

西方文化 與中世紀 神哲學思想

唐逸著

傅偉勳
沈清松 主編

東大圖書公司

西方文化 與中世紀 神哲學思想

歐陽寧



世界思想文化史叢書

西方文化與中世紀神哲學思想

唐逸著

西方文化與中世紀神哲學思想／唐逸
著.--初版.--臺北市：東大出版：
三民總經銷，民81
面；公分.--(世界思想文
化史叢書)
參考書目；面
ISBN 957-19-1304-9 (精裝)
ISBN 957-19-1305-7 (平裝)

1. 哲學-西洋-中古(476-1453)

142

81001092

◎ 西方文化與中世紀神哲學思想

著 者 唐 逸
發行人 劉仲文
出版者 東大圖書股份有限公司
總經銷 三民書局股份有限公司
印刷所 東大圖書股份有限公司
地址／臺北市重慶南路一段
六十一號二樓
郵撥／〇一〇七一七五——〇號
初 版 中華民國八十一年四月
編 號 E 11011
基本定價 陸元貳角貳分
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權・不准侵害

ISBN 957-19-1305-7 (平裝)

《世界思想文化史叢書》總序

一九八六年（民七五）七月，偉勳應邀回國參加國建會社會文化組討論期間，由於東大圖書公司董事長劉振強先生的一番好意，聯袂南下旅遊兩天，觀賞橫貫公路一帶的奇峰美景。回途中偉勳偶然提及戰後日本文化出版事業的蓬勃發展，就以各種思想史以及文化史方面的叢書來說，已有數十套之多；反觀我國的出版界，直至今日仍無一套像樣的此類叢書，從啓蒙教育的觀點去看，難免令人感慨萬千。在臺北出版商中向來以「敢於突破」享有盛名的劉先生一聽之下，立即靈機大動，敦促偉勳籌劃一套《世界思想文化史叢書》。偉勳返美之後，擬出初步計畫，同時邀請清松共同擔任主編，負責策劃、邀稿與審訂。

依照劉先生的意願，我們為了本叢書擬出編輯要旨，明白指出，「其編輯之目的，旨在促進國人對世界各主要地區的思想與文化之特質及其發展之認證，明其興亡之迹，剖其強弱之理，藉以開擴國人眼界，加深國人思想，培養文化創造力，期能綜合中外優點長處，創造能予繼往開來的新時代中國思想與文化。」至於各書作者與內容一點，我們也指明，「每一地區之思想文化史由主編邀約對該地區之思想與文化發展特具研究心得之專家學者擔任撰稿，內容須包含該地區各時期之神話、社會、政治、科技、文學、藝術、哲學、宗教……等

各方面，各撰稿人須顧及各時期與地區之特色（例如以宗教為主，以哲學為主，或以科技為主……），依自己的學術專長與立場進行整合，並提出特有立論，但總須陳述發展，點出特質，評價優劣，說明興衰，以供國人借鏡。」

我們的叢書雖以「思想文化史」冠名，但因各書作者的治學專長以及偏好有所不同，要能充分兼顧思想史與文化史兩面，頗不容易。部分作者的專長如在哲學，可能偏重思想史的發展；另一部分作者的專長如在文學藝術，亦可能偏重文化史的發展。一般地說，歷史學家較有辦法並重思想史與文化史的同時發展。我們衷心盼望這一套叢書能有拋磚引玉之功，且盡高度的啓蒙教育之效。

依照我們的原定計畫，本叢書應有五十冊以上，希望儘能包括世界各大地區在思想文化方面的顯著發展。如就我國來說，至少十二冊，始於先秦，終於現代海峽兩岸各自發展的思想文化概況。又就鄰邦日本來說，也分成五冊（古代、中世、近世、近代與現代）。其他較為重要的地區，也分多冊，譬如近代歐洲與現代歐洲各有五冊，另加一冊總論。有時思想史與文化史可能分開，我們就多加一冊。無論如何，我們的叢書希望具有伸縮的餘地，在人力不足的有限條件下，設法隨時適予調節，不過仍要堅持讀者所期待的學術水平。

中華文化傳統以儒、釋、道三家為主，這是中國思想與文化本有根基所在。不過，再好的傳統皆須經歷批判的繼承和創造的發展，始能提高其在世界思想文化領域中的地位。然而，進行比較與開拓視野正是繼承與發展的最佳途徑。為此我們有必要將中國思想文化史放置在世界思想文化史的脈絡中，一方面比較其優劣長短，另一方面開拓國人的視野，藉以開闢出一條未來中國思想文化的康莊大道。我們期望，本叢書既有助於讀者在世界脈絡的比較和定位中，對中國思想與

