。在此我们看出, 亚里斯多德哲学强调个别与

具体，比柏拉图哲学更适于天主教哲学的发展，只要能把亚氏哲学用《出谷记》的形而上学予以变化即可。——我们在前段文中的最后一句，较喜欢用 *praesertim*（尤其）代替 *etiam*（也）一字。下段更强烈的肯定也有同样的意思：“*Ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistunt nisi in singularibus, Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.*”《论真理》，Ⅲ，8，*Sed Conta*，与 *ad 2*。

[18] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，1，参见前注所引原文；又见《驳异大全》，Ⅲ，94. *Primo namque*。

[19] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，64，*Amplius ostensum est*。

[20] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，75，*Adhuc, si Deus*。

[21] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，97，*Ex his autem*。

[22] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，111。

[23] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，112。

[24] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，113。

[25] 圣多玛斯，《驳异大全》，Ⅲ，113。

第九章 人 类 学

[1] 圣保禄，《致格林多人前书》，十五，12—19。

[2] 圣保禄，《致格林多人前书》，十五，52—53。

[3] 《论复活》（*De resurrectione*），Ⅷ。

[4] 关于这个问题我们可以注意以下两点：1. 即使那些承认灵魂不朽的教父们，也不会向柏拉图让步，承认灵魂有本性的不朽。对柏拉图而言，灵魂就“是”生命；对天主教思想家言，灵魂若“是”生命，便是天主。为此，灵魂之所以能不朽，因为它“接受”了生命，而且又有天主的命令为凭。按这层意义，灵魂更相似《提美乌篇》中不毁的

诸神，由于有天命为凭而不致死亡（41A），而不似《费多篇》（*Phaedo*）中不朽的灵魂。参见儒斯定《与特利福的对话录》（*Justin, Dialogue with Trypho* VI, 1）；在圣奥古斯定里面亦有其回音，参见拙著 *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p.69; 170, note 1; and 186。

2. 有时很难确定早一点的教父所谈的是复活后的灵魂的不朽，或是在肉体死亡与复活之间的灵魂不朽。儒斯定的话很暧昧：“正如同人并不常生而肉体并不常与肉体结合，而当此种和谐一旦破裂，灵魂便离开肉体，人便不再存矣，同样，一旦灵魂不再存在，生命的精神便离它而去；灵魂便不再存在而回到其所来自。”见儒斯定前书，VI, 2. 到底灵魂完全不再存在，或者还可以回来？或者儒斯定只说它不再以灵魂的姿态存在？很难说。达西安（Tatian）也一样暧昧，见所著《与希腊人谈话》（*Discourse to the Greeks*），Chap. XIII：“希腊人啊，灵魂并非不死的，而是会死的。但灵魂也有不死的可能。灵魂若不认识真理便会死，与肉体分解，但最后在世界末日将要复活，与肉体一同接受惩罚，此乃永恒的死亡。但灵魂若认识天主，便不再死亡，即使有暂时的分解。”可见我们很难不承认，达西安相信有一种灵魂的死亡，随后再复活以便接受永赏或永罚。至于易勒内（Irenaeus），他认为灵魂在肉体死后依然活着，但却想像它们一如可以辨认的鬼魂，采取肉身的形式，好像瓶中结冻之水采取瓶子的形式一般（参见 *Adv. haereses*, II, 19, 16 以及 II, 34, I）。下到德尔都良（Tertullian）他彻底的唯物论，可以见到天主教哲学各种可能变化的极限。但这离题太远，我们不便多谈，请看德尔都良所著《论灵魂》（*De anima*），VI。

[5] 圣奥古斯定，*De moribus ecclesiae*, I, 27.52: “Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.”

[6] 圣奥古斯定，*In Joan Evang.*, XIX, 5, 15.

[7] 圣奥古斯定，*De quantitate animae*, VIII, 22.

[8] 圣奥古斯定, *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6。

[9] 亚里斯多德, 《论灵魂》 (*De anima*), I, 1。

[10] 亚里斯多德, 《论灵魂》 (*De anima*), I, 2。

[11] *De gener. anim*, 736b, 28。

[12] 亚里斯多德, 《论灵魂》, III, 5。

[13] 大雅尔伯, 《神学大全》, II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2。

[14] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 75, 2. Sed contra。

[15] 这同时亦解决了动物之魂的问题。动物有魂,但这魂并非理智,因而亦非实体;因此也不会引起动物魂的不死的问题。

[16] 圣多玛斯本人注意到这种观念之间基本上很重要的关联,参见《神学大全》, I, 75, 4, Resp.。

[17] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 76, 1。

[18] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 75, 2, Resp.。

[19] 这个学说可以用更技术性而且毕竟更清楚的公式表达出来。存有是存在的行动。存有由此一行动所肯定,便是肯定存有在己而且为己。既然如此,存有按定义便是自己而不是别的:在己内不分割,而与别物分离 (*indivisum in se et divisum ab aliis*)。存有就其不分割的统一性而言即是实体 (*substance*),而其以实体的方式存在的性质,也就是说,为己而存在,不在实体上依赖任何其他,此谓独立自存 (*subsistence*)。可见存有之行动造成其实体与独立自存。若就使该存有成为这个存有而不是别的存有而言,吾人称之为形式的行动 (*formal act*)。单就其形式性而言,我们说该行动便是形式 (*form*)。于是我们便在造成独立自存的性质上加上了确定实体之种类的形式。在各种形式里面,有些形式拥有足够使自己独立自存的现实性,这些便是纯粹形式 (*pure forms*)、独立形式 (*separate forms*),其余的则只能存在于一个被它们传赋现实性的物质内,这些便是实体形式 (*substantial forms*)。在这种实体形式里面,有些是有

适于自己形式身分的操作之独立自存的原理者，称之为理性灵魂 (rational souls)；其他的则无论在存有或运作上都束缚在物质上的，便是物质形式 (material forms)。于是，人乃一具体实体，也就是说，一个实体包含许多部分，每一部分又可以合法地单独考虑；但人的存有只有一个，第一，因为人的存有的实体组成因素，也就是说灵魂与肉体，并不能分开独存；第二，因为是借着其中之一——灵魂——的独立自存，人才得以独立自存。两个部分的不同角色十分明朗，灵魂一旦从肉体获得必要之助，便能无肉体而独存，人死后灵魂便是如此。但在另一方面，肉体无论如何皆不能无灵魂而独存。肉体的全部现实性皆来自灵魂。尸体的分解便足以为证。 464

第十章 位 格 论

[1] 为了这个原因，不可能有对于个体本身的知识。我们都知道，对于亚里斯多德而言，只有对于共相的知识，这个著名的公式必须绝对遵从。就本身而言，唯有共相才是科学的对象。但当天主教哲学家重复此一公式之时，他们赋予它另外的意义。多玛斯追随亚里斯多德，说对于个别物，没有科学，他并不像亚里斯多德那样，表示个别物本身并非知识的可能对象，而是说并非我们的知识对象。就其本身绝对言之，对个别物的认识是完全可能的，因为事实上天主便拥有这种知识。参见谢瓦里叶 (J. Chevalier) 所著 *Trois conférences d'Oxford*, Paris, éditions Spes, 1928, pp. 22—27, 特别处理这点。

[2] 参见雅典那哥拉斯 (Athenagoras), *De resurrectione mortuorum*, Cap: XV。

[3] 亚里斯多德《形而上学》，A, 1071a, 27—29。

[4] 圣多玛斯《神学大全》I. 47.2。

[5] “Individuum compositum ex materia et forma habet quod

substet accidenti ex proprietate, materiae. Unde et Boetius dicit in lib. *De Trinitate*, Cap II: *forma simplex subjectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat (*scil* individuum) habet ex proprietate suae formae, quod non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit.” 圣多玛斯《神学大全》, I, 29, 2, ad 5. “Anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes.” 《神学大全》, I, 76, 1, ad 5。这一段话极端重要,其后多玛斯派的代表们也没忘记。他们反对奥古斯定派,而主张: quod esse animae communicatur corpori! “Quaestione I quaerit (Thomas) utrum anima possit esse forma et hoc aliquid; et in responsione principali dicit quod idem esse animae communicatur corpori ut sit unum esse totius speciae. Et in I super Sententias, distinctione 8, quaerens utrum animasit simplex, dicit hoc idem planius in salutione 3 argumenti, scilicet quod unum esse quod est animae per se fit conjuncti et non est ibi esse nisi ipsius formae.” 见葛罗里约 (P. Glorieux) “correctorium corruptorii quare” (*Bibliothèque thomiste*, IX) Paris J. Vrin. 1927, p. 361。伯纳文都也有同样的学说,但术语不同: “Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed *essendi actum* dat format materiae.” *In II Sent.*, dis. III p.1, art.2, gu.3, Resp.。

465

[6] “Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec format et haec materia; nulla autem forma, in quantum hujusmodi est hace ex seipsa (注意这里已经是推斥董司各都派的“此物性” [hecceitas] 的先驱了) Dico autem in quantum hujusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non

in quantum forma.”参见多玛斯, *In Boet. de Trinitate*, qu. 4. art. 2, Resp.。这段重要的文字提醒我们理性灵魂的例子是独一无二的。正如多玛斯在前注第二段原文中所说的,只有理智性灵魂独立自存,为此我们才可以说只有这些灵魂的存有才是全部组合体之存有。动物之魂则不如此。所以人的灵魂之所以拥有个体性,此乃其独立自存的结果。然而,我们仍然可以说,他们的形式并非个体,而只是这个实体的独立自存的形式,而这个实体若无物质亦不能存在。

[7] 假如我们把个体化的问题,同事物的分殊化的问题拿来两相比较,便更容易明白这点。“物质是为了形式,而不是形式为了物质”,这是亚里斯多德和多玛斯共有的原则。因此我们无法明白,形式的分殊是由于适用在分殊的质料上;事实恰好相反。我们需要分殊的资料,来与分殊的形式相结合,以便产生具体的个体。像圣多玛斯那样有系统地运用起来,这个原理便成为宇宙的形上骨架。圣多玛斯在此大不同于亚里斯多德,而把这个观念同创造的观念联系起来。结果是:天主教所说的天主创造了形式本身,其后按照形式之繁异而创造各种质料, “Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexistit, ut scilicet secundum diversitatis rerum materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. —Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquoque secundum quod est ens, est etiam unum; sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas, nam actus melior est potentia; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.”参见圣多玛斯, *Compendium theologiae*, Pars I. Cap. LXXI。这个原则使我们明白物质如何在多玛斯的学说中成为个体化的原则,而无须使个体性臣属于物质之下;因为个体假定一个物质,但物质在那里

只为了分殊的形式而已。因此，终究说来，是由于形式，具体实体才能具有个体性。关于这一点，佛略斯特 (A. Forest) 说得很正确，全部误会都是由于没有把个体化的问题放在适当的形上基础上。多玛斯的学说只表示质料只是一个原则而已，别无其他。那么，每个具体存在的原始的、个别的差异从何而来？它们是由其质料而成为可能的，但他们是出自形式，只有形式才能赋予他们以现实性。参见佛氏所著 *La structure métaphysique du concret*. pp.255—256。

[8] 见圣多玛斯，《神学大全》，I，29，1 Resp.。

[9] 见圣多玛斯，《神学大全》，I，98，1 Resp.。

[10] 见圣伯纳文都，*In I Sent.*，dist. 25，art. 1 ad 2。

[11] 关于天主教哲学对于近代哲学史不断的影响，参见瑞德 (H. Ritter) 所著 *Histoire de la philosophie chrétienne* (Vol. 1. pp.20—22) 书中极正确的肯定。

