

## 如何着手研究中世紀哲學？\*

施特勞斯(Leo Strauss)

周園 譯

我提出如何着手研究中世紀哲學的問題，倘若不先談如何研究整個早期哲學、尤其整個智性歷史 (intellectual history)，便無法討論這個問題。

某種意義上講，這個問題的答案是明擺着的。誰都承認，如果非得研究中世紀哲學不可，便不得不做到盡可能確切和明智。盡可能確切指，任何細節，無論多麼微不足道，都不能認為不值得花大力氣仔細考察；盡可能明智指，在具體研究所有細節時，必須始終銘記整體，須臾不可見木不見林。的確，有許多是細枝末節問題，儘管不得不指出，所謂細枝末節僅是從總體上而言，如果在實際研究中留心，就會發現所謂細枝末節並非瑣屑。在實踐中，總會有兩種誘惑伴隨我們，要麼迷失在未經仔細考辨的離奇枝節中，要麼對細節大大咧咧，無所住心。

當人們說必須歷史地理解中世紀哲學，馬上便觸及到一個更具爭議的問題。人們拒絕一種對過去的解釋，常常不是僅僅因為它不夠確切和明智，而是因為它不是一種歷

---

\* 本文原題How to Begin to Study Medieval Philosophy，譯自Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism* 《古典政治理性主義的再生》，Thomas L. Pangle 編，University of Chicago Press，1989，頁207-226。原文採取隨文注，中譯悉改為腳注。——譯注

史的解釋。那麼，他們所說的歷史地理解是什麼意思？應該是什麼意思？

據康德的一個說法，理解一個哲學家勝過他對自己的理解是可能的。<sup>1</sup>現在，這種理解可能享有盛譽，但它顯然不是歷史地理解。如果它走得過遠，以致自詡為唯一真正的理解，那便徹底是非歷史的理解。在中世紀猶太哲學研究領域中，這種非歷史的解釋最為突出的例子，便是柯亨 (Hermann Cohen) 論邁蒙尼德 (Maimonides) 倫理學的文章。<sup>2</sup>他常常引證邁蒙尼德的論述，但不是將邁蒙尼德而是他自己作為參照系，不是以邁蒙尼德的視域，而是以他自己的視域來理解這些論述。柯亨用了一個專門術語來刻劃他的這種做法，那就是「理想化」解釋。也許，可以稱這種解釋為寓意化解釋的現代形式。無論如何，這是自稱比古代作者更理解他自己的一種企圖。歷史地理解則意味着，恰如先前作者理解自己那樣去理解他。如果我說這已經是一項足夠艱難的任務，那麼每個曾如此嘗試的人都會證實我所言不虛。

理解過去的哲學家勝過他對自己的理解，這個企圖的前提是，闡釋者認為自己的見識高過以往時代的作者。康德認為能夠理解一個哲學家勝過他對自己的理解，十分明顯，他以為自己的見識更高。平庸的歷史學家過於溫和，不可能有如此大的口氣自認見識高超。但是，歷史學家很可能也這麼認為，只是自己沒有意識到而已。他不會聲稱自己的個人見識高過如邁蒙尼德者。然而，要他認為如今的集體見識並不高於十二世紀的集體見識，那將十分困難。例如，闡釋邁蒙尼德時，不止一個歷史學家企圖論斷

---

1. *Critique of Pure Reason* 《純粹理性批判》，B370。

2. *Charakteristik der Ethik Maimunis* 《邁蒙尼德倫理學的特徵》，載 *Jüdische Schriften*，3 vols.，Berlin，1924，3.221-89。

邁蒙尼德的貢獻。他對什麼做出了貢獻？對世代增進的知識和見識的寶藏做出了貢獻。今天，這個寶藏大於以往，比如說，大於邁蒙尼德死時的狀況。這意味着，當說到邁蒙尼德的「貢獻」時，歷史學家腦子裏想的是，邁蒙尼德對現有知識和見識寶藏的貢獻。故此，他便依據如今的思想來闡釋邁蒙尼德的思想。其中隱含的假設是：一般而言，思想史在進步，因此，二十世紀的哲學思想要比十二世紀的哲學思想更高明，或者更接近真理本身。依我之見，這個假設與真正歷史的理解水火不容。它必然會導致在理解方面企圖勝過而不是如同過往思想的自我理解。顯然，我們對過去興趣越大，對過去的理解也會變得更切當。但是，若非事先知道現在在至關重要方面高於過去，我們便不能對過去真有什麼興趣，不可能樂此不疲。歐陸浪漫主義者和歷史學派的歷史理解高出十八世紀理性主義者的歷史理解，並非偶然；它是如下情形的必然結果：歷史學派的代表人物並不相信他們的時代高於過去，而十八世紀的理性主義者卻相信，理性時代高於過往一切年代。如果歷史學家們一開始就認為現在的思想高於過去的思想，就會覺得毫無必要去理解過去本身，只是將過去看做現在的鋪墊。在研究過往學說時，他們關心的首要問題不是「原作者的精言妙意是什麼？」，而是「這學說對我們的信念做出了什麼貢獻？」、「從現在的角度來看，這個學說裏什麼原作者沒弄明白的？」、「依晚近進展來看，它的意思是什麼？」與此進路相反，歷史意識以歷史真理和歷史確實性的名義正當地起而反抗。思想史家的任務是恰如過去思想家理解自己那樣去理解他們，或者依據他們的自我闡釋令其思想再現生機。一言以蔽之，相信自己或者所處時代的方法高於過去的方法，是歷史理解的致命傷。

