

書叢學哲

明文與學哲古中

著 夫 爾 胡
譯 彭 澤 慶

Maurice De Wulf 著
慶澤彭 譯

叢書
哲學
中古哲學與文明

商務印書館發行

中華民國二十三年三月初版

(一一八〇五)

叢書 哲學 中古哲學與文明一冊

Philosophy and Civilization in
the Middle Ages

每冊定價大洋壹元伍角

外埠酌加運費匯費

原著者 Maurice De Wulf

譯述者 慶澤 彭

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

版 權 所 有
翻 印 必 究

(本書校對者王永榜)

原著者序

本書材料爲著者在潑林斯吞 (Princeton) 大學之講演稿，乃大戰時期於哈佛 (Harvard) 包迪爾 (Poitiers) 及都郎度 (Toronto) 各大學陸續寫成。其中一小部分曾經發表，第一章之一部見一九一八年七月形而上學與道德學評論 (Revue de Métaphysique et de Morale)；第四章二節載一九一八年七月哲學評論 (Philosophical Review)；第五章三節刊一九一九年一月倫理學國際雜誌 (International Journal of Ethics)；第三章二節及第七章一至五節登於一九一八年十月哈佛大學神學評論 (Harvard Theological Review)。茲編與著者之中古哲學史 (History of Mediaeval Philosophy) 一書互相發明，讀者可以參看。

本書目的在從一個新的觀點來研究中世的思想，說明這一時代的哲學與其所屬的整個文明的密切的關係，以及上承希臘下接現代一貫的因緣。當然，這個問題範圍是很大的，本書不過舉其綱領，指示一個探討的途徑而已。

著者譯此書爲英文時，受了許多朋友的幫助，而所得於哈佛大學撒金特君 (Daniel Sargent) 之力尤夥，謹於此致誠摯之謝意。潑林斯吞大學龍格威爾 (Horace C. Longwell) 教授，復給以很多有價值的提議，且爲親任教勘之勞，著者更所特別感激。

一九二二，一，著者識於哈佛大學。

譯者序

世界史上所謂中古時代約起於第五世紀迄於十五世紀。從前一般人囿於文藝復興時期學者之見，以為在這個悠長的時間，歐洲一切方面的文化陷於停頓，無思想可言。自十九世紀中葉以降，因為考據及歷史學的進步，於是世人乃漸明此見解之不當，研究中世思想之人遂日多，而這一時代的哲學的價值始為吾人所認識。

中古哲學遠紹希臘，直接與現代思潮一派相通。當時新興民族襲羅馬及東方文化，復出其特有之創造力，經長期之涵育，至十二、十三世紀，而開成中古文明美麗之鮮花，學術昌明為希臘以後所僅見，尤以學院哲學為其最光榮之結果，不單文藝復興時代及十七世紀學者逃不出牠的影響，即十八、十九世紀，乃至現代思想都無不在其勢力之下。所以希臘哲學的傳統從未中絕，而文藝復興以後的時代亦決非與中世截然分開。欲研究西洋思想，固不能不知道希臘哲學，而於中古一千年來潮流變遷之大勢，當然也非有一個相當的瞭解不可。

但是一時代的哲學，便是一時代的現實生活之反映，一時代的整個文明的結晶。離開社會實況而談哲學便是空想。要想把握一個時代的哲學的意義，必求之於當時全部文物制度連鎖的關係之中。於此，本書實可以為吾人研究中古歐洲哲學思想之一助。惟譯者學識謏陋，誠恐難免錯誤，尙祈海內宏達，賜以指正，不勝幸甚。

二十二年，十月，十五日，慶澤彭。

目錄

第一章	緒論	一
第一節	中古哲學之各方面的關係	一
第二節	研究中古哲學之方法	三
第三節	中古時代之最盛期	七
第四節	十二與十三世紀歐洲文明之概況	九
第二章	十二世紀歐洲之文明	一一
第一節	封建制度	一一
第二節	天主教的勢力	一四
第三節	個人之價值與尊嚴	二一
第四節	新興藝術	二一

第五節 十三世紀法蘭西之地位……………二二二

第三章 十二世紀文明之哲學的反映……………二一四

第一節 學院之分佈……………二一四

第二節 科學之分類……………二一八

第三節 個人價值之封建的感覺與形而上學個體實在的觀念之相應……………三三二

第四章 十二世紀哲學之勃興……………二二六

第一節 十三世紀哲學發達之原動力……………三三六

第二節 大學校之產生……………三三八

第三節 托鉢僧之興起……………四二二

第四節 新譯書籍之流行……………四四四

第五節 學院哲學之特殊的價值……………四四七

第六節 具體的知識分類……………四四八

第五章 統一和世界的趨勢……………五八

第一節 統一的要求……………五八

第二節 地球中心及人類中心的觀念……………六五

第三節 大同社會之理想和實行……………六六

第四節 世界主義的傾向……………七三

第六章 樂觀主義和無我態度……………七八

第一節 表現於哲學藝術及宗教中之樂觀主義……………七八

第二節 無我態度……………八〇

第三節 中古學者之哲學史及考據學的見解……………八一

第四節 真理之永恆性……………八三

第七章 學院哲學與宗教精神……………八六

第一節 學院哲學非宗教哲學……………八六

第二節	哲學與神學的區別之反省的分析	八七
第三節	中世宗教的精神	八九
第四節	哲學與宗教的關係無損於前者之獨立	九一
第五節	哲學對於神學之從屬的意義	九六
第六節	一般對於學院哲學的見解的錯誤	九七
第七節	結論	九九

第八章 理智主義……………一〇二

第一節	理智主義之意識形態	一〇二
第二節	知識論的見解	一〇三
第三節	自由意志的理論	一〇五
第四節	一般思想中之理性的地位	一〇六
第五節	其他文化方面之理智的表徵	一〇八

第九章 多元的世界觀……………一一一

第一節	何爲形而上學	一一一
第二節	靜的狀態中之實在	一一一
第三節	動的姿態中之實在	一一四
第四節	本質與屬性及物質與形式	一二六
第五節	分殊的問題	一一九
第六節	人格之本性	一二〇
第七節	上帝的問題	一二二

第十章 個人與社會……………一二七

第一節	社會哲學	一二七
第二節	社會乃爲個人而存在	一二八
第三節	倫理的論據	一二九
第四節	法理的觀念	一三二
第五節	形而上學的根據	一三四
第六節	團體與人身之比較	一三六

第七節 結論

一三七

第十一章 國家論……………一三九

第一節 主權神授……………一三九

第二節 主權即作用……………一四〇

第三節 主權在於人民……………一四二

第四節 愛葵拉士理想之政治……………一四四

第五節 立法爲主權之基本表現……………一四六

第六節 愛葵拉士政治思想概說……………一四七

第十二章 進化的觀念……………一五〇

第一節 常住不變的理想……………一五〇

第二節 科學道德社會政治及文明的進步……………一五一

第十三章 十三世紀哲學與民族精神……………一五五

第一節	學院哲學在民族精神中之反映	一五五
第二節	中古哲學之三大主張	一五六
第三節	學院哲學爲新拉丁及盎格羅色勒特人之產果	一五九
第四節	十三世紀拉丁亞味洛主義	一六〇
第五節	新柏拉圖主義與日爾曼學派	一六四
第六節	反學院派哲學之主要的特徵	一六五
第十四章	殿言	一六九
第一節	十三世紀哲學體系於晚近西洋思想之影響	一六九
第二節	學院派理論在現代哲學史上之價值	一六九

中古哲學與文明

第一章 緒論

第一節 中古哲學之各方面的關係

晚近以來對於中古哲學之研究，已日有明顯而重要之進步，其意外發現之豐富，乃如潘沛依（Pompeii）及丁格達（Timgad）等地之考古發掘相同。諸如艾里幾拉（John Scotus Erigena）、甘托白立之安色門（Anselm of Canterbury）、阿伯拉德（Abelard）、聖維克德之休果（Hugo of St. Victor）、薩利斯白立之約翰（John of Salisbury）、海爾斯之亞歷山大（Alexander of Hales）、龐拿文奇（Bonaventure）、阿爾伯特（Albert the Great）、愛麥拉士（Thomas Aquinas）、蘇格特（Duns Scotus）、不拉班地之席傑（Siger of Brabant）、弗尼堡之提埃立（Thierry of Freiburg）、培根（Roger Bacon）以及奧卡門之偉廉（William of Occam）——都不愧為第一等思想家，探之益深，而其價值亦愈著。此外尚有無數其他才智之士，隨吾人研究之進步，其思想真價亦必能漸次為吾人所知曉。

然而直至於今，治中古哲學者只知注意各哲學家之學說，及其思想相互之關聯，而忽視中古文明之背景。一代之文化所由而構成的無數複雜的因子，如經濟狀況，家庭與社會制度，政治和法律的體系，道德宗教美學之憧憬，科學與哲學思想，乃至人類進步之觀念，其中皆有密切相依之關係。此種關係在經濟的，政治的，和藝術的領域裏面最爲顯著，而在智識活動和道德理想中亦顯而可徵。

初視之，哲學之所探究者爲特殊問題，似可與人事暫時之變化無關；但一加細思，便可知其不然，哲學亦爲整個時代產品之一。吾人無不知柏拉圖及亞里士多德之哲學乃當時雅典社會情況之反映；同樣，弗蘭西士·培根（Francis Bacon）和霍布士（Hobbes）的學說，吾人如不明當日政治的，經濟的，以及一般文化的狀況，決不足以解識其真義；中古思想亦復如是，若非把握其時代的背景，也必無從瞭解安色門，愛葵拉士，或奧卡門之偉廉的學理。他們都只是時代的產兒，其四周皆瀰漫着一種廣大的理智的霧圍，乃無數思想家合力之結果，而爲當時經濟，政治，社會，道德，宗教，和藝術，整個文明程度所決定。却是哲學思想雖受外面環境之支配，另一方面亦可以左右一般的文化，故哲學與文明交相應，關係密切而不可分。

然則吾人如欲研究中古思想，決不能不注意此種相互的聯繫。於此，博物學即可給吾人以一好例，近時博物館中已不復呈其標本於毫無生氣之牢籠，而置之於一定環境之中，使人如見其本來生活的狀況。我們研究中古哲學，亦當如是，所以本書目的便是要將中古哲學就其各方面的關係加以探討，把中古哲學與當時文化中一切其他因子視爲一有機的整體而考證之。從而我們所最注意者非個別的哲學家，而爲當時一般的哲理見解，一般

的生命觀和實在觀。

第二節 研究中古哲學之方法

在未說明我們所要討論的年代範圍和研究綱領之前，先須一探這個重要的問題，就是，我們如何始能了解中古文明而予以正確之評判？

第一，我們要想了解中古文明，深入其精神，斷不可取古人之思想行爲，而擬之於今人之心理習慣。許多學者皆嘗有此病，殊不知中古文明與今日完全不同，其中成分都各有不同之意義，只能適合於另一時代之人民。查理曼（Charlemagne）之寶劍已不能重揮於今世，騎士之鐵甲亦不復能合二十世紀軍人之需要。整個中古文明皆不能爲例外，都和現今狀況全然不得配合起來的。

再則，我們要想了解中古文明，定須直接循中世人思想方法而思想。正如初學外國語者，宜直接用外國語以行其思想，不必辛勤將外國語之字句譯爲本國之音；同樣，研究中古文明亦必就其自身而瞭解之，由其內部因素和結構而體識之。是故我們須將每一成分逐個加以考覈，並提示其特殊的時代的意義。

復次，我們又須將文明所由而構成的各因子，看作一個整體，加以總合的檢討，必如是乃可見其諧和的作用。這種諧和隨時期而變化，故如將十二世紀及十三世紀之事實以衡定十五世紀，或執十二、十三世紀之狀況以言第十及十一世紀，都是違犯了歷史批評之最基本的原則。

以上所舉內在批評之原則，爲瞭解中古文明的精神之所必須，亦爲判斷中古精神之所必不可少。中古文明既與吾人今日之文化不同，從而我們也就不能認其爲較優或較劣於今日。欲決定其價值，我們萬不能把中世的典章制度來和今日的情形比較。歷史學者有因特殊之見，謂中世爲人類歷史最光明的時代，其文化駕乎二十世紀之上，這種盲目的崇拜對於中古文明不單無益，而且有害。另一方面，極端鄙視中古時代一切思想文物，譏之唯恐不至，其人更多，他們的謬誤當也不在前者之下。欲率人類相偕而返於中古，這開倒車的办法自然是不可能的，因爲過去的時代決不可以復回。欲棄現代火車輪船之便不用，而代之以中世的騾車細艇，這只有癡人纔會想到。但是，若專把中世來和現代比較，而加以詆蔑，那也同樣毫無意義。文藝復興時代之錯誤便正在於此，其時人的心理，凡屬中世之物無不鄙夷。這個錯誤竟成爲牢不可破，實在值得我們注意。由鄙薄過去而發生愚昧，由愚昧而發生不公正，由不公正而發生偏見。十五世紀和十六世紀的批評家，因爲不能或不願研究十三世紀之文獻，遂以後來頹廢了的學院哲學代表整個中古時期，以致中古之黃金時代與衰頹時代混淆不分，同爲世所詬病。十八世紀與十九世紀之初的歷史家承襲文藝復興及宗教改革時代人之錯誤，以訛傳訛，今人復據之而不悟其非，這便是中世所以永遠爲人所詆譏，沉寃莫白之來由。

既不能辨認過去時代之優點，遂不得不產生重大之損失，此可就一般人對於歌特式建築之輕蔑明見之。歌特式建築之所以被鄙視，便因其起源於中世，「歌特的」一詞一時竟與「野蠻的」同義。文藝復興時代人士之不肯輕啓中世所遺塵灰封滿之手卷和鉅帙，其故或由於愚昧，或囿於習慣，或來於教育，吾人尙得而了解之；他們

寧重斐夫斯 (Vives) 阿奎可那 (Agricola) 尼蘇留士 (Nizolius) 或其他更膚淺的古文學者的作品，而捨當時「名辭論者」(terminists) 枯乾瑣靡之著作於不顧，吾人亦可充分明瞭其意義。惟巴黎，芮門，亞米安，科倫，和斯威士堡之大禮拜堂的建築竟不能爲一般深於教養者所賞識，而與一切中古之物同遭白眼，我們確實百思不得其故。這種建築的屋角壁龕之中，無不表現其驚人之美。其凌空高聳之尖塔，拱弧，和側面陰像，一若吐露其不平，而笑人間之謬妄。希臘建築之復活可以引起人們的熱烈歡迎，這原沒有什麼奇異；只是孟德斯鳩 (Montesquieu)，費賴倫 (Fenelon)，哥德 (Goethe) 諸人日過歌特式建築之禮拜堂，何以竟然掉頭不顧，詆爲破敗時代之遺物，雖挽之一入其門亦所不肯，這個緣因，我們便是很難索解。在這一點上，哥德的自白，很有意思。他告訴我們，於其初至特斯士堡，他是根本看不起這裏的禮拜堂的，可是終於有一天偶然地踱進去，他一進了門，立刻便看到一種美的攝力，爲從來所不曾經驗，自是而後，他遂拋棄了反對歌特式藝術的偏見，而嘗時盤桓於此莊嚴美麗的禮拜堂矗立亞爾薩斯 (Alsace) 平原上赭色的尖塔之下，不忍遽離。他說，「薰陶于誹蔑歌特式建築的人們之中，不知不覺養成一種反感，認爲牠的豐偉複雜而詭奇的妝潢，適足以助成一種陰慘的暗示……然而於此却突然的見到一種新的顯露，於是從前之鄙視一變而爲驚奇，這種建築的迷人的優美乃深刻於吾之靈魂而不可磨滅。」

直至於今，吾人對於中古藝術之歧視始着實改變，當代人士已一致承認「羅馬式」與「歌特式」建築本身具有美的價值，而不必把牠來和二十世紀的建築相較。同樣，我們也認識了吉阿陀 (Giotto) 的壁畫，和卡圖 (Charles) 的燦爛奪目彩色玻璃之可愛，無需乎衡之以現代繪術之標準。今日決無一人如是之昏瞶，能謂盧梭

(Rousseau)之前「自然」不爲人所了解，或十三世紀從不知有所謂自然之美。凡曾見中世禮拜堂之雕像及且有畫飾之書籍，或讀旦丁 (Dante)之神曲與聖法蘭西斯 (St. Francis)之詩歌者，無論其爲誰，定不至爲此荒謬斷語；而稍有識者也決不會要將十三世紀對於自然的解釋拿來和今代思想家比較其長短。

今日吾人對於中世藝術之鑑賞，與十六及十七世紀對於牠的鄙棄，正成一個顯著的對照，這個裏面使昭示我們一個批評過去時代的正當的規律。顯而易明，要想了解一切中世事物之價值，我們切不能把我們自己的時代的標準來做依歸，對於藝術爲然，對於一時代文化所包涵之一切其他的成分亦莫不如是。

所以我們如欲將十三世紀的文明得一正確的估評，必求之於一恆定之指標；即人性之尊嚴與真價。吾人定須承認，歷史之變化雖無窮，而人間根本性質則大致相同，此正中世風行學說之一。以此爲準則，那末，某一時代的文明，只要能夠給與個人和團體生活之基本精神以一種獨特的強烈而諧和之表現；能夠實現之於相當程度的物質福利之下；能夠使其時家庭，國家，以及其他社會制度皆有一種合理之組織；而且能夠容許哲學，科學，和藝術得到相當的發展，並使當時道德，宗教之理想建立於一種高尚的情感之上；這種文明便佔有卓越的地位。在這個意味裏面，我們確實不能不認爲十三世紀的文明具有絕大的光榮，因爲牠會使人類之本性和活力得到希有的燦爛的洩露。所以十三世紀文明乃吾人欲求了解人間本質之極重要的資料，現在以及將來之人類皆不可不加以深切的注意。

只有根據這一觀點，我們纔可以正確地稱中世所傳於吾人之質素爲善與不善，而決不能謂之較優或較劣。

以下各章對於中世事物所下之褒貶均非以中世之情況與吾人今日比較，而係視其與人間本性之根本尊嚴調協與否爲斷。如此，則吾人對於中古時代之所成就的善和美之事物不能不加以承認，因其雖爲歷史之陳迹，而其爲人性之實現則一。聖法蘭西斯之斐阿拉提（Fioretti），且丁之神曲，禮拜堂之建築，封建之品德，這些都是人類靈魂之結晶，具有永遠不磨的光彩，可以給後人以無限的觀感。中古學院哲學之某種思想如能維持其自身之價值，則其價值亦必如柏拉圖，亞里士多德，奧古斯丁，笛卡兒，萊布尼茲，以及其他哲學家之學說，皆因其備具深摯而永恆實在之人間意義。

在此限度之內，我們當然可以有所褒貶，亦不能不有所褒貶。因爲歷史家決非止於一記載的機器，無愛憎之感。反之，他對於人事之善惡，進步與衰頹，崇高的希冀，和社會的病徵，固不容漠視，從而不能避免行其揄揚和指譏。

第三節 中古時代之最盛期

以上所論史的再現和鑑賞之方法，其於吾人研究十二與十三世紀，較之中世其他時期尤爲重要。此兩世紀爲中古時代之核心，我們的研究可限於這一時期，理由如下。

第一，中古文明即在此時期完成其確定的形態，而顯現與任何時代不同之特點。十一世紀結尾之前，中古文化猶未形成，尙在締造之程途中。新興色勒特（Celts）和條頓（Teutons）種人（條頓人內分盎格羅人，丹人，撒克遜人，法蘭克人，日爾曼人，及諾曼人）始則被動地接受一部分希臘羅馬的世界之文化，一些法制的和政治的組

織，以及斷片的科學和哲學觀念。九世紀，十世紀，與十一世紀，爲這些新興民族反應其所接受之舊文化，而將一切事物本其自己之精神加以鍛練之時期。他們帶着自己的長處和短處，合舊文化化爲一爐，結果遂產生一種新的秩序。在這個全程序中，以基督教爲支配的動力，其啓發野蠻民族之心智，而改變其氣質之功，實至爲艱難而偉大。十二世紀之初，這種工作差不多便告完成，混亂的時期遂以終止。故造成中古文明之要素有三：卽古代文化之遺傳，新興民族之能動的反應，與基督教支配的力量。

這個長期締造最後之成果至十二世紀而開始發見，十二世紀可算中古文化之春天，正如豔陽二月，百草萌芽，十二世紀歐洲人類各方面的活動亦無不欣欣向榮，舉凡政治，經濟，家庭，社會，道德，宗教，藝術，科學，哲學，一切文化的成分無不頓呈飛躍的活力，而現蓬勃的氣象。在這些成分當中，很自然的，政治的組織成熟最早，而哲學的開花結實則最後。前者有如人之身體，而後者乃屬於複雜的心理生活。所謂文明根本爲心理力之表現，所以真正的中世人必求之於其宗教的情感，道德的理想，藝術的，哲學的，和科學的活動之中。

至十三世紀，吾人乃確定的達到盛極的時代，成熟的階段。整個中古文明便於此時期顯示其明白的可驚的特色。

復次，我們所以要特別研究十二與十三世紀第二個理由，就是，西方哲學心態卽在此兩世紀而確定地形成。歷史家皆一致承認，此時期法蘭西人爲世界文化之領導。封建制度發軔於法蘭西；中古道德的，藝術的，和宗教的傳統皆淵源於法蘭西各處；騎士制度，本尼狄克特 (Benedict) 之清修組織，僧院的和宗教的改革，羅馬與歌特式

的藝術，也莫非法蘭西精神之出產；藉着當時商業交通，十字軍和各派宗教團體往來的力量，所有這些新的文明的質素復傳播於西方各國，如光芒之四射。十二世紀和十三世紀直可稱爲法蘭西思想時代，法蘭西之領導地位竟維持至百年戰爭之際不衰，在其他文化方面如是，在哲學領域中當然亦如是。

此外，十三世紀又爲新拉丁 (Neo-Latin) 及盎格羅色勒特 (Anglo-Celtic) 文化，與日爾曼人正式分化的時代。我們要想追尋歐洲各民族心理差異之起源，勢必溯至十三世紀。在此時期，歐洲各大國始相繼成立，國家的觀念乃漸明瞭，而今後互爭雄長之諸族亦發生確定的人種的異點。十三世紀之特徵在於一種統一的，世界的趨勢；而同時又形成各別的文化的源泉。向着不同甚至相反的方向，流爲偉大的江河。中古時代許多特殊的人生觀和世界觀，都殘留於現代思想中，今日許多衝突的學說其根緒都可於十三世紀追溯出來。

第四節 十二與十三世紀歐洲文明之概況

現在我們可以概括的一說本書的計畫。由一般的觀點言之，十二世紀許最爲重要。但自哲學的立場來講，十三世紀却佔極重要的地位，故吾人不能不予以更多之時間與注意。這個不同蓋由於文明之發展總比哲學較快，後者爲前者嬌嫩的果實，必俟普遍發達之後，始能緩漸的成熟。

十二世紀爲創造的和建設的時代，其時人類思想與生活於各方面皆得到突飛的進展。一切的力量均乘時勃發，交相溶貫，希臘羅馬的文化之遺傳，新興民族之反應，和基督教的動向——中古文明之三大因子，便於此時

混和化合而產生一種獨特的個人與社會之生命的概念。各國君王的政策皆表顯一種新的精神。地方權貴之離心的勢力與中央集權的運動直接衝突，農民階級積極要求自由，都市人民方醒悟偉大商業企圖之可能。舉世之人正希求一種政體，可以代表一切階級。十字軍興起以後，間歇復發，使各種民族得以接近；又從而導其視線於東方世界；同時在基督教的影響之下，養成一種人類大同的觀念，為前史之所未見。教會的力量，以僧侶，教士，主教為中介，而彌漫於整個社會。教皇的地位，自格列高里第七而後，即成為中心勢力，漸取得國際的權威而發展為一種神主的政制。封建制度與騎士制度的習尚以次造成，蔚為中世的壯觀。中古人類正於此時發揮其活力，事實上對的方面與不對的方面許均不免陷於過激，但是在他門相野的外表後面，却培育着一種基督教的理想，為了這種理想，他們往往犧牲生命也在所不惜。教會中人又熱烈地扶持起來一種新的藝術。大多數僧侶更盡力科學文學之修養，由此遂而產生盛極一時之學院哲學，在哲學史中成為一不朽的記念塔，影響後世，至今未已。所以哲學實為這個時代新的文明所包涵的許多成分中之一。的確牠所受於外界的努力，比較其所施於外界的作用，尤多且鉅。當時四圍環境所加於哲學的力量入後再當細述，我們首先還要把中古法蘭西社會狀態及其遺傳於西方民族之心理考覈一下。這裏我們且再來簡單一說十三世紀歐洲文明，以為本章之結束。

中世文明至十三世紀而臻於完滿成熟。封建君主集合一切社會力而造成國家生活。物質福利大增，而國際關係亦日盛一日。藝術的進步一日千里。哥特式的建築與羅馬式的建築互相輝映；繪畫術初始發見；文學發達的結果使古代淹沒之文化得以大白。宗教空前絕後之勢力助成統一的氣運，支配了當時人民整個的生命。教皇的

權威登峯造極，凌駕各國君王與皇帝之上，一切社會活動無不被其操縱。此時全歐之內任何處所皆呈現一種穩定的平衡。中古人類正可以其具有完密組織之生活方式而睥睨一世。哲學思想與體系達到完全發展，其光彩直追希臘極盛時代。在各種系統之中，以學院哲學最能與時代諧合，終於成爲中世哲學之主流。牠的根緒可於十三世紀文明各方面中尋出。第一，牠和當時人類一切部分的活動皆有連鎖的關係。第二，牠的理論多明顯的帶着中古社會的和道德的觀念之特徵。第三，學院哲學乃站在十三世紀文化運動最前線的人們的哲學。以下各章便要加以詳細的說明。

第二章 十二世紀歐洲之文明

第一節 封建制度

要想瞭解十二世紀的文明怎樣反映於哲學裏面，先須將當時政治的組織，道德的觀念，社會的理想，藝術的標準，和宗教的信仰，等類一般與智識生命最有關係之文化成分，作一個概括的說明。所有這些文化成分，在歐洲各國環境不同，故情形互異，但本章討論只注意其相似的狀況，却是這並非就係否認或忽視他們的各別的差異。因為法蘭西為十二世紀歐洲文明精華之所在，故我們欲求此時文明之最一致，最有創造力的型式，尤須特別着眼於法蘭西。

十二世紀政治的和社會的秩序中，封建制度已成普遍。諸侯公伯各據一方，有獨立之主權。他們當中不僅存有個人忠順的關係，並且有自由契約規定彼此的義務，而以所與及所受之權利和土地為依歸。凡為附庸方面，須服役於君主；而君主方面則有同等的職責，須保護其附庸。這種制度在法蘭西發達最為完全，封建的關係，錯綜複雜，無與倫比。理論上，國王居於全體系之最高地位，不過實際上有時不然。在國王之下，小君主為大諸侯之附庸，而大諸侯又為更大的諸侯之附庸。英王亨利第二與法王路易第七之不斷的戰爭，便都由封建的關係而起。因為前

者於取亞奎丹公國 (Aquitaine) 之女嗣愛倫娜 (Eleanor) 爲后之日，遂領有法國的封地，而成了後者的附庸。封建勢力與中央集權的傾向相抗，諸侯附庸與王室的衝突，便可代表十二世紀法蘭西政治之主要特色。割據的局勢漸成強弩之末，至後一世紀而統一的運動卒獲最後的勝利。

英格蘭此時之現象正復相同，英法關係特別密切，其共管區域，直可稱爲中古文明之公地。整個英國社會皆在法國影響之下，開其端倪者爲威林大王 (William the Conqueror) 和他帶來的法國諸侯，以及出於諾曼底和安哲之法國血統的王室，他們雖統治了英國，而他們的生活却在法國各地居多。法蘭西語言成爲英國官廷用語，他們的葬禮多行於諾爾曼之開恩寺及安幾文之芳提羅特寺，他們從法國延聘了來許多官員，他們極力鼓勵法國的教士和僧侶來到英國佈道。英國普蘭泰幾拉 (Plantagenet) 王朝第一世明君亨利第二可算這個時代最澈底的建設者，其才力之偉大，不讓法國名王斐立卜 (Philip the Fair)。因爲這些緣故，英倫三島亦分爲許多小邦，其王廷政策亦表現一種統一的動向，和法國一般無二，也就沒有什麼可怪之處了。

英法之君主政治和封建制度雖相一致，可是日爾曼却有不同。當法蘭西君權衰落之際，日爾曼薩克森王朝之鄂圖諸帝正仿效查理曼建立了一種專制的政權。日爾曼諸王既加冕而襲皇帝之尊號，竟壓倒國內一切貴族，並進而委任教士主教，令之服兵事的勞役。但是不久諸侯的勢力也逐漸增大，新興城市的自由權日見擴張。在這種變動中，克倫尼 (Cluny) 改革派僧侶之力爲多，入後便可知道。所以十二世紀日爾曼正由離心運動而走上封建制度，而法蘭西和英格蘭則已向着統一的程途而前進。

十一世紀與十二世紀意大利之命運與日爾曼密切相連。原因便在於意大利分爲許多部分，日爾曼帝國之野心無時不欲加以吞併。皇帝的志願有時得到成功，却是引起了許多的反動。他們不斷的和倫巴德諸自由城尋釁；和羅馬教皇互爭雄長；又與諾爾曼騎士之所建立，法蘭西封建思想所籠罩，並爲法蘭西親王所統治的細網利王國作戰。然而結果却終不能使意大利屈服。

至於西班牙位於歐洲文明與亞拉伯文明交匯之處，遂呈顯一種特別的狀態。加斯提兒，納瓦拉，萊昂，及阿拉岡諸王國皆信基督教，由回教人手中奪回伊比南半島之後，政治組織悉仿法蘭西封建制度。惟南部西班牙猶爲異教人所佔領，亞拉伯文明便於此滲入西方，而給十三世紀哲學復興以莫大的助力。

由上可見封建制度爲十二世紀社會政治之最顯著的特徵，全歐四境無有例外。法蘭西爲此種體系之起點，諾曼德(Normandy)人侵入後之英格蘭，意大利及西班牙之一部分，以至日爾曼——整個的西方都裂爲許多封國，如星羅棋佈，成爲歷史上的奇觀。

第二節 天主教的勢力

與封建制度密切關聯的爲天主教會，其主教即以宗教的領袖而兼爲世俗的要人，特別尤以寺院僧侶之力爲最大。十二世紀實僧院之黃金時代。在歷史上，從未有一種制度與民間接觸，能如克倫尼(Chuny)和錫佗(Oiteaux)兩派僧院的宗教與社會的影響之普遍深入者。這便是本尼狄克特派之兩大支幹，其分院遍佈於法蘭西

和歐洲全境。

自九世紀以來，宗教的訓練即遭慘落，克倫尼的僧侶首倡回復聖本尼狄克特之嚴格的規律。此寺院本九一零年一位封建君主亞奎丹公威廉建立於勃良第（Burgundy）。由這一點，我們便可以略知宗教的精神何以竟成爲此時期之最大的道德的動力。雷勞德（Reynaud）說，「九世紀與十世紀所建立以恢復聖本尼狄克特規律爲目的之寺院，差不多皆出於軍人階級的努力。」驕奢豪放之封建的貴族，爲政事戰爭所煩厭，或經過浪漫的青春生活，飽歷風波之後，嘗自甘退隱於僧院，而懺悔其既往。他們看破了紅塵，於是喜功好戰之雄心，一變而爲刻苦清修的志願，表現同樣激昂的氣分。如斯塔法羅之撥坡（Poppo）本熱戀一多金的女子，一夕訪其情人，歸途忽見面前現出一道神光，立時驚悟，從此痛悔過去的罪惡，披上了本尼狄克特的袈裟。像這樣的例，其多不勝指數。

克倫尼的僧侶不僅於其自身所在之寺院中表現一種新的宗教的熱忱，不僅恢復了清修的規律，誓言和虔敬，不僅振起了歸依着他們的人們的信心，抑且喚醒了許多其他僧院的同樣的精神。這種動力便表現於僧院的聯合中，在當時可算一件絕大的改革。因爲直至彼時，本尼狄克特派的寺院都是各自獨立，沒有相互間的連絡。克倫尼僧院却把這些分散的團體組織起來，而自爲之長，成爲一個強有力的中心點。由此母院而管轄之支院很迅速地遍佈於法蘭西，英格蘭，日爾曼，北部西班牙，匈牙利，以及波蘭各處。十二世紀之初，爲克倫尼系所支配之本尼狄克特派的寺院其數不下二千；至今法國猶有許多村落保留着聖本尼狄克特的名稱，可以令人追憶當年此派僧院之盛。所有整個西方基督教諸國此時無不在本尼狄克特派僧院網狀組織的勢力之下，而克倫尼便是全體

的靈魂之所寄，如人身之頭腦。

在這個組合的過程中，克倫尼僧院完全仿學了當時的封建制度，其所表現的也是十足的封建精神，諸如僧侶之須立誓矢忠於寺院，不得主管人之許可不能擅自破壞誓言，與附庸之於君主無異；院長之專制權，主管院之巡視其分寺；支院之供奉其母院；以及組合之等級；這些都很清楚的代表封建思想。可是，牠獲得了一種廣大的力量，能夠戰勝當時社會的醜惡，而使流行的觀念為基督教所用，從而基督化了封建制度。這個功勞實在不小，我們可以分四方面來說。

第一，僧侶待遇其奴隸，都主正真仁愛，認為大家都是同樣的人類。我們只要知道這個時代世俗君主視奴隸為工具牛馬，便可瞭解此種改變之具何意義。克倫尼院長彼得 (Peter the Venerable) 於十二世紀初年有一句話說「我們也同樣的領有奴隸，然而我們之使用奴隸却不同，……我們之視奴隸悉如自己之兄弟姊妹。」

第二，最重要的是僧侶們能將基督教的理想傳入封建君主的內心。他們以基督教之溫良仁愛的美德，感化新興高盧法蘭克 (Gallo-Franks) 和盎格羅色勒特 諸民族爭好鬪的野性。他們能叫這些蠻族齊守上帝的和平 (Peace and Truce of God) 的約束，知道保障人權。這個約束就是，凡上帝的和平立定之後，一切教士，農人，商人，與非戰鬥者皆不能受軍人之侵犯。下至畜類亦須加以尊重。宗教建築以及公共場所都有充分的保護。不特此也，凡遇降臨節，四旬齋期，四季齋戒，自禮拜三日晚至禮拜一日晨，以及一切聖日，無論何人均須停止爭鬪行為。一個社會只要有這等義務的意識，當然已經脫離了野蠻的階段，不拘牠的組織的詳情如何，自必承認其已達

於很高的文化的水平了。

克倫尼僧院第三個成績就在範鑄了騎士制度的道德的精神，變化了牠的理想，使牠的儀式文節都接受了基督教的洗禮。自私貪得凶狠之騎士，與基督教的道德思想接觸之後，遂一反從前而尊忠重義，成爲教會的護衛，弱者之友，和暴者之敵。只要有集議開會討論和平的時候，僧侶們總是竭力勸誘王公貴人以仁慈寬恕之德，感人之深，往往使悔罪者垂淚，以故常有前日方刦掠一地之人，忽立改舊非，匆匆就道，不遠千里而往高斯波台那，或羅馬，或耶路撒冷之聖堂，以求神明赦免。所以克倫尼僧侶實將道德的根芽種入了蠻野的人生。英文法蘭克(Frank)一字，本住於高盧蠻人之稱號，後來竟轉變而與「忠實」一詞同義。這種騎士精神之具體的表現，在十二世紀無數浪漫事迹中便可見出，英雄詠(Chansons de Geste)裏面之羅蘭歌(Chanson de Roland)便是一個極美的例。騎士精神與宗教意識，封建體系與教會組織，結合而不可分離。因此，至十字軍時代，克倫尼遂能號召全歐權貴，使之披甲執干，而赴聖地。第一次十字軍嚴格言之即克倫尼僧侶主持之運動，指揮於有名克勒芒(Clermont)大會中之教皇烏爾班第二(Urban II)本爲克倫尼僧侶之一。僧院觀念所操之社會的力量，至驅無數青年王公貴族犧牲生命於萬里之外，創成許多悲慘滑稽的故事，真可算登峯造極了。

