

西洋哲學史(二)

——中世紀哲學

(奧古斯丁到斯考特)

Frederick Copleston 原著

莊雅棠翻譯・傅佩榮校訂



奧古斯丁

西洋哲學史

卷二

中世紀哲學 奧古斯丁到斯考特

原	著：柯	普	斯	登
翻	譯：莊	雅	棠	
校	訂：傅	佩	榮	

黎明文化事業公司

「西洋哲學史卷二」校訂者序

傅佩榮

本書是柯普斯登教授一系列「西洋哲學史」中的第二卷，討論「中世紀哲學：奧古斯丁到斯考特」；至於涵蓋的時間，則由教父時期到十三世紀，若以第一卷結束部分的柏羅丁算起，則前後長達一千年。因此，我們可以了解，為何這一卷要比上一卷多出將近一百頁。但是，時間長短不能決定思想的量與質，中世紀哲學家並非以接大賽的方式，靠着人多來取勝；他們之中，像奧古斯丁（Augustin）、波納文德（Bonaventure）、多瑪斯（Thomas Aquinas）、鄧·斯考特（Duns Scotus）等人，都是第一流的哲學家，符合「體大思精」的要求，又有相當程度的原創見解，絕對值得我們用心研究並由之獲益。

事實上，國人研究西方思想，對於本書所論的部分是相當生疏的，這可能要歸咎於三個因素：一是時代，我們以為西方近代自笛卡兒開始，明顯超越了所謂的「黑暗時代」，然後才進入真正的思辨領域；二是語文，中世紀哲學主要以拉丁文表達，對我們來說，形成一個難以接近的世界；三是宗教，中世紀的人以基督宗教（實指今日的天主教）為信仰背景，因此關懷的問題、處理的方式、掌握的洞識，自然不易離開這一背景來了解。這三個因素使我們在心理上產生的障礙

，現在可以因着本書的出版而開始化解了。當然，我們不能否認中世紀哲學的學院性格，它形成一般人所稱的「經院哲學」或「士林哲學」（本書以此名來譯 Scholastic Philosophy），就是表現為嚴謹繁複的問題處理法，看起來像是小題大作，其實是周全細密的思考方式。如果有人一定要稱之為「煩瑣哲學」，或許會錯過其中包含的許多優點。

至於本書討論的題材，也有十分明顯的特色。譬如，「共相」之爭、形質關係、上帝存在論證、主動知性與靈魂不朽、上帝創世與人類目的、哲學與神學等，都是哲學史上承先啓後的過程裏不可忽視的材料。捨此不談，要想從希臘時代直接跳到近代，恐怕難以如願。以「密契主義」（Mysticism）為例，自柏羅丁發其端之後，它的型塑與發展是不能離開中世紀哲學家（尤其是偽名丹尼斯）來理解的。類似的例子，就請讀者在此書中自行發掘。

現在要簡單說明本書的翻譯及修訂經過。本書譯者莊雅棠先生是一位認真負責的青年學者，在東海大學攻讀碩士的同時，花了極大心力來翻譯本書。他的譯筆符合「寧拙勿巧」的正確原則，但是因而不夠簡潔流暢，並且少數地方實在譯不來也譯不好。黎明文化事業公司因見我譯的第一卷「希臘與羅馬」部分，反應還不錯，並且各卷的人名與術語也需要統一，就約請我擔任本書的校訂工作，我考慮了半年才答應，因為這一套哲學史若能以忠實可讀的面貌出現，將是國人研究西方哲學最好的捷徑。果然，我於七十六年七月初赴美國加州聖地牙哥（San Diego）參加第五屆國際中國哲學會時，一位由大陸與會的北大教授就透過旅美學者傅偉勳先生的介紹，當面向我表示，他看了我譯的第一卷之後，希望能在大陸翻版這一整套哲學史的中譯本，以取代一般哲

學系所用的羅素那本「西方哲學史」。這件事更使我有責無旁貸的感覺。何況，我自己在念書與教書的過程中，早就受益於柯氏此書而對它極為鍾愛了。

我前後花了兩個多月的時間，根據原文仔細校訂此書。統一名詞並不難，修改譯文也不難，拉丁文著作的書名及術語就不容易了。這裏我要特別感謝在臺大教拉丁文的西班牙籍神父賴甘霖教授的鼎力幫忙。由於我請賴教授過目指正的地方只佔全部拉丁文語詞的三分之一左右，因此若有任何誤譯之處，應該由我負責。至於譯名的選擇，我一時想到的兩個詞是 *Rationes Seminales* 與 *Species*。前者可以譯為「種子理性」、「種子理型」或「種子理式」，也可以譯為「理性種子」、「理型種子」或「理式種子」，這是直譯與意譯之別，不必過於拘泥；後者則可以譯為「種」、「殊種」、「相」、「形式」、「本質」、「觀念」等，配合上下文而決定。這一類術語如果強求統一，恐怕有事實上的困難。不過，前後七百多頁的書，難免使人覺得力不從心，無法顧及每一細節。再就譯文本身來看，我使原先的譯文減少將近五十頁篇幅，求其樸實，以較為接近柯氏原著的清晰明確。必須向譯者致歉的是，許多人名與術語的翻譯是見仁見智的，但是因為我先譯了第一卷，所以就設法按原有的方式來改譯，此外，宗教方面一些人名，我也依天主教的習慣來譯，這是因為作者柯普斯登為天主教耶穌會的神父，同時本書的背景是基督新教尚未出現的時代。必須向作者致歉的是，我把中世紀某些哲學家名號之前的「聖」字一律不譯出，因為是否受封為「聖」，與思想之正確與否、高明與否並不相干，徒然增加我國讀者閱讀時的困難。這種配合國情需要的更動，相信在理上是說得通的。

在最後一次校對時，我發現還有許多地方可以修訂得更好，但是時間與精神實在不允許。畢竟是莊先生的譯本，我爲校訂所付出的已經夠多了。當然，我的收穫也是很大的，譬如奧古斯丁的一句話就令我玩味再三，他說：「有多少力量，就有多少愛。」

目 錄

第一章 導 論.....一

第一部 中世紀以前的引響

第二章	教父時期.....	一七
第三章	奧古斯丁之一：生平與著作.....	五九
第四章	奧古斯丁之二：知識.....	七四
第五章	奧古斯丁之三：上帝.....	九五
第六章	奧古斯丁之四：世界.....	一〇四
第七章	奧古斯丁之五：道德理論.....	一一四
第八章	奧古斯丁之六：國家.....	一二三
第九章	偽名丹尼斯.....	一二八
第十章	波埃秋士，卡秀多樂士，依西道雷.....	一四三

第二部 卡洛琳王朝的復興

第十一章	卡洛琳王朝的文藝復興·····	一五三
第十二章	約翰·斯考特·伊利基耶：生平與著作·····	一六二
第十三章	約翰·斯考特·伊利基耶之二·····	一六七

第三部 第十、十一、十二世紀

第十四章	共相問題·····	一九七
第十五章	坎特布里的安瑟姆·····	二二四
第十六章	夏爾特學派·····	二三七
第十七章	聖維克多學派·····	二五〇
第十八章	二元論者與泛神論者·····	二六二

第四部 伊斯蘭和猶太哲學：翻譯

第十九章	伊斯蘭哲學·····	二六九
第二十章	猶太哲學·····	二八九
第二十一章	翻譯·····	二九五

第五部 第十三世紀

第二十二章	引 言	三〇七
第二十三章	奧威涅的威廉	三一四
第二十四章	羅伯特·格洛塞得斯特與海爾斯的亞歷山大	三二八
第二十五章	波納文德之一	三四五
第二十六章	波納文德之二：上帝的存在	三五八
第二十七章	波納文德之三：受造物對上帝的關係	三六九
第二十八章	波納文德之四：物質的創造	三八七
第二十九章	波納文德之五：人的靈魂	三九六
第三十章	大亞爾伯	四一七
第三十一章	多瑪斯阿奎那之一	四二九
第三十二章	多瑪斯阿奎那之二：哲學與神學	四四一
第三十三章	多瑪斯阿奎那之三：受造存有的原則	四五六
第三十四章	多瑪斯阿奎那之四：上帝存在的證明	四七一
第三十五章	多瑪斯阿奎那之五：上帝的本性	四八五
第三十六章	多瑪斯阿奎那之六：創造	五〇五

第三十七章	多瑪斯阿奎那之七：心理學	五二一
第三十八章	多瑪斯阿奎那之八：知識	五三八
第三十九章	多瑪斯阿奎那之九：道德理論	五五〇
第四十章	多瑪斯阿奎那之十：政治理論	五六八
第四十一章	多瑪斯和亞里斯多德：爭議	五八三
第四十二章	拉丁的亞維洛艾主義：布拉班的西格	五九七
第四十三章	方濟修會的思想家	六〇七
第四十四章	羅馬的吉爾茲與根特的亨利	六三一
第四十五章	斯考特之一	六五二
第四十六章	斯考特之二：知識	六六三
第四十七章	斯考特之三：形上學	六八二
第四十八章	斯考特之四：自然神學	七〇七
第四十九章	斯考特之五：靈魂	七三一
第五十章	斯考特之六：倫理學	七四五
第五十一章	結 論	七五五
附 錄	原著附錄	七七三
	重要譯名中英對照	七九七

第一章 導論

一

我所了解的中世紀哲學是指，從第八世紀末卡洛琳王朝復興（Carolingian renaissance）開始〔約翰·斯考特（John Scotus Eriugena），是第一位傑出的中世紀哲學家，生於西元八一〇年左右〕，到十四世紀末葉為止，這一段時間中所推展完成的哲學思想和哲學系統。在本哲學史第二冊中，我原先希望闡述整個中世紀時期的哲學發展。不過，經過一番反省之後，我覺得應該用兩冊的篇幅專門討論中世紀哲學才是合理的。因為我在第一冊●所完成的只到新柏拉圖主義為止，並沒有包含早期基督徒作家的哲學思想，因此我想在本冊中談談這些思想，乃是大家所期望的。誠然，像格里哥利（St. Gregory of Nyssa）和奧古斯丁（St. Augustin）等人是屬於羅馬帝國時期的人物，他們의 思想和廣義的柏拉圖主義有關聯，而且他們不可以說是中世紀的作家；可是他們是基督教思想家，並且對中世紀有很大的影響，這個事實則不容抹殺。吾人若不瞭解奧古斯丁，幾乎就無法瞭解安瑟姆（St. Anselm）或波納文德（St. Bonaventure），若不

瞭解格里哥利和僞名丹尼斯 (Pseudo-Dionysius) 的思想，也無法瞭解約翰·斯考特的思想。因此，以那些在年代上屬於羅馬帝國時期的思想家開始，來討論中世紀哲學，是毋需作任何抱歉的。

本冊所討論的中世紀哲學，從早期基督宗教時期開始，一直到十三世紀結束爲止。其中還包括了鄧·斯考特 (Duns Scotus) (約是生於西元一二六五年，死於一三〇八年)，我計劃在第三冊處理十四世紀的哲學，尤其着重於奧坎學派 (Ockhamism)。可是，我在第三冊中也要處理十五、十六世紀的哲學，文藝復興的哲學，以及經院思潮的「白銀時代」 (Silver Age)，雖然蘇亞雷 (Francis Suarez) 是在西元一六一七年——笛卡兒誕生二十一年之後——才逝世。這樣的處理方法看起來似乎有些霸道，就某一程度而言確是如此。然而，中世紀哲學和現代哲學之間是否可以截然分開？這是相當可疑的。反對傳統，而把笛卡兒和後期經院學者列在一起，這樣的作法已有一個相當好的實例。不過，我不打算採取這種作法。我在第三冊中列入了一些似乎更應該是處於「近代時期」的哲學家，最主要的理由是爲了方便起見，清理一些次要的副題，以便在第四冊中，以系統的方法來展開，從英國的培根 (Francis Bacon) 與法國的笛卡兒開始，一直到康德爲止，這段時期中主導的哲學系統之間的相互關聯。儘管如此，吾人必須記住，無論採取何種區分方式，任何哲學思想史的分期都不是完全封閉，無隙可入的。過渡時期總是漸進，而不是急劇的，其間總有相互重疊和彼此關聯之處，因此，前後的系統彼此之間不是截然分裂的。

有一段時期，大家認為中世紀哲學是不值得認真去研究的，認為中世紀哲學如此地卑屈於神學，以致於實際上無法從神學區分出來，而即使可以區分出來，也只不過是無聊的邏輯詭辯與文字遊戲罷了。換句話說，他們認為歐洲哲學只包括兩個主要時期。其一是古代時期，就其全部的意圖和目的而言，是指柏拉圖和亞里斯多德的哲學。其二是近代時期，指在教會權威統治之下，人類理性在重重束縛下只能侷囿於虛幻無用的神學研究，這段中世紀的漫漫黑夜，最後終於在像笛卡兒之輩的思想家努力下，打破層層的鎖鏈，賦於理性自身的自由，而使得思辨的理性得以重享自由的時期。在古代與近代時期，哲學可以被視為自由人，而在中世紀，却只是個奴隸。

中世紀哲學自然要承擔整個中世紀所遭受到的蔑視，此外，一般人之所以對中世紀哲學家存着侮蔑的態度，必須負起一些責任的，無疑地是像培根和笛卡兒這些人在評論士林哲學時所使用的措辭。就好像亞里斯多德的信徒容易以亞里斯多德的批判來評價柏拉圖主義；同樣的，由培根和笛卡兒所啓導的運動的信徒，自然而然會透過他們的眼光來看中世紀哲學，而不會察覺他們的許多說法，雖然可以適用於後期的、頹喪的、執守字義（letter）而喪失精義（spirit）的士林學者，可是却不能合理地適用於中世紀思想的偉大人物。如果一個歷史學家從一開始就以這種觀點來看中世紀哲學，那麼他幾乎不可能會想去對中世紀哲學有更深入的、更直接的認識：他們在對於中世紀思想的豐富性和深刻性一無所知的情況下，就繪聲繪影地加以譴責，對他們而言，

中世紀哲學只不過是枯燥無味的文字遊戲，以及對神學家奴婢性的倚賴。再者，由於批判精神不夠徹底，他們也無從理解，事實上，如果說中世紀哲學受外在因素——神學，所影響的話，那麼近代哲學其實也一樣是受到外在的因素所影響，只不過這外在的因素不是神學罷了。對大多數這類歷史學家來說，「鄧·斯考特可以稱得上一位偉大的英國哲學家，至少也像洛克（John Locke）一樣的偉大。」這個命題是毫無意義的；當他們在讚美休謨（David Hume）的銳智時，却不知道在後期中世紀的某些思想家，老早以前已考慮過不少的批判，這些批判，却被一般人認為是這位傑出的蘇格蘭人對哲學所特有的貢獻。

在實例上，我將舉黑格爾（George Wilhelm Friedrich Hegel）為例，看看這個本身是一位偉大哲學家的人物，如何處理中世紀哲學和中世紀哲學家。這是個很有趣的例子，因為一方面黑格爾對中世紀哲學不是一個庸俗的反對者；而另一方面，他對哲學史的辯證的觀念，顯然要求把中世紀哲學描寫為對哲學思想的發展有本質性的貢獻。黑格爾的確承認中世紀哲學完成了一個有用的功能，即，以哲學的辭彙來表達基督教的「絕對內容」（absolute content），可是他堅決認為這只不過是信仰的內容在形式上的重覆，在此重覆中上帝代表「外在」的東西；而且如果吾人記得，黑格爾是把信仰當做是宗教意識的模式，是絕對低於哲學的或思辨的立場，低於純粹理性的立場，那麼吾人就可以知道，在黑格爾看來，很顯然中世紀哲學之為哲學只是虛有其名罷了。不過，這並不是說，黑格爾認為上帝是神學的對象，而不是哲學的對象：他的意思是說，中世紀哲學是以哲學的方法來處理這一個相同的對象，可是它之處理這對象，是按照神學的範疇來

處理，而不用系統的、科學的、理性的和必然的哲學範疇與關聯，來取代神學的外在關聯（譬如說，世界對上帝的關係，是外在的結果對自由創造原因的關係）。因此，中世紀哲學在內容上是哲學，在形式上却是神學，在黑格爾看來，中世紀哲學是單調的，若想嘗試去分辨出思想真正進步和發展的各個不同階段，乃是徒勞無功的。

黑格爾對中世紀哲學的看法是依據他自己獨特的系統，他對宗教與哲學、信仰與理性、直接性與中介性……之間關係的看法。在本冊中我不能討論這些思想，可是我想指出在黑格爾對中世紀哲學處理中所伴隨着對該哲學歷史發展過程的無知。一位黑格爾主義者，因為他是黑格爾主義者的緣故，採取了黑格爾對中世紀哲學大體上的看法，但是，他對中世紀哲學的發展仍然可以有真切的認識；即使這位哲學家（指黑格爾）自身真的不曾編輯且出版他的哲學史演講錄，我們對於他是否真正了解中世紀哲學，也不能沒有懷疑。譬如說，一個作家把羅傑·培根(Roger Bacon)列為「密契主義者」，簡陋地評論：「羅傑·培根特別處理了物理學的問題，可是却沒有什麼影響，他發明了火藥、鏡子、和望眼鏡，死於西元一二九七年。」對於這樣一個作家，吾人怎能說他對中世紀哲學有真正的了解呢？事實上，黑格爾對於中世紀哲學的資料是依據於像譚納曼(Tennemann)和布魯克(Brucker)之流的作家，而對於中世紀哲學真正有價值的初步研究却不在十九世紀中葉之前出現。

我之可以舉黑格爾為例，當然不是要譴責這位哲學家，而是要嘗試去凸顯出自從一八八〇年以來，經由近代學者的工作，我們對於中世紀哲學的認識所已經發生的大改變。吾人很可以諒解

像黑格爾這樣的人在不自覺的情況下所犯的誤解，可是到了今日，在鮑因克 (Baumker)、艾爾勒 (Ehrle)、格拉布孟 (Grabmann)、吳爾夫 (De Wulf)、卑爾斯特 (Pelster)、葛雅 (Geyer)、孟董乃 (Mandonnet)、斐爾茲 (Pelzer) 等幾位學者的所做的工作之後，對於犯了相同誤解的人，吾人便很難再容忍了。在經由文獻的出版，以及對已出版的著作做批判性的編輯，以賦予中世紀哲學新的曙光之後，在寇瑞奇 (Quaracchi) 的方濟會神父們卓越的著作公開之後，在那麼多「註釋」(Beiträge) 的書籍出版之後，在像吳爾夫等人所寫的歷史問世之後，在吉爾松 (Étienne Gilson) 精心的研究之後，在美國中世紀學院 (Mediaeval Academy) 所耐心完成的工作之後，中世紀哲學不可能再被認為是「千篇一律」(all of a piece)，缺乏豐富性和多樣性，也不可能再以為中世紀哲學家是低水準的、成就庸俗的一夥人。又，吉爾松幫助我們了解中世紀哲學和近代哲學之間的連續性，他也證明了笛卡兒主義比起以往所公認的，更倚賴於中世紀哲學。誠然，在編纂以及對文獻的解釋上的方法〔吾人只需提及奧坎的「言語錄註釋」(Commentary on the Sentences) 即可〕，仍然有許多工作待完成，可是目前已足以看出中世紀哲學的流衍和發展、形態和結構，並且可以以綜攝的眼光來衡量高明和低俗的見解。

二二

即使中世紀哲學比起過去所被認為的，的確是更豐富、更多彩多姿，可是，中世紀哲學與神學是如此地接近，以致於兩者實際上無法分開來，這不是真的嗎？譬如說，大多數的中世紀哲學

家都是教士和神學家，他們皆以神學家，甚至以護教者的精神來做哲學的研究，這些不是事實嗎？

首先必須指出的是：神學和哲學的關聯本身是中世紀思想的重要課題，不同的思想家對這個問題採取不同的態度。早期中世紀學者是以人類理性的可能性，努力去瞭解啓示的與件 (given) 爲開始，符合「信以致知」(Credo, ut intelligam) 的標準，應用理性辯證來瞭解信仰的奧秘。依此，他們立下了士林神學的基礎，因爲理性應用到神學的與件——即啓示的與件——仍然是神學。有些神學家殫精竭力，想用理性來洞穿奧秘，因此乍看之下好像是個理性主義者，是可稱爲在黑格爾之前的黑格爾主義者。然而，把他們視爲是就當代意義而言的理性主義者，則犯了顛倒時代的錯誤。譬如說，當安瑟姆或維克多的理查 (Richard of St. Victor) 藉着「必然的理性」(necessary reason) 嘗試去證明「聖三一」(Blessed Trinity) 的奧秘時，他們無意默許任何對教義的折扣，或損害神聖啓示的完整性 (在本著作中，我會再回來討論這個問題)。雖然他們真的是以神學家的身份來工作，可是他們的確沒有確切地尋求哲學的理論及發展哲學的論證，以劃分哲學和神學之間任何清楚的界限。譬如說，即使安瑟姆主要是士林神學的奠基者之一，他對士林哲學的發展也有貢獻，如他對上帝存在理性的證明就是一個好例子。因此，若不加限定就逕自稱阿貝拉德 (Abelard) 是哲學家，安瑟姆是神學家，是很不恰當的。無論如何，在十三世紀我們發現由多瑪斯所做神學和哲學之間清楚的劃分，神學是以啓示與件爲其前提，哲學則是人類理智在不受啓示正面幫助下的工作 (在此，哲學當然也包括了所謂的自然神學)

natural theology)」。在同一世紀中的波納文德誠然是一位自覺地且堅毅地擁護奧古斯丁見解的人，吾人可稱他為奧古斯丁見解的完整主義者；不過，雖然這位「方濟博士」相信，吾人對於上帝的純粹哲學知識，由於它自己的不完全性而受到損害，他却相當清楚有些哲學的真理，只要藉着理性就可以確定。一般認為多瑪斯和波納文德的不同處是②：多瑪斯認為構造出一套令人滿意的哲學體系，在原則上是可能的，這套體系，譬如說，在關於對上帝的知識這個側面上，可以是不完全的，可是却不是虛假的，而波納文德則認為不完全和不充份都有虛假的成份，因此，雖然不需信仰之光，自然的哲學是可能的，可是真正的形上學却是不可能的。波納文德認為，假如有一個哲學家以理性來證明並且擁護上帝的統一性，却不知道上帝在同一本性中有三個位格，那麼他所歸屬於上帝的統一性絕非神聖的統一性。

其次，當多瑪斯給予哲學「特權」時，他是十分認真的。對一個膚淺的觀察者而言，當多瑪斯給神學與哲學做清楚的區分時，他似乎只是在主張表面上的區分，對他的思想沒有影響，而且他這麼做區分也不是很認真的。從以上所舉的例子來看，就可以知道這種看法是大錯特錯的。多瑪斯相信，啓示教導我們世界在時間中的創造，世界的非永恒性；可是，他強烈地論辯，雖然一個哲學家可以說明世界依賴上帝為其創造主，可是他既無法證明世界是在永恒中被造的，也無法證明世界是在時間中創造的。從這個觀點來看，他和波納文德有了歧異，而他堅持這個看法的事實，很清楚地顯示出他是很認真地接受他對哲學領域和教義神學領域之間理論上的界線。

第三，假如中世紀哲學真的只是神學而已，那麼我們可望發現，接受相同信仰的思想家應該接受相同的哲學；他們之間的不同只侷限於他們應用思辨於啓示與件方法上的不同而已。然而，事實絕非如此。波納文德、多瑪斯、鄧·斯考特、羅馬的吉爾茲(Giles of Rome)，以及奧坎(我們可以安全地說)，都接受相同的信仰，可是他們的哲學觀點却不是每一論點上都相同的。當然，他們的哲學是否符合神學的需求，這是另外一個問題(奧坎的哲學幾乎完全不符合神學的需求了)。這個問題與討論的重點無關，因為無論他們是否符合正統神學，他們都有哲學而且不盡相同。歷史學家可以回溯中世紀哲學的發展線索及其分歧，如果他真的這麼做了，那麼中世紀哲學的存在應該是很清楚的：沒有中世紀哲學的存在，就沒有中世紀哲學史。

在本書中，我們必須考慮對哲學與神學之間關係不同的看法，在此我不想多加討論；不過，在一開始我們就可以承認，由於中世紀思想家有共同的基督宗教信仰背景，因此，所要解釋的世界本身，或多或少是以共同的亮光呈現於他們之前。一個思想家，不管他承認或否認神學和哲學之間領域的明確劃分，他都得從基督徒的立場來看世界，而且無可避免地要如此做。他的哲學論證也許會離開基督宗教的啓示，可是在他心靈的背後，仍然存在著基督宗教的觀點與信仰。當然，這不是說他的哲學論證不是哲學論證，或者他的理性的證明不是理性的證明；而是說，我們應該就各種論證或證明的優點缺點加以評價，而不該由於這些論證的作者是基督徒，就認定它們隱含着神學。

四

即使大多數的中世紀哲學家是基督徒，而且其中大多數又是神學家，可是仍然有中世紀哲學這回事，或者無論如何至少可能有這回事。這點既已論證完畢，接着下去，我要談一談本冊（以及下冊）的目的及處理的方法。

我確實不想嘗試去談論所有已知的中世紀哲學家的所有想法。換句話說，本哲學史的第二、三冊並不是計劃去建構一套中世紀的百科全書。另一方面，我也不願意只是簡簡單單地給予中世紀哲學一個大綱或一連串的想法而已。我乃是努力給予中世紀哲學的發展及其所經過的階段，可理解的且通貫的敘述，因此我省略不少的人，而只考慮那些在思想內容上特別重要而且引人興趣的思想家，或者那些代表而且說明了某個特殊類型的哲學或某個發展階段的思想家。對於這一類的思想家，我提供了相當大的篇幅來詳細討論他們的想法。這麼做，也許會使得整個路線的關聯和發展，顯得含糊不清，可是，我已經說過，對中世紀哲學列出一個簡單的大綱，不是我的意願，而且只有透過對於有主導性的哲學系統做詳細的處理，才能勾劃出中世紀思想豐富的異彩。想要把主要的線索之間的關聯和發展勾劃出來，又要以相當的篇幅，來展開某些特定哲學家的思想，是一件相當不容易的工作，同時認為我對哲學家的取捨以及篇幅上的安排，可以使得人人滿意，是相當愚蠢的想法：見樹不見林，或見林不見樹是很容易的，而要同時兼顧兩者，既要見樹又要見林，則是不容易的。不過，我認為這是很值得嘗試的工作，當我毫不猶豫地給予更多的

篇幅，來討論波納文德、多瑪斯、鄧·斯考特和奧坎等哲學家時，我也嘗試使得中世紀哲學的整體發展，從早期的奮鬥，經過光輝燦爛的成熟，一直到最後的沒落，做扼要的說明，使得它成爲可理解的。

當吾人說到「沒落」(decline)時，也許有人會反對，認爲吾人是以哲學家，而不是以歷史學家的立場來說這句話。這誠然是對的，可是如果吾人想辨識出中世紀哲學中使人易於瞭解的格局，那麼他必須要有選擇的原則，至少在這個程度上，他應該是一個哲學家。「沒落」這個字的確是有價值判斷的色彩和味道，因此，這個字似乎是意味着超過歷史學家的身份去建構一個合理的領域。就某個意義而言，很可能是如此，可是一個哲學家難道要侷限於「歷史學家」這個辭最狹義的內容嗎？無論是黑格爾主義者，馬克斯主義者，實證論者，康德主義者，當他們寫歷史時，沒有一個不具有自己的哲學觀點，那麼獨多瑪斯主義者如此做時便該遭受譴責嗎？除非哲學史只是由一堆意見串連而成，否則這樣的工作是真正必要的。

既然我公然地認爲中世紀哲學分成三個主要的時期，因此，我所謂的「沒落」就是式微的意思。這三個時期，首先是預備時期，從中世紀一開始一直到十二世紀，且包括十二世紀在內；其次是十三世紀的建設性綜合時期；最後是十四世紀破壞性批判的時期，亦即凋零且沒落的時期。可是從另一方面來看，我毫不猶豫地承認，這個最後的時期是無可避免的時期；從長期的眼光來看，它也許是有益的，因爲它刺激了士林哲學面對着批判，更堅固地發展且建立他們的原理，甚至，也利用所有那些也許可以提供正面價值之後起的哲學。從某個觀點來看，古代哲學中的辯士

時期 (Sophistic place) (此處「辯士」依柏拉圖的意思而用)，也造成了沒落，因為在許多的性質中，它的特性特別是指建設性思想的枯萎；可是，在希臘哲學中，它是絕對無法避免的時期，而從長遠的眼光看來，它也許也產生了正面的價值。至少沒有一個看重柏拉圖和亞里斯多德思想的人，會認為辯士的活動和批判對哲學全是破壞，一無是處。

本冊與下一冊的安排，大體上是說明中世紀哲學發展的主要階段和路線。首先，我扼要地處理教父時期，然後談談真正影響中世紀的那些基督徒思想家：波埃秋士 (Boetius)，偽名丹尼斯，尤其是奧古斯丁。本段導論結束後，接下去是，中世紀思想的預備時期，卡洛琳王朝的復興，學院的建立，關於共相概念的爭論以及辯證法使用的增加，十一世紀安瑟姆發表的著作，十二世紀的學派，尤其是夏爾特 (Chartres) 以及維克多學派。然後，需要談些阿拉伯哲學和猶太哲學，不過却不是因為它們本身的緣故——因為我主要關心的是中世紀基督徒國度的哲學——，而是因為阿拉伯人和猶太人建立了一條重要的管道，使得亞里斯多德的哲學系統全盤地被西方基督宗教知道。第二個時期是十三世紀偉大的綜合，尤其是波納文德、多瑪斯和鄧·斯考特的哲學。接下去的時期是第十四世紀，包括了廣義的奧坎主義，它的新方向和破壞性的批判。最後所處理的是屬於中世紀和現代之間過渡時期的思想。這些都處理完後，在本冊哲學史的第四冊就可以很清楚的開始研討一般所謂的「近代哲學」。

在本導論結束之前，有兩點值得一提。第一，我不認為一個哲學史家的任務是以他自己的思想或晚近的哲學觀念來取代以前思想家的觀念，好像這些思想家不知道他們自己說些什麼似的。

當柏拉圖說明「回憶說」時，他不是在主張新康德主義，而且，雖然奧古斯丁說「我受騙，我在」（Si fallor, sum）預期了笛卡兒，可是勉強地把他的哲學收入笛卡兒哲學的框框裏，則大謬不然。另一方面，近代哲學所提出的某些問題，在中世紀時也已經提出，雖然是在不同的處境提出，對於這樣的問題和答案加以留心它們之間的相似處，乃是合理的。然而，要求一個中世紀哲學家——離開了他自己系統的根源——解決後來哲學家所提出的難題，則是不合理的。因此，雖然我嘗試避免多方面涉及近代哲學，不過偶而我會允許自己把中世紀哲學和當代哲學作比較，並且討論中世紀哲學系統，對一個學近代思想的人所可能發生的難題，其解決的能力如何。然而我會嚴格地節制自己放縱於這類的比較和討論，不只是基於篇幅上的考慮，也是因為顧及到哲學史工作的恰當性。

第二點要提及的是，絕大部份由於馬克斯主義的影響，一個哲學史家被要求要注意他那時期的社會和政治背景，並且指出社會和政治因素對哲學發展和思想的影響。然而，要使吾人的歷史在合理的範圍之內，吾人必須集中注意於哲學本身，而非社會與政治的事件和發展。撇開這個事實不談，認為所有的哲學或是任何哲學的所有部份都同樣受到政治和社會環境的影響，則是相當可笑的。爲了瞭解一個哲學家的政治思想，顯然應當對他實際的政治背景有些了解，可是爲了討論多瑪斯對本質和存在之間關係的理論，或斯考特對存有概念同義性的理論，就完全不需要談到政治或經濟的背景。再者，哲學受到政治或經濟的影響，也受到其它因素的影響。柏拉圖受到希臘數學進展的影響；中世紀哲學雖然可以與神學區分開來，可是它受到神學的影響則千真萬確；

笛卡兒對物質世界的觀點和物理學發展的考慮有關係；生物學影響到柏格森 (Bergson)……等。因此，我認為如此獨特地專重經濟和政治的發展，以及完全從經濟史來解釋其它學問的發展——此隱含着馬克斯主義者對哲學理論的真理觀——是大大錯誤的。因而，除了由於篇幅的考慮不允許我談到太多中世紀哲學的政治、社會和經濟背景之外，我故意漠視不正當的要求，亦即應根據經濟的處境來解釋「意識型態的上層結構」。本書是一本有特定範圍的中世紀哲學史，而不是一本中世紀政治史，也不是中世紀經濟史。

附 註

- ① 「哲學史」(A History of Philosophy) 第一冊，希臘和羅馬，Image Books, 1961。
- ② 這句大膽的肯定，雖然是吉爾松所提出的，却需要某些修正。參看第二冊，第一部，274-9 頁。

第一部 中世紀時期以前的影響

第二章 教父時期

基督宗教與希臘哲學——希臘護教者〔亞里斯底德 (Aristides)，殉道者猶斯卜 (St. Justin Martyr)，達奇安 (Tatian) 亞德拿哥拉 (Athenagoras)，德奧斐洛斯 (Theophilus)〕。

諾西斯主義 (Gnosticism) 和反對諾西斯主義的作家〔依雷內斯 (Irenaeus)，西波呂都斯 (Hippolytus)〕——拉丁護教者〔彌奴秋斯 (Minucius Felix)，戴爾都良 (Tertullian)，安諾表斯 (Arnobius)，拉克塔修斯 (Lactantius)〕——亞歷山大的浸步學派〔克勒孟 (Clement)，奧利真 (Origen)〕——希臘教父〔巴希勒 (St. Basil)，歐塞表士 (Eusebius)，格里哥利 (St. Gregory of Nyssa)〕——拉丁教父〔亞博羅斯 (St. Ambrose)〕——達瑪西納 (St. John Damascene)——總結。

一

基督宗教以啓示宗教的型態進入這個世界：它通過基督 (Christ) 而給予世界，是做爲贖罪、拯救和愛的教義，而不是一套抽象的和理論的系統，基督差遣他的使徒是要去傳道，而不是去做教授。基督宗教是「道路」(the Way)，是一條在實踐中通往上帝的道路，而不是附加在古代系統和學派之上的另一個哲學系統。使徒和他們的繼承者是致力於改變世界，而不是研究出一套哲學系統。又，當使徒們向猶太人傳揚信息時，他們所遭遇到的攻擊是神學的，而不是哲學的。至於對非猶太人，除了保祿在雅典著名的證道之外，就沒聽說過他們和希臘哲學家有在學術意義下會面或接觸。

可是，當基督宗教迅速地發展時，它引起了懷疑和敵對，不只來自猶太人和政治當局，也來自異教的知識份子和作家。有些針對基督宗教的攻擊是由於無知、薄弱的懷疑，對未知事物的恐懼，以及以訛傳訛；可是也有些攻擊則談論到學理的層次和哲學的根據，這樣的攻擊是必須面對的。這意味着，哲學的論證和神學的論證一樣，都需要派上用場。因此，在早期基督宗教護教者和教父們的著作中有些哲學的成份；可是這些學者主要的興趣既然只是在於神學，在於護衛信仰，因此想在它們之中找到哲學的體系實在是愚不可及的。不過，當基督宗教愈來愈鞏固，愈來愈爲人所知，並且當基督宗教的學者可以去發展他們的思想 and 學問時，哲學的成份愈來愈爲顯眼，尤其在如何面對異教專業哲學家的攻擊這個問題上，更是如此。

護教學之影響基督徒哲學的成長，很顯然的，主要是來自外在於基督宗教的原因——即敵對的攻擊；可是基督徒哲學的成長也有其內在的理由，與外在的攻擊無關。一些知性較強的基督徒自然而然地想要去——在可能開放的範圍之內——參透啓示的資料，並建立一套恢宏深廣的人生觀和世界觀。運行於系統方法之中的後一個理由（即：建立人生觀和世界觀），也許出現在前一個理由（即：參透啓示的資料）之後，它除了影響護教者之外，也影響了教父，尤其是在奧古斯丁的思想中其影響達到了頂峯；而想要去參透信仰教義的前一個理由（預期了「信以致知」的態度）（則從一開始就發生了。部份因為單純地想要去了解和玩味，部份由於面對異教而必須要清楚地界定教義，使得啓示的原始資料變得更為顯明，更有「開展」——由潛隱變成顯明的。譬如說，基督徒從一開始就接受基督同時是上帝和人的事實，然只有在時間過程中這件事實所涵蘊的才能顯得清楚，才能賦與各種神學的定義，如：基督完全的人格涵蘊着祂有人的意志。這些定義當然是神學的，從潛隱到顯明的進展也是神學上的進展；可是在論證和定義的過程中所使用的概念和範疇則是從哲學借來的。又，由於基督徒沒有自己的哲學（學術意義的哲學），乃自然而然地轉向當時盛行的哲學，這種哲學是由柏拉圖哲學衍生而來却又大量地參雜了其它的要素。我們可以粗略地說，早期基督徒學者的哲學觀念，在特性上是柏拉圖主義的或新柏拉圖主義的（又混合了斯多亞哲學），從哲學的觀點來看，柏拉圖傳統之支配基督宗教思想，延續了一段相當長的時間。不過，當我們這麼說時必須記得，基督徒學者並沒有在哲學和神學之間做一清楚的區分：他們的目的是在於呈現出基督宗教智慧或相當廣義的「哲學」，雖然也有嚴格意義的哲學成份，可是

主要還是神學的。一個哲學史家的工作是把這些哲學的成份分離出來：我們不應期望他呈現出早期基督徒思想的全盤圖案。爲什麼呢？因爲依照假設，他不是一個教義神學家或解經學史家，這就是最好的理由了。

由於一方面異教徒蓄意攻擊教會和他的教理，另一方面基督宗教的護教者和神學家認爲其對敵的武器可以用來爲自己的目的服務，因而也有意使用這些武器；於是早期基督徒作家對於古代哲學的態度極爲分歧。有的認爲古代哲學是基督宗教的深仇大敵，有的則認爲它們是有用的兵器藏庫，甚至是基督宗教的預備。戴爾都良視異教哲學無異於這個世界的愚拙，亞歷山卓的克勒孟（Clement of Alexandria）則以哲學爲上帝的恩賜，是教育異教世界使他們皈依基督的方法，就好像梅瑟（Moses）的律法教育猶太人使他們皈依基督一樣。誠然，克勒孟如同在他之前的猶斯丁一樣，認爲柏拉圖曾經從梅瑟和先知借取智慧（斐羅的論辯）；可是就如同斐羅（Philo）嘗試融和希臘哲學和舊約一樣，克勒孟也嘗試去融和希臘哲學和基督宗教。最後獲得勝利的，當然是克勒孟而不是戴爾都良；當奧古斯丁表達基督宗教的世界觀時，就大量地使用了新柏拉圖主義的思想。

一一

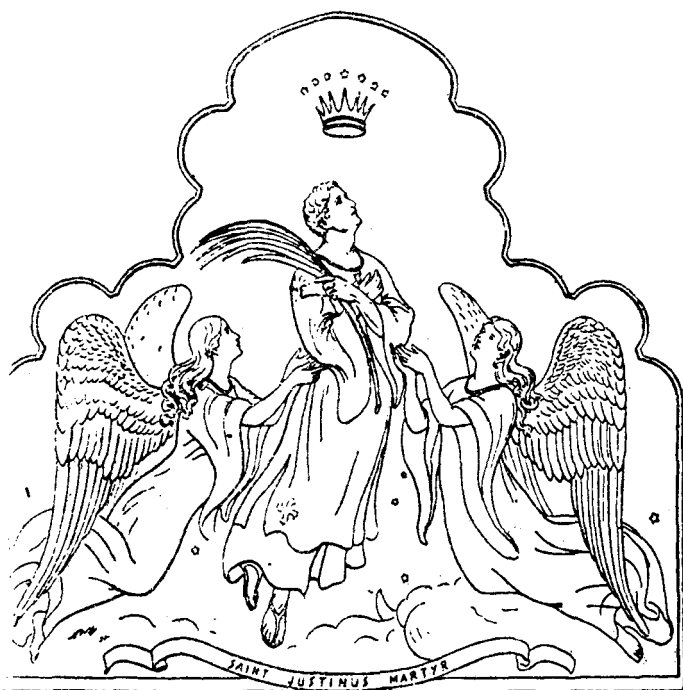
在作品中含有哲學成份的第一羣基督徒作家，吾人可視之爲早期的護教者。他們所特別關心的是如何抵禦異教的攻擊，以維護基督宗教信仰（或者更可以說是向帝國政權證明基督宗教的

生存權)。像亞里斯底德、猶斯丁、美里多 (Melito)、達奇安 (Tatian)、亞德拿哥拉、德奧斐洛斯等人都是早期的護教者。爲了本書主要的論題做預備，吾人擬對教父哲學做扼要的的概論，在這扼要的概論中，吾人既無法處理所有的護教者，也無法充份地處理他們當中的任何一個人：我所想做的乃是陳述他們作品中所包含的哲學成份。

1.

馬西亞那斯·亞里斯底德，被稱爲「雅典的哲學家」，在西元一百四十年左右寫了一本護教學，呈寄給安東尼那士大帝 (Emperor Antoninus Pius) ●。該書中有一大部份是在攻擊希臘和埃及的神祇，並對希臘人的道德加以譴責；不過在一開頭時，亞里斯底德「驚嘆世界的安排」，了解「世界和世上萬物皆在他者的推動下而移動」，並且看出「推動者比被推動者更有能力」，他斷定世界的推動者「是一切萬有的上帝，祂爲人類創造了一切萬有」。亞里斯底德因此在一很簡明的形式下，從世界的設計與秩序，以及運動的事實，做了論證，把設計者和推動者等同於基督宗教的上帝。他又以永恒、完美、無法理解性、智慧、善……等等屬性稱述上帝。在此我們看到一個非常基本的自然神學呈現了，只是這個基本的自然神學，並不是爲了純粹哲學的理由，而是爲了護禦基督宗教的緣故。

2.



在猶斯丁 (Flavius Justinus) (又稱爲殉道者猶斯丁) 的著作中可以發現一種對哲學更爲明確的態度。猶斯丁在西元一百年左右生於拿破里斯 (Neapolis)，父母是異教徒。他成爲一個

猶斯丁 (Justinus) 像

基督徒，並且在一六四年於羅馬殉道。在他與特立佛 (Trypho) 的對話錄中，他宣稱哲學是上帝給予人極珍貴的禮物，用來引導人歸向上帝。雖然哲學的真實本性和統一性不爲大多數人所認識，這點由衆多哲學學派的存在就可以清楚看出來。就他本身而言，他首先受教於斯多亞學派，發現斯多亞學派的上帝觀不能滿足他，遂轉向漫步學派，當他把握了其中的道理之後，他又馬上離棄了。他本着一股不滅的熱情，從漫步學派轉離，求助於頗有聲望的畢達哥拉斯學派，可是由於他不懂音樂、幾何與天文

學，在他的有前瞻性的老師眼中看來，他並不適合研讀哲學，而他也不希望花太多的時間去學習這些學問，因此他轉向柏拉圖主義者，由於十分沉迷於非物質的理型論，他遂開始期盼能夠清楚地明視上帝 (Vision of God)，——他認為這是柏拉圖哲學的目標^④。不久之後，他遇見了一位基督徒向他說明異教哲學、甚至柏拉圖哲學的不足之處^⑤。因此，猶斯丁可以說是那些從異教轉向基督宗教中有文化素養的皈依者的一個範例，這些人既然覺得皈依是循序漸進的過程，因此認為不能對希臘哲學抱持純然消極和敵對的態度。

在對話錄中，猶斯丁討論柏拉圖主義的言談中很清楚他表示他對柏拉圖哲學的尊重，雖然他相信對上帝肯定的、安全的和確切的知識——即真正的「哲學」，只有經由接受啓示才能獲得，可是他仍然讚賞柏拉圖哲學中非物質的世界以及存有超越本質——他把存有等同於上帝——等理論。就像他把上帝說成是「德米奧格」(Demiurge)^⑥一樣，在兩本護教學中，他也經常使用柏拉圖的術語。在此我不是說當猶斯丁使用柏拉圖主義或新柏拉圖主義的術語時，他很精確地了解柏拉圖的意思：他之所以使用這些術語，寧可說是他所受哲學訓練和他對柏拉圖所持同情態度的結果。因此，有時候他毫不遲疑地指出基督宗教和柏拉圖理論中相類似之處，如：死後的賞罰^⑦；而且他對蘇格拉底的欽佩也是很明顯的。當蘇格拉底在道 (Logos) 的力量掌握中，成爲道的器皿，嘗試去引導人離開虛假歸向真理時，惡人以無神論者的罪名，置他於死地；同樣的，當基督徒跟隨並服從「道成肉身」的道自身，而譴責虛假的神祇時，也曾被冠以無神論者的罪名^⑧。換句話說，就好像爲真理而服務的蘇格拉底的工作，是爲了基督的完全工作做預備一樣。同

樣的，他人對蘇格拉底的非難，也是對基督及其跟隨者之非難的預演。又，像斯多亞學派所以爲的，人的行爲不是命定的，而是根據他們的自由選擇而行善行惡，可是蘇格拉底和像他一樣的人遭到迫害，伊比鳩魯和像他一樣的人蒙受推崇，則是由於邪魔的活動^④。

猶斯丁沒有清楚地劃分神學和嚴格意義的哲學：只有一種智慧，一種「哲學」，而且是經由基督而完完全全地啓示出來，異教哲學中最好的成份，尤其是柏拉圖哲學則是爲它做預備。異教哲學家只有在道的能力的掌握下才能預見真理；而基督則爲「道成肉身」的道自身。這種對希臘哲學及其與基督宗教的看法，對於後來的學者有很深的影響。

3.

根據依雷內斯^⑤所說，達奇安是猶斯丁的學生。達奇安是敘利亞人，受希臘文學及哲學的教育，後來成爲一個基督徒。達奇安在某一意義下是殉道者猶斯丁的學生，對於這句話我們沒有真正的理由來懷疑它的正確性，可是從達氏「對希臘人的演說」(Address to the Greeks)一文，可以清楚看出來，他並不像猶斯丁那樣同情地了解希臘哲學的精神方向。達氏宣稱我們從上帝的作爲中認識上帝，他有他自己的「道」論，區分了魂(soul)和靈(spirit)，主張在時間中的創造並且堅持人有自由意志；所有這些論點都可以從聖經和基督教義中獲得：雖然他無法完全不受希臘哲學的影響，可是他幾乎不使用希臘的學問和思想。事實上，他偏向於極端的嚴厲主義(rigorism)，從依雷內斯和耶柔米(Jerome)^⑥得知，在猶斯丁殉道後，達奇安背叛教會而淪入

華倫丁派的諾西斯主義 (Valentinian Gnosticism)，後來創立了安克拉提特教派 (Encratites)，他不但抨擊喝酒和婦女裝飾，而且也抨擊婚姻，認為婚姻是玷污與通姦^②。

達奇安確認人類心智的能力可以從受造物來證明上帝的存在，他把哲學的觀念和範疇應用到神學的發展，他認為「言語」(Word)是從上帝單純的本質而來，它不像人類的話一樣淪為「空洞無物」，而是仍然保有其實存性，並且是創造主的神聖工具。從此可見，他乃利用人類思想與語言所形成的類比來說明「言語」的過程，而去支持創造理論時，他所使用的語言使人回想到柏拉圖「迪美吾斯篇」(Timaeus)中的造物者——「德米奧格」。可是雖然他套用了異教哲學的術語和思想，他却不是基於同情的精神，反倒認為希臘哲學中所具有的真理，無論有多少，都是從聖經來的，而它們所增加上去的，無論有多少，都是錯誤和曲解。譬如說，斯多亞學派就是以宿命論這種邪惡的理論來歪曲預知的教義 (doctrine of providence)。一個如此敵對希臘哲學思想，而且嚴格地劃分異教的「辯術」與基督宗教的智慧的學者，他本人最後竟然也淪為異端，這實在是歷史上的一件諷刺的事。

4.

與猶斯丁相一致，而且與希臘哲學更為相應的進路是亞德拿哥拉所採取的。在西元一百七十七年左右，他曾將「為基督徒申辯」一書呈奉給奧雷流士大帝和庫瑪達斯大帝 (Emperors Marcus Aurelius and Commodus)，他們是「阿美尼亞和撒瑪底亞的征服者，更重要的，是哲學家」。

在該書中，他所關切的是護衛基督宗教，要駁斥無神論、食人肉、亂倫等三個控訴。對於第一個控訴，他以基督宗教信仰一位永恒的、屬靈的上帝為理由加以駁斥，首先，他引證了許多希臘哲學家，如：菲洛勞斯（Philostratus）、柏拉圖、亞里斯多德和斯多亞學者等人的觀念。他引用柏拉圖「迪美吾斯」，說明尋求宇宙的創造者及天父上帝是相當困難的，即使尋見了，也不可能將祂完全表述出來。他反問：柏拉圖主張「德米奧格」的理論不被控為無神論，為什麼基督徒相信一位上帝，竟然被控為無神論？詩人和哲學家在神聖衝力的驅策下，竭力尋求上帝，人們都還傾聽他們所尋求的結果；而對於經由先知的口來宣告的上帝之靈，人們却拒絕聆聽，真是愚不可及！

亞德拿哥拉接着又證明衆多物質的神祇乃是不可能的，那將形式賦予物質的上帝必定是超物質的（雖然亞氏若不關聯着空間就無法思考上帝），那朽壞之物的原因必定是不朽壞的精神的，在這些論點上他特別訴諸於柏拉圖的證明。由此可見，亞氏所採取的態度和猶斯丁是相同的。只有一種「哲學」或智慧，除非經由基督宗教的啓示，「哲學」是無法完全充分獲得的，不過，希臘哲學家倒是預見了某些真理。換句話說，像奧雷流士這樣的有識之士，經由對於希臘哲學家和詩人的尊敬，即使不皈依基督教，也應賞識並且尊敬基督宗教。亞德拿哥拉主要的目的在於神學和護教，可是在尋求這個目的時，他利用了哲學的論證和主張。譬如說，當他嘗試去證明身體復活這條教義的合理性時，他反對柏拉圖的看法，而確認人不只是使用身體的靈魂而已，身體乃是屬於整全的人^⑩。

5.

德奧斐洛斯 (Theophilus of Antioch) 在西元一百八十年左右所寫的「致奧多利坎」(Ad Autolycum) 中，也同樣地訴諸於理性的異教人士。他強調想要認識上帝的人，必須有純潔的道德，之後，又談到上帝的神聖屬性，不可理解性、權能、智慧、永恆、和不可變性。就好像靈魂不可看見，而是透過身體的活動被認知；同樣的，上帝自身不可見，而是透過祂的攝理（或預知）和作為才被人所認知。德奧斐洛斯對希臘哲學家思想的評價並不完全正確，不過，很顯然的，他相當尊敬柏拉圖。雖然他批評柏拉圖一方面錯在沒有教導「從虛無中創造」(Creation out of nothing)（這是德奧斐洛斯所清楚肯定的），而且關於婚姻的理論也錯了（關於此德奧斐洛斯所說的並不正確），可是仍然認為柏拉圖是「眾哲學家中最值得尊敬的」¹⁶。

三

上述的護教者皆以希臘文寫作，他們主要用心之處在於答辯異教徒對基督宗教的攻擊。以下，我們可以扼要地談談諾西斯主義的勁敵——依雷內斯。為了方便起見，我們也一併提及西波呂都斯。雖然西波呂都斯的著作包羅萬象，興趣廣泛，其中有不少涉及希臘的哲學和哲學家；不過，大體而言，依雷內斯和西波呂都斯兩人皆以希臘文來寫作，而且兩人都同樣地對抗西元二世紀所盛行的諾西斯主義。

關於諾西斯主義，在此只需要說明的是，一般而言，它是聖經的和基督宗教的要素，希臘的和東方的要素雜揉而成的四不像，主張以知識〔諾西斯 (Gnosis)〕來取代信仰，爲那些自視自己比一般基督徒羣衆更高一等的人，提供對於上帝、創造、罪惡的起源、救贖……等等理論。在「基督宗教」形態的諾西斯主義出現之前，已經有猶大教的諾西斯主義，而基督宗教諾西斯主義之所以被視爲是基督宗教的異端，只於在它竊取了某些基督宗教特有的主張——因爲諾西斯主義裏東方和希臘的味道太濃厚了，因此不可稱它是一般意義的基督宗教異端。諾西斯主義在第二世紀時真的造成了危機，以一種奇異的神智思辨 (theosophical speculations)——諾西斯主義者稱之爲「知識」，來引誘基督教徒。事實上，諾西斯主義有不少種系統，諸如：采林都士 (Cerinthus)、馬起翁 (Marcion)、奧非特斯 (Ophites)、巴西力德斯 (Basilides)、和華倫丁 (Valentinus) 等等的系統。我們知道馬起翁是基督教徒，後來被教會開除教籍，奧非特斯可能是猶裔的亞力山卓人，至於像巴西力德斯和華倫丁 (第二世紀) 這樣出名的諾西斯主義者，我們則不知道他們是不是基督教徒。

大體說來，諾西斯底主義主張上帝和物質之間的二元論，它和後來的摩尼教體系 (Manichaean system) 雖然不全相同，倒也非常相近。上帝和物質之間所形成的鴻溝，諾西斯主義是以「流行的系列」或「中介的存有」來填補，基督的地位在其中獲得肯定。補全流行歷程的，是由救贖之道而回歸於上帝。

我們可以料想得到，在馬起翁的系統中，基督宗教的要素佔有重要的地位。舊約的上帝——

「德米奧格」，低於新約的上帝——祂一直深藏不露，直到在耶穌基督裏彰顯祂自己之後，才爲人所知。可是，在巴西萊德斯和華倫丁的系統中，基督宗教的要素則是比較不重要的。基督被描述爲在「想像中的神聖的與半神聖的流行系統中」，一個低一級的存有（an Ion），祂的任務只是把救贖的知識或「諾西斯」傳給世人。由於物質是邪惡的，所以物質不可能是至高上帝所造的，而是「大天使」（Great Archon）所造的，這大天使是猶太人所崇拜的，祂宛如至高上帝一樣捨棄自己。由此可見，諾西斯主義不純然是摩尼教那種二元論，因爲相當於舊約上帝的「德米奧格」在諾西斯主義裏並不是惡之獨立的與原始的原則（新柏拉圖主義則明顯不能採取絕對二元論）。而且他們最主要的特點不是二元論的傾向，而是堅持「知識」（gnosis）是救贖的方法。諾西斯主義之所以採納基督宗教要素，乃是爲了吸收基督宗教，以知識來取代信仰。再進一步去探討各種不同的諾西斯派系統以及流衍理論的細節，是很無聊而且是徒勞無益的：在此，只需指出他們整個架構是東方和希臘思想的混合（如新畢達哥拉斯主義和新柏拉圖主義），再來雜一些基督教正典、次經和偽經，所揉合而成的大雜燴。到了今日，我們很難去了解諾西斯主義何以會造成基督宗教的危機，以及何以它會吸引當時清醒的心靈，可是我們必須記得，它的產生，是在一個哲學學派混亂以及神秘型宗教尋求滿足人類精神需要的時代。再者，奧秘和神智的系統，再包上「東方智慧」這件迷人的外套，即使到了晚近時期，仍然未完全喪失它們的吸引力。

1.

依雷內斯（生於西元一三七或一四〇年左右），寫了「駁異端」(*Adversus Haereses*)以駁斥諾西斯主義。他肯定只有一位上帝，祂是天地的創造主，創造了一切萬有。他的論證訴諸於宇宙的設計以及普遍的公認，他察覺到每一位異教徒藉着理性的應用，從受造物本身學習到上帝作為創造者而存在的真理^⑮。上帝之創造世界，是自由地而非必然地^⑯。而且，祂是從虛無創造了世界，而不像諾西斯主義者依賴「安納撒哥拉(Anaxagoras)·恩培多克立(Empedocles)和柏拉圖」^⑰所主張的，從已經先存在的物質中創造世界。雖然人類的心智透過理性和啓示可以知道(know)上帝，可是却不能理解(comprehend)上帝，上帝的本質超越人類的理智之上。因此，像諾西斯主義者不知而強以為知上帝諸般的奧秘，離棄了謙卑的信心和愛，其所行所為亦不過是自欺欺人與虛誇的驕傲罷了。輪迴的理論是錯誤的，啓示的道德律不是廢除而是成全並擴充自然律。總而言之，「使徒的教訓才是真正的知識」^⑱。

根據依雷內斯的說法，諾西斯主義者的思想絕大部份是抄襲希臘哲學家的。因而他指控諾西斯主義的道德主張是從伊比鳩魯和犬儒學派抄來的，輪迴理論則由柏拉圖抄襲而來。依雷內斯這種把諾西斯主義依附於希臘哲學的說法，西波呂都斯亦步亦趨，緊緊地追隨着。

2.

西波呂都斯(可能逝世於西元二二六年)根據佛底奧斯(Photius)^⑲的說法，他是依雷內斯的學生，而事實上，他的確也應用了依雷內斯的著作和教訓。在他「哲學評論」(*Philosophumena*)

(現在通常認為是西波呂都斯所著)的序文中，他宣告他的目的是要揭穿諾西斯主義剽竊的事實，可是他的目的並沒有完全達成。諾西斯主義許多不同的看法都從希臘哲學家而來，而這些哲學家都被他們給糟蹋了。爲了更容易地證實這件事，他首先一個一個詳述這些哲學家的思想，而他所主要依據的資料，即使不是全部也絕大部份是來自德奧佛斯特(Theophrastus)的讚美詩，而這個資料並不怎麼正確，他對希臘人的主要控訴是：他們以優雅的辭彙來歌頌某些受造物，對那萬有的創造主反倒茫然無知。創造主依據祂的智慧和預知自由地從虛無創造了世界。

四

以上所提到的作者都是以希臘文來寫作；除了這羣希臘護教者之外，又有一羣拉丁護教者，以拉丁文寫作。他們包括有：彌奴秋斯、戴爾都良，安諾表斯、拉克堂修斯等等，其中最重要的，首推戴爾都良。

1.

彌奴秋斯之寫作究竟早於或晚於戴爾都良，我們無法確定，不過不管如何，他對希臘哲學的態度——表明在他的「奧克大維斯」(Octavius)中——比起戴爾都良更有偏好的傾向。他論證吾人經由自然秩序——尤其是人類身體——中有機性的設計，可以確知上帝的存在，並且經由宇宙的統一性推知上帝的統一性，他肯定希臘哲學家也承認這些真理。亞里斯多德承認有一位上

帝，斯多亞學派也有攝理理論（或神祐理論）而柏拉圖在「迪美吾斯篇」所提到宇宙的造物者和天父時，與基督宗教所說的幾無二致。

2.

戴爾都良談論希臘哲學，則與彌奴秋斯大異其趣。他生於西元一六〇年左右，父母親是異教



戴爾都良 (Tertullian) 像

徒。原先他是學法律的（曾在羅馬開業），後來成爲一個基督徒，却一度陷入於蒙大納異端 (Montanist heresy)——一種極端嚴肅的清虔主義 (Puritanism)。他是第一位傑出的基督徒拉丁作家，他對異端及其學問的鄙視，充分地表現在他的著作中。哲學家 and 基督徒有何相同呢？與錯誤爲友的希臘之徒和與錯誤爲敵與真理爲友的天堂子民有何相干呢？既然人不藉着基督就不能認識上帝，不藉着聖靈就不

能認識基督，那麼即使蘇格拉底的智慧也算不了什麼了！更何況，蘇格拉底坦誠承認自己是受精靈所引導²⁴。至於柏拉圖，當他說要尋求宇宙的創造天父是很困難的，一個最卑微的基督徒都已經尋見了祂²⁵。又，希臘哲學家是異端的始作俑者²⁶，因為這些哲學家自己剽竊舊約中的觀念，歪曲它們並且據為己有，而像華倫丁又剽竊柏拉圖主義者的觀念，馬起翁剽竊了斯多亞主義²⁷。

可是，雖然戴爾都良把基督宗教的智慧和希臘哲學對立起來，他却仍然發展自己的哲學主張，而且受了斯多亞主義的影響。他主張上帝的存在可以從祂的作為而得以確切地知道²⁸，並且從祂的非受造性可推論出祂的完全性（除非是受造的，否則無有一物可以是不完美的）²⁹。令人驚訝的是，他竟說任何東西，包括上帝在內，都是有形的、物體的。「凡存在者都是它自己種類（*sui aenris*）之形體的存在」除了不存在的東西，沒有一物缺乏形體的存在³⁰。雖然上帝是一種精神，可是誰能否認祂是形體（*body*）呢？「因為精神也以祂自己的形式有屬於祂自己種類的形體的實體³¹」。許多學者從以上的語句就推論戴爾都良主張唯物論，以上帝為物質的存有，如同斯多亞學派認為上帝是物質一樣。不過，有些人則認為戴爾都良用「形體」這個字，通常是指實體而言，所以當他把物質性歸屬於上帝，實際上只是把實體性歸屬於上帝。根據這樣的解釋，吾人可說當戴爾都良說上帝是自己種類的形體時，即祂是物體（*corpus*），但也是精神（*spiritus*），他的意思是說，上帝是精神的實體：他用語不好，可是他的思想却是可以接受的。當然，任何人都沒有權利排除這樣的解釋，認為這是不可能的。至於人類的靈魂，戴爾都良確切地說，人的靈魂是形體的實體，因為它會受苦³²。可是對於靈魂的本性是什麼，他說得很曖昧，在「護教學」

(*Apology*)^①中，他認為惡人的身體也會復活，其理由是「沒有固定的實體——即肉體，靈魂便不可能受苦」。因此，對於戴爾都良的主張，最好的說法可能是，在戴爾都良的用語中含有相當粗糙的唯物論，可是他真正要表達的却往往不是他話語中所意味的意思。他說嬰兒的靈魂，就如同發芽 (*tradux*)^② 一樣，從父親的種子 (或精液) 中衍生出來，當他這樣教導人時，他的教導似乎是很明顯的唯物論，可是他之所以採取這種「傳衍理論」 (*traducianism*)，部份是基於神學的理由，用以解釋原罪的傳衍，一些後來的學者也是因為神學的理由而接納這種看法，却不清楚這個理論中含有唯物論的色彩。當然這並不證明戴爾都良不是一個唯物論者，可是至少可以使吾人在確認「通常他的意義和所使用的語言總是一致的」這個念頭形成之前，事先有些猶豫。從邏輯的觀點來看，他所主張意志自由和靈魂本然的不朽性，是無法列入真正的唯物論；可是這也不就證明那些斷然否定他是唯物論者的人就是對的，因為也許他堅持唯物論的主張，却不知道他把某些屬性劃歸於靈魂，與純粹唯物論的立場是不合的。

戴爾都良對基督教思想的貢獻之一是，他以拉丁文來開發神學的、以及某種程度上哲學的專門術語。*Persona* 這個字的專門用法便是在他的著作中首次出現：神聖的位格被區分為不同的 *Personae*，不過它們却不是不同的、分開的實體 (*Substantiae*)^③。在他的「聖言」 (*Word*) 的理論中^④，很顯然他援用了斯多亞學派、齊諾、和克林提斯 (*Cleanthes*)^⑤ 的思想。至於戴爾都良神學的發展，以及他是正統的或非正統的問題，則不是我們在此所想討論的。

3.

安諾表斯在他的「駁異教」(*Adversus Gentes* 約作於西元三〇三年)中對靈魂做了十分細膩的研究。雖然他肯定創造論，反對柏拉圖「靈魂預存」(*pre-existence*)的理論，可是他卻認為創造的代理者(*creating agent*)是比上帝低一級的存有。他又主張靈魂不朽的恩典性，否定自然的(*natural*)不朽。他採取靈魂不朽的恩典性動機之一，顯然是為了論證如何成爲一個基督徒以及如何過道德的生活。再者，他又駁斥柏拉圖的回憶說，主張除了對上帝的觀念這個例外之外，所有我們的觀念都源自經驗，他描述了一個在孤獨中長大的孩子，在青年期又是沈默失學，那麼這個人必定是一無所知：他必然無法靠「回憶」而有任何知識。柏拉圖在「美諾篇」(*Meno*)中所做的證明不夠說服力³⁵。

4.

拉克堂修斯(約在西元二五〇—三二五)在他的「論上帝的創作」(*De opificio Dei*)一書中確切地肯定靈魂是源於上帝直接的創造，而反對任何形式的「傳衍理論」³⁶。

五

依雷內斯和西波呂都斯所攻擊的諾西斯主義，就其可以合理地關聯於基督宗教的範圍而言，是異端的思辨系統，或者說得更精確一點，它是在基督教和東方的要素之外，又加上希臘思想要素所構成的系統。它的影響之一，是引起那些誇大諾西斯主義和希臘哲學之間關係的基督徒弟學者堅決地反對希臘哲學，視之為異端邪教的溫床。另一影響則是有助於建構非異端的「知識」(gnosis)——基督宗教的神學及哲學系統。這也就是亞力山卓的「聖道學派」(Catechetical School at Alexandria)所努力的，克勒孟和奧利真是該學派中最著名的人物。

1.

克勒孟 (Titus Flavius Clemens 卽 Clement of Alexandria) 生於西元一五〇年左右，可能出生於雅典。在西元二〇二或二〇三年來到亞力山卓，二一九年逝世於該地。他在後來總結而成「信以致知」這種態度鼓舞之下，尋求以真正的睿智來開展出基督宗教智慧系統性的表達，以反對錯誤的睿智。在整個尋求的過程中，他承續猶斯丁處理希臘哲學態度，視希臘哲學是基督宗教的預備，它是爲了啓示的宗教而教育希臘化世界，而不是愚蠢的妄想。上帝的眞道總在啓發人類的靈魂，當梅瑟和先知在啓迪猶太人時，希臘人也有哲人賢士來啓迪他們。哲學之於希臘人正如同律法之於希伯來人^①。克勒孟又承接猶斯丁的看法，認爲希臘人的思想是從舊約中借取的，由於虛榮心作祟又把它們給歪曲了。不過，克勒孟也堅決相信「眞道之光」(light of the logos) 能夠使希臘哲學家獲致許多眞理。事實上，哲學就是眞理的整體，它不是任何一個學派的專利



克勒孟 (Clement) 像

品，而是在不同學派中以大小不同的程度被發現。柏拉圖是哲學家中最偉大的³⁹。

哲學不僅是基督宗教的預備而已，它也是了解基督宗教的助力。一個只相信而不費心思去了解的人，比較之下好像是一個小孩子，而不是一個成熟的大人。雖然科學、思辨和推理如果不與啓示相一致的話，不能是真實的，可是盲目的信仰，被動的接受總不是理想的。換句話說，克勒孟如同初期基督徒中的學者一樣，想看出基督宗教和哲學之間的關係，並且在神學系統化和發展過程中的關係，並且在神學系統化和發展過程中應用思辨的理性。有趣的是，他排拒任何對於上帝的正面知識：我們真正知道的只是上帝不是什麼，如：祂不是類 (genus)，祂不是種 (species)，祂超越了任何我們所經驗過所能認知的東西，我們以各種完美來稱述上帝，這是可以的，可是我們必須記得，所有用來稱述上帝的種種名謂都是不充分的——也因此，就某個意義而言是不適當的。這種密契主義者最喜愛的否定之途 (via negativa)，藉着柏拉圖在「理想國篇」中關於善的一些想法，以及斐羅、克勒孟所主張的看法，最後在偽名丹尼斯的作品中達到典型的表達。

2

奧利真是亞力山卓聖道學派中最重要的人物，生於西元一八五年或一八六年。他讀過希臘哲學家的著作，又聽過柏羅丁的老師亞摩紐斯 (Ammonius Saccas) 的課。

由於宗教會議 (二三一年或二三二年) 反對他理論的某些要點，以及反對他的神職授任 (據說，他雖然有自闢的行爲，却仍然在巴勒斯坦授任爲僧侶)，使得他必須放棄亞力山卓學派的主席資格。後來他在巴勒斯坦的該撒利亞 (Caesarea) 建立了一座學院，行奇蹟的葛瑞哥利 (Gregory of Thaumaturge) 是他的學生之一。他死於西元二五四年或二五五年，乃是由於在戴秋斯 (Decius) 的逼迫下承受了太多的折磨而死的。



奧利真 (Origen) 像

奧利真是在尼西亞會議 (Council of Nicaea) 之前基督徒學者之中最博學、最多產的作家。

毫無疑問的，他處心積慮地要成爲一個正統基督徒，並且保持這種身份；可是他想融和柏拉圖哲學和基督宗教的企圖，以及他對聖經寓意解經法的狂熱，使得他走向一些異端的見解。因此，在柏拉圖主義和新柏拉圖主義的影響之下，他主張上帝是純靈的，祂是超越真理和理性、本質和存有的，是獨一的⁴²。「在反對異教哲學家蔡爾素士 (Celsus) 的書中⁴³，他契會柏拉圖的心靈，而說上帝超越了本質和存在」，上帝從永恒以及祂本性的必然性創造了世界，上帝是善，祂永不會是「不動的」，因爲善總是要自我溝通、自我擴散的。如果上帝是在時間中創造了世界，如果在世界未有之前就已經有了「時間」，那麼上帝的不可變易性就會受到虧損，這是絕對不可能的⁴⁴。奧利真兩個理由都是憑藉着新柏拉圖主義而構想出來的。誠然，上帝是物質的創造者，因此祂是基督宗教嚴格意義下的創造主⁴⁵，可是世界有無限多個，一個接着一個而來，而且彼此各不相同⁴⁶。惡是一種缺乏，而不是某種正面的東西，因此不可說上帝是惡的創造者⁴⁷。「道」或「言」(Logos or Word) 是受造物的原型，是理想的理型⁴⁸，藉着道，萬物被造，道扮演着上帝和受造物之間的媒介⁴⁹。在上帝位格進行歷程中最後顯現的是聖靈，緊接着聖靈之下的是受造的靈，受造的靈由於聖靈的能力，被提昇爲上帝的子女，與聖子相聯合，最後得以分享聖父的神聖生命⁵⁰。

上帝所造的靈魂，每一個在質上都是絕對相同的，然而罪在預先存在的狀態中引誘他們穿上肉體的外衣，因此靈魂之間質的差異乃是由於他們在未進入這個世界之前所行的結果。他們

在地上享受意志的自由，可是他們的作爲不只倚賴着自由的抉擇，也倚賴着上帝的恩典，上帝的恩典是根據他們在未肉體化之前的狀態中所做所爲而加以分配給他們。不過，所有的靈魂，甚至惡人和魔鬼的靈魂，經過淨煉的痛苦之後，終究會與上帝聯合。這就是萬物復原原理，萬物均將回歸於終極原則，上帝將爲萬主之主，萬王之王⁴⁶。當然，這個理論涉及到對於正統派有關地獄之教義的否定。

單從以上所講有關奧利真的思想，就可很清楚地看出他嘗試把基督宗教與柏拉圖主義及新柏拉圖主義相融和起來。奧利真雖然也提到「聖三」（Blessed Trinity）中的聖子和聖靈也是內在於上帝，可是他的講法顯然是受到斐羅和新柏拉圖主義思想中流行理論的影響。道是「理型的理型」（Idea of ideas）這個理論，以及「永恆且必然的創造」這個理論也同樣來自於斐羅和新柏拉圖主義，而「預先存在」的理論則來自柏拉圖。當然，奧利真不是隨意掠取，而是把他所擷取的哲學觀念納入在基督教宗體系的架構裏，因此，他可稱得上是基督宗教中第一位偉大的綜合思想家。不過，由於他把這些哲學觀念依附於隨意解釋的聖經經文上，因此他對希臘思想的熱忱有時使他淪爲異端。

六

第四世紀與第五世紀的希臘教父主要專注於神學問題的研究。阿流士主義（Arianism）最大的勁敵阿達納修（Athanasius）死於西元三七三年。葛里哥利·納齊山（St. Gregory

(Nazianen) 死於西元三九〇年，他以神學家而聞名，更因為關於三位一體基督論的神學著作使得他名噪一時。若望·克利索斯頓 (St. John Chrysoston 死於四〇六年)，是教會中最偉大的雄辯家，也由於他的聖經研究使他聞名於世。這些教父在處理像三位一體、神性人性統一等等教義時，自然而然也會使用哲學的術語和措辭，可是他們在神學上所使用的推理則稱不上是嚴格意義的哲學家，所以我們必須略過他們。不過，也許有人會提及巴希勒(死於三七九年)。這位神學家和葛里哥利·納齊仁一齊求學於雅典大學，在他的「致青年人」一書中，他極力推薦青年人研究希臘詩人、辯士、史學家和哲學家。他為這些人的著作編了一份選集，其中排除掉不道德的部份：希臘的文獻和學問是教育的有力工具，可是道德的教導比起文學和哲學的教學來得更為重要(巴希勒本人在他對動物的描述中，顯然大部份倚賴於亞里斯多德有關動物的著作)。

雖然我們無法討論希臘教父的神學思想，可是却不可不談一談在這時期中兩位重要的人物：史學家該撒利亞的歐塞表士和尼沙的格里哥利。

1.

該撒利亞的歐塞表士 (Eusebius of Caesarea) 於西元二六五年左右生於巴勒斯坦，三三三年在他的出生地該撒利亞做了大主教，三三九年或三四〇年死於該地。除了以偉大的教會史學家出名之外，他的基督宗教護教學也佔有相當重要的地位。他對希臘哲學所抱持的態度是基於護教的緣故，雖然他很敏銳地察覺到希臘哲學的錯誤，以及許多哲學學派之間相互的矛盾，不過，一

般而言，他認為希臘哲學，尤其是柏拉圖哲學是在異教世界中為基督宗教做預備的工夫。雖然有時候他也會激烈地批判，不過大體上說來，他的態度是同情的、欣賞的。這種態度表現得最清楚的是在他十五卷的「福音預備」。歐塞表士答辯波斐利（Porphyry）對基督宗教的攻擊時所寫的二十五卷書，已佚失不可得，這真是一件憾事，同時波斐利是位傑出的新柏拉圖主義者，也是柏羅丁的學生，所以在歐塞表士對波斐利的答辯中必定有不少哲學觀念；不過「福音預備」已足以說明歐塞表士不但和猶斯丁、克勒孟及奧利真等人有相同的見解，而且他也廣泛地研究了希臘的文獻。他真是一位博學之士，他的著作是我們知道那些著作已經遺失的思想家的資料之一。

歐塞表士由於受到前輩們態度的影響，吾人可以預想得到他對柏拉圖特別欣賞。而且事實上，他在「福音預備」一書中就特別有三卷（十一—十三卷）專門討論柏拉圖哲學。克勒孟曾說柏拉圖是希臘的梅瑟，歐塞表士同意這個看法，認為柏拉圖和梅瑟是相一致的^④。柏拉圖可謂是救贖計畫（economy of salvation）的先知^⑤。像克勒孟、奧利真及斐羅一樣，歐塞表士認為柏拉圖借取了那些他在舊約中揭露出來的真理^⑥。同時歐塞表士也承認柏拉圖，或者經由自己的努力或者被上帝所啓示，發現了真理^⑦。總之，柏拉圖不但在思想中，對於上帝的觀念和希伯萊聖經相一致，而且在他的書信中也主張三位一體的觀念。當然，在這個論點上，歐塞表士是以新柏拉圖主義的意思來解釋柏拉圖，因而意味着太一或上帝、知性或心智、以及世界魂這三條原則^⑧。理型是指上帝的理型，道的理型，以及受造物的原型，在「油美吾斯篇」中的創世圖像和「創世紀」中所含蘊的意思是相似的^⑨。柏拉圖「費得魯斯篇」（Phaedrus）中的道德教訓^⑩使歐

塞表士想起了保祿的教導⁵⁴，甚至柏拉圖的政治理想也在猶太人的神權政治中得到實現⁵⁵。

然而，柏拉圖所主張的真理不能沒有錯誤的雜質⁵⁶。他的上帝論和創造論被他的流衍理論及物質永恒性理論給玷污了，他的靈魂論和不朽論也被他的「預先存在」和輪迴理論給弄髒了。因此，柏拉圖即使是一位「先知」，充其量也只不過是個先知罷了！他自己不能進入真理的應許之地，雖然他已靠近，却不能進入；只有基督宗教才是真正的哲學。再者，柏拉圖的哲學是高度的主知主義，一般人可望不可及，而基督宗教則適合所有的人，使得男人和女人、富人和窮人、博學之士和文盲俗人，都可以成爲「哲學家」。

在此討論歐塞表士對柏拉圖的解釋是不恰當的；只需記得他和大多數希臘的基督徒學者一樣，在衆多的哲學家給予柏拉圖最崇高的地位，他也和早期基督徒學者一樣，沒有劃分嚴格意義的神學和嚴格意義的哲學。只有一個智慧，而且只有在基督宗教中智慧才能完全地、充分地發現：希臘的思想家只有在爲基督宗教做預備這個範圍之內，才能獲得真正的哲學，真正的智慧，而在所有這些預見了真正哲學的人中，柏拉圖是最傑出的，然而即使是柏拉圖亦只不過是站在真理的門檻外。柏拉圖和其他希臘思想家當然都是從舊約中借取觀念，不過也有一些是由於他們對「哲學」理解的成果，並且他們也幫助了像歐塞表士這類的基督徒學者，使他們確認更廣義「哲學」的解釋，哲學不只是人類思辨的結果，也是啓示的資料。事實上，不管歐塞表士和其他人對柏拉圖有多高的評價，從他們認爲希臘哲學家借取舊約聖經的觀念這種看法，邏輯地推論下去，必然是承認人類的思辨在沒有上帝啓示的幫助之下，對於真理的獲得是沒有多大功效的。因爲連

柏拉圖都把錯誤混在真理之內，這樣的錯誤不是人類的思辨的結果，爲什麼呢？如果說希臘哲學中所包含的真理是隨舊約而來，亦即是從啓示而來，那麼無可避免的結果是，希臘哲學中錯誤的部份必定是從人類的思辨而來，如此一來，必然要對人類的思辨能力做不利的判斷了。這種態度在教父中是很普遍的，在中世紀也一樣，尤其是十三世紀的波納文德更清楚地把這種態度表達出來。不過，在士林學派中，這種態度却不是絕對的，像多瑪斯、鄧·斯考特就不持這種看法。

2.

希臘教父中最博學者之一，且從哲學的觀點來看最令人感到興趣的人是巴希勒的弟弟，尼沙的格里哥利。他於西元三三五年左右生於該撒利亞（在卡帕多西亞（Cappadocia）），而不是在巴勒斯坦的該撒利亞，做了一陣子的修辭學教師之後，他擔任了尼沙主教之職，逝世於西元三九五年左右。

格里哥利很瞭解啓示的資料是信仰所接受的，而不是推理之邏輯過程的結果，信仰的奧秘不是哲學或科學的結論：如果是的話，那麼超自然的信仰和希臘哲學思考便沒有什麼兩樣了。另一方面，信仰有理性的基礎，邏輯地說，依照權威來接受奧秘，預設了可以藉着自然推理肯定某些初步真理，如上帝存在是可以由哲學證明的。因此，信仰的優越性固然要保住，可是求助於哲學也是無可厚非的。倫理學、自然科學、邏輯、數學不只是真理殿堂裏的裝飾品而已，而且也促進了德性和智慧的生命。因此，它們不可被忽略，也不可被棄絕^⑩，不過上帝的啓示仍必須要被接

納為奠基石，為真理的標準。因為是人的理智必須受上帝的言語審判，而不是上帝的言語受人的理智審判⁵⁰。又，在教義上應用人的思辨和推理是對的，不過除非和聖經相一致，否則推論的結果是無效的⁵¹。

宇宙的秩序證明了上帝的存在，從上帝的必然完美，也可以推論出祂的統一性，只有一位上帝。格里哥利又嘗試去解釋在一個上帝之內的三個位格⁵²，如：上帝必須有言語（Word），有理性，人也有言語、有理性，然上帝的言語和理性絕不能少於人的言語和理性，神聖的「道」不能是短暫的東西，就如同祂是永恆的一樣，祂一定是活生生的。內在於人的言語是短暫的、偶然的，在上帝則絕不可能如此：道（Logos）在本質上是與上帝相同的，因為上帝只有一位。道和天父之間的區別，言語和說者（Speaker）之間的區別，只是一種關係上的區別而言。深入研究格里哥利三位一體的理論不是我們在此所關切的，不過，就某種意義而言，他之嘗試「證明」這個理論則相當有趣，因為他提供了一個前例，使得後來安瑟姆和維克多的理查（Richard of St. Victor）也嘗試去推證三位一體在理性上的必然性。

很顯然格里哥利和安瑟姆一樣是想利用思辨使奧秘更為可理解，而不是要離開教義的正統主義，把奧秘「理性化」。同樣的，他認為「人」這個字首先是應用於共相，它之應用於個別的人已是其次的，這個理論也是企圖要使奧秘更為可理解。這種解釋的應用是，「上帝」這個字，首先是上帝的本質——本質是一，其次才指上帝的位格——位格有三。因此基督教不能被指控為三神教（tritheism）。雖然這樣的解釋可以用來擊退了三神教的指控，也可使得奧秘更為可理

解，可是它却是一個不幸的解釋，因為它隱含着極端實在論者（hyperrealist）的共相觀。

對共相的看法，格里哥利的「柏拉圖主義」特色清楚地呈現在他的「論人的工作」這本書上。他區分了天上的人和地上的人，天上的人是理型的人，是共相，地上的人是經驗的對象。前者，理型的人或者說理型的人類，只存在於神的觀念中，沒有性別的差異；後者，經驗中的人類，是理型的表現，有性別的不同，理型的存有彷彿是一個「分裂的」，或部份地表現在衆多的個別物中。因此，根據格里哥利的看法，個別的受造物是從上帝的道中所創造出來的，而不是流衍出來的。這個理論分明是回到新柏拉圖主義和斐羅主義。後來中世紀第一位傑出的哲學家約翰·斯考特便深受格里哥利之著作的影響。不過，必須要記得的是，格里哥利從沒有暗示着歷史上有理型的人，沒有性別的差異的人。神的觀念中的人之實現只能是末世論的（eschatologically，根據格里哥利解釋保祿所說的話），那時將不會有男性也不會有女性，因為在天上沒有婚姻這回事。

上帝本着無限的良善和愛創造了這個世界，爲了使受造物能分享祂的良善，可是雖然上帝是善而且本着善創造世界，他之創造世界却不是必然的，而是自由的。上帝也給人分享這種自由，上帝尊重這種自由，如果人真的意願罪惡的話，祂也允許人去選擇罪惡。惡是人自由選擇的結果，上帝沒有責任。上帝固然預先看見惡，而且允許惡，却不顧祂的預知，仍然創造了人，因爲他知道在末後祂會引導祂所有的人回歸祂自己。格里哥利因此接受奧利真「萬物復原的理論」：任何人類存有，甚至連撒旦和墮落的天使，終究要回歸於上帝，至少在末世經歷過淨化的痛苦後，

必然會如此。就這個意思而言，格里哥利即使的確接受個人不朽的看法，仍然主張人類存有終究要回歸於理型，而且要含攝於理型之內。萬物都要回歸於上帝，回歸於它們所由出的原則，而使得上帝為「萬主之主，萬王之王」（all in all）。後來約翰·斯考特向格里哥利借取了這個觀念，因此在解釋斯考特有些曖昧的語言時，即使吾人承認他可能對相似的話賦予不同的意義，可是至少吾人必須牢記着格里哥利的思想。

儘管格里哥利同意奧利真萬物復原的理論，却不同意奧利真接受柏拉圖靈魂預存的觀念。在「論人的工作」⁶⁵一書中他說「論原始」（*De Præiis*）一書的作者被希臘的理論引入了歧途。靈魂不限於身體的任何一個部位，而是「受造的本質」，是活的本質，是知性的，帶有有機的和感覺的身體，每當身體的官能運作時，它便是可以「有能力賦予生命，及知覺到可感物的本質」⁶⁶。由於靈魂是單一而不是複合的，所以可以比身體活得更長久⁶⁷，不過靈魂和身體終究是要聯合在一起的。問題是，根據格里哥利的看法，靈魂是精神的、非形體的，身體則是有形體的，物質的東西，是由那些自身沒有形體的性質所組合而成，那麼靈魂和身體之間的差異何在？在「論人的工作」⁶⁸，他說：顏色、硬度、數量、重量等等性質的聯結產生了身體，它們的分散則使身體消滅。在前一章，他又提出一個兩難：或者，物質的東西是由上帝而來，當然，上帝既是它們的根源，必定在祂自身之內包含有物質；或者，上帝不是物質的，那麼物質的東西不是由上帝而來，而是永恆的。格里哥利不但否認上帝的物質性，也否認二元論，其結果必然是身體所由組成的性質不是物質的。誠然，格里哥利主張從無中的創造時，說他不能了解上帝如何從無中

創造性質，然而吾人却可以合理地認爲，在他看來那些構成身體的性質本身不是身體。很可能他是受了柏拉圖「迪美吾斯篇」的影響。何以性質不是精神的？再者，如果它們是精神的，何以靈魂和身體在本質上是不相同的？對這些問題的答覆無疑是，雖然性質聯合而構成身體，而且抽象地來想，它們不能稱爲「身體」，可是它們和物質有本質上的關聯，因爲構成物質乃是它們的功能。在亞里斯多德及多瑪斯對質料和形式的理論中又重覆出現了類似的困難。第一質料（*prima matter*）本身不是身體，却是身體的原則之一；若然，就原始質料本身來考慮的話，它和非物質的、精神的東西又有何不同呢？多瑪斯派的答覆是，原始質料不靠自己而存在，而且它具有「量的亟需」（*exigency for quantity*）——此乃是對具體身體的基本設定；他們也假定格里哥利在處理原始性質時大概也會這樣講。此外，有人可能會注意到一些近代物質構造的理論也有相同的困難發生。也許有人會合理地假定，如果柏拉圖還在的話，他也會歡迎這些理論，而且格里哥利也同樣會歡迎這些理論，這並不是不可能的事。

從以上所說，可以很清楚地看出，格里哥利深受柏拉圖主義、新柏拉圖主義和斐羅主義的影響〔譬如說，他提到與上帝相像是人的目的，談到「孤獨飛向孤獨」（*flight of the alone to the Alone*），談到公義自身，談到愛力（*Eros*），以及向美的理型超昇〕。然而必須在此強調的是，雖然格里哥利的確使用柏拉圖的主張和措辭，也使用斐羅的主張和措辭——雖然比較少些。可是他不見得是依照它們的原義來了解，相反地，他是利用這些措辭來闡述說明基督教義。譬如說，「與上帝相像」是恩典的工作——是在上帝的活動及人自由的合作之下逐漸發展的——，

在洗禮時，上帝的肖像注入在人的靈魂中。公義本身不是抽象的德性，也不是在知性（*Nous*）中的觀念，而是居住在靈魂之內的道，道居住在靈魂之內使靈魂有這種德性的傾向。「道」不是柏羅丁所講的「知性」，也不是斐羅所講的「道」，而是三位一體上帝中的第二位格，在上帝和受造物之間，除了道之外，再沒有出現任何其它的附屬的實質體做爲兩者的中介。

最後，值得注意的是，格里哥利是密契神學系統的第一位真正奠基者。他也同樣地應用了柏羅丁和斐羅的主張，不過却是在基督宗教的意義下來應用它們，將之置於基督中心的思想架構之中。一般而言，人的心智是有能力可以知道可感物，在思索這些東西時，心智可以知道，對上帝和上帝的屬性有所認知（象徵神學，用現在的話來說某些地方和自然神學是相同的）。就另外一方面而言，雖然人依其本性，可以以可感物爲它恰當的知識對象，可是這些東西不是全然真實的，除了做爲象徵或作爲非物質的實在界之顯現外，它們亦只是海市蜃樓，只是幻相罷了，人的精神乃被吸引而朝向那非物質的實在界。靈魂被這股牽引力導入絕望的狀態，密契主義於是就誕生了，因爲靈魂被上帝吸引，離開了知識的自然對象，然而却又看不見那以愛來牽引他的上帝，遂進入黑暗，中世紀稱此黑暗爲「未知的雲霧」（*Cloud of Unknowing*）「這種狀態和深受僞名丹尼斯所影響的否性神學（*negative theology*）非常相應」靈魂的進展有兩種傾向，其一是居住在三位一體的上帝之中，其二是超越自己之外，達於「出神」（*ecstasy*）。「出神」由於受到摩尼教徒過分的誇張，奧利真於是理性地解釋它，却使人以爲有另外一種形態的出神。格里哥利從頭到尾把它解釋爲出神的愛（*esclatic love*），認爲這是靈魂努力的最高峯。

環繞上帝的「黑暗」主要是由於神性本質的絕對超越性。格里哥利認為即使在天堂，靈魂也一樣被愛所吸引，而更深入上帝之內；靜止不是倦怠就是死亡，靈性生命必須永不停止地進展，而神聖的超越性也有相同的歷程，因為人心永無法理解上帝。就此意義而言，「神性黑暗」總是存留着，格里哥利之可以把黑暗中的知識提高在知性知識之上，不是因為他輕蔑人的知性，而是因為他了解上帝的超絕。

格里哥利靈魂超昇的構想的確和柏羅丁所講的有雷同之處，可是却全然是以基督為中心的。靈魂的超昇是神聖之道——基督——的工作。在他的理想中，不只是單獨地與上帝聯合而已，而是「基督的豐富」（*Pleroma of Christ*）的實現：靈魂的超昇帶給其他的靈魂恩典和祝福，而且上帝居住在個人中也影響到整個身體（*Body*）。他的密契主義在性質上完全是聖事性的：肖像，經由洗禮而得以復原，與上帝聯合乃在聖事中完成。總之，格里哥利的著作是從偽名丹尼斯到十字若望的密契家重要的資料，直接或間接地激發他們的靈感。此外，在構想靈魂的超昇，經過知識不同的階段之後，愛慕密契的生活和至福的靈視（*Beatific Vision*）的那些基督宗教哲學系統中，其源頭亦始自格里哥利的著作。如果十字若望純粹屬靈的著作是溯源於格里哥利，那麼波納文德這位密契哲學家亦復如此了！

七

在拉丁教父中，最偉大的一位無疑的是希波的奧古斯丁（*St. Augustine of Hippo*）。不

過，由於他的思想對中世紀相當重要，所以我想把他和其他的拉丁教父分開來，而以更大的篇幅來討論。在本節中，只扼要地提一提米蘭的主教盎博羅羅斯（約三三三年—三九七年）就已經夠了。

盎博羅羅斯接受羅馬人對哲學的典型態度，即着眼於實際的、倫理的問題，又夾雜着一點點形上思辨的才氣。在他的教義學和聖經研究等著作中，他主要是倚賴希臘教父，在倫理學上則受西塞羅影響。他三九一年所完成對米蘭僧侶演講的「論聖工職務」，簡直是為這位羅馬最偉大的演說家（即：西塞羅）之「論職務」一書做了基督宗教式的翻版。在他的著作中，這位聖徒緊隨着西塞羅對德行的分類和處理，所不同的是在整個處理上處處瀰漫着基督宗教的精神。此外，他又以上帝裏永恒的幸福這個最終理想來補充斯多亞學派在道德中發現的幸福。盎博羅羅斯對基督宗教的倫理並沒有什麼特別的貢獻；他的著作之所以重要乃在於對後來的影響，在於後來的學者在倫理學上引用它們。

八

我們已看出，希臘教父主要是受柏拉圖傳統的影響。然而，最後一位希臘教父達瑪西納（St. John Damascene）的著作却是為西方的拉丁世界最後接受亞里斯多德主義作預備的一個重要因素。達瑪西納大約死於西元七四九年底，他不但是「反傳統者」的死對頭，在神學領域中也是一位偉大的系統家。因此他可視為是東方的士林哲學家。他公開說他不想標新立異，不想有什麼個

人的意見，而只想好好維護，持守聖徒和博學之士的思想，所以想要在他的著作中尋找什麼新穎的內容是徒勞無功的，不過在他有系統、有秩序地表達前人的觀念中，也有一些他自己原創性的東西。他最主要的著作是「智慧的泉源」，在該書的第一部份，他闡述了亞里斯多德的邏輯和存有學，其中也引用了一些其他人的觀念，如：波斐利。在第一部份「辯證法」中，他清楚表達了他的看法，認為哲學和世俗學問是神學的工具或婢女，這個看法採自亞歷山大的克勒孟和格里哥利與葛瑞哥利，一方面可回溯於猶太學者斐羅，一方面在中世紀中不斷地重覆出現^①。該書的第二部份，他以前人所提供的資料，編寫了異端史。第三部份是「論正統的信仰」，此部份分成四卷，有條有理地處理正統的教父神學。這第三部份後來被比薩的柏根迪斯 (Burgundir of Pisa) 譯成拉丁文，隆巴特 (Peter Lombard)，大亞爾伯 (St. Albert the Great)，多瑪斯等人都曾採用過。在東方達瑪西納之享盛名，正如同多瑪斯之在西方享盛名。

從以上扼要的探究，顯然可知，除了奧古斯丁之外，若想要在任何一任希臘教父或拉丁教父的著作中尋求有系統的哲學綜合，是一件異想天開的事情。希臘教父沒有很清楚地劃分哲學和神學，而認為基督宗教是唯一真正的智慧或「哲學」，他們都想視希臘哲學為基督宗教的預備，所以在處理它們時主要的興趣在於看出其中所隱含對基督宗教真理的預期，以及指出對他們而言顯然與真理相違背之處。前者，他們通常認為那是因為希臘哲學家從舊約借取的；後者，則是由於人類思辨的弱點，以及哲學家想要新樣、好虛榮的邪惡慾望。他們接受希臘哲學的觀念，通常是因為他們認為那些觀念可以幫助他們說明及表達基督宗教的智慧，而不是因為想要構造嚴格意義

的哲學系統。

儘管如此，我們却已經看見在希臘教父中也有些哲學的要素。譬如，他們用理性的論辯來證明上帝的存在（尤其是從宇宙秩序的設計來論證）；他們思辨靈魂的起源和靈魂的本性，格里哥利甚至還有些自然哲學或宇宙論的觀念；不過，由於他們的論證，如：上帝存在的論證，不是在發展的、系統的和嚴格方式下來真正完成，因此在此考慮它們究竟是不恰當的。然而，我想即使這麼扼要地處理希臘教父哲學，已經可以顯示出一個論點，這個論點是那些對基督徒哲學稍有知識的人很容易遺忘的。他們之所以會遺忘，一方面是因為天主教哲學中最具有重要地位的多瑪斯大量地採納亞里斯多德的哲學，一方面由於「近代」的早期思想家如笛卡兒、培根等人激烈地反對士林的亞里斯多德哲學，以致他們很容易地把基督徒哲學或至少是天主教哲學等同於亞里斯多德主義，除此之外便一無所有，而忘記了教父哲學中也重視亞里斯多德之外的哲學。撇開這幾世紀以來對教父哲學所做的說明不談，單就本處所做簡略的探究，就可以顯示希臘哲學家在教會教父中獲得最高崇敬地位的人不是亞里斯多德，而是柏拉圖。其所以如此，大部分原因是因為新柏拉圖主義是那時代中最主要、最有勁道的哲學，以及教父大都是透過新柏拉圖主義的解釋和發展來看柏拉圖哲學，並且在絕大多數情況下，對亞里斯多德的了解可說是微乎其微；然而，不管如何，教父們總把柏拉圖看成是基督宗教的先驅者，他們所採用的哲學要素，大都也是來自柏拉圖傳統。如果再把奧古斯丁算進去的話，那麼教父哲學影響所及不只是早期中世紀的思想，也不只是像安瑟姆、波納文德等等卓越的思想家，甚至連多瑪斯本人也深深受到教父哲學的影響。因此

，至少從歷史的觀點來看，教父思想中的某些知識不但是可敬的，而且是有價值的。

附 註

- ① 引自刊登於「文獻與研究」(*Texts and Studies*)彙編，第一冊。
- ② 「與特利佛的話錄」2, 1.
- ③ 2, 3.
- ④ 2, 4-6.
- ⑤ 5, 1以後。
- ⑥ 譬如，「護教學」(*Apology*) 1, 8, 2.
- ⑦ 同上，護教學，1, 8, 4.
- ⑧ 同上，1, 5, 3.
- ⑨ 同上，II, 6. (7), 3.
- ⑩ 「駁異端」(*Against the Heresies*) 1, 28.
- ⑪ 譬如，「神靈降臨」(*Adv. Joain*) 1, 3. 以及「阿摩斯書註釋」(*Comm. in Amos*)。
- ⑫ 依雷內，「駁異端」1, 28.
- ⑬ 「論復活」。
- ⑭ 「致奧多利坎」(*Ad Autol.*) 3, 6.

- ⑮ 2, 9, 1.
- ⑯ 2, 1, 1; 2, 5, 3. 第二章，第五節，第三段。
- ⑰ 2, 14, 4.
- ⑱ 4, 33, 8.
- ⑲ 「聖經彙編」(*Bibl. Cod.*) 121.
- ⑳ 「護教學」46.
- ㉑ 「論靈魂」(*De Anima*) 1.
- ㉒ 「護教學」46.
- ㉓ 「論靈魂」3.
- ㉔ 「護教學」47.
- ㉕ 「論復活」2-3.
- ㉖ 「註釋」(*Herm.*) 28.
- ㉗ 「導師基督」(*De Carne Christi*) 11.
- ㉘ 「駁帕瑞克斯」(*Adv. Prax.*) 7.
- ㉙ 「論靈魂」7, 參較8.
- ㉚ 48.
- ㉛ 參較「論靈魂」19.

- ③2 「駁帕瑞克斯」12.
- ③3 說話，推理 (*Sermo, Ratio*)
- ③4 「護教學」21.
- ③5 2, 20以後。
- ③6 19.
- ③7 「雜論」 (*Strom.*) 1, 5.
- ③8 「導師」 (*Paedagogus*) 3, 11.
- ③9 「論原始」 (*De principiis*) 1, 1, 6, 7, 38.
- ④0 同上。
- ④1 同上，1, 2, 10; 3, 4, 3.
- ④2 同上，2, 1, 4.
- ④3 同上，3, 5, 3; 2, 3, 4-5.
- ④4 「約翰福音註釋」2, 7.
- ④5 「駁蔡爾素士」 (*Contra Celsum*) 6, 64.
- ④6 「論原始」2, 6, 1.
- ④7 同上，6, 1-3.
- ④8 參較，同上，3, 6, 1以後…1, 6, 1.

- ④9 11, 28.
- ⑤0 13, 13.
- ⑤1 10, 1; 10, 8; 10, 14.
- ⑤2 11, 28.
- ⑤3 11, 16; 11, 20.
- ⑤4 11, 23; 11, 29; 11, 31.
- ⑤5 11, 27.
- ⑤6 12, 27.
- ⑤7 13, 12.
- ⑤8 13, 19.
- ⑤9 「論中世紀生活」(*De Vita. Moysis*) 希臘教父全集 (*P. G.*) 44, 336DG, 360BC.
- ⑥0 參較，「論靈魂和復活」希臘教父全集 (*P. G.*) 44, 46C.
- ⑥1 參較「駁歐隆」(*Contra Eunom*)；希臘教父全集45, 341B.
- ⑥2 參較「聖道學派的學理」(*Oratio Catechetica*)；希臘教父全集，45.
- ⑥3 希臘教父全集 (*Patrologia Graeca*) 44, 229 以後。
- ⑥4 「論靈魂與復活」，希臘教父全集，46, 29.
- ⑥5 同上，44.

⑥9 24.
希臘教父全集，94, 532AB.



奧古斯丁 (St. Augustin)

第三章 奧古斯丁之一：生平與著作

無論是從文學或從神學的觀點來看，奧古斯丁在拉丁基督教界最偉大的教父中，都是大名頂頂，鶴立雞羣的。直到十三世紀之前，「奧古斯丁」這個美名在西方思想中獨佔鰲頭，而且，即使多瑪斯的亞里斯多德學派興起，也不會忽視甚且低估這偉大的非洲博士，因此他的聲譽未曾失去光彩。事實上，要了解中世紀的思想

潮流，先了解奧古斯丁乃是絕對必要的。在本書中，無法完全道盡所有奧古斯丁哲學的優點，不過，雖然只是綱要性的，凡是應該有的都已處理到了。

奧古斯丁於西元三五四年十一月十三日生於努米底亞省的塔加斯特 (Tagaste in the Province of Numidia)，父親帕特修斯 (Patricius) 是位異教徒，母親摩尼卡 (Monica) 是位基督徒。他的母親從小就教導他做了基督徒，可惜由於當時一些不好的習俗，使奧古斯丁遲遲未受洗禮^①。小時候，奧古斯丁從塔加斯特的學校教師學習初級拉丁文和算術，他不喜歡讀書而沉溺於嬉戲，並且一直希望成為嬉戲的個中能手。後來，他又學了希臘文，雖然被荷馬的史詩所吸引，他却很討厭希臘文。說他不懂如何使用希臘文是不對的，可是他的確未能通暢地閱讀希臘文。

西元三六五年左右，奧古斯丁到馬達拉城 (Madaura)，在那裏奠定了拉丁文學和文法的基礎。馬達拉城是個大的異教城，在異教風俗以及他對拉丁古典文學的研究影響之下，使得他逐漸疏離了母親的信仰，他在塔加特忘情的歲月 (三六九—七〇) 裏，這種疏離的情況一直持續下去。三七五年，他的父親信了天主教之後去世了，奧古斯丁於此年開始在他所看過最大的城市——迦太基 (Carthage)，學習修辭學。迦太基是個大港口及政治中心，城中生活方式奢侈靡爛，處處可見淫猥放蕩，而且夾雜着一些東方傳來的迷信。此時奧古斯丁已是個十足的男人，激情洋溢，完全和基督宗教的道德理想背道而行。來到迦太基不久，便有了情婦並和他同居了十年，第二年她為奧古斯丁生了個男孩。雖然奧古斯丁私生活很糟，可是，在修辭學上却是個成功的學生，他從來不忽略自己的功課。

這位年輕人在讀了西塞羅的「荷頓修斯」(Hortensius)之後，心靈馬上轉向真理的尋求，接受了摩尼教的教導^②，因為摩尼教不同於野蠻人的觀念，也不同於不合邏輯的基督徒教育，因此似乎為奧古斯丁提供了一個合理的真理表達。基督教既然主張上帝創造宇宙並且上帝是良善的，那麼他們如何能夠解釋惡和痛苦的存在呢？反觀摩尼教，則主張二元論，二種究極原理，一是善的原理，是光明，是上帝或奧穆德(Ormuzd)，另一是惡的原理，是黑暗，是亞里曼(Ahriman)。這一種原理都是永恆的，而且，它們之間的鬭爭也是永恆的，它們相互鬭爭的結果反映在這個世界上。人的靈魂由光明所組成，是善的原理的產物；身體由低劣的物質所組成，是惡的原理的產物。由於奧古斯丁尚未能知曉那感性所不能感受到的非物質的實在界如何可能，因此摩尼教系統對惡的問題的解答，以及根本的唯物論立場，很博得奧古斯丁的傾心。奧古斯丁遂把那些他所意識到自己裏面的激情和感官欲求全都歸諸於自身之外的惡的原因。雖然摩尼教譴責性交行為、肉食行為，並且也規定禁食禱告之類的苦修行為，可是這些實際上的修道功夫只針對於那些蒙揀選者，像奧古斯丁這類的「聽眾」則可以漠然不理。

此時奧古斯丁在道德上和知性上都和基督宗教脫節，西元三三七年他回到塔加斯特，在那裏教授文法學和拉丁文學一年之久，三三七年秋天他在迦太基創辦了一所修辭學學院。他和他情婦及大兒子亞底歐達特(Adeodatus)生活在一起。在這段期間裏，他贏得了一份詩作獎(是一戲劇詩，現已遺佚)，並且出版了他的第一本詩文「論美與善」。奧古斯丁一直住在迦太基，直到三三三年離開該地前往羅馬，就在他前往羅馬之前不久，發生了一件相當重要的事情。那時候，

奧古斯丁一直被一些摩尼教所無法解答的難題所困惑，諸如：人類思想確切性的根源何在？爲何善惡原理一直永恒衝突下去？……等等。恰巧有一位摩尼教著名的主教浮士特斯（Faustus）來到迦太基，奧古斯丁決意向他請教，期望從他那裏得到問題的圓滿解答；可是他發覺浮士特斯雖是和藹可親，却無法從他的話中尋得知性上的滿足。因此，在他動身前往羅馬之前，對摩尼教的信仰已經有些動搖了。他之所以旅遊羅馬的原因，一部份是因爲迦太基的學生缺乏教養難以管教，而他聽說羅馬的學生品行優良聲譽四播；另一部份則是他希望在大都會中一展抱負。到了羅馬後，奧古斯丁開辦了一間修辭學學院，雖然學生們上課時中規中矩，可是却有在繳學費之前轉校的不良習慣。奧古斯丁只得另尋一份差事，三八四年在米蘭找到了一份工作，任職市政府的修辭學教授。這段期間裏，雖然，名義上他仍然是摩尼教的支持者，而且也接受一些摩尼教的教義，如唯物論；可是，事實上他在離開羅馬之前已經喪失了大部分的摩尼教信仰，而且逐漸地被學院式的懷疑主義所吸引。

在米蘭，由於米蘭主教盎博羅斯（Ambrose）的證道，使得奧古斯丁對基督宗教略有好感，不過，雖然他已準備再度做個慕道者，却仍然無法信服基督宗教的真理。更何況，他那豐沛的激情仍然放蕩不羈。他的母親希望他和某個女孩子結婚，期望藉着婚姻來重造他的生活，因爲這件計劃中的婚事，使得奧古斯丁和亞底歐達特的母親痛苦地分手了。後來，這件婚事却沒有成功，因爲奧古斯丁無法等待這女子所要求考慮的時間，奧古斯丁遂又找到另一位情婦。那段時候，奧古斯丁讀了一些維克多林努（Victorinus）以拉丁文翻譯的「柏拉圖」論文集，這些論文很可能

是柏羅丁的「恩內亞得」(Enneads)。由於受新柏拉圖主義的影響，使他擺脫了唯物論的枷鎖，促使他接受非物質實在界的概念。並且，柏羅丁學派認為惡是一種缺乏而不是正面實在的東西，也使得奧古斯丁領悟到惡的問題不必依賴於摩尼教就可以有解答的方法。換句話說，新柏拉圖主義在這段時期中的功用是使奧古斯丁了解基督宗教的「合乎理性」，於是他重新開始讀新約聖經，尤其是保祿的書信。如果說，新柏拉圖主義使他懂得去沉思精神事物，以及知性意義的智慧，那麼新約聖經可以說是啓示他：合乎智慧的生活乃是必要的。

當奧古斯丁遇見辛普力祿努(Simplicianus)和龐第強努(Pontitianus)之後，這些對基督宗教好的觀感就更加確定了。前者是一位年老的神父，他向奧古斯丁述說維克多林努(一位新柏拉圖主義者)皈依基督宗教的經過，使得年輕的奧古斯丁「激起了效法之情」^③；而後者向他敘述埃及聖安東尼的生活，使得奧古斯丁厭惡自己的道德處境^④。奧古斯丁內心道德的掙扎愈來愈激烈，終於達到了高潮。這件著名的事情發生在他家的花園裏，當他散步時，聽見隔壁一個小孩子的聲音不斷地喊着：「拿起來讀，拿起來讀！」(Tolle lege! Tolle lege!)於是他隨意地翻開新約聖經，保祿致羅馬人書^⑤中的一段話抓住了他的心思^⑥，而決定了他道德上轉變。(譯註：這段話是羅馬書十三章、三十四節：行事為人要端正，好像行在白晝中，不可荒宴醉酒。不可好色邪蕩。不可爭競妒嫉，總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排去放縱私慾。)這道德上、意志上的轉變顯然是隨着理智上的改變而來的。奧古斯丁閱讀新柏拉圖主義的著作使得他在理智上先有了轉變，而從人的觀點來看，他道德上的轉變是由於盜博羅斯的證道以及辛普力祿努和龐第

強努兩人的話先做好了預備，在新約聖經中得到充分的印證。由於他在理智上的轉變，使得他已知道應該做些什麼，這加強了他在道德上的轉變，可是他仍然覺得他無法去完成他所應該做的；當他在花園中讀了保祿的那段話，在上帝的恩典下，他終於從心裏說出「阿門」（誠摯的同意），整個生命遂轉變了。這件事情發生於西元三八六年的夏天。

由於奧古斯丁患了肺病，使得他有藉口辭掉在卡西加貢學院（Cassiciacum）的教授職位。經由閱讀、反省以及和朋友的討論，他努力尋求對基督宗教有更正確的認識。可是由於他所使用的方法、概念、主張都是來自新柏拉圖主義，使得他對基督宗教的認識還是很不完全，而且是被染色了——甚至比新柏拉圖主義還像新柏拉圖主義。從退休後，他寫了「駁學院派」，「論幸福人生」，「論秩序」等著作。回到米蘭後，奧古斯丁寫了「論靈魂不朽」，「獨語錄」大概也在這時候寫成，並且開始寫「論音樂」。三八七年復活節前一天的安息日，奧古斯丁由盜博羅斯主教施洗。這事不久之後，他和他的母親動身歸回非洲。當他們橫越了義大利，抵達奧斯底亞港，等候船隻時，他的母親逝世了。（在懺悔錄中，所描述他母親神魂顯現的動人情節，就是在奧斯底亞港口發生的。）奧古斯丁於是遲延歸回非洲，暫時停留在羅馬，在這時候，他寫了「論自由意志」，「論靈魂的價值」，「論基督教會的德行和摩尼教派的德行」，西元三八八年秋天，他航往非洲。

回到塔加斯特之後，奧古斯丁設立了一個小的僧侶社團。在這時期內（西元三八八年—三九一年），他開始寫「從創世紀駁摩尼教」，「論師道」以及「論真的宗教」，並且完成了「論音

樂」。很可能他也潤飾並且完成了「論德行」。在卡西加貢學院奧古斯丁下決心不再結婚，但是，他也不明白表示要接受聖職。因此，三九一年他拜訪迦太基西方一五〇里的一個海港村鎮時，被希波的主教任命為司鐸這件事是違反他意願的。由於這位主教希望奧古斯丁幫忙，奧氏只好在希波定居下來，並建立了一間修道院。由於與摩尼教徒之間的爭辯，他寫了「論信仰的益處」，「論兩種靈魂」，「與福都那騰的辯論」，「論信仰與信經」信經的演講辭，以及用以反駁多拿第主義（*Donatism*）的「駁多納地的那一部份的聖詠」。他開始對創世紀做逐句的註釋，可是就如同書名「未完成的創世紀釋義」所暗示着，這本書未曾完成。「論各種問題」（三八九—一九六），「駁摩尼教的亞得曼騰」，「論山上寶訓」，「論謊言」，「論禁慾」，以及各種不同的註釋（羅馬書和加拉達書註釋）也是在這段奧古斯丁早期僧侶生涯中完成的。

三九五—三九六年之間，奧古斯丁晉陞為希波城的副主教，晉陞不久，他在他的住所附近建立了另一間修道院。就在奧古斯丁晉陞的同年——三九六年，希波主教范納理爾斯（*Valerius*）逝世，於是奧古斯丁成為希波主教，並且擔任這份聖職，一直到他逝世。由於身為主教，奧古斯丁必須管理整個教區——該教區被多納地派所侵佔，因此他無法再專心一致地過着祈禱與研經的生活。奧古斯丁捨下個人對寧靜的祈禱與研經生活的偏好，而以講道、辯論、發表反多納地派的言論，激烈地展開反多納地派的爭戰。不過，縱使如此，奧古斯丁仍然抽出時間來寫作，如：「向辛普力祥論各種問題」（三九七年），一部份的「基督論」（四二六年增補了此書的第四卷），一部份的懺悔錄（此書於四〇〇年出版）「約伯傳註釋」……等著作均在此時間內完成。

除此之外，奧古斯丁也和偉大的學者耶柔米 (St. Jerome)，就聖經這個論題，往還書信相互辯論。

四〇〇年，奧古斯丁開始寫他最偉大的著作之一——十五卷的「論聖三」，此書至四一七年完成。四〇一年開始寫十二卷的「依文義詮釋創世紀」，此書完成於四一五年。在四〇〇年發表了「向百姓傳福音」，「福音書作者的共觀」，「論修道人員的職務」，「駁摩尼教徒浮士特斯」(三十三卷)，「駁貝利良尼的書信」的第一卷(貝利良尼是多納地派在齊爾塔的主教)，該書的第二卷註明的日期是四〇一—四〇二年，第三卷註明日期是四〇二—四〇三年。此外，還有其它反多納地派的著作，如：「駁多納地派反法學家克瑞斯考尼」(四〇二年)——這本書在不同的出版中都未曾被保存——以及一些反摩尼教的著作。除了這些爭辯的活動外，奧古斯丁也經常講道寫書信；在註明爲四一六年的致狄斯可拉斯 (Discorus) 的書信中^⑤，在該書中回答一些有關於西塞羅的問題，奧古斯丁發展他對異教哲學的看法，仍然顯示出對新柏拉圖主義的偏好。

在這段時期內，皇帝頒佈了反對多納地派的勒令，並且在四一一年舉行會議。會議後，奧古斯丁乃能把注意力轉向另外一羣敵對者：白拉糾主義者 (Pelagians)。白拉糾在人類救贖的問題上誇大了人類意志的角色，減損了恩典，否認了原罪。白拉糾在蔡列斯求士 (Coelestius) 的陪伴下拜訪迦太基。四一一年，白拉糾離開迦太基前往東方之後，在迦太基舉行的會議中把蔡列斯求士開除教籍。白氏曾試引用奧古斯丁「論自由意志」來支持他的異端邪說，可是奧古斯丁在

他的「向馬賽利納談論罪人的功德，赦免以及幼兒洗」一書中，很明顯地表明自己的立場。繼此書之後，他又寫了「論精義與字義」(四一二年)，「論信心與功德」(四一三年)，「論本性與恩典：駁白拉糾主義」(四一五年)，以及「論人完全的義德」(四一五年)。不過，奧古斯丁反對白拉糾的立場並沒有貫徹一致。在四一三年，他着手寫「上帝之城」(四二六年完成)，此書是他最偉大、最著名的著作，是在反對蠻族入侵羅馬帝國這個背景下寫成的。本書並為大部份的「聖詠註釋」做預備。除此之外，他又發表了(四一五年)「寫給奧羅森，駁斥柏利西黎恩主義及奧利真主義」該書是用以駁斥由西班牙主教柏利西黎恩(Priscillian)所發起的異端，在進一步反白拉糾的論辯中，他又寫了「論白拉糾的作爲」(四一七年)，以及「論基督的恩典與原罪」(四一八年)。奧古斯丁似乎認爲這些還不完備，於是繼續寫完了「論聖三」並且寫了「約翰福音註釋」(四一六—一七年)以及「向巴托斯談論約翰書信」(四一六年)，還有數不盡的書信和講道集。

四一八年，白拉糾首先被非洲主教會議，其次被郝諾黎爾士皇帝(Emperor Honorius)，最後被左其瑪斯教皇(Pope Zosimus)所定罪，可是這場論辯却未因此而結束。當奧古斯丁被尤利安(Julian)——信奉異端的依克蘭能(Eclanum)主教——指控捏造原罪的概念時，這位聖徒在他的「婚姻與肉慾」(四一九—二〇年)中答辯。在四二〇年，他寄給教宗兩本書：「寫給教宗，駁斥白拉糾主義的兩封信」(四二一年)，他又接着寫了「駁擁護白拉糾異端的尤利安」(六卷)。此外，「論聖靈和靈魂的來源」(四一九)「寫給康申提駁斥謊言」(四二〇年)，「駁

律法和先知的仇敵」(四二〇年)，「寫給勞倫提談論信、望、愛的手卷」(四二一)以及「寫給諾蘭談論尊教先祖事宜」(四二〇—一一年)也是在這時期中寫成。

四二六年，奧古斯丁自覺在世日子已不長了，爲了他所管轄的教區未來的發展，提名推薦艾拉克流斯 (Erasius) 做他的接班人。教民欣然接受這份薦舉。可是，奧古斯丁絕不因此就停止他的寫作活動，在四二六—七年，他發表了「向華倫丁論恩典和自由意志」，「論訓誨與恩典」，以及兩卷的「修正」，這本書包括了對他自己著作批判性的勘查並且對於這些著作年代秩序的安插有很大的貢獻。這時候，羅馬帝國的情勢愈來愈惡化，四二九年詹什力克 (Genseric) 引汪爾達蠻族 (Vandals) 進入非洲，而奧古斯丁仍然繼續寫作。四二七年，他發表了「聖經研究」，從聖經中挑選出一些經文做研究。四二八年出版「向科德蒙論異教」，之後在四二八—九年年又發表了「向普洛斯柏論聖徒的預定論」及「向普洛斯柏論永恆的恩典」。除此之外，四二一年奧古斯丁開始寫「駁尤利安——未完成的作品」，這是反駁白拉糾派尤利安所寫一篇反奧古斯丁的論文，該篇論文老早以前就寫好了，不過，一直到四二八年奧古斯丁才拿到這篇論文，奧古斯丁未能完成這著作就死了。(這本書書名就是因此稱爲未完成的作品)。奧古斯丁此時也和阿流士主義 (Arianism) 有些接觸，四二八年，他發表了，「與阿流士派主教馬奇明的爭論」以及「駁馬奇明的異端邪說」。

四三〇年的春或早夏，汪爾達蠻族圍攻希波城，四三〇年八月二十八日，希波城猶被圍攻之際，奧古斯丁與世長辭了，他是在誦讀懺悔詩中逝世的。波希底爾斯 (Possidius) 說他沒有留

下任何遺囑，因為他是「神貧者」，無一物可留。蠻族後來放火焚城，不過奧古斯丁的大教堂和圖書館沒被燒及。波希底爾斯寫了奧古斯丁的生平，在拉丁教父學中可以找到。「凡是研讀奧古斯丁所寫關於神聖事物的人必定獲益不淺，可是我想，如果那些能夠聽見或看見他在教堂的證道，尤其是那些有幸與他深談的人，必定有更大的收穫。」⁹

一一

也許有些人對我談論到奧古斯丁的神學辯論以及一大堆他的神學論文，感到奇怪；但是，對於他的生平和活動作一番簡介，足以說明（除了一些少數例外），奧古斯丁並沒最寫我們所謂純粹的哲學著作。當然，本書不是用來處理純粹神學的教義，但是爲了引出奧古斯丁的哲學主張，我們仍然必須不斷地依賴於一些以神學爲主的著作。好比說，爲了了解奧古斯丁的知識論，必須參考與此有關的「論聖三」而「依文義詮釋創世紀」則可以幫助我們了解「種子理性」（*rationes seminales*）的理論，「懺悔錄」則處理時間的問題。那些習慣於把教義神學與哲學截然二分的人，對於此處把神學和哲學的問題混在一起，一定會覺得很奇怪，沒有條理；可是我們必須記得，奧古斯丁和其它的教父及早期基督徒學者一樣，對於哲學和神學並沒有做清楚的劃分。這並不是因爲奧古斯丁沒有辦法區分，也不是因爲他否認悟性在不藉着啓示的情況下可以獲得真理，而是因爲他認爲基督宗教的智慧是整體的，他嘗試以他的理性來洞察基督宗教的信仰，並且他嘗試在基督宗教的智慧之光啓示下，來瞭解這個世界和人類生命。譬如說，他很清楚理性

的論證可以引證上帝的存在，可是他對於僅僅在理性上同意上帝的存在並不感興趣，他所感興趣的是真正的同意——即積極地皈依上帝的旨意，而且他深知，在實際上，這樣的皈依上帝必須依靠神聖的恩典。奧古斯丁不把人分成兩部份：一部份是神學家所考慮的「恩典人」，一部份是哲學家所考慮的「自然人」。他乃是把人看為有血有肉，具體體的人，是會墮落，而被拯救的人類。人的確可以獲得真理，可是他是不斷地在上帝恩典的引導之下，為了獲得真理，他必須依靠恩典。有人使人信服上帝存在，如果有問題的話，奧古斯丁將上帝存在的理性論證做為一個人皈依得救整體過程中的梯階或工具：他承認論證本身是理性的，可是他敏銳地意識到，對於理性論證真正而且活生生的同意，需要有道德的預備，而且他也意識到，按着上帝對於有血有肉具體體的人所存的意向而言，一個人光只是承認上帝的存在是不夠的，他必須在恩典的感動下，對上帝的啓示有超自然的信心，並且遵行基督的教訓來生活。在引領人進入信仰時，理性扮演一份角色，當人有了信仰之後，理性在信仰資料的洞察上也扮演一份角色；可是這不是奧古斯丁真正感興趣的，他最感興趣的是靈魂和上帝整體的關聯。理性無論在皈依之前或在皈依之後都扮演着一份角色，可是總結奧古斯丁個人自己的經歷而言，他認為完全的智慧乃包括對所信之物的洞察，而在達到智慧的過程中，理性有助於一個人準備接受信仰。「由神聖的攝理和無可名狀的恩惠所給予靈魂的救藥，在程度上和特性上是全然優美的。因為它在權威和理性之間被分開來。權威要求我們信仰，並為人的理性做預備。雖然如此，權威並不使得理性全然盲目，尤其考慮到可以信仰誰這個問題時，理性可以對之有知覺和認知的作用。」^①

這種態度是典型的奧古斯丁傳統的態度。安瑟姆即以「信以致知」這句話來表達他的目標，十三世紀的波納文德則激烈反對截然劃分神學和哲學。多瑪斯區分教義神學和哲學，並且區分這兩個學問所使用的研究方法，也和這早期的態度有關；可是却有不同的考慮。這種區分有很大的好處，它對應着啓示與「未受助益」的理性之間，超自然與自然領域之間，所存在的實際而真實的區分，它一方面保證了超自然的教義，一方面也保住了自然秩序中人的能力。而奧古斯丁派的态度也有好處，它總是就人之爲人，就具體的人來考慮人，而事實上人只有一個最終的目的，即超自然的目的；而且我們所關切的人實際的存在，亦就是人的墮落和救贖。這決不會是一個沒有超自然稟賦和目的的純粹的「自然人」。如果說，多瑪斯學派，在不忽略具體的人只有一超自然的目的這個前提下，強調超自然和自然，信仰和理性之間的區分；那麼奧古斯丁學派就是在沒有忽略超自然的信仰與恩典之無償的特性這個前提下，凝視具體的人及其與上帝之間的實際關係。

既然如此，我們當然應該從奧古斯丁整個思想的結構中，來解開他一些「純粹哲學的」的觀念。要這麼做，當然或多或少是從多瑪斯學派來進行研究，但這並不是說這樣做是不合法的，而是意謂着在學術理解之下來看奧古斯丁有那些觀念是哲學的。這麼做的確會把他的觀念從整個思想的脈絡中割裂，可是在哲學史研究中，若不是已經預設了哲學是什麼，一個哲學史家將無法從事哲學史研究。然而，吾人必須承認這種以多瑪斯主義來集中討論奧古斯丁的思想，或多或少會削弱奧古斯丁的成就，至少對一個受過多瑪斯主義學派客觀氣氛下訓練的人來看是如此；因爲奧古斯丁從未用心於這種系統的哲學，他也不像一個多瑪斯主義者一樣去發展定義和建構一套哲

學思想，因此要正確地說出奧古斯丁的這個思想或那個主張，常常會發生困難，不管吾人如何正確地了解，他的思想總會有些含混不明，缺乏定義之處，讓人家覺得無法滿意、疑惑和好奇。我猜想極端的多瑪斯主義者一定會宣佈奧古斯丁的哲學沒有什麼價值，比不上多瑪斯哲學，因為多瑪斯哲學有清楚的界定；可是從奧古斯丁傳統即使到了今天仍然沒有消失這個事實來看，可見它所具有的「暗示性」，對它的傳統的延續實在有正面的貢獻：因為一個「奧古斯丁主義者」所面對的不是一套完整的哲學系統要他接受、拒絕或改變，他所面對乃是一條道路、一種靈感、一些具有相當發展潛力的基本概念，因此，雖然他離開歷史的奧古斯丁所真正說過的話，他仍然可以完全忠實地保住奧古斯丁的精神。

附 註

- ① 「懺悔錄」(Conf.) 1, 11, 17.
- ② 摩尼教，第三世紀的摩尼(Manes or Mani)所創建，起源於波斯，混含有波斯教和基督宗教成分。
- ③ 「懺悔錄」8, 5, 10.
- ④ 同上，8, 7, 16.
- ⑤ 羅馬書13, 13-14.
- ⑥ 「懺悔錄」8, 8-12.

- ⑦ 9, 10, 23-26.
- ⑧ 書信集 118.
- ⑨ 「聖奧古斯丁的生平」(Vita S. Aug) 31.
- ⑩ 「論真宗教」(*De ver relig*) 24, 25.

第四章 奧古斯丁之二：知識

知識為致福之道——反懷疑主義——經驗性知識

——感覺的性質——神聖的理想型——光啓和抽象作用

一

我們從討論奧古斯丁的「知識論」開始，也許會讓人有個印象，即認為奧古斯丁之關切知識論，是爲了知識論系統本身的緣故，或是爲了形上學的方法論的預備。這是個錯誤的印象，因爲奧古斯丁從來就不想要去發展一套知識論，然後在穩健的知識論基礎上建立一套系統的形上學。如果說，史賓諾莎——根據他自己的話——的目標是在發展關於上帝或實體的哲學；因爲只有沉思一個無限且永恆的客體(Object)才能完全滿足心智、心思並且導致靈魂的快樂，那麼這些類似的話更可應用於奧古斯丁。奧古斯丁強調一個事實，即對真理知識的追求不只是爲學術的目的，而是爲導致真正的快樂、真正的至福。人感到自己的不足，追求一個能帶給他平安和快樂，比他自己更偉大的對象，爲達到這個目的，對於這個對象有知識乃是絕對必要的；他乃是從達到

目的功能來看知識。只有智慧的人才能夠快樂，而智慧要有對真理的知識，惟在奧古斯丁的思想中，沒有為思辨而思辨這樣的問題。在「駁學院派」書中，年輕人萊沈提斯（Licentius）主張：智慧就在真理的尋求之中，並且像雷辛（Lessing）一樣，斷言追尋真理比獲得真理更為快樂。奧古斯丁反駁這種看法，認為說一個人對真理沒有知識却有智慧，乃是荒謬的事。在「論幸福生活」②書中，他說一個人沒有擁有他所要擁有的東西是不快樂的，因此一個尋求真理却尚未獲得真理的人，不能有真正的快樂可言。奧古斯丁自己尋求真理，因為他覺得需要真理，而回顧他獲得真理的歷程，他認為那是對基督和基督宗教的智慧的追尋，那是神性之美的吸引，他並且把這種經歷普遍化。不過奧古斯丁把自己的經歷普遍化並不意味着他的觀念純粹是主觀的，他心理學的內省使得他能夠把人類靈魂的動向赤裸裸地呈現出來。

說奧古斯丁不是學術意義下的「主知主義者」（intellectualist）以及他的哲學是幸福人生論，並不是說他沒有敏銳地意識到確切性的問題。可是認為奧古斯丁把「我們能獲得確切性嗎？」這個問題放在首要的地位，也是錯誤的。待會兒，我們就會討論到他的確回答了這個問題，可是在他思想成熟時期，那估據他注意力的問題却是「我們是如何能獲得確切性的？」我們誠然可以獲得確切性，這可以視為是一件事實，可是仍然有一個問題存在：「有限又會改變的人心，如何獲得那管轄它、超越它之永恒真理的確切知識」。當奧古斯丁的摩尼教信仰破產之後，他嘗試走回學院派的懷疑主義：可是在「駁學院派」這本書中，他說他克服了這種誘惑，因為至少對某些事實有確切性是無可懷疑的。「柏拉圖的著作」的閱讀提示他這個問題——我們如何不但確切

地知道永恒且必然的真理，而且也知道他們是永恒且必然的真理？柏拉圖以回憶說來解釋這個事實，奧古斯丁如何來解釋它呢？誠然他對這個問題本身有興趣，就這問題本身來討論它，可是他從他所認為正確的答案中，看出上帝的存在和作為得到清楚的證明。因此藉着反省永恒真理的知識，這知識將要引領靈魂認識上帝本身和上帝的活動。

一一

我們才已經說過，奧古斯丁在「駁學院派」一書中主要關切的是，證明智慧屬於快樂，並且真理的知識屬於智慧。不過，他也很清楚，即使是懷疑論者也有一些確切的真理。比方說，在二個選言命題中，一個是真的，另一個是假的。「我確定有一個或一個以上的世界，而如果超過了一個，那麼或者是無限數目的世界，或者是一個有限數目的世界」。同樣的，我知道這個世界或者是無始無終，或者是有始無終，或者是無始有終，或者是有始有終。換句話說，至少我確定矛盾律^①。再者，甚至有時候我受欺騙，認為表象和實在常常是相對應的，我至少能確定我主觀的印象。我對感官知覺沒有什麼抱怨，因為眼睛能看見的，它們都真實地看到它們，要求它們超乎它們看到可能看到的，是不合理的。那麼槩在水中這種情況下它們所看到的是真的嗎？確是真的。因為如果承認它何以呈現的原因，那麼假如槩是直的，當它伸入水中時便會是彎的。如果此時槩呈現為直的，我們指摘我的眼睛使我犯錯。因為我既然有這種情況，它們就不應該是它們所應該被看到的……。如果我同意的話，那麼人便會說我受騙了。因此不要同意那超乎表象之

上的事實，那麼就不會受騙。因為我不明白懷疑論者如何去反駁一個人說：「我知道這對象對我而言似乎是白色的，我知道這聲音帶給我快樂，我知道這聞起來是很令我愉快的，我知道這嚐起來是甜的，我知道這摸起來是冷的。」⁴以上這一段，奧古斯丁引證伊比鳩魯學派，很清楚地認為感官如其所如永遠不會說謊欺騙我們。甚至即使我們自我欺騙，判斷事物就如同它們的表象一樣客觀地存在；它們也不會欺騙我們。那僅僅是彎了的槳的表象並不是欺騙，因為如果它呈現為直的，那麼必定我們的眼睛有毛病，如果因此就判斷槳本身是彎的，那就錯了。可是如果我僅是說：「它對我而言是彎的」，我所說的乃是真的，我也知道我說了真話。同樣的，如果我從一間熱屋出來，把手伸入溫水中，這溫水對我而言成為冷的，如果我僅是說：「這水對我而言似乎是冷的。」那麼我所說的是一些我確定是真的，而沒有一個懷疑論者可以駁倒我。

再者，任何一個懷疑論者都知道他在懷疑，因此他至少知道確定一個真理，即「他在懷疑」這個事實。所以任何人懷疑是否有真理這回事，至少知道了一個真理，即懷疑的能力使他確信有真理這回事。⁵我們也確知數學的真理，任何人說了 $3 + 7 = 10$ 時，他不是說 $3 + 7$ 應該是 10 ，而是說它們的確是 10 。⁶

一一一

然而什麼是真實的存在呢？我們確定任何真實對象的存在嗎？或者我們只是局限於對抽象原則和數學真理的知識而已？奧古斯丁回答說：一個人至少確定他自己的存在。即使一個人懷疑其

它受造物或上帝的存在，這懷疑的事實就顯示出他的存在，因為如果他不存在，他就不能懷疑。若以為相信自己存在，可能會受騙，這也是說不通的，因為「如果你不存在，你就不能被任何事所欺騙」。由此可見，奧古斯丁已經預期了笛卡兒：若我受騙，我存在（*Si fallor, Sum*）。

奧古斯丁以存在來結合生命和理解。他在「論自由意志」一書中^⑧，指出一個人清楚地知道他存在，可是假如他不是活著的話，他不會也不能清楚「他存在着」這個事實。再者，他同時清楚地知道他存在和他活著的事實。因此，他至少可以確知三件事實，即他存在、他活著和他理解。同樣的，在「論聖三」中^⑨，他發現懷疑論者認為一個人是睡着的，是在夢中看到這些事實，這種說法是無效的，因為一個人不是肯定他是醒着，而是肯定他是活着：「不管他是睡着或是醒着，他都是活着。」甚至即使他瘋了，他還是活着。再者，一個人的確意識到他意欲着。如果有人說他意欲着快樂，那麼對他說他是受騙了，實在是很莽撞的。懷疑派哲學家可能會對身體感覺嘮叨一番，說它使我們受騙，可是他們不能否定：心智不需感官的介入，也可獲得某種確定的知識。^⑩「我們存在，且我們知道我們存在，而我們愛這事實以及對這事實的認識；在我所舉出的這三件事，不要怕有什麼會欺騙我們，因為我們不是像獲得外在對象一樣必須經由任何感官知覺來獲得它們。」^⑪

奧古斯丁因此宣稱，吾人藉着內在的經驗與自我意識所知道的，有確切性。至於吾人感官所知道的外在對象的知識，他的看法又是如何呢？它們有確定性可言嗎？奧古斯丁非常清楚，我們對於感覺對象的判斷經常會自我欺騙，從一些他的話頭來看，可看出他意識到感覺印象的相對

性。比方說，冷的熱的判斷是相對的，在某些程度上得倚賴於不同的感覺官能；甚至他不認為感覺所可明瞭的對象能構成人類知性的恰當對象。由於他的興趣主要在於靈魂之回歸上帝，對他而言，有形的東西只不過是心靈裏漸向上帝的一個起點，甚至在這方面，有形的東西算不上是個起點，靈魂本身才是一個充足的起點：「我們應該回到自身之內，真理就在那裏，並且要以靈魂——上帝的肖像，為達到上帝的進階石。」¹⁰然而，雖然有形的東西、感覺的對象基本上是變動的，比起靈魂來說它們更不是上帝充分的彰顯，而且如果我們過分於專注於感覺的東西會產生不少有害的錯誤。可是，我們大部分知識的獲得仍然有賴於感覺。奧古斯丁絕對無意對感覺對象採取純粹懷疑的態度。承認感覺知識有錯誤的可能性是一回事，完全否認它們的可靠性又是一回事。因此，當奧古斯丁說哲學家可以反對感覺，却不可以否認自我存在的意識。之後，他馬上又接着說：「我們絕不可懷疑從身體感官所學習到的真理，因為藉着它們，我們學習到天和地。」我們所學習到的，很多是從別人的證明而來的，雖然在事實上，我們偶爾會被別人的證明所欺騙，可是却不能因此就完全不相信所有的證明；同樣的，我們也會被感覺對象所欺騙，可是不能因此就走向極端的懷疑主義。「我們必須知道，除了我們的感覺之外，他人的感覺也同樣可以增加我們不少的知識。」¹¹在現實生活裏，依賴感覺是免不了的。¹²一個主張絕不相信感覺的人，所犯的錯誤，比起一個人因為相信感覺而產生的任何錯誤，更為嚴重。

因此，奧古斯丁說我們「相信」感覺，信任它們如同信任他人的證明，不過他使用「相信」這個字時，雖然沒有暗示着它缺乏充分動機的意思，通常却是和直接的內在知識相對反。當某人

告訴我關於他自己精神狀態的事實。譬如，他知道這個或那個，相信這個或那個，我「相信」他所說的：當他所說的是人類心靈本身，而不是他自己特別的心靈。「我承認而且同意，因為經由自覺和內省，我知道他所說的是真的。」¹⁵總之，奧古斯丁的「即使我受騙了，我仍然存在」預期了笛卡兒，可是他却沒有考慮到外在世界是否真正存在的問題。他認為世界的存在是無可疑疑的，雖然他很清楚有時候我們對它會下錯誤的判斷，對它做的證明——無論是自己的感覺或是他人感覺所致的證明，也不是全然可靠的。由於奧古斯丁特別專注於永恆真理的知識以及它們和上帝之間的關係，很難再費心去考慮感覺可變的東西的知識。事實上，他的「柏拉圖主義」，以及他的精神方向使他認為有形的東西不是知識的恰當對象，因它們是可變的，而且我們對它們的知識必須依賴身體官能的感觉，而感覺和對象自身一樣都是變動不居的。如果我們對於感覺的對象沒有「真實的知識」，那不只是因為主體之內有所不足，也是因為客體基本上也有所不足。換句話說，奧古斯丁對「感覺知識」的態度，與其說是傾向笛卡兒，毋寧說是更傾向於柏拉圖。¹⁶

四

因此，知識的最低層是感覺的知識，依賴着感覺作用。奧古斯丁的看法和柏拉圖的心理學一致，認為感覺作用是靈魂運用感覺器官為其工具而產生的一種活動。「感覺作用不是身體自己的作用，而是靈魂藉着身體而產生的作用」。靈魂活運着整個身體，而當它在某個部位，即某個感覺器官增強它的活動時，它便運作了感覺的能力。¹⁷從這個理論來看，任何感覺知識的欠缺，

必定是由於感覺的工具，即感覺器官，以及感覺的對象這兩者的變動性；奧古斯丁的確也就是這樣想。人的理性靈魂追求真正的知識，當它在經過自身來考慮永恒真理時，可以獲得真正的確切性；而當它轉向物質世界，運用有形的工具，便不能獲得真正的知識。奧古斯丁和柏拉圖一樣，以為真正知識的對象是不變的。因此那必然變動之物的知識一定不是真正的知識。雖然這種類型或這種等級的知識在現實生活中是不可或缺的，可是吾人若偏重這個領域，就會忽略了不變的領域，而就知識的完整意義而言，那不變的領域才是人類靈魂所關聯的對象。

嚴格意義的感覺，當然人和禽獸共同有之，然而人能夠而且的確對有形之物產生理性的知識。在「論聖三」中^⑩，奧古斯丁指出禽獸能夠感覺到有形的東西，記得它們，並且趨向那對自己有益的而逃避那有害的，可是却不能完全記住它們，隨意地回憶它們，或實行其它任何與理性運作有關係的功能。因此，就感覺對象的知識而言，人的知識基本上比禽獸要來得優越。再者，人能夠對有形的東西做理性的判斷，依據永恒的標準來認知它們。譬如，如果有人判斷某物比另外一物更美，他的比較判斷（承認美的客觀標準）隱隱地指涉着美的永恒標準。又好比這條線比那條線直或歪，這個圖形比那個圖形劃得更圓……，也隱隱地指涉着理想的直線和理想的幾何學圖形。換句話說，這些比較判斷指涉着「理型」（ideas）（此處理型不是純粹從主觀來瞭解）。依據無形的、永恒的考慮來判斷有形的東西，是高等理性的功能之一。這些無形的、永恒的標準若不是超越於人心之上，便不能是不變的。不過，如果我們對此不變、永恒的東西沒有一些自己的東西可以添附上去，我們便不能夠使用它們來做判斷有形東西的標準。……那些與處理有形且

變動之物有關聯的能力，的確是理性的，這不是人和禽獸所共同有的，而是從我們心靈的理性實體，所生發出來的能力。我們憑依這個實體以執着知性的、不變的真理，又委託它來處置較下級的事物。^⑩

奧古斯丁的意思是說，感覺若能被稱爲是知識的話，它們是最低層的知識，是人獸所共有的。而最高的知識則屬於人，沒有感覺的介入，而單由心智冥想而得的永恒事物（智慧），在最高和最低兩層之中有一層中間階層——心智依照永恒的、無形的標準來判斷有形的東西。這一層的知識是理性的階層，所以它是人所特有，而禽獸所無緣分享的。由於這一層牽涉到感覺的運用，又關聯着感覺的對象，所以比起對永恒的、無形的東西的直接冥思還要低一層。再者，這理性較低一層的運用通向於活動，而在比較之下智慧則不是實踐的。「善用可變東西的活動有別於對永恒事物的冥想，前者可歸類爲知識，後者則是智慧……在這個區分中必須知道的是，智慧屬於冥思，而知識屬於活動。」^⑪最理想的情況是，冥思的智慧增加，而同時理智善用可變的有形的東西，「若沒有它們，現世生活不能繼續下去」。當我們指向塵世事物時，要使它們有助於永恒事物的獲得，「輕輕地略過前者，而緊緊地握住後者」。^⑫

這些看法在特色上顯然是柏拉圖式的，在與永恒、無形的實在界比較之下，同樣地貶低了感覺的對象，同樣地吝於承認實踐的知識是生活所必需的，同樣地堅持「理論的」冥思，同樣地堅持靈魂不斷地煉淨且從感覺的束縛中解脫出來，伴隨着知識的超昇。可是，若以爲奧古斯丁的態度僅止於全盤地接納柏拉圖主義，那就錯了。柏拉圖和新柏拉圖主義的主張的確爲他所使用，然

奧古斯丁的興趣徹頭徹尾都是達到人超性的目的，達到至福，享有上帝，靈視上帝。縱使他有時採取柏拉圖傳統，使用主知主義方式的表達，可是在他整個思想藍圖中主角的地位總是保留給愛，「我的愛如何我的價值也如何」，²固然這個目標和柏拉圖哲學的目標也有相類似之處，可是必須記得奧古斯丁所要達成的目標不是非位格的「善」(Good)，而是位格「神」(God)。事實的真相是，奧古斯丁在柏拉圖主義中發現不少可以用來說明基本上屬於基督宗教的人生哲學，於是在激賞之餘，將這些理論加以應用。

五

感覺的對象、有形之物，低於人的知性，知性關聯着它們所達不到的標準來判斷它們；但是在人的心智之上，另外也有知識的對象，心智發現它們，却必然同意它們，不企圖去修改它們，或去判斷它們應該如何如何。譬如說，我欣賞一些藝術品，判斷這個較美或較不美，在這個判斷中隱含着美的客觀標準的存在，也隱含着我們對這些標準的知識，因為假如我對美的標準，美本身、美的理型沒有知識，那麼我怎樣能夠判斷這個拱橋或那張圖畫不完美、不夠美呢？若不是有一客觀的標準，它不是變動的，也不是不完美的，而是不變的、完美的、永恆的，我們所想的客觀的標準如何能夠成立呢？³又譬如幾何學家考慮完美的圖和線，依據完美的標準來判斷相類似的圖和線。圓的東西是暫時的，都會消失，可是圓性本身、圓的觀念、圓的本質却不改變。七個蘋果加上三個蘋果共有十個蘋果，我們所算的蘋果是感覺的，可變的東西，是暫時的，都會消失

的；可是7和3這兩個數目，離開其它的東西而就它們本身來考慮的話，數學家可以根據加法原理將它們相加起來得到10這個數，他所發現的真理是必然的，是永恆的真理，既不需倚靠感覺世界，也不需倚靠人的心智。²⁴這種永恆的真理放諸四海而皆準，而感覺則是言人人殊。我對某個東西感覺到冷，其他的人對它却不見得也必定感覺冷。然數學的真理則一視同仁，每個個別的人都必須接受它們，承認它們是絕對的真理，絕對有效，是獨立於人的心智的反應之外的。

奧古斯丁對這個問題的態度是柏拉圖式的，譬如，美和善的標準，相應於柏拉圖的最初原理，或典範的理型，而理想的幾何圖形則相應於柏拉圖的數學的對象。因此柏拉圖所遭遇到的難題——「這些理型在那裏？」在奧古斯丁的理論中再度出現。（當然，吾人必須記得，對於這兩位思想家而言，這裏所說的「理型」不是主觀的觀念而是客觀的本質，「在那裏」不是問它在空間中的地位，而是問它存有學的份位，因為「理型」被假設為是非物質的。）新柏拉圖主義者覺得很難接受非人格的、非物質的本質——此處所說的本質顯然是在柏拉圖出版的著作中所說的本質，而把柏拉圖的理型解釋為上帝的思想，把它們放置於「知性」(Nous)——上帝的心智中，它們是從太一所流行出來的第一實質。（比較：在斐羅的理論中則認為理型包含在邏各斯之中）。

。如果我們同意奧古斯丁不接受新柏拉圖主義流行理論的話，那麼我們可以說奧古斯丁接受了上述的立場。典範的理型和永恆的真理在上帝裏面，理型是某些原型的形式，或者是穩固不變的本質。由於這些東西本身是永恆地存在而且不變動，所以它們不被形成，而是包含在上帝的睿智中。

。如果我們想避免上帝是不理智地創造世界這種說法的話，我們必須接受上述理論。²⁵

六

可是，困難馬上出現了。假如人的心智看見了典範的理型和永恆的真理，而且假如這些理型和永恆的真理就在神心中，其結果豈不就是人的心智看見上帝的本質嗎？因為神心所包含的一切，以及神的本質在存有學上是等同的啊！有些人相信奧古斯丁的確就是這麼想。在哲學家中間，馬勒布朗雪（Malebranche）支持奧古斯丁「主張人的心智看見在上帝之中的永恆理型」這個理論，而且嘗試說明人的心智所看見的不是上帝的本質本身（這是那些蒙福的人所具有的超性的靈視），而是那做爲可從外面（*ad extra*）來參與，做爲受造物之典型的上帝的本質。馬勒布朗雪企圖以這樣的說明來避免「人的心智看見上帝的本質」這個似乎是很合乎邏輯的結論。此外，一些存有主義者也因爲他們「靈魂直接直觀上帝」的理論，而支持奧古斯丁。

無可否認，奧古斯丁的某些文獻的確有利於這樣的解釋，可是如果我們假定奧古斯丁有時候也得教導有關於存有主義的知識，那麼從他整個思想來考慮，我認爲上述那些解釋並不足取。我當然不敢大膽地說奧古斯丁沒有不相調和之處，不過，我的確相信，存有主義的解釋和奧古斯丁的靈性學如此不相調和，因此如果有其它的文獻有利於非存有主義的解釋的話（事實上也的確有這樣的文獻），那麼我們應該把顯然是存有主義的文獻列爲次等的地位，附屬的價值。奧古斯丁十分清楚一個人能辨認永恆必然的真理，如數學的原理，可是却一點也不是好人，這樣的人也許不能看見真理的究極根底，可是他毫無疑問地可以辨認這些真理。那麼奧古斯丁如何可能會認爲

這樣的人看見了上帝的本質呢？因為他在靈性學裏，堅決地認為那更靠近上帝的人，必須要有道德上的淨煉，並且上帝的肖像是為那些末世得救的人所預備的。再者，一個靈性上、道德上遠離上帝的人，可以欣賞出坎特布里大教堂（Canterbury Cathedral）比尼森的小屋舍（Nissen hut）來得漂亮，就好像奧古斯丁在悔改皈依之前也可以辨認感覺之美的不同等級。在「懺悔錄」，有一段很有名的話：「哦！美啊！我愛祢何其遲矣！美啊！祢是如此悠悠蒼古，又是如此生生不息，我愛祢何其遲矣！……我沉醒在祢所造之物，我是如此殘缺破碎，而祢使一切所造之物完美無瑕……」²⁷ 在「靈魂的價值」一書中，²⁸ 奧古斯丁也肯定靈魂超昇的終點是美的冥思的起點，從這個教導來看，我以為奧古斯丁不可能會認為靈魂在了解永恒必然真理時也了解了神心的內蘊。那些很明顯表達他是如此思想的文句，可以說是因為他接受了柏拉圖和新柏拉圖哲學的措辭來表達自己的思想，而這些措辭嚴格來說是與他的思想方向不相調和的。要確切地說出奧古斯丁所說人心智所了解的永恒真理，其份位何在，似乎是不可能的事（這個問題存有學的一面很可能奧古斯丁從來都未曾解答），不過我認為與其接受純粹新柏拉圖的或存有主義的解釋，倒不如認為這些永恒的真理和理型因為在神心之中，因而，扮演著生發觀念（*idogenetic*）的功能。它們是從上帝那裏給予人心的「光」，使人心可以看見永恒真理的不變性和必然性。

也許有些人會更進一步反對奧古斯丁做存有主義的解釋。這位聖徒曾使用吾人對永恒且必然之真理的了解，論證這些真理需要有不變且永恒的根底，以此來證明上帝的存在。在進一步深究這個論證之前，值得先說明的是，如果這個論證有任何意義，必須預設心智在看見永恒真理時

並沒有看見上帝，甚至會懷疑、否定上帝的存在這種可能性。如果奧古斯丁急着對這樣的人說：「你懷疑、甚至否定上帝的存在，可是你必須承認你認得絕對真理，而且我可以向你證明認識這些真理隱含着上帝的存在」，那麼他不可能認為懷疑者、無神論者看見了上帝，或神心中實在的內容。在我看來，這樣的考慮排除了存有主義的解釋。可是進一步追究這個論題之前，必需先談一談奧古斯丁的光啓理論（theory of illumination），因為雖然我們必需承認這個理論的解釋本身還不確定，可是這個理論可以幫助我們更容易了解奧古斯丁的立場。

七

奧古斯丁說，我們無法看見事物的不變真理，除非它們好像被太陽光所光照。²⁸ 神聖之光，由上帝而來，光啓人心。上帝是「理智之光」，在上帝，藉着上帝，且通過上帝，所有那些對理智而言是光亮的東西都變成光亮了。²⁹ 這個光的理論是奧古斯丁學派所共同持有的。在此理論中，奧古斯丁使用新柏拉圖學派的主張，並且可以回溯柏拉圖把善的理型比喻為太陽之光。³⁰ 善的理型照耀着那附屬於它的東西或理型。柏羅丁則以太一或上帝為太陽，為超越之光。可是這些光的比喻的使用，却無法清楚地告訴我們奧古斯丁的意思。好在，我們可以藉着像「論聖三」³¹ 這類的文獻，來幫助我們自己對奧古斯丁理論的了解。這位聖徒說人心的本性是這樣的，「當它根據創造主的安排，指向自然秩序中可了解的對象時，它在某種無形的光中——這光是自成一類的，看見了它們，正如同肉眼在有形的光中看見了週遭的東西。」這句話的意思似乎在說明，這裏所謂的

光啓是一種靈的光啓，其對於心智對象所行的功能，就如同是太陽的光線對肉眼的對象所行的功能。換句話說，就好像太陽光使得有形的東西被肉眼所看見，神聖之光啓也使得永恆的東西被心智所看見。由此觀之，可知心智所看見的不是光啓本身，也不是睿智的太陽——上帝，而是由於上帝的作爲，使得心智看見了必然且永恆的真理之必然性和永恆性。這當然不是什麼存有主義的理論。

然而奧古斯丁何以設定這種光啓呢？爲何他認爲這是必然的？因爲人心是變動的、暫時的，因此不變的、永恆的東西乃超越它之上，不是它的能力所能及。「當心智知道自己，愛它自己時，它並不知道，也不愛着任何不變的東西，」³³而且倘若真理「和我們的心智是相等同的，那麼真理也是變動的」，因爲我們的心看真理，有時多，有時少，由此可見它們是變動的。事實上，真理不在心智之下，也不等於心智，而是較高較優越。³⁴因此我們需要有神性的光啓，使得我們能夠了解那超越我們之上的真理。「因爲，受造物不管它是如何的有理性和知性，都不是被自己所光照，而是因爲參與於永恆真理而被光照」³⁵，「上帝創造的人心是理性的、是知性的，因而它可以接受他的光，……而祂自己是如此光啓它，使得它不只看見了真理所彰顯的那些東西，也看見了真理自身」³⁶，這光照耀在真理之上，使可變的、暫時的人心，可以看見它們的不變性和永恆的。

由於奧古斯丁明確地說過，神聖的光啓是賦予的而且是自成一類的。因此，我們似乎不可能把光啓理論化約成只是下列一句真的陳述：上帝保存並創造人類的知性，知性的自然之光是不受的光。多瑪斯的信徒和多瑪斯一樣想對奧古斯丁表示同樣的尊敬，自然不願意承認這兩位偉大的

神學家兼哲學家之間看法的基本差異，而容易以「減少兩人之間思想差異」的態度來解釋奧古斯丁。可是，很顯然的，奧古斯丁「光」的意思不是指知性本身，而且即使知性的活動通常和上帝相一致，「光」也不是指知性的活動。他之所以設定神性的光啓，真正的原因乃是由於人類知性的不足。若說：「奧古斯丁設定特殊的神性光啓是錯誤的，而多瑪斯否定這種光啓的必要性是對的，」這樣的態度是可以理解的。若嘗試去主張這兩位思想家所說的是同一件事，這樣的調和工作未免太過分了。甚至，若說多瑪斯是把奧古斯丁曖昧不明、利用隱喻來說明的主張，說得更為清楚，沒有曖昧不明之處，也是太過分了。

前面已提過我所接受對於奧古斯丁的解釋，根據這種解釋，神性的光啓功能使得永恒真理必然性的要素可被人心所看見。我反對任何類型的存有主義解釋，由於這個反對顯然也涉及反對「奧古斯丁認為人心可以直接看見美的理型，如同美的理型之在上帝心中」的這種看法。可是我也不願意接受這樣的看法——奧古斯丁認為上帝實際上已經把美和其它規範性的理型（即：關於我們所做比較的判斷。如這個東西比那個東西美，這件行為比那件行為公正……）鑄造在人心上；因為這種極端觀念生發論的看法，把神性光啓的功能變成一種分離的主動知性。事實上，上帝自身在存有學上是分離的主動知性，它沒有受到人類感性或知性的介入，就把觀念注入在人心，人的心智則只扮演著純然被動的角色（這裏所提到的主動知性，當然不是意味着奧古斯丁憑藉亞里斯多德的心理學來思考或立論）。對我而言，這樣的解釋誠然還有些地方有待商榷，可是大體上說來是令人滿意的。根據奧古斯丁，神性光啓的活動之對於心智就好像是日光的功能之

對於肉眼，可是雖然日光使得有形的東西被肉眼所看見，奧古斯丁並不因此就認為日光在人的主體內創造了客體的意象。再者，雖然神性光啓在奧古斯丁的思想中出現和柏拉圖的回憶說有關，所以光啓理論多少也帶有一些觀念生發的功能；然而，必須記得的是，奧古斯丁的難題是關於「確切性」，而不是關於我們的概念或觀念的內容：它所關切的是確切判斷的形式和規範觀念的形式，而不是判斷或觀念的實在內容。在「論聖三」中³³，奧古斯丁說「心智從身體的感覺來收集有形東西的知識」。而且，要是他處理觀念之形成的話，他似乎會認為心智從感覺之中辨識出知性的，心智所實行的活動至少在某些方向和抽象相同。可是當心智在辨認某樣東西比較美或比較不美，根據不變的標準來判斷對象時，它乃是在永恒理型之規範活動的光照之下來做判斷，而這種永恒理型是心智所不能看見的。美自身光啓心智的活動，使得它可以辨認較接近或較不接近標準的對象，不過心智却不能看見美自身。就這個意義而言，我們可說奧古斯丁的光啓具有柏拉圖「回憶」的功能。再者，雖然奧古斯丁沒有清楚地說，我們「如何獲得」 $\lambda, \epsilon, \iota, \omicron$ 的觀念，光啓的功能不是把這些數目的觀念注入給我們，而是光啓我們 $\lambda + \epsilon + \iota + \omicron$ 這個判斷，使我們知道這個判斷的必然性和永恒性。從剛才所提到文獻³⁴及其它相關的文獻³⁵，似乎可以這麼說，當我們靠着感覺獲得有形東西的概念，如馬，以及經由自我意識和解釋，獲得無形東西的概念，如靈魂，我們對於這些東西的判斷是在永恒理型之規範活動「光啓」下而做的。如果光啓有生發觀念的功能，如果我相信奧古斯丁有這樣的看法的話，那麼這個功能並不是關涉於概念的內容，彷彿它注入了概念的內容；而是關涉着我們對於概念判斷的性質，或是我們從物體中辨認出它的特

色、它和典範標準的關係。如果真是這樣的話，那麼奧古斯丁和多瑪斯之間的差異不在於他們對於抽象的態度（因為不管奧古斯丁有沒有說清楚，從以上的解釋已可指出他的觀念至少要求某種形式的抽象），他們之間的差異乃在於奧古斯丁認為必須設定特殊的光啓，即上帝超乎祂的創造活動和攝理活動之外，在人心瞭解永恒和必然真理時運行的一種光啓活動。

從光啓理論來看，可以瞭解奧古斯丁何以竟然認為永恒真理中必然的和不變的性質會構成上帝存在的證明。這在存有主義的解釋中是無法說明的，因為如果心智可以直接看見上帝或神性觀念，那麼就不需要上帝存在的證明了。很可惜的是，奧古斯丁沒有詳細說明概念的內容是如何形成的，然而這是可以同情的；因為，他雖然有興趣於心理學的探討，却不是出自學術的動機，而是出自靈性和宗教的動機：他最主要的關懷是靈魂和上帝之間的關係，而永恒真理的必然性和永恆性（相對於人心的偶然性和可變性）以及光啓理論可以澄清這個關係，並且刺激靈魂漸向上帝。至於概念之形成的探討與「認識我，認識祢」（*Noverim me, noverim Te*）就沒有那麼清楚的關係。

總之，奧古斯丁自問：我們如何獲得必然的、不變的永恆性真理的知識？他很清楚我們是從經驗中來獲得這些知識，可是我們不能僅僅從感覺經驗就能獲得，因為有利的東西是偶然的、可變的、暫時的；我們也不能從我們的心智產生這些真理，因為心智也是偶然的、可變的。甚至，這樣的真理宰制我們的心智，且將它們自己加諸在我們心智之上，如果說，這些真理必須倚靠我們，那麼它們根本就不可能宰制我們，加諸於我們之上了。因此，我們能夠看見這樣的真理只有

在存有 (Being) 的活動之下，只有存有是必然的、不變的、永恆的上帝。上帝就好比是太陽光照我們的心智，又好比老師教導我們。就在這一點上發生了解釋上的困難，本文作者所比較偏向的解釋是：我們對於有形東西的概念之形成，是從感覺經驗以及對此感覺經驗的反省，神性觀念之規範性的影響（此乃是指上帝的影響），使人可以看見受造物與永恆且超感覺的實在界之間的關係。在此生中不能直接地看見這些真理；然而，上帝的光使心智可以在表達於必然判斷中兩個概念之間的必然性、不變性和永恆性。不過，由於奧古斯丁使用隱喻，並且他基本上對知識過程做系統的、嚴謹的、經院式的說明，並不感興趣，因此幾乎不可能對他的思想有明確的解釋，充分地解說所有他說過的話。

附 註

- ① 「論改革的知性」。
- ② 2, 2, 10-14; 4, 27 以後。
- ③ 「駁學院派」, 10, 23.
- ④ 同上, 3, 11, 26.
- ⑤ 參較「論宗教真理」39, 73.
- ⑥ 「論自由意志」12, 34.
- ⑦ 2, 3, 7.

