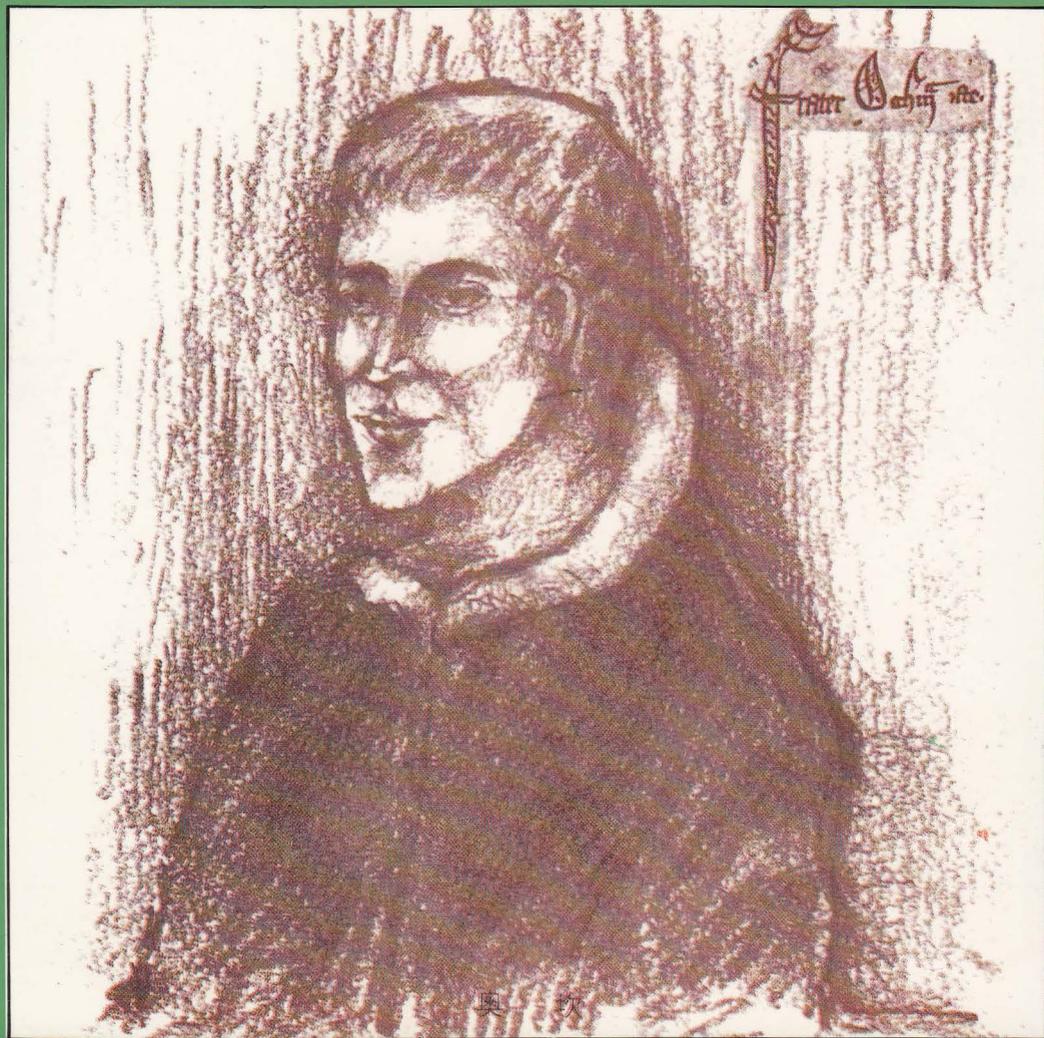


# 西洋哲學史 (三)

## —— 中世紀哲學 (奧坎到蘇亞雷)

Frederick Copleston 原著

陳俊輝翻譯 • 傅佩榮校訂



# 西洋哲學史

## 卷 三

### 中世紀哲學 奧坎到蘇亞雷

原 著：柯 普 斯 登  
翻 譯：陳 俊 輝  
校 訂：傅 佩 榮

黎 明 文 化 事 業 公 司

# 「西洋哲學史卷三」校訂者序

傅佩榮

本卷所涵蓋的時間是十四、十五、十六三個世紀。對我國讀者來說，中世紀哲學從奧古斯丁到多瑪斯，好像已經走完了全程，連上一卷最後所談的斯考特都激不起我們太大的興趣，然後大家期盼的是近代哲學的笛卡兒，這種情形就像黑格爾所說的，彷彿久經航海的船員期盼早日見到陸地一樣。

現在，本卷提醒我們稍安勿躁，對歷史公平，也對我們的知性需要公平。近代哲學不是憑空而來的，在航海過程中，還有不少可觀的景象值得我們探討。事實上，許多問題如果不在這三個世紀中得到釐清、爭辯與重新定位的機會，近代哲學的面貌與精神恐怕迥異於今日所見者。

由於這是一個銜接與轉換的時代，我們不難發現學說之間對峙與消長的關係。首先上場的是接續上一卷的原創思想家，所形成的不同學派。思想家是否具有原創性，似乎也在於他能否隨即引發一羣人作熱烈討論。但是這畢竟屬於「舊派」，號稱「新派」的奧坎不久就分庭抗禮，左右了時代的思潮走向，哲學上也以「新舊」分高下，實在是相當反諷的事。奧坎之新，正如每一個時代的哲學之「新」，是由方法論入手的。實在界的一切，包括自然界、人類、與作為這兩者的

基礎之上帝，是自古以來都一樣的，但是從不同角度以不同觀點去探討，則將使實在界展現不同的深度與廣度，進而由此塑造不同的哲學體系。

奧坎的方法是：要分析不要綜合，要批判不要思辨。這兒所謂思辨，特別是指建構性的思考，譬如前人所爲之爲理性與信仰架橋的工作。奧坎的剃刀（Ockham's Razor）是由經驗出發，謹慎使用名詞，除非必要，否則不允許任何多餘的東西存在。他的主張有三點：一、存在的是個別事物，我們對它們具有直覺的能力；二、靈魂不在我們直覺的範圍之內，因此不必去肯定或否定，也毋須在哲學上予以討論；三、我們無法藉着邏輯推論，由一物的存在肯定另一物的存在。

如此一來，哲學與神學勢必分家，各安其位。哲學也日益具有世俗性格，對於自然現象與政治現象，顯示較高的關切。就自然界而言，一方面是自然科學所需要的獨立而自主的法則受到重視，從事經驗之觀察研究的趨向也越發明顯，另一方面則是無限擴大自然界，甚至使它等同於神，形成泛神論的意味，這在古撒的尼古拉的作品中清楚可見。就政治界而言，則民族國家興起所需要的預備觀念，也由巴杜耶的馬西利奧發展到蘇亞雷而臻於成熟。

當分析及批判的風潮盛行時，追求整合與和諧的傾向也浮現了。這就是「思辨的密契主義」。西方人的精神領域中，第一度展示了如此繁複多采的向度，像艾克哈特、陶勒、蘇梭、呂斯布魯克、卡莎林、洛勒、甘培斯等人，在二百年之內先後出現，使密契主義從此成爲研究人類文化必經的行程之一。如果錯過這一卷哲學史，最大的損失或許不在於對奧坎或蘇亞雷知之不詳，而在於對上述密契家一無所悉。

何況，本卷還談到文藝復興運動由義大利到西班牙的開展過程！初期的人文主義者幾乎都是基督徒，他們開始由比較屬於自然主義與個人主義的立場去閱讀古典作品，然後形成新的「人觀」，就是不以特定的基督徒角色去反省，而以「人之所以為人」的角色去思索，所得到的結果。這種人觀有助於隨後的科學、文學、藝術、哲學等方面的進展，但是却從來不是反宗教或反神學的。事實上，宗教與神學需要在新的人觀上，作新的考量與新的建構。這項挑戰對於不久之後的啓蒙運動與宗教改革來說，是十分真切的。

然後，英國的方濟·培根也值得我們留意。培根仍有傳統哲學家的寬濶胸襟，認為哲學討論的三分是：神、自然界與人類。依這三種對象，哲學也區分為不同的部門。培根對歸納法的反省至今仍然有效，而最為人津津樂道的則是他的「四種偶像」之說，就是要打破種族、洞穴、市場與劇院四種偶像或假相，以便進行正確的思考。這種見解對於熟悉胡塞爾（E. Husserl）現象學方法的人來說，與「存而不論」頗有異曲同工之處。

最後，對於科學與宗教之間的消長關係，本卷所論述的史實，在基本上並不違背懷德海（A. N. Whitehead）在「科學與現代世界」中所說，亦即中世紀的信仰有助於近代西方人科學心態的形成。自然界是由神所造，因此顯示神的理性的痕跡，本身具有客觀自律的法則，可以透過研究而予以認知。若無這種信念，科學發展根本是玄想，也沒有進行探討的必要。

對於本卷的翻譯及校訂經過，在此也須略作說明。本卷譯者陳俊輝先生是年輕一輩的哲學工作者，勤奮好學，用功過人。由於本卷在六年前譯成初稿，錯漏難免。經我仔細校訂一百一十頁

之後，再請陳先生自行修改譯稿，結果成績可觀，進步幅度之大令人刮目相看，使我相信陳先生未來在譯事上將有更大的貢獻。本書一至三卷的中譯本皆已出版，讀者們對於作者柯普斯登的穩健風格、紮實功力、清晰筆調與公允論斷，大概都有了深刻的印象。這種印象在我們將來看到比較熟悉的近代哲學之後，會得到進一步的證明。請大家拭目以待。

# 譯序

西洋史裏的中世紀，是一段思想漫長，又繁富的歷史。由今看來，其中互有消長的，是哲學、神學與邏輯……等思想。而如何能在此一架構中，釐清出隱而未現的問題，尤其，那些影響迄今而向未為人所發現的思想癥結，皆為作者不憚其煩的娓娓道出，至屬一件不易的事。筆者有幸參與此一譯述工作，實乃一大樂事，且又意味著一種負擔。若說前者是一大樂事，是因為，有機可一窺人所少見的中古思想之堂奧；至於後者是一大負擔，是因為，文中涉及了其它的語言如：拉丁文、法文與德文。如能真確把握箇中原意，又不違背信、達、雅的譯事原則，乃屬一大考驗。無論如何，筆者總在公餘，盡力完成了它，如果有任何誤譯之處，皆由筆者自行負責。至於外來語方面，筆者承蒙何保中兄與江日新兄鼎力相助之處極多，謹在此表示最深的謝意。

譯者 陳俊輝 謹識國立臺灣大學哲學系

(脫稿 72、8、16 二校 76、4、15)

## 譯者簡介



陳俊輝·臺灣省臺北縣人·民國四十年十二月二十五日生。

·國立臺灣大學哲學系暨哲學研究所畢業

·國立臺灣大學哲學研究所博士班研究

·現任國立臺灣大學哲學系講師

·著作有「文化·存有與秘思」、「基督的世界」、「祁克果與現代人生」、  
「西洋存有學導論」

·譯述有「新存有」、「永恆的現在」、「西洋思想發展史」、「印度聖典·  
博伽瓦譚」、「西方的智慧」、「祁克果語錄」

# 前言

## • 1 • 前 言

這一卷的第一部分討論第十四世紀的哲學。這個時期的哲學思想史，有許多仍舊模糊不清；在我們沒得到比（目前採用的）較多可資信靠的原著以前，還不能對它作一決定性的論述。然而，博學的方濟會學者伯耐神父（Father Philotheus Boehner）的想法，却鼓勵我在這一卷中將這個論述公諸於世。伯耐神父為闡明十四世紀的陰暗部分，出力甚多；他十分幫忙，讀完了本書有關奧坎的章節，並表示他對行文風格的欣賞。當然，這並不意味，伯耐神父贊成我對奧坎所有的詮釋。他尤其不同意我這個觀點：分析已指明暗涵在奧坎哲學中的兩種倫理學。（總之，誠如我希望在本文中澄清的，這個觀點乃是一種推測性的詮釋；爲了要把奧坎的倫理哲學中看來有點矛盾的地方加以解說，便已展述了這個觀點。）我也不認爲伯耐神父會同意指出：我已表達出奧坎有關自然神學的一些意見。我提這些有關詮釋的差異，只爲了不讓讀者得到他會贊成我所說的一切的印象；但我仍然感謝他讀完有關奧坎各章節的好意。何況，在伯耐神父讀那幾章時，我又找到一些證據，但已來不及像我應該要做到的，對他的寶貴建議，作了廣泛的運用。總而言之，我想表明：希望伯耐神父出版他所編纂的奧坎全集之時，會對奧坎的哲學作出一般的評述。除了他，是沒有人更能勝任，以詮釋這位中世最後一位英國大哲學家的思想的。

# 目 錄

第一章 導 論.....一

## 第一部 第十四世紀

第二章 杜郎屠斯與彼得·奧雷哦略.....三三

第三章 奧坎之一.....六一

第四章 奧坎之二.....七一

第五章 奧坎之三.....九一

第六章 奧坎之四.....一一三

第七章 奧坎之五.....一四一

第八章 奧坎之六.....一六三

第九章 奧坎主義者的運動：彌勒古的若望與奧特古的尼古拉.....一七九

第十章 科學運動.....二二一

第十一章 巴杜那的馬西利奧……………二四一  
第十二章 思辨的密契主義……………二六一

## 第二部 文藝復興期的哲學

第十三章 柏拉圖主義的復興……………三〇三  
第十四章 亞里斯多德主義……………三一九  
第十五章 古撒的尼古拉……………三四一  
第十六章 自然哲學(1)……………三六七  
第十七章 自然哲學(2)……………三九三  
第十八章 文藝復興期的科學運動……………四〇七  
第十九章 方濟·培根……………四二九  
第二十章 政治哲學……………四五七

## 第三部 文藝復興期的士林哲學

第二十一章 一般見解……………四九七  
第二十二章 方濟·蘇亞雷(1)……………五二五  
第二十三章 方濟·蘇亞雷(2)……………五六九

第二十四章	前三卷的短評	六一一
附 錄	原著附錄	六三七
	重要譯名中英對照	六六一

# 第一章 導 論

十三世紀——和十三世紀成對比的十四世紀——文藝復興期的哲學——士林哲學的復甦。

## 一

在上一卷裏，我從中世哲學在早期基督徒作家與教父的前中世時期內的誕生，經過它在中世紀初期的成長，直到它在十三世紀中的達到成熟，追溯到中世哲學的發展。誠如所見，它之達到成熟，多半是由於對希臘哲學，尤其是透過亞里斯多德思想形式所展現的希臘哲學，有了更完全的認識；這是在十二世紀與十三世紀初葉所發生的事。在知識界中，十三世紀最偉大的成就是：理性與信仰，哲學與神學，已達到了一種綜合的實現。當然，嚴格來說，應該說是：「多種綜合」，而不是「一種綜合」；因為，單就一個體系而論，我們是不能合法界定十三世紀的思想的。不過，儘管有一些差異，這時期的偉大體系，却因接受了某些共同的原則而統合在一起。十三世紀，是一個產生積極建構的思想家、思辨的神學家與哲學家的時代；他們會就這個或那個問題，

互相批判對方的意見。但同時，却一致接納一些基本的形上學原理，並同意心智有能力超越現象，而得到形上學的真理。例如：斯考特 (Scotus) 在某些方面，也許會批判多瑪斯 (St. Thomas) 有關知識與類比的學說；只是，他的批判，是就他所認為 (不管對或錯) 是知識的客觀性，與形上學思辨的趣味而作的。他認為，多瑪斯在某些論點上，必須受到修正或補足；但却無意批判多瑪斯主義若干形上學的基礎，或中傷哲學思辨的客觀特質。再說，多瑪斯也許會比波納文德 (St. Bonaventure) 更加認為，必須容許人的理性有較多的自主能力；只是，這兩位神學家兼哲學家，並不懷疑能夠獲得現象界背後某種知識的可能性。波納文德、多瑪斯、羅馬的吉爾茲 (Giles of Rome)、根特的亨利 (Henry of Ghent) 與鄧·斯考特 (Duns Scotus) 這些人，都是原創性的思想家；只是，他們都是在一個神學與哲學理想的綜合，及和諧的共同架構中工作著。他們都是思辨的神學家與哲學家，且都深信形成一種自然神學的可能性，以之為形上學的冠冕，以及與教理神學的聯繫。就人的知識而言，他們都不曾受到任何激進懷疑論的影響。他們也是實在論者，相信人的心智，可以對本質獲得一種客觀的知識。

或許，就十三世紀當時一般人的生活架構，可以揣度當時有關體系與綜合、哲學與神學之間和諧的理念。當然，國家主義在這個意義上——民族國家，正在形成與團結的過程中——，是一直在增長著；不過，在教皇權與 (帝王) 統治權之間，在有關統一超自然的與自然的焦點之間，一種和諧的理念，却仍是生動有力的。事實上，人們可以說，教皇權與統治權之間的和諧理念，是由於在知識面上，有神學與哲學之間的和諧理念，而成為平行對應。所以，有如多瑪斯所支持

的學說——有關教皇權在俗世事務上的間接能力，與政府在它自己領域裏的自治權（嚴格地說）——，就因為神學對哲學的規範作用，以及哲學在它自己的領域裏有自主權的學說，而成爲平行對應了。哲學並不從神學導出一些原則；不過，如果哲學家得到了一個和啓示大不相同的結論，他就會知道，他的推理有了錯誤。教皇權與統治權，尤其是前者，乃是教會與政治圈中的統一因素；同時，巴黎大學的傑出地位，也在知識領域成爲統一的因素。此外，一般人普遍接受亞里斯多德的宇宙觀念，也有助於賦給中世紀的外觀某種確定的顯相。

不過，雖然十三世紀可以由它的建設性體系，與它對綜合與和諧的理念來賦予特徵，但是，所獲得的和諧與平衡，從實用的立場看來，至少是靠不住的。無疑，有些激烈的多瑪斯主義者，會深信說：多瑪斯所獲得的綜合，應被普遍接受爲有效的，而且也應被保存下來。他們不打算承認，有關這個綜合的平衡與和諧，本身就是不可靠的。不過，在我推想，他們却會打算承認：在實際上，難以期待多瑪斯主義的綜合（一旦達成的話），會贏得普遍與持久的接受。此外，我認爲，就在多瑪斯主義的綜合中，有一些內在因素，在某種意義上，這些因素已使它產生了不穩定，並且，這一點有助於解釋十四世紀哲學的發展。現在，我想把我的意思作個說明。

我認爲，有一種能被支持的主張是：肯定中世哲學裏最重要的哲學事件，是指基督徒的西方發現了亞里斯多德或多或少完整的作品。當十二世紀與十三世紀初葉，翻譯家的工作，已使西歐的基督徒思想家採用亞里斯多德的思想時，這些思想家，好像是初次碰到了一種既完備又周延的合理性的哲學體系；後者，由於是一位希臘哲學家的作品，所以，全不欠猶太教與基督宗教啓示

的情。因此，他們不得不對它採取某種態度：他們不能夠只是忽視它。在上一卷裏，我們已看到他們所採取的一些態度，從敵意（或多或少），到狂熱與毫不批判的喝采，都各有千秋。多瑪斯·阿奎納（St. Thomas Aquinas）的態度，是屬於批判地接受的一種：他試圖調和亞里斯多德思想與基督教義。當然，這不單是爲了要避免一個異教徒思想家危險的影響，或者，是爲了「護教的」一種種目的，想藉著利用他，使他不能產生有害的影響。而且，也是由於他誠心相信：亞里斯多德哲學，大體上是真確無誤的。假使他這麼相信，便不會採取在當時許多人眼中，看來是新奇又可疑的若干哲學立場了。不過，我在這時很想強調的一點是，一位十三世紀的思想家，對亞里斯多德思想所採取的一種明確態度，就所有的意圖與目的來說，乃是在對「哲學」採取一種態度。歷史學家始終沒瞭解到這一事實的重要性。且看看中世的哲學家——尤其十三世紀的那些人——，都是亞里斯多德盲目的支持者；他們在那個時候，並不清楚亞里斯多德思想，乃是道地的哲學本身的意思。沒有錯，神學與哲學之間，已產生了一些差別；但，正是亞里斯多德思想當場的完全出現，爲中世紀的人展示了哲學的力量與範圍。在亞里斯多德思想的喬裝下，那些人已注意到，哲學乃把自身展現成了一種不僅在理論上，就是在歷史事實上，也是與神學截然有別的東西。因此，對亞里斯多德思想採取一種態度，比如，實際上，就不僅僅是對與柏拉圖（中世紀的人，對他所知真的不太多）有所不同的亞里斯多德採取一種態度，而是對被公認作是一種具備自主訓練的哲學採取態度了。如果我們從這種角度，看待十三世紀對亞里斯多德所採取的不同態度，就會對這些差異的重要性得到一種較深刻的理解。

## 1.

當整全的亞里斯多德學派的人（或稱「拉丁的亞維洛艾主義者」），藉毫無批判的狂熱，採取亞里斯多德的哲學，以至於把亞里斯多德公認成人類天才的極致之時，他們這才發現，自己已捲入了和神學家的一些爭論中了。例如，亞里斯多德認為，世界不是被創造的；其實，神學即已肯定，藉著神的創造，世界乃有一個開始。再者，如亞維洛艾所詮釋的，亞里斯多德宣稱，一切人共有一個知性，而否定了個人的不朽；其實，基督神學却已主張個人的不朽。由於面對這些顯著的困難，巴黎文學院的整全亞里斯多德學派的人，便爭辯說：哲學的功能，就是忠實報導哲學家的主張。因此，在以下同時作的聲明中，便沒有了矛盾：亞里斯多德所代表的哲學，教示著世界的永恆性與人的靈魂的單一性；而以神學所代表的真理，則肯定世界在時間中的創造，與每個人擁有他個別的理性的靈魂。

整全的亞里斯多德學派的人，或亞維洛艾主義者在這方面的藉口是：他們只是報導亞里斯多德的主張，也就是說，他們只扮演歷史學家的角色。至於神學家，則把他們的這個藉口，當成僅是一種遁辭處理。然而，有如我在第二卷裏所評述的，要來考訂亞維洛艾主義者的真正心意，確是有它的困難。只是，如果他們真是不折不扣在報導既往思想家的見解，而且，他們真心肯定基督的啓示與神學的真理；那麼，他們的態度，好像大致就一定是這樣子了。哲學代表了人類理性對自然秩序反省的工作。由亞里斯多德體現的理性，則告訴我們，時間在自然事件的過程中，

原本就沒有一個開始；而且，知性在衆人心中，自然地爲一體。那麼，時間沒有一個開始這件事，便是一個哲學的真理；提到單一心靈論，也一定是這樣。可是，處理超自然秩序的神學，却向我們擔保：神藉祂自己的權能，在時間中創造了世界；並且，也把祂自己不朽的知性靈魂，奇蹟般地賜給了每一個個人。這並不是一個同時會成爲、又不成爲事實的東西；如果不是由於神奇蹟般的干預——已確保它不是一個事實——，它反而會成爲一個應成爲事實的東西。

當然，不管巴黎文學院整全的亞里斯多德學派的人，是否如他們所詮釋的（沒參照它的真或假），單是在報導亞里斯多德的主張，還是在肯定它的真確無誤，他們對創造的活動的看法，立場却是一樣的。因爲，在這兩種情況下，他們都沒有增添任何東西，至少不曾故意如此。由於神學院的哲學家不得不對亞里斯多德思想作批判的檢視，以及批判的思考（如果大致已接受了它的話），他們便都成爲多產的、有創造力的思想家了。不過，我想強調的，却是下面這一點。整全的亞里斯多德學派的人所採取的立場，蘊涵了一種神學與哲學之間根本的分離。如果只從表面價值來了解，就報導以前哲學家的見解來說他們本人對自己活動所作的說明，乃是把哲學視同歷史了。在這意義下所瞭解的哲學，顯然是與神學截然無關的；因爲，事實上，神學並無法影響某些思想家所支持的一些見解。另一方面，如果神學家所思想的——整全的亞里斯多德學派的人，真是有主張敵對命題爲真的意思——並沒有錯；或者，主張要是神不來干預，這些命題都會是真的；那麼，這也涵蓋了有關哲學已和神學完全無關這同樣的結論。當哲學家祇是關心自然事件的過程時，如果自然事件的過程代表一切，那麼由於他祇是主張會有這種情形發生，人們就會認可他所

推得那些本身與神學教義相牴觸的若干結論。神學能夠告訴我們，哲學所獲得的一個結論並不代表一些事實；可是，如果神學家說哲學家的推理，只因他所得到的結論是神學所不能接受的結論而有錯的話，這種說法當然是不合道理的。我們或許會由神學得知，在某個特別情況裏，自然事件的過程並未跟著發生；不過，這可不致影響「自然事件的過程真相，在現在、或在過去應該是什麼樣子」這個問題。

在十三世紀，整全的亞里斯多德學派或「亞維洛艾主義」最顯著的特徵是：盲目的依附亞里斯多德，同時也採取相當笨拙的策略，使他們的立場，切合於神學正統派的若干要求。不過，整全的亞里斯多德學派中所暗含的，却是哲學與神學間一種尖銳的分離，以及主張前者的完全獨立。人們不應過分強調這種思想路線，倒是真的。暗涵在十四世紀奧坎主義中神學與哲學間的分離，可不是從十三世紀的「亞維洛艾主義」推行出來的。然而，十三世紀亞里斯多德思想體系的出現，却是使它能够認真注意綜合與分離這個問題的要因；這主要是由於它引發了一種可加以綜合或分離的事物的出現。

## 2.

關於哲學與神學兩者的方法與題材，多瑪斯已承認它們之間的差異。如同我在上一卷所指出的，他很重視這個差異。縱使神學告訴我們，世界不由永恒而存在，而却有一個開始；但是，照多瑪斯的說法，却從來沒有一個哲學家，可曾把這個事實適切證明了出來。對所謂世界永恒的一

些證明，都是無效的；但是，對所謂這類陳述——世界不會由永恆而存在——的證明，也一樣無效。換句話說，哲學在解決世界到底是否由永恆而創造這個問題上，並未成功；即使啓示已給了我們這個問題的答案。這乃是哲學與神學間所存在一個真正差異的例子。另一方面，多瑪斯當然不會認為，哲學家靠有效的理性論證，便能達到可以和基督神學誓不兩立的任何結論。如果一個哲學家達到了一種和基督教義相牴觸（不論是表面，或暗地裏）的結論，那麼，這便是一個信號：他的前提不是有錯，就是在他論證的某個地方，已經有了錯誤。換句話說，神學是扮演一種外在規範、或者一種指標的角色，警告哲學家趕快離開一條死胡同或迷巷。只是，哲學家一定不可嘗試用啓示的資料，代替哲學理性所認知的一些前提。他也不能夠在他的若干論證中，公開使用教條。因為，哲學在本質上是有自主性的。

實際上，這個態度意味著：採用教理的哲學家，即使沒有在自己的哲學裏公然正式利用信仰，他也是根據信仰在作學的推理的。此外，這個事實——十三世紀的偉大思想家，主要都是神學家（他們都是神學家兼哲學家）——更助長了對上述態度的支持。同時，只要哲學被視為在本質上是一種自主訓練的學科，人們對它僅有的期待本就是：它在時間的過程中，應該自行其道，並且也要和以往一樣，掙脫自己的束縛，而且，憎恨它那作為神學之婢女的立場。着實，哲學與神學的聯姻，應會趨於消失，這是極其自然的；以往，這早已成爲哲學家要成爲首要的（甚至是獨特的）哲學家，一種必經的正常程序。況且，當哲學家對啓示沒有堅固的信仰時，唯一可以期許的是：神學與哲學的立場應該倒轉過來，而且，哲學也應該使神學依附於它，把神學的題材納

入哲學，或甚至完全排除神學。委實，這些發展在未來鋪展得很好；只是，有人或許會提到（至少，並不悖理）：在十三世紀初，亞里斯多德思想體系出現時，也就有它們遙遠的根源了。

這些評述，並未打算對亞里斯多德哲學作成一種評價；它們意思是，要對哲學思想所接受的實際發展過程，作出一種歷史性的解釋。無疑，這些評價，是有點過於簡略，而未考慮到哲學發展的繁複性。人們曾把哲學公認作一種自主的訓練；看來，作為哲學所絕對必需的自我批判過程，已在流行。而（很自然地），誠如它的成長，這種批判，却已戕害了在十三世紀所獲得的若干綜合的基礎。這就是我說過，那種綜合是「靠不住的」理由之一。例如，不管人會怎樣想像亞里斯多德形上學的真或假，總不可期待說，哲學思想應停在某個特別點上；從實際的立場來說，批判是非要發生不可的。只是，當記住的，是有第二個因素。人一度獲得神學與哲學密接的綜合；藉此便把哲學的術語與範疇，用作表達一些神學的真理。很自然的，有些知識份子就應該會覺得：信仰已陷於被理性化的危險中了，而且，基督宗教的神學，也很不當地受到了希臘與回教形上學的污染。這些知識份子或許會感到，尤其鑑於學派間是就理論而不就基本的宗教意蘊與興趣論點的爭論，他們所需要的是密契的，而不是哲學的研究法。這第二條思想路向，縱使它的研究法，和有些思想家有所不同，它也是想解消十三世紀的綜合的。這些思想家，都專注一些哲學問題，並藉多方面又影響廣遠地批判一些哲學立場（這些立場，都具有那種綜合的特徵），暗中在瓦解著那種綜合。我們將會見到這兩種思想路向，怎樣在十四世紀中彰顯它們自己。

## 3.

現在要轉到一個不同的領域，就是政治生活與思想的領域。若提出下面的說法，顯然是很荒謬的：中世紀樣樣都有，就缺乏教會與民權間一種不穩的和諧和平衡，亦即：人不須對中世歷史有深刻認識，就能十分瞭解教皇與皇帝間不斷反覆的爭辯，以及衆教皇與國王之間的爭執。十三世紀是由於這些爭論，尤其因爲腓特烈二世 (Frederick II) 與聖座 (the Holy See 按：教皇) 之間的一些爭論，而生動有加。雖然如此，兩方有時縱使發出了偏袒自己的狂言，這類的爭吵，却都是些家庭式的吵架：它們發生在中世的教皇權與統治權的架構中，這可以在但丁 (Dante) 的若干著作內，找到一種理論的說法。此外，就有關一般公認的政治理論而言，人們都已承認這兩個權勢之間的差異。多瑪斯 (住在巴黎時) 比較關切神政，而較不關切 (帝王) 統治權。他承認俗世主權在本質上具有自主的特質，而自然也承認，教會在俗世事務上的間接權力；他的這種論點，係由認可教會具有超自然功能的優越性而來的<sup>①</sup>。如果有人固持理論的層次，並且不隱藏這個事實——即在實際生活中，和諧並不那樣明顯——；那麼，他因而就會談論十三世紀這兩種權勢之間的一種平衡與和諧。清楚的事實是：以俗世權勢浮誇的雄圖來自娛的一些教皇，並無法實現那些雄圖；而那些不注意聖座，只想憑他們的選擇行事的皇帝，却也不能滿足他們的欲望。任何一方的勝利，都是短暫而無法持久的。因而，也就得到了某種的平衡 (雖然有一點不穩的性質)。

然而，在這同時，國家的王政已變得強化了，國家的君主集權，也逐漸在增加。在任何實際的意義上，英國是絕不臣屬於中世的皇帝的。此外，這個帝國，主要即是一種德國的事務；比如，法國便是獨立的。而在十三世紀結束時，在波尼斐斯八世 (Boniface VIII) 與法國菲力普大公 (Philip the Fair of France) 之間的爭論所採取的路線，則十分清楚的顯示了，法國在與聖座及與該統治權兩者的關係上的立場。國家王政的成長，意味著：有一種終將摧毀傳統教皇權與統治權之平衡的要因會出現。在十四世紀時，我們在理論層次上，已見到了俗世權威，逐漸傾向主張脫離教會的立場。強大國家政府的出現——成爲中世後期的歐洲一種顯著的特徵——，始於中世紀。如果不把地方元首手裏的權力，予以集中與統一，政府幾乎就不可能開展。而這種權力集中與統一的過程，却由於教皇權在十四世紀經歷了「巴比倫的囚禁」〔此時教皇都在亞維格能 (Avignon)，一三〇五—七七年〕，與經歷「大分裂」——始於一三七八年——的連續災難而受到屈辱，當然，就不致於拖延了。

亞里斯多德有關城邦的理論，可能而且確實，已被一個像多瑪斯一樣的十三世紀思想家，利用到兩權體系的間架裏了。這助長了在理論上會把國家認成一個實質自治的社會；縱使須以一種基督信仰有關人的終局，與教會的地位和功能的觀念來補足。然而，這個「例外」，却不單是一種例外或並列；因爲，它完全修正了（至少，是藉暗示）希臘人有關城邦的觀點。相反的，由於著重中世政治理論中的亞里斯多德思想，藉著這一種方式，便可以用來強調國家的立場，好把中世這兩權之間適當關係的典型概念，實際地倒轉過來。在十四世紀巴都亞的馬西利奧 (Mars-

lius of Padua) 的政治理論中，我們可以看到這類的例子。然而，這樣說，並不是指馬西利奧的理論，係起因於亞里斯多德哲學；如同我們以後將見到的，它多是歸因於對一些具體的歷史事件與情境的反省。但是，這可不意味著：亞里斯多德的城邦理論，是一把雙刃的武器；以及，用一種像多瑪斯這類神學家兼哲學家的心靈所不懂的方法，便能夠去利用它了。委實，它的用處，代表了成長中的政治意識；它的用處的各層面，曾表明這種意識在具體歷史發展中的成長的各層面。

## 11

如果十三世紀是一些原創性思想家的時期，對比之下，十四世紀就可以稱作是學派(Schools)的時期，道明會士自然易於信奉多瑪斯·阿奎納的學說；許多道明會會院的一連串指示，曾鼓勵他們這麼作。許多有關多瑪斯原文的著作已出現了。於是，在教皇若望二十二世(Pope John XXII)的請求下，約翰尼斯·多米尼奇(Joannes Dominici)，便提出了有關神學大全(Summa theologia)一種概略(Abbreviatio)的著作(成於一三三一年)。而，另一位道明會士亞細涅諾的本篤(Benedict of Assignano，死於一三三九年)，則寫了一本《協和》(Concordance)的書；藉此，他想顯示神學大全的教義，和多瑪斯對《言語錄》(Sentences)的註釋有怎樣的和諧一致。於是，有一些多瑪斯的註釋家與詮釋者產生了：如道明會士的黑泛烏斯·那達利斯(Hervaeus Natalis，死於一三三三年)——他寫了一本《對博士多瑪斯學說的

辯護》( *Defensa doctrinae D. Thomae* )，而攻擊根特的亨利、鄧·斯考特與其他人，又如那不勒斯的若望 (John of Naples，死於一三三〇年)。只是，十五世紀 (不是十四世紀) 的若望·加普雷奧路斯 (John Capreolus，大約1380~1444)，在這領域中乃有他出色的成就。加普雷奧路斯是卡耶坦 (Cajetan，1468-1534) 之前，最卓越的註釋家。

除了多瑪斯主義者以外，也有斯考特主義者；後者，在十四世紀形成了一支對抗前者的學派。多瑪斯是道明會士公認的博士 (Doctor)，而鄧·斯考特並不是方濟會士所公認的博士。此外，有些奧古斯丁的隱士 (Hermit of St. Augustine)，却追隨著羅馬的吉爾斯 (Giles of Rome)。根特的亨利也有門徒，只是，還沒有形成一個團結的學派。

在十四世紀，這些團體，與追隨十三世紀一些別的思想家的人，多少充分代表著「老派」( *via antiqua* )。他們生活在前一世紀的思想裏。只是，十四世紀却同時產生與傳開了一種新的運動：這個運動，一直與奧坎的威廉 (William of Ockham) 的名字結合一起。這個新派 ( *via moderna* ) 的思想家——自然擁有「現代性」所有的魅力——，反對較早學派的實在論，而被公認作「唯名論者」( *nominalists* )。這個名稱，在某些方面並不很適切；因為，比如奧坎的威廉就不否認：普遍概念在某個意義上是存在的。只是，人們普遍使用了這個字詞，無疑，以後也就會繼續使用這個字詞。於是，縱使有一個較好的名稱是「名詞論者」( *terminists* )，但是試著改變它却没有多大的必要。這個新運動的邏輯學家，特別注意名詞的邏輯地位與功能。沒有錯，他們強烈反對與批判早期哲學家的實在論，尤其是鄧·斯考特的實在論。只是，說它只把普

逼性歸因於「名稱」或字語，却會把他們的反實在論過分的簡單化。

然而，如果有人光是說，十四世紀的唯名論者攻擊了十三世紀哲學家的實在論，那又會成爲一種粗糙不當的描述。藉著參考某一特定的論爭，並不能適切地表達，唯名論者的運動，擁有一種意義與一種重要性。它構成了在神學與哲學之間所打進的楔子；這個楔子，打裂了十三世紀所得到的綜合。可以這麼說，唯名論者的精神，便是著意於分析，而不想要綜合，要批判而不想思辨。經由他們對先輩們形上觀念與論證的批判分析，唯名論者任憑信仰懸宕高空，而毫無（就哲學而言）任何理性的根據。當然，這一種廣泛的概括說法，具有這類概括化所帶有的缺點；它並不適用於唯名論所影響的一切思想家。不過，它却指出了這個運動中較具極端傾向的結果。

沒有分析與批判的精神，哲學幾乎就不能夠生存；至少，批判分析是哲學思維的「環節」之一。自然，它應該尾隨一個建構的綜合期而出現。誠如我們所見的，這個精神在某個限度上，是存在於鄧·斯考特的思想中。例如，鄧·斯考特即主張：有關靈魂不朽的證明，不是絕對確實的，而且，經常被認爲可論證的神的屬性，也不能真正的論證。不過，必須注意的是，斯考特乃是一個以形上學家身份作論證的形上學家。就像其他中世的形上學家一樣，他是一個邏輯學家，倒也是真的；只是，邏輯學家並未會和他一起開始取代形上學家的地位；他的體系，是屬於十三世紀形上學綜合的團體。然而，在十四世紀，却可以觀察到一種改變。未被捨棄的形上學，打算讓位給邏輯；而且，在以前被當成形上學問題處理的一些問題，基本上，也是以邏輯問題來處理。當奧坎的威廉處理共相的論題時，他乃是強調這個問題的邏輯層面，即「代用」(suppositio)

與「名詞的涵意」(significatio terminorum)，而不強調存有學的層面。奧坎似乎自覺到，他係忠實於有關亞里斯多德邏輯的要旨。人們甚至可以說，奧坎是奉亞里斯多德邏輯（或他所認為像這樣的邏輯）之名，批判了像鄧·斯考特與多瑪斯這些前輩的形上學。當然，有人可以不為形上學操心，而專心致意於邏輯的研究；有些十四世紀牛津（Oxford）的邏輯學家，好像就已經這麼作了。不過，還是有人可以藉邏輯的名義，繼續批判形上學的論證與證明；而奧坎所做的就是這樣。誠如我們將看到的，他為了所有的動機與目的，已中傷他先輩們的自然神學與形上學的心理學。據他的意見，所謂有關神的屬性、或靈魂的精神性的不朽性的證明或論證，若不是基於一些本身不是自明為真的原則，就是落入一些無法從相關的前提，嚴格導出的若干結論裏。委實，奧坎承認過，有些形上學論證是「概然的」；不過，這只是說明了，十四世紀有以若干概然的論證，去代替一些證明的傾向。

當然，這種用概然論證來取代的作法，是和唯名論者傾向懷疑、或否認從一物的存在，推論出另一物的存在的有效性有關的。奧坎強調了對存在的個別事物直覺的首要性。於是，關於一個事物的存在，最首要問的問題便是：我們是否直覺它是存在的東西？例如，就精神性的靈魂而論，奧坎定會否認，我們有任何這般的直覺。於是，這個問題便產生了：我們是否可以從自己所有的一些直覺，確實論證出精神性靈魂的存在？奧坎不認為有這個可能。着實，他並未對因果律作出一種純現象論的分析：他本人在形上學中使用了因果原理；不過，和奧特古的尼古拉(Nicholas of Autrecourt)一樣，後期的一些「極端分子」，却提出了這一種分析。結果，他們質問我們

有關物質本體的存在，同時，也可能質問我們有關精神性靈魂的存在。事實上，沒有一種從一物的存在，到另一物存在的邏輯推論，可以等同於一種「論證」、或者有力的證明。這樣一來，十三世紀整個的形上學體系，就值得人們懷疑了。

這種對先前形上學體系的全盤批判，顯然，包涵了神學與哲學綜合裏的一個裂口；這個裂口，乃是那些體系的一個特徵。例如，多瑪斯——即使他在僅是部分哲學性的（有別於神學性的）作品中，爲了神的證明，而處理了一些哲學論證——仍確實相信：人是可以提出神存在有效的形上學論證的。這些論證，都屬於「信仰的序曲」（*praebambula fidei*）：在這個意義上，接納神的啓示，便邏輯地預設了一位神（祂能夠自顯）存在的知識，即一種從神學抽象得來的知識。但是，誠如十四世紀許多哲學家所相信的，人如果不能提出有關神存在有力的證明或論證，神的存在，就得歸入信仰的範域裏了。兩個結論，隨後產生了：首先，神學與哲學走向分離。當然，如果改正了哲學「證明」的整個觀念，這個結論便可以避免。但是，如果在論證與信仰之間存有選擇的話，而且，也否定了信仰「序曲」的論證可能性；那麼，幾乎就不能避免這個結論。其次，如果傳統形上學的重要問題——即：哲學曾和神學與宗教連結於一起的問題——，被劃歸信仰的範域，哲學就愈來愈會帶有一種「俗世的」特質。這個結果，奧坎本人不會很明白，因爲，他是一個神學家兼哲學家。只是，對於像奧特古的尼各拉——隸屬於文學院，——和其他十四世紀的思想家來說，它便變得愈來愈明顯。

聲稱像多瑪斯這樣的十三世紀的哲學家專務於「護教論」，乃是錯誤的與不明時代需要的說

法。雖然不像某後期的基督徒思想家那樣專意於「護教論」，但是，他却仍舊確實關切哲學與啓示之間的關係。他對當代的思想潮流與他那時代的一些論爭很敏感；他並不打算用基督傳統的名義，排拒新的亞里斯多德形上學，或者只是追求哲學的反省，而不關心它和基督神學的關聯。他很小心把這方面的教理神學，和另一方面他的哲學綜合起來，並且顯示它們之間的連結性。然而，當我們想起十四世紀的奧坎的威廉時，就會發現他對「護教論」，顯然欠缺任何的關切。委實，我們可找到了這樣的一個神學家——他認爲：他的先輩們已用錯誤的形上學去隱蔽、或壓制了基督的真理。不過，我們也發現了這樣的一個哲學家——就神學與哲學之間的綜合，他十分滿意於以一種邏輯與一貫的態度，應用他若干的原理，而沒有訴諸對一些隱涵意蘊的關切，或許，去作完全的理解。他把他所相信，但並不認爲在哲學上可以證明的真理，納入了信仰的範域。由於把下述真理劃歸信仰的範域，即存在著一個絕對卓越、無限、自由、全知與全能的存有 (Being)；他便把形上學與神學之間的聯結剪斷了——這是阿奎那有關可被證明的「信仰序曲」的教義所提供的。藉著使道德律依靠神的自由意志，他的用意（不管他瞭解或否）是：若沒有啓示，人就算對神所建立的當前的道德秩序也不能有確實的認識。如果沒有啓示的幫助，人們大概最多只能反省人的本性與人的社會之需要，並且，也依隨著他實踐理性的指令（即使這些指令，並不代表神的意志）。這應該涵蘊了這兩種倫理的可能性：一是靠神建立，不過却祇藉啓示才得以認識的道德秩序，以及一是在沒有啓示下，由人的理性所完成的暫時性、次級性的自然與非神學的倫理。我並不是指說，奧坎已從他那權威主義的道德律概念，實際推得了這個結論；我只是認爲，

它已經暗涵在那個概念中了。當然，作這類的觀察，本身並不是想要在支持、或反對奧坎若干哲學論證的有效性上，作出一個陳述；而是，還要注意奧坎欠缺有關護教論的心願。他是一個神學家、哲學家，與政治兼教會的時事評論家；不過，他却不是一個「護教論者」，像多瑪斯可以合理被稱爲護教論者一樣，更不是今日所謂的護教論者。

十四世紀的一些哲學家，多想藉擴充根特的亨利的「光照」理論，把神學與哲學之間那令人憂慮的裂縫合起來。於是，奧維鐸的許果里諾 (Hugolino of Orvieto，死於一三七三年)——奧古斯丁學派的一位隱士——，區分光照爲若干明確的等級；並且宣稱 (例如)，亞里斯多德受到了一種特殊神性光照的啓蒙，才使他得以知道有關神與祂若干明確屬性的東西。然而，別的人却轉向密契主義，把他們的注意力集中在世界與神，尤其人的靈魂與神的關係的一種思辨的處置上。這個思辨的密契主義的運動——主要代表人物是，德國的道明會士艾卡特 (Meister Eckhart)——，如我們將在爾後所見的，絕不僅只是對諸學派枯燥辯論的一種反動，或者，要從懷疑論逃到虔信的安全港。它仍然是十四世紀的一個特徵，却是和有些大學的學院派哲學，相當的不同。

十四世紀的大學生活 (特別是在巴黎)，有一個很重要的特徵，那就是科學的成長。縱使在一部哲學史上，可以預盼有關這個課題一個簡短的論述；但是，在稍後，我們還會繼續提到一些。像：奧雷斯姆的尼古拉 (Nicholas of Oresme)、撒克遜尼的亞爾培 (Albert of Saxony) 與印根的馬西留斯 (Marsilius of Inghen) 這些十四世紀的特出人物，在數理科學研究上的

發展，普遍都和奧坎主義運動有所關連。因而，和十三世紀相比，它便公認是十四世紀的一個特徵。在這個論爭上，當然有真理在；然而，和奧坎學派的哲學（在它的本質上）應該偏袒經驗科學的成長相比，這可不全是因為奧坎的威廉對經驗科學顯示了任何特殊的興趣，或因為十四世紀的科學家都接納了奧坎主義者所有的立場。奧坎深深相信直覺的首要性，也就是，相信對個別事物直覺的首要性；所有的真實知識，最終，都建立在對個別存在物的直覺知識上。此外，斷言兩個現象之間的一種因果關連，它唯一適當的基礎是：對有規則連續關係的觀察。這兩個論題，即使他們偏袒經驗的觀察，與對神學問題作一種新的探討。而實際上，我們已發現，十四世紀科學的領導人物，在某一方面上，乃和「新派」很有關連；只是，這種關連，有時是頗鬆散的。

同時，一個人也不能毫無保留的主張：和十三世紀相比，十四世紀的特色，乃是對物理科學有一種基本的評價；或者，和奧坎主義運動有關連的若干科學研究，都是文藝復興時期科學的直接祖先。早在十三世紀，人們已對希臘與阿拉伯科學著作的拉丁譯作感到了興趣，而且，也在作一些原創性的觀察和實驗。我們只想到像大亞爾伯（Albert the Great）、馬里庫的彼得（Peter of Maricourt）與羅傑·培根（Roger Bacon）這一類的人。在隨後的世紀裡，對亞里斯多德物理理論的批判，已和進一步原創性的反省結合了；甚且，實驗也已導致了物理學中若干新解釋與假設的突進。至於和奧坎主義運動相結合的一些物理學家的探討，在十五世紀時，便已轉移到義大利北部。義大利北部的一些大學的科學，當然，影響了像伽利略（Galileo）這些文藝復興期偉大的科學家。不過，認為伽利略的作品僅是「奧坎主義者」的科學的一種延續，則是錯誤

的；要是認爲後者並沒有影響到它，也同樣是錯誤的。一則，伽利略是透過十四世紀所未知的數學的使用，才能夠得到他若干的成果。在文藝復興時代，對希臘數學家與物理學家著作的逐譯，則助長了這種使用；這件事，可刺激了伽利略想要應用數學以解決運動與力學上的若干問題。在這一點，中世的科學家們，並沒有擁有這項必然的裝備。把數學利用成揭露物理實在性的特殊手段，在物理科學中，已導致一種轉化。爲便於一種不同尋常的探究，就放棄了常識觀察的老方法。儘管這麼說，或許會有點奇怪，但是，物理科學却變得較少「經驗的」：它不僅擺脫了亞里斯多德若干的物理理論，而且，也擺脫了一種觀察法的常識觀念（這在較早的物理學家中，則很容易流行開來）。在十三與十四世紀的科學之間，和十四世紀的科學與文藝復興期的科學之間，可以觀察到某種連續性，却是真的；不過，它並不改變這個事實：一種物理科學上的革命，已在最後的階段中爆發了。

### 三

一提起十五、十六世紀的文藝復興，可能仍然會使一些知識份子，產生一種突然轉變與驚醒的念頭。在那時候，古代世界的知識與文獻，可以開放學習；教育開始了；在經歷中世紀知識的束縛後，人們開始爲自己着想；印刷的發明，終使一些著作廣泛流傳成爲可能；新陸地的發現，廣增了人們的視野，也開啓了財富的來源；而且，火藥的發現，也給予人類一種無法估計的福祉。

當然，像這種觀點，有相當誇大的地方。例如，就古代文學的復興來說，這是在義大利文藝復興以前幾個世紀就開始了；至於論到爲自己思考，那麼要瞭解中世紀有許多原創性的思想，可不需要對中世哲學有很深刻的認識。另一方面，人不應太強調持續轉變的因素，以致於指文藝復興，並沒有形成一個可辨識的階段，或者，指它的成就可以加以忽視。鑑於我們當前對於中世紀，與糾正對文藝復興與一些錯誤印象的認識，它乃成爲一個審視這個事件的一個問題了；而不是提出「文藝復興」這句話，僅是一句話而沒有實指的一個問題。在後一階段，我們會多提一些有關這個主題的東西的；目前，我只想局限於對文藝復興期若干的哲學，作少許前導性的評述。

當有人審視中世哲學之時，當然，他就會看到了差異。不過，這却是在一個共同類型裏的差異，或者，至少是一個針對一種共同與明確背景的差异。這兒，當然有原創性的思想；不過，人們所獲得的，仍然是有關一種共同努力、人所稱作協調合作的印象。十三世紀的哲學家，都相互批判彼此的意見；然而，他們不僅接受了相同的宗教信仰，而且，大概也都接受了同樣的形上學原理。於是，人們對這一種哲學發展，所獲得的印象是：有獨立見解的人，繼續了這個發展；畢竟，這個發展，同時也是一種共同的發展。有些個別的哲學家，可爲它作了不少的貢獻。甚至，十四世紀的「新派」，乃是一種廣爲流傳的運動；致使不久以後，它已變成一種有幾分堅強的「學派」，和多瑪斯主義、斯考特主義與奧古斯丁主義，一起分居其位。

然而，當有人注意文藝復興期的哲學時，乍看之下，他就會面臨一種頗爲難堪的哲學分類。

例如：有人會找到柏拉圖主義者、不同派別的亞里斯多德主義者、反亞里斯多德主義者、斯多亞主義者、懷疑論者、折衷主義者與自然哲學家。沒有錯，有人可以把一些哲學區分成一般流行的不同思潮，即使很難弄清楚應該把某個特別思想家分派給哪個思潮；不過，這整體的印象，却是一種發展中的個人主義的印象。在許多方面，這種印象是正確的。中世社會架構的逐漸崩潰，與人際之間種種束縛的鬆弛，有助於產生一種幾分共同的外觀；朝向社會一些新形式的轉變，有時，會因一些宗教的差異而彼此分離；有些新發明與發現；……這一切在哲學的反省上，都伴有一種醒目的個人主義色彩。有關於發現、探險的氣氛，刻正風行；它在哲學上也有所反映。這麼說，並不是要收回我所說過的話——即：不宜視文藝復興是沒有過去的根源這一席話。如同我們將在後來見到的，它有自己的的一些根源；它也歷經了好幾個發展的階段。不過，這却不表示，在文藝復興時期，並沒產生一種新精神。話雖這樣說，如果作這種陳述，應會更加的正確：在較早的時代，把自己顯明至某個程度的一種精神，已在文藝復興時期，顯示了一種生命力的迸現。例如：誠如已作過的評述，古典文學的發現，在中世紀裏，即始於一個很早的年代。不過，一些歷史學家在正確強調這個事實時，却已正確指出：就文藝復興而言，它的重點所在，與其說有許多清新的原著可供人展讀，不如說，人們已用一種新的見解，在研讀那些原著了。重要的是，他們欣賞原典與其中包涵的思想，乃是爲了自己的緣故，而不是作爲基督徒之教育有利或有弊的緣故。當然，大多數文藝復興期的思想家、學者與科學家，都是基督徒；這個事實也該記得。不過，古典主義的復甦，或稱文藝復興與古典主義的復甦狀態，仍有助於使一種自主的人的概念，或一種人類

個性——縱使是一般基督徒的——發展觀念，居於領先地位。後者，比中世的概念，更具有「自然主義的」意味，而少具有禁欲的意味。這個觀念，則支持了個人主義的成長。甚至，有人在一些虔誠的基督徒作家當中，就可以領悟到這個堅確的信念：一個人類的新時代已開始了。當然，這種堅確信念，不單是由於古典主義的研究，而是，由於在文藝復興時期所發生的一些歷史變遷的複雜現象所使然。

文藝復興時代，馬西留斯·費奇奴斯(Marsilius Ficinus)翻譯「柏拉圖與柏羅」(Plotinus)的作品；在此一階段較早的時候，有人則嘗試把柏拉圖的啓發，形成一個哲學上的綜合。柏拉圖學派的哲學家，大多是些基督徒；不過，柏拉圖主義，却很自然的被當成亞里斯多德主義的一種反動。同時，受拉丁古典文學影響的另一個人文學者團體，則藉口追求品味、實在論，與對具體、優雅的文學表達之感受，以攻擊亞里斯多德邏輯和士林哲學的抽象著作。從而，一種依據古典文學而不是抽象哲學的新教育觀念，便形成了。蒙田(Montaigne)代表優雅與人文主義的懷疑論；而猶斯都·里普修斯(Justus Lipsius)振興了斯多亞主義；彼耶·加森地(Pierre Gassendi)則重現了伊比鳩魯主義。除了士林哲學家以外，文藝復興期的亞里斯多德學派人士，在他們當中，則可區分成了亞維洛艾主義者，與支持阿歷山得(Alexander of Aphrodisias)所提出詮釋亞里斯多德的人士。後者，支持一種有關亞里斯多德心理學的詮釋，遂導致對人的不朽的否定——甚至，也否定亞維洛艾主義者所承認那種非位格性的不朽。這個團體的主要人物——邦波那齊(Pomponazzi)——得到了這個結論：人有一個純屬現世的道德目的。他同時表

明是一個有信仰的基督徒；這麼一來，在神學與哲學真理之間，就必須作一個嚴格的區分了。

即使這些有關人的自然主義畫像的作者，一般都是基督徒，但是，帶有古典主義思想復甦形式的哲學，却容易使人們習慣於對「人」有這一種觀念，就是不再和基督宗教有明顯的關連，而且，有時很明白具有自然主義的意味。就自然哲學來說，有一種類比的發展過程，正進行不輟。其實，東方人某些思想形式，幾乎不會支持這種對大自然的研究的；因為，它們有現象界是虛幻或僅是「表相」的觀念。而基督徒哲學，在某一意義上，却支持對大自然的探究，至少，在理論上是不會給它設定障礙的；因為，它不僅把這個物質世界，當成真實的世界，而且，也把它看成是神的創造，所以，就很值得去研究。同時，像波納文德這樣的一個基督徒神學家、哲學家兼聖者，由於強調人的宗教取向，便導致對物質界某些層面的自然專注；這些層面，不僅最容易被當成神的顯現，而且，也被視為人的心靈可從物質界提昇到精神界的工具。這位聖者，並不對研究世界本身特別感興趣；他更感興趣的是，在它上頭偵知神的反映。儘管這樣，基督徒哲學，除了對興趣有天生的專注以外，它基本上，並不敵視對世界的研究。而就大亞爾伯與羅傑·培根這類十三世紀的哲學家而論，我們可找到了一種精神的觀照，與對大自然作經驗研究的興趣的結合。在十四世紀，我們找到了這種對正在成長中的科學研究的熱衷；這項熱衷已和奧坎主義者的運動結合，並且，受到介入十三世紀神學與哲學綜合裏的決裂的支持。為一種自然哲學所預備的方法——並不必然是反基督徒的——，則強調，大自然是一個由它本身的內在法則所支配的可理解的整體。或許，這麼說會比較好一點：這個方法，是爲了對大自然作科學研究，而逐漸預備妥的。

不久以後——縱使只是在一個較後來的時期——，它將提出「自然的哲學」、或「實驗的哲學」的名目，把自己意識成一種單獨的訓練、或一連串的訓練，並且，使用它自己的辦法、或一些辦法。不過，在文藝復興時代，除却這類物理科學的發展，我們已發現許多剛興起的自然哲學；這種自然哲學，具有一種顯著的思辨特徵：它有時候，會以一些稀奇古怪的念頭來顯示自己。這些哲學，從庫沙的尼古拉 (Nicholas of Cusa) 的基督徒的與極具柏拉圖、或新柏拉圖色彩的哲學，到布魯諾 (Giordano Bruno) 的泛神論哲學，各異其趣。不過，它們却刻劃了一些共同的特徵，例如：相信大自然是一個發展中的系統——它是無限的，或在潛能上是無限的——；而且，也認為這個系統，如果不是受造的無限——能反映非受造的與神的無限——，就是在某個意義上，它本身就是神。這當然沒有否定神；可是，在不同哲學家、不同程度上，却把所強調的重點擺在大自然本身。由而，便容易把大自然當成一個大宇宙，而把人當成是個小宇宙看待。委實，這是一種返回到希臘時期的古老觀念；不過，從中世紀外觀的特徵看來，它却已代表一種重點的改變。換句話說，即使不否認大自然的倚靠神，但是，却出現了把大自然當成一個自主系統的傾向。這些哲學一些稀奇古怪的層面，可能使人們對它們與它們的作者，無法忍受。可是，在這方面，它們却相當的重要：它們標示了一個新興方向，而且，由於這個事實——它們形成了一種心理背景，好使對大自然作純科學研究，可以朝向它而向前繼續推進。委實，它是衝著這些哲學——它們都是史賓諾莎 (Spinoza) 與萊布尼茲 (Leibniz) 那類哲學的先祖——的背景，而不是衝著十四世紀奧坎主義的背景而來的；如此，便達到了文藝復興時期科學方面偉大的進展。

有些哲學家，時常在思辨上預期一些物理學家行將證實、或肯認的假設。我們也許已記得，連牛頓 (Newton) 本人，也自視爲一個哲學家呢。

當我們轉向文藝復興期若干位科學家時，我們就會發現，他們基本上對知識本身非常感興趣。不過，強調知識一些實用的成果，同時却是文藝復興時期某些思想家的一種特徵。一些新的科學發現與新世界的展開，自然而然暗示出一種大自然知識——藉著研究她的法則，與爲了人的利益，能夠利用大自然以獲得的——和古老的抽象訓練（似乎欠缺了實際的用處）之間的對比。對一些目的因的研究，會使人毫無所得；對若干動力因的研究，則可以使人控制大自然，並且，擴大人對大自然的支配。在方濟·培根 (Francis Bacon，死於一六二六年) 若干的著作中，乃可以找到有關這個見解最有名的說詞；培根，雖然經常被劃入「近代哲學」，但是，把他劃歸文藝復興時期，也許是合理些。（當然，這種區分，在某個程度裏，乃是個人選擇的問題。）用這種姿態，對待一些偉大的科學人物，將會導致一種錯誤；不過，這畢竟是一種駕馭近代許多想法的態度。有人甚至在文藝復興時期若干政治思想家當中，仍可以找到它。例如：馬基亞維利 (Machiavelli，死於一五二七年)——爲了支持「實在論」，而忽略主權與國家性質一些理論的問題——便把他的〈君王論〉(Prince)，寫成一部奉送給想知道怎樣保護與擴大他們權力的君王的教本。

最後，人們必須考慮到像克卜勒 (Kepler) 與伽利略這些偉大的科學人物；如衆所週知，他們已爲近代時期的古典科學——即牛頓科學——奠定了若干基礎。如果文藝復興的最初層面，

是義大利的人文主義；那麼，最後就是近代科學的成長。這個發展，不僅對於哲學，也對近代人的一般心態，造成了很深的影響。只是，在別的幾卷裏，提述這些影響，將是比較恰當的。

## 四

馬丁·路德(Martin Luther)很激烈地反對亞里斯多德思想與士林哲學；不過，他最傑出的門徒與夥伴——梅朗克東(Melanchthon)，却是一位人文主義者，把一種人文主義式的亞里斯多德思想，引入路德新教，使它為宗教服務。宗教改革家自然大多關切宗教與神學，而會忽略哲學；人們幾乎不能期待像路德與喀爾文(Calvin)這些人，能對人文主義者卓越的審美姿態，有多大的同情；即使新教教義強調教育的需要，以及，在教育領域裏已和人文主義達成了協議，也是如此。

然而，縱使人文主義是一種並不同情士林哲學的運動，但是，它却肇始於天主教的義大利。而且，縱使在歐洲北部人文主義的偉大人物(尤其是伊拉斯木 Erasmus)，與英國的多瑪斯·摩爾(Thomas More)這些人，全都是天主教徒，在文藝復興後期，仍可見到士林哲學的復甦；我已把有關這一段的簡述，納入了本卷當中。這個復甦的中心，是在西班牙，這一點深富意義；西班牙乃是一個沒受到一些宗教動亂與分裂(委實，這些曾使歐洲大為苦惱)，以及，文藝復興時期哲學嚴重影響的國家。這個復甦，是在十五世紀末，由多瑪斯·德維奧(Thomas de Vio，死於一五三四年)——即人所熟知的卡耶坦(Cajetan)——，德西維斯粹士(De Sylvestris

，死於一五二〇年）與其他人所形成的。而且，在十六世紀，我們也發現了兩個主要的團體：即道明會士團體，由像維多利亞的方濟（Francis of Vitoria，死於一五四六年）、索多（Dominic Soto，死於一五六〇年）、美基奧·加諾（Melchior Cano，死於一五六六年）與巴搨（Dominic Báñez，死於一六四〇年）這些作家所代表；以及耶穌會士團體，例如：由陶雷鐸（Toletus，死於一五九六年、摩里那（Molina，死於一六〇〇年）、貝拉明（Bellarmine，死於一六二一年）與蘇亞雷（Suárez，死於一六一七年）這些人所代表。在這些後期士林哲學家中最重要的人物可能就是蘇亞雷了；比起其他任何人的哲學，我將對他作出更周延的論述。

文藝復興時期士林哲學家們處理的論題，大致是，先前中世士林哲學已設定的一些論題與問題；如果有人留意蘇亞雷廣博的作品，也就會找到這個作家極廣泛認識先前哲學的豐富證據。新教的崛起，自然導使士林哲學的神學家，多討論一些已在哲學領域裏發生反響的有關的神學問題；不過，文藝復興期頗具特色的哲學，却未嚴重影響士林哲學家。像蘇亞雷這一位思想家，就比較像十三世紀的神學家兼哲學家們，而不像文藝復興時期在知識上保持自由立場的人士。然而，如同我們以後將會見到的，當時的一些運動，至少在兩方面影響了蘇亞雷。第一，爲了以一種更現代的方法，作一項持續的討論——必須言明的是，即使是用幾分冗長的語調——，他在（人形上學辯論）（*Metaphysical Disputations*）中，便放棄了一種評註原著古老的哲學方法。人們開始用個別的論述，而不在主要或大多屬於神學的作品中，去處理哲學。第二、在一種新奇的政治理論、或法律哲學的發展上，乃反映了民族國家的興起；這比中世紀士林哲學所產生的任何事物

，更具有完全的特色。在這個關鍵上，有人自然會想到要研究道明會士維多利亞的方濟所寫的國際法研究，以及蘇亞雷的法律論述。

### 附 註

① 有關「間接權力」這個措辭的使用，則包涵了對多瑪斯教義的一種詮釋。

# 第一部

# 第十四世紀

## 第二章 杜郎屠斯與彼得·奧雷哦略

梅次的詹姆士——杜郎屠斯——彼得·奧雷哦略——赫克萊的亨利——這些思想家和奧坎主義的關係

### 一

有人自然會認為，中世紀末期道明會所有的神學家與哲學家，都追隨多瑪斯·阿奎納的教義。在一二七九年，巴黎的修會禁止不採納多瑪斯主義的人對它非難；一二八六年，這同一個修會規定，非多瑪斯主義者應該離開他們的教席。隨後的世紀，薩拉格撒(Saragossa, 一三〇九年)的修會與梅次(一三一三年)的修會，規定必須接受多瑪斯(多氏直到一三二三年，才欽定爲聖人)的教義。不過，這些條例，却沒有辦法使所有的道明會士一一遵守。如果不考慮艾卡特——在論思辨的密契主義那一章裏，便會討論到他的哲學——，有人就會提到反對派當中的梅次的詹姆士；後者的兩本有關彼得·隆巴特(Peter Lombard)的《言語錄》(Sentences)的評註——一本似乎在一二九五年以前寫成，另一本則在一三〇二年——，已預料到官方以多瑪斯主

義，強加於該修會的會士身上。

梅次的詹姆士雖然是多瑪斯一般教義的反對者，但並不是反多瑪斯主義者；他也不是一個哲學的革命家。不過，他却毫不遲疑地與多瑪斯的教義分道揚鑣；而且，在他認為合宜時，也去質疑這個教義。例如：他就不曾接受多瑪斯主義裏質料就是個體化原理的觀點。把統一性帶給實體的，就是形式；就這樣，它便構成了實體。所以，我們就必須把形式認作個體化的原理；因為，個體性預設了實體性。梅次的詹姆士，像是受到根特的亨利與奧維涅的彼得 (Peter of Auvergne) 這些思想家的影響。由而，他展述了亨利有關「存有(者)的模式」(modi essendi)的觀念。存有(者)的模式有三：實體的、真正附質的(量與質)、與關係的。這些模式之間，彼此相異；畢竟，它們並不是和它們的基礎共同組成合成物的東西。於是，關係就是一種使一個實體、或一個絕對附質，和關係項發生關連的存有(者)的模式；它本身不是一個東西。例如，像類似或相等，大多數的關係都是心理的；因果關係是唯一「真實的」關係，獨立於人的思想之外。詹姆士是折衷主義的人物之一；他的脫離多瑪斯的教義，導致了黑泛·內得利 (Hervé Nédellec) 筆下的批判與叱責；後者，是出版過一本〈修正梅次弟兄〉( *Correctorium fratris Jacobi Melensis* ) 的道明會士。

一一

杜郎屠斯 (聖布爾桑的杜郎德 Durand de Saint-Pourcain) 比梅次的詹姆士，更是一個早

熟的人士 (enfant terrible)。他生在一二七〇年與一二七五年間，進入道明會士修會，且在巴黎作過研究；這裏，料想是他聆聽梅次的詹姆士講演的所在。在他的〈言語錄〉評註第一版的起頭，他設下了這個原則：在言談與論述不觸及信條 (Faith) 的事務上，適當程序乃是依賴理性，而不是靠多麼有名或嚴肅的任何修會的「博士」。杜郎屠斯帶著這個原則，啓程上路，使他在道明會的同事大爲不悅。而後，他出版了他的第二版評註，也省去了那些敵對的命題。不過，爲此，他却一無所獲；因爲，第一版仍繼續流通著。梅次的道明會士修會，在一三一三年譴責他那奇怪的見解；一三一四年，黑泛·內得利主管的一個委員會，譴責了從杜郎屠斯的第一版評註中取得的九十一條命題。後者——在這時候，是亞維格能 (Avignon) 天主教廷的一名講師——，在他的〈申辯〉 (Excusationes) 裏爲他自己辯護；不過，黑泛·內得利却繼續在他的〈對杜郎德申辯的非難〉 (Reprobationes excusationum Durandi) 中進行攻擊，而且，更進一步攻擊杜郎屠斯在亞維格能的教學。一三一六年，在蒙貝里耶 (Montpellier) 的道明會士總僧會 (Dominican General Chapter) ——考慮應爲這令人吃驚的事態，提供一種「對策」——，則列出杜郎屠斯不同於多瑪斯教義的一張有二百三十五點的清單。一三一七年，杜郎屠斯成爲利墨 (Limoux) 的主教，一三一八年被調到普玉 (Puy)；最後，在一三二六年，終被調到邁沃斯 (Meaux)。由於他的主教地位的堅固，在一三一七年後的某個時候，他出版了他第三版的〈言語錄〉評註；箇中顯示，他多少已返回到一度撤消的立場上。有人可以確實的假定：他始終不斷在支持這些正在爭論中的理論。事實上，在有關多瑪斯的教義方面，杜郎屠斯縱使擁有一種獨立

的精神，但是却不是一个革命家。例如，根特的亨利的學說影響了他，而在某些論點上，他的談吐却像一位信奉奧古斯丁的人士。一三二六年，就在邁沃斯的主教任內，他是譴責五十一條命題（取自奧坎有關八言語錄V的評註）的委員會裏的一員；他死於一三三二年。

杜郎屠斯觸怒他的批評者的一個見解，是和「關係」有關。誠如對於梅次的詹姆士一樣，關係對杜郎屠斯，乃是一个存有（者）的模式。如同我們所見的，根特的亨利已區分了存有者的三個模式，就是：一個實體的、一個絕對附質的（量與質）——一個實體所原有的東西——，與一個關係的模式。亨利認為，一個關係，就是一個存有者，朝著另一個存有者的一種內在傾向。於是，就一個關係的真實存有（者）來說，它就可以還原於一個實體、或一個真正附質的存有者；而且，也把亞里斯多德的一些範疇，當作是由實體、量、質、關係與關係的六個小單元所組成的。梅次的詹姆士與杜郎屠斯，採用了存有者有這三個基本模式的學說。由於存有者的一些模式，是真正的不同，它就產生：關係和它的基礎，也有真正的差異。另一方面，由於關係僅是基礎或主體在它與其它東西的關係上，②它當然不可能是一個「東西」或「受造物」；至少，它也不能加入它的基礎的組合中③。僅當一個和另一個（存有者）有關連的存有者，擁有這個關係一種客觀的、內在的必需性，才有一種真實的關係。這意思是，就受造者來說，僅當有一種真實的依存，才有一種真實的關係；由此便導致：因果關係，是受造物中唯一真實的關係④。除了因果關係，類似、相等與所有的關係，都是純概念的；它們不是真實的關係。

杜郎屠斯把這個學說，應用在知識上。誠如多瑪斯所想的，認識的行動，並不是靈魂原有的

一種絕對附質；它乃是一種「存有者的模式」——並不把任何東西附加在知性上，或者使它更爲完美。「我們必須說：感覺與理解並不蘊涵要把附加物，添在任何真實事物的感性與知性上，以致進入它們的組合中。」<sup>6</sup> 感覺與理解，是和感官與知性真正等同的一些內在性的行動。杜郎屠斯爲什麼支持這一點呢？因爲他認爲：宣稱靈魂——在它進入與一個事物（對象）的認知關係時——藉著附加物而接納附質，即涵蘊一個外在事物（對象），可以影響一個精神原則；不然，就是一個非生命的客體，可以影響一個有生命的主體；他稱這是一個「可笑的」觀點。杜郎屠斯對這個問題的想法，顯然是受奧古斯丁思想的啓蒙。例如，奧古斯丁宣稱，感覺單是靈魂的一個行動的理由之一，乃是：一個物質的東西，不可能影響靈魂。事物（東西）是知識的一個「絕對必要條件」（*conditio sine qua non*），而不是一個原因；知性本身，才是原因。

從知識即作爲一種關係的這個理論，杜郎屠斯得到了下述結論：就附質形式的意義而言，可以免除整個認知的「形象」的組織。它還接著說：要求一個抽象這些「形象」的主動知性，是不必要的。同樣的，杜郎屠斯擺脫了知性與意志中的「一些習慣」，而在否定知性與意志間的任何真實差異上，追隨了奧古斯丁思想的傳統。

杜郎屠斯由於關係學說，惹來麻煩的主要理由是，它應用了三位一體（*Trinity*）的教義。在他的第一版《言語錄》<sup>7</sup> 評註中，縱使在第二節裏有一點遲疑，他却仍主張神的本質（或本性），與神的關係（或位格）間，存有一種真實的差異。一三一一年的委員會把這種見解譴責爲「完全的異端」。杜郎屠斯試著想巧辯他的聲明；不過，黑泛·內得利却轉而注意到他實際的言論

。因爲在亞維格能出版的「一些特殊的問題」(Quodlibet)，他說：人不可能適當地談論神的本質與神的內在關係之間一種真實的差異；這些內在關係是「神的本質之存有的、或擁有的模式」(modi essendi vel habendi essentiam divinam)。而這個差異，僅是「依此而來的」(secundum quid)。黑芝·內得利所反覆攻擊的，即順著這個改變；而在最後一版的評註中，杜郎屠斯却提出了另一個觀點<sup>①</sup>。他說，有三種可能的理論：第一，本質與關係，縱使不是兩物，但在它們不是「適當地與可轉換地」相同上，却是迥異的。第二，本質與關係的差異，就像一物與「擁有此物的模式」二者的差異；這是根特的亨利、梅次的詹姆士和杜郎屠斯本人(以前的觀點)。第三，本質與關係縱使是恒常相同的東西，但是「從事物本性的形式」(formaliter ex natura rei)上看，却是差異的。杜郎屠斯採取了第三種觀點——這是斯考特的觀點——；他仍附帶說，除非「形式」(formaliter)這個觀點包涵其它兩者，不然，他不瞭解它的意思究竟是什麼。就本質與關係是相同的東西，但却不是「適當地與可轉換地」相同而言，即包涵了第一個觀點。第二個觀點也包涵了，就是說，本質與關係作爲「事物與具有事物的模式」(res et modus habendi rem)而有差異。換句話說，杜郎屠斯的看法，並未經過任何令人驚訝的改變。

過去有人說，就共相而言，杜郎屠斯是一個純粹的概念主義者；因而，他有助於爲奧坎主義鋪路。不過，現在可以清楚看到，他並不一定共相在事物中有某種真實的基礎。委實，他認爲：「由於在事物中不可能存有普遍性，只能有個別性，因此說事物中存有普遍性，乃是草率的」<sup>②</sup>；畢竟，性質的單一性——知性認爲共通於殊多事物的單一性——，縱使不像是一個客觀的共相

，却確實是存在事物當中。普遍性屬於概念，而為知性所想像成共相的性質，却確實存在於個別的事物內。

杜郎屠斯當然摒棄了多瑪斯所宣稱的許多的理論。我們已見過，他否定了有關「形象」與習慣、或性向的學說，以及，知性與意志間的真實差異。此外，有關靈魂的不朽性，他追隨斯考特而主張它並不能被證明；或者，至少以一種嚴格的方法去證明是有困難的。只是，誠如已提過的，即使他是一個獨立與具批判力的思想家，他仍不是一個革命家。他的心理學，在性格與靈感上，大致是追隨奧古斯丁的思想；而他的關係學說，倒是建立在根特的亨利的理論上。因此，關於共相，他並不拒斥中世亞里斯多德的信徒所宣稱的立場。換句話說，杜郎屠斯作為奧坎一個密切關連的先輩的形象，必須被放棄了；話雖這樣說，他使用了有名的「奧坎的剃刀」這個經濟原則，則是真的。

## 二一

彼得·奧雷哦略 (Piere d'Aureole) 進入小兄弟修會 (Order of Friars Minor)，並在巴黎研究。在波洛格那 (Bologna, 一三二二年) 與杜陸塞 (Toulouse, 一三二四年) 教學後，即回到巴黎；這兒，是他在一三一八年獲得神學博士的所在。一三二二年，他成為艾克生·普若凡斯 (Aix-en-Provence) 的大主教。不久之後，他死於一三二二年一月。他的第一本哲學著作，是未完成的《自然源起論叢》 (*Tractatus de principiis naturae*)，處理自然哲學的一些

問題。他的主要作品——有關彼得·隆巴特的八言語錄▽評註——，以連續兩版刊行。我們也有他的八一些特殊的問題▽ (*Quodlibeta*)。

彼得·奧雷略堅持他對下列陳述的立場：凡存在的事物——由於它存在這個事實——，都是一個個別的東西。一提到有關個體性原理的爭論，他宣稱，要討論的問題什麼都沒有；「因為每個事物——由於它存在這個事實——，是以一個個別的東西而存在」<sup>9</sup>。相反的，如果任何東西是共有的、或者普遍的，或是，可以用來稱述衆多對象的；那麼，由這個事實顯示，它就是一個概念。「因此，若想尋找某物，藉之使心靈之外的對象成爲個體，那將毫無所獲。」<sup>10</sup>因爲，這等於是在問，一個心靈之外的共相，靠什麼方式而個別化；事實上，根本沒有這麼一個東西存在——可以個別化的一個心靈之外的共相。於是，有關個體化的形上學問題，根本不是問題。心外並沒有共相。不過，這並不表示，神無法創造同一種的許多個體；事實上，我們都知道，祂已這麼做了。物質的東西都有形式，在這些形式之中，有某些擁有一種我們稱作「類似」(*similitudo*)的性質。如果有人問，蘇格拉底是什麼樣的一個東西，答案就是：他是一個人。雖然在蘇格拉底身上的，沒有一樣在柏拉圖身上；但是，在柏拉圖身上的，却沒有一樣不能在蘇格拉底身上找到類似性。在蘇格拉底與柏拉圖裏，有一個類似的性質。「你我不是同一個人；不過，我可以成爲像你這樣的一個人。所以，哲學家說：卡利亞斯 (*Callias*)——藉產生蘇格拉底——產生了一個相似的存有物。」<sup>11</sup> 普遍概念在心靈之外的基礎，就是這個「類似」性質。由而，彼得·奧雷略並不否認，普遍概念有一個客觀的基礎；他所否認的是：有任何超心靈存在的共同實在。

體)。至於一些非物質的形式，也會有所相似。因此，沒有理由說，幾位天使不應屬於同「一種」。

主動的知性，把這個類似同化於自己，而被動的知性便被它所同化，由而始構想出東西（事物），也就是說，產生出一種「客觀的概念」（*conceptus obiectivus*）。當然，這個概念是內在於心理的，它本身和東西有別；不過，在另一方面，它却是被知的東西。於是，彼得·奧雷哦略說，當知性的同化作用發生時，「東西便立即接受表相的存在（*esse apparens*）」。如果同化得清清楚楚，東西將有一個清楚的「表相的存在」、或現象的存在；如果同化得不清楚，「表相的存在」就會模糊不清。這個「表相」，單是存於知性之中<sup>②</sup>。從這個事實——一個東西，在知性中對自己產生一種不完全的印象——，即產生類的概念；藉此，可以不完全與不明確地構想出東西。而，從這一個事實——相同的東西，在知性中對自己產生一種完全的印象——，便產生有關（種的）差異的概念；藉此，在東西的種的與明確的存在上，即可以構想出它。<sup>③</sup>有些概念的「客觀的」差異，是一個相同的東西在一個相同的心靈上所造成的印象之形式的差異。「因而，如果你問，人性的種之統一性在那裏？我就要說：在人性而不在動物性中，不過，是在所理解的人性之中。而在這方面，它和人的客觀概念相同。然而，這個統一性，却以潛態未發展地存於心理之外的東西裏；因此，如同另一個東西所引生的印象它在知性裏也可以引生一種完全的印象。」<sup>④</sup>

每個超心理的存在事物，都是個別的；直接以其獨一的個體性認知它，要比經由一個普遍的

概念認知它，「更爲高尚」。然而，人的知性，却不能就事物的不可傳達的個體性，直接與基本地把捉它；縱使經由想像，人的知性可以從屬地認知它：基本與直截地，它經由一個普遍概念，理解了物質事物的形式<sup>④</sup>。不過，說知性「經由一個普遍的概念」認知事物，並不表示，在多瑪斯學派的意義上，有個作爲知識的「媒介」之「可理解的種或形象」存在。在知性或想像中，「不應設定有真正的形式是以主觀方式存在於知性或想像中……；不過，在我們知道這朵玫瑰或這朵花之時，我們所覺知到的那個形式，並不是主觀地打印在知性上或想像上之真實的東西；它也不是一個真正實存的東西；它乃是擁有『意向性的存在』的東西本身……。」<sup>⑤</sup>於是，彼得·奧雷俄略免除了作爲「知識的媒介」之「可理解的形象」，而且堅稱：知性直接認知了事物本身。因此，吉爾松 (Étienne Gilson) 會說，彼得·奧雷俄略「除了承認可知的事物，不承認其它的實在物」，而且，他的解答並非由爲了支持概念而消除「可理解的形象」，倒是甚至在於壓抑概念。<sup>⑥</sup>另一方面，所知的東西（也就是說，知識的對象），乃是作爲擁有「意向性的存在」或「表相的存在」之超心理事物；它透過「概念作用」，便得到這個「意向性的存在」。於是，那作爲擁有「意向性的存在」的東西，就是概念了（這便是說，和「主觀概念」或心理學活動本身不同的「客觀概念」）；由而產生：概念即是知識的對象。「所有的理解，皆要求將一物置於『意向性的存在』中」，而這便是「思辨的形式」(forma specularis)<sup>⑦</sup>。「在『表相的存在』中所安置的東西，被說成是由知性的活動所構想出；委實，它乃是知性的概念。不過，一個概念却停留在構想者心中，它也就是（由於它存於）構想者了。因此，作爲顯相的東西，就其產生與內容

來說，實際上，係依靠知性的行動。」<sup>19</sup>於是，蓋耶(B. Geier)博士才會說：「照奧雷哦略的見解，『形象』——『即思辨的形式』——不再是多瑪斯·阿奎那所說的『知識的媒介』，而是它的直接對象。」<sup>20</sup>不過，即使彼得·奧雷哦略偶爾會說，他好像想提出一種主觀觀念論的形式；但是，他却依然堅稱(例如)：「知性所構想的健康與超心理的健康之真象，實際上(Realiter)，乃是同一件事。話雖這樣說，它們在存有者的模式上，却有所不同；因為，健康在心靈中，有『表相的與意向性的存在』，而在身體中(超心理的意義上說)，却有『存在的與實際的存在』(esse existens et reale)……。縱使它們是同一個東西，但是，『在存有者的模式上』，它們却有所不同。」<sup>21</sup>因而，清楚的是：心靈可以構想事物本身，而我們所直覺的東西，却不是另一個『思辨的形式』，而是作為具有『表相的存在』的事物本身了；因而，這便是心靈的概念，或客觀的觀念(notitia obiectiva)。」<sup>22</sup>

對彼得·奧雷哦略來說，知識是根植在對具體之物或實際存在事物的知覺上。不過，一個所知的東西，「是」具有「表相的與意向性的存在」的東西；它就「是」概念。根據清楚的程度，在認識事物上，即會產生類的或種的概念。然而，類與種——公認為共相——却不是超心理地存在著，而是被認為由心所「杜撰」的。於是，彼得·奧雷哦略可以稱作是一個「概念主義者」；因為，他否定任何共相的超心理存在。不過，如果「唯名論」被當成意味否定了性質之客觀的類似性，那麼就不能適當地稱他是一個「唯名論者」。然而，這並不是說，他不是(多少經常)以一種歧義的甚至矛盾的方式在談話。就邏輯學家是在處理字詞(voces)來說，他的邏輯觀念

，被認為是在支持唯名論。「因而，邏輯學家認為，它們（「第二意向」）並不是「理性的存有物」（*entia rationis*），因為要決定真實的存有者與概念的存有者，乃屬於形上學家所要做的事。而就它們被化約成語言而論，……」<sup>22</sup>不過，就邏輯處理「字詞」這個學說來看，或許會（就其本身而言）支持唯名論；彼得·奧雷略略又說，邏輯學家乃是處理作為表述概念的字詞。「字詞與概念，乃是邏輯的題材。」<sup>23</sup>彼得·奧雷略略說，在亞里斯多德的邏輯裏，始終涵蘊著：他把字詞當成是表述概念<sup>24</sup>。此外，表述概念的言詞，乃是真、偽判斷的主題：它就是（有關概念秩序）真與假（之涵意）的信號<sup>25</sup>。誠如在名詞論邏輯中所形成的，彼得·奧雷略略的邏輯觀念，或許是涵蘊了「代用」（*suppositio*）理論。不過，在形上學上，他却不是「唯名論者」。他強調事物在質上的類似，而不強調性質或本質的類似，這倒是真的。不過，他卻不像否定了作為種概念之基礎的本質的類似；他毋寧是預設了它。

我們已見過，概念的知識，對彼得·奧雷略略來說，乃是有關超心理事物與其它東西相似的知识，而不是有關作為個體的事物的知識。不過，他却堅稱，以個別東西的個體性認知它，總比藉一個普遍的概念認知它還要好。如果人的知性在它的目前狀態，係靠「抽象與普遍的模式」，而不以它們的個體性認知事物，這便是一個缺陷。個別的東西可以用這樣的方式，在感官上製造一個印象，以致於就能產生有關個別的東西（作為個體的）的感官知識、或直覺；不過，物質的東西，却不能在非物質的心智上，製造這一種印象；心智藉抽象方式，知悉了它的形式，但，並不能直接、立即達到作為個體的個別事物。畢竟，這沒有改變此一事實：一種有關個別事物（作

爲個體的)的智的直覺或知識，將會比抽象與普遍的知識更完全。「因爲，獲得恰如事物存在的事物的知識，可比一種事物並不存在的方式下所獲得的事物的知識更完全。不過，很清楚的是，一個普遍的東西，除非在一些個別的事物中，與經由一些個別的事物，不然，就不可能存在；誠如大哲學家在〈形上學〉(Metaphysics)的第七部書中反對柏拉圖所說的話……。相當清楚的是，能理解一些「本質」(或要素：quidditates)的科學，並不理解事物恰如它們所存在的真相，……。畢竟，認知了這個明確的個體，即便是認知了事物如其存在的真相。因此，認知了像這樣的個別(與明確的)事物(rem individuatam et demonstratam)，比起用一種抽象與普遍的方式認知它，還來得高級。」<sup>27</sup>它繼而產生：即使人的知性對於有些個別事物，不能有完全的知識(此必須歸於神)，它也應該藉著和經驗保持密切連繫，儘可能的趨近它。我們應該固執「於經驗的方式，而不應執持任何邏輯推理；因爲，經驗產生了科學」。<sup>28</sup>彼得·奧雷俄略也強調對我們心靈行爲的內在經驗；他經常訴諸內在經驗或內觀，以支持他對一般知識、意志與心靈活動的言論。他的處理共相，堅持與經驗保持接近，以及對自然科學發生興趣(從他由亞里斯多德與他的同教註釋家所拾起的例子，足可顯示出)，顯明了一種「經驗主義者」強烈的傾向。不過，德萊林(Dreiling)的調查，却使他導致了這個結論：「奧雷俄略的經驗主義者傾向，有一種向心而非離心的方向；它已轉向心靈生活，大過轉向外在的自然界。」<sup>29</sup>

提到彼得·奧雷俄略的訴諸內觀或內在經驗，會使人繼續討論他的靈魂觀念。首先，可以證實的是：靈魂是身體的形式；在這個意義上，靈魂是人(由身體與靈魂所結合而成)的一種基要

部分。委實，「從來沒有一個哲學家會否定這個命題」。④不過，不能被證實的却是：靈魂是身體的形式，亦即，靈魂僅是物質的形構與界限 (*formatio et terminatio materiae*)，或它使身體成爲一個身體。「亞里斯多德、註釋家或任何其他漫步學派的學者，還沒證明這個命題。」⑤換句話說，照彼得·奧雷哦略的說法，可以證明的是：靈魂是一個人的基要部分，它是人的主要部分。而不可以證明的，則是：它是使物質成爲一個人的身體的東西；或者它和身體的關係，僅是類比於一只銅片的形狀而已。如果一只銅片被做成一尊雕像，它的外形就可能叫做一個形式；不過，它却等於是銅的界限 (*terminatio*)、或形狀；這不是一種確定的性質。然而，人的靈魂，却是一種確定的性質。

現在，彼得·奧雷哦略指明，一個實體的形式，僅是質料的實現；它和質料一道組成了一個簡單的性質。⑥然後：如果人的靈魂是一種確定的性質，而不單是質料的實現，那麼，它便不是在相同的方式與相同的意義上，像其它的形式那種形式。「於是，我在答覆這個問題上就要說：靈魂是身體的形式與我們的一個基要部分，是可以證明的；縱使它並不是身體的實現與完美（在這方面，其他的魂則是）。」⑦例如，人的精神性的靈魂，與一棵植物的魂或生命原理，並不是相同意義下的形式。

另一方面，維安會議 (*Council of Vienne*, 1311~1312)，剛剛論斷人的知性或理性靈魂「在本身 (*per se*) 與本質上真是身體的形式」。所以，斷言人的靈魂不是身體的形式後（不像其他形式之使質料賦形），彼得·奧雷哦略繼續說道：「聖維安會議的第九條教令」，已肯

定了對反的說詞；也就是說：「靈魂即是身體的形式，就像其它的形式或魂是形式一般。」<sup>②</sup>面對這個尷尬的情境，彼得·奧雷哦略——當時堅持他的下述立場：人的靈魂為身體的形式（正如其他的魂也是形式），乃是不能證明的——宣稱，縱使它不能被證明，却可由信仰得知。他把它和三位一體的教義作了比較。這個教義，在哲學上是不能證明的；畢竟，它已獲啓示，我們靠著信仰，便接受了它。<sup>③</sup>他承認，人的靈魂「不是」身體的形式——如其他的魂是他們各自的質料的形式——，這一點不能被證明；不過，他也拒絕承認可以證明靈魂（在這個意義上）「是」身體的形式。顯然他認為，理性易使人認定，人的靈魂與野獸、或植物的魂，在不同意義上都是形式。繼而，他評述說，教會的聖徒與博士的教誨，將不致使人期許大公會議會認可這項教義；不過，他仍然如他所瞭解的，接受了大公會議的教義，而得到了一個奇怪的結論：「靈魂是身體的形式（正如其它的形式是他們各自的質料的形式），縱使不能被論證，但對我來說，好像就必須這麼認為：正如臘的形狀就是臘的形式與完成，靈魂和其它形式一樣，在這一方面也僅是身體的實現與完成。而且，正如人不致尋求，為何從臘與它的形狀可以產生一個東西的原因，也沒有人會尋求，為何從靈魂與身體那兒可以產生一個東西的原因。於是，像臘的形狀，靈魂僅是質料的實現與完成。……正由於大公會議的決定，我維持了這個結論；據箇中文句的明白意義，它的意思好像就是這樣。」<sup>④</sup>

聽到把這個詮釋套在他們的文句上的大公會議的教父，都感到很吃驚；不過，誠如用這種方式詮釋了大公會議的決定與在這意義上接受了它，彼得·奧雷哦略顯然已發現，在人靈魂不朽這

個主題上，他本人已遭遇了不少的困難。「信仰認為，靈魂乃是分離的（就是說，比身體還長命）；不過，如果假定靈魂和其他的形式一樣，僅是質料的實現，那麼，看它如何分離就會有困難。然而，我只是說，正如神可以把附質從主體（就是說，實體）分離出來——縱使他們只是主體的一些實現——；所以，祂就可以很奇妙的分離出靈魂，即使它僅是質料的實現。」<sup>②</sup> 委實，在形式或「純完全」方面，有等級之分，這是有必要說的。如果形式擴展了，它就會受一個自然擴展的動因影響（甚且敗壞）。不過，如果形式沒被擴展，一個自然擴展的動因，便不能影響（甚且敗壞）它。現在，人的靈魂，縱使它是質料的純全（*pura perfectio materiae*），並不能受一種自然擴展的動因所影響（甚且敗壞）；只有神才能夠「敗壞」它。然而，對彼得·奧雷略略因詮釋維安大公會議，而為自己製造的困難，却沒有一種很令人滿意的答案。他又宣稱，人的心靈並不能瞭解，人的靈魂是怎樣的不會自然腐壞（如果這是大公會議敘述它的意思）。<sup>③</sup>

彼得·奧雷略略顯然不認為，用哲學方法可以論證人的靈魂的自然不朽性；在這件事上，鄧·斯考特所採取的姿態，似乎影響了他。為要證明人的靈魂是自然的不朽，各式各樣的論證都產生了；不過，它們幾乎都沒有定論。<sup>④</sup> 於是，有些人便主張：「從客體（對象）到能力」、或才能的比例。知性可以認知不朽壞的對象（事物），因而，知性便是不可朽壞的。因而，靈魂的實體，便是不朽壞的。不過，在這個情況下，却可以作個答覆：眼睛是不朽壞的（大致是，由於它看見了不朽壞的天體），不然，就是我們的知性必須是無限的與不受造的；因為，它可以認識到無限與不受造的神。再說，別的主張是：有一種永遠存在的「自然慾望」，這種自然慾望是不可能

受挫的。彼得·奧雷哦略答道（和斯考特一樣，縱使更簡要些）：禽獸照樣避開死亡，牠們也有繼續生存的慾望。這個論證如果有效，可就證實了太多。再者，其它的主張是：正義需要在另一個生命中賞善罰惡。「這個論證，是道德的與神學的，並且，不是定論。」因為，可以答覆說，罪是它本身的懲罰，而美德是它本身的賞賜。

彼得·奧雷哦略繼續提出他自己的一些論證；不過，就它們的證明力，他並不很有自信。「現在，我提出我的論證，可是，我不曉得它們是否定論。」<sup>40</sup> 首先，人可以自由作選擇；他的自由選擇，不受一些天體與任何物質的動因所影響。於是，自由選擇這個運作原理，是任何物質的動因所無法影響的。其次，我們在自身之內，體驗了內在性的與（因而也是）精神性的運作。於是，靈魂的本體便是精神性的。畢竟，物質是無法影響這精神的原因，或者摧毀它。由而，任何物質的動因，便不能敗壞靈魂。

照彼得·奧雷哦略的說法，如果人真的是自由的，那麼接著，一個有關未來自由行動的判斷，便既不是真也不是假的了。「大哲學家的意見，便是一個已被完全證明出來的結論，也就是指：有關一個未來的偶發事件，並不能形成任何單一的命題；至有關該命題是真，或它的對反命題是假，抑或相反，則是可以退一步說的。沒有任何這一種命題，會是真的或假的。」<sup>41</sup> 要否定這件事，便是否定一個顯著的事實，便是破壞道德哲學的基礎，以及抵觸了人的經驗。如果現在有一個人，在某個未來的時間裏，要作某個自由行動是真的話，那麼，這個行動必然會履行出來，而它就不會是一個自由的行動了；因為，這個人將不會自由的去做別的事。如果它會是一個自由

的行動；那麼，現在它將被履行就不會或是真、或是假的了。

這麼說，或許像是包涵了對下述「法則」的否定：一個命題非真即假。如果我們繼續說一個命題不是真的，我們不是就要被迫說出它是假的嗎？彼得·奧雷哦略回答說：一個命題從它所指涉的存有者那兒，接受了它的限定（也就是，成爲真或成爲假）。就一個偶然命題而論，有關該命題所指涉的未來，迄今並沒有存有者：因此，便不能決定該命題是真還是假。例如，當我們提到有個人，他在聖誕節那天不是要喝酒、就是不喝酒時，我們並不能個別地作肯定：他將喝酒，還是不喝酒。如果我們肯定了，那麼，這個陳述便不真，也不假了：在這個人真的在聖誕節那天喝酒、或沒有喝酒以前，它便不成爲真、或假了。彼得·奧雷哦略爲要支持他的觀點，而訴諸亞里斯多德在〈論解釋〉（*De Interpretatione*, 9）中的說法。

就神知悉未來的自由行動，彼得·奧雷哦略堅稱，有關未來這類或真或假的行動的履行、或不履行，神的知識並不會做成一個命題。例如，神預知彼得否認他的老師，並不意味：「彼得將否認他的老師」這個命題，不是真，就是假。提到基督有關彼得三次否認（主）的預言，彼得·奧雷哦略觀察到：「故而，即使彼得沒有三次否認祂，基督也不會說假話。」<sup>40</sup>爲什麼不呢？因爲，「你要三次不認我」這個命題，不可能是真或是假。奧雷哦略並不否認：神知悉未來的自由行動；他只是堅稱說：縱令我們不得不使用「預知」（*Præscientia*）這個字，恰當的說，在神裏根本沒有預知。<sup>41</sup>另一方面，他摒棄了這個觀點：就像現在，神知道了一些未來的自由行動。據他說，神是靠來自過去、現在與未來的抽象這個方式，認識了這類行動；只是，我們不能用人的

語言，以表達神的認知模式。如果提起了未來的自由行動和神知悉或「預知」了它們的關係的問題，「除非說（有一個未來偶然的事件），預知並不使一個命題成爲一個真命題，不然，用其它方法也不能解決」這個問題<sup>44</sup>。不過，它却沒正面告訴我們神的「預知」的真象。「我們必須記住：這個問題的困難，要不是由於人的語言的貧乏——除了靠指涉現在、過去與未來時間的一些命題以外，不然，即無法表達一些陳述——，便是由於我們的精神（心靈）狀況——始終牽扯在時間中而產生。」<sup>45</sup>再說：「要找到表明神認知未來的正途，也很困難。……根本沒有一個指涉未來的命題，適當地表明了神的預知：委實，嚴格說來，這樣的一個命題是假的。……不過，我們却可以說，藉一種和那個事件沒有距離，也沒超前它的知識，就可以使神永恒地認知它（一個偶然的事件）」；話雖這樣說，我們的悟性，還是不能把握這個知識的本質真相。<sup>46</sup>

應該注意的是：彼得·奧雷哦略並沒有採納多瑪斯·阿奎納的意見；對於後者，神靠著祂的永恒，即知道萬有一如在現在。他承認，神永恒地認知一切事件；不過，却不認爲，神認知它們一如在現在。他反對把「現在」、「過去」與「未來」這類字眼，引進有關神的知識的敘述中；設使這些敘述意味著，要表明神的知識的實在模式。於是，跟著發生的是：彼得·奧雷哦略肯定了神有關未來的自由行動的知識；同時，還堅持說，有關這些未來的行動，沒有一個命題是真的或是假的。神怎樣正確地知道這些行動，我們沒辦法說。作這個附帶說明，或許沒有必要：彼得·奧雷哦略斷然地摒棄任何的理論；根據該理論，神經由祂自己意志的決定或抉擇，便認知了一些未來的自由行動。在他的觀點裏，這樣的一種理論，是不能和人的自由相容的。布拉德華底納（

Thomas Bradwardine)——他的學說直接反對彼得·奧雷略——就在這個論點上攻擊他。

彼得·奧雷略對有關神認知的陳述——涵蘊了對時間的指涉（表面或暗地裏）——的討論，已例示了一個事實：中世的哲學家，多不像某些人所假定的，完全沒看清有關語言與意義的一些問題。聖經中關於神所使用的語言，在很早的時代，就使一些基督徒思想家，不得不考慮所使用的語詞的意義；我們也找到中世有些精心完成的類比述詞的理論，作為這個問題的答覆。我所提到有關彼得·奧雷略的精確論點，不應當成一種指標，以為其他的中世哲學家，大都疏忽了這個思想家所察覺到的問題。不管有人是否滿意於中世有關這個問題的討論與解答，他可不能理直氣壯的說：中世紀學者甚至還沒懷疑這個問題的存在。

## 四

赫克萊的亨利，生於一二七〇年左右，在牛津大學研究並執教，然後在一三一二年成爲該校校長。他在一三一七年死於亞維格能。他有時被稱作奧坎主義的一位前導人物，也就是說：「唯名論」的先驅。不過，事實上，奧坎却把他所支持有關共相的理論類型，拒斥爲性質上極不適當的實在論。的確，赫克萊的亨利拒絕承認，在同種的個物中存有任任何（有如一般的）共同的性質；他當然認爲，像這類的普遍概念本身，乃是一種心靈的產物。不過，他的爭論，却指向斯考特主義的實在論，就是他要摒棄有關「共同性質」的斯考特學派的學說。任何特定的人的性質，就是他個體的性質，而絕不是「共同的」。然而，存在物却可以彼此相類似；這個類似，也就是普

遍概念的客觀基礎。如果有人表示，根據事物彼此的相似，而可以思考它們，他便可以提說從事物中抽象了某一「共有的」東西。不過，有關概念的普遍性，它對雜多個體的可稱述性，却是心靈所添加上去的：在一個事物當中並沒有客觀存在的東西，可以用來稱述任何其它的東西。

另一方面，亨利顯然想到了有一種普遍概念——作為一種有關個體的混淆概念。例如，可以把一個人清楚地想像成蘇格拉底、或柏拉圖；或者，「混淆地」把他設想成不像這個、或那個個體，不過，却單單是「人」。當然，使這個情況成為可能的類似性，乃是客觀的；只是，普遍概念的起源，係由於這種對若干個體的混淆印象。而，從形式上來考慮，有關這個概念的普遍性，倒是由於心靈的工作。

## 五

足夠清楚的是，這三位思想家——在本章之中，我們已談及他們的一些哲學觀念——，在他們對抗傳統哲學一般潮流的意義上，尚不是革命家。例如，他們對純邏輯問題，並未表現任何顯著的關注，而且，也未顯示奧坎主義的特徵，就是不信任形上學。委實，在許多角度上，他們批判過多瑪斯的學說。畢竟，赫克萊的亨利是一個一般的神父，而不是一位道明會士；縱使他否定多瑪斯有關個體化原理的學說，在任何方面，他並未對多瑪斯主義表示特別的敵視。他肯定一種有關人之形式原理多元性的舊有理論，而却對企圖使「異教的」亞里斯多德成爲一個天主教徒表示異議。再說，彼得·奧雷哦略是個方濟會士，不是道明會士，並沒有義務要接受多瑪斯的教義

。於是，在這三個哲學家當中，只有和多瑪斯主義背道而馳的杜郎屠斯，會被稱為「革命家」；又，在他的情況中，僅就他作為一個道明會士的立場，與對那些追隨多瑪斯——即：道明會士的博士——教義之修會的會員有義務而言，可以稱他的意見乃具「革命性的」。在這有限的意義上，他可以稱作一個革命家：他當然是孑然自立的人。黑泛·內得利——是著文攻擊根特的亨利與梅次的詹姆士的道明會士神學家——發動了對杜郎屠斯長期的攻勢，而那特勒斯的若望與彼得·馬爾希（彼得·德·巴祿特 Petrus de Palude）——兩位都是道明會士——，却臚列一連串杜郎屠斯違反阿奎納教義的論點<sup>⑦</sup>。另一位道明會士隆巴爾弟的伯納（Bernard of Lombardy），也攻擊杜郎屠斯；不過，他的攻擊卻沒像黑泛·內得利能繼續下去；他景仰杜郎屠斯，多少已受了他的影響。在杜郎德拉斯（Durandellus）的筆下，則產生了一項尖銳的論爭；後者有一陣子，被人視為就是奧瑞拉的杜郎屠斯（Durandus of Aurillac）。不過，根據科霍（J. Koch）的看法，有可能是另一個道明會士維克多的尼各拉（Nicholas of St. Victor）<sup>⑧</sup>。可是，就我們所知，杜郎屠斯並未背叛、或摒棄像這樣的十三世紀的傳統：相反的，他對於形上學與心理學的興趣，實有甚於邏輯，而像根特·亨利這類思辨哲學家，則影響了他。

縱使人們幾乎不能稱杜郎屠斯、或彼得·奧雷哦略是奧坎主義的先驅者，即指其哲學的一個特徵，是把重點從形上學移向邏輯（也帶有對形上學思辨本身一種批判的姿態），但是，在一個較廣的意義上，他們有助於為唯名論鋪路，且如同人們經常稱呼的，稱之為過渡時期的思想家，可能就是真的了。誠如已提過的，杜郎屠斯的確確是該委員會——曾苛責許多得自歐坎有關入

言語錄V的註釋的命題——的一個成員，不過，這個事實，即使已明白顯示他本人在非難奧坎的學說，但却未證明，在擁護奧坎主義的散佈上，他本人的哲學絲毫沒有一點影響。杜郎屠斯、彼得·奧雷哦略與赫克萊的亨利都堅稱，僅有個體事物存在著。多瑪斯·阿奎納正好支持這相同的東西，倒是真的；不過，彼得·奧雷哦略却從它推得了這個結論：在同種之中，有多樣性個體的問題，全然不是問題。除了這個問題——即：是否有這樣的問題——以外，我認為，斷然否決是有這樣一個問題，就助長了更往唯名論的路途邁進一步；而唯名論則是彼得·奧雷哦略本人所未採取的。畢竟，奧坎係把他的共相理論，視為僅是只有個體存在這個真理的邏輯結論。再說，縱使杜郎屠斯聲言，普遍性僅屬於概念，而彼得·奧雷哦略與赫克萊的亨利斷言普遍概念即是心靈的虛構，並且，普遍性僅在概念中具有「客觀的存在」(esse obiectivum)，這些都未構成排拒溫和的實在論可當成真實之論；但是，彼得·奧雷哦略與赫克萊的亨利，藉指涉對個體有一種混淆或較不清晰的印象，以解釋普遍概念的產生所顯示的傾向，則助長了和多瑪斯·阿奎納所主張的共相理論分道揚鑣。再者，人們難道不能在這些思想家中，看出一種使用眾所週知的「奧坎剃刀」的傾向？杜郎屠斯犧牲了多瑪斯主義有認識力的形象（這是在心理學意義上的「形象」），而彼得·奧雷哦略，則經常利用「非必要不應增多存有物」(pluralitas non est ponenda sine necessitate)原理，以去除他所認為不必要的實體。在某個意義上，奧坎主義係隸屬於這個尋求簡單化的一般運動。此外，它更把人能夠在梅次的詹姆士、杜郎屠斯與彼得·奧雷哦略身上所觀察到的批判精神推廣出去。因此我認為，正當歷史研究顯示了，像杜郎屠斯、彼得·奧雷

哦略與赫克萊的亨利不能稱作「唯名論者」之時，在某個程度上，他們的一些思想層面，乃會使人把他們和助長奧坎主義的傳佈的一般思想運動連結在一起。委實，如果有人接受奧坎自估成一個真正亞里斯多德的門人，如果有人把奧坎主義看成是最後廢除了非亞里斯多德實在論的所有面貌，他便能合理地把我們素來所尊重的哲學家，當成使奧坎主義中已達到顛峯的一般的反實在論者運動，更往前邁進一步的人物。不過，有必要附帶說明的是：他們多少仍舊是些溫和的實在論者，而且，在奧坎主義者的眼中，他們在反實在論者的路線上並沒有多大的進展。奧坎當然不會認為，這些思想家是他們那個時代以前的「奧坎主義者」。

### 附 註

- ① 也就是黑泛烏斯·納達利斯 (Hervaeus Natalis)；在一三二八年，他成為道明會士的總導師。
- ② 參看 *1 Sent. (A)*, 33, 1.
- ③ 同上。
- ④ 同上, (A), 31, 1. (A), 30, 2.
- ⑤ 「認知本性之問題」(ed. J. Koch), p. 18.
- ⑥ *1 Sent. (A)*, 13, 1, and 33, 1.
- ⑦ *1 Ibid. (C)*, 33, 1.

- ⑨ *2 Sent.*, 3, 7, 8.
- ⑩ *Ibid.*, 9, 3, 3, p. 114, aA. 此處頁數根據一九五六年版(羅馬)。
- ⑪ *Ibid.*
- ⑫ *Ibid.*, p. 115, aF.
- ⑬ *Ibid.*, 3, 2, 4, p. 30, cF.
- ⑭ *Ibid.*, p. 66, bD.
- ⑮ *Ibid.*, 9, 2, 3, p. 109, b AB.
- ⑯ *Ibid.*, 11, 4, 2, pp. 142-5.
- ⑰ *1 Sent.*, 9, 1, p. 319, a B.
- ⑱ 「中世哲學」p. 632.
- ⑲ *1 Sent.*, 9, 1, p. 320, a B.
- ⑳ *Ibid.*, p. 321, b BC.
- ㉑ 「教父與士林哲學」p. 526.
- ㉒ *1 Sent.*, 9, 1, p. 321, a DE.
- ㉓ *Ibid.*, b B.
- ㉔ *Ibid.*, 23, 2, p. 539, a F-bA.
- ㉕ *Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a D.

- 25 *Ibid.*, a F.
- 26 *Ibid.*, a E.
- 27 *1 Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C-E.
- 28 *Prologus in Sent.*, *prooemium*, 3, p. 25, a F. 彼得·奧雷俄略在此主張：當對象不在時，直覺活動也可能存在。這也是奧坎所採的立場。他在文中提及要密切注意經驗，由脈絡看來則是不經意的說法；但是它依然是深富意指，並且敘述了一個原則。
- 29 「方濟會大主教彼得·奧雷俄略的概念論」，p. 197.
- 30 *2 Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b.
- 31 *Ibid.*, p. 219, aB.
- 32 *Ibid.*, 12, 2, 1, p. 174, bD.
- 33 *Ibid.*, 15, 1, 1, p. 223, aF.
- 34 *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 223, bA-C.
- 35 *Ibid.*, bE-F.
- 36 *Ibid.*, p. 224, bD-F.
- 37 *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 226, aE-F.
- 38 *Ibid.*, p. 226, aF-6B.
- 39 *Ibid.*, 19, 1, p. 246, bD.

- ④① *Ibid.*, p. 247, a.
- ④② 1 *Sent.*, 38, 3, p. 883, bC-D.
- ④③ *Ibid.*, p. 888, aB.
- ④④ *Ibid.*, p. 889, bA.
- ④⑤ *Ibid.*, 39, 3, p. 901, aC.
- ④⑥ *Ibid.*, a F-bA.
- ④⑦ *Ibid.*, p. 902, aF-bB.
- ④⑧ 羅於比一類本，請參看 J. Koch: *Durandus de S. Porciano O. P.*, in *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pp. 199ff., Münster i. W., 1927.
- ④⑨ *Ibid.*, pp. 340~69.



## 第三章 奧坎之一

生平——作品——思想的統一性

奧坎的威廉 *William of Ockham*

奧坎的威廉可能是生在沙瑞的奧坎 (Ockham in Surrey)，儘管人稱他威廉·奧坎，而他的名字和這座小鎮無關都有可能。他的出生年月日，都不清楚；縱使總被擺在一二九〇與一三〇〇年間，但也許比這期間還要早一點。●他曾進入方濟修會，並在牛津做過研究；後者，是他在一三一〇年開始研究神學的所在。如果這是正確的，他曾從一三一五年到一三

一

一七年，做過有關聖經的演講；從一三一七年到一三一九年，做過有關《言語錄》的演講。接下的幾年（一三一九—二四年），則花在研究、著述與學院派的討論上。由而，奧坎完成了「教（講）師職位」、或博士頭銜所需的研究；不過，實際上他絕未接受作「君王教師」（magister regens）的訓練。無疑，這是由於早在一三二四年時，他被召喚去亞維格能謁見教皇。他的「接受學位者」（入門者）的頭銜，係源自這個事實：就是他絕未以博士與教授的身分教書；它完全和一個學派（School）的建立沒有任何關係。②

一三三三年，牛津的前一任校長若望·路特瑞爾（John Lutterell）來到了亞維格能，這兒是他從奧坎的一本有關《言語錄》的註釋中，取得五十六條命題的名單而引起聖座注目的所在。這裏顯示，一三二四年出現在亞維格能的奧坎本人，出版了另一本註釋書；在書中，他已做了若干的修訂。無論如何，奉命處理這件事務的委員會，並不譴責路特瑞爾所抱怨的所有命題：在它的五十一條命題表中（它多少把自身局限在神學的論點上），接受了路特瑞爾的三十三條命題，並另外增加幾條。有些命題被譴責成異端，而（較不重要的）其它條，被譴責成有錯，但不是異端。只是，這個程序，却沒達到一個最後的結論，或許是因為在這同時，奧坎已逃離了亞維格能。還有一種臆測是：作為該委員會的一個會員——杜郎屠斯對奧坎的好感之影響，至少，是影響了一、兩個論點。

在一三二七年十二月初，西希納的彌契爾（Michael of Cesena）——方濟會會長——，奉教宗若望廿二世（Pope John XXII）之命，來到亞維格能，以答覆他就福音的貧困，對羅馬

教皇政體的攻擊。應會長的請求，奧坎本人對這個貧困的辯論很感興趣，而在一二二八年的五月，西希納的彌契爾——改選方濟會的又是會長——，則帶著貝格摩的波那格拉齊亞(Bonagrata of Bergamo)，亞斯柯里的方濟(Francis of Assoli)與奧坎的威廉，逃離亞維格能。六月，教皇把這四名亡命徒逐出教會；後者，和在比薩(Pisa)的巴伐利亞的路易皇帝(the Emperor Ludwig of Bavaria)聯合，隨同他到慕尼黑(Munich)。於是，奧坎在那兒，開始加入皇帝與教皇之間的鬭爭；這是一場巴都亞的馬西留斯(Marsilius of Padua)也支持皇帝的鬭爭。正當奧坎就一些神學的事務，反對若望廿二世與他的繼承人本篤十二世(Benedict XII)和克里門特六世(Clement VI)而提出辯駁，這整個論爭的主要癥結，當然，就是俗世與教會權力的正當關係了；我們將會回到這個論點。

在一三四七年的十月十一日，奧坎的保護者巴伐利亞的路易突然崩逝，奧坎本人也想辦法和教會和解。我們沒有必要假定，他的動機僅是小心謹慎。備妥了的是一份降和的信仰告白書，不過，却不知道奧坎是否真在它上頭簽了字；或者，這次的和解，是否曾正式生效。一三三九年，奧坎死於慕尼黑，顯然是得到黑死病而死。

## 二

奧坎本人寫成了有關《言語錄》第一本書的註釋，而這本《凡例》(Ordinatio) ③ 的第一版，似乎完成於一三一八與一三二三年間。有關《言語錄》其它三本書的註釋，是《報導》(

reportationes)；它們也屬於早期的一個階段。伯耐 (Boehner) 認為，它們都是在凡例之  
前寫成的。△論波斐利一書的註解 (Expositio in librum Porphyrii)，△論範疇一書的  
註解 (Expositio in librum Praedicamentorum)，△論兩本目錄的註解 (Expositio  
in duos libros Elenchorum) 與△論語句這兩本書的註解 (Expositio in duos libros  
Perihemenias) 完成之時，似乎和奧坎正著手他對△言語錄的註釋，與使第一本△凡例  
——而非△報導 (Reportatio)——提早發行同時。這些邏輯作品——缺少△論目錄一書  
(In libros Elenchorum)——的題目，在一四九六年的伯羅格納 (Bologna) 版，是定名作：  
△對古老學藝珍貴的解釋 (Expositio aurea super artem veterem)。△論八本自然哲學  
著作的註解 (Expositio super octo libros Physicorum) 成於△言語錄的註釋之後，  
△邏輯總綱 (Summa totius logicae) 之前，時間當在一三二九年以前寫成。至於△邏輯大  
綱 (Compendium logicae)，它的真實性殆屬可疑。

奧坎也寫成△論自然哲學一書的摘要 (Summulae in libros Physicorum)——或「自  
然哲學 (Philosophia naturalis)」——，與△論自然哲學一書的諸問題 (Quaestiones in  
libros Physicorum)。至△連續系列論叢 (Tractatus de successivis)，這是一本出於  
別人之手，從奧坎的一部可信的作品名叫△論自然哲學一書的註解 (Expositio super libros  
Physicorum) 編纂成的集子。伯耐澄清著：可以把它當成奧坎學說的一種原典使用。「幾乎每  
一行都是奧坎手寫的，在這意義上，△連續系列論叢當是可信的。」●「關於關係，瞬間與否

定的多樣查考」的真實性，也是可疑的。

奧坎所寫的神學作品，包括有△一些特殊的問題(4) ( *Quodlibeta VII* )，△聖壇秘蹟論叢 ( *Tractatus de Sacramento Altaris* ) 或△論基督的肉身 ( *De Corpore Christi* ) ——似乎包涵兩種不同的論述——，與△神的預定與預知以及未來偶發事件論叢 ( *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* )。△神學百語 ( *Centiloquium theologicum* )，或△論神學的結論之摘要 ( *summa de conclusionibus theologicis* ) 的真實性，尚未被證實。另一方面，證實這部作品不可採信所引用的論證，好像也沒有定案●。在其它作品當中，屬於奧坎慕尼黑時期的，計有：△九十天的作品 ( *Opus nonaginta dierum* )，△教皇若望廿二世謬行集編 ( *Compendium errorum Ioannis papae XXII* )，△教皇權八問 ( *Octo quaestiones de potestate papae* )，△論贊成救助合約，自然戰爭的首要性，藉以恢復教會福利與提請教皇的注意 ( *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* )，△有關婚姻起因的查考 ( *Consultatio de causa matrimoniali* ) 與△教師與學者間有關皇帝與聖職人員的權力之對話 ( *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* )。這最後一本有名的著作，是奧坎在政治方面主要的出版品；它包涵了三個部分，各在不同時期寫成。不過，却得小心的使用；因為，其中討論到了，奧坎本人並未對它負責的許多意見。

## 二一

奧坎對於了不起的士林哲學家們的作品，具有廣泛的認識；後者早在他之前，已對亞里斯多德具有一種令人注目的熟識。不過，即使我們可以在其他的哲學家當中，預先分辨出奧坎對某些論題的看法，他的獨創力似乎是無可爭議的。儘管斯考特哲學曾引發了奧坎的某些疑難，儘管奧坎也展析了斯考特的某些觀點與意向，奧坎仍不斷的攻擊斯考特的體系，尤其是他的實在論；致使，奧坎主義可成了斯考特一種強烈的反動，而不是一種發展。無疑，杜郎屠斯的一些理論（例如，有關「關係」的）與彼得·奧雷哦略，都影響了奧坎；畢竟，這種影響的範圍，誠如以前，對於奧坎基本的獨創力，却沒造成多大的損傷。駁斥他成爲名詞論、或唯名論運動之始祖的信譽，也欠缺適足的理由。我認爲，聲稱奧坎僅是一個亞里斯多德的門人（或者，如果喜歡自話：僅是一位可能是亞里斯多德的門人），更沒有任何使人信服的理由。他當然想借助亞里斯多德邏輯與知識論，去推翻斯考特的實在論；且進一步把所有的實在論，認爲是對道道地地的亞里斯多德思想的一種曲解。不過，他也努力修正亞里斯多德理論中，排斥神的自由與全能的部分。就一個人爲了新鮮而發明新奇事物來說，在這個意義上，奧坎便不是一個「原創的」思想家了；儘管他那作爲一個具破壞力的批判家的聲譽，會使人假想他就是這麼一個人。只是，要在這個意義上——他完全有系統地爲他自己，想出了問題與展述了他的解答——，他才是一個有原創力的思想家。

有人已提出了這個問題，並且，也討論到<sup>⑥</sup>是否必須把奧坎的寫作生涯，區分成兩種多少不相关的部分；果真如此，這即是指明了，在他的個性與興趣中有了分裂。因為，奧坎在牛津的純邏輯與哲學活動，和他在慕尼黑的好辯的活動之間，似乎少有關聯。似乎是：作為冷峻的邏輯學家兼學院的哲學家的奧坎，與作為狂熱的政治兼教會的論客的奧坎之間，存有一種根本上的矛盾。不過，這樣的一種假設，却是沒必要的。奧坎是一位獨立自主的、勇敢的與精力旺盛的思想家，他對批判顯示了一種醒目的能力；他所支持的一些清晰的信念與原則，是他準備勇敢地、有系統地與邏輯地加以應用的。在他的哲學與辯論性的作品間之有不同的情調，當係由於在他應用一些原理的領域中，存有一種差異，而非在人的性格上有任何不可調和的矛盾。無疑，他的個人歷史與環境，在他好辯的作品上，具有自顯的情緒性聯想，却不能掩蓋這個事實：它們都是這位完成「言語錄」的註釋，具有旺盛精神、批判力與邏輯思考力之同一個人的傑作。他的生涯，分成兩個層面，在第二個層面上，奧坎的一面自顯成：沒有必要用第一個層面所用的同樣方式來表明自己。只是，如果這麼暗示，對我來說，似乎是誇大之詞：邏輯學家奧坎與政治家奧坎，幾乎各有不同的人格。很可能就是：照奧坎不同的生活環境與他所面對的不同問題來說，這相同的人格與相同的創作心靈，係以不同途徑來表明自己。人們將不致期待慕尼黑的放逐——他的牛津生涯減短，被逐出教會的咒詛也落在他頭上——，且用他在牛津處理共問題的相同方式，去處理教會與國家的問題。不過，另一方面，人們却不期望這位被放逐的哲學家，遺忘邏輯與原理，而只是成爲一個好辯的新聞從業人員。如果有人充分瞭解奧坎的性格與脾氣，我認爲，他在這兩層面

諸活動間的表面矛盾，好像是十分的自然。麻煩的是，我們對於奧坎這個人的認識，真是少之又少。這個事實，阻止了人們作任何明確的聲言：他不是一個人格分裂、或雙重人格的人；基於他不是一個人格分裂的人這項假定，試著解釋他的寫作活動的不同層面，似乎是更通情達理。如果可以這麼作，我們便可以把奧坎本人的剃刀，應用在相反的假設上。

誠如我們將知的，奧坎的思想裏，存有各式各樣的成分或要素。諸如：有「經驗主義者」的元素、理性主義者與邏輯的元素，以及神學的元素。對我來說，要把他的思想中的所有成分加以綜合，似乎不很容易。或許，可以作這直截的評述：身爲一個哲學家的奧坎，他的主要預設之一，是要由基督徒的神學與哲學中，去除一切希臘宿命論的痕跡，特別是那些本質學說。他認爲，後者危害了基督宗教有關神的自由與全能的一些教義。關於共相，他之身爲一個邏輯學家的活動，與攻擊所有實在論的型式，在某個意義上，是可以看作從屬於他（身爲一個基督宗教神學家）的一些偏見。這是應予記住的一點。奧坎是一個方濟會士與神學家：不應把他詮釋成他好像是一位當代的徹底經驗論者。

#### 附 註

① 由他好像在一三〇六年二月被任命為副助祭看來，他在一二九〇年以前出生最有可能；據伯姆 (P. Boehner) 的意見，他可能生在一二八〇年。

② 伯姆遵照卑爾斯特 (Pelster) 對「接受學位者」(inceptor) 作嚴格意義的詮釋；這也就是

說，表示某個人達到了所有有關獲取博士頭銜的必要條件，但却還沒有擔負起做為一個實際的教授的職責。如果這個詮釋是可接受的，就很容易解釋「可敬的接受學位者」(Venerabilis Inceptor)，有時是怎樣的會被稱作「博士」(doctor)，甚至為「老師」(magister)。不過，inceptor 這個字，我認為不應這麼的解釋，以致於將涵蘊它所應用到的人，即是(或者會是)一名實際上的教授。這個字，已被用成了一個想得到博士頭銜——即一個「受教育的學者」——的候選人；儘管奧坎夠格得到博士學位，但是，他實際上並沒有取得。就他的榮銜：「可敬的接受學位者」，前面的一詞，係應用在他就是「唯名論」的創建者這麼一個人身上；而後一詞，如我們所見的，只是涉指著他在牛津做研究將告中止的境遇。附帶的說，他是否曾在巴黎研究，或在那兒得到博士學位，並沒有證據。

- ③ *Ordinatio* 這個字被用來指謂原文，或原文中的一段；中世紀的大學講師，在所出版的著作上，會以一種觀點述明出原文(或一段)。
- ④ *Tractatus de successivis*, edit. Boehner, p. 29.
- ⑤ See E. Iserloh: *Um die Echtheit des Centiloquium; Gregorianum*, 30 (1949), 78-103.
- ⑥ See, for example, Georges de Lagarde (cf. *Bibliog.*), IV, pp. 63-6; V, pp. 7ff. .