克倫尼僧侶還有一第四件功績，便是改革世俗牧師以及主教的惡習。當時教士娶妻姘婦，淫逸橫暴，無異於封建君主，克倫尼寺僧加以激烈反對。他們又努力使主教不受以出賣教會職位取利的大封建君主之庇護，高唱主教應由人民與教士自由選舉，這便是著名的教職委任權鬭爭的運動。這些情形以日爾曼最爲惡劣，在這個國

度中，公侯，院長，以及主教，都只是皇帝的爪牙。不寧唯是，就連教皇本身，自鄂圖第一征服意大利，載上查理曼的皇冠之後，也變成了日爾曼宮廷的工具。改革了這種羞辱的事態者，也是克倫尼僧侶，牠的分院之一建立於黑林中的希兒肅（Hirschau）教寺首先將法蘭西的封建體系與寺院改革的潮流引入了日爾曼境界。克倫尼的勢力不僅使日爾曼封建貴族野蠻的習慣軟化，並且叫日爾曼的皇帝永遠不能再來指派教皇，於是遂把整個羅馬教從隸屬的劫運中拯救出來。聲名洋溢之希立德布蘭（Hildebrand）原來也是克倫尼僧侶之一，和教皇格烈高里第七同樣也與皇帝亨利第四力爭教職委任權，這一場角逐至坎諾薩（Canossa）最後一幕，克倫尼僧侶之理想遂告完全的勝利。皇帝亨利第四竟不得不輕裝減從隆冬冒雪越阿爾卑斯山赤足蔽衣立教皇行館門外三日之久，乃獲一見。克倫尼院長休格（Hugh）便目擊皇帝這回絕大的曲辱。這便是法蘭西理想首次征服了日爾曼，而這些理想却都出於克倫尼。這個不朽的僧院對於中世心理所操的勢力如是偉大，所以一九一零年舉世人士於克倫尼所開之千年紀念會上有一位代表說到，「我們來到克倫尼，是要歡唱讚美之歌，慶祝文明的進步」實在沒有說錯。

但是，盛極必衰，物之通運，克倫尼所得的勢力，特別是其龐大的財富，却成了牠腐敗的主因。在十二世紀初期，牠的寺院生活已見鬆馳，自是而後牠在社會上的力量遂如江河日下。

克倫尼雖已完成其偉大的使命，牠的時代過去了，繼其後者為勃良第之錫侖寺僧派，也以恢復聖本尼狄克特清規為宗旨，在十二世紀中極迅速的由法蘭西而遍佈於全歐。這個新起的僧派通常稱做錫侖派，也是聖本尼

狄克特派寺院之組合，不過各個寺院比較的獨立，不像克倫尼系統之集中。錫侘僧侶繼續克倫尼宗教的和道德的改革之事業；但是更加着重關於勞動一部分的規律。他們自己做一切公益的工作，懇荒開渠，改變了整個歐洲農業狀況，同時並盡力廢除奴隸制度。

錫侘僧侶之宗教的和社會的精神，便可以聖帕那德（St. Bernard）的那種堅強有力支配了整個十二世紀之人格爲代表。這位怪僧爲克萊嶋教士——即其自己所創立而附屬於錫侘——之住持，不僅是一個聖人，一個制慾者，而且是一個非常的實行家。他能夠做領袖，能夠登壇演講令羣衆發生感動，能夠不畏強權，上至王公貴人，下至匹夫匹婦，苟有失德之處，無不同樣加以口誅筆罰。他曾指謫克倫尼僧侶「錦衣華服無異騎士，」教堂之內，充滿了無用的裝璜。他痛斥羅馬教庭的罪惡，說彼待的承繼者竟擁絲袍，乘玉馬，扈從如雲，他實在不願睜眼看。他大罵教士牧師生活的腐敗，對他們的學士喊道，「你們不僅持着知識之鑰，而且保有勢力之鍵，要得禍了。」當時聲名極盛的教授，如阿伯拉德和吉兒帕特之流的言論，他也毫不躊躇隨時加以糾正，並召之於宗教大會之前相與討論。他勸勉男人女人都應該加入清修的僧院；鼓勵第二次十字軍的也是這一位大僧；還有騎士團（Templars）的組織，其分子以僧侶而兼戰士，於宗教誓言之外，復加保護聖地的宣誓，這個團體的成立亦出於他的發縱。此外，一一三二年加都仙僧派（Carthusians）之成立，一一二零年彼理門脫僧派（Pennons-tratensians）之成立，都受到他的充分助力。他夢想要將一切社會都照清制慾主義的觀念而建設起來。他自己身體力行的理想還要比他的時代更加崇高；一一五三年他逝世的時候，中古社會可算已經達到了僧院理想之最高的

頂峯了。

但是，我們說明十二世紀心理，如只限於本尼狄克特僧派之活動，尚不足以窺其全；所以還須要把主教及教皇的作爲提出來一說。主教在封建制度的機構中，其作用超乎僧院之上，因爲在他們的教區裏面，他們便是主教，而在他們的封土的界限內，他們又就是世俗的王公。他們遇戰爭起時也須服役他們的主管君長，如阿蘇蘭之休格，圖里之馬太，便可代表極野蠻殘惡之軍人。其餘如騰來之埃及提安，高白爾之彼得，秦俾因之維廉，爲淵博之古文學者。蘇立之毛理士於一一六零年被選爲巴黎主教，在當時學術大變動之日可算一個模範的行政家。至於卡圖賴恩和騰來之主教，在學術界中，也具有同等重要的地位。最後，說到教皇，我們如不明白羅馬教廷的威力，便談不上瞭解十二世紀政治社會的精神。自經克倫尼僧侶的努力，從日爾曼皇帝的羈轡中解放出來而後，教皇的勢力便蒸蒸日上，十二世紀遂立下統治全歐的神權政治的基礎，至後一世，在英諾森第三領導之下，而達於極盛。尤其是法蘭西篤信天主的君王，嘗俯首帖耳，惟羅馬教廷之命是聽。中世法國的王冠和教庭寶座有時雖不免頻於衝突，而其親密的關係到底是不可動搖的。(一)

(二)于此，城中市民或自治團體的地位亦須指出。自十一世紀之初，意大利以及其他各處，即有許多城市逐漸發達，至十二世紀而獲確定的勢力。市民皆商人階級，與封建制度適應，其組織之自治團體亦以獲得獨立爲目的。凡一奴隸居於城市經一年零一日之久，即可永遠保有自由。十三世紀自由城中商人嘗有宮廷王侯，他們的影響當然是很大的。

第三節 個人之價值與尊嚴

十二世紀湧起了一種新的精神，這種精神發於中古人類靈魂之最深的處所，得基督教之涵育，由英格蘭，法蘭西，而貫徹於西歐全部。根本的說起來，這新的精神，至今猶深伏於吾人之內心的精神，乃封建制度之結晶。便是個人之價值與尊嚴。封建時代的個人乃是一個自由的人，他是他自己的家主，他所求的是他本身的目的，他便是唯一的實在。一切封建的約束皆以人格與信誓之尊重為基石。由遵守契約而產生附庸與君主相互間之所謂忠誠，人們團結相愛和自己犧牲的情感都可以歸入此類。

在克倫尼的影響之下，這種精神遂由封建的產物而變為基督教的本質，因為耶穌之犧牲使每一個靈魂都有了無窮的價值，無論貧富貴賤皆具有着同等的尊嚴。封建契約之遵守產生所謂忠誠，忠誠一變為基督教的美德之後，於是遂提高了婦女的尊敬和貧人的信實，聖路易第九說窮人的信實，其味至美，如口中之蜜。「尊榮」一詞成爲騎士的口號，不愛尊榮的便爲人所不齒。一般受有教育之世俗人民，其社會習慣皆受騎士之薰染而日即於溫文，禮讓之風因而廣播於遐邇。

第四節 新興藝術

十二世紀藝術的進步亦極可驚，一切藝術皆吐出美麗的苞蕾，以待十三世紀春風之催動，而開爲燦爛的鮮

花。如英雄咏，或法國南部詩人 (troubadours) 所創作之浪漫的詩歌；阿伯拉德與希娜絲 (Heloise) 之被壓制而仍不掩其熱情奔放之戀書；聖帕那德 諸人以極純潔的拉丁文所作之讚美歌，其音韻鏗鏘，如幽谷鳴泉，又如江潮澎湃；以及聖維克德之亞得門 (Adam of St. Victor) 於其巴黎清淨寺院中，歌詠神愛之詩句，拉丁文之崇高典雅可嘆觀止——這些都是十二世紀的光榮。

尤其值得注意的就是，這個時期建造了許多偉大的羅馬式的僧院和教堂，備具嶄新的形式——如桶狀圓穹，高塔，門路，十字形地基設計，繞以迴廊連以祈禱所之唱詩座等。在這些特色中，教會的作用顯而易見，而時代的力量亦得到了調和的表現。諾曼德，奧法因 (Auvergne)，普套 (Poitou)，勃艮第 各處，都成立了專研建築的學校；而對於新建築的標準提倡不遺餘力者，便是各地本尼狄克特派院長。他們不曾採取一致的羅馬式，而是各就本地建築之所長加以發展。他們更進一步利用一切的裝飾法以爲建築之點綴，圓柱之表，柱頭之上，皆配以雕刻；大門上頭，滿佈石像；聖所和窗口，障以彩色玻璃。牆上飾以壁畫，使無土石之迹；整個的教堂無處不呈現着美的生命。精於雕刻繪畫之藝術僧，常往來於各地工店之間，或開設學校教授畫術，如距包笛爾 (Poitiers) 不遠之聖撒文堂即其一處，這裏十二世紀時代所作之壁畫至今猶然保存着光輝的顏色。(一)

(一) 在這些壁畫中，我們可以看出這個時代的禮節之盛，特別是貴婦與騎士相見的狀態文雅多姿。

第五節 十二世紀法蘭西之地位

通常都一致承認封建的風尚和藝術的發達，皆由法蘭西而傳入歐洲各國，而以本尼狄克特系之克倫尼及錫侖兩派僧院爲最有力之嚮導。英格蘭因爲特殊的關係，故封建制度之潮流湧入更易，克倫尼與錫侖僧渡海而來，如蜂離巢。聖阿爾班和曼姆斯堡之教堂及芳騰僧院皆根據勃良第所傳來之原理而建立。不過無論如何，他們都具有動人的特點。然而敘事詩的文學雖至喬叟（Chaucer）而得到高度的完滿，却終不掩法國短詩（Madrigal）之影響。這便因爲十二世紀與十三世紀時代，法蘭西——謂爲巴黎亦可——隱然便爲全歐之耳目與首腦，差不多一切文藝方式皆發源於此，縱或有非這裏創生之物，亦必來此方受到最後的潤色和裁成。

德國歷史家如蘭普拉（Lamprecht）和斯頓浩森（Steinhanson）承認此時法蘭西思潮也支配了整個的日爾曼。從法蘭西而來的錫侖派僧侶，在日爾曼，波希米亞，和匈牙利各地，斬荆棘，闢草萊，改變了中歐全部的經濟局面。斯華邊（Swabian）朝庭一切飲食進退之禮節，皆仿倣法蘭西人之舉動。克倫尼僧侶使羅馬式建築傳佈來因河一帶於前，錫侖僧侶又引入歌特式建築於後。

最後，羅馬式建築挾法蘭西蓬勃日上之勢力，與騎士制度並肩，越阿爾卑斯山而南入意大利。又飛過了比里牛斯山，由摩爾人天才之媒介而與東方藝術結合。

所以十二世紀，無論我們從那一方面看來，分明是一個建設的時代，一切偉大的勢力皆在演進之中，雖然他們的作用還沒有一致的調合起來。其使法蘭西，英格蘭，以及其他各國分裂爲小封建領土之地域的精神，從當時分離獨立之藝術家的工店中，乃至社會的和宗教的生活之任何部分，都可以很清楚的看出。

第三章 十二世紀文明之哲學的反映

第一節 學院之分佈

中世一般文明既臻於如是之盛，於是智識與哲學之花，遂如殖根於美沃之園地，欣欣向榮，吐出鮮豔的蓓蕾。十二世紀文明之反映於哲學，我們可以分三點來考證，就是，學院之地域的分配；知識分類之確立；和人格價值之哲理的承認。

第一，很自然的哲學的生命也免不了要受當時瀰漫於四面八方的地域的精神之制限。在法蘭西全境，無數獨立的學院皆集於教堂和僧院之四周而成立。每一個學院都是一自治的講學的團體，惟附屬於主教或院長；因為十二及十三世紀政府皆不知管理教育。每一個學院都想擴充牠的書籍，召致有名的教授，吸引衆多的學生，以求超過其他的學校。這種教育的努力關係極大，由此乃推進了學問的研究，造就了大羣的古文學者，神學者，法律學者，和哲學者。這些學院最重要的則有勃良第境內克倫尼和錫佗的學院；諾曼德之俾克；聖馬丁之奧里拉克；洛白斯，聖阿美爾，以及賴恩，卡圖，芮門，巴黎各教堂學校；此外不須多舉。所有這些學校皆在封建制度阻礙之下，諸侯交戰烽烟擾攘之中，發展而來。其所以幸而可能者，便因這時候的戰事只與以戰爭爲業之人有關係，而不至牽動

任何一國之整個生活狀況。十二世紀之最著名的教授爲賴恩之安色門，秦坡之維廉，阿伯拉德，聖維克德之休果（Hugo）和李卡德，北斯之阿帝拿，立里之愛倫，以及卡圖諸學者；還有許多名字入後可以提到。這些教授都歡喜往來各地，我們並可以發見當時似有一種交換教授的制度存在。秦坡之維廉繼續講授哲學於賴恩和巴黎教堂學校，暨巴黎之聖維克德僧院，卡圖之提阿多里爲教授於卡圖，又講學於巴黎。岡西之維廉和潘樂之吉兒帕特來往於卡圖與巴黎之間。北斯之阿帝拿來往於巴黎和賴恩之間。彼得阿伯拉德——其熱心於論理學，正如其族人之熱心於武功——講學於密倫，高俾爾，及其在巴拉克里特之私立學校，而又一再返至巴黎各教堂學院。

當阿伯拉德之時，法蘭西之各學院已能吸引四方學者，來者如雲，極一時之盛。尤其以英國遊學者日衆。這便由於兩個原因，一英法的關係本密；二英倫三島此時教育機關尙付缺如。英國學者學成之後，留於遊學之地而講學者，不一其人。例如北斯之阿帝拿，他往遊西班牙的時候，復遣其姪留學於賴恩；又如聖維克德之李卡德，本一蘇格蘭人，便留居講學於巴黎，聖維克德神祕僧院；英格蘭人斯達那之伊薩克，留於包笛爾鄰近之斯達拉；最著名的薩利斯白立之約翰，他講學於卡圖教堂學院之後，便做了是地的主教。其留學巴黎之後，歸返故國者，則有華爾特麥卜（Water Map）和亞歷山大烈罕（Alexander Neckham）諸人。同時法蘭西學者也有遷入英格蘭者，如不勞斯之彼得和多維之李卡德，卽其證例。所有這些人都承認法蘭西學院教養之重要。

至於日爾曼，法蘭西的教育也具有同樣的引誘力。十世紀時日爾曼皇帝便已明認了鄰邦的優點，羅致許多法蘭西學士以爲已用。例如，皇帝鄂圖第三寫給茵門教授士蓋爾白（Gerbert）——後卽教皇隋弗斯特第二

(Sylvester II)——信中有云：「我人謹以至忱，祈高賢枉駕，以化導吾薩克森人之鄙野。」鄂圖所提倡的文化運動，頗有相當的成功，惜未能持久，十一世紀而後，浮兒達，拉希魯，和聖高盧各處學校均相繼衰頹。至十二世紀帝國之所維護的烈樂 (Liège) 諸學院亦歸於失敗。日爾曼 教士也相率負笈於法蘭西之芮門，卡圖，賴恩，巴黎，俾克各學院，當時少年貴胄至以在路易第七王廷留學爲榮。諸如聖愛美蘭之阿特羅，法來星之艮之鄂圖，諾登，巴哈之曼立哥，爾德，聖維克德之休果，事實上所有日爾曼的神學家，哲學家，以及古文學家，只要是較有名聲的。沒有一個不是在法蘭西學院中訓練出來的。誠如赫斯特巴哈之撒肅爾所謂，巴黎乃一切科學之泉源；法來星之鄂圖又告訴我們，天下學者咸集於法蘭西——這兩句話都不過反應當時一句流行語：「意大利的教皇，日爾曼的帝國，法蘭西的學藝。」

意大利來遊之士也決不在少，十一世紀僧人南法郎 (Lanfranc) 卽爲其中之一，他由巴維亞而寶羅拉而至俾克僧院，在這個僧院中又有一意大利人奧斯特之庇德芒提士安色門 (Piedmontese Anselm of Aosta) 起而與之繼續漫遊。十二世紀則有彼得倫巴 (Peter Lombard)，卡布亞之彼得，克雷謨那之卜拉撥，希提盧斯，都會講學於巴黎。羅南多班丁尼里 (Rolando Bandinelli) 後爲教皇亞歷山大第三，本出阿伯拉德之門下；而英諾森第三於其未得志時，也會在巴黎研究神學和文法。不過意大利自由的智識生活之中心較多，究非英格蘭和日爾曼所可及。舉其最著者，如寶羅拉諸學院，後來便成爲最古大學之一，其影響不在巴黎大學之下；又嘎西諾山之本尼狄克特派各校，十一世紀卡太基之君士坦丁卽於此而使西方文化與亞拉伯文化進一步接近，其後愛葵拉士

復在這裏受到他的早期教育。

但法蘭西學院也並非都有同等的地位，他們皆憑着教授之名譽而分爲高下，正如今日一個學校的聲望恆以其教職員之品質爲轉移。當時各學院聲譽之變遷亦不外此故。例如，十二世紀之始，騰來，芮門，和賴恩各教堂學院之盛極而衰，便由於傅兒伯特（Fulbert）所創立的卡圖諸校倡導了一種古文學運動，努力於簡練儒雅的拉丁文體，古代文藝之完全的認識，和亞里士多德的方法論（Organon）之澈底的研究。卡圖之帕那德於一一七一年遂成了繼續出現的著名大師之第一人；卡圖之提埃立於一一四一年寫成其有名的關於自由學藝的論文——科學論（Heptateuchon）——這時正當禮拜堂之南正門加上了許多裝飾的雕像，代表七學藝之高下兩部。却是巴黎諸學院前乎此際便已佔上風，阿伯拉德之聲名攝引許多博士和學子齊來巴黎，秦坡之維廉首創於聖維克德僧院之神學講座便成了神祕主義研究中心，巴黎大學之雛形這時已經畢具了。

這些學院雖各具地方彩色，却是教授方法課程學習都保有相當的一致，由此基礎，於是各大學所授哲學乃漸獲一種大同性質。所以地域精神與統一的趨勢交相滲透，恰與這個時代表現於政治方面之封建割據和中央集權的政策同時並進一樣。

此時學習和教授的機會皆爲教士階級所獨佔，教會內部之統一的組織和學界中拉丁語之普遍的應用使整個西方學者中發生一種自然的團結，而生徒博士之不斷的往來於各學院之中更加速了一切新的方法，思想和文字之傳播。

第二節 科學之分類

十二世紀忠於傳統的自由七藝的程序，可是各方面都大有所擴充。這裏面所表現的科學分類的努力，也是與當時文明的精神相呼應的。在中古時代早期，學校課程所包有兩部分，即文法，修詞，和辯證（論理），是謂七學藝中之低三藝（trivium），又算術，幾何，天文，和音樂，是謂七學藝中之高四藝（quadrivium）。這種課程實在便開現代中等教育之端倪。

文法一科不僅研究古代以及中世之文法家（如多拉特，卜里希安，和奧撒爾之那米）而且要研究味吉爾，西尼迦，霍來斯，和其他古代文豪自己的作品。希索羅，峴迭林，和馬尼維多利（Marius Victorinus）便是學習修詞的範本。法律學被認為修詞之一部甚久，直至寶羅拉之愛洛里斯（Inerius）起法律始別於七藝而另成一科。十二世紀中葉，辯證的研究便包涵亞里士多德的方法論之全部。至於四高藝之教習都列於三低藝之後。數學以歐克立為準則。天文的研究因北斯之阿普拿入西班牙接近亞拉伯科學，也添了相當的興奮。

這種課程一入十二世紀立有大過狹隘之感，於是哲學乃另佔一確定的地位，而以七藝置其下，神學冠於上，成爲三級的形式。

至今猶有人以爲中古哲學與低三藝中之辯證學相混，除了關於三段論和詭辯之無謂的瑣屑論爭而外一無可取。這種觀念也未嘗沒有一些根據，十一與十二世紀之頃一二以巧言爲學之辯證迷，薩利斯白立之約翰謂

之爲腐儒，確使哲學成爲貧乏毫無生氣之物。然考其實則並不然，這等咬文嚼字的腐儒，曾受當時猛烈之攻擊；其真有價值之人，諸如甘托白立之安色門，阿伯拉德，卡圖之提埃立，薩里斯白立之約翰，以及其他學者，都不僅按照教義而加辯證學或形式論理以審慎的適用，並且爲哲學另立一地位於自由七藝之外，從而駕乎辯證學之上。他們的著作所討論的形而上學與心理學的問題，一望而知和形式辯證學炯然不同。

哲學在喀羅溫朝學院「訓話」中尚不存在，至十一世紀之末乃驟然得到長足的進步，迨十二世紀中葉竟產生一部分可驚的理論，繼續發展，遂有以後許多時期之光榮的結果。

哲學一經獲得獨立的地位，於是自由七藝便鮮明的呈現初學的性質，而成爲高深研究之基礎。十二世紀論科學分類者，對於這一點的見解，異常明顯。班堡之文士有言，自由七藝乃進入其他科學之七條路道，所以爲研究物理學（哲學的一部分），神學，和法律之預備。聖維克德之休果，和許多別人都也有同樣的話語。在十二世紀結尾的時候，教堂之石像雕刻，玻璃窗上之裝飾，以及書緣之繪畫，皆表現這種精神。藝術家以象徵的方式，將哲學分立一個地位於自由七藝之旁，賴恩和森斯兩地便是如此，而與撒爾奏詩座上之窗飾尤配置得更爲明顯。南慈堡之赫拉德繪畫做本（原畫一八七零年於斯特拉司堡被燬）置哲學於玫瑰花心，而繞之以七瓣；伊法里教堂之嵌工鋪地花紋亦位哲學於七藝之中央。

但是十二世紀之功不僅在於區別七藝和哲學，却更在於使哲學和神學分離。這種區分關係極大，因爲哲學獨立於神學之外而存在的問題，便是哲學生死存亡的關鍵，而這個問題現在就可算得到了一個確定的回答。但

這也經過了許多歷史的階段，纔始成功。中古早期人士都抱着新伯拉圖派和奧古斯丁的觀念，把哲學當作就是神學，完全沒有差別，如九世紀之艾里幾拉便可做一個代表。可是十一世臨了，特別在聖安色門對於信心與理性的關係一問題提出了確定的解答之後，哲學與神學之各有其領域實際便受了一般人的承認。例如，聖安色門有時站在哲學的立場說話，有時就神學的場合發言，這是很容易看得見的。十二世紀更進一步，哲學和神學的分立，成爲牠的重要主張之一，利根斯堡有一本法典，稱哲學家爲「人理學者」，神學家爲「聖經博士」，加以明白的區別。

這時當然也有許多誤解哲學的意義者，一部分反動思想家，短見的神學家，或俯視一切的神祕主義者，詆斥庸俗的知識爲毫無益處，他們如承認哲學的地位，便降之爲神學之附屬品。十一世紀中，聖愛美蘭之阿特羅至禁止僧侶研究哲學，理由就是凡已捐棄塵世之人，自應供其全部身心於神的事務。彼得達米安（Peter Damian）論辯證學更明白的說道，辯證學有時例外雖可以任其涉及神學和上帝的神祕，亦須盡棄獨立之精神，奉命唯謹，以爲神學之僕役。

這種見解爲十二世紀所謂嚴格的神學家不勞斯之彼得，騰來之斯提芬，高俾爾之米哲兒之流所承繼。巴黎聖維克特僧院之神祕家如華爾特和阿伯薩倫等竟至於宣佈哲學乃魔鬼之事，利用哲學之神學者爲法蘭西之歧途人物。

但是須知這些排斥哲學的人只不過是少數，恰如咬文嚼字的辯證家也是一種特別階級一樣，十一與十二

世紀之頃，最重要的思想者久已推翻了達米安的見解。聖安色門首先否認，卡圖諸學者，薩利斯自立之約翰立里之愛倫，也都公開的反對，或於其著作中表明不信此說。此外，十二世紀初期出現的理論神學家——不久在阿伯拉德，吉兒帕特，聖維克德之休果的旗幟之下便分爲三大派——亦力斥所謂嚴格主義者之枯澀畏縮，進而開闢一種辯解的途徑（這個入後還要細說），於是達米安的思想遂不能立足。彼得倫巴自身雖取實際的觀點，也申言這種過激的見解爲不當。大多數主智派的哲學家 and 神學家都認爲達米安所講的話是不對的。所以如據十二世紀少數人的議論，爲當時第一流思想家之所明白反對的議論，來判斷中古時代的哲學家，自不合乎公平的原則。蓋中古能受教育，能研究哲學之人，皆限於教士階級，故其置神學於首位，而以哲學爲神學之婢，本屬情理之常，但是隨着思想的進步，在承認神學爲首的限度以內，哲學亦有其特殊的領域，卒成爲中世一致之主張。明乎此，便可知一般人之習於蔑視中古哲學爲無理性，無方法，無獨立的地位，是怎樣的謬誤了。

說十二世紀哲學一方面與自由七藝脫離，一方面又和神學分開，便是明認哲學已得了確定的境界，有了自己的意識。哲學的組織既獲偉大的發展，同時其他各種科學雖有程度的不齊，也都得到了充分的獨立。例如以上方才提及之定訓神學的迅速的進步，短時期中遍傳於吉兒帕特，阿俾拉德，休果，和彼得倫巴的各大學院。自由七藝的情形正復如此，某一學科嘗爲某一學院所特別研究，如奧爾倫斯之於文法，巴黎之於辯證。醫學之成爲特殊的一科，和民法及教法之獨立，更加顯然。所以一切重要的智識，十二世紀都已獲得了本身獨立的價值，以待十三世紀光榮之發揮。

這種分類的運動，在吾人今日固認為自然之事，而其成功在每一時代實經過偉大的努力始克達於成就，且亦定須有艱辛的奮鬥始克達於成就。古代希臘哲學家於此也備歷同樣的困難，無異於十二世紀學院哲學家。就在現今，科學分類已極發達之盛，凡有新科學成立，其範圍界域亦往往引起疑難的問題，如社會學便是一例。但是十二世紀哲學之得到一定的疆界，也不過是當時迅速發展中的文明之一方面的反映。在政治的，社會的，宗教的，以及藝術的生活裏面，我們豈不是可以看見同樣的趨勢麼？王公貴族之特權，附庸之權利與義務，市商階級與鄉村人民的地位，院長和教長的世俗職務和精神職務之分開，僧院的和教會的等級體系，以及新的藝術標準之確立——所有這些都組成這個世代的交響的音曲。十世紀與十一世紀之混亂惶惑已成過去。一個新的世代從各方面都呈現一種蓬勃日上的活力。

第三節 個人價值之封建的感覺與形而上學個體實在的觀念之相應

現在我們可以進而討論十二世紀所產生的哲學的思想。於此，我們很容易見出當時玄學理論的發展，和封建精神恰相協合。這一點比較前兩點更可注意。就是，個人價值之封建的意識與個體實在之哲學理論的調和一致。

封建制度下人人皆欲求獨立，附庸對於君主的關係均由自由契約而決定，上至王公諸侯，下至市民和農人階級，無不以獨立為最大目的。這種傾向得教會的個人生命各具同等價值，救主為一切人的靈魂贖罪之說而益

彰。便是本着這種精神，所以彼得呼其奴隸爲兄弟姊妹。

自十一世紀以來迅速發展之三種法律——羅馬民法，教會法，和封建法——皆一致擁護自然生存的權利，根據人間的本性，確認一切人皆平等。由此，他們遂把一切身份地位的差別看作都是人爲的偶然的，更進而宣告奴隸和農奴制度違反自然的定律。可是這三種法律却都承認農奴制度的合法，這當然是因爲這個時代的特殊環境的緣故。奴隸制度當時乃是一種社會的必需。在基督教的影響之下，這三大系統的法律都極力要來緩和奴隸制度，尤其是民法家和教會法家爲然，他們繼續立定條例增進農奴的利益，保障奴隸的婚姻，使不至橫被拆散，穩固了奴隸的居住權利，鼓勵奴隸的解放，且立有關於奴隸受任聖職及投身僧院之法規。這些觀念進步雖緩，而其最後的目的和效果固在於建設一種社會，使奴隸亦可以享受自由，和一切其他人民相同。

十二世紀學院哲學家所有這等法理的主張皆建築於形而上學的根基之上，原來他們經過許多世紀的深思明辯得到一個重要不再可疑的結論，就是，個體爲唯一的實在。唯一的實在不外個別的實在。唯個別之物乃能存在。這個原則可以適用於一切方面。人類，鳥獸，草木，以至化學物質，乃及任何種類的東西，凡是一個「存在」，都必以個體而存在，其自身不可以相通，不可以分割。同樣，一切有關於某一「存在」的東西亦無非個別化之物。人類之思想的活動，動植物之形態，化學分子之作用，一切存在之物，皆存在於特別狀況之中。所以學院哲學根本是多元的，其視實在的世界乃特別個體之集合。

個別性適用於人類的時候，便稱做人格。整個十二世紀的哲學家皆一致承認波埃栖士的名言：人格爲個人

獨特之本質。

中世學院徘徊於極端實在論與反實在論之間甚久，前者承繼柏拉圖，主張普遍體如人性乃具着真確的實在，後者則否定這種實在。但是到了十二世紀，勝利遂屬於反實在論。諸如北斯之阿帝拿於賴恩和巴黎所提出之「方面」(respectus)說，摩耳登之華爾特所倡導之「狀態」(status)說，以及其後流行的所謂「混視說」(indifference-theory)和「集合說」(Collection-theory)——所有這些理論均見於薩利斯白立之約翰的 Metalogicus一書中，其共同主張便是，普遍體是不能夠存在的，唯有個別物纔具有真正的實在。

所以構成人的實在之人的完全性，在每一個人都是相同的。王公庶民，君主臣僕，無論貧富貴賤，於其所具之本質，都是一樣沒有差異的。照學院哲學的理論來講，一個存在之爲一人或非人，二者只可以居其一。一個人決不能比較其他之人爲過或不及，其才智雖有高下之分，可以產生較更完全或較不完全的行爲，而其爲人則一。阿伯拉德，和吉兒帕特，以及其他許多人，響應彼得而基據形而上學的原理，以哲學的語言，宣稱「奴隸們和他們的主人一樣，不較多亦不較少，同是存在着的人」，便不外乎這個意義。

但是阿伯拉德還更進一步。根據最近發現的他的幾本重要著作，我們很可以確定地說，十二，十三，以及十四世紀所持對於普遍體的問題之一貫的解決，的實便以阿伯拉德爲稿矢。他在形而上學的理論之外，又加以心理的探討，大義如下：存於世界之內雖僅有個別之人，每個人雖各有其獨立的存在，惟吾人之心却備有一種概括的人性的觀念，爲各個人之所同具；但是這種概括化的東西確實是吾人概念活動的結果，無關於真正的存在。這種

思想實在便立下了學院派對於普遍與個別兩者的關係這個著名問題的解答之根本的基調。

這種理論和當時封建的感情同時並進，當其在各種哲學著作裏面得到明確的表現時，而騎士制度之封建的情緒亦於英雄詠中放射純潔矯健的光芒。擁護此哲學主張最力的正屬於騎士的子弟，如剛強奮發之阿伯拉德爲巴立特君主之嗣，潘樂之吉兒帕特爲包笛爾之主教，出身貴族的薩里斯白立之約翰對於這個問題更大聲疾呼道：「世界埋頭於此問題以求得一解答，其所費的時間精力，不減於該撒之征服天下。」

十三世紀的偉大學院派哲學家，便是利用這種理論，把牠和他們的心理的，倫理的社會的，和政治的學說調合起來，而造成了中古思想極莊嚴燦爛的結晶之學院主義。

綜上所言，十二世紀締造成功了一種驚人的新的文明。王室與諸侯之爭雄，自治團體之出現，市民權利之確立，農奴自由之頒與——各方面社會的力量正趨入平衡的境地。建立於個人自價與尊嚴之上的一種新的習慣由封建制度而產出，教會復從而加以基督教的彩色。新的藝術開始發達，智識文化得到了顯著的進步。封建分化結果所成之地域的精神透露於西歐四境的學院，此爲中古時代反映於哲學中之第一步。哲學與其他學科之分開，便是這個時代普遍的精神和哲學第二重的協調。封建社會反映於中古玄學之第三個最根本的特徵，就在承認個體自足，個體實在，這乃是法蘭西，英格蘭人所得於其祖先永矢不忘最可驕傲之主張，而不能不歸功於十二世紀學院哲學家的。

第四章 十三世紀哲學之勃興

第一節 十三世紀哲學發達之原動力

現在一般人都已公認十三世紀爲中古歐洲哲學思想之極盛時代。自一二一零至一二二零之十年間起，哲學蓬勃的發展，歷一又半世紀之久不衰。讓我們來一探這個偉大運動之原因和結果。

這個時期的哲學思想之飛躍的進步原因何在？在其光彩而有魄力的各家體系之出現，如雨後春筍，孰令致之的呢？這第一個原因，我們可以稱之爲獲得的動力。十二世紀智識的努力便已奠定了學術昌明的基礎。我們也已討論過了十二世紀許多重要的成績，例如方法論上的貢獻，各門科學便由此而得到了確定的界限，沒有這個，一切智識的進展都是不可能的。其次，便是當時一致的主張，以個體爲唯一的實在。十二世紀的哲學家勇敢地向着一切個人——不管其爲王公附庸自由人奴隸教士俗夫貧富貴賤——大聲疾呼：「你要作你自己，你的人格屬於你自己，你的本質具着獨立的價值，須要自信，不可放棄，只有自由的契約纔能夠給你以拘束。」此外，還有不少其他的理論，影響後世極鉅。諸如感性知覺和合理的知識之區別，暨後者由於前者抽象而來之說；上帝存在的各種論證，神的「無限」之探討，以及調和天命與人類自由的學說；精質（essence）與存在之關係；乃至人類平等

和權力神授的見解，都是十二世紀的發明。不過這些理論尙不會組成一個完整的系統，至十三世紀的哲學家纔以此爲材料而建造了一個偉大的知識的殿堂。

這個時期不僅哲學突飛猛進，一切其他方面無不呈活躍的氣象。1111五大憲章（*Magna Charta*）之頒佈，菲立卜奧古斯特（*Philip Augustus*）之授巴黎大學以特權，聖路易和愛葵拉士之誕生，聖法蘭西斯之逝世，都是此時相繼發生的事實；而學院哲學奮發邁進之際，亦正是歌特式建築臻乎極盛之日。

我們觀於十三世紀發展之迅速，便可知在其先前所已成就的工作之偉大，後來一切時期的人士，無不得力於十二世紀創立了的基礎。譬如，在上述那些可慶的事實發現之後，不多幾時，約於一二六至一二三零數年中，巴黎主教奧法因之維廉，法蘭西斯派海爾斯之亞歷山大便提出了他們的偉大思想體系；接着就有倍根，龐拿文奇，愛葵拉士，和雷蒙洛立（*Raymond Lully*）之崛起。假如當時非先已有了充分的準備，他們的事業便是不能的。因爲十二世紀奠下思想的胎芽，所以纔能有十三世紀的生長和發達。

其次，還有許多外在的原因，最重要的是，巴黎大學之產生；新興兩大宗教支派之銳意提倡學問；大量自東方得來新的哲學著作之流傳，使西方能知前此之所不知。這三個原因爲用不同而其效則一，巴黎大學成了學問的中心；兩大教派供給大學的教授；來於東方的書籍擴大了當時的文獻，於是十三世紀遂備具一切發展必須的條件。