[12] 见圣伯纳文都，*Com. in Joan.*，VIII，38。

[13] 见圣多玛斯《神学大全》，I，29，3. Resp.。

第十一章 对我的认识

[1] 色诺丰 (Xenophon)，*Memorabilia*，IV，2，24—25。

[2] 尼撒的葛雷哥利 (Gregory of Nyssa)，*De hominis opificio*，Cap XVI.——圣伯纳文都，*In II Sent.*，16，1，2. Resp.。——圣多玛斯，《神学大全》，I，93，4。

[3] 尼西比斯的圣厄弗连 (St. Ephrem of Nisibis)，*Interpretationes in sacram scripturam*。

[4] 圣伯尔纳，*De gratia et libero arbitrio*. Cap IX. n.28。

[5] 圣奥古斯定，*Enarr. in Ps.*，42. n.6。

[6] 圣多玛斯，《神学大全》，I，93，8，Sed confa 与 Resp.。

[7] 董司各都, 《牛津集》, I, 3, 11, 7。

[8] 圣伯尔纳, *De consideratione lib. II* Cap III, n. 6。

[9] 圣奥古斯定, 《天主之城》, XIX, 13。

[10] 圣伯尔纳, *Brevis expositio in C. C.*, Cap XXII, 参阅 *De gradibus humilitatis*, Cap, 11 (谦逊与自我认识的关系)。

[11] 圣维克多的赫富 (Hugh of St. Victor), *De Sacramentis*, I, 6, 15。

[12] 圣伯尔纳, 《论天主之爱》, Cap. II。

[13] 假名伯尔纳 (Pseudo-Bernard), *Meditationes ... de cognitione humanae conditionis*, Cap. V, art. 14—15。

[14] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 91, 1. Resp.; I, 96, 2. Resp. *Qu. de Anima, qu. un.*, art. 1 ad Resp.。

[15] 圣奥古斯定, *De Symbolo*, I. 2。

[16] 圣奥古斯定, 《忏悔录》, 第十集, Cap. VIII—XXVII。

[17] 圣维克多的理查 (Richard of St. Victor), *Benjamin minor*, Cap. LXXVIII。

[18] 圣维克多的理查 (Richard of St. Victor), *Benjamin minor*, Cap. LXXV。

[19] 圣维克多的理查 (Richard of St. Victor), *Benjamin major. lib III*, Cap. XIV。

[20] 奥古斯定派教导说灵魂直接认识自己, 但是通过“象” 467 (Species) 例如: “Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas objective, sed formaliter per species ex ipsis expressas, unde formatur acies cogitantis sive intelligentis.” 其理由在于: “Anima enim rationalis est imago Dei” (理性灵魂是天主的肖像) 参见亚瓜斯巴达的马窦 (Matt. of Aquasparta) *Quaest. disp. de cognitione*, qu. V, Resp, 奥里维 (P. J. Olivi) 也教导类似的学说, 参

见 *In lib. II . Sent.* , qu. 76; edit. B. Jansen. Quaracchi, 1926, Vol. III, pp. 148—149, 以记忆行“象”(species)的功用。这段文字十分重要,因为它叫我们去看圣安瑟莫所著, *Monologion* , CapXXXIII, 与圣奥古斯定的《论圣三》(*De Trinitate*) , IX, 11—12, 以求该学说的来源。至于奥古斯定派所提的问题与圣多玛斯的问题我们可以在马斯顿(R. Marston)很出色的版本 *Quaest. disp. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima* , Quaracchi, 1932. 尤其参见 *De anima* , qu. 1, pp. 206—221, 其结论为:“Concedo igitur quod res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem”。

[21] 特别请参考圣多玛斯,《论真理》(*De Veritate*) , qu. XII, art. 1, 其中可以找到一切必要的有关圣奥古斯定和狄奥尼修的出处。尤其是在 *Sed Contra* 和 *Resp.* 两段中。嘉代业(A. Gardeil)亦研究了这一点,参见所著 *La Structure de l'âme* , Vol. I . p. 24。

[22] 笛卡尔,《第二封回答》。

[23] 巴斯卡,《沉思录》(*Pensée*) , L. Brunschvieg, edit. minor, p. 345 note 2。

[24] 巴斯卡,《沉思录》(*Pensée*) , L. Brunschvieg, edit. minor, p. 531。

[25] 巴斯卡,《沉思录》(*Pensée*) , L. Brunschvieg, edit. minor, p. 367。

第十二章 对万物的认识

[1] 圣奥古斯定, *De div. quaest.* , 83, qu. 9。

[2] 亚里斯多德,《形而上学》, I, 9, 991a12。

[3] 亚瓜斯巴达的马窦, (*Quaest. disputate*) , qu. II, *De*

cognitione, Resp, ad 8.

[4] 亚瓜斯巴达的马窦, (*Quaest. disputate*), qu. II, *De cognitione*, Contra 5.

[5] 亚瓜斯巴达的马窦, (*Quaest. disputate*), qu. II, *De cognitione*, ad 12.

[6] 奥里维, *In II Sent.*, 附录问题二, 请注意奥里维把奥古斯定派的观点作了很好的撮要(见 art. 6) “Praetera, nullum fallibile et mutabile potest infallibititer certificare aut actum infallibilem et immutabilem generare; sed omnis species seu ratio creata est fallibilis et mutabilis; ergo impossibile est quod intellectus per speciem creatam aut lumen creatam infallibiliter et immutabiliter certificetur; et ita oportet 468 quod certificetur per rationem aeternam et lumen aeternum.”

[7] 圣多玛斯, *Quaest. disp. de Veritate*, qu. 1. art. 1 ect. 2.

[8] 基本的文字见圣安瑟莫, 《论真理》, 第十三章。奥古斯定派用这段原文来证明, 神的真理是独一的, 若无神的真理, 便没有万物的个别真理。例如: 参看葛罗塞德斯特 (R. Grosseteste), *De unica forma omnium*, edit. L. Baur, pp. 106—111, 与《论真理》, pp. 130—143。相反地, 圣多玛斯在讨论安瑟莫的时候, 便设法证明, 即使承认这个论题, 但在万物中仍有其真理: *Qu. disp. de Veritate*, I, 4, Resp.。

[9] 圣多玛斯, 《论真理》, I, 4, ad 3 和 4。

[10] 圣多玛斯, 《论真理》, I. 9. Resp.。

[11] 董司各都, 《牛津集》, I. 3, 4, 2。

[12] 董司各都, 《牛津集》, I, 3, 4, 2, 9。

[13] 圣伯纳文都, *Itinerarium mentis in Deum*. I. 14。

[14] 在某种意义之下, 我们可以说康德哲学就在于把中世纪所保留给天主的创造性的纯理作用交赋给人类的思想, “Scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus

sua scientia eas ordinavit *Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae*. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non contrario, ita res referuntur realiter ad scientiam Dei et non e contrario.” 参见圣多玛斯, *Qu. disp. de potentia*, VII, 10 ad 5。这点还提及另外一段原文, 指出我们的理智, 对于我们所造的工艺品, 有如同康德所说的, 但圣多玛斯却保留给神的理智的, 对于自然物的作用。

“Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus. et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur *X metaph. (com.9)*: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus, res autem naturalis mesurans et mesurata, sed intellectus noster est mesuratus, *non mesurans quidem res naturales*, sed artificiales tatum.” *Qu. disp. de Veritate*, I, 2, Resp.。

[15] 康德, 《纯粹理性批判》第二版序言。

[16] 培根, *Instauratio magna*, Praef; 这段话被康德用在《纯粹理性批判》当作题铭。

第十三章 理智及其对象

[1] 圣多玛斯, 《神学大全》I, 88, 2. Resp.。以及 ad 4m—I, 88, 3. Resp. 《驳异大全》, III, 42—43。

[2] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 88, 1. Resp. 以及 I, 88, 3。

[3] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 89, 1. Resp.。

[4] 董司各都, 《牛津集》, I, 3, 3, 24。

[5] 董司各都, *Quest. Quodlib.*, XIV, 14—15。

[6] 董司各都, *Quest. Quodlib.*, XIV, 16—17。

[7] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 52。

[8] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 49, ad *Cognoscit tamen*。

[9] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 51, init。

[10] 圣多玛斯, 《驳异大全》, III, 54, ad *Rationes*, 该学说的基础可以见于圣奥古斯定, “*Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cujus vulneribus natura nostra sanatur. Ideo justus ex fide vivit.*” *Cont. Julian pelag.*, II, 3, 19. 260 页所引用的原文则是取自《驳异大全》, III, 48. 我全抄列于此, 有助于猜度多玛斯在学说后面的心思: “*In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustis liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente.*” 单凭这几行深刻的文字, 圣多玛斯便克服了亚味罗, 一方面带有拯救的喜悦, 一方面又表现出真正天主教徒的灵魂中的一种友爱的怜悯, 我很愿意捐弃艺术家们所画的, “圣多玛斯的胜利”, 把亚味罗打倒在地上的看法。 在我们眼中, 多玛斯仍然是“无以匹敌的多玛斯, 思想与心灵都同样伟大”。 别人若责备我替他写了一本辩护的书, 利用了他的话, 却又不通知出处, 我也不会怪他们。 这些责备主要来自孔德 (Auguste Comte), *Système de politique positive*, Vol III, pp. 488—489。

[11] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 5, 2, Resp.。

[12] 董司各都, 《牛津集》, I, 3, 7, 39。

[13] 圣多玛斯, 《驳异大全》, I, 62 end。

[14] 圣大雅尔伯 (St. Albert the Great), *De intellectu et intelligibili*, Tr. I, Cap II。

[15] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 16, 5, ad 3, 参见 I. 88, 3, ad 2。

[16] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 16, 5, ad 2. Res dicitur verae per comparisonem ad intellectum divinum, 同前书 I, 16, 6, ad 2; 同上, Resp.。

470

第十四章 爱及其对象

[1] 圣奥古斯定, *Epist.* 140 II, 3, 这段文字对于决定圣伯尔纳《论天主之爱》第八章所说的“第一层的爱”(primus gradus amoris)的正确意义, 十分重要。

[2] 夏特勒的纪格 (Guigues le Chartreux), 《沉思录》(*Meditationes*), II 和 V。

[3] 圣伯尔纳, 《论天主之爱》, 第七章。

[4] 圣伯尔纳, 《论天主之爱》, 第七章。

[5] 圣伯尔纳, 《论天主之爱》; 参见巴斯卡, 《沉思录》(*Pensées*): “安慰你自己吧! 假如你不是已经找到我, 便不会找我了。”

[6] 圣多玛斯, In *lib. de Divinis nominibus*, lect. XI。

[7] 圣多玛斯, In *lib. de Divinis nominibus*, lect. XI。

[8] 圣德利的威廉 (William of St. Thierry), *De natura et dignitate amoris*. I, 2。

[9] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 60, 5, Resp. Cf. ad 1。

[10] “Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum et

super omnia. Sed, in statu naturae corruptae, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae, propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnino, licet indegeret auxilio Dei ad hoc cum moventis. Sed in statu naturae corruptae, indiget homo, etiam ad hoc, auxilio gratiae naturam sanantis.” 见圣多玛斯《神学大全》，I—II ae, 109, 3, Resp.。可见，在起初，人按本性便能够爱天主在万有之上，那时所必要的惟一的神助，是由天主来推动其本性。但相反地，在人堕落以后；本性先须由恩宠所治愈，以后才可能接受神力推动之助。可见，从此以后，爱天主在万有之上的不再只是我们的本性而已，而是由恩宠所恢复的本性。至于在吾人爱天主于万有之上的本性之爱之上，爱德所增加之物，参见同书 ad 1m, 我们爱天主在万有之上的本性之爱，自然会朝向天主，一如我们的本性之知对于他的认识一样。但我们的本性之知所认识的天主是宇宙的原始与终向，我们爱天主在万有之上，也是这样的天主。信仰启示我们，天主是我们最后的福乐所在，也使我们能以爱福乐之爱来爱他。爱天主，一如爱一能获得福乐之知，并为此而与天主有一种精神上的结合 “secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo。” 这就是爱德在本性上所加增的。

[11] 圣多玛斯，《神学大全》，I, 60. Resp.。

[12] 圣多玛斯, *In II Sent.*, dist. I. qu2, art. 2, Resp.。

[13] 圣多玛斯，《驳异大全》，III, 24, ad Sic igitur.

