

Globethics Repository



奧卡姆的政治理論

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Miethke, J.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-12 20:25:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167157

奧卡姆的政治理論*

米特凱(Jürgen Miethke，德國海德堡大學歷史系教授)

朱雁冰教授 譯

[編者按]現代思想和社會制度的形成與中世紀晚期有深遠的歷史關係，當今學術界堅持不懈地重新認識歐洲晚期中世紀思想，將有關的重要思想文獻從拉丁文譯成現代語言，表明晚期中世紀思想對現代社會和精神生活問題的相關性沒有消失。奧卡姆就是一個例子。本刊譯載奧卡姆的《對話》一書的首次現代譯本之長篇後記，以紀念這位中古晚期的基督教神學思想大師去世六百五十周年。

歷史意義上的偉大是一個模糊概念。很少有哪個人能夠無可爭議地要求被如此稱謂。奧卡姆(Wilhelm von Ockham)在這個意義上可以進入他那個時代的「偉人」之列，這位方濟各會士既沒有在他所從屬的修會、也沒有在教會或者國家機構擔任顯赫職務，他是一個完全以其著述發揮重大影響的人。「沒有誰會繞開他走過去……每一個致力於中世紀晚期研究的人或早或遲都會與他相遇」，——早在半個世紀以前，牛津的歷史學家雅克布(Ernest Frazer Jacob)就這麼說。¹即

* 譯自Guillelmus de Ockham, *Dialogus*《對話》，Darmstadt，1994，頁209-244。

1. Ernest Frazer Jacob, *Ockham as a political thinker*〈作為政治思想家的奧卡姆〉，載Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch* (Oxford, 1943), Notre Dame, Indiana, 1963, 頁85。

便在今天，這一判斷仍然正確，雖然我們的興趣在此期間發生了某些變化。

這並不是說，這位學者在當時無所不在。這在文獻靠手抄複製的時代根本不可能。但是，奧卡姆在他的著作中通過理論上的努力和批判性分析，認識和表述了時代的論題，敏銳地察覺出未來的發展，甚至先於這一發展提出研究方向，所以，其批判性的探索之影響遠遠超過作為理論家的他所作出的回答。

奧卡姆處在一個變革和危機四伏的時代，他生於十三和十四世紀之交前不久(約在1285年與1290年之間)，大概死於一三四七年或一三四八年，²當時「瘟疫」的第一股惡浪正席捲歐洲大陸。在他所生活的世紀裏，長期的結構轉變中間或有短期的繁榮出現，處於不同的力量對比態勢中的各種傾向與相互毫無調和性的新思潮並存。誠然，這在原則上可能是每個時代的特點，但在有些時代卻表現得比另一些時代更加明顯。十四世紀是相持的各派力量一觸即發的動蕩年代，當時歷史似乎在緩口氣休息。奧卡姆自己並未造成當時的變革。他作為學者和知識人、大學教師和皇室顧問的態度，是一個記載史實的旁觀者而非參與政治行為者的態度。但奧卡姆觀察入微，他的翔實考察具有指點迷津的作用。

牛津和阿維尼翁時期的奧卡姆 時代的動蕩

-
2. 關於他的生平，主要參考傳記中所提到的Léon Baudry / William J. Courtenay / Girald J. Etzkorn / Francis E. Kelley / George Knysh / Jürgen Miethke的著作。關於他死的日期參見Jürgen Miethke, Zu Wilhelm Ockhams Tod(奧卡姆之死), *Archivum Franciscanum historicum*, 1968(61), 頁79-98; Gedeon Gál以充分但並非絕對可靠的理由認定並寫出William of Ockham died "impenitent" in April 1347(奧卡姆「毫不悔悟地」死於一三四七年四月)，載*Franciscan Studies*, 1982(42), 頁90-95。

只是在後來才波及到奧卡姆。在奧卡姆成年生活的最初幾十年，他周圍世界的社會和政治發展的問題在他身上還不佔據明顯的重要地位。沒有任何文獻說明，關於政治憲法的(*Verfassung*)合法性的論辯、教皇與皇帝的鬥爭曾引起他的關注。這個顯然出生於倫敦附近一個小村的非貴族家庭的兒子以這個村名為姓，青年時代參加方濟各會，這是出自個人決定還是按照父母願望，我們不得而知。他在後來的整個生活中也一直沒有提及他為什麼邁出這一步。方濟各會士的身分始終決定着他的生活道路，方濟各會入會誓言對於他的戲劇性轉變也發生了影響，使他走出寧靜的、只是為知識歷險所激蕩的學者生活，進入時政的論戰世界，使他離開牛津學園，來到慕尼黑的巴伐利亞路易皇帝的德意志宮廷。