第二節 大學校之產生

十二世紀末葉，智識活動便由法蘭西四境而轉移於巴黎，大學成立壓倒了一切教堂和僧院的學校，於是遂取地域的精神而代之以集中的研究。在十二世紀中間，巴黎的學院共分三種：（a）諾托丹（Notre Dame）主教教堂諸學院，爲監督所掌理，間接受主教的管轄；（b）聖維克特牧師堂區各校，乃熱烈的神祕主義之中心，可是秦坡之維廉有一個時期也在這裏設校講學；（c）此外則有聖幾尼微嶋（St. Genevieve）僧院的許多學校。但是諾托丹諸校却佔最主要的地位，大學便是由他們而產生出來的。當時巴黎大學之成立，沒有政府的命令，也沒有什麼董事會的組織，而是學術進步，教員和學生之數日衆，自然集合的結果，所謂水到渠成，不假勉強。教授和學生因其特殊的興趣，各以其類相聚，而組成四部——巴黎大學的文獻會比之於天堂四河，正如教堂畫飾之象徵地表擬四使徒由瓶中瀉水向着四方灑去一樣。這四部便是神學部，藝學部（此名蓋以紀念中古早期之自由七藝），法學部，和醫學部。

大學的課程本是一種生活的流動的東西，最初的雛形實具於十三世紀後半期，其時已呈現明白的輪廓，爲中世卓越之產品。我們如一考一二七零年前後之藝學部——或稱之爲哲學部亦可——的概況，很易見出牠和其餘各部，就連神學部，都全然不同，其界線分明不亞於吾人之今日。但這一部的學科在那時大學研究中，却有一個特殊地位，爲學習其他三部學程之尋常預備必修科目。學藝一部具有預科的性質，所以稱做低級部，以別於其

他三高級部。因此之故，藝術部的學生特別多，而且都是青年，約於十四歲始業，至二十歲可以卒業。他們畢業之後，通常總入另一部繼續求學。但是，須要記着，他們所受於教授的印象以及哲理的修養，都是不可磨滅的。而且因為當時一個特殊的習慣，馬上我們便要講到，藝術部的教員都由該部學生來補充，所以教授人才中得嘗時保有少壯精進的份子。

藝術部有兩個明顯的特點，同時也便是整個巴黎大學的特徵，即團體的精神，和教學之普及。整個大學便是一個團體，或教員和學生的集組。拉丁文「大學」(Universitas)一字本出於羅馬法律，意思就是團體或組合；中古時代一切團體，城市，教區，以及全體教會都可稱以此字；各種文獻中更有給巴黎大學以「中央研究機關」(studium generale)之名。這種團體觀念自然也表現於大學各部的組織中，而使藝術部或哲學部具有一種特別的意義。部的裏面包括教授和學徒。確實當時巴黎的學生便是見習的教授，教員的候補人。他學成以後的結果，不在領到一張證書，以表明學業修完，而在加入教授的團體來當教員。各種學習皆只是以當教授為目的之長期學徒程序。他由學為教授之工作而成為一個教授，正如一個鐵匠之燒煤打鐵而成為一個鐵匠沒有分別。這個全部狀況恰如當時從事建築和彫刻於法蘭西各處教堂的石匠，泥土匠，以及一切工人的組織一樣，他們也有自治團體，也設有職業學校。凡投師學徒之工人，須在師傅的指導之下，受長期嚴格的訓練。他要想自己來做師傅，必得能於拿出一個作品，為大家公認，夠做師傅的資格纔行。這種程序在巴黎大學之未來的哲學教授，也完全相同。

學生修業期限為六年，共分學士，碩士，和博士三級。學士的試驗便已包括公衆講演在內。新進學員受過一種

基本測驗之後，須登壇辯護一預備好了的講題——這個大典往往經全部四旬齋期始完畢——答復在場人們的質問。這個公開的講論叫作「決選」，學生通過之後便成了學士——工人團體也有所謂學士，却是另具一種意義，乃指「技術成功已獲通過而未經宣誓昭告的教師」。十三世紀團體的儀禮最盛，學士試驗的舉行，備極崇隆。學生於此時都戴上特別的禮帽。開會之後，飲酒作樂，以誌慶祝。這個時代一切方面都是青春的氣象，大學生活之盛事自亦不能不啓人們的歌舞歡欣。由學士至碩士中間的時期長短不一，在這一期內，學士既是學生，而又是見習的教授。一方面是學生，所以要受教師的課程，繼續求學；一方面是學習教授，所以自己也講解亞里士多德的方法論的著作，教導他人。六個學年既完，學生們的年齡差不多已達十九或二十歲，於是學士遂可要求大學監督許其受碩士試驗。儀節當然是更加隆重，這個新的試驗先於本部幾個教授面前舉行；再由大學監督，輔以其所推選並經本部承認的檢管四人，舉行覆試；然後令學士任擇一題，在聖猶琳洛寶伐會堂 (St-Julien-le-Pauvre) 公開討論；最後乃於盛大典禮中，授以多年想望的自行講學和設立學校之權。

但是這尙未完，還有第三步，就是博士的榮銜，便在這裏面，我們可以看見中古團體之最純粹的根本理念。所謂博士銜，便是新進的碩士，以一定儀節，正式加入本部教授會之謂，這個團體非常牢固，獨佔一門職業，一個人定須獲得全體會員的同意，宣誓盡忠於教長和本部，終身不逾，而後纔能夠加入的。

所以博士的意義不外乎一種自由職業，除團體約束之外不受其他的管制，而其名額亦無定限。因為這種緣故，於是教員這門職業的人數遂大增。凡已修完一定學程之學生，均不能不與以教授之權；而加入教師團體的學

藝博士之數在理論上又是無限的。十三世紀大學教育之顯著的特色，就在於得有學位者之講學的自由競爭；學生獲爲博士以後可於其師之旁另立學校的自由；和學生可以完全憑其自己的志願，選擇能文善辯思想豐富之人以爲其師之自由。

這個教授職業的自由，便反映於當時論學講授的行爲本身——教師的精神和態度之中。十三世紀吾人都以爲無思想自由，言論自由可述，殊不知實際適得其反。這個世紀末葉便有一個人可做鮮明的確證，芳吞之高德法納爲一哲學家，同時是一位神學博士，他從他的教授席上，認清了他自己的權利和義務，竟猛烈的攻擊他的主管者巴黎主教伯希之西門。他指出的理由就是，大學之博士有宣傳真理的責任，縱使其言觸犯富豪權貴，亦當在所不惜。他說：「熱誠慷慨，知無不言，纔是君子；隱忍緘默多爲小人。」像這樣的例，在當時大師中，不勝枚舉，而大學的講訓尤其可以證明充分的言論自由之存在。

巴黎大學雖具有四部，而其特別出名的却是哲學和神學的教課，正如和牠堪稱匹敵的寶羅拉大學之以法律的研究著稱一樣。巴黎的地位遠非牛津大學所可及，後者於此特殊領域內雖亦有可觀，終不足以望前者。所以巴黎遂成爲西方哲學的中心，各國學者咸集於此，趨之如鶩。大學文獻每稱巴黎爲科學之故鄉，智慧之泉源，哲學之產地，觀於當日之盛，實在不能認爲沒有根據的。

巴黎吸引來的四方留學之士，有如不斷的流水一般。十三世紀凡是於哲學或神學稍有名聲的，或早或後，或久或暫，都曾在這個學問中心住過相當的時候。意大利的龐拿文奇，愛葵拉士，韃南泰斯之彼得，羅馬之吉兒士，薇

台波之詹姆斯，和日爾曼各省所從來的阿爾伯特，斯特拉士堡之烏立克，弗尼堡之提埃立，咸相會於此間。由法蘭德斯區域或華倫境內而來的不拉格之高推爾，不拉班地之席傑，甘特之亨利，芳吞之高德法納，丹人則有達西亞之波埃栖士 (Boethius the Daicn)，尤其衆多的是英吉利的學者，如斯提芬 (Stephen Langton)，斯考特 (Michael Scot)，西利舍之安格立喀斯 (Alfred Anglicus of Serehel)，米彌登之維廉，海爾斯之亞歷山大，米特爾登之李卡德，倍根，奇爾華比 (Robert Kilwardby)，伯萊 (Walter Burleigh)，蘇格特，和奧卡門之偉廉。西班牙來者最著稱的有西班牙之彼得，教廷大臣安利多之西米尼斯，和雷蒙洛立。確實十三世紀的哲學家沒有在巴黎受過訓練的，寥寥可數，僅西利西安 衛迭勞 (Silesian Witelo)，和牛津大學創設者格魯撒特斯 (Robert Grosseteste)，可是就連後者也間接受有巴黎的影響。這些外國學者都和法蘭西本土大師與撒爾之維廉，奧法因之帕那德，聖亞謨之維廉，巴黎主教奧法因之維廉，拉魯雪爾之約翰，和波華之文森特諸人，聯成一氣。範鑄一代人心之偉大哲學體系的建造者，皆出於此輩之營陣。

第三節 托鉢僧之興起

巴黎各校之哲學和神學的研究，又因多米尼克與法蘭西斯兩派托鉢僧之興起，及其加入大學講座，而益臻於發達。這個刺激非常重要，我們可以把牠認為十三世紀哲學勃興之另一動因，是沒有什麼錯誤的。

本尼狄克特派僧院因為得了大量財富，流於驕奢淫逸，既已腐化之後，阿西希之法蘭西斯，和多米尼克恰於

此時應運而生，組織了歷史上著名的法蘭西斯和多米尼克兩大僧派，提倡教士應該守清貧的生活，禁止派中僧侶個人以及團體本身保持世俗資產。因此，所以他們稱做托鉢僧，法蘭西斯每言及其窮苦以爲驕傲。這兩派的人志在教化羣衆，深入社會生活，故在城市中得到極大的勢力，而本尼狄克特派和加都仙派則分佈於鄉間。

兩派中人對於智識活動都特別注意，各以不同的方法提高會員的知識修養，所以開創未久即成了哲學家 and 神學家的大本營。我們一考他們的智識生活發展之速，實在至可驚異。他們一經成立，隨着便於一二一七和一二一九年，先後侵入巴黎，在新生的大學中設立了特別高等科院，以便於自己派中人之深造。同時，要求加入教授團，爭得神學部的講席。天助托鉢僧能夠在大學組織中疾速的得勢，一二二九年諾托丹各學院忽然起了一個風潮，世俗教授一齊罷教，以至如當時文獻所云，巴黎絃誦之聲中輟，這一次事變實爲托鉢僧興盛之關鍵，多米尼克和法蘭西斯兩派便利用這個機會請大學監督許其代替教授職務，這個建議果被接受。後來風潮平息，這兩派竟能維持他們在神學部中的地位，雖有其他教授反對終歸無效。多米尼克派於一二二九和一二三一年繼續獲得兩席；同時法蘭西斯派也佔了一席，其第一任教授爲海爾斯之亞歷山大。

當此之時，亞拉伯，西班牙，和比參丁新的思潮正使歐洲一切學問不能不重行改造，於是遂引起法蘭西斯和多米尼克兩派對立的精神和激烈的爭論。在任何地方任何活動中，這兩派都呈不可調和的狀況。討論宗教的問題，當然各說自己的理想最好；涉及藝術的範圍，也只有自己一派的藝術家無出其右；甚至多米尼克派一位名畫師安格烈可 (Fra Angelico) 所作的一張末日審判的圖畫，其中升入天堂亦爲其所屬的多米尼克派人，而

倒霉被打下地獄的便是法蘭西斯派人。但是他們的競爭還要以在哲學和神學的領域中最為猛烈，攻擊對方無所不至，譬如阿爾伯特便毫不客氣的大罵他的反動派爲「不懂哲學而褻瀆哲學之蠢笨的畜類。」一二八四年法蘭西斯派約翰白坎——這位先生的率性誇張令我們憶起培根——致巴黎大學監督的信中很坦白的說：「多米尼克派一部分同志居然以爲他們的宣傳真理，具有最大的光榮而卑視一切，好像當世絕無第二個宗派可比一樣似的。」

另一方面，在所謂「正規師」（即多米尼克和法蘭西斯兩派托鉢僧）和世俗教師之間，也有一種盲目的衝突。後者對於這班托鉢僧的同寅，免不了抱着敵視的態度，以故此時大學文獻中充滿了叫囂爭鬧。多米尼克派和法蘭西斯派在理論上互相詰難的時候，世俗教師便把他們比作孿生的雅各和伊掃，從娘胎中就已爭吵不休。可是這孿生的雙子確造成了偉大的事業，這個時代的「未來禍根」培根一方面雖和他的同儕僧侶爭鬧，一方面仍止不住叫喊道，四十年來，沒有一個世俗人作出稍具價值的哲學或神學論文，這句話固然也帶着他的尋常的誇張口吻，但是不能說他沒有充分的根據。

第四節 新譯書籍之流行

十三世紀巴黎大學之極重哲學的研究，如僅以獲得的動力，四方學者之集中巴黎，哲學和神學在課程中得有一定的地位，以及多米尼克和法蘭西斯兩派之熱心學問與加入大學講席，來加說明。尙不足以盡其全。除此而

外，最後我們還須一論新得哲學書籍之流播，這便供給了當時學者以思惟，討論，以及著述之食糧。這個意義在十三世紀可算重大已極。亞里士多德的偉大著作，如形而上學，物理學，靈魂的理論等，五百年來博士學者但知其名，而自波埃栖士以後，整個西歐未之一見，今忽由希臘和西班牙各處，源源輸入。又加上了新柏拉圖主義的作品，最要的是不魯克洛斯的一位編纂者所著的「*Liber de Causis*」和氏本人所著的神學原理。於是西歐學界始親希臘思想之光明。不寧唯是，與這些著作同時發見的，還有鉅量的註釋文學，出於巴格達和西班牙的亞拉伯人之手。其次，巴黎的學者又得到了許多亞拉伯人和猶太人的原著，都是淵源亞爾發拉比，亞微瑟那（亦名易蓬息涅），亞味洛厄茲（亦名易蓬喇士德），亞微斯普倫諸人的思想。

此種書籍均譯爲拉丁文，遍傳於巴黎及法蘭西，英格蘭，意大利，和日爾曼各地；這些譯本的研究和評價實在便是這一時期的思想史的一個最切要最困難的問題。十四世紀中，就有了著名學者開始是種工作，可是直至現今我們尙不能說這個問題已經解決。也許這個問題永遠難得清理。因爲隨着吾人的努力，新的發現不斷的增多，而問題也愈益擴大。不過晚近各國從事這種工作的專家日多一日，也已得到了不少相當美滿的收穫。

這個問題的困難，我們只要知道下面的事實便可以得着一個大概的觀念；當時譯書的工作巨一又半世紀之久始達完成；拉丁文譯本乃由希臘人著作，偽希臘著作，及猶太人和亞拉伯人的書籍，各種語言紛歧的底本而來；差不多每一本希臘著作都有兩種不同的拉丁譯本，各有其自己的方法，一種是直接繙譯希臘文，一種便是由亞拉伯文希伯來文甚至地方土語展轉移植；而且逐譯的時候，又在希臘和說希臘話的南部意大利諸國（即細

細利，)以及西班牙三個不同的中心舉行，初無一致的標準。往往同一本書在各地經過許多次的繙譯，多數都沒有作者的姓名，也不見譯成的時日。

新的思潮便從東西三大交界之處——西班牙，比參丁，細細利——發動，而主流却由西班牙湧入。當時安利多實在要算基督教之最前線的陣地，加斯提兒的君王正在這裏血戰抵禦侵入的回教徒人，而基督教國的文明也就在這裏歡迎來了亞拉伯的科學，哲學，和藝術。這裏的大主教的宮中，設立了一個譯學院，作大規模的譯述工作，不下一百五十年之久，聚英吉利，意大利，法蘭西，日爾曼各國學者，以及猶太人和改信基督教的亞拉伯人於一堂，共同合作，而對於這個事業提倡將護不遺餘力的，便是值得我們永遠紀念的兩位博學的大主教安利多之雷蒙，和西米尼斯。

巴黎學者之獲得這些新的智識所經過的階段比較的很快，但是把這些新知識鎔化貫通却不能不需乎相當的時間。首先爲新潮所激蕩的，徬徨眩惑，實爲自然的效果。固有之希臘的學理已非有悠長的努力不能領會，何況又加上了亞拉伯人之新穎迷人的哲學；這個新的哲學，與新柏拉圖主義一脈相通，充滿了神祕，恍惚，幻想的觀念，和新拉丁及盎格羅巴勒特人冷靜清晰的思想，是大相懸遠的。

直至一二七零年前後，西歐學者纔始消化了這些外來的成分，於是平衡和秩序遂代替了起初的混亂，風雲際會，中世哲學家的巨擘愛葵拉士就是抓住這個時機而在人類思想史上佔了一個優越的地位。

第五節 學院哲學之特殊的價值

現在我們可以來一探十三世紀哲學發展之一般的結果，於此我們只須注意那支配了整個十三世紀人心的兩個顯著的事實，就是（a）學院哲學成功了西歐最有勢力的偉大哲學體系；和（b）嚴密可驚的知識分類之出現。這兩個事實非常重要，我們必得認清其意義，以下各章，還要仔細加以分析。

首先來講學院哲學，上面也已說過，十三世紀人才輩出，各種哲學體系成立，如雨後春筍一般。但是當時百家競鳴之中，却有一種思想系統巍然駕乎一切其他學說之上，這便是學院哲學。這個體系於十三世紀中達到了最高的完成，爲此一時代大多數第一流的思想家所擁護，諸如奧法因之維廉，海爾斯之亞歷山大，愛葵拉士，龐拿文奇，和蘇格特等，都站在牠的旗幟之下。正如中世的許多禮拜堂雖各具其特點，而仍表現歌特式建築之公通質素一樣似的；十三世紀的哲學也有一個偉大公共理論基本，各人雖可循其自己的天才而加以特殊的解釋，然而這個理論體系却構成了多數大師彼此間的聯繫，使他們能夠合攏起來，形成一致的陣線。根據這個時期的文獻，他們自己便稱此體系爲大眾思想，通行的哲學。這種公通理論體系具有確定的權威，我所謂學院哲學即專指牠而言，決不能和其他流派相混的。

誠然，當時也有許多紛歧衝突的哲學，在人類史上確實就沒有一個時期不具有矛盾的現象，十三世紀也充滿了思想的鬭爭。如唯物論，亞味洛主義，和拉丁新柏拉圖主義便是好例。拉丁亞味洛主義於一二七零年之際，否

認思想活動之個別性，高唱凡人皆由一個單純靈魂，即人類靈魂的作用而思想，使巴黎大學發生很大的震動。新柏拉圖主義同時發現於巴黎各學院，否認上帝的超越，主張衆生創造皆自上帝發射而來，爲上帝的一部分。這個共同的威脅自然引起聯合的行動，一方面防禦，一方面進攻，於是培根，龐拿文奇，愛葵拉士，蘇格特大家遂都忘記了他們自己的抵觸，而一心一德以向共同的敵人。

確實，十三世紀的學院派哲學家所表露的完密周到的理論的力量，也決非任何其他體系之所能及。十四世紀之初有一張名畫至今尚保存於壁瑟(Pisa)，便可做一個明證，從這張畫顯而易見學院哲學在當時佔了優越的地位，受到社會一致的承認。繪畫者爲著名的特賴尼(Traini)，他畫愛葵拉士光輝滿面，神氣十足，而亞味洛厄茲却卑屈猥瑣，活像一個打败了的戰士。愛葵拉士的勝利就是學院哲學的勝利，亞味洛厄茲的失敗就是整個東方和亞拉伯思想的失敗，這是不待言的。特賴尼慶祝多馬斯(即愛葵拉士)主義勝利之圖畫，便成了通行的觀念，普遍確認的事實。後來竟產生許多同樣的繪畫，如多米尼克派一三五零年於法羅蘭斯所建之西班牙人教堂中有一屬於西恩那派(Sienna school)失名的畫師所作的一張，即據原意而加以發揮。洛渥之哥左利，塞微里博物院之西班牙人索巴蘭，羅馬明樂華堂之斐立賓諾立丕，都有相似的作品，而斐氏的繪畫又直接給拉飛兒的「聖禮之爭」一圖以靈感。

第六節 具體的知識分類

十三世紀文化運動的第二個重要結果，便在詳細的知識分類。不僅居主要地位的學院哲學，就連不斷的和他掙扎衝突的反學院派的體系，當時各家學說，都建立於一個廣大知識分類的概念之上，這種分類乃絕大的系統化的努力，為數百年來思想進步之結晶，也就是中世一代對於世界文化最特殊的供獻之一。要求秩序和清明之哲人學士，以此而滿足者，凡一千年之久。這種分類究竟如何呢？

十三世紀的知識分類，我們正好用一個偉大的三級的金字塔來作一個比方。這個金字塔的底層便是一般以觀管為方法之科學，哲學居於中間，而神學則位於最高的頂點。其次序如下：

(一) 特殊科學，即植物學，動物學，等類的科學。

(二) 哲學。(A) 理論的，(a) 物理學

(b) 數學

(c) 形而上學

(B) 實際的，(a) 論理學

(b) 倫理學

(c) 社會與政治哲學

(三) 神學。(A) 教條的，(a) 經典的神學

(b) 辨解的神學

(B) 神祕的神學

在這個組織的下層，便是自然科學，如天文學，植物學，生理學，動物學，化學（初始的），和物理學（與現代意義相同），這些科學的學習都在哲學之前。於此，很可注意，這種教學的程序實在便是適用中古時代一個重要的哲學原理，就是，因為人類知識皆存於感覺的材料之中，所以心的修養也須從感覺的觀嘗起始。尤其明顯的為實驗科學之在哲學中的位置，開後世科學精神之先河，當時一致的見解都認為哲學之綜合的全整的世界觀，必建築於特殊科學的分析的研究之上。後者乃是要將世界作精密仔細的探究，所以名之曰特殊的科學。他們的目的就在分別考嘗各方面的世界現象，十三世紀的哲學家對於這種方法說得很明白，這便是現代科學專門性質之權輿。

十三世紀學者都主張，在每一種科學中，研究的對象，和所從而研究之觀點，二者斷須辨別開來。各種科學之所研究的對象即此科學之資料，例如，人體為解剖學和生理學之資料。但是每一種科學之支配牠的資料皆有其自己的方法，自己的目的，這個目的便是牠有意選擇的觀點，思想作用從牠的資料裏面抽象出來的外物之某一方面。所以解剖學的觀點決非生理學的觀點，前者在於說明人體之機構，後者則與各部分的作用有關。一個觀點是靜的，而另一個觀點却是動的。

由此可知兩種科學可以同時研究一樣的資料，用中古哲學成語來講，就是，具有公同的物質對象；但是兩種科學却不能以此相混，仍須各有其特殊的觀點，獨特的形式對象，這便是每一種科學之特殊的「善」。我們無論

把那一類的科學來考覈一下，都可以發現這個決定科學區別的普遍的定律；地質學，無機化學，和物理學，都是以同樣的無生物界爲對象，然而各自的觀點却炯然懸殊。生物學，古生物學，解剖學，和生理學，都是研究有機體，然而他們所注意的却各有不同的方面。政治經濟，法律學，和犯罪學的共同的材料，都是人類行爲，却是都從一個特殊的觀點來加以檢討。這種理智主義的科學概念，將科學的特殊性質建立於觀點之上，引伸言之，當然在我們不斷的知識的追求中，只要發見一個新的方面，新的觀點的時候，便須產生一門新的科學；心的作用對於外物之視野愈擴張，則其滲透於實在的本體亦隨之而愈深。

這種科學的理論，很可以幫助我們了解科學之所以成爲特殊的專門的，以及十三世紀的特殊科學如何與所謂一般的概括的科學相反。科學的特殊性根據兩個相輔的觀念，我們就上列各種科學任擇其一，略加考覈，便可以顯示這兩個觀念的眞價。就是，我們也已說過，解剖學和生理學只研究人體的，決不管地層構造或行星現象。這個研究的質料乃實在之特殊的一小部分，有限的一局部，再用中世術語來說，就是，他們的物質對象是被限制了。另一方面，正因爲解剖學和生理學僅乎注目於一部分特殊的存在，所以其所以以摛捉此一部分存在之觀點（卽形式對象）也是被限制的；不適用於其他部分之實在。

但是，以上所述的特殊科學站在各別的立場對於世界之精細的研究，尙不足以滿心智之要求，在細目的知識之後還須要有整個的見解。哲學便是對於全般世界之總的檢閱。科學家如異國的旅行者，漫遊一個城市，一處一處的瀏覽牠的城郭，街道，古蹟，名勝，亭園，宮室。等到走遍全城之後，他還可以另覓一種方法來遊目騁懷一下，或

登高閣，或上山巔，或駕飛機，居高臨下，一看全城的狀況，各部分的關係，便別有一番風景。但是這個方法却是哲學的方法，不是科學的方法。所以哲學家便是高升俯瞰廣觀全局之人，而哲學便是一切事物之綜合的一般的知識。牠所注意的不是此一或彼一部分的存在，而是一切現實或可能的存在，無限制的實在。牠不是特殊的，而是一種一般的科學。一般的科學或哲學便構成人類知識的第二階段，也就是人類智慧之所在，為超乎其他科學之上的一種科學。

然則哲學的一般性與各門科學的特殊性相反的特徵亦有二，第一，哲學的目的不在研究某一部分的實在，而是要擁入於廣汎的實在之中。牠的物質對象當然決不是一種百科全書（如中古初期塞微里之易西多爾和拉班洛斯毛那士，或十三世紀波華之文森特等所假想）紛呈雜出，以純然表面的秩序，將一切已有和可能的知識儘量撤出來——當然決不是這樣就可以叫作一般性。百科全書決不是一種科學。哲學之攔捉一切實在，乃在於就事物之整個的關係而加以觀照。但是，第二，這種總合的見解之所以可能，却又必賴於我們心的作用能够在這個全體裏內，抓住那通乎一切而深入實在的底裏之某種特點或觀點纔行。用學院派的說法來講，哲學之正式確定的對象，便在研究任何處所都可以發現的某種東西，這種東西必為一般的，為萬物之所同具。所以哲學的定義就是，對於一切萬物由其根本普遍之「理」而得之了解。

十三世紀着重哲學之總括的意義，採取亞里士多德的著名的哲學分類法而完成之，直到十七世紀俄爾夫的時代，沒有一個人敢提出懷疑。他們把哲學分為三部門，一，理論的，二，實際的，三，詩意的。這三種分法便是根據人

類對於全般實在，當時所謂普遍秩序之三種不同的接觸之上。

理論的哲學在於使我們認識外物之客觀的現象：包涵自然哲學、數學、和形而上學，其所研究的爲物質世界中的變化、分量，或存在之一般情況。心的作用必須經過三個階段，纔能得到一個全總的世界觀。中古時代給物理學或自然哲學下的定義便是，「對於物質世界變化之流的研究。」誠然，無論在無機物界或有生物界，植物或人類，原子的狀態或星球的程序，一切存在於感覺世界中之物，都是不斷的成長，不斷的變化，不斷的演進；照中古的話說，卽萬物皆在運動之中。探討變化之本質及其作用，從而說明物質世界之運動的現象，這便是自然哲學的任務。顯而易見，這種研究取的是追遡的綜合的途徑，換言之，卽一般的，哲理的，因爲其所考管的資料（物質對象）以及其所從而探研之觀點（形式對象）都是總括性的。但是通過一切的流轉變化，一切物體却都不失有一種共同的屬性卽基本的量的屬性，所以量的研究便導吾人於更深的實在。數學的對象就是量的關係，所以古代都承認牠爲一種哲理的因而是一種一般性的科學，現代許多科學家大有回歸這種亞里士多德式的理念的趨勢。而形而上學則可以達到最深的實在，超出於變化和分量之外，因爲牠的唯一目的卽在考管存在一般的特質。

實際的哲學之一般性正復相同，牠的對象雖非客觀實在之普遍秩序，却是意識生命的活動，我們便是經由這種活動而與實在發生關係。愛麥拉士說得好，實際哲學之所研究的事物秩序，人類同時爲其觀管者（他可以反諸其身而加以檢考）而又爲其創造者（他可以憑意識的作用，卽認識與意志，使之形成。）實際的哲學包括論理學、倫理學、和政治學。論理學在於建立一切知識的組織，各種科學的方法；世界上沒有一件東西人類心智不

可以得到一個不完全的認識。倫理學研究我們的行爲，人類整個生活皆可以爲義務之根據。政治學乃關於社會結構，一切事物無不具有其社會的方面，因爲人原來是社會的動物。我們如更進一步來分析一下，還可以表明論理學又有一種所謂理論文法爲其從屬，因爲牠須要侵入文法和修詞的領域（這兩門學問本來和牠同屬於低級三學藝，）取得證論的材料。不僅止此，當時巴黎有可特來之席傑和蘇格特的理論文法，實在便已產生了一種真正的語言哲學；所以十二世紀視爲滿意的多拉特和卜里希安的辭典終於爲人所輕視排棄。論理學，倫理學，和政治學皆一致貫徹與人類相聯系的廣迅實在之中。

哲學第三部詩意的知識，在於探究人類由理性之指導而成就於外面的秩序，當然也具有同樣的普遍性，人類同時爲其所建設的秩序之觀瞻者而兼創造者。但是這種秩序乃在於他的身外而存乎物質之中。在這一部分十三世紀發展之功最彰。大概說來，人類所製造的藝術的作品，具有美的特質的，似乎在這裏佔着一個很大的位置。不過十三世紀的思想家對於製器造屋的工藝家之生產的活動，和引起詩歌的發達，禮拜堂的建築，彩色窗櫺的掩映，和花崗石雕像的出現之人類創造的活動，兩下都是等量齊觀，沒有什麼分別。且丁說到藝術的產品爲「上帝的驕子」的時候，是決無什麼特殊的美的思想的。普通哲學家將美的觀念均埋藏在形而上學的研究中，所以他們於這一方面的思想都是零碎不完。也許這個美學的理論之缺乏，便可由他們當時工作特殊的團體性質來說明。工藝家皆盡忠於其職業，而這個盡忠的意義就是，每一個工藝家都是一個藝術家，或都可以成一個藝術家。所謂自由藝術和機械藝術兩下的分別，並非根據藝術的活動本身所具的崇高性，而是根據所循的程序

方法之不同；雙方都有同樣的藝術的品質。我們須要記在心，一個偉大藝術的時代的人們，乃竟不知其所目擊的一切發展之意義；這個緣故，實在便因理論總是後於其所要說明的事實而發現的。無論如何，我們很容易看出中古時代的藝術之哲學的概念是怎樣地偉大而富於人間意味；一切人類的作品沒有一件不可以廣被於美的光輝之裏的。

現在可以約略一提最後的一種學問，就是居於哲學之上，我們把牠比作金字塔的頂點之教義的和神祕的神學；教義的神學為建立於基督教啓示之上的教條之整理，又分兩種形式，即聖經的和辯解的，入後自知詳細，這裏不須多說。

除神學而外，這種知識的分類法全然淵源於亞里士多德，不僅以統一為目的的「科學」的概念，就連特殊科學與哲學之關係，都充分表現亞氏的精神。哲學既以科學為依據，當然不斷的接近事實，從而屹立於實在之上，如輪舟之碇泊於海岸。希臘人和亞拉伯人所供獻的豐富的事實，復益之以物理學，化學，植物學，動物學，和人體生理學各種新鮮的觀瞻。愛葵拉士，勞吞之高德法納諸大師更由其他大學各部所授之特殊科學，最著者如醫學及法律學，吸收研究的資料。關於自然以及人類的事實——確實，一切方面的觀瞻研究，無不悉致而令其供給哲學以綜合檢閱之質料。他們衆口同聲都認為，沒有一門科學不可以受用於哲學。所以學院哲學明係建立於科學之上的哲學，我們很易見出，現代思潮便正是要回歸於這種觀念。

但是，我們要想判定這些觀念的應用在學院派中的真價，還有兩點非加以注意不可。第一，他們之研究事實

乃是要提供哲學的材料，並非因其本身的目的；此其故，所以中世一代不辨通常經驗和科學知識的區別。第二，由這種觀管經驗而得的質料，乃是一種混合物，包涵矯揉造作的事實和準確觀管而兼有之。前者勢必導於錯誤的結論，其例入後可知；後者之能建立合理的解答，自無問題。

最後，我們不難看見，哲學本身結構之中也透露亞里士多德的精神。中古時代初期，本盛行柏拉圖式的方法，分哲學爲物理、論理和倫理三部，歷很長的時間不改。至十三世紀而確定的拋棄這種分類法，或者說牠加以發揮光大亦無不可。與亞里士多德比較起來，柏拉圖不過是一位詩人，能道美的事物而不知其秩序和方法。旦丁稱亞氏爲「知識之王」，確實是很對的。但是知識首先就要秩序，智人的任務便在建秩序於其知識之中。縱使不接受亞氏觀念者，其於秩序系統的問題，亦不能有異詞。誠如泰因 (Taine) 所言，「吾人大部分之時間均耗於冥想思想之中，天下最無益空洞之事實莫有甚於此者，但是捨此而外，一個民族或一個時代的生活還有什麼其他的意義？這確是人之所以爲人的根本之所在。假如別的星球上住有人類，來到這個地面，考管我們的人類進化到什麼程度，我們一定只有舉出我們關於精神和世界五六個重要的觀念告訴他們。唯有如此，纔能給他們一個標準，來測度我們的智識。」對於這個問題，中古時代可以驕傲地指出來的，就是他們的知識分類法。確實，在科學方法論中，牠可算得很精彩的一頁，用現代的話說來，牠便是一種「哲學初階」。無論一個人對此著名的分類法的價值能有怎樣的批評，可是於其所代表之偉大的觀念總不能不肅然起敬。牠供應了人類知識統一的要求，這個要求乃一切偉大的時代之所同具。十三世紀之提出這種分類，正如同古代亞里士多德和柏拉圖所爲，亦無異於晚近

孔德 (Auguste Comte) 與斯賓塞爾 (Herbert Spencer) 之用心，牠實在是一個大時代的莊嚴的產果，以下各章便可使我們明瞭牠和當時整個文明具着如何密切的關係。

第五章 統一及世界的趨勢

第一節 統一的要求

以上所論，爲十三世紀哲學勃興中各種動力之所造成的兩個重大的結果，一方面有雄視千古之知識的分類，在牠的裏面，每一門科學都有其自己的特殊的地位，形成一個三級的金字塔，波埃栖士比喻得好，說牠是直上知識的城垣之階梯。另一方面，在以此分類爲根據的各種相互衝突的體系之中，却有一個體系——學院哲學睥睨一切，集當時百家思想之大成，而爲萬流之所同仰。

這兩個事實既經說明，現在我們便可進一步把他們和這個時代各方面的生活一脈貫通的特點提示出來，以明其與中古文明一切其他因子不可分離的連鎖的關係。

十三世紀科學分類與學院哲學有一個根本的特徵，在當時一切方面都可以見到的，就是統一的趨勢。這個時代高瞻遠矚，其所最切迫要求的就在以統一穩定的原則而納一切於秩序之中，建設廣大完密的體系。我們無論從那一方法看來，都可以發現這個創造的野心，每一個人皆夢想着普遍的和諧。

代表這種野心最明顯的便是各國的君王，當時法蘭西，英格蘭，日爾曼，以及西班牙，無不發生了統一的運動。

但是要想實現這個統一，胥有賴於秩序的原理，必有此而後始可以置分散於廣大地域的各不相同的社會階級於公同的管制之下，而使之脫離從前地方衝突的勢力。十三世紀一代的君王沒有一個不是精明強幹的組織家，行政家，和立法家；他們都有排紛定亂的才能，鞏固了他們的國家和人民，如法蘭西之奧古斯特和路易第九；英格蘭之愛德華第一；日爾曼之腓特烈第二；西班牙之斐迭南第三和亞兒方蘇第十；無不具此共通的特質。

法蘭西舊日之割據的離心的封建主義日見衰落，王室之統一運動逐漸抬頭，肇始這種轉變的為奧古斯特。至其孫路易第九的手上，而統一的事業卒告完成。路易第九之為人，崇上正義，好大喜功，而尊重他人之權利，從不想加封建諸侯或自治城市以破壞。他的一切號令施設都沒有專暴的痕迹，充分容許各方面社會勢力自由發展。他的寬大政治，正如密葉濃陰的喬木，毫不妨害生於其下的柔枝弱草，而使之受到適當的庇護。