文化進行反思，亦能進而有助於中外思想與文化的交流與全通。

我們認為，雖然目前海峽兩岸的中國在政治上仍處於「一分為二」的局面，但是兩岸的知識份子應皆懷有「文化中國」的共識，並且為促成中國文化的再造投注心力。我們主編這套《世界思想文化史叢書》的最大願望，也就是在提供海峽兩岸的中國人更為深遠的世界視野的同時，能為傳統中國文化的繼往開來，承擔一份責任。

傅偉勳 沈清松

一九八九年十月十日

自序

一九八〇年，余甫授基督教思想史於中國社會科學院研究生院，未幾乃撰講章。逾三數載，復援筆草成《西方文化與中世紀神哲學思想》。舉此書指要，約有二端。一者，欲以研究思想史之方法論，付諸實施，此於本書緒言中已述其旨趣，茲不更論。二者，欲闡明中古神哲學思想乃近現代西方觀念之一大源頭，於理會西方文化，至關緊要，而世之論者雖言其淵藪有自來，則止於近代，常有攔腰斬斷之感。以此遂發願刊行一種中世紀思想文化史，義理與考據兼行，論述與文獻並舉，固知其非傳世之作，冀可聊應一時之需。未經歲，復涉筆〈安瑟倫哲學思想研究〉，草廔之間，僅成一章，即〈安瑟倫真理論〉，並及〈論語法家〉之數節而已。自是俗務紛繁，遂擱筆而可不復為。世事茫茫，緣法有殊，非相契者，豈可強求。於是乃收〈真理論〉為本書之附錄焉。至若〈中世紀神學四講〉，則係客居海外之時，應作者之請，匆匆迻譯，原擬付梓單行，殊料數載之間輾轉求售，竟無一問津者。今亦附錄於此，以示其別有學術立場及功力，不惟其完備之文獻可為本書生色，即其立論之學理，亦與拙作有相得益彰之意趣。質之皮華德先生，未知以為然否也。

今校樣既置案次，展卷披閱，如臨新篇，嘆所學之謫陋，明知海之無涯。斯時也，書局編輯先生索序甚殷，竟無辭以付之。昔者顧亭

2 西方文化與中世紀神哲學思想

林云，人之患在好為人序。今自為之序，庶幾可免於譏乎。

書稿棄置篋中經年，承友人傅偉勳教授收入叢書，併誌謝忱。

一九九二年二月

西方文化與中世紀神哲學思想

目 次

《世界思想文化史叢書》總序.....	1
自序.....	1
一、緒言：關於本書的方法.....	1
二、中世紀神學思想的現代意義.....	5
三、當代神學與中世紀神學.....	14
四、古典神學的內涵與基督教神學不同.....	20
五、聖經作為神學著作.....	23
六、俄利根開基督教系統神學之先河.....	25
七、偽笛奧尼修是中世紀唯理傾向的矯正者.....	28
八、奧古斯丁是中世紀神學的一大淵源.....	32
九、六至十世紀是保存而非發展文化的時期.....	51
十、十一世紀辯證術派的觀念何以失敗.....	61
十一、經院神哲學始自安瑟倫.....	66
十二、阿貝拉的悲劇性格與理性精神.....	85
十三、聖貝爾納與靈修神學.....	94
十四、辯證術在十二世紀神學中的應用.....	100
十五、中世紀經院方法的封閉性與開放性.....	107

2 西方文化與中世紀神哲學思想

十六、亞里士多德著作第三次引入·····	112
十七、阿拉伯與猶太思想的影響·····	115
十八、維廉·奧維涅引入本質與存在觀念·····	121
十九、近代科學方法萌起於經院·····	125
二十、波納文圖拉以神學爲智慧而非科學·····	129
二十一、波氏主張純理性方式不能認識世界本質·····	131
二十二、波納文圖拉與托馬斯的辯論·····	133
二十三、大阿爾伯特的先行精神·····	135
二十四、托馬斯改造亞里士多德形上學·····	140
二十五、存在何以先於本質·····	143
二十六、深化聖經中上帝的名·····	145
二十七、哲學成爲獨立的自然求知方法·····	148
二十八、理性與信仰在終極意義上統一·····	150
二十九、十三世紀後期各派學說·····	153
三十、斯各特學說導出與托馬斯主義不同的結論·····	160
三十一、奧卡姆的現代之路·····	168
三十二、中世紀末期的神秘主義與異端·····	176
三十三、尼古拉·庫撒與中世紀神哲學的終結·····	178
中世紀神哲學思想文獻選讀·····	183