- 8 2, 3, 7.
- 9 5, 12, 21.
- 10 同上。
- 11 「上帝之城」11, 26.
- 12 參較「論宗教的真理」39, 72. 「講道集」330, 3. · 「修正」1, 8, 3.
- 13 「論聖三」15, 12, 21.
- 14 「懺悔錄」6, 5, 7.
- 15 「論聖三」15, 12, 21.
- 16 斯考特解釋奧古斯丁的提議，認為感覺知識和原罪也許有所關聯。
- 17 參較「論音樂」6, 9, 10. · 「論聖三」11, 2, 2-5.
- 18 12, 2, 2.
- 19 同上。
- 20 同上，12, 14, 22.
- 21 同上，12, 2, 2.
- 22 「懺悔錄」13, 9, 10. ·
- 23 參較，「論聖三」9, 6, 9-12.
- 24 參較，同上。12, 14, 22-23. 12, 15, 24. 「論自由意志」2, 13, 35, 2; 8, 2-24.

- 25 「論觀念」2.
- 26 參較「修正」1, 3, 2.
- 27 「懺悔錄」10, 27, 38.
- 28 35, 79.
- 29 「獨語錄」(*Solil*) 1, 8, 15.
- 30 同上, 1, 1, 3.
- 31 「理想國」514~518.
- 32 12, 15, 24.
- 33 「論聖三」9, 6, 9.
- 34 「論自由意志」2, 13, 35.
- 35 「詩篇註」119篇「講道集」23, 1.
- 36 「詩篇註」第118篇·、「講道集」78, 4.
- 37 譬如, 參看波泰利 (Portalis) 「天主教神學辭典」(*Dictionnaire de théologie Catholique*) 中對於奧古斯丁的論述。
- 38 9, 3, 3.
- 39 同上。
- 40 「獨思錄」1, 8, 15; 「約翰福音註釋」35, 8, 3; 「論聖三」9, 15; 24……, 第廿四段, ……等。

第五章 奧古斯丁之三：上帝

從永恒真理證明上帝——從受造物和共識來證明——不同的證明是同

一個歷程中的不同階段——上帝的屬性——原型論。

一

說奧古斯丁對於上帝存在最核心且最得意的證明，是從思想來證明，從「內在」來證明，這種說法是正確的。這個證明的起點是心智瞭解必然的、不變的真理，這真理「不能說它是我的，或是你的，或是任何一個人的；而是呈現給衆人，且是平等地給予衆人的」。●此真理比心智更爲優越，心智必須在它之前屈服下來，接受它。心智並不構造真理，也不能修正真理，心智知道真理乃是超越它、規律它的思想，而不是它超越真理，規律真理。如果真理較心智低劣的話，那麼心智便能改變它、修正它；如果兩者相等，且有相同的特性，那麼它就如同心智一樣，真理也是可變的，心在瞭解真理時有差異，有時較清楚，有時則模糊不清；然而，真理却始終如一。因此，如果真理不比心智低劣，也不等同於心，那麼它只能是比心智更爲優越了。●

可是永恒真理必須建立於所有真理的根基之上，反映着這根基。就好像人的想像力根基於人類心智，而反映着人類心智的不完美性和可變性。又好像感覺的印象根植於有形的東西，反映着它們；同樣地，永恒的真理啓示了它們的根底（Ground），真理本身，反映着上帝的必然性和不變性。這涉及到所有本質的標準。譬如，我們判斷某個行爲比較公正或比較不公正，我們是根據根本的、不變的標準、本質或理型來判斷：在具體中人的行爲是有差異的，而標準則是始終一致。藉着永恒的、完美的標準，我們判斷具體的行爲，這個標準必須根據永恒的、絕對完美的存有。假使真有絕對真理這麼一個可知的領域，而卻沒有真理的根底，這個領域實在是無法想像的。「這真理（Truth），在它，藉着它、通過它，那些真的東西在各方面都是真的。」^②

上帝是永恒必然真理的根底，這個論證不只是「奧古斯丁學派」所接受，在一些著名的哲學家，如萊布尼茲等的思想中也再度出現。

一一

奧古斯丁的確從外在的、有形的世界來證明上帝的存在，可是他在這個題材上所說的話在性質上是暗示的、提醒的、總結的，而不是學術意義下發展出來的證明。向無神論者證明上帝存在，他並不感興趣，他所關心的是去指出萬物如何宣告上帝——那在靈魂之內可以經驗到的上帝，是永活的上帝。他有興趣的是靈魂漸向上帝的動態的態度，而不是辯證的論證所得到的純粹理論的空架子。純粹理智上同意有一最高的存有是一回事，使人真正地體會這個真理是另外一回

事。靈魂尋求幸福，大部份的靈魂容易向外尋求：奧古斯丁嘗試去說明受造物不能給予人幸福，而是指向那必須在靈魂之內尋找的永活上帝。有人把奧古斯丁的證明視為是理論意義下的論辯性證明，以致輕看它，認為這個證明比起多瑪斯的證明，簡直是不充分的、微不足道的。為了避免這種錯誤的看法，我們必須心中先有一種宗教的、靈性的態度。多瑪斯誠然表達得較為理論性，可是奧古斯丁和多瑪斯兩人的目標並不完全一樣。

因此當奧古斯丁註解詩篇七十三篇時說：「我看不見你的靈魂，又如何知道你活着呢？我如何知道呢？你將回答：因為我說話，我走路，我做事，愚蠢的人啊！因着身體的運作，我知道你是活着，難道你就不能因着創造的作為來知道創造主嗎？」奧古斯丁在此的確是從上帝的成果來證明上帝的存在。可是事實上，他並不是為證明而證明，而是在註解聖經時順便提出來的。同樣的，當他在「上帝之城」^④中說：「這個世界，以及所有可見的東西的安排、秩序、美、變化和運動都默默地宣告它只能是被上帝所創造的，上帝是不可說、不可見的偉大，是不可說、不可見的美。」當他這麼說時，他是在提醒信徒一件事實，而不是嘗試對上帝的存在做系統性的說明。再者，當奧古斯丁註解創世紀^⑤時說：「上帝的能力，祂的全能，無所不及的能力是每一個受造物能夠繼續存在的原因。這能力何時停止支配某物受造物，何時這受造物的種類將不再存在，它們的本性也將消失……」，他這樣說是在說明上帝之攝理的事實和必然性，提醒讀者認清這個事實，而不是要作哲學的證明。

奧古斯丁以很簡單的程式來論證上帝的存在，此即所謂的「普遍同意的論證」(argument

from universal consent) 他說：「這個論證是說上帝的能力沒有完全地向理性受造物隱藏，當理性受造物使用理性時，除了少數人本性過分墮落之外，所有的人都共同承認上帝是世界的創造者。」^⑤即使有人認為有衆多神祇存在，他仍然嘗試去想像「衆神中的上帝」是「那在祂之上沒有更優越、更莊嚴的東西存在着……，衆人都共同相信上帝威嚴赫赫地超過所有的東西。」^⑥安瑟莫毫無疑問是受奧古斯丁這些話的影響，在他的存有學論證中，他以「那比祂更偉大的是不可思議的」是一種普遍的觀念。

二二

吉爾松 (Gilson) 教授在他的「奧古斯丁研究導論」^⑦一書中說，在奧古斯丁的思想中，對上帝存在有一段很長的證明。這個證明是由很多不同階段所構成的。^⑧從最初的懷疑階段，經由「若我受騙，我存在」，對懷疑做反證，這是一種尋求真理的方法論預備，保證心智可以獲得真理。靈魂於是繼續考慮感覺世界。在感覺世界中，靈魂不能發現它所尋求的真理。當靈魂知道自己已的墮落性和可變性之後，乃逐漸轉而向內，發現超越靈魂而不倚靠靈魂的不變的真理。由此循序漸進，終而理解到上帝是所有真理的根底。

吉爾松對奧古斯丁之上帝存在的證明所做的描述可說正是這位聖徒心路歷程的寫照，其最大的優點，不只是指出從思想、從永恒真理來證明的重要性，而且也把靈魂追求上帝是幸福源頭，客觀福祉這個「證明」相連結起來，使得證明不是僅僅為學術的、理論的三段論證。這個圖像可

以從奧古斯丁第二四一篇^⑩證明辭中一段文字得到證實。在該每段文字中，他描述人的靈魂質間感覺的東西，聽見它們宣告這個可見世界，可變東西的美 (Beauty) 乃是不可變之美 (Beauty) 所創造的，前者乃是後者的映像；其次，靈魂又繼續向內追求，發現它自己，了解靈魂優於身體，「人看見這兩樣東西，思慮它們，探究他們發現在人之中這兩樣都是可變的」，當心智發現了靈魂和身體是可變的之後，繼續再尋求那不可變的。「他們遂藉着上帝所造之物獲得對上帝的知識」。由此觀之，奧古斯丁絕不否認我們所謂的「自然的」或「理性的」知識，不過這種對上帝的理性知識與靈魂尋求上帝之真理有緊密的關聯，並且被視之為上帝對靈魂的自我啓示，這種啓示透過基督，在基督徒祈禱生活中更完全地實現與證實。因此，奧古斯丁沒有嚴格地二分自然神學和啓示神學的領域，這不是因為他不能看出理性和信心之間的區別，而是因為他看見靈魂對上帝的認知和靈魂尋求作為福祉之唯一對象和根源的上帝，二者之間有密切的關係。哈那克 (Harnack) 責備奧古斯丁沒有清楚地劃分科學和信仰之間的關係^⑪，這是因為哈那克不了解這位聖徒主要關切的是靈魂對上帝的經歷；在奧古斯丁看來，這種經歷是有機的整體，信仰和理性在這個整體中各自扮演着它們重要的角色。

四

奧古斯丁堅持認為受造的世界反映着、彰顯着上帝，即使以很不完全的方式來彰顯，也一樣是在彰顯着上帝。「如果在事物的本性中有任何值得讚美的，不管是輕微的或偉大的讚美，都

必須是用以對上帝最超越、最無可名狀的讚美。」受造物的確傾往不存在 (not-being)，可是只要它們還在，它們就有某種形式 (form)，而這形式是那不能毀滅、不能消失的形式 (Form) 的反映。¹² 因此，自然的秩序和一致性宣告着造物主的一致性¹³，好比受造物的善，它們正面的存在，顯示了上帝的善。¹⁴ 宇宙的秩序和穩定性彰顯了上帝的智慧。¹⁵ 另一方面，上帝因為是自己存在，永恒和不變的存有，所以是無限的，因為是無限的，所以是不可測度的。上帝在祂自己的完美是「單純」的，他的智慧和知識也是如此。祂的善和能力，是祂自己的本質，沒有任何偶然性。¹⁶ 因此，上帝由於祂的精神性、無限性、單純性，超越空間之上；由於祂的永恒性，祂超越了時間之上。「上帝自己不在空間的段落中，也沒有空間的擴延，然而祂不變的、超越的能力却內在於每一樣東西中，因為萬物都在祂之內；祂也外在於每一樣東西，因為祂在萬物之上。同樣的，祂也不在時間的間隔中，也沒有時間的擴延，然祂的不變性和永恒性却比萬物更古老，因為祂在萬物之前，又比萬物更新穎，因為祂在萬物之後。」¹⁷

五

上帝自永恒就知道祂所造的萬物：祂不是因為造了它們才知道它們，反倒是因為祂知道它們才造了它們。雖然受造物只有在時間之內才存在，然上帝已經在起初就知道它們了。在上帝裏有受造物種類的理型或型式。由於上帝自己可能的反映，祂在永恒裏，在自己之內看見祂可能且所願意創造的東西。祂在創造之前就知道它們了，因為它們以典範 (Exemplar) 而包含在上帝之

內，而上帝創造它們是爲了它們的存在，即爲了它們是祂本質之外的、有限的反映。^⑩若沒有知識，上帝就不做什麼，他預見了一切祂所要造的，然而祂的知識與知識的活動是不可分開的，是「同一個永恆的、不變的、不可名狀的靈視（Vision）」。^⑪因爲這種知識的永恆作爲，因爲這種靈視，——在此沒有過去也沒有未來，上帝看見，「預見」了；即使是人的自由活動祂也預見了；上帝也「預知」了，像「我們會向祂請求，在什麼時候，對那些人的請求祂會聽，那些人祂不聽，以及所求的是什麼」。^⑫有關最後這點，必須再探討奧古斯丁的恩典論，在此無法詳加討論。

在永恆裏，上帝冥思祂自己的本質，上帝看見所有可能的有限本質，祂無限完美的有限反映，所以事物的本質或型式在永恆裏就以神聖的觀念呈現在神心中，從前面已經提過奧古斯丁曾教導神的單純性來看，這絕不能被用來說這本質是上帝之中的「偶有性」，是和上帝的本質在存有論上相異的觀念，在「懺悔錄」中^⑬，這位聖徒說，在受造物中永恆的「理性」永不變地存留在上帝裏，在「論理型」中^⑭，他解說神性理型是「某些原型的形式，或是事物的固定不變的理型，它們不是自己形成的，而是永恆地包含在神心中，始終如一，它們沒有出現，也不會消失，可是那些出現或消失的東西都是根據它們而形成的。」這個推論的結果是受造物只有在它們具現，模倣神心中的模型，它們才有存有學上的真理，而上帝本身就是真理的標準。這典範理論當然是受新柏拉圖理論的影響，根據新柏拉圖主義者，柏拉圖的典範的理型是在睿智之中，而奧古斯丁則修改之，以這些理型是在「聖言」之中，這聖言不像新柏拉圖主義的「知性」一樣只是附

屬的實質，而是聖三之中的第二個位格，和天父是共同實體的。●這個典範理論從奧古斯丁一直到中世紀都一直有人採用，它或許可以說是奧古斯丁學派中的一大特色，可是必須記得的是多瑪斯並沒有否認這個理論，他乃謹慎地表達這個理論，以致於不會含有上帝之內有存有學上相分離的理型，因為如此一來這個理論就會破壞了上帝的純一性，在上帝除了三個位格之間的不同之外，就沒有任何其它的區別了。●雖然多瑪斯在這方面是也算是繼承了奧古斯丁，不過在十三世紀中，最嚴守典範理論的人是波納文德之所以堅持這個理論乃是因為他不滿亞里斯多德拋棄柏拉圖的理型，而對這位形上學家採取敵對的態度。

附 註

- ① 「論自由抉擇」2,12,33。
- ② 同上。
- ③ 「獨思錄」1,1,3。
- ④ 11,4,2。
- ⑤ 「創世紀字義註釋」(*De Gen ad Litt.*) 4,22,22。
- ⑥ 「約翰福音註釋」106,4。
- ⑦ 「基督論」(*De doct. Christ*) 1,7,7。
- ⑧ 8.

- 9 參較，葛魯華特：「中世紀證明上帝的歷史」，6,3, p.6.
- 10 「講道集」241,2,2;3,3.
- 11 「教義史教科書」(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*) 第三版，t.3,p.119.
- 12 「論自由抉擇」2,17,46.
- 13 同上3,23,70.
- 14 「論聖三」11,5,8.
- 15 「上帝之城」11,28.
- 16 「論聖三」5,2,3;5,11,12;6,4,6;6,10,11;15,43,22. 「約翰福音註釋」99,4……
- 17 「創世紀字義註釋」8,26,48.
- 18 參較，同上，5,15,13. . . 「致歐羅斯」(*Ad Orosium*) 8,9.
- 19 「論聖三」15,7,13.
- 20 同上，15,13,22.
- 21 1,6,9.
- 22 2,
- 23 同上，4,1,3.
- 24 參較，如「神學大全」(*Summa Theol.*) Ia, 15,2和3.

第六章 奧古斯丁之四：世界

從無中的自由創造——質料——胚種型式 (Rationes seminales)

——靈魂和身體——靈魂不朽——靈魂的根源

既已討論過奧古斯丁思想的一般態度以及整個外在架構，吾人大概不會期望去發現奧古斯丁爲了物質世界本身的緣故而對物質世界有興趣：他的思想集中在靈魂對上帝的關係，不過，整體的哲學思想也涉及到關於有形世界的理論，這個理論中構成的要素是從以前思想家擷取而來，而放置在整個基督宗教思想架構之中。如果我們認爲奧古斯丁只是純粹機械式地拿起前人思想以拼湊他自己的理論，那就錯了；奧古斯丁有輕重之取捨，強調那些最能說明自然和上帝之間關係，以及自然倚靠上帝，這些觀念的思想線索。

一

有一個理論，不是由異教哲學家所發展出來，而是奧古斯丁和其他基督徒思想家所共同主張的，那就是上帝從虛無中創造了世界的自由活動。在柏羅丁的流行理論中，世界被描寫爲是由上

帝流行出來的，上帝不因此就消失或改變，可是柏羅丁的上帝不能自由地活動（因為他認為這樣的活動設定了上帝之中有變化），因而是必然如此的（*necessitate naturae*），上帝必然地流衍自己。如果我們期望在一兩位最可能受基督教義影響的異教哲學家來看從虛無中創造的理論的話，那麼在新柏拉圖主義者中是找不到的。奧古斯丁也許會想到柏拉圖曾經講過，在時間中從虛無中的創造，可是不管亞里斯多德怎樣解釋「迪美西斯篇」，柏拉圖都不可能真正有這種看法。奧古斯丁怎樣認為柏拉圖對這件事的看法如何並不重要，最重要的是他自己很清楚地說明從虛無中自由創造的理論。在根本上，他堅持主張上帝絕對的主權，世界完全倚靠着祂，萬有的存在都出自於祂。●

一一

假如萬物是從某些沒有形式的質料所造成的，那麼這些沒有形式的質料豈不是獨立於上帝之外嗎？奧古斯丁說，你所說的質料是絕對的無形式呢！還是和那些完全形成的質料相比較之下是沒有形式的？如果是前者，那麼你所說的質料和虛無是同一回事。「上帝創造萬物是從那不具有任何種類，任何形式的東西造成的，這比無更爲無」。如果你所說的是後者，它不是完全的形式，却已經開始走向尚未完成的形式，即它具有接納形式的的能力，那麼它的確不完全是虛無，而是像某些東西一樣，它之成爲「有」只能是從上帝而來。「因此，即使宇宙是從某些無形式的質料所創造，這些質料也是從完全是虛無的某樣東西所創造的。」●在「懺悔錄」中●，奧古斯丁

把這種質料等同於物體的可變性（這即是說，它是潛能的要素），並且認為如果可能的話，他願意說它是「無」，或說他不存在，可是，假如它是接受形式的能力的話，那麼它便不能稱之為絕對的無。在「論各種宗教」中⁴，他說，不只是那具有形式的才是一樣東西，那有接受形式之能力的也是一樣東西，既是一樣東西，就不能是絕對的無了。這質料雖然不是絕對的無，却是上帝的創造物，在時間上不比具有形式的東西為先，而是與形式同時被造。⁵ 奧古斯丁又把這種「非形式的質料」，等同於創世紀第一章第一節所說上帝最初創造的天和地。⁶ 換句話說，奧古斯丁所說的是後來士林學派的基本公式，即：上帝之創造不是從絕對無形式的「原始質料」(prime matter)，而是從形式和質料相結合的質料。不過，當我們決定認為奧古斯丁的話是後來士林學派所發展出來的理論的一個基本表達，我們同時必須記得，這位聖徒不怎麼關切為哲學理論而發展哲學理論，他最關切的是在強調所有受造物依靠上帝，以及所有受造物可消滅的本質。雖然這些本質曾經存在，仍然是可以消滅的。他們因着上帝而有它們的存有，可是它們的存有與它們的可變性有密切的關係。

二

有一個理論對奧古斯丁本人和他的信徒都非常重要，却被多瑪斯所否定掉，這個理論為了提高上帝的能力却犧牲了受造物的因果活動，那就是「種子型式」(rationes seminales，或 seminal reasons)，即那些在時間程序內發展之事物的胚種。即使是人，先撇開靈魂根源不

談，單就人的身體而言，也是在「種子型式」中所造的，「在一種不可見的、潛能的、因果的方式下被造的，這種方式是事物將會被造而却還沒有被造的方式。」^⑦「種子型式」是事物的胚種或不可見的動能、或潛能；起初被上帝造在一個濕潤的要素中；之後，因着它們在時間內的開展，開展成各種不同種類的東西。這個胚種潛能的觀念，無疑是奧古斯丁在柏羅丁哲學中發現的，也可以溯回到斯多亞學派的「種子型式」的觀念。不過，那時候對這個觀念還很模糊不清。奧古斯丁從來不認為它們是經驗的對象，能夠被看見或觸摸，而是認為它們是不可見的，有開始而起來完成的型式或潛能，根據上帝的計劃來發展形式。種子型式不是純然被動的，雖然在條件和環境欠佳，或外來動力缺乏的情形下，會隱藏或阻撓它們的發展，可是它們仍然有自我發展的傾向。

⑧ 在這點上，波納文德擁護奧古斯丁的理論，把「種子型式」比喻為薔薇花蕾，花蕾在還沒有變成薔薇時，如果加上必要的正面能力，排除負面阻撓的能力，它將變成薔薇花。

奧古斯丁關於非直接經驗之對象所作的理論，講得相當模糊不清，如果我們考慮到他何以如此主張，就不會過於驚訝了。他的主張是解經的結果，問題是在解經時發生的，而不是一個純粹科學上的問題。根據「傳道書」(Book of Ecclesiasticus) ⑨「那永活者在同一時間內創造了萬物」，可是根據「創世紀」，魚和鳥是在創造的第五天才出現的，禽獸則在第六天才出現(奧古斯丁不把「天」解釋為我們所說一天二十四小時的天，因為太陽在第四「天」才出現)。上帝在同一時間內創造了萬物，以及上帝先創造了某些東西之後再創造某些東西，這兩段話如何調和起來呢？奧古斯丁解決問題的方法是，上帝在起初的確在同一時間內創造了萬物，然而祂不是在相同

的條件下創造它們：許多物體，植物、魚類、禽獸、人自己……；而是以不可見的、潛能的，在胚種中，在它們的種子型式創造了它們。就這樣，上帝在起初時，在它們還沒有實際地在地上成長之前，上帝已創造了所有的蔬菜^⑩，甚至是人的創造也是這樣。奧古斯丁藉着這樣的區分，解決了「傳道書」和「創世紀」兩者之間顯然的矛盾。如果你所說的是實際上形式的完成那麼「傳道書」所指的不是屬於這類的創造，「創世紀」才是；反之，如果你所說是包括胚種的創造，那麼「傳道書」所說的便是這種創造。

何以奧古斯丁不滿意通常意義的「種子」(seeds)，眼睛可以看得見的植物或穀類的種子？因為在創世紀中暗示着大地之生出綠色的植物是在它們的種子之前，而且也暗示着，其它的生物各依其種類而再生它們的後代。^⑪因此，他覺得他不得不設想一種不同的種子。譬如說，上帝在起初創造麥子的種子型式，根據上帝的計劃和活動，這種子型式在指定的時間內開展自己成爲實際的麥子，此時的麥子包含有通常意義的「種子」。^⑫再者，上帝在起初沒有創造所有實效的種子或蛋卵(eggs)，所以它們也必須要有「種子型式」。因此，每一物種，以及所有它們未來的發展和特定的份子，在起初時已被造於適當的種子型式之中了。從以上所說的，可以清楚這位聖徒主要關切的不是科學的難題，而是解經上的難題，所以認爲他是拉馬克學派(Lamarckist)和達爾文學派(Darwinian)進化論的贊助人或反對者，都是不中肯的。

四

奧古斯丁使用柏拉圖的數目論，此數論可溯自畢達哥拉斯學派。當然，我覺得他對數的處理是想像的，甚至有時候是幻想的，尤其當他提到完美和不完美的數，以及聖經中的數。不過，大體而言，他認為數是秩序和形式、美和完全、比例和法律的原則。因此，理型是永恆的數，物體則是暫時的數，在時間內開展自己。物體從某些方面來看的確可以說是數，好比說構成整體秩序和相干部份的數，在連續的階段中開展自己（以植物為例，先是發芽、生葉，然後是開花、結果、撒種）；而構成部份的數，則在空間上排列得很適當，換句話說：它是代表內在的數、位置的數或空間的數、時間的數。「種子型式」是隱藏的數，而物體則是顯明的數。再者，如同數學上的數一樣，從最初一個到最後一個整數，同樣的，存有的階層也是從絕對的太一，上帝開始，祂給予存在，而且反映在較完美或較不完美的一體性中。這種把數學上的數和形上學的數相比較，當然是來自柏羅丁，而且大體上說來，奧古斯丁的數論並沒有什麼新的看法，他所處理的在畢達哥拉斯及柏拉圖傳統的數論中早已經處理過了。

五

創造的頂峯是人的創造。人是由身體和不朽的靈魂構成的。奧古斯丁很清楚人是由身體和靈魂所構成的這件事實，因為他說：「靈魂擁有身體，並不構成兩個位格 (Persons)，而是一個人

(man)。」●何以他要提出這個顯眼的論題呢？因為奧古斯丁說靈魂具有屬於它自己權利的實體：「靈魂具有自己的實體，使那相合相配適的身體復甦」●；他甚至定義人是：「使用會朽的、塵世的身體之靈魂。」●我們已經知道，柏拉圖對靈魂的態度在奧古斯丁的感覺論中有了迴響，他認為感覺是靈魂以身體為工具的一種活動，它不是一個完整的心理生理之有機體的活動，而是靈魂活力在身體某部份的強度逐漸增加時所產生的活動。靈魂既然優於身體，所以它不能受制於身體，而是知覺到身體由於外在刺激而發生的變化。

六

人的靈魂雖然和動物的靈魂一樣鼓動着身體，可是人的靈魂却是非物質的。有人可能會說，或甚至認為他的靈魂是由空氣所組成的，可是他却永遠不能知道他是由空氣所組成的。反之，他很可以知道他是知性的，他會思考，可是却沒有理由假設空氣能夠思考。●靈魂的非物質性和實體性保證了它的不朽性。關於靈魂的不朽性，奧古斯丁使用了柏拉圖所曾經用過的論證。●譬如，奧古斯丁使用「費多篇」(Phaedo)中的一個論證：因為靈魂是生命的原理，並且靈魂和死亡兩者互相對立，不可相容，所以靈魂是不會死的。這個論證不但不怎麼可信，而且奧古斯丁也不是一句不改地照單全收。因為這個論證似乎意味着靈魂自己存在着，或靈魂是上帝的一部份。因此，奧古斯丁之接受這個論證，乃是說靈魂參與生命(life)，從一個沒有矛盾的原理(Principle)而來支持生命的存在和本質，而且靈魂從這原則所接受的存有就是生命，因此靈魂不能死。不過

，這個論證可以認為是暗示着動物的魂也是不朽的，因為動物的魂也是生命的原理，若是如此的話，那麼這個論證就太強了。因此，這個論證必須和另外一個論證相配合。這另一個論證也是從柏拉圖引申出來的。由於靈魂了解不可朽壞的真理，證明它自己也是不可朽壞的：在「靈魂的價值」中^①，奧古斯丁區分了動物的魂和人的靈魂，前者只有感覺的能力，後者則有感覺和知性推理的能力。柏拉圖曾論到人的靈魂，由於能夠理解永恆的、不可朽壞的理型，向它自己證明它和它們也同樣是「神性的」、永恆的、不可朽壞的。奧古斯丁雖然不贊成靈魂預存的看法，但也以相類似的方式來證明靈魂的不朽性。除此之外，他又從對至福的渴慕，對完美幸福的追求來證明。這樣的論證對奧古斯丁主義者而言，是一個相當得意的論證，如波納文德就如此認為。

七

奧古斯丁很明確地主張靈魂是上帝所創造的。^②可是關於靈魂被創造的時間和它原始的模態是如何，則語焉未詳。他似乎玩弄某種形態的柏拉圖式的靈魂預存的理論，可是却不容許靈魂因為在先於塵世的狀態中犯了錯、受罰而被禁錮在身體內。可是，他最主要的難題是到底上帝是各別地創造每一個靈魂，還是在亞當的靈魂裏創造了所有其他人的靈魂，因此靈魂乃經由父母親而傳衍下來。第二種看法必然會牽涉到把靈魂看成是質料的東西。而事實上，奧古斯丁不採取這種看法，而主張靈魂並不藉着位置上的蔓延而呈現在身體中。^③他之所以偏向於傳衍說的看法，不是基於哲學上的理由，而是基於神學的理由，因為他認為由於傳衍的方式，原罪可以解釋為是靈

魂在傳染上的污點。如果原罪被認為是正面的，而不是負面的東西，那麼雖然有些問題會發生，這些問題却不是無法解決的；可是如果肯定上帝是各別創造每個人的靈魂，那麼將是困難重重。即使把這些問題都先撇開不談，傳衍說與肯定靈魂是非質料的、精神的特性，這兩者之間無法調和的事實，已是無可改變的了。

附 註

- ① 「論自由抉擇」3, 15, 42.
- ② 參較「論真宗教」18, 35-36.
- ③ 12, 6, 6.
- ④ 同上。
- ⑤ 「創世紀字義註釋」1, 15, 29.
- ⑥ 「取摩尼教，論創世紀」1, 17, 11.
- ⑦ 「創世紀字義註釋」6, 5, 8.
- ⑧ 「論聖三」3, 8, 13.
- ⑨ 18, 1.
- ⑩ 「創世紀字義註釋」5, 4, 7-9.
- ⑪ 創世紀 · 1, 11.

- ⑫ 「創世紀字義註釋」5, 4, 9.
- ⑬ 「約翰福音註釋」19, 5, 15.
- ⑭ 「論靈魂的量」13, 21.
- ⑮ 「論基督教會的德行和摩尼教派的德行」1, 27, 52; 「約翰福音註釋」19, 5, 15.
- ⑯ 「創世紀字義註釋」7, 21, 28; 「論聖三」10, 10, 4.
- ⑰ 參較「獨思錄」2, 19, 33, 尤其是3, 4; 「論靈魂不滅」1-6, 28, 54以後。
- ⑱ 「論靈魂的起源」1, 4, 4.
- ⑳ 「書信集」156.

第七章 奧古斯丁之五：道德理論

幸福與上帝——自由與義務——恩典的需要——惡——上帝之城
與世俗之城

一

奧古斯丁的倫理學和希臘倫理學有共同的特色，即幸福論。他的幸福論以幸福爲人類行爲的最終目的，不過這種幸福，只有在上帝裏才找得到。「伊比鳩魯的信徒認爲人的至福要在肉體中尋找到，把希望寄託於自己」^①，可是「理性的受造物……，如此地被造，以致於它不能自己是善的，可以帶給自己幸福」。^②人是可變的，不能滿足於自己，只能在擁有比他更大的東西，擁有不變的東西時，才發現幸福。甚至德行自身也不能是最終目的：「使你幸福的，不是你靈魂的德行，而是那賜給你德行的祂，祂感動你的意願，又賜給你能力去行。」^③能給予人幸福的，不是伊比鳩魯派的理想，也不是斯多亞派的理想，而是上帝自己。「因此，尋求上帝就是對至福的羨慕，得着上帝就是得着至福本身。」^④人追求至福或幸福，至福的意義是指獲得永恒不變的東

西，奧古斯丁雖然是在哲學中更能證實這個看法，然他之深深契合這個道理則是得之於自家的體驗，當他說幸福是在於得到永恆不變的東西時，他所想的，不是對於上帝純粹哲學的理論的冥思，而是擁有上帝，在愛裏與上帝聯合，基督徒藉着上帝恩典的幫助得以與上帝有超自然的聯合。吾人不可把奧古斯丁的思想區分為自然的和超自然的倫理學，因為他所處理的人是具體的人，具體的人有超自然的質素：他認為新柏拉圖主義者辨識了一些基督所啓示的真理，可是新柏拉圖哲學對於真理的理解仍是未能充分，只是一知半解而已。

奧古斯丁的倫理學是愛的倫理學：人憑着意志尋求上帝，最後就擁有了祂、享受祂。「意志是中介的善，當意志緊緊執守善時……，人在那裏發現了至福的生活。」^⑤「因為如果上帝是人最高的善……，結果必然是尋求最高的善就是活得最好，活得更好就是愛上帝，並且除了愛上帝之外，什麼都不是。」^⑥在引用馬竇^⑦所記載基督所說：「你應全心、全靈、全意、全力愛你的上帝，並且要愛鄰人如同自己。」奧古斯丁說：「這句話有自然哲學，因為所有自然物的原因都在創造主上帝那裏。」「這句話也有倫理學，因為愛和真誠的生命只有藉着愛才能形成，因為我們必須愛那應該被愛的上帝和鄰人。」^⑧奧古斯丁的倫理學因而注重在意志的動力，意志的動力就是愛的動力，「我的力量如何，我的愛也如何」^⑨，然而獲得幸福，分享不變的善，若不藉着恩典的幫助，若不直接地蒙受創造主慈悲的憫恤，對於人而言，幾乎是不可能的。^⑩

意志是自由的，然自由的意志要服從道德責任。希臘哲學家有「幸福是行爲目的」這個概念，所以不可說他們沒有責任觀念。不過，由於奧古斯丁對上帝及神性創造有比較清楚的觀念，所以比起其他人更能夠爲道德責任安立形上學的基礎。

責任必要的基礎是自由，意志可以自由地轉離不變的上帝，而趨附於可變的東西，或者是以靈魂的東西爲其對象，却不關聯於上帝；或者是以物體的東西爲對象，而全然與上帝無涉。意志必然尋求幸福和滿足，然事實上，幸福只能在上帝、不變的善那裏尋見。而人在此生中不能看見上帝，他可能轉而攀附於可變的東西以代替對上帝的尋求。這「轉離（上帝）而趨向（世界）不是被迫的，乃是自願的。」●

人的意志自由地趨向上帝或轉離上帝，而同時人的心必須認識這樣的真理：即他可追求的幸福，不但是只能在擁有不變的善才發現，而且意志之所以朝向至善乃是因爲上帝意欲如此，在人的意志中注入這樣的需求，祂是創造的主。當轉離上帝時，意志便得面對上帝的律法，這律法表達在人的本性裏，是上帝爲祂自己而造的。所有的人或多或少都會意識到道德的標準和規律，即使是不敬畏上帝的人……，對於人類行爲的許多事情也能夠正確地責備，或正確地讚賞，「若不是因爲他們即使自己不遵守這些律法，而仍然得依據這些律法來行事爲人，否則他們又如何能夠如此呢？」他們在何處看見這些規律呢？不在他們的心中，因爲他們的心是可變的，而公義的規

「律」則是不變的；也不在他們的人格中，因為他們是不義的，奧古斯丁說——雖然有些曖昧，却是他慣有的說話方式：「他們看見這些道德規律是在那稱為真理之光的書中。」這樣的道德律刻在人心中，「好像金屬印在臘上的印記，金屬却不留在臘上」。誠然有些人對於道德律近乎無知，可是即使是他們，「有時候也會被無所不在的真理的威嚴所感動」。因此，正如同人心在上帝的光啓下得知永恆的理論的真理，同樣地，人也可以在上帝的光啓下，得知指導自由意志的實踐真理和原理。當具體地去考慮人的本性時，可以說人的本性是漸向上帝的，可是只有藉着奉守那反映上帝永恆法則的道德律，人才能完成這本性的動力。道德律不是隨意的，而是從上帝的本性以及上帝和人之間的關係而定的。道德律不是上帝隨意的，人去遵行這些道德律是上帝所命定的，因為如果上帝不要使人成為祂所要的人，那麼祂就不會創造人了。意志是自由的，可是意志同時必須遵從道德責任，愛上帝是一種義務。

三

人對於上帝的關係是有限存有對於無限存有的關係。因此，若沒有上帝的幫助，兩者之間的鴻溝便無法跨越；甚至意志開始去愛上帝也需要有恩典的幫助。「當人憑着自己的力量去過着公義的生活，而不倚靠上帝拯救恩典來幫助他，那麼他便會被罪所勝；然而在自由意志中，他有能力去相信拯救者，去接受恩典。」^⑬「律法的賜予是爲了恩典的尋求，恩典的賜予是爲了律法的完成。」^⑭「律法顯示我們的意志是軟弱的，恩典則醫治了它的疾病。」^⑮「那教導人，要求人

的律法，若沒有恩典便不能完成，律法向人顯出他的軟弱，使人因着自己的軟弱就倚靠着救主，藉着救主的醫治，人的意志能夠做那些在他軟弱時所視為不可能的事。」^⑥

恩典論及恩典與自由意志之間的關係是相當難以討論的問題，在此討論也不恰當。可是我們必須記得這件事實：當奧古斯丁認為人對於上帝的愛是道德律的本質時，他所指的是意志與上帝的聯合，這樣的聯合則有賴於恩典的提昇。前面已經指出奧古斯丁是具體地考慮人，人具有超自然的質素，在他看來是天經地義的事，這意味着他是以聖經的智慧來補足、來完成哲學的智慧。吾人爲了體系學（schematism）的目的，可以把奧古斯丁分爲哲學家的奧古斯丁和神學家的奧古斯丁，可是在他看來，在具體中觀察人的真實性的人，才算是真正的哲學家。而如果没有考慮上帝的救贖和恩典的天意，那麼也不能看見人之爲人的真實性。

四

如果道德的完美在於愛上帝，是意志轉向上帝，並且指揮所有其它的能力（如：感覺的能力）與這個方向相調和；那麼惡便是人的意志轉離上帝。然而，惡自身，道德的惡是什麼呢？惡不是某樣正面的東西？首先，惡不可能是上帝創造意義下的某種積極的東西；道德的惡的原因不是上帝，而是受造的意志。善的東西之原因是善，而惡的原因則是由於受造的意志轉離不可變的善^⑦：惡就是受造的意志背離不變的、無限的善。^⑧不過，嚴格地說，惡不能說是一種「東西」(thing)，因爲這個字意味着積極的實物，而如果惡是某種積極的實物，那麼必得歸因於創造主，否則吾

人必須得把從虛無中積極創造的能力歸諸於受造物的屬性了。因此，惡是「從本質墮落而傾向於不存在……傾向於製造那要消滅的」^①。任何有秩序、有標準的東西，都是因為上帝，而在背離上帝的意志，則沒有秩序。意志本身是善的，可是若沒有正確的秩序，或缺乏正當的秩序，就是惡，人必須要為此負責任。道德的惡就是在受造的意志中缺乏正當的秩序。

惡是一種缺如，這個理論是柏羅丁的。奧古斯丁從柏羅丁哲學中找到了這個可以用來答覆摩尼教徒（Manichees）的答案。因為如果惡是一種缺如，而不是一種積極的東西，那麼吾人便不必在「或者把惡歸因於善的創造主，或者發明一個惡的絕對原理來說明惡」，這兩者之間做選擇。士林學派大體上都從奧古斯丁擷取了這個理論，一些現代著名的哲學家也有人採納這個理論，如萊布尼茲即是一個最好的例子。

五

如果道德的原則是愛上帝，惡的本質是離開上帝而墮落，那麼人類便可以分成二大陣營：依據他們意志的特性，他們所愛的而做最根本的劃分，奧古斯丁視人類的歷史是兩條原則相互辯證發展的歷史。這兩條原則，其一是構成耶路撒冷城的原則，另一則是構成巴比倫城的原則。「讓每個人自己捫心自問，他所愛的是什麼，他就知道他自己是那一座城的子民」^②，「兩種愛……，這兩種愛混合着，時代就在此消逝着……」^③，「你聽說，也知道有兩座城，現時刻中在肉體上它們是相混合着，可是在心中它們是分開的……。」^④

歷史對於基督宗教是相當重要的，在歷史中，人墮落了，在歷史中，人蒙相救；基督的身體在地上逐漸成長，上帝的計劃的開展，都是在歷史中進行的。對基督教言，歷史若離開了啓示的資料便失去了它的意義；所以當奧古斯丁從基督宗教的觀點來看歷史，他的看法基本上是精神的和道德的，這就不足爲奇的！如果我們說到奧古斯丁思想中的歷史哲學，必須把「哲學」了解爲基督宗教的智慧這個廣義的意思。歷史上的事實，歷史的知識，如：亞述帝國和巴比倫帝國的興亡史，也許主要的是自然的知識，可是這些事實被解釋，被賦予意義，被判斷的原則則不是從事實本身而言；暫時的、消失的必須由永恆的來判斷，奧古斯丁（在道德意義下）把亞述王國了解爲巴比倫城的具象化，這當然不合乎現代史學家的口味。可是，奧古斯丁並不想做一個通常意義下的史學家，而是要敘述他所看到的歷史的「哲學」。他所了解的歷史的「哲學」是對歷史現象和事件中精神上和道德上的意義所做的認識。事實上，只要真有歷史哲學的存在，基督徒學者至少會同意奧古斯丁認爲，「只有基督宗教的歷史哲學才是充分的」這樣的看法。對於不是基督徒的人（如猶太人）來說，他們的立場和基督宗教在根本上就不大相同。如果有人反駁這樣的看法——事實上這是很有可能的，認爲這樣的解釋涉及對歷史做神學的解釋，是從基督宗教的眼光來看歷史。這樣的反駁並不會爲奧古斯丁帶來什麼困難，因爲他從來就不要求在哲學和神學之間做嚴格的劃分，而這樣的劃分正是反對者的意見中所隱含的。

附 註

- ① 「講道集」 150, 7, 8.
- ② 「書信集」 140, 23, 56.
- ③ 「講道集」 150, 8, 9.
- ④ 「論基督教會的德行……」 1, 11, 18.
- ⑤ 「論自由抉擇」 2, 19, 52.
- ⑥ 「論基督教會的德行……」 1, 25, 46.
22, 37-9
- ⑦ 「書信集」 137, 5, 17.
- ⑧ 「懺悔錄」 13, 9, 10.
- ⑨ 「書信集」 140, 21, 14.
- ⑩ 「論自由抉擇」 2, 19, 35.
- ⑪ 「論聖三」 14, 15, 21.
- ⑫ 「從羅馬人書說明理性的命題」 4.
- ⑬ 「精義與文義」 (*De Spir. et Litt.*) 19, 34.
- ⑭ 同上, 9, 15.
- ⑮ 「書信集」 145, 3, 4.
- ⑯ 「手卷」 (*Enchirid*) 23.

- ⑬ 「論自由抉擇」1, 16, 35.
- ⑭ 「論教會的德行……」2, 2, 2.
- ⑮ 「詩篇註釋」64, 2.
- ⑯ 「創世紀字義註釋」11, 15, 20.
- ⑰ 「詩篇註釋」136, 1.。

第八章 奧古斯丁之六：國家

國家和巴比倫城是不相同的——異教國家沒有真正的公義——教會優於國家之上。

一

在前面我已經說過，奧古斯丁之看歷史如同看個人，從歷史中看見兩條行爲原則，兩種愛的鬭爭：其一是愛上帝，服從祂的律法；另一是愛自己、愛慾樂、愛這個世界。他在大公教會（Catholic Church）中看見了天上之城耶路撒冷的體現，他也應該在國家，特別是異教的國家中，看見巴比倫城的體現。奧古斯丁對這件事情的態度，使人嘗試假定奧古斯丁認爲上帝之城可以等同於教會這一個可見的團體，而巴比倫城則可以等同於國家。他不是這麼說過嗎？「沒有公義，同於教會這一個可見的團體，而巴比倫城則可以等同於國家。他不是這麼說過嗎？「沒有公義，國家豈不是一堆強盜嗎？一堆強盜亦豈不是一個小王國嗎？」他不是同意海盜對亞歷山大帝帝的回答嗎？「我在小船上幹這種勾當，被人責罵爲海盜，而你只因爲憑仗着一支艦隊幹這種勾當，就被尊稱爲大帝？」●亞述王國，異教的羅馬王國憑仗着不公義、暴力、掠奪來建立、擴張、護

持他們的王國：這不更證實國家和巴比倫城是相同的嗎？

奧古斯丁的確認為巴比倫城的體現，大部分在亞述和羅馬這些異教國家中發現，正如同他的確認為上帝之城耶路撒冷顯現在教會。然而，天上之城和地上之城是道德的和精神的觀念，它們的內涵不能精確地延伸為任何一個實際的國家組織。譬如說，一個人也許是個基督徒，也在教會出入，可是如果他行為準則是自愛而不是愛上帝，那麼他在精神上和道德上是屬於巴比倫城。而，如果國家的某個官員，生活嚴謹，以愛上帝來節制自己的行為，追求公義和仁慈，那麼他在精神上和道德上是屬於耶路撒冷城。「現在我看見一些耶路撒冷城的子民，天國的子民，在地上掌理國家事務，穿紫袍、做長官、營司長、地方總督、帝王……管理地上的國家；如果他們是一個基督徒，而且有忠貞的心，那麼他們的心乃在天上……，因此，當我們看見天上的子民參與巴比倫的事務，在地上的國家處理地上事務時，我們不要因此就對他們感到失望；同樣的，讓我們也不要因為有人參與天上事務，就急着恭賀他們，因為即使是黑死病的子女有時也會坐在梅瑟的位子……可是時候將到，那時他們要一個個地被仔細地區分開來……。」^②由此可見，雖然巴比倫城在道德上和精神上傾向於等同國家，尤其是異教國家，耶路撒冷城傾向於等同可見的有組織的教會；可是這種等同却是不完全的：吾人不能合理地說，因為某人是教會的職事，所以他必然是耶路撒冷城的子民，因為如果考慮到他精神和道德境況，他很可能是屬於巴比倫城。反之，如果國家等同於巴比倫城，那麼基督徒即使有能力，也不能正當地處理國家，甚至也不能做一個國家的子民了。奧古斯丁當然不會贊同這種意見。

不過，如果國家和巴比倫城不能簡單地等同起來，聖奧古斯丁當然不會因此就認為這樣的國家是建立於公義之下，或者認為公義在任何現實的國家中實現，無論如何公義絕不會在異教國家中實現。在異教國家中顯然有一點點公義可言，可是真正公義要求對上帝獻上祂所應受的敬拜，而異教的羅馬沒有獻上這樣的崇拜，事實上，即使在以基督宗教為國教的時候，她仍然盡力防阻這樣的崇拜。在另一方面，異教羅馬顯然是一個國家。那麼，「真正的公義不包含在國家的定義裏」，這個結論如何可以避免呢？因為，吾人會被迫去否認異教的羅馬是一個國家，這麼一個不可能成立的立場。奧古斯丁定義社會是「一羣理性的受造者由於共同接受一些所愛的東西而結合」^③。如果所愛的東西是好的，它便是一個好的社會，如果所愛的是壞的東西，它便是一個壞的社會。可是以所愛的對象之好壞來界定人民的意義，是不是也可以適用於異教國家，奧古斯丁並沒有說明。

當然這不是說，在奧古斯丁眼中看來，國家存在於非道德的領域；相反的，同樣的道德律對個人有效，對國家也有效。他所要的論點是，除非是基督徒國家，否則，國家不能體現真正的公義，因而也不能是真正道德的國家：使人成為好公民的是基督宗教。國家是武力的工具，它的根源在於原罪，而也正因為原罪的事實和結果，國家這個組織乃是必要的，然而除非是基督徒國家，否則公義的國家是不可能的。「沒有一個國家能夠比一個建在信心和堅定的協約之上的國家更為

完美地設立和維護，因為在這個國家中，至高至真的善——上帝，為衆人所愛，所有的人在祂裏面彼此相愛，沒有任何的險難，因為他們彼此相愛是爲了上帝的緣故。」●換句話說，當一個國家任意妄爲時，它是充塞着對世界的愛；可是它也可以被最高原理的愛所充滿，惟這最高原理必須是從基督宗教來的。

二二

從以上所講的可以得到兩個重要的結果：(一)基督教會嘗試去以「天上的行爲原則」來充實國家社會；她有任務去做世上的酵母。奧古斯丁對基督教會及其任務的概念，是一個動態的，社會的概念；教會必須以她的原則來充實國家。(二)教會因而是唯一真正完美的社會，因而絕對地優於國家之上。因為如果國家需要從教會接受她自己的原則，那麼國家不能高於教會，而且甚至也不能和教會同等。在主張這些看法上，奧古斯丁可說是中世紀對教會優於國家之讚頌的先鋒。在涉及幫助國家反對多納地主義者(Donatists)這件事情上，奧古斯丁是相當一致的。因為就他的看法，教會是最優越的社會，基督使世界各國都臣服於教會之下，教會有使用世界能力的權柄。●不過，如果說奧古斯丁對教會和國家之間的看法是成爲西方基督宗教國家的特色，而不是東方希臘教會的特色，他的看法並不因而必然損減了國家和社會生活的重要性。就如道森(Christopher Dawson)所指出的，●雖然奧古斯丁剝奪國家的神聖氣氛，可是他仍然堅持自由的人格和道德的責任，甚至違反國家，因此他使得「社會秩序建立在自由人格以及朝向道德目的的共同努力成

爲可能。」

附 註

- ① 「上帝之城」4, 4.
- ② 「詩篇註釋」51, 6.
- ③ 「上帝之城」19, 24.
- ④ 「書信集」137, 5, 18.
- ⑤ 參較，同上，150, 5, 6.; 35, 3.
- ⑥ 「聖奧古斯丁紀念文」(*A Monument to St. Augustine*) 76, 7.

第九章 偽名丹尼斯

著作與作者——表詮法與遮詮法——以新柏拉圖主義解釋三位一體——對於創造之曖昧不明的教導——惡的難題——正統或非正統？

1

因着保祿傳道而皈依基督宗教的雅典人，亞略巴吉特的丹尼斯(Dionysius the Areo pagite)，他所寫的著作在中世紀有很高的評價，不僅是密契家和密契神學家，連大亞爾伯(St. Albert the Great)和多瑪斯都給予很高的評價。當然，對於這些書的敬重大部分是由於對作者有錯誤的想法，這個錯誤是由於作者使用假名「長老丹尼斯，寫信給同做長老的提摩迪(Timothy)」^①。在西元五三三年時，安提約的大主教謝偉魯斯(Severus)引證丹尼斯的著作來支持他單一本性(Monophysite)的理論，這件事實說明了這些著作在那時候已被認為是具有權威的。即使謝偉魯斯之引證這些著作是用以支持一個異端的理論，這些著作卻由於掛着丹尼斯的大名，使它們得

以避免別人對它們正統性 (Orthodoxy) 的懷疑。在東方教會這些著作也很流行，七世紀的懺悔者馬奇木斯 (Maximus the Confessor) 爲它們做註釋，八世紀偉大的東方學者達馬斯頁 (St. John Damascene) 也引用過這些著作。倒是以弗所的許巴提斯 (Hypatius of Ephesus) 曾攻擊它們的真實性。

在西方，教宗馬丁一世 (Pope Martin I) 在六四九年第一次拉丁大公會議中引述它們，以它們是可信的。八五八年左右，愛爾蘭人約翰·斯考特 (John Scotus Erigena) 在勇者查理 (Charles the Bald) 的要求下，把它們從希臘文翻譯成拉丁文，後來彌爾開·拜爾巴斯王 (Emperor Michael Balbus 於八二七年) 將此譯本呈獻給公義者路易士 (Louis the Fair)。約翰·斯考特不但翻譯了這些著作，而且還爲它們做註釋，這是西方基督宗教國家中的第一套註釋。後來又有不少註釋書，如維克多的修夫 (Hugh of St. Victor, 死於一一四一年) 根據斯考特的譯本來註釋「天體的階層」，此外，格洛塞斯特的羅勃特 (Robert Grosseteste, 死於一二五三年) 以及大亞爾伯 (死於一二八〇年) 也都做了註釋。多瑪斯在一二六一年左右完成「聖名」的註釋。所有這些人以及卡爾特修會的戴尼斯 (Denis the Carthusian) 都接受這些著作的真實性。可是愈來愈清楚看出這些著作中的一些重要成分是從已發展的新柏拉圖主義中擷取而來的，而且這些書的著作嘗試着調和新柏拉圖主義和基督教義，這些事實都可以說明它們的作者必定是比丹尼斯更晚期的人。著作的真實性，以及從基督宗教的光來看它們是不是正統的，這兩個問題是不相同的。在十七世紀時，批評家開始抨擊著作的真實性，連它們的正統性也一併攻擊

，在此吾人須知，知道它們的不真實性，不必就得承認它們不合乎基督教義。不過，吾人顯然不可能再根據「這些著作是由保祿的門生所寫的」這個先天的理由來擁護它們的正統性。我個人認為，就它們反對一元論的立場來說它們是正統的，可是至少就「聖三」的問題來說，它們是否能與正統的基督教義相合是大有問題的。不管這個作者的意向如何，就如同多瑪斯所承認的一樣，他的用辭是相當含混不明的，就它們本身內容來看，很難和奧古斯丁、多瑪斯的聖三論相調和。道成肉身的教義是基督宗教最根本的教義，有人可能會因為作者忽略了這個教義而反對他，可是事實上他很清楚地主張這個理論，只不過說得比較少罷了！對一個特別的理論，即使是核心的理論，很少說它，並不等於是否定它。如果廣博地考慮丹尼斯相關的文獻，要就這個理論來認為它們一定不是正統的，則是行不通的；除非吾人也準備去反對像十字若望(St. John of the Cross)這位教會教師的密契理論，視之為非正統的，否則吾人便不可視丹尼斯的理論是非正統的。

雖然現在已經不再有人主張這些著作真的是丹尼斯所寫的，可是想要去發現真正的作者還是不可能的。這些著作很有可能是在第五世紀末期完成的，因為它們顯然含有新柏拉圖主義者普洛克魯士(Proclus)的觀念，而在著作中出現的海爾拉薩斯(Hierohus)很可能就是敘利亞的密契家斯蒂芬·巴·薩戴利(Stephen Bar Sadaiil)。如果丹尼斯的著作真的很倚賴於普洛克魯士的哲學，那麼它們便不可能在第五世紀最後十年之前完成的；而且，由於在五三三年的大公會議中它們被引述，因此，它們就不可能在五〇〇年之後很久才寫成的。所以，把它們的完成日期定在五〇〇年應該是正當的，認為它們出自敘利亞也是合理的。作者是一位神學家，當然也

是一位傳道人，可是絕不會是有些學者所認爲的謝偉魯斯 (Severus)。總之，雖然確切地去了解作者是誰是件有趣的事，可是吾人所能做的，亦不過只是猜測罷了！好在關於這些著作最重要的事，不是作者這個人，而是它們的內容和影響。這些著作是：「聖名」，「密契神學」，「天體的階層」，「教會的階層」以及十封書信。這些著作編印在米涅 (Migne) 的「希臘護教學」中的第三、四卷；不過，對於這些文獻做批評版本的工作已經開始了。

一一

上帝是所有思辨的核心，到達上帝有兩種方法：一種是表詮法或肯定之途 (positive way)，另一種是遮詮法或否定之途 (negative way)。前一種方法，心智從「最普遍的陳述，經由中詞，到特殊的名謂」^②，也就是由「最高的範疇」開始^③。在「聖名」一書中，狄奧尼修遵守這種表遮法，說明善、生命、智慧、能力這些名，如何可以以超越的方式應用於上帝，而它們之應用於受造物乃是因爲受造物由上帝而來，以各種不同的程度分享着這些性質，這些性質在上帝不是附屬的性質，而是實體的單一性。

他從「善」這個觀念或這個名開始，——此是最普遍的名——因爲所有的東西，無論是存在的或可能的，或多或少都分享了善，而且同時它們也表達了上帝的本性。「除了上帝，沒有人是善的」^④。上帝因爲是善，所以是創造的源頭，也是創造的目的。「從善而有光，光是善性的肖像，因此善被『光』這個名所描述，是那被啓示在肖像中的基型」^⑤。在此，新柏拉圖主義「

光的動力」的觀念被引用了。而丹尼斯又說善是美，是「超本質的美」，這些用語首先出現在柏拉圖的「饗宴篇」(Symposium)，又重現在柏羅丁的「恩內亞得」中，由此更可看出丹尼斯之倚靠於新柏拉圖主義。又，在「聖名」^⑥，第十三章，丹尼斯說「太一」是所有名中最重要，很顯然是來自柏羅丁「究極原理是太一」的理論。

簡而言之，表詮法就是把在受造物中發現的完美(即那些與上帝神聖本性可以相合的完美)歸諸於上帝的屬性，不過這些完美存在於上帝和存在於受造物的方式是不同的，因為它們之存在於上帝是完整無瑕的，而且，所用以稱述上帝的名是沒有真正差別的。這位作者說^⑦，在表詮法中，我們所以從最高的範疇出發，是因為我們必須從最靠近上帝的東西開始：說上帝是生命、是善，總比說祂是空氣、是石頭，當然要來得正確。「生命」、「善」這些名指出一些實際上存在於上帝表面的東西，而說上帝是空氣或石頭，則只有一種隱喻的意味，或是說上帝是這些東西之根源這個意思。丹尼斯很謹慎地主張，即使某些名比其它名更能描述上帝，它們與我們對上帝有充分的知識和概念這個目標，還有一段很長的差距！所以，他說上帝是超本質的本質，超本質的美……等等，因此表達他這樣的確認。他不只是重覆柏拉圖傳統的辭語，而是在表達這些真正在上帝裏所發現的名，它們客觀的指涉和內容，是無限超越我們所經驗到這些名的內容。譬如說，我們把理智歸屬上帝，我們的意思不是把人的理智——我們直接經驗到，並由之導出理智這個名——歸屬於上帝，我們的意思是，上帝比我們所經驗到的理智還要多，而且是無限地多，而這個事實，最好是以上帝是超理智、或超本質的理智來表達。

三

丹尼斯使用表詮法主要是在「聖名」和（已遺失的）「象徵神學」，「神明之綱要」，而遮詮法——排除受造物的不完美於上帝之外——則是密契神學（Mystical Theology）的最大特色。這兩種方法的區分是依據普洛克魯士而來，可是經過丹尼斯發展之後，成了基督宗教的神學和哲學中常見的方法，如多瑪斯就採取它們。而且首先把遮詮法提高於表詮法之上是丹尼斯。在遮詮法中，心智開始於否定上帝有那些與祂離開最遠的東西，如「酗酒和殘暴」^④，然後逐漸地否定上帝有那些受造物的屬性和性質，最後達到「超本質的黑暗」^⑤，因為上帝絕對地超越我們，我們讚美祂，最好是「藉着否定或排除所有『是』的東西——就好像一位雕刻家把一塊大理石雕刻成一個雕像時，是除掉那些與潛存在心中的肖像之清晰知覺有阻礙的東西，就在排除這些障礙時，呈現了隱藏在美之中的雕像」^⑥。人類很容易對上帝形成「擬人的概念」(Anthropomorphic)，所以必須藉着遮詮法，把這些擬人神的概念以及所有人的概念一一排除掉。不過，丹尼斯不認為通過這種過程，就可以對上帝自身有清楚的視覺：剛才所舉雕像的例子不可誤導我們。當心智從上帝的觀念剝掉一切人的思想模式以及一切對上帝不完整的概念之後，便進入了「未知的黑暗」^⑦，在黑暗中，它放棄了所有智力的了解，而被全然不可觸摸、不可看見的東西所包圍……聯結於……全然不可知的上帝^⑧。這是密契的領域，「未知的黑暗」不是由於對象自身是不可理解的，而是由於人類心智的有限性，在燦爛的光芒中昏眩了。這個理論無疑是受到新柏拉圖主義

部分的影響，不過它也出現在基督徒神秘家的著作中，最著名的就是尼沙的格里哥利，他的著作如果考慮到辭語和表達方式，當然也受新柏拉圖主義者的影響，可是這些表達都是他個人自家體驗得來的。

四

新柏拉圖主義對丹尼斯的影響在他的「聖三」理論中最強照地顯露出來。因為他似乎想在位格差異的背後找出太一。他當然允許位格的差異是永恒的差異，如：聖父不是聖子，聖子不是聖父，可是如果我們對他的話有正確的解釋，便可看出，在他的想法中，位格的差異是在於彰顯的層次，彰顯是永恒的彰顯，在上帝之間位格的差異是永恒的差異，這和上帝在不同的受造物中永恒的彰顯是不相同的；而上帝在其自身，超越彰顯的層面，是無差異的單一（Undifferentiated Unity）。當然，吾人可以嘗試藉着「上帝的本性」的說明來為丹尼斯用語的正當性做辯護，根據正統的聖三論，上帝的本性是單一不可分的，而且上帝的每一位格是實體地等同的。我們固然可以如此為他辯護，可是事實上更有可能是——雖然不能完全確定無誤——他不但受柏羅丁太一理論的影響，而且也受到普洛克魯士「首要原理（Primary Principle）超越單一，善、存有……等等屬性」這個理論之影響。超本質的單一似乎是普洛克魯士所說的第一原則，單一本性中的三個位格似乎來自新柏拉圖主義流衍理論的概念，如果它是一個永恒的階段，那麼它便是究極的上帝或絕對者自我彰顯和自我啓示的階段。當我們說全然超越的上帝是一（Unity）又是

三 (Trinity) 時，這「一」和「三」不是我們所能了解的，……雖然「我們把『一』和『三』的名稱應用到那超乎一切名之上的東西，在存有的方式下表達那超越一切存有者，……」● (上帝)「不是一或善，也不是惡，聖子；聖父……也不屬於任何不存在或存在的範疇」●。

如果從作者的意向而不從實際上的文字來考慮的話，吾人可以爲這些話辯護。一方面可以指出，雖然神聖實體的存在在數字上是同一的，而且在三個位格中沒有真正內在的差異，可是說「父」屬於第一個位格而不屬於「子」，這種說法是正確的；再方面吾人可以說，雖然應用於第一個位格的「父」這個辭語，是從人類關係中借來以類比的方式應用於上帝，所以對於上帝的真實而言，我們心智中「父」這個觀念的內容是不充分的，可是吾人可以承認「父」這個名辭是人類學描述上帝這個目的所能使用最好的名辭了。再者，丹尼斯修的確談到上帝「超本質理謬中的差異」，涉及位格的三位以及應用於每一位格的名●，而且他明顯地否認他「混亂了上帝之內所有的區分」●，反倒肯定「超生命」「超智慧」這些名是屬於「完整的神性」，而「父」「子」「靈」這些「差異的名」不能互相調換，也不能共通使用。再者，雖然上帝的位格在「全然沒有差異而且是超越的單一性中」有「共同的相互的居所」●，這是，沒有任何混淆的●。丹尼斯對於聖三理論所必須說的話，雖然可以從正統神學的觀點來加以解釋，並加以辯護，可是吾人不可能不察覺到在他區分位格的背後有一股趨勢，走向超越的、無差異的單一。問題的真相可能是，他雖然在意圖上是正統的三位一體論者，可是由於深受新柏拉圖哲學的影響，以致於他嘗試去調和三位和一體這兩個要素，使他所說的話更爲清楚，可是仍然存着三位和一體這兩個要素之間的張

力。

五

關於上帝對世界的關係，丹尼斯說上帝的「流行」進入事物界^⑮；不過，他嘗試去調和新柏拉圖主義的流行理論和基督宗教創造的教義，而沒有任何泛神論的色彩。譬如說，由於上帝把存在給予萬物，經由祂給出存在的東西，祂變成了多，可是即使在「自我——多化」的活動中，上帝仍然始終是一。而且即使在流行的過程，祂也沒有差異^⑯。普洛克魯士堅持認為第一原理雖然經過流行的過程，也沒有變得更少。丹尼斯在這點上重覆了普洛克魯士的看法。不過，雖然他受新柏拉圖主義的影響，却不意味着他就不清楚創造和神聖意志的關係，或不了解創造活動的自由，他所想說明的是，雖然上帝不同於世界，可是創造似乎是自然而然的，甚至是自發的結果。上帝自身存在於所有個別的、分離的、多數的東西之中，而上帝不但是不可分割的，而且也是不增殖的。雖然這些東西分享了從他而來的善，雖然在某個意義下，它們可視為是上帝的「擴充」，可是上帝自身並沒有牽連在它們的增殖中：簡單地說，它們是上帝的善的溢出，可是不是上帝自身。有關於上帝的超越性和內存性，丹尼斯是很清楚的，可是他喜歡描述世界是上帝之善滿溢而流出的，又喜歡描寫上帝內在的歷程和在創造中外在的歷程之間的一種平行，使得他好像是在說創造是上帝自發的活動，是出於一種本性的必然性。

丹尼斯幾次說到上帝是萬物超越的原因，又加以說明，上帝是透過典範的原始理型，即存在

於祂裏面的「事先預定者」²¹來創造世界；此外，在上帝是萬物的目的因；引領萬物回到祂自己，祂就是善²²。因此，「他是萬物的始點又是萬物的終點」²³，「始點是萬物的原因，終點是萬物最後的目的」²⁴。因此，從上帝出發又回歸到上帝的歷程，一個增殖的歷程和一個相互消融和回歸的歷程。這種觀念成爲這位「亞略巴吉特」(Aveopagite)著作的翻譯者約翰·斯考特哲學思想中的基本觀念。

六

丹尼斯既然如此堅決主張神聖的善性，他必須去注意惡的存在及其結果的難題。他在「聖名」²⁵中處理這些問題，其中至少有一部份是依據普洛克魯士之「惡的實質」這本書，首先，他主張，惡若是某種積極的東西，那麼惡的產生必須歸於上帝，可是事實上，惡絕不是某種積極的東西：正因爲它是惡，所以它不是存有。如果有人反駁，認爲惡是積極的東西，因爲惡是所產物(Productive)，甚至有時候是善的所產物，譬如說，放蕩是節制的相反，所以是某種惡而且積極的東西。對這樣的反對意見，他將會這樣回答，除了在它是善的，或經由善的活動這個範圍之內，否則沒有惡這種所產物：這樣的惡只有破壞和貶損。惡不是積極的存有，從善和存有是同樣的就可以知道這件事實：任何存有的東西均從善而來，而且因爲它是存有所以它是善的。這不是說，惡和非存有是完全相同的呢？丹尼斯要說的彷彿就是這樣，可是他真正的意思則在這句話：「所有的受造物只要他們有存有都是善的，是從至善(Good)而來，而且只要它們缺乏了

至善，不管它們是存有或非存有，它們都不再是善了」²⁵。換句話說惡是喪失、是缺如，它不在於單純的非存有，或存有的缺乏，而在於應該呈現的却沒有呈現。譬如說，一個罪人只要他有生命、存在、意志，那麼他便是善的，惡乃是在非善的缺乏，應該有實際上却没有，在於他的意志對道德的錯誤關係，在於缺乏這個或那個德行。

因此，沒有受造物，就它們是存在的而言可以是惡的。甚至連魔鬼，只要它們存在，它們也是善的，因為它們從上帝得着它們的存在。它們是惡的，不是因為它們的存在，或是它們自然的構造，「乃是因為它們缺乏天使的德行」²⁷，「它們被稱為是惡的，乃由於它們的喪失，以及從它們本身的德行墮落下來」。因此「惡之為惡不內在於魔鬼，也不內在於我們，乃是因為我們本有德性之完美的缺乏或不足」²⁸。

物理的、非道德的善，處理的方式也一樣。「沒有自然是惡的，自然的惡在於某物無能去完成它自然的功能」²⁹。又「醜和疾病是由於形式不足或缺乏秩序」；它們不全是惡，「而是較少的善」³⁰。物質也不是惡的，因為物質也「分享了秩序、美和形式」³¹，物質在其自身不能是惡的，因為它是從上帝所產生的；而且對自然界而言，它是必需的。吾人犯不着去主張善、惡是兩條絕對原理。「總之，善來自一個共同的原因，而惡則來自許多不同的缺乏」³²。

如果有人說，某些人欲求惡，惡是欲求的對象，所以惡是某種積極的東西；丹尼斯會如此回答，所有的活動都以善為欲求的對象，可是它們也許會犯錯，因為活動者可能弄錯什麼是適當的善，是欲求的對象。以罪為例，罪以有能力知道真正的善和對的東西，因此他的「錯誤」在

道德上應歸咎於他自己³³。以為「攝理」(Providence)甚至會違背人的意志而引導人走向德行的人，是愚蠢的，「攝理不足以破壞人的本性」：攝理為自由選擇做預備，而且尊敬自由選擇³⁴。

七

在結語中，吾人也許要注意，雖然包爾(Ferdinand Christian Baur)³⁵說，丹尼斯把基督宗教三位一體的教義化約成只是形式上使用的字句，缺乏實質上的內容，而且他的系統裏容不上道成肉身的理論，雖然這樣的說法似乎太過分了，可是我們必需承認在丹尼斯的思想中，他所接納的新柏拉圖主義，以及他所相信——我們沒有真正的理由否定他相信——的基督教義之間有張力的狀態。丹尼斯想調和這兩個要素，以新柏拉圖哲學的架構和藍圖來表達基督宗教的神學和密契秘主義。道成肉身是基督宗教最重要的教義之一，也是異教的新柏拉圖主義者，如波斐利等人所反對的，我在前面已說過，雖然我們不能斷然地主張丹尼斯否定道成肉身，可是他所採取的道成肉身，不能恰當地納入他的哲學系統中，而且在現存的著作中沒有什麼分量。吾人也許會懷疑，假如中世紀的思想家不理睬這些著作所用假名的表面價值的話，那麼這些著作是否還能真正對世紀思想家產生什麼影響。

附 註

- ① 「上帝的名稱」(*Divine Names*) 開頭處。
- ② 「密契神學」(*Myst. Theol*) 2.
- ③ 同上，3.
- ④ 「上帝的名稱」2:1. 「聖馬太」19, 17.
- ⑤ 「上帝的名稱」4, 4.
- ⑥ 13, 1.
- ⑦ 「密契神學」3.
- ⑧ 同上，3.
- ⑨ 同上，2.
- ⑩ 同上。
- ⑪ 中世紀密契作品，「未知的雲霧」(*The Cloud of Unknowing*) 的作者，其作品顯然直接或間接地倚賴着偽名丹尼斯的著作。
- ⑫ 「密契神學」1.
- ⑬ 「上帝的名稱」13, 3.
- ⑭ 「密契神學」5.

- ⑮ 「上帝的名稱」2, 5.
同上, 2.
- ⑰ 同上, 3.
- ⑱ 同上, 4.
- ⑲ 同上, 5, 1.
- ⑳ 同上, 2, 11.
- ㉑ 「上帝的名稱」5, 8.
同上, 4, 4. 以後。
- ㉒ 同上, 4, 35.
- ㉓ 同上, 5, 10.
- ㉔ 同上, 4, 18. 以後。
- ㉕ 同上, 4, 20.
- ㉖ 同上, 23.
- ㉗ 同上, 24.
- ㉘ 同上, 26.
- ㉙ 同上, 27.
- ㉚ 同上, 28.

● 同上，30.

● 同上，4, 35.

● 同上，33.

● 在他的「從上帝的三位一體和人性來看基督論」2, 42.

第十章 波埃秋士，卡秀多樂士，依西道雷

波埃秋士傳遞亞里斯多德的觀念——自然神學——對中世紀的影響——卡秀多樂士論七藝和靈魂的精神性——依西道雷的語源學和言語錄。

一

如果說古代哲學過渡到中世紀的通道之一是丹尼斯的著作，另外一條通道——就某個意義而言是一條輔助性的通道，是波埃秋士的著作所架構的。波埃秋士是一位基督徒，在雅典完成學業後，擔任東哥德王（Ostrogoths）刁奧篤瑞克（Theodoric）高級執事的職位。後來，他以判國罪罪名被處死刑。我以「輔助性」這個字，是因為丹尼斯以新柏拉圖思辨所抽譯出的要素孕育了早期中世紀哲學，尤其是約翰·斯考特，而波埃秋士則至少把亞里斯多德的邏輯學傳遞給早期中世紀。在前一冊「希臘與羅馬哲學」中●，我已經列出他的著作，在此毋需重覆，只需提醒一下，他把亞里斯多德的「工具」（*Organon*）翻譯成拉丁文，而且附加註釋，除此之外，他還



波埃秋士 (Boethius,) 像

註釋了波斐利的「亞里斯多德範疇論導引」，又編輯了論邏輯的原始論文。他也寫了一些神學小品，並在監獄中，完成了他著名的「哲學的慰藉」。

波埃秋士除了翻譯「工具」之外，是否還依照他原先的計劃翻譯亞里斯多德其它的作品，吾人無法確定。不過在他現存的作品中，提到一些亞里斯多德學派明顯的理論，早期中世紀思想家最主要關切的是共相問題的討論。他們以波斐利和波埃秋士的一些著作做為討論的起點，可是對於波埃秋士著作中關於亞里斯多德之形上學的理論却不太注意。中世紀第一位偉大的思辨哲學家是約翰·斯科特，他受丹尼斯以及其它憑藉新柏拉圖主義來立論的學者的影響，比起他受亞里斯多德的影響來得大。一直到十二世紀末、十三世紀初，亞里斯多德的「全集」才被西方所接納，才有人開始嘗試綜合亞里斯多德的思想線索。不過這不能改變亞里斯多德的一些重要理論已經納入在波埃秋士的著作中這件事。

實。譬如說他在反對歐底克斯 (Eutyches) ② 的神學作品時，他很清楚地說「質料」(matter) 是物體的共同托底，它是物體的基礎，使得物體——有形的實體——中實體的變化成爲可能。而無形的實體由於缺乏質料，使得非物質實體不能變成另一種非物質的實體，也使得有形體的實體無法變成無形體的實體，反之亦然。這個討論的進行有神學上的安排和目的，因爲波埃秋士希望說明在基督裏神性和人性是不同的，而兩者又都是真實的，以反對歐底該斯所主張的「與上帝聯合必然伴隨人性的消失」③；不過，在神學的安排下，也含有哲學的討論，並且使用的範疇在特色上是亞里斯多德的。同樣的，在「論聖三」④中，波埃秋士談到與質料相關聯的原則，即形式。譬如他說，地球之爲地球不是因爲「未限定的質料」(unqualified matter)，而是因爲獨特的形式。「在此「未限定的質料」，波埃秋士是使用希臘文 *anōrathō* 這個字，無疑是從阿佛狄西爾斯的阿歷山得 (Alexander of Aphrodisias) 借來的」⑤，另外一方面，上帝，神聖的實體是沒有質料的形式 (Form)，而且不能是托底，因爲祂是純粹的形式，所以祂是一。

又，在「論聖三」中⑥，波埃秋士列出十個範疇或謂詞 (Praedicamenta)，並且說明，當我們說上帝是「實體」，我們不是說上帝是實體和某個受造物是實體兩者是相同的意思；祂是「超實體的實體」。同樣的，如果我們把一種性質用來做爲上帝的謂詞，如：「公義」、「偉大」，我們不是說祂有固有的性質，因爲「祂是公義和祂是上帝是同一件事」。當人只是偉大的 (Great)，上帝是偉大 (Greatness)。在「駁歐底克斯」⑦中出現波埃秋士對人 (person) 著名的定義：「有理性的本性之個別實體」。多瑪斯採納這個定義，而且在士林學派中，這個定義

成爲一個正統的定義。

一一

在他的三位一體理論中，波埃秋士大部份是根據奧古斯丁的說法。可是在「哲學的慰藉」中，他則以亞里斯多德的進路綱要性地發展自然神學，因此隱含着自然神學和教義神學之間的區分。自然神學是哲學的最高部份，教義神學和自然神學不同，乃接受啓示爲前提。在該書的第三卷^①，至少他提到理性的論證，以不動的原動者來證明上帝的存在，在第五卷中^②，他處理調和人的自由和上帝的預見兩者之間顯然的困難。「如果上帝從永恆就預先知道人的行爲和他們的計劃和意志，那麼就不能有自由意志」^③。說那不是因爲上帝知道，所以未來的事才發生，而是它們將要發生，所以上帝知道他們，這樣的答案是無法令人滿意的，因爲這意味着暫時的事件和暫時的行爲是上帝永恆預見的原因，嚴格地說來，我們倒應該說，上帝不預先看見任何東西：上帝是永恆，而對永恆有如下一句著名的定義：「齊備而且完美地保有無限的生命」^④，且上帝的知識是永恆地呈現於祂自己，這是永不消失的當下的知識，而不是那些對上帝而言是未來的東西的預知。對當下事件的知識，不是強迫地給予該事件必然性，所以上帝對人自由行動的知識，從人來看是未來的，從上帝來看則是現在的，所以，不會使得這些行動變成是決定的、必然的（即不自由的意思）。上帝靈視的永恆「總是當下的，和未來事件的性質是相一致的」。

波埃秋士不但引述亞里斯多德，也引述波斐利和其他新柏拉圖主義者，同時也引述了西塞

羅。譬如，他把哲學或思辨科學分成物理、數學和神學就是直接從波斐利的「亞里斯多德範疇論導引」的。不過，必須記得波斐利自己也受亞里斯多德的影響。總之，從以前基督哲學家主要是受新柏拉圖主義的影響這個觀點來看，亞里斯多德的成分在波埃秋士的思想中比新柏拉圖的要素更值得注意、更爲重要，固然波埃秋士談到神聖的善，善的流行時，是以回憶新柏拉圖主義的方式來說的，（在「哲學的慰藉」中¹²，他說「上帝的實體只由善所構成」），而且有時候他也使用「流」（*defluere*）這個詞關聯着從上帝到受造物的歷程¹³。不過，對於上帝與世界的區分及基督宗教創造的教義，他知道得很清楚。因此，他很明確地斷定上帝「沒有任何變化，不是從自己實體產生世界，而是藉着只有祂自己才知道，才能決定的意志的運作來形成世界，當世界還是絕對無的時候，使它成爲有」¹⁴。他否定上帝的實體從外面流出去¹⁵，也否定「所有存在之物都是上帝」¹⁶。

三

因此，波埃秋士是非常重要的，因爲他把那時候有用的亞里斯多德知識，傳遞給早期的中世紀。此外，他應用哲學的大部分範疇來幫助神學的發展。而他使用哲學術語的定義對於哲學和神學都有裨益。最後我們可以提一提，他的註解所造成的影響，因爲這類的著作成爲中世紀最受歡迎的寫作方式。即使波埃秋士稱不上是一位獨立的、原創的哲學家，就做爲傳遞者，以及就他是嘗試以新柏拉圖主義和亞里斯多德哲學來表達基督教教義的一位哲學家。——而亞里斯多德的

思想，在中世紀成爲最偉大哲學系統中的主要影響——，這雙重的身份，也足以看出波埃秋士的重要地位了。

四

卡秀多樂士 (Cassiodorus, 477-565/70) 是波埃秋士的學生，像他的老師一樣，在東哥德王下服務了一段時間。在他的「論學習自由文學的技藝」這是他的「教育學」的第二卷，他區分了三門思辨的學問 (scientiae sermocinales: 文法、辯證和修辭) 以及四門實用的學問 (scientiae reales: 算術、幾何、音樂、天文)。他志不在思想的革新或原創，而在於把他從其他學者中揀選出來的東西加以做概括性的摘要^⑩。像卡貝勒 (Martianus Capella) 一樣，他談論文科的著作，在早期中世紀時被廣泛地使用爲教科書。在他的「論靈魂」中，他引述了奧古斯丁和馬美都斯 (Claudianus Mamertus, 死於四七四年) 來證明靈魂的精神性。靈魂不能是上帝的一部分，因爲它是可變的，而且也可能作惡；靈魂也不是物質的，也不可能物質的，因爲它能以精神的東西做爲知識的對象，而只有精神的才能知道精神的東西。因爲是精神的，靈魂整全地在身體之中，也整全地在每一部位中，因爲它是不可分割的，也不能是擴延的。不過，它在身體某個特別的部份，如感覺官能的運作，強度有時大有時小^⑪。

五

由此可知卡秀多樂士的身份是「傳遞者」，而絕不是原創的思想家，在依西道雷 (Isidore 死於六三六年) 情形也是一樣。依西道雷在西哥德 (Visigothic) 王朝擔任塞維拉 (Sevilla) 的大主教，而且他的百科全書，二十冊的「字源學」在早期中世紀時大受歡迎，幾乎每一個著名的修道院圖書館中都有。依西道雷在這本著作中處理了七藝，以及大量的科學和準科學的事實，一些以聖經、法律、醫學、建築、農學、戰爭、航海……等等為主題的理論。他證明他所確信在國家社會裏的道德、法律和公義之尊嚴和權威有神聖的起源，即使獨裁君主的所做所為也有神聖的起源。除了「字源學」之外，依西道雷三冊的「言論集」——從奧古斯丁和大葛里利哥收集而成的神學與道德的論文集，也受到廣泛的使用。他談論數的論文「數記」，處理出現在聖經中的數，經常把一些極端神秘意義的幻想附着在數上。

附註

- ① 2, 2, 208.
- ② 「駁歐迪該斯」6.
- ③ 同上，5.
- ④ 2.

- ⑤ 參較，後者之「論靈魂」17, 17; 以及他的 (*De Anima ibri mantissa*) 142, 7.
- ⑥ 4.
- ⑦ 3.
- ⑧ 12.
- ⑨ 2以後。
- ⑩ 5, 3.
- ⑪ 5, 6.
- ⑫ 3, 9.
- ⑬ 參較，「論七日之書」(*Lib de hebdom*) 173.
- ⑭ 「論天主教信仰」(*De Fide Catholica*)
- ⑮ 「哲學的慰藉」3, 12.
- ⑯ 「如彼實體」(*Quomodo Substantiae*)。當然，我無意暗示，亞里斯多德有任何關於創造的理論。
- ⑰ 「論靈魂」12.
- ⑱ 同上，4.

第一部

卡洛琳王朝的復興

第十一章 卡洛琳王朝的文藝復興

查理曼——亞爾昆與宮廷學院其他學院、課程、圖書館——羅柏
努斯·馬洛斯

一

在西元七七一年，迦羅曼（Carloman）死後，使得查理曼（Charlemagne）成爲法蘭西領土的唯一掌權者。後來他又殲滅了蘭巴德（Lombard）王國，再加他統領的政策，使得他在第八世紀結束之前，成爲西方基督宗教國度（Wesetrn Christendom）的最高統治者。在八百年十二月廿五日，由教宗爲他舉行的加冕禮，象徵着他帝國政策的成功，以及法蘭西權力的頂峯。法蘭西帝國後來崩潰了，帝王冠冕讓渡給日耳曼。然而在這段期間，毫無疑問的，查里曼大帝是西方基督宗教國度的主人，可以開始進行在美羅溫王朝（Merovingian dynasty）時已經成爲迫切需要的重建工作。這位大帝絕不只是一位單純的軍人，或只是軍人與政治家的混合品而已。他是整個文化與教育工作中的核心人物，通過教育的改進與普及來提昇他屬民的文化層次。爲了

這個目的，他需要博學之士與教育領袖，而因為這些人才在法蘭西王國內不容易尋得，他只得從國外請來。在第五世紀時，羅馬化的高盧 (Romanized Gaul) 的古文化已經在急劇衰退中，到了第六世紀，實際上已經降到最低點。在那兒的學者所教授的只是閱讀、寫作和一些拉丁文的基本知識，除此之外，當然也有一些宗教教育。爲了挽救這種學術與教育的可憐光景，查理曼大帝使用了外來的學者，如比薩的彼得 (Peter of Pisa) 和執事保羅 (Paul the Peacon) 他們皆是義大利人。前者似乎比較年長，他在查理曼的宮廷學院教授拉丁文。後者於七百八十二年到法蘭克，希望能使他因戰爭而被俘虜下獄的弟弟重獲自由，七八二至七八六年，他在那兒教授希臘文。當他回到蒙蒂·凱西諾 (Monte, Cassino)，他寫成了他的蘭巴德史 (*History fo the Lombards*) 另一位在宮廷學院的義大利教師是阿吉里亞的鮑里納斯 (Paulinus of Aquileia) 大約從七七七年至七八七年，他在那裏教書。

除了這一羣義大利文法家之外，可能有人會想到兩位以流亡者身份，來到法蘭西的西班牙學者。亞格巴德 (Agobard)，他在八一六年做了里昂 (Lyons) 的大主教；以及刁達夫 (Theodulf) 他做了奧蘭斯 (Orleans) 的主教，死於八二一年。後者以拉丁古典文學聞名於世，他本人即是一位拉丁詩人。值得附帶說明的是，中世紀最古老、最著名的昆蒂良 (Quintilian) 手稿，是來自刁達夫的私人藏書。從教育實際上的重要性來看，義大利和西班牙的學者，在著名的英格蘭學者，約克的亞爾昆 (Alcuin of York) 之下，顯得黯然失色。



亞爾昆和查理曼(Alcuin and Charlemagne)像

間修道院；以及艾德赫姆 (Aldhelm)，他在刁多爾和赫德瑞安之下受教後，在威爾塞爾 (Wiltshire) 組織馬梅斯布里 (Malmesbury) 修道院，並且就任該院院長。另一位盎格魯撒克遜

亞爾昆 (西元七三〇—八〇四年) 早年在約克受教育。六六九年，一位希臘僧侶，達蘇的刁多爾 (Theodore of Tarsus) 來到英國，做了坎特布里 (Canterbury) 的大主教。他和赫德瑞安 (Abbot Hadrian) 開拓了坎特布里的學院，豐富它的圖書。自此之後，英國的學術已有進步。這份工作後來繼續經營下去，如貝尼狄克 (Benedict) 主教，他建立了魏爾穆斯 (Wearmouth, 674) 和賈洛 (Jarrow, 683) 二

學者中，重要的人物是畢德 (Bede, 674-735)，他是偉大的注經家和史學家，是賈洛修道院中的神父和僧侶。在畢德和艾格伯特 (Egbert) —— 他是畢德的學生及摯友，在畢德死後不久，做了約克的大主教 —— 的努力下，約克學院成爲英國學術文化和教育中心，並且以豐碩的藏書聞名於世。

在約克備受艾爾伯特 (Aelbert) 的愛護，他伴隨艾爾伯特旅行到羅馬，在中途與查里曼大帝會面。當七六七年，艾爾伯特繼艾格伯特做了約克大主教之後，學院裏主要的工作便落在亞爾昆身上。在七八一年，亞爾昆奉艾爾伯特差遣到羅馬去，在帕瑪 (Parma)，他與查里曼大帝第二次會面。大帝利用這次會面機會極力邀請這位英國學者加入他的文化事業。在得到英國國王和大主教的允許之後，亞爾昆接受了這份邀請，於七八二年，接管宮廷學院。他在那兒，一直到七九六年接任屠爾斯 (Tours) 的聖馬丁 (St. Martin) 修道院院長爲止。在聖馬丁修道院，他渡過了生命的晚年。

大約在七七七年，查理曼大帝寫信給佛爾達 (Fulda) ● 修道院院長波古夫 (Baugulf)，他在信中勸勉這位院長和院中所有的人認真爲學。這只是他爲了教育的緣故所發出堅定熱切殷望的例子中的一個而已。特別接聯於查理曼大帝名字的學院，即是所謂的宮廷學院 (Palace or Palatine School)，它雖然不是這位大帝所創始的，却是因他而發展。在查里曼大帝之前，這個學院存在的目的似乎只是爲了訓練皇族王子和貴族子弟騎士的生活而已。而查里曼大帝強調理智的訓練，而且在他的改革下，學生的來源不再侷限於宮廷，而有較廣大的範圍。法國作家經常說

宮廷學院是巴黎大學的前身。可是必須記得，大帝的宮廷是在阿齊（Aachen）或厄克斯——拉夏普列（Aix-la-Chapelle），而不在巴黎，雖然後來似乎在勇者查理（Charles the Bald死於八七一年）時，遷移到巴黎。然而，因為巴黎大學是巴黎衆學院合併而成的，所以在某個意義下，宮廷學院可以說是巴黎大學的遠祖，雖然這個關聯是很薄弱的。

查理曼大帝在宮廷學院中最主要的助手是亞爾昆，從亞爾昆的著作中我們可以得到一些課程（curriculum）的觀念。亞爾昆絕不是一個原創性的思想家，而且他以對話體裁所寫的教育著作，大部分是依據以前的作者。譬如修辭學便是抄襲西塞羅和一些其他作者。而在其他著作中，亞爾昆抄襲了多拿杜斯（Donatus）、普里西恩（Priscian）、卡秀多樂士、波埃秋士、依西道雷和畢德。可是，雖然亞爾昆不是原創性的思想家，也只能算上二流的作家，配不上哲學家的稱號。他却似乎是一位傑出的，而且是成功的教育家。一些在查理曼王朝後期中著名的人物，如拉如拉布努斯·毛魯斯（Rhabanus Maurus），都是他的學生。當他退休後，在聖馬丁修道院，他仍然繼續教學生涯，這從他寫給查理曼大帝著名的書信中便可得知。在該信中，亞爾昆描寫他是如何教導一些年輕人享受聖經的甘甜，而另一些人沉醉於古典文學之美酒中，一些人滋養於文學研究的碩果，另一些人他則顯示環繞在於寫蒼燦爛星辰的運行軌道（查理曼大帝本人對天文學很有興趣，兩人經常通信討論）。

約克是西歐最好的圖書館，亞爾昆即以約克借來的手稿抄本豐富了達蘇（Tours）的圖書館。他並且致力於改善抄寫手稿的方法。在一七九九年的信函中^②，他提到他與達蘇古拉丁文字

(rusticity) 每天的戰鬥，從中可以知道改革的途徑不總是輕而易舉的。既然他在八〇〇●和八〇一年^①寫給大帝的書信中清清楚楚地提及這些事，可以確定亞爾昆也相當費心於聖經手稿的正確抄本及修正。可是在查理曼大帝經營下所出版著名的「Alcuinian 修正本」的拉丁文聖經 (Vulgate) 他負責其中的那一部分工作，就不十分確定了。可是，從這位學者在大帝改革所佔的重要地位來看，應該可以合理地假設，他在使得防止手稿脫落損壞的這件重要工作上居於領導地位。

III

關於其他學院的發展（即除了宮廷學院和達蘇學院之外的學院），有人可能會想到附屬於聖高爾 (St. Gall)、寇比 (Corbie) 和佛爾達等修道院的學院。在修道院中的教育不只是爲了那些想要成爲宗教僧侶之成員的學生，也爲了其他一般的學生，儘管很明顯地爲了宗教聖秩而設的出世學院 (schola claustris) 與爲一般學生而設的入世學院 (schola exterior)，這兩種學院的區分仍然繼續下去。在聖高爾修道院中，出世學院位於修道院管區之內，而入世學院則位於外面的建築物。在敬虔者路易士 (Louis the Pious) 的教會法規中，規定修道院必須有爲那些「獻身於修道院生活之人」的學院，可是這條規定似乎不太受重視。

如果把宮廷學院自身歸爲一類的話，那麼其他學院可以分成兩個主要類別，主教的或教會的學院以及僧侶的學院。關於課程方面，除了神學與解經學研究之外，特別對那些準備從事牧會工

作或渡宗教生活的學生，課程包括三分：(Trivium)，即文法、修辭、辯證與四目 (Quadrivium) 即算術、幾何、天文和音樂所構成的七藝 (seven liberal arts)。可是，在這些學科中，只有很少的新穎且有原創性的著作。因此，雖然有些對於古典文法家的註釋被斯瑪拉杜斯 (Smaragdus) 編纂起來，也有一些不著名的文法著作，如克雷門·史克特 (Clemens Scotus)——他在查理曼大帝晚年時，才開始執教於宮廷學院——的文法學；可是在文法——其中包括文爾昆的教科書。在邏輯方面，仍然研讀亞爾昆的手冊，如果有進一步需要，才研讀亞爾昆所倚賴的作者，如波埃秋士等人的作品。在音樂方面，由於魏爾登修道院院長 (Abbot of Werden) 霍格 (Hoger) 的努力，音樂理論藉着「音樂手冊」 (*Musica enchiridias*) 已經有進步，可是在幾何學和天文學方面，在第九世紀很少有著作。在圖書方面，以聖高爾圖書館為例，有相當可觀的增加，而且除了神學與宗教書籍大量藏書之外，也包括了法律與文法的書籍，以及一些古典作家的作品。可是，很明顯的，只要一提到哲學，便只有邏輯或辯證 (根據亞里斯多德，這是哲學的預備科目，而不是哲學本身的一門學問) 是唯一研讀的科目。在九世紀，只有一位真正的思辨哲學家，那就是約翰·斯考特。查理曼復興的目的，在於擴散已存在的學問，在這方面的確有相當可觀的成果；可是，除了約翰·斯考特這個唯一的例外，並沒有引發出創造性的思想理論。倘若卡洛琳王朝和它的文化能夠保存而且繼續發展下去，毫無疑問，定會產生一些原創作的作品，然而，事實上它注定要陷入新的黑暗時代 (Dark Ages)，而且需要有新的復興。在中世紀時代

，有正面性、建設性且原創造的著作能夠實現之前，必先得有另一次的復興。

四

由於拉布努斯·毛魯斯 (Rhabanus Maurus) 對於日爾曼教育界的重要，使人在關聯於查理曼復興時，必定會想到他的名字。他大約生於七七六年，是亞爾昆的學生，後來在佛爾達修道院任教，並於八二二年做了該院的院長。八四七年任命為曼恩茲 (Mainz) 大主教，並且擔任此職，直到八五六年逝世為止。拉布努斯本人非常關切僧侶教育，為此，他編了三大卷的論僧侶制度。除了論述僧侶階級、禮儀、傳道人的訓練之外，該書也處理七藝。可是，拉布努斯在這本書中所表現的原創性比不上他的「論事物的本性」。「論事物的本性」是一本百科全書，其中大部份抄襲依西道雷的百科全書。總而言之，拉布努斯幾乎完全倚賴以前的作家，如依西道雷、畢德、奧古斯丁等人。在解經學方面，他喜歡神秘的、寓意的解釋。換句話說，這位德國的學者 (Praeceptor Germainae) 是卡洛琳王朝復興的忠實產品，一個對於學術真誠，對於僧侶的合理組織制度滿懷熱心，在思想上卻沒有原創性的學者。

附 註

① 不過，如果波古夫（Basile）只在七八八年做了院長，那麼，這封書信的日期不可能會比這一年還早。

② 「書信集」4, 172.

③ 同上，195.

④ 同上，205.

第十二章 約翰·斯考特·伊利基耶

——生平與著作

在第九世紀中，最奇特的現象之一，就是約翰·斯考特·伊利基耶（John Scotus Erigena）的哲學系統，它好比是一塊雄巍的岩石屹立在一片平坦地面上。我們已知道在本世紀中已有活躍的教育活動，而且，若從標準上、實質上、和時間上來看，對學術與學識方面的興趣都有增長；然而，却很少有原創性的思想。在一個保守無散播的時期，沒有原創性思想的出現，這是毋需感到驚訝的事實。可是令人最感到驚異的是，在前無預告、後無承續的情況下，竟出現了一個堂堂皇皇的原創性思想理論。假如約翰·斯考特自己侷限於一個或兩個特別論點上思考，我們可能不會感到有什麼驚奇的，可是事實上，他是發展了一套系統，而且是在中世紀第一個偉大的系統。說他倚靠了許多以前的思想，如尼沙的格里哥利，以及特別是丹尼斯的著作；這當然是事實。可是如果讀他的「大自然的分類」（*De Divisione Naturae*），必定地會留下深刻的印象，看到一個雄偉、深沉、原創的心靈與他前人遺留給他之思想觀念的範疇與模式做激烈的搏鬥。將前人所留下的做爲他的資料，從應用這些開始工作，將它們塑造成一套系統，而且在這系統中，貫注了他特有的氣氛、顏色和聲調。這雖然不是全然有益的，却是相當有趣的，去假想：若約翰

·斯考特在後來哲學發展豐富的時期中，那麼他的思想線索會如何開展呢？同樣的，我們也會碰到一顆心靈，受着時代的限制，可供他應用的資料又缺乏，而却像約翰·斯考特一樣的偉大、雄壯。當然，我們可以說，以後來的哲學，這哲學系統本身也受到前代思想以及時代歷史的環境所限制，如：黑格爾哲學，來解釋約翰·斯考特的系統是錯誤的，儘管如此，可是，却不能因此就禁止努力去分辨約翰·斯考特思想的特色。就某種程度而言，它已經改變了他所承襲先前作家之思想與範圍。

對約翰·斯考特的生平，我們的了解不多。他大約在八一〇年生於愛爾蘭(Ireland)，且在一間愛爾蘭的修道院求學。伊利基耶(Eriugena)的意思是「屬於愛爾蘭人的」，而斯考特(Scotus)這個字却不必是用來指示與蘇格蘭有密切的關聯。因為在九世紀時，愛爾蘭以 *Scotia Maior*，而愛爾蘭人以 *Scoti* 而聞名。毫無疑問的，他在愛爾蘭的修道院中學會了希臘文，一般而言，在九世紀時，學習希臘文，是愛爾蘭的修道院特有的事。誠然，畢德對語言有實用知識，可是無論是亞爾昆或是拉布努斯·毛魯斯對於希臘文的了解，却不值一提。前者在他的註釋中使用了希臘詞彙，所以至少他懂得希臘字母，可是他所用的這些希臘字是從其他作者的作品中借來的。一般而言，在一手稿中出現希臘詞彙，很顯然的都是出於愛爾蘭的作家，或是與愛爾蘭的作家有關聯，或受他們影響的。例如在高爾(*St. Gall*)，對於希臘文的重視，便是起源於愛爾蘭的僧侶。雖然在手稿中希臘字的出現是直接或間接地受愛爾蘭的影響，而且在九世紀中，研究希臘文是愛爾蘭修道院的特色，可是，若如此便斷定所有愛爾蘭的作家都使用希臘文，則未免太過於武斷了。在

所有愛爾蘭的僧侶中，真正研究而且懂得希臘文的仍是少數。用一句希臘詞彙以證明對希臘文的真正知識，就好比只會一句「既成事實」(fait accompli) 這個詞彙就想證明對法文的真正知識。愛爾蘭的僧侶中，真正了解基本希臘文以上的人的確只是少數而已！然約翰·斯考特却是這少數人當中的一個，從他在法蘭西時，能夠翻譯格里哥利與丹尼斯等人的希臘著作，以及嘗試去編集希臘詩文，便可以看出來。以約翰·斯考特對語言的知識為該世紀的典型，甚至是愛爾蘭修道院的典型，而推說愛爾蘭修士都懂得希臘文是非常荒謬的事。事實的真相在於，他是九世紀中一位傑出的希臘學者。

四十歲時，約翰·斯考特渡海，前往法蘭西。八五〇年，進入勇者查理的宮廷，並擔任宮廷學院重要的職位。他是否曾被任命為神父，無法確定。可是，不管是不是一個門外漢，他被萊姆斯的大主教 (Bishop of Rheims) 辛克瑪爾 (Hincmar) 勸服，參加了一場有關於預定論的神學辯論。「預定論」(*De Praedestinatione*) 是在這場辯論之後所寫的。這本書不但沒討好，而且使他被人懷疑是一個異端。從此之後，約翰·斯考特轉向哲學，並在勇者查理的邀請下，於八五八年開始着手將丹尼斯的著作從希臘文翻譯成拉丁文。這些著作在八二七年已經由彌爾·拜爾巴斯國王 (Emperor Michael Balbus) 呈現給公義者路易士 (Louis the Fair)，可是一直都沒有完整的譯作。因此，約翰·斯考特不只是翻譯，而且也加上註釋。雖然教宗尼古拉一世 (Pope Nicholas I) 抱怨此書出版的事與他一點都沒有關聯，可是事實上，約翰·斯考特翻譯了，並且出版了丹尼斯的作品，除了「密契神學」之外。約翰·斯考特另外也出版了馬奇

木斯的「懷疑」，格里哥利的「懺悔者」與「論人的工作」。顯然，後來他也註釋了「若望福音」及波埃秋士之「哲學的慰藉」和一些神學的「小品」。

然而，使約翰·斯考特成名的作品是「大自然的分類」(De Divisione Naturae)，大約在八六二年至八六六年之間寫成。該書共分五卷，以對話體裁寫成，這種寫作體裁在當時是非常流行的，常被亞爾昆和其他的學者所採用。要解釋這本書是相當困難的，因為作者嘗試以丹尼斯和新柏拉圖哲學的思路來表達基督宗教的教義和奧古斯丁的哲學理論，使得約翰·斯考特的身份不是正統的基督徒，或是即使不完全也幾乎是一位泛神論者，留下辯論的餘地。那些主張他有正統意向的學者，可以提出這樣的稱述「在任何事上，聖經的權威必須被遵守」^①。而那些主張他認為哲學優於神學，並且預期了黑格爾的理性主義，可以提出他這樣的稱述「未經真正理性所肯定的是薄弱的，而真正的理性不需要任何權威的支持」^②。雖然在此可以提出有關於大自然的分類之正確解釋的辯論的事實，可是在這本書還沒有展示出來之前，有關於它之解釋問題的辯論，都是沒有用的。

約翰·斯考特似乎不比勇者查理活得長。關於他的晚年，年代記編者提供了不少不同的故事，如：他成為艾瑟爾奈(Athelney)修道院院長，最後遭僧侶暗殺而死。可是這些故事的真實性似乎很少有證據支持，而且很可能只是些軼聞傳說，或者是由於與另外同樣是叫做約翰的其他人混為一談。

附 註

- ① 「大自然的分類」1, 64.
- ② 同上1, 69.

第十三章 約翰·斯考特·伊利基耶之二

自然——上帝與創造——從表詮法與遮詮法來認識上帝；範疇對於上帝的無效性——如何可以說上帝創造這個世界？——在聖言（Word）的神性理型——做為分受和神靈顯現的受造物：受造物在上帝裏——人的本性——萬物回歸於上帝——從宇宙的回歸來看永恆的懲罰——對斯考特思想系統的解釋。

一

在「大自然的分類」（*De Divisione Naturae*）第一卷一開頭，斯考特以發生於老師與學生之間的對話中，藉老師的口解釋他所謂的「自然」（Nature）。自然即是「是」的物（thing that are）與「不是」的物（thing that are not）的總體。他又用許多不同的方式作普遍的區分。例如，那些可以被感官感覺到的，或者可以被理性理解的，稱為「是的物」。那些蘊藏在它們種苗（*semina*）內而沒有實現的是「不是的物」，而那些從種苗中發展出來的是「是」的物。再者，那些只作為理性對象的東西，可以稱為「是」，而那些只是物質的，屬於時空而將要消

逝的東西，可以稱爲「不是」。同樣的，人的本性因爲罪而與上帝隔離，可說爲「不是」（not to be），而當它藉由恩典與神復和之後，開始「是」（to be）。

因此，自然這個字，對於斯考特而言，不只是自然界而已，也是上帝和超自然界，它包括了所有的實在界（Reality）^①。因此，當他把自然分成四類^②，即：創造而非受造的自然，受造而非創造的自然，受造而非受造的自然，非創造亦非受造的自然。他似乎是在申述一元論的教義，而且事實上，如果這些字只依它們字面的意思來看，我們必須斷定的確就是如此。然而在第二卷書的開頭，在很冗長而且複雜的一段文字中，他清楚地表明，他無意主張受造物真的是上帝的一部分，或是上帝是總類，受造物是殊種。雖然他仍然保留自然四分的說法，並且說：上帝和受造物可以看做是共同構成一個宇宙或是一個總體（Universitas），這個結論可以保證斯考特無意主張泛神一元論的教義，或否認上帝與受造物之間的區分，雖然他對於受造物由上帝而來以及它們回歸於上帝之哲學解釋或理性說明，就其自身來看，可能涵藏着泛神論以及否認上帝與受造物之間的區分，然他真正的意思則不是如此。

11

「創造而非受造的自然」當然是上帝自身。萬物是由祂而出，祂是萬物的原因，而祂自身則沒有原因。因爲萬物由祂而來，所以祂是元始或第一原理。因爲萬物在祂內藉着祂而生存而活動，所以祂是中介（Medium）。因爲祂是受造物自我發展的運動及完成的終端^③。所以祂又是

目的或最後因。祂是第一因，使萬物從不存在的階段，從「無」中^④變為存在。這種上帝的理論與基督宗教的神學相當融合，清楚地說明了上帝的神聖超越性與自存性。可是斯考特接着又說：上帝可以說是受造物之中被造，在祂所造之物之中被造，在祂所開始之存有物內開始存在。若因此就認為他是主張一種進化的泛神論，並且就通常意義，認為自然是「上帝——在——祂的——他性」(God-in-His-otherness)，那麼就犯了時代上的錯誤。因為他又緊接着解釋^⑤，當他說上帝在受造中被造，他的意思是說，上帝在受造物中顯示或彰顯祂自己，那受造物是神靈顯現(theophany)。從正統派的觀念來看，他所使用的一些解釋實在有些不幸，譬如當他說，就像人類的理智，當它邁向實現——亦即它真正思考時，可以說是它的思想中受造的；同樣，上帝可以說是由祂而來的受造物之中造的，這樣的解釋，似乎意味着萬物是上帝的實現。然而，無論斯考特可能使用何種解釋，而且無論他受新柏拉圖主義所衍生的哲學傳統之影響有多深。很明顯的，他的意向至少是要持守上帝與受造物之間的區分；並且，就扣緊創造而言，上帝是創造而非受造的自然，這條規則的真理是他所要強調的。

二一

欲獲得「創造而非受造的自然」的知識，可以使用表詮法(affirmative)遮詮法(negative)。

()。使用遮詮法，是否定那些神聖的本質或實體是任何一種「是」的物，即那些可以被我們所了解的東西。而使用表詮法，是在原因顯現於結果這個意義下^⑥，斷定那些「是」的物屬於上帝。

正如斯考特自己所承認的^⑦這兩種方法是從丹尼斯借來的。斯考特又追隨他的看法，認為上帝的觀念是不能以真理、智慧、本質來稱呼，而應該稱呼為超真理、超智慧、超本質；因為沒有任何一個從受造物借來的稱呼，在它們嚴格且正確的意義下，可以適用於上帝。它們只能比喻地或轉移地應用於上帝^⑧。緊接下去，斯考特在一段最精采的對話中，竭力去證明使用表詮法與神性之不可名狀性和不可了解性的理論並沒有衝突，遮詮法則是一基本的方法。譬如說：我們使用表詮法，說上帝是智慧；與使用遮詮法，說上帝不是智慧。乍看之下好像有矛盾，然而事實上，我們說上帝是智慧，我們是在比喻的意義下（士林學者則說是「類比」意義下）使用「智慧」這個字，而當我們說上帝不是智慧時，我們是在正確且原初意義下使用這個字（即在人類智慧意義下，我們可以直接經驗的智慧），因此，這個矛盾不是真實的，只是字面的；而且若以超智慧來稱呼上帝，這個矛盾便化解了。字一但被使用，以超智慧來說明上帝似乎也是吾人心智使用表詮法的一種活動，可是如果我們仔細地查驗，便可以看出，雖然這個字在形式上和字義上是屬於表詮法可是相對於「超」這個字，心智對它卻沒有內容，沒有觀念。因此這個字事實上是屬於遮詮法，在「智慧」這字上加上「超」是相當於遮詮的。在字句上，「超智慧」這個詞沒有遮詮的意義，可是在心中的內容，則有遮詮的意義。因此遮詮法是基本的方法，當我們不企圖定義「超」本身是什麼時，神明之不可狀性與不可理解性並沒有受到貶損。當然，如果我們說「超」這個字的使用完全是遮詮的，馬上就會遭到如下的反對（而且是由邏輯實證論者所提出的），當我們使用這個語句時，心中沒有意義，那麼這個語句是沒有意義的（non-significant）。

斯考特雖然沒有討論這個真正的難題，可是當他指出，吾人說上帝是超智慧時，意思是說上帝是比智慧還要多，他已提供了一個答覆。若果真如此，那麼加上「超」這個字不可能是等於謬說的。因為我們也可以說「石頭是沒有智慧的」，而當我們說「上帝是沒有智慧的」與「石頭是沒有智慧的」當然意味着兩個不同的事情：若「智慧」是指人類的智慧，那麼上帝不是智慧，這是說祂在人類智慧之上；而石頭沒有智慧，是說它在人類智慧之下。這個思想似乎可以用斯考特結論的例子來說明。就表詮而言，「上帝是本質」，就遮詮而言，「上帝不是本質」，就表詮與遮詮同時而言，「上帝是超本質」^⑩。正題 (thesis) 與反題 (antithesis) 因而辯證地融和於綜合 (synthesis)。

如果智慧這個不能用來形容純粹物質的東西之「詞彙」，也不能用來恰當地稱述上帝；同樣地，我們也不能以亞里斯多德的十範疇——這十個範疇是在純粹物質的東西之內發現的——來稱述上帝。例如：性質當然不能用於形容上帝，因為性質暗示了範圍，而上帝是沒有範圍的，而且也不佔有空間^⑪。精確地說，上帝也不是實體，因為雖然祂可以轉移地被稱為實體，可是祂比實體更為無限。因此，上帝超越了被範疇者與可範疇者。就此而言，斯考特顯然不是一元論者，而是像丹尼斯所做的一樣，強調上帝的超越性。三位一體 (Blessed Trinity) 的神學，的確教導我們上帝之中有關係存在，可是却不可因此就說上帝中的關係落在關係的範疇上。當關係這個詞應用於上帝的位格 (Persons) 時，它是以比喻或轉移的方式被使用，而不是在它普遍的、理智的意義下被使用。總之，雖然我們可以從受造物中學到「上帝是」(that God is)，可是却無

法學到上帝是「什麼」(What God is)，我們學到祂比實體更多，比智慧更多……等等。可是這個「比……更多」究竟是什麼，實體和智慧這些詞應用於上帝時，究竟是什麼意義，我們便無法知道了，因為上帝超越了任何一種理性，無論是天使的或是人類的。

四

雖然範疇無效性的理論，似乎安立了上帝的超越性，而且上帝與受造物之間明顯的區分也似乎沒有什麼問題。可是對於主動與被動之範疇的考慮，幾乎使得斯考特走向一個完全不同的結論。在一段極為精彩且獨創的討論中^①，他很清楚地指出被動是不能用來說明上帝的，同時又論及主動與被動兩者皆涉及運動，而是否可以把運動歸因於上帝？不可以。若是如此，創造也不可歸因於上帝了，那麼，在這種情況下，我們如何解釋聖經上所說上帝創造萬物這個教義呢？首先，我們不能假設上帝在祂創造世界之前已經存在，因為如此假設，上帝不但落在時間中，而且祂的創造也只不過是一件由祂而生的偶然事件，而這兩個假設都是不可能的。因此，上帝的創造必定是與上帝同樣的永恆。其次，更進一步而言，假如創造是永恆的，而且等同於上帝，不是上帝的偶有事件，我們便不能將運動歸屬於上帝，也不能將運動牽涉於創造的範疇。那麼，說上帝創造萬物是什麼意思呢？「當我們聽到上帝創造萬物，我們應該只是知道上帝在萬物中，即上帝是萬物的本質，除此之外，我們什麼也不知道。因為只有祂是真的是，而被真正說為是在『那些是』的東西中之所有一切，都只是上帝而已。」^②這樣的語句若謹慎地放在史賓諾沙(Spinoza)

的理論中，似乎非常接近泛神論，怪不得斯考特在這段討論之前，事先說明了一些理性和權威之間的關係¹⁵。他說：「理性優於權威，真正的權威只是理性所發現的真理，教父們爲了便於後世人的使用，將它們記載於他們的著作之中。」總結而言，聖經中的措辭、表達與語句，無論如何適合於未受教育的人，仍然必需經由那些有能力以理性來解釋的人來解釋它們。換言之，斯考特不自認爲自己是非正統派的，或是有非正統派的傾向。可是，他對聖經之哲學的解釋，有時幾乎是等於把聖經理性化，而且將理性的地位提高於權威和信心之上。然而，這個觀點却不可以被過分強調。在剛才引述泛神論觀點那段之後，他緊接着又重新肯定從無中的創造，顯然，當他反對說上帝創造或已創造，他並非反對創造，而只是反對在我們理解的創造這個意義之下所說上帝的創造。因爲這樣的創造已落於特定的範疇，所以只是一種偶發的事件。上帝的存在與本質，與祂創造的活動是存有學上同一的¹⁶，所有我們用於上帝的謂詞，真正表示的，只是一個不可理解的「超本質」(super-Essence)¹⁷。

這件事的真相似乎是，當斯考特主張上帝與自然之間的區分時，他同時又希望能持守——至少當上帝被視爲「變化的理論」時——上帝是一完整無漏的實在 (Reality) 這個概念。因此，他指出¹⁸，第一和第四類的自然 (即創造而非受造的自然與非創造亦非受造的自然)，只有在作爲第一因與最後因的上帝之內才能得到證成，而第二與第三類的自然 (即創造且受造的自然與受造而非創造的自然)，只有在受造物中被證成。可是他又接着說¹⁹，因爲每一受造物分享那唯一自存自在的，而且所有的自然可以化約成一條原理，並且上帝和受造物可以視爲一體。

五

第二種自然的主要類別，涉及「始因」(Primordial causes)希臘文稱之爲 *πρωτόγενεα*，或 *ἀρχαί* 等等●。這些始因或「預定」是受造物種的典範原因，且存在上帝言語中。它們事實上就是神性的理型 (divine ideas)，是所有受造的本質之原型。那麼這些始因何以能夠被說是「受造的」呢？斯考特的意思是「言」或「子」(Word or Son) 之永恒地生成，涉及了「在言中的原始理型或典範原因」之永恆的構成。言的生成不是時間的，而是永恆的歷程，始因或「預定的生成也是如此。抽象地想，言之先於原型，是邏輯上而不是時間上的優先性。這些原型的出現是藉着「生成」(generation)，而成爲言之永恆歷程中的一部份，只有在這個意義下，它們可以說是受造的●。總之，雖然在任何時間裏，言都含有原型；可是，言比原型在邏輯上的優先性，以及原型對言的倚賴性，說明了原型不是與言一樣是「整全無漏的(原因)」●。

那麼，在何種意義下，可以說始因創造呢？若有人強調這樣的陳述，始因泛及萬物，給予萬物本質；或者說，它貫穿所有一切它所造的物●，那麼他很自然地會傾向於泛神論的解釋。可是斯考特一再地強調●，神聖的三位一體從無中造出祂所造的一切，這句話蘊含着，原型只有在做爲典範原因這個意義下，是原因。除了永恆地被預定之外，沒有任何一物受造，而這些永恆預定即是原型。萬物分享原型，譬如說，人類的智慧分享智慧自身●。他大量地抄襲了丹尼斯和馬奇木斯來支持他的理論，其目的似乎是要把他的哲學解釋與正統的基督徒神學融合起來。可是，他

所使用的語言，却往往給人家留下想要脫離（正統教義）的印象，而且他的思想，儘管他有正統的傾向，仍是趨向於哲學泛神論的型式。他正統派的意向從他經常給與的保證已經夠清楚了。

「言」中的永恆預定，在實際上與存有學上是否是多數的呢？斯考特的答案是否定的^②。數從單子或單位而來，在進行中，它們增加了而且形成一個次序。但就它們的根源考慮，在它們的單子裏，它們沒有形成複數，而是無法彼此分割的。同樣的，始因因為存在於言中，是一而且沒有真正的分別，雖然在它們的結果裏——此是有秩序的複數，它們是多數的。單子不會減少，而且在經過數的衍生過程也不會產生變異。同樣的，始因在結果的衍生過程中，不會產生變異或減損，雖然從另外一個觀點來看，結果是包含在始因之內。在這點上，斯考特附和着新柏拉圖主義的觀念，他們認為原理在產生結果時，沒有變化或減損。斯考特的哲學系統似乎也出現在新柏拉圖主義內可看得見的張力，即介於主張流行理論與拒絕承認流行或過程以免損害原理的整全性，這兩者之間的緊張狀態。

六

「受造而非創造的自然」包括外在於上帝的受造物，是上帝從無中所造的，狹義而言，它們形成了自然界。斯考特稱這些受造物為「分享」(participations)，認為它們分享始因，如同始因分享上帝^③。因此，始因向上看是絕對原理，向下看則是它們的結果。這個理論顯然有些新柏拉圖主義流行理論的味道。「分享」的意思是「衍生出來，在解釋希臘字 *μεροξ* 或 *μεροουσα* 為

ἡρακλῶνα 或 *ἡρακλῶνα* 的意義時(後生本質或次等本質)，他說，「分享」說穿了就是從較高的本質而成爲次等本質的衍生吧了²⁶，好比水從泉源中溢出來，又流到河床，同樣地，神性至善首先流出始因，並且使它們存在，而後又藉由始因產生它們的結果²⁷，顯然，這是一個流行的隱喻，斯考特並且結論說，上帝是所有真的「是」的東西，因爲祂創造萬物，並且在萬物中受造；這與亞略巴吉特的狄奧尼修 (St. Dionysius the Areopagite) 所說的一樣²⁸。神性至善是經由創造的宇宙逐漸擴散，在這種方式下，祂是「創造萬物，又在萬物中受造，而且卽是萬物」²⁹，這聽起來似乎與流行理論一樣是泛神論的論調。可是斯考特却又同時主張神性至善是從無中創造萬物，並且把「從無中」(ex nihilo) 解釋爲，那些稱爲「虛無」的任何物質，無論是形成的或未形成的，都不藏含先存性。「無」是指對所有的本質或實體的否決，甚至是對所有受造萬物的否決。創造主不是從少許 (ex aliquo)，而是從絕對無中 (de omnino nihilo)³⁰ 創造這個世界。在此，斯考特再一次地嘗試去把基督宗教的創造論，上帝與萬物之間的關係與新柏拉圖的流行理論融和起來。這種融和的嘗試，在解釋上之所以產生許多歧義的原因，全在乎解釋者認爲他思想中的那一些要素是最根本的。

以下的考慮，會使得這個張力更爲明顯。受造物，不但是神聖至善的分享而已，而且是神性的自我彰顯。所有理智作用或感覺作用的對象是「非顯現者的顯現，隱藏者的彰顯、遮詮者的表詮(在此是指遮詮法)、不可理解者的理解、不可名狀者的名狀、不能親近者的親近，沒有形體者的形體，超本質者的本質，沒有形式者的形式……」等等³¹。就好比人的心靈，其自身不可

見，却在談話、寫作和手勢中顯現出來，成爲可見的。同樣的，不可看見、不可理解的上帝在自然界中彰顯祂自己，自然界因而成爲真正的神靈顯現。倘若，創造是一神靈顯現，是自身不可理解、不可看見、隱藏的神性至善之啓示，那麼這豈不是對於創造所由開始的「無」之一種新的解釋嗎？根據斯考特後來的解釋，「無」是指神性至善之不可名狀、不可理解、不可接近的光芒。因爲那不可理解之物，在究極層次上，可以稱爲「無」，因此，當上帝開始彰顯於神靈顯現時，可以說是從幾希中的無（*ex nihilo in aliquid*）而來。雖然因爲「祂是整個宇宙的本質」，在創造中變爲有，神至善就其自身而言，仍可以說是「絕對虛無」。如果把斯考特所說的歸之於絕對主義的理論，並斷定他的意思是，脫離神靈顯現而就其自身來看，上帝是一邏輯的抽象物，那麼便犯了時代錯置的謬誤；可是在斯考特有關於創造的理論的確展現出二條不同的思路，即基督教「在時間內」的自由創造理論，與神性至善經由「流行」而必然擴散的新柏拉圖主義的理論。很可能，他意圖持守基督宗教的教義，而同時又認爲他已經給這些教義合理的哲學解釋。在一個哲學與神學各自領域沒有劃分清楚的時代中，這種態度很容易促成的，而其結果是，一個思想家，不像我們今天所稱的理性主義者。接受了像三位一體之類的啓示教義，然後，本其純真的信仰開始去解釋它或演繹它，而事實上他所使用的方法却使得這些解釋把原來的教義改頭換面，變成另外一種東西。如果我們稱斯考特是黑格爾之前的黑格爾主義者，我們必須記得這樣的稱呼，與他對自己所做的所了解的是完全不同的。

在斯考特哲學中，受造的自然與上帝之間的關係究竟如何是很難決定的。就理型（*Rationes*），

始因上帝意欲去創造，這些意義來看，說世界是永恆的，當然沒有什麼疑問。倘若當他說自然是永恆的，同時又是受造的，他的意思是，只有在上帝預先看見並意欲之下自然是永恆的；而當創造時，自然是在時間之內，而且在上帝之外，那麼就沒有什麼值得驚異。可是他却主張世界不在上帝之外，而却是在上帝之內同時是永恆的與受造的³³。關於第一點，世界不是外在於上帝，必須藉着分享和「攝含」的理論來了解，「是分享攝含了上帝的本質」³⁴。受造物由上帝而來，它們的實在性皆由於上帝，離却上帝，它們什麼都不是，因此，在這個意義下，可以說上帝之外無物，若上帝神性活動收回，一切受造物便停止存在。可是我們必須更進一步思考。上帝從永恆來看一切祂所意欲要創造的。假若他是從永恆來看受造物，那麼祂也從永恆來創造它們。因為在上帝，眼見與行動是二而一的。更進一步而言³⁵，當祂從自身觀看受造物時，祂已在自身中造了它們。由此，我們必須說，上帝與受造物是不可割離的，是「一旦相同」的，受造物在上帝之內生存，而上帝以一種神奇的，不可言詮的方式在受造物中被造出來。因此，上帝在其自身之內含藏着所有可感覺到的事物的本質，這不是說，祂包含了一些外在於祂的物，而是說，祂實質地是所有一切所隱藏的，是所有在祂自身之內所創造的可感覺之物的實體³⁷。在這個論點上，斯考特解釋受造物所由以發生的「無」，為神性至善³⁶。他又說，上帝是一切，從他本性中的超本質性，藉着祂自己而受造，上帝在始因中，在始因的結果中以及在神靈顯現中³⁸。最後，在自然秩序終了時，上帝使萬物回歸於自己，回到它們所由出的神性自然，因此，上帝是第一因和最後因，在萬物之中的萬物。

在此，可能有人會提出反對意見，起初斯考特說上帝是創造而非受造的自然，後來又將上帝等同於受造而非創造的自然，這兩個不同的命題如何調和呢？若我們認為神性自然如其所如在其自身，我們認為它是沒有原因的⁴⁰，而同時它是所有受造物的原因，因此，可以正確地稱之為「創造而非受造的自然」。而從另一觀點來看，視上帝為最後因，為宇宙歷程規律的終點，則上帝可以被稱為「非創造亦非受造的自然。」在另一方面考慮，祂從本性隱藏的深淵中生發而開始顯露，祂首先在始因中或永恒理型中出現。這些（始因或永恒理型）與包含它們的言是相等同的，因此，在「創造」始因或本質的原理時，上帝向自己彰顯，變成是自覺的，而且創造祂自己，即生發言和包含於言之內的理型，因此，上帝是「創造且受造的自然」。在神性歷程或神靈顯現的第二階段，上帝變成了在始因的結果之中，因此祂是「受造的自然」，而因為這些結果有一終點，而且包括了所有受造的結果，因此再沒有任何結果，所以上帝也是「非創造的自
然」⁴¹。

七

斯考特以自己的哲學，給予聖經中的六日創造寓意式的解釋⁴¹。引領他在第四卷書中，探討人的理論。我們可以說人是動物，而同時也可以說人不是動物⁴²。因為人分享了動物攝取與感官的功能，同時又有專屬於他且使他凌駕在動物之上的理性功能。可是，在人並沒有動物的和理性的這兩種靈魂，而是只有一個理性的靈魂，它是單一的，全幅地展現在身體各部分中，成就身體

各種不同的功能。因此，斯考特願意接受「人是理性的動物」的定義，這種定義是以動物為類，理性為種差來了解。在另一方面，人的靈魂是照上帝的肖像造的，與上帝相似。這種與神的相似性，說明了人真正的實體和本質。當他存在於任何一個現實的人時，它是結果，而當它存在上帝之中時，它是一個始因，雖然這只是對同一樣東西之兩種不同的看法¹⁵。由此觀點，人亦可以定義為「永恆地在上帝觀念之內所造成的理智」¹⁶。這與上帝相像或分享上帝之人的實體之存在，可以被人的心智所知道，正如同人的心智可以知道上帝的存在。可是祂的實體究竟是什麼，則是人的心智所無法知道的，正如同人的心智無法知道上帝是什麼。因此，從一方面來看，人是可以定義的；而從另外一方面來看，人是不可以定義的。因為人的心智或理性是依照上帝的形象所造的，像上帝一樣，它超越了我們理解的能力。在這個有關於人的定義之討論上，我們可以辨認出亞里斯多德的成分，也可以看見新柏拉圖主義和基督宗教的成分，它們在這個論題上，提出不同的態度和觀點。

斯考特強調人在創造物中是一個小宇宙這個事實，因為人聚集物質世界和精神世界於他一身之中。他和植物分享了成長和攝取的能力，與動物分享了感官和情緒反應的能力，與天使分享了理解的能力。事實上，人是波塞多紐士（Poseidonius）所謂的「聚集」（bond, δέσμος），介乎物質的與精神的、可見的與不可見的創造之間的聯繫。由此觀之，與其說人在動物這一類之內，不如說動物中的任何類皆在人之中¹⁷。

八

自然之歷程的第四個階段是「非創造亦非受造的自然」，亦即是做爲萬物終點與目的的上帝。上帝是「在一切之中的一切」相應於從上帝而出之歷程的運行，這個階段是回歸於上帝的階段，因爲在整個自然的生命中有一旋律，好比受造世界由始因而來，又回歸於始因。「因爲整個的運行不是因其它任何目的而終止，而是由於它自己的原理而終止，所以整個的運動，其終點亦即是其始點，由此原理而開始，也總是意欲着要回歸於此，在此可以得到安息。」必須知道，這不祇是在感官世界如此而已，在整個世界無不如此。它的終點亦即是它的始點，是它所意欲的，而當見終點，它即將消失，這不是消滅它的實體，而是經由回歸到它所從生的理型⁴⁶。這個歷程是一個宇宙的歷程，所有創造物無不依循這個歷程，即使在物質也是一樣。斯考特追隨尼沙的格里哥利的看法，認爲可變化而非精神化的物質，雖然呈現爲偶性的綜體與表象，但它將會消滅⁴⁷。

除了這整個創造物的宇宙歷程之外，還有「人回歸上帝」這一個特別的基督宗教論題。斯考特不時對此提出一些「合理化」的說明。墮落的人藉由化成肉身的道（*Incarinate Logos*）的引領回歸到上帝。這道化成了人性，而且在此人性中救贖人類。斯考特並且強調人類在亞當的墮落與基督的復活兩者之中的團體性。基督引領人類回歸上帝。但是不是所有的人類都以同樣程度聯合於上帝；因爲，雖然祂救贖了所有的人性。可是「有一些祂重新修造爲原來的本性，有一些則

『神化』(cleifies)爲超乎人類本性之上，而除了祂之外，再也沒有人可以實體地與上帝聯合」。

●斯考特由此強調道成肉體的獨特性以及基督之入性和神性之間的關聯性，而當他提出人回歸上帝的階段時，似乎顯露了另一個比較不是正統派的觀點。這些階段是：(1)肉體銷融成感官世界的四個要素。(2)肉體的復活。(3)肉體變成靈。(4)人性整體回歸到永恆不變的始因。(5)本性與始因回歸於上帝。「因爲上帝是在一切之中的一切，除却上帝之外，沒有任何一物可以存在。初看之下後面的觀點與正統神學不相一致，尤其與基督的獨特地位不相一致。斯考脫顯然不是主張在上帝裏真的有一個泛神式的吸攝。因爲他接着又說，他的意思不是說個別實體的消滅，而是它的提昇。他以在火中燒成白熱的鐵爲例來說明，雖然鐵可以說是變成火了，可是鐵的實體仍然保留着。因此，譬如當他說人的肉體變成靈時，他所指的是，人肉體的榮耀化、靈性化，而不是實體的轉變。再者，必須注意的是特斯克說他的理論根源於尼沙的格里哥利及他的詮釋者馬奇木斯。他的理論必須依據這句話的指示來了解。他說因爲太喜歡希臘護教者以致幾乎完全忽略了拉丁護教者，並且他又增加了盎博羅斯的證明，雖然天地萬物都要消滅過去，(它們的消滅被解釋爲回歸於原因，亦即被創造出來的物質世界之斷滅)，可是這不是說人個別的靈魂，在它們回歸於原因之後將不再存在。說它們的「神化」是指它們實質地吸攝於神，就好像說空氣因着光而散透是指空氣的毀滅或實體轉變。斯考特對於這一點是非常清楚的。

事實上，如同在其它地方一樣，斯考特在宇宙「回歸」這個問題上，嘗試去把教父們和聖經中的教義，以新柏拉圖傳統的哲學思辨將它們聯結起來，或者更可說，以如此的思辨來表達基督

宗教的宇宙觀。當基督宗教的智慧被視為一個整體時，啓示神學與哲學是沒有明顯分別的。雖然斯考特正統派的意圖是可以看出來的，可是他思辨方法的使用，必定意味着在某些情況下合理化的說詞。譬如說，他堅持回歸於上帝，不會變成人類個體存有的滅絕或完全消滅，雖然他很清楚地表示這個觀點，可是他認為下降的神性歷程以質料為終點，這一態度⁵⁹使得他說，在墮落之前，人類是沒有性別差異的，在復活之後，他們亦要回歸到這種狀態（他引述保祿與格里哥利與馬奇木斯來支持這個看法）。人假若不會墮落的話，在性別上無差異，而在始因裏，人的本性也無性別差異，因此，回歸於原因，包括了回歸到在原因中的人性狀態，而且是從墮落後的狀況中脫離出來。「回歸於原因」是自然（的宇宙歷程中的一個階段，因此斯考特必須持守身體復活的發生是自然的而非恩典的⁶⁰，雖然在這個論點，他引述了尼沙的格里哥利、馬奇木斯以及伊匹芬尼士（St. Epiphanius）。然而，至少在神學上，復活當然由於恩典。斯考特把「神化」——它不是人類皆能獲得的——歸諸於上帝白白的恩賜和祂的人格，歸諸於恩典。這是他企圖將啓示與他理論系統的解釋結合起來的一個例子，當然毫無疑問的，他從以前基督徒作家找尋支持。就一方面而言，斯考特由於他的基督徒意向，必須把復活歸諸於上帝藉由基督而成就的白白恩典；而就另一方面而言，由於他的萬物回歸於上帝之哲學理論，使得他在某個程度上，必須把復活視為自然而必要的歷程，這不只是因為人的肉體必須回歸於它的原因，而且也因為所有的創造物必且永恒持續地歸到它們的原因，大宇宙如此，而人這個小宇宙當然亦是如此⁶¹。

九

可是如果在人性中並藉由人性，發生了宇宙回歸上帝的事，使上帝如保祿所說的，是「在一切之中的一切」；那麼正統派如何維持關於惡者永恆受罰的教義？聖經上說，那些不悔改之墮落的天使和人，將要受永遠的懲罰，而另一方面，理性教導我們，邪惡不能沒有盡頭，因為上帝是在一切之中的一切，而邪惡與聖善的上帝是相互對立的³⁵。如何能夠同時不放棄權威與理性而仍然能夠融和這兩者之間的對立？斯考特對這個問題的回答真是絕妙極了³⁶，並且提供了他「合理化」的一個好範例。上帝所造的沒有一樣是邪惡的，因此魔鬼和惡人的實體或本性必須是善的。在此，他引用了丹尼斯的說法：魔鬼和惡人不會遭滅絕。所有上帝所創造的將回歸於上帝，所有的本性，包括人的本性，將包涵於上帝之內，所以人性將承受永恆的懲罰是不可能的。那麼，在聖經中所描述的懲罰是什麼呢？首先，它們在性質上不是肉體的或物質的；其次，它們只在不是上帝所造的，在本性之外的東西才有效。上帝沒有創造魔鬼和惡人的邪惡意志，而就是這些邪惡的意志要受懲罰。可是，如果萬物都將回歸於上帝，而且上帝將是一切之中的一切，那麼懲罰怎麼可能包含於上帝之內呢？一切的邪惡不潔都已消失，有什麼贖下來受懲罰的？懲罰必定是在於上帝防阻意志執著於形象（images）——對世界之物的慕戀而保留於記憶中——的傾向，上帝是在一切之中的一切，而所有的惡將遭消滅，而惡人將受永遠懲罰。很明顯的，從正統神學來看，這裏所謂的「邪惡」和「懲罰」都需加上括號，因為斯考特已經把聖經的教義合理化，以滿

足他自己哲學理論的解釋⁵⁵。雖然只有被選召者才能享受「神性化」，所有的人性，沒有一個例外，將與精神化的身體及一切自然物一同提昇⁵⁶。

總結而言，神性自然是萬物的盡頭與終止，萬物將回歸於，而且永遠安息於他們的「永恒理型」，好比太陽升起時，星辰退隱陰影中一樣，受造物亦將轉化入於上帝⁵⁷。

十

「大自然的分類」精采的內容堪稱是一本有系統的形上學，可是它却没有得到應有的重視，不過中世紀作家從奧斯瑞的雷米救士 (Remigius of Auxerre) 到班納的亞馬利克 (Amalric of Bene) 一直在被使用這本書。其中包括貝倫加斯 (Berengarius)，勞恩的安瑟姆 (Anselm of Laon)，馬梅布里的威廉 (William of Malmesbury)，雖然反對斯考特對希臘作家的偏袒，可是也稱讚「大自然的分類」這本書，還有歐騰的霍諾瑞斯 (Honorius of Autun)，而偽名亞維塞納 (Pseudo-Avicenna) 在他於十二世紀末所寫的「論知性」一書中抄襲了「大自然的分類」。阿比兼斯恩斯 (Albigensians) 很心儀此書，班納的亞馬利克 (則以泛神論的意義應用斯考特的理論，導致一二三五年教宗霍諾瑞斯三世 (Pope Honorius III) 查禁此書，並下令焚燒此書，可是這命令却一直沒有執行。「大自然的分類」及其解釋，遭到查禁的命運，引發了斯考特是不是泛神論者的問題。

在前面，我已經表明個人的看法，認為斯考特在意向上是正統的，在此，順便提一提幾個要

點來支持我這個論點。首先，他引用了很多他認為是正統作家的作品和觀點，並認為他自己的思想與這些觀點是相一致的。譬如他廣泛地使用了尼沙的格里哥利、丹尼斯（他認為此人就是亞略巴吉特的狄奧尼修）此外，他也似乎不忽略拉丁學者，也曾引奧古斯丁和盎伯羅斯，來支持自己的觀點。更重要的是，他認為他的理論是根據聖經本身，譬如在自然的第四個階段，上帝是在一切之中的一切，在使徒保祿的話中找到了根據^⑤：「上帝叫萬物都服在祂脚下，萬物既服了祂，那時子要將自己服於那叫萬物服他的，叫上帝在萬物之上，為萬物之主。」而身體在復活時轉化成精神的理論，亦根據保祿所說的：所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的，復活的是靈性的身體。在說明創造理論時，他又引用了若望福音第一章中「萬物藉著言（或道）而創造」的觀念。而有關於「神性化」的論題，在教父們的著作中是非常普遍的。

然而，儘管似乎有聖經和傳統的根據，難道這不可能只是斯考特有意地將聖經合理化，甚至說得難聽些，只是一些口是心非的言論吧了？他不是曾說^⑥權威來自純粹理性，理性則不來自權威，沒有理性證明的權威是脆弱的，理性則不需要任何權威的證成，權威只不過是理性能力發現的真理，經由教父記載於他們的著作中，以便利後世子孫使用吧了。在我看來，依據文句前後關聯來判斷，斯考特在此所說的權威，所指的不是聖經的話，而是教父的教義和他們對於聖經的解釋。誠然，權威有賴於理性，即權威需要有理性的印證，這句話是對的，可是斯考特說權威的效能只不過是理性所發現的真理，經由教父記載下來的，這句話從神學的立場（我的意思是說，假如與正統派對傳統的理論相比較的話），是不能接受的，可是斯考特顯然是說：理性所發現的

而非啓示而來的，不是像三位一體這樣的教義，而是那些對教義所做嘗試性的「解釋」或由某位教父對該教義所做的引伸，這些是教父們理性努力的結果，但不是最究極的。他不是認爲那些在聖經中發現而由像奧古斯丁這些教父們保留的教義是可以合理地懷疑，而是說那些像奧古斯丁爲教義所做理性的引伸，儘管是值得欽佩的，却只是理性的產物，而不可以將之放在與教義本身同等的地位。他的立場是這樣的，假設保祿說上帝是萬物之主，這是啓示的真理，而嘗試去決定保祿這句話是什麼意思，以及它如何被了解，理性才是最後訴諸的判斷。在此，我不是嘗試去建議這種態度在神學上是可以被認可的，我的論點只是，不管斯考特事實上的觀點是否可以被接受，他總不再懷疑教義，或宣告人有否定教義的權利，而是在申明人有解釋教義的權利，他的「合理化」正在於這樣的權利。當他引述聖經時，他不是自說自話，因爲他真誠地相信啓示的資料必須要合理化，或像我們所說需要哲學地解釋它們。他的系統預設了「基督宗教的智慧」（包括由理性所發現的真理，如上帝的存在，以及不是理性所可發現，而是啓示的真理，如三位一體），並且以理論嘗試去說明基督宗教的智慧是一有機與互相關聯的整體，而不劃分哲學與啓示兩者領域之間的界限，這樣的嘗試當然一定會牽涉到合理化。我再次申明，我不嘗試去駁斥斯考特的合理化，我的論題是，將他的合理化說成是像後來哲學與神學明顯區分之後的「合理化」是錯誤的。他的態度與後來中世紀那些嘗試以理性上必然的方式去說明三位一體的神學家，在根本上是沒有什麼差異的。假如斯考特意識到自己是狹義意義下的「哲學家」，那麼我們可以近代意義下的「理性主義者」(rationalist)來稱呼他。可是事實上，他是哲學家，同時又是神學家的

混合（或者說：混淆，若有人願意如此說）。而他的合理化是「心理學上的」，非常適合於啓示的信仰。因此，當他說^⑤他不想反對使徒（Apostle）或絕對的宗教權威，他是十分誠懇的^⑥。事實上，他這種真誠的態度之值得欽佩，可以從這句話看出來：「雖然我們不被禁止從教父的意見中，去選擇那些在理性上顯然與神明的話比較融合的，可是我們不是去審判教父們的意見，而是以虔誠和尊敬來接受它們。」例如，斯考特接受永恆懲罰的教義，而且很真誠地接受，可是他並不認為這樣就禁止他嘗試去解釋這條教義，使它與他整個系統的其它部分相一致。他認為他的系統基本上是建立在啓示之上的。

以上這些討論似乎已脫離主題，然事實上却非如此。例如，啓示、基督教義，清清楚楚教導上帝從無中創造了這個世界，受造物不是上帝。而斯考特的整個系統却要受造物回歸於上帝，而且上帝是一切之中的一切，並認為這兩個真理是根據於聖經的教導。於是斯考特須將它們合理地關聯起來，而且在這種關聯方式下，萬物回歸上帝不會導致它可能會導致的「泛神式的吸攝」；而且區分上帝與受造物，不會與保祿所說的上帝是一切之中的一切有所矛盾。這個融和的過程使他牽涉到多瑪斯學派的神學家所說的「合理化」。然而，他的保證——即萬物回歸於上帝及「變成」上帝，不是「爲了化成虛無」，而是「爲了變得更好」——不是他口是心非向其他神學家口沫橫飛，而是他想要保持基督教的教義，或他所認爲，不管是對是錯，是基督教義的真誠表達。

上面已經提過，在斯考特思想中有介於基督宗教和新柏拉圖主義兩者之間的緊張，在此，值

得再次強調，因為這與他的「合理化」有關係。相應於從丹尼斯繼承下來的新柏拉圖主義，斯考特主張^②上帝在其自身，是創造而非受造的自然，是不能貫穿自身的，是自身所不了解的，因為祂是無限的，而且是超本質的，而唯有在祂的神靈顯現中，祂才向自己顯明。這些當然是新柏拉圖主義「太一」理論的回響；太一，究極的上帝，是超乎思想，超乎自我意識，因為思想和自我意識牽涉到主客二分。上帝在其自身是受造物之心所無法了解的。這當然是基督宗教的教義，可是說祂不是自我顯明的，則不是基督宗教的教義。因此假如斯考特要兩者都能保留的話，必須融合這兩個命題。他如此嘗試，以第一次神靈顯現是包含始因之「道」(Logos)的出現，因此，在而且經由「道」，上帝變成(雖然不是在時間上)自我意識，向自己顯現。這「道」因而相當於新柏拉圖主義的「知性」。爲了同時保留基督教義及他所認爲是眞哲學的原理，理性化便因此而產生了。他想要維護基督教義的意念是絕對眞誠的，然而在兩者(即基督宗教與新柏拉圖主義)之間的張力是無可避免的。如果只取他某一組個別獨立的意見，那麼必須說他是泛神論者或有神論者。如，像第二、第三階段自然的區分，只是由於人類理性的型式上的區分^③，這類的話很顯然是泛神論的論調；可是像上帝與受造物之間實質上區分這一樣的話，則顯然是有神論的。很可能我們會以不適當的態度來選擇一組或其他組文字，就是這種態度，使我們認爲斯考特是一個在意識上是泛神論者，而却在口頭上向正統派做了一些字句上的讓步。如果吾人知道斯考特是一位虔誠的基督徒，他嘗試去融合基督教義和新柏拉圖主義哲學，甚至想要以新柏拉圖主義這個當時唯一的思想架構來表達基督宗教的智慧，那麼吾人便可以了解，一個哲學家在不願涉及到張力狀

態以及把基督教義的合理化的傾向，如何盡他可能的主觀觀點來完成令人滿意的調和。某些稱述如果單獨來看，的確肯定泛神論的理論，而某些稱述，與正統神學教義——如永恒懲罰——無法相容，這些事實無法改變，也就是因為這些稱述，「大自然的分類」被教會權威當局列為禁書。可是無論是不是正統派的，「大自然的分類」已為一顆偉大而敏銳的心靈，一顆高過與他同時代其他思想家的頭頂與肩膀的心靈，作了見證。

附 註

- ① 參較3, 1.
- ② 1, 1.
- ③ 1, 11.
- ④ 1, 12.
- ⑤ 同上。
- ⑥ 1, 13.
- ⑦ 1, 14.
- ⑧ 同上。
- ⑨ 1, 14.
- ⑩ 1, 15.

• 191 • 第十三章 約翰·斯考特·伊利基耶之二

- ⑪ 1, 70-2.
- ⑫ 1, 72.
- ⑬ 1, 69.
- ⑭ 1, 77.
- ⑮ 1, 75.
- ⑯ 2, 2.
- ⑰ 同ナ。
- ⑱ 同ナ。
- ⑲ 2, 20.
- ⑳ 2, 21.
- ㉑ 2, 27.
- ㉒ 2, 24, Col. 580.
- ㉓ 2, 36.
- ㉔ 參 3, 1.
- ㉕ 3, 3.
- ㉖ 同ナ。
- ㉗ 3, 4.

- 28 同上。
- 29 同上。
- 30 3, 5.
- 31 3, 4.
- 32 3, 19.
- 33 參看以後，冗長的討論。
- 34 3, 9.
- 35 3, 17.
- 36 3, 18.
- 37 3, 19.
- 38 3, 10.
- 39 3, 23.
- 40 同上。
- 41 3, 24以後。
- 42 4, 5.
- 43 4, 7.
- 44 同上。

• 193 • 第十三章 約翰·斯考特·伊利基耶之二

- 45 4, 8.
- 46 5, 3.
- 47 1, 34.
- 48 5, 25.
- 49 5, 8.
- 50 5, 20.
- 51 5, 23.
- 52 5, 25.
- 53 5, 26-7.
- 54 5, 27-8.
- 55 5, 29-36.
- 56 5, 36.
- 57 3, 23.
- 58 哥林多前書，十五章二十八節
- 59 1, 69.
- 60 1, 7.
- 61 2, 16.

⑤③ ⑤②

譬如，3, 23,
2, 2.