同時，英格蘭在路易第九的領導之下，統一的進行與法蘭西如出一轍。當約翰臘克蘭 (John Lackland) 喪失了法蘭西的領土的時候，無形中給了英格蘭一個絕大的機會，從事國內的整理。一二一五年之大憲章確立了教士和貴族的自由，使英王與人民代表得保平衡的勢力，由此遂產生了議院，其後明君相繼，如愛德華第一（一二七二——一三零七），終於組成了統一的國家。

相似的潮流亦湧起於細細利之諾曼人王國，及雄據亞拉伯海濱暨半島南部之西班牙諸天主教王國中。加斯提兒王，斐迭南第三懷着統一的大志，正和他的親屬路易第九一樣。他完成了一個中央集權的行政組織，不幸半途而殞，以至未能實現立法上的統一，假如這要是成功了的話，也許加斯提兒日見擴大的境內各色人種便能

夠打成一片。

但是，當法蘭西、英格蘭、西班牙天主教諸國，和意大利南方諾曼人王國的王權澎漲之際，日爾曼皇帝却正在喪權失意之中。這個結果就是西方兩種型式的政制——地方封建主義和王廷統一政策互相聯結，於是所有歐各國皆成了一樣的狀貌。日爾曼的侯伯、主教，以及住執，從此不再為皇帝之侍僕；封建貴族獲得更大的獨立；而自治城市亦開始發揮其力量。

縱在意大利，日爾曼皇帝雖久認其為自己囊中之物，至腓特烈巴洛薩之子腓特烈第二，獨立怒潮亦不可遏止，倫巴諸城都成了強有力的自治區域，無不要求擺脫他的羈軛。霍亨斯陶皇帝便自腓特烈第二起從教皇的手中遭受了最大的屈辱。

這種普遍的民族運動，實為現代各大國家獨立的濫觴，和牠同時並進而又駕乎其上的，便是教皇勢力之發達，至英諾森第三遂臻於極盛。教皇的地位隱然為萬國之王，其行為政策對於整個十三世紀的影響，本章即將論及。便是英氏主張教皇有委任皇帝之權，他的承繼者居然現諸實行，歷許多世紀不變。

但是無論國王也好，教皇也好，政治活動尚不過一時代的文明之外形。吾人如欲認知一代文明之最深的生命，非求之於宗教的和道德的情感，社會的，藝術的，哲學的，以及科學的思想之中不可。

基督教的教條和倫理觀念更深入於整個人間組織，一切人類行為無不在其支配之下。基督教認為所有個人、家庭，以及民族的生活，皆以天國為歸宿。舉凡工人團體，軍士執業（如從事正當的戰爭），繪畫家和雕刻家的

工店，禮拜堂的建築匠，乃至各寺學院和大學，都由基督教而得到一個神聖的意義。新興宗教團體之組成也完全符合於這個新時代的精神。本尼狄克特派僧侶之屬於某一特殊寺院，正無異一個大家庭，多米尼克和法蘭西斯兩派的團結更加嚴密，完全消除了地方的觀念，分遣其徒，四出傳道，無遠弗屆。

同樣，藝術的全領域中也表現着一致的普遍的意識，充滿了相似的追求秩序的努力。歌特式的教堂可算中古天才最光榮之花朵，其氣魄之雄大，直使現代工程家見之猶爲心折。誠如亞得門（Henry Adams）所謂，「他們都是爲着羣衆，爲着千萬人而造的；爲着整個人類虔誠拜禱如飢似渴祈求上帝之赦免與愛而造成的。」同時還有他們具體結構的計畫，也使現代藝術家爲之驚心奪目。這時代的建築工程，運用雕刻，繪畫，和彩色玻璃的裝飾，使建築本身便成了自然界，道德界，以及人類歷史之照鏡。龐大的神龕實之以雕像，文之以鳥獸草木各種各樣的圖形。在中古藝術家，現實世界即上帝的思想真切的反映，所以他們認爲一切世間物皆可以在禮拜堂中找到一個地位。從而禮拜堂也就成了科學的一面照鏡，一切種類的知識，無論牠是精粗鉅細，下而抄書製曆雕蟲小技，上至自由學藝，哲學，和神學，都可予以一個藝術的表形。所以在禮拜堂中，我們對於十三世紀人類一切信仰和知識，便可以得着一個簡單明瞭的縮影。最上層的東西可以與最下層的相通。建築工程之富於社會和大衆的意義，實在沒有一個其他的時代比較中世還要更甚的了。

至於文學，十三世紀的作品雖不能和他們的建築並駕齊驅，却也可以代表偉大的努力。Roman de la Rose一書便是十三世紀中期俗人之受有教養者應具知識之百科大全。曠代寡和之神曲可算這一時代的交響

的諧音。且丁的場地便爲全宇宙，他乃是世界的子民，他告訴我們他寫成「這神聖的詩歌就是天聲人語之合奏。」

當此藝術家正走上新的生命之時，智識階級亦方埋頭於「一物不知儒者所恥」的進取中，集一切事物擴大知識範圍以後，復從而加以調整組合。

這個企求秩序的努力，涵有幾個不同的階段。在最低水平的便是百科全書編者一派，代表這個時代要求包舉一切的知識。如雅各卜德佛拉根 (Jacopo de Voragine) 之作金光聖徒傳 (Golden Legend)，收羅古聖人生活傳聞；孟德主教維廉纂集古今關於天主教禮拜儀式之言論。此外，有 De Proprietatibus 一文著作人巴佗諾米斯安格烈古 (Bartholomeus Anglicus) 一流的編者。最有名的是波華之文森特，他的大著 Speculum Quadruplex 不啻十三世紀之大英百科全書。文氏指出時人知識有限，亟需是種書籍，故不能不提出他對於一切問題的意見以供於當時。寶羅拉之法理學者，以及教會法學者，他們的趨向亦復相同，不過他們的理論這時已開始發達，嚴密統一的精神業經透露於他們的著作之中。如纂輯羅馬法理論之諸法學家，其尤著者爲亞古西斯 (Accursius)，逝世於一二五二年，所編法學通詮 (Glossa Ordinaria) 實集前人著作之大全。大概也就在這時，奧古斯特廷中法律家將法理大全 (Corpus juris) 譯成法文；愛德華第一命人採集所有法庭判決編爲叢書；而亞拉岡之詹姆斯第一亦已有了一部法律全書 (Carollas)。此外，教會法專家，秉教皇之命，也正繼續格來裏 (Gratian) 未竟之事業，編製教皇及宗教大會命令全集。

但是所有這些百科全書家，法理學者，以及教會法專家，如果與哲學家比較起來，那不過如小巫之見大巫。上面也已說過，當時哲學家建立了規模廣大的知識分類，其中無論那一種思想都有一個特別的地位，即此便可證明他們怎樣的愛秩序愛系統，而與時代的要求調諧無間。一切特殊的科學，一切關於無機物以及人類道德的和社會的活動之研究，都包括在牠的偉大計畫之中，這實在便是後來學術進步之權輿。

可是代表這個普遍和統一的要求，最明顯最有力的，却不能不推匯合百川，壓倒羣流之學院哲學的偉大體系。諸如羣經通解 (Summae)，辨疑錄 (Quaestiones Disputatae)，以及各種單篇論著，都顯示一種整個的世界觀，人生觀，沒有一個哲學問題未曾說到。一切心理學，知識論，和意識形態的研究；物質及有形物體之構成；存在，統一，功效，現實，潛能，精質，和生存的討論；科學知識之邏輯的組織；個人與社會的倫理；一般美學的理論；乃至理論文法和文字哲學——凡是有關於哲學的一切問題都有了一個解答。各種特殊的科學皆羅致以爲哲學之用，供給牠的事實和具體經驗之觀瞻。甚至法律學者和教會法專家的智識活動，也被吸收於學院派思想，而加以利用綜合。尤其是巴黎學院中人講演和著作中由特殊觀點來考證的許多問題，便正是法律學者所研究的問題。例如，他們大家都討論研究私產，葬喪，戰爭，以及教會與國家的關係等問題；只是一方由公認的法律的立場來着眼，而另一方面則站在道德律和自然律的立場來講話，所以恰如其他各門知識之貢獻其材料一樣，羅馬法和教會法也盡了他們的任務。由此，哲學思想遂無限擴張，而成功了一切整個的說明。

不僅乎一切重要問題都得到了解答而已，而且任何處所皆有充分嚴密的聯絡，我們如拿掉任一簡單理論，

就必得牽動整個其他部分。各方面的意義互相維繫，形成一有機的邏輯的全體，各方面都顯耀着要求普遍秩序的精神。愛葵拉士，蘇格特，以及稍次的海爾斯之亞歷山大和龐拿文奇，都有着體系化的心智，他們的哲學便是人類思想史中不朽的建築，其所表現的均衡的感覺正與歌特式禮拜堂互相輝映。學院哲學各部分結合之精巧，其滿足人類系統要求之力量，實在值得我們永遠的推崇。

還有一點須要注意的就是，學院哲學能夠用很有限的幾個觀念，組成牠的理論秩序。牠能夠利用最經濟的手段，使牠所提出的每一個理想都有真實說明的價值，從而每一個都是少不得的。我們不妨只舉一個例來說，如現實和潛能，物質和形式，精質和生存，本體和偶然的觀念，這些在他們的玄學中都缺一不可的。在他們的思想，哲學和自然均須循經濟的原則而行。愛葵拉士有言，「自然界中決不許無用之物存在。」確實，十三世紀便早已解識了通常認為奧卡門之偉廉所說的一句話，就是不必增多不必要的理想的實在。這種節制的特色，學院哲學又與十三世紀的禮拜堂適相吻合，在後者的結構中，一切點線形式也都是應有纔有，不容隨意增減的。直至十四世紀中，纔始有繁蕪的觀念出現，理論之力於以大減。

同樣，這時候的神學也隨着大勢所趨而前進，牠本來的目的就在於總集基督教訓條而加以組織，使每一個都和其餘的連絡起來。

概括說一句，普遍的要求，統一的要求，秩序的要求：這便是當時整個文明的根本音調之所在。

第二節 地球中心和人類中心的理念

但是，這種要求體系的熱情，因其是很迷人的，所以有時不免導最偉大的思想家流於過激，中世心理有幾個特點便由此而產生。強烈的要求秩序的傾向，往往使人不能用理性來證明的時候，便訴之於幻想以圖快意。十三世紀天文哲學的概念，可爲這個事實最好的證例。當時大家都以爲地球是宇宙的中心，而人就係地球的主宰，日月行星皆高掛在各自遙遠的天空，環繞着地球而旋轉；他們很精細的把這種概念和顯然看得見的天體運動調合起來。至於恆星呢，正如亞里士多德所言，乃是世界的盡頭，「過此以外，便沒有地方存在了；」他們都是用黃金之釘，牢嵌在水晶的天上，由神的智力的作用每天繞我們的地球周轉一次，因爲歸根結蒂，一切萬有都是爲着人的。於是遂又產生了一大批假定，目的只求滿足理論統一的欲望，這些假定不待說都不是根據事實，而是根據感情的。例如，由諸天所具之永劫的神祕，而斷其必有一種精質，較之塵世萬物爲高超；既爲更高之存在，則其影響人間事物，支配人間命運，自屬理所應當。愛葵拉士說得很好，上級之施其號令於下級豈非常情？因爲萬物秩序之本身便具有這種要求。其次，因爲統一比較複雜更爲完美，造化是完全的，故吾人亦必信其爲統一的，從是世界不能有多數，否則便要破壞上帝的工作。毫無疑義，頭腦清楚的人，對於這等世界構造的觀念，當然一看而知其脆弱幼稚。愛葵拉士和他的門人賴沁斯之吉兒士便明白的說，地球中心的觀念只不過是一個假說，天體運動尙有待於另覓理論加以解明。事實，愛葵拉士便將天上的勢力減至最小限度，認爲牠只能影響人類身體，却不能牽動智

慧和意志。雖然如此，這個天文哲理的學說終為整個體系之一部，其意義確可以滿足統一的需要。這個時代的魔術和煉金術之所以盛行，以及倍根的星占術張大天體對於人事的影響之所以被巴黎大學所禁止，其真因均由於此求之。

第三節 大同社會之理想和實行

中世還有一個主張在我們今日看來另有一種意味，可作這個時代的秩序慾之又一明顯的證例，就是實現博愛社會，組織一種以全世界為單位打破一切民族界限的基督教的共和國之夢想。我們要想把握這種大同社會的要點，必得設身處地，直接投入當時意識中來着想纔行。試從詩人旦丁，哲學家愛葵拉士，和教會法家英諾森第四的眼中來看這個世界國家，很易見出牠的理論形式實為這個時代向心運動最精彩的表徵，而牠的實際形式亦正合於十三世紀一般的狀況。

上帝創造萬物，萬物皆唯上帝之命是聽，所以上帝即宇宙之王，在「他的」國度中，一切均存有確定的秩序，一切都以上帝為依歸為目的。天使乃純粹精神，依「完全」的程度分為等級，服役於上帝而參體上帝之無限。人為精神和物質相合而成，住在現實的空間地球之上，等到將來最後的一日，可以受得基督為其所贖來的超乎自然的命運。

正如地球為宇宙的中心一樣，人便是地上的主宰。他乃是造物終極的目的，在這個下界中，為上帝最完全之

影像。人便是一個小宇宙。這個時代的代言人旦丁說，人爲天地之交合而居其中。萬物皆趨向快樂，故人之目的亦有二；一爲塵世目的，必實現於地上；一爲精神目的，在求達完全的上帝之顯示和上帝之愛，必於今生努力修養始能成就這個希望。但是塵世目的之獲得和精神目的之預備，都非生活於社會之中不可。沒有社會，他便無從供應物質生活的需要，也不能夠充分發展其人格。因爲人根本是社會的動物。

奧古斯丁於其所著上帝之城中，便說到這個理想，要把人間社會悉以上帝的國度爲模範，使牠無處不是統一與和平。比家庭爲大之政治組織，最好在全世界上只有一個。可惜這種統一無法實行，因爲種族複雜，意見紛歧；民衆之猛如水，愈廣大而愈危險。他姑不論，僅語言隔閡一節，便足爲離析之原因；人之對於言語不通之人，其所得之瞭解，遠不若對於自己所飼之狗爲知己。此其故，所以衆多國別乃不得不產生，而衝突戰爭之禍亦隨之而不可止。

十三世紀的哲學家，神學家，法學家，教會法家，和政論家，復活奧氏之說，於是上帝之城的觀念遂成了中古一代寤寐難忘的想望。他們主張建立一種旦丁所謂汎人類的團體之大同社會，來救濟那列國分爭的患亂；無論何如，縱使國界不能消滅，也須要有一個大總管的政府，以收統一指揮之效，庶幾人間萬事悉能如天體運行，其軌道不同，而仍不失其一致的規律。

這時候沒有一個人懷疑人類是有兩重目的須要實現的，所以每一個人都承認人間必得有兩種統制，一個是屬於塵世的，一個是屬於精神的。精神方面的教會組織層次分明，牧師管轄教區之上有主教；住持管轄寺院之

上有教派頭領；而主教與教派頭領之上則有教皇，代表基督而總其成。至於世俗方面的政權，當時思想家都認為在列國侯王分治之上，還要有一個單一的君主，以為全體之監督。這實在便是查理曼而後西歐人念念不忘的該撒的迷夢，其發為堂煌光輝之理論，沒有比十三世紀更甚的。

我們試取旦丁的王道一書讀之，這位哲理的詩人便想盡了種種的理由，擁護一個世界大皇帝，誠懇的相信這是恢復人間黃金時代的政治上的萬應靈方。必須有一個駕乎全歐封建各國君王之上的大王。纔能夠實現人類的統一。捨此而外，沒有其他辦法可以合秦越為一家，使全體均受其利益。

在這些哲學的討論之後，旦丁遂進而探究實際的問題。他說，世界上要想避免一切糾紛，這便是唯一的良方。這個獨斷君主在地面上的勢力既然最大，所以他的為人定須正直無私，如柏拉圖的哲學家的執政者，纔能當之而無愧。因為他的號令非僅若加斯提兒和亞拉岡的君主之行於一國，而是自南至北由西徂東無遠弗屆的，所以非如此則舉世必至遭殃。

這個世界大皇帝也不需乎勞心於各地方局部的事務，許多國家仍須要存在的，因為環境不同風俗各別的人民當然不能治之以同樣的律例。可是各民族總具有共同的利益，這個共同的利益便交付於此獨一之大君。這個普遍的統制者最重要的責任就在維持世界和平，故各國君王的行為都須受他的管理約束。於此，旦丁又以詩人的言語，作一個哲學的比仿，他說，這個大皇帝之須定下各國小君王的行為規法，以謀人類之諧和，正如理論的智識提供實際的智識以一種原理，來指導吾人之行為一樣。旦丁的結論謂，人之一已和平為其個人快樂的條件，

同樣，人類全體的幸福亦非實現於普遍和平之中不可。此外，關於這個指導者、仲裁者、而兼判決者的任務，旦丁無更詳細的說明；然而他却告訴了我們能做這個普遍統制者的爲何人——就是爲教皇所加冕的該撒和查理曼的承繼人日爾曼皇帝。

可是還有一個問題爲教會法家與法律學者爭論之焦點。這個問題與這裏所說的統一的趨向及大同社會的理想密切相連。帝國和教廷既形成兩個對立的系統，各戴一個巨頭，這種新的二元事態當然不能再謀有以調解統一之。於是教會法家像英諾森第四，約翰那安得烈（Johnnes Andree）一班人遂主張皇帝應受教皇的管制，卽世俗政權須隸屬於精神統治。他們說，基督爲人類唯一之王，教皇乃其住在地上的代表，皇帝和各國君王之操持世俗政權，非由基督的代表委任授以權力不可，這個權力是隨時可以撤回的，所以「政教分離的元則只能適用於行使這種權力的方法中。」

然而旦丁和一切法律學者都齊聲答道，不然。我們之希望致人類於統一，決不後人，但是這種統一乃在於兩個平行的機關和諧合作。這兩種權力同由上帝直接而來，所以旦丁說，塵世幸福固次於永恆的幸福，然至多皇帝對於教皇亦只能表示相當的敬意，恰和冢子之應尊重家長而其地位並不較卑一樣。

由上可見，無論法律家或教法家，他們理想的社會都是一個大同團體，具着普遍的秩序。

然則法律家之所倡道的世界王國，和教法家之所擁護的教皇專制，究竟只始終是一種理論，抑會由理論而見諸實行呢？這個問題讓歷史來答復我們，我們只銷指出幾個事實。

在神聖羅馬帝國的名義之下，日爾曼皇帝不斷的努力，期於征服全歐。且丁告訴我們，他們自稱爲查理曼的子孫，間接爲羅馬該撒的後人，所以應有這種權利，來兼并意大利，支配各國君王。至野心勃勃的薩克森帝室，和野心更烈的霍亨斯陶帝室，於是委任主教，住執，乃至教皇，也成了皇廷的特權。

這個結果大家都知道，一零七七年坎諾薩一幕，格烈高里第七使亨利第四一敗塗地，從此主教和教皇遂不作皇帝的傀儡；一世紀而後，亞歷山大第三復嚴厲拒絕腓特列巴巴洛薩的非分的要求；閱數年，英諾森第三竟倒轉以前的事態，可以任意給皇冠於其所喜之人。所以皇帝與教皇之爭雄，在十三世紀中，至腓特列第二，而皇帝完全失敗，教皇得到了最後的勝利。繼教皇而與皇帝作對的爲各國國王，他們都一致反抗皇帝干涉他們的行動。直到十五世紀初年，法羅蘭斯之安同尼洛士尙有一段話說，「世俗君主和國王照道理雖應受皇帝的命令，却是許多國王竟不承認他在上的地位，例如法蘭西王，就連威尼斯城執政，以及任何君主，沒有一個肯容忍皇帝有什麼駕凌他們的特權。」由此我們可以想見當時的情形。不寧唯是，除日爾曼皇帝而外，還有其他國王，如法蘭西之路易第七，也曾自命爲查理曼之裔，要求同樣的權利。無論如何，霍亨斯陶帝室總沒有能够踐盡且丁所說的世界統治者的保障和平的職責，反而不斷的專門製造戰爭，十三世紀大日爾曼運動畢竟根本坍塌了。

事實上真正操有國際的威權的還是教皇，十三世紀的神權政治可算得到了空前絕後的勢力，教皇所管轄的基督教國家，差不多便包括整個文明世界，其所恃以爲根據的就是基督教的信仰和道德，及羅馬教會的紀律。天主教義的基調，便在於天下一家。全體只承認一個統治者，爲上帝的代理人。格烈高里第七早已計畫了要恢復

耶路塞冷聖地和非洲的教會。他的承繼者便果真興動了十字軍，鬧得四海沸騰。英諾森第三又利用新起托鉢僧團體，來做大天主教世界主義的武器。毫無疑義，自十二世紀中期而降，也有許多異端邪說發生，可是他們都好似海底的潛流，不會湧出水面。天主教的信仰籠罩着整個世界，一直維持到十三世紀之後不衰，這實在不能不歸功於教皇制度之力。

教皇爲信仰和道德之監護者，故於行爲紀律上有絕對的權威。教皇統治至英諾森第三而驕傲達乎極點。他往往干涉各教區的行政，接收民間訴訟。由他定下的判決具有普遍最高的效力，無論什麼事情都可以送到他面前來審斷。他有一個時候，居然想到恢復東方背宗教徒的服從。他能够叫君士坦丁堡的總主教承認他的號令，塞爾比亞和保加利亞都奉他爲共主，甚至俄羅斯幾乎也有服從他的趨勢。

這裏，顯而易明，教皇的勢力不僅限於爲教會的頭領，而且是全歐政治上公認的仲裁，人類道德的普遍的監督。教皇自任爲基督教世界之統一君主，理由就是「教會使基督的德化廣被於人間，自有這種權力可以超乎一切國家之上。」格烈高里第七於一零七五年有言，「基督以其自己的統治在這個世界上代替了該撒，羅馬法王管轄國土之大已爲古今一切皇帝所未有。」自此而後，他的繼位者遂承認國王，或解除國民忠王之義務；頒給封建領土；判斷日爾曼皇帝之選舉；接受全世界賢愚貴賤之敬禮朝貢；其有得罪教皇而被逐出教會者，無不戰慄涕泣，如落湯之犬。

這樣的政治大權，當然爲世俗君王所不喜。歷史上充滿了他們反抗的記錄，每一個人都知道菲立卜奧古斯

特答復英諾森第三的話：「教皇是沒有權利可以干涉國王們中間所發生的事件的。」不過縱在反對教皇的時候，國王們也還是尊重教皇制度。試觀英諾森抗議奧古斯特離棄其原配王后，逐之於教會之外，遂使後者不得不把他的合法的妻覆水重收，便是一個明顯的證例。雖然教皇有時不免濫用他的權威，却是對於一位不可一世的國王觸犯道德定律，竟能毫不客氣的聲罪致討，這種行為實在是神權政治最值得叫彩的成績。同樣，各國發生不義之戰，教皇進而干涉的時候，也能得各方面的尊敬，成立公斷，使爭端歸於寧息。在國際上面，如同在個人上面一樣，他都操有無上的權威。英諾森第三說明這個事實道，「各國之王皆有其自己的邦土，而彼得的地位則超乎一切國王之上，因為他便是代表基督而統治世間以及其中一切庶物。」

由以上歷史的敘述，很易見出十三世紀的大同社會，並非如今日意味的一統的國家，至多不過為當時存在的歐洲諸國的集團，每一個國家都包涵着複雜的人種，紛歧的語言。

奧古斯丁曾遺給我們一個很好的和平的定義：所謂和平即可以使我安樂之秩序。一切各得其所，則全體皆呈寧貼之氣象。整個十三世紀均在這個公式支配之下。一切現在及將來科學在當時知識分類中都有了一個確定的地位；一切哲學問題皆以此為根據而造成偉大的學院哲學之整然的體系；一切藝術的產物均搜集於禮拜堂之中；一切參與國家生命之偉大社會力量咸構成一種平衡；一切思想家理論家都夢想着一個普遍大同的人類社會。每一個人都深信不疑世界業已達到了進化的止境。奧古斯特或路易第十四時代，人人似乎都以為世界已臨完全之域，一切皆已穩定妥當。這種滿足的感情遍及全歐，歷百年之久至十三世紀之後半期始被打破。

第四節 世界主義的傾向

以上也已說明了統一的趨勢，現在我們便很易了解中古文明之又一特徵，就是貫徹爲當時社會生活以及思想活動之中的世界主義——根據一個普遍的標準而爲一切的評價之傾向。上章所論的知識分類，決非出於一二個人之手，如孔德、安倍爾（Ampère），或斯賓塞爾的學說；反之，牠乃是一代學者共同見解的結果。十二世紀之暗中摸索已成過去——拉達兒代亞頓斯（Radulfus Ardens）之搜求，就連聖維克德之休格，以及其時許多無名者的分類的努力，都無所用之。十三世紀的論著皆是確定的方法論的探究。例如良迪撒里那斯（Domineus Gundissalinus）約一一五零年前後於安利多受亞里士多德及亞拉伯人的影響而著之哲學分類，便是詳細檢討科學和哲學的關係，暨哲學各部的地位。後來在安利多學院繼其講席者之一斯考特的著作，也具有同樣的精神。尤其重要的爲奇爾華比哲學大綱（De Ortu et divisione philosophiae）一書，約成於一二五零年，可算中世所出最好的一本哲學初階，承良氏的規模而完成之，却是已不能再有什麼新的發明。此外，十三世紀一位不具名者所著 Complatio de libris naturalibus 也載有這種分類，其中並論及亞里士多德和亞拉伯人的知識，牠的計畫恰與巴黎大學一二五五年所發表之課程相合。

簡單說一句，我們可以尋出這個時期的著作家全體都主張一樣的分類。格魯撒特斯、愛葵拉士、龐拿文奇，不拉班地之席傑、蘇格特、培根，乃至其餘的一班人。他們的知識都屬於同一的模型。旦丁於其王道篇中，下手便提及

這種分類。牠不僅見於巴黎大學的教程中，在牛津和劍橋大學裏面也可以看到，並且也就是私人教學的根據。著者新近從一篇叫作 *Speculum divinarum et quorundam naturalium* 尚未校正的論文中，也發見了同樣的材料。這篇文章乃是十三世紀末期一位馬寧斯之亨利禪特所著，用作他的學生韓樂之卦易伯爵的讀物，爲這一時期中專爲世俗諸侯之用而作的少數教訓論著之一。他們分類的方法，就在構成一個廣大架構，包括各種知識，甚至互相衝突的體系，如多馬斯主義和亞味洛主義，都能夠兼容並納——好似不同的草木共生於一園地。我們可以說，這種分類便是履載一切體系之智識的大氣圈，涵育一切體系或體系的部分之公共精神生命。當時思想家的習慣，此一組人無意打破彼一組人所建立的基本假定，他們缺乏這種否定的精神，直到晚近學者纔有此特色。

這個世界主義的評價的傾向，也就是學院哲學獲得普遍的勢力的結果。學院哲學的偉大體系產生於「哲學的京都」之巴黎，幾經挫折，卒於此處達到充分的發展，獲得絕大的勢力。我們知道，巴黎本中古一代學術，特別是理論思想的公共中心，牠的存在便確保了人類心理統一至一又半世紀之久。這一派的思潮由巴黎而迅速的湧入牛津和劍橋，意大利，日爾曼，西班牙，以及全歐各地，於是法蘭西文化遂得到了國際的光榮。各國偉大學者無不興起，集於此派哲學的旗幟之下，如英格蘭的海爾斯之亞歷山大和蘇格特，意大利的龐拿文奇及愛麥拉士，法蘭德斯的甘特之亨利，和西班牙之洛立，每一個都把這個曠代的體系加以自己獨到的解釋，添上各人特殊的光彩。所以整個西歐皆接收了同樣的世界觀和人生觀。理論的和神祕的神學方面，亦復如是。這種思想統一，確實是

人類史上希有的奇蹟。紀元後第三世紀新柏拉圖派哲學極盛之日，曾經一遇。自十三世紀而後，已不復見有這種現象了。

這個普遍一致的事實，決非偶然，而是切合於時代的要求的。當此之時，全歐四境，王公君主及教士皆受着一個系統的教育；用着一種神聖文雅的拉丁語；具有同一的道德律；同一禮拜儀式；同一教會制度；同一信仰和同一防禦異端及回教的義務；同一天國；同一封建的組織和習慣。前一世紀起於法蘭西的騎士的風尚已廣播於歐洲各國，在一切王公貴族之間造成了一種親愛的精神。網狀的封建系統籠罩着一切社會階級，到處皆呈現同一的表徵。十字軍的興起使諸侯互相交結，商業的發達引起法蘭西，英格蘭，法蘭德斯，意大利各國民間接近，不知不覺的令人胸襟闊大，改變了從前地域的觀念。還有各地的工作也一律照着行業公會和團體的原則而組織進行。

歌特式藝術之突飛猛進，更可以證明當時需要一種普遍的不限於任何民族之美的觀念。建築與雕刻都發出了新的光明。森斯，樂隱，松立斯，賴恩。巴黎之諾托丹，卡圖，奧撒爾，羅音，芮門，亞米安，波磯斯各大禮拜堂，都先後建立。路易第七於北部及中部歐洲，普蘭泰幾拉族之亨利第二於歐洲西方，其所提倡的藝術運動，至斐立卜奧古斯特而臻於完成；尖形環拱的形式達到了完全的純美，千古絕倫。這個新的型式的藝術不經而走，差不多頃刻便傳入了英格蘭之甘托白立，林肯，威士明斯特及約克諸禮拜堂。在西班牙，則波果斯之禮拜堂即脫胎於波磯斯；安利多教堂原出於法蘭西工程家之手；舉其最完美者，萊昂的禮拜堂也便以法蘭西方式為根據而造成。日爾曼歌特式的建築大體亦復如是，例如孟斯德，馬哲堡，科倫，和班堡各堂皆以法蘭西標準為依歸，文芳禮拜堂的建築者便

確定的稱尖形環拱爲「法蘭西式」。誠如邁爾 (Mallé) 所謂，這個新的藝術竟成了全世界教堂的建築法。

同樣，這個時代正在形成中之歐洲各國的政治體制也表現着一致的世界的傾向。每一個國度都是循着封建君主和代議政制的大道前進。其次，我們也已說過，羅馬教皇更是最實際的世界主義的代表，在他們的見解，人類的大同社會須要普遍擴張的。

最後，我們還得指出，十三世紀的心理生活，也決不是一種呆板的一致。人類天性總是複雜的，無論一個社會具着一種怎樣統一的現象，同時都必附帶有許多矛盾的情形。這個事實我們當然不能忽視，卻是我們也不能張大牠的意義。固然慈母無不愛其子女，然而狠心不慈之母亦未嘗沒有，前者爲人情之常，而後者則屬例外。正合這一個一樣，十三世紀的權威之獲得普遍的尊重，也並不因反動思想和國家的壓力之存在而被搖動。雖有各種異端邪說不能破壞天主教信仰的統一，雖有少數諸侯放縱恣實無損封建習慣的美德。一二神祕主義者竭力攻擊教會裝飾之華麗，終不能阻這個整個時代歡欣鼓舞於新興藝術的美的勢力之下；一部分教士之喪行敗德，也並沒有致令這個全階級的清淨生活齊歸墮落。

要想正確地瞭解中古的精神，決不能只憑幾件故事奇譚，或諷刺的言論，或佈道者及造謠者的宣傳，或另有背景和作用的歷史家與著作家之記錄。反之，我們必得判別這些事實和議論所指的究竟是通常還是例外的現象；是否可以代表這個時期的主要特徵；是否發於中古人類靈魂最深底裏；而後纔配說得上這種工作。推之哲學亦然。少數懷疑者存在，並不能影響中古一代哲學家思想的重心。各種學說體系雖說出爭鳴，而學院哲學仍不失

爲具有普遍勢力超越一切真正世界的哲學。

第六章 樂觀主義和無我態度

第一節 表現於哲學藝術及宗教中之樂觀主義

中古精神之樂觀主義，又是當時文化的一個顯著特色。十三世紀在一切方面都是一個建設的時代。但是這種建設的力量之發揮及其現於實際，必有賴於人類智能之自信。這個時代的自信力是很強的，牠不僅乎熱衷於理想，而且知道怎樣以具體的方法，現之於實際的生活。在科學的知識分類和哲學體系中，這種樂觀主義便表現為理性力之信心，智識努力之冷靜。沒有這個自信，他們斷不會有這種野心要來調理人間一切科學知識，更不會能够整頓經營造成一個偉大複雜的學院哲學的體系。

他們毫不懷疑理性的力量，可以把捉外界的實在，可以在相當限度內認識一切的事物。拘限心智於印象的圈牢中之主觀主義，根本與這一時代的精神柄鑿不入。所以奧德柯之尼古拉——有人稱為十三世紀之休謨——於巴黎高唱外在世界之實有不可以證明，因果理念無客觀根據之說，分明是一個例外；大家都把他看為一個不足道的詭辯家。當時受有教養之人，都一致依靠着人類理性，深信不疑。學院哲學以一種誠懇的獨斷的態度，明認人類理智之用，便在於認識真理，與水之能濡，火之能燃無異。誠然，十三世紀的哲學家也相信人類理性有牠自

已的限制，就是牠對於一切事物只能得一個極不完全的認識，但是在這個限度之內，他們却予以充分的信任；在他們的見解，這正如星星之火，可以燃起永恆真理的光明之炬。這種真理觀與現代知識論若相像而實不相像，牠和中古一代一切其他產品一樣，都是自成一個獨特的種類的。

學院派道德的理論也具着同樣樂觀的基調。牠認為人的快樂即存於人格的充分的發展之中。道德的法則為良知之所固有，任何勢力皆不能使之喪失。從而縱是最惡的人亦仍具有根本向善的可能，這種可能無論什麼時候都足以使他有改良的希望。

藝術方面，恬靜的樂觀的精神更加明顯，因為藝術的泉源乃在於人心的底裏，故其於喜悅之了解，尤駕理智而上之。英雄詠中清新活潑的想像，透露出當時騎士貴婦豐富的熱戀的生活，那種勇敢快樂的氣分直使我們八百載而下之人讀之猶為神注。大家都知道聖法蘭西斯的「小花」的詩句是多麼明淨而動人。且丁的神曲，於歌頌聖主創世及贖罪之中，驚奇自然之偉大而發生無限的歡情，更為千古之絕奏。不待明言，歌特式禮拜堂的建築，當然也就是一首讚美自然與上帝之勝利的快樂的詩歌。牠的崇高而光明的環拱，金碧輝煌不亞東洋屏帷之窗櫺，凌空高聳之穹窿，繁華繽紛之繪畫，雕像，和象徵——這些都決非懷疑生命的人們之所能創造的。中古一代的雕刻家都以其天真爛漫好奇的眼光注視着世界，而將整個自然得到完全的美的表現。

最後，勢力更大而使一切社會都流貫着樂觀的生命的見解，便是基督教的理想主義——來世快樂的希望，善行具有宗教價值的信仰。接二連三的十字軍之興起，捨樂觀的精神實無以說明之。不拘牠的犧牲如何之鉅，每

一次結果如何失敗，然而十字軍總能再接再厲，引起普遍的熱誠。確實，這連續的幾番慷慨激昂而又滑稽的流血慘劇，便可以稱之為樂觀主義之爆烈的火花。

第二節 無我態度

與學院派的樂觀主義密切相聯的，便是呈現於他們著作中的無我態度。在他們的思想裏面，無論是知識分類，或偉大學院哲學體系，都滿涵一種無人格性或超人我的精神。他們這種樂觀主義和無我態度實在都是進步的意識和集體努力的結果。