可以用些許不同的方式表達這同一個想法。思想史家的任務是恰如過去思想理解自己那樣去理解它；因為拋棄這個任務就等於拋棄思想史客觀性的唯一可行標準。眾所週知，同一個歷史現象，各時期、各代人和各種人都有迥然相異的闡釋。同一個歷史現象在不同時代面目各異。新的人類經驗會為古老文本帶來新曙光。例如，無人能夠預見往後一百年裏《聖經》會怎樣被讀解。這些觀察令某些人認為，任何一種闡釋都沒有理由自稱才是真解。不過，已有的這些觀察對此看法並無切實的支持。理解一個既定文本的方法可能不計其數，但這並沒有否定這樣一個事實：原作者在寫作這個文本的時候，只從一個理解角度理解它。比如說，依據清教革命 (Puritan revolution) 理解撒母耳和掃羅故事的角度，不同於《聖經》故事作者理解那故事的角度。《聖經》故事的真解是這樣一種闡釋，它重述《聖經》故事，並使其明白易懂，就像《聖經》作者所理解的那樣。歸根結底，對一個作者的闡釋之所以千變萬化，皆因為有心或無意地企圖比作者更好地理解他自己。但是，如作者理解自己那樣去理解他的路，只有一條。

回到我曾岔開的話題：相信自己或者所處時代的方法高於過去的方法，是歷史理解的致命傷。這個要不得的假設體現了所謂進步論的特徵，通常所稱的歷史主義則避開這個假設。進步論者相信現在高於過去，歷史主義者則相信，一切時代都同等程度地「親近上帝」。歷史主義者不想通過例如論斷一個人的貢獻來裁決過去，而是想要理解和講述事情的如實情況怎樣，「它本來是什麼樣」(*wie es eigentlich gewesen ist*)，<sup>3</sup>尤其過去的思想是怎樣的。至

---

3. Leopold von Ranke, 〈序言〉, *Geschichten der Römischen und Germanischen*

少，歷史主義者有意恰如過往思想理解自己那樣去理解它。但是他注定不能稱心如意。因為他知道，或者更準確地說，他假設，大體言之或其他如此云云，所有時代的思想都同樣真實，因為每一個哲學本質上都是其時代精神的表達。比如說，邁蒙尼德表達了他那個時代的精神，其完美程度同柯亨對其時代精神的表達一樣。過去所有的哲學家都曾聲稱找到了真理本身，而不只是他們所處時代的真理。然而，歷史主義者則斷言，他們錯誤地相信這樣的念頭。他將此斷言作為其解說的立足點。歷史主義者據先驗而知，邁蒙尼德聲稱教導真理本身，教導對所有時代都有效的真理，並無根據可尋。在這個至關重要的問題上，歷史主義者與其對手進步論者一樣，相信自己的方法高於古代思想家的方法。因此，歷史主義者無奈又試圖理解過去勝過其對自身的理解，即使原則上這樣做有違其本意。歷史主義者只不過重複了自己依此而猛烈攻擊進步論者的罪行，儘管有時候其重複在形式上更為複雜。因為，不妨重複一遍，要理解一個認真的教誨，必須對它真有興趣。但是，如果預先知道某個教誨已經「過時了」，便不可能有認真的態度。要想認真看待一個認真的教誨，必須要考慮它可能是純粹真理。所以，如欲對中世紀哲學有切當的理解，必須考慮到，中世紀哲學可能是純粹真理。說得更明白些，在最重要的方面，中世紀哲學高於我們從任何當代哲學家那裏所能學到的一切。僅當我們準備求教於中世紀哲學家，而不只是學得一些有關他們的皮毛，才能懂得中世紀哲學。

同樣，如果想要懂得過去的一種哲學，必須帶着哲學

問題並以一種哲學精神接近它；首要的關心必須是哲學真理本身，而不是其他人對哲學真理想些什麼。但是，如果帶着一個並非其核心的問題來靠近以往的思想家，注定要誤釋和歪曲他的思想。因此，我們以之靠近過往思想的哲學真理必定寬闊無邊，從而可以被收窄，具體而確切地達到作者所關心的問題。這個問題無他，正是關於大全的真理本身。

哲學史家如果真想有點成績，如果想成為一個有份量的哲學史家，就必須準備成為一個哲學家或者說要遁入哲學。他的腦袋裏必須要有一種自由，這種自由在「專業」哲學家並不見。他必須要有一個力所能及的充份自由的腦袋。不要有任何袒護時代思想的偏見，無論是現代哲學、現代文明還是現代科學，不要令任何偏見妨礙他對古代思想家的充份信任。研究過去的哲學，切勿讓自小熟悉的現代意義蹤跡牽着鼻子走；他必須得努力遵循那些曾引導古代思想家思考的意義蹤跡。那些古代的蹤跡不是剎那間可以看見的，往往隱藏在厚厚的灰塵和沙礫之下。在這些沙礫中間，最要命的是現代作者的淺解薄見，是教科書裏隨處可見的想用一個公式解開過去之謎的陳詞濫調。在運用引導過往思想家的意義蹤跡之前，必須要先重新發現它們。在歷史學家成功發現它們之前，自己會不由自主地陷於全然無措和普遍懷疑的境地。他發現自己在一種黑暗裏，唯憑其一無所知的知識才能照亮這黑暗。研究中世紀哲學時，必須明白正開始一次全然不知所終的行程。回來靠岸的時候，他不太可能還會是出發前那個樣子。

