

## 于 序

光啓學會有發刊叢書的決議，因商得趙爾謙博士同意，把他輯譯的「中古文化與士林哲學」加入哲學類。這點是我們先要向讀者聲明，而又向趙教授致謝的。

至於這本書對國人的貢獻，最少有以下兩項：

消極方面可破除許多人的謬誤成見。中古時代是黑暗時代，士林哲學是瑣碎哲學，這兩個觀念已深入許多學者的腦海，著書講演不自知的弄出許多純主觀的笑話。讀了這本書，就可撥雲見日，恍然大悟，所謂黑暗原來是文化燦爛的反語，所謂瑣碎實在是博大精深之別名。於是對中古文化由輕蔑而贊美，對士林哲學改譏諷為研究。西洋文

化史的面目得以發現，而古代哲學的正傳也就不難捉摸。極積方面，對中古人生活的實際，認識較清。他們的生活是統一的：學者的議論無論如何縱橫捭闔，勾心鬥角，甚至談入玄玄，玄而又玄，根本主張總不與當時的中心信仰，天主教義相矛盾，且有互相發明的妙用；社會上一切典章文物，雖因環境歧異，不必一道同風，而千變萬化，絕不至脫離天主教會的紀律。有天主教萬古常新的教義，堂堂正正的紀律，於是中古人生一方面錯綜活潑，一方面又整齊嚴肅，統一而不同一，保守却又進取。我國新文化建設，有識者都肯定中心信仰的必要，那麼讀過這本介紹中古的好書，我們怎能毫無感悟！

以上兩項利益：破除誤解和發現我國文化建設的途徑，並不是概括本書的精采。歐洲中古文化蘊蓄淵博，本書能擷英吐華，讀者仁者見仁，智者見智，收穫正不可限量，我個人的直覺見解，不過和將來讀這本書的人預表共鳴罷了。

一九三五年四月于斌序於北平迺蘇府中六號

## 張 序

自中西交通開始，歐化東漸，國人慕西方物質文明，專重積極科學之研習；其於文化精神上哲理之探討每多忽略，即有之亦多注意現代學派，而不追索以往之源流。歐洲文化，自希臘而羅馬而西歐諸國，自有其淵源所在，漸次流傳，經二千年之歷史始有今日之發達，非突進亦非偶然而成也。研究近代文化者，豈可數典忘祖而不探考根源與演進乎？

歐洲前期文化，盛於中古，其時哲學昌明，後人稱爲黃金時代，而造此黃金時代盛況者，爲當日之教會；本篇會負保存宣傳之功，士林派有發揚光大之力，此學派中，人才輩出，刻苦精研，巴黎爲講學之中心，影響及於歐洲全陸，集過去學術之大成，立後代文化之基礎，厥功甚偉，其績尤多，此研究世界文化歷史者所不能否認者也。

士林派在十三世紀爲全盛時代，創立大學研究學術，編譯亞里士多德之全部著作，革新哲學思想；多明我聖芳濟二大修會成立，培養

許多著名大學教授；大亞爾培，多瑪斯，波拉旺主，登斯郭特，Albert le Grand, Thomas Aquinas, Bonaventure, Duns Scot 哲學家之巨擘也；羅舍培根 Roger Bacon 科學發明之先導也；其餘文學藝術尤多貢獻，影響後世甚大；所以士林派之於歐洲文化有繼往開來之功力焉。

我國研究中古文化與士林哲學者，每苦專書甚少，哲學史中，僅述一二，記載粗疏，詞多貶譏，不明實在，焉知大義，此余之所以渴望吾友趙君爾謙所譯，「中古文化與士林哲學」一書刊行問世，而使人明瞭中古文化之特點，士林哲學之思潮，文藝發達之狀況；換言之，即明瞭教會與文化之關係也。

趙君留學歐洲，十有餘載，專攻哲學，造詣頗深，士林學派尤為所長；曾著「牛曼」Newman 博士論文，旁徵博引發幽抉微，深得西方人士之贊許。回國後任輔仁大學哲學教授，今夏輔仁社暑期講習會特請趙君講演，趙君乃擇其師德雨夫(De Wulf)所著「中古文化與士林哲學」為教本，將是書提要譯述，全書要義悉備無遺，并求聽講者容易明瞭起見，參以本國例證。大受學者歡迎，咸促其印成專書，以供同好。趙君受業於德雨夫教授數年，對於著者之思想，有精透之了解；此書雖有譯本，然余比較觀之，殊不及趙君所述者之簡明正確也。

一九三四年十月，張 懷識於北平輔大。

Maurice de Wulf 先生於一八八五年入魯文大學學習法律，文學與哲學，其時新士林哲學運動經彌爾謝主教指導，在大學內進展甚速，聖多瑪斯哲學院終於一八九四年成立。先生受時代潮流不可遏止的影響，遂與法律絕緣，專門研究中古哲學史，與彌爾謝同為新士林哲學運動的柱石，任多瑪斯哲學院教授者近四十年，其間曾數至歐美各大學府講學，不但每次載譽而歸，並且能於中古哲學及多瑪斯思想獨闢一解，使聽者嘆服深思。

先生著作甚多，限於篇幅，不能盡述，其所著之中古哲學史，確是馳名國際；史學而外，於各家學說，涉獵極廣，嘗研究中國思想，獨於莊墨哲學服膺甚深；去歲以高年及健康關係，脫離教授生活，專事修養與著述。吾人離開母校，散在四方，已有年所，回想當年數百弟子，在大學工學院 (Les Ecoles Spéciales) 裏的破爛教室中，坐在動搖不定的檯上，兩臂伏在傾斜欲倒的桌上，手筆不停動作，雙目向前注視，在萬籟俱寂呼吸能聞的靜默中，聽先生用純潔的法文，聲出金石地解釋形而上學的學理，一切景況，宛如昨日，今忽在此危城中，再讀先生舊課，不禁百感交集，感慨系之矣。

一九三五年七月五日趙爾謙謹誌於北平輔仁大學。

## 目 次

于	序 .....	VII—VIII
張	序 .....	IX—X
著	者 De Wulf 先生小影 .....	XI—XIII
第 一 章	叙 論 .....	1—4
第 二 章	十二世紀文化的特點 .....	5—8
第 三 章	哲學受文化之影響 .....	9—13
第 四 章	十三世紀哲學之勃興 .....	13—20
第 五 章	中古文化國際化的傾向 .....	21—24
第 六 章	樂觀主義與無我主義 .....	25—28
第 七 章	士林哲學與宗教精神 .....	29—32
第 八 章	主知主義 .....	33—37
第 九 章	士林哲學之兩重宇宙觀 .....	38—44
第 十 章	個人主義與社會哲學 .....	45—49
第 十 一 章	國家在哲學上之地位 .....	50—54
第 十 二 章	文化進步的概念 .....	55—56
第 十 三 章	士林哲學與當時各國的民族性 .....	57—63
第 十 四 章	結 論 .....	64
	參考書 .....	65—66
	附 錄 一 中古文化的鳥瞰 .....	69—82
	附 錄 二 中古哲學與文明 .....	85—91
	附 錄 三 西文名詞，人名，地名檢查表 .....	95—106

# 中古文化與士林哲學

## 第一章 叙論

### 哲學與文化的關係

近來研究中古哲學的方法，和從前不同了，因為在圖書館中得了許多的新材料，而新出土的中古物品，更足為考古家的根據，與歷史家不少的方便。中古著名的哲學家，多如過江之鯨。幾乎不勝枚舉，我們約略舉其知名者如下： John Scotus Eringenen, Anselm of Canterbury, Abelard, Hugo of St. Victor. John of Salisbury, Alexander of Hales, Bonaventura, Albert the great, Thomas Aquinas. Duns Scotus, Siger of Brabant, Thierry of Freiburg, Roger Bacon, William of Occam 等，全是第一流的作家與思想家，頗值得人們深切注意的，現在研究他們學問的人，一天比一天多起來了。

有許多中古研究者，把中古哲學與中古文化分開來，以為毫無關

係。其實不然，一個文化當中，如政治，經濟，宗教，美術，科學，哲學等成分，均有互相聯帶的關係。從表面上看起來，哲學似乎不受時世潮流的影響，其實完全不然；因為亞里士多德與柏拉圖的哲學，可算是希臘雅典文化的反射，譬如我們不明瞭 Bacon 及 Hobbes 時候的政治經濟與文化情形，那麼我們就不能了解他們的哲學。所以我們欲明瞭多瑪斯及大亞爾伯的思想，我們不得不明瞭中古的文化，否則如一葉孤舟在大洋中飄蕩，無所寄宿，沒有方向了。我們要知道哲學家是時代的寵兒，而哲學空氣，又是時代造成功的，同這時間裏的政治，經濟，社會，道德，宗教，美術，均有深切的關係，不但如此，哲學是受外面的影響——文化的影響，反過來，文化又受哲學的影響。

## 研究中古文化的方法

欲深入中古的文化，真正了解其精神，最忌諱的是拿中古時代的心理和習慣，同我們現代的心理和習慣比較。有許多研究哲學歷史學者，犯這個毛病。須要知道中古的文化與我們現在的是完全不同的。我們假使到一個很大的博物院裏去參觀——拿現代軍人及古代軍人所用的軍械盔甲等做例子——知道中世紀生活的情形，現代是不適用了

。假使二十世紀的人捨輪船，火車，飛機，飛艇而不用，必欲效法中古交通的方法，可謂太不時髦了。所以欲明瞭中古，我們必得直接效法中古人的思想方法，設身處地的同中古人一樣地思想。就如同初學外國語，最好就直接用這外國語來思想，而無庸再翻譯到本國語。

## 中古文化的發源地

因為有兩種原因，我們才注意十二與十三世紀的文化。第一是中古文明到這個時期，可算是發展到「登峯造極」了；第二是在這兩個世紀內，哲學的環境和空氣，已經養成得非常優美與濃厚。有許多歷史學者，大家都一致的說，中古文化，是法國文化。法國是這個時期的文化發源地，是從法國才散布到歐洲各地。例如封建制度，宗教思想，本篤會的組織，美術與建築，全是法國人創始的，就是哲學，亦復如此。

## 兩世紀文化的概況

假使從文化方面觀察，十二世紀是特別重要，假使從哲學<sup>面</sup>方觀察，十三世紀是更形重要。因為哲學的發展，較遲於文化，牠是文化的

結果，文化寵兒。牠的發展，大約都在文化極端的發展以後，十二世紀，是一個建設時期，無論從那一方面觀察，均有長足特殊的進展，至於十三世紀，是開花結果的時期。在這個時期內，從哲學方面著眼，各種學說，勃然興起，從希臘哲學盛興以後，未有如此之盛。在諸家諸派中，以士林派學說，最為合乎時世之潮流，為哲學諸派中握有時代之權威者，因為士林學派把十三世紀人的心理，政治，社會，道德，以及其他一切文化，都發揮表現出來了。

## 第二章 十二世紀文化的特點

### 封建的歐洲與公教影響

歐洲在十二世紀的時候，封建制度，盛行一時，法，英，意大利，西班牙，德國等，總是採用封建制度。是時天主教會與封建制度，發生一種密切的關係。各城主教和各地修院院長，固然是宗教界領袖，同時也是行政長官，靈魂問題和世俗事務，他們一齊有權來管。所以無論在那一個時期，宗教與社會發生過最密切，最深厚的關係，無過於十二世紀了。這個時候，握有神職與世俗的重權，是格羅尼 Cluny 與西都 Citeaux 兩個本篤會修道院的院長們。他們的分會，在德國及歐洲各地，幾如「星羅棋佈」。有一件很奇怪的事情，值得我們注意的，就是九世紀十世紀的本篤會各處修院之恢復與重建，十之八九，全是退伍軍人做的。他們以百戰餘生，飽經滄桑，前半生差不多放浪形骸，後半生就到修院裏來懺悔。這一類的事實，大半同聖依納爵差不多。

格羅尼本篤修會的組織，是同封建制度一樣的，牠們各分會的獨

立，和封建式下的小諸侯差不多，而中央集權，又與一國的國王無異，修士服從院長的命令，和農民服從公侯伯爵等一樣。這時候的修院，是一個大地主，擁有土地與森林，農民生長死亡於他們統治下者，無累千萬，但是這班修士們與世俗的公侯伯爵等究竟不同，待遇這班農工以正義以愛德。所以格羅尼的一個院長，可敬伯多祿 (Peter the Venerable) 曾經說過：「不錯，我們有封建諸侯的權力，不過我們不濫用之。我們待遇農工，如同自己的兄弟，自己的姊妹，(Servcs et ancillas, non ut servos et ancillas, sed ut fratres et sorores habent)」。有一層很可以使得我們注意的，就是修士神父們善待農工的精神，慢慢地滲透到那班公侯伯爵的頭腦裏去了，所以他們也逐漸改良善遇農奴。還有許多封建制度下的武士，受了宗教精神的薰染，變成保護聖教會的宗徒。及到後來格羅尼修院組織十字軍到聖地東征，也是利用這班懺悔的武士。到一千九百十年，在格羅尼開千年慶祝大會，世界上的聞人都來了，有一位說，我們來到格羅尼唱讚美文化的歌 ("We are come to Cluny to sing a hymn to civilisation")，就是說格羅尼修會與文化的關係。

繼格羅尼後起的本篤會修院，與十二世紀文化有特殊關係的是西都，他的支會，也是滿佈於法國及歐洲各部。他們出類拔萃的人物，是聖伯爾納多 (St. Bernard)，是一個大改革家。除上面說的兩個本篤會修院以外，各城主教和羅馬教廷，與本世紀的文化，亦有特殊關係。

## 人格之價值與尊嚴

從這種封建制度下，我們得着很有用處的一種情感，就是個人人格之尊嚴與個人人格之價值(The sentiment of the value and dignity of the individual man)。一個封建制度下的人，有他的自由生活，他是一家之主，一國之王，他要如何便如何，他是爲他自己而生存(Proter seipsum existens)；一切封建道德的基礎，是築在兩個東西上，第一是尊重人格 (Respect for personality) ，第二是實踐約言。在封建制度下，俠義風氣頗盛。經格羅尼修院指導后，這種修院封建制度的美德，——俠義精神——遂宗教化。天主教告訴我們每個人的靈魂價值，全是相等，因爲全是耶穌寶血贖的，所以非常寶貴，不問富貴貧賤，大小尊卑，人的靈魂，無等級之差。封建制度下的忠誠信實之風，確成爲宗教美德，而尊敬婦人，善遇貧苦種種懿行，均從此而生。

## 法國是文化中心點

十二世紀的美術，在各處天主堂內，可以瞻其進步，有許多修士

，全是當時著名的藝術家。十二世紀，是個建設時期，法國巴黎，是一切文化藝術哲學的中心，這件事實，是各國歷家史所共認的，但是本篤會兩修院有功於本世紀之文化，是無庸贅言了。

### 第三章 哲學受文化之影響

#### 學術研究地點之所在

我們現在所欲研究的，差不多有三種東西，第一，就是十二世紀一切學術研究地點之所在——就是學校所在地，第二，科學分配方法，第三，哲學方面鄭重地聲明人格之價值。

在這個時間法國境內有無數學校，全是主教和修道院院長所創辦的。每一個學校有充分的教育自由權，因為這個時代還沒有教育部，「查學」，「批准」，「立案」諸名詞尚未發明，至於教科書更不「審定」，牠們僅受主教和院長的統治，國家並不過問。這些學校的教育行政，非常自由，並且各自為政，競爭心非常的大，爭聘有名教授，以便吸引大量的生徒。因為競爭的結果，在這些學校裏出了許多著名的文學，法學，神學，哲學學者，這些著名的學問研究地點之所在，實在多得狠，我們無暇從詳計算，現在只說本篤會在西都和格羅尼兩地所立的學校，各主教在巴黎 (Paris)，冷斯 (Lims)，郎 (Laon)，香脫爾 (Chartres)，所辦的學校。各校有一種互換教員的辦法，一個