十三世紀對於所謂真理有一個重要的觀念。他們認為真理如同一個大廈，乃是緩漸的建造起來的。這種事業自須經過多數人的合作和悠長的時間；所以每個人都必以無我的態度來加入努力。真理及顯示真理之知識決不能把來看作發明者個人的私產。反之，牠卻是各代相傳的公有之物，不斷的由後人加以發揚光大。培根說得好，「直到世界末日，人間一切都不會達到圓滿的止境。」又說，「無論什麼時候，後人總可以補前人之不足，削其疵而正其謬，是故亞里士多德於其先前思想家的學說無不澈底地洗刷整理一番，而亞氏的理論又為亞微瑟那和亞味洛厄茲所糾正。」愛葵拉士對哲學進展之超人我的性質，所說的話亦復如是。他論亞氏形而上學有一句話說到：「一個人的才智，其於真理之推進，雖可以有所成就，然與全體知識相較，則立見其渺小。可是，集多數人努力的成果，加之以選擇，組織，和調整，卻可以產出一個偉大的文化的結晶；牠的各部分的智識由後人繼續擴充，而益

臻於恢宏燦爛。」這些話使我們憶起巴斯卡兒 (Paschal) 富有詩意的語句，巴氏也很巧妙的指出哲學的連續性中之傳統的力量，說道，「唯其有傳統的作用，所以古往今來的人類，都可以作一個人來看，在永恆的生活着，不斷的擴大他的知識。」那末，哲學之連續無有斷裂，正如其他文明的成分無異；自希臘至敘利亞人，自敘利亞人至亞拉伯人，自亞拉伯人至學院派哲學，其中是有着一貫相聯的黃金鏈索的。

還有一件事實表現學院哲學的無我態度可算最為明顯，就是，當時諸大師都不會宣露他們自己的內心情緒的生活。阿伯拉德的自傳和奧古斯丁的懺悔錄一樣，同為稀有的例外。惟有神祕主義者纔歡喜說到靈魂的最深生命。舉一個例來講，在愛葵拉士的廣博浩繁的著作中，我們只發見一處，著者表示了一些兒自己的感情；除此而外，無論什麼地方，他的思想總是寧謐冷靜，如江河一般的鎮定和崇高。

第三節 中古學者之哲學史及考據學的見解

十三世紀由上述樂觀主義和無我態度，遂而產生一種特別的哲學史和考據學的見解。歷史的事實及原著作者之審定並不重要，最要緊的就是追求真理之本身；事實的決定沒有絕對的價值。因此，所以他們引經據典的時候，只求維持他們所要擁護的理論，此外一切皆所不計。這種傾向使中古思想家不得不要來縮小，甚至掩沒各家理論的差異。譬如柏拉圖，亞里士多德，奧古斯丁，塞微里之易西多爾，畢德 (Venerable Bede)，和甘托白立之安色門，都好像抱着共同思想似的。要想了解這一點，我們不可迷於他們大家所引用的彷彿相同的辭句，必得就

各人整個理論不同的立場研究其意義纔行。十三世紀在這一方面有許多特殊的成語，如「加以更好的解釋」，「予以相當的說明」，「給以應有的意義」等，當時縱連最偉大的哲學家，一遇到需要把疑難的典據來適合他自己的主見的時候，便用這些媵婉的遁詞以自解。於此，薩利斯白立之約翰批評他的時代一班思想家志切調停柏拉圖及亞里斯多德的學說，有一句很滑稽的話道：他們要將衝突一世已死之人調和起來，是失敗了。

所以由這一事實而論，我們似乎很難說十三世紀的哲學家是傳統權威之下的馴伏的奴隸。我們判斷他們對於古人的態度，決不可拘執他們所用的文詞，而須要看他們給與他們所引用的字句的解釋是怎樣。假如他們違犯了批評的精神，這決不是因為他們不自由，而是因為他們太自由。這個時代最著名的學者，都根本不受權威的拘束。北斯之阿帝拿給其姪之信中有一句話說得好，「權威是什麼？不過叫人不許講話的口套而已。」立里之愛倫說得更有趣，「權威的鼻子是蠟製的，紐之左則左，右則右。」多馬斯便明白的宣告，凡涉及人類理性之處，依憑權威的論據最不可恃。

這種傾向在實際方面另有一個重要的結果。如果哲學的努力只在於真理之集體的建設和進展，那末，牠的目標當然唯真理是求，而真理之出於何人自可不問。因此，中古一代對於思想家的名字是極不重視的。他們引用同時人的理論從不指明原人為誰，這差不多便成了一種風氣。當時著作家的姓名能够被人舉出的便是例外，十三世紀中受到這種尊榮的，總共不過幾人。也就是這個緣故，所以抄書者任意插入的字句，也不看作有害原文；反而認為可以幫助或改善真理之表現。同樣，文字的竊襲亦非可鄙，而是運用大家公有之物，視若當然。十二世紀一

位名叫克來渥之亞兒齊的僧侶，著有一小冊心理學的書籍，爲要使牠可以得到一個廣大的銷行起見，遂假藉奧古斯丁的名義。巴黎主教奧法因之維廉於一二二九年發行一本大作不朽之精神，完全抄襲安利多 副主教 良迪撒里那斯的文字。像這樣的例，不勝枚舉。此外，加上抄書人之疎忽，或著者之謙遜，以至有許多流傳的手稿，簡直一塌糊塗，要想尋出他們的意義根緒竟無從下手。於此，研究中古思想之難，亦便可以約見一斑了。

明白了上面所說的一點，也就可以了解中古的廣大知識分類之爲何人所提倡，何人所發展，何人所完成，也均歸忽略或遺忘，而無所用其驚詫。這正和大眾音樂的情形相同，每一個人都從而效之，資爲已用，不計其他。同樣，我們也就可以了解學院哲學爲什麼是一個集體的產物，這個集體裏面各種不同的人都有，而仍無害於思想之統一。固然，他們當中也不乏卓越之士，提出獨到的見解，如愛葵拉士，蘇格特，甘特之亨利，還有許多別人，都是絕大的天才。卻是除這些人而外，據當時的文獻，大多數皆因循苟且，所習所教無非一樣的東西，沒有一個人反對，也沒有一個人有什麼新的貢獻。他們都同聲齊和着，如侏儒之坐於巨人的肩上，無形中便與有光榮而沾沾自喜了。

第四節 真理之永恆性

中古思想還有一個特點，乃由其無我的態度而來，就是真理不變的見解。哲學並非隨時代改動之物，而是具有一種永恆性的，有如千古不磨的紀念坊，不斷的添上新的碑石。希臘時代的真理，依舊是愛葵拉士和蘇格特時代的真理。真理是始終如一的。當然，人類知識無論什麼時候都有進步和擴張之餘地，環境不同，理論固不能不求

有以適應，學院派的道德律變動的學說即其一例。但是，支配人類一切論理的，倫理的，和社會的活動之根本原理，卻是永不改變的；人類本性其用雖不同，而其體則建立於終極不移的神聖的根基之上。與學院哲學的心理最反對不過的，便是現代否定的精神，打破一切傳說，而時刻致力於思想之改造。在這一點上，我們可以說十三世紀的哲學家意識中的任務便是要謀永恆的建設。

其他一切部門的知識，羅馬法，教會法，社會的，和政治的理論方面，亦無不如是。為這個時代的舌人的旦丁，於其名著王道篇中，開宗名義便說道，「凡人皆有一種高尚的愛真理的本性，其最要的應盡之分即在於為百世而下努力永久的事業。今人由古人承受許多的厚賜，所以也應該有相當的利益傳之後人。但是，假如一個人只管把歐克列所已解決了的命題拿來重新證明；將亞里士多德曾經說過了的快樂之道再加申述；或反復希索羅的言論……這等工作究竟有什麼益處？」接着又說，「塵世王國的知識為最重要而又最不為人所瞭解之真理，古之人未嘗留意，故竊願表而出之，藉使後人可以見區區愁世之苦心而得一有力的參證，至於此種工作所能給與應得之光榮，抑又其次。」和一切其他的人相同，旦丁說的這些話雖另涵有別種野心，然而他是在為着永恆的人類而著作的夢想卻昭然若揭。

這種非人身的永恆的音調，在天主教祈禱文中也可以發現，祈禱文本為精神感動之流露，作者往往不傳。藝術方面，亦無二致，我們全不曉得十三世紀手稿中的畫飾，以及彩色玻璃為何人所製。這些東西大部分都出於寺完之中，無疑內定然是那些從事這工作的僧侶們，守着當時謙退的成例，所以不給人家知道他們的姓名。同樣，

許多咏史詩亦不知何人所作，有如民間風俗一般似的，大家都只互相傳習而不問其由來。這種無人身性的特質在歌特式建築中表現得尤其明顯，與學院哲學無獨有耦，所以了解歌特式體系，也便可以幫助我們了解學院哲學。歌特式的建築法亦爲人人之所公有；每一個工程家都可拿自己的方法加以解釋，然而實際牠卻不屬於任何那一個人。直至於今，我們還不知道當時偉多禮拜堂的建立出於何人的設計和指導；也許從前有人曉得，然而現在却都淪於遺忘之海。安利多禮拜堂的設計監修者柏屈卑突（Petrus Petri），如今有誰尙會講到他的名字？成羣結隊的雕刻家造出了無數美麗的聖母先賢的石像，終古矗立於廟堂神龕之上，然而有幾個人曾經留下他們的姓氏！這些禮拜堂的建造者都是爲着永恆而努力，相信他們的成績皆是要萬世不磨，永遠受人們的尊崇禮讚的。

第七章 學院哲學與宗教精神

第一節 學院哲學非宗教哲學

講到中古時代的學院哲學，差不多每一個人都會提出這個簡單的判斷，說牠「是匍伏於天主教神學的威力支配之下而供其利用的哲學。」大家都以為，這個簡明扼要的公式便可代表學院派的整個體系，除此以外，不須要有別的說明。幾乎一切討論學院哲學的著作中，都可以尋出這麼一個流行的定義，不過意味各有不同。但是無論這些著者給以急端的解釋也好，或溫和的解釋也好，他們總認為這就是學院哲學的定評，總認為這個問題我們所要知道的便止於此而盡於此。「學院哲學乃所以供教會已成理論之用的哲學，或至少於其與教會理論共有之領域中完全仰教會之鼻息的哲學」竟成了一般人普遍的見解。

這種學院哲學的定義，知其一而不知其二，實在是很錯誤的。這正是穆勒 (John Stuart Mill) 所謂「皮相的詭論」由於大家相習不察，人云亦云，遂不復引起疑問。要想明白這一點，我們必得認清歷史的背景，將哲學和神學就其所由而產出的整個文明的關係一加考覈纔行。我們定須要看一看他們所達到的結果如何，從這裏面，我們便可以發見學院哲學及其所主張的知識分類皆和這個時代的普遍心理和諧一致。

第二節 哲學與神學的區別之反省的分析

哲學與神學不同。自十二世紀中間而後，已爲一般人所公認，十三世紀諸大師更加着重這一點。治哲學的人（當時稱爲學藝家）與治神學者之嚴格分開，便可證明哲學和神學的區別早經確立。巴黎大學不過祇是承襲十二世紀之方法論的分類，與良迪撒里那斯，聖維克德之休果，格魯撒特斯一班人之所倡道的無異。知識之樹具着一種金字塔的形式，特別科學在下，哲學居其中，神學位於頂點，前面也已說明。不過這時發展的階段却有一個新的特點，就是哲學與神學相互獨立之反省的合理的研究。

這個獨立的根據便在於哲學和神學研究其對象所取的觀點之差異。懂得了這個分類的原理，我們便可以瞭解愛麥拉士論神學與哲學分立所講的一段話，他說，「知識的觀點之分歧決定科學的類別。天文學者和物理學者都得到一樣的結論，承認地球是圓的；然而天文學者所立足的乃是從物實抽象出來的數學的論據，物理學者所憑藉的却是由物體之實在的狀況而得的論據。同樣，哲理的科學在理性的光明下討論的問題，當然也可以讓另一科學於神的顯示中加以研究。所以神學在於探討神聖的教義，與爲哲學之一部分的神論，在種類上有分別。」

與愛麥拉士同時的甘特之亨利也隨着普遍的趨向，力持這種主張，他說，「神學自成一種科學，其所探研之問題雖亦爲哲學所涉及，却是無害於神學和哲學之爲各別的科學，因爲這兩下的目的，程序和方法，都是全然不

同的。哲學家以理性爲根據；而神學家則恃信仰的作用出發，神學這門學問是靠着一種超自然的靈光做引導的。」

我們很易證明這等原則在十三世紀普遍適用。當時哲學家所探究的是觀念之起源，人類自由，自然之原因與終極，意志和知識的關係，以及其他關於純粹理性的問題。在他們所提出的解答裏面，根本找不到一點宗教的氣味或神學的痕迹；他們時時以亞里士多德爲依歸，便使這個事實成爲不可能。另一方面，神學家都討論三位一體，贖罪，和人之精神目的等一類的問題，引聖經爲唯一的準則。有時縱遇到雙方皆有關係的事件，如上帝之存在及其本性的疑問，哲學家和神學家討論起來所取的觀點總是各不相牟的。他們的理論相交，正如從不同的焦點發出來的光線射於同一簾幕之上，其不能相混無異於光原。唯其如此。所以纔能有許多哲學體系，許多重要的世界觀人生觀發現，我們可以把來和亞里士多德，柏拉圖，笛卡兒，或康德的哲學同樣地加以稽考批判。

須知這個區別，爲十三及十四世紀的學院中人所一致承認。至於一般社會也都是這種心理，便可以上面曾經提到的保存於壁瑟之聖喀撒林教堂中特賴尼的繪畫爲證。在這一張稱做聖多馬斯之勝利的畫圖裏面，這位十四世紀的大藝術家竟將當時一切智識的運動，完全表現於丹青之中。最值得我們注意的，就是多馬斯靈感的泉源之雜多，他一表堂堂坐於中央的寶位，展開他所著的神學大綱放在他的膝上。從圖畫的頂點，耶穌基督向着他放出一道神光，又有摩西，四大使徒，及聖保羅六位聖人的返映，他們都列成一個半圓形；兩旁便是柏拉圖和亞里士多德也是一樣的佈置。燦爛的光波象徵他的學說普照世界，同時亞味洛現出戰敗的神氣，匍匐在多馬斯的

足前。於此，我們便可得到十三世紀智識狀況的一個縮影；明見一般如特賴尼這等人所受的印象爲何如。這便告訴我們神學和哲學各有一個不同的領域，至多馬斯而融匯貫通集其大成。不寧唯是，就在文藝復興和宗教改革時代的著作家，其於中世雖語焉不詳，也將學院神學家和學院哲學家明白分開，而以後一名稱專指學院哲學派。這個見解從一六七六年白思所著學院派博士論文中可以考見，同時賓鐸，突卑捷伐斯，以及彼時許多詆毀學院哲學的人們的態度亦無二致。那末現代一班批評家歷史家根據以上諸學者而謂中世的思想混哲學與神學爲一物，說中古哲學史就是宗教史之一部分，這個認識不足確實越發利害了。

如果不懂得自然秩序與神意的區別，不懂合理的世界觀和由上帝而顯示的教義的體系之差異，我們便必得誤解中世一切理論，從而達到與當時諸大師的聲音相違背的結論，也就是無足驚怪的。

第三節 中古宗教的精神

以上也已說明哲學乃離神學而獨立，兩下的分別是建築於堅實的方法論的基石之上的。但是哲學與神學雖同爲人類思想的對象，然而我們卻斷不可忘記他們雙方都爲整個文明之一部分，都由同一文明所產生，所滋養。因此，兩下遂都受宗教精神的侵潤，不過程度多少當然不同。於此，我們只要一觀這個時代整個文明皆刻上了天主教的印記，便可知這是勢所必然的。要想明白這一點，我們不必只注意當時人民之所熱誠傳誦的金光聖徒誌或假僞福音 (Apocryphal Gospels)；不必只蒐集當時大眾的迷信，如海斯托巴哈之該撒的故事；也不必

專指出當時極端的聖蹟崇拜，以及院長主教或城市商人和封建君主物質利益衝突的結果。所有這些枝節問題，在這個偉大的事實之前，相形之下便失其重要性。就是當時全部的社會，一切道德、藝術、和思想皆為天主教所統治。這個時代最有個性的政治家，如法蘭西之奧古斯特和聖路易，英格蘭之男爵戰爭領袖西門或愛德華第一，日爾曼之腓特烈第二及哈布斯堡族的路德福，加斯提兒之斐迭南等，縱在與教庭激烈鬥爭力圖打破其桎梏的時候，也一致承認天主教會為社會組織之必要的基礎。繼十字軍之狂熱而起的便是多米尼克和法蘭西斯的新興僧派，他們都由各種不同的社會階級而來，因此遂提高了大眾的信仰和道德。就連發現於蘭圭道，晉盤，及法蘭德斯之異端運動也透露純粹宗教的感情。所以終奧古斯特一世，無論教會所引起的反動如何，畢竟不失為天主教信仰的時代。基督教的訓條和道德觀念深入於一切個人、家庭、和民族的生命中。在基督教理想與教會法典的影響之下，重利盤剝以及營利為當時所禁止；公平價格與公平薪金成為商業的定律。各團體裏面，工作乃是一件神聖的事，凡為師傅皆一律平等，藝術與工技合一，同業的組織保證了出產的品質。人人皆為上帝努力，所以十三世紀纔能使法蘭西和日爾曼錦繡的河山次第都滿佈了莊嚴璀璨的偉大的禮拜堂。

同樣，在這個時代的作品中，宗教與美也很明顯的形成一種親密的結合。孟德主教維廉於其所著 *Rationale divinorum officiorum* 篇中，於禮拜堂為藝術的驚奇又為祈禱之象徵，論之甚詳。法蘭西最完全最偉大的紀念坊——亞米安教堂便可證明原來設計的美的靈感之豐富絕倫。卡圖的肖像一石一壁皆具匠心，整個教堂中的雕像造成一個完滿的宗教程序，在信徒們眼中，不啻一本龐大的聖史，具形的教義提要。試閉目一思亞米安，

或卡圖，或巴黎，或賴恩的堂殿，一點一線無不表現羣衆的意義，每一角落裏都可以驅使人們的目光集中於祭壇之上，而得到一個總合的犧牲的觀念。吉阿陀的壁畫和玻璃窗櫺使宗教生活的美趣發揮盡致；聖法蘭西斯贊頌自然的歌聲直將我們的靈魂送至上帝的面前；尤其可愛的就是旦丁，他在給維魯拉暴君甘格爾達那斯喀勒的信中說道要杖着他的詩歌的魔力，把萬民的生活，從顛連悽苦中救出來，而登之於永久的快樂之上。藝術之一切方面，都充分顯示宗教和美之不可分離的聯結。

宗教的精神既貫徹於一切事物之中，則其亦必影響科學，特別是哲學，實爲自然的結果。這個問題非常複雜，最被人所誤會，我們可從一個新的方面加以考覈，藉明學院哲學與基督教的關係究竟如何，我們要問：哲學與宗教的關聯在什麼地方？這種關聯與當時哲學家所激力主張的理論獨立怎樣能夠調和起來？

第四節 哲學與宗教的關係無損於前者之完整

哲學與宗教有些地方的牽連，純然可稱之爲外表的，實際上不能影響哲學理論，卻是也很可以提示這個時代的心理，表明學院哲學和中古文明完全的調協。我以爲這些無關學理的聯繫可分爲三類，分述如下。

第一類的關係由於神學家在社會上優越的地位，這個意思就是哲學大部分都爲研究神學的預備。神學在全部求學程序中居位最尊，代表整個知識的金字塔之頂點，這是不足爲奇的，因爲一切學問的研究都必唯教士階級的馬首是瞻。這一點非自十三世紀起，而是繼續中世初期以來的傳統習慣。巴黎大學卽由諾託丹諸校而產

生，只有教士纔能做牠的教授，而這些教授又無不與諾託丹大教監以及教庭發生極密切的聯絡。有許多本身便是巴黎，或各省，或外國教寺中的牧師。法蘭西斯和多米尼克兩派人才輩出，著名大師不知凡幾，固不待言；所有希臘及亞拉伯著作之翻譯，在西歐思想上具有廣大作用，亦無不出於安利多教士及希臘，細細利各處僧侶之手。簡單說一句，十三世紀文化運動的前驅沒有一個不是教士。

那末大學神學部的學位資格在其他學位，尤其明顯的在哲學家之上，確實是很自然的。於此，大學的制度祇不過反射當時社會生活。許多「學藝家」或哲學家既得較低學位之後，復願繼續研究神學，這個事實便可由天主教精神而說明。堅苦得來的學藝博士的頭銜就是爲着神學部的名位之直接的預備。這個時期的文獻有一句話說得非常明瞭，一個人不可治哲學而終老，總須有一日捨之而從事於神學。這個熱烈的天主教的精神也就可使我們了解著名梳般納學院的創立者羅伯特何以於其所著良知短篇論文中，將末日審判來比喻巴黎大學的學位試驗，而且反覆譬說，唯恐不詳。例如，在博士的「最高考試」中，判決者決不爲推薦或賄賂之力所近，一秉大公，如上帝之裁判世人曲直無私一樣。這種宗教的精神也便可以解明神學家相持不下的許多爲現代人所難領會的爭論，如基督教的完全一類的問題。當一般人民熱烈要求一種簡單而嚴肅的宗教之時，巴黎學者亦正聚精匯神考慮正僧的生活是否比較俗人的生活更近於完全。自一二五五至一二七五年，一切神學博士都須表明他們對這個問題的意見。一部分世俗教授因多米尼克及法蘭西斯兩派僧侶奪去了神學部的三個講席，恨入骨髓，每藉題發揮，大施其諷刺和攻擊。

假如因上述社會的和宗教的緣故，而使神學及宗教的理論比較哲學更加爲人所重視，這個事實決不足以改動哲學的地位，其於哲學之爲根據理性的整個世界的綜合的研究，決不發生什麼影響。

第二類的關係由於哲學侵入理論神學的範圍，成了基督教辯護的武器，這個結果也只能影響神學，全無害於哲學。這種所謂辯解乃巴黎教授學者最歡喜的方法，晚近均稱之爲神學中的辨證術。我們也已知十三世紀理論神學勝極一時，其目的在於整理天主教訓條，從而牠的主要方法必得建立於聖經的權威之上。却是在這個首要方法之外，一般神學家還另有一個補助的次要的方法。欲使訓條可以爲人所理解，他們於是遂需要證明這些教條的合理，如斐羅時代的猶太神學家，或亞拉伯神學家對於可蘭經之所爲一樣。十二世紀中，阿伯拉德，聖維克德之休果，和潘樂之吉兒帕特諸人立下了這個辯解的方法的基礎，至十三世紀遂得到了極大的勢力。愛葵拉士本方言哲學與神學具有明確的區別，可是提到這一層便又說道：「如神學而有所取於哲學，決非在於求哲學之助，而是要使哲學所能示人之真理更加明顯。」

這樣，把哲學適用於神學，我們便可以稱之爲辯解術。正如數學之適用於天文學，只能影響天文學似的，哲學之適用於神學，也僅能影響神學。在這一點上，十三世紀的著作家給予我們充分的證據，因爲他們都明白的區分經典的和理性的兩種神學的方法。

由此，顯而易明，一方面哲學雖爲神學的目的而利用，另一方面純粹的哲學却並不因此而改變，乃是一個當然的結論。這裏，只要一想十三世紀的宗教心理如何，便很容易瞭解哲學適用於教條爲什麼竟使許多人入於神學。

大多數哲學家都成了神學家；中世一代產生了各式各樣的神學的辯解。一個社會裏面，就連所謂異端的本身，亦由過激的宗教熱誠而產生，以純化信仰相號召，在這等情形下，是不會有一個人夢見反抗訓條的；大家只有想盡各種方法加以說明。最聰敏的便承襲安色門和維克德派的傳統策略，假定一個神祕的境界，以爲神學的逃遁所。愛葵拉士不承認哲學可以證明神祕本身，只容許哲學可以證明非涵有不合理成分的神祕。蘇格特更進一步，因爲恐懼實際的衝突，遂將一切神學問題完全移出理性的領域之外。又有許多人不以這個辦法爲然，雷蒙洛立希望繼阿伯拉德的計畫，以三段論式來支持全部上帝顯示的內容；至培根而竟將哲學和辯解術混爲一物。中古學院派的合理主義，就在堅持理性的力量可以證明任何方面的教條；這一點和現代合理主義尊崇理性否定訓條，是完全反對的。

中古時代之熱烈宗教的精神，明白表現於這些主張中，可算無以復加了。這種宗教精神實已達於癡狂的程度。拉丁亞味諾主義者於十三及十四世紀中，使巴黎大學發生極深的震動，他們的態度，除糊塗而外，我們實在尋不出更好的字眼予以形容。他們不想推翻羅馬教信仰，也不願否認和這個信仰直接衝突的許多組織嚴密的哲學理論，卻想出了一個離奇古怪的雙重真理說，認爲哲學的真理許是神學的錯誤，互易名詞言之亦然。

無論這些不同的態度及其所由而產出的宗教的觀念是怎樣，其於哲學與神學的關係當然有重要的意義。沒有一個神學家不涉及許多哲學的問題，以圖達辯解的目的。可是沒有一門學問比較哲學還更容易受討論者個人之色彩的，於是每一個神學家皆保留了而且發展了他自己的哲學的態度。其次，他也許感覺到某一些哲

學問題攝引力特別大，或許可以回復他人對於過去某種理論的記憶，二者有一於此，皆必加緊神學侵入哲學的領土。這個結果便是，哲學在學藝部和神學部都被運用，前者是確定無所爲的，後者則坦白的爲神學解說。

以上便可以充分說明中古時代使後世歷史家迷離眩惑的一個特有的現象，爲什麼差不多所有中世的著作無一不混雜哲學及神學的材料而兼有之。這個事實極其有趣，例如海爾斯之亞歷山大，愛麥拉士，甘特之亨利，還有許多別人的主要著作，都稱做神學大綱，我們如果只看這個名稱，一定以爲在這些著作中是沒有哲學的地位的。實則完全不是這麼一回事。這些偉大的作品中，都涵有真正哲學的理論。愛麥拉士的神學大綱一部分包括心理學，倫理學，和法理學的探究，卽此便足爲明證。

第三類的關係也發於這個時代的宗教精神，可是這種關係不存在於哲學與神學之間，而存在於哲學家主觀的意向和他們所擬想的一切研究客觀的目的之間，當時無論什麼學問的終極目的皆在於獲得快樂，一切人的眼光均集於未來的生命。異端和正教同樣的抱着這個憧憬。且丁之作神曲便是要「將世人從顛連悽苦中救出來，而登之於快樂之上。」同樣，十三世紀一切知識分子，無論是天文家，數學家，科學家，或哲學家，他們所用心探究的，都是爲着基督教的理想的幸福。繪畫家，雕刻家，以及建築家，皆決無二致，也是爲了上帝的榮耀以及他們自己的得救而努力。乃至國王諸侯亦莫不誠懇的希望避免地獄，超升天堂，這在他們的言行中是公開無諱的。但是主觀意向畢竟不過是道德意識之事，一點沒有改變王侯的政策，藝術作品的美感，或哲學體系的價值。這些地方實都可以適用學院派有名的「工作本身」和「其所由而成之意向」的區別。

總上所述，神學家在社會上優越的地位，哲學之供神學的辯解，以及一般思想家之宗教的傾向，皆不能為哲學獨立之障礙。然而這三個事實卻可以使我們完全明白十三世紀的哲學如何亦被浸入於當時籠罩一切的宗教的雲霧之中。

第五節 哲學對於神學之從屬的性質

但是，要想解決十三世紀哲學與神學的關係這個問題，我們還須一考他們兩下最後的一種交涉，這個交涉與哲理本身牽連頗密，就是哲學對於神學之禁制的或否定的從屬地位。學院學派既深信天主教信條為上帝之道不易之表現，另一方面復堅持真理不能推翻真理，否則必至破壞矛盾律而使一切真理的基礎同歸顛覆，於是他們遂提出了這個結論：哲學的理論實地不能與神學的理論衝突，所以必得要禁止這種衝突。

欲瞭解這個禁制的意義，有三點應須認清，第一，牠是根據真理一致的原理的；第二，牠只包涵衝突的否定，並不包涵正面肯定的論證；第三，牠影響哲學只限於一局部，即其同時與神學（由另一觀點）共有的領域範圍以內。現在讓我們逐一考證於下。

真理不能與真理自相衝突。愛葵拉士舉例說，音樂是靠着數學原理的適用的，故不能與之相違，可是牠也不需要顧及這些原理的根底，這便不是牠的職事。中古時代既假定神的顯示的事實，於其極盛期中竟根本沒有一個人會加以懷疑，所以學院派的態度實在不能不認為很合乎邏輯的。甘特之亨利有一句簡單明瞭的話，說道：

「假如我們承認神學的理论是真實的，那末，我們便當然不能承認其他的理論可以與神學的理论衝突。」

這種禁制僅乎屬於否定的性質，我們可從一二七二年學藝部的一個條例見出。這個條例就是祇禁止「學士」反對神學的真理的言論，但是並不叫他們一定要有親近神學的真理的言論。奉行這個誠命而能表現闊大之胸襟的，便是愛葵拉士，他對於世界永恆性這一問題著名的立場可為充分的證明。照聖經所說，上帝是在時間裏面創造了世界。為要避免與這個信條衝突，愛氏遂削去了世界永恆這句話不說。但是他卻力言永恆的創造的觀念並非矛盾的，因為世界的永恆性並不與其偶然性抵觸。

復次，關於哲學只有一小部分會受影響，這個禁制僅能適用於哲學與神學兩下共同探討的地方，除了雙方領域均被牽連時不生效力，所以哲學之受影響僅限於很小的範圍。

以上已將學院派的理念說了一個梗概，由此我們便可以進而判定他們對於哲學和神學的關係的見解。這個結果當然須視我們是否承認基督教以及怎樣解釋所謂顯示而有不同。不過這裏我們所討論的乃是一個歷史的問題，從這個觀點來看，我們可以斷言十三世紀學院學派事實上所取的立場是無可懷疑的。

第六節 一般對於學院哲學的見解之非是

現在我們要來一論本章第一節所說的一般人對於學院哲學的思想。大多數治中古哲學史的人都以為學院哲學就是宗教哲學。固然一個人也未嘗不可以說學院哲學大部分免不了宗教的熏染，可是這一點實在和哲

學的本質無關。學院哲學所從而出產的環境，其中宗教勢力最爲雄大。在這個時代的心理之下，神學的研究有一種特殊的位置，駕乎哲學的研究之上。由於神學家和哲學家的接近，遂引起一種連合的（並非混同）傾向，使哲學的問題和神學的問題見於同一著作之中。其次，在道德的領域裏內，中古時代的智識分子皆把哲學當做求達快樂的初步。但是這個宗教的憧憬乃十三世紀文明一切其他合成單位，政治的，藝術的，道德的，家庭的，社會的生活之所同具，爲中古一代文明許多特點中之一；唯其屬於當時整個的文明，故並非哲學獨受其影響。從而如執此以爲中世哲學之說明，那便無異以橡樹之根與榆柳松竹以及其他一切林木之所同享的土壤的性質來爲橡樹的說明一樣，這個理論不充分是不待言而自明的。我們很可以了解爲什麼歷史學家研究中古文明，卻要認定十三世紀學院哲學得救的希求爲一重要特徵，而資爲論證之基據。可是如欲將哲學思想作歷史的闡釋，而徒以這樣一種膚淺的判斷便滿足了，那是不能容許的。

以上我們也已指出說學院哲學卽宗教哲學這個定義缺乏根據，此外，由前面的分析，還有幾點可以特別考覈一下。有人以爲學院哲學只是所以供教會已成教義之利用的哲學。這是全不實在的。哲學之爲用於神學只限於辯解的一點上，說明預定的教條之合理的性質，但是這個辯解亦來於學院派神學，而非來於學院哲學。照亞里士多德的方法，我們要給某一事物下一個定義，就在於說明其實在之是，決不能只言其非是。

那末，學院哲學是否便依賴於神學，不容有任何衝突存在呢？對這個問題的回答，如果在兩下共同有關的範圍內，便是肯定的。但是，假如我們問這種依賴是不是就可以成爲一個圓滿的定義，我們的回答便必得是否定的。

第一，因為這種依賴不過祇是立下一個界限，教人不要越出牠的範圍。牠原不涉及這個限度以外的事，或為神學之所不注意的哲理，可是我們的定義當然不能以此自劃。學院哲學之所包括的與神學領域不相衝突的疆宇正廣。所謂一個定義自非僅在於指出一定的界限，而是要闡明這個範圍中究竟是什麼一回事的。其次，還有一個理由，就是因為這種依賴並不能成立任何理論的內容，而只限於禁止衝突的發生。所以牠只能給做哲學的理論一個消極的，即不完全的定義，不能解明哲理之本質。

第七節 結論

由上可見普遍的秩序，世界的傾向，樂觀主義，無我態度和宗教的精神，便構成學院哲學及其所由來的當時文明一切其他因子中間多方面的一致和諧的關係。但是這些關係只能顯示中世文明之靜的姿態，我們還須一論牠的動的關係。學院哲學對於這個時代的心理生活一切方面都發生了重大的影響，從這個場合加以考證，便另具一種新的價值。前面說過了的關於中古的辯解，即為哲理之力侵透神學領域之一例。同樣，我們很容易證明這種理論在教會法，羅馬法，政治經濟，以及神祕主義的範圍內，都引起了極大的反應。藝術的努力和社會生活，亦無不受學院派的感動，作一致的共鳴；乃至此一時期的文學也飽涵了哲學思想，在當時謳歌傳頌的各種作品中，我們儘可以發現立里之愛倫，亞微瑟那，愛葵拉士，多馬斯不勞華丁，以及其他諸人的學說。如吉多喀渥坎特之曲調，和旦丁的詩句，皆莫不然。

試舉例言之，且丁的王道即由所謂四因說而取得牠的靈感；藉學院派本質的理論以明人類之善在於智識的發展；立論悉依潘樂之吉兒帕特為根據；說理則以「第二式之多複三段論」為方法；提倡自由論，予以一種代表封建心理的定義；聲音全然樸實無知之人，教之以哲學，反較飽藏謬見之人為易；響應當時風起雲湧之統一的趨勢，而將臣下公卿和國王的關係，與實際的智識之於理論的智識，前者的行為為後者所統治，兩相比擬。至於神曲，無論詩意的幻想怎樣使思想蒙上了誘惑的美麗的面紗，畢竟是滿涵了精深的哲理。且丁雖不是有系統的哲學家，然而他却能吸收羣說，他的思想隨處皆可發現各種哲學體系的影响；在他曠世天才的手中，藝術的作品猶如柔和的軟蠟一般，刻上了每一種學說的印痕。

我們大家都可以看見，卡圖，賴恩，巴黎等地禮拜堂的雕像，以及十三世紀普通的壁畫和書飾，如何反射當時哲學思潮於具體的色相之中；十四至十七世紀的大畫家如何由學院派的理想得到深沉的靈感；學院哲學的用語如何擴充了現代的文字，尤其是哲學裏面的名詞；學院派的許多定義如何侵入英格蘭文學和法蘭西文學；十三世紀著舊約中之第三部者如何利用學院學派的分段法和術語；以及學院派的主張如何成為民間流行的思想。所有這些影響確實至深且鉅，我們研究中古的歷史，政治理論，社會觀念，藝術，或文學，皆不能夠忽視這個時代的哲學的。

但是這些影響（即動的關係）雖很為重要，其有助於吾人正確瞭解學院哲學，亦不過如以上各章所言一致的平衡（即靜的關係）而已。要想將這種哲學得到一個完滿的認識，恰當的批評，還須進而一探牠的本質若

何纔行。因此，我們不能不說到牠的理論內容方面。當然，欲盡取學院哲學廣大複雜的學理加以討論，窮其源而竟其流，那是不可能的。所以我們只能擇其與當時文明關係最密切的一部分去考核一下。就是，理智主義，這雖屬於心理學的問題，却淪浹於這一時期的整個生活（第八章）；形而上學，因其爲全部學院哲學之基礎（第九章）；社會哲學，牠和當時政治的和宗教的生活密切相聯（第十及十一章）；最後爲人類進步的觀念，這本是一切時代的生活力之泉源。