真想歷史地理解中世紀哲學，必須認真看待中世紀哲學家們的宣稱——聲稱自己所傳授的是真理本身。這種要求可能會遇到義正辭嚴的反駁：豈非太不講道理？一般來

說，中世紀哲學以亞里斯多德的自然科學為基礎，這種科學不是早已被迦利略、笛卡兒、牛頓徹底駁倒了嗎？中世紀哲學對我們所理解的宗教寬容、代議制度、人權和民主等各項原則幾乎一無所知，其特點是冷落（稍帶輕視）詩歌和歷史，其根底似乎是堅信《聖經》字句靈感說，堅信口傳律法出自摩西，所用的釋經方法是缺乏說服力的隱喻方法。簡言之，不容質疑的現代科學和現代學術成果養育的所有信念都使中世紀哲學無處容身。

這還沒完。中世紀哲學可能已經被現代思想駁倒了。不過，就那個時代而言，它仍可能是可欽可佩、彌足珍貴的成就。但是，就算退到這一步，仍然還可能不夠。一個明顯的例子是，認為中世紀哲學對中世紀猶太教的影響遠非有益。你們許多人可能都讀過索勒姆 (Gershom Scholem) 博士的大作《猶太神秘主義舉要》。<sup>4</sup>索勒姆博士認為，從猶太教立場——也即從拉比猶太教立場來看，猶太神秘論 (Kabbala) 遠勝於中世紀猶太哲學。其立足點是如下觀察：

神秘主義者和哲學家都徹底改變了古代猶太教的框架。……〔但是〕哲學家將猶太教的具體實在成功轉變為一堆抽象概念之後，他只能盡其本份。與此相反，神秘主義者則避免通過寓意化摧毀宗教敘述的活體。……如果考量哲學和猶太神秘論各自對體現拉比猶太時期創造性的兩大成就即律法 (Halakhah) 和傳言 (Aggadah) 的不同態度，差別就更明顯了。顯然易見，哲學家未能同兩者任何一方建立可嘉的親密關係。……整個宗教律法的精神與哲學探究領域格格不入，

---

4. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 《猶太神秘主義舉要》，New York, 1961。

這當然也意味着，律法不役於哲學批評。……就純粹歷史地理解宗教而言，邁蒙尼德對宗教誡條 (*mitswoth*) 起源的分析極為重要，但是，他認為自己關於宗教誡條的理論有益於促進將它們真正落到具體實踐的熱情，這未免唐突。……對哲學家來說，律法要麼無足輕重，要麼只不過是逐漸瓦解而非增進猶太教聲譽的東西。……傳言……既是一種方法——這方法原本而具體地表達了猶太教徒內心深處的源動力，也是一個品質——這品質有益於切切實實真正趨近我們猶太教的本質。然而，正是這種品質，一直令猶太教哲學家們迷惑不解。……他們的寓意化只是簡單而含蓄的考據，這再平常不過了。<sup>5</sup>

索勒姆認為，我們的中世紀哲學家就其作為哲學家而言，不僅根本看不到猶太靈魂中最本源的力量，而且看不到人自身靈魂中最本源的力量。據他說，哲學「拋棄了生命的原始面，緊要之處是人變得憂生懼死，從理性的哲學裏搞出貧乏的智慧」。<sup>6</sup>相反，猶太神秘主義者「強烈感受到活潑潑的東西都有的實在之惡和深深的恐懼。他們不會像哲學家那樣，用方便的公式隱藏這一實情。」<sup>7</sup>

索勒姆博士掃蕩性地猛烈抨擊中世紀哲學，應該為此感謝他。因此抨擊，我們便不能止步於混成歷史嚴肅感和眼下流行的哲學中立性。索勒姆的批評極為嚴厲，但不能說背謬 (*paradoxical*)。事實上，索勒姆一定程度上不過做了這樣一件事情：對眾皆認同的觀點所看不到的東西，索勒姆十分清楚地說了出來。古特曼 (*Julius Guttman*) 的《猶

---

5. 同上，頁23、26、28-31。

6. 同上，頁35。

7. 同上，頁36。

太教哲學面面觀》(*Philosophies of Judaism*) 是論猶太哲學史的標準著作。此著要旨有二：一是中世紀哲學家們很大程度上為了希臘觀念拋棄了《聖經》關於上帝、世界和人的觀念，二是現代猶太哲學家們在捍衛猶太教核心信仰的原旨方面遠勝於其中世紀前輩。這方面，我們還可以看到，羅森茨威克 (Franz Rosenzweig) 認為柯亨的《源於猶太教的理性宗教》(*Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*) 絕對高於邁蒙尼德的《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*)。

對這些批評，不能隨隨便便打發了事。停留於模稜兩可、似是而非的答案，才是無理得很。唯一令人信服的是，確實地解讀偉大的中世紀哲學家。如果以為我們已經駁倒了這樣的解釋，便大錯特錯。對中世紀猶太哲學的歷史研究不過是最近才有的事。從事這方面研究的每一個人人都極大地倚賴蒙克 (Salomon Munk)、考夫曼 (David Kaufmann) 和沃爾夫松 (Harry A. Wolfson) 所取得的巨大成就。但是，我可以肯定，可能正是這些偉大的學者首先承認，像哈勒維 (Halevi) 的《庫撒利》(*Cuzari*)\* 和邁蒙尼德的《迷途指津》這些著作，現代學術連門兒都還沒摸着：我們才不過剛剛起步。但是，就算撇開這個可能十分緊要的考慮不說，以上所引的批評一定程度上也可以得到解答而無糟糕後果之虞。索勒姆博士視為當然的是，中世紀哲學家們想在他們的哲學著作中表達或闡釋活潑潑的歷史性猶太教，或者說想表達敬神的猶太人的宗教情愫或體驗。他們的真實意圖更溫和一點、或者更激進一點。猶太傳統的整個教誨確確實實受到來自希臘哲學後裔們的攻擊。由於