第三部 第十、十一、十二世紀

第十四章 共相問題

查理曼死後的情勢——波斐利和波埃秋士的文獻是討論的起源——問題的重要性——極端的實在論——羅塞林的唯名論——彼得·達米安對於辯證法的態度——尚波的威廉——阿貝拉德——基爾貝·得拉·波雷，與沙利布里的約翰——維克多的修夫——多瑪斯

一

吾人可以預料在查理曼王的文藝復興之下，會帶來哲學逐漸的進展，同時（由所保存的資料看來），思想家可以擴充知識，追求更爲思辨的途徑；更何況西歐的愛爾蘭人約翰·斯考特祿已經提供了一個哲學思辨與系統化的模範。然而，事實上並非如此，外在於哲學領域的歷史因素使得查理曼王朝陷入另一個新的黑暗時代——第十世紀的黑暗時代，埋葬了查理曼王朝文藝復興所應許的美景。

在查理曼王朝期間已逐漸有中央集權的趨勢，文化的進步在某個程度上有賴於這種趨勢，可

是查理曼死後，帝國四分五裂，由查理曼的子孫共同來統治，結果是中央威權削弱，封建制度逐漸成長，貴族可以實際地得到采邑，而且漸漸地獨立於專政君主之外；他們的興趣發生了歧異，而且有了衝突。高階層的教會人士也做了封建地主，修道院生活墮落（譬如：修道院院長任用俗人成爲當時流行的作風），主教職位是國王用來擡舉或獎賞臣僕的方法，羅馬教宗雖然也嘗試去督察，防治法蘭西境內敗壞的景況，可是連他自己也陷入低潮裏，靈性上和道德上都很低落；而且由於教育和學術主要掌握在僧侶和修道士的手裏，因此查理曼的崩潰，學術和教育活動的蕭條是無可避免的結果。這種景況要一直到九一〇年克魯尼（Cluny）才逐漸有了改革，當然，克魯尼改革的影響也是慢慢地才感覺得的。鄧史坦（St. Dunstan）曾在甘特（Ghent）的克魯尼修道院待過，後來把克魯尼的理想介紹給英格蘭。

防止卡洛琳王朝文藝復興趨於成熟，除了內在因素之外（政治上中央集權削弱，導致十世紀時，帝國威權從法蘭西轉移到日耳曼，修道院生活和宣教生活的敗壞，羅馬教宗威權的喪失），還有一些外在的因素，如：北蠻在九、十世紀入侵，摧毀了財富和文化中心，窒息了文明的發展，以及撒拉遜（Saracens）和蒙古人（Mongols）的攻伐。內部的腐敗再加上外來的憂患和攻擊，使得文化的進步成爲不可能的事，去保持或嘗試保存文化是唯一可行的途徑：學術和哲學的發展只有寄望於未來了。對哲學的興趣還是有的，不過絕大部分都集中在辯證性的問題上，尤其是共相的問題。波斐利和波埃秋士的著作成爲這些辯論的起點。

波埃秋士在他對波斐利之「亞里斯多德範疇論導引」的註解中●，引述波斐利所說，他目前拒絕說明類和種是否是自主性的素質；它們是物質的或者是非物質的，它們是不是與感覺的東西相隔離……等等問題，因為這些高貴的問題無法在導引中處理。不過，波埃秋士自己則繼續處理這些問題，他首先說明問題的困難，在考慮它們時要小心謹慎，然後又指出有兩個方法可以構成觀念。一個觀念可以如此形成：它的內容只存於觀念中，而在心外的東西中無法發現這樣的東西。譬如，吾人可以任意地把人和馬組合起來，形成了一個人首馬身的觀念，這是把本質上不可以組合在一起的東西組合起來，這樣隨意形成的觀念是「錯」的。在另一方面，如果我們形成線的觀念——即幾何學家所考慮的直線，那麼雖然在心外的實在世界中沒有一條直線自身存在者，可是這個觀念却不是「錯」的，因為物體涉及到線，我們只是把線孤離起來，抽象地去思考它。組合（如人和馬所形成的人馬怪獸的組合）產生了錯誤的觀念，而抽象則產生了對的觀念，雖然，在抽象或孤離狀態下所認知的東西不存於心外。

類與種的觀念是屬於後一種形態的觀念，由抽象形成的。人性的相似性是從個體的人中抽離而得的，這種相似性，由心智來思考，是種的觀念，而類的觀念則是由考慮許多不同種的相似性而形成的。結果是：「類和種是在個體物中，可是就好像思想一樣，它們是共相」，「它們存在感覺的東西，可是却不由物體來了解」。在心之外，類與種的共同主體是個體物，不過，這不妨

礙吾人分別地來考慮它們，這就好像同一條線有凸面和凹面，雖然是同一條線，却不妨礙吾人對它們有不同的觀念，分別地定義它們。

波埃秋士接着對這個問題提供了亞里斯多德式的解答的資料，雖然他說勉強在亞里斯多德和柏拉圖做一個選擇是不恰當的，他自己却承續了亞里斯多德的看法，因為他的書中關涉到亞里斯多德的「範疇論」。不過，雖然他所提供解決共相關問題的資料與溫和的實在論 (moderate realism) 是同一陣線，而且他對波斐利的引述以及註解觸發了早期中世紀對這個問題的討論，可是在中世紀第一個對此問題的解答不是波埃秋士所提示的方向，反倒是粗糙 (simpliste) 的極端實在論。

二二

粗心的人也許會認為早期中世紀學者專注於這樣一個無用的問題，實在是陷溺在沒有結果的辯證的戲論。但是，吾人只要稍加反省，至少只要考慮到這個問題的蘊含，更足以看出這個問題的重要性了。

雖然我們所看到、所摸到的是個別的東西，可是當我們思想這些東西時，我們却不得不使用普遍的觀念和語詞。好比我們說：我們所看到的是一棵樹，而要更精確地說它是「一棵橡樹」。這麼一個判斷，則肯定了某一種個別的東西是怎樣的東西，它屬於「樹」這個類，「橡樹」這個種。而這個判斷，除了吾人所實際看到的這棵樹以外，還有許多其它的個體物可以應用得上。換

句話說，心外的東西是個別的，而概念在特性上則是普遍的，可以無差異地應用於許多個物。果真如此，那麼心外的東西（個別的）和概念（普遍的、共相的）之間的關係是如何，成爲一個很重要的問題。存在的東西是個別的，概念是普遍的，這是不是說共相的概念沒有心外實在界的基礎？如果說概念的普遍性是指它們只是觀念而已，那麼思想和被造之物之間的隙縫就產生了，而且，那表達在共相概念的判斷的知識，其有效性至少是可懷疑的。科學家以抽象的、共相的語詞來表達他的知識（如：他所說的不是這一個或那一個個別的電子，而是一般的普通的電子）。如果這些詞語在心外實在界中沒有基礎，那麼他的科學知識只不過是隨意構成，與實在界沒有關係。事實上，人類知識只要有共相性的性質，或牽涉到共相的概念，如：「這朵花是紅色的」這句話，那麼問題就一定會推延到人類普遍性的知識，如果共相概念是否有心外世界爲其基礎這個問題的答案是否定的，那麼馬上就會產生懷疑主義。

共相問題可以從不同的角度來看，而且不同的時代有不同的方式來看這個問題。譬如說，「如果每一個心外世界的東西都對應於心中共相的概念」，這句話顯然是存有學的進路，早期中世紀思想家就是在此公式下進行問題的討論。吾人也可以問共相的問題是如何形成的，這是心理學的進路；着重點和第一種進路不同，不過兩種進路關係密切，如果沒有好好回答這個問題的話，也無法處理存有學的問題。再者，如果有人採取概念論者的解答，認爲共相的概念只是概念的構造罷了；則吾人必須追問科學知識以實用爲目的這件事實是如何可能的。總之，不管這個問題如何被提出，也不管是採取何種方式，它都是一個非常重要的問題。也許造成吾人認爲中世紀學者

討論的是一個無足輕重的問題，這樣的印象其中的因素之一，是因為他們的討論實際上是侷限於實體範疇之類與種的。然而這個問題即使在這樣狹義的形式下出現也是相當重要的，而且如果它又關聯於其它的範疇，那麼更可顯出它更多地關涉到人類的知識。尤其，這個問題是關於思想與實在界之間的知識論問題。

四

中世紀對共相問題的第一個解答是著名的「極端實在論者」。這個解答之得以稱爲第一個，是由於它的對敵立場常被稱爲是近時的(moderni)，而像阿貝拉德(Abelard)則稱此理論爲古代的理論。根據這個理論，我們共類的和殊種的概念對應於那存在心外之東西的實在(reality)——個別物所分享之實在。人或人性的概念反映一種實在——即人性或人之本性的實體，它存在於心外正如同它存於思想中一樣，它像一個單一的實體，所有的人共同分享之。如果說柏拉圖是認爲「人」的概念反映着人性的理型，孤離地而且外在於個別的人而存在，且個別的人又以其種程度體現或「模倣」這個理型；那麼，中世紀的實在論者則相信這個概念反映着一個單一的實體，此實體存於心外，人分享它而有附質的變化。當然這種看法是很粗糙的，說明了它完全演繹波埃秋士對此問題的處理，因爲實在論認爲，除非概念所反映的東西存於心外與存於心內的方式完全相同，否則概念純粹是主觀的。換句話說，極端實在論者認爲挽救我們知識客觀性的唯一方法是堅持思想和事物之間有一質樸的、完全的對應關係。

實在論的看法早已隱含在佛烈特吉修 (Fredegisus) 的教導中，佛烈特吉修繼亞爾昆 (Alcuin) 接任杜爾斯 (Tours) 之聖馬丁修道院院長。他主張每一個名或詞都預設一個與之完全相應的實在 (如黑暗或無)。這種看法也隱含在約翰·斯考特的主張，在奧斯瑞的雷米救士 (Remigius of Auxerre, 西元841-908年) 的教導中也可以發現這種理論的陳述。他主張種是類的實體的分享，而且種，譬如人這個種，是由許多個體人之實體上的統合。這樣的陳述，如果了解為是許多個別的人中，有共同的實體，而此實體是單一的，那麼結論必然是，人與人之間的差異只是偶性的。陶奈主教堂學派 (Cathedral School of Tournai) 的歐多 (Odo of Tournai)，他也叫做康帕萊的歐多，因為他曾擔任康帕萊的主教) 毫無疑慮地作此結論。他主張一個小孩子開始存在時，上帝是從一個已經存在的實體中產生一個新的素質，而不是產生了一個新的實體。依照邏輯推理，這個極端實在論必然會導致一元論。譬如說我們有實體和存有的概念，根據極端實在論的原則，我們應用實體這個名稱於其上的所有東西是同一個實體的變形，換而言之，所有的存有都是同一個存有 (Being) 的變形。如果吾人可以證實斯考特是一元論者的話，那麼極端實在論者的態度可能和斯考特有密切的關係。

正如同吉爾松和其他人所指出的，那些在早期中世紀主張極端實在論的人都是以邏輯學家的身份來做哲學的人，他們假定邏輯秩序和實在秩序是恰恰平行的；而且好比「人」這個字的意義在「柏拉圖是人」和在「亞里斯多德是人」這兩句話中，是相同的，因此，在實在秩序中，柏拉圖和亞里斯多德之間有實體的同一性。這麼說，當然沒有錯，可是我認為，如果認為極端實在論

者只是受到邏輯上考慮的影響，那就錯了，實際上，他們也有神學上的考慮。在歐多的例子中，他之使用極端實在論是為了解釋原罪傳衍。如果吾人了解原罪為人類靈魂正面的感染，馬上就會面臨到一個很顯然的兩難：或者吾人必需說，當每次一個嬰兒開始存在時，上帝從無中創造了一個新的人類實體，這樣說的結果是上帝必需為罪的感染負責；或者我們必需否定上帝創造了個別的靈魂。對這個兩難，歐多所採取的是一種傳衍主義 (Tradu Cianism)，即人性或亞當的實體 (Substance of Adam) 受到原罪的感染，這原罪在生殖時又傳遞下去，而上帝所創造的只是已經存在的實體的一個新的素質而已。

要對早期中世紀思想家的言論下一精確的判斷，不是一件容易的事。因為我們不能總是確切地說一個作家充分地知道他話中所隱含的意思，或充分地認知他在辯論中所強調重點的意義是什麼；很可能因為是「以對人立論為證據」(argumentum ad hominem)，所以他並不自覺地希望他人根據字面的意義來了解他的陳述。因此，當羅塞林 (Roscelin) 說，如果用法上通過的話，那麼聖三位一體的三個位格可以稱為是三個上帝，因為每一存在的存有都是個別的；安瑟莫問他說，既然吾人不了解一羣人何以在種上是一人，那麼吾人又如何能夠了解，上帝的幾個位格每一個都是完美的，何以是一個上帝^①。安瑟姆這句話太強了，以致於被認為是絕對的或極端的實在論，而事實上，這句話從神學的教義來看，其原本的解釋是，就像在上帝裏有一個實體或一個本性，此本性在數量上是一，同樣的在衆人中也只有有一個實體或本性。可是，安瑟姆也許是在對人 (ad hominem) 論辯，而且他的問題的目標是在問：人若不解人在種上的單一性 (不管錯

或對，他是認為羅塞林否定了共相的實在性），何以能把握上帝的位格是同一本性——這本性在數上是一，這一個更大的單一性。安瑟姆也許是一位極端實在論者（此是第一種解釋），可是吾人對他的問題做第二種解釋則有事實為支持，這事實是：顯然他知道羅塞林主張共相只不過是空言，沒有實在性，而且在「文法對話錄」^③中，當區分第一和第二實體時，他提到了亞里斯多德。

五

如果說極端實在論所隱含的原則是思想和心外實在界之間絕對的相應，那麼反對絕對實在論者的原則便是只有個體物是存在的。奧斯瑞的艾里克或海利克斯（Eric or Heiricus of Auxerre）察覺到如果有人嘗試主張白或黑絕對地存在，而且不依附於實體上，他便無法指出任何與它們相應的實在，可是他却又得接受有白色的人或黑色的馬。共名沒有共同的或普遍的對象與之相應，它們唯一的對象是個體物。那麼，共相的概念是如何產生的呢？它們的功能與它們和實在的關係又是如何？艾里克的看法是知性和記憶都無法掌握所有的個體物，因此心智壓縮眾多的個體物而形成種的概念，如人、馬、獅子……。可是動物和植物的殊種仍然太多了，心智無法在一時之間全部了解它們，於是就聚集種而形成類，因而有了許多的類，心智又進一步地壓縮，形成更廣泛更外延的共相（*genus*）的概念。乍看之下，這似乎是唯名論的立場，並且會使人連想到彌爾（J. S. Mill）速記觀念的理論；可是在缺乏更多的證據下，就遽然斷定這真的就是艾里克

所自覺地主張的看法，那麼也未免太急躁了，他的意思很可能是特別地肯定只有個體物存在着，以否定極端的實在論，同時又注意到吾人共相概念的心理學解釋。我們沒有足夠的證據來保證說他否定共相概念有任何實在的基礎。

同樣的困難也發生在解釋羅塞林的學說上，他在索伊森 (Soissons) 和萊姆斯 (Rheims) 求學之後，任教於他的出生地孔比耶納 (Compiègne)、洛西斯 (Loches) 和貝桑松 (Besançon)、杜爾斯等地。他的著作業已散失，只賸下一封寫給阿貝拉德的書信，所以我們必須倚賴其他的作者，如安瑟莫、阿貝拉德，和沙利布里的約翰 (John of Salisbury) 等人來提供有關他的資料。這幾位學者很清楚地證明羅塞林是極端實在論者的死對頭，以及他主張只有個體物存在着，可是至於他正面的主張是什麼就無法清楚了。根據安瑟莫^④，羅塞林主張共相是空言 (flatus vocis)，因而把他列為當時辯證學的異端。安瑟莫又說這些異端認為顏色就是身體而不是別的，人的智慧就是靈魂，而不是別的，他發現這些異端最大的錯誤是把理性和想像力糾結在一起，以致於他們不從心象 (images) 中解放出來，來思考純粹抽象的、理智的對象^⑤。我們不能懷疑羅塞林的確曾說共相只是字句，一般的字句，因為安瑟莫的證明是相當清楚的；可是我們却很難精確地判斷他說這句話的意思是什麼。如果我們認為安瑟莫是一個或多或少的亞里斯多德主義者，即不是一個極端的實在論者，那麼我們必須說他以羅塞林的學說涉及否定共相具有任何一種客觀性的；反之，如果我們認為安瑟莫是極端的實在論者，那麼我們可以認為羅塞林只是斷然地否定極端的實在論。當然，吾人無法否認，如果共相只是字句這句話，依照字面來看，它

不但否定了極端實在論，也否定了溫和的實在論，甚至也否定了概念論，否定共相概念呈現於心中。可是我們沒有足夠的證據來說羅塞林是如此主張的。事實上，如果我們專心來研究這個問題，也許事情的真相是：他斷然否定極端實在論，否定共有實體形式的存在，其實只是以「字詞中的共相」(universale in voce)來反對存在的共相，他的意思是，只有個體物存在着，共相不存在於外界，可是他却沒有任何有關於「心內的共相」(universale in mente)的意思，也許他認為這是理所當然的，也許他從來都沒有想過。從阿貝拉德寫給巴黎主教討論羅塞林的書信中^⑥，以及「分類與定義」一書中很可以看出，根據羅塞林的說法，部分只是字詞，其意是當我們說一個完整的實體是由部分所組成的時，「整體由部分所構成」這個觀念「只是字詞」，因為客觀的實在是複數的個體物或實體；如果想進一步了解羅塞林的立場，只憑着上述所說的，就斷定羅塞林已準備去主張我們沒有「整體是由部分所構成」的觀念，那麼未免太急躁了。難道他的意思不能只是說我們的「整體由部分構成」純粹是主觀的，而唯有複數的個體實體才是客觀的？(同樣的，他顯然否定三段論證邏輯的一致性，使三段論證分割成各別的命題)。

根據阿貝拉德，羅塞林所肯定「整體和部分的觀念只是字詞」，以及他所肯定的「種只是字詞」這兩句話其實是一對，如果說上述對於整體和部分的解釋是可以接受的話，那樣我們也可以將此解釋應用於類和種的理論，而說，他把兩者等同起來是對它們主觀性的肯定，而不是否定有普遍觀念這樣的東西。

當然，吾人解釋羅塞林不是先存有成見，他可能真的全然是位質樸的唯名論者，當然我也

不準備說他就是一個單純的唯名論者。沙利布里的約翰似乎就把他當成一個單純的唯名論者來了。解他，因為沙利布里的約翰說：「有些人認為是字詞本身就是類和種，不過這種看法很早之前就遭到攻擊，而且與它的作者一起消失了。」^⑥這句評斷必定是指着羅塞林說的，因為沙利布里的約翰在他的「超邏輯者」說^⑦，把類和種等同於字詞的看法與羅塞林一併消失。雖然羅塞林可能是個純粹的唯名論者，而且雖然對他的學說做片段的證明依照字面來看，的確支持這種解釋，可是吾人却不可以據此就毫無疑問地主張他專心注意我們有沒有類或種的觀念，也不能據此就說他否定了這些觀念，甚至即使他的話真的隱含了這種想法，我們也不可以遽下判斷。我們所能夠確切說的，只是，無論是一個概念論者或唯名論者，羅塞林都是一個衆人所公認的反實在論者。

六

前面已提過，羅塞林主張一種「三神論」(Trithieism)，引起安瑟莫的不滿，並且在一〇九二年索伊森(Soissions)會議中羅塞林被定罪且得撤消他的理論。就是這種辯證家入侵神學領域的事實，使得像達米安等人對辯證家產生敵對的態度，辯證家對此事應該要負大部分的責任。漫步學派的辯證家、辯士或俗人，來自義大利，四處遊蕩，從一個學術中心到另一個學術中心，巴瑪漫步學派的安瑟姆斯(Anselmus of Peripateticus of Parma)嘗試去嘲弄矛盾原則，當然是從字詞間的辯術和把戲來看辯證法，這種看法當然是相當膚淺的。如果他們只侷限於字詞間的討論，那麼頂多也不過是令人討厭罷了：可是當他們把他們的辯證法應用於神學時，就陷入於

異端，而引起神學家們的敵意。杜爾斯的貝倫加斯(Berengarius of Tours, 西元 1000-88年)主張附質性的東西若沒有支持它們的實體就不可能存在了，以此否定實體改變論(Transubstantiation)，貝倫加斯是僧侶不是漫步學者，可是他這種輕蔑權威的精神則是十一世紀時一羣辯證學家的共同特色。也就是這種態度引起達米安斥責辯證法是膚淺的，依馬蘭的奧特洛(Ouloh of Emmeran, 西元 1010-70)說某些辯證家相信波埃秋士更甚於相信聖經。

達米安不太同情七藝自由學科(他說它們是沒有用的)，對於辯證法也一樣不太同情，因為它們不關切上帝及靈魂的拯救。雖然由於身爲一個神學家和學者，這位聖徒當然也會使用辯證法，不過，他認爲辯證法只是較低級的研究工作，它之應用於神學只是附屬性的，補助性的、因爲教義(dogma)啓示了真理，也因爲即使是理性最終極的原則也無法成功地應用於神學之上。譬如說，根據達米安的看法，上帝不只是道德判斷和道德法則的仲裁者(他應該會同情齊克果對於亞巴郎獻子故事的反省)，而且上帝可以使得應該「發生的」歷史事件不發生。如果這和矛盾律有相違背，那麼矛盾律是不好的：它只是證明了邏輯比神學低劣。總之，辯證法的地位只是僕婢罷了，就好像是主母的婢女一樣(velut ancilla dominae)。^⑤

柴納的吉拉德(Gerard of Czanad 死於一〇四六年)，他是威尼斯人，曾在匈牙利的柴納當主教。吉拉德強調使徒智慧的優越性超乎亞里斯多德和柏拉圖，並且宣告辯證法是神學的婢女(ancilla theologiae)。哲學是神學的婢女這種看法經常被人認爲是多瑪斯對於哲學領域的看法，然多瑪斯劃清哲學和神學之間各別的領域，婢女的觀念和他對哲學本性特有的理論不相合：

因此〔如同吳爾夫 (M. De Wulf) 所說的〕，這個觀念更應該是「那一羣狹隘的神學家」的觀念，他們不懂得應用新興的科學。不管如何，他們自己不能避免不用辯證法，而藍佛蘭克大主教 (Archbishop Lanfranc，他生於一〇一〇年左右，一〇八九年死於康特布利大主教任內) 說他認為應該譴責的不是辯證法本身，而是對辯證法的濫用，這種看法是很普通的看法。

七

在阿貝拉德生涯中，成爲一位聖徒以及一位嚴格反對辯證法的神學家，這兩種角色的對照也是他生平志趣之一。他與尚波的威廉 (William of Champeaux) 之間的論辯，構成了共相討論歷史的第二回合爭戰，雖然這場論辯只影響了阿貝拉德的生涯，而未影響他與極端實在論之爭論最後的勝利。

尚波的威廉，求學於巴黎和里昂之後，在恰姆賓尼求教於羅塞林，可是他都採取與羅塞林相對敵的理論，他在巴黎主教堂學院所教授的是極端實在論的理論。根據阿貝拉德——他在巴黎聽過尚波的威廉的課，我們對後者的教導有所知正是從他而來，尚波的威廉主張同一種之中相同的本質性完全同時體現於每一個體，在種中個別的成員個個相異，不是實體的相異，而是附質的相異^⑩。阿貝拉德說^⑪，如果這樣的話，那麼在某處的柏拉圖與在另一處的蘇格拉底有共同的實體，這實體由某一組附質構成了柏拉圖，由另外一組附質構成了蘇格拉底。當然這樣的理論是早期中世紀所流行的一種極端實在論。阿貝拉德毫無困難地就指出這個理論所涉及到的謬誤的結果。譬

如說，如果人類是實體地，亦因而是完全地呈現在蘇格拉底和柏拉圖，那麼柏拉圖必定同時是蘇格拉底，而且必定同時出現於兩個地方^⑩。再者，這樣的理論最後會走向泛神論，因為上帝是實體，而且衆實體將會等同於上帝的實體。

在阿貝拉德這些批評下，尚波的威廉改變了他的理論，放棄同一性理論，改成無差異理論，說同種的兩個分子之間相同的東西，不是本質的而是無差異的。我們是從的阿貝拉德得知尚波的威廉有這些想法^⑪，阿貝拉德認為這個新理論只是一番遁辭罷了，威廉現在似乎在說，柏拉圖和蘇格拉底並非相同，只是無差異。不過威廉的言語錄 (Sentences)^⑫，使得他的立場更爲清楚。他在「言語錄」中說「同一」和「相同」這個字有兩個方法來了解，「根據無差異與根據同一，都是指向本質」。他並且繼續解釋說，彼得和保祿是「無差異」的人，或根據無差異來看具有人性，譬如，彼得是理性的，保祿也是理性的，彼得是會死的，保祿也是會死的。反之，他們的人性則並非相同(他的意思是說，他們的本質或本性在數目比例上是不同的)，而是相似(similis)，因爲他們是兩個人。他又說這種單一性的模式不能應用於上帝的本性，因爲上帝的本性在三個上帝的位格中是同一的。從這斷簡殘篇來看，雖然語言有些曖昧不清，可是其反對極端實在論的立場則是很清楚的。當威廉說保祿和彼得在「根據無差異」時，是一而且相同的，他的意思是說他們的本質相似，而且這相似性是吾人對於「人」這個共相概念的基礎。此共相概念無差異地應用於彼得、保祿和其他任何一個人。不管阿貝拉德對這個威廉正面的理論會如何來思考它，也不管阿貝拉德在何種解釋下會攻擊它，這個理論事實上是否定極端實在論的，與阿貝拉德自己的看

法相去不遠。

必須提醒的是，上面所說的有些簡化，阿貝拉德和威廉之間的爭議真正的情況吾人不得而知，雖然吾人知道威廉遭到阿貝拉德擊敗之後，的確退隱到聖·維克多（St. Victor）修道院去，任教於那裏，後來又做了夏倫斯·修爾（Chalons-sur-Marne）的主教，可是至於在辯論中的那一些論點上使得威廉要退隱則不十分清楚。很有可能他在巴黎教書時改變了他的理論，後來受到阿貝拉德的批評之後——不管這批評是對是錯——，退隱到聖·維克多，在聖·維克多他又繼續教授，並且為修道院立下了密契主義傳統的基礎，根據吳爾夫的看法，當他退隱到聖·維克多時，他在那裏傳授新的理論——無差異理論。也有人認為有三種理論：(1)極端實在論的同一論；(2)無差異理論，阿貝拉德攻擊這個，認為它和第一個理論沒有差別；(3)反實在論的理論，這很有可能是他在傳授第一，第二種理論之後，後來才主張的理論。這種說法也許是正確的，而且，如果從阿貝拉德對於無差異理論的批評與解釋來看，這個說法是可以成立的。可是阿貝拉德的解釋是否超乎神學辯論之外則頗有問題，而我個人則比較同意吳爾夫所說，無差異理論牽涉到對同一理論的否定，即它不只是一些遁辭罷了。不過，這個問題並不重要，因為大家都同意威廉最後放棄了他在起初所主張的極端實在論。

八

在爭辯中擊倒了尚波的威廉的人是阿貝拉德，他生於黎巴利特（Le Pallet），靠近納提斯（Nates）的巴利特或巴萊斯（Palet or Palais），因此他又稱做巴利特的漫步學者。他在羅塞林與威廉門下學辯證法，後來自己先後在米濃（Melun），寇拜爾（Corbeil）以及巴黎設立自己的學派。在巴黎他和他的老師威廉辯論。後來他轉向神學，求教於勞恩的安瑟姆（Anselm of Laon），一一一三年起開始在巴黎教授神學。由於與海洛亞（Heloise）之間的一段插曲，阿貝拉德必須退隱到聖戴尼斯（St. Denis）修道院。一一二一年，他所寫的「論上帝的獨一性與三位性」，在素依森會議中被查禁。後來，他建立了黎巴拉克利學院，該學院靠近諾金特——修——塞納（Nogent-sur-Seine），一一二五年，爲了接任聖吉爾達斯（St. Gildas）修道院院長之職，他只好放棄這個學院。不過，在一一二九年，他也離開了聖吉爾達斯修道院。在一一三六—三九年之間，他任教於巴黎聖協內維夫（St. Geneviève）修道院，沙利布里的約翰是他在那裏的學生之一。伯納（St. Bernard）控告他是異端，一一四一年素依森會議中被定罪，他上訴教宗殷諾森二世（Pope Innocent II），結果罪加一等，命令他從此不得再授課。這事之後，他退隱於克魯尼（Cluny），一直到死。

阿貝拉德之爲人極爲好辯，對於敵手甚爲嚴厲：他嘲弄教授他哲學和神學的老師尚波的威廉以及勞恩的安瑟姆。雖然略有感情，可是都很自我中心，很難相處：他之所以離開聖戴尼斯和聖

吉拉迪斯修道院的原因就是因爲他和僧侶們無法相處得來。然而，他畢竟是一位有能力的人，卓越的辯證法學者，在辯術上遠超過他的老師威廉，他不是一個可以忽略的凡夫俗子，我們知道他的才華及辯術上的靈巧，在對威廉和其他老師的評擊中，博取了大批的聽衆。尤其因爲他名聲甚大，又頗多才氣，他在神學上的侵犯使得那些對辯證法和理智機巧原本就不表同情的人更認定他是個危險的思想家，其中尤以伯納對他的敵意更是有增無減。勞恩的安瑟姆似乎認爲哲學家就是撒旦的代言人，幾乎是盡其所能來譴責阿貝拉德。他對阿貝拉德的控訴，其中之一是他否認聖三位一體的真理。若就意圖而言，阿貝拉德這位哲學家很可能不是我們通常所說的理性主義者（他無意否認啓示，而且也不排除神秘的說明）；可是由於他把辯證法應用到神學中，以致於他似乎是在反駁神學的正統，也許他無意反駁正統神學，可是在事實上他却如此做了。可是，正因爲他把辯證法應於到神學上，才使得神學的發展成爲可能，而且促進了十三世紀士林學派的神學系統化。

阿貝拉德毫無困難地就指出尚波的威廉極端實在論在邏輯上所犯的謬誤，因此他更有責任提出一套令人滿意的理論。他採取波埃秋士所列出的亞里斯多德對共相的定義：「它原本就是用來稱述多物，而非稱述個體」，他說共相所稱謂的不是一件東西而是一個名稱，並且斷定：「贖下的只是把這種普遍性畫歸於字詞」¹⁵。他所說的聽起來好像純粹是屬於羅塞林的傳統唯名論的看法，（阿貝拉德曾問學於羅塞林），可是事實上，他所要說的是普遍的和個別的字詞，我們不能立即斷定阿貝拉德否定有任何與普遍的字詞相對應的實在，因爲他的確不否認有與個別的字句相

對應的實在，此種實在是個體的。又，阿貝拉德（在 *Logica nostrorumpetitioni sociorum*）繼續區分了聲音（Vox）和名稱（Sermo），他說共相不是聲音，共相是名稱，何以他有此區分呢？因為聲音代表物理上的存在（空言 *fatus vocis*），一個東西，而沒有一件東西可以稱述另一件東西，名稱根據它和邏輯內容的關係來代表一個字，所稱述的就是它。

那麼邏輯內容是什麼呢？由普通名稱所表達的普遍知性或普遍觀念是什麼呢？心智藉着普遍觀念「認知衆多事物共通而且混淆的意象……當我聽見『人』，我在心中產生某個意象，此意象與個別的人關聯起來，使得它共通於所有的人而却又不專屬於任何一個人」。阿貝拉德這些話的確暗示着，沒有什麼真正的共相概念，而只有模糊的意象，因着模糊不清的程度而有類的和種的概念；不過阿貝拉德又說，共相的概念是抽象作用所形成的，通過共相的概念我們認知了那「在」對象之中的是什麼，可是我們却不能「如」這個什麼之在對象中而予以認識。「因為，當我們思考這個人，我們是在實體的本性，或在身體的本性上思考這個人，而不是思考他是動物，是人，是文法家……顯然，除了在本性之內的東西，我是一無所知，可是我不思考它所有的一切」。接着他又解釋：當他說我們對人的概念是「模糊的」，意思是說藉着抽象作用，本性從所有的個體性抽離出來，而且吾人得以一方面在與其他個別的人沒有什麼特別的關係，一方面又可以用來稱述所有個別人這種情況下來思考這個概念。總之，那在種的或類的觀念之中所認知的乃是在事物中（觀念不缺乏客觀的指涉），可是却不在它們自己，即不在個別物中被認知。換句話說，極端實在論是錯誤的，可是這並不是說共相是純粹主觀的構造，更不是說它們只是字詞吧了！

當阿貝拉德說共相是名稱，他的意思是共相的概念的邏輯一致性只是應用於述語，即它是名稱，而不是事物 (*res*)，也不是個別物。如果想和沙利布里的約翰一樣稱阿貝拉德是「唯名論者」，那麼，我們必須同時知道他的「唯名論」只是對「極端實在論」的否定，以及肯定邏輯秩序與實在秩序之間的區分，却不涉及對共相概念客觀基礎的否定，阿貝拉德的理論，在文字上雖然有些曖昧之處，可是却不缺乏「溫和實在論」(*moderate realism*)的輪廓。

在「基督宗教的神學」和「神學」中，阿貝拉德承續奧古斯丁、馬克洛標士 (*Marcoobius*)，卜里西恩 (*Priscian*) 等人的看法，在神心中存有典範型式，或神性觀念，包括類的與種的，這些神性觀念等同於上帝自身；在這點上阿貝拉德贊成柏拉圖，從新柏拉圖的意思來了解柏拉圖，把理型放在神的心中，「如希臘人所稱之諾音 *Noyn*」。

九

阿貝拉德對共相問題的處理很有決定性，給予極端實在論致命的一擊。他指出一個人可以否定極端實在論，而同時又不必去否定類和種的所有客觀性。雖然十二世紀夏爾特學派 (*Chartres School*，與聖維克多學派 *School of St. Victor* 相對立)，傾向於極端實在論，可是與夏爾特學派有密切關係的兩位著名人物，波雷的基爾貝 (*Gilbert de la Porrée*) 以及沙利布里的約翰則都拋棄了傳統的極端實在論。

(1) 波雷的基爾貝 (或稱爲 *Gilbertus Porretanus*) 於一〇七六年生於波義提斯 (*Poitiers*)

他是伯納（Bernard of Chartres）的學生，後來自己也在夏爾特任教廿餘年，他在一一四二年接任波義提斯主教，不過後來却任教於巴黎。一一五四年逝世。

波雷的基爾貝堅信每個人有自己的人性¹⁶，不過他對於個人的內在結構却有獨到的看法。在個人中，我們必須區分個別化的本質或實體——事物的附質性乃依附於此實體——以及實體的形式或本有的形式¹⁷。這些本有的形式是共通的，在同種或類的東西中，它們是相似的，而且在上帝裏有它們的典範。當心智在事物中沉思本有的形式，可以從它們被體現化的物質中抽離出來，而且在抽象中孤離地思考它們：因而心智向着類或種，它們是實存體，可是却不是實體地存在的東西¹⁸。譬如說，類只是經由比較不同種可是却相似的東西，所獲得之實體的聚集¹⁹。他的意思是，種的觀念的獲得是由比較相似本質的決定因子或相似個別物的形式，將它們聚合而成爲一個觀念；至於「類」觀念的獲得，則是由於比較在種上相異而却有一些共通的本質決定因子或形式，好比說馬和狗有共通的動物性。正如同沙利布里的約翰提到基爾貝的理論時所說的²⁰，形式在感覺物中是感覺的，可是心智却離開感官由非物質的角度認知它；至於在個體物中的個體則在某種或某類中的每一分子中仍然是共通的或相似的。

基爾貝的抽象與比較的理论證明他是一位溫和的實在論者，而不是極端實在論者。可是他區分個別的本質或實體及共通的本質或實體（「共通的」是指在許多個體物中是相似的）這個怪異的觀念，使得他在使用這觀念於聖三位一體的理论及區分神和神性，彼得和彼得之性是不同的東西時發生了困難，就好像他從人性中——即蘇格拉底的人性中區分出蘇格拉底一樣。他被譴責傷

害了上帝的單一性，而且又傳授異端，攻擊他的人之一是伯納。一一四八年萊姆斯(Rheims)會議中他被定罪，他撤銷了他那些違經背道的主張。

(2) 沙利布里的約翰(西元一一一五—一八〇年)於一一三六年前往巴黎，在那裏聽阿貝拉德，基爾貝、阿當(Adam Parvipontanus)、布揚(Robert Pulleyn)等人的課，成爲坎特布里(Canterbury)大主教刁鮑德(Theobald)和貝克特的多瑪斯(St. Thomas à Becket)的秘書，後來在一一七六年受任爲夏爾特的主教。

約翰說，在討論共相問題時，世界就變得蒼老了：這個問題所耗費的時間比凱撒大帝征服統治世界所需要的時間還要長²¹。人若離開感覺的東西而想尋求類和種的觀念，無疑是緣木求魚，白費氣力²²。極端實在論是不對的，而且和亞里斯多德相衝突²³。約翰特別偏好亞里斯多德有關於辯證法的看法，尤其是「題論」(Topics)更得他心，他認爲它比所有其它當時從大學中談論辯證法的書來得有用²⁴。類和種不是事物，而是事物的形式，心智比較事物的相似性，並且將事物的形式抽離出來而與聯合於共相概念中²⁵。抽離地考慮共相的概念或類與種是理性的構造所得，因爲它們不在心外實在界中作爲共相而存在着；可是此處所講的構造是對事物做比較且從事物中抽離出來的，所以共相概念並不缺乏客觀的基礎或客觀的指涉²⁶。

十

前面已提述，聖維克多學派傾向於溫和實在論。聖維克多的修夫(Hugh 1096-1141)或多或

少都採取阿貝拉德的立場，很清楚地主張抽象理論。他將抽象理論應用於數學和物理。數學所努力的是一「使混淆的不混淆」²¹，數學家抽離——即孤離他意向的意思——出線和平面，雖然離開了物體並沒有線和平面的存在。在物理學中，物理學家也抽象地考慮四大要素，雖然在具體的實在中，這四大要素只在變化的組合中才發現。同樣，辯證學家孤離地、抽象地，在聯合的概念中去考慮事物的形式，雖然事實上感覺的東西既不孤離物質而存在，也不以共相而存在着。

十一

由此可見，多瑪斯溫和實在論的基礎在十三世紀之前就已經建立了。我們的確可以說，致極端實在論以死地的人是阿貝拉德。當多瑪斯在十三世紀宣告共相不是自存的東西而是存在於單獨物中(singular things)²²，他乃回應了阿貝拉德，沙利布里的約翰所說的話。試以人性為例，人性只有在這個或那個人中才存在，在概念中附着的共相性是抽象作用的結果，因此這有主觀的貢獻的意思²³。這樣說共相的概念沒有什麼錯誤。可是，如果我們要從一個事物中抽象出特別的形式，而同時又認為這個形式事實上已經存在於抽象的狀況中，那麼我們的觀念便真的是錯了，因為這涉及到對事物本身錯誤的判斷；可是雖然是在共相概念中，心智却以異於事物具體存在模式的方式來認知該事物，那麼我們對於事物本身的判斷便不會是錯誤的。因為被抽象的只是存在於個體化狀態中的事物的形式；亦即藉着非物質的活動使對象成爲心智唯一專注的對象。因而共相的特定的概念的客觀基礎即是事物之客觀的具體的本質，這個本質藉着心智的活動從個體化的要

素——多瑪斯認為此要素是物質——抽離出來，在抽象中考慮它。譬如說，心智從個別的人中抽離出人性的本質，此本質在人種所有的分子中是相似的，可是在數量比例上却不完全相同。至於共相之類概念的基礎，則是數個種所共有的本質的決定因子，如人、馬、狗等種有共通的「動物性」。

因此，多瑪斯否定了柏拉圖和早期中世紀這兩種極端的實在論；不過，他却不像阿貝拉德一樣完全地拒絕柏拉圖主義，而是進一步地發展柏拉圖的理論。理型，神性觀念，存在於神心中，不過，在存有學上與上帝無差別，而且也不是複數的，只要考慮到這些真理，柏拉圖的理論還是可以被認可的^④。多瑪斯承認三種共相(1)先於事物的共相 (*universale ante rem*)，他堅持此種共相不是自存的東西，既不離於事物之外(柏拉圖)，也不在事物之中(早期中世紀極端實在論)，因為這就上帝體認祂的本質可以由某種類型的受造物加以模仿而說的。(2)在事物中的共相 (*universale in re*)，此是在種中的分子有相似的具體而個別的本質。(3)在事物之後的共相 (*universale post rem*)，此是抽象的普遍概念^⑤。不消說，在「言語錄註釋」中所提到的「在事物中的共相」這個詞，必須從多瑪斯整個理論來加以解釋，亦即作為共相概念的基礎，這基礎是具體的本質，或「事物的本身」^⑥。

在晚期中世紀，共相的問題再次地被提及，奧坎的威廉 (*William of Ockham*) 對此問題有不同的解答；可是只有個體以自存的東西而存在着這條原則仍然保留着：十四世紀的新潮流，不朝向實在論，而是離開實在論。關於這一段變化曲折的歷史，我在下一卷中會加以探討。

附 註

- ① 「拉丁教父全集」(P.L) 64, Col 82-6.
- ② 「三位一體的信仰」(*De fide Trin*) 2.
- ③ 10.
- ④ 「三位一體的信仰」2; 「拉丁教父全集」158, 265A.
- ⑤ 「三位一體的信仰」2; 「拉丁教父全集」158, 265B.
- ⑥ 「拉丁教父全集」178. 358B.
- ⑦ *Polycraticus* 7, 12; 「拉丁教父全集」178, 665B. 2, 17. 「拉丁教父全集」199, 874C.
- ⑧ 「論上帝的全能」; 「拉丁教父全集」145, 63.
- ⑨ *Hist. calam*, 2; 「拉丁教父全集」178, 119AB.
- ⑩ 「辯證法」葛雅 (Geyer) 編纂・10.
- ⑪ 「論類與種」(*De generibus et speciebus*) ∴ 古森 (Cousin) ∴ 「阿貝拉德未編好的著作」・153.
- ⑫ *Hist, Calam*. 2; 「拉丁教父全集」178, 119B.
- ⑬ 烈佛 (Lefèvre) 版24.

- ⑮ 葛雅版，「成素論」(*Ingredientibus*) 16.
- ⑯ 「波埃秋士論基督二個本性一個人格」(*In Boeth. de dual. nat.*)；「拉丁教父全集」64, 1378.
- ⑰ 「波埃秋士的三位一體論」(*In Boeth. de Trinit.*)；「拉丁教父全集」64, 1393.
- ⑱ 參較，沙利布里的若望，「超邏輯者」(*Metalog*) 2, 17. 「拉丁教父全集」64, 875-6.
- ⑲ 同上，64, B89.
- ⑳ 同上，64, 875-6.
- ㉑ *Polycrat.* 7, 12.
- ㉒ 「超邏輯者」2, 20.
- ㉓ 同上。
- ㉔ 同上。
- ㉕ 同上，2, 20.
- ㉖ 同上，3, 3.
- ㉗ 「教授法」(*Didasc.*) 2, 18；「拉丁教父全集」176, 785.
- ㉘ 「駁異端」(*Contra Gent.*) 1, 65.
- ㉙ 「聖多瑪斯」，Ia, 85, 1 ad1；Ia, 85, 2, ad2.
- ㉚ 「駁異端」3, 24.

- ③ 「言語錄註釋」 (*In Sent*) 2; *Dist.* 3, 2 ad1.
在亞維塞納 (Avicenna) 已經區別了在事物前的共相，在事物中的共相，在事物後的共相。

第十五章 坎特布里的安瑟姆

安瑟姆之為哲學家——「獨語錄」(*Monologium*)中上帝存在的證明——
「對話錄」(*Proslogium*)中上帝存在的證明——真理的觀念，以及在
安瑟姆思想中其他奧古斯丁思想的成分。

一

安瑟姆於一〇三三年生於彼德蒙特的歐斯鐸 (*Aosto in Piedmont*)，先後在布根第 (*Burgundy*) 的阿維蘭基 (*Avrancher*) 以及貝克 (*Bec*) 受基本教育，後來進入本篤修會 (*Benedictine Order*)。他曾任貝克修道院的副院長 (一〇六三年)，而且做到了院長。一〇九三年他繼蘭佛朗克 (*Lanfranc*)——他的老師、朋友，及宗教上的前輩——成為坎特布里 (*Canterbury*) 的大主教，並死於任內 (一一〇九年)。

大體上來講，安瑟姆的思想可以說是屬於奧古斯丁的傳統。像這位偉大的非洲博士一樣，他盡其理智之能去了解基督信仰的教義，他的態度呈露在對話中①，字裏行間有奧古斯丁精神的戳

記，「哦我主！我不嘗試去探測祢的深淵，因為我知道自己的理智絕不足以到達，可是我渴望了解一些祢的真理，那是我所信仰所愛的，因為我不是爲了相信才尋求了解，而是我相信了，我才能了解。」這種「信以致知」的態度在奧古斯丁和安瑟莫中並無二致。安瑟莫在「上帝何以成人」(Cur Deus Homo) ②中說，如果我們不嘗試去了解我們所相信的，那是一種疏忽。這句話更是與奧古斯丁前呼後應。當然，當安瑟莫說這句話時，實際上是以辯證法或推理應用於信仰的教義，這不是要剝除教義的神秘性，而是要更透入它們，開展它們，在人心智所能及的範圍之內，辨認它們所蘊含的內容，這種追求過程的結果：他論道成肉身與救贖這本書，使得安瑟莫在神學發展和思辨史上佔有重要的地位。

把辯證法應用於神學的資料，仍然屬於神學。安瑟莫若不是應用哲學的範疇來處理那些必然涉及到哲學範疇的討論與發展的啓示教義，恐怕很難靠着他的神學思辨和發展在哲學史上獲得一席之地。事實上，安瑟莫和奧古斯丁一樣，却未曾把「信以致知」這個主旨局限在了解已經啓示而尚未被發現的真理而已，反倒是把它擴而充之，如上帝存在的真理，這種人所相信而且人類理智所可以認識的真理，也在他們探討之內。因此，他的著作除了可以認爲是一個教義神學的著作之外，也可以視爲是一個自然神學家或形上學家的著作，也就是因爲這個緣故，安瑟莫能夠立足於哲學史上，不論他對上帝存在的證明有效或無效，他有系統地，精心營構的論證都是很重要的，而且使得他的著作值得哲學史家鄭重地加以考慮。

安瑟莫像奧古斯丁一樣，未曾嚴格地劃分哲學和神學的領域。他心中隱含的態度可以作如下

解釋，在人心智所能及的範圍之內，基督徒應該嘗試以理性去了解，去認知所有他相信的。我們相信上帝存在，相信三位一體，因此，我們應該應用我們的知性來了解這兩個真理。從一個嚴格劃分哲學與神學領域的多瑪斯主義者來看，把理性應用於第一個的真理——上帝存在，是屬於哲學的領域，把理性應用於第二個的真理——三位一體，則落在神學的領域。第一個真理可由人類的理性來證明，可是第二個真理則無法由人類理性來證明，即使這個奧秘一旦啓示出來，人類心智可以說出有關於它的正確陳述，而且也可以反駁人類理性對此奧秘的異議，可是人類理性仍然無法證明它。如果吾人站在安瑟莫的立場，即在哲學——神學未嚴格劃分之前心智的狀態，就很容易看出何以這一個真理可以證明，伴隨着去了解我們所相信的渴求，以及滿足這種渴求是一種責任，因而吾人也當嘗試去證明第二個真理。事實上，安瑟莫說，藉着「必然的理由」^②，來證明三位一體，並且又以同樣的方式來表示，除了基督沒有人能夠得救。如果吾人想向某些人一樣稱此為「理性主義」，吾人必須先弄清楚什麼是理性主義。如果吾人所說的理性主義是否定啓示和信仰的態度，那麼安瑟莫不是一位理性主義者，因為他是先接受了信仰和權威之後才嘗試去了解信仰的事實。不過，如果吾人擴充「理性主義」，以它含蓋了嘗試去證明奧秘的態度——不是因為奧秘不被信仰所接受，也不是因為吾人無法證明它於是就拒絕它，而是因為吾人渴求了解所相信的，而却沒有清楚地界定吾人可以接近不同真理的不同途徑——那麼吾人可以稱安瑟莫的思想是一種「理性主義」，或近似於理性主義。不過，如果吾人認為假如安瑟莫無法發現「必然的理由」來證明三位一體的教義，就會拒絕相信這個教義，那麼吾人就完全不了解安瑟莫的立場了。

：他是先相信這個教義，然後才嘗試去了解它。關於安瑟莫是理性主義還是不是理性主義的爭議，除非先把握住他絕無意貶損基督信仰的完整性，否則再怎樣爭議都是不中肯的：如果我們堅持解釋安瑟莫，好似他生於多瑪斯之後，而且已經很清楚劃分哲學和神學各自的領域，那麼我們不但是犯了倒置時間的謬誤，而且也誤解了安瑟莫。

一一

在「獨語錄」^{④⑤}中，安瑟莫從發現受造物中不同程度的完美性來推展出上帝存在的證明。在第一章，他把論證應用於「善」，第二章則應用於「偉大」(greatness)，他告訴我們，此處的偉大不是量上的偉大，而是質上的偉大，像智慧一樣，某個主體擁有更多的智慧就愈好，然而量上較大並不能證明質上的優越性。質的不同的程度發現於經驗的對象中，此種論證是由於對於質(如：善之質)假經驗性的觀察，因此它是一種「後天的」論證。可是不同完美的程度的論證(安瑟莫當然認為這判斷有客觀的基礎)，暗示着一個完美標準的指涉，當事物以不同程度的客觀地分享善，顯示了這個標準本身是客觀的，即有一個絕對的善存在着，其它善的東西分享於祂，依其實際情況，或多或少地接近於祂。

這種類型的論證在性質上是指柏拉圖式的(雖然亞里斯多德以他柏拉圖式的詞彙，也曾論證，有較好的就必有最好的)，在多瑪斯上帝證明的第四路論證重新出現。我說過，這是一個「後天的」論證：它不是從一個絕對善的觀念來論證絕對善的存在，而是從觀察不同程度的善來論證

絕對善的存在，從不同程度的智慧來論證絕對智慧的存在，然後再把絕對的善和絕對智慧等同於上帝。當然，這個論證開展的形式需要同時論證不同程度之善的客觀性，以及安瑟莫所根據的論證原則，此原則如果是果東西具有有限程度的善，它們必須從絕對的善而來。絕對的善是由己(Per se)而不是由他(per aliud)。此外也必須注意，這個論證只能應用於那些自身不涉及限制性和有限性的完美：比如說，它就不能應用於量度（至於這個論證是不是有效，是否能明證，這則不是史學家所能決定的範圍）。

在「獨語錄」的第三章裏，安瑟莫把相同的證論應用於存有。任何東西只要是存在的，或者是由於某樣東西而存在，或者由於虛無而存在；後一種假設是荒謬的。因此只要存在的東西，必定是藉着某樣東西而存在。這個意思是說，所有存有的東西或者是彼此相互倚靠而存在，或者是由於它們自己而存在，或者由某個存在的原因而存在。然而，X由於Y而存在，Y又由於X而存在，這是不可想像的：我們必須在多數無因之因，或一個無因之因之間做選擇。到目前為止，這個論證的確只是一種因果性論證，可是安瑟莫說，若許多存在之物有它們自身的存有時，就是自我倚靠而且沒有原因的，那麼就有一個屬於自己之存有(being-of-being)的形式，所有的存有都分享於它。就在這點上，他加入了一些柏拉圖的要素；這個論證和前面所說的論證相似。這其中的含義是，當一些存有具有同樣的形式，必是有一個統一的存有外在於它們，那就是那個形式；因此，只能夠有一個自己存在的，或究極的存有(Being)，而且它必定是所有存有中最好、最高級、最偉大的。

在第七、八章，安瑟莫考慮所生者（caused）和原因（Cause）之間的關係，他說所有有限的東西都是從無中所造的（ex nihilo），而不是從先存的質料，也不是從作為原因的質料所造的。他謹慎地解釋，說一個東西從無中被造，不等於說它是以無為它的質料而被造：其意思是某物「不是從某個東西」中被造，在此之前除了神心之外沒有任何存在，而現在則有些東西存在了。這似乎已經夠明白了，可是有時候却有人認為是指，「無中所造」是把無變成有，或者是違背「無不生有」（ex nihilo nihil fit）的原則，然而，安瑟莫則很清楚地說，無中所造不指「從等同於無的物質中」，而指「不是從某物中」。

至於「自有者」（*Ens a Se*）的屬性，我們只能用那些「具有它們絕對比不具有它們是更好的」性質來稱述它。④如：對金而言，成為金比成為鉛好，但是對人而言，成為金就不妙了，有形體比虛無好，但是對一個精神體來說，有形體就不如無形體。成為金比不成為金好，這只是相對的好；有形體比無形體好，也只是相對的好。可是，有智慧比沒有智慧好，有生命比沒有生命好，有公義比沒有公義好，這些則是絕對的好，因此，我們必須把智慧、生命、公義等用來稱述最高的存有，而不能把形體，金子等用來稱述最高的存有。再者，因為最高的存有不是經由分享，而是由於自身的本質，而具有祂的屬性，因此祂就是智慧、公義、生命……等等⑤。因為最高存有不是由一些元素組合而起（因為在邏輯上，元素乃在組合之前，因此祂就不能是至高無上的存有）這些屬性等同於祂單一的本質⑥。因為祂的單一性和精神性，上帝必定超越了空間；因為祂的永恆性，祂超越了時間。⑦祂完全地呈現於每一事物中，可是却不是空間上，也不是固

定的，萬物也都呈現在祂的永恆裏。祂的永恆不應被理解為無終止的時間，而應被理解為「不可限制的生命，又具備完美的全部存在」^⑩。我們可以稱祂為實體。如果我們所指的是神聖的本質，而不是指實體的範疇——因為他是不可能變化的，也不是持久的附質性^⑪。總之，如果我們把應用於受造物的稱謂也應用於祂，那麼毫無疑問是以不同的方式在應用。

在「獨語錄」中，安瑟莫又繼續解釋在同一本性中的三個位格，可是他却沒有清楚地交代他意識到從一個學問的領域轉到另外一個學問，對於這個主題，這位神學家也許很感興趣，可是我們却不能同意他。以上所說的，已足夠說明安瑟莫對自然神學真正的貢獻，柏拉圖的要素是很顯著的，除了一些零散的附註以外，對於類比（analogy）談得不夠。可是他對上帝存在給予後天的證明，比奧古斯丁更富有系統性，而且他也謹慎地處理神的屬性，如上帝的不變性、永恆性：∴，由此可見，把安瑟莫和「存有學論證」（Ontological Argument）拉在一起，意味着他對哲學發展的貢獻只是在有效性仍然有待商榷的一個論證，這種看法是何等的錯誤，他的著作對當時的思想家和他的信徒，也許沒有多大的影響；因為他們的注意力已經被其他的問題所佔據（如：辯證法，融合教父的意見……等等問題），可是如果從中世紀哲學一般的發展來看，他必須被認為是士林哲學和神學最主要的貢獻者之一，因為他把自然神學和論證法應用於教義上。

二二

在「對話錄」中，「安瑟倫開展了所謂的「存有學論證」，此論證是從上帝的觀念論證上帝是

真實的、是存在的。他告訴我們，他之所以發展出這個論證，是由於教會弟兄們的質問，以及對於「獨語錄」中複雜的論證的考慮，使他自問是否能夠發現一個充分的論證，單靠着它，就可以證明所有我們相信有關於上帝的實體，而且這個論證實現他先前在神學小作品（*Opusculum*）中一些補助性論證的功能。最後，他想他發現了這樣一個論證，安瑟姆以與上帝對話的格式來展開這個論證，在此爲了方便起見，可以把它套入三段論證的格式：

上帝是「那沒有比它更偉大者是可以思議的」

可是「那沒有比它更偉大者是可以思議的」必然存在，不只是存在於心內的觀念中，也存在於心外的世界中。

因此，上帝存在，不只存在於心內的觀念中，也存在於心外的世界中。

大前提只提出上帝的觀念，以及人——即使他否定上帝的存在——對上帝的觀念。

小前提是很清楚的，因為如果「那沒有比它更偉大者是可以思議的」，只是存於心內，那麼它就不能是「那沒有比它更偉大者是可以思議者」，因為，一個更偉大者是可以思議的，即它是存在於心外的實在界，也存在於心中的觀念。

這個證明從「那沒有比它更偉大者是可以思議的」上帝的觀念開始，即從絕對完美這個上帝的觀念開始：這就是上帝。

如果這樣的存有只有觀念上的實在，只存在主觀的觀念中，那麼我們可以想像一個更偉大的存有，即不只存於觀念中，也存於客觀的實在中的一個存有，因此，上帝是絕對完美的觀念，必

然是一個存在的觀念，安瑟莫說，在這種情況下，沒有人能夠同時有上帝的觀念，而却又否定上帝的存在。譬如說，如果有人認為上帝是超人，那麼他很可能可以否定上帝是存在的，可是他不能真正地否定上帝觀念的客觀性；可是如果吾人有正確的上帝觀念，知道「上帝」這個詞的意義，那麼他的確可以在嘴唇上否定祂的存在，可是如果他了解這樣的否定所涉及的（即，說這個由自身本質必定存在的存有，或必然的存有，却不存在），而仍然堅決否定之，那麼他便犯了明顯的矛盾。「只有愚人」在他心中說「沒有上帝」。絕對完美的存有是這樣的存有，祂的本質是存在着，或必然地涉及存在；若不然，吾人可以想像一個更加完全的存有；祂是必然的存有，而一個必然的存有存在着，不然「必然存有」這語句中就有了矛盾。

安瑟莫要他這個論證成爲我們所相信是上帝的本性的證明。因爲這個論證涉及絕對完美的存有，因此上帝的屬性就含藏在論證的結論中。我們只需自問「那沒有比它更偉大者是可以思議的」存有，這個觀念所隱含的是什麼，就可以看出上帝是全能的、全知的、絕對公義的……等等。當安瑟莫在「對話錄」中，申述這些屬性時，他也用心地去澄清這些觀念。如，上帝不會說謊，這不是顯示上帝缺乏全能嗎？他回答說，不是的，說謊不是能力而是無能；不是完美，而是完美。如果上帝所行的和祂的本質不相一致，那麼在祂裏面就有一些能力的缺乏。當然，有些人也許會反對，認爲這樣的說明預設着我們已經知道上帝的本質是什麼或牽涉到什麼，而上帝的本質却正是我們所要說明的；安瑟莫可能會這樣來回答，他已經預設上帝是絕對完美的，因此祂是全能的真實的，問題只在於如何說明完全的全能性真正的意思是什麼，以及指出對於全能的觀念

錯誤的看法的錯誤之處。

安瑟姆在「對話錄」的論證，遭到僧侶高尼洛(Gaunilo)的反駁，這位僧侶在他的「代不智者發言之書——反駁安瑟姆在對話集中的推論」——書中，他看出我們對於一個東西有觀念，並不保證它就存在於心外，安瑟姆從邏輯秩序一下子跳躍到實在秩序是不合法的。我們同樣可以說可能中最完美的島嶼必定存在於某個地方，因為我們可以思議它。安瑟姆在他的「辯護書——反駁高尼洛代不智者發言之書」很公允地否定了高尼洛所做的比擬，因為如果上帝的觀念是所有完美的存有的觀念，而且如果絕對完美包含存在，那麼這個觀念是存在的觀念，而且是必然存在的存有；反之，最美的島嶼這個觀念不是必定存在之某物的觀念：即使在邏輯上這兩個觀念也不是等價的。如果上帝是可能的，即如果所有完美的必然的存有這個觀念沒有矛盾，那麼上帝必定存在，因為「只是可能的必然存有」(merely possible necessary Being)是一個荒謬的說法，(一個「可能的必然存有」這句辭語本身就是矛盾的)，反之，說一個可能的美麗島嶼，這句話則沒有矛盾。對安瑟姆的證明最主要的反對意見——針對笛卡兒而起，而萊布尼茲所想答辯的——是我們不是先天地知道上帝的觀念，無限的、絕對完美的觀念，是一個可能存有的觀念。反對者說，也許不能看出這觀念中有任何的矛盾，可是這「負面的」可能並不同於「正面的」可能；即它並不表示在這觀念中真的沒有矛盾。只有當我們後天地證明上帝存在，這個觀念沒有矛盾才能清楚。

「對話錄」的論證在當時並沒有引起很大的興趣，可是在十三世紀時，波納文德使用它，不

過他較少強調邏輯上的意義，比較強調心理學上的意義。多瑪斯否定這個論證。鄧·斯考特則視它為一個輔助。在近代哲學中它有一個重要的却是搖晃不安的發展，笛卡兒採取它又修改了它，萊布尼茲以謹慎又巧妙的方法來為它辯護。康德則攻擊它。在士林學派中，除了少數個別的思想家堅持它的有效性，其餘的人幾乎全盤地否定它。

四

安瑟姆哲學中的奧古斯丁特色，吾人可以提到的是他的真理論。當他在處理判斷中的真理時¹²，他承續了亞里斯多德的看法，認為判斷或命題敘述某物是實際存在的或否定不存在之物，被指明的事物是真理的原因，真理本身居住在判斷中（對應理論），可是當他處理意志中的真理¹³（正直）之後，他又提到存有或本質的真理¹⁴，以事物的真理在於它們所「應該」是的，即在於它們具現了或相應於它們在上帝裏的理型，上帝是最高真理以及真理的標準。當他從判斷的永恆真理推到真理的原因——上帝之永恆性時，¹⁵他是追隨着奧古斯丁的脚步。因此，上帝是永恆而且自存的真理，是所有受造物存有學的真​​理的原因。永恆的真理只是原因，判斷的真理只是結果，而事物存有學的真​​理只是結果（永恆真理的結果），又是原因（在判斷中之真理的原因）。奧古斯丁這種存有學真​​理的概念，以及它所預設的典範理論（*exemplarism*），在十三世紀時，多瑪斯還持守着，不過當然多瑪斯比較強調判斷的真理。因此，多瑪斯對真理的標準定義是「事物與知性相符合」（*adaequatio rei ut intellectus*），而安瑟姆則是「僅依心智所能領悟的正

確性 (rectitudo sola mente perceptibilis) ④。

安瑟姆對於靈魂與身體之間關係綱要式的說明，以及在靈魂與身體之間形質組合之理論的缺乏，是承續了柏拉圖——奧古斯丁的傳統。不過，他和奧古斯丁一樣，完全明白身體和靈魂構成一個人，而且他肯定這個事實。在「對話錄」中^⑤，他所提到有關於神聖之光的話，使人回想到奧古斯丁的「光啓論」：「這種光明偉大極了，照亮一切真理，啓發理性的心靈」。

大體而言，可能有人會說，雖然安瑟姆的哲學是屬於奧古斯丁傳統，可是它除了有與奧古斯丁思想相對應的要素，它更有系統性的推廣；安瑟姆的自然神學，以及在自然神學方法論上應用了辯證法，代表了較晚期的特色。

附 註

- ① 「拉丁教父全集」158, 227.
- ② 同上，158, 362.
- ③ 「論三位一體的信仰」，「拉丁教父全集」158, 272.
- ④ 「何以上帝成為人」；「拉丁教父全集」158, 361
- ⑤ 「拉丁教父全集」158.
- ⑥ 第十五章。
- ⑦ 第十六章。

- ⑧ 第十七章。
- ⑨ 第二〇——廿四章。
- ⑩ 第二十四章。
- ⑪ 第二十六章。
- ⑫ 「真理對話錄」第二章；「拉丁教父全集」，158.
- ⑬ 「辯證法」(Dial) 4.
- ⑭ 同上，7以後。
- ⑮ 同上，10.
- ⑯ 同上II.
- ⑰ 第十四章。

第十六章 夏爾特學派

巴黎的普世性，十二世紀學問的系統化——區域主義、人文主義——夏爾特的柏拉圖主義——夏爾特的形質論 (Hylomorphism)——泛神論的首
要面相——沙利布里的約翰的政治理論。

一

中世紀對歐洲文明的發展有許多偉大的貢獻，其中一項是大學制度，而所有中世紀的大學之中，巴黎大學無疑地是最好的。這個神學及哲學研究的大中心，一直到十三世紀初期，取了一個大學在形式上所必須具備的明確的章程；不過從比較不專業的角度來看，也可以說巴黎的學院在十二世紀時，就已經有「大學」的樣子了。事實上，就某些方面而言，法國學術居領導地位的時期是十二世紀，而不是十三世紀。因為到了十三世紀，其他的大學已開始展露頭角，並表現他們自身的精神，牛津大學即是一例。這情形至少在北歐是如此；至於南歐，以波羅納 (Bologna) 大學為例，它最早的章程是腓特烈一世在一一五八年所頒佈的。但是，法國雖然是十二世

紀期間知識活動的大中心，而且因而有「羅馬有教皇，德國有帝國，法國有知識」這麼一句流傳的話頭，然而這並不表示追求知識的活動只有法國人而已；歐洲的文化是國際性，法國在知識上的優越地位所意含的是，大量的學生、學者及教授進入法國的學院。來自英國的有十二世紀的辯證學者亞當·斯莫布瑞奇(Adam Smallbridge)，亞歷山大·尼克漢(Alexander Neckham)，巴斯的亞德勒(Adelard of Bath)和布揚(Robert Pulleyn)，維克多的理查(Richard of St. Victor)和沙利布里的約翰；來自德國的聖維克多的修夫(Hugh of St. Victor)，他是一位神學家、哲學家 and 密契主義者；來自義大利的有彼得·隆巴特(Peter Lombard, 1100-60)，他的作品「言語錄」是一部享有盛名的書，中世紀有許多學者爲它做註釋，多瑪斯與鄧·斯考特他的作品「言語錄」即是二例。因此，巴黎大學可以說表現了中世紀宗教的國際性的，或超越國家的特質。當然，文化和宗教是緊密地相關聯着，宗教知識共同的取向，而且學術的語言——拉丁語——是教會的語言。這兩個如此緊密結合在一起的宗教與文化的單一體，我們可稱之爲有影響力而且實在的單一體，然而，神聖羅馬帝國的政治個體却是理論的，而不能實際地做什麼，因爲雖然絕對的君權政體是未來的走向，可是民族主義方興未艾，而且即使在封建制度，中世紀政治和經濟制度的地域特質，共同的語言與知識的外觀也不斷地在擴張。

這個不斷成長與擴張的大學生命，在嘗試對科學、知識與時代的思辨加以分類與系統化的時候，自然地建立起一種知識與學術的表達，這種嘗試在十二世紀就已出現。我們可以舉兩個例來說明，即：聖維克多的修夫和隆巴特的分類法。前者，在他的「教授法」(Didascation)中

，或多或少跟隨亞里斯多德的分類法。因此，邏輯分爲文法與辯理法（Ratio Dissendi），後者又細分爲辯證學（Demonstratio, Dialectic），修辭學（Pars Probabilis, Rhetoric）以及辯術學（Pars Sophistica, Sophistic）。邏輯是此科學的導論與必需的工具，而科學又分爲理論科學、實踐科學與機械學三個主要項目。理論科學包括神學、數學（算術處理物的數；音樂處理比例；幾何處理物的外延；天文思考物的運動），和物理學（以物的內在本質或內在本質爲主題，因此，比數學更深入）。實踐科學分爲倫理學、經濟學、和政治學；而機械學是由七種「鄙俗的技藝」（Scientiae adularinae, illiberal arts）所組成，因爲手藝匠是由自然學得其形式。這些「鄙俗的技藝」是製造羊毛、軍械和木工，航海術或商務——依據修夫，航海術或商務可以「安撫百姓、平息戰爭、增進和平，並且使私有財物爲所有人所共享」——，農業、狩獵（包括烹調術）、醫藥與演戲等等。很明顯地，修夫的分類法不僅透過波埃秋士依賴亞里斯多德，而且也依據塞維爾的依西道雷（Isidore of Seville）等作者的百科全書式的著作。

彼得·隆巴特在聖維克多學院受教育，然後在巴黎的主教堂學院執教，最後在一一五〇和一一五二年之間成爲巴黎的主教，寫了他的「言語錄四篇」（*Libri Quatuor Sententiarum*）。這部書在內容方面雖然不是原創的，它所產生的巨大影響力却延伸到十六世紀末期。它激發其他的作者致力於系統地而且廣博地闡述教義。這部書本身也成爲許多評論與註釋的主題。隆巴特的言語錄被公認爲是一本標準教本^②，它經過精心思慮，搜集許多基督徒作家論述神學的教義的意見或格言，集成四部一套的書。第一部探討神，第二部探討受造物，第三部探討道成肉身、救贖

及德行，第四部探討七種聖事及末世。書中大部分的引言及教義均採自奧古斯丁，他雖然也引用其他的拉丁基督徒作家，甚至約翰·達瑪西納也在其中出現，然而，我們可以看出，隆巴特僅讀過比薩的柏根迪斯 (Burgundius of Pisa) 「學問之源」 (*Fons Scientiae*) 拉丁文譯本中的一小部分。「言語錄」一書很明顯地在主體上是一部神學作品，但隆巴特在談論上帝的存在，上帝創造世界和靈魂的不朽等這些事時，他認為這些是可以藉着自然的理性來理解，而且在還不相信這些之前，即還沒有信仰上帝之前^③，我們也能如此（藉着自然理性）來瞭解。

一

從巴黎大學愈形優越的地位以及在知識的分類與系統化的首次嘗試，我們已可看出十二世紀知識生命的發展與擴張。但是，巴黎的地位並不表示區域性的學院不活躍。其實，地方性的生活與興趣所帶來的活力，對於中世紀宗教與知識生命的國際性特質，具有輔助性作用。舉例來說，雖然有些到巴黎求學的學者留在當地教書，有些人則回到他們的鄉土或省分或是對地方性的教育機構產生興趣。事實上，當時已有學術專門化的趨勢，例如，波羅納以法學院著名，蒙特派耶 (Montpellier) 以醫學著名，而在巴黎附近的聖維克多學院則以密契主義的神學為主要的特色。

十二世紀，有幾個最活躍而且有趣的區域學派，夏爾特學派是其中之一，也是我們現在所要注意的。在這個學派，某些亞里斯多德的學說開始盛行，但是參雜着濃厚的柏拉圖思想。這個學派也與人文學科的研究有關聯。因此，夏爾特的刁奧篤瑞克 (*Theodoric of Chartres*)，又名

狄爾瑞 (Thierry)，被人文主義者沙利布里的約翰描繪為嚴謹勤敏的研究者 (artium studiosissimus investigator)。狄爾瑞在 1121 年領導這個學派之後，即前往巴黎執教，他直到 1141 年才回到夏爾特，並且繼波雷的基爾貝 (Gilbert de la Porrée) 之後，成為該校的名譽校長。他的著作「論七層學藝」(*Heptateuchon*) 所關注的是七自由科 (seven liberal arts)，並且激烈地攻擊反人文主義者——「粗俗之輩」(Cornificians)，他們責難研究與文藝形式。同樣地，康雀斯的威廉 (William of Conches, 1080-1154) 也攻擊反人文主義者，他本身專門研究拉丁文法學。他受教於伯納 (Bernard of Chartres) 的門下，後來在巴黎當教師，成為亨利·柏朗達格納 (Henry Plantagenet) 的導師。沙里布里的約翰肯定他是繼伯納之後最具才華的文法學者⁴。然而，沙利布里的約翰 (1115/20—1180) 才是夏爾特成員中最具才華的人文主義哲學家。我們前面已提過，他雖然不是在夏爾特受教育，可是他在 1176 年成為夏爾特區的主教。他精通七自由科，並且熟諳拉丁古典作品，對西塞羅尤其熟悉。他厭惡粗鄙的文體，給那些反對文體和修辭的人取了個綽號叫做「粗俗之輩」。仔細留意他自己的文體，他可以說是代表了十二世紀哲學的人文主義的上品，雖然不全然有意如此，可是像伯納一樣，他的詩歌和靈修著作使他成為人文主義的代表。在下個世紀，即十三世紀中，人們不會因為拉丁語式的緣故來讀這類哲學家的著作，大多數人考慮內容，遠勝過考慮形式。

二一

夏爾特學派雖然盛行在十二世紀，然在此之前已有一段很長的歷史。它在九九〇年由歐瑞拉克的葛伯特 (Gerbert of Aurillac) 的學生佛爾伯特 (Fulbert) 所創立。葛伯特是十一世紀一位非常出色的人文主義者和學者，是德皇的宮廷的常客，他做了布比歐 (Bobbio) 修道院院長，萊姆斯 (Reims) 的大主教和樂維納 (Ravenna) 的大主教，並且榮登教皇的寶座，是為施爾維斯特二世 (Sylvester II, 1003年去世)。夏爾特學院創於第十世紀，因此，即使到了第十二世紀，它還保存着某些保守的精神風貌，最明顯的就是它的柏拉圖思想的傳統，尤其忠實於柏拉圖的「迪美吾斯篇」(Timaeus) 那部著作，以及波埃秋士那些較帶有柏拉圖思想傾向的著作。因此，伯納曾任該學院一一四到一一一九年的院長，一一一九到一二四年的名譽院長，他堅持物質存在於未賦予形式之前的混沌狀態之中，在秩序出現之前。沙利布里的約翰稱他是「我們這時代柏拉圖主義者中最完美的人」⁵。伯納也把自然描述為一個有機體並且堅持柏拉圖世界魂的理論。杜爾斯的伯納 (Bernard of Tours) 就追隨他在這方面的思想。杜爾斯的伯納大約在一一五六年任夏爾特的名譽院長，並曾作了詩集「大學世界」，他使用柴齊迪 (Chalcidius) 對「迪美吾斯篇」的譯註，並且描述世界魂使得自然具有活潑的生氣，並且依照存在於上帝或睿智精神 (Nous) 之中的理型，從原始物質的混沌中形成自然的存有物。康雀斯的威廉更進一步視世界魂與聖靈是同一的。這套理論使他遭受刁奧篤瑞克的威廉的攻擊。他辯稱他是一個基督徒而不是學

院裏的人，以此說法來做爲他的退路。

隨着「迪美吾斯篇」的精神所做的這些思辨，我們也許注意到夏爾特學派帶有極端實在論的傾向。雖然，我們已經看過，加入這學派的兩位卓越的人物基爾貝和沙利布里的約翰並非極端實在論者。因此，夏爾特的刁奧篤瑞克的一個學生阿瑞斯的克拉林博特 (Clarembald of Arras) 在他爲波埃秋士的「論三位一體」所做的註譯中有一段反對吉爾貝的話，他堅持認爲所有人裏面共有一個唯一而且是相同的人性，個人之間所不同的僅是「因著各種不同的次要的附質性」，^⑥。他在一一五二年擔任阿瑞斯的監督，一一六〇年擔任阿瑞斯的副主教。

四

夏爾特學派雖然喜愛柏拉圖的「迪美吾斯篇」，不過，他們也對亞里斯多德表示尊崇。他們不僅在邏輯方面跟隨亞里斯多德，也介紹了他的形質理論，即形式與質料的學說，事實上這個理論是經由夏爾特學派才第一次出現於十二世紀。因此，依照伯納的說法，自然的東西是由形式與質料所構成的。這些形式他稱爲天然的形式 (*formae naturae*)，並且他把這些形式視爲是上帝裏面理型的摹本。我們由沙利布里的約翰得到這樣的知識，他還告訴我們，伯納與他的門徒嘗試去調和或綜合柏拉圖與亞里斯多德^⑦。杜爾斯的伯納則認爲事物的形式亦是神裏面理型的摹本，這是我們所已經瞭解的。艾瑞斯的克拉林博特認爲質料一直處於一種流動的狀態，代表着事物的易變性。形式代表着事物的完美性和整全性^⑧。康雀斯的威廉藉着德謨克利圖^⑨的原子論發展出

他自己的理論。但，一般而言我們可以說夏爾特學派的人接受亞里斯多德的形質理論，雖然他們是從「迪美吾斯篇」來解釋形質論^⑩。

五

自然的東西是由質料與形式組成，形式是上帝裏面理型的摹本，這樣的理論很清楚地區別了上帝與受造物，並且具有非泛神論的特色；但是，這個學派裏某些成員所使用的名詞，如果祇照字義而不加以註明的話，很容易會被認為含有泛神論的色彩。因此伯納的弟弟，泰多里克 (Theodoric of Chartres) 認為「所有的形式只是一個形式；神性的形式是所有的形式」，並且神性是每個事物的本質的形式 (forma essendi)，而把創造描繪為由一生出多的這種生成^⑪。克林博特也論證說，上帝是所有事物的本質的形式，因為無論事物處於何處，本質的形式必定呈現，上帝無論在何處都是本質地呈現着^⑫。如果我們祇照字義並且孤立地瞭解它們，那麼這些文句是具有泛神論或一元論的色彩，可是這並不能證明刁奧篤瑞克和克拉林博特兩人中的任何一個有意去教導一元論。好比說，緊接着說神性的形式是所有的形式之後，刁奧篤瑞克更進一步說明，雖然神性的形式是所有的形式，事實上，神性的形式乃是所有事物的完美性及整全性。我們無法下結論說，神性的形式乃是人性。刁奧篤瑞克的學說似乎必需從典範論 (exemplarism) 才能瞭解，因為他明白地表示，神性的形式不能被具體化，所以，也不能成爲人或馬或石頭之實際的具體的形式。同樣地，克拉林博特一般性的典範論以及所堅持的物質事物的形式祇是摹本，祇

是影像(imagines)，這兩種論說與整個泛神論格格不入。這些簡明的論說似乎在教導一個從埃及秋士所借來的流衍論，或許，在刁奧篤瑞克或克拉林博特的論說中所表達的流衍說，其字面意思實際上和波埃及秋士所說的是一樣的：即它們是一些日常通俗的語句，却因年代古老而被經典化，因此不應該過分強調它們。

六

雖然沙利布里的約翰不是在夏爾特受教育，不過在此談談他在「政治家」(Polycraticus)一書中的國家哲學(Philosophy of the State)也是合宜的。羅馬教廷與帝國之間的爭吵與紋飾儀式中的爭論，當然會誘引這些參與辯論的作者對於國家與它的統治者的功能發表一些看法，即使不是正式地申論，也會順便提及。有些作者則不僅僅附帶說明，並且也給政治理論一個概略的架構。勞騰巴哈的曼尼哥爾(Manegold of Lautenbach 十一世紀)甚至把統治者的權力指稱為與人民之間的一種協定^①，並且聲明^②，如果國王背棄律法而成爲一專制君王，他就已破壞了那付予他權力的協定，人民可以罷黜他。這些觀念認爲法律權利與正義是國家的基本要素，並且認爲民法是自然法的表達，是根據西塞羅——這位斯多亞學者以及羅馬的法學家的文獻而言。這些觀念重現在沙利布里的約翰思想中，也應用了奧古斯丁的「上帝之城」以及盜博羅斯的「論職務」。

雖然，沙利布里的約翰沒有提出任何像曼尼哥爾格調的簡潔的理論，不過，他堅持君王是在法律之下，無論這些統治者的御用文士如何以相反的事實大吹大擂，他絕不容許君王毫無限制，

毫無法治。但是他說君王是服從於法律這句話是什麼意思，至少在某種程度之內，他心裏認為（事實上這也是他的主要考慮），所有的實證法（Positive Laws）都要或應該要符合自然法（natural law）——根據斯多亞學派，有所謂的自然法存在着。所以，君王不能隨心所欲地制定與自然法背道而馳或相互衝突的實證法，也不能違反「正義，亦即事物之間的和諧，使每一物各得其分」。實證法界定並使用自然法與自然正義。統治者在這件事上的態度就顯示出，他到底是君王或獨裁者。如果他制定的法律界定，應用而且補充自然法與自然正義，那麼他就是一位君王；如果他侵犯自然法與自然正義，他就是一名獨裁者，他所作為是依照反覆無常的心情，而不在善盡他的職責。

沙利布里的約翰堅持君王必須服從法律的時候，他對於法律是否還有其他的瞭解？他是否堅持君王無論在什麼情況下必須服從界定的法律？一般的看法當然認為君王在某些情況下必須服從當地的習俗以及他的祖先的建制，在某些情況下則須服從當地的法律制度或是在時間中漸漸滋長形成的傳統。並且，由於極度依賴羅馬時期的作者，沙利布里的約翰的政治著作很少關心到封建制度，因此我們假設他在這件事上也具有這一般的看法是非常合理的。他對於君王的權力與職責所做的實際判斷，也表達了這一般的看法，雖然他正式研究這個主題的知識是由羅馬法而來。不過，他當然不會在一種絕對主義的意義下，將羅馬法學家烏爾賓(Ulpian)格言，「君王所悅納之事也有法律效力」，強加在封建諸侯上。

由於沙利布里的約翰讚揚羅馬法，並且把它視為一項促進歐洲文明的偉大原動力，他必須對

上面那句格言加以解釋，同時不失去他的信念：君王的權力是受到限制的。首先，烏爾賓如何解釋他自己的格言呢？他是一位律師，他的目標是去辯護與解釋皇帝的法令與建制的合法性。依據共和國的（Republican）律法，法律管轄行政長官，但是，顯然的，在帝國時期皇帝是實證法的來源之一，並且，律師必須去解釋這種情形的合法性。因此，烏爾賓說由於皇帝的立法權威是由羅馬的人民而來，人民藉着王位法（*lex regia*）把本身的權力與權威轉交給他並且授權給他，一旦授與他如此的權威，皇帝的意志就帶有法律的效力。換言之，烏爾賓僅僅解釋羅馬皇帝所制定的法令的合法性：他的興趣不在於建立一套政治理論，以主張皇帝有權漠視所有自然正義與道德原則。在沙利布里的約翰談到君王不受法律約束的時候，很明顯參考了烏爾賓的格言，這句話並不是說他可以做不公義的事，而是他應該以一份真正愛公義的心去追求平等的法則或自然的公義，而不是由於害怕受懲罰才做這些事。沙利布里的約翰表達了封建社會法律學家的一般傳統性的看法，同時和烏爾賓的格言亦不衝突。在中世紀末期，有些政治理論學者把烏爾賓的格言從皇帝的身上分別開始，將它轉換到各個國家的統治者身上，並且以絕對主義的色彩加以解釋，他們揚棄了一般中世紀的看法，同時把烏爾賓那句法學上的格言轉變成絕對主義者政治理論上的一句抽象陳述。

我們可以結論地說，沙利布里的約翰接受教會權力的優越性，「君王由教會手中接受這把劍」¹⁵，並且，他區分了君王與獨裁之後，得出合邏輯的結論，就是暴君被戮是合法的。確實，由於獨裁者與共同的善為敵，誅殺暴君有時是必須的¹⁶。然而，他却做了一奇怪的規定：不應該使

用毒藥來達成這個目的。

附 註

- ① 「拉丁教父全集」176.
- ② 參較「序文」(*the Prologue*)
3, 24, 3.
- ③ 「超邏輯者」1, 5.
- ④ 「超邏輯者」4, 35.
- ⑤ 詹森 (W. Janssen) 編輯42.
- ⑥ 詹森 (Ed. W. Janssen) 44, 63.
- ⑦ 「拉丁教父全集」90, 1132.
- ⑧ 波雷的基爾貝 (Gibert de la Porrée) 在註譯波埃秋士「駁歐該迪斯」或「論基督二種本性一個位格」(*Liber de duobus Naturis et una Persona Christi*)：「拉丁教父全集」64, 1367.
- ⑨ 詹森 (W. Janssen) 編輯「論六日工作」(*De sex dierum operibus*) 16, 21, 108, 109.
- ⑩ 詹森編輯59.

⑬ 「致葛柏哈童之書」30, 47.

⑭ 同上, 47.

⑮ 「政治家」4, 3.

⑯ 同上, 8, 10.

第十七章 聖維克多學派

聖維克多的修夫；上帝存在的證明，信仰，密契主義——聖維克多的的理查；上帝存在的證明——聖維克多的高弗萊和聖維克多的華特。

聖維克多總修道院位於巴黎牆外，屬於奧古斯丁教團。我們已經知道尚波的威廉與這總修道院有關聯，並且在被阿貝拉德擊敗後在那裏退休。但是，這個學派主要是由於兩個人的努力而著名，一位是聖維克多的修夫，另一位是蘇格蘭人，聖維克多的理查(Richard of St. Victor)。

一

修夫在一〇九六年出生於薩梭尼(Saxony)的貴族家庭，並且在哈伯斯達(Halberstadt)附近的哈瑪史勒本(Hamersleben)修道院接受他的早期教育。在穿上僧袍之後，他於一一一五年前往巴黎，在聖維克多總修道院繼續他的學業。一一二五年他開始講課，並且從一一三三年到一一四一年他去世為止，他一直負責這個學派。是他那時代一位最著名的神學家，教義家與密契

主義者，他對文藝的教養不懷敵意，他不但認為如果文藝研究得其要領的話，可以有助於神學的發展，而且他也認為所有的知識都有益處。「去學習每一件事；最後你會發現沒有一件事是膚淺的」^①。從哲學的觀點來看，他主要的作品就是七大冊的「教授法」，其中三冊處理人文學科，三冊處理神學，一冊處理宗教冥想，此外，他有關於聖事的神學著作，對於神學家也很重要。他也寫了一些註經書以及密契主義的著作，又註解了由約翰·斯考特·伊利基耶所翻譯成拉丁文的「偽名丹尼斯」的「天上的階層」。

前面已經提過的修夫的科學分類法與系統法，與在十二世紀已可看出的系統化的趨勢有關，這種傾向部分原因來自辯證法在神學上的應用。他的抽象理論與共相的討論有關^②。這兩點顯示出他的思想中受亞里斯多德影響的部分，不過，他的心理學却具有奧古斯丁的特質。「沒有一個真正聰明的人不看到他的存在；然而，如果一個人開始真正地去思考他是什麼，他發現他既不是在他身上可見到的東西，也不是任何可被看到的東西。因為在我們裏面那個能思考的雖然可以說是注入了肉體並和肉體混合，但仍然可以藉着理性從肉體的實體中分別出來，並且從那裏可以看到不同」^③。換言之，意識與內省不僅證明靈魂的存在，也證明它的精神性與非物質性。並且，靈魂本身具有位格，作為一個理性的精神，它有出自它自己而且經由它自己的性格，身體只有藉着與理性的精神相聯合^④，才能形成人類性格中的一個要素。這個聯合的模式是「並置」(apposition) 而不是「組成」(composition)^⑤。

修夫藉着由外在與內在經驗所做的後天(a posteriori)論證，對自然神學系統性的進展有很

大貢獻。第一論證，在於自我意識的經驗事實，自我意識是由一種純粹理性的方式被「看」到，並且不能是物質的。既認為自我意識是一理性存在物的存在所必需的，修夫乃堅持主張，因為靈魂並不永遠意識到它的存在，有一段時期它並不存在。但它不可能給予它本身存在；所以，它的存在必需由於另一個存在，而且這個存在必需是一個必然且自存的存在——上帝^⑤。這個證明有些簡略，涉及了一個理性原則的原因本身必需是理性的，而且無限的後退是不可能的這個前提。此論證的「內在性」(interiority)確實會讓我們想起奧古斯丁，可是却不是奧古斯丁從靈魂對永恒真理的知識所做的論證，它也不預設宗教的經驗，更沒有預設神秘的經驗，因為它的證明依賴靈魂的自我意識的自然經驗，也就是這種對於經驗的依賴，成為修夫上帝存在證明的一個特色。

第二個證明，由外在的經驗^⑦，所依賴的是經驗到的變化的事實。事物不斷地出生，也不斷地消逝，包含這些不斷變易的事物的整體本身必需有一個開始。所以，它需要一個最終原因(Cause)。沒有一件缺乏穩定將會終止的東西可以不需要一個外在於它本身的最終原因而能夠成爲一存在物。這證明的想法在約翰達瑪西納^⑧的「論正統信仰」中已有了，然而，修夫却試圖去彌補達瑪西納在推論過程上的缺陷。

除了由變化來進行的證明之外，修夫在很多地方也給予目的論的證明^⑨。在動物的世界，我們知道感官與慾望從物體中得到滿足，在一般的世界，我們發現許多不同的運動（以位置的運作做參考），然而却井然有序，和諧一致。還有，成長是一個經驗的事實，並且成長的意思是添加某些新的，因此，成長不能單靠這個成長的東西本身來完成。修夫下結論說，這三個考慮排除了

偶然性的說法，而設定了上帝的攝理，擔負萬物的成長，並且依照法則來引導萬物^⑩。這個證明顯然在形式上無法令人心服口服，但它是以經驗的事實為基礎，以此為起點，並且這是修夫在證明上的一個特色。修夫接受康奎斯的威廉有關物質的原子結構的理論，這些原子乃是簡單的個體，能夠增加與成長^⑪。

修夫很清楚對上帝存在之自然知識的可能性，但他也同樣堅持信仰的必要。這個信仰是必要的，不僅因為「冥想的眼睛」——藉此靈魂在自身並在上帝之內的事物認識上帝——完全受到罪的矇蔽，而且也因為超越人理性能力的奧秘祇顯明給人的信仰。這些奧秘是「超理性的」，必須有啓示與信仰才能認識這些奧秘，不過它們是「依據理性」，而不是「反對理性」：就奧秘本身而言，它們是理性的，而且能成爲知識的對象，但嚴格地說，在這今生中它們不能成爲知識的對象，因爲人的心智太懦弱了，特別在受罪矇蔽的情況下更是懦弱不堪。然而，就知識本身來考慮，知識的地位比信仰高，信仰是心智對於看不見的事物的確信，比意見爲高，但低於科學或知識，因爲那些瞭解直接呈现在眼前的對象的人要比那些依賴權威才相信的人更爲優越。所以，我們可以說，修夫在信仰與知識之間做了很清楚的區分，他雖然承認後者的優越地位，他並沒有由此而駁斥前者的必要性。他的知識優於信仰的學說絕不等於黑格爾的理論，因爲修夫並不認爲在此生中知識能夠取代信仰。

但是，即使冥想的瞳孔已經因爲罪而受矇蔽，心智在恩典的超自然力量之下，能逐漸上升而默思上帝自身。因此，超自然的奧秘是在此世中知識的上升的最頂峯，就如同在天上時，靈視上

帝成爲知識上升的頂峯。在這裏很難詳細討論修夫的密契主義的教導；但值得一提的是，聖維克多學派的密契主義傳統並不是單純的一種精神奢侈品；他們的密契神學在他們的綜合神學與哲學的工作上，構成一個完整的一部分。在哲學上，上帝的存在是藉着理性自然的使用來證明，然而在神學上，心智認識上帝的本質，並且將辯證法應用到因爲信仰而接受的啓示的信息上。但是哲學的知識與神學的（辯證）知識是關於上帝的知識：在此之上的則是對上帝的經驗，對上帝的直接知識，這是在密契經驗裏獲得的，一種對上帝由愛而知的經驗或由知而愛的經驗。另一方面，密契主義的知識並不是圓滿的觀照力，並且上帝顯現給密契經驗裏的靈魂時，由於榮光太強，以致於靈魂暈眩而看不清楚。所以上述兩種關於上帝的知識，即藉着信仰以及對上帝直接的密契知識，代表了兩種對天堂的有福的靈視。

一一

聖維克多的理查生於蘇格蘭，早年到巴黎，並進入聖維克多修道院，一一五七年他當了修道院副院長的助手，一一六二年當了副院長。他死於一一七三年。修道院在這些年，經歷了一段艱困的時期，因爲一個叫艾維修斯 (Evisius) 的英國人當了院長，浪費了修道院的財物，全面破壞了它的紀律，而且一意孤行，態度蠻橫，主教亞歷山大三世稱之爲「另一個凱撒」。在一一七二年理查去世的前一年，艾維修斯終於在千勸萬勸下辭去了職務，雖然院長一意孤行，好施高壓手段，可是理查本人身爲他的副院長，却留給後人好的榜樣，聖潔的生活與優雅的文章。

在中世紀神學，理查是一位重要的人物，他的主要作品是六大冊的「三位一體」。他並且是位哲學家，和密契主義的神學家，他發表了兩部作品論默想，一部「小貝尼亞明」(Beniamin minor)，論靈魂在冥思之前的預備工作，另一部「大貝尼亞明」(Beniamin maior)，論冥想的美好。換言之，他最足以算是修夫的繼承人。而且如同修夫，他堅持在追求和探究真理的時候，必須使用理性。「我經常讀到只有一位上帝，祂是永恆的，不是被造的，無所不在的，無所不能的，並且是萬物之王……關於我的上帝，我讀到祂是一位也是三位，在本質上是一位，在位格上是三位；這些我都讀過；但是我不記得我曾經讀過這些事物如何被證明」²。並且「在所有這些事情上，瀰漫的是權威，而不是研討；在所有這些事情上缺乏實驗，證明也極為缺乏；如果我能夠幫助那些渴望學習的心靈一點點，縱然我不能滿足他們，我也應該做些事。」

安瑟姆的一般態度在「信以致知」這句格言中已經充分表現出來。理查以基督宗教的輿料為預設，由此出發去瞭解並且證明它們。正如安瑟姆所宣稱，他努力嘗試藉着「必然的理由」來證明神聖的三位一體，所以理查在「三位一體」的開頭宣稱³，如果上帝允許的話，他在該書中的目的不僅要為我們所相信的事物舉出可能的理由，而且要舉出必然的理由。他指出，對於必然存在的事物，必定有其必然的理由。所以，由是上帝必然地是三位一體，對於這個事實也必定有一必然的必理由。當然，必然是三位一體（上帝是必然的存有）這個事實並不能使我們瞭解這個必然性。理查確實承認我們不能完全了悟信仰的神秘，特別是神聖的三位一體⁴，但是這並沒有阻礙他嘗試去說明，神性之中具有多數的位格，必然是由於上帝是愛這個事實而來，也不能阻礙他

嘗試證明三個位格中有一個本性。

理查對於三位一體的思考，帶給後期的士林神學相當大的影響；但從哲學的觀點來看，他對上帝存在的證明則更具重要地位。他堅持這些證明必須以經驗為基礎：「我們應該由事物的類別開始，對這類別我們不能有任何懷疑，並且藉着這些我們由經驗所認識的事物，在考慮超越經驗的對象時，我們應該對於我們所必須思考的有一理性的推斷」^①。這些經驗的對象乃是偶存的對象，開始存在的事物，而且會終止其生命。這些事物我們祇有經由經驗才能認識，因為剛開始存在的和會朽壞的事物不可能是必然的，所以它的存在不能先天地來證明，祇有經由經驗才能被認識^②。

因此，論證的起點乃是經驗的偶然的對象；但是，為使我們的推論在這基礎上可以成功，有必要由一個確鑿不搖的真理基礎開始；也就是，這論證需要一個必然而且確定的原則做為它的基礎^③。這個原則乃是：每個已存在的或能存在的事物，其生命若不是因本身自行存在，就是由其他事物而來的。並且每個已存在的或能存在的事物，或者其生命來自永恒，或者剛開始成形。我們可以應用矛盾律來做存在物的分類。任何存在事物必需是：(1) 來自永恒並且來自自身，也就是自存的；或者是：(2) 既不是來自永恒也不是來自自身；或者是：(3) 來自永恒，但不是出於自身；或者是：(4) 不是來自永恒，然而出於自身。這個邏輯的分類可以當下由四類減為三類。因為一個不是來自永恒，却由自身 (a se) 而出的事物是不可能的。由於一個開始存在的事物，它的生命不可能由自身賦予，或它不可能是一必然的存在物^④。時間上的一個起點與自存是不相容的，

這有待於回到經驗的事物與應用一般原則。經驗的事物，就我們在人類、動物和植物界、和在整個自然界裏所觀察到的，乃是易朽壞的、偶存的：他們開始存在。然後，如果他們開始存在，他們就不是來自永恆。但我們已說過，不是來自永恆的不可能由自身而出。所以必定來自於其他事物。但是，終極之處，必定有一存有是自行存在的，因為，如果沒有這樣的存有，就沒有足夠的理由來說明任何事物的存在。沒有一樣事物可能存在，但是，事實上是有的一些事物存在着，我們由經驗可知道。如果有人反對說，確實必定有一來自自身的存有 (*ens a se*)，但這個存有很可能就是世界本身，理查會加以反擊，說他已排除了這個可能性，因為由我們的經驗所組成這世界的事物是偶存的。

如果理查在這第一個證明過程中，和安瑟莫的論證大有出入，在他的下一個證明裏，他採取了相似於安瑟莫的觀點^①。由經驗事實，有不同的而且程度相異的善或完美，例如，理性的事物高過非理性的事物。由這個經驗事實，理查開始論證，必定存有一至高的，沒有比他更大或更好的存有。由於理性事物優於非理性事物，這個至上的實體必定是有知性的，而且，由於較高的無法由較低的得到它所具有的東西，所以它必定由自身而有生命與存在。這也必然意味它是永恆的。如同前面所說的，必定有某樣事物是永恆的，並且是來自自身，否則，沒有一樣事物可能存在。並且，如果較高的無法由較低的得到它所具有的東西，這個至高至上的實體一定是永恆的且必然的存有。

在第三個證明，理查試圖由可能性的觀念來證明上帝的存在^②。在整個宇宙之中，除非由本

身或由他物得到存在的可能性（存在的潛力或能力），否則無一物能夠存在。一個事物缺乏存有的可能性，是完全不可能的，乃是空無，任何事物如果要能夠存在，必定要從可能性的領域接受存在的能力（*posse esse*）。（宇宙間的物體不能由他們本身得到他們的可能性，也不能自我依靠，理查在這裏所視為當然的是：在他的第一個證明，他已指出自存自在與時間性或開始存在是不相容的。）而這個可能性的領域，它是所有事物的可能性與存在的源頭，必定是自在的、終極的。每一個本質，每一種力量，每一種智慧，都必須以此領域為基礎，因此，這個領域必須是至高的本質而成為所有本質的根基，必須是至大的力量而成為所有力量的來源，而且必須是至善的智慧而成為所有智慧的起源，因為，沒有一個源頭能夠將那種高過自己本身的才能賦予他物。但是，內在於一個理性本質的智慧是不能與此本質分離的；所以，必定有一個理性且至高的實體，至善的智慧內在於此實體中。因此，所有可能性的領域（*Ground*）乃是至高至上的實體。

當然，這些論證乃是理性的、推論的智力的應用，這是屬於理性之眼（*oculus rationis*），它優於想像之眼（*oculus imaginativus*），想像力觀察物質世界，但理性力低於悟性之眼（*oculus intelligentiae*），上帝藉着悟性觀照自己^①。在較低下的層次，感官的對象當下呈現於眼前；在中間層次，心智曲折地思考非當下呈現於眼前的事物，例如，由結果推論原因，或由原因推論結果；在最高的層次，心智觀看當下呈現而却不可見的客體——上帝^②。因此，冥想的層次，可以這樣比喻，它是精神裏的感官視覺，它也是當下的、具體的，而不是曲折的、推論的。所不同的，冥想是一種純粹精神的活動，指向一純粹精神的客體。理查把知識分成六個階段，從

在創造物之美之中知覺上帝之美開始，一直到上帝恩典所籠罩的精神忘我 (mentis alienatio)，這分類影響了波納文德的「心靈走向上帝的途徑」(Itinerarium mentis in Deum)。

二二

聖維克多的高弗萊 (Godfrey of St. Victor 死於一一九四年) 寫過一本書「哲學之源」(Fons Philosophiae)。在這本書，他將科學分類，並且研究柏拉圖、亞里斯多德、波埃秋士和馬可洛標士 (Macrobius) 等哲學家與傳播哲學者，還闢了一專章研究共相的問題以及已經提出的解答。聖維克多的華特 (Walter of St. Victor, 死於一一八〇年之後)，他寫了一本備受讚揚的長篇「駁斥法蘭西斯學派的四個迷障」(Contra Quattuor Labyrinthos Fanciae)，依照華特的說法，阿貝拉德，彼得·隆巴特，彼得·波特埃斯，以及吉貝爾特等四位辯證神學的代表，太過於以亞里斯多德的精神自滿，以學院派的作風，輕率地處理神聖的三位一體與道成肉身等奧秘。換言之，聖維克多的華特是一個反動者。他與聖維克多的修夫 (德籍)，以及理查 (蘇格蘭籍) 等人的真正精神大有出入。他的思想顯然結合了哲學、辯證神學與密契主義。無論如何，光陰不能倒流，辯證神學既然已經穩住陣腳，在下一個世紀中，自然會在一個偉大的綜合系統中大放異彩。

附 註

- ① 「拉丁教父全集」176, 800C.
- ② 參看第二冊，部壹，第一七四—五頁。
- ③ 「拉丁教父全集」176, 825A.
- ④ 同上，176, 409.
- ⑤ 同上。
- ⑥ 「論聖事」(De Sacramentis) 3, 7.
- ⑦ 「論聖事」3, 10; 「拉丁教父全集」176, 219; 以及「言語錄」1, 3; 「拉丁教父全集」176, 45.
- ⑧ 「希臘教父全集」(P. G.) 94, 796A.
- ⑨ 「拉丁教父全集」176, 826.
- ⑩ 參較「論正統信仰」(De Fide Orthodoxa) 1, 3; 「希臘教父全集」94, 795.
- ⑪ 「論聖事」1, 6, 37; 「拉丁教父全集」176, 286.
- ⑫ 「論聖三」1, 5; 「拉丁教父全集」196, 893BC.
- ⑬ 「拉丁教父全集」196, 892C.
- ⑭ 同上，196, 72A.
- ⑮ 同上，196, 894.

- ⑬ 同上。
- ⑭ 同上，196, 893.
- ⑮ 參較，同上，196, 893.
- ⑯ 「論聖三」1, 11; 「拉丁教父全集」196, 895-6.
- ⑰ 「論聖三」1, 13; 「拉丁教父全集」196, 896.
- ⑱ 「論冥思的恩典」(*De gratia contemplationis*)1, 3, 7; 「拉丁教父全集」196, 66CD, 72C.
- ⑲ 「論冥思的恩典」1, 3, 9; 「拉丁教父全集」196, 110D.

第十八章 二元論者與泛神論者

阿比傑派與卡沙利派 (Albigensians and Cathari) —— 班納的阿馬利克 (Amalric of Bene) —— 迪南的大衛 (David of Dinant) 。

1

十三世紀時，道明 (St. Dominic) 傳道抨擊阿比傑教派。這個教派與卡沙利教派早在十二世紀就已散播在法國南方與義大利。這些教派的主要教義乃是摩尼 (Manichean) 式的二元論，摩尼教經由拜占庭 (Byzantium) 傳入西歐。這二元論裏有兩個終極的原則，一個是善的，一個是惡的。前者形成靈魂，後者形成一般的肉體與物質。由這個假設，他們得到一個結論，肉體是邪惡的，必須以禁慾來克服，婚嫁與生育是錯誤的。信奉此教義的會友竟然繁衍不絕，實是有点不可思議。可是，我們要知道，他們的教義認為，在會友中祇要少數幾個完人 (Perfecti)，來過這種禁慾的生活就足夠的，如果平常信徒在這些完人死去之前，能得到其中一人的祝福，就可以安安穩穩地過一生了。當我們考慮到教會與世俗的權力階層對阿比傑與卡沙利所給予的注意，我

們也必須謹記，既然生育與婚姻被定爲是邪惡的，自然也就導致一個結論，同居與結婚也好不了多少。此外，卡沙利否認誓言與戰爭的正當性。於是，這宗派自然的被視爲對基督宗教文明構成威脅。目前存在的華登 (Waldenses) 宗派，原來是一個二元論的宗派，雖然受到宗教改革的吸收，並且接受反羅馬主義 (anti-Romanism) 及反祭司制度爲他們的主要教義，不過它却是溯源於卡沙利運動^①。

一一

班納的阿馬利克生於夏爾特附近，大約一二〇六——七年死於巴黎，當時他是一位神學教授。多瑪斯·阿奎那認爲^②有人說上帝是萬物的形式原則，而且有人說這就是阿馬利克學派的想法，然而，波蘭的馬丁 (Martin of Poland) 認爲阿馬利克堅持上帝是所有創造物的本質 (essence)，也是所有創造物的存在 (existence)。很顯然，他是以泛神論的眼光來解釋約翰·斯考特·伊利基耶的教誨，和刁奧篤瑞克及克拉姆博特所使用的詞彙，更且還進一步說，三位一體的三個位格都是受造物，這三個都成了肉身，而且每一單一的個人就好像上帝，如同基督是上帝一樣。由這個教義，他的信徒似乎得到這樣的結論，罪是一個不真實的概念。理由是，如果每個人都像上帝，就不可能有犯罪的問題。無論阿馬利克是否有意識地支持真正的泛神論，他都背負一個異教徒的罪名，並且還得撤銷他的言論。他死後，他的理論與約翰·斯考特·伊利基耶的理論，在一二一〇年同時遭到譴責。

二二

如果對班納的阿馬利克來說，上帝是萬物的形式，那麼對迪南的大衛而言，上帝就是最根本的質料，萬物的潛在力（potentiality）。有關於迪南的大衛的生平，他的理論的來源，甚至他的理論本身吾人所知有限。因為他的著作，在二二〇年遭到譴責，二二一五年在巴黎被禁之後，就已消失了。大亞爾伯（St. Albert the Great）●把一本「論區分，亦即論部分」列為他的作品，而巴黎大公會議的文獻中（二二一〇年）所列為他的著作的却是一本 *Quaterni* 或 *Quaternuli*，然而，例如葛雅（Geyer）認為這兩個書名所指稱的是同一本著作，這件著作包含許多小章節（*quaterni*）。無論如何，我們對他的理論的瞭解，基於大亞爾伯、多瑪斯以及庫沙的尼哥拉（Nicholas of Cusa）所做的引述和報告。

在「神學大全」●，多瑪斯說明，迪南的大衛「很愚蠢地認定上帝是原始質料」。他在別的地方說●，大衛把物分為三類：軀體、靈魂和永恒的實體，軀體由物質（*Hylo*）構成，靈魂由知性或心智構成，永恒的實體則由上帝構成。這三個構造的根源乃是三個不可分的物，並且這三個不可分的物乃是一，而且是同樣的一。因此，所有的軀體是一個不可分的存有、即「物質」之表現形式，所有的靈魂是一個不可分的存有、即「知性」之表現形式；但是這兩個不可分的存有乃是同一個，並且，大衛也把這兩個存有和上帝視為同一，上帝乃是唯一實體（*Substance*）。「很明顯地，（依大衛之說不僅所有的軀體僅有一個實體，並且所有的靈魂僅有一個實體，而這

個實體就是上帝本身……所以很清楚，上帝是所有軀體與所有靈魂的實體，並且上帝與物質和心靈是同一個實體」^⑥。

大衛嘗試以辯證的方式來證明這個觀點。因為兩種實體之所以互異，必定由於有一差異性，而一個差異性的呈現，意含着一個共同元素的呈現。於是，如果物質異於心靈，他們必定在原始物質上有一種差異，也就是，一個是形式，一個是內容，並且，在這種情況下，我們應該可以無窮盡地追究下去^⑦。多瑪斯如此了解這個論證^⑧：如果事物之間沒有任何不同，它們就是相同的。於是，任何事物之間有所不同，必定是由於事物之間有所差異，在這種情形下，這些事物必定是由一些元素組合而成的。但是上帝與最原始的物質是全然單一的事物，而不是由元素組合成的。所以，它們之間不可能有不同的地方，因而必定是相同的。對這個論證，多瑪斯的回答是：例如人和馬都是混合物，他們之間的不同確是由於某些差異，但是單一的事物之間並不是如此：嚴格說來，單一事物之間應該說不同的存有 (*diversa esse*)，而不是差異 (*differre*)。換言之，他責難大衛玩弄名詞來表達上帝與物質的不同，並且選擇的詞語中暗示着上帝與物質是組合物。

爲什麼亞爾伯和多瑪斯認爲一個泛神論的體系值得去注意？尤其這個泛神論體系的理論基礎只是一種所謂在論辯中用來逃避問題的瑣屑語言？其理由或許不在於大衛所造成的廣泛影響力，而是他們害怕大衛的異端思想會拖累到亞里斯多德。大衛的理論的來源也值得爭議，但一般都認爲他引用了亞里斯多德的物理學與形上學中古代唯物論的論點，而且很明顯地，他也引用了亞里

斯多德思想中有關於原始物質與形式的理念。在一二一〇年，那個譴責大衛的巴黎大公會議，同時也禁止在大學中公開或私下教授亞里斯多德的自然哲學。而且，更可能的理由是，多瑪斯希望指出大衛的一元論，並不是由亞里斯多德的理論中來的；並且，在他對於前面所引述的反對意見的答辭中，他很清楚地引述了亞氏的「形上學」。

附 註

- ① 對於阿比傑教派 (Albigensians) 的理論，吾人的資料不多，而且對這個運動的歷史也有些模糊不清。
- ② 「神學大全」，Ia, 3, 8, 正文。
- ③ 「神學大全」，Ia, 4, 20, 2, quaest. Incidens. 第二段查究。
- ④ Ia, 3, 8, 正文。
- ⑤ 「言語錄第二書」(2 Sent.) 17, 1, 1.
- ⑥ 大亞爾伯特，「神學大全」IIa, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 1.
- ⑦ 同上，Ia, t. 4, q. 20, membr. 2; 「形上學註釋」，t. 4, c. 7.
- ⑧ 「神學大全」Ia, 3, 8, ob. 3.

第四部

伊斯蘭和猶太哲學 ：翻譯

第十九章 伊斯蘭哲學

討論伊斯蘭哲學的理由——伊斯蘭哲學的起源——亞爾法拉比、亞維塞納

、亞維洛艾——但丁與阿拉伯哲學家

一

在 一本致力於中世紀思想的著作中，特別是在於中世紀的基督宗教國度的思想中，發現到一章專論阿拉伯哲學，也許會讓一個初次接觸中世紀哲學的讀者感到訝異；但是伊斯蘭哲學對於基督信仰的思想的正面和負面的影響力，對歷史學家已是一件普通知識，想避而不談它幾乎是不可能的。阿拉伯哲學是把完整的亞里斯多德介紹到西方的一條重要管道；但是中世紀伊斯蘭的偉大哲學家，像亞維塞納和亞維洛艾，都不止是傳遞者或註釋者，他們或多或少地依據新柏拉圖思想來改變和發展亞里斯多德的哲學，其中有些人在一些重要的點上闡釋亞里斯多德，而且無論他們註解得對或錯，都與基督宗教的神學及信仰不相容^①。所以，亞里斯多德在亞維洛艾等人的修改下，呈現在中世紀基督徒思想家的面前，自然而然地成了基督徒的智慧（廣義的基督徒哲學）

的敵人。這個事實大致上可以解釋十三世紀許多基督宗教傳統的護教者之所以反對亞里斯多德思想體系。這些護教者把異端哲學家都視為奧古斯丁、安瑟莫和基督宗教偉大哲學家的敵人。反對的程度是因人而異，由十分厭惡和恐懼新奇思想，到像波納文德那樣理智地反對；如果我們沒有忘記回教哲學家，例如亞維洛艾，宣稱他對亞里斯多德的闡釋是正確的，而在重要的問題上，這些闡釋却與基督信仰水火不容，那麼我們就可以了解何以基督宗教傳統的護教者反對亞里斯多德思想體系。這也解釋了為何那些視亞里斯多德思想體系不僅是基督神學用來進行辯證式表達的有價值工具，同時也是一套真正哲學者（特別是多瑪斯），必須注意那些回教的哲學家。因為這些思想家必須表明亞里斯多德的思想體系不必和那些回教徒所做的闡釋有些關聯：這些思想家必須和亞維洛艾劃清界線，並且將他們所認為的亞里斯多德思想與亞維洛艾所認為的亞里斯多德思想區別出來。

接着，爲了完全瞭解多瑪斯和其他人所指出的問題，有必要瞭解一些中世紀伊斯蘭的哲學；但是，另外有一相關的理由也讓我們認為有其必要，主要的理由是，在巴黎出現了一個哲學家團體，這些人宣稱所代表的是完整的亞里斯多德思想體系，這個團體的代表人物是多瑪斯有力的對手——布拉班的西格（Siger of Brabant）。這些「完整的」亞里斯多德的信徒們，自認爲是真正的亞里斯多德學者，而他們所謂真正的亞里斯多德思想體系，乃是亞維洛艾——卓越的註釋者——所闡釋的那一套。所以，爲了瞭解這個團體，與在巴黎辯論的一個重要的發展階段，顯然必須熟悉亞維洛艾在哲學史上的地位，以及他的學說是什麼。

雖然必須花一些工夫在中世紀伊斯蘭的哲學上，不過對伊斯蘭哲學本身的詳細研究，却不任本書的範圍內。伊斯蘭哲學有它自己特殊的關注對象（例如：它與伊斯蘭神學的關係，這兩者之間曾嘗試的調和工作與緊張關係，還有伊斯蘭思想與伊斯蘭世界裏密契主義的關係，伊斯蘭哲學與一般的伊斯蘭文化的關係，這些都是與伊斯蘭哲學息息相關，饒有趣味的問題），而讀者在這裏所得到的，祇是中世紀時期裏，伊斯蘭哲學的一個概略素描。重點不在於伊斯蘭哲學本身，而在於它對中世紀基督宗教信仰界的思想的影響力。然而這不是有意貶低回教哲學家的成就，也不是否定那些與伊斯蘭哲學息息相關的問題：這純粹是因本書的目標與範圍所限，以及篇幅上的考慮。

一

如果伊斯蘭哲學就像剛剛提到的方式，與基督宗教的哲學有所關聯，那麼它在起源上關聯於基督徒哲學者，依據底下的事實：第一個把亞里斯多德和其他古代哲學家譯成阿拉伯文的是敘利亞的基督徒，第一個階段包括在美索波大米亞（Mesopotamia）地區的艾德薩（Edessa）學院，將希臘著作翻譯成敘利亞文。這個學院是尼西比斯的以弗連（St. Ephrem of Nisibis）在三六三年創立，四八九年被芝諾皇帝（Zeno）關閉，因為當時所盛行的是涅斯多留主義（Nestorianism）。在艾德薩，亞里斯多德的一些作品，主要是邏輯的作品，與波斐利（Porphyry）的範疇論導引被翻譯成敘利亞文，在學院關閉之後，學者們躲避到尼西比亞和甘地薩波拉（

Gandisapora)，翻譯的工作也就在這些地方和波斯繼續進行下去。因此，亞里斯多德和柏拉圖的作品被翻譯成波斯文。在第六世紀，亞里斯多德和波斐利的作品，以及僞名丹尼斯的作品在敘利亞的蒙諾非芝（Monophysite）被翻譯成敘利亞文。

第二階段是把敘利亞文的翻譯作品再譯成阿拉伯文。在穆罕默德時代（五六九—六三二年）之前，已經有一些涅斯多留派的基督徒在阿拉伯人中間工作，主要是一些醫生，並且當阿拔斯王朝（Abbasid）在七五〇年取代奧美雅（Ommayades）王朝，敘利亞學者受邀至巴格達（Baghdad）的阿拉伯宮廷。首先是翻譯了一些醫學著作；隔不久之後，開始翻譯哲學著作，八三二年巴格達設立了一個翻譯學院，這個研究機構出版亞里斯多德、阿弗迪西亞的亞歷山大（Alexander of Aphrodisias）、泰米史丘士（Themistius）波斐利以及亞蒙紐斯（Ammonius）等等阿拉伯譯本。柏拉圖的「理想國篇」與「法律篇」也被翻譯，以及（在第九世紀的前半）所謂「亞里斯多德的神學」，這本書包括柏羅丁的「九論」（*Eneads*）的編輯本，却被誤認為亞里斯多德的作品。另一件必須一提的事實是「論因果之書」（*Liber de Causis*）這本書，事實上是普洛克路士（Proclus）的「神學教育」（*Institutio Theologica*），也被認為是亞里斯多德的作品。雖然除了亞里斯多德和新柏拉圖主義之外，其他的影響力，如：伊斯蘭宗教本身以及東方（如波斯）宗教思想對於伊斯蘭哲學的形成有貢獻，不過，上述所說作者和著作的張冠李戴，以及把新柏拉圖主義的亞里斯多德解釋翻譯成阿拉伯文，促成在阿拉伯國家中以新柏拉圖主義來解釋亞里斯多德哲學思想系統的風氣。

三

伊斯蘭哲學家可分成兩派，東派與西派，在本節中，將扼要地討論屬於東派的三位思想家：

(一) 亞爾法拉比，屬於巴格達學派，死於九五〇年左右。上述所提及的影響力讓人家可以感受到的，亞爾法拉比便是最好的典範。他向伊斯蘭世界介紹亞里斯多德的邏輯。他各自為哲學和神學分題，而且很自覺地在做哲學，他把哲學和神學區分開來，邏輯在嚴格意義下是哲學的準備。亞爾法拉比把哲學分成物理學——物理學包括了個別的科學（心理學在內，而知識理論附屬於心理學），形上學（物理學和形上學是理論哲學的兩支），倫理學及實踐哲學。他的神學綱要則包括①上帝的全能與公義，②上帝的統一性及其它屬性，③來生中的賞罰理論，④和⑤回教徒個人的權利以及與社會的關係。亞爾法拉比使哲學成爲一個獨立的領域，並不是要取代或毀滅回教的神學，而是要以哲學體系和邏輯形式來服務神學。

除此之外，亞爾法拉比利用亞里斯多德的論證來證明上帝的存在。他預設世上的東西是被動的——這個觀念與回教神學很相稱，然後論說他們必定從一個第一動者——上帝，那裏接受他們的運動。再者，這個世界的東西是偶存的，它們不必然存在；它們的本質不含有它們的存在，從它們開始存在而又會消逝，這個事實就可以看出來。因此，它們是從他者接受它們的存在，而究極而言，吾人必須承認有一存有（Being）是必然地、本質地存在，而且是所有偶然存有者之存在的原因。

另一方面，當我們說到亞爾法拉比的一般系統時，可以很清楚地看到新柏拉圖主義對他的影響。流行理論用來說明如何從究極的上帝或太一生出睿智與世界魂，再從後者的思想或觀念而有宇宙，從較高或較外層的領域而有較低較內層的領域。物體是由質料和形式組成，人的理智受宇宙的光照說明，是為人的主動理智（阿佛西迪亞的阿歷山大所說的主動知性）。又：人類理智的光照說明了何以我們的概念「適合」事物這件事實，因為在上帝的理型，不但是人心中概念的典範和根源，而且也是事物中的形式。

光照理論，不只與新柏拉圖主義有關，而且與東方密契主義也有關聯，亞爾法拉比參加了密契學院或蘇菲斯（Sufis）宗派，並且他有把哲學宗教化的傾向。人最大的任務是認識上帝，就如同宇宙的一般程序是從上帝而出，又回歸於上帝。同樣的，在流行過程中，人從上帝而出，又蒙上帝光照，也應該努力追求回歸於上帝，與上帝相像。

(I) 東派回教哲學家，最偉大的一位，無疑是亞維塞納（Avicenna, or Ibn Sinā, 980-1037），他是回教世界經院系統真正的創始者^②，他生於波斯，靠近布哈拉（Bokhara）附近，不過却在阿拉伯語言下受教育，他無數多的著作中絕大部分是用阿拉伯文寫成的。他很早熟，從小就有計劃地學習可蘭經，阿拉伯文學、地理、法律和邏輯，而且凌駕於教師之上，他又自修神學、物理、數學和醫學，十六歲時已可以懸壺濟世。後來以一年半的時間專研哲學和邏輯，可是直到他在偶然間讀到亞爾法拉比的註解時，他才真正能夠知道他在亞里斯多德形上學中得到了滿足，他告訴我們，在此之前，他已經讀了四十遍，却一無所得。此後，他的生活既忙碌，而且

又經常在危險中，他以大臣的身份周遊回教諸國，而且四處行醫，在旅途中，經歷人生興衰，王君的寵愛與貶責。不過，他畢竟不失哲學家本色，無論在何處，總是孜孜不倦地研究與寫作，甚至至在囚牢中，在馬背上，亦復如此。五十七歲時，死於哈馬敦（Hamadan），臨死之前，沐浴一番，懺悔衆罪，廣博施捨，釋放奴隸。他主要的著作是「復原之書」（*As-sifa*），中世紀著稱爲 *Sufficientiae*，其中包括了邏輯、物理（含自然科學）、數學、心理學和形上學。 *Najāt* 是一本集子，從第一本著作收集起，而以不同的秩序加以編排。

亞維塞納對哲學的區分，廣義而言，分爲邏輯——哲學的預備，思辨哲學（物理學，數學和神學），與實踐哲學（倫理學，經濟學和政治學）。神學分成第一神學（相當於本體論和自然神學）和第二神學（含有回教的理論），這第二神學使得回教神學和希臘神學有別，除此之外就沒有其他顯著的差別。不過，他的形上學雖然襲取了亞里斯



亞維塞納（Aricenna）像

多德和新柏拉圖主義，却仍然有自己的特色，這說明了，不管亞維塞納向其他哲學家借取了多少思想，他仍然是謹慎地、獨力地想出他自己的系統，而且是結合成一個具有特殊記號的系統。譬如說，他雖然贊成亞里斯多德把存有的研究劃分在形上學中，可是他却使用了非亞里斯多德的解釋來說明。雖然正當而言，心智必須通過經驗才能了解存有的觀念，可是心智却必然地了解存有的觀念：設想有一個人突然間被造，不能看、不能聽、飄落於空間、肢體與肢體之間互不相接，假定他不能運用感官，通過視覺和觸覺來獲得存有的觀念，那麼是不是他就不能形成這樣的觀念？不，因為他會自覺，而且肯定自己的存在，因此，即使他不能通過外在的經驗來獲得存有的觀念，他至少可以通過自覺來獲得③。

在亞維塞納看來，必然性的觀念是一個首要的觀念，因為對他而言，所有的存有者都是必然的。不過，需要區分兩種必然性。世上各別的東西自身不是必然的；它的本質不必然地含有存在，不過它的存在是被一個外在原因的必然運作所決定，就此而言，它是必然的。因此，就亞維塞納而言，偶然的存有者的意思是，一個存有者的存在不由於它自身的本質，而是由於外在原因的必然運作。這樣的存有者事實上是被產生的，因此也就是「偶然的」，不過這個原因的運作是決定的。

由此，他論證原因的鎖鏈是不能無限的——因為若它是無限的，那麼任何東西的存在就沒有理由了，因此，必定有一個自身沒有原因的第一因。這個沒有原因的存有——必然的存有，不能從他者接受它的本質，也不能從它本質的某部分而存在，因為部分的組合牽涉了一個先前聯結的原因：本質和存在在必然存有中必定是同一的，這個究極存有自身是必然的。因此「存有」的概

念，雖然可以同時應用於必然存有和偶然存有，可是它們的意義却不相同。它們不是某個類中的種，而是存有之用於必然存有時，是適當的、首要的，是最優越無上的；而當它用於稱述偶然存有時，只是次要的、類比的。

和可能的與必然的之間區分有密切關聯的是潛能和實現的區分。就如同亞里斯多德所說的，潛能是從此變成彼的原則，而此原則或在於主動能 (active potency) 或在於被動能 (passive potency)。又：潛能和實現有不同的程度，從最低限——純潛能，原始物質，到最高限——純實現，必然存有。不過亞維塞納不使用「純實現」這個術語。從這個立場出發，亞維塞納繼續證明上帝是真理、善、愛和生命。譬如說，存有總是在實現中，沒有潛能或缺如，且必定是絕對的善，又因為上帝的屬性在存有學上是不可區分的，因此神聖的善必定等同於絕對的愛。

因為上帝是絕對的善，祂必定要彌漫、發散祂的善，這個意思是說，祂必然地要創造。因為上帝是必然的存有，祂的屬性也是必然的，因此，祂必然是創造主。反過來說，這意味着「從永恒中創造」的結論，因為，如果上帝是必然的創造主，而且上帝是永恆的，那麼創造必然也是永恆的。再者，如果上帝由祂的本性必然地創造，因而在創造中，沒有自由的選擇，因此上帝不能不創造，而且除了祂實際上創造的東西之外，祂不創造也不能創造另外的東西。不過，上帝只能直接地產生像祂自己的存有：上帝不能直接地創造物質的東西。邏輯上，第一個從上帝而來的存有着是睿智，就睿智是從上帝而來的這個意義而言，它是被造的；因而，它接受它的存在，也因而產生了二元性。在太一，沒有二元性。在首出的睿智中，則有存在與本質的二元性，存在是接

受來的；在知識中也有二元性，首出的睿智知道太一或上帝是必然的，而自己只是可能的。亞維塞納在這種方式下，又推論出十個睿智，表示數量的增多，用來銜接上帝的單一性與受造物複數性之間的鴻溝。第十個睿智是「形式的給出者」，它在純物質、純潛能中（或說得更好一些，在「缺乏」形式的潛能中，因而就某個意義而言，在「惡」中），被吸引，使得在種之中的複數成爲可能。各別的睿智只是在類別地彼此相異，因爲它們或多或少都類似於太一。並且在流行的過程中逐漸減少單一性；因爲物質是個體化原則，所以相同的個別形式可以在個別的具體物增繁；不過，原始物質起初得離開它固定的狀態，首先經過具體性形式（*forma corporeitatis*），然後又經過「使得物質預先就傾向於接受一個個別特殊形式的外在原因之活動」，來欲求特別的形式。

第十個睿智，除了是「形式的給與者」之外，還有另外一個功能，它也是運行在人類主動理智中的功能。在亞維塞納對抽象作用的分析中，不承認人類理智是抽象作用的最後運作——在純理智的狀態中對共相的了解——，因爲這意味着理智從潛能到實現的狀態完全靠自己的能力。然而除了在外在自己而又像自己的動能影響之下，沒有任何動能可以從被動的潛能生出實現。因此，亞維塞納乃區分了主動理智和被動理智，而使主動理智成爲一個各別的、統一的理智，它光照人的理智，或者說它給予人它自己的理智，以抽象地把握本質（此是事後〈*Post rem*〉的本質或共相；有別於事前〈*ante rem*〉和事中〈*in rem*〉的本質）。

亞維塞納「必然創造」的觀念，以及他反對太一對於複數的具體物有直接的知識，使得他的

理論和可蘭經神學有些出入。不過，他盡量地嘗試去把他的亞里斯多德——新柏拉圖系統與正統的回教教義融和起來。譬如，雖然他主張主動理智分離性的理論，可是他仍然不否定人類靈魂的不朽，而且還主張來生的賞罰；不過，他却以主智主義的方式來解釋它們，獎賞乃是在於對純粹知性的對象有知識，而懲罰則在於缺乏這樣的知識^①。再者，雖然他對創造以及上帝和世界之間關係所做的分析和說明，必然涉及流行理論，而且傾向於泛神論的論調，可是，他却嘗試藉着肯定從上帝而來的衆存有者——無論是直接地或間接地，都有本質和存在的區分，以此來避免自己陷於泛神論，回教上帝的全能性理論若「思辨地」解釋之，則很可能傾向於泛神論，而且亞維塞納系統中的一些基本原則，也支持着泛神論的理論，可是他確實無意成爲一個泛神論者。

當十二世紀一些亞維塞納的著作被翻譯成拉丁文時，基督宗教的世界首次發現自己面對一個嚴密的系統，它對許多心靈必定會產生強大的影響力。因而昆地沙利努斯（Gundissalinus，死於1151年）把亞文得士（Aventdeath，或 Jones Hispanus）的西班牙譯本翻譯成拉丁文，且利用亞維塞納「論靈魂」（*De Anima*）一書中的思想，承續亞維塞納的心理學（引用他「飛人」的比喻）。不過，他爲了奧古斯丁的緣故，背棄了亞維塞納，把主動理智視爲是啓示的根源，等同於上帝。再者，在他的「論世界的歷程」（*De Processione Mundi*）中，他嘗試去融合亞維塞納的宇宙論與基督教義，不過，在這事上却沒有舉例說明。在還沒有亞里斯多德形上學全集出現之前，那個理論屬於亞維塞納，那個理論屬於亞里斯多德，無法確定；因此，雖然羅傑培根（Roger Bacon）認爲亞維塞納那必定是承續了亞里斯多德，可是由於他沒有亞氏形上學

的M典和N典，因此吾人不能確定他這個認為是對是錯。其結果是奧威聶的威廉（William of Auvergne，死於1249年）——亞維塞納第一位強勁的反對者，把亞維塞納的宇宙論視為是亞里斯多德的。威廉說這個宇宙論是錯誤的，它承認了創造過程中的中介物，因而允許造物有神性的力量，否定了上帝的自由，肯定了世界的永恒性，以物質為個體化原則，視分離的主動理智為人類靈魂的動力因。不過，威廉自己也承接亞維塞納區分本質和存在的看法，將之介紹給拉丁經院學派。再者，他否定亞維塞納主動理智的理論，却將之完全等同於上帝。其他的思想家，如海爾斯的西歷山大（Alexander of Hyles）、羅希勒的約翰（John of la Rochella），以及大亞爾伯等人在否定分離的主動理智時，却利用了亞維塞納抽象作用和光啓之必然性理論。而羅傑·培根和羅傑·馬斯東（Roger Marston）則發現亞塞納那的錯誤，只在於把分離的、光啓的主動理智等同於上帝。關於亞維塞納的影響，若要進一步的說明，需要一篇專題論文，可是在此，無需如此說明，吾人已可以說他至少在三個理論上影響到拉丁經院學派：知識與光啓，本質和存在的關係，物質是個體化原則⁵。拉丁經院學派對亞維塞納固然有所批評，可是却不意味着他們未曾從亞維塞納學習到什麼。譬如，多瑪斯認為吾人對回教哲學家的可能性理論⁶，必須有所批判，可是這並不意味着，多瑪斯未曾從對亞維塞納理論的考慮來發展自己的立場。即使吾人很難評價亞維塞納對這位最偉大的士林學者究竟有多少的影響，至少吾人可以肯定有某些影響。斯考特比多瑪斯更受亞維塞納的影響，不過斯考特當然不能稱為是亞維塞納的信徒。

(四) 亞爾加才爾（Algazel, 1058-1111），在巴格達教了一段時間，從正統回教教義的觀

點來反對亞爾法拉比以及亞維塞納的理論。在他的「哲學家的用意」(Magāsid Intentiones Philosophorum)一書中，總結了這兩位哲學家的看法。昆地沙利努斯把這個總結的說法，翻譯成拉丁文，惟譯文中容易使人誤以為亞爾加才爾同意這些看法。奧威聶的威廉沒有注意到亞爾加才爾在「哲學家的毀滅」(Destructio Philosophorum)——此書主要在說明哲學家們如何自相矛盾——已經批判過亞爾法拉比和亞維塞納的哲學系統，而把亞爾加才爾、亞爾法拉比，與亞維塞納等人列為攻擊的對象。「毀滅」一書誘發了亞維洛艾「寫哲學家的毀滅之毀滅」。在他的「宗教科學的重振」一書中，他表示自己正面的看法，支持世界的創造是在時間中，且是從無中創造這兩個理論，以反對亞維塞納的流行理論以及世界永恒性理論。他也為上帝的普遍因果律做辯護，認為因和果之間的關聯倚靠於上帝的能力，而在任何發生於受造物之間的因果活動。哲學家看見結果或持續的聯結，就斷定因和果的關係，然而事實上，一個事件接連一個事件而來，只是由於上帝的能力和運作。換句話說，他主張偶因論(Occasionalistic doctrine)。

亞爾加才爾之為哲學家，絕不只是一個希望反對那些希臘化前輩的非正統傾向而已，他也是一位傑出的蘇菲斯教徒，一位密契家與靈修學者。離開在巴格達的工作之後，他退隱到敘利亞去，在那裏過着禁慾和沉思的生活，有時候他從退隱中復出，而且不管如何，他總有一些學生；甚至退隱地土斯(Tis)，他建了一座神學院以及蘇菲斯學院。他生平最大的志趣是復興密契主義的宗教，他不但抽取傳統的回教資料，也應用了新柏拉圖主義的觀念，甚至猶太教和基督宗教

的觀念來建立一個位格論的靈修系統，即在性質上不是泛神論的靈修系統。亞爾加才爾的一些話，乍看之下似乎含有泛神論的味道，然而他的新柏拉圖主義，不是爲了思辨的目的，而是要服務於宗教的密契主義。他之成爲一泛神論者，不是因爲他想把世界等同於上帝，而是因爲他加入了回教的預定論，上帝的全能因果性，以及強烈地強調宗教的密契主義。從新柏拉圖主義再加上密契主義來看閃族的一神論，使得他別無他路可走。對純粹哲學的思辨，他採取懷疑的態度，他代表着宗教密契主義對理性主義的反對者，也代表着回教神學對亞里斯多德哲學的反對者。

四

西派回教哲學家的背景是十世紀在西班牙大放異彩的回教文明。在那段時期，回教文明比西方基督教文明更優越。西派的第一位哲學家是依本·馬薩拉(Ibn Masarrah，死於931年)，他吸取了僞名恩培多克利(Pseudo-Empedocles)的觀念。亞文曰采(Avenpace 或 Ibn Bajja，死於1138年)和亞布曰采(Abubacer 或 Ibn Tufail，死於1185年)代表密契主義傾向，兩派中最偉大的哲學家無疑是亞維洛艾(Averroes 或 Ibn Rūsd)，他在西派中的顯要地位正如同亞維塞納在東派中的顯要地位。

亞維洛艾(拉丁士林學者所稱的「註解家」)，於一一二六年生於寇得堡(Córdoba)，是一位法官的兒子。在研讀神學、法律、醫學、數學和哲學之後，先後在謝維爾(Seville)和寇得堡擔任法官。一一八二年做了加利弗(Caliph)的醫生，後來因爲與加利弗人交惡，從此消失於

②較大的註釋，亞維洛艾在此首先列出一部份亞里斯多德的原文，然後再加上自己的註釋。③小註釋本（節錄本或概要），在此他列出亞里斯多德最後的結論，有略掉論證，和歷史上的引述，這是爲了那些不能獲得原始資料或較大的註釋的學生而設計的（顯然在編成較大註釋本之前，他已先編了中級註釋本和節錄本）。較小註釋本與節錄本中，保存着亞里斯多德的「工具」全文，



亞維洛艾 (Averroës) 像

法庭。後來，他橫越到摩洛哥 (Morocco) 去，一一九八年死於該地。

亞維洛艾認爲亞里斯多德的天才是人類理智的登峯造極，他自然的耗盡精力於編纂對亞氏的註解。這些註解可分成三類①較小或「中級」的註釋，亞維洛艾列出亞里斯多德的理論，又加上自己的說明，由於編排的方式不好，使人不容易區分究竟那些是亞里斯多德說的，那些是亞維洛艾說的。

以及「分析後部」，「物理學」，「論靈魂」和「形上學」等的三種註釋中的拉丁譯文。除了這些和其他註釋的拉丁文譯本之外，基督宗教士林學者還有亞維洛艾對亞艾爾加才爾的答辯（即「哲學家的毀滅之毀滅」，一些邏輯著作，一封論抽象理智與人之間關係的信函，論靈魂幸福及其他的著作……。

形上的階梯最低限的原始物質到最高限的純實現——上帝，這兩個極限之間的东西包含有潛能和實現，而形成所產的自然 (*Natura naturata*) (*Natura naturata* 和 *Natura naturans* 這兩個拉丁譯名，後來出現在史賓諾莎的系統中)。原始物質，相當於非存有，是純潛能，以及所有限的缺乏：它不能是創造活動的憑藉；因此它與上帝同是永恆的。上帝從純粹物質的潛能中引發出物質東西的形式，且創造了睿智，睿智其數為十，外在地關聯着天體。亞維洛艾因而避免了亞維塞納的流行理論，也排除了真正的泛神論。不過，創造的秩序和事物的生成是被決定的。

亞維洛艾反對流行理論，使得他就某個意義而言比亞維塞納較為正統，可是儘管如此，他却不服着亞維塞納接受個人的不朽。亞維洛艾事實上的確承繼泰米史丘士和其他的註釋家，主張實質理智 (*intellectus materialis*) 和能動理智 (*intellectus agens*) 是相同的實體，兩者死後還存在着。不過，他也承接阿弗迪西亞的亞歷山大，主張這個實體是分離的且是單一的睿智。（它是月亮這個最低的天體的理智）。在個人中被動的理智，由於主動理智的運作而成爲「獲得的理智」，它被主動理智所吸收，以致於雖然他在身體死後仍然存在着，可是它却不是以有位格的個人而存在，而是以人類共同普遍的理智的一分子而存在。因此，有所謂的不朽，可是這不是個人的

不朽。亞維洛艾這個看法，受到多瑪斯和其他士林學者嚴厲的批判，不過，凡是拉丁派的亞維洛艾學者却認為它是哲學的真理。

有關於亞維洛艾其他個別的理论，最令人感到興趣的是他對哲學和神學之間關係的觀念。像他主張亞里斯多德是人類學問的集大成者^①，是人類完美的模式，而且是一個絕對真理系統的作者。爲了解釋亞里斯多德所主張主動理性的聯合單一性，以及爲了接受物質的永恒性，亞維洛艾必須嘗試去把他哲學思想和回教神學相互調和起來，尤其他又專研於一位異教的哲學家，處心積慮要控告他是異端的，不乏其人，因此他更應該好好嘗試這分調和的工作。他藉着所謂的「雙重真理」理論來嘗試調和，據亞維洛艾之意，雙重真理不是說一個命題在哲學上是真的在神學上却是假的，或者在神學上是真的在哲學上却是假的，他的理論是一個相同的理論在哲學上可以清楚的了解，在神學上却只能用寓言的方式來表達。真理的科學公式只能在哲學裏完成，可是同樣的真理在神學裏只能以不同的方式來表達。可蘭經圖畫式的教導，是以普通人，未受教育的人所能了解的方式來表達真理。而哲學家則能除去寓言的面具，獲得「沒有裝飾」的真理，從表象的陷阱裏解脫出來。亞維洛艾這種對哲學和神學之間關係的看法有點像黑格爾的觀念，這種看法無法讓回教神學家所接受，過去如此，現在也是如此。一個命題在哲學上可能是真的，而其正相反的命題在神學上也是真的，這種看法並不荒謬。亞維洛艾所想做的只是把哲學附屬於神學，使哲學家得以決定何種神學理論需要嘗試去解釋，以及用什麼方法來解釋。這個看法爲拉丁的亞維洛艾學者所接受，而也就是這種看法，使得回教神學家對亞維洛艾的哲學及一般的哲學產生了敵意。在

屬於亞維洛艾的陳述中，被認為隱含着一個命題：主動理智在數量上是一，這在哲學上是真的，在神學上却是假的。有人認為這無異是在諷刺神學理論是無意義的。當亞維洛艾說一些命題在那些反對哲學的保守派人士的神學中是真的，他的意思是說，它在那敵對科學的學派中是真的，即明白說它是假的。傳統主義者對他而言是沒有用的，他對傳統主義者而言也是沒有用的。他在這事上的態度，使得信奉回教的西班牙禁止研究希臘哲學，並且焚燒哲學著作。

五

有關亞維洛艾對拉丁基督宗教的影響，待會再說，在此值得談一談一個有趣的問題——但丁（Dante, 1265-1321年）對阿拉伯哲學家的態度^①。這個問題發生於士林學者開始嚴肅而且不存偏見地自問：為何但丁在「神曲」(*Divina Commedia*)中，把穆罕默德擺在地獄裏，而却把亞維洛艾和亞維塞納放在煉獄(Limbo)，又把亞維洛艾的拉丁信徒布拉班的西格(Siger of Brabant)放在天堂裏，甚至又藉着西格的尖銳對敵多瑪斯來說出他的頌讚。顯然但丁是把他們當做哲學家來處理，也因為這樣，他把這兩位哲學家盡可能地提高：因為他們不是基督徒，所以他不能考慮將他們完全從地獄(Inferno)中解救出來，所以只好把他們放在煉獄中。在另一方面，西格是一位基督徒，因此但丁把他放在天堂，而他之所以藉多瑪斯來說出他的頌讚，並且把西格放在多瑪斯的左邊，把大亞爾伯放在右邊，如果我們想到多瑪斯的系統預設着一種靠自然理性所建立的哲學，並且想到只靠理性來建立哲學正是布拉班的西格所想的，那麼這一切就都不

言而喻了。在此，無需預設但丁會贊同西格所有的觀念，他所要做的只是把西格的思想當做是「純粹哲學」的一個象徵。

不過，為何但丁選出亞維塞納、亞維洛艾和西格等人呢？是不是只因爲他們是哲學家？或者是因爲但丁本身和回教有關係？拿底的布魯諾（Bruno of Nardi）^⑨曾經表示過，後來阿信·柏拉賽斯（Asin Palacios）^⑩又重覆這個看法，認爲但丁哲學思想中的某些要素是來自亞爾法拉比、亞維塞納、亞爾加才爾、亞維洛艾等人的系統。如：上帝是光的理論、理智論、天體的影響、人類靈魂的理智部份是直接地受造的，知性作用需要光啓，……等等。誠然這些觀念有一些在奧古斯丁傳統中也可以發現，可是但丁之所以不是一個單純的多瑪斯主義者，乃是由於他受到回教徒，尤其是亞維洛艾的影響。這說明了何以他特別挑選出著名的回教哲學家做特別的處理，也說明了何以他把最偉大的拉丁亞維洛艾學者放在天堂裏。

附 註

- ① 不過，一些伊斯蘭哲學家，如：亞維塞納倒是真的通過他們的著作，促進了基督宗教對亞里斯多德的解釋。
- ② 亞維塞納這個名字，是從布伯萊文，Aven Sinna來的，在中世紀則通稱為 Ibn Sinā。
- ③ 「復原之書」（*Sifra*）1,281或363.
- ④ 必須注意的是，那「必然」涉及否定人格不朽性的是，亞維洛艾的被動或可能知性的單一性

。主動知性單一性的不必然涉及這樣的否定，不管主動知性是等同於附屬的理智，或等同於做為光啓功能者的上帝。至於亞里斯多德，他自身也許不相信有人的不朽，可是他的主動知性理論不必然帶來對人不朽的否認，而亞維洛艾的理論，則必然有如此結果。在這點上，亞維塞納和亞維洛艾的立場必須加以清楚地區分開來。

⑤ 關於亞維塞納的影響，參看 Roland-Gosselin 對「論存在與本質」一書之註釋，頁五九，一五〇。

⑥ Cf. *De Pot.*, 5, 3; *Contra Gent.*, 2, 30.

⑦ 較適當的譯名是「哲學家的不一貫」。

⑧ *De Anima*, 3, 2.

⑨ 進一步的評論請見本書四十二章。

⑩ *Giornale Dantesco*, XXII, 5.

⑪ 伊斯蘭教與「神曲」(London, 1926)。

第二十章 猶太哲學

加巴拉 (Cabala) —— 亞維米布隆 (Avicebron) —— 梅蒙尼底斯 (Maimonides)

一

猶太人哲學的起源實得力於其他國家文化的交流。在本哲學史中的第一冊，我已談過斐羅 (Philo) —— 亞歷山卓的猶太人 (約西元前二五年——西元後四三年)，他嘗試去融和猶太聖經神學和希臘哲學，而產生了一套系統，其中包括柏拉圖傳統 (理型論)，斯多亞主義 (邏各斯或道的理論) 以及東方思想 (中介的存有者)，在斐羅的哲學中特別強調上帝的超越性。這種對上帝超越的堅持，由於受到希臘哲學，尤其是柏拉圖理論的修正，因而成爲加巴拉理論的特色。加巴拉由兩本著作所組成，其一是「創造」，很可能是在九世紀中期之後才寫成，另一是「光明」；很可能在十三世紀初才確立，一三〇〇年由西班牙籍的猶太人寫成。註釋和附錄是後來增補上去的。加巴拉哲學中的流行理論，顯示出它受到新柏拉圖主義的影響。新柏拉圖主義影響「光明

「的流行理論哲學的建立，其中管道之一是西班牙籍的猶太人——拉丁士林學者中所熟悉的亞維采布隆——的思想。

11

亞維采布隆 (Avicbron 或 Salomon Ibn Gabirol, 拉丁士林學者誤以爲他是阿拉伯人，所以如此稱呼他)，1011年生於馬拉格 (Malaga)，受教育於薩拉革沙 (Saragossa)，死於一〇六九—一〇七〇年之間。很自然的，他受到阿拉伯哲學的影響，他的代表作「生命之源」 (*Fons Vitae*)，原來是用阿拉伯文寫成的，可惜這阿拉伯文版已經遺失了，我們有的只是亞文得士 (Averdeath) 和昆地沙利努斯的拉丁譯本。這本書共有五冊，對基督宗教士林學派影響甚鉅。

新柏拉圖主義的影響顯現在亞維采布隆哲學中流行理論的藍圖。存有階層的最高點，所有有限存有者的根源，當然就是上帝，上帝是一而且不能靠由推論的理性來了解，只有在出神的直覺中才能契合。除此之外，亞維采布隆又增加了一個有關於上帝意志的特別理論。藉着上帝的意志，所有較低的存有者乃得以受造，或藉此而流行所有較低的存有者。上帝的意志就像上帝自身一標，超越了物質和形式的組合，只能在默契的經驗中契合。然而，上帝的意志和上帝之間真正的關係則不容易決定。上帝的本質和上帝的意志之間真正的區分，顯然使得後者成爲一個明顯的實物 (hypostasis)，不過在另一方面，上帝的意志被描寫爲上帝自己從外而來 (ad extra) 的活

動，是在自己的外顯的上帝。不管怎樣，道（Logos）却取代了意志（Will）。從上帝，經由上帝的意志，無論是在某一面貌下的上帝，或是在某個明顯實物下的上帝——生出了宇宙精神或世界魂，它低於上帝，且由質料和形式所組成，此即普遍的質料和普遍的形式，從世界魂又生成了純粹精神和具體物。

亞維采布隆系統中最有趣的不是他流行理論的藍圖，而是「存有者中共同的形質組合低於上帝」的理論。這個理論如果不是直接，至少也是間接地從柏羅丁引伸而來的，它影響基督士林學派中的一個傳統。就如同從世界魂，生出個別的形式，從世界魂也生精神的質料，它呈現在睿智中，理性的靈魂中，以及具體的質料中。因而質料自己不會有具體性，可是却是所有受造物的極限和有限性原則，使得受造物有別於上帝，是受造物中的形質組合，因為在上帝沒有組合。這種在受造物中普遍的形質組合理論，受到與多瑪斯同時的一位最偉大的方濟會學者——波納文德的支持。又，在每一存有者中有複數的形式，每一存有者在自己中有多種程度的完美，以人類這個小宇宙為例，它擁有具體性，植物生命，感覺生命和知性生命的完美。每個有形的存有者都擁有具體性的形式（forma corporeitatis），不過它必須侷限在存有階層中的一個固定地位，需要接受某一形式或許多形式才能成爲有生命的東西，如狗這種動物。有人認爲亞維采布隆的理論是奧古斯丁學派複式形式的理論的真正根源，即使吾人承認這個看法，却仍需記得，這個理論對奧古斯丁哲學的綱領很適合，因爲奧古斯丁自己教導，較低形式的功能是趨向較高的形式，而這些形式呈現在人類知識中也真是如此：即，對較低層次存有者的沉思可以使心靈導向較高的層次。

猶太中世紀哲學家最令人感興趣的是摩西·梅蒙尼底斯 (Moses Maimonides)，一三三五年生於寇得堡 (Córdoba)，當時摩爾人的西班牙已不為哲學家所喜愛，梅蒙尼底斯於是唾棄西班牙，前往開羅，一二〇四年死於開羅。在他的「懷疑者的導引」(*Guide of the Doubting*)一書中，他嘗試奠定神學在哲學上的理論基礎，哲學對他而言就是亞里斯多德哲學，他認為亞里斯多德是除了先知之外，人類理智能力最偉大的典範。我們必須緊緊地把握感覺經歷中所給予我們的，以及在理智上可以證明的：如果舊約中所說的話語和藉着理性所清楚建立的，兩者之間有很明顯的衝突，那麼這些話語必須以寓意的方式來解釋。不過，這個看法不是說，每當亞氏的主張與聖經的教導有出入時，梅蒙尼底斯就輕視神學的教義。好比說神學教導世界是在時間中，而且是從無中創造出來的，是在說明上帝必定是質料和形式的創造者，而且，世界不能是永恆的。如果世界的永恆性可以被理性確定地證明，使得吾人可以清楚看出其反面（世界不是永恆的）是不可能的，那麼我們就應該對聖經的教導做詮釋，可是事實上，聖經的教導是很清楚的，而哲學的論證用來證明世界的永恆性則不夠絕對，因而，在這點上我們必須放棄亞里斯多德的教導，柏拉圖在這點上比亞里斯多德更接近真理，可是即使是柏拉圖，也接受未受造的質料。根據梅蒙尼底斯的想法，如果在舊約中明顯教導的，允許有奇蹟的事實，那麼從無創造形式和質料乃是必然的，因為如果上帝可以中止自然法則的運作，那麼他必定是自然的最高權威，除非他是「創造

者」這句話全幅的意義，否則他不能是自然的最高權威。對於狂熱的信徒，梅蒙尼底斯之把聖經中對上帝的描寫做寓意式的解釋，無疑是把聖經出賣給希臘人，一些去法國的猶太人，甚至是竭其所能地列出罪狀，幫助異端裁判所(Inquisition)反對這個「異端」。事實上，梅蒙尼底斯只是說，在神學之外可能有某些真理的根基。換句話說，他仍為神學留地步，因而他最大的貢獻是在神學領域，而且影響到西班牙的猶太人哲學興趣的成長。從以上所說，很可以清楚看出，他對亞里斯多德不是盲目的崇拜。梅蒙尼底斯雖然認為亞里斯多德在世界的永恒性之教導上有些錯誤，而且即使哲學不能證明在時間中的創造，哲學至少也可以說明亞里斯多德立場所發展出來的論證不是定論，也不是恰當的。

梅蒙尼底斯以不同的方式來證明上帝的存在，其中大部分是倚靠亞爾法拉比和亞維塞納的自然神學，從受造物論證上帝是第一動者，必然存有以及第一因。他引用亞里斯多德「物理學」和「形上學」中的話來支持這些論證。如果說梅蒙尼底斯預期了大部分多瑪斯後來所列出證明的類型，那麼必須注意，他比多瑪斯更堅持對上帝做正面稱述的不適用性。上帝是純實現，沒有質料，也沒有潛能，無限地遠離受造物，在關於「性質」方面，我們可以說上帝不是……，而不說上帝是……。祂是一，是超絕的（在上帝和世界之間有一睿智或純粹精神體的階層），可是我們不能形成任何有關上帝正面而且充足的觀念。當然多瑪斯會承認這些，可是梅蒙尼底斯更堅持「遮詮法」(via negativa)。不過，假如我們了解上帝自然有不同的名稱，可是在上帝自表面與這些不同的名稱相對應，却沒有什麼不同之處，而且上帝是不變的，那麼我們便可以把創造和攝理

的活動歸諸於上帝。不像亞維采布隆、梅蒙尼底斯承認上帝對於特別的受造物有特別的攝理，不過就物質世界而言，只有在人身上這種攝理才是真的。主動知性是第十個睿智（睿智不具有「質料」），義人的被動知性是不朽的，他以有限度的引伸，承認義人不朽；不過，他主張意志的自由，人藉着自由意志而成爲義人。他否定天體對人類行爲有決定性的影響。總之，梅蒙尼底斯比起亞維采布隆，把希臘哲學和正統猶太教義融合的工作做得更爲理想。而且值得注意的是，多瑪斯受到他的影響比受到亞維采布隆的影響要來得多。

第廿一章 翻譯

翻譯工作——希臘文和阿拉伯文翻譯——翻譯的成效以及對亞里斯多德主義的啟對。

一

十二世紀之前，亞里斯多德的「工具」一書有些部分，如範疇論和解釋論，已經由波埃秋士的拉丁譯本通行於中世紀哲學家（此是舊邏輯 *Logica vetus*）；不過，整部的「工具」到了十二世紀的早期才有完整的譯本。一一二八年左右范尼斯的詹姆士（James of Venice）把「分析部」（*Analytic*）以及辯士們的論證從希臘文翻譯成拉丁文。此新譯本稱爲「新邏輯」（*Logica nova*）。波埃秋士的譯本除了範疇論和解釋論之外，至少還有「工具」中的幾卷書。在十二世紀時似乎還存留着；可是不管如何，「工具」的拉丁全譯本在十二世紀中期才完成。值得注意的是，西班牙人詹姆士的譯本是直接從希臘文翻譯的。亨利克斯·阿里斯提帕斯（Henricus Aristippus）於一一六二年之前所翻譯的第四卷「氣象學」也一樣是從希臘文直接翻譯的。亨利克斯·阿里斯

提帕斯是西西里 (Sicily) 加達尼亞 (Catania) 的副監督，西西里是當時的翻譯工作的中心地，因此托勒密的「美加拉學說」和「光學」，以及歐幾里得 (Euclid) 的一些著作和普洛克魯士 (Proclus) 的「基礎物理」也從希臘文直接翻譯成拉丁文。

西西里是翻譯工作的一個核心地，西班牙是另一個核心地，最著名的翻譯學派是「達樂多」(Toledo)。因而亞文得士 (Avendath, Joannes Hispanus) 在雷蒙大主教 (Archbishop Paymond) 之下把亞維塞納的邏輯，從阿拉伯文 (經過西班牙文) 翻成拉丁文，昆地沙利努斯 (在其他譯者協助之下) 翻譯了亞維塞納的「形上學」，部分的「物理學」；「復原之書」(*De Sufficientia*)，「論宇宙」，「論世界」，以及阿爾加齊的「形上學」，阿爾法拉比的「論科學」。昆地沙利努斯和亞文得士也把亞維塞納的「生命之源」從阿拉伯文翻譯成拉丁文。

此學派中最著名的是克瑞莫那的吉瑞德 (Gerard of Grenone)，他從一二三四年開始在達樂多 (Toledo) 工作，把亞里斯多德的「分析論後篇」(包括泰米斯汀 Themestins 的註釋) 從阿拉伯文翻譯成拉丁文，此外又翻了「論宇宙」「生成與毀滅」以及「氣象學」(前三卷)；還有亞爾金底 (Alkindi) 的「論知性」，「幻夢與明覺」，「論五種本質」以及「論原因之事」

達樂多翻譯學派，在十三世紀仍然相當重要，彌契爾·斯科特 (Michael Scot or Michael Scotus) 死於一二三五年，在達樂多翻譯亞里斯多德的「論宇宙」，「靈魂論」(*De Anima*)，(也可能譯了)「物理學」，以及亞維洛艾對「論宇宙」「靈魂論」的註釋，亞維塞納對「動

物學」的節錄。德籍的赫曼（Herman）死於一二七二年，奧斯托卡（Astorga）的主教，他翻譯了亞維洛艾對「尼各瑪甘倫理學」（*Nichomachen Ethics*）的「中級註釋本」以及節錄，還有對「修辭學」和「詩學」的註釋。

一一

從以上所說的已足以看出，認為拉丁士林學者完全倚靠從阿拉伯翻譯的譯本，是錯誤的看法。以及認為從阿拉伯文翻譯的譯本都在希臘文翻譯的譯本之前，也是錯誤的看法。亨利克斯·阿里斯提帕斯把氣象學、第四卷從希臘文翻譯拉丁文，比吉瑞德把前三卷從阿拉伯文翻成拉丁文，要來得早。再者，部分的形上學從希臘文翻成拉丁文要比從阿拉伯文翻成拉丁文來得早，從希臘文翻譯的譯本●不像以前所認為的一樣只是包括了第三卷和第四卷的一部分而已。——此着稱為「舊形上學」，一二一〇年代在巴黎流行，以有別於從阿拉伯翻譯的譯本，此譯本是由吉瑞德或彌契爾·斯考特所完成的，着稱為（在十三世紀的前半部）「新形上學」，其中K卷、M卷和N卷以及一些短篇論文在此譯本中已不見了。在十三世紀後半期「新形上學」或「新譯本」讓位給由莫爾貝克的威廉（William of Morebeke）從希臘文所翻譯的譯本。多瑪斯的註釋就是根據這本譯本。此外，似乎還有從希臘文翻譯的「中期譯本」，大亞爾伯，根據此譯本做翻譯，而且多瑪斯也知道這譯本。

關於亞里斯多德倫理學著作，十二世紀末時有「尼各瑪甘倫理學」卷二和卷三的翻譯本。這

譯本是從希臘文翻成的(很可能是波埃秋士自己的手筆)，稱為「舊倫理學」，有後來(卷一的)譯本則稱為「新倫理學」完整的譯本——這當認為是羅伯特·格洛塞得斯特(Robert Grosseteste，死於一二五三年)，從希臘文翻譯而成，其中前三卷是「舊倫理學」和「新倫理學」的校訂本。「大倫理學」由麥那的巴瑟羅麥(Batholomew of Mesina)在麥弗瑞國王(King Manfred, 1258-66)統治下所譯成的。不過，「歐德本倫理學」的第七卷一直要到十三世紀才為人所知。

「論靈魂」在一二一五年之前從希臘文翻譯成拉丁文，彌契爾·斯考特從阿拉伯文翻譯的譯本比它晚出。後來莫爾貝克的威廉又從希臘文翻譯，或對原來從希臘文翻成的譯本加以修訂。同樣的，「物理學」在吉瑞德和彌契爾·斯考特從阿拉伯文翻譯成拉丁文之前，就已經有從希臘文翻譯成。「生成與毀滅」在吉瑞德從阿拉伯翻成拉丁文之前就已經有從希臘文翻譯的譯本。「政治學」由莫爾貝克的威廉在一二六〇年左右從希臘文翻成拉丁文，(沒有從阿拉伯文翻成的譯本)，他可能在一二六七年左右翻譯「經濟學」。這位著名的人物，生於一二一五年，卒於一二八六年，是哥林多(Korinth)大主教，不僅把亞里斯多德的著作從希臘文譯成拉丁文，也重新編排先前的譯本(因而使得他的朋友，多瑪斯能夠寫成他的註釋)同時又翻譯了一些希臘文的註釋，像阿佛迪西斯的亞歷山大、辛普利秋士、菲羅波努士(Joannes Philoponus)與泰米斯秋士，以及普洛克魯士的一些著作和他對柏拉圖「迪美吾斯篇」的闡述。②他對普洛克魯士的「基本神學」的譯本使得多瑪斯了解「原因之書」不是亞里斯多德的作品，而是根據普洛克魯士著作寫成的。亞里斯多德的修辭學的譯本也是莫爾貝克的威廉的傑作。關於政治學，中世紀只有德國的

赫爾曼 Herman 對亞維洛艾註釋所翻成的譯本^①。

現代的研究已經證明從希臘文翻成的譯本，通常都在從阿拉伯文翻譯而成的譯本之前，而且即使希臘文翻成的譯本不完整，由阿拉伯——譯成的也必須隨時準備讓位給新的、較好的希臘拉丁譯本。因此，吾人不可能再說中世紀對亞里斯多德沒有真正的了解，只是他理論的模倣，經過阿拉伯哲學家歪曲後的圖像。然而，可以說的是，中世紀學者不總是能夠區別出那些是屬於亞里斯多德的，那些不是。當多瑪斯了解「原因之書」不是亞里斯多德的著作之後，對亞里斯多德的了解又邁前了一大步，他已十分自覺到亞維洛艾的註釋中對亞里斯多德所做的翻譯不是全無問題的。不過，至少有一段時間，甚至他似乎也認為偽名丹尼斯差不多也是亞里斯多德的信奉者。事實上，不是中世紀學者沒有可靠的亞里士多德著作，而是他們缺乏「歷史知識」。譬如說，他們不能充分地了解亞里斯多德對柏拉圖的關係，或新柏拉圖主義對柏拉圖和亞里斯多德的關係。多瑪斯是亞里斯多德的好註釋家，只有那些不熟悉他的註釋的人才會否定。可是認為多瑪斯對希臘哲學歷史發展的知識就好像現代的學者一樣的開朗，實在是很愚笨的看法。他善加利用能夠應用的資料，可是那些資料是相當有限的。

二一

亞里斯多德和他的註釋者，以及阿拉伯的思想家，爲拉丁士林學者提供了知性上資料豐富的寶藏。尤其是提供了他們一些在方法論上獨立於神學之外的哲學系統的知識，而且這些知識所呈

現的是人類心智對宇宙的反省。亞里斯多德、亞維塞納、亞維洛艾的系統，開啓了人類理性領域更廣闊的視野，而且中世紀學者很清楚他們所獲得的真理是獨立於基督宗教啓示之外，因為這真理是由希臘哲學家和他的希臘註釋家及回教註釋家所獲得的，就這樣子，新的譯本幫助中世紀學者澄清對哲學和神學之間關係的看法，並且又對這兩門學科領域的再界定也有很大的助益。當然亞里斯多德系統不是天生下來就成爲他的註釋者所注目的中心，他的哲學在那些拉丁學者看來，似乎是人類理智努力的最頂峯，因爲它是他們所知道構成人類心靈最持久，最廣博的努力，不過他們也很清楚這是理性的工作而不是啓示的教義。我們從一段很長的路途再回頭來看，似乎一些中世紀學者過分誇張亞里斯多德的天才，我們也知道，他們了解亞里斯多德思想中有不同的層次，不同的時期了，可是我們必須學習站在他們的立場，嘗試去想像中世紀哲學看見一個無論如何總是人類心靈最偉大成就，一個在理性的完全性和嚴密性上在早期中世紀思想家看來是無與倫比的，那是他們所產生的印象。

然而，雖然亞里士多德的哲學系統不會被忽略，可是却沒有受到普遍的歡迎和稱讚。大部分的原因是由於「原因之書」（直到多瑪斯才發現真相），所謂的「亞里斯多德神學」（從柏羅丁的「九論」*Enneads* 中節錄出來的），以及「秘密的秘密」（在十一世紀或十二世紀初，一位阿拉伯哲學家所編成的），錯誤爲是亞里斯多德寫的，因而亞里斯多德哲學在錯誤的見解下出現。又，這些書原歸諸於亞里斯多德，自然而然使得阿拉伯註釋家的新柏拉圖主義的解釋被認爲是正確的，因此，在一二一〇年左右，巴黎主教會議在寇貝爾的彼得（Peter of Corbeil），

閃斯 (Sens) 的大主教職任內召開，禁止公開或私下教授亞里斯多德的「自然神學」，並且禁止對它做註釋。這道禁諭強硬地在巴黎大學實行，違背者處以放逐的懲罰。「自然神學」必定包括了亞里斯多德的形上學，因為當一二一五年教皇的使節，柯肯的羅勃特 (Robert of Courçon) 承認並且實施這條大學法，亞里斯多德的形上學、自然神學的著作以及這些著作的節錄，迪南的大衛 (David of Dinant)、班納的亞馬利克 (Amalric of Bene)、西班牙的毛瑞斯 (Maurice of Spain，也許是稱爲 (Moor 或 Maurus 的亞維洛艾)) 都被禁止。不過，亞里斯多德的邏輯則規定必修，「倫理學」的研究也不禁止。

前面已說過，禁止的原因多半是由於誤認那些不是亞里斯多德的著作是他寫的。班納的亞馬利克的著作在一二一五年也遭到禁止，他主張的理論和基督教義有些出入，而且如果他是從那些錯認是亞氏所寫的書來解釋亞里斯多德的話，那麼他的理論又可說是從亞里斯多德的哲學中找到了些支持。至於迪南的大衛，這位另一個異教哲學家，他的著作也在禁令之列，他曾引用形上學，所引用的形上學譯本是從希臘文翻成，一二一〇年從拜占庭傳來的。除了這些因素之外，還有一個不爭的事實，就是亞里斯多德主張世界的永恆性，因此在傳統主義者看來，亞里斯多德系統，尤其又和迪南的大衛、班納的亞馬利克和亞維洛艾等哲學家糾結在一起，對於正統教義是一個很可怕的威脅，傳統主義者之所以有如此看法，實不足爲奇。亞氏的邏輯被使用已經有一段長久的時間，即使相對而言，「工具」全集流行只是不久的事；而所有亞氏的形上學和宇宙論的教導，全是新穎的；這新穎的東西和異端哲學家結合起來，更是危險。

不過，在一二三一年教宗葛里哥利九世（Pope Gregory IX）雖然仍主張禁令，却指定一個神學委員會，由奧斯瑞的威廉（William of Auxerre）、普羅維斯的斯蒂芬（Stephen of Provins）、歐提的西蒙（Simon of Authie）組成，去修正亞里斯多德的禁書，衡量的標準顯然暗示着這些書基本上不是不好的。從前那道禁諭已逐漸爲人所淡忘了。一二四五年殷諾森四世（Innocent IV）把禁諭擴充到鐸勞斯（Toulouse），可是那時候亞里斯多德哲學的蔓延已經無法制止了，一二五五年所有亞里斯多德著名的著作正式在巴黎大學講授。羅馬教廷不再對大學採取什麼敵對的行動。雖然一二六三年，吳班四世（Urban IV）重新公佈一二一〇年的禁諭，可是這翻新的禁令，形同一張廢紙，教宗完全清楚摩爾貝克的威廉在他的皇宮內翻譯亞里斯多德的禁書，一二六三年的禁諭必定是爲了防止亞維洛艾而發佈的，而不是要把所有亞里斯多德的研究置於死地。不管如何，禁諭沒有任何成果，最後在一三六六年，吳班五世（Urban V）的使節，要求命令在巴黎文學院碩士（Licentiate of Arts）候選人必須對所有亞里斯多德的著作有所認識。就因爲這樣，中世紀學者才逐漸知道像「原因之書」這種著作不是亞里斯多德寫的，而且除了那些拉丁的亞維洛艾學者之外，不再把亞里斯多德哲學和亞維洛艾對他的解釋混爲一談，並且認爲亞氏哲學是可以和基督教義相互調和的。事實上，自此開始，一些神學家襲取亞里斯多德的哲學術語來表達信仰的教義。

對這段宣道當局和學術當局對亞里斯多德感度上的改變，做以上簡略的摘要，可以說明亞里斯多德哲學在最後獲得了勝利；不過，這不是說十三、十四世紀的所有中世紀學者對亞里斯多德

都有相同程度的歡迎，或他們都以相同的方式來了解亞里斯多德；中世紀思想的氣勢和不同種類，在以下幾章會清楚地交待。說亞里斯多德的陰影徘徊着，而且影響着整個中世紀哲學思想，這句話有幾分道理，可是却不全然正確，如果我們想像中世紀哲學家的特色是對這位偉大希臘哲學家所說的每一句話恭敬地接受，從中獲得他們的靈感，那麼我們對十三、十四世紀的哲學所有的想法是非常不恰當的。

附 註

- ① 多瑪斯「波埃秋士的翻譯」。
- ② 由於西塞羅和柴齊迪 (Chalcidius)，柏拉圖的「迪美吾斯篇」已為西方世界所知，可是「美諾篇」(Meno) 和「費多篇」(Phaedo) 一直到了十二世紀才由亨利克斯·阿里斯提帕斯翻譯。
- ③ 多瑪斯實際上使用了多少威廉的翻譯已有不少的討論。

第五部 第十三世紀

第廿二章 引言

巴黎大學——大學是封閉的與特權的團體——課程——巴黎的宗教修會
——十三世紀思想潮流

一

十三世紀主要的哲學家 and 神學家，在某段期間裏都與巴黎大學有密切聯繫。巴黎大學是以一羣教授與學生為主體的聖母主教學院（Cathedral School of Notre Dame），以及巴黎的其他學院所組成。一二一五年教皇使節古松的羅伯（Robert de Courçon 通過大學法。海爾斯的亞歷山大（Alexander of Hales），波納文德，大亞爾伯，多瑪斯，艾奎斯巴達的馬修（Matthew of Aquasparte），羅傑·馬斯東（Roger Marston），米德東的理查（Richard of Middleton），羅傑·培根（Roger Bacon），羅馬的吉爾茲（Giles of Rome），布拉班的西格（Siger of Brabant），根特的亨利（Henry of Ghent），雷蒙·魯爾（Raymond Lull），約翰·斯考特（Jahn Scotus，死於一二〇八年），這些人若不是在巴黎大學研讀，就

是在那裏教書(有的則兩者兼而有之)。除了巴黎大學之外，其他高等教育的中心地，重要性也逐漸地提高，並且建立他們自己的傳統，譬如羅伯特·格洛塞得斯特(Robert Grosseteste)，羅傑·培根等鼎鼎大名的人物和牛津大學都有關係，當巴黎大學成爲亞里斯多德哲學威風八面的劇場時，牛津大學則令人想起奧古斯丁傳統與「經驗主義」聯合的特色——如羅傑·培根的哲學即是一例。不過，儘管牛津大學，波羅納(Bologna)學院，教廷學院偶而有他的重要性，可是巴黎大學輕而易舉地取得了十三世紀基督宗教國度最重要的核心。學者很可能到巴黎大學做研究，然後帶着這偉大大學的精神和理想，再回到牛津大學和波羅納大學教書。而且即使從來沒有到過巴黎大學的學者也受到巴黎大學的影響，像羅伯特·格洛塞得斯特很可能沒有在巴黎讀過書，却的確受到巴黎大學教授們的影響。

巴黎大學的國際性，以及它在學術上表達及衛護基督宗教所產生的重要性，自然而然會使得維護宗教的正統性，成爲羅馬教廷的興趣之一。因此，亞維洛艾主義者的爭辯必需從大學的國際立場來看：就哲學與神學而論，它代表了中世紀的學術文化；因此在它門牆之內所發展出來的思想系統與基督宗教格格不入時，羅馬當局對此不能漠不關心，可是另外一方面，認爲它嚴格地被某一特別的傳統所限定，則是錯誤的想法。多瑪斯在接受以及傳遞亞里斯多德哲學，遇到了困難，這誠然是真的，可是這樣的困難並不持久，甚至即使亞里斯多德哲學最後控制了大學的學術生命，在十三、十四世紀仍然爲不同的哲學思想保留不少餘地。