方濟各會造就着這個年輕人，也給予他謀生的物質手段，正如它對許多年輕會士所做的那樣：選定他送入大學深造。作為會士，凡是有天賦而且勤奮者單憑個人天賦而不靠任何家庭背景都可能優先入選。大學的其他資助只能滿足最基本的需要，而且很難獲得。當時大學讀書的費用是很高的。

奧卡姆在他所屬的修會和牛津大學完成學業，長進儘管並非閃電般地急速，但卻穩步有序。他修完了當時大學章程和修會慣例對一個神學學生所要求的漫長的學習時間。在他作為神學學生和講師(這在當時可直接相互轉換)研讀期間，撰寫了大量經院式論文。這些論文不僅數量驚人，(剛剛編訂出版的他的《哲學與神學著作全集》共有大八開本十七卷。)³而且，這些真正意義上的「經院論文」對

3. Jürgen Miethke, Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen

後來幾個世紀歐洲大學神學歷史的發展產生了廣泛的、儘管個別情況尚難以確定的影響。

我們不可能在這裏詳細討論奧卡姆的全部著作，只是提醒人們注意一個事實：繼續產生着影響的並非奧卡姆就神學與認識論、自然哲學與邏輯學、亞里士多德注釋與倫理學的問題分別作出的回答。他的回答往往很快為他的學生和後繼者束之高閣，並為對他們似乎更加合適的表述方式所取代。這種情況發生之快有時使今天的研究者對中世紀晚期究竟者是否曾有過一種奧卡姆主義發出疑問。⁴從根本上解釋奧卡姆著作在中世紀晚期大學的持久存在這一事實的，是他的方法論魅力，是他勇敢的、仔細考慮到當時討論環境而精確提出的問題。奧卡姆從曠日持久而又錯綜紛繁的爭論中推出結論時所表現出的膽識、他將論題集中歸納為「以經院方式」表述的問題時具有的堅定態度、他所提出的有時甚至不顧忌明顯的悖謬證言的解決辦法之清晰性，——這些都使人產生如釋重負之感，所以，即便人們不願接受他的答案，但他提出問題的方法和對論題的理論歸納在長時間內仍然對科學討論具有指導意義。

奧卡姆站立在經院哲學全盛期偉大神學家們所構成的梯級上，他尤其一再求助於方濟各會神學家司各脫(Johannes Duns Scotus)的學說，同時他也深諳阿奎那(Thomas von Aquin)的神學著作，經常與他的同時代人交談，他看

Schriften〈評奧卡姆學術論文集評注本〉，*Deutsches Archiv*，1991(47)，頁175-185。

4. 參閱Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham, Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*〈奧卡姆時代的幻想與現實——光榮、認識論與語言學基礎，一二五〇—一三四五〉，*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 22, Leiden, 1988。關於「理論上的」奧卡姆在英國被接受，參閱William J. Courtenay, *The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-century England*〈奧卡姆思想在十四世紀的英國〉，載Anne Hudson and Michael J. Wilks編，*From Ockham to Wyclif*, Oxford, 1988，頁89-107。

到自己面臨的使命是，要麼以傳統方式承傳這整個已經成為經典的論題之山，要麼在論題展開的基礎上從方法論上尋求可以替代的理性答案。經院科學作為書本科學本來便擅長於此，而且，中世紀晚期大學中存在著的一種普遍傾向是批判地考察科學論證。奧卡姆和他的許多同時代人都持這種態度，可以說，這是中世紀大學課程的一個重要的教育目的。⁵方濟各會士特別善於使用這一方法。將已有的答案逐步地進行評判，釐正，考察支持這些答案的論據和權威的思想和影響，這就是目的。誰能夠做到這一點，誰便會在十四世紀起解放作用，因為他照亮了傳統文獻的原始森林。

奧卡姆未能持續不斷地逐步推進他所分析的問題，使之形成完整的體系，從而發展出一種有學術水平的經院哲學。顯然，他曾有意分門別類地評注亞里士多德的全部作品，但這一計劃不曾實行，因為他明確而堅定的對傳統進行批判之設想，他甚至敢於精細入微地表述不可解決的推斷之勇氣，也許還有他個人的那種愛爭辯之脾性和對悖謬命題之偏愛，所有這些都使一些同時代人對他產生懷疑。早在一三二三年，英國方濟各會的一個省教士會議便要求奧卡姆就他的聖餐學說的問題作出詳細說明。⁶最後，根據一項指控他堅持危險的謬誤和有異端嫌疑的學說的密報，在阿維尼翁教廷會議上由教皇動議對他進行調查，教皇為此任命了一個專門委員會。當時，這在教廷是習以為