---

\* 參 Rabbi Yehuda Halevi, *The Kuzari: in defense of the despised faith* 《庫撒利》，translated and annotated by N. Daniel Korobkin, Northvale, N.J., J. Aronson, c1998。——譯注

對希臘化時期的猶太歷史所知有限，我們必須慎之又慎才可以說，西方世界的兩大原動力——《聖經》宗教與希臘科學或哲學，在中世紀首次交鋒，當然也是第一次充分交鋒。這個交鋒不是倫理一神教與異教的交鋒，不是兩個宗教之間的交鋒，而是宗教與科學或哲學的交鋒，全然基於信仰和順從的生活方式與全然基於自由洞察和人類智慧的生活方式的交鋒。在那次交鋒中，相對比較成問題的不是宗教情愫或體驗本身，而是那些基本、但不顯眼的預設。以這些預設作為基礎，那些情愫或體驗便不再只是一些美麗的梦想、虔誠的願望、畏然而敬的幻覺、或者情緒的誇張。猶太神秘主義者博格斯的摩西 (Moses of Burgos) 自然可以說，神秘主義者起步的地方，哲學家無門可入。<sup>8</sup>但是，這豈不是和下面的看法如出一轍：猶太神秘主義者本身並不關心信念的根基，也就是說，不關心唯哲學家才感興趣的問題？若否定這個問題之緊要無雙，那便是斷定信仰與知識、宗教與科學的衝突不可思議，或者斷定知性誠實無需掛懷。若以為神秘主義者的特殊體驗足以打消科學或哲學提出的疑問，那便是忘記了這些體驗確證律法為絕對真理的方式完全無異於它們確證基督教教義或伊斯蘭信條為絕對真理的方式；這意味着，三大一神論宗教的義理衝突無關緊要。其實，正是那些不可解決的義理衝突引發了、或者一定程度上加強了哲學研究的衝動。(猶太哲學比神秘主義更為頑固地拒絕基督教教義的影響，這一點亦非無足輕重。)當然，可以說，現代猶太哲學已經討論了信仰與知識、宗教與科學的關係問題，採用的方式遠較中世紀哲學來得先進和成熟——這種看法也尤其是古特曼和

---

8. Scholem, 《猶太神秘主義舉要》，同前，頁24。

羅森茨威克所持觀點的隱含之意。畢竟，我們的所有內心疑慮，歸根到底不是傳統猶太教信仰與亞里斯多德形而上學的衝突，而是與現代自然科學和現代歷史批判的衝突。而且，這種衝突不是在中世紀猶太哲學那裏，而是在現代猶太哲學這裏得到討論。然而，這幅圖畫還有另外一面。從門德爾松 (Moses Mendelssohn) 到羅森茨威克的現代猶太哲學與整個現代哲學的基本假設一榮俱榮、一損俱損。如今，現代哲學之於中世紀哲學的優越性，已經不再像之前一兩代人以為的那樣不言而喻。現代哲學搞出了一個中世紀哲學全然陌生的區分——哲學與科學的區分。這個區分所暗藏的危險在於，它為確立一種非哲學的科學和一種非科學的哲學鋪平了道路：科學只是工具——可以成為現存任何權力和任何利益的工具，而在哲學裏，願望和偏見已經佔據了原本屬於理性的地盤。我們已經看到，現代哲學放棄了真理可證的主張，墮落成某種形式的知識自傳，要不就自甘為現代科學的婢女，蒸發為方法論。我們每天可以看到，人們對哲學這個名稱如此嗤之以鼻，以致談論江湖騙子的庸俗哲學就像談論希特勒。這個不幸並非偶然，是區分哲學與科學的必然結果，是最終注定要導致分裂哲學與科學的區分帶來的必然結果。無論我們怎麼想新托馬斯主義，它在非天主教徒中間的巨大成功，恰因為人們越來越多地意識到，現代哲學的有些基本問題搞錯了。十七世紀爭執的問題——現代人高明過古代人或者恰恰相反，現在再度成為商榷話題，再度成為一個問題；只有傻瓜才會以為已經找到了圓滿的答案。我們只不過剛剛開始意識到其內涵之浩瀚。但是，它再度成為一個問題這個事實，足以令中世紀哲學研究成為哲學之要務，而非僅是歷史要務。