〔附錄一〕安瑟倫的真理論

第一部分

一、安瑟倫論真理永恆性的前提·····	224
二、命題真值具有兩重性·····	226

三、思想、意志、行為、知覺中的真·····	230
四、至高真理中的真·····	233
五、「應該」的歧義·····	234
六、對「行真理」的補充詮釋·····	236
七、至高真理的永恆性·····	237
八、真理與正義皆需用「正確」來定義·····	238
九、真理的自在性與統一性·····	240
第二部分	
一、安瑟倫如何使用一個歧義詞來界定「真理」·····	243
二、安瑟倫的論證中有一個潛在的信仰性前提·····	245
三、安瑟倫關於真理永恆性的論證何以無效·····	247
四、安瑟倫關於真理自在性的論證何以無效·····	249
五、安瑟倫論證中包涵的科學方法·····	251
六、安瑟倫的基本前提之思想淵源·····	254
七、安瑟倫論證的歷史意義·····	258
八、安瑟倫論證的現代意義·····	262
安瑟倫的真理論文獻選讀·····	264

〔附錄二〕 中世紀神學四講

譯者序·····	268
第一講 教父論三一上帝·····	271
第二講 希波的奧古斯丁·····	288
第三講 坎特伯雷（或阿奧斯塔或貝克）的安瑟倫·····	319
第四講 托馬斯·阿奎那·····	331

4 西方文化與中世紀神哲學思想

原文文獻選讀總目	357
〔附錄二〕之參考文獻	382

一 緒言：關於本書的方法

對於歷史上的思想，有種種不同的評價標準。其一是專就思想本身的形式嚴整性立論，此即某些思想史家所稱的邏輯之美(或不美)。其二是專就思想在實踐中的成敗功過立論。一種觀念有其理想相及現實相，若僅以其現實相評價其理想相，似失於偏。觀念的現實意義固然可由其實踐的效果來判斷，然而觀念還往往具有原型性，使觀念的生命歷久不衰，或激發出繼承性的新觀念，以及後世的實踐。此時，對歷史上觀念的現實意義之評價，亦不得不括入此種繼承性實踐之得失。古希臘城邦的市民大會式民主，不久便被大帝國征服並取代，可謂歷史上的失敗。但是此種依據程序化的輿論權力來制約行政權力的民主思想，卻成為近現代相對成功的民主實踐之原型（人權觀念則大抵溯源於斯多葛派及基督教的自然法人權觀）。中國周朝的井田思想在當時及後世皆未獲成功，但對後世的政治哲學與政治實踐卻具有某些原型性影響。凡此種種，皆為研究思想之實踐效果時不容忽略之條件。而一種觀念是否具有持久之生命或激發出在結構上有連續性之觀念，則首先取決於原型觀念在邏輯上的嚴整性及理念上的合理性（相對於文化體系而言）。以此之故，思想史之第一要義，乃是研究思想本身之意義結構。

與實踐效果相關，另一種評價標準是根據行為的利益動機來說明思想的性質。諸如哈貝馬斯的詮釋學便強調利益在思想觀念中的作

用。等而下焉者則滿足於說明某思想代表某階級的利益，彷彿捨此而外別無價值之可言。然而以利益說明思想的性質及意義，頗有邏輯上的困難。1. 思想本身不在觀察範圍之內，故思想形成過程中，「利益」是否以及如何參與思維，不可能給以證實。2. 「利益」作為行為動機，乃是被主體理解的利益，是一種觀念；自在的利益不可能參與思維。3. 既然利益是一種觀念，其本身便是一個價值判斷；在判斷中主體可能已經不自覺地運用了傳統價值的前提，修訂或否定了原初的利益。4. 在利益判斷中主體運用價值性前提，此前提作為判斷又有其前提，如此追溯下去會發現極其複雜的概念聯繫，故欲在行為與原初利益之間建立規律性的平行關係十分困難。