## 第四章 奧坎之二

奧坎與本質形上學——西班牙的彼得與名詞論者的邏輯——奧坎的邏輯與共  
相理論——實在的與理性的科學——必然的真理與證實

### 一

在上一章的結尾，我提到了身爲一名神學家的奧坎，頗專注於基督徒有關神的全能與自由的教義。他認爲，沒有清除本質形上學——從希臘的本源，被引入基督教的神學與哲學——，便無法保護這些教義。有關神的觀念的理論，在奧古斯丁哲學與十三世紀一流思想家的哲學中，扮演一個重要的角色。柏拉圖已假定永恆的型式、或「理型」；後者，極可能被他當成和神有別，而僅充作模型或類型。神依照它們，便在其可理解的結構裏形成了這個世界。之後，遵循柏拉圖傳統的希臘哲學家，都在神的心靈裏設置了這些範型。基督徒哲學家，則進而利用與應用這個理論，去解釋神對世界的自由創造。在神那方面，被認爲是一種自由與睿智的行動的創造，如其以往，係在神的心中，設定一種有關創造的知性的類型、或模型。當然，這個理論是不斷在改善

的；而多瑪斯則費力地表示，神心中的觀念，並不和神的本質有真正的相異。我們不得不運用著暗涵它們彼此相異的語言；但是，實際上，就存有學的意義而論，它們都是和神的本質相同的，都只是神所瞭解成，在不同方面可由外在（也就是指：由受造物）予以模仿的神的本質。這種教義，在中世紀直到（並包涵）十三世紀，乃是通俗的教義；爲了解釋創造，與將它和一種純粹自發的產物作區分，它被公認是不可缺少的學說。柏拉圖單是設定一些普遍實存的形式；不過，縱使基督徒思想家——他們相信神的攝理擴及個體（個人）——，承認在神心中有個體的觀念，他們仍會記得早先的柏拉圖哲學中有關普遍觀念的想法。例如，神係根據祂對人性的普遍觀念，而創造了人類。從這兒，即衍生出——自然的道德法則，並不是純粹任意、由神的意志所隨意決定的東西：只要確立人性的觀念，乃導生了自然道德法則的觀念。

在對我們自己的普遍觀念的解釋上，接納某個實在論的型式，則和神心中存有普遍觀念的理論，有相互的關係。委實，如果欠缺後者，便絕不能斷言前者。因爲，如果像「人」這一個類詞，缺欠任何客觀的指涉（對象），如果世界上並沒有像人性這樣的東西；那麼，便沒有理由把有關人的一種普遍觀念，也就是說，有關人性的一種觀念歸因給神。在本書的第二卷裏，已提出了有關中世紀直到阿奎納時代，涉及共相之爭的過程的說明。在這兒，也顯示出，阿貝拉德（Abelard）終於如何拒絕了中世紀的初期極端實在論的型式。唯有個體存在這件事，則成爲人所接受的信念。在這同時，和亞奎納一樣的溫和實在論者，當然相信真實的「種」與「本性」的客觀性。例如，X和Y是兩個人，他們並不具有相同的個人性質；不過，每個人仍舊擁有他各自的人性或本質

，而且，這兩種性質都很類似。那麼，如它的原先模樣，每個性質，乃是對神的人性觀念的一種有限模仿。鄧·斯考特緣於在X的人性與X的X屬性間，和在Y的人性與Y的Y屬性間，找到了一種形式的客觀的差異，而進一步走在實在論的路向上。然而，即使他提到了一種「共通人性」，他並不意味著：X的實際性質，個別地類同於Y的實際性質。

奧坎攻擊本質形上學的第一部分。著實，他有意保留有關神的觀念的理論的一些術語。無疑，這大致是由於尊敬奧古斯丁與傳統的緣故；只是，却把理論原有的內容掏空了。他認為，這個理論包涵了對神的自由與全能的一種限制，好像永恒的觀念或本質，在神的創造行動中，將支配與限制神一樣。此外，誠如我們以後將見到的，他認為傳統有關道德法則和神的觀念的理論的關聯，構成了對神的自由的一種侮黷：據奧坎說，道德法則終究要靠神的意志與選擇。換句話說，對於奧坎來說，一方面有位自由與全能的神，另一方面，則有完全偶然與倚賴（祂）的受造物。沒錯，中世紀所有正統的基督徒思想家，都支持這相同的論點。只是，照奧坎的說法，要點是：本質形上學並不是基督徒的一項發明，在基督神學與哲學中，它是沒有席位的。至於有關本質形上學的另一方面，奧坎則斷然攻擊所有「實在論」的型式，尤其是斯考特；他也在他的攻擊中使用名詞論的邏輯。不過，如我們將見到的，他對於共相的觀點，並不像有時所假定的，那麼具有革命性的意味。

稍後，我們將要提到奧坎對於這個問題所作的回答：在何種意義下，提說神心中的觀念，乃是合理的事？目前，我計劃把他的邏輯理論，與他對共相問題的討論勾勒出來。然而，必須記住

的是：奧坎是一位對簡單與清楚極其熱愛的天生敏捷的邏輯學家。凡我所提到他在神學上的專注，不應被用來表示他的邏輯上的探究僅是「護教論的」；我並不想提議說，奧坎的邏輯，有如偏私與外在的動機所指示的，可以排斥。實情當是：鑑於得到了有關奧坎的一些景況，對於這個事實，也同樣應予記住——他曾是一個神學家，他對神學也做了一些投注。記取了這個事實，比起其它的方式，更可能使人對他的學術活動，形成一種更一致的觀感。

## 二

我已說過：奧坎「應用過名詞論者的邏輯」。這並不是一種宣傳性的陳述，却等於在指述著作：奧坎不是名詞論邏輯的最早發明者。在繼續概述奧坎本人的邏輯理論以前，我想對它的發展，作一簡短的評論。

在十三世紀時，自然而然出現了各式各樣有關亞里斯多德邏輯的註釋，與一些邏輯手冊和論文。在一些英國的作家當中，或許，會被提到的是雪萊斯渥的威廉 (William of Shyreswood, 死於一二四九年)；他寫了一本名叫〈邏輯導論〉 (*Introductiones ad logicam*) 的書。另在法國的作家當中，則有奧克舍的朗貝爾特 (Lambert of Auxerre) 與巴黎的尼古拉 (Nicholas of Paris)。不過，最風行與最最具影力的邏輯著作，則是西班牙的彼得 (Peter of Spain) 的〈邏輯摘要〉 (*Summulae Logicales*)；氏係在里斯本出生，並在巴黎教過書，之後，則成為教皇若望廿一世。他死於一二七七年。在這部作品的開頭處，我們讀到：「辯證法是藝術中的藝

術，科學中的科學」——，它打開了通往認識所有方法的原理的道路。●奧克舍的郎貝爾特，也對辯證法的基本重要性，說過類似的言論。西班牙的彼得繼續說道：僅藉語言，才可以使辯證法得予運作；這種語言涵蘊了對語句的使用。於是，人必須開始先把字語當成一種物理元目，其次，才當成一種有意義的語詞。這種對語言的強調，乃是文學院的邏輯學家與文法學家的特徵。

當西班牙的彼得強調辯證法的重要時，他是把「辯證法」意指作：概然推理的藝術。鑑於這個事實：十三世紀的一些其他的邏輯學家，同趨於專注一方面有別於論證科學，另一方面亦迥異於詭辯推理的概然推理，能在他們的作品當中辨認十四世紀對概然論證的強調，當是十分引人入勝的。無疑，那兒可能有一種關聯；不過，人却必須記住，像西班牙的彼得這一個思想家，並未放棄形上學論證可以提供確定性的觀念。換句話說，先前的一些邏輯學家，對能衍生有些概然結論的辯證法、或三段論證的強調，當然影響了奧坎。不過，這並不意味，人們會像他的前輩一樣，繼續傾向於把（異於邏輯之）哲學中的一些論證，看成是概然的而非明確的論證。

在西班牙的彼得的〈邏輯摘要〉裏，有許多論文處理亞里斯多德邏輯；而其它的，則處理「現代邏輯」、或語詞邏輯。於是，在名為〈論代用〉（*De suppositionibus*）的論文裏，他把語詞的「指意」（significatio）與「代用」（suppositio）作了區分。一個語詞的指意功能，在於一個記號和所意指的事物的關係。因此，在英文裏，「man」這個字語，便是一個記號；而在法文裏，「homme」這個字，有相同的記號功能。不過，在「這個人在跑」這語句中的「人」這個字語——它已具有它的「指意」，却得到了「代表」（supponere pro）一個特定的人的功

能。其實，在「人死了」這個語句中，它則代表所有的人。彼得說，由而，人必須在「指意」與「代用」之間作區分；因為，後者預設了前者。

現在，這種語詞邏輯——與其有關記號與「代表（表意）」的學說——，無疑影響了奧坎；後者，從他的前輩襲得了許多人或許會稱作他的技術裝備的東西。不過，這當然不致會有下述的推論：奧坎並未大力發展名詞論者的邏輯。也不會有這個結果跟著發生：奧坎的一些哲學觀點，與他對名詞論者的邏輯的利用，都是抄襲自像西班牙的彼得這麼一個思想家。相反的，彼得在哲學上是一個保守份子，絕未表示期待著奧坎的「唯名論」的任何傾向。要找尋十三世紀名詞論者的邏輯之淵源，與嘗試把整個的奧坎主義者的哲學推回給那個世紀，可不是一件相同的事：這樣的嘗試，將會徒勞無功。

畢竟，有關代用的理論，僅是十四世紀的邏輯的特色之一。在這兒，我已對它作過特別的提述；因為，奧坎在他有關共問題的討論中，已使用了它。只是，在任何中世的邏輯史上，必須要宣告的就是：重點在於歸結理論（theory of consequences）、或有關諸命題間推論運作的理論上。在 $\wedge$ 邏輯大全 $\vee$ 裏，奧坎在依次處理了語詞、命題與三段論法之後，也處理了這個主題。不過，在華爾德·柏雷（Walter Burleigh，譯者按：死於一三三三年以後）的 $\wedge$ 邏輯學藝的純粹性 $\vee$ （*De puritate artis logicae*） $\bullet$ 裏，有關歸結理論，受到極大的重視；而且該作者對三段論法的評述，則形成了它的一種附錄。再說，撒克遜尼的亞爾培在他的 $\wedge$ 有用的邏輯 $\vee$ （*Perutilis Logica*）裏，他縱然尾隨奧坎，從對話詞的一種考慮開始他的論述，他仍把三段論法

，當成一般歸結理論的一部分加以處理。有關十四世紀歸結理論的發展的重要性，在於證實了邏輯在性格上變成形式主義的這一思想趨勢。因為，中世紀較後期的邏輯的這種特色，顯明了中世與現代邏輯之間的一種類似性——長久以來，這不是爲人所置之不理，就是被人毫無疑慮地接受。對中世邏輯史的探究，委實還未達到這個程度，可以讓我們對此一主題作適當說明。不過，在伯耐神父的一本小作品《中世邏輯》（*Mediaeval Logic*）裏，却指明了反省與研究更進一層的線索；本卷參考書目中提到該書。讀者參考這本書，即可以得到進一步的知識。

## 二

我現在要轉到奧坎的邏輯上，特別注意他對所有實在論者的共相理論所作的攻擊。前一節所提到的，已足夠表明：歸因於奧坎各式各樣的邏輯字語與概念，不應必然涵蘊它們都是他所發明的。

### 1.

傳統上，有各式各類、彼此不同的語詞。例如，有些語詞——即當它們本身自立之時——，直接涉指了一個實在物，而且具有一個意義。這些語詞（例如：「奶油」），都稱作定言語詞（*categorematic terms*）。而其它的語詞像：「不」與「每一」，僅當和這些定言語詞保持關係時，才得到一個明確的指涉（對象），誠如「沒有人」與「每幢房子」這慣用語所表示的。這些

都稱做範合語詞(*synkategematic terms*)。再者，有些語詞是絕對(義)的；在這個意義上，不牽涉任何其它的東西，它們仍表徵一個事物。而別的語詞，則稱為內涵語詞(*connotative terms*)；因為，就像「兒子」或「父親」，它們表徵了一個僅被認為和其它某個事物有關係的對象。

## 2,

如果我們考慮了「人」這個字，我們將會認得，它即是一個約定俗成的記號：它表徵了某個東西，或者具有一個意義；不過，這個特殊字眼具有特殊的意義或產生特殊的記號功能，則成了約定俗成的事。如果我們記住了這個事實：在別的語言裏，「人」(*homme*)與「人」(*homo*)被當成同樣意義加以使用；那麼，會有這樣的情形，就不是難以瞭解的。當然，現今的文法學家，可以把字語當成字語來推理；不過，我們推理的真實材料，却不是約定的，而是自然的記號。這自然記號，便是概念。不論我們是英國人，使用了「*man*」這個字，還是，是法國人，使用了「*homme*」這個字，有關這個語詞的概念或邏輯指意，倒是一樣的。字雖有不同，但它們的意義則是相同的。由而，奧坎把口說的話(*terminus prolatus*)與手寫的字(*terminus scriptus*)兩者，和概念(概念的限定詞 *terminus conceptus*，或靈魂的意向性 *intentio animae*)作了嚴格的區分；也就是說，根據它的意義或邏輯指意來斟酌用語詞。

奧坎把概念、或「概念的限定詞」，叫做一種「自然記號」；因為，在他認為，對任何事物

的直接理解，在人的心中，會很自然地產生有關於那個東西的一個概念。禽獸與人兩者，對於某個刺激會發生一種自然反應的聲音；這些聲音都是自然記號。不過，「禽獸與人之發出這種聲音，只是表徵在他（牠）們心中，存有某些感覺或某些偶發事件」；其實，智力是「可以引出一些性質（音質），以自然地表徵任何種類的事物」<sup>④</sup>。知覺一條牛之時，在英國人與法國人的心中，終會形成同樣的觀念或「自然記號」。縱使前者，會藉著一個約定結成的記號「cow」，用言語或文字把這個概念表達出來；而後者，即會以另一個約定俗成的記號「vache」，去表達它。這種對記號的處理，乃是就西班牙的彼得所提出的一種改良；該氏似乎對於邏輯指意的同一性——它在不同的語言裏，可能依於相對應的字語——，並沒有充分與明顯的認知。

目前，為要作預期討論，有人或許會指出，當奧坎被人稱為一個「唯名論者」時，這並不表示，也不應表示：他把普遍性歸因於被精確認作「口述的限定詞」（*termini prolati*），或「手寫」（*scripti*）的字語；也就是說，把普遍性歸因於被公認是一些約定俗成的記號的語詞——他所想到的是自然記號、「概念的限定詞」。

### 3.

語詞是命題的元素；語詞繫執於命題，就如同「非複合物」（*incomplexum*）繫執於「複合物」（*complexum*）。一個語詞祇有在命題裏，才得到「代用」（*suppositio*）的功能。例如，在「這個人正在跑」此一敘述裏，「人」這個語詞代表一個明確的個體。這即是「人的代用」（

suppositio personalis) 的一個例子。但是，在「人是一物種」的陳述中，「人」這個語詞便代表了所有的人。這就是「簡單的代用」(suppositio simplex)。最後，在「人是一個名詞」這一述句裏，被提到的乃是字本身，這便是「物的代用」(suppositio materialis)。若就本身而論，「人」這個字語可以發揮這些當中的任何一項功能；不過，只有在一個命題裏，它才能實際獲得上述功能之中明確的一種。於是，「代用」便是「僅在一個命題中，屬於一個語詞的屬性」。

#### 4.

在「人有死」這個陳述中，「人」這語詞，如我們所知的，乃是一個代表事物的記號；也就是說，(衆)人本身並不是記號。由而，它就是有關「第一意向」(primae intentionis)的一個字語。不過，在「種是類概念的次單位」這一述句中，「種」這字語，並不直接代表本身不是記號的一些事物：它代表著分類名稱，像：「人」、「馬」、「狗」，它們本身都是一些記號。於是，「種」這字語，便是有關第二意向(Secundae intentionis)的一個字語。換句話說，第二意向的諸字語，表意第一意向的諸字語，並且，是對它們(的屬性)的一種敘述，誠如我們所說：「人」與「馬」都是種。

在「第一意向」一個廣泛的意義上，諸範合語詞可以稱作第一意向。就它們本身而論，它們並不表徵事物；不過，一旦和其它語詞結合時，它們便以一種明確的方法，使那些別的語詞代表著

一些事物。例如，「每一」這語詞本身，並不能代表一些明確的事物；不過，一旦把「每個人有死」這語句中的「人」該字語作了限制，它便使「人」這個字語，表徵出衆事物的一個明確的集合。然而，在「第一意向」的嚴格意義上，有關第一意向的一個語詞，乃是在一個命題當中的一個「極端的語詞」；也就是，它代表不是一個記號的事物，或代表不是一些記號的一些事物。在「神是有毒的」這個語句中，「神」這字語，既是一個「極端的語詞」，也是一個在命題裏代表著本身不是一個記號之事物。嚴格的理解，一個有關第二意向的語詞，因而，就會是一個自然地表徵諸第一意向與在一個命題中可以代表它們的語詞。「類」、「種」與「差異」，都是第二意向的語詞的例子⑤。

## 5.

奧坎對共相問題的回答，事實上已經指明了：共相就是語詞 (*termini concepti*)；語詞表徵個別的事物，並在命題中代表後者。唯有個別的事物才存在；正是因為一個事物存在著這事實，它即是個別的。所謂存在的共相，是沒有的，也不能有的。聲稱共相是超心理的存在物，即犯了主張一種矛盾的謬誤；因為，若有共相存在著，它就必須是個別的。而且，有幾種方式可以指出：並無共同實體同時存在於一個種的兩個個體中。例如，如果神從無中創造了一個人，就他的本質來說，這並不會影響任何其他的人。再說，毋須使另一個個別事物消滅、或毀壞，一個個別的東西也是會消滅的。「任何其他的人沒被消滅、或毀滅，神也可以消滅某個人。於是，這兩方

並沒有共同的東西在，不然（如果有的話），它就會被消滅；結果，沒有別的人會保有他的根本性質。」●至於斯考特的意見：共同性質與個體性間，存有一種形式上的差異；這的確使他「在敏銳的判斷上，超過了其他人」●。不過，如果所謂差異祇是一種客觀的，而非純粹心理上的差異，它便必須是真實的。於是，斯考特的見解，也受制於較古老的實在論學說所遭遇的同樣困難。

究竟普遍的概念，是一個有別於知性活動的性質，還是活動本身，這是一個次要的問題：重要的一點是——「共相，並不是以任何方式存在於心靈之外的東西；倒是，可以稱述許多事物的那個東西，不管是主觀看來或者客觀看來，它的性質乃是存在於心靈裏。而且，無論如何，共相並不屬於任何實體的本質、或實質。」●奧坎似乎沒有十分重視下述問題：普遍的概念是一個有別於智力本身的偶發事件，還是在活動中的知性本身。比起一些心理學的問題，他比較關切的是語詞與命題意義的分析。不過，十分清楚的是：除非作為一種理解（力）的活動，他不認為共相在靈魂裏會有任何的存在。共相的存在，係在於一種理解力的活動；且只有這樣，它才存在。它的存在，單單依託於知性；相應於概念者，並無普遍的實體（在）。然而，這不是指它不是代表任何真實東西的虛構之物；縱使它不代表任何普遍的東西，它却代表個別的真實事物。簡言之，這是一種構想、或認知衆個別事物的途徑。

## 6.

奧坎有時會涵蘊的說：共相，是對一些不同的個別事物的一種混淆、或模糊的印象；不過，

他並無意把普遍概念等同於印象或幻象。他的主要論點總是這個：爲了解釋共相，除却心靈與個別事物之外，是不必設定任何因素的。普遍的概念，僅因在衆個別事物之間，存有不同程度的相似而發生。蘇格拉底與柏拉圖個人和個人相比，總比他們各和一隻驢子相比還相似；這個經驗的事實，乃反映在對人這種種概念的形成上。只是，我們得對講話的方式保持謹慎。我們不應說：「柏拉圖與蘇格拉底因某個東西、或一些事物而相同（共有）；而應該說，他們因某些事物，也就是，由於他們本人而一致（相同）。而且，蘇格拉底和柏拉圖相同（convenit cum），並非在於某個東西，而是由於某種事物，也就是，他本人的緣故。」<sup>⑩</sup>換句話說，蘇格拉底與柏拉圖並沒有共同的性質使他們「在其中」得到一致、共享或相合；倒是，成爲蘇格拉底的性質與成爲柏拉圖的性質，乃是相似的。對於類概念的基礎，也可以用一種類似的手法加以解釋。

## 7.

有人很可能會提出這個問題：這種概念主義和多瑪斯的立場有怎樣的的不同？畢竟，當奧坎指稱：「對應於普遍的語詞，乃存有普遍事物」這種見解是荒謬的，並且，會摧毀亞里斯多德的整個哲學和所有科學之時<sup>⑪</sup>，多瑪斯會同意這一點。而，這當然是多瑪斯的意見：（例如）人的性質都是相似的，但卻沒有被公認作是一種東西的共同性質，好使所有個別的人都分享。不過，務必記得，多瑪斯已對人性的類似點，作過一種形上學的解釋；因爲他認爲，神依照祂心中所存有的一種人性觀念，創造出了所有屬於同種類的事物，也就是，有相同性質的事物。然而，奧坎却

拋棄這種有關神觀念的理論。結果便是：能產生普遍概念的一些相似性，對他來說，也就僅僅是事實上的相似性——除却神的選擇，對於這些相似性，並沒有形上學的理由。前者，並不依賴任何神的觀念。換句話說，縱使多瑪斯與奧坎的威廉，在基本上一致否定任何「在事物中的共相」(universal in re)的存在；多瑪斯却把他對極端實在論的排斥，與奧古斯丁有關「在事物之前的共相」(universal ante rem)加以結合，而奧坎則否。<sup>②</sup>

另一種差異(即使比較不重要)，是有關提說普遍概念的方式。誠如我們所見，奧坎係認為，普遍概念即為理解(力)的一種行動。「我要說，第一意向與第二意向，真的是一種理解的行動；因為，假想所能說明的，行動也能說明。」<sup>③</sup>奧坎似乎是指彼得·奧雷略的理論；根據該理論，概念——即向心靈所呈現的東西(對象)——，乃是一種「假想物」。奧坎則喜稱：概念祇是理解(力)的行動。「第一意向，是表徵並非記號的衆事物之理解(力)的一種行動。而第二意向，則是表徵諸第一意向的行動。」<sup>④</sup>奧坎繼續說道，第一與第二意向兩者，是道道地地真實的元目，它們真是一些主觀地存在靈魂之中的性質(qualities)。它們都是真實的元目——如果它們是理解力的行動的話——，這件事倒清楚不過；只是，要察覺出奧坎都稱它們是些性質，似乎是相當地不尋常。然而，如果把他的各式各樣的言論，解釋成彼此相一致的話，便不可能推定他會有這個意思：普遍概念都是一些和理解力的行動真正不同的性質。「凡是透過對有別於理解力之行動的某個東西的假定，去解釋的事物，都可以不經這樣一個假定，而得到解明。」<sup>⑤</sup>

換句話說，奧坎係滿足僅僅對理解力的行動的談論；他應用經濟原則，為要擺脫掉將「可理

解的種」(species intelligibiles) 予以抽象的裝置。不過，縱使在這方面，阿奎納與奧坎的理論之間確有一種差異，必須要記住的却是：阿奎納係強烈地堅稱，「可理解的種」並不是知識的對象；它是「藉之能理解(別物)的」(id quo intelligitur)，而不是「被理解的東西」(id quod intelligitur)。<sup>⑨</sup>

#### 四

我們現在，可以扼要地考慮奧坎的科學理論了。他把科學區分成兩類：真實科學與理性科學。前者(真實科學 *scientia realis*)，關涉著真實事物——其意義隨即就要討論到；而後者(理性科學 *scientia rationalis*)，則關涉不直接表徵真實事物的一些語詞。於是，邏輯——它處理著像「種」與「類」這些第二意向的語詞——便是一種理性科學。維持這兩種科學之間的差異，是重要的：否則，諸概念或語詞，將會和眾事物混淆不清。例如，如果有人不瞭解亞里斯多德的八範疇論(V Categories)裏的概念，並非在處理事物，而是處理字語與概念的話，他在某個意義上，便會把亞氏詮釋成和他的思想根本毫無關聯。邏輯係關涉第二類的語詞，後者在「離開理性」(sine ratione)時，也就是，欠缺心靈的活動時，並不能存在；是以，它乃處理著心智的「杜撰」。我稍早說過，奧坎並不很喜歡把普遍概念說成是些虛構之物、或想像中的元目；只是，我所記住的一點就是：奧坎反對這種暗示——我們據一種普遍概念所知的，乃是一種虛構物，而不是一種真實事物。他早已打算提述第二意向的語詞，有如「杜撰」之進入邏輯的命題，因為，

這些語詞並不直截涉指真實事物。不過，身爲理性科學的邏輯，却預設了真實科學；因爲，第二意向的語詞，預設著第一意向的語詞。

真實科學關涉事物，也就是指，關涉個別的事物。倒是，奧坎還說：「真實科學並不總是涉屬事物的——即被直接認知的一些對象（東西）。」<sup>17</sup>這似乎是一種矛盾；不過，奧坎却繼續解釋說，任何科學——不管是真實的，還是理性的——，僅是涉屬命題的。<sup>18</sup>換句話說，當他說真實科學係關涉事物之時，奧坎並不表示要否定亞里斯多德的學說——即：科學是涉屬普遍的東西的；他反而定意固持亞里斯多德的其它學說——即：存在的，僅是一些個體之物。於是，真實科學便關涉著普遍的命題；他也提出有關這類命題——「人都會笑」與「每個人能予訓練」——的實例。只是，普遍的語詞，係表徵著個別的事物，而非超心靈存在的普遍的實在（體）。由而，如果奧坎說，真實科學係依據語詞（*mediantibus terminis*）關涉著個別的事物，他並不是要表示：真實科學，係和身爲個別事物的實際存在物無關。科學乃關涉著命題的真、或假；不過，宣稱真實科學中的一個命題是真的，却是指說，它在所有那些個別的事物——有關該命題的語詞，都是它們的自然記號——當中，是可以被檢證的。真實與理性科學之間的差異，係在此：「真實科學所認知的命題成分，立即語詞，係表徵著衆事物。它異於理性科學所認知的命題的語詞；因爲，在後者，這些語詞表徵著其它語詞。」<sup>19</sup>

## 五

因而，奧坎堅稱個別事物都是單獨的存在物，便不是意味說，他摒棄了被視爲一種普遍命題之知識的科學；他也沒排斥亞里斯多德有關不可論證的原則與證明的觀念。關於前者，它在下述這個意義上，也許是不可論證的原則：心靈只要把握諸語詞的意義，它就不得不贊同命題；不然，就是在這個意義上，它也許是不可論證的原則：唯有透過經驗，才能明顯的認知它。「有些第一原則，不能透過它們本身而被認知（*per se nota*、或分析的），倒唯有經由經驗——像：『所有的熱，是加溫的狀態』這個命題的情況——，才可能被認識。」<sup>②</sup>至於論證，奧坎則接受了亞里斯多德有關論證的定義：一種能產生知識的三段論法；不過，他却繼續分析「知」（*scire*）的各種不同意義。它可能意味著對真理有清楚的理解；而且在這個意義上，連一些偶發的事實——如：我現在正坐著這個事實——，也可以被認知。它也有可能這麼意味著：對必然的——有別於偶然的——真理，能清楚的理解。或有第三種可能的意思：「經由對兩種必然真理的清楚理解，而能理解一種必然真理；……在這個意義上，它便是：在上述的定義中，已理解了『認知』。」<sup>③</sup>

這種對一些必然真理的堅持，萬不可被當成這個意思：對奧坎來說，有關偶然的事物，並不可能有科學的知識。委實，他不認爲：有關偶然的事物，與涉指當前的時間（就是和說話者有關的時間）的一種肯言及斷言命題，會是一種必然的真理。不過，他却主張：包括諸語詞（即表徵一些偶然事物）的肯言與斷言命題，如果它們都是有關可能性的否言與假言命題，就會是必然的；不然，就會被認爲等同於它<sup>④</sup>。換句話說，奧坎把包括諸語詞（乃表徵著偶然事物）的必然

命題，就在這個意義上——它們對於主詞諸語詞所表徵的各個事物（就在該事物存在的時候 *at the time of the existence of that thing*），乃是真確的——，認為是等同於假言命題。因此，「每個X是Y」這命題（X係表徵偶然的事物，Y則表徵具有一種性質），如果被認為等同於「如果有一個X，它便是Y」，或者「如果說任何東西它是一個X為真，說它是Y也為真」；那麼，它便是必然的。

論證對於奧坎來說，是對一個主詞諸屬性的證明，而非對該主詞的存在的證明。例如，我們不能論證有某種獸羣的存在。不過，我們或許可以論證這個命題：它具有某種的性質。說真的，靠著經驗，我們才能知道它有這種性質；可是，如果由於我們已經驗了它，才知道這個事實；那麼，我們仍是不知道這個事實的「理由」的。然而，如果我們從獸羣的本性（當然，知道它即預設了經驗），顯示出它必然擁有這個性質，我們便獲得了論證的知識。奧坎把不可忽視的重要性，附加在這種知識上：他絕不是一個輕視三段論法的人。「三段論式在每個領域裏，同樣是適用的」。●當然，奧坎不會有這個意思的：用三段論法，便可以證明所有的真命題。不過，他却認為，在所有可以獲得科學知識的材料上，三段論的推理則保有效力。換句話說，他墨守著亞里斯多德有關論證性「科學」的觀念。鑑於奧坎並非不常被稱為一個「經驗主義者」這事實，仍要常記在心的的是有關他哲學的「理性主義者」的一面。當他說科學係關涉著命題時，他可不是意味著科學全和實在界絕緣，或者，論證不可能告訴我們有關事物的任何東西。

附 註

- ① Ed. Bochenski, p. 1.
- ② Edited by P. Boehner, O.F.M. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. and E. Nauwelaerts, Louvain. *Pars Prima, 1951.*
- ③ Edited by P. Boehner. O.F.M. *Ibid.*, 1951.
- ④ *I Sent.*, 2, 8, Q.
- ⑤ *Summa totius logicae*, I, 63.
- ⑥ *Quodlibet*, 4, 19.
- ⑦ *I Sent.*, 2, 4, D.
- ⑧ *Ibid.*, 2, 6, B.
- ⑨ *I Sent.*, 2, 8, Q.
- ⑩ *Ibid.*, 2, 6, EF.
- ⑪ *Expositio aurea*, 3, 2, 90, R.
- ⑫ See vol. II, p. 154.
- ⑬ *Quodlibet*, 4, 19.
- ⑭ *Ibid.*

- ⑮ *Summa totius logicae*, 1, 12.
- ⑯ Cf. S. T., 1, 76, 2, *ad* 4; 1, 85, 2.
- ⑰ *I Sent.*, 2, 4, M.
- ⑱ *Ibid.*
- ⑲ *Ibid.*, 2, 4, O.
- ⑳ *Summa totius logicae*, 3, 2.
- ㉑ *Ibid.*
- ㉒ *Ibid.*
- ㉓ *I Sent.*, 2, 6, D.

## 第五章 奧坎之三

直覺知識——神的權能可以對一個不存在的事物產生直覺「知識」——世界秩序的偶存性——關係——因果律——運動與時間——結語

### 一

據奧坎說，科學係關涉著普遍命題；而三段論法的論證，在嚴格的意義上，是科學所特有的推理模式：科學上的一種同意，即是對一個命題的眞的一種同意。不過，這並不表示：對奧坎來說，科學知識在先天的 (a priori) 意義上，是天生的原理或觀念的一種發展。相反的，直覺知識，才是首要的與基本的。例如，如果我們考慮了全體大於部分這個命題，我們將會承認：在心靈理解了諸語詞的意義之同時，它便贊同該命題的眞；不過，這却不意味該命題即是天生的。缺乏了經驗，就不會宣示出這個命題，我們也不應理解諸語詞的意義。再說，如論證一個屬性歸屬於一個主體，是可能的；那麼，使我們知道有這樣一個主體的，便是要靠經驗或者直覺知識。例如，論證有關（一個）人的一個屬性，即預設了對衆人有一個直覺知識。「除非被直覺地認知，

否則，沒有一個東西本身能夠自然地被認知」。●奧坎在這兒正主張說：對神的本質，如同祂的本體，我們不可能擁有一種自然知識；因為，我們沒有有關神的自然直覺。不過，這個原理，却是具有普遍性的。所有的知識，都基於經驗。

直覺知識是什麼意思呢？「有關一個事物的直覺知識 (*notitia intuitiva*)，便是對這一種東西的認知：藉著它，人便可以獲知一個事物到底是否存在。如果存在，知性便直截判斷該事物存在，並且明確地斷定它存在著；除非由於該項認識有些不完備，它偶而才受到阻擾。」●由而，直覺知識，便是對一個作為存在物的事物的直截理解；它使心靈對該事物的存在，能夠形成一種偶然命題。不過，直覺知識，也是對這一種東西的認知：「當認知了某些事物之時——此物原就存在他物之中，或與他物保有局部性的距離，或在其它某個方面與他物有所關聯——，心靈靠著對那些事物的簡單理解，便能立即知道該物是否原就存在、或者原就沒有，它是否有距離，以及因而具有其它偶然的真理。……例如，如果蘇格拉底真是個白人，那麼，理解了蘇格拉底與白色 (的性質)，藉著它，便可以明顯地知道：蘇格拉底是白人，便是直覺的知識。一般而言，對一個語詞、或某些語詞，也就是對一個東西、或某些事物的每種簡單的理解——藉著它，便可以認知一些偶然的真理，尤其與存在物有關的偶然真理——，它便是直覺的知識。」●於是，對一些存在事物的直截理解，即產生了直覺知識。有關一個個別事物的概念，設使人不把這個概念，詮釋成有關知識的一種「媒介」(*medium quo*)，它便是理解該事物之心靈裏的自然表達。「我要說，不管是感性的、或者知性的直覺理解，事物並未被安置在任何的存有情態——即作為事

物與認知行動之間的一種媒介。也就是我要指明：毋須事物本身與行動（藉之，即見到、或理解了它）之間的任何媒介，就可以直截認知事物本身。」<sup>④</sup>換句話說，直覺，便是對一個事物、或某些事物的立即理解。它自然導致了「事物存在」這個判斷；不然，就是有關它的某個偶然命題，像「它是白色的」。有關這類判斷的保證，僅是證據，即直覺的明顯特質——它帶有導致判斷的自然程序的特質。因此，我要說，直覺知識，便是適切的個別知識。……因為，一個事物而非其它的事物，自然引生了它；其它的事物，是無法引生它的。」<sup>⑤</sup>

顯然，奧坎並非只談到感覺：他所談到的，是對一個個別事物的一種智的直覺；該物而非其它的任何東西，引生了它。此外，對他來說，直覺並不限於對可覺知的、或物質的事物的直覺。他明白說道，我們直覺地認知了我們本人的行動；這種直覺，導致了形成「有一種理解力（悟性）」與「有一種意志」這類的命題。<sup>⑥</sup>亞里斯多德曾說，外界的事物，除非先落入感官界，不然，無法被瞭解；而且，據他的看法，那些事物僅是可覺知之物。而有關那些事物，這位權威是說對了；不過，有開心靈，却不然。」<sup>⑦</sup>據奧坎的見解，誠如直覺知識先於抽象知識，我們可以說——用一種較後來的說法——，感覺與內觀，即是我們有關存在的實物之所有自然知識的兩種來源。在這個意義上，人可以稱他是一個「經驗主義者」；不過，在這一點上，懷疑先天觀念，與不信有關存在實物之純「先天」知識的任何其他的中世哲學家，也像他一樣是「經驗主義者」。

我們已得知，有關一個事物的直覺知識，對奧坎來說，乃是受到該物而非任何其它的東西所引生。換句話說，直覺——作爲有關個別存在物的直載理解——，帶有它自身的保證。不過，如同人所熟知的，他却主張，神可以在我們心中，引生有關一個不會真正存在在那兒之事物的直覺。「除非對象（事物）存在於適當的距離之內，否則，便不能自然地引生直覺知識；不過，超自然地引生，則是可能的。」<sup>⑧</sup>「如果你說，單單只有神可以引生它（直覺），這是對的。」<sup>⑨</sup>「藉著神的大能，對於一個不存在的事物（對象），即可以產生直覺知識（*cognitio intuitiva*）。」<sup>⑩</sup>因此，在奧坎被非難的命題當中，我們找到了這一條，大意是說：「直覺知識本身，對於一個不存在的事物，必然和一個存在物同樣的關切；對於非存在，也必然和存在一樣受到重視。」無疑，這是對奧坎的立場，所作的一種詮釋性的摘述。而，既然它好像牴觸了他有關直覺知識——係與抽象知識有別（在這意義上，它乃是從命題中的語詞，所表徵的事物之存在、或不存在抽離出來的知識）——的說明，以下的評述，或許有助於使他的立場清晰一點。

## 1.

當奧坎說，神可以在人的心中製造有關一個不存在的事物（對象）的直覺之時，他乃是依靠下述命題的真：神可以直接製造，及保存他平常透過次因的媒介而製造的事物。例如，星辰的實際存在，在人的心中，即可以正常且自然地製造有關星辰的直覺。這樣的說，乃是指著：神藉著一種次因，也就是星辰本身，在人的心中製造了有關星辰的直覺知識。於是，根據奧坎的原則，

神無需次因，便可以直截製造這個直覺。如果，這會包涵一種矛盾，祂便不能這麼作；不過，它可不會蘊涵一種矛盾。「神透過一個次因的媒介所製造的每一項效果，祂都能夠靠祂自己直接製造。」<sup>11</sup>

## 2.

不過，神不能在人的心中，製造有關這個命題的明顯的知識；星辰在它們不存在之時，都是存在著；因為，「明顯的」這一詞的內涵，涵蘊著星辰真是存在的。「神不可能在人的心中，製造這種知識：一個事物縱令是不存在，因它，却可以明顯地知道它是存在著；因為，它包涵了一種矛盾。那是由於這種明顯的知識正意味著：它事實上，就像被同意的命題所陳述的一般。」<sup>12</sup>

## 3.

因而，奧坎的論點，似乎就是：神可以在人的心中，製造一種對不真正存在的對象（事物）之直覺的行動；在這個意義上，祂可以在人心裏，製造一些生理學與心理學上的情境，以便正常地導引人們同意「事物是存在著」這個命題。例如，神可以藉視覺的器官，立即製造所有那些印象——即星光——所自然製造的印象。不然，人可以把這件事作這麼處理：當一塊白綢布不存在之時，神不可能在我心中，製造有關這塊白綢布的實際意象；因為，它包涵了一種矛盾。不過，即使這塊白綢布不真正存在那兒，祂也可能在我心中，製造見到一塊白綢布之際所牽涉的一些身

心的情境。

#### 4.

在他的評論家看來，奧坎對語詞的選擇，似乎是弄錯了，又很不幸。一方面，在陳說神無法引生這種明顯的知識——一種事物，當它不存在之時即存在著——之後，他又說道：「神可以引生一種我藉以相信一個不存在之物係存在著的『可信的』行動」；並且，他解釋說：「『可信的』觀念，將是抽象的，而非直覺的。」<sup>16</sup> 如果把它當成這種意思，似乎是十分容易的事：在沒有星辰之際，神可以在我們心裏，製造我們在星辰存在之際所自然具有的一切身心的情境；而且，我們也會擁有有關諸星辰的真相的一種知識（就視覺而能獲得這種知識來說），縱使不可能把這種知識，貼切地叫做「直覺」。另一方面，奧坎似乎把神說成能在我們心裏，製造有關係一個不存在的對象（事物）的「直覺的知識」，縱使這種知識並不「明顯」。此外，他好像不單單是這樣表示：神可以在我們心中，製造有關對象的本質的直覺知識；因為，他承認：「神可以製造一種屬於這相同的種的贊同，猶如那屬於『這白色（的性質）存在著』——在它並不存在之時——該偶然命題的明顯的贊同。」<sup>17</sup> 如果可以適切地說，神能夠在我們心中，製造贊同一個肯定一種不存在的對象的存在的命題，而且；如果可以適切地把這種贊同，叫做一種「可信的行動」與「直覺知識」；那麼，人便只能假定說，把神說成可以在我們的心中，製造那事實上不完全是直覺知識的直覺知識，乃頗為適當的。然而，這樣說，似乎將包涵一種矛盾。藉「不明顯」這個詞，以

限制「直覺知識」，似乎等於：以後者來抹消前者。

我的意思是，從奧坎的觀點，可能會令人滿意地把這些困難掃除盡淨。例如，他說：「直覺上看到一隻吐火獸，便是一種矛盾」。不過，「被看到的，實際上，並不是在心靈之外的東西，只要它會是一種印象，或同時是一種實際的實在物，它就不是一種矛盾。」<sup>①</sup>如果神已消滅了星辰，祂仍然可以在我們心中，引生出見到那一度存在的東西的行動；這是就主觀上所考慮的行動而論，正如祂可以讓我們對未來行將發生的事有一個影象。在已發生這第一情況下，與將發生這第二情況下，這兩種行動中的任何一種，都會是一種直截的理解。不過，即使是那樣，它尤其會有這個涵義：如果我們贊同了「這些東西現在 (now) 存在著」這個命題，該項贊同，可能就是神所製造的；除非有人願意說，神會來欺騙我們。這大概就是，奧坎的神學對手們提出異議的論點所在，而不是僅是這個主張：神可以直截影響我們的感官。然而，必須記住的是，奧坎已把作為客觀的證據，同作為一種心理學上的狀態的確信詳予區分了。擁有後者，並不確然地保證擁有了前者。

## 5.

在任何情況，人必須記住：奧坎並未提到事件之自然的行程。他沒說，神事實上以這種方式在行動；他只是說，神能夠因祂的全能，以這種方式行動。然而，神是全能的，對奧坎來說，並不是用哲學可加以證明的一種真理：唯有靠信仰，才能夠得知。如果我們從純哲學的觀點來審視

這件事，那麼，神祇在我們心中製造有關於不存在的對象（事物）的種種直覺，便不會發生。另一方面，奧坎就這件事所必須陳述的，已可佩地說明出：他身爲一位具有顯著的神學先見的思想家，如同以往，有打破純哲學與自然秩序，且使它隸屬於神的自由與全能的傾向。它還說明了，他的主要原則之一就是：當兩種事物彼此有別時，它們之間沒有絕對必然的關聯。且來考慮一種行動吧。我們見到衆星辰的行動，卽和衆星辰本身有所分別；於是，在神的全能可以消滅後者，而保全前者的意義上，它和它們是各自有別的。那麼，如果奧坎不能夠滿意的知道，對肯定這一種必然關聯的命題加以否定，卽蘊涵對矛盾原理的否定；他的傾向，便始終要破除一些想像上的必然關聯——它們在某方面，似乎會限制神的全能。

### 三

誠如我們所知，奧坎的堅稱，直覺知識是我們認識存在物的基礎與來源；這是代表他的哲學裏「經驗主義者」那一面。他這層面的思想，還可能說成是反映在他這樣的宣稱上：世界的秩序，依隨著神的選擇。斯考特已在神的目的選擇與祂的手段選擇之間，作了一項區分；好像人可以作示意性地表述——神「先是」示意了目的，「然後」才選擇了手段。然而，奧坎却拒棄了這種說法。「好像不能說得得體的是：在某個東西到最後才是（被命定）以前，神卽示意了目的；因爲，在那兒（神的心中），沒有這一類的優先的行動，（在神的心中）也沒有像祂所要求的這類瞬間。」<sup>①</sup>除却有神人同形同性論這種說法，它似乎減損了有關世界秩序的完全偶然性。目的選

擇與手段選擇兩者，完全是偶然的。當然，這並不表示，我們必須把神描繪成易於日日、或時時改變世界秩序的一種性情多變的超人。假定神已選擇了一種世界秩序，該秩序依舊是穩定的。不過，對秩序的選擇，絕不是必然的：它乃是神的選擇，且單是神的選擇的結果。

當然，這個立場，和奧坎對神的全能與自由的關切有密切關聯；而，把它說成在任何方面，都反映他的「經驗主義者」該層面的哲學，似乎是不適當的；因為，這是一個神學家的立場。不過，我的意思却是這樣：如果世界秩序全憑神的選擇而定，「先天地」演繹出它，顯然是不可能的。如果我們想知道它的真相，人就必須檢視它實際上的真相。奧坎的立場，基本上，可能是一種神學家的立場；只是，它的自然結果，却是對一些實際的事實集中注意力，且會打斷人可能藉純粹「先天的」推理，以重建世界秩序的任何念頭。如果這一種念頭，出現在「近代」哲學古典期先康德的歐陸理性主義中，當然，便不應在十四世紀奧坎主義裏尋找它的起源：它自然和數學與數學物理的影響有關。

## 四

因此，奧坎的傾向，是將世界分裂成幾個「絕對體」。這也就是說，他的傾向，是將世界分裂成各不相同的實在（體）；其中的每一種，都依賴著神。只是，在它們之間，沒有必然的關係：世界秩序，在邏輯上並非先於神的選擇；倒是，在邏輯上，係後於神對個別的偶然實在（體）的選擇。又，這相同的傾向，也反映在他對諸關係的處理上。假使同意僅有一些個別有差異的實

在(體)存在著，並且，這唯一獨立於心靈之外的差異，係一種真實的差異，就像已區分的、或可區分的實在(體)之間的這種差異；那麼，它便引生著：如果有一種關係，是一種不同的實在(體)，即是說，係和該關係的諸語詞有所差別；則，就像已區分或可區分之意義上，它必須和諸語詞真正有所不同。「如果我主張，一種關係即是一種事物，我就應該和若望(斯考特)一致說道，它是和它的基礎有所不同的一種事物。只是，我應該(和他)有所分別地說，每一種關係，真和它的基礎有所差異。……因為，我並不承認，受造物之中存有一種形式上的差別。」<sup>⑦</sup>不過，主張一種關係乃和它的根基真有所差異，將是荒謬的。如果是這樣，神也可能製造父子關係這一層關係，而把它贈給一向沒生育的人。事實就是：一個男人當他生了小孩時，就被稱作一位「父親」；並不必要求一種第三實在(體)的存在，即一種聯繫父子關係的父性關係。例如，史密斯(Smith)同樣的可說成和勃朗(Brown)相像；因為，史密斯是人，勃朗也是一個人。不然就是，史密斯是白人，勃朗是黑人：它不必然要求一個第三實在(體)，即一種相似性的關係，加上若干「絕對的」實體與性質；如果有人要求了一個第三實在(體)，便將產生荒謬的結論。

⑧諸關係乃是示意諸絕對體的一些名目或語詞；像這樣的一種關係，在心靈之外並沒有實物。例如，沒有一種宇宙秩序，係和宇宙的存在成素有實際地、或真正地不同。⑨奧坎並未說，一種關係，即等同於它的根基。「我沒說，一種關係就和它的根基真正相同；我只是說，一種關係不是根基，它僅是靈魂之中的一種『意向』或概念，用以表徵數個絕對體。」<sup>⑩</sup>當然，奧坎賴以進行的原則，乃是經濟原則：我們所提及諸關係的方式，無須把諸關係假定成真實的實在(體)，便能

很令人滿意地加以分析、或闡明。以奧坎的觀點，這便是亞里斯多德的意見。例如，後者不致容許每個動者本身，必然是被動的。不過，這却隱涵著，諸關係並不是一些和絕對事物有所不同的實在（體）；因為，如果它們是的話，動者便要接受一種關係，因而，它本身就要變成被動的了。

● 於是，諸關係都是些表徵絕對體的「意向」、或語詞；縱使人得附帶的說，奧坎只把這種學說，應用在被造的世界；在三位一體中，則存有若干真實的關係。

這個理論，自然影響奧坎有關於造物與神之間的看法。縱使神對受造物的關係，僅是一種心靈的關係，但是，在中世紀奧坎的先輩們當中，受造物 and 神仍有一種真實的關係，這乃是一種通行的學說。然而，根據奧坎對諸關係的看法，這個差異，事實上總成爲零與子虛烏有。諸關係可以分析成兩種存在的「絕對體」；在這方面，陳述受造物與神之間，存有不同種類的關係，簡直就是在指明——就這種說法，是可以認可的——：神與受造物，乃是不同種類的存有者。神創造並保存受造物，而且，後者離開了神便無法生存，乃完全的眞。不過，這並不意味，有一種稱作本質的依存關係的神秘的實在（體），影響了受造物。我們臆想著，而且提說受造物 and 神有本質上的關聯；只是，實際上所存在的，一方面是神，另一方面則是受造物，根本不必設定任何其它的實在（體）。奧坎區分了各式各樣的涵義，藉以能夠理解「眞實的關係」與「心靈的關係」。

● 而且，他還願意述說，受造物對神的關係，是一種「眞實的」，而不是一種「心靈的」關係；例如，這個陳述設使可以假定成下述的意思：一個石頭的产生與神的保存，乃是眞實的，而且並不依賴人的心靈。不過，他却否定了在石頭之中，存有任何額外實在（體）的任何觀念，也

就是，除了石頭本身，還會有一種稱作「真實關係」的東西在。

有一種奧坎藉以嘗試指明——真實關係會和它們的根基有所不同的想法，乃是荒謬絕倫的——個別方式，則當作特別的提述。如果我移動了我的手指，那麼，就宇宙的所有部分看來，便是改變了它的位置。又，如果有和它們的根基並不相同的真實關係在的話，「這便會發生；就在我手指運動之當兒，整個宇宙，也就是，天與地，立刻充滿著偶生物。」<sup>②</sup>此外，誠如奧坎所說，如果宇宙的部分，具有無限的數目，這也會跟著產生：每當我移動了我的手指，宇宙間即添滿了無窮數目的新鮮的偶生物。他認為，這個結論很荒謬。

於是，對奧坎來說，宇宙係由「(諸)絕對體」、諸實體與絕對偶生物所組成；它們可以聚合成局部較大、或較小相似的事物。不過，却不受所謂「真實關係」的任何相對的實在(體)所影響。從這兒，似乎就會衍生出：如果構想人可以判讀出整個宇宙的真實反映，乃是無益的。如果有人想知道關於宇宙的任何事情，他就得對它作經驗的研究。這種觀點，應該很有可能被視為有利於對世界的認識，作出一種「經驗主義者」的探究；當然，它卻不會導生：現代科學事實上係衝著這種心理背景而發展。儘管如此，奧坎的堅持「(諸)絕對體」，與他對諸關係的觀點，在道理上，可以說成有利於爾後的經驗科學的成長。如果把受造物，當成和神具有一種本質上的真實關係，而且，如果欠缺理解這種關係，便不能適當的瞭解它；那麼，作這樣的結論，當是很合理的：對這方面的研究——即受造物反映了神——，乃是對世人最重要與最有價值的研究。如果不指涉到神，單在受造物身上並爲了受造物而作研究，乃是一種頗差勁的研究；這對世人，祇

會產生一種拙劣的認識。不過，如果受造物都是「絕對體」，那麼，完全毋須指涉到神，便可以很完備地對他們作研究。當然，誠如我們所知的，當奧坎把受造物的事物，說成是「絕對體」時，他並無意質疑它們對神的根本依賴；他的觀點，十足像是一個神學家的觀點。不過，仍有可能的是，如果我們毋須注意到神就能夠知道受造物事物的本性，則其結果便是：經驗科學乃是一種自律的訓練。誠如奧坎所主張的，尤其在「神」該語詞完整的意義上，如果不能嚴格的證實神的存在；那麼，便可以把世界從神那兒抽離出來就它本身作研究。猶同德·拉加底 (M. de Lagarde) 所說的，在這意義上，把奧坎主義說成是「俗世精神」誕生中的一種要因與階段，是合乎情理的。同時，人必須記住，奧坎本人絕不會是一個世俗論者、或近代的「理性主義者」。

## 五

當有人轉至奧坎對因果律的解說時，他會發現，奧坎詳細闡明了亞里斯多德的四因說。就模範因——即他所說，席內卡 (Seneca) 添加的一個第五因的樣式——來說，「我要說，除非它是亞里斯多德所斷言的四種樣式之一裏的一個原因；不然，嚴格地說，沒有什麼東西是一個原因。所以，觀念或範本，嚴格上並不是一個原因。話雖這樣說，如果有人把「原因」這個名稱擴充至（含蓋）一切事物，而對它的認識，是某個事物的產生所預設的；那麼，在這個意義上，觀念或範本便是一個原因了；席內卡就是以這延伸的意義論說。」<sup>④</sup>於是，奧坎接納了傳統亞里斯多德把原因區分成形式、質料、目的與動力因的說法；他還斷言：「原因的任何樣式，都有相應於它

自己的因果關係（的樣式）。」●

此外，奧坎並不否認：從一個既存事物的種種特質，也可能論斷它具有或曾有一個原因；他本人就使用過因果論證。然而，他却否認有關一個事物的簡單知識 (*notitia incomplexa*)，可以提供我們對另一個事物的簡單知識。我們或許可以確證：一個既存事物，具有一個原因；不過，却無法由此引申：我們藉此可以獲得有關該事物的原因之簡單與適切的知識。這一情形的理由是：這裏所謂的知識，係來自直覺；而有關某個事物的直覺，並非對另一個事物的直覺。當然，這個原則，在自然神學上有一些小小區分；只是，目前所強調的是，奧坎不曾否認一個因果論證，會有任何的有效性。沒錯，當兩個事物的概念有所不同時，對奧坎來說，兩個事物始終即有真正的差異；而且，在兩個事物有所差異之際，神無需其中一物，也可以創造出另一物。不過，就經驗實在界的情況來看，人便能夠分辨出因果的關聯。

不過，縱使奧坎依傳統方式列舉出四種原因，而且，縱使他並未駁斥因果論證的有效性，他對動力因果律的分析，却具有一種顯著的「經驗主義者」的色彩。首先，他認為，雖然人或許能夠知道，某個既存事物具有「一個」原因；但是，我們能夠確認這個明確事物，乃是那個明確事物的原因的唯一方式，則要靠經驗：我們無法靠抽象推理而證實，X是Y的原因。這兒的X，是某個受造的事物，而Y，則是另一個受造的事物。其次，對一個因果關係的經驗測試，乃是採用臨現與缺席法，或排除法。我們無權斷言X就是Y的原因，除非我們可以顯示：當X存在，Y即跟隨發生，以及當X不存在——不管其它的要因，是否會存在——，則Y便未跟著發生。例如，

「已證實出來的是，火是熱的原因，因為——在那時，火在那兒，而且已除去了所有其它的事物（也就是，所有其它可能的因果要素）——，熱在一個被帶近前來（即：火）有熱力的東西中跟隨產生。……（同樣的）這個東西（對象），即是直覺知識的原因，也得到了證實。因為，除却這個東西，一移開所有其它的要素之時，直覺知識便跟著發生。」<sup>26</sup>

當然，就要靠著經驗，我們才會知道：某個事物，是另一個事物的原因——這是一種常識的立場。關於這一點，奧坎有關測試的觀念，也是一樣；爲了要確定A、B或C，是否是D的原因，或者，我們是否得接受多樣的原因，就應該應用測試的觀念。如果我們發現，即使B與C都不存在，每當A存在，D便一直跟著出現，而且，當B與C存在時，A一不存在，D就絕對無法發生；那麼，我們就得這樣認爲：A是D的原因。然而，如果我們發現，當A單獨存在，D便一直無法出現，而且，即令C不存在，每當A與B兩者存在時，D便總是跟著發生，我們就得結論說：A與B是產生D的因果要素。在稱呼這些立場之際，我所意味的常識立場是：它們都是一些會向一般常識，自然地自我舉薦的立場；而且，對這兩方的立場本身，也沒有什麼革命的味道：我沒有提出這個建議的意思——打從科學的觀點，奧坎已恰如其分地描述了這件事。毋須多加思考，便可明瞭此事：在某些情況下，爲要了解一個事件的假想原因並不存在的結果情形，就不能「移除」該假想原因。例如，爲了確定月亮對於潮汐是否發生了任何因果的影響，我們便不能移除月亮，而看看沒有月亮時，潮汐的動向會有什麼樣的結果。然而，這却不是我真正想要人來注意的論點。因爲，期待這樣的一位思想家——他不曾真正關切這件事，而且，對純粹物理科學的事

務，也顯示較少的興趣——，能對科學的歸納法提出適當的處置，將是荒謬之至；尤其，在對科學方法的反省，會真正成爲有價值的事以前，科學又尚未達到似乎應會獲得的發展程度之時，更是這樣。我要人來注意的一點，反而是：就在奧坎對動力因果性的分析之際，他已顯示出把因果關係詮釋成不變的、或有規則的系列的一種傾向。他在某處區分了原因的兩種意義。在該字眼的第二層意義上，或許可以把一個前件命題，稱作是一個和後件命題有關的「原因」。這層意義在此和我們無關，如同奧坎明白表示，前件就該語詞的任何適切意義而論，並不是後件的原因。令人感興趣的，是它的第一義。「在某個意義上，它（原因）係意味著某個事物，即擁有另一個事物，以作爲它的結果。而且，就在這個意義上——設定了它，即設定了另一個事物，而未設定它，即未設定另一個事物——，便可以稱它是一個原因。」<sup>⑦</sup>在一個類似這種說法的章節裏，奧坎好像暗示著，因果性意即有規則的系列；他似乎未單單談到，一種應予應用、以確定某個事物實際上是否是另一個事物的原因的經驗測試。之後，他沒有多說什麼，就將因果性化約成有規則的系列，乃是不確的；只是，他似已顯示，把動力因果性化約成有規則系列的一種傾向。畢竟這樣做的話，則會和他對宇宙的神學觀點，十分的調和。神已創造了各不相同的事物；在它們之間普遍流行的秩序，乃是純粹的偶然。事實上，這些都是有規則的系列。只是，不能說兩個不同事物間的關聯，乃是必然的；除非有人只把必然的意謂成：依賴神的選擇的這個關聯，總是事實上可以觀察的東西。在這個意義上，有人可能會說，奧坎的神學觀，與他對動力因果性作一種經驗主義者的說明的傾向，已聯手合作。然而，誠如神已藉這樣的方式——某種秩序得以產生——，創

造了事物，我們便能預測說，我們在過去所經驗的一些因果關係，在未來也將被經驗到；即使神靠著運用祂的絕對權能，而「能夠」干預這個秩序。當然，這種神學背景，一般而言，是近代的經驗主義所欠缺的。

## 六

顯然，在討論因果性時，奧坎利用了他的剃刀，正如他在討論一般的關係時所作的。在他處理運動的問題上，他也利用了它。委實，他的使用剃刀或經濟原則，經常和他的哲學之「經驗主義者」方面有關；這是由於力圖除去一些不可觀察的實物——以他的意見，這些實物的存在不是經驗的事件（或啓示的教訓）所要求的——，他才使用這項武器。他的傾向，始終是趨於簡化我們的宇宙觀。當然，這樣並不就是說，奧坎已作了任何的嘗試，要把衆事物化約成感覺與料、或由感覺與料所組成的邏輯構成物。這樣的一種化約，他無疑會認為是一種過分的簡化。不過，在承認了實體與絕對附質的存在之後，他就廣泛使用經濟原則了。

在使用傳統亞里斯多德學派有關動的樣式的區分之際，奧坎宣稱，除了永恒的事物，質的變異、量的改變與位置運動，都不是積極性的東西。②誠如奧坎所說，在質變的情況上，一個形體係逐漸地、接連地，一部分接一部分得到一個形式；而且，除了獲得性質的事物與已被獲得的性質，是沒有必要設定任何其它東西的。當真的是，他否定可以同時獲得形式的所有成素；不過，這個否定，却不是一個事物。設想它是存在的，等於是受到這種錯誤的假定所誤導：每個不同的

語詞或名稱，都相應於一個不同的事物。著實，如果它不是爲了像「運動」、「同時性」、「系列」……等抽象詞彙的使用，有關於運動性質的一些問題，便不致爲人們製造出這種困難。<sup>②</sup>奧坎說，在量變的情況下，很明顯的是，除了「永恆的事物」之外，沒有涉及任何東西。就位置運動來說，除了一個形體與它的場所，亦即它的地區位置，毋須設定任何東西。被移動地區位置，「首先，就是要有一個場所，不必設定任何其它的事物；之後，要有另一個場所，沒有任何介入干涉的靜止狀態……；由此繼續進行不止……。結果，除了這個事實——一個形體持續不斷地在不同的場所，而且，在任何的場所上，也不是靜止的——以外，毋須任何的事物就能保存（解釋）運動的整個性質。」<sup>③</sup>在他處理運動的整個過程裏——即在「連續系列論叢」<sup>④</sup>與「言語錄」<sup>⑤</sup>的註釋裏——，奧坎便經常訴諸經濟原則。就在處理突變（*mutatio subita*，就是，實體的變異）——離開「絕對的」事物，它什麼都不是——之時，他也同樣這麼作。當然，如果我們說：「變異取得了一個形式」，或「變異係屬於關係的範疇」，我們將傾向於認爲，「變異」這字眼，代表了一種實物。不過，像「經由突變，即喪失了一個形式，也獲得了一個形式」這一命題，却能逐譯成像這樣的一個命題：「變異的事物，同時（同一瞬間）——而非一部分接一部分——失去一個形式，也獲得一個形式。」<sup>⑥</sup>

奧坎對場所與時間的處理，也訴諸經濟原則。解說亞里斯多德的一些定義後<sup>⑦</sup>，他堅稱，場所並不是一個和形體、或諸形體的外觀或諸外觀有所不同的東西——有關於它，便可說一個特定事物存在某個場所。他還堅稱：時間不是一種和運動有別的事物。「我要說，時間與任何的接續

者 (successivum)，都未指涉一個和永恆的事物有別的東西；不論後者是絕對的、或相對的；這便是大哲學家心中的意思。」<sup>②</sup>不管是在哪一種可能的意義裏，人都瞭解「時間」；離開運動，它不是一個事物。「儘管暗涵著靈魂與靈魂的一種活動，『時間』在基本上與原則上，乃和『運動』有著相同的表徵；它（靈魂、或心智）靠著時間，便得知該項運動的前後（關係）。所以，預設了上述有關運動所說的，以及（預設了）這些說法被充分理解；……就可以說，『時間』直截表徵著運動，也直截表徵出靈魂、或靈魂的一種行動。由於這個緣故，時間才直截表徵出運動中的前後（關係）。」<sup>③</sup>誠如奧坎所清楚表示的，在這整章裏，亞里斯多德有關「時間」的意義，簡單的說就是：除了「運動」所表徵的以外，「時間」並不示意在靈魂之外任何不同的事物<sup>④</sup>；他本人所支持的，便是這一點。結果是：只要有人能夠區分時間與運動，時間便是心靈的；或者——如奧坎所說的——是一個「語詞」、或「名稱」。

## 七

在本章結論時，有人或許會想起奧坎的「經驗主義」的三種特質。第一，他把有關存在界的所有知識，奠基在經驗上。例如，我們便不可能藉「先天的」推論，找出A是B的原因，或者D是C的結果。第二，在他對存在的實物、或我們對諸事物所作的陳述的分析上，他使用著經濟原則。例如，如果兩個要因將足以解釋運動，人就不應該增加第三個要素。最後，一旦有人設定了一些不必要與不可觀察的實物，這經常是由於語言已誤導了他們。在（連續系列論叢）<sup>⑤</sup>中，有

關這件事有一非常醒目的篇幅。「僅爲了講話上的簡潔、或言語上的修飾，便引介了由動詞所推衍出的名詞，名詞也由副詞、連接詞、前置詞，以及一般的範合語詞推論出；在這些當中，有許多是和命題有著相同的指義，就是並不代表它們所藉以引伸的那些語詞。所以，除了它們所藉以引伸的事物以外，它們並未表徵任何事物。……以下這一類名詞，都屬於上述的情形：否定、缺乏、條件、本質、偶然、普遍性、行動、激情，……變異、運動，以及一般說來所有衍自那屬於『行動』(agere)與『受動』(pati)諸範疇的動詞的口語名詞；還有許多其它的名詞，現在都無法加以處理。」

## 附註

- ① *1 Sent.*, 3, 2, F.
- ② *Prol. Sent.*, 1, 2.
- ③ *Ibid.*
- ④ *1 Sent.*, 27, 3, K.
- ⑤ *Quodlibet*, I, 13.
- ⑥ *Ibid.*, I, 14.
- ⑦ *Ibid.*
- ⑧ *2 Sent.*, 15, E.

- 9 *Quodlibet*, I, 13.
- 10 *Ibid.*, 6, 6.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*, 5, 5.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.* 6, 6.
- 16 1 *Sent.*, 41, I, E.
- 17 2 *Sent.*, 2, H.
- 18 Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.
- 19 1 *Sent.*, 30, 1, S.
- 20 *Ibid.*, 30, 1, R.
- 21 *Expositio aurea*, 2, 64, R.
- 22 1 *Sent.*, 30, 5.
- 23 2 *Sent.*, 2, G.
- 24 1 *Sent.*, 35, 5, N.
- 25 2 *Sent.*, 3, B.

- 26 1 *Sent.*, 1, 3, N.  
27 *Ibid.* 41, 1, F.  
28 2 *Sent.*, 9, C, D, E.  
29 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 47.  
30 *Ibid.* p. 46.  
31 這篇論文是編輯成的；只不過，是取自奧坎可信的著作編輯成的，見頁 61, 62, 2, 9.  
32  
33 *Cf. Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41-2.  
34 例如，對於亞里斯多德有關場所與時間的定義，請看第一卷「希臘與羅馬」哲學史。  
35 2 *Sent.*, 12 D.  
36 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 111.  
37 *Ibid.* p. 119.  
38 *Ibid.*, p. 37.

## 第六章 奧坎之四

形上學的題材——存有者的同義概念——神的存在——人對神性的認識——神的觀念——神對未來偶然事件的認識——神的意志與權能

### 一

奧坎接受亞里斯多德的述句：存有者是形上學的課題；不過，他却堅稱，這個述句不可作這樣的瞭解：意指形上學——以一種廣泛的意義來考慮——，基於它有某一題材而擁有一種嚴格統合性。如果亞里斯多德與亞維洛艾都說，存有者是形上學的課題；那麼，把它詮釋成：它意指形上學的所有部分，都擁有存有者作為它們的題材，這個述句便錯了。然而，却可以瞭解成有下述意思：「在形上學不同部分的所有題材當中，存有者在稱謂的優先性上，是最先有的（*primum primitate praedicationis*）。而且，在什麼是形上學的題材、或範疇論一書的題材這個問題，與誰是世界的王、或誰是所有基督宗教界的王這個問題之間，乃具有一種相似性。因為，正如不同的國度有不同的國王，而全部（世界）的王根本不存在，雖然這些王彼此可以有某種關係，就

像某個人比另一個人更有權勢、或更有錢財；所以，並沒有什麼東西，可作為形上學整體的課題。但是，這兒的不同部分，儘管在它們彼此之間，或許會有某種的關係；但是，却都有各自不同的課題。」<sup>①</sup> 假如有人說，存有者就是形上學的課題，而別人却說，神才是形上學的課題；那麼，如果這兩個述句證明都有道理，就必須作一區分。就完美的首要性來說，在形上學的所有課題當中，神乃是首要的課題；不過，就稱謂的首要性來說，存有者便是首要的課題<sup>②</sup>。因為，形上學家在處理神的問題時，總把稱謂神，像「神是善的」這類真理，視為一種基本上係稱謂存有者的屬性。<sup>③</sup> 於是，由於有不同的課題，便有不同的形上學支派，或者不同的形上學的學科。它們彼此都有一定的關聯，這是真的；這種關聯，使一個人有理由談論「形上學」，並且說（譬如）存有者是前面所謂形上學的主題；但是，這却不能使一個人有理由認為，形上學是一門統合的科學，亦即在數目上算來是一門科學。

## 二

在形上學就是有關存有者作為存有者的學科來說，它所關切的不是一個事物，而是一個概念。<sup>④</sup> 有關存有者的抽象概念，並不代表在我們能夠認識個別的存有者以前，所必須知道的一種神秘的東西：它指涉所有的存有者，而非存有者所分享的某物。在對存在事物的直截理解之後，就形成了它。「我要說，縱使有關存有者與統一性的普遍概念不可得知，但是，一個個別的存有者却可以得知。」<sup>⑤</sup> 對於奧坎來說，存有者與存在是同義詞：本質與存在表徵著相同的事物，縱使

這兩個語詞是以不同的方式示意。如果把「存在」當成一種名詞來使用，在文法上與邏輯上，「本質」與「存在」便表徵著相同的事物了。不過，如果使用了「存在」(to be)這個動詞，而不用「存在」(existence)這個名詞，因為有顯著的文法上的理由，人便不能單單以作為一個名詞的「本質」，去取代「存在」這個動詞。⑥只是，這種文法上的區分，不能適切地當成區分本質與存在為不同事物的一種基礎；它們是相同的東西。於是，有關存有者的普遍概念，係理解具體的存在事物之結果，便極清楚了；這祇是由於我們對於實際的存在物，已有直截的理解，而能夠形成有關這種存有者本身的普遍概念。

存有者的普遍概念，是個同義的概念。在這一點上，就「同義的」這語詞的使用來說，奧坎同意斯考特。「有一個對神與受造物為共通的概念，可以用來稱謂他們雙方」⑦：在一個同義的意義上，有關所有的存在事物，「存有者」乃是一個可稱謂的概念。⑧沒有一個同義的概念，我們便不能構想（理解）神。我們無法在今生裏，能對神的本質得到一種直覺；對於神，我們也不能擁有一種簡單、「適切的」概念。我們只能以一種稱謂祂與其它存有者的共同概念，去理解神。⑨然而，我們必須適當地理解這種說法。它並不表示：有關存有者的同義的概念，係充作對受造物的一種直接理解，與對神的一種直接理解之間的一種橋樑。它也未如此表示：有人可以形成有關存有者的抽象概念，由之推論出神的存在。神的存在可以由其它方式得知，而不必靠一種「先天的」演繹。不過，對於存有者沒有一個同義的概念，人便不能夠構想（理解）神的存在了。「我承認，對一個受造物本身的簡單認識，藉一種共通的概念，便能導使對另一個事物的認識。

例如，靠著對我所見到的一種白色的簡單認識，我便能夠認識我所未見到的另一種的白色。是以，從第一種的白色中，我抽象出了有關白色的一種概念，平等地指涉它們兩者。同樣的方法，我從所見到的某種偶生物中，抽象出了有關存有者的一種概念；然後指涉實體，也指涉那偶生物，指涉神，也指涉受造物。」<sup>⑩</sup>顯然，我所看到的一塊白綢布，可未向我保證任何其它白綢布的存在；奧坎也不會想像，它是可以作這樣的擔保的。它要是可以作擔保，便會和他的一些哲學原理發生極大的矛盾。不過，據他說，我所看見的一塊白綢布，可以讓我得到有關白色的一種觀念，而且，在我見到它們之時，便可以將它應用在其它的白綢布上。同理，我從所理解的存有的存有者中，抽象出存有者的概念，也不會向我保證任何其它存有者的存在。然則，除非我對存有者已有一種共通的概念；不然，我便無法想像一個存有者——神——的存在；神並不像一些白綢布，在今生是無法直接理解的。例如，假使我並不認識神，而後，有人告訴我說神是存在的；那麼，我就能夠藉著有關於存有者的共通概念，去想像祂的存在。當然，這也並不意指：我對神的存有，係有一種「適當的」概念。

奧坎很謹慎地陳述他那有關存有者之同義概念的理論；他要藉此排除任何泛神論的意涵。我們得對「同義」的三種樣式作區分。第一，一個同義的概念，可能是許多十分相像的事物所共有的概念。第二、一個同義的概念，可能是在某方面相像而在其它方面並不相像之許多事物所共有的概念。於是，人和驢在作為動物上，乃是相像的；而儘管他們的形式不同，他們的質料却是類似的。第三，一個同義的概念，或許是意指在附質上與實體上都不相同之多數事物所共有

的一個概念；而且，一個對神與受造物共同的概念是在這一意義上，為同義的，因為，在實體與附質上，他們都不相像。①關於存有者的概念是類比的而非同義的爭論，奧坎注意到，類比可以用不同方式來理解。如果就上述第三種意義的同義來指稱類比；那麼，有關存有者的同義概念，當然，就可以稱作是「類比的」了②。既然存有者本身乃是一個概念，而不是一個事物，我們就毋須求助於類比學說，來避開泛神論。如果某人說「能夠有一同義的概念，用來稱謂神與受造物」，某人就把它當成有這樣的涵意——要不是受造物是一個和神等同的存有者各種的模式（如其所是者），就是神和受造物都分受存有，如同他們所共享的真實事物——；那麼，他要不是被迫去接受泛神論，就是會把神與受造物化約成同一層次。畢竟，同義性學說，並不蘊涵任何這一類的事物；因為，以同義稱謂「存有者」一詞時，並沒有任何實在物與之對應。不然，毋寧是，相應的實在物，僅是些只給想像成存在的不同的存有者。如果人個別地考慮這些存有者，他便會擁有多樣性的概念；因為，神的概念並不同於受造物的概念。而，在這方面，便將歧義（而非同義）地稱謂「存有者」一詞。歧義可不屬於概念，而是屬於字詞，也就是指所說或所寫的語詞。就概念來說，當我們想像多樣性的存有者時，我們要不是擁有一個概念，就是擁有許多的概念了。如果一個字詞對應於一個概念，這種用法就是同義；如果它對應於幾個概念，這種用法便是歧義。於是，就諸概念而論，或者就所說、所寫的字語而論，並沒有讓類比立足的空間。「類比的稱謂並不存在，可以與同義的、歧義的與名義的稱謂有所分別。」③事實上，由於名義的（也就是定義的）稱謂，可化約成同義的或歧義的稱謂，人就必須說：任何稱謂要不是同義的就是歧義的。④

## 二一

不過，縱使由某一方式可以去構想神，在哲學上可以顯示出神的存在嗎？神著實是人的知性最完美的對象——至高無上的、可理解的實在。只是，在作爲人最先認知的對象這一意義上，神當然不是人的知性的最初對象。⑭ 人心的首要對象，就是物質的事物、或者體現的性質。⑮ 我們並未擁有對神之本質的自然直覺；對我們來說，「神存在」這個命題，並不是一個自明的命題。如果我們想像，某某人耽於幻見神與做出「神存在」這個陳述，這個陳述，似乎就和一生並未歡享幻見神之人所作的「神存在」這個陳述一模一樣。不過，即使這兩個述句，在表面上完全相同，用詞或概念却道道地地的不同；而在第二個情況下，它也不是一個自明的命題。⑯ 因此，任何有關神的自然知識，必須從對受造物的反省中推導出。只是，我們難道可以從受造物去認識神嗎？而如果可以的話，這種認識豈是確定的知識？

關於因果性的課題，假定有了奧坎的一般立場，那麼，人幾乎就不可能期待他來說：可以很明確的證實神的存在。因爲，如果我們祇知道某個事物具有「一個」原因，而且，如果除開實際經驗，我們倚靠其它的任何方法，並不能明確地確證A是B的原因；那麼，我們便不能明確地確證說，神——如果是以一種公認有神論的意義，來理解「神」這個語詞——引生了這個世界。於是，發現奧坎批判傳統有關神存在的種種證明，就不致令人驚訝。當然，他並沒有爲了懷疑論的緣故而這麼做，這毋寧是由於他認爲那些證明，都不是邏輯上具有論斷力的。然而，這並不表示

基於他的這種態度，懷疑論、不可知論或唯信論，便不會自然而然跟著產生。

由於〈神學百語〉（*Centiloquium theologicum*）的真實性令人懷疑，我們顯然不宜討論，該作品的作者所提出「第一原動者」論證的處理方式。我們只要指出：那位作者拒絕承認下述說法，即有關亞里斯多德學派——多瑪斯主義者的論證的基本原則，要不是自明的，便是可論證的。⑩事實上，只要有一位天使（人的靈魂也一樣）自己動了，這個原則便有種種的例外。這類例外顯示出，所謂的原則，不會是一種必然的原則，它也無法對神存在的嚴格證明，形構一種基礎。特別是，這件事並不能加以證實，即在連續的動者中，一種無限的後退是不可能的。在這個意義上，那個論證或許是一個概然的論證；與其說這種第一不動的原動者不存在，不如說，有個第一不動的原動者存在更有其可能；只是，它並不是一個確然的論證。這種批判，可跟隨著斯考特早已提出的路線；即使它所產生的作品，並不是奧坎的作品，這個批判，却和奧坎的想法一致。此外，毫無疑問的是，他已接受多瑪斯的「經由明顯之途」（*manifestior via*），為神存在的一種確然論證，為有別於一個一般意義下的第一原動者的存在。這個第一原動者，可能就是一位天使，或比神——如果我們把神意謂成一個無限的、唯一的與絕對至尊的存有者的話——還小的某一存有者。⑪

來自目的性的證明，也會失敗的。不僅證明宇宙被命定有一個目的——神——⑫是不可能，連證明若干個別的事物，都在為一些目的——由此對於神的存在，將會認可任何確然的論證——而行動，也是不可能的。就若干事物欠缺知識與意志而行動來說，我們確認可以表白的是：

它們是由於一種本性的必然而行動，如說它們都「爲了」某個目的而行動，便是毫無意義的。<sup>①</sup>當然，如果有人預設了神的存在，他便可以把一些無生命的事物，說成是爲著某些目的而行動，也就是，都爲著神所決定的一些目的而行動（它們的本性，也都是神創造的）。<sup>②</sup>不過，如果一個述句係基於有關神存在的預設，便不可以用它本身證明神的存在。就稟有智力與意志的一些動因而論，它們的自願行動的理由，可在它們本身的意志中被找到；只是，無法證明這位完美的善者（神）推動了所有的意志。<sup>③</sup>總之，在宇宙中有一種內存的目的論的秩序，這是不可能予以證實的；這種秩序的存在，必將肯定神的存在。並沒有和「絕對的」本性本身不同的秩序在；而人可用來證明神存在的唯一方法，就是以祂爲有限事物的存在之動力因了。然而，這麼做是有可能的嗎？

在（一些特殊問題）中，奧坎陳述著，人必須停步在第一個動力因前，而不得前進到無限。不過，他却馬上附帶說，這個動力因必須是一個天體；因爲，「我們藉著經驗，才知道它是其它事物的原因。」<sup>④</sup>他不僅明白說道：「神是萬有的直接動力因，這是無法靠自然的理性加以證實」，而且又說，神是任何結果的間接動力因，也無法被證實。他認爲不可能證明（作爲有關這件事的一個理由）：除却會朽壞的事物以外，還有其他的事物存在著。例如，在人身之中有一個精神的與不朽的靈魂，是無法證明的。即使天體可以引生出一些會朽壞的事物，但是，由神引生出諸天體本身，則不可能加以證明。

然而，就在（言語錄）的註釋中，奧坎提出了他本人對來自動力因果性的證明的解釋。他說，我們最好從保存物推論到保存者，而不從產品推論到生產者。它的理由是：「針對有些哲學家

，證明同類的原因當中不能有一種無限後退的情形存在——其中，缺少一個原因，別的原因也能夠存在——，要不是有其困難，就是不可能的。」<sup>25</sup> 例如，奧坎並不認為，一個人的整個存有，並不積欠他的父母，他的父母輩又不積欠他們的父母……等無限的繼續上溯，是可以作嚴格證明的。如果有人反對說，即使在這種無限連續的情形下，那些無限的系列本身，會為著它的延長，而依賴這些系列內部的一個存有者，奧坎就會回答說：「除非在那兒有一個永恆的存有（者），而作整個無限系列的依賴；不然，就很難證實這系列將不可能存在。」<sup>26</sup> 於是，他寧可爭論說，一個存在的事物（就是指，一個偶存的事物）只要存在著，它就會被保存在存有者裏。因此，有人便會問到，那保存者是否會由於它的保存，而本身成為有所依賴的呢？只是，在這個情況下，我們是無法推到無限的；因為（奧坎就說），無限數目的實際的（actual）保存者，是不可能有的。就存有者係一個接著一個存在而論，承認一種無限後退，或許是很有可能；因為，在這個情況下，那兒並不會有一種實際存在的無限。不過，就此時此地世人的實際保存者而論，一種無限的後退却會涵蘊一種實際的無限。有些哲學家與其他人士的論證，已顯示這一種實際的無限並不可能有；他們的論證，委實「夠合情合理的」（*satis rationabiles*）。

可是，即使為了神（作為世人最初的保存者）的存在，而引證一些合理的論證，神的獨一性却也不能得到證明<sup>27</sup>。能夠證明的是：在這個（*his*）世界中，有某一最終（施行）保存的存有（者）。只是，我們不能排除下述可能性：就是存在着另一個世界、或其它世界有它的、或它們本身相對的最初存有（者）。除非你能夠首先證明，每個其它的存有者，是某個單獨原因的結果

；不然，要證實有一個最初的動力因（它會比「它的」衆結果還完美），却和證實有某個存有者——它要比每個其它的存在者還優越——的存在，並不是同一回事。❶ 唯有靠信仰，才可明確知道神的獨一性。

於是，有人想要對奧坎是否承認了有關神存在任何哲學的證明作一答覆，他就得首先作一區別。如果有人把「神」意謂作絕對的、至高的、完美的、唯一的與無限的存有者，奧坎就不會認為，哲學家可以嚴格證明這一種存有者的存在。另一方面，如果有人把「神」意指成此世最初可保存的原因——但對這種原因的性質，缺乏任何確實的知識——，奧坎也就認為，在哲學上可以證明這一種存有者的存在。不過，如同對「神」這語詞第二義的理解，不是人們對該語詞通常的瞭解；人們也同樣會不用費力的說，奧坎不曾承認有可能論證神的存在。至少，就確實的知識來說，我們僅有靠著信仰才會知道，那至高、唯一的存有者，在最完滿的意義上乃是存在的。誠如哲學史學家所主張的，由這種觀點似乎會產生：神學與哲學分道揚鑣；因為，神的存在是不可能證實的，人是靠信仰來接受神的啓示。當然，這並不表示奧坎本人十分擔心神學和哲學的分離。如果他批判過傳統有關神存在的種種證明，他乃是從一位邏輯學家的觀點，而不是爲要破壞傳統的綜合，來作批判的。此外，對於一個近代的哲學家來說，描寫奧坎是靠把許多傳統形上學的命題劃歸成教理神學，而把一種純「情緒化的」意義派定給若干神學的命題，或許很扣人心弦，但是，這却不是對他的立場作正確的詮釋。例如，當他說神學不是一門科學時，他並沒有這個意思：神學的命題都不是使人有廣博見聞的命題；或者，神學的三段論式，也不會是一種正確推理的

東西。他的意思是：由於靠著信仰，才可以認識神學論證的若干前提，所以，種種結論也都落在相同的領域裏；而且，由於那些前提都不是自明的，因此，在「科學論證」的嚴格意義上，那些論證也都不是科學的證明。奧坎不曾否認：對神的存在，是可以提出一個概然論證的。他所否認的是：在哲學上，可以「論證」出作爲唯一絕對的、至高存有者的神的存在。

## 四

如果自然理性不能嚴格證明作爲絕對至高的存有者的神的存在；那麼，顯然也不能加以證明有一個無限的、全能的存有者，亦即萬有創造者。不過，有人或許會提出這個問題：假定神的概念就是絕對至高的存有者，是否就可以論證出神是無限與全能的呢？奧坎對這個問題的答覆是：我們無法論證像全能、無限、永恆，或者由無中創造的權能這類屬性是屬於神的本質。他這麼說的理由，是一種專門性的說法。「先天的」論證，即包涵了一個中間詞的使用，所涉及的這個述詞，便以一種先天的方式隸屬於它。不過，就像無限這一屬性來說，那兒並沒有任何能使無限歸屬的中間詞。所以，神是無限的，也就無法得到證明。大概可以說，有人可以證明就像無限、或從無中創造的權能這類概念——即藉著把它們的若干界說當成中間詞來使用——，乃隸屬於神的本質。例如：有人可以用這種方式來論證。凡是能夠從無中製造某種事物的東西，它就有創造的能力。畢竟，神是能夠從無中製造東西的。因此，神就能夠創造事物。奧坎說，像這一類的三段論式，並不是一個證明的本意。在適切的意義上，一個證明是會增添知識的；只是，剛才所提到

的三段論式，却沒有增添知識。因為，神從無中製造、或能夠製造某種東西這個述句，正和神創造、或能夠創造事物這一述句相同的。除非，有人知道「創造」這個語詞的意義；不然，這三段論式就毫無用處了。然而，如果我們知道「創造」這個語詞的意義；那麼，我們就會知道，神能夠從無中製造某個事物這一述句，便是神能夠創造事物這一述句了。所以，已經假定的便是這個已公然論證的結論：這個論證包涵了乞求論點的謬誤。②

另一方面，有一些屬性是可以證明的。例如，我們能夠用下述方式來論證。每個存有者是好的，而神是一個存有者，因此，神就是好的。在這一種三段論式裏，有一個中間詞，即神與受造者共有的的一個概念。不過，如果這個論證是一種證明的話；那麼，這裏的「好」便必須當成一種內涵語詞，即涵指和意志有一種關係來理解。因為，如果不把「好」當成一個內涵語詞，它便會和「存有者」這個語詞同義了。而，在這個情況下，我們却未從這個論證得到任何的知識。除非這個論證的結論是可疑的（*dubitabilis*），也就是，除非有人能夠有意義地提出這個問題，即是否可以斷述主詞的屬性？不然，便無法論證屬性是屬於一個主詞的。不過，如果不把「好」此一語詞，當成一個內涵語詞，反而把它當作是「存有者」的同義語；那麼，我們就無法知道神是存有者，以及，有意義地提出神是否好的這個問題。當然，不需要的是：能對一個主詞作斷述的屬性，應該和一個主詞有真正的差別。奧坎曾駁斥斯考特學派有關神各屬性之間有一形式差異的學說，並且宣稱：根本沒有差別。畢竟，我們並未擁有對神的本質的一種直覺；我們有關神的本質與諸屬性的概念所表徵的種種實物，雖非有所不同；但是，假如有一個中間詞的話，我們就

可以從一個概念到另一個概念作推論。就神與受造物所共有的一些概念來說，乃是有一個中間詞的。

然而，在我們對神的本性的認識中，構成我們認知的語詞的，究竟是什麼東西呢？我們並未得享對神具有直覺的認識；它可超出了人的知性想藉自身的努力以證得它的範圍。在那兒，對於神在其自身（*God as He is in Himself*），也不可能有任何自然的「抽象的」知識；因為，對我們來說，要靠我們天生的能力，想對某物在其自身有一種抽象的認識，而欠缺一種對該事物的直覺知識，乃是不可能的。於是，結果是：在我們天生的狀態裏，我們根本就不可能用這種方式去認識神，好像神的本質是認知行動之直接的與唯一的語詞<sup>②</sup>。第二、在我們天生的狀態裏，我們也不能夠用一個簡單的概念，即單單適合祂的本性的概念去構想神。因為，「除非事物在自身可被認知，否則，即使透過我們天生的能力，以一個適合本身的簡單概念，我們也是無法認識任何事物的。因為若非如此，我們就可能說到，一位天生眼瞎的人，會用一種適合顏色的概念，來認識顏色。」<sup>③</sup>第三，可是，我們却能夠用一種內涵概念，以及神與受造物共有的概念，就像存有者，去構想神。如同神是一個簡單的存有者——除了在神的三個位格之間的差異，沒有任何內在的差異——，一些適當的本質概念（*conceptus quidditativi*），都是可以轉換的；所以，它們都不是相異的概念。如果我們對神擁有不同的概念，這是因為下述的事實：我們的概念，都不是有關於神的適當的本質概念。由於它們不是一些內涵概念（像以否定方式涵指有限者的無限概念），就是一些神與受造物共有的概念（像智慧的概念）；因此，都是不可轉換的。祇有一種

適當的本質概念，才對應於一個單獨的實物。和所稱述的主詞不同，一種內涵概念乃涵示著一種實物；而且，除却事實上所稱述的實物，一種共同概念，乃是可以稱述其它的實物的。此外，我們稱述神的一些共同的概念，都是由於對神以外其它的實物作一種反省，並且，也預設了它們。

一個重要的結論因而產生。如同我們所擁有的，如果我們對於神，即一個簡單的存有者，擁有不同的概念；那麼，我們有關神本性的概念知識，與其說是一種對神本身（*God as He is*）的知識，不如說是一種有關神概念的知識。我們所得到的，並不是神的本質，而是一種有關神的本質的心靈表象。不錯，我們能夠形構一種單單可以稱述神的複合概念；只是，這種概念，乃是一種心靈的構作；我們不可能擁有適合神的一種簡單的概念，以適當地反映出神的本質。「若不涉及神之外的某物，以它為對象，我們就不可能認識神的本質，……也不可能認識神內在的事物，以及真正是神的任何事物。」<sup>②</sup>「在它們當中，我們要不是不能認識神的單一性，……就是不能認識祂的無限權能、神性的善或完美；畢竟，我們直接認識的乃是一些概念。這些概念不是真正的神，而是我們在命題中用來代表神的。」<sup>③</sup>因此，只有透過一些概念的媒介，我們才能夠知道神的本性；這些概念——不是一些適當的本質概念——，都不能替代有關神的本質一種直接的理解。我們並未得到一種實物（*quid rei*），所得到的只是一種名目的表象（*quid nominis*）。這不是說，神學不是真的，或者，它的命題都沒有意義。而是說，神學家都局限在概念與心靈表象的範域；而且，他的種種解析，也都是有關概念，而不是神本身的解析。例如，像斯考特所作

的，設想這件事——因為我們用相異的概念，去構想神的各種屬性，所以，這些屬性在神本身就具有形式上的差異——，便誤解了神學推理的性質。

前述的簡單解說，即有關奧坎就我們對神本性的認識這個課題所必須提述的，與其說是真正屬於有關他的哲學觀念，不如說是有關他的神學觀念的一種解說。因為，如果哲學家不能穩當地確證神（作為絕對至高的存有者）的存在；那麼，很顯然，他就不能夠提供我們任何有關神本性的確實知識了。據奧坎說，神學家的推理，也無法提供我們有關神本性的確實知識。就對概念的解析而論，一位不信者，可以和有信仰的神學家，一齊來從事相同的解析。能夠提供我們有關神學命題的真的確實知識，可不是像這一類神學家的推理，也不是他的種種論證——就論證對他來說，乃是可能的而論——，而是依靠信仰所接受的神的啓示。神學家可以從某些確實的前提，作正確地推理；而不信者，也能夠這樣。然而，前者却是靠信仰接納了某些前提與結論；他也知道，某些命題為真，也就是，它們和實物相對應。畢竟，他是靠信仰而知道這件事；以嚴格的意義說，他的知識，並不是「科學」。因為，在他推理的基礎上，並未具有直覺的知識。奧坎未曾打算質詢神學教條的真理：他開始檢試神學推理與神學概念的性質，而且，也從一個邏輯學家的觀點，去處理他的問題。據他本人的心意，他神學的唯一論，並不等於不可知論或懷疑論；無論如何，在意向上，他毋寧想對他所接受的一種神學，作一項邏輯的解析。

不過，雖然奧坎對於我們認識神本性的討論，與其說在哲學範疇，更適合說在神學範疇；但是，僅是為著這個理由——其中，他所處理的，乃是那些中世的前輩哲學家，早已考慮會落入形

上學家的權限裏的問題——，在有關他的哲學的一項討論上，便有它的地位。同樣，在奧坎的眼裏，縱使這一類的哲學家，對於神的「觀念」幾乎不可能確實地建立任何事物，但是，這個論題，却是一種有關傳統中世形上學的顯著的特徵；而且，奧坎對它的處理，乃和他一般的哲學原則，有很密切的關聯。因此，在這兒提一提它，當是令人歡迎的。

## 五

第一、在神的知性上，並不會有任何的多元性。神的知性，是和神的意志與神的本質等同的。我們或許會講到「神的意志」、「神的知性」與「神的本質」；不過，所涉指的實物，却是某個單獨與簡單的存有者。於是，談論「神的觀念」，便不能視為指涉神身上的種種實物；這些實物，在任何方面，要不是和神的本質不同，就是彼此會有不同。如果真的有一種差異，那麼，它就會是一種真正的差異；而一種真正的差異，乃是無法被認可的。第二、把神的觀念，設定成一種創造中的媒介因素，是相當多餘的，而且也會誤導人。除却這件事實之外——如果神的觀念，絕不和神的知性有所差別（神的知性本身，乃和神的本質相同）；那麼，它們便不可能是創造中的一種媒介因素——，毋須任何「觀念」的干涉，神便能夠認識受造物與創造他們。③奧坎澄清說：據他的看法，神心中的觀念的理論，祇是一種神人同形同性論。它也包涵「實物」與「名目的表象」之間的一種混淆。④支持這種理論的人，當然會承認，在神的本質與神的觀念之間，或在這些觀念本身之間，並沒有一種真正的差異；倒是，那種差異只是一種心靈上的差別而已；不過

，他們却談論到，神心中的觀念的差異，好像是先於受造物的產生。此外，他們還假定，在神心中有共相的觀念；這些觀念，事實上並未和任何的實物相對應。總之，奧坎係把經濟原則應用在神觀念的理論上，只要這種理論涵示著神心中有一些和受造物本身不同的觀念，不管是否可以把這些觀念，詮釋成真實的、還是心靈的關係。爲要解釋神之創造受造物，或者神對受造物的認識，是沒有必要假定神心中有這類的觀念的。

於是，在某個意義上，有人也許會說，奧坎可能已棄絕了神觀念的理論。不過，這却不表示，他打算宣告奧古斯丁有錯，或者有關這項理論，沒有可被接納的詮釋。相反的，就口頭上的接納來說，有人說他必定接納了那項理論。不過，假如沒有人論斷他已犯了難以容忍的自我矛盾，我們就必須清楚的理解他加給自己所作的陳述的意義。例如，他主張有無窮數目的相異觀念；而且這種主張，初次聽來，似乎和他譴責把相異的觀念化歸於神，有著顯然的牴觸。

第一、「觀念」這個語詞，是一個內涵語詞。它直接涵指受造物本身；不過，却間接涵指神的知識、或認知者。「由於知識與能知者，都不是一個觀念或模型，所以，我們可以去稱述受造物本身即是一個觀念；不過，對於能知的動因與知識，却不可以。」<sup>16</sup>因此，我們便可以說，受造物本身，就是觀念。「這些觀念，不是主觀地與真正地存在神的心中；不過，它們却只是客觀地存在祂裏面，也就是，有如祂所認識的確實事物一般。因爲，這些觀念都是神所製造的事物本身。」<sup>17</sup>換句話說，一方面假定神，另一方面假定受造物，就相當足夠了：神所認識的受造物，都是「觀念」，而沒有其它的觀念。神從永恒所認識的受造物，可以被認爲是實際存在的受造物

的模型、或範本。「觀念，都是一些確實的所知的模型 (exempla)；而且，能知者藉著參照它們，便能夠在真實的存在中製造某種事物。……這種描述，並不適合神的本質本身，也不適合任何的心靈關係；不過，却適合受造物本身。……神的本質，不是一種觀念。……（這種觀念，既不是一種真實的關係，也不是一種心靈的關係）。……它不是一種真實的關係，因為，在神那方面，並沒有和受造物真正的關係在；它也不是一種心靈的關係，有這兩個原因：神與受造物沒有心靈的關係，好把「觀念」這個名稱賜給它，以及，正如「理性的存在物」不會是一個真實存有者的範本，一種心靈的關係，也不會是受造物的範本。」<sup>38</sup>不過，如果受造物本身都是觀念，那麼結果就變成：「如同事物本身彼此都不相同，有關所有可造的事物，乃有許多不同的觀念。」<sup>39</sup>因此，就像質料與形式一樣，有關可製造的事物的所有本質的與整合的要素，乃有許多不同的觀念。<sup>40</sup>

另一方面，如果觀念都是受造物本身；那麼必會造成：觀念全屬於個別的事物，「因為，單個別的事物，在（心靈）外部是可以製造的，而不是別的東西。」<sup>41</sup>例如，神就沒有關於類的觀念。因為，神的觀念，都是靠神所製造的受造物，而且，類也不會被當成實際的存在物被製造。它也有這個結果：沒有關於否定、缺乏、邪惡、罪愆……以及這一類的觀念；因為，這些都不是、也不會是明確的事物。<sup>42</sup>不過，就像神能夠製造無限的受造物，我們却必須說，有無窮數目的觀念。<sup>43</sup>

奧坎對神觀念的理論的討論，照亮了一般的中世外觀與他本人的想法。由於對中世紀的奧古

斯丁太過敬仰，一位神學家便不可能祇會駁斥他的主要理論裏的一種。因此，我們發現：奧坎保有了，並且使用了這個理論的語言。他有意討論差異的觀念，並把這些觀念說成是創造的模式或範本。另一方面，奧坎使用了經濟原則，而且，定意除去任何像是會離間全能的造物主與受造物，以至於去統御神的意志的事物，便刪除掉所有柏拉圖主義的理論；並且，把觀念視同作被神所製造的，以及神自永恒認作是可製造的受造物本身。從哲學觀點看來，他是靠消除普遍的觀念，使那個理論適合他的一般哲學；然而，如同他所想的，從神學的觀點看來，他却在防護神的全能，並且，排除他認為已混淆希臘形上學的一切事物。（然而，他把觀念視同受造物之後，便會注意到，柏拉圖在未把觀念視同神，也未把觀念安置在神的心靈裏這兩件事上，乃做得很對。）當然，這不是說，奧坎使用亞里斯多德學理的語言，是不誠實的。他設定了這個理論，一直到僅可把它當成這個意思來了解：爲了某一個主要的傳統理由，神已認識了受造物，也就是，神理性地而非悖理地創造了受造物。④不過，同時清楚的是，在奧坎手中，這個理論已清除了柏拉圖思想，以致於事實上，在它的原始形式上，便已經被駁斥掉了。阿貝拉德在拒棄極端的實在論時，保持神心中存有普遍觀念的理論，這大概是出於敬仰奧古斯丁的緣故。不過，奧坎却廓清神的這些普遍觀念。於是，他對觀念理論的解釋，便相應於他的一般原則，即指只有個別的存在物，以及相應於他這項持續不斷的企圖：想排除任何可被排除的其它因素。當然，有人或許會說，把被製造的受造物，說成是神從所有的永恒所認識的對象（「自永恒以來，事物都是觀念；不過，並非自永恒以來，它們都是實際存在物」）⑤，這等於是承認觀念理論的本質。而且事實上，這也是

在奧坎（以他的意見來看）訴諸奧古斯丁時，他所想到的以及能爲他辯解的事物。不過，如果奧坎的理論完全一致，這或許就會有問題。誠如他不會用任何方式，去轉制神的創造能力，他必會把「觀念」的範域，擴伸過神實際製造的事物。當然，這麼做，倒却是承認：「觀念」不會等同於已經存在、現正存在，而且將來也會存在的受造物；並且承認這點，就表示：除了未承認共相的觀念以外，這可和多瑪斯主義者的理論非常接近。大概應被推出的結論，並不是奧坎虛偽地使用了早已真正拋棄的一種理論的語言，反而是，他忠誠地接納了這項理論。話雖如此，他爲了要調和自己的信念，便以這樣的方式去作詮釋：只有個體存在、或者能夠存在，而且，普遍概念屬於人類思想的層面，而不是歸屬於神。

## 六

在討論神的知識時，關於一種完全超出我們經驗之外的認知層面，奧坎所作出的種種斷述，便表現出了一種顯著的，以及確實是很可理解的勉強。

除了祂自己，神還知道所有其它的事物，這件事在哲學上，却不能得到證明。任何的證明，主要都依賴神的普遍因果律。不過，事實上，即使藉著因果原則，也不能證明一個原因能知道它的直接結果；何況以神爲萬物的直接原因，這在哲學上仍是無法證明的<sup>①</sup>。有人也許會提出概然論證以支持說，神除了祂自己，也知道某些事物的；不過，這些論證，却不是決定性的。另一方面，無法證明的是，神除了祂自己，乃一無所知；因爲，我們不能證明：每種認知行動，都要依

靠它的對象。<sup>47</sup> 儘管如此，在哲學上雖然不能證明出神是全知的，也就是，祂不僅認識自己，而且，也知道所有其它的事物，我們却是靠著信而知道祂是全知的。

不過，如果神知道萬物，這豈不意味著：在各種事件都爲了它們的實現，而依靠某些自由意志的意義上，祂知道了未來的偶然事件？「就這個問題，我要說，毫無任何疑問，我們要支持的是，神確實地與明顯地認識所有未來的偶然事件。只是，在我們目前的情況，任何知性都不可能爲這件事實，或爲神認識所有未來的偶然事件的方式作證的。」<sup>48</sup> 奧坎說，亞里斯多德爲了下述的理由定會指出，神對於任何未來的偶然事件，並沒有確實的認識：凡是陳述一個依賴自由選擇的未來的偶然事件，將會發生或者不會發生的說法，這個陳述並都不是真的。「它將會或者不會發生」，這個命題是真的；不過，「它將會發生」這個述句，與「它將不會發生」這個述句，却都不是真的。如果這兩個述句都不爲真；那麼，人便無法知道這兩個述句了。「然而，儘管有這樣的理由，我們却必須主張，神顯然知道所有未來的偶然物。只是，神藉以認識它們的那種方法，我却無法解釋。」<sup>49</sup> 不過，奧坎繼續說，神或者不是靠着做爲知識之媒介的觀念，而是靠神的本質本身，才知道呈現在祂面前的未來的偶然事件<sup>50</sup>；可是，這在哲學上，也不能得到證實。同樣，在∧神的預定與預知以及未來偶生事件論叢（*Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*）<sup>51</sup>裏，奧坎陳述著：「所以，我說，神認識未來偶然事件的方法，是不可能清楚表達的。然而，人却必須認爲：儘管是偶然地，神確是（認識了它們）。」奧坎藉著聲稱，神「偶然地」認識未來的偶然事實，而意指著，神是把它們當

成偶然的來認識的，而且，祂的認識，不會使它們成爲必然的。他繼續提示：「神的本質，就是那種極完美與極清晰的直覺知識，致使它本身便是對所有過去與未來的事件的明確認識；所以，它知道一個矛盾句的哪個部分，會是真的，而哪個部分，會是假的。」<sup>②</sup>

由而，奧坎斷言，例如，神不僅知道，我明天會選擇出去散步，或者留在家裏讀書；祂知道哪一個選擇爲真，哪一個爲假。這個斷述，不是哲學上可以證明的一個斷述；它是一個神學的問題。至於神認識的模式，奧坎並沒有提供超出上述說詞的任何建議：神的本質，就是神確實知道未來偶然的事實的那種本質。他沒有依賴這個權宜的說法：因爲神決定它爲真，所以，關於一個未來的偶然事件，神知道一個選言命題的某個部分爲真；他很巧妙地承認，他沒辦法解釋神是怎樣知道未來的偶然事件的。然而，可要注意的是，奧坎倒深信著，有關這一個事件一種選言命題的某個部分爲真，而且，神也把它當成真的來認識。從純哲學的觀點看來，這是重要的事實；神認識未來的自由事件，這和命運註定論的關係，不是我們此地所關心的。因爲，它顯示奧坎並未承認有排中律的例外情況，所以，是一個很重要的事實。有些十四世紀的哲學家，便承認有一種例外。如同我們所知，對於彼得·奧雷哦略來說，要不是肯定，就是否定有一個明確的偶然事件將在未來發生的命題，乃既不真也不假。彼得·奧雷哦略不會否認，神知道未來的偶然事件。不過，他却聲稱，就像所謂神的知識並未期待未來一樣，它並不會使關於未來一個明確的自由行動的一個肯定述句、或一個否定述句，成爲真、或成爲假。於是，有人會說，他認定了一種「三值」(three-valued)邏輯的事例；可是，說他推演了這一種邏輯，當然是時代倒錯的說法

。然而，在奧坎，情形却不是這樣；他未承認任何的命題既不真也不假。雖然有一、兩節，乍看起來像是支持亞里斯多德的觀點；但是，奧坎却棄絕亞里斯多德爲了顯示有這些命題而設計出的一些論證。此外，在〈邏輯總綱〉(Summa totius logicae) ⑤裏，和亞里斯多德對立的奧坎，也明顯陳述著：有關未來的偶然事件的若干命題，要不是真的，便是假的。再說，在〈一些特殊問題〉⑥裏，他又指稱，神能夠啓示有關未來偶然事件的肯定命題的知識；因爲，這些命題都是真的。神已使這種啓示，讓衆先知明白了；不管它究竟用什麼方式來示明，「我並不知道；因爲，我沒有得到啓示。」於是，人就不會說，奧坎曾承認排中律的一種例外。而且，由於他不會承認有一種例外；所以，他就未面臨協調承認與神的全知的若干問題。

## 七

如果用一種絕對的意義，來理解「意志」、「知性」與「本質」這些語詞，那麼，它們都是同義語。「如果把某個名目，用來明確表徵神的本質而非別的東西，亦即無論怎樣，它都不帶有任何其它東西的意涵，同樣地，如果也用這同樣的方式，把某個名目用來表徵神的意志；那麼，那些名目，一定只是一些同義的名目；而不管稱述某個(名目)，就會成爲在稱述另一個(名目)。」⑦因此，如果絕對地採用了「本質」與「意志」這些語詞；那麼，只要有理由說神的本質是萬物的原因，就同樣有理由說神的意志是萬物的原因；這乃是同一件事。然而，儘管在哲學上無法加以論證，不管我們是說「神的本質」、或說「神的意志」，神却是萬物的直接原因。⑧在

這個意義上，亦即沒有神的因果律，任何結果便不會產生，那麼，即使有所有其它的條件與性向都存在，神的意志（或神的本質），却是萬物的直接原因。此外，在神能夠做成所有可能的事這個意義上，神的權能乃是無限的。不過，聲稱神不能做本質上不可能的事，却不是要限制神的權能。因為，講說做出、或做成本質上不可能的事，是沒有意義的。然而，即使缺乏一個次因，神也是能夠製造每種可能的結果；例如，祂就能夠在人心裏，製造一種仇恨祂自己的行動，而且，如果祂要這樣做，祂也不犯罪。⑤ 哲學家並不能證明：即使欠缺一個次因的共生，神也能夠製造每種可能的結果。不過，這是要人去相信的。

因此，在哲學上便不能證明神的全能。只是，它曾經被假定成一個信仰條目，世界才在一種特殊的亮光中出現。不僅由於因果關係都是經驗檢證，而非「先天」演繹的內容，並且由於一種外在的動因，也就是神，始終能夠沒有以A為次因時，就製造出B來，因此所有經驗的因果關係，也就是，所有規則的系列，都被看成偶然的。當然，在所有中世的思想體系裏，由於所有的基督徒思想家，都承認神奇妙介入的可能性；所以，有關自然過程的齊一性與規則性，便被當成是偶然的。不過，本質形上學却把奧坎所奪走的一種相當穩定性，贈給了大自然。由於有他，自然中的若干關係與關聯，真的都被化約成了「絕對體」的共同存在、或連續的存在。而且，鑑於神的全能，即憑信仰所相信的，大自然中各關係、或秩序的偶然性，也都被看成神全能意志的表現。奧坎的自然觀，亦即撇開它的神學背景所孤立理解的，會被人合理地認為：是一種靠消除形上學，而通往自然科學觀的步驟。不過，對奧坎本人來說，神學背景却不是一個無關的累贅。相反

的，神的全能與自由的思想，已或隱或顯滲進了他的整個體系。在下一章裏，我們將要看到他對這個問題的信念，是怎樣影響了他的道德理論。

### 附 註

- ① *Prol. Sent.*, 9, N.
- ② *Ibid.*
- ③ *Ibid.*, D, D.
- ④ *3 Sent.*, 9, T.
- ⑤ *1 Sent.*, 3, I, E.
- ⑥ *Quodlibet*, 2, 7; *Summa totius logicae*, 3, 2.
- ⑦ *1 Sent.*, 2, 9, P.
- ⑧ *Ibid.*, X.
- ⑨ *Ibid.*, P.
- ⑩ *3 Sent.*, 9, R.
- ⑪ *Ibid.*, Q.
- ⑫ *Ibid.*, R.
- ⑬ *Ibid.*, E.

- ⑭ *Expositio aurea*, 2, 39, V.
- ⑮ *1 Sent.*, 3, 1, D.
- ⑯ *Ibid.*, F.
- ⑰ *1 Sent.*, 3, 4, D, F.
- ⑱ 這個原理是：凡是被動的東西，都是它物所推動的。  
*Cf. Quodlibet*, 7, 22-3.
- ⑳ *Ibid.*, 4, 2.
- ㉑ *Summulae in libris physicorum*, 2, 6.
- ㉒ *2 Sent.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.
- ㉓ *1 Sent.*, 1, 4, E.
- ㉔ *Quodlibet*, 2, 1.
- ㉕ *1 Sent.*, 2, 10, O.
- ㉖ *Ibid.*
- ㉗ *Quodlibet*, 1, 1.
- ㉘ *1 Sent.*, 35, 2, C.
- ㉙ *Prol. Sent.*, 2, D, D.
- ㉚ *1 Sent.*, 2, 9, P.

- ③1 *Ibid.*, R.
- ③2 *Ibid.*, 3, 2, F.
- ③3 *Ibid.*, M.
- ③4 *Cf. 1 Sent.*, 35, 5, C.
- ③5 換句話說，奧坎認為，支持這種理論的人，已受到語言的誤導，也就是，將言語或名目和事物加以混淆了。
- ③6 *1 Sent.*, 35, 5, E.
- ③7 *Ibid.*, G.
- ③8 *Ibid.*, E.
- ③9 *Ibid.*, G.
- ④0 *Ibid.*
- ④1 *Ibid.*
- ④2 *Ibid.*
- ④3 *Ibid.*
- ④4 *Cf. 1 Sent.*, 35, 5, E.
- ④5 *Ibid.*, M.
- ④6 *1 Sent.*, 35, 2, D.

- ④7 *Ibid.*
- ④8 *Ibid.*, 38, I, L.
- ④9 *Ibid.*, 38, I, M.
- ⑤0 多瑪斯認為，未來的偶然事件，是靠神的永恆而在祂面前呈現的，而且，神也知道它們是如現在的。
- ⑤1 *Ed. Boehmer*, p. 15.
- ⑤2 *Ibid.*
- ⑤3 2, 32.
- ⑤4 4, 4.
- ⑤5 1 *Sent.*, 45, I, C.
- ⑤6 *Ibid.*, G.
- ⑤7 *Ibid.*, 42, I, G.

## 第七章 奧坎之五

一個非物質的與不朽壞的靈魂，即身體的形式，是不能用哲學證明的——人之多樣真正差異的形式——理性的靈魂，未擁有真正差異的各種能力——人的位格——自由——奧坎的倫理理論

### 一

正如奧坎批判傳統有關神存在的證明，同樣，他也批判他的前輩在心理學上所開展的許多證明。我們經驗到理解與決意的若干行動；可是，把這些行動歸給一個非物質的形式或靈魂，却没有強制性的理由。我們經驗的這些行動，就像是身體的形式的各種行動；而且，只要經驗把持了我們，我們就會合理的作結論：它們都是一種廣延的與有形的形式之若干行動。●「所謂知性的靈魂，可理解為一種非物質與不朽壞的形式，它在形體的整個部位中與每個部分裏都是完全的；但是，靠論證或者靠經驗，顯然都無法知道，我們裏面有這樣的一個形式，或者知道，理解的行動乃屬於我們裏面這一類類的實體，或者知道，這一類類的靈魂，乃是身體的形式。我不在乎亞

里斯多德對這個問題的想法；因為，他好像總是用一種曖昧的態度在講述。只是，我們單靠信仰，却把握了這三樣事情。」<sup>②</sup>因此，據奧坎說，我們在自己裏面，並未經驗一種非物質與不朽壞的形式存在；也無法證實，我們確實經驗到的理解的行動，全都是這一種形式的行動。而且，即使我們能夠證實，我們所經驗的理解的各種行動，全是一個非物質的實體的行動，結果也不會是：這個實體，就是身體的形式。而且，如果靠哲學推理、或憑著經驗，都無法指明我們擁有非物質的與不朽壞的靈魂；那麼，顯然無法表明的是，這些靈魂都是神直接創造的。<sup>③</sup>當然，奧坎並未說，我們沒擁有不朽的靈魂；他所說的乃是：我們無法證明我們擁有了它們。肯定我們確實擁有它們的，乃是一種靠信仰而認識的啓示真理。

## 一一

不過，縱使奧坎憑著信仰，已接受一個在人裏面，非物質的與不朽壞形式的存在，他却打算說，這種形式直接賦形於質料。質料的功能，是要支撐一種形式；而清楚的是，人體的質料，乃有一種形式。只是，人體的朽壞性却顯示出，它不是會直接賦形於質料的一種不朽壞的形式。「我說，除了知性的靈魂，人必須設定在人裏面有另一種形式，也就是，一種有感受性的形式；以便一種自然的動因，經由腐敗與製造，便能夠來影響它。」<sup>④</sup>這種有感受性的形式、或魂，和人的知性的靈魂不同，而且，除非神用其它方式來決意，不然，它就會隨身體而消滅。<sup>⑤</sup>在一種動物、或一個人裏，祇有一種有感受的形式；不過，要接着說明：「有感受性的魂的某一部分

，能保全質料的某一部分；而同一個魂的另一部分，則會保全質料的另一部分。」<sup>⑤</sup>由而，保全視覺器官有感受性的魂的部分，便是視力；而保全聽覺器官的那個部分，便是聽力。<sup>⑦</sup>於是，在這個意義上，我們便能夠講論彼此真有差異的感受能力；因為，「對視覺行動必然要求的附帶性質，和對聽覺行動必然要求的若干性質，乃真有差別的。」<sup>⑥</sup>從這件事實，可清楚看出：比如，某人未喪失聽覺能力，却會喪失視覺能力。不過，如果我們把「能力」意指成形式，亦即各種知覺行動的引生原理；那麼，便沒有必要設定，和各種感覺器官相對應的是真正不同的能力；在此可以應用經濟原則。這一種引生原理，是有感受性的形式、或魂本身；它擴展到全身，並且，經由不同的感覺器官而運作。

在某一處，奧坎講到下面的事：「據我考慮一個正確的意見是，在人裏面有幾種實體的形式：至少像一個體質的形式與知性的靈魂。」<sup>⑧</sup>在別處，他又說：雖然難以證明，在人裏面有、或者沒有幾種實體的形式；不過，「至少，就知性靈魂與有感受性的靈魂而論，（它們在人裏都不相同），用以下的方式，就可證明（是有的）。」<sup>⑨</sup>他對證明的困難的評述，在入一些特殊問題▽裏已解釋了<sup>⑩</sup>；他在後者中說道：難以證明的是，有感受性的與知性的靈魂，在人裏面各不相同；「因為，從自明的命題，無法證明這一點。」<sup>⑪</sup>不過，這却未阻止他繼續提供憑賴經驗的若干論證；就像這樣的論證：我們可以用感受的嗜好，求取一種事物，而在這同時，我們也藉理性的意志，轉離開它。就這件事實，亦即在某一處，他似乎堅持有知性的靈魂與體質的形式，其實，在另一處，他却又像是堅持在人裏面有知性的與有感受性的靈魂的存在；這種顯然的矛盾，好像

藉兩種文脈就可以得到闡釋。不管怎樣，奧坎已清楚指稱：人裏面有三種不同的形式存在。他不僅主張知性的靈魂與有感受性的靈魂，在人裏面各不相同<sup>⑫</sup>，而且，也主張，有感受性的靈魂與體質的形式，在人與禽獸這兩者之中，真正有別。<sup>⑬</sup>奧坎指稱人裏面有一種體質形式的存在，他當然是一直承繼著方濟會學派的傳統。而且，儘管他同樣提出其它若干的論證，但是，他也提出傳統的神學論證，亦即爲了解釋基督的死身與祂的活身在數目上的同一，使得設定體質的形式。

因此，奧坎在陳述人裏面有一種體質的形式，以及，主張知性的靈魂並未直接賦形於原初質料上，乃承續著一種傳統的立場；爲支持這種立場，他駁斥多瑪斯。此外，雖然他曾主張多樣實體形式的學說，不過，以人的總體性來說，他却未否定人是一個統一體。「人只有一個整體的存有者，不過，却有幾個部分的存有者。」<sup>⑭</sup>雖然他不認爲，哲學上可以證明這件事；但是，他也不否認，知性的靈魂乃是身體的形式。因此，幾乎很難說，奧坎抵觸了維安大公會議（Council of Vienne, 一三二一年）的教義；因爲，這次大公會議並未斷述，理性的或知性的靈魂，直接賦形於原初質料。這次大公會議絕大多數的成員本身，都支持體質形式的學說。而且，當他們宣稱，理性的靈魂直接賦形於身體時，他們完全使下述問題成爲爭議究竟理性的靈魂所賦形的身體，是否由一個依靠它自己體質的形式的身體所組成。另一方面，這次大公會議顯然早已有意防護人的統一性，以反對歐立維（Olivi）心理學理論的意涵；<sup>⑮</sup>而且，奧坎的學說是否滿足了這項要求，這至少是頗有問題的。

必須記住的是，對奧坎來說，一種真實的差異，乃意味著：至少，是一種靠神的權能，便可

以分離的事物之間的差異。他駁斥斯考特學派有關形式的客觀差異的學說，也就是同一種事物之不同「形式」之間的客觀差異的學說；這些形式彼此是無法分離的。當討論到在人裏面有感受性的靈魂與知性的靈魂，是否真有差別這個問題時，他便評述說，基督的感受性靈魂，縱然始終與神連合在一起，但是，在基督的死與復活期間，它却停留在神所願意的場所。「不過，不管它是否和身體、或者知性的靈魂停留一起，却只有神才知道；然而，這兩者都能夠講述清楚。」<sup>16</sup> 只是，如果有感受性的形式，真和人的理性形式與他的身體分離了，那麼，便難以瞭解：怎樣才能保存人的統一性？當然，真的，所有中世的基督徒思想家都會承認，理性的靈魂可和身體分離；顯然，他們不能有別的看法。而且，有人或許會主張說：比起人的理性靈魂可和他的身體分離這項說法，斷述有感受性的靈魂可和理性的靈魂分離，並未更減損人的統一性。然而，人至少有權利說，奧坎的學說，即有關人裏面有感受性的與理性的靈魂之間，乃有真實的差異，這比起斯考特的形式差異學說，更難以保護人的統一性。當然，奧坎是靠經濟原則，來處理斯考特的形式的差異；奧坎也靠著訴諸經驗，來支持他那有關有感受性的與理性的靈魂之間的真實差異的理論。委實，斯考特主張形式的差異，是為了一些相似的理由；不過，比起奧坎，他似乎更理解人的知性與感性生活的基本統一性。在某些方面，比起奧坎，斯考特好像受亞里斯多德的影響不多。誠如我們所見，雖然他憑著信仰接受知性的靈魂乃是身體的形式這種學說；但是，無論如何，他却面臨理性的靈魂，要和作為一個動者而不是一種形式的身體連合的可能性。

## 三

雖然奧坎主張，人裏面有（彼此真正不同的）多樣形式的存在；但是，他却承認，一個既有形式的若干能力之間的一種真正的差異。我們已明白他拒絕承認，有感受性的靈魂、或形式，擁有一些真和有感受性的靈魂本身不同並且彼此不同的能力；除非有人把「能力」意指成：僅是各種不同感官之中的附生性向。他也拒絕承認，理性的靈魂、或形式，擁有一些真和理性的靈魂本身不同並且彼此不同的機能。這個理性的靈魂，是不能延伸的，而且，也是精神性的；它無法擁有若干的部分，或者，有一些在存有學上不同的機能。所謂知性，僅是理性的靈魂在理解；而我們稱作意志的，也僅是靈魂在意願。理性的靈魂，能夠製造各種行動；而知性的能力或機能，「不僅表徵了靈魂的本質，它也暗涵了理解的行動。而就意志而論，也是同樣的。」<sup>①</sup>因此，在某個意義上，知性與意志是真正不同的；也就是，如果我們把它們當成內涵語詞的話。因為，理解的一種行動，是和意志的一種行動真正不同的。不過，如果我們涉指那製造若干行動的事物，那麼，知性與意志就不是真正不同。在消除若干真正不同的機能、或原則上，可以應用經濟原則。<sup>②</sup>有一種理性的靈魂；它可以發出若干不同的行動。就一種和被動知性有所不同的主動知性的存在而言，要接受它是沒有強制的理由的。例如，毋須設定知性的任何活動，便可以解說若干普遍概念的形成。<sup>③</sup>儘管這樣，奧坎不願這件事實，亦即可以解答它的存在的若干論證，以及，最多能夠提出一些概然的論證，而爲了「聖徒與哲學家」的權威，<sup>④</sup>打算接受主動的知性。

## 四

奧坎在主張人裏面有多樣實體形式，以及，同時否認知性與意志有真正不同的機能上，依然忠於方濟會傳統的兩個特徵。不過，有關人裏面多樣形式的教義，傳統上却意謂著，（除了接受人的靈魂以外，也是接受）體質形式；也就是說，不是在奧坎的差異意義上，意指靈魂分裂成了不同的形式。他把包括可分離性的真正差異，去替換斯考特的形式的客觀差異；這幾乎不牴觸有關人的統一性的主張。然而，奧坎在討論人的位格性上，却堅稱這種統一性。位格是一個「知性的承負」（*suppositum intellectuale*）；這一種定義，乃適用於受造的與未受造的位格這兩者。①一個「承負」（*suppositum*），乃是「一個在身份上不能互換的，無法固持於任何事物的，而且，也不受任何事物支持（*sustentatum*）的完整的存有者。」②「一個完整的存有者」這句語詞，是從「承負」（*supposita*）的集合裏，把不管是本質的還是整體的部分都排除出去；而「在身份上不能互換」這詞句，則排除了神的本質，後者，儘管是一個完整的存有者，但是在身份上，却是能和神的位格（*Persons*）作等同的互換。「無法固持於任何事物的」這詞句，乃排除各種附質；而「不受任何事物支撐的」（奧坎意謂作：「接受著」或「設定」），却排除了基督的人性因為後者由第二「位格」所設定，結果，就不是一個位格了。在《八言語錄》的評註上，奧坎把「位格」界定成：「一種知性的與完整的本性；它既不是靠任何其它的東西來支撐著（*nec sustentatur*，即未被設定著），而且也不能像一個部分，配合另一個事物，來形構某個存有

者。」<sup>23</sup>論到三種神的位格，每個「知性的承負」、或位格，乃是由神的本質與一種關係所構成的。<sup>24</sup>

因此，人的位格，是人的整個存有者，而不單單是理性的形式、或靈魂。靠著理性的形式，一個人的存有者，便是一個和任何其它種類的「承負」有所不同的「知性的承負」。不過，構成人的位格的，却是整個人，而不單單是理性的形式。因此，奧坎和多瑪斯一致主張，人的靈魂在與死後身體分離的情態上，就不是一個位格了。<sup>25</sup>

## 五

一個理性的受造物的主要特徵之一就是自由。<sup>26</sup>自由是一種能力；「我藉此，便能夠自在地與偶然地製造一個結果，亦即我可以促生或不促生那項結果；這對於已被製造的能力，毫無任何差異。」<sup>27</sup>人擁有這種能力，是無法靠「先天的」演繹來證明的。不過，「靠著經驗，也就是，靠著每個人事實上所經驗的，亦即不管他的理性指示了多少的事物，他的意志都能夠希望這個、或不希望這個，由此顯然就可以知道它。」<sup>28</sup>此外，我們責罵與讚美別人，也就是，我們把他們若干的行爲，或者部分行爲的責任，歸咎他們這一件事實，乃顯示出，我們是把自由當成一種實物來接受。「除非是照著自己的意思，不然，沒有一種行動會受到責難。」因為，沒有人會責備生來便瞎眼的人，原因是：他的視覺有了蔽障（*caecus sensu*）。不過，如果他是由於自己的行動而眼睛；那麼，他就會受到譴責。<sup>29</sup>

據奧坎說，意志可以自由去欲求、或不欲求幸福這最後目的；它不必然要欲求它。就以具體考慮的最後目的，也就是說，以神而論，這是清楚的。「除了神以外，沒有任何事物，可以使意志得到滿足。因為，除了神以外，任何導向某種事物的行動，都未排除所有的憂慮與悲哀。因為，不管能夠擁有什麼樣的受造之物，意志總能帶着憂愁與悲哀去欲求某種其它東西。」<sup>20</sup>不過，在哲學上却是無法證明我們能夠享用神的本質；這是一個信仰條目。<sup>21</sup>所以，如果我們不知道享用神乃是可能的，那麼，我們便不會想要它。而且，即使我們靠著信心，知道這是可能的，我們却會像經驗所清楚顯示的，依然想欲求它、或不想欲求它。此外，我們不會必然欲求甚至是一般完美的幸福。因為，知性也許相信著：人不可能有完美的幸福，而且，我們可能有的唯一情況，就是我們實際上發現我們自己所處的情況。不過，如果知性會相信，完美的幸福是不可能的；那麼，它便會向意志指令說，它不應該欲求那種不可能的，以及不適合人類生活的實況的某種事物。而在這個情形裏，意志便可以不去欲求知性告示它所不應該欲求的事物。委實，知性的判斷是錯的。不過，縱使「意志不必然符合理性的判斷；但是，不管那個判斷是對、或錯，它却也能夠符合理性的判斷。」<sup>22</sup>

面對知性的判斷，而強調意志自由的奧坎，一直是追隨著方濟會哲學家的共同傳統。不過，能夠加以注意的是，即使是關於欲求一般的幸福 (*beatitudo in communi*)，他對意志自由的觀點，却非常貼合他的倫理理論。如果意志就是欲求、或不欲求、幸福的自由，那麼，就幾乎不可能藉著和必然被欲求的一種目的有一項關係，以分析人的行動的善。而實際上，有如我們目前

行將看到的，奧坎的倫理理論，顯然帶有威權主義的特質。

人只能預期的是，奧坎將會堅稱著，意志是自由的發出一種行動，以忤逆感性欲望所強烈追求的事物。<sup>33</sup>當然，在感性的欲望上與意志上，他倒承認若干習性與性向的存在。<sup>34</sup>他說，要解釋在一種像意志這樣的自由的能力中，如何由感性欲望反覆行動來形成習性的結果，是有某種困難的。可是，形成了它們，却是一個經驗事實。「意志爲什麼比較不會趨於欲求在感性欲望上會引起痛苦的東西，是很難提出原因的。」在知性的指令上，是無法找到這個原因的。因爲，知性同樣會很巧妙的說，意志應該欲求那個東西，一如意志不應該去欲求它一般。不過，「顯然，由經驗可知，即使知性會說，爲了國家就應該接受死亡；但是，一般而言，意志却自然而然會於趨反方。」另一方面，我們不能只是說，意志偏向的原因，乃是感性欲望上的快樂。因爲，「不管感性欲望上的快樂可能有多麼濃烈，意志都會靠它的自由，以欲求對立物。」「所以，我說，除了本性如此，不然，對於意志的自然傾向，似乎是沒有任何其它的原因的。而且，靠著經驗，我們也就明白了這件事實。」<sup>35</sup>換句話說，意志趨於追隨感性的欲望，是一件無可置疑的經驗事實。不過，儘管它無法改變這件事實的性質，但是，想對這件事實提出一個令人滿意的理論解釋，却是有困難的。如果我們耽迷在某個方向中的感性欲望，那麼，就會形成一種習性，而且，如果意志並未對感性的欲望作充分的反動，則這種習性便將增加力量。另一方面，由於意志在本質上是自由的，可以違反習性與偏好——即使有所困難——仍是要照意志的意思。一個人的行動，決不能單單歸屬於習性與偏好；因爲，意志有可能以一種正和習性與偏好相反的方式作選擇。

## 六

一種受造的自由意志，是受道德義務支配的。神不受、也不可能受任何的義務所控制；不過，人却要完全的依賴神，而且在他的種種自由行動中，他的依賴便把本身表明成道德義務。在道德上，他不得不意願神命令他要意願的事項，以及不意願神命令他不意願的事項。於是，道德秩序的存有學上的基礎，便是人之依靠神，如同受造物依靠造物主一般。而神的教誨，也提供給道德法則的內容。「當某人有意義去作一件事時，作了相反的事，就是惡的了。義務並不會落在神的身上；因為，祂沒有必要做任何事。」<sup>36</sup>

這種有關道德法則的人格構想，和奧坎堅稱神的全能與自由有密切的關聯。有一度，這些真理，便被當成啓示的真理來接受；而就在這個意義上，亦即不僅它（按：受造的秩序）的存在，就連它的本質與特性，都要依靠神創世的與全能的意思——，奧坎便把包括道德法則在內的整個受造的秩序，認作是完全偶然的。奧坎把神心中有關人的任何普遍觀念加以去除之後，就能夠把一種在本質上未能改變的自然法則的觀念，予以消除。當然，人對於多瑪斯來說，乃是偶然的，因為他的存在要靠神的自由選擇的；不過，神却無法創造我們可稱之為人存有者，同時又把一些和他們的內容無關的規則加給他們。而且，就自然法則的某些規則來說，縱使斯考特認為（爲了和聖經有關聯的釋義的理由）神會施行赦免；但是，他的心意，基本上是和多瑪斯相同的。<sup>37</sup>有一些在本質上即是惡的，因而遭禁止的行動存在，它們並非單單由於被禁而是惡的。然而，對

奧坎來說，神的意志却是道德的最後規範：道德法則，係奠定在神自由的選擇上，而非最後奠定在神的本質上。此外，他不曾慢吞吞地從這項立場，推導出某些邏輯的結論。神——作為普世的造物主與保存者——，同時在支撐任何的行動，即使是在憎恨神的一種行動中，也不例外。不過，祂能夠如同全部的原因，促成一種行動，也如同部分的原因，同時在支撐這相同的行動。「因此，祂便能夠成爲一種憎恨神的行動的全部原因，而且，根本沒有任何道德的犯意。」<sup>35</sup> 神不受義務的轄制；因而，祂便能夠在人的意志中，促成一種應是道德上邪惡行動的行動來——假使這個人要對它負責的話。如果這個人對它負了責，他就犯了罪；因爲，他不得不愛神，而且不得恨祂。只是，義務——作爲神的強制的結果——，却無法影響神本身。「就由於這件事實，亦即神定意了某件事，把它做出來才是合宜的。……因此，如果神在任何人的意志中，促生了對祂本身的憎恨，也就是，如果祂是這個行動的全部原因（事實上，祂是它的部分原因）；那麼，那個人便不會犯罪，神也不會。因爲，神不受任何義務的轄制，而人（在這方面）也不受義務；原因是，這個行動不是出於他本人的意思。」<sup>36</sup> 神能夠作任何事；不然，就是能夠命令不含邏輯矛盾的任何事。因此，據奧坎說，由於未經神的禁止，在愛神與愛一個受造物之間，並沒有自然的、或形式上的矛盾，神可能命令通姦的事。在本是非法的一種意義上，界於愛神與愛一個受造物之間，祇有一種外在的矛盾；也就是，源自下述事實的矛盾：神實際上已禁止愛受造物的那一種方式。因此，如果神真要命令通姦，則後者不僅應該是正當的，而且，也是可讚揚的了。<sup>37</sup> 憎恨神、偷竊與犯姦淫都是神所禁止的。不過，它們却可能是神所命令的；而且，如果它們都是被命令的

，那麼，它們就會是可讚賞的行動了。<sup>41</sup>沒有人會說，奧坎曾欠缺從他個人的倫理，理論以推導出若干邏輯結論的勇氣。

不用說，奧坎根本沒有這種暗示的意思，亦即不貞、亂倫、竊盜與憎恨神，在目前的道德秩序中，都是些合法的行動；更不用說，他有鼓勵觸犯這類行爲的意思。他的論題是，由於神已禁止了，所以，這類行爲都是錯的；而且，他的意向，乃是要強調神的全能與自由，而非鼓勵惡行。他利用了神的絕對權能 (*potentia absoluta*) —— 神藉此，便能夠命令祂實際上已禁止的背面行爲 ——，與神的安排權能 (*potentia ordinata*) —— 神藉此，在實際上便建立了一種明確的道德規則 —— 之間的差異。不過，他却用這一種方式去解釋那項差異，以致要作這樣的澄清：神不祇早就能夠建立另一種道德秩序，而且，祂在任何時候，也能夠訓令實際上祂已禁止的事。<sup>42</sup>於是，除了神的命令 (*fiat*) 以外，想爲道德法則尋找任何更終極的理由，是沒有意義的。義務，是由於一種受造的自由意志，碰到了一項外在的訓誡而產生的。在神那方面，是不會有關於一種外在訓誡的問題的。因此，神便是自由地訓令任何種類的行動，而非它反面的行動。祂已訓令這件事並且禁止那件事，這是可以藉神的自由抉擇來解釋的；而且，這是一個充分的理由。

在奧坎道德理論中的威權主義成分，很自然地吸引了最大的注意力。不過，還有另一種成分，必須提到不可。除了這個事實 —— 即奧坎靠著亞里斯多德的分析，析述了若干道德的德目 —— 以外，他頻頻使用士林哲學家有關「正直理性」 (*recta ratio*) 的概念。正直理性，總被描述成道德的規範；至少，是近似的規範。「可以說，每一種正直意志，都是和正直理性一致的。」<sup>43</sup>

再說，「除非和正直理性一致，否則，沒有一種道德德行、或任何品德的行爲，會有可能；因爲，在《倫理學》(Ethics)的第二書裏，有關德行的界說已包括了正直理性。」<sup>44</sup>此外對於一種是品德的行爲來說，它不僅必須和正直理性一致，而且，也必須被實行；因爲，它是和正直理性一致的。「沒有一個行動是品德圓滿的，除非，在那個行動中，意志係欲求著正直理性已指令的事物；因爲，正直理性指令了它。」<sup>45</sup>如果某人曾欲求著正直理性已指令的事物，這祇是由於它是快樂的、或者是爲了某種其它的原因(無關於它是正直理性所指令的)；那麼，這個人的行爲，「就不是合乎道德的，因爲，它不是依照正直理性所發出的行爲。原因是，依照正直理性以發出一種行爲，就是(因爲，它是這樣的受到指令着)，便欲求著正直理性已指令的事物。」<sup>46</sup>當然，在奧坎那方面他對於動機的堅持，却不是「嚴正主義」的一種突然爆發：亞里斯多德早已主張，爲了一種是品德圓滿的行爲，爲它本身的緣故，也就是，因爲它是當做的正事，所以，就必須把它做出來。他說，一種行爲如果是正直人會做的事，我們就稱這一種行爲是正當的。不過，它却不會產生：一個人僅因爲他做出正直人在某些情境中會做的行爲，所以，他才是正直的，也就是，具有公義的德行。他必須像正直人會做的，做出那種行爲；而且，由於它是當做的正事，這便包涵了做出那件事。<sup>47</sup>

因此，正直理性就是道德的規範。一個人或許會在他認爲即是正直理性的指令上犯錯；不過，即使他犯了錯，他仍不得不使他的意志順應他認爲是正直理性已指令的事。換句話說，即使良知是一個有錯的良知，人却總是聽從於它。當然，一個人可能對他有一個會犯錯的良知負責；不

過，他將陷於「不可救藥的無知」中，也是有可能的。而在這種情況裏，他是不對他的錯誤負責的。然而，不管怎樣，他却一定會聽從他的良知隨時所作的判斷。「一種聽從於無可救藥的錯誤良知的受造的意志，是一種正直的意志；因為，神的意志希望：當這種理性不該受非難時，它就應該聽從它的理性。如果它違反了那種理性（也就是，違反了一個無可救藥的錯誤的良知），它便犯了罪……。」<sup>48</sup> 一個人在道德上，有義務去做他本著誠意相信是對的事。這種學說——亦即一個人在道德上，不得不聽從他的良知，以及，聽從一個無可救藥的錯誤的良知（這絕不是一種罪），這便是一種義務——，在中世紀可不是一種新的學說。不過，奧坎却以一種清晰，又不含糊的方式，把它表明了出來。

於是，至少在乍看之下，情形似乎是：我們在奧坎的哲學裏，面對等於有兩種道德理論的東西。一方面，有他對道德法則威權主義的構想。從這個構想，顯然會推導出：祇能有一種啓示的道德法規。因為，人若靠啓示，而靠其它方法，怎麼能夠認識一種完全倚賴神的自由選擇的道德法規呢？理性的演繹，並不能使我們知道它。另一方面，有奧坎對正直理性的堅持；這個堅持，似乎涵示著：理性能夠分辨什麼是對的，什麼是錯的事。有關道德的威權主義的構想，表明了奧坎對於神的自由與全能——它們已在基督宗教中啓示了——的執信；至於他對正直理性的堅持，則似乎表徵出，這是他得自亞里斯多德的倫理教義，以及他的中世紀先驅者的道德理論之影響。因此，情形可能是：奧坎以他作為神學家的立場，提出了一種形態的倫理理論；而且，也以他作為哲學家的立場，提出了另一種形態的理論。於是，便有了這個主張：儘管奧坎對於道德法則

，有他威權主義的構想；但是，他仍靠他主張理性是道德的規範，以及主張一個人有義務去做他誠心相信爲正確之事，而促進了一種「凡俗的」道德理論的成長。

我認爲，下述這件事，幾乎是不可能被否認的：主張在奧坎的倫理教義裏有兩種道德理論，這是真確的。他曾以基督宗教及亞里斯多德學派的傳統的下層；他還保有相當可觀的這種傳統；如同他對某些德行、正直理性、天賦人權……等等的稱述所顯示的一般。不過，他却在這個基礎上增添了一種上層結構；這個結構，乃繫於對道德法則有一項超位格的構思。而且，他好像也不完全理解這件事：增添這種上層結構，比起他實際上所完成的，更需要對底部構造作一次更徹底的改造。他對道德法則所作位格性的構思，在基督徒思想中並非沒有一些先例；不過，問題却在於：在十二、三世紀中，一種和形上學有密切關聯的道德理論，早已被巧妙完成了；這種形上學，已排除任何有關道德法則乃單是且唯獨依賴神意的觀點。奧坎在保留許多先前的道德理論上——反而，同時也對道德法則，主張一種威權主義的詮釋——，不可避免的已捲入若干的困難裏。當然，和其他的中世紀基督徒思想家一樣，他已接受一種實際的道德秩序的存在。而且，就在他對理性的功能、或天賦人權的存在這類問題的討論中<sup>④</sup>，他也涵示著：理性能夠分辨實際上獲得的道德法則的若干訓令；不然，至少是一些基要的訓令。他同時主張，就在這個意義上——即：神原能夠建立一個不同的道德秩序，而且，祂現在甚至也能命令一個人，去作違悖祂所建立的道路法則的某件事——，實際獲得的道德秩序，乃是出於神的選擇。不過，如果當前的道德秩序，單是且唯獨仰賴著神的選擇；那麼，除了藉著神的啓示，我們怎樣才能知道它的真相呢？似乎

是：祇會有一種啓示的倫理學。然而，奧坎却好像沒說，祇會有一種啓示的倫理學。他似乎認為：在某種意義上，沒有啓示的人，都能夠分辨道德法則。在這個情況裏，他們大概能夠分辨一種精細的法規，或一套假言的命令句。沒有啓示的人，都能了解，某些行爲適合人的本性與人的社會，而且，也了解其它的行爲是有害的。不過，由於沒有那種不可變的自然法則，他們便不能夠分辨一種不可變的自然法則；沒有啓示的他們，也不會知道他們認爲對的行爲，是否真正是些由神所命令的行爲。如果理性不能斷然證明神的存在，那麼，它顯然就無法證明：神已命令了這件事，而不是那件事。因此，如果我們不把奧坎的神學算在內，似乎就是：我們留下了一種非形上學與非神學的道德；這種道德的訓誡，都不能當成必然的、或不可改變的訓誡來了解。所以，說不定奧坎因此才主張要聽從良知，甚至，一個有錯的良知。本身沒保有啓示的人，或許會精心設計一種亞里斯多德型態的倫理學；不過，他却不能分辨多瑪斯所想像的那類型態的一種自然法則。因爲，奧坎有關道德法則的威權主義的構想，隨同他的「唯名論」，都會剔除這種東西的。於是，在這個意義上，有人可能會理直氣壯的說，奧坎的教義裏暗涵著兩種道德，也就是：一種威權主義的倫理學，以及一種「凡俗的」、或非神學的倫理學。

然而，說奧坎的道德教義中，暗涵兩種倫理系統是一回事；而暗示說，他有意促使一種倫理學和神學分離，却又是另一回事。有人可能會更嚴正的說，他的企圖，正是相反的；因爲，他已明顯的考慮到，他的一些先驅者，早就透過他們有關一種不可改變的自然法則的理論，已把神的全能與自由弄得晦暗不清了。就有關奧坎本人心意的詮釋而論，清楚的是，那必須被強調的，乃是

奧坎的道德理論的人格面。人只須注意下述這類的一個章節；他在裏面說道，發出一種違逆良知指令的行動，之爲一種錯誤行動的理由是：「它應該是違反神的訓誡與神的意志所發出的，而且神的意志，乃希望著一種行動，應該是依照正直理性所發出的。」<sup>⑤</sup>換句話說，我們應該聽從正直理性、或良知的最後與充分的理由是：神希望我們應該這麼作。威權主義說了最後令人無法反駁的話。再者，奧坎講到了一種「在神安排的秩序中 (*stante ordinatione divina*)，於本質上必然是合乎道德的」行動。<sup>⑥</sup>在同一節裏，他說：「在目前安排的秩序裏 (*stante ordinatione quae nunc est*)，除非是依照正直理性而發出的，否則，沒有一種行動是完全合乎道德的。」這類的評論，是很有啓發性的。一種必定是品德的行爲，也就是，如果神已宣判它應該是有品德的；那麼，它只是相對地是這樣。這種情形，要是神設定了秩序，在邏輯上它必會導致：某些行爲是好的，而其它的則是壞的。不過，秩序本身，却依賴神的選擇。它擁有某種穩定性，而且，奧坎並未想像出：神正不斷地改變祂的指令。不過他主張，它的穩定性，並不是絕對的。

因此，有人多少會就下列的幾句，來概括奧坎的立場。人，作爲完全依賴神之一個自由的受造的存有者，他在道德上，就神所命令或禁止的事物，有義務使他的意志去順從神的意志。確實的說，假如不牽扯進一種矛盾，神就可能命令，或禁止任何的行動的。事實上，神已經建立了某種道德法則。作爲一個有理性的存有者，人能夠明白，他是應該遵從這個法則的。不過，他可能不曉得神已命令的內容；而且，在這個情況下，他就有道德義務依照神的指令，去遵行他衷心相信當做的事。不然的話，若做了，就會做出違反相信是神的法令的事；而且，做了這件事，便是

犯了罪。奧坎對這麼一個人，亦即不知道啓示，甚或不知道神的存在的人的道德情境會有怎樣的想法，是不清楚的。他好像暗示出，理性可以分辨有關前道德秩序的某種事物。不過，如果他曾有這個意思，那麼，就很難了解這種念頭，如何能調和他對道德所作威權主義的構思。如果道德法則單單依賴神的選擇，那麼，除了啓示，要怎樣才能夠認識它的內容呢？如果除了啓示，我們也能夠知道它的內容，那麼，它就怎麼會單單依靠神的選擇呢？似乎應該是：避開這個困難的唯一方式，就是說，除了啓示，我們能夠認識的事物，僅是一種基於非神學的考慮的道德的暫時法規。不過，我不應在意去證實的，却是奧坎實際上已清楚記取的這個想法；這個想法，應該隱含一種和神強置的與義務的倫理學，有所不同的純哲學與第二層次倫理學的可能性。但是，他却藉基督徒一般所接受的倫理法規在思考，縱使奧坎仍繼續主張，它是依賴神的自由選擇，很有可能，他並不清楚理解，他那威權主義的構思所製造的一些困難。

附 註

- ① *Quodlibet*, 1, 12.
- ② *Ibid.*, 1, 10.
- ③ *Ibid.*, 2, 1.
- ④ *2 Sent.*, 22, H.
- ⑤ *Quodlibet*, 2, 10.

- ⑥ 2 *Sent.*, 26, E.
- ⑦ *Ibid.*
- ⑧ *Ibid.*, D.
- ⑨ *Ibid.*, 9, CC.
- ⑩ 4 *Sent.*, 7, F.
- ⑪ 2, 10.
- ⑫ *Quodlibet*, 2, 10; 2 *Sent.*, 22, H.
- ⑬ *Quodlibet*, 2, 11.
- ⑭ *Ibid.*, 2, 10.
- ⑮ 見本「哲學史」第二卷（英文本，頁一七一〜四）。
- ⑯ *Quodlibet*, 2, 10.
- ⑰ 2 *Sent.*, 24, L.
- ⑱ *Ibid.*, K.
- ⑲ *Ibid.*, 25, O.
- ⑳ *Ibid.*, AA.
- ㉑ 1 *Sent.*, 25, J.
- ㉒ *Quodlibet*, 4, 11.

- ②③ 3 *Sent.*, 1, B; cf. 1. *Sent.*, 23, 1, C.
- ②④ 1 *Sent.*, 25, 1, J.
- ②⑤ *Ibid.*, 23, 1, C.
- ②⑥ *Ibid.*, 1, 3, U.
- ②⑦ *Quodlibet*, 1, 16.
- ②⑧ *Ibid.*
- ②⑨ 3 *Sent.*, 10, H.
- ③⑩ 1 *Sent.*, 1, 4, S.
- ③⑪ *Ibid.*, E.
- ③⑫ *Ibid.*, 1, 6, P.
- ③⑬ 3 *Sent.*, 10, D.
- ③⑭ Cf. 3 *Sent.*, 4, M; 3 *Sent.*, 10, D; 4 *Sent.*, 12, C.
- ③⑮ 3 *Sent.*, 13, U.
- ③⑯ 2 *Sent.*, 5, H.
- ③⑰ 論斯考特的道德理論，請見本「哲學史第二卷」（英文本，頁二六八～七四）。
- ③⑱ 2 *Sent.*, 19, P.
- ③⑲ 4 *Sent.*, 9, E~F.

- ④ 3 *Sent.*, 12, AAA.
- ④ 2 *Sent.*, 19, O.
- ④ 2 Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 95.
- ④ 3 1 *Sent.*, +1, K.
- ④ 4 3 *Sent.*, 12, NN. 請參考亞里斯多德的〈倫理學〉，參見 *Nicomachean Ethics*, 1107, a.
- ④ 5 *Ibid.*, 12, CCC.
- ④ 6 3 *Sent.*, CCC-DDD.
- ④ 7 Cf. *Nicomachean Ethics*, 1105, ab.
- ④ 8 3 *Sent.*, 13, O.
- ④ 9 參本主題，請見下一章。
- ④ 5 3 *Sent.*, 13, C.
- ④ 1 *Ibid.*, 12, CCC.