[14] 圣多玛斯，《驳异大全》，III, 25, ad Adhuc unum quodque tendit.

[15] 圣德利的威廉, *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 16。

471

[16] 圣伯尔纳,《雅歌讲道集》，82, 8; 圣德利的威廉, *Epist.*

ad fratres de Monte Dei. II, 16。

附录：熙笃会密契论之内在一贯性

[1] 鲁瑟乐 (P. Rousselot), “中世纪爱的历史” (Pour l’histoire de l’amour au moyen âge), *Beitrage Baeumker*, VI, 6, Münster, 1908。

[2] 鲁瑟乐 (P. Rousselot), “中世纪爱的历史” (Pour l’histoire de l’amour au moyen âge), *Beitrage Baeumker*, VI, 6, Münster, 1908, 1—4 页。

[3] 鲁瑟乐 (P. Rousselot), “中世纪爱的历史” (Pour l’histoire de l’amour au moyen âge), *Beitrage Baeumker*, VI, 6, Münster, 1908, 5 页, 注 1。

[4] 鲁瑟乐 (P. Rousselot), “中世纪爱的历史” (Pour l’histoire de l’amour au moyen âge), *Beitrage Baeumker*, VI, 6, Münster, 1908, 49—50 页。

[5] 《论天主之爱》 (*De diligendo Deo*), 15 章, 其中部分重复《书简》 (*Epistola*)。

[6] 相反地, 很容易证明, 在《雅歌讲道集》 (*Sermon on the Canticles*) 中, 圣伯尔纳丝毫没有忘记本性之爱, 这点随后自会明白。

[7] “Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate, compelletur inservire; et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum.” 《论天主之爱》, 第八章。就此爱限制于求生活所须而言, 那仍然是基层需要, 无可厚非。但是, 如果它走向肤浅——如本性所倾向——则会变成危险和坏的。可见, 本性之爱的合法性是建立在其必要性上的。

[8] 圣伯尔纳并不区别爱 (amor) 和欲 (cupiditas), 他跟随古典的术语, 也就是说圣奥古斯定的术语, 对奥氏而言, “欲”只是爱对于

所爱的对象的一种欲望。“Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est … proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.” 圣奥古斯定,《天主之城》(XIV.7.)假如我们翻阅全章,便可看出奥古斯定拒绝把“爱德”(caritas)“喜悦”(dilectio)和“爱”(amor)区别开来。爱可以是善的,于是就有爱德或喜悦。使爱与爱德相对立的,并不是爱,而是坏的爱。欲也是一样。如果爱是善的,欲就是善的。有一种爱德之欲,也就是爱德对于天主的想望。

[9] “Verum tamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur, quia non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale.” (我们是属血肉的,而且生自肉欲,则吾人之欲与爱必然先自肉欲开始,其后再被恩宠所矫正,而导向最高的精神性。我们所先有的并非精神,而是动物性,其后才有精神性。)《论天主之爱》,15章。

[10] 不但是“生自肉欲”一词,连“我们是属血肉的”都是出自圣保禄:“Scimus enim quia lex spirtualis est, ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato.” (我们知道,法律是属精神的,但我是属血肉的,已被卖给罪恶。见《罗马书》,七,14)此一段文字还提出人无能行其所愿的著名文字。“血肉”和“肉欲”的意义无可疑惑,此处指的当然是罪恶的后果。

[11] 圣伯尔纳,《雅歌讲道集》,第80讲,第5条。

[12] 在《雅歌讲道集》,80讲3条中有以下的格式

动物	伟大性	正直
(Anima)	(Magna)	(Recta)
想像	永恒能力	天上之欲
(imagine(m))	(capax aeternorm)	(appetens supernorum)
动物之形式		
(forma animae)		

歪曲
(Curva)
地下之欲
(appetens terrestrium)

可见，“伟大”的性质不可分离，但“正直”与“歪曲”可分离。此处圣伯尔纳的学说很接近圣安瑟莫的学说。

[13] 《雅歌讲道集》，81 讲 1 条。

[14] 《雅歌讲道集》，82 讲 4—5 条。“Itaque boni naturae mala adventitia dum non succedunt, sed accidunt, turpant ubique ea, non exterminant, conturbant, non deturbant”。

[15] 《雅歌讲道集》，82 讲 5 条。

[16] 《雅歌讲道集》，82 讲 6 条。

[17] 《雅歌讲道集》，82 讲 8 条。

[18] “Dicitur ergo recte caritas et Deus et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum qualitatis.” 《论基层》(De gradibus humilitatis, 12 章)。参考圣奥古斯定,《论天主圣三》(De Trinitate), XV, 19, 37。

[19] 《论基层》，12 章；《雅歌》，VIII, 3。

[20] 《论天主之爱》(De diligendo Deo), X。

[21] 《雅歌讲道集》，83 讲, 2—3 条。

[22] 圣德利的威廉,《论默想天主》(De contemplando Deo), IV, 9。

[23] *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 2, 5.

[24] *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 15.

[25] *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 16.

[26] *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 18.

第十五章 自由意志与自由观

[1] 关于中世纪自由意志观取自希腊的来源，请参考卫特曼 (M. Wittmann) 所著 *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg, 1920. *Aristoteles und die Willensfreiheit*, Fulda, 1921—*Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht*, in *Philos. Jahrbuch*, Vol. XL (1927), pp. 170—188, pp. 285—305。——至于多玛斯在中世纪的先驱，参见乐丹 (O. Lottin) 所著 *La théorie du libre arbitre depuis saint-Anselm jusqu'à saint Thomas d'Aquin*. Louvain, abbaye du Mont-César, 1929。

[2] 参见奥利振 (Origen), *De principiis*, I. Praef., 5——圣厄弗连 (St. Ephrem) *Hymni de Epiphania*, 10, 14。——尼撒的葛雷哥利 (Gregory of Nyssa) *Orat. catech.*, 31——若望克里索斯顿 (John Chrysostom) *In Genes. homiliae*, 22, 1. *In Epist. ad Ephesios homiliae*, 4, 2. *In Epist. ad Hebraeos homiliae*, 12, 3。——若望达马先 (John Damascene), *De fide orthodox.*, 2, 30。

[3] 亚里斯多德，《尼可马启亚伦理学》，Ⅲ，2，1111b，4—1112a，17。我们由于善恶的选择而在道德上被判定。此种选择属于意志 (*τὸ ἐχούσιον*)。但只是其中一部分，因为一切选择都是意愿的，但一切意愿并不一定是选择。可见选择是以理性的努力为基础的意愿之行动。(同书，1111a，15—16)

[4] 至于亚里斯多德对于意志中所存留的本性的看法，参见圣多玛斯在《神学大全》(1a—11ae, 10, 1, ad1) 里面深刻的评语。

[5] 圣奥古斯定, *De gratia et libero arbitrio*, I. 1. II, 2—4; X, 22。

[6] 圣奥古斯定, *De gratia et libero arbitrio*, I. 12, 26; II, 1, 1;

Ⅲ, 3, 7; *Retract.*, 1, 9, 4, 圣伯尔纳, *De gratia et lib. arb.*, I, 2。

[7] 圣安瑟莫, *De lib. arbit.*, Cap. II。圣维克多的赫富, *De Sacramentis*, I, 5, 21。

[8] 董司各都, 《牛津集》, II, 25, 1, 22—24。——*In lib. Metaph.*, IX, 15。

[9] 包爱秋, *In lib. de Interpret. editio secunda*。

[10] 在我注①中提到的十分优秀的文章里面, 卫特曼注意到这些细微的表达方式: *Quoddam iudicium: "...quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur..." De Veritate*, 24, 1 ad 20。又见《神学大全》, I, 83, 3, ad 2: "Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium." 在证明了万物没有意志, 动物有意志但并不自由, 因为它们不能判断自己本性的判断, 之后, 多玛斯说到人: "Et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo." 参见卫特曼, pp. 295—298。这位史家关于多玛斯所赋给包爱秋的话的意义, 所作的评断十分深入。包爱秋认为“立法意志之自由”是把自由当做对象所下之判断, 但多玛斯则认为: “从意志来的自由判断, 由于选择是一种判断”, 但在另一面, 多玛斯亦承认有针对意志的判断: "Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare..." (*De ver.*, 24, 1, Resp.) 必须切记的是: 当人判断其意志之时, 在判断的是理性; 而当人的自由意志决定之时, 在选择的是意志。

[11] 圣伯尔纳, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 24; 圣多玛斯, 《神学大全》(*Sum. theo1.*), I, 83, 2 ad 3。

[12] 圣奥古斯定, *De spiritu et littera*, XXXI, 53。

[13] 圣奥古斯定, *De spiritu et littera*, XXX, 52。

[14] potestas (能力) 的定义: "Est igitur potestas aptitudo ad faciendum et omnis aptitudo ad faciendum potestas" 见圣安瑟莫, *De voluntate*: "Peccavit autem (primus homo) per arbitrium suum, quod

erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare, et peccato non servire; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi servitutem cogebatur.” 见圣安瑟莫, *De lib. arbit.* II。

[15] “Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem ... Jam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.” 见圣安瑟莫, *De lib. arbit.*, Cap. III。 “Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum;...” 同上, 第五章。 “Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis,” *De lib. arbit.*, Cap. I。——“Est enim potestas libertatis genus.” *De lib. arbit.*, Cap. VIII。

[16] 圣多玛斯, 《论真理》(*De Veritate*), XII, 6, Resp.。

[17] 圣多玛斯, 《神学大全》, 1a—11ae, 17, 1 ad 2。

[18] 圣多玛斯, 《神学大全》, 1a—11ae, 1, 19, 10. Resp.。

[19] 可见, 甚至连“忠告”之恩亦存在真福内; 见圣多玛斯, 《神学大全》, 11ae—11ae, 52, 3, Resp., 和 ad 1。

[20] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 59, 3, ad 3, 和 I, 62, 8, ad 3。

[21] 关于这种影响的历史, 我请各位去参考拙著 *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, pp. 286—432。该书的这一部分仍然有用。虽然在细节上需要多方修改, 但我认为其主要论点在基本上仍然是真的。但那时我尚不知道, 直到最近才发现吉比厄夫 (Gibieuf) 对于笛卡尔的影响, 而笛卡尔的犹疑, 也早已被董司各都派的费拉里 (J. A. Ferrari) 所注意到, 见费氏所著 *Philosophia peripatetica*, 2nd Edn., Venice, 1754, Vol. I. pp. 310—312。我欲借

此机会说，我在该书 p.404 中所谓宽厚地原谅贝斗神父 (Père Petau)，其实完全出自我当时对于该问题的历史前驱的无知。贝斗以下的说法完全是对的：我们若把意志的选择能力称为超然的自由，此乃不会错失的；但若把选择恶的能力称为超然的自由，则后一说法可以取消，亦不会损及前者。意志只要选择，便仍然保存其超然的特性，常选择善便是常保持自由。该书的第一部分处理神的自由之问题，需要许多修改。有几条十分有益，可以在嘉林 (P. Garin) 所著 *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Pails, Desclée de Browuer, s. d. (1932)，我自己还有好几条必须自己修改。