著名的學者，可以在各處教授。德國人在這個時候很景仰法國的文化，例如德皇 Otto 第三，曾經寫信到冷斯的著名教授 Curlet (其後就是教宗西爾物斯德肋第二 Sylvester II，他是第一個人介紹阿剌伯數碼 1, 2, 3, ……………到歐洲)，請到德國去講學，他說：『著名的教授，我們很希望你到德國來，因為你可以免除我們撒克遜人的粗野習氣 (‘Saxonica rusticitas’)』。有許多德國神職班到巴黎，冷斯，香脫爾。等城研究神學，另外德國的貴族子弟以為能夠到法王類思 (Louis VII) 的朝上來受訓練，就自覺非常榮幸。這個時候的巴黎，是一切學術的中心點，就如同我國現時的北平一般。所以有人說：教廷 (宗教的重心) 在意大利，日耳曼帝國 (政治的重心) 在德國，至於學術的重心，那就在法國了。意大利也在這時送了許多優等的學者，到法國讀書，例如 Rolando Bandinelli 是後來的教宗亞立山大第三，在巴黎受業於 Abaelard，至於教宗意諾增爵第三 (Innocent III)，也在巴黎讀神學與文學。在十二世紀的優美學校，可以說大半在巴黎，而 Abaelard 教授的令譽，學術界上，恰似一顆明星，光芒萬丈，所以吸引得不少學生。

我們上面提過，不問到那裏，大約有了教會，就有學校。學校行政，完全獨立，但因各校師生互換的結果，所以各校的教授法及課程表，大抵無甚差異，研究哲學的興趣，在各學校內，現在已打下根基了。學校內的教職員，在這時候，全是神職班充當。因為天主教會是

一個世界的組織，拉丁文是當時教會通用語，逐漸地變成一種科學文字和哲學工具，各學校的學生與教師可以互換，因為這些緣故，所以他們的課程，術語，以及教學的方法，大半是相同的，一致的。

### Trivium 與 Quadrivium 之解釋以及學科分配的方法

這個時候所讀的課程，同現在歐洲中學生所受的教育差不多。一種叫三科制 Trivium 是 Grammar, Rhetoric, Dialectic (Logic) 文法，修辭論理三種科目的意思。一種叫四科制 Quadrivium 是包括 Arithmetic, Geometry, Astronomy, Music 數學，幾何，天文，音樂四種科學的意思。上面所述的七種科學，差不多是文學院課程，至於哲學，是在這個範圍以外。哲學上面有神學，下面有文學，自己適居其中。中古初期，受了新柏拉圖派及奧斯定派影響，學者把哲學與神學混為一談。及到十一世紀的末葉，神哲學就分得利害，這個分別，就是理性與信德的分別。不過我們不要忘記，同時還有許多人誤解了哲學是什麼東西，例如 Otloh of St Emmeram 院長禁止他的修士讀哲學，並且說修士們既然離開塵世，應該專心神事，不應該被俗事（哲學）分心。所以在這個時候，有許多著名的神學家——Peter of Bois, Stephen of Tournai, Michael of Corbeil——說哲學是魔鬼的伎倆，法國的羊

腸鳥道。這樣的想哲學是沒有存在的可能，沒有獨立的精神，沒有他存在的理由，全是錯的。

### 哲學方面聲明人格之價值

我們不能不注意以下的一件事，就是許多的哲學學說通通是與十二世紀有關係的，例如形而上學的主要學說與封建主義的美德，是非常和諧的。在這個地方，可以看出文明與哲學的關係，和哲學受文化的影響。例如以封建的意思來解釋人類的價值，以哲學學說來解釋個人的實有，都是並行不悖，實在有連帶的關係。封建時代的人民，甚愛自由與獨立，無論何人，莫不如此，並且教會曾說明個人生命之價值，前面我們已經說明可敬之伯多祿呼農奴為姊妹兄弟。還有一件事值得我們注意的，就是在第十一世紀，羅馬的民法，教會的法典，封建的法律，都有相當的進展，都承認自然權利之存在；自然權利根乎人類之本性，所以一般法學家，沒有一個不說——根據人類的本性，人類沒有一個不是平等的。這些律師和法學家逐漸地工作，定出許多法律，使農奴獲得自由，與自由人沒有區別。

以上所敘述的種種，給哲學的形而上學一個基礎，一個動搖不得的結論，就是生存的實物，是個性的實物（That the only existing

reality is individual reality) ，個性的實物生存，惟有個性的實物生存。不管他是個人，是個動物，是個植物，或者是個化學有機物體，不管是那一件東西，牠的生存是單個的，不與別個交通的，一個一個分開來的生存，同時一個生存的實物，又是完整而不分開的。所以關乎生物（有生命的東西）的行動，全是個性化，特別化，——例如人類之思想，動物之形狀，植物之高低，化學原子的活動，無一不個性化。所以士林哲學是雙重的，牠說實有的世界，是個性物之集團，同時個性物又獨自生存。個性應用到人身上，稱為人類的個性，或稱為人格和人性。關於人格的定義，十二世紀的哲學家，沒有一個不和 Boethius 取同一的態度： "Persona est rationalis naturae individua substantia" 士林哲學家，既承認人類為理智動物，又謂人之所以為人，大概以此，實無等級之分，所以士林學派，說一個人是一個人，或者不是一個人，斷斷乎不能在兩者之間的。所以在這個地方，哲學家如 Gilbert la de Porrée, Abaelard 與 Peter the Venerable 的意見，差不多是一致的；他們說勞農也是人類，不多不少，同他的主人是一樣的。Abaelard 對於 Universal and Particular（全稱與特稱）多所發明，他說人類之生存，是個性的，不過人類（Humanity）的兩個字，是普遍的概念，與人類實際的生存，不發生影響。但這個意思在十二，十三，十四世紀，都是通行的。

## 第四章 十三世紀哲學之勃興

### 哲學勃興之原因

從一二一〇年到一二二〇年，中古的哲學，有驚人的進步，一直聯接下去，有一百五十年的歷史，促牠進步的原因很多，我們現在約略數幾個：——第一是十二世紀的工作，在第十三世紀開花結果。研究科學的方法，及各個科學本身的範圍，差不多都釐定了，因此學者更容易有進步。在這個世紀內。聖多瑪斯及聖額思出世，聖方濟各逝世。士林哲學與歌德式 (Gothic) 建築術，均有長足的進步。第二原因是巴黎大學之成立，第三是多明我會及方濟各會之創立，對於學術，確有極大的貢獻。第四是亞里士多德的原著，現在有新譯本出來。這些原因，關係哲學的發展很大。

### 公教大學之創立

在第十二世紀的末葉，法國的都會，吸收全國的一切文明。所以在首都的學府，就吸收那些修院及主教所辦的學校，這可以說是學術集中。在第十二世紀的中葉，巴黎的學校，可分為三大部：(1)歸巴黎主教管轄的聖母大堂學校，(2)聖味克特修士學校 (St. Victor)，(3)聖女熱諾味愛學校 (St. Genevieve)。聖母學校是巴黎大學的基礎。牠有四科，或是四個學院，就是醫學院，法學院，文學院，神學院。巴黎大學成立不是由於政府提倡或經營的結果，實在是因為聖母學校的一切設備，差不多和大學相等，牠的學生非但衆多，全是從四方負笈而來，教員又是博學多能，一時知名之士。假使我們看那一二七〇年巴黎大學的課程表，那是很有意味的。他們文學院（即哲學院）的課程，與其他學院的課程是迥不相同，就是和神學院也不相同，不過哲學學院的功課，為其他三學院課程之預備。假使哲學院不畢業，那就沒有方法到別的學院裡去。所以哲學院稱為 *Facultas inferior*，而其他學院稱為 *Facultates superiores*，因此我們知道在哲學院裏讀書的學生，大都是青年學者。他們十四歲就來，大約二十來歲畢業以後，還到其他學院去肄業，不過他們對於哲學，已有相當的基礎和訓練。在哲學院裏的學子固然年輕，而教員亦復如此，許多教員，全是由本院畢業生充當，此種制度，同美國學校的方法差不多。

巴黎大學的大學兩個字，是從羅馬法上來的，其意為一種組合，一種團體 (Corporation or group), *Universitas* 也是組合或團體的意思

，這個字，可以用到許多的地方，如城市，會社，教育等，都可以叫做 *Universitas*。大學既然是一種研究學問的組合，青年學生的團體，所以大學的名稱，就叫 *Studium generale*，就是說一個研究學術普遍的重心。一個 *Studium generale* 裏，有許多老師和生徒，他們求學的方法，差不多是師徒的辦法，老師竭力引誘教導，一直到他的學生，確能接承衣鉢，開門收徒，設座講學爲止。所以這班學生，不講求文憑，因爲文憑不過是學問的證明書，而他們最后目的，是變成講師，同他們的老師一樣。

一個年輕的學生在文學院裏，總要有六年的工夫，慢慢的可以得着 *Baccha'laureus*, *licentiatus*, 以及 *magister*, 要經過許多考試與難關，才可以達到目的，並不是大家可以得着的，並且有人說，考試的困難，如同最后審判一般。等到他得到 *Magister* 或 *Doctor* 以后，他就可以建立一個新學校，招了許多學生來，聽他的演說，其權威同他自己的老師一樣。

巴黎大學，在這個時候以神哲兩科著名，就如同 *Bologna* 以法律著名一樣。至於牛津大學，那實在是比不上巴黎。所以旁人用許多的美名，例如 *Parens scientiarum*; *Alma Mater of the Sciences*; *Sapientiae fons*, *fountain of wisdom*, i. e., *the fountain of philosophy* 來讚美巴黎大學。巴黎大學在這個時期，真是文化中心，四方學者，會萃於此，當時有聲望的學者，哲學家與神學家。幾幾乎沒有一個不是

巴黎大學的學生，意國人到巴黎留學者，有文都辣 (Bonaventure)，多瑪斯 (Thomas Aquinas) 等，德國人有 Albert the Great, Thierry of Freiburg 等，比國人有 Siger of Brabnat, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines 等，英國人有 Alexander of Halles, Roger Bacon, Duns Scotus 以及 William of Occam 等。

### 多明我會與方濟各會在巴黎大學之貢獻

巴黎大學神哲兩科的發展，由於兩個公教修會合作的功勞，實在不小，這兩個修會是多明我會與方濟各會。上面所說的本篤會漸次衰微，因為修院財產過多，修士習於奢侈，聖多明我 (St. Dominic) 與聖五傷方濟各 (St. Francis of Assisi) 乘時崛起，以甘度貧窮生活為目的，用以感化社會，多在城市中居住，為市民表率，而本篤會修士，大都在鄉間居住。這兩個修會，都很注意學術的進步，他們在一二一七年到一二一九年的時間，在巴黎立了兩分會，專門以研覽神學哲學為職務。會內又創辦了 *Studia generalia*，以研究極高深的學問為目的。其后他們在大學的神學院裡，就得了兩三個講座，於是巴黎大學的聲望，格外增加了。但是這兩個修會的競爭心非常的大，特別在神哲兩科上。於是有一個多明我會的藝術家 Fra Angelico 畫了一幅最后

審判，上面有許多方濟各會士落了地獄去了，而不少的多明我會士升天堂了，這真是可笑。他們又與 *Seculares*（在世俗傳教的神父）競爭得很利害。

### 新譯亞里士多德的著作

亞里士多德的著作——這個時候，有件很重要的事實發生，就是亞里士多德的著作，如形上學，物理學，靈魂論，從希臘與西班牙運到巴黎來了。這些知識上的寶藏，受當時學術界上的渴望，差不多有五百多年了。這些著作，全在西班牙 Toledo 城，經過兩位大主教 (*Raymond of Toledo, Rodriguez Ximenes*) 的提倡和鼓勵，差不多用了七十五年的光陰，經許多西班牙人，法國人，意國人，英吉利人，德國人，猶太人，阿剌伯人的合作，才把這些著作，從東方文字譯成拉丁文。所以當時的學者，看了這些新哲學材料，未免頭暈腦漲，一直到聖多瑪斯，才有一個正當的解決方法。

### *Sententia Communis* 的解釋

Sententia Communis 的解釋——在這個時期，哲學的派別，實在不少，不過頂著名的，是士林哲學。因為牠的學說完美，學者衆多，例如William of Auvergne, Alexander of Hales, Thomas Aquinas, Bonaventure, Duns Scotus 全是不可多得的人才和哲學家。他們各人的意見，或許有差異之點，但是大部分重要的學說，全是相同的，就如同在一個家庭的組織下，各份子可以發展其本能與智慧，但是總不出這個家庭組織。就如同一個歌德 Gothic 的建築術，在它的本身上，沒有什麼不同，不過施用到各個不同的教堂上去，就有各個不同的特性。至於牠重要的結構，是沒有不同的地方。所以這一班士林哲學派的學者，常常在他們文章稿紙上寫 "Sententia Communis"，這個表明他們在思想上有許多的學說，有許多的意見，都是一致的。

### 科學範圍的釐定

中世紀研究科學的方法，以自然科學為基礎而逐漸的研究哲學，我們看這句著名的格言Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu（就是說一切悟司的智識材料，完全是從覺官來的），就曉得他們為學的方法了。大凡研究一種科學的方法，大約因目的不同，而分為兩種，一種是 Objectum materiale(質的對象)，一種是 Objectum

formale (模的對象)，例如生理學和生物學的模的對象不同，而質的對象則相同。至於哲學之功用，則又勝於科學，哲學能總其大成，使人對於一切學問，有一目了然之概。例如一個旅行家初到北平，他遊覽先農壇，故宮，三海，西山，頤和園，清華園，一個一個的都是好看，但是只看到北平之一斑，未窺全豹，假使他坐一駕飛機遨遊太空，那麼北平全景盡在目中矣。哲學之於科學的比喻，差不多是如此了。所以 De Wulf 教授說：“Philosophy is the study of something that is found every where and which must be general because it is common to everything”【哲學是研究一些在不論什麼上可以找到的普遍的、共同的事理】。因此哲學的定義，是 Philosophy is defined as the understanding of all things through their fundamental and universal reasons” 哲學可以有這樣定義：「牠是瞭解一切事物的基本的、普遍的原理」，同中古哲學家所說是一樣的意思 Sapientia est scientia quae Considerat primas et universales causas”【智學(哲學)是研究一種最先的、普遍的原因的學問。】

士林哲學派，是以科學為基礎，以神學為極峯，而哲學適居其間。這種哲學，決非幻想，是從科學來的，所以 Nulla est scientia, quae non sit aliqua philosophiae pars: There is no science which may not contribute to philosophy.