第八章 理智主義

第一節 理智主義之意識形態

理智主義的基調就在將心理生活的一切尊嚴以及整個價值均置於認識的行爲之中。沒有一種哲學比較學院哲學還要更忠於理智主義的。牠實在值得稱爲一種光明的哲學。在笛卡兒許久之前，愛葵拉士和蘇格特便早已見到理智的觀照之重要，不過他們另有一種說法。學院派之所謂明晰的知識這個概念不僅在他們的心理學中佔特要的地位，而且貫徹於他們的哲學一切方面，所以理智主義同時是一種學說，而又是一種方法。

從意識形態上看來，學院派的理智主義就是一種極有光彩的理想主義，可使中古時代的哲學家與柏拉圖、普洛迪拉斯、笛卡兒、萊布尼茲和康德等並列無愧。我見兩匹黑馬拖着一個大車，這個時候我的感覺所發見於這些外在資料之中的一切，都取得了一種特殊的外套，時間和空間的形式。但是我還另有一種力量，可以將實在表現於我自己面前。就是，理智可以從這些感覺的內容中，引出運動，肌力，馬，生命，和存在等各種的觀念。換言之，即通過感性知覺裏的縛實在於特別境地之具體的形態，超越這個障幕，而「抽象」外物之本體，這便是理智的力量。像這樣的例，我們可以隨便舉出多少來，結果都不過證明我們具有無窮抽象的觀念，諸如性質的，形式的，分

量的，行動的，和感情的觀念皆是。確實一個人的頭腦裏面，沒有別的東西，祇是這些抽象的觀念；觀念之多雜與感性知覺的材料相等。抽象的觀念總是由感覺得來的。在學院哲學的見解，抽象為理智之定律；理智之抽象的作用，其尋常無異於消化之生理作用。理智一與實在接觸的時候，和消化力得到食物一樣，立即發生同化的效能，改變每個物特別的狀況。

這裏自然要發生一個問題，就是理智的作用如何由具體感性對象之接觸而形成抽象的觀念呢？學院派的回答便提出了理智原動力的學說，不過這個詳細的討論為本篇範圍所不許，我們只須注意他們的結論，即抽象的知識和感性的知覺兩下的差別不在程度上而在種類上。因為我們的抽象觀念的內容，如上所舉例中馬和車之運動，力量和生命等，皆離開特殊的時間和空間的聯繫而獨立，存於感覺所見的實在之所牽纏的一切物質狀態之外。所以抽象的知識位於感性知覺之上；抽象即人類最光榮之特權。這個理智的優越，學院學派推崇備至，實與柏拉圖和亞里士多德完全同調。

第二節 知識論的見解

在知識論中，理智主義也便使知識的價值這一問題得到一個圓滿的解答，因為這種主張將真理建立於一個堅實的基礎之上，同時復確定了理性的界限。真理乃屬於理智之事。愛葵拉士明白的說，「真理就在於事物存在之時說明其存在，於其不存在之時說明其不存在。」所以確信必求之於明晰的了解和理性，而與意志，感情，或

實用無關。於此，學院哲學和晚近知識論中一個重要的傾向執持一種「非理智主義的」真理標準，實有一個根本的異點。

那末，理智是可以擷捉實在的，能够融會貫通一切存在之物。不寧唯是，當其擷促一切存在的時候，牠是不會有錯誤的。德國宗家愛哈特 (Meister Eckhart) 具有非常的幻想力，給我們一個極動人的譬解，他說：「在希伯來先知埃捷奇兒的一身中，理智之力有如那偉大的神鷹，振翮高翔，落於利班倫高峯之頂，攬遍山翠柏之精英——意即指事物之本體——而採最鮮艷之枝葉。」所謂了解之自身是沒有錯誤的；其於相關存在總是真實的。錯誤祇在於判斷之中，祇在我們聯繫兩個概念認其內容相合而實則不能相合的時候纔會發生，由此而觀，理性在我們的生命裏面當然有堅固不移的價值；牠決不是閃爍的燐光，可以使信從者走上歧途，而是驅除黑黯的光明的火炬。

但是理智之所能了解的不過為實在之一小部分；所以我們還須知道這個理性的制限。理智的知識是不完全的，不充分的。第一，因為我們的觀念由感性知覺的內容而得來，從而我們所能知道的不能超過感覺的實在；所以超感覺的東西便只能由類比的方法而認識。從這個觀點說來，人類理智就不是偉大的神鷹，而是夜飛的蝙蝠，在豐滿的日光——超感覺的境界之前，立刻便要遇到困難。其次縱在形而下的實在，我們的認識也是靠着一個極不完全的程序。我們祇能夠知道存在的事物之一般的狀態，祇能有一種概括的觀念，例如見於一切生活的或行動的存在之中的「生命」或「運動」等概念。至於個別物之本來面目則非我們的知識所及，即使我們可以

照蘇格特所說將具體特殊之物得到一個混亂的直觀，亦未必把握其真相。此外，這些概念本身也缺乏堅實的根據，我們用同一共通的生命觀念，施之於植物、獸類和人間，一若毫無差別，於是各類生命所特具的最深的實在，沒有為我們認識之可能。所以從各方面看來，「實在」總超於知識以外；我們都被困於不可知的包圍之中。

第三節 自由意志的理論

然而無論如何，這個理性畢竟為意識生命之根本，便是牠支配肉慾的生活，節制其感情和較低的欲望。理性有如火炬之光明，所以為必然的或自由的意志之嚮導。吾人之意志僅能趨向吾人所知之善。於此，理智之先於意志，便確定了意志必以理智為依歸。自由意志在心理學上之所以成為可能，即由於我們是理性的動物。直至現今，大家纔知道愛葵拉士以及蘇格特對於自由都會有一番驚人的主智的說明，在他們以前的任何體系中都是尋不出來的。吾人皆被引而向善。這個意思就是，我們有一種內在的傾向要求那適合於人類本性之事物，而我們的意志便趨於可以滿足我們這種內在傾向的實在。理智之視抽象的善為一種普汎的善，恰如抽象的存在也為一種完整的存在一樣。因為理智的活動必遵其活動之定律，故須將善的本身抽象出來，即於包涵此善之某一事物中只見善而不見事物。只有完全的善纔能夠攝引我們心向往之不可抑阻，因為只有完全善可以滿足我們本然的理智的傾向。在這種情形下，我們的意志縱欲不以此為意志亦不可能。假如「無限的善」顯現於吾人之前，則吾人之靈魂自必為其所吸引，如鐵屑之見磁石。仁人義士為主義而捨生就死之時，其一往無前之決心和浩氣，蘇

格特認為便是這個必然的向善，向着整個的善的傾向之結果和明證。

但是在我們塵世的生命中，所謂善總是揉雜不純的，每一個善都是有限的。我們只要一加反省的時候，這個制限便立可發覺；每一個善都祇是在某一方面之下的善，任何種善均不免含有缺點。於是理智遂使我們不得不就兩個合理的判斷擇取其一。舉例言之，譬如我要去作一次旅行，這當然可以曰善；然而不旅行也未嘗沒有一點好處，即亦含有幾分善。於此，我便要判斷我自己的判斷了，究竟將何所適從呢？這便須意志來決定，牠可以自由決定，因為兩個判斷一個也不是強迫的。我們的意志自由採取我們所選擇的善，不在乎牠是較大的善，而在其為某種善。在一種意味裏，我們可以說，我們的選擇便停於我們所認為最好的善。但是，分析到最後，這個選擇還是自由意志的干涉。換一句話講，實際的智識便是在意志勢力之下而為其判斷，決定此一或彼一行為途徑孰為更善。事實上總是由意志來選擇什麼是最好的。在確定選擇的時候，思考便讓其地位於決心。多馬斯和蘇格特皆執此種理，於是遂避免了心理的限定論，而與其他學院派人如芳吞之高德法納和約翰布里頓大有不同。

由上可見自由便在於意志之中，而其根底却存於判斷之裏，所以一個自由的行為便是一個思慮的行為，全然反省的。這樣的一種行為自非同尋常，一個理智的決定嘗須經過鎮日的考慮，這便是學院派所謂意志自由的真義之所在。

第四節 一般思想中之理性的地位

學院派的理智主義不僅見於心理學方面，就在論理學，形而上學，美學，以及道德思想中，也是顯而可徵的。理智的根本活動爲抽象，抽象便建立了靈魂的精神性，因爲一個「存在」既能產生超乎物質之上的思想，其本身當然亦必不受物質的牽聯。這個抽象的活動便可以解明靈魂與肉體的結合，因爲有機體的尋常作用是不能夠與思唯的行爲分離的。抽象活動也便可以做耶穌復活靈魂與肉體重新連結的論證，因爲肉體乃是理智活動必要的工具。

一切科學知識，皆非由理智主義不可得而瞭解。科學的判斷都爲必然的判斷——定律；但是如果沒有抽象和概念便無從見其必然。三段論式的理論立基於抽象之上。諸如第一原理，定義，分類，以及一切有關於推理程序的東西，他們的價值無不從抽象而來。學院派許多年前即已先潘凱實（Henry Poincaré）而宣告「科學必爲理智的，否則必歸絕滅。」

我們對於藝術作品之美的欣賞亦不能外於理智之活動。美之爲物便在於表現，使支持着美的內在秩序洩露於吾人之前。牠便是訴之於認識的作用，最要的訴之於理智。藝術之欣賞如是，藝術之創造亦莫不然。吾人藝術的才能——即木匠及雕刻匠所以造成其作品之能力——就在於理性之正確的運用；唯理性乃可以支配手段而使適合於一定的目的。藝術之本質，無論其爲低下手工者之出產或大藝術家的創造，皆在於精神的完滿之中，而不在於肌肉的機巧。

在道德的領域中亦然，便是理性指示我們的義務，引導我們的良心。理性給與人生和所謂快樂以一種特殊

的意義。快樂就是知識，因為快樂即寄於我們最高的心理力之最高的活動，這個最高的心理力便是了解。在這現實生命裏面，知識就是一種最大的慰藉。人類所可企求的幸福，或哲學所專門探究的完全的善，便是集「抽象」而成的快樂，建立於感覺世界實在定律的抽象知識之上的善，對於創世主及其所造的一切之知識和愛心。

這個理性的超越在形而上學中也是很明顯的，牠便可以說明一切萬物之根本秩序。整個宇宙的寄托於神聖的理性。自然的和道德的法則皆理性之發露，終古不移，縱在上帝亦不能加以變動，因為假如上帝可以變動這些法則，那便是與永劫的理性衝突，換言之，便是破壞他的自身。任何意志，包涵上帝的意志在內，都不能夠改變真理之本性；而真理不能與真理衝突，亦正如圓之不能為方。

復次，在當時全部國家哲學裏面，理性也佔着一個最重要的地位。政府須有智識和遠慮；法律不能容一點枉屈野蠻；選舉制度必得施行，以促進理性之運用。

第五節 其他文化方面之理智的表徵

這種理智主義及愛明確的心理，在十三世紀文化一切其他方面，都表現得非嘗清楚。當時神學家所艱辛締造的理論組織全體皆透露這個消息，所以每一件信條都要求一個辯解的合理的說明。教會法家的議事製律，以理性為依歸，無異於一般法律家之治羅馬法。乃至孟德之維廉的神聖理性一書對於儀禮象徵所下的解釋，以及美恩之瓊英的 Roman de la Rose 詩中擬理性為人，無不充滿了這個主智的精神。

在歌特式建築和雕刻裏面，也可以尋出這個同樣的理智主義和同樣的明晰的特色。在這種建築中，一切都經過一番思慮，都是合理的。謂歌特式建築即詩意的邏輯適用於土石之中，直訴於吾人之心，而不止於徒悅吾人之目，這句話決非過言。這種建築便是重力定律之最合論理的應用。尖拱之窗和雙弧圓頂，計畫之巧可嘆觀止，還有飛壁及撐柱都各具妙用。一切所在的美均合理化，沒有浮而無益的裝飾，十五世紀敗壞歌特風格之怪誕的裝潢這時是根本看不見的。試觀門巴黎，亞米安，和卡圖的禮拜堂，其純潔明朗的一形一線，處處顯示清醒合理的精神。四面之牆滿開鉅窗，收入充分的光線，加上了窗櫺間彩色玻璃的調濟，於是遂使整個教堂表裏澄澈，幽夢一般的浸沉於和諧的光明之下。

十三世紀的雕刻亦決非例外，牠的形式也顯耀着明白嚴厲的概念。誠如邁爾所言，「十三世紀的製像術其目的在訴於理智而非訴於感情。牠是屬於教義的神學的，這就是說，牠是邏輯的和合理的，這個裏面決沒有傷感的或萎靡的成分。偉大的宗教的作品乃是要感動人心，而非徒動人之情。舉例言之，我們試看十三世紀的藝術家怎樣擬想耶穌誕生時的情景：聖母瑪利亞斜倚在臥褥上，泰然若有所思；聖嬰不是在馬槽中，而是在一個祭壇上面；分開的幃幔中一個純潔的羔羊懸掛在他的頭上。」這個圖畫裏面每一點都可使我們直接感到教義和信條的力量。在這種表現前面，人類的情感完全寂靜，只覺得一片肅穆。同樣，在寧定的聖貞女抱新生的救主於懷中，或放於膝上的時候，也無不如此。就連在聖母隨衆親視她的愛子被釘於十字架的作圖中，亦表現一種悲哀而並不頹喪的神氣。直至十四世紀而後，藝術纔始一變而為脆弱頹靡，於是聖母遂或笑或哭，而「十三世紀莊嚴聖母執

於手中以象徵其爲第二夏娃之蘋果，亦移入耶穌之手，成了哄小孩子不要吵鬧的頑具」（引邁爾語）。

確實這個時代的整個社會都理智化，人人都要求秩序。當然，十三世紀也充滿了鬪爭叛亂，仇恨的決烈無處無之，但是任何一時代均難完全實現其社會的理想，固非獨中世如是。這個理想的存在和效力總是一個事實。附庸與君主及人民與國王的關係，各種階級之參加政治的特權，全國議會之成立，公民法和教會法之編集，同業行會之組織，教會制度之絕對的和國際的系統，以及國家之隸屬於教皇的道德的權威——諸如此類，在中古智識階級，都認爲可以使萬物各得其所之最好的方法。愛葵拉士說得好，「於秩序之中，隨在皆能發見人心之作用。」唯人心可以確立萬物之秩序。所以理智主義便可以說明一切萬物之根本特徵。

第九章 多元的世界觀

第一節 何爲形而上學

現在我們討論學院學派的世界的觀念，便是進入了他們的形而上學的範圍。真確的實在存於我們之外；我們先由感性知覺而認識他們；然後再由理智將感性知覺之所呈現的實在，從個別特殊的狀態中解放出來，使客觀事物變爲一種抽象，而能夠容許我們加以概括化。形而上學便是對於具體的實在最深的本質，一切存在之所具有之要素之抽象知識的研究。

我們首先要問，什麼是實在？要想明白學院派對此問題之解答，我們必須把所謂實在從兩方面來考察一下：第一爲靜的方面，或靜止中之實在；第二爲動的方面，或變化中之實在。茲分別闡釋於下。

第二節 靜的狀態中之實在

讓我們作一個不可能的設想，假定在一剎那之中，我們所寄的整個變化不息的宇宙，忽然完全靜止，如果我們能夠考察這個靜的宇宙，在這種情形下，實在的世界作何樣相？學院學派答道：這個靜的宇宙便是無窮數獨

立而不相聯的存在。每一個人，每一個動物，每一個植物，每一個單細胞的有機體，每一個物質分子皆本其自身而存在，具有不可透入的個性。唯個體乃存在。這便是學院派十二世紀以來之根本玄學主張。自然科學便在於告訴我們此個體爲什麼東西，是原子，是原質，還是電子？現代科學對於實在澈底分析的結果，學院派人都可以贊成。因爲無論牠是什麼東西，總是唯有個體存在的。可見學院哲學乃是一種多元的哲學，與唱道萬有實在皆一體之一元論誓不能兩立。所以愛麥拉士指斥亞微斯普倫所著爲新柏拉圖派及亞拉伯的汎神論辯護的 *Fons Vitae* 一書，說牠是污穢的毒井，不是生命的靈泉。

我們可以將環於我們四周的無量數個別實在任取其一作一個詳細的檢討，例如植於彼處之橡樹。這個橡樹的個性包涵有各種質素，牠具着一定的粗，長，枝幹之形式，樹皮之色澤，花葉之光彩，在森林中所居之位置，枝葉招展於大氣裏的動態，吸收土中養分之力量——這些都是一個存在之所具有的許多不同的特質，換一句話說，即許多不同的範疇，如量，質，活動，情調，時間，空間，以及關係等範疇皆是。

可是所有這些範疇，都須先假定一個最根本的範疇，然後纔能有所寄托。亞里士多德問得好，你能够設想行步的實在，而沒有行步的人麼？你能够設想量，粗，長，色，以至其他的屬性，而無領有這些屬性的主體——如上所言之橡樹——以爲其基據麼？行步的動行，分量的延展性，離開了其所依存的主體，都是不能夠想擬的。這裏亞里士多德之所謂主體，即學院學派之所謂本質，乃是一個最根本的範疇，一切其他的範疇皆稱做偶有性或屬性，其中是有一個絕大的分別的。

本質和屬性不僅乎爲我們所以着想具體實在之概念——這兩種概念存在於人心之內，是沒有一種哲學要否認的——而且都獨立存在於人心之外。在「存在」的範圍裏面，和在我們的思想的範圍裏面一樣，本體與屬性皆密切相關。一個人證明了外界屬性（例如樹之粗度）的存在，也便證明了本質（即樹之自身）的存在。假如行步這一動作不是一個虛幻而是一回真實的事，那末行步之人亦必非幻妄而爲實在，否則行步的舉動便無由而發生。本質或主體乃是自足的，本其自身而存在，而爲一切其他所謂屬性依存之基礎。

至於我自己所以爲人之本質，即我的人格，則有意識的活動可以證明這個根本的自我的存在。在思唯言語等裏面，我可以領會我自己的實在的本質。學院派於「我思故我在」之理早有深切的瞭解。若無恆定之人格，則記憶必莫由而解釋。假如我只是一團偶然的活動之集聚，如散砂之堆砌，那末，各個活動之中如何能生一貫相連的記憶？在我已經成人的今日，何以尙能記起兒時的行爲？我不僅可以記憶這些行爲，而且還能意識到我仍然是同一的人格；我的行爲已經過去，我的身體也已變化，可是我知道我依舊是當年的我，我的主體獨立於這些行爲和變化之外。

通嘗對於學院派本質說的誤會都不外乎兩點，一，以爲一個人可以知道某一本質與其他本質之差異何在；二，以爲本質乃所以襯托偶然派生的實在而隱於他們背後的東西。關於前一錯解，我們要指出來，學院哲學從來沒有說過我們可以知道外在世界中此一本質與彼一本質具何差異。牠所謂本質原是由推理的結果而得的觀念，並沒有講到每一個本質具有怎樣的內容；一個人只知道他們是存在的，而且必得是存在的，至於這些本質究

竟如何便不得而知。這種本質的觀念確實是很薄弱的。我們所謂自我亦復如是，這個本質乃是每個人之所最親悉的；我們的意識便可證明牠的存在，然而却不能使我們把握牠的本性，在這一點上，後來笛卡兒的思想實屬錯誤。學院派認為意識不能告訴我們自己的本性，這個事實便可由哲學家之不斷的討論靈魂的性質而得到一個切實的證據。上述第二個誤解，更易說明。幻想一種東西存於屬性的背後或底下，如同門板之襯托着油漆的顏色似的，那便是根本不懂學院派的理論。這裏，尤其是洛克錯誤得利害；當然他要譏評這麼一種概念，是極其容易的。不過這個解釋實完全不對。在學院派的見地，本質與屬性乃一而二，二而一，是同一具體存在的東西。本質就在給予特殊偶然的色相以完整的個性。例如，橡樹的本體即為橡樹的個性之基礎，所以使橡樹各種具體的屬性統一起來。這個本質與屬性的總和便祇是同一個存在——即上面所說宇宙靜止的一剎那中凝定的具體橡樹的存在。

第三節 動的姿態中之實在

但是這種靜的世界的想像是不可能的，一切的實在無不在變動與進化之中。液體的，氣體的，或固體的化學物質，無論屬於何種存在的階段，皆不停的變化；生活的有機體時刻在演變；我們所住的地球是不斷的在兩重運動中；整個的太陽系，以及遍佈太空無量數其他的星體亦莫不為變化的法則所支配。本質與屬性，皆刻刻生長，刻刻變動。橡樹由橡實而生，逐漸高大，逐漸茂盛，終而衰老死滅，牠的生命是變化不息的。要想充分了解形而上學的

意義，我們非將「存在」就變化之洪流中加以考管不可。

所以靜的世界觀，必補充以動的世界觀，然後始足以盡其妙而窺其全。於此，學院學派便提出了著名的現實與潛能的理論，實為他們形而上學思想之根本基礎。這種理論要之不外乎對於變化的意義之一般的分析，學院派本紹承亞里士多德的主張，不過他們却加以發揮光大，遠非希臘學者所可比。什麼是變化？便是由此一境況至彼一境況之真確的過程。但是他們認為，如果一個存在由A狀態過渡於B狀態的時候，當其尚在A狀態之際，非先已具有未來的B狀態的胚胎不可。牠未曾實地成為B之前，必早已具有可成為B之力，可以實現之潛能。這實為「效力因的原則」之所要求，一切存在之物都須遵循這個絕對的原則，不然，牠就決不能夠存在。否認這種先在便等於否認此一境態至彼一境態之變化，否認實在之進化。那末我們所謂變化便要成為各種本質之迅速相繼的出現和消滅，其中各個綿延都是無限小，根本沒有任何內在的聯繫了。橡樹便潛在於橡實之中；否則決不能夠從這裏面發生出來。海濱之石子，形同橡實，而不能產生橡樹，即因橡樹本不存於其中。活動或現實為現在「完全」的總和。而潛能便是可以成為這個「完全」的勢力，如果我們願意，亦未嘗不可以稱之為不完全或非存在，然而牠却決不是「無」，因為這個非存在寓於既存主體之中已經具有將來實現的胚胎。

這個現實和潛能的交聯，貫徹於一切實在之最深的底裏，亦即學院哲學全部思想骨幹之所在。明乎此，我們便可以來討論本質與屬性，和物質與形式二說，這兩種理論都不過是現實與潛能的思想之發揮。

第四節 本質與屬性及物質與形式

本質與屬性的關係得現實與潛能之說而益臻於圓滿，確實要想對前者有一個正確的瞭解，離開後者便是不行的。說一個存在從一定的狀況中發生變化，這個意思就是牠把牠的潛能發為現實。今日之稚子隱然便已是他日之健兒。假如他將來可以成爲一個數學家，那末在襁褓之中，他定已具有這個才能或性向，而爲其他兒童之所無。一切現實存在的活動之所發生的質和量的變化，於其未見於實際之前，必皆有可以存在的能力。

從這一觀點看來，所謂本質和屬性使得到了一個新的意義。一個生長的橡樹，一個活着的人，任何一種化學物質，以及一切個別的實在，都是一個特別的變化的本質，牠的分量，性質，活動，關係，皆不外牠的潛能的轉變。於此，萊布尼茲實承襲多馬斯的主張，所以他說，「現在便涵蓄着將來。」但是萊布尼茲還承認本質，即他所謂單子，永恆不變；多馬斯和其他學院派人却更進一步，直入變化之中心，指明當橡樹發榮滋長，或移植另一個土地，或隨季節而變動的時候，不僅乎牠的屬性發生變化，就連本質的自身亦捲入變化的旋流。在自然界中我們隨處可以找出這個證例。橡樹死了，由腐化分解之緩漸的作用可以產出各種不同的化學物料。電流通過水中，立刻便有輕氣和養氣發現。即此已足概見本質之可以變化了。

當此一本質變爲彼一本質的時候，這前後兩個本質都各有不同的特質。本質和本質的差異不是程度的，而是種類的。此一橡樹決不能變爲彼一橡樹，此一滴水決不能變爲彼一滴水。可是由橡樹之腐敗和水之分解，却可

以產生新的化學體，具着不同的作用，不同的質量，不同的關係，一切皆與原來不同。這些作用，質量，以及其他的不同，便是我們認識事物的本體之唯一的方法，因為一件東西的作用即其「完全」之尺度，也便爲其「完全」之發露。所以相當於不可分析的不同的作用和性質，必得有不可分析的不同的本質存在。當然，學院派人不能夠像我們觀嘗到具體實在之化學的作用。不過這僅乎是一個適用的問題，其於原理無關。輕氣的本質實與水的本質大相懸殊；這便是所謂物體之特質。一個真實的本質不能有程度的差異。水之爲水，或不爲水，二者必居其一，決不能介於二者之間。同樣，一個人或爲此人，或非此人，也決不能有多少之差。所以宇宙之內，本質的變化，儘可以無窮。我們可以來詳細研究一下，一個原來的本質能變爲一個或幾個不同種類之本質，修如水可變爲輕氣和養氣，這種變化的現象，假如要教多馬斯來加以解釋，他一定會這樣說：水的本質變其自身爲輕氣和養氣兩種新本質，輕養二氣原來潛在於水中。但是這裏他定還要加上一段說明，每一本質發爲存在，於其根底必皆涵有兩種組成分子；一方面，舊的狀態和新的狀態必具有一種共通的質分，另一方面，又必具有一種特殊的原理。這個程序的兩階段之所共有的質分，必存在於水中，也同樣存在於輕養二氣之中。非然者，便決不能有變化，不能由水變成其組合分子，而是先之以（水的）毀滅，繼之以（輕養二氣的）創造。至於特殊的原理，則必存在於變化程序每一階段之中，爲其獨特的因素，以使水與輕養二氣迥不相同。

於此，我們便可說到基本物質和本質的形式之說，這個理論也嘗時被人誤會，實際便祇是現實與潛能的觀念適用於物質變化的問題。基本物質就是共通的無定的原質或基質，可以繼續接受相反的範型。本質的形式乃

所以決定這個未成形的潛在的基質，確立其完整的個性和特殊的存在方式。每一個人，每一隻獅子，每一株橡樹，每一個化學體，都具有牠自己的形式，換言之，即各別的「完全」之原理。潛在於橡樹之中的完全的原理，或形式的原理，決不能與人所有的，或輕氣分子之所具的，化解為一。

凡屬於一個「實在」的完全性範圍內的東西（如存在，統一，作用等）皆與形式密切相關，而屬於牠的完全狀況的東西（如無定性）則與物質密切相關——這在具體實在之量的展延上尤易見其真確。展佈於空間而呈現可分的量，這便是一個不完全；一切實在，其所以能存在，皆有賴於形式的統一力集合展延的物質之分散的質素而使之成為一體，否則無由可以存在。這種理論解釋一切實在完全與不完全，善與惡之交聯，實找不出一種學說確乎比牠更為高明。

具體的世界乃是逐層遞進的由此一品類至彼一品類，自然萬物由此一階段至彼一階段，由此一種屬至彼一種屬，皆有一個確定的秩序。自然可使水變為輕氣和養氣，却不能令石卵變為獅子，也不能從鐵鑄變出木料。一切物體皆依由親緣和連續的步驟而變化，而解明這個步驟便是特別科學的責任，非經忍耐的觀省無從認識。自然界中一切突進飛躍的現象均非出於忽然。一切實在的本質，在每一階段，每一瞬間裏面，都涵着一定的胚胎，發表出來便成了現實的狀況。學院派所謂「根本的物質隱然已包含了變化程序中之層出不窮的形式」這一公式的意義，便不外乎此。一個人如果問這些形式未發現之前，及已消逝之後，究竟在什麼地方，那便表明他完全不識學院派體系的解人。我們不能強使一種學說給予我們以其所不會自任給予我們的解答。我們僅乎由推理得

知「必有」這種物質和形式，恰如我們知道「必有」所謂本質和屬性一樣。學院哲學說明事物之本源，只指出一種東西必然存在，但並沒有告訴我們這是什麼東西。

這種理論對於宇宙的解釋，確實便是目的論的。因為一切本質循序遞進的變化，以及整個世界之流轉不息，都必賴於每一個存在具有一種傾向，遵循一定的秩序而運動纔行。這個傾向即為每一本質之內在的目的。

總上所言，具體的世界可由兩種變化而說明。第一，本質的屬性之變化，如生長之橡樹，其作用，分量，性質，關係等雖變，而其本質不變。第二，一本質變為一個或多數他種本質，如橡樹腐敗而成為一堆化學體。基本物質因外來影響而形成一種新的構造，完全與原來不同。

第五節 分殊的問題

以上學院派對於實在世界的說明，我們要想作仔細的說究，這裏是不可能的。讓我們僅把這種世界觀適用於學院派出名的所謂「分殊」的問題，來看這個全部理論在人性的闡釋上具有怎樣的價值。

分殊的問題在學院哲學中具有一種特別的意義。這個問題就是：為什麼能夠有許多分開的個體存在，具着同樣完整的本質，屬於同一的種類？為什麼有數千百萬的橡樹，而非祇有一株橡樹？為什麼要有無量數的生民，而非祇有一個人？為什麼有無窮水的分子，而非祇有一個水的分子？何以每一個種類不能祇有一個分子，質點，或電子以為其代表？假如一切種類都祇有一個代表，世界仍然可以呈現一個「完全」的序列，程度相差，層次井然的。

那末，每一個種類便不會有兩個具體的存在，此一物不同於彼一物，恰如三之數不等於四之數一樣。

萊布尼茲的單子確實很接近這樣的一種世界觀。但多馬斯派的解答却更加澈底，指出展延的物質爲分殊的根源，換句話說，就是無展延，無展延的物質，則同一種類便沒有理由可以產生多數的個體。本質的自身是沒有重疊增殖之必要的，我們如果只就「形式」考嘗之，絕對看不出來爲什麼要有兩個完全一樣的形式，爲什麼一個形式要限制牠自己，不保留一切可以實現之能量於一身。但是須知這個形式必與物質聯合而後始可以存在，這便是不能不有展延的存在。我的身體受有展延的限制，所以你的身體以及千萬人的身體，在我的身體之旁，都可以有一個地位。一株橡樹在空間裏只具有有限的展延，故於其所佔的空間之外，可以容無數的橡樹生長。推之宇宙以內一切種類之具體存在莫不皆然。

這種哲理可以得到一個很重要的結論。就是，假如有非具體的存在，即純粹的完全，純粹的形式（例如純粹理智）存在，那末，這種存在便決不能有重疊複多的現象。這等存在必各不相同，如橡樹的形式，和山毛櫸的形式，及輕氣的形式之各不相同一樣。從這裏面，我們很易見出分殊的問題和個性的問題全然不同。每一個存在的東西皆爲一個性；故純粹理智，如果是存在的，亦必爲一個性。但是分殊的意思却是個性之特殊的限制，換言之，即同一種類的同樣的形式之重複。

第六節 人格之本性

以上所述各種理論皆可以適用於人類存在或人格的問題。我們都是不可透入，不可相通的本質或人格。從來沒有一種哲學推崇人類生命之獨立與尊嚴，能如學院派人格論之甚者。人們中間存有各式各類的關係，例如家庭，朋友，政治的組織，皆是。但我們入後便可知道，這些關係却決不能直接牽動我們最深的本質，這個本質是獨立於一切關係之外，不受一切的拘束的。

所謂人格這種東西乃肉體和靈魂相合而成。吾人最深之統一卽此組合之結果；肉體便是基本物質，靈魂便是本質的形式，二者互相完成，互相滲透。所以靈魂與肉體結合起來的時候，是不會有一點不自然的狀況的。靈魂決不能如柏拉圖於其民治國中所爲，把來和海神格綠古斯比作一樣，在污濁的貝介魚蟲的迷陣中，無從辨認出來。反之，靈魂與肉體之聯結乃是互相爲用的，前者必藉助於後者，而後始能實現其一切的作用。

人類之生存變化以及人格之發生，亦可如此說明。兒童之生長便是一個新的本質之變化；這個程序包涵幾個不同的階段，每一個都比其前一個更爲完全。靈魂與胚胎互相結合，必須新的機體已具充分成熟的傾向要求與人類靈魂相聯的時候纔行。所以照學院哲學的主張，人類生理所造成的肉體卽人類分殊之基礎，這便是某種靈魂具着高下不等的潛能與某種肉體結合的根本原因之所在。從而不朽的靈魂雖非生殖力之結果，然而父母既給與兒童的肉體，也就確定了全部存在的潛能。所以靈魂可以和酒相比，牠的分量也是隨着容器之大小而變化的。

可是，在人的靈魂和具體世界中其他存在的形式中，却有一個重要的分別。由於種種這裏不能細說的緣因，

特別是由於人類知識之超越，人的靈魂乃屬於精神的本性，駕乎一切具體的事物之上，可以歷萬劫而不朽。所以靈魂雖與肉身爲一體，却決非化學的，物理的，和生物的作用之結果。這些作用只能說明機體之來源，但決不能說明靈魂之產生。亞里士多德說過智識乃由外而來。愛葵拉士却進一步聲明，靈魂爲上帝所創造。

第七節 上帝的存在

最後，我們可以來一探上帝的觀念在學院派形而上學中佔有怎樣的地位。學院派自然神學或神論，和他們的世界觀密切相關。就是上面說過的變化的理論之引伸，所以與他們的全部變化的觀念密聯，特別和所謂效力因的學說不可分開。

我們也已知，變化就是由此一狀態至彼一狀態的過程，即潛能發爲現實，獲得新的完全所經歷的一種動搖。但是，效力因的理論便是：一切變化的「存在」如無外來的影響，決不能使其自身由此一境況至彼一境況而達於完成。這確實爲衝突律的原理之所要求，因爲按照衝突律，一件東西不能同時存在而又不存在，心理生活以及一切實在皆不能違反這個原則。假如一件東西不要外來的助力而能改變其自身本質的或屬性的狀態，那末，於其未獲得之前，牠必先已獲得，於其未如此之前，牠必先已如此了。這是一個謬妄。水固然具有變爲養氣之勢力，但是，如無外力的干涉，如無電流通過，牠決不能自己變爲新的質分。這個所以令水變爲養氣和輕氣的外力，便叫作效力因。

却是，這個活潑的效力因本身亦必不能外於變化的鏈索。電流之力如無其他的作用，其他的效力因，便不可得而發生。這個全部的程序逐層遞進，猶如投石水中，波紋開展，一個一個的不斷的相聯。這個程序實在是很複雜的，因為每一個存在A對B的影響都必引起B對A的反動。自然界便是無數效力因，一切由潛能到現實的變化之交流。牛頓的引力定律，力的平衡律，能力不滅定律，都不過是說明萬有存在相互的影響之不同的簡單的公式而已。

但顯而易明，我們當然不能叫這個程序引至無限。假如這個程序無有終極，那末，變化便要成爲一種虛幻，而推翻了證據的本身。最初的動力必有一個起點，必有一個原始的發動者。要想得着這個絕對的起始，便必得假定一個「存在」超於一切變化之上，他的自身沒有消長，永恆不動。這個「存在」便是上帝。上帝不知怎末一動，引起了一切潛能和現實的流轉變化，而其本身不識不知不生不滅却決不因這一動而受絲毫的影響。因爲只要他受到一點影響，無論其如何微小，也就是一種變化，既是一種變化便不得不由更高的存在另求新的說明，於是他便不成其爲起點。所以欲使這個程序不至於無有窮止，非承認上帝爲原始不動的發動者不可。

說一個比方，譬如一個人造房屋，要想牠的基礎穩固，自必越深越好，因此他須要掘地，掘深了再掘，一直到使這個屋基可以得着絕對的穩定。但是這個發掘的工作終須有一個止境，如果儘是繼續掘下去不停，那便永遠沒有開始造屋的時候了。所以我們從這個房屋的存在，便可以斷定建造人掘地的時候必有一個止點。就在這個止點放下了他的第一塊的基石。

學院派的理論正與此相同。變化的存在是一個事實，恰和房屋之存在是一個事實一樣。這個事實彌漫於宇宙之內，彰明昭著，不可否認。假如在效力因的鏈索中沒有一個止點，則變化本身便不可得而存在。世界之進化或不進化，這是不容吾人選擇的，因為進化即宇宙自身之定律。如果認為因果聯環可以追溯永無窮盡，那便等於擬想在鏈索的一端懸上一個鐵錘，而將這條鏈索的另一端向着天空一節一節的無限延長。