一

大學的組織既是如此，所以需要從教宗或帝王或以後的君主領受正式的憑照，「那不勒斯大學就是從腓特烈二世（Frederick II）得到憑照」。憑照給予教授和學生有相當多令人羨慕的特權。其中兩個最重要的特權是內部裁決權（這個特權在牛津大學仍然存留着），以及頒授學位的權力，發授教師執照。學生除了一些特殊情況下，可以免服兵役。大學通常免除一大堆的稅務，尤其是地方稅。在北歐，教授們控制大學，大學校長經由選舉選出，在南歐大學，行政的分配通常都是相當民主的，不過它們大部分是獨立的、封閉的團體，挾其特權與教會和國家相互抗衡。在歐陸大學，教授和校長是國家指派的，牛津大學和劍橋大學則較忠實於中世紀傳統。

三

在中世紀，以及較晚的一段時期，學生入大學的年紀比現代學生要來得早些。十三、十四歲的小孩可能已經在大學了，如果記住這點，那麼對那些獲得博士學位的年紀，就不至於感到那樣驚訝了。根據大學法，學院的課程大約四年半到六年。（雖然在牛津，也有要求要七年的）。有一段時期，學生必須先讀完文學院之後，才得繼續研讀神學。在神學院，他必須花四年的時間修聖經的課程，花兩年的時間修「言語錄」（*Sentences*），如果那時候假定他已廿六歲，他就可以得到學士學位（*Baccalaureate*），得連續兩年教授聖經中的兩卷書。最後他可以講授「言

語錄」，再花七年的時間研究與議論，他可以拿到博士學位，開始教授神學，此時他已經卅四歲了。教授文科所需時間最小年齡是廿歲，在巴黎獲得博士所需的年齡有增加的趨勢，在牛津，文學的課程比巴黎長，而神學的課程較短些。

那些拿到博士而離開大學的人，已經是著名的「不執教的師傅」(magistri non regentes)，繼續留在大學教書的人，則著稱爲「執教的師傅」(magistri regentes)，不管有多少人屬於第一種，單從大學裏那段冗長的課程，就可以知道是爲了專門培養職業教授的。

關於課程方面，十三世紀大學裏通常實行的是講授，或聽習某些經典的講授。因此，除了普里西恩 (Priscian) 和多拿杜斯 (Donatus) 等人文法學的著作，以及一些古典經典之外，在這段期間內，亞里斯多德的著作完全控制了文學院，著名的「拉丁亞維洛艾主義者」基本上是由文學院的教授所代表。在神學方面，聖經和彼得·隆巴特 (Peter Lombard) 的「言語錄」壟斷了整個場面，教授以註釋的方法來表達自己的看法。除了講授之外，課程還有許多基本的特色，即所謂的「辯論」(disputatio)，其形式有「預先設定的辯論」(disputatio ordinaria) 和「隨機而發」的辯論 (disputatio de quolibet)。隨機而發的辯論，是從一大堆論題中隨意挑選出一個論題，在嚴肅場合中進行，並且有嚴格意義的辯論——即：有答辯一方以及反對一方，你來我往的辯論。在辯論之後，教授總結所有反對意見的答辯的討論，並且給予自己對該論題的結論。在結論中，他以「答辯的講詞」爲話頭。教授所處理過後的最後結論，以「雜記」(Quolibet) 爲名而發表 (聖多瑪斯曾留下十一或十二份的雜記)。預先設定的辯論也在作結論之後，以「辯

論諸問題」爲名而發表。除此之外，還有其他形式的辯論，不過「預先設定的辯論」和「隨機而發的辯論」這兩種是最重要的。它們的設置是爲了幫助學生對某一個特別論題更加地了解，以及幫助他們增強論證和辯護的能力。事實上，一般而言，中世紀的大學教育目的在於傳授某些已有的知識，以及更細膩地處理這些知識，不像現代的研究機構一直增加知識。當然，士林學者的目的的確也是以思辨來增加知識，不過像科學知識的增加在中世紀教育是沒有什麼地位的。不過在十四世紀，巴黎大學和維也納大學，科學知識已經有長足的進步。

四

在巴黎和牛津大學生命中，有一個相當重要的因素，那就是宗教修會，特別是十三世紀所建立的托鉢修會——道明修會 (Dominican Order) 和方濟修會 (Franciscan Order)，前者於一二一七年在巴黎建立，後者晚幾年。這兩個修會開始要求他們在大學裏面神學的教席，即：他們要求他們的神學教席必須編入大學制度之內，而且他們的教授和學生應該享受大學的特權。大學的教授集團當然極力反對這樣的要求。可是在一二二九年，道明修會獲得了一名教席，一二三一年又獲得了第二名教席。一二三二年，方濟修會也獲得了他們的第一名教席 (他們沒有獲得第二名教席)。克瑞莫納的洛郎 (Roland of Grenona) 和吉爾茲的約翰 (St. John of Giles) 是首席的道明會教授，海爾斯的亞歷山大 (Alexandee of Hales) 則是方濟會的首席教授。一二四八年，道明會的總會宣告克洛納 (Cologne)、波羅納 (Bologna)、蒙貝耶 (Montpellier)

，以及牛津，建立共同研究院（*studia generalia*），以有別於區域性的研究院。方濟會則分別在牛津和陶洛斯（*Toulouse*）建立共同研究院。一二六〇年，奧古斯丁學派在巴黎開設了一座修院，第一位正式的博士是羅馬的吉爾茲（*Giles of Rome*），卡米利特斯（*Carmelitus*）在一二五三年在牛津，一二五九年在巴黎開設了修院，其他修會也隨後跟進。

宗教修會，尤其是道明會和方濟會在知性領域完成了偉大的使命，造就了不少的卓越人才（如：道明會的大亞爾伯·多瑪斯·阿奎那，方濟會的海爾斯的亞歷山大·波納文德）；可是他們必須應付一大堆的反對意見，其中大部分是由於嫉妒而引起的。他們的反對者不只要宗教修會不可以同時佔據一名以上的教席，而且也攻擊修會的階級制。因此，在一二五五年，聖阿姆的威廉（*William of St. Amour*）發表了一本小冊子：「論最近以來的危險」，該小冊子是針對多瑪斯「駁斥那些批評崇拜上帝的人」中的一篇文章而寫的。一二五七年查禁了此小冊子，並且禁止俗人發表文章攻擊修道士。可是，阿貝維利的吉拉德（*Gerard of Abbeville*）不顧這道禁諭，仍然寫了「駁斥反對基督徒成全的人」，開啓了爭論的開端。波納文德和多瑪斯在哲學上的意見有相當多的分歧，可是在爲修會辯護上兩人聯合起來，各自對吉瑞德發表他們的答辯。他們的答辯却又引發了李西奧的尼古拉（*Nicholas of Lisiens*）以俗人之名義寫文章加以反擊。這場修士與俗人之間的爭論，後來在許多情況下再次發生，不過，就本處所要說明的重要事情而言，在大學中編入修會的教席這件事，修士們是佔了上風，而且不會低落過。在此，值得一提的是，爭議所產生的結果是路易九世（*Louis IX*）的宮廷教師素本的羅伯特（*Robert of Sorbon*）在

一二五三年建立了索本學院 (College of Sorbonne)，教導學生神學教育，這個學院可以容許俗人就讀。當我說索本學院和其他與之相類似的學院之建立是修士與俗人之間爭論的「結果」，我的意思是這些學院的建立可能有部分原因是爲了均衡修士的影響和地位，當然也爲了宗教人士來教導訓練這種型態的教育之好處能夠產生更廣泛的影響。

五

吾人可以區分在十三世紀中許多不同的思想潮流，這些潮流最後在宗教修會中成爲固定的傳統學派。首先是奧古斯丁的思潮，在特色上是保守的，對亞里斯多德主義採取觀望的態度，從原先明顯的敵對態度逐漸變爲後來部分接受的態度。這個思潮是方濟會思想家的特色（初期的道明會亦復如此），其中以格洛塞得斯特，海爾斯的亞歷山大，波納文德等人爲代表。其次是亞里斯多德的思想潮流，成爲道明會的特色，以大亞爾伯（部分）、多瑪斯（全部）爲代表。第三個是亞維洛艾思想潮流，以布拉班的西格爲代表。第四，吾人必須考慮的是獨立的、折衷的思想家，如羅馬的吉爾效，根特的亨利等。第五，在世紀轉換之季，有一位偉大的人物鄧·斯考特，他修正了以亞里斯多德爲主的方濟會傳統，而且代替了波納文德，成爲修會中被接受的學者。我無法盡舉十三世紀所有思想家的思想，不過，我得努力精確地指出他們顯著的特色，在一個共同的架構下所表現出來的不同思想，並且說明不同傳統的形成和發展。

第廿三章 奧威涅的威廉

討論奧威涅的威廉之理由——上帝與受造物；本質與存在——上帝直接地
且在時間中的創造——上帝存在的證明——形質論——靈魂——知識——
奧威涅的威廉是一個過渡的思想家。

一

奧威涅的威廉 (William of Auvergne 或 William of Paris) 著有「論聖三」或「首要原則」(約西元1225年完成)，「論靈魂」(約1230年)，「論受造宇宙」(約1231年完成)，以及其他一些較小的論文。一一二八年至一二四九年他做了巴黎的主教，死於一二四九年。誠然，他不是中世紀最出名的思想家，不過，他以哲學家 and 神學家的身份要求我們對他加以注意。他在巴黎主教任內，被葛里哥利九世指派為神學家委員會的委員，修訂亞里斯多德的著作，因而改變了教會對這位異教哲學家的態度。威廉在「論靈魂」一書中說，雖然亞里斯多德常常和真理相衝突，必須加以拒絕，可是當他與真理相符合時，尤其是與基督教義相通時，我們應該接受他

。這正代表着葛里哥利九世所認可的態度。威廉思想的主要線索是繼承了奧古斯丁、波埃秋士，和安瑟莫等人的傳統。不過他不僅熟悉亞里斯多德的著作，同時也知道阿拉伯和猶太哲學家的作品。可以說，吾人在奧威涅的威廉身上，我們看見了一個採守古老傳統的理性的、開放的心靈，他願意利用新的思潮，不過，却又完全自覺到阿拉伯和亞里斯多德在那些地方與基督教教義有所出入。他可說是十二世紀與十三世紀相交會之時的一個具體代表人物，因而當吾人在處理十三世紀早期思想家時，他有資格被列入考慮。又，當托鉢修會獲得他們第一名教席的同時，他正好也以入世僧侶獲得巴黎主教的職位，因此，在處理其他方濟會和道明會的思想家之前，得先討論他的哲學觀念。他絕不是一個可以忽略的人；反之，他的思想有衝勁，有原創性而且有系統性。

一一

威廉從亞維塞納接受了本質和存在的區分，用以解說受造物的有限性和依賴性。存在(Existence)除了上帝之外，不屬於任何東西的形式或本質。在上帝，本質和存在是相同的，至於用存在來稱述所有其它的東西，則只是「偶然地」，即存在之屬於它們只是藉着分享(Per participationem)而來。如果我們考慮任何一個有限的東西，我們必須了解其中有形式或本質的本性與存在之間的差別，它們存在着並不是必然的，但是如果我們考慮必然的存有，我們了解離開了存在，不能想像祂的本質。總之，(除了上帝之外)在某一件東西裏，本質是一件事，存在則是另外一回事。這個意思是說，只有上帝是純粹存在，存在是祂的本質，反之，其他的東西不是本

質地存在，這是因為它們的存在必定是獲得的，它們的存在由需要接受而有。因此，上帝除外的東西對上帝的關係是一種受造物對創造主的關係，所以流行理論是錯誤的②。上帝是絕對單純的，任何東西不是在上帝裏預先存在而成爲上帝的一部分。它們之從上帝而出就如同水之從泉源流出一樣，這只有在等同於上帝的「典範形式」才可如此說。上帝的看祂自己是所有受造物典範的原因③。

二二

如果威廉拒絕新柏拉圖主義及阿拉伯人的流行理論，那麼他也排拒了藉着中介而創造的觀念。亞里斯多德和他的跟隨者所設立的睿智階層沒有實在界的根據④。上帝直接地創造這個世界。上帝創造世界後，又有某些個別的東西施行攝理，威廉詳細地舉動物的本能活動爲例來說明神性攝理的運作⑤。再者，亞里斯多德的世界永恒性理論也被排拒了，不管是什麼人，也不管他們怎樣盡力地爲亞里士多德辯護，亞氏之主張世界是永恒的，而且不在時間內開始存在，這個看法是不合乎事實的。亞維塞納也承續亞氏這個看法⑥。威廉不只說明何以亞里斯多德和亞維塞納主張這個意見的理由，他甚至也嘗試改善他們的論證來了解他們，可是到最後，他還是放棄了這些論證。譬如說，上帝先於這個世界的創造，那麼在創造之初必定有一段無限長的時間過去了。這麼一個觀念與在創造之前時間是空的這麼一個觀念，兩者都是把時間和永恒混爲一談。創造之前已有過了無限長的時間，這個觀念只有當永恒卽時間，亦即只有當沒有永恒性，而且上帝在時間中

，才有意義可言。創造之前時間是空的，這句話也沒有意義，因為在創造之前可以沒有時間。誠然，我們必須說上帝先於創造，比世界先存在，可是我們必須記得這樣的語句是從時間的延續所借來的；而當應用於永恆的東西時，它們只能是類比的用法，而不是同義的用法。

就像威廉自己所說的^①，與自己的敵手衝突時，只指示出他論證不充足是不足夠的，必須繼續證明自己的立場。因此，他為「世界的創造是在時間之中」列出了不少的論證。其中一些在波納文德中再次出現，而被多瑪斯宣告為是無法確證的論證。譬如說，威廉藉着他對敵的說法，指出如果世界在存在上是永恆的，那麼在現在時刻之前已經有無限時間過去了，可是，無限的時間過去了，這是不可能的。因此世界不能是從永恆就存在着。因此，它必定是在時間之中被創造，即，應該有一個最初的時間。又，例如土星的旋轉次數和太陽旋轉次數的比例是7:30，那麼從土星創造起，太陽已經旋轉了三十次，可是如果世界是從永恆就存在着，那麼土星和太陽同樣都已經旋轉了無限次，而一個無限大怎麼可能比另外一個無限大大了三十次呢？

從以上所說，可清楚看出威廉雖然堅守奧古斯丁對上帝在時間中自由地、直接地創造的理論，却不因此就簡單地否定新柏拉圖主義流行理論的概念以及亞里斯多德永恆世界的觀念；反之，他乃是強勁地，實實在在、詳細地列出對手們的論證，然後予以一一否決之，並且又竭力地建立他自己理論系統性的證明。他之所以能夠如此，乃是因為他熟悉亞里斯多德和阿拉伯哲學的第一手資料，而且得心應手地應用亞里斯多德邏輯學、範疇學，以及亞里斯多德、亞維塞納和其他人的觀念，只要是可接受的，他都善加利用。譬如前面提到的，他利用了亞維塞納對存在和本

質的區分，事實上可以說，他是中世紀士林學者中，首先以這種區分做爲他哲學中一個明確基點。這個區分使得他可以明確地發展受造物和創造者之間的關係。除此之外，他又加上了類比的理論。當提到有限的東西藉着「分享」而具有存在這句話時，他就會提醒讀者不要煩躁，或是被相同的字句可以同時應用於上帝和受造物這個事實所困擾，因爲它之應用並不是相同的意義或同等的意義；它之首要的意義乃應用於上帝，上帝是存在，而它之用於受造物，已是第二義了。受造物具有存在，分享存在，乃因爲它們從上帝創造的活動接受存在才存在着。威廉又以「健康」這個字來做說明，「健康」可以稱述用於人、尿、藥物、食物等，可是却不是以同樣的意義或相同的方法來稱述他們^③。這個說明未免有些陳腔爛調，却足以說明威廉了解類比的理論。這理論對有神論的哲學是很根本的理論。

四

奇怪的是，關於上帝存在的證明，威廉很少應用亞里斯多德的證明，甚至也沒有使用梅蒙尼底斯（Maimonides）的證明。亞里斯多德證明上帝是不動的原動者，並沒有出現，而且雖然威廉的確視上帝爲第一動力原因，他特有的證明至少使人想起安瑟莫論證的線索，不過安瑟莫的論證並沒有在他身上再次出現。他的論證是從因分享而存在的存有到本質地存在的存有，這直接地暗示着出現在阿拉伯和猶太哲學中從偶有性着手的證明，可是威廉却寧可從一個概念論證到另一個概念。譬如，「聚合的存在」與其相關的概念「非聚合的存在」；「有原因的存在」的概念又

包含着「沒有原因的存在」這個概念。「次要的存在」的概念含着「首要的存在」這個概念……等等●。威廉提到「對立物之類比」，而且指出何以一個概念必然含有與它相關的概念或字句，葛倫華特（Grunwald）●還說威廉要的是純粹邏輯的或甚至是文法模式的證明，在此證明中，他從一個字句推論到另一個字句，第二字句包含在或預設於第一個字句裏。這種論證却不是讓人家認為這樣的想法是對的，而且，如果它只是純粹字句的論證，那麼很有可能會歪曲字句和概念；「分享的存在」或「有原因的存在」誠然包含有「本質的存在」或「沒有原因的存在」。這些的字句或概念，可是卻沒有證明「有原因的存在」或「分享的存在」真的存在着，除非吾人起初就已經了有所謂的「有原因的存在」或「沒有原因的存在」，否則這個上帝存在的證明亦只不過是安瑟莫的先天論證罷了！不過，雖然威廉沒有充分地發展出關於證明之出發點的實驗性格，他的論證却不只是文字的證明罷了，因為他證明開始存在的東西不能是自我倚靠的或自我發生的。「缺乏的存在」需要「充足的存在」作為它存在的理由，就好比「潛存的存在」需要實現的存有者使它進入完成實現的狀態。整個宇宙需要必然的存有為其原因和理由。換句話說，雖然在吾人印象中，常會覺得威廉上是在分析概念和字句而再給予它們實體化，可是事實上，他的論證不只是字句的、邏輯的，同時也是形上學的。

五

威廉接受亞里斯多德形質組合的理論，可是却拒絕承認亞維采布隆所認為睿智或天使是形質

組成的。●。亞里斯多德顯然不認為理性靈魂包含有原始質料，因為他很清楚地主張那是一個非物質的形式，而亞維洛艾對原始質料所做的說明則認為它是感性實體的潛能，而感性實體是原始質料的實現，這顯然意味者兩者相同的，即：原始質料只是感性實體的質料。再者，如何可能把原始質料應用於天使，它可以擔負什麼功能？質料本身是死的東西，它無論如何不能有助於知性的、精神的運作，甚至連接受它們也不能。由於威廉已經利用本質與存在的區分來說明受造物的有限性和受造物與上帝之間的嚴格差異，因此他不需要再用普遍的形質組合來說明；而且，由於他考慮過，若設定原始質料呈現於天使中，對於天使純精神的運作之說明，不但沒有幫助反倒有阻礙，因此他把原始質料局限於物質世界，後來多瑪斯的作法也一樣。

六

在「論靈魂」中的心理學，威廉混合了亞里斯多德和奧古斯丁的理論，因此，他公然地接受亞里斯多德「論靈魂」所下的定義：「具有生命能力的自然物體之生元」●。不過，他警告讀者，他並不是以亞里斯多德的權威是無可懷疑的，而只是想表達這個定義的真理。每個人都應該很清楚他自己有靈魂，因為他自覺到他會了解而且會判斷●，然而靈魂却不是人性生命的整體，因為如果是這樣的話，那麼靈魂連接於一個空想的身體，仍然是一個人，而事實上却不如此。因此，亞里斯多德說靈魂之於身體●，如同形式之於質料，這是對的。然而，這不能使他避而不說靈魂是一個實體，因為靈魂或者是實體或者是附質，而且顯然它不能是附質，因此它必定是

實體。他又引用奧古斯丁以靈魂爲彈豎琴者，身體是豎琴這個比喻。在人之中似乎有三種靈魂，其一是生命的原則（植物的靈魂），其二是感覺的原則（動物的或感覺的靈魂），其三是知性的原則（理性的靈魂）；可是稍加反省之下，就會知道其實不能如此。如果在人之中有動物的靈魂，有別於理性的或人類的靈魂，那麼人性，人的本性就不包含有動物性了。然而事實上正因爲人是人，所以人是動物，動物性乃屬於人性^⑮。因此，在人之中只有一個靈魂，運作有許多不同的功能。它是單單從上帝所創造、所注入的，而不是由父母生殖而來的，或從質料的潛能中抽引出來的^⑯；又，它是不朽的。威廉又繼續藉着一些論證來說明，這些論證部分是根源於柏拉圖，譬如說：如果惡人靈魂的殘暴不會傷害或毀壞靈魂的存在，那麼肉體的死亡又怎能毀壞靈魂呢^⑰？又，因爲身體從靈魂接受生命，靈魂是使身體活起來的力量，身體就其本身而言是死的，即缺乏生命，因此身體停止生活不能摧毀靈魂中本有的生命力量^⑱。又，靈魂可以和「分離實體」溝通，因此就像分離實體一樣，它也是不朽的。可是因爲靈魂是不可分的，單一的，因而整個人的靈魂是不朽的，不僅只是理性的部分才是不朽的^⑲。

雖然他接受漫步學派有關靈魂是身體的形式的理論（關於靈魂與身體合一，有時候他使用柏拉圖及奧古斯丁的傳統來表達，因此吾人必須對這句話有些保留），不過，威廉却承續奧古斯丁，拒絕承認靈魂和它的功能有真正的區別^⑳。只有實體可以了解或意欲，附質則不能如此。雖然靈魂自己運作於不同的對象，或以不同的方法運作於相同的對象，有時候了解它們，有時候意欲他們，可是了解和意欲的則是靈魂自身。由此可見，亞里斯多德主動知性和被動知性區分的理論

必然遭到排拒，連同睿智種 (species intelligibilis) 也一併被否定掉。亞里斯多德的追隨者沒有真實地反省主動知性理論，就把這個理論活吞下去，不僅證明這個理論的論證不足，而且有一些更好的論證可以用來推證這個論證的反面，如：靈魂的單一性的論證即是一例。因此，主動知性被威廉認為是一個無用的幻想^②，而遭到排拒。當然，後來威廉也反對阿拉伯哲學中分離的主動知性這個觀念，他隨着亞維洛艾，把這個理論歸屬於亞里斯多德（很有可能這是對的）。

七

因此對於主動知性的看法，威廉離開亞里斯多德和阿拉伯人，而偏好奧古斯丁。此外，奧古斯丁的影響在他的知識理論上也可以察覺得到。像奧古斯丁一樣，他強調靈魂對自己的知識是直接的自我意識，而且他又像奧古斯丁一樣，減低感覺的重要性。人固然傾向於注意物體，感覺的對象；那就是爲什麼人何以會忘却自我意識的材料，而且甚至會很愚笨地否定不朽靈魂的存在。當然，爲了有感官知覺，感官是必然的，而且顯然是足夠的，並且具體物在感覺的官能上產生物理的心象，這些誠然是真的。可是可知形式是抽象而且普遍的，我們藉此知道具體世界中的物體，這些形式則不能從物體自己，也不能從對這些物體的心像所產生出來，因爲物體自己和心像都是個別的。那麼，我們對於感覺對象抽象的且普遍的觀念是從何產生的呢？它們乃是從知性本身所產生的，知性自身不是純然被動的，而是主動的，「它由自身並且在自身引發（那些看來源於感官部分的）學問」^③。這個活動雖然必須在感覺印象這個條件下才能運作，可是它乃是靈魂自

身的活動。

那麼，抽象的和普遍的觀念之客觀性的保證在那裏呢？保證乃在於知性不只是主動的也是被動的。雖然對於上帝而言，它是被動的，可是對於感覺的東西而言，則不是被動的。上帝印在知性上的不只是第一原理，也是我們對於感覺世界的抽象觀念。在「論靈魂」中²²，奧威涅的威廉明顯地教導不只是第一原理（最初的以及藉自身即可被知的規則），和道德原理（美德之規則），可以由此方式來了解，同樣的，感覺對象的可知形式，也一樣由此方式來了解。人類靈魂站在兩個世界的邊界上，（正如在兩個自然建立及自成秩序的世界之視域上），其一是感覺對象的世界，靈魂藉着身體與此世界聯結起來，其二，不是柏拉圖共相的理型，或亞里斯多德分離的知性，而是上帝自身，是創造主自己，是典範，是鏡子，是活的書，如此地呈現在人類知性之中，使得知性彷彿在上帝自身（除此之外，別無他途）讀到了原理、規律和可知的形式。威廉用這個方法使得亞里斯多德及阿拉伯人的主動知性轉化成上帝自身，並且把這個理論與奧古斯丁的光啓理論相混合起來，並以觀念起源學加以解釋之。

八

爲了一個不在最著名的中世紀思想家之列的人，專門寫了這特別的一章，也許會引起不少驚奇，然而威廉之令人感到興趣不只是因爲他是一位強勁的、有系統性的哲學家，而且也因爲爲了說明亞里斯多德和阿拉伯人的形上學、宇宙論和心理學的觀念如何能夠影響一個普遍被認爲是站

在古老傳統陣線的人，而且其影響的方法究竟又是如何？威廉隨時準備接受亞里斯多德的觀念，譬如，他採納了亞里斯多德對靈魂的定義，而且利用了亞維塞納之本質和存在的區分，可是他卻是一個徹頭徹尾的基督徒哲學家，撇開他個人對奧古斯丁的偏好不講，他不是那種當某些亞里斯多德理論在他看來與基督教義不相通，而仍然接受亞里斯多德，設定亞里斯多德理論的人。因此，亞里斯多德世界永恒性的理論，新柏拉圖主義及阿拉伯人的流行理論和藉着「中介」而創造的觀念，分離的且聯結於上帝之下的主動知性理論，威廉毫不猶豫地加以排拒之，如果認為他之所以排拒這些觀念乃是由於它們和基督教義不合，因此就把它們擱置一邊。這樣的想法是錯誤的，因為他很清楚地知道爲這些觀念做辯護的立場是不確定的，不充分的。換句話說，他是哲學家，而且是以哲學家的身份寫作，雖然在他的著作中；我們發現在相同的書中，一併處理哲學和神學的理论，可是這並不妨礙他是一個哲學家，因爲這種寫作特色是其他中世紀思想家所共有的。

因此，吾人可以說，奧威涅的威廉是一位過渡的思想家，透過他對亞里斯多德、阿拉伯和猶太哲學著作的熟悉，也透過他對他們理論有限度的接納，他一方面爲大亞爾伯和多瑪斯，乃至於完整的亞里斯多德主義鋪路，而另一方面，則爲像波納文德這類的奧古斯丁主義者明顯反亞里斯多德的態度鋪路。我們前面已經說過，威廉是十二、十三世紀之交最具體的代表。吾人可以說，他是十二世紀廣博同情地迎接十三世紀，而却不是沒有批判地崇拜或接納的一位具體代表人。

雖然我們有資格認爲威廉在關於亞里斯多德興起的影響以及逐漸接受亞里斯多德思想這方面而言是一個過渡的思想家，即：從一個較古老的奧古斯丁主義過渡到多瑪斯式的基督徒亞里斯多

德主義這一個發展階段中的過渡思想家，我們也有權利認為他的哲學是奧古斯丁主義本身發展過程中的一個階段。安瑟莫比較少利用亞里斯多德哲學，對亞里斯多德哲學他的知識是相當有限的，後來的奧古斯丁主義者被迫得要去考慮亞里斯多德。我們發現十三世紀的鄧·斯考特嘗試藉着亞里斯多德的幫助來建立一套綜合系統，並且堅信奧古斯丁主義可以得到發展和辯護。當然吾人是否會認為那些在亞里斯多德影響之下修飾及充實奧古斯丁哲學的人是奧古斯丁主義者，或是不完全的奧古斯丁主義者，這還有爭議的餘地，而且吾人對威廉哲學的評價，有待吾人認為他所採取的觀點是什麼，而有所差異。可是除非吾人決定視中世紀哲學只是多瑪斯的天下，否則吾人必得準備去承認威廉為鄧·斯考特鋪路，正如同他為多瑪斯鋪路一樣。很可能這兩個判斷都是對的，只是從不同的觀點來看罷了！任何在多瑪斯之前的中世紀哲學家，使用某些亞里斯多德的思想乃是為了更完整地接受亞里斯多德哲學鋪路，吾人接受這樣的看法當然沒有什麼困難；可是問亞里斯多德哲學是否也可以用於為奧古斯丁傳統服務，使得所產生的哲學在理論上是奧古斯丁傳統的特色，或者問它們被使用來建立一套哲學，此哲學要成爲一套在系統上必定朝向亞里斯多德主義，這樣的問法是合法的。如果有人問這樣的問題，那麼答案無疑地會涉及到威廉；因此，吉爾松乃說：「十三世紀複雜的奧古斯丁主義幾乎完全可由威廉的理論來代表」，而且在沒有什麼可以用來阻止亞里斯多德對士林思想的侵略時，「威廉的影響的確在減弱而且限制亞里斯多德主義的發展上，發揮了很大的作用。」

附註

- ① 參校「論宇宙」(De Universo) 1, 3, 26; 2, 2, 8. 「論聖三」1和2。
- ② 「論宇宙」1, 1, 17.
- ③ 同上, 1, 1, 17.
- ④ 同上, 1, 1, 24.
- ⑤ 同上, 1, 3, 2-3.
- ⑥ 同上, 1, 2, 8.
- ⑦ 同上, 1, 2-11.
- ⑧ 「論聖三」7.
- ⑨ 同上, 6.
- ⑩ 「中世紀證明上帝史」6, 3, 92.
- ⑪ 「論宇宙」2, 2, 8.
- ⑫ 「論靈魂」1, 1.
- ⑬ 同上, 1, 1.
- ⑭ 同上, 1, 1.
- ⑮ 同上, 4, 1-3.

- 同 上、5, 1.
- 同 上、6, 1.
- 同 上、6, 7.
- 同 上、6, 6.
- 同 上。
- 同 上、7, 3.
- 同 上、5, 6.
- 同 上、7, 6。
- 「中世紀哲學」第三版，1944，第423-4.

第廿四章 羅伯特·格洛塞得斯特與海爾 斯的亞歷山大

羅伯特·格洛塞得斯特的生平與著作——光的理論——上帝與受造物——
真理的理論和光啓的理論。

海爾斯的亞歷山大對哲學的態度——上帝存在的證明——上帝的屬性——
受造物中的組合——靈魂、知性、意志——亞歷山大哲學的精神。

當吾人處理中世紀哲學時，很難決定用什麼方法來把不同的思想家組合起來討論，因此吾人可能可以分別地把牛津大學和巴黎大學的哲學思想處理得很好。在牛津，對形上學、心理學一般的態度是很保守的，是奧古斯丁式的，而同時在經驗研究方面的興趣方興未艾，這兩個要素加起來就足以提供說明：在牛津大學從羅伯特·格洛塞得斯特（Robert Grosseteste）到羅傑·培根之哲學的線索。而在巴黎，一方面是海爾斯的亞歷山大（Alexander of Hales）的以及波納文德的奧古斯丁主義，另一方面則是大亞爾伯和多瑪斯的亞里斯多德主義，再如上這兩派之間的關係。也許吾人會覺得有必要把他們密切地關聯起來處理。不過，這樣的做法有它的缺點，如：羅

傑·培根（死於一二九二年）在海爾斯的亞歷山大（死於一二四五年）死後很久之後才逝世，對於亞歷山大的著作他所做的說明微不足道，他在大亞爾伯（死於一二八〇年）逝世之後才死，對於聖·大亞爾伯似乎有特別的敵意。因此，似乎應該要在考慮這兩位思想家之後，才考慮羅傑·培根。可是即使是如此，吾人可能會爲了考慮羅傑·培根的緣故遺落了羅伯特·格洛塞得斯特，而事實上，當牛津大學宣禁一連串論題——這些論題有的是多瑪斯所主張的（一二七七年與一二八四年）——之前，羅伯特·格洛塞得斯特早就死了（死於一二五三年）。而羅傑·培根在禁令那段期間還活着，而且批判過第一二七七年的禁令，認爲它和他個人有關。由於我個人承認如果贊同另外一種組合方式——在這種組合方式下，更多注意精神上的親切關係，較少注意年代的順序——還得說一大堆話，因此，我決定首先處理牛津大學的羅伯特·格洛塞得斯特與巴黎大學的海爾斯的亞歷山大，其次再處理海爾斯的亞歷山大的學生波納文德——十三世紀中奧古斯丁哲學最偉大的代表人物，再其次處理大亞爾伯和多瑪斯，以及所發生的爭議，最後才考慮羅傑·培根，不顧及他和格洛塞得斯特之間親切的關係。

一、羅伯特·格洛塞得斯特

(一) 羅伯特·格洛塞得斯特一一七〇年左右生於蘇福克(Suffolk)，一二二一年左右做了牛津大學的名譽校長，一二二九年至一二三二年，他是來辛特(Leicester)的副監督，一二三五年做了林克隆(Lincoln)的主教，他擔任這個職務一直到一二五三年去世爲止。除了翻譯之外

(前面已提到他直接地從希臘文譯亞氏的倫理學)，羅伯特·格洛塞得斯特寫了「分析後篇」，「辯士的論證」，以及「物理學」等書的註釋——不過對物理學的註釋，與其說是註釋，不如說它是概論——此外還註釋了偽名丹尼斯的著作。羅傑·培根說羅伯特·格洛塞得斯特成就是：(完全忽略了亞里斯多德的著作及其中的方法)，^①這句話的意思當然不可以認為是羅伯特·格洛塞得斯特對亞里斯多德的著作無知，而必須了解為，雖然羅伯特·格洛塞得斯特熟悉亞氏的思想，不過却以不同的方法來處理哲學的問題。羅傑·培根後來說了一句話，使這個意思更為明顯，他說羅伯特·格塞得斯特倚靠其他哲學家多於倚靠亞里斯多德本人，而且他也倚靠他自己的經驗。

羅伯特·格洛塞得斯特自己原創的著作，所出版的有：「論萬物之獨一形式」，「論各種睿智」，「論原因的狀態」，「論潛能與實現」，「論真理」，「論命題之真」，「論神之學」，「論神所造萬物之流衍次序」；以及「論自由」，此外，「論靈魂」的真實性不確定。在上述列舉的書中，羅伯特·格洛塞得斯特顯然知道亞里斯多德哲學。而且也應用了一些他的理論，可是他仍然是站在奧古斯丁的傳統裏。他把奧古斯丁主義聯上經驗科學的興趣，影響了羅傑·培根，引起培根對他的崇拜，因此，羅傑·培根論到他老師時，只說他比其他人更知道科學^②，而且能夠藉着數學的幫助來作解釋^③。關於經驗科學方面，格洛塞得斯特寫了「論技藝的用處」，「聲音的起源」，「圓體」，「算術」，「星辰的起源」，「論彗星」，「論空氣壓力」，「論光」，「論線、角與形狀」，「論場所之本性」，「彩虹」，「顏色」，「太陽的熱」，「位置差異」，「

各要素的效果」，「形體的變動」，「超天體的變動」，「有限的變動與時間」以及「人是小宇宙」。

(二) 羅伯特·格洛塞得斯特的哲學中心環繞着光的觀念，這和奧古斯丁學派的心靈很近似。在「論光」中^④，他說，第一個具體的形式，有些人認為是具體性，在他看來，則應該是光。光和質料，即與亞里斯多德所說的原始物質聯合起來，形成沒有量度的簡單實體，為何格洛塞得斯特以光為第一個具體的形式呢？因為光的特色是自我擴散，他即是利用光的這種性質來說明為何一個由「非量度的」形式與「非量度的」質料所組成的實體，會獲得三層量度。如果我們假定光的功能是自我增值，而且自我擴散因而擔負起實際的擴延作用，那麼我們必得斷定光是第一個具體的形式。因為第一個具體的形式不可能再通過第二個或第二個以後的形式才產生擴延。又，光是所有形式中最貴重的，又與分離的理智有極大的相似之處，就這個資格而言，光亦可以說是第一個具體的形式。

光向任何方向擴散自己，以「球形」的方式擴散，在它擴散最遠的一點形成了最外層的星體——穹蒼，穹蒼只有光和原始質料。從穹蒼的每一部分，光向天體的核心擴散，這個光（經驗的光）是精神化的形體，或者寧可說是形體化的精神^⑤。這擴散的發生是藉着自己增值，以及光的衍生，因此，在這段期間內，當九大天體和最核心的星體（星此體中最內部是月亮）完成時，又產生了另一個新的星體。這新的星體又因過頭來產生光——不過此時的光比其那向核心擴散的光要來得稀薄，擴散作用已顯得疲弱，——由此產生四個在月亮之下的界域：火、氣、水、地。在

感官世界中，共有十三層界域，包括九大天體界域，它們是不會毀滅也不會改變的，以及四個天體之下的界域——它們則是會毀滅的，會改變的。

每一種物體所具有之光之程度，由它在物體的階層中所佔的地位決定，光是「一切具體之物之形式與完美」^①。格洛塞得斯特也藉着光來解釋顏色，宣告顏色是「透明的無形體的光」。當光充滿且純粹透明時，此時是白色，而當光微弱且不透明時，則是黑色。他以此解釋亞里斯多德和亞維洛艾所說「黑色是一種缺如」^②。這句話的意義來做說明。此外，光又是運動的原則，運動其實就是「光的增殖能力」^③。

(二) 到目前為止，格洛塞得斯特只就具體的東西或具體物的構成要素來考慮光。底下，他又進一步地把光的概念延伸到包含精神界。上帝是純粹的光，永恒的光（當然不是具體的意義），天使也是非具體的光，分享於永恒的光。上帝又是「萬物的形式」，惟格洛塞得斯特謹慎地加以解釋上帝之為萬物的形式，不是成為萬物的實體，與它們的質料聯合，而是做為它們典範的形式。

●。上帝在衆受造物之先，可是「先」必須就上帝是永恒且受造物是暫時的這個意義來了解。如我們了解成上帝和受造物存在於一個共同的時間延續裏，那麼這句話顯然是錯的，因為上帝和受造物沒有共同的度量^④。我們自然而然地會去想像在一個時間裏上帝比受造物先存在，就如同我們自然會去想像宇宙之外還有空間一樣，可是在這些問題上倚靠着想像正是發生錯誤的根源。

(四) 在「論命題的真」，格洛塞得斯特說：「語句或意見之真，是指語句或意見符合事物。」

不過，他更注意「存有學的眞」，更注重奧古斯丁的眞理觀，他願意接受亞里斯多德把眞理視爲是「語句與事物配合」或「事物與知性相符」，可是眞理眞正的意思是事物對於永恆的道的符合，眞理也就在事物之符合於神聖的道（或神聖的話）^⑤。一個東西是眞的，當它是應該如此，而只有當它符合於道（或話）時，——即符合典範時，它才是它所應該是的。這樣的符合只能由心智來領受，因此，安瑟莫乃可以把眞理定義爲：唯獨心智所可理解的正確^⑥。

順着剛才所說的，接着下來是，除了藉着最高的眞理——上帝，沒有任何關於受造物的眞理能夠被認知。奧古斯丁見證，受造物的眞理，只有藉着它們的永恆理型呈現在心智中^⑦，才能被吾人所看見。當然，那麼邪惡的人和污穢的人怎能知道眞理呢？他們不能被認爲是看見了上帝。因爲上帝只能被純潔的心看見。這問題的答案是，心智不直接認知「道」或永恆理型，而是藉着道之光才認知眞理。就好像肉眼藉着太陽光看見具體物，而不直接地注視太陽，甚至不能直接地看太陽一眼；同樣的，心智藉着神性光啓來認知眞理^⑧，却不是認知上帝這個至高眞理，他不能直接地，甚至也不一定知道自己藉着神性光明來認知眞理。格洛塞得斯特因此乃承認奧古斯丁的神性光啓論，可是却顯然地排拒對這個理論有任何包含着看見上帝的解釋。

有關於格洛塞得斯特對於數學，透視法……等等看法，在此我不想多說。說明格洛塞得斯特的哲學如何建立於他所知道的奧古斯丁學說之上，以及他如何地願意利用亞里斯多德的觀念，已經足以滿足我們的要求。

二、海爾斯的亞歷山大

(一) 在方濟會中有一派狂熱者，他們對學問和其他生活的必需娛樂調劑都採取着敵對的態度，他們認爲這些叛逆純潔的教父 (Seraphic Father) 之單純的理想，可是這些「屬靈者」却遇到羅馬教廷的反對。不過，事實上方濟會却一連串地產生了傑出的神學家和哲學家。其中第一個出名的人物是英國人海爾斯的亞歷山大，他於一一七〇—一一八〇之間誕生於葛羅斯特 (Gloucestershire)，一二三一年左右進入方濟會，死於一二四五年，他是第一位在巴黎大學的方濟會神學教授，擔任此教席一直到死後幾年才由拉羅希勒的約翰 (John of la Rochelle) 接任。

海爾斯的亞歷山大個人對哲學有什麼貢獻，是很難確切肯定的，因爲以他爲名的「神學大全」(*Summa theologica*)，羅傑·培根會給予尖酸刻薄的評語，尤其後面的部分夾雜了一些從其思想家的著作所竊取來的成分，而且這部書最後的格式大概是在亞歷山大死後十多年之後才完成的。不過，儘管如此，這部著作代表着西方哲學發展的一個階段，以及在此發展中的傾向。它代表一個階段，從此開始，亞里斯多德哲學已經很清楚地被認知且被採用。它代表一種傾向，自此開始，對亞里斯多德接受的態度是批判性的，亞歷山大不但攻擊了亞里斯多德以及亞氏信奉者的某些理論，而且認爲異宗教哲學家不能構成一個令人滿意的「哲學」——廣義的哲學——，因爲他們不能擁有基督宗教的啓示：站在山頂上的人比站在山脚下的人更能清楚地看見整個山谷景色。因而，他之繼承基督宗教前賢「教父們」尤其是奧古斯丁、波埃秋士，僞名丹尼斯，安瑟

姆，以及維克多學派 (Victorines)，多於繼承亞里斯多德。

(二) 由於人類知性的軟弱，所以倚靠著人無助的理性^①不能獲得「聖三」的理論，可是上帝存在則是人人可以知道的：不管是好人或壞人^②。亞歷山大區分了上帝的「存在」和上帝的「本性」，說所有的人可以藉着受造物知道上帝的存在，認識上帝是動力因與目的因^③。又，雖然理性的自然之光不足以知道神的本性在其自己，這並不是所有天生的知性對上帝本性的知識都是空洞的，因為天生知性可以認知某些上帝的事，如：祂的能力和智慧，藉着思考祂在受造物裏的運作，某些程度的知識開放給那些不在恩典下的人^④。這類的知識不是同義的，而是類比的^⑤，如：美可以用來稱述上帝和人，當它稱述上帝時是「由於本性」，是等同於上帝的本性，祂是衆善之自存的根源，而當它用來稱述受造物，則是「由於分享」，是由於受造物倚賴上帝的結果，從祂接受了有限程度的善。

亞歷山大用許多不同的論證來證明上帝的存在，他使用維克多的理查 (Richard of St. Victor) 之偶有性的證明，約翰·達瑪西納 (St. John Damascene) 因果律的證明，維克多的修夫之靈魂知識有一個起點的論證，以及奧古斯丁和安瑟莫之真理永恒性的論證，和安瑟莫在「對話集」^⑥所說的「完美者」觀念的論證。除此之外，他又主張上帝的存在絕不可能不被知道^⑦。這是一個令人驚訝的命題，不過吾人必需在心中記住幾個區分，如，必需區分習慣性的知識和實際性的知識。亞歷山大說，前者是一種自然地加諸於知性的習慣，使得知性可以知道上帝，假如「隱然的知識」原本就可以稱爲是知識的話，那麼習慣性的知識就是一種「隱然的知識」。

大亞爾伯很諷刺地抨擊這種區分，認為它是天方夜譚式的解答^②。實際的知識本身也需要有所區分，因為它可以包含着靈魂認知自身不是「自有的」，或者也可以意味它沉溺於受造物。如果只考慮到第一種的實際知識，那麼靈魂不可能不知道上帝的存在，雖然這種對上帝的認知只是「隱然的」；可是當靈魂因為罪而轉離上帝，沉溺於受造物，那麼它就不能了解上帝的存在。在後一種情況裏，必須更進一步地區分；即在「共有理性」中對上帝的知識，以及在「特有理性」中對上帝的知識。譬如說，一個人把他的幸福放在財富和感官的享受，從感官中認識上帝，因為上帝是福祉，可是他如此做不能在「特有理性」下對上帝有正確的觀念。同樣的，偶像崇拜者可以在「共有理性」下認知上帝為「某物」，可是却不能在「特有理性」下認識真正的上帝。這些區分實在有點牽強附會。可是亞歷山大是考慮到聖保祿^③，所說異教徒知道上帝却不以祂為上帝來榮耀祂，以及約翰·達瑪西納所說上帝的知識自然地印在人心^④。認為人心不能沒有上帝的知識，這種看法是奧古斯丁學派的特色，然而由於有偶像崇拜者，或者至少有公開的無神論者存在着，因此任何一個想要維護此種看法的人不得不區分隱然的知識和顯明的知識，或者是區分「共有理性」下對上帝的知識，以及「特有理性」下對上帝的知識。

(三) 亞歷山大討論神的屬性，以之為不可變性、單純性、無限性、不可理解性、不可量度性、永恒性、統一性、真理、能力和智慧，他提出一些反對的意見，再對一般疑問的答覆以及對反對意見的答辯。他訴諸於先前的作者，經常引用像奧古斯丁和安瑟姆等人的權威，他的理論的發展並沒有什麼特別原創的意味，不過他的論證確是系統的、謹慎的，而且含有相當可觀的哲學反

省。如：當他處理神聖本性的統一性(unity)時，他首先考慮一般的統一性，定義『統一性』為不可分的實質，定義「同一」為「本身不可分，只可由他物來分的存有者」^②，然後又繼續考慮統一性與存有、真理、善之間的關係^③。關於神的知識，亞歷山大承續奧古斯丁和安瑟莫的看法，主張上帝知道而且經由自己知道所有的東西，受造物的典範或永恆的理型乃在上帝裏。就這些典範或理型本身來考慮，它們沒有形成複數，而且和同一個神性的本質是相等同的，因此上帝乃藉着知道自己來知道萬物。那麼，祂是如何知道惡和罪呢？惡和罪只是一種缺如，善的缺如。亞歷山大說，如果偽名丹尼斯所說的光也賦予認知的能力，那麼它會知道這個或那個東西不會接受它的活動：那麼此認知能力不能與光毫無關係，而在自己裏面知道什麼是黑暗。當然這意味着惡不是積極的東西，而是缺如^④，因為如果惡是積極的東西，那麼我們必須或者承認二元論或者必需說在上帝裏有惡這麼一個典範。

在處理上帝的意志時，亞歷山大問上帝是不是能夠命令違反自然律的活動？這個問題在根源上是聖經註釋上的問題，如何解釋上帝命令以色列人掠奪埃及人的財物？不過，這個問題也有更廣義的意思。他的回答是，上帝不能命令一個公然違反自然律的行動，因為如果上帝這樣的話，上帝就自相矛盾了。譬如說，祂不能意欲人有一個外乎上帝的目的，因為上帝本質上就是最後的目的。上帝也不可能以「偷竊」這個字真正的意義命令以色列人去偷竊，因為這意味着直接違反上帝的行動，意味着罪惡。不過，上帝可以先剝奪埃及人的財富，而令以色列人拿走，祂也可以命令以色列人拿走屬於別人的東西，因為這只影響受造物的秩序，可是祂却不能命令他們出自貪

婪拿走別人的東西，因為這影響上帝的秩序，而且隱含着上帝的自相矛盾^㉑。同樣的，上帝可以在影響到「受造物的秩序」下，命令先知奧西阿(Osee)和一個不是他妻子的女人發生關係，可是祂却不能命令奧西阿出自姦淫來做這件事，因為這涉及了「上帝的秩序」，亞歷山大在這個問題上所做的區分有些曖昧不明，而且不怎麼令人滿意。不過，不管如何，很清楚他他不相信道德律倚靠於上帝任意妄為的命令，後來的奧坎(Ockham)也有同樣的看法。

(四) 上帝是世界直接的創造者，質料和形式皆由祂直接創造的，而且世界的非永恒性是可以證明的^㉒。因而亞歷山大排斥亞里斯多德世界永恒性的觀念。不過，却接受他的形質組合論。這種組合在所有受造物皆可發現，因為「質料」相當於潛能。不過，在受造萬物中，也可以發現另一種更根本的組合，即「憑藉物」(quo est)和「實在物」(quod est)的組合^㉓，這種組合可以說是本質和存在之間的區分，不過更似乎是「實在物」指具體的存有者，譬如人，一個人，「憑藉物」則是指抽象的本質，如人性。不管如何，這個區分是「理性的」(rational)區分，因為我們可以稱述「實在物」的「憑藉物」，當我們說這個存有者是人時，至少就有這個意義。人和人性之間沒有真正的區分；可是人性是接受來的。在上帝，沒有任何倚靠，沒有接受，因此也沒有「實在物」(Deus)和「憑藉物」(Deitas)之間的區分。

(五) 爲了與他所仰賴的傳統精神相一致，亞歷山大爲人類的靈魂下了一些定義^㉔，給予描寫，且爲此辯護。譬如，他給靈魂定義爲「呼吸生命之似神形式」(Deiforme spiraculum vitae)^㉕，或者「某種分享理性的實體，可以指導身體」(substantia quaedam rationis particeps,

regendo corpori accommodata) ⑨，或者「上帝所造的精神實體，特別賦給身體以生命者」(Substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificantis) ⑩，其他的定義也都是從奧古斯丁、約翰·達瑪西納和席內卡(Seneca)等人所拿過來的。堅決認為靈魂不只具有實體的形式這個意義下的實體，而是在其自身的存有(ens in se)一個由「知性的」質料和形式所組合的一個單純實體。在這方面，他承繼了柏拉圖及奧古斯丁的傳統，甚至主張靈魂必定是實體，因為它之於身體正如同水手之於船，他也主張靈魂活動身體。天使也是「呼吸生命者」，可是天使却不是「具體的呼吸生命者」，反之，靈魂則是身體生命的原理。

每個人的靈魂是由上帝從無中創造的 ⑪，人的靈魂不是由上帝流出來，不是上帝實體中的某一部分 ⑫，也不是像傳衍主義者所設定的方式下傳衍來的 ⑬。原罪不需要依賴傳衍主義的理論就可以得到說明。靈魂聯結於身體的方式就像形式聯結於物質 ⑭，不過這必須以奧古斯丁的意思來加以解釋。因為理性的靈魂聯結於它的身體，「就像動力之於可動之物，又像形式上的完美之於可完美之物」 ⑮，靈魂有植物的，感覺的和知性的三種能力，雖然這些能力不能以過度嚴格的一部分「意義來稱為靈魂的三個部分」 ⑯，不過，它們彼此之間有差別而且也與靈魂的本質有所不同。亞歷山大因而把等同性指向實體而不指向靈魂本質 ⑰，藉此來解釋奧古斯丁所主張的靈魂等同於靈魂的能力。不過，就如同存在(esse)和運作(operari)不能是等同的，同樣的，本質和潛能也不能是等同的。

主動知性和被動知性是理性靈魂不同的兩個面相。前者是指靈魂精神的形式，後者是指精神

的質料。主動知性不離開靈魂而且屬於靈魂^①。亞歷山大列舉了亞里斯多德對靈魂理性能力的分類，同時也列出了奧古斯丁、達瑪西納的分類，並且嘗試將它們融合起來。譬如，「知性」在亞里斯多德哲學中是指我們藉着抽象作用認識可理解的形式之知識能力^②，因此，這相應於奧古斯丁的理性 (ratio)，而不相應於奧古斯丁所說的「知性」 (intellectus) 或理智 (intelligentia)，後者這些與精神的東西有關。知性在亞里斯多德的意義裏，與體現的形式有關，並把它們從心像抽離出來。可是在奧古斯丁則與不體現的精神形式有關。而當知性在認知那些優於人類靈魂之上的形式時，若發生問題，則除非藉着上帝的光啓，否則無能為力的^③。亞歷山大沒有詳細說明光啓究竟是什麼意思。可是他卻顯然接受亞里斯多德關於物質世界的抽象理論，而認為在精神界中亞氏的理論則需要奧古斯丁的理論來輔助。吾人也許也會注意到亞歷山大很正確地看出漫步學派心理分析的分類，以及奧古斯丁對知識對象所做的分類。

亞歷山大舉出三個對自由意志的定義，一個是安瑟莫的（爲了正直而保持正直之能力），一個是奧古斯丁的（理性與意志的能力，當它有恩典之助時便可擇善，當它缺乏恩典時則會擇惡），一個是伯納（St. Bernard）的（意志之不能失落的自由與理智之不可更改的判斷之間的協調），亞歷山大並且嘗試把這三個定義加以調和起來^④。「自主的自由」爲上帝和靈魂所共同^⑤，可是它之用以稱述兩者既不是同義的，也不是歧義的，而是類比的，其首要用於稱述上帝，其次才用以稱述受造物。在人之中，它是一種功能，聯合理智和意志的功能，就這個意義而言，它可以有別於理智和意志的不同名稱來稱述它。而實際上，它不是靈魂的某一個各別的能力。又，

只要是它與理智和意志有密切的關係，它便和靈魂無法分離；即，只要考慮天生的自由，它和靈魂是無法分離的。亞歷山大承續伯納，區分了自主的自由與「商討且調和的自由」，並宣告後者可以消失，前者則不能消失。

(六) 亞歷山大之所以引人感到興趣，乃是因為他主要的著作是系統性思想持續努力者的代表，而且也是士林基督教神學和哲學的代表。這些著作的格式是屬於中世紀時期的「大全」(Summa)，這種編纂的優點和缺點在亞歷山大的著作中兼有而之。優點乃在於簡潔，編排有秩序，缺點則在於枯燥乏味，而且缺乏發展歷程——而這正是我們所認為最需要的。關於著作的內容，一方面亞歷山大之大全和過去傳統有密切關係，因為他立意要忠實於傳統，而且經常引述奧古斯丁、安瑟莫、伯納、約翰·達瑪西納等人的看法來替代他自己論證的開展。這不是說，他經常引述前人的話，所以說他只會訴諸權威，即只是引用一些鼎鼎大名的人物的話；可是這意味着當他在寫作時就已經需要開展的論證在他的著作中找不到。當然這部分原因是由於他的著作是一種大全，而大全是可以允許只有摘要的。在另一方面，他的著作中顯示出對亞里斯多德的知識，不過他並不很明顯地提到亞里斯多德，而且他也使用了一些漫步學派的理論。把從亞里斯多德思想中拿來的要素與奧古斯丁和安瑟莫的教義加以調和起來，這個調和的工作一直現出在著作中，把上帝所啓示的基督教思想家和一般的哲學家互作比較，則是該著作中的一個趨勢。亞歷山大給予人的印象不是一個好辯的思想家，他也不曾把哲學和神學混淆起來³⁰。他主要關懷的是對上帝和基督的認識。這麼說，其實就是在說，他忠實於奧古斯丁學派的傳統。

附 註

- ① 布魯爾 (Brewer) 編「綱要研究」(*Compendium studii*) 第469頁。
- ② 同上，第472頁。
- ③ 布瑞奇編「大著作」(*Opus Maius*) 第一章，第108頁。
- ④ 包爾編纂，第51頁。
- ⑤ 第55頁。
- ⑥ 第56頁。
- ⑦ 「論顏色」第78頁，201a6；「形上學」1065b11。
- ⑧ 「物理學」201a6；「形上學」1065b11。
- ⑨ 「物體的變動與光」第93頁。
- ⑩ 「論萬物的統一形式」109頁。
- ⑪ 「論由上帝流行萬物之次序」第149頁。
- ⑫ 第144頁。
- ⑬ 「論真理」第134-5頁。
- ⑭ 同上，第135頁。
- ⑮ 同上，第137頁。

- 16 同上，第138頁。
- 17 底下的引目根據柯瑞基 (Quaracchi) 版「神學大全」中的卷與節。
- 18 1, no. 10.
- 19 1, no. 15.
- 20 1, no. 21.
- 21 1, no. 15.
- 22 1, no. 21.
- 23 1, no. 25.
- 24 1, no. 6.
- 25 「聖多瑪斯」p. 1., tr. 4, q. 19.
- 26 「羅馬書」第一章。
- 27 「論正統的信仰」第一章 ccl 和 3; 「希臘教父全集」94, 790 和 794.
1, no. 72.
- 28 1, no. 73.
- 29 參較，1, no. 123 以後。
- 30 1, no. 276.
- 31 2, no. 67.
- 32 2, no. 59-6.
- 33 2, no. 321.
- 34 2, no. 321.

- 35 參較「論精神與靈魂」C. 42.; 放在「奧古斯丁全集」中; 「拉丁教父全集」40, 811.; 以及奧古斯丁「創世紀文義註釋」7, cc. 1-3.
- 36 聖·奧古斯丁「論靈魂的量」C. B. n. 22.
- 37 卡秀多樂士 (Cassiodorus) 「論靈魂」C. 2.
- 38 2, no. 329 和 322.
- 39 2, no. 322.
- 40 2, no. 327.
- 41 2, no. 347.
- 42 2, no. 345.
- 43 2, no. 351.
- 44 2, no. 349.
- 45 2, no. 372.
- 46 2, no. 368.
- 47 2, no. 392.
- 48 參較・2, no. 393-6.
- 49 2, no. 402.
- 50 參較・1, no. 2.

第廿五章 波納文德之一

生平與著作——精神——神學與哲學——對亞里斯多德主義的態度

1

吉歐凡尼·斐當查·波納文德 (St. Bonaventure, Giovanni Fidanza) 於一二二一年生於杜斯卡尼省的巴格諾尼亞市 (Bagnorea in Tuscany)。小時候，生了重病，他母親向亞西的方濟 (St. Francis of Assisi) 祈願，他痊癒後，就進入方濟修會，至於進入修會日期迄今已無法確知，也許是在一二四〇年前後，不過，吾人可以確定聖·波納文德必定是在一二四五年海爾斯的亞歷山大逝世之前成爲方濟會修士，並且來得及在巴黎受教於亞歷山大。亞歷山大的教誨顯然使他這位學生產生深刻的印象，因爲在波納文德的「言語錄卷二序文之前的預設」中，他宣告就像在言語錄卷一中，他執守於老師們的看法，尤其是那「我們的老師、父親，且令人懷念的弟兄亞歷山大」，在以後的各卷書中，他也不會叛離他們的腳踪^①。換句話說，波納文德決取了方濟會傳統——亦即奧古斯丁傳統，而且決定堅守此傳統。這個決定也許會被人認爲波



波納文德 (St. Bonaventure) 像

納文德充其量也不過是個忠貞的保守主義者，對於巴黎新的哲學趨勢不認識，或者至少忽視它，並且對它採取於明確且不積極的態度；可是我們必須知道，言語錄註釋的日期是在一二五〇——一年，（他一二四八年，開始講授路加福音），而且在那段時間，波納文德不可能在巴黎作研究，因而對於亞里斯多德哲學一無所知。再者，我們待會兒可以看見他對亞氏哲學採取的明確態度，這個態度不是對亞氏哲學無知的結果，而是經過反省和理性的認知之後所產生的結果。

波納文德和多瑪斯一樣牽涉到出世與入世之間的難題；一二五五年，他被逐出大學校門，即他被人拒絕承認他是一個大學者和教授。也許在一二五六年他又重新被承認這個身份，不管如何，在教皇干涉下，一二五七年十月和多瑪斯同時被大學所接納，自此起至少在被接納範圍之內他是大學的神學教授，要不是他於一二五七年二月二日被選為該修會的總執政 (Minister Genera

）他應該會繼續擔任教學的工作，爲了要完成他這份聖職，使其功能充分發揮起見，使他無法過着安定的大學教授生涯。在那段期間，修會內部對自己的精神方向以及實際功能產生不少分歧的意見，使得波納文德必須擔負起維護和平的重大使命。一二五九年，他寫了「心靈走向上帝的途徑」(*Itinerarium mentis in Deum*)。一二六一年「方濟的雙重生命」(*Two lives of St. Francis*)。一二六七年「對十誠的講道」(*Collationes de decem praeceptis*) (講道集)。以及「聖靈的十種恩賜」(*Decedem donis Spiritus sancti*) (一二七〇)。一二七三年寫了「對六日創造的討論」(*Collatione in Hexämeron*)。「撮要」(*Breviloquium*) 在一二五七年的前完成。此外，散佈在他生命各個時期中，還有不少的聖經註釋，短篇的密契主義論文，和講道集，和寫給方濟修會的信函。

雖然一二六五年，他獲教宗首肯，辭去約克大主教一職，却又被指派爲奧布諾 (Albano) 主教，而且一二七三年做了樞機主教。一二七三年出席里昂大公會議，講述東方教會和羅馬公教重新聯合，大公會議結束後，他就逝世了 (一二七四年七月十五日)，在教宗葛里哥利十世 (Pope Gregory X) 親臨下，公葬於里昂。

11

波納文德本身不是一個博學之士，可是他却推動了方濟修會內部研究的風氣，促進了研究的發展。對於一個方濟會聖徒而言，這似乎是很奇怪的事，因爲很難說修會的創建人會要求修士們

於學術研究。不過，這對於我們而言是很清楚的，在波納文德看來也照樣是一件很清楚的事。一個修會由大部分的僧侶所組成，他們的責任中有講道的任務，必得有些人——至少那些立志要過僧侶生涯的人，專門研究聖經和神學，否則便無法實踐這分職責。然而，如果沒有哲學的知識便無法研究經院神學，因此哲學和神學的研究是同樣的。——且承認了這個大原則——這是必得承認的。那麼就很難為研究的程度下一個界線。如果學生必須接受神學和哲學的訓練，那麼必得要有教授，教授不但要充實自己而且還要教導下一代。又，如果使徒們的著作會與博學之士的著作相碰面，甚至和一些異教的博學之士相對碰，那麼吾人便不可能為研究的界線下一個人人都能預先看得的先驗範圍。

吾人誠然可以多加這類實際方面的考慮，它們可以說明方濟修會內部研究的發展；不過，就與波納文德相干部分而言，有一個相當重要的考慮必須提及。波納文德完全忠實於方濟的精神，認為與上帝聯合是人生命中嚴重的目的，不過他看出如果對上帝以及有關於上帝的事有所認知，或者至少沒有那些與上帝聯合，不但沒有阻礙，而且甚至使靈魂更傾向於密切聯合的知識，這個生命的目的是無法達成的。他自己追求而且提高聖經和神學研究，不過這不是研究那些與上帝聯合沒有相干的東西，因而不喜歡，不信任亞里斯多德的形上學，因為這些東西不能使人與上帝聯合，也不為基督保留地位。如同吉爾松所指出的，和波納文德的一生有相平行之處，前者人的生命頂峯達到了與上帝密契的聯合，後者的教義則完成了密契主義的理論，方濟經由基督通往上帝，且從神聖的道中看見萬事物；波納文德也主張基督徒哲學必須從世界與創造之道的關係中來

看世界。他公然宣告，基督是所有學問的中介和核心，因而，他不能接受亞里斯多德的形上學，也排拒柏拉圖的典範論，因為它們對基督一無所知。

方濟會最後接受鄧·斯考特為最崇高的學者，儘管如此做是正確的，而且儘管鄧·斯考特的確是一位天才，具有偉大的思辨和分析能力的思想家；不過，吾人或許可以說在思想上如同在時間上與聖教父的精神更接近的人是波納文德，他之博得聖哲的封號，絕非出自偶然。

二二

波納文德對於研究的目的和價值的看法，他自己的精神方向和志願，以及在亞歷山大門下所受的知性訓練，再加上他本人是方濟會的人，在在都把他安置在奧古斯丁傳統之下。奧古斯丁的思想環繞着上帝以及靈魂對上帝的關係。由於與上帝有關係的人是在歷史上具體的、實際的人，他從恩典中墮落，又蒙恩典的拯救。奧古斯丁所處理的是具體的人而不是「自然」的人，即他不離開人類超自然的稟賦，也不離開超自然恩典的運作來考慮人。這個意思是說，奧古斯丁不嚴格地區分哲學和神學，雖然他區分了理性的自然之光和超自然的信仰。當然，在哲學裏，處理「自然狀態」下的人，有其充分的理由，因為恩典的秩序是超自然的，而且吾人可以區分恩典的秩序和自然的秩序，不過，在此我想說的論點是，如果吾人像奧古斯丁和波納文德一樣，在根本上注意於靈魂對上帝的趨向，那麼吾人的思想就會環繞着具體的人，而具體的人是帶有超自然使命的人。考慮在「自然狀態」下的人有其合法的抽象作用，可是合法的抽象作用並不能控訴那些

環繞着實際歷史秩序來思考的人有何不對之處，大體上這只是方法進路上不同的問題。奧古斯丁和波納文德都不否定自然和超自然之間的區分，可是他們兩人主要的興趣是在於實際的歷史人，實際的歷史人就是具有超自然使命的人，因此他們必然要把哲學和神學的理论揉合成基督宗教的智慧，而不在哲學和神學之間製造一個方法論上嚴格的區分。

也許有人會反對，認為在這種情況下波納文德充其量只能是一個神學家，而不是一個哲學家；不過，吾人可以如此回答：在奧古斯丁如何，在波納文德也如何。如果吾人之定義哲學家只是尋求存有，或最究極原因，或任何吾人劃分給哲學家的研究對象都與啓示無關，並且與教義神學，基督宗教的攝理以及超自然秩序完全割離，那麼當然奧古斯丁和波納文德都稱不上是個哲學家，可是如果吾人願意承認哲學家階級是那些探尋一般所公認的哲學問題的人，那麼他們兩人必須被認為是哲學家。譬如說，波納文德有時候處理靈魂對上帝的認識，從受造物提昇到對上帝了解的階段，一直到直接地內在地經歷到上帝的階段，在談到這些階段時，他也許沒有清楚地劃分何者屬於哲學的範圍，何者屬於神學的範圍；可是這並不改變他在處理經由受造物來了解上帝的知識時，他開展了上帝存在的證明，而且這些證明是有理性的論證，因而也可以稱爲是哲學的論證。又波納文德對於物質世界的興趣，也許基本上所注意的是世界之爲上帝的彰顯，他也許是希望在世界中看見三位一體上帝的踪跡。可是這並不改變他對於世界的本質以及它的結構有些看法，而且這些看法在性質上是宇宙論的、哲學的。誠然把波納文德的哲學理論孤立起來看，對於他系統的完整性有所損失，然而在他的系統中有哲學理論則不容置疑，而且這個事實使得他得以在哲

學史上佔有一席之地。再者，我必須簡短地提及，他對一般哲學以及特別是亞里斯多德哲學系統，採取相當明確的態度，也正因為這個緣故，他值得在哲學史上佔有一席之地。吾人可能很難把齊克果 (Kierkegaard) 排除於哲學史外，雖然齊克果對哲學的態度——就他對哲學這個字的了解——是敵對的，因為他把哲學哲學化：同樣的，吾人更不能把波納文德排除在哲學史外，他對哲學的敵對態度比不上齊克果，而且他對哲學採取的特別立場：主張不但有基督徒哲學這回事，而且每一個獨立的哲學之為哲學都必定是有缺陷的，甚至有某部分是錯誤的——他可以說是持有這種特別立場的一個代表人物。不管這個立場是對是錯，成立或不成立，在在都值得哲學史上加以考慮。

因此，波納文德乃屬於奧古斯丁傳統，不過吾人必須記得，從奧古斯丁到波納文德，奧古斯丁傳統已經經歷了不少滄桑。在那時候，士林哲學已經發展，思想也已系統化，奧古斯丁的形上學已盛行在西方基督教界。波納文德曾註釋彼得·隆巴特的言語錄，而且知道亞里斯多德的思想：因此，吾人只有期望在他的著作中比在奧古斯丁的著作中，發現更多的士林主義的要素和士林式的方法。波納文德也接受了不少亞里斯多德的觀念，因為他絕不是全然否定亞里斯多德：相反地，他尊敬亞氏是一位自然哲學家。即使對亞氏的形上學沒有什麼好評價，至少對他的神學有好感。因此，從十三世紀來看，波納文德的系統是已經現代化的奧古斯丁主義——經過好幾個世紀的發展之後在與亞里斯多德哲學之關係下重新再思考的奧古斯丁主義。

四

那麼，波納文德對哲學和神學之間一般關係的看法，以及他對亞里斯多德主義的看法是如何呢？這兩個問題可以一併來看，因為第一個問題的答案決定了第二個問題的答案。

前面已說過，奧古斯丁區分了信仰和理性，波納文德當然把這個區分承續下來，他引用奧古斯丁的話來證明「對我們所相信的我們聽從權威，對我們所了解的我們聽從理性」^①這個結論。吾人也許認為哲學和神學是兩個各別的學科，而一個獨立的哲學至少在理論是可能有的。事實上波納文德的確清楚地區分教義神學和哲學之間的不同。如在「撮要」中，^②他說神學是從最高的原因上帝開始，哲學的終點真正是神學的起點。換句話說，神學以啓示爲其論據，從上帝自己起論到祂的結果，而哲學則從可以看見的結果開始論到上帝之爲原因：在「學術均可歸結於神學」^③中，他把「自然哲學」區分成物理學、數學和形上學，而在「六日創造」中^④，他把哲學區分爲物理、邏輯和倫理學。

從以上所說的，吾人怎能說波納文德不承認哲學和神學之間有嚴格的區分呢？答案是，他承認在方法上、主題上、學問之間有區分，可是却堅持認爲除非哲學家在信仰之光引導下，哲學在信仰幫助之下，否則沒有一個令人滿意的形上學和哲學系統能夠完成。譬如，他很自覺到一個哲學家可以不藉着啓示的幫助就可以知道上帝的存在，而且即使他不是藉着自己的理性或聖經的見證來認知這件事實，單單亞里斯多德的哲學就足以說服他接受這個事實。可是，他不滿足於只是

說如此獲得的上帝知識不完全，需要啓示來使之完全；他乃進一步地說，這樣純粹理性的知識在一些關鍵上是而且必定是錯誤的。他以經驗事實來證明這個看法。譬如「柏拉圖主義中的柏羅丁，學院派的突利（Tully）」，儘管他們對上帝和靈魂的看法比亞里斯多德來得高明，可是却陷在錯誤裏，因為他們不自覺到人的超自然目的，身體真正的復活，以及永恆的幸福⁶。沒有信仰之光，他們不能知道這件事，而他們之所以會陷溺在錯誤裏，正因為他們沒有得到信仰之光，因為他們的上帝不是真的上帝，他們不知道上帝同時是一和三。「哲學之爲學問是通往其他學問的方法，可是如果期望停在哲學裏的人，將會陷在黑暗裏」⁷。換句話說，波納文德不否定哲學家有獲得真理的能力，可是他主張那些只滿足於哲學的人，只是哲學家的人必然要陷入錯誤之中。一個人藉着理性知道有一個上帝存在着之後，是否在信仰之光引導下繼續認知這個一是三個位格在同一本性之中的一，這是一回事；是否他就停在上帝的統一性，則是另外一回事。在後面的一種情況下，他肯定本性的一而排斥位格是三，這樣做就已經陷入錯誤了。如果有人反對這種看法，認爲必然要排除三位的看法，因爲哲學可以完全與啓示無關。所以他的哲學知識雖然不完整，却仍然是有效的，是對的。波納文德毫無疑問地會如此答覆，如果一個人只是一個哲學家，而且只停留在哲學裏，他會認爲上帝在本性上是一，在位格上不是三，如果想要應有的完整，他必定是已經具有信仰之光。信仰之光並不提供上帝存在的理性論證（在哲學中則有這回事），可是它却使得哲學保持「開放」，以免因封閉自己而發生錯誤。

從這些前提，已足以輕易地了解波納文德對亞里斯多德的看法，亞里斯多德是一位傑出的自

然哲學家——即關於感官對象的哲學家。波納文德承認：他所不承認的是亞里斯多德是真正的形上學家，即他不認允亞氏的形上學是令人滿意的。一些人看出亞氏在其他學問上是那樣卓越，就假定他必定在形上學也獲得了真理；可是事實却不然，因為形成一個令人滿意的形上學系統必需要有信仰之光。亞里斯多德所以在其它的學問上如此傑出，正是因為他的心靈和興趣只是在於那種不會形成一個超越自己的哲學。因此他拒絕在世界之外尋求世界的原則：他排斥柏拉圖的理型論^⑧，且認爲這個世界是永恆的^⑨。順着他排斥柏拉圖的理型論，他不僅會否定創造論，也否定上帝對於個體物的知識，以及上帝的前知和攝理^⑩。又，屬於亞里斯多德的，或至於亞維洛艾所認爲屬於亞里斯多德的知性獨一論，否定個人死後的幸福和懲罰^⑪。總之，所有異教的哲學家都陷於錯誤中，而其中亞里斯多德所犯的錯誤又比柏拉圖、柏羅丁等人要來得大。

如果吾人謹記這位天主教哲學家實際上的態度，那麼很可能就可以清楚看到波納文德對哲學和神學之間關係的想法。譬如說，他做了上帝存在的論證，可是他却不使自己在這麼做時成爲一個無神論者，而且也不否定三位一體的教義：他是用已經相信的來做哲學，而且他不會斷然否定一個三個位格之上帝的統一性。在另一方面，他的上帝存在的論證是一個理性的論證：在論證中他不引用教義，而且論證是否有價值在乎它們在哲學上的功過如何。就心理學而言，這位哲學家是在他的信仰之光下尋求他的論證，而且在作哲學研究的過程中他絕不會離棄信仰之光。雖然他在哲學論證中沒有正式使用信仰，可是他所已經有的信仰却幫助他去問正確的問題，避免不真實的結論。當然，多瑪斯主義者會說，信仰之於哲學家只是一個外在的規範，因此哲學家即使不否

定信仰，也必須要脫離它，而且一個異教徒在哲學裏可以獲得相同的結論，至少在理論上可以如此。然而波納文德會如此答辯，即使哲學家在這個或那個形上學論證中不正式使用教義，他却是在信仰之光下做哲學，而且這是必然如此的事：信仰的活動對哲學家的心靈有積極的影響，沒有它，他必然要陷於錯誤中。吾人不能確定地說波納文德相信，只有在完整的基督宗教智慧中，才能無差異地包含哲學和神學的真理，因為他承認學問有分類，而且哲學在分類中佔有重要的地位；不過，一旦承認後面一點；吾人可以說他的理想在於基督宗教的智慧，眞道之光不只照耀神學的真理，而且也照耀在哲學的真理，沒有了眞道之光，這兩種眞理都不可能獲得。

我已經論辯，由於波納文德的確處理過哲學的問題，所以他可以要求列入哲學史裏，而且我看不出這麼說會遭到什麼嚴厲的異議；可是他是一位神學家，這是無可否認的。而且他乃以神學家的身分寫作，並且他不是真正粹純爲了哲學問題和困難來考慮它們。多瑪斯基本上是一位神學家，而且也以神學家的身分來寫作，可是他至少曾經純粹地考慮過哲學的難題，並且寫下了不少哲學的著作，這是波納文德所不會做的，波納文德的「言語錄註釋」不是我們今天所謂的哲學著作。吉爾松在他對波納文德哲學思想所做卓越研究中，說波納文德有哲學系統，而且其精神和內容可以清楚地界定出來。吉爾松這種說法未免太過於誇張了。我們已看出波納文德認爲哲學是明確的學問且有別於神學，可是就他本人而言，他可以稱爲一個兼差的哲學家。就某個意義而言，中世紀的思想家，其本身爲神學家的哲學家，都是「兼差的」哲學家，甚至連多瑪斯也不例外，不過對於那些特別關切靈魂到上帝之路的思想家而言，這個稱號就更爲貼切。吉爾松之所以那麼

說，可能更想要誇大波納文德對異教哲學家，尤其是亞里斯多德的敵意。我的確承認波納文德攻擊亞氏的形上學（這是無可否認的事實），而且他認為哲學家若只是一個哲學家必然要陷入錯誤，可是吾人必須注意，多瑪斯也曾經堅持啓示的必然性。在這點上，波納文德和多瑪斯兩人是相一致的，他們都排斥那些與基督教不合的異教哲學，所不同的是他們認為實際上所應該排斥的是那些，以及人究竟可以跟隨亞里斯多德有多遠。

雖然我認為吉爾松的天才，足以把握中世紀思想家各別的精神風貌，而且把它們放在顯明的輪廓中，可是他這麼做，却使得他誇大了波納文德哲學系統性的一面，他所主張的波納文德和多瑪斯之間對異教哲學家的反對意見比實際要來得大。不過我也不贊成費納·范史汀柏良 (M. Fernand Van Steenberghen) 的判斷^②——「波納文德的哲學是折衷的，是新柏拉圖化的亞里

斯多德主義，為奧古斯丁的神學服務」，波納文德誠然使用相當多的亞里斯多德哲學，可是就我看來，他的哲學靈感，由於我們缺乏更好的字眼，所以只好稱之為「奧古斯丁的」，像在討論奧威涅的威廉時所說的，那些在哲學上採納，選擇亞里斯多德哲學的奧古斯丁學派哲學家，吾人稱呼他們為不完全的亞里斯多德主義者，或修正的奧古斯丁主義者，全賴於吾人的看法如何；可是在波納文德的例子裏，一個人把所有的興趣環繞在靈魂之傾向上帝，強調上帝光啓的活動，而且就像范史汀柏良在批評吉爾松時所說的，波納文德從不會為哲學而哲學；因此，在我看來，如果沒有比「較大的部分帶動較少的部分」，以及精神比文字更重要，這兩條原則更有充分理由的話，那麼「奧古斯丁的」是用來描寫他的思想唯一適當的字眼。

附 註

- ① 亞歷山大再次做為我們的「教父和老師」，在「言語錄第二書」23. 2. 3.；II，第547頁。
- ② 奧古斯丁「順服的好處」11, 25.；波納文德「箴言錄」1, 1, 4.
- ③ 1, 1.
- ④ 4.
- ⑤ 4, 2.
- ⑥ 「論六日創造」7, 3以後。
- ⑦ 「論恩賜」(*De Donis*) 3, 12.
- ⑧ 「論六日創造」6, 2.
- ⑨ 同上，4.
- ⑩ 同上，2, 3.
- ⑪ 同上，4.
- ⑫ 「亞里士多德在西方」(*Aristote en Occident*) 第147頁。

第廿六章 波納文德之二——上帝的存在

波納文德上帝存在證明的精神——從感覺世界證明——對上帝的先天知識

——安瑟莫的論證——從真理論證。

一

我們知道波納文德像奧古斯丁一樣，原則上他的興趣是在於靈魂對於上帝的關係。這個興趣影響到他對上帝存在的證明。他首要關切的是把證明陳述為靈魂傾向上帝的階段，或者說他是以靈魂傾向上帝的功能來處理這些證明。吾人必須了解的是，這些證明所得到的上帝，不只是抽象的可理解性原則，而是基督徒良心中的上帝，人所膜拜祈禱的上帝。當然，我在此無意去暗示在存有學上「哲學家」的上帝，和經驗到的上帝之間有任何差異，或任何無法融和的緊張狀態，不過，由於波納文德主要興趣在做為崇拜和祈禱之對象的上帝，以及人類靈魂之目的的上帝。因此，他有意用他證明來使人注意上帝的自我彰顯，或在物質世界裏，或在靈魂自身裏的彰顯。如同吾人所預料的，他的確強調內在的證明多於強調外在的證明。他誠然也有從外在感官世界來證明

上帝的存在(奧古斯丁也曾這麼做)，而且他也說明人如何從有限的、不完美的、組成的、變動的、偶然的存有的知識，進一步地去了解無限的、完美的、單純的、不變的、和必然的存有；可惜這些證明都沒有精密地加以系統化。這不是因為波納文德沒有能力辯證地發展這些證明，而是他認為通過靈魂對自己的反省，上帝存在是如此顯明於靈魂。外界的創造只不過是提醒我們吧了！當他說「諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手工」，他的態度是詩人的態度。因此，有限的和偶然的東西的不完美需要而且證明了絕對完美者——上帝——的存在。然而，波納文德以真正屬於柏拉圖的方式詢問：「如果我的知性對於沒有任何缺點的存有毫無所知的話，又如何能夠知道這些存有是缺陷的，是不完全的？」●換句話說，不完美的觀念預設了完美的觀念，因此完美的觀念之獲得不能只藉着否定和抽象的方法，而且對於受造物有限性、不完美性和倚靠性的考慮，亦只能是提醒靈魂或使靈魂更清楚地自覺到，就某個意義而言，它有所已知，對它而言已是顯明的東西。

一一

波納文德從來不否認上帝的存在可以從受造物得到證明：相反地，他肯定這是可能的。在「言語錄註釋」中●，他宣告吾人可以透過受造物知道上帝，通過結果知道原因，他又說，這種認知模式對於人是天生本然的；對於我們而言，感覺的東西是獲得「可理解的」知識的憑藉。可是「聖三」則不能用同樣的方法——理性的自然之光——來證明，因為我們不能藉着否定受造物的

性質或限制，或藉着把某些受造物的性質正面地歸屬於上帝，來獲得三個位格的真理^⑥。因此，他清楚地教導着對上帝自然的或「哲學的」知識之可能性，而且他這種從感覺的東西到上帝的進路中強調心理上本然的性質，正是亞里斯多德的特色。又，在「論六日創造」^⑦中，他論證，如果有被產生出來的東西存在着，那麼必定有第一存有，因為必定有一個原因；如果有「從他者而來」的存有者，那麼必定有「自有」的存有；如果有組成的存有，則必定有單純的存有；如果有變化的存有，必定有不變的存有。因為變動的必源諸於不變的，最後這句話顯然和亞里斯多德「不動的原動者」之證明有關係，不過，波納文德之提到亞里斯多德，只說這位哲學家從這裏論證世界的永恒性，是一種錯誤。

同樣地，在「三位一體的奧秘」^⑧，波納文德舉出很簡短的論證，說明受造物如何清楚地宣告上帝的存在。譬如：如果有「從他者而來的存有者」，則必定有「不從他者來的存有者」，因為沒有一種東西可以使自己從非存有的狀態變成存有的狀態；又，如果有「可能的存有者」——可能存在也可能不存在的存有者，那麼必定有「必然的存有者」——不可能不存在的存有者，因為必需有必然的存有者，才能使可能的存有者進入存在的狀態；又，如果有在潛能中的存有者，則必有實現的存有，因為除非透過本身已經實現的動力，否則沒有潛能能變成實現。最後，一定有「純粹實現」，純粹實現就是沒有任何潛能的存有，即上帝；又，如果有變動的存有者，則必定有不動的存有者因為就像（亞里斯多德）這位哲學家所證明的，運動有一個不動的存有者作為它的原則，而且它是為了這是不動的存有者才存在的，不動的存有者是它的目的因。

從以上這些波納文德所引用亞里斯多德論證的話看來所得的結果似乎是，波納文德的確從靈魂傾向上帝的功能來看受造物如何見證上帝的存在，以及以爲上帝存在是自明的真理，這兩者都站不住腳。可是，在其他不少地方^⑥，他視感覺世界是上帝的反映，而且感覺知識或者從感覺所獲得的知識，以及對感覺物的反省，在形式上只是靈魂精神上昇階段中的第一步而已。在此生中，最高的階段是藉着心靈的頂峯或靈光之閃所獲得的經歷性知識，（在這點上，他證明了自己忠實於奧古斯丁和維克多學派的傳統）在神秘的三位一體論文中，他舉出例證說明他絕對肯定上帝的存在是不可懷疑的真理，而且是本然天生地貫注在人心。除此之外，他又說，有第二條路可以說明上帝的存在是無可懷疑的真理。這第二條路是顯出每一受造物應宣告的是不可懷疑的真理，在這個論題上，他一連串地證明，受造物真的宣告上帝的存在，不過這些證明與其說是證明，不如說是指明。最後，他又增加了第三條路證明上帝存在的不可懷疑性，這點證明是他對安瑟莫在「對話集」中的證明加以解釋。因此，吾人可以確切地說波納文德肯定上帝存在是自明的，而且是不可懷疑的：問題只在於，他的意見究竟是什麼？這正是下節我們所要討論的。

一一

首先，波納文德並沒有假定每個人對於上帝都有明顯的、或清楚的知識，也不可能人一生下來，或剛開始會使用理性時，就已經有這樣的知識。他很清楚有偶像崇拜者和那些認爲沒有上帝的愚人存在着。當然，偶像崇拜者的存在沒有什麼多大困難，因爲偶像崇拜者和異教徒不會否定

上帝的存在，他們只是對於上帝有錯誤的觀念；可是那些「愚人」呢？他們看見惡人在這世上並不見得會受到懲罰，至少有時候惡人比好人活得更好，因而他們就論說根本沒有什麼攝理這一回事，世界沒有什麼神聖的統治者⁷。又，波納文德面對「證明那些已經是自明的，考慮那些無可懷疑的，是沒有什麼用的」這個反對意見時，他顯然肯定⁸，雖然只要是和客觀的證明有關係，上帝存在是無可懷疑的，可是由於我們缺乏適當的考慮和反省，上帝存在仍然是可懷疑的。從這些話看起來，波納文德似乎是說，就客觀而言上帝存在是無可懷疑的（即，當吾人適當地考慮時，上帝存在的證據是無可懷疑的，而且是決定性的），可是就主觀而言，上帝存在則是可以懷疑的（即這個人或那個人對於客觀的證據不夠注意）；如果這就是波納文德說「上帝存在是不可懷疑的、是自明的」，這句話的意思，那麼波納文德的立場與多瑪斯又有何不同呢？

答案似乎是這樣的。雖然波納文德不設定在每一個人中對上帝都有明顯的、清楚的觀念，更沒有直接地看見或經歷到上帝，可是他的確設定每個人對上帝都有隱然的知覺。這隱然的知覺不可能被完全否定，而且即使有時候需要透過外在感覺世界的反省來輔助，然而畢竟最後只能透過內在的反省，這隱然的知覺才能變成顯明的、清楚的知覺。因此，對上帝共同的知識是隱然的，而不是顯然的，可是其為隱然的意思是說，至少只有通過內在的反省才能使它變為顯然的。多瑪斯也承認吾人對上帝有隱然的知覺，可是他的意思是，心智有能力透過對感覺物的反省，以及從結果推論原因，來獲得上帝存在的知識；而波納文德意思則是，由隱然的知識——對上帝天生本有的知識，可以不必依靠感覺世界，就可以使得模糊的知覺變成顯明的。

舉一些具體的例證來看，就可以更容易了解波納文德所說的意思。譬如：每個人對於幸福都有自然的渴求，可是幸福乃在於擁有絕對的善——上帝。因此每個人都渴求上帝。可是若對於對象沒有知識的話，就不能有什麼渴求。因此，上帝或絕對善的知識乃天生本然地深植於人心之中。同樣的，理性靈魂對自己有本然的知識，因為它呈現於自己，而且可以倚靠而認知。可是上帝最是呈現於心靈而且是可以知道的；因此靈魂對他的上帝的知識乃深植於靈魂中^⑩。如果有人反對這種看法，認為靈魂對自己的認知能力而言是恰當的對象，可是上帝則不是；對此反對意見，吾人可以如此答辯，如果真是如此，那麼靈魂豈不是永遠都不能認識上帝了？由此可見這反對意見顯然是錯誤的^⑪。

根據上述的論證，人的意志自然而然地漸往絕對的善——即上帝。除非絕對的善——上帝存在着，則這自然的傾向無法解釋。這自然傾向預設了對於上帝的先天知識^⑫。這知識不必然是顯明的或清晰的，因為若如此，便沒有什麼無神論者了，而是隱然的、模糊的。如果有人反對這種看法，認為這種隱然的模糊的知識就不是知識，吾人可以如此答辯：一個沒有偏見的人，當他只要反省他的意志朝往幸福的趨向，他就可以了解他意志的方向隱含着一個明確對象的存在，如對象是完全的善，必然存在着，而且是我們稱之為上帝的。他不但了解在尋求幸福中他在尋求上帝，而且這種尋求似乎隱含着對上帝微弱的知覺，因為吾人不可能對於完全不了解的東西有所尋求。因此，靈魂反省它自己，反省它自己的倚靠，以及它自己對智慧、平安和幸福的尋求，靈魂可以認知上帝的存在，甚至上帝的顯現，上帝在靈魂中的活動：它不需要向外尋求，只需遵

照奧古斯丁的勸告，進入自己裏面，那裏它就能看見它對上帝的知識從來不缺乏微弱的、模糊的知覺或天生本有的知識。尋求幸福（每個人都必定會尋求幸福），而却又否認上帝的存在，實在是犯了自相矛盾的謬誤，在意志上肯定，在知性上肯定——至少在這個關於智慧的例子裏——，而在嘴巴上却予以否認。波納文德這個論證不是有效，我在此不想討論。如果沒有上帝，那麼幸福的渴求也許會受挫，可是，也許除了上帝存在之外有其它的原因，這個反對意見不管有效與否，顯然未成定案。可是很清楚的是：波納文德所說關於上帝的天生本有觀念絕不是像後來洛克（Locke）所批評的那種粗糙形態的天生本有觀念（innate ideas）。又，波納文德宣告靈魂知識上帝是最臨現於它，他並不是肯定存有主義，或者認為靈魂直接地看見上帝；他的意思乃是，如果靈魂反省的話，靈魂會認知他所倚靠的，而且認知它自己是上帝的肖像；它在上帝的肖像中看見了上帝。因為靈魂必然地知道自己，它可以使得隱然的自覺變成爲顯然的，而且無需關涉到外在世界，至於這裏所說的「無需關涉到外在世界是否只是形式的」，即它的意思是說外在世界不是顯然地被提及，則尚有爭議的餘地。

四

我們已知道，對波納文德而言，從外在世界論證上帝的存在預設了對上帝的一些知覺，因爲他問：心智若不事先知知道什麼是完美，並把完美和心智所知道的受造物之不完美相比較，它怎能知道感覺的東西是有缺陷的，是不完美的？波納文德之所以有這個論調，也許是產生於當他考慮

到安瑟莫在「對話集」中所採用的證明。在「言語錄註釋」中¹²，波納文德重新提到安瑟莫的論證，上帝是「那沒有比祂更大是可以思議的」，可是「不可思議為不存在的」大於「可思議為不存在的」，因為上帝是那沒有比祂更大是可以思議的，所以上帝不能被思議為不存在的。在「聖三的奧秘」¹³，他引用而且說明這個論證，並且指出¹⁴，如果某人對於上帝有錯誤的想法，或不知道祂是「沒有比祂更大是可思議的」，那麼他就會產生懷疑。一旦心智了解了上帝的觀念是什麼，那麼他必定了解上帝的存在不可懷疑，而且也會了解祂的不存在是不可思議的。關於高尼洛（Garnilo）所說可能中最好的島嶼的這個反對意見，波納文德的回答是¹⁵，這兩者是不相等的，因為在「沒有比祂更大是可以思議的存有」這個概念中沒有矛盾之處，而「沒有比它更好是可以思議的島嶼」這句話句本身則有矛盾，因為「島嶼」代表不完美的存有，而「沒有比祂更好是可以思議的」則代表完美的存有（Being）。

這個論證的方法看起來似乎純粹是辯證的，可是前面已經說過，波納文德不認為完美的觀念只是從否定受造物的不完美就可以獲得，而是必須要預設着我們對於受造物不完美有認知作用——至少就人渴求完美隱含着對於完美的預知，這個意義下是如此。因而，波納文德為了符合柏拉圖——奧古斯丁傳統，預設了吾人對於完美有天生本有的觀念，這觀念正是上帝印在靈魂上的，除此之外不能是別的東西。這不是說靈魂是完美的，而是說靈魂在上帝的幫助下，藉着神聖光啓接受了完美的觀念，或形成了完美的觀念。這個觀念不是負面的東西，不過在具體存在之中，這個觀念的實現可以被否定，因為這個觀念自己的呈現必然隱含着上帝的存在。在這點上，至少

我們可以注意到波納文德和笛卡兒之間的相似處¹⁶。

五

奧古斯丁對上帝存在的論證，最喜歡的是從真理以及永恒真理的存在所做的論證；波納文德也使用了這個論證。如：每一個肯定的命題肯定某樣東西是真的；可是每個真理的肯定同時也肯定了所有真理的原因。¹⁷甚至即使有人說人是一隻驢子，這句話不管是真與否，都肯定了第一真理的存在，而且即使有人宣告沒有真理，他也肯定這個否定是真的；因而也隱含了真理的基礎和原因的存在¹⁸。除非透過第一真理，否則沒有真理能被知道，而那使得其他真理能被知道的真理，是不可懷疑的真理：既然上帝是第一真理，所以上帝的存在是不可懷疑的¹⁹。

可是在此，波納文德同樣不只是追求字句的、辯證的理論。在「六日創造」中²⁰，他指出，那些說沒有真理的人是自相矛盾的，因為他肯定沒有真理是真的，波納文德說靈魂之光是真理，它是如此地照啓靈魂，使靈魂否認真理時不能不陷於自相矛盾。在「心靈走向上帝的途徑」中²¹，他主張，心靈可以理解永恒真理，而且只有在神聖之光中得到一些確定的、必然的結論。因此，否定上帝的存在，不只是犯了辯證上的矛盾，而且也否定了那光源的存在。此光是心靈獲得確定性所必需的根源，是來到世上照啓衆人的光——這樣的否定是藉着從那根源出來的東西來否定根源。

附 註

- ① 「心靈走向上帝之路」3, 3.
- ② 1, 3, 2.
- ③ 「言語錄第一書」3, 4.
- ④ 5, 29.
- ⑤ 1, 1, 10-20.
- ⑥ 譬如，在「心靈走向上帝之路」C. 1.
- ⑦ 「論三位一體的奧秘」結論。
- ⑧ 同上12.
- ⑨ 同上，1, 1, 7.
- ⑩ 同上，10.
- ⑪ 在此所說意志「自然的」的傾向，我無意以嚴格的神學意義來使用這個字，而是指具體的人的意志朝向獲得上帝，這與是否有所謂「預見上帝的自然欲望」這個問題無關。
- ⑫ 1, 8, 1-2.
- ⑬ 1, 1, 21-4.
- ⑭ 同上，結論。

- ⑮ 同上，1, 1, 6.
- ⑯ 參較吉爾松對「方法論的辯論」的註釋，關於完美的觀念。
- ⑰ 「言語錄第一書」8, 1, 2, 結論。
- ⑱ 同上，5和7，參較「論三位一體的奧秘」1, 1, 26.
- ⑲ 「論三位一體的奧秘」，1, 1, 25.
- ⑳ 4, 1.
- ㉑ 3, 2以後。

第二十七章 波納文德之三

受造物對上帝的關係

模型論——神性的知識——從永恆中創造的不可能性——否定模型論與創造所造成的錯誤——受造物與上帝相似之處，類比——這個世界是不是定可能中最好的世界？

一

我們已經知道波納文德所採取的證明路線，其所得到的結果，不是亞里斯多德式的一個超絕的、自我封閉的不動的動者（雖然他毫不疑慮地使用亞里斯多德的思想，每當他認為某個思想是恰當，他便加以引用之），而是一位既超越又內在的上帝。祂是引領意志的至善，它是真理，但是所有個別真理的基礎，同時又是光，透過它在靈魂裏的照耀使得吾人對一些真理的了解成為可能。祂又是根源，反映在人的靈魂和大自然之中，祂也是完美，給予了人的靈魂中完美的觀念。這種上帝存在的證明方法，與靈魂的精神生命有密切的關係，向靈魂透顯出它已經看見的上帝——即使只是半自覺的方式——以及總是在靈魂裏運作的上帝。藉着啓示而有進一步的上帝的知

識超乎哲學的知識，而且爲靈魂開啓了更高層次的精神生命，以及與上帝更親密聯合的可能性。哲學和神學兩者完整地結合，前者引致後者，後者光照了前者更深刻的意義。

在波納文德的模型論中，也同樣可以看見這種哲學和神學之間的完整性。模型論在他看來是相當重要的，在「論六日創造」^①中，他的模型論爲形上學的核心。他說形上學家從受造的、個別的實體來考慮，到非受造的、普遍的實體（當然，這不是泛神論的意思），而且，只要他一般地處理萬物根源的問題，他就相近於那些考慮物之起源的哲學家。而只要他考慮上帝是最後的原因，他就某程度上分享了道德哲學家所探討的主題，道德哲學家以至善爲最後目的，專心研究幸福在實際和理論上的秩序。可是只要當形上學家考慮的上帝，至高的存有是萬物模型的原因，那麼他便獨自地享受這個主題形上學家沒有同路人）。不過，如果形上學家想獲得關於模型論真理，他就不能只停留在上帝是萬物的模型原因上這件事實而已，因爲創造的媒介，聖父顯明的肖像以及受造物的模型就是神聖之道（或話 *divine word*）。如果某人單只是一位哲學家，他就不能對道有所知，這誠然是真的^②，可是當他滿足於只是一個哲學家，他就陷入在錯誤中。他必需藉信仰的照啓，超越純哲學，以了解神聖之道是萬物模型的原因。因而，模型論的純粹哲學理論是爲了「道」之神學做預備，反之，道之神學的照耀了哲學所獲得的真理，而且就這個意義而言，基督不但是神學的媒介，也是哲學的中介。

順着這個立場而來，對於亞里斯多德有一個明顯的結論。柏拉圖曾主張原始理型或本質的理論，而且不管柏拉圖本人有沒有想到，至少新柏拉圖主義把這些理型「放置在」神心中，使得奧古斯

丁因此之故稱讚柏拉圖和柏羅丁；然而亞里斯多德却剛好排斥柏拉圖的理想，並且極力攻擊他的理論（原則上形上學一方面完成於柏拉圖的理想論，可是一方面也因此而招來不少的詛咒^③）。在「倫理學」中，亞氏也攻擊這個理論，不過他所拿出的理由卻沒有什麼價值^④：為何亞氏會攻擊柏拉圖呢？因為他只是一個自然哲學家，所樂於談論的就是這個世界本身的东西，除了他們本身之外，沒有其他的緣故，他雖然有「科學言論」的天賦，卻沒有「智慧言論」的天賦。在拒絕忽視感官世界，以及在拒絕限制對超越界知識的確定性，亞里斯多德反對柏拉圖是對的。柏拉圖在他熱切尋求「智慧之途」，却破壞了「科學之途」^⑤，在這方面亞里斯多德抨擊柏拉圖是對的。可是，亞里斯多德自己却又陷入了另一個想法，因而破壞了「智慧言論」。事實上，亞氏由於否定模型論，因而也牽涉到否定上帝的創造和上帝的攬理，所以他的錯誤比柏拉圖更大。我們已看見，柏拉圖所堅持的模型論是形上學的中心，由此亞里斯多德之排斥模型論，無疑是把自己也排除於形上學家行列之外——此形上學是波納文德對這個詞所了解之下的形上學。

可是，我們必得超越柏拉圖，向奧古斯丁學習，他同時兼具「智慧言論」以及「科學言論」^⑥。因為奧古斯丁知道理型包含在神聖之話中，話是創造的原型。聖父完全知道自己，而知道自己已的活動正是祂自己肖像的表露：就是祂的「言」（或祂的道），祂的表露的肖像^⑦。因為言是從上帝而來，因而也是神聖的，是上帝的兒子（兒子代表一個獨立的肖像，與上帝同性的肖像）^⑧。由於「言」是天父的代表，也表現了所有聖父所能實踐的結果。（所有聖父的權能）^⑨。如果有任何一個人能知道「言」，他就能知道所有可能知道的东西^⑩。在聖子或「言」中，聖父表

達了所有祂能造的（即，所有可能的存有皆以觀念或原型呈現在「言」中），以及所有他要造的，因此受造物的「理型」——可能的或實現的——都包含在「言」（或道）中，而且這些理型不但引伸到類和種之共相，也延伸到單獨的或個別的東西^⑫。它們在數量上是無限的，因為它們代表所有一切可能之物，代表着上帝無限的能力^⑬。可是當吾人說在「言」中的理型是無限的時，意思不是說在上帝裏，理型真的有什麼區別，因為在上帝裏只有三個位格的分別：三個位格就它們存在於上帝裏面而言，它們和神聖本質沒有什麼差別，而且彼此之間也沒有區別。由於它們彼此之間沒有什麼區別，因而就不能構成真正的階層^⑭，可是雖然這些理型在存有學上是一個，而且彼此之間沒有真正的區分，在理性上它們却是分別的，因此它們「依明智的理性，則為多」^⑮。區分的根據不能是任何在神聖本質裏的真實區分，因為這些不只是在存有學上等同於單純的神聖本質，而且上帝對受造物也沒有真實的關係，因為，雖然受造物倚靠上帝，可是上帝却不倚靠受造物，而且上帝和受造物是不相同的，從事物代表或意謂理型這個觀點來看，理型是分別的，「依明智的理性來看」。而在上帝裏理型是一，可是從我們來看，理型夾在中間，似乎夾在上帝這位知者與所知之物之間，因此它們之間的區分不是「它們是什麼」（亦即不是真實的區分），而是「它們指謂什麼」的區分，此一區分的根據則是所指之物（即受造物）之真實的複數，而不是在神聖本質中或神聖知識中有任何的區分。

柏拉圖所要完成的就是這種理型論，可是由於他缺乏信仰之「光」，他不能進入真正的理型論，而必然地要停滯下來，爲了要獲得理型的真正理型，必然要有「道」或「言」的知識。又，就

像受造物是由於「道」或「話」作為中介才產生的，而且除非通過話之外，否則便不能被產生，所以它們除了從它們與上帝的關係來看，否則便不能被真正地知道。亞里斯多德也許誠然是一位傑出的自然哲學家，可是對於他所選定的研究主題他也不能真正的知道，因為他不能從它們與「話」之間的關係來看它們，視它們為上帝肖像的反映。

一一

上帝在知道自己時，也知道祂的神性本質能由外在映現之一切方式。他知道將在時序中完成的一切有限的善物，這種知識，波納文德稱之為「合宜的知識」，是祂的「意志之樂見」所擴及的事物的知識。不只是所有善的東西，上帝也知道所有惡的東西，它們的過去，現在和未來，這種知識波納文德稱之為「想像的知識」。不消說，波納文德的意思不是暗示着在上帝裏有惡的典範理型：惡是受造物裏的缺如，根據上帝裏的理型，應該有而却沒有的。上帝知道所有可能的東西，而這種知識波納文德稱之為「理智的知識」，祂的對象——所有的可能，在數量上是無限的。反之，前面那兩種類型知識的對象則是有限的。這三種類型的知識，出現在上帝裏不是偶然的，它們彼此之間有區別：可是就存有學來考慮，因為它們在上帝裏，所以它們是同一個知識活動，而且與神聖本質是等同的。

上帝知識的活動是無限的、永恆的。因此所有的東西都同時向他呈現。即使是未來的事物也是如此：在神聖知識裏沒有連續這回事，如果我們說上帝的「預知」，我們必須了解這是關於事

物本身的未來性（其意是他們在時間裏彼此相續而且上帝知道它們在時間裏的先後秩序），而不是關於神性知識本身。上帝藉着一個永恆的活動知道所有的東西，而且在這個活動中沒有任何時間上的連續，沒有前後之分；可是上帝藉着一個活動，自永恆就知道事物在時序中前後相續。因此波納文德關於上帝「當下」知道萬物這一句話做了區分，指出要了解這個「當下性」，必須關聯於上帝這位能認知者，而不是關聯於所知道的東西。如果從後者的意思來了解，所隱含的是萬物彼此同時俱在，這顯然是錯誤的。因為雖然它們都同時呈現於上帝^⑤，可是却不是彼此同時俱在，波納文德說^⑥，想像在一固定的城牆上，定睛一看，動也不動，觀看城下衆人和衆物連續的活動，這眼睛沒有改變，看的活動也沒有改變，可是牆下的萬物却是變動的。波納文德說，這個說明絕對不是真正能說明，因為神性知識不能用此方法來描寫，不過它却有助於我們對它意義有所了解。

二二

如果沒有神的理型，如果上帝對祂自己以及祂所能完成或所要完成的結果沒有知識，那麼就不可能有創造。因為創造需要創造者那一方的知識和意志。所以亞里斯多德之排拒理型，也排拒了創造，並且教導世界的永恆性，一個不是上帝所造的世界，亞氏會如此排斥是沒有什麼可驚奇的。雖然你永不能發現亞氏自己曾說這世界有一個起點，至少所有希臘學者，如尼沙的格里哥利（Gregory of Nyssa）、葛里哥利·納齊安（Gregory Nazianzen）、達瑪西納和巴希勒（Basil

），所有阿拉伯的註釋家，都認為亞氏曾如此說過。事實上，亞氏曾經責難柏拉圖——唯一似乎曾宣告這個世界有一個起點的希臘哲學家²⁰。波納文德不需要太過謹慎，因為事實上，不管如何，亞氏不相信從無中創造世界。

多瑪斯從哲學的觀點看不出創造的觀念和世界的永恆性兩者之間有何不合之處，所以對而言，世界可以是沒有起點，可是却是被創造的；即上帝可以從永恆創造世界。可是波納文德則認為世界的永恆性是不可能的，而且上帝不可能從永恆創造世界；如果世界是被造，那麼時間必然有起點，因而否定時間有一個起點就是否定世界是被造的。波納文德因而認為亞里斯多德的世界永恆性的觀念必然地與否定創造有關，也就是因為這個看法——此看法是多瑪斯不採取的——使得他對亞里斯多德的反對變得更為尖銳。波納文德和多瑪斯當然都接受世界在時間上有一個起點這個事實，因為這是神學所教導的，可是在永恆創造的抽象可能性這個問題上，兩人分道揚鑣了，波納文德認為這是不可能的，因而他當然會絕對地敵對亞里斯多德，因為亞氏認為這是一件事實，而不只是可能性而已，在波納文德看來，亞氏似乎是主張世界對上帝的獨立性，他認為這位哲學家之所以會如此主張，乃是因為他排斥了模型論。

波納文德認為主張吾人不可能永恆運動或時間沒有起點，其理由何在？他的論證正好是多瑪斯認為是對他本人立場的反對意見。以下我將舉例說明：

(一)、如果世界從永恆就存在着，那麼世界可以增加至無限。如：太陽旋轉已有無限次數，而每一天又增加另一次的旋轉。然而無限不可能再增加，因此世界不可能總是存在着²¹。

多瑪斯回答說²²，如果假定時間是永恆的，它之無限是從以前的部分算起，而不是從後來的部分算起。反對在無限之後有所增加——這無限之後是有限，即是中止於現在——這個反對意見並不中肯。對多瑪斯這個看法，波納文德也有反擊：如果吾人只考慮過去，那麼吾人必須承認太陽和月亮的旋轉已有無限多次，假如月亮旋轉十二次等於太陽旋轉一次，那麼我們必須面對兩個無限的數目，其中一個比另外一個大十二倍，這是不可能的。

(二)、通過無限的系列是不可能的，因此如果時間是永恆的，即沒有起點，那麼世界就不能走到今日，而很顯然這個世界已經走到今日²³，因此世界不是永恆的，對此看法多瑪斯的回答是²⁴，每一個「通過」都有一個起點和終點，可是如果時間是無限的延續，那麼就沒有最初點，因而也沒有「通過」，所以在此不可以產生什麼反對意見。波納文德的反擊是：從過去到現在太陽的旋轉或者有、或者沒有無限遠的距離，如果沒有的話，那麼距離是有限的，而且系列必定有個起點。如果有的話，那麼今日已旋轉無限遠的距離，緊接而來的下一個旋轉是怎樣的旋轉呢？它不是也和今日的旋轉有無限遠的距離呢？如果不是，那麼在假設中無限遠的旋轉也不可能是無限遠，因為在「第一個」旋轉和第二個旋轉之間的距離是有限的。如果是的話，那麼第三個和第四個……的旋轉會是如何呢？它們是不是也和今天的旋轉有無限的距離呢？如果是，那麼今天的旋轉與其他旋轉之間就不少於今日的旋轉與第一次旋轉之間的距離，在此情況下，沒有延續可言，而且它們又都是同時間的，這個結果實在是很荒謬²⁵。

(三)、不可能同時之內存在着無限的具體物，而如果世界是從永恆就存在着，那麼，現在就存

在有着無限的理性靈魂，因此世界不可能從永恆就存在着。

對此，多瑪斯的回答是²⁵，有的人說身體死後人的靈魂不存在，有的人主張只有一個共同的知性存在着；有的人主張輪迴的理論，有的人則主張在那些沒有秩序的東西裏，有無限多數目的實物乃是可能的。多瑪斯當然反對前三種立場中的任何一種，至於第四種立場，多瑪斯最後則採取懷疑的態度。因此，波納文德能相當謹慎地說，輪迴的理論在哲學上是錯誤的，而且和亞里斯多德的心理學相反，而只存在着一個共同的知性，這個理論是更大的錯誤。至於在實物中有無限數的可能性，他相信這也是一個錯誤的看法，因為無限的數目不能被命令，因而也不能臣服於上帝的攝理中，而事實上上帝所創造的一切都臣服於祂的攝理。

波納文德反對亞里斯多德，認為世界有一個起點在哲學上是可以證成的，而且從永恆的創造則隱含着一個「明顯的矛盾」。因此，如果世界是從無中創造成的，它是由無而有，有在無之後²⁶，因此世界不可能是從永恆就存在着。多瑪斯回答說，那些堅稱從永恆創造的人並不是說世界是「在無之後」造成的，而是從無之中造成的，與之相對的是「從有造成的」，也就是說這裏並沒有包含時間的觀念。在波納文德看來，說世界是永恆的，是非被造的，已經是夠糟了（這是在哲學上證明它們是錯誤的看法），而說世界是從無之中永恆地被造的，則更是犯了「明顯的矛盾」，「它是如此地違反理性，因此我不能相信有任何一個哲學家，即使是再怎樣微不足道

的哲學家，竟然會堅稱它是對的」²⁸。

四

如果模型論被否定了，而且，如果上帝不創造這個世界，自然而然的結論是上帝只知道祂自己。祂只作爲目的因，作爲欲求和愛慕的對象來運行。祂除了自己之外²⁵，不知道任何個別的東西，在這種情形下，上帝也不能運行攝理，在祂裏面也沒有事物的理型，藉此來了解事物²⁶。當然，波納文德的理論是，上帝知道除了自己之外的東西，不過祂是在經過祂自己，經過模型來知道它們。如果祂不這麼主張，他必須說神性知識是從上帝之外的東西接受完成或完全，上帝以某種方式倚靠於受造物。而事實上，真正完全獨立的上帝，受造物是倚靠祂，而且不能給予祂的存有有任何的完全²⁷。可是如果上帝是踞伏在自己之內，對於受造物沒有知識——而且不施行攝理，那麼世界的變化或運動或者是來自偶然——這是不可能的，或者是來自永恒——像阿拉伯哲學家所主張的，世上之物決定於天體。可是如此一來，在此生中所有賞罰的理論也都消失了²⁸。而且事實上，你將永不可能發現亞里斯多德談及此生之後的福祉。所有這些錯誤的結論，乃是由於否定了模型論，而顯然的，模型論是形上學之籲，沒有了它，形上學家在討論形上學論題時，將無可避免地陷入錯誤中。

五

從模型論而來的是上帝和受造物之間的相似。爲了獲知受造物對上帝的關係的正確觀念，也

爲了避免產生泛神論和獨立世界的錯誤，我們必須區分不同的相似性。在「言語錄註釋」中^③，波納文德稱其一爲「依同一物而有的相似性」，也許是指兩個東西在第三者之中的相應，也許是指兩個東西之間的相似，而不涉及第三者。受造物之相似於上帝就是這一種。在「結論」中，他區分了同義或分享的相似以及模仿和顯露的相似；又接着說。前者不能適用於上帝和受造物之間的關係，因爲上帝和受造物之間沒有共同名謂，因爲沒有任何共通的東西。他的意思是，上帝和受造物不是同義地分享於存有，因爲要是如此的話，受造物就是上帝，泛神論便應運而生了。可是「受造物是上帝的模仿，是上帝中觀念的模倣，而且上帝外在地在萬物中顯露了這個觀念。」因此，當波納文德反對「同義或分享的相似」時，我們必須了解「分享」這個詞是指上帝和受造物同義的分享於共通的東西，或者如他所說，「共通的第三者」。

也許有人會反對波納文德，認爲上帝和受造物之間如果沒有共通的東西，那麼就不能有相似性了。吾人必須知道，波納文德所排拒的共通性是同義的共通性。他用了類比來和這種共通性做對照。受造物之於上帝，或上帝之於受造物的相似性（模倣者對被模倣者）是一種類比。另外一種類比是比例的相似（二個東西的二種狀況），此種類比存乎屬於不同類的集合中，不過在受造物 and 上帝之間，只有受造物才屬於某一類。好比如說，教師之於學派正如舵手之於船，因爲兩者都是首腦^④。後來波納文德區分了廣義的類比——包括比例性的類比，以及狹義的類比——此存於相同類別的分子之間；譬如，算術中的數目。當然後一種狹義的類比不存於上帝和受造物之間。

雖然波納文德提及比例性的類性，不過他最注重的類比則是那些「相像性」，因爲他喜歡在

受造物中尋找上帝的呈露、彰顯、肖像和踪跡，因此在「言語錄註釋」中^⑤，波納文德區分了「完全適用於本性的相似」從分享共同本性而來的相——此適用於三位格，每一位格和上帝的本性都是等同的；以及「從分享共同本性而來的相似」——此適用於人和驢子，（譬如說）因為它們共同分享了同一個動物類，他做了這個區分之後，他承認比例性，有「依比例性的相似」（在此，譬如說：飛行員和車伕對於他們所駕駛的工具之間的關係），還有「適合於秩序的相似」（如模倣者與原型的關係），並且他又繼續討論後面這種類型的類比，認為這些類比和以前所提過的類比，都可適用於受造物 and 上帝之間。

波納文德說，每一個受造物是上帝的踪跡，而且兩種類型的類比（模倣者對原型的類比，以及比例性的類比）均可應用於每一個受造物。第一種類比，受造物是上帝的結果，而且藉着神性觀念相應於上帝。第二種類比，受造物也產生了結果，雖然不是和上帝所產生的結果一樣。（因為受造物不是它結果的全部原因。）可是，雖然每一受造物是「上帝的踪跡」，這種受造物之於上帝的一般順應性，比較起來還是比較疏離一些；有另外一種類型的相像性比較密切一些，比較明顯，而且僅僅適用於某些受造物。所有的受造物都受上帝的命令，可是直接受命令的只有理性的受造物，非理性的受造物只有間接地被命令。只有理性的受造物知道上帝；可以頌讚上帝，而且自覺地服事上帝，因而也與上帝有更大的相合，比起受造物有更大恰當的秩序（*convenientia ordinis*），恰當的秩序愈大，則相似性也就愈大、愈密切、愈顯明。這樣密切的相似，波納文德稱之為「肖像」（*imago*）。每一個受造物都是上帝的踪跡，可是只有理性的受造物是上帝的

肖像，因為它的靈性能力與上帝相似，通過此種相似，他可以越來越與上帝相一致。

如果我們考慮比例性的類比，也可以看出另一種理性受造物和非理性受造物之間相似性的差異。我們可以說，如果退一步講，認為受造物之於它的結果就如同上帝之於受造物一樣，即如原因之於結果一樣，可是即使我們做這樣的讓步，前者的結果乃「外在」於動因，而在理性的受造物，也只有有理性的受造物，才有「內在的」對應：在上帝，三個位格有一個本性；在人，則三個能力有同一種本質；這三個能力彼此相互命令，它們之間的關係在某方面就像在三個位格的關係。波納文德的意思不是說，我們可以藉着理性的自然之光對人性的思考就可以證明上帝三位一體的理論，因為他否認任何嚴格的哲學證明奧秘的可能性；他的意思乃是，在信仰之光指引下，我們可以在人理性的本質中發現三個位格的類比。人的本質之於他的三個能力，就好像上帝本性之於三個位格，也就是因為這個緣故，人稱為上帝的肖像。「呈露」這個字的意思是，「聖三一」在人性結構中相當程度地表現了祂自己，彰顯了祂自己。顯然，對波納文德而言，相似的類比（即模倣者對原型），較比例性的類比更為根本，後者乃在前者之中處理，離開了它，就沒有真實的價值和意義。

就這樣，波納文德乃能根據受造物對上帝相似的秘密性或疏遠性，來排列存有的秩序。純感覺東西的世界是上帝的踪跡或形跡，雖然在此地可以發現聖三位一體的類比，可是它是「寫在外面的書本」。當自然哲學家——只是哲學家，考慮它時，它只是「自然」而已；這樣的一個人不能讀自然這本書，對他而言，自然這本書沒有上帝的踪跡，而是為了它自己而存在的東西，與上

帝全然無涉³⁶。理性的受造物高於純感覺的受造物，它們具有上帝的肖像，特殊意義的上帝的肖像。不過，「上帝的肖像」這句話本身有很廣泛的應用，它不只包含了人和天使之自然的實體，也含蓋了超自然的相似，此超自然的相似乃由於擁有恩典的緣故。靈魂在恩典中是上帝的肖像，比其人自然的本質有更高的意義，而靈魂在天堂中，享受福祉，則是更深意義的上帝的肖像。因此，與上帝的相似和類比，有許多的層次，而每一個層次必須在道（或話）的光中才能看見；道或話是聖父本體的肖像，而且是所有受造物的模型。根據不同程度的「呈露」反映在受造物之中。我們不只可以注意到神學和哲學不變的整合性，也可以注意到不同程度的相似，以及人的理智與靈性生活有密切的關係，個人之傾向上帝，包括了從「寫在外面的書」到內在反省上帝——上帝的肖像，「寫在心內的書」的轉折，順從奧古斯丁的命令，走向自己，最後到上帝那裏，沉思上帝——這位被模倣者。波納文德不截然二分地處理哲學和神學，使得他所以把他的世界觀與禁慾和密契生活掛勾起來，也因而配得上「獨特的基督宗教思想家」這個名稱。

六

這個世界如此可稱贊地反映了神聖的創造主，那麼它是不是所有可能世界中最好的一個呢？在此，我們首先必須區分兩種命題，上帝是否能夠造一個比這個世界更好的另一個世界？上帝是否能使這個世界變得更好？

波納文德對第一個問題的回答是上帝可以藉着創造更高貴的本質來造成一個比這個世界更好

的世界。如果我們否認這種可能性，無異是限制了神性的力量。關於第二個問題，則全在乎你怎樣看「世界」和「較好的」這兩個詞的意思；如果你是指造成世界的實體，那麼你所問的是不是就上帝可以創造更高尚的本質或實體——即更高的種類——這個意義下，使得這些實體更好？或者是，你所問的是上帝可以偶然地使這些實體較好，而這些較好的實體保留在它們自己的種類中？如果是前者，那麼答案是，上帝的確可以改變實體使它變成為更高貴的，可是如果如此的話，這樣不會和這個世界是同一個世界，而且上帝也不是使這個世界更好。如果是後者，那麼上帝可以以這個世界更好。舉例而言，如果上帝把人變成天使，那麼人不再是人，因而上帝也不會把人變成更好；不過，上帝可以藉着人的理智能力和道德品德，使得人變得更好^①。又，如果上帝可以使這個人或那匹馬成為更好的人或更好的馬，我們必須做另外的區分，這是不是問上帝所以使人變得如此的好，其意思是把人放在更好的情境？他當然可以如此；可是如果吾人考慮到他把人收在這些情境中，或允許他在這些情境中的目的是什麼時，我們就會發現，事實上他並沒有把人變得更好。譬如說，如果上帝使得衆人都好好地服事祂，從孤離的觀點來看，祂並沒有使人變得更好。可是，如果你考慮到上帝允許人好好的（或不好好的）去服事祂的目的，你就會知道，祂不藉着實際上蹂躪人的自由意志來使人變得更好。如果有人說，上帝既然在過去可以創造一個更好的世界，現在也可以使得這個世界更好，那麼為什麼他過去不如此做？或為什麼他現在不如此做？那是因為祂要如此，而且祂知道為什麼，除此之外再沒有什麼答案了^②。

附 註

- ① 1, 13.
- ② 「論六日創造」1, 13.
- ③ 同上, 6, 2.
- ④ 同上。
- ⑤ 「講道集」s18.
- ⑥ 同上, 4, 19.
- ⑦ 「箴言錄」1, 3.
- ⑧ 同上。
- ⑨ 「論六日創造」3, 4.
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上, 1, 13.
- ⑫ 「言語錄第一書」35, 「單篇論文」(*Art. uniares*) 4.
- ⑬ 同上, 5.
- ⑭ 同上, 2.
- ⑮ 同上, 6.

- 16 同上，3.
- 17 參較「言語錄第一書」39, 1, 2和3；「基督論」(*De Scientia Christi*) 1.
- 18 參較「言語錄第一書」，39, 2, 3, 結論。
- 19 同上，2，結論。
- 20 「論六日創造」6, 4.
- 21 「言語錄第二書」1, 1, 1, 2, 1.
- 22 「駁異端」(*Contra Gent.*) 2, 38.
- 23 「言語錄第二書」1, 1, 1, 2, 3.
- 24 「駁異端」2, 38；「聖多瑪斯」Ia, 46, 2, ad6.
- 25 「言語錄第二書」1, 1, 1, 2, 5.
- 26 「駁異端」2, 38.
- 27 「言語錄第二書」1, 1, 1, 2, 5.
- 28 「駁異端」2, 38.
- 29 「論六日創造」6, 2.
- 30 同上，3.
- 31 參較「言語錄第一書」39, 1, 1, 結論。
- 32 「論六日創造」6, 3.

- ③③ 1, 35, art. un. 1, 結論。
- ③④ 參較「言語錄第一書」3, 1, art. un. 2, 3以及1, 同上, 48, 1, 1, 結論。
- ③⑤ 「言語錄第二書」16, 1, 1, 結論。
- ③⑥ 「論六日創造」12, 15.
- ③⑦ 「言語錄第一書」44, 1, 1, 結論。
- ③⑧ 同上・ad 4.

第廿八章 波納文德之四—— 物質的創造

所有受造物中形質的組合——個體化——光——形式的多元性——胚種理式。

一

波納文德從他的老師亞歷山大，接受了所有受造物中形質組合的理論，即，所有的受造物是由質料和形式所組成的。不過，此地所謂「質料」，他的意思當然是與潛能原則有關係，即廣義之下的「質料」，而不是與精神相對立之的狹義的「質料」。質料，就其本身而言，既不是精神的，也不是具體的，也因此，在它本身之內，接受精神形式或具體形式是沒有什麼差別的；但是，就質料離開形式不能獨存而言，同時就它與一具體形式或精神形式結合時，總是保留為具體的或精神的而言，在具體的實體中所呈現的質料和在精神實體中所呈現的質料，在種類上是不相同的。①。「質料」可以從不只一種角度來考慮。如果吾人從「缺如」的角度來考慮，從所有的形式——不管是實體的或偶性的形式——抽離出來，吾人必定會承認，衆受造物在本質上是相同的；

「因為質料的種類從所有的形式中，或從所有的偶性中抽離出來，就不能看見有什麼不同了」。可是如果從「類比」的觀點來看，即視之為潛能、為形式的基礎，那麼吾人必定要做些區別。只要「質料」是為形式提供了一個基礎，而且只關聯於存有，那麼在精神的、具體的受造物中，它在本質上都是相同的。因為精神的和具體的受造物同樣是存在着而且是實際存在着。吾人可以藉着它們自己來考慮它們的存在，而無需繼續考慮它們存在精確的方式是如何或它們是那一種東西。這是形上學家考慮質料的方式，因此在形上學家看來，質料在精神受造物和在具體受造物是相同的。可是，如果質料只是從它和廣義的運動之間的關係來看——亦即只從變化來了解質料，那麼它在那些不能經歷實體變化或接受具體的形成受造物中，與它在那些能夠經歷實體變化或接受具體形式的受造物中是大不相同的，縱使它可以認為是「類比的」相似。譬如：天使也會受上帝的影響。如此考慮物質則是自然哲學家的事務。

在未進一步討論波納文德所做的區分，以及嘗試判斷他的理論之前，吾人可以說，他對所有受造物形質組合的理論的主張是這樣的：質料是潛能本身的原則。精神的受造物 and 具體的受造物是依他的存有者，不是靠自己存在的存有者。因此，如果吾人離開所有的形式來考慮潛能，視它為存有者的共同原則，那麼吾人可以與形上學家一起說，本質上，質料在具體受造物與精神受造物兩者之中是相同的。不過，如果吾人視它為實際存在的，且與具現的形式有關係，那麼它在兩者之中便不相同了。自然哲學家考慮物體，而且關心質料，他不注意是它抽象的本質，却視之為在特殊類別的存有者中存在着，和某種形式（即物質的形式）有着具體的關係；這樣子看質料，

是無法在精神存有中找到質料的。當然吾人可以反對這種看法，認為如果質料是具體地存在着，與形式結合，是不同的種類，而且保存着差異，那麼在質料中，必定有某樣東西可以使它成爲不同的種類，因此它在精神受造物 and 形體受造物的秩序中，頂多只能是類比的；可是波納文德承認質料永不能離開形式而存在着，而且他只是說，如果它依照所可能被考慮的範圍之內，已被認爲只是潛能，那麼說它在本質上是相同的，乃是正確無誤的；如果天使有可能性的要素，在它們之內有潛能，正如同他們真的有一樣，那麼它們必定具有質料，因爲質料就其本身而考慮，只是可能性或潛能罷了。只有在純粹實現的「存有」中，沒有任何潛能和可能性，才沒有質料的存在。

一一

質料是不是個體化原理呢？波納文德說，^②一些思想家憑仗着亞里斯多德作如是的主張，可是吾人實在很難看出，那共通於所有的東西如何可能是區別和個體化的主要原因。在另一方面，說形式是個體化原理，又在種之後設定一個個體形式，乃陷入另一個極端；而忘記了一個受造物的形式可以有像此形式一樣的另一個形式。因此，最好的主張是個體化從質料和形式的實際聯合所產生出來。似乎是經過它們（即質料和形式）的聯合，個體化就構成了第三者。印鑑是在臘的不同記號中形成的，沒有了臘，就沒有複數的印鑑，可是沒有不同的記號，臘也不能變成複數。同樣的，如果要有區別和複數的數目，那麼質料是必需的。可是，形式也是必需的，因爲區別和複數預設了其組成要素所構成實體的結構。一個個別的實體之爲某種固定種類的東西，乃由於形

式的緣故，而它之爲「這個」某物，則是由於質料，形式在時間和空間上獲得了定點。個體化主要是指實體的某物，由物質和形式所組成的實體，可是也意指着那只能就偶性來考慮的某物——即：數目。個體性（個體的特色）意含了兩個東西：一是個體化——此乃由質料和形式這兩條原則的聯合所產生的；其次是與其他物之間的區別——此是數目的根源；不過前者比起後者要來得更爲根本。

人格（人的特色）是當聯結於質料的形式，是一種理性的形式時所產生的。理性的形式使得個體性具有理性本性的尊嚴。理性本性的尊嚴在受造的自然中獨佔鰲頭，而且不是趨向最高實體形式的潛能而已。不過，要構成人格，有某些東西更爲需要。亦即，在此假設中，不能有更偉大、更尊貴的其他本性。在此假設中，理性的本性必須具有實現的尊嚴。（在基督裏的人性，雖然完美完整的，却不能有實現的尊嚴，因而它不是一個人）。因此，我們必須說，就像個體性的產生是由於在質料中一個自然形式的存在，同樣的，人格的產生，也是由於在實體中有一高貴的、卓越的本性存在着④。

由於把質料——即精神性質料，隸屬於天使，所以他可以承認在同一種中，有複數的個別的天使，而不像多瑪斯一樣被迫認爲只要有多少個天使，就有多少天使的種。聖經告訴我們，有些天使擔負相似的功能，這證明了存有的相似性。更何況，「好施憐恤」的上帝，需要同一種之中有多數的天使④。

三

在一個具體的受造物中，有一個實體的形式是所有物體所具有的，那即是光的形式⁵。光是在第一天創造的，比起太陽的產生已早了三天。根據波納文德的看法，光是有形體的，而奧古斯丁則將光解釋為上帝對天使的創造。正確地說，光不是物體，而是物體的形式，是第一個實體的形式，共通於所有物體以及物體活動的原則。而且不同的物體，根據它們分享光的形式多或寡，形成了一個有等級的階層。因而，「最高天」位於階層中的最高一端，而大地則位於最低的一端。光論是奧古斯丁所熟稔的，又溯源於柏羅丁和柏拉圖以太陽比喻善的理型，在波納文德哲學中也佔有重要的地位。

四

顯然，如果有人主張光是實體的形式，是所有物體所共同具有的，那麼他必定也主張在一個實體中，可以有複數的實體形式。如此的主張，對波納文德並沒有什麼困難，因為他視形式為物體接受其他更高度完美而做預備的東西。對多瑪斯而言，實體的形式是限制的、是固定的，因此，在物體中，只有一個實體的形式，對波納文德而言，形式可以前瞻上望，換句話說，形式不完全侷限於物體，它之侷限於物體，乃是為了預備接受新的可能性和完美。在「六日創造」⁶，他甚至說，認為最後的形式已經加諸於原始的質料之上了，而沒有給於質料任何的傾向或潛能，沒

有中介的形式存在着，這樣的看法是瘋狂的看法。波納文德並且喜歡尋探恩典秩序和自然秩序之間平行的軌迹。好比，知識的恩賜是爲智慧的恩賜而設的，不是被智慧的恩賜所廢棄。就如同恩賜不廢除神學的好處，所以一個形式是爲較高的形式而預先設定，當它接受了這較高的形式時，並不廢掉先前的形式，而是完成它。

五

波納文德公然追隨奧古斯丁傳統，因此我們不難想見他會接受「胚種理型」之境，何況此說強調創造者的化工而減低自然人爲方面的獨立性。不過，就近代意義的「科學」而言，波納文德並未比奧古斯丁更進一步；他們二人都認爲這是真正的聖經詮釋所要求的，或是一種考慮啓示資料的哲學所要求的，波納文德的理由還多了一條，即這是他的前輩、最傑出的基督徒哲學家所主張的，這位哲學家兼具「智慧言說」與「科學言說」雙重天賦。「我相信應該支持這種立場，不僅因爲理性傾向於此說，而且因爲奧古斯丁的權威，他在註解『創世紀』的文義時，肯定了此說」。

波納文德因而主張，事物在質料中有某種「隱然的形式」。可是他拒絕接受如下的看法：「就如一張圖畫被蓋上一塊布，當一個人把布掀開時就讓圖畫不被掩蓋，同樣的，那出現在時間中的事物，其形式原本是以實現狀態存於質料，個別的動因（人）只是使這些形式不被掩蓋罷了。」在上述看法下，彼此相反的形式可以同時地出現在相同的東西中，而這是不可能的事。波納文

德也不接受如下的看法：在形式的培育上，上帝是唯一的動力因，因為這種看法的意思是認為上帝是以祂創造人類理性靈魂的方法來創造其他所有的形式，而次要的動因（人）實際上是一無可做。這個看法與事實相違，次要的動因之作用的確對於結果有某些方面的貢獻。上述兩種看法的第二種，降低或全然排除受造的動因的作用。而第一個看法，則把受造的動因降低於最低點；因此波納文德對於兩者都不予以採納。他寧可接受「似乎是亞里斯多德的，而且是哲學和神學專家所共同支持的」看法，即「幾乎所有自然的形式，至少具體的形式，像元素的形式和混合物的形式，都包含在質料的潛能中，而且通過了個別動因的作用，變成爲實現。」可是這個看法可以從兩方面來了解；它可以說是質料一方面具有接受形式的潛能，而且在形式的產生中有共同合作的傾向，所產生的形式是在個別的動因中，就好像在它的有效的、根源性的原則中一樣，因此形式的培育可被動因之形式的繁殖所取代，就像點燃一根蠟燭的人，可以點燃一大堆蠟燭一樣。另外，它的意思可以說是：質料包含了被引生出來的形式，不就像是這些形式在質料裏，並且在某一定程度藉着質料而產生，而且像是形式由質料而產生；不過在後者，形式是與質料共同被造的，並且形式在質料中並非一實現的、而是一虛設的方式。在第一個假設中，雖然完全相同的形式不是真的被動因所創造，因為它們不是從無而來，可是一個新的本質似乎可以以某種方式被產生出來。反之，在第二個假設中，沒有新的本質或實質被產生，可是存在於潛能中而被引生出來的形式，可以說是獲得新的性向安排。因此，第二個假設，比起第一個假設較少歸因於受造的動因，因為受造的動因只是使得以前以某種方式存在着的東西，變成現在以另外一種方式存在着。反之，

在第一個假設中，雖然不是從無創造有的方式，受造的動因仍然產生了積極存在的新東西。如果一個園丁栽種玫瑰樹，要使得玫瑰花蕾可以盛放玫瑰花，那麼他的確必須做些事情，可是比起他想像從其他樹的形式來產生玫瑰樹，那麼他所要做就要來得少了。因此，波納文德很敏感地避免去賦予受造的動因具有創造能力的相似性，而卻選擇了把工作更少賦予受造的動因，更多歸因於創造者的這麼一個假設。

因此，從質料中引生出來的形式，原本是在虛設狀態下存在於質料中的形式。虛設的形式是「種子理型」。種子理型是存於質料中主動的能力，這主動的能力是可以引生的形式之本質，它與後來的形式之間的關係是「未存在的存在」對「完成的存在」，或「在潛能中的存在」對「在實現中的存在」^⑧。因此，質料是胚 (seminarium) 或種床 (seed-bed)，在種床中，上帝創造了在虛設的狀態中具體的形式，具體的形式後來就從此產生出來。這不但可以應用在無機體的形式，也可以應用於動物和植物的靈魂。不消說，波納文德知道個別的動因的作用對於動物的生殖是必需的，可是他承認「傳衍論」(traducianist theory)，根據傳衍論，一個新生動物的靈魂是由其父母靈魂的增殖所產生的，而且在父母親，靈魂仍然絲毫不曾減損。這個理論也暗示着，一個受造的形式可以從無中產生相同的形式^⑨。但，事實上，某動物的父母只產生它們所已經接受的——種子的原則，種子的原則是主動的能力，或者說是在胚種中包含了新靈魂的潛能，不過必需要有父母親的活動，才能使「虛」的變成「實」的。波納文德因而選擇了一條中庸之道，介乎給予受造動因太少或完全沒有，以及給予太多這兩個極端之間。他主要的原則是，上帝

從無中創造了萬物，受造動因則只能產生某些已經在潛能中的東西——此即他們認為的在虛設的狀態中^⑩。不過，吾人若想要在他的種子理型理論中，尋找出他所做具體的指述或說明，將是徒勞無功的，因為，他這個理論部分是憑藉着前人的權威來立論，一部分則是倚靠着先天的哲學理論，而缺乏任何經驗性的觀察或科學的實驗。

附 註

- ① 「言語錄第二書」3, 1, 1, 2, 結論ad3.
- ② 「言語錄第二書」3, 1, 2, 3, 結論。
- ③ 「言語錄第二書」3, 1, 2, 2, 結論。
- ④ 同上，3, 1, 2, 1.
- ⑤ 參較，「言語錄第二書」13.
- ⑥ 4, 10.
- ⑦ 「言語錄第二書」7, 2, 2, 1, resp.
- ⑧ 「言語錄第二書」18, 1, 3, resp.
- ⑨ 同上，2, 15, 1, 1, resp.
- ⑩ 參較「言語錄第二書」7, 2, 2, 2, resp.

第二十九章 波納文德之五 ——人的靈魂

靈魂的統一性——靈魂和身體的關係——人的靈魂的不朽性——亞維洛艾主義
一性論的錯誤——對可感物的知識以及對第一邏輯原理的知識——對精神性質
在的知識——光啓——靈魂之昇向上帝——波納文德是基督徒生活哲學家

一

我們在前面已經說過，根據波納文德，動物的靈魂是由種子所產生的，可是這當然不能應用於人的靈魂。人類靈魂是由上帝所直接創造的，是祂從無中創造出來的。人的靈魂是上帝的肖像，蒙上帝呼召以與祂聯合，也因為這個緣故（爲了這種尊嚴的緣故），它的產生由上帝恰當地爲自己而保留。這個推論牽涉到神學，可是波納文德也論證說，因爲人的靈魂是不朽的、不毀壞的，所以它的產生，必定只能是由那在自身之內有生命與永恆的「原理」所完成，人的靈魂的不朽性隱含着在人的靈魂中有一「質料」，它不可能是實體變化中的一個要素；可是，受造動因的活動只能運作於可變的質料，而具有不可變質料的實體之創造，則超過了受造動因的能力。因此，

傳衍論者的看法必須受到排拒，縱使奧古斯丁爲了說明原罪的傳衍，而有時傾向於這個理論。

上帝創造的是怎樣的東西呢？是完整的人的靈魂，而不只是理性的機能而已。在人之中只有一個靈魂，它同時具有理性和感性的機能，這樣的靈魂才是上帝所創造的。人的身體已經「以種子方式」包含在人類始祖亞當的身體中，身體是藉着種子而傳遞的，可是這並不是說，身體有一種敏感的靈魂，從質料的潛能中引生出來，而有別於受造的、被貫注的理性靈魂^①。

誠然種子不只包含了父親過盛的營養，也包含了某些他們的劣根性 (*humiditas radicalis*)。因此，在靈魂貫注之前，在胚種中有一種傾向感覺活動的主動性向，一種剛剛開始的感性；可是這種感覺性向是一種透過靈魂能力，當它被貫注時，才能完成，當靈魂注入，整個胚種完全活潑起來時，這剛剛開始而未完成的感覺力就消失了，或者完全屈服於靈魂的活動之下；靈魂是知性的，同時也是感性的原則。換句話說，波納文德很謹慎地主張生命的延續和親子之間關係的事實，避免陷入把靈魂劃分爲二的錯誤^②。

一

人的靈魂是身體的形式：波納文德真的利用了亞里斯多德的理論，以反對那些主張「靈魂在衆人中是同一個實體」的人。理性靈魂是人身體的實現與生元，因此，由於人的身體是有區別的，同樣的，使得身體完全的理性靈魂也一樣是有區別的^③。靈魂是存在的、活力的、有理智的形式，賦有自由^④。根據奧古斯丁的判斷：靈魂完全呈現在身體的每一個部位；波納文德認爲這個

理論，比起靈魂主要呈現在身體某個部位——如心臟——的理論，要來得好。「因為靈魂是整個身體的形式，它不只是呈現在這個部位或那個部分，因為它是身體運動的充足原理（或充足動因），它沒有特別的場所，不是呈現在一個點，或一個固定的部位^⑤。」

雖然波納文德接受亞里斯多德定義靈魂為身體的形式，可是他的理論在性格上大致是柏拉圖的和奧古斯丁的。因為他主張人的靈魂是一精神的實體，由精神的形式和精神的質料所組合而成。在此，光說靈魂是「由何物來」和「實際如此」所組成，這是不夠的。因為靈魂可以活動，也可以被影響；可以運動，也可以被動。這證明了「質料」的呈現——被動的和變化的原則，雖然這質料超越了廣延性和破壞性，因為它是精神的質料，而不是具體的質料^⑥。這個理論似乎與承認人靈魂的「單純性」互相矛盾。可是，波納文德指出^⑦「單純性」可以有不同的意義，和不同的程度。單純性可以指沒有量的部分，這正是靈魂所享有的單純性，和具體性的東西比較起來是單純的。單純性也可以是指沒有構造的部分，這則不是靈魂所享有的單純性。要點在於靈魂雖然是身體的形式以及身體運動的原則，而且它又超越了這些，它可以靠自己而存在，因為它是「微現之物」，縱使它作為「微現之物」，某部分是被動的而且可變的，它必須在自己之內具有精神的質料。人靈魂的形質組合的理論，因而可以用來保證它的尊嚴，並且保證雖然身體滅亡了，它仍然有繼續存在的能力。

如果靈魂是由形式和精神質料所組成，那麼它是藉着自己的原則來個體化^⑧。不過，如果是這樣的話，那麼它既然享有權利做為個別的精神實體，為何還要聯結於身體呢？答案是，靈魂即

使是精神實體，它的構成是要使得它不但能夠「充滿」一個身體，而且也自然而然地有這種傾向如此去做。反之，身體雖然也是由質料和形式所組成的，却有被靈魂「充滿」的「欲求」。這兩者的聯合是爲了互相完全，而不是爲了互相損傷^⑨。靈魂不是單單地存在着，甚至是它最主要的目的也不是爲了運作身體，而是爲了忻悅上帝^⑩。可是，只有在它充滿身體時，才能完全地運行它的能力和潛能，而且有一天——即復活那一天，靈魂和身體要重新聯合。亞里斯多德忽略了這點，他之所以忽略並不足爲奇，因爲「除非有信仰之光的幫助，否則一個哲學家必然地要陷入同樣的錯誤裏」^⑪。

二二

波納文德對於人靈魂的形質組合理論，自然而然幫助了靈魂不朽性的證明，因爲波納文德不像亞里斯多德的理論一樣，把靈魂密切地聯結於身體。不過，波納文德最得意的證明是從考慮靈魂最究極的目的而引申出來的。靈魂尋求完美的幸福（除非有人的理性完全敗壞了，否則這是無可否認的事實）。可是沒有人能夠完全幸福，如果他害怕失掉他所擁有的，相反的，就是這種害怕使得他可憐兮兮的。因此，就因爲靈魂有欲求完美幸福的自然傾向，所以靈魂必是天生自然就是不朽的。這個證明預設了上帝的存在，獲得完美幸福的可能性，以及存在着人類對幸福自然渴求；不過，由於這個論證的精神特色，以及它和靈魂之漸向上帝的運動有關係，所以波納文德最喜愛這個論證。對他而言，這是最主要的論證^⑫。

波納文德以幾乎相同的方式，從形式因來考慮，從靈魂的本性是上帝的肖像，來論證靈魂的不朽性。因為靈魂是爲了獲得幸福而被造的，幸福乃在於擁有最高的善——上帝。因此靈魂必須有能力「擁有上帝」，因而必須按上帝的肖像與相似性而被造。但是如果靈魂是會死的，則與上帝毫不相似。因此，靈魂必定是不朽的。再者（從質料的部分來論證），理性靈魂的形式是如此尊嚴，使得靈魂與上帝相似，結果使得聯結於形式的^⑭質料（即精神性質料）發現只有與這個形式的聯合，才能滿足和完美，因此它（質料）必定也同樣是不朽的。

波納文德還有其他的論證，諸如：從來生賞罰的必然性來論證，從上帝不可能使善受挫折來論證^⑮。在後一個證明中，他說道，那容易傾向於罪惡和挫折的作爲是與神聖的公義相對立的，根據所有倫理的教訓，與其違背正義，不如一死。如果靈魂是會死的，那麼靈魂之堅持正義——此是所有道德哲學家所贊賞的，——到頭來將是一場空，這和神聖的公義是相互違背的。再者，他也有接近亞里斯多德的論證，即從靈魂自我反省的能力以及從靈魂的理智活動——此無需對於身體有什麼內在的倚靠——來論證它比具體性質料更爲優越，以及證明它的不毀壞性^⑯。亞里斯多德的證明可能更容易被我們接受，因爲它預設得少，而且更少牽涉到神學，可是在波納文德看來，這個論證是從奧古斯丁借來的，或者是憑仗奧古斯丁的思想而來的——奧氏的思想更爲有效——尤其是對福祉的渴求這個觀念。奧古斯丁從靈魂的理解真理，消化真理一直到遵循真理的論證，波納文德也將之表明出來^⑰，可是這似乎不是證明靈魂不朽的一個最佳的方式。「最佳的方式」這個名稱乃保留給從福祉之渴求所做的證明。

如果吾人反對波納文德，認為這種證明預設了與上帝聯合，因為福祉的全幅意義，以及對於福祉的渴求，只有在恩典的運作下才引發出來，因此，它是屬於超自然的秩序，而不屬於自然的秩序，自然的秩序乃是哲學家研究的對象。這個聖徒對於這個反對意見，一定會如此回答，他全然無意否定恩典的工作或恩典超自然的性格，可是在另一方面，真正的哲學家考慮到世界和人的生命，其中的論據之一正好就是人對完全幸福的渴求。即使這種渴求會隱涵着有恩典的運行，可是它仍然是經驗的資料，因而可列為哲學家考慮的對象。如果吾人說哲學家若不求助於神學，就不能解釋它（對福祉的渴求），那麼這其實是波納文德所主張「除非受信仰之光的照啟，否則沒有一種哲學是可以令人滿意」這條原則的另一個證明罷了！換句話說，「多瑪斯主義者」有系統地把所有他所知道的超自然排除於經驗資料之外，然後像一個哲學家一樣來考慮所剩下來「自然」。波納文德一系的哲學家則是從「被給予者」意義下的自然出發。誠然，恩典不是「不受幫助的理性所能確切看見或了解的」這個意思下「被給予」的某物，可是恩典所產生的某些效果在經驗裏被給出，而這也正是哲學家所應該考慮的，不過如果沒有神學的幫助，哲學家也不能解釋它們。多瑪斯的進路和波納文德的進路是不同的，吾人若勉強要求地認定它們是相同的，那麼不是歪曲了多瑪斯，就是歪曲了波納文德。

四

所有剛才有關於人的靈魂的言論，都暗示着靈魂的個體性。波納文德很了解亞維洛艾主義者

對亞里斯多德的註解，而且公然評論它們的不是。亞維洛艾主張主動知性和被動知性兩者在人死後都仍然存在着。而且不管亞里斯多德是怎麼說的，亞維洛艾都的確主張這些知性在每個人身上不是個別的，並且也不是個人的功能的某一部分，而是一個單一的實體——宇宙的理智。這種立場不但是異端，違反了基督宗教，而且也違背了理性與經驗^⑦。很顯然的；它之所以違背理性，乃是因為「知性靈魂是人之所以為人的完美性」。而人與人之間彼此有異，是以個別的人，而不能只是做為動物。如果在衆人中的理性靈魂數量上只是一，顯然和經驗不符合，因為經驗上不同的人有不同的思想。這種思想的差異不好說只是來自不同的人想像力中「種」的不同——即，只是由那可消滅的想像力而來，此種想像力由感覺所提供，而感覺在不同的人是不相同的，因為人的觀念（譬如說對於美德的觀念）就不倚靠感覺知覺，也不是從想像的「種」中抽離出來的。從波納文德的觀點看來，知性靈魂獨立於身體之外，因此不能靠着身體而個體化，這個論證也不是一個好的論證，因為靈魂不是由身體而個體化，而是由於精神性質料和精神性形式這兩個構造原理而個體化。

五

關於靈魂對感覺事物的知識內容，有賴於感官知覺，波納文德同意亞里斯多德認為靈魂不是靠自己而對感覺事物有知識或觀念；人的知性是被造為「空無一物」的狀態，因此有賴於感覺和想像^⑧。感覺事物影響感覺器官而在其中產生可感覺的種種影像，這種影像又接着影響到感覺

的機能，因而知覺也發生了。應該加予主意的是，波納文德承認感覺中被動的要素，這一點背離奧古斯丁的教導，可是他同時又主張感覺機能或靈魂的感覺能力判斷感覺內容。譬如：「這是白色的」，此一影像之被動接受，主要歸因於器官，判斷的活動則歸因於機能¹⁹。雖然這種判斷不是反省的判斷，而是一種自發的覺察，可是這是可能的，因為感覺的機能其實就是理性靈魂的感覺機能，因為將感覺活動傳給身體的就是靈魂²⁰。不同的感覺，譬如顏色和觸覺；被「共同的感覺」統一起來，而且保存在想像中，想像不同於記憶，假如記憶是指「想起」或任意的回想²¹。最後，主動和被動的知性兩者相互合作，從想像中抽離出本質。主動和被動知性不是不同的兩種能力，其中之一沒有了，另一個仍然可以運作，而是靈魂中同一種知性功能的兩種不同的「面相」。我們誠然可以說主動知性有抽象作用，被動知性有接受作用，可是波納文德界定這句話的意思，肯定被動知性雖然需要主動知性的幫助，可是仍然自有抽離出觀念並且判斷此觀念的能力，主動理性的認知活動亦有賴於被動知性所提供影像的資料。事實上，知性只有一個完整的活動，在此活動中，主動的和被動的知性，不是彼此分離，而是分工合作²²。

顯然，波納文德對於吾人獲得感覺事物知識的方法，異於各派「奧古斯丁主義」，如拒絕在靈魂的機能中做真實區分，因此他或多或少和亞里斯多德的理論相近。他承認對於這些事物的知識，靈魂在根源上是一塊「白板」²³，他不為天生本有觀念保留地位。又，這種對於天生本有觀念的否定也可以適用於我們對於第一原理的知識。有些人認為我們對第一原理的知識，就被動知性而言是獲取的，但却是內在於主動知性的。但是這種理論不符合亞里斯多德的說法，也與真理

不相符合。因為如果這些原理天生內在於主動知性，那麼爲什麼主動知性不在無需倚靠感覺下就將它們傳給被動知性，而且爲什麼它不從一開始就知道這些原理？修正後的「天生本有主義」則認爲這些原理的一般形式是天生本有的，可是結論和個別的應用則是學習而得來的，可是這樣的觀點很難說明何以一個小孩子不能知道一般形式的第一原理。再者，即使是這修正的天生本有論與亞里斯多德和奧古斯丁的理論都不符合。波納文德無疑是認爲一個理論同時反對亞里斯多德和奧古斯丁，便不能是個正確的理论。因此只有在下面這個意義下吾人才能說第一原理是天生本有的：即，知性賦有自然之光，使得它在學習有關的觀念時，可以在它們共相之中來了解它們。譬如說，除非吾人倚靠感官知覺學習到觀念，否則無法知道什麼是全部，什麼是部分。可是，一旦他學習到這個觀念時，知性之光便使他能了解整體大於部分的原理²⁴。因此，在這件事上，波納文德和多瑪斯是相一致的。

六

雖然我們對於感覺事物，或它們的本質，或邏輯與數學的第一原理沒有天生本有的觀念，可是不能就說我們對於純粹精神性實體的知識也是經由感官知覺得來的。「認知上帝，並非藉着由感覺所得到的相似性」，而是藉着靈魂對自己的反省²⁵。在此生中，對於上帝和神的本質沒有直覺性的「親見」，可是却可以在上帝的肖像中，以及在渴求和意志禱向上帝中看見祂。因此靈魂反省自己的本性以及意志之方向，可以使得靈魂形成上帝的觀念，而無需求諸於外在的感覺世界

。這就個意義而言，上帝觀念是「天生本有的」。不過，這個意思不是說每一個人從一開始就對上帝有清楚的、明顯的、正確的知識。意志的方向，對完美幸福的渴求，是神性活動自身的結果。對此種渴求的反省向靈魂顯示了渴求之「對象」的存在。而事實上，靈魂對此對象雖然不必有明顯的觀念，却已經有模糊的知覺。「這個真理（上帝存在）的知識是天生內在於理性心靈中，心靈是上帝的肖像，因此之故，它對上帝有自然而然的渴求、知識和記憶。在祂的肖像中，靈魂已經自然而然地漸向祂，因而可以在上帝發現幸福」²⁵。對上帝的知識有許多種：上帝對祂自己有完備的知識，蒙福者可以很清楚明透地知道祂，我們只能部分地模糊地知道祂，這最後一種知識隱含在「每個靈魂知道它自己不總是存在着以及它的存在必定有一個起點」的這個知識裏²⁷。

對於德性的知識，就它不是從感官知覺而來的而言，它也必定是「天生本有的」。一個不公正的人可以知道什麼是公義，可是顯然他不是通過公義之呈現於靈魂而認知公義，因為他沒有公義；他也不能通過感覺的內容來知道，因為它不是感覺的對象，在感覺的世界中它也沒有相似性。他也不能從結果來知道，因為除非他事先知道什麼是公義，否則他不能認知什麼是公義的果實，就如同除非吾人事先知道什麼是人，否則吾人便不能知道人行動的結果是什麼²⁸。因此，吾人對於德性必定有某種先天的（*a priori*）或天生本有的觀念。那麼，在什麼意義下說它是天生本有的呢？這不是一生下來，在心中就對於德性有清楚的觀念或知性的相似性這個意思下的「天生本有觀念」。在靈魂中有自然之光呈現，藉自然之光靈魂可以認知真理和正直，此外，在靈魂中也呈現着意志的傾向。因此，靈魂知道什麼是正直，什麼是意志的傾向，也因而靈魂知道什麼是

正直的傾向，當正直的傾向是施捨時，靈魂便知道什麼是施捨，即使它不真正具有施捨這個德性。²⁵

因此對德性的知識是天生本有的，就如同對上帝的知識是天生本有的一樣，意思不是一種明顯的天生本有觀念；而是靈魂自己有必需的材料以構成明顯的觀念，而不必求諸於感覺世界。波納文德的天生本有的觀念是一種虛設的天生本有觀念。當然，在吾人對上帝的知識與對德性的知識兩者之間有一很大的差異，因為在此生中，我們永遠不能了解上帝的本質，却可以了解德性的本質。不過，獲得上帝的知識和獲得德性的知識在方法是相同的，並且，我們可以說靈魂對它的行為必需的原則有天生本有的知識。藉着自我反省，它知道什麼是上帝，也知道什麼是懼怕，什麼是愛，因而它也知道什麼是懼怕上帝，什麼是愛上帝²⁶。如果有人以亞里斯多德「那先前不在感覺中的，也不會在知性中這個格言來反對波納文德的話，那麼波納文德的回答必定是說，這個格言必須關聯着我們對可感覺事物的知識來了解，或必須關聯於那些可由感覺的內容所抽象而得的觀念來獲得了解²⁷。

七

雖然波納文德不承認關聯着我們的世界的第一原理，甚至有關行爲的第一原理，是從一開始就顯明在心智中，或是從外面注入在心智中，而與心智自身的任何活動無關。可是，他却因此就打算廢掉奧古斯丁的光啓論。相反的，他認為光啓論是形上學中最基本的真理之一。

真理是「事物與理智相符」³²，這涉及了所知道的對象，以及能知的知性。爲了使這種意義的真理或所掌握的真理能夠存在，主觀和客觀兩方面都有條件：，在客觀而是不變易性，在主觀面是不失誤性³³。可是如果波納文德打算以這個方法來回應「泰提特斯篇」(Theaetetus)的話，而說確切性知識要存在必須需要這兩個條件，那麼他必然要面對柏拉圖和奧古斯丁的困難，因爲沒有受造的東西是絕對不變的，並且可感覺的東西是可以消失的，而人的心智自身對於所有的對象，不是「靠自己」就不會失誤的。因此，它必須有求於外。自然而然，波納文德在此依據奧古斯丁的光啓論，光啓論之博得波納文德的青睞，並不只是因爲奧古斯丁如此主張，也因爲光啓論強調人的知性對上帝的倚靠，以及上帝在人靈魂中內在的活動。對他而言，光啓論是知識論的真理也是宗教的真理。它是研究確切性之性質及條件之後，可以被承認爲必然的結論，而且藉此吾人可以有助於從事宗教意義的沉思。事實上，對他而言，知性的生活和靈性的生活是無法判然二分的。

人的心智受制於變化、懷疑、犯錯之下，而且我們所經驗到的、所知道的現象也是可變化的。在另一方面，無可懷疑的，人的心智具有確切性，而且知道它有此種確切性。因此我們可以了解不變的本質和不變的原理。可是，只有上帝是不變的，這意思是，人的心智受上帝之助，而這確切性知識的對象以某種方式根源於上帝，正如存在於永恒理型或神的觀念中。可是我們並不直接就其本身了解這些神性觀念。波納文德順着奧古斯丁指出，接受柏拉圖的理論無疑是爲懷疑主義啓開門窗，因爲如果這唯一確切性知識是對於永恒理型的直接知識，而且如果我們對於這些理

型沒有直接的知識，那麼必然結論是人的心智無法獲得真實的確切性³³。在另一方面，永恒理型影響了心智的意義只是，能知的心智獲知的不是永恒原理本身而是它的影響或「心智的承受」，這種說法是不充分的，因為後者也是受造的，它像心智一樣受制於相同的條件，這條件是註定的³⁴。因而永恒理型雖然不被看見，却必定有一直接的規範活動來運作於心智。它們推動及管制心智，使其進行某些判斷，使其能夠了解在思辨秩序和道德秩序中確定與永恒的真理，而且對於可感覺的東西也做確定的且真實的判斷：使得心智從善變的經驗對象中了解不變的、穩定的本質，便是永恒理型的作用。這不是說波納文德違背了他所贊成亞里斯多德關於感覺世界之知識的理論，而是說他認為這個理論是不足夠的。沒有感官知覺，我們永不能知道可感覺之物，誠然知性可以產生抽象作用，可是心智要在對象中看出不變理型的反映，而且能夠對於它作不失誤的判斷，那麼神性啓示，即永恒理型的直接活動是必要的。我們要能夠產生可感覺之物的觀念，感官知覺是必要的，可是我們對於它們判斷的穩當性和必需性，則是由於「永恒理型」的作用。因為我們經驗到可感覺的東西不是不變的，而且知道它們的心智也不是永不失誤的。我們心智裏模糊的觀念，會受到幻象的曖昧不明所影響，因此需要光啓，心智才能認知。「因為如果有真正的知識，其意思是指知道某物不能是別的樣子，那麼必然是只有祂才能使我們知道，祂知道真理而且在自己之內具有真理」³⁵。因此心智判斷所有我們由感覺所知道的東西時，必須透過「永恒理型」³⁶。

在「心靈歸回上帝之路」³⁷，波納文德描述外在感覺事物如何產生它們自己的相似性，首先在媒介裏，其次透過媒介產生在感覺器官上，然後在內在的感覺裏。個別的感覺，或者透過個別

感官所產生的感覺機能，判斷這個東西是白色的或黑色的，或任何其它東西，而內在的感覺則判斷它是悅人的、美麗的，或是令人嫌惡的。醜惡的。知性的機能則轉向觀念（或本質），追問爲何這個呈現的東西是美麗的，而判斷它之所以是美麗的，乃是因爲它具有一些特質。可是這個判斷隱含地指涉着美的觀念，美的觀念是穩定的、不變的，而且不受制於地方和時間。這正是神聖光啓進入之處，即藉着指出指導的、規範的永恒理型來解釋這個判斷不變的、超時間的面相，而不是壓抑或廢除感官的工作或抽象的活動。所有被知道的感覺事物，通過領會、欣賞和判決三種心理的運作而進入心智。最後一種運作要成爲真實的、確定的，則必須是在永恒理型之光下所作的判斷。

如同我們前面所說的，永恒理型在存有學上被等同於上帝的話（Word of God），而事實上兩者也是同一的。因而光啓人心智的就是話（或道），話照啓了每一個來到世界上的人，「基督是內在的教師，若不透過祂，沒有任何真理能被知道，然這不是由於祂說話如同我們說話一樣；而是由於祂內在地光照我們。……他是親密地呈現在每一個靈魂中，而且藉着祂最清楚的觀念，祂照在我們心智暗淡的觀念上」³⁹。我們不能看見上帝的話，而且雖然這光是如此親切地內在於我們，它却是不可見的、不可靠近的：我們是從觀察它的結果來推論祂的臨在⁴⁰。因此，波納文德的光啓理論和他對奧古斯丁的解釋，不涉及「存有主義」（ontologism）。他的理論補足了他表面看來亞里斯多德式對抽象的肯定，也補足了他對第一原理天生本有特性的否定，因而使得他的教導成爲獨特的、非亞里斯多德的，而具有奧古斯丁的色彩和口味。誠然我們有抽象作用，可

是我們不能只透過抽象作用把握住那可理解的和固定的東西，我們必須要有神聖的光啓：我們誠然可以藉着內在的反省獲知道德原則，可是如果沒有神聖光啓之指導性和規範性的活動，我們便不能了解這些原則有不變的、必然的特性。亞里斯多德看不見這些，他不能看出，除非我們看出受造物是神聖典範的模倣物，否則我們便不能形成某個判斷。典範論和光啓論相互關聯起來，真正的形上學家認識它們兩者，亞里斯多德則兩者都不認識。

八

靈魂的機能只有四種，植物的、感覺的、知性的和意志的。可是波納文德區分靈魂的不同面相，特別是根據注意力所指向的對象和指向的方法，來區分知性或心智的不同面相。因此，吾人若認為波納文德的意思是說，理性 (ratio)、知性 (intellectus)、理智 (intelligentia) 和「精神的高峯」或「靈光一閃」^① 都是靈魂全然不同的機能，那麼我們就錯了：它們乃是代表理性靈魂對於從感覺的受造物一直到上帝的不同的作用功能。在「言語錄註釋」中^②，他很清楚地說，他把理性區分為較低的理性和較高的理性，並不是要區分成不同的機能：而是要區分成職務和性質，這種比區分成面相的區分要來得好。較低的理性是轉向感覺的東西的理性，較高的理性則轉向可理解的東西。因此「較低的」和「較高的」是指向同一種機能的不同作用；不過必須再加以說明的是，指向可理解的理性是活潑強狀的，而指向可感覺物的理性則是弱懦昏沉的。因此，雖然只有一個理性，可能是較高和較低的理性不只是相應於不同的作用，也相應於同一理性的不

同性質。

心靈漸向上帝的上昇階段幾乎無需多加說明，因為它們與密契主義之間的關聯多於他們與我們所謂的哲學之間的關聯，不過由於它們和波納文德理解下的哲學有所關，因此在此簡略地談談他們也是好的。它們可以解釋爲是波納文德盡力去撮合哲學與神學的傾向。波納文德跟隨奧古斯丁和維克多學派的後塵，繼續尋求靈魂生命漸向上帝的階段，這些階段相應於靈魂之內不同的潛能，而且使得靈魂從自然的領域進入恩典的領域，他從靈魂的感覺能力開始，指出靈魂如何可以從感覺的東西中看出上帝的踪跡，首先是從上帝的結果來沉思感覺的東西，然後再以感覺的東西是上帝呈顯之處來考慮它們，最後又和奧古斯丁一樣附加了一點：感覺能力退藏於自己之內，沉思它天然的結構和能力是上帝的肖像。在恩典更新和提昇靈魂的機能之下，理智表現於對上帝的沉思，它之所以能夠如此乃緣於上帝的話。在這個階段中，靈魂是在上帝的肖像中沉思上帝，雖然靠恩典來提昇，却仍然在靈魂自身之內。靈魂可以更進一步地沉思那超乎衆人之上的上帝，起初沉思祂爲「存有」，其次是「善」。存有是善的，沉思上帝是存有，是存有的完全，則能夠瞭解存有就是善，是善的自我瀰漫，也因而沉思上帝是聖三位一體。超過了這些就不是知性能力所能及的；是密契冥思與忘我入神的目炫的黑暗，是超乎人類心智之上的聖愛頂峯。不過，意志是人靈魂的一種機能，雖然是從靈魂的實體中引生出來的，却不是一個分離的附質，因此說意志的愛超越了知性，意思是說靈魂藉着愛如此緊密聯合於上帝，因而光貫注到靈魂，使得使它目眩而看不見。此外，還有一個更高的階段，這是爲來世保留的，此卽是，在天堂裏看見了上帝。

九

必須謹記在心的是，波納文德形上學的基點是創造、模型論和光啓。他的形上學系統是一個統一體。在這三個理論當中，創造論顯示了世界是從上帝而來的，是上帝從無中創造的，而且完全倚靠於祂。模型論則顯示了受造物之與上帝的關係，就像一個模倣物之於一個模型的關係。而光啓論則尋找出靈魂藉着對感覺事物、對自己以及對完美存有的沉思，最後回歸於上帝的階段。在此，神性的活動一再受到強調。從無中創造是可以被證明的，上帝的臨在與活動於受造物中，尤其在靈魂自身之中，也是可以被證成的：每個確實真理的理解，都有上帝的活動參與其中，而且雖然爲了建立靈魂上昇的較高階段，必須要有神學的論據，可是在某個意義下，上帝的活動在這一條上昇的連續下有逐漸增強的趨勢。當人獲得真理時，上帝在人心智中活動着，可是人也是透過使用他本然的能力來尋獲真理：在較高的階段中，上帝的活動逐漸地增加，一直到了忘我入神，上帝完全地佔滿靈魂，而人知性的活動也完全被壓制。

也許，波納文德因而可以被稱爲是基督徒生活的哲學家，他同時使用了理性和信仰來產生他的綜合系統。理性和信仰，哲學和神學的整合，藉着他給予基督——上帝的話——的地位而被強調。就好像吾人若不知道萬物之受造是透過上帝的話，所有受造物反映的是上帝的話，上帝的話是與天父同實體的肖像，那麼吾人便不能真正地理解創造論和模型論。同樣的，「如果那了解那光啓每一個人的就是上帝的話，那麼也無法恰當地了解在不同階段中的光啓」，上帝的話是門，

通過祂，靈魂超越了自己而進入上帝裏。上帝的話，通過祂所差遣的聖靈，燃燒靈魂，而且使得靈魂超越它清楚觀念的界線進入忘我入神的境界，與上帝聯合。最後，那麼我們彰顯天父，而且為我們打開天上至福的「靈視」的，也是上帝的話。基督事實上就是「一切學問的媒介」⁴⁹，是神學的媒介，也是形上學的媒介。因為單單做為形上學家不能藉着使用理性來獲得有關於「話」(Word)的知識，不但如此，若沒有了「話」的光啓，他不能形成任何真實的、確定的判斷，甚至他完全不自覺到他的學問是不完整的，而且除非藉着神學的幫助與完成，就會被這不完整性破壞了。

附 註

- ① 「言語錄第二書」，18,2,3 resp.
- ② 參攷，「言語錄」30,3,1，以及31,1,1.
- ③ 同上，18,2,1 contra 1.
- ④ 「箴言錄」2,9.
- ⑤ 「言語錄第一書」，8,2, art. um. 3, resp.
- ⑥ 「言語錄」17,1,2 resp.
- ⑦ 同上 ad 5.
- ⑧ 同上，18,2,1 ad 1

- ⑨ 參較，同上，17,1,2, ad 6.
- ⑩ 同上，182,1 ad 6.
- ⑪ 同上。
- ⑫ 同上，19,1,1. resp.
- ⑬ 同上。
- ⑭ 同上，sed contrd 3,4.
- ⑮ 同上，7 ff.，參較「論靈魂」第三卷。
- ⑯ 「言語錄」11.
- ⑰ 同上，18,2,1. resp.
- ⑱ 同上，3,2,2,1. resp. 及 ad 4.
- ⑲ 同上，8,1,3,2, ad 7.
- ⑳ 同上，25,2, art. un. 6 resp.
- ㉑ 同上，7,2,1,2 resp. 在那裏，波納文德把記憶的習慣和回憶的活動區分開來。
- ㉒ 同上，24,1,2,4.
- ㉓ 同上，resp.
- ㉔ 同上，39,1,2. resp.
- ㉕ 同上，39,1,2, resp.