## 第五章 中古文化國際化的傾向

### 文化統一之傾向

有兩件重要的事實，我們應當記住，第一是科學明晰的分類（神哲自然科學之分類），第二是士林哲學派是特出的哲學。還有一件令我們注意的事，不問在那一方面，學術和政治等，總有統一的傾向（Tendency toward unity）。在政治方面說，如英法西班牙與德國，均有政治統一的傾向。十三世紀的君主，沒有一個不是政治家，組織家，行政家和立法家。大都是行一種中央集權的制度，封建制度由此慢慢地衰弱下去。宗教的政策，在這一個特別時間內，也有統一的傾向。建築，文字，藝術，法律，都有統一的傾向。至於哲學，更不容說了，我們以前已經說過牠在科學上的地位。十三世紀的哲學家是愛秩序的，秩序者，智慧之所從出也，（To know is above all to order； Sapientis est ordinare）十三世紀的文化，一言以蔽之，是需要普遍化（universality），統一化（unity），與秩序化。

## 人類是宇宙的中心

十三世紀的人說：『四海之內，皆兄弟也』，他們有意組織公教共和國(Christian Republic)，他們很羨慕聖奧斯定的 Civitas Dei。說世界上只應有和平與秩序，與天上無異。又說人類只有一個最后的目的地，就是升天堂，人類的共同目的既同，所以應該組織一個人類普遍的社會，人類普遍的國家。人類有二種目的，一種是超性的，精神的，這一部份的事務，應該歸教宗節制，還有一種是現世的，物質的，這一部份事務，應該歸一個皇帝管轄。十三世紀的教宗，有意統治各國君主，特別是意諾增爵第三 (Innocent III)，不過未能實現。總而言之，聖奧斯定對於和平下一個很好的定義： Pax omnium rerum tranquillitas ordinis； It is order which gives us tranquillity。『秩序的穩定，是一切事物的和平』，整個十三世紀，可算是受這句話很深遠的影響。

## 士林哲學國際化

十三世紀的科學分類及方法論，不但爲本世紀學者所援用，即後世亦援用之。巴黎既是智識界的中心點，士林派學說，就以此爲大本營，向各處傳佈而成國際化。於是士林哲學的影響，就遠遠地及於英國之劍橋大學和牛津大學，而意大利，西班牙，德國等，均受其影響。不錯，士林哲學，發榮滋長於法國，不過後來國際化了，世界化了。這個時候，世界各國，都有著名士林哲學家，例如英國之 Alexander of Hal s 及 Duns Scotus 意大利之文都辣及多瑪斯，比國之 Henry of Ghent, 西班牙之 Lully，哲學國際化，這是確實無疑了。西方思想之統一化和國際化，在十三世紀，可算是絕無僅有，這種黃金時代，從未再發現過。

### 歌德式之建築

這個時候，教育的方法，只有一個，宗教的信德，只有一個，風俗人情，商業工藝，因爲交通頻煩的緣故，一切的一切，都國際化了。還有一件事，就是歌德式建築藝術，的確國際化了。在這個時候，法國的都市如 Sens, Noyon, Senlis, Laon, Paris, Chartres, Auxere, Rouen, Rheims Amiens, Bourges 的歌德式大堂均將完成，其後歐洲各國，如英國的 Canterbury, Lincoln, Westminster, York, 西班牙的

Burgos, Toledo, Léon, 德國的 Münster, Magdeburg, Cologne, Bamberg 大堂，均是仿照法國歌德式去建築的。歌德藝術之國際化，於此可見一斑。

## 第六章 樂觀主義與無我主義

### 樂觀主義

樂觀主義，可算是十三世紀另外一種特色；十三世紀的人既然樂觀，所以有極端的信心，所以能做許多事業，爲他世紀所不及。假使他們沒有信心與樂觀主義，那麼，士林哲學恐怕沒有今日的成就。十三世紀的哲學，不是主觀的，是客觀的，因爲他們深信人類明悟（智慧）的作用是明白真理，就如火的作用，是燃燒他物，照耀他物。不過他們知道人類智慧是有限的，不過在此有限的範圍內，人們可以曉得不少的東西。士林哲學派在倫理學上也是抱樂觀主義。人類無上的快樂，是人格極端的發展。人類良心，無論如何，不能泯滅，所以雖窮兇極惡之徒，良心有時發現，仍有向善之心。在美術及文學一方面，我們在 *Chansons de geste* 一部書上，及聖方濟各所著的 *Floretti* (*Little Flowers*) 上面，以及 Dante 所做的 *Divine Comedy* 裏面，都可以看出樂觀主義來。在希臘式教堂建築方面，也可以看出樂觀主義。十三世紀的社會，全然是樂觀主義，希望將來的快樂，相信爲教會

服務，有宗教上的價值。

## 無我主義

與樂觀主義有密切關係的，是無我主義。無我主義，在文藝思想方面，可以表顯出來。樂觀主義與無我主義，全是一種共同努力，使一種公共事業，充分發展克底於成的精神。十三世紀對於真理的觀念，有特別見解，以為真理這樣東西，不是一個人一個時間內所發明的，必須得多數的學者用幾世紀的光陰來共同努力，然後可以成功，因為人類之智識有限，而一二人之智識，尤屬有限。所以真理不是私人的，是大家共有的，惟有大家抱無我的心，互相努力工作，抱集腋成裘，衆志成城的觀念，然後可以有成。培根 Roger Bacon 及聖多瑪斯，均抱此種觀念。還有一件事，就是士林派的學者，既以學術為公，所以在他們的著作中，完全以真理為依歸，毫無感情作用。既然大家為真理而著作，以真理為前提，所以著者之名，往往略而不提：在書上我們常常看見“Unus dicit”和“Aliquis dicit”字樣，而著者姓名，往往埋沒無聞，除非是大名鼎鼎，婦孺皆知的著者，然而就屈指可數了。所以語句篡改，與原文不相符合，抄書者竟不負責，只得謂為了解著者真意，獨闢一解；抄襲他人作品，絲毫不受法律裁制，「此書有

著作權，翻印必究，」「版權所有，不許翻印」等字樣，在中~~國~~代，可謂毫無意義，文盜決不受此等拘束，就是他們抄襲他人一點著作，竟美其名曰宣揚真理。十二世紀有隱修士名 Alcher of Clairvaux 者，著心理學一冊，抄書者爲暢銷起見，謂著者爲聖奧斯定。William of Auvergne, 係一二二九年巴黎的主教，著書一冊，名爲「論靈魂不死」De Immortalitate Animae, 而內容和 Toledo 樞機主教所著之書，一句不差。一字不離。假如二十世紀有此類事發生，人將傳爲笑談，而十三世諸如此類的笑話，真不一而足，筆難盡述。

## 保守主義

士林哲學最後的一個特色，是她的永久性，因爲希臘時代的真理，到了聖多瑪斯及斯高多斯 Duns Scotus 仍舊是真理，真理是永久的。不錯，士林哲學的倫理學，是以適合環境，適應時勢爲目的，不過他的原理是亙古如斯。哲學家把前人的學問接受下來，自己更加努力，再遺傳到來世，差不多負有學術上的責任。士林哲學是富有遺傳性與保守性，與近代哲學思想，大不相同——他們以另創新說，推倒古人爲榮，所以他們爲學的精神，與士林學派正相反了。至於歌德式建築藝術也是如此，這也是一種共同努力的工作，工程師與藝匠，往往

埋沒無聞，一個教堂是大家努力的結果，不是一二人建築成功的，其無我性質與士林哲學相同。

## 第七章 士林哲學與宗教精神

### 神哲兩學不同之點

人們不談士林哲學則已，苟談到它，就說士林哲學是公教神學的臣僕，受其一切限制。這個問題，我們應當從詳討論。哲學與神學的是顯然不同的兩種科學，關於(1)自然科學，(2)哲學，(3)神學的分類，我們已經說過，并且他們的分類，在十二世紀的中葉，已經是如此了。我們知道十三世紀注重方法論，兩種科學，他們的 *Materia* 准許相同，而他們的 *Ratio formalis objecti*，是不相同，神學與哲學，就是一個好例子。聖多瑪斯在他「超性學要」起首的時候，就辨明神學與哲學之目的不同，吾人引耶穌會士利類思譯文：「諸學互異，不但為所知之物各異，亦因所知之故不同，如性，星二家皆云：大地形圓。二學所知惟一，而所以知之故各異。星家知地圓之所以然，在脫乎質。而性學知地圓之所以然，則不離形質也。以此，知性天二學，非不共論天主妙有，而其所以知天主之妙有者，故各不同。性學緣本性之明，而天學由超性之明。是故，性學中之天學，異於吾所謂之天學

也』。與多瑪斯同時，有 Henri of Ghent 也說：神學是一個獨立的科學，是無疑的，有幾個問題，神學哲學，可以來共同研究的，但神學與哲學，仍然分別得很清楚，因為他們的目的，方法，程序，都不相同。哲學家以理智為依據，而神學家以信德為起點，受超性光明的引導。十三世紀的哲學家與神學家的立場不同，前者以理性為依歸，常引用亞里士多德，後者往往依據聖經。遇有神哲學的共同問題，則各抒己見，其出發點雖然不同，而其結論，則未嘗不同。

## 社會之宗教化

十三世紀的宗教思想，不問在那一種文化上，均留有根深的影響；可以簡單的說一句，本世紀的道德，美術，及思想，均受宗教的洗禮。這個時候的君主，雖有時反對教廷，但沒有一個人不知道宗教是社會安寧的基礎。這個時候信德深入人民，社會，家庭，國家的骨髓，所以有十字軍的組織，預備收復聖地，有多明我及方濟各兩大修會之創立，以澄清社會，以提倡文化，甚而至於工商實業，均受宗教的影響，例如橫征及牟利之禁止，如借錢不取利息，公平貿易，工資平允，絕無勞工問題之發生。宗教的精神，與美術不可分離，我們看法國，德國，意國各處的天主堂，就可以知道了。每一個天主堂，就是

一部聖教歷史，一部教理問答，一塊石頭，都有一塊石頭的意義。

## 思辯哲學與神學之分別

神學在社會上，有相當的地位與尊榮，文學與哲學，在巴黎大學，不過爲升入神學院之預備，讀完哲學的學生，年方二十上下，仍可繼續神學，哲學教授，大抵又爲神職班。凡此種種，均明示吾人，神學佔有優勝的地位與趨勢。不過哲學仍然固守它的地位，這個地位，是明悟和理智。但是哲學方法，可以應用到神學上去，神學爲另闢新路，研究問題起見，不惜借用哲學思辯的方法，故有思辯神學或唯理神學 (theologia speculativa vel theologia rationalis)，或稱爲神學辯證 (Apologetica)。神學用哲學的方法，與哲學可謂毫無關係，但是神學已受其益。所以研究神學，有兩種方法，一種是根據聖經，一種是根據明悟 (auctoritates et rationes)。十三世紀的神學家，大都是哲學家，如文都拉和多瑪斯等，有時候他們用哲學的推理方法來說明神學，這是一種教育法，可惜許多哲學家不明瞭此點，謂哲學和神學混和摻雜在一起。從他方看多瑪斯所著的超性學要 (Summa Theologica) 裏面的哲學，實在不少，我們可以尋出心理學，倫理學，及法學的整個問題，其他先暫且不提。

神學家在社會上的地位，神學利用哲學的方法，學者宗教化的傾向，（聖多瑪斯在他的文稿紙邊上，往往流露出他的宗教傾向，例如寫出 *ave, ave maris* 等字），總不能使哲學失去其獨立固有之地位。Averroists說：在哲學上之真理，在神學上，不必為真理（*What is true in philosophy may be false in theology*）但士林哲學派的態度，與這種意見，正當相反，因為真理不能與真理相反，所以哲學學理，不能和神學學理相衝突。士林哲學，不倚賴士林神學，因為哲學，不是單單做辯證的工夫，因此他不是神學的臣僕。哲學裏有許多東西和神學無關，其所研究的，全包括在定義裏。哲學有獨立的可能，無依賴神學的必要。例如培根，大亞爾伯及多瑪斯等，假使不知道為學之樂，研究哲學之樂，他們決不能有如此高深的成就，並不一定為得神權，為研究神學，才來研究哲學的。

士林哲學的思想，不但侵入神學範圍，他如民法。教會法典（*Canon Law*），政治經濟，神秘主義等，無不受其影響。文學及詩歌亦受哲學極大的影響，例如Dante的 *De Monarchia* 及 *Divine Comedy* 運用哲學思想很多，他如藝術建築等，亦莫不受哲學的影響。不錯，我們曉得士林哲學的影響了，不過我們更當知道士林哲學的本身。以下各章，就是約略說明士林派學的主要學說。

## 第八章 主知學說

### 何謂抽象和主知學說

士林哲學是熱心提倡主知學說的，其年代遠在笛卡兒以先，(Des cartes是提倡 *Idée claire et distincte*) 這種態度，不但在心學上如此，並且在其他哲學分類裏，也是如此。所以主知學說，不但是一種學說(*doctrine*)並且也是一種方法(*method*)。何謂主知學說？換一句話，就是抽象作用(*abstraction*)。何謂抽象？我們現在給一個例子：我們看見兩匹黑色駿馬，拖一輛美麗的馬車，這是我們覺官所能體驗得到的，不過這種經驗，一定要受時間與空間的限制，這種智識，可算是感覺的。還有一種智識，叫做明悟的。明悟能够在這種普通經驗中，尋出許多概念或觀念(*Idea*)：因為有上面一個實在的例子，我們就有動的(*motion*)觀念，生命(*life*)的觀念，有的(*being*)觀念，這幾種觀念，都不受時間和空間的限制，這就是明悟功效，它的功效是抽象的，告訴我們一個東西的究竟(*The what of a thing ; Quod quid est*)。上面的例子，我們可以隨便舉出許多，最後我們可以知道人

類擁有抽象觀念的寶藏。不過我們一定要知道抽象觀念，是從那裏來的。抽象觀念，是明悟利用覺官所給與的智識工作出來的，所以士林學派有句成話說得好：“Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in Sensu”這是不錯的。抽象觀念和覺官所給與的智識，是兩件東西，種類不同，前者是人類獨有的本能，其性質較後者為高貴，不受時間和空間的限制。從 Aristotle, Plato, 一直到士林哲學派，都以為明悟是人類可寶貴的一件東西。

主知學說 (Intellectualism) 幫助認識論 (Epistemology) 解決一切困難問題。第一解決智識價值這個問題，第二把真理築在一個很鞏固的根基上，第三是決定理性的範圍。真理是屬於明悟的，可算是明悟的目的物。所謂真理者，是說一個東西是的，就說是，不是的，就說不是，(For truth consists in saying that a being is when it is, or that it is not when it is not,) 所以所謂 Certitude(確實)者，是一種堅信真理的心理狀態，對於這真理有深切的了解。士林哲學派對於智識論的態度是主知的，理性的，與現代哲學家對於智識論的態度不同，他們真理的標準不一定是理性的，主知的。

明悟能了解一切事物，與一切事物同化 (Intellectus potest quodammodo omnia fieri)，明悟同一個很大的鷹差不多，從天空張起它的巨翼，落在松樹枝上，吸收松脂，這個比喻，是說明悟有了解事物中心問題的可能，握牢事物的精髓，事物的本體(essence)或本性 (the

very constitution of a thing)。錯誤不是明悟的過處，因為明悟的目的物是有 (being)，錯誤是從判斷中生出來的。所以明悟對於人生有真正的價值，它不能引我們入於歧途，它是一顆明星，一把火炬，照耀引導我們的前途。

但是明悟所能了解的，是一個很小的範圍，所以我們該當知道理性的限度 (The limits of reason)。明悟的知識，不是十全，也不是純全，因為我們所有的一切概念，都是從覺官中得來，我們曉得的，不能超越覺官所給與的，明悟欲知道超出覺官範圍以外的東西，只有用類似之一法 (analogy)。從這一方面看起來，明悟不是上述具有權威的巨鷹，是晝伏夜動深懼日光的蝙蝠，這個日光，不是別樣東西，就是覺官所不能及之範圍 (Supersensible realm)。就是說我們所能知道的實物，亦不過實物的一個概念，後來又應用這個概念到別種東西上去，例如我們說生命的概念，可以應用在人身上，動物及植物的身上，至於各箇實物生命實際的情形，我們又無法知道了。我們四週，全是實物，不能知道的，為數甚多。