這種思想簡單說來，就是假定某一事實為實在，則與此相關的事實亦必為實在。學院哲學之證明上帝的存在，便在於使上帝的存在為「實在」的說明之必要條件。所以由形而上學的立場看來，上帝乃為着世界而存在的。從而上帝決非如一般人所想像，為世界之謎而外的又一神祕之謎，須要我們來解決。學院派對於上帝的存在所提出的論據，只不過具有衝突律和效力因兩種原理的價值。前者好比一個支點，後者便是一根槓杆，我們的思想即利用牠來將變化的萬物提高而與不變的存在相聯。如果移去了這個支點，或消滅了這個槓杆，則我們的思想便無由可以窺探宇宙之不可思議。

愛葵拉士更進一步指明，上帝的本身無所謂潛能，「他」便是無限，便是絕對的完全；於此，為要便我們充分明瞭起見，不妨舉一個比譬來說。假設有許多器皿，各有不同的容量，滿之以水；這些器皿有的很小，有的可容幾加倫，有的很大能作貯水器。顯而易見，各器所盛之水量，自必為各器之容量所限制。一器之容量既滿，則其所貯之水雖一滴亦不可以再加。縱傾海洋之水流於其上，亦不能使其內容增多。

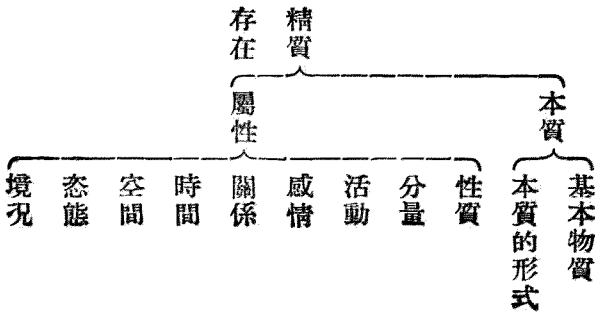
所謂存在恰好比作上述之水，存在的程度亦為受者的容量所限制。這個容量便是隨時附着於存在而成為

現實之潛能的總和。森林中之某一橡樹賦有牠的種類的最美麗的品質，最完全的活力；某一出類拔萃之人賦有最高貴的精神和體魄——這便是稟受橡樹的種類及人類之最高限度的存在。但是，須知這兩個例中每一個存在的容量都是被限制了，因為他們的潛能或精質皆有一定的規模。這裏，推愛氏之意便是，一株壯勁的橡樹所具存在的程度固在一株弱小的橡樹之上，一個天才所具存在的程度固在心力低劣的人之上，因為大人物和大橡樹稟有更高程度的才能力量，而這些才能力量也便是存在。然而就連他們的存在到底也還是有限的。

但是另一方面，我們可以再想像一種無限的存在，猶如無涯的海洋一般。這種純粹無限的存在便是上帝。上帝就是存在，就是豐滿無缺的存在。一切其他實在皆只接受相當程度的存在，這個程度的多寡便視他們的容量而定。他們所接受的存在都由上帝而來。被創的萬有或第二因，決定稟賦之器量，其大小可以變化不窮；而上帝即第一因，則滿之以存在，盡其容量之所能受。自純粹精神以至於原子，其存在皆直接為上帝所賞賜。上帝支持着一切萬物，無論什麼東西，只要牠不是純粹的無，都須依存於上帝。上帝領導着世界走向一定的目標，這個目標唯有上帝知道，人們欲要澈知這個祕奧便是妄想。簡單說一句，上帝即是存在；其他一切實在皆只能遵其才力之所能受，由上帝面前領收幾分存在，這個存在與上帝自己的存在是不同的。沒有一個人能夠道出「無限」之妙蘊。愛麥拉士說得好，「我們在現世中對於上帝所能有的最高的知識，只是知道上帝超於我們一切的擬想之上。」

可見學院派的形而上學便以神論為頂峯。由流轉變化的具體世界的研究出發，而達於一種「實在」，沒有牠，變化的現象便無由而說明。然而這個主要目的還是在於探究圍繞我們四周的具體的存在。所以我們可以說

學院派的思想立基於觀譬之上，始終沒有離開實在的。現在我們可將以上所論形而上學的理念及其關係作一個簡表，以為本章結束。



第十章 個人與社會

第一節 社會哲學

社會哲學爲學院派體系最後的補充。事實上，在一二六零年模爾比克之維廉翻譯亞里士多德的政治學流傳各處之前，我們是不能夠提到社會哲學的。這個時期之前，中古學者固然也曾討論許多個別的問題，如自然法、權力神授，及政治之道德的任務等。但是這些問題却沒有聯絡起來，成爲一貫的哲學體系，雖則勞頓巴哈之曼尼戈兒德和薩利斯白立之約翰諸人的著作中，都具有獨到的見解。

這裏所謂社會哲學爲學院派體系之補充，這句話我們還須把牠說明一下。哲學之發達決不比一間房屋，可以隨時添造一個廳堂，也不同於一塊領土，可以繼續加上鄰近的田園。一種新學說引進哲學體系中的時候，斷不許破壞已經成立的理論；反之，却須與已有的思想組成一貫的整體，因此，所以每一個增加的部分都要經過一番澈底的研思和調理的。

學院派社會哲學的系統的性質在愛葵拉士的著作中表現得最爲明顯。愛氏實爲第一個人，利用新的材料，建設一種學說，全體整然一致，充分表現十三世紀的社會心理。這個學說在他的神學大綱及亞里士多德政治學

註解裏面講得很清楚，我們知道他還曾立意著成一本政治原理專為當時一位統治者細卜羅斯王魯息蘭之休格第二研究之用。其他的哲學家都從風響應，也供獻他們的著作於當世侯王，要想對於朝政時事收感化之效。如法蘭西斯派僧騰來之吉兒帕特受法國王路易第九之請求而著 *Eruditio Regum et Principum* 一文，羅馬之吉兒士又為路易第九之子寫了一篇同樣的文章，即其證例。

第二節 社會乃為個人而存在

在我們討論學院派社會哲學的重要問題之前——這個討論我們須保留至下章——必先提出牠的一個根本原理來考管一下。這個原理便是他們政治的和社會的思想之基礎，整個國家的組織都寄托在這個上面，如同多層的大廈建立於其基地之一樣。簡單說來，這個原理即承認國家乃為人民之利益而存在，倒轉言之就是，人民並非為國家之利益而存在。這句話是可以儘量引伸的。無論什麼一種團體，不拘其為家庭，村社，城市，省區，王國，帝國，寺院，教堂，教區，縱連基督教會，都須能夠成就其組成分子的利益，而後始有存在之理由。總而言之，一切份子，皆決非為團體的利益而存在。最堪注意的便是素來擁護君主的波倫之羅馬法教授，以及格來襄一流的教會法家，也都涉及這些問題，不過哲學家的結論却簡單明瞭，為研究同樣問題的法律家所望塵莫及。

事實，國家為人民之利益而存在，或反過來說，人民非為國家之利益而存在，這個原理與整個學院哲學體系密切相聯。這個原理一方面為國家理論之根據，一方面其自身又建立於倫理的基礎之上。而這個倫理的基礎又

以更深的玄學的思想爲骨幹。所以學院派的社會哲學實際便立足於倫理的和玄學的兩重根基之上。現在我們可以將這兩種根基順序作一個約略的考查。

第三節 倫理的論據

首先，讓我們一探這個原理的倫理的基礎。爲什麼一切團體，特別是國家，須以人民的利益爲依歸？人民是否爲國家利益之工具？學院派在倫理學上的解答便是：每一個人都具有一種神聖的價值，不可侵犯的人格，唯其如此，所以他應有他自己的前途，自己的快樂，國家必予以助力以求其實現。茲詳論如下。

每一個人的生活都在於求達一種目的。我們的活動，如果不趨向一種目標，不有意的或無意的期於實現活動者個人的「善」或完全，則此活動便根本的無意義。不僅於人爲然，推之一切萬物莫不如此。人類之目的即宇宙目的之一例；所以學院派重申亞里士多德的斷語，「善即一切存在所希冀之物。」人如獲得他的善便是他的快樂。

這是一個事實，吾人求善之道不一，而且往往爲自己所欺騙至陷於歧途；不過這僅是一個適用的問題，無關本旨，即使一個人自殺，也未嘗不因他相信這個結果於他可以有功。却是從這一證例，我們很易見到，一個人要想追求他自己的善，必得遵循合理的判斷，然後方能知其所向，而不爲幻象所迷。人之所以異於墜落山間之石塊，或盲從本能之野獸者，便因爲他有反省的能力，可以自出主張，能夠採取正當的行徑，也會幹出錯誤的選擇。唯人類

可以支配他自己的行爲。十三世紀的哲學家毫不躊躇的證明一切財富、尊榮、權力、肉慾，皆未可以滿足人類「善」的要求；因爲一個人可自由決定以之爲人生主要目的，或不以之爲值得一顧。

不寧唯是，一切的命運都必得是個人的。譬如，我的生活的悲歡苦樂，當然只有我自己解識。學院派的倫理學主張個人快樂便是善用人類生命中最貴貴的質素——知識與愛之結果。世界上屬於個人的東西，實莫有比較知識與愛還要更甚的了。最明顯的此人之快樂恆與彼人之快樂無關。能夠憂人之憂，樂人之樂者，只有少數偉大的靈魂。

但是個人如僅恃其本身，不足以達到自己的目的。無社會，則個人無以獲得一切物質的利便，智識的幫助，道德的扶持。愛葵拉士指出個人之微弱，便是社會存在的唯一理由。他說道，「人有本性必生於社會之中，因爲他的生命需要許多的東西，爲其自己一身之力所不能致，所以不得不成爲團體之一員，藉以取得優良生活的手段。他須要這種助力，原因有二，第一，他由此以求人生的根本要需，這個目的他便可在其所隸屬的家族社會中成就。每一個人從他的父母受到生命和教養；家庭分子互相扶助得以滿足大家的缺乏。但是個人之必須乎其所賴以安生之社會的幫助還有一第二個原因，就是，他不僅要求生活，而且要求優良的生活，這種生活非有社會接觸的機會不可。必賴大規模的社會的互助，而後始能集百業於一城市，使人各盡其長，而收分工合作之效，而後個人道德生活也纔能夠得到充分的發展。」

十三世紀學院哲學家，和亞里士多德及奧古斯丁一致，承認社會生活爲人類自然的本性。這種社會生活涵

有不同的程度。有些團體範圍較狹，在邏輯上和時間上皆先於國家。吾人初生於家庭之中，集多數家庭而成爲村落，就是旦丁之所謂社團，牠的作用便在增進人事之交易。城市照旦丁所說乃是一更大的組織，可以進一步擴大人類道德的和物質的生活之效能。不過亞里士多德便止於城市，而愛葵拉士則考慮到更大的省區的團體，相當於旦丁的王國。這個省區裏面，也許還包有封建領土做牠的重要單位，因爲當時如諾曼德及不拉班地公國都是愛葵拉士之所熟知的。現代歐洲意，法，英，西，及德國之艱難締造，漸具雛形，亦爲愛氏所親見。旦丁說明，王國給與吾人之便利和城市相同，只是可使我們有一個更大的安全的保障。而多馬斯派的思想則認爲王國在被敵人攻擊的時候，較之城市，更能適應戰爭的需要。顯然易見，旦丁便是繼承多馬斯的主張。

團體既只爲着個人的利益而存在，則團體的利益自不能外於個人的利益。所以愛葵拉士說：「團體之目的必卽爲團體所由而組成之個人的目的。」旦丁亦發出同樣的語調，說道，「國民不是爲着大臣君王的，大臣君王乃是爲着國民的。」假如一個國家或其他的團體倒行逆施，採取一種政策反於每一個分子的利益，以個人爲爲狗，那末，這個團體便是絕對錯誤。這種觀念實在同時是中古的而又現代的。在亞里士多德城市自身便是一個目的，個人卽從屬於社會，而學院哲學反之却大聲急呼國家乃從屬於個人的利益，在亞里士多德，人生首要的義務便是要做一個好國民，發展公民的美德。而學院哲學則力言人生第一義務就在實現人的價值，努力做一個好人，而國家的功用便是要幫助每一個人達到這個目的。

由這種理論推而言之。個人自不能爲國家所屈，應該認清他自己的權力，自己的人格，自己的價值，國家決不能加

以絲毫的侵犯。這便是所謂人權。牠的根據便在於自然法則，換言之，即人之精實或永恆的定律——就是遵依上帝的旨意支配着一切實在的秩序之永恆的關係。人權約有數端，為生命保障權，結婚及產育子女權，發達智識權，接受教育權，真理權，和社會生活權。這便是十三世紀人權宣言中個人權利之重要的幾項。所以學院哲學從倫理的見地確定了個人價值的概念，而與中央權力對峙。但是我們一看可知這種思想也是與封建的精神一致的。因為二百年來，諸侯，騎士，附庸，以及市民便已經爲了各自獨立生活的理想而費盡了無限的心血了。

第四節 法理的觀念

但是這個倫理的理論乃建立於玄學的根據之上。我們要問，人爲什麼能有這種權力，可以實現他自己的快樂，不容國家的侵犯呢？形而上學的解答便是：唯人格具有真正本質的實在。一切的團體，包涵國家在內，都非真的存在，不過是個人的集合。這種理論不僅爲哲學家所重視，亦爲法學家及教法家所注意。因爲這個解答便爲中古代政治思想之關鍵，所以我們還須把羅馬法家及教會法家的觀念簡單的考覈一下，然後纔能進而討論哲學家的斷語。

法理學者直接自羅馬法律取得「公團」的概念，民法學者以之適用於國家，而教法學者則以之適用於教會。但是羅馬的公團祇不過是多數個人的集合。誠然牠也可以具私有權利，保持或獲得財產；但恰如薩維格尼所言，牠決非一真實的人格，所以是沒有靈魂，沒有智識，沒有意志的。羅馬法家實在主義的頭腦，常識豐富的論理，根

本不承認這些工商業性質的組合能夠有一種集體的靈魂存在於個人之外。而教會法家同樣也從不會把教堂、寺院以及普遍的教會看做一個實在體，異於其所由而組成之份子。英諾森第四爲一著名法學家，他的思想便是認所謂公團爲「假想人」，這實便可代表整個十三世紀的心理。喬克（Gierke）稱他爲「擬人說之祖」，實在是不錯的。自英氏而後，所謂公團遂確定的非實在生活的有機體，不具有智識意志。教會法家明認牠不能夠犯任何種類罪惡，所以一個政治團體是大可以不必怕什麼地獄的刑罰的。

中古的法律學家對於國家這個公團的態度，也沒有兩樣。他們同樣的說明國家或帝國之虛擬的人格。國家便是多數個人的集聚，其功用就在於護持爲其成份之各個人。集多數國家而成之團體，且丁亦認之爲個人的大團結，或大同國家，並非政府的集合。普遍君主爲人人之公僕，恰如教皇爲上帝臣僕之臣僕無異。他須以每個人的福利爲意志，須要比較各國君主更加接近於每一個人民，而後纔配做這個大同總管。

把國家看爲非存在於國民個人之外的實體，這種國家觀念究竟是中世法理學家與教會法家的失敗呢？還是當時學者只求真理不尚新奇之賢明常識與健全思想的勝利呢？著者個人也決不相信國家爲一實體，存在於國民之外，却很表同情於保羅波來特（Paul Bourget）最近所著小說死之意義中主人馬塞兒所說的一段話，茲引於下，「爲法國而死，決非爲着一個實在的東西而死，乃是爲着一切現在以及將來之法國人而死。照着這條路，走到頂點，便是走上斷頭臺。他們這樣幹，是爲着什麼？不是爲着什麼法國，而是爲了必須住在法國的全體人們，就是同你和我自己一樣饑寒勞苦的人們。」

第五節 形而上學的根據

「國家非存於國民之外的實在」這種理論的基礎，便建於學院哲學的主張上，我們也已說過。學院哲學的根本思想就是，世界是多元的，唯個別的存在乃為實在，如此一橡樹，彼一蜂，或某一人，以此類推。統一和存在相聯，故唯個人具有實質的內在的統一。一林橡樹，一窠蜂，一隊馬，一隻汽船，一個軍團，一個教區，一座房屋，一個城市，一個國家——這些都不是真實的存在，從而也沒有為真正實體之所具有的統一。

然則這個團體的統一究竟何在呢？於此，愛葵拉士的形而上學的思想給我們一個重要的提示。他在說明「何以個人必成爲家庭及社會的一員的緣故之後，繼續申言：『我們應該知道這多數個人的總和，集多數個人而成的團體，只具有外在秩序的統一，故並無自然本質所有的統一。就是這個原因，所以這個總和的一部分所能施之作用，與其全體不同。例如，一個軍人可以發出許多動作，非屬於軍隊；然而這些動作確不會阻害團體作用，即不屬於各部分而屬於全體的作用之實行。更明白的說來，戰爭便是全體軍隊的作用，而繹船便是全體拉繩者的作用。』」

由此可見，在個人的統一——即屬於個人有機的內在的不可分性——和多數個人所組成的社會集團產生出來的外在的統一之間，是有一個絕大的區別的，內在的統一使個體以內的一切組合部分或質素密切溶結，完全沒有他們自己獨立的價值和存在。所以「團體的人格」這個觀念本身便是一個矛盾。團體的組成分子如

果仍然獨立存在，那末，便根本不是一個人格，而是多數人格的集合。如果份子依存於全體，那末，每一個份子便須喪失其個性。可是團體之所表現的外在的統一則有不然，因為這種統一無關於各個成分的個性。

但是家庭和國家是否便等於零呢？假如這樣說，那便是把這個理論講過了火。因為多馬斯之所謂團體的統一，乃屬作用的性質，建立於每個份子之所參與的人類共通的某種活動的實行上。這種活動是具有實在的，不過牠的實在却與每個份子固有的不可交通不可剝奪的本質的實在不同。許多舟子共縴一船，大家的筋肉作用都集於一共同的目標；球場上或任何種類的競技，每一個人的活動亦悉為共同的規則所支配；可是在這等地方，我們隨時皆可以不參加。惟有在家庭或社會裏面，大家的活動相互集合却為自然所驅使，要想退出這個關係之外是不可能的，因為個人一部分根本的活動悉為社會所吸收。遇到某種情形，為着公共的利益和安全，家庭或國家甚至要求牠的份子貢獻其整個的活動。但是即使如此，個人雖犧牲其全部生命，却仍然可以保存牠的個性。個人決不喪失其人格的獨立。

愛葵拉士有一段話表現這種思想最為明顯，他說：「法律定須注意到不同的人，不同的事，不同的時間。因為國家乃由許多人而組成，牠的利益亦必由各種不同的活動而得到。」可見學院派形而上學的立場便是承認家庭、國家，以及整個文明的統一，和繆船舟子的團體的統一，兩下毫無差異。唯一差別的問題就是關於那一方面施展的活動更高。國家之盡其作用便靠着豐富的活動，每一國家乃至整個文明愈完全，則其所行之活動亦必愈完滿，愈複雜，愈切實。國家之所造成的各得其所的局面，即為其所實施的統一與調和的活動之結果。於此，我

們很易看到十三世紀文明的統一，和當時多元論的根本思潮，實並行不悖。文明的統一，乃由於共同的希冀，共同的信仰，道德上和藝術上共同的情感，共同的語言，共同的生活組織之結果；這種統一不過祇是活動的集合。同時，本質的統一，或實體的統一，却屬於而且僅屬於為文明的推進者之各個人格。

在這種見解中，社會生活便獲得了一種動的意義。牠的基礎便建築於普利大衆的分工合作的活動之上。個人之所具有的人類本性以及自然人權皆相同，而其能力活動却儘可以紛歧變異。人之本性平等而才能器量不等，這便是支配一切程度中的社會生活之形而上學的法則。

第六節 團體與人身之比較

懂得了以上所說的理論，我們纔可以瞭解當時社會運動家，教會法家，羅馬法家，神學家，以及詩人一說到個人與社會的關係的問題，便都歡喜提出來的一個比喻。這個比喻就是將國家和人體相擬。薩利斯自立之約翰解釋這個比喻最爲清楚，照他所說，人體的每一部分都相當於國家之某一部分。君主等於頭，議會爲心，大臣法官爲耳目口舌，官吏爲手，而農人工人則爲國家之足——所以這位英國學者說道，國家有腳多於百足之蟲。保民之作用恰如蜈蚣之衛其身。像這樣，把這個擬人的比較一直說下去，無了無休，是沒有什麼不可以的。

這種觀念也非自約翰而始，他自己說牠見於普留達（Plutarch）寫給突拉仁（Trajan）的一封信中，不過這句話照我們現在所知是不對的。十三世紀雖襲用此比喻，惟已背其原意。每一國家，每一教堂，每一城市，以及每一

公會，都可以和人身比較，但是這個時代的哲學家却沒有一個囿於文詞，爲譬喻所迷。亞德蒙僧院長福爾克斯安夫之盎格兒伯特論帝王執政，以道德的和政治的「身體」，與自然的「身體」相對照；愛葵拉士稱國民的集團爲公共人，他們的真意之所在都極顯著不容置疑的。

這個比較的特色就在可以表明政治的或教會的機體裏面，組成份子不能居同樣的地位；活動作用各有不同；相互之間必有聯絡；此一份子之長可以補彼一份子之短。這種譬喻特別適合中世的口味，當時人人皆歡喜象徵的思想，謂基督與教會結婚，主教和教區爲夫婦，分設之寺院爲子女，而主院則爲母院。不過這等象徵的比喻，並不會使一個人受欺。十三世紀的哲學家決沒有以詞害意，把字眼當作真理的。晚近德國學者所倡導的機體論，實與十三世紀的學院哲學以及法學的思想，純然反對，毫無共通之點可言。

第七節 結論

歐戰以前不久的時候，著者曾遊斯特拉士堡，參觀其地莊嚴偉大之禮拜堂，忽見一高塔之牆有一裂罅，如果不立一個支柱，簡直隨時有坍塌之虞。一個朋友告訴我，這個禮拜堂的基礎本爲十三世紀的工程家用堅固的橡木造成，深入下面溼地，故能歷四百年而不壞。但是現在因爲市內排水的工作，想不到這些古老的浸水的木料一旦變乾，於是這個禮拜堂的本身遂呈搖動。原來這輝煌燦爛的歌特式建築的傑作却有一個看不見的地下的根基，直到如今誰也不知牠的存在和重要。

正和這個一樣，形而上學的主張，便是十三世紀社會哲學所依托的看不見的基據。倫理的思想建築於這個根基之上，而國家乃爲人民，團體乃爲份子之原理又建築於倫理的思想上面。推翻了學院派的形而上學，則他們的倫理學必立即崩潰，而他們的社會哲學亦必隨之而碎裂。這等密切的相互關聯，也就是以上所指出的學院派理論體系之整然一致的一個顯著的證明。

第十一章 國家論

第一節 主權神授

國家乃爲人民而存在，人民決非爲國家而存在。一切關於國家組織的問題，皆本此原則而解決；當時學者既無不一致承認此原則，故其所得之解決亦大都相合。這些問題要之均關於主權的觀念。如果沒有一種權力存在，使全體份子有所服從，則一切社會的生活，無論其爲家庭，村社，國家，寺院，教區，教會，以及政黨，都是不可能的。但是所謂主權究竟由何而來，本質爲何，屬於誰人，具有怎樣的特點呢？這便是研究政治生命所要討論的幾個最重要的問題。

以一人而統制萬民這種獨尊的主權是由什麼地方來的呢？十三世紀的哲學家和前人的見解相同，認爲一切權力皆來於上帝。整個的宇宙皆遵循一個神聖的計劃；爲一種永恆的定律所支配，這個定律便是萬有之秩序，由一切存在之本性而來的關係之總和。人類之本務便在於實現理性的目的，求達於快樂之境，以參贊上帝之所安排的造化之功用。而政治上的統制權，便是期使人人更易於實現此目的。可見分析至最後，不能不承認一種神授的委任，一種命令，君人者奉此以行其必要之職務，而後人人始克各得其所，各盡其能。

所以君主乃由神之委任而執行其權力。這個理論與神權如何入於君主之手以及給予何人的問題無關。無論君主係直接由上帝而受此權力，如法理學者及王道中所云；或世俗權力的委任必經由教皇的中介，如中間神權論者所主張；亦無論這個權力在一個皇帝的手中，或為一個代表民治政府所有——無論如何，牠的起原總出自上帝。形而上學的要求必得把牠和上帝聯繫起來。

第二節 主權即作用

主權的來由便確定了主權的本質。主權到底是什麼東西？這個問題，法理學家，教會法家，以及哲學家都一致的答復道：主權就是功能，作用，或職務；就是要增進每個人的福利。我們很易見出這便是上面已經說過了的主要原理之應用。國家既然是為着個人的，則國家之主權自不能外於人民之利益。照愛葵拉士所說，王侯之受命於上帝，不是給他們自己的機會，而是要他們服役於人民。拉克斯之安萊美說得好，國家並非為着國王的，國王乃是為着國家的。縱連在神權的教皇統制之下，權力的觀念亦與義務的觀念密結而不可分。教皇為上帝臣僕之臣僕。正因為國家乃個人之集合，為個人福利而成立，所以統治者之道德與被統治者之道德全無差異。例如，守法奉公，必忠必信，為治人者根本必須的品德。其次，侵略的戰爭在所禁止，因為牠可以使國家不能專心注意個人之福利。

但是一國政府如何始能實現牠的作用呢？如何可以輔助個人達到他的目的呢？個人的目的必在於一種道德的快樂，為各種才能發達之結果。所以這個答復就是：政府必調合一切的活動，造成一種和諧統一的局面，使每

一個人民都可以盡其不同的作用。約略言之，政府的職責可分三種。第一，政府須要建樹和平，鼓勵人民道德的生活，供給充分的民生必需品。國家之安寧既立，第二個義務就是要保護牠，不使失墜，維持實明而有效的行政；消除擾亂；以適當之形賞促進人民的道德；守衛國土，反抗外敵之侵害。最後，政府第三個任務比較的不定而富於伸縮性，就在力求進步，剔蔽除陋，使一切日臻於完全。

社會與個人密切相聯，所以每一個份子的一切善良美德的行爲皆可以有利於全體，每個人的利益與社會的福利直接相通。學者之自習教人，僧侶之禱告說法，與工人，農夫，以及普通勞動者之工作，對於社會都同有其功效。愛麥拉士明白主張一切有效的活動皆應爲公道或正義的法度所統制，以使社會各份子的行爲相互之間得有圓滿協合的關係。

這種觀念很爲重要，因爲君主須要實現這個正義的美德。君主居於頭領地位，故應特別表顯正義的精神，應爲正義之保障。他便是正義的肉身。總之，君主爲社會之和平製造者，因此，所以他可以支配人民的活動，吩咐他們或祈禱，或戰爭，或建築，或耕殖，惟無往而不以最大公共利益爲目標。

如果治人者不顧公共的福利，濫用其權力以圖私人之目的，那末，大家便要認定他是一個暴主，一個獨夫。這個時代的哲學家爲當時以及將來人君之用而做的文章，每一篇都表露對於自私害民的暴君之深懼痛惡。且在他的地獄裏面，於匪盜和殺人者的旁邊，留下一個特殊的地位，來做一班暴主死後受刑之所。

還有許多防制暴主的方法，多馬斯於其政治原理中要叫人民——我們須記着，十三世紀主張民權的——

在選舉統治者的時候，定須調查他們的人品，考察他們有無專制的癖性。他再三的說道，「小心察看你的國王。」其次，爲長期預防方法，就是要使國王的權力爲其他權力所牽制，以求一種均衡，即所謂輪中之輪，詳見於後。最末便是抑止的方法，對於暴主的反抗，不單情有可原，而且義所當然；如遇到不可容忍的情形，則人民既曾經選舉他，自亦可以廢免他。薩利斯白立之約翰認誅殺暴君爲一種正義的行爲。但是愛葵拉士却比較的溫和，希望人民能夠不爲已甚，假如政府倒行逆施到不堪忍受的程度，可以廢黜不良的執政者，這實在是人民選舉權的一個必然的系論。

顯而易明，十三世紀哲學家自必深受亞里士多德政治學中所論暴主之刺激，但是他們自己的時代也便給了許多苛政的實例，這於他們的理論當然有很大的影響。拉克斯之安萊美爲多馬斯政治原理一書之完成者，對於當時意大利諸小共和國暴主之害國營私，不勝其憤慨。愛葵拉士亦必親見不少封建君主淫逸暴戾，無惡不作，這一時代的思想家實在都會體驗到暴君苛政之利害，故其發爲理論，亦一致無異詞。

第三節 主權在於人民

現在我們要來討論第三個，最重要的問題。就是，這個來於神授而以社會福利爲目的之主權，究竟存在什麼地方？於此，法理學者和教會法家都只限於注意羅馬帝國，現實國家，和教皇制度，而哲學家却取一個更廣大的見解。最爲顯著的便是愛葵拉士，他的思想集十三世紀民權學說之大成，對於當時以及後來人的影響至鉅。他的朋

友模爾比克之維廉，也就是受了他的影響，所以將亞里士多德政治學譯爲拉丁文。要想懂得愛氏的政治體系，我們必須把這個問題分爲兩個方面來考察。一方面是在「完全」的程度參差不齊的任一國家中，主權應存於何處？另一方面，便是最完全的國家中之主權的問題。

關於第一問題，愛氏主張任何一國家之主權皆起於集團，屬於全民，換言之，即爲全體個人所有。國家乃人民所組成，而主權則須爲人民的利益而施行，這個結論當然是上帝將統制的權力交給了全體人民。所以主權在於人民之說，決不是現代的發明。學院派政治思想的根本精神即個人爲唯一社會的實在，故國家斷不能成爲個人以外的實質。於此，民權的理論便又是社會哲學與形而上學及倫理學聯接之一環。

但是，人民之數太大，且程度不齊，實際上，教每個人都來運用上帝所授予之權力，是不可能的，於是遂不得不轉而委託於少數適當的人。通常都交給一個獨裁的君王；但並不是一定的，因爲人民也可以託付於一個貴族或民治形式的政府。假如人民托之於一君主——中古學者普通都執此例——則此君主即爲人民之代表，爲全體而攝行主權。所以君王祇不過是一個代理人。當時這種思想是非常澈底的，我們在政治原理中可以看到，對於這個代理人如何選擇，都有極周密的提議。多馬斯明白的說，「在可以自己立法的自由民之中，輿論公意的價值尤甚於君主之權威；蓋後者所操的法律的權力原必代表民意的。」可見主權乃由上帝交給人民，再由人民托之於君主。全體人民便是這個權力原來的主人。人民之有此主權，受天之命，生而俱來，一切皆不可加以侵犯；而國王之執此主權則由於民意，人民能夠交給他，當然也能夠拿返來。

然則人民之交其權力於君主，實有一種「契約」的作用。在未開化的國家中，這種契約取一種很簡單的方式，人民的意思是隱然的，暗示的。而在文化進步的國家中，這個民意便有具體的表現。但是人民意志表露的形式雖有不同，而效力却總是一樣的。

中古時代這種由契約而得到權力的理論，恰與形而上學唯個體爲實在的本質之說，一脈相通。國家既非實體，則國家的意志自不能外於全體分子意志之結果。沒有國民的信仰，沒有國民所委托之統治者，國家決不能夠自己存在，其次，這種理論也與封建時代的實況作一致的共鳴，因爲封建社會和封建君主的根據便完全依賴於契約，以及遵守約言之宗教儀式的宣誓。國王與市民，侯伯與僧長，相互之間所訂的條約，豈非正是封建國家中之基本的綱維？如果修盟之一方破壞條約，則另一方必同時退約而實行反抗。當時國王與諸侯及自由城市的關係史上，確實便充滿了這個反抗的實例。

在原理上，我們也已說過，人民之交托其主權於一君主，或一貴族政府，或一民治政權，是沒有什麼分別的。可是愛麥拉士指出，在一個君主國家中，權力易於集中，糾紛的機會較少（當然這是善惡兩可的。）但他又說道，政治之形式孰爲最優，必因時制宜，視環境而決定；這樣講來，他的主張便更富於伸縮性，而可以適應一切狀況了。

第四節 愛麥拉士理想之政治

愛麥拉士的思想，以爲最好的辦法，便是一種混合政府。就是主權屬於人民，同時一方面有一個公舉的君主，

另一方面又有少數當權節制君主的行爲。他在神學大綱裏面說得很清楚：「政體雖有種類的不同……而最優者厥爲王國，使政治權力操於一人或少數人，這個意思就是將政治交給少數賢明之人去辦理。故最好之政治必求之於君主的國家，由一人執掌大權，監督於衆人之上，而於其下則設百官分治各事。這種政治實全體民衆所能參與，因爲人民皆可以有被選執政之機會，一切執政者都歸人民選舉。這種政體之所以爲最優，便在於溶匯各種形式而兼有其長，牠可以說是一個帝國，因爲有一個巨頭；牠一部分也是貴族政治，因爲少數人握有權威；而另一方面牠又是一種民主政治，因爲這些統治者乃由民間選出，人民皆有推選執政者之權。」

這段文字大約是在一二五零年寫的，從這裏面，我們可以看出十三世紀所確認的政治信條，就是實行普選權，平民應有致身最高權位的機會，尊重個人的品德，君主由人民選舉，以及人民可以自由將其天賦的主權托付於最值得的人。這段話裏便暗涵着許多問題，茲舉其最重要者略述於下。

第一，國家既在於謀個人之利益，故人民所選爲國家之首領者必具有充分的智識和道德力，然後纔能瞭解公共的利益，從而推進之。所以政府不能沒有遠見，理性爲個人生活之指針，在國家生活中亦佔有同樣的地位。代理制之成功與失敗，便視權力是否入於最值得的人，用中世的話說，即最有德者之手而定。一切實行家須受智識家之指導。人事之患亂往往皆由居於頭腦地位的人之實無頭腦而起。凡具有卓越的智力之人，便是自然的領袖。就是這個緣故，所以選舉制爲人民管理政治最完全的辦法，愛葵拉士於其亞里士多德政治學註解中說道，「選舉乃理性的活動」，爲羅致最好的人才之手段。這種選舉不僅適用於君主，而且適用於君主之大臣。愛氏的混合

政府中包有大臣的地位，但是他們的作用却沒有說明。

復次，愛麥拉士還告訴我們推行普遍選舉一個必要條件，就是，須使人民瞭然於一切內政外交的概況，故必普及政治知識，努力公民的教育。愛氏與奧古斯丁的主張一致，說道，「假如一國人民皆有節制和責任的意識，知道充分注意社會的福利，那便應該定立一種法律，使這等人民可以自行選舉管轄國家大事之長官。但是，假如時過境遷，這同一國的人民忽然墮落腐化了，以至於得錢可以賣票，政治大權可以胡亂授之闖茸奸惡之徒，那便須立即褫奪這個人民選舉執政者的權力，而使少數賢明之人代行其職務。」這裏，我們又回到了我們的根本原理：大衆選舉亦必期於使國家實現全體人民的幸福。如果大衆選舉不能達到這個目的，反而有害，便須停止。

第五節 立法爲主權之基本表現

然則主權如何而表現於實際呢？照學院哲學的思想，政府實行其職任，最根本的活動便在於立法。製定法律以使人人有所遵循，這實在便是自然秩序的表露。

愛麥拉士的人間律的理論，和他的心理學、倫理學，及形而上學密切相聯，形成一種整個的法律體系。所謂人間律或實在律可分兩種，一爲普通法，屬於世界一切人民；一爲民法，祇能適用於某一國家。人間律無論其爲普通法或民法，皆由自然律而產生；而自然律又爲神的智慧之永恆旨意的運用。