## 第八章 奧坎之六

有關福音主義的貧困的爭論以及天賦人權的學說——政治主權不由精神權力導  
生——人民與統治者的關係——奧坎的政治思想何其新奇或具有革命性？教皇  
在教會中的地位。

### 一

就一個人有系統地反省政治社會、主權與政體的性質而言，推定奧坎是一個政治哲學家就是一項錯誤。奧坎寫成的一些政治性作品，並不是要提供一種抽象的政治理論。它們都是由於他那時代，包括聖座在內的若干爭論所直接引起的；而且，奧坎的直接目標，就是要反抗與譴責他認定為教皇的侵犯和不義的專制政治論的事物。他曾關心教皇與皇帝，以及教皇與教會肢體間的若干關係，而不關心政治社會與這類政治體間的關係。奧坎同樣敬重法律與習俗；不過，却厭惡獨斷的與善變的專制政治論。這種專制政治論，是中世哲學家與神學家的共同特徵；推定他要大事改革中世社會，就錯了。當然，確實可把奧坎引到替教會與國家的關係，以及政治政體鋪設若

干普遍的原理。不過，他主要是在處理有關某些具體的與特殊論點的爭執期間，才會做這件事。例如，他大約在一三三二年，曾出版入九十天的作品V，剋就福音主義的貧困的爭論，而為西希納的彌契爾的態度辯護。教皇若望廿二世早就把許多方濟會士所支持有關福音主義的貧困的教義，譴責為一種異端；並且，也褫革彌契爾的方濟修會會長的職位。教皇發出的「被懲戒者之因」(*Quia vir reprobus*, 一三二九年)的勅書，遭到了彌契爾——他和貝格摩的波那格拉齊亞(*Bonagrata of Bergamo*)與奧坎，都受到巴伐利亞的路易士(*Ludwig of Bavaria*)皇帝的庇護——的強烈抗議。在這份勅書裏，再度譴責彌契爾的教義，並且，責難方濟會士斗膽出版一些批評教皇宣言的小冊子。奧坎在入九十天的作品V中，以縝密清查與尖刻批判這份勅書，來作回敬。因此，這份出版品，就不是由於對聖座的立場所作任何純理論的考慮，而是由於一項具體的爭論，亦即有關福音主義的貧困的爭論所引起的。這份出版品，不是由一個政治哲學家在冷靜反省的時刻，而是由一個參與一項熱烈爭論的人所寫的。奧坎把教皇的若干宣言，批判成異端；而且就享見真福，便能夠指出若望廿二世的錯誤意見。因此，他基本上，是以一個神學家的身分在寫作。

不過，雖然奧坎撰寫入九十天的作品V，是爲了護衛他的方濟會同事，免受教皇的譴責這個特殊目的，而且，雖然他也把大量的注意力，集中在揭發教皇宣言裏的一些異端與錯誤；但是，他却是以一個人會期許一位哲學家，亦即一個習於嚴密與細心推理的人的方式，在討論貧困的問題。結果是，人便能夠在這種作品中，找到奧坎有關例如財產權的普遍觀念。可是，必須承認的

是：要確實解決這個問題，亦即所討論到的若干意見，都是奧坎本人的意見，却不是容易的。因為，他是以一種相當節制與不關個人的方式，而不是像有人期許一位捲入一場激烈爭論的好辯作家的方式在寫作。

人，都擁有一種天賦的財產權。神賜給人能力，以用正直理性所指令的方式，去處理地上的財物；而且，由於人的「墮落」，正直理性便顯示，個人取用塵世間的財貨，是有必要的。●因此，私人財產權，乃是神所屬意的一種天賦人權；而且，就在沒有人可以靠世俗權力，以奪取這種權利的意義上，這樣的權利，便是神聖不可侵犯的。國家可以調節私人財產權的行使，例如，藉這種方式，社會上的財產，便能夠加以轉化；不過，它却無法奪走人違背他們的意志的權利。例如，奧坎並未否認，能夠合法剝奪一名罪犯想獲取與擁持財產的自由。不過，他却主張，財產權乃是一種在本質上，並未依賴社會積習的天賦人權。而，在他本人方面，或某種合理的原因上，確實是無法強力奪走一個人對權利的行使，更何況是權利本身了。

奧坎把一種權利 (*ius*)，講成一種合法權 (*potestas licita*)，亦即一種和正直理性 (*conformis rationi rectae*) 一致的能力。而且，他也把若干早於人類習俗的合法權，與依賴人的習俗的那些事物作了區分。私人財產權，是一種先於人類習俗的合法權；因為，正直理性指令，有關私人財產制，乃是一種針對人類「墮落」以後的道德情況的矯正劑。只要允許一個人擁有財產，去使用它，以抗拒任何想從他身上搶走他的財產的人，他就擁有一種私人財產權；因為，這項允許 (*licentia*)，乃來自於自然法則。不過，並不是所有的天賦人權，都屬於這相同種類的

。第一，有許多天賦人權，要到形成了一種相反的慣例，它的才是有效的。例如，照奧坎的說法，羅馬公民都有選舉他們的主教的權利；這是來自他們有義務擁有一位主教的事實。不過，羅馬公民却可以把這種選舉權，讓給紅衣主教。可是，如果緣於任何理由，紅衣主教都無法、或不能行使選舉，羅馬公民就必須再行使他們的權利。這一類的條件的天賦人權，都是奧坎所稱作在第三種意義的理解上，源自於自然法則的若干權利的例證。②第二，有許多天賦人權，是在「墮落」以前的人性狀態已獲得的；可是，在這個意義上，「天賦人權」，却祇意味作一種曾經存在，現在却不再存在的完美的結果。它以某種人性完美的情態為其存在條件。第三、有許多權利，已分享了道德訓誡的不可改變性；私人財產權，便是這些權利之中的一種。在〈短篇〉（*Breviloquium*）中，奧坎指明：「以上所述，取用塵世事物的權力，是屬於一種訓誡；一般公認，它是屬於道德的領域。」

不過，却需要更進一步的區別。在所謂（奧坎的「首要形態」*primus modus*）第三種意義上的一些天賦人權，都和道德命令有密切的關係；致使沒有人有權放棄它們，因為，放棄了這種權利，即等於一種違背道德法則的罪。因此，每個人都有保存他自己生命的責任，而且，如果他使自己餓死，便會觸犯了道德法則。不過，如果他必須維持他的生命，他便有這麼作的一種權利，亦即一種他無法放棄的權利。然而，私人財產權，却不屬於這一種。委實，有一種正直理性的訓誡是：人應該取用與擁有塵世間的財貨；不過，爲了實現這種訓誡，並非每個人必然應該行使私人財產權，而是，爲了一種公正與合理的原因，他也能夠放棄擁有財產的所有權利。奧坎在

這個節骨眼上的主要論點是：棄權必須是自願的，而且，它要是自願的，它就是合法的。

教皇若望廿二世早已宣稱，介於僅是使用塵世事物，以及擁有使用它們的權利之間的差別，乃是不真實的。他的原則是：「凡是無權使用某種事物的人，使用它便是不當。」如今，却已承認方濟會士，有權使用食物與衣物這類的塵世事物。因此，他們必須擁有支配它們的一種權利，亦即一種使用它們的權利。而且，作這種藉口，乃是不實的：聖座擁有這一切的事物，而方濟會士並未擁有任何權利。答覆是：放棄一種財產權，而且同時，合法使用已放棄了所有權的那些事物，是相當有可能的。方濟會士曾放棄所有的財產權，甚至，是使用權。他們並不像沒擁有田地，而却擁有使用田地與享受它的果實的權利的佃農，不過，他們却單單享有對塵世事物作一種「朝不保夕的」使用；他們對於塵世事物，完全沒有財產權利。奧坎說，我們必須在「權利使用」(usus iuris)，亦即是使用塵世事物的權利，而沒有控制它們的資產權，以及「事實使用」(usus facti)之間作區分。後者，是源自一種僅僅能使用其它的事物的許可，亦即在任何時刻都可以取消的一種許可。●教皇早已說過，譬如說，方濟會士在同時沒有這麼作的一種權利下，也就是，在沒有擁持「權利使用」下，便不能合法的使用食物。不過，奧坎說，這却不是真的。方濟會士沒擁有「權利使用」，不過，却祇有「事實使用」。他們對塵世事物，都擁有「簡單使用」(usus nudus)，或者僅僅的使用。祇准許使用它們，並未給予一種去使用它們的權利；因為，這種准許，總是可以取消的。在一種嚴格的意義上，方濟會士是「簡樸的使用者」(usuarii simplices)。聖座要不是已准許，便是已容忍他們對塵世事物的使用；聖座乃擁有支配這些事

物的「完美所有權」(dominium perfectum)與「效益所有權」(dominium utile)或者，用奧坎的術語，便是「權利使用」。無論如何，繼基督與使徒的模範——他們在個人與共同方面，都未擁有任何塵世的事物(若望廿二世把這種輿論，指明為異端)——之後，他們已放棄了所有的財產權；而這就是真正福音主義的貧困。

有關福音主義的貧困的實際爭論，和哲學史並沒有關聯；不過，爲要顯示奧坎之對一種具體爭論的專注，如何使他着手有關一般的權利與特殊的財產權的探究，就已經提到它了。他的主要論點是，私人財產權是一種天賦人權；不過，它却是一種一個人能夠自願放棄的權利。而且，這種放棄，甚至，會包括使用權在內。從哲學觀點看來，有關這項討論的主要利害關係，當繫於這件事實：奧坎主張若干先於人的習俗的天賦人權的有效性；尤其是，鑑於這件事實：他使自然法則，仰賴神的意志。一方面，指說自然法則仰賴神的意志，另一方面，又說，有許多確定的天賦人權，享有了自然法則的恒定性；這可能就像是一種重大的矛盾。而且，事實上，當奧坎主張自然法則是不可變的與絕對的之時，他似乎在加強這種自相矛盾。沒錯，當奧坎聲稱道德法則是依賴神的意志時，他基本上，乃涉指神或許已創造一種迥異於祂實際已制定的道德秩序的可能性。而且，如果這都是他的本意；那麼，指說道德法則，在現今的秩序裏乃是絕對的與不可改變的，便可以避開自相矛盾。不過，奧坎的意思却不止這些；他的意思是，神能夠從自然法則、或指令，廢除與自然法則牴觸的一些行爲，即使已經設定了當前的道德秩序。有可能是，道德法則依賴神的意志的觀念，與其說是在奧坎的政治作品中，不如說，在《言語錄》的註釋中，乃更明顯。

而且，道德法則不變性的觀念，與其說是在「言語錄」的註釋中，不如說，在他的政治作品裏，也更加顯著。只是，前者的觀念，不祇出現在那份註釋中，而且，也出現在若干政治的作品裏。例如，在「對話錄」(Dialogus)裏，他就說：「除非神特別反對某個人，」不然，在嚴格的意義上，自然法則的訓誡，是不會有什麼例外的。<sup>4</sup>這同樣的課題，也在「決議八問」(Octo *quaestionum decisiones*)<sup>5</sup>，以及「短篇」中浮現。於是，人頂多會說的，亦即就奧坎的一致性、或不一致性，來為他辯護的是：對他而言，除非，神在任何特殊的情況裏，為了改變它如果神創造了目前的秩序，自然法則就是不可改變的了。而干預進來，不然，身為一個純哲學家的奧坎，有時講話好像是有絕對的道德法則與人權一樣；不過，作為一個神學家的他，却如同他所理解的，註定要主張神的全能的。而且，當他同一個人既是神學家也是哲學家時，他幾乎就不能調和道德法則的絕對性與他對神的全能的詮釋；這是一種靠啓示才知道，而不是哲學家所能夠證實的全能。

## 二

有關福音主義的貧困的爭論，可不是奧坎曾參與的唯一的爭論；他也捲入聖座與皇帝之間的一場爭論。在一三二三年，教皇若望廿二世企圖干預一項帝權的選舉，宣稱要有教皇的確認才行。而且，當巴伐利亞的路易士當選之際，教皇即廢止了這項選舉。不過，在一三二八年，路易士本人却在羅馬加冕。之後，他即聲明應廢除亞維格能的教皇(the Avignon Pope)，而且任命尼

各拉五世 (Nicholas V.)。(然而，這位僭稱的教皇，却必須在一三三〇年，即路易士離開前往德國時降服。) 教皇與皇帝間的爭執，在若望廿二世於一三三四年死後，經過本篤十二世 (的統治，直到克里門特六世的掌政期間，仍持續不止；在後者任期內的一三四九年，奧坎便辭世了。

這項爭論中的直接爭執點是，皇帝向聖座爭取獨立；不過，當然，這項論戰，比起附屬於這個問題，亦即一項帝權的選舉是否需要教皇的確認的問題，可具有較大的重要性。必然要牽扯進來的，乃是：在教會與國家之間，有適當關係較廣泛的爭論。此外，也提出了君主與臣民正當關係的問題；可是，它基本上，乃是就教皇在教會中的地位而提出的。在這項論戰裏，奧坎就國家與教會的關係，乃堅決支持前者的獨立；而且，關於教會本身，他則猛烈攻擊羅馬教皇的「絕對論」。他最重要的政治作品是「對話錄」，本書的第一部分，是他在若望廿二世的統治期間所寫成的。他在本篤十二世的統治期間，即一三三八年，寫成的「論羅馬帝國的法權與權利」( *De potestate et iuribus romani imperii* )，接而，被編入「對話錄」，以作為它第三部分的第二篇論文。這第三部分的第一篇論文是：「教皇與聖職人員的法權」( *De potestate papae et cleri* )。他寫作的目的，乃要使它的作者，和巴度亞的馬西留斯 (Marsilius of Padua) 斷絕關係；而且，它是從後者的「小衛護者」( *Defensor minor* ) 所抽引出的。「論有關最高聖職人員的法權之決議八問」( *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis* )，乃直接——至少，是部分地——針對巴本堡的李奧波德 (Leopold of Babenberg) 的「皇權與

帝國法》(De iure regni et imperii)。而在《有關專制君主霸業之簡記》(Breviloquium de principatu tyrannico)中，奧坎曾對他若干的政治觀點，提出一種清楚的說明。他最後的作品：《論大司祭與帝王之法權》(De Pontificum et imperatorum potestate)，便是一種針對亞維格能教皇權的誹謗。其它的辯論性作品，包括《教皇的謬行簡言》(Compendium errorum papae)——即一本總結奧坎向若望廿二世報怨的早期出版物——，與《論贊成救助合約、自然戰爭的首要性，藉以恢復教會福利與提請教皇的注意》(An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa)。後者，也許是在一三三八年八月與一三三九年底之間寫成的；乃有意指明，英國愛德華三世(Edward III of England)在與法國的戰爭中，向聖職人員蒐取特別稅，甚至違反教皇的若干意願或命令，是合乎情理的事。

有人首先轉向有關教會與國家之間若干關係的論戰上，他就會評述：奧坎的思想，大概已在較古老的中世政治觀裏動搖了。換句話說，他很少考慮國家元首與皇帝間的關係；而且，他比較關心教皇與皇帝間的特殊關係，較不關心一般的教會與國家間的關係。鑑於他曾作爲巴伐利亞的路易士宮庭裏的一個避難者的立場，當可期待的，祇是這個問題了；可是，這件事當然是真的；他沒把注意力，延伸到更廣泛與更普遍的爭論上，便不能討論這件最令他個人感興趣的直接爭論。而且，如果有人從它們的影響的觀點，以及就歐洲歷史的發展，來注視奧坎的論證法，他就會說：事實上，奧坎本人曾關切教會與國家的若干關係。因爲，皇帝與英國國王的國家元首這類的

關係的這個地位，只不過是某種榮譽。

奧坎在聲稱精神的與塵世的權勢間有一種顯著的差異上，當然，並沒有提出任何革命性的理論。他主張，精神界裏最高的首領，也就是教皇，並不是帝權與權威的來源；而且，爲要確認一項帝權的選舉，也是不需要教皇的認可的。如果教皇把塵世界的權勢，強歸給自己，或者企圖加以霸佔；那麼，他就正侵犯一處他沒有管轄權的領域。皇帝的權威，並非出自教皇，而是出自他的當選；選舉人都是站在百姓的立場上。無疑，奧坎乃是把政治權勢，當成是經由人民，而出自於神的；經由人民是指這件事：要不是直接由人民直接選出一位元首，就是間接地看人民在表面上、或私底下，是否贊同傳遞政治權柄的某種方式。國家需要一個政府，而人民却無法規避去選出或皇帝、或君主、或若干官長這一類的君主；不過，這種權柄，却絕不是出自於、或仰賴精神的權勢。已充分清楚的是：奧坎並未只爲了支持皇帝，打算否認教皇在塵世事務中可加以應用的最高權勢；例如，由 $\wedge$ 論贊同救助合約的首要性 $\vee$  (*An princeps pro suo succursu*)，便可得到證明。所有於法有據的君主，都享有並非出自教皇的權柄。

## 二一

不過，誠如我們已知的，如果奧坎曾支持塵世君王，在與教會的關係上應予獨立；那麼，就塵世的事務而論，他却未爲了擁護政治的絕對論，而駁斥羅馬教皇的俗世權威。所有的人，生來即是自由的；在這個意義下，亦即他們都有追求自由的權利，而且，儘管權威的原則，就像私人

財產的原則，乃屬於自然法則，他們却都是享有遴選他們的一種天賦人權。遴選一個統治者，以及把一個統治者的權柄，傳遞給他的繼承者的方法，乃依賴人的法律。而且，顯然並非必然是，每個繼承的統治者都應該當選，不過，人類遴選與指派塵世權威的基本自由，却是一種世上的任何權勢都無法由他身上奪走的權利。當然，獨立的社會，就能夠靠它自己的自由意志，以建立一個世襲的君主政體；不過，在這個情況下，它却是使自已自願順服於君主與他若干合法的繼承人。而且，如果這個君主背信，並且濫用他的權柄，這個獨立社會，便能夠以廢除他來維護它的自由。「在全世界同時默認羅馬人的支配與統治後，這同樣的帝國，才是一個真實、公正與美好的帝國」；它的合法性，乃靠它的臣民們自由的接納<sup>⑥</sup>。除靠它的選擇與認同，可沒有人，應凌駕這個獨立的社會；如果屬意在此，每個百姓與國家，就有權去遴選它的首領。<sup>⑦</sup> 如果有許多人，在塵世的事務上並沒有統治者，那麼，如果他們想任命他們自己的統治者、或若干統治者，教皇就沒有義務，也沒有權力去為這些人任命統治者。<sup>⑧</sup>

## 四

這兩項重要的論點，也就是，塵世權勢的獨立，以及人民有解決他們自己政府的形式自由——如果他們這麼選擇的話——，本身都不是新奇之物。例如，這兩把劍的觀念，曾表徵共同的中世觀；而且，當奧坎曾抗議某些教皇，趨於勉強把普世君主的立場與權利，歸給他們本人時，他只不過是在表明大多數中世思想家的這種信念：必須清楚區分精神界與塵世界。再者，所有偉

大的中世神學家與哲學家，在某個意義上，都相信天賦人權，而且，也會反對諸侯擁有絕對的與無限的權勢這種想法。中世紀的人，很尊重法律與習俗；對霸道的權勢却十分的厭惡。而且，統治者必須在法律普遍的架構中執政的觀念，也表現了普遍的中世觀。多瑪斯·阿奎納如何看重君主權威的起源的問題，確是很難以說明的。不過，他當然認為，它是有限的，且有一個明確的目的。又，他當然也認為，臣民不必順服於暴政。他曾承認，某些統治的權柄，確是，或許是直接出自於人民（最後，則來自於神）。而且，縱使這件事，並沒有非常清楚的徵候，亦即他視所有統治的權柄，必然以這種方式而獲得；但是，他仍然主張，反抗暴政是合理的，而且，不應被認為是煽動。一個統治者，有實現諾言的義務，而且，如果他實現諾言而濫用他的義務，獨立的社會就有權廢除他。於是，有如已提過的，這種說明是有好理由的：奧坎的若干原則，就厭憎霸權與就墨守法律而論，在實質上並未和多瑪斯的有何不同。

然而，即使奧坎主張精神與塵世權勢的差異，以及主張在一個政治社會中，若干臣民的基本權利，都不是新奇的，更不用說是具有革命性了——如果把它們看成是在表明一些抽象的原則——；那麼，便會不產生：他和羅馬教皇權論戰所用的方法，並不屬於所謂帶有革命性的一種普遍的運動。因為，巴伐利亞的路易士與教皇權之間的爭論，就一個普遍運動而言，乃是一樁偶發事件。而，腓力普大公與波尼斐斯八世之間的爭論，則是這個普遍運動的較早徵候。而且，如果從具體的歷史發展的觀點來看，這個運動的方向，乃是朝向使國家從教會完全的獨立出來，即使在精神的事務上，也是一樣。奧坎的思想，或許，是在教皇權與帝王統治權的舊有範疇中動搖了；

不過，中央集權的逐漸統一，却導致了兩權間平衡的崩潰，以及，一種在宗教改革（Reformation）中，部分表現的政治意識產生。此外，奧坎甚至對精神界教皇絕對論的敵意——這就是他對臣民與統治者的關係的普遍評論來看的一——同樣，也必會在政治思想中，有若干暗示。我現在，要轉到他對教皇在教會中的立場的觀點。縱使在此之前，它頗值得注目，縱使奧坎有關「教會政體的觀點，曾影響聖職界，並且，預告了約在大分裂期（the Great Schism, 一三七八—一四一七年）」，才要發生的「和解運動」（Conciliar Movement）；但是這些觀點，却是這個較廣泛的運動的一部分。這個運動，終使中世基督教國解體。

## 五

當這個論題屬於教會歷史，而不屬於哲學歷史時，對奧坎辯駁教皇在教會中的立場這個論題多費口舌之言，乃是完全多餘的。不過，誠如已提過的，他對這個論題的觀點所作進一步的暗示，却值得我們對它們多述說一些。奧坎的主要爭論點是：在教會中的教皇絕對論，是不當的；它有害於基督教國的利益；而且，應該制止與限制它<sup>④</sup>。奧坎建議限制教皇權勢的這種手段，便建立了總評議會（General Council）。他可能靠他對托鉢修會（the mendicant Orders）的組織的經驗與認識，想起了諸如：能把當選的代表，差派到各地方宗教會議的教區、僧會與修道院這一些宗教的法人團體。這些宗教會議，會遴選參加總評議會的代表；這些代表，應該包括信徒與聖職人員。應該留意的是，奧坎並未把總評議會看做是一個絕無錯誤的教義宣布的機關——即使

他認為，它是比羅馬教皇更可能是對的——，他反而把它看成是對教皇絕對論的一種限制與制止：他關懷教會政略，關懷使教皇權成爲立憲制度，而不只是關懷若干神學的事務。他不會否認教皇是聖彼得 (St. Peter) 的繼承者與基督的代理者 (the Vicar of Christ)；大體上，他也不想破壞羅馬教皇的統治教會。不過，他却認爲亞維格能的教皇，超越了它的訓令；也就是說，沒有若干具決斷性的阻止與限制，他就不適宜治理。無疑，奧坎曾支持異端的言論；只是，在作這些提示時，他的動機，却在和專權又無限制權勢的實際行使格鬪不已。而且，這便是爲什麼他對使教皇權成爲立憲制度的觀念，在政治圈中已有瓜葛的原因。即使是就與直接的未來有關的角度來審視，必須把他的觀念當成是「和解運動」的先聲，也是一樣。

#### 附 註

- ① *Opus nonaginta dierum*, c. 14.
- ② *Dialogus*, 22, 6.
- ③ Cf. *Opus nonaginta dierum*, C, 2.
- ④ *Dialogus*, 1, 3, 2, 24.
- ⑤ 1. 13.
- ⑥ *Dialogus*, 2, 3, 1, 27.
- ⑦ *Ibid.*, 2, 3, 2, 6.

⑧ *Opus nonaginta dierum*, 2, 4.

⑨ 奧坎不曾否認這種羅馬教皇的至上權；他只駁斥他所稱作的「暴虐的」至上權。

## 第九章 奧坎主義者的運動：彌勒古的

### 若望與奧特古的尼古拉

奧坎主義或唯名主義者的運動——彌勒古的若望——奧特古的尼古拉——大學中的唯名論——結論的評述

#### 一

「奧坎主義者的運動」這個語詞，或許是一個誤稱的東西。因為，或許可以把它理解成有這個涵義：奧坎是十四世紀那個「近代」思潮的本源；而且，這個運動的思想家的觀念，都是導自於他。就像方濟會士亞當·烏德翰(Adam Wodham)或卡得翰(Goddam，死於二三五八年)一樣，這些思想家，的確是奧坎的學生；而其他人，就像道明會士霍爾寇特(Holkot, d. 1349)，實際上，雖然不是他的學生，但是，却受到奧坎的著作的影響。不過，在某些其它的情況裏，要發現一位特定哲學家的思想，究竟是怎樣深受奧坎的影響，却是困難的。然而，即使從一個觀點來講述「唯名論者的運動」，而不提述「奧坎主義者的運動」，或較許為可取。不過，無法否認的却是：奧坎是這個運動最具有影響力的作家；而且，也唯有這個運動，應該和他的姓名有

所關聯。「唯名論」與「名詞論」這兩個名稱，在同義上，是用來涉指「新派」(via moderna)的。而且，名詞論的顯著特徵，乃是對命題中的語詞的功能作分析；也就是，有關「代用」或表徵的學說。如同已指出的，「代用」理論，能夠在奧坎以前的邏輯學家，例如，在西班牙的彼得得的著作中被找到。不過，在概念主義者與「經驗主義者」的方向上我們便把它和唯名論聯想在一起，曾開展名詞論者的邏輯的，却是奧坎。因此依我的意見，如果有人記得，「奧坎主義者的運動」這個語詞，並沒有暗涵奧坎是這個運動所有發展的直接來源的意思，他就有理由這麼說。

名詞主義者邏輯的發展，形成了這個運動的一個切面。在這個節骨眼上，有人或許會提到理查·史溫斯海德(Richard Swineshead)與威廉·黑特斯堡瑞(William Heytesbury)；這兩個人都和牛津的梅坦學院(Merton College, Oxford)有關聯。後者，在西元一三七一年，成為牛津大學的名譽校長；他的邏輯作品，流傳得很廣。在十四世紀，另一位膾炙人口的邏輯學家是理查·比林翰(Richard Billingham)。不過，唯名論者與受唯名論者運動影響的那些人專門的邏輯的研究，却經常和對傳統形上學，或毋寧說，對傳統形上學所提供的證明，作一種破壞性攻擊有關；如同有關奧坎本人的那些研究一般。有時候，這些攻擊，却是基於下述的論點：傳統的證明方向，都不超過概然論證。因此，據理查·史溫斯海德的看法，用以證明神獨一性的若干論證，並不是一些證明，而是一些辯證論證。也就是說，它們都是不會排斥反面的可能性為真的論證；不然，就是一些無法用那時代的語言，以化約成矛盾原理的論證。有時候，重點放在：假想我們不能認識任何的實體。理查·比林翰曾主張，如果我們不能認識任何實體，那麼，

我們便不能證明神的存在。一神論是一個信仰的問題，不是哲學證明的問題。

把「神存在」這類命題，貶低成信仰的範域——此處，「神」這個字，是當成指涉至高的唯一的存有來理解——並不意味，任何的哲學家，曾懷疑這些命題的真；它只意味着，他不認為，這類命題可以得到證明。儘管這樣，就若干形上學的論證而言，這種懷疑論的態度，對不同的哲學家來說，無疑，是和主張信仰首位的各種不同程度結合着。一個文學院的講師、或教授，或許會以純邏輯的理由，來質問形上學論證的有效性；而一個神學家，或許也會在意於強調人類理性的懦弱，信仰的崇高，以及啓示真理的超越性。例如：羅勃·霍爾寇特 (Robert Holkot) 曾設定一種迥異於，以及優越於自然邏輯的「信仰邏輯」。他當然已否定，若干有神論論證的證明性。祇有分析命題，才是絕對確實的。在傳統論證，神的存在時，所應用的因果原理可不是一種分析命題。從此，便產生了：哲學對神存在的論證，都無法超過概然論證。然而，神學却是優於哲學；而且，在教理神學的範域裏，我們能夠看到，一種優於哲學上所應用的自然邏輯的邏輯運作。霍爾寇特認為，從「三位一體」(the Trinity) 的教義看來。特別在神學上已超越了矛盾原理，是很清楚的。因此，我的論點是，受唯名論者批判形上學「論證」所影響的神學家，並非不以訴諸邏輯，來支持他們的批判；不過，毋寧是，這種哲學的相對懷疑論，必不可輕鬆的看成，已對公認是事實的述句，懷有一種懷疑論的姿態。或者，看成是一種有意把教理神學，貶低成推測的範域的神學述句。

當然，接納這種、或那種唯名論者的立場，可不意味，一個特定的思想家，曾採納奧坎已主

張的所有的立場。例如，曾作為英國方濟會士的「鄉民」的洛汀坦的若望 (John of Rodington, 死於一三四八年)，便懷疑神的獨一性論證的證明性；不過，他却駁斥道德法則單依賴神的意志這個見解。另一位方濟會士巴朔里斯的若望 (John of Bassolis, 死於一三四七年)，也質疑形上學對神的存在、一體性與無限性證明的論證性。不過，他却把這種批判態度，和對斯考特學派各樣立場的接受，予以併合。斯考特主義在方濟修會中，當然大有影響力，而且，它曾造就方濟·梅羅尼斯 (Francis of Meyrones, 大約死於一三二八年)、「溫雅博士」 (Doctor dulcilius)、安東尼·安德赫 (Antoine André, 大約死於一三三〇年)，以及「精緻博士」 (Doctor succinctus) 瑪爾西亞的方濟 (Francis de Marcia) 這類的哲學家。因此，唯一可預期的，我們應該找出會合與混雜在瑞帕的若望 (John of Ripa) —— 他在十四世紀後半葉的初期，曾在巴黎作過演講 ——，以及坎底亞的彼得 (Peter of Candia, 死於一四一〇年) 這類思想家裏面的斯考特學派與奧坎主義者的思想路向。此外，在某些情況，亦即奧古斯丁的作品與奧坎主義兩者，已影響一位思想家的情況，要在任何既定的點上，判斷哪種影響比較濃烈，始終是不容易的。例如，多瑪斯·布拉德華底納 (Thomas Bradwardine, 大約是一二九〇—一三四九年) 為辯護他的神學決定論的教義，便訴諸奧古斯丁；不過，却很難說，他們本身所接受奧古斯丁的作品，已影響他到什麼程度，以及，在他對奧古斯丁的詮釋上，奧坎主義者對神的全能與神的意志的強調，也影響他到什麼程度。再說，里彌尼的葛利哥里 (Gregory of Rimini, 死於一三五八年) —— 他作過奧古斯丁隱士修會的會長 (General of the Hermits

of st. Augustine)——，爲了辯護他有關直覺首位與普遍語詞的「記號」功能學說，也訴諸奧古斯丁。不過，要決定他怎樣採用奧坎主義者的立場，而後企圖用奧古斯丁的面紗來遮蓋他們——因爲，他本人是奧古斯丁修會的一個會員——；以及，他是怎樣真正相信，他在奧古斯丁的作品裏，已找到奧坎的哲學早已使他想起的若干立場，却是有困難的。道明會士羅勃·霍爾寇特甚至嘗試指明，在他的清晰的奧坎主義者的學說中，有些並未和多瑪斯·阿奎納的心意，有真正的不同。

爲要指明奧坎主義，或者特別結合俗世聖職者的唯名論，已深深滲透虔敬的修會，我們已經講論得夠多。它的影響，不僅會在奧坎本人曾經隸屬的方濟修會，而且，也會在道明修會與其它修會被感受到。當然，在這同時，依然堅持的，乃是傳統的思想路向。尤其，在擁有一個正式博士 (Official Doctor) 的修會裏，如同道明修會擁有多瑪斯，更是這樣。例如，以奧古斯丁修會的隱士來說，他們便把羅馬的基爾斯 (Giles of Rome)，看成是他們的博士。我們已瞭解里彌尼的葛利哥里——他從一三五七到一三五八年，做過這個修會的會長——，曾經受奧坎主義的影響。不過，葛利哥里的前一任會長 (一三四五—一三五七年) 史特拉斯勃格的多瑪斯 (Thomas of Strasbourg)，却以效忠羅馬的基爾斯的名義，試圖保護這個修會免受唯名主義者的影響。事實上，想阻止或根絕唯名論的影響，證明是不可能的。不過，這個修會擁有一個正式博士此件事實，無疑，已在這個稱號上促進某種穩健的作風；「新派」的同情者，便衝着這個稱號，接受比較極端的唯名主義者的立場。

如同我們所見，在唯名論者、或奧坎主義者當中的一個共同因素，就是他們對「代用」理論的強調；亦即對一個命題中的語詞，賴以代表事物的不同方式作分析。然而，顯然的是，唯有論到像奧坎這類哲學家曾主張，一個普遍語詞、或類名(classname)，在命題中代表若干個別的事物，而且，單單代表若干個別的事物，一個人才有理由講論「唯名論」，或——如果偏好的話——概念主義。唯名論者隨同這個學說，也就是，普遍性在它們（按：語詞）的邏輯功能上，祇屬於語詞，也有意主張：祇有可以化約成矛盾原理的那些命題，才是絕對確實的。換句話說，他們認為，除非不矛盾就無法陳述反面，否則，一個述句的真，就不是絕對確實的。現在，他們却認為，沒有一個因果關聯的述句，能夠是這種類的述句。換句話說，他們的共相理論，已導使唯名論者對因果關係，作一種經驗主義者的分析。此外，只要從現象到本體的推論，是一種從果到因的推論；那麼，這種分析，也會影響唯名論者對實體——附質形上學的見解。因此，一方面，如果若干的分析命題，在命題可以化約成矛盾原理的意義上，祇是絕對確實的，而另一方面，若干有關因果關係的述句，都是一些經驗的或歸納的推廣——它們頂多只享有一種很高的概然性——；那麼，就會導致：依賴因果原則的應用，以及依賴實體——附質形上學的若干傳統形上學論證，便不會是絕對確實的。於是，例如，論到神存在的若干述句，唯名論者便會聲稱，他們不曾把它們的確實性，歸功於在博得他們的好感上所能夠引證的任何的哲學論證；而是歸因於它們都是基督徒神學，所教示的信仰真理這一件事實。這種立場，自然而然，容易在哲學與神學之間，引進一種尖銳的差異。當然，在某個意義上，哲學與神學之間，始終已經被承認有一種尖銳的差異；也

就是，在這個意義上，亦即接受一個作為祇是某人自己推理過程的結果的述句，以及接受一個有關神的權柄的述句之間，始終已經被承認有一種差異。不過，一個像阿奎納這類的思想家，却早已深信，要證明像「一位能夠作一種啓示的神存在着」這個述句的「信仰序曲」，是有可能的。當然，阿奎納也深信，信仰的行動，包涵超自然的恩寵；不過，問題却是：即使在大多數的實際個案裏，在一個人理解——如果他一直提到，或者理解到——這問題的若干證明以前，超自然的信仰，已很有果效了，他仍然會承認在邏輯上，用信仰行動來預設的確實真理，乃是可嚴格證明的。然而，在唯名論者的哲學裏，却不把「信仰的序曲」，當成是可嚴格證明的。因而，便打斷了哲學與神學之間的這座橋樑（也就是，只要信仰要求超自然的恩寵時，人就有資格來講一座「橋樑」）。不過，唯名論者却不關心「護教論的」若干考慮。在中世基督徒的歐洲，護教論已經不是爾後年代的神學與天主教哲學家所同樣關心的一個問題。

我在先前對唯名論者立場的摘述裏，已使用「唯名論者」這字詞來意指：徹底的唯名論者，或曾展述唯名論的潛能的思想家，或「理想的」唯名論者，亦即「純血統」（*pur sang*）的唯名論者。在較早的時候，我已評論，並非奧坎主義者運動積極影響的，以及在某些方面，可以稱他們為「唯名論者」的思想家，都採用奧坎的所有立場。不過，（我倒希望），對這兩個曾和此運動有關聯的思想家，也就是對彌勒古的若望（*John of Mirecourt*）與奧特古的尼古拉（*Nicholas of Autrecourt*）——後者，尤其是一個極端論者——的哲學觀念作某種解說，將是有用的。熟悉奧特古的尼古拉的哲學，是一種驅散這個幻相，亦即在中世哲學裏，並沒有關於

若干重要論題的各樣意見的有效手段——如果仍然需要更進一步的手段的話。我在概述這兩個人的思想以後，就會用有關唯名論在各大學裏，特別是，在十四世紀後半葉與十五世紀中葉，所建立若干新大學裏的影響作些許論述，來結束這一章。

## 一

彌勒古的若望——他似乎是一個西安教團的聖職者（Cistercian，人稱他爲「白衣僧侶 monachus albus」）——在巴黎聖·伯納的西安教學院（the Cistercian College of St. Bernard），曾發表有關彼得·隆巴特（Peter Lombard）的「言語錄」的演講。在這些於一三四四—一三五年間所發表的演講中，存在着兩種說法。彌勒古的若望在他的許多命題受到直接的攻擊時，曾對他的立場提出一種解釋與辯護。不過，儘管這樣，在一三四七年，當時的大學兼神學院院長，却譴責了四十一條命題。這曾使若望發表另一份作品，來辯解他的立場。這兩本入護教論——第一本是闡明、或辯護六十三條可疑的命題，第二本，也爲被譴責的四十一條命題作同樣的工作——是由斯蒂格繆勒（F. Stegmüller）編纂的。❶

彌勒古的若望區分了兩類型的知識；而且，他是根據我們對若干不同命題作贊同的性質，來區分它們。有時候，我們的贊同是「開明的」；他說，這是指：不怕錯誤——不管是實際的，或潛在的——而呈現的。而其它時候，例如，就懷疑或就輿論來說，我們的贊同，却是帶有或實際的，或潛在的對錯誤的恐懼。不過，作進一步的區分，却是必要的。有時候，由於我們清楚

瞭解了我們所贊同的命題為自明真理，我們才會不怕錯誤的給予贊同。這就是就矛盾原理，以及就至終可化約成矛盾原理的那些原則與結論而言，所發生的事。如果我們明白，一個命題是依賴、或者可化約成矛盾原理；那麼我們就明白，這個命題的反面，也就是，它的否定，乃是不可想像的與不可能的。然而，在其它時候，我們可不怕錯誤，對實質上，真相並不明顯的若干命題，給予贊同；可是，它却是靠不可辯駁的見證來擔保的。有關信仰的啓示真理，就屬於這一種。例如，我們只有靠啓示，才知道一神裏有三個位格。

因此，到目前為止，我們不考慮信仰的啓示真理，就會不怕錯誤的贊同若干的命題——因為它們可以化約成首要的自明原理，即矛盾原理——以及害怕錯誤而贊同若干的命題（例如：「遠方的那個對象，大概是一條牛。」）彌勒古·若望稱第一種的贊同，為「明顯的贊同」（*assensus evidentes*）；第二種的贊同，為「不明顯的贊同」（*assensus inevidentes*）。不過，我們現在必須區分兩種「明顯的贊同」。首先，在這個措辭最嚴格與最適當的意義上，是有許多明顯的贊同。這種贊同，是針對矛盾原理，針對可化約成矛盾原理的若干原則，以及針對依賴矛盾原理的若干結論而提出的。就這類命題而論，我們擁有「最佳的明證性」（*evidentia potissima*）。其次，有許多贊同，確實是不怕錯誤而提出的；不過，它們却不是因命題和矛盾原理有密切的關聯而提出的。如果我贊同一個以經驗為基礎的命題（例如：「有許多石頭」）；那麼，我就不是怕錯誤才贊同它，而是因為我經驗了外在的世界，不是因為這個命題可以化約成矛盾原理才贊同它。就這類命題而論，我們擁有的，並不是「最佳的明證性」，而是「自然的明

證性」(evidentia naturalis)。彌勒古·若望把這種「自然的明證性」，界定成：我們不怕有任何錯誤，而藉以贊同一個事物的存在的明證性；這種贊同，是由若干自然而然而迫使我們贊同的因素所促成的。

以上所述，對若望的人的贊同的學說，是來自於他的第一次辯護。他在那裏解釋第四十四條命題；這條命題，早已變成一個攻擊的目標。這條命題這樣寫着：「我們尚未從本身是自明的，或者，從一種我們可以化約成首要原理的確實明證性的命題，去證實以下各點：神存在；有一個最完美的存有者；某個事物是另一個事物的原因；任何受造的事物都有一個原因，並且不能無限追溯；一個事物無法像一個總體原因，以產生某種比它本身還高貴的事物；或者，我們不可能把比現今存在的任何事物還高貴的事物製造出來。」因此，有關神存在的若干證明，尤其，不是依賴一些自明的命題，或依賴一些我們能夠把它們化約成矛盾原理——它是首要的自明原理——的命題。若望的對手，都把他的學說詮釋成這個意涵：沒有一種關於神的存在證明，是屬於這一類的，亦即它一經理解就強迫贊同，以及，就哲學而言，我們並無法確定神的存在。若望在回答上便注意到，神存在的證明，都依賴着經驗，而且，我們也不能把本身是經驗世界的結果的命題，化約成矛盾原理。然而，從他的一般學說裏，却可清楚看出：他使這個一般規則有一個例外，也就是，可以論斷這個思想家、或講話者的存在。如果我說：我否認，甚或懷疑我自己的存在。那麼，我便自相矛盾。因為，我若沒有肯定我的存在，我便無法否認，甚或懷疑我的存在。在這一點上，彌勒古·若望曾追隨奧古斯丁。不過，這種特殊的命題，却能自立自足。我們不能把

本身是感覺經驗的結果，或者對外在世界的經驗的任何其它命題，還原成矛盾原理。因此，這一類的命題，都未享有「最佳的明證性」。不過，若望却否認，他意指所有這一類的命題，都是可疑的。它們並未享有「最佳的明證性」，不過，它們却是享有「自然的明證性」。雖然以外在世界的經驗為基礎的命題，都不像矛盾原理是明顯的那樣的明顯；但是「從這裏却不導致：比起關於第一原理，我們必須愈發的懷疑它們。從這裏，顯然我並不算否認任何的經驗，任何的知識，以及任何的證據。甚至，很顯然，針對下述人士，我完全支持反面的意見：他們會說，有一個人，或有一個石頭在，他們並不清楚；這是基於在他們看來，情形似乎是：這些事物，不真是這樣，却這樣存在着。我沒有意思要否認：這些事物，是我們有目共睹的，而且是我們認識的；不過，我却只想否認：我們無法靠最高類的知識 (*scientia potissima*)，去認識它們。」

因此，若干的分析命題，也就是說，靠分析，便可以還原成自明的矛盾原理的那些命題，都是絕對確實的；而且，這種絕對的確實性，也附屬於各人對他自己存在的肯認上。除了這個最後的肯認，所有的命題——它們都是經驗世界的結果，以及表現了對世界實驗性的認識——，祇享有「自然的明證性」。不過，彌勒古·若望把「自然的明證性」意指成什麼呢？這難道祇意味着：我們由於對贊同有一種天生難以避免的傾向，便自動表示我們的贊同嗎？如果是這樣，它難道會、或者不會導致我們提出這種贊同的命題，都是確實的嗎？若望承認，就某些經驗命題而論，錯誤是可能的：不然，他幾乎就不能做。另一方面，他却主張：「我們在許多符合我們經驗的事

情（命題）上，可不會犯錯。」再者，除非他已準備承認，他的對手早就正確地詮釋他的學說；不然，他幾乎不可能講說任何其它的東西。不過，似乎清楚的是，彌勒古·若望曾接受奧坎主義者的學說，亦即神在沒有對象時，也能夠奇妙地引生，並且保存外在世界的敏感知識。他在言語錄評註的開端，便處理了這個論題。因此，這樣說大概是穩妥的：對他來說，「自然的明證性」，乃意指着，如果神行了一件奇蹟，我們就可能會犯錯，但是我們天生即會贊同我們知覺的事物的存在。在神施行這樣的一個奇蹟的觀念上，是沒有矛盾的。因此，如果我們不僅在確實的感受，而且，也在擁有客觀與明顯的確實性這個意義上，使用「確實的」這個字語；那麼，我們便確定了矛盾原理，而且也確定了可以化約成矛盾原理的若干命題，並且，各人都確定他自己的存在；靠肯定某人自己存在的命題和矛盾原理的關係，就可顯示有關某人自己存在的直觀的確實性。不過，不管我們可能「覺得」多麼確實，我們却未確定衆外在事物的存在。如果我們想引進笛卡兒假定的「惡靈」（evil genius）；那麼，我們便能夠說：對彌勒古·若望而言，除非神保證我們外在世界是存在着；不然，我們就未確定它的存在。因此，所有關於神存在的證明——全依賴我們對外在世界的認識——，都是不確定的。至少，在可以把它們化約成矛盾原理、或倚賴矛盾原理的意義上，它們都不是「確定的」（demonstrative）。若望在他的首次辯護裏，便公開說：「神存在」這個命題的反面，包涵了一種矛盾。不過，他却繼續陳述：這種命題，並未享有附屬於第一原理的明證性。爲什麼沒有呢？因爲，縱使，「我們不會在符合我們經驗的許多事情（命題）上犯錯」，我們却會藉反省感覺經驗的資料，得到在這類命題上所表現的知識。他難道

意指我們會在若干個別的經驗判斷上犯錯，不過，就神存在這類的一個結論而言——它接續感官經驗的總體性，而非接續若干個別的經驗判斷——，我們却不會？在這方面，沒有對象呈現時，我們擁有感官經驗的可能性如何？無疑，這是一種有限度的可能性；而且，就感官經驗的總體性而言，我們沒有理由假定它是一種現實性。畢竟，它却依然是一種可能性。我不明白，有關神存在的傳統證明，怎會擁有比道德確實性還大的確實性；或者——如果你喜歡——有關若望的前提那至高的概然性。他在辯護上，或許會嘗試使它擁有這兩種方式，來為他的立場辯解；不過，似乎清楚的是：對他來說，神存在的證明，在他理解是確定的這個意義上說，却不是確定的。我認為，不考慮若望在他所說的話裏，究竟是對或錯這個問題，如果他早就公開承認，對他來說，以感官經驗為基礎的神存在證明，並不是絕對確實的；那麼，他就會比較一致些。

照彌勒古的若望的話說，因果原則不是分析的；這也就是說，在否定因果原則，便包涵一種矛盾的情形下，就不能夠把它化約成矛盾原理，或指出它是依靠矛盾原理。另一方面，它不會導致：我們必須懷疑因果原則的真；即使我們沒有得到「最佳的明證性」，我們却擁有「自然的明證性」。再者，這個問題，也正確產生了「自然的明證性」所意指的事物。它幾乎不能夠意味成客觀的不可辯駁的明證性。因為，如果因果原則的真理是那麼客觀的清晰，那麼，人就大概不可能會否認它；而且，它的反面，也是無法想像的。當然，它會導致：它的明證性，可以化約成矛盾原理的明證性。當若望講到：「若干原因自然而然強迫贊同」時，他看起來很像有這個意思：儘管我們會推想，因果法則的可能性，不是真實的；但是，依我們的本性，在具體環境裏，却也

不得不以它就像是真的來思想與行動。從這裏，顯然就會導致：對於所有的實際目的而言，依賴因果原則的有效性的神存在證明，都是「明證的」；不過，我們仍然會臆想，它們並不十分有力。或許，這不過是在表示，神存在的證明，例如，就不會像一個會逼人贊同的數學定理，強迫人來贊同。若望的對手，都把他理解成有這個意味：人們無法證明神的存在，因而，神的存在，是不確定的。不過，當他否認，這些證明都是確定的時候，他却一直以一種特殊的意義，在使用「確定的」這個詞彙；而且，如果他的辯護，代表他的真正說法，那麼，他也沒有想這麼說的意思：我們必須對神的存在加以懷疑。事實上，我們不太懷疑他有打算教授懷疑論；不過，另一方面，清楚的是，他卻不會把神存在的證明，都當成多瑪斯所認為的那麼有效。

在這方面批判神存在證明的若望·彌勒古，曾把他自己表明為一個在奧坎主義者運動中，擁有他的地位的思想家。他靠他有關道德法則的學說，也表明這同一件事。如同在第一辯護中所包含的，第五十一條命題是這樣寫的：「神能夠在意志中，促生意志的任何行動，即使是憎恨祂自己。然而，除非意志主動的，又有效的保存它；否則，我懷疑，是否單靠神以意志所創造的任何事物，應該會去憎恨神。」若望說，按照在各博士之間共同說法，憎恨神乃蘊涵一種存於意志中的缺陷；而且，我們必定不允許作為總體原因的神，會在人的意志中，促生對祂本身的憎恨。然而，絕對的說，神本就能夠在意志中，促生對祂本身的憎恨；而且，如果祂已這麼做，當事人就不會可惡地憎恨神了。再者，在第二次辯護裏，被譴責的第廿五條命題，大意是：「恨惡憐人，除非是緣於事實上它是神已經禁止的，不然，便不是罪過。」若望繼續解釋，他並不意指：恨

惡鄰人，並未抵觸自然法則；他倒是意指：一個恨惡他的鄰人者，祇因為神已禁止恨惡鄰人，才冒上永刑的風險。就第一辯護的第四十一條命題而論，若望同樣注意到：除非神已經禁止了，否則，沒有一件事是「有過失的」。然而，它能夠抵觸道德法則而不犯過失。

不用說，若望·彌勒古並無意否認，我們有遵行道德法則的義務；他的用意，是想強調神的至高性與全能。同樣的，儘管非常的短暫，他似乎已贊同彼得·達彌盎 (St. Peter Damian) 下述的意見：神能夠促使世上絕不應該存在的事物得以發生；也就是說，神能夠促使過去不應該發生的事物得以發生。他承認，就神權能的慣例 (*de potentia Dei ordinata*) 是不會發生的。不過——，其實，有人或許會期待他能訴諸矛盾原理，要解消這件事實，以指明要解消過去，乃是絕對不可能的——，他却說，這種絕對的不可能性，他並不很清楚。「我一向無意主張我不會擁有的知識」(第一辯護，命題五)。他不說，神可能促使過去不應該發生的事物得以發生；他說，神做這件事的不可能性，他不清楚。若望·彌勒古在他若干的陳述上，始終很小心。

他對防護那些陳述——這些陳述，似在教導神學的決定論，而且，可能洩露受多瑪斯·布拉德華底納 (Thomas Bradwardine) 的《論神的起因》(De Causa Dei) 的影響——的方法，則表示了一種類似的關懷。據若望說，神是道德缺陷的原因，也就是說，是罪的原因；正如祂就是自然缺陷的原因。神因為未供應視覺能力，而為盲目的原因；而且，祂因為未供應道德的公正，而為道德缺陷的原因。然而，若望却以這種觀察——或許，真的是：一種自然缺失，會成為自然缺陷的總體原因，一種道德缺失，不是道德缺陷的總體原因，是因為，道德缺陷(罪)，為了

要存在，就必須由一種意志而產生（第一辯護·命題五十）——來沖淡這項陳述。他在他的入言語錄②評註裏，首度注意到，他好像有可能承認，神是道德缺陷的原因；而且，接著評論，各博士的共同教義，都是非常對立的。不過，在他們眼裏，他們說這個對立，乃是因為指出：神是罪的原因，是在說神犯了罪行；而且若望也清楚的是，神是不可能犯罪行的。不過，他主張，從這一點卻不會導致：神不會成爲道德缺陷的原因。神因爲未供應道德的公正，才引生道德的缺陷；不過，罪却是由意志產生的，因此，有罪的是人。因此，如果若望說，神不是罪的總體原因；那麼，他並未意指：神靠意志的行動，促成積極的要素，反而，人類才促成正當秩序的缺乏。對他來說，除非完全依靠一種意志，否則，儘管無法理解正當秩序的不足，但是，却可以說神促生了這兩者。儘管在神有效的決志上，亦即在意志中應該沒有公正，可以把神稱作「有效的」原因；但是，這個意志却是「有效的」原因。除非神行使意志，否則，沒有一件事會發生；而且，如果神一決志，祂便是很有效力的在決志。因爲，祂的意志，始終會應驗。即使在它的細目裏，神也能夠促成如同某一種罪行的這種罪行。不過，祂卻不會在犯罪上來促成它。

若望曾考慮，只有靠著信仰，才能夠認識衆附質與實體之間的真正差異。「我認爲，除非有信仰，不然，許多人或許就會說，每樣事物都是一種實體。③」顯然，他已肯定（至少，可理解他是在肯定）：「就理性的自然之光而論，大概是，並沒有和實體截然不同的附質，不過，每樣事物都是一種實體；而且，除非有信仰，這就應該是，或可能是概然的了。」（第一辯護的第四十三條命題）例如，「大概可以說，思想、或意願，並不是和靈魂有別的東西；不過，它却是靈

魂本身」(命題四十二)。若望以這種說法來保護自己：肯定在實體與附質之間有一種差異的若干理由，是比否定一種差異所能夠提出的若干理由更加有力。不過，他却附帶的說，他不知道是否可以把肯定它的若干論證，正確地稱作(若干)證明。清楚的是，他不曾認為，這些論證就等於是一些證明；他祇靠信仰，把這種差異，當成確定的接納下來。

用任何確定度準確地稽查若望·彌勒古若干私人意見的真相，是困難的；這是由於他在他的辯護裏，用以辯明他在有關「言語錄」各演講上所說的話的方式的緣故。當若望聲明，他只是宣揚別人的意見，或者在不肯定它為真的情形下，祇進一步提出一種可能的觀點時，他難道是真诚的，還是，他是善於外交手腕的人呢？對此幾乎無法提出任何明確的答案。然而，我現在却要轉向一個對這項新運動，更極端與更徹底的支持者身上。

111

奧特古的尼古拉——大約在一三〇〇年，生於斐爾都(Verdun)的管區——曾在一三二〇與一三二七年間，在梭爾邦(Sorbonne)做研究。接著，他發表有關「言語錄」、亞里斯多德的「政治學」(Politics)……等的演講。在一三三八年，他得到梅茲總教堂(the Cathedral of Metz)一個有俸祿的聖職。尼古拉早已在他有關彼得·隆巴特的「言語錄」的介紹性演講裏，指明他和以前若干哲學家思想的不同；而且這個姿態的一種延續，則導使在教皇本篤十二世一三四〇年十一月廿一日，寫給巴黎主教一封信；在信中，教皇指示後者安排尼古拉和其他一些遠

反者，在一個月內於亞維格能作一次個人的說明。教皇的死，却導致延後對尼古拉的意見調查。不過，在一三四二年五月十九日，克里門特六世（Clement VI）加冕以後，又再度恢復這件事。這位新教皇把對尼古拉的意見檢查，交給紅衣主教威廉·古爾第（Cardinal William Curti）所主持的一個評議委員會。並且，也請尼古拉解釋與衛護他的觀念。他有機會在教皇面前申辯自己，而且，他對抵觸他的學說的若干異議所作的答覆，也可以作解說。不過，當這項判決要變得明朗時，尼古拉却逃離亞維格能。儘管不確定，但有可能的是，他在巴伐利亞的路易士宮廷中，暫時得到了庇護。在一三四六年，判處他要在巴黎公開燒燬他的作品，並且，撤回那些被譴責的命題。他在一三四七年十一月廿五日那天，已這麼做了；他也從巴黎大學的教授團被開除。除了這件事實，亦即在一三五〇年八月六日，他做過梅茲總教堂的一個宗教法庭法官，我們對他的晚年生活，知道得很少。想必「此後，他已快樂地」生活著。

有關尼古拉的作品，我們擁有一連九封信中的前兩封；——這些信，都是他寫給他的主要批評者之一，方濟會士亞瑞瑟的伯納（Franciscan Bernard of Arezzo）的，以及大多是他寫給某一個哀其去（Giles Aegidius）的一封信。我們也擁有，哀其去寫給尼古拉的一封信。此外，被譴責的命題細目表，則包括附隨著若干其它的斷簡殘篇，尼古拉寫給亞瑞瑟的伯納若干其它文件的摘錄。這一切文件已經由約瑟夫·拉普博士（Dr. Joseph Lappe）編纂完成。●我們也擁有尼古拉撰寫的一篇論文，這篇論文，始自行政階層的評判（*Exigit ordo executionis*），可當成評判（*Exigit*）來參考。它是歐道奈爾（J. R. O'Donnell）所編纂成的；他也同

時編纂尼古拉的神學著作：「理性的受造物觀念，透過語言是吾有幸有其天然的指向？」（*Ut-  
rum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturali-  
ter*）<sup>6</sup>。彌勒古的若望對尼古拉的因果律學說，有進一步的註解。<sup>6</sup>

尼古拉在他寫給亞瑞瑟的伯納的第二封信的開始，指出應該設置的第一原則是：「矛盾句不可能同時為真」。⑦ 矛盾原理，或毋寧說，非矛盾原理，是首要的原理。而且，在消極的意義，亦即沒有更終極的原理，以及在積極的意義，亦即這個原理，必然優先於每種其它的原理，而且是每種其它原理的預設這兩方面上，便要接受它的首要性。尼古拉正是主張，非矛盾原理，是所有自然確定性的終極基礎；而且，當成確定性之基礎而提出的，任何其它的原理，可以化約成非矛盾原理之際，後者便不能化約成任何其它的原理。如果把任何原理，而非矛盾原理，當成確定性的基礎來提出，也就是，如果把一種不可化約成非矛盾原理的原理，當成確定性的基礎來提出；那麼，這被提出的原則，可能好像就是確實的。不過，它的反面，却不會包括一種矛盾。可是，在這個情況中，却絕不可能把這種外表的確實性，轉變成真正的確實性。也就是說，完全提供它自己的保證的，祇有非矛盾原理。我們不懷疑非矛盾原理的理由，祇是：沒有矛盾，便不能夠否認它。那麼，為了使任何其它的原理，都是確實的，它的否認，就必須包含一種矛盾。不過，在那種情況裏，它在這個意義上，亦即靠著那種原理，它便是確實的，却是可以化約成非矛盾原理。因此，非矛盾原理，必須是首要的原理。應該指出的是，有問題的不是非矛盾原理的真實性，而是它的首要性。尼古拉嘗試指出，任何真正的確實性，至終都依賴這個原理；而且，他也指

明了，任何不會依賴或者不能化約成非矛盾原理的原理，都不會是真正確實的。

尼古拉說，按照非矛盾原理，我們所擁有的任何確實性，乃是真正的確實性；而且，即使神的權能，也不能從它身上奪走這種特性。再者，所有真正確定的命題，都擁有這種相同的明證度。

一個命題，究竟可以直接或間接化約成非矛盾原理，是沒有什麼差別的。如果它不能夠化約成非矛盾原理，那麼，它就不是確定的；而且，如果它是可以化約的，那麼，不管它是否可以做直接、或間接的化約，它也同樣是確定的。例如，在幾何裏，如果按照首要原理，可以正確的論證它，那麼，一個命題，碰巧因為它是一個長系列推理的結論，它幾乎就是確定的。除了信仰的確實性，在非矛盾原理，以及可以化約成那個原理的若干命題以外，是沒有其它的確實性的。因此，在一個三段論的論證裏，僅當結論可以化約成非矛盾原理，它才是確定的。什麼是這種可化約性的必要條件呢？尼古拉說，僅當結論和前件、或前件表徵的事物的一部分等同，它可以化約成首要原理。當情況是這樣子時，便不可能毫無矛盾的肯定前件與否定結論，或否定結論或肯定前件。如果前件是確定的，結論也就是確定的。例如，在「所有屬X的是Y，因此，這個X是Y」這個推論裏，結論是和前件所表徵的事物的部分等同。在沒有矛盾下，要肯定前件以及否定結論，是不可能的。這就是，如果所有屬X的都是Y，是確實的；那麼，任何個別的X是Y，就是確定的。

這種確定性的判準，如何影響事實的知識呢？亞瑞瑟的伯納聲稱，神由於沒有任何次因的合

作，就能夠在人類裏面促生一種直覺的行爲；因此，我們便無權主張，一個事物因爲它是可見的，而才存在。這種見解，和奧坎的很類似；可是，伯納顯然未添加奧坎的這項限制：神不可能對一個非存在事物的存在，在我們的心中製造明顯的贊同。因爲，這會包涵一種矛盾。尼古拉反而主張，伯納的看法，會導致懷疑主義；因爲，就他的見解，我們應該沒有獲得任何事物存在的確實性的方法。就直接知覺而論，知覺的行爲，並不是一種記號，好使我們從它推論出不同於這行爲的某種事物的存在。例如，指說我知覺了一種顏色，就只是在說，那種顏色向我顯示了；我沒有看到顏色，因此，就無法推論它的存在。知覺一種顏色的行爲，以及知道我知覺一種顏色的某行爲，是同一種行動；我沒有知覺一種顏色，因此，就必須尋找我實際上確實知覺一種顏色的某種保證。直接認知，就是它自己的保證。指說一種顏色出現，而且同時，說它未出現，這就會包涵一種矛盾。因此，尼古拉在他寫給伯納的第一封信上，就說：根據他的看法，「我明顯確定了五官的對象，以及也確定我的若干行動。」<sup>①</sup>於是，尼古拉針對他認定的懷疑主義，便主張，直接的認知，不管它是否具有感官知覺，或者對我們內在若干行爲的知覺的形式，它總是確定的，以及明顯的。而且，他也靠確認知覺的直接行爲，以及對這項知覺行爲作自我覺知的認知，來解釋這種知識的確實性。在這方面，肯定我擁有一種知覺的行爲，並且，否定我知道我擁有一種知覺的行爲，這裏應該涵有一種矛盾。知覺一種顏色的行爲，和顏色向我顯現，是相同的；而且，知覺顏色的行爲，和知道我知覺一種顏色的這個行爲，也是等同的。指說我知覺一種顏色，與指說顏色不存在，或者我不知道我知覺一種顏色，在我而言，就會包涵一種矛盾。

因此，尼古拉不僅承認分析命題，而且，也承認直接的知覺，都是確定的與明顯的。④不過，他却並不認為，我們可以從某種事物的存在，確定推論出另一種事物的存在。我們不能這麼做的理由是：就兩種彼此有真正不同的事物而論，在沒有邏輯矛盾下，是有可能肯定某種事物的存在，以及否定另一種事物的存在。如果B要不是等同於A的整體，就是等同於A的部分；那麼，便不可能在沒有矛盾下，去肯定A的存在，以及否定B的存在。而且，如果A的存在是確定的，那麼，B的存在，也是確定的。不過，如果B和A真有不同；那麼，肯定A的存在，然而，同時又否定B的存在，這並不包涵一種矛盾。尼古拉在寫給亞瑞瑟的伯納的第二封信上，作了以下的斷言：「從知道某樣事物會存在這件事實，並不能明顯地，也就是，靠着可以化約成第一原理，或第一原理的確實性的明證性，以推論出另一樣事物是存在着。」⑤

相反的，亞瑞瑟的伯納，曾企圖靠他清楚認定為常識例證的事物，來默認尼古拉的主張。例如，有一種白色。不過，一種白色若欠缺一種實體，它就不能存在。因此，就有一種實體。伯納說，這種三段論的結論，是確定的。尼古拉的答覆，則如下：如果已假定白（性）是一種附質，而且，如果已假定一種附質，是一種實體所擁有，並且沒有實體，它便不能夠存在；那麼，結論確實是確定的。然而，首先，這個例證，應該是和討論無關的。因為，尼古拉曾斷言的是，一個人無法確定地從另一種事物的存在，推論出某種事物的存在。其次，白（性）是一種附質，以及一種附質必然是一種實體所固有這類的假設，都會使這個論證成為假言的。如果白（性）是一種附質，而且，如果一種附質必然是一種實體所固有；那麼，假定有了這種白（性），便有一種它

所附屬的實體。不過，尼古拉却不承認，有應該要接受這些假設任何強制性的理由。伯納的論證，隱藏了若干的假設。它並未指明，一個人確實能夠從某種事物的存在，論證另一種事物的存在；因為，伯納已假定，白（性）是一種實體所固有的。僅當有人已假定，一種顏色是一種附質，而且，一種附質必然是一種實體所固有的；那麼，他看見一種顏色這件事實，就擔保他的結論：一種實體存在着。不過，要假定這種東西，便是要假定必須加以證明的事物。因此，伯納的論證，乃是一種隱蔽的惡性循環。

尼古拉爲了要指明，一個人確實能夠從某種事物的存在，論證另一種事物的存在，他使用同樣的方式，評論伯納所提出的另一個例證。可以把火應用在麻屑上，而且沒有阻礙。因此，就會有熱產生。尼古拉說，要不是後件等同於前件，就是等同於它的部份；不然就是不同。首先，這個例證應該是毫不關聯的。因為，這個論證，不是從某種事物的存在，推出另一種事物的存在的一個論證。其次，在那裏，應該有兩種不同的命題；亦即在沒有矛盾下，能夠肯定某個命題，而且，否定另一個命題。「可以把火應用在麻屑上，而且沒有阻礙」，以及「不會有熱產生」，並不是衝突的命題。而且，如果它們不是衝突命題；那麼，由於有從可化約性，推出第一原理這個確實性，結論就不會是確定的。然而，如同業已贊同的，這却是唯一確實的。

從尼古拉的這個立場，亦即某種事物的存在，不能從另一種事物的存在確實的推論出，便導致：沒有一種作下述主張的命題——亦即因爲A發生，B就會發生；或者，因爲B存在，A就存在（在這裏，A與B是截然不同的事物）——，是、或者會是確定的。於是，除了對感覺與料（

例如：各種色彩），以及對我們若干行爲的直接知覺外，沒有一種經驗知識，是、或者會是確定的。沒有一種因果論證會是確定的。我們當然相信，大自然中若干的必然關聯。不過，邏輯却無法偵查它們；而且，陳述它們的若干命題，也不會是確定的。那麼，什麼是我們相信若干因果關聯的理由？尼古拉顯然會以經驗若干反覆的承續關係，來解釋這件；這些承續的關係，產生了下述的預期：如果B在過去跟隨着A，那麼，它在未來，會再度這麼做的。沒錯，尼古拉曾肯定：除非我們對於在過去的某個時候，乃已跟隨A擁有明顯的確信，不然，我們對於B在未來會跟隨A，就不會有概然的知識了。不過，他却不會意指：除非我們對於過去A與B之間的一種必然因果關聯，擁有明顯的確信；不然，我們對於未來B會跟隨A，便不會有概然的知識。他的意思是——用他寫給伯納第二封信上，他自己的例證來說——，我們不可能會有下述概然的知識的：除非我對於我手上溫暖的感覺擁有明顯的確信，它是在過去，我把手放在火旁而跟隨產生的，不然，如果我把手放在火旁，手便會溫暖起來。「如果我曾明白這件事——那時，我把手放在火旁，我就溫暖起來了——；那麼，現在對我來說，大概是：如果我把手放在火旁，我就應該會溫暖起來了。」<sup>①</sup>尼古拉認爲，對兩種事物的共存，或對不同事件的規則序列重覆經驗，從「主觀的」觀點看來，在未來，乃會增加若干同樣經驗的概然率。不過，重覆的經驗，却未給客觀的明證性，增添任何的事物。<sup>②</sup>

顯然，尼古拉認爲，神以一種因果關係上的代理者，也就是，不使用任何的次因，以作直接行動的可能性，乃使從某種受造事物的存在，絕對確實的論證另一種受造事物的存在，成爲不可

能的。他也針對伯納，主張：論到後者所宣佈的若干原則，它應該同樣是不可能的。不過，尼古拉討論因果性的主要興趣，却繫於這件事實，亦即他並未單從對神的全能一般公認的學說（總之，是普遍公認的一種神學教義）來主張，而是在一種純哲學的層面上，來研究這個問題的。

應該要注意的是，尼古拉並未否認，我們能夠對A與B表象出現之的共存，擁有確信。所需要的是，事實上，我們應該立即擁有這兩種知覺。不過，他却否認，有人可以從一種表象的存在，確實推論出非表象物的存在。因此，他不會同意，有人能夠確實推論任何實體的存在。爲了要確實知道任何物質實體的存在，我們要不是應該直接地、直覺地知覺它，不然，就要從各表象、或現象，確實推論它的存在。不過，據尼古拉說，我們並未知覺到若干物質的實體。如果我們曾經知覺了，即使未受教育的人（*the rustic*），也都會知覺到它們的。而，情況却不是這樣。再者，我們也不能確實推論它們的存在；因爲，某種事物的存在，在邏輯上，是無法從另一種事物物的存在推論出的。

尼古拉在他寫給伯納的第九封信上，就主張：「這些推論，不是明顯的：有一種理解的行爲，因此，便有一種知性。有一種意願的行爲，因此，便有一種意志。」<sup>12</sup> 這種陳述，暗示着：照尼古拉的說法，我們無法確知物質的實體，同樣，也無法確知那作爲一種實體的靈魂的存在。然而，在別處，他却陳述：「亞里斯多德藉着『實體』，以理解和我們五官的對象，以及和我們形式的經驗有所不同的事物，就除了他自己的靈魂以外，他絕未擁有關於任何實體明確的知識。」<sup>13</sup> 再說：「除了我們的靈魂之外，我們對於和質料結合的任何實體，都無法確知。」<sup>14</sup> 這類的陳

述，已導使某些歷史學家下結論：尼古拉曾承認，我們確實擁有作爲一種精神實體的靈魂的知識。所以，他們把他有關我們無權從理解之若干活動的存在，推論知性的存在；以及從意願之若干行動的存在，推論意志的存在之評論，詮釋成對機能心理學的一種攻擊。儘管如果尼古拉只把他的攻擊，指向不同機能的理論——例如，奧坎早就對它作了批判——，而也許被認爲很古怪，但是，它當然是一種可能的詮釋。不過，入評判√(Exigit)●却好像在暗示——可是，它却沒有說得如此清楚——，我們對於靈魂，並沒有直接的認知。而且，在這個情況裏，根據尼古拉的若干前提，顯然就會導致：我們對於作爲一種實體的靈魂存在，並沒有天生的知識。這種陳述，亦即亞里斯多德除了對他自己的靈魂以外，他對於任何的實體，並沒有確實的認識，或許很類似他寫給亞瑞瑟的伯納第五封信上的主張：我們無法確實知道，除了神以外，有一種動力因。因爲，他的一般立場顯示了：根據尼古拉的看法，我們對於神甚至是一種動力因，並沒有天生的、或哲學的知識確實的。的確，如果這兩種陳述之間的類似，再往前推，那麼，它似乎應該會導致：依尼古拉之說，亞里斯多德對於他的作爲一種精神實體的靈魂存在，曾享有信念的確實性；而尼古拉，可能就不會有這麼說的意思。不過，如此嚴格詮釋他的若干評論，却是不必要的。然而，要確知他是否曾經從他的一般看法，亦即我們對於公認是不同於現象的衆實體的存在，並沒有確實的知識，來反對支持我們對自己靈魂的認識，却是困難的。

顯然，尼古拉在對因果性與實體的批判上，已預示了休謨的立場；而且，如果事實上，他曾否認我們對任何實體的存在——不管是物質的，還是精神的——，擁有任何確實的知識，那麼，

這種類似，就愈發的令人矚目。不，我認為，溫柏格博士 (Dr. Weinberg) 指摘尼古拉不是一位現象論者，無疑是對的。尼古拉認為，一個人不能夠從現象的存在，確實推論出一種非顯然的實物的存在。不過，他當然不曾認為，這是意味一個人可以推論它的不存在。他在寫給伯納的第六封信上，就斷言：「從某種事物存在這件事實，並不能確實推論出，另一種事物並不存在。」● 尼古拉不曾說，只有現象存在；或者，肯定超現象實物的存在，是無稽的。他却說，現象的存在，不能使我們確實推論出超現象的、或非顯然物的存在。例如，這麼說是一回事：除了向感官顯示的事物以外，我們並無法證實，在一個物質對象中，有任何東西；而且，這麼說，又是另一回事：實際上，並沒有實體。尼古拉不是一個獨斷的現象論者。我沒有藉此暗示，休謨是一個獨斷的現象論者的意思。因為，不管他（和尼古拉）對因果性與實體的批判分析，可能已暴露什麼樣的缺失，他仍然不是。我的論點只是這樣：一個人必定不可從尼古拉否定諸實體存在的可證性上來結論說，他實際上已否定所有實體的存在，或者說過能夠證明它們的不存在。

夠明顯的是，就尼古拉對傳統哲學化神學的態度而論，他批判因果性與實體，就曾有過重要的反響。雖然尼古拉不用清晰與明顯的語詞這麼說，但是，從他若干一般的原則，似乎就會導致這個結果：證明作為動力因的神的存在，是不可能的。他在寫給伯納的第五封信上，就評述，神或許是唯一的動力因；因為，人無法證明有任何自然的動力因。不過，指說神或許是唯一的動力因，並不是說：祂是唯一的動力因；或者真正是說：完全可以證明祂是一種動力因。尼古拉只是意指，對我們所知道的，或者能夠建構的而言，神也許反倒是唯一的動力因。至於就我們能夠

證明，神事實上是動力因而言，這種一般原則，亦即，我們無法從另一種事物的存在，確實推論某種事物的存在，就會把它排除掉。

因此，神存在的因果、或宇宙論證，就不可能是一種有關尼古拉的若干前提的確定的論證。多瑪斯的第四、第五論證，也不可能被認作是能產生若干確定結論的證明。尼古拉在寫給伯納的第五封信上就說，我們無法證明，某種事物是、或者不是比另一種事物更高尚。從價值的觀點看來，檢查某種事物，或者比較兩種或兩種以上的事物，也無法證明一種存有者等級的體系。「不管怎樣指示事物，都沒有人清楚知道，它在價值上可能不會超過所有其它的事物。」<sup>18</sup>而且，尼古拉並不遲疑得出這個結論：如果我們把「神」這個字語，理解成最高貴的存有者，那麼，便沒有人會確實知道，是否任何特定的事物可能不是神。因此，如果我們不能確實建立一種完美的客觀階層；那麼，顯然，就不會把多瑪斯的第四論證，當成一種確定的論證。至於就目的性論證，亦即多瑪斯的第五論證而言，尼古拉在同一封信上中的這項陳述——「沒有人明顯知道，某種事物，是另一種事物的目的（也就是，目的因）」<sup>19</sup>——，就排除了這種說法。一個人不能夠靠檢查、或分析任一事物，而確證它是另一種事物的目的因；也沒有能確實證明它的方法。我們見過某一系列的事件，不過，目的因果性，却是無法證明的。

然而，尼古拉却承認一種神存在的概然論證。我們有可能假定，我們擁有一種善觀念，如同我們能假定，有一種判斷事物之間的偶然關係的標準<sup>20</sup>；而且，也可假定，宇宙的秩序，就是這樣——它會用善與妥當性的判準，來滿足一個運作的心智——；之後，我們才能夠首次主張，萬

物是這麼的相互關聯，所以，就能夠說某種事物，是爲了另一種事物而存在。其次，再主張這種事物之間的關係，祇有按照萬物都順服於一種終極目的，亦即至上善、或神這項假設，才能夠理解。似乎很有可能的是，這一類論證，簡直就是一種毫無根據的假設；而且，以尼古拉本人的原則來說，它可不等於一種蓋然論證。不過，尼古拉却不曾否認，我們能夠擁有某種明證性，好使我們形成一種多少可能是蓋然的推測的假設；可是，就我們所關心的而論，它却可能不是確定的。它或許是真的；它甚至可能是一種必然的眞；不過，儘管我們能夠相信它是眞的，我們却無法知道它曾經是真的。除了神學上的信念，也就是，相信若干啓示的眞理以外，是有空間容得下這一種依賴多少是概然的論證的一種信念的。

尼古拉的神存在的概然論證，是他聲稱本身爲概然的積極哲學的一部份。依我的意見，探討這種哲學的任何細節，是不值得的。除開這件事實，亦即把它當成一種概然假設來提出，它的各個部份，彼此絕不會始終一致的。然而，有人却可能提到對尼古拉來說，衆事物的可以腐敗性，可能抵觸宇宙的善。積極的說來，這意指衆事物有可能是永恆的。尼古拉爲要指明，觀察並不能排除這項假定，他便主張，我們看到B繼A出現這件事實，並未擔保我們的這個結論：A已不存在。我們可能不再看到A；不過，我們却沒看到A不再存在。而且，我們也不能靠這種推理，來確證它不再存在了。如果我們能夠的話，那麼，我們就能夠靠這種推理，來確證沒有一種不被觀察到的東西存在着，而我們不能夠這麼做。亞里斯多德的變易學說，絕不是確定的。此外，比起靠亞里斯多德的若干原則，用一種原子論的假設，更加能夠完美解釋衆實體的腐敗。實體的變易

，或許祇是意指，衆原子的某種排列，承續着另一種排列。反而，附質的變易，可能意味着，把若干新鮮原子，添加在一種原子叢上；不然，就是從原子叢扣除某些原子。也有可能，衆原子都是永恆的，而且，這些相同的組合，正在永遠循環的若干周期圈中出現。

至於人的靈魂，尼古拉曾支持不朽的假設。不過，他對這個問題的提示，却和他對知識的古怪解釋，有密切的關聯。隨着萬物都是永恆的，有人或許假定，靈魂或心智藉着知識，就和知識的對象，達到一種暫時的聯合。而且，這對於想像，也能夠同樣這麼說。靈魂進入一種和衆象接合的情態裏，而意象本身都是永恆的。以尼古拉的意見，這項假設，有助解說不朽的性質。我們可以假定，對善靈魂來說，高貴的思想，會在死後出現；而對惡靈魂來說，所出現的只是惡思想。不然，我們也可能假定，善靈魂都和一種較好的原子堆結合，而且，也比它們在先前若干體現的情態裏所接受的（事物），更傾向若干較好的經驗。然而，惡魂却和較壞的原子結合，而且，也比它們在先前體現的情態裏所接受的（事物），傾向接受更邪惡的經驗與思想。尼古拉曾主張，這種假說，曾考慮基督徒有關死後賞罰的教義。不過，他却加添了一種審慎的限制。他說過，他的若干陳述，比長久以來儼似概然的述句。更具有概然性。儘管如此，也許有人會出來，否定他本人若干述句的概然性。而且，從這種可能性看來，最好的事就是要遵奉聖經的賞罰教訓。在《紅衣主教古第的記事》（*Articles of Cardinal Curti*）裏，便把這種論證的方向，稱爲一種「狡猾的藉口」（*excusato vulpina*）。●

尼古拉的積極哲學，顯然牴觸了天主教神學的某些論點。而且，委實，尼古拉並不猶豫的說

，他的若干述句，可比矛盾的斷述更具有概然性。不過，人却必須很小心來詮釋這種態度。尼古拉並未說他的學說都是真的，並且，反對的學說都是假的；他曾說，如果和他自己（的命題）接觸的命題，都祇是就它們的概然性，也就是就作為理性的概然歸結來考慮的；那麼；比起他本人的述句，它們就比較不具有概然性的了。例如，世界並未從永恒就存在這種神學的教義，如果認定它是一種啓示的真理；那麼，對他來說，它當然就是真的。不過，如果有人只是注意爲了支持它的真，便可以引證若干哲學論證；那麼，據尼古拉說，他就必須承認，比起爲了支持矛盾命題，便可以引證的哲學論證，它們是比較不具有概然性的。然而，人並沒有權結論說，矛盾命題不是真的。對於我們所知道的事，它甚至有可能是一種必然的真理。概然性，必須用我們在任何特定時刻，所採用的自然明證性來詮釋。而且，對我們來說，一個命題——即使它事實上爲假，然而，它的矛盾命題却爲真——，可能比它的矛盾命題，更具有概然性。尼古拉並未提出一種雙重真理的理論；他也不否認教會任何定義明確的教義。他的主觀態度，是我們無法確知的一個內容。彼耶·戴利（Pierre d'Ailly）曾聲明，尼古拉許多的命題，要不是由於猜忌，就是由於惡意而遭受譴責；而尼古拉本人却宣稱，有些要歸咎於他的陳述，在它們遭受譴責的這種意義上，要不是他完全未掌握到的，便是他不曾掌握的。困難的是，要判斷一個人在他種種抗議上，就它們的表面價值，他是何等的有理，以及，要判斷一個人應如何假定，他的批評者在駁回這些作爲「狡猾」藉口的抗議上，也是何等的有理。我認爲，較無可疑的是，他誠心表示：他主張的「概然的」哲學，在抵觸教會的訓誨時，乃是不真的。至少，在接納他對這項論點的真誠上，是沒有

真正的困難。因為，除了任何其它的考慮，如果他早就把他積極哲學的若干結論，當成是確定的，那麼，這和他的哲學的批評面，就必會相當的不一致。另一方面，也十分不容易接受尼古拉的抗議，說他和亞瑞瑟的伯納通信上所顯露的批判觀，是被當成一種推理中的實驗的。即使無法排除這種可能性，亦即他對他的裁判所提出的解釋，代表着他的真正心意。但是，他寫給伯納的信件，却幾乎未曾給人這種印象。畢竟，即使他比大多數人還前進，但是，他不是在他那時代，對傳統形上學採取一種批判態度唯一的哲學家。

然而，相當清楚的是，尼古拉等於在攻擊亞里斯多德的哲學，以及認為他自己的積極哲學是一種比亞里斯多德的體系，更具有概然性的假設。他聲明，他本人非常訝異，竟然有人一直到風燭殘年，還在研究亞里斯多德與註釋家（亞維洛艾），並且，爲了支持研究亞里斯多德，而拋棄若干道德的事務以及對共同善的關懷。他們把這件事，做到了以下的程度：當真理之友起床了，而且吹號喚醒熟睡中的睡漢起來時，他們都大爲懊惱，並且對付他，就像武裝的士兵向致命的戰鬥衝鋒而去。<sup>②</sup>

一提到「道德事務」與「共同善」，便會使人想要探討尼古拉的倫理與政治教訓的真相。在這兒，我們不打算多加研討。不過，似乎清楚的是，他曾主張奧坎主義者有關道德法則的任意性理論。在他的理論裏，有一條被譴責的命題，大意是：「神能夠命令一種理性的受造物去憎恨祂；而且，這種理性的受造物，並不是以順從一種訓練去愛神，而是以順服這種訓練，而有更高的品德。因爲，他會盡較大的努力，以及更違逆自己性向，來這麼做（也就是，憎恨神）。」<sup>③</sup>

至於政治學，據說，尼古拉已提出一種聲明，亦即任何人想聆聽有關亞里斯多德的入政治學（Politics）的演講，附帶對於義與不義的某些討論——這些討論，會使一個人創立若干新法律，或修改已經有的法律——，他就應該常去一個定會找到奧特古的尼古拉大師（Master Nicholas of Autrecourt）的特定場所；後者，就會教導他這一切事情。②這項聲明，對尼古拉嚴重關切共同福祉的明證性已構成了多少，以及它怎樣成爲一種喜愛醜名的表現，是很難說的。

在論「奧坎主義者的運動」這一章裏，我已對彌勒古的若望以及奧特古的尼古拉的哲學觀念，提出了一種解說。這種程序，是合理的嗎？尼古拉的積極哲學，亦即他當成概然性而提出的，當然不是奧坎的哲學。而且，在這方面，稱他是一個奧坎主義者，應該是相當錯誤的。至於他的批判哲學，可不同於奧坎的；而且，也不能夠把尼古拉妥切的稱作一個「奧坎主義者」，如果這個語詞意指奧坎的一個門生。此外，尼古拉作品的筆調，也不同於方濟會的神學家。儘管這樣，尼古拉却是這個思想批判運動的一位極端的代表。這個運動，是十四世紀哲學一種顯著的特徵，而且，也表現在奧坎主義的某一層面上。我早先已指出，我使用「奧坎主義者的運動」這個語詞，是要指涉一種哲學上的運動；這種運動，部份帶有一種針對傳統形上學若干預設與論證的批判態度的特徵。而且，如果在這個意義上，來使用這個語詞，我認爲，人便能夠把彌勒古的若望與奧特古的尼古拉，很合理的說成是屬於奧坎主義者運動的成員。

如果我們把這個語詞，意指成一個否認、或質疑獲得任何確定知識的可能性的哲學；那麼，奧特古的尼古拉便不是一個懷疑主義者。他曾主張，確實性是在邏輯、數學，以及在直接的

知覺上得到的。用近代的語詞來說，他曾認定分析命題（就是現今有時候所稱的「套套句」這些命題），以及基本的經驗述句，都是確定的；可是，却必須附加這項條件：對於尼古拉來說，我們能夠擁有明顯的直接知識，而這種知識却不能以命題來表達。另一方面，他對於在形上學意義中，涵有稱述一種因果關係的若干命題，或者以從某種存在物導出另一種存在物這個推論為基礎的命題，不認為它們是確定的命題，而毋寧是經驗的假設。然而，人却一定不可把尼古拉，轉變成一個「邏輯實證論者」。他不曾否認形上學、或神學述句的重要性；相反的，他却預設信仰的確實性，並且，把啓示認定為一種絕對確信的本源。

## 四

我曾表明我的心意，想要對在各所大學，尤其，在十四世紀末葉與十五世紀期間設立的大學，那種新運動的影響，作某些評述以結束這一章。

在一三八九年，維也納大學通過了一條法令，要求文學院的學生，都應該參加有關西班牙的彼得的邏輯作品的演講會；然而，對於威廉·黑特斯伯里（William Heytesbury）這類奧坎主義者的作家的邏輯作品而言，後來的法令，也硬性要求一種同樣的義務。德國的海德堡（Heidelberg）創立在一二八六年）、厄福爾特（Erfurt，在一三九二年）與萊比錫（在一四〇九年）等大學，以及波蘭的克拉葛（Cracow，在一三九七年）大學，也都強烈表現了唯名論的傾向。據說，萊比錫大學的淵源，應歸功於唯名論者從布拉格（Prague）往國外的移民；布拉格這裏

，是若望·赫斯(John Hus)與布拉格的傑羅姆(Jerome of Prague)，教導他們早已由若望·外克利夫(John Wycliffe, ca. 1320-84)學得的斯考特學派的實在論的所在。的確，當康士坦斯大公會議，在一四一五年譴責若望·赫斯神學的錯誤時，唯名論者便即刻主張，斯考特學派的實在論，早也被譴責了；可是，實情却不是這樣。

在十五世紀前半葉，有關大亞爾伯哲學，一種相當令人訝異的復甦出現了。唯名論者似乎已在這個世紀末離開了巴黎，這部份是由於百年戰爭(the Hundred Years War)造成的情勢；可是，埃爾雷(Ehrle)在一四〇三年，把「亞爾伯主義」的復甦，和道明會士返回巴黎連結在一起，無疑是正確的。他們在一三八七年，就已離開這座城。然而，亞爾伯主義的優越性，却未持續很久。因為，在一四三七年，這座城從英國人手中得到解放以後，唯名論者便回來了。在一四七四年三月初一，國王路易十一世(King Louis XI)曾公佈一條禁止唯名論學說，以及下令沒收唯名論者的書籍的法令。不過，在一四八一年，却又撤回這條禁令。

因此，在十五世紀，唯名論在巴黎、牛津與許多德國大學，已有堅強的據點。不過，若干較古老的傳統，在某些地方，却繼續堅守它們的立場。在一三八九年創立的科倫大學，情形便是這樣。亞爾伯與多瑪斯的學說，盤據了科倫。在譴責若望·赫斯以後，埃利克特斯(Prince Electors)君主便以這個藉口，亦即有不少的舊式實在論，即使本身不是惡的，却很容易導致異端，要求這所大學要採取唯名論。不過，在一四二五年，這所大學却答覆，任何人都可以自由採用唯名論，但是，亞爾伯、多瑪斯、波那文德、羅馬的吉爾斯與鄧·斯考特的學說，都沒有可懷疑的

地方。這所大學說，總之，若望·赫斯的異端，並不是源自哲學的實在論，而是源自威克利夫的神學學說。況且，如果科倫禁止了實在論，學生便會離開這所大學。

由於科倫大學的情形，有人必會聯想到在一四二五年創立的魯汶(Louvain)大學。一四二七年的法令，要求博士學位候選人應該宣誓，絕不教導伯里旦(Buridan)、印加恩的馬西利烏(Marsilius of Inghen)、奧坎或他們的追隨者的學說。而且，在一四八〇年，凡按照奧坎主義者的理論闡釋亞里斯多德的教授們，都受到停職的威脅。

因此，支持「舊派」的人，絕未被唯名論者完全打敗。的確，十四世紀中葉，實在論已在海德堡得到了立足點。此外，他們還能夠以某些突顯的名聲來誇口，在他們當中。主要的是若望·加普雷奧路(John Capreolus，大約在一三八〇—一四四四年)；他是一個道明會士，一度在巴黎，後來，就在杜魯斯(Toulouse)講學。他曾衛護多瑪斯的學說，駁斥斯考特、杜郎屠斯、根特的亨利，以及包括唯名論者在內一般所有對手的反對意見。他的偉大作品，亦即他在洛德茲(Rodez)死前不久完成，而且曾爲他贏得「多瑪斯派的首腦」(Princeps thomistarum)這個頭銜的是：〈衛護博學聖師多瑪斯·阿奎納書四卷〉(Libri IV defensionum theologiae dicitur Thomae de Aquino)。加普雷奧路是傑出的道明會士多瑪斯主義者，以及有關多瑪斯註釋家門派中的首要人士；在後期中，也包括卡加坦(Cajetan，死於一五三四年)與多瑪斯的若望(John of St. Thomas，死於一六四四年)這一些人。

十四世紀前半葉，在義大利伯洛格納(Bologna)市的若干大學裏，有帕瑪的泰達烏斯(

Thaddaeus of Parma) 與亞瑞瑟的盎哲洛 (Angelo of Arezzo) 這類思想家，主張一種流行的亞維洛艾學派的亞里斯多德主義。之後，這種主義，便移轉到巴度哀 (Padua) 與威尼斯；威尼斯的保祿 (Paul of Venice，死於一四一九年)、底尼的卡加坦 (Cajetan of Thiene，死於一四六五年)、亞歷山大·亞基里尼 (Alexander Achillini，死於一五一二年) 與阿戈斯底諾·尼波 (Agostino Nipho，死於一五四六年)，都在這裏主張這種主義。有關亞維洛艾第一版的刊行本，一四七二年在巴度哀問世。有關在追隨亞維洛艾詮釋亞里斯多德的人們，和支持亞弗洛地西雅斯的亞歷山大 (Alexander of Aphrodisias) 提出的詮釋的人們之間的論戰，以及有關一五一三年的譴責，因為是和文藝復興時期的哲學有關，所以，在以後才會講到。這裏已提到亞維洛艾主義者，只是要說明這件事實，亦即：不應把十四、五世紀之交的「新派」(Via moderna)，看成它已壓倒過先前的一切。

儘管這樣，唯名論却擁有來自現代作風與新鮮感的吸引力；而且，誠如我們所知的，它已廣泛流傳了。十五世紀的唯名論者當中，有一個值得注目的人物就是蓋布里爾·畢耳 (Gabriel Biel，大約一四二五—一九五年)；他在底比根講學，並且寫過一本有關奧坎主義有條理的〈入言語錄〉的摘錄。畢耳的作品，是一本有關奧坎主義有條理，又清楚的闡述作品，而且，雖然他不曾打算祇做為奧坎的一個隨從與解說者，但是，他却發揮了一種相當的影響。的確，厄弗爾德 (Erfurt) 與威坦堡 (Wittenberg) 大學的奧坎主義者，被公認是：「蓋布里爾學派」(Gabriellistae)。或許，能記得畢耳不曾把奧坎的道德理論，詮釋成意指沒有自然的道德秩序，是

很有意思的。除了神以外，有許多對象與目的，是可以按照正直理性來選擇的。而且，亞里斯多德、西塞羅、席內卡這類異教哲學家，也都能夠實現道德上既美好又有品德的行爲。的確，神靠祂的「絕對權能」，便能夠指令違反自然理性所指令的行爲。不過，這却未改變下述的事實：沒有啓示，也能夠確認這些指令。

## 五

最後，有人可能記得，奧坎主義者的運動或唯名論，曾擁有各式各樣的外觀。在純邏輯層面上，它泰半是一種語詞邏輯，以及在西班牙的彼得，這類先奧坎學派邏輯學家裏所發現的「代用」理論的發展。奧坎爲了要排除所有形式的實在論，便使用這個名詞主義者的邏輯。他是從一種邏輯的，而不是一種存有學的觀點，處理共相的問題。共相，根據它的邏輯內容，是一種公認的抽象語詞；而且，這種語詞，在命題裏是代表若干個別的事物，後者是存在的唯一事物。

就知識而論，名詞主義者的邏輯，本身並沒有任何懷疑主義的結論；奧坎也不認爲，它擁有任何這類的結論。不過，就知識論上經驗假設的地位而論，隨同唯名論的邏輯層面，人却必須考慮因果性的解析，以及這項解析的若干後果。我們在奧特古的尼古拉這樣一個人的哲學裏，已見過在本身是確定的分析、或形式命題，以及本身不是、也不會是確定的經驗假設之間，所導出的一種尖銳的差異。奧坎至今所主張的這項見解，可密切關聯着他對神的全能的主張。至於奧特古的尼古拉的神學背景，就很少有證據可以這麼說。

我們也知道，唯名論者（有些人較為激烈）是怎樣對古代哲學家若干的形上學論證，傾向採取一種批判的態度。這種態度，已在奧特古的尼古拉這樣一個極端主義者身上，完全顯明了。因為，它是以依賴他這種一般的立場來做的，亦即人無法從另一種事物的存在，確實推論出某種事物的存在。形上學論證，都是概然性的，而不是明證性的。

然而，不管一個人是否會傾向以一個或兩個個案來思考，但是，就形上學的思辨而論，這種批判的態度，實際上總是結合一種牢固的神學信仰，以及一種對作為確定知識本源的啓示的牢固信仰。論到奧坎本人，這種牢固的信念，尤其令人矚目。從心理學觀點看來，他的見解，亦即人可能擁有應該是有關一種非存在事物的直覺的東西，以及他對於道德法則，終將依賴神的選擇的理論，都不是懷疑論的，而是他大肆強調神的全能的表現。如果以現代意義上看，有人企圖把唯名論者轉變成理性主義者，甚至懷疑論者；那麼，他正是從他們歷史的背景除去了他們，並且，也從他們的心理背景隔離了他們。不久以後，唯名論已成爲士林哲學思想內，若干正規潮流中的一種；而且，甚至在沙拉孟卡（Salamanca）大學裏，也設立一個唯名論的神學講座。

不過，唯名論却也遇到大多數哲學思想學派的命運。顯然，它是以有如某種新事物來開始；而且，不管人們對唯名論者的各樣教條會有怎樣的意見，幾乎無法否認的是：它們擁有某些要說的事物。它們有助於開展邏輯若干的研究，而且，它們也提出若干重要的問題。不過，不久以後，一種「玩弄詭辯」的傾向，却自我表明了；而且，這或許關聯到它們對形上學的保留態度。邏輯的巧妙及其誇張的精微，容易耗竭後期唯名論者的精力；而且，當文藝復興時期哲學已接受一

種新鮮的誘因時，這種誘因却不是來自唯名論者。

附 註

- ① 「古代與中世神學研究」(1933), pp. 40-79, 192-204.
- ② 2, 3, *Concl.* 3.
- ③ *I Sent.*, 19, *Concl.* 6, ad 5.
- ④ 「中古哲學史論集」VI, 2. 欲參考「拉普」在以下對尼古拉哲學的說明，即參考這個版本，日期在一九〇八年。
- ⑤ 「中世研究」Vol. 1, 1939, pp. 179-280. 想參考以下記錄的〈評判〉，是以本版本為基準。
- ⑥ *Laphe*, p. 4.
- ⑦ *Ibid.*, 6\*, 33.
- ⑧ *Laphe*, 6\*, 15-16.
- ⑨ *cf. Exigit*, p. 235.
- ⑩ *Laphe*, 9\*, 15-20.
- ⑪ *Laphe*, 13\*, p-12.
- ⑫ *Exigit*, p. 237.

- ⑬ *Lappe*, 34\*, 7-9.
- ⑭ *Ibid.*, 12\*, 20-3.
- ⑮ *Ibid.*, 13\*, 19-20.
- ⑯ p. 225.
- ⑰ *Lappe*, 31\*, 16-17.
- ⑱ *Ibid.*, 33\*, 12-14.
- ⑲ *Ibid.*, 33\*, 18-19.
- ⑳ *Exigit*, p. 185.
- ㉑ *Lappe*, 39\*, 8.
- ㉒ *Cf. Exigit*, pp. 181-2.
- ㉓ *Lappe*, 41\*, 31-4.
- ㉔ *Ibid.*, 40\*, 26-33.

## 第十章 科學運動

十三、四世紀的物理科學——運動問題；原動力與重力——奧雷斯姆的尼古拉；地球自轉的假設——其它世界的可能性——唯名論的某些科學涵蘊；以及原動力理論的涵蘊

### 一

長久以來，大家廣泛地認為：中世紀不重視經驗；而且，中世紀學者擁有唯一的科學觀念，都是從亞里斯多德與其他的非基督徒作家那兒，未經批判就採用來的。人們先是設想，在幾乎完全沉寂幾世紀以後，科學在文藝復興時期才再度崛起。然後，人們發現，在十四世紀期間的人，已對若干科學事務產生不少的興趣；在那個時候，已完成了某些重要的發現；而且，在中世紀末，各樣並非源自亞里斯多德的理論，已得到相當廣泛的支持，並且，也已經有人提出一些關聯於文藝復興期若干科學家的某些假設。在這同時，對中世末期哲學作一種較佳的認識，曾暗示十四世紀的科學運動，應該是和奧坎主義或唯名論有關；這大致是以下述為藉口：奧坎與多少已隸屬這同樣思想運動的人，都主張在獲取事實知識上，直覺、或直接經驗的首要性。有人可不認為，

奧坎本人已對科學事務表示了很大的興趣；不過，他却主張，直覺就是事實知識的唯一基礎。而且，有人也認為，他哲學的經驗主義者面向，已給予若干科學利益與探究，一種大而有力的誘因。由於認為奧坎與唯名論者，已經斷然反對亞里斯多德學派，因此，就可以把對這個問題的看法，連上傳統以來的見解。

我完全無意否認：在對以上這些事實的詮釋，有其真理。雖然我們不可能毫無限制把奧坎稱做祇是「反亞里斯多德學派者」——因為，他在某些事務上，自認是亞里斯多德真正的詮釋者——；但是，在某些重要的方面，他的哲學，無疑已抵觸亞里斯多德的哲學。而且，顯然是，某些隸屬唯名論者運動的思想家，都對亞里斯多德主義極端的敵視。此外，這樣說大致是真的：奧坎主義者主張經驗就是我們認識存在事物的基礎，曾助長經驗科學的成長。要評估一種知識論上的理論，對科學成長造成的正面影響，可能是困難的；不過，作這麼想，却是合理的：直覺優位的學說，自然會鼓勵這樣的成長，而不是阻礙它。此外，如果有人假定，靠先天的（*a priori*）創立理論，並不能發現若干原因，而是，爲了要發現它們，必須依賴經驗；那麼，便可以算定，這種假定是要把心智轉向對經驗與料的探討。無疑，可以公道的說，科學並不繫賴「直覺」，或者繫賴僅在觀察經驗與料。不過，要點却不是：奧坎主義曾提供一種科學方法的理論；反而是：它有助於創造一種知性的氣候，亦即促進並傾向提升科學的研究。因爲，它在知識的獲得上，藉着把人的心智，導向若干事實或經驗與料，同時，也導引他們，不對過去若干有名思想家的見解，作被動的接納。

不過，雖然貶低十四世紀的科學和奧坎主義的關聯是不適當的；但是，把它的成長，歸因於奧坎主義為其充分原因，却同樣不適當。第一，在何種程度，我們可以合法地把十四世紀的物理學家說成是「奧坎主義者」，是不清楚的，即使這是在一個廣泛的意義下，使用這個語詞。對若干物理理論感興趣的領導人物當中，有一個是若望·柏雷旦(John Buridan)；柏氏一度當過巴黎大學的校長，約在一三六〇年去世。這位神學家、哲學家兼物理學家，曾經受到名詞論者的邏輯，以及奧坎主張的某些見解的影響。不過，他絕不是一個徹底的唯名論者。除了這件事實以外，亦即他在一三四〇年，便以身為校長的行政立場，支持對唯名論者若干理論的譴責；例如，他在他的若干作品裏聲稱，有可能從另一種事物的存在，證明某種事物的存在；而且，結果也有可能證明神的存在。撒克遜的亞爾伯特(Albert of Saxony)，更加是一個奧坎主義者。他在一三三三年，是巴黎大學的校長，在一二六五年，就成為維也納大學的首任校長。在這同一年裏，他被任命為哈柏希塔德(Halberstadt)的主教。一二九〇年，他在這項職位內去世。在邏輯上，他追隨奧坎；不過，他當然不是一個「新派」極端的崇奉者。的確，他曾主張，經驗給子的確實性，不能是絕對的。不過，情形顯然是：他對若干經驗述句的假言性的見解，與其說是緣於任何其它的考慮，毋寧說是緣於這項信念，亦即神能夠奇蹟地「干預」自然的秩序。印格翰的馬西留斯(Marsilius of Inghen, 死於一二九六年)——他在一三六七與一三七一年，是巴黎大學的校長，而且，在一三八六年，也是海德堡大學的首任校長——的確是「新派」一個公開的支持者。不過，他似乎以摻入實在論，來沖淡唯名論者對共相的立場；而且，他也認為，形上

學家能夠證明神的存在與獨一性。至於奧雷斯姆的尼古拉——一三八二年，他在巴黎任教，而且，也在里西奧(Lisieux)主教的任內去世——，儘管他當然已有神學與哲學的興趣，但是，他却非常像是一個物理學家，而不像是一個哲學家。

我認爲，有人因此可以說，十四世紀科學運動中的領導人物，都在大多數的情況裏，參加了奧坎主義者的運動。而且，如果有人正打算用「唯名論者」這個語詞，去稱謂曾採用奧坎主義者或名詞論者的邏輯的人；那麼，他就會叫他們作「唯名論者」。不過，假想他們全都支持奧坎的形上學見解，就應該是一種錯誤。而且，假想他們也分享像奧特古的尼古拉這一類極端主義者思想家的哲學立場，則是更大的錯誤。的確，柏雷且與撒克遜的亞爾伯特這兩個人，都曾攻擊尼古拉。然而，相當清楚的是，哲學上的「新派」，儘管不曾促成，却也鼓動了十四世紀若干科學的發展。

這個問題，亦即不能把唯名論者的運動算成是十四世紀科學成長的充分原因，從下述事實看來就清楚了：就一個重要的程度而論，十四世紀的科學是十三世紀科學的一種延續與成長。我已提到，近代的研究，已顯露十四世紀科學進步的真相。不過，研究也顯示，十三世紀已追求的若干科學的探究。這些探究，主要是受若干希臘文的譯作與阿拉伯的科學作品的刺激而起；不過，它們却依然是真實的。如果我們把中世紀的科學，和文藝復興後期的科學作比較，無疑，前者是原始的，又初步的。不過，指說中世紀除了神學與哲學的若干領域以外，就沒有科學，是不再找得到藉口了。中世紀不僅有一種科學的發展；而且，在某種程度上，中世紀末的科學與文藝復興

時期的科學之間，也有一種持續性。輕視文藝復興時期若干科學家的成就，或者說，中世紀都已預期他們的若干假設與發現，應該是愚不可及的。不過，把文藝復興時期的科學，描述成沒有若干歷史的先祖與血統，也是愚不可及的。

在十三世紀，有許多思想家，早就主張需要科學研究上的觀察，或「經驗」。就此而論，在本哲學史的前一卷裏，便提到大亞爾伯（一二〇六—一八〇）、馬里寇的彼得（Peter of Maricourt，正確年代不詳）、羅斐爾特·格洛塞德斯特（Robert Grosseteste 大約一一七五—一二五三年），以及羅傑·培根（Roger Bacon 大約一二二—一二九二年以後）等人。曾激勵培根對科學事務發生興趣的馬里寇的彼得，是以他那〈論磁力信札〉（*Epistola de magnete*）而聞名；十六世紀後半葉的威廉·吉爾伯特（William Gilbert），便利用過它。格洛塞德斯特曾寫過論光學的作品，並且，嘗試改善在若干希臘與阿拉伯作品中，已包涵的折射理論。光學，也成了培根的特殊愛好之一。西萊西亞（Silesian）的科學家、數學家兼哲學家維特洛（Witeo），在他的〈透視學〉（*Perspectiva*）裏，曾寫過這同樣的主題。這部作品，是依據回教科學家亞爾哈真（Alhazen）的著作而寫成的；而且，後來的克卜勒（Kepler），也在他的〈給申命記中的維特良〉（*Ad Vitellionem Paralipomena* 一六〇四年）裏，對維德洛的觀念，提供某些的展述。弗萊堡的道明會士德奧多瑞克（the Dominican Theodoric of Freiberg，大約死於一三二一年），曾以一種實驗的基礎，在解釋彩虹上推出了一種理論，這個理論，已被笛卡兒（Descartes）所採用。而且，另一位道明會士裘爾登·尼謨拉留斯（Jordanus Nemorarius

），也完成力學上不少的發現。

不過，儘管十三世紀的物理學家，主張需要科學研究上的觀察，而且，儘管像羅傑·培根這樣的一個人，已很快明白若干科學發現所能夠達到的實際目的；但是，他們絕非不接受科學方法若干的理論面向。他們並未把科學，視為繫賴僅是經驗與料的累積；他們也未單單注意若干要不是真實，就是想像的實際結果。他們對於解釋與料，都很感興趣。亞里斯多德早已主張，僅當有人能夠指明，若干已觀察的結果，如何從它們的原因產生，他才能夠得到科學的知識。而且，對格洛塞德斯特與培根來說，這多半是意指：能夠對那些結果，提出一種數學的演繹。因此，培根大力強調以數學為其它科學的關鍵。此外，格洛塞德斯特與培根也指明，消除和若干事實矛盾的一些解釋理論，已如何幫助一個人得到這種知識；其實，亞里斯多德對於實際上怎樣獲得一種有關「（若干）原因」的知識，可不會提出非常清楚的指述。換句話說，他們已明白，不僅靠檢查已在探究中的現象的若干不同事例內的因素，能夠得到一種解釋的假設；而且，也必須靠考慮應該會有什麼結果產生——如果這個假設是真的——，然後，再藉着實驗，以便了解是否在實際上實現了這些預期，來檢證這種假設。

因此，十四世紀的科學，不是一種完全嶄新的發展；它是前一世紀科學工作的一種延續，正如這項工作，本身就是希臘與阿拉伯物理學家與數學家們，所完成的若干科學研究的一種延續。不過，十四世紀却突顯了若干其它的問題，尤其是，運動的問題。而且，十四世紀對這種問題的考慮，可能已提出一種科學假設的構想。如果後來的伽利略（Galileo），早已接受這種構想；

那麼，它說不定會很有效的阻止伽利略和若干神學家的衝突。

## 二

在亞里斯多德對運動的解說上，就已經在自然的與非自然的運動之間，作了一種區分。像火這一種元素，自然是輕的，而且，它的自然傾向是要往上移向它自然的位置。反而，土（地）是重的，它也擁有往下的一種自然的運動。不過，人却能夠拿起一種自然沉重的東西，並且往上丟；例如，一個石頭。而且，只要這個石頭正往上運動，它的運動，就是不自然的。亞里斯多德認為，這種不自然的運動，需要一種解釋。為什麼石頭會往上運動，這個問題的明顯答案是：它被往上丟的。不過，一旦石頭已離開丟它的人的手中時，它却會繼續往上運動一陣子。亞里斯多德對它何以發生這個問題的答案是：丟這個石頭，並且在向上的路線上使石頭如此起動的人，不僅移動了石頭，並且，也移動了周圍的空氣。這種空氣，使空氣往上移動了一些；而且，被移動的空氣的各個部分，也帶動石頭，一直到空氣各部分的持續運動衰竭下來，使得石頭往下運動的自然傾向，到最後能夠再自我肯定為止。因此，這個石頭，開始移向它自然的位置。

奧坎已摒棄這種有關非自然的、或激烈運動的解說。如果推動一支飛箭的是空氣；那麼，如果兩支箭，在飛行中相遇，我們就必須要說，在那個瞬間，同樣的空氣，正促生相反方向的若干運動，然而，情形却不會是這樣。●另一方面，人却不能夠假定，一個向上丟的石頭，是靠分授給它的某種力量或性質而持續運動着。有關不同於拋射物任何這類性質的存在，並沒有經驗的證

據。如果真有這樣的一種性質；那麼，在拋射物之外，神就會保有它的。不過，假定能夠做到這事件，則應該是荒謬的。位置的運動，並未包涵超乎一種「永恆的事物」以及運動語詞的任何事物。②

因此，奧坎在解釋運動時，反對以動因加給拋射物某種性質來說明；而且，就這種程度而論，或許可說他已經預想到了慣性定律。不過，十四世紀的物理學家，都不情願說，一種事物，因為是在運動中，所以，它能夠運動；他們偏愛採用原動力的理論。在第六世紀初期，斐洛波奴斯（Philoponus）早就提出了這種理論；而且，方濟會士彼得·若望·歐立維（the Franciscan Peter John Olivi，大約在一二四八—一九八年），也已經採用這種學說；歐氏曾經說到運動的原動力，給予拋射物推動力（impulsus），或者「傾向」（inclination）。例如，一個石頭，脫離拋擲者手中以後，在受到空氣的阻力，以及石頭的重量征服它以前，他繼續運動所靠的這種性質、或能力，就被十四世紀的物理學家稱作「原動力」（impetus）。他們在經驗上，支持這種理論；因為他們認為，這種理論比亞里斯多德的「拯救現象」理論更容易接受。例如，若望·柏雷且就認為，亞里斯多德的運動理論，無法解釋一個轉動中的陀螺的運動；其實，用這種原動力理論，就能夠來解釋這件事。他說，旋轉中的陀螺，停在某個位所；它未離開自己的位所。因此，會推動這個陀螺的空氣，就能夠填滿它的位所。不過，雖然十四世紀的物理學家，都試圖在經驗上支持這種原動力理論，或者來檢證它；但是，他們却未局限在若干純物理學的考慮上，而是引介了在若干傳統範疇上所陳述的一些哲學問題。例如，印格翰·馬西留斯在他那本八有八

本自然哲學著作的簡論（Abbreviationes super VIII libros physicorum）裏，提出了這種問題；亦即應把原動力歸併範疇，或「範域（疇）」（praedicame ntum）呢？他並未對這種問題，提供任何非常明確的答案；不過，他却清楚認為，有許多不同種類的原動力。因為，某些拋射物會往上運動，其它的則往下；某些一直向前，其它的則在兜圈子。再者，縱使撒克遜的亞爾伯特曾明示，不管原動力是一種實體，或一種附質，這種問題，乃是形上學家的，而不是物理學家的問題。他本人曾主張，它是一種性質，也就是說，一種附質。總之，清楚的是：這些物理學家，都把原動力，當成不同於拋射物、或運動物體，以及拋射物、或運動物體所刻印的某種東西；他們在奧坎否認任何這種不同的實物上，可未追隨奧坎。

就天體運動而論，有人已經對這種原動力理論，作出一種有趣的應用。柏雷且在他對八形上學（Metaphysics）<sup>①</sup>的評註上，已聲稱：神會把一種原始的原動力，分授給天體；這種原動力，在種類上是和地球物體運動所倚靠的原動力相同的。沒有必要假定，天體都是由祇能夠用一種循環運動而運動，的一種特殊元素（地、水、火、風以外構成宇宙的元素，或第五元素）所構成的。爲了解說若干天體的運動，也沒有必要設定若干天體的聰明才智（Intelligences）。用這同樣的方式，就能夠解釋地球上的運動，以及若干天體的運動。正如一個人把一種原動力，分授給他拋入空氣中的石頭，同樣，神也把原動力，分授給他創造的若干天體。後者爲什麼繼續運動，而石頭終於落地的原因，完全是：石頭遇到了阻力，其實，天體却沒有。空氣的阻力，以及地心引力的力量，已逐漸征服石頭的原動力；而且，這些因素的運作，造成石頭終於要向它的自

然位所運動。不過，儘管天體都不是由屬於它們自己某種特殊的質料所組成，但是，這些因素，却不在它們的情況中運作：在一種因素能夠使一種物體，傾向作爲它自然的位所的地球這種意義上，萬有引力祇是就這種地球體裏的若干物體，才發生作用。

撒克遜的亞爾伯特、印格翰的馬西留斯與奧雷斯姆的尼古拉，在各方面都採用了這種原動力理論。然而，居先的那個人，却嘗試對地心引力的真意，提出一種清晰的解說。他在一種物體的地心引力核心，以及它體積的核心之間，作一種區分。這些不必然是相同的。就地球而論，它們是不同的，如同地球的密度，不是固定不變的一般。而且，當我們談到和地心引力有關聯的「地心」時，它就是所意指的地球地心引力的核心。因此，就可以把一種物體向它自然的位所運動的傾向，意指成：它有要把它自己地心引力的核心，和地球的地心引力核心、或「地心」結合的傾向。一種物體的「地心引力」，意指這種傾向性。值得注意的是：這種「解說」，是一種物理學的解說；它不是一種用「最後因」來說明的解說，而是對在發生的，或者被認爲正要發生的事物一種積極的解說。

## 二一

在本章的結尾，將會簡短討論這種原動力理論若干廣泛的涵意。在這時刻，我想提一提和若干運動問題有關一、兩種其它的發展。

奧雷斯姆的尼古拉，在動力學領域裏，完成了幾項的發現；他是中世紀最具獨立性，與傑出

物理學家當中的一位。例如，他曾發現，當一種物體，用一種固定不變的加速度運動時，它行經的距離，就等於在同樣時間內，另一物體用一種固定不變的速度，即等同於前者在它行程中間的一刻所達到的速度，來運動所行經的距離。而且，他也嘗試找出一種表現密度若干持續變化的方式；這種方式，應該會使人容易理解它們，以及去作比較。他提出的方式，就是靠座標圖，亦即使用矩形座標來表現它們。用一條筆直的基線，就可以表現空間、或時間。尼古拉在這條線上，劃了若干條垂直線；它們的長度，則相當於變元的位置、或密度。然後，他把這些垂直線的末端連起來；這樣，就能夠得到一條表現密度上若干波動的曲線。這種幾何學的發明，顯然，已經爲若干進一層數學的發展鋪路。不過，把尼古拉描寫成分析幾何的始祖，意即把笛卡兒的若干發展歸因於他，却是一種誇大其詞。因爲，尼古拉提出的幾何學作法，必須用數目同值的替代物來取代。然而，這却不表示他的工作不重要，也不表示它在應用數學的發展上不是一個重要的階段。只是，他對符號與實物之間的差異，似乎沒有很清楚的理解。因此，他在他那篇：「論密度的齊一性與異相性」(De uniformitate et difformitate intensionum)的論文裏，就暗示，各種密度的熱力，實際上，是由金字塔結構的幾何粒子組成的；這一種觀念，可使人想起柏拉圖「*Timaeus*」裏的陳述：火的衆粒子，擁有金字塔的形式，如同金字塔「在每個方向，擁有若干銳利的切緣與最尖銳的點」一般。<sup>⑤</sup>的確，他在「論諸天與論世界」(Du ciel et du monde)<sup>⑥</sup>裏，就夠清楚地表明他對柏拉圖的偏愛。

尼古拉討論的問題之一，是有關地球的運動。在較早的時候，顯然已經有人討論過這個問題

了；因爲，早在十四世紀，有一位斯考特主義者方濟 (Francis of Meyronnes)，就強調「某一位博士」，曾經主張：如果動的是地球，而不是諸天的話，這應該是一種「較好的安排」(melior dispositio)。撒克遜的亞爾伯特會把這種假設，亦即地球每天在它的軸上自轉，所提的若干論證，當成不充分而予以駁回。不過，相當詳細討論這種假設的奧雷斯姆的尼古拉，却對它作出一種相當歡迎的表示，即使到了最後，他寧可不接受它。

尼古拉在他的《論諸天與論世界》那篇論文裏，首先主張，直接的觀察，無法提供下述的一種證明：天、或蒼天，每天自轉；而地球，却靜止不動。因爲，自轉的如果是地球而不是天的話，那些表象就正是相同的。爲了這個與其它的理由，「我要結論：人不能夠由任何經驗來顯示，天是隨每日的運動被推動的，而地球却不是用這種方式被推動的。」<sup>⑦</sup>至於針對地球每日自轉的可能性，所引證的若干其它論證，就能夠對它們一一作答。例如，從這件事實，亦即地球的若干部分，是一種向下運動，傾向它們「自然的位所」看來，它並不導致：一整個地球，無法自轉。不能夠指明的是：作爲一個整體的一種物體，可能不會有某種簡單的運動，而它的各部分，却擁有其它的運動。<sup>⑧</sup>再者，即使天真的自轉了，它却不必然產生：地球是靜止的。當一架水車自轉時，除了一個本身完全不是一種物體的數理的點，核心是不保持靜止的。<sup>⑨</sup>至於從聖經獲得的若干論證，人就必須記住：聖經是按照一種語言共同的模式說話的，而且，也不必把它們當成是在某種特殊狀況上，在作一種科學的陳述。從聖經上的這種陳述，亦即太陽停在它的路徑上<sup>⑩</sup>看來，人既然無權從「神後悔了」這個解語結論：神實際上，能夠像一個人改變祂的心意；那麼，他

也更無權推導出下述科學的結論：天在動，而地球卻沒有動。①鑑於這件事實，亦即有時候，有人會說，或者暗示：僅當有人檢證了，以及不再棄絕哥白尼的假設，神學家才會捏造這種對若干相關的聖經的陳述的詮釋；注意十四世紀的尼古拉·奧雷斯姆對它作清晰的陳述，可是很有意思的。此外，有人會提出若干積極的理由，來支持地球自轉的這種假設。例如，合理的假定是：從另一種物體接受影響的一種物體，就像在火旁烘烤的一種枝葉附根一般，本身應該是向接受這種影響而運動的。如今，地球就接受太陽的熱量。所以，下述的假定是合理的：地球是爲了要接受這種影響才運動。②再者，如果有人設定地球的自轉；那麼，比起依靠那種反面假設，他就更能夠「拯救現象」了。因爲，如果有人否定地球的運動，他就得設定許多其它的運動，以便解釋這種經驗的與料。③尼古拉會注意這件事實，亦即海拉格里德·崩底古斯(Heraclitus Ponticus，或作：Heraclides of Pontus)，早已提出地球運動的假設；所以，它不是一種新的觀念。儘管如此，他本人却以駁斥下述的假設而收場：「因爲，它們儘管是一些相反的理由，但是，却都不是一些明顯的確定結論」。④換句話說，他爲了一種尚未確實證明的假設，就不準備放棄當時的共同意見。⑤

尼古拉有一種批判的心智，而且，他當然不是亞里斯多德盲目的支持者。他明白這個問題，是「拯救現象」的一個問題；他還問說，哪種假設，可用最經濟的方法，來解說經驗與料。在我看來，顯然相當清楚的是：他認爲，爲了迎合所有要求，地球在它的軸上每日自轉的這種假設，是比相反的假設還好；可是，他最後却接受一般支持的意見。然而，對撒克遜的亞爾伯特，却不

可同樣這麼說；他以不能拯救現象爲理由，而摒棄這種地球自轉的理論。他和方濟·梅羅尼斯（Francis on Meyronnes）一樣，似乎認爲，這種理論曾主張：如果我們認爲地球正在自轉，那麼，就能夠消除天體所有的運動。而且，他也指出，用這種方式，却不能夠消除衆星球的運動。柏里且儘管相當同情地作了討論，但是，他也摒棄這種地球自轉的理論。尼古拉·奧雷斯姆却清楚的了解，這種理論，應該只會消除「恒」星逐日的自轉，而且，仍然會容許星球運動不止。爲了支持這種理論，他提出的理由，有些是很好的理由；不過，其它的却不好。而且，把尼古拉描述成一個比文藝復興時期的天文學家，更能夠對地球運動的假設提出一種清晰又深邃的解說，如同杜亨姆（Pierre Duhem）打算要作的一樣，應該是一種放肆的言論。然而，顯然的，人都把撒克遜的亞爾伯特與尼古拉·奧雷斯姆這種人，貼切的稱爲文藝復興時期的物理學家、天文學家兼數學家的先驅者。杜亨姆是有相當理由這樣來稱呼他們的。

#### 四

在八論諸天與論世界裏討論到的問題之一是：除了這個世界以外，是否還可能有另外的世界呢？據尼古拉說，亞里斯多德與其他任何人，都未指明：神無法創造許多世界。從神的獨一性，來論證世界的獨一性，是無益的；神不祇是唯一又獨特者，而且，也是無限者。而且，如果有多樣的世界；那麼，在它們當中，可說沒有一個會超出神的存在與權能。再者，指說如果有另一個世界，那麼，這個地球，如同它的自然位所，應該會把另一個世界中的土元素吸收過來，這

乃是無效的異議；另一個世界中土元素的自然位所，應該是在另一個世界，而不是在這個世界。<sup>⑮</sup>然而，尼古拉却結論說，縱使亞里斯多德、或其他任何人，還沒有引證若干充分的證明，以指示除了這個世界以外，可能沒有其它的世界；但是，在過去、現在與未來，却絕不會有任何其具有形的世界。<sup>⑯</sup>

## 五

本章較早已提到，在十三世紀期間，有人已對科學研究產生某種興趣；因而，也得到這個結論：我們不能夠把承續世紀的科學工作，僅僅歸因於某些十四世紀的物理學家，和奧坎主義者的運動有所關聯。當然，真的是有人認為：奧坎本人、或「新派」其他的追隨者，所提出某些哲學的見解，已影響科學方法，以及若干物理理論地位的構想。結合「唯名論者」、或概念論者的共相見解，以及「人不能夠從某一種事物的存在，確實推論出另一種事物的存在」這種論題，自然會導致下述的結論：物理理論都是經驗的假設；這些假設，多少是概然性的，不過，却無法確實的證明。再者，某些哲學家強調經驗與觀察，是我們認識世界的必要基礎；這很可能會激勵下述的見解：一種經驗假設的概然性，是依賴它的檢證程度，也就是，依賴它能夠解釋、或解說經驗與料的能力。有人也許想嘗試提示，唯名論者運動的哲學，可能已導致下述的結果：物理理論，都是經驗假設，這些假設包涵對大自然作某些數量的「指示」，以及「先天的」建構；不過，却爲了它們的概然性與功用，這些假設，依賴能夠檢證它們的程度。有人說不定會說，一種理論，

是憑經驗與料來建構的；不過，它却是一種以那些與料爲基準的心靈建構。然而，它的對象，却是要解釋現象；而且，只要能夠從它推導出，在日常生活上已實際觀察到的，或者，靠人爲與有目的的實驗所獲得的現象，就可檢證它。此外，那種將是比較合宜的解釋理論，能用最少數的假定與預設，成功的解釋現象，而且，也最能滿足經濟原則。

不過，指說在十四世紀期間，哲學上的新運動，說不定已提示這種結論是一回事，而指說實際上已得到它們又是另一回事。一方面，像奧坎這類的哲學家，似乎未表示對這類科學理論與方法的若干問題，有任何特殊的興趣；反而，另一方面，物理學家好像對他們實際科學的研究與若干思辨感興趣，而對基礎的理論與方法的反省，較不感興趣。畢竟，這祇是一個人應會期待的事。在物理科學本身已進步到一種可觀的程度，以及，達到一種能促進並助長對所應用的方法，與它若干理論預設的反省的階段以前，對科學方法與理論的反省，幾乎無法達到一種高度的發展。我們確實在十四世紀物理學家的思想裏，找到若干當時哲學的發展說不定早已提示的某種科學理論的成分。例如，尼古拉·奧雷斯姆顯然已把有關世界自轉的任何假設的功能，認定是「拯救現象」、或解說可觀察的與料的功能；而且，顯然，他也把最能滿足經濟原則的假設，認爲是比較合宜的。不過，十四世紀的物理學家，却未用很清晰的手法，在哲學與物理科學之間，做出那種區分；這是奧坎主義者運動的哲學，顯然會促進的工作。如同我們所知的，某些物理學家，和哲學上唯名論者的運動的若干關係，絕不像有時候人所想像的，一直那麼密切。此外，十三世紀也已經知道利用經濟的原則；例如，就像在尼古拉·奧雷斯姆若干的物理思辨中所發現的。例如

，羅裴爾特·格洛塞德斯就非常了解，人們比較喜歡較多的經濟假設，比較不喜歡較少的經濟假設。他也了解，有某種特別的事物；是有關天文物理學上的一種數理解釋。這種事物，並未因而提供在一種形上學意義上的原因的知識。所以有人把十四世紀科學上的觀念，歸因於奧坎主義者的運動的獨特影響就得很小心了。在抽象意義上，十四世紀的科學觀念，或許就是這個運動的結果。包涵「先天的」心靈建構的一種科學理論的觀念，除非是在一種後康德學派的知性氣候，否則，幾乎是無法產生的。而且，甚至關懷「拯救現象」的若干物理理論的觀念，似乎也未得到十四世紀唯名論者特別的注意，或者得到他們特別的開展。

然而，真的是，有人能夠看到十四世紀行將誕生的一種新世界觀；而且，對運動的解釋上，採用原動力理論，便助長了這種看法。如同我們所知的，根據這種理論，用與地球動力學一樣的原理，就可解釋天體動力學。正如一塊石頭，脫離拋擲者手中以後，因為，已接獲了某一種原動力，所以，它還能夠繼續的運動；同樣，天體靠神原分授給它們的一種原動力，也一直的運動不止。由此來判斷，第一原動者，亦即神，顯然是動力因，而不是目的因。我會這麼說，可沒有下述的涵意：像尼古拉·奧雷斯姆與撒克遜的亞爾伯特這些人，都否認神是目的因與動力因；我毋寧是意指：他們採用的原動力理論，有助於把強調亞里斯多德的神觀念，亦即：神以「吸引」作為目的因的它們，催生天體的若干運動——，轉移至下述的神觀念：神在創造時，便分授出某種原動力，好讓沒遭遇任何阻力的這些物體，靠原動力而繼續運動。這種見解，說不定容易暗示；這個世界，是一種機械的，或準機械的體系。也就是說，神在創造這種機器時，便把它開動了

；此後，這種機器，除了保存與共生活動以外，沒有神進一步的「干預」，就能夠隨己意繼續運行。如果開展出這種觀念，那麼，對於解釋宇宙運動的來源而言，神的功能，顯然就會是一種假設的功能了。而且，作下述的暗示，應該是自然的：例如，就像笛卡兒所主張的，爲便於考慮若干動力因，便應該從物理科學，除去對若干目的因的考慮。

必須重提的是，我並不算使以上所提的所有觀念，都要十四世紀的物理學家來負責任。他們曾關心作爲一種特殊問題的運動問題，而不關心從它獲得若干廣泛的結論。而且，他們當然是信仰自然神教的人（*Deists*）。儘管這樣，人們在採用原動力理論上，却能夠看到一種通往對物質世界一種新構思之路上前進。不然，這麼說可能會好一點：它是一種通往有別於形上學的物理科學發展之路上前進。它有助於下述觀念的成長：人能夠把物質世界，看成是一種在運動中的物體系統；在這種系統裏，便可以使原動力、或能量在物體與物體之間作傳遞，而能量的總數，都一直持久不變。不過，如同物理學家所考慮的，陳述我們能夠依此來看待這個世界，是一回事；而且，指說以作爲物理學家的立場而說的物理學家，能夠對一整個世界作一種適當的解說，又是另一回事。當笛卡兒後來靠着我們應該會稱呼作物理科學家與天文學家，主張要排除對若干目的因的考慮時，他並不說（他也不認爲），對若干目的因的考慮，並沒有哲學上的地位。而且，十四世紀的物理兼哲學家，當然也未對這種情形說過半句話。可想而知的是，對他們若干的科學理論作反省，很可能促使他們要較他們實際所做的，在物理學家的世界與哲學家的世界之間，作一種清楚的區分；不過，事實上，這種觀念，亦即在科學與哲學之間，有一種嚴格的差異，却是一

一種比較後來才成長的觀念。在這種觀念能夠開展以前，科學本身就必須達到一種相當豐碩與圓熟的發展。在十三、四世紀之交，我們在基督徒的歐洲，看到了經驗科學的肇始，不過，這僅僅是肇始而已。可是，同樣要了解的却是，中世紀的若干時期，已安置妥近代科學的根基。而且，也同樣要了解的是，經驗科學的發展，大體上，絕未和基督神學背道而馳；基督神學，在中世紀已形成心智上的背景。因為，如果這個世界是神的作為，那麼，它顯然就是一種合理的，又有價值的研究對象。

附 註

- ① 德奧多瑞克未解釋彩虹的色彩；不過，他對彩虹形成過程的解釋，却是正確無誤的。
- ② *2 Sent.*, 18, J.
- ③ *Ibid.*, 9, F.
- ④ 12, 9.
- ⑤ *Timaeus*, 56 a.
- ⑥ *62 d.*, p. 280.
- ⑦ *140a*, p. 273. 請參考梅努特 (A. D. Menut) 與德諾米 (A. J. Denomy) 的版本。
- ⑧ *140d-141a*, p. 275.
- ⑨ *141b*, p. 276.

- ⑩ *Josue*, 10. 13.
- ⑪ *141d-142a*, pp. 276-7.
- ⑫ *142b*, p. 277.
- ⑬ *143c-d*, p. 278.
- ⑭ *144b*, p. 279.
- ⑮ *38b-c*, p. 243.
- ⑯ *38a-b*, p. 243.
- ⑰ *39b-c*, p. 244.