- 26 「論神秘的三位一體」(*De Myst. Trinit.*) 1, 1 resp.
- 27 同上, ad 14.
- 28 「基督論」(*De Scientia Christi*) 4, 23.
- 29 「言語錄第一書」17, 1, art. un. 4, resp.
- 30 「言語錄第二書」39, 1, 2. resp.
- 31 同上。
- 32 「言語錄」resp. ad 1, 2, 3. 參較「箴言錄」6, 8.
- 33 「基督論」4, resp.
- 34 同上。
- 35 同上。
- 36 「論六日創造」12, 5.
- 37 「心靈走向上帝之路」2, 9
- 38 2, 4-6.
- 39 「論六日創造」12, 5.
- 40 同上, 12, 11.
- 41 「心靈走向上帝之路」1, 6.
- 42 「言語錄第二書」24, 1, 2, 2, resp.

④

「論六日創造」二

第卅章 大亞爾伯

生平與學術活動——哲學與神學——上帝——創造——靈魂——大亞爾伯的聲譽與重要性。

一

大亞爾伯於一二〇六年生於史華比爾的勞因根 (Lauringen in Swabia)，爲了研讀文科而離開該地前往巴杜亞 (Padua)，在巴杜亞他於一二二三年進入道明修會。他在科隆納 (Cologne) 以及其他地方講授神學，一二四五年在巴黎獲得博士學位。多瑪斯是他從一二四五年至一二四八年的學生。後來，爲了建立道明修會的研究書院，他在多瑪斯的陪伴下，回到了科隆納。由於行政工作甚多，影響了他的純粹學術研究工作。一二五四年到一二五七年，他擔任德國大教區的主教，一二六〇年到一二六二年擔任拉提崩 (Ratisbon) 的主教。他花了不少時間去拜訪羅馬，以及對波黑米亞十字軍 (Crusade in Bohemia) 的講學。一二七七年，他爲了替多瑪斯 (死於一二七四年) 的意見辯護，前往巴黎。一二八〇年十二月十五日逝世，逝世地就在科隆納。

從他的寫作與活動，吾人可充分知道大亞爾伯是一位有廣泛學術興趣和同情心的人，而且吾人很難期待像他這類的人會忽略了在巴黎文科學院所興起之亞里斯多德學派，尤其是他相當覺察到這種趨勢所引起的騷動和困擾。他心胸開朗，滿懷知識同情，因而絕不會對新運動採取敵對的態度，縱使就某方面而言，他對新柏拉圖主義的奧古斯丁傳統有強烈的好感。因此，當他接受亞里斯多德的要素，將它們納入他的哲學中時，他仍然保留了大部份奧古斯丁與非亞里斯多德主義的傳統。他的哲學具有一種過渡性的特色：從開始吸收消化亞里斯多德哲學的階段，到他的大弟子多瑪斯所完成的階段。更且，亞爾伯是一位神學家，不能不對亞里斯多德思想與基督教義之間的衝突有所感，因此他不可能像一些人毫無批判地接受亞里斯多德——這在當時的文學院已經蔚然成風。因此，他的作法並不令人驚訝，就是對亞里斯多德邏輯學、物理學（如：「物理」和「論天與地」），形上學和倫理學方向（如「尼各瑪甘倫理學」「政治學」）方面的著作做了不少的註釋，可是他毫不遲疑地指出這位哲學家所犯的錯誤，並且出版了「知性的單一性」來反對亞維洛艾。他做註釋的公然目的是要使拉丁世界的人可以了解亞里斯多德，他宣稱自己要給予亞里斯多德的意見做客觀的說明，然而事實上，為了表示自己的一些觀念，不得不批判亞里斯多德，雖然他的註釋大部份是對這位哲學家的著作做了非個人意見的評論和說明。

亞爾伯著作的日期無從考證，甚至出版的次序到目前為止仍然不能有任何正確程度的決定。不過，他對彼得·隆巴特（Peter Lombard）的「言語錄」的註釋，以及「創造論大全」似乎比對亞里斯多德的評論要出版得早。他也出版了對偽名丹尼斯（Pseudo-Dionysius）著作的註

釋。「知性單一性」大概在一二七〇年後才寫成，此外，「神學大全」可能是假他人之手所收集而尚未完成的。

無人能夠沉默地忽視亞爾伯之興趣和活動顯著的一面，尤其是他對物理科學的興趣。他以啓蒙的方式，堅持主張在物理事物上觀察及實驗的必要性。在他的「論植物」和「論動物」二書中，他除了介紹早期作者的觀念之外，他也說明了他自己觀察的結果。至於他對樹木和植物的描述，他說那些記錄下來的或者是他自己經驗的結果，或者是從他那些經由自己觀察得到結果的作者所引述而來的。因為這些事物只有經驗才能給予它確切性^①。

他的思辨通常是很有意義的，譬如說，當他反對赤道以南的區域不能居住這個想法時，他論斷這個想法的反面可能是對的，就是兩極天氣過於寒冷無法居住，可是假如有生物住在那裏，我們必需假設它們的毛皮足夠保護它們抵禦寒冷的氣候，而且這些毛皮可能是白色的。無論如何，假想地球較低部份的人們會落到地球之外，是不合理的想法，因為「較低」這個字對我們而言只是相對的^②。亞爾伯當然很借重前人的意見、觀察、和猜測，不過他經常訴諸自己的觀察。如：他自己個人所注意到的候鳥習性，植物本性……，當他說「熱帶不可居住性」這個先天論證，這不能改變我們已知道在該區域中某些地方是可以居住的這個事實，他所做的澄清工作，表現出健康的常識。又，當提及月暈或「彩虹」時^③，他說根據亞里斯多德的說法，這種現象每五十年才出現兩次，可是他和其他人已經觀察到每年出現兩次，因此亞里斯多德必定是根據傳聞而不是根據經驗。不管亞爾伯所導出的個別的結論究竟有多少價值，他那種好奇的精神，依據與觀察實

驗的態度，是值得欽佩的，而且也因而把他與晚期的經驗學者區別開來。值得一提的是，這種質疑的精神和廣泛的興趣，使得他更接近亞里斯多德，因為這位「哲學家」本人非常清楚經驗研究在科學事物中的價值，可惜大部份晚期學生只接受了他的格言，却喪失了質疑的精神和廣泛的興趣。

一一

關於神學和哲學之間的區別，大亞爾伯特是十分清楚的。而且他區分了以啓示資料爲基礎的神學以及光靠自然理性所得、屬於形上哲學的神學。因此，形上學或第一神學在討論作爲第一存在的上帝，神學則在討論經由信仰而認知的上帝。再者，哲學家在理性的自然之光影響下工作，藉此，他看見了第一原理，而神學家則是靠信仰之光而工作，藉此，他得到了啓示的教義^④。大亞爾伯特不太同情那些否認或藐視哲學的人，因為他不僅在神學的推理上應用了辯證的方法，而且他也認爲哲學自身是一種獨立的學科。他反對那些認爲把哲學推理引入神學中是錯誤的人，不過，他倒是承認哲學推理不能是首要的，因爲教義被證明爲是「如同來自先天的」(tanquam ex priori)，即：那被神學家所彰示的教義是啓示的，而不是從哲學論證所得到的結果；可是他又進一步說，哲學推理在次要能力上有真實的用處，尤其當應付敵對的哲學家所提出的反對意見時，以及提到那些想盡種種方法來攻擊哲學的應用，彷彿「兇猛的野獸褻瀆地反對它們自己所不知道的」一般的那些愚昧的人時^⑤，哲學就可以顯出它的用處。甚至在傳教士的修會中也有人反對

哲學以及反對對此「世俗」學科的研讀。亞爾伯的一大貢獻之一便是在他的修會內推展哲學研究的實際應用。

二

大亞爾伯的學說不是一個單一同質的系統，而是亞里斯多德和新柏拉圖要素的混合。比如說，他訴諸於亞里斯多德，從運動來證明上帝的存在^⑥，而又論辯原因或原理的無限索鏈是不可能而且是矛盾的，因為果真有無限索鏈，那麼事實上將沒有真正的原因或原理。第一原理，由於是第一原理的緣故，它的存在必須是從它自己而來，而不能從他者而來，而且它的存在必須是它的實體和本質^⑦，它是必然的存有，不夾雜任何偶性或潛能，亞爾伯並且還證明上帝是理智的、生活的，無所不能的、自由的……等等，即上帝是祂自身的理智，在上帝對自身的知識中，沒有主客之分，祂的意志也不是與祂的本質有所區別的另一樣東西。最後，他又觀察到世界上任何的名謂，沒有一個可以依照它原先本有的意思來稱述上帝，藉此，把上帝或第一原理與世界分別開來。譬如說，假如上帝被稱為實體，那不是因為祂落在實體的範疇裏，而是因為祂超越了所有的實體，超越了所有的實體的範疇之上。同樣的，「存有」這個名稱原本是用來指稱存有一般的抽象觀念，這個名稱實際上不能用來稱述上帝^⑧。總之，提到上帝時，實際上我們知道祂是什麼總比不上我們知道祂不是什麼^⑨。因而，我們可以說在大亞爾伯的哲學中，一方面他順着亞里斯多德，把上帝描述為不動的原動者，純粹實現，以及自知的理智，一方面他則承續偽名丹尼斯的著作

，把重點放在事實上上帝超越了我們的一切概念以及我們所用來稱述祂的種種名詞。

四

融合了亞里斯多德和偽名丹尼斯，不但保證了神性的超越，同時也奠定了類比理論的基礎。

當亞爾伯藉此種融和系統來說明世界的創造時，他是根據着漫步學派人士的理論，即，事實上他是根據新柏拉圖主義來解釋亞里斯多德。因此他使用了「流」(fluxus)，「流行」(emanatio) (這些字眼 (由於流是第一根源所流出的形式，所有的形式是泉源而且根源) ④，並主張第一原理，知性的整體動力者，是一個源頭，從此流出第二理智，第二理智又是一個源頭，流出第三個理智，……等等，每一個附屬的理智又引生出屬於它們自己的領域，在此流行的過程，最後地球開始存在。這個大體上的輪廓 (亞爾伯還從「古人」中選出了一些個別的藍圖)，似乎損害了神聖的超越性和不變性，以及神性創造的活動，然而，大亞爾伯當然不是認為上帝在流行過程中愈來愈少，或經歷到任何的變化，而是認為一個附屬的原因只能根據較高的原因的幫助才能作用，因此整個過程必須是絕對地歸因於上帝。這個過程可以用不同的說法來呈現它，如善的層次的擴散，或光的層次的擴散。不過，大亞爾伯的創造藍圖顯然受到「論原因之書」的影響，而且他從新柏拉圖主義以及新柏拉圖式的亞里斯多德主義者所體會的靈感，比起從亞里斯多德所受的靈感要來得多。而在另一方面，他顯然不太了解新柏拉圖流行的觀念，雖然由於上帝和萬物仍然有別，所以不算是一種嚴格的泛神論，可是仍然和基督宗教從無中自由創造的教義是無法完全調和

的。我的意思不是主張大亞爾伯想以新柏拉圖主義的流行過程來取代基督宗教的創造論，而是說他企圖以前者來表達後者，却顯然不了解這個嘗試所隱含的困難。

亞爾伯離開亞里斯多德——方濟會的傳統，一者是爲了主張理性無法確切地證明世界在時間內的創造，即世界不是從永恆創造的^①，再者，也爲了否認天使和人類靈魂是由質料和形式組成的，在此他顯然把質料想成是與量有關聯的東西；然而，在另一方面他接受了種子理型以及以光爲具體形式的教義。此外，他有時接受一些亞里斯多德傳統，有時又接受一些奧古斯丁傳統或新柏拉圖傳統，甚至由某一傳統的意義來解釋另一個傳統的術語。譬如，當他說到在神性之光看本質，他的意思是說人類理性和它的運作是神性之光的反映，因而也是祂的結果；而不是說，在上帝創造及保存知性之外，還需祂所特有的光啓活動。大體上，祂承續亞里斯多德抽象作用的理論。再者，亞爾伯並不常常把他自己的意思表達得很清楚，因此他所考慮的本質與存在之間的區分是實在的或是概念的，仍然留下一團謎霧。譬如，他否認在天使中有質料的出現，可是他又肯定他們（天使）是「本質的部分」所組成的，因此假設他所主張的是一種實在的區分，似乎是蠻有道理的，而且他有時也從這個意思來立論，可是在某些情況下，他却又好像是支持亞維洛艾主義者概念性區分的理論。由於他慣常指示許多不同的理論，而却又不明確地指出他自己所接受問題的解答是那一個，以致於當我們在這一點或那一點來解釋他的意思時，碰到不少的困難，究竟有多少他只是報導別人的意見，究竟有多少他明確地宣佈他主張這些意見，總是模糊不清的。因此，想要勾勒出大亞爾伯的完整系統是不可能的，他的思想事實上是停留在「吸收亞里斯多德哲學以

作爲知性的工具來表達基督宗教觀念」的這個階段。這種吸收消化亞里斯多德哲學的過程，到了他的大弟子多瑪斯有了更大的斬獲。然而，如果我們誇大亞里斯多德在他們哲學中的份量，甚至僅誇大了亞里斯多德在後者哲學中的份量，都是一種錯誤，因爲他們兩人在相當程度上都仍然保留着奧古斯丁的傳統，甚至他們是引用亞里斯多德的範疇來解釋奧古斯丁，雖然在亞爾伯仍然不成熟，可是在多瑪斯則相當成功。

五

大亞爾伯確信靈魂不朽是在理性上得到證明的，因此在他「論靈魂的本性和起源」書中^⑫，他列舉一大堆論證。譬如說，靈魂在它知性的運作裏超越了質料，在它自身之內具有這種運作的原理，因此它不可能像「存在之倚靠本質一樣」倚靠於身體。然而，他不承認主動知性在衆人中是單一的這個論證的有效性，因爲如果這個論證是有效的，那麼靈魂不朽便被否定了。他不僅在「論靈魂」，也在「反亞維洛艾靈魂單一性理論札記」中特別處理這個問題。首先，他說這個問題是非常困難的，只有熟悉形上學的老練的哲學家才能參與論辯的行列^⑬。然後，他揭露了亞維洛艾主義者所提出或所可能提出的三十個論證，並且承認這些論證很難去辯駁，接着，他又舉出三十六個反對亞維洛艾主義者的論證，綜述他對理性靈魂的看法，並反對來答覆亞維洛艾主義的三十個論證^⑭。理性的靈魂是人的形式，因此它必須在個別的人中繁增，而在數量上繁增的，在實體上也是繁增的。假如這點被證成，那麼理性靈魂是不朽的一旦被證成，則複數的理性靈

魂在死後自然存在着。再者，存在 (esse) 是每一事物最終形式的活動，而人最終的形式就是理性靈魂。個別的人或者有它們自身的存在或者沒有，如果你說他們沒有自己個別的存在，那麼你必須準備承認他們不是個別的人，而這顯然是錯誤的；如果你承認每一個人有他自己個別的存在，那麼必須有他自己個別理性靈魂。

六

大亞爾伯在他有生之年即盛享聲譽，羅傑·培根 (Roger Bacon) 雖然絕不是他著作的狂熱崇拜者，却也說：「就像亞里斯多德，亞維塞納和亞維洛艾的著作在經院中常被引用，「他 (即亞爾伯) 也一樣」，羅傑·培根的意思是說大亞爾伯是因爲著名而被引述，這和當時所流行不引述還活着的作者的這種習俗恰恰相反。由此可見證亞爾伯博得極大的尊榮。他的聲譽無疑和大部份是由於他的博學以及他廣泛的興趣，他既是神學家、哲學家，又是科學家與註釋家。他對猶太哲學的阿拉伯哲學均有淵博的知識，經常引述他們的見解。因此，儘管他常有思想不確定表達不清楚的毛病，對於史料偶爾也會弄錯，可是他的著作給人的印象，是知識淵深，博覽羣經，對於各種思想都有濃厚興趣。亞爾伯的學生，斯特拉斯堡的烏利克 (Ulric of Strasbourg)，道明修會的修士，發展了亞爾伯思想中新柏拉圖主義的一面，他稱頌亞爾伯是「我們這個時代中的神蹟奇事」^①。不過，除了亞爾伯在實驗科學方面的熱衷之外，我們對他的思想之所以有興趣，乃在於他對於多瑪斯的影響。多瑪斯不像烏利克，也不像佛利堡的約翰 (John of Fribourg) 只發

展亞爾伯思想中亞里斯多德的要素。亞爾伯比多瑪斯活得久，他十分懷念他的學生，年老時經常在紀念死者的彌撒儀節中，思念他的學生，每當他想到這位死去的學生曾是這世界上的桂冠與榮耀時，便不覺地掉下眼淚。

亞爾伯的聲譽在於他是一位博學，而且具有廣泛興趣的學者，這誠然是正確的稱譽，可是，如同不少歷史學家所已經指出的，亞爾伯重要的功勳，乃在於他看出西方基督教有一大寶藏含藏在亞里斯多德以及阿拉伯哲學家的著作之中。從較晚期的時代來回顧十三世紀，很容易用晚期已經枯乾的經院派亞里斯多德主義來考慮亞里斯多德哲學的入侵支配。經院派亞里斯多德主義執守字義 (Letter) 却喪失精神 (spirit)，而且完全誤解這位偉大的希臘哲學家的質疑心靈，他在科學上的興趣，以及不少結論的實驗性格。吾人必須謹記，從此來評估十三世紀是犯了時代錯置的謬誤，因為晚期頹廢的亞里斯多德主義者的態度並不是大亞爾伯的態度。西方基督教在純哲學和自然科學的方法沒有一點是可以與亞里斯多德和阿拉伯哲學相互比較的。亞爾伯對這點知道得很清楚，他看出必須採取傾向肯定亞里斯多德的態度，即不可輕忽亞里斯多德哲學而且必須要採取正確的態度，而且他也看出嘗試去藐視它將是很糟糕的事，甚至會造成自己很大的虧損。當然他也看出在某些觀點上，亞里斯多德和阿拉伯哲學家所持的理論與基督教義是不能相通的。然而，他了解到，否定它的部分並沒有理由否定它的全部。他努力使亞里斯多德哲學在拉丁人中成為可理解的，並且顯示它們它的價值，同時也指出它的錯誤。相對於他了解亞里斯多德普遍的意義價值而言，接受了或排拒亞里斯多德這點理論那個理論，便顯得不那麼重要。當然一個人不需要

成爲嚴格的亞里斯多德主義者才能欣賞他的優點，不過，吾人若太過份強調亞爾伯特的獨立性是不好的，因爲這樣子吾人會看不出亞爾伯在引出亞里斯多德在科學觀察中的意向，以及展示亞里士多德哲學的豐碩性時所做偉大的貢獻。年代的變遷，的確在亞里斯多德的傳統中帶來不幸的僵化現象，可是這一點不能用來責備亞爾伯。假若吾人嘗試去想像中世紀沒有亞里斯多德，假若吾人嘗試除去多瑪斯的綜合系統，和鄧·斯考特的哲學體系，假若吾人嘗試削去波納文德哲學中所

附 註

- ① 「論生長與植物」(*de Veget. et Plantis*) 第六書、Tract. c. 1.
- ② 參較「論安定的自然」(*De Natura Locorum*) Tract. 1, cc. 6, 7, 8, 12.
- ③ 「論測量」(*Meteorum*) 第三書、Tract. 4, c. 11.
- ④ 「神學大全」(*Summa Theol.*) 1, 4. ad 2. et 3.
- ⑤ 「沉思丹尼斯，第9B書信」(*Comm. in Epist. 9B. Dion. Areop.*) 7, 2.
- ⑥ 「原因與共相的發展」(*de causis et proc. universitatis*) 第一書、1, 7.
- ⑦ 同上，1, 8.
- ⑧ 同上，3, 8.
- ⑨ 「沉思丹尼斯第9B書信」(*Comm. in Epist. 9B. Dion. Areop.*) 1.

- ⑩ 「原因與共相的發展」第一書・4. 1.
- ⑪ 「論物理學」(In Phys.) 8, 1, 13.
- ⑫ 「論自然與動物始源之書」(*Liber de natura et origine animae*) 2, 6; 參較「論靈魂」13.
- ⑬ C. 3.
- ⑭ C. 7.
- ⑮ 「幸福大全」(*Summa de bono*) 4, 3, 9.

第卅一章 多瑪斯阿奎那之一

生平——著作——闡述多瑪斯哲學的不同方式——多瑪斯哲學的精神

多瑪斯阿奎那於一二二四年底或一二二五年初誕生於靠近那不勒斯 (Naples) 不遠的羅克什卡城堡 (Roccasecca)。他的父親是阿奎那 (Aquino) 區的伯爵。五歲時，父親將他獻給蒙卡西諾 (Monte Cassino) 之本篤會修道院 (Benedictine Abbey) 做一名修道士，在那裏，這位未來的聖徒和偉大的學者開始他的求學生涯。他留在修道院裏，從一二三〇年一直到一二三九年。一二三九年，腓特烈二世逼迫僧院，驅散僧侶，使得這個少年人只好回家去。幾個月後，就在一二三九年的秋季，他前往那不勒斯大學，此時，他已經十四歲大了。在那不勒斯城裏有道明修會的修道院，阿奎那被他們的修道生活所吸引，於是在一二四四年期間加入了道明修會。他踏出了這一步，却無法讓他的家人接受，主要是因為他的家人希望把他送到蒙第卡西諾修院，以做為晉昇的階石，此外也可能是因為他的家人反對道明修會會長決意把多瑪斯送到波羅納 (Bologna)——因為這位會長即將在該地成為道明修會總會長——然後又派往巴黎大學。多瑪斯

在前往巴黎大學的路途中被他的兄弟綁架，拘禁在阿奎那，約有一年之久。可是多瑪斯要成爲一位道明會修士的決心甚爲忠貞，最後終於熬過了這場試驗，於一二四五年秋天安然地前往巴黎大學。

多瑪斯在巴黎期間可能是從一二四五年一直到一二四八年的夏天，一二四八年夏天，他伴隨大亞爾伯（St. Albert the Great）回到波羅納——亞爾伯在波羅納建立了道明會修道院的總研究書院（studium generale）——並在該地居留到一二五二年。在這段期間內，先是在巴黎，然後又在波羅納，多瑪斯和亞爾伯有密切的交往，大亞爾伯特很了解他這位學生的潛力，而且很顯然的，與一位博學且理智好奇心甚強的老師之間的親密交往，必然會強烈地刺激多瑪斯學習和研究的興趣，吾人幾乎無法想像大亞爾伯之應用亞里斯多德主義，對他的學生沒有產生直接的影響。甚至即使多瑪斯在人生早期中沒有繼承完成他老師所已經開始工作的念頭，他至少已深受到後者開放的心靈所影響。多瑪斯並不具有他老師所有的好奇心（或者吾人可能說，他對精神經濟學有比較好的觀念），然而他確實對系統綜合有更強的能力，一個博學、心靈開放的老師與一個思辯綜合能力的年輕人之間的相會，產生豐碩的成果乃是料想中的事了。想完成以亞里斯多德的語彙來表達基督宗教觀念的是多瑪斯，他應用亞里斯多德主義作爲神學的與哲學的，分析的與綜合的工具，不過，他伴隨大亞爾伯旅居巴黎和布洛格那的那段期間，毫無疑問是他學術發展中的一個最重要的要素。吾人是否想把大亞爾伯的系統是未完成的多瑪斯主義，這是無關緊要的事：真正要緊的事實是大亞爾伯是多瑪斯的蘇格拉底。

一二五二年，多瑪斯從波羅納回到巴黎，繼續他的研究課程，以聖經學士(1252-4)的身分講授聖經，以言語學士(1254-6)的身分講授「言語錄」，而後獲得了在神學院開課的准許證。在這同一個時期內，他做了導師(Magister)，並且以道明會教授的身分授課，一直到一二五九年為止。道明會和方濟會在巴黎大學教席所產生的爭議在前面已經提過了，此處不再說明。一二五九年，多瑪斯離開巴黎前往義大利，在附屬教宗朝廷的「國會研究院」(Studium Curiae)教授神學，一直到一二六八年才止，其中(一二五九—六一)在亞納格尼伴隨亞歷山大四世，(一二六一—四)在奧維陀(Orvieto)伴隨吳班四世(Urban IV)，(一二六七—八)在羅馬的散達·沙比納(Santa Sabina)以及維特伯(Viterbo)伴隨克里門四世(Clement IV)。在吳班四世王朝時，他會遇了名翻譯家莫爾貝克的威廉(William of Moerbeke)，而委託他去為基督聖體(Corpus Christi)典禮組織聖職人員的也就是吳班四世。

一二六八年，多瑪斯回到巴黎，在巴黎講授，一直到一二七二年為止，他並且從事於與亞維洛艾主義者的爭辯，以及與那些重新攻擊修會的人士爭辯。一二七二年，他受派前往那不勒斯建道明會的總研究院，他在那那不勒斯繼續他的教學生涯，直到一二七四年，教宗葛里哥利十世召他到里昂(Lyons)參加大公會議。這趟旅程是開始了，可是却永不再完成了，聖多瑪斯於一二七四年三月七日在旅程中，逝世於法沙奴歐維的西斯妥會修道院(Cistercian monastery of Fossanuova)。多瑪斯死時只有四十九歲，扣除早年被囚的偶發事件，經常性的旅遊，以及牽涉到的爭辯，他畢生均貢獻於研究和教學工作。他的生命不是一個勞務甚多、極富刺激性的生命

，却是一個奉獻於尋求真理且辯護真理的生命，也是一個深奧靈性所充滿、所激發的生命。就某個方面而言，他像是一個聖徒軼史的教師（有不少故事提及他神遊身外，或者說他過於專注，以致於渾然忘却週遭一切），可是他絕不只是一個教師或神學家而已，他乃是一位聖徒，甚至如果說他所專注所熱愛的不能在學術著作中得到證明的話，他晚年忘我入神的境界以及與上帝默契聯合的經驗却可以見證他所寫的真理正是他所賴以生存的「真實」。

一一

多瑪斯註釋彼得·隆巴特的「言語錄」時，大約是在一二五四年到一二五六年之間。從一二五五年開始寫「自然的原理」，一二五六年之間始寫「存有與本質」，一二五六年到一二五九年寫「論真理」，「辯論諸問題」7,8,9,10,11卷很可能是在一二五九年完成的，亦即是在離開巴黎前往義大利之前完成的。「評波埃秋士的聖週論」以及「評波埃秋士的聖三論」也是屬於這個時期的作品。在義大利，多瑪斯寫了「駁異大全」，「論潛能」，「駁斥希臘人的錯誤」，「買與賣」以及「論治道原理」，此外也有不少對亞里斯多德著作的註釋，如「物理學」（可能而已），「形上學」，「尼各瑪甘倫理學」，「靈魂論」，「政治學」（可能而已）等等。他回到巴黎與亞維洛艾主義者爭辯時，寫了「駁斥喃喃低語者的永恆世界觀」，「駁斥亞維洛艾主義者的單一知性論」，「寧願」（可能而已），「精神性受造物」，「靈魂論」，「道成人身之一致性」，「辯論諸問題」第一到第六卷，以及對「論原因」的註釋，此外「氣候學」^①和「論解釋」也屬於這個階段

。當多瑪斯留在那不勒斯時，他寫了「混合的要素」，「變遷的情意」，「論品德」，並且註釋亞里斯多德的「論天界」，「生成與毀滅」。至於「神學大全」（最早）是在一二六五年至一二七三年之間所寫成的。「第一部份」是在巴黎寫成，「第二的首半部」和「第二的次要部份」則在義大利寫成，「第三部份」則是在一二七二至一二七三年之間在巴黎完成。「補述」是由一些多瑪斯早期的作品所組成的，且是由一二六一年起當多瑪斯秘書的皮柏諾的黎吉諾得（*Reginald of Piperno*）所增補上去的。吾人必須加以說明的是，奧維涅的彼得（*Peter of Auvergne*）補足了「論天界」，以及「政治學」的註釋，（從第三卷，第七章起），洛卡的托勒米（*Ptolemy of Lucca*）則擔任寫「治道原理」的某些部份，因為多瑪斯只寫了該書的卷一和卷二的四章前，未完成的「神學綱要」是多瑪斯晚年的產品。不過究竟是在一二六八年回到巴黎之前或者之後才寫的就無法確定了。

有一些書假附上了多瑪斯大名，却顯然不是他自己所寫的。又有一些小書的真實性是很可疑的，如「自然即知性」即是一例。又，上面所列舉的年代並不是衆人所共同同意的，如葛賴曼（*Mgr. Martin Grabmann*）和曼多內（*Père Mandonnet*）就不同，而把某些著作劃歸於不同的年代，關於這個問題，可以參考參考書目中所列舉的相關著作。

二二

嘗試去列出一位最偉大士林哲學家的哲學系統的綱要，是一件相當艱鉅的工作。事實上，對

我而言，是否需要嘗試做系統性或根源性的說明，並不是一個尖銳的問題，因為多瑪斯一生中為學的階段只不過是二十年而已，而且雖然在這個階段裏也有起伏變化，以及一些見解上的發展，可是却不像柏拉圖那樣冗長的發展過程，階段與階段之間的連續也比起謝林要來得少^②。從發生過程上來處理柏拉圖的思想是很值得考慮的（雖然事實上在第一冊中我採取了系統性的說明），從發生過程上去處理謝林的思想也是必要的，可是吾人却没有理由反對對多瑪斯的思想做系統性的說明，反之吾人倒是有如此做的一切理由。

真正的困難乃在於回答下列的問題：如何更精確地決定採取那一種系統性的說明？對於該系統的組成部份應該如何強調和解釋？多瑪斯是一位神學家，雖然他也區分了啓示的神學與哲學，可是他本人却不刻意以哲學本身來為哲學做系統性的說明（甚至是在駁異大全中也含有神學的成份），因此，在這位聖徒本身吾人無法決定採取何種說明的方式。

反對這種看法的人可以如此反駁說，多瑪斯的確確定了說明他哲學的起路在那裏，吉爾松（Gison）在他著名的有關多瑪斯的著作中^③，主張吾人闡述多瑪斯哲學的正確方法乃是根據多瑪斯神學的秩序來做闡述。多瑪斯是一位神學家，他的哲學必須相對於神學來考慮。說像神學大全這樣的著作有損於吾人了解多瑪斯的哲學思想，是相當不公平的，而一方面多瑪斯對亞里斯多德的註釋已經遺佚，雖然令人惋惜，可是它們並不是最重要的著作，因為多瑪斯的哲學內容或概念，或者這位哲學家（神學家兼哲學家）所考慮的對象是「可啓示的」，即可能已經啓示的但却沒有啓示出來的，以及不需啓示而却已經啓示的，藉人的理智便可以確定的（如：上帝是明智的）

。正如吉爾松正確地指出，多瑪斯的難題不是如何引入哲學於神學而不致於損害哲學的本質，而是如何引入哲學而不致於損害神學的本質。神學所處理的是啓示之物，而啓示必須保留完整不變，可是在神學中所教導的一些真理可以不需要啓示就可被確定（如：上帝的存在），此外有一些真理尚未啓示出來可是却也許已經啓示了，而這些真理對於吾人全盤了解上帝的創造是相當重要的。多瑪斯的哲學應該關聯於神學來考察，吾人若想從他的著作中搜集一些哲學的條目，然後再根據自己所想像的哲學系統應該如何如何，來將這些條目建構成一套系統，這麼做是錯誤的，多瑪斯本人也會反對這樣的系統與他真實的內容和意向是不相合的。重建多瑪斯的系統在一個哲學家身上是合法的工作，可是一個史學家則必須忠實於多瑪斯自己的方法。

吉爾松以他素常清晰的、中肯的言論來論述他的想法。對我而言，他的論點大體而言是必須承認的。譬如他說，從知識論來對多瑪斯哲學做歷史性的闡述（尤其如果這種知識論與心理學和靈魂論分開的話）將很難代表多瑪斯自己思想的路數，雖然這對於那些不企圖以歷史爲主來說明「多瑪斯主義」的人而言是合法的。另一方面，多瑪斯在寫完神學大全之前的確也寫過一些哲學著作，而且在他晚期的著作中，上帝存在的證明顯然已經預設了不少哲學的觀念。甚至這些哲學觀念不僅僅是觀念而已，而是多瑪斯根據自己的哲學原則，從具體的經驗所抽離出來的。對我而言，這些觀念從具體的感覺世界的經驗中出發，乃是可以證成的，而且在考慮他的自然神學之前先考慮他對於感覺世界經驗的看法，是合理的做法，這也正是我所採取的途徑。

此外，多瑪斯雖然是一位非常清晰的作者，可是對於他某些理論的解釋却有歧異。想盡全地

討論過去與現在所有不同的解釋，在一般的哲學史上是不可能做到的：吾人所能做的僅是從自己的觀點來列舉那些自己所欣賞的解釋罷了。同時，除非與筆者的看法有相當大的衝突，否則筆者便不準備去提及那些產生不同解釋的要點，而只是指出那些不會有爭議性的正確解釋。究竟有那一位偉大的哲學系統有完全且普遍同意的解釋？柏拉圖？亞里斯多德？笛卡兒？萊布尼茲？康德？黑格爾？在某些哲學家，尤其是那些把自己的思想表達得很清楚、很謹慎的哲學家，如多瑪斯等人，他們哲學系統的主題可以做為眾人解釋的對象，可是至於這樣的認同是否會或未來可能會成爲絕對的、普遍的，則是值得懷疑的。一個哲學家可以寫得很清楚，可是仍然無法對所有與他的系統有關的問題做最後的結語，對於那些不曾發生於他系統之內的問題，他更不可能有什麼說辭：期望任何一個哲學家必須回答所有的問題，是很荒謬的要求，雖然一個哲學家應該盡量完成且確定他的系統，以致於不會產生歧異的解釋。筆者對於多瑪斯有最崇高的尊敬和欽佩之意，可是却不會將這位聖徒有限心靈與絕對心靈 (Absolute Mind) 混爲一談，也不會去主張作者本人連作夢都不會想到要主張的系統，而默認作者已經完成了一切。

四

多瑪斯的哲學在本質上是實在的、具體的。多瑪斯的確接受亞里斯多德所說第一哲學或形上學是研究存有者之如其爲存有者，不過，顯然他自己所着手進行的是，在人類心智所可達及的範圍之內，對存在和存有做說明。換句話說，他不事先預先一個觀念，再從這個觀念演繹出實在，

而是從存在的世界出發，追問它的存有是什麼，它是如何存在的，他存在的條件是什麼。甚至，他的思想集中在究極「存在」，在那個不只是具有存在，而且自身即是存在的存有 (Being)，那即是存在的頂峯：他的思想經常與具體的、存在的東西保持接觸，與那些衍生的，從他者接受存在的東西，以及與那些不從他者接受存在，而自身即是存在的東西保持接觸。就這個意義而言，說多瑪斯哲學是一種「存在的哲學」是對的，可是稱多瑪斯是一位「存在主義者」，則是一大誤導。因為存在主義者所講的存在 (Existenz) 和多瑪斯所講的存在 (esse) 是不相同的，而且多瑪斯處理存在問題的方法，與現在所謂的存在主義者處理存在問題的方法也是大不相同的。

有人主張，由於多瑪斯把存在 (esse) 引進了哲學層次中的最前面，因而他超越了本質哲學，特別是超越了柏拉圖和新柏拉圖主義者的靈感。這個主張的確有道理。雖然柏拉圖不忽略存在的問題，然而他哲學的顯著特點乃是以本質而不是以存在來解釋世界。即使亞里斯多德認為上帝是純粹實現 (Pure Act)，可是仍然主要是思想 (Thought)，是理型 (Idea)，把柏拉圖的善呈現為「位格的」(Personal)。甚至，亞里斯多德努力去說明世界形成的次序和發展可理解的過程，可是他並不說明世界的存在，顯然他認為沒有說明的必要。再者，在新柏拉圖主義中，雖然說明了世界是衍生的，以及整個流行的藍圖；雖然沒有遺落掉對存在的說明，可是仍然是一個本質的流出，上帝主要是太一，是善，而不是自身存在，不是自有永有 (I am who am)。可是吾人必須記得從無創造的觀念不是任何不依賴猶太教及基督宗教的希臘哲學家所能想出來的，而且沒有了這個觀念，世界的衍生容易被解釋為是本質之必然的衍生。那些憑藉且利用柏拉圖

辭彙的基督宗教哲學家說世界是從上帝流出來的，甚至聖多瑪斯也有這樣的辭彙，可是一個正統的基督宗教哲學家不論他所使用的辭彙是什麼，總是認為這個世界是上帝自由地創造出來的；是從「自身存在者」接受存在的。當多瑪斯堅持上帝是實際的存在，即祂的存有主要不是善或思想，而是存在，他只是盡力地講出猶太教和基督宗教中所隱含世界與上帝之間的關係。我無意暗示創造的觀念是無法從理性去認知，只是指出事實上，創造的觀念並沒有被希臘哲學家所想到，而且也不能由他們對上帝的觀念中來想到。

關於多瑪斯和亞里斯多德大體上的關係如何，我稍後會說明，可是在此，也許可以先指出亞里斯多德對多瑪斯哲學的外觀和進展有巨大影響的一點。有人可能會期盼多瑪斯這位基督徒、神學家、修道士會強調靈魂與上帝之間的關係，而且會由現代哲學家所謂的「主體性」着手研究，即他會把內心的生命放置在哲學最顯著的地方，就像波納文德所做的一樣。然而，事實上，多瑪斯哲學的特色之一是在它的「客觀性」，而不是「主體性」。人類知性的直接對象是具體事物的本質，而且多瑪斯藉着對感覺經驗的反省來建立他的哲學。在他所列舉有關於上帝存在的證明中，論證的過程總是從感覺世界到上帝。當然有一些證明也可以應用到靈魂自身做為出發點，而以不同的方式來開展論證；不過，事實上那並不是多瑪斯的方法，他所稱為「經由明顯之物」的證明是他最倚賴於亞里斯多德本人的方法。多瑪斯這種亞里斯多德的「客觀性」可能會對那些主張「真理就是主體性」的人覺得困惑，可是同時它是力量最大的來源，因為它意味着他的論證可以撇開多瑪斯個人自己的生命，而考慮它的功過如何，而且對「一廂情願的想法」(wishful

(thinking) 的評語大多是不相干的，真正相干的只是論證本身客觀性的說服力而已。多瑪斯哲學的另一個結果是，在某個意義下，它是「現代的」，這在波納文德的哲學中則很難如此。後者容易被認為是在基本上與一般中世紀的外觀，與基督徒的靈性生活和傳統連接在一起，所以，它似乎和現代的「世俗的」哲學完全屬於不同的層次。而多瑪斯哲學則可以從基督宗教的靈性，以及在相當程度上，由中世紀的外觀和背景抽離開來，而與最現代的哲學系統相互抗衡。如衆所知，一個對於多瑪斯主義感到興趣的運動已經發生了，而去想像一個波納文德的復興則有些困難，除非必須同時改變了哲學的概念，而即使在這種情形下，現代的哲學家和波納文德主義者也幾乎無法使用相同的語言。

儘管如此，多瑪斯畢竟仍然是一個基督徒哲學家。前面已說過，他雖然紹述亞里斯多德說形上學是研究存有者之爲存有者的學問，可是事實上，他的思想却環繞着集中於具體物，而且事實上，作爲基督徒神學家使得他一再強調「第一哲學是全部漸向作爲最後目的之上帝的知識」，而且「對上帝的知識是所有人類認知和運作最終極的目的」⁴。實際上，人之受造是爲了對上帝有更深刻與更密切的認識，而這是超乎他藉着此生中自然理性的運作所能達到的，因此啓示是必要的，使得他的心靈可以提昇到比他的理性在此生中所能達到之更高的境界，而且使得他能渴望且盡力地去追求「超乎此生中所有一切境界的東西」⁵。因此，形上學有它自己的對象，也有它自己某些自主性，然而它指向神學，而且必須由神學來完成：否則人永無法實現他受造的目的，也不會意欲去追求那個目的。再者，做爲形上學首要對象的上帝，超乎了形上學家以及一般自然理性

的了解之上，也因為完全認識上帝，靈現上帝在此生中是無法達到的，所以對上帝概念性的知識在此生中只能藉着密契主義來完成。密契神學不闖入哲學的領域，考慮多瑪斯的哲學也不需要涉及它們，可是却不可以忘記對多瑪斯來說，哲學既不是充分的，也不是最後的。

附 註

- ① 「氣象學」(*Meteorologica*) 註釋補錄似乎是一個化名為彼得 (Peter of Auvergne) 所完成的。
- ② 不過，近來的研究愈來愈顯示在聖多瑪斯的思想中有很多的發展，比以前所想像的還多。
- ③ 「多瑪斯學」(*Le Thomisme*) 第五版，巴黎，1944.
- ④ 「駁異大全」3, 25.
- ⑤ 同上，1, 5.

第卅二章 多瑪斯阿奎那之二：哲學與神學

哲學與神學之間的區分——啓示對道德的必要性——在關切相同問題的相

同心智中，信仰與科學的不可相容性——自然的目的與超自然的目的——

多瑪斯和波納文德——多瑪斯是位「革新者」

一

多瑪斯在教義神學與哲學之間做了形式的、顯明的區分，這是確實且無可懷疑的事實。哲學與其他人類學問是而且完全是依賴於理性的自然之光；哲學家使用那些人類理性所知道的原理（當然，這些原理與上帝自然的支持相符，然而却沒有信仰的超自然之光），而且哲學家以論證人類推理的成果做為終點。反之，神學家雖然的確也使用他的理性，但却倚靠權威，靠信心來接受他的原理，視這些原理是啓示的。把辯證法引入神學，從啓示的前提合理地論證到一個結果，這種應用促成了士林神學的發展，然而這並不是把神學變成哲學，因為原理和資料是啓示的，是接受來的。譬如，神學家可能嘗試藉範疇之助並且從哲學藉着推理形式來了解一些有關三位一體的奧秘，然而他並不因此就不再是一位神學家，因為他仍然接受三個位格在同一本質中的教義是上

帝啓示的權威：對他而言，這些資料或原則，是憑信心所接受的啓示的前提，而不是哲學論證的結果。又，哲學家是從經驗的世界開始，藉着理性的論證而達到上帝，不過這也只能在上帝藉着受造物而被知的範圍之內；神學家則是從上帝出發，從祂啓示自己開始，在神學中最自然的方法是從上帝在祂自己之內到受造物，而不是從受造物到上帝，後者是哲學家所做而且必須做的。

由上述所得的結果是，神學與哲學之間的差別落在如下的事實：神學家所接受的原則是啓示的，且以所啓示的或從啓示所演繹出來的，來思考對象；哲學家只靠着理性來了解他的原則，而且考慮他所處理的對象，不是視之爲啓示的，而是視之爲可理解的，且只能靠着理性之光來了解的。換言之，哲學和神學之間的基本差異不落在具體地考慮的對象之上。某些真理適合於神學，因爲它們不能靠知性來了解，而只能靠啓示來知道，譬如三位一體的奧秘就是一例，有些真理，在它們不是被啓示的這個意義下而言，它們適合於哲學；而某些真理則共通於哲學與神學，因爲它們既是啓示的又是可以由理性來建立的。就是這種共通的真理的存在使得吾人不可以因爲哲學和神學因爲考慮不同的對象，就斷定它們兩者基本上是相異的：在某些例子中，它們考慮了相同的真理，雖然它們以不同的方式來考慮，神學家以它們是啓示的來考慮，哲學家以它們是人類推理過程的結論來考慮。譬如說，哲學家論證上帝是造物者，神學家也以上帝爲造物者，哲學家對上帝是造物者的知識來自純粹理性論證的結果；而神學家則從啓示中接受上帝是造物者這個事實，所以對他而言，這不是結論而是前提，一個不是假設而是啓示的前提。用專門術語來說，構成哲學和神學之間真理的差異，主要不是從「質料的」角度或根據它們的內容來考慮的，而是從

「形式的」角度來考慮的。這也就是說，相同的真理可以同時由神學家和哲學家所宣告，然而神學家所達到和所考慮與哲學家所達到所考慮的是不相同的方法。「不同的認知理性引發出不同的學問」，因此，吾人沒有理由說不同的學問不可以處理相同的對象。在神學啓示之光下所知道的對象，在哲學則根據它們是自然理性之光可以被知道的來加以處理。因此，屬於神聖教義的神學在根源上與那屬於哲學的神學有所差異。❶在教義神學和自然神學之間有某些重疊之處，可是它們在發生過程上却是彼此相異的。

一一

根據多瑪斯的看法，幾乎哲學全體是朝往對上帝的知識，至少就某個意義而言，大多數哲學的研究預設而且需要自然神學，亦即形上學中專門處理上帝的那一部分。他說，自然神學是哲學中所要學習的最後部分。❷恰巧，這句話不支持「人必須以自然神學為開始來說明多瑪斯哲學」這個觀點；不管如何，我現在所做的論點是多瑪斯看出自然神學如果要被適當地把握，需要更多先前的研究和反省，假如上帝是人的目的是個事實，那麼吾人就必需堅持啓示是絕對必然的。再者，自然神學不但需要大多數專心研究的人給予更多的反省、研究，而且即使歷史告訴我們，真理被發現之後經常被錯誤所污染。異教哲學家的確發現了上帝的存在，可是錯誤却常常含藏在他們的思辨中，這些哲學家或者不恰當的了解上帝的單一性，或者否認上帝的攝理，或者無法看出上帝是造物者。如果這只是天文學或自然科學的問題，錯誤就不至於那麼嚴重，因為即使人有了

關於天文學或科學上事物錯誤的意見，仍然可以完全達到他的目的；然而上帝自身是人的目的，對上帝的知識基本上是爲了人能夠正確地指引自己朝向這個目的；因此關於上帝的真理是極重要的，而關於上帝的錯誤則是極悲慘的！如果承認上帝是人的目的，我們就可以看出這在道德上是必要的，即這真理的發現對於生命是多麼重要，不應該僅僅只留給那些憑自然理性就有能力、有熱心、有空閒的人去發現它們，而應該也是啓示的。^③

二二

在此，馬上有一個問題發生了：同一個人是否可以相信（藉着信心接受權威）且又知道（由理性的證明而得的結果）同樣的真理？譬如說，上帝的存在被一個哲學家證明了，他是否同時又以信心來接受它？在「論真理」^④中，多瑪斯肯定地回答說，對關於相同的對象不可能既有信心又有知識，即對相同的真理由同樣的人科學地（哲學地）認識它，同時（憑信心）相信它，是不可能的。從這個假設看來，似乎一個人當他證明上帝的單一性，便不能再憑信心來接受這個相同的真理。因此，爲了不表示這個人不能同意信心的事，多瑪斯發現自己不得不說像上帝的單一性這種真理，不能適當地說是信心的條目，而是「信條的前奏」。^⑤然而他又說，沒有任何事物可以阻撓這樣的真理對於一個不能了解或沒有時間去思考哲學證明的人而言成爲信心的對象，^⑥他堅持認爲爲了信仰提出這樣的真理是十分適當的。^⑦然而，一個人了解上帝單一性的證明却不注意它、不當下思考它，他是否仍然運用信心來接受它？對於這個問題，多瑪斯並沒有明確的

答覆。至於信經（Creed）的頭一句話，「我信一位上帝」，似乎暗示信仰單一的上帝是對所有人的要求，依據多瑪斯的前提，他必須說上帝的單一性不能由這句話本身來了解，而必須由接下去的話來了解，即上帝的單一性是指「三個位格內在於一個單一的本性」。

若再把這個問題推進一步，討論未受教育的人相信哲學家（經由證明）而知道的真理，是怎樣的一種信仰，在此並不太恰當，因為這不只是一個神學問題，也因為這是多瑪斯所未會明顯討論的問題：提及這件事最主要的是要說明多瑪斯在哲學和神學之間做了實在的區分這個事實罷了。在此附帶要說明的是，假如我們說到一個「哲學家」，則不可排除神學家來了解：大部份士林學者都是身兼哲學家 and 神學家兩種身分，多瑪斯所區分的是學問不是人。此外，多瑪斯所做嚴格的分，也可以從關於世界的永恆性的問題所採取的立場看出（關於此，我稍後再討論）。他認為可以證明世界是受造的，但是他不認為理性可以證明世界不是自永恆被造的，雖然理性可以駁斥那些肯定世界自永恆被造的論據。反之，我們可以從啓示知道世界不是自永恆被造的，而是在時間上有一個起點。換言之，神學家經由啓示知道世界不是自永恆被造的，而哲學家不能證明它——或者無法提出論證來證明它——是確定的。這個區分顯然預設着或暗示着哲學和神學這兩種學問之間實在的差別。

四

有時有人說，多瑪斯異於奧古斯丁，在於後者只具體地考慮人，人之爲人是被召喚朝往一個

超自然的目的。多瑪斯區分兩個目的，一是超自然的目的，他把對此種目的的考慮派給神學家；一是自然的目的，他把對此種目的的考慮派給哲學家。說多瑪斯區分了這兩種目的，是絕對正確的，在「論真理」中⁸，他說哲學家所考慮的最後的善和神學家所考慮的最後的善是不同的，因為哲學家所考慮的最後的善是適合於人類的力量，而神學家所考慮的則是超越了自然能力的最後的善，即永恆的生命，當然他的意思所指的不只是在上帝面前的存活，也是指靈視上帝。這個區分是極重要的，而且在道德上有回應，即它是自然德性與超自然德性之間區分的基礎；在政治上也有回應，即它是教會的目的和國家的目的之間區分的基礎而且決定兩者之間的關係；可是這個區分不是相應於兩個互相排斥的秩序之兩個目的（一個是超自然的，一個是自然）：它是在同一具體人類中知識和行爲的兩個秩序之間的區分。具體的人類被上帝創造是爲了一個超越的目的——完全的幸福——這只能經由在來世靈視上帝才能獲得，而不是藉着人未經幫助的自然力量的運用，但是經過對上帝的哲學的知識，經過受造物，且經過自然德性的獲得與運用⁹，可以達到不完全的幸福。顯然，這兩層目的不是相互排斥的，因爲人可以獲得他自然的目的所包含的不完全的幸福，而不必因此就悖離了得到超自然目的途徑；自然的目的，不完全的幸福，是相應於人的本性和人的能力，然而，只要人之受造是爲了超自然的最後目的，他就無法僅僅滿足於自然的目的，如同多瑪斯在「駁異大全」中所指出的¹⁰，自然的目的是不完全的，它指向超越自身的東西。

這對於哲學和神學之間的關係有何影響呢？依此，人有一個最後目的，超自然的福祉，可是這個目的的存在超過人類本性自己的力量，雖然人之受造是爲了獲得它，而且通過恩典人被賦予

能力去獲得它，可是它却是不能靠自然理性來知道的，也因而它不能被哲學家所預先知道；對它的思考只能局限於神學家。另外一方面，人可以經由他自然力量的運作，去獲得一個在此生中不完全是有限的自然的幸福，這個目的之存在和達成的方法，可以被哲學家發現，哲學家可以從造物來證明上帝存在，獲得一些關於上帝類比的知識，定義自然的德性以及獲得它們的方法。因此哲學家只有在人類理性可以發現的範圍內來思考人類的目的，而這仍是不完美的，不盡全的。不過，哲學家和神學家兩者都是就具體的人來思考人類，所不同的是，當哲學家能夠看見，考慮如此的人類本性，却不能發現人裏面所有的一切，也不能看見他的超自然使命，他在發現人類的命運上，只能是一知半解，因為人類受造是為了一個超越他本性能力之上的一個目的。因此，認為在多瑪斯看來，哲學以假設中的純粹本性來思考人，即人若不曾蒙召去嚮往一個超自然的目的，則一無所能，是一種錯誤的看法：哲學家是考慮具體的人，然而他不能知道具體的人所被知道的一切。當多瑪斯提出上帝是否能夠創造「在純粹自然的狀態下」^①的人這個問題時，他只是在問如果能夠創造人（即使在此假設中人仍然是為超自然的目的而被造）而沒有神聖的恩典，即假如上帝可以在創造人時，起初先不給予人達到他的目的的方法，在後來才給予他；而不是在問是否上帝可以給予人純粹自然的究極目的，好像後來的作家如此解釋多瑪斯的。因此，無論純粹自然狀態這個觀念，就其自身來思考有多大的優點，都不能在多瑪斯對哲學的概念架構中扮演一個角色。因此，他和奧古斯丁之間的差異並不像有人所說的那麼大，雖然他定義哲學和神學這兩個學科的範圍比奧古斯丁所定義的更為清楚：他所做的，是用亞里斯多德的哲學來表達奧古斯丁主

義，這個事實逼使他去使用自然目的的觀念；不過，他對它的解釋使他不能被認為是與奧古斯丁在哲學上採取了完全不同的起點。

事實上，純粹自然的狀態這個觀念似乎是由卡耶坦（Cajetan）帶入多瑪斯主義的。蘇亞雷（Suarez）自己採取這個觀念，指出：「卡耶坦以及較為近代的神學家已經考慮一個第三狀態，他們稱之為純粹自然的狀態，這個狀態可被認為是可能的，雖然它不是事實上存在着」^⑫。多米尼克斯·索托（Dominicus Soto）^⑬認為這是對多瑪斯心智的誤解，而陶雷鐸（Toletus）^⑭則觀察到在我們之中存在着對上帝靈視的自然欲向與自然嗜好，然而這個意見是斯考特的，且似乎是多瑪斯的，而與卡耶坦的意見衝突。

五

多瑪斯的確相信「在理論上」哲學家不需訴諸啓示就能構想出一套真正的形上學系統。可是這套系統却必然是不完美的、不充分的、不完整的，因為形上學家主要是關懷真理本身，關懷一切真理之原理的上帝。他不能純粹靠着人類理性的研究來發現所有關於真理本身以及關於上帝的知識，這些知識對於人而言是必要的，如果有人要完成他最終目的的話是絕對必要的。純粹的哲學家不能說出任何關於人之超自然目的或達成那目的的超自然方法，而這些知識却又是人類救贖所必須的，由此可見哲學顯然是不完備的。從另一方面來看，不完備不充分並不必然就是錯誤。上帝是一的真理不會因為三位一體不被說明或認識，就有損於這一真理；進一步的真理固然可以使

前一步的真理更爲完備，可是第一步的真理即使就其本身而言也不是錯誤的。如果哲學家說上帝是一而完全沒有說到三位一體，或者因爲三位一體的觀念沒有進到他的腦海裏，或者是因爲他知三位一體的教義而自己却不相信它，而只是同意他所說的上帝是一，或者甚至如果他表達三位一體的觀點而却錯誤地認爲它與上帝是一爲兩不相容；即使是如此，「上帝是一」這句話仍然是正確的。當然，如果有哲學家公然說上帝僅是一個「位格」，那麼他所說是錯誤的，如果他只說上帝是一而且上帝是有位格的，而不接着說上帝只是一個位格，那麼他所說的是真的。也許當一個哲學家說到上帝是有位格的時，不太可能會停止不再說下去，不過，至少在理論上有這種情況。除非吾人已經準備去責難人類理智本身，或者至少禁止它去發現一個真正的形上學，否則他必須承認一個令人滿意的形上學的建立，抽象說來是可能的，甚至一個異教哲學家也可以做到。多瑪斯完全不像波納文德一樣，從形上學家行列中排除亞里斯多德；反之，亞里斯多德在多瑪斯的眼中是最典型的哲學家，是不藉着神的信仰而運用人類心靈的理智力量之最具體的表現。而且他盡其可能地嘗試以「最廣大同情」的意義，與基督宗教啓示最合適的意義來解釋亞里斯多德。

如果有人只強調多瑪斯對於哲學態度的這一面，那麼似乎一個多瑪斯主義者不能對近代哲學合法地採取一貫的敵對及爭辯的態度。如果吾人接受波納文德的立場，而主張一個形上學家除非在信仰之光下從事「哲學思索」，否則他便不能得到真理（雖然不是把他的哲學證明植基於神學的前提），吾人只能期待一個拒絕超自然界，或界定宗教只在理性範圍之內的哲學家，將會悲慘地偏離正道。然而如果吾人準備承認甚至一個異教哲學家也有可能完成一個多多少少令人滿意的

形上學，那麼便無法想像幾個世紀以來連續的思想，竟沒有任何真理出現。多瑪斯主義者似乎希望從近代哲學家中發現新的理智光芒，他將以同情和期盼來接觸他們，而不會存有先天的成見，心懷敵意。

另一方面，多瑪斯對於異教哲學家，尤其是對於亞里斯多德的態度有異於波納文德，可是他們兩人之間見解上的差異却不可過分誇張。前面提及，被理性所發現的有關上帝的真理應該有助於人的信念，多瑪斯曾解釋何以這是妥當的。他所列舉的某些理由與我現在所要討論的並不相干。譬如，許多人終生忙碌亦僅得餬口，即使有能力也無暇進行形上學的反省，因此那些對他們生活相當重要的形上學真理應該做爲他們的信念：否則他們將永遠不知道這些「真理」^⑬。好比說，大部份的人沒有時間也沒有精力去自己發現美洲，可是我們却因看別人的見證而接受美洲存在的事實。不過，吾人不必因此就排除那些有能力和時間做形上學反省的人會發生錯誤，雖然形上學思考是相當艱鉅的，需要長久的專注，而「某些人」就像多瑪斯所評述的，是懶惰的。更進一步來看，必須考慮到^⑭，知性在判斷上是懦弱的，在心智中的結論經常有想像的侵入，錯誤「經常」和真理相互混淆。在真正證明的結論中，「有時」包含着錯誤的結論，它（指錯誤的結論）未經證明却假諸可能的或精巧的推理過程，在證明的名義下通過。其實際結果是，一些甚至是確定的結論無法被衆人衷心接受，特別是當他們看見哲學家教導着不同的理論，而又無法自己區分出那個理論才是基於真正的證明，那個只是出於可能的、精巧的論證而已！多瑪斯在「神學大全」中同樣地看出，關於上帝的真理由人類理性所能達到的，只是少數人而已，他們耗費了冗長的時間

間，「而且又夾雜了許多的錯誤」^①。當這位聖徒說，甚至是那些理性所可以證明之上帝的真理，也不妨拿來作爲信仰的對象，基於權威而被接受，他其實是在強調衆人實際的需要，而不是形上學本身思辨的不足，可是他的確承認錯誤常和真理混淆，其原因或者因爲結論下得太急遽，或者因爲受到情緒、感覺或想像的影響。很可能多瑪斯在處理亞里斯多德哲學時，自己應用這個觀念不怎麼一貫，急遽地就用與基督宗教可以會通的觀點來解釋亞里斯多德。不過他仍然在理論上承認，人類理智雖然不是根本的毀壞，可是其現狀却有不少缺點。依以上所說，可知多瑪斯和波納文德之間的差異，在於多瑪斯承認一個「令人滿意的形上學」可由異教哲學家所做成這個抽象的可能性以及在亞里斯多德這個具體的事實上。此外，他也排拒因爲後者之「不完備」就破壞了整個形上學系統的這個看法。可是即使有了這些差異，他仍然承認似乎任何獨立的形上學系統都包含着錯誤。

認爲多瑪斯和波納文德兩人意見之分歧是因爲他們對於亞里斯多德所採取的態度，這種看法大概不至於是憑空想像的。當然這種看法可能會被抨擊爲本末倒置。可是如果考慮了他們生平和寫作的環境，便會覺得這個看法是更爲合理的。拉丁基督宗教國度首次結識了一個偉大的哲學系統，它全然和基督宗教無干，而且又被狂熱的依附者如亞維洛艾之流奉爲是人類智慧的頂峯。亞里斯多德的偉大，系統的深度和廣度，是任何一位十三世紀的基督哲學家所無法忽視的事實，可是對待它的方法，却不只有一種。一方面，如亞維洛艾所云，由於亞里多斯德主義和基督教義在不少重要的觀點上相互衝突，因而可能導致對亞里斯多德形上學採取敵對及不接納的態度。然

而，如果我們接受這個路數，像波納文德一樣，那麼吾人或者必須說，亞里斯多德系統肯定了哲學的真理，可是在哲學中的真不必是在神學上的真理，因為上帝可以漠視自然邏輯的要求，或者吾人必須說，亞里斯多德的形上學有些錯誤。波納文德就持第二種看法。然而，在波納文德的觀念中，何以這位古代最偉大的系統學家（即亞里斯多德）竟然會犯錯呢？顯然，是因為任何獨立的哲學，在某些關鍵上必然是會犯錯的，只因為它是獨立的；只有在基督宗教信仰之光裏，才能完成完整且無所缺憾的哲學系統，因為唯有在基督宗教信仰之光中，哲學家才能讓他的哲學向啓示開放？假如他沒有信仰之光，他會自圓其說以完成整個系統，假如他真的這麼做，那麼這個系統至少某些部分，特別是那些重要的部分，——處理上帝以及人生目的的部分——將會受損。就另一方面而言，假如吾人看出亞里斯多德系統是一優秀的工具可以用來表達真理，把神學的神性真理和哲學的真理融合在一起，那麼他必須承認異教哲學家有能力獲得形上學真理，雖然就亞維洛艾或其他人給予亞里斯多德的解釋來看，他也必須允許並且解釋這位「哲學家」有犯錯的可能性。這便是多瑪斯所採取的路數。

六

從較晚的時代回顧十三世紀，不太容易看出多瑪斯是位革新家這件事實。多瑪斯接受亞里斯多德是相當勇敢而且相當「現代」的。多瑪斯面對一個影響愈來愈大，重要性愈來愈高的系統，看出它似乎在某些地方無法與基督宗教傳統相會通，可是，由於它是如此莊嚴聳立，吸引了大批

的學生和老師的心靈，尤其是巴黎大學文學院的師生，多瑪斯當機立斷，毅然決然接受亞里斯多德哲學，而且利用它來建立自己的系統，這絕不是什麼反啓蒙運動之舉：反倒絕對是「現代的」；而且對於士林哲學的未來發展有着最大的影響，甚至對整個哲學史也有影響。中世紀晚期和啓蒙時期的士林學者，盲目地擁護亞里斯多德所有的主張，甚至在科學方面也一樣，使得亞里斯多德主義招來不少非議，可是吾人須知這和多瑪斯本人並沒有什麼關聯：事實上顯然是他們不忠實於多瑪斯的精神。這位聖徒無論如何已經完成了一項對基督宗教思想無與倫比的貢獻。他利用了手邊現成的工具，自然而然地從基督觀點最爲有益的角度來解釋亞里斯多德，因爲如果他繼續再進一步完成他的工作，便會顯示出，亞里斯多德和亞維洛艾並不是同起同降的。甚至，認爲多瑪斯無意做正確的解釋，乃是一種錯誤的看法；儘管吾人無需完全同意他對亞里斯多德的解釋，可是吾人如果考慮到時代背景，以及多瑪斯所能使用到相關資料的短缺，那麼吾人便無可疑慮地確信多瑪斯是亞里斯多德最忠實最優秀的註釋家之一。

總之，必須再三強調的是，雖然多瑪斯接受亞里斯多德哲學，以之做爲表達他自己系統的工具，可是他却不是這位哲學家的盲目崇拜者，因爲這位異教哲學家的緣故就全然離棄奧古斯丁。在神學上，他堅決地追隨奧古斯丁的脚步，雖然他採用亞里斯多德哲學做爲工具足以使他能夠將神學的教理做邏輯的推論、定義和組織，可是這種方法和奧古斯丁的態度是完全不相干的。在哲學上，除了大部分是直接承續亞里斯多德之外，他也經常用與奧古斯丁相調和的方式來解釋亞里斯多德，或者是以亞里斯多德的範疇來表達奧古斯丁，有時兩種同時並行。譬如說，在處理神

斯知識和攝理時，他對亞里多斯德上帝理論的解釋至少不排除上帝對世界的認知；而在處理神性理型時，他看出亞里斯多德責備柏拉圖把理型獨立於具體物和知性之外，即暗示着如果柏拉圖把理型放在神心中，亞里斯多德便不會責備他了，當然多瑪斯在此是以神學觀點「從較好的部分」解釋亞里斯多德，而且雖然這個解釋使得亞里斯多德和奧古斯丁更爲靠近，却很不能表達亞里斯多德實際上對神性知識的理論。有關多瑪斯和亞里斯多德的關係，稍後再述。

附 註

- ① 「神學大全」(S. T.) Ia, 1, ad 2.
- ② 「駁異端」1, 4.
- ③ 參較「神學大全」(s. t.) Ia, 1, 1; 「駁異大全」1, 4, 14, 9.
- ④ 「神學大全」(Ia, 2, 2, ad 1. 「論真理」(De Verit) 14, 9, ad 9.
- ⑤ 「神學大全」Ia, 2, 2, ad 1.
- ⑥ 「駁異端」1, 4.
- ⑦ 參較「波埃秋士的真理論」(In Boethium de Trinitate) · 6, 4, 5. 「論言語錄第一書」prol., 1. 1. 「論真理」14, 2; 「神學大全」Ia, IIae, 5, 5.

- ⑩ 3, 27ff.
- ⑪ 「論言語錄第二書」· 29, 1, 2; 同上29, 2, 3; 「神學大全」Ia, 95, 1, 4; 「特殊問題」(*Quodlibet*), 1, 8.
- ⑫ 「論恩典」(*De Gratia*) 序文· 4, C. 1, n. 2.
- ⑬ 「言語錄第四書」29, 1, 2; 930頁, 1613年。
- ⑭ 「論多瑪斯的大全」(*In Summam Sancti Thomae*) Ia, 1, 1, t. 1, 17-19頁, 1869年。
「駁異端」1, 4.
- ⑮ 同上。
- ⑯ 「神學大全」Ia, 1, 1, 大文。

第卅三章 多瑪斯阿奎那之三：受造存有 的原則

以具體存有者為出發點的理由——形質論——對種子理型的反駁——
對複數實體形式的反駁——從形質結合成的具體實體之限制——潛能
與實現——本質與存在。

一

多瑪斯的「神學大全」，如同其書名所指示的是一本神學的綱要。在此書中，多瑪斯第一個要處理的哲學問題是上帝的存在。然後，他繼續思考上帝的本性，神的位格，最後處理創造。同樣的，在「駁異大全」中——很像是一本哲學論文集（雖然不可單單地說它是哲學論文集，因為本書也處理一些純屬教義的論題，如三位一體，道成肉身等）——多瑪斯也同樣以上帝的存在為該書的起點。由此觀之，似乎以上帝存在的證明為起點來闡述多瑪斯哲學，應該是順理成章的事情；然而多瑪斯自己却說哲學處理上帝的部分乃是從哲學其他的部門而來的，上帝存在的證明

預設了一些更基本的概念和原則，而且多瑪斯在寫這兩部大全之前，已經完成了「存在與本質」一書。因此，無論在何種情況下，以上帝存在的證明來開始，並不是很順理成章的事。更何況，吉爾松（Gilson）主張闡述多瑪斯哲學最自然的方法，卻依照這位聖徒在大全中所採取的順序，可是他自己在實際上却是從一些基本的觀念和原則開始。另一方面，我們根本無法討論整個多瑪斯的形上學，以及他自然神學或顯或隱所預設的所有觀念：限制討論的根據乃是必須的。

對於熟悉近代哲學線索和問題的讀者而言，從多瑪斯的知識理論來質問這位聖徒是否提供了形上學知識可能性的知識論證，從此出發來討論整個多瑪斯哲學是最自然不過了！然而，吾人須知，雖然多瑪斯的確有「知識論」，他却不生於康德之後，知識的難題在多瑪斯的地位不像後來佔據着哲學的地位一樣。對我而言，闡述多瑪斯哲學最自然的出發點似乎應該是對有形具體的實體的考察。畢竟，多瑪斯明確地教導，在此生中人類理智最直接最恰當的對象是物質事物的本質。多瑪斯自然神學所預設的最根本的觀念和原則，根據他自己的說法，並不是天生本有的，而是經由我們對具體物的反省而抽離之後才理解的。因此，發展那些基本的觀念和原則首先經由物質性實體來考察，似乎是唯一合理的途徑。多瑪斯對上帝存在的證明是後天的（*a posteriori*）：是從受造物論證上帝，正因為受造物的本性在做為經驗直接的對象的那一部分缺乏了自足性，才透露了上帝的存在。再者，我們藉着理性自然之光，獲得對上帝的知識，只能經由反省受造物以及受造物對上帝的關係，才能獲得。也由於這個緣故，從對經驗的具體對象的考察開始，反省它們而獲得那些基本原則，以引導我們去發展出上帝存在的證明，這樣開始闡述多瑪斯的哲學似乎

是真正最「自然的」了！

一一

關於具體的實體，多瑪斯最初就採取常識的看法，認為有多數的實體存在。人的心智倚靠感覺經驗來認知，它所了解最初的具體對象是經由感覺而與它關聯起來的物質的對象。反省這些對象立即使得心智在對象自身中形成了或發現了區分。假如我在春天裏往窗外觀看，看見了山毛櫸，嫩葉青翠，在秋天，看見葉子變化了顏色，而山毛櫸樹立花園中，依然如舊。山毛櫸在實體上是同一的，無論春天或秋天，都還是同一棵的山毛櫸，可是它的葉子却不同，山毛櫸的實體雖然不變，葉子却變了。同樣的，如果我們到農圃去，第一年看見的是矮矮的新種植的落葉松，過了幾年之後再去看，它們已經一棵高大的樹了：它們的大小是改變了，然而却仍舊是落葉松。牧場上的牛羣一會兒在彼，一會兒在此，有時表現這種姿勢，有時展露那種模態，或被急急地吃草，或緩緩地反芻，或懶洋洋地睡着，看看這個，查查那個，或被擠奶，或被淋浴，或被驅趕，然而它們究竟仍然是同樣的牛羣。反省這些，可以引導心智去區分實體與附質，以及區分不同的附質。多瑪斯從亞里斯多德接受了「十範疇」的理論，一個實體和九個附質的範疇。

到此為止所做的反省，只引導我們到附質變化的觀念和範疇的觀念：進一步的反省會引導心智進入物質存有更深一層的構造。當牛吃草，草已不再留在牧場上，却經由消化而變成另外一種東西，而另一方面，它却並不因此就消失不存在了，在變化的過程中某些東西仍然存留下來。這

個變化是實在的，因為草不只是在顏色上變化或在大小上變化而已，草本身也已經變化了，這個真實的變化的分析引導心智去認出兩個要素，其一是共通於草以及草變成（牛的）肉的要素，另一個要素是給予某物它的限定因子，它的實體的特性；使得它首先是草，然後又是牛的肉。再者，究極而言，我們可以認識經過一連串的變化之後，任何一個物質實體變化成另一個物質實體，當然這不必是直接的或立即的，然而至少是間接的、漸進的。我們因而一方面獲得了變化的底基，此底基就其「本身而言」不能稱它是任何一個明確的實體；而在另一方面，我們獲得了限定的、賦予特色的要素。第一個要素是原初質料，是實體變化之未限定的底基。第二個要素則是實體的形式，它決定實體是什麼，將實體放在特定的種類中，決定它是牛、草、氧、氫或任何其他東西。每一個物質實體都是由質料與形式所組合而成的。

多瑪斯因而接受亞里斯多德物質實體之形質論，界說原初質料為純粹潛能，而實體形式為物體的第一個實現，「第一個實現」是指把物體放在它特有的種類並且決定它的本質的原理。原始質料對所有能構成物體形式的形式而言是在潛能之中，可是就其本身而言，它則不具任何形式，而只是純粹潛能。就如亞里斯多德所說的它「不是某物，不是量，不是質，也不是任何其他確定的存有」^①。由於這個緣故，不管怎樣它不能靠自己而存在，因為說一個存有實際存在而却沒有實現或形式，乃是矛盾的。因此，它不是在時間上比形式先行存在的東西，而是與形式一同被造的。

②多瑪斯很清楚地知道，事實上只有具體的實體，由質料和形式所構成的個體物才是實在地存在於物質世界中。然而，儘管他同意亞里斯多德之否定有分離的共相存在（我們現在應看出這句

話必須有些修正)，他也紹述亞里斯多德主張形式必須有個別化。形式是共同的要素，它把物質放置在它的種類中，使它成爲馬，或成爲橡樹，或成爲鐵；因此它需要個體化，使得它成爲這一個別實體的形式。那麼，什麼是個體化原則呢？這只能是質料。然質料自身是純粹潛能；它沒有那些必須的決定因子使得它能夠將形式個體化。量和其他範疇的附質在邏輯上都後於實體的形質組成，因此多瑪斯不得不說，個體化原則是一「定量的質料」，其意義是質料經由與形式聯合而承受了量的決定因子的急需。這是一個不容易了解的觀念，因爲雖然是質料而不是形式，是量性複數化的基礎，可是就質料本身而言却没有量的決定因子：這個想法其實是亞里斯多德思想中柏拉圖要素的殘餘。亞里斯多德反對而且評擊柏拉圖的理型論，可是他受教於柏拉圖却影響了他，引發他說形式本身既然是共相就必須要個體化，多瑪斯也跟着他這麼說。聖多瑪斯不認爲形式起初是孤離地存在着，然後才個體化，因爲感覺對象的形式在時序上比起組合的實體來得早；可是儘管如此，個體化的觀念乃源於柏拉圖對形式的思考方式：固然亞里斯多德是以內存的實體形式的觀念來代替超越的模範形式，可是閉眼不看亞里斯多德的思想中——因而也是多瑪斯的思想中——柏拉圖的殘餘，怎能成爲一個史學家呢？

二二

順着「原始質料」本身是純粹潛能這個理論邏輯地推下來，多瑪斯必然反對奧古斯丁「種子理型」(rationes seminales)的理論。因爲承認這個理論將會在某些方面把自身不是實現的

東西歸之於實現^④。非精神性形式是在動力因運作之下，從質料的潛能引伸出來的，然而它們原先不是原始質料中的初步形式。動因當然不會如此地運作在原始質料本身，因為原始質料不能倚靠本身而存在。可是他或它修正或改變具體的實體的性向，使得它發展出對於新形式的「急需」(exigency)，此新形式是從質料的潛能中引出來的。因此，對亞里斯多德和多瑪斯而言，變化預設了「缺如」或「急需」新的形式，此新形式是實體尚未獲得，可是却是在自己之內藉着動因產生變化時「需要」的。譬如，水是在變成爲蒸汽的潛能中，然而它不能變成蒸汽，除非它受到外在動因熱到某個點上，就在那點上，水發展出對於蒸汽形式的急需，此急需不是來自外物，而是從質料的潛能中引出來的。

四

正如同多瑪斯反對「種子理型」這個舊理論，同樣的，他也反對在組合實體中實體形式的複數性理論，而斷定每一個實體內實體形式的單一性。在他的「言語錄」註釋中，多瑪斯似乎的確接受「具體形式」是物質實體的第一個實體形式^⑤。即使他起先接受這個看法，後來必定反對。在「駁異大全」中^⑥，他論到，如果第一個形式使實體成爲實體，那麼某物中所產生的後續形式必定依附於「已經在實現中」之物，而某物實際上是存在着，那麼後續的形式就只能附質的形式了。同樣的，他反駁亞維采布隆(Avicebron)的理論^⑦，指出如果只有第一個形式才能是實體形式，因爲它可以賦予實體的性質，那麼其它後來的形式是由已經構成的實體產生，都只是附質

的了。(當然，這當中必然蘊涵着實體的形式直接賦形式於原始質料)。這個觀念引起了不少的反對意見，並且蒙上了「危險的革新」的污名，有闢此，稍後處理多瑪斯的亞里斯多德主義爭議時，就可以知道了。

五

在物質實體所獲得的形質組合，多瑪斯將它限制於具體世界：他不像波納文德一樣，將它延伸到非具體的受造物，如天使。有關天使的存在，多瑪斯認為這是可以用理性來證明的，而不需要啓示，因為他們的存在因着存有階梯的階級特性而被需要。我們可以分辨出形式的上昇秩序和階級：從無生物實體的形式，通過植物的形式，動物不具有理性的感覺形式，人的理性靈魂一直到無限而且純粹的實現，上帝。而這階梯中有一個溝隙，人的理性靈魂是受造的，有限的而且又賦有某種形體，而上帝則是非受造的，無限的，而且是純靈：因此，吾人只有合理地假設介乎人的靈魂和上帝之間有一個有限的、受造的而且不具有形體的靈魂。在階梯的最高點是上帝，上帝絕對的單純性：在形體世界的頂點則是人類存有，一半靈魂一半形體：因此介乎上帝和人之間必定存在着全部是靈魂而又不具有上帝之絕對純一的某種存有^④。

這樣的論證並不新奇，老早在希臘哲學學家，如波塞多紐士 (Poseidonius) 就已經使用過了。多瑪斯也受到亞里斯多德之與「天體運行」有關的分離睿智 (separate Intelligence) 理論所影響，這種天文學的見解在亞維塞納的哲學中頗受重視，多瑪斯也很熟悉亞維塞納的哲學。可

是多瑪斯最爲重視的論證是從存有階梯的「急需」(exigencies)中引起來的。如同區分一般形式的不同階級一樣，多瑪斯也根據天使的知識對象來區分不同的天使「羣」(choirs)，那些最清楚了解上帝自身之善，因而煥發愛之光芒的是六翼天使(Seraphim)，是最高的天使羣；那些與上帝對個別受造物(如個別的人)的攝理有關係的是狹義的天使，最低層的天使羣；那些「與它物共同」而與天體運行有關係的天使羣(天體的運行是影響世界的普遍的原因)，是有德天使(Virtues)。由此觀之，多瑪斯並不是爲了說明天體運行才預設天使的存在。

天使是存在的，可是仍然得問他們是不是形質地組成的，多瑪斯斷定他們不是如此構成的，他主張天使必須純然是非物質性的，因爲他們是一種睿智，此睿智是以非物質對象爲其關聯之對象，並且也因爲他們在存有階梯的位置上需要他們完全的非物質性⁹。再者，多瑪斯在質料中置定了「量的急需」(此可能不完全等同於質料的純潛能性)，無論如何他不能把形質的組合歸屬爲天使的屬性。譬如說，波納文德就曾論證天使必須是由形質組成的，因爲若不如此，他們便是純粹的實現，而唯有上帝才能是純粹的實現，可是多瑪斯反駁這個論證，而肯定區分天使中本質和存在的不同足以保全他們的偶有性，以及他們和上帝之間的根本差異¹⁰。關於此種區分，我們稍後再討論。

否定天使是形質組成的，結果是否定在同一種之中天使的複數性。因爲質料是個體化原理，而且天使沒有質料。每個天使是純粹形式：每個天使因此必需窮盡那個種的能量而且成爲他自己的種。因此天使羣不是那麼多種的天使，他們構成天使的階級不是依照種來分，而是依照功能來

區分。有多少的天使便有多少的種。有趣的是，回想亞里斯多德在「形上學」中，主張動者或分離的睿智的複數時，提出如果質料是個體化原則，那麼此複數性是如何可能呢？不過，亞氏自己却没有回答這個問題。波納文德由於承認天使是形質組合的，所以能夠而且也必須承認他們在各種之中的複數性。多瑪斯一方面堅持主張質料是個體化原理，一方面又否定它出現於天使中，因此不得不否定天使在其種之中的複數性。由此，對多瑪斯而言，睿智真正成爲各別的（或分離的）共相，不過，這當然不是指實質化概念的意思。分離的形式必須是理智的，這是亞里斯多德的發現之一，可是他却不能看出分離理智的理論與柏拉圖式的分離理論在歷史上的關聯。

六

物質實體的形質組合一旦被建立，立即顯示出此種實體本質上的易變性。當然，變化不是偶發事件，而是根據某些規律來運作的（一個人不可假定某個實體可以立即地變成他所喜歡的另外一個實體，然而，變化也受到一般性原因所影響，譬如受天體的影響）；然而實體的變化除非在物體之內否則便無從發生。只有質料——變化的底基——使得變化成爲可能。多瑪斯從亞里斯多德接受了這條原則：被變化的或被移動的是受「他者」，所變化所移動的。根據這條原則，再加上「在依存關係的秩序中不可能有無窮後退」這條原則，吾人馬上可以從具體世界的變化來論證不動之原動者的存在。

多瑪斯把形質組合局限於具體世界，可是當中有一更根本的區分，形式和質料的區分只是其

中一個例子罷了。我們已經知道，原始質料是純粹潛能，形式是實現，因此質料和形式之間的區分是潛能和實現之間的區分，後者的區分比前者的區分應用得更廣。天使沒有質料，可是仍然有潛能。（波納文德主張，因為質料是潛能，因而質料可以在天使中，遂不得不承認具體的形式，以便區分具體的質料和一般意義的質料。反之，多瑪斯以質料是純潛能而又否認質料出現於天使中，他遂不得不把「量的急需」，經由形式來歸屬於質料。這兩種看法顯然都有困難。）雖然天使不能實體地變化，却可以藉着知性和意志的活動而改變。因此，天使具有某些潛能。潛能和實現的區分貫穿於所有的受造物，而質料與形式的區分則只有在有形具體的受造物中才能發現。潛能變成實現，需要有一本身即是實現的原理存在，根據這個原則我們可以從在所有受造物中所獲得的根本區分，來論證純粹實現——上帝——的存在，然而我們必須首先考慮那在天使中之潛能的根基。在底下，吾人可能會注意到亞里斯多德在他的形上學中所討論的潛能和實現之間的區分。

七

我們已經知道，多瑪斯把形質組合限制於有形具體的實體，可是有一更根本的組合影響着一個有限存有。有限存有之為存有乃因為它們存在着，即因為它有存在：實體是那個有存有的，或那個是存有的，而「存在是使得實體被稱為存有的那個東西」^①。有形具體的存有之本質是由質料和形式所組合而成的實體，非物質的有限存有之本質只是形式；而那使物質性實體或非物質

性實體成爲一真正存有 (ens) 的乃是存在 (esse)。存在之於本質猶如實現之於潛能。因此，實現和潛能的組成不只是在於具體存有，也在於每一個有限存有中發現。沒有任何一個有限存有必然地存在；它具有與本質相異的存在，正如實現之相異於潛能。形式在本質的範圍內決定或完成，然而那使得本質實現化的則是存在。「在知性的實體，不是由質料和形式所組成的（在它們當中，形式是實存的實體）；形式才是實體，然而存在是使得形式成爲形式的實現，因此之故，在它們之中只有一種實現與潛能的組成，即實體與存在的組成……。在質料和形式組成的實體中，有實現和潛能的雙重組成，其一是在實體之內的組成，此即是質料和形式的組成，其二是實體自身與存在的組成，在此實體已經是組成的東西。第二種組成也可稱爲是「實是」(quod est) 和「存在」的組成，或「實是」和「真是」的組成¹²。因此，存在既不是質料也不是形式：既不是本質也不是本質的一部份；它乃是使得本質是存有或使得本質有存有的實現。「存在 (esse) 意指某種實現，因爲一樣東西之所以爲存在，不是因爲它是在潛能中，而是因爲它是在實現中」¹³。存在既不是質料也不是形式，所以存在既不是實體的形式，也不是附質的形式，它不屬於本質的層次，而是使得形式成爲形式的東西。

多瑪斯區分本質和存在，究竟是一種實在的區分呢？還是一種概念的區分？這個問題在士林學派中引起激烈的爭辯。問題的答案顯然取決於「實在的區分」這句話的意思是什麼。如果實在的區分是指可以彼此分開的兩件東西之間的區分，那麼多瑪斯的確不主張本質和存在之間有如此實在的區分，它們不是兩個可分離的物理物。羅馬的吉爾茲(Giles of Rome)事實上就持這種看

法，認為這種區分是一種物理的區分，可是對多瑪斯而言，這種區分是形上的區分，存在和本質是所有有限存有之兩個建構的形上原則。然而，如果實在的區分是指獨立於心外的區分，是客觀的區分，那麼我認為多瑪斯不但主張這樣的區分存於本質和存在之間，而且這是聖多瑪斯系統中最根本的，他認為極其重要的區分。多瑪斯說存在是「從外而來的」，其意是說它來自上帝——存在的原因。存在是實現，和潛能有別，而且是使潛能實現化的。多瑪斯認為只有在上帝本質和存在才是同一的。上帝必然地存在着，因為祂的本質就是存在，其他的東西接受或「分享」存在，而那接受的必須有別於那被接受的¹⁴。多瑪斯實際上所主張的是，那些存在和本質有所差別的東西，必須從他者接受他們的存在，只有在上帝，祂的存在無異於，也不外於祂的本質，說得更清楚一點，即他認為本質和存在之間的區分是客觀的，而且獨立於心之外。上帝存在的「第三路」證明顯然就是預設了在有限事物中存在和本質之間的實在的區分。

存在決定本質；其意是指存在是實現，經由它，本質乃有存有。而另一方面，存在做為實現，是被那做為潛能的本質所決定，成為這個或那個本質的存在¹⁵。然而我們不可想像本質在未接受存在之前已存在了（這種說法是矛盾的），或者想像有一種中性的存在，在未與本質聯合之前不是任何一種特別物的存在；即它們不是兩個物理物連在一起的原則，而是凝結成個體物存有的兩條構造原則。沒有存在，本質不立，沒有本質，存在不成，兩者一同被造，存在一亡，本質亦殞。因此，存在不是有限存有的附隨物，而是使有限存有成為存有的。當我們憑藉想像力，會把本質私存在想像成兩樣東西，兩種存有。了解多瑪斯的這個理論最大的困難，就在於使用想

像並假設如果他主張實在的區分，那麼必須從吉爾茲那種誇大的、誤導的方式來了解。

回教哲學家已經討論過本質和存在的關聯，譬如說，亞爾法拉比(Alfarabi)就看出對有限物的本質加以分析，無法顯出它的存在。若能如此，那麼想要知道人是否存在，只要知道人的本性是什麼就足夠了，可是事實並非如此。本質和存在是分開的，亞爾法拉比更導出有些不幸的結論，認為存在是本質的附質。亞維塞納信奉亞爾法拉比的這個看法。雖然多瑪斯絕不視存在是一「附質」，然而在「論存有與本質」一書中¹⁶，他跟隨亞爾法拉比和亞維塞納的區分方式。凡是不屬於本質概念中的東西都是「從外而來的」，而且與本質形成一個組合。沒有了那些形成本質的部分，本質是無法構想的，而每一有限的本質不需要存在包含於其內就可以構想。我可以構想「人」或「鳳凰」而却不知道他們究竟是否存在着？如果我們就此解釋多瑪斯主張本質在未接受存在之前已經是獨立的，換言之，本質有屬於自己的存在；這樣解釋多瑪斯是錯誤的。因為本質之存在，只有通過存在，受造的存在總是這個或那個本質的存在。受造的存在和本質一時俱現，雖然這兩條構成原則是客觀的不同，存在比本質是更基本的。因為受造的存在是潛能的實現。潛能離開了存在便無法實現化，存在是「萬物中最完美的」而且是「最完美中的完美」¹⁷。

多瑪斯由此而發現衆有限存有中心處有其不穩性、偶存性、非必然性，由此直接指向「存有」(Being)的「存在」，「存有」是有限存在的根源；是本質和存在組合的作者，祂自身不能是由本質和存在組合而成的，而必須是以存在為祂自身的本質，祂必然地存在着。因此，責難蘇亞雷(Francis Suarez 1548-1617)和其他否定「實在的區分」的士林學者，說他們否定了有限存有

的偶有性，（蘇亞雷否定本質和存在之間實在的區分，主張有限物是因為「由他者來」(ab alio) 而受到限制）這樣的非難不但是荒謬的而且也是最不公平的；可是我個人不懷疑多瑪斯自己主張的實在的區分的理論（如果不將它解釋成像吉爾茲的實在的區分一樣）。對多瑪斯而言，存在不是本質的一種狀態，反倒是存在把本質放置在實現的狀態。

有人可能會反對我，認為我逃避了真正的論點；即本質和存在之間的區分是客觀的，是獨立於心外的精確方式究竟是如何？多瑪斯並沒有把他的理論講得很清楚，使得它的意義不會引起任何爭議。然而，我敢說，多瑪斯主張存在和本質之間的區分是兩條形上原則的區分；它們把所有的存有構成受造的有限存有，存在這條原則之於本質那條原則，正如同實現之於潛能。除非多瑪斯認為這是「實在」的區分，否則我看不出何以他能夠給予這種區分如此重要的地位。

附 註

- ① 論「形上學第七書」·lectio 2.
- ② 「神學大全」Ia, 66, 卅又。
- ③ 「論言語錄第二書」·18, 1, 2.
- ④ 聖多瑪斯的確用過 *rationes seminales* 這個名稱，可是他的意思主要是指具體物的主動力量，譬如，控制活物的生成而且限制它們在同一種類中的主動力量，而不是指在原初物質內有剛開始而未完成的形式。這最後一個理論，他或者乾脆拒絕，或者說它不配合於奧古斯丁

- 的教導（參同上，「神學大全」Ia, 115, 2; 「論真理」· 5, 9, ad 8以及 ad 9）
- ⑤ 參「論言語錄第一書」8, 5, 2; 「論言語錄第二書」· 3, 1, 1.
- ⑥ 4, 81.
- ⑦ 「特殊問題」11, 5, 5, 正文。
- ⑧ 參「精神性受造物」(*De Spirit. Creat.*), 1, 5.
- ⑨ 「神學大全」, Ia, 50, 2; 「論精神性受造物」1, 1.
- ⑩ 「論精神性受造物」1, 1; 「神學大全」, Ia, 50, 2, ad 3; 「駁異端」2, 30; 「特殊問題」9, 4, 1.
- ⑪ 「駁異端」2, 54.
- ⑫ 同上。
- ⑬ 同上。
- ⑭ 「論潛能」(*De Potentia*) 7, 2, ad 9.
- ⑮ C. 4.
- ⑯ 「論潛能」7, 2, ad 9.

第卅四章 多瑪斯阿奎那之四：上帝存在的證明

證明的必須性——安瑟姆的證明——證明的可能性——前三路論證——第
四路論證明——從目的性來證明——最根本的「第三路」論證。

一

在實際地展開上帝存在的證明之前，多瑪斯盡力去表示這些證明的提出並不是無用的廢話。因為上帝存在的觀念，恰當地說不是天生本有的觀念，「上帝存在」這個命題的反面也不是無法認知，不可思考的。對我們而言，我們是住在一個無神論猖獗的世界，有能力、有影響力的思想家不是要取消，就是要化解上帝的觀念。大多數人所受的教育，都不涉及對上帝的信仰，因此認為上帝存在需要證明乃是相當自然而然而的事。齊克果（Kierkegaard）和那些追隨他的哲學家與神學家只是在反對一般意義的自然神學，可是正常說來，我們不應夢想對上帝存在的宣稱便是多

瑪斯所說「自明的」(Per se notum)。不過，對多瑪斯而言，他並不是住在一個理論的無神論猖狂的世界，他之所以覺得他必須去處理早期基督徒作家所說的話，因為其似乎暗示着人對上帝的知識是天生本有的，此外，他也要處理安瑟姆(Anselm)著名的論證，此論證的目的是要說明上帝不存在是不可想像的；因此，在「神學大全」中^①，他寫了一篇文章專門答覆「究竟上帝存在是不是自明的」的問題，在「駁異大全」中，^②他也有兩章探討「上帝存在的講論雖然不能註明，可是却幾乎是自明的」。

約翰·達瑪西納(St John Damascene)^③斷言上帝存在的知識自然而然地內賦予人。多瑪斯則說這種對上帝自然而然的知識是曖昧不明的，必須加以闡釋使它清楚確定。人對幸福有自然的渴望，自然的渴望預設自然的知識；雖然真正的幸福只有在上帝裏才能找到，却不能因此就說每個人對於上帝自身却有天然本有的知識：人對於幸福只有模糊的觀念，因為他欲求幸福，但是他可以認為幸福就在感官的快樂或財富的擁有，在他能夠真正了解幸福只能在上帝裏才能找到之前，他進一步的反省是需要的。換句話說，即使對於幸福自然的慾望，可以形成上帝存在證明的基礎，可是證明還是需要的。其次，有真理乃是自明的，因為某人若斷言沒有真理，則此一斷言即不可避免是個真理；可是却並不因此那個人就知道有一最基本或第一真理，真理的源頭，上帝；如果他要了解這些，必須要有進一步的反省。再者，誠然沒有了上帝，我們不能知道任何東西，可是却不可因此就說當我們認知了某些東西，我們就有了關於上帝的真實知識，因為上帝影響我們使得我們能夠知道的任何事，並不是直覺的對象，而是只能藉着反省而知道的東西^④。

聖多瑪斯說，一般而言我們必須區分什麼是「本然的自明」以及什麼是「對人類而言自明的」。當一個命題的述詞已經包含在主詞中時，此命題是「本然的自明」，譬如「人是動物」，因為人正是「理性的動物」。「上帝」存在是一個「本然的自明」的命題，因為上帝的本質是祂的存在，而且吾人若不知道上帝的存在就不知道上帝的本性，可是人沒有對上帝本性的先天本有的知識，而只能知道上帝的存在之後才能獲知上帝的本質，就是祂的本質是祂的存在這一事實的知識。因此即使上帝存在是「本然的自明」的命題，却不是「對人類而言是自明」。

一一

關於安瑟莫上帝存在的「存有學論證」或先天證明，多瑪斯首先答覆說：不是每一個人都知道上帝是「那比祂更大的不可想像的」。這個觀察固然沒有錯，可是却不完全相干，除非安瑟莫認為每個人了解「上帝」是最究極完美之存有而這存有正是他想要證明祂的存在。吾人不可忘記安瑟莫認為他的論證是一種論證或證明而不是對上帝的直覺陳述。多瑪斯在「駁異大全」和「神學大全」都論及安瑟姆論證的過程有不合法之嫌，祂觀念的次序變成實在的次序，縱使上帝被認為是「比祂更大的不可思議的」存有，不必然就可推說這樣的存有在離開「被設想」、離開心的時候是存在的。多瑪斯駁斥安瑟莫的論證，至少就它本身來看並不是一個充分的論證，因為它忽略了上帝的特性，忽略了「比祂更大是不可思議的」存有的特性，這樣的存有是祂自己的存在，如果這樣的存有有存在的可能，那麼他必定存在着，「比祂更大是不可思議的」存有是必

然地存在的存有，若說祂只是必然的可能，實在是很荒謬的說法。多瑪斯補充他的說明，說知性對上帝的本性沒有先天的知識。換句話說，因為人類知性的弱點，使得我們不能先天地辨識最完美存有——祂的存有即是祂的存在——這種積極的可能性。我們得知這樣存有存在着的這個事實，不是經由分析或對這樣的存有的觀念做探究，而是從祂的結果來做後天的論證。

二

如果上帝的存在，不能從上帝的觀念，從祂的本質而來做先天的證明，剩下的方法只能是後天的證明，從上帝的結果來做證明。也許有人反對這種方法，認為這是不可能的，因為上帝的結果是有限的，而上帝是無限的，結果和原因之間不成比例，在推論的過程中，結論所包含的無限地大於前提。推論既能起始於感覺的對象，結論也應止於感覺的對象。而在上帝存在的證明中，所要產生的結論却是無限超越感覺對象的「對象」。

多瑪斯沒有以很長的篇幅來處理這個反對意見，而希望他事先討論而且答覆康德對形上學的批判，是很荒謬的要求而且是犯了混淆年代的錯誤。多瑪斯指出雖然所探究的結果和原因不成比例，我們無法去獲得這個原因的完整知識，可是我們可以知道這個原因存在着，我們可以從一個結果來論證一個原因的存在，而且如果是一種只能從某一原因而來的結果，那麼我們便可以合法地論證那一種原因的存在。「結果」這個字的用法在此不可認為是「製造問題」：多瑪斯從某些關於這個世界的事實開始，而且論說這些事實需要充分的存有學上的解釋。當然，多瑪斯預設了

因果原則不純粹是主觀的或只能在康德意義下之「現象」的範圍內才能使用，不過他完全清楚，必須要在感覺對象自身不包含他們自己之充分的存有學的解釋的意義之下，來說明感覺對象是結果。）

對一個希望以後於中世紀的哲學來解釋辯護與這位聖徒的自然神學之當代多瑪斯主義者，吾人要求他談一談思辨理性，說一說形上學的正當性，乃是合理的要求。即使他認為證明的責任主要是在攻擊形上學的對方，可是他不能忽略形上學論證和結論的合法性和重要性已經受到的挑戰，他必須面對這個挑戰。不過，我看不出有一個研究中世紀的哲學史家何以要被期望處理多瑪斯，彷彿他是一個當代的人，不但充分了解康德對思辨理性的批判，而且也了解邏輯實證論者對形上學所採取的態度？雖然，多瑪斯的知識論本身至少在表面上，提供了對自然神學強烈的反對。根據多瑪斯，人類知性的恰當對象是物質性對象的性質或本質：知性從感覺的對象開始，藉藉心像而知道；並且由它具體表現的狀態，和感覺的對象很相稱，多瑪斯不承認天生本有的觀念，也不採用任何對上帝直覺的知識，如果有人嚴格地應用亞里斯多德「凡在知性的也必先感覺中」這條原則，則很可以顯示人的知性局限在具體事物的知識上，由於它的本性或者至少由於它目前的狀態，還不能超越具體的東西。因為這個反對是從多瑪斯自己的理論產生出來的，所以質問是否這位聖徒嘗試去面對它，而且如果如此的話，他又如何去面對它？這樣的問題是有意義的。關於多瑪斯的知識論，我將會處理⑤，不過，在此我必須在此先談一談他的立場，而不予以開展或旁涉。

不管是精神性的或具體性的東西，只有在它們分享存有時，才在實現中，才是可知道的。在這種情形下，知性本身是了解存有的機能。單純從它自身考慮的話，知性的對象是所有的存有，知性首要的對象是存有。可是事實上，任何一種特別的知性，如人類知性，它的運作落實於感覺而且要倚賴感覺，這個意思是，它必須從感覺的東西出發，而且不消說它之可以知道超越感覺東西的對象（在此不考慮自我知識），只有在感覺對象和那超越的對象有一種關係而且能夠顯示該對象。由於人類知性具體存於人身，它在目前的狀態下之自然的、恰當的對象是具體的對象，可是這並不違反知性的首要方向是一般存有，而且如果具體的對象與超越它們的東西之間有一種可辨識的關係，那麼知性便能夠知道有這麼一個對象存在着。甚至，只有在物質的對象透露了超越者的特性，知性才能獲得一些關於超越者本性的知識。可是這樣的知識不可能是恰當的與完美的，因為感覺對象不能恰當與完美地透露「超越者」的本性，關於我們對上帝本性的自然的知識稍後再說⑥：在此只需指出，當多瑪斯說具體的東西是人類知性的恰當對象，他的意思是說人類知性在今生的狀態是朝向具體事物的本質，可是因為人類知性所體現的條件不會破壞它做為知性的首要特性，所以朝向具體的東西不會破壞它朝向一般存有的首要方向。因此，只要具體的對象關聯於上帝而且透露了祂，那麼便有可能獲得一些關於上帝的自然的知識。可是這樣的知識必然是不完全的，不恰當的，而且在特性上是不能直覺的。

四

多瑪斯關於上帝存在的五路論證，第一個論證是從動來證明，這個證明原是亞里斯多德所想出來的^⑦，梅蒙尼底斯(Maimonides)和大亞爾伯利用之。我們經由感官知覺知道世界上的某些東西被推動，動是一件事實。此處所了解的動是亞里斯多德從潛能到實現之變化這種廣義的動。多瑪斯追隨亞里斯多德，論說除非藉着某樣已經在實現中的東西，否則一個東西不能從潛能變成實現。在這個意義下，每一個東西都被他物所動。如果他物自身也是被動的，則必定是被另一動因所動。因為無限發動的系列是不可能的，所以我們最後得到一個不動的原動者——第一動者，「而且所有的人知道這就是上帝」^⑧。多瑪斯稱這個論證是「由明顯之途」^⑨。在「駁異大全」中^⑩，他用相當長的篇幅來推展這個論證。

第二個論證是亞里斯多德在「形上學」第二卷中所提出來的^⑪。亞維塞納(Avicenna)、里烈的阿倫(Alan of Lille)及大亞爾伯都曾使用過。此論證也是從感覺世界開始，不過這次是從形成因的秩序或系列來論證。沒有任何東西是自己的原因，因為為了成爲自己的原因，它必須在它自身之前就存在了。另一方面，在形成因的系列中不可能一直無限的推下去，因此必定有第一個形成原因；「所有的人都稱它爲上帝」。

第三路證明是梅蒙尼底斯從亞維塞納接受了並且加以發展。此是從某些存有存在之後又消逝了這個事實開始，這表示它們不能是也能是，他們是偶然的，而不是必然的，因為假如他們是必然的，他們總是存在的，而不會進入存在，也不會消失。多瑪斯由此論證必定有一必然的存有，它是做爲存有進入存在的原因，如果沒有必然的存有，任何東西都不能存在。

關於這三個證明，必須做一些附註，雖然這些附註很簡單。首先，多瑪斯說無限的系列是不可能的（這種系列在三個論證中都被使用了），他所想的不是在時間中後退開展的系列，所謂的「水平的」系列。他不是說，譬如因為小孩子的生命歸因於他的父母，他父母的生命歸因於父母的父母，如此往後推最後必定有最先的一對，他們沒有父母而直接地被上帝所造。多瑪斯不相信哲學可以證明世界不是從永恒創造的：他承認世界在永恒中被造這個抽象的可能性，而且若同時承認一個沒有開始的系列，這種抽象的可能性是不可能被承認的。他所否認的是在實際倚靠的原因次序上，有無限系列的可能性；一種無限「垂直的」系列。假設世界實際上是從永恒而創造，那麼必定有無限水平的或歷史的系列，可是整個系列是由偶然的存有所組成的，因為「它沒有開始」這一事實並不使它成爲必然的。因此整個系列必須倚靠這個系列之外的某物。可是如果一直往上推而永無止境，便無從找出這個系列何以存在的解釋：吾人必須由此論斷有一個自身不倚靠他物的存有存在。

第二，從以上附註的考慮，可以顯示出所謂的數學無限系列和多瑪斯的證明是風馬牛不相及的。多瑪斯所否定的不是數學無限系列的可能，而是存有學上依靠次序之無限系列的可能。換言之，他否認經驗世界的運動與偶有性能夠沒有究極的、恰當的存有學的解释。

第三，多瑪斯認爲不動的原動者，第一因，必然存有是我們所稱的上帝，這似乎未免大過於傲慢了。顯然，如果有任何東西存在的話，必定有必然的存有：除非形上學完全被否定掉，否則思想一定會導出這個結論，可是這必然的存有是否就是我們所謂位格存有的上帝，便沒有那麼明

顯了。純粹哲學的論證並不帶給我們一個充分啓示的上帝觀念，這一點不須多作說明；但是，撇開基督所啓示的，教會所宣教的完整的上帝觀念不談，一套純屬哲學的論證究竟能否給我們一個位格的存有？多瑪斯對上帝的信仰是否使他在這個論證的結論中所發現的，超越了實際上應該有的？由於他尋求證明他所相信的上帝之存在的論證，是不是因而他可能太急於把第一動者，第一因，必然的存有等同於基督宗教與宗教經驗中的上帝，人可以向祂祈禱膜拜的位格存有？我想我們必須承認多瑪斯在神學大全中附加於上帝存在證明的那段話，如果孤立來看，實在是一個太急躁的結論；不過，即使撇開「神學大全」是一本綱要，（而且主要是）神學教科書不談，這段話也不應該孤立來看。譬如，證明必然存有的存在那段摘要，沒有明顯的論證來說明必然存有是物質的或非物質的。因此在證明中最後的評論說這必然的存有是大家所說的上帝，似乎沒有充分的根據，不過，在下一個問題的第一章，多瑪斯問上帝是不是物質的，是不是物體？他論證上帝不是物質的也不是一個物體。這段話應該了解為信上帝的衆人認為祂是第一因，必然的存有，而不可了解為是進一步論證之沒有根據的辯詞。總之，多瑪斯的證明概括來說是：他似乎不是存心寫論文來反對公然的無神論者。如果他必須處理馬克斯主義者的話，他無疑會用不同的方法來處理證明，或至少會以較用心、較開展的方式：事實上，他主要的興趣是在為「信仰的前奏」提出證明。甚至在「駁異大全」中，這位聖徒主要對付的不是無神論者，而是對上帝有堅定信仰的回教徒。

五

第四路論證由亞里斯多德「形上學」中^②一些觀察所建議，在奧古斯丁和安瑟莫大體上已建立了。它從這個世界完美、善、真理等的程度開始。它們允許人做「這個比那個更美」，「這個比那個更好」這類比較的判斷。假設這些判斷有一個客觀的基礎，多瑪斯論說，完美的不同程度必然暗示一個最美、最真、也是最高存有的存在。

這論證只能導致相對的最好。如果吾人能確立真的有真理、善和存有之不同的程度，確立一個存有的階層，那麼必定有一個存有是比較地或相對地最高的，可是這却不足以證明上帝的存在，於是多瑪斯繼續說最高的善必須是萬物中之善的原因。再者，只要真理、善和存有是可以互換的，那麼必定有最高的存有，此最高存有是存有善、真理等的原因，也是其他存有中一切完美的原因，因此祂就是我們所稱的上帝。

這個論證所指向的是一個超越所有感覺事物的存有，由此，上述所說的完美顯然只能是那些可以靠自己存在的完美，與擴延或量沒有什麼必然的關聯的純粹的完美。這個論證在根源上來自柏拉圖，預設着分享的觀念。偶有的存有不自己孤立地具有它們的存有，也不能擁有善和存有學的真理；他們乃是接受它們的完美，分享它們的完美。完美的究極原因自身必定是完美的：不能從他者接受完美，而必須是自己的完美：它是自存的存有和完美。因此，這個論證是把前面幾個

論證用過的原則再應用到純粹完美上；它並未真正和其他論證的共同精神不同，雖然它是來自柏拉圖的。前面已提到，論證的主要困難之一在於說明真有一個存有是絕對而且自身完美的之前，必須指出事實上真的存有與完美之客觀程度。

六

第五路是目的論論證，康德雖然根據他的「純粹理性批判」的原則，不會承認這個論證的證明性，可是他却相當尊重這個論證的古典性、明晰性和說服力。

多瑪斯論說，我們看見無機物爲某個目的而運作，而且這類事件經常發生，所以它不會是意外事件，而必定是有意的結果。可是無機物沒有知識：因此，它們除非在某個有知性、有知識的某人指揮之下，就同箭被射手指揮一樣，它們不能朝往某個目的。因此，一定存在着理智的存有，萬物因爲它而朝向一個目的，而「它就是我們所稱的上帝」。「在駁異大全」中，這位聖徒用了稍稍不同的方式來說明這個論證。他說，當許多東西彼此不同，甚至性質互相對立，却共同運作朝向一個秩序的完成，那必定是出自於一個理智的原因或神聖的攝理，「它就是我們所稱的上帝」。如果說「神學大全」中的證明強調着無機物內在的目的性，則「駁異大全」的證明可以說是強調着許多東西共同合作而完成一個有秩序與和諧的世界。可是正如同康德所看見的一樣，這個證明本身所導出的是一位宇宙的設計師、統治者或建築師，若要證明這位建築師不只是「德米奧格」（塑造者）者，同時也是創造者，則必須有進一步的論證。

七

多瑪斯以大膽而且簡明的方式來說這些證明，除了第一個論證，在「駁異大全」中比較用心，用較長的篇幅來討論之外，其他的證明都是很簡略的，不管在「駁異大全」中或「神學大全」中都一樣簡略。在我們看來，有些物理學上的闡釋是很不幸的，如：他說火是所有熱的東西的原因，在此我們沒有提及，因為這些闡釋與證明的有效性或無效性並沒有真正的關聯。多瑪斯的現代信徒當然不只要更仔細地推展這些證明的，考慮那些在多瑪斯身上不太可能發生的困難和反對意見，而且也要證成證明所共同依據的原則。因此關於多瑪斯的第五路論證，現代的多瑪斯主義者必須考慮一些現代理論——認為無需預設任何與宇宙不同的精神動力，就可以理解這個宇宙的秩序和目的性。此外，他展開所有的證明時，必須面對康德的批判，來證成這些論證所依據的原則，而且他也必須反對邏輯實證論，說明「上帝」這個字是有意義的。不過，發展那些至今應該開展的證明並不是歷史學家的任務；讀者對於多瑪斯的證明方式可能不太滿意，可是必須記得這位聖徒主要是一位神學家，而且前面已說過了，他不太關心去詳盡地證明，而只是關心如何以總結的方式來證明「先行的信仰」。因此，他使用了傳統的證明，這些證明有的在亞里斯多德已經有了，有的在亞里斯多德已經隱含了，而且由一些多瑪斯的前輩已經使用過了。

多瑪斯的五路論證中，他最喜歡的是第一個論證，稱它是「明顯的方法」。不過，不管我們

怎麼想，最基本的證明實在是「第三路」，從偶有性出發的證明。第一路論證是把偶有性論證應用到運動或變化這個特殊的事實上罷了。第二路論證也只是把偶有性論證應用到因果秩序或因果的產生罷了。在第四路論證則應用在完美，在第五路論證則應用在目的性，應用於無機物共同合作以完成宇宙的秩序。從偶有性而論的證明，本身則建立於每一個東西都必須有充足理由，都有它的存在的理由這個事實上。變化或運動必須有不動的原動者做爲它的充足理由。因果鎖鏈必須有無因的原因做爲它的充足理由，有限的完美必須以絕對的完美做爲它的充足理由，自然中秩序的目的性必須以理智或設計者來爲其充足理由。奧古斯丁和波納文德所提出的上帝存在證明的「內在性」，在多瑪斯完全消失。當然，如果吾人願意的話，可以把一般的原則應用於自己身上。就它們的價值而言，多瑪斯的五路論證可以說是「智慧書」的註釋^③，也可以說明保祿「羅馬書」中^④說上帝雖然超越受造物却可以從所造之物被認識這句話的意義。

附 註

① Ia. 2, 1.

② 1, 10-11.

③ 「論正統信仰」1, 3.

④ 似乎多瑪斯有關於人對上帝「天生本有」(innate)的知識在抱持的態度似乎在實質上和波納文德的態度沒有什麼不同。他們都不承認人對上帝有明顯的天生本有的觀念，就這個意義

而言，這是真的；可是波納文德認為有一種對於上帝原始的而隱然的知覺，或至少他認為對上帝的觀念可能經由內在的反省而明顯出來，而多瑪斯實際之所給予的證明則都是從外在外界而來。甚至即使我們強調波納文德知識論的「亞里斯多德」側面；這兩位哲學家對自然神學的強調與出路仍然有所差異。

- ⑤ 參看第三十八章。
- ⑥ 參看第三十五章。
- ⑦ 「形上學」第十二書；「物理學」第八書。
- ⑧ 「神學大全」Ia, 2, 3, 正文⑨同上。
- ⑩ 1, 13.
- ⑪ C. 2.
- ⑫ 2, 1; 4, 4.
- ⑬ 第十三章。
- ⑭ 第一章。

第卅五章 多瑪斯阿奎那之五：上帝的 本性

— 詮法 — 表詮法 — 類比 — 類比的類別 — 困難 — 神的觀念 —
神的屬性之間沒有實在的區別 — 上帝做為存在自身

一

必然存有的存在既然已經確立了，繼續去探索上帝的本性乃是自然而然的事情，除非我們知道必然存有是怎樣的一種存有，否則僅僅知道必然存有存在着是很不令人滿意的。在此有一個困難產生了。在此生中我們無法對神的本質有所直覺；我們的知識倚靠感官知覺，觀念也是從經驗受造物而引伸出來的，語言的形成也是爲了表達這些觀念，所以主要的還是指涉我們的經驗，而且似乎只有在我們經驗的境域中才有客觀的指涉意義。那麼我們如何能夠知道一個超越感覺經驗的存有呢？我們如何形成觀念來表達超越受造世界、超越我們經驗範圍之存有的本性呢？任何一種人類的語言究竟如何應用於神聖的存有？

多瑪斯很清楚這個困難，事實上整個基督宗教傳統，經過僞名丹尼斯 (Pseudo-Dionysius)

著作的影響，爲名丹尼斯又依靠於新柏拉圖主義，在在都可以幫助多瑪斯——如果他需要幫助的話——使他們免陷入對人類理性貫透神性本質的能力過分的信賴。黑格爾型的理性主義對他而言完全是陌生的。我們發現他說我們不能知道「上帝是什麼」（祂的本質），而只能知道「上帝存在」（祂的存在）。這句話若孤立地看，似乎是對於神的本性採取完全不可知論的立場；可是這並不是多瑪斯的意思，這句話必須依據他一般的理論和他對此理論的說明來解釋。因此在「駭異大全」中，①他說：「神的實體因其廣大無限性超越了我們理智所能知道的每一個形式，所以我們不能藉着知道它是什麼來了解它，却可以從知道祂不是什麼來了解它」。譬如說，藉着知道上帝不是也不能是具體性的實體，我們可以對上帝有些了解；從藉着否認祂是具體性的，我們形成了一些關於祂本性觀念，因爲我們已經知道祂不是物體，雖然這件事本身使我們對神性實體自身有積極的觀念。我們愈能以此種方式來否定一些用於上帝的述語，我們愈接近關於祂的知識。

這就是著名的遮詮法 (*via remotionis* 或 *via negativa*)，是爲名丹尼斯和其他受到新柏拉圖主義影響的基督徒作家所熟悉的方法；多瑪斯對此遮詮法增加了不少有用的意見。②他說，在我們可以予以定義的受造的實體這個情況中，我們首先劃分他的「類」，藉此我們大概知道它是什麼；然後我們再找出「種差」，藉此它可以和其他東西分別出來。可是在上帝這個範例中，我們無法把祂劃分成那一類，因爲祂超越所有的類，因此我們也不能區別祂和其他東西之間積極的差異。雖然我們不能像我們獲知人類本性——那是藉着一連串積極的或肯定的差異來了解：如

有生命的，有感覺的或動物的，有理性的——的清楚觀念一樣，來獲知關於上帝本性的清楚觀念，可是我們可以藉着一連串負面的差異的遮詮法來了解某些關於上帝本性的觀念。譬如，我們說上帝不是偶有的，我們把祂和其他偶有性的東西區分開來，如果我們說祂不是具體的，我們便把祂和某些實體區分開來：由此我們可以一直繼續下去，一直到我們獲得只屬於上帝本身的觀念，足以把祂和所有其他的存有區別開來。

不過，吾人必須謹誌在心的，當述詞用以否定上帝，不是因為上帝缺乏這個述詞所表達的完美性，而是因為祂無限豐富地超越了有限的完美。自然的知識起源於感覺，所延伸之範圍也在感覺事物的幫助之內。^③因為感覺之物是上帝的受造物，因此我們可以知道上帝存在着。可是我們不能藉着它們知道任何關於上帝恰當的知識，因為它們之於神性能方不是完全成比例的結果。可是我們可以知道祂是一切感覺事物的原因，這是必然真的。做為感覺事物的原因，祂超越了它們而且自己不是也不可能是一個感覺事物：因此，我們可以否認任何與具體性有關的述詞，以及任何與祂是第一原因和必然存有不相一致的述詞。不過，遮詮不是因為上帝的缺乏而是因為遠遠勝過。^④如果我們說上帝不是的，我們的意思不是說祂比物體少，說祂「缺乏」物體所有的完美，而是祂比物體多，即祂不具有任何必然牽涉具體實體的不完美。

藉着遮詮法，多瑪斯證明了上帝不能是具體的。譬如說，因為祂是不動的動者，必然存有，且必須是實現的；而每一個具體的實體都處在潛能中。再者，上帝裏不能有任何的組合，不管是質料和形式的組合，或實體和附質的組合，或本質和存在的組合。譬如說，如果有本質與存在的

組合，則上帝的存在乃歸諸於其他的存有，這是不可能的，因為上帝是第一因。總之，則在上帝裏不能有任何的組合，因為諸和祂是第一因，必然存有，純粹實效不相符合。我們用「單純性」這個字的正面意義來表示沒有任何的組合，不過神的單純性這個觀念只藉着從上帝剝除掉所有在受造物發現的各種形態的組合時才能得到。因此在此「單純性」是指沒有組合，我們不能形成一個「神的單純性自身」這麼一個觀念；因為它超越了我們的經驗：可是，我們知道它是在受造物中所謂的單純性或比較的單純性之相對的一個極端。在受造物中，我們經驗到比較複雜的實體是較高的存有，如：人比牡蠣為高，可是上帝的單純性是指祂在不可分的、永恆的實現中的存有與完美。

同樣地，上帝是無限的、完美的，因為祂的存在不是接受來的，也不是有限的，而是自存的；祂是不變的，因為必然的存有必然是全體的「存在」，而不能改變。祂是永恆的，因為時間要求運動，而不變的存有中不能有運動。祂是一，因為祂是單純的而且是無限的。不過更嚴格來講，多瑪斯說上帝不是永恆的，而是「永恆」。因為祂是祂自己實存的存在，在一未分的實現中。藉着遮詮法所得知之上帝的屬性不必完全列舉出，在此只需舉出一些例子來說明多瑪斯在證明上帝是不動的動者，第一因，必然的存有之後，他如何離開上帝而繼續去否認上帝有那些受造物的述詞。這些述詞和上帝是不動的動者，第一因和必然存有等特性是不相合的。在上帝裏，不能有具體性、組合性、有限性、不完美性、時間性……等等。

像「不變的」、「無限的」這些述詞或名稱，從它們的形式就暗示着它們和遮詮法的關聯。不可變的存有等於一個不是可變的存有，無限的等於不是有限的；可是也有一些應用於上帝的述詞沒有暗示着這樣的關聯，如：善、智慧……。甚至多瑪斯說負面的述詞不直接指涉神的實體，^⑤而是從神的實體「移開」一些東西，即否定某一些述詞可應用於上帝；有些正面的述詞或名言稱可以肯定地用來稱述神的實體。譬如說，「非具體的」這個述語否定上帝的具體性，將它移開，而善、智慧等述詞肯定地且直接地稱述神的實體。因此，除了遮詮法之外，有一種表詮法或正面法。可是，如果這些完全、善、智慧等等是我們從受造物所引伸出來的觀念，那麼這種方法的合法性在那裏呢？我們不是把那些只有在經驗領域之內才能應用的觀念和語詞應用於上帝嗎？我們不是正面對如下的兩難嗎？或者我們把那只能用於受造物的述詞應用於上帝？在此情況下，我們對上帝的陳述是錯誤的；或者我們剝空這些述詞與受造物之間的關係，即它們沒有任何內容，因為它們是從我們對受造物的經驗所引伸出來，而且是為表達這些經驗的。

首先，多瑪斯堅持認為當肯定的述詞稱謂上帝時，它們是正面地稱謂上帝的本性或實體。他不允許像梅蒙尼底斯等人的意見，把所有對上帝的述詞都同於負面的述詞，多瑪斯也不同意那些說「上帝是善」或「上帝是活的」的意思是說「上帝是所有善的原因」或「上帝是生命的原因」這樣的看法。當我們說上帝是活的，或上帝是生命，我們的意思不只是說上帝不是不活的：「

上帝是活的」這句話有某些程度的肯定是上帝不是「一個物體」這句話所沒有的。當有人說上帝是活的，意思也不只是說上帝是生命之因，是所有生物的原因而已；他的意思是說上帝自身中某些正面的東西。再者，如果上帝是活的這句話的意思和上帝是所有生命的原因這句話沒有兩樣，那麼我們也只說上帝是物體，因為祂是所有物體的原因。可是我們不說上帝是物體，而說上帝是活的，這表示上帝是活的這句話比上帝是生命的原因這句話的意思要多，而且對神的實體有正面的肯定。

在另一方面，我們借用來認識上帝本性的正面的觀念沒有一個完全地代表上帝。我們用以代表上帝的觀念只能在我們知性能知道祂的範圍之內；可是只有在感覺的東西代表或反映上帝時，我們才能通過它們來了解上帝。因而只要受造物不完全地代表或反映上帝，我們從自然世界和經驗所了解出來的觀念自身也只能不完全地代表上帝。當我們說上帝是善的這句話，我們的意思是祂包含了善或生命，或者說得更好一點，上帝是善或生命的完美。可是這乃在超越而且排除受造物所有的不完全和有限性這種方式下說祂是善或生命的完美。關於「被稱述之物」（譬如說：善），我們稱述上帝的正面述詞代表沒有缺點的完美；可是關於「稱述的方式」，這樣的稱述是有缺點，因為它們是藉着知性所認知的方式來遣字。因此，正如同僞名丹尼斯所看見的一樣，這樣的述詞可能同時肯定和否定上帝。「因其名稱的內容」而肯定，「因其指稱的方式」而否定。譬如說，如果我們說上帝是智慧這句話，就關聯於完美自身而言，這句肯定句是真的，可是如果我們的意思是「上帝是智慧」正是我們所經驗到智慧這個意義，那麼這句話便錯了。⑥「上帝是智慧

的」是超越我們的經驗這個意義下而說的。祂不擁有像一種附着的性質或形式之類的智慧。換言之，我們肯定上帝的本質是智慧或善或生命，是一種「最超越」的方式；並且我們否定上帝有我們所經驗到之人類智慧所附着的不完美。因此，當我們說上帝是善的，意思不是說上帝是善的原因或上帝是惡，而是稱受造物中的善「依照不同的方式」而先存於上帝。這不必然說，善屬於上帝，因為上帝產生善，而是說祂就是善。就如奧古斯丁所說的，祂把善貫注在萬物中，「因為祂是善，所以我們存在」^①。

二二

以上考慮的結果是，在此生中我們不能知道神的本質自身，而只能看見呈現於萬物中的神的本質。所以我們應用於上帝的名稱代表顯示於受造物中的完美。這個事實可以導出一些重要的結論，第一，我們應用於上帝和受造物的名稱不能夠了解為同義的。譬如說，我們說人是智慧的，上帝是智慧的，「智慧」在此不能了解為同義辭，即不能以完全相同的意義來了解。我們智慧的概念是從受造物而來，如果我們精確地把這個概念應用於上帝，我們便錯了，因為上帝不是也不能是和人類是智慧的這個相同意義下所說的「智慧的」。在另一方面，我們應用於上帝的名稱不純粹是異義的（equivocal），即這些名稱之意義和它們應用於受造物所附有的意義不是完全不同的。如果它們是純粹異義的，我們應該斷定我們不能從受造物獲得關於上帝的知識，如果用來稱述人的智慧和用來稱述上帝的智慧代表兩個完全不同的東西，那麼「智慧的」這個字應用在

上帝便完全沒有內容、沒有意義，因為我們對智慧有所知識乃是從受造物中引伸出來的，而不是基於對神的智慧有直接的經驗。當然，吾人可以如此反對，用以稱述上帝的詞語是異義的，這雖然是真的，可是這不必然因此就說我們無法從受造物對上帝有任何的認知；可是，多瑪斯堅持說我們從受造物知道某些關於上帝的事，乃是基於受造物作為上帝的結果必定會彰顯上帝——雖然不能完全地彰顯——這個事實之上。

如果從我們對受造物所引伸出來而應用於受造物的概念既不同辭同義，也不在同辭異義之下使用，那麼究竟是在何種意義下使用它們呢？這中間是否有妥協的餘地？多瑪斯回答說，它們是在類比的意義下使用的。當一個屬性類比地稱述兩種不同的存有，意思是它根據某些存有和第三種東西有些關係，或根據其它一個和另一個東西之間有某種關係來稱述它們。第一個類比的例子，多瑪斯舉了最喜愛的例子：「健康」^⑤。說受造物是健康的乃因為它是健康的主體，擁有健康；說某種藥物是健康，乃因為它們是健康的原因，說面色是健康的，是因為它是健康的記號。「健康的」這個字可以在不同的意義下來稱述一般的動物、藥物和膚色；根據它們和健康不同的關係；可是它不是以純粹同辭異義的意思來稱述，因為這三者和健康都有真正的關係。藥物是有益於健康的，與那動物是健康的是不同意義的，因為「健康的」不是以同義而使用的，它們所使用的意義也不是異義，或純粹是隱喻的，如我們說「微笑的草原」這樣的隱喻一樣。多瑪斯說，這並不是我們用來稱述上帝和受造物的方式，因為上帝和受造物沒有和第三者有真正關聯。譬如說，當我們稱述上帝和受造物是存有；我們主要是把存有歸屬於上帝，因為祂是自我存在的存有；

其次我們才把存有歸屬於受造物，因為它們倚靠於上帝。我們不能同義地以存有來稱述上帝和受造物，因為他們兩者不是以相同的方式來擁有存有，我們也不以同辭異義的方式來稱述，因為受造物擁有存有，雖然它們的存有不是神的存有，而是倚靠的，分享的存有。

我們應用於上帝和受造物的詞，主要是歸屬於上帝，其次才歸屬於受造物，這是什麼意思呢？就像我們已看見，存有本質地歸屬於上帝的，而不本質地屬於受造物，受造物乃倚靠於上帝；它是存有，却是與神性的存有不同種類的存有，因為它是接受的、衍生的、倚靠的、有限的。然而，雖然所表示的東西主要是歸屬於上帝，可是名稱却主要是用來稱述受造物。理由是我們在知道上帝之前先知道受造物，譬如我們對智慧的知識是從受造物引伸出來的，字詞主要是表示從我們對受造物的經驗所引伸出來的概念。智慧的觀念和字詞主要是稱述受造物同時再類比地用於上帝，雖然實際上智慧本身所表示的東西主要是屬於上帝。

四

類比的稱述建立於相似性上；在「論真理」^④中，多瑪斯區分了比例的相性似和比例性的相似性。在八和四這兩個數字中有比例的相似性，在六比三的比例，和四比二的比例中有比例性的相似性，即兩個比例彼此之間的相似性。類比的述語在一般的意義下，或許是根據兩種類型的相似而做的。「存有」這個述詞用於受造的實體和附質，兩者中每一個和另一個都有關係，這是根據比例而做的類比的述詞的一例。而見（*Vision*）的述詞用於肉眼的和知性的見，是根據比例

性類比之述詞的一個例子。物體的見是對眼睛而言，知性的了解或「見」則是對心智而言；眼和眼見的關係與心和知性了解的關係之間有種相似性，這相似性使我們在這兩種情況下都能說「見」。我們把「見」應用於這兩種情況，既不是同義的，也不是異義的，而是類比的。

可以類比地用存有稱述實體和附質，却不可能用相同的方法來類比上帝和受造物之間的任何東西。因為上帝和受造物相互之間沒有真實的關係：受造物對上帝有真實的關係，可是上帝對受造物卻沒有真實的關係。上帝也不像實體包含於偶有性的定義中一樣而包含於任何受造物的定義中。不過，這不因此表示在上帝和受造物之間就沒有比例的類比。雖然上帝之關聯於受造物不是真實的關係，可是受造物之關聯於上帝則有一真實的關係。因着這種關係我們乃可以應用相同的辭語於上帝和受造物。有一種與物質沒有關係的完美，此完美不必然暗示着它們所稱述的存有有何缺點和瑕疵。存有、智慧和善就是這類的完美。雖然我們是從受造物獲得存有、善、智慧的知識，可是不因此這些完美就主要存在於受造物，其次才存在於上帝，或它們主要是稱述受造物，稱述上帝只是次要的；相反的，以善為例，它主要是存在於上帝，祂是無限的善，及所有受造物之善的原因，雖然受造物的善是我們首先知道的，但是善主要是稱述上帝，稱述受造物只是其次的。因此，受造物對上帝的關係和相似性使得比例的類比乃是可能的。關於此點我稍後再談。

有人論辯說多瑪斯支持比例的類比（就其可接受的意思下）而放棄比例性的類比，我則不如此認為。在「言語錄註釋」中^⑩，他舉出兩種類比，而且即使在較晚期的作品，像「論潛能」，「駁異大全」，「神學大全」中，他似乎強調比例的類比，可是我却不認為多瑪斯曾放棄比例性

的類比。這一種類比的述語可以有兩種用法，象徵的或恰當的。我們可以說上帝是「太陽」，其實是「太陽」之於肉眼就如同上帝之於靈魂；此時我們乃是象徵地講，因為「太陽」這個字是指物質的東西，而且只能以象徵的意思來稱述精神的存有。可是，我們可以說，在上帝和祂理智行動的關係與人和他知性活動的關係之間，有某種相似性，在此情況下，我們不只是象徵地講，因為知性活動自身是一純粹的完美。

因此，所有類比的基礎，使得類比述語成爲可能者，乃是由於受造物對上帝的相似性。我們不只因爲上帝是所有智慧之物的原因就以智慧來稱述上帝，因爲在此種情況下，我們也可以合理地說因爲上帝是所有石頭的原因，所以上帝是石頭；我們稱上帝是智慧的，乃因爲作爲上帝之結果的受造物彰顯了上帝，與上帝相似，而且因爲像智慧這麼一個純粹的完美可以形式地用來稱述上帝。可是這是怎樣的相似性呢？首先，這只是單向的相似——即受造物像上帝——，我們不能恰當地說上帝像受造物。事實上，上帝是絕對的標準。其次，受造物只是不完美地像上帝，它們不能完全與上帝相似。這個意思是說，受造物同時像同時又不像上帝。只要它是上帝的模倣，那麼它便像上帝，只要它和上帝的相像是不完全的，不充分的，那麼它便不像上帝。因此類比的述語，介乎於同辭同義與同辭異義之述詞之間。在類比的述詞中，述詞用於上帝和受造物既不完全相同的意思想也不是完全相異的意思。而是同時是相同又不相同的意思^①。同時相同又不相同在類比中是根本的觀念。固然這個觀念從邏輯的觀點來看，或許會引起不少的困難，可是在此討論現代實證論者之反對類比的看法是不恰當的。

多瑪斯區分了比例的類比（由比例的相似而來的類比）以及比例性的類比（由比例性的相似而來的類比）。我們已經知道，多瑪斯不承認那可以應用於存有中之實體和附質的比例類比，也可以應用於上帝和人之間；在自然神學中比例類比是這麼一種類比：述詞主要是應用於上帝這個類比項，其次因為受造物對上帝之真實的關係的相似，才不完全地應用於受造物這另一個類比項。那屬於類比項的完美在兩者之中都真實地呈現，可是却是用不同的方式來呈現，而是在同時不完全相異也不完全相同的意義下使用這同一個述詞。自從多瑪斯的時代開始，術語已經改變了，這一類的類比現在稱爲屬性類比。至於比例性類比，比例與比例之間的相似，有時候則稱爲比例類比，以有別於屬性類比；不過不是所有士林學者和多瑪斯註釋者都以同樣的方式來使用這些術語。

有些士林學者主張，譬如像存有可以稱述上帝和受造物，只是藉着比例性類比，而不是屬性類比。可是，他們却不想繼續去探討這種比例性類比本身的價值。除了屬性類比之外，我看不出我們如何能夠知道上帝有任何的完美，所有類比的述詞都倚靠着受造物對上帝有真實的關係及相似之處，而且我認爲比例性類比預設了比例類比或屬性類比；在這兩種類比中，比例類比或屬性類比是比較根本的。

五

如果有人讀到多瑪斯所講的類比，或許會覺得他只是檢驗我們言說上帝的方法，以及我們語句中之字句和概念的含義罷了他並不是真的想確立任何我們對上帝的實在的知識。可是多瑪斯最

基本的原則是，必須用與上帝之無限性和精神性相關的這種超級重要的方式，在上帝裏發現受造物的完美。譬如說，如果上帝創造知性的存有，那麼上帝必須擁有知性；我們不能假設上帝比知性更少，再者，像亞里斯多德所說的精神性存有必定是一種知性的形式，無限的精神性存有必須擁有無限的知性。另一方面，上帝的知性不能是與祂的本質或本性相分開的一種功能，上帝也不是斷斷續續地知道事物，因為祂是不變的，不能有偶有性的決定。因為祂的永恆，祂知道未來的事件，萬物都向祂呈現^①。上帝必須擁有完美的知性，而我們不能對神的理智形成恰當的概念，因為我們對它毫無經驗；我們對神聖的理智的知識是不完全的，不恰當的，但却不是錯誤的，而是類比的知識。只有當我們不自覺到人類理智的不完美而想將此有限的理智歸屬於上帝時，我們才犯了錯誤；我們不能不藉着人類的概念和語言來思考說神的理智，因為沒有其它的東西可供我們使用，可是同時我們也知覺到我們的概念和語言是不完美的。譬如說，我們不能不說似乎上帝「預見」未來的事件。可是我們知道在上帝裏既沒有過去也沒有未來。同樣地，我們也必須把自由意志的完美歸於上帝，而不歸於上帝之外的其他東西，可是上帝的自由意志却不牽涉到可變化性：祂自由地意欲在時間中創造世界，可是他從永恆中自由地意欲去創造世界，因為意志的活動和祂的本質是相同的。因此，關於神的自由意志，我們不能形成恰當的概念，可是受造物對上帝的關係向我們顯示，上帝必須具有自由意志，我們才能了解一些神的自由意志所無法表達的某些東西；然而神的自由意志之真正實在性乃超越我們的理解，此乃因為我們是受造物而不是上帝。只有上帝知道祂自己。

無法否認的，有一與類比理論相關聯的嚴重的困難。譬如，如果我對於理智的觀念是從人的理智所引伸出來的，那麼它顯然不能應用於上帝，而且多瑪斯堅持主張沒有同義的述詞可以應用於上帝和受造物；另一方面，除非我們願意默認不可知論，否則我們不能允許這樣的述詞是以純粹異義的方式來使用；那麼，究竟我們對神的理智這個概念積極的內容是什麼呢？如果多瑪斯只執守遮詮法，這個困難就不會發生了，他只須簡單地說，上帝不是「不理智的」，或者說祂是超越理智的（super-intelligent），承認我們對神的理智沒有半點正面的觀念。可是多瑪斯並不只是執守於遮詮法，他還承認表詮法，所以我們對神的理智有正面的內容；那麼這正面的內容是什麼呢？答案是不是說正面的內容是從否定人類理智的限制性、有限性、推論性、潛能性……而得到的？可是，在這種情況下，我們或者得到一個神的理智自身的正面的概念，或者我們獲得理智之「本質」——不管它是有限的或無限的——「本質」這個字在此對於上帝和人是一個同義辭。甚至這個否定看起來，或者隱藏了整個內容，或者使得神的理智和人的理智的這兩種理智的「本質」的觀念是同義的。就是因為這個緣故，後來鄧·斯科特（Duns Scotus）主張我們可以吧同義的概念同時應用於上帝和受造物，雖然在上帝和人之間實在的秩序中沒有同義性。有時有人說類比的概念和同義的概念是一半相同一半相異，可是這樣說仍然會產生相同的困難。「相同」的要素是同義的要素，而「相異」的要素則或者是否定或者是沒有內容，因為我們對上帝沒有直接的經驗足以讓我們產生觀念。要進一步考慮這點，最好留待討多瑪斯的知識論時再加以處理¹⁶。

六

提及神的理智，自然而然會引人發問有關多瑪斯對神的觀念（divine ideas）的看法。首先，他確定在神心中必定有觀念存在^①，因為上帝創造世界，不是偶發的，而是理智的。根據祂心所構想之模型觀念來創造。他批判柏拉圖錯在堅持主張有不存於任何理智之內的觀念（或理型）之存在，他也看出亞里斯多德如此批判柏拉圖。事實上亞里斯多德不相信上帝自由的創造，他沒有責備柏拉圖把觀念（或理型）獨立於神心之外，而是責備他主張理型的存在，就其主觀的真實而言獨立於人心之外，就其客觀的真實而言獨立於事物之外。在堅持神心中有觀念的存在這個看法上，多瑪斯倣從柏拉圖開始而開展為中世紀柏拉圖主義和新柏拉圖主義的這一傳統，而在基督宗教的背景下，他則倚憑於奧古斯丁學派的哲學。

新柏拉圖主義，把觀念置放於睿智（Nous）中——睿智是第二個實存體，或第一個流行的神性的存有——而不存在太一或至高的上帝，其中的理由之一是在上帝裏出現了多數的觀念會損害上帝的單一性。多瑪斯所承認在上帝裏實在的區分是三位一體中三個神聖的位格的區分（當然，他不是以哲學家的身分來關懷這樣的區分），那麼多瑪斯如何來答覆會損害上帝單一性的這個困難呢？他的答案是從某一個觀點來看，就像奧古斯丁所說的，我們必須說在上帝裏有多數的觀念，因為上帝知道每一個要被造的個別物；可是從另一個觀點來看，在上帝裏不可能有多數的觀念，因為這樣會與上帝的單一性相衝突。多瑪斯的意思是這樣的，如果此處說的觀念是指觀念

的內容的話，那麼必須承認在上帝裏有多數的觀念，因為上帝知道許多的東西；可是如果觀念是指主觀的精神決定因子——觀念的相 (Species)——的話，那麼不可能承認在上帝裏有多數的觀念。因為上帝的理智和祂不可分割的本質是相同的，不可能接受決定因子或任何組合。上帝不但知道在其自身之內的神聖的本質，也知道在其自身之外可為多數受造物所模倣的神聖的本質。這種知識的活動存在上帝裏，是一而且不可分的，並且與祂的本質是同一的，可是由於上帝不但知道祂的本質在多數的受造物中是可模倣的，而且也知道就在知道祂的本質時祂知道了多數的受造物；因此我們可以而且必須說在上帝裏有多數的觀念，因為觀念所代表的，不是神的本質自身，而在神的本質之為這個或那個東西的典型。換句話說，我們關於上帝的陳述是對是錯，必須藉着人的語言來假定。否定上帝裏有多數的觀念而不加以說明，將會否定上帝知道多數的東西，而實際的真相是，上帝知道祂的本質是可被多數的受造物所模倣，這個真理不應該被說成是：在神的理智中有多數的實在的本質或真正有所區別的調適¹⁶。

討論神的觀念是相當有趣的，因為這顯示出多瑪斯絕不是一個亞里斯多德的信徒，至少在這方面，他執守柏拉圖——奧古斯丁的傳統。真的，他雖然很清楚他必須反對任何損害神的單一性的意見，他却不贊成上帝藉着祂的理智的一次的活動，一個「觀念」，而知道祂的本質在多數的受造物中是可模倣的，他乃是主張在上帝有多數的觀念。他的確曾說明他如此主張的理由，可是給予人的印象是一個未曾說明的理由，在尊敬奧古斯丁以及奧古斯丁說話方式的這一個未曾說明的理由。不管如何，區分是必須要有的。今天我們使用「觀念」這個字時，我們很自然地指涉着主

觀的觀念，或智力的調適 (mental modification)，在這個意義下，多瑪斯不會承認上帝有多數的觀念，每一個都實在不相同，可是多瑪斯考慮「觀念」主要是在模型形式這個意義下思考的，因為神的理智所了解的神的本質是在多數受造物中可模倣的神的本質，是許多東西的模型。他覺得自己應該稱呼它是在上帝裏多數的「理型」，他必須主張這種多數性乃存於在關聯多數的受造物而非關聯於上帝裏實在區分時，上帝對於祂的本質的知識。

七

我們已說過神的理智和神的意志，神的善，統一性、單純性……等等。這些屬性是不是彼此實在區別的？如果它們不是有實在的區別，那麼我們又有何根據說它們似乎是有區別的？上帝的屬性彼此之間沒有實在的區別，因為上帝是單純的：這些屬性和祂的本質是同一的，神的理智和神的本質沒有實在的區分，神的意志也一樣：神的公義和神的憐恤在上帝裏是同一的。然而，我們語言的結構強迫我們用主謂的方式來說話，此外我們也似乎是一點一點地了解神的完美；我們只能藉着對上帝的結果——受造物——的考察才能獲得對上帝自然的知識，然而受造物的完美——上帝彰顯或反映在受造物中的——是不相同的，因此我們只能用不同的名稱來表示不同的完美。可是如果我們能夠了解神的本質自身並且給予它一個恰當的名稱，那麼我們應該只用一個名稱而已¹⁶。可是，我們不能了解神的本質，而且我們只能藉着不同的概念來知道它，因此雖然我們知道和這些不同名稱相對應的實際的實在界是一個單純的實在界，可是我們仍然必須使用不同

的話來表達神的本質。如果有人反對而認為超越一個東西之外去想該東西是錯誤地去想它。對此反對意見的答辯是，我們不是外在該物實際存在着而去想該物存在着，因為我們知道上帝實際上是單純的存有，可是我們是以綜合的方式來想一個我們所知道是非組合的東西。這意思是說，我們的理智是有限的、推論的，除非藉着上帝在受造物中不同的反映之外，我們不能了解上帝，我們對上帝的知識是不恰當的不完全的，可是却不是錯誤的¹⁷。在上帝裏的確有我們組合的、區別的概念的某種根據，不過，這根據由於不是在上帝裏的屬性之間實在的區分，而只是祂無限的完美，正因為神無限完美的無限豐富性，所以它無法使得人心用同一個概念來了解它。

八

根據多瑪斯的看法¹⁸，上帝最適當的名稱，是祂在燃燒的荆棘中¹⁹向梅瑟所說的「祂是自有永有」(He who is, Qui est)。在上帝裏，本質和存在是沒有區別的。祂並不接受祂的存在，祂的本質就是存在。在受造物中，無一物沒有本質和存在之區別的。每個受造物是善的而且是真的，可是沒有受造物是它自己的存在；存在不是任何受造物的本質。「自身存在」(ipsum esse)是上帝的本質，而且從這個本質所引伸出來的名稱是最適合於上帝的。上帝是善，祂的善和祂的本質是相同的，然而在人所經驗到的，譬如說善，是從存在而來而且伴隨着存在；雖然沒有實在的區別，却被認為是次要的；然而說上帝是「自身存在」似乎就是去提示祂內在的本性。每一個其他的名稱總是有不恰當之處，譬如，我們說上帝是無限的公義，我們所說的是真的；可

是因為我們的理智必須區別公義和憐恤，雖然我們知道這在上帝裏面是同一的，因此上帝是無限公義是神的本質這句話是不恰當的表達。我們用來說上帝的名稱是從我們特定形式的經驗而來的，而且主要也是在表達這些形式。可是「自存永有」這個名稱不是特定的形式，而是「實體的無限汪洋大海」。

附 註

- ① 1, 14.
- ② 「駁異端」1, 14.
- ③ 「神學大全」Ia, 12, 12, 正文。
- ④ 同上。
- ⑤ 「神學大全」Ia, 13, 2, 正文。
- ⑥ 「駁異端」1, 30.
- ⑦ 「神學大全」Ia, 13, 2.
- ⑧ 「駁異端」1, 34; 「神學大全」· a, 13, 5, 2, 11, 正文。
- ⑨ 2, 11, 正文。
- ⑩ 「論言語論第四書」· 49, 2, 1. ad 6.
- ⑪ 參較「神學大全」Ia, 13, 5, 正文。

- ⑫ 參較，同上，Ia, 14, 13.
- ⑬ 參較第三十八章，第四節
- ⑭ 「神學大全」Ia, 15, 1.
- ⑮ 同上，Ia, 15, 1-3.. 「駁異端」1, 53-4
「駁異端」1, 31.
- ⑯ 參較「神學大全」Ia, 13, 12, 正文，以及 ad 3.
- ⑰ 「神學大全」Ia, 13, 11; 「駁異端」1, 12.
- ⑱ 「出谷記」第三章，第十四節。

第卅六章 多瑪斯阿奎那之六：創造

從無中創造——只有上帝能創造——上帝自由地創造——創造的動機——

從永恆創造的不可能性尚未被證明——上帝能否創造一個實際上的無限大

——神的全能——惡的問題

一

既然上帝是世界的第一因，既然有限存有與偶然存有之存在的共同原因，在於必然的存有；那麼有限存有必定是通過創造而由上帝來的。而且這創造必定是從無中創造的：如果受造物是由先前存在的質料所造成的，這質料或者是上帝自身，或者是上帝以外的東西，然而上帝不能是創造的材料，因為祂是單純的、精神的、不可變化的；也不能有任何獨立於第一因之外的東西：只能有一必然的存有。因此，上帝絕對地在先，而且如果祂是不能變化的話，則不能在創造中外在化自己。因此，祂只能從無之中 (ex nihilo) 創造這個世界。「無之中」這個詞不可解為：「無」是上帝創造世界時所使用的質料：當我們說上帝從無中創造世界，其意或者是起初是無然後有某些東西，或者「無之中」這句話必須了解為和「不是從有而來的」是相同的意思。因此，認為無

物從無而來的這個反對意見是不相干的，因為無既不看成是動力因，也不是質料因，在創造中，上帝是動力因，而且沒有任何質料因^①。因此創造不是通常所說的運動或變化。既然不是一種運動，因而創造的活動中沒有連續。

若藉着創造在受造物中的創造活動來考慮的話，創造是上帝做爲受造物存有的原理之一種實在的關係。每一受造物，由於它是被造的這個事實，都與創者上帝造有實在的關係，可是吾人却不可以反過來說，上帝對受造物有一種實在的關係。在上帝裏這樣的一種關係或者是等同於神聖的實體，或者是上帝裏的一種附質，可是神的實體不能必然地關聯於受造物，因爲在此情況下，上帝的存在總得倚靠受造物。而另一方面，上帝是絕對單純的，不能接受或擁有附質^②。作爲創造者的上帝對受造物沒有實在的關係，這句話乍聽之下相當奇怪，順着這句話想來，似乎是上帝對祂的受造物不關心。可是這却是多瑪斯形上學和神性理論嚴格邏輯推論的結果。多瑪斯不可能承認上帝藉着祂自己的實體關聯於受造物，因爲在此情況下，不僅創造必須是永恆的，而且上帝也不能離開受造物而存在；上帝和受造物形成一個整體，而且也不可能解釋個別受造物的生成與消逝。在另一方面，如果有人說關係是落在九個附質範疇中的一個，這樣的關係在上帝裏也是不可被允許人的，若允許了這樣的附質，必然也要承認在時間中的創造，如果上帝是純粹的實現而沒有潛能的話，那麼這樣的認可在上帝那一面是不可能的。因此，多瑪斯不可能去接受作爲創造者的上帝對世界有一實在的關係，他必須說這種關係是只屬於理性的一種心智上的關係，藉人的理智而隸屬於上帝。這種隸屬却是合法的，因爲上帝是創造者，而且若我們不說似乎上帝關聯於

受造物的話，我們便無法表達上帝是創造者這件事實：重要的是，當我們說到受造物關聯於上帝以及上帝關聯於受造物，我們必須記得是受造物倚靠於上帝，而不是上帝倚靠於受造物。因此，兩者之間的實在關係——一種倚靠的關係——只有在受造物中發現。

一

創造的能力是上帝獨有的特權，不能傳遞給任何受造物^③。一些哲學家，如亞維塞納等之所以引進中介的存有者，其理由乃是因為他們認為上帝必然地創造，因此在至高上帝的絕對單性與多數的受造物之間，必須要有中間的階段。然而上帝不因本性必然地創造，而且也沒有理由說祂不應該直接地創造多數的受造物。隆巴特（Peter Lombard）認為創造的能力可從上帝傳遞給每一個受造物；使這受造物可以像工具一般地活動，然却不是靠着它自己的能力；可是這是不可能的，因為如果受造物能夠如此地有助於創造，它自己的能力和活動一定會牽涉於其內，而這能力就像受造物本身一樣是有限的，不能完成需要無限能力才能完成的工作——連繫存有和非存有兩者之間無限鴻溝的一項工作。

二

然而，如果上帝不是因本性必然地創造，那麼祂是如何創造呢？一個理智的存有，在他裏面沒有所謂無意識的要素，而是完全的自我啟發，自我擁有，除了根據智慧與豐盛的知識之外，它

不可能用其他的方法來活動。粗略地講，上帝必須爲某種動機、某種目的、某種益處才活動。然而上帝的本性不只是無限的善，而且也是無限的意志，並且這意志是自由的。上帝必然地愛祂自己，因爲祂自己就是無限的善，可是與祂自己不相同的對象，對祂而言不是必要的，因爲作爲無限的完美，祂是自我滿足的：對這些對象而言，祂的意志是自由的，因此雖然我們知道上帝的理智和意志與祂的本質沒有真正的區分，我們仍必須說上帝自由地選擇一個祂所認爲是善的對象或目的。這裏所使用的語言的確是神人同型論的，可是在我們所能掌握的只是人類的語言，而且我們要表達上帝自由地創造這個世界的真理，不能不說清楚這個上帝創造的意志的活動，既不是盲目的活動也不是必然的活動，而是——依照人的方式來講——一種隨着善之了解而來的活動，雖然此種善對上帝而言不是一種必然的。