這裏我們所要說明的就是，自然律或自然人權便是由人類「存在」根本的完全性而來的規律之總和；自

然律是不變的，而且永遠不能改變的，因為牠的基礎便存於上帝的本質和上帝所造的萬物之間的相互的關係裏面。愛麥拉士的哲學有一個簡單的公式，總合這種思想，就是：自然律即參與永恆定律的作用。所以每一個人本身皆具有一定的權利和義務，這些權利義務便是他的所以爲人的本性之表露。自然律之定則，社會秩序之原理，通乎一切人類，一切時代而不變，破壞這種定則和原理，便是毀滅人類本身。人間律或實在律決不能違犯自然律。愛麥拉士指明，人間律如反於自然律，便不是法律，而是亂法；那便根本出乎人類立法的範圍之外。人間律乃由自然律而有其力量，實即自然律之回音，牠的延長，牠的實施。人類的社會本性之直接的應用和引申，便屬於普通法，就是施於一切民族而皆準的法律，如關於買賣的公平以及其他相似的定則，社會生活非此必成爲不可能。但是，自然律之詳細的施行必須參照各國具體特殊的環境，故不能不由相當政府自行決定，這便屬於民法。例如，自然律要求犯罪者須受懲罰，却沒有指出懲罰的方法，究竟應科以罰金，或監禁，或死刑呢？這便有賴於人間律的智慧，來妥當的發揮自然律的涵義。

所以一切人間律皆與自然律相聯，爲人類理性之結果。愛麥拉士說得好，「人間律即理性之命令，以公共利益爲目的。爲服務社會者所製定，而宣告於衆人。」

第六節 愛麥拉士政治思想概說

愛麥拉士所描寫的國家，當然是一種理想的觀念，在實際上不會完全實現的，因爲真實的社會太複雜了，決

不能悉遵一種簡單的計劃。雖然，這個學說却也並非全然是一種空論，十三世紀正在締造之中的歐洲諸大國家事實上都會由不同的方法，企圖實行愛氏所說的「有限君主」的統制。例如，路易第九時之法蘭西便欲以一種監管的制度限制方興的王權；十三世紀英格蘭的國會已與國王形成對立的局面；同時西班牙於加斯提兒和亞拉岡中央集權最盛之際亦成立了牠的議院。一切所在，最高的主權總在於立法權之行使。全歐各處無不努力欲使政治組織得到更完全的調協。但是當時却沒有一個國家達到像我們現代各國集中的行政體系。

其次，我們須注意，愛葵拉士的理論裏面所謂國家並非今日含有民族意味的國家。愛氏的道德學說充滿了羅蘭歌中的愛國的熱情。他說人民所受祖國之賜甚多，故須竭誠愛國。但是現代的國家實不止於祖國的意義。牠的成分很多，有嚴密的國家組織，文化的傳統，各種社會結構，歷史的背景，以及特殊的宗教，道德，藝術的心理，這個結果將一國人民在精神上打成一片，而非僅限於領域的區別。像這樣的國家十三世紀還只在萌芽時代。當時各王國便成了後來歐洲諸大國之核心。中古時代的戰爭並非兩國交戰，而是屬於同一家庭的兩個份子，兩個國王，兩個附庸，或附庸與君主之衝突。這種戰爭仍然保存私鬥或族鬥的性質，其自由城市之間以及一個城市內不同的階級之間所發生的戰事亦復如是。因此，所以愛葵拉士在他的戰爭哲理中主張戰事必須由合法的機關宣告始得謂之義戰。

正因爲十三世紀的國家還沒有形成嚴格意味的國家，所以他們中間的共同點亦比較今日爲多。不過他們當時也已開始分化。於此，十三世紀正好比作一個中央高原，不同的江河皆由此分道奔流而下。

愛麥拉士的國家論爲十二、十三世紀政治經驗之結晶，復與當時進步甚速的封建律，羅馬律，及教會律一致共鳴。這三大法律體系在許多重要之點上，例如關於權力神授，國王從屬於法律，君主爲正義之公僕，輿論的勢力，人民參與政治等類，都有同樣的結論。法理學家和教會法家皆公認自然律爲人間立法所須接近之最高理想，現實人事調節必儘量使之適合於自然律。

此外，十三世紀的國家論也便是前期哲學家如勞頓巴哈之曼尼戈兒德和薩利斯白立之約翰諸人各種理論之完成。可是這個時期的國家論纔正式成爲一種社會哲學，而爲前此一切封建法家，羅馬法家，教會法家，以及哲學家之所無。牠就是綜合過去各家思想，而與心理學，倫理學，論理學，和形而上學，形成一個整然的體系。便是建築於多元的世界觀，生命觀的基礎之上的一種和緩的民主主義。

第十二章 進化的觀念

第一節 常住不變的理想

現在我們要來一問，十三世紀學院哲學有無一種進化的理論？這個問題不止涉及人間律的體系，須從一般原理上加以研究。所以我們可以先來約略一探學院派思想對於常住和變化有什麼調停的方法，看牠有沒有幾分由低而高進步之可能。

我們也已知道，恆定不變的理想在十三世紀的世界觀中是有一個重要的位置的。精質是不變的，一切自然的種屬皆由之而確定。這些精質皆上帝的精質之模彷彿，模彷彿的程度實一定而不移。由此推之，人之所以爲人之本性，當時稱爲人之特質，自亦無往而不同。你或則是人，或則不是人，二者必居其一，決沒有中間階段。同樣，理性之第一範則——換言之，即表明一切「存在」之根本關係的判斷，萬有存在之必然法則——也是普遍必然，絕對恆定的。例如衝突的原理：「存在則不能非存在，」或因果的原理：「第一動因不可被動，」學院派認爲這些原理是自明的，一見其主詞與謂語即可把握兩下相聯的絕對必然的關係，無待乎一切的經驗，故獨立於一切存在之外。數學上之基本原理，雖爲用較狹，只與量有關，其所表現的也就是同樣不變的關係。

道德和社會秩序的原理亦然。善必行，惡必避，以及國家乃爲個人之利益，這些都是必然一定的原理；還有我們已經說過的自然人權，也是一切人間立法之所不能侵犯的。然而這些道德的和社會的原理其必然性却與數學命題及理性範則之必然性不同。道德的原理不能離開一個條件，就是人類實際的存在——上帝造物的事實。自然科學的原理也是如此。所以這些原理並非僅憑分析比較他們的主詞謂語所可知，必有賴於觀察和經驗纔行。

第二節 科學道德社會政治及文明的進步

但是，另一方面，有限存在的世界却會變化，學院哲學於變化的問題論之甚詳。現實與潛能之說，便在於闡釋一切存在之起伏現隱，正是對於這個問題的解答。物質世界之中隨處皆有變化的現象。但是變化本身却遵循一定的法則，寓有一定的目的。四時之代謝，行星之周轉，物理的和化學的定律之循環，一切動植物生命現象之往復，都可證明變化之中實具有整然劃一的狀況。無機物界，植物界，和動物界，就我們知識所及，皆決無例外。不僅物種確定不移，縱連最紛歧的個體所表現的活動亦鈔有差異。關於今日意義的進化，則學院派之動的哲學思想，既未容納，亦未必排斥物種的變化。這個問題在十三世紀根本尙未發現。變形說與質變說都和學院派的世界觀念沒有什麼抵觸。上面我們也已知道，一個本質是可以變爲另一種本質的，至其如何變法當然無關大旨。

然則人類的行爲是否也係在劃一的軌道中環繞，變而不變，抑反之間却真有進步之可能呢？這個問題很

有趣的，因為十三世紀乃相信當時萬事已入於靜止平衡的狀態，他們的樂觀主義只當作他們已經達到了幾乎完全的境地。所以我們必得探明在他們的思想，從前較低的階段如何進入於完全的程度。這個，我們可以從他們的形而上學的心理学中看出來。人類之本性在一切人都是相同的，所以由此本性而產生之物也都是恆定一致的。但是，人之才能活動則因人而殊。智識意志強弱不齊，必賴教育之力始可以完全，這個程序本身便是無定。反復一種活動，爲之不已，即可造成恆定的習慣傾向，而產生很大的勢力。所以在科學裏面是有進步的地位的。人類於某一時期所未見到之事，一旦遇有一更堅苦卓越之天才，終可以發明。愛葵拉士適用這個理論於地球中心之說，預料將來可有一新的見解。此外，他們也承認科學爲一種集合的事業，由後人不斷的努力而繼續擴張。

在道德和社會正義的領域中，變化（當然是進步的變化）便居一個更重要的地位。這實在無關於社會道德的判斷之增加，如同科學的情形一樣；而是真正的變動，涵有適應的作用，其根本原因就在於人類的自由。在不變的原理（固定的道德標準）之外，學院哲學承認這些原理的應用可以有多少程度的變通。這些原理固然支配大多數的事件，但也許有例外。我們須憑理性來衡量一切實際環境的價值，而決定道德定律之具體的實施。實際的環境愈複雜，則定律亦當愈富有彈力。愛葵拉士有一段很清楚的說明如下：「講到實際理性之切當的結論，則真理決不能在一切人皆相同，縱使相同的時候，亦不能爲一切人所同樣瞭解。譬比，照理而行，凡托管之物必須交還原主，纔是對的。這個斷論在大部分事態中固然不錯，但是也許遇到一種特殊的狀況，這樣做反而有害，於是交還原主便成爲不合理了，例如一個人將兵器託給你收藏，你如還與他，他便要拿來攻打你的國家殺戮你的同

胞，那末你仍能交還他嗎？如果託管的東西，原來定有條件，交還之時，須有怎樣的保證，則此原理之實行必更容易發生窒礙。因為條件愈多，適應之道亦愈複雜，而交還與不交還孰對孰不對亦愈不可以執一而定了。」向善之心存於人類良知最深的底裏，可以為外界勢力所障礙，而不可以滅絕。即最惡之人，亦具有本來之善性，保存着永恆定律不可磨滅之印痕。

至於社會制度和法律當然比較個人道德定律更要適合具體環境，必得隨着他們變化纔行，決不是永久真確一成不易的。所以在人類立法中進步是可能的。愛葵拉士認為有限君主的政體，便是他所列舉的各種原始政制之進步的結果。他有一段很精切的話，說明法律與科學相同，亦可以有進步。「人間法律變化之原因有二，一出於理性方面，一出於法律之對象的人的方面。理性方面的原因就是人類智識似乎很自然的必由不完全而逐漸成為完全。所以在理論科學裏面，我們看見早期哲學家的學說本是不完全的，由後人繼續努力，乃日益光大。在實際事物中亦然，蓋開闢草萊之人，雖欲為社會謀長治久安之利，而見識有限，故其所建立之制度不能免於種種的缺點，必賴後世為政立法之人矯其弊而補其失，纔能達到社會的幸福。法律對象之人的方面的原因，便在於法律必隨人民之狀況而變化，以期因時制宜，切合於人民之需要。」

所以愛葵拉士的理論便大開了人間立法的進步之門；而因立法為主權之要素，所以就開闢了國家政治進步的道路。但是愛氏又加上一個警誡：人間律如無充分的理由不應輕易變動，因為每一條法律的修改都可以損及立法權力之本身的。

由上可見根據多馬斯主義的原理，進化的觀念是可能的。十三世紀雖未明白的認識，可是這却包涵在牠的體系的邏輯裏面。因為無論什麼一種政體必期於日益向上，必求使每一個人都可以完成他們的人格。例如，政府必實現一種局面確適於人民身體，智識，以及道德意志之發展；必須造成人民生產勞動最合宜之條件。一切社會組織必皆以此爲目的。而且照多馬斯的主張，何種政體最可以踐盡牠的社會的使命，亦須視實際環境之變化而決定。

復次，整個的文明與國家及集體的生活無異，也是可以不斷的進步的；因爲文明爲人類活動之結果，這個活動總能夠更進於完全的。教育，遺傳，權威的勢力，無不可以影響人類藝術的，科學的，習慣的，和宗教的生命。

總說一句，精質及精質的關係之不變；現實與潛能；人類活動之漸盡於完全；人類自由；和團體生活之須適應不同的環境與需要——這便是學院哲學解決進化的問題所根據的幾個基本原理。他們的發問和古代希臘學者一樣，就是，如何調解常住與變化的現象？

第十三章 十三世紀哲學與民族精神

第一節 學院哲學在民族精神中之反映

學院哲學爲十三世紀哲學之主流。我們也已將牠和當時文明其他組成因子中間密切的關係指出。這個哲學乃長期逐漸發展之結果，與整個西歐文明取着一致的步伐。中古初期哲學思想之醞釀殊緩；至十一，十二世紀遂加緊其速度，同時社會政治的組織亦呈現了封建的形式；逮乎十三世紀中古文化的形態便確定形成，明晰表現於人類活動的一切方面之中，而哲學也隨之而達到了最光榮的時代。偉大的學院哲學體系便反映當時統一的趨勢和大同的傾向；牠的樂觀主義，無我態度和宗教觀念，都與全部的文明一致共鳴；又牠的學說對於這一時代的藝術，文學，以及社會習慣，皆發生了絕大的影響。

學院哲學爲西方民族的成果，同樣也是一個創造的產品。誠然，西方民族乃重提希臘及東方學者的問題。但是，這些問題的解答却都經過一番新的鑄造，貫徹了新的精神。學院哲學之所以能盛極一時，得到驚人的發展，其祕密便在於此。

西方民族之浸沉於學院派思想既久，結果這種哲學在他們的心理上留下深刻的印象，給他們一種特殊

的智識情調，一種特殊的心向，實無足異。所以當歐洲各大民族開始形成其各別的心態之際，在這個歷史關鍵的時代，產生一種精神的特質，直至十三世紀以及整個中世之後，在人類思想中，其勢力尚繼續存在不衰，我們實在不著什麼驚怪的。

中古經濟的組織，政治的結構，社會階級制度，乃至藝術的文化，皆已過去；確實，在十四世紀之末，這些部分的文明因子已喪失其顯著的。中古的特徵。惟有道德的和哲學的心理却深人人類的精神，不易消滅。個人的氣質存於肉體機構之中，故與其全部生命共始終。而團體生活之心理傾向，則憑依共同的智識道德之觀念，而與種族同永久。此其故，尊榮禮儀的習慣，在教會和封建社會的合力之下，留傳於後世，不能搖動，一直延續於現代人的意識中。同樣，十三世紀哲學的精神——這個意思即指某種方法和某種理論之運用——亦侵入現代，甚至支配着我們的思想。其實，學院哲學便傳給了我們三大理論——也可以稱之為三大方法——這三種理論竟成了我們大家研究一切問題，解決一切問題之根本基據。

第二節 中古哲學之三大主張

這三種理論第一個便是尊重個人的價值，以個人為唯一人間的實在。學院哲學依據一種多元的世界觀，認為每一個人都是獨立不可侵犯的，具有他自己的身體，智識，意志和自由。每一個人都具有不同的才能，這個才能的不平等便可說明個人何以有的宜於藝術家，有的可做科學家，有的能為企業家，有的會幹政治家。個人生前有

享受自己的快樂之權，死後有超生天國之望。他有天賦的一切權利，國家或團體皆不能加以妨害。所以十三世紀的哲學是堅決反對人壓迫人的事實的。也就是這個同樣的原因，所以牠澈底憎惡一元論和汎神論的見解；在牠的學說中尤其竭力避免汎神論的傾向。凡是混萬物爲一體，特別是認一切個人爲某一「存在」之部分，從而抹煞他們的個性——凡屬這種思想，皆是牠所深懼痛恨的。

唯個體爲實在，唯個體具有真確的價值，這種理念當然淵源於亞里士多德。亞氏的形而上學是一本常識豐富的奇書，爲兩千年來人類思想之滋料，其開宗明義第一章便聲明此語。但是在特別闡釋人類自然平等這一點上，學院派實比亞氏還要更進一步。亞氏明認天生人類自然不同，自然而有自由人與奴隸之別；而學院學派則宣佈奴隸與農奴之制不是自然的，而是習例的。我們可以相信，假如這種個人價值的理念非與中古文最靈的靈感一致，而切合於當時主要民族的心理，決不能夠這樣的深入他們的精神而成爲他們哲學的主張。因爲西方人民的心智只採取適合於他們的東西，無論對於亞里士多德也好，柏拉圖也好，奧古斯丁也好，亞微瑟那也好，或亞味洛厄茲也好，凡是有所容納，總是因爲適合他們自己的。

所以許多歷史家謂人類人格之真價值直至文藝復興時代纔被認識，這個判斷確係大謬不然。自來哲學家重視個人之形而上學的，心理學的，道德的，和社會的價值，實莫有如學院派之甚者。十三世紀一代偉大人格蔚起，而其關於人格之一切問題的討論亦深切詳盡無以復加。

第二種理論也關於哲理的心態，而與上面所說的主張親密相聯。就是理智主義，或理性在人類生活中最高

的地位。一切人間活動都須受理性的支配。愛葵拉士和蘇格特爲這種見解最顯著的代表，一切其他學院哲學家在不同的程度中，亦無不持此主張。正因爲十三世紀主要的思潮爲理智主義的哲學，所以當時學者一致提倡澄清明晰的思想，堅決反對迷離混亂的亞拉伯神祕主義；這個結果造成一種光明清醒的霧園，其於西歐心理之發展當然有莫大的關係。中世諸大師拉丁文體之明白易解卽由於此時心理的訓練使然。而現代各國語文直接承受這個時代的文詞亦極多。上面我們也曾說明，這種理智的精神與澄澈思想之愛重，實表現於十三世紀文化一切最重要的方面。

但是，在個人主義和理智主義之外，學院派哲學還有一第三個根本特質，就是節制的精神，折衷的觀念。他們的哲學介乎柏拉圖和亞里士多德的思想之間，調濟理想主義和自然主義。所以當時各種社會力所造成之平衡的狀況，也便明白顯示於主要哲學思潮之中。

我們已經知道學院派的形而上思想爲一種動的哲學；但是這個動的品質裏內却寓有一種制限，因爲存於每一實在底裏的形式或原理，無論其「完全」的程度若何，皆必表演於物質之中。他們給具體世界以一種進化的解釋，然而却是一種有條件的進化，因爲萬物之精質不受這個程序的影響。他們的進化理念便是聯合效力因與究極因，調和外界實在的個別性與我們相當觀念之抽象特質，而構成一種中道的實在主義的說明。

學院派的心理學卽爲一種溫和的理想主義，所以承認抽象觀念起於感性知覺，人爲靈魂與身體之結合。這個節制的精神也同樣表露於他們的倫理學說之中，使義務與快樂，不變的原理與可變的道德律並行不悖。他們

的藝術思想亦然，主張美同時是主觀的而又是客觀的。他們的邏輯裏面也貫徹着同樣的精神，歸納和演繹都各有其地位。他們的社會哲學亦復如是，國家的主權屬於人民而托付於當局。乃至他們的進步論，文化觀，皆無不表現節制的精神，一方面承認人類恆定的本性，一方面闡明變化為進於完全之過程。

可見學院派一切思想皆執着黃金的中點，而避免極端，對於各種問題之解答總期於調停兩方衝突的見解。唯其如此，所以學院哲學徹底是人間的哲學。這種哲學確認人類雖為實現狀況所束縛，却仍然參與精神的領域，終可以襄贊宇宙化育之功。

以上人格之尊重，理性之至上，和節制的精神，這三種特質皆是學院哲學與十三世紀西方文明完全一致之表徵。

第三節 學院哲學乃新拉丁及盎格羅色勒特人之產果

現在我們再來討論一個重要的事實。這種文明根本為法蘭西影響之下的結果，法蘭西乃中古一代文化中心。我們很可注意，學院哲學諸大師，凡是對於這個哲學體系有所貢獻的學者，無論他是法國人，意大利人，英吉利人，法蘭德斯人，或華倫人，都沒有一個不是在法蘭西教養出來的。愛葵拉士和龐拿文奇出於意大利巨族；海爾斯之亞歷山大，奧卡門之偉廉，蘇格特等為盎格羅色勒特人；亞比微之日那德（Gerard of Abbeville）奧法因之維廉，奧撒爾之維廉屬於法蘭西；甘特之亨利，可特來之席傑係法蘭德斯人，芳吞之高德法納為烈日之貴族。所

有這些大師都集會於巴黎，居於斯，學於斯，教於斯。所以他們的思想當然成爲法蘭西化。十三世紀之學院哲學中法蘭西的勢力實比北斯之阿帝拿時代學院思想更進一步。

至於日爾曼人在中世哲學中，直無甚地位，實大足令人驚奇。由萊因河彼岸而來的唯一人物便是斯華邊朝波士達伯阿爾伯特，他對於學院哲學的提貢是很值得重視的，然而他的功績却是很特殊的一種。阿氏爲一廣博的編纂者，不倦的註釋者，事實的觀察者，卓越的百科全書家；但他却不是一位深沉的哲學家。

當然，我並非說日爾曼人對於十三世紀哲學毫無干係，因爲他們也出過許多偉大的思想家，給當時文明以極大的影響。但是他們的哲學決非學院哲學，他們的思想體系涵有一種質分純然與學院派基調不同，這個裏面便早伏着他們後來最深的理想之萌芽。

這兩種型式的精神的對比既很有趣而且可以給我們重要的啓示，所以我們不妨作一番詳細的研究，以爲本書之總結。

第四節 十三世紀拉丁亞味洛主義

要想知道日爾曼人通常所趨向的爲何種思想，我們先須一探十三世紀各種非學院派的哲學。我們須撇開少數不重要的例外，抓住一般的趨向。十三世紀人才輩出，其中也有一些分離獨立的思想家，在哲學的天空中如流星之一現，於其四圍環境却沒有留下真實的力量。羅傑倍根便是這些人當中的一個，他在數學和自然科學上

都超過他的時代，而在哲學見解中却大開其倒車，全然成爲宗教的詭辯。所以他在科學上不屬於他的時代，而在哲學上也是不屬於他的時代的。從而他的人格在十三世紀中雖彪炳一時，但畢竟只是一個特別人物，在我們的討論中僅能居一個二等地位。

在學院哲學之外，還有兩個主要的思潮，便是拉丁亞味洛主義和新柏拉圖主義。這兩種潮流雖不斷的奔騰澎湃，然而與學院主義偉大的川流相較，只能算得渺小的支河。拉丁亞味洛主義發現在前，可是繼續消逝，至十五世紀遂如伏流之下沉而不可復見。新柏拉圖主義發達較緩，却是牠的勢力不斷的加強擴大，與日爾曼人的天才相得益彰，至今猶未少替。現在以次說明於下。

拉丁亞味洛主義不同於學院哲學，正如歌特式禮拜堂不同於亞拉伯四教堂，而決非僅如亞米安禮拜堂之異於卡圖禮拜堂。這兩方面便代表兩種根本不同的世界觀，人生觀，兩種全然反對的形而上學和心理學的體系。晚近瑞士中古哲學專家蒙東尼 (Mandonne) 研究的結果，使我們對於拉丁亞味洛主義的淵源及性質的認識增加了不少。這一派的思想約在一二五六年發見於巴黎，自一二六零至一二七零年之間，其勢洶洶，巴黎大學藝學部爲之大起搖動，現已成爲確定的事實。學院主義和拉丁亞味洛主義之爭雄，以愛葵拉士爲前者之主帥，而不拉班地之席傑則爲後者之領導。席氏爲法蘭德斯人，也有一部分極可佩服的跟從者。學院派人意見雖亦有不齊，而對於亞味洛主義之攻守戰，却都能組成一致的陣綫，就連羅傑倍根也決無二樣。

在這一場理論鬭爭中，我們可以只注意學院派之所竭力攻擊的兩種根本主張，即人類單一靈魂說，和雙重

真理說。前一主張關於心理學，於宗教上有一個絕大的意義；後一主張便牽連着哲學與神學的關係。讓我們簡單的分別一論。

人類單一靈魂說便是承認一切人類的思想皆由於一個單一的智靈而起，這種智靈乃屬於全人類，為一種實在的本質，獨立存在於個人之外。這個單一的智靈隨時發生一種活動與我們各人的感覺靈魂合作，引起個人的感性知覺和幻想的時候，於是我們各個人的思想遂從之而產出。所以唯人類獨一之大魂可以不朽，而每一個人之靈魂或形式皆一到人死便烟消雲散。個人有生，死，而人類之魂則永劫長存。

這種理論減少個人思想與宗教經驗的意義，推翻人格的不朽性，實和個人價值的觀念不能並立。學院派根本主張便在於個人人格之尊嚴，當然絕對不能與之妥協的。特賴尼描寫亞味洛厄茲失敗之名畫（以及受其感動的其他許多作品）便不外乎當時整個文明與哲學一致反抗亞味洛主義而擁護個人人格的精神之表現。

二重真理說就是認為一種理論在哲學裏面可以是对的，而在神學裏面却是不對的；又在神學裏面可以是对的，而在哲學裏面却是不對的。這種理論乃所以使天主教訓條與完全反對的觀念能夠調和起來。這便是使真理與真理抵觸，當然違反衝突律的原理，既不利於神學的地位，亦為道德與社會秩序之要求所不許。十三世紀文明最深傾向以及一切思想之基本音調皆和二重真理的學說反對。一二七七年之正式的禁止，即可證明這個對立的嚴重；而愛葵拉士著作中對於亞味洛主義者的攻擊也可以表露此同一的事實。然則這種理論與學院派主義之不能調解也就可以想見了。

拉丁亞味洛主義並非西方心智之產物，而是一種外來的輸入。相信此主義的人都奉亞味洛厄茲爲至聖，認他的思想爲絕對無錯。至於西歐人士何以傾心於這種東方解釋的亞里士多德之自然主義，這裏面的原因現在仍爲一疑問。也許便由於真知確信；也許由於當時信仰道德的頹廢，故以此爲藉口，如蒙東尼之所云。但是無論如何，拉丁亞味洛主義實未能深入人心，在巴黎信者尤少，至一二七七年之禁止不拉班地之席傑退出大學講席而後，更不能更進一步，縱使沒有完全消滅。固然，在細細利王腓特烈第二之朝，亞味洛主義可算得到一個局部的勝利。但是這個王廷却只反映東方的精神，而不足以代表西方心理；腓特烈第二的人品習慣亦純然是一位東方的君主。

假如亞味洛主義在西歐智識分子中沒有得到多大勢力，則其在一般人民生活上更沒有發生若何影響。因爲牠整個的與西方文明不相容，所以亞味洛厄茲派的理論對於西洋的影響，我們必須求之於另外的場合。第一，這種思想只激起一種緊張的空氣，使學院哲學不得不更明白的立定牠的地位，統一自己陣營中各人的根本見解，這便是促進學院派理論的發達。其次，一小部分亞味洛主義的學說繼續伸張其勢力，如二重真理說逐漸使天主教信仰崩潰，還有十四世紀少數亞味洛主義者贊助法律家，要將教皇制度隸屬於國家之下。此外，一部分亞味洛主義的因素，又加強了十三世紀中所產生的又一思潮的力量。這第二個思潮便是下面所要考察的新柏拉圖主義。

第五節 新柏拉圖主義與日爾曼人

十三世紀新柏拉圖主義的勢力不足以抗學院哲學正與拉丁亞味洛主義相同。不魯克洛斯之流出說與憫悅迷離的神祕主義，和學院派的根本主張直接衝突。然而新柏拉圖主義却得到了一部分日爾曼哲學家的歡迎，這於德國十四及十五世紀思想發展特別有關係，所以牠的探究在哲學史上極爲重要。但是要將十三世紀新柏拉圖主義的運動作一個詳細的考察，便可以寫成一大本專書，非本編所能容許。因此，我們只能約略一說，指出牠的大概的情形。

新柏拉圖派的著作之最初的翻譯者，如格魯撒特斯，安格立喀斯，和模爾比克之維廉一班人，其所以從事遂譯這等著作，不過因爲一時興味之所至，對於這個主義自身並無深切的同情。阿爾伯特之註解的工作亦然，他銓釋亞里士多德和新柏拉圖派的著作的時候，他的意見亦隨原著者而變化，前後判若兩人。惟自十三世紀中葉以降，一部分日爾曼哲學家遂確定的接受某種新柏拉圖派的理論。這些哲學家有的與阿爾伯特同時，有的是他的後輩；還有幾位便是日爾曼多米尼克僧派長老。如斯特拉司堡之烏立克爲阿氏直接弟子，西利西安之衛迭勞，弗尼堡之提埃立，莫斯堡之博茲合兒德（許亦爲阿氏門人），而愛哈特則爲他們當中最出名的一個。這些思想家各人提出的理論便以新柏拉圖思想爲依歸而造成一種整個的體系。他們的著作在不同的程度中，都混合着流出說的實在觀念，知識起於靈魂而獨立於現實世界之外的見解，以及醉心「無限」之神祕的傾向。

第六節 反學院派哲學之主要的特徵

試以弗尼堡之提埃立及愛哈特爲代表而研究之，我們很易見出日爾曼思想家皆存心與他們所熟知的支配新拉丁和盎格羅色勒特人精神之學院哲學立異。弗尼堡之提埃立明白宣言他要和當世一般思想分道揚標，而引以自豪。愛哈特亦謂學問之道在於切問慎思而不在於苟同。其意義正復相類。這兩位學者具有幾個特質或徵候，完全與新拉丁和盎格羅色勒特人的思想傾向相反，茲逐一指出於下。

第一個特徵便在思想缺欠清晰，文詞不求明顯。愛哈特雖應用學院派一定的術語，然而他的同國的史學者丹立夫爾 (Derle) 便稱之爲「暗昧的思想家。」新柏拉圖派的日爾曼學者含混的理論和疑似的譬喻，正與學院哲學明白的觀念和澄澈的表現成一反比例。他們的思想不在獲得清醒的光明。只以彷彿接近而滿足。他們的幻想惟歡喜喻言，特別是流出或放射的比擬，謂宇宙創造有如水流從神聖的源頭滾滾而下，又如一道神光由聖靈的中心四射。提埃立說明上帝產生智靈之創造的活動爲一種內在的灌注的作用，神的本性便由此而泛流於各處。

十三世紀日爾曼哲學與學院哲學反對的第二個特徵，和第一個有連帶關係，就是汎神論的傾向，使人類與上帝混合爲一，靈魂和聖神構成一種神祕的交通，以至人與上帝根本不能有什麼分別。在十三世紀日爾曼學者中，愛哈特代表這種傾向最強，故其對日爾曼思想的影響亦最大。他勇敢地主張上帝的存在即萬物的存在。於此，

他實與學院哲學完全背道而馳，因為學院派不僅承認每一個人都有其自己的本質，而且這個本質和一切其他存在的本質，就連上帝的本質，也是純然不同的。愛哈特的見解便是把上帝和其所創造的萬物混爲一談，這兩下只有一個存在。所以他說，「上帝乃一無限之球，無往而非其圓心，無往而可窮其邊際。」又說道，「一切萬物皆永恆仰望上帝，常有如飢渴；鳥獸之哺其雛，既飽即止，而萬物之仰賴上帝則如飢渴之不可以已，因為他們便存在於上帝之中。」

在這種形而上學的基礎之上，愛哈特便建造了一種神祕主義，使靈魂和上帝成立一種聯合，而將有限和無限之間的深淵架起了一道橋梁。他描寫這個神祕的聯合簡直令聽者爲之驚倒。他說，上帝之愛人類，便是愛他自己，便是愛他自己的存在；靈魂爲上帝之行在，上帝即於其中可以找出「他」的自身。但是如非靈魂經過一番預備，則上帝不肯進入這個行在，所以靈魂必得捨棄一切，不僅外在的事物，就連牠的本身，牠的知識，牠的意志，牠的感情，牠的活動，牠的人格，都須一掃而空之。簡單說一句，靈魂必先達於絕對寂滅，完全消極的境況，而後纔能受上帝之光寵。這麼樣之後，奇蹟便出現了，上帝宣洩其統一的無限的本性，靈魂移入一個靜寂的沙漠，在這裏沒有奮鬥，沒有懷疑，也沒有信仰；在這裏，要想知道，無需乎印象，無需乎類比，無需乎詮釋，無需乎文字，亦無需乎教義。上帝即在於我，必有我的靈魂而後始得完全。而我隱然也就在於上帝之中，故上帝一切創造亦不啻由我而完成。使上帝成爲人，即所以使人可成爲上帝。這便是神祕主義的人神合一說，不魯克洛斯之所主張的人類還原無限，隨着人類而一切萬物同返於上帝的理論。

愛哈特雖極力反對有人把他的學說解作汎神論的，可是這種思想要麼避免這個詰難實在太困難了。於此，我們又可以證明一個人的思想目的只與他的情意有關，而他的理論結果却是判然兩事的。

弗尼堡之提埃立有許多著作反對不魯克洛斯的汎神論，然而他却遵循新柏拉圖派極端的推續法，而與愛哈特、斯特拉司堡之烏立克、衛迭勞，以及整個日曼爾學派取了一致的方向。這裏，我們便說到了十三世紀日曼爾思潮之又一特徵，就是牠缺乏學院哲學之所呈現的節制及平衡的優點，這裏我們只須舉一個證例便夠了，學院派的治學方法以事實爲出發點，根據感覺的觀察，意識的體驗，以求發現一般觀念之作用以及原理定律之運行。他們先有過這一番分析的工夫，而後纔斷定一切實在皆依存於上帝。十三世紀日曼爾新柏拉圖主義却全然相反，不由事實出發，而以上帝的概念，一般的存在爲起點，然後一步一步的推出牠的一切方面的發射。於此，愛哈特又可爲這一派心理最好的代表。沒有一個人學到他那樣沉醉於聖靈的神祕，無我的渾溶，實在的汪洋中。愛氏不像龐拿文奇還要停步指明這個到上帝之路的較低的階段；他的思想乃是一躍而卽於上帝之本身，直接擁入實在的本體。確實，在愛哈特的理論中，我們便可以看出後來馳聘空想，不受現實經驗約束的形而上學體系之雛形。

這個節制精神的缺乏，關係日爾曼學派的哲學方法，同時當然也影響他們的形而上學，心理學，和道德的學說。不寧唯是，愛哈特且使這個特點擴大而及於宗教經驗的事實和教條的解釋。他的蔑視外表行爲，張大宗教經驗之內在的方面，以及削減聖經的權威的地位——所有這些固然便爲宗教改革運動之濫觴，然而與愛葵拉士

的神學主張畢竟是大相逕庭的。

現在總括說一下，建立於形而上學的基礎之上的個人的價值；思想文體之明朗；不走極端，持平之精神；經驗與推理之結合——這些便是新拉丁和盎格羅色勒特人之所締造的學院哲學的幾個根本特質或傾向。而十三世紀新柏拉圖派的日爾曼思想家不同的特徵便在於一元論和汎神論的憧憬；靈魂與上帝之神祕的相通；極端理論的傾向；「存在」的研究之偏重，逃避清澄的理智主義的趨勢；疑似的譬喻的悅愛；而尤其顯著的就是平衡的缺乏，張大某一方面而抹煞全體的毛病。

第十四章 殿言

第一節 十三世紀哲學體系於晚近西洋思想之影響

十三世紀統一的觀念至十四世紀中葉便歸消逝。歐洲諸大國家次第發達而臻於穩固。於是各民族的精神亦隨之而紛歧。巴黎大學既喪失其往日世界學問中心的地位，而教皇在政治上的勢力也同成過去。所以隨着當時世界大勢之急轉直下，中古文明的一部分特質便逐漸的隱沒了。

但是這個時代的哲學體系，在西方人的心理上，却留下了永遠不磨的印痕。新拉丁和盎格羅色勒特正統的哲學家，與日爾曼系的思想家，兩下的對立至十三世紀之後仍然繼續存在。笛卡兒以及洛克之得力於學院哲學，實超乎普通見解之上；而德國學者則很有理由可以承認愛哈特爲他們第一個開山的思想家。

於此，我們復回到了上面提出的一個見解，就是，十三世紀爲歐洲文化分歧之樞紐，這裏便又是一個證明。

第二節 學院派理論在現代哲學史上之價值

假如以上各章之討論都是有根據的，那末，中古哲學，特別是學院派的體系的研究，在一切尊重西洋思想者，

必能得到一個新的意義和價值。

正如希臘和拉丁的作品的研究爲我們文學的修養必要的步驟；正如古代雕刻，中世建築，以及文藝復興時代繪畫的研究，對於將來雕刻家，建築家，和繪畫家的訓練具有莫大的助力，而爲創作之必要條件——恰和這些一樣，我們要想探討現代哲學，不僅須要知道希臘哲學，而且同樣的須要瞭解中古的世界觀人生觀。中世較之希臘，其距吾人更近，故其與吾人之相關亦愈切，從而中古哲學之研究在我們的哲學修養中當然是一個重要的階段。所以一般人至今忽視中古時代不能不認爲一個絕大的錯誤。我們必先研究中古哲學，而後始可以批評牠，也纔能夠超過牠。