## 第十一章 巴杜耶的馬西利奧

教會與國家，理論與實際——馬西利奧的生平——敵視羅馬教皇的聲明——國家的與法律的性質——立法機關與行政官——教會的裁判權——馬西利奧與「亞維洛艾主義」——「和平衛護者」的影響

### 一

中世紀標準的政治觀念，是兩把劍的觀念；亦即在本質上，作為兩種獨立權勢的教會與國家的觀念。換句話說，如同多瑪斯指明的，正常的中世紀理論，就是：教會與國家，是不同的社會；前者，關心人超自然的福祉，以及人對他最後目的的證成，後者，則關心人現世的福祉。當人僅僅有一種最後的目的，亦即一種超自然的目的——時，論到價值與尊嚴，他就必須把教會看得比國家還高超；不過，這却不表示，在現世個別國家的事務上，教會是一個享有直接裁判權的榮耀國家。因為，一方面，教會不是一個國家；而另一方面，教會與國家它們雙方，都是一種「完美的」社會。●人統治人的所有權柄，最後是來自於神；不過，神却希望國家的存在，以及教會的存在。國家是先於教會存在的；而且，基督所設立的教會制度，在行使它自己的會務上，也未

廢除國家，或者使國家隸屬於教會。

這種有關教會與國家的見解，是十三世紀已達到和諧的哲學結構的要目；而且，特別和多瑪斯·阿奎納的名字有關聯。不過，夠明顯的是，實際上，這兩種權勢的一種和諧，却具有先天性的不穩；事實上，教宗與帝國、教會與國家間的若干爭執，已大規模躍現在中世紀的歷史舞台上。拜占庭的皇帝，多亟想干預若干純教義的問題，以及靠他們自己的決定，來解決這些問題。西方的皇帝，並非都想僭取教會的訓誡功能；不過，他們却爲了裁判權、封爵……等等，和教宗頻起爭執。而且，根據若干情況，和根據任何一方個人的力量與領導者的精力，以及他們個人對提倡與維持實際聲明的興趣，我們先是在某一方，然後就在另一方，發現有的得勢，不然，便是失勢的情形。不過，我們在這裏，可不關切若干教皇與若干皇帝、或國王之間，那些難以避免的傾軋與實際上的爭論，我們只關心若干較廣泛的爭論；這些實際的爭論，乃是它們部份的徵兆。（我說「部份」，是因爲在中世紀具體的歷史生活中，教會與國家之間的若干爭執，事實上，已經是不可避免了；即使沒有捲入有關這兩種權勢關係的基本衝突理論，也是一樣。）不管是否有人把這些較廣泛的爭論，稱作「理論的」或「實踐的」，大致上是依賴某人的觀點；我的意思是：它端賴一個人是否把政治理論，當成只是對若干具體歷史發展的一種意識型態的反映。然而，我不認爲，針對這種問題任何簡單的回答，是蠻有道理的。指說理論，總是只對實際作朦朧的反映，而無法對實際造成任何的影響，乃是一種誇大的表示；而且，指說政治理論，絕非實際的慣例的反映，也是一種誇大的表示。政治理論既反映，又影響實際；而且，不管一個人是否應該作強

調，祇有藉着對所討論的個案，作公平的檢視，才能夠決定主動的、或被動的要素，人無法「先天的」作合理的肯定：像巴杜耶的馬西利奧的一種政治理論，亦即強調國家的獨立與主權，而且，對於羅馬的吉爾斯對教皇邦尼斐八世的態度作理論辯護，他形成反題的理論，簡直就是對中世紀末的具體生活裏，若干經濟與政治變化矇矓的反映。人也無權「先天的」肯定：只要在實際的範域，一直有一種和諧的平衡，那麼，像巴杜耶的馬西利奧這類的理論，都是要對實際動搖諸權勢力之間和諧的平衡，以及，對嚴厲界定的國家實體的出現——它附帶有等於完全自治的聲明——的國家實體底出現負責的主要因素。如果有人「先天的」陳述這些立場中的任何一種；那麼，他就是在陳述一種本身需要辯解的理論；而且，這種唯一可能被提出的辯解，也應該具有對實際歷史與資料作一種檢視的形式。以我的看法，這兩種理論裏，都有真理的要素；不過，在一部哲學歷史裏，要恰如其分的討論下述的問題，亦即一種特定的政治理論，要到什麼程度，才是一種有關於若干具體歷史變化的意識型態的附帶現象，或者它要到什麼程度，才會在主動影響歷史的行程上，扮演一種角色，却是不可能的。因此，在上述行文裏，我希望能不涉及任何有關這些觀念實際影響的決定性意見，或者，它們並沒有那種影響，而概略說出巴杜耶的馬西利奧的見解。我認為，靠一種預想的普遍理論，以形成一種決定性的意見，並不是一種適當的程序；而且，在一種一般性的工作裏，充分詳細討論一種實例，也是不可能的。因此，我使用一種相當「抽象的方式」，來闡釋馬西利奧的觀念；這可不應被認為有下述的涵意：我在這些觀念的形成上，把若干實際歷史條件的影響，打了折扣。而且，也不應該把偶而評論若干歷史條件，對馬西利奧的

影響，當成有下述的涵意：我認同馬克思主義者有關政治理論性質的論題。我不相信有若干歷史事實必須吻合的之普遍的與「先天的」原則；這對於反馬克思主義者，以及馬克思主義者的理論，都是如此。

## 二

巴杜耶的馬西利奧生在什麼年代，並不清楚。看來，他本人曾研究醫學；不過，不管怎樣，他却到過巴黎，從一三一二到一三一三年五月，他就是這裏的大學校長。他接下來的經歷，絕不很清楚。顯然，從一三一三年到一三一五年底，他回到義大利，並且，和亞巴諾的彼得（Peter of Abano）一起研究「自然哲學」。在那時候，他可能已走訪亞維格能，而且，從一三一六與一三一八年的勅書看來，他顯然在巴杜耶，有俸祿聖職。在巴黎，他和他的朋友揚頓的若望（John of Jandun），共同合著〈和平衛護者〉（*Defensor pacis*）；這本書，已在一三二四年六月廿四日完成。當然，他對羅馬教廷與「牧職人員」的憎恨，一定是始自一段相當早的時日；不過，總之，這本書已受到了抨擊。而且，在一三二六年，巴杜耶的馬西利奧與揚頓的若望，都逃離巴黎，同巴伐利亞的路易士，一起在紐倫堡（Nuremberg）避難。一三二七年一月，馬西利奧隨同路易士到義大利，亦即在他的隨從護衛下進入羅馬。在一份一三二七年四月三日教廷的勅書裏，就把馬西利奧與若望抨擊成「地獄之子與咀咒之果」。馬西利奧在路易士宮庭的現身，是路易士企圖先和若望廿二世，然後，才和本篤十二世達成和解成功的一種絆腳石。不過，

路易士却對入和平衛護者V的作者，懷有一種高度的評價。方濟會士的團體，不曾享有這種評價，然而，奧坎却在他的入對話錄V裏，批判這部作品；這項批判，導致了入小衛護者V (Defensor minor) 的寫成。馬西利奧也出版他的入論帝王對婚姻由來的裁判V (De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus)；這是對皇帝處身在皇太子計劃婚姻的一種實際困境中，想要效勞皇帝的計劃。馬西利奧主張，皇帝能夠憑他自己的權威，取消一種現行的婚姻，以及，也廢除親族的婚姻障礙。這兩部作品，約在一三四一—二年間寫成。有關一三四三年四月十日克雷門特六世的一次談話，就指稱：巴杜耶的馬西利奧與揚頓的若望這兩位「異教首領」，都已經死了；不過，馬西利奧的確切死期，却無人知曉。（揚頓的若望，很可能比馬西利奧早死）。

111

德拉加笛(Georges de Lagarde)在他那本有關巴杜耶的馬西利奧的著作裏<sup>②</sup>，找到了了解他的想法的關鍵：並非熱望宗教改革、或熱望民主，而是熱愛凡俗國家的觀念；或在消極上，憎惡教會干預若干國家的事務，也就是說，憎惡教宗至上，以及教會獨立裁判的教義。我認爲，這是相當的真實。馬西利奧迷於對自治國家有一種激烈的熱衷——他便是靠不時參照亞里斯多德，來支持這種觀念的——；他曾詳細指出：教會法(Canon Law)上規定的教宗聲明與教會裁判權，蘊涵對國家真實觀念的一種曲解；而且，它們在聖經裏，也沒有根據。他對教會與國家的若干性質，以及它們相互關係的檢視，已導使他對若干權勢的階級體系，要作一種理論的倒轉；國家

是完全自治的，而且，也是至上的。

不過，馬西利奧却不只是在追求一種抽象的理論。顯然，他曾經受斐羅納的杜克 (Duke of Verona) · 肯·葛朗德·底拉·史卡拉 (Can Grande della Scala) 與米蘭的曼陀·維斯康提 (Matteo Visconti of Milan) 的勸誘，容許自己離開若干學術研究的途徑。無論如何，他總是同情紀伯倫黨 (the Ghibelline party)；而且，他認為，教宗的政策與聲明，都應該對義大利北部的戰事與災難負責。他把責任轉嫁給教宗，說他們靠若干除名與禁令，已攪擾了和平；他們要對戰爭中數以千計虔信者的慘死，憎恨與爭論，道德敗壞與罪惡，遭受蹂躪的城市與荒廢的家園，他們牧職人員的棄絕教會，以及折磨義大利城邦的整個罪惡記錄負責。●無疑，他也許是誇大了那種情勢；不過，我願意指出的是，馬西利奧並非祇用抽象方式，在創立理論。他的起點，是一種具體的歷史情境；而且他對這種具體情境的詮釋，本身也反映在他的政治理論上了。同樣，我們在他對國家應有的作爲的解說上，已看到對當代的北義大利共和國，一種理想化的反映；正如就各種程度而言，柏拉圖與亞里斯多德的政治理論，都是希臘城邦的理想化一般。帝國的理想，亦即在但丁的政治思想中，是極其突出的理想，却未對馬西利奧的思想，造成任何真實的影響。

因此，當馬西利奧在∧和平衛護者∨的第一「指令」(Dictio)裏，討論國家的性質以及提出亞里斯多德的教義時，必須要記住的是，他的思想，並非正在純抽象的領域裏運動，而是，它反映了他對義大利城邦的詮釋，以及對義大利城邦的熱望。甚至，很有可能的是，較多抽象的篇

幅，以及較多亞里斯多德的成份，都要歸因於他的合作伙伴揚頓的若望的影響。再者，當他在第二「指令」裏，討論教宗的聲明，以及教會法要求教會獨立裁判的聖經根據，或者缺欠根據時，也必須記住的是，沒有真實的證據，顯示他曾經研究民法（Civil Law）；而且，不管有些作家已作的主張，他對教會法與教廷宣言的認識，他對偽伊西多爾（Pseudo-Isidor）的教規集，和邦尼斐斯八世、克里門特五世與若望廿二世的「法規集編」的認識，差不了多少。他也許已熟悉「葛拉底安的法令」（the Decree of Gratian）；不過，被當成認識葛拉底安的證據來引用的篇章，都太過語意不清，而無法充作一種有關可真正稱為「知識」的任何事物的證明。當馬西利奧嚴詞譴責教宗的聲明時，他內心首先記住教宗的至上權，如同邦尼斐斯八世與享有他的觀感的人們所構想的。當然，這並不是說，馬西利奧不會對教會與它的若干聲明，作出一種普遍的攻擊；不過，同樣要記住的是，這種攻擊，在他敵視若干特殊牧職人員的特殊聲明裏，却擁有它的根據。當有人在第三與歸結的「指令」裏，讀到馬西利奧立場的摘錄時，他就應該記得以下兩者：在他若干理論陳述上所產生與反映的歷史情境，以及在教誨某種普遍的想法與見解上，具有它的影響力的抽象理論（雖然，它在歷史上，已受了限制）。

## 四

第一「指令」，是由卡細歐多魯斯（Cassiodorus）禮讚和平的一則引文開始。這些引自古典作家與聖經的文句。或許，能夠對抽象與古代催生一種初次的印象；不過，馬西利奧在談到亞

里斯多德幾乎已把國家裏戰爭的所有因素描寫出來以後，就評論，還有另一種原因，是亞里斯多德與他同時代的任何人或先驅者，都不曾知道，或不能夠知道的。<sup>④</sup>這是明顯說出馬西利奧寫作的特殊理由；從而，儘管有若干是抄襲自先前的作家，但是人們立刻覺察到這本書本身的現實性。

把國家的性質，解說成一種完美的、或自滿自足的社團——亦即，它是爲了生活的緣故才出現，不過，却是爲了美好的生活才存在<sup>⑤</sup>——，以及對國家「各部份」的解說<sup>⑥</sup>，都要依靠亞里斯多德。可是，馬西利奧却添加對僧侶的「角色」、或修會的一種解說<sup>⑦</sup>。因此，聖職人員是國家的一部份；而且，儘管基督宗教的啓示，在教訓上已更正了錯誤，並且，提供一種有益的真理的知識，基督宗教的聖職者，却依然是國家的一部份。於是，在入和平衛護者▽裏，很早就主張馬西利奧基本的「國家萬能論」(Erastianism) (按：爲伊拉斯杜斯主義)。

若不把神直接任命統治者的情況列入考慮，我們就能夠把不同的政府類型，化約成兩種基本的類型：亦即靠國民同意才存在的政府，以及違悖國民意願的政府<sup>⑧</sup>。後一類型的政府，是一種暴政。前一類型，不必要依靠選舉；不過，一種依賴選舉的政府，却是優越於一種不依賴選舉的政府<sup>⑨</sup>。可能是，非世襲的規則，才是選舉的政府的最佳形式；不過，並不因此就表示：這種形式的政府，最適合任何個別的國家。

馬西利奧的法律觀念，亦即在入和平衛護者▽裏跟着提出討論的，包含一種沿自像多瑪斯這類十三世紀思想家的態度的改變。首先，法律擁有它的根源，不過，却不是在國家積極的功能上，而是在防止爭論與爭鬥的需求上<sup>⑩</sup>。預料在法官、與仲裁者那方面，爲了要阻止犯意，也就必

然會產生成文法<sup>①</sup>。的確，馬西利奧對法律提出了幾種定義。例如，法律就是有關妥適於，以及裨益於國家生命的知識、學說，或普遍判斷<sup>②</sup>。不過，除非有一種附帶觸及它們慣例的強制性法則；否則，認識這些事務；並未真正構成法律。爲了應該有一種「完美的法律」，人就必須認識什麼是公正的與有益的事物，以及什麼是不公正的與有害的事物。不過，除非把它當成是一種以（道德）約束力爲後盾的法則來表現，不然，這種知識的完全表現，在適當的意義上，都不是法律<sup>③</sup>。因此，法律是一種訓誡性的，以及強制性的規則；亦即是在今生可以應用的（道德）約束力來強化的<sup>④</sup>。

看來，由此應該會產生下述的情形：在邏輯上優於任何積極條例的法律，乃關係着客觀上公正以及有益的事物；也就是說，關係着本身是公正與有益的事物。而且，馬西利奧也暗中接受自然法的觀念。所以，就某種程度言，他確是這樣。在第二「指令」<sup>⑤</sup>裏，他區分了兩種自然法的意涵。第一，它可能意指：立法者靠全民實際贊同的正義與義務性來制定的法規，例如：「應該尊敬父母」。這些法規，依賴人的制定；不過，只要所有國民都制定這些法規，就稱它們爲自然法。第二，「有許多人剋就人的行爲，把『自然法』稱做正直理性的指令；而且，在這種意義上，他們也把自然法納入神的律法裏。」馬西利奧說，這兩種自然法的意義，並不相同；這種措辭，是在歧義上用的。在第一種個案裏，自然法指涉全民制定的，以及實際上是公認的法律；衆人都認可了它們的正義。在第二種個案裏，它指涉正直理性的指令；這些指令，包涵了若干未受普遍認可的指令。從這裏，便導致：「某些事物，按人的法律，是合法的；按神的律法，便不合法

，而且，反之亦然。」<sup>⑥</sup>馬西利奧附帶說，當合法與非法有了衝突時，就要按神的律法，而不是人的法律來詮釋。換句話說，他並不是只在多瑪斯所理解它的意義上，否定了自然法的存在；而是，他很少注意這種概念。他的法律哲學，在多瑪斯的意義上，代表了一種通往拒斥自然法之路，一個轉變的階段。

從已經指明的這件事實，亦即在一種嚴格意義上，馬西利奧不願意把「法律」這種字語，應用在不是在今生可應用的（道德）約束力，就可強化的任何訓誡上，已清楚顯示，重點有了轉移，而且，態度上也有一種改變。他就是因為這種理由，才拒絕承認：基督的律法（*Evangelica Lex*）適當的說，就是法律；它毋寧是一種思辨的、或可運作的學說，或者兩者都是。<sup>⑦</sup>他在八和平衛護者▽裏，就接着講到了。<sup>⑧</sup>神的律法，就好比是一個醫生的處方；在適當的意義上，它可不是法律。如同馬西利奧已明說，在多瑪斯主義的哲學意義上，應該可以把自然法歸在神的法律下；在國家法就是法律這種相同的意義上，也就不能夠說它是法律了。因此，儘管馬西利奧並未公然否認多瑪斯主義的自然法概念；但是，他却暗示，法律的標準類型，就是國家法；而且，他的學說，也指向下述的結論：國家法是自治的，又無上的。當馬西利奧把教會歸隸國家時，情形似乎乎是：他傾向這種觀念，亦即不管一種特定的法律，是否符合神的律法，而且，也是它的一種應用，能夠作裁判的，却單單只有國家。不過，另一方面，當他在適當的意義下，爲了國家的積極法，把法律的名稱保留下來，以及在多瑪斯主義的意義下，爲了神的律法和爲了自然法而拒絕它時，人或許同樣能夠很順利的說，他的思想，傾向於區分法律與道德。

## 五

在適當的意義上，法律，就是人的法律，亦即是國家法；那麼，誰才是立法者呢？法律的立法者、或第一動力因，是人民，即整體公民，或公民中較有份量的成員（*pars valentior*）。<sup>①</sup>這較有份量的成員，是按照個人的質與量來評估的；它不必然意指：一種數目上的多數。不過，它當然必須是整體國民合法的代表。按照各國若干實際通行的慣例，就可以理解它；不然，按照亞里斯多德在〈政治學〉（*Politics*）第六書裏所表示的見解，也能夠來確定它。<sup>②</sup>然而，既然關於羣衆起草法律，有許多實際的困難；那麼，既合適又有用的就是，應該把起草法律，付託給一個委員會、或代辦，然後，它就會提交立法者去接納，或者駁回。<sup>③</sup>馬西利奧的這些觀念，如果總是不實用的却也大部分反映了義大利共和家的理論。

要考慮的下一點是，國家行政權，亦即「首要部門」（*Pars principans*）的性質、起源與範圍。君主的職責，按立法者規定的規範，就是要監督社羣；他的職份，就是應用以及強化法律。當選舉把行政權授給每個繼承的君主時，便最能表現出君主對立法者的順服。選舉，在它本身，至少是比世襲的繼承還要好。<sup>④</sup>在各國裏，應該有一種最高的行政權；可是，這却不必導致：這種權力，應該握在一個人手裏。<sup>⑤</sup>至上權意指，所有其它的權力，不管是行政權，還是司法權，都必須歸於君主。不過，下述的主張，却限制了這種至上權：如果君主違背法律，或者不認真履行他的職責，立法者，或者立法機關專為這件工作任命的人士，就應該糾正他；不然，設使有

必要，就要解除他的職權。<sup>24</sup>

馬西利奧厭惡暴政，以及偏愛行政權的選舉，反映他關懷義大利城邦的福祉；而最高行政權與司法權，集中在君主手中，却反映歐洲各國權力普遍的統一。有人主張，馬西利奧面臨要對權力作一種清楚的區分；不過，儘管他把行政權，從立法權分離出來，但是，他却把司法權併入行政權。再者，真的是：他多少已承認人民的主權；不過，較後期的社會契約論，在馬西利奧的政治理論中却没有清晰、明確的根基。若干觸及國家利益的實際考慮，而非有關社會契約的一種哲學理論，則支持把行政權歸併立法機關。

## 六

馬西利奧在討論國家的性質上，當然，已牢記要抨擊教會。例如，在無例外下，把行政及司法權集中在君主手中，用意乃是針對教會的若干聲明，想剝奪走它所有「自然的」基礎。如果教會能夠從啓示的資料，來支持她的若干聲明；那麼，它仍然要有人的認可；而且，這個課題，在「和平衛護者」的第二部份裏，就已經考慮了。從第一部份，轉移到第二部份<sup>25</sup>，端靠這類的陳述：亦即國家能夠運作；而且，僅當國家處在承平與穩定的一種情況，它的部門，才能履行它們適當的任務；如果君主阻撓，或作奸犯科，國家就不能處在這種情況裏；而且，事實上，教會已靠干涉神聖羅馬帝國與其他人的權利，擾亂了和平。

馬西利奧考慮有關「教會」、「現世的」、「精神的」、「法官」與「審判」這些字詞各樣

的界說或意涵後，繼續主張<sup>26</sup>，基督在世上時，並未主張現世的司法權，祂「自己」反而順服凡俗的權勢；而且，使徒在這方面也都追隨祂。因此，聖職人員並沒有現世的權勢。馬西利奧繼續在以下的數章裏，輕視「重要人物的權勢」，以及聖職者的司法權。至於異端，現世的立法者爲了要確保國家現世的福祉，可能會把它當成一種罪行；不過，就這一點去立法以及行使高壓政治，却隸屬國家，而不是教會。<sup>27</sup>

馬西利奧對絕對的貧困作一種補記以後——他從這裏，得到了下述的結論，亦即教會捐款仍屬於捐款者的財產，所以，教會祇擁有它們的收益權<sup>28</sup>——繼續攻擊羅馬教廷的神職制度。在此討論馬西利奧企圖以參考聖經，來否認教廷的若干聲明，應該是不適當的；篇幅也不允許對他的和理解論，作任何詳細的考慮。不過，要留意下述的情形，却是重要的：第一，馬西利奧假定，單單聖經才是信仰的準則；第二，他不認爲「總評議會」的若干決定，擁有任何強制的力量，除非現世立法者已作了確認。教會法因沒有份量，就被駁回了。對教廷侵害主權的一種歷史處理，已漸漸引向考慮若望廿二世與巴伐利亞的路易士之間的爭論。<sup>29</sup>對義大利的若干事態，以及把馬太·威斯康底 (Matteo Visconti) 除名，也提到了。

馬西利奧在第三部份裏，對他在八和平衛護者▽裏所獲得的若干結論，作一種簡要的描述。他做了相當清楚的說明，亦即他主要關切的，並不是要促進民主，也不是政府的任何特別形式；反而是關切對教廷至上權與教會司法權的駁斥。此外，這份作品的整個方向，也顯示馬西利奧並不祇滿意於對教會干預現世事務的駁斥；他在所有的事務上，繼續把教會歸併在國家下。他的立

場，並不是一種抗議教會侵犯國家的領域，而又承認教會是在精神事務上，一種自治的「完美社會」的立場；相反的，他的立場，顯然是「國家萬能論者」的，而且同時，還具有一種革命性。帕赫維德·奧爾頓 (previé-Orton) 顯然相當的正確；他說：儘管在入和平衛護者∨這份作品裏，有若干不相稱之處，但是，它却有一致的目的與觀念。「每樣事物，都隸屬主要的目的，也就是要摧毀教廷與教會的權勢。」在這份作品的第一部份，亦即處理國家性質的那一部份，已討論那些主題，並且，也得到將可作為第二部份的基礎的若干結論。另一方面，馬西利奧並非由於仇恨而這麼做，所以，並未受敵視教宗的至上權與教會的司法權的鼓舞。如同我們已知的，他實際的出發點，就是他認定為義大利北部慘況的事物。當然，他偶而會講到帝國；而且，顯然，他也把帝王想像成已確認總評議會議的若干決定。不過，他却對城邦、或共和國特別感興趣；他把城邦、或共和國，看成在精神與現世事務上，是最高的與自治的。的確，把他當成是新教的一個先驅者，是有某種理由的；他對聖經與對羅馬教廷的態度，多少已顯示了；不過，把他抨擊教會司法權，當成是由宗教的篤信、或熱心而產生，應該是一種很大的錯誤。當然，有人承認，馬西利奧在他的寫作方向上，已成爲一個「宗教的爭議者」；只是，他從事的宗教論戰，却不是爲了宗教，而是爲了國家的利益。他個人的特徵，就是對完全自治國家的構思。沒有錯，他承認神的律法；不過，他也承認，人的法律可能會抵觸神的律法，而且，在這個情況裏，國家的所有國民，傳教士與凡俗人，都必須遵守人的法律。可是，較早已提到的一章，似乎有下述的涵意：如果國家的一條法律，顯然抵觸基督的律法；那麼，基督徒就應該順從後者。不過，據馬西利奧說，

既然教會沒有詮釋聖經完全的獨立權威，所以，基督徒幾乎就不可能訴求教會的訓誨。儘管現代史中有它的若干根源，馬西利奧的政治理論，却期盼對國家的性質與功能作若干的思考；這些思考具有現代的特徵，而且，幾乎未曾帶給人類幸福。

## 七

有人主張，馬西利奧的政治理論，具有「亞維洛艾主義的」特徵。愛迪安·吉爾松 (Etienne Gilson) 一提到「和平衛護者」便評論說：「如同人們會盼求的」，它是「一種政治的亞維洛艾主義的完美例證。」<sup>30</sup> 這種亞維洛艾主義，繫賴對信仰領域與理性領域之間，亞維洛艾主義二分法策略的應用。人有兩種目的：一種是國家利用哲學教義，提供的自然目的；一種是教會利用啓示資料，提供的超自然目的。當這兩種目的不同時，國家是完全獨立的，而且，教會並沒有資格干涉若干政治的事務。然而，儘管吉爾松強調楊頓的若望的亞維洛艾主義；但是，他却承認，「和平衛護者」主要是源自巴杜耶的馬西利奧，而且，人們實際認識的馬西利奧的亞維洛艾主義，「並未超出把理性與信仰的理論性區分，應用在政治的論域裏；他在這裏，便使它丕變成精神的與現世之間，教會與國家之間一種嚴格的區分。」<sup>31</sup>

另一方面，毛里斯·德渥耳夫 (Maurice De Wulf) 曾主張，必須要排除楊頓的若望在「和平衛護者」裏任何合作部份；這是因爲，這份作品計劃一致，並且，風格同質的緣故。而且，他相信，儘管馬西利奧，早就和亞維洛艾主義圈有了接觸，但是，亞里斯多德若干的政治作品，

却已深入影響了他。◎教會不是一個真實的社會；至少，它不是一種「完美的社會」；因為，它並沒有隨己意，強化自己的法律的現世拘束力。教會不過是基督徒的一種團契；基督徒在國家裏，都找到了他們真實的統一。而且，儘管聖職者是隸屬神的制度；但是，就今世而論，教會的任務，却是要靠創造會促進國家作為的道德的與精神條件，去為國家服務。

德渥耳夫除了駁斥楊頓的若望那方面有任何合著的情形外，他對這種問題的看法，在我看來，似乎是這份作品，特別是出自亞維洛艾主義的靈感這種觀念，更符合「和平衛護者」的語調與精神。馬西利奧認為，教會的若干聲明與活動，已阻碍並且騷擾國家的安寧。而且，他也在亞里斯多德學派對自治的與自給自足國家的構思中，找到解決這種問題的解答；條件是：教會要隸屬國家。在我看來，比起對人的目的作若干理論的考慮，對自己認定為國家福祉的關心，才真正鼓舞了馬西利奧。儘管這樣，這絕未排除亞維洛艾主義對馬西利奧思想的影響；而且，畢竟，亞維洛艾主義，曾經是，或曾自命是整全的亞里斯多德主義。人們把亞維洛艾看成「註釋家」。馬西利奧受到亞巴諾的彼得的影響，而且，也和楊頓的若望有了接觸。並且，這兩個人，也受到亞維洛艾主義者敬仰亞里斯多德的鼓舞。過去其實並沒有一套「亞維洛艾主義」是同質的學說，或一系列的學說。而且，如果「亞維洛艾主義」更是一種態度而非一種學說是真的話；那麼，有人就會很順利的承認馬西利奧的「亞維洛艾主義」，而毋須勉強作出下述結論：他的靈感，是來自亞維洛艾主義者，而不是來自亞里斯多德。

# 八

在一三二七年的五月廿七日，Λ和平衛護者∨已受到嚴肅的譴責。不過，儘管克里門特六世肯定，當時身爲一名紅衣主教的他，早已提交這份作品，作一種深入的檢查，而且也在作品中，發現二百四十處的錯誤；但是，馬西利奧同時期的人，甚至，著文反對的人，顯然，未曾真正研究過這份作品。克里門特六世在一三四三年，作過這種主張；然而，我們並沒有他的出版品。在一三七八年，葛利哥里十一世曾重申一三二七年的譴責；不過，這件事實，亦即在十五世紀初已完成大部份的手抄原稿，似乎肯定下述的假設：十四世紀，並未廣泛流傳這本Λ和平衛護者∨。十四世紀著文攻擊這份作品的人，祇不過都想在它裏面看看，對聖座的獨立與豁免聖職者所作一種抨擊；他們並不瞭解它的歷史的重要性。在下一世紀裏，教派的大分裂，自然給予馬西利奧若干理論的傳佈一種原動力；不過，巴杜耶的馬西利奧的觀念，是以一種「精神」，而非以其觀念在發揮它們長期的影響。重要的是，一五一七年出版了Λ和平衛護者∨的第一版，以及克朗瑪（Cranner）與胡克爾（Hooker），已顯然利用了這份作品。

## 註釋

- ① 一種「完美的」社會，是一種自給自足的社會；它本身便擁有達到它的目的所需要的所有方法。

- ② Naissance de l'esprit laïque; Cahier II, Marsile de Padoue.
- ③ Def. pacis, 2, 26, 19.
- ④ 1, 3.
- ⑤ 1, 4.
- ⑥ 1, 5.
- ⑦ 1, 5-6.
- ⑧ 1, 9, 5.
- ⑨ 1, 9, 7.
- ⑩ 1, 5, 7.
- ⑪ 1, 11.
- ⑫ 1, 10, 3.
- ⑬ 1, 10, 5.
- ⑭ 2, 8, 5.
- ⑮ 12, 7-8.
- ⑯ 2, 12, 9.
- ⑰ 2, 9, 3.
- ⑱ 1, 4.

- ①9 I, 12, 3.
- ②0 I, 12, 4.
- ②1 I, 13, 8.
- ②2 I, 15, 3; cf. 1, 16.
- ②3 I, 17, 2.
- ②4 I, 18.
- ②5 I, 19.
- ②6 2, 4.
- ②7 2, 10.
- ②8 2, 14.
- ②9 2, 26.
- ③0 「中華基督教新報」(1944), p. 592.
- ③1 *Ibid.*, p. 691.
- ③2 「中華基督教新報」*tome* (1947), p. 142.

## 第十二章 思辨的密契主義

十四世紀的密契主義作品——艾克哈特——陶勒——蒙福的亨利·蘇梭——呂斯布魯克——卡修辛的德尼斯——德國密契主義的思辨——哲爾松

### 一

人們或許已習慣把十六世紀，亦即偉大的西班牙密契主義者的世紀，想像成特別是以密契主義作品馳名的年代。的確，很有可能是德瑞沙 (St. Teresa) 與十字若望 (St. John of the Cross) 的作品，都是密契主義神學最高的成就；亦即只要這是可能的，它們也是實驗認識神的理論說明。不過，我們却必須記住，從早期的基督徒時代以來，就一直有談論密契主義的作家。我們只須想到教父時代的尼沙的葛利哥里 (St. Gregory of Nyssa) 與偽名丹尼斯 (Pseudo-Dionysius)；十一世紀的伯納 (St. Bernard)；維克多的休斯 (Hugh) 與理查 (Richard)；和十三世紀的波那文德 (St. Bonaventure)，以及哲爾突路德 (St. Gertrude)。而且，在十四、十五世紀之交，也有關於密契主義作品引人注目的奇葩。這件事實，可由下述各作家的

作品來證明：像艾克哈特（一二六〇—一三二七）、陶勒（大約一三〇〇—六一）、蒙福的亨利·蘇梭（大約一二九五—一三六六）、呂斯布魯克（一二九三—一三八一）、細納的卡莎林（一三四七—一八〇）、韓波的理想查·洛勒（Richard Rolle of Hampole, 大約一三〇〇—四九）、渥特爾·希爾頓（Walter Hilton, 死於一三九〇）、若望·哲爾松（John Gerson, 一三六三—一四二九年）、卡修辛的德尼斯（一四〇一—七一）、波洛格納的卡莎林（St. Catherine of Bologna, 一四二二—一六二二）以及吉諾亞的卡莎林（St. Catherine of Genoa, 一四四七—一五一〇）。在本章裏，我關切的是，十四世紀與十五世紀初期這些密契主義的作品。不過，只要它們看來和哲學史有關，我才關切；我並不關切一般的密契主義神學。這表示，我將把注意力，局限在哲學思辨上；對密契生活的反省，顯然已影響了哲學思辨。而且，結果反而會有下述的涵意：我將對這兩種主題，提出特別的考慮，也就是，有限的存有者和神的一般關係，以及人的靈魂和神的特殊關係。更具體的說，我要討論的是，就像艾克哈特這類的作家，而不是理查·洛勒這類作家的思想。在一部談論這類密契主義神學的作品裏，我們應該不會注意在這裏無法處理的若干作家。不過，在一部論哲學史的作品中，按照「哲學家」這種語詞某種傳統的、或正規的用法，我們却祇會注意可以合理想像成「哲學家」的人士。然而，我却沒有這種涵意：我在本章裏，提出討論的若干作家，基本上，都對理論感興趣。例如，即使比亨利·蘇梭還傾心於思辨的艾克哈特，也深切關懷宗教生活的實際強化。他們對方言的運用，部分已顯示密契主義作家們的實踐取向。艾克哈特曾利用德文與拉丁文；他那比較具思辨性的作品，是用拉丁文寫的。亨利·蘇梭也

用這兩種語文；陶勒是用德文講道；呂斯布魯克用法蘭德斯語（Flemish）寫作。而且，我們也擁有哲爾松法語證道詞的大規模蒐集本；可是，他多半却以拉丁文寫作。一種深摯情感的虔信，亦即由想吸引別人更與神契合而產生的虔信，是這些密契主義者的特徵。他們對密契生活的解析，並不像後期西班牙密契主義作家，那樣的詳盡與完整；不過，他們在密契主義神學的發展上，却形成一種重要的階段。

有人可以很理智的想在十四世紀密契主義作品的綻放上，看出對邏輯的與抽象形上學的研究，或稱爲是「客觀思考」的一種反動，以此支持某種需要的東西，亦即，靠與神聯合而得救。而且，這件事，亦即有這樣的一種反動，似乎是夠真的。一方面，有若干較古老的哲學傳統與學派；另一方面，也有「新派」，亦即唯名論者的運動。這些學派的爭論，都不能改變人心；它們也無法使人更親近神。因此，比宗教意識更自然的事物，應該變成一種「哲學」，或者對智慧的追求；這種智慧，是真正基督宗教的，而且，也注意神救恩的工作，却不注意自然知性枯燥的活動？多瑪斯·甘培斯（Thomas à Kempis）對這種問題的評論，是非常有名的，而且，經常有人來引用。例如：「我渴望感受懊悔，而不願知悉它的界說」；「一個謙卑侍奉神的鄉巴佬，當然，強如一個心高氣傲的哲學家，即考慮天體運動，而却忽略自己的人」；「許多有關隱蔽與曖昧事的遁辭效用是什麼？我們在『審判』時，不應因爲忽略它們而受責難。」；「而類與種，對我們有何關係！」●多瑪斯·甘培斯（1180—1471）隸屬同生兄弟會（the Brethren of the Common Life），亦即一個由草拉德·格魯特（Gerard Groot, 1140—1148）創

立的社團；呂斯布魯克的觀念，曾強烈影響後者。這個兄弟會，在教育圈中很重要；而且，他們也特別注意，對他們的訓諭之宗教的與道德的教養。

不過，影響這些密契主義作家的，却不只是對士林哲學的枯燥乏味，以及有關抽象問題學院派的若干爭論所引起的反動的。奧坎主義者傾向否定傳統自然神學的有效性，以及傾向把所有對神的認識，甚至，對祂存在的認識，貶低到信仰範域，似乎已影響他們之中的某些人。這些密契主義者，或者他們之中的某些人，在有關經驗觀念的一種延伸範圍裏，已找到針對這種問題的解答。因此，儘管亨利·蘇梭並未否認一種哲學接近神的有效性；但是，他嘗試指出一種以內在體驗為基準的確信；這種確信，符合信仰的啓示真理。而且，的確會極力主張靠實驗方法，以獲得知識的羅傑·培根，難道未把對神的屬靈體驗，納入一般經驗的標題下？這些密契主義者現在知道，沒有理由把「經驗」局限在感官經驗，或在一個人內在行動的意識上。

然而，從哲學觀點看來，有關這些密契主義作家，主要使人感興趣的論點却是：他們在思辨上，把宗教體驗，特別是，把他們有關靈魂與神的關係，以及一般而言，受造物與神的關係的若干宣言加以理性化。他們當中有些人，無異於較早的以及較後期的密契主義作家，曾做過若干的陳述；這些陳述當然是誇大的，而且，也可能對認定這類陳述字面意義的若干神學家，產生敵對的注意。在這方面，主要的違反者，是艾克哈特；儘管他的門生亨利·蘇梭，曾為他的正統思想辯護，但是，他有許多命題，在後來都受到了譴責。呂斯布魯克與哲爾松，還對若干陳述起了爭論。接下來，我將對這些密契主義作品的思辨面向，提出特別但簡短的考慮。如果用一種絕對的



像艾克哈特 (Eckhart)

字面意義來理解，雖然某些陳述是非正統的，特別是在艾克哈特的個案裏；但是，我却不認為，這裏談到的作家，都有想成爲非正統的任何意圖。他們許多令人起疑的命題，都能夠在早期作家中找到對應；而且，也可以從新柏拉圖主義的傳統來理解。不管怎樣，我認爲，凡是想在艾克哈特與他的門生當中，找出一種新的「德國神學」，這些企圖都是無效的。

## 一

艾克哈特師長 (Meister Eckhart)，大約在一二六〇年誕生在哥塔 (Gotha) 附近的赫克海姆 (Hochheim)。他曾參加道明修會；起先做研究；然後，才在巴黎講學。他在做撒克遜尼的省會長，後來又成爲這個修會的代理總會長以後，便在一三一年回到巴黎。他在一三一四年以前，仍在這地方講學。他從巴黎搬到了科倫；而且，這城市的大主教，在一三二六年便開始調查艾克哈特的學說。艾克哈特曾向聖座請願；不過，在一三二九年，亦即在

他死後的第二年，教宗若望廿二世，却譴責取自他較後期拉丁文作品中的廿八條命題。

艾克哈特在《巴黎人的若干問題》(Questions Parisienses)裏，提出下述的問題：在神裏面，存有 (esse) 與理解 (intelligere)，是否相同呢？當然，他的答案，是肯定的；不過，他却繼續主張<sup>③</sup>，並不是由於神存在，祂才理解，而是由於神是知性與理解，祂才存在。理解、或思維，是「祂存有的基礎」、或祂存在的基礎。若望 (St. John) 並不說：「太初有存有，而神就是存有」；他是說：「太初有道，道與神同在，道就是神。」所以，基督也說：「我是真理。」此外，若望也說，萬物都是靠着道造；而且，論原因的書 (Liber de causis) 的作者，接着結論：「最先的受造物，是存有」。它導致：神，亦即創造者，是「睿智與理解；不過，却不是存有或存在 (non ens vel esse)」。理解，是一種比存有更高超的完美<sup>④</sup>。因此，在形式上說，神裏面，既沒有存有，也沒有存在；因為，神是存有的原因。當然，如果有人喜歡把理解稱為「存有」，這並沒有關係；不過，在這種個案上，却必須理解的是，因為神就是理解，所以，存有便屬於神<sup>⑤</sup>。「沒有一樣在一種受造物裏的東西，會在神裏面，除非是在它的原因裏；而且，在形式上，它也不在那裏。所以，既然存有屬於受造物；因此，除非是在它的原因裏，它並不在神裏面；於是，在神裏面，除了存有的純淨，是沒有存有的。」<sup>⑥</sup>這種「存有的純淨」，就是理解。神或許已對梅瑟 (Moses) 說：「我是我是 (按：我是永在的 (I am who am))」；不過，神在那時候，却像一個人在暗處碰到的某個人，而且問他的身份；不過，這某個人不想顯示自己，才答道：「我是我是。」<sup>⑦</sup>亞斯多德已注意，視力如果要看每種顏色，它本身

就必須是無色的。所以，如果神是衆存有的原因，祂本身就必須凌越存有<sup>8</sup>。

艾克哈特使「理解」變得比「存有」還基本，當然，已牴觸多瑪斯。不過，在神是超存有，或凌駕存有這種意義下，「神不是存有（者）」這一般的見解，却是新柏拉圖傳統的一種常識之言。例如，在偽名丹尼斯的作品中，就可以找到這種學說。如同我們已知的，艾克哈特引證入論原因的書的作者在（在一種遙遠的意義上），也就是，普洛克路斯（Proclus）。而且，很有可能的，另一位德國道明會士弗萊堡的笛特里希（Theodoric，或 Dietrich of Freiberg 大約一二五〇—一二三一年），影響過他；笛氏曾大肆利用新柏拉圖主義者普洛克路斯。大亞爾伯學說的新柏拉圖主義的面向，在弗萊堡的笛特里希、木斯堡的貝爾多德（Berthold of Moosburg）與艾克哈特這類道明會士的思想裏，是繼續存在的；可是，必須附帶說的是：對亞爾伯來說，一種遺風，也就是說屬於過去的東西，對某些後期的思想家而言，已成為他們的思想中，一種主要的與誇張的要素。貝爾多德在他那本論普洛克路斯的〈神學導引〉（*Elementatio theologica*）的註釋（未出版）裏，就明顯地訴諸大亞爾伯。

有人認為，艾克哈特在他較早的作品裏，主張神是「理解」而不是「存在」以後，便改變他的看法；並且，也在後來主張：神就是「存在」。例如，這是毛留斯·德渥耳夫的見解。然而，像吉爾松（M. Gilson）這類其他人，却不會承認，在艾克哈特那方面，有一種學說的改變。這件事，亦即艾克哈特曾聲明的，神是「存在」，乃是確定的。因此，在〈三部曲之作〉（*Opus tripartitum*）裏，他第一條命題，便是：「存在是神」（*Esse est Deus*）。「神與存在，

是相同的。」<sup>10</sup>而且，他也還提到「出埃及記」裏的一句話：「我是我是的。」<sup>11</sup>「只有神可以適當的說，是存有 (ens)、獨一、真與善。」<sup>12</sup>「對任何人求問神的本質、或祂的身份，答覆就是：存在。」<sup>13</sup>這件事，亦即它聽來像是活動面的一種改變，幾乎是無法否定的。不過，吉爾松却主張，艾克哈特始終強調神的單一性；而且，對他來說，真實的單一性，僅是睿智的存有的屬性。所以，由於神存在，凌駕萬物，是睿智，是「理解」，神的無上單一性，才屬於祂。人當然把艾克哈特理解成：正在尋找神裏面，一種超越諸位格 (Persons) 差異的單一性。而且，他被譴責的命題 (第廿四條)，也如下述：「每種差異，不管是在本性 (Nature) 上，或在位格 (Persons) 上，都與神無關。證明：本性本身，是獨一的，亦即是這一種事物；而且，諸位格中的任何一位，是與本性同一種事物。」當然，這種陳述，以及譴責這種命題，意指：檢視艾克哈特若干作品的神學家，都把他理解成在教導下述的學說，亦即神性 (按：神首) 中諸位格的差異，在邏輯上，後於本性的單一性，有如單一性超越三位一體 (性)。亨利·蘇梭以下的陳述，來為艾克哈特辯護：指說神的各種位格，等同於神的本性，是正統的教義。這完全正確。然而，作檢視的神學家，却理解艾克哈特有這種涵意：彼此之間，諸位格的差異，可說是「神性」裏面的第二「階段」。不過，我却不關心艾克哈特三位一體教義的正統、或不正統的看法；我只想注意他對「神性」的單一性的強調。而且，吉爾松的爭論點是：照艾克哈特一貫的意見，因為神基本上是「理解」，所以，這種完美的單一性，便隸屬於神。這種純粹的神的本質，就是「理解」，亦即是 (聖) 父 (the Father)。而且，從這種純粹本質的多產力，便肇生出 (聖) 子 (

the Son; vivere) 以及聖靈 (the Holy Spirit; esse)。

這個問題的真相，似乎就是：在艾克哈特的思想裏，有各樣的要素。當他對入出埃及記註釋〈(Expositio libri Exodi) 裏「我是我是」那句話作評註時，他就注意到，在神裏面，本質與存在，即是同一的；而且，本質與存在的同一，單單隸屬於神。在每種受造物裡，本質與存在，都是不同的。而且，求問一種事物的存在 (de annitate sive de esse rei)，是一回事；求問它的本質或性質，又是另一回事。不過，就神而論，亦即在神裏面，存在與本質即是同一的，對任何人求問神的身份、或神的本質，其妥貼的答覆，却是：神存在，或者永在。「因為，存在是神的本質。」<sup>⑤</sup>這種學說，顯然是多瑪斯主義者的學說，亦即道明會士已熟知與接受的。不過，艾克哈特在已提到的那個篇幅中，却講到「神性」裏諸位格的「流衍」；而且，也使用新柏拉圖主義色彩措辭：「產生單子的單子」(monas monadem gignit)。此外，他想在神裏面，找出一種沒有差異，亦即超越諸位格差異的單一性的傾向，也就是我在上面已指涉的一種傾向，如同神是凌駕存有這種教義一般，也是出自新柏拉圖主義的啓迪。另一方面，這種見解，亦即「理解」是至高神的完美，似乎是原創性的；在柏拉圖的體系裏，「太一」(the One) 乃凌駕睿智。要把這些不同的要素作完美的調和，大概是不可可能的。不過，做下述的假定，却是不必要的：當艾克哈特強調神裏面存在與本質的同一時，他是有意放棄他「先前的」看法，亦即神是「理解」，而不是存有。他在〈創世紀註釋〉(Expositio libri Genesis) 裏，說道：「神的本性是睿智；而且，對祂來說，存在就是理解」(natura Dei est intellectus, et sibi esse est

intelligere)。

然而，不管艾克哈特是否改變自己的意見，他却做出某些有關於神的特性，亦即「存在」的大膽的陳述。例如，「在神以外，什麼都沒有。因為那是外在於存在。」<sup>15</sup> 神是創造主；不過，祂却不「在」本身「以外」(outside)創造。一個營造師，是在身外造一棟屋子；不過，不可想像的却是，神在某種無限的空間、或真空裏，在祂身外拋出或者創造受造物。<sup>16</sup> 「因此，神不像其他的工匠，並不站在自己身外，或者站在自己附近與旁邊，來創造萬物。而是，祂從空無，也就是，從非存在召喚(它們)，使它們存在；它們在祂裏面，就能找到，接受以及擁有存在。同為，祂本身就是存在。」<sup>17</sup> 在第一因以外，空無一物；因為，在第一因以外的存在(to be)應該意指在存在以外。因為，第一因就是神，而且，神就是存有與存在。這種學說，亦即「在神「以外」(outside)，乃空無一物，當然，容許一種正統的詮釋；也就是說，條件是：要把它視同於否認神的受造物的獨立性。此外，當艾克哈特聲稱，儘管受造物從他們的形式，擁有了他們的特殊性質——這些性質，使他們成為這種、或那種存有——但是，他們的「存在」，却不是從形式，而是從神肇生時，說不定，他似乎祇是在主張神的創造與神的保存這些事實。不過，他却比這一點還要前進，並且聲稱：神對受造物而言，就如同行動對於潛能，形式對於質料，以及「存在」對於「存有」的關係；顯然涵蘊：受造物是靠神的存在，才存在。同樣，他又說，被構成之物，與它的來源、因由、動力之間的差異，不會像這裏這麼缺乏差異；並且，他也結論說：任何東西都不會比在獨一神或「單一性」(Unity)，以及受造物的多樣性之間，這麼缺乏

差異。

如今，如果把這些命題，作孤立的理解；那麼，無疑，應該可以把艾克哈特當成正在教導某種形式的泛神論。不過，也就是說，如果我們想找出艾克哈特的本意；那麼，孤立的理解這些文句，是沒有正當理由的。他習慣使用二律背反，去陳述一個正題，以及提出它的若干理由；然後，才提出一個反題，並且，也提出它若干的理由。顯然，如果要理解艾克哈特的意涵與意圖；那麼就必須考慮這兩套陳述。例如，在這個範例裏，正題是：沒有一種事物和神一樣，是那麼不同於受造物。可以提出的理由之一是，沒有一種事物，和那種事物的對反一樣，會和任何事物有那麼大的差距。如今，「神與受造物是對立的，這就像「太一」與「非數者」(the Unnumbered)，是與數、已數者，和能數者相對立一樣。因此，無沒有東西像神一樣，是與任何受造的存有(者)，有這麼大的差別。」反題是：沒有東西像神一樣，是人與受造物那樣的「無差別」；而且，對這種說法，也可提出若干理由。非常清楚的是，艾克哈特的思想進路，就如下述必須要說的是：神與受造物，是完全的不同及對立着；不過，如果有人「單單」(Simply)這麼說，他所說的並非全部真理。因為，受造物單靠着而且也透過神，才存在。沒有神，它什麼都不是。

有人爲了理解艾克哈特的二律背反，最好去查閱奧圖·卡熱(Otto Karer)的「艾克哈特師長」(Meister Eckhart)，<sup>②</sup>卡氏在這裏引用了原文，並且，也增添若干解釋的附註。卡熱可能用一種誇大的方法，把艾克哈特的教義，轉化成多瑪斯的教義；不過，他的評論，却可用來修正艾克哈特背離多瑪斯的一種誇張的看法。例如，艾克哈特陳述：單單神存在，而且，受造物

是子虛烏有，並且，神也不是存有；所有的受造物是神，而且，所有的受造物都是子虛烏有；沒有一種事物，如同造物主與受造物，是那樣的不相同，而且，沒有一種事物，如同造物主與受造物，是那樣的相同；神在萬物中，而且，神也凌駕萬物；神在萬物中，如同萬物的存有，而且，神也是在萬物之外。這件事，亦即神單單存在，而且受造物是子虛烏有，祇意指：受造物 and 神相比，就像子虛烏有一般。在奧古斯丁的〈獨白〉(Soliloquies) ⑤裏，出現這樣的述句：「祇有對於不朽者，一個人才能真正能夠說：祂存在」；而且安瑟莫也主張 ⑥，在某個意義上，單單神才存在。「所有的受造物是神」這種述句，基本上，是指涉：他們在神裏面，在神的睿智內永恒呈現；而「他們是子虛烏有」這種述句，却意指：除了神以外，他們全是子虛烏有。這種學說，亦即神與受造物，兩者既相像，又不相像，乃涵示類比的理論，而且，在偽名丹尼斯的〈神的名〉裏，有其淵源。⑦多瑪斯曾肯定 ⑧，受造物 and 神一樣；不過，却不應該說，神和受造物一樣。作為內在的神，是靠「權能、存在與本質」而存在萬物中；不過，祂也凌駕萬物，或超越萬物。因為，祂是使他們從無到有的創造主，而且，祂絕不依靠他們。因此，艾克哈特在他第九次的德語證道 ⑨裏，就說：「神在所有的受造物當中，……然而，祂也凌駕它們。」換句話說，若以孤立的來理解，相當多的述句似乎有下述的涵意：他是一名泛神論者；但是，要在他的思想裏找出泛神論，却是沒有適當的理由的。能夠吸引一個人注意他的思想的，就是他用來並排他的正題與反題，而不是並排被孤立的若干述句的大膽方式；那些被孤立的述句，經常是中世哲學的迂腐論調，而且，都能夠在奧古斯丁、偽名丹尼斯，或維克多學派，甚至多瑪斯裏找到。如同卡熱的陳述

，即使是在多瑪斯裏，有人也能夠找出明顯的二律背反述句。例如，多瑪斯在《神學大全》<sup>24</sup>裏就說：神凌駕萬物（*supra omnia*），然而，神也內在萬物（*in omnibus rebus*）；神在衆物裏，然而，萬物也在神裏；沒有一種事物，和神有間距，然而，衆事物却被說成和神有間距。艾克哈特有一個受人譴責的命題，開頭就說：「所有的受造物，是一種純粹的空無」；而且，指說他的意圖不是異端，當然，並不就是在質疑已採取的教會行動的合法性。因爲，夠明顯的是，正在討論的那些命題，很容易受人的誤解；而且，被譴責的事物，都是就字面、或自然意義來理解的命題，而不必然是作者已理解與意指的命題。正在討論的那種命題，是被譴責成：「極度誇張，鹵莽與有異端的可疑」；而且，爲了神學的評論與判斷，便把它提出來時，羅馬幾乎不能任用其它的方式來評判它。有人要瞭解這件事，他就必須閱讀第四篇德文證道詞裏的下一段文句。

● 「所有的受造物，都是一種純粹的空無。我不說他們是很渺小，或是有價值的事物；他們是一種純粹的子虛烏有。」不過，他却繼續解釋他所說的意思。「所有的受造物，都沒有存有，因爲他們的存有，都依賴神的臨在。如果神從受造物轉開一會兒，他們就會化爲子虛烏有。」然而，哲學家却關心作者意圖的涵義，而不關心若干孤立的命題所附帶的神學「註解」。我認爲，很可惜的是，有些歷史學家，顯然，已經讓艾克哈特某些命題的鹵莽性，弄糊塗了，以致看不清一般的文脈與意涵，以及正在討論的這些命題的歷史。

艾克哈特對創造的行爲，也作出某些怪異的陳述。他在《創世紀註釋》裏，參考神「在起初」創造這一種陳述，指稱：這個「起初」，就是屬於永恆的「現在」，亦即未可分割的「現在」

(nunc)；神因此便是永生的神，而且，神性位格的永恆流行，也藉此發生。<sup>④</sup>他繼續指出，如果有任何人問起，爲什麼神不在祂創造以前創造這個世界，這答案就是，祂不可能這麼作。而且，祂不可能這麼作，是因爲，祂在相同的「現在」裏，創造了這個世界；因此，祂就是永生的神。作下述的想像，是錯的：也就是說，神等待一會兒，才創造世界。粗糙的說明這個問題便是：祂也在父神所存在的，以及創生祂永生的兒子的相同的「現在」裏，創造了這個世界。至少，初次聽來，艾克哈特好像有教導下述的意味：創造是來自於永恆，而且，它與聖子的創生永遠共存，並且有密切關聯。的確，前三條被譴責的命題，清楚顯示，檢視的神學家都是在這種意義上理解他。

當然，有可能是，艾克哈特有此意味：以創世的永恆性，來指涉創造行動的對象，亦即實際的世界；而且，不祇是指涉有如在神裏面的創造的行動。這當然是他所做的許多陳述的自然的詮釋。不過，在這個情況裏，我們難道也是用絕對的字面意義，在了解他下述的陳述，亦即在創造的開始，已同時完成與結束的，就是「創造」與神的每樣工作？<sup>⑤</sup>如果是這樣子，這難道不涵示着：沒有時間，而且，例如，神道成肉身，就是在創造的開始發生的？在我看來，艾克哈特好像是把創造，想像成不在時間內的神的作爲。神在起初就創造了，他說：「也就是，在祂本身裏面」；因爲，神本身就是「元始」(Principium)<sup>⑥</sup>。對神而言，可沒有過去、或未來；對祂來說，萬物都是現存的。所以，或許可以恰當的說，神在創造的那一刹那，便完成了祂的工作。神是萬物的初與終；「起先與末後」；而且，由於神是永生的，亦即存在一個永恆的「現在」裏，因

此，就必須把祂想像成：祂是在那個永恆的「現在」，永恆地創造了萬物。我現在並未暗示，從神學的觀點看來，艾克哈特的若干陳述，若就它們的立場來理解，都是對的。不過，在我看來，他似乎是從人或可稱為神的觀點，一直注意這個世界的創造；而且也一直主張，人可不應該想像，神是「在」一個沒有世界的一段時間「以後」(after)，創造了這個世界。至於創造與聖子的創生的關係，艾克哈特曾想到若望的一段話<sup>28</sup>：「萬有都是藉祂(道)而造的；而且，沒有祂，被造的便什麼也不是。」把這段話，和《創世紀》(Genesis)第一章第一節裏所包涵的陳述聯結起來，便成爲：「起初，神創造了天地」，而且，要參照神，才能理解「起初」；也就是說，有如參照神的永恆的「現在」。他還說，神創造了世界，也同時創生了聖子；「萬有都是靠祂而被造」。這當然似乎是有下述的涵意：沒有時間之開始，而且等於是是否定時間內的創造。不過，他在《創世紀註釋》裏<sup>29</sup>，亦即參照柏拉圖的觀念、或「萬有的理型」(rationes rerum)而指稱「道」就是「觀念形式」(ratio idealis)以後，便繼續引證波埃秋士(Boethius)的說法，並且主張：神「在理性中並根據觀念形式」(in ratione et secundum rationem idealem)創造了萬物。再者，神創造天地的「太初」，便是「睿智」或「理解」。因此，有可能的是，艾克哈特並未意指：創造行爲的對象，亦即實際的世界，是永恆的；不過，反而，却有下述的涵意：神完全靠着道，在永恆地構想與決意創造。不管怎樣，這是他後來所說他以前的本意。「的確，創造與神的每樣行動，都是神的真正本質。然而，這却未導致：如果神從永恆創造了這個世界，那麼，因爲這個緣故，這個世界，就像無知者所想的，就從永恆存在了。因爲，在

受動的意義上，創造不是永恆的，正如同受造物本身不是永恆的一般。」<sup>①</sup>艾克哈特顯然利用了有如大亞爾伯的說法：「神已從永恆創造了，不過，受造者却不是來自於永恆，」<sup>②</sup>以及，奧古斯丁的說法：「祇在永生的道裏，確是以永生說祇要說的話；然而，祇在言語上已成就的，却不是一切的事物，就立即存在，而且，也來自於永生。」<sup>③</sup>

或許，我們似乎已遠離密契主義者艾克哈特了。不過，這位密契主義者，却指望與神聯合；而且，自然的是，像艾克哈特這樣一位思辨的密契主義者，應該會強調：神內存於受造物，並且，他們也內住於神裏面。他並未否認神的超越性；他肯定了它。不過，他在陳述一般受造物和神的若干關係上，當然使用過若干誇大的語辭與歧義的措詞。在他有關係別人的靈魂，和神的關係的陳述上，也能夠看到一種類似的膽大與誇張的傾向。在人的靈魂裏，有一種元素，他稱它為「初元」(archa)。而且，它是非受造的。這種元素，就是睿智(intelligere)。<sup>④</sup>靈魂由於有「理解」(intelligere)，才具有神的形式；因為，神本身就是「理解」。不過，和神作至高的密契聯合，並不是透過愛與知識的若干活動而產生的；這些活動，都是靈魂的活動，但却不是靈魂的本質。它是在靈魂最內在的深處，亦即「火花」、或「靈魂的火花」中(scintilla animae)所發生的；神在這裏，便用一種隱蔽與不可名狀的方式，把靈魂和祂本身結聯合一起。睿智遂把神理解成「真」，意志把神理解成「善」；然而，靈魂的本質，亦即它的根據地(birgeln)，却和作為「存在」的神聯結一起。靈魂的本質，也是所謂它的「火花」(vunklein或scintilla)，是單純的；神的形象，便刻印在它上面。而且，它就在這密契的聯合裏，便和作為唯一的與

單純的神聯結一起；也就是說，和超越諸位格差異的一種單純的神的本質聯結一起。⑤因此，艾克哈特教誨的這一種密契的聯合，會使人想起柏羅丁（Plotinus）的「從獨居者飛向『獨居者』」的那一種聯合；而且，有人也能夠看到他的心理學與他的形上學之間的並行現象。靈魂有一種單純的、統一的根基或本質，而且，神也具有一種超越諸位格差異的一種單純的本質；最高密契的聯合，就是這兩者的聯合。不過，這種有關靈魂的一種根基，乃優於作為一種能力的睿智的學說，並不必然意指：靈魂的存在，可不是一種較高超的意義上的知性。而且，靈魂的根基，乃是和作為「存在」的神聯結一起的這種教義，也不必然意指：「存在」並不是「理解」。換句話說，我不認為，艾克哈特這種密契主義的教義，必然會抵觸吉爾松下述的見解：「神是『存在』」這種陳述，並未包涵和「神是『理解』」這些較早的陳述，有破隙在。這些冗長的論調，似乎澄清了，艾克哈特並未改變他的意見。他說靈魂的根基，就是知性。

艾克哈特用一種極大膽的方式，講論神與靈魂之間有密契效驗的聯合。因此，他在有關這段文句，亦即「義者將永遠長存；而且，他們的賞賜，就是與主同在」的德語證道詞裏⑥便聲明：「我們已完全改變，並且，變化成神了」。而且，他繼續說：正如餅已變成基督的身體，同樣的，靈魂也要藉這一種方式，亦即沒有差異留下來，而改變成神。「神與我，我們是一（體）的。我靠着認識，便把神帶進我裏面；我靠着愛，便進入了神裏面。」正如火把木塊變化成它自己，「同樣的，我們也要變化成神」。所以，艾克哈特在以下的論道裏⑦，也說道：「正如我吃的食物，和我的本性變成爲一體；同樣的，我們也要和神的本性變成爲一體。」

很自然的，這類的陳述，都會吸引人的注意。被譴責的，是這種陳述，亦即：被當成異端來譴責的，在靈魂裏，有某種非受造的事物；而且，也是這種陳述：我們是以一種類似餅轉化成基督身體的方式，會完全轉變為神。艾克哈特在他的自我辯護裏便承認，指稱靈魂、或它的任何部分非受造，是錯誤的。不過，他却抗議，他的責控者，都忽視他所作的聲明，亦即靈魂若干至高的能力，是在靈魂裏，也是隨同靈魂被造的。❶事實上，艾克哈特早就暗示，在靈魂裏，有某種非受造的事物；而且無疑的是，他的言論已導致了麻煩。不過，他却主張，他把「非受造」意指作：「不是本質上（*per se*）受造的，而是共同受造」（隨同靈魂一起）。此外，他也說過，不是靈魂非受造，而是，如果整個的靈魂，在本質上與整體上是知性的話；那麼，它就應該是非受造的。然而，除非他把「知性」，意指為靈魂的根基，亦即是神的形象；不然，要了解他怎會主張這種說法，是很難的。在這方面，他或許已意指，靈魂如果在整體上與本質上，是神的形象（*imago Dei*）；那麼，它應該是和「道」難以區別的。這似乎是它大概的本意。

至於「我們已變化，以及變成為神」的陳述，艾克哈特承認：它是一種錯誤。❷他說，人並不是「神的形象，即非被生的神子；不過，他却將（被變）成神的形象。」他繼續說：正如許多聖壇上的許多聖餅，已變成基督的一個身體——儘管每種聖餅的附質還留着——，同樣的，「我們都是與神的真正兒子聯結的，已成爲教會的一個頭之「基督的衆肢體。」換句話說，他承認，他原先的若干陳述，都是誇大又不正確的；而且，把靈魂聯結神，和化體說作比較，乃是一種類比，而不是一種對等物。然而，事實上，儘管艾克哈特的若干陳述，在他那有關與神密契聯合的

證道裏，顯然，確是「聽來有錯」(male sonantes)，但是，它們在密契主義作家當中，絕非是例外的；即使在有些人當中——，他們的正統說法，絕未嚴重的被稱為有問題——也是一樣。在不受調查的正統派作家的作品裏，都能夠找到人變成神、或者靈魂轉化成神這類的詞語。如果密契主義者想要描述靈魂與神的密契聯合，以及它的若干效驗，他就必須利用，不是爲了要表達任何這類事物而設計的若干語詞。例如，他爲了要表達聯合的親密性，靈魂的提昇，以及聯合對靈魂活動的影響，便使用一種像「轉化」、或「變成」的動詞。不過，「變成」却指涉這一類的過程：有如(食物的)同化，火消耗了物質，從水產生蒸汽，從能量變成了熱……等等；其實，靈魂和神的密契聯合，乃是「自成一類」(sui generis)，而且，真正需要一種全新與特殊的字眼去描述它。不過，如果密契主義者爲了迎合這個目的，曾創造一種標幟的新字；那麼，它對任何缺少在討論中的體驗的人而言，便全然未傳達出任何的訊息。因此，他多少就必須在日常的用法上，來使用若干的字語；即使這些字，必會暗示若干的圖像或相似物——嚴格說來，它們並未應用在他正嘗試要描述的經驗上。所以，就字面的意義來了解，如果這個密契主義者的若干陳述，都是不適當的，甚至是不正確的；那麼，就沒有什麼值得大驚小怪了。而且，如果密契主義者，也是神學家兼哲學家，如同艾克哈特便是了；那麼，不正確的語詞，大概甚至會影響他若干頗爲抽象的陳述。至少，如果他企圖用若干神學的與哲學的述句，去表達一種不能適當表達的經驗，亦即爲了這個目的，便使用若干要不是暗示本身是非嚴格對應物的對應物之字語與語詞，就是使用在神學與哲學上，已擁有一種明確意涵的字語與語詞；那麼情形就是這樣子。

此外，阿克哈特的思想與用詞，也受到許多不同來源的影響。例如，多瑪斯、波那文德拉、維克多學派、亞維塞納、偽名丹尼斯、普洛克路斯與基督宗教的教父，都影響過他。他也是一位內心極虔誠的人；主要的興趣，就在於人對神的態度，以及對神的體驗。他基本上，並不是一個系統哲學家；而且，他對於在不同作家裏所找到的若干觀念與詞語，以及在他本人對聖經若干沉思中所想到的觀念，也絕未作有系統的通貫思考，並且提出一致性的詮釋。因此，如果有人問到，阿克哈特所作的某些陳述，一旦作孤立的以及根據它們「自然的」意義來理解；那麼，它們是否就是神學上的正統呢？這個答案，除非是一種否定的答案以外，幾乎不會是任何其它的。在阿克哈特活着的時候，人們都期待有精確的與精密的言詞；而且，他在冗長的論道中，所作大膽的與誇張的陳述這件事實——它的聽衆，或許容易誤解他真正的意圖——，也使神學對某些命題的責難容易被人來理解。另一方面，如果有人問到，阿克哈特是否傾向於異端，以及，他是否有意建立一種「德國神學」；那麼，這個答案，也一定是否定的。像亨利·蘇梭這些門徒，便針對異端的若干指控，很溫和地爲這位師長辯護；而且，如果一個像蘇梭的人，早就知道懷疑阿克哈特個人的正統說法的任何理由，那麼，他絕不會作這件事的。以我的想法來說，或者使阿克哈特成爲一個反叛天主教正統的「德國思想家」，或者去攻擊對他的某些陳述提出異議的神學家（好像在這些陳述裏，並沒有什麼東西是這些有資格的人所能夠提出異議的），這兩者似乎都是荒謬的。

若望·陶勒 (John Tauler) 大約在 1310 年，生於史特拉斯堡 (Strasbourg)，而且早年時代曾進入道明修會。他在巴黎唸過書；不過，明顯的是，與其說他曾耽迷於對他同時代哲學家作邏輯的探究，或對煩瑣哲學家作若干純抽象的形上學思辨，倒不如說他，已迷戀密契主義作家，以及新柏拉圖學派所影響的一些作家。他是以身爲一個傳教士，而不是一個神學家、或哲學家而得名；而且，他的講道，似乎已特別關切虔敬人士與聖職人員精神生命的改革與拓深。他在黑死病流行的時期，曾勇敢的向病人與垂危者傳道。他的若干著作，表現了一種正統天主教，以及以基督爲中心的密契思想，這是有別於當時各種社團所激烈宣傳的，若干異教的與泛神論者的密契主義學說。他在一三六一年，死於他誕生的那座城市。

我們在陶勒的若干作品裏，就在艾克哈特的作品裏一樣，找到有關「火花」、成靈魂「根基」這類的學說。神的形象，是駐留在靈魂頂端、或者最高的部位；一個人靠着隱匿自我裏，亦即超越若干形象與圖像，就找到了神。如果一個人的「心」(Gemüt)，被轉向這個靈魂的基礎，也就是說，如果把它轉向於神，他的知性與意志能力，就會按照它們應有的作爲來發生作用。不過，如果他的「心」轉離靈魂的根基，轉離這位內駐的神；那麼，他的若干能力，也就轉離了神。換句話說，陶勒在靈魂的根基與若干能力之間，找到了一種鏈環，也就是「心」(das Gemüt)；就這種鏈環的基礎、頂端或「火花」而論，它乃是靈魂一種永恆的性格。

陶勒不僅利用奧古斯丁、波那文德與維克多學派若干的作品，他也利用僞名丹尼斯的一些著作；而且，他好像也讀過普洛克路斯的某些著作。艾克哈特的訓義，也強烈地影響過他。不過

——其實，艾克哈特經常在這方面，說他的正統想法，總被人稱作有問題——，論到陶勒而提出任何這樣的問題，却是十分的膚淺；陶勒主張只對啓示真理作單純的接受，而且，他的思想，經常帶有基督中心論的特性。

## 四

亨利·蘇梭 (Henry Suso) 大約在一二九五年，生於康士坦斯 (Constance)。他入過道明修會，而且，在康士坦斯唸過書 (或許，大部分是在史特拉斯堡)；之後，他便去了科倫。他在那兒，和艾克哈特建立了私人的友誼；艾克哈特是他長期以來，景仰與忠愛的一個人。他回到康士坦斯以後，花了幾年時間，在那裏寫作，苦練特別的修行與懺悔。不過，他在四十歲時，不在瑞士，而且，也在亞爾莎斯 (Alsace, 譯按：位於法國東北部的一個地區) 與萊茵河流域 (Rhineland)，開始一種使徒式的傳教生涯。在一三四八年，他在康士坦斯更改過他的出家信念，原因是，他不得不留在烏爾穆 (Ulm)；這是受人的毀謗所逼的。他在一三六六年一月，死於烏爾穆；一八三一年，葛利哥里十六世 (Gregory XVI) 登列他爲真福。

身爲作家，蘇梭的主要關切，是使人認識靈魂通向與神作最高的聯合之途徑；他尤其是一個修行的密契主義作家。他的思想裏，比較具有思辨的成分，可包括在〈真理小書〉(Büchlein der Wahrheit)，以及他的自傳的最後八章裏。〈永恆智慧小書〉(Büchlein der ewigen Weisheit)，是一本修行的密契主義書籍。蘇梭寫過一本有關它的拉丁文本本：〈智慧的時計表

〉（*Horologium Sapientiae*）；這本書，不是一本翻譯作品，而是一種發展。還有，被保存下來的有若干的信函，以及，至少兩本相當可信的證道集。

蘇梭針對攪亂神與受造物的指控，曾替艾克哈特作溫和的辯護。他本人對他們之間的差異，是非常清楚的與確定的。他的確說了，受造物永恆的在神裏面，而且，如同存在神裏面，他們都是神；不過，他對這樣的意指，却有很謹慎的解釋。受造物的觀念，是永恆的存在神的心智裏；只是，這些觀念，却和神的本質同一；它們並非彼此有別，或者，有別於神的本質的形式。再者，受造物存在神裏面，和受造物存在神外面，是相當不同的；「受造物」是靠創造才存在的。人不能夠把受造物性歸給受造物，如同受造物是在神裏面一般。然而，任何性質的受造物性對受造物來說，比起它在神裏面所擁有的存有，却更高貴與更有用處。」<sup>④</sup>在這一切裏，蘇梭並未指出和多瑪斯的教導有任何不同的地方。同樣的，他清楚的教導：創造是神的一種自由的行爲。<sup>⑤</sup>他當然利用偽名丹尼斯（也就是指，新柏拉圖學派）的神的善性的流溢觀念；不過，他却很小心陳述着：這種流溢的發生，像是一種僅存在「神性」裏面的必然歷程；在這裏，它是一種「內在的、實質的、私人的、自然的、毫無強迫性的必然的、永恆的與完美的」。<sup>⑥</sup>創造中的流溢，在神那方面，是一種自由的行動；而且，有別於神諸位格永恆的行進。因此，在蘇梭的思想裏，並沒有泛神論的問題。

在蘇梭有關靈魂與神密契聯合的學說裏，顯然，有一種脫離若干泛神論傾向的類似的自由。如同艾克哈特與陶勒，密契的聯合，據說是在靈魂的「本質」，亦即靈魂的「火花」中發生的。

這種靈魂的本質或核心，是靈魂若干能力的統一化原理；而且，神的形象，就寓住它裏面。神的形象透過密契的聯合，亦即靠超自然刻印的知識與愛所發生的，才會進一步的實現。這種實現，被稱作：在靈魂裏「神的誕生」(Gottesgebur) ，或者「基督的誕生」(Christusgebur) ；單單藉着基督，靠着它，就能夠使靈魂更肖似神，而且更和神聯結一起。蘇梭的密契思想，本質上，是基督中心論。他說到，靈魂「沉入」神裏面；不過，他却強調這件事實：靈魂的根基、或本質，在存有學上，並未（也絕不會）和神的「存有」有一種完全同一。人依舊是人，即使他變成神的形式，也是一樣；他並沒有泛神論者那種把受造物吸納於神的觀念。●如同我已說過，蘇梭曾受阿克哈特強烈的影響；不過，他總是很小心翼翼，把他的學說和大公基督宗教的教義，作清楚的調和。的確，我們寧可這麼說：他的密契主義的學說，是源自天主教的精神傳統；而且，就阿克哈特而論，蘇梭是在一種正統的意義，詮釋他的學說。

曾有人說，蘇梭的思想路向不同於阿克哈特的。阿克哈特喜歡由神着手；他的思想進向，是從單純的神的本質，移向諸位格的三位一體，尤其是，移向「道」或「邏各斯」(Logos)——他藉此，就看到了創造的原型——，以及，就這樣移向「道」中的受造物。靈魂聯結神，在他看來，似乎是受造物回返到它在「道中的居處」；而且，靈魂最高密契的經驗，也是它的核心聯結「神性」的單純核心、或本質。然而，蘇梭却很少有思辨的傾向。他的心思，是從人的位格，移向後者強而有力的聯結基督，亦即神人。而且，他也極其強調在靈魂昇向神的途中，基督的人性地位。換句話說，儘管他經常多少已使用阿克哈特用過的相同詞彙，但是，他的思想，和阿克哈

特的比起來，却很少有新柏拉圖主義的色彩。而且，比起艾克哈特，他也比較受伯納的情感精神，以及基督中心論的「新娘——密契主義」強烈的影響。

## 五

若望·呂斯布魯克 (John Ruysbroek) 於一二九三年，誕生在布魯塞爾 (Brussels) 附近的呂斯布魯克鄉下。他在這座城待了幾年以後，已當上布魯塞爾附近的斯瓦尼耶 (Soignes) 森林中，綠谷 (Groendael) 的奧古斯丁修道院的副院長 (Prior)。他死於一三八一年。他的作品，包涵有：〈屬靈婚姻的飾物〉 (The Adornment of the Spiritual Marriage) 與〈十二熱心女士之書〉 (The Book of the Twelve Beguines)。他曾用弗蘭德斯語 (Flemish) 寫作。

受艾克哈特若干作品強烈影響的呂斯布魯克，主張受造物原先就存在神裏面，而且，也將同返到那種合一的狀態。有人可以在人裏面區分出一種三重的合一。●「人類最初與最高的合一，是在神裏面。」受造物爲了它們的存有與保存，就要依賴這種合一；而且，如果沒有了它，他們就會化歸成子虛烏有。不過，這種和神的關係，對受造者是很重要的；它本身，並未使一個人成爲真正的好人或壞人。第二種合一，也是自然的：它是人類若干較高能力的合一；這些能力，都源自於他的心智、或心靈的合一。這種基本的心靈的合一，和合一的第一種形態完全相同；後者，也依賴着神。不過，它却要以它的活動，而不是以它的本質來考慮。第三種合一，也是自然的

合一，是諸感官以及身體若干活動的合一。如果就第二種自然的合一而論，可以把靈魂稱作「靈」的話；那麼，就第三種（合一）而言，便可以稱它作「魂」了，也就是，作為生命的原理以及感覺的原理。靈魂的「裝飾」，是繫賴這三種合一的超自然的完美：第一種，是經過基督徒弟道德的完美；第二種，是經過神學上的若干美德與聖靈的恩賜；第三種，是經過和神有密契的與不可言說的聯合。最高的統一，是「神與有愛心的靈，在無媒介物下，所聯結的那種最高的合一。」

呂斯布魯克和艾克哈特一樣，也說到「神的性質之最高的超本質的合一」。這一段話，可讓人想起偽名丹尼斯的作品。靈魂在密契生活最高的活動裏，能夠和這種至上的合一聯結一起。不過，這種聯合，却是超越理性的能力；它是靠愛心來實現的。靈魂的根基，也就是說，是藉它而失落在「神性」那未可名狀的深淵裏；「諸位格與凡在神裏面活着的，正要因為這種本質的合一（the Essential Unity）而讓位」。

很自然的是，呂斯布魯克的學說，尤其，已受到哲爾松的攻擊。然而，呂斯布魯克却在《永恒救恩的鏡子》（*The Mirror of Eternal Salvation*）與《十二熱心女士之書》裏澄清，他並沒有教導泛神論的意圖。本人是一個密契主義者的若望·雄豪凡（Jan van Schoonhoven, d, 1432）與德尼斯（Denis），却毫不遲疑的剽竊他的若干作品。

## 六

卡杜辛的德尼斯（Denis the Carthusian）——他在1401年生於黎科爾（Rychel），

在一四七一年死時，是一個洛赫孟 (Roermond) 卡杜辛修會的修士 (Carthusian)——就年代而論，並不屬於本書第一部分所處理的時期。然而，爲了方便起見，我在這裏，將說幾句有關他的話。

這位「忘我博士」，已在科倫完成高等學業；而且，對於一個密契主義作家而言，他對士林哲學的若干課題，却有令人吃驚的興趣。他寫過有關彼得·隆巴度的《言語錄》與波埃秋士，以及僞名丹尼斯的作品的評述；他還根據多瑪斯的若干作品寫過一種有關正統信仰的簡述，一本《哲學與神學手冊》(Elementatio philosophica et theologica)，以及其它一些神學作品。此外，也有許多他純粹苦修的與密契生活的論文。顯然，他起初是一個多瑪斯篤信的追隨者；而且，他對唯名論者，以及斯考特主義者的敵意，似乎也已在整個的一生持續不止。不過，他却逐漸從多瑪斯主義者的陣營，移到亞爾伯追隨者的陣營，並且，也深受史特拉斯堡(死於一二七七年)的道明會士烏爾利克 (the Dominican Ulrich) 作品的影響；烏爾利克曾聽過亞爾伯在科倫的若干次演講。德尼斯不僅駁斥本質與存在之間的真實差異——他起先，曾爲它作辯護——，他也放棄多瑪斯主義者有關「幻想」(phantasm) 在人類知識中的角色的見解。德尼斯把幻想的必然性，侷限在知識若干較低的層次上，而且，也主張，靈魂無須訴求幻想，便能夠認識它本身的能力、衆天使與神。然而，我們對神本質的認識，却是消極的；心智已清楚了解到神的費解性。丹尼斯在強調消極的，但却是直接的認識神這方面，已受到僞名丹尼斯與史特拉斯堡的烏爾利克的若干作品，以及亞爾伯的其他追隨者的影響。這位卡杜辛修會的博士，是把密契思想結

合士林哲學的利益一個引人矚目的例證。

## 七

這些中世紀的德國密契主義者（儘管呂斯布魯克是弗蘭德斯人，我仍然把他包括進去），都是從基督信仰，獲得他們密契思想的根源。它並不屬於下述這一種的問題：枚舉若干的來源；指出若干教父、伯納、維克多學派，或波那文德的影響，或者，嘗試低估新柏拉圖主義對措辭，甚至對觀念的若干影響；而是屬於有了解密契主義者，對超自然恩典的必然性，亦即靠基督而來的必然性的共同信念的問題。基督的人性，或許在蘇梭中（例如），會在艾克哈特的思想裏扮演更大的角色。不過，後者，儘管有他一切誇大的言論，主要仍是一個基督徒。因此，對於要在像艾克哈特、陶勒與蘇梭這類德國中世紀密契主義者的作品中，找到一種「德國的密契思想」的企圖——如果這意指一種非天主教的，但却是衍自「血統與民族」的密契主義——，是沒有真正的根據的。

另一方面，十四世紀的德國密契主義者，確實表現出一種士林哲學與密契思想的關聯性；這種關聯性，賦予它們修行一種有關它們本身的特徵。葛拉曼（Grabmann）曾評述，修行的密契思想與思辨的結合，至終，是安瑟莫的格言，亦即「我相信，以期獲得理解」（Credo, ut intelligam）的一種延續。然而，儘管德國密契主義者的思辨，源自早已啓迪中世士林哲學家，以及在十三世紀各方面已系統化了的流行思想；但是徵諸它們修行的密契思想，必定可以了解他

們思辨的內涵的。如果鑄成他思辨的架構，與影響他對若干理論觀念的選擇的，部份是由於這個、或那個密契主義作家的教育環境的緣故；那麼，影響他的思辨方向的，部份也是由於他修行的密契生活，以及他對自己精神體驗的反省的緣故。如果把靈魂的火花 (*scintilla animae*)，即靈魂的火星，靈魂的本質或者根基或頂點這種學說，想成只不過是下述的一種平凡的觀念，亦即是一種從先驅者，以及密契主義者之間的相互傳遞，機械式地採擷來的；那麼，它應該是一種錯誤。「良心的火花」 (*scintilla conscientiae*)，或「辛得拉希」 (*synderesis*) 這種語詞，已出現在傑羅姆 (*St. Jerome*) 的作品中<sup>42</sup>；而且，例如，它也再次出現在大亞爾伯的作品裏。大亞爾伯把它意指成：一種存在衆人裏面的能力，亦即能夠向人的告誡善與反對惡的能力。參照傑羅姆<sup>43</sup>，多瑪斯便把「辛得拉希」，以譬喻說成是：「良心的火花」<sup>44</sup>。當密契主義者講到靈魂的火花、或根基時，他們當然是把它意指成其它的某種東西，而不是「辛得拉希」。不過，即使是這樣認定，但是，在實際上，他們藉以賦給靈魂根基的特徵的這一切措辭，按照德尼弗雷 (*Denifle*) 的說法，都可以在維克多的理查的若干作品中找到的。無疑，德尼弗雷的主張，是真的；不過，德國的密契主義者，却使靈魂的根基、或火花這種觀念，成爲他們的主導觀念之一；這不只是因爲，他們在一位受敬重的先驅者的若干作品中找到了它，而且，也是因爲，它能夠調和他們對於與神，亦即超越睿智與意志諸行動有意識的角色之神，有一種密契聯合的體驗。如同在他們的先驅者裏所發現的，這種觀念，無疑，已向他們暗示這種親密的聯合；不過，他們對這種觀念的沉思，却是與他們的體驗携手並進的。

大概，某些德國作家，在思辨與修行的密契主義的結合上，對德國密契主義者一種顯著標誌的發現，已進展得太遠。的確，它有助於把他們和某些密契主義者作區分；這些密契主義者，對若干理論的思辨，大致是一無所知。不過，就十二世紀的維克多學派而論，却是能夠看到一種相似的結合；而且，對哲爾松本人來說，儘管他早已對艾克哈特與呂斯布魯克所採納的思辨路向，有過勉強的同情，如同，他至少已對它有所詮釋一般；但是，情形也是一樣。然而，有一種額外的特徵，却是關聯下述的事實：艾克哈特、陶勒與蘇梭，都是道明修會，亦即兄弟宣道士修會（Order of Friars Preachers）的會士。他們在他們的若干證道上，曾傳播密契主義的教義；而且，如同我已經提過的，他們也試圖用這種方式，來拓深一般人的精神生命，特別是，在敬虔的人士當中，更是如此。無疑，例如，人們能夠對伯納作一種相同的陳述；不過，特別就艾克哈特而論，由於干預中世哲學的發展，便有一種在伯納的證道上所不能找到的思辨的韻味與架構。此外，德國人是比較「嚴厲」，而較少華麗的。德國人思辨的密契主義，是緊密的聯結道明會士的宣道的；致使在這種意義上，它就能夠使一個人，講述中世紀的「德國的密契主義」；條件是：他沒有下述的涵意：德國的道明會士，都一直企圖建立一種德國的宗教，或一種德國的「世界觀」 (Weltanschauung) 。

## 八

若望·哲爾松 (John Gerson) 生於一三六三年；在一三九五年，則繼承彼得·達利 (

Peter d'Ailly），任職巴黎大學的校長<sup>④</sup>。人都認為，他是一個唯名論者；不過他對某些唯名論者的見解的採用，却無法從接受而進到唯名論者的哲學裏。他是一個神學家兼密契主義者，而不是一個哲學家；而且，他爲了信仰與爲了神學的緣故，便在某些事務上，也傾向唯名論者的學說。哲爾松的校長任期，乃是在「大分裂」期間（一三七八—一四一七年）；他在康士坦斯大公會議的工作上，曾扮演一種傑出的角色。不祇在教會的事態上，而且，也在大學若干研究的情況與若干教義的宣傳上——這對他來說，似乎已導致、或助長像赫斯(Hus)的那些理論的興起——在許多危難之際，他就亟想尋找一種策應之道，亦即不是靠對這類的唯名論的一種宣傳，而是靠一種回想，使人們想起對神的正確態度。他認爲，若干哲學體系，與神學家們的好奇和驕傲的衝突，早就要對許多的惡行負責。哲爾松在他的《論五十條命題的指意模式》(De modis significandi propositiones quinquaginta)裏，就主張，各式各樣的研究支派，早已惶亂地傷害了真理：亦即邏輯學家，都企圖靠適用邏輯的「指意模式」(modus significandi)，去解決若干形上學的問題；形上學家與邏輯學家，也努力用不適合處理神學對象的方法，想證明若干啓示的真理、或解決若干神學的問題。哲爾松認爲，這一種混亂，早已在知識界導致一種無秩序狀態，以及導至若干假結論。此外，士林哲學派神學家的狂傲，也引生對珍奇異物的好奇與氣勢。哲爾松曾出版兩本講稿：《反對對信仰事務浮誇的好奇》(Contra vanam curiositatem in negotio fidei)。他在這本書裏，則注意到若干在士林哲學的爭論上所扮演的角色：愛好某人自己的意見、嫉妬、鬪狠的精神，以及輕視無教育者與未入會者。這種根深柢固的錯誤，是自然理性的狂傲；亦

即努力超過它的若干界限，而且，也想解決若干它無法解決的問題。

從這個角度看來，人就應該注意哲爾松對實在論的攻擊。有關神裏面諸觀念的想法，包涵一種混淆：先是，邏輯混同了形上學，然後，是形上學混同了神學。其次，它涵示着：神不是單一的；因為，實在論者容易講論神裏面的這些「觀念型式」(rationes ideales)，好像它們都不相同一樣。而且，有些人甚至會說，受造物好像已預存在神裏面；也就是說，神的衆觀念，好像就是存在神裏面的受造物。第三、有關神衆觀念的學說，亦即在解釋創造上所應用的，僅僅適用於限制神的自由。而且，何以哲學家與神學家，都要限制神的自由呢？這是源自理解無法理解的事物的欲求，也就是，一種源自驕傲的欲求。屬柏拉圖傳統的思想家，也講到了神；不過，這位神，基本上却不是自由的，而是善(The Good)。而且，他們爲了要解決創造，便利用善的自然傾向原理，來擴散自己。不過，他們這麼作，却是傾向要把創造，當成神本性的一種必然的結果。再者，實在論的形上學家與神學家，也主張道德原則絕不依靠神的意志；因此，便限制了神的自由。事實上，「神並未因爲某些行為是好的，才決意做它們；而是，由於祂決意要它們，它們才是好的；正如因爲祂禁止別人(行惡)，他們才是壞的一樣。」<sup>⑤</sup>「正直理性不會搶在意志之前；而且，神也不會因爲，祂在自己的智慧裏，已首先知道祂應該這麼做，而決定把法則賜給一個有理性的受造物。反而，發生的事，正好相反。」<sup>⑥</sup>它便導致：道德法則不是不可變動。哲爾松曾採取奧坎主義者有關道德法則的立場；因爲，他認爲，它是調和神的自由的唯一的立場。他認爲，信奉柏拉圖哲學的哲學家與神學家，由於都引理解而自豪，而放棄了信仰的與謙卑順服

的原則。此外，他還注意到若望·赫斯與普拉格的傑羅姆（Jerome of Prague）的實在論者的思想面向；而且，他得到的結論是：實在論者表明出對理解的誇耀，最後，便導致公開的異端。

因此，哲爾松對實在論的攻擊——雖然它在若干唯名論者實際支持的某些立場上，也連累過他——，是肇自若干宗教上的偏見，而不是對這種「新派」任何特殊的狂熱。「悔改與相信福音」<sup>②</sup>是哲爾松用來奠定他那兩篇演講稿的經文，以攻擊對信仰事務作浮誇性的好奇。早已侵入大學教授與講師心靈裏的驕傲，已使他們健忘對悔改的需求，以及單純的信仰。這種觀點，顯然是下述這一種人的特徵：他關切的，是靈魂對神的態度，而不是那些為自身的緣故，才對學術問題熱烈感興趣的人的特徵。哲爾松對實在論者的形上學與神學的敵視，和巴斯卡（Pascal）對若干想用「哲學家的神」，以取代亞巴郎（Abraham）、以撒（Isaac）與雅各（Jacob）的神的人的敵視，當然有某種類似性。

如果我們從這種觀點來看這個問題，那麼，就不會奇怪何以哲爾松對下述情形表現他的驚奇，亦即：方濟會士早已爲了智識界的「暴發戶」（*parvenus*），放棄了波那文德。他認爲波那文德的入心靈走向神的途徑（*Itinerarium mentis in Deum*），是一本極受人們讚賞的書。另一方面，如果我們考慮哲爾松對實在論的敵意，他對呂斯布魯克的攻擊，以及企圖把實在論聯結若望·赫斯和普拉格的傑羅姆的異端；那麼，他對波那文德的狂熱，或者就顯得會叫人大吃一驚了；當時，有人已記得：波那文德是用它那奧古斯丁學派的形式，大力強調柏拉圖的觀念學說，並且，嚴厲譴責亞里斯多德對柏拉圖理型論的「憎惡」。哲爾松的堅確信念是：他那時代的神

學家，都已忽視聖經與教父，以及神學的真正來源；反而，去擁護異教徒思想家，和衍自有損單純性信仰的形上學的若干輸入品。然而，他却把偽名丹尼斯，看成保祿的門徒與皈依者；而且，也考慮使偽名丹尼斯的若干作品，成爲眞智慧的部份泉源。他把波那文德，說成是這麼的一個人：他已一貫的啜飲這些純淨的泉水，而且，尤其他本人，也關切眞智慧，亦即透過耶穌基督，去認識神。

因此，哲爾松儘管對實在論痛加攻擊；但是，他的密契主義學說，確是深受偽名丹尼斯的教義的影響。孔卑斯 (M. André Combes) 在他那最有趣味的研究裏，亦即有關哲爾松，與偽名丹尼斯若干的作品和思想關係的研究裏<sup>⑤</sup>——就在指明「有關丹尼斯論天上聖品等級問題的認識」(Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia) 的眞實性，以及論證這件作品，應該比第一本講稿更早，先於哲爾松的「著作」(Opera) 中反對「浮誇性的好奇」——，便澄清，哲爾松絕不單單是一個「唯名論者」，以及，他的觀念也不單單和他的「老師」彼得·達利 (Peter d'Ailly, 一三五〇—一四二〇年) 的若干觀念一樣。事實上，如同孔卑斯已指明的，哲爾松向偽名丹尼斯抄襲來的，不僅是一種術語的兵工廠，而且，也是有關「返回」的重要學說。創造會源自於神，而且，回歸於神。這種歸返，是怎樣實現的呢？亦即靠着履行那些適合它的行爲的各種本性。哲爾松(在他的「聖朱彼特日談話」Sermo de die Jovis sancta裏)說，嚴格的說，回到神那裏的，祇是理性的受造物；可是，波埃秋士曾經說過，萬物都回到他們的起源、或元始那裏。不過，有關哲爾松的「返回」學說的重要點却是，他對下述事實的強

調：它並非意指，在存有學上，受造物將與神併合。當他把偽名丹尼斯，當成是保祿（St. Paul）的一個私淑門生時，他是確信：丹尼斯的學說，可非常的「穩當」。不過——了解有人可能會誤解它時——，他却認為，神學家必須闡明亞略田吉特（Areopagite）的真實意涵；而且，他本人也利用維克多的休斯（Hugh of St. Victor）與大亞爾伯的作品。由此，便產生這兩個相關的，而且重要的論點。第一，哲爾松絕未譴責、或駁斥這種士林哲學派的神學；他認為，這種神學對正確詮釋聖經、教父，以及保祿門徒的思想，可十分的必要。第二，當他攻擊呂斯布魯克時，他攻擊的，並不是後者提出偽名丹尼斯的教義；而是認為後者誤解與曲解了那項學說。當然，我們知道，偽名丹尼斯不是保祿的一個門徒，而且，他不嫌詞費的提述普洛克路斯；不過，問題却是：哲爾松曾詮釋偽名丹尼斯，好像他並不是一個柏拉圖主義者一般。這已解釋，他是怎樣能夠同時表示，他對柏拉圖崇拜者一種顯著的敵意，以及對偽名丹尼斯一種明顯的偏愛。

哲爾松曾接納偽名丹尼斯所提出有關神學的三重區分：符號神學、適當意義上的神學，以及密契神學。在波那文德的《入心靈走向神的途徑》的書裏，便可找到這三重的區分；<sup>[註]</sup>不過，哲爾松似乎已從偽名丹尼斯若干作品，而非波那文德的得到這種區分；至少，他曾查閱前者的作品，而且，把他當成他的權威來引證。他說，密契神學，是有關神的實驗知識；是愛而不是抽象思辨的知性，靠着這種知識就能夠發生作用；可是，它也包涵最高知性的功能。「純一的領悟」（*intelligentia simplex*）與「辛得拉希」、或最高的情感力，在密契經驗中是有果效的；這種經驗，並不是要棄絕靈魂若干至高的能力，而是這些能力的一種實現。密契的聯合，影響了靈魂

的根基；不過，這種聯合却不把人的位格性解消在「神性」裏面。密契神學——至少，如果可把它理解成密契主義本身，而不是有關密契主義的理論——，是神學的極峯；因為，它最毗近真福的享見；這種真福的享見，是靈魂的最後歸宿。

在哲爾松的思想裏，這三重區分的存在，當有助於澄清：當他強調密契神學的優位性時，却未駁斥普通意義上的神學；他也沒有駁斥哲學。不管他的心思方向，是否已導使他棄絕密契神學以外的所有事物，如果不是爲了僞名丹尼斯、波那文德與亞爾伯的緣故，則是另一個不很有益的問題。他當然已強調聖經與衆教父的教義；而且，他當然也認爲，神學家都會很順利的多注視一些的原源。此外，他當然也認爲，受來自可疑哲學家們不當輸入品的污染的思辨神學，只會助長狂傲與浮誇的好奇；不過，下述的指稱，却是沒有實在的證據：他要不是駁斥了所有士林哲學有關聖經與早期教父的教義的發展，就是他已棄絕一種已經採取它應有的若干限制的哲學。就某些方面而言，哲爾松在中世紀末期裏，是思辨的密契主義運動中，一個最有意思的代表。他向我們指出，企求對治這時期的若干惡行，以及拓探人類的宗教生命，基始上，便啓迪了這個運動；它絕非祇是對唯名論者的懷疑主義，在作一種激烈的反對。至於就哲爾松本人的唯名論而論，這樣說便是比較真實的：他爲了要促成他自己的基本目標，便採納而且利用某些唯名論者的立場；而並不是他就是一個唯名論者。如果說，哲爾松是一個唯名論學派的哲學家，同時，碰巧又是一個密契主義者；那麼，就會對他的若干目標，他的理論立場，以及他的精神，產生一種錯誤的印象。

註 釋

- ① 「密契主義」1, 1; 2; 1, 3.
- ② *Ed. A. Dondaine, O. P.*, 1936, p. 1.
- ③ p. 3.
- ④ p. 5.
- ⑤ p. 7.
- ⑥ *Ibid.*
- ⑦ pp. 7-8.
- ⑧ p. 9.
- ⑨ *Prologus generatis; ed. H. Bascour, O. S. B.*, 1935.
- ⑩ p. 12.
- ⑪ p. 21.
- ⑫ p. 22.
- ⑬ *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke: erster Band, fasc. 2*, pp. 98-100, Stuttgart-Berlin, 1938.
- ⑭ *Ibid.*, fasc. 1, p. 52, Stuttgart-Berlin, 1937.

- ⑮ *Opus tripartitum, Prologus generalis*; ed. H. Bascour, O.S.B., p' 18.
- ⑯ *Ibid.*, p. 16.
- ⑰ *Ibid.*
- ⑱ *Munich*, 1926.
- ⑲ 1, 29.
- ⑳ *Prolog.*, 27, and *Monol.*, 31.
- ㉑ 9, 6.
- ㉒ *Summa theologica*, 1, 4, 3, ad 4.
- ㉓ *Meister Eckhart, Die deutschen Werke: erster Band, Meister Eckhart's Predigten, fasc. 2*, p. 143.
- ㉔ 1, 8, 1, ad 1 ff.
- ㉕ *Op. cit.*, fasc. 1, pp. 69-70.
- ㉖ *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke: sterer Band, fasc. 1*, p. 50, Stuttgart-Berlin, 1937.
- ㉗ *Opus tripartitum, Prologi*, p. 18; ed. H. Bascour, O.S.B.
- ㉘ *Ibid.*, p. 14.
- ㉙ 1. 3.

- ③② *Die lateinischen Werke: erster Band, fasc. 1, pp. 49-50.*
- ③③ *Cf. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart* p. 10, n. 8. Beiträge, 23, 5, Münster i, W., 1923.
- ③④ *Commentarg on the Celestial Hierarchy of the Pseudo-Dionysius, 4.*
- ③⑤ *Conf., 11, 7.*
- ③⑥ *Cf. twelfth German sermon, pp. 197-8. Cf. p. 189, n. 3.*
- ③⑦ *Cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werk: erster Band, Meister Eckhart's Predigten, fasc. 1, pp. 24-45. Stuttgart-Berlin, 1936.*
- ③⑧ *Wisdom 6, 16; op. cit., fasc. 2, pp. 99-115.*
- ③⑨ *op. cit., p. 119.*
- ④① *Daniels, p. 5, n. 4; p. 17, n. 6.*
- ④② *Ibid., p. 19, n. 1.*
- ④③ *Book of Truth, 332, 16.*
- ④④ *Vita, 21-4, p. 178.*
- ④⑤ *Ibid., 178, 24-179, 7.*
- ④⑥ *G. Vita, 50 and 51, p. 176.*
- ④⑦ *Adornment, 2, 2.*

- ④5 *Ibid.*, 3, 4.
- ④6 *P. L.*, 25, 22AB.
- ④7 *De Veritate*, 16, 1, obj. 1.
- ④8 *Ibid.*, 17, 2, ad. 3.
- ④9 哲學家格勞登（P. Glorieux）所著：「La vie et les oeuvres de Gerson」，（Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t.）18, pp. 149-92; Paris, 1951.
- ⑤0 *Opera*, 3, col. 13.
- ⑤1 *Ibid.*, col. 26.
- ⑤2 *St. Mark* 1, 15.
- ⑤3 *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, Paris, 1940.
- ⑤4 1, 7.

# 第一部

## 文藝復興期的 哲學

## 第十三章 柏拉圖主義的復興

義大利的文藝復興——北方的文藝復興——柏拉圖主義的復興。

### 一

文藝復興的第一個面貌，是始於義大利而傳至北歐的人文主義的面貌。不過，如果指說文藝復興，像是一個歷史階段，亦即有何等清楚的時間期限，使人能夠提出它的始末的確切日期，却應該是荒謬的。只是文藝復興意指、或已蘊涵一種文學的再生，以及熱愛古典學問與風尚，有人就能夠說，它是始自十二世紀初；例如，若望·撒里斯布（John of Salisbury）早就指明，拉丁作風的野蠻性；那個世紀，也能夠看到夏爾特學派（the School of Chartres）的人文主義。說真的，十三世紀的偉大神學家與哲學家，都比較關切過去說過「什麼」（what）與述句的正確性，而較不關切文學風格與措辭的雅緻。不過，不應該忘記的却是，一個多瑪斯·阿奎納，就能夠撰述引人矚目優美的聖詩；而且，在這同一時期，鄧·斯考特曾一直構作幾分誇大與非

文體的評論，但丁也創造出一種義大利語言上最偉大的成就。但丁（一二六五—一三二一年）當然是從一個中世紀人士的立場來寫作，不過，我們却在但丁去世的同一世紀，亦即十四世紀，發現佩脫拉克（Petrarch，一三〇四—一七四年）本人，不僅嫌斥亞里斯多德辯證法的流佈，並且促進古典的，尤其是西塞羅風格的復興，而且，也透過他本國的商籟詩體，催促人文主義的個人主義精神的成長。薄伽丘（Boccaccio，一三一二—一三五五年）也屬於第十四世紀；而且，在本世紀末，亦即一三九六年，西方第一位真正的古典希臘文教師曼紐·克利索羅拉斯（Manuel Chrysoloras，死於一四一五年），便已開始在翡冷翠（Florence）講學。

義大利的若干政治條件，極有利於人文主義的文藝復興的成長。因為，王侯、公爵與教會贊助者，都能夠把一大筆的金錢，花費在蒐購與拷貝抄本，以及建立若干圖書館上；而且，在北歐均可感到文藝復興時，希臘與拉丁古典文獻的大部分已經被人發現並廣為傳佈了。不過，義大利的文藝復興，絕非侷限在若干原典的發現與散播上。一個最重要的特徵就是：一種嶄新的教育風格與理念的興起，代表人物有：維多利諾（Vittorino da Feltre，一三七八—一四四六年）與瓜利諾（Guarino of Verona，一三七〇—一四六〇年）等這些教師。人文主義的教育理念，其理想是使人的個性達到完全的發展。古代的文學，公認是教育的主要手段；不過，它却未忽視道德訓練，性格發展，生理發展，以及審美意識的喚醒。它也未把自由教育的理念，當成在任何方面會抵觸對基督宗教的接納與實踐。●然而，這是典型的人文主義的理念。實際上，義大利的文藝復興，在某個程度上，已關聯到一種道德的、或超道德的個人主義的成長，以及對名譽的追

求；反而，在文藝復興期較後來的階段裏，古典文學的流行，却已退化成「西塞羅主義」；這意指：西塞羅的橫行，已取代了亞里斯多德。這種交換，幾乎不是一種比較美好的改變。此外，正當像維多利諾這樣的一個人，是一個篤信的與虔誠的基督徒時，文藝復興期的許多人物，都已受到一種懷疑主義精神的影響。反而，輕視正達到顛峯狀態的義大利文藝復興的若干成就，應該是可笑的；其它的方面，則是有先前文化面的解體，而不是豐碩的徵兆。而且，在一種靠神學與哲學教育所助長的較廣泛的見解上，「西塞羅主義」的退化方面，也沒有作出任何改善。

## 一

在義大利文藝復興期間，自我發展與自我教化的觀念，都具有很顯著的特徵；它在社會與道德改革的理念並非很明顯的意義下，大部分，只是一種個人主義的運動。在外觀上，有些人文主義者都是「異教徒」。改革的理念，在它一旦出現時，却不是源自這樣的文藝復興；亦即：主要是具有文化的、審美的與文學的特質。然而，在北歐，文學的文藝復興，却與實現道德和社會改革的若干努力聯袂合作，而且，也較為強調普及教育。北方的文藝復興，多缺少義大利文藝復興的顯赫氣象；而且，在特質上，也較少具有「高雅的氣派」。不過，顯然的，它却與若干宗教與道德的目的較有關聯，而且，在比義大利的運動較慢興起的情況下，却傾向於併合宗教改革；條件是，至少，這「宗教改革」，要以一種非常廣泛的意義，而不是祇以一種宗教派別的意義來理解。不過，儘管這兩種運動，都有它們特別堅強的論點，但是，這兩種運動，在不久以後，却容

易喪失它們原先的感召力：義大利的運動，退化成「西塞羅主義」；北方的運動，則傾向賣弄博學與「文法主義」，亦即脫離對古典文學與文化若干人文主義切面的生動的品鑑。

在這些關聯於北歐文藝復興的學者當中，有人或許會提到魯道夫·亞格里可拉（Rudolf Agricola，一四四三—一八五年）、黑吉烏斯（Hegius，一四二〇—一九五年）——他做過共生兄弟會（the Brethren of the Common Life）在十四世紀時，於德威特爾（Deventer）創建的一所學校的校長——，以及雅各·威姆弗林（Jacob Wimpfeling，一四五〇—一五二八年）；曾使海德堡大學成爲西德人文主義的中心。不過，北方文藝復興期最偉大的人物，却是埃拉斯木（Erasmus，一四六七—一五三六年）；他提升對希臘與拉丁文學，包括聖經與若干教父作品在內的研究，並且，大力推動人文教育的發展。在英國，則有許多教會人士，像韋恩弗利特的威廉（William of Waynflete，大約一三九五—一四八六年），若望·費謝（St. John Fisher，一四五九—一五三五年）——他曾把埃拉斯木，帶到劍橋去——，若望·古里特（John Colet，大約一四六七—一五一九年）——他在一五一二年，創建了聖保祿學校——，以及多瑪斯·林納克（Thomas Linacre，大約一四六〇—一五二四年），以及像多瑪斯·謨爾（St. Thomas More，一四七八—一五三五年）這一些平信徒。溫徹斯特學院（Winchester College）是在一三八二年創立的，而伊頓（Eton），則在一四四〇年。

這些改革者，都強調教育的需要；不過，他們却受若干宗教動機，而非熱愛這一類人文主義理念的引導。若望·喀爾文（Johann Calvin，一五〇九—一六四四年）——曾在法國研究人文主義——

，曾爲日內瓦（Geneva）若干的學校，起草一種教育的課程；而且，由於他是該市的宗教獨裁者，所以，他也能夠把一種教育體系，硬加在喀爾文主義的方針上。不過，在若干著名的大陸改革者當中，最具有人文主義頭腦的，却是腓力普·梅郎克東（Philip Melancthon，一四九七—一五六〇年）；他是馬丁·路德（Martin Luther，一四八三—一五四六年）最早的門生。在一五一八年，梅郎克東已成爲威騰堡（Wittenberg）大學的希臘文教授。然而，這些改革者的人文主義，曾經阻撓，而非激勵嚴格的新教若干宗教教義者，却不是它們本人的發現；它乃是源自義大利文復興的原動力。而且，在反宗教改革（Counter-Reformation）中，人文主義的理念，在耶穌會（the Society of Jesus）已開展的教育系統裏，也是很傑出的。耶穌會是在一五四〇年創建的，並且，在一五九九年，創立了具有一種明確形式的「學問法規」（Ratio Studiorum）。

111

文藝復興期的人文主義面貌，由於對希臘與羅馬文學產生了興趣與熱衷；因此，就很自然激起各樣形式的古代哲學的復興。在這些已復興的哲學之中，最具有影響力的一種，就是柏拉圖主義，或者較精確的說，就是新柏拉圖主義。在義大利，有關柏拉圖研究最引人矚目的中心，便是翡冷翠的柏拉圖學院（the Platonic Academy of Florence），這是柯細摩·德米底基（Cosimo de' Medici），在喬治·葛密斯都斯·布列通（George Gemistus Plethon，死於一四

六四年)的影響下所創立的；布列通在一四三八年，便從拜占庭抵達了義大利。布列通是一個柏拉圖、或新柏拉圖傳統忠誠的支持者，而且，他曾用希臘文，撰寫一本有關柏拉圖與亞里斯多德哲學之間的差異的作品。他的主要作品——其中，已遺留下來的，只有若干部份——，是他的《法律集》(νόμων συντάξις)。一個和他有親戚關係的人，是若望·亞基洛普羅斯(John Argyropoulos，死於一四八六年)；氏從一四五六年在翡冷翠擁有希臘文的教席。一四七一年他離開前往羅馬，亦即他把洛依西林(Rauchlin)，列為他的門生的所在。有人也一定會提到，退比絨德的若望·比沙里昂(John Bessarion of Trebizond，一三九五—一四七二年)，氏和布列通，從拜占庭一同被派去參加翡冷翠的大公會議(the Council of Florence，一四三八—四五年)。他在會議期間，曾努力促成東方教會與羅馬的和解。身為一個紅衣主教的比沙里昂，在其它的作品當中，曾編纂一本《對柏拉圖誣告的平反》(Adversus Calumniatorem Platonis)；氏在這本作品裏，曾衛護布列通與柏拉圖主義，而駁斥退比絨德的喬治。後者，曾撰寫一本《亞里斯多德與柏拉圖之比較》(Comparatio Aristotelis et Platonis)，以敬答布列通。

有下述想法，是一定不可以的：這些柏拉圖主義者，都是堅強恨惡士林哲學的人。若望·亞基洛普羅斯曾把多瑪斯·阿奎內的《論存有與本質》(De ente et essentia)，翻譯成希臘文；而且，比沙里昂，也對這位「天使博士」寄予一種最大的敬意。對這些柏拉圖主義者來說，他們無意以一個哲學家去對抗另一個哲學家，以柏拉圖去對抗亞里斯多德，而是想重振使一種柏拉圖的，甚或新柏拉圖對實在界的觀點，使它本身會結合古代異教之有價值的成份，同時，却也是



(馬西利奧·費啓洛 *Marsilius Ficinus* 像)

基督宗教的成份的觀點。它是新柏拉圖主義的宗教面，以及它有關美與和諧的哲學；這種哲學，尤其曾訴諸柏拉圖主義者，而且，這些柏拉圖主義者在亞里斯多德主義中所特別嫌憎的事物，却是他們曾在裏面探查到的自然主義傾向。布列通爲了復興柏拉圖的傳統，便尋求教會與國家一種生命的復甦，或一種改革。而且，如果他對柏拉圖主義的狂熱，曾導使他對亞里斯多德的攻擊

——連比沙里昂，也認爲這是有點過份——；那麼，它就是他所認定的柏拉圖主義精神，以及，爲求精神、道德與文化的復興，曾鼓舞他的若干的可能性，而不是只對例如：柏拉圖肯定理型理論，而亞里斯多德否定理型論，產生一種純學術的興趣。柏拉圖主義者認爲，人文主義的文藝復興界，因

吸收了以「人」爲小宇宙，爲精神與物質之間存有學的結合點這一種學說，而實際上會有極大的裨益。

新柏拉圖主義運動最著名的學者之一，是馬西利奧·費啓諾（Marsilius Ficinus，一四三三—一四九九年。）他年輕的時候，曾寫過兩本作品〈論哲學頌揚〉（*De laudibus philosophiae*），以及〈柏拉圖的學術〉（*Institutiones platonicae*）；而且，這兩本書，是在一四五七年繼〈論神的愛〉（*De amore divino*）與〈論快樂書〉（*Liber de voluptate*）之後發表的。不過，在一四五八年，他父親却把他送到波洛格納（Bologna）去習醫。然而，柯細摩·德米底基却把他叫回翡冷翠，並且，要他教授希臘文。在一四六二年，馬西利奧曾逐譯奧爾菲教派的詩歌（*Orphic Hymns*）；而且，在以後的數年裏，他也在柯細摩的要求下，翻譯了柏拉圖的「對話錄」與「書信」，和黑爾梅·翠斯米吉斯都（*Hermes Trismegistus*）的作品，楊布利各（*Iamblichus*）的〈論畢達哥拉斯學派〉（*De Secta Pythagorica*），史密爾納的德奧（*Theo of Smyrna*）的〈數學〉（*Mathematica*），以及其他若干的著作。在一四六九年，他已發表他對柏拉圖的〈饗宴篇〉（*Symposium*）的註釋，以及有關〈非勒布斯篇〉（*Philebus*），〈巴曼尼德斯篇〉（*Parmenides*）與〈迪美吾斯篇〉（*Timaus*）若干註釋的第一版。在一四七四年，他也出版他的〈論基督教〉（*De religione Christiana*），以及他最重要的哲學作品：〈柏拉圖神學〉（*Theologia Platonica*）。在下一年裏，他又出版有關〈費得魯斯篇〉（*雄辯術*）〈〈Phaedrus〉〉，以及〈饗宴篇〉的註釋的第二版。有關柏羅丁的〈九論〉（*Enneads*

）的翻譯與註釋，則在一四八五年與一四八六年出版；而且，在一四八九年，則有馬西利奧的最後一部作品：《論三類生命》（*De triplici vita*）。馬西利奧是一個不眠不休的工作者；他在譯述時，主要目標是專注原典字面的真實性。他即使有的時候，會在譯述上犯了若干錯誤，但是無疑的，他却已帶給他那時代的人不少的益處<sup>②</sup>。

馬西利奧·費啓諾在四十歲時，成爲一名神父；而且，他也夢想藉着柏拉圖哲學，把無神論者與懷疑論者帶到基督面前。他在他對《費得魯斯篇》的註釋裏，就指稱：柏拉圖說的愛與保祿講的愛，就是同一樣東西；也就是，對絕對「美」的愛，亦即對神的愛。神既是絕對「美」，也是絕對「善」；而且，就這個論題，柏拉圖與僞名丹尼斯的觀點，是一致的。再者，當柏拉圖主張，我們由於看到它們若干塵世的與物質的模仿品，而「想起」永恆的對象（亦即理型）時，他難道不是和保祿一樣在說相同的事物；保祿指稱，我們靠着受造物，便能理解屬神的不可見的事物？在《柏拉圖神學》裏，據新柏拉圖主義的精神，便把宇宙描述成一個既圓融、又美妙的體系，亦即是由存有的若干等級，從若干有形的事物，往上延伸至神，絕對的「合一」、或「太一」所組成的。它把人的地位，強調成精神與物質之間的聯合；而且，儘管馬西利奧也把亞里斯多德主義，想成和柏拉圖主義一樣，是源自同樣的哲學傳統與靈感；但是，身爲基督徒兼柏拉圖主義者的他，却堅決主張人靈魂的不朽與神的工作。他自然採用了奧古斯丁若干主導的觀念，而且，在一種奧古斯丁主義的意義上，去展述柏拉圖的理型（或說得好一點：形相）理論，以及堅決主張「光照」學說。除非完全靠着神，亦即靈魂之光，否則，我們便一無所得。

在馬西利奧的哲學裏，就如同在像布列通這些其他的柏拉圖主義者的哲學裏，已出現一種極其顯著的揉合成份。不僅柏拉圖、柏羅丁、楊布利各與普洛克路斯，他們的思想都綜合了若望、保祿與奧古斯丁的見解，連黑爾梅·翠斯米吉斯都●與其他的異教徒人物，都使他們的出現，成爲這種精神運動的信差；這種運動，是源自美的一種原初的啓示，以及和諧的、有秩序的與有等級的實在界體系。馬西利奧·費啓諾和義大利文藝復興期其他的基督徒柏拉圖主義者一樣，在一種極廣泛的意義上，個人不僅耽迷於柏拉圖主義，而且也認爲，那些已和基督教教疏離的知識份子，都可以靠着使他們認定柏拉圖主義乃是神的啓示上的一個階段，而把他們帶回到基督教那裏。換句話說，在古典思想的美這一方面，和基督教教那一方面之間，是不需要選擇的；人們能夠享用這兩者的。然而，如果有人成爲亞里斯多德主義的一種犧牲品，如同那些以亞里斯多德反對柏拉圖的人——亦即：以一種自然主義的意義，去理解柏拉圖，並且，否認人靈魂的不朽——所詮釋的一般；那麼，他就無法享用柏拉圖暨基督宗教的遺產。

馬西利奧·費啓諾影響圈中最有名的人物，可能就是若望·比各·的拉·彌郎多拉（John Pico della Mirandola，一四六三—一四九四年）。若望擁有關於希臘文與希伯萊文的知識，而且，當他二十四歲時，便打算在羅馬衛護九百條命題，以辯駁全體來人；他的目標，乃是顯示：希臘主義與具有猶太密契哲學形式的猶太主義，都能夠綜合在一種柏拉圖暨基督宗教的體系裏。然而，教會的權威人士，却已禁止這一場辯論。若望的綜合主義的傾向，也在這一本湊合成的作品（尚未出版）：∧論柏拉圖與亞里斯多德的協和∨（*De concordia Platonis et Aristotelis*

▽中自我表明了。

若望·比各·的拉·彌郎多拉曾受到新柏拉圖主義，以及偽名丹尼斯的「否性神學」濃烈的影響。神就是「太一」；不過，祂却凌駕存有而不是存有（者）。④神在這種意義下，亦即祂本身，已包含所有的完美，的確，就是萬物。不過，祂却用一種超乎我們的理解難以名狀的方法，以祂不可分割的單一性，包涵了這一些完美。⑤對我們來說，神便存在暗處；在哲學上，我們是否定若干受造物完美的極限，來接近祂。生命是一種完美；智慧是另一種完美。請立即想想這些與所有其它的完美的特殊性和若干限制，以及「留下來的，就是神」吧。當然，這並不是用泛神論的手法來理解的；神就是「太一」，祂超越祂所創造的世界。

世界是一個和諧的系統，是由隸屬不同層次的實在界的存有組成的；而且，若望·比各·的拉·彌郎多拉，則把神說成，祂想要創造某個人，讓他去沉思這個世界的本性，去鍾愛它的美，以及去讚美它的偉大。「因此，（如同梅瑟與迪美吾斯見證的），萬物既然已經完成，祂最後，便運思，創造了人類。」⑥不過，神却未把人，派定在這宇宙中一個固定的與特別的位所，或使他無法違背某一法律。「我把你安置在世界中，因此，你便能夠更容易看清這世界裏的一切。我們並不把你造成一個天上的存有，或地上的存有；你既不會朽壞，也不會不朽；用意是：要使你如同自由的與獨立自主的工匠，設計你自己，能夠用你應會喜愛的方式，去模鑄並且雕塑自己。你也可能退化成低等（層次）的事物，亦即禽獸；照你的意志，你也可能重生，成爲高等（層次）的事物，亦即神。」⑦人是個小宇宙；不過，他擁有自由的恩賜；這種恩賜，能使他下降或

上昇。因此，若望敵視占星家的決定論；他曾寫撰《天文學裏第十二書》（*In astrologiam libri XII*），去駁斥那些人。此外，他對人的見解，也是一種基督徒的見解。在這個世界、或宇宙中，有三種「世界」：「禽獸與人類同住」的地上世界，「羣星閃耀的」天體世界，以及「衆天使居住」的超天體世界。不過，經由十字架苦難的基督，却已向人類開啓了進入超天體世界的路徑；這條路徑，甚至通到神本身。<sup>⑤</sup>人類是低等創造物的首領與綜合物，而且，基督是人類種族的首領<sup>⑥</sup>。如同神的「道」，祂也是「神創造天地的太初」。<sup>⑩</sup>

若望·比各·的拉·彌郎多拉在他那本駁斥占星家的作品裏，曾提出有關大自然不可思議的構思。只要占星學涵蘊一種對大自然和諧的系統，以及對所有事件相互關聯的信念；那麼，不管是真、是假，它就是一種理性的系統。不過，它却沒有合理的根據，而且，何況，它也蘊涵下述的信念：每一種塵世事件，都受到天體的決定；以及這項信念：凡是擁有各種符號知識的人，便能夠靠正確使用那些符號，去影響若干的事物。若望反對決定論者對人類若干行爲的看法，以及反對相信魔術。若干事件，都受因果法則的支配；但是應該在世界上不同事物的本性及形成中，去尋找原因，而不該在星辰中去找，而且，對符號有一種魔術般的認識與使用，則是無知的迷信。

最後，有人或許會提到，若望熱衷柏拉圖，以及，他不僅喜歡引用希臘與回教作家的作品，而且，也引證東方的人物，這並不意指：他根本不欣賞亞里斯多德。如同已提到的，他寫過一本有關柏拉圖與亞里斯多德一致的作品；而且，在《恩寵》（*Prooemium*）裏，直到《論存有與

單一 (De ente et uno)，他也聲稱他有這種一致的信念。例如，他在本作品的第四章裏，便評述，凡是有人認為亞里斯多德並未和柏拉圖一樣，明白存有是附屬於「太一」而且不包括神在內，「都未讀過亞里斯多德的作品」；亞里斯多德曾「比柏拉圖更清楚的」表明了這項真理。當然，若望是否正確詮釋了亞里斯多德，這是另一個問題；不過，他當然沒有狂熱地反對亞里斯多德。至於士林哲學家，他則引證了他們，並且，把多瑪斯說成是：「我們神學的榮耀」。●若望絕不是一個極端排外的綜合主義者。

若望·比各·的拉·彌郎多拉在他一生最後的歲月裏，曾受到塞佛納洛拉 (Savonarola，一四五二—一九八年) 的影響，後者，也影響前者的外甥若望·方濟·比各·的拉·彌郎多拉 (John Francis Pirco della Mirandola，一四六九—一五三三年)。若望·方濟在他的入論先天意識 (De Praenotionibus) 裏，曾討論神啓示的判準；他是用一種「內心之光」，找到這主要的判準的。就這一種哲學而言，他並未隨從他叔父企圖調和亞里斯多德與柏拉圖的榜樣；相反的，他曾在他的入異教徒虛偽教義之省察與基督徒的真理 (Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae) 裏，嚴厲攻擊亞里斯多德的知識理論。他主張，亞里斯多德學派的人，都把他的哲學奠定在感官經驗上；感官經驗，料必是在證明過程中，所應用的最普遍的原則的來源。不過，感官經驗，却告知一個人有關知覺主體，而非對象本身的若干情況；而且，亞里斯多德學派的人，也絕未能從他經驗主義者的基礎，得到一種有關實體、或本質的知識。

在其他的柏拉圖主義者當中，有人或許會提到李歐·希伯賴烏斯 (Leo Hebraeus, 大約在一四六〇—大約一五三〇)；氏是一個到過義大利的猶太裔葡萄牙人，而且，也寫過論神睿智的愛的〈愛之對話錄〉 (Dialoghi d'amore)；藉着這種愛，可以把美理解成絕對「美」的反映。他對一般的愛的見解，已助長文藝復興期的文學，對這個論題的研究；反而他對神特殊的愛的觀念，對史賓諾莎 (Spinoza) 則不無影響。在這裏，也許可以提一下若望·洛依西林 (John Reuchlin, 一四五五—一五二二年)。這位博學的德國人——他不僅是拉丁文與希臘語言的教師，而且，也被引介到德國，而促進對希伯萊文的研究——曾在法國與義大利唸過書；他在羅馬，曾受到若望·比各·的拉·彌郎多拉的影響。他在一五二〇年，已成爲英哥城 (Ingolstadt) 的希伯萊文與希臘文教授；不過，他在一五二一年時，却搬到底比根 (Tübingen)。他把哲學的功能，看成是贏得今生與來生的幸福，而很少用到亞里斯多德邏輯與自然哲學。他受到猶太密契哲學強烈的吸引，認爲：對神若干奧秘的一種深邃的認識，必可從那種來源得到；並且，他也把他對猶太密契哲學的衷熱，結合對新畢達哥拉斯學派的數目密契主義的熱衷。在他的看法裏，畢達哥拉斯是從猶太人若干的典籍裏，得到他的智慧的。換句話說，洛依西林儘管是一個傑出的學者；但是，却成爲猶太密契哲學，與數目密契主義若干奇想的吸引力的犧牲品。而且，在這方面，比起義大利的柏拉圖主義者，他反而更類似文藝復興時期德國的知神論者與降神主義者。然而，他當然是受到翡冷翠的柏拉圖圈的人，以及若望·比各·的拉·彌郎多拉的影響；後者，也尊重畢達哥拉斯主義；而且，由於這個理由，便能夠提述他和義大利柏拉圖主義的關係。

清楚的是，義大利已復興的柏拉圖主義，說不定正可以說，或者，說得明確一點，可以叫它作新柏拉圖主義。不過，義大利的柏拉圖主義的靈感，主要並不在學術上，如對區分柏拉圖與柏羅丁學說的不同，以及對批判地重新建立和詮釋他們的觀念。柏拉圖的傳統，曾刺激並提供一種表現的架構，以表顯文藝復興期柏拉圖主義者，對人類較高級潛能最完美可能發展的信念，以及把大自然看成是神的表現的信仰。不過，儘管他們對這種人的個性本身的價值與若干可能性，有一種濃烈的信念；但是，他們卻不會使人 and 神，或者和他的伙伴絕離。他們的人文主義，並未包涵反宗教與極度的個人主義。而且，儘管他們對大自然與美有一股濃烈的情感；但是，他們却未把大自然化爲神，或者視它爲神。他們都不是泛神論者。他們的人文主義，與他們對大自然的情感，全都是文藝復興期的特徵；不過，對於一種泛神論者的自然觀，我們就得轉向文藝復興期的思想的其它方面，而不須轉向翡冷翠學院（the Florentine Academy），以及一般的義大利的柏拉圖主義。我們也未在義大利的柏拉圖主義者當中，找到一種拋棄基督啓示與教會見解的個人主義。

### 註 釋

- ① *Aeneas Sylvius Piccolomini*，即後來的教皇庇護二世（*Pope Pius II*），在一四五〇年出版《論受教育的兒女》（*De liberorum education*）；本書多半是摘錄自一四一六年所發現的奎地良（*Quintilian*）的《論雄辯》（*De Oratore*），以及一本屬於普路塔克（

Plutarch) 的教育性作品。

- ② 對於馬西利奧譯述柏拉圖與柏羅丁的價值的若干評論，請見弗史都吉爾 (J. Festugiere) 的〈論馬西利奧·費啓諾的戀愛哲學〉(La Philosophie de l'amour de Marsile Ficcin) 補遺 I，頁一四一—五二。

- ③ 在希臘—羅馬世界，一種處理宗教、神智學、哲學、醫學、天文學與煉金術士論題的重要文學，是以神秘文學而聞名。在某一方面，可以把歸因作，或托蔭為「三倍偉大的黑爾梅」的傑作；氏是埃及的神祇舍特 (Thoth)，希臘人視他為黑爾梅。

- ④ *cf. De ente et uno*, 4.

- ⑤ *Ibid.*, 5.

- ⑥ 「人的尊嚴演講集」*ed. E. Garin*, p. 104.

- ⑦ 「人的尊嚴演講集」, p. 106.

- ⑧ *Heptaplus, ed. E. Garin*, pp. 186-8.

- ⑨ *Ibid.*, p. 220.

- ⑩ *Ibid.*, p. 244.

- ⑪ *Heptaplus*, p. 222.