在知覺生活 (Conscious life) 中，理性佔一重要部分。理性如同一盞巨燈，照耀和引導自由意志。我們所願欲的，一定是我們知道它是好的 (Nihil volitum nisi cognitum)。明悟是意志的引導，意志不得不依仗明悟。吾人的欲司，受善的吸引，明悟先有善的概念，昭示欲司，欲司以善為目的者，故不得不欲之。不過諸善均有等級及差別

，惟至善爲全美全善，靈魂被至善所吸引，如磁石之吸引鐵片。在此世不能享受至善，除非到永生時，如聖保祿所說，與天主面面相對，以享真福（Beatitude）。所以在此世所有的善是相對的，不是絕對的，有一些善，不是全善，不是至善，譬如說旅行是善，但是不旅行也有些善，在這兩善當中，明悟就來下一個批評，採取其一。所以欲司中有自由（Libertas），不過自由的根子，還在判斷當中（Judgment）。自由的動作，是熟思的，是迴想的，不是無謂的衝動，是有意義的，聰明的。

## 心理學、邏輯學、形上學、審美學、

### 倫理學中之主知主義

士林學派的主知學說，不問在哲學那一部分內，都可以表顯出來，如心理學，倫理學，審美學，形上學等。（1）抽象是明悟的基本活動，證明靈魂是精神的實體，因為一個東西，能夠產生思想，那麼，這個東西的本質，一定是不受物質的牽制和束縛，是在物質以上的。思想可以證明靈魂與肉體是自然的結合，因為兩個東西合起來，才可以思想。這也是一個很好的材料，證明將來復活時，靈魂復與肉體結

合，因為肉體是明悟活動不可缺少的工具，( 2 )論理學是離不開明悟，三段推論法，定義，一切原理等等的根基，全築在抽象上。士林哲學派老早在法國著名的科學家普恩加齊 (Poincaré) 以前說過：科學一定是理智的，否則就不是科學。( 3 )至於講到審美學，那麼美術也與明悟有關，一個美的東西，應該光明燦爛，所謂 *Claritas pulchri*，美術的作家與美術的批評家，全要用他們的明悟，( 4 )至於在倫理方面，明悟管理吾人之行爲，指導吾人之良心。智識能使人快樂，就是現世，智識也是人生的安慰。在現世已有真福的快樂，真福是人類的至善，用抽象方法，明悟知道真福之性質。( 5 )明悟在形上學上更爲重要，形上學研究一切事物的根本原理，而萬事萬物，又築在神的理性上(Divine reason)。自然律與道德律不可變遷，就是天主也不能變更它，否則是自相矛盾。沒有一個人——就是天主也好——可以調換真理的本性，因為真理不能與真理抵觸，猶之方圓不能混爲一談。

## 理性文明

十三世紀的文明，可算是一個理性的文明，理性固然見於哲學，就是法律，政治，神學，建築，雕刻等等，均有理性的表示，我們在歐洲歌德式的大堂上，處處看見三段推論法在他們的石頭上與牆壁間，例如：巴黎，冷斯，亞米盜，香脫爾等處大堂的建築，是邏輯的，合乎理性的。

## 第九章 士林哲學之兩重宇宙觀

### 何謂形上學

欲研究和解決宇宙現象這個問題，士林哲學在形而上學上具有微妙的答案。除我們自己而外，宇宙間有形形色色的東西，為數至夥，幾至不可以數計。我們由我們感官的作用，才知道他們，而明悟又藉感官的報告，來做一番思考的工夫，拿一個特別的意義，來推廣應用於一羣的東西，這個就叫抽象。形上學的基礎是抽象，她是來解決一切實有的問題。

何謂實有 (Realitas) ？欲解決這個問題，我們可以從兩方面來觀察，第一觀察實有靜的方面，第二再觀察實有動的方面，就是變化的方面。

#### 宇宙在靜的方面觀察(Static aspects of reality)

宇宙本來是個動的，假使不幸，宇宙停止牠的動作，那麼，士林哲學派的學者准說：宇宙內有無數的東西，各有其有，獨立生存，彼

此不相倚賴。每一個具有理智的動物，無理智的動物，一草一木，不問那件東西，在他不可透入的個性中各自生存。所以士林哲學派說：惟有個性的有，獨自生存 (Individual alone exists)，譬如說在無數的實有當中，我們拿一個有，說是那一棵松樹。不談牠則已，談起來，我們就看出許多的東西來：這棵松樹的長度和圓徑，枝葉之形狀，樹皮之粗硬，樹幹之渾圓，根鬚之吸引地下的肥料，和常青之顏色等等，凡此種種用士林哲學上的術語表明，叫做範疇 (Categoria) 在這些範疇以外，還有一個頂要緊的東西。假如亞里士多得還活着，他一定要問我們：誰能了解行動，假使沒有行動的人。假使沒有松樹，我們剛正數的範疇，將無所寄託。所以人與松樹，是其他一切範疇的實體或自立體 (Substantia)，而各種範疇如行動，如樹幹，樹之圓形等，名爲依附體 (Accidentia)，依附自立體者也。Substantia 和 Accidentia 的實有，可謂毫無疑義，Substantia 爲自立體，能獨自生存，而 Accidentia 則爲附屬體、附屬自立體而生存 (Id quod accidit alicui rei)。人類的自立體，爲人的人性 (Persona: Personality)，假使人沒有它，則人之記含性，將無從解釋，現在有兩點，應該注意：第一點，就是士林哲學，從來就不曾預備對我們解釋每一個東西的 Substantia 究爲何物，她從來沒有說過；第二點，就是 Accidentia 和 Substantia 的關係，不是一個在上邊，一個在下面，如朱漆的大門，他們倆是一個東西，一個有，一個 Esse。

## 宇宙在動的方面觀察 (Dynamic aspects)

士林哲學派以最重要的，中心的學說「動作和能力」(The central doctrine of act and potency)來解決動的問題。宇宙間沒有一個東西不動，日月星辰，動植礦物，形形色色，一切的東西，沒有一個東西不動。那棵松樹，自從松子入土以後，今日已「喬木參天」，時時的動，刻刻的變，這真是宇宙的本色，宇宙是動的，不是靜的。於是士林哲學派以 Actus et Potentia (動作和能力或潛勢力)來解釋宇宙的動或變化，這個真是形上學上的最要緊的學說了。這個學說是從亞里士多德傳到士林學派，不過士林派又加上許多新的解釋。現在要問何謂一種變化？是一種經過，經過第一種狀態，到第二種狀態之謂也。譬如從A的狀態，變成B的狀態，必定在A當中所包含的東西，可為將來變成B的將來的準定 (Determinatio)。所以說A有這種潛勢力，這種能力來變成B，不過他現在還沒有變成B。所以一棵參天的松樹，就在這個小松子裏面，因為這一粒小松子，確有這種潛勢力，現在已經包含在裏面了。一個實有的完美 (Perfectio)，全包括 Actus 和 Potentia 兩件東西當中了。Potentia 是變成 Perfectio 一種適宜的方法。

動作與能力 (Actus et Potentia) 的學說，應用到 Substantia et

Accidentia, 和 *Materia et Forma* 上去，因為 *Actus et potentia* 這種學說，與 *Substance and accident* 更有密切的關係。宇宙間一切萬物，既然皆在變化中，所謂變化云者，就是一種經過，從 *Potentiality* 經過到 *Actuality*；所以變化的緣故，就是因為宇宙間有這些 *Categoria*（範疇），全是變化的材料，變化的能力或潛力，這些 *Categoria* 就是 *accidentia*，不但 *Accidentia* 在變化中，就是 *Substantia*，也在變化中，松樹不但從幼芽長成高樹，樹皮日益堅硬，樹幹日益高大，並且過了些年頭，松樹死了，變成化學體了。又如以電流在滴水中通過，水就變成輕氣和養氣 (*Hydrogen and Oxygen, H<sub>2</sub>O*) 了，這都是自立體的變形 (*Substantial transformation*)。這個 *actus et potentia* 的學說，又可以應用到物質與形式 (*Materia et Forma*) 上去了。因為一個東西在變化的過程中，一定有兩種不可缺少的要素，這兩樣要素是第一質料與實體形式 (*Materia prima et Forma Substantialis*)。因為從 A 到 B 的過程中，從舊的變成新的，*Materia prima* 一定是留那裏的，以供變化的材料，假使不是如此，那就不是變化，是創造了，是無中生有；*Forma Substantialis* 是不能留下的，因為水的 *Forma Substantialis* 不是輕氣和養氣的 *Forma substantialis*。不過水變成 *H<sub>2</sub>O*，一定是有一種結合力 (*Affinitas*)，不然一個松子也許變成石子，人也許變成沒有理性的動物。

個別原理 Problem of Individuation:  
(Individuationis Principium)

個別原理，和 forma 沒有關係，因為 Forma 與 materia 聯合而後乃成爲有，所以 Materia 與 Individuationis Principium 有關係，就是說松樹一類，其數無限，人類其數亦無限，水滴其數亦無限，爲何人與人，松與松，水滴和水滴，可並生而俱存？其理由如下：因爲人的身體之延展性有限制，佔有有限制之地位，故能彼此並容而不相犯。所以 Materia signata (就是 Extended matter 或 Extension, 延長性或體積性) 爲個別原理。Individuatio 和 Individuum 在形上學上其意義不同，蓋前者爲個別，后者爲單獨個體。

## 人 格

我們上面所講的學理，完全可以應用到人格 (Human Personality, personalitas)，我們要知道沒有一種哲學提倡人格之尊貴 (Personae dignitas) 人格之獨立，再過於士林哲學了。人格是由形神或靈魂與

肉體之混合而成。身體是 *Materia prima*，靈魂是 *Forma Substantialis*，靈魂與肉體之混合，實為自然狀態。人類靈魂，與其它生物的 *Forma* 完全不同，因為它是精神的，不死的，所以它的動作，不是化學的，生理的，生物學的。亞里士多德說：人類的明悟，是從外面來的，聖多瑪斯加一句：人類的靈魂是天主造的。

## 天主之實有

士林哲學之證明天主實有，可於自然神學 (*Natural Theology*) 中見之，與宇宙及宇宙間物類變化之學說，有聯接不捨的關係。我們在上面看見，例如水的變化，大凡一個東西從 A 變成 B，它必定有個變的原因。水變成輕氣和養氣，是因為電流送進去的緣故，所以士林派說 *Quidquid movetur, ab alio movetur* (一個東西動，是因為其他的東西而動)。在一變化中，有無數的動因 (*Causa efficiens*)。假使在動的過程中，全是動因而無起因，那就不成了，無從動起了。天主是個不動的起因 (*Prime mover unmoved*) 天主是第一原因或初因 (*Causa prima*) 假使不是如此，那動因就無有底止，是不可能的。譬如一個人欲把一座新房子築在一個很堅固的地基上，所以他就用力去打深地盤，愈深愈好，不過總有够深的時候，他能起始建築，不然將永無建築之

期。動因和初因的關係，亦復如此。天主是無窮，是純有，是Pure existence ( ens purum )，一兒沒有 點Potentia，天主的 Essentia ( 本體 ) 就是天主的 Existentia ( 實有 )。天主是 Existentia，造物在天主手中，收到他的 Existentia。天主無窮無限，吾人實在有限，所以聖多瑪斯說：在這個世界上，我們所有關於天主最高深，最奧妙的知識，就是曉得天主在我們一切想像之上。

## 第十章 個人主義與社會哲學

### 社會哲學

在一二六〇年以前，決不能談到社會哲學，因為Moerbeck還沒有把亞里士多德的政治學翻譯成拉丁文；不過在這個時期以前，已經有不少的士林哲學家研究社會問題，零零碎碎地討論，沒有成系統的探討，例如一一五九年John of Salisbury在他著的書 Polycraticus 裏面，已經提出不少的社會思想。哲學是有系統的，不比造一座新房子，可以添加在舊房子旁邊，仍然算是一座大房子。士林社會思想，和整個士林哲學的系統絲毫看不出摻雜的和附加的樣子出來，這個可以在多瑪斯學說裏證明。多瑪斯在超性學要裏面，寫出有系統的社會哲學與十三世紀的心理，非常吻合，與整個士林哲學系統無破裂之嫌。

### 團體爲份子而存在

社會哲學最重要的原理，可以一言包括無餘，就是國家之存在，

係爲人民謀幸福，換句話講，人民不是爲國家的利益而生存，（The state exists for the good of the citizen, or obversely, it is not the citizen who is for the good of the state）。這句話在十三世紀應用得很廣，家庭，鄉村，城市，省，國，帝國，修院，堂口，教區，總包括在內，甚而至於天主教教會的存在，也是完全爲教友而存在，份子決不是爲團體而生存。有許多政治家或法學家和哲學家的意見不同，前者的立場是君主，後者的立場是人民。「政府的存在是爲的人民，人民不是爲國家而存在」這是政治學說的基礎，而政治學說的來源，又發現於倫理學上，而倫理學的論據，又以形上學爲根據。所以社會哲學，有兩重根基，一爲倫理學的，一爲形上學的。

## 最後目的和社會哲學

因爲那一種原因，國家是爲人民？何故前者的利益，不能超過後者的利益？士林派的倫理學者，常說人有一種神聖的價值，就是人格高尚尊貴不可侵犯，他並且有個最后宗向，就是一種善一種幸福，國家必須幫助他達到這些目的。人類一定有一個終向，這個終向，這就是善，就是大家所欲達到的目的。所以士林哲學派和亞里士多德抱同一的意見，說：「善是大家所願欲的」(Bonum est quod omnia appetunt)

。人類至善，就是人類的快樂。人類希望的是善，有時准許他的目的是錯誤，不過他的希望仍是善，例如吃毒藥上吊，均是求善的好証據，不過不得其法不得其當罷了。世界上不問那一樣東西，牠的希望是善，有時往往與別人有害，但是爲牠自己，仍然是善，例如蠍子咬人，人受其毒，往往致死，而在蠍子本身，以吸吮人血而生存，在彼固無所謂惡，實爲極自然的事。人類的善，是由他自己選擇的，並且是一個個人問題。人類的至善，看人如何善用他的最高的悟司和欲司 (Intelligence and will)，而所得之結果，則爲智識與愛 (Knowledge and love)。

。知與愛是一個個人問題；快樂是從知與愛得來的，也是一個個人問題。人類個人的力量單薄，孤獨地做去，實在不容易達到他應達到的目的，合羣而居，共同努力，那就容易了。所以聖多瑪斯說：從他本性上去觀察，人類應當在社會上生活，因爲他需要不少的東西，件件是在他生活上所必需者，而這些東西之能得着，單靠他獨力去做，是不能辦到的。人類必須團體生活，第一家庭生活，第二社會生活，團體不但幫助他個人的生活，並且幫助他做一種善良的生活。十三世紀的哲學家和亞里士多德及聖奧斯定的意見一致，謂社會生活，乃人類自然的需要 (Naturalis necessitas) 團體生活因時間上及理論上的關係，有家庭 (Domus)，鄉村 (Vicus)，城市 (Civitas)，國家 (Regnum) 等生活之不同。