四

上帝在創造中的動機是什麼呢？由於是無限的完美，所以上帝不可被認爲是爲了獲得什麼而創造，祂創造不是爲了獲得什麼，而是要給予、分賜祂的善^④。因此，當吾人說上帝創造世界是爲了祂自己的榮耀，這句話不可認爲是上帝需要祂沒有得到的東西，更不可說是祂要去獲得別人對祂的歌功頌德（如果可以如此不客氣地說的話）；上帝的意志不能倚靠任何外在於上帝的東西，祂自己是無限的善，所以祂意志無限的活動的目的必須就是祂自己。在此種情況下，祂自己的善可以傳遞給外在於祂自己的存有。神的善呈現在所有受造物中，雖然只有理性的受造物以特

定方式以上帝爲他們的目的，因爲他們可以知道上帝、愛上帝；但所有的受造物藉着呈現或分享祂的善來榮耀上帝，而理性的存有者則能自覺地讚賞、愛慕神的善。上帝的榮耀，神之善的彰顯因而不是某種與受造物之善相分開的東西，因爲受造物就是藉着彰顯神之善來達成它們的目的，滿全它們的本性⁵。

五

但是，上帝自由地創造世界並不因此就表示上帝在時間中創造，以及時間有一個起點。由於上帝是永恆的，祂可以在永恆中創造世界。多瑪斯不認爲上帝在永恆中創造世界已經被證明是一種不可能的假設。他相信哲學可以證明從無中的創造，可是却主張沒有任何哲學論證可以證明這樣的創造發生於時間中，在理想上有一個可指定的時間，多瑪斯這個論調無疑和大亞爾伯的看法背道而馳。另一方面，多瑪斯反對亞維洛艾主義者而主張哲學不能證明世界不能在時間中開始，不能證明在時間中創造的，而不是從永恆中創造的。可是他確信這個事實可以藉着啓示才能知道，哲學家不能解決世界之創造在時間裏或在永恆裏這個問題。因此他反對各種說詞，認爲（就我們所能看見的）在永恆中創造是可能的。他這樣做的意思是表示，或至少自認爲能夠表示：波納文德⁶那一類論證無法證成世界在永恆中創造的不可能性。既然在我們討論波納文德時已經談過了，不少，在此無需再提多瑪斯如何答覆這個問題，而只需回想一下這件事實就夠了：多瑪斯看不出「一系列而沒有起點」這樣的觀念有什麼矛盾之處。在他看來，世界是否可能已經經過了無限的

時間這個問題不會產生，因為如果在系列中沒有一個界限的話，那麼根本就不可能經過無限的系列。再者，多瑪斯認為系列如「從以前的部分來算」是無限的，「從以後的部分來算」可以是有限的。而且在有限的終點可以再加上去。大體而言，被引進而存在着和從永恆就存在着兩者之間沒有矛盾之處，如果上帝是永恆的，上帝可以從永恆創造。

另一方面，多瑪斯反對用來表示世界必然從永恆創造的論證，「我們必要堅定地支持，如天主教信仰所教導的，世界並不始終存在着，而且這個立場不爲任何物理上的證明所動搖」⑦。譬如說，有人可能論說上帝是世界的因，上帝是永恆的，因此上帝的結果——世界——也是永恆的。上帝不含有潛能的要素，也不能接受新的決定和變更，所以上帝是不能變化的，上帝自由創造的活動必定是永恆的，這活動的結果也必定是永恆的，當然多瑪斯必須同意這樣的創造活動，即上帝創造的活動是永恆的，因為它與上帝的本質是同一的；可是他論辯說，同意這樣的結果，只是同意上帝自由地意欲從永恆創造世界，而不是世界從永恆開始存在。如果我們只是以哲學家身分，即如果我們與啓示所獲得的知識相割離，來考慮上帝真的在時間中創造世界，我們所能說的只是從永恆中自由地意欲世界在時間裏進入存在，或者上帝從永恆中自由地意欲世界在永恆中進入存在；我們沒有權利去斷定上帝「必定」在永恆中意欲世界從永恆就存在着。換句話說，上帝創造的活動的確是永恆的，可是這種活動的外在結果必須隨着上帝所欲的方式來進行，如果上帝意欲這外在的結果必須是「在非存在之後的存在」，那麼它將不會有「從永恆的存在」，雖然創造的活動，就其是在上帝裏面的活動而言，的確是永恆的⑧。

六

波納文德引證說明世界必定是在時間中創造而不能在永恆中創造，其理由之一是：如果世界從永恆被造，那麼現在就會有無限數不朽的靈魂存在，而實際的無限多量是不可能的。關於上帝創造無限多量的能力，多瑪斯又是如何主張呢？這個問題的產生和「量的類以外」的多量有關聯。因為多瑪斯隨着亞里斯多德反對無限量的可能性。在「論真理」中⁹，他說，認為上帝不能創造實際的無限多量的理由，基本上是令人討厭的，而且與這麼一個無限性的觀念相矛盾；不過他對這件事遲遲不敢下任何決定。在「神學大全」中¹⁰，他絕對地肯定，不可能有實際的無限多量，因為每個受造的多量都必須是個確定的數目，然而無限多量却不是個確定的數目。可是在「論世界之永恆，駁喃喃私語者」中，當他處理從永恆創造的可能性而來的必定有無限多不朽靈魂這個反對意見時，他的答覆是，上帝可以創造世界而沒有造人，或者上帝能夠從永恆創造世界而且只有當祂造人時才創造人，然另一方面「這仍然未證明上帝不能創造一個在實現中的無限性」。最後這句話可以表示多瑪斯的心裏變化，或對他以前的證明之有效性感到猶豫不決：不過，他不明顯地回想到他在「神學大全」中所說的，所以那句話或許只是「對人而設的立論」，「你尚未證明一個存在的無限大量是不可能的」。總之，從「神學大全」中的那句話，和「論世界之永恆」（此書寫作時間上大約與「神學大全」第一部分寫作時間相近）的看法，我們只能說多瑪斯對於實際上之無限多量的可能性，仍然猶豫不決，吾人若急着想斷定多瑪斯的主張如何，未免

太急躁了一些。

七

提及上帝能不能創造一個實際上的無限多量，自然而然會涉及到一個更大的問題：我們在何種意義下了解上帝是全能的？如果全能的意思是指有能力做所有的事，假如上帝不能使人變成馬，或者讓發生的事不應該發生，那麼上帝如何能夠是全能的？多瑪斯的回答，首先注意到神的全能屬性是指上帝可以做所有可能的事，之後他繼續說，「所有可能的」千萬不可了解為「所有對上帝而言是可能的」，因為在此情況下，我們說上帝是全能的，我們的意思是說上帝可以做所有祂可以做的，這樣的話，說了等於沒有說，沒有告訴我們任何的東西。那麼我們如何去了解「所有可能的」這句話呢？這裏所說的「可能的」和存有沒有內在的矛盾，換句話說，即它的存在沒有陷入在矛盾中。在其觀念中含有矛盾者，既不是實際的，也不是可能的，而是非存有。譬如，當人還是人的時候，也是一匹馬，那麼就陷入矛盾中了；人是理性的，馬不是理性的，理性的和不是理性的彼此是相互矛盾的。我們的確可以說，人馬或像馬的人，可是這些詞語不表示一件東西，不論該東西是實現的或可能的，它們只是一些措詞，代表可想像的不存在的東西。因此，上帝是全能的，其意是上帝能做所有可能的，並不表示上帝能力有限制，因為能力只有是可能的才有意義可言，凡是或可能是存有的，都是神的全能的對象，可是那內在矛盾的東西則不能是一個對象。「所以與其說上帝不能做它，倒不如說，那陷入矛盾中的不能被做」^①。

不過，千萬不可想像有一條矛盾的原則立於上帝之前，而且上帝屈服於該矛盾原則，就如同希臘神祇之屈服於命運（*Moirai* or *Destiny*）一樣，上帝是至高的存有是「永存自身」，而且祂創造的意志是創造祂自己肖像的意志，祂的肖像是某樣可以分享存有的東西。那陷入矛盾的東西頂多是與存有無干，它既沒有也不可能與上帝相像之處，即它不是也不可能有任何存有。如果上帝能夠意欲那自我矛盾的東西，祂就能夠離開祂自己的本性，能夠愛那與祂自己本身沒有任何相似之處的東西，亦即完全的無，完全無可想像的東西。然如果上帝能夠如此活動，祂便不再是上帝了。不是上帝屈服於矛盾原則，而是矛盾原則建立於上帝的本性之上。因此，與達米安（*Peter Damian*）（或與謝斯妥夫 *Leo Chestov*）一樣認為上帝比矛盾律更優越，因為上帝可以做自我矛盾的事，無疑是去認為上帝可以用與自己本性不符或相反的方式來活動這實在是非常荒謬的想法¹²。

不過，這不是說上帝只能做祂實際上所做的事而已，這句話當然是真的，因為實際上上帝意欲而且管理那祂所創造而且實際存在的東西。祂不能意欲另一個秩序，因為神的意志是不能改的；不像我們有限的意志會改；可是這個問題不是關於神的能力的假設——關於上帝已經選擇之假設；而是關於上帝絕對的能力，即是否上帝侷限於意欲祂所意欲的實際的秩序，或者祂能夠意欲另一個秩序。答案是，上帝不必然地意欲現在事物的秩序，理由是，創造的目的是神性的善，神性的善如此超越受造的秩序，以致既存的秩序和創造的目的之間，既沒有也不可能存在着必然的關聯。神的善和受造的秩序不可同日而語，而且不可能有任何受造的秩序或任何的宇宙，對無限

且圓滿自足的神的善而言，是必然的。如果任何受造的秩序和神的善和最後的目的是相稱的話，那麼，神的智慧註定要選擇那特定的秩序；可是因為神的善是無限的，而且受造物是必然有限的，沒有一個受造的秩序可以完全對稱於神的善¹³。

從以上的討論，可以答覆以下的問題：是否上帝能夠造出比祂所已經造的還要好的東西，或者是否上帝能夠造出某樣東西比祂以前所造的該樣東西還要好¹⁴。因為上帝必然總是以可能最好的方式來活動，上帝的活動和祂的本質以及祂無限的善是相同的；可是我們不可就此斷定上帝的活動的外在對象——受造物——必須是可能中最好的，以及上帝因為祂的善的緣故，既然要產生一個宇宙，所以祂必得要產生一個可能中最好的宇宙不可。由於上帝的能力是無限的，總會有一個宇宙比祂現在所實際產生的還要好，而何以祂要選擇產生一個特殊創造的秩序這是祂的奧秘。因此，多瑪斯說，絕對地說，上帝能夠造出某些比現在已經造出的還要好的東西，可是如果這個問題的產生是與存在的宇宙相關聯的話，那麼必須要做一些區分。上帝不能造一個已經有的東西，比它實際上的實體或本質還要好，因為這樣，其實就是等於造了另外一種東西了。譬如說，理性的生命比感性的生命較為完美，可是如果上帝創造一隻理性的馬，它便不再是一隻馬了，而且在此情況下，不能說上帝造了更好的馬。同樣的，如果上帝改變宇宙的秩序，這個宇宙便不是同樣的一個宇宙了。在另一方面，上帝會造一個在附質上更好的東西，如：祂能增進人體的健康，或在超自然的秩序中增加祂的恩典。

顯然，多瑪斯不會同意萊布尼茲的「樂觀主義」，或者主張這個世界是可能世界中最好的一

個。從神的全能來看，「可能世界中最好的」這句話沒有多大的意義，它要有意義，只有在一開始時我們就假設「上帝從祂本性的必然性來創造」，由此再說，上帝自身是善，因此從祂必然而來的世界必須是可能世界中最好的。可是如果上帝創造不是出自祂本性的必然性，而是根據祂的本性，根據祂的理智和自由的意志，而且如果上帝是全能的，那麼上帝總有可能創造一個更好的世界。若然，那麼為何祂創造這特定的世界呢？這是一個無法恰當回答的問題，雖然我們的確可以嘗試去回答為何上帝造的世界中有痛苦、有惡；也就是說，我們可以嘗試去回答惡的問題，如果我們記得我們不能期望在此生中獲得此問題的圓滿答案，因為我們的理智是有限的、不完全的，也因為我們無法透徹明白神的謀略和計劃。

八

上帝意欲這個世界時，並不意欲惡存在於這個世界。上帝必然地愛祂自己的本質——無限的善，而且祂自由地意欲世界來傳遞祂的善。祂不能愛那與善相互對立的東西——惡。然而，用人的話來說，上帝豈不是預見世界上的惡，而又意欲這個世界嗎？那麼祂豈不是意欲惡存在於這個世界嗎？如果惡是一種積極的存在物，是受造的東西，那麼它就必須以上帝為它的創造者，因為設有像摩尼教思想中那樣的一種絕對惡的原則；可是惡並不是積極的存在物，而是像奧古斯丁所引述柏羅丁的看法一樣，它是一種「缺如」。它不是「某物」，一種積極的東西，而且上帝也不可能創造了它，因為它是不可造的，只是那本身為善之存有的缺如。甚至，這種惡也不能被人的

意志所意欲，因為意志的對象必然是善，或表現為善。多瑪斯說，行淫的人不意欲惡、罪之自身，他所意欲的是一種含有惡的活動的感覺享受。有人會反對多瑪斯，而認為某些人已經陷入魔祟的邪惡中，故意有犯罪的行為，對付上帝；然而即使在此種情況下，仍然有些顯然的善是意志的對象，譬如，完全的獨立。蔑視上帝之惡顯示為善，而且「在善的形相下」被意欲。因此，沒有意志意欲惡本身，而且上帝在創造世界時「預見」了惡，必須說是，祂不是意欲惡，而是意欲世界——這世界本身是好的——，而且意欲允許祂所預先看見的惡。

不過，吾人不可因為惡自身是一種缺如這個理論，就想像多瑪斯的意思暗示着惡是不實在的，即它是一種幻象，這完全誤解了他的立場。惡不是一種存有物 (*entitas*)，它不落在存有十個範疇中任何一個。可是在回答惡究竟存在與否的問題時，答案必須是肯定的。這聽起來的確是弔詭的，然而多瑪斯的意思是，惡以「善之缺如」而存在，而不是以它自身是一種積極實在的權利而存在。好比說，缺乏去看的能力不是石頭的一種缺如，因為去看不是石頭的本份；在石頭裏「盲目」只是一種能力的缺乏而與石頭的本性沒有什麼相干。可是在人裏「盲目」是一種缺如，一種完整的人性中某種東西的缺如。盲目不是一種積極的實質，而是「視能」的缺如，而這缺如存在着，是千真萬確的，絕不是一種幻象，離開了它所生存於其上的存有，缺如將無意義，也無存在可言，可是就因為存在於那個存有，缺如是夠實在的。同樣的，惡不能在其自身並藉其自身產生任何東西，但是它確實存在並能藉由它所附着的存有而成為一個原因。譬如說，在墮落天使的意志中的軟弱本身不能是一個原因，可是它却是一種實在的缺如，而且就它所賴於依存的某種正面

存有而言，它可說是一種原因。它所附着的存有愈有能力，則它的影響也就愈大。

上帝不創造惡爲一正面的存在物，可是由於祂創造了一個祂所預見惡會存在於其內的世界，難道吾人不可就此說，在某個意義下，上帝意欲着惡嗎？在此，要分別地考慮物理的惡和道德的惡（*malum culpae*）。物理的惡的確是上帝所允許的，在某個意義下，也可以說它是上帝所意欲的。當然上帝不是因爲它自身的緣故而意欲它，而是祂意欲一個宇宙的秩序，至少伴隨着物理的缺點和痛苦的可能性。藉着意欲創造有感覺的本性，上帝意欲受造物感覺到快樂和痛苦的能力，這些能力當然和人性是分不開的。祂不意欲痛苦自身，而是意欲着一個伴隨着有受苦能力的本性（一個善）。再者，多瑪斯說，宇宙的完美，要求除了不朽壞的東西之外，還要有會朽壞的東西，然而一旦有了朽壞的東西，則朽壞、死亡將會根據自然的秩序而產生。因此，上帝不會爲了它自身的緣故意欲着朽壞（不用說，這個字在此不是在道德的意義下使用的），可是却可以說祂附帶地使它發生，因而祂意欲去創造而且真正創造了一個宇宙，其秩序要求有能力擔負受造存有方面的缺點和朽壞。再者，公義秩序的維護要求道德的惡接受懲罰，上帝可說不是爲懲罰自身的緣故而意欲且產生懲罰，而是爲了公義秩序能夠得到維護的緣故才意欲去懲罰。

因此，在處理物理的惡時，多瑪斯把上帝視爲藝術家，把宇宙當作是藝術品。藝術品之完美需要許多不同的存有物，在這些存有物中，可發現有死的而且會受苦的存有物；以致於可以說上帝不是爲了物理之惡自身，而是附帶的去意欲物理的惡，祂是爲了善的目的，爲了整個宇宙的善。可是當面對道德秩序、自由秩序，考慮人是自由的動因時，多瑪斯對於惡的問題的態度就完全

不相同了。自由是善的，人類沒有自由便不能給予上帝祂所應得的愛，不能做善工……等等。自由使人更像上帝。在另一方面，當人沒有看見上帝，他的自由伴隨着選擇反對上帝和道德律的能力，選擇犯罪的能力。上帝絕對不意欲道德的混亂，不意欲罪，可是却允許它們，爲什麼呢？爲了更大的善，使人可以自由，可以自己自由地選擇愛上帝，服事上帝。宇宙之物理的完美需要出現一些會消失與滅亡的存有物，所以可以說上帝是附帶地意欲死亡；可是雖然宇宙的完美需要人是自由的，却不需要人誤用了他的自由去犯罪。不可以說上帝是「爲了它自身」或「附帶地」意欲道德的惡。然而，在自然秩序中的人不可能具有自由而又同時沒有能力去犯罪，由此說上帝允許道德的惡，是對的說法，不過祂之允許它乃是爲了更大的善。

當然，吾人若再引進神學討論的話，還有一大堆話可說，而且這個難題單從哲學來考慮，總比不上同時從哲學和神學的真理雙管齊下來考慮更令人感到滿意。譬如說，墮落論和救贖論對於惡的問題有所啓發，這是單純從哲學來推論所沒有的。不過，根據啓示的教義神學而來的推論，在此都必須加以排斥。多瑪斯對於惡之於上帝的關係這個難題所做哲學上的解答，可以歸納成兩句話，第一，無論如何，上帝絕不意欲道德的惡，而只是允許它，爲了能獲得比只是避免它——即不創造人的自由意志——而能獲得之更大的善這個緣故。第二，雖然上帝不爲物理之惡自身緣故而意欲它，却是爲了宇宙的完美，而附帶地意欲着某種物理的惡。我說「某種物理的惡」，因爲多瑪斯無意認爲上帝意欲所有物理的惡，即使是附帶的緣故也不會如此。朽壞或死亡屬於某些存有物，可是許多物理惡和痛苦不完全是必須由於宇宙的完美或善，而是由於人類道德之惡的結

果才產生的。這些惡不是「不可避免的」。上帝只是允許前一種物理的惡¹⁶。

附 註

- ① 其意是「從無中創造」(*Creatio ex nihilo*)，參較「論潛能」，3, 1, ad7；「神學大全」Ia, 45 ad3。
- ② 「駁異端」2, 11-13；「神學大全」Ia, 45, 3；「論潛能」，3, 3。
- ③ 參較「論潛能力」，3, 4。
- ④ 「神學大全」，Ia, 44, 4。
- ⑤ 參較同上，Ia 65, 2。
- ⑥ 第二冊；部一，第292-3頁。
- ⑦ 「論潛能」3, 17。
- ⑧ 有關這個主題，參看「駁異端」，2, 31-7；「神學大全」，Ia, 46, 1；「論潛能」3, 17；「論世界之永恆，駁喃喃私語者」(*De aeternitate mundi contra murmurantes*)。2, 10。
- ⑨ Ia, 7, 4; 1, 46, ad 8。
- ⑩ 參較「神學大全」Ia, 25, 3-4；「論潛能」1, 7。
- ⑪ 參較「駁異端」1, 84。

- ⑬ 參較「神學大全」Ia, 19.3; 1,25,5; 「駁異端」, 2,26-7、「論潛能」1,5。
「神學大全」Ia, 25,6。
- ⑭ 參較, 同上; Ia 48,1-3。
- ⑮ 有關罪及其與上帝的關係這個主題, 參看, 如「神學大全」Ia, 19,9; Ia, 48-9; 「駁異端」, 3,4-5; 「論惡」(De Malo) 問題1-3; 「論潛能」, 1,6。

第卅七章 多瑪斯阿奎那之七：心理學

在人中的一個實體形式——靈魂的能力——內在感覺——自由意志——最高貴的機能——靈魂不朽——主動與被動知性在所有的人中的數量比例不盡相同。

一

我們已經看到①多瑪斯維護亞里斯多德的形質論，而且異於多數前驅的看法，他為實體中的實體形式的單一性作辯護，也許起初多瑪斯接受具體形式的存在為物質實體中的第一個實體形式②，可是無論如何，他很快就放棄了這個看法，而主張特定的實體形式直接地賦形式於原始質料，而不藉着任何其他實體形式為媒介。他把這個理論應用於人，主張在人類的組合中，只有一個實體形式，這實體的形式便是理性靈魂，它直接地賦形式於質料；沒有具體的形式存在，更沒有生長的與感覺的實體形式。人類為一統一單元，如果我們假設有多數的實體形式，這個統一單元便會遭到破壞。「人」這個名稱既不只應用於靈魂也不只應用於身體，而是同時應用於靈魂和身體，應用於組合的實體。

因此，多瑪斯承認亞里斯多德強調人實體的統一性。就是在人中的這一個靈魂給予他之所以成

爲人的所有決定因子：他的具體性（藉着賦形式於原始質料），他的生長性，感覺性和知性的運作。在植物中，只呈現了生長的原理，或生長的魂，或給予生命有成長和生殖的能力；在動物中，只呈現了感覺的魂，不但活動着像生長的生命，而且也有感覺的生命；在人中，呈現了理性的原則或理性的靈魂，不但有專屬於自己運作的原則，而且也有生長的，感覺的功能。當死亡來臨，靈魂離開身體，身體瓦解，這不只是理性功能的停止，感覺的和生長的功能也同樣地停止；所有這些運作的一個原理不再賦形於它原先所賦形的質料，而且原先統一的人的實體被多數的實體所取代，這些新的實體形式是從質料的潛能所引生出來的。

由此可清楚地看出，柏拉圖有關靈魂和身體之間關係的觀念，並不爲多瑪斯所採納。一個個體的人，不但知覺到他在推理在了解，而且也知覺到他在感受，在運用感覺，可是人沒有身體便不能有感覺，因此不單只是靈魂，連身體也屬於人^③。當理性的靈魂注入時，一個人開始生出，當理性的靈魂離開身體時，人便死了。除了理性的靈魂之外，在人之中沒有其它的實體形式。而且這個靈魂運作內在形式的功能，它自己在人實行了生長靈魂在植物中所實行的，以及感覺靈魂在非理性的動物中所實行的功能^④。因而身體和靈魂的聯合不能是某種非自然的東西：不可能像奧利真（Origen）所想的一樣，在先前存在的狀態中靈魂爲了犯罪的緣故而受懲罰。譬如說，人的靈魂有感覺的能力，可是沒有一個身體它便不能運作此種功能；它有知性的能力，却沒有天生本有的觀念，而必須倚靠感覺經驗來形成它的觀念，爲此它需要有身體；因此靈魂和身體聯成一體，因爲它需要身體，因爲它自然而然地是身體的形式。靈魂和身體的聯合，不是對靈魂的一種

損傷，而是有益於靈魂，爲了靈魂之故。質料爲形式而存在，形式不是爲質料而存在，靈魂聯結於身體，是爲了靈魂可以根據自己的本性來運作^⑤。

一一

不過，儘管多瑪斯強調人的統一性，靈魂和身體之間緊密的聯合，他仍然主張靈魂和它的功能，以及這些功能之間有實在的區分。只有在上帝裏，運作能力及運作本身與實體是同一的。因爲只有在上帝裏，沒有潛能：在人的靈魂中，則有從潛能到實現之間運作的功能或能力，而且這些功能根據它們各別的運作和對象而有所差別^⑥。有些功能屬於靈魂自身，而不內在地倚靠身體的器官，有些則屬於組合體，沒有了身體便無法運作；因此，前者即使離開了身體也仍存留於靈魂中，而後者只潛存地或虛說地存於分離的靈魂，其意是靈魂仍有遙遠的能力去運用這些功能，但却必須與身體再度聯合才行：在它分離的狀態下，它不能使用這些功能。好比說，雖然在與身體聯合的狀態中，關於知識的材料須有某些程度的倚靠，可是，理性或知性的功能不內在地倚靠於身體（關於此意，將會再加說明），感覺的能力沒有了身體顯然就沒法運行了。在另一方面，沒有靈魂，身體便無法運行，因此，「主體」既不只是身體，也不只是靈魂，而是人的組合體。感覺不能只是因爲靈魂使用身體，就屬於靈魂（像奧古斯丁所想的）；身體和靈魂各自扮演着他們的角色以產生感覺的活動。感覺的能力屬於兩者的聯合，而不是各別地屬於其中任一個。

在能力或功能中有某種層級關係。生長的功能，包括營養、生長和生殖的能力，只能因爲身

體聯結於靈魂才做爲它的對象，或藉着靈魂而活着，感覺的功能（包括視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等外在感覺，以及綜合感覺、心像或想像，臆測力及記憶力等等內在感覺），不單單以感覺主體的身體，而是以每一個感覺的物體爲其對象。理性的功能（包括主動的和被動的知性）不僅以感覺的物體，而且以一般的存有物做爲它的對象。能力愈高，它的對象愈大愈廣。第一個共同的功能是關於主體自己的身體，而其它兩種功能，感覺和知性的功能，也關聯於主體自身之外的對象，這個事實告訴我們，除了這些已經提及的能力之外，還有其它的能力。如果我們考察在主體中經由認知作用而被接受的外在對象之性質，我們就會發現有兩種功能，感覺的功能和理性的功能，在範圍上前者較後者爲狹隘。不過，如果我們考慮靈魂向外在對象的傾向和趨勢，我們可以發現另外兩種能力，其一是移動，主體經由自己的運動獲得對象，另一是欲求，對象被欲求爲一個目的。移動的能力屬於感覺生命的層次，欲求的能力則有兩面，包括感覺層次的欲求——感覺的欲求，以及知性層次的欲求——意願。因而，在生命的生長層次，我們發現營養、生長和繁殖等三種能力；在感覺的層次，我們發現五種外部感覺，四種內部感覺、移動能力，和感覺欲求；在理性的層次，則發現主動知性，被動知性和意志。在人之中，這些則都呈現着。

這些能力和功能從靈魂的本質而來，就像從它們的原則而來一樣，不過，它們彼此都有實在的區分。它們有不同的形式對象（如視覺以顏色爲對象），它們的活動是不同的，所以它們真正是不同的能力。然而，除非有充足的理由，否則實在的區分不可濫加。如：內部感覺之一是「記憶力」或感覺的記憶，藉此，動物可記得它的朋友或敵人，什麼帶給它快樂，什麼傷害了它。根

據多瑪斯，把過去視爲過去的記憶，是屬於感覺的記憶，因爲過去視爲過去所指的是個別事物，而感覺的記憶正是針對個別事物的。不過，如果我們所說的記憶是指觀念或概念的保存的話，那麼必須把這種記憶歸屬於知性，吾人可說這是知性的記憶；不過知性的記憶不是與知性本能有實在區分的一種能力；它是某種面相或功能下的知性本質。說得更精確一點，它就被動的知性。再者，了解一個真理的活動，肯定了解真理的活動，所從來的功能與理性推理的能力沒有什麼不同：知性 (intellectus) 和理性 (ratio) 不是不同的功能，因爲了解真理，以及從一個真理推到另一個真理，都是同一個心智的功能。即使那與永恆事物有關係的「較高理性」的能力與那獲得暫時事物之「較低理性」的能力，兩者也沒有什麼不同，都是同一的功能，雖然就像奧古斯丁所說的這兩個功能，根據它們不同的活動所接受不同的對象而有不同的名稱。同樣的，這條原則也可應用於思辨的和實踐的理性，它們也是同一個功能。

二

關於人與動物所共有的「內部感覺」這個題材，在此可以多談一些。多瑪斯察覺^①亞維塞納在他「論靈魂」一書中，設定了五種內部感覺，而事實上只有四種。多瑪斯在此所說的「感覺」是什麼意思呢？顯然不是我們通常使用這個字的意思。因爲我們用感覺這個字，是指五種外部的感覺。那麼多瑪斯稱什麼爲感覺呢？他說它們是屬於感覺生命層次的，而且不牽涉到理性的運作。譬如：它必定是一種本能的運作，鳥看到細枝，「判斷」它可以用來建造鳥巢：它不能只藉着

視覺就能看見細枝的用處，視覺的對象是顏色，而另一方面，它也沒有一般意義下的判斷或推理；因此，它乃有一種「內部的感覺」，藉此來了解細枝的用處。

首先，必定有內部的感覺，藉此只有把特殊的外部感覺的資料加以區分對照。眼睛看見顏色，耳朵聽見聲音，雖然眼睛可以區別顏色和顏色之間的不同，却不能把顏色和聲音區別開來，因為它不能聽。同樣的，它也不能把所看見的帶有顏色的對象與所說的聲音區分開來。譬如說，某人對他的狗講話（眼睛無法區分這聲音是對狗講的），這種區分和對照的功能只有共同的感覺才能實行。其次，動物能夠保留感覺所領悟的形式，這種功能由像或想像來執行。想像是某種「經由感覺而得到的形式之寶藏」。第三，動物可以了解一些不能經由感覺而知覺到東西；如什麼東西對自己有利，什麼東西是友善的，什麼東西是不友善的，這個任務是由臆測力來執行。最後，記憶力保留這些理解。多瑪斯說，關於感覺的形式，在人與動物之間並沒有什麼差別。因為它們以同樣的方式受外在感覺對象所影響；可是關於對事物的了解；不直接從外在感覺所得知，在人和動物之間就有所不同。動物是靠天生的本能得知這些東西是有用或無用，友善或敵對，而人則比較個別的東西來得知。因此，在動物，多瑪斯稱之為「本能的臆測力」，在人則稱之為「認知能力」。除了本能之外，人還附帶有些其他的東西。

四

人除了五個外部感覺，四個內部感覺，移動能力，感覺的欲求以及理性的認知能力之外（關

於理性的認知能力，我在下一章處理多瑪斯知識論時再討論），還有意志。意志不同於感覺的欲求，因為它所欲求的是善自身，或一般的善，而感覺的欲求則不是欲求一般的善，而是感覺所呈現的個別的欲求的對象。再者，意志的本性趨向一般的善，而且必然地欲求一般的善。這種必然性不是強迫性的必然性，一種強行加諸於意志之上的必然性，而是從意志而來的。欲求最後的目的或幸福就是它的本性。既然意志是一種欲求的功能，就不能離開它天生欲求的對象或自然的目的來了解。多瑪斯承續亞里斯多德，認為這對象就是福祉，一般的善。我們必然地想要快樂，不由自主地要求快樂，可是這必然性不是外在壓力強加於其上的必然性，而是自然而來的必然性，從意志的本性而來的。

不過，儘管人必然地欲望幸福，這並不是說，他就不能自由地做個別的選擇，有些個別的善不必然是幸福，人可以自由地意欲它們或不意欲它們。再者，即使真正的幸福只有在擁有上帝、在在達到無限之善時才能發現，可是這不是說，每個人必須對上帝都有一清醒的渴求，或他必然地意欲那些引入到上帝的方法。在此生中，知性沒有清楚地看出上帝是無限的善，以及是決定意志追求的唯一根源；人必然渴求幸福，可是幸福和上帝之間的關係對他而言不是那麼確定，以致使他無法意欲上帝以外的東西。當然，就某個意義而言，他總是在意欲着上帝；因為他必然地意欲幸福，而事實上，幸福只有在獲得上帝無限的善時才能發現，可是由於人對上帝就是無限的善缺乏清楚的知識，於是一些不那樣關聯他幸福的東西，在他看來却是必然關聯着。他可以把幸福不放在上帝，而放在他物。不管他意欲什麼，他總是意欲它是善的，對他而言真實的且顯然的善

（他必然地以善的理由去意欲），可是他却不必然地意欲真正無限的善。在某種解釋的意義下，可以說他總是意欲着上帝，可是只要考慮到自覺的選擇，他會意欲上帝以外的東西，甚至排除了上帝。如果他閉眼不看真理，轉向感性的快樂，把幸福寄託於那裏，那麼他便犯了道德上的過失；然而這並未改變這樣的事實，即過度地陷溺於感性享受與真正幸福的獲得之間是不能相容的，對他而言這並不是那麼強制地自明的，使得他不會過度陷溺於感性快樂以之為目的。吾人可以從知性的活動來做一平行的例子。如一個人知道這些辭的意思，他便不可能不同意性秩序中的第一原則，同一律，可是由於像上帝存在形上學之證明中牽涉到一連串的推理，他可能會拒絕他所同意的，不是因為論證不充分，而是因為他不希望去同意，而且把知性轉離，不深刻地思考結論和前提之間必然的關係。同樣地，人必然「以善為理由」意欲着，必然地渴求幸福。可是他可能不注意幸福與上帝之間必然的關係，而允許上帝以外的東西做為他真正幸福的根源。

自由意志，不是與意志不同的一種能力或功能，可是在它們之間有精神上的區別，因為「意志」之為功能代表着所有我們意願的原則，意願包括必然的（關於目的、幸福）和自由的（關於達到的方法之選擇），而「自由意志」之為相同的功能乃代表着我們自由選擇達到目的之方法的原則。前面已說過，多瑪斯主張，雖然人必然地意欲最後的目的、幸福，可是關於個別的方法，和這個目的之間的關係，他並沒有強制性的看法。因此關於這些方法，他可以自由地做選擇，因為它們既不是內在地必然，也不是外在的必然，人之所以是自由的，乃因為他是理性的這個事實。一隻羊是靠着天生的本能來「判斷」要離野狼遠遠的，而人則是以他知性的自由活動來判斷，

某些善要獲得，某些惡要避免⁸。理性，不像本能，它是不受個別的選擇來決定他的判斷，選擇與達到目的（幸福）的方法有關係，可是人可以不只從一個觀點來考慮任一個個別的對象；他可以從它好的一面來考慮，判斷它是應該被選上的，他也可以從壞的一面——即缺乏某些善的一面——來考慮，判斷它是必須要避免的⁹。自由意志因而乃是使人可以自由下判斷的能力¹⁰。也許看起來自由似乎是屬於知性而不屬於意志，可是多瑪斯看出¹¹，當吾人說自由意志是使人能夠自由下判斷的能力，所指的不是任何一種的判斷，而是對於目的深思熟慮之後，選擇而下決定性的判斷，我們之所以能夠深思熟慮乃是由於人可以從許多不同的觀點來考慮一個可能抉擇的對象。譬如，我現在面臨要不要去散步的困擾，我可以認為散步是善的，是有益於健康的活動，也可以認為它是不好的，因為太浪費時間了，這些時間可以用來寫一封信。最後下決定性判斷，說我願意去散步（或我不去散步）則是在意志的影響下而做的。自由意志是意志，但不是絕對地指稱意志，而是在意志對理性的關係上指稱意志。不過，多瑪斯對自由的說明在特性上是主知主義的立場，這點倒是真的。

五

多瑪斯的主知主義，表現在他對知性與意志何者是比較高貴的功能這個問題的答覆。多瑪斯回答說，絕對地說，知性是比較高貴的功能，因為知性經由認知作用佔有對象，經過精神的同化作用將對象網於自身之內，而意志則趨向外在的對象；在自身擁有對象的完美，比那趨向存在於

自己之外的對象當然是要完美多了。因此，就具體的對象而言，對它們的知識比起對它們的意欲當然要較完美較高貴，因為藉着知識我們擁有這些對象的形式自身，而且比起存在於具體的對象中，這個形式以較高貴的方式存在於理性靈視中。同樣地，至福的靈視存在於我們藉以擁有上帝之知識的活動中。在另一方面，雖然藉着知性而擁有對象比起藉着意願而趨向對象要來得完美，意志在某些方面，因為偶然的理由，也許比知性更為高貴。如，在此生中，我們對上帝的知識是不完美的、類比的，我們只能間接地知道上帝，然而我們的意志則直接地趨向上帝；因此，愛上帝比知道上帝更完美。在那些不如靈魂高貴的東西，如具體的東西，我們可以有直接的知識，這樣的知識比意願要來得完美；可是在上帝，祂是超越人類靈魂的對象，我們在此生中只能有間接的知識，而且我們對上帝的愛比對上帝的知識更為完美。不過，在天上至福的靈視中，靈魂可以直接地看見上帝的本質，那時知性內在就比意志優越的特性便再一次得到肯定，它原本就是如此。如此，多瑪斯雖然接受亞里斯多德主知主義的態度，却在基督宗教的背景中來解釋¹²。

六

我們已看見，多瑪斯反對柏拉圖與奧古斯丁一系對靈魂和身體之間關係的看法，而採取亞里斯多德的意見，視靈魂為身體的形式，強調兩者密不可分的聯合，在人中，沒有什麼「具體的形式」，而只有一個實體的形式，即理性的靈魂；它直接地賦形式予原始質料，而且是在生長的、感覺的、知性的層次上各種活動的原因：感覺的活動不是靈魂使用身體，而且組合體的活動，

我們沒有天生本有的觀念，心智乃藉着感官知覺來獲得知識。由此，問題產生了，是否靈魂和身體之間聯合的緊密度事實上並沒有如此被強調，以致必須排除人的靈魂離開身體之後繼續存在的可能性？亞里斯多德對靈魂與身體之關係的理論和個人的不朽性是否不能相容？如果吾人從柏拉圖的靈魂論出發，那麼不朽是確定的，可是，靈魂和身體的聯合很難去了解，反之，如果我們從亞里斯多德的靈魂論出發，似乎得犧牲不朽，即靈魂如此緊密聯合於身體，所以靈魂不能離開身體而持續存在着。

根據多瑪斯，靈魂的確是身體的形式，靈魂總是持續它的性質，因為它自然而然是身體的形式；可是它仍然是理性的靈魂，它的能力沒有完全地賦形於身體。當真正處理靈魂不朽時，多瑪斯論證說，靈魂是不毀滅的，因為它是自存的形式。一個破壞的東西之所以毀滅，或者是因為它自身，或者是因為附帶的緣故，即由於它賴以生存的其它東西的毀滅。動物的魂之所有的運作全賴乎身體，因此身體毀滅時，靈魂也「附帶地」隨之毀滅；理性的靈魂由於是自存的形式，不會受身體毀滅的影響，身體不是它內在地倚靠的¹⁴。如果多瑪斯證明不朽所說的只是這一些而已，那麼顯然他犯了粗糙的「自找問題」的過失，因為他預設人的靈魂是自存的形式，而所欲證明的也正是這點。不過，多瑪斯論說，理性的靈魂必須是精神的，而且是自存的形式，因為它可以知道所有物體的本性。如果它是物質的，則它被限制於一個特定的對象，好像視覺器官被限制於對顏色的知覺。再者，如果它內在地倚靠於身體的器官，它也會被限制於某種特定的有形對象的知識，事實上却不如此¹⁵。而如果它本身是身體，是物質的，它便不能反省自己¹⁶。因為這種種原

因，人的靈魂，它是理性的靈魂，必然是非物質的，即它是精神的，因而它是不朽壞的，或本性即是不朽壞的。從物理學上看來，當然它可以被創造它的上帝毀掉，可是它的不朽性是從它的本性而來，而不是純然接受的，——即除非它自己的存在，像其它受造物的存在一樣是純然接受的，否則我們不能否定它的不朽性。

多瑪斯也從渴望在存有中持續永存來論證。對不朽有天生本然的渴望是上帝貫注的，所以不能是無謂的^⑥。「天生本然的渴求不可能是無謂的」，人對在存有中持續永存，有天生本然的欲求。從「存在」是萬物所欲求的看來，這個事實是很清楚的，而人對於存在自身有知性之了解，而不像禽獸所有的只有在此或在彼的存在。由此人獲得他靈魂的不朽，藉此了解存在自身，而不受任時間上的限制^⑦。人，和其他非理性的動物有所不同，他可以想像永恒的存在，離却當下的時刻，與此種理解相互對應的是對於不朽天生本然的渴望。由於這渴望必定是大自然的創造者所貫注的，所以它不能是徒勞無益的。後來的鄧·斯考特反對這種看法，論說，只要是天生本然的渴望，人和禽獸都在同一層次上自然而地要逃避死亡，而這透顯出自覺的欲求，我們首次表示永恒的實現是可能的^⑧，在我們能夠論證它必須被實現之前，它就已經是可能的。有人可能回答說：這渴望的實現的可能性，在證明靈魂不內在地倚靠身體，而是精神性的東西時，已經表明出來了。吾人必須承認從靈魂之精神性來證明靈魂的不朽是最根本的一個論證。

從多瑪斯的知識論來看，他堅持人類的觀念起源於感官經驗，並且堅持想像力在形成這些觀念所扮演的角色；這似乎與他所說人的心智不內在地倚靠於身體，有相互矛盾之處，同時，靈魂

在孤離的狀態中似乎不能有知性的活動。關於第一點，他主張人之所以需要身體，並不是因為身體是心智活動的器官，這是自己的活動——而是因為在此生中，人心所聯結最自然而然的對象是身體。換句話說，心之自存不內在地倚靠於身體，若然，那麼心是否可以在離開身體的狀態中運行他的活動呢？可以的，因為它所認知的模態是隨着它所在的狀態是什麼而定。當它聯結於身體，理性的靈魂除了將事物轉化成心像之外，無法認知事物；可是當它在孤離的狀態中，它就不能直接地知道自己和其它的靈魂，甚至不完全地知道天使。似乎在此種情境下，靈魂在孤離的狀態中比其與身體相聯合的狀態中要好得多了，這誠然是真的，因為做為知識的對象，精神比物質的東西要高貴多了；可是多瑪斯却不能承認，因為他堅持主張靈魂原本就是要和身體相聯合的，而且這種聯合對靈魂是好的。他毫不疑慮地斷定靈魂在孤離的狀態下是「超乎自然的」，而且靈魂的認知方法在此狀態中也是超乎自然的^⑩。

七

當多瑪斯證明靈魂的不朽性時，自然是指個人的不朽。他反對亞維洛艾主義者的看法，而論說知性不是與人的靈魂相分離的一個實體，而且知性也不是所有人共有的一個實體；知性乃「隨着身體的繁殖」^⑪而繁殖。如果假定所有的人共有一個知性，那麼便無法解釋何以在不同的人中知性的運行與觀念是不同的。感覺和想像不但是人人各異，而且每個人知性上的生活與活動也都不不同。假設他們共同有一個知性是一個荒謬的假設，因為這等於是預設他們共同只有一個識

見。

吾人必須了解，主動知性的單一性和孤離性及其與人格的不朽無干這種看法，並不是亞維塞納的看法。（有一些主張人格不朽的中世紀哲學家的確把主動知性等同於上帝或等同於上帝在靈魂中的活動。）主張主動知性甚至被動知性具有單一性和孤離性的人是亞維洛艾。在這個論題上，亞維洛艾是多瑪斯的頭號對敵，這在多瑪斯「駁亞維洛艾主義者之知性單一論」一書中的開場白講得很清楚。如果接受亞維洛艾主義的理論，「結論必然是人死後，靈魂除却知性外一無所存，那麼賞罰一概都被排除了」。當然，這不是說多瑪斯接受主動知性的單一性理論：他在「駁異大全」^①和「神學大全」^②中都反對這種看法。他的論證之一就是說，如果主動知性在所有的人中都是同樣的一個，其結果是它的功能不受個人的控制，而且是常存的，而事實上，我們可以任意追求知性活動，也可以任意放棄它。在此附帶說明，多瑪斯把亞里斯多德「論靈魂」^③中一段很著名却很曖昧不明的話解釋為，是主動知性在個體中的個別性格。雖然我認為這樣解釋亞里斯多德是錯誤的，但却不可一口咬定一定如此；然而不管多瑪斯對亞里斯多德的解釋是對是錯，都不會影響他自己對主動知性之觀念的真假^④。

多瑪斯在「駁亞維洛艾主義者之知性單一論」和「駁異大全」中^⑤，反駁被動知性是單一的這種看法。他的論證大部分預設了亞里斯多德的心理學和知識論，這些預設是料想中的事，不但因為多瑪斯依照自己的了解和解釋來接受亞里斯多德的理論，而且也因為亞維洛艾主義者也是亞里斯多德的信徒。因此，說多瑪斯預設亞里斯多德的心理學和知識論只是說他嘗試向亞維洛艾主

義者顯示出他們主張被動知性的單一性和孤離性與他們自己的原則不相一致。如果靈魂是身體的形式，被動的知性怎麼可能在所有的人中只有單單一個？單一的原則不是多數實體的形式。再者，如果被動知性是孤離的原則，它將是永恆的，因此它必然包含所有尚未被接受之可理解的本質，而且每個人都應該能夠了解所有不曾爲人所知的事情。事實顯然並非如此。再者，如果主動知性是孤離的，而且是永恆的，它將會永恆地運作；而被動的知性是孤離的與永恆的，則將是自永恆就在收攝；如此一來使得感覺和想像對於知性的運作變成是不必要的，然而經驗却顯示他們是不可或缺的。可是吾人怎能解釋在不同的人中不同的知性活動呢？人在這方面的差異當然在某個程度上靠着他們不同的低於知性的能力。

今天我們很難去了解亞維洛艾主義者的理論所引起的關切和所產生的興趣；可是它顯然和基督宗教的不朽論和賞罰論不合，而且即使多瑪斯想要切斷亞里斯多德和亞維洛艾之間的關聯，對多瑪斯而言，亞維洛艾主義者的理論在道德上和宗教上所產生的結果比亞維洛艾想把自己的理論紹續希臘哲學家的這種嘗試來得重要。奧古斯丁主義者和亞里斯多德主義者基於相同的理由，反對亞維洛艾主義者。吾人或許可以比較近代形上學和心理學系統危害人類人格所引起的反動。如**絕對唯心論**引起許多不同立場的哲學家對它產生的反動。

附 註

① 第三十三章。

- ② 參較，「論言語錄第一書」，8, 8, 5, 2. 「論言語錄第二書」，3, 1, 1.
- ③ 參較，同上，Ia 76, 1.
- ④ 同上，Ia 76, 4.
- ⑤ 參較，同上，Ia, 76, 5; Ia, 89, 1.
- ⑥ 同上，Ia, 77, 1-3. 「論靈魂」1, Iectro 2.
- ⑦ 「神學大全」，Ia, 78, 4.
- ⑧ 同上，Ia 83, 1.
- ⑨ 同上，Ia, IIae; 13, 6.
- ⑩ 「論真理」24, 4 以及 6.
- ⑪ 同上，24, 6.
- ⑫ 「論真理」22, 11. 參較「神學大全」Ia, 82, 3.
- ⑬ 「神學大全」Ia, 75, 6. 「駁異端」，2, 79.
- ⑭ 「神學大全」Ia, 75, 2.
- ⑮ 「駁異端」2, 49.
- ⑯ 「神學大全」Ia 75, 6.
- ⑰ 「駁異端」2, 79.
- ⑱ 「牛津著作」(*Opus Oxon*)，4, 43, 2, nos. 29 以後。

- ①9 「神學大全」Ia, 89, 1以後。
- ②0 同上, Ia, 76, 2.
- ②1 2, 76.
- ②2 Ia, 79, 4-5.
- ②3 3, 5:430a, 17 以後。
- ②4 論亞里斯多德, 參看「駁異大全」, 2, 78, 以及對「論靈魂」的註釋, 3, lectio 10.
- ②5 2, 73-5.

第卅八章 多瑪斯阿奎那之八：知識

多瑪斯的「知識論」——知識的過程，對共相的知識與個別物的知識——
靈魂對自己的知識——形上學的可能性。

一

在證成知識的意義下，亦即面對這種或那種主觀觀念論來證明或嘗試證明知識的客觀性這個意義下，想在多瑪斯哲學中尋找知識論是徒勞無功的。每個人，即使是號稱自己為懷疑論者的人，都確信某種知識是可以獲得的，奧古斯丁清楚這點，多瑪斯也清楚這點。對多瑪斯而言，知識論上的難題是如何面對亞里斯多德的心理學的挑戰來護禦及證成形上學，而不是面對主觀觀念論的挑戰而證成外在世界之知識的客觀性，主觀觀念論在那時候還沒出現呢！也不是面對康德的批判來證成形上學的合法性，因為康德的批判還是以後的事。當然，這不是說多瑪斯的原則不能繼續發展以提供對主觀觀念論和康德學派的答覆；不過，吾人不可犯了錯置時代的謬誤，要歷史上多瑪斯去回答他所未曾真正面對的問題；真的，離開了心理學理論來處理多瑪斯的知識論已經有些犯了錯置時代的過失，可是我想這麼做還可以是合理的，因為知識論的難題來自心理學，

至少吾人可以因為便利起見，分別處理這個問題。爲了使這個問題更爲清楚化，首先一開始必須簡潔地敘述，根據多瑪斯阿奎那的看法，我們獲得自然的觀念和知識的方法。

一一

具體的東西影響感覺官能，感覺不像奧古斯丁所想的——一樣只是靈魂利用身體的活動，而是靈魂和身體之組合體的活動。感覺天生註定是要了解個別物，而無法了解共相，動物有感覺，可是却無法把握住一般的觀念。想像力中所產生的心像呈現出那藉由感官而知覺到的個別的物質的東西，此心像本身是個別的，是個別物的心像。人知性所認知的則是共相：人知性運作在抽象中了解物質物的形式，了解共相；透過感覺作用我們只能了解個別的人或樹，而且人和樹在內部的心像中也總是個別物。即使我們有一個組合的人的心像，此心像所呈現不是清明地呈現出任何一個實際上的，而是混雜地呈現出許多的人，這個心像仍然是個別的。因爲實際上人的心像由部分的心像所合併而成的心像，就真實個體的人而言，它或許是「一般的」(generic)，可是就本身而言它仍然是個別的，一個個別的想像的人之心像。然而，心智可以認知人自身的一般觀念，這在範圍上包含了所有的人。一個人的心像當然不能應用於所有的人，可是對人所生的知性的觀念，雖然倚靠着個別的人的感覺性理解而認知，却是可以應用於所有的人，一個人的心像必須或者是一個頭上有頭髮的人或是禿頭的人。如果是前者，它便因而不代表着禿頭的人，如果是後者，它就因而不代表着不禿頭的人；可是如果我們形成人的概念乃是理性的動物，這個觀念包

括了所有的人，不管他有沒有禿頭，黑人或白人，高個子或矮人，因為這是人的本質的觀念。

那麼，從感覺的、個別的知識到知性認知作用這個轉變有什麼影響呢？雖然感覺是靈魂和身體整個的活動，不過，理性的和精神的靈魂不能直接地受物質的東西或心像所影響：因此，乃需要靈魂那部分的活動，因為概念的形成不能只是被動的，這個活動是主動知性的活動。它「光啓」了心像，從它抽離出共相或「可理解的本質」。多瑪斯因此談及光啓，可是他所使用這個字不是奧古斯丁的意義（至少不是根據奧古斯丁可能的解釋中最正確的意義），他的意思是主動知性藉着自己本有的力量，無需任何從上帝而來的「光啓」，就能使心像可理解的一面成爲可見的，透顯了隱藏地包含於心像之中形式的和潛有的共相要素。因此主動知性靠着自已抽離出共相的要素，此要素在被動知性裏產生爲「印入的觀念」，被動知性對主動知性所加諸於它的決定，所產生的反應是「心智的話」，「顯出的觀念」，此即共相的全幅意義。主動知性的功能是純粹主動的，從心像中個別的要素抽離出共相的要素。人的知性中不含有天生本有的觀念，却具有潛能可以接受概念：因此，它必須轉化成實現，而且這轉化成實現必須受到在實現自身中的原則所影響。因爲這種實現的原則自身沒有提供已經製造的觀念，所以他必須從感覺所提供的質料中抽引觀念，亦即他必須從心像中抽離出可理解的要素。抽離的意思是從許多個別化的標記中知性地抽離出共相。因此，主動知性藉着孤離開那些侷限於個別的人或個別的人中所有個別的標記，從個別的心像抽離出人共同的本質，因爲主動知性是純粹實現的，它不能在自己印上共相，而是把它印在人知性的潛能要素之上，即印在被動知性之上，對此印象的反應就是概念的全幅意義，「

心智的話」。

不過，必須了解的是抽離概念不是認知作用的對象，而是認知作用的方法。如果概念——知性的修辭——自身是知識的對象，那麼我們的知識將是觀念的知識，而不是心外之物的知識，同時科學的判斷不是關聯於心外的東西而是心內的概念。然而，事實上概念是對象在心中所產生出的肖像，藉此心乃能知道對象：用多瑪斯的話來說，是「那要認知者」，而不是「那被認知者」

①。心智當然有能力反省自己的修飾，因此也可以把概念轉化成對象，可是這種知識的對象是第二義的，基本上它是知識的工具，藉着這樣的說明，多瑪斯避免把自己置於主觀觀念論的立場，因而也避免了主觀觀念論的困難。他實際上用來與自己理論相參照的是柏拉圖的理論，可是他所採取的態度使他的確脫離了那實際上人自己無法解脫的陷阱這件事情却未曾改變。

由於他主張知性直接地知道本質，共相；邏輯推論的結果是心智不能直接地知道個別的物質的東西。當然，重點在於「心」和「知道」，因為無可否認的，人是在感覺上領受個別的物質的東西；感覺的對象就是所感的個別物。可是，知性從個體化的資料中抽離出可理解的本質，藉此它只能有共相的直接知識。然而，即使抽離出可理解的本質之後，知性也只能經過「回轉」來運行認知活動，反過頭來注意心像——知性在此心像中了解共相——，在此種方式下，它乃能對心像所呈現的個別物有反省的或間接的知識。對蘇格拉底的感覺性領受使得心能夠抽離共相的「人」；可是抽象的觀念是知識的方法，只有在知性返回心像時才能做為知性的知識工具，而能夠形成「蘇格拉底是一個人」的判斷。因此，根據多瑪斯的看法，說知性對物質的個別物沒有知識

的這種說法是錯誤的，他所主張的是心對於個別物只有間接的知識，共相才是知識的直接對象。然而這不可認為是其中暗示着知性認知的的主要對象是抽象觀念自身，而從這個體化的質料中抽離這個形式。用專門的術語來說，第一義的知識對象是直接共相，在個體物中所理解的共相：它了解共相之為共相則是第二義的，是反省性的共相。

在此需要加上兩個說明性的備註，多瑪斯解釋，當他說心藉着由個體化的物質抽離出共相來，從有形具體的個別物抽離出共相，他的意思是，好比心抽離人的觀念，心是從這個軀體或這些骨頭，即從個別的個體化質料來抽離出人的觀念，而不是從一般的質料，或「可理解的質料」（即臣服於量之下的實體）。雖然個別的質料不能成爲人的共相概念，可是具體性則可以進入人自身的觀念③。其次，多瑪斯無意暗示，不能直接成爲知性認知對象的不是個別的東西自身，而是個別所感的或物質的東西。換句話說，個別物質的東西不能成爲理智認知的直接對象，並不是因爲它是個別的，而是因爲它是物質的；而且心只藉由抽離那作爲個體化原則的質料，抽離這個或那個質料，才能認知④。

一一一

根據多瑪斯，心在根源上就有知識的潛能，可是它沒有天生本有的觀念。觀念是天生本有的這句話要有意義，只有在心有能力抽離並且形成觀念；只要實際的觀念運行着，心在根源上便是一塊「白板」(tabula rasa)。甚至，心的知識根源是感官知覺，因爲靈魂——身體的形式——

以物質的東西本身爲它知識的本然對象。理性靈魂之認知自己只能藉着自己的活動，它之了解自己，不直接地在自己的本質中，而在它由可感覺的對象抽離「可理解的本質」這樣的活動中^④。因此，靈魂對於自己的知識不是一般規則下的一個例外，而無異於所有我們的知識都起源於感官知覺，而且倚靠於感官知覺。多瑪斯如此地表達這個事實：知性在此生中聯結於身體，除非經由心像的變形^⑤，便不能知道任何東西，心無法離開心像的呈現來進行思考，——這從內省法就可清楚這件事——，而且心倚靠於心像——這從（像發瘋的人）想像力失序就會阻碍知識這件事實便可以得到說明——；其理由乃在於認知能力相對應於自然對象^⑥。簡而言之，就像亞里士多德所說的，人的靈魂沒有了心像就一無所知，我們也可以說，「凡在知性者，必先在於感覺」。

四

由此看來，顯然人心在此生無法對非物質的實體獲得直接的知識，因爲它們不是也不能是感官的對象^⑦。在此前提下，又產生了究竟是否有形上學知識的問題。因爲上帝不能是也不是感覺的對象，人心是否能超過感覺事物，獲得對上帝的知識？如果我們的知性依靠於心像，那麼它如何了解那些沒有心像因而無法影響感覺的東西^⑧？在「凡在知性者，必先在於感覺」這個原則上，如果我們不能說先有對上帝的感覺，那麼又如何能獲得上帝的知識呢？換句話說，談到多瑪斯的心理學和知識論，似乎他的自然神學無法避免是站不住的；我們不能超越感覺的對象，因而無法接近任何對於精神性事物的知識。

要了解多瑪斯如何回覆這個嚴重的反對意見，必須回想他對知性本身的理論。感覺必定受制於個別的東西，可是知性既是非物質的，因而就有了解存有的功能。知性自身指向所有的存有，知性的對象是可理解的；沒有東西是可理解的，除非它是在實現中分享存有；所有在實現中的都是可理解的，只要它們在實現中，即只要它們參與存有。如果我們考慮人的知性自身，我們必須承認，它的首要對象是存有。「知性以事物的共相為其對象；使一切存在之物亦使知性可能運作。」^⑩但知性首先是在概念中遇到存有；因為它所知之物皆是已實現的，因此存有是知性的適當對象。^⑪「知性首要的運動是朝向存有，並非特別是感覺的存有，並且只要物質的東西是存有，知性便能知道它們的本質；人類這種特殊的知性朝向特殊的存有，這已經是第二義了。由於它被賦予形體的狀態以及由於心像變形的必然性，心智在此被賦予形體的狀態中以感覺的東西做爲它了解的天生本然的適當的對象。可是這不失去它對一般存有的趨勢。做爲「人的」知性，它必定從感覺，從物質的東西開始，可是做爲人的「知性」，它可以繼續超越感覺而不限囿於物質的本質，雖然它之能夠如此，只有在非物質的東西彰顯在而且經由感覺的世界，亦即物質的東西和非物質的東西之間有一種關係。做爲被賦予形體的知性，做爲「白板」，它本然的對象是物質的本質，知性不會而且也不能藉着自己的能力直接地了解上帝；但是感覺對象雖然有限而偶然，也會透露它們與上帝的關係，使知性可以知道上帝是存在的。更由於感覺事物是上帝所造，在某一定程度上彰顯上帝，因此知性可以知道某些上帝的本性，雖然這樣的知識（自然而然）只能是類比的。「心像的轉化」的必然性，意思是說我們不能直接知道上帝，可是只要感覺的東西彰顯上，

帝的存在，我們便可以知道，而且可以使我們獲得對上帝本性之類比的、間接的、不完全的知識；我們可以知道上帝是「做爲原因」，「經由無限擴大」，並「經由否定推想」。^⑫

這種立場的預設就是人知性的活動，如果人知性只是被動的，如果「心像的轉化」是指觀念的產生只是被動的，那麼顯然不能對上帝有自然的知識，因爲感覺的東西不是上帝也不屬於上帝和其他非物質的存有，它們都不是心像。只有知性主動的能力才能使它在感覺的存有中質料因；看出它對於非物質存有的關係。感覺的認知不是我們知性認知的全部原因，可是却是知性認知的全部原因，「那麼如果知性認知超越了感覺認知，便沒有什麼值得驚異的了！」^⑬人的知性由於聯結於身體，乃以物質的東西之本質爲其自然的對象，可是藉着這些本質，它可以超昇到「某種看不到的東西的知識」。這些不是物質的東西我們「經由否定推想」，藉着否定它們具有感覺事物的特色而知道，或者我們可以類比地知道；可是如果沒有了知性主動的能力，我們對它們將是一無所知^⑭。

還有一個更大的困難，是前面已提及而尚未解決的。我們對於上帝的觀念，對於任何精神的東西的觀念，如何能有正面的內容？譬如，我們說上帝是位格的，顯然我們不是把上帝歸屬於人類的位格。可是，如果我們的意思只是上帝不少於我們所知道的「位格的」，那麼我們對於神的位格的觀念有任何正面的內容嗎？「不少於位格的」是正面的觀念嗎？如果以肯定的語詞「更多於位格的」來說，是不是就有正面的內容呢？如果沒有，那麼我們侷限於遮詮法，只能否定地知

道上帝，可是多瑪斯不只是應用了遮詮法，他也使用了表詮法，主張我們可以「經由擴大所知」而知道上帝。如果我們把智慧歸屬於上帝，我們是把最崇偉的智慧歸屬於上帝。我們很難看出我們對神的智慧的觀念真正的內容究竟是什麼。我們對神的智慧的觀念必須建立於人的智慧之上，因為那是我們自然地、直接地經驗到的唯一智慧，然而吾人却不可能以為它就是人的智慧。如果說神的智慧是人類智慧之沒有限制和形式的一種智慧，那麼在我們對無限制的智慧毫無經驗的情況下，我們又如何對此觀念有任何正面的內容呢？答案似乎是，如果有人一定要主張這個觀念有正面的內容，他必須或者說人的智慧的觀念再加上對人智慧的否定，就是一個正面的觀念；或者他必須像斯考特一樣，主張我們可以獲得智慧之本質的觀念，也就是說，它可以同義地稱述上帝和人。後者的理論，雖然某些是有所幫助，可是却不完全令人滿意，因為不僅多瑪斯，連斯考特都不主張智慧或任何其它的完美可以同義地實現於上帝和受造物。至於第一個答案，乍聽之下好像是在逃避問題，可是進一步反省就可以清楚，當吾人說上帝是智慧的，意思是上帝比智慧（人的智慧）更多，這和說上帝是不智慧的，是全然不同的。石頭是不智慧的（人的智慧），也不比智慧更多，而是更少於智慧，如果我們用智慧這個字正是代表着我們所經歷到的智慧——即人的智慧——那麼我們誠然可以說，不祇是石頭不是智慧的，連上帝也不是智慧的，可是這兩句話的意義不相同，如果意義不相同，那麼在「上帝不是智慧的」這句話中必定有正面的內容。（即：上帝比人的智慧更多）。因此，上帝比特定意義下的人的智慧還要多（「智慧」在此是指無限地超越了人的智慧），有一正面的內容。要求類比觀念的內容必須是完全清楚的，而且是可表達的

使得它們可以藉着人的經驗完全地被了解；這樣的要求全然誤解了類比的性質。雖然多瑪斯允許我們可以獲得對上帝的某些認知，可是他却不是理性主義者。上帝這對象的無限性，是說有限的人類智慧無法獲知祂的本性之恰當的與完美的觀念。可是這不是說它不能夠對上帝的本性獲得不完全，不恰當的觀念。知道上帝了解，是知道上帝某些正面的東西，因為至少它告訴我們上帝不是非理性的，不像一塊石頭或一棵植物，雖然知道「什麼是上帝所了解的」本身超過了我們理解的能力。

再回到位格這個例子。稱「上帝是位格的」所依據的論證是必然存有和第一因不可低於從祂而來且又倚靠於祂的東西。另一方面，亞里斯多德與多瑪斯一系的心理學和知識論，阻止我們說這樣的論證能夠提供任何關於神的位格自身的正確觀念。如果有人宣稱他有這樣的觀念，這觀念必定是從經驗而來的，而且它必然地代表着經驗的資料。他這麼宣稱的意思是說他可以肯定上帝是一個「位格」(Person)，其結果是啓示與哲學之間產生了衝突。可是，如果他了解他能藉哲學的論證來得到上帝的位格之不完全的觀念，那麼他將知道從哲學的觀念有權利說的只是「上帝是位格的」，而不是「上帝是一個位格」。當啓示告訴我們上帝是同一本性中的三個位格，我們對於上帝的知識便擴大了，可是却沒有牽涉到神學和哲學之間的矛盾。再者，當我們說，上帝是位格的，我們真正的意思是他不比我們所經驗到的位格更少，位格必定是如此內在於祂使得祂可以是一無限的存有。如果有人反對，認為這是製造問題，因為問題在於究竟位格和無限性不是可以相通的，吾人可以回答說，上帝的位格和上帝無限性的證明是相互獨立的，因此即使我們

對神的位格和神聖的無限性沒有直接的經驗，我們仍然可以知道位格和無限性必定是可以相融的。我們對於神的位格的觀念有正面的內容，這件事實可以從「上帝是超位格的」（即，超越我們所經驗到的位格）以及「上帝不是位格的」（即，像石頭不是位格的這個意思）這兩句話是不相同意思的，便可以看出來。如果我們有理由相信上帝不是位格的，就像石頭不是位格的，那麼我們應可以看出，崇拜和禱告是沒有用的；可是上帝是位格的，間接地暗示崇拜和禱告是適宜的，即使我們對於神的人格自身沒有恰當的觀念。正因為我們是有限的，對於一個無限的存有，我們只能有有限的、類比的自然知識，可是有限的與不完全的知識却不等於完全沒有知識。

附 註

- ① 「神學大全」，Ia, 5, 2.
- ② 同上，Ia, 86, 1.
- ③ 同上，Ia, 85, 1.
- ④ 同上，Ia, 86, 1, ad 3.
- ⑤ 同上，Ia, 87, 1.
- ⑥ 同上，Ia, 84, 7.
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上，Ia, 88, 1.

- ⑨ 同上·Ia, 84, 7, ad 3.
- ⑩ 同上·Ia, 79, 7.
- ⑪ 同上·Ia, 5, 2.
- ⑫ 同上·Ia, 84, 8, ad 3.
- ⑬ 同上·Ia, 84, 6. 正文以及 ad 3.
- ⑭ 參較，同上·Ia, 84, 7. 正文，以及 ad 3.

第卅九章 多瑪斯阿奎那之九：道德理論

幸福論——看見上帝——善與惡——美德——自然法則——永恆法則與道德

的基礎在於上帝——多瑪斯所認同而亞里斯多德所不認同的自然德性——

宗教的德性

在此無法詳盡地處理多瑪斯的道德理論，只能討論其中一些有助於顯示它與亞里斯多德倫理學之關係的一些重要觀點。

一

在「尼各瑪甘倫理學」(Nicomachean Ethics)中，亞里斯多德論說每一個動力都為某個目的而動，人的動力則為了幸福，從獲得幸福的觀點而動；他說，幸福必定在於活動中，而且主要是在於那使人最高的能力趨向於最高級最可貴之對象的活動中。他所獲得的結論是，人的幸福主要在於沉思(theoria)最高的對象，而其中尤以沉思不動的原動者上帝最為重要，雖然他認為其他的東西，如友誼、節制以及一些外在的善，對於完美的幸福也是必要的^①。亞里斯多德的倫理觀在特性上是幸福論的，目的論的，而且也顯然是主知論的，因為他所說的沉思對他而言就

是哲學的沉思：他沒有像柏羅丁一樣提出「忘我入神」之類的宗教現象。再者，道德活動的目的是在此生中所要獲得的目的：只要提到亞里斯多德的倫理學，其中沒有暗示關於來世中看見或靈視上帝，至於亞氏是否相信個人的不朽，也的確是大有問題的。亞里斯多德認為那真正快樂的人是哲學家而不是聖人。

多瑪斯同樣地也採取了幸福論以及目的論的觀點，而且他對於人類行為目的的理论在某些方面也是主知主義的；可是吾人可以很快地看出由於重點的改變，使得他的理論和亞里斯多德的理論之間有了相當大的差異。人的活動適當地落於道德領域之內的是自由的活動，從人之所以為人，為理性且自由的存有，而來的活動。這種人類的活動，有別於動物的活動，是由人的意志而來的，意志的對象是善。為他所了解的目的而活動是人的特權，每一個人的活動是為了一所了解的目的而實行；可是特定的目的或善，某個特定的人類活動所要獲得的，則不會也不能完全地滿足人的意志。人的意志趨向於普遍的善，只有在獲得普遍的善時它才能滿足，那麼具體而言，究竟什麼是普遍的善呢？它不能在於財富中，因為財富只是獲得目的的手段，而普遍的善則是最後的目的，其自身不能是達到另外一個目的的手段。它也不能在於感覺的享受，因為感覺的享受只有對身體而言是完美，對於整個人却不是完美的。它也不能在於能力，因為能力不能使整個人完美，也無法完全地滿足意志，而且當它不能了解究極的普遍的善時，可能會被誤用，為某種不值得、甚至邪惡的目的而使用。它也不能在於思辨性學問的探討，因為哲學的思辨的確不能完全地滿足人的知性和意志。我們自然的知識來自感覺經驗，然而人嚮往得到有關究極原因自身的知

識，而且這究極原因無法從形上學獲得。亞里斯多德說人的善在於對思辨性學問的探究，可是他所講的是不完美的幸福，只是在此生中所能獲得的幸福。完美的幸福，究極的目的不能在於任何受造物中，而只能在上帝裏發現，祂本身就是最高的，無限的善。上帝就是那具體而言的普遍的善，雖然他是萬物——理性的與非理性的——的目的；但只有理性的受造物可藉着知識和愛來獲得最高的善：只有理性的受造物可以看見上帝——完美的幸福只有於那裏。在此生中，人可以知道上帝存在着，而且他可以獲得關於上帝本性之不完全的、類比的觀念，可是在來世中，他能夠知道上帝自身，除了上帝之外，沒有其它的目的可以完全地滿足人^②。

多瑪斯說，亞里斯多德說到此生中可以獲得的不完美的幸福；可是就如同我已經說過到，亞里斯多德在倫理學中沒有談及任何其他幸福。他的倫理學是人類行為在此生中的倫理，而多瑪斯雖然考慮來世中可獲得完美的幸福，可是在此之前他並沒有比亞氏多說了些什麼，完美的幸福當然也包括了意志的滿足，可是在原則上乃在於看見上帝，而且雖然除了上帝之外，沒有其他的善對於幸福而言是必然的^③，可是一些外在的對象，像朋友的結社有助於幸福良好的存在。因此，吾人可以馬上看出多瑪斯的道德理論在亞里斯多德不同的層面上繼續進行，因為不管多瑪斯使用多少亞里斯多德的語言，他對來世與看見上帝的觀念，在亞里斯多德的思想中是全然陌生的^④。亞里與多德所說的幸福，多瑪斯稱之為不完美的幸福，暫時的幸福，此生中所獲得的幸福，而這不完美的幸福是完美幸福的進階，完美的幸福，只能在來世中才能獲得，而且原則上只能在於看見上帝。

多瑪斯說完美的幸福在於看見上帝，這句話爲所有多瑪斯道德理論的註釋家帶來了一個難題，而且此問題比它乍看之下還要來得重要。說明多瑪斯理論最普遍的方法，是在保留多瑪斯是基督徒的立場這個範圍之內，儘量地將它同化爲亞里斯多德的倫理學，而說他是在「自然秩序中」考慮人的一位道德哲學家，未曾提及超自然的目的。當他以道德哲學家的身分談及幸福時，所談的是自然的幸福，獲得最高的善，即上帝，上帝對人的自然秩序開放，不需要有超自然的恩典。多瑪斯和亞里斯多德不同之處在於他不像亞里斯多德，他引進了對來世的考慮，而此正是亞里斯多德沉默不語的。幸福主要在於在此生中（不完美的自然幸福）和來世中（完美的自然幸福）可獲得的對上帝的自然而然的知識和愛。那些導至獲得這些福祉，以及與獲得這些福祉相合的活動都是善的，而那些與獲得這些福祉不相合的活動則是不好的。事實上，我們之所以希望多瑪斯以道德哲學家的身份來談看見神的本質——此神的本質是人超自然的目的，沒有超自然的恩典是無法獲得的——乃是因爲他沒有在方法論上區分哲學家和神學家的不同，有時候他以哲學家的身分來說：有時候則以神學家的身分來說，却沒有清楚地指出其中的改變。另一種可能的解釋，是把看見上帝的意義視爲假如人沒有超自然的目的的話，人無法超自然地看見神的本身，而只是在來世中才可以獲得有關於上帝的知識。這種解釋使得多瑪斯成爲一個道德哲學家，藉着引進未來的考慮，來補全亞里斯多德的倫理學。

上述解釋大有問題，多瑪斯不只是對看見上帝的意義有妥切的說明，甚至認為人存在着一種對「看見上帝」的「自然的渴望」。「究極的和完美的福祉，只能存在於看見神的本質。」這句話，有些註釋家認為並不是指看見上帝是最高善如在其自身，而只是看見上帝為第一因。可是，多瑪斯怎麼可能在說看見上帝是第一因的知識時，彷彿是在說那種可能是而且就是看見神的本質的知識呢？藉着自然之光，我們可以知道上帝是第一因^⑤，然多瑪斯說「究極的福祉存在於看見神的本質，此神的本質亦即是善的本質」^⑥。為了能夠看見在人之中有一自然的渴求，人自然地渴求知道第一因的本質^⑦。不管多瑪斯所說的是對是錯，我實在想不通何以卡耶坦（Cajetan）把多瑪斯的意思認為只是「順服的潛能」而已：如果這不是某種正面的東西，它怎麼會是一種「自然的渴求」呢？在另一方面，認為多瑪斯的意思是肯定了看見上帝有超自然的和無償的特性，這種看法完全是不對的。一些註釋家（如蘇亞雷 Sarez）逃避了這個問題，而說多瑪斯的意思肯定是肯定在人之中有一「有條件的」自然渴求，即依靠上帝提昇人到超自然的秩序且給予他獲得超自然目的的方法。這個立場是合理的，可是吾人必須認為多瑪斯自然渴求的意思多於只是知道第一因的本質這樣的渴求——具具體體的渴求——亦即，使人提昇到超自然的秩序且必須朝往某種超自然的目的這樣的渴求，才算是自然的渴求嗎？換句話說，我猜想多瑪斯考慮的是具體的人，當他說人有去知道上帝本質，並獲得看見上帝的「自然」傾向時，他的意思是說「人自然盡可能地知道究極的原因」乃在於具體的事實的秩序中有想看見上帝的渴求。就像意志自然地傾向普遍的善，而且這種意志的活動只有在擁有上帝時才可以達到滿足和安息，同樣的，知性是為真理

而造的，而且只有在看見絕對真理時才能滿足。

也許有人會反對，認為這隱含着這樣的意思：或者是人有看見上帝的自然的渴求（自然的這句話與超自然的相對立），在此情況下很難保證有超自然秩序的賞賜，或者是多瑪斯所用「自然的」意思與我們通常所用「自然的」這個字的意義不一樣，它是與「不自然」相對立，而不是與「超自然」相對立。這樣的解釋也許是曖昧不明，而且是無法證成的。可是我所認為的是，多瑪斯就像奧古斯丁所講的，他所考慮的人是在具體中的人，蒙呼召走向超自然的秩序，當他說，人有知道神的本質的自然渴求時，他不是暗示着人的本性在假設的狀態中會有這種看見上帝的自然渴求——不管是絕對的或有條件的——而是人知性趨向真理的自然運動的方式，事實上就是要看見上帝，不是因為在此生中或在來生中人的知性自身可以看見上帝，而是事實上人唯一的目的，是超自然的目的。我不認為當多瑪斯說到自然的渴求時，他是在假設的狀態下來考慮人性，如果真是如此，那麼顯然他的意思是說他的道德理論不是也不能是純粹的哲學理論。他的道德理論一半是神學的，一半是哲學的：他使用亞里斯多德哲學使之更適合於基督宗教的架構。畢竟，亞里斯多德本人所考慮的人也是具體的，就他所知道具體的人事實上是如何來考慮，而多瑪斯比亞里斯多德更知道具體的人事實上是怎樣，所以當他相信亞里斯多德的意思是對的，而且發現它可以和基督宗教的觀點相互會通，於是乃應用了亞里斯多德的思想，這種做法是相當合理的。

多瑪斯的確也提到不完美的幸福，人的暫時的善，等等……。可是這不是說，他是在假設的狀態下考慮人性。倘若吾人聽到多瑪斯說教會的設立是爲了幫助人獲得超自然的善，國家的設立

則是爲了幫助人獲得暫時的善，吾人就此遽下判言，說多瑪斯在關於國家來考慮人時，是在純粹假設的狀態下來考慮人，這樣的斷言是很可笑的：他是就不同的面相和功能來考慮實際的人。多瑪斯並未忽略了人真正目的的獲得超乎了人的自然能力這個事實，而是在他的道德理論中，他認爲人有趨向並蒙召去獲得這個超自然的目的。在回答幸福是否會得而復失時；他說此生中不完美的幸福可能會失去，可是來生完美的幸福則不會失去。因爲任何看見了神的本質的人都不可能不去想看見祂^⑤。顯然，他所的是指超自然的幸福。在回答第二個反對意見時。他說意志以自然的必然性趨往最後目的^⑥，可是這不是說，或者最後目的純粹是自然的，或者是，如果它是超自然的，那麼除非上帝指引人趨往這個目的否則上帝不可能創造人。以上這兩種看法都不正確；意志必然地渴求幸福與福祉，而且事實上這福祉只能在上帝裏發現；因此，我們可以說，具體的人必然地想看見上帝。

在我看來，這樣的解釋似乎可由「駁異大全」得到證實，首先^⑦，多瑪斯論說，每一個知性的實體，其目的是去知道上帝。所有的受造物都以趨往上帝爲它們最終的目的^⑧，而且理性的受造物主要地且特定地藉着它們最高的功能——知性——來趨往上帝，可是，雖然人的幸福和目的在原則上必定是在於對上帝的知識，這種知識不是藉着哲學證明所能得到的。藉着證明，我們知道的不是上帝是什麼，而是上帝不是什麼，而除非人知道上帝自身，否則他永不幸福^⑨。雖然信仰比起哲學的證明使我們知道更多關於上帝的事，可是上帝的知識却不是經由信仰就得到的。自然的渴求必得在獲得最後目的、完美幸福時才能滿足，「而信仰的知識不能滿足這樣的渴求，

只能激發它，因為每個人都希望看見他所相信的」¹⁵。因此，最後的目的和幸福必定只在於看見上帝自身，看見神的本質，聖經應許我們有這樣的看見，人將可以「面對面」地看見上帝¹⁶。爲了知道多瑪斯所謂看見神的本質恰當的意思是什麼，吾人必須讀多瑪斯，另一方面，吾人也必得讀多瑪斯，才知道他完全清楚「沒有受造的實體可以藉着自然的能力來看見上帝自身的本質」¹⁵，要獲得這種看見，超自然的提昇和幫助是必須的¹⁶。

那麼，究竟什麼是「自然的渴求」？多瑪斯不是明顯地說過「因爲自然的渴求不可能落空，所以衆心所自然渴求關於上帝實體的知識是可能獲得的，所以吾人必須說藉着知性看見上帝的實體是可能的，」¹⁷即使在此生中，這樣的看見不能獲得¹⁸？如果真有一種看見上帝的「自然渴求」，那麼超自然福祉之恩賜的特色豈不是遭到危害嗎？首先，或許得再次指出，多瑪斯會明確地說，人不能靠着自己的努力來達到看見上帝，就像他所清楚肯定的¹⁹，只有藉着上帝的恩典才可能獲得。可是如果真的有看見上帝的「自然渴求」，而且自然渴求不至於落空，那麼很難看出何以上帝的恩典——唯一使最後目的之獲得成爲可能的——不就是爲了人的緣故而有的？多瑪斯所了解的在這種關聯下的「自然渴求」要想有一確定的結論是不可能的，可是吾人可以合理地認爲他是把自然渴求視爲是知性藉着實際的、具體的秩序來知道絕對的真理。人的知性有趨往幸福的自然傾向；幸福必定是主要在於絕對真理的知識。可是人在具體秩序中，必然趨向最後的目的，而且不能滿足於比最後目的較低的任何其他東西。關於藉着啓示所知道的事實來看自然的渴求，吾人可以說，人有「看見上帝」的自然渴求。在「論真理」一書中²⁰，多瑪斯說，根據人的本

性，人有「對於神作某些沉思」的自然欲求，人可以藉着自然的力量來獲得這樣的沉思，可是他對於「趨向超自然和恩典之目的（看見上帝）」的這種渴求則是恩典的工作（即，只能靠着恩典）。因此，在這裏聖多瑪斯不承認「自然渴求」就是看見上帝這麼一個嚴格的意義。在我看來，我們只能合理地假設；他在「神學大全」和「駁異大全」中提及看見上帝的自然渴求，他不是以「哲學家」的身分嚴格地談論^②，而是以神學家兼哲學家的身分來談論，即預設了超自然的秩序，並且根據這個預設來解釋經驗的資料。不管如何，上面所說的已可以充分地看出亞里斯多德和多瑪斯對於人的目的的不同看法^③。

二二

因此，意志渴求幸福、福祉，以之為目的，而且人行為之好壞就在於是不是獲得這個目的的手段。當然，幸福必須就人之為人，人之為理性的存有的這種關係來了解：目的就是使人完成為理性存有的善；其意不是指完成人脫離身體之外的知性，因為人不是脫離身體之外的知性；其意乃是指人感覺的、生長的傾向之完美，必定是附屬他首要的傾向——知性的傾向。這目的是完成人之為人，人之理性存有的目的，而不是完成人只是動物的目的。這就是說，每一個個人的活動，每一個經過思慮的活動，要不是符合理性的秩序（它直接的目的和最後的目的相一致），就是與理性的秩序不一致（它直接的目的和最後的目的不相一致），因此每個人的行動或者是善或者是惡。一個未經思慮的活動，如趕走蒼蠅，也許是「芝麻小事」，可是沒有一個人經過思慮的

活動是芝麻小事，既不是善又不是惡²⁶。

四

多瑪斯承續亞里斯多德，以道德的或知性的德性為習慣——心智之善的性質或習慣，是人正當的生活所憑仗的²⁷。美德的習慣是由善的行為所形成，並促成為相同之目的的連續性活動的實踐。除了明智之外，有知性的德性而無道德的德性，這是可能的，除了明智和了解之外，有道德的德性而無知性的德性，這也是可能的²⁸。道德的德性在於「中庸」，道德德性的對象在於保護或促進靈魂欲求部分去順服的理性規則；可是順服暗示着避免過與不及的極端，亦即欲求或激情順從於理性的規則。當然，如果有人只考慮對理性只是單純的服從，那麼德性也是一種極端，可是完全違背理性規則，不管過或不及都構成的另外一種極端（說德性在於中庸不等於說德性在於平庸）；可是如果有人就其所關切的激情或欲求考慮道德的德性，那麼它便存在於中庸裏。採取亞里斯多德的這個理論，似乎很難為（譬如說）守貞或自願赤貧辯護，可是多瑪斯指出，譬如完全的施捨，只有當人服從於上帝所啓示的理性時，才能是一種德性，如果它的實踐符合於上帝的意志或邀請，而且又是為了人超自然的目的，那麼他便符合了理性的規則，也因而多瑪斯所說的中庸；可是如果它的實踐是出於迷信或虛榮，那麼它將是一種偏失。總之，一個德性在某個環境下可視為是一種偏失，在另外一種情形下可視為是中庸²⁹。換句話說，德性活動中最根本的事是符合於理性的規則，把人的活動朝往他的最後目的。

五

人活動的規則和準繩是理性，因為指引人類活動向着最後目的，是屬於理性的功能^①。因此，給予秩序，要求義務的也是理性。然而這不是說，理性是義務的任意的根源，也不是說理性可以隨它喜歡任意地強加任何的義務。實踐理性的首要對象是善，它有目的的性質，而且實踐理性認得善是人類行爲的目的，並且宣告它的第一原則：爲善去惡；或善要被做而且被追求，惡要棄絕^②。可是人的善是有益於他的本性的，他作爲理性存有對它有一自然的傾向。因此，人共通於所有其他的實體，有一自然的傾向去保存自己的存有，而且在反省這個傾向，理性下令執行那些保存生命所必要的方法。相反的，自殺是要避免的。再者，人共通於其它的動物，有繁殖及養育後代的自然傾向，而作爲理性的存有，他則有尋求真理，尤其是尋求上帝真理的自然傾向。因此，理性命令種族要繁殖，子女要養育，真理要尋求，尤其是那些獲得人類目的所必須的真理。因此，義務是理性所加予的，可是它乃直接地建立於人類本性自身；道德律是理性的也是自然的，亦即它不是隨意的或反覆無常的，它是自然的法則，雖然它是藉着理性來宣告說明，可是在人性自身中却有它的根基。

因此自然法則建立於人性自身之上，建立在所有人中共同的本性。它首先重視那些人性所需要的東西，譬如保護人生命的義務；可是這不是說每個人皆以相同的方法來保護自己的生命；人必須飲食，然不因而他就義務吃這個東西或那個東西，吃這麼多或那麼多。換句話說，活動可

以是善的且依據本性的，而不必是義務性的。再者，雖然理性知道，沒有人可以不吃東西仍然保存自己的生命，同時，沒有人可以不具備對上帝的知識而正確安排自己的生活，它也知道種族繁殖的命令不落在個人而是落在眾人之上，即使不是每個人都真正去實行，它仍然可以被實現。（這大概是多瑪斯對於視守貞爲違背自然法則的意見所作的答覆）²⁹。

由於自然法則建立於人性自身，所以自然法則不能變化，因爲人性基本上始終如一，而且在眾人中都是相同的，它不能增添。有益於人類生命的律令可以藉着神的法則或人爲法則來加以頒佈，即使是如此這些律令也不直接地落在自然法則中；可是它却不能被改變，如果所謂的改變是指從法則中減少一些東西的話³⁰。

自然法則的主要的律令（如：生命要保存）是完全不可改變的，因爲它們的實現對於人的善是絕對必要的，從這主要律則引出來相近的結論也是不可改變的，雖然多瑪斯承認它們可以在一些特殊的情況下，因爲特殊的原因而有些改變；可是多瑪斯在此所想的不是我們所謂的「艱難的情況」，他所想的是像以色列百姓帶走埃及人財物而逃走例子。他的意思乃是，在這個例子中，上帝之做爲最高的主與萬物的所有者勝過於祂做爲一位立法者，祂改變了財物的所有權，從埃及人轉移到以色列人。因此以色列人不是真的犯了偷竊。因而多瑪斯承認自然法則之第二律令在某些情況下的可變通性。這種可變性就像士林學者所說的「內容上的變化」，而不是律令本身的變化：它是由於活動的環境的變遷使得它無法再屬於該禁令，而不是禁令本身的改變。

再者，正由於自然法則建基於人性本身，人不能對於最高的一般原則茫然無知，雖然他們或

許會由於受到某些激情的影響而在特別的情況下應用這些原則，關於這二原則，人或許由於偏見或激情而對它無知，也正因為這個理由，自然法則必須藉着神聖法則來加以鞏固^①。

六

如同我們已經看到的，義務是束縛自由意志去實踐獲得最後目的所必須的活動，這最後目的不是假設的（可欲求或可不欲求的目的），而是絕對的，意志不得不欲求它——善必須以人的本性來加以解釋。至此多瑪斯緊隨亞里斯多德的倫理學，不再有進一步之處嗎？由理性而廣傳的自然法則是不是沒有超越的根據？當然，亞里斯多德幸福論的倫理學適合於他整個目的論的觀點，可是它不是也不能是根植於上帝，因為亞里斯多德的上帝不是創造者，也不施行攝理：祂是目的，可是不是第一動力因或模型因。而在多瑪斯，倫理學若離開了與形上學之間可證明的關聯，則是非常奇怪的事，事實上我們發現他堅決主張這種關聯。

根據上帝創造而且管理世界的假設（這個證明不屬於倫理學），必然而來的是，認為神的智慧必須命令人的活動趨向他的目的。用神人同型論的意味來說，上帝有人的模型觀念以及實現人本性的活動之模型觀念，並且這些活動是人達成目的所必須的；神的智慧也指引人去獲得那構成永恆法則的最後目的。因為上帝是永恆的，祂的人的觀念也是永恆的，因此法則的宣告來自上帝那一方，而不來自造物那一方^②。永恆法則存在於上帝，是自然法則的根源與基礎，自然法則分享了永恆法則。自然法則被動地表現在人自然的傾向中，却藉着理性之光反省這些傾向而廣加

傳衍，因此只要每個人自然地擁有這些趨向於人之目的的傾向以及理性之光，那麼永恆的法則便足以廣傳於每一個人。自然法則是正確理性的普遍命令之整體，說明本性的善應該追求及本性的惡應該避免；而且人的在理性，至少在理論上，藉着自己的光可以獲得這些命令或律令的知識。儘管如此，由於激情以及不合乎正確理性的傾向之影響，可能使人步入歧途，且由於不是所有的人都有時間、能力或耐心去爲自己找出全部自然法則，因此爲了道德上的需要，自然法則應該由上帝去做積極的表達，像在梅瑟十誡的啓示中所做的那樣。還須加上一點：人在事實上有一超自然的目的，並且爲了使人應該能夠達成這個超自然的目的，上帝必須啓示超越自然法則之上的超自然的法則。「既然人註定傾向於永恆福祉的目的，而這又超越了人自然能力所及，所以除了自然法則和人爲法則之外，他也必須藉着上帝所賜的律法來朝往他的目的」³⁹。

必須清楚了解的是自然法則的根基乃是永恆法則，永恆法則是自然法則的形上學基礎。這不是說自然法則是任意或隨便設定的；它的意思只是如此：考慮人性的模範理型來看，永恆法則主要倚靠的不是神的意志而是神的理性。人性既已給出，自然法則就不能是任何別的樣子。在另一方面，我們不可想像上帝服從道德法則，好像道德法則在祂自身之外。上帝知道祂的神性本質可以用衆多的有限方法來模倣，其中的一個方法就是人的本性。在人的本性中，祂辨識它存有的法則而且意欲這些法則；祂意欲它乃因爲祂愛自己——最高的善，而且也因爲祂不能與自己不一致。因此，道德的法則究極地建立於神性本質之上而且不能改變：上帝確切地意欲它，可是它不能倚靠任何神的意志的活動。因此，說道德法則主要不倚靠神的意志並不等於說有一種道德法則以

某種神秘的方式立於上帝的背後而且命令上帝：上帝自身是最高的價值，而且是所有價值的根源和權衡；價值倚靠於祂不過這個意思是說，它們是上帝的分享或有限的反映，而不是說上帝隨意地給予它們價值的特色。多瑪斯這個形上學根基的理論——有神論的根基——絕不會破壞它的理性的或必然的特性，由於人本性自身倚靠着上帝，人存有的法則表現在自然的法則中，後者又依於上帝，所以究極而言，道德法則之所以如此，乃是因為上帝是自有永有者。

七

最後，吾人可以指出由於多瑪斯了解上帝是創造者，是最高的善，使得他和其他的士林學者一樣，共同認識一些自然的價值，這些價值是亞里斯多德的上帝觀中所不正視也無法正視的。譬如說，宗教的德性便是最好的例子。宗教之為德性是人崇拜、敬畏他們所稱為「萬物的創造和管理之第一原理」——上帝。這德性超乎其他所有的道德德性，因為它更密切地關聯於上帝，這最「後的目的」^④。它附屬於正義的德性（做為附屬的德性），因為經由宗教的德性，人向上帝致上崇拜和尊榮的義務，這義務是由正義所產生的^⑤。宗教植基於人對上帝的關係，如同受造物之於創造主，臣侯之於君王。因為亞里斯多德不視上帝為創造主，為運行自覺的管理和攝理，而是視上帝為只是目的因，隱藏於自身之內，不自覺地推動世界，他不能正視人與上帝之間有位格上的關係，雖然他也期望人能認識而且尊敬不動的原動者，以之為哲學沉思中最高貴的對象。可是，多瑪斯由於清楚的觀念，知道上帝是創造主，是宇宙中有先見之明的管理者，所以他能夠而且的確

也正視人主要的責任，是實際表達那與他整個存有所有的密切關係。在亞里斯多德，有道德的人在某個意義下是一個最獨立的人，而在多瑪斯則是最能倚靠的人，即真正了解，而且充分表達祂倚靠於上帝這種關係的人。

附 註

- ① 更完整的處理亞里斯多德倫理學，參看本哲學史第一卷，第 421-444 頁。
- ② 底下，參看；尤其是「神學大全」Ia, IIae, 問題 1-3.
- ③ 參看「神學大全」Ia, IIae 4.
- ④ 這真的是多瑪斯在「兩部大全」中的道德教訓，我無意暗示多瑪斯拒絕純粹哲學倫理學的可能性。
- ⑤ 「神學大全」Ia, IIae, 3, 8.
- ⑥ 同上，4, 4.
- ⑦ 同上，3, 8.
- ⑧ 同上，Ia, IIae, 5, 4.
- ⑨ 同上。
- ⑩ 3, 25.
- ⑪ 3, 18.

- ⑫ 3, 39.
- ⑬ 3, 40.
- ⑭ 3, 51.
- ⑮ 3, 52.
- ⑯ 3, 52-4.
- ⑰ 3, 51.
- ⑱ 3, 47-8.
- ⑲ 3, 52.
- ⑳ 27, 2.
- ㉑ 同上，「論真理」以及參較「論凶惡」5, 1, 15.
- ㉒ 關於看見上帝的「自然渴求，參較卷第(A. Motte)在「多瑪斯學報」(*Bulletin Thomiste*)的總結和意見討論，1931 (nos. 651-76) 以及1934 (nos 573-90)。
- ㉓ 「神學大全」Ia, IIae, 18, 9.
- ㉔ 同上，Ia, IIae, 55以後。
- ㉕ 同上，Ia, IIae, 58, 4-5.
- ㉖ 同上，Ia, IIae, 64, 1.
- ㉗ 同上，Ia, IIae, 90, 1.

- ②8 同上，Ia, Ilae, 94, 5.
- ②9 參較，同上，IIa, Ilae, 152, 2.
- ③0 同上，Ia, Ilae, 94, 5.
- ③1 同上，Ia, Ilae, 95, 6; 99, 2 ad2.
- ③2 同上，Ia, Ilae 9, 1; 93, 1ff.
- ③3 同上，Ia, Ilae 91, 4.
- ③4 有關宗教的美德，參較「神學大全」IIa, Ilae, 81, 1-3.
- ③5 「神學大全」Ia, Ilae, 80, 特篇。

第四十章 多瑪斯阿奎那之十：政治理論

多瑪斯和亞里斯多德——人類社會和政府之自然的起源——人類社會和政
治權力是上帝所意欲的——教會和國家——個人和國家——法律——統
治權——政體——多瑪斯的政治理論是他整個系統中一個完整的部份——

多瑪斯美學理論附記

一

雖然在倫理學或道德生活理論上多瑪斯提供了亞里斯多德理論中所沒有的神學基礎，可是在哲學上仍是根據亞里斯多德的道德理論。做爲一個基督徒，他相信事實上人只有一個目的，一個超自然的目的，純粹哲學的倫理學在他看來不足以做爲實踐的準繩；他不能完全單純地採納亞里斯多德的哲學，因而他整個理論乃更加複雜。他的政治理論也是一樣，他接受了亞里斯多德一般性的架構，同時它保留開放。亞里斯多德的確認爲國家滿全、或在理想上可以滿全，所有人的需要^①。可是多瑪斯却不這麼想，因爲他相信人的目的是一超自然的目的，迎合這種目的之完成的，是教會而不是國家。這意思是說，亞里斯多德所沒有或所不能處理的難題——國家和教會之間

的難題——多瑪斯必須加以考慮，這也是其他中世紀學者在討論政治理論時必須加以考慮的。換句話說，雖然多瑪斯在關於政治理論所處理的論題和方法上，大部分是來自亞里斯多德，不過他却是從中世紀基督宗教的見解來考慮這個問題，而且修正或補充他的亞里斯多德主義，以符合他基督徒信仰的使命。馬克斯主義者也許喜歡指出中世紀的經濟、社會、政治的情況影響了多瑪斯的理論。可是多瑪斯和亞里斯多德兩人相異之處，不在於前者生於希臘的城邦，後者生於封建時代，而在於前者認為人自然的目的是自足的，而且經過國家生活就可以達到，而後者則認為人的目的是超自然的，只有在來世中才能完全獲得。亞里斯多德哲學和基督宗教對於人和人的目的之看法，兩者併合起來是不是構成完全一致的，相互貼切的系統，或者只是脆弱的夥伴；這個問題倒還是次一步的；在此所必須指出的是，強調中世紀的背景比基督宗教本身對多瑪斯產生的影響要來得大，這是一個錯誤的看法。基督宗教本身不是中世紀才出現，也不只侷限於中世紀。教會和國家之間關係的難題其確切的形式是怎樣，這當然是必須從中世紀的背景來看；可是究極而言，這個難題的產生乃在於對於人和他的命運兩種不同概念的相互對立，至於它在什麼時候，或由那一位思想家所定下的形式，這却只是偶然的。

一一

對多瑪斯而言，對亞里斯多德而言亦然，國家是建立於人性之上的自然的組織。在「治道原理」^②中，他論說每個受造物都有它的目的，有些受造物必然地或本能地獲得他的目的，至於人

則必須由理性的引導來獲得他的目的。可是人不是孤離的個人，可以使用個人的理性靠着個人來完成自己的目的；在本性上人就是社會性的或政治性的存有，與他的同伴共同生長於一個團體中。事實上，人比其他動物更需要社會，因為大自然為動物提供了衣服，防禦的技能……等等，而對於人却一無所給，使他只能靠自己應用理性來供應自己，而且他只能經過與其他人的共同合作才可以完成。分工是必須的，有些人必須專心於醫藥，有些人專精於農業……可是人的社會性最明顯的記號，是他通過語言向他人表達自己觀念的這種功能。其他動物只能用一般性的記號來表達它們的感受，而人則能整全地表達他的概念。這表示人比起其他羣居性的動物（比起螞蟻和蜜蜂更是如此），更是天生自然地適應於社會。

因此社會對於人而言是自然的，而如果社會是自然的，那麼政府也是自然的。這就像人或動物一樣，當管理和統一的原則（魂）離開了，它們的肢體便會崩散，同樣的，人類社會由於人數的衆多和自私心，也會崩潰，除非藉着某些人集思廣義從共同的善來指導個人的活動。何處有多數的受造物具有共同的善要達成，何處就必定有共同管理的力量。在身體上有心或頭做為主要的要素，身體受靈魂來指導，在靈魂中，易發怒的，貪肉慾的部分則受理性來控制，在整個宇宙中，較低的天體由較高的天體，根據神聖攝理的分配，來指導，來管理。大千宇宙是如此，個人是如此，那麼在人類社會中也必是如此。

如果人類的社會和管理是自然的，在人性中已經預表好了，那麼它們必然是有上帝的應證和許可。因為人性是上帝所造的。在創造人時，上帝就意欲了人的社會和政府。人沒有資格說國家是罪的結果。如果沒有人犯錯，那麼顯然的某些國家的活動和制度是不需要的，可是即使如果無罪的狀態存在的話，也一定有一個權威來關切共同的善。「人生下來就是社會性的動物，因此在無罪的狀態中也會住在社會中，可是除非有人在管理着，否則許多人的共同社會生活便無法存在，以便獲得共同的善」^③。再者，即使在無罪的状态中，恩賜也不盡相同，如果有的人在知識上和公義上極為卓越，却沒有社會以供他施展他傑出的才華，以指導大家活動，以獲得共同的善，那該是多麼不適當的事。

四

多瑪斯宣告國家是自然的制度，給予它某個意義下的功利主義的基礎，不過這功利主義是亞里斯多德式的；他的確不考慮國家是由開明的利己主義所創造的。當然他知道利己主義的力量，以及它們在社會上離心的趨勢；可是他也知道人的社會傾向和動力，就是因為這種社會的傾向使得人雖然有利己的趨勢，社會仍然能夠繼續生存。霍布士（Hobbes）以利己主義是唯一的根本動力，因此一旦社會建立於開明的利己主義之謹慎的命令上，那麼他應該發現凝聚的實踐原則乃在於強力，可是如果人天生下來沒有被賦予社會的傾向，那麼不管是強力或開明的利己主義都無法使社會繼續生存下去。換句話說，多瑪斯基督宗教化的亞里斯多德主義，使他能夠避免國家是

原罪的結果（這似乎是奧古斯丁的主張），以及國家只是利己主義所造成的這兩個觀念：國家在人性中已預表着，而且因爲人性是上帝創造的，所以國家是上帝所意欲的。因此，有一個重要的結果：國家之爲制度有它自己的權力、自己的目的和自己的領域。因此，多瑪斯對於教會和國家之間關係的難題，不能採取極端主義的立場：如果他合符邏輯的話，他就不能把教會轉變成超國家，或把國家轉變成是對教會的倚靠。國家是「完美的社會」，即它控制着達到自己之目的所必須的方法以獲得共同的善，或獲得人民共同的益處^④。獲得共同的善首先預設着，在國家之內及在人民之中的和平；其次，統一地領導人民的活動指向「善的活動」。第三是恰當地供應生命所需之物。國家政府的設立是保障獲得共同的善之必要條件。而且爲了共同的善也必須排除善之生活的障礙，如：外國敵人的侵害，以及國家之內罪惡所帶來的崩潰，統治者必須能夠掌握那些去除障礙所必須的方法，即軍事力量和司法系統^⑤。教會的目的是超自然的目的，比國家的目的還高，因此教會是比國家更高的社會，國家在關於超自然的事情上必須服從教會。不過，這並不改變國家是「完美的社會」，在它自己領域裏是自治自律的。因此，若用後來神學的術語，多瑪斯必定主張教會是整理國家的間接的力量。但丁在他的「論君主政體」中，區分教會和國家是兩個領域中，至少在關於多瑪斯政治理論中所接受亞里斯多德觀點的那部分，他的看法和多瑪斯是相同的^⑥。

然而，嘗試去綜合亞里斯多德對國家的觀念和基督宗教對教會的觀念兩者，總有些靠不住的味道。在「治道原理」中^⑦，多瑪斯宣告說社會的目的是善的生活，善的生活依據於德性的生活

，因此德性的生活是人類社會的目的。他又繼續說道，人最後的目的，不只是有德性地生活下去，而是經由德性的生活來享受上帝。這種目的的獲得却又超乎人性的能力。「同爲人無法靠自己力量來享受上帝，而是要靠着神聖的力量，根據使徒的話，『上帝的恩典，永恆的生命』」^②，引導人獲得這個目的的不是屬於人的法則，而是屬於神的法則：「引導人達到這最後目的的，就是順從基督和祂的教會，因此在基督的新約下，國王必須服從祭司。多瑪斯當然知道國王掌握着人間和世俗事務，他也不能被解釋成否定國家有自己的領域，不過他堅持：從獲得永恆福祉的觀點來使他的屬民獲得善的生活，是國王的任務：「他應該盡所能地命令那些引領人到天上福祉的事務，而禁止那些與天上福祉相互對立的事務」^③。重點在於，多瑪斯並沒有說人有兩個最後的目的，一個暫時的，由國家來滿足，另一個是超自然的、永恆的，由教會來滿足：他乃是說人只有一個最後的目的，一個超自然的目的，君王的任務在指揮世俗事務去促成這個目的的完成^④，教會超過國家的力量，不是「直接的立法權」，因爲關切經濟、維護和平是國家的任務，而不是教會的。可是國家在關切這些事務時，必須著眼在人超自然的目的上。換句話說，國家或許是「完美的社會」，可是要把人提昇到超自然的秩序，意味着國家不折不扣的正是教會的婢女。這個觀點建立於基督宗教信仰之上更多於建立在中世紀實際景況之上。不消說，對於人永恆的超自然目的一無所知的亞里斯多德不會有這樣的觀念。在多瑪斯的思想中，的確有亞里斯多德的政治理論和基督宗教信仰兩者的綜合，我不應該嘗試去否認這一點；可是就像我以前所說過的，我却認爲這樣的綜合有些靠不住。如果亞里斯多德的要素被強調，結果必定是教會和國家之間

理論上的分離，這對多瑪斯的思想而言是完全陌生的。事實上，多瑪斯對教會和國家之間關係的看法就像他對信仰和理性之間關係的看法一樣。理性有它自己的領域，可是哲學却低於神學；同樣地，國家有它自己的領域，可是在所有的意向和目的上，他却是教會的婢女。相反的，如果吾人執守歷史上的亞里斯多德主義，使哲學在它自己領域內絕對地自律自主，那麼自然而然的，在政治理論中，也會使國家在自己的領域之內絕對地自律自主：這就是亞維洛艾主義者所努力的工作，然而多瑪斯斷然不是一位亞維洛艾主義者。因此，吾人可說多瑪斯政治理論在某個程度上的確代表着實際的境況：民族國家逐漸自我醒悟，而教會的權威却未明顯地受到尊重。多瑪斯的亞里斯多德主義允許他使國家是一個完美的社會，可是，他的基督宗教信仰，使他肯定人只能有一個究極的目的，避免他把國家視為是一個絕對自律自主的社會。

五

多瑪斯有關個人和國家之間關係的理論中也有同樣有曖昧不明之處。在「神學大全」中●，他說部分服從於全部，就像不完全服從於完全，而且因為個人是完全的社會中的一部分，因此法律關懷共同的幸福應該是很恰當的。當然他嘗試去說明法律主要是關懷衆人的善而不是個人的善，可是他所說的却好像是，個別的人民隸屬於他構成其中一分子的整體。相同的原則，部分爲全部而存在，在不少地方被多瑪斯應用於人對團體的關係。譬如●，他論說，若某個個別的老百姓，罪惡深重，政府當局爲了某種目的的緣故，可以剝奪他的生命。多瑪斯如此論說所根據的理

由就是個人爲了某個目的受令於他做爲其中一份子的團體。在對「倫理學」的註釋中●，他主張，勇氣表現於爲了更好的東西，如爲了保禦國家，而犧牲個人的生命。這個見解正是上述原則的應用。

「部分受令於整體」這條原則代表多瑪斯的亞里斯多德主義，如果這條原則被加以強調，似乎他必須在相當程度上把個人隸屬於國家；可是他也主張那追求衆人共同之善的人，同時也追求了他自己的善，因爲除非共同的善獲得了，否則個人自己的善也無法獲得。在相關的論題中，他的確曾說，正確的理性判斷共同的善比個人的善還要好●。可是這條原則不可過分地被強調，多瑪斯是亞里斯多德的崇拜者，可是他也是基督宗教的神學家和哲學家；就像我們前面已經看到的，他很清楚人最後的目的在國家的領域之外：人不只是國家的一員，對他而言，最重要的事是他超自然的天職。因此，雖然很顯然的，多瑪斯的亞里斯多德主義使他不可能接受史賓塞（Herbert Spencer）的國家論：國家有積極的功能和道德的功能。在多瑪斯不會有「集體主義」的問題，人是一個位格，有他自己的價值，他不只是一個「個人」。

六

集體主義對多瑪斯的思想而言是陌生的：這可以從他關於法律及統治權之起源和本質的理論看出來。法律有四種：永恆法則，自然法則，神聖制定法，人爲制定法。神聖制定法是上帝絕對啓示的法則，在猶太人中只是不完全的啓示，惟經由基督才完全地啓示●。國家的法律就是人爲

制定法。人類立法者的功能主要是應用自然法則^⑧，由賞罰來維繫這個法則^⑨。譬如，自然法則禁止殺人，而理性看出制定此法的必要性，於是殺人乃被清楚地界定，並加以懲罰，因為自然法則自身並沒有清楚地界定殺人的細節，也沒有直接地給予懲罰。因此，立法者主要的功能是定義的自然法則，或使自然法則更加顯明出來，把它應用於個別的例子，使它成爲有效的。因此人爲制定法是從自然法則衍生出來的，才能是真正的法則。可是如果在某些地方和自然法則不一致，它便不是法則而是法則的誤用^⑩。統治者沒有權利宣告那些違反自然法則，與自然法則（或神聖法則）不符合的法律；他的立法權力完全來自上帝，因為權力都來自上帝，而且他必須爲這些權力的使用負責任：他自己服從於自然法則，沒有違背它，或命令他的屬民去做任何與它相違背的事情。人類法則來自神聖法則，正因爲此，公正的人類法則才能約束人的良心，不公正的法則則無法約束人的良心。法則可能是不公義的，或者是因爲它違反共同的善，或者因爲它只是爲了立法者自私的、個人的目的；把不合理的負擔強加於屬民的身上；或者是因爲它以不合理、不公平的方式把負擔強加於屬民身上，這樣的法律，暴力的活動多於法律的法則，除非不實行它們，否則便會產生更大的惡，在此情況下，它們不能約束人的良心。對於那些違反神聖法則的法律，遵行它們永遠是不應該的，因爲我們應該服從上帝，而不是服從人^⑪。

七

由此可見，在多瑪斯的思想中，立法者的能力一點也不是絕對的，從他關於統治權和政府的

理論來看，也可以清楚地看出相同的結果。多瑪斯主張，政府的統治權來自上帝，是衆人所承認的，很有可能他主張統治權是上帝賦予整個人民，再由人民把統治權委託給那實際的統治者，不過關於這後面一點，我認為不像一些學者所說的那樣絕對的確定，因為有些文獻可以顯示出多瑪斯主張別的看法。不過，無可否認的，他說到統治者代表人民²⁰，而且他坦白地說²¹統治者只有當他站在「代表」整體人民時才擁有立法的權力²²。這些話可以合理地認為是意味着多瑪斯的確主張統治權由上帝而來，經由人民而達於統治者。雖然同時必須承認多瑪斯很少以正式且顯明的方式來討論這個問題，可是不管怎樣，統治者之擁有威權乃是為了全體人民的善，而不是為了自己的好處；如果他濫用權力，他將是暴君一個，多瑪斯斥責行刺暴君的行爲，詳細地討論造反暴君所帶來的壞處，如，謀反不成，暴君會變本加厲，而即使成功了，亦不過是以暴易暴。廢除暴君是合法的，尤其是人民有權任命君王時（多瑪斯很可能是指一種選舉的君王政體）。義民廢除暴君並沒有什麼錯，即使君主的任期沒有時間的限制，人民依然可以廢掉他，因為他對屬民不遵守信實，所以應該予以廢除²³。從反抗暴君所產生的害處，事先預防君王變成暴君比其暴政一旦建立以後才來試圖去造反要來得好。照理說，沒有一個想做暴君的人會被人民擁護爲統治者，可是不管如何，君王的權力應該加以節制，使他的統治不容易變爲暴政。事實上最好的政體是「混合式」的制度，貴族政體加上一些民主政體，即某些治權掌握在人民手中²⁴。

關於政治形態的分類，多瑪斯依襲亞里斯多德。有三種好的政府（立法的民主政體，貴族政體，君王政體），三種不好的（煽動且不負責任的民主政體，寡領政體和暴君政體）。暴君政治是三種壞政治中最壞的一個。君主政治是三種好的政治中最好的一個。君主政治比其他形態的政治更有嚴密的一致性，更有益於和平，而且比較「自然」，這可類比於理性支配靈魂的其它功能，支配其它的肢體。更何況，蜜蜂亦有其君王政體，上帝統治萬物亦是一種君王專政^①。可是最理想的君王人才是萬世難逢的，而且就如同我們所看出的，在實行上，最好的政體是一種混合式的制度。在此政體下，君王的權力因着民選的官員而有所節制。換句話說，以現代的話來講，多瑪斯所喜愛的是有限制的或立憲制的君主政體，雖然他沒有說任何一個特定形態的政體是上帝所設立的；重要的不是政體的形態，而是公共之善的促進。而如果在實踐上，政體形態是很重要的理由，那是因為它與公共之善的關係而成爲重要。因此，多瑪斯的政治理論在性質上是可以變通的，不是死板板的教條式的，他反對集體主義也暗暗地反對放任的理論。統治者的任務是促進共同之善，除非他促進人民經濟上的福利，否則他便無法完成這項任務。總之，多瑪斯政治理論的特色是中庸，均衡與共識。

九

總結而言，吾人或許可以指出多瑪斯政治理論是他整個哲學中完整的一部分，而不是附加上去的東西。上帝是宇宙最高的主和統治者。不過祂雖然是第一因和最後因，却不是唯一的原因。

祂指導理性的受造物以理性的方式，通過實行他們理性所表明適切的活動來達成他們的目的。任一受造物支配另一受造物的權力，不管一家之中父親支配家中其他成員的權力，或是一國之中君主支配他的屬民的權力，乃是建立於理性之上，而且必須根據理性來運行；就如同所有的權力和威權都是從上帝而來的，而且是為某一特別的目的而給予的，沒有理性和受造物有權行使無限制的、任意的、或曖昧不明的權力來支配其他理性的受造物。因此法律定義為「理性為公共之善所定的命令，由那關切團體的人所制定，所公佈」^⑤。君王在整個世界階層中佔有一席之地，他的權力的建行必須成為整個宇宙管理系統中的一部分。任何認為君王必須完全獨立，不需負責任的觀念，對多瑪斯的思想而言都是陌生的。君王有他的責任，屬民也有他們的責任；「合法的正義」必須同時存在君王和屬民身上，指導所有的德性之活動以完成公共的善^⑥。可是這些責任要從整個受造物中方法和目的的關係來看。人是社會的存有，所以需要政治的社會，使他的本性可以實現，不過，人在政治社會中與生俱有的天職，必須從人受造的最後目的來看。在人的超自然目的和自然目的之間，人必定是視兩者為和諧的，而且以後者服從於前者，因此人可以為獲得最後的目的勝於任何其他的目的，如果君王命令他做那些違反他最後目的的活動，他必須不服從君王。任何個人完全無條件地服從於國家的觀念，多瑪斯一定不以為然，這不是因為他在政治事務上是極端的「教宗主義者」（其實他不是），而是因為他整個神學及哲學的系統中規定較低領域服從於較高的領域，不過不因此就廢止較低領域的道德，將之視同奴隸。在整個創造和攝理的計劃中，人有他的地位：誤用與實際上的誇張，不能改變理想上的秩序和階層，它們絕對地

建立於上帝自身之上。政體形態會改變，人却有他自己永久固定的本性，國家的必要性及其道德上的根據，就在人性之上。國家不是上帝，也不是反基督的，它只是上帝支配那些賦予理性的受造物，完成他們目的的方法罷了。

多瑪斯美學理論附註：

吾人不可說多瑪斯哲學中對於美學有正式的討論，他有關於這方面的討論大部分是從其他學者借來的。因此雖然他的講述可視為是美學理論的起步，可是想要在他的講述上發展出一套美學理論，再將此理論歸諸於他，好像他自己所發展出來的一套理論一樣，是一種錯誤的作法。不過，在此必須指出的是，當他說「美在於見之使人愉悅」²⁶，他的意思並不是否定美的客觀性。他說，美存在於適當的比例，屬於形式因：美是認知能力的對象，善是欲求的對象²⁷。美需要合乎三個要素：完整（或完美），適當的比例，清楚²⁸；通過顏色……；形式透顯出來，成爲一無私趣（非欲求）之領悟的對象。因此，多瑪斯知道美的客觀性，以及美感的欣趣或美感經驗是自發的，不能等同於知性的認知，也不能化約成對善的了悟。

附 註

- ① 這至少是亞里斯多德所採取的觀點，而且很難說他很崇敬地表達出這個觀點，雖然理論沉思的個人理想會破壞國家自我滿足的理想。

- ② 1, 1.
- ③ 「神學大全」, Ia, 96, 4.
- ④ 參較, 同上, Ia, IIae, 90, 2.
- ⑤ 參較, 「論統治原理」1, 15.
- ⑥ 但丁實際上更關切的是支持國王的權威以對立於教宗的權威, 而且有時候他的君王夢與時代脫節; 可是他很謹慎地執守兩個領域理論。
- ⑦ 1, 14.
- ⑧ 羅馬書 6, 23.
- ⑨ 「論統治原理」1, 15.
- ⑩ 當然聖多瑪斯是對一個基督徒講的。
- ⑪ Ia, IIae 90, 2.
- ⑫ 「神學大全」IIa, IIae, 65, 1.
- ⑬ 「倫理學第三書」lect 4.
- ⑭ 「神學大全」IIa, IIae, 47, 10. 正文以及 ad 2.
- ⑮ 同上, Ia, IIae, 91, 5.
- ⑯ 同上, 3.
- ⑰ 同上, 95, 1.

- 18 同上・Ia, IIae, 90, 3.
- 19 參較，同上・Ia, IIae 96, 4.
- 20 參較，Ia, IIae 90, 3.
- 21 雖然，這裏顯然是指被選立的政府。
- 22 「神學大全」Ia, IIae. 97, 3. ad3.
- 23 「論統治原理」1, 6.
- 24 「神學大全」Ia, IIae, 105, 1.
- 25 「論統治原理」1, 2.
- 26 「神學大全」Ia, IIae 90, 4.
- 27 同上・II. IIae, 58, 6.
- 28 同上Ia, 5, 4; ad1.
- 29 同上。
- 30 同上・Ia, 39, 8.

第四十一章 多瑪斯和亞里斯多德：爭議

多瑪斯之利用亞里斯多德——多瑪斯哲學中非亞里斯多德的成份——多
瑪斯系統潛存的張力——對多瑪斯的「新奇」的異議。

雖然大亞爾伯已經在有些地方利用亞里斯多德哲學，然嘗試去全面調和亞里斯多德哲學系統與基督宗教神學的則是多瑪斯。這種調和工作的渴求是很明顯的，反對亞里斯多德主義無異是反對中世紀所知道最富有影響力的廣大知性系統。多瑪斯本其系統化的天才，看準利用亞里斯多德哲學的原則可以完成哲學和神學系統的綜合。可是當我說多瑪斯看到亞里斯多德的「有用性」，我的意思並不是說他研究的方法是實用主義的。他認為亞里斯多德的原則是真的，因為是真的，所以是有用的，他不是因為它們是「有用的」，於是就認為它們是真的。當然，認為多瑪斯主義就是亞里斯多德主義是很荒謬的，因為多瑪斯同時也使用了像奧古斯丁，偽名丹尼斯，和其他中世紀的前輩，以及一些猶太（特別是梅蒙尼底斯）和阿拉伯哲學家；不過儘管如此；多瑪斯的綜合還是藉着應用亞里斯多德的基本原則來統一的。大部分多瑪斯的哲學事實上都是亞里斯多德的

理論，不過這是亞里斯多德的理論經由一位偉大心靈重新思構後的理論，而不是奴隸式地盲目接受而來的。如多瑪斯接受亞里斯多德哲學，他之所以接受它，主要是因為他認為它是真的，而不是因為亞里斯多德的名聲甚大，或因為「未受洗禮」的亞里斯多德對正統基督教可能會造成什麼危險：像多瑪斯那樣的人，心思謹慎，忠於真理，如果他不認為異教哲學家的系統大體上是真的，他絕不可能接受它。更何況這位哲學家的一些觀點與傳統相違背，製造了不少難題和不少激烈的反對意見，他更不可能接受它。他所接受哲學真理的信念並不因此就使得他機械式地接受不易消化的系統：從他對亞里斯多德的解釋，可以看出他對亞里斯多德哲學煞費心思，他自己的著作也可以證明他很關切他所接受的原則中所隱含的東西，以及它們與基督教真理的關係。如果我現在提示多瑪斯思想中，亞里斯多德和基督教的綜合在某些方面是非常任意的，我的意思不是取消我剛才所說的或是暗示多瑪斯純粹是機械式地接納亞里斯多德，不過，我認為他並不完全了解亞里斯多德哲學和基督教信仰在某些關鍵上所潛存的張力狀態。然而，即使的確是如此，也無需太過於驚訝：多瑪斯是偉大的哲學家 and 神學家，但他總不是一個無限的心靈，一個比他更微小的心智在回顧他的哲學，而看出其中一些弱點，並不因此就有損於他的偉大。

關於多瑪斯爲了系統化的目的，而利用亞里斯多德的論題，吾人只能舉一兩個例子。亞里斯多德哲學中最基本的觀念之一是實現和潛能。多瑪斯和先於他的亞里斯多德一樣，看出實現和潛能在物質世界中和運動中（亞里斯多德中廣義的運動）和所有受造物中，附質的和實體的相互作用和互相關係。多瑪斯採取亞里斯多德的原則：除非藉着本身就是實現的東西，沒有東西能夠從

潛能達到實現。多瑪斯承續亞里斯多德從運動、變化……等等所觀察到的事實來論證不動的原動者，可是多瑪斯比亞里斯多德看得更深：他看見在每一個有限的東西中有雙重的原則：本質和存在，本質是在潛能中的存在，它並不必然存在，因此，他可以不只是論證出亞里斯多德不動的原動者，也可以論證出「必然的存有」，創造主、上帝，甚至他可以辨認上帝是即本質即存在；不只是自我思考的思想，而是自有永有者。因此當多瑪斯承續亞里斯多德的脚步，他又超越了亞里斯多德，斯亞里斯多德由於沒有清楚地區分有限存有中的本質和存在，乃無法知道「存在」本身就是上帝——所有有限存在皆由祂而來——的本質這個觀念。

其次，亞里斯多德哲學中的基本觀念是目的性，事實上，這個觀念比實現和潛能的觀念更爲基本，因爲所有的潛能變成實現的發生正是從獲得目的的觀點來看。潛能之存在只爲了實現某個目的。多瑪斯在宇宙論、心理學、倫理學和政治理論中都應用「目的性」的觀念，在此無需加以分析，不過吾人可以看看這個觀念如何助他解釋創造。上帝根據智慧來活動，爲了目的來創造世界，可是目的除了上帝自身之外不能是別的東西；因此，祂創造世界爲了彰顯祂自身的完美，分享而傳給受造物，普及祂自己的善。受造物是「爲了上帝」而存在，祂是它們最後的目的，雖然祂不是以同一方式做爲所有受造物的最終目的；只有理性的受造物能夠以知識和愛來擁有上帝。當然，受造物有它們較近的目的——它們本性的完美，可是受造物本性的完美必須附從於所有受造物的最終目的——上帝的榮耀，祂神聖完美的彰顯。祂的完美藉着使受造物完美而完全彰顯出來，因此上帝的榮耀以及受造物的善絕不是相對反的觀念。多瑪斯就這樣，在基督宗教架構上能

夠使用亞里斯多德「目的性」的理論與基督宗教相調和。

在所有多瑪斯從亞里斯多德借用的個別的觀念中，或依據亞里斯多德哲學的思想中，吾人可以提到下列一點。靈魂是身體的形式，由它所賦形的物體而被個體化，它自身不是完整的實體，可是靈魂和身體聯合構成了完整的實體——人。這種強調靈魂和身體密切的聯合，以及反對柏拉圖在這方面的理論，使得它更容易解釋何以靈魂必須聯結於身體（靈魂在本性上就是身體的形式），可是由於承認靈魂的不朽，它乃暗示着靈魂要求身體的復活^①。至於質料是個體化原則這個理論，其結論是天使由於缺乏料質，所以同種的天使不能多數化，這種看法引起不少多瑪斯的批評家強烈的反對，就如同我們現在所看到的。同樣的，任何一個實體只有一個實體的形式，這個理論也引起了激烈的反對，此理論應用於人類實體，意味着反駁任何具體的形式。

若採取亞里斯多德的心理學，自然而然也會採取亞里斯多德的知識論，並且堅持人類知識來自感覺經驗以及對感覺經驗的反省。這意味着，對於天生本有觀念的反駁，即使後者是以虛說的形式；這也反對神性光啓的理論，或說得更精確些，是把神的光啓解釋成：知性的自然之光加上上帝正常的與自然的支持。我們前面已知道，這個理論引起人對上帝之類比知識的困難。

不過，雖然多瑪斯的亞里斯多德式立場使他和傳統理論發生了衝突，他仍然毫無猶豫地如此做，他之所以如此做，只因爲他認爲亞里斯多德的立場本身是對的，而且和基督宗教的立場是可以相互會通的。對於那些與基督教義顯然相違的立場，他拒絕了它們，或者認爲亞維洛艾主義者在這些要點上對於亞里斯多德的解釋不是真確的解釋，或者至少未曾說出亞里斯多德真正的话。

譬如，在註釋亞里斯多德視上帝為自我思考的思想時，多瑪斯認為這不必然是說外乎上帝的東西，上帝便不知道它們，因為當祂知道自己，祂就知道了所有其它的東西^②。不過，很可能由於歷史上的亞里斯多德不認為不動的原動者知道這個世界而且運作攝理；祂是運動的目的因，却不是動力因。同樣的，前面已提及，在註釋「論靈魂」中有關主動知性以及它在死後繼續存在的那一段很曖昧不明的話，多瑪斯以較好的方式來解釋這段話，而不採取亞維洛艾的意思：亞里斯多德無需去斷定知性在眾人中只是一，並且沒有個人不朽。多瑪斯極力拯救亞里斯多德脫離亞維洛艾的圈套，表明他的哲學不必然涉及否定上帝的攝理或人的不朽。在這點上，他成功了。即使他在這方面對亞里斯多德真正思想的解釋很可能不是正確的。

一一

多瑪斯的亞里斯多德主義是如此的顯眼，以致於有時候容易使人忘記在他思想中非亞里斯多德的成分，而這成分的的確確存在着。譬如，亞里斯多德「形上學」中的上帝雖然是目的因，却不是動力因；這個世界是永恆的，却不是上帝所造的。再者，對應於不同的領域，亞里斯多德肯定不動的原動者有複數的可能性，至於這些不同的領域彼此之間的關係如何以及它們和不動原動者的關係如何，他則語焉不詳^③。多瑪斯自然神學中的上帝，首先是動力因，是創造主，也是目的因：他不是隱蔽在燦爛的彼岸，與世隔絕，只是愛力的對象，而是「對外」行動、創造、保護、幫助、施行攝理；在允許永恆創造這種可能性無法證明這點上，多瑪斯向亞里斯多德做了讓步

；可是即使世界在時間上沒有起點，世界之被造，它對上帝的倚靠則仍然是可以證明的。多瑪斯所承認的是「從永恆創造」這個觀念不是自相矛盾的，而不是說創造不能被證明。多瑪斯自然神學的立場，或許可以說是亞里斯多德立場的補充或完成，而不能說是非亞里斯多德的；可是必須記得，對多瑪斯而言，上帝依據祂的理智和意志來創造，祂是動力因，創造者，模型因；這就是說，祂把世界造成是祂神性本質的有限的模倣，祂知道神性本質可以從外面用許多不同的方法來模倣。換句話說，多瑪斯在神性觀念上利用了奧古斯丁的立場，在哲學上這是從新柏拉圖來的，新柏拉圖又是從柏拉圖哲學傳統而來的。亞里斯多德反對柏拉圖的模型理型，也反對柏拉圖的塑造神（*Demiurge*），而這些觀念都出現在奧古斯丁的思想中，經過修改，賦予哲學上的一貫性，而與「從無創造」的理論相配合，從無創造是希臘人所沒有想到的；多瑪斯接受了這些觀念，在這點上和奧古斯丁拉上了關係，也因此和從柏拉圖到柏羅丁這個傳統拉上了關係，而這些都與亞里斯多德無關。

再者，多瑪斯的基督信仰經常侵犯到他的哲學，有時候也產生了若干影響。譬如，承認人而且只有一個超自然的最後目的，他就必須正視人知性的上昇是對上帝自身的知識，而不是對形上學和天文學的知識；他必須把人最後的目的放在來生中，而不在此生中，因而他改變了亞里斯多德幸福的觀念，他必須認為國家不足以滿足整個人的需要，他必須認為在價值上和尊嚴上，國家附屬於教會；他必須不只是允許上帝對此生中道德生活的賞罰，而且也必須把倫理學和自然神學連結起來，而且必須承認自然的道德生命不足以獲得福祉，因為福祉在性質上是超自然的，

無法經由純粹人類的方法來達到。毫無疑問的，這些神學對哲學的侵犯事例是可以再增加的；不過，在此，我想要注意的只是多瑪斯的基督信仰和他的亞里斯多德主義兩者之間潛存着一些張力狀態。

二二

如果吾人把亞里斯多德哲學視為一個完整的系統，那麼若有人嘗試把它和超自然的宗教結合起來，必定會呈現一些張力狀態。對亞里斯多德派的哲學家而言，真正有意義的是共相與全體性，而不是個別物本身：吾人可稱這是物理學家的觀點，也有些可以稱之為藝術家的觀點。個體的存在是爲了種的善：經過個體的延續而存在的是種，個別的人或者是在此生中獲得福祉，或者他永不能獲得：宇宙不是爲人而設的，不是服從於人，反倒是人是宇宙中的一分子、一部分，沉思天體比沉思人類更有價值；反之，對基督徒而言，個別的人有超自然的使命，他的使命不是現世的，他最後的福祉也不此生可以獲得的，也不是藉着他天生的能力來獲得；個人和上帝之間有位格性的關係，無論如何過分強調基督宗教的團體性，每個人比起整個物質的宇宙都還要有價值，物質的宇宙是爲人而存在的，而人和物質的宇宙則都是究極地爲了上帝而存在。誠然，吾人可以合理地接受人是世界中一分子的這種觀念，因爲他是宇宙的一分子，經由身體而根植於物質的宇宙，可是如果吾人像多瑪斯一樣，接受亞里多斯德的心理學，那麼靈魂原本就是身體的形式，藉着身體而個體化，通過身體來獲得知識……等等這些理論，那麼吾人便必須強調調人的地位不只是

宇宙中的一分子而已。就是從這個觀點，吾人可以進而認為物理的缺點和物理的痛苦，個人的不朽和死亡，對於宇宙的善與和諧是有助益的，就如同陰影使整個照片上的光線更為突出。也就是從這個觀點，多瑪斯使用有機體來做類比，說部分是為全體而存在，肢體是為整個身體而存在。如同前面所承認的，在這個觀點中也有真理，它被認為是對於錯誤的個人主義和以人為中心的主義的矯正而堅決地辯護；受造的宇宙是爲了上帝的榮耀而存在着，人是宇宙中的一部分。這些是毫無疑問的，可是却有另外一個觀點，人爲了上帝的榮耀而存在，而物質的世界則爲了人而存在。真正重要的在質而不在量，從量上看，人是微乎其微，可是在質上就是整個天體相加起來擺在人的旁邊也得要相形見拙。再者，爲上帝榮耀而存在的人不只是人「種」的人，而是一羣不朽的人，其中每一個人都有超自然的天賦。沉思人比沉思天體更爲值得，人類歷史比天文學更爲重要，人的受苦不能只由藝術的角度加以解說。我不是論議這兩個觀念不能像多瑪斯所嘗試聯合它們那樣的聯合起來，可是我的確認為這樣的聯合陷入了某一種張力狀態，而且這種張力狀態存在於多瑪斯的綜合系統中。

因爲，從歷史來看，亞里斯多德哲學是個「封閉」的系統，他不曾也不能正視超自然的秩序，因爲它是理性的產物而沒有啓示的幫助，它自然而然後使中世紀學者易於了解自然理性的潛能；這是他們所熟知性最偉大的成就。亦即，任何一個像多瑪斯一樣接受而且利用亞里斯多德哲學的神學家，即使承認神學是外在的模範和準則，也不得不承認哲學在理論上有自主性。若這只是神學家的問題，那麼哲學和神學之間的平衡當然可以保存；可是如果這在主要並非神學家的思想

看來，就是問題了，把哲學所擁有的特權變成是一種獨立宣言。回顧人類的意向、特性、性情和知性傾向，我們可以看出接受一套不經由啓示、純由人類理性架構出來的偉大哲學體系，幾乎早晚都會使哲學離開神學而獨立。就這個意義（這樣的判斷是歷史性的判斷，而不是價值性的判斷）而言，多瑪斯所完成的綜合在本質上是很牽強的。全幅亞里斯多德哲學出現的當刻幾乎就意味着獨立哲學終究要出現，此獨立哲學起初一方面立於自己的腳跟上，一方面嘗試與神學和平相處，有時候真誠，有時候則不真誠，然後在最後嘗試去取代神學，把神學的內容吸收於自身之內。在基督宗教方面，起初我們發現神學家利用希臘這個或那個要素，幫助他們來陳述一些啓示的資料，這一直延續到中世紀士林學派的發展，可是等到一個完全發展的哲學系統出現後，雖然對多瑪斯系統的創造有無可比擬的貢獻，可是長期下去，將會構成一大挑戰。筆者在此無意駁斥利用亞里斯多德來創造基督宗教神學和哲學的綜合，也無意藐視多瑪斯的成就；而只是要指出當哲學思想正在充分發展，並且贏得某些自主性時，就不能再期望他像浪子回頭的比喻中那位長兄一樣永遠乖乖地留在家裏。多瑪斯以亞里斯多德為哲學的代表，為它施洗禮，從歷史上來說，並不能就此阻撓哲學的發展，就這個意義而言，他的綜合隱含了潛在的張力。

四

最後吾人來看看多瑪斯採取亞里斯多德哲學所引起的異議。不過，在此只能扼要地說明。這個異議必需要在亞維洛艾主義——即亞維洛艾主義者對亞里斯多德所做的解釋——所引起的震撼

這個背景下來看。關於亞維洛艾主義者，我們在下一章會討論。亞維洛艾主義者被人指控，視異教哲學家的權威高於奧古斯丁和一般聖徒 (Sancti) 的權威並且損害啓示之整全性，這樣的控告當然不是不公平的；一些極端的傳統主義者認為多瑪斯賣給這些敵人通行證，並盡可能地陷多瑪斯於像亞維洛艾主義一樣的譴責。這整段插曲提醒我們多瑪斯在他的時代裏是一位革新者，開闢了新的路徑：在這個視多瑪斯主義代表傳統，是神學健全和穩固的代表者的時代裏，能夠提醒這件事（即，多瑪斯是位革新者），是非常有益的，一些多烘先生對多瑪斯激烈攻擊的要點，在今天對我們不會顯得特別的驚奇，可是如果我們知道多瑪斯之受到攻擊的原因大部份是基於神學上的理由，那麼我們便顯然知道，多瑪斯的亞里斯多德主義曾經被視為是「危險的」，這位現在站立於我們面前的正統派基石，曾一度被人——至少被一些多烘先生——認為是新異思想的撒種者。攻擊他的人不限於他的修會以外的人而已，連他所屬的修會——道明修會——的人對他也懷有敵意。多瑪斯主義被供為道明修會的正統哲學並非一蹴而成，乃是慢慢形成的。

多瑪斯理論受到攻擊，最主要的是實體形式的單一性。大約一二七〇年，巴黎一場道明修會與方濟修會在主教座前的辯論中，曾經激烈地爭論這個問題，尤其方濟修會的貝克漢 (Peckham) 指控多瑪斯主張的意見與聖徒們，尤其是與奧古斯丁和安瑟莫等人的學說相違背。貝克漢和道明修會的齊瓦得比 (Robert Kilwardby) 在他們通信中，堅決地持守這種指控。控訴的主要理由是多瑪斯的理論不能解釋基督死去的身體何以和永生的身體是同一的。因為根據多瑪斯，人的實體只有一個實體的形式，這個形式——靈魂，在死亡時就被收回了，其他的形式則是從質

料的潛能中被抽引出來。多瑪斯當然主張死去的身體和活着的身體不是同一個，它們之為相同的一個乃是「由於某種原因」^①。貝克漢和他的朋友認為這個理論對於聖徒遺骸的崇拜是一致命傷。不過，多瑪斯主張基督死去的身體仍然連結於上帝，因此，即使是在墳墓裏，也連結於上帝的話（Word），而值得崇拜。此外，像質料的被動性，天使的單純性，等理論也都是那些引起異議的新奇意見。

一二七七年三月七日，巴黎主教湯比爾（Stephen Tempier）宣禁兩百十九條主張，以開除教藉來威脅擁護這些主張的人，這禁論的標準主要是用來反對亞維洛艾主義者，尤其是西格（Siger of Brabant），和波埃秋士（Boethius of Dacia）。不過也有不少主張是西格和多瑪斯共同的想法。因此，多瑪斯主義也受到這位主教的影響。世界必然只有一個，質料是個體化原則，天使的個性化，以及天使與宇宙之間的關係……等等這些理論都遭受譴責。倒是實體形式的單一性，除了在學院裏辯論和爭議中遭到斥責之外，却不在此次禁論之列，也不曾在巴黎正式地宣禁。

緊接巴黎的禁論之後，一二七七年三月十八日，牛津又有一次禁論，由坎得布里大主教（Archbishop of Canterbury）齊瓦得比所發起。在此次禁論中，除了宣禁其他的主張外，也宣禁了實體形式的單一性和質料的被動性。齊瓦得比在一封信上說，他宣禁這些主張，因為它們是險的危，但却不斥責它們就是異端的。而事實上他對於禁論所可能達到的結果並不感到過分樂觀，因為他給任何一個放棄提出辯護觀念的人有四十天的赦免。貝克漢繼齊瓦得比做了坎得布里的

大主教，於一二八四年十月廿九日又重覆齊瓦得比的禁諭，雖然那時候多瑪斯主義在道明會中已正式地被認定，可是貝克漢仍然於一二八六年四月卅日，再次宣禁那些新奇的主張，宣布他們是異端。

在那時候，多瑪斯在道明修會中的信徒愈來愈多。論到這麼偉大的成就時，無不認定這是他們之中的一人所完成的，並引之爲榮。一二七八年，道明會的米蘭分會，一二七九年的巴黎分會，均相續對於牛津道明會修士們明顯的敵對態度產生反動。巴黎分會雖然不高興多瑪斯主義被接納，可是也禁止對多瑪斯主義的譴責。一二八六年巴黎的另一個分會宣告凡是對多瑪斯主義表示出敵意的教授均得去除他們的聖職，雖然一直到十四世紀左右這條宣告在修會其他的會員中才成爲強制執行的。十三世紀最後廿年多瑪斯主義的信徒日益增加，自然導致道明會的學者公開發表對於攻擊多瑪斯主義者的答辯。方濟會士威廉所出版的「對多瑪斯弟兄的修正」引起了一連串「修正的修正」，如藍伯特（Rambert of Bologna）的「超乎朽壞之上的護教真理」。對此，方濟修會也有答辯，在一二七九年，方濟會的亞西西總會，禁止接受一二七七年巴黎所譴責的主張，一二八二年在史特拉斯堡（Strasbourg）的方濟會總會命令那些使用多瑪斯「神學大全」的人，必須要參考威廉的「修正」，否則不可使用。然而，一三二三年六月十八日，多瑪斯被追諡爲聖徒之後，方濟會士和其他的人對多瑪斯的攻擊自然而然地逐漸消失。一三二五年巴黎主教撤回巴黎禁諭，牛津方面也似乎沒有正式撤銷，可是貝克漢的繼承者則不再確認或重覆他的禁諭，這場爭議逐漸告一段落了。十四世紀早期，蘇冬的湯瑪斯（Thomas of Sutton）說，根據衆

人的見證，多瑪斯是一位「衆人的博士」。

由於多瑪斯的完整、清楚、深刻，使得它自己自然而然地在基督徒思想家的評價中建立了聲望：它是一套哲學與神學嚴緊的理性綜合系統，既承續了傳統，善加利用古代的純粹哲學系統，而又卓然成一家之言。儘管整個多瑪斯主義，在它的某些方面起初曾引起不少的懷疑和敵對，可是由於這個系統無可否認的優點，這些懷疑和敵對自然然而消失於無形。吾人却不能因此就斷定多瑪斯主義中世時在教會知性世界中就已經獲得了正式的地位，它是在教宗李奧十三世（Pope Leo XIII）「永恆之父」的通諭（*Aeterni Patris*）之後，才佔據了這個崇高的地位。像隆巴特（Lombard）的「言語錄」持續了很久仍然有人爲之作註釋，而在宗教改革時期，大學內仍然有的學術講座，不只是多瑪斯的，也包括了鄧·斯考特，吉爾茲（Giles of Rome），以及唯名論者奧坎（William of Ockham）和畢爾（Gabriel Biel）的講座。教規事實上是經常變動的，雖然多瑪斯很早就成爲道明修會的正統，在它成爲大公教會的官方正統之前，好幾個世紀已經匆匆而過。（我無意暗示即使在「永恆之父」通諭之後，多瑪斯主義——與斯考特主義區別開來意義之下的多瑪斯主義——就被強加諸於所有宗教修會中高級研究學院和傳道機構；可是多瑪斯主義的確被提議做爲一個典範，天主教哲學家只有在理性靈感使他不得不反對時，絕不會不贊同多瑪斯，可是即使不贊同，也不會對它稍有不敬之意。想要了解多瑪斯目前獨一無二的地位，必須從近代歷史背景來看，這些背景在中世紀却是未曾有的。）

附 註

① 回答只是說這是相稱的 (conveniens) 而不是嚴格的債務，因為靠着自然的方法它不能被實現的。在此我們似乎面對了兩難，或者是靈魂在死後經由上帝的干涉存留在一個「非自然」的狀況中，或者是靈魂之聯合於身體必須要修改。

② 「論形上學第十二書」lect. 11.

③ 參較，本哲學史第一冊，部二，第56-7頁。

④ 「神學大全」IIa, 50, 5.