我想強調一點，這對正確領會中世紀哲學極為重要。現代哲學已經發展到了這樣一個地步：哲學或科學本身的意義懸而未決。只要提一個最明顯不過的例子即可了然：曾有一段時間，哲學或科學普遍被認為是、或者能夠或者應該是社會行動的最佳指南。眼下十分流行討論政治神話的重要性的必要性，僅此足以表明哲學或科學的社會重要性已經變得可疑了。我們再度面對「為什麼要哲學？」或「為什麼要科學？」的問題。這個問題曾是哲學濫觴期的討論焦點。可以說，柏拉圖諸對話的目的無他，昭昭然如是：在全城議庭這個政治共同體面前辯明哲學或科學之正當性，以回答「為什麼要哲學？」或「為什麼要科學？」。究其根本，中世紀哲學同樣如此：在律法或律法書的議庭面前辯明哲學或科學之正當性，不得不提出「為什麼要哲學？」或「為什麼要科學？」。哲學的這個最最根本的問題——關乎其自身的正當性和必要性問題，對現代哲學來說不再是一個問題。一開始，現代哲學就試圖以據稱真正的哲學或科學來取代據說錯誤的中世紀哲學或科學。它再也不提哲學或科學自身的必要性問題，視此必要性為當然。僅此事實足令我們從一開始就確信，中世紀哲學憑一種現代哲學所缺乏的哲學徹底性與現代哲學區別開來，或者說，在至關重要的方面，它比現代哲學高明。

所以，我們的目光應該從現代哲學家那裏轉向中世紀哲學家，期望從他們那裏學到一些東西，而不只是知道一些關於他們的皮毛。這並非全然乖張之想。

現代人是中世紀哲學的學徒。不管他是否清楚這一點，他處於現代哲學的影響之下。恰恰由于這個影響，真正理解中世紀哲學變得十分困難，而且在開始的時候甚至不可能。正是現代哲學對中世紀學徒的這種影響，使得在

開頭處不可避免對中世紀哲學作非歷史的闡釋。因此，要理解中世紀哲學，便要從現代哲學的影響中解放出來。而且，若不嚴肅認真、毫不間斷、持之以恆地反思現代哲學的具體特性，這種解放便沒有指望。只有知識才能使人自由。現代人理解中世紀哲學，只能達到我們以現代哲學的具體特性理解現代哲學所達到的程度。

這並不意味着中世紀哲學的學徒必須通曉中世紀和現代哲學的所有東西。如此浩如煙海的知識和事實信息的積累，即使根本上可能，亦將令任何人疲憊不堪。另一方面，名副其實的學者不可能倚賴那些關於中世紀思想與現代思想差別的陳詞濫調，這種談資因流串於教科書之間而顯長盛不衰之勢。就算那些老掉牙的看法確實為真，年輕學者也不可能知道情況必然如是：他不得不盲從陳年老調。要想凝合應有之確實性和同等迫切的應有之廣泛性，唯一的辦法是一定要從細緻考察諸節骨眼入手。比方說，有些時候，一部中古作品是一部現代作品的樣本。通過模本與其原本的仔細比較，我們對中古進路與現代進路特點的差別會有一個清楚而切身的直接印象。譬如，以圖費爾 (Ibn Tufayl) 的 *Hayy ibn Yuqdhân* 和笛福 (Defoe) 的《魯濱遜漂流記》(*Robinson Crusoe*) 為例。笛福著作的藍本是阿拉伯哲學家著作的十七世紀拉丁文譯本。兩部著作討論的共同問題是，在毫無社會或文明助力的情況下，一個與世隔絕的人憑其本己的力量能取得什麼樣的成就。中古人的成就是成為大哲人；現代人的成就則是奠定技術文明的基礎。另外一類節骨眼是，現代人對中古文本的評點。對比門德爾松對邁蒙尼德《邏輯論》(*Treatise on Logic*) 的評點與邁蒙尼德的作品本身，將鑿然表明我們的主題。第三類節骨眼是，現代人針對中古教誨的詳爭細辯，比如斯賓

諾莎 (Spinoza) 在《神學政治論》(*Theologico-Political Treatise*) 中對邁蒙尼德之教誨和方法的批評。考察斯賓諾莎在哪些論題上誤解或者沒有充分理解邁蒙尼德，便能夠看到一些具體可見的現代偏見，這些偏見一開始便阻礙我們對邁蒙尼德的理解，這種阻礙對斯賓諾莎有多大影響，對我們的影響至少也同樣多大。不過，所提三種類型的所有例子，都會面對這樣的反駁：這些例子也許會誤導粗心的學徒，以為這些具體的現代諸哲學與中古諸哲學的差別乃是現代哲學與中古哲學本身的差別。

為了搞清楚兩者本身的差別，我想，最好的辦法莫過於切實地比較一下中世紀和現代時期裏各自最具代表性的哲學或科學各科目。根據現今的大學課程表或十九世紀和二十世紀編纂的哲學系統的標題，便可輕鬆地編成一份眼下通行的哲學科目的清單。將這份清單與阿爾發拉比 (Alfarabi) 或者阿維森那 (Avicenna) 的哲學科目表做一個比較，就會發現差別有多大。這些差別觸目的是，就算目光最為短淺的人也不會看不見。這些差別如此顯而易見，就算最懶惰的學徒，也會覺得有必要作一番思考。舉例來說，我們一眼就可以看到，中世紀並不存在如美學或者歷史哲學這些哲學科目，從而會產生一種不容置駁且絕對合理的對諸多現代學者的不信任，這些學者成篇累牘大談中世紀美學或者中世紀歷史哲學。於是，我們便會有興趣問：「美學」和「歷史哲學」這些字眼兒到底從什麼時候開始冒出來？得知十八世紀開始冒現之後，我們便開始揣摩令它們冒現的預設條件。這樣，我們便已經步入正軌。或者，不妨考慮一下，中世紀哲學裏並沒有一門所謂「宗教哲學」的科目。眾多書冊大談中世紀猶太宗教哲學或其他嚴格說來子虛烏有的東西，而且琳瑯滿目！所有這些書冊