團體的利益，就是個人的利益，所以聖多瑪斯說：團體的宗向，

定是團體內各個份子的宗向(Oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui hominis unius)。丹丁也說：人民之生存，不是為君主和政治領袖，而政治領袖和執政者之存在，實在是為的人民(Nonenim cives propter consules, nec gens propter regem, sed e converso,)。人類根據自然律和人類的人格尊敬，有許多自然的權利，實為國家所不能侵犯者，例如生命保存權，結婚權，教育子女權，發展自己本能之權利，了解真理之權利，及社會羣居之權利等。

### 法典家和法學家的意見

教會法典家或法學家如意諾增爵第四等曾說社會不是個人，社會不過是一個假說的人(Persona ficta: artificial person)。社會和國家根本就不存在，其存在的理由，是為個人而才存在，是以個人替國家盡忠，為社會服務，往往不惜竭一生精力、生死以之，這些偉大的行動，在最后的解剖后，我們曉得不是真的為國家為社會，國家與社會，不過是各個人之集團，追根究源，可算是仍舊為的各個人，其理由在形上學上還可以尋出一個基礎來。

上面敘述的學說在形而上<sup>上</sup>有一個基礎，是團體的「有」和團體內份子的「有」，是兩件東西。所以外表的單一性與內部的不可分離性不同

，就是說 Unity of the individual 或 the organic and internal "indivision" (unum simpliciter) 和 External unity 是迥乎不同。後者的例子是國家或家庭，前者的例子是個人。例如陸軍內一個兵士的動作，不能算是陸軍全體的動作，他一個人動作，例如游泳或打球等，也不妨害全體的動作。全體的動作，和個人動作不同。打仗是陸軍全體的行動，這行動的單一性是僅僅乎外表的，不是各個人的內部不可分離性，這是絕對的單一性。國家之完善，社會之進步，文化之發展，均由於各個份子活動之完善。為公共利益起見，為安全起見，在危急時期內，國家，社會或家庭等團體，因其與個人有本性不可分離，休戚相關的關係，有時有權要求其各個份子犧牲一切，或者要求其竭盡才智及能力，以保護公共的利益。在這些環境下，各個人儘可竭力援助團體以盡其份子的責任，不過有一件事當保留，就是他的個性 (Individuality)，因為個人 (Individual man) 無論在何種環境下，萬萬不能犧牲他自己的人格或個性之尊敬，形而上學是社會哲學的基礎。

## 第十一章 國家在哲學上之地位

### 權威來自天主

國家爲人民利益而存在，人民決不爲國家利益而存在。有許多研究國家而生出來的問題，均依此原理解決。我們或者從權威方面觀察而解決這個問題。假使沒有權威，不問在那一種社會上生活，宗教的，家庭的，國家的，就無可能性。權威與服從，兩者是社會生活的要素，幾乎近於缺一不可。權威究竟是從那裏來的？誰有權威？權威究竟是什麼東西？這都是研究政治哲學者所應該曉得的問題。

權威是從那裏來的？具有權威者，竟能藉此以管其他人民否？士林哲學派的回答，和以前的哲學家一樣；一切權威，全是從天主來的，(Sovereignty from God)。他們的理由如下：一個整的宇宙，全在天主的安排中，宇宙間的一切事物，是受永遠法律(Lex aeterna)的管轄；永遠的法律，不是別樣東西，就是宇宙間有條不紊的秩序，而這種秩序，又是從各事各物中的本性上來的。人類是宇宙間一份子，他在宇宙間的地位，是應該得著一種快樂，就是達到人類應該達到的目的，爲天主所命令的。用政治來管理旁人的理由(Ratio gubernationis)

，是幫助旁人比較的容易達到他的目的，所以負有管理權者，是天主的代表，假使能善盡其職，那麼受治者(被管理者)，就能够達到他應達的目的，符合天主的安排。

### 管理人民者之道德與被管理者無殊

所謂統治權者，是一種官能，一種職務，(Function: officium)，所以為衆人謀幸福者也。既然國家是為人民而成立，所以國家主權之施行，決當以人民的幸福為目的。聖多瑪斯說過：世上的君主，是天主立起來的，立他們的目的，不是為他們自己的利益，差不多是用他們做一種工具，來謀全體人民的幸福。一個國家，不是為國王的，國王是為國家的。不拿別的來講，就是教宗不當單有權威，他也該當盡他的職務(officium)，故教宗是天主公僕中之公僕(Servus Servorum Dei)。所以我們知道管理者，應當遵守法律，注重道德，和被管理者，絲毫沒有區別，這是Jus gentium的基礎，一個政府究竟如何方能盡其職務？他應該使公民皆得幸福(Bonum Commune)，得著道德上的快樂。欲達到這個目的，政府應該使人民間，有共同合作的效能（這就是 Unitas multitudinis.但此與Unitas hominis不同）。

政府生存的第一要義，是確立和平於其國境以內，所謂國安民謐

的意思。第二使國內永久和平，常常的國治民逸，欲達到這種目的，必定要政治清明，上了軌道，賞罰得當。第三政府該當注意，鼓勵，使國內一切事業，有相當的進步。政府又當注意公益(Bonum commune)，使得民衆明白與自身有密切的關係，因公益之所以能成功，實在由於國民之萬衆一心，共同努力。所以一個社會當中，包含許多份子。份子與團體有密切的，連鎖的關係；假使一個人做善事，固然與全體有關係，一個人做惡事，亦未嘗與全體無關係，故一個學者講學，一個修士祈求，均與社會發生直接關係。因此做一個領袖，就實在不容易，他不但大權在握，還應該有許多的德行，差不多他是公理保護的天神(custos justii)，他自己本身就應該公理化 Justum animatum。他既然是正直的使者，所以能領導民衆做一切事業，以達到公共最大利益的目的。假使一個政府的領袖，辦不到上面所說的，不謀公益，而爲私利是圖，那麼他就是專制的君主。丹丁常說專制君主應該下地獄同土匪與兇犯等在一起。至於防禦專制君主的辦法，聖多瑪斯謂人民當留意選擇賢明君主：假使政事太不清明，人民有權另選賢者，令其退位。

## 國家主權屬於人民

現在有兩種問題，第一個問題，就是主權從那裏來的？聖多瑪斯說：不管在那一個國家內，主權總是從人民方面來的，是從全體人民方面來的。國家既然是人民組織成功的，爲公共利益起見，不得不實施主權，所以很邏輯的說，天主以行政立法的全權，畀與人民全體，所以人民有主權。這種學說，不是現在的新發明，實在是士林派政治哲學的學說：各個人是社會動物，國家不是另外的一個新東西，是人民全體組織成功的。在此處看起來，社會學說是和形上學及倫理學有相聯的關係。因爲數目太多的緣故，人民全體不能行使職權，又尋出一個代表來，行使此種職權，這個代表或者是專制政府，或者是共和政府。所以一個國家的主權是由人民寄託在政府身上，推其原始，又是天主給與人民的。如此的說，國家實在沒有全權，主權是人民的，國家所施行的政事，是人民意旨的表示。至於政府的組織，有立憲，共和及貴族三種之不同，君主制度，事權容易統一，或者比較的勝於共和制度。究竟以何種政體爲最優，當以人民的政治經驗及一國情形而臨時決定之。此乃多瑪斯政治學說之大概。依據多瑪斯的觀察，最好的政府，是一種組合政府，一種君主立憲制度，一個君主總攬大權，在他的下邊，更有若干官員，管理和統治一切。

## 自然律和人爲律

製定法律是擁有主權者一種基本表示。一個政府，如何才能實行牠的職權，就是牠能够立法。法律是一切秩序的基礎。關於法律學說，聖多瑪斯有以下的意見，他說人爲的法律，可以從兩方面觀察。第一是Jus gentium, 是一種萬國公法，適用於各國及各個民族。第二是Jus civile, 就是民法，只適用於一國或一個民族。人爲的法律，是從自然律來的，而自然律 (Natural law) 又是從永遠律來的。自然律或Lex naturalis, 是不能變遷的，因為他是從永遠律來的 (Lex naturalis est participatio pnaedam legis aeternae)，人定的法律(Human law) 不能與自然律背道而馳，否則不成其爲法律。自然律說作惡者當受罰，不過如何施刑處罰，用何種方法來施刑處罰，自然律不去管牠，讓人定的法律去解決這個問題。人定的法律，以理性爲依歸，以謀公衆的幸福爲目的。

十三世紀如法國，英國，西班牙的政府，稍稍具有民治精神，但未曾如現代的國家，做到中央集權的態度。十三世紀的歐洲國家和現代國家有許多不同的地方，所謂國家尚未形成，不過漸次地走上現代國家的軌道。十三世紀的政治哲學，差不多是一種社會哲學，根據心理學，倫理學，論理學，和形上學來的。

## 第十二章 文化進步的概念

### 文化進步的理由

觀察十三世紀的文化是否有進步，就是該當在士林哲學中研究兩種原理，一種原理可以說是**不變的**，是在本身上就可以明白(Per se nota)，例如**矛盾律**(Principium contradictionis)說：一個是的東西，所以不能說不是的，或者一個有，不能說牠是沒有(“That which is cannot not be”)。又如**因果律**(Principium Causalitatis)說：人之所以爲人，正因其具有**不增不減的人性**(Essentia non suscipit plus vel minus)。另外還有一種原理，不是因本身而明，是因牠物而明(Per aliud nota)，是從觀察及經驗方面得來，一切倫理學原理和自然科學原理，均屬此類。

士林哲學用形上學活動和潛勢力(actus et potentia)的學說來解釋宇宙間的一切變動，並且說宇宙間的一切變化，不是偶然的，均有一定目標，一定宗向，例如四季之轉換，花木隨時節氣候而榮枯等等。

至於人類行爲，是否亦是一律？士林哲學的回答是：人類的本性

(Human nature)，是不論何人，雖貴爲君王或賤爲農奴，全是一樣的，實在沒有分別。至於人類的本能 (Faculties)，是一切人類行爲的根源。但是本能如悟司欲司等，大家不能都是一致的，又因遺傳，教育，環境之不同，所以人類的行爲，就不同了。因爲這個原故，所以科學仍然有進步之可能，因爲有許多科學的真理，人類一時未能完全發明，或必俟諸異日，科學的進步，不是一時的，並且是永久的，聖多瑪斯的意見大概是如此。

至於倫理學及社會學之可以言進步，不是原理上~~有~~有變遷，而實在是這些原理因環境之不同，其應用實施的方法，自必不同。至於法律，政府，國家，社會事業以及文化等，均應有相當的進步，因爲人類的本能，可以進化至於無止境，士林哲學以本體之固定性，活動與潛勢力學說，能力之改善性，公衆生活之適應環境等 (Fixity of essences and essential relations; act and potency; perfectibility of faculties; liberty and adaptability of the collective life to circumstances and needs) 來解決進步問題，這也是回答希臘哲學家變動和靜止的問題。

## 第十三章 士林哲學與當時各國的民族性

### 士林哲學與民族性

歐洲各國的民族性和士林哲學的形成，有聯鎖不可脫離的關係。士林哲學是十三世紀頂重要的哲學，她的歷史，是歐洲文化漫漫地成功的歷史。這個哲學的來源很古，可以說發源於第十及第十一世紀，不過在第十三世紀，她能發榮滋長，當時的社會，受她很深的影響，例如她的影響是國際化，是無我主義，是樂觀主義，是宗教化，對於文學藝術以及社會生活，均有相當的影響。士林哲學是西方思想界的產物，不過在士林哲學中，因其思想之色彩不同，故在同一學派中，可以分爲數支。到了十四世紀的時候，經濟制度，政治組織，社會狀況，已經完全與十三世紀不同，失却中古的意味，不過道德思想和哲學思想，仍未變更，蓋以其根於人之本性者至深，不易變更也。十三世紀的哲學遺傳性，不但近代受其影響，就是現代歐西哲學思想，仍有受其影響者，例如新士林哲學運動(Neo Scholastic movement)，爲魯文大學(Louvain-University) 彌爾謝樞機主教(Mercier)等所提倡者。

## 士林哲學的三種基本條件

這三種基本條件，第一是個人的價值(The value of the individual)，第二是主知主義(Intellectualism) 第三是中庸主義(Moderation)

。士林哲學是極力提倡個人之價值，人格之尊嚴，我們前面已經說過。人類的本性相同，而能力各異，所以投身各種不同的職業，以謀社會之進步。人生目的在求得個人現在幸福及將來幸福。所以十三世紀的哲學，是反對一切學說足以取消或消滅個人人格者，故一元論(monism) (一元論倡自新柏拉圖派。該派「倡為流出說，以神為絕對唯一之實在，為不可認知之本質，及其充而溢，萬有於焉生成」)，及泛神論(Pantheism) 均為士林哲學所極端反對，士林派以為只有個性的實有，只有個性的東西，在宇宙間有價值(Individual alone is substantial reality, and alone has real value in the universe)，這本是亞里士多德的意義，而士林哲學派一仍其說。亞里士多德說自由人與奴隸之分別，是根乎本性，而士林學派說自由人(Freeman)與奴隸(Slave or serf)之分，不是根於本性，是一個時代的風俗與習慣，蓋人類本性，沒有一個不是平等的。很多的歷史家說：要一直等到文藝復興時代，人格之價值，在思想界上才有真正的討論與研究，不過我們現在

研究起來，在十三世紀，人們對於這個問題，已經討論得很利害，對於形上學及社會哲學的貢獻，不能說不大。

士林哲學，是一種主知的哲學，是完全根據理性的，多瑪斯及 Duns Scotus，是兩個著名的代表。士林哲學的根據是明悟，其意義，思想，和學說完全是正確的，明析的。與當時從亞拉伯輸入的神秘主義正當相反。

士林哲學是恪守中庸之道，這種哲學思想，是一種 Via media，在乎柏拉圖的理想主義 (Idealism of Plato) 與亞里士多德的自然主義 (Naturalism of Aristotle) 之間。這一種中庸節制的精神，我們在士林派的形上學，心理學，倫理學，論理學，以及社會學，哲學，都可以表顯出來。士林哲學是不走極端主義的，深合乎人類本性，是一種適合人性的哲學。一方面對於人的身體，他方面對於人的靈魂完全顧到，沒有矯枉過正的毛病。上面所述的三種情形，於士林哲學，是非常重要的。

## 士林哲學和亞吠羅學說之比較

士林哲學是拉丁民族和盎格羅民族 (Anglo Latin) 的產物，至於條頓民族之貢獻，未免落後。一件事值得我們注意的，就是十二世紀和

十三世紀的文化，可算是完全產生於法國，一般著名的英法西意比諸國的士林派哲學家，差不多全是在法國受過教育，全是在巴黎研究過學問。至於德國一方面對於哲學的貢獻，可算是非常的微末。聖大亞爾伯是一個例外，他是一個科學家，不是一個深奧的哲學者。我們不是說十三世紀德國沒有哲學，不過我們說德國的哲學和士林哲學是完全不同，假使我們把他們來比較一下，那真是有意思。

十三世紀除了士林哲學以外，其他還有一二種哲學，可算是支流，不是正脈，我們可以說他們比起士林哲學來，就如細流之於巨川，拳石之於泰山。現在我們所欲談者為拉丁亞夫羅學說 (Latin averroism)，按亞夫羅學說之大意如下『形潛於質，无始无終，化潛為顯，於是質有運動，其動之究因，必為不動者，命之曰神。神之與精神物質，三而一，一而三，故世界云者，不外一形相之現實。哲學家而欲體世界之真，不可不以神為中心點，而博觀一切。以顯實者，視潛虛者。』這種學說，與士林哲學可算是完全不同，不是兩個歌德式大堂的 (Amiens and Chartres 等城的大堂) 比較，是一個東方式的亞刺伯神廟和西方歌德式的大堂相比較，可見其不同了。這種學說，在一二五六年才在巴黎出現。在一二六十年到一二七十年之間，與士林學派爭辯學理，甚為劇烈。巴黎學界為之不安，差不多整個士林學派在多瑪斯的領導下，和 Averroism 開論辯之戰。Averroism 說人的明悟只有一個，個人沒有明悟，只有種族的明悟，所以個人能明瞭一事件，是