译者按：超然的自由 (liberty of indifference) 乃士林哲学用以表达心理自由——选择的自由——的状态之描述性术语，表示自由意志可以选亦可以不选，可以选此或选彼，可以选善或选恶，因而尚未在某一特定的行动、对象和价值上来规定自己时的状态，但此纯就描述而言之。若就规范而言之，则士林哲学认为自由意志应该选善才算自由，若选恶则只会弱化意志，使其成为罪恶之奴隶，而不得自由。

第十六章 律则与道德

[1] 见亚里斯多德，《尼可马启亚伦理学》，X，6，1176b8。亚氏认为，在道德上为善，根本上即是值得赞美和光荣。在他眼里，社会因素十分重要，恶人与善人有别，正如因恐惧而作恶与因害羞或保守而不作有别一样。见《尼克马启亚伦理学》，X，10，1179b11。

[2] 见西塞罗 (Cicero)，*De finibus bonorum et malorum*，II，14，45。

[3] 见圣多玛斯，《神学大全》，IIa，IIae，145，1 ad 3。

[4] 见圣多玛斯，《神学大全》，IIa，IIae，145，1 ad 2。——把希腊美的观念吸收到天主教伦理学里面，是由奥古斯定所完成的。见 *De*

div, quaest, 83, qu. 30。这段文字对于该问题的历史极为重要, 后来由圣多玛斯在其《神学大全》IIa—IIae, 145.2 里加以系统化(并加上狄奥尼修的成分)。在奥古斯定原文中特须注意的, 是把古人伦理所立基的德性观念加以转化。对于西塞罗, 德性就是合宜, 合宜就是德性, 而且这就够了。对于基督徒, 德性仍然是“合宜”, 因而有别于“有用”(不为本身, 而是作为别的事物之手段), 不过, 从此, “有用”的层面包含了一切神的眷顾用来达到最高目标的种种, 而“合宜”⁴⁷⁴就是以之为乐而不是利用, 也就是为天主。从此, 西塞罗的德性仍保其合宜, 但智能、刚毅、正义与坚忍都是德性, 因为它们属于一个以天主为乐的灵魂, 而其他一切都是为天主而用。“Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est”(出处同前)为此, 德性应为其本身而意愿之(同上, qu, 31, 2), 并不因为是自足的, 或对我们足够。对天主徒而言, 德性来自天主, 导向天主, 为此德性才是善的。“Quid ergo? Jam constitutis ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic Epicuree, quae res faciat beatum? Respondet; voluptas corporis. Dic, stoice, Virtus animi. Dic Christiani Donum Dei... Magna res, laudabilis res; lauda Stoice, quantum potes; sed dic, unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum, sed quod tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit.” (*Sermo* 150, 7, 8—8, 9) 这段文字不但肯定了恩宠的必要性——而恩宠并不属于哲学层面, 并且肯定德性的种子虽按本性在吾人内, 但其效用、存在与价值皆有赖于天主和恩宠, 因为天主是德行的原始和终向: non virtus animi tui te fecit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, 基督的教义用天主取代德性, 当做最高的道德价值, 整个“道德目的”的观念从此改变。

[5] 见亚里斯多德, 《物理学》, 第七书, 第三章 (lect. V.) 多玛斯用以下的方式引用“Virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.” 《神学大全》, Ia—IIae, 71, 1. Resp.。

[6] 圣奥古斯定, *De libero arbitrio*, III, 13, 38。

[7] “Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, ratione consentaneus” 见西塞罗, *De inventione rhetorica*, II 53。

[8] 圣多玛斯, 《神学大全》, Ia—IIae, 71, 2, Resp.。

[9] 圣奥古斯定, *Cont. Faustum manich.* XXII, 27。

[10] 圣奥古斯定, *Dce lib. arbit.*, III, 14.42。

[11] 《若望福音》, 三, 21。

[12] 圣多玛斯, 《神学大全》, Ia—IIae, 71, 2 ad 4。

[13] 圣多玛斯, 《神学大全》, Ia—IIae, 71, 6 ad 5。

[14] 圣安博罗斯 (St. Ambrose) *De paradiso*, VIII, 39; 彼德伦巴 (Peter Lombard) *II Sent.*, dist., 35, cap. I; 圣伯纳文都, *In II Sent.*, 35, dub.4。

[15] 亚里斯多德, 《尼可马启亚伦理学》, III, 1, 1110b, 28—30。

[16] 关于 ἀτύχημα, ἁμαρτήματα, ἀδίκημα 三者的差别, 见亚里斯多德, 《尼可马启亚伦理学》, V, 8, 1135b, 11—25。我们必须注意, 此处 ἁμαρτήματα 甚至不是一种道德恶, 因为它并不依赖一种恶习, 而且不是出自行动主体的一种不义 (1125a, 17—19); 过错或是出自一种偶然之失, 纯出自无知, 或是出自明知故犯 (1142a, 21)。可见道德的恶有赖于一种恶习的出现 (一种稳定的坏习惯); 人可能犯了不义, 但不一定是不义。但当判断败坏, 意志混乱, 而选择行恶, 人便是不义 (ἄδικος) 和逆性 (μοχθηρός) 的了。费斯都解神父 (Père A-M. Festugière) 的话很对, 见所著 *La notion du péché présentée par Saint Thomas*, “按希腊文, 犯罪是 (ἁμαρτανειν), 而 ἁμαρτανειν, 适当说来, 是错过了自己的目标, 此外希腊人不再看到别的。希腊人从来没有离开人性的层面, 他们只指向人和人的幸福。对于一个基督徒来说, 这个字立刻唤起天主的观念, 并触犯天主。基督徒本能上就会罪恶联系到天主及天主无限的伟大。我们可以看出, 这两者差别多大。” 见 *New Scholasticism*, Vol. V, 4 (October, 1931) p.337。

[17] 柏拉图,《法律篇》,1 v, 713D。

[18] 柏拉图,《法律篇》,1 v, 709B。

[19] 柏拉图,《法律篇》,1 v, 716CD。

[20] 圣多玛斯,《神学大全》,I a-I Iae, 19, 4 Resp.。

[21] “Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorem gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I De lib. arb., Cap VI, quod: in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt, ” 见圣多玛斯,《神学大全》,I a—IIae, 93, 3. Resp.。此处可以指出,在什么意义之下,在天主教政治秩序看来,权威可以代表神的权力。过去对于这一点的误解在于假定一切权力都是合法的,因为一切权力都来自天主。真正的学说却在于,除非来自天主,没有一样权力是合法的。为了叫人服从,权威先应服从天主的律法。权威全部的合法性就在于成为该法律之表注。

[22] 圣多玛斯,《神学大全》,I a—IIae, 142 1. Resp.。

[23] 圣伯纳文都, *In II Sent.*, 35, 1, 3, fund 2。

[24] 圣伯纳文都, *In II Sent.*, 38, 1, Resp.。

[25] 圣多玛斯,《神学大全》,I a—IIae, 19, 4 ad 2。

第十七章 意向、良心与义务

[1] 儒斯定, *I. Apolog*, 15。

[2] 雅典那哥拉斯, *Leg. pro Christ.*, 33。

[3] 圣奥古斯定, *Retract.*, I, 9, 4.

476

[4] 圣奥古斯定, *Enarr. in Ps.* 125, 7; *Enarr. in Ps.* 141。参见圣多玛斯, 《神学大全》, “Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit objectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor.” 把天主教这个观念拿来与《尼可马启亚伦理学》(X, 18, 1178a. 24—34) 这一段相比较, 会很有意思。亚里斯多德在这段文字中证明外在的善对于德行的运作是必要的。证明的要点在于“意向是隐士的”这个事实: αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοί. 而且若无工具亦无法区别谁要善, 谁不要。这种外在的、社会的规范完全与天主教的观点相反, 后者认为一切意向都是明显的, 因为它们在天主眼前都是明白昭彰的。

[5] 彼德·伦巴, II. *Sent.*, 35, 2.

[6] 阿贝拉 (Abelard), *Scito te ipsum*, Cap. V.

[7] 圣多玛斯, 《神学大全》I. 79, 13, Resp. Cf. 《论真理》(*De Veritate*), XVII, 1, Resp.。

关于这一点, 中世纪的术语并未固定, 多玛斯的观点则是长期努力的结果。圣多玛斯把理智, 即自然之光, 也就是一个官能, 当做一切的源头。这个官能有两个自然的能力: 其一是作为知识的第一原理: *intellectus principiorum*, 其二是行动的第一原理: *Synderesis* (见《神学大全》I, 79, 12)。“自然的”一词在此意指无须外求, 而是属于每一理智存有者本身。若把理智的第一原理用在理论界, 则有知识(科学); 若用在实践界, 则有良心。因此良心是对于已行或要行的行为所作的实践判断。

之所以会有模棱两可之处, 首先是因为一种能力可以用它所决定的那个行动的名字来称呼。事实上, 能力却是从它而来的行动之原理。所以, 行动原理(*Synderesis*)本身既为良心判断的原理, 便被称呼为良心。把良心归约到行动原理, 圣多玛斯认为应出自圣热罗莫(*St. Jerome*) *In Ezech.*, I, 6, 和圣若望·达马先(*St. John Damascene*)

De fide orth., IV, 22。圣奥古斯定似乎也用同样的方式来使用这个字，见奥氏所著 *Enarr. in Ps.* 57, 1。广义说来，“良心”意指本性所拥有的实践理性的原理 (Synderesis)，或者，严格说来，这些原理透过特殊的判断而应用在道德行为的细节上，予以感知，加上命令或禁令，首肯或否决。

其次，更严重的（因为它触及问题的核心）暧昧出自奥古斯定派的意志主义和多玛斯派的理智主义两者的对立。主要观点吾人可以概要地条列如下：1. 彻底的意志主义（根特的亨利 [Henry of Ghent]）：477良心属于灵魂的情感部分，而不属于认知部分。有些人明知应该做什么，却没有去做的良心。在此，行动原理被定义为：“quidam universalis motor, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae,” 而良心则是“quidam particularis motor, stimulans ad opus secundum dictamen rectae rationis”。参见根特的亨利著 *Quodlib.*, I. qu. 18. 因此，在实践理性之下，有一种情感的推动原理，一方面可以是普遍的（行动原理，Synderesis），另一方面也可以是特殊的（良心，Conscientia）。2. 半意志主义（圣伯纳文都）：良心是认识能力里面的一种天生的能力——实践的而非思辨的作用。良心或是指称理智能力本身，或是指称实践原理的能力，或是指称包含在该能力里面的原理本身。（见圣伯纳文都，*In II. Sent.*, 39. 1, 1, Resp.）因此，是在那里面包含着多玛斯所谓的行动原理 (Synderesis)。圣多玛斯本人也承认严格说来可以如此。但伯纳文都本人所谓的行动原理 (Synderesis) 则大不相同。它与情感的关系，就好像聪敏与理性的关系一样：“affectus habet naturale quoddam pondus, difigens ipsum in appetendis” (*In II Sent.*, 39, 2, 1)。在此我们看到奥古斯定派所言的“pondus”（重量）。圣伯纳文都把行动原理 (Synderesis) 放在情感那一部分：“Dico enim quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet.” *In II Sent.*, 39. 2. 1.。3. 调解的意志主义（米斗屯的里查 [Richard of Middleton]）：行动原

理 *Synderesis* 可能指我们向普遍善的本性的、必然的倾向，那就是情感的了；或者，理性的说服，推动我们向善，但并没强迫我们向善，此时的行动原理则是理智的，良心就是实践理性的命令。4. 理智主义（多玛斯）：良心和行动原理都属于实践面的认识界。参见董司各都，*In II Sent.*，39，1。（*Synderesis* 在最高理性内，圣热罗莫和彼德伦巴皆如此安置行动原理）：在 *In II Sent.*，39，2. 里面，行动原理是必然属于本性的实践理性之主要能力（*habitus principiorum*）；而良心则是从这些原理演绎而来的 *habitus proprius conclusionis practicae*。