裏邊一定有某些東西基本上搞錯了。我們於中世紀哲學裏發現，處於現代宗教哲學位置的，乃是作為哲學科目之一的神學，其學名叫做自然神學。自然神學是關於上帝的義理學，宗教哲學則是分析人類對上帝的態度，兩者之間有天壤之別。這差別意味着什麼？中世紀基督教最偉大的著作以「神學大全」("Summa Theologica") 為題，宗教改革時期最偉大的著作以「基督教要義」("Institutio Christianae Religionis") 為題，這標題有何用意？邁蒙尼德在其《迷途指津》中不討論宗教問題又意味着什麼？確確實實，為了最終對中世紀哲學有一種歷史的真知實見，就不得不從諸如此類的問題開始入手。

許多學者認為我提到的諸如此類問題即使算不上專斷，也夠得上迂腐。他們論辯道：把中世紀哲學家的詩評看做對美學的貢獻，有什麼不該？中世紀哲學家視那些評論分屬詩學或倫理學、或者甚至政治學，認為詩歌本質上是一種有目的的活動，教化愉悅或愉悅教化乃其份內事。中世紀哲學家視詩學為一種技藝，其職分就是教導如何寫漂亮的詩等等事務，認為詩歌本質上服務於諸如道德提昇這樣的隱在目的。簡言之，中世紀哲學家對詩歌的看法極端狹窄。由於我們的現代哲學家們〔的教導〕，我們懂了更多：我們懂得詩歌自在自為，懂得美學遠不只是教詩人怎樣寫詩，而是對詩歌作品和審美欣賞、鑑賞或理解的分析。現代看法如此明顯地勝過中世紀觀點，所以，以我們自己作為參照系來談論中世紀哲學家的詩評，並因此把它們劃歸美學領域，還有什麼可遲疑的呢？顯然，正是這種思想定式使得沒有可能歷史地理解中世紀哲學。如果一開始就知道中世紀在這方面的看法是錯的或者貧乏的，就不必浪費時間去研究它；或者，就算有人不介意浪費時間，

他顯然也不會為了一個他不可能有任何好感的觀點煞費腦筋，而真要理解這個看法，便免不了傷神勞心。既然我提到了美學對抗詩歌的例子，我還可以加一句，中世紀對詩歌的看法，根本上源自柏拉圖的《國家篇》(Republic)，也就是說，這種看法源自一個人的作品，而這個人不可能被指為如苦行僧般缺乏審美感。

我一直想要表達的意思是，術語措辭至關重要。每一個指向重要話題的術語都暗示一整套哲學。由於一開始並不能確定哪些術語重要、哪些不重要，必須眼睛瞪得大大的，不能放過讀到的或者論述中用到的任何一個詞語。這樣，我們便自然而然面對翻譯問題。翻譯一部哲學書所能得到的最高獎賞，莫過於說它完全忠於原文，也即徹頭徹尾照本翻科 (*in ultimitate literalitatis*)。不妨舉精妙絕倫的中世紀譯者的拉丁措辭為證；無論把阿拉伯文著作譯成希伯來文，還是把這兩種文字的著作譯成拉丁文，他們的翻譯都絕對超過大多數現代譯文，儘管他們的拉丁文常常特別差勁 (*in ultimitate turpitudinis*)。難以理解，為什麼眾多現代譯者會近乎迷信地害怕照本宣科的翻譯。它帶出來的結論是，誰要不得不完全倚賴哲學著作的現代翻譯，誰就不能準確理解作者的思想。相應地，即使最不通外文的人(像我這樣)都有必要去讀原文。中世紀卻並非如此。亞里斯多德的中世紀門徒對希臘文一竅不通，解讀亞里斯多德卻遠勝於只能對希臘老古董如數家珍的現代學者。決定這種優勝的關鍵因素在於，中世紀評注家隨時參照亞里斯多德文本最為照本翻科的譯文，汲汲於文本和文本的措辭。

以上討論適用於泛泛的中世紀哲學研究。現在，轉而具體討論中世紀猶太哲學。廣泛而言，中世紀猶太哲學包括兩種類型，較早出的一種興盛於伊斯蘭環境，較晚出的

一種出現在基督教環境。我所討論的僅限於早出類型，撇開其他考慮不談，從方法論問題看，這個早出類型更有意思。有一些具體困難妨礙我們理解阿拉伯—猶太哲學，也妨礙我們理解它所倚賴的伊斯蘭哲學。與哲學古籍編修分道揚鑣的哲學史，是現代世界的一項成果。這個項目的始作俑者是培根 (Francis Bacon)。起初，哲學史被認為並非哲學本務，是文獻學家而非哲學家的追求。哲學史只是在十九世紀才成為哲學的一部分，這尤其得力於黑格爾 (Hegel)。作為基督教歐洲的一項成果，哲學史天生傾向於用基督教或拉丁經院主義來範圍歸指中世紀哲學研究。如果對現代哲學與中世紀哲學的差別沒有一番清晰思考，作為中世紀哲學學徒的現代人，便由於現代哲學對其思想的影響而無法理解中世紀哲學。類似地，如果對基督教經院主義與伊斯蘭—猶太哲學沒有一番緊密思索，作為伊斯蘭—猶太哲學的學徒的享有西方傳統的哲學史家，便無法理解伊斯蘭—猶太哲學。