第四十二章 拉丁的亞維洛艾主義：布拉班的西格

拉丁亞維洛艾主義者的宗旨——布拉班的西格——但丁與西格——對亞維洛艾主義的異議及譴責

一

「拉丁亞維洛艾主義」(Latin Averroism) 這個詞已經如此通行，很難不去使用它，可是吾人必須知道這個名稱所特指的運動是亞里斯多德主義的一個完整的一部分，或基本上就是一個亞里斯多德主義；這個運動的守護神是亞里斯多德，而不是亞維洛艾(Averroes)，雖然後者的確被認為是最卓越的註釋家，而他對亞里斯多德獨一靈魂論的解釋也被承續下來。被動知性和主動知性一樣，在眾人中是一而且是相同的，而且只有這單一的知性死後才存在着，因而個人的不朽乃被排除掉。這個理論在十三世紀被了解為是亞里斯多德最特有的教義，而由於這個理論是藉着亞維洛艾主義者對亞里斯多德的解釋所做的主張，因此，凡支持此理論的被稱為亞維洛艾主義

者。除非亞維洛艾主義者很明確地認爲與其說他們是亞維洛艾主義者，不如說他們是亞里斯多德主義者，否則我看不出使用這個名稱會引起什麼異議。他們似乎是屬於巴黎文學院，在教導與基督教不符合的哲學理論，他們逼促他們的附和者採取亞維洛艾所解釋的亞里斯多德。在他們的理論中，最出色的一點，也是最引人注目的是，在衆人中只有一個理性靈魂這個理論。他們接受了亞維洛艾對亞里斯多德在這個問題上模糊而且曖昧的教導所做的解釋，而主張不但是主動知性，連被動知性也同樣的在衆人中是一而且相同的。這種立場邏輯的結論是否定個人的不朽以及來生的賞罰。他們另一個與正統相異的理論，恰巧也無疑是亞里斯多德的理論，那即是世界的永恒性。關於這一點，注意亞維洛艾主義者和多瑪斯之間的區分是很重要的。對多瑪斯而言，（受造的）世界的永恒性，雖然不被證明爲是正確的，却也不被證明爲是不可能的。（但我們從啓示就可以知道事實上世界不是從永恒被造出來的）。而亞維洛艾主義者主張世界的永恒性，與變化和運動的永恆性，在哲學上可以被證明。再者，他們中的某些人，似乎承續了亞里斯多德，而否定神的攝理，且承續亞維洛艾，而主張命定論。因此，吾人不難了解神學家何以會攻擊他們，像波納文德不但攻擊亞維洛艾主義者，也攻擊亞里斯多德；或者像多瑪斯，論辯亞維洛艾主義者的立場根本就錯了，而且他們也不能代表亞里斯多德——即使不是全部，至少那些清楚的學說——的真正思想。

因此，亞維洛艾主義者，或極端的亞里斯多德主義者，除非他們準備（事實上他們不準備）放棄基督教神學的教義，否則他們就得被迫去調和他們的哲學理論和神學教義。換句話說，他

們必須提供一些理性對信仰之間關係的理論，允許他們可以與亞里斯多德一起主張，在眾人中只有一個理性靈魂，而且又能與教會一起主張，每個人有他自己個別的理性靈魂，有時候，有人說他們爲了使這樣的融和有效果，必須倚賴於雙重真理論，認爲某件東西在哲學上或依據理性可以是真的，而其反面在神學上或根據信仰也可以是真的；事實上，西格 (Siger of Brabant) 就是以這種方式來立論的，暗示着某些亞里斯多德和亞維洛艾的主張是無可否認的，雖然它們的反面根據信仰是真的。因此，吾人可以理性地證明在眾人中只有一個理性的靈魂，雖然在信仰上我們確定每一人的身體都有一個知性的靈魂。從邏輯的觀點來看，這樣的主張不但否認了神學，也否認了哲學，不但否認了理性，也否認了信仰。可是亞維洛艾的意思似乎是說在自然的秩序中——自然秩序是哲學家所處理的——知性的靈魂在眾人中是一，可是上帝却奇蹟式地增多了知性的靈魂，哲學家使用他自然的理性，而他自然的理性告訴他在眾人中理性是一，而神學家處理超自然的秩序，解釋神的啓示，向我們保證上帝使得那依照自然不能增多的奇蹟式地增多了，就這個意義而言，在哲學上是真的，在神學上是假的，在神學上是真的，在哲學上是假的。這種自我辯護的模式當然是神學家所不採取的，因爲他們毫無猶豫地就承認上帝的介入，實行那理性上不可能的奇蹟。他們也不怎麼同情亞維洛艾主義者所採取的另外一種自我辯護的模式——即同意他們只是報告亞里斯多德的教導而已。根據當時時候的一篇講道詞——很可能是波納文德所講的——「有些學哲學的學生說某種東西根據信仰不是真的，而當他們被告之這些東西是與信仰相違背的時候，他們回答說那是亞里斯多德說的，他們自己並不如此主張，只是報告亞里斯多德的話而已」。

這種辯護只是神學家視爲遁辭的說法罷了！可是從亞維洛艾主義者對亞里斯多德的態度來看，這個遁辭似乎是可以成立的。

一一

亞維洛艾主義者或急進的亞里斯多德主義者中，最爲著名的人是西格，他生於一二三五年左右，後來成爲巴黎文學院的教授。一二七〇年，他因爲他的亞維洛艾主義的理論而遭定罪，他似乎不但辯護說自己只是報告亞里斯多德主義，而無意主張這些與信仰不相合的理論，而且他還修正他的立場。有人認爲他是因爲多瑪斯的著作，從亞維洛艾主義者悔改歸回正統，可是却没有充分的證明說他真的放棄了他的亞維洛艾主義。如果他真的放棄了，那麼吾人很難解釋何以他會涉及一二七七年中的禁諭，以及何以在該年法國異端裁判長，瓦爾的西蒙（Simon du Val）會傳他出庭。不管如何，在他的著作未確定之前，西格立場的改變也不能確定。他的著作已經發現的有「論知性靈魂」，「論世界的永恒性」，「論必然的和偶然的原因」要」，一些「自然的問題」，「生成毀滅概一些「道德的問題」，一些「邏輯的問題」，一些「形上學的問題」，一些「物理學的問題」，「論靈魂問題三卷」，六卷「不可能」，以及一些「論知性」及「論蒙福的書」的斷簡殘篇。「論知性」一書似乎是對多瑪斯之「駁斥亞維洛艾主義者之靈魂單一論」所做的辯護。在他的答辯中，西格主張主動知性就是上帝，人在世上的幸福就在於與主動知性的聯合。在那時候，西格是不是仍然主張獨一心理論者（monopsychist），則需依照他對被動知性的

單一性或複數性的思想而定；不能僅僅因為他把主動知性等同於上帝，就判定他仍然是亞維洛艾主義意義下的獨一心理論者。如果西格曾由異端裁判所向羅馬提出上訴，那麼也許是他覺得他被控告為異端是不公平的。西格一二八二年死於奧維鐸 (Orvieto)，是被發瘋的秘書刺殺而死。

提及西格，僅僅將他和亞維洛艾的爭議關聯起來，是對他思想一種偏差的看法。因為他所闡述的是一套系統，而不只是他跟隨亞維洛艾的一些零散的論點。他的系統雖然號稱是真正的亞里斯多德主義的系統，可是與歷史上亞里斯多德哲學在一些重要的關鍵點上有很大的差異，這是他跟隨亞維洛艾所必然帶來的結果。譬如說，亞里斯多德以上帝是第一動者，其意是指究極的原因，而不是第一個動力因。西格則承認亞維洛艾，以上帝是第一創造原因。上帝通過中介的原因而間接地運作，連續放射出理智。可是在這點上，西格所繼承的不是亞維洛艾，而是亞維塞納 (Avicenna)，因此，就像范史汀柏良 (M. Van Steenberghe) 所提示的，西格的哲學嚴格地說，不能稱為是徹底的亞維洛艾主義，而且如果回想歷史上的亞里斯多德，那麼雖然亞里斯多德主義這個名稱很可以幫助我們去思考西格哲學的內容，可是西格的哲學嚴格說來也不能稱為是徹底的亞里斯多德主義。對於「創造之永恒性」這個問題，西格承續了「亞里斯多德」，可是更應該說是承續了阿拉伯哲學家在這點上的「亞里斯多德」，而不是真正亞里斯多德本身在這方面所說的理論，因為亞里斯多德從來不重視創造。同樣的，西格認為所有地上事物受天體運動的決定這樣的觀念，則頗有回教哲學的味道。又，沒有種類可以有一個起點因此不可能有第一個人，這個觀念起源於亞里斯多德；然而，註定的事件永恆的重現或循環式的過程，這樣的觀念則未曾

出現於亞里斯多德。

對於亞維洛艾主義者顯著的論題，單一靈魂論 (monopsychism) 和世界永恒性，西格似乎撤回他異端的意見。譬如說，在「論靈魂」註釋中，他不但承認亞維洛艾主義者單一靈魂論不是真的，而且也承認多瑪斯和其他人對此理論反對意見的重要性，因此，他乃承認在兩個不同的人中的兩個不同的個別活動，不可能是同時地從數量上是一的知性之功能或原則所產生出來的。同樣的，在他的一些「物理學」上的問題中，他也讓步了，認為運動不是永恆的，而是有一個起點，雖然這個起點在理性上無法被證明。不過，前面已說過，這種顯然的改變，是不是想法上真正的改變，還是由於有鑑於一二七〇年的禁諭，而採取的謹慎的方法？這是很難確切斷定的。

二一

但丁不但把西格放置在天堂裏，而且藉着西格的對敵多瑪斯的口說出他對西格的讚美，這件事很難解釋。孟童乃 (Mandonnet) 一方面相信西格是一位真正的亞維洛艾主義者，一方面又相信但丁是一位反亞維洛艾主義者，只好提議說但丁可能不熟悉西格的理論。可是，就如吉爾松所指出的，但丁也把尤阿金 (Abbot Joachim of Flores) 放在天堂裏而且在波納文德之旁。尤阿金的理論是波納文德和多瑪斯所反對的，而但丁絕對不可能完全不不清楚他對尤阿金和西格所做的評判。吉爾松自己提出的看法是，在「神曲」中出現的西格，其象徵意義多予真正歷史上的西格。多瑪斯象徵着思辨的神學，伯納象徵着密契神學，亞里斯多德代表地獄邊緣的哲學，西格

由於是基督徒所以代表着在天堂中的哲學。因此，當但丁使多瑪斯稱讚西格時，他不是說歷史上的多瑪斯稱讚歷史上的西格，而是要使思辨的神學稱讚哲學（吉爾松以類似的方法來解釋神學中波納文德對尤阿金的稱讚）。

對我而言，吉爾松對這個問題的解釋似乎是很合理的。不過，也有其他解釋的可能性。納迪（Bruno Nardi）論到（阿信 Miguel Asín 承續這個看法），這個問題的解釋在於但丁不是一個純粹的多瑪斯主義者，他的理論，不但雜揉了其他士林學派的資料，也拼湊了回教哲學，尤其是他所鍾愛的亞維洛艾的哲學。由於但丁不能把亞維塞納和亞維洛艾放置在天堂裏，於是把他們放在地獄邊緣，而把穆罕默德放在地獄中，可是由於西格是個基督徒，所以把他放在天堂裏。但丁因而可謂深思熟慮，表現出他對西格專心於回教哲學的欣賞。

即使納迪所言有關但丁的哲學的資料是真的，對我而言，這個解釋可以和吉爾松的解釋聯合起來。如果但丁欣賞回教哲學家而且受他的影響，這可以解釋為何他把西格放在天堂裏；可是這可以用來解釋何以但丁藉多瑪斯的口來稱讚西格嗎？如果但丁知道西格是一個亞維洛艾主義者，他必定也知道多瑪斯是非亞維洛艾主義者。難道不會像吉爾松所提議的一樣，但丁以多瑪斯象徵思辨神學，以西格象徵哲學，其原因正是因為西格是文學院的人而不是神學院的人嗎？在這種情況下，正如吉爾松所說的，多瑪斯之感謝西格，正代表着神學之感謝哲學。

由於范史汀柏良認為西格因為亞維洛艾主義和神學有所衝突遂放棄亞維洛艾主義而採取多瑪斯的立場，這就使得這個問題更加複雜。如果這是真的，而且但丁也知道西格改變了他的想法，

那麼何以多瑪斯會稱讚西格，在解釋上的困難顯然又增加了。換句話說，爲了恰當說明詩人何以把西格放在天堂，而且又藉其對敵多瑪斯的口說出對他的稱讚，吾人不但要對於但丁之同情哲學有充分清楚的觀念，而且對於西格想法的改革也要有充分的了解^①。

四

我們已看到，其他士林哲學家對於多瑪斯哲學有不少的異議，可是即使嘗試把多瑪斯牽連於對亞維洛艾主義者式的亞里斯多德主義的非難中，這仍然是真的：對多瑪斯實體形式單一性的爭議只是士林學派自家內的爭議，和與亞維洛艾主義者的爭議是可以區分開來的，與亞維洛艾主義者的爭議使全部神學家，包括多瑪斯在內，連成一條共同的陣線，以反對異教的哲學。因此，方濟修會的修道士，從海爾斯的亞歷山大 (Alexander of Hales) 和波納文德起，一直到斯考特，道明修會的大亞爾伯和多瑪斯，奧古斯丁學派的吉爾茲 (Giles of Rome) 以及像亨利 (Henry of Ghent) 一樣的入世教徒……等等，都一齊反對他們所認爲是危險的運動 (亞維洛艾主義運動)。從哲學的觀點來看，這些反對意見最重要的特色，當然是他們對於所反對的理論做批判性的抗拒，在這方面，吾人可以想到大亞爾伯的「駁亞維洛艾主義的知性單一論」(一二五六年)，多瑪斯的「駁亞維洛艾主義者的知性單一論」(一二七〇)，吉爾茲的「駁亞維洛艾主義的被動知性單純論」，以及「哲學家的錯誤」(列出了亞里斯多德和回教哲學家的錯誤，可是不處理西格)，以及魯爾 (Raymond Lull) 的「駁波埃秋士和西格之錯誤的書」(一二九八)，「斥

責亞維洛艾之錯誤的書」，「雷蒙與亞維洛艾主義者的爭議」，以及「駁斥亞維洛艾主義者的講章」。

這些神學家不但同意那些反對亞維洛艾主義者的著作和言論，而且也努力藉着傳道的權威來確保正式的譴責，從亞維洛艾主義者在哲學與信仰重要論點上的差距來考慮，以及從這些靈魂單一論和命定論在理論上和實踐上可能的結果來考慮，這些神學家如此做乃是理所當然的事。一二七〇年，巴黎的主教湯比爾（Stephen Tempier）譴責靈魂單一論否定了人的不朽，譴責命定論和世界永恒性理論否定了神的攝理。可是僅管遭到禁論，亞維洛艾主義者仍然繼續秘密傳授（像多瑪斯所說的，在街道角落，在孩童面前），一二七二年，文學院的教授被禁止處理神學的問題，一二七六年在大學裏的秘密傳授也被禁止，可是仍然有秘密傳授的存在，這引起了一二七七年三月七日再一次的禁論，巴黎主教禁止二一九條主張；而且凡繼續持守這些主張的人，一律放逐。這禁論主要的目標是西格和波埃秋士（Boethius of Dacia）的教導，他們的教導陷於「雙重真理」的遁辭。波埃秋士是西格同時代的人，支持亞里斯多德所闡揚之主知主義的幸福觀念，主張只有哲學家可以獲得真正的幸福，非哲學家在敵對自然秩序上已經犯了罪。那些被宣禁的主張，像「沒有比專注於哲學來得更卓越的境界」，「只有哲學家是這個世界上最智慧的人」似乎是出自波埃秋士的教導，或者是他教義的總結。波埃秋士是文學院教授，他排拒任何超自然秩序的想，而且主張至少從理性的觀點來看，亞里斯多德的幸福觀念是最完備的。

附 註

- ① 參較，孟童乃 (P. Mandonnet) 之「布拉班的西格」(*Siger de Brabant*) 第二版，1911；納迪 (B. Nardi) 「西格與神曲」以及「但丁哲學的根源」，1912；凡斯定 (F. Van Steenberghen) ；「布拉班的西格之著作與理論」1938；吉爾松 (E. Gilson) 「但丁與哲學」1939 (英譯本，1948)

第四十三章 方濟修會的思想家

羅傑·培根，生平與著作——羅傑·培根的哲學——艾奎斯巴達的馬修（*Matthew of Aquasparta*）——彼得·約翰·奧立維（*Peter John Olivi*）——羅傑·馬斯東（*Roger Marston*）——米德爾東的理查（*Richard of Middleton*）——雷蒙·魯爾（*Raymond Lull*）

一

羅傑·培根（*Roger Bacon*）（約一二一二年—一二九二後）是最令人注目的中世思想家中的一個，著稱爲「卓越的博士」（*Doctor Mirabilis*）。他對經驗科學和數學在科學中應用的興趣與尊敬，只是引起人略爲注意而已，而當他把科學的興趣和哲學上的興趣恰當地連接起來，而且這兩者又和方濟修會所強調的密契主義關聯起來，使得他引起相當大的注意。傳統的要素加進了新鮮的科學觀念，科學在那時代裏，對絕大部份神學家和哲學家[●]的精神狀態而言是相當陌生的。培根衝動地且熱切地，確信他自己思想的真理和價值，並且斥責他那時代許多思想領袖（尤其是那些巴黎大學的教授）之反對啓蒙主義。他之令人感到興趣不只是因爲他是一個哲學家，而

且他這個人本身就值得令人注目。有時候，他是他所屬修會的瘟神，可是有時候他却是該修會的榮耀，並且是英國哲學的主導人物。如果在羅傑·培根和法蘭西斯·培根（一五六一—一六二〇）之間做一個比較，這比較絕不會是後者全然優越。就像亞但松教授（Professor Adamson）所說的：「當我們談及培根的科學改革，比起十七世紀大名頂頂的大臣，我們更應該提起被人遺忘了的十三世紀的僧侶，這樣也許會比較公平一些」^②。布瑞奇（Bridges）則看出，「雖然是一位極為優越的學者，可是羅傑培根則有相當的價值，他是第一個把握住歸納法和演繹法，將它們連接起來，這是科學發現者的標誌」^③。

羅傑培根生於依却斯特（Ichester），在牛津大學受教於馬許（Adam Marsh）和格洛塞提斯特（Robert Grosseteste）。培根很欽佩格洛塞提斯特，稱讚他知道數學，能展望未來，並且他可能知道一切的事；格洛塞提斯特也懂得足夠的語言來了解古代的智者^④。培根從牛津到巴黎，在那裏他似乎教了幾年的書，他對巴黎的教授不怎麼尊重，他雖然辯護海爾斯（Alexander of Hales）的「大全」（Summa）的真實性^⑤，可是在他看來它的價值比不上「一匹馬，他又責備神學家忽略科學，為哲學帶來了危機，並且斥責他們為海爾斯及大亞爾伯所做無意義的辯護」^⑥。他對當時思想家最主要的控訴是他們對於科學和語言的疏忽，雖然他也發現他們在尊敬隆巴特的「言語錄」甚於尊敬聖經本身這事情上，以及他們聖經注釋上所犯的錯誤。換句話說，他的批評（通常是不公平的，尤其對於大亞爾伯的批評）表現出他思想的雙重性，對科學的專注伴隨着對神學和形上學操守傳統且保守的態度。培根是亞里斯多德這位偉大哲學家的崇拜者，可是他嫌惡

那些他所認為是差勁的、誤導的亞里斯多德拉丁譯本，而宣告說，假如他有權力的話，他會將它們全部燒毀^①。

儘管培根很少受益於巴黎大學中偉大的人物，並且與他的同鄉一樣，對巴黎的思想家甚無好感；可是在巴黎，他至少遇見了一個對他的思想有極大影響的人——馬利寇特的彼得（Peter of Maricourt），「論磁鐵書札」和「天文學札記新編」等書的作者^②。根據羅傑培根的說法^③，此人在科學研究的成就就可以放心地稱讚。「在最後三年中，他着力於製造在一段距離之外就可以產生燃燒的鏡片，這個問題是拉丁人所未曾解決也未曾嘗試去解決的，雖然有些書籍已經談過這個問題。」彼得顯然刺激了培根去學習經驗科學，而且由於他直探自然本身的問題，而不管試用沒有任何實驗根據的先天法，更博得培根對他的尊敬。

一二五〇年，培根進入方濟修會，並且在牛津大學教書，直到一二五七年，由於他招惹了上司對他的懷疑和敵意，使得他必須放棄公開講學。雖然仍獲准繼續寫作，却不能出版他的著作。一二六六年六月教宗克雷孟四世（Pope Clement IV）——培根的朋友——告訴培根把著作寄給他，可惜不久之後，教宗便逝世了，那些手稿下落如何，亦不得確知。不管如何，一二七七年，培根爲了辯護他在天文學上的見解，批評斯蒂芬·湯比爾（Stephen Tempier）對天文學的禁諭，於是寫了「天文鏡」一書，此書爲他帶來了麻煩。那時候方濟修會總長，艾斯科利的耶柔米（Jerome of Ascoli）懷疑培根傳授異教邪說，把他帶到巴黎的僧會，結果培根一二七八年成了階下囚。他下在監裏似乎一直到一二九二年，大約就在一二九二年或者晚一些時候，他去

世了，被埋葬在牛津的方濟教區。

培根最主要的著作是「大著作」，這本書寫完之後可能寄給了教宗。「小著作」和「第三著作」很可能是合併在「大著作」的一些總結性資料，雖然它們也包含了其他的內容。培根所處的問題，如：神學的七大罪狀，就收在「小著作」裏。其他的著作，如「亞里斯多德物理學八本書的問題」，「第一哲學一書的問題」，已經刊登在「羅傑培根迄今尚未刊行問世的著作全集」中的十四卷。這套全集目前已有十六卷。這些著作其中有一些原本是要做爲「首要著作」中一部份而寫的。培根也寫了「哲學綱要」，「哲學研究綱要」以及「神學研究綱要」。

一

在「大著作」中，培根列舉使人類無知的四個原因，即使人類無法獲得真理的原因：服從沒有價值的權威，習慣的影響，大眾的偏見，以及爲了掩飾自己的無知而表現的小聰明。前三個錯誤，亞里斯多德、席內卡 (Seneca) 和亞維洛艾等人都已經知道了，可是第四個錯誤却是最危險的，因爲它藉着支持沒有價值的權威、習慣、和公眾的偏見等結果，以它們爲真正的智慧，而使一個人得以隱瞞他自己的愚昧。譬如說，由於亞里斯多德說明某句話被認爲是真的，於是亞維塞納對它有些修正，而亞維洛艾又修正了亞維塞納。再者，因爲教父們不追求科學的研究，因此一般人自然地認爲這些研究是沒有價值的；可是教父們那個時代的環境背景和現代的環境背景有很大的出入，教父們的理由不必然可以做爲我們的理由，人們由於不了解研究數學和語言的重要性

，遂因着偏見而小看了這些研究。

在第二部分，培根強調神學在衆學問中支配性的特色；所有的真理都包含在聖經中。可是對於聖經的說明則需要有教會法則和哲學的幫助。哲學以及一般理性的使用是不應遭到責難的，因為理性來自於上帝。上帝是主動知性（可見培根對奧古斯丁的解釋也訴諸於亞里斯多德和亞維塞納），祂啓發了個人的心靈，在其活動中一起俱現。哲學的目的在引導人獲得知識，服事上帝；它的頂端在道德哲學。異教徒思辨和道德的學問的確有其不當之處，只有在基督宗教的神學和倫理學中才能發現它們的完成；可是責難或忽略真理的任何一部分是不對的。培根說，事實上，哲學不是異教徒發明的，哲學也曾被啓示給以色列的始祖，可惜因為人的墮落，這些啓示遂湮沒不明，而由於異教哲學家的幫助，乃得以重新發現它，或發現它的某部分。這些異教哲學家中最偉大的是亞里斯多德，亞維塞納是亞氏最主要的註釋家，亞維洛艾則是一個真正有智慧的人，在許多方面改進了前人的東西，不過，他的理論也需要有所修正。總之，我們應該以理智的態度來使用異教哲學；一方面不可以無知地加以拒絕和責難，一方面也不可奴隸式地附着於任何一個特別的思想家。把前人的工作承續下來，並且加以發揚光大，使之更爲完美，乃是吾人應該擔負的責任。必須牢記在心的是，雖然引導人走向上帝是真理的功能，可是我們却不可把那些乍看之下與神學沒有直接關係的研究工作當做沒有用的東西；所有的真理，不管是那一種，最後都引導人歸向上帝。

第三部分，培根專門研究語言這個主題，強調對於語言做科學研究在實用上的重要性。對希

伯來文和希臘文若沒有真確的認識，不能恰當地解釋和翻譯聖經，如果原稿有了錯誤，也無從訂正；同時，對於希臘和阿拉伯哲學家的著作也需要有好的譯本。爲了翻譯的目的，並且避免奴隸式的翻譯，不能僅僅滿足於對語言粗略的了解。

在第四部分，培根討論數學——其他學問的「大門和鑰匙」。以色列的列祖曾經研究過數學，經由迦勒底人（Chaldeans）和埃及人，後來成爲希臘人的知識；可是到了拉丁人手中，却慘遭忽視。數學的學問是「近乎天生自有的」，或者說至少它學習起來比較容易和直接，比起其他的學問更少倚賴於經驗，因而可說它是其他學問所必須預設的。邏輯和文法在某個程度上都倚靠着數學，而且很顯然的，如果沒有數學，天文學便絲毫不能進展。數學甚至對於神學也有用處：數學和天文學可以證明大地和穹天比較起來是何等的微不足道，更何況數學可以用來解決聖經中年代的問題，而且顯現出西洋舊曆（Julian Calendar）的不是，這件事連教宗也甚爲關切。培根接着又談到光的傳達，反射和折射；以及月蝕、日蝕、潮汐、地球的球狀形，宇宙的一體性；等等。之後，培根又轉到地理學和占星學；占星學由於涉及命定論，所以一度被懷疑，可是這樣的懷疑是不公平的。天體的運行影響到地球和人的運行；甚至在人體中產生了一些自然的性向，可是它們却不會破壞自由意志；去獲得全部的知識，並且爲了善的目的來使用它們，是最明智的。培根贊成亞里斯多德建議亞歷山大大帝對某些種族採取高壓政策，改變他們的環境——即改變他們居住的地方——以改變他們的道德。

光學（Optics）構成了第五部分的主題；在此培根處理眼睛的結構，視覺的原則、視覺的條

件，反射、折視，最後又處理光學的實際應用。他建議在高處安置鏡子，可以觀察到敵營的佈置和活動，利用折射，可以使小的東西變大，遠的東西變近。沒有足夠的證據顯示培根真的發明了望遠鏡，可是他的確相信這種可能性。

在第六部分，培根考慮經驗科學。推理固然可以引導心靈獲得一個正確的結論，可是要能除掉懷疑，則必須藉着經驗來保證。這就是何以圖形和線條會應用於幾何學的一個理由。很多的信念遭到經驗所排拒。經驗可分為兩種，其中一種是我們使用身體感官的經驗，藉着工具或可靠證人的證明來幫助，另一種經驗，則是對精神事物的經驗，需要有恩典。後一種經驗，經過幾個不同的階段進入狂喜的神秘階段。前一種經驗，可以用來延年益壽（藉着改善醫學，發現對於毒素的抗體），製造爆炸物，改變較差的金屬成為金子，並且提煉金子，也因而開導異教徒，使他們離開錯誤的魔術信仰。

最後，在「大著作」的第七部分，培根處理了道德哲學，它比哲學、數學及經驗科學都高一層。這些學問都關聯於不同種類的活動，而道德哲學則與我們變好變壞的行為有關聯，而且教導我們人與上帝、人與人、人與自己之間的關係。因此，道德哲學和神學有密切的關係，並且分享了神學的尊嚴。培根預設了「形上學的第一原則」——包括了基督宗教的啟示——，在處理國家的道德之後，他用更大的篇幅來處理個人的道德，引用了希臘、羅馬和回教哲學家，尤其是羅馬的斯多亞學者——席內卡——的著作。在結論中，他處理何以接受基督宗教的理由。啟示是必須的，基督徒本着權威來接受信仰，可是在對待非基督徒時，我們不能只訴諸於權威，也必須訴諸

於理性。因此，哲學可以證明上帝的存在。祂的統一性和無限性，可是那些宗教作家的可靠性則建立在他們個人的聖潔、智慧和奇蹟的證明；在受迫害時堅定不拔，信念忠實不二，雖然本性卑微又受時空限制却能時時得勝有餘。最後，培根以人和基督的聯合，及經由基督分享上帝的生命這個理論來做結束。在此生中人又還能尋求什麼？

從以上所說的，可清楚看出培根哲學的兩重性格。他強調哲學對神學的關係；強調前者引導人走向上帝的功能，以及哲學在實用上與道德上的面相，把哲學的地位提昇為是對上帝和精神事物的內在本有知識，在狂喜的神秘狀態中達到顛峯；強調建立哲學和神學之間密切的關係，他視上帝為主動知性的理論^⑩，他接受「胚種理型」理論（爲了使這種理型有發展，質料必須具有主動的欲求），所有受造物形質組合理論，形式的多元性理論（從具體形式到個體形式），凡此種種，都足以顯示出他是奧古斯丁傳統的擁護者。雖然他也尊敬亞里斯多德，可是却常常誤解他，甚至把一些亞氏從來未曾主張的理論也歸到亞氏身上。他察識到亞里斯多德哲學中基督宗教的要素，而事實上却没有這種東西；此外雖然他提及多瑪斯，却不受他的影響；對他也不甚感興趣。在另一方面，他廣泛的興趣，對於一般經驗科學的熱衷，通過數學來發展天文學的努力，以及強調科學的實用性，在在使得他儼然成爲未來的先驅。在性情上，他相當自信，容易發怒，有時候有不公允的批評和責難，他不但抨擊他那時代在道德和宗教生活的缺失，他指出那時代在學問上許多弱點。他的科學理論很多是倚賴於其他的思想家，這是自然而然的；可是他很敏銳地看出它們發展和應用的可能性。而且，前面已提過，他對科學方法——歸納法和演繹法的結合——比

起法蘭西斯·培根有更確切的把握。法蘭西斯·培根是英國大臣，他堅持主張實驗觀察和「知識的實用」，有時候被描述為似乎是在早期哲學家家中無可匹敵的一位思想家。

二二

艾奎斯巴達的馬修 (Mathew of Aquasparta) (1140—1301) 是另一種類型的奧丁主義者。他求學於巴黎，執教於波洛那 (Bologna) 和羅馬。一二八七年做了方濟修會會長。一二八八年做了樞機主教。他是「言語錄註釋」，「辯論諸問題」以及「一些特殊問題」，以及其他著作的作者。馬修大體上執守着波納文德的立場，認為奧古斯丁是智慧的大泉源。因而，他承認人形成物質東西的觀念時倚靠着感覺經驗，都否認具體物能夠影響超乎身體之上的東西。雖然，感覺的確需要感覺器官受到可感物的影響，可是就像奧古斯丁所主張的一樣，對此感覺負責任的只有靈魂本身才能。又，那改造「可感的相」，並且在被動知性中產生觀念的是主動知性，在這看法上，馬修明顯地訴諸於奧古斯丁^①。可是僅僅只有靈魂的活動不足以說明知識：神的啓示仍是必須的。這種神的啓示是什麼呢？它是上帝與人類知性運作一起俱現，通過這一起俱現，知性被驅動而去認知對象。上帝驅動我們，使我們知道對象——從這些對象我們接受了「可感的相」。對象連接於它永恆的原型根基，——永恆的理型或神的觀念——而使我們辨識出這種關係的是神之光。永恆理型對於知性運行者有規律性的影響。我們並不辨識出神之光或一起俱現，所直接知覺到的對象也不是永恆理型，我們只知道它們是原則——驅使知性去知道受造的本質之原

則——「是做為推動對象的他者而出現」而不是做為「對象本身而出現」¹²。由此，不難看出神之光何以會運行在眾人中——不管是好人或壞人——；因為在此並沒有在他們自身內看見神的觀念或神的本質本身這個問題。上帝與受造物在所有的活動中分工合作；人的心靈是照着上帝的形像這個特別的樣式造成的，而且上帝與心靈活動的一起俱現可以正確地被稱為是光啓。

在前面所提及「論認知」一書中，馬修談到多瑪斯的理論——知性藉着某種反省的活動知道單獨的東西——並且拒絕這個理論¹³。他說，這種立場很難去了解，因為「經由對心像的反省」而知道單獨物，其意是指，知性或者是在心像內，或者是在自身之內，知道單獨物。多瑪斯的看法排除了後一種假設；而另一方面，心像不是實際可理解的，可是，「可理解的相」則必須要被抽象出來。馬修反對多瑪斯的看法，認為知性藉着「個物的相」，在自身之內而且直接地認知單獨物。感性直覺了解對象是存在的，知性直覺則了解個別的性质或本質；可是除非心靈首先對單獨物有所直覺，否則它便不能抽象出共相的觀念。「共相的相」因此預設了「個物的相」。當然，如果「可理解的」的意思是指可演繹地證明的，那麼個物是不可理解的，因為它是偶然的而且是在消逝中的東西；可是如果「可理解的」是指可被知性所了解的，那麼在此情形下，必須允許個物是可以理解的¹⁴。若不然，吾人便無從圓滿地說明抽象以及共相觀念的真正基礎。

另一個馬修所反對多瑪斯的理論，是多瑪斯主張：當靈魂聯結於身體時，靈魂自己對自身，以及自己的性質和能力沒有直接的直覺，而只能間接地——通過它知覺的活動由心像抽象出許多相（species）而知道對象——知道自身和自己的性質存在着。馬修反對這種靈魂對自身純粹只

有間接的知識，因為這與奧古斯丁的教導相違背，而且也與理性的要求相違背。假設靈魂如此沉浸於身體之中，以致於它若沒有心像便不能知道任何的東西，並且只能間接地知道自身和自己的習性，這樣的假設是不合理的。而，「假設知性是如此盲目，以致於不能看見它自身，這樣的假設同樣也是相當荒謬的；因為靈魂是藉着知性來知道萬物」¹⁵，馬修很詳細地說出他的理論，關於知識的起頭，「我毫不疑慮地說靈魂不能直覺到自身，也不能直覺到它裏面的習慣，知識的第一個活動也不能指向它自身或內在於它的東西」¹⁶，爲了開始有知識，靈魂需要從身體的感覺而來的刺激，然後藉着反省它自己知覺的活動，它才開始知道它自己的能力，以及它自己存在着。在此之後，靈魂似乎轉回反省自己¹⁷，而對自己和自己的習慣有直接的直覺。這已經不再是推理過程中非直覺的結論，而是心靈視覺的直接對象。就像感性視覺一樣，爲了使知性視覺可以發生，需要有四種條件，一個可看見的對象呈現爲可看見的，視覺恰當處理的能力，相互的配合，以及光啓。所有這些條件是可以被實現的。靈魂是知性地可見的對象，它被呈現給知性；知性是內在的能力而不外在地倚賴感覺官能；知性和靈魂兩者自身都是知性的有限對象，而沒有比靈魂本身更適合於靈魂，最後，神的光啓隨時都在¹⁸。

因而，艾奎斯巴達的馬修，雖然比較合理地且溫和地，仍然是緊緊地執守奧古斯丁的傳統，吾人只能料想他會主張「胚種理型」和「具體的形式」等理論。此外，他也主張波納文德所有受造物形質組合的理論；而排拒本質和存在之間實在的區分是它們（受造物）的有限性及偶然性最恰當的解釋。

四

一個較不忠於奧古斯丁傳統的學者是彼得·約翰·奧立維 (Peter John Olivi) (1114—1184)，他是方濟會「靈修派」的首腦人物。因此，當他執着於受造物形質組合，同種天使的可增殖性，形式的多元性時，他不但否定了「胚種理式」的存在，而且還認為這樣的否定是與奧古斯丁的理論是相一致的。在他的哲學中，可發現他預期了斯考特的「在事物之中形式的區分」——介乎實在的區分與概念的區分之間——譬如，這種區分也存在於神的屬性中，就像斯考特所想的一樣。奧立維也因為採取若望·裴洛波努士 (Joannes Philoponus) 的推動論而成名。這個理論是說，置定一個投射物在運動中，推動者或投射者給予投射物推動力，這推動力即使不再與推動者有接觸，仍然繼續携帶着投射物，雖然它也許也受到空氣和其他相反力量所制服。對於這個理論的考慮——此理論意味着放棄亞里斯多德「非自然的」運動理論——最好是保留在下一冊，與那些為這個理論提供了新奇結論，並且為新的物質世界觀鋪路的思想家關聯着看。至於「在事物中形式的區分」這個理論，在討論斯考特思想系統時再做進一步的研究。在此，我之所以提及奧立維，真正的原因是想扼要地說明他對於靈魂，以及靈魂和身體之間關係的理論。這個理論或理論中的一部分，在一三二一年在「溫尼大會議」(Council of Vienne) 中曾遭到禁諭。這件事值得一提，因為過去某些學者曾說這個大會議所宣禁的，正是他們所不要宣禁的。

根據奧立維的看法，靈魂中有三個構成的「部分」，生長的原則或形式、感覺的原則或形

式，知性的原則或形式。這三個形式共同構成一個人的靈魂——理性的靈魂——它們就如同一個完整的靈魂的三個構成部分。主張形式的多元性算不了是什麼特別的新奇事；可是奧立維從他的理論中得到一個特殊的結論；這三個形式的部分由靈魂的精神性質料聯合在一起，使得較高的形式只有通過精神性質料才能影響且推動較低的形式。他又進一步斷定，生長的和感覺的部分賦形式於身體，而知性的部份——雖然知性推動其他的部分，彷彿它們是它的工具和附屬一樣——自己却不賦形式予身體。他主張所有三個部份均根植於靈魂的精神性質料，保證了人的統一性，以及靈魂和身體的合一；可是他同時又拒絕承認知性的部分直接地賦形式於身體，這最後的論點，在方濟修會內部本身就產生了異議。反對的理由，其中之一是，如果知性形式真的是不直接地，而通過感覺的形式間接地，賦形式於身體，那麼基督之為人，就不像信仰所教導的一樣，^⑩是由理性的靈魂和身體所組成的。爭議的結果，在一三一一年溫尼大公會議中譴責「理性或知性靈魂不直接地或本質地賦形式於身體」這樣的主張是異端邪說。不過，這次會議像後來的作家所維護的一樣，並沒有譴責形式多元性理論，而且還肯定多瑪斯的眼光。這次會議中的教父們，或者至少是他們其中大部分的人，自己也主張形式多元性的理論，會議的目的，只是想藉着知性靈魂直接地賦形式於身體來肯定人的統一性。這一點在關聯於基督論可以清楚地表示出來，基督之人性由人的可逝的身體，以及人的理性靈魂所組成，理性靈魂賦形式於身體。會議本身並不關切「具體的形式」，或人的靈魂中是否有不同的部分等問題；它所說的只是理性的靈魂直接地賦形式於身體，因而對人而言是一條整體的原則：會議所譴責的是把知性靈魂和人的身體分離開來，而

不是形式多元性的理論。因而，說溫尼大公會議宣告人的靈魂直接地賦形式於原始質料，以及說教會強迫人接受多瑪斯主義，乃是錯誤的說法。

五

如果說，彼得·約翰·奧立維是一個獨立的思想家，在某些論點上離開了奧古斯丁傳統，而且為晚期方濟修會的思想鋪路，那麼羅傑·馬斯東 (Roger Marston) (死於一三〇三年)——他一度做了英格蘭方濟修會的牧長——則是全然忠實的奧古斯丁主義者。他採取了所有奧古斯丁著名的理論，如：意志優於知性，受造物的形質組合，形式的多元性。對於多瑪斯承認從永恒創造的可能性以及拋棄胚種理式的理論，他予以批評。事實上，這位堅貞的英國保守主義者甚至發見連艾奎巴斯的馬修也太過隨和了，他則堅決地拒絕嘗試去縮減任何一個他所認為真正是奧古斯丁和安瑟莫的理論。我們必須選擇的是「聖徒」，而不是那些「殘惡的人」——異教哲學家。

在他「論靈魂」一書中，羅傑·馬斯東給予奧古斯丁神聖光啓論一個毫不折扣的註釋。主動知性也許可稱為是靈魂的一部分，如果所謂的主動知性是指靈魂中追求真理知識的一種自然傾向；可是如果主動知性是指光啓活動，那麼我們必須說它是一個分離的實體——上帝自身①。主動知性是非受造的，永恒的光，它烙印在人的心靈上，如同一個印璽印在蠟上，一個主動的印象②。下了一留個被動的印象，這被動的印象是不變真理之知識的形式原則③。它不是判斷的概念或名詞——此概念或名詞是由永恒之光，上帝，所供給的——，而是永恒的真理④。譬如說，永恒之

光沒有在心靈中注入全體的概念和部分的觀念，可是永恒之光的照射使得心靈得以了解這兩個概念之間的關係，全體的永恒真理大於部分的真理，心靈不但得以了解，而且永不失敗。永恒的觀念因此是確定而不可失誤的判斷之究極根底。人類一齊認同基本的真理，對於這一個事實的說明是，在衆人心靈從同一個神聖之光得到共同的光啓。而馬斯東拒絕承允那僅僅存在人類知性創造中的神聖之光只是神性知性有限的模倣而已。那些否認主動知性是原始的非受造之光的人，就是那些「喝了哲學美酒而沉醉不醒」的人，以及那些曲解奧古斯丁和所有聖徒^④之意思的人。如果奧古斯丁不想說任何多於那些人使得他說的話，那麼他的論證必定沒有什麼論點，而且只是製造問題罷了，因為如果假定人的知性是它自己之光的源頭，那麼吾人便在能像奧古斯丁所曾經確切論證一樣，來論證一個非受造之光的存在^⑤。

六

另一個著名的英國方濟修會的思想家是米德爾東的理查（Richard of Middleton），他求學於牛津和巴黎。一二七八年前往巴黎，得到學位之後擔任方濟修會的神學教席，一直到二二八六年他做了西西里的查理二世（Charles II of Sicily）之子陶洛斯的路易士（Louis of Toulouse）的私人教師。他去世的日期無法確定，不過，一定是在世紀的轉換期間。他編纂了有關於彼得·隆巴特（Peter Lombard）之「言語錄」一般性的註釋，而且出版「辯論諸問題」和「一些特殊問題」。

在一些論點上，理查承續了一般方濟會士的傳統主張，像：永恒創造的不可能性，因為這涉及無限的受造世界；所有受造物的形質組合；形式的多元性；意志的優先性。而在另一些論點上，他却接近多瑪斯的立場；在這事上，他代表在方濟會思想家中傾向修正的奧古斯丁主義的一個新運動，此運動的典型人物就是鄧·斯科特（Duns Scotus）。因此理查不但堅持認為所有對上帝存在的證明都是後天的，而且也堅持認為我們對於精神存有和物質存有之知性知識都是從感覺經驗抽象而得的，而無需設定任何特別的光啓或是把主動知性等同於上帝。此外，心靈了解單獨的東西，可是它之能了解乃是藉着一些他用以了解共相的概念。

除此之外，理查主張有一些或多或少原始的觀念。這些觀念較不恰當的是「心靈直接獲得的不是個別的存在物本身，而是它的存在之表象」。他又造了一個「純粹可能的原則」●，用以說明何以新的形式可以在一受造的動力的活動下出現。乍看之下這種「純粹可能的原則」好像是一「原始質料」，可是質料——在類別上與精神性存有和具體性存有有所差異，所以不能是同質的——在理查看來是有某些實際性的，而「純粹可能的原則」則沒有自己的實際性，是與質料一起受造，且不能孤離地存在着。如果質料了解為是自然變化的首要根基，共通於生成毀滅的物體，而接受形式，那麼它實在和純粹潛能的原則有所不同，純粹潛能原則變成了形式自身。純粹潛能的原則，因而也許可稱為是質料的潛能性，如果質料的潛能性了解為是，從這個原則受造的動力被引生出來的，而且變成所引生出來的形式，可是在此情形下，質料的潛能性和質料本身是分開來的。相反的，如果質料的潛能性是指物質接受形式的的能力，那麼它就與質料本身是相同的；不

過在此情形下，它和純粹可能的原則實在是有別的。換句話說，接受形式的能力和變成形式的力量是不相同的，理查因而設定了一種形式的貯藏所，一種純粹潛能的原則，它變成了那些在質料裏所吸收的形式。他認為這個理論是對於胚種理式理論進一步的改善，而且他嘗試去解釋奧古斯丁的教導，認為存在的不是主動的能力（此主動的能力完成於「隱藏的形式」），而是那變成形式的純粹潛能之原則。由於這種積極的潛能性，形式乃可以說是從一開始就在潛能中被造，可是這必須不可用來意指「胚種」的出現。在此，原則是在質料中，而理查稱它為質料較親近的部份以及質料被動的潛能性；可是，就像我們已經看出的，這不同於作為變化的主體和形式之接受者的質料^⑤。因此，它不是某種全然與質料相分離的某物，可是它和一般意義的質料却又有不同。這和多瑪斯原始質料的看法似乎有些類似之處，而且在某個程度上似乎是對的；可是理查不願意放棄傳統以來視質料有自己某種實現性的這種看法，因此，他也把在一組合物中做為元素的質料，以及在受造的動力活動下變為形式的潛在原則區別開來。

每一個受造物不但是由質料和形式組成之物，而且也是由本質和存在組成之物。可是存在不是和本質不同的某樣東西，好像加於本質的一個附質。在另一方面，存在也不只是在概念上有別於本質，因為它的確增加某物於本質之上。它增加了些什麼呢？一個雙層的關係：對自己的合理關係，因為存在給予本質尊嚴使它成為實質或實體，以及一種和造物主之間真正的關係^⑥。在這方面，理查接受根特的亨利（Henry of Ghent）的立場。

霍斯德茲（Père F. Hocedez）在他的著作「米德爾東的理查」^⑦結尾處說：理查結束了一

個時代。理查是天使學派 (Seraphic School) 最後的代表，他嘗試一個綜合系統，在此綜合中，波納文德的立場更爲深入更爲完美，並且理查將它們和他所認爲亞里斯多德和多瑪斯神學中最好的成分聚合起來。因此，理查從奧古斯丁傳統之外，引入了一些其他的觀念，這是夠清楚的；可是，我不同意霍斯德茲所認爲這個思想運動「沒有明天」，以及斯考特「引導方濟派哲學進入新方向，然後很快結束於唯名論」的這些看法。我認爲理查的哲學更應該說是走向斯考特的一個階段，它爲亞里斯多德開啓了更大的門路，可是絕不是唯名論或贊成唯名論。

七

最令人感興趣的方濟會哲學家之一是雷蒙·魯爾 (Raymond Lull) (1232/35-1315)，生於馬久可 (Majorca)，魯爾有一段時間，在詹姆士二世的宮廷裏。一二六五年，由於經驗到宗教的皈依，他放棄了家庭，專心於他所認爲生命中最偉大的使命，與回教爭辯，同時把亞維洛艾主義從根拔除掉。爲了這個目的，他花了九年的時間專心研究阿拉伯文和拉丁文。這個階段的研究，第一個成果是他的「大方法」，接着是「哲學原則之書」。他加入方濟第三修會，旅行到非洲，向摩爾人傳教，使他們皈依基督宗教；他在巴黎教書，與亞維洛艾主義者爭戰，用他的母語西班牙文、阿拉伯文，甚至用拉丁文，寫了有關邏輯、哲學、神學和詩文方面的文章。最後，於一三一五年殉道於突尼西亞 (Tunisia)。除了上述兩本著作外，可以想到的還有「證明法」，「簡約法」，「最終普遍法」。以及反對亞維洛艾主義的著作，像「駁斥波埃秋士和西格的錯

誤」(即反對達西的波埃秋士和布拉班的西革)，「論智人的自然本性」「斥責亞維洛艾若干錯誤之書」，「雷蒙與亞維洛艾的辯論」，以及「駁亞威洛依之講道」，不過，這些只是選集，是一個使徒、旅遊家、詩人兼神秘家所寫令人驚異的文學作品選集。

雷蒙·魯爾使徒式的興趣，絕不會與他的哲學全然無關，這些興趣對他對於哲學所採取的一般態度——他強調哲學對神學是一種輔助的關係——必須負有部份的責任。他很知道信仰和理性之間的看法，把信仰比喻為油，浮在水面上，即使水再怎樣增加也不會與水相混雜，可是他對於改變回教徒信仰的興趣，自然而然使得他不僅堅持哲學附屬於神學的關係，而且也堅持理性活動使得信仰的教義成為可接受的。我們必須從他對哲學的一般態度來了解他想藉着「必然理由」證明信仰條目的這種構想。他這種構想，比起安瑟莫和維克多的理查等人提到三位一體的「必然理由」，並不更想把基督宗教的奧秘加以合理化(現代意義下的合理化)，而且他很清楚地宣告，信仰所處理的對象是人類所不能了解的；可是他希望向回教徒顯示出基督信仰和理性並不相違背，而且理性可以駁斥那些反對信仰的異議。由於魯爾相信控訴亞維洛艾主義者所主張「雙重真理」乃是正確的，因為這個理論又矛盾又荒謬，他遂急切地想去證明任何這種哲學和神學之間徹底的區分是不需要的，神學的教義可與理性相調和而不能受到理性的抨擊。至於亞維洛艾的特有的理論，魯爾則論證它們與理性與信仰都是相互對立的。譬如說，一性論和意識的見證相衝突；我們意識到我們思想和意志活動是我們自己的。

如果吾人只看到魯爾所支持熟悉的「奧古斯丁的」理論，如從永恒創造的不可能性，受造物

的形質組合，形式的多元性，意志比知性的優先性……等等，那麼魯爾哲學中似乎就沒有什麼特別令人感到興趣的特色了；可是我們在他的「連接法」中可以發現這樣的一個特色。雷蒙·魯爾首先預設某些一般的原則或範疇，它們是自明的，而且共通於所有的學問，若沒有它們，不但沒有哲學，也不能有任何其他的學問。這些原則最重要的是有九個絕對的謂詞：善、偉大、永恒、能力、智慧、意志、德性、真理、榮耀（這些謂詞表達了上帝的屬性），也有九個表示關係的謂詞：不同、一致、矛盾、起初、中間、最後、大於、等於、小於。除此之外，有幾個基本問題：如何、何時、何處……等，以及善的問題和惡的問題。魯爾不能好像在「一般法」一樣，把每一個特別重要的東西都給予九這個數目，在別的地位他給於神的屬性或絕對的謂詞不同的數目，譬如說，在「論無限而有序的意志」，他給出十二個數目，在「論可能與不可能」，他給出二十個數目；重要的是在於有一些基本的觀念對於哲學和神學都是根本的。

雷蒙·魯爾既然預設了這些基本的觀念，似乎說通過它們的連接，吾人可以發現某個特別學問的原則，甚至可以發現新的真理，而且爲了使連接的工作可以簡化，他求助於象徵，將這些基本的概念以文字來象徵，而且以機械式的方法加以排列組合。譬如說，上帝以A這個字來代表，在後來的著作中，也用九個字來取代九條原則，以代表圍繞上帝的九個神聖屬性。這些原則經由圖形和中心圓的使用可以有一二〇種排列組合。難怪一些學者在魯爾的圖示中看到了萊布尼茲對「普遍運算」和「連接法」夢想的預期。這種方法的使用不但允許從基本的概念中演繹出已經確定的真理，甚至也可以演繹出新的真理。前面已提過，魯爾確曾偶爾暗示這樣的目的。假如這

真的是他的目的，那麼他顯然必須被認為他自己與整個士林傳統脫離了關係。事實上，他很清楚地說²⁸，他的目的是促進記憶的使用。再者，我們必須記着他使徒式的興趣，這個興趣暗示着他的計劃是爲了說明和解釋而設立的，而不是最嚴格意義的演繹。萊布尼茲誠然受到魯爾的影響，可是這個事實却不能證明魯爾的意圖是什麼。根據奧圖·凱却（Otto Keicher, O.F.M.）博士²⁹的說法，構成「一般法」一書內容，並且構成整個雷蒙·魯爾系統的本質就是這些原則，魯爾認爲基本概念構成他系統的根基，這誠然是十分明顯的事，可是吾人似乎不可以把他的「方法」化約成某些原則或範疇的建立：這位哲學家本人認爲有比這個更爲重要的東西。當然，如果吾人側重於對方法解說的、教導的一面，便無須去爭議在它裏面那些是本質的要素那些不是；可是如果吾人選擇認爲它是萊布尼茲的預期，那麼區分魯爾圖式論和機械式的技術，以及從一些基本概念演繹出學問的原則，則是有意義的。因爲，即使魯爾和萊布尼茲的「邏輯的算術」基本上不相同，可是魯爾仍然可能預期萊布尼茲的一般原則。這也正是本納·蓋雅（Dr. Bernhard Geyer）³⁰的看法，我也相信這個看法是正確的。魯爾依賴三條主要的原則來作演繹³¹：凡證實上帝和受造的存有之間有最大的和諧，把最完美的歸屬於上帝，凡認爲上帝使任何東西顯現得更好，便是真的，對於這個解釋不能有任何反對的論證：這無疑顯示出魯爾和奧古斯丁傳統之間在精神上的親緣關係，可是這也使人想起在幾世紀後萊布尼茲系統中的一個重點。

- ① 當然，我指的是實驗科學。
- ② 羅傑·培根：「中世紀科學的哲學」(*The Philosophy of Science in the Middle Ages*) 第7頁。
- ③ 布瑞奇 (J. H. Bridges) 「大著作簡介」(*Introduction to Opus Maius*)，第xc1-xc1頁。
- ④ 「第三著作」c. 25.
- ⑤ 「小著作」(*Opus Minus*) 布魯爾 (J. S. Brewer) 編326頁。
- ⑥ 同上，322頁以後。
- ⑦ 「哲學綱要」(*Compendium Philosophiae*) 469頁。
- ⑧ 彼得之稱為Peregrinus 很可能是因為他參加了十字軍。
- ⑨ 「第三著作」c. 13.
- ⑩ 顯然這不是亞維洛艾的理論。亞氏的一性論，培根斥它是錯誤的而且是異端。
- ⑪ 「有關認知的辯論問題」(*Q. Dis. de cognitione*) 291頁及280頁。
- ⑫ 同上，254頁。
- ⑬ 307頁。
- ⑭ 「論認知」(*De cognitione*) 311頁。
- ⑮ 同上，328頁。

- 15 同上，329頁。
- 16 同上。
- 17 靈魂直覺到自身，以及對於單獨物的知性知識也表現在方濟學派之維大·杜·佛爾 (Vital du Four) (死於一三二七年) 的思想中。
- 18 支持奧立維之主張的理由是，如果知性形式直接地賦形式予身體，那麼或者它直接地給予身體它自己的不朽，或者是通過賦形式給身體時，失去了它自己的不朽。
- 19 「論靈魂」259頁。
- 20 同上，263頁。
- 21 同上，262頁。
- 22 同上，273頁。
- 23 同上，256頁。
- 24 「論言語錄第二書」12, 1, 10.
- 25 同上，12, 1, 1.
- 26 「論言語錄第二書」3, 1, 1. 「特殊問題」1, 8.
- 27 巴黎，1925.
- 28 「證明方法綱要」(*Compendium artis demonstrativae*) prol.
- 29 「助益叢書」(*Beiträge*)，4-5, 19頁。

④ 葛雅 (Ueberweg-Geyer) , 「教父哲學與經院哲學」 (*Die patristische und scholastische Philosophie*) 460頁。

⑤ 參較，朗普瑞 (Père F. Longpré) 「天主教神學詞典」 (*Dictionnaire de théologie catholique*) 第九冊“Lulle”這一篇文章。

第四十四章 羅馬的吉爾茲與根特的亨利

(a) 羅馬的吉爾茲，生平與著作——吉爾茲是一位獨立的思想家——本質與存在

——形式和質料——靈魂和身體——政治理論。

(b) 根特的亨利，生平與著作——折衷主義，藉光啓理論和天生本有論來解釋——形上學的觀念——本質和存在——上帝在的證明——亨利哲學的精神與重要性

1 羅馬的吉爾茲

一

吉爾茲(Giles或Aegidius)生於一二四七年或稍晚於一二四七年，大約一二六〇年進入奧古斯丁的「合米特」(Hermits)修道院。一二六九—一二七二年年求學於巴黎，似乎曾聽過多瑪斯阿奎那的課。大概在一二七〇年他編了「哲學的錯誤」，在該書中，他列舉了亞里斯多德、亞維洛艾、亞維塞納，亞爾加才爾(Algazel)，亞爾金底(Alkindi)，梅蒙尼底斯諸人的錯誤。他對「生成與毀滅」、「論靈魂」、「物理學」、「形上學」以及一些亞里斯多德邏輯論文的註釋

，對「第一言語錄」的註釋以及題名為「基督肉身論」、「被動知性的多元性」可能也是在一二七七年寫成的。在一二七七年發生了著名的禁諭，由巴黎主教斯蒂芬·湯比爾在三月七日所頒佈的。在一二七七年聖誕節到一二七八年復活節之間，吉爾茲寫了「論形式的等級」，強烈地地反對形式多元論。由於這個以及其他相同的攻擊，吉爾茲被要求修正他的言論；可是他拒絕了，於是在他未完成神學研究之前就被趕出巴黎大學。在他離開巴黎大學那段期間，他寫了「存在與本質的理論」，以及對「言語錄」第二、第三書的註釋。

一二八五年，他又回到巴黎，且獲允接受神學學位的資格，不過他必須公開訂正他過去的言論。後來他在巴黎教神學，直到一二九二年被選為修會的會長。一二九五年受封為鮑傑斯(Bourges)的大主教，一二八五年回到巴黎以後，他寫的著作包括「存在和本質的辯論諸問題」，「一些特殊問題」，以及對「論原因之書」的註釋；其他還有「論六日創造」的註解，以及像「統治原理」，「教會當局的權柄」等政治性論文等等。吉爾茲一三一六年死於亞維格隆(Avignon)。

二

羅馬的吉爾茲曾被說是一個「多瑪斯主義者」；可是雖然他發現自己在某些論點上同意多瑪斯，而反對方濟學派，可是他却很難稱得上是多瑪斯的學生：他是一個獨立的思想家，甚至他的獨立表現在那些乍看之下似乎他追隨多瑪斯的問題上。譬如說，他雖然的確主張本質和存在之間

的實在區分，可是他的確也超過了多瑪斯對這個問題的教導。再者，雖然一二七七年他拒絕了形式多元性，說這個理論和天主教信仰是相違背的^①，可是顯然這不總是他的看法。在「論靈魂」註釋上^②，他遲疑地主張人實體形式的獨一性，在「基督肉身論」^③似乎也如此主張，可是在「哲學的錯誤」他說，人實體形式的獨一性這個理論是錯誤的^④。因此，顯然的，他是從「奧古斯丁」或方濟派的觀點出發，而又逐漸地開展出相反的理論^⑤。在此事上，無疑他受到多瑪斯影響，可是却不可認為他似乎只是接受多瑪斯的理論而未曾置疑。他毫不疑慮地批判多瑪斯主義者的立場，而且只要願意就隨時脫離他們的立場，而且當他同意他們的看法時，很顯然是由於個人的思想和反省後才同意，而不因為他是或曾經是多瑪斯的學生就盲目認同。傳統上大家認為吉爾茲是一個多瑪斯主義者，其原因只是因為他曾經有一段時期聽過多瑪斯的課。

一一一

吉爾茲深受新柏拉圖分享理論的影響。存在從上帝流出而且分享上帝的存在。存在被本質所接受，而真正有別於本質。被本質所接受可視為是具體物的情況，這可以經驗上得到證實，因為它們的存在有一個起點，而且不總是存在着，這個事實表示它們在存在的潛能中，而且存在是實在地有別於感覺物的本質。事實上，如果在所有受造物中的存在沒有和本質實在地區分開來，那麼受造物就不是受造物了：它們由於自己的存在而存在着，因此也就獨立於上帝創造的活動之外了。因此，這個實在的區分根本地保障了創造論。不用說受造的存在分享神的存在這句話的意思

，並不意味着泛神論。吉爾茲所要維護的，正是有限物以及分享的受造性。吉爾茲所說的本質，在物質的東西中，是指形式和質料的組合。組合的或具體的本質，具有「存有的模式」，這是從形式和質料的聯合而衍生出來的，（在非物質的受造中，存有的模式只從形式而來），它乃是接受來的。把存有的模式歸因於本質似乎使得本質成爲一個東西，這個理論的方向，由於吉爾茲教導本質和存在不但是實在的區分也是可互相分離的，而被強調。事實上，他毫不猶豫地說它們是可分離的東西。

對實在區分理論過分的修正，引起吉爾茲和亨利之間一場激烈的爭議。亨利在他「特殊問題」第一書中攻擊吉爾茲的理論。「存在和本質的辯論諸問題」一書中包含了吉爾茲對亨利的答辯；可是亨利在他第十本「特殊問題」（一二八六年）再次攻擊，對於此攻擊，吉爾茲在他的第十二個「辯論諸問題」也予以反擊，在那裏他主張，除非存在和本質是實在區分的——即他所教導實在區分的意義——否則受造物的消滅將是不可能。因此，他繼續堅持他的實在區分是絕對必須的，以保證受造物完全倚賴於上帝。他教導本質和存在之間實在的區分，這個事實把他和多瑪斯關聯起來，可是多瑪斯却的確不曾教導本質和存在是兩個可分離的東西：這理論雖然有些怪異，却是吉爾茲本人的貢獻。

四

就如同本質和存在的理論所顯示的，吉爾茲傾向於認爲心靈在何處察覺到實在的區分，何處

就有分離性。因而心靈從個體物抽象出共相的形式（抽象是被動知性的工作，主動知性則光啓了被動知性和心像），而不需要質料就可以了解東西的形式。因此，形式和質料是實在的區分而且是可以分離的。質是個體化原則，它只有在有形具體的東西中才能發現，因而，如果質料和所有由質料而來的個體的條件可以被抽離，那麼每一「種」的個體物都只有一個。這很可能是以質料爲個體化原則這個理論的合理結果。可是不管如何，它很顯然是極端的實在論，而吉爾茲傾向於把「實在的區分」等同於「可分離的」必須爲此負一些責任。

又，形式（靈魂）和身體是實在地區分的而且是可分離的。當然這個觀念並不新奇，可是吉爾茲主張在離開形式之後，身體仍然是一個身體，即在數目比例上是同一個身體。因爲在實際分離之前，它已是分離的。而實在的分離並不改變它數目的比例等同^⑥。這個意義下的身體可以是指擴延的且組成的質料。很巧的是，這個理論提供一個簡潔的解釋方法：基督的身體死於十字架之前與之後數目比例上都是相同的。他既不需倚靠肉體的形式（他不相信這一點）的理論；也不必涉及把在墳墓中基督的身體和在死前基督的身體數目比例上的同一，只歸因於它和神的聯合。又，吉爾茲攻擊形式多元性和神學正統不合其中另外一理由是，在他看來，它危及了基督死亡的教義。如果說，在人中有許多形式，而其中只有一個形式——此屬於人，在其他動物中找不到——在死後是分離的，那麼就不能說基督經歷了身體的死亡。這個神學的理由不是他攻擊形式多元性的唯一理由；譬如說，他相信不同的形式是相對立的；不能在同一個實體中發現它們。

五

「論教會的權威」之所有令人感到興趣，不只是因為它內在地處理教會和國家之間的關係，也因為它被教宗波尼法斯八世 (Pope Boniface VIII) 在他所編著名的詔書 (Bull)、「一個聖盟」(Unam Sanctam) (1301年十一月十八日) 所利用的著作之一。「統治原理」是爲了後來成爲非力 (Philip the Fair of France) 的王子所寫的，吉爾茲在該書中倚賴於亞里斯多德和多瑪斯，可是在「論教會的權威」一書中，他提出一個理論，主張教宗絕對主義和教會的權威，教宗甚至對於俗世之事也有審判權，這個理論的目的特別是要反對君王的誇耀，最爲教宗波尼法斯八世所接受。在此著作中，他倚靠奧古斯丁對國家的態度多於倚靠多瑪斯的政治思想，奧古斯丁對他心中最主要的異教帝國的談論，也被吉爾茲應用於當時代的王國，並且又加上教宗優越這個理論^①。的確有兩種權威，兩把利劍，一是教宗的，一是國王的，可是世俗的權威服從於精神的權威。「如果世俗的權威用錯了，會由精神權威的優越性來審判它，可是如果精神的權威，特別是最高主教的權威用錯了，只能受上帝的審判」^②。當法蘭西斯非力四世 (Philip IV of France) 指控教宗波尼法斯八世在「一個聖盟」中所主張，羅馬教庭甚至在俗世事務上對於國王也有直接的威權。這位教宗回答說，這不是他的意圖；他並不想篡奪國王的威權，而只是要弄清楚國王就像其他教會中的一分子一樣，也需要服從於教會，因爲他也有罪^③。不過，吉爾茲——當然，他只是以神學家個人的身分來發言——在這件事所說的意思比波尼法斯八世還要更進

一步。他承認有兩把利劍，有兩種威權，其中一個屬於君主，一個屬於教會，尤其屬於羅馬教廷；可是他又說，僧侶，尤其是最高級的主教，不應該在新的律法——即基督宗教的律法下，既舞動精神的劍，又舞動物質的劍；這不是因為教會沒有物質的劍，而是也有物質的劍，惟它不是爲了享受，而是爲了要去成就。換句話說，就像基督具有所有的權力，精神的與塵世的，可是却沒有真正地使用祂塵世的權力，所以教會，雖在塵世的事務上具有威權，不過却不爲了方便起見就直接地持續地使用這些威權，就像身體受靈魂的命令且應該服從於靈魂，所以塵世的威權也受命於屬靈的威權，即使在塵世的事務上也應該服從於它。因此，教會即使在塵世的事務上也有最高審判權，邏輯推論的結果，國王比教會的代表小了一些^⑧。「所有塵世的事務都在教會的威權，特別是最高主教威權的統治之下」^⑨這個理論在維特博的詹姆士（James of Vierbo）在他一三〇二年九月以前所寫「基督徒統治」一書中仍然維持下去。

一二八七年，羅馬的吉爾茲得到無比的殊榮，在他還活着的時候，就稱稱爲他那個修會的「博士」，這不只由於他所已經寫完的東西，也因為他在未來繼續要寫的。

2 根特的亨利

一

根特的亨利生於突爾乃（Tournai）或根特（Ghent），日期不詳。（不管如何，他的家人

出自根特；惟就像傳說所說的一樣，並不是一個貴族）。一二六七年，他做了突爾乃的牧師，一二七六年做了布魯格斯（Bruges）的副監督。一二七九年做了突爾乃的副監督。他擔任副監督似乎不很盡責，因為他也在巴黎教書，首先執教於文學院，之後又執教於神學院。一二七七年，他成爲協助巴黎主教斯蒂芬·湯比爾（Stephen Tempier）之神學委員會的委員之一。他的著作包括了「神學大全」，十五冊「特殊問題」；其中第一到第六冊是「超乎亞里斯多德形上學的問題」，「副用語之書」以及「論原因之書沉思」，不過這本書是否屬於他的則不能確定，同樣的情形也發生在對「亞里斯多德物理學」的註釋上。因此「神學大全」和「特殊問題」構成了我們認識亨利理論最主要的資料。他死於一二九三年六月二十九日。前面已提過，他從未能成爲「僕役修會」（Servite Order）的一員。

一

根特的亨利是一個折衷的思想家，既不能說他是奧古斯丁主義者，也不能稱他是亞里斯多德主義者。這個折衷主義可以從他的知識論來說明。如果吾人讀到這麼一個命題：「所有我們的知識皆來自感覺」^①，尤其又把這個命題和這句話「人不需要任何神的光啓，而只要透過自然的權力以及上帝一般的協助」^②，就可以知道受造物中什麼是眞的「關聯起來看，吾人也許以爲亨利是一個堅決的亞里斯多德主義者，對奧古斯丁主義殊少同情。可是這只是他思想中的一個面相而已。我們經由感覺經驗所獲得有關受造物的知識只是表面的知識而已；雖然我們不藉着神的光啓就

可以知道受造物中什麼是真的，可是沒有了神的光啓我們就不能知道它的真理。因此之故，知識若只建立在感覺經驗，只是浮面的。「可知的相」所包含的不比「可感的相」多，藉着後者我們了解對象的單獨性，而藉着前者，我們了解對象的共相面。可是對象可知的本質之關聯於神的理型，則既不是前者也不是後者所能給予我們的；而不了解可知的本質，我們便無法對對象形成某種判斷。對象的「真理」存在於它們與不變真理的關係；爲了解這個關係，我們需要神的光啓¹³。因此當根特的亨利說我們的知識來自感覺，他限制了「知識」的擴張：關於一個受造物，知道它裏面什麼是真的，是一回事，知道它的真理，則是另外一回事。他所認爲對象的「真理」是奧古斯丁式的，而且了解它需要有光啓。他也許較少使用光啓理論，並且在某個程度上冷落了奧古斯丁主義，可是奧古斯丁的要素的確呈現在他的思想中：感覺和知性的自然運作，說明什麼可稱爲人的正常知識，這是對於對象相當表面的知識，它們無法說明人類可能知識的全貌。

在他的天生本有論中，也可以發現相同的折衷傾向。他否定了柏拉圖的天生本有論和回憶說，也拒絕亞維塞納認爲在此生中，觀念是由「形式的給予者」所印上的這個理論。可是他不接受亞里斯多德的理論（如同通常的解釋），所有我們的觀念是由於對感覺經驗的資料反省而來的。亨利把亞維塞納的話當做是自己的，而說存有、事物，必然性是這樣的一種觀念，它們由某一種印記直接地印在心靈上，這印記不是由較前的或較有名的觀念而來¹⁴。而另外一方面，首要的觀念，最重要的和最究極的觀念是存有的觀念，它不是嚴格意義下天生本有的觀念，而是和感覺對象的經驗一齊被認知，即使它們不是從那些經驗中引生出來的¹⁵。心靈似乎是從自己導出這些

觀念，或是藉感覺經驗的機緣，由內在形成它們^⑤。因為存有的觀念包含有受造的和非受造的存有^⑥。上帝的存有就某個意義而言，可以說是天生本有的。可是這不是說人實際上的一生下來對於上帝就有一個觀念。這個觀念的起源是絕對獨立於經驗之外的：這個觀念之為天生本有的，只是虛說的，其意是人從存有的觀念中形成它——存有的觀念本身預設着具體事物的經驗——可是却不在清楚的意識中產生，所以一直到了有經驗之後才實際地形成這個觀念。由於形上學真的是在探討存有的觀念，以及了解受造存有和非受造存有之間可理解的本質之關係，因此吾人可以預期亨利必然會強調光啓的理論，可是亨利經常描述觀念和知識的產生，却没有提及特殊的光啓，這也許是受到亞里斯多德和亞維塞納的影響。他的折衷主義傾向使得他忽略了一貫性。

一一一

自然哲學家或物理學家從單獨物開始，經由抽象作用而形成感覺事物的共相概念。形上學家從存有（或事物或有物）開始，然後繼續發現在這個觀念中所實際包含「可理解的本質」^⑦。當然，物理學和形上學的領域兩者也有重疊之處，譬如說，形上學家說人是理性的動物，他所了解的和物理學家說人是一個身體和一個靈魂，兩者所了解的是同樣的東西。可是形上學家和物理學家進路模式與出發點却不相同。形上學家從比較普遍的到比較不普遍的，從類到種，來定義人之可理解的本質，而物理學家則是從個人開始，藉着抽象作用了解且說明衆人中物理的構成要素。廣義的存有包含了「意想上的存有」（就像金山），它只有心內的存有，以及「事實上的存

有」，它有實際上或可能上存於心外的存在¹⁹。形上學的對象，即形上的存有是第二義的。就像在廣義的存有中可以作類比的區分，形上的存有也可以類比地區分為「自身存在」，上帝，以及「由他物的偶然存在」，受造物。存有因此不是一個類也不是範疇。又，後一種意義的存有，「偶然的某物，或生成偶然的存在」，包括了且又類比地區分成實體——存在於自身者，以及附質——存在於他者，即存在於實體者。很清楚的，對亞里斯多德而言，形上學是存有之為存有的學問，可是對亞里斯多德而言，存有的觀念不是起點，這個分析導致存有類比地區分的發現：在這事上，亨利受亞維塞納思想的感召，亞維塞納的哲學在斯考特思想系統的構造中也一樣具有影響力。根據根特的亨利和斯考特兩人的看法，形上學家研究存有的觀念，且形上學主要工作是在概念層次上進行。

這個看法似乎不但很難說明從本質層次過渡到存在的層次，而且似乎也把意想的存有和事實的存有相混在一起。不過，亨利主張那些實在化本質或在客觀上可能的本質，不但具有它們自己的某種實在，某種「本質之存在」，使它們可以從理性的存有區分出來。本質之存在的理論，是亨利從亞維塞納拿來的，不可以了解為是意味着一種剛開始而未完成的存在，好像本質有一種心外的原質存在，亨利指控吉爾茲 (Giles of Rome) 主張這一種理論：這理論是說本質實際上存在於思想中，即它是可以定義的，是可理解的本質²⁰。它的可理解性，它內在的可能性，使它有別於意的存在，譬如說，有別於半人半羊這樣的觀念——此是自相矛盾的想法。至於本質層次和存在層次之間的關係，很顯然的我們只有經過對單獨物的經驗才能了解單獨物的存在。(在亨

利的哲學中，單獨物的演繹是不成問題的），而可理解的本質——在性質上是普遍的——與其說是從存有觀念推演出來的，不如說它是在存有觀念下「安排」出來的。我們已經知道，自然哲學家是從人中探索出他物理的結構要素，身體和靈魂。可是人在形上學家的定義下，是理性的動物，是藉着類和種，藉着可理解的本質來加以定義的。因而可理解的本質在存有觀念安排之下和在它的（類比地）「收聚」之下，成爲一種特別的實體；可是人實際存在着則只能由經驗而知。另一方面，可理解的本質是對在上帝的理型、原型或絕對本質的反映（模倣物或意象物），而上帝經由本質知道單獨物，視之爲在數量上可以增加的不同實體或托體：在上帝裏，沒有單獨物自身的觀念，可是上帝却在而且經過特定的本質來知道單獨物自身^②。其結果，或者是單獨物以某種方式包含在共相的觀念中，而且至少在理論已從共相的觀念可以推出它們，或者是吾人必須放棄任何使單獨物成爲可理解的的希望^③。亨利不允許個體性在特定的本質上增加任何實在的要素^④。單獨物個個相異，只因爲它們實際地存在而且存在心外這個事實。因而，如果單獨物不能藉着實在增加的要素來加以說明，那麼就必須藉着否定——雙重的否定——來說明，否定內在的區分，以及否定把它等同於任何其它存有。斯考特攻擊這樣的看法，其理由是，因爲個體性原則不能是一種負面的東西，而且負面的東西必須預設正面的東西，不過亨利當然預設了正面的東西，即：存在^⑤。

以上似乎是一片混亂，而且也許和亨利的理論中許多項目的說明沒有什麼相干，可是說了那麼多話主要的用意是要引出他系統中一個基本的困難，只要形上學研究存有的觀念和可理解的本

質，而且只要是單獨物被認為是可理解的且包含在本質中。那麼(1)亨利的形上學是柏拉圖式的，而(2)他個體化的理論預期了奧坎的觀點，認為不需要尋求任何個體化原則，因為一個東西之為個體的，從它存在着這個事實就可以確定了。如果第一個看法需要由本質來解釋事物，那麼第二個看法需要藉着存在、創造和製造，來解釋事物；而亨利並列了這兩個觀念，却沒有完成恰當的調和。

四

我們已知道根特的亨利把「本質之存在」賦予可理解的本質，以有別於「存在之存在」。在此這個區分的本性是什麼呢？首先，亨利拒絕吉爾茲的理論，吉爾茲把這個區分轉移到物理的層次，使它成為兩個可分離東西，本質和存在之間的區分。亨利反對這種看法，在他第一(9)，第十(7)，第十一(3)「特殊問題」中辯駁。如果存在之有別於本質就如同吉爾茲所設定的意義一樣，那麼存在自己便是一種本質，而且需要另外一種存在，才能存在着；如此一來就陷入了無限後退的過程。又，存在實在地有別於本質是什麼一回事呢？是實體還是附質呢？吾人可以不贊成任何一個答案。再者，亨利拒絕把實在的區分了解為是形上的區分：一個存在的東西的本質不會和存在或不存在沒有關係。在具體的秩序中，一個東西或者是在或者是不在。存在不是一個東西的構成要素或原則，使得事物是一種本質和存在的結合；任何一種綜合，即，藉着把存在加諸於本質的綜合，都是心靈的工作。另一方面，本質概念的內涵不同於存在概念的內涵：在我們看來，存

在本質這個觀念比起單單本質的概念包含了更多的意義。因此，這個區分雖然不是實在的區分，也不是純粹邏輯的區分，而是「意向」的區分，對於相同簡單的東西表示出不同的意向²⁶。

可是如果實現化的本質，比起可能的本質包含了更多的意思，而且如果本質與存在之間實在的區分不再被提出，那麼這「更多」能是什麼呢？根據亨利，它包含了一種關係——結果對於原因的關係，受造物對造物主的關係的。受造物存在着和受造物倚靠着上帝，是同一件事²⁷。做爲上帝的一個結果和具有「由自己所得存在之存在」，是同一件事，即對於上帝的一種依恃或關係。被認爲只是可能的的本質是模倣物，而且倚靠神的知識，而實現化的或存在的本質則倚靠於上帝創造的能力²⁸，因此後者的觀念比前者的觀念含有更多的意思；可是雖然實現化的本質對於上帝的關係是一種真實的倚靠關係，實現化的本質和那在具體秩序中的本質之間，並不是實在的區分。因此，從形上學的觀點來看，只有上帝不需要關聯於任何其它的存有便可以被思考，而受造物離開了對於上帝的兩重關係（模倣物對於原型，結果對於原因）就將一無所有。通過第一種關係，本質藉自身，不能「外在於」上帝而存在着；在第二種關係，它可以做爲實現化的本質而存在着；可是離開了這種關係，它就沒有「存在之存在」，因爲「存在之存在」和「對於上帝的依恃」是相同的。

五

根特的亨利承認上帝存在的後天證明，可是他認爲這些證明在特性上是物理的（他對物理或

自然哲學的觀念，以及對形上學的觀念不能導致其它的結論），而且不如先天的證明。物理的證明可以使我們認識一個最高的存有，可是却不能向我們啓示這個存有的本質：就這些證明所關涉的來看，上帝的存在是事實的存在，却不同時啓示爲是正當的存在。形上的證明則使我們看出上帝的存在必然包含在或等同於祂的本質²⁹。同樣的，只有形上的證明，透過顯示出神的本質中反對任何的多數性，可以證實上帝的獨一性³⁰。

對於上帝以及對於可以想像的單純完美——此種完美不能不存在——的先天觀念，亨利假設它是原始觀念之一，如存有，事物或本質，必然性。吾人可以期望亨利會嘗試從存有原始的同義概念引生出必然存有和偶然存有的觀念。可是事實上，他拒絕承認存有概念的同義性。我們對於什麼是必然存有的了解以及什麼是偶然存有的了解，是同時漸漸形成的：對於前者沒有不完美的知識便不能對於後者有不完美的知識，對於前者沒有完美的知識也不能對於後者有完美的知識³¹。沒有一個存有的同義概念共通於上帝和受造物：有兩個概念，必然存有的概念和偶然存有的概念，我們對於存有的概念非此即彼。不過，我們可以把兩者混合起來。不定有兩種，否定性（negative）不定和缺乏性（privative）不定。一個存有排除掉所有有限性意義的決定，則是否定的不定，只有上帝是這種意義下的不定。一個存有可以被決定或必須被決定，却尚未被決定，或抽離它的決定因素來考慮它，那麼它是缺乏性的不定。因此，如果吾人從抽離它的決定因素來考慮存有，吾人是在考慮受造的存有，它在具體中必定或是實體或是附質；它們可以抽離出決定因素來考慮³²，而這種「缺乏性不定」的概念不能用來含括上帝，祂是否定性不定。可是心靈可以輕易地把

這兩個概念混淆起來，認爲它們是一個，而實際上它們是兩個。亨利在談及這些，以及排除存有的同義概念共通於上帝和受造物時，他希望能避免亞維塞納之必然創造的觀念：如果吾人從一個存有之原始的同義概念可以引伸出必然的和受造的存有，那麼必然會導致必然創造的觀念。他雖然極力避免，却很危險地接近於亞維塞納的教義，而且被斯考特指控他如此。這兩個存有的概念是歧義的。亨利說明了類比的理論而且堅持「存有」之應用於上帝和受造物不純然是異義的^②，這些是千真萬確的，可是他太過於堅持存有的概念要不是上帝的概念便是受造物的概念，兩者之間沒有正面的，而只有負面的共通處，（負面，即「不定」沒有任何正面的基礎，）所以斯考特的指控似乎有相當的合理性^③。斯考特反對亨利認爲每一個從受造物到上帝的論證都是謬誤的這種看法。事實上，如果斯考特所反對之亨利思想中的這個側面被強調的話，那麼保障人類對上帝之哲學知識的唯一方法將是去承認對於上帝先天觀念的存在，而不是從對受造物的經驗引申出對上帝的觀念。

六

前面已提過，亨利是一個折衷主義者，對於他的折衷主義前面已舉了許多例子說明。當他評擊吉爾茲之實在的區分的理論（對於多瑪斯亦然，吉爾茲只不過是一個特定對象罷了），拒絕承認從永恆創造的可能性，拒絕多瑪斯個體化理論時，他也排拒普遍受造物形質組合的理論，也反對除了人之外物質的存有之形式多元性理論。在第一個「特殊問題」中，亨利採取多瑪斯所認爲

在人中實體形式獨一性理論，可是在第二個「特殊問題」中，他改變了想法，而承認在人的具體的形式。另一方面，當他設定了一個特定類型的特殊光啓，且主張意志優於知性時，他從亞里斯多德竊取了不少的觀念，並且受亞維塞納哲學的強烈影響。在他的個體化理論中，比起他的前人都更接近於奧坎主義運動的思想家。不過，說一個哲學家是折衷主義者而不加補充說明，意味着他還沒有達成一種綜合，他的哲學只是竊自從不同的資料，將它們並列在一起的大雜燴罷了。在亨利這個例子，如此描述他有欠公允。他的確不總是前後一致的，他的想法和思想的傾向彼此之間也不總是和諧的；不過他的確屬於基督教思想中的柏拉圖傳統，而他借用亞里斯多德和亞里斯多德主義思想家的東西並不改變這個事實；波納文德自己也利用了亞里斯多德，可是他仍然是個奧古斯丁主義者。亨利做爲一個形上學家，最主要的趨勢是去建立一個可理解的形上學，本質的形上學，較多於去建立一種具體物的形上學。這可標示出他是個柏拉圖傳統的哲學家。

可是如果亨利屬於柏拉圖傳統，他也仍是一個基督徒作家，因此，他很清楚地主張從無中自由創造的理論，他不管試從存有的觀念引申出受造的存在，爲了避免使得創造成爲必然的，他拒絕存有概念的同義性做爲形上推理的出發點。當然，柏拉圖自己從來不嘗試這種類型的「觀念論」的推論，而亨利不像柏拉圖或其他異教的希臘哲學家，他對創造有一清楚的觀念，他強調所有受造物對上帝的倚靠，主張它們若離開了與上帝的關係便是一無所有。在他的思想中這個重要的基督宗教要素使得他被列爲奧古斯丁的傳統。從奧古斯丁的傳統，他引申了他的光啓論，及虛設的天生本有的觀念——我們可以內在地形成的觀念。在另一方面，當他努力避免他所認爲是亞

維塞納思想中的缺點時，他的形上學受回教哲學家的思想強烈的影響，因此，吉爾松就此乃可以說「亞維塞納式的奧古斯丁主義」。亨利把其功能是光啓者的上帝（奧古斯丁之說）和亞維塞納的主動知性整合起來（這個調和不只亨利特有的作法），除此之外，他緩和的天生本有論，自然而然地使他傾向於可理解本質的形上學較多於具體物的形上學，而且像亞維塞納一樣，他把某些實在性或客觀性——雖然不獨立於上帝之外——歸諸於可能的本質，此種本質是由神的知性必然而來的本質，因此，至少在它們本身之內是可以推理的。可是當面對存在的問題，創造物世界的具體存在的問題時，他就得和亞維塞納分道揚鑣了。亞維塞納認為神的意志像神的知性一樣遵守着某些必然性，使得存在的發生平行於本質的發生，附屬的理智對於第一因活動的延續必須要負起責任，而且要使共相變化成個體物；可是由於亨利是一位基督徒思想家，所以不能支持這個看法；他必須承認自由創造和在時間中的創造。他很清楚地看出感覺的和具體的東西不能完全視為可理解的，——如果完全視為可理解的意思是藉着本質來了解——因此，他嚴格地區分了形上學和物理學這兩個學問各有它們自己的出發點，以及發展程序的模式。

儘管亨利的思想中有柏拉圖和亞維塞納的趨勢，他的主張就某個意義而言，為唯名論鋪路。堅持光啓論很容易導致某種懷疑論，對於人類倚靠經驗而獲得形上學系統之能力抱持懷疑的態度，而亨利在處理受造的世界（譬如，否定本質和存在之間任何實在的區分，以及藉着他涉及拒絕實在論的個體化理論）中所表現出簡單化的趨勢，如果就其本身來考慮的話，可以視為是十四世紀簡單化趨勢和概念論前驅。當然，這只是他思想中的一個面相，而且不是最重要，最特別的面

相，不過却仍是一個實在的面相。奧坎曾批判亨利思想中的其他面相，可是這並不是說亨利對於以奧坎爲首腦人物的思想運動沒有一點影響。亨利可以稱得上是「過渡性」的人物，十三世紀和十四世紀之間的過渡人物，這是無可否認的；可是在奧坎主義興起之前，鄧·斯考特——他經常批評亨利，就像亨利經常批評吉爾茲——嘗試發展並且證成奧古斯丁主義和亞里斯多德主義的綜合系統，因此他雖然反對亨利，却盡力去圓滿地完成亨利所未曾圓滿完成的工作。

附 註

- ① 「論形式的階級」(*De gradibus formarum*) f221V.
- ② 1, 12, 16.
- ③ prop. 47, f-36V.
- ④ 1, 11.
- ⑤ 關於「哲學家的錯誤」之日期及可靠性的問題，參較寇克(J. Koch)所編的版本，列在參考書目中。
- ⑥ 吉爾茲的靈魂論中，似乎靈魂(即：形式)在與身體分離的狀態下不是個體的；可是必須記得，對他而言，和多瑪斯一樣，靈魂與質料聯合而被個體化而且保存它的個體性。
- ⑦ 我無意暗示奧古斯丁否決羅馬教廷的優越，可是說他主張教宗對於俗世短暫事務擁有裁決權，乃是很荒謬的事。

- ⑧ 1, 5.
- ⑨ 參較1, 8-9.
- ⑩ 2, 4.
- ⑪ 「大全」3, 3, 4; 3, 4, 4.
- ⑫ 同上, 1, 2, 11. 及13.
- ⑬ 同上1, 2, 26.
- ⑭ 亞維塞納「形上學」1, 2, 1; 亨利「大全」1, 12, 9; 3, 1, 7.
- ⑮ 參較, 「大全」, 1, 11, 6; 1, 5, 5.
- ⑯ 參較, 同上, 1, 11, 18.
- ⑰ 關於使得這句話不十分真所使用的引述, 參看10.
- ⑱ 「特殊問題」4, 4, 143.
- ⑲ 同上, 7, 1, 389.
- ⑳ 參較, 同上, 3, 2, 80.
- ㉑ 斯考特攻擊亨利的這個理論。
- ㉒ 參較「特殊問題」2, 1, 46.
- ㉓ 同上, 3, 57f.
- ㉔ 關於亨利的雙重否定理論, 參較「特殊問題」5, 8, 245. 以後。

- ②5 參較「特殊問題」3, 9, 100; 「大全」21, 4, 10.
- ②6 參較「大全」21, 4, 7. 以後…27, 1, 25; 28, 4, 7.
「特殊問題」10, 7, 153.
- ②8 「大全」21, 4, 10.
- ②9 參較, 同上, 24, 6, 7; 22, 4; 22, 5.
- ③0 同上, 22, 3; 25, 2-3.
- ③1 同上, 24, 8; 7, 7.
- ③2 參較, 同上, 21, 2, 14.
- ③3 參較, 同上, 21, 2, 6. 及8.
- ③4 參較, 同上, 21, 2, 17; 21, 2. 及3.

第四十五章 斯考特之一

生平——著作——斯考特哲學的精神。

一

約翰·鄧·斯考特，「精微博士」(Doctor Subtilis) 生於蘇格蘭，羅克堡郡的馬克斯頓，他的姓 Duns，是柏維克(Berwick) 郡一個地方的名字。因而可確定他是蘇格蘭人，不只是因為他那個時代蘇格蘭人和愛爾蘭人不再沒有區分，一律稱為蘇各蒂(Scotti)，也因為所發現一連串的文獻中得到證明，這些文獻的權威是沒有什麼問題的。可是他出生的城市雖可確定，日期却不那麼確定，不過，他大概是生於一二六五年或一二六六年。一二七六年進入小兄弟修會(Order of Friars Minor)。一二八〇年穿上僧侶服裝，一二九一年晉秩為神父。他逝世的日期，傳統的說法是一三〇八年十一月八日，死於科羅格那(Cologne)，被埋葬於該城市的方濟修會。

斯考特學術生涯的日期是無法確定的，不過，他在牛津逗留不久之後，似乎從一二九三年到一二九六年在巴黎求學，受教於西班牙的貢什維夫(Gonsalvus of Spain)。根據傳統的說法，斯考特後來前往牛津，在那裏他註釋了「言語錄」，且出版了「牛津著作」或稱為「言語錄

「註釋的牛津版。斯考特在「牛津著作」第四卷書引用本篤十一世 (Benedict XI) 在一三〇四年一月三十一的法典，對於上述的事實並沒有反對傳統的看法，因為斯考特會再次修正那本書，而且後來又附加了一些東西^①。一三〇二年斯考特回到巴黎，在那裏註釋「言語錄」，可是一三〇三年他被趕出巴黎，因為他支持教宗集團對抗義者菲力王 (King Philip the Fair)。他在何處渡過放逐時期，不很清楚，牛津、科羅格那和布羅格那 (Bologna) 都有可能。不管如何，一三〇三至一三〇四學年度，他在牛津教書，一三〇四年回到巴黎，一三〇五年接受神學博士學位。很可能他又回到牛津一小段時期，可是他確實是在巴黎，專心註釋「言語錄」，因為他一三〇七年暑假受派到科羅格那，在那裏他恢復教學工作，可是就像前面所說的，他死於一三〇八年，死時年紀於四十二歲或四十三歲。

一一

斯考特生平的細節無法確定已令人十分惋惜，而更令人遺憾的是在路加·華定 (Luke Wadding) 所出版一些屬於他著作的真實性也是不確定。不過，值得高興的是兩冊偉大的「言語錄」註釋之真實性大體上已不成問題，雖然無論是「牛津著作」和「巴黎記述」在它們傳統的格式裏皆不能全部歸屬於斯考特。至於「牛津著作」，史各都所留下的原典（「秩序」，其手稿尚未找到），被一些想完成他這本著作的學生們加以增補，以展現他思想的完整說明，不過在一些後來的古抄本中，學者嘗試去標記出那些已加上的補述。關於「巴黎記述」也呈現相同的情形，

爲了要給斯考特的教導有完整的說明，使得這位老師的學生們從許多不同的資料收集了部份的說明，却沒有謹慎地發現它們各別的可靠性以及這鑲嵌物不同部分的價值。斯考特著作批判版的監督委員會，任務實在很不容易；好在牛津和巴黎的註釋基本上足以代表斯考特的思想。在這些註釋的批判版，尤其是「秩序」和「斯考特著作」未出版之前，對於史各都的思想不能有確定的、最後的圖像，而能免於增補。

「論第一元始」的真實性不成問題，不過神父齊加諾朵（Father Ciganotto）說明這是斯考特在科羅格那寫成的最後著作所用的論證，似乎不怎麼具有決定性。「一些特殊問題」也是一樣是真實的^②，四十六卷的「推論」（華定 Wadding 只知道四十卷，不過巴利克 C. Balic 又發現了另六卷），「超乎亞里斯多德形上學諸書外的精微問題」（的前九書也是真實的。關於「論靈魂」，它的真實性問題頗有爭議。卑爾斯特（Pelster）主張它是真實的，朗普瑞（Langre）則嘗試去說明它是不真實的，不過他的論證被佛萊格（Fleig）宣告爲不充分的。另一方面「思辯文法」被認爲是屬於愛爾夫的湯瑪斯（Thomas of Erfurt）的著作，「論元始事物」也是不真實的，因爲其中至少有一部分很可能是從方登尼斯的高弗萊（Godfrey of Fontaines）之「一些特殊問題」中剽竊來的。「形上學原文」（很可能是屬於安特旺·安德烈 Antoine André 的），「形上學的結論」，以及對亞里斯多德「物理學」和「氣象學」的註釋也一樣是不真實的。

確切地決定斯考特的著作那一本是真實的那一本不是，顯然是一件重要的工作。譬如說，出

現在「論元始事物」的一些理論在那些真實的著作中並沒有出現；因此如果吾人接受「論元始事物」的真實性（前面已提過，此書的真實性已被否定），吾人必會假定斯考特起初教導了一個理論，後來又放棄該理論，因為吾人不可能去假定他的思想中隱含着潛在的矛盾。宣稱斯考特在某些相當小的理論有想法上的改變，而事實上却未曾發生過這樣的改變，其結果即使是對斯考特理論的發展有不正確的說明，也算不了是什麼嚴重的事；可是真實性或不真實性的問題，在關於「論旨」上却是相當的重要。在此書，作者說，像只有一個究極的原則，或上帝是無限的，或祂是可理解的……是無法證明的。這和斯考特在已確定真實性的著作中所教導的都相互違背。因此，如果吾人接受「論旨」是真實的，必須或者假定斯考特都有令人驚異的「轉向」，或者必須嘗試去完成解釋上和調和上困難的任務。

對於「論旨」真實性第一個攻擊是由巴斯利神父（Father de Basly）所發動的，後來又由朗普瑞神父接續下去。後者論說，迄今尚未發現有任何手稿可明顯地將此著作歸屬於斯考特，在這著作中所包含的教導與那些斯考特可靠的著作所包含的教導相互衝突，攻擊斯考特自然神學的奧坎、蘇多的湯瑪斯（Thomas of Sutton）從來不認為這本著作是斯考特的，「論旨」一書的理論在特性上是唯名論的，因此必須歸屬於奧坎學派，而當認識斯考特的李丁的若望（John of Reading）在處理上帝存在是否可以藉着理性的自然之光來證明的問題時，他引述了真實可靠的著作，却未曾提及「論旨」。這些論證似乎都很中肯，而且一般都接受它們來處理這個問題，一直到巴利克神父才提出進一步的論證來反對朗普瑞的看法。朗普瑞的論證中，最重要的部分是建

立於內在的論據。巴利克神父注意到這點乃嘗試去說明，不但朗普瑞神父從內在論據所引出的論證是不可信的，而且從外在證據有限的論證可以證明「論旨」真的是斯考特的著作。因此，四種古抄本顯然只能是斯考特的著作，在「論第一元始」第四章出現「底下，無疑是在『論旨』一書中，確立其可靠性」，「無疑是在『論旨』一書中」這句話不可能華定加上去的，因為它在一些古抄本也出現。此外，十四紀的斯考特主義者，約尼斯·卡諾尼克斯 (Joannes Canonicus) 等人也把「論旨」列為是斯考特的著作。波特利 (Baudry) 因而嘗試去說明，即使「論旨」中有一些理論違背了唯名論的精神，可是這著作的基本理論却不源於奧坎主義，吉爾松（在「中世紀教義史和文獻史檔案」一九三七—八，（嘗試去證明前十六卷的「論旨」和斯考特真實的著作並沒有相矛盾之處。根據吉爾松，斯考特在「論旨」（假定這本書是他寫的）是以哲學家的身分來說明未受幫助的，類理性可獲致的是什麼，而在「牛津著作」這本神學著作——他則在說明形上學藉着神學的幫助可以獲致的是什麼。即使「論旨」所得到的結論似乎和奧坎所得到的結論相近，其精神却是不同的，因為斯考特相信神學家可以為上帝的存在和屬性給予形上且明證性的論證。反之，奧坎則否定這些，而只求助於信仰。吉爾松在他的著作最近的版本（一九四四年）「中世紀哲學」，對於「論旨」的真實性或非真實性仍然未成定論，可是他主張；如果「論旨」是斯考特的著作，那麼融和它們所含的理論與「牛津著作」所包含的理論，並沒有什麼困難。純粹哲學家以普遍的意義處理存有；而且永不能超過第一動者——他是在因果鏈上的第一個，可是仍然是在這鏈上——而得到上帝的概念，這概念是身兼神學家的哲學家可以獲得的。

我相當懷疑吉爾松的論點的有效性，在牛津的註釋中，斯考特說上帝的許多基本屬性可以爲形上學家所知道^③，而且在兩本註釋中，他宣稱一個人可以獲得對於上帝的自然的知識，雖然他不能「純粹出自自然」而知道像聖三位一體的真理^④。我覺得當斯考特說「人可以純粹出自自然」而知道關於上帝的真理時，很難認爲他所想的是一身兼神學家的哲學家。我也看不出斯考特把純粹哲學家對於上帝的知識限制在只知道他是第一動者的知識。他很清楚地說，形上學家可以比物理學家更進一步^⑤。再者，對我而言，認爲「論旨」是斯考特的著作，認爲斯考特必須證明上帝或第一原則是理智的，因而認爲在「論旨」中他應該宣告這個真理是可靠的可是却不能證明：這些都是很奇怪的想法。他的確限制自然理性對於上帝知識的範圍，（他不認爲上帝的全能性可以由自然理性給予嚴格的證明）；可是從一些註釋者，從「論第一元始」以及「結論」來看，斯考特毫無疑問地視自然神學是可能的，至於哲學家是否也是神學家這個問題則不予考慮^⑥。當然，如果「論旨」是斯考特真實的著作可以從外在的證據得到決定性的證明，那麼吾人必須求助於一些吉爾松等人所持的理論，以便解釋「論旨」和斯考特的其他著作之間明顯的矛盾。可是對我而言，主張它們之間沒有矛盾與去融和它們，兩者差得太遠了，我打算在解說斯考特自然神學時忽略「論旨」。不過就像前面所說，雖然忽略「論旨」，我承認當這著作的真實性可以得到圓滿的證明，吾人必須附和吉爾松，而說在該著作中關於獲得對上帝的自然知識，斯考特考慮的只是自然哲學家的能力。不過，我的論點是「論旨」真實性尚未證成之前，似乎沒有任何恰當且強而有力的理由，肯定在那些已確定真實性的著作中所提到的形上學家必定是那些具有信仰的背

景形上學家。因此：爲了實用的目的我們應該以「論旨」爲不真實的，不過，不假裝已確切地解決了這個問題，也不增加一些其他認定這著作爲可疑的學者所已經提出的理由。

「論旨」的問題已經討論了不少，爲的是要指出對斯考特的心靈做精確解釋的困難。即使吾人主張「論旨」和「牛津著作」的理論並無歧異，是可以調和的，這個調和所帶給我們的斯考特哲學，也會顯得不像是我們讀「牛津著作」時的解釋。又，即使「論旨」的真實性尙未被證明，而且即使似乎最好的作法是拒絕它，解釋上的方便也不能保證真實性或不真實性，從近來恢復此著作的嘗試來看，在未來的某天它也許會被證明是絕對真實的，即使從內在的論據所顯示相反的結果來看，吾人也不可能排除這種可能性

二二

斯考特哲學一般性的解釋已有不少種，從解釋他是一個改革者，是奧坎和路德（Luther）的前驅，一直到嘗試緩和斯考特和多瑪斯主義之間尖銳的差異，以及解釋斯考特是聖多瑪斯工作的接續者。第一個解釋的極端形態是藍迪瑞（Landry）所提出的。由於太過誇張而且根據不充分，所以可以忽略不管。而另一方面，斯考特主義的確不同於多瑪斯主義這是無可否認的。可是斯考特被認爲是方濟傳統的連續者，而同時又大部分地接納亞里斯多德和非方濟傳統的中世紀前輩？或者被認爲是繼續多瑪斯的亞里斯多德傳統的思想家，而同時又從自己所認爲的真理來修正多瑪斯？或者他只是被認爲是一個獨立的思想家，像其他所有的哲學家一樣，有時候憑藉以前的

思想家所提出及討論的問題？這些問題是不容易回答的，而且在斯考特著作批判版未完成之前，任何嘗試確定的回答皆須予以延遲。不過，上述的建議，每一個都似乎有道理。事實上，斯考特方濟會的學者而且即使他忽略了大多數方濟思想家通常所共同主張的理論，他的確認為自己是忠實於方濟派的傳統。又，雖然斯考特在一些重要的論點上，的確批評多瑪斯的觀點，他仍然可視為是繼續多瑪斯所專心的綜合工作。最後，斯考特的確是一個獨立的思想家，可是同時他又建立在已有的基礎上，雖然斯考特與傳統不完全割裂，可是強調它相對上原創和獨立的面相，因而注意到他和其他傳統的系統之間的差異，乃是相當合理的。

在斯考特的思想中某些側面的確繼續了奧古斯丁、方濟會的傳統，如：在他意志優於知性的理論，承認形式的多元性，以及利用安瑟莫上帝存在的證明，再者關於「事物方面的區分」，不是斯考特所創，而是在以前的方濟會思想家中已經使用，這一點已可證實。雖然如此，斯考特經常在他從傳統所接受的要素加上了自己獨特的戳記。意志與知性之關係中，他強調自由勝於強調愛，雖然他也主張愛優於知識，這優越性和他最高的實踐原則：上帝應超乎萬物而被愛，這個理論有密切的關係。又，雖然他利用安瑟莫的論證，即所謂的「存有學論證」，可是他並不受此證明是對於上帝存在之決定性的證明，而只是主張，在它能夠有效地應用之前，必須加以「潤飾」一番，而且即使如此，它也不是上帝存在的有效證明，因為唯一明確的論證只是後天的。如果斯考特在某方面是承續了奧古斯丁——方濟會的傳統，在某方面，他則又離開了這個傳統。他是否曾教導天使的形質組合，這點不很清楚，不過，他顯然拒絕「胚種理型」和人類理性特別光啓

理論，認爲它們是不必要的，像波納文德一樣，他看不出從永恆創造這個觀念有什麼矛盾之處，不過在這件事上他的談論比多瑪斯更猶豫。因此，在斯考特的哲學中，亞里斯多德主義的影響比在波納文德的哲學中更爲透徹，而且吾人必須特別提醒來自亞維塞納的影響。譬如說，斯考特堅持認爲形上學家的對象是存有之爲存有，在這個論題上以及在處理有關上帝的難題上，他似乎受到回教哲學家的影響。這些哲學家的著作經常出現在斯考特的著作中。亞里斯多德本人誠然宣告形上學或第一哲學是研究存有之爲存有的學問；可是事實上亞里斯多德的形上學都圍繞着「四因」的理論，而斯考特則長篇大論地處理存有的觀念和本性。其中有部份是受到亞維塞納的刺激，譬如，對於共相的討論不能不受惠於亞維塞納。

不過，即使斯考特受惠於亞里斯多德和亞氏的註釋者，多於波納文德，而且即使他訴諸於亞里斯多德的權威來支持這個或那個理論，他也絕不是這位「哲學家」的跟班，對於這位哲學家他也毫無忌憚的加以抨擊。換句話說，斯考特哲學的靈感是異於亞里斯多德的。在他看來，上帝是第一動者這個概念是很不恰當的概念，因爲它不超越物理的世界，而獲致超越的、無限的存有——所有有限的存有根本上都倚靠着的存有。又，從斯考特的倫理學理論來看，亞里斯多德的倫理學是不充分的，如義務的觀念——即倚靠於神的意志之義務的觀念——不會出現於他的理論中。當然，吾人可以說任何基督徒哲學家都會發現亞里斯多德在這件事情上的不足，而且多瑪斯不得不以奧古斯丁來輔助亞里斯多德，可是此處的重點在於，斯考特沒有放棄他對亞里斯多德的「說明」，或把後者的想法與他所認爲的真理相「調和」。只要在斯考特哲學中有嚴格意義的道德

哲學，它之倚靠於或借用於亞里斯多德哲學是無可置疑的。

斯考特對多瑪斯的態度，近幾年來的描述和以往的描述有很大的出入；已經有一種減低他和多瑪斯之間歧異的趨勢，這種趨勢並不是不自然的。譬如說，有人指出在他的辯論中，經常想到其他的思想家，如根特的亨利，當然這是對的，可是他經常批評多瑪斯的立場，舉出多瑪斯的論證並加以駁斥，這件事實仍然不變，不管這個或那個批評公允不公，斯考特皆不是為批評而批評。譬如說，對於單獨物有某種知性的直覺，而且如果他強調「共同本性」的實在，而不至於落入早期中世紀哲學家極端的實在論，他之如此做，不是為了有別於多瑪斯，而是他相信這是為了保障知識的客觀性。同樣的，如果他堅持存有概念的單獨性，他之如此做，乃是因為他認為為了避免不可知論，即為了保障自然神學的客觀性，他的理論是絕對必要的。如果他廣泛地使用關於「事物的形式的區分」那不只是為了炫耀自己的精巧細膩——雖然他的確是一位精巧細膩的思想家，而且有時候，可算是一個囉嗦的思想家和辯論家——，而是因為他認為由於事實並由於我們概念的客觀指涉，這樣的使用是必須的。因此，只要斯考特可視為是多瑪斯的承續者，或多瑪斯主義的持續者，吾人必須知道他努力去修正——是對是錯先存而不論——他所認為在多瑪斯哲學中危險的缺點和趨勢。

必須謹記在心的是，斯考特很關切人類知識，特別是自然神學，之客觀性的問題，為它們提出理論上的保障。由於這關切的活動，緩和了認為他主要是破壞性批評家這個看法的傾向。在斯考特的思想中，對於什麼是構成一個證明，誠然有些曖昧不明，譬如說，他不承認為靈魂不朽性

所做的證明是決定性的、明確的；他的哲學仍然是中世紀偉大的綜合系統之一，是建設性且正面性思想的成果。再者，在他的哲學中有宗教的靈感。吾人可以看到在他的著作中，出現了不少向上帝的祈禱，這些祈禱不可視為是寫作上的習慣而予以忽視。

不管如何，如果吾人從在中世紀思想發展的階段中斯考特哲學的地位來看他，否認他的哲學刺激了十四世紀中批判運動這件事實，是相當愚蠢的想法。當斯考特堅稱神的某些屬性不能由自然理性來加以證明，以及當他否認人類靈魂不朽性之論證的明確性，他並不是要破壞正面的哲學；不過從純粹的歷史觀點來看，他的批評顯然為奧坎更為極端的批評主義鋪了路。奧坎對斯考特懷有敵意與這件事不相干。同樣的，雖然認為斯考特把整個道德法則均完全倚靠於神的意志的隨意抉擇上，這種看法是相當錯誤的，可是他哲學中「主意主義」(voluntarism)的要素為奧坎的權威主義鋪路，則是很難否認的事實。譬如，他的道德義務論，以及他斷言十誡中第二誡嚴格說不屬於自然法則，而是服從於在特別事例中神聖的律法。我不是提議奧坎主義是斯考特主義的合法子弟，而只是說在中世紀最高綜合系統的多瑪斯主義完成之後，批判的知性或哲學的批判功能乃是意料中的工作。而斯考特所使用節制而溫和的批判主義——事實上是為以極端與破壞為特色的奧坎主義鋪了路——這樣的歷史判斷不必然意味着斯考特的批判主義是不正當的，也不意味着後來思想家的極端批判主義是不當的；這是哲學家而不是歷史學家所要決定的。當然，如果「論旨」被證明是真實的，它便可以用以強調斯考特哲學批判性的一面。

總而言之，斯考特哲學不但回顧過去也前瞻了未來，做為一正面的、建設性的系統，它屬於

十三世紀，這個世紀是為波納文德而且尤其是為多瑪斯作見證的世紀；可是在它的批判性面相和它「主意主義」的要素，——「主意主義」雖然和奧古斯丁——方濟會傳統有密切關聯——它乃前瞻了十四世紀。辯證技巧與謹慎能耐的思想，是斯考特哲學最大的功績，他雖然浸淫於傳統中，却是一個強勁有力而且具有原創力的思想家。他真正是屬於「獨斷哲學」結束時期的人物，而又同時預告了新的運動。

附 註

- ① 有人說斯考特也曾任教於劍橋大學，在他任教於牛津大學之前或之後。
- ② 葛洛瑞爾斯 (P. Glorieux) · 「特殊文獻」t. 2. 「多瑪斯叢書」21, 巴黎1935.
「牛津著作」Prol, 4, no. 32.
- ③ 同上1, 31; 「巴黎記述」1, 3, 1; 「巴黎記述」Prol, 3, nos. 1和4.
- ④ 「巴黎記述」Prol. 3, 1.
- ⑤ 明吉斯 (Minges) 接納「論旨」，嘗試去證明該書中斯考特了解亞里斯多德最嚴格意義下的證明，如「從原因來證明」(*demonstratio ex causis*)。當然，如果這能夠被證實，那麼在「論旨」與斯考特其他確定的著作之間便沒有什麼矛盾。不過，朗普瑞對於該書作者意思的解釋提出反證。參較，明吉斯2, 29-30; 朗普瑞, 109. (見參考書目)。

第四十六章 斯考特之二：知識

人類知性的首要對象——為何知性倚靠心像——此生中靈魂不能直覺到自己——知性對個體物的了解——神學是否是一種科學？——我們的知識建立在感覺經驗上，知性活動不需要特別的光啓——直覺的和抽象的知識——歸納法

一

我們知性首要的自然的對象是存有之爲存有，每一個存有，每一個可理解的東西，都落於知性的範圍內①。斯考特在許多證明中選擇了從亞維塞納而來的證明來說明，如果存有不是知性的首要對象，那麼存有可以用更究極的某物來描述或說明，而這是不可能的。可是如果說存有之爲存有是知性的自然對象，而且如果存有包括了每一個可理解的對象，那麼無限的存有，上帝，不因而就是人類知性的自然對象嗎？就某個意義而言，這個答案必須是肯定的，因爲存有包括了無限存有和有限存有，可是不因而人就對上帝有直接的自然知識，因爲人的知性在現世的狀態中是直接地指向感覺事物。可是，斯考特說，當我們說到知性的首要對象時，把那些原本就是知性本身的首要對象，而不是在這個或那個特別的情形下是知性的首要對象，歸之爲是知性的首要對象

，這是很合理的，譬如，我們不說視覺的首要對象是眼睛在燭光下可以看見的，而是把那些只是因為視覺做爲一種能力或功能而成爲視覺的對象，將它們列爲是視覺的首要對象^②。因此，即使說人在他現今狀態（旅途之人）首先知道受造物，這不是說他知性首要的恰當對象就不是存有之爲存有。也許需要加以說明的是，這個理論不是說人的知性有自然能力可以知道神的本質自身和三位一體中的神的位格，因爲存有之一的（與同義的）概念，不是指「這個特別的本質如其爲特別的」，因爲受造物不是上帝那麼完美的肖像，以致於他們可以顯示神的本質如其自身^③。神的本質自身自然而地運行，它只是神的知性的自然對象；人類知性只有經由上帝自由的選擇和活動，不是經由人類自然的能力，才能知道神的本質。

可是如果斯考特在把存有之爲存有歸爲人類知性的首要恰當對象時，的確不會混亂超自然的和自然的知識，那麼他同樣的確也排斥多瑪斯——或他所認爲的多瑪斯——對人類心靈首要的對象的看法^④。聖多瑪斯主張人類知性的自然對象是物質事物的本質，這個本質當它從個體化的質料抽象出來時就成爲知性所可理解的。天使的知性知道那不存在質料之內的本質，乃是自然而然的；可是人的知性在今世與身體聯合的狀態下，則無法如此。與身體聯合是人類知性自然的狀態，和身體分離則是超自然的。因此多瑪斯論證說，只要人類知性的自然對象是物質事物的形式，而且只要我們是藉着從「心像」抽象出該種形式而知道它，那麼人類知性爲了它的知識的緣故必然地倚靠於「心像」，因而也倚靠於感覺經驗^⑤。斯考特^⑥解釋多瑪斯，認爲他教導藉着從心像抽象的方法而知道的性質或本質是人類知性的首要對象時，所考慮的不只是在特定狀態中——

即在此生中——的存有，而且是在知性的本性是一種能力或特定的機能這樣的知性本性中來考慮的存有。他回答說這種想法是神學家所無法忍受的，即那些接受來生和永恆福祉理論的人所難以接受的。在天堂裏，靈魂直接知道非物質的東西，知性在天堂裏保有它在地上時相同的能力。因此，如果它在天堂裏可以知道非物質的東西，我們就不能說它首要的對象是物質東西的本質；如果我們認為知性是一種能力的話，它首要的對象必定是包括非物質的和本質的東西，即使在此世中，它不能直接地知道非物質的東西。在此生中，它所侷限於某些類型的對象，必定是次要的而非首要的。如果答案是說，在天堂裏知性是被提昇了，因此它才能直接地知道非物質的東西，那麼斯考特的回答是，這知識或者是超過知性的能力，或者不能超過。在後一種情形，從「潛在的本性」來考慮的知性，其首要對象不能是物質東西的性質；然而，在前者的情形，那麼在天堂裏，知性變成另一種能力，這是多瑪斯所不願教導的。

斯考特也論證說，如果多瑪斯的看法是正確的，形上學對我們的知性將是不可能的，因為形上學是存有之為存有的學問，如果人類知性的首要對象是物質東西的本質，它之知道存有之為存有，僅僅只是像視覺能力之知道它自然的對象，顏色和光，不能再超過的^⑦。如果多瑪斯的看法是真的，那麼或者形上學是不可能的，或者它不能超過物理學。總之，把知性——考慮它是一種能力——限於感覺的東西，使得它只有透過認知的模式來超越感覺，即不也通過它的對象來認知，這樣的作法是不恰當的。

既然斯考特主張^⑧在人知性中有自然的渴求，要清楚地知道「原因」，而自然的渴求是會

落空的，而且他既然他又斷定知性的首要對象不能是物質的東西——此是非物質原因的結果——因此，顯然和他所說「我們不能對於神的本質有自然的知識」這句話互相矛盾；然而必須記得，雖然他堅持認為能力在某個狀態下的對象不可與從它自身來考慮這個能力的對象混為一談，可是他却否認人在此生中知性有其侷限的範圍。又，他不認為對存有之為存有的分析能得到神的本質自身的知識，因為即使存有是人類知性最首要和恰當的對象，並不因此就說我們可藉着抽象作用以外的方法來形成我們對存有的概念。大體上說來，我們可以說斯考特接受了亞里斯多德對抽象作用的說法，不過他認為主動和被動知性不是兩個分離的能力，而是同一個能力的不同面相或功能^⑨。

一一

為何人類知性在現今的狀態下，在此生中，倚靠於心像？斯考特聲稱：這是由於神的智慧所設立的秩序，或者是做為對原罪的懲罰，或者是考慮我們各種不同能力的和諧運作，因此感覺和想像了解個別物，知性則了解該物的普遍本質；或者是由於我們的軟弱。他重覆地說，知性在現今的狀態下只是受那些可想像的或可感覺的東西直接影響，其原因也許是報應上的公平（正如同奧古斯丁所說的一樣，是為報應上的公平），或者也許是自然的原因，只要考慮到今生的狀態，就非得有能力上的秩序或和諧不可。「自然」在這裏所說的，是指在特殊的情形下的自然，而不是絕對地考慮的自然：斯考特所堅持的就是這點^⑩。這不是一個很令人滿意或很清楚、很有力

的解釋；可是斯考特所非常清楚的是，絕對地考慮的知性是存有之爲存有的能力，而他斷然拒絕他所認爲是多瑪斯的理論。斯考特對多瑪斯的解釋是否公平是另一回事。有時候聖多瑪斯很清楚地說知性恰當的對象是存有^①。

不過，多瑪斯的確是堅持「轉化成心像」^②之必然性的自然特性，他論證，如果這個必然性只是與身體聯合的結果，對於靈魂自身是不自然的，那麼靈魂和身體聯合之所以發生乃是爲了身體的益處，而不是爲了靈魂的好處，因爲靈魂經由與身體的聯合，在他自然的運作上有了虧損。斯考特強調多瑪斯理論的這個側面，而斷定多瑪斯主義在邏輯上不能證成形上學的可能性。

二二

斯考特對於人類知性首要對象的看法，自然而然影響到他關於靈魂對於自身知識這個問題的處理。根據多瑪斯阿奎那的說法，靈魂在現今的狀態下——此是它自然的狀態，藉着從感覺東西抽象出來的觀念而知道，他由此斷定靈魂對自身的本質沒有直接的知識，只能藉着反省靈魂抽離觀念並在這些觀念中看見對象這樣的活動裏，間接地知道自身^③。斯考特雖然主張靈魂實際上在此生中缺乏對自己的當下直覺，可是，靈魂是知性對自己的自然對象，而且「如果不受阻礙的話」^④，它也可以實際地直覺到自身。他因而繼續提出這個阻礙的原因，關於此點前面已提過了。斯考特和多瑪斯之間的差異，與其說是事實本身如此，不如說是對於事實的解釋使然。兩者都同意靈魂在此生中真的對自己沒有直接的直覺，多瑪斯以人類靈魂本性來解釋這個事實，攻擊柏拉

圖對於身體和靈魂之間關係的看法，斯考特解釋這個事實不是通過全盤地考慮靈魂的本性，而是通過阻礙，他甚至提議這個阻礙的原因是因爲罪，並且引用奧古斯丁來支持這個建議。聖多瑪斯的態度是由於他採取亞里斯多德心理學的結果，而斯考特的立場可以和奧古斯丁的傳統相連接。就這件事情而言，吾人可以認爲斯考特不是一個革新者或改革者，或對多瑪斯主義破壞性的批判者，他反倒比較是奧古斯丁——方濟會傳統的支持者。

四

我們已看見，斯考特認爲他關於知性首要對象的理論，對於形上學的維護和證成是很基本的；他也認爲知性了解個體物的理論對於人類知識客觀性的維護是基要的。根據聖多瑪斯¹⁵，知性不能直接地知道個體的物質物，因爲知性只有藉着從質料這個個體化原則中抽象出共相才能知道個體的物質物。不過，他承認對個別物有間接的知識，因爲它除非經由「轉化成心像」，否則就不能真正了解抽象的共相。想像力總是扮演它的角色，而心像是對個體物的心像；可是知性知識首要的直接對象是共相。

斯考特拒絕接受多瑪斯的這種理論。對他的理論激烈的排拒出現在一本不是斯考特真實可靠的著作：「論元始事物」，該書宣告多瑪斯的理論是錯誤的，甚至是異端的（其原因是使徒們相信某個可看見、可觸摸的個體存有是上帝）；不過在斯考特真實可靠的著作中把多瑪斯的立場表達得非常清楚。大致上，他接受亞里斯多德對於抽象的說明，可是他堅持認爲知性對單獨物有一

初步而未完成的直覺。他的原則是，雖然較高的能力比起較低的能力以較完美的方式來知道對象，可是較高的能力知道較低的能力所掌握的東西。因此知性——它在知覺中共同運作——直覺地知道感覺所掌握的單獨物。知性知道真的偶然命題，並由這些命題來推理；而且這些命題所關切的是直覺知道其為存在着的個體物。因此，雖然像亞里斯多德所正確教導的一樣，抽象和科學的知識關切着共相，可是我們必定也可承認知性的知識也知道存在著的個體物¹⁶。前面已提過，對多瑪斯立場激烈的拒絕，——譬如說明吉斯(Parthenius Minges)等人認為這是斯考特的態度¹⁷——是來自不真實的「論元始事物」；而一些在真實可靠的著作中所發現的某些評語也使吾人認為斯考特對於單獨物的知性知識這個問題所採取的立場，和他對於靈魂直覺自身這個問題的立場是一樣的。他堅持認為單獨物在自身之內是可理解的，而人類知性至少有了解它的微弱能力；可是他似乎暗示着，或者甚至是明顯地說，在此生的狀態中它不能如此做。「單獨物在其自身是可理解的，只要是涉及該東西本身；如果它對某些知性是不可理解的，譬如說對我們的知性，那麼其原因不在於單獨物本身的不可理解性」¹⁸；又，「知道單獨物，並不是一種缺點」，可是「如果你說我們的知性不了解單獨物，我會回說這是知性在此生狀態中(它所含有的)的缺點」¹⁹。不管如何，斯考特似乎是說我們對單獨物自身沒有清楚的知識這個缺點，不是因為單獨物缺乏可理解性，而是因為我們知性的運作在此生中的不完全。我們仍然知道單獨物是存在着，雖然這樣的知道是含糊的，初步而未完成的知性知覺。這是表達在「特殊問題」²⁰中的看法，在那裏斯考特論證說，如果說我們有對共相的知性知識，和對單獨物的感覺經驗，它們的意思不能了解為

是：這兩個能力是等量的且可分離的，以至於使得知性絲毫不知道單獨物；而應該了解為是：較低的能力附屬於較高的能力，而且雖然較高的能力可以以較低的能力所不能的方法來運作，它的反面（即較低的能力可以以較高的能力所不能的方法來運作）則不能認為是真的。從感覺不能知道共相這個事實，不能推演出知性不能知道單獨物。知性可以對單獨物是存在着有一直覺的知識，縱使它對於本質的知識就是共相的知識。

如果我願意接受「論靈魂」是真實可靠的，那麼斯考特的立場便可以遠離一切的懷疑。在該書中^②，斯考特否認多瑪斯關於我們對單獨物之知識的理論，也拒絕多瑪斯的個體化原則理論。前一個理論建立在個體化原則之上，斯考特論到單獨物是(1)在其自身是可理解的，(2)甚至在我們此生的狀態中是可以理解的(3)若關係到清楚的知識，則在我們此生的狀態中不可能被我們所理解。單獨物在其自身是可以被理解的，因為若在自身中不可理解那麼便不能被任何知性所知道，而單獨物的確是可以被上帝和天使的知性所知道。甚至在現今的狀態下，它也是可以被我們了解的，從這歸納的過程，以及我們可以喜愛個體物、喜愛預設的知識，這件事實便可以證實。不過，在現今狀態下，它被我們理解，却不是在一種完整的且清楚的方式下而被理解。如果兩個物質的東西都失去了所有的附質差異性（地點、顏色、形狀……）感覺和知性便都無法區分它們，雖然它們的「單獨性」（斯考特所謂的*haecceitas*）仍然存留着，這證明了在現今的狀態下，我們對於一個東西的單獨性沒有清楚的和完整的知識。因此，我們可以說感覺的對象是個體物，而知性的對象則是共相，假如我們的意思是說知性不受單獨性自身所影響，而且在現今的狀態中不

能清楚地且完全地知道它；可是我們沒有權利說，知性對於存在的個體物沒有直覺。如果我們這麼說，我們便放棄知識的客觀性。「對單獨物沒有先前的知識，就不可能從單獨物抽象出共相；因為在這種情形下，知性抽象却不知道它從什麼東西抽象。」^② 很清楚的，斯考特拒絕多瑪斯的理論不只是因為他反對多瑪斯的個體化觀念，也不只是因為對他而言，歸納的過程證明了多瑪斯的理論是錯的；同時也因為他確認多瑪斯的理論危及了科學的和共相的知識之客觀性，而這又是多瑪斯主義者所特別強調的。斯考特無意否定（關於此他說得很清楚）亞里斯多德所謂人文科學是共相的科學；可是他認為，藉着接受我們對於存在的個體物具有知性直覺而言，這個理論的輔助是基本的，而且他認為事實上這個輔助是必需的。對於人類知識客觀性的維護之關切，也表現在斯考特對於共相問題的處理；不過對於這個問題的考慮最好留在下一章討論形上學時再談，在那裏，可以和個體化的問題一併處理。

五

斯考特理想中的科學是數學的科學，從某個觀點來看，他不是沒有理由如此主張。如果科學被了解為是亞里斯多德在「分析後論」第一卷中所用「科學」這個字的意思，那麼它包含有對象的必然性，以及明顯性和精確性。神學由於關切到道成肉身和上帝與一般人之間的關係，所以我們不能說神學是一種科學，因為道成肉身不是必然的或可演繹的事件^③。在另一方面，如果我們考慮神學是關聯着它首要的對象——上帝之如其在其自身——它處理着像位格的三一性的必然真

理，那麼神學便是一種科學；不過我們必須加以說明其為科學，是在它自身，而不是對於我們而言的，因為在此所說的真理雖然是確定的，對於我們而言却不是自明的。如果有人不能了解幾何學家的論證，却依他們所說的來接受他們的結論，那麼幾何學對他而言是一種信仰的對象而不是科學，即使幾何學在其自身仍然是一種科學^②。神學所考慮的是上帝在其自身，因此神學本身是科學，不過對於我們而言却不是科學，因為雖然這個對象有必然性，其事實（資料）却是靠着信仰來接受的。神學由於關切上帝的外在活動，處理「偶然物」，即非必然的事件，因此就這個意義而言，它不是科學。斯考特很清楚他以幾何科學為最嚴格意義的科學模型。

必須加以說明的是，當斯考特否認神學是剛才所說的那一種意義的科學時，他無意貶抑神學或打倒神學的確定性。他很明確地說，如果吾人了解的科學，不是嚴格意義的，而是亞里斯多德在「倫理學」第六卷書中所了解的，即與意見和猜測相對照的科學，當然更恰當地說，它應該是稱為「智慧」^③，可是它仍可算是科學的，因為它是確定的和真實的。又，神學不屬於形上學；雖然它的對象某個程度上包含在形上學對象之內；因為可藉理性之光所知道的上帝包含於形上學的對象之內；可是神學並不是從形上學接受它的原則，教義神學的真理也不是由存存自身的原則可以證明的。教義神學的信條是憑信心和權威所接受的；它們不是由自然的理性所證明，也不是形上學家所證明的。在另一方面，嚴格地說，形上學不是附屬於神學的一種科學，因為形上學家的原則並不是從神學家借來的^④。

根據斯考特，神學是一種實踐的科學；他很謹慎地、詳細地解釋他的意思^⑤。即使「必然的

神學」——即關於上帝在其自身的必然真理之神學知識——在邏輯上優先於我們選擇上帝時所採用的意志活動，而且有益的行為的第一原則是從這些知識而來。斯考特討論亨利和其他人的看法，因為他自己的看法而不得不拒絕它們。他因而和多瑪斯分道揚鑣²⁸，因為多瑪斯說神學是一種思辨的科學，正如同當多瑪斯宣稱神學是一種科學²⁹，斯考特和他分手一樣。從斯考特重視意志優於知性的理論來看，吾人必會期望他強調「有益於人的行為規範」這個神學的側面。

提到教義神學，上面所說的似乎沒有什麼關聯；可是如果吾人了解斯考特對教義神學所採的立場，吾人可以看見某些反對他的指控是何等的錯誤和不公平。如果吾人只是說多瑪斯以神學是科學，是思辨的科學，而斯考特則宣稱神學不是科學，如果要算是科學也只不過是一種實踐的科學，吾人也許就會斷定斯考特認為神學的理論之假定只是為了實踐的目的或實用的價值；而事實上，斯考特也真的可與康德相對比。可是如果吾人思考斯考特的意思，這樣的解釋顯然是錯誤且不公平的。譬如說，如果考慮到確定性，斯考特並不否認神學是一種科學；他只說，如果你以幾何學之為科學來定義神學的話，那麼神學不能稱是科學。多瑪斯同意這種立場，他說，神學是一種科學，因為它的原則是從較高的科學之原則引申出來的，適合於上帝和天上諸聖，因此它們是絕對正確的；它不是與幾何學和數學之為科學那種意義下的科學，因為它的原則對自然的理性之光不是自明的³⁰。又，斯考特說神學對於我們而言是實踐的科學，即，因為啓示是有益於行為的規範而給予我們，使得我們可以獲得我們最後的目的，而對多瑪斯而言³¹，神學雖不完全是，却也主要是一種思辨的科學。因為它處理神的事務多於人的行為。換句話說，斯考特和多瑪斯兩人

對這個問題的差異在於所強調的重點不同：吾人可以意料得到，多瑪斯主要是強調知性與理論性冥思，而斯考特則強調意志和愛，而且斯考特的強調，與其從亞里斯多德和方濟會的傳統，不如從康德主義和實用主義來看。如果有人希望把斯考特解釋為是康德之前的康德，那麼他將發現在斯考特對教義神學的主張上，這種解釋是站不住的。

六

我們已經知道，雖然斯考特堅持知性的首要對象是一般的存有而不是物質的本質，他的亞里斯多德主義使得他也強調我們的實際知識起源於感覺。因此，吾人沒有天生本有的觀念。在「超乎亞里斯多德形上學諸書外的精微問題」^②一書中，他肯定由於知性自身的構造，它不具有任何天生的知識，——不管是簡單或複雜的觀念——「因為所有我們的知識由感覺而起」。甚至這也適用於對第一原理的知識。「因為感覺首先是由一些簡單而不是複雜的東西所引動，而且經由感覺的運動，知性也被引動而且了解簡單的東西。這是知性的第一個動作。其次，在了解簡單的東西後，接下去有其它的動作，把簡單的東西聚集一起，在此組合之後，知性能夠同意複和的真理——如果那是第一原理。」對於第一原理的自然知識無非是指，當簡單的各種項目被了解，被結合，知性由於它的自然之光，直接地承認原理的真理；「不過對這些項目的知識是從感覺的東西所獲得的。」斯考特的意思是，譬如說，我們經由感覺經驗可以獲得「整體」和「部分」的觀念，可是當知性把這些項目連合起來時，它直接地看出整體大於部分這個命題的真理。什麼是整

體，什麼是部分這些知識來自感覺經驗；可是知性的自然之光可以直接地看出複合東西的真理，第一原理。亞維洛艾反對，說在這種情形下，所有的人應都會贊同第一原理，可是事實上基督徒並不贊同「從無中只能得到無」這條原則。斯考特回答這個反對，說他所講的是最嚴格意義的第一原理，如矛盾律、整體大於部分之原則，而不是某些人所想的，或從第一原理所得來的結論。不過^⑤，在巴黎版的註釋中，他堅持認為知性對於那些原理和從第一原理可以清楚看出的結論是不會錯的。在相同的地方，他又說，知性是「白板」，其上沒有天生本有的原則或觀念。

斯考特也反對這個理論：知性爲了解某些真理，需要有特殊的光啓。因而，他先列舉亨利對於光啓論的論證^⑥，然後予以批判，認爲亨利的論證會產生的後果是，所有確定的和自然的知識都是不可能的^⑦。譬如說，對於不停變化的東西（根據亨利，感覺的東西是不停地變化的），誠然不能獲得確定性，可是光啓在此並沒有什麼助益，因爲當我們所知知道某個東西不真是實際上的該東西，我們便無法獲得確定性。不過，史各都又補充說，感覺的東西是不停地變化；這是赫拉克利圖（Heraclitus）的理論，而且是一個錯誤的理論。同樣的，如果靈魂和它的觀念之變化性是確定性的阻礙，那麼光啓也不能有所補救。總之，亨利的想法會導致懷疑主義。

斯考特由此爲人類知性的活動和自然能力做辯護，這種成見也表現在他之拒絕多瑪斯認爲「當靈魂和身體分離時，不能從事物本身獲得新觀念」的這種理論中^⑧。他所列舉多瑪斯的意見幾乎和多瑪斯在「言語錄」註釋^⑨中所用的字句一模一樣，他論證說：去知道、去抽象、去意欲，是屬於靈魂的本性，而且靈魂在與身體分離時，仍然具有這種本性。因此，我們可以合理地斷定

在分離的狀態下，靈魂也能夠藉着自然的方式來獲得新的知識。斯考特說多瑪斯的意見貶低了人類的靈魂。斯考特自己的意見，當然關聯於他所認為「靈魂之所以倚靠於感覺或者是因為在現今狀態下，或者是因為受懲罰的緣故」的這個看法，這也關聯到他拒絕認為靈魂是純粹被動的，以及心像產生了觀念等等理論。因此，靈魂在與身體分離的狀態中，不會妨礙新知識的獲得，甚至也不會侷限在直覺裏：它也可以運行抽象的能力。

七

斯考特區分直覺的和抽象的知識。直覺的知識是針對一個對象呈現在它實際存在狀況中的知識，如果一個對象不是實際地存在着且呈現着，那麼對於該對象的知識和直覺知識的本性是相互對立的³⁸。不過，斯考特區分了完全的直覺知識——此是對於呈現的對象之直接知識——，以及不完全的直覺知識——對於存在於未來之東西的預期或對於存在於過去之東西的回憶³⁹。另一方面，抽象的知識則是對於對象的本質的知識，抽離開它的存在和非存在而予以考慮⁴⁰。直覺的知識和抽象的知識之間的差異，不在於前者是存在於事物的知識，後者是非存在於事物的知識，而在於前者是存在的且實際呈現在直覺中的知識，後者則是在抽離出存在的狀態中——不管該物是否真正存在⁴¹——對於該物的知識。「對於存在的和非存在的東西都有抽象的知識，可是只有對於存在的東西之為存在的，才有直覺的知識。」我們必須加上「且呈現的」這幾個字，因為「對於不實際地存在且呈現的東西之知識，是和直覺知識相互對立的」⁴²。因此，斯考特說，雖然天上諸

聖在至福的靈視中，可以在上帝裏看見他是存在着而且正在寫作，可是這樣的知識不是直覺的知識，因為「天上諸聖在天堂看見上帝，而我並不實際呈現在上帝裏」^④。斯考特抽象知識的理論——抽離乎存在和非存在，而對本質的知識——使得吾人可以把他思想的這個側面與現代現象學派的方法相互比較。

八

斯考特蠻有亞里斯多德的邏輯精神，強調演繹法，而且對於明確的證明也有嚴格的觀念；不過他對於歸納法也有令人感到興趣的評語。對於某種特別類型的事件。我們不能經驗到所有的範例，可是經驗到大多數的範例，對於科學家而言，已經足以說明這個事件是由某一個自然原因而且也總是隨着該原因而來的。「不管在大多數情形下所產生的（即，在我們能夠觀察到的例子中）是什麼，却不是從一個自由的原因而來的，而是從某個原因的自然結果。」知性認得這個命題而且以之為真，它看出一個自由的原因不能產生相同的結果：如果原因可以產生不同的結果，我們應該可以觀察到它如此地產生。如果一個結果經常由相同的原因所產生（斯考特的意思是，在我們的經驗內，如果相同的結果是由相同的原因產生的），在此種情形下，原因不能是一個自由的原因，也不能是一個「因果型」的原因，而必定是那個結果的自然原因。有時候我們經驗到結果，而且可以把結果還原到自明的因果關係，在此情況中，我們可以繼續演繹出結果，而獲得的知識比我們經由經驗所得到的知識更為精確；而在其他情形下，我們經驗到的原因，使我們不

能證明原因和結果之間必然性的關聯，而只能證明結果是從某一個是自然原因的原因而來的¹⁴。

附 註

- ① 「牛津著作」Prol, q. 1.
- ② 同上，1, 3, 3, no. 24
- ③ 「牛津著作」3, 2, 16. 參較「特殊問題」14：靈魂或者是捨棄自然的完美，或者認知上帝的三位一體，
- ④ 「神學大全」Ia: 12, 4.
- ⑤ 參較，同上，Ia 85, 1.
- ⑥ 「牛津著作」1, 3, 3. nos. 1以後。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上，1, 3, 3, 3 no. 3.
- ⑨ 「論靈魂」13.
- ⑩ 參較，「牛津著作」1, 3, 3 no. 24; 2, 3, 8 no. 13.
- ⑪ 譬如，「神學大全」Ia, 5, 2.
- ⑫ 「神學大全」Ia, 89, 1.
- ⑬ 參較，同上，87, 1.

- ⑭ 「牛津著作」2, 3, 8, no. 13.
- ⑮ 「神學大全」Ia, 86, 1.
- ⑯ 「牛津著作」4, 45, 3, no. 17.
- ⑰ 「斯考特哲學與神學理論」(*J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*)
247頁。
- ⑱ 「牛津著作」2, 3, 6, no. 16.
- ⑲ 同上・2, 3, 9, no. 9.
- ⑳ 13, 8-10.
- ㉑ 22.
- ㉒ 「論靈魂」22, 3.
- ㉓ 「牛津著作」Prol, 3, no, 28.
- ㉔ 同上・Prol, 2, 1a1; no. 4.
- ㉕ 同上・Prol, 3, no. 28.
- ㉖ 同上・Prol., 3, no. 29.
- ㉗ 同上・Prol, 4.
- ㉘ 「神學大全」Ia, 1, 4.
- ㉙ 同上・Ia, 1, 2.

- 30 同上，Ia, 1, 2.
- 31 同上，Ia, 1, 4.
- 32 同上，no. 2.
- 33 同上，no. 3.
- 34 「牛津著作」1, 3, 4; nos. 2-4.
- 35 同上，1, 3, 4, no. 5.
- 36 同上，4, 45, 2.
- 37 同上，4, 50, 1, 1; 以及參較「神學大全」89, 1-4.
- 38 「牛津著作」1, 2, 7, no. 42; 2, 9, 2, no. 29.
- 39 同上，3, 14, 3 no. 6.
- 40 同上，2, 3, 9. no. 6.
- 41 「特殊問題」7, no. 8.
- 42 「牛津著作」2, 9, 2, no. 29.
- 43 同上，4, 14, 3, no. 6.
- 44 同上，1, 3, 4, no. 9.

第四十七章 斯考特之三：形上學

存有與其超越的屬性——存有的同義性概念——形式上的客觀區分——本質和存在——共相——形質論——排斥胚種理型——保留形式的多元性——個體化

一

形上學是研究存有之爲存有的學問。存有概念是所有概念中最簡單的，它不能化約成其它更究極的概念：因此，存有是不能定義的^①。我們可以由存有本身清楚地認知它，因爲它最廣含的意思所指的，只是那沒有矛盾的，那不是內在不可能的；可是任何其他的概念，每一個確定種類的存有的概念都包含了存有概念^②。最廣義的存有因此包含了那心外的存有^③和心內的存有，而且也超越了所有的類^④。

有許多種存有的範疇(*passiones entis*) (吾人可稱之爲存有的範疇，唯非亞里斯多德意義的範疇)，如可轉換的範疇，如和分離的範疇。前者是那些由一個名詞來代表，不成雙成對，而且可與存有相轉換的存有的範疇。譬如說，一、真、善都是可轉換的範疇。每一個存有只因爲它是

存有這個事實，便都是一、真、善，而可轉換的範疇之間沒有實在的區分；它們和存有之間也沒有實在的區分，可是却有形式的區分，因為它們代表存有的不同面相^⑤。反之，分離的範疇，雖然如果吾人成雙成對地舉出它們，它們是可以轉換的，可是如果吾人單獨地舉出它們，則它們不可和存有相互轉換。譬如說，不是每一個存有都是必然的，也不是每一個存有都是偶然的，可是每一個存有或者是必然的，或者是偶然的。同樣的，不是每一個存有都是實現的，也不是每一個存有都是潛能的；可是每一個存有或者是實現的或者是潛能的，或者某方面是實現，另一方面是潛能。斯考特說「分離的範疇」是超越的^⑥，因為雖然沒有一個分離的範疇包含所有的存有，或是可與存有概念相互轉換，不過它不把一個對象放在任何特定的類，或亞里斯多德意義的範疇。譬如說，一個存有是偶然的，但却沒有告訴我們它是實體或是附質。

由於斯考特主張存有概念是同義的，其意待會再討論。他似乎嘗試去演繹出分離的範疇之實際性；可是這却不是他的意圖，我們永不能從存有概念導出偶然的存有存在着，也不能證明如果必然存有存在着，偶然的存有也就存在着；不過我們可以證明，如果偶然的存有存在着，那麼必然的存有也存在着，而且如果有限的存有存在着，那麼無限的存有也存在着。換句話說，我們雖然不能從較完美的導出較不完美的「分離的範疇」，不過我們却可以反其道而行。偶然的存有實際地存在着只有藉着經驗才知道^⑦。

我們已經看出在斯考特的想法中，如果吾人希望保障形上學的可能性的話，必然要主張知性的首要對象是一般的存有。我這麼說，不是暗示斯考特對於知性首要對象的理論只受到實用上的考慮所影響，他乃是主張知性本身是了解一般存有的機能，因此，他又指出在他看來，由多瑪斯主義者的立場而來的却是不幸的結論。同樣的，斯考特主張除非有一個存有的概念，它在上帝和受造物是同義的，否則對於上帝的形上學知識是不可能的；可是他不是爲了純粹功利的理由來宣稱這種存有概念同義性的理論；他的確是確認實際上真的有這樣一種同義性，而後才指出，除非承認它的存在，否則吾人不能保證任何對上帝形上學知識的可能性。我們的概念是藉着感官知覺而形成的，且直接地代表物質的實質或本質，可是任何一種這樣的物質的實質都不可以應用於上帝，因爲上帝不包含在物質的東西中。因此，除非我們可以形成一個概念，它不限於物質的實物自身，而是共通於有限的存有和無限的存有，共通於物質的存有和非物質的存有，否則我們永不能藉着適合於上帝的概念來得到關於上帝的真正知識。如果亨利（Henry of Ghent）之存有概念的歧義性可以應用於上帝和受造物，那麼其結果是人類的心靈（至少在此生中）只侷限於受造物的知識而已，亨利理論的結果必定是不可知論^①。如果我先就提出這個問題的這一面相，我之如此做，不是爲了暗示斯考特只是受功利或實用的考慮所推動，而是爲了證明在斯考特看來，這個問題不是一個純粹的學術問題。

斯考特所說存有的同義概念是什麼意思呢？在牛津版註釋中^②，他說：「這也是同義名稱的爭論，同義概念所表示的是一種統一性的概念，如果對於同一事物既肯定又否定便會犯了矛盾。」

這在三段推論的中間也是一樣，在中間的極端的統一性必須是單一的，否則便會犯了一詞多義的謬誤，在其中的結論是單一的。」因此，斯考特第一個論點是，他所謂的同義概念是一個統一的概
念，如果吾人同時肯定又否定同一主詞的觀念，便足以犯了矛盾。如果吾人說「狗（即這隻動物）
在跑」同時又說「狗（意指星星或角鯊魚）不在跑」，這裏沒有什麼真正的矛盾，因為「在跑」
和「不在跑」所肯定的並不是相同的主詞：矛盾只是字句上的。同樣的，如果吾人說「有獨角獸
」（意指獨角獸是一種心內的存在）和「沒有獨角獸（指獨角獸着不存在於心外的自然界中）」
這裏也沒有真正的矛盾。史各都所指的是一個字，它的意義指涉着相同的東西，如果吾人既肯定
又同時否定它的主詞，便會犯了矛盾。譬如，吾人說，「有」獨角獸，和沒「有」獨角獸，這裏
「有」的判斷都是指着一個心外的存在，那麼便有一個真正的矛盾發生了。同樣的，如果吾人說
「有」上帝和沒「有」上帝，這兩種情況都指着實在的存在，那麼便有了矛盾。史各都所說的「
足夠」是什麼意思呢？在「有上帝」和「沒有上帝」的判斷中，足以產生一個矛盾，這「有」必
須與「無」或「無有」相對立。說上帝相反於無，同時又說上帝不相反於無，這裏頭已含有矛盾
。必須記得，斯考特主張存在着一個可以應用於上帝和受造物之存有的同義概念，使得吾人可
說有上帝和有受造物，「有」這個字是在這個意義下使用的。當然，他十分知道上帝和受造物是
以不同的方法對反於無，他也無意否認這點，可是他的論點是：如果你所說「有」的意思是「
無」或「非有」的對反，那麼你可以以相同的意義來使用「有」上帝和「有」受造物，而脫離它
們對反於無的具體方式。因此他說「足以犯上矛盾」不是意味着上帝和受造物以相同的方式對反

於無。可是雖然它們以不同的方式絕對地對反於無，他們仍然同樣是對反於無，而且如果吾人形成一個存有的概念，一個如果同時肯定又否定相同主詞因而犯上矛盾的概念，那麼這個概念便可以用來謂述上帝和受造物。

對於三段推論的意見，斯考特說，他所了解的同義概念是一個用以做爲三段推論的中詞，在大小前提中有「充夠」的相同意義，以防止一詞多義的謬誤。舉一個極端的例子來說，如果吾人論證「每一個 lamb（公羊或抽水機）都是動物，這樣東西（一個抽水用的工具）是 lamb，所以它是一隻動物」這個三段推論犯了一詞多義的謬誤，因而不是不中效的。又，下面的論證：如果在某些受造物中有智慧，那麼上帝必定有智慧，現在在一些受造物中有智慧，因此在上帝裏必有智慧，如果智慧這個詞是歧義的用法，在關於受造物 and 關於上帝有完全不同的意義，那麼這個論證是謬誤的；如果要這個論證是中效的，智慧的觀念應用於上帝和應用於受造物必定是完全相同的以避免任何的歧義。斯考特攻擊亨利的意見，根據亨利的意見，我們使用於上帝和受造物的述詞都是歧義的，雖然兩個意義可以極爲相似，使得一個字可以在兩者中同時使用，可是仍然是歧義的。斯考特反對這種看法，認爲承認亨利的意見是真理，無異是承認每一個從受造物到上帝的論證都使用了歧義的謬誤，因而都是謬誤的。斯考特所宣稱的同義性，不只是屬於存有的概念而已，「任何東西只要是共通於上帝和受造物，它們之屬於存有，是與有限無關的，並且是有限的」¹⁰。如果吾人抽離有限和無限存有之間的區分來考慮存有，亦即只就它們對反於無來看，則吾人對存有有同義的概念，而且存有超越的屬性或可轉換的範疇，也能夠引發同義的概念。如果吾人

可以形成存有同義的概念，吾人也可以形成一、真、善的同義概念^①。那麼，什麼是智慧？善是可轉換的範疇，因為每一存有只因爲它是存有這個簡單的事實，它就是善的；可是並不是每一個存有都是智慧的。斯考特回答說^②，「分離的範疇」——就像必然的和可能的，實現的和潛能的——是超越的，每一分子都不能決定它的主詞是屬於那一個特別的類，智慧就是這一類的屬性，因而也可以稱爲是超越的，即超越乎把存有區分爲類。

斯考特很重視同義性理論，每一個關於上帝的形上學探究，都含有某種屬性的考慮，而且離開了我們對於這一屬性之觀念的不完全——這不完全是附屬於那在受造物中發現的屬性。在這種情形下，我們獲得屬性的本質或「形式理型」的觀念，因而我們可以以此屬性最究極完美的意義來謂述上帝。史各都以智慧、知性和意志爲例^③。起初我們離開智慧的觀念，如：有限智慧的不完美，而獲得智慧之形式理型的概念，智慧在其自身的概念。然後，我們以最完美的方式把智慧歸屬於上帝。「因此每一個關於上帝的研究都預設着知性有相同的同義概念，這是它從受造物所接受來的」^④，我們可以因而形成一個智慧形式理型的觀念，等等，如果這點被否定了，那麼結果是我們無法獲得任何關於上帝的知識。另一方面，我們的知識建立在我們對於受造物的經驗，在另一方面，我們則不能完全以在受造物中發現的屬性來稱述上帝。因此，除非我們獲得具有同義性的中詞，否則沒有一個從受造物到上帝的論證是可能的或中效的。我們之所以能夠形成存有的同義概念，而不涉及無限或有限，非受造的和受造的，斯考特認爲這是一個經驗的事實^⑤。

斯考特同意亨利，認爲上帝不在類中，可是他不同意亨利否定存有概念的同義性。「我持中

庸的看法，認為有些概念共通於上帝和受造物，這和上帝的單純性是可以相調和的，可是這些共通的概念不是一個類上的共通概念」^⑮。在斯考特看來，亨利主張存有概念之應用於上帝和受造物是歧義的，所以斯考特會反對亨利的這種主張，是很容易了解的。可是斯考特對多瑪斯類比理論的態度又是如何呢？首先，斯考特很明確地主張稱述上帝和稱述受造物是在不同的實在秩序中，主要的不同是其實在性，因為它們不在相同的實在秩序中^⑯。因此，若批評斯考特是史賓諾莎主義顯然是很荒謬的。其次，斯考特不排斥屬性的類比，因為他承認存有是首要地且原則地屬於上帝的，而且他還教導，受造物之於上帝就好像「被測量物之於測量物」^⑰，「被超出者之於超出者」，而在「論靈魂」^⑱中，他說：「所有的存有皆歸因於第一存有，那就是上帝……」。第三，斯考特堅持認為類比本身已預設了同義概念，因為我們不能用「被測量物之於測量物」和「被超出者之於超出者」來比較受造物之於上帝，除非有一概念共通於兩者^⑲。在此生中，吾人只能藉着從受造物所引伸的概念，才能知道上帝，而除非這些概念共通於上帝和受造物，否則我們永不能像比較不完美和完美一樣來比較受造物與上帝：上帝和受造物沒有橋樑。即使那些否定同義性的教師們，他們嘴唇上否定，心裏却實在地預設了同義性^⑳。如果沒有共同的概念，我們對於上帝只有負面的知識，而事實上却不如此。我們也許會說上帝不是石頭，可是我們也會說妖怪不是石頭，因此，當我們說上帝不是石頭時，我們對於上帝的了解並不多於對妖怪的了解^㉑。又，某物是上帝的結果這樣的知識，其自身並不能給予我們對於上帝的知識。石頭是上帝的結果；可是我們不由此說上帝就是石頭，因為上帝是它的原因。可是當我們說上帝是智慧，却預設了一

個超越的（斯考特意義下的超越的）智慧的概念。總之，斯考特雖然教導說所有的受造物對於上帝都有本質上的倚靠，可是這個事實並不能提供給我們任何關於上帝的正面知識，因為除非我們可以形成共通於上帝和受造物的同義概念，否則對們對於上帝沒有自然的直覺。因此斯考特說：「所有的存有皆歸因於第一存有，祂是上帝……雖然事實如此，可是却可以它們所有的抽象出一個共通的概念。這個共通的概念可用『存有』這個字來表示，而且從邏輯上來說，這個概念只是一個，雖然從自然來說或從形上學來說，它不是一個，」即從自然哲學家或形上學家的身分來說，這個概念不只是一²³。

最後這一意見引起了一個問題：是否斯考特認為存有概念的同義性只侷限於邏輯秩序中。有些學者肯定他是如此認為，剛才所引述「論靈魂」的那一段話似乎正是這個意見，而且前面所引述斯考特所觀察受造物 and 上帝之間「主要的不同是其實在性，因為它們不在相同的實在秩序中」這段話也似乎教導同一觀點。可是如果存有的同義概念如此地侷限於邏輯秩序，因而它是一個理性的存有，那麼，這如何保證對於上帝的客觀知識呢？又，在牛津版註釋中²⁴，斯考特考慮了駁斥他視資料有其自己存在之理論的反對意見。這反對意見是，在此情形下，一個東西或屬性只能在實在地呈現於首要的類比；在其他的類比除非是藉着它們對於首要類比的關係，否則便不能實在地呈現。健康實在地呈現於動物中，而它呈現於尿中只是因為推想而來的屬性。「存在」是由形式而來；因此它不實在地呈現於資料中，而只是通過它的形式的關係而呈現。斯考特回覆這個反對意見，說「所舉的例子是沒有價值的，因為可以有一百個反對的例子」，又說「因為沒有比受

造物對於在本質理型中的上帝更大的類比，不過存在之爲首要地且原則地屬於上帝的方式，使得它仍然實在地且同義地屬於受造物；同樣地，善和智慧的情形亦是如此」²⁸。因此，他同時使用了一「實在地」和「同義地」。如果同義性理論的意思是確保從受造物到上帝的客觀知識，那麼同義觀念不能只是理性的存有而已，這點對於這個理論似乎是很根本的，可是同義觀念在心外的實在界中應該有一實在的基礎或相對物。在另一方面，斯考特堅持認爲上帝不是在一個類裏，而且上帝和受造物主要的不同是在實在秩序中。那麼這兩組話應如何融和呢？

存有的概念是從受造物抽離出來的，而它之爲存有概念沒有任何決定：在邏輯上先於無限存有和有限存有的區分。可是在實際的事實中，每一個存有必定是無限的或是有限的：它必須是無限的存有或是有限的存有，以反對於無。在實際上的存有，沒有既不是無限又不是有限的。就這個意義而言，存有的同義概念，由於邏輯地說先於有限存有和無限存有的區分，因此具有屬於邏輯秩序上的統一性。自然哲學家顯然不以這個意義來考慮存有，而形上學家只要他關切實際存在的存有和可能的存有，他也不以此來考慮存有，因爲一個既不是無限的也不是有限的存有的概念，不會是可能的存有的概念。在另一方面，即使每個實際存有或者是有限的，或者是無限的，每個存有都實在地反對於無，雖然是用不同的方法來反對，因此存有的同義概念有一個實在的基礎。作爲「第一意義」(*intentio prima*)，存有的概念乃建立於實在之上——否則它不能被抽離——而且它有客觀的指涉。作爲「第二意義」(*intentio secunda*)，它是理性的存有；可是存有的概念自身，不管是第一意義或是第二意義都不表達在心外具有形式存在的某種東西。因此，

它是一個邏輯概念，當斯考特提到共相時，說邏輯學家「認為第二意義應用於第一義」對於邏輯家是同義的²⁶，對於那研究實際物的哲學家而言却是歧義的²⁷。因此，吾人可以說，存有的同義概念是理性的存有。在另一方面，存有的同義概念在實際界有實在的基礎。這個例子和共相並非沒有平行之處。無疑地，斯考特並未恰當地考慮那些反對他理論的所有可能意見，可是事實的真相是似乎他如此意欲去反對亨利的理論——他認為這個理論不但危害了對於上帝知識的客觀性而且使得在此生中對於上帝的客觀知識成爲不可能——以致於他沒有充分注意到這問題的所有複雜性，以及可能引出反對他自己理論的困難所在。不過，必須記得斯考特設定了存有的屬性之間和存有與屬性之間的形式區分。「存有包含了許多與存有本身不是不同東西的屬性，像亞里斯多德在形上學第四卷中一開始所證明的一樣。可是我說這裏有形式的和實質的區分之別，即彼此之間有形式的、有客觀根據的區分，以及與存有也有實在的和實質的形式之區別。」²⁸「這個例子中，存有的同義概念在純粹主觀的構造這個意義下，不能只是一個理性的存有。沒有分離的或可分離的東西存於心外，可相應於存有的同義概念；可是這個概念仍然有一個客觀的基礎。因此，吾人可以說，存有的同義概念不純粹是邏輯的，假如吾人無意暗示在心外的實在界中有一物相應於此種概念。

二二

我已經相當詳細地處理同義性理論，不只是因爲這個理論是斯考特哲學的特色之一，也是因

爲斯考特相當重視這個理論，視之爲自然神學的保障。現在，我們轉向斯考特另外一個特殊的理論，關於「事物的形式區分」，客觀的形式區分。它在斯考特系統中扮演重要的角色。至於該理論的應用之，一前面已經提過了。

形式區分的理論不是斯考特發明的：譬如說，吾人可以在奧立維（Olivier）的哲學發現它，而它也被認爲是屬於波納文德的理論。不管如何，它成爲方濟會哲學家的共通理論，而斯考特從前人承接了這個理論，而且廣泛地使用它。簡而言之，這個理論是說，一個比實在的區分較弱，而比虛設的區分較客觀的區分。一個實在的區分是在兩個物理上分離的東西之間所獲得的，至少是要靠着神的力量而獲得的。一個人的兩隻手顯然是一種實在的區分，因爲它們是可分離的東西。不過，在任何一個物質的東西中，形式和質料之間也有實在的區分。一個純粹心靈的區分，代表由心靈所造的區分，而在事物本身中則沒有客觀的區分。一物和它的定義的區分，譬如說，「人」和「理性的動物」，就是純粹是心靈的。當心靈在一個東西中區分出兩個或更多個客觀上有別，而彼此之間是不可分離的——即使藉着神的能力亦不能——形式，此時便有一個形式的區分。譬如說，斯業特宣稱在神的屬性中有形式的區分。憐恤和公義是形式地有別的，不過神的公義和神的憐恤是不可分離的，可是不管它們之間形式的區分，它們中的每一個都等同於神的本質。

一個心理學的例子可以使斯考特的思想更爲清楚。在人中只有一個靈魂，而且在人中感覺的靈魂與知性的或理性的靈魂不能有實在的區分：這是由於人思考和運作感覺時有同一條生命原則。甚至連上帝也不能把人的理性靈魂從他的感覺靈魂分離開來，因爲要是如此，它將不再是一個

人的靈魂。在另一方面，感覺不是思想：像在天使沒有感覺的活動，而理性的活動却能在，像在獸類中沒有了理性的活動，感覺的活動也可以存在。因而，在人感覺和理性的原則是形式上區分的，這區分是客觀的，即：獨立於心靈的區分活動之外。可是它們不是實在上區分的東西，它們是一個東西——人類靈魂——區別的形式。

爲何斯考特肯定這種形式區分的存在，同時又覺得稱它是「在事物中有基礎的理性區分」還不足？當然，最根本的理由是，他認爲這個區分不但是知識的本質和知識對象的本質所保證的，也是它們所要求的。知識是對於存有的了解，換句話說，如果心靈被迫去認識在對象中的區分，即，如果它不只是主動地在對象中建立區分，而是認識一個強加於其上的區分，那麼這個區分不能只是心靈的區分，而這個在心靈中的區分之基礎必定是在對象中的客觀區分。在另一方面，有些情況是區分的基礎不能是在對象中可明顯分離的要素的存在。因此，必須要爲一個比實在區分較弱的區分尋求地位，就像在人之中所得到身體和靈魂的區分一樣，可是它同時建立在對象的客觀區分上，這個區分只能是不同而不能分離的形式之相同對象的區分。這樣的區分保護了知識的客觀性，而却不損害對象的統一性。當然，也許有人會反對，認爲斯考特所使用形式的區分，至少在某些情況下，損害了對象必要的統一性，而且它也太屈服於「實在論」了；可是斯考特似乎認爲，只要想維護知識的客觀性，則這個區分是必須的。

四

斯考特應用他形式的區分，其中之一是在受造物的本質和存在之間所得到的區分這個問題上^②。他拒絕承認本質和存在之間實在的區分：「認為存在是異於本質的東西，乃是錯誤的看法」^③，同樣的，「運作對於潛能就像存在之對於本質」這個命題也是錯的，因為存在實在就是和本質相同的東西，並不從本質而來，而實現或運作是從潛能而來而不實在是與潛能相同的^④。「存在由本質而來，這是很明顯的錯誤，」這句話和多瑪斯所說：「由於運作於一切相似的事物上，某一存在外在於自然的事物上，因而存在是由它們而來，」^⑤這兩者似乎是針鋒相對，可是如果考慮到斯考特實在區分的概念，那麼他拒絕受造物中本質和存在之間實在的區分，與羅馬的吉爾茲——他認為本質和存在在物理學上是可分離的——的理論之間的關係，比起和多瑪斯的理論之間的關係更為相關。

可是當斯考特討論本質和存在的關係時，他的爭辯所指的對象，則多瑪斯或甚至是羅馬的吉爾茲，都還比不上亨利。亨利不主張受造物中本質和存在之間實在的區分，可是他區分本質之存在 (*esse essentialia*) 和存在之存在 (*esse existentia*)，前者是上帝所知道的本質狀態，後者則是在受造之物的狀態，創造除了增加了受造物對於上帝的關係之外，並沒有增加於本質任何正面的要素。亨利宣稱「本質之存在」的理論是爲了說明科學的事實，其意是關於本質無時間性的真理之知識，不管這樣東西的實際存在究竟是如何。可是斯考特論說亨利的理論破壞了基督宗教創造的觀念。譬如說，創造是從無中產生的，可是如果一塊石頭在創造之前就已有「真正實在的存在」，那麼它是從動力因產生出來而不是從無中產生出來的^⑥。又，由於本質永恒地被上帝

所知道，由這個觀念而來的是本質在實際存在之前已經有了「實在的存在」，而創造是永恆的；吾人因而必須承認在上帝之外有必然的存有。只有實際存在的才有實在的存在；可能存在的，只有「因某物而來的存在」³⁴，被認識的本質可以說是具有「較少的存在」，可是在實際產生之前，它在神的心靈中只是被認知的本質。斯考特和多瑪斯在這一點上是相同的：創造是指整個東西從無中產生，而且在創造之前本質不具有任何它自己的存在，不過斯考特和多瑪斯在從受造物本質和存在中所獲得的關係如何這個看法上却有所不同，因為斯考特排拒實在的區分，不過前面已說過，他所排拒的是羅馬的吉爾茲所主張的實在區分，而不是多瑪斯所教導的。

五

斯考特也把形式的客觀區分應用在共相的討論上。關於共相，斯考特的確不是一個誇大的實在論者。蘇亞雷(Suarez)宣稱³⁵斯考特教導在「一種」的所有個體物中的共同本性在數目比例上是相同的，從蘇亞雷說這句話的前後文以及從蘇亞雷自己的理論來看這個批評，都可看出他誤解了斯考特的立場。斯考特毫不含糊地說，「除了在知性之外，在實現中的共相並不存在」，除了存在於一物的共相之外，並沒有用來稱述其他東西之實際存在的共相³⁶。在蘇格拉底和柏拉圖，共同本性在數目比例上是不相同的；它不能相比於神的本質。在三個神性位格中³⁷，數目比例上是相同的。儘管如此，有一種在數目比例上較弱的統一性。雖然每一件東西的物理性和該物的「單獨性」（物的該物性或個體化原則，關於此點待會再談）是不可分離的，而且雖然它不能存

在其它的對象，可是在人性和「蘇格拉底性」或蘇格拉底的「單獨性」之間，仍有形式上的客觀的區分，不過却沒有實在的區分。因此人性可以只考慮其自身，而不涉及個體性或共相性。斯考特訴諸於亞維塞納^⑤，說馬性只是馬性^⑥，而它自己既不是單獨的存在，也不是共相的存在。換句話說，在「該物性」和一個具體物的本性之間，存在着「關於事物的形式區分」，而且必須要假設這麼一個區分。要不然，如果本性自身也是個別的，譬如蘇格拉底本性本身，那麼我們共相的語句就沒有客觀的基礎，也沒有有效的根底。邏輯的共相之抽象作用預設了在事物中有本性和該物性之間的區分。

不過，重要的是要記得這個區分不是一個實在的區分，即不是兩個可分離的實質之區分。形式和質料是可分離的；可是本性和該物性是不可分離的。甚至連神的力量也不能在物理上分別出蘇格拉底的「蘇格拉底性」和「蘇格拉底的人性」。因此，即使說斯考特所堅持的形式客觀的區分實在是是在某個意義下對於實在論的讓步，它並不因而暗示着蘇格拉底的人性和柏拉圖的人性在客觀上和數目比例上是等同的。斯考特所關切的，不是支持極端的實在論，而是要說明我們對於共相判斷的客觀指涉。吾人是否同意他的理論，這當然是另外一回事，可是不管如何，指控他陷入於早期中世紀的極端實在論，乃是錯誤的看法，也錯誤地表示了他的立場。斯考特願意和亞維洛艾^⑦同說：「知性是在事物中找出共相」；可是他堅持認為，這個命題不可以了解為排除那存在於心靈運作之前的「小於數目比例的統一之實在的統一」，因為這樣的排除會使得吾人不能解釋為何「知性被引動去從蘇格拉底和柏拉圖，而却不從柏拉圖和一塊石頭中抽離出一特定的概念

」。斯考特所感興趣的是科學的客觀指涉^①。

克羅斯 (J. Kraus)^②主張鄧·斯考特區分了三種共相。第一是物理的共相，這是真正地存在於個體物中的特有本性。第二是形上的共相，此是共同本性，不是因為它是真的存在於具體物中，而是由於主動知性藉着抽象作用所獲得的特性，即是在「相近的潛能」中的許多個體物之積極的決定因素或可稱述性。第三是邏輯的共相，或嚴格意義的共相，這是反省形上的共相的可稱述性，並且分析它的構成記號而得到的。可是這三層區分不可了解為物理的共相和它所存在其中之物的個體性是可分離的或者是真實地可分的。具體物包含有本性和該物性，而且在它們之間不是實在的區分，而是關於事物的形式區分，斯考特之提到質料對於相續形式的關係^③不可誤導我們，因為對斯氏而言，質料和形式之間有一實在的區分，而且相同的質料可以存在於相續的形式之下，雖然它不能同時存在於不同的根本決定的形式之下。物理的共相，就其自身來考慮和這個或那個「該物性」時，並沒有什麼相干，可是却不能自己獨立於心外，也不能和該物性在物理上相分離。

六

因此，斯考特教導形質論是足夠清楚的事^④；可是他是否接受波納文德把形質的組合也歸於天使，則不太清楚。如果「論元始事物」是真實可靠的，那麼斯考特接受波納文德的看法可能沒有什麼問題，可是「論元始事物」並不是斯考特的著作，而且在其它真實可靠的著作中沒有一處

清楚地說到波納文德的理論。因此明吉斯神父 (Parthenius Minges O. F. M.) 在他的「斯考特的哲學與神學理論」中引用了「論元始事物」，必須承認在「言語錄」註釋，「特殊問題」以及「亞里斯多德形上學的問題」中，斯考特並沒有清楚地說到這個理論，僅僅只是稍少接觸它、暗示它或假設它⁴⁵。在我看來，如果他用以支持這個理論的其他根基中的一個被決定——譬如說，吾人接受「論元始事物」是斯氏的著作——，那麼斯考特在「註釋」中對於質料的處理，可說是在「假定」理性靈魂和天使的形質組合的理論；可是在「論靈魂」⁴⁶中，他說「很可能可以這麼說，在靈魂中有質料」這倒是真的。不過史各都在此是專心地證明質料呈現於靈魂中，很可能可以從亞里斯多德和多瑪斯的前提中演繹出來，即使多瑪斯本人並不支持這個理論。譬如說，他論到如果質料是個體化原則，像多瑪斯所主張的一樣（斯考特本人不如此主張），那麼在理性靈魂中就必須要有質料。說靈魂與身體離開時，靈魂是因為和身體有關聯而有別於其他的靈魂，這樣的說法是沒有用的，因為第一，靈魂並為不了身體的緣故而存在；第二，對身體的關係或傾向，既然已經不再存在，那麼剩下的只不過是理性的關係罷了。第三，因為關係或傾向假定了一個基礎，即「這個」靈魂——因此「該物性」不能是來自於關係。斯考特在「論靈魂」中嘗試去說明，如果吾人和多瑪斯主張質料是個體化原則，那麼吾人應該宣稱質料在靈魂中呈現，以便解釋在死後理性靈魂的個體化；不過他沒有說這個結論代表了他的想法。吾人也許可以說這個結論的確代表斯考特本人的想法，而且他希望在他的前提下說明多瑪斯主義者也有這樣的想法；可是吾人很難正面地說，斯考特毫無疑問地主張波納文德的理論，而且如果吾人準備拒絕「論靈魂」的真

實可靠性，那麼甚至似乎沒有什麼很中肯的理由說斯考特很可能主張這個理論。

可是不管斯考特對於普遍的形質論有什麼意見，他的確主張質料——實在地有別於形式——是一種屬於它自己的實體，而且它是「主體的潛能」，而不只是「客體的潛能」，即它是存在的某樣東西，而不只是可能的而已⁴⁷。又，質料是絕對的存有，其意是不需要形式便可以自己存在，至少藉着神的能力就可以存在⁴⁸。一個有別於而且先於其它實體的實質可以不涉及任何矛盾，脫離其他的實質而存在着。質料之有別於形式可以從它和形式，一起構成一個實在組合的存有這一事實得到證明，而它之先於形式，至少在邏輯上如此——則可由他接受形式以及凡接受形式的必定邏輯地先於形式這一事實而得到證明⁴⁹。同樣的，因為上帝直接地創造質料，祂也可以直接地保存它，而不需要任何其次的動因（代理者）。又，形式不屬於質料的本質，形式給予質料的「存在」也不屬於質料本身，因為它在實體的變化中被移開⁵⁰。換句話說，實體變化的實在預設了質料的實在。在答覆多瑪斯主義者的反對意見——說質料是實在的實質，即沒有形式而實際存在着，乃是自相矛盾的，因為該質料因自己的緣故而實在地存在着，和說有一個形式，兩者是一樣一件事——斯考特回答說，實現和形式不必是可以互換的名詞。當然，如果實現意指被接受好實現，且它是去實際化去區分者，那麼質料——它是接受者——便不是實現。可是，如果更廣義地來了解實現和潛能，每一個「外在於原因者」都是在實現中，即使缺如亦是如此，就這個意義而言質料是在實現中，雖然它不是形式⁵¹。

七

斯考特拒絕「胚種理型」的理論，其根據在於：爲避免「受造的動因在它所引伸的變化中創造與消滅」這個結論上，這個理論上不是必要的，而且沒有什麼中肯的理由來接受它²²。可是雖然他拒絕「胚種理型」理論，他却仍保留了形式的多元性。斯考特反對多瑪斯主義者所稱，因爲「多元性既不需要也不能設立」，所以無須設定具體的形式，斯考特回答說，就在此需要設立多元，所以在這種情況下需要有具體的形式，而且他又接着論證說，雖然身體在離開靈魂時，不停地瓦解，它仍然是一個身體，至少在某一一般時間內，而且必定具有一個使身體或爲身體的形式²³。又，在墳墓中基督的身體必定是一個具體的形式。因爲靈魂離開時，身體自然開始消逝這件事實並不能說，身體在離開靈魂的狀態下沒有自己的適當形式，而只能說，它沒有獲得一個它自己「完美的」實有。其理由是因爲具體的形式是不完美的形式，它爲身體安排了一個更高的形式，即靈魂。

斯考特肯定在人身體中——當然也在每一個有機的身體中——有一具體形式的存在，它是在上帝注入理性的靈魂的同時，由父親和母親所傳衍下去的，而且此具體的形式有別於理性的靈魂，可以和理性的靈魂相分離，雖然如此，却不可想像斯考特把人的靈魂分成三個實在區分的形式，或甚至分成生長的、感覺的和知性的原則三個實在區分的形式，或甚至是分成生長的，感覺的和知性的原則三部分。而且他拒絕在他看來會損害靈魂統一性的理論。不過人的理性靈魂包含了

這三個統一的能力；不過它們是形式地有別的⁵⁴。認為斯考特教導在人中有三個靈魂的存在，或者主張生長的、感覺的能力有別於理性的能力就如同具體的形式之有別於它一樣，這些看法都是錯誤的。具體的形式和人類靈魂之間的區分是由一個不可分離的形式，而不是由可分離的實體或形式之間所獲得的區分。

八

在此必須要談談斯考特有些模糊不清的個體化原則，這模糊性在於這個理論是一個正面的理論，而不是負面的理論。

斯考特批評而且拒絕多瑪斯認為原始質料是個體化原則的理論，原始質料不能是區別和差異的主要理由，因為它本身是不分別的，不決定的⁵⁵。又，如果質料是個體化原則，由此而來的是，在實體變化中，兩個實體——寂滅的或生成的——都是相同的一個實體，因為即使形式是不同的，質料還是相同的。多瑪斯的理論似乎意味着「量」是真正個體化的原則，可是量是一個附質，而一個實體不能由一個附質給予個體化。此外，必須附帶說明的是，斯考特嘗試去證明亞里斯多德被錯誤地引述為多瑪斯個體化觀點的權威。

因此，個體化原則不是原始質料，也不能是本性自身，因為我們所關切的正是本性的個體化。那麼，它是什麼呢？它是「個體的本體」(entitas individualis)。「這個本體既不是質料也不是形式，也不是組合的東西，只要它們中任何一個是本性的話，它便不是；而是存有——質料或

形式或組合的東西——的究極實在⁴⁶。」單獨的本體以及本性的本體——不管後者是不是質料或形式或組合的東西——是形式地可分的，可是它們却不是，也不能是兩個東西。它們不是可分離的東西，單獨的本體之於本性的本體也不像種之不同於類一樣⁴⁷。在牛津的註釋中，「該物性」(haecceitas)不用來做為個體化原則，不過在「巴黎記述」⁴⁸和「形上學諸問題」⁴⁹中則如此使用。

精確地了解什麼是「該物性」，或「個別的或單獨的本體」或「存有之究極的實在」，並不容易。我們已知道，它既不是質料或形式，也不是組合的東西，可是它却是正面的本體，即物質、形式和組合物之究極的實在。譬如說，人就是「這個」組合的存有，由「這個」質料和「這個」形式組成。「該物性」不給予任何進一步量的決定，可是它給予存有印上了「這個」存有的印記。斯考特的看法的確不能等同於「每一個本性自己是個體的」理論，因為他清楚地否認這個看法。雖然事實上，斯考特設定了「該物性」和本性之間形式的區分，可是他否認兩者之間實在的區分，這似乎意味着有一個東西，只因爲它存在着這個事實，就具有「該物性」。他的理論不同於唯名論者的理論，因爲他藉着「究極的實在」來設定本性的收聚。可是他說到「究極的實在」這一事實，似乎意味着一個本性通過存在獲得這種究極的實在，雖然，斯考特說，這本性不是存在自身⁵⁰。

附 註

- ① 「特殊問題」7, no. 14; 1, 39, no. 13.
- ② 「牛津著作」1, 3, 2, no. 24.
- ③ 「特殊問題」3, no. 2.
- ④ 「牛津著作」2, 1, 4, no. 26.
- ⑤ 同上，1, 3, 3, no. 7; 2, 16, no. 17.
- ⑥ 同上，1, 8, 3, no. 19.
- ⑦ 同上，1, 39, no. 13.
- ⑧ 同上，1, 8, 3, nos. 4以後，這代表斯考特對亨利的解釋。
- ⑨ 1, 3, 2, no. 5.
- ⑩ 「牛津著作」1, 8, 3, no. 18.
- ⑪ 同上，1, 8, 3, no. 19.
- ⑫ 同上。
- ⑬ 同上，1, 3, 2, no. 10.
- ⑭ 同上。
- ⑮ 參較，同上1, 3, 2, no. 6.