[8] 圣多玛斯，《神学大全》，I a-II ae, 19, 5. Concl.。

[9] 阿贝拉 (Abelard)，*Scito te ipsum*，Cap XIV。

[10] 圣奥古斯定，*Demot. eccl.*，I，14，24。

[11] 西塞罗 (Cicero)，*De finibus*，III，6，20—21。

[12] 圣奥古斯定，*Cont. Julian. pelagianum*，IV，3，21。贝拉朱在这一点上的学说，正如许多其他点，都构成希腊思想与天主教思想的关系的关键性的实验。它指出后者消融在前者的饱和点。因此，奥氏这段文字很值得仔细研究。奥氏反对贝拉朱说：义人以信仰而生活，外教人没有信仰，所以他们不可能为义人；而他们若无正义，亦不能有任何其他德性。贝拉朱回答得好像一个希腊人的真正徒弟，说一切德性的根源在于理性灵魂；明智、正义、坚忍和勇敢都在吾人心中有其地位，此即德性本然之地位，我们借此而成为善的，无论其所指向的目的为何。外教人并不寻求真正目的，为此也不能达到真正目的；也就是说，他们不会受到赏报，但这并不表示他们并非善人，他们有“无成果之善”（*Steriliter boni*）。由此可见，有一种完全独立于目的和意向的道德。相反地，圣奥古斯定以一个真正基督徒的身份来推理，他把堪当德性的道德及其本质依附在真正目的之下，把天主教的道德同其原始联结起来：“*Verae quippe virtutes Deo surviunt in hominibus, a quo donantur hominibus; Deo serviunt in Angelis, a quo donantur et Angelis. Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit,*

propter quod fieri debere vera scientia percipit, *etsi officio videatur bonum*, ipso non rec to fine peccatum est.”

[13] 圣多玛斯, 《神学大全》, I a-II ae, 19, 10。

[14] “Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vatio quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutis, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni summae sapientiae, summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sense integrum incorruptumque servantem; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem; justitiam, amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impediti potest。” 见圣奥古斯定, *De mot. eccl. cath.*, I, 15, 25。

[15] 圣奥古斯定, *De lib. arb.*, I, 13, 29。

[16] 圣奥古斯定, *Sermo.* 70, 3, 3。

[17] 圣奥古斯定, *Conf.*, III, 6, 11。

[18] 布洛夏 (V. Brochard), *La morale ancienne et la morale moderne*, 刊于 *Revue philosophique*, 1901 年 1 月号, 第 7 页。——这种说法亦经由色提朗日 (A.-D. Sertillanges) 所解释, 见同一杂志 1901 年 3 月号, 280。

第十八章 中世纪与自然

[1] 圣多玛斯, *In VIII Phys.*, 8, 15, 7。

[2] 董司各都, 《牛津集》, I, 3, 4, 9。

479 [3] 圣奥古斯定, 《天主之城》, V, 1。

[4] 包爱秋, 《哲学的安慰》 (*De consolat. philoso.*), lib. V, prosa I。

[5] 圣奥古斯定, 《天主之城》, V, 1, 这段文字是中世纪对于基督徒的命运观所做的默想的起点。就这点而言,它具有极重要的历史价值。

[6] 包爱秋, *De consolat. philoso.*, IV, prosa 6。

[7] 圣多玛斯, *Compend. theol.*, I. 138。

[8] 圣多玛斯, *In VI Metaph.*, lect.3。该处详细讨论该问题与希腊思想的关系。参见 *In I Perihermeneias lect.*, 14。

[9] 全部教父和中世神学家都同意把天意的观念诉诸创造。所以,存有的形而上学使我们可能主张适然性和自由,但其不决定性仍然是天主的洞察之对象。解决的原则乃由圣奥古斯定以无比的强力提出,见《天主之城》, V, 9和10。这在任何天主教哲学中都是一个必要的因素,因此也是一个决定性的收获。但是,问题在于:到底在创造行动中成立适然性与自由的是什么?例如,我们可以在彼德伦巴 *Lib. I. Sent., dist. 38* 里所表现的犹疑。这个问题有其神学上和哲学上的历史,我们很可以撮要如下,或有裨益:

1. 首先是圣多玛斯所提供的解答的公式:天主是存有本身,因此亦为一切诸有的原因。神的因果能力,无一物能逃脱,当然能产生必然者,也产生适然者,甚至自由者。在此,我们可以见到适然之物透过创造效能本身而自存有本身产生。圣多玛斯特别想证明的是天主能

够创造偶然物，见《神学大全》I，22，4，Resp.，以及 *Comp. theol.*，1，140。若有人问天主如何能预见未来的适然物，只要切记对于天主，一切都在他永恒的现在里面就可以了。他并未预见，而是看见一切将要发生的事就如同正在发生一样。这个回答早已在包爱秋中妥善预备了。见 *De cons. phil.*，lib V，prosa.6。

2. 很可能多玛斯由于没有清楚指出自己对于亚里斯多德所增益者何在，而会令人担忧。多玛斯的谦逊使得有些他的追随者迷途了。多玛斯的神与亚里斯多德的神是一样必然的，与亚氏不同的是多玛斯的神（天主）的无限现实性使得他有一个自由创造的意志，借此，多玛斯便把一个可预见的受造的适然物奠立在天主的创造能力上，并把这适然性的实际存在奠立在天主的自由上。董司各都尤其强调第二部分的问题。董氏似乎害怕若不够清楚地把天主的自由当做适然物的根源，便有危险再掉进希腊的必然主义中，他于是提出自己的解答： 480

“*nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponenda in prima causa perfectam causalitatem, sicut Catholici ponunt. Primum autem est causans per intellectum et voluntatem……*” 《牛津集》I，39，1，3，14。他也以同样的理由反对包爱秋对于预见未来偶性物的问题的解答。圣伯纳文都也早就感到犹疑（*In I Sent.*，38，2，1 et seg.）。董司各都认为“自现在看未来的知识”并不足以定义“预见”，而且还要有“天主对于自己的意志之永恒决定之知识”，参见同书8和9。董氏于是强调天主的自由：理性自由的适然性乃一切适然性之根源。

3. 我认为以上两种答案是相互补充，而不是相互对立的。圣多玛斯并未否定任何董司各都所肯定的，反过来也一样。这是两种天主教哲学的典型，就哲学而言是不同的，因为两者都是用确定的方法合理他解释同一个真理。但当学派相争起来，便丢弃了这种深刻的统一性的感受。18世纪一位董司各都派学者写道：“*Extrinsecam nostrae*

libertatis radicem faciunt plerique divinam omnipotentiam; aliis ex ipsa Dei libertas.”他对这难题的回答如下：“si mente nostra Deum concipiamus omnipotentem, seclusa libertate, quemadmodum ille necessario tunc ageret, ita et nos.”可见自由的根源在于天主的自由，而不在天主的全能。见费拉里 (J. A. Ferrari) O.-M. Cony. *Philosophia peripatetica*, Venice 2nd Edn., 1754, p.316。这个逍遥学派 (亚里斯多德学派) 与以下这些人对立 “e quorum numero habetur Aristoteles, qui cum nos libere operari concederent, Deus necessario agentem constituebant.”这真是一个奇怪的逍遥学派。更令人奇怪的是把原先深刻的相符转化成为极端的对立。在这里, 谁看不出来, 基本上属于基督徒的“全能”观念, 便包含了自由观念, 并且足以与任何来自亚里斯多德派必然主义的哲学相别呢? 两边都掉进在哲学上作哲学思考, 而不在真正问题上作哲学思考的错误。我们一旦背离实在物而开始只思考表达实在物的公式, 我们便背离了惟一可能统一的核心, 哲学便会散裂成为无政府状态的咬文嚼字。多玛斯派学者和董司各都派学者, 若多谈一些多氏和董氏所谈的实在物, 而少谈多氏和董氏, 他们或许会更能面对面看清楚。

[10] 圣奥古斯定, 《天主之城》, V, 9, 3。

[11] 结布哈特 (E. Gebhart), *La renaissance italienne*, 2nd Edn., Paris, L. Cerf. 1920, pp.124—125。

[12] 圣奥古斯定, *In Joan. evang.*, VIII, 1. 和 IX, 1; 《论圣三》(*De Trinitate*), III, 5—6, 9, 16—9。

[13] 圣奥古斯定, *In Joan. evang.*, XXIV, 1, 又见《天主之城》, X, 12, 极美的一段文字。

[14] 圣奥古斯定, *De Gen. ad litt.*, VI, 17, 32。

[15] 圣奥古斯定, 同上, VI, 13, 24。

[16] 圣奥古斯定, 《天主之城》, XXI, 8, 2, 前书, 8, 5。

[17] 圣多玛斯, 《神学大全》, I, 105, 6, Resp. I, 105, 7,

Resp. I, 115, 2, ad 4.

[18] “Dicendum quod est ordo naturae specialis et generalis. Ordo naturae specialis transmutari potest et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi, sed generalis non. Sic dicendum, quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturae specialis, generalis ordo secundum potentiam obedientiae, quae est generalis; Contra hunc ordinem non facit [*Scil. Deus*], sed contra alium.” 见圣伯纳文都, *In I, Sent.*, 42, 1, 3, ad 1. — “Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum causas superiores et inferiores. Et quia secundum quid dicitur per defectum respectu simpliciter, potentia passiva, quae potest reduci ad actum solum secundum causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente vel consonante, est potentia secundum quid et dicitur potentia obedientiae. Et de hac dicit Augustinus, quod in costa erat, non unde fieret mulier, sed unde”, “fieri posset”, scilicet potentia obedientiae. Possibile igitur, quod dicitur a potentia, non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino aequivoce, sed analogice, sicut sanum; et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum.” *In I Sent.*, 42, 1, 4, Resp.。奥古斯定的文字则是出自 *De Gen. ad litt.*, IX, 16, 30—17, 32。除此以外还可以加上 *Cont. Faustum Manicheum*, XXVI, 3, 但必须注意, 在两段话中都没有“服从性力量”(potentia obedientiae)一词。

[19] 圣奥古斯定, *Sermo*, XXVI, V. 6.