我們不得不從這樣一個差別着手，這個差別的一方是猶太教和伊斯蘭教，另一方是基督教。對猶太人和穆斯林來說，宗教首先是律法，是出自神的密碼，並非如基督徒以為的那樣，宗教首先是體現於教義的信仰。相應地，宗教學本身，也即聖教義 (*the sacra doctrina*)，並不是啟示神學 (*theologia revelata*)，而是律法學 (*halaka* 或 *fiqh*)。如此理解的律法學與啟示神學的共同之處遠少於它與哲學的共同之處。因此，作為一個原則問題，哲學在伊斯蘭—猶太世界裏的地位，遠不如它在基督教世界中來得穩固。若非至少對哲學的基底部分已有所研究，要想成為有份量的基督教神學家，根本不可能；哲學是官方欽准甚或必修訓練的組成部分。相反，即使連一丁點哲學知識也沒有，

也可以成為一個絕對有份量的律法學家 (halakist或faqih) 。這個根本差異無疑說明了，為什麼哲學研究後來在伊斯蘭世界裏會完全沒落，而在西方，即使有路德 (Martin Luther) ，哲學也沒有沒落。這說明了，為什麼遲至一七六五年亞什肯拿系 (Ashkenasic) 猶太人門德爾松感到有必要為推行邏輯研究做一番實際的申辯，有必要表明，為什麼不許閱讀僭越或瀆神著作的禁令不適用於對邏輯著作的研究。這還至少部分地說明了，為什麼邁蒙尼德的《迷途指津》事實上從未獲得托馬斯·阿奎那 (Thomas Aquinas) 的《神學大全》所享有的權威性。最有啟發性的莫過於這兩部最具代表性的著作開頭部分的差別。巨著《神學大全》第一條處理的問題是：神學是否必須與哲學科目分道揚鑣、是否必須作為哲學科目的補充。托馬斯在哲學議庭前為神學辯護。相反，邁蒙尼德的《迷途指津》則專心致志於律法學，致力於律法的真知實學。它以漫評一則《聖經》經節起頭，起點是在傳統猶太學的議庭前為哲學辯護，而不是在哲學議庭前為傳統猶太學辯護。如此，我們怎麼還能想像，邁蒙尼德會在其《迷途指津》開頭處討論律法學是否必須作為哲學科目的補充之類的問題？邁蒙尼德論其同代人阿威羅伊 (Averroës) 的一篇文章闡明了他的進路，這篇評論顯然旨在從律法角度辯明哲學的正當性。它依據伊斯蘭法的法律術語討論容許還是禁止或者必得研究哲學。很清楚，哲學處於防禦位置，事實上也許沒那麼嚴重，但就法律境遇而言確乎如此。在猶太文獻中，與阿威羅伊的論證相儕的可不只一例。

對「哲學」和「哲學家」這些詞語的使用，最為明顯地說明，哲學在中世紀猶太教中的地位頗成問題。我們當然以為像邁蒙尼德和哈勒維這些人都是哲學家，毫不遲疑地將

他們那些可敬的著作叫做哲學書。但是，如此做法真的符合他們對這個問題的看法嗎？在他們的使用習慣裏，哲學家通常指這種人：其信念根本上有別於三大一神論宗教中的任何一種宗教的信徒，無論名義上他是否屬於這三種宗教的一種。哲學家們自成一個群體、一個圈子，這個圈子根本上有別於猶太人的圈子、穆斯林的圈子和基督徒的圈子。如果稱哈勒維和邁蒙尼德這些思想家為「哲學家」，我們便在隱約否認猶太哲學家或猶太哲學這個觀念本身有問題。但是，這些人腦子裏最為根深蒂固的信念莫過於此：猶太哲學（這個觀念）本身成問題，缺乏根基。

現在，我們來考慮另一面的情況。無可置疑，基督教世界對哲學的官方認可有其不利之處。取得這種認可所要付出的代價是嚴厲的教制監控的重負。相反，哲學在伊斯蘭—猶太世界裏根基不穩的處境，倒保證或者注定了其私人性，擁有較高程度的內在自由。這方面，哲學在伊斯蘭—猶太世界裏的處境類似於它在古希臘的處境。常聞古希臘城邦是一種全權社會架構：它不僅操辦和規範政治和法律事務這些應管之事，而且也插手道德、宗教、悲劇和喜劇。但是，有一種活動，無論事實上還是理論上，就本質而言是徹頭徹尾私人性的、超政治和超社會的，這就是哲學。建立哲學學園的，不是城邦或者教制的權威，而是毫無權威的人，是隱士。就此而言，我認為，哲學在伊斯蘭世界裏的處境類似於希臘處境，而不是它在基督教歐洲的處境。伊斯蘭—猶太哲學家本身就看到了這個事實：在評注亞里斯多德時，他們把哲學生活作為一種徹底私人的生活來討論：把哲學生活比作隱士生活。

在穆斯林和猶太人眼中，宗教首先是律法。相應地，宗教首先作為一種政治事實進入哲學家的視野。因此，討

論宗教的哲學科目不是宗教哲學，而是政治哲學或政治科學。這裏所說的政治科學有其具體意思，指柏拉圖的政治科學，也即柏拉圖《國家篇》和《法律篇》(Laws)裏的教誨。以伊斯蘭—猶太哲學為一方，基督教經院主義為另一方，雙方最明顯不過的差別在於：在西方世界，政治科學的經典是亞里斯多德的《政治學》(Politics)，在伊斯蘭—猶太世界，政治科學的經典則是柏拉圖的《國家篇》和《法律篇》。事實上，伊斯蘭—猶太世界那時全然不知有亞里斯多德的《政治學》，而《國家篇》和《法律篇》在基督教歐洲的出現不早於十五世紀。