## 第十四章 亞里斯多德主義

亞里斯多德邏輯的批判者——亞里斯多德主義——斯多亞主義與懷疑主義

### 一

許多人文主義者，都把士林哲學的方法與亞里斯多德的邏輯，當作攻擊的對象。因此，勞倫秋斯·瓦拉 (Laurentius Valla) 與婁倫瑟·的拉·瓦勒 (Lorenzo della Valle, 一四〇七—一五七年)，便把亞里斯多德的邏輯，攻擊成一種難解的、矯作的與抽象的架構；亦即無法表明，也無法引至具體與真實的知識。他在他的《反亞里斯多德的辯證討論》(Dialecticae disputationes contra Aristotelicos) 裏，便針對他認定的亞里斯多德暨士林哲學邏輯與形上學若干空洞的抽象理論，進行一種評論。據瓦拉的意見，亞里斯多德的邏輯，大致是依賴語言的俗麗性。思想的目的，就是要認識事物，而且，對事物的認識，便是透過語言來表達，亦即言語的功能，乃是用一種確定的方式，以表現對事物若干限定的洞察。然而，在亞里斯多德邏輯中所用的許

多語詞，却未表現對事物若干具體特性的洞察；不過，却都是完全未表現在界的若干人造的建構。一種言語的改革，是需要的；而且，也必須承認，邏輯是附屬於「修辭學」。若干雄辯家，比起一些斯混淆的，了無生氣的與枯燥乏味的辯論能手，更會用清晰的，以及一種較深邃與較高超的手法，去處理所有的論題。●對勞倫秋斯·瓦拉來說，修辭學並不是僅僅以華麗的與妥切的語言，以表現若干觀念的學藝；更不用說，它也是用「修辭方式」，去說服別人的藝術。修辭學，指涉在語言學上，表現出對具體實物的真實洞察。

勞倫秋斯·瓦拉比較不注意柏拉圖與亞里斯多德，但却很注意斯多亞與伊比鳩普學派的人；他在他的《論快樂》（*De voluptate*）裏曾主張，伊比鳩魯學派強調人追求快樂與幸福是對的。不過，他身為基督徒，就補充說：今生將找不到人類完全的幸福。信仰是生活所不可缺少的。例如，人意識到了自由；不過，照瓦拉在他的《論自由意志》（*De libero arbitrio*）裏所說的，就理性的自然之光能夠明白而言，人的自由，却是和神的全知勢不兩立的。它們的協調，是一種必須靠信仰來接受的奧秘。

魯道夫·亞格里可拉（*Rudolf Agricola*, 一四四三—一八五年）在他的《論辯證法的發明》（*De inventione dialectica*）裏，曾採用勞倫秋斯·瓦拉的邏輯觀念；而且，西班牙的人文主義者維衛斯（*Luis Vives*, 一四九二—一五四〇年），也主張幾分類似的一種見解。不過，維衛斯却也值得一提；因為，他駁斥任何盲目墨守亞里斯多德科學的、醫學的，或數學的觀念；而且，也主張，科學的進步，是端賴對現象直接的觀察。他在他的《論靈魂與生命》裏，曾要求認可

心理學觀察的價值；人不應該滿足於古代人對靈魂的說詞。他本人曾用一種獨立的方式，去處置記憶、情感……等問題，而且，（例如）也陳述了聯想的原則。

馬里烏·尼熱流斯（Marius Nizolius，一四八八—一五六六年或一四九八—一五七六年），極力強調作爲一種一般學科的「修辭學」的重要性；他也是一本名著：〈西塞羅學派之寶庫〉（*Thesaurus Ciceronianus*）的作者。他在像〈反異族哲學，或論反對假哲學家的真實原則，以及哲學的理性真理〉（*Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*）這類哲學作品裏，曾爲了支持判斷的獨立性，而駁斥對先前若干哲學家一切不合宜的順從。在一種狹窄的意義上，哲學是關涉若干事物的特性，以及包含了物理學與政治學；反而，修辭學才是一種關涉字詞的意涵與正確使用的一般學科。因此，修辭學和其它學科的關係，就如同靈魂和身體的關係一般；它是它們的原則。對尼熱流斯來說，它並不意指大眾演說的理論，或學藝；它是有關「意涵」的一般學科。而且，它和所有的形上學與存有學是無關的。例如，修辭學指明了一般的字，和共相語詞的意涵，是如何獨立於，或者並未要求共相的客觀存在。共相語詞，表現一種心靈的運作；人的心智，靠這種運作，便「理解」某一種類中所有個別的成員。在一種心智運作的意義下，是沒有抽象的，可以讓心智藉此運作來理解若干事物的形上本質的；毋寧是說，心智是用一種共相語詞，來表現它對同一種類若干個體的經驗。在演繹的三段論式裏，心智並未從一般、或普遍者，往個別者作推論，反而，是從全體往部份作推理；而且，在歸納法上，心智是從部份往全體，而不是從個別者往普遍

者來進行的。在一六七〇年萊布尼茲 (Leibniz) 曾再版尼熱流斯的  $\wedge$  論反對假哲學家的真實原則，以及哲學的理性真理  $\vee$ ；他稱讚作者企圖從若干存有學的預設，開脫若干思想的一般形式。不過，他却批判作者對歸納法不成熟的見解。然而，即便尼熱流斯企圖清除形上學裏的邏輯，並且，也從語言學的觀點來處理它，但是，在我看來，他用「理解」(comprehensio) 去取代「抽象」(abstractio)，以及用部份與整體的關係，去取代個別與普遍的關係，對於共相的討論的貢獻，如果說有的話，倒是很少的。所有中世紀的反實在論者，應該已同意：存在的單單是個物而已；不過，指說共相，都是靠一種所謂「理解」的心智行動才產生的集合語詞，就不開竅了。是什麼東西，能夠使心智「理解」隸屬若干明確種類的個物羣呢？它難道只是若干相似性質的呈現？如果這就是尼熱流斯的本意；那麼，就不能夠說，他已增添了唯名論裏已未存在的任何事物。不過，他却主張，爲了事實的知識，我們就必須走向事物本身；而且，爲了尋找有關事物的性質、或特徵的資料，訴諸形式邏輯是無益的。在這方面，他的若干邏輯見解，曾有助於經驗主義者運動的成長。

有名的法國人文主義者彼得·拉木斯 (Petrus Ramus)，或作：彼耶·德拉·拉美 (一五一七—一七二年)，也主張亞里斯多德暨士林哲學邏輯的人爲特性；氏已成爲一個喀爾文主義者，而且，在聖巴多羅買節的前夕 (St. Bartholomew's Eve) 的屠殺中死亡。真邏輯是一種自然的邏輯；它條理的呈示出支配人自發的與自然的思考和推理的法則，有如在正確的言語上表現的一般。因此，它是「談論技巧」(ars disserendi)，而且，和修辭學有密切的關聯。彼得·

拉木斯在他的《辯證原理三書》(Institutionum dialecticarum libri III)裏，曾把這種自然邏輯分成兩部份：第一部份是關於「發現」(De inventione)，第二部分是處理判斷(De iudicio)。如同自然邏輯的功能，能夠使一個人答覆有關事物的問題，邏輯思想過程的第一階段，便繫賴對若干觀點、或範疇的發現；它們將能夠使探究的心智，解決所提出的問題。這些觀點、或範疇(拉木斯稱它們為：loci)，包涵類似因與果這些原初的、或原始的範疇，以及如同類、種、區分與定義……等派生的或次要的範疇。第二階段，繫賴在所述的一種情形裏，亦即心智能夠獲得答覆所提出的問題的判斷，來應用這一些範疇。彼得·拉木斯在他對判斷的心理上，則區分三種階段：第一、是三段論法；第二、是系統，也就是說，一種若干結論系統鏈的形成；以及第三、使一切科學與知識，和神建立關係。因此，拉木斯的邏輯，便由兩種主要的部份來組成：一部分是有關概念的；另一部分是有關判斷的。他的新貢獻很少，而且，如同他的理念，是有關演繹推理的；所以，他就不能夠對發現邏輯的進展，作出非常積極的貢獻。然而，他缺少真實的原創性，却未阻止他若干的邏輯作品，依然能夠贏得人們普遍的歡迎，尤其是在德國；拉木斯主義者、反拉木斯主義者，以及半調子的拉木斯主義者，曾在這裏進行一場很生動的爭論。

像勞倫秋斯·瓦拉、尼熱流斯與彼得·拉木斯這些人，都受到他們所閱讀的古典著作，尤其是西塞羅的作品強烈的影響。比起西塞羅的雄辯術，亞里斯多德與士林哲學家若干邏輯的作品，在他們看來，似乎是枯燥乏味的，深奧又很做作。另一方面，在西塞羅的若干演說裏，顯示人類心智的自然邏輯，攸關着若干具體的問題。因此，他們強調「自然的」邏輯，以及它和修辭學、

或演說的密切關聯。他們當然把柏拉圖的辯證法，和亞里斯多德的邏輯作了對比；不過，在他們有關邏輯觀念的形成中——應該把它看作是表現一種人文主義對士林哲學的反動——，事實上，西塞羅是比柏拉圖更重要的。然而，他們對修辭學的強調，却結合了下述的事實：他們實際上保有許多形式邏輯學家的見解；意指，他們很少發展科學的方法、或邏輯。真的，他們的一種口號是：「事物」，而不是抽象的概念；而且，在這方面，或許可以說，他們已激勵了經驗主義者的見解。不過，大體說來，他們的態度，却是審美的，而不是科學的。他們是人文主義者，而且，他們對邏輯所作的計劃性改革，是可想像的：都是爲了人文主義，也就是，爲了有教養的表現，而且，在一種較深的層次上，也是爲了個性的發展，而不是爲了經驗科學。

## 一

從亞里斯多德暨士林哲學邏輯的對手，轉向亞里斯多德學派本身時，有人或許會先提到一、兩位學者；他們曾促進對亞里斯多德若干作品的研究，而且，也對抗義大利的柏拉圖主義者。例如，屈比桑的喬治（George of Trebizond，一三九五—一四八四年），曾翻譯與評註許多亞里斯多德的作品；而且，他也攻擊布列通，是自封一種新的新柏拉圖主義異教的創建者。加薩的德奧多爾（Theodore of Gaza，一四〇〇—一七八年）和屈比桑的喬治一樣，曾改信天主教；他也是布列通的一個對手。他翻譯過亞里斯多德與德奧佛斯特（Theophrastus）的作品；而且，他也在他的《未計劃的自然》（*Ὀὐ τὴ φυχὰς οὐ βούλευσθαί*）裏，討論下述的問題：照亞里斯多德

的說法，是否自然裏存在的目的性，可真正歸因於自然？黑爾莫勞斯·巴爾巴魯斯 (Hermolaus Barbarus, 一四五四—一九三年) 也翻譯過亞里斯多德所寫的作品，以及德彌斯丟斯 (Themistius) 所作的若干評註。這一類亞里斯多德主義的學者，大多是士林哲學以及柏拉圖主義的對手。例如，照黑爾莫勞斯·巴爾巴魯斯的看法，亞爾伯、多瑪斯與亞維洛艾，都是哲學上的「野蠻人」。

亞里斯多德學派的陣營，在依照亞維洛艾的意見，以詮釋亞里斯多德的人，以及依照亞歷山大 (Alexander of Aphrodisias) 的見解，以詮釋他的人之間，已產生分裂了。在他們之間，最挑起他們同時代人注意的差異，就是亞維洛艾主義者曾主張，在衆人裏面只有一種不朽的知性；反而，亞歷山大主義者却辯稱，在人裏面，並沒有不朽的知性。因此，當這兩派系都否認位格的不朽時，他們却已挑起了柏拉圖主義者的敵意。例如，馬西利奧·費啓諾就指稱，這兩派系是以否定不朽與神的攝理，來廢棄宗教。第五次拉特蘭大公會議 (Lateran Council, 一五一二—一七一年) 便譴責亞維洛艾主義者與亞歷山大主義者，有關人性靈魂的學說。然而，不久以後，前者却大幅修正亞維洛艾主義在神學上若干受反對的面向；這些面向，漸成爲一種學識的問題，而不是嚴格墨守亞維洛艾若干特殊哲學觀念的問題。

亞維洛艾學派的中心，是在巴度哀。從一四七一到一四九九年，曾在巴度哀講學的尼各列托·斐尼亞斯 (Nicoletto Vernias)，便率先主張，亞維洛艾有關衆人裏面有一種不朽理性的學說。不過，在後來，他便放棄他神學上非正統的見解，而且，爲下述的立場辯護：各人都有一種

個別的不朽的理性靈魂。這對亞科斯梯諾·尼帕歐 (Agostino Nipho) 、或奧古斯丁奴斯·尼夫斯 (Augustinus Niphus, 一四七三—一五四六年) , 也同樣適用; 後者, 是斐尼亞斯的一個門生, 以及若干有關亞里斯多德評註的作者。他在他的《論知性與魔鬼》(De intellectu et demonibus) 裏, 曾首次衛護亞維洛艾的學說; 然後, 在後來, 又摒棄了它。他在一五一八年, 爲反對邦波那齊 (Pomponazzi) 所寫的《論靈魂不死》(De immortalitate animae) 裏, 主張多瑪斯主義者對亞里斯多德學說的詮釋的真理, 而反對亞歷山大所提出的詮釋。有人也許會提到亞歷山大·亞基利尼 (Alexander Achilini, 一四六三—一五二二年) ——氏起先是在巴度哀, 而後, 也在波洛格納教書——與馬爾谷·安東尼·芝瑪拉 (Marcus Antonius Zimara 一四六〇—一五三二年)。亞基利尼指稱, 亞里斯多德在他異於教會正統教義的地方, 一定是對的; 反而, 曾評註亞里斯多德與亞維洛艾的芝瑪拉, 却把後者有關人的知性學說, 詮釋成: 指涉知識, 最爲普遍的原則的統一這些原則是一般大眾共同承認的。

亞歷山大主義團體中, 最重要的人物是彼特洛·邦波那齊 (一四六二—一五二五年); 他在曼都哀 (Mantua) 出生, 曾接連在巴度哀、斐臘拉 (Ferrara) 與波洛格納教書。不過, 如果有人想把邦波那齊, 描述成亞歷山大 (Alexander of Aphrodisias) 的一個追隨者, 他就應該附加這一句: 曾對他產生一種獨特影響的, 則是亞歷山大學說中有關亞里斯多德主義者的成份, 而不是亞歷山大本人有關亞里斯多德學說若干發展。邦波那齊內心惦記的目標, 似乎是要清除亞里斯多德裏若干非亞里斯多德的附着物。這就是他何以攻擊亞維洛艾主義的原因; 他認爲這種主義

是一種對真實的亞里斯多德主義的曲解。因此，他在他的《論靈魂不死》（一五一六年）裏，便主張亞里斯多德的靈魂觀念，是身體的型式、或生元，而且，也利用它反亞維洛艾主義者，以及那些——和多瑪斯學派者一樣——試圖指出，人的靈魂是與身體自然分離，並且也是不朽的。他的主要論點是：人的靈魂，在它若干理性的，一如在它若干感性的運作裏，乃是依賴着身體；而且，他爲了支持他的論證，以及從這裏所獲得的結論，便按照亞里斯多德的慣例，訴諸若干可觀察的事實。當然，這並不是說，亞里斯多德曾經從邦波那齊所獲得若干可觀察的事實，得到同樣的結論；不過，後者在訴求經驗的證據上，却追隨亞里斯多德。這大概是由於它抵觸了若干可觀察的事實；所以，他才拒棄亞維洛艾主義有關人理性靈魂的假設。

邦波那齊曾主張，一種經驗上可支持的事實是，所有的知識都源自感官、知覺，而且，人的思維作用，始終需要一種意象、或幻想。換句話說，即使是超越動物能力之知性的運作，依然是依賴身體；而且，並沒有證據會顯示：當動物的感覺靈魂，本質上是依賴身體時，人的理性靈魂，祇是在外在上依賴着。完全正確的是，人的靈魂，能夠產生動物靈魂所無法產生的若干功能；不過，却沒有經驗的證據能指明，人類靈魂若干較高超的功能，能夠脫離身體而運作着。例如，人的心智，當然常有自我意識能力的特徵；不過，在這方面，它並不像一種獨立的睿智實體，應該擁有它，也就是作爲一種直接與當下直覺它本身的能力。人的心智，僅在認識它本身以外的某種事物時，才認識它自己。●即使是禽獸，也享有某一種自我認識。「我們不該否認，禽獸認識牠們自己。因爲，當牠們愛自己與牠們的同類時，指說牠們不認識自己，似乎是非常愚蠢，又

不合理。」●人類的自我意識，超越禽獸初步的自我意識；不過，它却一直依賴靈魂與身體的聯合。邦波那齊並未否認，知性作用，本身是非定量的與非形體的；相反的，他肯定了它。●不過，他却主張，人類靈魂「分享非物質性」，並未涵蘊它與身體隔離。他反對多瑪斯主義者的主要理由是：以他的看法，他們斷言靈魂存在，而且，也斷言它不是身體的形式。他認為，他們並未把他們表明要接受的亞里斯多德學說，認真的加以看待；他們努力要以兩種方式擁有它。柏拉圖主義者，至少是一致的；即使他們對心理學的若干事實，並未充分的注意。然而，却有人認為，邦波那齊本人的理論，幾乎無法避免矛盾。當他駁斥一種唯物主義理性靈魂觀時，●却拒絕承認：一個人從靈魂睿智生命的非物質特性，能夠推論出，它在脫離身體的一種狀態下，有存在的能力。像「分享非物質性」、或「附隨的非物質性」(immaterialis secundum quid)這類詞語的意涵，確實也是不容易理解的。大概，如果能翻譯成較為近代化的語詞，邦波那齊的見解，應該是附帶現象論(epiphenomenalism)。無論如何，他的主要論點是：對若干經驗事實的探究，並未容許人可以指述，人的靈魂擁有認知、或意志的任何模式，亦即可以獨立於身外而產生作用的模式，以及，它作為身體形式的地位，也預先排除它自然的不朽。爲了要擁有自然的不朽，它和身體的關係，應該就是柏拉圖主義者所接受的那種關係；而且，對柏拉圖理論的真相，也是沒有經驗的證據的。爲此，邦波那齊附帶的說，某些考慮，已從他接納一種衆存有階層的見解，演繹出來了。人類的理性靈魂，位在中間的階層；它和低等靈魂一樣，同是身體的型式。可是，它却和低等靈魂完全不同，它在若干較高超的運作上，是超越了質料。它和若干分離的睿智一樣

，它理解若干本質；可是，它却和它們不同，它祇在完全參照具體的個物時，才能夠這麼作。<sup>⑥</sup>對它認識的若干素材而言，它是依靠身體；可是，它在利用感官、知覺所供應的材料上，却超越質料。

邦波那齊學說的不一致，在上面已提過了；而且，我並不明白，怎樣才能夠否認這種不一致。然而，必須要記住的是，他在承認應可合理建立靈魂的不朽以前，却要求要滿足這兩個條件<sup>⑦</sup>。首先，必須要指明的是，這種睿智以它作為睿智的本性而言，已超越了質料。其次，也必須要指明的是，它在取得知識的若干素材之際，是與身體完全無關的。邦波那齊曾接受第一種見解；他認為第二種見解，有悖於若干經驗的事實。因此，單靠理性，就無法證明靈魂自然的不朽；因為，若要證實它，就須建立這「兩種」見解。

邦波那齊也曾考慮，對他的學說若干道德上的不同意見；也就是說，它是有害於道德的；因為，它否認來生的賞罰，是把神的公義的運作，侷限在今生——顯然，這項運作，是不經常實現的。而且，最重要的是，它也剝奪人證得他最後目的的可能性。關於第一點，邦波那齊曾主張，美德本身，是比所有其它的事物，還令人喜愛的，而且，它也是它自己的報酬。一個人在為國家而犧牲，或不是因為干犯一種不義的行為、或犯罪而死，他就獲得了美德。一個人在選擇罪、或恥辱，以替代死亡上，除了在子孫的心中，永存着一種羞恥與侮辱以外，他是不能贏得不朽的；即使不可避免的死亡延後一點來臨。<sup>⑧</sup>真的，如果許多人認為，死亡會結束一切；那麼，他們應該是寧願愛恥辱、或惡行，而不會愛死亡。不過，這却只是顯示，他們不了解美德與惡行的真正

性質。<sup>⑨</sup>而且，這就是若干立法者與統治者，必須訴諸賞罰的原因。邦波那齊說，總之，美德是它自己的報酬；而且，實質的賞賜（*praemium essentiale*），亦即美德本身，是隨額外賞賜（*praemium accidentale*）——它對美德本身而言，乃是一種外在的賞賜——的增加，而呈比例的減少。下述料必是一種笨拙的說法：美德是隨指望獲得美德本身之外的某種事物，而呈比例的減少。就神公義的難處而言，他主張，沒有一種好行為，是不受到報酬的，而且，沒有一種壞行為，是不受到懲罰的；因為，美德是它自己的賞賜，而且惡行，也是它自己的懲罰。<sup>⑩</sup>

關於人的目的、或人存在的目的，邦波那齊主張，它是一種道德的目的。它不會是理論的沉思，因為那只是少數人才有的；它也不繫賴機械的技巧。要成爲一個哲學家、或成爲一個房屋建築師，可不是大家能夠掌握的；<sup>⑪</sup>不過，要成爲有德行的人，却是人人所能自由掌握的。道德的完美，是人類種族的共同目的；「因為，如果衆人都熱誠，而且，也有完美的道德，那麼，這個宇宙，應該會被完全保留的（*perfectissime conservaretur*）。不過，如果衆人都是哲學家、鐵匠或房屋建築師，那麼，就無法完全保留下這個宇宙。」<sup>⑫</sup>這種道德的目的，在道德生活的若干領域內，是可以充分證得的；康德的觀念，亦即要證得人的全善，便設定不朽，這與邦波那齊的想法是全然無關的。而且，他對下述的論證，亦即人有渴求不朽的自然慾望，而且，這種慾望註定不會受到挫折，便答到：只要在人裏面，確有一種不死的自然慾望，那麼，它基本上，絕不會不同於動物想閃避死亡的本能。反而，如果它意指一種被引出的、或知性的慾望；那麼，這一種慾望的存在，對不朽而言，就無法被當成一種論證來使用。因為，首先必須指出的是，這種慾

望不是不合乎理性的。有人會設想，一種對神所有種類的特權的慾望；不過，這不會導致：這一種慾望將會實現。①

邦波那齊在他的〈論自然的、有效的、奇異的原因或論靈感〉(De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus)(即一般所知的〈論靈感〉De incantationibus)裏，努力想對若干的神蹟奇事，提出一種自然的解釋。他說了一大堆星象界造成的影響；不過，他的若干占星學解釋，當然是帶有自然主義的特色，即便它們是錯誤的。他也接受一種有關歷史與若干歷史制度的周期理論，亦即一種他甚至公然應用在基督宗教本身的理論。不過，儘管邦波那齊擁有若干哲學的觀念；但是，他却自命為一個真基督徒。例如，哲學已指明，人靈魂的不朽，是沒有證據的；相反的，它應該會導使我們設定靈魂的朽壞性；不過，我們由啓示却知道：人的靈魂是不朽的。如同已提及的，邦波那齊有關靈魂朽壞的學說，在第五屆拉特蘭大會議中已受到了譴責；而且，在寫作上，尼弗斯(Niphus)與其他人也來攻擊他。不過，他絕未捲入更嚴重的困擾裏。

西蒙·波爾塔(Simon Porta of Naples, 死於一五五五年)在他的〈論事物本性的原則，論人的靈魂與心智〉(De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana)裏，曾遵奉邦波那齊有關人靈魂不朽的學說；不過，後者的衆門生，却不這麼做。而且，我們已了解，亞維洛艾主義者的學派，也有意修正它原初的立場。最後，我們找到一個屬於亞里斯多德主義者的團體；我們都無法把他們歸類為亞維洛艾主義者，以及歸類為亞歷山大主義者。因此

，安德魯·西沙爾皮諾（Andrew Cesalpino，一五一九—一六〇三年）曾試圖調和這兩個派系。或許，他主要是以他植物學的作品，而引人注目；他在一五八三年，曾出版《論植物第十六書》（*De plantis libri XVI*）。雅各·匝巴雷拉（Jacobus Zabarella，一五三二—一五九九年）——雖然是一個熱心的亞里斯多德主義者——却使許多重要的問題，難以定案。例如，如果有人接受運動與世界的永恆性，那麼，他就會接受一種永恆的第一原動者，不過，如果有人否認運動與世界的永恆性，那麼，他便沒有適當的哲學理由，去接受一種永恆的第一原動者。總之，無法證明的是，上天本身，不是至高無上的存有。同樣的，如果有人把靈魂的本性，當成是身體的形式；那麼，他就會論斷它會朽壞的。不過，如果有人把它當成是它知性的若干運作；那麼，他就會了解，它已超越了質料。另一方面，主動知性就是神本身；它把人的被動知性，當成一種工具來使用。而且，就哲學而論，這個問題，亦即人的靈魂是否不朽，也成了未定之論。匝巴雷拉繼承凱撒·克瑞摩尼烏斯（*Caesar Cremoninus*，一五五〇—一六三一年），在巴度哀的教席；後者，也拒絕承認：人能夠從天空的運動，確實論證出作為動者的神的存在。換句話說，大自然的觀念——有如一一個幾分獨立的體系——，逐漸得到了根基；而且，的確克瑞摩尼烏斯曾堅決主張物理科學的自律性。然而，他却把他自己的若干科學觀念，奠基在亞里斯多德的觀念上，並且，駁斥包括哥白尼的天文學在內，物理學中若干較新的觀念。據說，他是伽利略的一位朋友；他曾拒絕透過望遠鏡觀測，以免發現他必須棄絕亞里斯多德的天文學。

路西利烏·華尼匿（*Lucilius Vanini*，一五八五—一六一九年）強烈的感受到邦波那齊的

影響；前者在杜勒斯（Toulouse），曾被當成一個異端者，而遭受絞刑與焚屍。他是△神眷祐永恆的圓形劇場（*Amphitheatrum aeternae providentiae*，一六一五年），以及△論自然統治之奧秘與朽滅真相，第四書（*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*，一六一六年）的作者。儘管有人控告他是無神論者，但是，他似乎已包容一種泛神論，不過據說，他在他的第一部作品裏，已掩飾了這一種論點。

我認爲，除了關聯於亞里斯多德的原著，若干學者已完成的作品以外，我們並不能說：文藝復興期的亞里斯多德主義者，已對哲學作出很多有價值的貢獻。就邦波那齊與若干類似的人物而論，或許可以說，他們已激發一種「自然主義的」見解；不過，若干新物理學的成長，却幾乎無法歸因於亞里斯多德主義者的影響。它非常有可能，是由於數學的若干發展所造成的；而且，不管有否——而不是因爲——亞里斯多德主義者的影響，它也仍然成長着。

在北歐的腓力普·梅郎克東（*Philip Melancthon*，一四九七—一五六〇年），儘管他是馬丁·路德的一個夥伴與合作者，但是，他却是士林哲學的亞里斯多德主義一個確定的敵人；他曾把自己列爲一個人文主義者。他因爲受人文主義運動精神的教化，而落入路德的影響裏，並且，拒棄人文主義。不過，這件事實，亦即這種狹窄的見解，並未延長很久，却顯示了：他內心確實一直是個人文主義者。他成爲早期新教運動人文主義的主導人物；而且，因爲他的教育作品，而有「德國教師」（*Praeceptor Germaniae*）的稱譽。他對亞里斯多德哲學，有一種生動的景仰；可是，作爲一個思想家，他多少是個折衷主義者：他的理想，是要靠研究若干古典作家與福

音書而有道德的進步那一類的。他對形上學很少感興趣，而且，如同他在他的邏輯教科本裏提出的，他的邏輯觀念，便受到魯道夫·亞格利可拉的邏輯觀念的影響。他曾用一種唯名論的意義，詮釋亞里斯多德；而且，儘管他在他的〈論精神劄記〉(Commentarius de anima)——在本書裏，他間接得自伽倫(Galen)的若干觀念，也已出現——，與他的〈道德哲學簡編〉(Philosophiae moralis epitome)，以及〈倫理學說的要素〉(Ethicae doctrinae elementa)裏，曾自由的利用亞里斯多德；但是，他却努力調和亞里斯多德主義與啓示，並且，也用基督教義來補足它。梅郎克東學說的一種突出面向，便是他的有關若干天生原則，尤其是道德原則的學說，以及有關神觀念的天生特性的學說；我們靠着「自然之光」(lumen naturale)，便直覺了這兩者。這種學說，有悖於亞里斯多德視心智即一塊白板(tabula rasa)的見解。

梅郎克東的利用亞里斯多德，在若干路德大學中，是很有影響力的；可是，它却未使所有新思想家，獲得良好的印象。而且，也在那兒，惹起某些激烈的爭論。在這些爭論裏，或許可以提及的，是一五六〇年，在威瑪(Weimar)那次介於弗拉西烏(Flacius)與史崔格(Strigel)之間，有關意志自由的一週辯論。梅郎克東主張意志的自由；不過，弗拉西烏(伊利里古斯 Illyricus)却認爲，(也受到這種學說史崔格的支持)，可抵觸原罪的真實理論。儘管有梅郎克東重大的影響，那介於嚴格的新教神學，以及亞里斯多德哲學之間，總有某一種緊張的關係。路德本人並未否認所有人類的自由；不過，他却未考慮：在「墮落」以後，人類所剩下的自由，是否足以使他實現道德的改革。因此，很自然的就，在自命是路德真正的門徒，以及追隨梅郎克東的亞里

斯多德主義的人之間，應該會產生論戰的；這種論戰，多少是正統亞里斯多德主義一種奇怪的夥伴。當然，除此以外，如同我們早已提到的，介於拉木斯主義者、反拉木斯主義者與半調子的拉木斯主義者之間，也有許多的爭論。

111

在若干古哲學傳統其他的復興者當中，有人或許會提到猶斯都·里普修斯 (Justus Lipsius, 一五四七—一六〇六年)，他是〈論斯多亞哲學導論〉(Manuductio ad stoicam philosophiam) 與〈斯多亞生理學〉(Physiologia Stoicorum) 兩書的作者；他也曾復興斯多亞主義。以及，著名的法國作家蒙田 (Michel de Montaigne, 一五三三—一九二年)；氏曾復興皮羅的懷疑主義 (Pyrrhonic scepticism)。蒙田在他的〈散文〉(Essais) 裏，曾復興若干古代的懷疑主義論證：感官——經驗的相對性；知性高出這種相對性，而確實證得絕對真理的不可能性；客體與主體兩者中的持續改變；以及價值——判斷的相對性……等。總之，人是一種可憐的受造物；他誇口比動物還優越，就某個程度而言，乃是一種徒然的與空洞的虛飾。因此，他應該使自己順服神的啓示；只有神的啓示，才賜給人類確定性。在這同時，蒙田也把不可忽視的重要性，歸給「天性」(按：本性、自然)的觀念。天性賜給各人，一種基本上無法改變的優越性；而且，道德教育的工作，就是要喚醒與保存這種天性恩寵的自發性和原則性，而不是用士林哲學的若干方法，企圖把它鑄造成一種固定化的形式。不過，蒙田却不是革命家；他反而認為，在某個

國家的社會與政治結構中體現的生活形式，即代表一個人應該使自己順服的一種自然法則。這對宗教，也同樣適用。任何既有宗教的理論基礎，是無法合理的來建立的。不過，道德意識與順服本性，却形成宗教的核心；而且，只有宗教上的無秩序狀態，才會來傷害這些事物。在這種實踐的保守主義裏，當然，蒙田曾信守皮羅懷疑主義的精神；這種精神在肯定人的無知之外，還爲墨守傳統社會的、政治的與宗教的形式，加上一種額外的理由。大致上，就形而上學而論，人們說不定指望一種懷疑主義的態度，使人強調經驗科學；不過，對蒙田本人來說，儘管蘇格拉底的道德理念，以及斯多亞有關安靜與順服天性的理念，都影響過他；但是，他的懷疑主義，反而是屬於一個有教養的作家的。

在蒙田的朋友當中，有位夏隆（Pierre Charron，一五四一—一六〇三年）這個人；他是一名律師，後來，則成爲一個聖職人員。他在他的《反對所有無神論、偶像崇拜、猶太教、回教、異教徒與分裂教派的三種真理》（*Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*，一五九三年）裏，曾主張單一神的存在，基督宗教的真理，以及，尤其是天主教的真理是三種已證實的真理。不過，他在《論智慧》（*De la sagesse*，一六〇一年）的主要作品裏，從蒙田那兒，採取一種懷疑主義的立場；可是，他在第二版中，却已作了修正。人對於若干形上學與神學的真理，是無法獲得確定性的；不過，人類的自我認識使我們知道自己無知，却也向我們啓示：我們擁有一種自由的意志。我們靠着它，便能夠贏取道德的獨立，以及支配情慾。道德理念的認可與實現，就是真智慧；而且，這種真智慧，

是和教理的宗教，全然無關的。「我希望，在沒有樂園與地獄的情形下，人應該是一個好人；以我的觀點，這些話，是很可怕的與可厭的；『如果我不是一個基督徒，如果我不怕神與被罰下地獄，那麼，我就要作這事、或作那事』。」●

另一個皮羅主義者，是方濟·桑該次（Francis Sanchez，大約在一五五二—一六三二年）；他生來便是一個葡萄牙人，曾在波爾豆（Bordeaux）與義大利唸書，並且，先是在蒙特皮里（Montpellier），而後，才在杜勒斯教授醫學。桑該次在他那本於一五八〇年問世的《論無物被知》（*Quod nihil scitur*）裏，曾主張，如果「知道」這個字詞，是以它完全的意義來理解，也就是說，它像是指涉知識的完美理念；那麼，人是什麼都不知道。唯有那創造萬物的神，才知道所有的事物。人類的知識，要不是基於感官——知覺，便是基於內省。前者，是不可靠的；而後者，儘管它擔保我們能確知自我的存在，但是，却無法提供有關於它的清晰觀念。我們對自我的認識，是不明確的與不確定的。內省，並未提供我們有關於自我的圖像；而且，我們沒有圖像、或意象，便不會有清晰的觀念。另一方面，儘管感官、知覺提供我們若干明確的意象；但是，這些意象，却絕未給予我們有關事物一種完美的知識。此外，如同多樣性的事物，已形成一種單一化的系統；因此，除非我們已認識這整個的系統，否則，便無法完美的認識某一種事物。而認識整個系統是我們辦不到的。

不過，儘管桑該次曾否認，人的心智能夠證得有關任何事物的完美知識；但是，他却主張，人的心智，可以證得某些事物一種近似的知識。而且，這麼作的方式，便是透過觀察，而不是藉

着亞里斯多德暨士林哲學的邏輯。後者，已利用預設若干原理的純字語，以及三段論式的證明的界說；這些界說的真象，絕不是清楚的。桑該次隸屬於懷疑主義的主導人物羣，他可能最接近預見了哲學與科學行將採取的方向；不過，由於他懷疑主義的態度，他便無法提出若干積極的與有建設性的提案。例如，他對古老演繹邏輯的若干挑戰，應該會導使人們，期待一種對自然作經驗探究的清晰的強調；不過，就感官——知覺而言，他的懷疑主義姿態，却成爲他想對自然哲學的發展，作出任何有價值的積極貢獻的一種絆腳石。這些文藝復興期思想家的懷疑主義，無疑，是介於中世紀思想，以及「近」代若干有建設性的系統之間，一種轉換時期的徵兆。不過，就它本身而言，它却是一條死胡同。

### 註 釋

- ① *De Voluptate*, 1, 10.
- ② *De immortalitate animae*, 10; *Apologia*, 1, 3.
- ③ *Ibid.*
- ④ *De immortalitate animae*, 9.
- ⑤ *Cf. Ibid.*, 9-10.
- ⑥ 有關人的心智對共相的認識，例如，請見：*Apologia*, 1, 3.
- ⑦ *De immortalitate animae*, 4.

- ⑧ *Ibid.*, 14.
- ⑨ *Ibid.*
- ⑩ *De immortalitate animae*, 13-14.
- ⑪ *Ibid.*, 14.
- ⑫ *Ibid.*
- ⑬ *Ibid.*, 10.
- ⑭ *De la sagesse*, 2, 5, 29.

## 第十五章 古撒的尼古拉

生平與作品——尼古拉的主導觀念，對他實際活動的影響——「對立統一」——「博學的無知」——神和世界的關係——世界的「無限性」——世界系統與世界靈魂——人，小宇宙；基督——尼古拉的哲學溯源

### 一

古撒的尼古拉，是一個不容易作分類的人物。他的哲學，經常被包括在「中世紀哲學」這樣的標題下；而且，當然，這麼作是有某些好的理由。他的思想背景，是由天主教教義與士林哲學的傳統形成的；而且，無疑的，他也受到許多中世紀思想家濃烈的影響。因此，德烏爾夫（Maurice De Wulf）會講到他是有可能的；當時，他曾在他的中世紀哲學史第三卷裏，勾勒出他這樣的見解：「儘管有他若干大膽的理論，他也只是一個繼承過去的人物而已」；<sup>①</sup>而且，「他依然是一個中世紀的人與一個士林哲學家。」<sup>②</sup>另一方面，尼古拉乃活在十五世紀裏，而且，他的一生，和馬西利奧·費啓諾重疊了有三十年之久。況且，儘管有人會強調他哲學裏的傳統成

份，而把他推回中世紀；但是，有人還是同樣的會強調，他的思想裏的若干的前瞻成份，以及，把他和「近代」哲學的肇始，聯想在一起。不過，在我來說，我却很想在他裏面，看到一個轉變的思想家，亦即一個文藝復興期的哲學家；他能夠調和舊的與新的思想。如果只把他當成一個中世紀思想家來處理；那麼，在我看來，這似乎蘊涵已忽視他哲學裏的一些成份；這些成份，和文藝復興時期的若干哲學思想運動，以及在後來的萊布尼茲這一類思想家的體系裏，再次出現的一些成份，都有清楚的密切關聯。然而，即使有人定意把古撒的尼古拉，列為文藝復興時期的一個哲學家，在那裏却有作下述決定的困難：究竟應該把他的哲學，列入文藝復興時期哪一種思想潮流呢？由於他深受新柏拉圖傳統的影響，難道他就得和柏拉圖主義者有所關聯嗎？或者，難道他的自然觀點，在某種「無限的」意義下，反而暗示，他應該和布魯諾（Giordano Bruno）這樣的一個哲學家有所關聯？無疑，稱他是一個柏拉圖主義者，是有許多理由的，如果有人要以一種充分寬大的方式，來理解這個語詞的話；不過，如果在同一章裏，有人把他算為義大利柏拉圖主義者當中的一員，那麼，這應該是很奇怪了。再者，叫他是一個自然的哲學家，毫無疑問，也是有許多的理由的；不過，在這一切之前，他却是一個基督徒。而且，他不是像布魯諾那樣的泛神論者。他絕不會把自然奉為神明。而且，即使他對數學很感興趣，但是，却也不能把他列為科學家。因此，我採取把一章留下給他本人，這一種解決辦法。據我的看法，這是他所應得的。儘管他擁有許多淵源的關係，但是，他本人多少却能夠自成一派。

尼古拉·克利夫茲、或克萊伯斯（Nicholas Kryfts or Krebs），在一四〇一年生於摩西

勒 (Moselle) 的古撒 (Cusa)。他小時候，曾接受笛文特爾 (Deventer) 「共生兄弟會」的教育；接着，便在海德堡 (一四一六年) 與巴度哀 (一四一七—一四二三年) 大學唸書，而且，也獲得「教會法」的博士學位。一四二六年，他被任命為牧職人員，也在柯布嫩茲 (Coblenz) 接受一項職位；不過，在一四三二年，他却被派往巴塞勒的「大公會議」(the Council of Basle)，以處理康特 (Count von Manderscheid) 的業務。後者，曾想當翠爾 (Trier) 的主教。尼古拉由於捲入大公會議若干的議事裏，便把自己表現成一個和解派的中庸信徒。然而，到了後來，他却改變他對羅馬教廷的立場的態度；而且，為了聖座的地位的緣故，也完成許多的任務。例如，他到過拜占庭，為了東方教會與羅馬復合的磋商事宜，從事聯絡工作；這項事宜，在翡冷翠的大公會議上，已 (暫時) 實現了。他在一四四八年，被按立為紅衣主教；在一四五〇年，被委派作布里克森 (Brixen) 的主教；然而，從一四五一到一四五二年，却擔任教廷駐德國的使 (Papal Legate in Germany)。他在一四六四年八月，死於烏姆布瑞亞 (Umbria) 的多地 (Todi)。

雖然尼古拉從事若干教會的活動，但是，他仍然撰寫許多重要的作品；其中最重要的一本是：〈論天主教的協和〉(De Concordantia catholica, 一四三三—一四四年)。他若干的哲學作品，包括有：〈論博學的無知〉(De docta ignorantia) 與〈論猜測〉(De coniecturis, 一四四〇年)、〈論不可見的神〉(De Deo abscondito, 一四四四年) 與〈論追求天主〉(De quaerendo Deum, 一四四五年)、〈論創世記〉(De Genesi, 一四四七年)、〈博學無知者

的自辯〈(Apologia doctae ignorantiae, 一四四九年)〉、〈無知者之書〉(Idiotae libri, 一四五〇年)〉、〈論神的瞻視〉(De visione Dei, 一四五三年)〉、〈論能有〉(De possest, 一四六〇年)〉、〈論無別者三篇〉(Tetralogus de non aliud, 一四六二年)〉、〈論智慧的追獵〉(De venatione sapientiae, 一四六三年)以及〈論理論的極致〉(De apice theoriae, 一四六四年)〉。此外，他還撰述有關若干數學主題的作品，像：〈論變動的幾何學〉(De transmutationibus geometricis, 一四五〇年)〉、〈論數學的成就〉(De mathematicis complementis, 一四五三年)〉、與〈論數學的完美〉(De mathematica perfectione, 一四五八年)〉，以及若干有關神學的論題。

## 11

統一，亦即作為諸差異圓融的綜合觀念，已支配古撒的尼古拉的思想。就形上學的層面而論，這種觀念，曾出現在他有關神是〈對立之統一〉(coincidentia oppositorum)的觀念裏；亦即若干相反事物的綜合。它不僅超越，而且也蘊涵諸受造物若干差異的完美性。不過，這統一，亦即諸對立事物圓融的和解、或綜合的觀念，並未侷限在思辨哲學的領域；它對尼古拉的實際活動，曾造成一種有力的影響，而且，對聖座教會的立場而言，要解釋他改變了先前的想法，可要走上很長的一段路。我認為，指出情形怎麼會這樣，是很值得的。

當尼古拉來到巴塞勒「大公會議」會場，並發表他的〈論天主教的協和〉時，他看到基督教

界的統一，已受到了威脅，而感悟到保存這種統一的理念。他和許多其他誠摯的天主教徒一樣，相信保存、或恢復這種統一的最好方法，便是要強調「總評議會」的立場與權益。他和其他和解派的成員一樣，就在這種信念上，已得到康士坦斯大公會議（一四一四—一八年）所扮演的角色所激勵，亦即它使得曾經叫基督宗教界分裂，與促生許多醜聞的「大分裂」迅速中止。他在那時候，深信在國家與教會之中，都有關於人民主權的天賦人權；而且，的確，獨裁與無政府秩序，始終令他嫌惡不已。在國家裏，君主並未從神直接與當下領受他的權柄；倒毋寧是，來自、或者經由人民而才得到的。他認為，在教會裏，一種「總評議會」，亦即代表信徒，可優越於教宗。教宗祇擁有一種行政的優位權，而且，爲了若干適當的理由，一種評議會，或許就能夠廢除它。雖然他曾主張帝國的觀念，但是，他的理念，却不是一種完全統一的帝國理念，亦即應會廢棄、或取消國君或君主若干權利與義務的帝國理念；它倒毋寧是一種聯邦的理念。儘管對教會的統一，他是一個狂熱的信仰者，但是，他却以一種類比的手法相信：比起堅決主張聖座的至高立場，一種緩和的和解理論，應該更適合這種統一的主張。我這樣說，並沒有下述的涵意：那時候的尼古拉，並不相信，理論上能夠辯護這種和解的理論；或者，他祇是爲了若干實際的理由，而支持它。因爲，他認為，這樣應該可以好好保全教會的統一；而且，如果也承認「總評議會」的至高權，那麼，教會的改革，應該會處在一種會被實現較佳的時機裏。不過，這些實際的考慮，當然會因他而有了份量。此外，把教會當成是一種多樣性上圓融合一的「民主」論點——在法律上，這種論點，已表現在和解理論裏——，無疑已對他造成一種濃烈的吸引。他曾指望在教會中與國

家中有統一，而且，在教會與國家之間，也有統一；不過，他指望的統一，亦即不管是在教會中、或在國家中，還是在教會與國家之間的統一，都不是一種由取消若干差異所得到的統一。

尼古拉後來放棄和解的理論，而且，扮成聖座的一個擁護者。這種觀點的改變，在他有關教皇權，是一種神設立的制度——亦即擁有至高的教會權柄與裁判權——的理論信念上，當然，是一種改變的表示。不過，在這同時，下述的信念，當然也影響過他：他內心持有的主張，也就是教會的統一，事實上，應該未因輕蔑教宗在教會中的地位，而得到了增進。他接而認為，有效的履行和解理論，很可能會造成另一次的分裂，而不是統一；而且，他也把聖座的至高地位，看成是教會實質統一的表示。教會所有有限的權柄，都是從絕對的、或至高的權柄，亦即聖座，接受它們的權威的；有限的、受限制的存有，也是用這一種類似的方法，從絕對的無限者，亦即神，領受它們的存有。

這種觀點的變更，並未蘊涵會接納如同羅馬的吉爾斯 (Giles of Rome) 的那一些放肆的理論。例如，尼古拉並未想到國家是隸屬教會的；他倒想起，在這兩權之間，要有一種圓融的與祥和的關係。他始終指望的是：差異中的和諧、圓融與統一。論到這種沒有差異壓制的統一理念，他很類似萊布尼茲。真的，尼古拉想確保圓融統一的若干企圖，始終絕未成功。他在自己的主教區裏，想確保統一的若干企圖，也是完全不適當的；而且，東方教會與羅馬的復合，亦即他曾出力過的，為期也很短。不過，萊布尼茲他那有點不實際，而且有時候，的確也很膚淺的統一計劃、或理念，事實上也未實現過。

神對尼古拉來說，是在一個獨特的與絕對無限的存有中的「對立之統一」，亦即若干相反事物的綜合。諸有限的事物，是多樣的與歧異的，它們都擁有各自不同的本性與特質；然而，神却超越在衆受造物中所發現的若干差異性與對立性。不過，神却是用一種令人費解的方法，把它們統合在祂裏面，來超越這些差異性與對立性。例如，在衆受造物內所發現的本質與存在的差異，在神裏面，就不能是一種差異；在實際的無限者裏，本質與存在，是相合的以及一體的。再者，我們在衆受造物裏，區分偉大與渺小；而且，我們也說它們擁有不同等級的屬性，說它們多少或是這個、或是那個東西。不過，在神裏面，這一切的差異，都是相合的。如果我們說，神是「最大的存有」(maximum)；那麼，我們也必須說，祂也是「最小的存有」(minimum)。因為，神不會擁有大小，或者我們日常所稱的「偉大」這種東西。在祂裏面，「最大的存有」與「最小的存有」，是相合的。●不過，我們却無法理解，這一類差異與對立的綜合。如果我們說，神是「對立物的混合與它們的相合」(complicatio oppositorum et eorum coincidentia)，那麼，我們必須瞭解，我們對這句話的意涵，並不能擁有一種正面的理解。我們認識一種有限的事物，是靠著使它和已知的事物建立關係，或作比較；我們是靠比較、類似、不同與差異，來認識事物的。不過，身為無限的神，却不和任何一種有限的事物相像；而且，把若干確定的述詞，應用在神身上，那只是使祂類同若干事物，而且，也使祂和那些事物，有一種類似的關係。其

實，我們應用在若干有限事物上的一些不同的述詞，在神裏面，都是以一種超過我們認識的方式，而融合一致的。

#### 四

因此，清楚的是，古撒的尼古拉曾強調「否定法」(via negativa)，亦即是在我們以知性逼近神上的否定法。如果獲知、或熟悉一種事物的過程，蘊涵使未知的事物，能和已知的事物建立關係，或作比較，而且，如果神也不同於每種受造物；那麼，它便導致：這種推論的理性，無法參透神的本性。我們認識神，是認識祂所不是的樣式，而不是祂存在的樣式。因此，對神本性的正面認識，我們的心智，是處在一種「無知」的狀態。另一方面，尼古拉講到的這種「無知」，可不是有關某個不認識神的人，或者某個從未努力理解神真體的人的無知。當然，它是人類心理學的成果，以及若干限制的結果；後者，一旦面對一種本身不是經驗所與的對象的無限對象時，就必定影響一種有限的心智。不過，爲了要擁有一種真正的價值，就必須把它理解成這些因素的結果；或者，總之，就是神的無限性與人的心智的有限性的結果。我們所談論的「無知」，並不是一種拒絕作一項知性的努力，或在宗教上漠不關心的結果；它起因於神的無限性與超越性的實現。因此，它是「博學的」、或「有教養的無知」。於是，尼古拉最馳名之作品的標題是：「論博學的無知」(De docta ignorantia)。

強調「否定法」，而且同時，又積極肯定神是「相反事物的相合」，可能顯得不一致。不過

，尼古拉却未完全駁斥「肯定法」。例如，由於神超越了數目的領域，因此，在一種有別於其它的有限事物的一種有限事物，可以稱作「一」（種）的意義下，就不能稱祂作「一」（種）。另一方面，神在受造的世界裏，是無限的「存有」與衆多樣性的本源；而且，就像這樣，祂是無限的統一者。不過，我們對這種統一本身的究竟真相，却沒有一種正面的理解。我們確實對神做了若干正面的肯定；而且，我們這麼作，也合乎情理。不過，對於神的本性——它不必受到一種否定的限制——，却沒有任何正面的肯定。如果我們祇用得自衆受造物的觀念，來思想神，那麼，我們對祂的理解，是比下述的瞭解，亦即祂超越我們所有有關於祂的概念，還不適當；否定神學，是優越於正面的、或肯定的神學的。然而，比兩者優越的，却是「結合」神學；靠這種神學，便可以把神理解成：「對立之統一」。當然，可以把神認可作：至高的與絕對最偉大的「存有」；祂不能比祂的存在還偉大。而且，作為最偉大的「存有」的神，也是完美的統一。●不過，我們却也可以說神是：祂不能比祂的存在還渺小。因此，我們能夠說，祂是「最小的存有」。事實上，祂在一種完美的「對立之統一」中，就是最偉大者以及最渺小者。所有的神學，在下述的意義裏都是「循環的」：我們用一種超出人心理解的方法，對神的若干屬性作適當的稱述，這在神的本質裏，乃是融合一致的。●

人類知識最低級的階層，便是感官知覺，感官本身只能肯定。當我們進到理性（ratio）的層次時，那裏就有肯定與否定。這種推論的理性，會受矛盾原理，亦即諸相反事物，無法相容、或相互排斥的原理的支配；而且，理性的活動，除了帶給我們一種有關神的近似的知識以外，並

無法帶給我們任何事物。尼古拉以他對數學類比的愛好，便把理性對神的認識，比喻成一個圓的內接多角形，一個人不管在多角形上附加多少的邊，這個多角形，都不能和圓相合；即使這麼作，它可能愈來愈接近。此外，我們對受造物的認識，也僅是近似性的；因為，它們的「真相」，全隱藏在神裏面。總之，所有靠推論理性所獲得的知識，全是近似性的；而且，所有的科學，都是「推測」。●在 $\wedge$ 論猜測 $\vee$ 裏，便展述了這種知識理論；而且，尼古拉曾解釋，對神最高可能的自然認識，並不是靠推論的推理（ratio），而是靠知性（intellectus），亦即心智一種高級的活動所證得的。其實，感官知覺在作肯定，理性在作肯定與否定；而知性，却否定有關理性的若干對立物。理性肯定X與否定Y，不過，知性却分離地又併合地否定X與Y；知性把神理解成「相反事物的相合」。然而，這種理解、或直覺，却無法用語言來作適當的陳述；語言，是理性而非知性的工具。心智在它作為知性的活動裏，便使用語言去提示涵意，而非陳述意涵；尼古拉為了這種目的，便使用若干數學的類比與符號。例如，如果一個三角形的某一邊，往無限伸展，其它兩邊，就會和它一致。再者，如果一個圓的直徑，往無限延伸，最後，周邊也會和直徑一致。因此，無限的直線，同時也是一個三角形與一個圓。不用說，尼古拉已把這些數學理論，當成祇是一些符號而已。數學上的無限，與絕對無限的存有，是不相同的；可是，前者却可以充當後者的一種符號，以及對形上學底神學上的思想，構成一種幫助。●

在構成 $\wedge$ 無知者 $\vee$ （Idiotae）的若干作品中，已摘述「論博學的無知」若干的主導觀念；而且，尼古拉在 $\wedge$ 論智慧的追獵 $\vee$ 裏，也再次肯定他對「有學問的」、或「有教養的無知」觀念

的信仰。他在這份作品裏，也再度肯定在 $\wedge$ 論無別者 $\vee$ （*De non aliud*）裏所包含的學說。神是不能用其它的語詞來界定的：祂是祂自己的定義。再者，神不在其它任何的事物以外；因為，祂界定其它的一切事物，意即：單單祂，才是萬物存在的本源與保存者。<sup>⑧</sup> 尼古拉也再度肯定，他在 $\wedge$ 論能有 $\vee$ 裏早已展述的中心觀念。「單單神，才是『能有』，因為，祂在祂能夠存在的狀態中，活動不息。」<sup>⑩</sup> 祂是永恆的活動。在他最後的作品： $\wedge$ 論理論的極致 $\vee$ 裏，曾再度採用這種觀念。他在這份作品裏，把神表徵作：「能力本身」（*posse ipsum*），亦即在衆受造物裏自顯的絕對權能。對這種觀念的強調，已向尼古拉若干作品的學員，暗示作者那方面有一種見解改變。而且，的確，要支持這種詮釋，是有許多話要說的。尼古拉在 $\wedge$ 論理論的極致 $\vee$ 裏明顯的說，他曾想過，在幽黑、或陰暗裏，總比在清晰中，發現神的真相來得好；而且，他也附帶說，「能有」，亦即能力、或有能力的觀念，是容易理解的。有什麼樣的男孩、或年輕人，在他非常清楚他能夠吃、跑與講話的時候，會對「能有」的性質一無所知？而且，如果有人就他沒有能力這麼作的情形下，問他是否樣樣都能夠作，例如：攜帶一塊石頭時；那麼，他應該會論斷這樣的一個問題，完全是多餘的。現在，神是絕對的「能力本身」（*posse ipsum*）。因此，情形似乎，尼古拉覺得有必要抵消他早先那樣強調的否定神學。而且，我們或許能夠說，「能有」的觀念，以及有如光這些其它的正面觀念，亦即他在自然神學裏已使用的，已顯示他對神的內存性的確信；反而，他對否定神學的強調，毋寧表明他對神的超越性的信仰。不過，作下述的提示，應該是錯的：尼古拉爲了肯定法，便棄絕否定法。在他最後的作品裏，相當清楚的指出：神的一

能力本身」，本身是不可理解的，而且，它也是不能用受造的能力，來測度的。尼古拉在「論理論的極致」的前一年所寫的「概要」(Compendium) 裏，就說，不可理解的「存有」，亦即反而始終保持不變者，是用各樣的方式，各樣的「符徵」來表明自己。它就像一張臉，能夠用不同的方式，在許多的鏡子中顯現。臉是同一張臉，不過，臉的表相，亦即全和臉本身不同的表相，却是多樣化的。尼古拉或許已用各樣方式，描述神的本性，而且，他或許也很清楚的想到，他早已過份誇張否定法；不過，實情好像不是這樣：他的觀點裏，曾有任何基本的改變。神對他來說，始終是超越的、無限的與不可理解的；即使祂也是內存的，而且，即使尼古拉或許已明白下述的希求：要使神的這種面向，大大的突顯。

## 五

尼古拉講到神與世界(人)的關係，曾使用對某些讀者而言，已暗示有一種泛神論詮釋的語詞。神包涵萬物；祂是「包覆一切(萬物)」(omnia complicans)。萬物都包涵在神的純一裏；而且，沒有祂，萬物都是子虛烏有。神也是「闡明一切(萬物)」(omnia explicans)；亦即能顯示祂某種部分的多樣性事物的本源。「神本身包覆一切，萬物都在神裏面；神本身闡明一切，神本身就在萬物中」(Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus) 不過，尼古拉却聲明，他不是泛神論者。神因為是萬物的原因，便包涵了萬物：祂「包覆的」(complicative)包涵它們，

如同某種事物，在祂的神性與單純本質中一般。祂在萬物中是「闡明的」(explicative)；意指，祂內存於萬物，而且，實質上，萬物全依賴祂。當他說神是世界的核心與周邊時<sup>⑤</sup>，人既不可用一種泛神論的，也不可用一種反宇宙進化論的意義來詮釋祂。尼古拉說，世界不是一個帶有一個限定的核心與周邊的有限範疇。任何一點，都可以被當成，以及視為世界的核心；而且，它並沒有周邊。因此，鑑於下述的事實：神存在各處，或無所不在，因此可以說神是世界的核心；而且就空間方位來說，祂那裏都不在，因此可以說神是世界的周邊。尼古拉當然受到若望·斯科特·伊利基那(John Scotus Eriugena)這類作家的影響；而且，他也用過艾克哈特早已使用的同一類型的大膽語詞與述句。不過，就他某些陳述的表面意涵而論，儘管他有一種反宇宙進化論的濃烈傾向；但是，明顯的是，他却極力主張在有限的受造物與無限的「神性」之間的差別。

尼古拉在能令人想起若望·斯科特·伊利基那學說的若干語詞上，解釋世界就是一種神的顯現；一種神的存有的「縮型」。宇宙是「最大的縮型」(contractum maximum)；亦即是從「最大的絕對者」(absolutum maximum)，經由放射而存在的。<sup>⑥</sup>也就是說，每一種受造物，是一種受造的神、或被造的神(quasi Deus creatus)。<sup>⑦</sup>尼古拉甚至進一步說，神是世界、或宇宙絕對的本質，而且，宇宙是處在一種「縮形」狀態中的真正本質。<sup>⑧</sup>同樣的，尼古拉在入論猜測<sup>⑨</sup>裏，也指出，指說神是在世界裏，也就是在說，世界是在神的裏面。然而，在入論神論的瞻視<sup>⑩</sup>裏，他却講說，神在本身是不可見的；不過，神在「創造的行程」(uti creatura est)上，却是明顯可見。這一類的陳述，當然，會導使它們成爲一種泛神論的詮釋；不過，尼古拉

却偶而作澄清：用這種方式，來詮釋它們，是一種錯誤。例如：他在 $\wedge$ 論猜測 $\vee$ <sup>①</sup>裏，便主張：「人是神，不過，却不是絕對的；因為，他是人。因此，他是一種人性的神（*humanus est spiritus Deus*）。」他繼續主張：「人也是世界」，而且，也解釋，人是小宇宙、或「某一種人性的世界」。的確，他的陳述，都很大膽。不過，因為他說人是神——雖然不是絕對的——，顯然，他並沒有超過其他作家所意指的內涵；這些作家，把人稱為神的形象。清楚的是，除了神以外，尼古拉深信世界的空無性，以及它和神的關係；亦即神性的一面鏡子。世界是「縮型的無限」（*infinitas contracta*）以及「縮型的統一」（*contracta unitas*）。<sup>②</sup>不過，這並不表示，在一種字面意義上，世界就是神；而且，在尼古拉 $\wedge$ 博學無知者的自辯 $\vee$ 裏，也明白駁斥泛神論的指控。在 $\wedge$ 神的闡明 $\vee$ （*explicatio Dei*）裏，或在世界的創造中，統一已「縮型」成多元，無限已成有限，單一已成組合，永恒已成承續，必然性已成可能性。<sup>③</sup>在創造面上，神的無限性，已在多樣化的有限事物中，表現、或啓示了自己；反而，神的永恒性，却在時間的承續中，表明、或啓示了自己。衆受造物和造物主的關係，超出了我們的理解；不過，按照尼古拉的習慣，他却經常從幾何與算術提供若干的類比。他相信，類比可以使事物變得更加清楚。

## 六

不過，儘管世界是由有限事物組成的，但是，在某個意義上，它却是無限的。例如，關於時間，這世界乃是無終止的、或不確定的。尼古拉贊同柏拉圖的看法，即時間是永恒的形象；<sup>④</sup>而

且，他也主張，既然創造以前並沒有時間，那麼，我們就必須說，時間源自於永恒。而且，如果時間源自永恒，那麼，它便參與永恒。「我不認爲，任何人理解的話，會否認世界是永恒的，儘管它不是永恒性。」<sup>②</sup>「因此，由於世界來自永恒，而不是來自時間，所以，它是永恒的。不過，『永恒的』這個名稱，比較屬於世界，而不屬於時間；因爲，世界的綿延，並不依賴時間。原

因是，如果天體的運動與時間，亦即運動的尺度停止了；那麼，這個世界，應該也不會不存在。」<sup>③</sup>因此，尼古拉在時間與綿延之間，作了一種區分；可是，他却未展述這個主題。時間是運動的尺度；因而，它是測量心智的工具，而且，也依賴心智。<sup>④</sup>如果運動消失了，那麼，就應該不會有時間；不過，却依然會有綿延。接連不斷的綿延，是絕對綿延的模本、或形象，亦即是永恒。我們能夠把永恒，祇構想成永無終止的綿延。因此，世界的綿延，便是神的永恒的形象；而且，在某種意義上，也可以稱它爲「無限的」。這是一種古怪路線的論證，而且，要正確了解它的涵意，是不容易的。不過，至少在某一方面，尼古拉大概有下述的意思：世界的綿延，在潛能上是無終止的。它不是神的絕對永恒性，不過，它本身却沒有任何必然的限制。

這個宇宙，是一個不受任何其它的宇宙所限制的宇宙。因此，在某種意義上，它在空間上是「無限的」。它沒有任何固定的核心；而且，也沒有一個點，是人不能選擇來當作世界的核心。當然，絕對的「上」或「下」，是沒有的。地球既不是世界的核心，也不是它最低的與最小的榮耀部分；太陽也沒有任何特權的地位。在這些問題上，我們的判斷，都是相對的。這宇宙中的每樣事物，都在運動，而且，地球也是一樣。「地球不能成爲核心，不能沒有任何運動而存在。」

● 它比太陽還小，不過，却比月亮還大，有如我們從對日蝕的觀察，便能夠知道。● 尼古拉好像沒有清楚的說，地球繞着太陽轉；不過，他却澄清，太陽與地球都在動，亦即隨着所有其它的物體在動。可是，它們的速度，却不一樣。這件事實，亦即我們未知覺地球的運動，針對它的運動而言，可不是有效的論證。我們祇就與若干固定點的關係，才知覺到運動。而且，如果有人走在河中的一條船裏，未能見到兩岸，並且，不知道水本身也一直流動着；那麼，他應該會想像：船是靜止不動的。● 在地球上靜止不動的一個人，可能認為地球是靜止的，而且，其它的天體，都在運動；不過，如果他是在太陽、月球或火星上，那麼，他應該會想，他停留的物體有同樣樣的情形。● 我們對運動的判斷，都是相對的；我們在這些天文學的問題上，都不能證得「絕對的真理」。我們爲了比較天體的若干運動，就必須關聯於若干選定的固定點，而這麼作；不過，事實上，却沒有這些固定點。因此，我們在天文學上，只能證得一種近似的、或相對的知識。

## 七

從物質，經過有機物、動物與人，一直到若干純粹精神，這種實在界階層體系的觀念，是亞里斯多德主義與柏拉圖傳統一種主要的特徵。不過，一直保有這種觀念的尼古拉，却特別強調個別的事物作爲神的一種獨特的開顯。第一，沒有兩種個別的事物，是完全相似的。尼古拉這麼說，却沒有要否定「種」的實在性的意思。他說●：漫步學派(the Peripatetics)的說法是對的，亦即共相，實際上並不存在；只有個物存在。而且，這類的共相，却屬於概念的秩序。儘管這樣

，一種「種」的成員，却有一項特殊的特殊性質；這種性質，是以一種「縮型的」狀態這也就是，有如一種個別的性質存在於它們各種成員之中。<sup>31</sup>然而，却沒有一種個別的事物，能夠完全實現它需象的完美；而且，一種「種」的各個成員，也有它自己的獨特性徵。<sup>32</sup>

第二，每一個別的事物，都反映整個的宇宙。每一存在事物，都使所有其它的事物「縮型」；所以，宇宙是「縮型」(Contracte)在每一有限的事物裏。<sup>33</sup>此外，如同神在宇宙裏面與宇宙在神裏面，以及如同宇宙也在此外各種事物裏面，指稱每樣事物在各種事物裏，也就是在指稱，神在各種事物裏面，以及各種事物也在神裏面。換句話說，宇宙是神的存有的一種「縮型」；而且，各種有限事物，也是宇宙的一種「縮型」。

因此，世界是一種和諧的體系。它是由多樣性的有限事物組成的；不過，它的成員，却是彼此相關，而且也與整體相關，由此，便有一種多元性的統一。<sup>34</sup>這單一的宇宙，是絕對的與單一神的統一的展露；而且，這整個宇宙，也反映、或反照在各種個別的部份裏。據尼古拉說，有一種世界靈魂(anima imundi)；不過，他却駁斥柏拉圖對這種靈魂的看法。anima 它不是一種一方面與神不同，而另一方面，又與世界內的有限事物有別的實際的存在物。如果把世界靈魂當成是一種在它本身，包涵所有形式的普遍形式；那麼，它便沒有屬它自己個別的存在。這些形式，實際存在神的「道」裏面，如同和神的「道」同一一般；而且，它們也是以「縮型」(contracte)的方式，存在衆事物裏，也就是，如同事物的個別形成一般。尼古拉顯然已理解，柏拉圖主義者好像在教導下述的觀點：普遍形式，都存在在一種與神有別的世界靈魂裏；然而，他却駁斥這

種見解。

他在《無知者》(Idiotae) 裏說：柏拉圖稱作「世界靈魂」的事物，亞里斯多德却稱它爲「自然」；而且，他附帶的說，據他的看法：「世界靈魂」或「自然」，就是神，「神在萬物裏，成就一切的事」。因此，清楚的是，儘管尼古拉從柏拉圖主義那裏，剽竊「世界靈魂」這個詞語，但是，他並不把這個詞語，理解成一種有別於神，而且界於神與世界之間的存在者。在他的宇宙論裏，在實現的無限者（亦即神），以及潛能的無限者（亦即受造的世界）之間的創造過程上，可沒有中間的階級。

## 八

儘管每一有限的事物，反映整個宇宙，但是，這對人來說，却格外的真實；人在他本身裡，已結合質料、有機生命、感知的動物生命，以及精神的純理性。人是小宇宙，亦即一個小世界；在人裏面，包涵有知性的與質料的實在界領域。<sup>37</sup>「我們不能否認，人可稱作小宇宙；也就是，一個小世界」；而且，正如大世界，亦即宇宙，擁有它的靈魂，同樣，人也有他的靈魂。<sup>38</sup>宇宙，是反映在每個部份裏，而且，在類比上，這是可適用在人身上的；人是小宇宙、或世界。人的本性，是反映在一種像手這樣的部位裏，不過，它却更完美地反映在頭部裏。所以，儘管宇宙是反映在每個部份裏；但是，它却更完美地反映在人裏面。因此，人就可以稱作是一個「完美的世界」；可是，他却是一個小世界，以及大世界的一部份。<sup>39</sup>事實上，由於在人裏面，結合若干可

在其它存有(者)裏個別發現的屬性，人便是神的「相反事物的相合」的一種有限呈現。

宇宙是「最大的聚合」(concretum maximum)；而神是「絕對最大者」(absolutum maximum)，亦即絕對的大。不過，宇宙却未離開個別的事物而存在；而且，並非個別的事物，都體現它所有意象的完美。因此，這絕對的大者，決未完全「縮型」、或已表現成「具體的」。然而，我們却能夠想像一種「最大的縮型」(maximum contractum)、或「聚合」(concretum)；它在本身裏，不僅應該統合各樣階層的受造的存在，如同人所作的一般，而且，也應該統合與受造本性隨同一起的「神性」本身。可是，這種聯合，「應該會超過我們所有的理解」。④不過，儘管聯合的模式，是一種奧秘，我們却知道，在基督裏，神的與人的本性已經結合，而沒有本性的混亂、或位格的差別。因此，基督便是「最大的聚合」(maximum concretum)；祂也是「絕對的媒介」(medium absolutum)這不僅意指：在祂裏面，有一種有關未受造者與受造者，有關神的本性與人的本性獨特的、又完美的聯合；而且，也意指：祂是唯一與不可缺少的媒介，人類藉着它，就能夠和神聯合。⑤沒有基督，人便不可能獲得永恆的幸福。祂是宇宙最終極的完美；⑥而且，特別對人來說，人祇靠着與基督聯合，便能夠實現他若干最高的潛能。而且，我們除非經由教會，亦即祂的身體，否則，就不能和基督聯合，或者變化成祂的形象。

④ △關於和平或信念相合的對話▽ (Dialogus de pace seu concordantia fidei) 顯示尼古拉的見解絕非狹窄的；而且，爲了統一起見，他向東方教會的若干讓步，是有相當準備的。不過，他的作品，大致上却未暗示，他爲了要獲得外在的統一，曾寧願犧牲天主教信仰的整體性；可

是，他却深切關心統一，而且，也深深意識到下述的事實：這種統一，祇有靠和平的協定，才能夠獲得。

## 九

足夠清楚的是，古撒的尼古拉曾大肆利用若干先前哲學家的著作。例如，他時常引用偽名丹尼斯的學說；而且，顯然的是，後者對否性神學，以及對若干符號的使用的堅決主張，曾強烈的影響他。他也知道若望·斯考特·伊利基耶的八論自然的分類（*De divisione naturae*）；而且，儘管伊利基耶對他思想的影響，當然不及於偽名丹尼斯的影響力——當然，他把偽名丹尼斯，想成是保祿的門生——不過；下述却是合理的假定：他某些有進展的大膽陳述，亦即神在受造物裏，是「明明可見的」，乃是受到他閱讀第九世紀哲學家的作品的激勵。再者，艾克哈特的作品，以及艾氏對驚人的二律背反的使用，當然，也影響尼古拉。的確，尼古拉大部分的哲學，例如，他的「博學的無知」的理論，他把神看成是「對立之統一」的觀念，他堅決主張世界是一種神的自我的顯明和「神的闡明」（*explicatio Dei*），以及他把人當作是小宇宙的見解，都可以當成是若干較早的哲學的一種發展，尤其，在一種廣泛的意義上，那些隸屬柏拉圖的傳統，以及在某種意義上，可以列為「密契的」那些哲學，更是這樣。他對數學類比與象徵主義的喜愛，不僅使人想起古代世界裏柏拉圖主義者與畢達哥拉斯學派的作品，而且，也使人想起奧古斯丁與其他基督徒作家的作品。作這一類的考慮，對於應該會把古撒的尼古拉，列為一個中世紀思想家

的人而言，會提供許多辯護的理由。有人可能已指出，他專注於我們對神的認識，以及世界（人和神的關係，便往後指向中世紀。有些史學家會說，他整個的思想，在中世紀若干範疇裏是活躍的，而且，也帶有中世紀天主教的印記。即使他那頗令人心驚的言辭，也能與那些被列為中世紀風格的作家相呼應。

另一方面，走向對立的極端，以及企圖把尼古拉往前推入近代時期，是有可能的。例如，他堅決主張否性神學，以及，他把將神當成「對立之統一」的學說，是可以比喻成謝林(Schelling)的「絕對者」理論：絕對者是所有差異與差別的消失點。反而，他把世界當成「神的闡明」(explicatio Dei)的見解，却能夠當作是黑格爾(Hegel)「自然」理論的一種預示：自然是神在祂的他物性(Nature as God-in-His-otherness)，亦即是抽象「理念」的具體表現、或體現。這也就是說，可以把他的哲學認定成比德國觀念論還搶先了一步。此外，顯然的是，尼古拉對宇宙反映在各種有限的事物裏，以及，在任何兩種事物之間，存有定質差異的觀念，却也再度出現在萊布尼茲的哲學裏。

我認為，幾乎無法否認的是，在這兩種矛盾的觀點裏，都有真理。尼古拉的哲學，無疑，曾大大依賴，或利用若干先前的體系。另一方面，指出他思想的某些面向與萊布尼茲哲學之間的若干類似性，絕不是耽迷若干牽強附會的類比。當它使古撒的尼古拉結合後康德的德國思辨的觀念論時，這些連結，顯然是更加的薄弱；而且，也有若干無秩序的同化的危險。不過，說真的，對他若干的作品發生興趣，却在十九世紀開始自顯，而且，這多半是由於那個世紀的德國思想，所

採取的方向的緣故。不過，如果在這兩種觀點裏有真理；那麼，承認尼古拉裏面有一個過渡的思想家，亦即一個文藝復興期的人物，却總是合理的。例如，他的自然哲學，當然包涵了承襲過去的某些成份；不過，它也代表了對自然界系統之漸增的興趣，以及吾人或可稱之為對宇宙作為一發展中與自我開展的系統之漸增的感受。尼古拉對世界「無限性」的看法，曾影響文藝復興期其他的思想家，特別是布魯諾（Giordano Bruno）；即使布魯諾曾在與尼古拉的心智與信念有別的方向，展述了尼古拉的見解。再者，不管尼古拉以自然為「神的闡明」的理論，有多少依賴柏拉圖的、或新柏拉圖的傳統；我們在這種理論裏，可發現到一項對個別的事物，以及對大自然是一種衆個別事物的體系的堅決主張。如同我們已提過的，萊布尼茲的哲學，料必沒有一種會正好相似。而且，他對這種觀念，亦即世界中的任何事物，都可以適當的稱作穩定的，以及對任何絕對的「核心」、或「上」與「下」這些概念的駁斥，也使他與文藝復興時期，而非中世若干宇宙論者與科學家連手合作。當然，完全真實的是，尼古拉對世界與神的關係的構思，是一種有神論的構思；不過，如果把自然當成是一種和諧的系統，亦即在某種意義上，是「無限的」，而且，也是一種神開展的、或進程的顯明；那麼，這種觀念，爲了它本身，而不是僅作爲一種在形上學認識神的踏腳石，它便助長與激勵人們對大自然的探究。尼古拉不是一個泛神論者；不過，至少就某些方面而論，他的哲學，却能夠和布魯諾、以及文藝復興期其他的自然哲學並列。而且，文藝復興的科學的思想與言行，正是在這些思辨哲學的背景下發展的。在這個關鍵上，有人或許會評述，尼古拉若干的數學理論，曾刺激了達芬奇（Leonardo da Vinci）。

我們在結論裏，或許已想到，儘管像布魯諾這類思想家，後來展述了尼古拉對自然無限系統的看法，而且，儘管這些思辨的自然哲學，對自然作科學的探究，曾形成一種背景與刺激；但是，尼古拉本人，不僅是一個基督徒，而且，本質上也是一個基督徒思想家；他專注於對隱匿的神的追尋，並且，他的思想，也的確的帶有基督中心論的特質。我爲了要解說這最後的論點，在處理他把人看成是小宇宙的理論上，曾提到他把基督當成「最大的縮型」以及「絕對的中保」的學說。他在他的人文主義的興趣，他對個體性的堅決主張，他附給若干新鮮的數理的與科學研究的價值，以及把一種批判心靈，結合一種顯著的密契傾向上，則類似許多文藝復興期其他的思想家。不過，他却使早已鼓舞，與刺激中世紀偉大思想家的信念，繼續帶入文藝復興時期。在某一種意義上，他的心智，已沉潛在當時一直在發酵的新觀念裏；不過，他思想滿佈的宗教觀，却使他免於陷入某些文藝復興期的哲學家，曾陷進較爲狂野放肆的言論裏。

註 釋

- ① p. 207.
- ② p. 211.
- ③ *De docta ignorantia*, 1. 4.
- ④ *Ibid.*, 2, 1.
- ⑤ *De docta ignorantia*, 1. 5.

- ⑥ *Ibid.*, 1. 21.
- ⑦ *De docta ignorantia*, 1, 3.
- ⑧ *Ibid.*, 1, 12.
- ⑨ *De venatione sapientiae*, 14.
- ⑩ *De venatione sapientiae*, 13.
- ⑪ 8.
- ⑫ *De docta ignorantia*, 2, 3.
- ⑬ *Ibid.*, 2, 11.
- ⑭ *Ibid.*, 2, 4.
- ⑮ *Ibid.*, 2, 2.
- ⑯ *Ibid.*, 2, 4.
- ⑰ 2, 7.
- ⑱ 12.
- ⑲ 2, 14.
- ⑳ *De docta ignorantia*, 2, 4.
- ㉑ *Ibid.*
- ㉒ *De venatione sapientiae*, 9.

- 23 *De ludo globi*, 1.
- 24 *Ibid.*,
- 25 *De ludo globi*, 2.
- 26 *De docta ignorantia*, 2, 11.
- 27 *Ibid.*, 2, 12.
- 28 *Ibid.*
- 29 *Ibid.*
- 30 *De docta ignorantia*, 2, 6.
- 31 *Ibid.*, cf. *De coniecturis*, 21, 3.
- 32 *De docta ignorantia*, 3, 1.
- 33 *Ibid.*, 2, 5.
- 34 *Ibid.*, 2, 6.
- 35 *Ibid.*, 2, 9.
- 36 3, 13.
- 37 *De docta ignorantia*, 3, 3.
- 38 *De ludo globi*, 1.
- 39 *Ibid.*

④⑩ *De docta ignorantia*, 3, 2.

④⑪ *De vision Dei*, 19, 21.

④⑫ *Ibid.*, 21.

④⑬ *De docta ignorantia*, 3, 12.

## 第十六章 自然哲學(1)

一般評述——基洛拉末·卡大諾——伯納弟諾·德勒修——方濟·巴特利齊  
——多瑪斯·剛巴內拉——喬大諾·布魯諾——比耶·加森地

### 一

在上一章裏，已提到古撒的尼古拉的「自然」觀念，與在文藝復興時期已出現若干其它的自然哲學之間的關聯。尼古拉的自然觀念，是以神爲中心的；而且，在他的哲學這個面向，他和中世紀若干主要的哲學家有密切的關聯。不過，我們却了解，在他的思想裏，作爲一種無限系統的「自然」觀念——在這系統裏的地球，並未佔有任何特殊的地位——，是如何居於一種領導的立場。因爲有許多其他文藝復興期的思想家，那兒，便興起一種公認是自滿自足的統一的「自然」觀念；亦即是一種靠普及一切的融和力與吸引力來統合的，以及靠一種世界靈魂來甦活的系統；而不是像古撒的尼古拉所說，有如神的一種外在顯明的系統觀念。這些哲學家，實際上，都把「自然」當成一種有機體；就此而論，介於生物與非生物，以及介於精神與物質之間若干尖銳的差

異，亦即中世思想的特色，便失去它們的意涵與應用。這種形態的哲學，自然而帶帶泛神論的特質。在某些方面，它們很類似文藝復興時期已振興的柏拉圖主義、或新柏拉圖主義的面向；不過，其實，柏拉圖主義者，却強調過超自然界，以及靈魂昇向神那兒的觀念。若干「自然」的哲學家，反而，強調公認是一種自滿自足的系統的「自然」本身。這並不是說，通常公認是「自然哲學家」的所有文藝復興期的思想家，已放棄基督神學，或者自視為革命家；不過，他們思想的傾向，却是要減輕把自然限定為超自然的若干束縛。他們已傾向於「自然主義」。

然而，要對歷史學家慣常列為「自然的哲學家」、或「『自然』哲學家」的文藝復興期思想家作若干一般的判斷，反而是相當困難的；或者，也許，有人反而應該會說：這樣作是危險的。例如，在義大利人當中，有人當然會在布魯諾的哲學與十九世紀德國羅曼主義哲學之間，找出若干的關聯。不過，「羅曼主義」正好却不是一種有人自然會歸給基洛拉摩·富拉卡斯托洛（Girolamo Fracastoro, 一四八三—一五五三）思想的一種特徵；後者，是教宗保祿三世的醫生，而且，寫過若干醫學主題的作品，並且，也寫過一本天文學的作品：《人類中心論或論星球的書》（*Homocentricorum seu de stellis liber*, 一五三五年）。他在他的《論事物的相容與不相容》（*De sympathia et antipathia rerum*, 一五四二年）裏，已設定眾事物之間有「相容」與「不相容」，也就是，吸引與排斥力量的存在，以便解釋物體在彼此之間的關係上的若干運動。「相容」與「不相容」這兩種名詞，或許顯得帶有一種羅曼觀點的徵兆；不過，富拉卡斯托洛却以設定由眾物體放射的，而且，能滲穿其它物體的細孔的「微原子」（*corpuscula*）、或「能

感覺之物」(corpora sensibilia)，來解釋這些力量的運作模式。一把這種思想路線，應用在知覺問題之後，他便設定進入知覺主體的意象(species)、或形象的射出。這種理論，顯然已重振古時候恩培多克利(Empedocles)、德謨克利圖(Democritus)與伊比鳩魯(Epicurus)所提出若干知覺的機械理論；即使富拉卡斯托洛並未採用德謨克利圖普遍的原子主義理論。這一種見解，強調主體在知覺衆外在對象時的受動性；而且，他在他的《杜利烏斯或論悟性》(Turrus sive de intellectu, 一五五年出版)裏也說：悟性(intellectio)對心智而言，不過是一種對象的表象，亦即是接受對象的一種「意象」的結果。從此，他便下結論：理解大概是純粹的受動。真的是，他也設定一種他命名為「詮釋」(subnotio)的特別能力，亦即一種能夠把一種事物的各樣印象，經驗成、或理解成一種擁有存在對象本身裏若干關係的整體性，或經驗成、理解成一種有意義的整體的特殊能力。所以，人並沒有權利說，他曾否定心智那方面任何的活動。他並未否定心智的反省能力，而且，也未否定它建構若干普遍概念、或語詞的能力。此外，使用「意象」這個語詞，顯然，是得自亞里斯多德及士林哲學的傳統。儘管這樣，富拉卡斯托洛的知覺理論，却帶有一種濃烈的「自然主義的」特徵。或許，這和他作為一個醫事人員的若干興趣有關。

富拉卡斯托洛是一個醫生，而卡大諾是一個數學家；並且，德勒修對若干科學的事務，也擁有一種廣泛的興趣。不過，儘管像德勒修這樣的一個人，曾強調科學需要經驗的探討與研究；但是，他當然不會把自己侷限在用經驗才能檢證的若干假說上，反而，已提出他本人若干的哲學理

論。要決定應該把一特定的文藝復興的思想家，列爲一個哲學家、或者一個科學家、總是不容易的；當時的許多哲學家，都對科學與科學的探究感到興趣。反而，科學家絕未一直嫌斥哲學的思辨。然而，有一些人——他們個人的科學作品，在若干科學研究的發展上，都具有重要性——很合理的被列爲科學家；反而，另一些人——他們倒以他們的思辨，而不是以他們個人對若干科學研究的貢獻，而引人注目——，却被列爲「自然」哲學家；即使他們以思辨預期科學家們企圖檢證的某些假說，可能對科學的進展，有過間接的貢獻。不過，結合哲學的思辨與對若干科學事務的興趣，亦即有時候，也結合對煉金術，以及甚至魔術的興趣，却是文藝復興期思想家的特徵，他們對人的自由發展與他的創造能力，擁有一種深邃的信念；而且，他們也靠各樣的方法，力圖促進人的發展與能力。他們的心智，嗜好自由的知性的思辨，若干新鮮的假設的發展，以及稽查世界若干的新事實。而且，他們對煉金術發生共同的興趣，反而，是由於期待能擴展人的能力、控制與財富，而不僅僅是迷信而已。由於有若干必要的限制，有人就會說，文藝復興期的精神，曾表現一種從彼世到此世，從超越到內存，以及從人的依賴到人的創造力反轉的強調。文藝復興，是一個從這樣的階段，亦即神學的學術，已形成心智的背景，以及刺激人的心智，轉變成這樣的一個階段，亦即若干個別的自然科學的成長，愈來愈影響人的心智與人的文明的時期。而且，至少，某些文藝復興期的哲學，也一直豐富若干科學成長的動因，而不是若干思想的體系；我們不能夠期待某人，要把這種思想體系很謹慎的當成哲學來處理。

在本章裏，我計劃簡要的处理某些義大利的「自然」哲學家，與法國的哲學家比耶·加森地

的思想。在下一章裏，我將處理古撒的尼古拉以外的德國「自然」哲學家；尼古拉已經個別加以討論過了。

## 11

基洛拉末·卡大諾（一五〇一—一七六年）是一個有名的數學家兼一個馳名的醫生；他在一五四七年，成爲帕維亞（Pavia）的醫學教授。他是一個典型的文藝復興期人物；他把他的若干數理研究與醫學業務，和對天文學的興趣與濃烈傾向哲學的思辨予以結合。他的哲學，是一種物活論（hylozoism）的學說。有一種充滿所有空間的原始的、不確定的物質。此外，設定一種生產與運動原則，亦即世界靈魂，是有必要的。後者，是以「暖」和「光」的形式，成爲經驗世界中的一種因素；而且，衆經驗對象，都是從質料中的世界靈魂的運作產生的。它們都具有精神能力，而且，在它們之間，也存在相容與不相容的若干關係。天，亦即暖的座位，在世界形成的過程中，先是和地上的世界分離；這地上的世界，已是濕冷元素的位所。卡大諾對天文學的熱衷，已在他下述的信念中表露無遺：諸天影響地上世界若干事件的過程。地球內部的金屬，是透過地、水與空氣三種元素的交互作用而產生的；並且，它們不祇是有生命的事物，而且，也都傾向於金子的形式。至於平常指稱的有生命的事物，動物便是由蟲類產生的，而且，蟲類的形式，也是由地裏自然的暖和產生的。

這種把世界當成一種有生命的機體，或當成一種由世界靈魂賦予生命的統一體系，顯然，有

許多是拜柏拉圖（迪美吾斯篇）（Timaeus）之賜的；反而，像不確定的質料與「形式」這些觀念，却是得自於亞里斯多德的傳統。或許，有人會如此的預期：卡大諾應該會在一種純自然主義的方向上，來展述這些觀念；不過，他却不是一個物質主義者。在人裏面，有一種不朽滅的理性始元，亦即「心」（mens）；它和會朽滅的靈魂與身體作一種短暫的聯合。神會創造一定數目的這些不朽滅的靈魂，而且，不朽性也涵蘊輪迴。人們在這種不朽滅的心智，當成可和人會朽滅的靈魂分離的事物的觀點上，能夠看到亞維洛艾主義的影響；而且，人們在卡大諾拒絕承認神自由創造世界一事上，大概也能夠看到相同的影響。如果創造僅僅祇是由於神的選擇，那麼，創造便沒有理由、或原因：它是一種必要的過程，而不是神選擇的結果。

不過，卡大諾爲了建立一種物活論的與萬物有靈論的體系，不只是對取自過去若干不同的哲學成份，僅作一種古物的研究、或作一種補綴工作。清楚的是，他極力強調自然法則，以及「自然」統一，有如一種支配法則的體系的觀念。而且，在這方面，他的思想，是與文藝復興期的科學運動調合的，即使他曾取自過去若干哲學的若干觀念與理論，來表現他對自然法則的信念。就法律的主權而論，這種確信，顯然是源自他對下述的堅決主張：神已使天體與一般的物體，屈從數理的法則，而且，擁有數理知識，便是一種真智慧的形式。它甚至是靠相信「自然魔術」來表現的；因爲，魔術的能力，依賴所有存在的事物的統一。自然的，這種意義，亦即能夠說言語是「存在」的，以及隸屬若干原因的畛域，比卡大諾所作的嘗試，更需要一種較清晰的解析。不過，這種對魔術，亦即文藝復興期某些思想家的一種特徵的興趣，却表現他們對宇宙因果系統的

信念；可是，在我們看來，它可能有點奇幻。

111

在加拉布里亞的可桑沙 (Cosenza in Calabria) 的伯納弟諾·德勒修 (一九〇九—一八八年)，也主張一種物活論的理論；他是入論事物本性，即特有的原理 (De natura rerum iuxta propria principia) 的作者，以及拿不勒斯的「德勒修學院」 (Academia Telesiana)，或「可桑地納」 (Cosentina) 的創建者。據德勒修說，衆自然事體的基本原因，是暖和的與冷列的元素；傳統上介於天地之間的反題，已具體表現它們之間的對立。除了這兩種元素以外，德勒修也設定第三種，亦即受動的質料；它由於暖和和元素的活動，就會變得擴張、或稀薄，而且，也由於冷列元素的活動，而縮小下來。在動物與人的軀體裏，有「精神(靈)」的存在，亦即一種暖和元素巧妙的放射；它藉着神經而通貫全身，可是，却完全停在腦部裏。這種「精神」的觀念，可追溯斯多亞的「靈(氣)」 (pneuma) 理論；這種理論，本身曾衍自希臘的若干醫藥學派。而且，它也以「動物靈魂」的名稱，再次出現在笛卡兒的哲學裏。

「精神」，亦即一種心理學的實體，能夠接受若干外在事物所製造的印象，而且，也能夠在記憶中使它們活現出來。因此，精神擁有接受感覺印象，以及預期未來的感覺印象的功能；而且，一種接着一種個案的類比推理，也是以感官知覺與記憶為根基的。因此，推理始自感官知覺，而且，它的功能，便是要預期感官知覺；為此，它的若干結論，或對未來經驗若干的預期

，在經驗上，是必須加以檢證的。德勒修並不遲疑得出這種結論：「感覺遠不如知性完美」（*intellectio longe est sensu imperfectior*）。●例如，他使用這種理論，也就是有如一種以感官知覺為基礎的類比推理的理想形式，來詮釋幾何學。另一方面，他也承認眞空的觀念；眞空不是一種事物，不過，却是衆事物之間若干關係的系統。位置，便是有關這種普遍秩序或若干關係系統的限定。

人裏面基本自然的衝動、或本能，都是屬於自我的保存。如同遍在的運動，亦即生命的一種徵兆所顯示的，這同樣是動物裏有支配力的本能，而且，即使是在無機物裏，它在一種比較的意思上，也祇是無生命的東西。（的確，萬物都稟有某種程度的「知覺」；這是萊布尼茲在後來展述的一種觀念。）德勒修便根據這種基本的本能，來分析人的情感生活。因此，愛與憎，是個別指向能夠促進，與阻礙自我保存的事物的情感；而喜樂，則是一種伴有自我保存的情感。主要的美德，例如：明智與勇敢，都是基本的本能，在它的履行上賴以表現自我的各樣形式；其實，哀愁與這一類的情感，却反映一種疲弱的生命衝力。在這裏，我們看到他對史實諾莎對情感的分析，顯然搶先了一步。

然而，德勒修却不認爲，我們用生物學的詞彙，就能夠對人作完全的分析與解釋。因爲，人爲了自我保存，能夠超越生物的衝動；他甚至能夠忽視自己的幸福，使自己自由的暴露在死亡中。他也能夠努力尋求與神聯合，而且，又冥思神性。因此，人必須設定，在人裏面有一種「外添的形式」（*forma superaddita*），亦即不朽滅的靈魂的存在；這靈魂能夠賦形於身體與「精

神」，而且，也能夠與神合一。

德勒修宣稱的方法，就是經驗法；因為，他指望感官經驗，能夠去認識世界，而且，也把推理當成只是一種以過去經驗為基準，預期未來感官經驗的過程。因此，有人可能會認為，他已概述某一面向的科學方法；即使它是有一點粗糙。在這同時，他也提出一種哲學，遠超過在經驗上，能夠用感官知覺來檢證的程度。巴特利齊便強調這種論法；接着，我就會轉向他這個人。不過，敵視士林哲學的抽象，不僅結合對直接感官經驗的熱衷，而且，也結合若干根基不足的哲學思辨；這全都是文藝復興期思想的特徵。它在許多方面，既是豐碩的，也是未成熟的。

## 四

儘管方濟·巴特利齊（一五二九—一九七年）注意到，德勒修並未在他若干的哲學思辨上，遵奉他自己的檢證規準，但是，他本人却比德勒修更耽迷於思辨；他哲學的本質，很可能繫賴自然主義的面向。巴特利齊生在大馬底亞（Dalmatia），經過多處流浪以後，便在羅馬任職柏拉圖哲學的教授，以終其一生。他是《漫步學派探微第十五書》（*Discussionum peripateticarum libri XV*, 一五七一年）與《普遍哲學新論》（*Nova de universis philosophia*, 一五九一年）的作者；此，也有許多其它的作品，包括十五本有關幾何學的書在內。他是堅決與亞里斯多德為敵的人，他認為：柏拉圖主義更適合基督教義，而且，他自己的系統，顯然，也適合贏取異端者以回歸教會。他曾把他的《哲學新論》（*nova philosophia*），獻給教宗葛利哥里十四

世。因此，我在柏拉圖主義的復興那一章裏，原可完美的處理了巴特利齊；不過，他却解說一種普遍的「自然」哲學。所以，我選在這裏，要扼要地處理他的思想。

巴特利齊曾採用古柏拉圖傳統「光」的課題。神是原始的與非受造的光；肉眼可見的光，便是從它產生的。這種光，是「自然」之活動的、形式的始元，而且，它本身不能被稱之為完全物質性的。的確，它是一種中間的存有，可在純精神者以及純物質與無活力者之間，建構一種聯繫。不過，除了光以外，却有必要在「自然」裏，設定若干其它的基本因子。這些因素中的一種，就是空間；巴特利齊用一種相當難解的手法描述它。空間是持續的存在，繫屬於無物。因此，它是一種實體嗎？巴特利齊說，它不是由質料與形式組成的一種個別的實體，而且，它也不落於實體的範疇。另一方面，在某種意義上，它是一種實體；因為，它不屬於任何其它的東西。因此，它和量是不相同的。不然，如果它是的話，它也是和量的範疇所範涵的任何的量不相同的；它是所有經驗上量的來源與根源。巴特利齊對空間的描述，頗令人想起柏拉圖在《*Timaeus*》裏對空間的描述。我們不能稱它是任何確定的東西。它既不是純精神性的事物，另一方面，它也不是一種具形的實體；它毋寧是一種「非具形的物體」，亦即抽象的擴延。在邏輯上，至少，它是先於若干不同物體的生成；而且，在邏輯上，也能夠用「極小」(minima)或點來構成它。布魯諾利用了這種「極小」(minima)亦即不大，也不小，不過，在潛能上，却是它們兩者之一的觀念。據巴特利齊說，在世界的建構中，空間便充滿了另一種基本的因子，也就是「流質」。光、暖、空間與流質，是四種基本的因子、或始元。

巴特利齊的哲學，是一種新柏拉圖主義的思辨，以及想參照某些基本物質、或準物質的因子，以解釋經驗世界的一種嘗試的稀奇怪異的混合物。光，對他來說，部份是指肉眼可見的光；不過，它也是一種從神散發出，而且，甦活萬物的形上始元、或存有。它是使多樣物存在的多樣性原則；不過，它也是把萬有凝成一體的統一原則。而且，心智藉着光，便能夠上昇到神那裏。

## 五

多瑪斯·剛巴內拉（一五六八—一六三九年）曾提供另一種不同要素奇怪的混合；氏是道明修會的會士，也是有名的政治烏托邦，亦即〈太陽城〉（*Civitas solis*，一六二三年）一書的作者。不管他是否是認真的，他在這本書裏，曾提出一種柏拉圖的〈理想國〉顯然已提示的共產主義的社會安排。剛巴內拉在牢獄裏，度過他一生非常重要的歲月，主要是因爲有人控告他有異端思想；不過，他却寫成許多哲學的作品，包括有：〈依感官證明的哲學〉（*Philosophia sensibus demonstrata*，一五九一年）、〈論感覺的事物〉（*De sensu rerum*，一六二〇年）、〈勝利的無神論〉（*Atheismus triumphatus*，一六三一年）以及〈共相哲學或形上學〉（*Philosophia universalis seu metaphysica*，一六三七年）。他在政治學上，曾支持一種在教宗精神的領導，以及西班牙君主政體現世領導下的普世的君主政體理念。他這個人，由於被控圖謀反叛西班牙國王而被下監；他在他的〈論西班牙的獨裁〉（*De monarchia hispanica*，一六四〇年）裏，讚美西班牙的君主政體。

剛巴內拉受到德勒修強烈的影響，而且，他也主張，對「自然」，亦即作為我們認識世界的來源，作直接的探究。他在相同的路線上，也有意把推理，詮釋成德勒修已設定的路線。不過，他思想的靈感，却是不同的。如果他會強調感官知覺，以及對「自然」作經驗的研究；那麼，如同他指出的，他會這麼做，是因為「自然」，就是神的活像，亦即神的反映、或形象。認識神，有兩種主要的途徑：第一、是藉助對神在「自然」中自我啓示的若干感覺的研究，第二、是聖經。當然，公認是神的一種顯明的「自然」，是中世紀思想的一種熟悉的課題。我們只須思想波那文德，以物質世界為「足印」(vestigium)、或「神的蔭庇」(umbra Dei)的學說就行了；而且，會影響剛巴內拉的古撒的尼古拉，早就展述這種思想方向。不過，文藝復興期的道明會士，却強調對「自然」作實際的觀察。它基本上，不是在「自然」裏找尋若干密契類比的一種問題，如同波那文德所贊同的；反而，是在「自然」向感官知覺開示時，要來譯解這本書的一種問題。這種問題，亦即神的存在，能夠得到證明，乃是剛巴內拉覺得相當確定的一種問題。而且，他着手證明它的方法，如果祇是因為它和十七世紀笛卡兒的教義，有明顯的類似，那麼，它就很有趣。辯駁懷疑主義的剛巴內拉，曾主張：我們至少能夠知道我們不曉得這件事、或那件事；或者，我們懷疑情形到底是這樣，還是那樣。此外，在懷疑的行動上，也彰顯一個人自己的存在。在這個細點上，剛巴內拉是介在奧古斯丁的「若我受騙，則我存在」(Si fallor, sum)，以及笛卡兒的「我思，故我在」(Cogito, ergo sum)之間一種連結人物。再者，在意識一個人自己存在上，也真有對自己身外的事物的意識；在對有限性的經驗上，也帶有對其它存有存在的認

識。在愛中，也會意識到他人的存在。（或許，笛卡兒爲了方便，說不定已採取並且利用這種觀點）。因此，我存在，而且，我是有限的；不過，我却擁有、或者能夠擁有無限實在界的觀念。這種觀念，不會是我自己任意構作的，或者完全是我的建構；它一定是神在我裏面運作的結果。我靠反省無限的與獨立的存有的觀念，便明白神是實際存在的。在這方面，認識我自己的存在是一種有限的存有，以及認識神的存在是無限的存有，乃緊密連結着。不過，人却也能夠和神有一種直接的接觸；這種接觸，向人類開示了至高的可能的知識，而且同時，也包含對神的愛。並且，這種對神愛的知識，也是認識神最好的途徑。

神是所有有限存有的造物主，而且，據剛巴內拉說，這些都是由存有與非存有組成的；非存有增加的比例，是隨人們降低完美的等級而定。這當然是一種很奇怪的說法；不過，這主要的觀念，却是得自柏拉圖的傳統，而不是剛巴內拉的發明。存有的主要屬性 (Primalities)，是能力、智慧與愛；而且，非存有愈與存有混雜，它便愈少參與這些屬性。因此，人們一旦降低完美的等級，他就會發現，虛弱或無力、愚鈍與憎恨缺乏比例的增加。不過，每種受造物，在某種意義上，却是有生命的；而且，沒有一樣不帶有某種程度的知覺與感覺。此外，所有有限的事物，也都形成一種體系；空間，也提供它的先決條件；而且，它們由於相互的融合與嫌斥，便與彼此關聯着。我們到處都找到自我保存的基本本能。不過，這種本能、或衝動，却不可在一種狹窄的與獨特自我主義的意義上來詮釋。例如，人是一種可適應社會生活的社會存有。此外，他在一種狹窄的意義上，也能夠把自愛，提昇到愛神；愛神，表明了他要返回他的根源與來源的傾向。

我們透過對自己的反省，便認識存有若干的基本屬性。每個人都知覺到，他能夠活動，或他擁有某種的能力（*posse*）；他能夠知道某種事情，以及他能決意、或擁有愛。因此，我們便在極度可能的程度上，把這些能力、智慧與愛的屬性歸給神，亦即無限的存有；而且，我們也在各樣的程度上，在非人的有限事物裏，找到它們。這是很有意思的論點，因為，它述明了剛巴內拉有下述意涵的傾向：我們用一種和我們自己所作的類比，來詮釋「自然」。在某一種意義上，所有的知識，便是在認識我們自己。我們知覺衆事物對我們本身的影響，而且，我們也發現衆事物，而不是我們本人，已限定並且限制我們自己。因此，我們把若干的活動與功能，亦即類似我們在自已裏面所知覺的，都歸給它們。不管這種觀點，是否符合剛巴內拉的堅決主張，亦即在德勒修的影響下，主張對「自然」作直接的知覺——認識，它或許是很可疑的。不過，他在人就是小宇宙的學說裏，却發現，我們能夠用和我們自己作類比，而來詮釋「自然」的正當理由。如果人是小宇宙、或小世界，亦即縮小的世界；那麼，在人裏面所發現的存有的若干屬性，也就是一般存有的若干屬性。如果這種思想方式，真正代表剛巴內拉的心意；那麼，它便容易受到公然的反對：人是小宇宙的理論，應該是一種結論，而不是一種前提。不過，剛巴內拉當然已從這種論點開始：神如同在鏡中，已啓示在每一種受造物裏。如果採用了這種觀點，那麼，它便導致：認識我們最清楚的存有，就是認識一般存有的線索。

## 六

義大利若干「自然」哲學家，最有名氣的是布魯諾。他在一五四八年生於拿不勒斯附近的挪拉 (Nola)，因此，有時候，也稱他是「挪拉人」；曾進入拿不勒斯的道明修會；不過，他在一五七六年，被控主張異端的學說以後，便放棄他在羅馬的僧舍。接着，他便開始過從義大利到日內瓦，從日內瓦到法國，從法國到英國的一種流浪生活；他曾在英國的牛津，發表幾場演講，再度從英國回到法國，然後，回到德國。他在一五九二年，冒然回到義大利以後，便被威尼斯的宗教法庭 (the Venetian Inquisition) 逮捕；第二年，被送交羅馬的宗教法庭，而在牢獄裏度過了若干年。最後，當他繼續堅守他的意見時，他在一六〇〇年二月十七日，在羅馬便接受了火刑。

布魯諾的作品，包括有：△論理念的陰影 (De umbris idearum, 一五八二年)，以及下述對話形式的作品：△論最後晚餐 (La cena de le ceneri, 一五八四年)、△論原因、始元與太一 (Della causa, principio e uno, 一五八四年)、△論無限、宇宙與世界 (De l'infinito, universo e mondi, 一五八四年)、△得勝的野獸 (按：反基督徒) 之轄區 (Spaccio della bestia trionfante, 一五八四年)、△關於憤怒之騎士的傳說 (Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cilienico, 一五八五年) 以及△論愛之激情的冷淡 (Degl' eroici furori, 一五八五年)。在他其它的作品裏，有三首拉丁文的詩，已在一五九一年出版：△神依三種知識的觀察，與多種主動形式的原則，至少有三重標準第五書 (De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum

activarum artium principia libri V) 、「論單一、多與模型，亦即物理、數學與形上學的基本元素」(De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa)，以及「論無限與不可計數者，或論萬有與世界第八書」(De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII.)

先前存在的哲學，很自然的提供布魯諾思想的出發點與專門術語。他曾接收義大利柏拉圖主義者，與古撒的尼古拉轉介的新柏拉圖形上學的架構。因此，他在他的「論理念陰影」裏，便把「自然」及其多樣性的存有，描寫成源自神的超實體的統一。在「自然」裏，從物質上昇到非物質，從幽暗上昇到亮光，是有着層級體系的；而且，「自然」只要是神衆觀念的表現，它便是可理解的。然而，人的觀念，却祇是神衆觀念的影像、或反映；可是，人的知識，却能夠隨心智從感官——知覺的對象，往上升向神的與原始的統一，而在比例上晉升與拓深。然而，這種統一本身，却是人的知性無法參透的。

然而，這種傳統的架構，只不過形成布魯諾思想的背景；他本人的哲學，則是針對它而開展的。儘管新柏拉圖主義始終把世界描寫成了一種神性的「流行」、或創造，以及神的反映；但是，它却總是強調神的超越性與不可理解性。不過，布魯諾的思辨之內在活動，却朝向神的內存性之觀念；所以，也就是朝向泛神論。他絕未把這兩種觀點，完全調解成功；而且，他爲了支持另一者，也未能斷然的排除某一種觀點。

布魯諾在他的「論原因、始元與太一」裏，主張神的超越性與不可理解性，以及祂創造與祂

有別的萬物。「我們除非靠相當無效的溯源法 (de vestigio)，否則，便不能從認識所有依存的事物，推論出第一因與第一始元任何其它的知識。……所以，認識宇宙，就像對第一始元的存有與實體一無所知一般。……因此，務要注意神的實體，這是因為它的無限性，以及因為它與它若干的效能，相去極遠的緣故。……我們除非靠如同柏拉圖主義者所說的溯源法，或者靠如同漫步學派所說的遠距的效能；否則，便一無所知。……」<sup>②</sup>然而，這種主張，却會很快移到世界的若干始元與原因，而且，布魯諾也突顯世界靈魂，就是內存因果的與運動作因的觀念。世界靈魂基始的與主要的能力，就是普遍的知性；它是世界「普遍物理的動力作因」與「普遍形式」<sup>③</sup>。它產製世界的若干自然形式，而我們的知性則產製這些形式的普遍觀念。它是世界的普遍形式；它藉此，便到處存在着，而且，甦活每樣事物。布魯諾說，皮就是皮，或玻璃就是玻璃，它本身在日常的意義上，並不是有生命的；不過，它却由世界靈魂所結合並賦形。它也和質料一樣，有潛能形成一種有機體的部分。從某種觀點來考慮，質料在亞里斯多德「第一質料」的意義上，是一種無形式的與潛能的基底；不過，如果認定它是若干形式的本源與來源，那麼，就不能把它當成一種未可理解的基底。最後，純質料和純實現一樣，是相同的東西。就世界而論，布魯諾會利用古撒的尼古拉的「對立之統一」的學說。他從主張若干的差異開始，繼續指出它們相對的性質。世界是由若干不同的事物與因子組成的；不過，到最後，却可把它了解成：「唯一的、無限的與不變」(這是指，無法作位置運動)、一種存有與一種實體。<sup>④</sup>這種從古撒的尼古拉接收的觀念，亦即世界是無限的，已得到入論無限、萬有與世界 (De l'infinito, universo e mondi) 若

干論證的支持。「我把這種宇宙稱爲『一切無限者』(tutto infinito)，因爲，它並沒有界限、極限或外表；我不把這種宇宙稱作『完全的無限者』(totalmente infinito)，因爲，我們擁有的任何部份，都是有限的。而且，它所包涵的無數的世界，各個也都是有限的。我稱神是『一切無限者』，因爲，祂從祂本身，排逐了所有的限制；而且，也因爲，祂的各種屬性，都是唯一的與無限的。我也把神稱爲『完全的無限者』，因爲，祂完全存在這個完整的世界裏；而且，也無限地與完整地存在它各種部份裏。參照無限者，如果的確可以把它們稱作部份，那麼，祂是有別於宇宙的無限性的；後者的無限性，完全存在整體裏，不過，却不是存在部份裏。」●

在這裏，布魯諾推導出神與世界之間的差異。他也使用古撒的尼古拉的解語，把神說成是無限的「複雜者與完全者」(complicatamente e totalmente)；其實，世界才是無限的「開示者與非完全者」(esplicitamente e non totalmente)。不過，他思想的傾向，却始終要沖淡這些差異，或者要綜合「(若干的)反題」。他在「論極小的三重性」(De triplici minimo)裏，提到在數學、物理與形上學層面上所發現的「極小者」。這種數學上的「極小者」，就是「單元」(monas)、或單位。物理學的「極小者」，就是原子、或單子；它是不可分割的，而且，在某種意義上，也是有生命的。而且，不朽的靈魂，也就是「單子」。「自然」是原子與單子互動之圓融的、自我展露的體系。我們在這裏，對於宇宙，亦即以單子來猜想的，乃有一種多元論的見解；各種單子，在某種意義上，都稟有知覺與慾望。布魯諾這面向的哲學，預示了萊布尼茲的單子論。不過，我們却已注意到他的評論：人幾乎無法講述「部份」與無限世界的關係；

而且，他把有限事物，當成這一個無限實體的附質、或「附生物」(Circonstanzie)的見解，也表現了他哲學的補足面。再者，只要認為神不同於祂的若干顯現，那麼，就可以稱神為「能產的自然」(Natura naturans)；反而，在神的自我顯現上來考慮時，便可以稱祂為「所產的自然」(Natura naturata)。在這裏，我們已擁有布魯諾一元論面向的思想；這種思想，也比史賓諾莎的哲學搶先一步。不過，如同已評論的，布魯諾絕未爲了支持一元論而積極放棄多元論。這樣說是合理的，亦即他思想的傾向，是在一元論的方向上；不過，在實際的事實上，他却繼續相信超越的神。然而，他却認為，哲學要處理「自然」；而且神在其本身，也祇是在神學上，尤其，靠否性神學的方法，才能夠適當處理的一種課題。因此，人沒有理由可斷然指說，布魯諾是一個泛神論者。如果有人喜歡的話，他能夠說，他的心智有意在極力主張神的內存性這一方向上，從新柏拉圖主義與古撒的尼古拉的範疇轉移開；不過，若要假定他保有神的超越性的學說，僅是一種形式的話，却沒有真正的理由。他的哲學，或許，是從古撒的尼古拉，通往史賓諾莎路徑上的一個階段；不過，布魯諾本人，却不會趕到那條路的終點。

不過，布魯諾的思想，却不祇是受在一種泛神論意義上所詮釋的新柏拉圖傳統的啓迪；哥白尼若干天文學的假設，也深深影響過它。布魯諾不是一個科學家，而且，也不能夠說，他對這種假設的科學檢證已有貢獻；不過，他却以有特色的膽量，從它展述若干思辨的結論。而且，他的觀念，對其他的思想家，也造成一種刺激。他在無限制的空間裏，面對了多數的太陽系。我們的太陽，祇是其它星球當中的一個，而且，它並沒有任何特權的地位；地球就更不用說了。的確，

如同古撒的尼古拉已說的，對這地位的所有判斷，都是相對的；而且，在一種絕對的意義上，也沒有一種星球、或星辰，可以稱作是宇宙的核心。沒有核心，而且，也沒有絕對的上、或下。此外，從地球有理性的存有者居住這件事實看來，我們可沒有權利得到下述的結論：它有獨特的尊嚴；或者，從可評價的觀點看來，它是宇宙的核心；因為，我們都知道，即使像我們自己這樣的理性的存有者的生命存在，可能都不會侷限在這種星球上。若干太陽系產生，又消滅了；不過，它們全都形成了一種在開展中的系統；的確，某種的有機體，是由世界靈魂賦予生命的。布魯諾並未使自己侷限在下述的主張上：地球在動，而且，對其地位若干的判斷，也是相對的；他把哥白尼的地球繞行太陽運動的假設，結合了他自己形上學的宇宙論。因此，他便從天文學的觀點，以及對思辨哲學作廣泛的透視，完全駁斥地球中心論的與人類中心論的宇宙概念。在他的系統裏，處在構圖核心的，是「自然」這一種有機整體，而非本身就是某種有生命的世界實體的「附生物」、或附質的地上的人。即使從另一種觀點看來，各人是一種反映宇宙整體的單子，情形也是一樣。

布魯諾某些早期的作品裏，在雷蒙·魯爾 (Raymond Lull, 死於一三一五年) 學說的影響下，曾處理若干有關記憶與邏輯的問題。我們能夠區辨在普遍睿智中的觀念，它們在物理秩序中是形式，在邏輯秩序中是符號、或概念。一種展述邏輯的工作，應該會指明，衆多觀念，是如何從「一(元)」而產生。不過，儘管在某種意義上，可以視布魯諾為魯爾 (Lull) 與萊布尼茲之間的連結人物；但是他却是以他無限的世界實體與單子學說，以及他對哥白尼的假說作思辨的運

用，而最爲知名。關於第一種學說，他大概影響了史賓諾莎，而且，像雅各比 (Jacobi) 與黑格爾這些後來的德國哲學家，當然，要把他看成是一個先知。關於單子理論，亦即在他後期若干的作品裏，較爲明顯的，在某些重要的論點上，他當然預見了萊布尼茲；即使下述這件事，似乎是不太可能的：萊布尼茲在他思想的形成上，曾受到布魯諾任何實質的直接的影響。⑥ 布魯諾曾採用並利用許多取自希臘、中世紀，以及文藝復興期思想家，尤其是取自古撒的尼古拉的觀念；不過，他却擁有一種深具強烈思辨傾向的原創性的心智。他的若干觀念，經常很牽強，又稀奇古怪；而且，他的思想也不成熟。可是，當他選擇時，他當然會作方法學的思考。還有，他不僅扮演哲學家，而且，也扮演詩人與先知的角色。我們已經明白，在一種不加說明的情況下，不能夠稱他爲一個泛神論者；不過，這却不表示：他對基督教義的態度，要不是贊成，就是敬重。他不僅對天主教的神學家，而且，也對喀爾文主義者與路德派的人，提出非難與敵意；再者，他不愉快的結局，並不是起自他擁護哥白尼的假設，也不是起自他對亞里斯多德學派的士林哲學的攻擊，而是起自他公然否定某些重要的神學教理。他曾經藉參照一種「雙重真理」理論，企圖巧辯他的異端思想；不過；不管有人怎樣想像他配受身體的處理，他以異端而被譴責，却是可完全理解的。當然，他最後的命運，已導使某些作家，把他歸屬勝過他所擁有的一種哲學的重要性之地位。不過，儘管有時候，用一種非批判的方法，使他浪得美名是誇張了些；但是，他却依然是文藝復興期主導的與最有影響力的思想家之一。

## 七

比耶·加森地的死期（一六五五年），伴有這件事實：他曾和笛卡兒進行一項論爭；這使我們有很好的理由在稍後的階級來處理他的哲學。不過另一方面，我認為，他復興伊比鳩魯主義，又使人有理由把它列入文藝復興期哲學的大標題下。

比耶·加森地，在一五九二年生於波荷凡斯（Provence），曾在艾伊克斯（Aix）研究哲學。他轉攻神學，曾經發表這種論題的講演，而後受命為牧職人員。不過，他在一六一七年，却接受艾伊克斯的哲學教席；並在這裏，多少闡釋了傳統的亞里斯多德主義。然而，他對文藝復興期科學家若干發現的興趣，却使他的思想導入其它途徑；而且，在一六二四年，他在那裏出版他第一本著作：∧反對亞里斯多德的弔詭訓練∨（*Exercitationes paradoxiae adversus Aristotelicos*）他在這時候，是葛荷諾伯勒（Grenoble）教團的一個團員。這本作品，是有七書組成的；不過，除了第二書的一部分，亦即在一六五九年，他死後才問世的以外，這第一書已經寫成了。他在一六三一年，發表一本反駁英國哲學家羅勃·弗路德（Robert Fludd，一五七四—一六三七年）的作品；弗路德早已受到古撒的尼古拉與巴拉且蘇斯（Paracelsus）的影響。而且，他在一六四二年，也出版他反對笛卡兒體系的若干意見。●在一六四五年，他被聘為巴黎皇家學院的數學教授。他在任職期間，曾撰述某些物理及天文學問題的文章；不過，他在伊比鳩魯哲學影響下撰寫的作品，却使他享譽盛名。他的論文：∧論生命、道德與伊比鳩魯學說第八書∨

(*De vita, moribus et doctrina Epicuri libri VIII*)，在一六四七年問世；而且，在一六四九年，接着問世的是：〈論狄歐格尼·拉爾迪克第十書中，有關生命、道德與伊比鳩魯學派的快樂或懲戒的註釋〉(*Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii*)。這是一本有關狄歐格尼·萊齊烏斯(*Diogenes Laërtius*)的第十書：〈哲學家生涯〉(*Lives of the Philosophers*)的拉丁文譯作與評註。他在同一年裏，也出版他的〈伊比鳩魯哲學集粹〉(*Syntagma Philosophiac Epicuri*)。他的〈哲學集粹〉(*Syntagma philosophicum*)，是在他死後編輯他的作品(一六五八年)而出版的。此外，他也寫過許多人的〈生平〉(*Lives*)，例如：哥白尼與泰戈·布哈赫(*Tycho Brahe*)。

加森地追隨伊比鳩魯學派，也把哲學區分成邏輯、物理學與倫理學。他的折衷主義，在他的邏輯裏——包涵他的知識理論——，立即變得很醒目。他和當代許多其他的哲學家一樣，也堅決主張我們所有自然知識的感覺根源：「知識不先存在感覺裏，就不存在知性中」( *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*)。而且，他也從一種經驗主義者的立場，去批判笛卡兒。不過，儘管他好像把感覺說成是唯一的證據判準，他也和一個對數學家可能有充分期待的人一樣，承認演繹理性的明證性。至於他的「物理學」，這顯然是一種成份非常不同的混合物。一方面，他已復興伊比鳩魯的原子論。擁有大小、形狀與重量(已詮釋成一種內在的運動傾向)的原子，在空間運動。據加森地說，這些原子，都是來自一種物質的始元，亦即所有生成的

基礎；他和亞里斯多德一樣，也把它描述成「首要質料」。他藉原子、空間與運動的幫助，對「自然」提出一種機械論的解說。例如，他使用機械方法，來解釋感覺作用。另一方面，人也擁有一種理性的與不朽的靈魂；自我意識的若干事實，以及人們形成普遍的觀念，理解精神對象與道德價值的能力，都顯示了靈魂的存在。此外，「自然」的系統、和諧與美，也提供神存在的一種證明；神是無形的、無限的與完美的。人作爲一種兼有精神與物質，而且能夠認知物質與精神事物的存有，就是小宇宙。最後，人的倫理目的，便是幸福；而且，這應可理解成：身體痛苦的消除，與靈魂的寧謐。不過，在今生裏，却無法完全得到這種目的；只有在來生裏，才能夠完全證得它。

我們也許可以把加森地的哲學，當成是：要使伊比鳩魯主義，去順應基督教正統思想的若干要求。不過，指稱他哲學的精神主義面，祇是受外交精明手腕的動機的啓發，而且，他也是虛與委蛇地接受有神論，與靈魂的精神性和不朽性，却是沒有良好的理由。情形很可能是，只要他的哲學擁有歷史的重要性，那麼，它的歷史重要性，便繫賴它給予一種機械論的「自然」觀點的衝激力。不過，這却未改變下述的事實：就本身來考慮，他的哲學，乃是伊比鳩魯的唯物論與精神主義，和有神論一種奇怪的混合物，以及，一種相當粗糙的經驗主義與理性主義的拼湊物。他的哲學探索，在十七世紀會造成相當重要的影響；不過，它却欠缺系統，又是一種極端的湊合物，而且不具原創性，所以，無法發生持久性的影響。

註 釋

- ① *De rerum natura*, 8, 3.
- ② *Dialogo secondo, Opere*, 1, pp. 175-6.
- ③ *Ibid.*, p. 179.
- ④ *Dialogo quinto*, pp. 247ff.
- ⑤ *Dialogo primo*, p. 298.
- ⑥ See note on p. 268.
- ⑦ 它們都是在笛卡兒作品裏，一系列已發表的反對意見的第五書。

## 第十七章 自然哲學 (2)

內德斯的亞格里巴——巴拉且蘇斯——兩位梵黑蒙特——夫郎克與懷格爾  
——雅各·柏美——一般評述

在本章裏，我打算概述的，不僅是像巴拉且蘇斯這些人——人們當然會把他們標示爲「自然」哲學家——的觀念，而且，也要提述德國密契主義者雅各·柏美的見解。人們很可能已把後者確當的列爲一個神智學者而不是一個哲學家；不過，他當然擁有一種「自然」哲學。它在某些方面，類似布魯諾的「自然」哲學。無疑，柏美比布魯諾，更具有宗教腦筋，而且，把他列爲一個「自然」哲學家，或許是錯誤的強調；不過，如同我們已了解的，「自然」這個語詞，比若干經驗呈現的不同事物的體系——我們能夠對它們作系統的探究——，對一個文藝復興期的哲學家而論，經常意指了許多的內涵。

### 一

小宇宙與大宇宙的課題——它在義大利若干的「自然」哲學裏，是顯著的——，在文藝復興

期若干的德國哲學中，佔有一種顯著的地位。我們已提過一種新柏拉圖傳統的特徵——它在古撒的尼古拉系統裏，已成爲主要的論點之一——，以及尼古拉對喬大諾·布魯諾深切的影響。德國思想家，自然而然也都感受到他的影響。因此，據內德斯的亞格里巴(Henrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, 一四八六—一五三五年)說，人在自身裏，結合了三種世界，也就是：諸元素的塵世界、天體界，以及精神界。人是這些世界之間存有學上的結合點。而且，這件事實也解釋人有知道這三種世界的的能力；人類的知識範圍，依賴他存有學的特徵。再者，在人，亦即小宇宙裏三種世界和諧的統一，也反映大宇宙裏它們之間存在的和諧的統一。人擁有他的靈魂，而且，宇宙也擁有它的靈魂，或精神(按：世界靈魂spiritus mundi)；靈魂，是要對所有的生產負責的。的確，在不同的事物之間，有融合性與不融合性；不過，它們都是源自事物裏呈現有內存的生命始元，亦即從「世界靈魂」流出的始元。最後，衆事物之間的類似與關聯，以及呈現在它們裏面的潛勢能力，便形成魔術技藝的基礎；人能夠在做事上，發現並利用這些能力。內德斯的亞格里巴在一五一〇年，出版了他的《論哲學的玄妙》(De occulta philosophia)；而且，儘管他在他的《自誇且不確定的學術演講》(Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum, 一五二七年)裏，曾責難包括魔術在內若干的學科，但是，他却在一五三三年，用一種欽訂的形式，再度發表神秘研究的作品。他和卡大諾一樣，是一個物理學家；而且，也和卡大諾一樣，對魔術很感興趣。一個人應該和近代的醫生結交，這不是爲了利益；不過，在一個較早的時期，醫學結聯魔術，却是可以理解的。醫生熟知草本與礦物的性能與療效；而且，

他在某一種範圍裏，也知道他有能力去利用它們。不過，它却未導致：他對他本人應用的若干過程，擁有一種科學的理解。而且，如果他深受下述觀念的吸引，亦即靠神秘的手段，以及應用因此所發現的隱藏能力與力量，來奪取自然若干的秘密；那麼，人幾乎是不會訝異的。在他看來，魔術應該像是一種「科學」的外延，亦即取得未來知識與技巧的一種捷徑。

—

一般人皆知的巴拉且蘇斯，亦即德奧夫拉斯多，波姆巴斯特(Theophrastus Bombast von Hohenheim)這個奇怪人物的例子，便支持了這種問題的看法。他一四九三年生於艾恩西德恩(Einspöden)，一度在巴斯勒(Basle)當過醫學教授。他在一五四一年，死於薩茲堡(Salzburg)。對他來說，促進人類幸福與福利的醫藥科學，是衆科學中的最高科學。的確，它依賴觀察與實驗；不過，一種經驗方法，本身却未使醫學構成一種科學。經驗的資料，必須加以系統化。而且，道道地地的醫師，將要對類似哲學、天文學與神學的其他科學提出說明；因為，醫藥科學所關心的人，參與三種世界。他靠有形可見的身體，參與塵世界，亦即元素的世界；靠他的精神體，參與星辰界，以及，靠他不朽的靈魂(即：mens或Funklein)，參與精神的與神的世界。所以，人是小宇宙，亦即組成大宇宙的三種世界的交會點；而且，醫師就要來解說這個問題。這一般的世界，是由它內存的生命始元，亦即「太初」(archeus)得到生命的；而且，像人這一般具體的有機體，便在它自己生命的始元的刺激下發展。醫藥的診治，本質上，應該繫賴刺激這種

「太初」的活動；這種「太初」，顯然是一種體現下述的真理，亦即醫師的職務，是要幫助自然完成她的工作的始元。的確，巴拉且蘇斯曾提出某些完美的、通情理的醫學論點。因此，他在治療疾病上，相當重視個體，以及若干個別的因素；他認為，人從未發現真正具有相同形式的疾病，或者在任何兩種個體裏，正好有疾病行經相同的路線。關於這一點，亦即他對醫師應該拓寬他的視野，以及考慮其它的科學的意見，也絕不是沒有價值的。因為，它實質上意指：醫師應該把人看成一個整體，而且，不應該把他的注意力，專門侷限在生理的症狀、原因與治療上。

因此，在某些方面，巴拉且蘇斯是一個開明的理論學家；他猛烈攻擊當代的醫學常規。尤其是，他不習慣盲目墨守伽倫（Galen）的學說。他自己若干的處置方法，都是有高度經驗性的；而且，幾乎不能稱他為一個科學的化學家。即便他對化學的特效與藥物很感興趣，不過，他却至少有一種獨立的心智，以及熱衷於醫學的進步。然而，他却把對天文學與對煉金術的興趣，結合了對醫學的興趣。原始質料，是由三種基本元素，或實體，亦即硫磺、水銀與鹽組成的，或包含了這三者。金屬由於帶有這種，而不是那種元素的優越性，才彼此有差別；不過，由於它們最後全是用相同元素組成的，所以，把任何金屬轉變成任何其它的金屬，是有可能的。因此，煉金術會有可能是質料原始構造的一種結論。

儘管巴拉且蘇斯可能有意用一種怪異的方式，調和哲學的思辨、「科學」，以及天文學和煉金術；但是，他在神學與哲學之間，却畫下一道尖銳的差異。後者，是對「自然」，而不是對神本身的研究。然而，「自然」却是神的一種自我的啓顯；因此，我們便能夠證得有關祂某種哲學

的知識。「自然」原初就呈現在神裏面，在「大奧秘」，或「神的深淵」內；而且，世界賴以建造的過程，是一種分化作用，也就是若干差異與對立事物的一種產物。我們祇靠若干對立物，才能得到知識。例如，我們靠喜悅與憂愁的對立，才知道喜悅；靠健康與疾病的對立，才知道健康。同樣的，我們祇靠善與惡的對立，才知道善；祇靠神與撒旦的對立(Satan 惡神)，才知道神。世界發展的期間，將是介於善與惡之間的絕對區分；這種區分，將構成最後的審判。

### III

比利時的化學家兼醫師梵黑蒙特(John Baptist van Helmont，一五七七一—一六四四年)，曾展述巴拉且蘇斯的觀念。兩種首要的元素，是水與空氣；而且，基本的實體，亦即硫磺、水銀與鹽，都是源自於水，並且，也能夠轉變成水。然而，梵黑蒙特却完成了一種真實的發現；他理解，有許多氣體，是和大氣中的空氣不同的。他曾發現，他所稱呼的「[一氧化碳](Gas sylvestre)」，亦即燃燒木炭所放射出的氣體，是和發酵的羶臭散溢出的氣體相同的，因此，他在化學史上，占有某種重要性。再者，他對這種科學的興趣，聯同在調配藥物上，他對生理學與醫學的興趣，曾促使他應用化學方法的實驗。他在這件事上，繼續巴拉且蘇斯的工作。比起巴拉且蘇斯、梵黑蒙特，更是一個謹慎的實驗家；不過，他却享有巴拉且蘇斯對煉金術的信念與熱衷。此外，他也採用，並且展述巴拉且蘇斯生機說的理論。各種有機物，都擁有它自己普遍的「始元」(archeus)，或「生命的氣息」(aura vitalis)：有機物不同的單元、或成員的「始元」(ar-

chei)，都依賴它。然而，他却不同意生命的始元；他也設定一種運動的能力；他稱它爲「怠墮」(bias)。這是不同種類中的一種。例如，有一種「怠墮」，是「天體」(星的怠墮bias Stellarum)所特有的；而且，在人裏面，也可找到另一種。介於「人的怠墮」(bias humanum)與人的「始元」之間的關係，却相當的含混不清。

梵黑蒙特的確並未耽迷對「墮落」，作若干的思辨，以及它對人類心理學種種的影響裏；不過，他主要却是關心化學、醫學與生理學，也有人一定會加上煉金術。然而，他的兒子方濟·孟鳩瑞·梵黑蒙特(Francis Mercury Van Helmont, 一六一八—一七九年)，亦即萊布尼茲所熟識者，——却展述一種單子論；照它的說法是，有許多有限數目的不朽滅的單子。各種單子，只要是受動的，或許，就可稱它爲具形的；而且，只要它是主動的，並且，稟有某種程度的知覺，那麼，便可以稱它爲精神的。衆單子之間若干內在的融合與吸引，使它們的羣體，形成若干複雜的結構；各種單子，都受一種中心單子支配。例如，在人裏面，有一種中心單子，亦即靈魂；靈魂統理整個的有機體。這種靈魂，享有衆單子不朽滅的特質；不過，它却無法在某人的一生裏，達到它發展的完美境界，這也就是說，它在這種階段裏，是某一單子的個別組，或單子系列控制的與指導能力。因此，它會聯合其它的單子羣或單子組，一直到已完成自己爲止。因而，它回到神那裏；神是「單一的單子」(monas monadum)，以及創造普世和諧的作者。神與受造物之間的中保，便是基督。

年輕的梵黑蒙特，曾把他的哲學，當成一種對「自然」作機械解釋有價值的矯正法，有如笛

卡兒（就物質世界而論）與多瑪斯·霍布士（Thomas Hobbes）的哲學所主張的。他的單子論，是布魯諾若干觀念的一種發展；可是，巴拉且蘇斯與較年長的梵黑蒙特的生機論學說，無疑，也影響過他。顯然的是，在許多方面，他已比一個才能非常出衆的人，亦即萊布尼茲要早些預見此一理論，不過後者應該是獨立獲得他的若干基本觀念。然而，在梵黑蒙特與萊布尼茲之間，却有第二種環節，就是，就神秘研究與煉金術有一種共同興趣。可是，在萊布尼茲這方面，這種興趣，或許祇是他貪得無厭的好奇心自炫的一種方式。

#### 四

德國的密契主義傳統，由於有夫朗克（一四九一—一五四二年）與懷格爾（一五三三—一八八一年）這些人，便在新教中找到了一種連續。然而，却不應把前者正式稱作一個哲學家。他起先是一個天主教徒，他只爲了放棄他的教會義務，便成爲一個新教的牧師；這便使他過一種不穩定與流浪的生活。他不祇敵視天主教義，而且也敵視正式的新教教義。神是向衆人呈現的永恆的善與愛；而且他認爲，真教會，乃是容許神在心中動工的所有人的屬靈的交往。像蘇格拉底與席內卡這些人，便屬於這種「教會」。救贖不是一種歷史事件，而且，像「墮落」與基督釘十字架救贖那一類的教義，簡直就是永恆真理的式樣、或象徵。這種觀點，顯然是有神學的特質。

然而，懷格爾却嘗試調和密契主義的傳統，以及在巴拉且蘇斯裏所找到的「自然」哲學。他曾追隨古撒的尼古拉的這種學說：神是「包覆」（complicite）萬物的，而且，在受造物裏找到

的若干差異與對立，在祂裏面乃是一體的。不過，他針對這一點，又附加奇怪的見解：神完全透過創造，才成爲有位格的；意即，只要人從他的自私往上提昇，並且享有神的生命，那麼，神才完全透過人來認識祂自己。所有的受造物，包括人在內，都從神那兒領受他們的存有；不過，大家都擁有一種非存有、幽暗的混合物，而且，這已解說人棄絕神的能力。人的存有，必然是傾向神的，亦即轉向它的來源、根源與基礎的；不過，這種意志，却能夠轉離開神。當這件事一發生時，它導致的內在緊張，就是人所知道的「地獄」。

懷格爾從巴拉且蘇斯那兒，接受宇宙有三種世界，亦即塵世的、星座的或靈的，以及屬天的世界的區分；他也接受人的靈體的學說。人有一種必死的身體，亦即諸感覺的所在；不過，他也擁有一種靈體，亦即理性的所在。此外，他也擁有「火花」(Fünklein)、或「心靈」(Gemüt)，亦即「智慧之眼」(oculus intellectualis)、或「心眼」(oculus mentis)所屬的一種不朽滅的靈魂或部份。這是對神作超性認識的容器；可是，它却不意指：這種知識，來自外部；它來自在靈魂裏呈現的神。神，是完全透過人，才認識自己的。而且，再生乃繫賴對這種知識的接受，而不是繫賴任何外在的禮儀，或任何的歷史事件。

因此，顯然的是，懷格爾曾試圖把古撒的尼古拉的形上學，與巴拉且蘇斯的「自然」哲學，和一種宗教的密契主義加以混合。這種密契主義，有某一些得力於師長艾克哈特所表述的傳統（如同使用「Fünklein」，亦即靈魂的火花這個語詞所顯示的）；不過，它却濃烈的染有新教信仰一種個人主義的，以及反教會型態的色彩，而且，也傾向一種泛神論的方向。在某些方面，他的

哲學，會使人想起後期的德國思辨觀念論的課題；可是，就後者而論，懷格爾思想中引人注目的宗教的與信仰的成份，却是比較缺乏。

## 五

有個人曾嘗試用一種相當練達與有影響力的方法，結合「自然」哲學，和德國新教所表現的密契主義傳統，他就是衆所矚目的雅各·柏美 (Jakob Böhme)。他在一五七五年生於西里細亞 (Silesia) 的舊寨登堡 (Altsiedenberg)；他雖然在寨登堡的市校接受某種教育，但是，他早先也只是個牧童。他在流浪期以後，便於一五九九年定居高利茲 (Görlitz)；這裏是他從事鞋業貿易的所在。他結過婚，而且，生活相當的富裕；這使得他能夠從鞋業退隱。可是，他接着却從事羊毛手套的產製工作。他第一本論文，是一六一二年寫成的《黎明》(Aurora)；可是，他在那時候却未發表。的確，他一生出版的唯一的作品，都是某些信仰的著作，在一六二四年初，就已問世了。然而，他的《黎明》，却是以原稿流傳於世；而且，當它帶給他局部的聲譽時，也因此受到新教聖職人員對異端的責控。例如，他其它的作品，包括有：《神本質的三原理，關於人的三層面生活，以及關於宿命、事物的象徵》(Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens, Vom dreifachen Leben der Menschen, Von der Gnadenwahl, Signatura rerum) 與《大奧秘》(Mysterium magnum)。一六七五年，阿姆斯特丹出版他若干的作品；這比柏美去那世一年，亦即在一六二四年發生還晚很多。就神本身來考慮，神凌駕所有的差異與區別；

祂是「無根基的」(Ungrund)●，亦即萬物原始的根基。祂「既不是光，也不是暗，既不是愛，也不是恨；不過，却是永恒的太一」，一種既不是惡也不是善之令人無法理解的意志。●畢竟，如果把神想像成「無根基的」、或深淵，亦即「空無與一切」；●那麼，解釋多樣性的出現，亦即不同存在事物的出現問題，便產生了。首先，柏美在神的內在生命裏，設定一種自我顯示的過程。原始的意志，便是一種作自我直觀的意志，而且，它以自己的核心作意志目標；柏美稱這種核心，為意志的「內心」、或「永恒的心智」。●因此，神便發現了自我，而且，在這種發現裏，便產生一種從意志與意志的內心所散射的能力。這種能力，是在原始的意志裏，以及在源自原始意志的內心，不過，却與原始意志的內心等同的能力(或第二意志)內的運動生命。柏美把神內在生命的三種運動，和三位一體的三種位格關聯在一起。原始的意志，就是父；意志的內心，亦即父的「發現與能力」，就是子；而且，從父與子散射的「運動生命」，便是聖靈。柏美用一種非常曖昧的方式，處理這些曖昧的問題以後；便繼續指明，「自然」如何有用形可見的差異方式，把自己呈現成神的一種顯明、或顯現。神意欲自我啟現的衝動，導致存在神裏面「自然」的誕生。在這種理念的、或精神的情態裏，可把「自然」稱作「大奧秘」。它是用一種有形可見的與明確的方式，在實際世界裏出現；「自然」在神身外，而且，是由「世界靈魂」得到生命的。柏美繼續對世界，以及包括且巴拉蘇斯的硫磺、水銀與鹽在內的各樣元素的終極始元，提出一種精神的詮釋。

當柏美深信神自身是善的，而且，「大奧秘」也是善的之際，他發現他本人，正面對要解釋

實際世界裏的惡的工作。他解答這種問題，不總是一樣的。他在《黎明》裏主張，只有善的事物，才來自於神；不過，却有一種保持恆久不變的善（基督），以及一種疏離善性的，亦即撒旦所表徵的善。因此，歷史的終結，便是要矯正這種疏離。然而，柏美在後來却指稱，神外在的顯現，必須用相反的事物來表明；這些相反的事物，就是生命若干自然的附生物。「大奧秘」一旦用有形可見的差異方式開示自己時，它便是用若干相反的性質來表現自己：光與暗、善與惡，是相互關聯的。因此，世界裏便有一種三元論。基督使人與神和睦，不過，人却有可能拒絕救恩。最後，柏美試圖使惡關聯於神生命裏的一種運動；他稱它為神的憤怒。因此，歷史的終結，就將是包括善得勝在內的愛的勝利。⑤

柏美的若干觀念，部分是得自許多不同的來源。他對聖經若干的沉思，帶有卡斯帕（Kaspar von Schwenckfeld，一四九〇—一五六一年）與懷格爾密契主義的色彩；而且，在他若干的作品裏，我們也發現，它對個人與神的關係，有一種深摯的信仰與一種堅決的主張。顯然，他對一種有形可見的與統一化的權威教會的觀念，很少同情；他全盤強調個人的經驗與內在之光。他這種思想的面向，本身應該不致使他夠格稱爲一個哲學家。只要能夠適當地稱他是一個哲學家，那麼，這個名號，主要是有下述的理由，才言之成理：他已設法探索有神論哲學的兩種問題，亦即世界與神的關係問題，以及惡的問題。柏美顯然是一個沒受訓練的哲學家，而且，他也了解他語言的不適當與歧義性。此外，他顯然已從他的朋友們，以及他的讀物，得到若干的語詞與詞彙；它們主要是得自巴拉且蘇斯的哲學。不過，他却是利用它們，來表達困擾他內心的若干觀念。

。儘管這樣，即使喬利效的這位鞋匠，是一個沒受過訓練的哲學家，但是，却可以說他透過德國若干「自然」哲學家，尤其巴拉且蘇斯，已承繼源自師長艾克哈特與古撒的尼古拉的思辨傳統；這是一種注入新教信仰濃烈的混合物的傳統。然而，即使有人真正考慮他所承受的差別待遇，而且，即使沒有人想質問他深摯的信仰，以及他信念的真誠；但是，有人可能會懷疑：他若干曖昧不明，又獨斷的言論，是否很有助於解說他所處理的若干問題？無疑，這種曖昧性，已不時被光線所穿破；不過，他整體的思想，却未必會使沒有神智論傾向的人的中意。當然，或許可以這麼說：柏美若干曖昧的言論，表明他試圖藉不適當的語言，在一種較高超的知識上，來表現自己。不過，如果有人把它意指為，柏美一直要替若干哲學問題，提出解決；那麼，依然有待指明的却是，他實際上曾擁有那些解答。總之，不管他的若干作品，是否能夠「作適當的確認，它們仍舊使人相當的懷疑。

不過，懷疑柏美若干言論的哲學價值，却不是要否定它們的影響力。他曾對法國的比耶·波雷 (Pierre Poiret, 一六四六—一七一九年)，美國的若望·波底基 (John Pordege, 一六〇七—一八一一年) 以及威廉·勞渥 (William Law, 一六八六—一七六一年)，這些人造成一種影響。然而，更重要的是，他對後康德的德國觀念論，也有影響力。柏美三部曲的架構，以及他的神自我揭示的觀念，的確，已在黑格爾裏再度出現；可是，却減損柏美強烈的虔信與皈依。不過，大概是最受他影響的却是謝林 (Schelling)，亦即在他哲學發展的後一階段時。因為，德國的觀念論者，都依靠柏美的神智學，以及他有關創造與惡的根源的觀念。謝林部分是由於富郎次 (

Franz von Baader、一七六五—一八四一年)的緣故，而導向了柏美；富郎次本人則受到聖馬丁(Saint-Martin、一七四三—一八〇三年)的影響——他是「大革命」的一個反對者，曾把柏美的《黎明》譯成法文。柏美的學說，始終擁有某些知識份子的共鳴；可是，許多其他人却很自然沒分享到這種共鳴。

## 六

我們已了解，文藝復興期的「自然」哲學，亦即從某些義大利哲學家自稱是經驗主義者的理論，到雅克·柏美的神智學，在基調與強調上怎樣有相當的變化。的確，我們已發明一種通行的強調：把「自然」當成神性的顯明，以及當成神的一種啓示；這是值得研究的。不過，在一種哲學裏，其實，可能主要是強調對向各種感覺呈示的「自然」本身，作經驗的研究；在另一種哲學裏，就可能強調若干形上學的課題。對布魯諾而言，「自然」本身，也就是說，是能夠作研究的一種無限的系統；我們也明白，他是怎樣熱烈擁護哥白尼的假設。然而，布魯諾尤其是一個思辨的哲學家。而且，在柏美身上，我們也發現，他對神智學以及對人與神的關係的重視。的確，講到「強調」與「重視……」，是令人滿意的；因為，這些哲學家，經常把對若干經驗問題的興趣，揉合對基礎有點不全若干的思辨的傾向。而且，他們也時常以對煉金術、天文學與魔術的興趣，去協調這些興趣。他們表現了對「自然」的感受；這是文藝復興期的一種特徵。不過，當他們研究「自然」時，不管是靠若干大膽的，又經常是怪異的哲學思辨，還是靠神秘研究，或者靠

這兩者，他們却想要採取若干有吸引力的捷徑。若干「自然」哲學，對「自然」作科學研究而言，曾充當一種背景與刺激；不過，對若干科學的實際發展而言，却需要其它的方法。

附 註

- ① 似乎有可能的是：總之，萊布尼茲是由年輕的梵黑蒙特，或透過閱讀梵黑蒙特暗示布魯諾的作品，而採用「單子」這個語詞。
- ② *Von der Gnadewahl*, 1, 3.
- ③ *Ibid.*, 1, 3-5.
- ④ *Ibid.*, 1, 3.
- ⑤ *Ibid.*, 1, 9-10.
- ⑥ *Cf. Von der Gnadewahl*, 8, 8.