[20] 多玛斯派所谓“服从性力量”的真正特性及其与自然的观念之关系, 这些是谢努(M.-D. Chenu, O. P.) 所曾讨论过的题目, 我曾有机会聆听他在1931年11月在多伦多大学的圣弥额尔学院的中古研究所作的深刻讲演。在这里我只是把他的结论纳入我历史性的综合里面, 如果能有助于这个问题的澄清, 完全要归功于他。

[21] 圣多玛斯, 《神学大全》, III, 1, 3 ad 3; 同上, III, 11, 1,

Resp.。

[22] I a- II ae, 1, 2, Resp.。

[23] 同上, I a- II ae, 6, 1, ad 3。

482

第十九章 中世纪与历史

[1] 巴利斯 (G. Paris), *La littérature française au moyen âge*, 2nd Edn., Paris, Hachette, 1890, p.30。

[2] 圣多玛斯,《神学大全》, I a- II ae, 100, 5, Resp.。

[3] 圣奥古斯定,《天主之城》, V, 10, 1—2。奥氏在此指出罗马的道德乃天主之所愿,以保障罗马帝国的伟大,以便为基督的教义之广扬开放园地。凡当代史家用动力因果来解释者,在此皆从目的因的观点来看。奥古斯定的说法统一的、系统的和哲学的特性便由此而来。

[4] 郎松 (G. Lanson), *Bossuet*, p.290。

[5] 黑格尔 (Hegel),《历史哲学》(*Philosophie der Geschichte*), Einleit., edit. Reclam, p.46。

[6] 这里我不打算谈天主教哲学所取自回教哲学和犹太教哲学的地方,理由是我并不知道,但也没有别人知道,这点稍足安慰。也许这其间的债务相当可观,但没有像目前对于天主教哲学所作的这类暂时的检讨,亦无法知道其性质与范围。

当我们作比较的时候,不可以只用《福音》来定义天主教哲学,因为《旧约》也包含在《新约》里面。“Novum enim Testamentum in veteri velabatur, vetus Testamentum in novo revelatur。”(见圣奥古斯定, *Sermo*, 160) 为此我常谈及犹太—天主教传统,否则,基督的教义的本质便会消失。阿拉伯人和犹太人,都在《旧约》和希腊哲学双重光明中工作,因此若他们的工作曾大大帮助了天主教哲学的构成,那也

是十分自然的事。不过，中世纪天主教的思想家在问题的技术性的处理方面虽然有借重于他们的地方，但在原理上则全部是出自《圣经》或教父。可见在原则上，大家平行发展，并非由借用而来。即使借用之处也应该考虑到是否已经经过了一种转化。犹太人既没有《可兰经》，也没有《福音》；回教徒有《可兰经》，天主教徒有《福音》，这些便是分歧的源泉。我们也必须考虑这些不同的哲学工作条件的广泛差异。我所谓的天主教哲学是指天主教徒神学家为了基督的教义，并以它的名义所做的工作。但对于回教徒可否这样说，便有疑问。“阿拉伯”的哲学并不一定是回教哲学：亚味罗的哲学只有很小的程度是如此，至于亚味森纳的程度，更成问题。无论如何我们在此所面对的是与天主教哲学大不相同的思想运动。假定有所谓“回教哲学”存在，这点我也会相信，但却无法预先猜测这样的哲学与天主教哲学何处相异，何处相似。为此我们很需要一种观念史。但是，我确信，天主教哲学与犹太或回教哲学之间的差异，一定远较其宗教为小。哲学因为讲求合理，会步向统一；宗教上的奥秘虽然影响哲学，但并未纳入哲学之中。至于《福音》的宗教奥秘，由于其深刻性，会从另一个更高的眼光来治理哲学。为了这个理由，天主教的哲学似乎比别的哲学更为丰富，同时在哲学上又比其他哲学对于其宗教还要贫困。天主教的哲学既是建立在一个无可言喻的奥秘之上的，则它当然不会对自己的界限有任何错觉。

483

[7] 圣伯纳文都, *Collat. in Hexaemeron*, XVI, 29—30。

[8] 圣多玛斯, 《神学大全》, II a-II ae, 29, 1, ad1。

[9] 圣多玛斯, 《神学大全》, II a-II ae, 29, 2, ad3。

[10] 圣多玛斯, *In de Div. Nom.*, Cap. XI, 1 ect. 1。

[11] 罗杰·培根 (R. Bacon), *Un. fragment inédit de 1' "Opus Tertium"*; Edn. P. Duhem, Quaracchi, 1909, pp. 164—165。

第二十章 中世纪与哲学

[1] 葛雷哥利九世在 1228 年 7 月 7 日所刊布的 *Chart. Univ. Paris* (《巴黎大学章程》) V. 1, pp. 114—116。参见拙著: *Etudes de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, 1921, p.45, note.1。

[2] 这种事过去已经不只一次尝试,以后还是会有人尝试。有一个典型的例子,我们可以参见吉欧贝第 (V. Gioberti) 的论文 *Della filosofia della rivelazione* 由 G. Massari, Turin 所刊布,在法国则于 1856 年由 Chamerot 所刊行。——然而,哲学究竟可以从天主教义接受启发到什么程度,这也是个问题。马勒布朗雪是一个毫不畏惧的理性主义者,他并不害怕朝这方向推得远远的。(见顾叶 H. Gouhier 所著 *La vocation de Malebranche*, 第五章“基督徒哲学观念”——这是十分重要的一章)但甚至连他都不相信整个信理的体系能够变成哲学思考的材料,他于是按照自己的哲学作了选择。即使在中世纪,信理与证理对于圣安瑟莫、圣多玛斯和董司各都都不是同一件事,更不必说奥坎
484 (Occam) 了,部分是因为他们对于证明的观念不同。我所谓的“基督徒哲学”不只是一个系统而已,因此问题并不只有一个答案,但也许可能在基督徒哲学的集体努力下建立起一个答案。有关中世纪所思考的信仰与理性的关系的历史有助于我们分辨出各种不同幅度所环绕的中心轴。此外,问题仍然是开放的,很可能像道成肉身这样的信理,一方面仍保其信理的一面,也就是一个奥秘,但同时也可能提供一些迄未知晓的物理、心理、美感和道德方面更深刻的看法。但假如这些观点要能与所谓的哲学相合,则必须先理性上为自足的,并不是说要把奥坎合理化,而是说透过一个因信仰而接触奥秘的理性来把实在合理化。

我们都知道,三位一体的信理在圣奥古斯定的心理学和美学中所扮演的角色。事实上,这是我想讨论的许多问题之一,但由于必要先讨

论大的枢纽问题，使得我不得已取消它。道成肉身的信理也同样重要，从这里我们可以看出天主教的哲学有不尽的奥蕴——更好说由于它接触到奥秘，也使得它和奥秘一样不尽不竭。按照我的看法，我们惟一必须谨慎维持的分界线，是分开“信理的合理化”——从而排除奥秘——与“用信理来丰富理性”两者。我把前者视为非法。神学运用合理的概念来确立、定义奥秘，但并不能把不可思议变成可思议。亚里斯多德的哲学从来不能用来“解释”成圣体时的“实体转变”，但只能澄清如果要有“实体转变”发生，需要什么条件。我觉得吉欧贝第（Gioberti）的企图，以及其他类似的企图，可责备的地方，便在于它认为基督的教义可以变成一种哲学。那就等于企图把基督徒的哲学中的基督的教义排除一样。相反地，如果信理来帮助理性，并未失去其超越性，就好像恩宠来助人时亦不失去超越性一样。不过，两者还是有别的。

启示除了奥秘之外还提供我们其他东西。神学家们一般都接受，十诫所表达的真理是理性或良心按本性可知道的（例如天主的存在，道德正义的原则）。这些真理都是正式颁布的，但仍然完全可予以合理化，因为它们都是可依人性来理解的。十诫还包含有其他真理，皆是有关本身即为奥秘的事实，理性在这些事实里面看见问题惟一的解答，亦即必要的解答，例如，创造的事实，本身基本上是个奥秘，但却必然由理性肯定为存有的最后根源的问题的惟一可能的答案。天主仍保有自己的奥秘，但此一奥秘之行动会发生之事实乃理性所要求的。这就是天主教哲学道地的园地所在，因为它在这里可以同时显示出一方面是真正哲学，另一方面又是完全基督徒的。也就是在这个园地，我愿在其中徜徉，虽然没有野心予以全部概括。至于对于三位一体、道成肉身，或是创造的某些其他方面的默想，立刻会带领我们离开这个园地。从理性的观点来看，创造可能肇自永恒（ab aeterno）；无论是否如此，创造仍然是件奥秘，但它会成为这样，也是合理的。再进一步，有一些信理，人既不能明白其义谛，也不能证明它们是理性所要求的事

实。对于其中几个信理，例如最高的自由行动，道成肉身等，“理性的必然”乃矛盾的。我们无须假定哲学在默想这类事情之时毫无收获。也许正由于做这种默想，理性可以对自己所拥有的最深刻的真理有更圆满的理解。不过它们所开展出来的超越方面虽可以补足哲学，但绝对丝毫不能减损这些被启示的真理的奥秘特性。可见，三位一体和道成肉身这些观念，绝无法像创造、意识、道德律法或意向一样，能被整合到哲学里面，它们照理应隶属于神学，为此我在本书中没有触及它们。

[3] “Deinde quod Physica Aristotelis sit prorsus inutilis materia omni penitus aetati. Contentio quaedam est totius liber super re nihili et, velut assumpto argumento, rhetorica exercitatio nullius usus, nisi velis exemplum rhetoricae declamationis cernere, ut si de stercore vel alia re nihil, ingenium et artem quis exerceat. Ira Dei voluit tot saecula his nugis et eisdem nihil intellectis humanum genus occupari Ejusdem farinae et metaphysica et de anima sunt.” *Luther to Spalatin*, 13 March, 1519; Edn. Weimar, *Briefwechsel*, Vol. 1, p. 359. On the 23 nd. February 1519 (Vol. 1, p. 350) 在该信中他提议删除多玛斯派逻辑课程，并代之以欧维德 (Ovid) 的 *Metamorphoses* 第一书。

[4] 圣伯尔纳，《论天主之爱》 (*De diligendo Deo*)，II。

人名索引

(索引中的数字为原著页码,即本书中的边码,

括号外部分人名为天主教译名,括号内人名为通用译名)

- Abelard P. 阿贝拉 (阿伯拉尔),
348, 349, 352, 476, 477
- Albert the Great, St. 大雅尔伯 (大
阿尔伯特斯), 178, 180, 181,
268, 367, 408, 414, 463, 469
- Alcher de Clairvaux 古莱佛的阿尔谢
(克莱沃的阿尔切), 445
- Alexander of Aphrodisias 亚佛罗地西
亚的亚历山大 (阿佛罗狄西亚的亚
历山大), 260
- Alexander of Hales 哈勒斯的亚历山
大 (黑尔斯的亚历山大), 180
- Al-farabi 阿法拉比 (阿尔法拉比),
179
- Ambrose, St. 圣安博罗斯 (圣安布罗
斯), 428, 474
- Ammonius Saccas 莫尼乌·沙卡斯
(阿摩尼奥斯·萨卡斯), 404,
418
- Anaxagoras 阿纳撒哥拉斯 (安那克萨
哥拉), 451
- Anselm of Canterbury, St. 圣安瑟莫
(圣安塞姆), 5, 6, 33, 34, 35,
40, 41, 52, 59, 60, 61, 62,
85, 233, 238, 245, 309, 317,
328, 379, 429, 435, 467, 468,
471, 472, 483
- Aristides 亚里斯提得 (阿里斯提得
斯), 70
- Aristotle 亚里斯多德 (亚里士多
德), 2, 5, 8, 15, 28, 38, 41,
44, 45, 49, 50, 51, 58, 59,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 74, 75, 76, 77, 80, 81,
82, 83, 84, 105, 114, 118,
131, 139, 140, 143, 153, 161,
168, 169, 172, 175, 177, 178,
179, 180, 182, 183, 186, 187,
190, 191, 193, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 222, 224,
226, 233, 241, 242, 243, 249,
260, 262, 263, 266, 268, 269,