當然，伊斯蘭律法與猶太律法一樣被認為是一種神法，是神通過先知賜給人的法。根據柏拉圖的哲學王的說法，阿爾法拉比、阿維森那和邁蒙尼德把先知解釋為完美政治共同體的奠基者。這些哲學家認為，預言學說是政治科學的一部分。阿維森那說柏拉圖的《法律篇》是論預言的典範著作。這種視預言本質上為政治的看法，着實影響了邁蒙尼德《論律命》(sepher ha-mizvot)和《論知識》(sepher ha-madda)的整個想法。這種觀點的涵義見於邁蒙尼德的如下論評：偏好占星術而忽視戰爭和征服的藝術，導致了猶太國家的毀滅。

伊斯蘭—猶太哲學和基督教經院主義的差別在實踐哲學領域有最為醒目的表現。理論哲學方面，伊斯蘭—猶太哲學和基督教經院主義實質上立足於同樣的傳統。但在政治哲學和道德哲學方面，則有根本的差別。我已經講到伊斯蘭—猶太世界裏沒有亞里斯多德的《政治學》。同樣重要的是沒有羅馬文學、西塞羅(Cicero)及尤其是羅馬法。這個情況導致的結果是，自然法學說作為基督教經院主義的標記，實際上在十八世紀末之前一直也是西方思想的標

記，但在伊斯蘭—猶太哲學中完全不存在。自然法學說只出現在某些受基督教思想影響的晚期猶太作家中間。確實，伊斯蘭神學家們 (the *mutakallimûn*) 曾肯定理性法的存在，這理性法實際上就是西方所說的自然法，但伊斯蘭—猶太哲學家們完全拒斥這種看法。基督教經院主義者叫做自然法、伊斯蘭神學家叫做理性法的那些行為準則，伊斯蘭—猶太哲學家則稱之為流俗之見。這個觀點在中世紀基督教〔世界〕裏只是一個邊緣現象，某種程度上出現在帕多瓦的馬爾西留 (Marsilius of Padua) 的教誨裏，他是中世紀教權主張的頭號勁敵。

如此，便到了我想說的最後一點，闡明令伊斯蘭—猶太哲學與基督教經院主義區分開來的差別有多大及其意義，旨在辯明我的看法不虛：要想真正懂得伊斯蘭—猶太哲學，必須時時以此差別為念。基督教經院主義受伊斯蘭哲學影響最深的一個學派是拉丁阿威羅伊主義 (Latin Averroism)。拉丁阿威羅伊主義聞名於世的是其雙重真理學說，即認為一個命題可以在哲學裏為真而在神學裏為假，反之亦然。在阿威羅伊本人或其前輩們當中，並無雙重真理學說。我們倒是發現伊斯蘭哲學相對充分地討論了兩種教誨的區別，即基於修辭論辯的顯白教誨 (exoteric teaching) 與基於說理論證或科學論辯的隱微教誨 (esoteric teaching) 的區別。至今，伊斯蘭哲學的學徒還沒有充分重視這個顯然絕對無比重要的區別。如果真正的、科學的教誨乃是隱微的、秘而不宣的，我們便不能如平常那樣確信，伊斯蘭哲學家的公開說白是他們的真實教誨。我們便必須要獲得一種特殊的閱讀技巧，對於理解那些直陳作者之見、毫無掩飾和曲辭的著作來說，就不需要這種技巧。如果將這裏所說的隱微手法追溯至垂死古跡的某種寄生現

象，便搞錯了。其源頭不得不回溯到柏拉圖，回溯到《斐德羅篇》(Phaedrus) 關於口傳教誨優於書寫教誨的說法，回溯到《國家篇》和《法律篇》關於高貴的謊言有其必要的學說，尤其回溯到柏拉圖本人在其所有著作裏運用的文字技巧。我們可以放心地說，伊斯蘭哲學的這種柏拉圖主義還沒有得到充分研究之前，對伊斯蘭哲學的理解所依賴的地基就還極為脆弱。類似的考慮也適用於倚賴伊斯蘭哲學的猶太哲學。凡讀過《迷途指津》的人都知道，邁蒙尼德多麼強調其教誨的隱微性：從一開始就告誡讀者，他展開的只不過是隱微教誨的章節標題，而不是章節內容本身。在《庫撒利》中，我們也遇到類似情況：庫撒利最後皈依了猶太教，是因為他聆聽了對《創造之書》(the *sepher yeszira*) 隱微教誨的一種極度隱微的解釋。正是憑着對這些現象的觀察，我敢說，我們對中世紀哲學的理解還處在十分浮淺的階段。我並沒有因此薄視沃爾夫松和海內曼(Isaac Heinemann) 特惠厚澤之意，他們已多處論及早期哲學家們特有的文字天工。除通盤考察之外，還要把那些考察條理清晰地用於對文本的具體解釋。只有圓滿完成這種闡釋之後，才可以判斷中世紀哲學的價值和真理。就目前來看，暫時擱置我們的判斷，從學於這些偉大的教師，不失為明智之舉。許多重要課程，現代人只能從前現代、非現代的思想家那裏才學得到。