受這個獨一無二的明悟的影響與照耀，個人的靈魂一定在人死的時候消滅，而人類的一個靈魂是永遠不死的。這個學說和士林哲學派所說的人格之價值與人類之尊嚴等說，可算是完全相反，所以在士林學派這一方面，有極端的反響。第二個學說，是 Averroism 以爲在神學上所認爲真理者，在哲學上不必爲真理，在哲學上爲真理者，在神學上不必爲真理。他們說真理是不相容的，而士林學派說真理是一致的。

### 新柏拉圖學說與德國

新柏拉圖學說在歐洲不能立足，不能抵抗士林學說，不過在德國有特別勢力。有多明我會士名 Ulrich of Strasbourg, Thierry of Freiburg 等，及 Meister Eckhart 對於此說有特別研究，說人類的智識是單獨從靈魂內來的，與外界無關。新柏拉圖學說，缺乏明析的觀念，有泛神主義的傾向，思想方法，過於演繹，以致流入歧途。Thierry of Freiburg 嘗以不願與士林哲學派同日而語 (Communiter loquentes) 爲榮。Eckhart 也是抱同一態度。他們兩人的思想和著作，非常的黑暗，既不清楚，又不正確，雖然用士林哲學派的術語，但其哲學是模稜兩可，沒有一定主張。他們的幻想很發達，是不用理性的，十三世紀的德國哲學與士林哲學針鋒相對；他們是相信泛神主義，人的靈魂是和

天主交通，與天主合而為一。Eckhart並且說天主的實有與人類的有是一件事。士林哲學派主張人的本體(Essentia)與人的存在(Existentia)固然有別，且與天主的存在亦顯然有別，但是他說天主與受造物完全不分。動物幼時依賴其父母，及長即他去，人類不然，永遠不厭天主，生存於天主之中。Eckhart又提倡一種神秘主義，說人與天主，合而為一，取消有限與無限的界限，人類的靈魂，是天主的神殿；果人類善自預備，捨棄世界如敝屣，則天主自然來居於靈魂以內。天主愛造物，因為造物是天主的存在Existentia，到了天主卜居於人類靈魂內的時候，人即無須信德，無須比喻，無須形像，一切動作，都停止了。因為天主在我，無我，天主即不能算是完全。天主造人，就是為人可以變成天主。Eckhart的學說，是一種泛神論，可以算是無疑的了。德國思想家如Thierry of Freiburg及Eckhart所用的推釋法，未免走上極端，與士林哲學有節制的態度不同。士林派的方法，以事實為起點，而輔以覺官的觀察，再加以明悟的工作，於是得着一種概念與原理。由這一番的解剖以後，我們才說宇宙間的萬有，全是倚賴天主。德國哲學家思想的起點，以天主為出發點，然后再從此點，推演出去，而及於其他，這是他們不同之點，德國思想家如Eckhart等，不知中庸之道，過於重視宗教經驗，而忽視有形事實，藐視教會權威，凡此種種，已開營反教之途徑。我們的結論是士林哲學的思想是清析的，是有條有理的，注重個人之價值，與人格之尊敬，其方法則採用中庸

之道，而德國的新柏拉圖學說，則處處與此種精神相反。

## 第十四章 結論

### 中古文化與士林哲學對於現代的影響

到了十四世紀的中葉，歐洲各國國勢日益堅定，國家主義，一日千里，巴黎大學失掉世界學府的權威，變成了法國的國家大學。還有教宗在政治上的權力，已逐漸衰弱，所以中古文化的特性，就慢慢地與時間共同消滅了。但是中古哲學思想，在歐西思想上留下一個很深的影響。例如Descartes 及 Locke，不錯，可算是近代哲學家，不過他們受了不少的中古哲學影響，所以十三世紀的思想及文化，在歐洲可算是長江大河，一瀉千里，無微不至，無孔不入。

研究中古哲學，特別是士林哲學，對於重視西方文明者，有深切的意義。研究希臘與拉丁文字為韻文學者不可少之預備。研究古時碑像，中古建築及文藝復興時代之繪畫，對於目下研究藝術者，有莫大關係。所以讀近代哲學者，不獨當預備希臘哲學，即中古思想與文化，亦不可忽略，蓋中古之於吾人，較希臘時代，尤為密切親近，所以中古哲學。不宜輕忽，實有重視的價值。

## 參考書

- M. de Wulf : Medieval Philosophy, illustrated from the System of Saint Thomas, Harvard University Press.
- M. de Wulf : History of Medieval Philosophy, English Edition.
- M. de Wulf : Philosophy and Civilization in the Middle Ages, Harvard University Press.
- M. de Wulf : Scholasticism Old and New.
- Leo XIII : Encyclical, "Aeterni Patris", English Translation in the Great Encyclicals.
- J. L. Perrier : The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century.
- A. C. Cotter : "Scholastic Philosophy", Thought, I, 434.
- A. Rahilly : Averroism and Scholasticism, Studies, Sept., 1913, March, 1914.
- J. Rickaby : Scholasticism, in "Philosophy, ancient and modern".
- J. S. Zybara : Present-day Thinkers and the New Scholasticism.
- Naldi : The New Scholasticism.
- G. Bruni : Progressive Scholasticism.
- E. Gilson : La philosophie au Moyen Age.
- E. Gilson : Etudes de Philosophie Médiévale,

E. Gilson : Le Thomisme, Introduction au Systeme de Saint Thomas d'Aquin.

Bacunker : Die Christliche Philosophie des Mittelalters.

M. W. Shallo : Lessons in Scholastic Philosophy.

B. C. A. Windle : Vitalism and Scholasticism.

M. Grabmann : Mittelalterliches Geistesleben.

Fr. Ehrle : Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik.

M. Grabmann : Geschichte der Scholastischen Methode.

Bede Jarrett : Social Theories of the Middle Ages.

Bacunker : Leitfaden zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

H. O. Taylor : The Mediaeval Mind.

Stöckl : Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Hauréau : De la Philosophie scolastique.

F. Olgiati : The Key to the Study of Saint Thomas.

Charles Jourdain : La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin.

A. D. Sertillanges : Saint Thomas d'Aquin.

P. Rousselot : L'intellectualisme de saint Thomas.

M. Grabmann : Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt.

# 附 錄(一)



## 中古文化的鳥瞰

文化兩個字，範圍非常的廣，舉凡社會上一切制度「典章文物」等均包括在內，而宗教哲學等等，又莫不和文化有關；欲把文化兩字下一個確實的定義，說明裏面所包含的東西，已經是不容易，例如法國人所欲說的 *Civilisation*，德國人所欲說的 *Kultur*，其範圍之大小，意義之懸殊，已深為兩邦人士所承認。并且因一國的遺傳性，心理狀態，歷史背景，風俗習慣和過分的愛國心理等，以致文化因種族和國土而分，例如世所謂拉丁文化和盎格羅撒克森的文化，再拿東方文化比西方文化去比較比較，我們立即就曉得要把一個代時的文化或一個國家的文化，說得够清清楚楚，那真是「談何容易」；況乎還有人類的虛榮心很高，往往地自己誇獎自家的文化高，以致不談它則已，談起來，則「聚訟盈庭，莫衷一是」！

然則現在爲什麼談「中古文化的鳥瞰」豈不是自相矛盾，不度德，不量力麼？

我們的原因很簡單，第一：許多人跟着一部份的歐洲人一齊嚷，「中古是最黑暗的時期」我們的譯籍又何嘗不是外國人的文化義務宣傳；「中古沒有文化」，宣傳的策源地在西方，所以葉爾宋 (Etienne Gilson) 教授對於此點，有很深的感慨，他說法國大學文科最大的缺陷，是集中注意力於希臘和近代哲學，至於中古思想家對世界文化有絕大的貢獻者，例如 St. Thomas Aquinas, St. Bonaventure, Duns Scot, Occam 等，簡直有許多青年從來就沒有聽見他們的名字。這個缺陷是非同小可，因爲如此一來，就把幾世紀的文化史一筆勾銷了。我們和葉爾宋表同情承認中古——特別是十三世紀——是黃金時代，確有探討的必要。

還有一個理由，就是自從教宗良第十三世於一八七八，一八七九年間發表 *Inscrutabili Dei Consilio* 和 *Aeterni Patris* 兩種通牒以後，研究中古思想和文化者，在近半世紀中，如春筍怒發，有許多具有權威的學者，如 De Wulf, Grabmann, Gilson, Mandonnet, Van Steenberghen 等對於中古文化，的確有不少的貢獻，至於其他的學者專門以研究中古哲學爲目的者如 De Munynck, Dehove, Sertillanges 等更僕僕難盡數了。所以我們的責任是介紹是引起讀者之興趣，對於中古文化去做進一步的研究，並不是想把中古的文化做成有系統的紀

載和說明，因為專書俱在，無庸我們「班門弄斧」再說上許多的費話了。

當這個「尊孔」和「反孔」的時期，在中國算鬧得够利害，我們還來談中古文化，惹人看起來，未免有「復古」的嫌疑；其實并不是如此，做這篇短文的意思已經解釋過，是介紹中古文化，說明歐洲文化的基礎，是一步一步地來的，並不是一跳而就成功的，假使沒有中古文化，近代文化或者還沒有如許的光明燦爛，絕對的不是「開倒車」，說「回到中古去吧」，舍棄一切現代的文明，再去過那些封建的生活，重建那些農奴的制度，那是萬萬不能的。不過有一層我們很應該注意的，就是思想方面，特別是幾個重要的哲學問題，例如天主之存在，靈魂不死，以及一切形上學的問題，現在的新士林哲學派，還是依據中古的哲學派去研究去解釋，所以我們可以放肆地說一句，中古文化變的方面，在現代文化上已經是老早地尋不出痕跡來，至於說不變的方面，現在依然存在，恐怕將來仍然要存在，就是在思想方面和思想的方法方面，許多現代握有權威的學者，仍然沿用那些老法子來解釋那些永遠不變的真理，例如聖多瑪斯的「超性學要」裏面的辯証，實在是人類智識的寶藏；譬如現在有不少的難題，現代哲學實在沒有適當的答案的，或者沒有方法了解其真義的，多瑪斯已經在中古老早說過了。所以現在有許多新士林派學者，往往援用中古學說，給現代哲學問題一個合理的答案，做出幾部真正的人生哲學出來，既不違

背現代的潮流，同時又確吻合人類的本性和理性。這些著作很多，例如 Maritain, Noël, Skaen, de Munnynck 的著作，他們確是在現在社會中，介紹和應用中古文化思想的功臣。關於此點，足見中古文化不是和現代絕對的沒有影響，假使不承認這一點，那就是不承認 The law of continuation 在思想上的功用了。多瑪斯嘗說他的「超性學要」，是為初學的人做的，現在問問究竟有多少人不是初學者，並且有許多自命為「積學」者，恐怕還要說多瑪斯太謙虛太客氣了。教宗良第十三提倡和恢復多瑪斯學說的意思，絕對的不是復古，不是違背現代潮流；他是教我們去拿中古剩留下來的最可寶貴的文化——就是中古思想——和現在的自然科學「冶為一爐」促進現代文化，更有合理的更有驚人的長足進步，使得現代化的民族不但享受物質文化之效果，並且深切地了解人生之意義和最后目的，換一句話說，就是了解絕對的物質生活，棄絕一切超性生活，不能算一個真正文化，其結果物質文化或不免於滅亡。補救的方法是改變人類思想，建造一個新的人生哲學，和對於事物有種新的見解，利用中古的思想來糾正現代的思潮，現在確實有不少的人做這種工作呢。

有人說中古是最黑暗的時期，宗教史說它是黃金時代，這裏邊無疑地發生宗教問題了。不錯，中古文化是的確以宗教為基礎，在這個幾百年內發榮滋長。社會是宗教的，人民是宗教的，宗教精神可以說是深入骨髓，確信現世生活不過是將來生活的一種預備。待救是人生

唯一的希望，宗教生活是人生唯一生活。十字軍是這個時候組織的，許多莊嚴美麗的教堂是這個時候建築的，教宗在政治上的權威是沒有限制的，歐西傳布文化的修會是「星羅棋佈」著，一切的一切，總離不了宗教，就是政治，也不是能和宗教絕緣，恐怕就是白里安生在這時候，也不能使政教分離，有許多政治首領就是宗教首領，封建制度下的地主，往往是本篤會的修道院長。至於說學術方面更和宗教脫離不了因緣，中古鼎鼎大名的學者，恐怕沒有一個不是神父。說中古文化發源於宗教，並非虛妄。

宗教和文化的關係很深，不過在這個聯鎖的關係當中，我們看出這兩件東西雖然有分別 (Distinction)，但是不可分離 (Separation)，並且有許多學者對於文化的定義裏面，說宗教也是一項。天主教對於中古文化的關係和影響，在以下諸條款中，我們將依次說明。

中古有所謂封建主義者——假使認為是和中國古時的封建制度一樣，那就是錯誤——是些大地主擁有無數的農奴，有時也干涉政治，舉兵稱霸，參預戰爭。此時本篤會各處修道院的組織，也採用封建制度：這時候的修道院是一個大地主，擁有土地和森林，農民生死於其統治下者，為數甚夥。但是這班修院裏的修士，和居於普通地位號稱某公爵某武士者，究竟不同，待遇農奴以正義以愛德，有一位可敬的伯多祿曾經說過：「不錯，我們有封建者的權力，不過我們不濫用它。我們待遇農工，和待遇自己的兄弟，自己的姊妹一樣」。這種善待

農奴的精神，逐漸地貫輸到那班武士和貴族頭腦裏去了，他們也就改良善遇農奴。本篤會修士在農村間和社會上的勢力很大，利用這種封建制度的特點，想法使它宗教化，結果是非常的美滿。本來在封建制度下有一種很高貴的情感，就是感覺和認識個人人格的價值和尊嚴。封建制度底下的人，愛自由獨立的生活，他是一家的首領，一個地方的主腦，他要如何便如何，他是爲自己而生存；一切封建道德的基礎，是築在以下幾件事實上：第一是尊重人格，第二是實踐約言，第三是俠義精神，經過本篤會的指導后，這些封建美德遂無一不宗教化。天主教告訴我們：各個人的靈魂價值，完全相等，因爲全是耶穌寶血贖的，所以非常寶貴；不問貧富貴賤，大小尊卑，人的靈魂，實在沒有等級的差別，從此封建制度下的特色，確成爲宗教美德，其他如尊敬婦人，善遇貧苦等懿行，均發源於此。還有一件事，值得我們注意的，就是在第十一世紀，羅馬民法，教會法典，封建法律等，均有相當的進展，都承認自然權利之存在，自然權利根乎人類之本性，所以一般法律家，沒有一個不說：根據人類的本性，人類沒有一個不是平等的。這些律師和法學家逐漸地工作，定出許多法律，使農奴獲得自由，與自由人沒有區別。用理智來考查，用宗教來解釋，中古社會的確承認個人主義，然而解放農奴的功績，不得不歸功於本篤會的修士們，他們使中古文化的確放一異彩，超過亞里士多德的思想，堅確的宣稱奴隸和自由人相等。