## 第十八章 文藝復興期的科學運動

科學影響哲學的一般評述——文藝復興期的科學；科學的經驗基礎，控制下的實驗，假設與天文學、數學，機械的世界觀——文藝復興期科學對哲學的影響

### 一

我們已瞭解十三世紀，甚至有某種成分的科學發展；而且，在下一世紀，對若干科學問題的興趣，也是有增無減。不過，對中世紀科學從事學術研究的結果，就文藝復興期科學的重要性而論，都未促成任何實質觀點的改變。它們已經指明，對若干科學問題的興趣，可不像有時候人所假定的，是和中世紀的心智完全相反；而且它們也指明，亞里斯多德的物理學與托勒密(Ptolemaic)的天文學，在人們素來規定的中世物理學家的心目中，並未擁有堅強的與普遍的支持。不過，這一切，並未改變下述的事實：在文藝復興時期，科學已經有一種令人矚目的發展；而且，這種發展，也對歐洲人的生活與思想，造成一種深刻的影響。

對文藝復興期科學家的若干發現與成就，提出一種詳細的解說，並不是哲學史家的份內事。

讀者本人要想熟悉這類的科學史，顯然，就必須轉向討論這種主題的相關文獻。不過，如果除了它對哲學，曾造成一種大而有力的影響以外，並沒有其它的理由，那麼，要忽視文藝復興時期科學的發展，應該是不可能的。哲學並非不和人類文化其它的因素發生任何接觸，而追求一條它自己的孤立道路，就題材與就方法和目的而論，科學已影響哲學的反省，完全是一件不可否認的歷史事實。只要哲學牽涉對世界的反省，在某一方面，世界的圖像，亦即科學與若干科學的具體成就所描繪的，顯然，就會影響哲學的思想。在某種程度上，哲學發展所有層面裏的情形，大概就是這樣。至於科學的方法，一旦已明白利用某種方法，會導致若干令人吃驚的結果；那麼，情形可能就是：某些哲學家將會有這種想法，致使論到若干既成的結論，採用哲學一種類比的方法，說不定也就會產生一些驚人的結果。而且，這種思想，也是一種實際上會對文藝復興時期某些的哲學家，造成影響的思想。然而，當有人明白，哲學在這方面，並未和科學一樣發展時，理解這件事實，大概就會產生下述的問題：是否不應該修正哲學的通行概念？如同康德所問的，情形爲什麼是：人能夠完成，以及已經完成（對康德來說，似乎是將要被完成）若干的科學進展，以及普遍的和必然的科學判斷；反而，哲學在它的傳統形式上，却未導致若干可以倫比的成果，以及在科學進展那方面那樣的進展？我們對哲學的整個構思，難道沒錯嗎？我們難道不是向哲学期待哲學憑它的真正性質所無法給予的事物？我們應該祇期待哲學，它能夠給予的事物；而且，我們爲了要瞭解它能夠給予的事物，就必須更緊密探究哲學思想的性質與若干功能。再者，如同若干特殊科學的發展——各種都具有它特殊的方法——，反省自然會對某些知識份子提示：這

些科學，業已從哲學成功地搶走她各樣遴選的範域。或許，非常可以理解的情形，顯然是：宇宙論或自然哲學，已向物理學讓步；有機體哲學，已向生物學讓步；哲學心理學，已向科學心理學讓步；或許，甚至道德哲學，已向社會學讓步。換句話說，情形或許是：爲了所有關於世界與存在的實在界的實際消息，我們必須轉向直接的觀察與轉向各門科學。情形也可能是：哲學家不能夠用科學家所用的方式，增加我們對事物的認識；可是，他在邏輯分析的界域裏，或許依然發揮一種有用的功能。而且，大致上，這也是近代相當多的哲學家所想到的事。當然，要接納下述的觀念，亦即人們能夠明確認識的所有事物，都落在衆科學的領域裏，以及同時主張下述的看法，亦即提出科學家不能回答的那些終極的問題，乃是哲學的特殊功能，或在這方面，科學家已答覆了他若干的問題，也是有可能的。因此，對於哲學，人們便得到了一種不同的構思，或若干不同的構思。

再者，如同科學已發展的，反省科學的若干方法，也會有進展的。這將會激勵哲學家，去解析科學的方法，以及亞里斯多德爲三段論的演繹所完成的事物。所以，我們要對文藝復興時期的方濟·培根，十九世紀的穆勒（John Stuart Mill），以及新近許多其他的哲學家作若干反省。因此，若干科學具體的進步，或許已導致一種哲學解析新領域的發展；除了若干實際的科學研究與成就，人們是無法開拓這種發展的。因爲，它具有的形式，是反省科學上已實際利用的方法。

再者，有人能夠追蹤一種特殊科學，對一個特殊哲學家思想的影響。例如，有人能夠追蹤數學對笛卡兒，力學對霍布斯，歷史科學的興起對黑格爾，或生物學與進化論的假設對柏格森的影響。

響。我在先前的概述裏，反而已偏離文藝復興時期，而且，引介在本哲學史後幾卷，將要討論的若干哲學家與哲學的觀念。不過，我作這些評論的目標，即使是用一種必然不適當的方式，它却只是要說明科學對哲學影響中的普遍的一種。當然，科學不是已對哲學思想，造成一種影響的唯一非哲學的因素。人類文化與文明裏其它的因素，也影響了哲學。所以，關於這一點，科學也是一樣。人們也沒有權利，能夠從科學與若干其它因素對哲學的影響，而歸結說：哲學思想，本身並無能力對其它文化的要素，造成任何的影響。我不認為，實際的情形，就是這樣。不過，關聯於我目前的目的論點却是：科學影響了哲學，而且，就因為這個理由，我才在這裏強調它，然而，我對於文藝復興期的科學，特別影響哲學思想，能夠很明確提說任何事物以前，就必須對文藝復興期的科學性質，有所說明；即使我在試圖討論這種問題時，已意識到我自己的限制。

## 一一

### 1

我認為，「通俗」的想法是，曾促使文藝復興期的科學花開並蒂的原因，是那時候的人，已首先開始為他們自己，使用他們的雙眼，並且探究「自然」；因為，從中世紀開始時已經如此。直接觀察若干事實，已取代對亞里斯多德與其他古代作家的信賴；而且，神學的偏見，也讓位於對經驗與料作直接的認識。然而，要理解這種論點的不當性，却只需要一點反省。伽利略與若

千神學家之間的爭論，公認是——或許不可避免也——，一方面直接依賴經驗與料，以及另一方面依賴神學偏見和亞里斯多德反啓蒙主義之間的鬭爭的典型象徵。不過，顯然的是：日常的觀察，將不足以教任何人信服地球繞太陽在運動；日常觀察應該是提示反例。太陽中心論的假設，比地球中心論的假設，無疑，「拯救了現象」（亦即說明了現象）；不過，它却是一種假設。此外，它也是一種無法以控制下的實驗形態，來檢證的假設。這種控制下的實驗，在某些其它的科學裏，是有可能的。天文學單靠觀察的基礎，是不可能有很大的進展的；它也需要利用假設與數理的演繹。因此，如果有人只把那些成就，歸因於觀察與實驗；那麼，它便是對文藝復興期科學的若干成就，主張一種短視的論點。如同十三世紀的芳濟會士羅傑·培根已堅決主張的，天文學需要數理的協助。

然而，每種科學，在某一方面，却以觀察為依據，而且，也和經驗與料有某種的關聯。顯然的是，一個開始從事探討運動法則的物理學家，在某一意義下，是由已觀察的若干的運動着手；因為，他想探討的，乃是若干運動所展示的一些法則。而且，如果他最後陳列的法則，全然不合於已觀察到的運動，意即如果那些法則都是真的，那麼，已觀察的若干運動，就應該不會發生；這樣，他便知道，他必須要修正他的運動理論。天文學家如果完全不參考經驗與料，就無法進行研究；化學家是從經驗與料開始的，而且，也是用若干存在的事物來做實驗；生物學家，如果不注意有機物的實際行為，應該不會有很大的進展。例如，如同愛丁頓 (Edington) 所詮釋的，在最近的時代，物理學的發展，可能容易給人下述的印象：科學不會關心像經驗與料那樣單項的

事物，以及它是一種強加在「自然」之上，並建構「諸事實」的人心的純粹構作。不過，除非有人正在處理純粹數學——人無法從這裏，期待世界事實的消息——；否則，他就會說：每一種科學，至終都要依賴一種對經驗與料作觀察的基礎。當一種科學達到高度的發展時，經驗的基礎，或許就不會這樣直接的明顯；不過，它却依然在那裏，科學並未開始推展出一種十分獨斷的理論；他反而開始要「解說」現象，以及在有可能的所在，會試驗、或檢證他的理論——如果不是直接的，便是間接的。

科學理論和經驗與料的關聯，就某些科學而論，大概總是明顯的；其實，就其它的科學而論，當科學達到一種高度的發展時，它或許就變得不明顯了。不過，在任何科學發展的早期階段裏，人多半會堅決主張它的；而且，當有人提出解釋的理論與假設時——它們抵觸長久以來既有的概念——，情形尤其是這樣。因此，文藝復興的時代，亦即人們爲了支持若干新鮮的科學構思，便拋棄亞里士多德的物理學時——，他們就經常訴求經驗與料和「保存表象」。我們業已了解，若干「自然」哲學家是怎樣時時強調，要對若干的事實作經驗研究；而且，幾乎不需要指出的是：醫學與解剖學——不是說科技與地理學——在十六、七世紀，在沒有經驗探究的協助下，應該不會達成它們實際已達成的進展，人不能夠靠純粹「先天的」推理，建構一張有用的世界地圖，或者對血液的循環，提出一種有效的解說、或解釋或許會特別。

人們在解剖學與生理學的進展上，了解若干實際觀察的成果。達芬齊 (Leonardo da Vinci, 一四五二—一五一九年)，亦即也是對若干科學的與機械問題和實驗，深感興趣的偉大的藝術

家，生來便秉有一種洞見未來若干的發現、發明與理論驚人的眼力。因此，他在思辨上，預見了血液的循環；這是威廉·哈維（William Harvey）在一六一五年左右發現的；而且，在光學上，他也預先討論了光的波動理論。他也以他的飛行機器、降落傘與改良大砲的計劃，名聞遠近。不過，和本文有關的，却是他的解剖學的觀察。他把這種觀察結果，鋪繪在大量的畫作上；不過，由於它們都未發表，所以，它們並未造成可能已造成的影響。在這關鍵裏，有影響力的著作，乃是安德魯斯·費沙留斯（Andreas Vesalius）所寫的〈論人體結構〉（*De fabrica humani Corporis*，一五四三年）；他在書裏，已記錄他對解剖學的研究。這件作品，對解剖學的發展，相當的重要；因為，斐沙利烏並未開始找尋證據以支持若干傳統的理论，不過，他却爲他自己，關心於觀察，並且記錄他觀察的結果。這本書有例解，而且，它也包括作者對動物所作的若干實驗的解說。

## 2

像費沙留斯與哈維這些人，在解剖學與生物學上所作若干的發現，在瓦解人們對若干傳統的理论與主張的信賴，以及把他們的心智引到經驗的探究上，自然是大有影響的。血液循環這件事實，是人人都知道的老生常談；不過，它在那時候，却絕不是一件老生常談的事。像伽侖（Galen）與希波克拉特（Hippocrates）這些古代的權威人士，却對它一無所知。不過，文藝復興期的科學發展，在狹窄的意義上，却不能單單歸因於「觀察」；必須考慮，對益加受控制下的實驗的利

用。例如，在一五八六年，西蒙·史蒂芬 (Simon Stevin) 便發表對以鉛球作一種精巧實驗的解說；這種解說，曾駁斥亞里斯多德的主張：落體的速度，是和物體的重量成正例。再者，威廉·吉爾伯特 (William Gilbert) 在一六〇〇年發表《論磁石》(De magnetē)，便以實驗證實他下述的理論：地球是一個擁有若干磁極，亦即毗近它地理的極點的磁鐵，可是，它却和它們不一致；而且，羅盤針也被吸向這些磁極。他拿了一塊球狀的天然磁石，並且在接連不同的位置上，觀察放在它上面鐵絲，或鐵屑轉動的情形。他在各個時機裏，便把鐵絲靜止的方向刻在石頭上；而且，他靠完成的圓形，便能夠指明，鐵絲、或鐵針，始終是靜靜指向磁極。

然而，在文藝復興的科學家當中，對實驗法一流的解說者，却是伽利略 (一五六四—一六四二年)。他生在比薩 (Pisa)，在該市的大學裏唸書；他不唸開始所讀的醫學，而改攻數學。他在翡冷翠講學以後，先是在比薩 (一五八九年)，而後在巴度哀 (一五九二年) 當數學教授；他擁有這最後的職位達十八年之久。在一六一〇年，他以數學家的身份到翡冷翠，以哲學家的身份到杜斯坎尼的大公國 (the Grand Duke of Tuscany)，而且，也以「優秀的數學家身份」(mathematicus primarius) 留在大學裏。可是，他在這所大學裏，却免除授課的義務。一六一六年，宗教法庭開始審理有關他若干天文學論點的事件；這件事，以伽利略在一六三三年公開改變論調才結束。其實，這位偉大的科學家，曾被拘留過一段時日；不過，他若干的科學研究，却不曾中斷，而且，他在一六三七年他眼睛以前，也能夠繼續工作。他死於一六四二年，以撒·牛頓 (Isaac Newton) 便在這一年誕生。

伽利略的名字，通常總是和天文學扯在一起；不過，他的工作，在流體靜力學與力學的發展上，也是有很大的重要性。例如，其實，亞里斯多德學派曾主張：一種物體的形狀，決定該物體在水中應該是下沉或上浮；而伽利略，在實驗上却試圖指明，阿基米德（Archimedes）的上述說法是正確的：決定物體是上浮或下沉，並不是物體的形狀，而是它的密度、或特殊重力。他在實驗上，也試圖指明：決定這問題的，不僅是物體的密度，反而是它的密度和物體所放進的液體的密度的關係。再者，當他在比薩的時候，就已經用實驗證實史蒂芬所作的這種發現：若干不同重量的物體，落在一種特定距離裏所要的時間，乃是相同的；而且，就像亞里斯多德學派所想的，它們並未在不同時間到達地面。他也鏗而不捨的要用實驗，來奠定恒久的加速度法則；其他的物理學家，的確，早就比它搶先了一步。照這種恒久加速度法則的說法，一種物體的落速，是隨時間而等量的增加。而且，他也想建立下述的法則：一種運動的物體，除非受到摩擦的影響，亦即有空氣阻力、或地心引力的影響；不然，是繼續用等速度，在同一方向上運動着。伽利略尤其受到他下述信念的影響：「自然」實質上是數理的，因此，一種理念的法則，應該是「遵從」若干理念的條件，他若干比較粗略的實驗結果，曾暗示一種簡易的法則；即使幾乎很難以說它們已「證實」了它。它們也有意暗示亞里斯多德見解的錯誤：任何物體除非受到一種外力的影響，否則，應該不會運動。的確，伽利略若干的發現，是最有力的影響之一；這些影響，已對亞里斯多德的物理學，產生了懷疑。例如，他也靠他對一種擺鐘的若干計劃——于義更（Huygens，一六二九—一九五）後來已證實，並且准它有專利——，以及靠他對溫度計的發明、或再發明，提供科

技發展一種原動力。

### 3

我們提到在控制下的實驗，應該沒有下述的涵意：從十六世紀開始，人們已廣泛應用這種實驗方法。相反的，在本世紀的前半葉，它無論如何是若干較清晰個案中的珍品；當人們剛開始理解某種事物時，這件珍品必會使人注意到它。如今，清楚的是，實驗，意即就精巧細密的實驗，是和使用若干的假設分不開的。說真的，有人或許僅爲了要觀看變化的過程，而構想一種實驗，不過，在實際的應用裏，人却會把在控制下的實驗，設計成一種檢證某種假設的工具。進行一種實驗，便是向「自然」提出一種質疑；而且求問特殊的問題，正常上就要預設某種的假設。人除非想要證實一種預先構想的假設，或者，除非面臨兩種可能的假設，而想要找出何者是正確的；不然，應該不會爲了要看它們是否同時撞擊到地面，而從塔上丟下不同重量的球體。作下述的假定，應該是錯的：所有的文藝復興期的科學家，對他們若干理論的假設性質，曾有一種清晰的構思，不過，他們會使用若干假設，却是夠清楚的。就天文學而言，它就最清楚了；現在，我要轉到這個論題上。

尼古拉·哥白尼 (Nicholas Copernicus, 一四七三—一五四三年) ——是一個有名的，而且學問的波蘭聖職人員——絕不是最早理解下述的一個人：太陽從東往西的明顯運動，並不是「它實際上是用這種方式運動」的斷然的證明。如同我們已知的，十四世紀的人們，顯然已了解

這件事實。不過，其實，十四世紀的物理學家，本身都已侷限在展述地球每日在軌道上自轉的假設上；哥白尼就爲了這種假設，而主張：自轉的地球，也繞着一個靜止不動的太陽在轉。因此，他使太陽中心論的假設，替代地球中心論的假設。當然，這不是說，他已完全拋棄托勒密的系統。特別是，他仍然保留老概念：各行星是藉循環的軌道在運動；可是，他却假定這些行星都是「離心的」。他爲了使他太陽中心論的假設，能夠適合若干的現象，因此，就要增加許多的周轉圓。他設定的圓周數，比他當代的托勒密系統設定的半數還要少；因此，他也使它簡化；不過，他却以他先驅者曾用過的同樣方法，來進行這些工作。這也就是說，他爲了「保存表象」，曾做了若干思辨的深加。

很少有人會懷疑的是，哥白尼曾深信太陽中心論的假設的真理。不過，一個稱爲奧西盎



尼古拉·哥白尼 (Nicholaas Copernicus)

德 (Andreas Osiander 一四九八—一五五二年) 的路德會的牧師，却用一種新的緒言，替代哥白尼所寫的緒言；威坦堡的里底古斯 (Georg Joachim Rheticus of Wittenberg)，早就把哥白尼的〈論天體的革命〉(De revolutionibus orbium coelestium) 的手稿交給奧西盎德。奧西盎德在這種新緒言裏，曾使哥白尼把太陽中心論的理論，說成祇是一種假設，或數學上的假定。此外，他却漏掉哥白尼早已做過對亞里斯塔庫斯 (Aristarchus) 的若干參證；而且，這種遺漏，倒使有人責控哥白尼作了不實的剽竊。路德與梅郎克東 (Melancthon) 完全不贊成這種新的假設；不過，在天主教眾權威那方面，它却未煽起任何顯著的異議。奧西盎德的緒言，或許對這種假設有幫助；可是，人們却必須記得，哥白尼本人早已在未引起任何人的敵意下，廣傳了他的〈論天體運動假設的詮釋〉(De hypothesisibus motuum coelestium commentariolus)。說真的，呈送教宗保祿三世的〈論革命〉(De revolutionibus) 一書，在一六一六年已被列在禁書目錄 (donec corrigatur) 上；這些反對意見，全是針對敘述太陽中心論的假設某些語句而發的，如同後者是確定的一樣。不過，這却未改變下述的事實：當這份作品首度出版時，在天主教聖職圈那方面，並未引起異議。一七五八年，修訂版的某書目錄，便刪除了它。

然而，除了威坦堡的數學家萊因伏特 (Reinhold) 與雷底古斯 (Rheticus) 以外，哥白尼的假設，都未直接找到若干熱誠的支持者。布拉黑 (Tycho Brahe，一五四六—一六〇一年) 反對這種假設，而且也闡發他自己的一種假設；根據他的假設，如同在托勒密的系統裏，太陽是繞地球在轉，反而，水星、金星、火星、木星與土星，是以周轉圍繞太陽在轉。若望·克卜勒 (

John Kepler 一五七一—一六三〇年），便對哥白尼的理論，做了首次確實的改良。克卜勒是一個新教徒，由於邁斯特林（Michael Mästlin on Tübingen）的緣故，早就信服哥白尼的假設是真的；而且，也在他的〈宇宙學論辯或宇宙奧秘的前驅〉（*Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum*）裏爲它辯護。然而，這份作品，却包涵畢達哥拉斯對世界作幾何學擊劃的若干理論；而布拉黑却具有特色的暗示，年輕的克卜勒，在耽迷思辨以前，應該對真確的觀察多加留意。不過，他却把克卜勒當成他的助手，而且在他的贊助者死後，克卜勒便出版若干作品；他在這些作品裏，曾臚列他有名的三法則。這些作品是〈新天文學〉（*Astronomia nova*, 一六〇九年）、〈哥白尼的天文學簡編〉（*Epitome astronomiae copernicanae*, 一六一八年）以及〈世界的和諧〉（*Harmonices mundi*, 一六一九年）。克卜勒說，行星，都有太陽作一個中心，依橢圓而運動。橢圓的扇形半徑，在同等次數內，可以掃過同等的區域。再者，在數學上，我們也可以經由公式的使用，亦即任何的行星，完成繞行軌道所需時間的平方，是它和太陽距離的立方成正比，比較各樣行星完成繞行自己的軌道所需要的時間。克卜勒爲了解釋行星的運動，便設定太陽裏有一種運動的力（或：*anima motrix*）；這種力，能夠放射力線，隨太陽迴轉。後來的牛頓（Isaac Newton, 一六四二—一七二七年）便指出，這種假設是多餘的；因爲，他在一六六〇年已發現逆平方法則，亦即太陽的重力，對一種行星的牽引作用（它是： $n$  乘以地球和太陽的間距），就是  $1/r^2$  乘在地球距離上的牽引。而且，他在一六八五年；最後才發現，他本人能夠完成若干契合一些觀察要求的數理統計。不過

，即使牛頓已指出，毋須設定克卜勒的「運動的力」，就能夠解釋各行星的運動；但是，後者，却已藉着下述的說明，對天文學的發展作出一種最重要的貢獻：所有人所知悉的星球運動，能夠以假定許多的橢圓，亦即相應行星的數目的橢圓，來得到解說。因此，就能夠不設置若干舊有的圓與周轉圓。於是，太陽中心論的假設得以高度簡化。

在觀察方面，望遠鏡的發明，已大力促成天文學的發展。看來，望遠鏡的實際發明，必須歸功於十七世紀前二十年間兩個荷蘭人中的一個。伽利略聽過是一個這種發明，便爲他本人做了一種工具。〔夏納(Scheiner)耶穌會士，曾體現克卜勒所作的一種提議，而構作一種改良的工具；而且于義更，也介紹若干進步的改良品。〕伽利略由於使用望遠鏡，便能夠觀察月球；月球本身顯得有很多山巒。而且，從此，他便結論：月球也是由和地球同類的物質組成的。他也能夠觀察金星的面面，以及木星的若干衛星。他若干的觀察，很符合太陽中心論的假設；不過，却不符合地球中心論的假設。再者，他曾觀測太陽黑子的存在，夏納也曾見過。各樣太陽黑子的存在，已指出太陽是由可變的質料組成的；而且，這件事實也進一層瓦解亞里斯多德的宇宙論。通常，伽利略和其他人所作的望遠鏡觀察，在經驗上已證實哥白尼的假設。的確，對金星表面的觀察，已清楚顯示，太陽中心論的假設，優越於地球中心論的假設；因爲，用托勒密的架構來解說它們，是難上加難的。

或許，對伽利略與宗教法庭之間悲慘的衝突，有人應該要說些話了。時常被大肆誇張的，是它的重要性，亦即把它當成教會假想之敵視科學的證據。的確，這件事實，亦即針對這種特殊情

況而言，若干想指明教會是科學仇敵的人，幾乎總會做這種訴求（布魯諾的情形，就相當的不同）；這件事本身就應該使人懷疑，有時候可從它推得普遍結論的有效性。說真的，教會權威者的行動，並未反映對他們的信任。有人原本能夠希望，他們都已更清楚理解下述的真理，亦即伽利略本人在一六一五年的一封信裏已暗示的貝拉明（Bellarmine）與當代的其他人已面臨的，以及教宗李奧十三世（Pope Leo XIII）在他通諭的文件（最具先見的神）（*Providentissimus Deus*）裏已清晰肯定的：像約書亞記（*Josue*）第十章二十一—二十三節這段經節，可以當成是日常說話方式的一種方便，而不是一種科學事實的斷述。我們都談到太陽是動的；而且，毫無理由的是，聖經不應該使用同樣的說法，亦即沒有人有權從它結論出：太陽是繞一個靜止不動的地球在運轉。而且，即使伽利略並未確實證明哥白尼假設的真理；但是，他當然已經指出，它是比地球中心論的假設還優越。他在他的（關於世界兩個最小體系的對話）（*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*）裏，曾對基於潮水漲退的一種錯誤理論的論證所作特別的強調，並未改變這件事實；這份作品，曾加速和宗教法庭一種嚴重的衝突。另一方面，伽利略却頑強拒絕他理論的假設特性。如果他對若干科學假設的地位，懷有素樸實在論者的見解；那麼，要他來承認，或許是有困難的；不過，貝拉明却指出，對一種假設作經驗的檢證，並不必然證明它絕對的眞；而且，如果伽利略早已準備承認這件事實，亦即現今已夠熟悉的事實；那麼，能夠避免的，便是帶有宗教法庭整個不幸的插曲。然而，伽利略不僅堅稱哥白尼的假設，不具有假設的性質，而且，也說它未必引起人們的紛紛議論。的確，性格的衝突，在這個事件裏，已扮演一種重要的角色。

總之，伽利略是一個偉大的科學家；而他的對手們，都不是偉大的科學家。伽利略曾對聖經的詮釋，作過某些顯著的評論；現今，人們已認清他的評論，而且，牽涉這方面的神學家，說不定已對它有相當清楚的認定。不過，錯誤絕不是全在單方面。就科學理論的地位而論，貝拉明的判斷，是比伽利略的要好；可是，後者是一個偉大的科學家，而前者，却不是。如果伽利略對若干科學假設的性質，早就有一種較清楚的理解，而且，就詮釋孤立的聖經文句而言，神學家通常都不採取他們前所採用的態度；那麼，這種衝突，應該不會發生。當然，它已經發生了，而且就太陽中心論的假設，優於地球中心論的假設而論，伽利略無疑是對的。不過，從教會對科學的態度這種個案看來，却無法合情合理的推出普遍的結論。

#### 4

顯然的是，在文藝復興期的天文學上，假設與觀察曾扮演一個不可缺少的角色。不過，在天文學與力學上，假設與檢證豐碩的結合，若沒有數學的支持，就應該不會有可能。在十六、七世紀，數學已達到相當可觀的進步。當拿皮爾(John Napier, 一五五〇—一六一七年)構想對數的觀念時，便往前採取一種值得注目的步驟。他在一五九四年，已把他的觀念，傳給了布拉黑；而且，他在一六一四年，也在他的《令人訝異的對數規律的描述》(mirifici logarithmorum canonicis description)裏，發表對一般原則作一種描述。不久以後，亨利·布瑞格斯(Henry Briggs, 一五六二—一六三〇年)的作品，已助長對這種原則的實際應用。一六三八年，笛卡兒

已發表，一種有關解析幾何若干普遍原則的解說；反而，在一六三五年，一位義大利的數學家卡瓦里利 (Cavalieri)，却發表一種有關「不能整除者的方法」的陳述；克卜勒早已用一種原始的形式，使用這種方法。實質上，這是對微積分的首次敘述。在一六六五—六六年間，牛頓已發現二項式定理；可是，他在一七〇四年以前，却未發表他的發現。這項遲疑出版的結果，導致在牛頓與萊布尼茲之間，以及他們各自的支持者，對誰優先發現微分與積分的馳名的爭論。這兩個人，各自發現了微積分學；不過，儘管牛頓在一六六九年曾撰述他思想的大要，但是，他在一七〇四年以前，實際上却未發表有關這問題的任何作品；其實，萊希尼茲在一六八四年，就已開始發表了。當然，文藝復興期若干偉大的科學家，都遲遲未利用這些微積分學的精神作品；而且，像伽利略這樣的一個人，就必須依賴若干較古老的與粗俗的數學方法。不過，要點却是：他的理念，是要用數學公式來展示一種科學的世界觀。有人或許會說，他結合了一個數學物理學家的見解，與一個哲學家的觀點。只要這是可能的，那麼，他作為一個物理學家，便會嘗試用若干數學命題，來表現物理學的基礎，以及所觀察的「自然」規則性。他是一個哲學家，已從物理學上數學方法的成就，推行出下述的結論：數學是解決實在界實際的結構的方法。儘管唯名論者對因果法則的構思，以及唯名論者用對事物的作為的研究，代替傳統對若干本質的搜求，已部份影響伽利略；但是，強烈影響他的，却要推柏拉圖主義與畢達哥拉斯主義的數學觀念。而且，這種影響，已促使他相信，客觀世界就是數學家的世界。在他的作品：〈試驗〉 (Il saggiatore, [6]) 一段有名的章節裏，便聲明：「哲學是寫在宇宙的書本上，不過，却要直到我們習知它的語言，以

及理解撰述它的若干特性時，我們才能夠讀懂它。它是用數學語言寫成的，而且，它若干的特性便是：三角形、圓形以及其它的幾何圖形；我們沒有這些圖形，便無法理解任何一個單字。」

## 5

伽利略「自然」觀念的面向，是用一種機械的世界觀表明自己。因此，他相信原子，而且，根據一種原子論者的理論，來解釋變易。再者，他也主張，像顏色、暖 and 這類的性質的存在，就係祇在感覺主體中的性質一樣；它們都具有「主觀的」特性。客觀上，它們祇是以原子運動的形式存在；因此，它們都能夠用力學與數學方式來解釋。如同我們較早已知道的，加森也主張，這種以一種原子論者的理論為基礎的機械的「自然」概念。波以耳 (Robert Boyle, 一六一七—九一) 更進一步展述了這種構思；他相信，物質，是由若干硬粒子構成的——各個粒子，都擁有它自己的形狀——，這些粒子彼此結合，以形成如今所稱的「分子」那種東西。最後，牛頓主張，如果我們已知道，對物體作用的力，我們便能夠在數學上，推釋出那些物體的運動；而且，他也暗示，最終的原子、或粒子本身，便是力的核心。他祇是當下關心某些物體的運動；不過，他在他的《自然哲學的數學原理》(Philosophiæ naturalis principia mathematica) 的前言裏，却提出下述的觀念：所有物體的運動，能夠用力學原理來解釋；而且，自然哲學家何以無法得到這種解釋的理由，乃是他們對自然中若干主動的力全無所知。不過，他却小心的解釋：「毫無考慮若干物理原因、或場所，祇提出有關這些力的一種數學構思」，便是他的目的。因此，當

他指出，能夠引起一個蘋果落地的地心引力的「力」，和使行星產生若干橢圓形運動的「力」，是一樣的時候，他一直要作的，便是想指出，若干行星的運動與下落的蘋果，符合相同的數學法則。牛頓的科學工作，享有一項完全的成功，致使它用它若干普遍的原則，已主宰科學世界兩百多年是爲牛頓物理學時代。

## 二一

近代科學，或者明白一點的說，文藝復興時期與文藝復興後期古典科學的興起，自然已對人們的心智產生一種深遠的影響；它爲他們開啓了對知識的新展望，以及指導人們的若干新興趣。沒有一個有理性的人願意否認，十六、七世紀的科學發展，是歷史上最重要與具有影響力的事件之一。不過，誇大它對歐洲知識份子的影響，却是有可能的。尤其，我認爲，下述的暗示，乃言過其實：哥白尼假設的成功，對打擊人神關係的信仰，已產生影響；理由是，人們已不再視地球爲宇宙的地理核心。經常受到暗示的是，它確實有過這種影響；而且，一個作家也就這種主題，複述另一個作家已說的話。不過，已經證實出來的是，在天文學上的革命，以及在宗教信仰上的一種改革之間，有一種必然的關聯。而且，作下述的假定，也是一種錯誤：機械的宇宙觀，在邏輯上要不是，就是應該已是宗教信仰的一種障礙。伽利略認爲，把數學應用在世界上，是有客觀的保證的；他相信，這是由於神把世界創造成一種在數學上可理解的系統所保證的。神的創造，曾擔保數學演繹，以及「自然」實際的體系之間的平行對應。波以耳也深信神的創造。而且，大

家都很清楚，牛頓是一個有堅定信仰的人。他甚至把絕對空間，構想成一種工具；神藉此便遍存在世界中，而且，也在祂內存的活動裏，涵容了萬物。當然，說真的，機械的世界觀，乃容易助長自然神教，亦即只把神介紹成一種有關機械系統的根源的解釋。不過，人却必須記住：在一種意義上，即使古老的天文學，也可以當成一種機械的系統；也就是說假定文藝復興期的科學發展，突然斬斷世界與神之間的連繫，却是一種錯誤。這種力學的——數理的見解，自然會消除物理學裏若干目的因的考慮；不過，不管這種改變，會對許多的知識份子造成多少心理的影響，消除物理學若干的目的因，却不必然包涵要否定目的因果原則。它在一種知識的特殊領域裏，是科學方法進展一種結果；不過，這却不意指：像伽利略與牛頓這樣的人，會把物理科學看成是知識唯一的來源。

然而，我却想轉移到新科學對哲學的影響上；可是，我本人却要在這個階段嘗試展述它們的情況下，限定自己指明兩、三種思想路線。剛開始，有人也會想起科學方法的兩種要素，也就是，觀察與歸納面，以及演繹與數學面。

科學方法的第一面向，也就是，方濟·培根已強調，對經驗與料的觀察；它是歸納發現若干原因的一種基礎。不過，由於他的哲學，將成爲下一章的主題，我在這裏，暫不談論他。這時刻，我想要做的，就是要把注意力，集中在培根對科學方法的觀察與歸納的強調，以及古典英國經驗主義之間的關聯上。把古典經驗主義，看成祇是對文藝復興時期，以及文藝復興後期科學裏的觀察和實驗所佔有的地位，作哲學的反省，當然，應該是相當的錯誤。當洛克主張所有我們的觀

念，都是基於感官知覺與內省時，他一直在主張一種心理學的與知識論的論題；在中世亞里斯多德主義裏，便能夠看到這種論題的前件。不過，我認為，可以合理指稱的却是：憑這種信念，亦即當代科學的進展，是基於對經驗與科學的實際觀察，便可以使哲學的經驗主義，獲得一種大而有力的原動力。堅持一直要用可觀測的「事實」，作為解釋理論的一種必然基礎的科學，曾在下述經驗主義者的論題中，找到它關聯的，以及它理論的辯護理由：我們事實的知識，最後是以知覺為基礎。利用科學上的觀察與實驗，以及，一般科學確實的成功進展，自然容易在許多思想家的才智上，產生刺激的作用，並且，也確認下述的理論：所有我們的知識，都是以知覺，以對若干外在的與內在的事件的直接認識為基礎。

然而，最影響文藝復興後期大陸「理性論者的」哲學的，却是科學方法的另一面向，也就是，演繹的與數學的面向。數學在解決若干科學問題上的成功，自然已增強它的威信。數學本身，不僅是清晰與精確的，就是在對若干科學問題的應用上，它也會使先前曖昧不明的事物得到澄清。它顯然是通往知識的大道。可以理解的是，數學的確定性與精確性，曾向笛卡兒——他本人在解析幾何領域裏，是一個天資聰穎的數學家與主要的先鋒——暗示：對數學方法的實質特性作一種檢視，應該也會在哲學裏，啟顯使用的正確方法。也是可以理解的是：歐洲大陸若干位哲學的主導人物，在作為一種模範的數學的影響下，都相信他們能夠重建這個世界；也就是，在某些基本概念——它們類似數學若干的定義與公理——的幫助下，用一種「先天的」演繹方法來重建。因此，一種數學模型，曾提供史賓諾莎的〈據幾何學證明的倫理學〉（*Ethica more geometrico*

demonstrata) 的架構；不過，它幾乎沒提供它的內容。

我們已了解文藝復興時期天文學與力學的發展，已如何促進一種機械世界觀的成長。在哲學的領域裏，便反映了這種見解。例如，笛卡兒曾認為，僅僅靠着和幾何的外延等等的質料與運動，便能夠解釋物質世界和它若干的變易。可說是，神在創造時，便把某些數量的運動、或能量，安置在世界裏；它們按照力學的法則，便可在軀體與軀體之間作傳遞。動物也能夠被當成機器。笛卡兒本人並未把這些機械的類比，應用在一整個人身上；不過，過些時候，若干法國的思想家，便這樣了。英國的多瑪斯·霍布斯 (Thomas Hobbes) ——他曾反對笛卡兒的想法，亦即思想是軀體的一種活動，而且，軀體的活動，就是運動——相信，正如從某些基本的觀念與法則，能夠推衍出無生命物體的行為，同樣，本身祇是軀體組織的人的社會的行為，也能夠從這些有組織的軀體羣的屬性推導出。因此，力學曾提供笛卡兒一種部份的模型，而且，也曾提供霍布斯一種比較完整的模型。

先前若干的評論，都是有意要簡短與扼要的；描述它們，僅是爲了要指明，科學的發展會影響哲學思想的某些理路。在下一卷裏，我們將要處理若干已介紹過名字的哲學家；而且，在這裏多講述他們，應該是很不恰當。然而，在結語裏，或許同樣要指出：先前已提到的哲學觀念，轉而已影響了科學。例如：笛卡兒對有機體的構思，或許是粗俗的與不成熟的；不過，它大概有助於激勵科學家，要用一種科學的態度，去探究有機體的歷程與行為。爲了能夠在某種特別的方向上獲得成果，一種假設並就不需要完全真確。

## 第十九章 方濟·培根

文藝復興期的英國哲學——培根的生平與作品——若干科學的分類——歸納法  
與「偶像」

### 一

方濟·培根是英國中世紀後期第一位傑出的哲學家；他的名字，永遠和英國文藝復興期的哲學聯結在一起。除了多瑪斯·摩爾（St. Thomas More）與胡克爾（Richard Hooker）以外——我們在下一章裏，將簡短的論述他們的政治觀念——，文藝復興時期其他的英國哲學家，只值得一提名字而已。然而，應該強調的是，在文藝復興時期，英國各大學裏哲學思想的一般趨勢，却是保守的。亞里斯多德派士林哲學的邏輯傳統，曾持續許多年，特別在牛津是如此；而且，在十七世紀，它也形成約翰·洛克大學教育的背景。若干拉丁文的邏輯作品，就像約翰·桑德遜（John Sanderson，一五八七—一六〇二年）的《辯證學第四書》（*Institutionum dialecticarum libri IV*），或理查·克拉坎托爾普（Richard Crakanthorpe，一五六五—一六

二四)的入論稱謂詞的邏輯第五書) (Logicae libri V de praedicabilibus) , 都開始讓位給像多瑪斯·威爾遜(Thomas Wilson)的入納含邏輯技巧的理性規則) (The rule of reason, containing the arte of logique, 一五五二年) , 或拉芙·李維(Ralph Lever)的入稱為工匠的理性技巧) (Arte of reason rightly termed Witcraft, 一五七三年) 這類本土的作品。不過, 這些作品, 許多未含有新鮮性。坦步耳(William Temple, 一五三三—一六二六年) 爵士曾為拉姆主義者(Ramist)的邏輯辯護。不過, 艾弗拉德·迪各比(Everard Digby, 一五五〇—一九二年) 却攻擊他; 迪各比曾藉亞里斯多德主義的名義, 著述駁斥拉姆主義。凱倫·笛各比(Kenelm Digby, 一六〇三—一六五年) 爵士——他在巴黎, 亦即結識笛卡兒的所在, 已成為一個天主教徒——曾努力結合亞里斯多德的形上學, 以及微粒物質理論。艾弗拉德·迪克比——他在邏輯上, 乃是亞里斯多德主義者——曾受到新柏拉圖學派洛依西林(Reuchlin)的觀念的影響。同樣的, 羅勃·葛瑞維勒(Robert Greville), 亦即布路克(Lord Brooke, 一六〇八—一四三年) 曾受翡冷翠「柏拉圖學院」的影響; 他在入真理的性質) (The Nature of Truth) 裏, 曾主張一種神性之光的學說, 這種學說, 有助於為劍橋柏拉圖主義者的團體鋪路。羅勃·弗路德(Robert Fludd, 一五七四—一六三七年) 所主張的, 是紅衣主教古撒的尼古拉與巴拉且蘇斯的觀念; 弗路德廣遊歐洲大陸, 曾受到歐陸文藝復興的影響。在他的入摩西哲學) (philosophia Mosaica) 裏, 曾把神描述成相反事物同一的綜合。神在祂自身, 是難以理解的幽暗。不過, 在另一種面向上來考慮, 祂却是在世界裏自我彰顯的光與智慧; 它是「神的闡明」

(*explicatio Dei*)。世界在它自身，便彰顯了神的兩種面向；因為，神性之光彰顯在暖和、稀薄、光、愛、善與美裏面，或者是上述的原因。反而，神性之暗，是冷、凝縮、恨與醜惡的根源。人是宇宙的一個小宇宙；在他本身裏，已結合神彰顯在宇宙中的兩種面相。在人裏面，有一種光與暗恆常不斷的爭鬪。

一一

然而，英國文藝復興期哲學的領導人物，却是一個有意悖逆亞里斯多德主義的思想家；而且，他這麼作，並不是支持柏拉圖主義、或神智學，而是要以科學的與科技發展的名義，來爲人類服務。據方濟·培根說，知識的價值與辯護的理由，尤其繫賴它的實際應用與功用；它的真正功能，便是要擴展人種的統治，亦即人類治理大自然。培根在「新工具」(*Novum Organum*)<sup>①</sup>裏，便把注意力集中在印刷、火藥與磁鐵發明的實際效果上；「它們業已改變事物的面相，以及世界的狀態；第一、是在文學上，第二、是在戰場上，第三、是在航海上。」不過，像這一類的發明，却不是來自傳統的亞里斯多德的物理學；它們都來自對大自然本身直接的認識。培根當然表現了「人文主義」；意即他是一個大作家。不過，他強調人類靠科學來支配自然，却使他和義大利的人文主義者儼然有別；這些人文主義者，比較關心人的性格的發展，反而，培根却堅持靠歸納法，直接探究大自然。而且，他不信任思辨，便使他有別於新柏拉圖主義者與神智論者。儘管他本人對科學並未做出若干積極的貢獻，而且，儘管亞里斯多德主義，遠比他所理解的更影響

過他；但是，培根却用一種引人矚目的方法，預卜行將到來的科技的進步。培根相信，一種科技的進步，應該裨益人類與人類的文化。這種先見，在一種有限的意義上，已在煉金術士的心中顯示過；不過，培根却了解，它是一種有關大自然，而不是煉金術、魔術，或虛幻思辨的科學知識。這種關於自然的科學知識，已向人類敞開支配自然的路徑。培根不僅在編年史上，而且，也在心智上——至少，部份是這樣——矗立在一種新世界的門檻；地理上的發現，若干新鮮財富來源的發現，以及尤其是，靠自然科學上的進展，把物理學建立在一種實驗的與歸納的基礎上，便開啓這一種新世界的門檻。然而，必須附帶說的是，如同我們將要見到的，培根對新科學的方法，却未有一種充分的理解與鑑賞。這就是爲什麼我曾指稱，他在心智上，「至少，部份是」隸屬新紀元的原因。然而，下述的事實却一直存在：他不曾期待科學與科技發展的新紀元，即便他已高估自己的預見能力；人們却已認可，他自稱是這個紀元的一個先鋒、或「前驅」(buccinator)。

方濟·培根在一五六一年生於倫敦。他在劍橋唸完書以後，便和英國大使，在法國度過兩年的歲月；然後，便操持法律業務。他在一五八四年進入國會，而且，也享受一段很風光的生活；這番盛景，在一六一八年他榮任名譽校長，以及接受弗魯蘭公爵(Baron Verulam)的頭銜時，便達到了最高峯。他在一六二一年，被策封爲聖亞爾邦斯的子爵(Viscount of St. Albans)；不過，他在這同一年裏，却被控以他在司法的職權內，接受了賄賂。調查發現有罪，他被判處免除官職，撤消國會的席位，並且要繳交大量的罰金，以及囚禁倫敦塔。然而，真正的事實是

辯護；而且，他被交付審判這件事實，也向現代人對下述事實的理解，亦即他的行為是不適當的，作了見證。不過，在這同時，必須附帶說的是，他的失敗，並不是祇因為他的對手方面，公平求取純粹的正義而引起的；至少部份是起因於：他是政治陰謀與嫉妒下的犧牲品。換句話說，儘管培根真的不是一個有深厚道德廉正感的人，但是，他却不是一個壞人、或一個不公正的法官。他收受禮物，如同他對待艾塞克斯 (Essex) 的行為，人們有時候，却是用一種浮誇的事實來顯



方濟·培根 (Francis Bacon) 像

，幾天以後，他從倫敦塔被釋放，並未被逼要交出罰金。培根承認，他曾從訴訟當事人那兒收受禮物，可是，他却聲明，他的司法判決，並未因此而受到影響。他的聲明，可能或不可能有效，人都無法知道這個問題的真相；不過，無論如何，期待一個在伊利莎白 (Elizabeth) 與詹姆斯一世 (James I) 統治下的法官，要有如同今天要求的同樣行為標準，却會是一種落伍的事。當然，這並不是要為培根的行為

示。把他當成一個「人格分裂」的人，亦即在他自身裏，結合了廉正的哲學家，以及對道德要求毫不關心的自我本位的政治家，這兩種不可調和的性格者，也是相當的錯誤。他絕不像多瑪斯·摩爾這樣的一個聖者；不過，他也不是傑基爾（Jekyll）與海德（Hyde）這一類型的人。他在一六二六年四月九日去世。

〈論學問的發展〉（*Of the Advancement of Learning*）在一六〇六年問世，而〈論長者的智慧〉（*De sapientia veterum*），則在一六〇九年。培根曾籌劃完成一本鉅著：〈大革新〉（*Instauratio magna*）；它的第一部分：〈論尊嚴與知識的增進〉（*De dignitate et augmentis scientiarum*），已在一六二三年問世。這本是〈論學問的發展〉的修訂本與延伸。第二部分：〈新工具〉，已在一六二〇年刊行。這在〈慎思與幻想〉（*Cogitata et visa*，一六〇七年）可以找到它的根源；不過，它却從未寫成，這是一種壓倒培根泰半寫作計劃的命數。他在一六二二年與一六二三年，曾出版他的計劃〈論新創哲學的自然史與實驗史；或普遍的現象〉（*Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi*）中的若干部份。在他死後出版的有：〈林中之木〉（*Sylva sylvarum*）與〈新大西洋〉（*New Atlantis*）。其它許多的作品，包涵有若干散文，以及有關亨利七世（Henry VII）的歷史。

據培根說②：「人類知識的分類，是最真實的；它得自理性靈魂的三層能力。」他把記憶、想像與理性，當成理性靈魂的三種能力後，便把歷史歸給記憶，詩詞歸給想像，以及，把哲學歸給推理。然而，歷史不僅包涵「文明史」，並且，也包涵「自然史」，而且，培根也評論：「寫作史」應該也要加入。③哲學分成三個主要部份：第一、是關涉到神（*de Numine*），第二、是大自然，第三、才是人類。第一部份，亦即關涉到神的，是自然、或理性神學；它不包涵「啓示、或聖界神學」，後者是神的啓示，而不是人推理的結果。的確，啓示神學才是「所有人類沉思的避難所與安息日」④；它是知識（*scientia*）的一個部門，不過，却站在哲學的門外。哲學是人類理性的作爲；它直接認識大自然（*radio directo*），靠受造物來間接認識神（*radio refracto*），以及靠反省來認識人（*radio reflexo*）。培根依照理性靈魂的若干能力，區分人類的學問、或知識，是不適當的與做作的；不過，當他確定哲學的主要部門時，他却是按照對象，亦即——神、自然與人，而對它們作區分。

他說，哲學的分類⑤，類似一棵樹的枝極，都結合在共同的骨幹上。這意指，「有一種普遍的科學，它是其餘的母體」，而且，我們可以把它了解成：「第一哲學」。這包涵像：「在同一處第三次相遇，且在其自身中相遇」（*quae in eodem tertio conveniunt, et inter se conveniunt*）這類的基本公理，以及像：「可能的」與「不可能的」、「存有」與「非存有」等這類基本的概念。自然神學，亦即靠「本性與沉思受造物」，便能夠獲得對神的認識⑥，是處理事物的存在，以及祂的本性質；不過，這祇是就神彰顯在受造物中的屬性才行。而且，它的附屬

物有：〈論天使與精靈的教義〉(doctrina de angelis et spiritibus)。培根把自然哲學，區分成思辨的與操作的自然哲學。思辨的自然哲學，又細分成物理學(physics)或作：特殊物理學(physica specialis)與形上學。培根說<sup>⑦</sup>，作為自然哲學一部份的形上學，必須和第一哲學與自然哲學有所分別；他並不稱它們兩者為「形上學」。因此，物理學與形上學之間有什麼差別呢？這在它們個別關切的幾類原因裏，就可以找到。物理學處理着動力因與質料因，形上學則處理形式因與目的因。不過，培根却即刻指出：「探究目的因，是毫無用處的，而且和一個奉獻給神的貞女一樣，將一無所生。」<sup>⑧</sup>因此，有人會說，如果照他的說法，形上學便是關涉形式因了。這是在〈新工具〉裏採取的立場。

有人自然會嘗試用亞里斯多德的語詞，來詮釋這一切，並且認為，培根祇是承續亞里斯多德的原因學說。然而，這應該是一種錯誤的；而且培根本人也說，他的讀者不應該假定：由於他曾使用一種傳統語詞，他便是在傳統的意義下應用它。他把「形式」，亦即形上學的對象，意指作：「固定法則」。熱的形式，是熱的法則。實際上，物理學與形上學之間，並沒有根本的區別。物理學是始自在一種有關因果法則與活動有限的領域裏，來檢證若干特殊型態的質料、或物體；不過，它也繼續考究若干更普遍的法則。因此，它便逐漸轉變成了形上學；這形上學，是關涉最高超、或最廣泛的自然法則。培根使用亞里斯多德的術語，是會誤導人的。形上學對他來說，或許是別處稱為物理學這種事物中最普遍的部份。此外，它並非指向沉思，而是指向行爲。我們爲了增加人對物體的控制，便極須學習若干自然的法則。

因此，思辨的自然哲學，既繫賴物理學與形上學，那麼，操作的自然哲學却繫賴什麼呢？它是前者的應用；而且，它分成了兩部份：力學（培根意指：力學科學）與奇術。力學是物理學在實際上的應用，反而，奇術是應用的形上學。在這裏，培根的術語，又再度容易被誤導。他告訴我們，他並未把「奇術」意指作迷信的、或微不足道的奇術。如同有關亞瑟王（King Arthur）的年代誌，不同於凱撒的評論，迷信的奇術，也有別於真的奇術。他意指：「隱藏的形式」、或法則科學的實際應用。似乎不可信的是；年輕人會突然地與魔術般地回復成一個老年人，不過，有可能的是，對同化、軀體「精神」……等的真正性質的認識，却能夠延長生命，甚至，「靠食物療法、浴療、塗油、確當的醫藥、合適的運動，以及像這類的手法」，多少也能夠恢復青春。④

自然哲學的「附屬物」，就是數學。⑤純數學包涵有處理連續抽象量的幾何，以及處理不連續抽象質的算術。「帶分數學」則包涵透視畫法、音樂、天文學、天地學與建築……等。然而，培根却在別處⑥評述，與其說天文學是數學的一部份，不如說它是物理學最高貴的部份還恰當。當天文學家專注數學時，他們便會製造若干錯誤的假設。即使是培根，他也未完全拒棄哥白尼與伽利略太陽中心論的假設；當然，他未曾採用它。為培根辯護的人都指出：他深信靠太陽中心論，或地球中心論的假設，能夠保存表象；而且，數學與抽象推理，全無法解決爭執。無疑，他曾有這種想法；不過，它却未改變下述的事實：他未認識太陽中心論的假設的優越性。

哲學第三種主要的部份，是處理人的部份。它包涵「人性的哲學」(philosophia humanitatis)、或人類學，以及「平民哲學」(Philosophia civilis)、或政治哲學。前者，先是處理

人身的問題，而且，可細分成：醫學、美容術、運動法，以及「娛樂術」(ars voluptuaria)。例如，從某一種觀點來考慮，它也包括音樂。其次，它處理人的靈魂問題，可是，和感覺靈魂有別的理性的、神造的以及不朽的的靈魂(spiraculum)的性質，却是一種屬於神學，而不屬於哲學的主題。然而，後者却能夠確立下述的事實：人擁有超越物質能力的若干才能。因此，心理學就要考慮到邏輯，亦即「近乎知性的教義」(doctrina circa voluntatem)②。邏輯的部份是：「發覺、判斷、保留與傳授的技巧」(artes invenienti, judicandi, retinendi et tradendi)。「發覺的技巧」(ars invenienti)最重要的分部，便是培根所稱的「對自然的詮釋」；它始自「從實驗到公理本身新試驗設計」(ab experimentis ad axiomata, quae et ipsa nova experimenta designent)③。這就是「新工具」。判斷的技巧，可區分成歸納法，亦即屬於「新工具」的，以及三段論法。目前，我們要來思考培根有關「新工具」的學說，就像他的「偶像」理論，亦即已形成三段論式學說的標題下所包涵的論題之一，也是一樣。順便可以一提的，是有關教育學方面的；它是「傳授技巧」(ars tradendi)的一種「附屬物」。培根已注意，它「就教於耶穌會的若干學派；因為，和這些學派相比，沒有什麼東西會比它們還老練。」④倫理學處理人的善之性質(doctrina de exemplari)——不僅指私人的善，也指共同的善——，而且，也處理以證得美善為目的的靈魂的調教(doctrina de georgica animi)。處理共同善的部份，並不處理一個國家裏人羣實際的合諧，它反而處理使人適合社會生活的若干因素。⑤最後，「平民哲學」⑥便區分成了三部份；各個部份，都考慮國內社會帶給人們的一種善。△對話說▽

(*Doctrina de conversatione*)，考慮源自一個人和他伙伴合夥 (*solamen contra solitudinem*) 的善；△問難說▽ (*doctrina de negotiis*) 考慮人在他若干實際的事務上，從社會領受到的助益；而且，△專制與共和說▽ (*doctrina de imperio sive republica*)，考慮他由政府得到免受傷害的保護。或者，有人會說，這三部份都考慮三種謹慎的樣式：「在談話中謹慎」(*Prudentia in conversando*)，「在問難中謹慎」(*prudentia in negotiando*)，以及「在執政時謹慎」(*prudentia in gubernando*)。培根附帶的說，●在處理政府的部份裏，有兩種「祈願」(*desiderata*)：也就是，一種關係統治，或帝國擴展的理論，以及一種普遍正義的學科，亦即：△論普遍正義或法的根源▽ (*de iustitia universali sive de fontibus iuris*)。

培根在△論知識的增進▽ (*De augmentis scientiarum*) 第九與最後一書裏，已簡略觸及啓示神學。他說，正如我們必須遵守神的律法 (即使意志在抗拒着)，我們仍有義務相信神的話 (即使理性在抗爭着)。「因為，如果我們祇相信投合我們理性的那些事物；那麼，我們便贊同事物，而不是贊同它們的『作者』了 (這也就是說，我們的信念，是奠基在已成問題的若干命題明顯的特徵上，而不是建立在能啓示的神的權威上)。而且，他也附帶的說：「一種神的奧秘，看來愈是不可能 (*absolum*，不一致) 與叫人難以相信，我們就要靠信心，寄予神更多的尊榮，而且，寄予神更多的高潔便是信心的勝利。」然而，這却不是說，理性在基督神學裏，沒有可扮演的角色。在試圖理解信心的若干奧秘——只要這是可能的話——，以及從這些奧秘獲得若干的結論上，便已使用理性。

培根在《論知識的增進》裏概述哲學，是大規模的而且也包涵一種非常廣泛的要目。傳統哲學對他的影響，無疑要比他自己所體認的大多了；不過，我業已指出，培根使用亞里斯多德的語詞，若就他所賦予的意義而論，却是沒有確定的指標。而且，通常，人們在他的作品裏，也能夠看到一種已成形的哲學觀。第一，他已從物理學消除對目的因果法則的考慮，理由是：尋求若干目的因，會使思想家在他們應該尋找若干真正的物理原因時——只有認識這些原因，對擴展人的權力有價值——，滿足於把若干如同真實的與不實在的原因派定給事件。培根說<sup>①</sup>，在這方面，德謨克利圖(Democritus)的自然哲學，曾比不斷引介目的因的柏拉圖與亞里斯多德的哲學更紮實與有深度。實情可不是：沒有像目的因果法則這樣的東西；而且，一把世界的根源，歸給衆原子偶然的碰撞，亦即遵照德謨克利圖與伊比鳩魯的方式碰撞，應該是荒謬的。不過，這却不意味：目的因果法則，在物理學上有任何的地位。此外，培根也不曾在亞里斯多德的意義下，把對目的因果法則的考慮，歸給形上學。對他來說，形上學並不是對存有作爲存有的研究，也不是一種對若干不動的目的因的沉思；它反而是對若干最普遍的原則、或法則，或物質世界的「形式」的研究。而且，這種研究，是依據一種實際的目的觀來從事的。他對哲學的構思，事實上，是自然主義的與物質主義的。這並不表示，培根會肯定無神論，或者，曾否定人擁有一種精神的與不朽的靈魂。然而，它却意味：他從哲學裏，排除了對精神存有的考慮。哲學家或許會指出，一種第一「因」存在着；不過，他却無法描述神的本性，考慮它，是屬於神學的。同樣的，不朽性的主體，也不是在哲學上可以處理的一種東西。因此，培根在神學與哲學之間，作了嚴格的區分；

這不僅意指，他在它們之間，作了一種形式的區別，而且，也意指，他把完全的自由，賦予對「自然」作一種物質主義的與機械主義的詮釋。哲學家關切凡是質料的事物，以及關切能夠從機械主義的與自然主義的觀點來考慮的事物。例如，培根多少可能會用傳統的語詞，來講論自然神學；不過，清楚的是：他思想的真正方向，却是要把非物質者，歸併信仰的領域。此外，儘管他保有亞里斯多德「第一哲學」的語詞；但是，他却不像亞里斯多德學派的理解，對它真有理解；對他來說，第一哲學是對若干不同的科學所共有的原則，以及對各樣「超驗的」概念，亦即就它們和物理科學的關係來考慮的研究。在一種廣泛的意義上，培根的哲學構思，是有積極的特性的；條件是：不可認為它有下述的涵意，亦即棄絕作為一種知識來源的神學。

## 四

現在，我要轉到「大革新」(Instauratio magna)的第二部份，「新工具或關於自然詮釋的眞證據」(Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae)已把它表明了。在這份作品裏，已最清楚顯示培根的哲學態度。「知識與人的權力，走向同一件事」；因為，「除非靠着服從，否則，人就不能征服大自然。」<sup>⑬</sup>科學的目的，是擴展人種對大自然的控制；不過，人唯有靠眞正認識大自然，才能夠實現這件事；我們對若干原因沒有一種精確的認識，便無法獲得若干成果。培根說<sup>⑭</sup>，現今人們擁有的各樣科學，對獲得實際的效果(ad inventionem operum)，全是毫無用處的；而且，我們目前的邏輯，對確立若干科學的目的，也毫無

益處。「通用的邏輯，比起要找出真理，可比確證以若干粗俗構思爲基礎的錯誤，以及使它們常久不變，還有價值；所以，它害處較多，而益處較少。」<sup>①</sup>三段論法繫賴若干的命題；命題繫賴若干的字詞，而且，字詞在表述概念。因此，如果概念都混淆了，而且，如果它們都是過於躁急的抽象結果；那麼，依靠它們的任何事物，便沒有一樣是穩當的。我們僅有的希望，便是繫賴真的歸納法<sup>②</sup>。尋求與發現真理，有兩種方法<sup>③</sup>。第一，心智或許會從感覺以及從對若干個物的知覺，推出最普遍的原則，並且，也從這些原則，演繹出少許的普遍命題。第二，它或許會從感覺，以及對若干個物的知覺，推出直接可獲得的原則；因此，也漸進的與有耐力的推出更多的普遍原則。人都知道，並且使用過第一種方法，不過，它却無法叫人滿意；因爲，靠充分的精確、謹慎與理解，並未檢證出若干的個物，而且，也是因爲，心智會從一種不充分的基礎，跳到若普遍結論與原則。它曾製造「自然的預期」(anticipations naturae)、鹵莽的與未成熟的推廣。人們尚未嚐試的第二種方法，才是真的方法。心智從對若干個物作一種謹慎與耐久的檢視，便得到「自然的詮釋」(interpretatio naturae)。

因此，培根並未否認，人們早已知道，並且使用某種歸納法；他所反對的，乃是依賴經驗上沒有穩固基礎的鹵莽的與草率推廣。歸納法始自若干感覺的運作，不過，它却需要心智的合作；可是，心智的活動，却必須由觀察來控制。培根對科學方法上假設的地位與重要性，或許已缺乏一種適當的見解；不過，他却清楚的了解，基於觀察若干結論的價值，都依賴那種觀察的特性。這導使他說，企圖把新枝接在舊枝上，是毫無用處的；我們必須再度從頭開始。<sup>④</sup>他並未責控亞

里斯多德學派與士林哲學家完全忽視歸納法，而是責控太操之過急作推廣，以及獲得若干的結論。他認為，他們好像比較關心邏輯的一致性，以及關心於確信他們的結論，都是用適當的形式，從他們的前提得來的，而較不關心為若干結論依賴前提的真，提供一種確實的基礎。論到若干邏輯家，他說：「看來，他們對歸納法，幾乎未作過任何認真的考慮；他們用一句簡短的陳述，便把它一筆帶過，而且，也急忙得出爭論的公式。」另一方面，他駁斥三段論法；理由是，歸納法必須始自觀察若干個別的事實、或事件，而且，也必須儘可能緊密的執着它們。邏輯學家都立即振翅飛向若干最普遍的原則，而且，也用三段論法，推衍出若干的結論。這種程序，對爭論的若干目的而言，公認是很有用處的；不過對自然的與實用科學的若干目的，却一無是處。「所以，就要倒轉論證的秩序」；<sup>②</sup>在歸納法裏，我們是以反方向，朝着我們在演繹法裏進行的方向作推論。

或許可以看到，培根堅決主張歸納科學若干的實用目的，本身應該容易助長作出過分草率的結論。至少，這不是他的意圖。他譴責「過分的與天真的」欲望，想要抓住若干結果；這種欲望「有如亞特蘭大 Atlanta 的蘋果」一樣，阻礙了賽跑<sup>③</sup>。換句話說，靠持續利用歸納法，以確立若干的科學法則，在最後，將會比若干極有秩序的個別真理——不論它們似乎是有直接的實用性——，更大力啓發心智，以及證實更有用處。

不過，要證得大自然的某一種知識，可不像在首次聽到時那樣的容易、或簡單；因為，若干先入為主的觀念與偏見——它們和我們詮釋經驗有關，並且，也曲解我們的若干的判斷——會

影響人類的心智。因此，注意「若干偶像與錯誤的見解」，是有必要的；除非有人察覺了它們，並且來防備它們，不然，它們必會影響人心，以及使科學難有成就。因此，培根有名的「偶像」學說<sup>①</sup>，便有四種主要的類型：種族偶像、洞穴或洞窟偶像、市場偶像以及劇院偶像。「若干偶像的學說，對自然的詮釋之關係，如同若干詭辯論證的學說，對普通的邏輯之關係一般。」<sup>②</sup>正如它有益於三段論的辯證能手，能夠明瞭若干詭辯論證的性質；同樣它也能幫助科學家、或自然哲學家，明瞭人心裏偶像的性質；致使，他或許能夠留意它們的影響。

「種族偶像」(idola tribus)，是人類本性與生俱來，以及阻礙客觀判斷的錯誤傾向。例如，人易於祇滿足若干觸及感官的事物的面向。除了這件事實。亦即這種傾向，要對忽視探究這些未可直接觀察的事物——就像空氣、或「動物靈魂」一樣——的性質負責以外，「感覺本身，乃是脆弱的與會誤導人的。」依賴感覺，是不足以對大自然作科學的詮釋的；即使利用若干工具來補足，也是不夠的；若干合適的實驗，也是必要的。再者，人心總容易依賴先前已接受的與相信的，或已滿意的若干觀念，以及容易漏視、或棄絕抵觸已領受的或舊有信念的若干事例。人心並非不會受意志與情感的影響：「對一個人想要成爲真的事情，他就容易相信它。」此外，人心也容易耽迷抽象事物；而且，它也容易把正真實變化的或在流變中的事物，想成恆久不變的。因此，培根便注意依賴表象，依賴未受查證的與未受批判的感官與料的危險；他也注意「如意想法」的現象，以及人心錯把若干抽象者看成事物的傾向。他更注意人們用神人同形同性論的觀點，去詮釋自然的傾向。人很容易把自然譯解成：「由人的本性，而不是由宇宙的本性所產生」的目的。

的。因對這個問題，人們或許會記得，他在他的 $\wedge$ 有關學問的進展 $\vee$ (2)這份作品裏，講到要把目的因，引介到物理學裏。「因為，指說眼皮上的睫毛，是有關視力的一種樹籬、或柵欄；或者，指說堅硬的皮膚與有生命受造物的皮膚，是要呵護他們免受冷熱的過度傷害；或者，指說雲霓是爲了灌溉土地」，在物理學裏，是「不適當的」。這一類的考慮，「已遏止，並且使行將遠航的船隻慢了下來，而且，也完成了這件事；致使，人們已悄悄的忽視，並且忽略對若干物理原因的追尋。」如同我們所知的，儘管培根已說，目的的因果法則，「已在形上學裏充分探討與整理了」；但是，非常清楚的却是：他把上述這類的見解，看成是人類用一種人類有目的的活動類比，在詮釋自然活動的傾向的若干事例。

「洞穴偶像」(idola specus)，就是各人固有的若干錯誤；它們是源自他的脾性、教育、閱歷，以及看重自己是一個個人的特殊影響。這些因素，導使他按照自己的洞穴、或洞窟觀點，來詮釋現象。「因為，各人(除了一般人類本性的異常現象以外)都有屬於自己，某一種個人的洞穴、或洞窟——；它已搗毀與歪曲本性之光。」培根的語言，有意叫想起柏拉圖 $\wedge$ 理想國 $\vee$ (Republic)裏的洞窟比喻。

「市場偶像」(idola fori)，是起自語言影響的若干錯誤。共同語言裏使用的字語，都把事物描寫成人們通常想像的東西；而且，當一個心智敏銳的人明白，通常接納對事物的分析是不適當的時候，語言或許就已妨礙對一種更適當分析表現。有時候，人會把字語用在沒有對應的事物上。培根提出了「運氣」(fortuna)與「初次變動」(Primum mobile)這類的例子。有

時候，人也會把字語用在對指謂的事物，並沒有任何清楚的概念上，或者在沒有任何共同認可的意義下來使用。培根舉出「潮濕」(humid, humidum) 這個字語爲例；這個字，或許指涉各樣種類的事物、品質或行爲。

「劇院偶像」(idola theatri)，是有關過去的若干哲學系統，它們頂多在表述人自己創造若干虛幻世界的舞台劇。通常，假哲學有三種類型：第一、有「詭辯」哲學，它主要的代表人物是亞里斯多德；亞氏已用他的辯證法，敗壞自然哲學；第二、有「經驗」哲學，亦即以些許狹窄的，以及模糊的觀察爲基礎的。在這裏，化學家便是主要的違反者；培根提到威廉·吉爾伯特(William Gilbert)的哲學；威氏是〈論磁性〉(De magnetē, 1600)的作者。第三、有「迷信」哲學，亦即帶有引介若干神學考察的特徵的。畢達哥拉斯學派曾耽迷這種事物，而且，柏拉圖與柏拉圖主義者，却更狡猾與危險。

壞的例證，都是「偶像」的盟友與支持者，「至今，最好的例證，就是經驗。」<sup>⑩</sup>不過，做一種區分，却是必要的。祇有經驗是不夠的；它可能就像一個人在暗路中摸索，而且，手抓住任何能抓住的東西，希望最後會找到正確的方向。真經驗，是有計劃的；它可能就像一個人先點上燈，才清楚看到路的活動<sup>⑪</sup>。它不是一種祇會增加若干實驗，而是用一種有秩序的與有方法的歸納過程，來進行的問題<sup>⑫</sup>。真歸納法，和「靠簡單列舉的歸納法」(inductio per enumerationem simplicem)是不同的方法；後者，是「未成熟」的，以及會導致若干無根無據的結論，亦即在沒有充分檢試，以及時常完全疏忽若干消極事例的情形下，所得到的結論<sup>⑬</sup>。培根似

乎已錯認，亞里斯多德學派知悉歸納的唯一形式，是完美的歸納法，或「靠簡單列舉」的歸納法；他們並未爲了找出一種真的因果關聯，而做過認真的嘗試。不過，不可否認的是，他們對歸納法的主題，並未作充分的考慮。

因此，人積極思考的真歸納法是什麼呢？人的能力，要不是導向，就是繫賴能夠在一種特定的性質裏，產生一種新的形式。從這裏，便導致：人類的科學，是導向發現若干事物的形式。②在這裏，「形式」，並不指涉目的因；一種特定性質的形式、或形式因，就像是：「只要有形式，性質就絕對無誤地衍生。」③構成一種性質的，便是法則。「所以，熱的形式、或光的形式，和熱的法則、或光的法則，是同一回事。」④每在有熱自顯的地方，它就是基本上會自顯的同樣的實物，即使若干有熱自顯的事物，都是性質不同的事物；而且，想找出支配這種熱的顯明的法則，也就是想找出熱的形式。發現這些法則、或型式，應該會增加人的能力。例如，黃金是各種不同屬性、或性質物的一種混合；而且任何人，一旦知道這些不同屬性、或性質的形式或法則，他便能夠用另一種物體來製造它們。而且，確實會把那種物體，轉變成黃金⑤。

然而，發現形式，在這種意義上，也就是發現永恆的與未可改變的形式、或法則，却屬於形上學；如同我們已提述的，考慮「形式因」，便恰當的隸屬它。物理學關涉動力因，或關涉對具體事物自然運作探究，而不是關涉靠認識若干簡單性質的形式，把某一種事物化成另一種事物的可能轉變。物理學家「在自然的普通過程上，找到若干具體的事物時」，他就會探究它們。⑥他將會探究培根所稱呼的「秘密進展」(latens processus)：這種變易的過程，不是可直接觀察

的，而是需要人來發現。「例如，在事物每種的生成與轉變裏，就必須對失落的與消逝的，留下的與所增加的，膨脹的與收縮的，結合的與分離的，賡續的與切除的，推進的與梗阻的，支配的與屈從的，以及其它的許多東西作探討。在事物的生成與轉變裏，以及在所有其它的變更與運動中，也都不會探究這些事情的。……」<sup>④</sup>自然改變的過程，全依賴感官未直接觀察到的因素。物理學家也將探究培根所稱呼的「秘密圖式」(latens schematismus)，亦即事物的內在結構。<sup>⑤</sup>「不過，由於這個緣故，事物將不會化約成原子，亦即預設有真空與未改變的質料(它們兩者都有錯)，而是會化約成真實的粒子，如同它們可能被發現存在的樣子。」<sup>⑥</sup>

因此，我們已探查若干簡單性質永恆的與不變的形式——它構成了形上學——，以及已探究動力因與質料因，並且探究「秘密進展」和「秘密圖式」(它們全關聯於「自然共同的與普通的過程，而不關聯於基本的與永恆的法則」)——它構成了物理學。<sup>⑦</sup>然而，這兩者的目的，却增加了人控制自然的能力；而且，沒認識若干最終的形式，便無法完全達到這種目的。

因此，歸納法的問題，便是發現若干形式的問題。有兩種不同的階段。第一，從經驗「推論」出若干原則；第二，從若干原則推行，或導衍若干新的實驗。我們應該用更現代的語言說：我們首先必須基於經驗的若干事實，來形構一種假設；因而，從這種假設，必定可推行出行將測試這種假設的價值的若干觀察。培根說，這意味，首要的工作，便是要在若干事實的基礎上，預備一種「既充分又良好的自然的與實驗歷史。」<sup>⑧</sup>假定有一個人想要發現熱的形式吧。首先，他就必須繪構一張熱會出現的個案系列表(*instantiae convenientes in natura calidi*)；例如：

太陽光線，燧石擊出火花，或動物內部，蕈菜屬的植物。因此，我們將會有一張「本質與呈現表」( *tabula essentiae et praesentiae* )。④④ 在這以後，就應該列出和第一張儘可能相似的個案系列表；不過，在這張表上，熱仍然不會出現。例如，「人們的觸覺已發現，月光、星光與慧星的光芒，並不溫暖。」④⑤ 在這方面，就要繪構「一張幾近衰微與缺乏表」( *a tabula declinationis sive absentiae in proximo* )。最後，培根所稱的「等級表」( *tabula graduum* )，或「比較表」( *tabula comparativae* )，就必須由若干的個案來組成；在這些個案裏，已探查過的性質形式，便以各樣等級呈現着。④⑥ 例如，動物是靠運動與靠興奮，來增加熱量的。一繪構了這些圖表，歸納法的工作才真正開始。我們藉比較這些事例，必定會發現：當一種特定的性質(例如：熱)出現了，某種事物總會出現；當它一不在時，某種事物總不會出現。而且，那某種事物，是相應於該項「性質」的若干變化而變化。④⑦ 首先，我們應該能夠排除在有性質出現的某種事例裏，凡是不出現的事物(如同一種特定性質的形式)；或者在性質不出現的一種事例裏，本身已出現的事物；或者並未相應於那項性質的若干變化而變化的事物。這是「棄絕」( *rejectionis* )，或「排除」( *exclusio* )的過程。④⑧ 不過，它却只是鋪設真歸納的基礎，亦即在獲得一種積極的肯認以前，是無法完成它的。④⑨ 藉着比較積極的「圖表」，便獲得一種暫時的積極的肯認；而且，培根，稱這種暫時的肯認，是一種「知性允准」( *permissio intellectus* )，「新起釋證」( *interpretatio inchoata* )或「首次收獲」( *vindemiatio prima* )。⑤① 他把熱當成一種例證時，便發現火具有運動的形式，或更精確的說，火具有透過若干較少的部份，以往前推進的

擴展的與有限的運動 (*motus expansivus, cohibitus, et nitens per partes minores*) 形式。

然而，我們爲了要提出暫時的肯認，就必須應用某些進一步的手法。而且∧新工具∨的其餘部份，<sup>①</sup>已專注這些手法中的第一種，培根稱它是「預選個案」(*praerogativae instantiarum*) 的手法，亦即特權的個案、或事例。特權個案中的某一類，是屬於獨特個案(*instantiae solitariae*) 的一類。這些都是個案；由這些個案，可找到若干事物中受探查的性質。除非這些事物享有那項性質，不然，它們通常什麼都沒有。∧新工具∨的計劃，要求處理「預選個案」以後，培根應該繼續用真的與完美的歸納法，首先處理七種「有助於知性」的其它部份，然後，才處理自然的「秘密進展」與「秘密形式」。不過，他在實際的事實裏，比起「預選個案」的處理完成，却沒有更進一步的了解。

培根在∧新大西洋∨，亦即也是一部未完成的作品裏，描繪一個座落有所羅門王室 (*Solomon's House*) 的島嶼；這是一個專注研究與沉思「神的作爲及其受造物」的機構。有人告訴培根：「我們設立的目的，便是要認識自然裏若干的原因、運動與內在美德，以及儘可能拓展人類統治的極限。」因此，有人告訴他有關於他們若干的研究與發明；當中，圖示了若干潛水艇與飛機。這一切，已說明培根對科學實際功能的信仰。不過，儘管他本人已從事若干的實驗；但是，我們却不能說，他個人已對他夢想實際的實現，做出許多的貢獻。當然，他本人曾努力找尋一個有能力的，而且願意捐助一所他夢想形態的科學機構的贊助人；不過，他却沒有成功碰到。然而，

缺乏直接的成就，却不應視之爲一種暗示：儘管它們都很愚蠢，不過，培根的若干想法，都不重要。士林哲學家，以及通常的形上學家，都要比培根的做法，更重視「沉思」（在亞里斯多德的意義下），以及賦予它更多的價值。不過，後者對科學的實際功用，或者對他所稱的「實驗哲學」的堅決主張，却預見在近代科技文明上，一種已達到顛峯發展的運動；培根曾面臨的那些實驗，以及研究與應用科學的若干機構，已促成它有此可能。他曾猛烈攻擊英國的各大學；因爲，以他的意見，科學最好只是意指學問而已，而且，最差則只是意指字語與難解語辭的遊戲而已。而且，憑他對豐富知識的看法，他曾把自己看成是一個新紀元的預報者。的確，他是這種人。當時，已有一種貶損方濟·培根，以及削減他重要性的傾向；不過，他若干作品的影響，却是相當大的。而且，他曾表現的見解，也深入到西方人的心靈裏。或許，如果有人能夠在不被誤解的情形下，說出這種話，致使，最近對他的哲學，作最有系統的與品鑑的研究，乃是一個美國人的作品；那麼，這完全是適當的。至於我本人，我發現，如果要將培根的見解，當成一種容易理解的哲學，那麼，它是不適當的；不過，我却不明白，一個人怎能合法的否認它的重要性與雋永性呢？如果有人把他當成一個形上學家，或一個知識論者；那麼，他幾乎就無法和古典近代期若干主導的哲學家，作出有利的比較。不過，如果有人把他當成科學時代的預報者，那麼，他本人就有一定的地位。

當然，貶損培根的理由之一是，他並未對在物理學上，確曾擁有重要性的數學，作出任何貢獻。我認爲，那應該是困難的，即使對他最熱烈的仰慕者而言，成功的主張：培根對他當代若干

科學領導者已完成的那種工作，曾有一種適當的理解，也是一樣。此外，他也暗示正確使用歸納法，多少應該會把所有的知性，安置在同樣層次上，就像「留給敏捷與有力的才幹並不多一般。」<sup>①</sup>他說，沒有一把圓規，就很難畫出一個完整的圓；不過，有了它，任何人就會這麼作。對這種真歸納法，有一種實用的理解，便會產生一種類似那把圓規的功能。培根有一個弱點：他不曾完全理解，有科學天賦這樣的一種東西，以及以利用一種擬力學法，也無法適當提供它的角色。無疑，他曾懷疑不法的利用科學想像與幻想；而情形，却是這樣。不過，在已看穿一種豐富假設的偉大科學家，以及在有能力作若干實驗與觀察的人——當時，有人告訴他要往什麼方向去工作——之間，却有不可忽視的差別。

另一方面，培根即使不曾把充分的重要性，賦給科學的演繹法，他也絕不盲目使用科學的假設。總之，培根構思方法上的若干缺失，對理解下述的事實，應該不會阻擋人們對他充分的信任：人們需要一種「新工具」，也就是，一種歸納法的發展邏輯。他不僅理解這種需要，以及做一種持續的嘗試來供應它；而且，他也預見了十九世紀的後繼者，就這種問題將要講述的。當然，培根與彌爾（J. S. Mill）的哲學之間，有相當可觀的差異。在彌爾是一個經驗主義者的意義下，培根並不是一個經驗主義者；因為，他相信「自然」，以及相信固定的自然法則。不過，就歸納法而論，他若干的建議，本質上，却包涵彌爾後來已列示的某些標準。培根對一歸納法的若干預設或許未做過任何深度的研究。不過，如果歸納法需要一種「合法的證明」；那麼，彌爾當然並沒有提供。顯然，培根不曾解決所有歸納法的問題；而且，他對科學方法，也沒有提出一種最

終的與適當的邏輯系統分類。不過，預期、或要求他應該已這麼作，却是荒謬的。即使他有若干缺失，∧新工具∨的作者，在歸納邏輯的與科學哲學史上，仍擁有最重要的地位之一。

### 註 釋

- ① 1, 129.
- ② *De augmentis scientiarum*, 2, 1.
- ③ *Ibid.*, 2, 4.
- ④ *Ibid.*, 3, 1.
- ⑤ *De augmentis scientiarum*, 3, 1.
- ⑥ *Ibid.*, 2.
- ⑦ *Ibid.*, 4.
- ⑧ *Ibid.*, 5.
- ⑨ *De augmentis scientiarum*, 5.
- ⑩ *Ibid.*, 6.
- ⑪ *Ibid.*, 4.
- ⑫ *De augmentis scientiarum*, 5, 1.
- ⑬ *Ibid.*, 2.

- ⑭ *Ibid.*, 6, 4.
- ⑮ *Ibid.*, 7, 2.
- ⑯ *Ibid.*, 8, 1.
- ⑰ *Ibid.*, 8, 3.
- ⑱ *De augmentis scientiarum*, 3, 4.
- ⑲ *I*, 3.
- ⑳ *I*, 11.
- ㉑ *I*, 12.
- ㉒ *I*, 14.
- ㉓ *I*, 19ff.
- ㉔ *I*, 31.
- ㉕ *Instauratio magna*, *distributio operis*
- ㉖ *Instauratio magna*, *distributio operis*
- ㉗ *Ibid.*
- ㉘ *Novum organum*.
- ㉙ *Ibid.*, 1, 40.
- ㉚ *I*, 70.

- ④7 2, 15.
- ④6 2, 13.
- ④5 2, 12.
- ④4 2, 11.
- ④3 2, 10.
- ④2 2, 9.
- ④1 2, 8.
- ④0 2, 7.
- ③9 2, 6.
- ③8 *Ibid.*
- ③7 2, 5.
- ③6 1, 17.
- ③5 2, 4.
- ③4 2, 1.
- ③3 *I*, 105.
- ③2 *I*, 100.
- ③1 *I*, 83.

- ④8 2, 16-18.
- ④9 2, 19.
- ⑤0 2, 20.
- ⑤1 2, 21 ff.
- ⑤2 *Novum organum*, I, 61.

## 第二十章 政治哲學

一般評述——尼古拉·馬基亞維利——多瑪斯·摩爾——理查·胡克爾——詹  
恩·波旦——耀尼斯·亞都修斯——雨果·革洛底烏斯

### 一

我們已了解，中世紀結束時的政治思想，就某一定程度而論，依然在中世政治理論的普遍架構裏變動着。我們在巴度哀的馬西里奧的政治哲學裏，對提昇國家的自足性，以及使教會隸屬國家的強烈傾向，自然能夠作區分；不過，對馬西里奧，如同對若干同類思想家的普遍見解，却深受中世紀人普遍厭惡專制主義的影響。妥協運動，曾以教會政體訂定立憲制度為目標；而且，奧坎與馬西里奧，都不曾鼓吹國家君主制的專制主義。不過，我們在十五、六世紀，却目睹政治專制主義的成長；而且，這種歷史的改變，自然，也反映在政治理論上。我們在英國，眼見都德專制主義的興起；這種主義，始自國王亨利七世(King Henry VII, 一四八五—一五〇九年)的統治。亨利在「薔薇戰爭」(the Wars of the Roses)結束時，便能夠建立集權的君主制的權勢。

在西班牙，費迪南 (Ferdinand) 與依薩貝拉 (Isabella) 的婚姻 (一四六九年)，曾結合亞勒根 (Aragon) 與凱斯提爾 (Castile) 王朝，而且，為西班牙的專制主義的興起，奠定了基礎。就帝國主義的光榮而論，後者在查爾斯五世 (Charles V, 一五一六—一五六六年) 的統治之下，——他在一五二〇年加冕為皇帝，並且，為了支持腓力普二世 (Philip II, 死於一五九八年) 便在一五五六年退位——，就達到了它的顛峯。在法國，「百年戰爭」(the Hundred Years War) 曾對全國統一的成長與中央權力的強化，構成一種阻力；不過，在一四三九年時，若干階級為了支持一支常設軍隊，便同意君主直接的徵稅；這時，便奠定君主專制主義的基礎。當法國從一四五三年的「百年戰爭」脫穎而出時，她便打開建立專制君主制度的門徑；這種制度，一直延續到「宗教改革」時期為止。在英國，亦即在比較上，是專制政治主義曇花一現的所在，以及在法國，亦即專制政治主義，曾享有一段長時期壽命的所在這兩地，崛起的商人階級，都以封建貴族為犧牲，而擁護中央集權。專制政治主義的興起，意指封建社會的式微。它也意指，在中世和「近代」對國家與對主權的若干構思之間，開創了一個轉變期。然而，在這裏，却不會把後來若干的發展，計算在內；我們關切的，是文藝復興。文藝復興時期，也是君主專制主義，以一種顯著手法崛起的時期。

當然，這並不表示，文藝復興期若干的政治理論，都是有關君主獨裁的理論。天主教徒與新教徒，都一致把主權的運作，當成是神意的制定。例如，有名的英國作家理查，胡克爾，便受中世紀的法律觀，亦即法律分成永恒法、自然法與積極法濃烈的影響；反而，像蘇亞雷這種天主教

理論家，却強烈堅決主張自然法的不變性，以及天賦人權的不可廢。君主的神權理論，如同威廉·巴克雷（William Barclay）在他的〈論王位與王權〉（*De regno et regali potestate*，一六〇〇年），詹姆士一世（James I）在他的〈開明專制的除魯法〉（*Trew Law of Free Monarchies*），以及羅勃·弗爾蒙（Filmer）在他的〈父權統治〉（*Patriarcha*，一六八〇年）裏提出的，並不像想支持一種有挑釁的與通行的專制政治主義的一項企圖，那樣對實際的專制政治主義，作一種理論的反省。這對弗爾蒙的作品，尤其適用；這份作品，主要是針對天主教與新教徒裏，反對王室專制主義的人寫的。君主神權理論，真的全然不是一種哲學理論。像喀爾文主義者亞都修斯，以及天主教徒蘇亞雷這類哲學家，都不曾把君主制度，當成唯一合法的政體形式。的確，君主神權理論，是一種暫時的現象；而且，在約翰·洛克賴以處理它的可笑典型上，也顯著地把它暴露出來。

不過，儘管中央集權的統一，以及王室專制主義的成長，不必然蘊涵要接受政治理論層面上的專制政治主義，但是，在若干改變中的經濟與歷史環境裏，它們本身却是對統一感到需要的表現；而且，這種對統一的需求，的確，也在政治理論上反映了出來。值得注目的是，它已反映在馬基亞維利政治的與社會哲學裏；氏生活在文藝復興期已受瓜分與分裂的義大利，對統一的需求，格外的敏感。如果這件事，在他哲學的某一方面上，曾導使他強調君主專制主義；那麼，這種強調，就不是緣自對君主神權有任何的幻想，而是緣自下述他的信念：祇有靠這種方法，才能夠確保一種強有力的與穩定的政治的統一。同樣的，當後來的霍布斯，曾支持具君主政體形式的中

央專制主義時，他這麼作，就不是緣自相信君主神權，或相信合法性原則的神意特性，而是因為，他相信用這種方法，最能夠確保社會的團結與國家的統一。此外，馬基亞維利與霍布斯兩人，都相信個人的基本利己說；而且，這種信念的一種自然結果，便是深信：祇有一種強有力與自由的中央集權，才能夠限制與克服那導使社會瓦解的離心力。論到霍布斯，我們在本哲學史的下一卷裏，將要考慮他的哲學；我們也會考慮，他一般性的系統，特別對他政治理論的影響。

當然，歐洲王室專制主義的成長，是國家意識成長的一種徵兆，以及一種興奮劑。民族國家的興起，比中世紀期間為這種課題所付出的，自然會對政治社會的性質與基礎，造成更長久的反省。由於亞都修斯，我們才知道要利用契約觀念；這種觀念，在後來的政治理論上，已扮演一種非常突出的角色。據亞都修斯說，所有的社會，至少，是用默然同意的形式來依賴契約；而且國家，就是社會典型中的一種。再者，政府也要依賴認同、或契約；而且，元首有履行它的一種義務。革洛底烏斯(Grotius)也接受這種契約理論；而且，它在耶穌會士馬里亞納(Mariana)與蘇亞雷的政治哲學裏，曾扮演一種角色。當然，有人或許會用不同的方式，以及以不同的目的，來應用這種理論。因此，霍布斯使用它來衛護專制主義；其實，亞都修斯却用它來衛護下述的信念：政治主權，必需是受限制的。不過，這種理論本身，就政權形式而論，却不包涵任何特殊的見解；可是，作為組織化政治社會的與政權基礎的約定、同意，或契約觀念，却似乎強調政權的道德基礎與若干道德的限制。

專制主義的興起，自然會導致對自然法，以及對天賦人權作進一步的反省。就這個問題而言

，天主教與新教徒思想家，多少都一致維持典型的中世姿態。他們曾相信，一種不變的自然法是存在的，這種自然法，束縛所有的君主與所有的社會；而且也相信，這種法律，是某些天賦人權的基礎。因此，訴求天賦人權，便關聯於信仰至高權勢的極限。即使是波且——他爲了要強化王室的權力，便撰述他的《論共和國第六書》（*Six livres de la republique*），他認爲，這本書；在若干歷史環境裏是需要的——，他對自然法與對天賦人權，特別是私人財產權，也有一種穩固的信念。關於這一點，連支持君主神權的人，都不會作這樣想：君主有權利蔑視自然法；的確，如果他們這麼作，它應該已構成一種矛盾。對行使同時也是應用政治權力，沒有作一種限制，就不能維護自然法與天賦人權的理論；不過，它却未包涵要接納民主政治。

「宗教改革」在政治理論圈裏，自然會引起若干新的爭論；或者，至少它曾用一種鮮明的見解，來標定這些爭論。而且，它在某些方面，也曾使它們更具敏銳性。當然，這些突顯的爭論，都是教會和國家的關係，以及反抗君主的權利。中世紀的哲學家，亦即都擁有一種濃烈的法律意識者，曾認可反抗暴君的權利；而且，要找出這種常存於像蘇亞雷這樣一個天主教神學家兼哲學家的政治理論裏的觀點，也是很自然的。不過，在宗教改革影響的許多國家裏的具體環境，却用一種新見地，標定了這個問題。同樣的，教會與國家的關係的問題，在並未把「教會」理解成超民族團體——它的元首，是作爲基督的代理者的教宗——的人們心中，也具有一種新的形式。然而，人却不能結論：例如，新教徒對抵抗權，曾有一種清晰明確的見解，或者，新教徒對教會與國家的關係，也有一種清晰明確的見解。這種情境，是太複雜了，以致於無法容許這些清晰明確

的見解。由於宗教史採取實際的路線，我們才發現若干爲了這些問題，而採取不同姿態的新教徒不同的羣體與團體。此外，若干事件的發展過程，有時，也會使作同一派別的成員，在不同時間、或不同場合，採取若干相異的態度。

路德與喀爾文兩人，曾對反抗君主表示譴責；不過，被動順服與屈從的態度，却關聯於路德主義，而不是喀爾文主義。這個理由是：蘇格蘭與法國的喀爾文主義者，曾和政府發生紛爭。在蘇格蘭，約翰·諾克斯(John Knox)曾以宗教改革名義，爲抵抗君主作激烈的辯護；而法國的喀爾文教徒，却出版一系列具有相同主題的作品。在這些作品裏，最有名的是：《反專制的保證》(Vindiciae contra tyrannos, 一五七九年)——本書的作者身份，並不確定——；它會主張下述的見解：有兩種契約，或盟約，一種是界於人民與君主之間的，另一種才是人民與君主治和神之間的。第一種契約，締造了國家；第二者，則使社羣，成爲一種宗教團體、或教會。這第二種契約引起的論點，能夠使作者作出下述的主張：人民不僅有權反抗一個企圖增強一種假宗教的統治者，而且，也有權向一個帶有「異端的」統治者施加壓力。

因此，由於若干歷史環境的緣故，某些新教徒團體，對在宗教事務上，支持順服統治者觀念的人而論，似乎很類似天主教徒；這也就是說，他們不祇主張教會與國家有別，而且也主張，前者優越於後者。而且，就某一程度而言，情形的確是這樣。當教會權勢與世俗權勢結合時，如同喀爾文在日內瓦稱雄時，宣講要在若干宗教事務上順服君主，是一種簡單事；不過，在蘇格蘭與法國裏，却出現一種不同的情境。約翰·諾克斯本人曾發現，他不得不脫離喀爾文本人的態度；

而且，在蘇格蘭，喀爾文主義者團體，也不認為有義務要向一個「異端的」君主屈服。在法國，當入反專制的保證V的作者，推介契約觀念時，他會這麼作，目的是要為團結的兩格諾教徒（Huguenot）的反抗，以及最後對不信神的統治者施壓，找出一種基礎；為了支持「私人審判」、或個人主義、或默認異教，他就不會這麼作。儘管喀爾文教徒，曾強烈敵視天主教徒的宗教，但是，他們不僅接受啓示的觀念，而且，也接受喚醒民權的幫助以建立他們所信的宗教這一觀念。

因此，宗教改革導使教會與國家的關係，在一種新歷史環境裏，出現了恒久的問題。不過，就喀爾文主義而論，在他們給予這個問題的答案，以及若干天主教徒思想家給予的答案之間，至少有某種的類似。國家萬能論、或教會歸屬國家，的確是一種不同的解答；不過，喀爾文主義者與埃拉斯特斯主義者（Erastians，按：主張國家萬能論者），却不相信宗教應脫離政治。此外，把喀爾文主義者設定民權有若干的限制，或埃拉斯特斯教徒的教會歸屬國家，與「民主政治」的一種主張相混淆，應該是一種錯誤。人幾乎不能夠稱蘇格蘭的長老會信徒、或法國的兩格諾教徒是「民主人士」，儘管他們曾攻擊他們個自的君主；反而，國家萬能論，却有可能結合對王室專制主義的信仰。當然，真的是，若干宗教運動與教派興起了；它們確實支持人們或許會指稱的民主自由主義。不過，我却想提宗教改革者當中兩個最重要的人，亦即路德與喀爾文，以及他們創始若干的運動裏，比較有直接影響。路德始終絕未堅持他的態度、或教義；不過，他的服從教義，却容易強化國家的權勢。喀爾文的教義，應該祇對若干的歷史環境，有過相同的影響；這些

影響，曾導使喀爾文的後繼者，修正了他的態度，以及迫使某些國家裏的喀爾文主義者，去反對王權。

## 11

尼古拉·馬基亞維利（一四六九—一五二七年）以對統治者追求他政治的目的所採用道德、或不道德手段，抱持漠不關心的態度而飲譽中外；統治者追求的政治目的，便是要保存與增加權力。他在〈論君主〉（*The Prince*，一五一三年），亦即他寫給烏爾比諾公爵洛倫曾（Lorenzo, Duke of Urbino）的書裏，已提到像持守信用與顯示廉正這類的好品性，然後，又陳述：「一個君主沒有必要擁有我所臚列這一切的好品性；不過，他應該外表擁有它們，却是很必然的。」

●馬基亞維利說，如果君主擁有，以及經常施行這一切好品性；那麼，儘管擁有這一切品性的表面，是很有用，但是它們證明是有害的。外表顯得有憐憫，很忠厚，有人道心腸，虔誠與正直，是一件好事；而且，實際上是這樣，也是一件好事。不過，在這同時，君主却應該有這種性情，以致在若干環境需要時，便能夠反其道而行。總之，論到衆人，尤其衆君主的行動，人們評估的與論斷的，却是行動的若干結果。如果君主在建立與維持他的權威上大有成就，那麼，他應用的手段，衆人總會視為極有光榮，而且都表贊同。

據說，馬基亞維利在〈論君主〉裏，祇關切施政的技術，亦即他割除若干道德的問題，並且，只想陳述或許能夠建立與維持政治權勢的手段。無疑，這是真的；不過，下述的事實却依舊存

在：他顯然認爲，統治者在鞏固並保有權勢上，有權使用不道德的手段。他在《論述》(Discourses)裏，便作相當的澄清：以他的看法，爲了要達到一種良好目的，在政治圈裏使用一種不道德的手段，是合法的。事實上，馬基亞維利心中擁有的「目的」，乃是國家的安全與福祉；不過，除了隱涵原則的不道德性，亦即目的使手段合理化以外，却有下述的困難產生：對「什麼是一種好的目的」的若干構思，可能會不同。如果道德順服若干政治的考慮，那麼，沒有別的，唯有靠實際擁有權力，才能夠阻止政治的紊亂。

這並不意味，馬基亞維利曾有舉薦廣泛不道德的任何意圖。他非常了解，一個道德腐敗與頹廢的國家，註定會滅亡；當他明瞭義大利的道德情況時，他曾爲它悲嘆。而且，他也曾誠摯的仰慕古代世界國民的美德。我也不認爲，人有權在全無任何限制的情況下指述：他曾爲了一種異教的構思，爽直地駁斥基督徒對美德的構思。完全真實的是，他在《論述》裏說：基督徒提昇謙虛，以及對世界的輕視，已使基督徒成爲懦弱與毫無男子氣概的人。不過，他繼續又說：把基督教，詮釋成一種謙虛的與喜愛苦難的宗教，却是一種錯誤的詮釋。儘管這樣，有人却必須承認：這一種陳述，亦即可視爲關聯於馬基亞維利的一般見解的陳述，幾乎趨向明顯的拒認基督倫理學。而且，如果有人也考慮他超道德的君主的學說，亦即一種抵觸基督徒良心（不管是天主教、或新教）的學說；那麼，他就幾乎不能不承認：尼采(Nietzsche)辨識馬基亞維利的心意，不是沒有理由的。當馬基亞維利在《論君主》裏評述，許多人已認爲，命運與神以不能抵抗的方式支配世界的事務，而且，當他繼續又說——儘管他有時候有這種看法的傾向——，他認爲人

能夠抵抗命運，亦即涵示，美德繫賴於抵抗支配這世界的權勢時，要避免下述的印象，就很困難了：「美德」對他來說，是意指不同於對基督徒所意指的事物。他曾仰慕可獲得一個人若干目的聲望與權勢的力量；就君主而論，他仰慕他有贏取權勢與保有權勢的能力；不過，他却仰慕謙虛，而且，也不喜歡對尼采所稱謂的「羣衆道德」，作任何普遍的應用。他把人的本性，基本上是利己的，視爲理所當然；而且，他也向君主指明，他最佳利益的棲所，以及他怎樣才能夠使它們實現。這問題的真情是：當馬基亞維利在當代政治的、或教會生活裏，或者在若干歷史典範中觀察自己時，他是仰慕能幹而無節操的君主；他視這種人爲理想典型。他認爲，祇有靠這樣的人，在一個敗壞與頹廢的社會裏，才能夠確保良好的政府。

這最後的語句，解答了在馬基亞維利仰慕羅馬共和國，如同在人有關底篤·利維奧士前十書的論述〈Discourses on the First Ten Books of Titus Livius〉裏顯示的，以及在人論的君主▽的君主學說之間明顯矛盾的問題。在一個腐敗與頹廢的社會裏；亦即人天生的劣性與利己思想，多少可在它裏面自由發洩；亦即正直、奉獻於共同善，以及宗教精神，要不是死了，便是由於放縱、無法紀與背信忘義而陷溺的所在，祇有一個專制的統治者，能夠完全掌握若干離心勢力，以及創造一個強而有力與統一的社會。馬基亞維利在下述的思考上，亦即國民的美德依賴法律，是與古代世界若干政治理論家相同的；而且，他也認爲，在一個敗壞的社會裏，唯有靠一個全能立法者的代理，才有可能改革。「可以把下述當成一種普遍的規則：幾乎很少發生，或者全然不發生的是，任何一個共和國或國家，就它若干的舊制度而論，它起初要不是秩序很井然，

就是已完全改造了，即使這不是靠一個人完成的。因此，必要的是：應該單單祇有一個人，來決定方法，而且，任何這類的組織，也要靠他的心意來決定。」<sup>④</sup>因而，爲了創建一個國家，或者改革一個國家，便需要有一個專制的立法者；而且，馬基亞維利在講說這個問題時，首先便想到當代的義大利國家，以及想到義大利的政治區分。法律促生了一個強而有力與統一的國家所需要的國民道德、或美德；而頒佈法律，則需要一個立法者。馬基亞維利從這裏，便得到了下述的結論：君主制的立法者，或許會使用任何謹慎的手段，來確保這種目的；而且，他作爲法律與國民道德的原因，只要有需要，就會爲了履現他的政治功能，而自外於這兩者。在《論君主》裏表現的道德犬儒主義，絕未建構馬基亞維利整個的學說；它附屬於締造，或改造他認爲是真正國家的最終目的。

不過，儘管馬基亞維利認爲，專制的君主、或立法者，是建造、或改造國家所必需的；但是，專制的君主政治，却不是他理想中的政體。他在《論述》裏<sup>⑤</sup>，已坦白的主張，關於謹慎與恆心，人民有優勢，而且，「比君主更精明，更穩健，以及有最佳的判斷。」<sup>⑥</sup>自由的共和國，亦即馬基亞維利用羅馬共和國爲模式來構想的，是比專制的君主政體還優越。如果維持了憲法，而且，人民也享有某種的支配力；那麼，這個國家，就會比異教的與專制君主的統治，還要穩定。據馬基亞維利說，一般的善，亦即繫賴權勢與統治權的增加，以及對人民若干自由的保護<sup>⑦</sup>，公認爲僅存在共和政體；專制的君主，通常只尊重他私人若干的利益。<sup>⑧</sup>

馬基亞維利的政體理論，或許有幾分拼湊之嫌，以及無法教人滿意的特性；也就是，它確實

已結合對自由共和政體的仰慕，以及一種君主專制的學說。不過，若干的原則，却是清楚的。一個曾經處在秩序井然期的國家，除非是一個共和政體，否則，幾乎就不是健全的與穩定的。這是一種理想；不過，爲了應該締建一個秩序井然的國家，或者爲了應該改造一個法紀紊亂的國家，實際上，就需要有一個君主制的立法者。對於這種必需性，另一個理由是：需要遏制貴族的權勢；正在思索義大利政治前途的馬基亞維利，尤其厭惡這些貴族。他們遊手好閒，而且生活腐敗；他們始終是文職政府與秩序的敵人。④他們維持若干隊的外籍傭兵，而且禍害國家。馬基亞維利也期盼有一個君主，應該來解放並且統一義大利；亦即應該「醫治她的創傷，並且，制止對隆巴爾弟 (Lombardy) 的破壞與掠奪，以及向那不勒斯與杜斯坎尼 (Tuscany) 王國的訛詐和徵稅。」⑤在他的眼裏，教廷雖然沒有足夠力量，來支配整個義大利，但是，它却強得足以阻止其他權勢這麼作；因此，便應該爲義大利劃分成若干的公國負責。結果，弱國與分裂國，都成爲野蠻民族，以及任何企圖侵佔它的人的掠食品。⑥

如同歷史學家們的評述，馬基亞維利在強調國家是一個藉權力政治與一種帝國主義政策，來維持它的拘束力與統一的主權體上，曾顯示他的「現代性」。在這種意義下，他曾預卜歐洲歷史發展的過程。另一方面，他並未完成任何系統化的政治理論；他也沒有真正必要這麼作。他對當代義大利的前途，強烈感到興趣；他是一個熱烈的愛國主義者。而且，他的作品，完全受到這項興趣的浸染；它們並不是一個孤立的哲學家的作品。在一種狹窄的意義上，他也高估政治在歷史發展上所扮演的角色；而且，他並未辨識宗教的與社會的其它因素的重要性。當然，他主要是以

向君主作超道德的進言，亦即以他的「馬基亞維利主義」而享譽盛名。不過，可能有少許的疑惑是：他訂定的經綸原則，却經常——即使會叫人遺憾——是統治者與政治家心中若干實際運作的原則。可是，歷史的發展，却未受在政治舞台上擁佔灰光燈者的意圖與行為完全的限制。馬基亞維利既聰明，又有才氣；不過，却幾乎無法稱他是一個見地深邃的政治哲學家。

另一方面，人必須記住的是：馬基亞維利關心他目睹的實際政治的生活，以及關心實際完成的事物，而不關心從道德觀點看來應該要完成的事。他明白否認有描述理想國家任何的意圖；而且，他也評論，如果一個人在政治生活裏，以遵從若干最高的道德原則一致行動；那麼，他大概就會趨向滅亡。而且，如果他是一個統治者，那麼，他就無法保護國家的安全與福祉。他在《論述》第一書的前言裏，已提到他的新「方法」；他聲稱，至今，人們還未採行這種方法。他的方法，是一種歷史歸納法。他從排比的檢視古代史與近代史上若干的因果系列，當然，也容許若干負面的事例，想用一種普遍化的形式，來建立某些實際的規則。歷史如果達到了某一種目的，便會指明，某一種行為方針，將會、或者不會導使那種目的的實現。因此，他直接關心若干政治的技術；不過，他的見解，却蘊涵某一種歷史哲學。例如，它涵示，歷史會重演；而且，歷史是有下述的一種性質，亦即能夠為歸納法提供一種基礎。當然，馬基亞維利的方法，不完全是新的。例如，亞里斯多德當然是把他若干的政治觀念，奠定在對若干實際制度的檢視上；而且，他不僅考慮到國家毀滅的若干方式，而且，也顧及到統治者如果要大有成就，他就應該佯裝擁有若干美德。●不過，亞里斯多德却比馬基亞維利，更關心抽象理論。他基本上，也對若干為道德與知

性教育安排的政治組織感興趣；其實，馬基亞維利是對具體政治生活的實際性質與過程，比較感興趣。

三



多瑪斯·摩爾 (Thomas More) 像

英國的上院議長多

瑪斯·摩爾公爵 (St.

Thomas More, 一四

七八—一五三五年)，

是一個形態非常不同的

思想家；他由於拒絕承

認亨利八世 (Henry

Ⅷ) 是英國教會的最高

元首，而遭受後者斬首

的命運。他在他的入論

新烏托邦政體最好的共

和國 (De optimo

reipublicae statu

deque nova insula utopia，一五一六年）裏，在柏拉圖 $\wedge$ 理想國 $\vee$ 的影響下，曾寫說：有一種描述烏托邦島上一種理想國家的哲學小說。它是一種引人好奇的作品，結合了對當代社會與經濟條件所作一種尖銳的批判，以及簡單道德生活的一種理想化；這種作品，幾乎無法調和比較俗化的時代精神。摩爾對 $\wedge$ 論君主 $\vee$ 並不熟悉；不過，他的著作，多少是衝着馬基亞維利作品裏已表現的經綸觀念。它也反對漸增的商業剝削的精神。在這些方面，它是一是「保守的」著作。另一方面，摩爾也顯示現代社會主義發展上所重現的某些觀念。

摩爾在他的 $\wedge$ 烏托邦 $\vee$  (Utopia) 第一書裏，批評藉財富與追求財富地方官員的圈享土地，而破壞古老農業體系。人們欲求利益與財富，爲了能夠大規模飼養羊羣，在國外市場出售牠們的毛織品，便導使耕地變成了牧場。這一切的貪求財利，以及財富聚集少數人手中，已導使一種被剝削的與貧窮階級的興起。因此，爲了使這種階級繼續充分的順服，便對竊盜，訂下若干嚴重與可怕的刑罰。不過，加重嚴酷的刑法，是沒有用的。提供窮人謀生的工具，應該是最好的；因爲，趨使這些人犯罪的，正好是有需求的緣故。然而，政府却毫無作爲；它只忙碌從事外交與征戰。戰爭必迫使強行徵稅；而且戰爭一旦結束，武士都被投入一個已經無法自我維持的社羣裏。於是，權勢政治便加重經濟與社會的惡行。

摩爾比較一個貪得無厭的社會後，便提出一個農業社會；家族在這個社會裏，是一個單位。廢除了私人財產，而且，也不再用金錢作一種交易的工具。不過，摩爾並未把他的烏托邦，描寫成一個無教化的下層階級的共和國。大眾已保有了謀生的工具，而且，爲使市民或許有文化追求

的閒遐，便把工作時數，削減為一天六小時。由於同樣理由，一個奴隸階級，就要處理較困苦與較煩瑣的工作；這些奴隸，部分是由有罪責的犯人，部分是戰俘組成的。

有時候，據說，摩爾是第一個宣告宗教容忍理念的人物。然而，必須記住的是，他在設計他的烏托邦時，却轉離了對基督宗教的啓示的注意，而祇面對自然宗教。大概，他已容忍若干迥異的觀點與信仰，而且，也避開神學的爭鬭；不過，曾否認神的存在與神的眷祐，以及來生靈魂的不朽與賞罰的人，都應該剝奪掌有任何公家職務適任的資格，以及打入比衆人還差的待遇。不管一個人個人會怎樣想，自然宗教與自然道德的真理，或許不能稱它們爲都有問題；因爲，國家與社會的健全，端賴接納它們。可能有少許的疑問是：摩爾應該已膽顫心驚的注視「宗教戰爭」；不過，他當然不是下述這類型的人：主張一個人相信什麼，是一個微不足道的問題。

摩爾完全不喜歡使道德脫離政治，而且他很尖銳的評到政治家；這些人在他們正追逐自己的利益時，每叫嚷公衆的善。在他的觀念裏，例如，有關犯罪的法條，有些是極端敏感的；而且，論到他對大衆安全，以及合理容忍的理念，他也遠超過他當代人。不過，儘管他的政治理念，在許多方面都很發人深省，並且又具實踐性；但是，在其它某些方面，却可以把它當成過去彼此分工的社會的一種理想化。他曾反對的若干權勢與傾向，在它們的發展上，並未受任何烏托邦的制止。這個偉大的基督徒人文主義者，曾站在一種行將出發的資本主義發展的門檻上。然而，在適當的時刻，他的某些理念無論如何總會實現的。

## 四

摩爾在英國的「宗教改革」早已具有一種明確形式以前，便去世了。在理查·胡克爾（一五五三—一六〇〇年）著述的〈教會政體法〉（The Laws of Ecclesiastical Polity）裏，教會與國家的問題，已表現在「宗教改革」以後，英國若干宗教條件所指示的形式上。曾影響約翰·洛克的胡克爾的作品，是為駁斥清教徒攻擊英國既成的教會而寫的；不過，它的範域，却遠比當時一般的論爭之作，還要廣泛。作者最先處理一般的法律，而且，在這個問題上，他也墨守中世紀，特別是多瑪斯的法律觀。他區分了永恒法，亦即「這種秩序，是神自己在所有世代以前，為自己用來成就萬事而設定的」<sup>⑬</sup>，以及自然法。因此，他繼續區分在非自由的當事者身上運行的自然法——他稱之為：「自然當事者」——，以及人以理性察覺的，而且是人自由遵守的自然法。

⑭「世上自主行為者的規則，理性是有關他們將要做的事的善性，而提出的判決。」<sup>⑮</sup>理性若干主要的原則，本身是明顯的<sup>⑯</sup>；也就是說，有某些普遍的道德原則。它們具有的義務特性，是直接明顯的，以及清楚的。這一種符徵，是人類的普遍贊同。「人普遍的與永恆的呼聲，如同是神自身的判決。因為，全人類自始至終學習到的事物，『自然』本身必定已有教示；而且，神作為『自然』的作者，祂的聲音，不過就是祂的工具罷了。」<sup>⑰</sup>從理性也演繹出其它比較特殊的原則。

除了永恒法與自然法以外，也有人的制定法。自然法把人當人束縛着；而且，它不依賴國家

來評定；<sup>⑮</sup>不過，當人在社會裏團結，而且形成一種政府時，人的制定法會出現。由於下述的事實，亦即我們是個人，而不是自滿自足的；所以，「我們自然會受誘導，去尋求與別人交通，以及作伙伴。」<sup>⑯</sup>不過，社會若沒有政府，便無法存在；而且，沒有法律的政府，也無法運作；「有一種特別法，是不同於已揭示的法律。」<sup>⑰</sup>胡克爾教導，有兩種社會的根基：人想在社會裏生活的自然傾向，以及「一種受公然、或私下贊同的秩序，它觸及他們共同生活裏的聯合方式。後者，是我們指稱的一種公共福利法，亦即大家支持的一個政治體的真正靈魂；法律已甦活各部份，並且以共同善所要求的這類行為，來開始運作。」<sup>⑱</sup>

因此，平民政府的建立，繫賴於贊同，「沒有這種贊同，便沒有理由說，一個人應該要做一個統治者，或者去論斷別人。」<sup>⑲</sup>政府是必要的；不過，「自然」却未決定政府的種類，或法律的精密性，條件是：已制定的若干法律，都是為了公眾的善，以及符合自然法。如果統治者沒有從神得到明確的權柄，或者起初沒有從被統治者的贊同得到權柄，而厲行法律，他就是一個暴君。「因此，它們不是法律，亦即大眾的認可並未制定這些法律」，至少，它們要通過「國會、公會，以及類似的會議」。<sup>⑳</sup>於是，在整個羣衆完全未參與組織法律的情形下，怎樣才能夠迫使他們去敬重法律呢？理由是：「合作是無止境的；因此，我們都活在我們的先驅者當中，而且，他們在他們的繼承者當中，依然也都活着。」<sup>㉑</sup>

最後，有許多「法律關涉超自然的責任」，<sup>㉒</sup>那是「神本身超自然啓示的法律」。<sup>㉓</sup>因此，胡克爾的一般法律理論，已追隨多瑪斯的理論；亦即具有相同的神學背景，或者毋寧說，它的法

律，也要參照它的神意基礎——神。他在他政治社會起源的理論裏，也沒有特別添加新的事物。他引入了契約、或同意觀念；不過，他却未把國家描述成一種純人爲的建築；相反的，他明白講到人自然傾向於社會的組織；而且，他也未用一種救治放縱的利己主義的對策，來解釋國家與政府。

當胡克爾處理教會的問題時，他便區分信仰的真理與教會政體；這是一種明顯的行動問題。④ 他嘗試展述的與衛護的論點是：英國教會的教會法，絕未抵觸基督宗教、或理性。因此，英國人都應該要遵守；因爲，英國人是基督徒，而且，他們既是基督徒，就屬於英國教會。這種假設是：教會與國家不是不同的社會；至少，當國家是基督教國時，也不是。當然，胡克爾並未否認，天主教徒與喀爾文主義者，都是基督徒；不過，他却以一種相當天真的方式，假定：整個基督教的信仰，不需要普遍化的制度。他也假定，教會政體多少是一種可有可無的事；由於若干不同的理由，這一種見解，都不會使天主教徒與喀爾文主義者中意。

胡克爾主要是因爲他繼承中世紀理論，以及對法律作了若干區分，才引人矚目。他在他的政治理論裏，顯然，並不是君主神權，或君主專利論的擁護者。另一方面，他也不曾爲了對反叛君主辯護，而提出他的贊同、或契約理論。即使他認爲，反叛是有充分的理由；但是，他幾乎不會在下列的一本書，亦即指出所有善良的英國人，應該服從國家教會的書中已出現的一種論點賣力。這也就是說，如果有人記得他那時代流行的宗教論爭的氣氛；那麼，在結論裏，他或許就會評述：胡克爾泰半是用令人注目的緩和語氣在寫作。他本質上，是一個「中庸派」(via media)

人士，而不是狂信者。

## 五

波且（一五三〇—一九六）早在杜魯斯（Toulouse）大學研習法律，已鏗而不捨想在他的「簡易理解歷史的方法」(Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566)裏，緊密結合普遍法的研究與歷史的研究。他把歷史分成三種型態以後，便說：「我們暫且把神性委交給神學家，把自然委交給哲學家吧，我們倒要長期專心一意注視人的行爲，以及支配行爲的若干規則。」●他主要的興趣，已在他的「獻身」(Dedication)下述的語句裏闡示了。「的確，普遍法最好的一部份，已藏在歷史裏；而且，爲了對法令，亦即人民的慣例，以及所有國家的起源、成長、形勢、變異與沒落作最佳的評價，所有最具份量與重要性的事物，都是從它獲得的。這本「方法」的主要題材，便繫賴這些事實；因爲，關於國家的政體形式，沒有一種歷史的報酬，會比通常所蒐集的還要豐富。」這本「方法」，以它對歷史作自然主義的詮釋，有濃烈的顯著傾向，而引人矚目。例如，他論述了地理情境，對人生理結構的若干影響，而且對人的各種習慣，也是一樣。「我們將對住在北部與南部的人，然後，對住在東部與西部的人的本性作解釋。」●這種觀念，隨後，又在孟德斯鳩 (Montesquieu) 這類哲學家的著作裏出現。波且也推演一種國家興衰的循環理論。不過，波且的主要重點，却繫賴他對主權的解析。早先，他在「方法」的第六章裏，便作了記載，他在「論共和國的六書」(Six livres de la république, 一五七六年)

裏，更以較長的篇幅來作論述。●

自然的社會單位，亦即國家的肇生所在，就是家族。波旦不僅把父、母與子女，而且，也把奴僕包涵在家族裏。換句話說，他擁有羅馬人的家族概念；這家族具有隸屬「家主」（*pater familias*）的權能。國家是一個次級的、或派生的社會。意即，它是「一種帶有獨立自主的權能，由幾個家族，以及他們共同的財產組成有法紀的政體」；不過，它却是一種不同類的社會。財產權，是家族的一種不可侵犯的權利，不過，它却不是統治者、或國家，也就是說，公認是統治者的國家的一種權利。統治者擁有主權；不過，主權却和所有權不是同一件東西。因此，明顯的是：對波旦來說，如同他在《方法》裏說的●，「國家只不過是一羣屈從同一種統治的家族、或宗族團體。」從這種定義，便導致：「拉古沙（*Ragusa*）、或日內瓦，應該稱作是一個國家」；在它的城牆裏，幾乎已包涵了它的規則。而且「亞里斯多德所說的，却是荒謬的，亦即一大羣人，像巴比倫，便是一個種族，而不是一個國家。」●清楚的是，對波旦來說：主權實質上，是不同於一個家族元首的權能；而且，一個國家若沒有主權，就不能夠存在。主權已界定成：「不受法律限制下，統理全民與屬國人民的最高權勢。」●它包涵設立長官，以及明訂他們職務的權力；立法與廢法的權力；啓動戰爭與謀和的權力；接受訴求的權利，以及掌理生死的權力。不過，儘管清楚的是，主權不同於一個家族元首的權力；但是，下述却不完全清楚：主權如何存在呢？亦即最後給予君主行使主權的權利是什麼呢？以及人民順服義務的基礎，又是什麼呢？波旦顯然已認為：大多數的國家，是靠力量的行使才存在；不過，他却不會思考，亦即力量為自己辯

解，或者擁有自然能力，事實上 (*ipso facto*)，便把主權授予它的擁有者。然而，什麼東西授予立法的主權，却一直曖昧不清。

主權是不能讓渡的，而且也是不可分割的。當然，若干執行的功能與權勢，是可以委派的；不過，主權本身，亦即擁有最高權勢，却是不能分配的。君主不受法律的限制，而且只要他仍然是君主，他就不能夠靠法律來限制他的主權；因為，法律是君主所創立。當然，這並不表示，君主有權輕視神的權柄、或自然法；例如，他就不能夠奪取衆家族的所有權。波且堅決主張天賦的財產權，而且在他的筆下，他也尖銳批判柏拉圖與摩爾的共產主義理論。不過，君主却是法律的至高泉源，而且，也能對立法作最後的與完全的控制。

這種主權理論，一定給人這種印象：尤其，如果有人講到像「他」那樣的君主，那麼，波且便只相信王室的專制主義。不過，儘管他當然希望強化法國君主的地位——因為，他覺得，這在若干歷史情境裏，是必要的——但是，他的主權理論，本身却無關於君主專制主義。例如，一種會議，能夠做為主權的所在。政體的若干形式，在不同的國家裏，或許是不同的；不過，主權的性質，在所有的國家——如果它們都是秩序井然的國家——，却仍然一樣的。此外，如果有人承認，這種政體的安排，端賴君主的意志，也就是說，如果主權繫賴君主來決定，那麼，一個君主沒有理由不應該就「憲法的」規定，分派他許多的權力與支配力，因為，它不必然導致：因為一個國家，碰巧擁有一個國王；後者就是君主。如果這個國王真是依賴一種會議、或國會；那麼，在嚴格的意義上，就不能叫他是一個元首。

然而，如同歷史學家已指出的，波且絕不一直圓融一致。他的意圖是，想增加威信，以及堅持主張法國君主的最高權勢，而且，從他的主權理論，已導致：法國君主應該不受法律的限制。不過，從他的自然法理論，却導致：或許有若干的個案，亦即人民不僅在違背君主頒佈的一種法律上是合理的，而且在道德上也應該這麼作。此外，他甚至還說，徵稅如同已干預財產，需要所有權的認可；可是，依據主權理論，後者的存在却端賴君主。再者，他曾承認某種「最高權力法」(Leges imperii)，或對國王的權力，有若干憲法的限制。換句話說，他想要強調君主至高的與獨立自主的權力，却抵觸他擁護憲政的傾向，並且，導使他有若干矛盾的立場。

波且曾強調對歷史作哲學的研究；而且，當然，他爲了解歷史，也做了一種持續的嘗試。不過，他却未完全擺脫他當代的若干偏見與迷信。儘管他棄絕占星學的決定論，但是，他却依然相信天體對人類事務的影響；而且，他也耽迷有關數字，以及數字和政體與國家若干關係的思維上。

在結論裏，有人或許會提到，波且在他的 $\wedge$ 七段談話 $\vee$  (Colloquium heptaplomeres) ，亦即一本對話錄裏，已描述一羣和諧共處，而有不同宗教信仰的人。他在若干歷史事件中——它們不贊同不同宗教派別成員之間會有和平——，曾支持相互容忍的原則。

## 六

波且對國家的起源與基礎，未曾提出很清楚的說明；不過，我們在喀爾文主義者作家亞都修

斯 (Joannes Althusius, 一五五七—一六三八年) 的哲學裏，却找到一種有關契約理論清楚的陳述。據亞都修斯的眼光，一種契約，便處在人們每一種交際、或社羣的基礎上。他區分了各樣類型的社羣：家庭、「學院」(Collegium) 或自治體、地方社會、省與國家。這些之中的各個社羣，都對應於人的一種本性的需要。不過，任何明確社會的基礎，却倚賴一種協定、或契約；藉此，人類便能夠就若干特殊的目的，為他們的共同善，同意形成一種社團、或社羣。在這方面，他已成爲「同伴」(symbioci)，為享有一種共同善，而生活在一起。例如，家族，便對應於人心的一種本性的需要；不過，任何明確家族的基礎，却端賴一種契約。所以，國家也是一樣的。不過，一種社羣爲了要達到它的目的，它就必須有一種共同權威。所以，我們能夠區辨社羣與行政權威之間的一種附屬契約；這一種契約，是附屬任何一黨若干義務的基礎。

有一種更重要的論點，必須指出。如同各種社羣型態，對應一種明確的人性需要，一種較廣大的、或較寬廣的社羣組織，並未取消、或廢除較狹小的社羣；反而是，較廣大的社羣，是許多較狹小社羣的協定構成的。它的本身，是一直存在的。例如，地區的社羣，並未消除構成它的若干家族、或自治體；它的存在，却仰賴它們的贊同，而且它的目的，却不同於它們的。因此，較廣大的社羣並不會吞沒它們。再者，國家是由若干省的協定直接構成的，而不是由個體之間，一種契約直接構成的；而且，這也不會使若干省，成爲多餘的、或一無用處。從這裏，在邏輯上，便導衍出某一種聯盟。亞都修斯絕未把國家，看成是繫賴一種契約；藉此，個體就可以把他們的權利交給政府。當然，有許多社團——最後，它們都代表個體——，都同意形成國家，並且，承

認一種政體、或法律，來調節獲取國家爲此而形成的共同目的、或共同善。

不過，如果國家是許多社團、或社羣中的一個，那麼，它特有的與特別的標記，却是什麼呢？如同在波旦的政治理論裏，它就是主權（*ius maiestatis*）；不過，亞都修斯不像波旦，却指明，主權始終必然的，而且不可讓渡地依賴人民。當然，這並不意指，他曾注意人民的直接統治；權力靠着國家法——這一種法律，本身便繫賴同意——，便可授予國家的行政官員、或官長。亞都修斯曾設想一個最高的官長；當然，儘管不是必要的，但是，他却可能是一個國王，而且，也是「監督官」，即應該監督人民去遵守憲法。不過，這種理論，却蘊涵對一般主權清楚的強調。它也蘊涵反抗權；因爲，統治者的權力，端靠一種契約。而且，如果他不忠於他的職責、或違背契約，那麼，權力便要轉交給人民。當這件事發生時，人民或許就能夠任命另一個統治者；可是，這却要用一種憲政方式來完成。

當然，亞都修斯曾假設若干契約的神聖性，亦即依賴自然法；而且，他也認爲，在一種傳統風下，自然法本身便依賴神的權威。已重新檢視自然法觀念的，乃是格洛底烏斯（*Grotius*），而不是亞都修斯。不過，亞都修斯的政治理論，却因它強調一般的主權，以及利用契約觀念，而引人矚目。他身爲一個喀爾文主義者，曾堅決主張反抗統治者的權利；不過，必須附帶說明的是，他並沒有宗教自由的觀念；同時也不認爲國家應該是正式地與宗教的形式保持距離。這一種觀念對於天主教徒，與對於喀爾文主義者都是不易接受的。

七



格洛底烏斯 (Hugo Grotius) 像

格洛底烏斯 (Hugo Grotius 或·Huig de Groot, 一五八三—一六四五年) 的主要作品，是他那部有名的《論戰爭與和平法》(De iure belli ac pacis, 一六二五年)。他在這部作品的「前言」(prolegomena)裏●，已把卡爾尼底斯(Carneades)形容有下述的主張：並沒有「一種普遍義務的自然法這樣的事物；「因為，大自然已把所有受造物，亦即人類與動物，逼向有利於他們本身的若干目的。」各人都尋求他自己的利益，權宜的考慮已完全支配了若干人爲法；

它們不是以一種自然法爲基準，或與它有關聯。因爲，後者並不存在。針對這一點，格洛底烏斯答覆：「當然，人是一種動物，不過，却是一種優越的動物」，而且「在若干特性裏，人的特色，也是對社會，也就是，對社會生活有一種催逼的欲望；照他智慧的尺度，這種生活並不是全部種類生活，而是平靜的與有組織的生活。因此，無法讓步的，是下述被當成一種普遍真理陳述的聲明：天性催逼每種動物，祇追求它自己的善。」

③ 有一種自然的社會秩序，而且，它維持了本身是法律來源的這種社會秩序。「必須實現諾言：……禁戒取得他人之物……，便隸屬這種法律範圍。」④ 此外，人也擁有判斷「什麼事物可以贊同，或者有害的（就像對於現在的事物，以及將來的事物這兩者而論），以及什麼事物會導致其中任何一者」的能力。而且，人們也理解，任何清楚抵觸這種判斷的事物，也違反自然法，也就是人的本性。」⑤

因而，人的本性，是法律的根基。「因為，人的真實本性，亦即我們即使一無所缺，它應該會把我們導入社會相互的關係裏，便是自然法之母。」⑥ 自然法吩咐要遵守承諾；而且，當遵守國家若干制定法的義務，是源自相互認同與承諾時，「也就是說，或許可以把本性當成國內法的偉大祖母。」當然，事實上，個體絕不是自滿自足的；而且，在訂制定法與順服權威上，權宜便扮演了一種角色。「不過，正如各個國家的法律，都盯牢本國的利益，同樣，下述靠相互的贊同，也變成可能的：某些法律，應該會在所有國家之間，或者在許多國家之間產生的；而且，顯然是：若干正產生法律，已盯牢若干國家大社會的利益，不是若干特殊國家的利益。而且，每當我們區分這種法律與本性之法時，這便是所謂的國際法。」⑦ 不過，它却不祇是一種權宜的問題；它也是一種自然正義的問題。「事實上，許多人都主張：就國家內的若干個體而言，他們堅持正義的標準，並不能應用在一個國家、或一國的統治者身上。」⑧ 不過，「如果沒有法律，便不能維繫人際的交往的話；……那麼，也很自然的是，結合人種，或者結合許多國家的協會，也需要法律。他曾察覺這個問題，他說過，人即使是爲了某個國家，也不應該犯卑鄙的事。」⑨ 它

導致了：「除非爲了強化若干權利，不然，便不應該從事戰爭；一旦已從事戰爭，就應該祇在法律與誠意的約束下來進行。」<sup>⑬</sup>

因此，格洛底烏斯深信：「在許多國家當中，要有一種共同法；它就像在和平與戰爭中，同樣是有效的。」<sup>⑭</sup>因而，我們擁有了自然法，各國的國內法、或制定法，以及國際法。此外，作爲一個篤信的新教徒的格洛底烏斯，也承認積極的基督徒弟法。「然而，這種法律，却已牴觸多數人的慣例，我已從本性之法作了區分，亦即認定下述是確實的：在最神聖的法律裏，比起本性之法單靠自己應有的要求，會責成我們行動的，却是一種較高程度的道德完美。」<sup>⑮</sup>

通常，歷史學家在使自然法的觀念，脫離神學若干基礎與預設上，以及呈現它的真相上，已認爲格洛底烏斯扮演了一種重要的角色。據說，在這方面，他比士林哲學家更接近亞里斯多德；他非常景仰亞里斯多德。在某種程度上，當然真的是，格洛底烏斯曾區辨自然法的觀念與神的觀念。「即使我們應該承認：沒有極度的邪惡就不能承認的事物；就是沒有神；或者，人的事務，都和祂無關；但是，我們前面一直陳述的事物，却照樣有某一程度的有效性。」<sup>⑯</sup>不過，他却繼續說，本性之法，如同是源自深植人心的根本特性，仍然可以正當的歸因給神；因爲，祂已定意這些特性要存在我們裏面。」<sup>⑰</sup>而且，他也引證克利西布斯（Chrysippus）與約翰·克利索斯頓（St. John Chrysostom）的話，來作辯護。此外，他在下述把本性之法界定成：「本性之法，是正直理性的一種指令，指出一種行動裏——依據它是否遵照合理的本性——，擁有一種道德基礎、或道德必然性的性質；而且，結果是，本性的作者，亦即神，要不是禁止，便是指令

了這樣的一種行動。」<sup>④</sup>就這個問題，他在他的參考人物當中，便引證多瑪斯·阿奎納與鄧·斯考特；他說，我們絕不應輕視他們的若干評論。因此，當指稱下述或許是沒錯之際，亦即作為一種歷史事實，只要格洛底烏斯不是以一個神學家，而是以一個律師兼法律哲學家的身分，處理法律問題，他處理的自然法觀念，便有助於這觀念的「自然化」；這種暗示是錯的；格洛底烏斯已和多瑪斯的立場，徹底的決裂。看來，已使某些歷史學家印象深刻的是，他堅決主張下述的事實：自然法吩咐的、或禁止的某一行為，是神吩咐的、或禁止的行為；因為，它本身要不是有義務的，便是有錯。自然法是不能更改的，即使神也不能。<sup>⑤</sup>它不是對的，就是錯的；因為，神的決定是：它應該或是對的，或是錯的。不過，這種見解，亦即自然法准許的、吩咐的，或禁止的若干行為的道德性質，端賴神的隨意的「命令」(fiat)，當然，不是多瑪斯的見解。它多少代表奧坎主義者的觀點；不過，它絕不必然關聯於一種最終形上學的與「神學的」基礎，對自然法的貢獻。當格洛底烏斯指出<sup>⑥</sup>自然法與「神意法」之間的差別時，他是在作一種多瑪斯應該會同意的陳述。在我看來，格洛底烏斯的「近代作風」，亦即從一個平凡的律師兼哲學家的觀點，看他謹慎的與有系統的處理法律，它似乎應該對下述的印象負責：比起他實際的作為，他已和過去有一種較大的決裂。

格洛底烏斯在他的「前言」<sup>⑦</sup>裏說：「我所關心的是，觸及本性之法若干事物的證明，要參照某些確定的基本概念，致使一個沒違背自己的人，便無法否認它們。」他在第一本書裏<sup>⑧</sup>主張：「先天的」證明，亦即「繫賴對帶有一種合理的與社會性質的任何事物，作必然同意、或不同

意的論證」——，是比「後天的」(a posteriori)證明「更精巧」；可是，後者却「比較熟悉」。不過，不久，他在他的作品裏<sup>56</sup>，亦即當他處理道德問題上若干起疑的原因時，便評述：「亞里斯多德所寫的是，完全的正确，亦即在若干道德問題裏，是不像在數理科學同一層級上，可以找到確定性。」撒姆耳·普芬道爾夫(Samuel Pufendorf)對這種陳述，曾提出異議。<sup>57</sup>因此，我不認為，有人應該大力強調格洛底烏斯在哲學思想運動上的地位；這種運動，具有下述的特徵，亦即強調演繹法。這一種強調，是緣自數理科學成就的影響。無疑，他不曾規避這種影響，不過，這種學說，亦即有自然道德若干自明的原則存在，却絕不是新的。

格洛底烏斯說<sup>58</sup>，「國家是自由人一種完整的結合；大家結合一起，享用若干的權利，以及享用他們共同的利益。」國家本身，是主權的「共同主體」；主權就是權勢，「它的若干行為，並不屈服於另一種權勢合法的支配。所以，另一種人意的運作，不能使它們無效力。」<sup>59</sup>「根據各國若干的法律與習慣法，這種特殊主體，便是一個人、或者更多的人。」<sup>60</sup>格洛底烏斯繼續否定亞都修斯的意見(然而，却未直呼姓名)：主權始終必然歸屬人民。他問說，為何應該作下述的假定：人民應該不能轉移主權。<sup>61</sup>儘管主權本身不可分割，亦即它意指某種確定的事物；但是，統治權實際的運作，却能夠分配。「也許會發生的是：人民在遴選國君時，本身或許貯蓄了某些權力；不過，却可能把其它的權力，絕對轉移給國君。」<sup>62</sup>被分配的主權，也許有它的不利之處；不過，每種政體形式，却也有這種情形；「而且，可以論斷一種合法條款的，並不是這個人、或那個人認定最好的事物，而是符合創立這種條款者心意的事物。」<sup>63</sup>

至於抵抗、或背叛統治者，格洛底烏斯主張：如果抵抗權應該是毫無限制，那麼便和國家的性質與目的，有相當的抵觸。「總之，在善良人當中，當然，可建立某一種原則；如果若干權威，衍生抵觸本性之法、或神若干命令的任何命令，那麼，就不應貫徹這種命令」<sup>61</sup>；不過，背叛却是一種不同的問題。然而，如果在權威的轉移上，保有抵抗權利，或者如果國君公開表明，他本人是全民的敵人，或者如果他疏遠王國；那麼，叛變，也就是靠武力來抵抗，便是合法的。

格洛底烏斯教導，一種正義戰爭，是可容許的；不過，他却主張，「除非有公認的傷害，不然，便不會有從事戰爭其它的正當理由。」<sup>62</sup>一個國家，向攻擊它的別的國家發動戰爭，或者爲了要收復被佔領的領土，或者爲了要「懲罰」另一國家，也就是，如果其它國家，顯然正違反自然法、或神的律法；那麼，它從事戰爭便是可容許的。不過，除非有一種道德的確定性，亦即其它國家有攻擊的意圖；不然，就不可能從事預防戰爭。<sup>63</sup>而且，單單爲了利益的緣故<sup>64</sup>；爲了得到較好的土地<sup>65</sup>；或者在爲它們的好處這種藉口下，想統治其他人，也不可以從事戰爭。<sup>66</sup>萬一，懷疑了它的公正，就不應該從事戰爭<sup>67</sup>，而且，即使爲了若干公正的原因，也不應草率從事<sup>68</sup>；祇有在必要時，才可從事<sup>69</sup>，而且，也應該始終訂牢和平。<sup>70</sup>在戰爭實際的行爲裏，在絕對方面，亦即有關於本性之法的，或在有關於一種先前的承諾，也就是，有關於國際法上，都能夠查驗已被容許的事物。<sup>71</sup>關於一種先前的承諾，討論戰爭中所容許者，便是討論衆敵人當中的誠信；而且，格洛底烏斯也主張：始終都要持守誠信。因爲，「敵人，事實上，也都是人。」<sup>72</sup>例如：人就應該謹慎遵守若干條約。當然，本性之法，束縛了作爲人的衆人；國際法，「是從衆國，或

者從許多國家的意志，獲得它的約束力的一種法律。」<sup>①</sup>因此，它不同於本性之法，而且，要依賴承諾與慣例。如同迪奧·克利索斯頓（Dio Chrysostom）敏銳的觀察，「國際法，事實上，是在創造時間與慣例。而且，爲了研究它，若干優秀的歷史作家，對我們就有極大的價值。」<sup>②</sup>換句話說，若干國家之間的慣例、同意與契約，已產生一種約束力，正如若干個體之間的若干承諾，也產生一種約束力。若缺乏任何國際的權威，或國際仲裁，或仲裁法庭，若干國家之間的戰爭，必然會取代若干個體之間的爭訟；不過，如果靠仲裁、或協議會（格洛底烏斯說，甚至用抽籤），能夠阻止它的話，那麼，就不應該從事戰爭。而且，如果無法避免，也就是說，如果爲了以強化若干權益，經證實是有必要的話，那麼，也應該祇在信實的約束下，以及審慎留意適當的程序，即類似若干司法程序上應遵守的事項，才來從事。顯然，格洛底烏斯並未認定「公開戰爭」，是有關政策、帝制主義者的野心、或貪婪領土一種可辯護的工具；而是認定：它是缺乏一種國際仲裁時，所無法規避的某種事物；這種國際仲裁，就像法庭會使「私人戰爭」成爲多餘，也會使戰爭成爲多餘。儘管這樣，正如同若干個體享有自衛的權利，國家也是這樣，會有一種正義的戰事的。不過，它却不導致：每種手段，即使在一種公平的戰爭中，也是合法的；也必須遵守「國際法」。

格洛底烏斯是一個人文主義者、人道主義者與一個博學之人；他也是一個信仰虔誠的基督徒。他喜歡醫療基督徒之間的不和；而且，對若干不同的信仰派別，他曾容忍辯護着。他偉大的作品：〈論戰爭與和平法〉，不僅由於它有系統的與人道主義的特性而聞名，而且，也由於它鎮靜

的擺脫頑固而馳名。它的精神，已充分表露在他對煩瑣哲學家所作的一種評述上。他說，後者，「提供了一種值得稱讚的中庸典範；他們靠若干論證而彼此爭論着——這些論證，原來並非出自個人誤用，亦即缺乏自制精神的作法，而是後來才使人忘却文學的天職的。」<sup>①</sup>

我在本章裏，已避開討論士林哲學作家所寫的政治理論的若干論文；因為，我打算在本作品的下一部份裏，處理文藝復興期的士林哲學。不過，這裏可能同樣要注意下述的事實：士林哲學家，都形成一種重要的媒介；藉此，便能把中世的法律哲學，傳達給像格洛底烏斯這類的人。這對蘇亞雷，尤其適用。此外，維多利亞（Victoria）與蘇亞雷對「國際法」與戰爭的論述，也都對文藝復興期與文藝復興後期的非士林哲學家，造成了影響。人們並不想貶損像格洛底烏斯這樣一個人的重要性；不過，却也要理解中世思想與文藝復興時期若干政治和法律理論之間所存在的連貫性。再者，理解士林學派的法律哲學，也幫助一個人避免把某一種程度的「俗化」思想，歸咎給格洛底烏斯與若干類似的思想家；以我的看法，在他們的作品裏，並未存有這種思想。這種見解，亦即一般的士林哲學家，都把自然法寄賴在神自由的意志上，自然會使主張它的人們，認定像格洛底烏斯這樣的一個人，是使自然法概念人性化與俗世化的人。不過，這種見解，却是不正確的，而且，它要不是建立在對一般士林哲學的無知上，便是建立在這一種假設上：有關某種唯名主義者學派的特殊觀念，曾表現若干士林哲學家的共同觀點。

- ① *The Prince*, 18.
- ② 2, 2.
- ③ 25.
- ④ *Discourses*, 1, 9, 2.
- ⑤ 1, 58, 61.
- ⑥ *Ibid.*, 8.
- ⑦ *Ibid.*, 1, 29, 5.
- ⑧ *Ibid.*, 2, 2, 3.
- ⑨ *Ibid.*, 1, 55, 7-11.
- ⑩ *The Prince*, 26.
- ⑪ *Discourses*, 1, 12, 6-8.
- ⑫ *Cf. The Prince*, 15.
- ⑬ *Cf. Politics*, 5, 11.
- ⑭ 1, 2.
- ⑮ 1, 3.
- ⑯ 1, 8.
- ⑰ *Ibid.*

- ⑮ *Ibid.*
- ⑯ 1, 10.
- ⑰ *Ibid.*
- ⑱ *Ibid.*
- ⑲ 1, 10
- ㉓ *Ibid.*
- ㉔ *Ibid.*
- ㉕ *Ibid.*
- ㉖ 1, 15.
- ㉗ 1, 16.
- ㉘ 3, 3.
- ㉙ *Preamble.*
- ㉚ 5.
- ㉛ *Enlarged Latin edition, 1584.*
- ㉜ 6.
- ㉝ *Ibid.*
- ㉞ *Republic, 1, 8.*

- 35 5,  
36 *De iure belli ac pacis*, 6.  
37 *Ibid.*, 8.  
38 *Ibid.*, 9.  
39 *Ibid.*, 16.  
40 *Ibid.*, 17.  
41 *De iure belli ac pacis*, 21.  
42 *Ibid.*, 23.  
43 *Ibid.*, 25.  
44 *Ibid.*, 28.  
45 *Ibid.*, 50.  
46 *Prolegomena*, 11.  
47 *Ibid.*, 12.  
48 1, 1, 10, 1.  
49 1, 1, 10, 5.  
50 1, 1, 10, 2.  
51 39.

- 52 1, 1, 12, 1  
53 2, 23, 1.  
54 *De jure naturae et gentium*, 1, 2, 9-10.  
55 1, 1, 14, 1.  
56 1, 3, 7, 1.  
57 1, 3, 7, 3.  
58 1, 3, 8, 1.  
59 1, 3, 17, 1.  
60 1, 3, 17, 2.  
61 1, 4, 1, 3.  
62 2, 1, 1, 4.  
63 2, 22, 5.  
64 2, 22, 6.  
65 2, 23, 8.  
66 2, 22, 12.  
67 2, 23, 6.  
68 2, 24.

- ⑥9 2, 24 8.  
⑦0 3, 25, 2.  
⑦1 3, 1, 1.  
⑦2 3, 19, 1, 2.  
⑦3 1, 1, 14, 1.  
⑦4 1, 1, 14, 2.  
⑦5 *Prolegomena*, 52.