- 278, 305, 306, 307, 309, 310,
314, 324, 326, 330, 338, 340,
351, 353, 355, 356, 367, 369,
371, 372, 373, 380, 389, 396,
397, 403, 405, 408, 409, 410,
411, 412, 413, 415, 418, 421,
423, 424, 425, 428, 429, 430,
432, 433, 435, 436, 437, 439,
440, 441, 442, 443, 446, 451,
452, 457, 458, 463, 464, 465,
467, 471, 473, 474, 476, 479,
480, 484, 485
- Athenagoras 雅典那哥拉斯 (阿特那哥拉斯), 40, 52, 153, 192, 193, 428, 430, 458, 464, 475
- Augustine, St. 圣奥古斯定 (圣奥古斯丁), 5, 6, 12, 13, 15, 16, 26, 29, 30, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 52, 53, 62, 72, 73, 82, 91, 93, 101, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 146, 154, 156, 157, 158, 169, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 212, 215, 220, 223, 225, 226, 229, 230, 233, 237, 240, 241, 276, 291, 292, 298, 307, 311, 314, 315, 316, 317, 324, 326, 328, 333, 334, 346, 357, 358, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 378, 379, 380, 385, 389, 391, 392, 393, 403, 420, 435, 437, 439, 440, 441, 443, 446, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 462, 463, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484
- Averroes 亚味罗 (阿威罗伊), 15, 80, 178, 260, 409, 469
- Avicenna 亚味森纳 (阿维森纳), 80, 178, 179, 180, 182, 255, 266, 397, 409, 436, 441, 442, 456
- Bacon, Francis 培根, 104, 449, 468
- Bacon, Roger 罗杰·培根 (罗杰尔·培根), 101, 242, 367, 398, 483
- Balzac, J.-L. Guez de, 巴尔扎克 (巴尔扎克), 228, 392
- Baudry, J. 包德利 (鲍德利), 432
- Beethoven 贝多芬, 89
- Bergson, H. 柏格森, 66
- Berkeley 柏克莱 (贝克莱), 15
- Bernard, St. 圣伯尔纳, 4, 37, 108, 109, 117, 211, 215, 218, 269, 270, 276, 281, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 301, 314, 379, 422, 449, 453, 466, 470, 471, 472, 485
- Bernard of Chartres 夏尔特的伯尔纳 (沙特尔的贝尔纳), 425
- Bernardin de St.-Pierre 伯那定 (贝尔纳丹·德·圣皮埃尔), 78
- Boethius 包爱秋 (波伊提乌), 201, 204, 310, 311, 312, 313, 369, 371, 471, 472, 479, 480
- Bonaventure, St. 圣伯纳文都 (圣波纳文图拉) 5, 37, 51, 57, 60, 62, 71, 99, 101, 109, 156,

人名索引

- 158, 159, 160, 161, 169, 178,
180, 204, 211, 225, 226, 230,
231, 248, 340, 378, 380, 396,
408, 409, 415, 422, 425, 434,
425, 437, 445, 446, 454, 455,
457, 460, 461, 464, 466, 468,
474, 475, 477, 480, 481, 483
- Bossuet 鲍肃艾 (波舒哀), 38,
228, 392
- Bréhier, E. 布雷叶 (布雷耶),
427, 428, 431, 438
- Brentano 布莲他诺 (布伦塔诺),
457
- Brochard, V. 布洛夏 (布罗沙尔),
362, 478
- Bruno, St. 圣布鲁诺, 108
- Calvin 喀尔文 (加尔文), 122,
125, 321
- Charlemagne 查理曼, 385, 396, 397
- Chenu, M.-D. 谢努, 427, 429, 481
- Chevalier, J. 谢瓦里叶 (舍瓦利耶), 432, 446, 458
- Chrétien de Troyes, 德特罗野 (克雷蒂安·德·特罗亚), 396
- Cicero 西塞罗, 32, 324, 327, 356,
372, 373, 473, 474, 477
- Clement, Epistle of 克雷芒, 69
- Clement of Alexandria 亚历山大的克里门 (亚历山大的克雷芒), 428
- Collin, R. 哥林 (柯林), 450
- Comte, A. 孔德, 388, 407, 469
- Condorcet 龚多塞 (孔多塞), 42,
109, 393, 430
- Cyril of Alexandria 亚历山大的圣锡利尔 (亚历山大的西里尔), 434
- Dalbiez, R. 达尔比也 (达尔比兹), 450
- Dante 但丁, 75, 133, 289
- David de Dinant 第朗的达味 (大卫·德迪纳), 449
- Decharme, P. 德夏谟 (德沙尔姆), 430
- Della Volpe G. 德拉佛贝 (德拉·弗尔佩), 449
- Del Prado, N. 德普拉多 (德尔·普拉多), 443
- Democritus 德谟克利图斯, 153, 218
- Descartes 笛卡尔, 13, 14, 15, 18,
26, 59, 61, 62, 66, 67, 71,
78, 79, 104, 105, 106, 182,
211, 226, 227, 229, 236, 245,
322, 403, 407, 411, 426, 467,
476, 473
- Descosqs, P. 戴可克 (德科克), 443
- Diès, A. 狄也斯 (迪耶斯), 432
- Dionysius 狄奥尼修 (狄奥尼修斯),
56, 93, 144, 218, 259, 275,
327, 359, 418, 467, 473
- Duns Scotus 董司各都 (邓斯·司各脱), 51, 56, 57, 58, 60, 71,
81, 109, 123, 146, 158, 159,
160, 169, 195, 196, 197, 211,
213, 226, 229, 235, 240, 241,
242, 248, 249, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 263,
264, 309, 312, 313, 314, 321,
366, 376, 403, 410, 414, 415,
425, 435, 442, 445, 447, 455,
457, 460, 461, 466, 468, 469,
471, 477, 478, 479, 480, 483
- Durantel, J. 杜朗德 (迪朗泰尔),

- 446
- Eckhart 埃克哈特, 449
- Empedocles 恩伯道克利斯 (恩培多克勒), 43, 451, 457, 458
- Ephrem of Nisibis, St. 尼西比斯的圣厄佛连 (尼西比斯的圣厄弗冷), 51, 211, 434, 466, 471
- Epictetus 埃比德都 (爱比克泰德), 190, 418
- Epicurus 埃比鸠鲁 (伊壁鸠鲁), 270, 418
- Erasmus 厄拉斯莫 (伊拉斯谟), 27, 413, 415
- Ercilla, U. de 厄尔齐拉 (埃尔西利亚), 432
- Fenelon 弗耐伦 (费奈隆), 48, 432
- Ferrari, J. A. 费拉里, 473, 480
- Festugière, A. M. 费斯都解 (费斯图), 475
- Fichte 菲希特 (费希特), 411
- Forest, A. 佛略斯特 (福雷斯特), 436, 442, 466
- Francis of Assisi, St. 圣方济各亚西西 (阿西西的圣方济各), 126, 169, 429
- Francis of Sales, St. 沙勒斯的圣方济 (塞尔斯的圣弗朗西斯), 225
- Gardeil 嘉代业 (加尔代伊), 467
- Garin, P. 嘉林 (加兰), 473
- Gaunilo 高尼诺 (戈尼洛), 62, 435
- Gebhart, E. 结布哈特 (格巴尔), 481
- Gebirol 热比罗, 180
- Gibieuf 吉比厄夫 (吉比耶夫), 322, 473
- Gilson, E. 吉尔松, 427, 446, 462, 483
- Gioberti, V. 吉欧贝第 (吉奥贝蒂), 483
- Glorieux, P. 葛罗里约 (格洛里厄), 464
- Goethe, 哥德 (歌德), 23
- Gouhier, H. 顾叶 (古耶), 483
- Gregory IX. 葛雷哥利九世 (格列高利九世), 414, 416, 483
- Gregory of Nazianzen, St. 那齐安的圣葛雷哥利 (纳西昂的圣格列高利), 434
- Gregory of Nyssa, St. 尼撒的葛雷哥利 (尼斯的圣格列高利), 175, 210, 220, 434, 466, 471
- Grosseteste, Robert 罗拔葛雷塞德斯特 (格罗斯泰斯特), 101, 249, 367, 468
- Guérout, M. 贵卢 (格鲁特), 428
- Guigues le Chartreux 夏特勒的纪格 (沙尔特勒的吉古), 470
- Hamelin, O. 哈葛林, 432
- Harnack, A. 哈那克 (哈纳克), 10
- Hegel 黑格尔, 59, 393, 394, 482
- Henry of Ghent 根特的亨利, 249, 476, 477
- Heraclitus 赫拉克里图, 27, 241
- Hermias, Pastor of 赫尔米亚, 70, 428
- Hieronymus of Montefortino, 芒德佛提诺的叶罗尼慕 (希罗尼穆斯), 445, 447, 449, 457, 461

人名索引

- Hilary of Poitiers 波提也的希乐 (普瓦蒂埃的奚拉里), 434
- Hocedez, E. 何塞德, 445
- Homer 荷马, 338
- Hugh of St. Victor 圣维克多的赫富 (圣维克多的于格), 99, 309, 445, 468, 471
- Hume 休谟, 86, 390, 444
- Hypplitus 依伯里都 (伊波利图斯), 429
- Irenaeus, St. 易勒内 (伊里奈乌斯), 110, 151, 304, 428, 438, 451, 458, 462
- Isaac Israeli 依撒格 (伊撒克), 238
- Isaiah 依撒依亚 (以赛亚), 33, 454
- James, William, 詹姆士 (威廉·詹姆斯), 81
- Jansen, B. 杨森 (詹森), 467
- Jansenius 杨森, 122
- Jeremiah 耶肋米亚 (耶利米), 345, 349
- Jerome, St. 圣热罗莫 (圣哲罗姆), 54, 476, 477
- Joachim of Flora 佛罗拉的祖亚金 (非奥雷的约阿基姆), 397
- John, St. II. 圣若望 (圣约翰), 17, 26, 32, 136, 275, 453, 474
- John Chrysostom 若望克里索斯顿 (约翰·克里索斯顿), 471
- John Damascene 若望达马先 (大卫士革的约翰), 337, 471, 476
- John of Jandun 杨敦的若望 (冉丹的约翰), 408
- John of Salisbury 沙利斯的若望 (索尔兹伯里的约翰), 2, 396
- Jolivet, R. 若利维 (乔利埃特), 439, 451
- Jowett 乔伟特 (周伊特), 437
- Justin, St. II. 圣儒斯定 (圣查士丁), 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 34, 346, 428, 430, 462, 475
- Kant 康德, 13, 16, 59, 85, 204, 245, 246, 341, 342, 343, 361, 388, 407, 444, 468
- Kleutgen 克勒根 (克洛特根), 427
- Laberthonniere, L. 拉贝多聂 (拉贝托尼埃), 442
- Lactantius 拉克当秋 (拉克唐修), 31, 32, 34, 428
- Lagrange, M.J. 拉格郎日, 431, 437
- Langevin, P. 朗志文 (朗之万), 451
- Lanson, G. 朗松, 482
- Leibniz 莱布尼兹 (莱布尼茨), 16, 17, 18, 59, 67, 71, 77, 388, 407, 454
- Lessing 列兴 (莱辛), 19, 428
- Lods, A. 洛茨, 430, 434, 436
- Lombard, Peter 彼德伦巴 (伦巴第), 223, 316, 348, 474, 476, 477, 479
- Lottin, O. 乐丹 (洛定), 471
- Lucretius 路克列修斯 (卢克莱修), 153
- Luther 路德, 122, 125, 321, 322, 413, 415, 416, 421, 422, 485
- Maimonides 买摩尼德 (迈蒙尼德),