要之，在觀念世界中本無「赤裸裸的實際利益」，而僅有價值性理念性的利益。一切利益的涵義，皆以一定的價值觀念為前提，依主體的認識而變動不居，故以固定的利益來論定固定的思想之「本質」，並無充足理由可言。人對利益的判斷往往被日後的實踐及認識所否定或修訂。當人們自以為按照本身的利益而採取激越的行動時，也許正在走向災難或毀滅。反之，歷史上的社會性災難也可能產生史稱的有利因素。十字軍討伐、聖像破壞運動、三十年戰爭、世界大戰，大率如此。陀斯朵也夫斯基在《地下屋手札》中喊道，不要替我指出我的利益是什麼，利益對我有什麼用呢。陀氏是在為人類行為中的非理性動機張本。實際上，人類的行為動機，既有意志的參與，又有理性的參與，也有潛意識等衝動的參與，大抵以語言為形式，卻鮮有清晰的性質。其中利益觀念自起一定的作用，但是這種作用的性質、程度、過程並不清楚，尤以利益觀念與其他價值觀念的關係最為糾纏。然而利益是一種「兌現價值」，人們對其迫切關注，使其有較多的實踐檢驗機會，亦即較多的修訂機會。這也許是某種功利主義的 *raison d'être*,

然則這也正是不可用固定利益來說明思想之性質的有力理由。

既然思想不是利益的工具，那末思想是什麼呢？筆者無意於裁判思想的「本質」。吾人所知道的思想，乃是思維的語言陳述，其意義隨主體之體驗理解而深化。一定的陳述之意義與一定的行為模式之間，或有一種不確定的對應關係。如不論「事實的陳述」，則思想大抵具有價值判斷的性質。人們往往留意於實踐對於思想效果的檢驗功能，卻疏略於觀念對於實踐之目的與領域的設定作用。大約語言的自我設定性、實踐的不可窮盡性，加之思維的不可觀察性，乃是使觀念具有持久生命和意外發展的基本條件。而一種觀念是否具有持久的生命，則首先取決於其相對於文化體系的理念合理性。一般而言，難以判斷一種「傳統觀念」會在什麼時候以什麼形式重新出現並影響人的行為。

以此之故，在思想史研究中，需要一種方法，系統地處理上述的觀念持久或可能持久的現象。筆者曾提出分析詮釋法，以研究意義結構。此方法以語言陳述為對象，卻不絕對依賴文本（與詮釋學和解構法不同），留意於理性與非理性兩個層面，採取可行的分析和詮釋技術，不排除心理分析和清楚的歷史解釋，彰顯隱蔽的前提，澄清概念的聯繫，以期確定一種可資邏輯檢驗（相對於已知及假設條件）的意義結構。由於本方法預設意義依賴於前提，而前提依主體自覺或不自覺認肯之觀念而變化，此種認肯具行為模式的體驗性質，故本方法預設觀念之可能持久生命（相對穩定的意義結構）及意外發展（產生不同的意義結構）。意義結構大抵可理解為在意義演繹及應用中的一組相對穩定的基本前提。應用此方法，可以衡量一種觀念的邏輯嚴整性及理念上的合理性，故亦可用於思想史研究。但是由於本方法關注諸多細節，要求反覆的分析，層層的詮釋，故更適宜個案研究及比較文

化觀念研究，而於一般思想史論述難有充分發揮之餘地。本書雖力求遵循此一方法之精神，卻不能曲盡其義。至若本書中之文化背景重建，亦限制在已知條件的最低限度之內，蓋本書之方法在根本上並非歷史解釋法，於此可知何以本書以中世紀神學觀念為說明西方文化發展的重要條件之一，卻不以歷史背景為中世紀神學觀念之根本說明。理念之合理性固然相對於文化背景，但同一文化背景中有如此紛繁不一之思想體系，各有其相對穩定的意義結構，故思想史應以說明思想本身之意義結構為第一要務。形成意義結構之條件，未知多於已知，不可強不知以為知。意義結構之說明，乃是或多或少具有主體體驗性的假說，不可能給以完全客觀的證實。本書既以意義之發掘為主旨，故自然排除所謂肯定與否定或精華與糟粕之說，因為不論揚棄抑或根據一時一地之社會作用來固定思想之「本質」，皆是宣告意義生命之終結。

總而言之，思想史的論述乃是意義之詮解，依主體之體認而轉移；思想史家的工作，無非是不斷提出一種或許多餘的個人洞見而已。