# 第三部

## 文藝復興期 的士林哲學

## 第二十一章 一般見解

士林哲學的復興——特倫德大公會議以前的若干道明會士作家；卡耶坦——後期的道明會士作家與耶穌會士作家——道明會士與耶穌會士之間對恩典與自由意志的爭論——以「哲學課程」替代對亞里斯多德的評論——政治與法律理論

### 一

人們或許已預期，亞里斯多德學派士林哲學的生命與元氣，最後，應該會受兩種因素的傷害：第一，是十四世紀唯名主義者運動的興起與散佈；第二，是在文藝復興時期若干思想新路向的展現。然而，在十五、六世紀，却出現士林哲學一種令人矚目的復興；而且，士林哲學裏某些最偉大的人名，也屬於文藝復興時期，以及近代紀元的開始。這種復興的主要中心是西班牙，意即，泰半的領導人物，儘管不是全部，却都是西班牙人。多瑪斯若干作品偉大的評註者卡耶坦(Cajetan)，是一個義大利人；不過，曾對士林哲學思想，造成一種深刻影響的維多利亞的方濟却是西班牙人。索多(Dominic Soto)、美基奧·加諾(Melchior Cano)、道明·巴搨(Dominic

Báñez)、瓦次蓋次(Gabriel Vásquez)以及蘇亞雷(Francis Suárez)，也都是西班牙人。文藝復興思想的變動，或「宗教改革」若干的宗教傾軋，比較未能觸及西班牙；而且，祇是很自然的：對若干研究的恢復——它們主要是由西班牙神學家完成的，——（當然，並不全靠他們），應該帶有士林哲學一種復活、延伸與發展的形式。

這種士林哲學思想的復興，尤其和兩種宗教修會有關。首先登場的是道明會士，他們曾產生像卡耶坦與席威斯翠斯(De Sylvestris)，若干有名的多瑪斯的評論家，以及像維多利亞的方濟、索多、加諾與道明·巴孺若干聞名的神學家與哲學家。的確，士林哲學復興的第一階段——也就是「特倫特(Trent)大公會議」以前的階段，在一種特別程度上，便是「宣道士修會」(the Order of Preachers)的工作。「特倫特大公會議」始自一五四五年，而且，它對士林哲學思想的復興，曾給予一種大而有力的刺激。當然，這次大公會議，基本上是關切若干神學的教義、問題與爭論。不過，對這些課題的處理與討論，却也蘊涵對若干哲學問題的處理；意即，至少，曾出席這次大公會議，或曾討論大公會議上所提出若干論題的神學家，在某種程度上，已然已捲入若干哲學的討論裏。因此，「特倫特大公會議」對促進士林哲學研究所提供的刺激，曾強化道明會士對評述多瑪斯的若干作品，以及闡釋並開展他的思想的工作。耶穌會(the Society of Jesus)也提供士林哲學進一層豐盛的生命；該會創立在一五四〇年，尤其，關聯着大公會議創設所謂的「反宗教改革」(Counter-Reformation)的工作。耶穌會不僅透過建立許多學校、學院與大學，對紮深與拓展天主教徒靈性的生命，作出一種最重要的普遍貢獻；而且也在當時若

干神學與哲學的討論和爭論上，扮演一種顯眼的角色。在十六世紀與十七世紀初期若干著名的耶穌會士當中，我們找到像多雷鐸（Toletus）、摩里那（Molina）、瓦次蓋次（Vasquez）、萊修斯（Lessius）、羅貝·貝拉明（St. Robert Bellarmine）以及尤其是方濟·蘇亞雷這一些名人。我沒有下述的涵意：其它的修會，未在士林哲學的復興上，扮演一種角色。那時，有許多很有名的作家，就像隸屬其它修會的方濟坎（Franciscan），與里凱杜斯（Lychetus）。不過，仍然為真的是：在文藝復興時期，對士林哲學思想最有貢獻的兩種人民團體，却是道明會與耶穌會。

11

在士林哲學家當中，死於「特倫特大公會」開始以前，或不久以後的，（例如），有人或許會提到彼得·尼格爾（Petrus Niger，死於一四七七年），他是多瑪斯學派的保障（Clypeum thomistarum）的作者；〈輔佐大要〉（Epitome Capreoli）的作者巴布斯·保祿·松基那斯（Barbus Paulus Soncinas，死於一四九四年），以及弗蘭德斯的道明（Dominic of Flanders，死於一五〇〇年）；後者，曾在其它作品裏發表〈亞里斯多德形上學問題第十二書〉（In XII libros metaphysicae Aristotelis quaestiones）。這三個人全是道明會士。克利索斯頓·賈威利（Chrysostom Javelli 大約一四七〇年~大約一五四五年）也是；人們便以他的誕生地，叫他為克利索斯多姆斯·加沙連西斯（Chrysostomus Casalensis）。他曾在波

洛格納 (Bologna) 講學，並且，也對亞里斯多德若干主要的作品，寫過一些評論：△邏輯導論概說▽ (Compendium logicae isagogicum)，△自然哲學的一般性摘要▽ (In universam naturalem philosophiam epitome)，△形上學摘要第七書▽ (In libros XII metaphysicorum epitome)，△倫理學摘要第五書▽ (In X ethicorum libros epitome)，△政治學摘要第八書▽ (In VIII politicorum libros epitome)，△論四批判點，書論感官與感覺，書論記憶與回想的問題▽ (Quaestiones super quartum meteorum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscencia)。他也在下述的作品裏，為阿奎納闡釋亞里斯多德作辯護：△據多瑪斯精神，論亞里斯多德物理學第八書精巧問題與斷述▽ (Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae)，以及△論靈魂第三書，形上學第七書的問題▽ (Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae)。此外，他也撰述：△論柏拉圖倫理學與政治學摘要▽ (In Platonis ethica et politica epitome)，以及△基督教哲學與倫理學▽ (Christiana philosophia seu ethica)；再者，他爲了指明人的靈魂是自然會死的，便另外發表，以駁斥邦波那齊 (Pomponazzi) 若干的論證。他在他的△漫步學派、學院，自然主義者與基督宗教學說四種方法，論人靈魂的完備性論集▽ (Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, sc. peripatetica, academica, naturali et christiana) 裏，再度採用這種最後的主題。他也撰述「預定論」的棘手的論題。

我們也應該提述人們稱爲費拉里人 (Ferrariensis) 的方濟 (Francis Sylvester de Sylvestris, c. 1474~1528)；他曾在波洛格納講學，並且，也發表有關亞里斯多德〈物理學〉(Physics) 的一問題」(Quaestiones)，有關〈分析後論〉(Posterior Analytics) 的「論靈魂：評述」(De anima, Annotationes)，以及有關多瑪斯〈駁異大全〉(Summa contra Gentiles) 的一種評論。不過，一個比較重要的作家，却是卡耶坦。

多瑪斯·德維奧 (Thomas de Vio, 一四六八~一五三四年)，亦即一般人稱呼的卡耶坦，生在加耶塔 (Gaeta)，並且在十六歲時進入道明修會。他在拿不勒斯、波洛格納與巴度哀唸完書以後，便在巴度哀大學講學；而且，他就在這裏，寫成了他有關阿奎納〈論存有與本質〉(De ente et essentia) 的論文。接着，他也在帕威亞 (Pavia) 講學一段時間；以後，他在修會裏，便擁有了各樣高等的職位。他在一五〇八年，當選爲總會長；而且，他在任內，曾對道明會提昇若干高層次的研究，寄予持續的注意。他在一五一七年，按立爲紅衣主教，而且從一五一八年到一五一九年，也是羅馬教廷駐德的特使。一五一九年，他榮任加耶塔的主教。他許多的作品，包括對多瑪斯的〈神學大全〉(Summa theologica)，亞里斯多德的〈範疇論〉(Categories)，〈分析後論〉(Posterior Analytics) 與〈論靈魂〉(De anima)，和對波耳斐利的〈範疇論〉(Praedicabilia) 的評論，以及他若干的著作，亦即〈論類比的名稱〉(De nominum analogia)，〈論歸隸自然哲學〉(De subiecto naturalis philosophiae)，〈論存有物概念〉(De conceptu entis) 與〈論神的無限性〉(De Dei infinitate)，以及已提

過的入論存有與本質V。儘管卡耶坦曾參與神學與哲學的論爭，但是，他仍然以令人可敬的沉着與中庸態度在寫作。然而，美基奧·加諾 (Melchior Cano) 却以他的曖昧態度而譴責他；加諾和卡耶坦相比，比較受當代的人文主義，以及關懷寫作體例的影響。

卡耶坦在他的入論類比的名稱V裏，曾展述一種類比的見解；這種見解，在多瑪斯主義者當中，已造成一種相當的影響。他堅稱主張類比在形上學中扮演角色的重要性以後<sup>①</sup>，繼續把類比區分成三大類：(1)第一種類比，或人們有時稱作類比的東西，是「不等類比」<sup>②</sup>。例如，人類與野獸相比，在人類裏，便可找到一種完美等級較高的感覺生命、或動物生命；而且，在這種意義下，他們是「不同等」的動物。不過，卡耶坦說，這却未改變下述的事實：在單一的意義上，可稱述人類與動物的動物性。植物和金屬相比，植物的體質，是比較高貴；不過，在一種單一意義上，植物與金屬却是物體的東西。因此，祇由於誤用了這種語詞，便把這種型態的類比，稱作「類比」。(2)第二種類比是歸屬類比<sup>③</sup>，雖然卡耶坦所辨認這種唯一型態的類比，是外在屬性的類比。例如，一種動物，因為外形擁有健康而稱為健康的；反而，食物與醫藥稱之為健康的，祇因為它們在某種事物裏，例如，在一種動物裏，而不是在它們本身裏，保存了、或恢復健康。然而，這種例子，却可能會誤導人。卡加坦並未主張（例如），若干有限事物，祇在把食物稱為健康的意義下，才是健康的；他非常明白，各種有限事物，都擁有它自己固有的善性。不過，他却強調，如果若干有限事物，正好由於關聯於作為它們動力因、模範因，或目的因的神的善性，而稱它們是良好的話；那麼，祇由於外在的定名，便可稱它們是良好的。而且，他也認為，祇由於A

和B有一種關係，便可用一種類比語詞來稱述A，亦即單單在形式上，可稱述類比的語詞時；那麼，也就是說，祇靠默認，便就可稱這種稱述為類比的。在適當的與完滿意義下的類比，祇有就第三種的類比，才會產生。(3)這第三種類比，是比例性的類比。<sup>4</sup>

比例性的類比，可以是隱喻的，或非隱喻的。如果我們講說一片「含笑的草地」，這便是隱喻類比的一種事例；而且，「聖經都充滿這一種的類比。」<sup>5</sup>不過，僅當不用隱喻，用共通語詞便可稱述這兩種類比項時，在適當的意義下，才有比例性的類比。如果我們說，在神的活動，與祂「存有」的關係，以及在人的活動，與他存有的關係之間，有一種類比的話；那麼，它便是比例性的類比；因為，我們斷定，在這兩種「比例」、或關係之間，保有一種不完美的類似性。不過，我們却可形式地與適當地把活動劃歸神與人兩者。再者，我們也能夠稱述神與人的智慧；意即，在神的智慧與神的存有關係，以及在人的智慧與他的存有關係之間，保有一種類比；而且，我們不以隱喻方式使用「智慧」這個字語，即可這麼作。

據卡耶坦說，這種類比，是在衆受造物與神之間，所得到唯一的種類；而且，他爲了要表明，它能夠對神產生一種真正的知識，便做了一種勇敢的嘗試<sup>6</sup>。尤其是，他嘗試指出，我們靠着類比，在不犯歧義謬誤的情形下，便能夠從受造物論證神。假定一種類似下述的論證吧：在一種受造物裏可找到每種純粹的完美，在神裏面，也是存在的。不過，在人類裏，却可找到智慧；而且，它是一種純粹的完美。因此，在神裏，也可找到智慧。如果在小前提裏，「智慧」這種字語意指人的智慧；那麼，三段論式，便蘊涵歧義的謬誤；因爲，結論中的「智慧」這種字語，並不

意指人的智慧。一個人爲了要規避這種謬誤，他一定不可在單義上、或歧義上，應用「智慧」這種字語；也就是，他不可在某一單獨的意義，以及兩種明確的意義上使用，而是應在比例上（proportionaliter）包涵這兩種用法的意義下，來使用它。例如，「父親」這個概念，亦即在類比上，可稱述神與人的，便包涵這兩種用法。說真的，例如，我們靠熟悉人的智慧，便得到智慧的知識；因而，在類比上，就可把它應用在神上面；不過，卡耶坦說<sup>①</sup>，我們却不應該混淆心理學上一種概念的起源，以及以類比使用時的正確內容。

我認爲，除了卡耶坦解說類比的曖昧性以外，下述是清楚的：爲了要規避歧義的謬誤，爲語詞設下若干規則，却不同於指述我們在這方面使用這種語詞，是有客觀的理由。例如，指說下述是一回事；如果我們主張，神的智慧與神存有的關係，以及人的智慧與他存有的關係之間，有某種的類似性；那麼，我們必不可在單義上、或歧義上使用「智慧」這種語詞；不過，指明我們完全有權講說神的智慧，却又是另一回事。如果衆受造物與神之間包涵的唯一類比，是比例性的類比；那麼，我們怎能夠指明這件事呢？除非已預設內在屬性的類比，不然，就我們對神的認識而言，要明白這種類比會有何等的價值，却是困難的。無疑，卡耶坦已高估誤用類比的言論；不過，我却敢質問：他把類比，就像已應用在神與受造物上的類比，侷限在比例性的類比上，是否表現了多瑪斯的見解？而且，要知道他的立場，最後怎麼不會導致不可知論，或許，也是有一點困難。

卡耶坦曾在許多場合，批評斯考特主義；可是，却一直有禮的與節制的在做。他也一直批判

當時的「亞維洛艾主義」。不過，值得注意的却是，他在評述亞里斯多德的「論靈魂」時，曾承認：希臘哲學家已真正持有亞維洛艾主義者歸咎於他的見解，也就是，在衆人裏，祇有一種知性的與不朽的靈魂，而且，沒有個人的、或位格的不朽。卡耶坦當然棄絕亞維洛艾主義者的論題，亦即在衆人裏，祇有一種知性的與不朽的靈魂，以及亞歷山卓主義者的論題，亦即靈魂是自然朽滅的。不過，他顯然有下述的想法；人靈魂的不朽性，在哲學上是無法證明的，可是，却可以引用若干概然論證，來指明它是不朽的。他在「羅馬書」(Epistle to the Romans)的評註裏<sup>④</sup>，已清楚的說，他對三位一體的奧秘、靈魂不朽、神的道成肉身，「以及我相信所有類似的事物」，並沒有哲學的或論證的知識(nescio是他使用的字話)。如果他打算用這種方式，結連靈魂不朽和三位一體的奧秘；那麼，他就不會認為，前者是一種哲學上可論證的真理。此外，他在「傳道書」(Ecclesiastes)的評論裏<sup>⑤</sup>，也清楚的說：「從來沒有一個哲學家，已證明人的靈魂是不朽的；這裏，顯然沒有一種可論證的證明。不過，我們却靠信心相信它，而且，它也符合若干概然的論證」(rationibus probabilibus consonat)。因此，有人便能夠理解他反對第五次「拉特蘭(Lateran)大公會議」已提議的教令的原因；這種教令，呼籲哲學教授要在他們的講學上，為基督宗教的教義辯解。這在卡耶坦看來，却是神學家而不是哲學家的份內工作。

### III

在本時期末若干道明會士的作家當中，有人會最先提到維多利亞的方濟(Francis of Vito-

ria, 一四八〇—一五四六年)；他曾在撒拉滿卡 (Salamanca) 講學，並且撰述有關阿奎納 $\wedge$ 神學大全 $\vee$ 的「第一部分」(Pars prima)與「次要的次等」(Secunda secundae)的評論。不過，他却以若干政治的與法律觀念而馳名遠近；我們稍後要討論這些見解。索多(一四九四—一五六〇年)也在撒拉滿卡講學，他在其它的作品當中，曾出版有關亞里斯多德若干的邏輯作品，他的 $\wedge$ 物理學 $\vee$ 和 $\wedge$ 論靈魂 $\vee$ ，以及彼得·隆巴特 (Peter Lombard)  $\wedge$ 言語錄 $\vee$ 第四書的評論。美基奧·加諾 (一五〇六—一五六〇年)正好是以他的 $\wedge$ 論神學立場 $\vee$  (De locis theologicis) 而聞名於世；他在本書裏，曾用一種系統化的組織化的方法，努力建立神學教義若干來源。美地那的巴多羅買 (Bartholomew of Medina, 一五二七—一八一一年)道明·巴揚 (Dominic Banez, 一五二八—一六〇四年)與拉斐爾·里帕或里瓦 (Raphael Ripa or Riva, 死於一六一一年)，也是傑出的道明會士神學家兼哲學家。

在耶穌會士作家當中，有一個名人是方濟·多雷鐸 (Francis Toletus, 一五三二—一五六六年)；他曾經是撒拉滿卡的道明·索多的一個學生。後來，便在羅馬講學；他也在這裏被按上紅衣主教。他曾出版有關亞里斯多德若干邏輯作品，他的 $\wedge$ 物理學 $\vee$ 、 $\wedge$ 論靈魂 $\vee$ 和 $\wedge$ 論生與滅 $\vee$  (De generatione et corruptione)，以及多瑪斯的 $\wedge$ 神學大全 $\vee$ 的評註。一羣耶穌會士作家，亦即以關聯於葡萄牙的孔因布拉 (Coimbra) 大學，而稱爲「孔因布拉派」(Conimbricenses) 的，曾出版一套有關亞里斯多德註解的評論。該一團體的主要成員，是彼得·德·蓬塞卡 (Peter de Fonseca, 一五四八—一九九年)；他曾撰述 $\wedge$ 形上學 $\vee$  (Metaphysics) 的評論，以及出版

△辯證導論〈*Institutiones dialecticae*〉與一本△哲學導引〈*Isagoge philosophica*〉，或哲學導論的書。在其他耶穌會士的神學家兼哲學家當中，應該要提到的，是瓦次蓋次（*Gabriel Vásquez*，大約一五五一—一六〇四年）——他主要是在亞勒卡拉（*Alcala*）與羅馬講學——以及華倫洽的葛利哥里（*Gregory of Valentia*，一五五一—一六〇三年）。這兩個人曾發表有關多瑪斯△神學大全〉的評論。然而，曾在寶艾（*Donai*）與魯汶（*Louvain*）講學的萊修斯（*Leonard Lessius*，一五五四—一六二三年）却寫過若干獨立性的作品，就像：△論公正，信誓與其它主要德性〉（*De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*，一六〇五年），△論恩寵、果效、裁奪、神的自由抉擇，以及對神預知的限制的辯護〉（*De gratia efficacis, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei Conditionata disputatio apologetica*，一六一〇年），△論神明的攝理與靈魂的不朽〉（*De providentia Numinis et animae immortalitate*，一六一三年），△論最高善與人的永福〉（*De summo bono et aeterna beatitudine hominis*，一六一六年）與△論道德與神的完美〉（*De perfectionibus moribusque divinis*，一六二〇年）。

方濟會的利凱杜斯（*Lychetus*，死於一五二〇年）曾評述斯考特的△牛津作品〉（*Opus Oxoniense*），以及△特殊問題〉（*Quodlibeta*）。然而，一直到一五九三年，才宣佈後者爲方濟修會的正式博士。一個奧古斯丁的學派者，維德爾波的吉爾斯（*Giles of Viterbo*，死於一五三二年），曾撰述彼得·隆巴特△言語錄〉第一書部份的評論。而且，人們必不可不提關聯於

阿耳卡拉 (Alcalá) 大學，亦即紅衣主教濟曼尼斯 (Cardinal Ximenes) 在一四八九年創立的教授團；人們稱他們是「完成者」(Complutenses)。這個團體的主要成員，是加斯把爾·卡耳底洛·德威拉龐度 (Gaspar Cardillo de Villalpando, 一五三七—一八一年)；他曾編集有關亞里斯多德的若干評論。他在評論裏，曾嘗試用批判的角度，建立原文實際的意義。

## 四

或許，在這裏要提述十六世紀道明會士與耶穌會士神學家，就神的恩寵與人的自由意志之間的關係，已爆發的一場有名的論爭。由於這場爭論，主要是帶有一種神學特性；所以，我對這個論題，不想多作講述。不過，我認爲，它若具有若干哲學的意涵，就應該來提述了。

暫且不考慮這種論爭若干首要的階段，人們也能夠從提述路易士·德·摩里那 (Luis de Molina, 一五三五—一六〇〇年) 撰述一份有名的作品開始；氏是一個在葡萄牙的艾渥拉 (Evora) 大學，講學許多年的耶穌會神學家。這本作品，名爲：〈自由意志與恩寵、神的預知、神恩、命定與遺棄之和諧〉 (Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione)，一五八九年是在里斯本 (Lisbon) 發表。摩里那在這份作品裏斷言，「有效的恩寵」，亦即在它的概念裏，包涵人意的自由贊同，在本質上，並非祇和「充足的恩寵」有性質上的不同。本身祇是充足的恩寵，是足以使人的意志，發出一種有益的行爲的恩寵；條件是：意志要同意它，並且與它合作。如果事實上，意志已同意

它，那麼，它就會變成「有效的」。因此，有效的恩寵，是一種人的意志，事實上藉以自由合作的恩寵。另一方面，如果神施展普遍的與特殊的眷祐行爲，那麼，祂一定確實知道：任何意志，對任何一種環境裏的任何恩寵，應該會作怎樣的反應；而且，如果一種有效的恩寵，由於意志自由的贊同而是有效的，那麼，祂是怎麼知道這件事呢？摩里那爲了要答覆這個問題，便介紹「中間知識」(scientia media)的概念；神靠着這種知識，便確實知道任何人的意志，在任何可設想的環境裏，應該會對這種、或那種恩寵作出反應。

相當清楚的是，摩里那與同意他的人，都關心要保護人的意志自由。他們的觀點，或許可以用下述的說法來表明：我們是從我們最清楚的事物，也就是，人的自由來開始的，而且，我們也必須用這一種方式，亦即不可巧辯、或暗中否認意志的自由，來解釋神的預知與恩寵的行爲。如果把這一類的考慮，引入一種神學的爭論裏，似乎不是新奇的；那麼，有人或許會暗示，就某種程度而論，摩里那主義已反映文藝復興期普遍的人文主義的運動。在論爭的過程裏，有如曾引介「適合主義」(congruism)的貝拉明與蘇亞雷這些耶穌會神學家，都已修正了摩里那主義。「適合的」恩寵，是一種適合，或切合個案的若干情況，以及，也獲得意志自由的贊同的恩寵。它和「不適合的」恩寵，亦即爲了某種理由、或其它緣故，並不適合個案若干的情況，正好相反；在這種情形裏，儘管它本身「足」以使意志作出一種有益的行爲，但是，它却未得到意志自由的贊同。就任何情境裏的任何意志而言，神靠「中間知識」，便從永恒知道，什麼樣的恩寵應該是「適合的」。

摩里那的對手——，最重要的人物，是道明會的神學家巴搦 (Bañez)——，便從下述的原則開始：神是所有有益行爲的原因，以及，神的知識與行動，必須先於，而且無關於人的意志自由行爲。他們曾譴責摩里那，已使神恩的權能，歸屬人意。據巴搦說，適合的恩寵，在本質上，是不同於祇是充足的恩寵；而且，它也是由於自己本質的特性，才獲得它的結果。至於摩里那的「中間知識」、或「中介知識」，這祇是一種沒有任何對應實物的語詞。神靠祂若干預定的法令，便知道人未來若干的自由行爲——即便是若干受限制的未來的自由行爲——；祂靠若干法令，便決定發出任何人的行爲所必要的「物理的前置運動」(physical premotion)。論到一種有益的行爲，這種物理的前置運動，將要取得有效恩寵的形式。

因此，巴搦與贊同他的神學家，都從若干形上學原則開始。神是第一因與最初原動者；只要人的若干行爲擁有存有，那麼，神就必定是這些行爲的原因。必須要強調的是，巴搦並未否認自由。他的論點是：神必會使若干不自由的當事者有必然的行動，而且，使自由的當事者——當他們是以自由的當事者身份行動時）——，有自由的行動。換句話說，神是用一種適合人本性的手法，使每一種偶存的當事者有所行動。照巴搦學派的見解，人必須從若干確實的形上學原則開始，並且得到若干邏輯的結論。據巴搦學派說，摩里那主義者並不忠於若干形上學原則。另一方面，據摩里那學派說，要明白巴搦學派，怎樣才能在任何事物裏——除了在名稱——保有人的自由，是非常困難的。此外，如果有人承認，神的支持這種觀念——它在邏輯上，先於自由的行爲，而且能確實促生某一種行爲——那麼，要了解一個人如何能避開使神對罪負責，是非常困難的。

摩里那主義者並不認爲，他們的對手，爲了要避開神要對罪負責這一結論，所引進的若干差異，會對這種目的，有任何實質的用處。「中間知識」公認是一種假設；不過，作這種假設，可比作下述的假定還合宜：神靠祂若干預定的法令，便知道人類未來的自由行爲。

道明會士與耶穌會士之間的爭論，導使教皇克里門特八世 (Pope Clement VIII) 在羅馬設置一個特殊的聖會 (Congregation)，以檢視這些爭執的論點。這個聖會，被稱爲「援助會」(Congregatio de auxiliis, 一五九八—一六〇七年)。這兩派都有充分機會，以陳述他們各自的案情；不過，在這問題的結尾，却認可了兩方的意見。在這同時，嚴禁耶穌會士稱呼道明會士爲喀爾文主義者；反而，道明會士也得到指示，切不可稱耶穌會士爲白拉糾主義者 (Pelagians)。換句話說，這不同的派別，只要他們不稱呼對方爲異端，便能夠繼續探討他們調和神的預知、預定與救贖活動和人的自由的方法。

## 五

卡耶坦是第一個把阿奎納的《神學大全》V，而不把彼得·隆巴特的《言語錄》V，當成一本神學教科書的人；而且，道明會士與耶穌會士，也都把多瑪斯看成是他們的博士。亞里斯多德仍然公認是「哲學家」；而且我們也見到，文藝復興期的士林哲學家，都繼續出版他若干的作品的評論。在這同時，比起在中世紀若干學派裏已普遍獲得的，哲學在系統上與方法上，已從神學逐漸的脫離。這部份是由於，早在中世紀便已造成的這兩種研究支派之間的形式差異，以及無疑的，

部份是由於若干哲學崛起的緣故；這些哲學至少在表面上，沒有什麼要歸功於教理神學。因此，我們發現，若干哲學的課程，已逐漸取代若干有關亞里斯多德的評註。我們已在蘇亞雷（死於一六一七年）身上，發現他對脫離神學的若干哲學問題，已作一種精細的討論；而且，蘇亞雷在他的〈形上學辯論〉(Disputationes metaphysicae)裏，早已採用處理若干形上學課題與問題的秩序，曾對後期士林哲學的方法造成一種影響。人們在蘇亞雷開創哲學寫作較自由的風格裏，無疑，便可看到文藝復興期人文主義的影響。我早先在本章裏已說過，文藝復興比較未影響西班牙的士林哲學。不過，我認爲，就寫作風格而論，有人一定會被當成例外的。必須承認的是，蘇亞雷是一個能說善辯的作家；不過，他的形上學作品，在評註亞里斯多德的形式上，却已大力打破先前註釋哲學的傳統。

聞名的道明會士神學家兼哲學家多瑪斯的若望 (John of St. Thomas, 一五八九—一六四四年)，在他的〈神學課程〉(Cursus theologicus)以前，便發表他的〈哲學課程〉(Cursus philosophicus)；而且，我們且以另一個道明會士爲例：亞歷山大·皮尼 (Alexander Piny) 在一六七〇年，也發表〈多瑪斯學派的哲學課程〉(Cursus philosophicus thomisticus)。亞爾卡拉的卡爾梅派神父 (The Carmelite Fathers of Alcalá)，曾在一六二四年出版一本〈藝術課程〉(Cursus artium)；這本書在後幾版裏，曾增訂了。在耶穌會士當中，紅衣主教若望·德·魯果 (Cardinal John de Lugo, 一五八三—一六六〇年)，曾留下一本未出版的〈形上學辯論〉(Disputationes metaphysicae)；反而，彼得·德·胡爾達多·德·孟多查

(Peter de Hurtado de Mendoza) · 一六一七年已在里昂斯 (Lyons) 出版入共相哲學的爭論 (Disputationes de universa philosophia) 。而多瑪斯·卡姆頓—卡爾萊頓 (Thomas Compton-Carleton) · 一六四九年已在安特威普 (Antwerp) 出版一本入共相哲學 (Philosophia universa) 。同樣的，羅德瑞麟·德·亞利阿加 (Rodrigo de Arriaga) 與方濟·德·奧維艾多 (Francis de Oviedo) ，也出版若干哲學課程的作品。前者，是一六三二年在安特威普；後者，是一六四〇年在里昂斯出版的。方濟·索瑞斯 (Francis Soares) 一六五一年曾在孔姆布拉 (Coimbra) 出版一本入哲學課程 (Cursus philosophicus) ；而若望——施洗者·德·本篤 (John-Baptist de Benedicts) ，一六八八年也在拿不勒斯發表一本入漫步派哲學 (philosophia peripatetica) 。斯考特主義者也撰述若干類似的哲學課程。因此，若望·龐秋斯 (John Poncius) 與田多羅買·馬斯秋斯 (Bartholomew Mastrius) ，也各自出版一本入斯考特心中的哲學課程 (Cursus philosophicus ad mentem Scoti · 一六四三年) ，以及「斯考特心中完整的哲學課程」 (Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer · 一六七八年) 。在隸屬其它宗教修會的作家當中，奧古斯丁學派的一個隱士，施洗者若望的尼古拉 (Nicholas of St. John the Baptist) ，一六八七年便在日內瓦出版他的入奧古斯丁學派的哲學，或依奧古斯丁完整哲學教義的課程 (Philosophia augustiniانا, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam sancti Patris Augustini) ；反而，一個本篤修會的采萊斯底諾·史風德拉地 (Celestino Sfondrati) ，却出版一本入桑加連的哲學課程 (Cursus

philosophicus sangallensis, 一六九五—一九年)。

因此，在十七世紀期間，哲學課程已逐漸取代先前對亞里斯多德的評註。然而，這却不是說，都要棄絕先前的慣例。例如，一個耶穌會士神學家兼哲學家細爾威斯特·毛魯斯 (Syvester Maurus, 一六一九—一八七年) 在一六六年便出版一本亞里斯多德的評註。人們也沒有權利從哲學寫作方法上的改變，就結論：文藝復興與十七世紀的士林哲學家，都深受當時若干新科學觀念的影響。方濟會士以馬紐·邁年 (Emmanuel Maignan) —— 他一六五二年曾在杜魯斯 (Toulouse) 出版一本《哲學課程》——，曾抱怨：他當代的士林哲學家，都專注若干形上學的抽象思考，以及難解的問題，而且，他們當中有些人——當時，若有人就以經驗與實驗的名義，向他們的物理學見解挑戰——，則以否定經驗證據來答覆。笛卡兒主義與原子論，已深深影響邁年本人。一個耶穌會士作家，法布里 (Honoré Fabri, 大約一六〇七—一八八年)，曾特別強調數學與物理學；而且，當然，也有許多其它的士林哲學家，仍活在當代的觀念裏。不過，如果有人把文藝復興與文藝復興後期哲學的運動，當成一個整體；那麼，相當明顯的是，士林哲學多少是處在發展的主要思潮以外，而且，也限制了它對非士林哲學家的影響。這並不是說，它不會造成影響；不過，顯然的是，當我們想到文藝復興與後期的哲學時，基本上，我們却不會想到士林哲學。一般說來，例如，那時期的士林哲學家，並未充分注意當時若干科學的發現所造成的若干問題。

## 六

然而，至少會有一個思想部門；藉此，使若干當代的問題深深影響了文藝復興期的士林哲學家，而且，他們也藉此，造成了一種相當可觀的影響。這就是政治理論部門。我不久以後，將對蘇亞雷的政治理論，作更詳細的講述；不過，此間，我却想對文藝復興期若干士林哲學家的政治理論，作某些一般性的評論。

如同我們已知道的，教會與國家間的關係問題，並未隨中世紀的結束而即刻中止。的確，在一種意義上，「宗教改革」以及某些統治者，即使在宗教的若干事務上，也聲明擁有裁判權，却都強化了這個問題。就天主教而論，一種完全服從國家的教義，是不可能的；根據聖座的立場，以及天主教對教會與她使命的見解，都已排除了它。因此，天主教神學家與哲學家們，都受到要設置若干原則的要求，藉以應該支配教會與國家之間的若干關係。於是，紅衣主教羅貝·貝拉明在他論教宗權<sup>①</sup>的作品上，便主張，教宗擁有一種間接權，不過，却沒有治理塵世事務的直接權。如果有一種衝突發生，那麼，塵世利益就必須向屬靈利益讓步。這種教宗在塵世事務上有間接權的理論，並不表示，貝拉明把國家的統治者，當成教宗的代理者——；這種理論，排除了任何這類的觀念。它祇是應用下述神學教義的結果：人的目的，是一種超自然的目的，也就是，是享見神。蘇亞雷也在他的《天主教信仰的辯護》(Defensio fidei catholicae, 1613年)，主張這種理論；他寫這份作品，是要攻擊英國國王詹姆士一世(King James I)。

不過，儘管貝拉明與蘇亞雷都駁斥下述的觀念，亦即國家統治者，是教宗的一位代理者；但是，他們却未接納這種理論：他從神那裏，直接獲得他的至高權，如同支持君主神權理論的人的斷言一般。而且，這件事實，亦即蘇亞雷在他的《天主教信仰的辯護》裏，駁斥這種理論，却是詹姆士一世何以燒毀這本書的理由之一。貝拉明與蘇亞雷曾主張，國家統治者，是從政治社羣直接接受他的權力。的確，他們曾認為，國家統治者，最終是從神領受他的權威；因為，所有合法的權威，最終都來自祂。不過，它却是從社羣直接得到的。

有人或許嘗試思考：這種理論，是在文藝復興期中央集權與大有能力的君主政體非常顯眼之時，受低估皇室權力的欲望而啓發的。比起作下述的主張，亦即儘管君主的權勢，並未來自教宗，但是，除了來自人民，它難道不直接來自於神；我們能夠想出什麼好方法，比支持君主制的人更搶先？比起下述的主張，亦即直接從神接受他的權威的，單單只是教宗，我們能夠找出什麼好方法，來提昇屬靈的權勢？不過，把貝拉明與蘇亞雷的主權理論，當成主要是一種教會的宣傳、或策略，却應該是一種大錯誤。早在十一世紀，勞登巴克的摩尼果德 (Manegold of Lautenbach)，便已提出政治主權來自人民的觀念；而且，十二世紀的若望·撒里斯布里，十三世紀的阿奎納與十四世紀的奧坎，也表明這樣的信念：國家的統治者，有一種要履行義務的承諾，並且，如果他經常濫用他的職權，人民就可以罷黜他。像貝拉明與蘇亞雷這類的作家，只是要繼承早期士林哲學的神學家兼哲學家的一般見解，可是，下述的事實，大部份却緣自對他們當代具體歷史資料的反省：他們已對政治主權來自人民的這種理論，提出一種更正或清楚的陳述。當西班牙

的耶穌會士馬里亞納(Mariana, 死於一六一四年), 曾把誅弑暴君說成是政治迫害的一種對策, 作出若干不適當的陳述時(有人把他的某些評論, 詮釋成在為謀害法國亨利三世作一種辯護; 而且這件事, 也引起當時法國的國會, 燒毀他的入論元首及其教育) (De rege et regis institutione, 一五九九年), 他的原則, 祇是反抗壓迫的合法性原則; 儘管馬里亞納的結論已受到誤導, 但是, 中世紀却已普遍接受他的原則。●

然而, 就一方是教會, 另一方是政治社羣而論, 文藝復興期的士林哲學家, 却不是祇關心國家統治者的立場; 他們也關懷政治社會的起源與性質。就蘇亞雷而言, 清楚的是, 他已把政治社會, 當成在本質上乃繫賴贊同、或協定。馬里亞納曾經從一種有人民參與的協定, 推導出君主權力; 他把政治社會的起源, 當成是比政府先發生的一種自然狀態的後果。而且, 他在私人財產的機構裏, 已發現通往組織化的國家與政府的主要途徑。我們不能夠說, 蘇亞雷在後來對一種自然狀態的假設上, 已追隨馬里亞納。不過, 至少, 他在家族的首領那方面, 已發現憑意志贊同的國家的起源; 可是, 他却明顯的認為: 這類人際之間的關聯, 開始就已經發生了。

因此, 我們或許能夠說, 蘇亞雷已主張一種雙重契約理論: 一種是介於若干家族首領之間的契約, 另一種是介於如此形成的社會, 以及它的統治者、或若干統治者之間的契約。不過, 如果有人這麼說, 那麼, 他就必須理解: 蘇亞雷主張的契約理論, 並未涵蘊政治社會、或政府有人為的與習俗的特性。如同我們後來將會更清楚明白的, 他的政治理論, 已歸屬他的法律哲學; 他以這種哲學, 主張政治社會與政治政體的自然特性。如果我們想知道蘇亞雷的政治理論, 在基始上

，我們就必須轉向他的名著：〈論法律〉(De Legibus)；該書主要是一種法律哲學。自然法的觀念，可以回溯到古代世界，而且中世紀的哲學家也給予它一種形上學的基礎，是這種哲學的核心，並且，也形成他政治理論的背景。政治社會是人類的常態，而且，政府是社會所必要的；如同神是人類本性的造化者，神決意有社會與政府的存在。因此，它們不是完全隨意的，或人類習俗的發明物。另一方面，儘管「自然」需要政治的社會；但是，若干確定的政治社會的形成，正當上，却依賴人的協定。再者，儘管「自然」要求任何社會，應該有某種治理的原則；但是，「自然」却未規定任何特殊的政府形式，或任命任何特殊的個人為統治者。在某些事例上，神却已直接任命一個統治者(例如，撒烏爾或大衛)；不過，正當上，要決定政府的形式，却要依靠社會。

這種理論，亦即政治社會，依賴某種的協定，並不完全新穎；而且，即使在古代世界，有人也能夠找到對它的若干預見。中世紀的巴黎的若望(John of Paris)，在他的〈王權與民權之研究〉(Tractatus de potestate regia et papali，大約在1303年)裏，曾預設一種自然狀態，並且主張：儘管初期的人類，大概未作任何明確的約定；他們若干較具理性的伙伴，曾說服他們在共同法下一起生活。而且，十三世紀的羅馬的吉爾斯(Giles of Rome)，也提出一種契約理論，以作為對政治社會的基礎，作若干可能解釋中的一種。而在十六世紀，馬里亞納對這種理論，便很熟悉了。在這同一世紀，道明會士維多利亞的方濟，曾暗示一種契約理論，並且，耶穌會士摩里那也追隨他；可是，他們兩人並未對這種理論，作出任何非常明顯的陳述。因此，那裏，曾有一種社會契約理論逐漸成形的傳統；而且，參照這種傳統，就必能了解蘇亞雷對

它的陳述。然而，不久以後，這種理論，却脫離了中世紀的法律哲學。如同我們已了解的，理查·胡克爾便接收過這種哲學；而且從他那裏，也在一種緩和的方式上，傳給了洛克。不過，在霍布士、史賓諾莎與盧梭（Rousseau）裏，由於缺少了它，反而使它受人注意；有人有時候，甚至也保留了舊語詞。因此，例如，在蘇亞雷與盧梭的契約理論之間，有一種非常大的差異。而且，由於這種理由，也就是說，如果有人靠着這種語詞，想理解盧梭主張的那種理論；那麼，講論蘇亞雷的契約理論，或許就會誤導人。當然，是有某種歷史的延續；不過，這理論的地位、氣氛與詮釋，在那段期間，却已進行了一種基本的改變。

某些文藝復興期士林哲學家關心的另一種問題，是若干個別國家之間的關係的問題。早在第七世紀初，塞維拉的伊西道雷（St. Isidore of Seville），就已經在他精細的百科全書作品：〈字源學〉（*Etymologies*）裏，利用若干羅馬法律家的文句，講論「種族法」（*ius gentium*），以及它對戰爭的應用。再者，十三世紀的斐那弗德的雷蒙（St. Raymund of Penafort），也在他的〈懲罰大全〉（*Summa poenitentiae*）裏，檢視戰爭權利的論題；反而，在十四世紀下半葉，已有波洛格那（Bologna）大學的教授，列格那諾的若望（John of Legnano）的〈論戰爭〉（*De Bello*）這類作品的問世。然而，遠比他有名的，却是維多利亞的方濟（一四八〇—一五四六年）。如同像美基奧加諾（Melchior Cano）與道明·索多（Dominic Soto）這些學生的見證，西班牙神學的復興，要大大歸功於他；反而，西班牙的人文主義者維衛斯（Vives），在寫給埃拉斯姆（Erasmus）的信上，却極力讚揚維多利亞，並且提述他對埃拉斯姆的景仰，

以及，爲他辯護，免使他受批評者的攻擊。不過，一般世人會認識他，却是由於他對國際法有若干研究。

在某種意義上，維多利亞曾把若干不同的國家，看成是某一種人類社羣的形成；而且，他也把「國際法」，看成不祇是一種公認的行爲準則，並且，也擁有法律的力量，亦即「靠整個世界的權威來建立的」。●他的立場，似乎是以下大致所述的：社會若沒有法律，便無法完全保全；觸犯法律，將容易導使若干罪犯受到懲罰。這類法律應該存在的問題，是對自然法的一種要求。因此，這裏，便滋生許多行爲的原則，例如，不可侵犯大使。整個的社會，也贊同它；因爲，可理解的是，這類原則，是合理的，而且是爲了共同的善。在某方面，它們都源自自然法，而且，也必須認定，它們都具有法律的效力。在最廣泛的意義上，這本「種族法」，是由爲了共同善所作的若干規定組成的；它們要不是直接隸屬自然法，就是在某方面得自於自然法。「在所有衆國家之間建立的自然理性，就稱作種族法。」●據維多利亞說，國際法能賜給若干權利，並且創造若干義務。然而，祇有靠各國君主，才能夠應用賞罰事宜。不過，清楚的是，儘管維多利亞並未這麼說，但是，他的國際法構思，却導生一種國際權威的觀念。

就西班牙人而論，維多利亞在他的「論印度」(De Indis)裏，已把他的觀念應用在戰爭，以及應用在印度人的權利上作了澄清：據他的看法，自然權力本身，並未附贈吞併他人財產的權利，而且，基督徒傳道的熱誠，也未賦予向異教徒發動戰爭的權利。論到奴隸制度，他曾採用當時神學家平常的立場；也就是，作爲一種刑事標準(相當於近代的刑事懲役)，奴隸制度是合法

的。不過，必不可把這種容忍，當成有下述的涵意：論到奴隸制度，士林哲學的神學家與哲學家的，祇接納當時的若干習慣法。在這個問題上，耶穌會士摩里那的例子，就很有意思。他在他的研究上，並不滿意理論思考；他便來到里斯本的港口，探問奴隸的買賣商。他在這類坦誠的會談以後，便聲明：奴隸買賣，祇是一種商業事務，而且，所有高尚的動機，就像：要使奴隸們改信基督宗教的事，都是無稽的。●不過，儘管他曾譴責奴隸買賣，但是，他却承認作爲一種刑事標準的奴隸制度的合法性；例如，在當時，按照時下若干刑事的慣例，罪犯都要遣送到有槳帆船上。

蘇亞雷曾展述「國際法」的觀念。他指出，在國際法與自然法之間作一種區分，是有必要的。前者，爲了一種公正與充分的理由，會禁止某些行爲；所以，可以說，它會認定某些行爲是錯誤的。不過，自然法却不會使某些行爲成爲錯誤；它反而會由於這些行爲是錯的，而禁止它們。例如，這個問題，亦即應該遵守若干條約，是一種有關自然法，而非國際法的法則。後者，是由所有的，或實際上，由所有國家建立的習慣法組成的；不過，它却是不成文法，而且，這件事實，也使它有別於民法。例如，儘管遵守過去簽下的條約的義務，是源於自然法；但是，這種法則，亦即應該要接受爲了一種合理原因而提出的一種條約，却不是一種有關源於自然法嚴格義務的問題；並且，也沒有任何有關這種問題的成文法。這種法則，是一種調合理性的不成文慣例；而且它也屬於「國際法」。

據蘇亞雷說「種族法」的理性基礎，是這件事實：儘管把人類區分成若干個別的民族與國家，人種却保存某一種統一。蘇亞雷並未把一個世界——國家（World-State），當成是可以實行的

、或可以欲求的；不過，在這同時，他却了解，在一種完整的意義上，若干國家並不是自滿自足的。它們爲了調整彼此之間的關係，便需要某種法律系統。自然法並未充分提供這種需要。不過，若干國家的行徑，却已引介某些慣例、或法律；這些慣例、或法律，即使並未從自然法嚴格的推出，但是，它們却符合自然法。而且，這些慣例、或法律，也形成了「種族法」。

我們也有理由說，維多利亞的蒙國觀念，亦即在某種意義上，它們已形成一種世界——羣體，以及「種族法」觀念，亦即它是整個世界的權威建立的法律，都期待能夠創造一種世界政府；其實，蘇亞雷的「種族法」觀念，反而是期待要建立一種國際法庭。這種國際法庭，應該詮釋國際法，並且，在它本身不是一種世界政府下——蘇亞雷不認爲它是可行的<sup>①</sup>——，也提供若干具體的決策。不管這可能會怎樣發展，清楚的是，文藝復興期的士林哲學家，在他們許多政治的與法律的哲學上，已顯示對若干具體問題的瞭解，以及準備用一種「近代的」方法，來處理它們。像維多利亞、貝拉明與蘇亞雷這些人士，全都主張：在某種意義上，政治主權是來自人民；而且，他們也主張，有反抗行暴政的君主的權利。儘管他們自然會根據當時若干政府的形式來思考，但是，他們却未考慮到：政府的實際形式，大概是第一重要的。在這同時，下述的事實，亦即他們對政治社會與法律的構思，已奠定在對自然道德律一種明顯的接納上，也構成它的主要力量。他們把中世的法律與政治哲學系統化了，並且，又作開展，以及也把它傳給了十七世紀。例如，格洛底烏斯（Grotius）當然已深拜士林哲學之賜。我認爲，某些人應該會主張：文藝復興期士林哲學家的法律與政治理論，從原本主要是神學的外觀，到一種實證主義者見解的發展上，已建構

一種階段；而且，這作為一種歷史的判斷，或許是真實的。不過，它却未導致：後來自然法觀念的俗化，以及它接着爲了某種目的被人放棄，却只是在一種年代紀的意義上，建構一種哲學的進展。

註 釋

- ① Ch. 1.
- ② *Ibid.*
- ③ Ch. 2.
- ④ Ch. 3.
- ⑤ *Ibid.*
- ⑥ Ch. 10.
- ⑦ Ch. 11.
- ⑧ 9, 23.
- ⑨ 3, 21.
- ⑩ *De summo pontifice*; 1581; *enlarged as De potestate summi pontificis*, 1610.
- ⑪ 當時耶穌會總會長禁止該會會士講授馬里亞納主張之格殺暴君理論。
- ⑫ *De potestate civili*, 21.

⑬ *Ibid.*

⑭ *Cf. De iustitia, 1, 2, disp. 34-5.*

⑮ *Cf. The Catholic Conception of International Law by J. B. Scott, Ch. XIII*

## 第二十二章 方濟·蘇亞雷(1)

生平與作品——入形上學辯論V的結構與部門——形上學是有關存有(者)的  
學科——存有的概念——存有的屬性——個體化——類比——神的存在——神  
的本性——本質與存在——實體與附質——模式——定量——關係——「理性  
的存有」——一般評述——艾迪安·吉爾松論蘇亞雷

### 一

方濟·蘇亞雷(一五四八—一六一七年)公認是：「傑出博士」(Doctor eximius)，誕生在葛拉納達(Granada)，並且在撒拉曼卡研究教會法。他在一五六四年，進入耶穌會；接着，便在塞哥維亞(Segovia)以教授哲學，開始他的專業生涯。後來，他曾在亞維拉(Avila)、塞哥維亞(Segovia)、瓦拉多里德(Valladolid)、羅馬、阿爾卡拉、撒拉曼卡，以及孔因布拉教授神學。蘇亞雷是一個模範的，又聖潔的聖職人員，深富宗教精神，也是很好的學生、學者與教授。他整個成熟的生命，都專注在講學、研究與寫作。他是一個有耐性的作家；他若干的作

品，在早期的發行量上，便有廿三卷，而且在一八五六至七八年的巴黎版，也有廿八卷之多。當然，這些作品當中，有許多處理若干神學的問題；而且，就當前的目的而言，他最重要的作品，是兩卷△形上學爭論▽（*Disputationes metaphysicae*，一五九七年），以及他偉大的作品：△論法律▽（*De legibus*，一六一二年）。有人或許也會提到他的△論一神與三神▽（*De Deo uno et trino*，一六〇六年），以及△論六日工作▽（*De opere sex dierum*）；它們都是在二二年前他死後才出版的。

蘇亞雷曾深信，一個神學家對若干形上學原則與思辨基礎，應該擁有一種穩固的領悟與深切的理解。他明白的說，除非一個人已先設定若干穩固的形上學基礎，否則，他就不能成爲一個完美的神學家。於是，他在他



方濟·蘇亞雷 (*Francis Suarez*) 像

的∧形上學爭論∨裏，便着手對士林哲學的形上學，作一種完整的，以及有系統的處理；的確，這是它這一類的首件工作。在下述的意義裏，它是不完整的：它已遺漏形上學的心理學；不過，他在∧心理研究∨(Tractatus de anima)裏——這在一六二一年他死後才發表——，便把它增補進去。蘇亞雷放棄亞里斯多德在他的∧形上學∨裏所採用的秩序，而且有系統地把這個問題，區分成五十四條討論案，再細分成若干部份；可是，在一開始，他却提供一種圖表，顯示在他自己的作品裏，早已處理亞里斯多德∧形上學∨內連續數章處理的課題。在這份作品裏，作者令人訝異的學識，已清楚表現在他對希臘、教父、猶太、回教與士林哲學作家的若干討論上，或者表現在參照與論述，這些作家，以及像馬西利奧·費啓諾(Marsilius Ficinus)與比各·的拉·彌郎都拉(Pico della Mirandola)這些文藝復興期的思想家上。然而，不用說，蘇亞雷並未自限在對若干意見所作的歷史吟誦裏；他的目標，始終是對已產生的問題，以獲得一種積極的與客觀的解答。他也許是很嘮叨，不過，他自然是有條理的。有人或許會引證下述的語句，以當作這種作品一種適當的，非士林哲學家的判斷。「所有重要士林哲學的爭論，已清楚蒐集在這種作品裏，並且也接受批判的檢視；而且，它們若干的結果，也結合在一種統一的體系裏。」<sup>②</sup>

我在本章裏，主要是關心∧形上學爭論∨。在下一章裏，我將處理∧有關屬性第十書中法律與神立法研究∨(Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libris distributus)的內容。這最後一份作品，已簡述並系統化士林哲學若干的法律理論；而且，作者在它裏面，也表現他本人展述了多瑪斯主義者的法律與政治理論。在這關鍵上，有人也必須提述蘇亞雷的∧衛護

天主教的信仰，以及反對英格蘭教派的六項錯誤，兼答辯信仰的合理性與對英王詹姆士的誠序  
 V (Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis, 一六一三年)。蘇亞雷在這本書裏，主張貝拉明有關教宗在塵世事務上的間接權利理論；而且，也辯駁英國詹姆士一世珍愛的見解：塵世的君主，都從神那裏，直接領受他們的主權。如同我在上一章作的評述，詹姆士一世早已燒毀了這部著作。

## 11

在我們繼續對蘇亞雷若干的哲學觀念作概述以前，我想要論說∧形上學爭論∨的結構與安排。

蘇亞雷在第一爭論（或：討論）裏，思考了第一哲學、或形上學的性質，而且，他也判定我們能夠把它界定成：思考存有（者）作為存有（者）的學科。第二爭論，處理了存有概念；第三到第十一爭論，則包涵處理了「存有的屬性」（*Passiones entis*），或存有的若干超越屬性。一般的統一性，是第四爭論的主題，反而，在第五爭論裏，才處理個體的統一與個體化原則。第六爭論處理共相，第七爭論處理殊相。蘇亞雷思考完統一性以後，便移向真（第八爭論）與假（第九爭論）；反而，他在十與十一爭論裏，才處理善與惡。第十二至廿七爭論，關心若干的原因；第十二爭論處理一般的原因，第十三與十四爭論，處理物質因，第十五與十六爭論，處理形式因，第十七至廿二爭論，處理動力因果原則，而第廿三至廿四爭論，處理目的因果原則；反而，

範型因果原則，是第廿五爭論的主題。最後，第廿六爭論，處理因與果的若干關係；第廿七爭論，處理若干原因彼此之間的相互關係。

第二卷，開始便把存有區分成無限的與有限的存有（第廿八爭論）。在接下來的兩種爭論裏，處理無限的、或神的存有；第廿九爭論，處理神的存在，而第三十爭論，處理神的本質與屬性。蘇亞雷在第三十一爭論裏，繼續思考一般有限的受造的存有，而在接下來的爭論裏，他思考一般實體與附質的差異。第卅三至卅六爭論，包涵了蘇亞雷的實體形上學，而且，第卅七至五十三爭論，處理各樣附質的範疇。本書最後的爭論，亦即第五十四爭論，則處理「理性的存有」（*entia rationis*）。

如同先前已指出的，蘇亞雷的∧形上學爭論∨，標幟了從評論亞里斯多德，向著獨立論述形上學，以及論述一般的∧哲學課程∨的轉變。說真的，人們在蘇亞雷的先驅者當中，例如馮塞加（Fonseca）來說，乃能夠辨識一種掙脫評述方法施加若干束縛的漸增傾向；不過，真正開創新處理方式的人，乃是蘇亞雷。在他的時代以後，∧哲學課程∨與若干獨立的哲學論述，在耶穌會內外部，已變得很平常。此外，蘇亞雷的決定，亦即不把理性心理學，包涵在形上學內，反而，靠它自己來處理它，並且，把它當成「自然哲學」<sup>③</sup>最高超的部門，也曾對亞里雅加（Ariaga）與奧維艾多這些後繼的作家發揮它的影響；他們曾把靈魂理論歸諸物理學，而不歸諸形上學。<sup>④</sup>

我們應該注意，蘇亞雷的∧形上學爭論∨的一個特徵是：在這份作品裏，並未區分普遍的與特殊的形上學。人們通常把一方是存有學或普遍形上學，以及另一方像心理學、宇宙論與自然神

學這類特殊的形上學科之間的後來區分，歸功於萊布尼茲的學生，亦即——吳爾夫（Christian Wolf，一六七八—一七五四）的影響；氏寫過有關存有學、宇宙論、心理學與自然學……等各種不同的論文。不過，第十七世紀後半葉，對士林哲學史作更進一層的探究，却已顯示，普遍與特殊形上學之間的差異，以及使用「存有學」這種字語去描述前者，乃超出吳爾夫若干作品的預期。都哈梅（Jean-Baptiste Duhamel，一六二四—一七〇六年）曾在他的《舊與新哲學》（*Philosophia vetus et nova*），《共相哲學》（*Philosophia universalis*），或《勃良第（民族）哲學》（*Philosophia Burgundica*，一六七八年）裏，使用「存有學」這種字語去描述普遍形上學。然而，這却不是說，吳爾夫對哲學若干學科的區分，並沒有重大的影響，或者說，在基本上，可以不把繼續使用「存有學」來指稱一般形上學，歸功於他。

## 111

蘇亞雷說<sup>①</sup>，形上學以存有（者）——只要它是真實的存有——，作為它「適當的對象」（*objectum adequatum*）。不過，指說形上學家是關心存有作為存有，却是不同於指說，他是從具體實現存有那些方面的完全抽象物，也就是說，是從最普遍種類的存有、或「次等存有」（*inferiora entis*）完全的抽象物的，來關心存有作為存有。畢竟，形上學家是關心真實的存有，亦即關心在某方面，已包涵「根據適當理性而分的次等存有」（*inferiora entis secundum proprias rationes*）<sup>②</sup>。因此，他不僅關心存有概念本身，而且，也關心存有若干的超越屬性

，關心非受造物與受造物，以及無限的與有限的存有，關心實體與附質，以及關心若干原因的類型。不過，他却不關心物質存有本身；他祇爲了要知道存有若干的普遍區分與範疇，而去關心物質的事物⑦。事實是，存有概念是類比的；所以，除非已清楚區分不同種類的存有，不然，是無法適當認識它的。⑧例如，形上學家基本上是關心非物質的實體，而不關心物質的實體；不過，爲了使它區別於非物質的實體，而且，爲了要知道隸屬它的若干形上學屬性，正如在物質的實體一般，他就必須考慮物質的實體。⑨

因此，和蘇亞雷一樣，蘇亞雷學派應該會主張：多瑪斯主義基本的形上學態度，會維持不變。它會主張：亞里斯多德的「第一哲學」觀念，就是有關存有作爲存有之研究、或學科。不過，蘇亞雷却強調下述事實：他把存有意指爲真實的存有；形上學家並不祇關心若干概念。再者，儘管他基本上關心非物質的實體，但是，他却不專門關心它，致使他對物質的實體，不會講述什麼東西。不過，他却祇是從形上學觀點，而不是從一個物理學家、或一個數學家的觀點，來思考物質的實體；蘇亞雷曾接受亞里斯多德的若干抽象物等級的學說。再者，我們或許要注意：蘇亞雷曾強調存有概念的類比特性；他應該不會承認它是單一意義的。最後，就形上學的目的而言，蘇亞雷深信：是爲了真理的緣故而沉思真理⑩；他駐留在亞里斯多德的∧形上學∨，以及多瑪斯平靜的氛圍裏，而且，並不受在一個方濟·培根裏自顯的對知識之新態度的影響。

#### 四

蘇亞雷在第二爭論裏，處理了存有概念；他也指明「存有本身恰當的與適當的形式概念，是一」，又，「它不同於若干其它事物的形式概念。」<sup>①</sup>當他繼續講述這是共同的意見，並且，在它的辯護者當中，認可「斯考特與他的衆門生」時；看來，他正在使存有概念，成爲單一意義的，而不是類比的。因此，講述蘇亞雷對這個問題的看法，是有必要的。

首先，存有的形式概念是一；意即：它並未直接意指任何特殊的性質，或種類的事物；它並非由於它們彼此的不同，「反而，只要它們彼此一致、或彼此相似」，就意指多樣性的存有。<sup>②</sup>存有概念，確實不同於實體概念、或附質概念。它抽象自各概念所固有者。<sup>③</sup>這樣說就不行了：單單字語有一種統一；因爲，概念先於字語與它的用法。<sup>④</sup>此外，「一種適當的與直接的客觀概念，亦即並未明顯意指實體、或附質，神、或受造物的，乃對應存有的形式概念；只要在某方面，它們彼此相似，以及在存有上一致，那麼，它便意指它們全體。」<sup>⑤</sup>例如，這難道意指：在一種受造的實體裏，有一種實際上不同於形式，或若干形式——它們特別使它成爲一種受造的實體——的存有形式嗎？不，抽象並不必然要求一種實際上先行於抽象事物若干、或形式的特性。如果心智不照各事物是在已存在的，反而，根據它與其它事物的類似性去思考若干事物；那麼，它便是充分的。<sup>⑥</sup>就這類存有概念而言，心靈祇思考若干事物的類似性，而不是它們彼此之間若干的差異。的確，一種真實存有，是由於它自己的存有，而這是不能與它分離的事物；這就是說，的確，一種事物的存有，是它所固有的。不過，這却祇意指：這類的存有概念，並未包涵它的「下級者」。

因此，蘇亞雷承認，我們能夠形成一種存有概念；嚴格上，它就是一。而在這問題上，他本人同意斯考特而反對卡耶坦。不過，他却強調這件事實：這種概念，是心智的作爲，而且，「如同它存在事物本身裏，它不是實際上不同於它賴以存在的下級者的某種事物。這是整個多瑪斯學派的共同見解。」<sup>①</sup>因此，爲什麼他強調，存有概念代表實在界呢？如果它代表實在界，那麼，存有本身在於何處呢？而且，它是怎樣屬於它的下級者呢？它看來不是下述的情形嗎：如果存有本身的概念代表實在界，那麼，它就必須代表下級者之中某物，也就是，存在的存有物裏的某物；而後者不同於每一存有物固有的實質、或存有性？而且，如果情形不是這樣的話，那麼，它難道不導致：存有本身之概念，並不代表實物？

蘇亞雷區分了理解成一種分詞，也就是說，理解成表徵存在行動的「存有」，以及理解成一種名詞，也就是說，理解成表徵擁有一種真實本質的事物的「存有」，不管它實際上是否存在。一種「真實本質」，是一種不包涵任何矛盾，以及不是心智的一種建構物的本質。現在，被理解成一種分詞的「存有」，已產生一種「一切實際存在的存有物所共有」的概念；因爲，它們彼此類似，而且，也在實際的存在上「一致」，並且，這對形式的與對客觀的概念兩者，都能夠適用<sup>②</sup>。我們也能夠擁有被理解成一種名詞的某一種存有概念；條件是：這種概念，祇是從實際存在抽象出的，而且未排斥實際存在。

在我看來，情形顯然不是這樣：重提我們有能力形成一種存有概念的這種陳述，針對能夠產生的若干困難，已提供一種很適當的解答；不過，我現在却想指出，蘇亞雷爲什麼不稱這種概念

，是一種單義的概念。

爲求一種概念應該是單義的，光說它在相同的意義上，應該應用在許多不同的下級者，是還不夠的；這些下級者，彼此之間有一種同等的關係。①因此，比起它應該是一種概念，蘇亞雷更要求一種單義的概念；他要求：它應該用同樣方式，應用到它若干的下級者上。的確，我們能夠形成一種本身是一，而對若干下級者的差異，並未講述什麼的存有的形式概念；不過，却沒有一種下級者，是在存有之外。當存有概念，縮小（*contrahitur*）成不同種類的存有概念時，已完成的的就是：照它自己的存在模式，比起靠存有概念②，我們能更清楚構思一種事物。③然而，這却不意指：我們好像從外面，在存有概念上附加了某種事物。相反的，我們已把存有概念，弄得更清晰、或更確定。爲了應該把下級者適當構想成某一種類的存有，的確，就必須要縮窄存有概念；不過，這却意指：要把這概念已包涵的事物，弄得更加確定。因此，後者不會是單義的。

## 五

蘇亞雷在第三辯爭裏，繼續討論「存有共同的屬性」（*passiones entis in communi*），亦即存有本身的若干屬性。祇有這三種屬性，也就是，統一、真與善。④然而，這些屬性，却未存在存有上，加添任何積極性的事物。統一表徵：存有是不可分的；而且，這種不可分性，在存存上，並未添加任何積極的事物，祇是添加了否定區分。⑤知識的真（*veritas cognitionis*），並未把任何真實的事物，加給判斷行爲本身；不過，它却在判斷把它表現成是存在的這方面，涵

示對象是存在的。②不過，知識的眞，却是在判斷、或心智行上發現到的，而且，它也不同於超驗眞理 (veritas transcendentalis)；「超驗眞理」，表徵一物之存有，同時涵指知性的知識或概念，後者代表或能夠代表該物的眞實狀態。③事物符合心智，必須首先靠和神的心智有一種關聯，其次，才以符合人的心智來理解。④至於善，這意指一種事物的完美；可是，它在另一種事物裏，却也涵示一種趨近前述完美的傾向、或潛能。然而，這種內涵，却未把任何絕對的事物，加給公認爲善的事物；適當的說，它也不是一種關係。⑤因此，存有的三種超驗屬性，在存有上却未添加任何積極性的事物。

## 六

蘇亞雷在第五爭論裏，考慮到了個體化的問題。所有實際存在的事物，亦即所有能夠「直接」存在的事物，都是單獨的與個別的。⑥爲了要排除存有共同的屬性，亦即無法直接存在者，也就是說，祇能夠在若干單獨的、個別的存有物裏存在的東西，便插進「直接地」這種字語。蘇亞雷同意斯考特下述的意見：個體性在共同的性質上，加添了某種眞實的事物；不過，他却駁斥斯考特認爲「在形式上」，「此性」(haecceitas)異於種性之學說。⑦那麼，個體性在共同性質上，加添了什麼東西呢？「個體性」加給共同性質的某種事物，在心智上，是不同於那種性質的；它屬於同樣的範疇，而且，(也和性質共同)以形上學角度，構成了個體；如同一種縮窄了殊種，並且也構成了個體個別的「差異」(differentia)。⑧蘇亞雷評述：指說加添的事物，在

心智上是不同於種的性質，却和下述的指述不同，亦即它是一種「觀念的存有者」(ens rationis)。他已同意斯考特的這種觀點：它是「某種實物」(aliquid reale)。因此，蘇亞雷針對「一種實體，是否靠自己而有個體性？」這種問題，便答覆：如果「靠自己」這句話，指涉種性本身，那麼，答案就是否定的；不過，如果「靠自己」這句話，意指「靠它自己的實質或存有」，那麼，答案便是肯定的。不過，必須附帶說明的事，事物的實質或存有，不僅包涵了「種的理型」(ratio specifica)，而且，也包涵「個別的差異」(differentia individualis)；這兩種存有，由於一種心智上的區分而彼此不同。蘇亞雷強調下述的事實：他在講述受造的事物，而不是講述神的實體；不過，他在受造的事物當中，却把同樣的學說，應用在非物質的與物質實體上。從這裏，便導致：他駁斥多斯瑪主義者視「特定的質料」(materia signata)，為個體化的唯一原則。①論到一種合成的實體，也就是說，由質料與形式組成的實體，「個體化的適當原則，就是這種質料與這種形式的合一；對組合物而言，形式獨自是主要的原則，以及充足的。它如同某些殊種中的一種個別事物，以數目來認定，它就是一。這種結論，……符合杜郎屠斯與多雷鐸的意見；而且，斯考特、根特的亨利與唯名論者，也未主張任何實質上不同的事物」(in re non dissentiunt)。②完全正確的是：因為我們的知識，是以感官事物的經驗為基礎；所以，我們經常按照它們的幾種「質料」，或根據由質料而來的附質，像「定量」，去區辨若干個物；不過，如果我們祇從它本身，而不完全從和我們認知模式的關係，去思考一種物質的實體；那麼，基本上，就必須把它的個體性，歸因於它主要的構成要素，也就是形式。③

# 七

蘇亞雷詳細處理原因的學說以後，便在第廿八爭論裏，把存有區分成無限存有與有限存有。這種區分，是基本的；不過，「在不同名稱與概念下，却能夠作區分。」<sup>36</sup>例如，我們能夠把存有，區分成「由已存有」(ens a se)與「由彼存有」(ens ab alio)，必然存有與偶然存有，或本質存有與分受存有。不過，這些與類似的區分，却是同樣的；意即：也就是說，它們都把存有區分成神與受造物，而且也窮盡了存有。

因此，問題便產生了：存有是在歧義上、單義上、或類比上，稱述神與受造物？蘇亞雷指出<sup>37</sup>：人們已把一種歧義學說，錯誤地歸咎彼得·奧雷哦雷。蘇亞雷駁斥了斯考特主義者下述的學說：「存有直接表徵神與受造物共有的一種概念，因此，在單義上，而非類比上，便可稱述他們。」<sup>38</sup>不過，如果存有在類比上，可稱述神與受造物；那麼，在討論中的這種類比，難道祇是如同卡耶坦已教導的比例性的類比，或者，例如：如同馮塞加(Fonseca)的想法，是比例性的類比連同屬性類比？據蘇亞雷說，這裏討論的這種類比，不會是比例性的類比；因為，「每種真實的比例性類比，都包涵一種隱喻的要素」。其實，「在這種存有的類比裏，並沒有隱喻。」<sup>39</sup>因此，它一定是屬性類比，而且，的確，也是本質屬性的類比。「每種受造物，只要它分受，或者在某方面模仿神的存有(esse)；而且，就它擁有存有而言，它，在本質上依賴神，遠遠勝過一種附質依賴一種實體，那麼它便是靠着和神有一種關係。」<sup>40</sup>

## 八

蘇亞雷在以下的爭論（第廿九）裏，考慮了這個問題：除了啓示，靠理性是否能夠知道神的存在？首先，他檢視了「物理論證」；它事實上，是如同在亞里斯多德裏發現的運動論證。蘇亞雷的結論是：這種論證，無法證明神的存在。他指出，這種論證所依賴的原則，也就是，「凡動者，皆爲他物所動」（*omne quod movetur ab alio movetur*），是不確定的。某些事物，本身似乎會運動，而且，它或許可以適用天體的運動；亦即後者，本身是靠它自己的形式、或靠某種固有的能力運動的。因此，「靠若干不確定原則的幫助，如何能夠得到證明神存在的一種真實的論證呢？」<sup>39</sup> 如果正確理解了這種原則，那麼，它便比它的對反原則，更具有概然性（*probabilius*）；不過，儘管這樣，「它要靠什麼樣的必然論證、或明顯論證，才能夠從這種原則，證明有一種非物質的實體存在呢？」<sup>40</sup> 即使我們能夠指明：需要一個原動者；但是，這却未導致：沒有多數的原動者，更不用說，原動者是非物質的純粹實現了。蘇亞雷的論點是：人無法靠得自「物理學」的若干論證，證明神的存在，是非物質的非受造的實體與純粹實現。爲了要指明神存在，就有必要採取若干形上學論證。

首先，有必要以這個形上學原則：「凡存在者，皆由他物而存在」（*omne quod fit, ab alio fit*），來替代「凡動者，皆爲他物所動」之原則<sup>41</sup>。這個原則的真，從下述明顯的真理產生：沒有一種事物自己會產生。有人用這種形上學原則作基準，便能夠作下述的推論<sup>42</sup>：「每一

種存有，要不是受造的，就是非受造物（未受造的）。不過，並不是宇宙裏所有的存有物，都能受造。因此，必有某種存有，是不受造的；那麼，它却是非受造的。」用這種方法，便能夠顯明大前提的真。一種受造的、或被造的存有，是靠「某種其它東西」造的。這「某種其它東西」，本身要不是受造的，就是非受造的。如果是後者，那麼，我們就已經擁有一種未受造的存有。如果是前者，那麼，「某種其它東西」，爲了存在所依賴的事物，本身要不是受造的，就是非受造的。爲了要避免一種無限後退，或一種「循環」（正如有入說B造了A，C造了B，而A造了C），便有必要設定一種非受造的存有。蘇亞雷在他對一種無限後退<sup>40</sup>不可能性的討論上，區分了「由本身即爲從屬之原因」（*causae per se subordinatae*）與「由偶性即爲從屬之原因」（*causae per accidens subordinatae*）；不過，他却澄清：即使論到後者，他也認爲，一種無限後退是不可能的。因此，他採取一種與多斯瑪不同的見解。不過，他却評論，即使有人在「由偶性即爲從屬之原因」的若干系列中，接受一種無限後退的可能性，這也未影響論證的主要路線；因爲，無限的系列，應該永恆地依賴一種較高的外在原因。如果不是這樣子，那麼，應該完全不會有任何的因果原則、或產製物了。

然而，這種論證，却未直接顯示神的存在；仍然需要證明的是：祇有一種非受造的存有。蘇亞雷首先主張：「儘管若干個別的結果——以個別觀察及考慮看來——，並未指明，萬物的造化者是同一個造化者，亦即在它裏面，涵有整個宇宙與萬物的美，它們令人訝異的關聯性與秩序，充分顯明了，有一種第一的存有。它統理萬物，並且，給予它們存在的根源。」<sup>41</sup>蘇亞雷爲了駁

斥下述反對意見，亦即或許有幾個統治者，便主張：我們能夠指出，整個可見世界，是由一種動力因產生的。宇宙的原因、或若干原因，必須是智慧的；不過，幾種智慧原因，除非已隸屬一種當它們是工具、或器具使用的更高超的原因，否則，是無法合成製造與統治一種有系統的統一的結果。●然而，却有另一種可能的異議。難道不能夠有由另一個非受造原因創造的另一種宇宙嗎？蘇亞雷承認，創造另一種宇宙，不會是不可能的；不過，他却指出，沒有理由假定有另一種宇宙。儘管這樣，如果有這種可能性，那麼，從宇宙到神的獨一性論證，嚴格的說來，祇適用在憑人的經驗與推理，便能夠認知的若干事物上。因此，他結論：必須提出一種對非受造存有的獨一性之「先天的」證明。

蘇亞雷又說，這種「先天的」證明，不是嚴格意義上的「先天的」；換言之，從神存在的原由推出神的存在，是不可能的，因為，神並沒有原因。「即使它有原因，我們也不能夠如此精確與完全認識神，也就是說，以致我們能夠靠祂自己的原則來理解祂。」●然而，如果在「後天」方面，已證明有關神的某種事物，那麼，我們或許能夠從一種屬性，「先天的」論證出另一種屬性。●「當『後天』方面，已證實神是必然的自存的存有 (*ens a se*)，那麼，從這種屬性，亦即不會有任何其它必然的自存的存有，就能夠「先天的」證明它；結果『神存在』就能夠證明了。」●換句話說，蘇亞雷的論證是：我們能夠證明，必須有「一種」必然的存有；而且，我們也能夠確實指明，不會有「一種」以上的必然的存有。他怎樣指明，祇會有一種必然的存有呢？他為求或許會有擁有一種共同性質的多數的存有，便主張：有必要的是，每種存有的個體性，應該

以某種方式 (*aliquo modo*)，超離該性質的本質。因為，如果個體性是該性質的本質所在，那麼，後者不能是多數的。不過，論到非受造的存有，它的個體性，在任何方面，是不可能有所別於它的性質的；因為，它的性質，就是存在本身，而且，存在始終是個別的。以上的論證，是蘇亞雷思考的第四種論證。④隨後⑤他便評論：「儘管我們已考慮過的這些論證，有些在分別取用時，或許未使知性如此信服，致使一個頑固不化、或不懷好意的人，不能找出規避它們的方法；但是，這一切的論證，却都是最有效的；而且，尤其是如果一起考慮它們，那麼，它們就會充分而允當的證明出前述的真理。」

## 九

蘇亞雷繼續思考神的本性。他在第三十爭論的開端指出了，神存在的問題，以及神本性的問題，彼此是無法完全隔離的。他也重述他的觀察，儘管我們認識神是「後天」的，但是，我們在某些情況裏，却能夠從一種屬性，「先天的」論證另一種屬性。他在這些基本的評述以後，便繼續主張：神是完美的存有，就像創造者一樣，在祂本身裏，擁有祂能夠傳達的一切的完美。不過，祂却不是用同樣方式，擁有它們全部。神在「形式上」 (*formaliter*)，擁有本身並未包涵任何的限制、或瑕疵的若干的完美。例如，像智慧這一種完美，儘管是以一種有限的、或不完美的方式，存在人裏面；但是，它却未在它的形式概念裏，包涵任何的限制、或不完美；而且，它在形式上，也能夠稱述神：「神與受造物之間，常有健全的類比為媒介」 (*salva analogia, quae*

inter Deum et creaturam semper intercedit) ⑤。這一類的完美，「明顯的」(eminenter) 存在神裏面；因為，受造物的智慧本身，不能夠稱述神；不過，儘管這樣，却有一種形式的、類比的智慧概念。它儘管是類比的，但是，在形式上，却能夠稱述神。然而，論到若干的完美，亦即在某一種範疇裏，包涵了擁有它們的存有物的完美，我們却能夠說，這些祇以「顯著的方式」(modo eminenti)，而不是形式地存在神裏面。

蘇亞雷在接下若干的章節裏主張：神是無限的 ⑥、純粹的實現，而且全無任何合成部分 ⑦，無所不在 ⑧，永不改變與永恆的；不過，却是自由的 ⑨、獨一的 ⑩、不可見的 ⑪、無法理解的 ⑫、不可名狀的 ⑬、永生的、智慧的與自滿自足的實體。⑭ 因此，他思考神的知識 ⑮、神的意思 ⑯，以及神的權能 ⑰。蘇亞雷在論神的知識的篇章裏指出，神認識若干可能的受造物與若干存在的事物；因此，便評論：我們沒參考若干神學的資料，便不能適當處理神認識若干有條件的、未來的偶然事件的問題，即使它是一種形上學的問題，「所以，我就完全省略它了。」⑱ 不過，他本人却容許這種評論：如果若干陳述，像「假使彼得曾在這裏，他就會應該犯罪了」，擁有一種確定的真，那麼，神必不會不知道這種真理。它們擁有確定的真這件事，比它們未擁有確定的真，「更具有概然性 (multo probabilius)」；意即：在這特定的例子裏，彼得應該已犯了罪了或者還未犯罪，以及，儘管我們無法知道，哪一件應該已發生，但是，神却能夠知道它。然而，如同蘇亞雷在他的形上學爭論裏，省略了對這個問題作進一步的處理，我也要省略它。

十

論到有限存有這一題材，蘇亞雷首先處理了有限存有本身的本質，它的存在，以及有限存有與本質與存在之間的差異。他首先概述了某些人的意見，亦即存在 (*esse*) 與本質，在受造物裏真正有差異。「有人認為，這是多瑪斯的意見；在這種意義上來理解，所有早期的多瑪斯主義者，幾乎已追隨這種意見。」<sup>54</sup> 蘇亞雷提到的第二種意見是：受造物的存在，「形式上」是有別於它的本性的，亦即有如這種本性的一種模式一樣。「這種意見，要歸因於斯考特。」<sup>55</sup> 第三種意見是：受造物中的本質與存在，僅在心智上 (*tantum ratione*) 是區別的。蘇亞雷說<sup>56</sup>，海爾斯的亞歷山大 (*Alexander of Hales*)，以及包括唯名論者在內的其他人，都主張這種意見。如果把「存在」理解成意指實際的存在，「本質」意指實際存在的本質的；那麼，這就是他本人衛護的意見。「而且，如果作了這種解釋，那麼，我認為，這種意見是相當正確的。」<sup>57</sup> 蘇亞雷指陳，任何東西都不可能靠與它不同的某種事物，在本質上與形式上使自身建構成一種真實的與實際的存有。從這裏，它便導致：存在不能像一個模式那樣與本質區分開，因為模式是與本質或本性有別的。<sup>58</sup> 正確的論點，是下面這一種。<sup>59</sup> 如果把「存在」與「本質」這類語詞，分別理解成：指涉實際的存有 (*ens in actu*)，以及指涉潛能的、或可能的存有 (*ens in potentia*)；那麼，當然，便有一種真實的差別。不過，這種差別，却祇是介在存有與非存有差別間而已。因為，一種可能物，並不是一種存有；而且，它的存在潛能，也祇是邏輯的潛能，也就是，它這種觀

念，並未包涵一種矛盾。不過，如果把「本質」與「存在」理解成：意指實際的本質與實際的存在，如同在目前的爭論裏，應把它們理解成有這種意指；那麼，介於它們之間的差別，便是帶有客觀基礎的一種心智上的區分。我們能夠思考若干事物的性質、或本質，從它們的存在抽離出；而且，我們能夠這麼作的客觀基礎，便是下述事實：沒有一種受造物，必然存在。不過，「沒有一種受造物，必然存在」這件事實，却不表示：當它存在時，它的存在與本質，是真正不同的。你一旦移走了存在，也就是說，你也一起取消了這種事物。另一方面，蘇亞雷主張，否定本質與存在之間真正差別，並不導致下述的結論：受造物必然存在。

存在與本質，共同形成了一種「由自身而為一的存有」(ens per se unum)；不過，這種合成物，却是一種類比意義下的「合成物」。因為，能夠一同形成一種真實合成物的，祇是若干真正差別的要素。本質與存在結合形成一種「由自身而為一的存有」，祇在一種類似下述的意義，稱為合成物<sup>①</sup>，亦即可以把質料與形式這兩種真正差別要素的合一稱為合成物。此外，本質與存在的合一，有別於質料與形式的合一：在一切受造物裏，可找到前者，而後者却局限在軀體上。質料與形式的合成，是一種物理的合成，而且，也形成物理變易的基礎；其實，本質與存在的合成，却是一種形上學的合成。它屬於一種受造物存有，不論是精神的，或物質的。「它是一種心理上的合成物」這種陳述，並不牴觸下述的陳述：它屬於一種受造物的存有；因為，它屬於一種受造物的存有的理由，並不是本質與存在之間的差別之心智特性，而是這種心智差別的客觀基礎，也就是這件事實，亦即受造物並不必然存在，或者在己(a se)存在。

蘇亞雷考慮了下述異議，亦即它從他的見解，導致了、或似乎導致了：受造物的存在，並不是在一種潛能的與有限的要素裏接受的；結果，它是完美的與無限的存在。這種異議說，如果存在不是一種潛能的要素裏所接受的一種實現，那麼，它就由接受，而結果它就是常存的存在。蘇亞雷說<sup>⑦</sup>，不過一種受造物的存在，已受它本身、它實質的限制；而且，它也不需要有別於它本身的任何事物來限制它。在內在上，它已受它本身的限制；在外在上、或在實際上(Effective)，它却已受神的限制。人能夠區分兩種限制或約束，也就是，形上學的與物理的限制、或約束。形上學的限制(Contractio)，並未要求若干受到限制的與能限制的因素之間一種實際的眞正差別；不過，若干具有某種客觀基礎的概念的一種差別，却是充分的；所以，我們便能夠承認(如果我們想要使用許多人的語言的話)：爲了存在，便把本質弄成有限的，以及受限制的；並且反過來，靠着作爲一種個別本質的實現，也能夠使存在成爲有限的，以及受限制的。<sup>⑧</sup>就若干物理限制而言，天使除了它簡單的實體以外，是不需要任何內在的限制原則的；而，一個合成的實體就受其內在的合成因素或原則所限制。這等於是說，一種合成的實體，也受到它本身的限制；因爲，它不是有別於若干內在的合成因素的某種事物；這些因素，在它們的實現性上，已聚在一起。

因此，蘇亞雷的論點是這樣：「因爲，存在只不過是在實現上所構成的本質，所以，它便導致：正如實際的本質，在形式上是受它本身，或者受它自身的內在原則的限制；同樣的，受造的存在，也有它來自本質的限制。這不是因爲，本質是一種藉以接受存在之潛能，而是因爲，實際

上，存在只不過是實際的本質本身。」<sup>⑦</sup>在士林哲學圈裏，對蘇亞雷與他的多瑪斯主義者對手之間，就本質與存在之間的差別課題的爭論，已撰述了許多作品；不過，不管哪一方正確，至少應該清楚的是這件事：不管怎樣，也就是說，蘇亞雷並未有意減損受造物的偶然特性。受造物是受造的與偶然的；不過，凡是受造的，即是一種實際的本質，也就是說，一種存在的本質。而且，本質與它的存在之間的差別，祇是心智的；只是，這種心智上的差別，却是靠受造物的偶然特性來奠定的，以及促成的。當然，多瑪斯主義者與蘇亞雷學派這兩方，對受造物偶然的特性，有一致的看法。他們不同的所在是，在對意指是偶然之物的解析上。當多瑪斯主義者說，在受造物裏的本質與存在之間，有一種真實的差別時，他們却未意指：這兩種因素，是可分離的，意即它們兩者之一或兩者，能夠孤立的保存實現性；而且，當蘇亞雷學派說，這種差別，是一種「帶有客觀基礎的心智的差別」時，他們也未意指受造物必然存在，意即它不能不存在。然而，我對這種爭論，却不打算偏袒哪一方；我也不會引介本身可能會有提示的若干反省；這些反省，是以英國當時的哲學為背景的。

## 十一

轉到實體與附質的主題上，蘇亞雷便評論<sup>⑧</sup>：這種看法，亦即實體與附質之間的區分，是對受造的存有，作一種充分的、近似的區分，乃是「如此的平常，致使，大家已接受它，好像它就是自明的一般。因此，它需要一種解釋，而不是一種證明。從若干事物持續的變易與變化看來，

下述這件事是清楚的：在若干受造物當中，有些事是實體，而其它的，便是附質。「不過，存有却未單義地稱述實體與若干附質；它是作類比的稱述。現在，和卡耶坦一樣，有許多人認為，我們討論的這種類比，只能是比例性的類比；「不過，我却認為，如同我們已講述神與受造物所共有的存有，我們在這個關鍵上，也必須講述同樣的話，也就是，適當的說，這裏並沒有比例性的類比，反而，祇有屬性類比。」<sup>61</sup>

在若干受造物裏，第一實體（也就是存在的實體，有別於普遍的、或第二實體 *substantia secunda*），和一種「設定」（*suppositum*）是同樣的東西<sup>62</sup>；而且，理性性質的一種「設定」，一種是人格。<sup>63</sup>不過，蘇亞雷却討論這種問題：「現存」（*subsistentia*），亦即使一種性質、或本質成爲一種受造的「設定」的，是否有別於性質之某種積極的事物？根據某一種意見，存在與現存是同樣的東西；而且，作爲一種「設定」加給一種性質的事物，結果就是存在。「現在，近代神學家當中經常會碰到的，就是這個意見。」<sup>64</sup>不過，蘇亞雷卻不會贊同這種理論；如同他不相信，存在真是有別於實際的性質、或本質。「實際的本質與它的存在，並未真正有別。因此，只要現存有別於實際的本質，那麼，它必定不同於那種本質的存在。」<sup>65</sup>因此，作爲一種「設定」，或擁有現存，亦即使一種事物不依靠任何的「支撐物」者（也就是，它使一種事物成爲一種實體），只要它是加給一種實現的本質、或性質的某種事物，它便不能是與存在相同的東西。要說呢，現存會把什麼事物，加給一種實現的本質、或性質呢？存在本身，祇意指擁有實現的存有；一種存有存在，本身並未決定它的存在是一種實體，還是一種附質。「不過，現存却

指謂一種確定的存在模式」<sup>④</sup>也就是，作為一種實體存在着，不像一種附質存在於一種實體裏，那樣地存在於一種實體裏。因此，現存的確加添了某種事物。不過，它加添的事物，却是一種存在的模式，一種存在的方式，而不是存在本身；它決定了存在的模式，而且在存在的層次上，給予實體完成。因此，擁有現存，或作為一種「設定」，便把一種模式 (modus)，加給了一種實際的本質、或性質；而且，「現存」在模式上 (modaliter) 是與本身就是現存的性質有別的，就像一種事物的模式，與事物本身不同一般。<sup>⑤</sup>因此，它們之間的合成物，便是一種模式與被模式所加的事物物的合成。<sup>⑥</sup>所以，受造的現存，便是「一種實體的模式；它最後，限定了實體的性質，而且，也建構一種本質上 (per se) 是現存的，以及無法傳遞的事物。」<sup>⑦</sup>

## 十一

在這裏，我們碰到了蘇亞雷的「模式」觀念，亦即他作廣泛利用的觀念。例如，他說：「大概，理性的靈魂，即使與身體結合，也擁有一種現存之積極的模式；而且，當它（和身體）分離時，它也未獲得一種新的積極的存在模式，不過，它却祇是被剝奪與身體聯合的積極的模式。」<sup>⑧</sup>因此，在人裏面，不僅有一種靈魂與身體賴以結合的「模式」；而且，靈魂，即使是在身體裏，也擁有它自己部份現存的模式。並且，在死時發生的事，便是聯合模式已消失；可是，靈魂却保有它自己現存的模式。在若干純物質的實體裏，形式與質料這兩者，除了有聯合模式以外，也擁有它們自身的模式；不過，在形式與質料分離以後所保存的，却祇是質料的「部分模式」（

modus partialis)。和人的靈魂做爲身體的形式不同，一種純物質實體的形式，在實體敗壞以後，並未保存現存任何的模式。⑤ 一種物質的形式，並未得到它自己存在模式、或部份的現存⑥；不過，質料却得到了。它便導致：神能夠保存沒有任何形式的質料。⑦

## 十三

蘇亞雷在他詳細處理不同種類的附質時，便非常注意「定量」的主題。首先，必須要接受的是這種意見：定量和物質的實體，真正有別。「因爲，儘管靠自然理性，或許不可能充分論證它的真；但是，雖然這樣，靠若干神學的原則，尤其是，以聖餐奧蹟爲理由，便可指明它是真的。的確，自然理性得到了這種奧蹟的啓蒙，便理解：（和相反的意見相比），這種真理，更加調和與符合若干事物的性質本身。因此，對於這種意見，第一種理由是，神在聖餐奧蹟裏，已把定量從麵包與酒的實體分開了。……」⑧ 這種區分，一定是一種真實的區分；因爲，如果這種區分只是模式上的，那麼，定量就無法離開一種事物而存在；定量，是那種事物的一個模式。

從聖餐神學獲得的若干考察，也出現在蘇亞雷對定量之形式效果（*effectus formalis quantitatis*）的處理上；他發現，這些考慮在若干部份定量的外延上，好像很容易佔有位置。「在聖餐中，基督的身體裏，除了有若干質料部份實體的差別以外，也有若干部份之一種定量的外延。因爲，儘管身體的若干部份，在位置上未有實際的擴延；但是，它們在彼此的關係上，却是有擴延的與有秩序的，致使如果它們未有超自然的阻止，那麼，就應該會在位置上擁有實際的擴延

。這（第一）種擴延，是它們從定量領受到的；而且，如果它們有了量，那麼，就不可能沒有擴延而存在。」<sup>⑩</sup>

## 十四

至於關係，蘇亞雷主張，在受造物裏，有許多真實關係，建構一種範疇特殊。<sup>⑪</sup>不過，一種真實的關係，儘管表徵一種真實的形式，但是，它却不是與每一種絕對形式實際有別的某種事物；事實上，等同於一種絕對形式，後者又與另外的某物相關。<sup>⑫</sup>且舉一個例子。就以兩種白色事物而論，一種事物和另一種事物，有一種真實的類似關係。不過，這真實的關係，却不是與事物的白性真正有別的某種事物；它類似於另一種事物的白性，是白性本身（以它是一種「絕對的形式」而言）。蘇亞雷說，否定關係與它的主體<sup>⑬</sup>之間的一種真實的差別，並未牴觸下述主張：真實的關係，隸屬一種它們自己的範疇；因為，「若干範疇之間的差別，有時候，祇是一種『心智的區分，帶有某種在事物上的基礎』（*distinctio rationis cum aliquo fundamento in re*）」，如同就動作、被動與其它的範疇，這些我們稍後將要講述。」<sup>⑭</sup>

能夠隸屬關係範疇的，祇是若干真實的關係；因為，心智的關係（*relationes rationis*），不是真實的存有，因此，就無法屬於「有關某物」（*ad aliquid*）的範疇。<sup>⑮</sup>不過，它却未導致：所有真實的關係，都屬於關係範疇。如果有兩種白色的事物，那麼，一種真的就會和另一種相像；不過，如果破壞了其中之一，或者其中之一不再是白色的，那麼，類似真實關係，也就沒有

了。然而，蘇亞雷却說，有一些真實的關係，是無法和它們主體的本質分離的。例如，一個存在的受造物在本質上就依賴造物者；「情形似乎不是：它在與它依靠的事物沒有一種先驗的關係下，便能夠被構想，或者存在。一個受造的存有本身潛能與缺陷，似乎特別繫賴於這種關係上。」<sup>④</sup>再者，「質料與形式，也在它們自己的存有裏，擁有本質上包涵的一種真正的與真實的相互關係；所以，某一者便由它和另一者的關係所定義。」<sup>⑤</sup>蘇亞雷稱為「先驗關係」(relationes transcendentales)的這些關係，並不是心智的關係，它們是真實的。不過，當主體還在時，它們不會消失，如同若干稱述語的關係(也就是，隸屬關係範疇的若干關係)會消失一般。一種稱述語的關係，是一種事物所獲得的一種附質；在該事物的本質存有裏，已經建構了它。不過，一種先驗的關係則是如此，它是一種建構並完成那種事物的本質的一種「差別」(differentia)；它就被肯定為那種事物的一種關係。<sup>⑥</sup>一種稱述語的關係的定義，是「一種附質；它整個的存有，是『為他物而存在，或為他物而被有，或以物所提供』(ad aliud esse, seu ad aliud se habere seu aliud respicere)。」<sup>⑦</sup>這種定義，好像也涵蓋若干先驗的關係。不過，「我卻認為，『它整個的存有，是為他物而存在』(Cuius totum esse est esse ad aliud)這一語句，如果在前一節末已解釋的嚴格意義下來理解的話，那麼，它就會排除若干的先驗關係。因為，包涵了一種先驗關係的若干事物，並未和另一種事物有如此的關聯，致使，它們整個的存有，便祇繫賴一種與其它事物的關係。」<sup>⑧</sup>蘇亞雷繼續主張：一種稱述詞的關係，需要一種主體，一種基礎(例如，一種白色事物的白性)，以及一種關係項。<sup>⑨</sup>不過，一種先驗的關係，却不需

要這三種條件。例如，「質料和形式的先驗關係，就沒有基礎；不過，質料本身，却已緊密包涵了它。」●

以上所提這兩種先驗關係的例子，也就是，受造物對「造物主」的關係，以及質料與形式彼此的關係，應該不會使一個人假定：對蘇亞雷而言，在受造物與「造物主」之間，有一種「相互的」關係。受造物那方面，它和造物主有一種真實的關係；不過，「造物主」和受造物的關係，却是一種理念的關係 (*relatio rationis*)。● 唯名論者認為●：神在時間中得到若干真實的關係，這並不意指，神得到若干新的完美；而是意指，例如，神是真實的「造物主」，以及當創造在時間中發生時，神便在時間中與衆受造物有了關聯。不過，蘇亞雷却駁斥這種意見。● 如果關係是真實的，那麼，神就會在時間中得到一種附質；這是一種荒謬的觀念。而且，下述的說法，也是沒用的：關係應該是「在神身上」，而不是「不在神身上」（這要歸因於吉爾貝·得拉·波雷 (*Gilbert de la Porrée*) 的一種區別)；因為，關係必須在一個主體裏，而且，如果它不在受造物裏，那麼，它就必須在神裏面。

## 十五

蘇亞雷最後一篇爭論 (第五十四條)，是着意在「理念的存有」 (*entia rationis*) 課題。他告訴我們，儘管他在第一爭論裏已說過，形上學的特殊題材，並未包涵「理念的存有」，但是，他却認為，我們應該考慮有關這種課題若干的普遍原則。除非是靠形上學家，否則，便無法適

當處理這種課題；即使它隸屬他這裏的題材，「如同有些模糊與碰巧」(quasi ex obliquo et concomitantly)。●蘇亞雷區分了「理念的存有」這種語詞各樣可能的意義以後，便說：適當的說，它表徵了「祇在心智裏客觀地擁有存有的事物，」或者，「心智想像為存有的事物；可是，它本身却沒有存有。」●例如，盲目，便沒有屬它自己的積極的存有，可是，却可把它「想」成好像是一種存有。當我們說一個人是眼睛的，我們並未意指：在這個人裏面，有一種「盲目」這種字語可指出的任何積極的事物；我們意指：他被剝奪了視力。蘇亞雷說，不過，我們却把這種剝奪，想成好像是一種存有一般。一種純心智的關係，是一種「理念的存有」的另一個例子。一隻吐火獸，或一種純想像的構作，也是這樣；它離開了心智，便不能擁有存有。它的存有，繫賴構思的、或想像的存有。

我們為什麼形成了這些「理念的存有」，以下有三種理由。第一，人的知性，嘗試要知道干的否定與缺如。這些東西，在它們本身，是空無一物。不過，擁有存有作為它的對象的心智，除非是「帶有存有的模式」(ad modum entis)，也就是，以它好像是存有，不然，就不能構想本身是空無一物的東西。第二，我們的知性，雖然不完美，但是，有時候却努力要知道某種心智在其本身所無法知道的事物，以及把它和某種其它的事物作比較，來引介若干不是真實關係的關係。第三種理由，是，心智有能力建構若干組合物的觀念——它們在心智之外，無法擁有一種客觀的對應物；雖然，組合物若干部份之觀念，却對應某種在心理之外的事物。例如，我們能夠構思一種人首馬身的觀念。

並不會有真實存有與「理念的存有」共具的存有概念；因為，「存在」無法被後者內在地分受。祇在心智裏「存在」，並不就存在（*esse*）了；不過，却可以來設想它，或在心智上建構它。因此，不能說：「理念的存有」擁有了本質。這使它們和附質有別。儘管這樣，靠着和存有作「某種類比」，就可以稱一種「理念的存有」是「存有物」（*ens*）；因為，在某方面，它也奠基於存有。●

「理念的存有」是由知性所引生的，亦即把沒有真正的存有實現之物，設想為一個存有。●感覺、慾望與意志，不是「理念的存有」的原因，想像却可能是；而且，在這方面，「人的想像，在某方面，分享有了理性的能力」，並且，若無理性的合作，它或許就根本不能形成它們。●

「理念的存有」的三種型態，是否定、缺如與（純心智的）關係。一種否定，主要是在下述的情況，與一種缺如不同：一種否定，表徵了缺乏一種形式，即主體沒有擁有這種形式任何的自然傾向；反之，一種缺如，表徵了在一個主體裏，缺乏一種形式，但他擁有這種形式的自然傾向。●例如，盲目是一種缺如；不過，一個人缺乏翅膀，便是一種否定。據蘇亞雷說●，構想沒有任何「主體」的想像空間與想像時間，都是否定。例如，共類與殊種、主詞與賓詞、前件與後件，亦即「第二意向」的邏輯關係，都是純心智的，所以，也是「理念的存有」；可是，它們不是無緣無故形成的，而是擁有某種客觀的基礎。●

## 十六

蘇亞雷在△形上學爭論∨許多的篇幅裏，研究了已化成各樣分支的若干問題，並且，小心區分所使用語詞的不同意義。他把自己表現成一個分析的思想家；意即，他並不滿意。若干廣泛的概括，輕率的印象，或基於對討論中的問題的不同層面，未作充分研究的普遍結論，他是做事徹底，肯苦幹，又能盡心力的人。當然，人並不能夠期望在他的作品裏，找出一種將會滿足近代分析學家所作一切要求的分析；他賴以思考的語詞、或觀念，泰半是士林學派裏的傳統產物，而且認為那是理所當然的。的確，有人或許會從蘇亞雷若干的作品中，挑出各樣的論點，並且，用現今比較時髦的語詞，來表現它們。例如，他若干的觀察，像祇「存在」於心智裏的，根本不是真正存在，而是被構想的，或在心智裏建構的；這種視察可以改譯為對不同語句類型的區分，亦即根據語句的邏輯意義與文法形式之不同而作的分析。然而，有人却必須在他的歷史背景裏，接受一位已逝的思想家；而且，從蘇亞雷所隸屬的哲學傳統看來，那麼，無疑的，他曾擁有傑出程度的分析天賦。

我認為，蘇亞雷已擁有一種分析心智這件事，幾乎是不應該否認的。不過，有人却主張，他缺乏綜合的能力。有時候，據說，他曾耽迷一連串的問題；而且，也很小心考察歷史上賴以處理與解決這些問題的多樣方法，致使他只見樹而不見林。此外，他廣博的學識，也使他有了折衷的傾向。他在這裏借一種論點，在那裏又借一種意見，結果，就成了一種湊合物，而不是一種體系。我認為，他的批評者，應該不會暗示，他是一個膚淺的折衷主義者；因為，要知道他絕不是膚淺的人，並不需要很熟悉他的作品才行。不過，他們却暗示，他是一個折衷主義者，而這却抵觸

他擁有綜合的天賦。

批評一個特定的哲學家，不是一個系統建構者，這在當時的哲學圈裏，可能不是很嚴厲的責難。只要這種責難，並不依賴下述的事實，亦即這位哲學家提出許多相互抵觸的論題，那麼，許多近代的哲學家，應該會評論：「這樣更好」！然而，要不考慮這種問題的面向，有人就會問：這種責難，事實上是否是真的呢？而且，首先，有人會問：在什麼意義下，蘇亞雷是一個折衷主義者呢？

在某一種意義下，蘇亞雷是一個折衷主義者，這種說法在我看來，似乎是不可否認的。他對若干先前的哲學，曾有一種極廣泛的認識；因此自然可以預期的是，有時候他在若干的主張、或詮釋上，是會犯錯的。而且，要是他沒有受到他研究過的若干哲學家的意見的影響，他幾乎就不可能擁有這種知識。不過，這却不表示，他曾用一種非批判的方法，接受別人若干的意見。例如，如果他曾接受斯考特與奧坎的意見，亦即主張對個別的事物，有一種邏輯上先於抽象作用之混合的智的直覺；那麼，因為他認為它是真的，他才會這麼主張。而且，如果他曾質問「凡動者皆為他物所動」這種原則的普遍應用性，那麼，他就不會因為他是一個斯考特主義者，或者是一個奧坎主義者（他兩者都不是）而這麼做；而是因為：他認為以這種原則為普遍原則，事實上是可疑問的。此外，如果蘇亞雷是一個折衷主義者；那麼，阿奎納也是一樣的。阿奎納並未祇完全接受亞里斯多德主義；如果他已這麼作，那麼，他在中世哲學的發展上佔有的位置，應該不會那麼重要了，而且，他應該也會把自己表現成缺乏哲學批判的任何精神。阿奎納曾借用奧古斯丁若干

與其他的思想家，以及亞里斯多德的觀點。而且，何以蘇亞雷應該不會靠利用若干哲學家——他們活在比阿奎納還要晚的年代——裏他認為有價值的思想，來追隨他的典範，却沒有強有力的理由。當然，如果責難折衷主義祇表示，蘇亞雷在許多論點上，曾脫離多瑪斯的教義，那麼，他當然就是一個折衷主義者。不過，相關的哲學問題，應該不會是：蘇亞雷這麼作，是否有客觀的理由？而是：蘇亞雷是否已脫離阿奎納的教義？

大家大概應該會承認，在某種意義下，阿奎納也是一個折衷主義者。在某種意義下，有哪個哲學家不是一個折衷主義者呢？不過，有些人應該仍然會主張：在多瑪斯與蘇亞雷哲學之間，有這種大的差別。前者，重新思考了他取自別人所有的見解，並且，也把它們開展出來；亦即藉助某些基本的形上學原則，把這些發展，隨同他自己原創的貢獻，都融會成一種大而有力的綜合體系。另一方面，蘇亞雷則平鋪各樣的立場，並沒有創造一種綜合體系。

然而，這種責難的真相，却極端令人起疑。蘇亞雷在他為〈形上學爭論〉所寫的前言 (Ad Lectorem) 裏，便說，他為了支持放在眼前的真理，亦即「我們的哲學，應該是基督徒的，而且是神性的神學的僕人 (divinae Theologiae ministrum)」，便打算在這方面扮演哲學家的角色。而且，如果有人憑此來考察他的若干哲學觀念，那麼，他就會清楚看到，有一種源自他繁多篇幅的綜合體系。對亞里斯多德而言，至少在〈形上學〉一書裏，神只是第一不動的原動者；他為了解釋運動，便主張祂的存在。像奧古斯丁這些基督徒哲學家，曾引介創造觀念；而且多瑪斯，也企圖融合亞里斯多德主義與宇宙創造說。這就是說，多瑪斯在亞里斯多德區分質料與形式的

情形下，也分判了本質與存在更基本的差異，這是遍在所有的有限存有。實現由潛能所限制，存在之於本質，就像實現之於潛能的關係；因此存在也由本質所限制。這解釋了受造物的有限性。然而，蘇亞雷已深信，完全的依賴在邏輯上先於本質與存在之任何差別，本身正是有限性的終極理由。有絕對的存有，亦即神；也有分受的存有。在這意義下，參與意指：完全依賴「造物主」。這種完全依賴、或偶然性，是受造物已受限制、或是有限的理由。●蘇亞雷不曾靠存在與本質之間的差異，來解釋有限性與偶然性；他在這種意義下，也就是，他以必然關聯於偶然性的一種有限性來接受它，以解釋這種差異。

有時候，據說，蘇亞雷主義是一種「本質」哲學，或一種本質的哲學，而不是一種如同多瑪斯主義的存在哲學。不過，神以外的一切存有者都以完全依賴為其根本特徵，要找到比這種完全依賴的處境更「存在式的」處境，似乎大有困難。此外，蘇亞雷也曾以拒絕受造物本質與存在之間的一種「真實的」差異，規避把存在轉化成一種本質的危險。消除受造物的存在，也就消除了它的本質。當然，多瑪斯主義者應該會說同樣的話；不過，這件事實，或許暗示了：在多瑪斯主義者「真實的」差別，以及蘇亞雷學派概念的差別——帶著一種有人或許已假定的客觀基礎——之間，沒有一種那樣大的差異。這種差異，或許反而繫賴這件事實：多瑪斯主義者，訴求潛能限制實現的形上學原則；這種原則，對許多人暗示了一種似乎很奇怪的存在論點；其實，蘇亞雷只把他的差別，奠基於創造上。無論如何，下述這種論點，是可辯論的；亦即，他藉着把創造概念，以及創造更迷人的完全依賴概念，引進圖像的中心，而在「純化」希臘哲學之途上，往前帶進了

一步。再者，蘇亞雷和斯考特一樣，比較喜愛一種較為形上學的，而較少「物理學的」思想路線；其實，多瑪斯在證明神的存在上，早已強調亞里斯多德的運動論證。這正好因為，受造物的存在，比他們的運動更基本，而且也因為，神創造有限存有，是比祂在它們活動中同時出現更基本。

此外，蘇亞雷哲學裏許多其它的觀念，以某種方式，是從他的依賴、或「分受」的基本觀念產生的；不然，便是與這種觀念有了關聯。依賴的存有必然是有限的；而且，它是有限的，也就能夠獲得進一層的完美。如果它是一種精神的存有，那麼，它就能夠自由的完成這件事。不過，如果它是依賴的，那麼，它即使在運用它的自由上，也需要神的贊同。而且，它完全依賴神，它就屈服神的道德律，而且，也必然聽命於神。再者，自由的受造物是有的可限完美的存有；它不僅能夠靠自己的活動——帶有神的贊同——獲得完美，而且，也能夠接受一種把它提昇到它自然生命以上的完美。它是依賴的精神的存有，也就是說，它靠神而順從；並且，它爲了領受恩寵，也擁有一種「順服的能力」(potentia obedientialis)。此外，有限的存有，在各樣殊種裏，以及在某一殊種裏的多數個物內，是可以增加的。而且，爲了解釋某一殊種裏可增加的個物，是沒有必要引進質料觀念，以作爲個體化的原則；這種觀念，帶有亞里斯多德觀念附帶的「不純淨的」柏拉圖主義的所有殘餘物。

我在本章最後的一節裏，提出我本人對所提若干問題的觀感，一直不是我的意圖；而且，我不希望有人在這種意義下來理解我。我的意圖，反而是要指明：有一種蘇亞雷的綜合；它的解決方法，是「分受」、或依賴存有的觀念；而且，尤其是蘇亞雷深信的這種觀念，一定是一種基督

徒哲學令人矚目的標誌。當然，這麼說，無論如何，並不暗示多瑪斯主義缺少這種觀念。蘇亞雷自認爲是多瑪斯的一個追隨者；而且，蘇亞雷學派的人，也未用蘇亞雷來反對多瑪斯。他們相信的是：蘇亞雷在建構一種深入調和基督宗教的形上學體系上，曾繼續並且開展多瑪斯的工作。

幾乎不用說， $\wedge$ 形上學爭論 $\vee$ 對文藝復興後期的士林哲學，曾造成一種廣泛的影響。不過，它們却也滲入德國各新教的大學；比起喜愛路德，較喜愛梅郎克東對哲學態度的人，都在這裏研究它們。的確， $\wedge$ 形上學爭論 $\vee$ ，在十七世紀與部份的十八世紀裏，曾在許多德國大學內，充作一本哲學的教科書。至於文藝復興後期若干哲學的領導者，笛卡兒在他對若干異議第四回的答覆裏，便提到這份作品；可是，顯然的，他並未很清楚了解它的內容。不過，萊布尼茲本人却告訴我們，當他還很年輕時，便把這份作品當成一本小說研讀過了。而且，維各(Vico)也花了整整一年在研究蘇亞雷。再者，柏克萊(Berkeley)在他的 $\wedge$ 亞西弗隆 $\vee$ (Alciphron)裏<sup>②</sup>，也提到蘇亞雷的類比觀念。目前， $\wedge$ 形上學爭論 $\vee$ 主要在西班牙是一股活生生的力量；這裏的人，都把蘇亞雷當成設使不是全國最偉大的哲學家，也是最偉大之一。對整體近代世界而言，他是他的 $\wedge$ 論法律 $\vee$ (De legibus)而聞名；我在下一章裏，將要轉向這本書。

## 十七

我們在前一章裏，已參照了這種論點：與一個存在主義者相比，蘇亞雷的形上學，是一種本質主義者的形上學。艾迪安·吉爾松(Etienne Gilson)教授在 $\wedge$ 存有與某些哲學家 $\vee$ (Being

and Some philosophers)裏主張，蘇亞雷追隨亞維塞納(Avicenna)與斯考特，不過，他在同一路向上却更前進；他忘了阿奎納已把存有看成存在的具體實現，而有意把存有化約成本質。而且，蘇亞雷也造就了吳爾夫(Christian Wolff)；吳爾夫在他的〈存有學〉(Ontologia)裏，承認他參考西班牙的耶穌會士的觀點。最後，蘇亞雷的影響，已破壞了新士林哲學大規模的路線。近代的存在主義，也用存在的名義，反對本質主義者的哲學。齊克果(Kierkegaard)強烈的反對黑格爾的體系；有人就這樣把黑格爾蒐列在蘇亞雷精神的後裔內。不過，近代的存在主義，却對存在沒有真正的理解。因此，值得安慰的結論，出現了：多瑪斯·阿奎納是一個真正的形上學家。

幾乎不能否認的是：分析存有概念的立場與特性，亦即在許多新士林哲學形上學教科書裏找到的，絕大多數都歸功蘇亞雷的影響。我認爲，下述也不能完全否認：蘇亞雷已影響吳爾夫；而且，吳爾夫也影響——至少是間接的——許多新士林哲學的作家。不過，吉爾松教授在他討論與「存在主義者」形上學對比下的「本質主義者」形上學上所提出的問題，却是那樣廣泛與影響深遠；致使，以我的意見，靠對蘇亞雷的哲學作一種註解的形式，並不能適當的處理它們。我希望，在本卷〈哲學史〉的結尾，於思考西洋哲學整體的發展之際，能返回到這種主題。同時，它也必須能夠把讀者的注意力，引到吉爾松對蘇亞雷哲學的評價上；我們在〈存有與本質〉與〈存有與某些哲學家〉裏，便能夠找到這種評價；我們已把這兩本書，列入參考書目裏。

- ① 當然，這種改變的重要性，不會由於下述的事實削減：我們知道，亞里斯多德的〈形上學〉，並不是「一本書」，而是一本論文集。
- ② M. Frischeisen-Köhler and W. Moog: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts, p. 211; vol. III of F. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der philosophie, 12 th edition.
- ③ Disp, metaph., 1, 2. nn. 19-20.
- ④ 這種心理學的分類，符合亞里斯多德在他的〈論靈魂〉裏所作的評論。
- ⑤ Disp., 1, 1, 24
- ⑥ 1, 2, 11.
- ⑦ 1, 2, 24.
- ⑧ Ibid.
- ⑨ Disp., 1, 2, 5.
- ⑩ 1, 4, 2.
- ⑪ 2, 1, 9.
- ⑫ 2, 1, 9.
- ⑬ 2, 1, 10.
- ⑭ 2, 1, 13.

- ① *Disp.*, [2, 2, 8.
- ② 2, 2, 15.
- ③ 2, 3, 7.
- ④ 2, 4, 4.
- ⑤ 2, 2, 36; 39, 3, 17.
- ⑥ *expressius, per maiorem determinationem.*
- ⑦ 2, 6, 7.
- ⑧ 3, 2, 3.
- ⑨ *Disp.*, 4, 1-2.
- ⑩ 8, 2, 9.
- ⑪ 8, 7, 25.
- ⑫ 8, 7, 28-9.
- ⑬ 10, 1, 12.
- ⑭ 5, 1, 4.
- ⑮ 5, 2, 8-9.
- ⑯ 5, 2, 16.
- ⑰ 5, 3.

- ③2 5, 6, 15.
- ③3 5, 6, 17.
- ③4 28, 1, 6.
- ③5 28, 3, 1.
- ③6 28, 3, 2.
- ③7 28, 3, 11.
- ③8 28, 3, 16.
- ③9 29, 1, 7.
- ④0 *Disp.*, 29, 1, 8.
- ④1 29, 1, 20.
- ④2 29, 1, 21.
- ④3 29, 1, 25-40.
- ④4 29, 2, 7.
- ④5 29, 2, 21.
- ④6 29, 3, 1.
- ④7 *Ibid.*
- ④8 29, | 3, 2.

- ④9 29, 3, 11.
- ⑤0 29, 3, 21.
- ⑤1 30, 1, 12.
- ⑤2 30, 2.
- ⑤3 30, 3-5.
- ⑤4 30, 7.
- ⑤5 30, 8-9.
- ⑤6 30, 10.
- ⑤7 30, 11.
- ⑤8 30, 12.
- ⑤9 30, 13.
- ⑥0 30, 14.
- ⑥1 30, 15.
- ⑥2 30, 16.
- ⑥3 30, 17.
- ⑥4 30, 15, 33.
- ⑥5 31, 1, 3.

- ⑥6 31, 1, 11.  
⑥7 31, 1, 12.  
⑥8 31, 1, 13.  
⑥9 31, 6, 9.  
⑦0 31, 6, 13-24.  
⑦1 31, 13, 7.  
⑦2 31, 13, 18.  
⑦3 *Ibid.*  
⑦4 *Ibid.*  
⑦5 32, 1, 4.  
⑦6 32, 2, 12.  
⑦7 34, 1, 9.  
⑦8 34, 1, 13.  
⑦9 34, 4, 8.  
⑧0 34, 4, 16.  
⑧1 34, 4, 24.  
⑧2 34, 4, 33.

- 83 34, 4 39.  
84 34, 5, 1.  
85 34, 5, 33.  
86 *Disp.*, 34, 5, 35.  
87 34, 5, 42.  
88 34, 5, 36.  
89 40, 2, 8.  
90 40, 4, 14.  
91 47, 1.  
92 47, 2, 22.  
93 這種看法，亦即在一種真實關係與它的基礎之間，總有一種真正的差別，是像加普雷奧路斯  
(*Capreolus*)與卡耶坦這些「老多瑪斯主義者的意見」(47, 2, 2)。
- 94 47, 2, 22.  
95 47, 3, 3.  
96 47, 3, 12.  
97 47, 3, 11.  
98 47, 4, 2.

- 96 47, 5, 2.
- 97 47, 6, 5.
- 98 47, 6-9.
- 99 47, 4, 2.
- 100 47, 15, 6.
- 101 47, 15, 16.
- 102 47, 15, 17-28.
- 103 54, introd.
- 104 54, 1, 6.
- 105 54, 1, 9.
- 106 54, 2, 15.
- 107 54, 2, 18.
- 108 54, 5, 7.
- 109 54, 5, 23.
- 110 54, 6, 8-9.
- 111 31, 13, 18.
- 112 4, 20.

## 第二十三章 方濟·蘇亞雷(2)

法律哲學與神學——法律的定義——法律 (Lex) 與權利 (ius)——法律的必然性——永恒法——自然法——自然法的法則——對自然法無知——自然法的不變性——國際法——政治社會、主權與政府——蘇亞雷的契約理論——專制君主的廢位——刑法——人間法的休止——慣例——教會與國家——戰爭

### 一

蘇亞雷的法律哲學，奠定在多瑪斯的法律哲學上；不過，儘管這樣，如果有人記取它的廣幅性、完滿性與深邃性，那麼，他就必須評斷，它是一種原創性的發展。蘇亞雷在法律哲學上，是中世紀的法律概念，有如同多瑪斯主義所表現的，以及他寫作那時代主導的若干條件之間的媒介。他按照這些條件，已推展一套法律哲學；藉此，也和一種政治理論有了關聯，這一種理論，在範圍與完整性上，已超越中世紀獲得的任何事物，並且，也造成一種深邃的影響。無疑，即使格洛底烏斯 (Grotius) 未清楚的承認，但是，他却深得蘇亞雷的助益。有人如果一方面記取蘇亞雷

有關的政治權威以及反抗權的學說，而且，另一方面又記取在格洛底烏斯寫作《論戰爭與和平法》時，正依賴法國國王，那麼，便容易理解他並未這麼作。

蘇亞雷在他寫作《論法律與神的立法》(De legibus ac Deo legislatore, 一六一二年)的序言裏，指出：發現一個專業神學家參與討論法律，沒有人需要感到吃驚。神學家沉思神，不祇把神當成在祂自己，而且，也把祂當成成人最後的目的來沉思。這意指，他關心救贖之道。如今，靠若干自由的行為，以及道德的廉正，便證得了救恩；而且，道德的廉正，也大力依靠公認是人類行為規則的法律。因此，神學必須包涵研究法律；而且，它既為神學，就必然關心作為立法者的神。有人或許會抗議：當神學家合法地注意神的律法時，他本人也應該壓制對人間法的關心。不過，所有的法律，最後都從神得到它的權威；而且，神學家在處理所有類型的法律上，也是有道理的。可是，他却是用一種比道德哲學家還高超的觀點，作這種處理。例如，神學家是以自然法歸屬超自然秩序的關係，來思考自然法。而且，他思考公民法、或人為的制定法，是依照若干較高的原則，想決定它的廉正性；不然，便是就公民法，想要澄清關乎良知若干的義務。而且，首先，蘇亞雷便援引多瑪斯的範例。

## 11

蘇亞雷以對得自多瑪斯的法律 (lex)，提出一種定義而開始。「法律是某一種規則與尺度；要按照這種標準，來誘導人們行動，或禁止行動。」●然而，他却繼續陳述，這種定義，太過廣

泛。例如，它好像沒提到義務，也沒在法律與勸告之間作區別。它祇繼續討論法律所必要的各樣的條件；最後，蘇亞雷便提出他對法律的定義：「一種已充分宣導的共同的、公正的與穩定的法則。」<sup>②</sup>法律存在立法者的心中時，法律便是一種公正的與正直意志的實現；它束縛了一個下級者要履行一種特殊的行爲<sup>③</sup>；而且，人爲了一種社羣，就必須編構它。自然法，是與人類社羣有關聯的<sup>④</sup>；不過，人或許祇爲了一種「完美的」社羣，就能夠適當訂訂若干的人間法。<sup>⑤</sup>法律性質裏本就具有的是：爲了共同的善，便可制訂它；可是，我們却必須就它和法律的實際題材，而不是就它和立法者若干主觀的意圖，亦即一種個人的因素關係來理解這種共同善。<sup>⑥</sup>此外，法律必不可缺少的是：它應該規定什麼是公正的事物；也就是，它應該規定若干行爲，好使法律影響的人們，能夠公正履行這些行爲。從這裏，便導致：適當的說，一種不公正、或不義的法律，完全不是一種法律；而且，它也不具有約束力。<sup>⑦</sup>的確，人是無法合法遵守一種不義的法律；可是，在若干可疑的個案上，這種假定，就法律的公義而論，却支持了法律。蘇亞雷陳述了，爲使一種法律能夠公正，人就必須注意三種條件。<sup>⑧</sup>第一，如同已提及的，人必須爲了共同的善，而不是爲了私人利益來制訂它。第二，立法者有權立法，也就是，爲了本身是他的國民的那些人來制訂它。第三，法律必不可不平等地，亦即用一種不公平的方法，均分若干的負擔。因此，就法律的形式而言，必定使法律兼具特色的公正三面向是：法律的公正，相互的公正與分配的公正。<sup>⑨</sup>當然，法律也必須是實用性的；意即：它責成的若干行爲，必須是實用性的。

## 二二

法律 (lex) 與公正 (ius) 之間的關係是什麼呢？嚴格的說，「公正」指謂：「每個人擁有的某一種道德能力，它要不是能支配他自己的財產，便是就他應得的事物來說的。」<sup>⑩</sup> 因此，擁有一種事物的人，就實際擁有的事物而言，便有一種「在事物的公正」(ius in re)；反而，例如，一個勞工，却擁有一種得到他的工資的權利，亦即「在薪資的公正」(ius ad stipendium)。在這方面，「公正」這字語的意義，是有別於「法律」的。蘇亞雷說，不過，人們却經常在「法律」的意義下，使用「公正」這個語詞。

## 四

法律是必要嗎？如果把「必要」理解成絕對的必要，那麼，法律就不是必要的了。在一種絕對的意義下，單單神才是一種必要的存有；而且，神不會隸屬於法律。<sup>⑪</sup> 不過，如果創造了理性的受造物，那麼，爲了使理性的受造物，能夠以一種適合他本性的方式生存，我們就必須說，法律是必要的。一種理性的受造物，能夠選擇好或壞，對或錯；而且，它也能夠存疑道德的支配。事實上，由命令促生的道德支配，是理性的受造物先天本具的。因此，如果有理性的受造物，那麼，法律就是必要的。蘇亞雷說<sup>⑫</sup>，作下述的主張，是毫無關聯的：一種受造物，也許領受了無罪愆的恩典；因爲，在討論中的這種恩典，並未包涵受造物脫離順服法律的狀態。不過，它却促

使受造物順利遵守這種法律。

## 五

在《論法律》(De Legibus)的第二書裏，包涵了蘇亞雷對永恒法的處理。<sup>15</sup>我們不可把這種法律理解成：一種神加在自己身上公正行爲的規則<sup>16</sup>；就所支配的事物而論，它就是一種行爲的法律。它是就非理性的，以及理性的萬物而說的嗎？這種答案，端繫我們藉以理解「法律」這字語嚴格的程度而定。說真的，所有非理性的受造物，都服從神，而且，受祂的支配；不過，祇在一種隱喻的意義下，我們才可稱他們服從神是：「順服」。而且，我們祇在隱喻上，才稱神藉以支配他們的法律，是一種「法律」、或「法則」。因此，在嚴格的意義下，「永恒法」，祇有指涉理性的受造物。<sup>17</sup>形成永恒法適當的題材的，便是若干理性受造物道德的、或人性的行爲，「不管永恒法是否命令他們要履行，其中仍規定一種特殊的行爲模式，或者禁止某種其它的模式。」<sup>18</sup>

永恒法，是「神意志的一種自由的法令；神設定了人要遵守的命令；通常，就共同的善而言，神要宇宙內若干個別的部分遵守命令，……不然，就特別而論，神要智慧的受造物，在他們自由的行爲上遵守命令。」<sup>19</sup>它導致了：永恒法是一種自由的既定的法律，並不是絕對必要的。僅當沒有一種自由的事物，會是永恒的，這才會抵觸法律的永恒性，永恒法是永恒的與不可變的；不過，儘管這樣，它却是自由的。<sup>20</sup>然而，有人却能夠區辨存在立法者心智與意志中的法律，以及爲了國民，在外在制定的與佈達的法律的不同。一方面，永恒法是真正永恒的；不過，第二

方面，它却未從永恒就存在了，因為，國民並未從永恒就存在。<sup>①</sup>情況便是這樣，有人就必須結論：向國民作實際的佈達，並不是永恒法的本質。爲了，可把永恒法稱爲「法律」，只需立法者應該已制訂了永恒法，以便在適當的時候發生效力。在這方面，永恒法是不同於其它的法律；在佈達以前，這些其它的法律，並不是完整的法律。<sup>②</sup>

只要所有受造的正直理性，參與了「已照耀我們的神性之光」，而且，只要所有人的能力，至終都來自神；那麼，所有其它的法律，便參與了永恒法，而且，也是它的一種成果。<sup>③</sup>然而，它却未導致：人間法的約束力，乃是神性的。人間法，是直接從一個人性立法者的意志，接受它的力量與效力。說真的，除非實際佈達了永恒法，不然，它事實上，不會具有約束力；而且，真的是，它實際上祇是靠某種其它的法律，不管是神的，或人的爲媒介來佈達的。不過，論到人間法，遵守它的義務，大概是靠合法的人性權威，制訂與佈達的這種人間法來促生的；可是，在基本上與間接上，它却來自永恒法。<sup>④</sup>

## 六

蘇亞雷一轉到自然法的課題，便批判他的同伴，亦即耶穌會士瓦次蓋次神父 (Father Vásquez) 的意見：理性的本性與自然法，是相同的。蘇亞雷陳述，儘管理性的本性，的確，是人類若干道德行爲客觀善的基礎；但是，它却未導致：應稱它爲「法律」。理性的本性，或許可以稱作是一種「標準」；但是，「標準」這種語詞，却是一種比「法律」語詞還具有廣泛性的語詞。

●然而，却有一種次要的意見；據它說，公認是人類的行爲，符合、或不符合它本身的基礎之理性的本性，便是自然公正的基礎；而在本身調和的行爲，以及本身不調和的行爲之間作區分的自然理性，或理性的本性的能力，才是本性的法律。●至於這種意見意指，正直理性的指令，亦即公認是人類行爲直接的與本質的規則，乃是自然法，我們或許可以接受它的。然而，在最嚴格的意義下，自然法却繫賴對心智作實際的判斷；不過，自然理性、或理性的自然之光，或許也可以稱作是自然法。因爲，我們把人類看成在他們的心智裏，永久保有了那種法律，即使他們可能不會從事有關道德判斷，任何特殊的行爲。換句話說，我們應該怎樣界定自然法的問題，大概是一種術語上的問題。●

至於自然法和神的關係，有兩種極端的立場；它們彼此是對立的。據第一種意見，亦即歸諸里彌尼的葛利哥里（Gregory of Rimini）的說法是：在適當的意義下，自然法不是一種訓練性法律；因爲，它並未指示一個優越者的意志，而是祇在澄清：應做的是什麼，就如同是本質的善，以及，應避免的是什麼，就如同是本質的惡。因此，自然法是一種指明法，而不是一種訓練法；而且，它並不是從作爲立法者的神推出的。這也就是說，它是與神，也就是公認爲道德立法者的神全無關聯的。然而，據第二種意見，亦即歸諸奧坎的說法是：神的意志，構成了善與惡整個的基礎。只要神已命令、或禁止了，若干行爲若不是善的，便是惡的。

這兩種意見，都是蘇亞雷無法接受的。「我認爲，人們應該接受一種中間過程；這種中間過程，以我的判斷，就是多瑪斯支持的，以及神學家們共識的意見。」●第一，自然法是一種訓練

法，而不僅是一種指明法；因為，它不僅指示了什麼是善，什麼是惡；而且，也命令人，並且有禁止。不過，從這裏却未導致：神的意志，是遵行、或者違反自然法裏所包涵善或惡之總體的原因。相反的，神的意志預設了某些行爲內在的道德特性。例如，爲下述的說詞推理，是令人厭煩的：祇因為神已禁止了，憎恨神便是錯的。神的意志，預設了一種關乎人類行爲內在特性的神的理性的指令。的確，神是自然法的作者；因為，祂是「造物主」，祂決意約束人，要人遵守若干正直理性的指令。不過，神却不是自然法專橫的作者；因為，祂指令了某些內在是善的行爲，以及禁止某些內在是惡的其它的行爲。當然，蘇亞雷並未有這種涵意；也就是說，在神本性以外的一種法律，支配了神。他的意思是：（以神人同形同理論來說）神不得不明白，某些行爲與理性的本性是協調的，而且，某些行爲，在道德上與理性的本性無法相容；並且，明白這件事的神，可能會指令人履行前者，而禁止履行後者。說真的，祇就自然法本身而論，它在無任何明顯指涉神的情形下，啓示了內在是善的與惡的事物；不過，理性的自然之光，却仍舊使人們知道這件事實：若干抵觸自然法的行爲，必然令大自然的作者與支配者不快。至於佈達自然法，「自然之光本身，便是一種充分的佈達。」<sup>①</sup>

## 七

我認爲，在討論八論法律V中的這種問題，是有一點囉嗦，而且，甚至稍微缺少了清晰性與明確性。當然，清楚的是：蘇亞雷曾駁斥奧坎權威主義的倫理理論；又，在根本上，他自己的理

論，也追隨多瑪斯。不過，在我看來，它不像以別人希望那樣正確的意義下使用「善」語詞，去同樣作了澄清。然而，當蘇亞雷討論自然法處理的題材這一問題時，他多少却澄清了這一點。

他區分了各類型隸屬自然法的戒規。② 第一，有許多一般的與首要的道德原則，就像：「人必須行善避惡」。第二，有比較明確的與特殊的原則，就像：「人必須崇拜神」，以及「人必須生活有節制」。據蘇亞雷說，這兩類型的倫理命題，都是自明的。第三，有許多倫理戒規，不是當下自明的，而是得若干自明的命題，而且，要透過理性的反省，才能夠知道。論到這些戒規之中，就像「姦淫是錯的」這些訓令，人很容易認識它們的真理；不過，論到像「放高利貸是不義的」，以及「說謊絕不會是正當的」某些其它的戒規，爲了要明瞭它們的真，就需要較多的反省。儘管這樣，這一切類型的倫理命題，却附屬於自然法。

不過，如果自然法責成人必定要行善，而且，如果所有公義的與正當的行爲，都是好的行爲；那麼，它看來難道不會導致：自然法責成人要履行所有公義的與正當的行爲？如今，婚約的行爲，是一種好的行爲。因此，它難道是自然法指令的？另一方面，據完美的忠告而生活，便是好的。例如，終身簡樸貞潔，便是好的。因此，它難道是自然法指令的？當然不是；一種勸告，並不是一種戒規。不過，爲什麼不是呢？蘇亞雷展述多瑪斯已作的一種區分而解釋：如果我們個別考慮了若干美德的行爲，那麼，就知道並不是每一種這樣的行爲，都隸屬一種自然的戒規。他提到了若干的勸誠與婚約。③ 有的人也會說，④ 所有美德的行爲，亦即有關應該賴以履行它們的做法，都隸屬自然法；不過，論到它們實際的履行自然法，却未完全規定了它們。然而，下述的

指述，或許是簡單一點：自然法並未單單責令要行善事，它也責令要行善避惡；意即，它完全規定的：要行善事，如果忽略它，或者做了別的事，就應該是惡的。不過，「善」與「惡」這兩種語詞，仍應該要作某種進一層釐清的分析。蘇亞雷處理自然法會有某種顯然的混淆，原因似乎就是：在一種較狹窄的意義上，把「自然法」這種詞語，用來意指法律是以人性本身作基準，以及也在一種廣泛的意義上，把它用來包涵「恩典法」。<sup>①</sup>接納若干教會的規勸，當然，不會被若干人性本質的傾向與需求，弄成一種義務的問題；提供個人規勸的生活，是為了一種超自然的目的，而且，僅當神完全責令一個個人去包容它，或者，他或她祇靠包容它，便能夠達到他、或她最後的目的；那麼，它就會變成一種義務的問題。

大概，接下來的，或許可以使蘇亞雷的立場更清楚一點。一種行爲，如果符合正直理性，那麼，它便是善的；而且，一種行爲，如果不符合正直理性，那麼，它便是惡的。如果做了某一種行爲，已使一個人規避最後他的目的；那麼，這種行爲，便是惡的，而且，不符合正直理性。正直理性，吩咐了人應該要採取證得最後目的的必要手段。現在，每一種具體的人類行爲，也就是，每一種具體的、有計劃的自由行爲，已有道德的秩序；而且，若不是善的，便是惡的。它要不符合了，便是不符合正直理性。<sup>②</sup>因此，自然法責成了：每一種具體的人類行爲，應該是善的，而不是惡的。不過，指說這件事，却不同於指說下述的那件事：人應該實行每一種可能的行爲。這幾乎不可能的；而且，不管怎樣，疏忽實行某一種好行爲，並不必然涵蘊做了一種壞行爲。且舉一個相當普通的例子。如果做了某種的運動，對我的健康是有必要的，而且，也適當完

成了我的工作；那麼，我應該做某種運動，便符合正直理性。不過，它却未導致：我應該去散步；因為，我或許也在打高爾夫球、游泳，或者在做體操。再者，一個人成爲修道士，或許是一件好事；不過，它却未導致：如果他不成爲一個修道士，他便在行惡。例如，他或許結婚了；而且，即使——至少，抽象的說——成爲一個修道士會好一點，但是，結婚却是要做一種好行爲。道德法則責成的，就是要行善，「並且」不要行惡；它並未始終命令要做哪一種好行爲。自然法禁止所有的惡行爲；因爲，規避惡行，是道德所必要的；不過，它却未指令所有的好行爲，因爲，做一種特殊的好行爲，不是始終必要的。從絕不犯罪的義務，便導致：行爲合宜的積極義務；不過，這種積極的義務，却是有條件的（「條件是：要做一種自由的行爲」），而不祇是絕對的。「當有人必須做某種的行動時，它就是一種行善的普遍義務；而且，未受完全責成的行爲，就能夠實現這種義務。因此，靠著自然法，隸屬一種戒規的，並不是所有的好的行爲。」●

## 八

至於論到對自然法可能的無知，蘇亞雷主張，沒有人會完全不知道自然法若干主要的、或最普遍的原則。●然而，人們對若干特殊的戒規，甚至，對自己自明的，或者，對於從若干自明的戒規容易推導出來的訓令全無所知，却是可能的。不過，它却未導致：這樣的無知，能夠不犯錯；至少在一段相當長的時間裏，不會是不犯錯。「梅瑟十誡」(Decalogue)的戒律，就屬於這種特性。人們很容易認識它們的約束力，致使，沒有人在一長段相當長的時間裏，能不犯罪，而

同時對它一無所知。然而，論到若干需要深入反省，才能論認識的戒規，人對它們無可救藥的無知，却是可能的。

## 九

自然法的戒規，是不可改變的嗎？在我們能夠有益的討論這種問題以前，是有必要作一種區分的。●一種法律，在本質上，會因為成爲有害的，而不是有用的，或者，是悖理的，而不是合理的，而可能變得有缺陷。一個君王，也可能會改變一種法律。再者，內在的改變與外在的改變這兩者，要不是能夠影響法律本身，就是會影響某種特殊的個案、或應用。例如，一個長官說不一定會廢除一般的法律，不然，在某種特殊的情況裏，或許就會放寬它，或者廢除它。蘇亞雷首先考慮了內在的改變；而且，他主張●：適當的說，只要秉具理性與自由的人性忍受着；那麼，自然法無論是就它的總體性，或者就若干特殊的戒規，它都不能進行任何的改變。如果廢除了理性的本性，那麼，就自然法的具體存在而言，也應該會廢除自然法的；因爲，它若不是存在人裏面，便是從人的本質流露的。也就是說，當自然法從人的本性流露出來時，它不久以後，便無法變成有害的；而且，如果它是奠基於若干自明的原則上，那麼，它也無法變成悖理的。在若干特殊的個案裏，一些內在改變的明顯事例，主要是緣自下述的事實：在習慣上，我們用來陳述一種自然戒規的普遍語詞，並未適當表現出若干自然的戒規本身。例如，如果有人借了我一把刀子，並且想要回去，我就應該把屬他財產的東西還給他；不過，如果他成了一個殺人狂，而且，我知

道他想要用這把刀子謀害某個人，那麼，我就不應該把刀子還給他。然而，這却不表示這種戒規，亦即我應對方的要求，便應該歸還寄存物，在這種個案裏，已進行了一種內在的改變；它祇表示：我們講述的戒規，是對戒規本身已包涵的、或蘊涵的事物，在作一種不適當的陳述。同樣的，「梅瑟十誡」的戒規：「你不可殺人」，真正包括了未明顯提述的許多情況；例如：「你不可靠自己的權柄與作爲攻擊者去殺人。」<sup>47</sup>

權威能夠改變自然法嗎？蘇亞雷主張：「沒有一種人的權力，即使是教廷的權力。」能夠撤除自然法任何適當的戒規；（也就是，任何的戒規，都適當地隸屬自然法），「它也未真正地與本質地限制這一種戒規，而且，也未獲准廢除它。」<sup>48</sup>論到財產，一種困難似乎會產生。據蘇亞雷說<sup>49</sup>，天性已贈給人類共同支配事物的能力；結果，每個人都有權力，使用共同獲得的若干事物。因此，情形似乎可能是：私人財產與反竊盜法的機構，若不是構成對自然法的一種侵害，便是指明了，自然法至少在某些個案裏，已隸屬人的權力。蘇亞雷回答，本性之法，並未積極禁止劃分共同財產，並且分配給若干個人；共同支配的制度是「消極的」，不是積極的。從積極面上考慮，自然法規定了：只要它是共有的，就不應該阻止任何人必要的利用共同財產，而且，劃分財產以後，竊盜便是錯的。我們必須在若干的戒規法，以及有關支配的法律之間，作個區分。<sup>50</sup>沒有下述有關本性的戒規法：大家總應該共同擁有事物；而是却有許多有關於若干情況的戒規法，它們在某一種範圍裏，都隸屬人的權力。天性並未在各別的個人當中，劃分物品；不過，自然法却禁止私自分配物品。因此，人的機構，或許制定了私人財產。不過，却有許多有關本性的戒

規法，關聯共同的所有權，以及私人的所有權；而且，這些戒規法，都不隸屬人的機構。在有正當的原因時（就像在某些犯罪的個案裏），我們就必須把國家有沒收財產的權力，理解成是有關本性的戒規法應該具備的。

換句話說，蘇亞雷將不承認，自然法隸屬了人的權力。在這同時，他也主張，「自然」曾把地上的事物，賜給了共同的人們。不過，他告訴我們，它並未導致：私人財產制違反了自然法，或者它在自然法裏構成了一種改變。爲什麼不呢？一事物，或在一種消極的意義下，或在一種積極的意義下（透過對一種行爲作積極的規定），或許隸屬自然法。現在，共同所有權祇在一種消極的意義下，才是自然法的一部份；也就是說，大家靠着自然法，便可共同擁有所有的財產。除非人們曾引介一種不同的規定，不然，因此，引進人財產，並未違反自然法；它也未在有關自然法任何積極的戒規上，構成一種改變。

然而，即使人們未能改變、或廢除自然法，但是，神難道就沒有能力這麼作嗎？第一，如果神能夠廢除梅瑟十誡中的任何一條戒規，那麼，它就導致：祂能夠撤除整個法律，並且，指令自然法禁止的若干行動。撤除禁止一種行爲的法律，應該導致准許了那種行爲；不過，如果神能夠准許一種在其它方面已禁止的行爲，那麼，祂爲什麼不會規定它呢？「這是奧坎支持過的意見；比耶·戴利（Pierre d'Ailly）與安德瑞亞斯（Andreas a Novocastro）都追隨了他。」<sup>④</sup>然而，有人都已駁斥與譴責這種意見。論到自然法，神若干的命令與禁令，預設了若干已指令的行爲爲本質的公義，以及若干已禁止的行爲內在的邪惡。這種意念，亦即神能夠命令人類憎恨祂，是

荒謬的。要不是神應該命令人類憎恨一種值得鍾愛的對象，就是祂應該使祂自己值得人憎恨；不過，這任何一種假定，都是荒謬的。

因此，以斯考特的看法，在「梅瑟十誡」第一款與第二款的戒規之間，必定可推出什麼樣的一種差異呢？而且，關於後者，神會廢除什麼東西呢？蘇亞雷陳述，在一種意義下，說下述這件事是不正確的：據斯考特說，論到自然法某些的戒規，神就會廢除；因為，應該不會承認，「梅瑟十誡」的所有戒規，至少，在最嚴格的意義下，都隸屬自然法。不過，蘇亞雷却駁斥這種意見：第二款中的戒規，並未嚴格隸屬自然法。「的確，若干的論證，並未使人信服。」<sup>(12)</sup>