- 16 同上，1, 8, 3, no. 16.
- 17 同上，1, 8, 3, no. 11
- 18 同上，1, 8, 3, no. 12.
- 19 21, no. 14.
- 20 「牛津著作」1, 3, 2; 1, 8, 3, no. 16.
- 21 「巴黎記述」1, 3, 1, no. 7.
- 22 「牛津著作」1, 3, 2; 1, 8, 3, no. 9.
- 23 「論靈魂」2, no. 14.
- 24 2, 12, 2, no. 2.
- 25 「牛津著作」2, 1, 2, no. 8.
- 26 同上，2, 3, 1, no. 2.
- 27 對斯考特而言，「歧義的」是指有別的或不同的意思。譬如，科學家考慮實際的身體，當然有別於吾人所以形成一般的身體的共通概念。
- 28 「牛津著作」2, 16，十二分之一的問題 (quaestio unica) no. 17.
- 29 必須承認斯考特限制自己去否認實在的區分，而在受造物上不明顯地上運用本質與存在之間形式客觀的區分；可是斯考特主義者在這點上的理論對我而言，似乎是對於斯考特的意思一個合理的解釋。

- ③0 「牛津著作」4, 13, 1, no. 38.
- ③1 同上, 2, 16, no. 10.
- ③2 「論本是與本質」(*De ente et essentia*), 5.
- ③3 「牛津著作」1, 36, no. 3.
- ③4 同上, 1, 30, 2, no. 15.
- ③5 「形上學辯論」(*Disputationes Metaphysicae*); 6, 1, no. 2.
- ③6 「巴黎記述」2, 12, 5, no. 15.
- ③7 同上, 2, 12, 5, no. 13.
- ③8 「論形上學」(*In Metaphysics*) 5, 1.
- ③9 同上, 5, 11.
- ④0 「論靈魂」1, 8.
- ④1 「巴黎記述」2, 12, 5, no. 13.
- ④2 「斯考特從與自然相契而來的教導」(*Die Lehre des J. Duns Scotus von der natura communis*) 弗萊堡, 1927.
- ④3 同上。
- ④4 參較, 「牛津著作」2, 12 1.
- ④5 46頁。

- ④6 15, no. 3以後。
- ④7 「牛津著作」2, 12, 1.
- ④8 參較，同上2, 12, 2. 「巴黎記述」2, 12, 2.
- ④9 「牛津著作」，同上・no. 3.
- ⑤0 「巴黎記述」2, 12, 2, no. 5.
- ⑤1 「牛津著作」2, 12, 2, no. 17. 把原始質料區分成第一原始質料 (materia primo prima) 第二原始質料 (materia secundo prima) 以及第三原始質料 (materia tertio prima) 只發現在不可靠的「論元始事物」。
- ⑤2 「巴黎記述」2, 18, 1.
- ⑤3 「牛津著作」4, 11, 3, nos. 54以後。
- ⑤4 同上，2, 16, no. 17.
- ⑤5 同上，2, 3, 5, no. 1.
- ⑤6 同上，2, 3, 6, no. 15.
- ⑤7 同上，2, 3, 6, no. 15.
- ⑤8 2, 12, 5, nos. 1, 8, 13, 14.
- ⑤9 7, 13, nos. 9及26.
- ⑥0 「形上學諸書中的問題」7, 13, no. 7.

第四十八章 斯考特之四：自然神學

形上學和上帝——從受造物而來對上帝的知識——上帝存在的證明——上帝的單純性和睿智——上帝的無限性——安瑟莫的論證——神的屬性不能從哲學來證明——神的屬性之間的區分——神的觀念——神的意志——創造

一

斯考特說，①雖然事實上形上學是研究存有的學問，而上帝是第一存有，可是恰當地說，上帝不是形上學的對象。形上學恰當的真理，是從這學問的原則先天地知道的東西，而形上學家知道關於上帝的真理却是後天的。因此，上帝是神學的恰當對象，在此科學中，祂是在祂的本質裏、在祂自身內被知道；上帝在形上學的對象的是「第二義的」(secundum quid)，因為哲學家只有在而且經由祂的結果，才能知道上帝。

這番話，當然不是說對斯考特而言，哲學家或形上學家不能獲得任何關於上帝的確定知識。斯考特說②「藉著我們自然的能力，我們知道某些關於上帝的真理，」而且他又繼續地解釋，哲學家藉着考慮上帝的結果，可以知道許多關於上帝的事情。藉着理性的自然之光，吾人可以斷定

上帝是一、至高、善，可是却不能斷定上帝在位格上是三^③。神學家處理神的位格比處理上帝本質的屬性更為適合，因為大部分本質的屬性，吾人可以形上學中得知^④。因此，嚴格地說，上帝是神學的對象而不是形上學的對象，這句話不是說，斯考特排除了從形上學研究上帝的途徑，因為雖然上帝不是形上學的首要對象，可是在形上學比起在其他的科學^⑤，祂仍然可以以最高尚的方法被研究。在「論第一元始」^⑥中，斯考特恢復了哲學家所證明的屬於上帝的完美，而與其他完美，如：全能、普遍及特別的攝理……區分開來，因為這些更恰當地屬於「信經」——哲學家尚未證明而為公衆 (Catholic) 所信仰的真理。斯考特說，後面這些真理，在附錄中會加以考慮，在此必須加上在「論旨中」的附錄這句話。在第四十五章，我已經提過，曾經有人嘗試去反證把「論旨」和其後的論文等同起來。可是這個嘗試大部分原因至少是由於「論旨」和「論第一元始」兩者之間的矛盾。在那一章，我也解釋，我打算在「論旨」為斯考特之真實可靠的著作這個假定下，來解說斯考特的自然神學。其條件是，假如「論旨」的真實性被圓滿地證成，吾人必須以吉爾松所採取的路線來解釋那些明顯的矛盾。不管如何，斯考特在他已確定為真實的著作中已經說得很清楚，哲學家不需要任何啓示的資料，只藉着自然的理性之光來說明許多關於上帝的真理。在底下，會談到一些關於斯考特限制了（沒有受幫助的）人類知性的範圍。重要的是，對於自然神學，斯考特既不是懷疑論者也不是不可知論者；而即使「論旨」是真實的，對於這一點亦不足以有清楚且豐富的證據，而這却是「言語錄」的註釋和「論第一元始」所提供的論點。

斯考特的確認為上帝的存在需要理性的證明，而這個說明必定是後天的。他之使用安瑟莫的論證待會再說。

首先，人在此生中對於上帝沒有直覺的知識，因為對於上帝的直覺正是把人放在「外乎此生的狀態中」^⑦所得的知識形式。我們的知識從感覺的東西開始。我們對於上帝自然的觀念知識也是經由反省經驗的東西而來的^⑧。藉着考慮受造物是上帝的產物（結果），人類心靈能夠形成適用於上帝的概念；可是吾人必須補充說明，這些受造物所形成的上帝的概念是不完美的^⑨。因而我們對於上帝的知識是不確定的與模糊的，因為這不是上帝在祂的本質內直接呈現給知性的知識^⑩。

我們對於上帝的自然知識倚賴於我們形成同義概念的能力，這在前一章已經解釋過了。斯考特特定「那些在知性印上它們自己的觀念的受造物，也能把那共通於上帝和它們的超越（屬性）的觀念印在它們的知性上」^⑪；假如我們不能從受造物中形成同義的概念，我們就不可能從對受造物的知識進展到對上帝的知識。當知性形成這些概念，它可以聯合它們而形成一個組合實質的上帝概念，就像想像力能夠聯合山和金的心像而形成一個金山的心像，知性也可以聯合善、至高和實際性等觀念而形成一個至高的、善的、與實際的存有的概念^⑫。不消說，這樣的比較不可誤導我們認為，對於斯考特而言，在自然神學中心靈的聯合能力可以精確地相應於想像力或幻想力的

聯合工作；前者的能力受制於客觀的真理與可理解的邏輯必然性，而一座金山這樣的想像構造只是「想像的」，即任意的或幻想的。

二二

斯考特如何證明上帝的存在呢？在牛津版註釋中^②，他說第一因的存在的證明，從在形上學中考慮的受造物屬性，比起自然哲學家的考慮要來得更完美。「因為知道它是第一存有或必然存有比起知道它是第一動者，是對於第一存有較為完美和直接的知識」。斯考特在此不否認自然哲學家可以證明運動需要第一動者的事實，可是他的論點是，運動的論證本身不超越物理的秩序的而達及必然的存有——它是其結果最究極的整體原因。第一動者就其本身來考慮，只是運動的原因吧了；它不被想成是所有其他東西的原因，而只是解釋運動的物理事實之一個（必然的）假設。從運動而來的論證因而絕不是斯考特得意的證明。值得一提的是，如果「物理學」註解——它現在已被排拒為偽造的——是真實可靠的，那麼去接受「論旨」的困難也許會減少一些。在前一本著作裏^③，作者表明他的信念，從運動來的論證本身不能使我們對於上帝有一個可辨認的概念，因為它只能得到一個第一動者，而不能說明這第一動者的本性是什麼。因此，如果有人可以證實「論旨」的作者說上帝是活生生的或有理智的這點是不可證明的，該作者所說的是自然神學——那麼「論旨」和斯考特確定可靠的著作之間明顯的矛盾，便可以化除了。可是由於「亞里斯多德物理學諸問題」是不真實的，而且由於「論旨」的真實性也尚未證成，在此實在不值得進一

步探討這一個問題。不管如何，斯考特對於上帝存在的證明側重於建立在「形上學範疇」之上這點仍然是真的。再者，在牛津版注釋中^①，斯考特評述動者和被動者必定是分開的這個命題「只有在具有形體的東西才是真的」，以及「我相信即使在那裏也不必然是真的」，而「我說至少對於精神存有，它一定是假的……」

在「論第一元始」中^②，斯考特從偶然性的事實來論證第一原因和必然存有的存在。有些存有的在不存有之後才存有，它們能夠開始存在，因此是偶然的，這一點很清楚；而這些存有需要有一個它們存有的原因，因為它們不能以自己為原因，也不能以無為原因。如果A是一個偶然東西之存有的原因，那麼它自己必定或者是有原因的，或者是沒有原因的，如果它自己是有原因的，假設B是A的原因。可是一直到無限，乃是不可能，因此終究極必定有一個原因，它本身是沒有原因的。斯考特很清楚地區分「本質秩序」的系列，以及「偶然秩序」的系列，他指出他所否認的不是一個連續原因不斷倒退的可能性，這些原因中的每一個，就其自身而言都是偶然的，他所否認的是同時的全體原因之不止盡（垂直的）的系列這種可能性。因為他察覺到，即使我們承認連續原因的無限系列，這整個索鏈需要有所解釋，而這個解釋必定外於這個索鏈本身，因為索鏈中每一成員都是有原因的，因而也都是偶然的。一個連續的偶然存有之無限系列不能解釋它自己的存在，因為如果每一分子都是偶然的，整個系列也是偶然的；假定一個超越原因乃成爲必要的。「有次序的結果整體自身是有原因的，因此，它是由不屬於這個整體的原因所產生的^③。」譬如說，吾人假定人類溯源於無限，有無限連續的父子。父親生出兒子，父親死後，兒子繼續存

在着而且繼續爲偶然的存有，因此需要有一個究極的原因，不只是因爲這個兒子是此時此刻的，也因爲整個父子的系列而需要，因爲無限的倒退不使這個系列成爲必然的。這個相同的原則必須要擴充到一般性的偶然存有的整個宇宙裏：整個偶然存有的宇宙需要一個真正超越的原因（它本身是沒有原因的）。——除了藉着無限延續的某種本性使得整個連續和每個成分皆可以倚靠它之外，沒有一個無限的連續是可能的¹⁶。

斯考特接着繼續證明倚靠的秩序根本的第一原因必定是真正存在着，而不能只是可能的¹⁶，即它是必然的存有，即它不能不存在¹⁷，而且它是一¹⁸。必然存有不能多於一個，亦只能有一個。譬如，斯考特論證說，如果有兩個存有都有必然存有的共通性，吾人必須在形式上區分共通本性和個體性，這將不是必然存有而是某個其他的東西。如果有人回答說，在必然存有沒有這樣的區分，由此而來的是，既然兩者都是不可區分的，因此它們乃是一個。這個論證雖然建立於斯考特之共通本性和個體性的理論之上，可是却使人想起安瑟莫的類比理論，又，宇宙的一個根本秩序也只預設了一個動力因。斯考特繼續證明有一個第一目的因¹⁹，以及在高級秩序²⁰中有一個至高的存有，並且又證明動力因，目的因和究極崇高或完美是等同的²¹。

在「言語錄」的牛津版註釋中²²，斯考特的論證大致上是以相同的方法，我們必須在完美的秩序的因果關係（關於動力因或目的因）或被超出者對於超出者的關係上，從受造物邁向上帝。偶然的存有，可產生之物，或起因於無，或起因於自己或起因於他者。如果那個它者是第一因，我們就發現我們在尋求的是什麼：如果不是，我們得再進一步尋求。可是我們不能永遠在這樣依

時的秩序中進行。不可能在上昇中有無限的他物²⁵。我們也不能假設，偶然的存有彼此互為原因，因為這樣的話，我們就在繞圓圈，而不能獲得任何關於偶然性的究極說明。說世界是永恆的，是沒用的，因為偶然存有的永恆系列本身需要一個原因。同樣的，在目的因果關係的秩序中，必定有一個目的因²⁷，它不朝向任何其它更究極的最後原因²⁸。而在崇高的秩序中，必定有一最完美的存有，最究極的自然²⁹。這三者是同一個存有，第一動因從最後目的的觀點而動，可是除了第一存有自身之外，沒有東西可以做為它的最終目的。同樣的，第一動因和它的結果不是同義的，即它必是超越它們，而由於是目的因，它也必定是最崇高的存有³⁰。

四

由於第一因不起因於任何東西，它不能具有像質料和形式這種根本的部分，它也不能具有附質：總之，它不能由任何一種方式組合而成，而必須在本質上是單純的³¹。它必定是理智的，而且具有意志，在世界中的自然動因，雖不自覺地為某個目的而動，可是仍然是為一個目的而動；就是說它們是靠着那超越它們之動因的能力和知識而如此做。如果世界的自然動力「目的論」地動，這預設了第一原因知道目的而且意欲這個目的，因為除了因為知識和意志，沒有東西可以朝向一個目的。（我們可以說，就像箭朝向一個目標是由於一個知道目標而且意欲該目標的弓箭手）。上帝必然地愛祂自己，而且意欲祂自己；可是他不必然意欲任何外在於祂自己的東西，因為外在於祂沒有任何東西對祂而言是必然的：只有祂是必然的存有。因而祂自由地非必然產生了祂

的結果。上帝從永恆就知道而且了解所有祂所能產生的；祂對每一個可理解的東西都有實際的且清楚的了解，而且這了解等同於祂自己^②。

五

不過，斯考特最注意的是上帝的無限性，我們所能形成最簡單最完美的上帝的概念是最絕對的無限存有。這比善的概念或其他相似的概念都要來得簡明，因為無限不像一個用來稱述存有的屬性或範疇，而乃代表着該存有的內在模式。這是最完美的概念，因為無限存有實質上包括了無限的真理，無限的善，以及每一個與無限相合的完美^③。誠然，在上帝裏每一個完美都是無限的，可是「以本質的無限性，為祂的根本和基礎^④，祂有它形式的完美」。所有神的完美植基於神的本質，神的本質最好描寫為是存有的無限：因此，對斯考特而言，神的本質是由意志所構成的，這種看法是不正確的，「雖然，意志是在形式上無限的，不過不在自身形式上包含所有內在的完美……以如此方式包含所有完美的只有本質^⑤」。

在「牛津著作」^⑥，以及「論第一元始」中^⑦，斯考特一連串地證明神的無限性。斯考特預設無限和存有的調和性，以亞里斯多德的話「第一動者不停地動，因為祂具有無限的潛能」，做為他第一個論證的文獻，而論證說，如果它被了解為是從在延續上無限的運動而來的結論，那麼這個結論是不中效的。因為延續的長度並不使一個東西更為完美，可是如果它了解為是由能力藉着運動而產生無限的結果，即連續不斷的結果，那麼這個結論是中效的。上帝，由於是第一動

力因，所以能夠產生無限的結果，在能力上必定是無限的。又，上帝在其自身以更崇高的方法具有所有可能的後續原因的因果性，祂在祂自己必定是徹底地無限的³⁶。其次，上帝必定是無限的，因為祂知道無限個可理解的東西，這個論證似乎是極端的「竊取論點之謬誤」；可是斯考特以一個相當獨特的理由來支持上帝知道無限個可理解的東西。「不管是任何東西，在潛能中都是無限的，因此，如果一個接着一個而來，它們不能有終止點，如果它們聚集在實現中，則在實現中是無限的。可是很清楚的，對於受造的知性，可理解的東西在潛能中是無限的，而且對非受造的知性而言，那些在受造知性是連續地可理解的，在非受造的知性則是同時一齊被了解。因此（在非受造的知性）有無限數個實際上被了解的東西³⁷。」第三，斯考特從意志的目的性來論證。「我們的意志可以意欲而且喜愛比任何有限東西更大的東西……，甚且，似乎它畢竟有自然的傾向，去愛慕一個無限的善……因在愛的活動中，我們經驗到無限的善，意志似乎在任何其它的東西中找不得完全的安息……」因此，無限的善必定是存在着³⁸。在牛津版註釋中³⁹的第四個論證是，並不是有一個更完美的存有與有限的存有不相調和，而是最崇高的存有與之不相調和。可是無限比有限性更偉大更完美，同時無限與存有是可以相容的。因此，最崇高的存有必須是無限的。無限與存有相容之證據，等於是說，我們可以看出沒有什麼矛盾。在「論第一元始」⁴⁰中，斯考特也從上帝的知性等同於祂的實體這個事實，來證明上帝的無限性，他論證這樣的等同性在有限的存有中是不可能的。

斯考特既然已證明——至少他已覺得滿意——上帝的無限性，他就可以證明上帝必定是一而

且也只能是一⁽⁴⁾。

六

在討論神的無限性中，他引進了所謂的安瑟莫存有學論證⁽⁴⁾，他剛才已經說過，知性——它的對象是存有——發現在「無限」和「存有」之間並沒有什麼相互排斥之處。假設兩者是不可調和，而知性看不出有什麼不一致，乃是很令人驚訝的。聲音中有雜音（不一致），多麼容易傷害聽覺」。所以如果有這麼一個不調和——如果「無限」和知性的恰當對象「存有」不相調和——那麼何以知性不從「無限」這個觀念退却下來呢？他因此又繼續說，安瑟莫在「獨語錄」第一章中的論證可以加以「潤飾」一番，而且應該如此來了解：「上帝是——已經被沒有矛盾地思考過——一個比祂更大者是不能沒有矛盾被思考著。很清楚的「沒有矛盾」這一句話必須加上，「因為在祂的思想中包含了（即涉及了）矛盾乃是不可想像的……」。有人曾說因為斯考特認為安瑟莫的論證必須加以「潤飾」，所以他拒絕了這個理論，可是顯然他並沒有毫不費力地就拒絕了它。除非是要用它，否則他何須修飾它呢？事實上，他的確使用過它。首先他嘗試證明「可思考的究極」這個觀念是沒有矛盾的，即本質或實質的存在是可能的，然後，他察覺如果「可思考的究極」是可能的，那麼它必定是存在着。即它必定是存在之存在。「最大者既是可思考的，那麼它之在於事物中亦等同於在知性中。」那實在存在的比那只是想像而不實在存在着的，更是可思考的至大者。因為那實在存在的是「可見的」或可以直覺得到，而那可以直覺得到的是「大於

「那只是想像的，或只能藉抽象思想而知道的。因此，可思考的究極，必定實在存在着。斯考特不是說我們對於上帝有自然的直覺，他是給予「那實在存在的更大於或較完美於那不實在存在於心外的」這個判斷一個理由。

斯考特利用了安瑟姆的論證是毫無疑問的事，因而，有兩個問題產生了，第一，這個論證有什麼特色？第二，斯考特何以認為他使用的論證與他所說「我們只能後天地證明上帝的存在」這句話是相一致的？首先，特色在於嘗試去證明最完美存有的觀念是一可能存有的觀念，且他所以如此做，主要察覺的，在最完美存有的觀念中看不出有什麼矛盾。換句話說，他預期了萊布尼茲嘗試去證明上帝的觀念是一可能存有的觀念。只要這個觀念不含有矛盾，而一個不涉及矛盾的存有的觀念是一個可能存有的觀念。在另一方面，斯考特都不認為我們不能看出在最完美存有的觀念中有什麼矛盾這個事實，就是不含有矛盾這件事實的明確性證明，我們不能明確地且先驗地證明最高完美的存有是可能的，這就是為什麼他在其他地方說安瑟姆的論證只不過是等於「蓋然說服力」的證明^④。這為我們的第二個問題提供了解答。斯考特認為他使用安瑟姆的論證和他宣稱我們只能後天地證明上帝的存在乃是相一致的，因為他不認為安瑟姆的論證是一種明證性的證明，而只是一種「蓋然的說服力」，一個蓋然的證明。他不像多瑪斯一樣乾脆就拒絕這個論證；可是他不同意這個論證的現狀，而認為它需要加以「潤飾」一番。在另一方面，他也不認為這一番「潤飾」——證明上帝的觀念是一可能存有的觀念，是一明證性的證明，因此他主張這個論證是蓋然的，他使用它是做為證明在上帝觀念中所含有的或所暗示的一個輔助性論證，而不是做為上

帝存在之證明的嚴格的證明。他似乎說：「這是我們對於這個論證最好的作法，而且如果你接受了前提，它就有其用處，可是不認爲這個論證是一個證明，如果需要有一個嚴格的證明，那麼它必須是後天的」。

七

斯考特不認爲我們藉着自然的理性之光可以證明所有上帝的本質屬性。因此在「論第一元始」中^①，他說對於全能、無限大、全在、真理、公義、憐恤以及對所有受造物尤其是對理智的受造物的攝理……等等屬性的考慮必須延遲到下一篇論文才討論，因爲它們是「信經」，即它們是憑信心所接受的對象。談到全能，——譬如說，不能哲學地證明它是神的屬性，這似乎是很奇怪的說法，因爲斯考特毫不猶疑地從上帝的無限能力來斷定祂的無限性；不過他區分了在恰當的神學意義下的全能——此不能由哲學家確切地證明出來——以及無限的能力——此可以由哲學家證明^②。區別在於，上帝的能力直接地「或」間接地產生了每一個可能的結果，是可以由哲學家證明出來的；可是哲學不能證明上帝能力直接地產生了所有的結果。即使第一因在其自身以更爲崇高的方式擁有第二因的因果律，斯考特說這並不因而就一定表示第一因可以直接地產生第二因的結果，而不需要第二因的共同幫助，換句話說，不是因爲第一因的因果律需要加上去，而是因爲在哲學家所能看到的範圍內，結果的不完美也許需要第一因的因果運作來做爲它的解釋。因此斯考特不攻擊上帝創造能力的可證明性：他所說的是「任何第一動因可以和第二動因互相合作的，

都可以靠自己直接地做」這個命題既不是自明的，也不是在哲學上可以證明的，只能靠着信仰來知道。認為上帝普遍直接的因果性會破壞受造物適當的因果性這一個反對意見，不能單靠理性來解決^⑬。

至於神的無限大和無所不在，斯考特否認上帝這個屬性的可證明性，其論證建立於他否認了多瑪斯所拒絕的「在遠處操作」。根據多瑪斯^⑭，「在遠處操作」是不可能的，而斯考特則以為動力愈大，則其在遠處運作的動力也愈大。「因此，既然上帝是最完全的動力，從運作的本性來斷定祂和任何一個由祂所產生的結果一齊俱現（本質地呈現於受造物中），甚至判定祂在遠處。^⑮」吾人很難看出「在遠處運作」關聯於上帝會有什麼意義，不過，只要提到斯考特，他是不否認上帝是無所不在的或無所不在是上帝的必然屬性，可是其條件是，上帝的全能是可以哲學地證明的，而且尤其是上帝在遠處操作之不可能性是證明上帝無所不在一個中效的理由。

真理可能必須要和憐恤與公義放在一起，不過其意義在脈絡上更與公義相似。至少，如果註釋家的這個建議不被採納，那麼斯考特的意思是什麼便很難看出來了。因為他把真理和正確列於藉着自然理性就可以知道的神聖屬性之中^⑯。至於公義，斯考特有時候似乎說這個神聖屬性可以藉着自然理性而知道^⑰。可是由於他否認上帝的公義是可以由哲學證明的，他似乎是說在來生中的賞罰是不能明證的，因為哲學家無法嚴格地證明靈魂是不朽的^⑱，或我們不能辨明上帝對待人的方式。上帝是憐恤的，其意是祂赦免人的罪惡，停止嚴厲的懲罰，同樣的，這也是無法在哲學上證明的。最後，關於神聖的攝理，當斯考特說，這不能由哲學證明的，他的意思不是說沒有

一點是可以被證明的，而是說在上帝裏沒有使用第二因，直接或特別的攝理活動是不能哲學地證明的。斯考特當然支持神的創造，世界的保護和管理是可以證明的。

八

斯考特反對多瑪斯和亨利認為在上帝之內，除了神的位格之間的實在區分之外，沒有任何的區分，而且他設定了神的屬性之間形式客觀的區分。譬如說，智慧之形式的理型不同於善之形式的理型。「無限不會破壞那增加於它的理型」⁵⁴。因此，如果智慧的同義概念的形式特色不同於善的同義概念的形式特色，無限的智慧也就形式地有別於無限的善。因此，智慧和善的神聖屬性是形式地區分的，獨立於人心靈的運作之外。在另一方面，在上帝裏沒有組合，在神聖屬性中也沒有專門意義下的實在區分。因此，神聖屬性之間的區分必定不是實在的區分，而是「在事物中的形式區分」，其公式是，屬性是實在地或實體地等同（在事物中），可是却是形式地區分開來。「所以我允許在事物中真理等同於善，可是却不允許真理在形式上等同於善。」⁵⁵斯考特同意神聖本性和神聖屬性之間的區分，以及神聖屬性本身之間的區分不會損害神聖的單純性；因為屬性不是上帝的附質，它們依附於上帝也不像有限的附質之依附於有限的實體。由於是無限的，它們是實在地等同於神的本質，而且上帝可以稱為是真理或智慧或善；可是真理、智慧、善的形式理型都是形式的而且客觀地有別的，這個事實仍然不變⁵⁶。

九

在過去有人主張，對於斯考特而言，神的觀念倚靠於上帝的自由意志，因此原型的觀念是上帝隨意的創造。可是事實上，斯考特公然地教導，產生觀念的是神的知性：「神的知性，正如同知性在上帝裏產生理型或可理解的本性，」⁵⁷。不過，神的本質是觀念的基礎。「上帝首先知道祂的本質，在第二瞬間藉着祂的本質來了解受造物，因此凡可被知道的东西，它之所以被知道是倚靠於神的了解，因為它是倚靠那樣的了解才組成它的『被知道』」⁵⁸。「如此，神的觀念並不倚靠神的意志。「神的知性，由於總是邏輯地先於神的意志的活動，因此在事物可被理解的存在中產生了它們。而對於它們而言，它似乎只是一個自然的原因，因為上帝對於任何東西都不是自由的原因，因為後者總是預設了祂的意志或祂意志的活動」⁵⁹。「可能的」不是由神的全能所產生，而是由神的知性在其「被了解」中而產生的」⁶⁰。

神的觀念在數量上是無限的，而且它們與神的本質是實體地等同的，可是它們與神的本質却不是形式地等同的⁶¹；它們是必然的且永恒的；可是它們並不像神的本質一樣是形式地必然的和永恒的，因為神的本質在系統中有邏輯的優先性。又，「雖然神的本質從永恒就是一塊石頭在其可理解存有中的模型原因，可是在某種優越的秩序上，位格比石頭之在其被理解中更先「被產生出來」……雖然後者也是永恒的。」⁶²「邏輯地說，在神的知性了解神的本質是可模倣之前，神的本質已是可模倣的」⁶³。觀念是對於神的本質的分享或可能的模倣，由神的知性所掌握。因為神的

本質是以無限的方法被模倣的，所以觀念也是無限的，不過，觀念的呈現不強迫上帝去創造相應的東西⁶⁴。

一〇

斯考特不教導神的意志是以相當隨意妄為的方式而活動，雖然有人把這個理論歸諸於他。「意志在上帝是實在地、完美地等同於祂的本質⁶⁵」，而神的意欲是在自己之內的一個動作⁶⁶。神的意志以及神的意志的活動，在實際上是同一的，因此不能改變，但不能就此說上帝所永恒意欲的也必然永恒地存在着。（意志的）運作是在永恒裏，而「存在之存在」的產生則在時間中。⁶⁷」

邏輯地說，即使在上帝裏，理解優先於意志，而且上帝意欲的是最理性的。雖然在存有學上，只有一個神的意志的動作，不過我們可以區分第一動作是上帝意欲目的，意欲祂自己的動作，第二動作是上帝意欲直接爲了這個目的的動作，譬如說，預定選民來完成目的。第三個動作是，上帝意欲那些獲得這個目的所必需的東西（即恩典），第四個動作是祂意欲較遙遠的方法，如感覺的世界⁶⁸。可是雖然神的了解在邏輯上優先於神的意欲，神的意志却不好似它會犯錯或選擇某種不恰當的東西一樣需要指導，在這個意義下說神的意志有它自己的法則。誠然，斯考特有時候說神的意志之所以意欲只因爲它意欲，而沒有什麼理由可言；不過他把他意思弄得很清楚，在引述亞里斯多德來說明「事事都追求明證的理由是未受教育的標誌」這個想法後，斯考特論到，這不是一個不能明證的究極原則，而且也是偶然的事，因爲偶然的事不是由必然的原則而來。在上帝

裏，人類本性的觀念是必然的；可是爲什麼上帝意欲人類本性呈現於這個人或那個人，呈現於這個時刻或那個時候呢？這個問題除了「因爲祂意欲如此，因此它應該如此才是好的」⁶⁵之外，再也沒有其他的答案。斯考特的論點是偶然的東西不能由必然的東西來證明，因爲如果它們是如此地被證明出來，它們便是必然的而不是偶然的。他說，如果你問熱爲何會熱，其答案是只因爲熱會熱；所以爲什麼上帝意欲一個偶然的東西，其答案只是因爲上帝意欲它⁶⁶。斯考特不否認上帝爲一個目的——祂自己——而活動，他也不否認祂是「最理性地」活動着；可是他要證明爲一個不是必然的東西尋求一個必然的理由是荒謬的。「從必然的（原則）不導出某種偶然的東西⁶⁷」。上帝的自由選擇是偶然東西最究極的理由。我們不能合理地跳到上帝自由的選擇背後，去尋求一個決定這抉擇的必然理由。上帝的知性不藉着必然的理由來決定祂創造的工作，因爲創造是自由的，他也不受東西的善而決定，因爲那時它們尚未存在；倒是因爲上帝意欲它們如此，它們才是善的。上帝只能創造祂本質的肖像，因此祂不能創造任何惡的東西，這點是可以了解的。

因此，關於上帝「對外」的運作，斯考特堅持上帝意志的自由；可是他也堅持雖然上帝必然地愛祂自己，而不能不意欲祂自己且不愛祂自己，這愛仍然是自由的。這個理論的確很獨特。上帝的意志是自由的，這是對於有限東西而言，而不是對自己而言，這是由神的意志的無限性而來的，神的意志的無限性只能有無限的東西——上帝自身——爲其必然的對象。可是上帝應同時必然地且自由地愛祂自己，這點至少乍看之下似乎是矛盾的。斯考特的立場如下：自由屬於意志的完美，它必是形式地呈現於上帝。一個爲了最後目的之意欲是意欲中最完美的一種，它必定是包

含了那屬於意志的完美。因此，它必定是自由的。在另一方面，神的意志等同於上帝，不得不意欲最後的目的——上帝自身——而且愛這最後的目的。這兩者似乎是矛盾的命題，其調和的原則是，在意志至上活動中的必然性並不除去，而是設定了那屬於意志的完美。「能力自身內在的條件不管是絕對的，或是爲了一個完美的活動，這與在運作中的完美不是不一致的，可是自由是意志的內在條件，或是絕對的，或是爲了一個意志的活動。因此，自由和在運作中之完美的可能的條件，兩者是可以調和的，而且這樣的條件是必然的，尤其是當它是可能的^⑫。」斯考特舉一個例子來表示他的意思。「如果有人自願地使自己站在一個斷崖上，當他墜落下去時，仍然繼續意欲要墜落下去，那麼誠然他是由於自然的地心引力之必然性而墜落下去，可是他仍然是自由地意欲墜落下去。因此，上帝雖然必然地靠着祂自然的生命而活，而且必然地排除所有的自由，可是祂仍然應自由地靠那自然的生命而活。因此，我們不把上帝的生命收於必然性之下（即，我們不把必然性歸屬於上帝的生命），如果我們所了解的『生命』是上帝自由意志所愛的『生命』。」^⑬斯考特似乎是說，我們在上帝裏可以區分自然的必然性——藉此祂必然愛祂自己，以及祂似乎自由地認可那個必然性，因此必然地愛祂自己和自由地愛祂自己不是不可調和的。吾人也許會認爲這個區分不是特別有益的；不過不管如何，斯考特的主意論的與自由的理論並不暗示上帝可以避免去意欲祂自己，也不暗示上帝愛祂自己是任意的。事實的真相是斯考特賦予自由太多的價值，以爲意志的完美，以致於他勉強地從那些他不得不認爲是必然的意志活動排除掉自由。當我們考慮斯考特對於人類意志的理論時，這點會更明顯。

斯考特主張上帝的能力從無中創造，是那藉着理性自然之光就可以證明的。上帝作爲第一動力因，必定能夠直接地產生某些結果，因爲要不然的話，祂甚至也不能間接地產生結果（如果祂已被證明爲是第一動因），「因此對於自然的知性，這是很清楚的事，上帝可以如此地成爲某物的原因，使得某物是從祂而來（即因上帝而有它的存有），而不需要它自己的任何要素被預設着，也不需要預設任何被接受的接受性要素。因此，雖然大哲學家（亞里斯多德）沒有說，可是對於自然理性却是很清楚，某物可以被證明是以如此的方式起因於上帝」，「而且我說亞里斯多德並未肯定上帝以此種方式來創造某物，可是不因此就說其反面（即亞里斯多德意見的反面）不能藉着自然理性而知道……」⁷⁴又，上帝可以從無中創造⁷⁵，這是可以證明的。可是創造中所涉及的關係並不是相互的：受造物對於上帝的關係是實在的，而上帝對於受造的關係則只是心智上的關係，因爲上帝不是本質上看來的創造者，而且不能以祂被稱爲智慧或是稱爲善這些相同的意思來稱述祂是一個創造者。祂是實在的創造者；可是祂對於受造物的關係不是實在的關係，因爲祂不是在本質上的創造者，亦即在此情況下祂必然地創造。在另一方面，祂也不能接受一個偶然的關係。

至於創造是不是在時間中，則是可以證明的。斯考特傾向於多瑪斯的想法——雖然他不接受多瑪斯認爲在時間的創造是不能被哲學地證明這種看法。虛無（*in nihilo*）的邏輯優先性是可以證明

的，「因為要不然的話，創造不能被允許」，可是邏輯的優先性不必然就是時間上的優先性。不過，斯考特猶豫地說「無在時間上先於世界，似乎是不必然的，可是如果它邏輯地先於世界則似乎是已經足夠了」⁷⁶。換句話說，斯考特拒絕波納文德所認為永恆創造的不可能可以由哲學證明；而且他偏向於多瑪斯所認為在時間中的創造也不能由哲學證明；不過在這點上，他比多瑪斯來得猶豫不決。

附 註

- ① 「巴黎記述」Prol. 3, no. 1.
- ② 同上，Prol. 3, no. 6.
- ③ 「牛津著作」1, 1, 2, no. 2.
- ④ 「牛津著作」Prol. 4, no. 32.
- ⑤ 同上，Prol. 4, no. 20.
- ⑥ 譬如，4, nos. 36, 37.
- ⑦ 「特殊問題」7, no. 8.
- ⑧ 「牛津著作」1, 3, 2, nos. 1. 和 30.
- ⑨ 同上，Prol, 1, no. 17.
- ⑩ 「巴黎記述」Prol. 3, 2, no. 4.

- ⑪ 「牛津著作」1, 3, 2, no. 18.
- ⑫ 同上。
- ⑬ Prol., 2 lateralis, no. 21.
- ⑭ 3, 7.
- ⑮ 「第一的問題」(*quaestio unica*) no. 21.
- ⑯ 3.
- ⑰ 「論第一元始」(*De primo principio*) 3, 3.
- ⑱ 同上, 3, 4.
- ⑲ 同上, 3, no. 5.
- ⑳ 同上, 3, no. 6.
- ㉑ 同上, 3, nos. 6-7.
- ㉒ 同上, nos. 9-10.
- ㉓ 同上, 3, no. 9.
- ㉔ 同上, nos. 11-14.
- ㉕ 「牛津著作」2, 2, nos. 10. 以後。
- ㉖ 同上, 2, 2, no. 11.
- ㉗ 同上, nos. 14-15.

- ②8 同上・no. 17.
- ②9 同上・no. 18.
- ③0 同上。
- ③1 「論第一元始」4, nos. 1-4.
- ③2 同上。
- ③3 「牛津著作」1,2,3, no. 17.
- ③4 同上・4,3,1, no. 32.
- ③5 同上・4,13,1, no. 32.
- ③6 2,2, nos. 25.以後。
- ③7 4, nos. 15.以後。
- ③8 參較「牛津著作」1,2,2, nos. 25-9.
- ③9 「牛津著作」1,2,2, no. 30;參較「論第一元始」15.以後。
- ④0 「牛津著作」1,2,2, no. 31.
- ④1 1,2,2, nos. 31-2.
- ④2 4, no. 21.
- ④3 「牛津著作」1,2,3;「論第一元始」・4, nos. 38-40.
- ④4 「牛津著作」1,2,2, no. 32.

- 45 「巴黎記述」1, 2, 3, no. 8.
- 46 4, no. 37.
- 47 「牛津著作」1, 42. 十二分之一約問題 (*questio unica*) no. 2.
- 48 參較「巴黎記述」1, 42, 2, no. 4. 「特殊問題」7, nos. 4, 8, 18.
- 49 「神學大全」Ia 8, 1, ad 3.
- 50 「巴黎記述」1, 37, 2, nos. 6. 以後。
- 51 參較「論第一元始」4, nos. 36. 以後；「牛津著作」Prol., 3. no. 10; 3, 23, no. 5; 3, 24, no. 22.
- 52 參較·同上·4, 17, no. 7; 「巴黎記述」4, 17, no. 7.
- 53 較參·「牛津著作」4, 43, 2, no. 27.
- 54 同上·1, 8, 4, no. 17.
- 55 同上·1, 8, 4, no. 18.
- 56 同上·nos. 19. 以後。
- 57 同上·1, 36, no. 4. 參較·no. 6.
- 58 「巴黎記述」1, 36, 2, no. 33.
- 59 「牛津著作」1, 3, 4, no. 20.
- 60 同上·2, 1, 2, no. 6.

- 61 「巴黎記述」1, 36, 3, no. 27.
- 62 「交談」(*Collationes*) 31, no. 5.
- 63 「牛津著作」1, 35, no. 8.
- 64 同上, 1, 38, no. 5.
- 65 「巴黎記述」1, 45, 2, no. 7.
- 66 「牛津著作」1, 17, 3, no. 5.
- 67 同上, 1, 39, no. 21, 參較・同上, 2, 1, 2, no. 7.
- 68 同上, 3, 32, no. 6.
- 69 同上, 2, 1, 2, no. 65.
- 70 同上, 1, 8, 5, nos. 23. 以後; 參較「特殊問題」16.
- 71 「巴黎記述」1, 10, 3, no. 4.
- 72 「特殊問題」16, no. 8.
- 73 同上, 16, no. 9; 參較「巴黎記述」1, 10, 3, nos. 3. 以後。
- 74 「巴黎記述」2, 1, 3, nos. 9-11. 參較「牛津著作」2, 1, 2, 「比對」13, no. 4.
- 75 「牛津著作」4, 1, 1, nos. 27. 以後。
- 76 同上, 2, 1, 3, no. 19.

第四十九章 斯考特之五：靈魂

人類特有的形式——靈魂和身體的聯合——意志和知性——靈魂不朽無法
從哲學來證明。

一

理性靈魂是人的特殊形式，這是可以從哲學來證明的●，而亞維洛艾認為知性是一分離的原則，則是不可理解的。「一般說來，所有的哲學家，在對人的定義中都包含了『理性的』作為人特定的種差 (differentia)。」『理性的』其意是指知性靈魂乃是人的本質部分。」沒有一個著名的哲學家否定這一點。「雖然可咒的亞威洛依在他虛構的著作『論靈魂』——此書他自己和其他人都無法了解——肯定知性是一種分離的實體，這可以藉着心像的方法而聯合於我們；這種聯合，他本人和他的信徒到目前為止都尚未能解釋，而且藉着這樣的聯合也不能保存人所了解的（真理）。因為根據他的看法，人在形式上不是任何其他東西，而是一種較高級的非理性動物，只不過由於這種類型之非理性的感覺靈魂比其他動物較為優越一些罷了●！」

斯考特以一個著名的三段論證來說明理性靈魂是人的形式，「人有形式上的且恰當的了解（

知性的掌握），因此知性靈魂是人恰當的形式」●他說，論證中的前詞由亞里斯多德的權威就已足夠清楚，可是如果任何一個人莫名其妙地否認它，那麼必須要給予它一個理性的證明。恰當的了解是說，藉着一個超越每一種感覺的知識活動去了解，而人在這種意義下去了解可以證明如下。實行知性的活動，其恰當的意義就像前面所說的，是實行超越感覺能力的活動。感覺的掌握是一有機的功能，因為每個感覺都有它特定種類的對象，因此視覺是要知道顏色，聽覺是要知道聲音。但是知性不以類似方式被決定；它的對象是存有，它之關聯於身體的感官也不像感覺之關聯於身體的感官一樣。它可以了解那不直接給予感覺的對象，像類的或種的關係。因此，知性的認知超越了感覺的能力，因而人乃可以恰當地了解●。

原先那個省略的三段論證中的結論（「因此知性靈魂是人恰當的形式」），從前詞而來可以有二條證明的方法。知性的認知是人的一種功能，必定被在人自身中的某物所「接受」，此某物不是擴延的，也不是身體機體中的某一部分或全部。如果它是被某種擴延的東西所接受，那麼它本身是擴延的，而且是純粹的機體官能，吾人已證明事實並非如此。當斯考特談到知性的認知是「被接受的」，他的意思是它不等同於我們的實體，因為我們不總是實行我們知性的認知能力；因此它必定是在我們之中某種原則的活動。可是它不能是人物質部分的活動；因此它必定是精神的形式原則之活動，可是除了是知性靈魂——此是實行知性活動的原則——之外，它還能是什麼呢？其次，人是他意欲活動的主人，他是自由的，而且他的意志不受任何一種可欲求的對象所決定。因此它超越了感官的欲求，而且它的活動不能是任何物質形式的活動。因而我們自由的、

意欲的活動是知性形式的活動，而且如果我們自由的活動是「我們的」活動——事實上它們就是——那麼那些活動的形式必定是「我們的」形式。因此，知性的形式是人的形式；這是人特有的形式，使人不同於禽獸^①。

一一

雖然前面已提過人有一個具體的形式，可是在人中却只有一個靈魂。我們在較早之前也看到，在人的一个靈魂中有不同的「形式」，它們彼此之間，雖然不是實在的區分（可分離的），却是「在事物中形式的區分」而有別，因為知性的、感覺的和生長的活動是形式地且客觀地有別的；可是它們是人同一個理性靈魂的形式。這一個靈魂不只是人理性認知的原則，也是他感覺活動和他生命的原則。它給予生命的存在，而且使得有機體成一個活的有機體的。●就是這個形式原則：它是人之實體的形式^②。因此，靈魂是人的一部分，稱它是實存的是極不恰當的，因為它是實體的一部分，而不是它自己就是實體；它是組合的存有——靈魂與身體，此是本身為一的●。靈魂在離開身體的狀態下，恰當地說並不是一個人^③。靈魂使身體完美，只有當身體是恰當地為它而設的，而「這個」靈魂對「這個」身體亦有偏好的。斯考特說^④，這個意思是靈魂不能由它所賦形的物質而個體化，因為靈魂，——即一個體的靈魂——注入在一個身體裏，而且靈魂的創造邏輯地先於它和身體的聯合。

斯考特之異於多瑪斯，也在於他主張理性的靈魂不給予單一的存在，而是給予生命的存在與

感覺的存在：此即前面所提過，有一具體的形式。如果理性靈魂給予人單一的存在，人就不能真正說是有死亡了。死亡含有人「實質」的朽壞，而這暗示着靈魂和身體都有它們自己的實在，人之爲人的存有乃是他的存有是一個組合體，而不是因爲他的存在是一個靈魂。如果靈魂給予單一的存在，而且在身體中沒有其他的形式，靈魂之離開身體就不是指人之爲人的存有之朽壞了。爲了有死亡的發生，人必定有一爲組合體的存有；一個與它的組織部分——不管是分離的或聚合的——有所差別的存有。因此在死亡時朽壞的便是這個做爲一組合體的人的存有。又，根據斯考特的說法，多瑪斯自相矛盾，「在其他地方他說靈魂在身體的狀態比起它在離開身體的狀態要來得完美，因爲它是組合體的一部分」，可是他同時又說靈魂給予——因而也就具有——單一的存在，而且它不因爲它不傳遞這種存在給予在它之外的任何東西，而就比較不完美。「根據你的看法，靈魂在分離的狀態下和當它聯合於身體時完全地具有相同的存在……，因此它絕不會因爲它不把存在傳遞給身體這個事實就比較不完美」^①。

靈魂之聯合於身體是爲了整個人的完美，人由靈魂和身體組成。根據多瑪斯^②，靈魂之聯合於身體是爲靈魂本身的好處。靈魂爲了自己的認知，自然地倚靠於感覺。「轉化成心像」對他而言是自然的^③，因此靈魂之聯合於身體是爲了靈魂的好處，爲了它可以依據自己的本性而運作。對斯考特而言，我們前面已提過，人類知性之朝向物質的東西，以及它在事實上倚靠於感覺，其起源於人類理性的本性並不那麼多於起源於靈魂現今的狀態——在身體裏做爲寄居人的狀態——（另一個建議是罪也許可能是主要的因素）。多瑪斯會反對說，在此種情況下，靈魂之聯合於身

體，是爲了身體的好處，而不是爲了靈魂的好處，而這是不合理的，「因爲質料是爲了形式，不是形式爲了質料」。對於多瑪斯這樣的反對意見，斯考特的回答是，靈魂之聯結於身體，不只是爲了身體的好處，而且也是爲了組合的存有——人的好處。創造活動的項目是人，組合的存有，而不單單是靈魂，或單單是身體本身，而且身體和靈魂之產生是爲了這個組合的存有可以實現：因此，這個聯合是爲了整個人的存在。靈魂之聯結於身體的發生「不是單單爲了身體的完美，也不單單是爲了靈魂的好處，而是爲了包含了這兩個部分之整體的完美」，因此雖然完美不產生於這個或那個部分，若沒有了這樣的聯合，它們就不具有完美，不過這聯合不是白白的發生，因爲整體的完美——此乃由於是本性原則上所要完成的——除非在此種方式下，否則便不能發生●。

一一一

關於斯考特對於人之知性活動的觀念，在前面論知識論時已經說過了一些，不過在此需要扼要地討論他關於意志和知性關係的理論，因爲這個理論引起了一些對於他一般立場的誤解。知性不像意志一樣，它不是自由的能力，「禁止同意它所了解的真理，不是知性的能力，因爲只要知性或者從名目，或者從結論的真理清楚看到原則的真理，那麼知性就必定會因爲它缺乏自由而不得不同意它們●。」因此，由於對什麼是全體的和什麼是部分的了解，使得知性清楚看到「全體大於部分」這個命題的真理，或者由於考慮了所有的人都會死，以及蘇格拉底是人，這兩個前提，知性清楚看到蘇格拉底會死這個結論是真的。知性不能自由地壓抑它對於「整體大於部分」或

「蘇格拉底會死」這些的贊同，因此知性是自然的能力。

不過，意志是自由的，是自由的能力，而且它本質上就是自由的，它的「形式的理型」由其自由性多於由其欲求性所構成^⑩。必須區分做爲一種自然傾向的意志和作爲自由的意志；而只有自由的意志才是恰當意義的意志。因而意志在其本性上就是自由的，而且上帝不能創造一個「自然而然」不會犯錯的理性意志^⑪。斯考特說，保祿從他自由意志所引出的活動，他願意「離世而與基督同在」，可是這引出的活動和他自然傾向意義下之自然的「意志」是相衝突的^⑫。這兩者是有別的，當吾人考慮人渴求幸福或渴求最終目的，這個區分是相當重要的。意志做爲自然欲求或自然地傾向自我的完美，必然地渴求那超乎萬物之上的幸福，而這樣的幸福或福祉——是具體事實的問題——只有在上帝裏被發現，在人中對於「特別」的福祉，對於上帝，有一自然的傾向。可是意志不因而就必然地或永遠地渴求最後的目的，也不因而就必然地對於該目的產生自覺且深思熟慮的活動^⑬。斯考特辯護說，他的意思不是意味着意志可以選擇悲慘「自身」或選擇惡「自身」，「我不意欲福祉」不等於「我意欲福祉的反面」；他的意思是，在此時此地我不產生關於這福祉的活動，而不是我選擇了它的反面——此反面不能做爲意志的目的。如果我的確產生了一個活動，即一個意欲福祉的活動，這活動是自由的，因爲每一個意志產生的活動都是自由的^⑭。再者，斯考特毫不猶豫地從意志之本質的自由這個理論引申出「在天上諸聖徒自由地意欲上帝而且自由地愛上帝」這個結論^⑮。因此，他反對多瑪斯所主張「當至善 (summum bonum) 清楚地被呈現出來時，意志必然地選擇它、愛它」這個理論，他甚至說聖徒也有能力去犯罪。可是當他

說這些，他的意思只是說，意志自身在天堂裏仍然保留其自由，因為它本質上就是自由，天堂不會破壞它的自由^②。就道德而言，在天堂裏的諸聖徒不但意欲不去犯罪，而且也不能犯罪，不過這種必然性是「第二義」的，從「榮耀的習慣」而來的。這傾向是在意志內發生的，而不是意志之一個物理的決定。因此天上諸聖的意志在道德上是無瑕疵的，而不是在肉體上（物理上）是無瑕疵的。關於天上諸聖不意欲去犯罪，斯考特和多瑪斯並沒有不同的看法，可是除非「不能」不了解爲是指意志的本質遭到破壞^③，斯考特才願意說天上諸聖不能犯罪。

因此，知性是自然的能力，意志則是自由的能力。斯考特堅持認爲自由是一種完美，因此他對於知性優於意志或意志優於知性這場論辯上所採取的立場，不能不有問題。知識的確先於每個意志所產生的活動，因爲意志對於一個完全不了解的對象不能進行選擇，（斯考特不是「非理性主義者」），而且他說，意志不順從那實踐理性最後所指向的對象，這雖然不是不可能却是十分困難的；而在另一方面，意志可以命令知性。當然斯考特不是說意志可以命令知性去贊同那顯然是錯誤的命題：意志對於了解活動本身不增加任何東西^④，它也不是知性活動的原因^⑤。可是意志可以間接地與知性合作，做爲一般動力催促知性去注意這個或那個可理解的東西，去考慮這個或那個論證^⑥。「因而藉着命令知性，意志乃是一個高於知性活動的原因。可是知性，如果它是意欲的原因（即，藉着供應對象的知識，而成爲一個部分的原因），則是一個屈從於意志之下的原因」^⑦。

斯考特提出其他的理由來肯定意志的優先性。意志比知性更完美，因爲意志的敗壞比知性的

敗壞來得嚴重；「恨上帝比不認識上帝或不思考上帝更糟糕」，又，罪的意思是意欲某種惡的東西。而思想某些惡的東西不必然是罪；只當意志同意，邪惡的思想或從邪惡的思想中獲得快樂才是罪^②。再者，愛比知識更善，而且愛居住在意志裏^③，而在獲得最終福祉——聯合靈魂和上帝，享有上帝——扮演主要角色的是意志。雖然意志和知性這兩種能力都與福祉有關，可是較高的功能——意志，則是與上帝聯合的較直接的方法^④。斯考特因而拒絕多瑪斯關於「知性優於意志」以及「福祉之本質」等等理論，而忠實於奧古斯丁——方濟學派的傳統。吾人要接受多瑪斯或者要接受斯考特的看法，目前似乎不是重要的問題，因為事實上，兩人都同意，福祉——外延地看——都涉及了這兩種能力，可是在此必須指出：解釋斯考特的立場，以指控斯考特是非理性主義或純粹任意主義，則是何等愚昧的錯誤。

四

由於斯考特教導，靈魂的知性活動不但超越了感覺的能力，並且它之超越了感覺的能力與物質，可以在哲學上得到證明，吾人也許因而期望他會嘗試去證明人類靈魂的不朽性；可是，事實上，他不相信這個真理（即靈魂不朽的真理）是可以從哲學來予以嚴格證明的，而且他還批評了前輩們所做的證明。關於三個命題，第一，理性靈魂是人特有的形式；第二，靈魂是不朽的；第三，靈魂在死後不會永久停留在與身體分離的狀態下（即，身體會復活）；第一個命題是由理性的自然之光知道的，反對這個命題的錯誤，——即亞維洛艾的錯誤——在於「不但反對了神學的

真理，而且也反對了哲學的真理，（即，亞維洛艾的理論不但反對由信仰所知道的真理，而且在哲學上也可予以駁斥）。「可是其他兩個（命題），自然理性不足以知道，雖然對它們可以有某些蓋然的或勸告的論證。事實上對於第二個命題，有更多蓋然的（論證），因此大哲學家（亞里斯多德）似乎『更爲明顯地』主張它」^④。而對於第三個命題理由較少，因而，從那些理由而來的結論無法經過自然的理性充分地知道。因此，斯考特的一般立場是，我們可以從哲學來證明理性靈魂是人特有的形式；可是我們不能在哲學上明確地證明靈魂是不朽的，也不能證明身體會復活。靈魂的不朽性之哲學論證比身體復活的哲學論證較有分量，可是它們仍然只是蓋然的論證，或先天的論證——即建立於靈魂本性之上的論證——比後天的論證來得好，譬如像建立於來世需要賞懲的論證。靈魂不朽也許可以從歸納法而予以在道德上的證明，而且從哲學上來說，這個證明比它的反面（即靈魂不是不朽的）要有更高的蓋然性；可是爲它（即靈魂不朽）所做的論證不是明證且必然的論證，也不具有絕對的精確性^⑤。

關於亞里斯多德的權威，斯考特聲稱他的意見不是真正清楚的。「因爲他在不同的地方有不同的說法，而且他有不同的原則，從某些原則而來的與從其他原則而來的似乎有對立的意見。因此，很可能他總是懷疑他的結論，有時候他趨向這邊，有時則偏向那邊，隨着他的處理的問題與這邊或那邊的意見較爲和諧而定」^⑥。不管如何，不是所有哲學家所斷言的都是他們藉着必然理由而證明的，「經常他們只有一些蓋然的勸告而已（一些蓋然的且勸告的命題），或只有一些如前輩哲學家的一般意見而已」^⑦。因此，亞里斯多德的權威，對於靈魂不朽並沒有確定的論證。

至於聖多瑪斯和其他基督徒哲學家所做的論證，也不是絕對的論斷。多瑪斯在「神學大全」中說，人的靈魂不能「因為附質」而破壞，不會隨着身體的毀壞就毀壞，因為它是獨存的形式，它也不能「因為自己」而毀壞，因為「存在」屬於獨存的形式，使得形式之自然的毀壞是指形式從它自身離開。對於這些看法，斯考特的回答是，多瑪斯犯了製造問題的謬誤，因為他預設人的靈魂是「由自身獨存的形式」，而這一點正是要證明的。人的靈魂是這樣一種形式，這個命題是信仰所要接受的對象，而不能由自然的理性來知道。有人反對說這樣的批評是不公平的，因為事實上多瑪斯早先在一篇「論題(一)」中已經專門證明人的靈魂是一非具體的而且獨自存在的原則。斯考特反擊說，雖然可以證明理性靈魂在它知性活動中，沒有使用身體上的器官而且它的知性活動也超越了感覺的能力，可是不必然因此理性靈魂——就它的存有來說——就不倚靠整個組合體——此組合體當然是可朽壞的。換句話說，人的靈魂在他純粹知性的活動中不使用身體的器官，這個事實不必然證明它的存在不是自然地倚靠於組合體持續的存在。必須證明，一個形式在某種運作下超越了質料，則其存在必然是獨立的，可是根據斯考特的看法，這點未能決定性地被證明。

關於從渴求幸福——涉及了不朽——所引申出來的論證，斯考特說，如果這裏所說的渴求是指嚴格意義下的自然欲求，即一種對於某些東西的自然傾向，那麼很顯然的，除非所渴求的東西之自然的可能性首先被證明出來，否則對該物的自然渴求是不能證明的；斷定朝向一個狀態之自然傾向的存在，而該狀態的可能性却仍不知道，這乃犯了丐題的謬誤。可是，如果自然渴求是指

廣義的渴求，即，與自然傾向相應而引生出來的渴求，則在還沒證明嚴格意義的自然渴求之前，沒有辦法證明引生出來的渴求是在此意義下之自然的。也許可以這麼說，一個東西，當它一被了解就成爲一個被引生出來的渴求之對象，這個對象必定是自然的渴求或自然的傾向的對象；可是在此情況下，吾人也可以論證說，一個邪惡的人，當他了解他邪惡的對象時，立即傾向於渴求這個東西，那麼他對該物有一種自然的傾向或自然的渴求，而事實上，自然本身不是邪惡的，而且在每人的本性上的確也不是邪惡的。一個東西當它被了解時，它就是引生之渴求的對象，這樣的說法是沒有什麼益處的，因爲整個問題是在於發現對不朽的渴求是不是相應於正當的理性，這不能被合法地視爲是當然的事。又，如果後人對於不朽有自然的渴求，因爲他自然地趨生避死，因此不朽至少是可能的。對此種說法，吾人也可以同樣地論證禽獸對於不朽也有自然的渴求，那麼它就能夠長久生存下去^⑩。

這也許可使我們回想到，事實上斯考特不是說不朽的論證不是蓋然的或勸告的，更不是說它們是沒有價值的；他乃是說，在他看來，這些論證不是明證的，從渴求來論證不能斷定，因爲如果吾人說到逃避死亡，或逃避導致死亡的東西之生物傾向，禽獸也具有這種傾向，而如果吾人談到一個引生的、自覺的渴求，吾人不能合法地從渴求不朽論證不朽的事實，除非吾人首先證明不朽是一種可能性，證明人的靈魂在組合體解決之後仍然存在着。今生的痛苦要求來生的補償，是很不錯的說法；可是在此生中，人暴露於種種痛苦中仍然是真的，就如同他在此生中可以快樂享受，是因爲這就是他的本性，事實如此。因此，人在此生中置身於痛苦中也是自然的，我們不能

這麼輕鬆地就證明痛苦必定是被另一個世界的幸福所彌補。至於，來世中必須有賞罰，來生因而必須存在着，除非能夠證明上帝真的如此賞罰人類，否則這個論證是不中效的，而斯考特不認為它是可以純粹由哲學證明的●。人類靈魂的不朽性，最好的論證也許是從知性獨立於身體的器官之外，從靈魂的精神活動而來的論證；可是雖然斯考特認為這個證明構成一個高度蓋然的論證，他却並不認為它是絕對有效的論證，因為也許靈魂——被創造為是組合體中的一部分——除非做為組合體的一部分，便不能存在。

附 註

- ① 「牛津著作」4, 43, 2. nos. 4-5.
- ② 同上 · 4, 43, 2, no. 5.
- ③ 同上 · 4, 43, 2. no. 6.
- ④ 同上 · 4, 43, 2. nos. 6-11.
- ⑤ 同上 · 4, 43, 2, no. 12.
- ⑥ 同上 · 2, 16. no. 6.
- ⑦ 同上 · 2, 1, 4, no. 25.
- ⑧ 同上 · 4, 12, 1, no. 19.
- ⑨ 「特殊問題」9, no. 7, 及 19, no. 19.

- 10 同上，4, 12, 1, no. 19.
- 11 「牛津著作」4, 43, 1. nos. 2-6.
- 12 「神學大全」Ia, 89, 1.
- 13 參較，同上，84, 7.
- 14 「牛津著作」4, 45, 2. no. 14.
- 15 同上，2, 6, 2. no. 11.
- 16 同上，1, 17, 3, no. 5; 2, 25, no. 16.
- 17 同上，2, 23. nos. 8-7.
- 18 同上，3, 15, no. 37.
- 19 參較，同上，4, 49, 10, no. 3; 2, 23, no. 8; 1, 1, 4, no. 16. 「交談」16, no. 3.
- 20 參較「牛津著作」4, 49, 10, nos. 8以後。
- 21 「牛津著作」1, 1, 4, nos. 13, 以後。
- 22 同上，4, 49, 6. no. 9.
- 23 參較「交談」15.
- 24 「巴黎記述」2, 42, 4. no. 7.
- 25 「交談」2. no. 7.
- 26 「巴黎記述」1, 35, 1, no. 27.

- 27 「牛津著作」4, 49. 「隱密的問題」(*quaestio ex latere*) nos. 16-18.
- 28 同上, no. 17.
- 29 同上, no. 21.
- 30 「巴黎記述」4, 49, 3, no. 7. 「牛津著作」4, 49, 3, nos. 5. 以後。
- 31 「牛津著作」4, 43, 2, no. 26.
- 32 參較「巴黎記述」4, 43, 2. nos. 15以後。
- 33 「牛津著作」4, 43, 2. no. 16.
- 34 同上。
- 35 Ia. 75, 6.
- 36 「牛津著作」4, 43, 2, no. 23.
- 37 同上, 4, 43, 2, no. 18.
- 38 也參較。「巴黎記述」4, 43, 2, no. 18.
- 39 「牛津著作」4, 43, 2, nos. 29-31
- 40 同上, 4, 43, 2. no. 27.

第五十章 斯考特之六：倫理學

人類行為的道德性——無關緊要的行為——道德法則和上帝的意志——政

治威權

我寫本章的目的，不是要解說所有斯考特的倫理理論，而是要說明他人對他倫理學的譴責是不公允的。有些人責備他教導道德法則的全然任意性，好似道德法則單純地而且完全地倚賴於神的意思。

一

當一個行為具備「自然的存在」。所需要的一切時，這個行為自然是善的，就好像當一個身體具備所有那些大小、顏色、形狀……等等適合於身體而且又互相調和的特性時，這身體是美麗的。一個行為，當它具有所有必需的要件，不是靠着這行為本性自身獲得這些要件，而是靠着正當的理性時，它就是道德上的善。爲了進入道德的秩序，一個行為應該是自由的，因爲「除非一個行為是從自由意志而來，否則它既不值得獎賞，也不應該受懲罰，」雖然道德上的善和惡兩者都需要自由，可是道德的善除此之外還需要某樣東西——即符合於正當的理性①。「歸諸爲道德

的善是歸諸於正當的理性」^②。每一個道德的善的行爲必須是客觀上善的——即要有符合正當理性的一個對象；可是除了愛上帝——在任何情形下，這個行爲在道德上都不會是惡的——之外，沒有一樣行爲只因爲它的對象就是善的，就好像除了恨上帝——無論在何種情形，此種行爲在道德上都不能是善的，——之外沒有一個行爲只因爲它的對象就是善的^③。譬如說，愛上帝不可能懷有不好的企圖，因爲那樣子就沒有愛了，同樣的，恨上帝也不能懷有好的念頭。不過，在其他情形下，「意志的善不是光倚靠對象，而且也倚靠其他的條件，而且特別是倚靠於目的 (a fine) ——此在行爲的所有條件中佔了最主要的地位」^④。可是，雖然目的在行爲所有的條件中佔了最主要的地位，却不能因爲目的是善的，所以行爲在道德上也就是善的：目的不使方法證成。「爲了使一個行爲在道德上是善的，需要所有（必要的）條件都一齊發生；缺乏任何一種條件，都足以使該行爲在道德上是惡的」^⑤：「惡事不可做，才能產生善（的結果）」^⑥因爲一個行爲之所以爲道德的善，必須是自由的，而且它必定在客觀上是善的，本着正當的意圖，以正當的方法來做……等等。如果它具有了這些條件，它就符合了正當的理性。

一一

每一個人的行爲，即每個自由的行爲，總是好的或者是壞的，這不只是說，每一個行爲，從純粹存有學來考慮，由於它是一個正面的實質所以是善的，這也就是說，每一個行爲都有一個目的，這個目的或者符合了或者違反了正當的理性。爲了一個完全是善的道德行爲，必須所有的條

件的善全部具備，因此，有可能如果某些條件缺乏它所應該具有的善，那麼這個行爲是「無關緊要的」(Indifferent)。譬如說，爲了使施捨是一個完全善的道德行爲，具有完全的道德價值，必須本着道德的意圖而做。而如果懷着一個不好的意圖來施捨，那麼這個施捨的行爲就變壞了；可是有可能施捨只是出於直接的性向，斯考特說，這樣的一種行爲在道德上可稱爲是「無關緊要的」：它既不是壞行爲也不是一個全然道德的行爲^①。在承認這種「無關緊要」所引發的行爲(斯考特堅持他所說的不是像拍走某人臉上蒼蠅的這種反射性行爲)^②，斯考特採取了與多瑪斯對立的意見；爲了了解他的想法，先了解「對斯考特而言第一條實踐原則是上帝應該被愛」^③，乃是十分重要的事。人不總是有義務去把他的行爲關涉到上帝——不管是實際地或虛設地——斯考特說，因爲上帝不把我們放在這個義務下，可是除非這麼做，否則行爲不能完全是道德的善。在另一方面，因爲我們沒有義務如此地關涉每一個行爲，並不因此就使每一個不如此關涉的行爲都是惡的。如果它不能與愛上帝相調和，那麼它就是惡的；可是它可以與愛上帝相調和，而却不需要實際地或虛設地關涉到上帝。在此情況下，它是一「無關緊要的」行動。顯然，斯考特認爲「習慣的」關涉不足以給予一個行動充分的道德價值。

二二

我們已經看到一個道德上善的行爲必定符合於正當的理性。那麼什麼是正當的理性，什麼是我們行爲道德性的規範呢？根據斯考特，「神的意志是善的原因，因此藉着祂的意欲，某些東西

就是善的……」這句話孤立來看，自然像是暗示着道德法則完全地倚靠上帝任意的意志；可是這不是斯考特的立場，他的意思只是，上帝所意欲的是善的，因為上帝依其本性，除了意欲善的東西之外，不能意欲其他的東西。不過，斯考特的確使道德法則在某個意義下倚賴神的意志，他這個立場必須弄清楚。只要神的知性被認為是先行於神的意志的活動，只要認知那與人性相符合的活動，永恒和不變的道德法則的內容就被構成了；可是它只有經過神的意志的自由選擇，它才能獲得義務的力量。因此，吾人可以說，由神的意志而來的，不是道德法則的內容，而是道德法則的義務——它的道德束縛力量。「命令只關涉於渴求或意志」^①。知性在實踐的領域也在思辨的領域，說這是真的或不真，而且雖然它傾向於某種類型的活動，它並不命令人應該以某種方式做。斯考特不只是說，義務實際地放在人類身上，只因為上帝意欲去創造它們。這點是足夠明顯的，因為如果它們不存在着，它們就不能被要求；斯考特乃是說，「神的意志是義務的根源」，由此而來的似乎是，如果上帝不選擇加上義務，道德將是一件自我完美的問題，這的意思是說知性會認知某種行為的軌道適合於人的本性，而且會斷定照着如此行是正當的而且是明智的。吾人會有一種以亞里斯多德為倫理學代表之類型的倫理學。不過，事實上，上帝已意欲了行為的軌道，而且這意欲已反映在道德的義務上：違反這規範不但是不理性的，而且就是神學意義下的罪。

道德法則的內容不全然是由於上帝的任意妄為或上帝的選擇，這點斯考特已經說得很詳盡。提到亞當的罪^②，他說：「只因爲它是被禁止而犯罪的罪，在形式上比那不是因爲被禁止，而是因爲其自身就是邪惡的罪要來得輕。吃了禁果——至少就吃這個行為本身而言——並不比吃了其

他的果樹犯了更大的罪，它之所以犯了更大的罪，乃是因為這禁果是被禁止不可吃的。可是所有犯了十誡的罪，在形式上是惡的，不只是因為它們被禁止，而且也因為它們是惡的；因此它們被禁止，因為依照自然法則反對任何一條誡命都是惡的，而且藉着自然理性人可以看出這些誡命的任何一條都是要被遵守的。」在此，斯考特很清楚他說，十誡不像是任意命令的誡命，而是人通過理性的自然使用，就可以分辨出它們的有效性。這句話含有上帝不會改變它們這個結論，不是因為祂屈從於它們，而是因為它們在究極上是奠基於上帝的本性。

不過，困難產生在上帝似乎曾廢除了某些十誡中次要的誡命（次要律例的訓誡）。譬如說，祂告訴以色列人掠奪埃及人，而且祂命令亞巴郎以他的兒子依撒格來獻祭。斯考特在討論這些問題時，首先問是否這十條誡命是屬於自然法則，然後，他繼續做了一個區分。最嚴格意義的自然法則——自明的或必然從自明的實踐原則而來的自然法則。在此情況下，這些原則和結論不可能被廢除。譬如說，上帝不能允許一個人除了祂之外又拜別的神，也不能允許人妄稱祂的聖名，因為這些行為和人的目的——愛上帝自身——是不相合的，愛上帝必然含有絕對地崇拜和敬虔。在另一方面，道德法則也許屬於自然法則，不是必然地從自明的原則而來，而是因為符合於主要的、必然的且自明的實踐原則；而這個類型的道德法則就是次要律例上的訓誡。在此種情況下，上帝可以廢止這些誡命^①。斯考特繼續論到，或提議出這個論證^②，即使愛鄰人屬於嚴格意義的自然法則，因此我們必然地意欲我的鄰人應該愛上帝，可是不必然因此我就得意欲他應該愛這個或那個特別的善。不過，這不禁止斯考特繼續說，^③十誡中的誡命是針對每一種情況說的，而且在

給予成文的律法之前，所有的人都必然要遵從它們，「因為它們寫在內心上，或者上帝給予一些外在教導，由父母學習之後再傳給他們的子女」。再者，他解釋以色列人在掠奪埃及人時，不真正需要廢止任何法則，因為上帝既是至高的主，祂可以把埃及人的財富轉變成以色列人的，使得以色列人拿取那不是它們自己的東西。雖然如此，斯考特大體上立場是，十誡中的前二誡屬於自然法則（關於第三誡命，即守安息日的誡命，他則表示懷疑了），可是次要律例中的訓誡則不屬於嚴格意義的自然法則，而是屬於廣義的自然法則。因此，上帝可以廢止次要律例中的訓誡。在廢止訓誡這件事上，斯考特的意見和多瑪斯主義者的想法有些歧義，後者不允許上帝可以廢止律例中的訓誡，因為它們是直接地或間接地從實踐原則引伸出來的。多瑪斯主義者把那困擾斯考特之顯然的廢止訓誡一事解釋為是「財富上的轉移」的例子。即，和斯考特自己解釋以色列人掠奪埃及人這一件事，方法上大致一樣。

在此沒有必要討論這些聖經上的章節，因為它們不涉及哲學；可是必須注意的是，即使斯考特在其他的誠命中承認廢止的可能性，他拒絕允許嚴格屬於自然法則的道德訓誡會有這個可能性，這個事實很清楚地表示他不認為整個道德法則全然是由於神的意志的任意抉擇。他也許想到私人財物不可侵奪，偷竊必定是錯，這些與自然法則並沒有如此密切的關係，使得沒有一個例外——即使是最「緊急」的例子——是合法的。可是他的確說，如果一個道德訓誡屬於嚴格意義的自然法則，那麼它就是不可改變的。無可否認，斯考特曾做過如下的評述，神的意志是正直的第一原則，以及「絕對地說，只要是不包含矛盾的都不見棄於神的意志，因此上帝所做的與可以做

的，都是正當且公義的」^①；可是他的確不認為上帝可以毫無矛盾地命令或允許，那些違反自明的實踐原則或必然從自明的實踐原則而來的行爲。很可能吾人應該把斯考特的理論關聯於道德的義務以及次要律例中訓誡，以其密切關係來看。首要的誡命是自明的，或者是如此密切的關聯於自明原則，以致於它們的義務性很明顯；次要的誡命，不是直接可以從首要實踐原則引伸出來的，雖然它們和那些原則一致，而且很顯然它們是直接的衍伸的誡命。因此它們的義務性就不是自明的，或必然的，而是倚靠於神的意志。它們的內容不純粹是任意的，因為它們與必然原則之間和諧一致是很清楚的；可是這個關係却不是如此嚴格，以致於上帝不能做一些例外的事。如果是上帝的意志如此加強了次要律例和必然原則之間的和諧，以致於前者成爲完全道德意義下的義務，那麼祂的意志也可以廢止它們。

因此，似乎斯考特所站的是中間的立場——如果吾人可以如此加上這個說法——介於多瑪斯和奧坎之間。他同意前者認為有不可改變的道德法則，並且他不主張全部的道德法則倚靠於上帝的意志任意的抉擇。在另一方面，在決定道德的秩序上，比起多瑪斯，斯考特把更高程度的重要性歸功於上帝的意志，而且他似乎主張義務——至少對於某些誡命而言——倚靠於神的意志，而有別於神的知性。因此，當我們看斯考特的哲學本身時，我們必須承認他的道德理論不是那種上帝任意的權威主義；如果我們看思想的歷史發展，我們也必須承認他的道德理論爲奧坎的理論舖了路，在奧坎看來道德法則包括了所有的訓誡，是神的意志所任意創造的。

四

至於政治的權威，斯考特謹慎地把它和父親的威權區分開來^①，而且似乎建議它建立於自由的認同之上。「政治威權……由於共同的認同以及團體本身的選擇可以是正當的了^②。斯考特談及那些看到自己沒有某種權威可信就不能活下去的人民，以及那些把團體的護禦委託於一個人或一集團，或者只給予一個人本身。因而他的後續者必須重新選出，或者給予一個人以及他的子孫^③。在其他地方^④，他談到許多獨立的人民，他們「爲了獲得持續的和平狀態，可以藉着衆人相互的同意，從他們之中選出一位君王……」

合法的威權是立法者所需要的要素之一，其他的要素是「明智」——依照正當理性去立法的能力^⑤。立法者通過法律，不可爲了自己的好處，而是要爲了公衆的好處——公衆利益是立法的目的^⑥。又，人類制定法必是不可以與自然法則和神聖制定法相互衝突。斯考特和多瑪斯一樣，對於獨裁政府的觀念以及國家是道德的根源之觀念，都沒有任何的同情。

附 註

- ① 「牛津著作」十二分之一的問題，nos. 2-3.
- ② 同上，1, 17, 3, no. 14.
- ③ 「巴黎記述」4, 28, no. 6.

- ④ 「牛津著作」1, 究極的區分 (*distinctio ultima*) nos. 1 和 2.
- ⑤ 同上。
- ⑥ 同上, 4, 5, 2, no. 7.
- ⑦ 「巴黎記述」2, 41, no. 2.
- ⑧ 參較, 「牛津著作」2, 21, no. 4.
- ⑨ 同上, 4, 46, 1, no. 10.
- ⑩ 「巴黎記述」1, 48, 十二分之一的問題。
- ⑪ 「牛津著作」4, 14, 2, no. 5.
- ⑫ 「巴黎記述」2, 22. 獨一問題, no. 3.
- ⑬ 「牛津著作」3, 37. 十二分之一問題 nos. 5-8.
- ⑭ 同上, 3, 37, 十二分之一的問題, no. 11.
- ⑮ 同上, 3, 37, 十二分之一的問題, nos. 13-15.
- ⑯ 「巴黎記述」4, 46, 4, no. 8.
- ⑰ 同上, 4, 15, 4, nos. 10-11.
- ⑱ 「牛津著作」4, 15, 2, no. 7.
- ⑲ 同上, 4, 15, 2, no. 7.
- ⑳ 「巴黎記述」4, 15, 4, no. 11.

㉑ 「牛津著作」4, 15, 2. no. 6.

㉒ 同上・4, 14, 2, no. 7.

第五十一章 結論

神學與哲學——基督宗教的哲學——多瑪斯式的綜合——評價與解釋中世

紀哲學的不同方法

對中世紀哲學任何總體性的評論，顯然應然留在下一冊的結論時再做，不過在此值得對於在本冊中所處理之哲學時期的一般外觀稍做說明；這也就是說，雖然漏掉了奧坎主義會限制吾人反省的範圍，可是這反省的工作仍然是值得的。奧坎主義這一部份在第三冊再予以考慮。

一

吾人可以從哲學對於神學的關係來看，自羅馬帝國起到十三世紀綜合系統為止，哲學在基督宗教世界裏的發展。在基督宗教世界的第一世紀，幾乎沒有現在意義的哲學——即有別於神學的一門自主自律的學問。當然，教父們察覺到理性和信仰的區別，科學的結論與啓示的資料之間的區別；可是區分了理性與信仰不必然是在哲學和神學之間做了清楚的區分。基督宗教的護教士和作家急迫地想闡明基督宗教的合理性，使用理性來證明像只有一位上帝這樣的信仰，他們可以說是達到了開展哲學論題的程度；可是他們的目的是在護教，而不是以哲學為主要的目的。即使那

些對希臘哲學採取對立態度的作家，爲了護教的目的也使用了理性，而且他們注意到那些被認爲是屬於哲學領域的論題。雖然我們可以把那些落在以哲學爲首的討論和論證孤立起來，可是藉此想要粉飾這一類基督徒護教士，以他們爲專門的哲學家，則是愚不可及的；他也許相當程度地借用哲學家的東西，可是他視哲學是眞理的敗壞者，是基督宗教的敵人。至於那些對希臘哲學主要採取愛慕的態度之基督徒作家，則容易視希臘哲學是基督宗教智慧的預備。基督宗教智慧不但包含了信仰與啓示的奧秘，而且也包括了從基督宗教眼光來看有關於世界和人類生命的所有眞理。由於教父們不只應用了理性來了解、修正、辯護啓示的資料，而且也處理了那些希臘哲學家所曾經考慮過的論題，因此他們不但發展了神學，而且也與基督宗教神學相合的哲學預備了建構的資料。可是他們是神學家和注經家，除了一些偶然的或碰巧的例子之外，都不是嚴格意義的哲學家；即使他們從事哲學論題的研究，他們彷彿也只是爲了完全整合的基督宗教智慧，而不是要另外地建立某個哲學或哲學的支派。即使在奧古斯丁也是如此，因爲雖然吾人可以從他的著作中重建一些哲學，他畢竟主要是一位神學家，而且他也不想去建立純粹的哲學系統。

教會中的教父們，像尼沙的格里哥利 (Gregory of Nyssa)，奧古斯丁等人，在他們的著作中借用了新柏拉圖主義，在新柏拉圖主義的資料中發現可以幫助他們發展靈性生活的「哲學」，故此身爲基督徒又爲聖徒的他們，對於這些資料特別留意，他們通過回顧柏拉圖主義和新柏拉圖主義，自然地談到靈魂，靈魂與身體的關係以及靈魂之漸向上帝。可是，由於他們——不能——而且在任何情況下都不希望——離開啓示和神學來考慮靈魂之漸向上帝，因此他們的哲學——如此

集中於靈魂及靈魂之漸向上帝——不可避免地與他們的神學混在一起，而且融入他們的神學裏面。譬如說，吾人想以純粹哲學來處理奧古斯丁的光啓論是不容易的，這個理論必須從他關於靈魂對上帝的關係，以及它漸向上帝的整個理論來看才行。

換句話說，教父們的態度，大體上說來，其基調就是我們所謂的「奧古斯丁主義者」。譬如安瑟莫是一位神學家，可是他看出上帝——祂啓示了基督宗教的奧秘——的存在需要被證明，因此他發展出自然神學，或者說幫助了自然神學的發展，不過把他描寫爲是一個坐下來精心營造一套純粹哲學系統的人，則是錯誤的。「信仰需要理解」(Fides quaerens intellectum)，講得粗略一點，既可以往前做也可以往後做。從啓示資料出發，應用推理於神學的教義，以便盡可能地了解它們，這就產生了士林哲學，此是往前做。往後做是，考慮啓示的預設，發展出上帝存在的證明。可是在兩種情況下，工作的心靈都實在是神學家的心靈，即使在第二種情形下，是以哲學的方法而且是在哲學的領域下來進行的。

如果說由教父們的著作所誕生的奧古斯丁精神，是「信仰需要理解」，那麼它也可稱爲是「人需要上帝」的精神。奧古斯丁主義的這個面相，特別標記在波納文德身上，他的思想深深地滲入在方濟主義感人的精神裏。人可以深思受造物，外在的世界和內在的世界，辨認它們的本性，可是這些知識是沒有用的，除非他在自然中看出「上帝的踪跡」，在自己身上看出「上帝的肖像」，除非他可以在他的靈魂中察覺到上帝的運行——這運行本身是隱密的，可是在它的結果與它的能力中成爲可見的。許多「奧古斯丁主義者」無疑主張光啓論，其動機或是出自於保守主義

以及對於傳統的尊敬；可是在像波納文德這樣的人，保留這個理論除了保留住傳統主義之外又增加了更多的東西。曾有人說，有兩種理論，一個較多歸因於上帝一個較少，奧古斯丁主義者選擇了那較多歸因於上帝較少歸因於受造物的理論；不過這只有當這個理論與靈性經驗相調和而且表達了靈性的經驗才行，而且只有當它和整個神學綱領相調和而且可以融入神學之內，這樣的看法才是正確的。

如果吾人把「信仰需要理解」這句格言了解為，是爲了知道奧古斯丁精神以及說明在奧古斯丁主義者心目中哲學所佔的地位，也許有人會反對，認爲這樣的描述奧古斯丁主義太過於廣泛了，甚至可以把那些沒有稱他們自己是奧古斯丁主義者的人也劃歸爲奧古斯丁主義思想家。從信仰過渡到「理解」，一方面過渡到「士林神學」，一方面過渡到哲學，究極上乃是由於事實上基督教給予這個世界的是啓示的救贖論，而不是學術意義的哲學；甚至不是士林哲學。基督徒先是相信，然後才在衛護、解釋和了解他們所相信的這樣的渴求下，發展出神學，以及附屬於神學之下的哲學。在某個意義下，這不僅是早期基督徒作家和教父們的態度，這也是那些主要是神學家身分之中世紀思想家的態度。他們先相信，然後才嘗試去了解。這在多瑪斯本人也是如此。可是吾人如何能夠稱多瑪斯是一個奧古斯丁主義者呢？把「奧古斯丁主義的」這個名辭界定在某些哲學理論上不是比較好嗎？一旦吾人如此做了，吾人就可以有方法把奧古斯丁主義者從非奧古斯丁主義者區分開來：否則吾人就要陷入在無望的混亂中。

上述的爭論中有一大堆的真理，而且必須要承認，爲了能夠在他們的哲學中區分「奧古斯丁

的」和「非奧古斯丁的」，首先得要弄清楚那些理論吾人準備認同它是奧古斯丁的，以及爲什麼要如此認同；不過現在我所要說的是神學與哲學之間的關係，而對於這一點，我主張——附帶一項很重要的限制，待會再說——奧古斯丁本人和十三世紀中偉大的神學兼哲學家，根本上沒有什麼差異。多瑪斯的確在神學和哲學之間的方法論上做了區分，而這個區分是尼沙的格里哥利，奧古斯丁以及安瑟莫等人所沒有的；可是，信仰需要理解，仍然是多瑪斯的態度，因此，就這一點而論，我願意把多瑪斯歸爲「奧古斯丁主義者」。至於在理論內容上，吾人採取另外的準則，乃是對的。波納文德在神學和哲學之間也做了一個形式的區分，雖然他扣緊而且強調一般認爲是奧古斯丁的理論，而多瑪斯則否認這些理論，對於這些理論，吾人可以稱波納文德的哲學是「奧古斯丁式的」，而稱多瑪斯的哲學是「非奧古斯丁式的」又，我們已知道，波納文德遠比多瑪斯更強調獨立哲學的不充分處，因此有人甚至說，波納文德系統中的統一性必須從神學的層次，而不是從哲學的層次來尋求。同樣的，多瑪斯自己也不相信一個純粹獨立的哲學在事實上和實踐上可以完全令人滿意，而且像波納文德一樣，多瑪斯主要還是一個神學家，吉爾松主張，對多瑪斯而言，哲學的領域是「可啓示之物」的領域（指對於吉爾松使用這個字的意思，而不是這個字本身的意思），對於這個主張有許多商榷的餘地。

我剛才提到「重要的限制」是這樣的。由於亞里斯多德全集的發現以及多瑪斯對它的採納，只要所接納的與正統神學相一致，多瑪斯都爲它提供獨立哲學的資料。在討論多瑪斯時，我已經暗示過，使用亞里斯多德的系統有助於哲學成爲自覺的，而且殷切盼望着獨立與自主。在哲學資

料相當缺乏時，如教父時期和中世紀前幾個世紀，幾乎沒有自主哲學自己發展這個問題（辯證法教學的現象是不需認真考慮的）；可是一旦亞里斯多德主義主義，——至少似乎是一個完整的哲學系統——獨立於神學之外而加以精心營造，已經正式登場並且博得了他上場的權利，分道揚鑣至此是無可避免的：哲學已經成長。而且立即要求它的成長權，甚至要出外流浪。可是這絕不是多瑪斯的意圖，他的意思是利用亞里斯多德來建立一廣大的神學兼哲學系統，在此系統中，神學是最究極的衡量標準。可是，孩子已經長大了，所行所爲未必總是符合他們父親的期望。波納文德、亞爾伯，多瑪斯利用了且納入了愈來愈多的新哲學資料，而且他們始終養育一個將要走上自己道路的孩子；可是這三個人，雖然在一些哲學理論上彼此各異，可是在基督宗教綜合系統上却是一致的。他們屬於聖徒（Sancti），而不屬於哲學家（philosophi）；而且如果吾人希望知道中世紀思想家對於神學與哲學之間的關係的根本對比，吾人以聖安瑟莫和波納文德對比於多瑪斯，不應該多於把安瑟莫，波納文德和多瑪斯對比於拉丁的亞維洛艾主義者及十四世紀的奧坎學派。哲學家與極端的漫步學派，和教父與神學家和聖徒彼此針鋒相對。

一一

上面所說的引我們進入「基督宗教的哲學」這個問題。吾人可以說中世紀的「基督宗教的哲學」嗎？如果可以，是在什麼意義下？如果哲學是人類的研究與知識之一個合法且自主的領域（「自主的」是說哲學家有他們自己的方法和題材），那麼似乎沒有也不能有「基督宗教的」。說

「基督宗教的物理學」（或基督宗教的數學）是很荒謬的事。一個生物學家或數學家可以是基督徒，可是他的生物學或他的數學不能是基督宗教的。同樣的，吾人可以說一個哲學家是基督徒，可是他之爲哲學家不能說是「基督宗教的」。他的哲學也許是真的，而且可以和基督宗教相調和，可是吾人不能稱科學的論述是基督宗教的，只因爲它是真的而且和基督宗教可以相調和。就像數學家可以或是異教徒或是回教徒，或是基督徒，可是數學既不是異教的，也不是基督宗教的。同樣的，雖然哲學家可以是異教徒，或是回教徒，或是基督徒，可是哲學既不是異教的，不是回教的，也不是基督宗教的。對於一個科學的假設而言，與它相干的問題是真或假，由觀察、實驗來予以證實或否證，而不在于它是不是由一個基督徒、與都教徒、或無神論者所提出來的；與一個哲學理論相干的問題在于它是真是假，它對於事實所做的說明或所想要的說明夠不夠恰當，而不在于它是由一個相信宙斯（Zeus）的人，一個穆罕默德的信徒，或是一個基督徒神學家所做的說明。「基督宗教的哲學」這個辭語能夠是合法的，頂多是指與基督宗教相調和的哲學，如果它的意思超過了這個範圍，那麼吾人所說的哲學不全然是哲學，而是至少有些部分是神學。

這是一個合理而且可以理解的觀念，而且它的確代表了多瑪斯對於哲學態度的一個側面；這個側面表現在他形式地區分了哲學和神學。哲學家從受造物出發，神學家從上帝開始。哲學家的原則是那些由理性的自然之光可以識別的，神學家的原則則是啓示的；哲學家處理自然的秩序，神學家主要是處理超自然的秩序。可是如果吾人緊緊執守多瑪斯主義的這個側面，吾人多少會陷

在某些困難的立場裏。波納文德認為，除了在信仰之光下，無法獲得任何令人滿意的形上學。譬如說，原型的觀念之哲學理論，與「言」(Word) 的神學理論密切地聯結起來。因此，吾人是要說波納文德沒有一個恰當意義的哲學呢？或者吾人是要從哲學的要素中整理（揀選出）神學的要素？如果是這樣，吾人豈不是瀕臨於建構一個波納文德自己都很難承認是他自己思想和意念表達的「波納文德哲學」這個危險嗎？允許波納文德哲學的觀念是一種基督宗教哲學，就像早期基督徒作家所努力要表達的基督宗教綜合系統，這樣做不是較為省事嗎？一個歷史學家有權利採取這個觀點。如果我們以一個哲學家身分——確信哲學若不是建立於自己的根基上便沒有哲學可言——來說話，那麼吾人將不會承認有「基督宗教的哲學」；或者，反觀吾人以一個「多瑪斯主義者」的身分來說話，那麼吾人得要批評任何其他不同的哲學概念。可是，如果吾人以歷史學家的身分來說話，從外面來觀察，那麼吾人將會識別出兩種不同的哲學概念。一個是波納文德的哲學概念——基督宗教哲學的概念；另一個是多瑪斯和斯考特的概念——哲學不可恰當地稱爲是基督宗教的，除非它與神學可以相調和。從這個觀點，吾人可以說，即使波納文德在哲學和神學之間做了一個形式的區分，他仍然繼續了教父們的傳統；反之，哲學則從多瑪斯接受了一張特許狀。在這個意義下，多瑪斯是「現代的」而且瞻望着未來。做爲一個自足的哲學，多瑪斯主義可以參與於與其他哲學的論辯和討論，因爲它可以完全脫離教義神學，而波納文德的基督宗教哲學則很難如此。當然，一個真正的波納文德信徒，可以在某些特別的論點上與現代的哲學家辯論，譬如說：上帝的存在，可是他整個系統很難以同等的身分進入哲學的舞台，正因爲它不完全是哲學系

統，而只是一個基督宗教的綜合系統。

可是，在某個意義下，奧古斯丁、波納文德、大亞爾伯，和多瑪斯的哲學不都可以稱為基督宗教的嗎？他們所討論的問題有部分是神學來決定，有部分則是由於爲了辯護基督宗教真理的必然性而決定的。當亞里斯多德論證一個不動的動者存在，他是在回答形上學（以及物理學）所決定的問題；可是當安瑟姆、波納文德，和多瑪斯證明上帝的存在，他們是爲了使別人接受他們所已經相信的啓示，而顯示出它們的理性根據。波納文德很關切上帝之於靈魂的內在活動之證明；而即使聖多瑪斯使用了亞里斯多德自己的論證，他也不是在回答一個抽象的問題，或有興趣於證明一個不動的動者，一個運動的最後因；他興趣的是在證明上帝的存在——一個對於多瑪斯而言其意義超過不動的動者之存有。他的論證自然可以就其本身來考慮，而且從哲學的觀點來看，它們必須如此被考慮；可是他是以神學的觀點來解決這個問題，認爲上帝存在的證明是信仰的前奏。又，雖然多瑪斯的確談到哲學或形上學是存有自身的科學，而且雖然他宣告對於上帝的理性知識是哲學最高的部分，是其他的部分所要達到的，這些在在都可以視爲是亞里斯多德的話語中所暗示的；可是他在「神學大全」中（從哲學的觀點來看它是最重要的，從神學的觀點來看亦然），他沿着神學所建議的秩序，而且他的哲學很密切地調和於神學，而構成了一個綜合。多瑪斯的確不以巴黎大學文學院教授們的精神來處理哲學問題，他乃是以基督徒神學家的精神來處理它們。再者，不管他的亞里斯多德主義，也不管他常常重覆亞里斯多德的話，我想吾人可以主張；對多瑪斯而言，與其說哲學是對一般存有的研究，還不如說是哲學是對於上帝的活動以及上帝

結果的研究——在自然理性會帶領我們這個範圍之內就可以如此說——；因此上帝是他神學的中心，也是他哲學的中心，所探究的都是同一個上帝，只不過是以不同的方法來獲得罷了。前面我曾提議說，多瑪斯給予哲學一張正式的特許狀，其意是說哲學在最後走他自己的路，而且我認爲這是真的；可是這不是說多瑪斯正視或是渴望把「哲學」從神學中分離出來，相反的，他嘗試一個更大的綜合，他以基督徒神學家兼哲學家的身分來做這個嘗試。無疑地，他已經考慮到，在他看來會使後世哲學家越軌和錯誤的，大部分正是那些原因，有鑑於此，他乃宣告啓示真的是必須的。

二二

本書給予多瑪斯比其他任何哲學家更大的篇幅，而事實上也應該如此，因爲在本書所介紹的，多瑪斯主義無疑是最重要且最廣大的系統。我已經強調過那些不源於亞里斯多德之多瑪斯哲學的側面，而且我想，吾人應該把這個側面謹誌在心，免得吾人忘記多瑪斯主義是一大綜合，而不只是全盤地接受亞里斯多德主義。不過，多瑪斯主義當然仍可視爲是基督宗教朝向於接受以及利用以亞里斯多德爲代表的希臘哲學這一運動過程中的最頂峯，因爲事實上在教父時期，哲學的全部內容和目的是指新柏拉圖主義，利用哲學對於教父們而言就是利用新柏拉圖主義；譬如說，奧古斯丁對於有別於新柏拉圖主義之真正的亞里斯多德系統所知極少。又，新柏拉圖主義的精神特性很投合於教父們的心意。因此新柏拉圖主義的範疇可以在早期中世紀長久地壟斷基督宗教的思

想乃是很自然的事情，從以下事實便可了解，教父們利用它們，以及它們由於附着於像偽名丹尼斯——一般相信他是經由保祿而皈依基督宗教的——著作的權威因而被神聖化，甚至，即使當亞里斯多德的著作全集已經有了拉丁譯本——從希臘文和阿拉伯文翻譯成拉丁文——亞里斯多德主義的特色與新柏拉圖主義的特色之間的差異却不曾被清楚地辨認出來：只要把「論原因之書」，以及「神學基礎」被劃屬於亞里斯多德的著作，尤其那些偉大的回教註釋家自己又大量地引用新柏拉圖主義來註釋，這些差異便不可能清楚地被辨認出來。當然，從「形上學」一書就可以清楚看出亞里斯多德批判柏拉圖，可是至於這個批評正確的原貌如何以及它的範圍多大便不很清楚。因此，接受和利用亞里斯多德等於是對所有新柏拉圖主義的否定和拒絕，而且雖然多瑪斯辨認出「論原因之書」不是亞里斯多德的著作，可是吾人可以認為他對於與基督宗教一致的方式來解釋亞里斯多德，不只是一个「更好的部分」的解釋（這是任何一個既是基督徒又是歷史學家的觀點），而且也繼承了他那個時代對於亞里斯多德的一般概念。波納文德的確思考到亞里斯多德對柏拉圖的批評含有對於模型論的否認（依我的意見，波納文德是相當正確的）；可是多瑪斯並不如

此認為，而且他依據這些來解釋亞里斯多德。吾人也許被誘導，而認為多瑪斯只是漂白了亞里斯多德；可是吾人不應該說，「亞里斯多德」對於多瑪斯的意義遠遠超過亞里斯多德對於現代希臘哲學史家的意義，至少在某種程度上，他在那些本身不純粹是亞里斯多德主義的註釋家和哲學家看來，他是一個亞里斯多德主義者。即使是極端的亞里斯多德者——拉丁的亞維洛艾主義者，在意圖上也**不是**嚴格的純粹亞里斯多德主義者。如果吾人採取這個觀點，吾人將會發現很容易去了

解亞里斯多德對多瑪斯而言是「哲學家」(The Philosopher)，而吾人也會了解，當多瑪斯受亞里斯多德主義的洗禮時，他不只是以亞里斯多德主義來代替新柏拉圖主義，他乃是在完成早期基督宗教已經開始的吸收希臘哲學的過程。在某個意義下，我們可以說，新柏拉圖主義、奧古斯丁主義、亞里斯多德主義，回教哲學和基督宗教哲學都聚集融會在多瑪斯哲學之內，這不是說那些被選擇的要素機械式地並列在一齊，而是說一個真正的融和與綜合在某些基本觀念有規律的引導下已經完成了。全幅意義的多瑪斯主義，因而是基督宗教神學與希臘哲學的綜合（此處的希臘哲學是指聯合其它要素的亞里斯多德主義或以晚期哲學幫助下所解釋的亞里斯多德主義），在此綜合中，哲學在神學的幫助下來考慮，而神學自身也在相當程度上，以從希臘哲學、特別是從亞里斯多德借來的範疇，表達出來。

我已經斷定多瑪斯主義是基督宗教神學和希臘哲學的綜合，這也許似乎暗示着狹義的多瑪斯主義——即，只以多瑪斯哲學代表着希臘哲學的綜合，而且除了希臘哲學之外沒有什麼其它的東西。首先，說希臘哲學比說亞里斯多德主義要來得好，最簡單的理由是多瑪斯的哲學是柏拉圖主義（廣義的柏拉圖主義，包括新柏拉圖主義）以及亞里斯多德主義的綜合，不過吾人不應該忘記，回教和基督宗教哲學家對他思想的形成也有很重要的影響。在本哲學史中的第一冊，我曾論到柏拉圖和亞里斯多德應該視為是互補的思想家——至少在某些方面應該如此。而且一個綜合系統乃是必須的。多瑪斯阿奎那完成了這個綜合。因此，我們不能說他的哲學只是亞里斯多德主義而已；它更應該是希臘哲學的綜合，而不只是一些相異的要素排列並置一起而已。譬如說，多瑪斯

不是接受柏拉圖及奧古斯丁傳統的模型論而將它與亞里斯多德的實體形式理論並列在一齊而已；他給予每一個要素它自己存有學的地位；使實體形式服從於原型的觀念，而且就吾人可稱之為在上帝裏的「觀念」這個意義來加以解釋。又，如果他採取了（原始）柏拉圖的分享這個概念，他利用它的方式不會和他形而上學中的亞里斯多德要素相互矛盾。多瑪斯超越了亞里斯多德的形質論，而且在存在與本質之間的實在區分中，認識到潛能和實現原則更深刻的應用。這個區分使他可以採用柏拉圖分享論觀念來解釋有限的存有，而同時他視上帝為「自身恆存者」，而不只是一個不動的動者，使得他可以使用分享的觀念，以致於浮現了在柏拉圖和亞里斯多德裏未曾發現之創造的觀念；不消說，多瑪斯不以全幅意義的分享為一個前提；在上帝存在未證明之前，不能獲得完全的分享觀念，可是營造這個觀念的材料已經由本質和存在之間的區分提供出來了。

四

在本書中所採取的某些觀念也許似乎有些不一致，可是吾人必須記得，對於中世紀哲學可以採取不同的觀點，甚至對於任何時期的哲學史也的確是如此。根據吾人是多瑪斯主義者、康德主義者、黑格爾主義者、馬克斯主義者或邏輯實證論者，吾人可以採取不同的觀點，從不同的方向來解釋哲學的發展。除此之外，甚至同樣的人可以分辨出不同解釋的原則或模式，其中任何一種，他都不願意以它完全不合理而予以棄絕，而也沒有任何一種是他準備宣告它是完全真確而且恰當的。

因此，採取直線式或進展式的解釋乃是可能的，而且從某些觀點來看是完全合法的。在早期的基督宗教，基督徒思想家吸引且利用希臘哲學實際上是從零點開始，通過教父們到了早期中世紀的士林學派逐漸地增加，後來由於從希臘文和阿拉伯文翻譯成拉丁文的著作突然相對地豐富起來，來經過奧威涅的威廉(William of Auvergne)·海爾斯的亞歷山大(Alexander of Hales)·波納文德、大亞爾伯等人一連串的發展，一直到了最後，在多瑪斯的綜合系統中達到了頂峯。根據這一路線的解釋，必須視波納文德的哲學是多瑪斯主義發展過程中的一個階段，而不是一個與它本質上相異的哲學。吾人視多瑪斯的發展，不盡然是採取了亞里斯多德以代替奧古斯丁或新柏拉圖式的柏拉圖主義，而是許多不同的希臘哲學、回教哲學和基督宗教哲學，以及一些基督徒思想家所貢獻的原創觀念……這些思想潮流的滙集與綜合，吾人以爲在多瑪斯主義之前的中世紀哲學，不是對立於亞里斯多德主義的「奧古斯丁主義」，而是先於多瑪斯的士林學派，或是早期中世紀的士林學派。對我而言，這一路線的解釋似乎比較合法，而且它最大的好處是不會引入多瑪斯主義是純粹的亞里斯多德主義這一個歪曲的觀念。視多瑪斯是亞里斯多德化的柏拉圖主義，比視它是柏拉圖化的亞里斯多德主義，更有可能而且更爲合法。前面所講的多瑪斯主義「綜合」的特色，以及它對於希臘、回教、一般哲學的關係，勝於它對於特別的亞里斯多德主義的關係，支持了這一路線的解釋，而且在本哲學史中第一冊所提到關於柏拉圖和亞里斯多德哲學的互補性，也建議了第一路線的解釋。

在另一方面，如果吾人完全跟從這一路線的解釋，吾人會瀕臨了一個危險，即，會遺漏掉中世

紀哲學的豐富性，而且也會遺落了不同哲學家的個體性。波納文德的精神和羅傑·培根（Roger Bacon）的精神不同，也不同於多瑪斯的精神。法國歷史學家，像吉爾松已經爲我們做了很大的貢獻，引導我們注意，並且浮現出個別思想家的特殊天份。中世紀哲學家的「個體性」格外地受到歡迎，因爲基督徒思想家分享了共同的神學背景，因此它們哲學的差異表現在相當有限的領域，其結果是中世紀哲學似乎對於一些重要的論點有一連串的重覆，並且對於相對上不重要的論點也有一連串的差异。如果吾人只說，波納文德設定了一個特殊的光啓論，而多瑪斯拒絕它，他們之間的差異令人感到興趣的程度比不上波納文德的光啓論與他整個思想系統之間的關係，以及從多瑪斯整個立場來看對於任何特殊光啓論的否認。可是除非吾人先浮現出每一個思想家的特有精神，否則吾人不能描述波納文德的整體思想或多瑪斯的整體系統。像我在本書前面所提議的，吉爾松實在是過份誇大了多波納文德和多瑪斯兩人之間的差異，而且吾人可以視波納文德的哲學是多瑪斯主義發展中的一個階段，勝於視它爲是與多瑪斯哲學相互平行發展之相異的哲學。可是，不同的人對於哲學有不同的概念，這是可能的，一個人如果不接受多瑪斯主義的觀點，他很可能不容易傾向於認爲波納文德是一未完成的多瑪斯，正如同一個柏拉圖主義者不太容易視柏拉圖是未完成的亞里斯多德。我想，過份堅持直線式的解釋，以致於排除以吉爾松爲代表的那一種類型的解釋，乃是錯誤的；相反的，過份堅持不同的思想家的特色和精神，以致於看不到思想朝向一個完全綜合系統而發展，也是錯誤的。狹義的眼光很難產生恰當的了解。

五

當吾人可以把中世紀哲學的發展看做是邁向多瑪斯主義綜合系統的發展，並視先於多瑪斯的哲學是發展中的階段，而且當吾人可以更專心於不同哲學的特殊性和不同思想家個人的精髓，吾人也可以看到且浮現出發展的不同路線。因此，吾人可以區分不同類型的「奧古斯丁主義」而不必滿足於一個「疊合字」〔即由奧古斯丁和主義兩字所疊合而成的字（Augustianism）〕。譬如說，區分波納文德之方濟會式的奧古斯丁主義和理查（Richard of Middleton）之亞里斯多德化的奧古斯丁主義，或亨利（Henry of Ghent）以及鄧·斯考特（Duns Scotus）之亞維塞納式的奧古斯丁主義，吾人可以追蹤亞維塞納，亞維洛艾和亞維采布隆對於中世紀思想個別的影響，並且嘗試給予相應的歸類，然後再稱之為亞維塞納的奧古斯丁主義，亞維采布隆的奧古斯丁主義，以及拉丁的奧古斯丁主義，這些解釋，法國的歷史學家已經使用過了。對這樣的影響進行研究的確是有價值的，可是由這樣的研究而來的歸類，不能視為是對中世紀哲學完全而且絕對恰當的分類，堅持過去的影響容易混淆原始的貢獻，因為吾人是倚靠心中採取對於他們哲學的某些要點，來決定是否一個哲學家落入亞維塞納、亞維洛艾或亞維采布隆的影響。

又，吾人可以從基督宗教思想對「人文主義」、一般性的希臘思想、文化和科學的關係，來看中世紀哲學的發展。因此如果彼得·達米安（St Peter Damian）是對於人文主義採取消極態度的代表，那麼大亞爾伯和羅傑·培根則是積極態度的代表。從政治的觀點來看，多瑪斯主義代表

以自然的及人文的事物與超自然的事物相和諧，吉爾茲(Giles of Rome)的政治理論則缺乏這個特色。與他的前輩和當代的人比較起來，多瑪斯把知識和行爲中更多的部分歸因爲人類的行爲，這也許可說是代表一種人文主義的傾向。

總之，中世紀哲學可以從許多側面來予以考慮，每一側面都有它自己正當的理由，而且如果吾人想對於中世紀有恰當的看法，這些側面皆應予以考慮；不過對於任何總體中世紀哲學更廣泛的處理，必須留在下一冊的結論，那時十四世紀的哲學也已討論過了。雖然我們已經知道中世紀哲學和多瑪斯哲學不是同義的，可是在本冊中，多瑪斯的偉大綜合系統自然地且合理地佔據了中心的地位。十四世紀是一個思辨思想的世紀，在那世紀裏，思辨的思想家格外的多。那是一個原創性思想家的世紀，它們的思想尚未硬化成哲學學派的教條式理論。雖然十三世紀偉大的思想家在哲學理論上彼此各異，而且相互批評，可是他們都是在一個共同接受的形上原則之背景下如此做的。吾人必須區分對於被接受之形上原則之應用的批評，以及對於形上學系統之基礎的批評，前者是中世紀所有偉大的思辨思想家所實行的，而後者則一直到了十四世紀才出現。我以討論斯考特的思想來結束本冊——從年代的觀點來看他在十三世紀和十四世紀的交界；可是即使吾人可以在他的哲學中辨認出他的哲學是更爲極端的批判主義精神的初步開端——此種批判主義是奧坎主義運動的特色，斯考特對他同時代人的批判並不涉及對於十三世紀共同接受之形上原則的否認。回顧中世紀，我們也許很容易在斯考特的系統中看到兩個世紀之間，多瑪斯時代與奧坎主義時代之間的橋樑；可是奧坎自己的確不會在斯考特身上找到類似的精神，而且我認爲即使斯考特的

哲學的確爲一個更極端的批判主義鋪路，他的哲學必須視爲是偉大中世紀思辨綜合系統中的最後一個。我想，吾人很難否認斯考特在理性心理學、自然神學和倫理學的某些意見彷彿是預期了奧坎主義者對於形上學的批判以及他們對於道德法則的本性的看法；可是如果吾人就斯考特哲學本身來考慮，不涉及我們所知道而他却不知道的未來，我們不得不了解它是一套形上學系統，就像任何十三世紀的偉大系統一樣。因此，在我看來，斯考特的位置是在本冊而不在下冊。在下冊我希望處理十四世紀哲學，文藝復興的哲學，以及十五、十六世紀士林哲學的復興。

原
著
附
錄

APPENDIX I

Honorific titles applied in the Middle Ages to philosophers treated of in this volume.

RHABANUS MAURUS:	Praeceptor Germaniae.
ABELARD:	Peripateticus Palatinus.
ALAN OF LILLE:	Doctor universalis.
AVERROES:	Commentator.
ALEXANDER OF HALES:	Doctor irrefragibilis.
ST. BONAVENTURE:	Doctor seraphicus.
ST. ALBERT THE GREAT:	Doctor universalis.
ST. THOMAS AQUINAS:	Doctor angelicus and Doctor communis.
ROGER BACON:	Doctor mirabilis.
RICHARD OF MIDDLETON:	Doctor solidus.
RAYMOND LULL:	Doctor illuminatus.
GILES OF ROME:	Doctor fundatissimus.
HENRY OF GHENT:	Doctor solemnus.
DUNS SCOTUS:	Doctor subtilis.

APPENDIX II

A SHORT BIBLIOGRAPHY

General Works on Mediaeval Philosophy

- BRÉHIER, E. Histoire de la philosophie: tome I, l'antiquité et le moyen âge. Paris, 1943.
- CARLYLE, R. W. & A. J. A History of Mediaeval Political Theory in the West. 4 vols. London, 1903-22.
- DEMPF, A. Die Ethik des Mittelalters. Munich, 1930.
Metaphysik des Mittelalters. Munich, 1930.
- DE WULF, M. Histoire de la philosophie médiévale. 3 vols. Louvain, 1934-47 (6th edition). English translation of first two vols. by E. C. Messenger, London, 1935-8 (3rd edition).
- GEYER, B. Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin, 1928.
(This is the second volume of the revised edition of Ueberweg.)
- GILSON, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2nd edition, revised and augmented). English translation, 1936.
L'esprit de la philosophie médiévale. 2 vols. Paris, 1944 (2nd edition).
Études de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921.
The Unity of Philosophical Experience. London, 1938.
Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1939.
- GRABMANN, M. Die Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1921.
Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols. Munich, 1926 and 1936.
- GRUNWALD, G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907.
(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 6, 3.)
- HAURÉAU, B. Histoire de la philosophie scolastique. 3 vols. Paris, 1872-80.
- HAWKINS, D. J. B. A Sketch of Mediaeval Philosophy. London, 1946.
- LOTTIN, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome 1: Problèmes de Psychologie. Louvain, 1942. Tome 2: Problèmes de Morale. 1948.
Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Bruges, 1931 (2nd edition).
- PICAVET, F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907 (2nd edition).
Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, 1913.

- ROMEYER, B. La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. 3 vols. Paris, 1935-7.
 RUGGIERO, G. DE. La filosofia del cristianesimo. 3 vols. Bari.
 STÖCKL, A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 vols. Mainz, 1864-6.
 VIGNAUX, P. La pensée au moyen âge. Paris, 1938.

Chapter II: The Patristic Period

(a) *Texts: General collections of*

- Migne (edit.), *Patrologia Graeca*. Paris.
 Migne (edit.), *Patrologia Latina*. Paris.
 Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.
 Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.
 Ante-Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Edinburgh.
 A Library of the Fathers (English translations). Oxford.
 Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation. Westminster, Maryland, U.S.A., 1946 (edit. J. Quasten and J. C. Plumpe).

(b) *Particular Texts*

- ARISTIDES. Apology. In *Zwei griechische Apologeten*, J. Geffcken. Leipzig, 1907.
 Apology. In *Texte und Untersuchungen*, IV, E. Hennecke (edit.). Leipzig, 1893.
 ARNOBIUS. Libri 7 adversus gentes. Appended to *Lactantii opera omnia* (L. C. Firmiani). Paris, 1845.
 ATHENAGORAS. Apology. In *Zwei griechische Apologeten*. J. Geffcken. Leipzig, 1907.
 Libellus pro Christianis and Oratio de resurrectione cadaverum in *Texte und Untersuchungen*, IV. E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1891.
 CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Exhortation to the Greeks, etc. G. W. Butterworth (edit.). London, 1919.
 EUSEBIUS. The Proof of the Gospel (*Demonstratio Evangelica*). 2 vols. W. J. Ferrar (edit.). London, 1920.
 GREGORY OF NYSSA, ST. The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa. J. H. Srawley (edit.). London, 1917.
 La Création de l'homme. J. Laplace and J. Daniélou. Paris, 1943.
 HIPPOLYTUS. Philosophumena. 2 vols. F. Legge (edit.). London, 1921

- IRENAEUS, ST. The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies. F. R. Montgomery Hitchcock (edit.). London, 1916.
- JUSTIN MARTYR, ST. The Dialogue with Trypho. A. L. Williams (edit.). London, 1930.
- LACTANTIUS. Opera omnia. L. C. Firmiani. Paris, 1843.
- MINUCIUS FELIX. The Octavius of Minucius Felix. J. H. Freese (edit.). London (no date).
- ORIGEN. Homélie sur la Genèse. L. Doutreleau (edit.). Paris, 1943.
Origen on First Principles. G. W. Butterworth (edit.). London, 1936.
- TATIAN. Oratio ad Graecos. In *Texte und Untersuchungen*, IV. E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1888.
- TERTULLIAN. Tertullian concerning the Resurrection of the Flesh. A. Souter (edit.). London, 1922.
Tertullian against Praxeas. A. Souter (edit.). London, 1920.
Tertullian's Apology. J. E. B. Mayer (edit.). Cambridge, 1917.

Other Works

- ARNOU, R. De 'platonismo' Patrum. Rome, 1935.
- BALTHASAR, HANS VON. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1943.
- BARDY, G. Clément d'Alexandrie. Paris, 1926.
- BAYLIS, H. J. Minucius Felix. London, 1928.
- DANIÉLOU, J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.
- DIEKAMP, F. Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Münster, 1896.
- ERMONI, V. Saint Jean Damascène. Paris, 1904.
- FAIRWEATHER, W. Origen and the Greek Patristic Philosophy. London, 1901.
- FAYE, E. DE. Gnostiques et gnosticisme. Paris, 1925 (2nd edition).
- HITCHCOCK, F. R. MONTGOMERY. Irenaeus of Lugdunum. Cambridge, 1914.
- LEBRETON, J. Histoire du dogme de la Trinité. Paris, 1910.
- MONDÉSERT, C. Clément d'Alexandrie. Lyons, 1944.
- MORGAN, J. The Importance of Tertullian in the development of Christian dogma. London, 1928.
- PICHON, R. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin. Paris, 1903.
- PRESTIGE, G. L. God in Patristic Thought. London, 1936.
- PUECH, A. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle. 3 vols. Paris, 1928-30.
- RIVIÈRE, J. Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, 1930.

THAMIN, R. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle.* Paris, 1895.

Chapters III-VIII: St. Augustine

Texts

- Patrologia Latina (Migne), vols. 32-47.
 Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vols. 12, 25, 28, 33,
 34, 36, 40, 41-4, 51-3, 57, 58, 60, 63 . . .
 City of God. 2 vols. (Everyman Edition). London, 1945.
 Confessions. F. J. Sheed. London, 1943.
 The Letters of St. Augustine. W. J. Sparrow-Simpson (edit.).
 London, 1919.

Studies on Augustine

- BARDY, G. *Saint Augustin.* Paris, 1946 (6th edition).
 BOURKE, V. J. *Augustine's Quest of Wisdom.* Milwaukee, 1945.
 BOYER, C. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de
 saint Augustin.* Paris, 1920.
 L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin.
 Paris, 1920.
 Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.
 COMBES, G. *La doctrine politique de saint Augustin.* Paris, 1927.
 FIGGIS, J. N. *The Political Aspects of St. Augustine's City of God.*
 London, 1921.
 GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, 1943
 (2nd edition).
 GRABMANN, M. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitser-
 kenntnis nach Augustinus and Thomas von
 Aquin.* Cologne, 1924.
 *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über
 Seele und Gott.* Cologne, 1929 (2nd edition).
 HENRY, P. *L'extase d'Ostie.* Paris, 1938.
 HESSEN, J. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis.* Berlin, 1931.
 LE BLOND, J. M. *Les conversions de saint Augustin.* Paris, 1948.
 MARTIN, J. *La doctrine sociale de saint Augustin.* Paris, 1912.
 Saint Augustin. Paris, 1923 (2nd edition).
 MAUSBACH, J. *Die Ethik des heiligen Augustinus.* 2 vols. Freiburg,
 1929 (2nd edition).
 MESSENGER, E. C. *Evolution and Theology.* London, 1931. (For
 Augustine's theory of *rationes seminales*.)
 MUÑOZ VEGA, P. *Introducción a la síntesis de San Augustin.* Rome,
 1945.
 PORTALIÉ, E. *Augustin, saint.* Dictionnaire de théologie catholique,
 vol. I. Paris, 1902.
 SWITALSKI, B. *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine.* New
 York, 1946.

Publications for 15th centenary of St. Augustine

A Monument to St. Augustine. London, 1930.

Aurelius Augustinus. Cologne, 1930.

S. Agostino. Milan, 1931.

Études sur S. Augustin. *Archives de Philosophie*, vol. 7, cahier 2.
Paris, 1930.

Religion y Cultura. XV Centenario de la Muerte de San Augustin.
Madrid, 1931.

Mélanges augustiniens. Paris, 1930.

Miscellanea agostiniana. 2 vols. Rome, 1930-1.

Texts

Chapter IX: The Pseudo-Dionysius

Patrologia Graeca, vols. 3-4.

Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical
Theology. C. E. Rolt (edit.). London, 1920.

Texts

Chapter X: Boethius, Cassiodorus, Isidore

Patrologia Latina (Migne); vols. 63-4 (Boethius), 69-70 (Cassiodorus),
81-4 (Isidore).

BOETHIUS. The Theological Tractates and The Consolation of
Philosophy. H. F. Stewart and E. K. Rand (edit.).
London, 1926.

De Consolatione Philosophiae. A. Fortescue (edit.).
London, 1925.

Studies

BARRETT, H. M. Boethius: Some Aspects of his Times and Work.
Cambridge, 1940.

PATCH, H. R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importance
in Medieval Culture. New York, 1935.

RAND, E. K. Founders of the Middle Ages; ch. 5, Boethius the
Scholastic. Harvard U.P., 1941.

Texts

Chapter XI: The Carolingian Renaissance

Patrologia Latina (Migne); vols. 100-1 (Alcuin), 107-12 (Rhabanus
Maurus).

Studies

BUXTON, E. M. WILMOT. Alcuin. London, 1922.

LAISTNER, M. L. W. Thought and Letters in Western Europe,
A.D. 500-900. London, 1931.

TAYLOR, H. O. The Mediaeval Mind, vol. 1. London, 1911.

TURNAU, D. Rabanus Maurus praeceptor Germaniae. Munich, 1900

Texts *Chapters XII-XIII: John Scotus Eriugena*

- Patrologia Latina (Migne); vol. 122.
 Selections (in English) in *Selections from Mediaeval Philosophers*,
 vol. 1, by R. McKeon. London, 1930.

Studies

- BETT, H. Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy.
 Cambridge, 1925.
 CAPPUYNS, M. Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée.
 Paris, 1933.
 SCHNEIDER, A. Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im
 Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Vorausset-
 zungen. 2 vols. Berlin, 1921-3.
 SEUL, W. Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter
 Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen
 Elemente. Bonn, 1932.

Texts *Chapter XIV: The Problem of Universals*

- Patrologia Latina (Migne); vols. 105 (Fredegisius), 139 (Gerbert of
 Aurillac), 144-5 (St. Peter Damian), 158-9 (St. Anselm), 160
 (Odo of Tournai), 163 (William of Champeaux), 178 (Abelard),
 188 (Gilbert de la Porrée), 199 (John of Salisbury), 175-7 (Hugh
 of St. Victor).
 B. GEYER. Die philosophischen Schriften Peter Abelards. 4 vols.
 Münster, 1919-33.
 Selections from Abelard in *Selections from Mediaeval Philosophers*,
 vol. 1, by R. McKeon. London, 1930.

Studies

- BERTHAUD, A. Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
 CARRÉ, M. H. Realists and Nominalists. Oxford, 1946.
 COUSIN, V. Ouvrages inédits d'Abélard. Paris, 1836.
 DE WULF, M. Le problème des universaux dans son évolution
 historique du IXe au XIIIe siècle. Archiv für Geschichte der
 Philosophie, 1896.
 LEFÈVRE, G. Les variations de Guillaume de Champeaux et la
 question des universaux. Lille, 1898.
 OTTAVIANO, C. Pietro Abelardo, La vita, le opere, il pensiero. Rome,
 1931.
 PICAVET, F. Gerbert ou le pape philosophe. Paris, 1897.
 Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende
 et d'après l'histoire. Paris, 1911.
 REINERS, J. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik.
 Bonn, 1907.
 Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster,
 1910 (Beiträge, 8, 5).

REMUSAT, C. DE. Abaelard. 2 vols. Paris, 1845.
SICKES, J. G. Peter Abaelard. Cambridge, 1932.

Texts Chapter XV: St. Anselm of Canterbury

Patrologia Latina (Migne); vols. 158-9.

Studies

- BARTH, K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Munich, 1931.
FISCHER, J. Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911 (Beiträge, 10, 3).
FILLIATRE, C. La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. Paris, 1920.
GILSON, E. Sens et nature de l'argument de saint Anselme, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934.
KOYRÉ, A. L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, 1923.
LEVASTI, A. Sant' Anselmo, Vita e pensiero. Bari, 1929.

Texts Chapter XVI: The School of Chartres

- Patrologia Latina (Migne); vols. 199 (John of Salisbury, containing also fragments of Bernard of Chartres, columns 666 and 938), 90 (William of Conches's *Philosophia*, among works of Bede).
JANSSEN, W. Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Breslau, 1926.
BARACH, C. S. & WROBEL, J. Bernardus Silvestris, De mundi universitate libri duo. Innsbruck, 1896.
WEBB, C. C. J. Metalogicon. Oxford, 1929.
Policraticus. 2 vols. Oxford, 1909.

Studies

- CLERVAL, A. Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle. Paris, 1895.
FLATTEN, H. Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Coblenz, 1929.
SCHARSCHMIDT, C. Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig, 1862.
WEBB, C. C. J. John of Salisbury. London, 1932.

Texts Chapter XVII: The School of St. Victor

Patrologia Latina (Migne); vols. 175-7 (Hugh), 196 (Richard and Godfrey).

Studies

- EBNER, J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor. Münster, 1917 (Beiträge, 19, 4).
- ETHIER, A. M. Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor. Paris, 1939.
- KILGENSTEIN, J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1897.
- MIGNON, A. Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 vols. Paris, 1895.
- OSTLER, H. Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor. Münster, 1906 (Beiträge, 6, 1).
- VERNET, F. Hugues de Saint-Victor. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 7.

Chapter XVIII: Dualists and Pantheists

- ALPHANDÉRY, P. Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle. Paris, 1903.
- BROEKX, E. Le catharisme. Louvain, 1916.
- CAPELLE, G. C. Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel. Paris, 1932 (Bibliothèque thomiste, 16).
- RUNCIMAN, S. The Mediaeval Manichee. Cambridge, 1947.
- THÉRY, G. Autour du décret de 1210: I, David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste. Paris, 1925 (Bibliothèque thomiste, 6).

*Chapter XIX: Islamic Philosophy**Texts*

- ALFARABI. Alfarabius de intelligentiis, philosophia prima. Venice, 1508.
- Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt. Fr. Dieterici. Leiden, 1892.
- Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. Cl. Baumecker. Münster, 1933.
- Alfarabius de Platonis Philosophia. Edited by F. Rosenthal and R. Walzer. Plato Arabus, vol. 2. London, Warburg Institute, 1943.
- ALGAZEL. Alagazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation. Toronto, 1933.
- AVICENNA. Avicennae Opera. Venice, 1495-1546.
- Avicennae Metaphysices Compendium. Rome, 1926 (Latin).

- AVERROES. Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera commentaria. II vols. Venice.
Die Epitome der Metaphysik des Averroës. S. Van den Bergh. Leiden, 1924.
Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroes), traduit et annoté. L. Gauthier. Algiers, 1905.

Studies: General

- BOER, T. J. DE. History of Philosophy in Islam. Translated by E. R. Jones. London, 1903.
CARRA DE VAUX, B. Les penseurs d'Islam. 5 vols. Paris, 1921-6.
GAUTHIER, L. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. Paris, 1923.
MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.
O'LEARY, DE LACY. Arabic Thought and its place in History. London, 1922.
The Legacy of Islam. T. Arnold and A. Guillaume (édit.). Oxford, 1931.

Particular

- ALONSO, M. Teologia de Averroes. Madrid-Granada, 1947.
ASÍN Y PALACIOS, M. Algazel: Dogmatica, moral, ascética. Saragossa, 1901.
CARRA DE VAUX, B. Gazali. Paris, 1902.
Avicenne. Paris, 1900.
GAUTHIER, L. La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, 1909.
Ibn Roschd (Averroës). Paris, 1948.
GOICHON, A. M. Introduction à Avicenne. Paris, 1933.
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenna). Paris, 1937.
La philosophie d'Avicenne. Paris, 1944.
HORTEN, M. Die Metaphysik des Averroës. Halle, 1912.
KLEINE, W. Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin. Fribourg, 1933.
RENAN, E. Averroës et l'averroïsme. Paris, 1869 (3rd edition).
SALIBA, D. Étude sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, 1927.
SMITH, M. Al-Ghazālī, the Mystic. London, 1944
SWEETMAN, J. W. Islam and Christian Theology, vol. I. London 1945.
WENSINCK, A. J. La Pensée de Ghazzālī. Paris, 1940.

Texts

Chapter XX: Jewish Philosophy

- Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892-5.

MAIMONIDES. *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie.* 3 vols. Paris, 1856-66.

Studies

GUTTMANN, J. *Die Philosophie des Judentums.* Munich, 1933.

HUSIK, I. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy.* New York, 1918.

LEVY, L. G. *Maïmonide.* Paris, 1932 (2nd edition).

MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1927.

MUNZ, J. *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke.* Frankfurt am M., 1912.

ROHNER, A. *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonid., Albertus Magnus und Thomas von Aquin.* Münster, 1913 (Beiträge, II, 5).

ROTH, L. *Spinoza, Descartes and Maimonides.* Oxford, 1924.

Chapter XXI: The Translations

See the bibliography in M. De Wulf's *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. 2, 6th French edition. (In the English translation by Dr. E. C. Messenger the bibliography and the sections by A. Pelzer on the translations have been abridged.) See also B. Geyer's *Die patristische und scholastische Philosophie* (1928), pp. 342-51, with the corresponding bibliography, p. 728.

Chapter XXII: Introduction (to Thirteenth Century)

BONNEROT, J. *La Sorbonne, sa vie, son rôle, son œuvre à travers les siècles.* Paris, 1927.

DENIFLE, H. and CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis.* 4 vols.

Paris, 1889-97.

Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. 2 vols. Paris, 1894-7.

Les universités françaises au moyen âge. Paris, 1892.

GLORIEUX, P. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* 2 vols. Paris, 1933-4.

GRABMANN, M. *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX.* Rome, 1941.

LITTLE, A. G. *The Grey Friars in Oxford.* Oxford, 1892.

RASHDALL, H. *The Universities of Europe in the Middle Ages.* New edition, edited by F. M. Powicke and A. B. Emden. 3 vols. Oxford, 1936.

SHARP, D. E. *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century.* Oxford, 1936.

Chapter XXIII: William of Auvergne

Texts

Opera. 2 vols. Paris, 1674.

Studies

BAUMGARTNER, M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1895 (Beiträge, 2, 1).

MASNOVO, A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino. Milan, vol. 1 (1930 and 1945); vol. 2 (1934 and 1946); vol. 3 (1945).

Texts Chapter XXIV: Robert Grosseteste and Alexander of Hales

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. L. Baur. Münster, 1912 (Beiträge, 9).

THOMSON, S. H. The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253. Cambridge, 1940 (Bibliographical).

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M. Summa Theologica. 3 vols. Quaracchi, 1924-30.

Studies

BAUR, L. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917 (Beiträge, 18, 4-6).

For Alexander of Hales, see introduction to Quaracchi critical edition (*supra*).

Text Chapters XXV-XXIX: St. Bonaventure

Opera omnia. 10 vols. Quaracchi, 1882-1902.

Studies

BISSEN, J. M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure. Paris, 1929.

DE BENEDICTIS, M. M. The Social Thought of Saint Bonaventure. Washington, 1946.

GILSON, E. The Philosophy of St. Bonaventure. London, 1938.

GRÜNEWALD, S. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura. Munich, 1931.

LUTZ, E. Die Psychologie Bonaventuras. Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4-5).

LUYCKX, B. A. Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Münster, 1923 (Beiträge, 23, 3-4).

O'DONNELL, C. M. The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas. Washington, 1937.

ROBERT, P. Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure. Montreal, 1936.

ROSENMÖLLER, B. Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster, 1925 (Beiträge, 25, 3-4).

Texts Chapter XXX: St. Albert the Great

- Opera Omnia. A Borgnet. 38 vols. Paris, 1890-9. (See also G. Meersseman. *Introductio in opera omnia beati Alberti Magni*, O.P. Bruges, 1931.)
 De vegetalibus. C. Jessen. Berlin, 1867.
 De animalibus. H. Stradler. Münster, 1916 (Beiträge, 15-16).

Studies

- ARENDT, W. Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt. Jena, 1929.
 BALES, H. Albertus Magnus als Zoologe. Munich, 1928.
 FRONBER, H. Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen. Breslau, 1909.
 GRABMANN, M. Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. Munich, 1936.
 LIERTZ, R. Der selige Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer. Munich, 1931.
 REILLY, G. C. *Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas*. Washington, 1934.
 SCHEEBEN, H. C. Albertus Magnus. Bonn, 1932.
 SCHMIEDER, K. Alberts des Grossen Lehre von natürlichem Gotteswissen. Freiburg im/B., 1932.
 SCHNEIDER, A. Die Psychologie Alberts des Grossen. Münster, 1903-6 (Beiträge, 4, 5-6).

Texts Chapters XXXI-XLI: St. Thomas Aquinas

- Opera omnia (Leonine edition). Rome, 1882. So far 15 vols. have been published.
 Opera omnia (Parma edition). 25 vols. Parma, 1852-73. Reprint, New York, 1948.
 Opera omnia (Vivès edition). 34 vols. Paris, 1872-80.
 The English Dominican Fathers have published translations of the *Summa theologica*, the *Summa contra Gentiles*, and the *Quaestiones disputatae*. London (B.O.W.) There is a volume of selections (in English) in the Everyman Library, London.
 Basic Writings of St. Thomas Aquinas, edit. A. Pegis. 2 vols. New York, 1945.

Bibliography

- BOURKE, V. J. Thomistic Bibliography, 1920-40. St. Louis Mo, U.S.A., 1945.
 GRABMANN, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1920.
 (2nd edition) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1931.

- MANDONNET, P. Des écrits authentiques de St. Thomas. Fribourg (Switzerland), 1910 (2nd edition).
MANDONNET, P. and DESTREZ, J. Bibliographie thomiste. Paris, 1921.

Life

- CHESTERTON, G. K. St. Thomas Aquinas. London, 1933, 1947.
DE BRUYNE, E. St. Thomas d'Aquin, Le milieu, l'homme, la vision du monde. Brussels, 1928.
GRABMANN, M. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Munich, 1924.

General Studies

- D'ARCY, M. C. Thomas Aquinas. London, 1931.
DE BRUYNE, E. See above.
GILSON, E. Le Thomisme. Paris, 1944 (5th edition).
English translation, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Cambridge, 1924, 1930, 1937.
LATTEY, C. (editor). St. Thomas Aquinas. London, 1924. (Cambridge Summer School Papers.)
MANSER, G. M. Das Wesen des Thomismus. Fribourg (Switzerland), 1931.
MARITAIN, J. St. Thomas Aquinas. London, 1946 (3rd edition).
OLIGIATI, F. A Key to the Study of St. Thomas. Translated by J. S. Zyburá. St. Louis (U.S.A.), 1925.
PEILLAUBE, E. Initiation à la philosophie de S. Thomas. Paris, 1926.
RIMAUD, J. Thomisme et méthode. Paris, 1925.
SERTILLANGES, A. D. Foundations of Thomistic philosophy.
Translated by G. Anstruther. London, 1931.
S. Thomas d'Aquin. 2 vols. Paris, 1925.
(4th edition).
VANN, G. Saint Thomas Aquinas. London, 1940.

Metaphysics

- FINANCE, J. DE. Être et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothèque des Archives de philosophie. Paris, 1945.
FOREST, A. La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin. Paris, 1931.
GILSON, E. L'Être et l'essence. Paris, 1948.
GRABMANN, M. Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Rome, 1924. (Acta hebdomadae thomisticae.)
HABEL, J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suarez. Fribourg (Switzerland), 1929.

- MARC, A. L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure. Paris, 1931. (Archives de philosophie, 10, 1.)
- PIEPER, J. Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Münster, 1934.
- RÉGNON, T. DE. La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand. Paris, 1906.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1926. (Bibliothèque thomiste, 8.)
- SCHULEMANN, G. Das Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1915 (Beiträge, 13, 5).
- WÉBERT, J. Essai de métaphysique thomiste. Paris, 1926.
And see General Studies.

Natural Theology

- GARRIGOU-LAGRANGE, R. God: His Existence and His Nature. 2 vols. Translated by B. Rose. London, 1934-6.
- PATTERSON, R. L. The Concept of God in the Philosophy of Aquinas. London, 1933.
- ROLFES, E. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg a.d. Lahn, 1927 (2nd edition).
And see General Studies.

Cosmology

- BEEEMELMANNS, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Münster, 1914 (Beiträge, 17, 1).
- CHOISNARD, P. Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. Paris, 1926.
- CORNOLDI, G. M. The Physical System of St. Thomas. Translated by E. H. Dering. London, 1895.
- MARLING, J. M. The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.
And see General Studies.

Psychology

- LOTTIN, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIII siècles. Tome 1 Problèmes de Psychologie. Louvain, 1942.
- MONAHAN, W. B. The Psychology of St. Thomas Aquinas. London, no date.
- O'MAHONY, L. E. The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, 1929.
- PEGIS, A. C. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934.
And see General Studies.

Knowledge

- GRABMANN, M. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Cologne, 1924.
- HUFNAGEL, A. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Cologne, 1924.
- MARÉCHAL, J. Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5; Le thomisme devant la philosophie critique. Louvain, 1926.
- MEYER, H. Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda, 1934.
- NOEL, L. Notes d'épistémologie thomiste. Louvain, 1925.
- PÉGHAIRE, J. Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin. Paris, 1936.
- RAHNER, K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939.
- ROMEYER, B. S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain. Paris, 1928 (Archives de philosophie, 6, 2).
- ROUSSELOT, P. The Intellectualism of St. Thomas. Translated by Fr. James, O.S.F.C. London, 1935.
- TONQUÉDEC, J. DE. Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance. Paris, 1929 (Bibliothèque des Archives de philosophie).
- VAN RIET, G. L'épistémologie thomiste. Louvain, 1946.
- WILPERT, P. Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Moral Theory

- GILSON, E. S. Thomas d'Aquin. (Les moralistes chrétiens.) Paris, 1941 (6th edition).
- LEHU, L. La raison règle de la moralité d'après St. Thomas d'Aquin. Paris, 1930.
- LOTTIN, O. Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs. Bruges, 1926.
- PIEPER, J. Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster, 1929.
- ROUSSELOT, P. Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Münster, 1908 (Beiträge, 6, 6).
- SERTILLANGES, A. D. La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1942 (new edition).

Political Theory

- DEMONGEOT, M. Le meilleur régime politique selon S. Thomas. Paris, 1928.
- GRABMANN, M. Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Augsburg, 1925.

- KURZ, E. Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im/B., 1932.
 MICHEL, G. La notion thomiste du bien commun. Paris, 1932.
 ROCCA, G. DELLA. La politica di S. Tommaso. Naples, 1934.
 ROLAND-GOSSELIN, B. La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1928.

Aesthetic Theory

- DE WULF, M. Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin. Louvain, 1896.
 DYROFF, A. Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino. Berlin, 1929 (Festgabe Ludwig Stern).
 MARITAIN, J. Art and Scholasticism. London, 1930.

Controversies

- EHRLE, F. Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. In *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913.

Chapter XLII: Latin Averroism: Siger of Brabant

Texts

- BAEUMKER, C. Die Impossibilia des Siger von Brabant. Münster, 1898 (Beiträge, 2, 6).
 BARSOTTI, R. Sigeri de Brabant. De aeternitate mundi. Münster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).
 DWYER, W. J. L'Opuscule de Siger de Brabant 'De Aeternitate Mundi'. Louvain, 1937.
 GRABMANN, M. Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien. In *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. 1936.
 Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. (Proceedings of the Academy of Munich, Philosophy.) 1924.
 MANDONNET, P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin. (Les Philosophes Belges, 6.) Louvain, 1908, 1911.
 STEGMÜLLER, F. Neugefundene Quaestiones des Sigers von Brabant. In *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931.
 VAN STEENBERGHEN, F. Siger de Brabant d'après ses œuvres inédits. (Les Philosophes Belges, 12.) Louvain, 1931.

Studies

- BAEUMKER, C. Zur Beurteilung Sigers von Brabant. In *Philosophisches Jahrbuch*, 1911.
 MANDONNET, P. See above (Les Philosophes Belges, 6-7).

- OTTAVIANO, C. S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la dottrina avveroistica dell'unita dell'intelletto. Lanciano, 1930.
- SASSEN, F. Siger de Brabant et la double vérité. *Revue néo-scholastique*, 1931.
- VAN STEENBERGHEN, F. Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Brussels, 1938.
See above (*Les Philosophes Belges*, 12-13).
Aristote en Occident. Louvain, 1946.

Chapter XLIII: Franciscan Thinkers

1. Bacon: Texts

- BREWER, J. S. *Fratris Rogeri Baconi opera quaedam hactenus inedita*. London, 1859.
- BRIDGES, J. H. *The Opus Maius of Roger Bacon*, 2 vols. Oxford, 1897.
Supplementary volume. Oxford, 1900.
- BURKE, R. B. *The Opus Maius of Roger Bacon*. 2 vols. (English). Philadelphia, 1928.
- RASHDALL, H. *Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theologiae*. Aberdeen, 1911.
- STEELE, R. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. 16 fascicules so far published. Oxford, 1905-40.

Studies

- BAEUMKER, C. *Roger Bacon's Naturphilosophie*. Münster, 1916.
- CARTON, R. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Paris, 1929.
L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Paris, 1924.
L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle. Paris, 1924.
- CHARLES, E. *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris, 1861.
- LITTLE, A. G. *Roger Bacon, Essays contributed by various writers*. Oxford, 1914.

2. Matthew of Aquasparta: Texts

- Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*. Quaracchi, 1903.
- A. Daniels (*Beiträge*, 8, 1-2; Münster, 1909) gives extracts from the *Commentary on the Sentences*.

Studies

- LONGPRÉ, E. *Matthieu d'Aquasparte*. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10. 1928.

3. *Peter John Olivi: Texts*

- B. Jansen. Petri Johannis Olivi Quaestiones in 2 librum Sententiarum.
3 vols. Quaracchi, 1922-6.
Petri Joannis Provençalensis Quodlibeta. Venice, 1509.

Studies

- CALLAEY, F. Olieu ou Olivi. *Dictionnaire de théologie catholique*,
vol. II. 1931.
JANSEN, B. Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, 1931.
Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philo-
sophiegeschichtliche Bedeutung. In *Franziskanische*
Studien. 1922.
Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima.
In *Gregorianum*, 1920.

4. *Roger Marston: Texts*

- Fratris Rogeri Marston, O.F.M., Quaestiones disputatae. Quaracchi,
1932.

Studies

- BELMOND, S. La théorie de la connaissance d'après Roger Marston.
In *France franciscaine*, 1934.
GILSON, E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant. In
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1932.
JARRAUX, L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine. In *Études*
franciscaines, 1933.
PELSTER, F. Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augus-
tinismus. In *Scholastik*, 1928.

5. *Richard of Middleton: Texts*

- Quodlibeta. Venice, 1509; Brescia, 1591.
Supra quatuor libros Sententiarum. 4 vols. Brescia, 1591.

Study

- HOCEDÉZ, E. Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine.
Paris, 1925.

6. *Raymond Lull: Texts*

- Opera omnia, I. Salzinger. 8 vols. Mainz, 1721-42.
Obras de Ramón Lull. Palma, 1745.
O. Keicher (see below) has published the *Declaratio Raymundi* in the
Beiträge series.

Studies

- BLANES, F. SUREDA. El beato Ramón Lull, su época, su vida, sus
obras, sus empresas. Madrid, 1934.

- CARRERAS Y ARTAU, T. & J. Historia de la Filosofía Española. Filosofía Christiana de los Siglos XIII al XIV. Vols. 1 and 2. Madrid, 1939-43.
- KEICHER, O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Münster, 1909 (Beiträge, 7, 4-5).
- LONGPRÉ, E. Lulle. In *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.
- OTTAVIANO, C. L'ars compendiosa de Raymonú Lulle. Paris, 1930.
- PEERS, E. A. Fool of Love; the Life of Ramon Lull. London, 1946.
- PROBST, J. H. Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, 1912.
- La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplation. Münster, 1914 (Beiträge, 13, 2-3).

Chapter XLIV: Giles of Rome and Henry of Ghent

1. *Giles of Rome: Texts*

- Ancient editions. See Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 532-3.
- HOCEDÉZ, E. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930.
- KOCH, J. Giles of Rome; *Errores Philosophorum*. Critical Text with Notes and Introduction. Translated by J. O. Riedl. Milwaukee, 1944.
- SCHOLZ, R. Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate. Weimar, 1929.

Studies

- BRUNI, G. Egidio Romano e la sua polemica antitomista. In *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934.
- HOCEDÉZ, E. Gilles de Rome et saint Thomas. In *Mélanges Mandonnet*. Paris, 1930.
- Gilles de Rome et Henri de Gand. In *Gregorianum*, 1927.

2. *Henry of Ghent: Texts*

- Summa theologica. 2 vols. Paris, 1520; 3 vols. Ferrara, 1646.
- Quodlibeta, 2 vols. Paris, 1518; Venice, 1608.

Studies

- HOCEDÉZ, E. Gilles de Rome et Henri de Gand. In *Gregorianum*, 1927.
- PAULUS, J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Paris, 1938.

Texts *Chapters XLV-L: John Duns Scotus*

- WADDING, L. Opera Omnia. Lyons, 1639. 12 vols.
Opera Omnia (2nd edition). Paris (Vivès), 1891-5.
26 vols.
- B. J. D. Scoti Commentaria Oxoniensia (on the first and second books of the *Sentences*). Quaracchi, 1912-14. 2 vols.
- Tractatus de Primo Principio. Quaracchi, 1910.
- MULLER, P. M., O.F.M. Tractatus de Primo Principio. Editionem curavit Marianus. Freiburg im/B., 1941.
- The critical edition of Scotus's works is yet to come.
Cf. *Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A.D. 1939 celebrato*. Rome, 1939.
- For a summary of recent controversy and articles on the works of Scotus, as on his doctrine, cf.:
- BETTONI, E., O.F.M. Vent'anni di Studi Scotisti (1920-40). Milan, 1943.

Studies

- BELMOND, S., O.F.M. Essai de synthèse philosophique du Scotisme. Paris, Bureau de 'la France Franciscaine'. 1933.
Dieu. Existence et Cognoscibilité. Paris, 1913.
- BETTONI, E., O.F.M. L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, 1943.
- DE BASLY, D., O.F.M. Scotus Docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. Paris, 'La France Franciscaine'. 1934.
- GILSON, E. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, vol. 1, 1927.
Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1937-8.
- GRAJEWSKI, M. J., O.F.M. The Formal Distinction of Duns Scotus. Washington, 1944.
- HARRIS, C. Duns Scotus. Oxford, 1927. 2 vols. (Makes copious use of the unauthentic *De Rerum Principio*.)
- HEIDEGGER, M. Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- KRAUS, J. Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura Communis. Fribourg (Switzerland), 1927.
- LANDRY, B. Duns Scot. Paris, 1922.

- LONGPRÉ, E., O.F.M. La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924.
(Contains a reply to Landry's work.)
- MESSNER, R., O.F.M. Schauendes und begriffliches Erkennen nach
Duns Skotus. Freiburg im/B., 1942.
- MINGES, P., O.F.M. Der angeblich exzessive Realismus des Duns
Skotus. 1908 (Beiträge, 8, 1).
J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theo-
logica quoad res praecipuas proposita et
exposita. Quaracchi. 1930. 2 vols.
(Cites spurious writings; but a very useful
work.)
- PELSTER, F. Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über
sein Leben. Franzisk. Studien, 1923.
- ROHMER, J. La finalité morale chez les théologiens dès saint
Augustin à Duns Scot. Paris, 1939.

重要譯名中英對照

A

Abbot Hadrian	赫德瑞安
Abelard	阿貝拉德
Abubacer	亞布巴采
Adam Smallbridge	亞當・斯莫布瑞奇
Adelard of Bath	巴斯的亞德勒
Alan of Lille	里烈的阿倫
Albigensians	阿比傑派
Alcuin	亞爾昆
Alexander	亞歷山大
Alexander Nichen	亞歷山大・尼克漢
Alfarabi	亞爾法拉比
Algazel	亞爾加才爾
Alkindi	亞爾金底
Amalric of Bene	班納的亞馬利克
Ambrose	盎博羅斯
Ammonius Saccas	亞摩紐斯
Anaxagoros	安納撒哥拉
Anselm	安瑟姆
Anselmus	安瑟姆斯
Antoine André	安特旺・安德烈
Arianism	阿流土主義
Aristides	亞里斯底德斯
Arnobius	安諾比斯
Asin Palacios	阿信・柏拉賽斯
Athanasius	阿達納修

Athenagoras

Augustin

Avempace

Avendearth

Averroes

Avicbron

Avicenna

亞德拿哥拉

奧古斯丁

亞文巴采

亞文得士

亞維洛艾

亞維采布隆

亞維塞納

B

Bacon, Francis

Bacon, Roger

Baeumker

Balic

Basil

Basilides

Batholomew

Baudry

Bede

Bergson

Berengarius

Bernhard Geyer

Biel

Boethius

Bonaventure

Bridges

Brucker

Bruno

法蘭西斯·培根

羅傑·培根

鮑因克

巴利克

巴希勒

巴西力德斯

巴瑟羅麥

波特利

畢德

柏格森

貝倫加斯

本納·蓋雅

畢爾

波埃秋士

波納文德

布瑞奇

布魯克

布魯諾

Burgundir

柏根廸斯

C

Cajetan

卡耶坦

Cassiodorus

卡秀多樂士

Catechetical School

漫步學派

Cathari

卡沙利派

Celsus

蔡爾素士

Cerinthus

采林都士

Chartres

夏爾特

Christopher Dawson

道森

Chrysostom

克利索斯頓

Claudianus Mamertus

馬美都斯

Cleanthes

克林提斯

Clement

克勒孟

Coelestius

蔡列斯求士

D

Damascene

達瑪西納

Damescone

達馬森

Damian

達米安

Danatus

戴那圖斯

Dante

但丁

Darwinion

達爾文

David of Dinant

廸南的大衛

Decius

戴秋斯

De La Mare

得拉·瑪雷

Athenagoras	亞德拿哥拉
Augustin	奧古斯丁
Avempace	亞文巴采
Avendeth	亞文得士
Averroes	亞維洛艾
Avicebron	亞維采布隆
Avicenna	亞維塞納

B

Bacon, Francis	法蘭西斯·培根
Bacon, Roger	羅傑·培根
Baeumker	鮑因克
Balic	巴利克
Basil	巴希勒
Basilides	巴西力德斯
Batholomew	巴瑟羅麥
Baudry	波特利
Bede	畢德
Bergson	柏格森
Berengarius	貝倫加斯
Bernhard Geyer	本納·蓋雅
Biel	畢爾
Boethius	波埃秋士
Bonaventure	波納文德
Bridges	布瑞奇
Brucker	布魯克
Bruno	布魯諾

Burgundir

柏根廸斯

Cajetan

卡耶坦

Cassiodorus

卡秀多樂士

Catechetical School

漫步學派

Cathari

卡沙利派

Celsus

蔡爾素士

Cerinthus

采林都士

Chartres

夏爾特

Christopher Dawson

道森

Chrysostom

克利索斯頓

Claudianus Mamertus

馬美都斯

Cleanthes

克林提斯

Clement

克勒孟

Coelestius

蔡列斯求士

D

Damascene

達瑪西納

Damescone

達馬森

Damian

達米安

Danatus

戴那圖斯

Dante

但丁

Darwinion

達爾文

David of Dinant

廸南的大衛

Decius

戴秋斯

De La Mare

得拉·瑪雷

Demiurge	戴米爾傑
Denis	戴尼斯
Descartes	笛卡兒
Donatists	多納地主義者
Donatus	多拿杜斯
Duminicus	杜麥尼西斯·索托
Duns Scotus	鄧·斯考特
Dunstan	鄧史坦

E

Ehrle	艾爾勒
Empedocles	恩培多克立
Ephrem	以弗連
Epiphanius	伊匹芬尼士
Eraclius	艾拉克流斯
Eric	艾里克
Euclid	歐幾里得
Eusebius	歐塞表士
Eutychos	歐底克斯

F

Faustus	浮士特斯
Ferdinand Christian Baur	包爾
Fleij	佛萊格
Fredegisius	佛烈特吉修
Fulbert	佛爾伯特

G

Gal	高爾
Gaunilo	高尼洛
Gerard	吉拉德
Gerbert	葛伯特
Geyer	葛雅
Gilbert De La Porrée	波雷的基爾貝
Giles	吉爾效
Gilson	吉爾松
Gnosticism	諾斯底主義
Godfrey of Fontaines	方登尼斯的高弗萊
Grabmann	格拉布孟 葛賴曼
Gregory Nazianen	葛里哥利·納齊仁
Gregory of Nyssa	尼沙的格里哥利
Grossetst Grosseteste	格洛塞提斯
Grunwald	葛倫華特
Gundissalinus	昆地沙利努斯

H

Hales	海爾斯
Harnack	哈那克
Hegel	黑格爾
Heiricus	海利克斯
Henricus Aristippus	亨利克斯·阿里斯提帕斯
Heraclitus	赫拉克利圖
Herman	赫曼，赫爾曼

Hippolytus	西波呂都斯
Hobbes	霍布士
Hocedez	霍斯德茲
Hugh	修夫
Hume, David	大衛·休謨
Hypatius	許巴提斯

I

Ibn Masarrah	依本·馬薩拉
Irenaeus	依雷內
Isidore	依西道雷

J

Jerome	耶柔米
Joachim	尤阿金
John Scotus Eriugena	約翰·斯考特·伊利基耶
Justin	猶斯丁

K

Kierkegaard	齊克果
Kilwardby	齊瓦得比
Kraus	克羅斯

L

Lactantius	拉克坦提斯
Lamarckist	拉馬克
Leo Chestov	謝斯妥夫

Lessing
Licentius
Locke, John
Longpré
Luke Wadding
Luther

雷辛
萊沈提斯
洛克
朗普瑞
路加·華定
路德

M

Macrobius
Maimonides
Malebranche
Mandonnet
Manichaeans
Manichees
Marcion
Martianus Capella
Matthew of Aquasparta
Maurice
Maurus
Maximus
Melito
Michael Scotus
Mill
Minucius Felix

馬克洛標士
有蒙尼底斯
馬勒布朗雪
孟童乃
摩尼教
摩尼教徒
馬起翁
卡貝勒
艾奎斯巴達的馬修
毛瑞斯
毛魯斯
馬奇木斯
美里多
彌契爾·斯考特
彌爾
彌奴秋斯

N

Nardi

納迪

Nestorianism 內斯多留主義
Nicholas of Cusa 庫沙的尼哥拉

Ockham 奧坎
Odo 歐多
Ophites 奧菲特斯
Origen 奧利真
Orvieto 奧維鐸
Otloh 奧特洛
Otto Keicher 奧圖·凱却

O

Peckhan 貝克漢
Pelagians 伯拉糾主義者
Pelster 卑爾斯特
Pelzer 斐爾茲
Peter John Olivi 彼得·約翰·奧立維
Peter Lombard 彼得·隆巴特
Philo 斐羅
Philolaus 菲洛勞斯
Philonism 斐羅主義
Philoponus 斐洛波努士
Pontitianus 龐第強努
Porphyry 波斐利
Poseidonius 波塞多紐士
Possidius 波布底爾斯

P

Prician	普里西恩
Priscillian	柏利西黎恩
Proclus	普洛克魯士
Pseudo-Dionysius	僞名丹尼斯

Q

Quaracchi	寇瑞奇
-----------	-----

R

Raymond Lull	雷蒙·魯爾
Remigius	雷米救士
Rhabanus Maurus	拉布努斯·毛魯斯
Richard of Middleton	米德東的理查
Richard of St. Victor	維克多的理查
Robert Pulleyn	布揚
Roger Marston	羅傑·馬斯東
Rambert	藍伯特
Roscelin	羅塞林

S

Seneca	席內卡
Severus	謝偉魯斯
Siger of Brabant	西格
Simon	西蒙
Simplicianus	辛普力祥努
Simplicius	辛普利秋士
Spencer	史賓塞

Stephen
Stephen Bar Sadaili
St. John of the Cross
Suarez, Francis

斯蒂芬
斯蒂芬·巴·薩戴利
聖十字若望
法蘭西斯·蘇亞雷

T

Tatian
Tennemann
Tertullian
Thaedoric
Theaetetus
Themistius
Theodulf
Theophilus
Theophrastus
Toletus

達奇安
譚納曼
戴爾都良
泰多里克
底爾泰提斯
泰米史丘士
刁達夫
德奧斐洛斯
德奧佛斯特
陶雷鐸

U

Ulpian
Ulric

烏爾賓
烏利克

V

Valentinus
Van Steenberghen

華倫丁
范·史汀柏良

W

Walter
William of Auvergne
Wulf

華特
奧威涅的威廉
吳爾夫



註冊商標

圖書目錄：140011(82-15)

西洋哲學史 2

- 發行人：沈方祥
原著者：Frederick Copleston
翻譯者：莊雅棠
校訂者：傅佩榮
出版者：黎明文化事業股份有限公司
行政院新聞局出版事業登記臺業字第二七八號
- 地址：臺北市重慶南路一段四十九號・電話/(02)23817230
發行組：中和市中山路二段四八二巷十九號・電話/(02)22252240
劃撥帳號：0018061-5號
- 臺北分公司：臺北市重慶南路一段四十九號・電話/(02)23817230
劃撥帳號：1373264-3號
- 台中分公司：臺中市市府路三十九號・電話/(04)22201736
劃撥帳號：0286500-1號
- 高雄分公司：高雄市左營南大路4號・電話/(07)5871322
劃撥帳號：0044814-9號
- 總經銷：成信文化事業股份有限公司
地址：中和市橋和路112巷10號2樓・電話/(02)2249-6108
印刷者：興海印刷有限公司・電話/(02)22733643
出版：中華民國七十七年三月初版
中華民國九十二年三月三刷
定價：新臺幣(精)450元(平)400元

■ 如有缺頁、倒裝、請寄回換書 ■

ISBN 957-16-0279-5

版權所有・翻印必究



① 柏拉圖
與亞里斯多德



② 奧古斯丁



③ 奧坎



④ 笛卡兒



⑤ 霍布士



⑥ 康德



⑦ 尼采



⑧ 薩萊



⑨ 沙特



⑩ 海德海

ISBN 957-16-0279-5



00400



9 789571 602790

西洋哲學史

黎明文化事業公司

ISBN 957-16-0279-5