- 397, 442
- Maine de Binan 梅德比朗 (曼恩·德比朗), 34, 429, 444, 451
- Malachi 马拉基亚 (玛拉基), 65
- Malebranche 马勒布朗雪 (马勒布朗士), 14, 15, 16, 18, 48, 59, 61, 62, 71, 86, 129, 141, 157, 225, 227, 364, 388, 406, 407, 411, 413, 427, 432, 454, 457, 483
- Mandonnet, P. 芒东内 (曼东内特), 427, 441, 458
- Mani 摩尼, 32, 110, 120, 420
- Marcus Aurelius 马谷士·奥略留 (马可·奥勒留), 418
- Maritain, J. 马利丹 (马利坦), 429, 441, 457
- Marston, R. 罗杰·马斯顿, 223, 230, 456, 467
- Matthew, St. 玛窦 (圣马太), 346
- Matthew of Aquasparta 亚瓜斯巴达的马窦 (阿奎斯帕达的马太), 223, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 456, 467
- Maximus the Confessor 马西慕 (忏悔者马克西穆斯), 299
- Minucius Felix 米努齐乌·菲力斯 (米努齐乌斯·费利克斯), 154, 428
- Molière 莫里哀, 89
- Molina 莫里那 (莫里纳), 321, 322
- Montague, W. P. 蒙太格 (蒙塔克), 17, 18, 428
- Montaigne 蒙田, 209, 214
- More, P.E. 摩尔, 431, 438
- Moses 梅瑟 (摩西), 51, 434, 435, 437
- Mugnier, R. 莫尼也 (莫尼耶), 432
- Murray, G. 慕雷 (穆雷), 430, 443
- Nemesius 聂美修 (尼梅希), 175
- Newman 纽曼, 99
- Occam, William of 奥坎 (奥卡姆的威廉), 235, 483
- Oligiati, F. 欧佳第 (奥尔吉亚蒂), 446
- Olivi, P. J. 奥里维 (奥利维), 235, 455, 456, 457, 467
- Origen 奥利振 (奥利金), 418, 437, 471
- Orosius, Paul 保禄·奥罗修 (保罗·奥罗修斯), 392
- Ovid 欧维德 (奥维德), 269, 282
- Paris, G. 巴利斯 (帕里斯), 482
- Parmenides 巴尔曼尼德斯 (巴门尼德), 48
- Pascal 帕斯卡 (帕斯卡), 16, 106, 109, 171, 209, 214, 216, 227, 228, 275, 276, 389, 392, 451, 467, 470
- Paul, St. 圣保禄 (圣保罗), 17, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 72, 108, 119, 144, 151, 166, 170, 240, 258, 315, 316, 354, 414, 428, 454, 458, 462
- Peckham, J. 贝坎 (佩科哈姆), 455, 456
- Pelagius 贝拉朱 (贝拉基), 120, 378, 379, 420, 477, 478
- Petau, J. 贝斗 (佩陶), 473

人名索引

- Peter Damian, St. 圣彼德·达弥盎
(圣彼得·达米安), 4, 108, 414
- Philo the Jew 菲罗(犹太人斐洛),
25
- Philolaus 菲罗老斯(菲洛劳斯), 43
- Plato 柏拉图, 2, 5, 24, 28, 31,
41, 44, 47, 48, 49, 50, 51,
54, 59, 64, 65, 68, 69, 70,
71, 81, 82, 83, 84, 93, 105,
125, 131, 148, 151, 153, 157,
158, 161, 172, 173, 174, 175,
176, 178, 179, 180, 185, 186,
187, 190, 191, 193, 202, 214,
222, 226, 229, 233, 234, 235,
241, 242, 249, 266, 268, 278,
331, 332, 333, 338, 389, 397,
403, 405, 409, 411, 418, 423,
424, 425, 428, 429, 430, 431,
432, 437, 438, 439, 440, 446,
451, 452, 458, 459, 461, 462,
475
- Plotinus 柏罗丁(普洛提诺), 30,
32, 82, 110, 111, 112, 114,
173, 227, 230, 403, 404, 418,
430, 431, 439, 451
- Plutarch 普鲁太克(普鲁塔克), 43
- Porphyry 波菲力(波菲利), 348,
439, 454
- Proclus 普罗克禄(普罗克洛斯),
439
- Puech, A. 布也煦(普切), 430
- Raymond Lully 雷蒙勒利(雷蒙德·
鲁利), 99
- Rembrandt 林布兰(伦勃朗), 98
- Richard of Middleton 料屯的里查
(密德勒顿的理查德), 455, 477
- Richard of St. Victor 圣维克多的理
查(圣维克多的理查德), 221,
222, 466
- Ritter, H. 瑞德(里特), 443, 466
- Robin, L. 罗宾, 432, 433
- Roland-Gosselin, M. D. 哥兰·哥瑟
林(罗兰·戈瑟林), 430, 435
- Rolfes, E. 罗尔佛(罗尔弗斯),
457
- Ross, W.D. 罗士(罗斯), 457
- Rousselot, Pierre 鲁瑟乐(鲁塞
洛), 289, 290
- Salimbene, Fra 沙利宾尼(萨林贝
尼), 374
- Salvian 沙维安(萨维尔安), 392
- Scheler, M. 谢勒(舍勒), 427
- Schelling 谢林, 393
- Schopenhauer 叔本华, 411
- Schmidt, P. W. 施米特, 437
- Scotus Erigenus, John 司各都·厄里
振(司各特), 220, 224
- Seneca 色内加(塞内加), 31,
140, 418
- Sertillanges, A. D. 色提朗日(塞帝
扬热), 478
- Shakespeare 莎士比亚, 89
- Sharp, D. E. 夏普, 455
- Shorey, P. 秀雷(肖里), 431
- Sierp, C. 西尔普(塞尔普), 427
- Socrates 苏格拉底, 27, 31, 190,
195, 209, 213, 214, 227, 330
- Spinoza 斯宾诺莎, 59, 407, 411
- Suarez, F. 苏亚略兹(苏亚雷斯),
443

- Synave, P. 西那维 (西纳维), 429
- Tatian 达西安 (塔提安), 25, 31, 428, 462
- Taylor, A. E. 泰勒, 430, 432, 437, 446
- Tertullian 德尔都良 (德尔图良), 125, 462
- Theophilus of Antioch 安提约的提奥非禄 (安条克的狄奥非鲁斯), 70, 438
- Théry, G 德利(泰里), 449
- Thomas Aquinas, St. 圣多玛斯 (圣托马斯·阿奎那), 4, 5, 7, 8, 12, 13, 15, 16, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 51, 57, 58, 63, 66, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 85, 86, 91, 93, 94, 95, 99, 101, 109, 115, 116, 123, 124, 125, 130, 131, 132, 134, 138, 139, 140, 141, 146, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 169, 178, 182, 183, 184, 186, 197, 198, 202, 204, 211, 212, 213, 219, 223, 224, 225, 229, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 248, 249, 251, 252, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 275, 282, 283, 287, 288, 291, 292, 313, 314, 318, 320, 321, 322, 326, 327, 334, 351, 358, 359, 363, 366, 367, 369, 371, 376, 379, 380, 381, 388, 396, 403, 407, 408, 409, 410, 414, 415, 422, 424, 425, 426, 429, 432, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483
- Vincent of Beauvais 播维的文松 (博韦的樊尚), 396
- Voltaire 伏尔泰, 109, 390
- William of Auvergne 奥维尼的威廉 (奥弗涅的威廉), 435, 444
- William of St.-Thierry 圣德利的威廉 (圣蒂埃里的威廉), 269, 270, 281, 282, 287, 301, 470, 471
- Wittmann, M. 卫特曼 (维特曼), 471, 472
- Wycliffe 威克利夫, 321
- Xenophon 色诺丰 (色诺芬), 43, 466
- Zeller 蔡勒 (策勒), 457

图书在版编目(CIP)数据

中世纪哲学精神 / (法) 吉尔松(Gilson, E.) 著; 沈清松译. —上海: 上海人民出版社, 2008
(世纪人文系列丛书, 世纪文库)
ISBN 978-7-208-07963-2

I. 中… II. ①吉…②沈… III. 中世纪哲学-研究
IV. B13

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 092476 号

责任编辑 周 运
装帧设计 陆智昌

中世纪哲学精神

[法] 吉尔松 著
沈清松 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心
印 刷 北京中科印刷有限公司
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 27.5
插 页 4
字 数 344,000
版 次 2008 年 11 月第 1 版
印 次 2008 年 11 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-07963-2/B·659
定 价 42.00 元

L'Esprit de la Philosophie Médiévale by Etienne Gilson

The Spirit of Mediaeval Philosophy

Translated by A. H. C. Downes.

Originally published by Sheed & Ward, 1936

Chinese Simplified translation Copyright © 2008 by Horizon Media Co., Ltd.

A division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED

本书中文简体字翻译版权与译文由美国商务印书馆授权
版权所有

世纪人文系列丛书 (2008年4月出版)

一、世纪文库

- 《国学概论》 章太炎撰
《人间词话》 王国维撰
《宋元戏曲史》 王国维撰
《清史大纲》 萧一山撰
《明史讲义》 孟森撰
《中国戏剧史》 徐慕云撰
《元西域人华化考》 陈垣撰
《中国画学全史》 郑午昌撰
《中西哲学会通十四讲》 牟宗三撰
《中国哲学的特质》 牟宗三撰
《殷墟青铜器研究》 李济著
《中国民族的形成》 李济著
《民国政制史》 钱端升等著
《中国思想史纲》 侯外庐主编
《石头记索隐》 蔡元培著
《中世纪哲学精神》 [法] 吉尔松著 沈清松译
《功利主义》 [英] 约翰·穆勒著 徐大建译
《文化哲学》 [法] 阿尔伯特·施韦泽著 陈泽环译
《存在主义是一种人道主义》 [法] 让-保罗·萨特著 周煦良 汤永宽译
《我们关于外间世界的知识》 [英] 伯特兰·罗素著 陈启伟译
《单向度的人》 [美] 赫伯特·马尔库塞著 刘继译
《爱欲与文明》 [美] 赫伯特·马尔库塞著 黄勇 薛民译
《林中路》 [德] 马丁·海德格尔著 孙周兴译

二、袖珍经典

- 《骑士、妇女与教士》 [法] 乔治·杜比著 周娜译

三、世纪前沿

- 《社会实在的建构》 [美] 约翰·R. 塞尔著 李步楼译
《合作的复杂性》 [美] 罗伯特·阿克塞尔罗德著 梁捷 高笑梅等译 梁捷校
《身份、边界与社会联系》 [美] 查尔斯·蒂利著 谢岳译
《所有可能的世界——地理学思想史》(第四版) [美] 杰弗里·马丁著 成一农 王雪梅译
《公共人的衰落》 [美] 理查德·桑内特著 李继宏译
《犬儒主义与后现代性》 [英] 蒂莫西·贝维斯著 胡继华译
《媒体、市场与民主》 [美] 埃德温·贝克著 冯建三译 陈卫星校
《话语, 图形》 [法] 让-弗朗索瓦·利奥塔著 谢晶译

四、开放人文

(一) 插图本人文作品

《欧洲文艺复兴》(插图本) [英] 玛格丽特·金著 黄志强译

(二) 人物

《逻辑人生——哥德尔传》[美] 约翰·L·卡斯蒂 [奥] 维尔纳·德波利著 刘晓力 叶闯译

《利维坦与空气泵——霍布斯、玻意耳与实验生活》[美] 史蒂文·夏平 赛门·夏佛著 蔡佩君译

《黑塞画传》[德] 沃尔克·米歇尔斯编 李士勋译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

《伊甸园之河》[英] 理查德·道金斯著 王直华 岳韧锋译 钟香臣校

《谁是造物主——自然界计划和目的的新识》[美] 乔治·威廉斯著 谢德秋译

《性趣探秘——人类性的进化》[美] 贾里德·戴蒙德著 郭起浩 张明园译

《地球——我们输不起的实验室》[美] 斯蒂芬·施奈德著 诸大建 周祖翼译

《人脑之谜》[英] 苏珊·格林菲尔德著 杨雄里译

《细胞叛逆者——癌症的起源》[美] 罗伯特·温伯格著 郭起浩译

《混沌七鉴——来自易学的永恒智慧》[美] 约翰·布里格斯 [英] F·戴维·皮特著 陈忠金译 张兴福 金纬校

《技术时代的人类心灵——工业社会的社会心理问题》[德] 阿诺德·盖伦著 何兆武 何冰译 何兆武校



世纪出版

上架建议：哲学

ISBN 978-7-208-07963-2



9 787208 079632 >

定价：42.00 元

易文网：www.ewen.cc

文景网：www.wenjingbook.com