個人主義在封建制度下產生，受天主教的洗禮后，至今在歐西的社會上，仍然有堅定不搖的根基，就是考察東西社會之如何形成及其異點，個人主義也值得我們的注意。士林哲學有兩種重要學說——形上學和倫理學的學說——全是發源於個人主義。

假使我們觀察形上學的主要學說，與封建主義的美德，是非常和諧的，那麼我們知道文化與哲學的關係，和哲學受文化的影響，例如以封建的意思來解釋人類的價值，以哲學學說來解釋個人的實有，都是并行不悖，實在有連帶的關係。個人主義給形上學一個基礎，一個動搖不得的結論，就是形上學說：「生存的實有，是個性的實有，個性的實有生存，惟有個性的實有生存」。不管這個實有是具有理性的人，或是沒有理性的動物，或是植物，或是有機和無機的物體，不管那一件東西，它的生存，完全是個性化，就是它的動作，也是如此的，例如人類的思想，動物的形狀，植物的大小，化學原子的活動，無一不個性化，特別化。至於個性應用到人身上，則稱為人類的個性，人格，關於人格的定義，士林學派，可算是沒有一個不知 Boethius 取同一的態度，聲明人類是理性動物，同時又說明他是一個個性的實有 (Persona est rationalis naturae individua substantia)。

第二，士林學派的倫理學和社會哲學也是和個人主義有聯帶莫可分離的關係。中古社會哲學最重要的原理，可以拿一句話來包括他：國家之存在，係以人民全體的幸福為目的，換句話說，人民不是為國

家的利益而生存。這個原理在十三世紀應用得很廣，家庭，社會，國家，全包括在內，甚而至於整個天主教教會之存在，也是因為全部教友，才有存在的目的。政府是為人民，人民不是為政府，這是中古政治哲學的要點。為什麼原故，國家係為人民而存在，前者的利益，何故不能超過後者的利益，倫理學者告訴我們，說人類具有一種神聖的價值，就是人格有神聖不可侵犯的尊嚴。同時人類有一個目的，一種幸福，必須達到，國家的職務是幫助他達到這個目的。人類最后的目的是至善，是大家所願欲的至善，士林學派和亞里士多德所說的話「善是大家所願欲的」(Bonum est quod omnia appetunt) 深表同情。不過人類專門倚仗他個人的力量，不容易達到目的，合羣而居，共同努力，那就容易了。所以多瑪斯說：從人類的本性觀察，他應該在社會上生活，因為他需要種種東西為他生活上所不可缺少者，但是個人的力量，實在不能辦到。他需要團體生活，家庭的，社會的，不能缺少一個。團體生活，幫助個人得著善良的生活，因此就容易達到最后目的。團體的利益，就是個人的利益，所以多瑪斯再說：一個團體的目的，一定是團體內各個份子的目的。Dante 說：人民非為政治領袖而存在，政治領袖係為人民而存在。因為人格和自然律的關係，有許多自然權利，實為政府所不能藐視，例如信仰自由，發展本能，保存生命，社會生活，結婚及教育子女等權利。教宗 Innocent 第四嘗說：社會不是個人，它不過是假設的，社會或國家根本就不存在，其存

在係因個人而存在。所以個人爲國家犧牲捐軀，不是真爲的國家，經過最后解剖，仍是爲的個人，國家和社會，不過是各個人之集團。

現在「民主」和「獨裁」的論辯，真如頂「摩登」的東西，孰是孰非，當然由學者和政客去解決，不過我們覺到政府是爲人民而存在的主張，真正不容漠視，中古思想，更可寶貴。至於蘇俄，德國和意大利的獨裁制度，是否和人類最后目的相抵觸，我們也應該把他們的政治學說和中古的比較比較，自然看出許多的矛盾，然后再看看人類本性的傾向，自然知所取決了。

中古文化，不錯，是宗教的，同時也是主知的，理性的，我們可以在各方面看出來。例如說藝術罷，現在歐西最藝術最美麗的建築物，算是中古遺留下來歌德式的教堂，就是我們現在去看看，恐怕沒有一個人不生美的觀念和敬神的觀念。教堂裏的一塊石頭，一幅圖畫，一個石像，一根柱子，沒有一個缺乏歷史上的意義，沒有一個不是理智的產品，所以 De Wulf 教授說：在這些藝術的建築上，沒有一處不把三段理論法表顯出來，這些建築物，是經過智慧和邏輯的考慮，然後才成功的。這個主知文化的特色，在思想方面和信仰方面，更可以看出來。整個士林哲學全爲主知主義所籠罩，主知的精神，的確浸潤於哲學的骨髓。就是信仰也是主知的。信德是宗教的磐石，嚴格的說，沒有聖寵，不能有信德，這一層在神學裏面，說得清楚得很；不過理智的確引導人類到信仰的門限，然後才能升堂入室，理智盡人爲

的能事，聖寵實完成信德。信德沒有理智，可以說是根基打得不堅固，未免為盲目的信仰，沒有理由的信仰，豈能算是真信仰？多瑪斯用理智來證明信仰，做成形上學的，實體的，道德的論證，說明依據觀察人類的本性和宇宙現象的結果，人類雖不能知天主的本性，但是不能不承認天主的存在。用理智證明天主之存在，這是多瑪斯論證的最大特色。智慧以真理為目的物，天主是智慧的目的物，智慧確能知道天主，不過不十分完全耳。否認天主之存在，是否認智慧的效能和功用，甚而至於否認智慧本身的存在；假使還要尋求天主，不用智慧去尋求，那麼就不能不用他種東西來代替智慧，結果是恐怕天主也就從此尋不着了。這正是現代思潮的病根，唯一的救葯，還是讓理智做理智的工作。大戰以後，有不少的明哲之士，說天主用不着世界，但是世界可不能沒有天主，否則就愈來愈糟；他們承認天主對於現世和人事，未嘗沒有預圖，又想起造物主來，不過他們仍然徘徊歧途，不曾尋出一個正當的方法。現代的思想家和許多基督教的「宗教家」豈不會說各人有各人的天主，天主在我，我不是能夠對他有直覺，我不是對他具有一種宗教經驗，和情感麼？於是我們能力所能達到的一點天主概念，全然被什麼經驗，什麼直覺，和什麼情感沖刷得淨盡了。老實的說經驗，直覺，情感等心理學上的名詞，不能擡取理智的地位；天主是智慧的目的物，兩者有聯帶關係，取消智慧，對於天主存在明確的概念，就無從產生，那麼信德所需要的理智基礎，就無形消滅了

。所以有許多人說多瑪斯雖生在中古，但是他的學說，的確可以解決現代的難題，并且是十分現代化。至於用主知主義明證靈魂不死，意志自由等問題，因為篇幅和時間的關係，我們等到有適當機會再說罷。

中古人抱一種樂觀的和保守精神，所以對於文化的貢獻和成就是非常的偉大。他們以為文化不是一二百年的事業，真理不是兩三人的私產。前人把許多的真理和文化遺傳到我們，我們對於整個兒的文化和真理，不過貢獻我們的一部份，利用前代留下來的基業來工作，預備有所發明，就如同爬在前人的肩頭上，不是說，我們的文化增高，實在是千餘年來工作的結果。所以我們應該保守前人的遺產，抱著樂觀的精神，格外邁步前進努力工作，改善前人的錯誤，增高文化的程度，預備遺傳到後代，讓他們再去努力。中古文化的形成，是積聚成功的，是積細流而成巨川，聚拳石而成高山，是抱著衆志成城，集腋成裘的決心，然後才有成就的，所以中古文化第三種特色，我們不應該忽略的，是無我主義，無我主義是一種共同努力，使公共事業，充分發展，克底於成的精神。十三世紀對於真理的觀念，有特別見解：以為真理這樣東西，不是一個人一個時間內所能發明的，必須得多數的學者用幾世紀的光陰來共同努力，然後可以成功，因為人類之智識有限，而一二人之智識尤屬有限。所以真理不是私人的，是大家共有的，惟有大家抱無我的心，互相努力工作，然後可以有成，培根

(Roger Bacon) 及多瑪斯，均抱此種觀念。還有一件事，就是士林派的學者，既以學術為公，所以他們的著作，完全以真理為依歸，毫無感情作用。既然大家為真理著作，以真理為前提，所以著者的姓名，往往略而不提；在書上我們常常看見“Unus dicit”和“aliquis dicit”字樣，而著者姓名，總是埋歿無聞，所以語句篡改，與原文竟至不符合，抄書者竟不負責，只得謂為了解著者真意，獨闢一解；抄襲他人作品，絲毫不受法律裁制，『此書有著作權，翻印必究』等字樣，在中古時代，可謂毫無意義，文盜決不受此等拘束，就是他們抄襲他人一點著作，實在是為的宣傳真理。無我主義，在藝術和思想方面，可以表顯出來。例如歐西各處歌德式教堂的建築是勞工，技術家，設計者共同努力的結果，至於工程師的姓名，就不刻在石頭上的，他願意做一個無名的英雄，但是不願意掠衆人之美。士林學派裏各人的意見，或許有些不同的地方，但是重要的學說，差不多全是相同，就如同在一個家庭的組織下，各個份子可以發展其本能與智慧，以促進家庭的幸福，但是總不出這個家庭的組織，又如同一個歌德式的建築術，在它的本身上，沒有什麼不同，不過施用到各個不同的教堂上去，就有各個不同的特性，至於它重要的結構，是沒有不同的地方。所以這班士林派的學者，常常在他們的文章稿紙上寫“Sententia Communis”這個表示他們在思想上有許多的學說，有許多的意見，都是一致的，都是共同努力的結果。無我主義是中古的精神和特色，它是和中古

同變成歷史上的事實，與近代文化的精神——特別是近代哲學的形成——完全不同。前者是共同努力，後者是各立門戶；不錯，一個時代有一時代的特點和特性，不能強同，假使近代思想家不推翻中古的思想，另起爐竈，仍然抱著無我主義去做，一定能為哲學放一異彩，至今新士林哲學派猶慨乎言之。

我們上面提到中古文化三種特點，第一是個人主義和現代的獨裁主義針鋒相對，第二是主知主義和現代的反主知主義相衝突，第三是無我主義和現代的自私主義相矛盾。以下將中古文化機關和原因，再略加說明，以作本篇的結束。

現在稱頌歐洲文化的人，動輒說歐洲人有幾座最高學府總是有七八百年的歷史。這些大學起初總是公教大學，後來才改頭換面。中古文化之勃興原因很多，第一不能不說是因為巴黎大學的創立。當時最著名的學者如 Thomas Aquinas, Bonaventure, Albert the Great, 全是在巴黎大學講過學的，所以巴黎是這時的文化中心點。第二是接著本篇會的衰敗，多明我會和方濟各會繼興，對於文化的貢獻確實不少。第三是亞里士多德的著作新譯告成，掃除思想上不少的誤解。凡此種種和中古文化發生密切的關係，值得詳細的說明和注意。中古文化是個很大的題目，編者令我做個烏賊，以一知半得之愚，在極匆促的時間內，潦草成篇，可以補白，但是不能算盡責。以坐井觀天之見，妄談文化，錯誤確知不免，所幸專籍具在，讀者果能因此進而探討中

古的文化和哲學，做現代文化和思想的參考，作者就覺得十分滿足了。（見新北辰創刊號第四十九頁）

# 附 錄(二)



## 中古哲學與文明

二十三年商務印書館出版

Maurice de Wulf 著，慶澤彭譯述

一

原書和譯本，訂者曾經細讀過，覺得「中古哲學與文明」不但值得寫出來，並且值得譯出來，所以慶澤彭先生在他的序言裏說：「……但是一時代的哲學，便是一時代的現實生活之反映，一時代的整個文明的結晶。離開社會實況而談哲學便是空想。要想把握一個時代的哲學的意義，必求之於當時全部文物制度連鎖的關係之中。於此，本書實可以為吾人研究中古歐洲哲學思想之一助。……」中古哲學與文明的譯本，在中國關於中古的哲學書籍中，堪稱創作，因為這一類的著作和譯述，還是鳳毛麟角；本書重要的原因，不但如慶君所云，為研究中古哲學思想之一助，並且也可以為研究現代哲學思潮者之一助，因為現在風行一時，曾為教宗良第十三所提倡所鼓勵的新士林哲

學運動 (Le mouvement Néo-scolastique)，和中古的哲學和思想，的確有密切的關係。慶君的工作，不是無益，堪為慶賀。

二

論到本書的思想方面，可以說和慶君無關，應該由著者De Wulf先生負責。著者比國魯文大學，美國哈佛等大學的教授，實為中古哲學的權威，他的中古哲學史 (History of Mediaeval Philosophy)，已從法文譯成各國文字，「蜚聲歐美」實在是無庸介紹，現在這本中古哲學與文明，是前書的縮影和結晶；De Wulf的學生 Léon Noël 曾經說過，這位老先生所寫出來的文章，句句是 Classique，不但應為當時所稱羨，並且將為後世所傳誦，所以這本書的價值，不言可知，所以慶君的譯本，因為原文的價值，更形重要。因為這個原故，本書的思想問題（詳見新北長創刊「中古文化鳥瞰」），不在討論之列，吾人所欲研究的，是技術的問題。

這本書是一部忠實的譯本，可以算是有一個字譯一個字，有一句話，譯一句話，譯者的用意，是要把著作的思想，傳達到讀者面前，試問譯者是否達到這個重要的，基本的目的，把一個西方學者的思想，真正的，確切的，無疑的，傳達到讀者面前麼？哲學思想往往惹人

的討厭和煩悶，因為它是抽象的，不如具體的東西好了解，往往一篇哲學文字，只有著者自己明白，讀者有時如同在泰晤士河畔五里霧中。思想是精神的，非物質的，是全稱，非特稱，假使思想沒有抽象的作用，理智就失其效用，現在要把許多抽象的東西譯出來，從外國語譯成本國話，本來不是容易的事，慶君是否達到他所欲達到的目的，就要看他是如何把此書譯出。

### 三

假使讀者無暇，可以把譯本，隨便抽出幾頁來看看：例如

第三十三頁：—「十二世紀學院哲學家所有這等法理的主張皆建築於形而上學的根基之上，……」

第四十三頁：—「當此之時，亞阿伯，西班牙，和比參丁新的思潮正使歐洲一切學問不能不重行改造……」

同頁：—「組織了歷史上著名的法蘭西斯和多米尼克兩大僧派，……所以他們稱做托鉢僧。……」

第四十六頁：—「巴黎學者之獲得這些新的智識所經過的階段比較的很快，但是把這些新知識鎔化貫通却不能不需乎相當的時間。……」

第五十頁：一「但是，以上所述的特殊科學站在各別的立場對於世界之精細的研究，……」

第六十六頁：一「……組織一種以全世界為單位打破一切民族界限的基督教的共和國之夢想。……」

第九十二頁：一「……這個熱烈的天主教的精神也就可以使我們了解著名梳般納學院的創立者羅伯特何以於其所著良知短篇論文中，……這種宗教的精神也便可以解明神學家相持不下的許多為現代人所難領會的爭論，……」