因此，蘇亞雷主張，神不能廢除十誡中的任何一條。他訴諸多瑪斯、卡耶坦、索多與其他的人。●所有的誡命，都包涵一種有關正義與義務之內在的原則。我們在舊約裏讀到中止自然法若干明顯的個案，完全不是中止之真正的個案。例如，當神吩咐希伯來人掠奪埃及人時，祂的作風，並不像立法者，而且，給予他們一種盜取的法律。祂的作爲，若不像是至高的主宰，並且，從埃及人手中，把支配在討論中的財物，轉移給希伯來人；便是作風有如至高的審判官，爲了希伯來人的勞苦，把適當的工價獎賞給希伯來人；這些工價，都是埃及人扣壓下來的。<sup>(13)</sup>

## 十

蘇亞雷繼續區分自然法與「國際法」(*ius gentium*)。據蘇亞雷的看法，「國際法」並未規定任何行爲本身，都是正當契約所必要的；它也未阻止任何的事物，成爲事物本身，以及是內

在的惡。這些規定與禁令，都附屬自然法，而不是附屬「國際法」。<sup>45</sup>因此，這兩種是不同的。「國際法」，它「不僅指示了什麼是惡事，而且，也指示了什麼構成惡事」。<sup>46</sup>蘇亞雷意指，自然法禁止了內在是惡的事物。其實，就「國際法」本身考慮，並未禁止內在為惡的行為（因為，自然法已禁止了這些行為）；它反而，為了一種公平的與充足的理由，已禁止某些的行為，並且使履行這些行為，成為錯誤。從這裏，它便導致：「國際法」不能和自然法一樣，擁有同樣程度的不可改變。

因此，「國際法」若干的法律，都是制定的（非自然的）與人的（而非神的）法律。然而，就這樣，它難道不同於民法嗎？祇這樣說是不夠的：民法是某一國的法律，反而「國際法」才是通用於所有的國民；因為，多一點與少一點之間些許的差異，並未構成一種特殊的差異。<sup>47</sup>蘇亞雷的意見是：「『國際法』的戒規，在所述這件事上，是不同於民法的，亦即它們不是用成文的形式制定的；」它們都是靠衆國，或者幾乎是衆國若干的慣例制定的。<sup>48</sup>因此，「國際法」是不成文法；而且，它是用隸屬衆國，或實際上是衆國的若干慣例組成的。的確，我們能均用兩種方式來理解它。一種特別的事務，能夠附屬「國際法」，原因要不是指，它是各種民族與國家，在與彼此的關係上應該遵守的一種法律；便是指，它是若干個別的國家，在它們自己疆界裏遵守的，而且，是類似的，以及一般人已接受的一組法律。「據我的看法，這第一種詮釋，似乎最適當的相應於與民法有別的實際的『國際法』。」<sup>49</sup>

蘇亞雷對在這種意義下理解的「國際法」，提出了幾種的例證。例如，就自然理性而論，不

是不可能少的：靠着戰爭，報復一種傷害的權力，應該隸屬國家；因為，人們原本能夠制定報復傷害的其它手段。不過，戰爭的方法，亦即「較容易，而且更符合本性」，却是慣例採用的，而且又公平。●「我把奴隸制，放進這同一類裏。」從自然理性的立場看來，奴隸制（作為對犯罪的一種懲罰），是不必要的；不過，若有這種慣例，那麼，犯罪者必定會服從。反而勝利者，在沒有某種特殊的理由下，可能就不會科以一種較重的刑罰。再者，儘管遵守他們先前簽訂的盟約的若干義務，是由自然法產生，但是，它却是一種隸屬「國際法」的問題；致使人便不應該拒絕提出盟約的人士。當時，他們的確已簽訂了，並且是為了一種合理的原因，才簽訂的。的確，在這方面的作為，是協調了自然理性；不過，它却是靠慣例與「國際法」，作更穩固的制定。所以，它也需要一種特殊的約束力。

這種「國際法」的合理基礎，是下述這件事實：人類的種族，不管被劃分成多少不同的民族與國家，它都保存某一種的統一，這種統一，並非祇繫賴人類種族的族員身份，也就是說，它也是一種道德與政治的統一（*unitatem quasi politicam et moralem*）。相互的愛慕與憐憫的自然戒規，亦即擴展到了全人類，「甚至，外國人」，便指明了這件事實。●一個特定的國家，或許構成了一種完美的社羣；不過，祇就本身而論，它却不是自滿自足的，而是需要透過與它國家的關聯與關係的協助。因此，在某一種意義下，若干不同的國家，便是一種普遍社會的會員；而且，它們也需要調節它們彼此關係的某種法律的系統。自然理性並未充分提供這種需要；不過，國際間的平常契約，却已引進符合本性的某些法律；即使這些法律，並未從自然法嚴格的推導

出來。

多瑪斯在《神學大全》<sup>52</sup>裏曾強調，「國際法」若干的戒規，都是從自然法若干的原則推行出的結論；而且，它們並不同於民法的戒規。這些戒規，是自然法的限定，而不是從它得出的普遍結論。蘇亞雷把這個問題，詮釋成有下述的意味：「國際法」的若干戒規，是自然法普遍的結論；「這不是一種絕對的意義下，以及由必然的推論來說的，而是在與民法及私法特殊的限定的比較下說的。」<sup>53</sup>

## 十一

蘇亞雷在《論法律》的第三書裏，便轉向制定的人間法的主题。他首先問說，人是否擁有制定法律的權力？或者，人制定的法律，是否導致了暴政？而且，他處理這種問題，也牽涉對國家與政治權柄的考慮。

如同亞里斯多德所說的，人是一種社會動物，而且，他也有一種羣居的自然欲望。<sup>54</sup>的確，最基本的自然社會，便是家族；不過，家族儘管是一種迎合家族的、或「經濟的」管理目的之完美社團，但是，它却不是自滿自足的。人更進一步需要靠合併若干家族所形成的一種政治社羣。這種政治社羣，是確保個別家族之間的和平，以及使文明及文化成長所不可缺少的。

第二，在一種完美的社羣裏，（蘇亞雷在這裏正提到政治社羣），必須要有一種統治權力。這種原則的眞，似乎應該是自明的；不過，它却是要和人類社會的其它形式，就像和家族作類比來

證實的。❶此外，如同多瑪斯指出的❷。除非它擁有某種原則，否則，便沒有人能夠容忍；這種原則的功能，便是要提供共同的善。因此，文職官員制，是絕對必要的。

第三，一個人立的官員，如果在自己的轄區裏，是至高無上的，那麼，他在自己的轄區，便有權制定法律，這也就是說，制定民法、或人問法。一種文職官員，是一個國家的必需品；而且，如果它在國家的生命裏，將實現它統治的與調節的功能，那麼，制訂法律，便是文職官員最不可缺少的一種行爲。❸這種制定法律的權力，隸屬國家裏擁有最高裁判的官員；它是政治主權一種本質的因素。

因此，國家與政治主權是自然的制度；意即，本性要求了它們的制訂。可能真的是：若干帝國與王國，經常是靠暴政與權勢來設立的；不過，這一類的歷史事實，却都是人類濫用權力與力氣，而不是政治主權本質屬性的範例。❹至於奧古斯丁的意見是：一個人支配另一個人，是緣自罪促生的若干事態；蘇亞雷說❺，我們可把這問題理解成：支配的形式，伴隨了懲役與高壓的運用。沒有了罪，就應該沒有高壓的運用，以及也沒有奴役制；不過，却依然應該有統治。至少，「就指揮權而論，似乎應該有可能是：即使衆人是處在無罪的狀態裏，這應該已在他們當中存在」。❻在這個問題上，蘇亞雷追隨了多斯瑪。❼蘇亞雷在《論六日工作》(De opere sex dierum)❽裏說，既然人類社會，是人性本身的結果，而不是人類敗壞的結果；那麼，情形顯然是，即使人們處在無罪的狀態裏，這種狀態也早已繼續存在着，那麼，一種政治羣體，就應該已統合了人民。究竟應該會有一種，還是有更多種政治社羣，却不是人們能夠答覆的一個問題。

人能夠說的是，如果衆人早已在「樂園」裏繼續生活，那裏，就可能會有一種單獨的政治社羣。蘇亞雷繼續說，在無罪的狀態裏，應該不會有徵役；不過，如同這是共同善所需要的，那裏，就應該會有統治的。<sup>⑤</sup>

不過，這件事實，亦即文職官員與統治是必要的，而且，一個國家裏的最高官員，有權制定法律，却未意指：制定法律的權利，是直接的與當下授給了任何的個體或個人的團體。相反的，「單單從事物的本性來看，這種權力却不隸屬任何個別的人，而是隸屬整體的人類。」<sup>⑥</sup>所有的人，生來是自由的；而且，天性並未把支配別人的政治裁判，直接授給任何人。

然而，當有人說，制定法律的權力，是「自然」直接授給人類（多數的人類）時，我們必不可把這個問題，理解成有下述的意味。我們認爲這種權力授給人時，而人們是一種沒有任何道德聯合的集合體。我們必須把人類理解成有這種意指：人們是靠共同的贊同，「用一種契合的友誼，以及旨在獲得一種單獨政治目的上，能彼此幫助，便共同結合成一種政治體。」<sup>⑦</sup>如果人們用這種方式來思考，那麼，就會形成需要一個單獨首領的「一種單獨的密契體。」<sup>⑧</sup>

我們要附帶說的是，所討論的這種權力，並非以下述這一種方式隸屬人類：它是一種歸屬所有存在的人的權力。結果是，他們都應該形成一種單獨的政治社羣。「相反的，這幾乎是不可能，更不應該說是權宜的。」<sup>⑨</sup>因此，情形似乎是，制定法律的權力，如果已存在人類整個的集合裏，那麼，它祇是爲了短時間才這麼作的；「在創世後不久」，人類便已開始區分成若干不同的政治社羣。這種區分，早就已經開始出現了；制定法律的權力，隸屬幾個政治的社羣。

這種權力，來自作爲它主要的本源，也就是神。●不過，神如何賦給它呢？第一，它是，神授給的「作爲一種源自天性的特有屬性」。換句話說，神並未靠不同於創造行爲任何的特殊行爲，來授給這種權力。它來自天性，是意指：自然理性指示了，行使權力，是保持與適當管理政治社羣所絕對必要的；這種政治羣，本身便是一種自然的社會。第二，這種權力，在人類已形成一種政治社羣以前，並未自顯。因此，在人們這一方面，也就是說，在靠着認同，本身形成了一種完美的社會、或國家的人們那一方面，若沒有意志與認同的參與，神就未授給這種權力。然而，他們以前却已形成了社羣；在這社羣裏，便具有權力。因此，正當的說是，神已直接授給了它。蘇亞雷附帶的說●，權力並未以下述這樣的一種方式，歸屬一種特定的政治社羣：以社羣的認同，就能夠分離它，或者，靠公正的懲罰，就能夠沒收它。

## 十二

清楚的，蘇亞雷曾把政治社會，當成實質上是由認同產生的。至於爲數較多、或較少的國家，實際上是用其它方式產生的這個問題，是一種歷史的偶然事件，而未影響國家的本質。不過，如果就這個範圍而論，有人說蘇亞雷或許已提出一種「社會契約」的理論；那麼，這却未意即：他曾把政治社會，當成一種純人爲的社會，一種啓蒙的自我本位的創造。相反的，如同我們已知的，他曾在人的本性裏，也就是，在人類的社會特性與需要裏，找到了政治社會最後的根源。即使有人必須要把一種特定政治社羣的形成，說成實質上是依賴認同，但是，政治社會的形成，却

是人類本性的一種必然表現；因爲，天性並未詳述，人們應該形成什麼樣特殊的社羣。

如果侷限在所討論的實際論點上，那麼，人們談論他的主權理論，或者談論隸屬主權的制定法律的權力，就有許多是相同的。蘇亞雷說<sup>⑥</sup>，天性並未詳述統治的任何特殊的形式；決定統治的形式，要靠人民的選擇。一般的整個社羣直接制定法律，應該會有極端的困難，而且，若干實際的考慮，也指向作爲統治最佳形式的君主政體；可是，它却如同一種帶有人特性的，而方便「添加共同統治某種要素」的規則。<sup>⑦</sup>這種共同統治要素存在的情形，繫賴人的選擇與明辨。無論如何，任何人擁有了公民權，便已經從作爲一種社羣的人民，直接的、或間接的得到了權力。不然，就不可能正當的擁有它。<sup>⑧</sup>爲了能夠把主權正當歸屬一特定的個人，「它必然是靠社羣的認同，而賦給他的。」<sup>⑨</sup>在某些情況裏，神已把權力直接授給了人，就像授給撒烏爾(Saul)一樣；不過，這些情況却是例外的，而且，論到授權的模式，也是超自然的。論到世襲的君主政體，公平的得主，便是從全體國民得到權力的。<sup>⑩</sup>至於藉不法的勢力得到的皇權，在這種情況裏的國君，並未擁有真正立法的權力；可是，不久以後，人民或許會表示他們的認同，並且，勉強同意他的主權，因而，它便得到了合法性。<sup>⑪</sup>

於是，正如蘇亞雷的想法，亦即一種特定政治社羣的形成，依靠人的贊同而定；同樣，他也認爲，建立某一種政府，是端賴賦予主權的政治社羣的認同。因此，在一種意義下，有人或許會說，他已主張雙重契約理論。不過，正如他的想法，亦即若干政治社羣的形成，是本性的一種要求；同樣他也認爲建立某一種政府，也是本性的要求。他可能有更強調認同的觀念；的確，

他明顯講到了國君與王國之間的一種「契約、或協定」<sup>76</sup>。不過，儘管這樣，政治權威與主權，却是人類適當的存續，以及政體所必要的。政治權威，最後是從神得來的；所有的統治，都依賴神；不過，這件事實，亦即它授給了一個確定的個人，却得到國家本身那方面的一種許可。「元首統治本身，是從人們得來的」。<sup>77</sup>換句話說，政治主權本身，並不祇是約定俗成、或協定的一種問題，因為，它是人類生活所必要的；不過，把主權授給某些個人，却要依賴協定。

認定蘇亞雷是以他當時君主制的情境在思考，或許值得人們的注意。中世紀帝權的觀念，在他政治理論裏扮演的角色，就很少。蘇亞雷在他的《衛護天主教與使徒的信仰》(Defence of the Catholic and Apostolic Faith)<sup>78</sup>裏，清楚否認了，帝王對所有的基督徒，擁有普遍的俗世裁判權。他說，有可能的是：帝王絕未擁有這種權力；而且，即使他曾擁有了，他自然已喪失掉了。「我們假想，除了帝王以外，還有許多的俗世君王，就像：西班牙、法國與英國的君王一樣；他們完全在帝王裁判權的管轄以外。」<sup>79</sup>另一方面，蘇亞雷顯然未想過：一種世界國與世界政府，是有若干實際的可能性。歷史顯示，至今從來沒有一種真正普世的政府。它現在不存在，過去未存在；此後，也絕不可能存在。<sup>80</sup>如同我們已知的，蘇亞雷曾主張，對眾人而言，一種單獨政治社羣的存在，在道德上是不可能的；而且，即使是可能的，它也應該是非常不適當的。但事實上，如果亞里斯多德的下述說詞是對，亦即適當治理一座很大的城，是困難的；那麼，統治一種世界國，應該是更加的困難了。

## 十三

蘇亞雷從他的君主與王國之間的協定學說，得到了什麼涵意呢？他難道特別認定，國民有權廢除一個暴虐的君主，亦即違背他的承諾的人？

據蘇亞雷說<sup>①</sup>，主權從國家轉移到君主手中，並不是一種委派；而是一種曾歸屬社羣整個權力的一種轉移，或無限制的授與。因此，如果君主這麼選擇，那麼，他或許分授了權力；如同他認為最具權宜的，他有絕對的讓與權，亦即，他個人，或者透過若干的代理人能夠行使它。此外，這種權力以前已轉移給君主，他是神的代理者；而且據自然法，服從他就是一種義務。<sup>②</sup>事實上，權力轉移到君主手中，將使他比授給他這種權力的國家更具優勢；因為，國家靠着作這種轉移，使本身服從君主政體。

因此，人不可剝奪君主的主權；因為，他已獲得他權力的所有權。不過，蘇亞雷却直接附加這種限制：「除非他偶然陷進專制的統治，不然，王國可能會以此為藉口，向他發動一場義戰。」<sup>③</sup>有兩種類型的暴君<sup>④</sup>：有一種是靠權勢與不義手段，篡奪王位的暴君；而且，也有一種是利用他的權力，行專制統治的合法君主。關於第一種暴君，整個國家、或它的任何部門，都有權利反叛他；因為，他是一個侵略者。反叛祇是要行使自衛權。<sup>⑤</sup>至於第二類的暴君，也就是，以暴政治國的合法君主，整個的國家，都可能起來反對他；因為，必須要假定的是：國家把權力授與他的條件是，他應該爲了共同善治國，而且，如果他陷進暴政，人民便可能廢棄他。<sup>⑥</sup>然而，

這一種反叛合法性的必要條件却是：國君的統治，應該有明顯的暴政跡象，以及應該遵守隸屬一場義戰若干的規範。蘇亞雷參照了多斯瑪對這個問題的看法。<sup>⑧</sup>不過，有資格起而反抗一個有暴政行徑的合法君主，却是整個的國家；因為，在這方面，亦即不義的篡位者，是一個侵略者，他以後不能很輕易地成爲一個反所有個別國民的侵略者。然而，這並不是說，在一個合法君主那方面，一個身爲實際暴政侵略的國民個人，或許無法自衛。不過，在自衛與保衛國家之間，却一定可以找到一種差異。

蘇亞雷在他的《衛護天主教與使徒的信仰》<sup>⑨</sup>裏考慮了誅弑暴君的特殊問題。一個合法的君主，或許不能因爲施行暴政統治的理由，而用私人權柄來殺害。這是多斯瑪<sup>⑩</sup>、卡耶坦，以及其他人的學說。一個私下用自己的權柄，殺害一個有暴政行徑的合法君主的人，他就是一個謀殺者。他並未擁有這種必要的裁判權。<sup>⑪</sup>至於自衛，一個人或許不能祇爲了保衛他私人的財產，而私自殺害合法的君主；不過，如果君主用暴虐的手段，威脅了這個國民的生命，那麼，他或許就能夠自衛，即使君主的死，是由於某些的事因引起。可是，關注了共同的福利，即使要以他自己的生命爲代價，說不定會使他誓言以愛，避免去殺害君主。

然而，論到一個暴虐的篡位者，私人由於下述的理由殺害他，却是正當的：無法投訴一個更高的權威，以及暴君統治的暴虐與不義是明顯的。蘇亞雷<sup>⑫</sup>附加的其它條件是：誅弑暴君，是使王國獲得自由一種必要的手段；篡位者與人民，並未自由處理任何的協定；誅弑暴君，將不致使國家遭受比以前同樣的、或更大的災禍；以及，國家並未明顯反對私人誅弑暴君。

因此，蘇亞雷肯定了反抗權；反抗權，在邏輯上，是由他的主權起源與轉移學說跟着產生的。當然，他絕未鼓勵若干沒有必要的反叛；不過，容易理解的是，他論天主教信仰的作品，却最令相信君主神權與合法性原則的英國詹姆士一世厭惡。

## 十四

蘇亞雷在〈論法律〉的第四書：〈論積極的教規法〉（*De Lege positiva canonica*）裏，考慮了教會法；而且，他在第一書裏，他處理「論各類人間法，以及特別關於刑罰與懲戒的法律」（*de varietate legum humanarum et praesertim de poenaliibus et odiosis*）。關聯於刑法，他提出了良心的約束力的問題。首先，人間立法者，能夠制定若干有良心約束的法律，即使附帶了對犯罪之一種短暫懲罰。②不過，這類法律，難道有良心的約束嗎？當時，立法者並未清楚述明，他要約束他的國民良心的意圖。據蘇亞雷的意見③，一種包涵一項戒規的法律，便具有良心的約束力；除非立法者已表明了，或者澄清他的意圖，並不是要約束良心（這種法律是否受死的苦痛、或輕罪的束縛，端賴法律問題與若干其它情況的決定）。蘇亞雷得到的邏輯結論是：若干公正的課稅法，有良心的約束，「就像西班牙徵收麥價稅法律一樣。」④然而，就履行的行為而言，有若干未受良心約束的刑法，却是可能的。一種法律是否屬於這一種，也就是，一種法律是否祇是有徒刑的，就端賴立法者的意圖。這種意圖，沒有必要用非常多的言詞來表現；因為，靠傳統與習俗，或許就能夠作澄清。⑤當一種刑法，實際並未指令、或禁止一種行為，而

只是作陳述，例如說：如果某人外銷了小麥，他就要受罰鍰時，除非從某種其它的考慮顯示了，它有良心約束力的意味，不然，便可以假定它完全有刑罰性的。

一種人間的刑法，能夠強制國民，甚至在司法判決以前，在良心上，經受了刑罰；不過，儘管這種刑罰，是一種國民本身能夠合法擔受的刑罰，而且，條件是：它對人的本性，不會非常嚴厲、或有牴觸，致使，人不能合理要求它自願的履行。<sup>⑭</sup>不過，它却未導致：所有的刑法，在實際的事實裏，的確作了這種強迫。如果一種刑法祇是恫嚇了一種刑罰，那麼，它就未迫使罪犯在判決以前，要經受這種懲罰；不管這種懲罰，會是什麼樣的性質<sup>⑮</sup>。我們必須澄清，立法者迫使罪犯在良心上要自動經受這種懲罰的意圖。至於要經受司法判決科以刑罰的義務，蘇亞雷認為，如果在犯罪者那方面，某種行為、或合作，是執行這種懲罰所必需者；那麼，設使他已破壞的那種法律，是一種公正的法律，而且，所討論的刑罰，也不是過份的，則他在良心上，就必定會履行那種行為，或提供那種合作。<sup>⑯</sup>然而，在這個問題上，我們却必須用普通的常識。例如，沒有人必得為自己執行死刑。<sup>⑰</sup>

如同已提及的，蘇亞雷曾認為，課稅法如果是公正的，它們就有良心的約束。他曾主張：「明令要支付這一類稅金的法律，即使沒附帶刑罰，當然，也無法純粹稱之為刑罰。」<sup>⑱</sup>因此，它們有良心的約束；而且，除非已澄清了，立法者通過一種純刑事的意圖，否則，例如，即使是由於失察，而未作出要求，也必須完全支付公平的稅金。就課稅法本身考慮，它們是有良心約束的真實的道德法律。<sup>⑲</sup>至於不公平的課稅法，不管它們是在要求支付稅金以前、或以後，却絕未受

良心的約束。●

## 十五

△論法律▽的第六書，關心對人間法的詮釋、休止與改變。不總是必然的是：君主應該廢止一種法律，在它能夠被合法違抗以前。除了這件事實，亦即一種責成任何錯誤的事，任何不可能實現的事，或缺乏任何實用性的任何事的法律，自始就是不義的與了無價值。●一種法律，或許會因為適當的目的，即這種法律本有的與附帶的目的已不存在，而不是有效的與有約束力。●例如，如果通過了這一種法律，亦即祇爲了獲取金錢，而向一種特殊對象課稅；那麼，就這法律的約束力而言，一旦達到了這種目的時，即使未廢止這種法律，它也會消滅的。不過，如果一種法律的目的，不是純粹附帶的，而且，也是本有的（例如：如果爲了某種特殊目的，的確，責令了一種好行爲；可是，若這樣，立法者應該會不顧特殊目的，而指令那種行爲）；那麼，當然不能認定爲真的是：這種法律，祇因爲已達到特殊的目的而消滅了。

## 十六

蘇亞雷最後寫到了不成文法、或慣例，這是他專注第七書△論不成文法，就是慣例▽（*De legem scripta quae consuetudo appellatur*）的內容。公認是一種法律因素的慣例，是在欠缺法律時被引進的；它是不成文法。不過，它却祇是能夠制訂法律共同的、或大眾的慣例（也

就是，公認慣例，就是法律），而不是私人的慣例；私人的慣例，是有關某人，或一種不完美社羣的慣例。●此外，爲了制訂法律，一種慣例，在道德上必須是美好的；一種內在爲惡的慣例就制訂不出法律。●不過，在道德上，好的與壞的慣例之間的差異，却不同於若干合理的與不合理慣例之間的差異。一種慣例，說不定本身就是好的，也就是，祇可公認是一種慣例；反而，在這同時，如果在法律上能認定是既定法，那麼，它說不定就是不合理的與輕率的。●

爲了要制訂一種慣例，便需要一種完美的社羣；●不過，對它的制訂，並非必要的是：整個的社羣，應該實在的來遵守；如果社羣較大的部分遵守了它，它就是充分的。●它是怎樣制訂的呢？是靠人民，以重複某些公共的行爲。●當然，這些行爲，必須是自願的行爲。這問題的理由是：制訂一種慣例的若干行爲，只要表現了人民的認可，那麼，在這種作法上，它們便有影響。●因此，它們必須是自願的；在強制下，或由於嚴重不當的恐懼做出的行爲，是不能有效制訂一種慣例。●不過，它却未導致：國君的認同，對有效的制訂慣例、或不成文法，却不是必要的。然而，這種認可，却可以循不同的途徑來提出；要不是靠明確的認可，或者靠先行承認一種慣例的引介，或者靠同時代的、或後來的肯認，就是靠國君已了解它之際，來作出任何制止這種慣例的措施。●因此，在君主那方面的默許，能夠是充分的。

合法的慣例，或許有各樣不同的影響。它或許制訂了一種法律；它或許有益於詮釋一種存在法；不然，或許就廢除一種法律。●論到第一種影響，制訂一種法定的慣例，十年是必要的，而且充分的。●至於靠慣例來廢除法律，一種雙重的意志，亦即人民的意志與君主的意志，對達成

這種效果，也是必要的；<sup>⑬</sup>可是，在君主那方面的一種默認，却是足夠的。慣例，甚至能夠制訂刑法。<sup>⑭</sup>爲了廢除民法，是需要一種爲期十年的慣例；不過，論到教會法，爲了一種與法律對立的規範的慣例，却需要四十年的期間。<sup>⑮</sup>

蘇亞雷在《論法律》的第八書：《論良好的人間法》（*De lege humana favorabili*）裏，處理了特權，而且在第九書與第十書裏，也處理神的制定法。我跳過這些課題，打算述說蘇亞雷對教會與國家的關係的看法。

## 十七

蘇亞雷在他的《衛護天主教與使徒的信仰》裏，討論了，並且駁斥了下述的觀點：教宗不僅擁有至高的精神權勢，而且，也擁有至高的凡俗權勢；結果是，沒有一個純粹塵世的君主，在塵世事務上擁有至高的權勢。他訴諸了若干教宗的言論；因而，便繼續主張，<sup>⑯</sup>我們未能發現一種正當的稱號，俾使教宗在塵世事務上，擁有支配所有基督教國家的直接裁判權。而且，他沒有一種正當的名號，就不能擁有這類的裁判權。沒有證據的是，神的、或者人間法，已把這類裁判權，授給了教宗。當然，蘇亞雷曾把教宗的塵世裁判權，認定爲塵世的統治者，對教宗領地（*Papal States*）的統治；不過，他却拒絕把其他塵世的君主，當成僅是聖座的代理者。換句話說，教會與國家，是有別的與獨立自主的社會，即使教會存在的目的，是比國家存在的目的還高超。

不過，儘管教宗對若干塵世的君主，並未擁有直接的、或優位的凡俗裁判權，但是，他對支

配他們，亦即不祇是作為個人的，而且也是作為君主的，却擁有一種指導的權力。教宗靠他的精神裁判權，為了一種精神的目的，便擁有指導塵世國君的權力。①「我們並未祇靠指導權力，來理解勸誡、警告或要求的權力，因為，這些不是具優勢的權威所固有的；不過，我們却意指一種嚴格強迫的權力。」②塵世的君主，都是教宗精神的國民；而且，教宗的精神權威，在利用他的塵世權威上，也包涵規導君主的權力；「條件是：君主在任何的事務上，從正直理性，或從信仰、公義或憐憫脫離了常軌。」③這在教宗那方面，包涵了一種治理若干塵世事務的間接權力。在精神的善與塵世的便利、或權宜之間，或許產生了一種抵觸；而且，在這類的場合裏，塵世的君主，也必須順服精神的君主。④教宗不應企圖強奪直接的塵世裁判權；不過，在若干情況裏，他為了精神的善，或許就有必要靠他間接的權力來干預。

因此，蘇亞雷曾主張，教宗在塵世領域裏間接的——儘管不是直接的——裁判權學說。他也主張：教宗「對惡習難改的塵世君主，而且，特別是對教宗分離論者與頑固的異教徒，擁有壓制的權力。」⑤因為，沒有壓制權力的規導權，是無效力的。這種權力，不僅延伸到除名這類精神懲處的刑罰，而且，也延伸到就像有必要時就可廢位，這些塵世懲處的刑罰。⑥至於對異教徒的君主，教宗即使未擁有懲罰他們的權力，但是，他却擁有使他們基督徒的國民，免向他們效忠的權力；條件是：基督徒已陷身道德毀滅的危境。⑦

## 十八

最後，我們或許要提述蘇亞雷論戰爭學說的主題。

戰爭，並非內在即爲邪惡；可能有一種正義的戰爭。防衛戰爭，是容許的；而且，有時候，它甚至是一個義務的問題。<sup>⑭</sup>不過，爲使一種戰爭應該是公正的，人却必須遵守某些條件。首先，必須靠一種合法的權力，來發動戰爭；而且，這就是最高的君主。<sup>⑮</sup>不過，教宗却有權主張：應該把基督徒君主之間若干的爭辯問題，歸諸他本人；可是，除非教宗已明白講述，他們必須這麼作，不然，那些國君在開戰以前，未必取得了教宗的授權。<sup>⑯</sup>

一種正義戰爭的第二項條件是：開戰的原因，應該是正當的。例如，遭受一種無法用任何其它方法來彌補或報復的嚴重不平之苦，便是戰爭一種正當的原因。<sup>⑰</sup>一種防衛戰，應該可以嘗試的；不過，在發動一種防衛戰以前，君主却應該評估他的勝算機率，而且，如果大概沒有勝利的把握，他就不應該發動戰爭。<sup>⑱</sup>這種條件的理由是：不這樣，君主應該會使他的國家，遭受極大損害明顯的風險。（蘇亞雷把「政勢戰」意指作：一種自由從事的正義戰爭，而不是一種「攻擊戰」；爲了平復所經受的損傷，或者，爲了保護無辜者免受傷害，自由的啓動戰爭，是合法的。）

一種正義戰爭的第三項條件是：必須適當引導戰爭，而且，在它整個的過程裏與獲勝當中，也必須遵守允當的比例，君主在戰爭開始以前，必須使別國的君主，注意戰爭一種公正原因的存

在，以及求取適當的滿足。如果別國爲所造成的損害，提供了適當的補償，他就必須接受；如果他依然攻擊，這種戰爭就要是不義的。<sup>⑲</sup>在戰爭進行期間，爲了獲得勝利，能使敵方擔負一切必要的損失，乃是合理的；條件是：這些損失，並不包涵無辜者，會受到實際的傷害。<sup>⑳</sup>最後，君

主贏得勝利以後，或許會使被打敗的敵方，承擔一種公正的懲處所夠受的一些刑罰；而且，他或許也會要求他的國家遭受的所有損失，包括由戰爭所受到的若干損害。<sup>⑩</sup>的確，戰後，或許也會用公平的手段，處決敵方當中的某些罪犯<sup>⑪</sup>。

至於「無辜者」，「自然法裏所暗涵的是：無辜者包括了孩童、婦女，以及所有未能武裝的人」，反而，據依「國際法」，它也包括了大使人員。而且，靠着制定法，基督徒、虔信者與聖職人員，也包括在內。「所有其他的人，公認是有罪的；因為，人的判斷，把能夠接受武裝的人們，都當成實際已這麼作的人。」<sup>⑫</sup>這些無辜者本身，絕不可被殺害，因為，殺害他們，內在即是惡的；不過，如果未「偶然」殺害無辜者，就沒有辦法獲得勝利，那麼，殺害他們便是合法的。<sup>⑬</sup>蘇亞雷意指：例如，如果這類行爲，是爲了勝利所必要的，那麼，炸毀一座橋樑、或襲擊一座城鎮，乃是合法的；即使攻擊者有理由認定，這些行爲，將「猝然」牽連某些無辜人民的死亡。然而，爲了殺害無辜的人民，而做出這類行爲，應該不是合法的。

一種關聯於蘇亞雷曾討論的戰爭的問題，<sup>⑭</sup>是下述的問題：參戰的士兵，在道德上要到什麼程度，才有必要確定它是一種正義戰爭，還是不義的戰爭？簡單的說，他的回答有如下述。本身是一個君主的臣民的正規士兵，在服從赴戰的召集令以前，是不必作謹慎的查證；他們能夠假定這種戰爭是公正的，除非它的反證，是明顯的。如果他們對戰爭的公正，祇有若干思辨的疑慮；那麼，他們就應該不理這些疑慮。不過，如果士兵對下述的想法，有若干實際的與令人信服的理由，亦即戰爭的公正，是極端令人可疑，那麼，他們就應該作若干進一層的探討。至於外籍傭兵

，亦即不是打算發動戰爭的君主的國民，蘇亞雷主張：儘管一般的輿論似乎是，他們在應徵以前，必定會探究這種戰爭的公正性，但是，他本人在國民與非國民之間的實際事實上，却是找不到任何的差異的。一般的原則是：(1) 如果造成一種戰爭的公正性的疑慮，是純粹消極的，那麼，大概是，那些士兵，可能在未作任何進一層的探究下，而前來應徵；而(2) 如果這種疑慮是積極的，而且，如果這兩方都提出若干儼似有理的論證，那麼，打算應徵的人，就應該探究真相。如果他們不能發現真相，就讓他們幫助大概有理的人吧。事實上，對一個普通士兵來說，「探討」意指：向「幹練的與光明磊落的人士」討教，不過，如果這些士兵，形成了一種有組織的團體，那麼，他們就能夠把探討與決策，交給他們的指揮者。至於想要發動戰爭君主，當然，他必定很用心探究他原因的公正性；而且，如果他方可能比較有理，那麼他可能就不會打仗。如果公義在彼方，是道德上可確定的，那就更不用說了。<sup>39</sup>

註 釋

- ① *De legibus*, 1, 1, 1; cf. *St. Thomas, S. T., Ia, Iiae*, 90, 1.
- ② *De legibus*, 1, 12, 5.
- ③ *Ibid.*, 1, 5, 24.
- ④ *Ibid.*, 1, 6, 18.
- ⑤ *Ibid.*, 1, 6, 21.

- ⑥ *Ibid.*, 1, 7, 9.
- ⑦ *Ibid.*, 1, 9, 11.
- ⑧ *Ibid.*, 1, 9, 13.
- ⑨ *De legibus*, 1, 9, 13.
- ⑩ *Ibid.*, 1, 2, 5.
- ⑪ *Ibid.*, 1, 3, 2.
- ⑫ *Ibid.*, 1, 3, 3.
- ⑬ 第一章第四段。
- ⑭ *De legibus*, 2, 2, 5.
- ⑮ *Ibid.*, 2, 2, 13.
- ⑯ *De legibus*, 2, 2, 15.
- ⑰ *Ibid.*, 2, 3, 6.
- ⑱ *Ibid.*, 2, 3, 4.
- ⑲ *Ibid.*, 2, 1, 5.
- ⑳ *Ibid.*, 2, 1, 11.
- ㉑ *Ibid.*, 2, 4, 5.
- ㉒ *Ibid.*, 2, 4, 8-10.

- ②3 *De legibus*, 2, 5, 6.
- ②4 *Ibid.*, 2, 5, 9.
- ②5 *Ibid.*, 2, 5, 14.
- ②6 *Ibid.*, 2, 6, 5.
- ②7 *De legibus*, 2, 6, 24.
- ②8 *Ibid.*, 2, 7, 5.
- ②9 *De legibus*, 2, 7, 11.
- ③0 *Ibid.*
- ③1 *Cf. Ibid.*, 2, 8, 1.
- ③2 *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, 9, 3, 10.
- ③3 *De Religione, pars secunda*, 1, 7, 3.
- ③4 *De legibus*, 2, 8, 7.
- ③5 *De legibus*, 2, 13, 1.
- ③6 *Ibid.*, 2, 13, 2.
- ③7 *Ibid.*, 2, 13, 8.
- ③8 *De legibus*, 2, 14, 8.
- ③9 *Ibid.*, 2, 14, 16.

- ④⑥ *Ibid.*, 2, 14, 19.
- ④⑦ *De legibus*, 2, 15, 3.
- ④⑧ *Ibid.*, 2, 15, 12.
- ④⑨ *Ibid.*, 2, 15, 16.
- ④⑩ *Ibid.*, 2, 15, 20.
- ④⑪ *De legibus*, 2, 17, 9.
- ④⑫ *Ibid.*, 2, 19, 2.
- ④⑬ *Ibid.*, 2, 19, 5.
- ④⑭ *Ibid.*, 2, 19, 6.
- ④⑮ *Ibid.*, 2, 19, 8.
- ④⑯ *Ibid.*
- ④⑰ *De legibus*, 2, 19, 9.
- ④⑱ *Ia, Ilae*, 95, 4.
- ④⑲ *De legibus*, 2, 20, 2.
- ④⑳ *De legibus*, 3, 1, 3.
- ④㉑ *Ibid.*, 3, 1, 4.
- ④㉒ *De regimine principum*, 1, 1.

- 57 *De legibus*, 3, 1, 6.  
58 *Ibid.*, 3, 1, 11.  
59 *Ibid.*, 3, 1, 12.  
60 *Ibid.*  
61 對於奧古斯丁的意見，請見本「哲學史」第二卷，頁八八—八九。  
62 5, 7, 6.  
63 *De legibus*, 5, 7, 11.  
64 *Ibid.*, 3, 2, 3.  
65 *Ibid.*, 3, 2, 4.  
66 *Ibid.*  
67 *Ibid.*, 3, 2, 5.  
68 *De legibus*, 3, 3, 4.  
69 *Ibid.*, 3, 3, 7.  
70 *Ibid.*, 3, 4, 1.  
71 *De legibus*, 3, 4, 1.  
72 *Ibid.*, 3, 4, 2.  
73 *Ibid.*

- 74 *Ibid.*, 3, 4, 3.  
75 *Ibid.*, 3, 4, 4.  
76 *Ibid.*, 3, 4, 5.  
77 3, 5, 7.  
78 *Ibid.*  
79 *De legibus*, 3, 4, 7.  
80 *Ibid.*, 3, 2, 5.  
81 *Ibid.*, 3, 4, 11.  
82 *Ibid.*, 3, 4, 6.  
83 *Ibid.*  
84 *Defence of the Catholic and Apostolic Faith*, 6, 4, 1.  
85 *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 8, 2.  
86 *Ibid.*  
87 *De regimine principum*, 1, 6.  
88 6, 4.  
89 *De regimine principum*, 1, 6.  
90 *Defence*, 6, 4, 4.

- ① *Ibid.*, 6, 4, 8-9.
- ② *De legibus*, 5, 3, 2.
- ③ *Ibid.*, 5, 3, 6.
- ④ *Ibid.*, 5, 3, 10.
- ⑤ *Ibid.*, 5, 4, 8.
- ⑥ *Ibid.*, 5, 5, 15.
- ⑦ *De legibus*, 5, 6, 4.
- ⑧ *Ibid.*, 5, 10, 8.
- ⑨ *Ibid.*, 5, 10, 12.
- ⑩ *Ibid.*, 5, 13, 4.
- ⑪ *Ibid.*, 5, 13, 9.
- ⑫ *Ibid.*, 5, 18, 12.
- ⑬ *Ibid.*, 6, 9, 3.
- ⑭ *Ibid.*, 6, 9, 10.
- ⑮ *De legibus*, 7, 3, 8-10.
- ⑯ *Ibid.*, 7, 6, 4.
- ⑰ *Ibid.*, 7, 6, 7.

- ⑩⑩ *Ibid.*, 7, 9, 3.
- ⑩⑨ *Ibid.*, 7, 9, 12.
- ⑩⑧ *Ibid.*, 7, 10, 1.
- ⑩⑦ *Ibid.*, 7, 12, 1.
- ⑩⑥ *Ibid.*, 7, 12, 10.
- ⑩⑤ *Ibid.*, 7, 13, 6.
- ⑩④ *Ibid.*, 7, 14, 1.
- ⑩③ *Ibid.*, 7, 15, 2.
- ⑩② *De legibus*, 7, 18, 5.
- ⑩① *Ibid.*, 7, 16, 3.
- ⑩① *Ibid.*, 7, 18, 12.
- ⑩① *Defence*, 3, 5, 11.
- ⑩① *Ibid.*, 3, 22, 1.
- ⑩① *Ibid.*
- ⑩② *Ibid.*, 3, 22, 5.
- ⑩③ *Defence*, 3, 22, 7.
- ⑩④ *Ibid.*, 3, 23, 2.

- ⑫<sup>5</sup> *Ibid.*, 3, 23, 10.  
⑫<sup>6</sup> *Ibid.*, 3, 23, 22.  
⑫<sup>7</sup> *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 1, 4.  
⑫<sup>8</sup> *Ibid.*, 13, 2, 4.  
⑫<sup>9</sup> *Ibid.*, 13, 2, 5.  
⑬<sup>0</sup> *Ibid.*, 13, 4, 1.  
⑬<sup>1</sup> *Ibid.*, 13, 4, 10.  
⑬<sup>2</sup> *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 7, 3.  
⑬<sup>3</sup> *Ibid.*, 13, 7, 6  
⑬<sup>4</sup> *Ibid.*, 13, 7, 7.  
⑬<sup>5</sup> *Ibid.*  
⑬<sup>6</sup> *Ibid.*, 13, 7, 10.  
⑬<sup>7</sup> *Ibid.*, 13, 7, 15.  
⑬<sup>8</sup> *Ibid.*, 13, 6, 8-12.  
⑬<sup>9</sup> *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 6, 2.

## 第二十四章 前三卷的短評

希臘哲學；先蘇格拉底期的宇宙論與發現「自然」，柏拉圖的理型論與神的觀念，亞里斯多德與對變易和運動的解釋，新柏拉圖主義與基督宗教——中世哲學發現亞里斯多德的重要性——哲學與神學——科學的興起

### 一

我在本《哲學史》的第一卷裏，曾處理希臘與羅馬的哲學。如果有人把希臘哲學，當成始自西元前的六世紀，而中止於猶斯丁尼（Justinian）在西元後五二九年關閉雅典學院；那麼，他就會說，它曾延續了一千年左右，並且，它也形成了一種多少帶有某些確定面向的哲學思想的明確時期。

### 1

據傳統的分類，第一面向是先蘇格拉底期哲學面；有人習慣把這種面向，描述成主要帶有宇

宙論思辨的特徵。當然，這種論點，具有 $\wedge$ 費多篇 $\vee$ (Phaedo)裏蘇格拉底的權威。而且，多半用自己的原因理論，來詮釋若干先前哲學家思想的亞里斯多德，也把早期的希臘哲學家，說成是熱衷於「質料因」，並且，把恩培多克里與安納撒哥拉這類思想家，說成是在考究運動的起源、或動力因。我認爲，這種有關先蘇格拉底期哲學的論點，也就是，它主要具有宇宙論的特徵——儘管當然不是唯一的——顯然是合理的與正確的。或許，有人會以下述的說詞來表明：先蘇格拉底期的哲學家，曾發現「自然」，也就是，他們會形成一種宇宙的觀念，亦即一種受法則支配有機的物理系統。真的是：在某種意義下，他們把宇宙看成了神，而且，有人能夠在先蘇格拉底期密契要素的理論中作區辨；我們能夠查出它和若干古老宇宙發生論的關聯。不過，在密契的宇宙發生論，以及先蘇格拉底期哲學家的宇宙論之間，却有一種差異的世界。它們有關聯，不過，却也有差別。在心智的反省在某種程度上，以經驗與料作基準以前，想像與幻想的活動便已開始退化。

我認爲，記住下述的事是重要的：先蘇格拉底期的宇宙論者，代表了一種前科學的思想面向。因此，在哲學與經驗科學之間，並沒有差別；的確，那裏本就不會有差別。在能夠造成這種差別以前，經驗科學，就必須達到某一種階段的發展。而且，我們或許也記得，即使在文藝復興時期以後，有人總把「自然哲學」或「實驗哲學」，用成我們應該稱作的「物理科學」一種名稱。早期的希臘哲學家，祇專注理解世界的性質，而且，他們的注意力，都集中在曾引起他們的興趣與好奇，或者如亞里斯多德所說的「驚奇」的某些問題上。在這些問題當中，有某些當然是我們

稱作「科學問題」的東西；意即，它們祇能利用科學方法來作適當處理的。可是，先蘇格拉底期的哲人，却試圖在他們的能力範圍內，靠唯一的手段，也就是，靠反省若干的因果觀察，以及靠思辨來解決它們。他們在某些事例裏，曾作出相當出色的臆測；這些臆測，已預示了後來若干科學的假設。安納齊曼德似乎提出了一種人類起源的進化假設，而路西布斯與德謨克利圖的原子論，却是一種對後期科學的假設，作出思辨預期的顯著的範例。據亞里斯多德說，人們首先對比較明顯的事物感到驚奇，而後，才提出若干比較重要的事務的難題與問題；而且，他也提到有關太陽、月亮與星辰，以及有關宇宙生成的若干問題。亞里斯多德所作的這種陳述，是值得深省的。他講到的「驚奇」，是哲學與科學這兩者的源頭。不過，在起初，它們却是相同的，而且，我們祇是靠完全熟悉後來的一種差異，才把有關太陽、月亮與星辰的問題，分類成若干科學的問題。對我們而論，夠明顯的是：例如，如果我們想知道星辰的常識，我們就必須轉向天文學家求取這種消息；我們幾乎不應該前往思辨哲學家那裏，求取這種消息。同樣的，我們不認為，靠着浮泛的反省，就能夠答覆物質的物理結構，或視覺的機械論（例如，它是恩培多克立本人感興趣的一種主題）這些問題。

如果我要改寫第一卷裏有關先蘇格拉底期的哲人的章節，我想，我應該要多注意他們思想的一些面向，也就是這件事實，亦即，他們已提出的許多問題，都是我們應該認定為科學的問題，而且，他們已提出的許多理論，也都是對後來若干科學的假設，作若干思辨的預想。同時，作下述的暗示，應該是不正確的：先蘇格拉底期的哲人，只不過是些預備期的科學家；他們都欠缺貫

做他們真正使命的方法，以及必要的技術手段。或許，有人談到泰利斯與安納齊曼德時，會講論這一類的话；不過，我認為，論到巴曼尼德斯，甚至赫拉克利圖，也這麼說，應該是一件奇怪的事。在我看來，先蘇格拉底期的哲人，或者，至少他們當中的某些人，已提出通常公認是適當的哲學問題的許多問題。例如，赫拉克利圖顯然已提出，經驗科學不能解答的若干道德問題。而且，值得爭論的是：藏置在他們當中某些人知性活動背後的驅策力，乃是想靠把多樣性還原成統一性，以及靠發現「終極實在」的本性，來「解釋」宇宙的慾望；並且，他們也和後來的思辨哲學家，同樣具有這種驅策力。

因此，我不認為，人有理由把先蘇格拉底期的哲人，詮釋成只不過是科學思辨的先驅者。若這麼作，便犯了一種相當漫不經心的與草率推廣的錯誤。同時，要注意下述的事實，才是對的：在他們已提出主要的問題當中，有些並不是靠先蘇格拉底期的哲人（不可避免地），企圖要解答它們的方法，便能夠回答的問題。而且，在這種意義下，如下的陳述却是真的：他們都是科學的先驅者。我認為，這種說法，也是真的：他們主要是「宇宙論者」，而且，現在，也就是說，科學已接管了他們許多宇宙論的思辨領域。不過，儘管有人會說，如果有人喜歡他們的假定，亦即「自然」是一種有機的宇宙，是一種科學的假設；但是，他同樣正好也能夠說：它是一種位在所有科學工作與研究底部的哲學假設。

如果早期的宇宙論者曾發現「自然」，那麼，詭辯學派、蘇格拉底與柏拉圖便發現了「人」。當然，說真的：這種陳述，在這兩方面，無論如何，是既不正確，又很誇大。第一、在這意義下，亦即一個迄今無人知的島嶼是一個探險家發現的，「人」不是詭辯學派、或蘇格拉底發現的。而論到「自然」這件事，在這意義下，也不是先蘇格拉底期的哲人發現的。第二、就像畢達哥拉斯學派這些先蘇格拉底期的哲學家，正如柏拉圖有「自然」的理論，也有他們「人」的理論。儘管這樣，蘇格拉底時期，却在哲學的興趣與強調上，出現了一種變遷。而且，這就是有些史學家會說的，以及能夠為下述的說詞，湊合一種合理個案的理由：希臘哲學始自蘇格拉底。據他們的看法，應該把先蘇格拉底期的哲學，當成原始的科學，而不完全是哲學。哲學，是始自蘇格拉底的倫理解析。這不是我對這種情境的見解；不過，它却是一種值得爭論的立場。

不過，在這裏，進一步講述「自然」到「人」興趣的轉移，却不是我的目的。應該不可否認的是：關於蘇格拉底，他曾有這一種興趣的轉移；而且，我在第一卷《哲學史》裏，便強調過這種論題。現在，我想做的事是，要注意我在該卷裏未曾充分強調的一個課題，也就是，蘇格拉底與柏拉圖哲學裏解析所扮演的角色。然而，這樣說或許會好一會：我現在想強調柏拉圖哲學裏解析所扮演的角色；因為，一件夠清楚的事實是：蘇格拉底曾關心解析。（說到這裏，我正想假定，我在第一卷《哲學史》裏已表現的論點的為真：蘇格拉底並未發明形式、或觀念理論。）

在我看來，柏拉圖的價值理論，很有可能，是以對若干倫理命題與價值述句，作一種解析為根據的。而且，儘管這一類的陳述，在某種意義下，我看來是蘊涵了對價值客觀性的信仰；但是

，它却未導致：若干價值擁有了那種柏拉圖顯然已歸因於它們的客觀性。如果有人能夠借用胡塞爾（Husserl）的語言，那麼，他或許就會說，柏拉圖在未注意「存而不論」（*epoche*）的情況下，便已對「本質」作一種現象學的分析；從而，便混淆了描述現象學與形上學。再者，柏拉圖思想的一種特徵是：他曾注意不同類型語句之間邏輯意義上若干的差異。例如，他已了解，在某些語句裏，使用了未指涉任何明確的個別事物的名目；而且，在一種意義下，即使沒有個別的存在事物，可與這些名目對應，但是，這些語句却會是真的。只要把它延伸到總稱的與殊稱的語詞，他就在這種基礎上，展述他的理型論。他因為這麼作，便受到語言的誤導，而且，混淆了邏輯與形上學。

我這樣說，絕未在暗示，柏拉圖的善觀念和他的範型理論全無價值；或者，他的理型論，也只不過是邏輯與形上學一種混同的結果。他對善若干的評論，儘管可能含混不清，但是，却幾乎無支持下述的見解：他完全祇因為我們使用「善」這種字詞而誤導他，才設定了「善」。不過，這件事實却依然存在：柏拉圖以辯證的與邏輯的方法，研究「形相」、或「理型」的形上學，容易受很嚴重的異議的攻擊；而且，我認爲，我在我的第一卷書裏，並未把柏拉圖哲學裏「語言分析」的成份，或他混同了邏輯與形上學，作充分的陳示。

不過，我想，很可能是過份強調了柏拉圖思想的形相論、或理型論。至今我知道，沒有真實的證據是，他曾放棄這種理論；的確，在我看來，可採用的證據，禁止了任何這類的假定。不過，在這同時，我認爲下述的說法是真的：心智或靈魂的觀念，在柏拉圖的思想裏，曾扮演一種日

益重要的角色。柏拉圖神學的主題，是出了名的模糊；不過，至少清楚的是：他是自然神學真正的創始者。在《法律篇》(Laws)裏呈現的是：他曾以極大的重要性加給宇宙裏一種神的心智、或靈魂之觀念；而且，從《迪美吾斯篇》看來，即使有人必須顧及這對話錄若干內容的「默契」特性，但是，它是同樣清楚的。當然，這不是說，柏拉圖擁有任何清楚的有神論哲學；如果他有的話，他當然不會向他的讀者顯示這件事實。如果有人把「神」意指為：猶太—基督宗教獨一神論的神；那麼，這種證據應該暗示：柏拉圖靠不同的思想路向，曾得到神的兩種面相；不過，它却未暗示，或者，至少並未對這種主張，提出確實的理由：柏拉圖曾結合神的兩種面相，亦即把它們歸隸成一種位格的「存有」。因此，或許能夠把「善」說成，表徵了基督徒哲學家稱為具有範型因面相的「神」；可是，它自然未導致：柏拉圖應該已把「善」稱為「神」。而且，我們或許可以把《迪美吾斯篇》的德米奧格(Demiurge)與《法律篇》中神的心智或靈魂，說成表現了具有動力因面相的神；條件就是：在這關鍵上，人未在完整意義下，把動力因理解成一位「造物主」，而是把它理解成經驗世界睿智的結構，以及天體規律運動的一種解釋因。不過，沒有引人入勝的證據是：柏拉圖曾把「善」和《迪美吾斯篇》的造化神已表現的存有等同了。儘管這樣，清楚的是：如果他的理型論，是他對某一種問題的解答；那麼，他的一種神的心智或靈魂學說，便是他對另一種問題的解答。而且，情形應該顯然是：與時俱進，後一種的學說，曾在他的思想裏佔有一種更重要的地位。

## 3

關於亞里斯多德，我想，有人必會強調他有這種企圖：要對經驗世界，提出一種理性的解說；以及，尤其是，專心於使可觀察的變異與運動，讓人理解。（人應該要記住的是，「運動」對亞里斯多德來說，並非祇意指：轉位；它也包涵量與質的改變）。人們當然不應該清除、或漠視亞里斯多德哲學裏柏拉圖的要素，或形上學的要素，好像它們祇是在他的發展上，一種他忘記脫除的柏拉圖主義者面向的遺跡；不過，重要的是：把 $\wedge$ 形上學 $\vee$ 的神，亦即第一原動不動者，設定成一種以目的因果原則對運動所作的解釋。 $\wedge$ 形上學 $\vee$ 的神，似乎顯示成一種天文學的假設。

如果有人記得亞里斯多德專注對變易與運動的解釋，那麼，要對他徹底批判柏拉圖的理型論作解說，就更加的容易。如同我已說過的，柏拉圖的理論，在若干邏輯的根基上，當然，已遭受若干嚴重的異議；而且，我懷疑，不管有人可能認定，這種就本身考慮，以及已修正的理論，是有何等的價值，他研究這種理論的方法，是否能夠禁得起批判。另一方面，如同它們已禁得起的，亞里斯多德的批判裏，有幾種似乎沒給人什麼特別的印象。亞里斯多德有意假定：柏拉圖在他的理型論裏會達到的，就是亞里斯多德本人已理解的「形式」；因此，他曾提出異議：柏拉圖的理型，不曾實現他自己的形式已實現的功能；結果是，柏拉圖的理論是荒謬的。這種批判的路向，並不是一種巧妙的路向；因為，它依賴下述的假定：假定柏拉圖的理論，是要實現亞里斯多德

的形式因果原則理論，打算實現的相同的功能。不過，如同我已提示的，如果有人記得亞里斯多德專注對變易與運動的解釋，以及他的「動力的」見解；那麼，他對柏拉圖理論的敵視，便可叫人理解了。他基本的反對理由是：這種理論，太過「形上學化」；他認為，也就是說，解釋我們在事物裏找到的變易與穩定性的混合物，是沒有用的；它並不是一種在經驗與料裏曾有它的根源，或者能夠歸功對經驗與料的解釋，或者可以檢證的假設。我並不想暗示：亞里斯多德是一個實證主義者。不過，如果有人把「形上學的」這種字語，理解成現今有時候具有的本意，也就是，指涉完全未可檢證與不必要的假設；那麼，清楚的是，亞里斯多德曾把柏拉圖的理論，認定為太過「形上學化」。當然，我並不認為：範型因果原則的理論，沒有解釋的功能；不過，除非它關聯於一種神的存有觀念，亦即能夠產生亞里斯多德入形上學V的神所未能產生的一種活動，否則，它幾乎就不能擁有任何這類的功能。如果有人從亞里斯多德的觀點來看這個問題，那麼，他很容易理解他對柏拉圖理論的態度。他也能夠理解，何以中世紀的波那文德，能夠把亞里斯多德當成一個自然哲學家，而不是一個形上學家。

#### 4

柏拉圖的德米奧格，曾形構經驗世界，亦即依據一種外在的範型、或模型，賦給它一種睿智的類型；亞里斯多德的神，如同目的因，是對運動作終極的解釋。因為，就完整的意義而論，他們的神，都不是經驗存有的創造者。希臘哲學家最接近創造觀念，以及思考一般有限存在的問題

的，就是新柏拉圖主義。

不過，論到新柏拉圖主義，我在這裏想強調的見解是：它的特性，就是希臘哲學思想的綜合，以及哲學、倫理學與宗教混合成的一種體系。它把自己表現成一種：「救恩之道」；甚至，有如一種祇能夠向為數較少的知識份子訴求的高超的知性的救恩之道。我們在先蘇格拉底期的畢達哥拉斯主義裏，已能夠把哲學的構思，辨識成一種救恩之道；可是，如同這學派若干的數理研究已展述的，畢達哥拉斯主義的這種面向，在比例上，或許有意退入背景裏。由於有蘇格拉底，以及他的德即知的理論，人們才能夠清楚了解哲學是一種救恩之道的觀念；而且，這種觀念在柏拉圖的思想裏，也是突出的。可是，他的哲學若干邏輯的與數理的面向，却使它相形失色。當然，柏拉圖不是實用主義者；不過，爲了個人的生命，以及爲了一般的社會，要理解他加給擁有真理的重要性，却不需要對他若干的作品有任何多大的認識。不過，在柏拉圖主義後期的若干面向上，特別是在新柏拉圖主義裏，哲學是一種救恩之道的觀念，却已變得非常的明顯。有人只須思想柏羅丁有關人倫理的與宗教的騰昇學說；它的極致，就是與「太一」作忘我的合一。當波斐利把新柏拉圖主義，闡釋成一種希臘人的，而且，在知性上，設定是基督宗教的首位勁敵時，他便能夠這麼作；因爲，在新柏拉圖主義裏，希臘哲學早已呈現一種宗教的性格。斯多亞主義與伊比鳩魯主義，兩者都已表現成救恩之道。不過，儘管斯多亞的倫理學，原就擁有一種顯著的高貴性；但是，這兩種系統，都未具有一種充分高級的知性品位，俾使它能夠在希臘思想若干最後的階段裏，扮演新柏拉圖主義實際上已扮演過的角色。

這件事實，亦即早期若干的基督徒作家，曾襲取新柏拉圖主義的語詞與觀念，或許會使人強調，希臘人與基督徒思想之間的連貫性。而且，這就是我在我第一、二卷書裏已採取的路向。現在，我並不想放棄這種思想路向的有效性；不過，我同樣要強調這件事實：在希臘人與基督徒思想之間，也曾有一種尖銳的罅裂。像波斐利這樣一個新柏拉圖主義者，便非常清楚理解介於一種哲學，亦即曾把很少的重要性加給歷史，而且，也無法想像一種肉身顯現的神觀念的哲學，以及一種宗教，亦即曾把一種深遠的重要性加給若干具體的歷史事件，而且，也是奠基在信仰道成肉身的宗教之間的差異。此外，基督徒接受基督是神的兒子，以及在歷史裏一種神的啓示，曾意指：對基督徒而言，一般的哲學，無法成爲救恩之道。像克里門特這類基督徒作家，他們曾以字面意義，把哲學詮釋成：「愛好智慧」，並且，也把希臘哲學，尤其是，在一種廣泛意義下的柏拉圖主義，當成基督教的一種預備。這種預備，如同律法與衆先知，曾爲猶太人實現了一種功能，也爲希臘世界實現了一種功能。因此，比起戴爾都良已顯示的態度，人們都會受到克里門特對希臘哲學表現的友善態度感動的。不過，如果有人稍微用心思考前者的態度；那麼，他就會看出它的內涵，也就是基督宗教已用一種明確的方法，接管了希臘哲學的角色。而且，事實上，當哲學在中世的基督教界真正發展時，它便傾向於「學院的」；亦即是若干大學與專業邏輯學家的事務。從來沒有一個基督徒哲學家，會把哲學真正看成一種救恩之道；而且，當中世的思想家，都因爲太過注意邏輯的巧妙性而受到非議時，人們經常遺忘的却是：對他們來說，哲學不會是別的，而祇是一種「學院的」追求。當在近代的新紀元，有人發現，把哲學構思成一種再度自顯是「救

恩之道」的哲學時，這種構思，總是源自對基督神學的一種懷疑，以及想要找到一種替代品，或者源自對不再是基督徒的人士，想找出一種可接受的接近方法；條件是：基督徒思想家已指明了它。有信心的基督徒，指望宗教將成爲他生命的靈感，以及他行動的指標，而並不指望哲學；不管他對後者會有何等的興趣。

## 二

我在第二卷書裏，曾追溯基督徒世界的哲學歷史到第十三世紀末；可是，我却把鄧·斯科特（死於一三〇八年）包括進去。他的哲學反而劃歸偉大的十三世紀的若干體系，而未劃歸十四世紀的「新派」。因此，本卷書曾涵蓋教父時期，早期的中世時期，以及大規模重建形上學思考的時期。下一個時期，也就是說，後來的中世時期，我已在本卷書的第一部份裏概述了。

從基督紀元初期到中世紀末，基督宗教的哲學思想的這種四重區分，是一種傳統的區分；我認爲，它是合理的，而且有用的。不過，以下述的說法，却有可能作一種比較簡單的區分：中世哲學劃分成兩種主要的時期，亦即推介亞里斯多德的「全集」(Corpus)給西方基督教界的前期與後期。總之，我認爲，我們幾乎不可能誇大這種事件，也就是重新發現亞里斯多德的哲學重要性。我主要是以一個歷史學家身份在說話。哲學家對亞里斯多德若干理論的評價，或許各有不同；不過，我認爲，對公認是一種歷史事件的，亦即重新發現亞里斯多德的重要性的爭辯，是沒有理由的。除了人們很少注意的斯科特·伊利基耶(John Scotus Erigena)的系統以外，早期

的中世紀人士，並未擁有我們大概應該稱呼爲一種哲學體系的事物；而且，尤其是，他們對未受基督教影響的任何體系，却未有親切的認識。不過，在十二世紀下半葉與十三世紀上半葉，人們對亞里斯多德的重新發現，以及逐譯若干回教主要思想家的作品，却使中世紀基督徒思想家，首度認識一種發展的系統；這種系統，是一個異教徒哲學家的作品，而且，並未虧負基督教任何恩情。因此，亞里斯多德自然容易被它們意指爲：「哲學」。容認下述頑固言行，是一種大錯誤：有些文藝復興期的士林哲學家，曾因此墨守亞里斯多德物理的與科學觀念，而使人認爲：發現亞里斯多德，就是一種哲學的不幸。的確，在中世紀，亞里斯多德是聞名的「哲學家」；而且，人們這樣稱呼他，是因爲：事實上，他的系統對中世紀人士而言，就是「哲學」。不過，他的系統，對他們來說是意指：「哲學」，這原因並不是它是亞里斯多德的系統，意即我們可藉以區分亞里斯多德主義，與柏拉圖主義、斯多亞主義、伊比鳩魯主義，或新柏拉圖主義的不同；而是因爲，它是一種他們曾擁有一項廣泛認識的偉大的哲學系統。理解這件事實，是重要的。例如，如果我們說到多瑪斯企圖調和亞里斯多德主義與基督教的神學；那麼，如果有人做了用「哲學」這字語，替代「亞里斯多德主義」這字語的實驗，他就會更理解這種情境的性質。當有些十三世紀的神學家，對亞里斯多德採取一種敵視的態度，並且把他的哲學當成（在許多方面）是一種知性的威脅時，他們正是以基督信仰的名義，駁斥獨立自主的哲學。而且，當多瑪斯大部份會採用亞里斯多德的系統時，他便已頒給哲學一紙許可狀。我們不應該認定，他已使基督宗教的思想，承載了一個特殊希臘哲學家的體系。他的作法比較深刻的重要性是：他認定哲學的權利與立

場，就是一種有別於神學的理性的研究。

有人也同樣要記取這件事實：用一種建設性的態度，利用新學問，要歸功於像多瑪斯與鄧·斯考特這類首要神學家的人士。重新發現亞里斯多德這件事，曾以一種遠比中世紀早已假定更激烈的方式，提出神學與哲學之間的關係問題。而且在十三世紀，以建設性方式，認真嘗試應付這種問題僅有的人士，也是神學家。人們經常視爲「拉丁的亞維洛艾主義者」的文學院的教授，都有意用一種盲從的態度，如同亞維洛艾已堅持的、或詮釋的，接受亞里斯多德全部的哲學。而且，當有人以下述的事實，亦即亞里斯多德的學說，有些已抵觸基督神學而責備他們時，他們却答覆：哲學家的工作，只是要報導若干哲學的意見。如果他們提出這種答覆是誠摯的；那麼，他們便把哲學視同哲學史了。如果他們不是真誠的，那麼，他們便是用一種非批判的與盲從的態度，接受了亞里斯多德。在這任何一種情況裏，他們未曾採取建設的態度。另一方面，像多瑪斯這類的神學家，都努力綜合亞里斯多德主義與基督宗教；如同我已說的，亞里斯多德主義，事實上，即意指：「哲學」。然而，這却不像某些批評家所想像的，只是企圖把亞里斯多德逼進一種基督宗教的模型裏；它曾包涵對亞里斯多德哲學的重新思考與發展。多瑪斯的作爲，不是無知者的歪曲，而是有原創建設性的作爲。他並不因爲它是亞里斯多德主義而假定亞里斯多德主義的真理，從而，便企圖把它逼進一種基督宗教的模型裏。他深信，亞里斯多德主義在它主要的路向上，是眞確推理的結果。而且，當他攻擊亞維洛艾主義者的一靈論學說時，他攻擊它，部份是基於：他認爲，亞維洛艾曾誤解亞里斯多德；而部份也是基於：一靈論是錯的，並且，靠哲學推理，就能

夠指明它是錯的。最重要的，就是第二種原因。如果一種哲學理論，抵觸了基督神學，多瑪斯便相信，它是錯的。不過，他却非常明白，從哲學觀點看來，下述的說詞是不充分的：一種理論因為抵觸了基督宗教，就是錯的。他也明白，下述的主張是不充分的：它繫賴對亞里斯多德的一種誤解。他主要的工作，便是要指明：這種理論，是繫賴壞的、或不得要領的推理。換句說的，他重新思考亞里斯多德主義，便是一種哲學的再思考；它並未祇帶有下列的形式：使亞里斯多德的與多半是亞里斯多德的理論，對抗基督神學，而且，在沒有任何哲學論證的情況下，消除、或改變與那種抵觸的若干理論。他曾周延的準備，要想在他們的拿手範圍內，也就是，能訴求推理，來應付整個的亞里斯多德學派與反亞里斯多德學派。在他這麼作時，便把哲學展述成研究的一個別部門；也就是，一方面與神學分別，而且另一方面，使它有別於祇對亞里斯多德的言論單作一種報導。

因此，有人會說，中世紀哲學，由於重新發現亞里斯多德與十三世紀神學家兼哲學家的工作，便抵達了成人的身量。認識亞里斯多德形上學的與物理的作品，會拓寬中世紀人士對哲學的構思；人們不再認為，哲學構思多少是等同於辯證法。因此，在中世哲學的成長上，亞里斯多德主義曾是一種最具重要性的能產原則。無疑，可惜的是，亞里斯多德的科學，尤其是，亞里斯多德的天文學，應該與可尊敬的程度調和；它在某些方面，曾為自己博得了名譽。不過，這却未改變下述的事實：哲學家亞里斯多德絕不是一個毫無份量的人物，而且，他也曾構成中世思想家肩上的重擔。沒有他，中世紀哲學幾乎不能像過去那樣快速的發展。因為，研究亞里斯多德若干的作

品，不僅提升了哲學思考與分析一般的標準，而且，也大肆擴展研究中世哲學家的領域。例如，認識亞里斯多德的心理學與知識論的若干理論，曾導致對這些課題作長期的反省。而且，當有人，就像多瑪斯已接受亞里斯多德普遍的見解時，若干新問題便產生了；不然，若干舊問題，就變得更加的尖銳。因為，如果沒有天生的觀念，而且，我們的觀念，都是依賴感官，知覺形成的；那麼，只要形上學包涵了思考，並且，也講述超越質料的存有，下述的問題便會產生：形上學是如何可能的呢？而且，我們能把什麼樣的意義，附加在能描述超驗存有的語詞上呢？多瑪斯已明白這些問題，並且，明白它們的來源，而且，也對它們作某種的思考。反而，斯考特也知道為形上學，提供某種理論辯護的需要。再者，可爭議的是：亞里斯多德的「經驗主義」，是十四世紀曾引起批判風尚，亦即有中傷靠亞里斯多德觀念奠定的若干形上學學系統的傾向的影響之一。總之，不管有人會怎樣評估，亞里斯多德若干理論的價值，但是，幾乎不可能否認的事實却是：中世紀人士對他哲學的認識，在刺激中世紀哲學的思想，已造成一種最有威力與最廣泛的影響。當他的觀念，已對思想造成一種破壞力的影響時，這祇可歸咎於下述的事實：他若干作品原先已激生的有生命力的與創造的運動，本身早已衰微了，至少，是暫時的。

不過，如果有人強調亞里斯多德主義對中世哲學的重要性，那麼，他也必須記住：從形上學的觀點看來，十三世紀的神學家兼哲學家，已相當拓深了它的基礎。亞里斯多德本人曾關心解釋世界的「生成過程」(how)，也就是說，世界的某些特徵，尤其是，變易、生成，或「運動」。然而，由於有多瑪斯這樣的一個哲學家，重點却有了改變：世界的「本質」(that)問題，也

就是，有限存有存在的問題，已變成首位了。當然，如同吉爾松用他慣有明晰的手法已指明的，完全真的是：猶太—基督宗教的創造教義，曾指引對這主題的注意；而且，這在多瑪斯時代很久以前，顯然就已發生了。不過，後者爲了基督徒形上學家的緣故，便在他的本質與存在之間的差異理論裏（或者，反而是在他利用這種差異裏；因爲，他未曾發明它），曾陳述這種問題的優位性。因此，在上述的一種意義裏，亦即，人幾乎不能稱亞里斯多德的哲學，是「重存在的」，人便有可能稱多瑪斯的哲學，是一種「重存在的」哲學。

## 三

中世紀的人，對亞里斯多德的邏輯，總有某種認識。而且，老是在哲學對絕大多數人是意指成邏輯、或辯證法時，完全可以理解的却是：用一種有名的語詞，應該把哲學廣泛認定爲：「神學的婢女」。據亞里斯多德本人的論點，邏輯是一種推理的工具，而且，早在中世紀時，這種工具能夠應用在神學圈以外的事物就不很多。因此，在信仰與理性之間，也就是，在靠權威接受的與靠信心相信的真理，以及已當成論證結果來接受的真理之間，儘管可推出一種差異；但是，哲學和神學的關係問題，却不是尖銳的。不過，當亞里斯多德的整個系統，在各基督宗教的大學裏已出名時，哲學的範域，便遠超過辯證法的範域了。自然的、或哲學的神學（當然，它在安瑟莫若干的作品裏，有它的根源），以及自然哲學、或宇宙論，加上形上學心理學的興起，則把哲學觀念介紹成：一種有別於神學，以及有別於現今應該可稱作「科學」那種事物分枝的研究。因此

，它曾導致：基督徒思想家，已注意哲學與神學適當的關係。

在本哲學史的第二卷裏，便已概述多瑪斯對這種問題的見解；而且，我在這裏並不打算覆述它們。人們該會充分記得：他曾頒給哲學一紙許可狀，並且，認定它內在具有的獨立性。當然，作爲一個虔信的基督徒的多瑪斯，曾相信，一種抵觸基督宗教的哲學理論，是錯誤的；因爲，他絕不接受兩種矛盾命題能夠同時爲真的荒謬觀念。不過，如果他擁有了基督宗教的真理，那麼，他就深信，始終能夠指明的是：一種抵觸基督宗教的哲學命題，是若干壞的、或偽裝的論證的結果。作爲個別思想者的哲學家，在他們的推理上，說不定多會犯錯，並且，抵觸了啓示的真理；不過，哲學本身，却不會這麼作。世上並沒有像一個不犯錯的哲學家這種東西；不過，如果有的話，他的若干結論，應該總會調和啓示的真理的。可是，他應該是以獨立的方法，獲得他有關啓示資料的結論。

當然，這是一種有關哲學與神學的關係，非常整齊的與權宜的論點。不過，有人必須額外評述：據多瑪斯說，形上學家確實能夠論證、或建立「信仰的序曲」，就像一位能夠向人類啓示真理的神的存在；反而，他却無法證明像「三位一體」這類基督宗教啓示的奧秘。然而，如同我們在本卷書第一部份裏已見到的，在十四世紀，已有許多哲學家開始質疑若干證明的有效性；多瑪斯早就把這些證明的有效性，當成「信仰的序曲」若干有效的證明，也就是，當成信仰之若干理性基礎的論證來接受。幾乎不能合法質疑的是，他們批判任何特定證明的權利；因爲，分析與批判，是哲學所不可缺少的。例如，如果有一個哲學家認爲，「凡動者皆爲他物所動」的原則，在

多瑪斯對神存在的第一路證明裏，無法承受加給它的負荷；那麼，他便有這種說詞的各種權利。另一方面，如果有一個哲學家，曾質疑神存在所有證明的有效性；那麼，主張多瑪斯已強調哲學與神學之間的密切關係，以及，信仰之合理性的問題，已變成尖銳的，就幾乎是不可能的。不過，人們對十四世紀的這種問題，却未提出任何真正認真思考。像威廉·奧坎這樣的一個神學家兼哲學家，也會質疑神存在若干形上學證明的有效性，而未對什麼是神存在若干論證的真正性質，或者什麼是我們相信神的理性基礎——就因為用傳統方式，未能論證祂的存在——的問題，繼續作認真的探討。這部份原因是，許多主導的「唯名主義者」，本身都是神學家；部份原因是，基督宗教仍然提供普遍的心理背景；而且，部份原因也是，許多哲學家的注意力，都專注若干邏輯的與分析的問題（而且，以奧坎的個案，便是專注政治的與教會的論爭）；唯名主義者批判傳統形上學引起的若干問題，人們若不是未完全領悟，便是已充分討論了。神學與哲學一直有分離的傾向；不過，人們却未清楚承認這件事實。

## 四

我們在本卷的第一部份裏，已看到「新派」在十四、五世紀中是怎樣傳佈的。我們也看到第十四世紀，至少，也對一種新的科學觀有多麼的期待；這種科學觀，在文藝復興時期，曾以令人吃驚的快速度開展着。如果先蘇格拉底期的哲學家，已發現「自然」，意即他們曾形成一種宇宙、或法則支配的系統觀念；那麼，文藝復興期若干科學家，也是在下述的意義裏發現「自然」

：他們在發現實際支配自然事件的「法則」上，曾展開對科學方法的利用。要講述支配「自然」的若干法則，可能很容易受到異議的攻擊。不過，問題却不在於：同時使用了這種、或那種語言，或者應該要使用這種、或那種語言；反而，是在於：文藝復興期若干的科學家，在以前從未發展的這一方面，展開了對「自然」的科學研究。這意指：物理科學曾抵達成人的身量。人們或許經常已把它認定成：「自然哲學」、或「實驗哲學」；不過，除了專門術語以外，下述的事實却依然存在：科學透過文藝復興期若干科學家的作爲，已側身在神學與哲學旁邊，佔取了它自己的一個位置。而且，由於近代科學的成長，在對於什麼是「知識」之一般評估上，已逐漸發生一種重大的改變。在中世紀，人們通常都把神學與哲學，當成了「科學」；在大學生活裏，若干了不起的人物，也都是神學家與哲學家。在一般的評價上，他們也都是博學多識者。然而，不久以後，人們普遍都把近代意義下的科學知識，當成知識的規範與標準；而且，在許多國家裏，人們通常在這種意義下，亦即認爲科學家已擁有了知識，都認爲神學家與哲學家，不應該擁有「知識」。當然，這種對知識的態度，只是逐漸產生的；並且，應用的與技術科學的發展，已促進了它的成長。不過，明顯的事實却是：其實，就在中世紀，哲學事實上是神學圈以外，「科學」知識的唯一代表；在文藝復興期的後期裏，已崛起若干競相求告者。他們在評估許多人當中，已從哲學搶走完全代表知識的頭銜。當然，提述這種關聯於文藝復興期科學的問題的見解，是要作事前處理的；而且，在這裏要詳細討論該問題，應該是不適當的。不過，我爲了要指明文藝復興期科學發展的偉大重要性，或毋寧說，它是哲學不可少的方法之一，我便已提述了它。如果有人重新

發現亞里斯多德裏，找到中世哲學中的一條分界線；那麼，他也能夠在文藝復興期科學的成長上，找到歐洲思想史裏的一條分界線。

鑑於下述的事實，亦即若干古老的哲學史，都有意忽視中世哲學——它們對它知道很少——而且實際上，也從亞里斯多德就跳到笛卡兒，後來的歷史學家，當然，都非常強調希臘哲學與基督思想之間，以及中世哲學與文藝復興後期哲學之間的連續性。例如，笛卡兒許多的哲學範疇與觀念，依賴士林哲學；胡克爾曾利用中世自然法的理論，並且，從他也以一種稀釋的形式，傳到了洛克；以及後者比他大概已理解的，更依賴亞里斯多德主義，在今天，都是歷史學家當中共同認可的問題。不過，我認為，如此強調連續性的要素，而忽略若干新奇的與變易的要素，却是一種錯誤。文藝復興與後期的思想趨勢，並不像中世紀那樣的盛行。當然，這種改變，是緣自許多同時作用的不同因素；不過，科學的興起，當然，不是這些因素中重要性最少的一種。比起它先前已從一種未與神學明顯關聯的觀點，來思考世界，科學的發展，曾使它變得更容易了。例如，如果有人把波那文德，甚至多瑪斯，和笛卡兒這一種哲學家作比較，那麼，他立刻會發現，他們的見解與興趣，有一種相當大的差異；可是，事實上，這三個人却都是有信仰的天主教徒。波那文德主要是對受造物與神的關係，有如「神之印蹟」(vestigia Dei)，或者在人的個案上，有如「神的形象」(imago Dei)，很感興趣。多瑪斯因有他的亞里斯多德主義，便從一種純哲學的觀點，對受造物表現了較大的興趣。不過，他特別是一個神學家；而且，顯然的是，他主要的興趣，是一個神學家與一個特殊的基督徒思想家的興趣。然而，論到笛卡兒，我們找到了一種

有人或許會指稱有「中性」特質的見解；可是，它却是一個身為基督徒的人的態度。當然，在文藝復興後期裏，有許多本是無神論的，或總之是非基督徒的哲學家；人們不由得想起法國啓蒙運動時期某些的人物。不過，我的論點却是：在中世紀以後，哲學曾有「世俗」特性的傾向。像笛卡兒這樣的一個人，當然是一個好基督徒；不過，有人幾乎不會認為，他的哲學是一種特殊的基督徒的哲學；可是，他若干的宗教信仰，却已影響他的哲學思想。文藝復興時期興起的人文主義——科學成長繼續——，曾產生思想鮮活的利益與路向；它們儘管未必抵觸了神學，但是，在未與它有任何明顯的關聯、或關係下，却是能夠追求到的。論到科學本身，這是夠清楚的；而且科學的成長，也影響了哲學。不然，這麼說，或許會好一點：當時的科學與哲學這兩者，曾表顯新見解的成長，並且，也使它有了助益。

不過，如果有人強調思想趨勢裏，中世紀與文藝復興界之間的差異，他必然會以注意這種新見解，漸次的以及多半是持續的進化，來辯定這種強調。一個比較早的中世思想家，就像安瑟莫，主要便是對理解這種信仰感到興趣；對他來說，信仰的優位性是明顯的，而且，說不定，我們指稱他哲學思考的內容，大致就是一種想以利用理性，來理解我們相信的事物的一種企圖。「我相信，以期獲得理解」(Credo, ut intelligam)。在十三世紀，重新發現亞里斯多德主義，曾大肆拓展基督徒思想家的利益與視野。接受亞里斯多德的物理學，不管他許多的科學理論，可能會有怎樣的錯誤，也就是說，這已爲它自己的緣故，曾替研究世界鋪好了道路。像多瑪斯這樣一個專業的神學家，自然不會對展述我們應該稱爲科學的事物，感到興趣的；這並不是因爲，他對

這類研究，懷有任何的敵意，而是因為，他的興趣遍佈各方。不過，由於重新發現亞里斯多德，以及逐譯了希臘人與阿拉伯若干的科學作品，這却已為科學的進展，預備了基礎。我們在十三世紀，尤其在十四世紀裏，已能夠看到開始對「自然」作科學的探究。文藝復興期哲學的發酵，加上哲學思辨與科學假設的混合，曾更進一步為文藝復興期科學的興起預備了道路。因此，有人會說，中世紀重新發現亞里斯多德，是為科學的興起遠作準備。不過，有人當然會進一步指說，基督宗教的神創世的教義，曾為科學的進展，提供一種神學的準備。因為，如果世界是一種創造，而且，如果物質不是惡的，而是善的，那麼，這物質世界，顯然是值得科學去探究的。不過，在找到正確的方法以前，科學探究是無法開展的；就為了這個緣故，基督宗教的歐洲，就必須等候許多的世紀。

先前若干的評論，聽來大概很像贊同孔德 (Auguste Comte) 的三站學說；好像我有意要這麼說：哲學階段跟着神學階段，科學階段跟着哲學階段；意即：後來的階段，取代了前一階段，亦即「論事實」(de facto) 與「論應當」(de jure) 這兩者皆是如此。論到若干的歷史事實，有人這樣主張：希臘思想的發展，正以一種反方向，朝着孔德理論要求的方向在進行。①因為，這種運動，是從一種原始的「科學」階段，透過形上學而朝向神學發展，而並不是從神學，透過形上學，而朝向科學發展。然而，在某一種程度上說，以若干歷史事實而論，西方基督教思想的發展，却可用來支持孔德的理論。因為，說不定有人會主張：神學的優位性，被一種具有若干「俗世」哲學系統特徵的階段所接替；而且，這種階段，再由一種實證主義者的階段所接替。

這一種詮釋，當然，易受下述異議的攻擊：它是爲了支持一種預先想好的理論，而用已遴選的思想發展若干的面相作基準。因爲，清楚的是，士林哲學的發展，並未祇跟隨士林神學的發展；這兩者曾協力發展着。再者，文藝復興與後期科學的興起，是和一系列的哲學系統同時期的。然而，情形似乎是：總之，爲了支持孔德詮釋自基督宗教開始以來的西方思想，我們能夠湊合成一種像是有道理的案例。至少，如果有人正講述思想的若干趨勢，那麼，區分「信仰時代」(the Age of Faith)、「理性時代」(the Age of Reason)與「科學時代」(the Age of Science)，就有某種的意義了。在中世紀，宗教信仰與神學，曾形構思想若干的趨勢；在「啓蒙」運動時代，知性大眾的廣大一部分，曾深信「理性」(可是，在這關鍵裏，使用「理性」這字語，却需要謹慎的分析)；而且，在近代的世界，如果有人在一種廣泛的意義下理解「實證主義者」與「實證主義」，那麼，一種實證主義者的思潮就在許多國家裏盛行着。然而，對於孔德的理論，即使我們能夠從歷史的觀點，湊合成一種像是有道理的案例；但是，它當然未導致：只要實際上一系列的階段，這些階段的承續，便祇在「進步」這字語暫時的意義下，構成了一種「進步」。在某一種時段，神學或許是至高的研究部門，而且，在另一種時段，就換成了科學；不過，從一種神學的到一種科學的時段，這在思想趨勢上的一種演變，却未表示：神學是假的，或者，一種科學文明，是人類文化若干潛能的一種適當的實現。

然而，現在相當明顯的是：科學無法否認信仰，或若干神學信念的有效性。例如，物理學並沒有本事來講論「三位一體」、或「神」的存在。如果許多人不再相信基督宗教；那麼，這並不

表示：基督宗教是假的。而且，通常，科學對宗教與神學的關係，並不是一種尖銳緊張的關係；上一世紀的人，經常主張它們之間存在着緊張關係，實際上，那是完全不存在的。理論的難題，反而，是就哲學與神學的關係而引起的。而且，由於哲學一得到成人的身量，這種緊張就存在於萌芽的狀態。只要哲學的領導者，也是神學家，那麼，它就不會變得很顯著；不過，當科學的興起，早已在若干鮮活的方向上規導人類的思想，而且，若干哲學家根本不再是神學家時，這種緊張的狀態，必定會變得很明顯。只要哲學家已認為，他們能夠靠他們自己的一種方法，來建構一種真正的形上學系統；那麼，這種緊張，就傾向變成介於不同的結論與命題之間的一種緊張。不過，現今，却有相當多的哲學家相信，哲學家並沒有他自己的方法，好用來增加人類的知識；而且，所有事實的知識，都是得自直接的觀察與若干科學。問題反而是：一種有關信仰若干合理基礎的問題。在這意義下，我們折回到十四世紀，唯名主義者批判傳統形上學所造成的情境；可是，這問題的性質，在現在，却比那時更清楚。難道有一種有效的形上學論證這一種事物嗎？形上學知識，有可能的嗎？而且，如果有可能，那麼，它是什麼樣的知識呢？難道我們一方面有一盲目的「信仰，而另一方面，也有科學的知識嗎？不然，形上學能夠在它們之間，提供一座橋嗎？這一類的問題，在十四世紀唯名主義者的批判裏，是隱而未顯的；不過，我們依然有這些問題。它們一方面是因爲，自文藝復興時代以來有科學知識持續的成長，另一方面是因爲，文藝復興後期與近代世界承續了若干形上學的系统——通常，它們已導致對形上學廣泛的懷疑——，而被格外攪得更尖銳。什麼是哲學的角色呢？它和科學的適當關係是什麼呢？它和信仰與宗教信念的

適當關係，又是什麼呢？

現在，我們不能進一層展述、或討論這些問題。我提出這些問題，目標祇是要在思考後來哲學思想的發展上，為反省提出各種不同的論點。我在下一卷裏，希望處理從笛卡兒，到康德（包括）之間的「近代」哲學；而且，由於攸關康德，我們也將處理關聯這些問題及其解答的一種明顯的陳述。

註 釋

- ① 就這個主題，能夠向里德 (W. H. V. Reade) 所寫的：〈*The Christian Challenge to Philosophy*〉(倫敦·一九五一年)，作有利的請益。

原  
著  
附  
錄

## APPENDIX I

Honorific titles applied to philosophers treated of in this volume.

DURANDUS:	Doctor modernus, <i>later</i> Doctor resolutissimus.
PETRUS AUREOLI:	Doctor facundus.
WILLIAM OF OCKHAM:	Venerabilis inceptor.
ANTOINE ANDRÉ:	Doctor dulcifluus
FRANCIS DE MARCIA:	Doctor succinctus.
JOHN OF MIRECOURT:	Monachus albus.
GREGORY OF RIMINI:	Doctor authenticus.
JOHN RUYSBROECK:	Doctor admirabilis.
DENIS THE CARTHUSIAN:	Doctor ecstaticus.
JOHN GERSON:	Doctor christianissimus.
JAKOB BÖHME:	Philosophus teutonicus.
FRANCIS SUÁREZ:	Doctor eximius.

## APPENDIX II

## A SHORT BIBLIOGRAPHY

*General Works*

- Boehner, Ph., O.F.M. *Medieval Logic*. Manchester, 1952.
- Bréhier, E. *La philosophie du moyen âge*, nouvelle édition corrigée. Paris, 1949.  
*Histoire de la philosophie*. tome 1, *L'antiquité et le moyen âge*. Paris, 1943. (A treatment of Renaissance philosophy is included in this volume.)
- Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.
- Carlyle, R. W. and A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. London, 1903-36.
- Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin, 1927.
- Copleston, F. C. *Mediaeval Philosophy*. London, 1952.
- Crombie, A. C. *Augustine to Galileo. The History of Science, A.D. 400-1650*. London, 1952. (Unfortunately this work appeared when the present volume was already in proof.)
- Curtis, S. J. *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*. London, 1950.
- Dempf, A. *Die Ethik des Mittelalters*. Munich, 1930.  
*Metaphysik des Mittelalters*. Munich, 1930.
- De Wulf, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. tome 3, *Après le treizième siècle*. Louvain, 1947 (6th edition).
- Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (for Renaissance). Berlin and Leipzig, 1919.
- Frischeisen-Köhler, M. and Moog, W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924. (This is the third volume of the revised Ueberweg and covers the Renaissance period.)
- Geyer, B. *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg.)
- Gilson, É. *La philosophie au moyen âge*. Paris, 1944. (2nd edition, revised and augmented.)  
*The Unity of Philosophical Experience*. London, 1938.  
*Being and Some Philosophers*. Toronto, 1949.  
*L'être et l'essence*. Paris, 1948.
- Grabmann, M. *Die Philosophie des Mittelalters*. Berlin, 1921.  
*Mittelalterliches Geistesleben*. 2 vols. Munich, 1926 and 1936.

- Hauréau, B. *Histoire de la Philosophie scolastique*. 3 vols. Paris, 1872-80.
- Hawkins, D. J. B. *A Sketch of Mediaeval Philosophy*. London, 1946.
- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*. I, *Altertum und Mittelalter*. Freiburg i. B., 1949.
- 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.
- Poole, R. L. *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*. London, 1920 (2nd edition).
- Romeyer, B. *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*. 3 vols. Paris, 1935-7.
- Ruggiero, G. de. *La filosofia del Cristianesimo*. 3 vols. Bari. *Rinascimento, Riforma e Contrariforma*. Bari, 1937.
- Vignaux, P. *La pensée au moyen âge*. Paris, 1938.

## Chapter II: Durandus and Petrus Aureoli

### Texts

#### Durandus

- In 4 libros Sententiarum*. Various sixteenth-century editions (of 3rd redaction), beginning with the Paris edition of 1508.
- Durandi de S. Porciano O.P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O.P.* J. Koch (edit.). Münster, 1929; 2nd edition 1929 (Opuscula et textus, 6).
- Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam.* J. Koch (edit.). Münster, 1930 (Opuscula et textus, 8).

#### Petrus Aureoli

- In 4 libros Sententiarum*. Rome, 1596.

### Studies

- Dreiling, R. *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*. Münster, 1913 (Beiträge, II, 6.)
- Koch, J. *Jakob von Metz, O.P.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1929-30 (pp. 169-232).  
*Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts, Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung*. Münster, 1927 (Beiträge 26, 1).

- Kraus, J. *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus*. Divus Thomas (Fribourg, Switzerland), vol. 10 (1932), pp. 36–58 and 475–508 and vol. 11 (1933), pp. 288–314.
- Pelster, F. *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*. Miscellanea F. Ehrle, vol. 1, pp. 307–56. Rome, 1924.
- Teetaert, A. *Pierre Auriol*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 12, cols. 1810–81. Paris, 1934.

Chapters III–VIII: William of Ockham

*Texts*

- Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones*. Lyons, 1495.
- Quodlibeta septem*. Paris, 1487; Strasbourg, 1491.
- Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*. Bologna, 1496.
- Summa totius logicae*. Paris, 1948, and other editions, especially:  
*Summa Logicae. Pars prima*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure, New York, and Louvain, 1951.
- Summulae in libros Physicorum*. Bologna, 1495 and other editions.
- Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). Paderborn, 1939.
- The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1944.
- The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1945. (This edition also contains a 'Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued logic' by the editor.)
- Ockham: Selected Philosophical Writings*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). London, 1952.
- Guglielmi de Occam Breviloquium de potestate papae* (critical edition). L. Baudry (edit.). Paris, 1937.
- Guglielmi de Ockham Opera politica*, vol. 1. J. O. Sikes (edit.). Manchester, 1940.

*Studies*

- Abbagnano, N. *Guglielmo di Ockham*. Lanciano, 1931.
- Amann, E. *Occam*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 864–904. Paris, 1931.
- Baudry, L. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I, L'homme et les œuvres*. Paris, 1949.

- Boehner, Ph., O.F.M. *Ockham's Theory of Truth*. Franciscan Studies, 1945, pp. 138-61.  
*Ockham's Theory of Signification*. Franciscan Studies, 1946, pp. 143-70.
- Carré, H. M. *Realists and Nominalists* (pp. 101-25). Oxford, 1946.
- Giacón, C. *Guiglielmo di Occam*. 2 vols. Milan, 1941.
- Guelluy, R. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain, 1947.
- Hamann, A., O.F.M. *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam*. Paris, 1942.
- Hochstetter, E. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham*. Berlin, 1937.
- Lagarde, G. de *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*.  
Cahier IV: *Ockham et son temps*. 1942.  
V: *Ockham. Bases de départ*. 1946.  
VI: *Ockham. La morale et le droit*. 1946.
- Martin, G. *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin, 1949.
- Moody, E. A. *The Logic of William of Ockham*. London, 1935.
- Vignaux, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. II, cols. 748-84. Paris, 1931.
- Zuidema, S. U. *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*. 2 vols. Hilversum, 1936.

Chapter IX: *The Ockhamist Movement: John of Mirecourt and Nicholas of Autrecourt.*

*Texts*

John of Mirecourt

Birkenmaier, A. *Ein Rechtfertigungsschreiben Johans von Mirecourt*. Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

Stegmüller, F. *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*. Recherches de théologie ancienne et médiévale 1933, pp. 40-79, 192-204.

Nicholas of Autrecourt

Lappe, J. *Nikolaus von Autrecourt*. Münster, 1908 (Beiträge, 6, 1).  
(This contains correspondence between Nicholas and Bernard of Arezzo and between Nicholas and Giles.)

O'Donnell, J. R. *Nicholas of Autrecourt*. Mediaeval Studies, 1 (1939), pp. 179-280. (This contains an edition of the *Exigit*.)

*Studies*

Lang, A. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14 Jahrhunderts*. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 1-2).

Lappe, J. See above.

- Michalski, C. *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1920 (separately, Cracow, 1921).  
*Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*. Cracow, 1924.
- Michalski, C. *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1925 (separately, Cracow, 1926).  
*Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*. Cracow, 1927.
- O'Donnell, J. R. *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle*. Mediaeval Studies, 4 (1942) pp. 97-125.
- Ritter, G. *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols. Heidelberg, 1921-2.
- Vignaux, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. II, cols. 748-84. Paris, 1931.  
*Nicholas d'Autrecourt, ibid.*, cols. 561-87.
- Weinberg, J. R. *Nicholas of Autrecourt. A Study in 14th-century Thought*. Princeton, 1948.

Chapter X: The Scientific Movement

Texts

Buridan

- Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo*. A. E. Moody (edit.). Cambridge (Mass.), 1942.
- Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis*. Paris, 1509.
- In metaphysicen Aristotelis quaestiones*. Paris, 1480, 1518.
- Summulae logicae*. Lyons, 1487.
- Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani*. Paris, 1516, 1518. (Contains Buridan's *Quaestiones in libros de Anima* and his *Quaestiones on Aristotle's Parva naturalia*.)

Albert of Saxony

- Quaestiones super artem veterem*. Bologna, 1496.
- Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia super libros Posteriorum*. Venice, 1497.
- Logica*. Venice, 1522.
- Sophismata Alberti de Saxonia*. Paris, 1489.
- Quaestiones in libros de coelo et mundo*. Pavia, 1481.
- Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum*. Padua, 1493.
- Quaestiones in libros de generatione* (contained in work mentioned last under Buridan).

Marsilius of Inghen

*Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum.* Strasbourg, 1501.

*Abbreviationes super VIII libros.* Venice, 1521.

*Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione.* Venice, 1518.

Nicholas of Oresme

*Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde.* A. D. Menut and A. J. Denomy (edit.). *Mediaeval Studies*, 1941 (pp. 185-280), 1942 (pp. 159-297), 1943 (pp. 167-333). (This Text and Commentary has been published separately. Date unstated.)

Studies

Bochert, E. *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.* Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3).

Duhem, P. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 5 vols. Paris, 1913-17.

*Études sur Léonard de Vinci.* 3 vols. Paris, 1906-13.

Haskins, C. H. *Studies in the History of Mediaeval Science.* Cambridge (Mass.), 1924.

Heidingsfelder, G. *Albert von Sachsen.* Münster, 1926 (Beiträge 22, 3-4).

Maier, A. *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik.* Leipzig, 1939.

*Die Impetustheorie der Scholastik.* Vienna, 1940.

*An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft.*

*Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts.* Essen, 1943.

*Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert.* Rome, 1949.

Michalski, C. *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVE siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927 (separately, Cracow, 1928).

Moody, E. A. *John Buridan and the Habitability of the Earth.* *Speculum*, 1941, pp. 415-25.

Ritter, G. *Studien zur Spätscholastik.* Vol 1, *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland.* Heidelberg, 1921.

Sarton, G. *Introduction to the History of Science.* 3 vols. Washington, 1927-48.

Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science.* Vols. 3-4, *The fourteenth and fifteenth centuries.* New York, 1934.

Chapter XI: Marsilius of Padua

Texts

*The Defensor Pacis of Marsilius of Padua.* C. W. Previté-Orton (edit.). Cambridge, 1928.

*Marsilius von Padua, Defensor Pacis.* R. Scholz (edit.). Hannover, 1933.

*Studies*

Checchini, A. and Bobbio, N. (edit.). *Marsilio da Padova, Studi raccolti nel VI centenario della morte.* Padua, 1942.

Gewirth, A. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace.* Vol. I, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy.* New York, 1951.

Lagarde, G. de *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* Cahier II: *Marsile de Padoue.* Paris, 1948.

Previté-Orton, C. W. *Marsiglio of Padua.* Part II: *Doctrines.* English Historical Review, 1923, pp. 1-18.

Chapter XII: Speculative Mysticism

*Texts*

Eckhart

*Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft.* Stuttgart, 1936 (in course of publication).

*Magistri Eckhardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinæ ad codicum fidem edita.* Leipzig.

I. *Super oratione dominica.* R. Klibansky (edit.). 1934.

II. *Opus tripartitum: Prologi.* H. Bascour, O.S.B. (edit.). 1935.

III. *Quaestiones Parisienses.* A. Dondaine, O.P. (edit.). 1936.

*Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart.*

A. Daniels (ed.). Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).

*Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung.* O. Karrer (edit.). Munich, 1926.

Tauler

*Die Predigten Taulers.* F. Vetter (edit.). Berlin, 1910.

*Sermons de Tauler.* 3 vols. E. Hugueny, P. Théry and A. L. Corin (edit.). Paris, 1927, 1930, 1935.

Bl. Henry Suso

*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften.* K. Bihlmeyer (edit.). 2 vols. Stuttgart, 1907.

*L'œuvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction.* 4 vols. B. Lavaud, O.P. Fribourg, Switzerland, 1946-7.

*Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom.* R. Raby (translator). London, 1866 (2nd edition).

*The Life of Blessed Henry Suso by Himself.* T. F. Knox (translator). London, 1865.

Ruysbroeck

*Jan van Ruusbroec. Werke.* Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec—Gesellschaft in Antwerpen. 2nd edition. 4 vols. Cologne, 1950.

Gerson

*Johannis Gersonii opera omnia.* 5 vols. M. E. L. Du Pin (edit.). Antwerp, 1706.

*Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia.* A. Combes. Paris, 1940.

*Six Sermons français inédits de Jean Gerson.* L. Mourin (edit.). Paris, 1946.

Studies

Bernhart, J. *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance.* Munich, 1922.

Bizet, J. A. *Henri Suso et le déclin de la scolastique.* Paris, 1946.

Brigüé, L. *Ruysbroeck.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 408–20. Paris, 1938.

Bühlmann, J. *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse.* Lucerne, 1942.

Combes, A. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson.* Paris, 1942.

Connolly, J. L. *John Gerson, Reformer and Mystic.* Louvain, 1928.

Della Volpe, G. *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici.* Bologna, 1930.

Dempf, A. *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk.* Leipzig, 1934.

Denifle, H. *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts.* Salzburg, 1936 (9th edition by A. Auer).

Hornstein, X. de *Les grands mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart, Tauler, Suso.* Lucerne, 1920.

Wautier D'Aygalliers, A. *Ruysbroeck l'Admirable.* Paris, 1923.

### Chapter XIII: The Revival of Platonism

Texts

Erasmus. *Opera.* 10 vols. Leyden, 1703–6.

*Letters.* Latin edition by P. S. Allen, H. S. Allen, H. W. Garrod. 11 vols. Oxford, 1906–47.

Leone Ebreo. *The Philosophy of Love.* F. Friedeberg-Sealey and J. H. Barnes (translators). London, 1937.

*Marsilii Ficini Opera.* 2 vols. Paris, 1641.

Pico della Mirandola, G. *Opera omnia*. 2 vols. Basle, 1573.  
*The Renaissance Philosophy of Man* (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. (edit.). Chicago, 1948.

### Studies

- Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.  
 Della Torre, A. *Storia dell' academia platonica di Firenze*. Florence, 1902.  
 Dress, W. *Die Mystik des Marsilio Ficino*. Berlin, 1929.  
 Dulles, A. *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge (Mass.), 1941.  
 Festugière, J. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*. Paris, 1941.  
 Garin, E. *Giovanni Pico della Mirandola*. Florence, 1937.  
 Gentile, G. *Il pensiero italiano del rinascimento*. Florence, 1940 (3rd edit.).  
 Hak, H. *Marsilio Ficino*. Amsterdam, Paris, 1934.  
 Höningwald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.  
 Taylor, H. O. *Thought and Expression in the Sixteenth Century*. New York, 1920.  
 Trinkaus, C. E. *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*. New York, 1940.  
 Woodward, W. H. *Studies in Education during the Age of the Renaissance*. Cambridge, 1906.

### Chapter XIV: Aristotelianism

#### Texts

- Laurentius Valla. *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, 1499. (*Opera*. Basle, 1540.)  
 Rudolf Agricola. *De inventione dialectica*. Louvain, 1515; and other editions.  
 Marius Nizolius. *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*. Parma, 1553 (edited by Leibniz under the title *Antibarbarus philosophicus*, Frankfurt, 1671 and 1674).  
 Petrus Ramus. *Dialecticae partitiones*. Paris, 1543.  
     *Aristotelicae animadversiones*. Paris, 1543.  
     *Dialectique*. Paris, 1555.  
 Alexander Achillini. *De universalibus*. Bologna, 1501.  
     *De intelligentiis*. Venice, 1508.  
     *De distinctionibus*. Bologna, 1518.

- Pietro Pomponazzi. *Opera*. Basle, 1567.  
Melanchthon. *Opera*. C. G. Bretschneider and H. E. Bindseil (edit.).  
28 vols. Halle, 1824-60.  
*Supplementa Melanchthonia*. Leipzig, 1910- .  
Montaigne. *Essais*. Numerous editions, the most complete being by  
F. Strowski, P. Gebelin and P. Villey (5 vols.), 1906-33.  
Sanchez. *Tractatus philosophici*. Rotterdam, 1649.

### Studies

- Batistella, R. M. *Nizolio*. Treviso, 1905.  
Cassirer, E., Kristeller, P. O. and Randall, J. H. (edit.). *The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives)*. Chicago, 1948.  
Douglas, C. and Hardie, R. P. *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*. Cambridge, 1910.  
Friedrich, H. *Montaigne*. Berne, 1949.  
Giarratano, C. *Il pensiero di Francesco Sanchez*. Naples, 1903.  
Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the 16th Century*. London, 1912.  
Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.  
Moreau, P. *Montaigne, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1939.  
Owen, J. *The Sceptics of the Italian Renaissance*. London, 1893.  
Petersen, P. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig, 1921.  
*Revista Portuguesa de Filosofia* (1951; t. 7, fasc. 2). *Francisco Sanchez no IV Centenário do seu nascimento*. Braga, 1951. (Contains Bibliography of writings about Sanchez.)  
Strowski, F. *Montaigne*. Paris, 1906.  
Waddington, C. *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*. Paris, 1849.  
*Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*. Paris, 1855.

### Chapter XV: Nicholas of Cusa

### Texts

- Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Leipzig, 1932-  
*Opera*. 3 vols. Paris, 1514. Basle, 1565.  
*Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann*. Leipzig, 1936- .  
*Philosophische Schriften*. A. Petzelt (edit.). Vol. 1, Stuttgart, 1949.  
*De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta*. Bari, 1913.

*The Idiot*. San Francisco, 1940.  
*Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung*. F. A. Scharpff. Freiburg i. B., 1862.

*Studies*

Bett, H. *Nicholas of Cusa*. London, 1932.  
 Clemens, F. J. *Giordano Bruno und Nicolaus von Cues*. Bonn, 1847.  
 Gandillac, M. de *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, 1941.  
 Gradi, R. *Il pensiero del Cusano*. Padua, 1941.  
 Jacobi, M. *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa*. Berlin, 1904.  
 Koch, J. *Nicolaus von Cues und seine Umwelt*. 1948.  
 Mennicken, P. *Nikolaus von Cues*. Trier, 1950.  
 Rotta, P. *Il cardinale Niccolò di Cusa, la vita ed il pensiero*. Milan, 1928.  
     *Niccolò Cusano*. Milan, 1942.  
 Schultz, R. *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Cues*. Hain, 1948.  
 Vansteenbergh, E. *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, 1920.  
     *Autour de la docte ignorance*. Münster, 1915  
     (Beiträge, 14, 2-4).

*Chapters XVI-XVII: Philosophy of Nature*

*Texts*

Cardano. *Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia*. 10 vols. Lyons, 1663.  
 Telesio. *De natura rerum iuxta propria principia*. Naples, 1586.  
 Patrizzi. *Discussiones peripateticae*. Basle, 1581.  
     *Nova de universis philosophia*. London, 1611.  
 Campanella. *Philosophia sensibus demonstrata*. Naples, 1590.  
     *Prodromus philosophiae*. Padua, 1611.  
     *Atheismus triumphatus*. Rome, 1630.  
     *La città del sole*. A Castaldo (edit.). Rome, 1910.  
 Bruno. *Opere italiane*. G. Gentile (edit.). Bari.  
     I. *Dialoghi metafisici*. 1907  
     II. *Dialoghi morali*. 1908.  
     *Opera latine conscripta*. I & II. Naples, 1880 and 1886.  
     III & IV. Florence, 1889 and 1891.  
 S. Greenberg. *The Infinite in G. Bruno. With a translation of Bruno's Dialogue: Concerning the Cause, Principle and One*. New York, 1950.  
 D. W. Singer. *G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of*

- Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds.* New York, 1950.
- Gassendi. *Opera.* Lyons, 1658, Florence, 1727.
- Paracelsus. *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus.* H. E. Sigerist (edit.). Baltimore, 1941.
- Paracelsus. *Selected Writings.* Edited with an Introduction by Jolande Jacobi. Translated by Norbert Guterman. London, 1951.
- Van Helmont, J. B. *Opera.* Lyons, 1667.
- Van Helmont, F. M. *Opuscula philosophica.* Amsterdam, 1690.  
*The paradoxical discourses of F. M. van Helmont.* London, 1685.
- Weigel. *Libellus de vita beata.* Halle, 1609.  
*Der güldene Griff.* Halle, 1613.  
*Vom Ort der Welt.* Halle, 1613.  
*Dialogus de christianismo.* Halle, 1614.  
*Erkenne dich selbst.* Neustadt, 1615.
- Böhme. *Werke.* 7 vols. K. W. Schiebler (edit.). Leipzig, 1840-7 (2nd edition).  
*Works.* C. J. Barber (edit.). London, 1909-

#### Studies

- Blanchet, L. *Campanella.* Paris, 1920.
- Boulting, W. *Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom.* London, 1914.
- Cicuttini, L. *Giordano Bruno.* Milan, 1950.
- Fiorentino, F. *Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano.* 2 vols. Florence, 1872-4.
- Gentile, G. *Bruno e il pensiero del rinascimento.* Florence, 1920.
- Greenberg, S. See under *Texts* (Bruno).
- Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme.* Basle, 1938.
- McIntyre, J. L. *Giordano Bruno.* London, 1903.
- Peip, A. *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph.* Leipzig, 1850.
- Penny, A. J. *Studies in Jakob Böhme.* London, 1912.  
*Introduction to the Study of Jacob Böhme's Writings.* New York, 1901.
- Sigerist, H. E. *Paracelsus in the Light of Four Hundred Years.* New York, 1941.
- Singer, D. W. See under *Texts* (Bruno).
- Stillman, J. M. *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus.* Chicago, 1920.
- Troilo, E. *La filosofia di Giordano Bruno.* Turin, 1907.
- Wessely, J. E. *Thomas Campanellas Sonnenstadt.* Munich, 1900.
- Whyte, A. *Jacob Behmen: An Appreciation.* Edinburgh, 1895.

Chapter XVIII: The Scientific Movement of the Renaissance.

Texts

- Leonardo da Vinci. *The Literary Works*. J. R. Richter (edit.)  
Oxford, 1939.
- Copernicus. *Gesamtausgabe*. 4 vols.
- Tycho Brahe. *Opera omnia*. Prague, 1611, Frankfurt, 1648.
- Kepler. *Opera omnia*. 8 vols. Frankfurt, 1858-71.
- Galileo. *Opere*. E. Albèri (edit.). Florence, 1842-56.  
*Le opere di Galileo Galilei*. 20 vols. Florence, 1890-1907.  
*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Florence,  
1632.  
(English translation by T. Salusbury in *Mathematical  
Collections and Translations*. London, 1661.)  
*Dialogues concerning Two New Sciences*. H. Crew and A. de  
Salvio (Translators). Evanston, 1939.

Studies

- Aliotta, A. and Carbonara, C. *Galilei*. Milan, 1949.
- Armitage, A. *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy*.  
London, 1938.
- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical  
Science*. New York, 1936.
- Butterfield, H. *Origins of Modern Science*. London, 1949.
- Dampier, Sir W. C. *A History of Science*. Cambridge, 1929 (4th  
edition, 1948).  
*A Shorter History of Science*. Cambridge, 1944.
- Dannemann, F. *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und  
in ihrem Zusammenhange*. 4 vols. Leipzig, 1910-13.
- Dreyer, J. L. E. *Tycho Brahe*. Edinburgh, 1890.
- Duhem, P. *Études sur Léonard de Vinci*. Paris, 1906-13.  
*Les origines de la statique*. Paris, 1905-6.
- Fahie, J. J. *Galileo, his Life and Work*. London, 1903.
- Grant, R. *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life  
and Work*. Baltimore, 1931.
- Jeans, Sir J. H. *The Growth of Physical Science*. Cambridge, 1947.
- Koyré, A. *Études Galiléennes*. Paris, 1940.
- McMurrich, J. P. *Leonardo da Vinci the Anatomist*. London, 1930.
- Sedgwick, W. T. and Tyler, H. W. *A Short History of Science*. New  
York, 1917 (revised edition, 1939).
- Stimson, D. *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the  
Universe*. New York, 1917.
- Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics*. Berkeley, U.S.A., 1936.

- Taylor, F. Sherwood. *A Short History of Science*. London, 1939.  
*Science Past and Present*. London, 1945.  
*Galileo and Freedom of Thought*. London, 1938.
- Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. 6 vols. New York, 1923-42.
- Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. Cambridge, 1927 (Penguin, 1938).
- Wolf, A. *A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1935.

#### Chapter XIX: Francis Bacon

##### Texts

- The Philosophical Works of Francis Bacon*. J. M. Robertson (edit.). London, 1905.
- Works*. R. L. Ellis, J. Spedding and D. D. Heath (edit.). 7 vols. London, 1857-74.
- Novum Organum*. Edited with introduction and notes by T. Fowler. Oxford, 1889 (2nd edition).
- The Advancement of Learning*. London (Everyman Series).
- R. W. Gibson. *Francis Bacon. A Bibliography*. Oxford, 1950.

##### Studies

- Anderson, F. H. *The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago, 1948.
- Fischer, Kuno *Francis Bacon und seine Schule*. Heidelberg, 1923 (4th edition).
- Nichol, J. *Francis Bacon, his Life and Philosophy*. 2 vols. London and Edinburgh, 1901.
- Sturt, M. *Francis Bacon, a Biography*. London, 1932.

#### Chapter XX: Political Philosophy

##### Texts

- Machiavelli. *Le Opere di Niccolò Machiavelli*. 6 vols. L. Passerini and G. Milanese (edit.). Florence, 1873-77.
- Tutte le Opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli*. G. Barbèra (edit.). Florence, 1929.
- Il Principe*. L. A. Burd (edit.). Oxford, 1891.
- The Prince*. W. K. Marriott (translator). London, 1908 and reprints (Everyman Series).
- The Discourse of Niccolò Machiavelli*. 2 vols. L. J. Walker, S.J. (translator and editor). London, 1950.
- The History of Florence*. 2 vols. N. H. Thomson (translator). London, 1906.

- Machiavelli (*contd.*) *The Works of Nicholas Machiavel*. 2 vols. E. Farnsworth (translator). London, 1762. (2nd edition in 4 vols., 1775).  
*The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolò Machiavelli*. 4 vols. Boston and New York, 1891.
- More. *Utopia* (Latin and English). J. H. Lupton (edit.). London, 1895. (There are many other versions, including an English text in the Everyman Series.)  
*L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*. Texte latine édité par M. Delcourt avec des notes explicatives et critiques. Paris, 1936.  
*The English Works*. London, 1557. This text is being re-edited and two volumes appeared in 1931 (London), edited by W. E. Campbell and A. W. Reed.  
 There are various editions of the Latin works. For example, *Opera omnia latina*: Louvain, 1566.
- Hooker. *Works*. 3 vols. J. Keble (edit.). Oxford, 1845 (3rd edition).  
*The Laws of Ecclesiastical Polity*, Books I-V. Introduction by Henry Morley. London, 1888.
- Bodin. *Method for the Easy Comprehension of History*. B. Reynolds (translator). New York, 1945.  
*Six livres de la république*. Paris, 1566. Latin edition: Paris, 1584. English translation by R. Knolles: London, 1606.
- Althusius. *Politica methodice digesta*. Herborn, 1603. Enlarged edition; Groningen, 1610. Modern edition by C. J. Friedrich. Cambridge (Mass.), 1932.
- Grotius. *De iure belli ac pacis*. Washington, 1913 (edition of 1625). English translation by F. W. Kelsey and others. Oxford, 1925. (These two vols. together constitute No. 3 of 'The Classics of International Law.')

### Studies

- Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, 1928.
- Baudrillart, H. *Jean Bodin et son temps*. Paris, 1853.
- Burd, L. A. *Florence (II), Machiavelli*. (The Cambridge Modern History, vol. 1, ch. 6.) Cambridge, 1902.
- Campbell, W. E. *More's Utopia and his Social Teaching*. London, 1930.
- Chambers, R. W. *Thomas More*. London, 1935.
- Chauviré, R. *Jean Bodin, auteur de la République*. Paris, 1914.
- D'Entrèves, A. P. *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. London, 1951.

- Figgis, J. N. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge, 1923 (2nd edition).
- Foster, M. B. *Masters of Political Thought*. Vol. 1, *Plato to Machiavelli* (Ch. 8, Machiavelli). London, 1942.
- Gierke, O. von *Natural Law and the Theory of Society*. 2 vols. E. Barker (translator). Cambridge, 1934.  
*Johannes Althusius und die Entwicklung der natur-rechtlichen Staatstheorien*. Breslau, 1913 (3rd edition).
- Gough, J. W. *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Oxford, 1936.
- Hearnshaw, F. J. C. *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. London, 1925.  
*The Social and Political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1926.
- Meinecke, F. *Die Idee der Staatsräson*. (Ch. 1, Machiavelli.) Munich, 1929 (3rd edition).
- Ritchie, D. G. *Natural Rights*. London, 1916 (3rd edition).
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941.
- Villari, P. *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*. 2 vols. L. Villari (translator). London, 1892.
- Vreeland, H. *Hugo Grotius*. New York, 1917.

*Chapter XXI: (Scholasticism of the Renaissance) A General View*

*Texts*

A number of titles of works are mentioned in the course of the chapter. Only a very few selected texts will be mentioned here. For fuller biographies the *Dictionnaire de théologie catholique* can be profitably consulted under the relevant names. The standard bibliographical work for writers of the Dominican Order between 1200 and 1700 is *Scriptores Ordinis Praedicatorum* by Quétif-Echard. A photolithographic reprint of the revised Paris edition of 1719-21 is being published by Musurgia Publishers, New York. For Jesuit authors consult Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*. Liège, 1852 ff.

Cajetan. *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theologica*. Vol. 1, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*. V. M. I. Pollet (edit.). Rome, 1936.

*Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534); Scripta philosophica:*

- Cajetan (*contd.*) *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*. I. M. Marega (edit.). Rome, 1934.  
*Opuscula oeconomico-socialia*. P. N. Zammit (edit.). Rome, 1934.  
*De nominum analogia. De conceptu entis*. P. N. Zammit (edit.). 1934.  
*Commentaria in de Anima Aristotelis*. Y. Coquelle (edit.). Rome, 1938.  
*Cajetanus . . . in 'De Ente et Essentia' Commentarium*. M. H. Laurent (edit.). Turin, 1934.  
 Cajetan's commentary on Aquinas's *Summa theologiae* is printed in the *Opera omnia* (Leonine edition) of St. Thomas.
- Bellarmino. *Opera omnia*. 11 vols. Paris, 1870-91.  
*Opera oratoria postuma*. 9 vols. Rome, 1942-8.  
*De controversiis*. Rome, 1832.  
*Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus*. Rome, 1610.
- Molina. *De Institia et Iure*. 2 vols. Antwerp, 1615.  
*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Paris, 1876.
- Vitoria. *De Indis et de Iure Belli Relectiones*. E. Mys (edit.). Washington, 1917 (Classics of International Law, No. 7).
- John of St. Thomas. *Cursus Philosophicus Thomisticus* (edit. Reiser). 3 vols. Turin, 1930-8.  
*Cursus philosophicus*. 3 vols., Paris, 1883.  
*Joannis a Sancto Thoma O.P. Cursus theologici*. Paris, Tournai, Rome, 1931 ff.

### Studies

- Barcía Trelles, C. *Francisco Suárez, Les théologiens espagnols du XVI siècle et l'école moderne du droit internationale*. Paris, 1933.
- Brodrick, J. *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine*. 2 vols. London, 1928.
- Figgis, J. N. See under bibliography for Suárez.
- Fritz, G., and Michel, A. Article *Scolastique* (section III) in the *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cols. 1715-25. Paris, 1939.
- Giacón, C. *La seconda scolastica*. I, *I grandi commentatori di san Tommaso*; II, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*; III, *I Problemi giuridico-politici*. Milan, 1944-50.
- Littlejohn, J. M. *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius*. New York, 1896.
- Régnon, T. de *Bañes et Molina*. Paris, 1883.

- Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations.* Washington, 1934.
- Smith, G. (edit.). *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McCormick, S.J.* Milwaukee, Wis., 1939.
- Solana, M. *Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI.* Madrid, 1940.
- Stegmüller, F. *Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschriften.* Münster, 1935 (Beiträge, 32).
- Streitcher, K. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts* (in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*). Münster, 1928.
- Vansteenberghe, E. Article *Molinisme* (and bibliography) in the *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10, cols. 2094-2187. Paris, 1928.

*Chapters XXII-XXIII: Francis Suárez*

*Texts*

- Opera.* 28 vols. Paris, 1856-78.
- Metaphysicarum Disputationum Tomi duo.* Salamanca, 1597. (Many editions, up to that of Barcelona, 1883-4.)
- Selections from Three Works of Francisco Suárez, S.J. (De legibus, Defensio fidei catholicae. De triplici virtute theologica.)* 2 vols. Vol. 1, the Latin texts; Vol. 2, the translation. Oxford, 1944. (Classics of International Law, No. 2.)
- Among bibliographies one can mention *Bibliografía Suareciana* by P. Mugica. Granada, 1948.

*Studies*

- Aguirre, P. *De doctrina Francisci Suárez circa potestatem Ecclesiae in res temporales.* Louvain, 1935.
- Alejandro, J. M. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas (Santander), 1948.
- Bouet, A. *Doctrina de Suárez sobre la libertad.* Barcelona, 1927.
- Bouillard, R. Article *Suárez: théologie pratique.* *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cols. 2691-2728. Paris, 1939.
- Bourret, E. *De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez.* Paris, 1875.
- Breuer, A. *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Ein wissenschaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis.* Fribourg (Switzerland) 1930.
- Conde y Luque, R. *Vida y doctrinas de Suárez.* Madrid, 1909.

- Dempf, A. *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*. Salzburg, 1937.
- Figgis, J. N. *Some Political Theories of the early Jesuits*. (Translations of the Royal Historical Society, XI. London, 1897.)  
*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge, 1923 (2nd edition).  
*Political Thought in the Sixteenth Century*. (The Cambridge Modern History, vol. 3, ch. 22). Cambridge, 1904.
- Giacón, C. Suárez. Brescia, 1945.
- Gómez Arboleya, E. *Francisco Suárez (1548-1617)*. Granada, 1947.
- Grabmann, M. *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung (Mittelalterliches Geistesleben, vol. 1, pp. 525-60.)*. Munich, 1926.
- Hellín, J. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947.
- Iturrioz, J. *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S.J.* Madrid, 1949.
- Lilley, A. L. *Francisco Suárez. Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the XVIIth and XVIIIth centuries*. London, 1926.
- Mahieu, L. *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*. Paris, 1921.  
 (Replies by P. Descoqs to this work are contained in *Archives de Philosophie*, vol. 2 (pp. 187-298) and vol. 4 (pp. 434-544). Paris, 1924 and 1926.)
- Monnot, P. Article *Suárez: Vie et œuvres*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 2638-49. Paris, 1939.
- Plaffert, F. *Suárez als Völkerrechtslehrer*. Würzburg, 1919.
- Recaséns Siches, L. *La filosofía del Derecho en Francisco Suárez*. Madrid, 1927.
- Regout, D. *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours* (pp. 194-230). Paris, 1934.
- Rommen, H. *Die Staatslehre des Franz Suárez*. München-Gladbach, 1927.
- Scorraillé, R. de. *François Suárez de la Compagnie de Jésus*. 2 vols. Paris, 1911.
- Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Modern Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations*. Washington, 1934.
- Werner, K. *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. 2 vols. Ratisbon, 1861 and 1889.
- Zaragüeta, J. *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*. Granada, 1941.

Among the special issues of periodicals and collected articles devoted to the philosophy of Suárez one may mention the following:

*Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948.* 2 vols. Madrid, 1949-50. (Contains articles on Suárez' theological, philosophical and political ideas.)

*Archives de philosophie*, vol. 18. Paris, 1949.

*Pensamiento*, vol. 4, número extraordinario, Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948). Madrid, 1948. (This number of *Pensamiento* contains valuable studies on the metaphysical, epistemological, political and legal ideas of Suárez.)

*Razón y Fe*, tomo 138, fascs. 1-4, July-October 1948. Centenario de Suárez, 1548-1948. Madrid, 1948. (Suárez is considered both as theologian and philosopher, but mainly as philosopher.)

The two following works deal mainly with theological aspects of Suárez' thought:

*Estudios Eclesiásticos*, vol. 22, nos. 85-6, April-September, 1948. Francisco Suárez en el IV centenario de su nacimiento. Madrid, 1948.

*Miscelánea Comillas*, IX. Homenaje al doctor eximio P. Francisco Suárez, S.J., en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948. Comillas (Santander), 1948.

Among the works published in connection with the third centenary of Suárez' death (1917) one may mention:

*Commemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez, S.J. (1617-1917)*. Barcelona, 1923.

*P. Franz Suárez, S.J. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 September 1617). Beiträge zur Philosophie des P. Suárez* by K. Six, etc. Innsbruck, 1917.

*Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, X (1918).

*Scritti vari pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez, per cura del prof. Agostino Gemelli*. Milan, 1918.

Rivière, E. M. and Scorraille, R. de *Suárez et son œuvre. À l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917*. Vol. 1, La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits (E. M. Rivière). Vol. 2, *La Doctrine* (R. de Scorraille). Toulouse-Barcelona, 1918.

# 重要譯名中英對照

## A

Abelard	亞伯拉德
Abraham	亞伯拉罕
Aegidius	哀其去
Agricola	亞格里可拉
Agrippa	亞格里巴
Ailly	達利
Albert	亞爾培
Albert the Great	大亞爾伯
Alexander	亞歷山大
Althusius	亞都修斯
André	安德赫
Andreas	安德瑞亞斯
Angelo	的盎格洛
Aquinas	阿奎納
Areopagite	亞略巴吉特
Archimedes	阿基米德
Argyropoulos	亞基洛普羅斯
Aristarchus	亞里斯塔庫斯
Arriaga	亞里雅加
Aureole	雷奧哦略
Avicenna	亞維塞納
Avignon	亞維格能

## B

Bacon	培根
Banez	巴搨
Barbarus	巴爾巴魯斯
Barclary	巴克雷
Bellarmino	貝抵明
Benedict	本篤
Beosarion	比沙里昂
Berkely	伯克萊
Bernard	伯納
Berthold	貝爾多德
Biel	畢耳
Billingham	比林翰
Boccaccio	薄伽丘
Boehner	伯耐
Boethius	波埃秋士
Böhme	柏美
Bologna	伯羅格納
Bonagratia	波那格拉齊亞
Bonaventure	波納文德
Boyle	波以耳
Bradwardine	布拉德華底納
Brahe	布拉黑
Briggs	布瑞格斯
Bruno	布魯諾

Buridan	伯里旦
Brooke	布路克

## C

Cajetan	卡那坦
Callias	卡利亞斯
Calrin	喀爾文
Calvih	卡利亞斯
Cano	加諾
Capreolus	加普奧路
Carleton	卡爾萊頓
Carneades	卡爾尼底斯
Casalensis	加沙連西斯
Cassiodorus	卡組歐多魯斯
Catherine	卡莎林
Cavalieri	卡瓦里利
Cesalpino	西沙爾皮諾
Charron	夏隆
Chrysippus	克利西布斯
Chrysoloras	克利索羅拉斯
Chrysostom	克利索斯頓
Clement	克里門特
Colet	古里特
Combes	孔卑斯
Comte	孔德
Copernicus	哥白尼
Count	康特

Crakanthorpe	克拉坎托爾普
Cranmer	克朗瑪
Cremoninus	克瑞摩尼烏斯
Curti	古爾第

## D

Damian	達彌盎
Dante	但丁
Demiurge	德米奧格
Democritus	德謨克利圖
Denifle	德尼弗雷
Denis	德尼斯
Descartes	笛卡兒
De Sylvestris	德西維斯粹士
Deventer	笛文特爾
Devio	德維奧
Dietrich	笛特里希
Digby	迪各比
Dominici	多米尼奇
Dreiling	德萊林
Duhamel	都哈維
Duke	杜克
Durand	杜郎德
Durandellus	杜郎屠斯

## E

Eckhart	艾克哈特
Eddington	愛丁頓
Edward	愛德華
Ehrle	埃爾雷
Electors	埃利克特斯
Elizabeth	伊利莎白
Empedocles	恩培多克立
Epicurus	伊比鳩魯
Erasmus	伊拉斯木
Erfurt	厄弗爾
Eriugena	伊利基那
Essex	艾塞克斯
Evora	艾渥拉

## F

Fabri	法布里
Ferdinand	費迪南
Festugiere	弗史都吉爾
Ficinus	費啓諾
Filmer	弗爾蒙
Fisher	費謝
Flacius	弗拉烏
Fludd	弗略德
Fonseca	馮塞加

Fracastora	富拉卡斯托洛
Francis	方濟
Franciscan	方濟坎
Franz Von Baader	富郎次
Frederick	腓特烈

## G

Galen	伽倫
Galileo	伽利略
Gassendi	加森地
George	喬治
Gerson	哲爾松
Gertrude	哲爾突
Geyer	蓋那
Ghibelline	紀伯倫
Gilbert	吉爾伯特
Giles	吉爾斯
Gilson	吉爾松
Glorieux	格洛留
Goddam	卡得翰
Grabmann	葛拉曼
Gregory	葛利哥里
Greville	葛瑞維勒
Grosseteste	格洛塞德斯特
Grotius	革洛底烏斯
Guarino	瓜利諾

## H

Halberstadt	哈柏希塔德
Harvey	哈維
Hebraeus	希伯拉烏斯
Hegel	黑格爾
Hegius	黑格烏斯
Henry	亨利
Heytes bury	黑特斯堡瑞
Hilton	希爾頓
Hippocrates	希波克拉特
Hobbes	霍布士
Holkot	霍爾寇特
Hooker	胡克爾
Hugh	休斯
Hugolino	許果里諾
Hus	赫斯
Huygens	于義更
Hyde	海德

## I

Iamblichus	楊布利各
Illyricus	伊利里古斯
Isaac	以撒
Isabella	依薩貝拉
Isidore	伊西道雷

## J

Jacob	雅各
Jacobi	雅各比
James	詹姆斯
Jauelli	賈威利
Jehyll	傑基爾
Jerome	傑羅姆
John	若望
Justinian	猶斯丁尼

## K

Karrer	卡熱
Kaspar Von Schwenckfeld	卡巾斯帕
Kepler	克卜勒
Kierkegaard	齊克果
Knox	諾克斯
Koch	科雷
Krebs	克萊伯斯

## L

Lagarde	拉加笛
Lambert	朗貝爾特
Lappe	拉普
Law	勞渥

• 671 • 重要譯名中英對照

Leibniz	萊布尼茲
Leonardo da vinci	達芬奇
Leopold	李奧波德
Lessius	萊修斯
Lever	李維
Limoux	利墨
Linacre	林納克
Lipsius	里普修斯
Lisieux	里西奧
Lombard	薩巴特
Ludwig	路易士
Lugo	魯果
Luisvives	維衛斯
Lull	魯爾
Lutterell	路特瑞爾
Lychetus	里凱杜斯

## M

Maignan	邁年
Manegold	摩尼果德
Mariana	馬里亞納
Marsilius	馬西留斯
Martin Luther	馬丁·路德
Mästlin	邁斯特林
Mastrius	馬斯秋斯
Maurus	毛魯斯
Meaux	邁沃斯

Melanchthon	梅朗克東
Mendoza	孟多查
Michael	彌契爾
Mill	穆勒
Mirandola	彌郎多拉
Molina	摩里耶
Montaigne	蒙田
Montesquieu	孟德斯鳩
Montpellier	蒙貝里耶
More	摩爾
Moses	梅瑟

## O

Ockham	奧坎
O'Donnell	歐道奈爾
Olivi	歐立維
Orton	奧爾頓
Oriado	奧維艾多
Osiander	奧西盎德

## P

Palude	巴祿特
Paracelsus	巴拉旦蘇斯
Pascal	巴斯卡
Peter	彼得
Petrarch	佩脫拉克

Philip	非力普
Pisa	比薩
Plotinus	柏羅丁
Plutarch	普路塔克
Pomponazzi	邦波那齊
Poncius	龐秋斯
Ponticus	崩底古斯
Pordage	波底基
Porrée	波雷
Porta	波爾塔
Proclus	普洛克路斯
Provence	普若凡斯
Pseudo-Dionysius	名丹尼斯
Pseudo-Isidor	伊西多爾
Pufendorf	普芬道爾夫
Puy	普玉

## Q

Quintilian	奎地良
Ramus	拉木斯
Raymund	雷蒙
Reade	里德
Reinhold	萊因伏特
Reuchlin	洛依西林

Rheticus  
Riva  
Ruysbrook

里底古斯  
里瓦  
呂斯布魯克

## S

Saint-Martin  
Sanchez  
Sanderson  
Saragosas  
Savonarola  
Scheiner  
Schelling  
Schoonhoven  
Scola  
Scotus  
Seneca  
Sfondrati  
Soares  
Soncinas  
Soto  
Spinoza  
Stegmüller  
Strigel  
Suarez  
Suso  
Swineshead

聖馬丁  
桑該次  
桑德遜  
薩拉格撒  
塞佛納洛拉  
夏納  
謝林  
雄豪凡  
史卡拉  
斯考特  
席內卡  
史風德拉地  
索瑞斯  
松基那斯  
索多  
史賓諾莎  
斯蒂格繆勒  
史崔格  
蘇亞雷  
蘇梭  
史溫斯海德

## T

Tauler	陶勒
Temple	坦步哥
Teresa	德瑞沙
Thaddaeus	泰達烏斯
Themistius	德彌斯丟斯
Theo	德奧
Theodore	德奧多爾
Theodoric	德奧多瑞克
Theophrastus	德奧佛斯特
Thomas	多瑪斯
Toloetus	陶雷鐸
Tolulouse	杜陸塞
Trismegistus	翠斯米吉斯都

## U

Ulric	烏爾利克
-------	------

## V

Valentia	葛利哥里
Valle	瓦勒
Vanini	華尼匿
Vásquez	瓦次蓋次
Vernias	斐尼亞斯

Versalius	費沙留斯
Verulam	弗魯蘭
Vico	維各
Villalpando	威拉龐德
Visconti	維斯康提
Vittorino da Feltre	維多利諾
Vivés	維衛斯
Von Helmont	梵黑特蒙

## W

Weimar	威瑪
Weinberg	溫柏格
Wilson	威爾遜
Wimpfeling	威姆弗林
Witeo	維特洛
Wodham	烏德翰
Wolff	吳爾夫
Wycliffe	外克利夫

## X

Ximenes	曼尼斯
---------	-----

## Z

Zabarella	亞巴雷拉
Zimra	芝瑪拉



註冊商標

圖書目錄：140011·3(82-15)

---

### 西洋哲學史—3 中世紀哲學(奧坎到蘇亞雷)

---

著 作 者：Frederick Copleston

翻 釋 者：陳 俊 輝

校 訂 者：傅 佩 榮

發 行 人：張 明 弘

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一八五號

地 址：臺北市重慶南路一段四十九號三樓·電話／(02) 3820613

發 行 組：中和市中山路二段四八二巷十九號·電話／(02) 2252240

郵政劃撥帳戶：0018061-5號

臺北分公司：臺北市重慶南路一段四十九號·電話／(02) 3116829

郵政劃撥帳戶：1373264-3號

臺中分公司：臺中市市府路三十九號·電話／(04) 2201736

郵政劃撥帳戶：0286500-1號

高雄分公司：高雄市五福四路九十五號·電話／(07) 5210416

郵政劃撥帳戶：0044814-9號

總 經 銷：三友圖書有限公司

地 址：臺北縣中和市中山路二段 327 巷 11 弄 17 號 5 樓

電話／(02) 2405600／2405707／2482395

印 刷 者：大裕彩印廠股份有限公司

出 版：中華民國七十七年十二月初版

中華民國八十二年八月二刷

定 價：新臺幣(精) 500 元(平) 450 元

---

■如有缺頁、倒裝，請寄回換書■

I S B N 957-16-0314-7

版權所有·翻印必究



① 柏拉圖  
與亞里斯多德



② 奧古斯丁



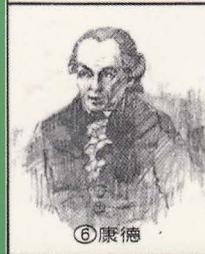
③ 奧坎



④ 笛卡兒



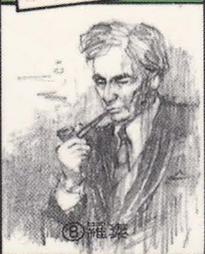
⑤ 霍布士



⑥ 康德



⑦ 尼采



⑧ 羅森



⑨ 沙特



⑩ 海德格

ISBN 957-16-0314-7



00450



9 789571 603148

。西洋哲學史

黎明文化事業公司

ISBN 957-16-0019-9