第九十五頁：一「以上便可以充分說明中古時代使後世歷史家迷離眩惑的一個特有的現象，……」

同頁：一「這些地方實都可以適用學院派有名的『工作本身』和『其所由而成之意向』的區別」。

第一百六十頁：「……但是他們的哲學決非學院哲學，他們的思想體系涵有一種質分純然與學院派基調不同，這個裏面便早伏着他們後來最深的理想之萌芽。」

#### 四

這一類的句法和結構，全在書內，幾乎是滿處皆是，我們不過隨

便舉出數個來做例子，令人讀了感覺到煩悶，幾乎又要說哲學的不是，其實並不是著者思想上的矛盾，實在是譯者技術上的欠缺。

第一，上面所舉的些例子，我們讀后的感想，是原書的譯文太忠實，近於由忠實而變為老實！假使不識外國文的人來讀這本書，自然覺得有登天之難，有「不知一部二十四史，從何處說起」之感。譯文的句子太長，太欠生動，不但使讀者不能明瞭原著者意義之所在，並且也感不到興趣。我們以為譯哲學一類的書，所謂關於抽象思想的書籍，與其直譯，太老實，到不如意譯，把著者的原意說得痛快透徹。不過意譯，要附帶一個很重要的條件，就是譯哲學書籍的人，必得是一個了解哲學的人，差不多是一個專家，然後他譯書時，才能左右逢源，隨便自如得很，就是在這個隨便自如中，確能把著者的思想寫出，因為他真能了解著者的思想，環境，時代，和遺傳。所以譯書是難事，與其譯書，到不如寫書，惟其能寫這一類的書籍，然後才能譯這一類的書籍，因為這是他的專門研究，就是譯得不好，也不至於拿生手來充熟手，鬧笑話。

第二，我們以為譯者對於士林哲學的時代和環境，都不算太清楚，例如在譯文中不分天主教與基督教。（基督教在中古，尚未產生），誤譯修道院為寺院，修士為僧侶，拿托鉢僧這一類「多難聽」的名詞

，來說明方濟各會士和多明我會士，把「聖體聖事」解為「聖禮」（六十三頁），把聖多瑪斯的「超性學要」譯為「羣經通解」；因為以上種種的誤譯，我們覺得有些感想。第一哲學的術語，在現在最短的期間內，萬不能不統一了；一國的文化，可以向外國借，不過借來后，就是使得它適合國情，根本本地國化，拿本國的語言文字，在相當的和可能的範圍內，造成許多科學名詞，寫成許多科學書籍，叫它變成本國固有的文化，我們以為哲學應當先統一名詞和術語，例如亞里士多德和柏拉圖形上學和原神論這一類的名詞，完全想法普遍化，大家都如此地用，庶幾譯者和讀者至少有一個相當的標準。

第三，教外學者有時對於公教的教義和思想，不能明瞭，應由奉教者負責，因為缺乏相當的宣傳，聖體決非聖禮，苦修士決非托鉢僧，苟不宣傳校正，終至以訛傳訛。

第四，我國關於士林哲學的名著，第一要數超性學要，第二要數名理探，不過兩書均為未完成的著作，並且還是很深奧的文字，讀者不易明瞭，以致多瑪斯的哲理，不能普遍化，不能「深入民間」，我們提倡重譯超性學要，做提倡新士林哲學運動的基礎和工具，慶先生所譯的「中古哲學與文明」對於士林哲學的介紹，當然在現在還是一點很好的成績。

報紙雜誌內的批評家，往往是很嚴厲，只見短處，不見長處，近於「鐵面無私」，自是批評家的短處，人類同情心缺乏的弱點，我們對於慶君的譯文，大體上覺得沒有怎麼不滿意，上面所說的，不過是些感想，在讀「中古哲學與文明」后寫的，可以算是意見，不是批評。

(見新北辰第三期三十二頁)



# 附 錄 (三)



## 西文名詞，人名，地名，檢查表

### A

Abaelard (1079—1142).....	1, 10, 13,
Abstraction (抽象).....	33, 34, 36, 38, 87.
Act, Actuality (現實).....	40, 41, 55.
Accidentia (依附體).....	39, 41.
Aesthetics (審美學).....	37.
Albert the Great(大亞爾培, 1193—1280).....	X, 1, 2, 17, 32, 60, 81.
Alexander of Hales(——1245).....	1, 17, 18, 23.

西文名詞人名地名檢查表

Alcher of Clairvaux (人名).....	27.
Amiens (法國地名, 亞米盎城).....	23, 37, 60.
Analogy (類似法).....	35.
Anselm of Canterbury (1033—1109).....	1.
Aristotle (亞里士多德, 紀元前384—322) .....	IX, 2, 14, 18, 30, 34, 39, 40, 43, 45, 46, 47, 58, 59, 74, 76, 81, 90.
Apologetics (神學辯證) .....	31.
Augustine, Saint (聖奧斯定, 354—430) .....	22, 27, 47.
Auxerre (法國地名) .....	23.
Averroists, Averroism (亞呖羅學說) .....	32, 59, 60, 61.
B	
Bacon, Roger (羅舍培根, 1214—) .....	X, 1, 17, 26, 32, 80.
Bamberg (德國地名) .....	24.
Bandinalli (即教宗亞力山大第三) .....	10.
Being (有).....	33, 35, 39, 48.
Beatitude (真福) .....	36, 37.
Benedictines (本篤會修士) .....	17, 73, 74, 81.
Bernard, Saint (聖伯爾納多) .....	6.
Buglio (耶穌會士利類思).....	29.
Bologna (意國地名).....	16.

Boethius (480—525) .....	13, 75.
Bonaventure, Saint (聖文都辣, 1221—1274).....	X, 1, 17, 18, 23, 31, 70, 81.
Bourges (法國地名).....	23.
Burgos (西班牙地名) .....	24.
C	
Canon Law (教會法律).....	32.
Canterbury (英國地名) .....	23.
Categoria (範疇).....	39, 41.
Certainty (確實性).....	34.
Citeaux (西都, 本篤會會名) .....	5, 6.
Cluny (格羅尼, 本篤會會名).....	5, 6, 7.
Chartres (香脫爾, 法國地名) .....	9, 23, 37, 60.
Change (變遷; 變動).....	43.
Cologne (德國地名).....	24.
Civilisation(文明; 文化).....	6, 7, 8, 12, 21, 37, 55, 60, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 90.
Civitas Dei (天主之城, 書名).....	22.
D	
Dante (丹丁, 1265—1321) .....	25, 32, 48, 52, 75, 76.

西文名詞人名地名檢查表

Dehove (新士林派學者).....	70.
De Munnynck (新士林派學者).....	70,72.
De Monarchia (書名, 丹丁著).....	32.
Descartes (笛卡兒, 1596—1650).....	32, 33, 64.
De Wulf (德爾夫, 新士林派學者).....	X, XII, 19, 70, 77, 86.
Divine Comedy (書名, 丹丁著).....	25, 32.
Doctrine (學說).....	33.
Dominic, Saint (聖多明我).....	17.
Dominicans (多明我會會士).....	IX, 14, 17, 30, 61, 81, 90.

E

Eckhart (1260—1327).....	60, 61, 62.
Epistemology (認識論; 知識論).....	34.
Erigena, John Scotus (生於九世紀).....	1.
Essence (本體; 本質).....	34, 44, 55, 62.
Existence (存在; 實有).....	44, 62.
Ethics (倫理學).....	25, 27, 37, 46, 56, 75, 76.
End, Final (終向; 最后目的).....	22, 46, 47, 48,
	55, 72, 76, 77.

F

Faith (信德).....	11, 30, 62, 77, 78.
-----------------	---------------------

Forma, Forma Substantialis (形式；實體形式) .....	41, 43.
Francis of Assisi, Saint (五傷聖方濟各) .....	14, 17, 25.
Franciscans (方濟各會會士) .....	IX, 14, 17, 30, 81, 90.
Fra Angelico (人名, 1387——) .....	17.
Faculties (本能) .....	56.
Feudalism (封建主義) .....	5, 6, 12, 73, 74, 75.

G

Gilson, Etienne (新士林派學者) .....	70.
Gilbert de la Porrée (1076—1154) .....	13.
Grabmann (新士林派學者) .....	70.
Geneviève, Sainte (聖女熱諾味愛學校) .....	15.
Gerbert (其後即教宗西爾物斯德肋第二，生於十世紀中葉，歿於 一〇〇三年) .....	10.
Godfrey of Fontaines (———1304) .....	17.
Gothic (歌德建築式) .....	14, 18, 19, 23, 27, 37, 77, 80.
God (天主) .....	43, 44, 50, 51, 53, 62, 71, 78.

H

Hugo of St. Victor (人名) .....	1.
Henry of Ghent (———1293) .....	17, 23, 30.
Hobbes (1588—1679) .....	2.

西文名詞人名地名檢査表

Human law, Positive law (人爲法律，固定法律) ..... 54.

I

Ignatius, Saint (聖依納爵) ..... 5.

Idea (觀念) ..... 33.

Idealism (理想主義；唯心論) ..... 59.

Impersonal (無我精神) ..... 26, 79, 80, 81.

Individuality (個性；人格) ..... 9, 12, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 58.

Individualism (個人主義) ..... 45, 46, 47, 48, 49, 74, 75.

Individuationis Principium (個別原理) ..... 42.

Intellect ..... 25, 34, 35, 36, 37, 38, 43.

Intelligence } (明悟；智慧) ..... 47, 56, 59, 60, 62, 78.

Intellectualism (主知主義) ..... 33, 34, 35, 36, 37, 59, 77, 79.

Innocent III (教宗意諾增爵第三) ..... 10, 22.

Innocent IV (教宗意諾增爵第四) ..... 48, 76.

J

John of Salisbury (———1182) ..... 1, 45.

Jesuits (耶穌會士) ..... 29.

Jus Gentium (國際公法) ..... 51, 54.

Jus civile (民法) ..... 54.

K

Knowledge and Love (知識與愛) .....47.  
 Kultur (文化) .....69.

L

Léon (西班牙城名) .....24.  
 Laon (郎，法國地名) .....9, 23.  
 Leo XIII (教宗良第十三) .....70, 72, 85.  
 Lincoln (英國地名) .....23.  
 Lex aeterna (永遠律) .....37, 50, 53, 54.  
 Lex naturalis (自然律) .....54.  
 Louis VII (法王類思第七) .....10, 14.  
 Locke / 洛克, 1632—1704) .....64.  
 Louvain University (魯文大學) .....XIII, 57, 86.  
 Logic (邏輯學；論理學) .....36, 37.  
 Lully (1234 — 1315) .....23.

M

Mandinet (新士林派學者) .....70.  
 Maritain (新士林派學者) .....72.  
 Madgeburg (德國地名) .....24.  
 Materia, Materia Prima (物質；第一質料)<sup>5</sup> .....36, 41, 42, 43.  
 Method (方法) .....33.

西文名詞人名地名檢查表

Metaphysics (形而上學)	12, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 71, 90.
Mercier, Cardinal (彌爾謝樞機主教)	XII 57.
Michael of Corbeil (人名)	11.
Motion (變化；變動)	43.
Mover, First (首動者)	43.
Moderation (中庸之道)	58, 59, 62.
Moerbeke (人名)	45.
Monism (一元論)	58.
Münster (德國地名)	24.
N	
Néo-Platonism (新柏拉圖學說)	11, 58, 61, 62, 63.
Naturalism (自然主義)	59.
Néo-Scholastic Movement (新士林哲學運動)	57, 71, 81, 85, 86.
Newman, John Henry Cardinal (牛曼樞機主教)	X.
Natural Theology (原神論；自然神學)	43, 90.
Notre Dame (聖母學校)	15.
Noël (新士林派學者)	72, 86.
Noyen (法國地名)	23.

O

Optimism (樂觀主義)	25, 79.
Otto (德皇Otto第三)	10.
Ofion of St. Emmeram (人名)	11.
Oxford University (牛津大學)	16.
Objectum Materiale et Objectum Formale (質的對象與形式的對象)	19, 20, 29.
P	
Pantheism (泛神主義)	58, 61, 62.
Paris (巴黎大學)	9, 14, 15, 16, 17, 23, 31, 37, 60, 64, 81.
Particular (特稱)	13, 87.
Paul, Saint (聖保祿)	13, 36.
Persona	} (人, 人格) 13, 39, 42,
Personality	
Peter the Venerable (可敬之伯多祿)	6, 12, 13, 73.
Peter of Blois (人名)	11.
Philosophy (哲學)	11, 12, 19, 20, 29, 30, 31, 32, 45.
Plato (柏拉圖, 430—348)	2, 34, 59, 90.
Potency, Potentiality (潛能)	40, 41, 55.
Polycraticus (書名)	45.
Principium Individuationis (個體存在原理)	42.

西文名詞人名地名檢査表

Principium Contradictionis (矛盾原理) .....	55.
Principium Causalitatis (因果律).....	55.
Psychology (心理學) .....	36.
Poincaré (人名，普恩加費) .....	37.

Q

Quadrivium (四科制) .....	11.
------------------------	-----

R

Raymond of Toledo (西班牙主教名).....	18.
Religion (宗教).....	5, 29, 30, 35, 62, 72, 73, 74, 89, 90.
Reason (理性；理智；推理) .....	11, 33, 31, 35, 77, 78.
Reality (實有).....	12, 13, 35, 58, 75.
Rheims (冷斯，法國地名).....	9, 10, 23, 37.
Rodriguez Ximenes (西班牙主教名).....	18.
Rouen (法國地名).....	23.

S

Sententia Communis (意見相同) .....	18, 19, 80.
Sense (覺官；感覺) .....	33, 34, 35, 38, 62.
Sens (法國地名) .....	23.
Scholasticism (士林哲學學說).....	13, 20, 22, 23, 25, 27, 29, 32, 34, 40, 57, 58, 60, 61, 64, 76.

Scotus, Duns (1266—1308) .....	X, 1, 17, 18, 23, 27, 59, 70.
Siger of Brabant ( — 1282) .....	1, 17.
Stephen of Tournai (人名).....	11.
Studium Generale (大學) .....	16.
Studia Generalia (大學) .....	17.
Senlis (法國地名) .....	23.
Sertillanges (新士林哲學派學者) .....	70.
Sheen (新士林哲學派學者) .....	72.
Social Philosophy (社會哲學).....	45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 75, 76.
Substantia (自立體；實體) .....	36, 39, 41.
Syllogism (三段推論法) .....	37, 77.
Sylvester II (教宗西爾物斯德肋第二) .....	10.
Summa Theologica (超性學要) .....	29, 31, 45, 71, 72, 90.
Science (科學).....	9, 14, 19, 20, 21, 23, 29, 30, 37, 56, 59.
T	
Thierry of Freiburg (人名) .....	1, 17, 61, 62.
Thomas Aquinas, Saint (聖多瑪斯, 1224—1274) .....	X, 1, 2, 14, 17, 18, 23, 26, 29, 31, 32, 43, 44, 45, 47, 51, 52, 53, 54, 56, 59, 70, 71, 72, 78, 79, 80, 81, 90.

西文名詞人名地名檢査表

Theology (神學)	11, 29, 30, 31, 32.
Theologia speculativa vel theologia rationalis (思辯神學或唯理神學).	31.
Truth (真理)	26, 27, 32, 34, 37, 61, 78, 79.
Trivium (三科制)	11.
Toledo (西班牙城名)	18, 23, 27.

U

Ulric of Strasburg (人名)	61.
Universal (全稱)	13, 87.
Universitas (大學)	15, 16.

V

Van Steenberghen (新士林派學者)	70.
Via Media (中庸之道)	58, 59, 62.
Victor, Saint (聖味克特修士學校)	15.

W

Westminster (英國地名)	23.
Will (意志, 欲詞)	35, 36, 47, 56.
William of Occam (1280 — 1349)	1, 17, 70.
William of Auvergne (1200? — 1249)	18, 27.

Y

York (英國地名)	23.
-------------	-----