5. 參閱Jürgen Miethke, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort* (中世紀的大學和口語), 載*Historische Zeitschrift*, 1990(251), 頁1-44。

6. 一份新發現的手抄卷子對此似有所指，參閱Gerald J. Etzkorn, *Ockham at a Provincial Chapter 1323, A Prelude to Avignon* (奧卡姆在一三二三年的一次省修會會議上——阿維尼翁事件的序幕), 載*Archivum Franciscanum historicum*, 1990(83), 頁557-567。

常的。中世紀晚期的神學家必須適應這種情況，不僅同事會懷疑他的正確信仰，不僅修會會長小心翼翼地修會內維護着秩序，而且教會也會採取步驟進行審查(和判決)。教皇約翰二十二世(1316-1334年在位)這位以作出裁判為極大樂事的教規至上主義者似乎非常看重對大學神學家們的這類學說調查。在他任職期間，這類案件特別多。可以說，一個經院哲學家的「職業風險」更加大了。不過，對奧卡姆一案的調查過程——對此一些文獻有比較詳細的記載——並沒有特別引人注目的地方。⁷可以認定的是，儘管調查委員會經過數月之久的磋商，最終提出並呈送給教皇一個長得令人擔心的謬誤和有異端嫌疑的言論清單，⁸但對奧卡姆的神學和哲學從未作出正式的官方判決。這種反常的克制態度之原因為何，我們不得而知。是否因為奧卡姆在教廷找到地位顯赫的暗中支持者，還是教皇本人在這類棘手問題上不願作出最後決定，我們也無從知曉。⁹

7. 參閱Jürgen Miethke, *Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung, Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers*(組織培訓第一階段的神學家審判案——對阿貝拉爾和波瓦迪埃的審判)，載 *Viator*，1975(6)，頁87-116；Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts(十三世紀巴黎神學家審判案中的教皇、地區主教和大學)，載 *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*，Albert Zimmermann編，Berlin，1976，頁52-94；Der Zugriff der kirchlichen Hierarchie auf die mittelalterliche Universität. Institutionelle Formen der Kontrolle über die universitäre Lehrentwicklung vom 12. bis 14. Jahrhundert (am Beispiel von Paris)(教會各級組織對中世紀大學的干預——十二到十四世紀對大學學術發展進行監控的組織形式(以巴黎為例))，載 *Kyrkohistorisk Årsskrift*，1977(77)，頁197-204；William J. Courtenay, *Inquiry and Inquisition, Academic Freedom in Medieval Universities*(調查與宗教審判——中世紀大學的學術自由)，載 *Church History*，1989(58)，頁168-181。

8. Josef Koch編，*Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß*(¹1935/36)(關於阿維尼翁奧卡姆審判案的新文獻)，載 Koch, *Kleine Schriften*，Bd. II，Rom，1973，頁275-365；Fritz Hoffmann編選和評注的，*Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell, Texte zur Theologie des 14. Jahrhunderts*《牛津市長 Lutterell文集——關於十四世紀神學的論文選》，Leipzig，1959；Miethke, *Ockhams Weg*《奧卡姆生平》，頁46-74。

9. 對英國多明我士會士威利士(Thomas Waleys)曠日持久的審判(同樣有一個「不了了之的」

後來，奧卡姆在歐洲各大學取得的成功使實施對他的異端審判更不合時宜。

教廷的這場審判對奧卡姆的生活道路之所以產生決定性影響，完全是由於其他方面的原因。奧卡姆顯然是在一三二四年夏到達阿維尼翁的，¹⁰教廷委員會提出的最後的謬誤清單則可以定在一三二六年。奧卡姆在這幾年首先似乎集中精力為自己的學說辯護，也許還要編完自己的學術論文，¹¹以便為他重返牛津大學作準備，他必定期待着重

結局與奧卡姆案相似，參見Thomas Käppeli, *Le procès contre Thomas Waleys OP, Étude et documents* (威利士案文獻集)，Rom, 1936; Beryl Smalley, Thomas Waleys O.P., 〈威利士文集〉，載*Archivum fratrum Praedicatorum*, 1954(24), 頁50-107; 考證他於一三三四年八月十四為約翰二十二世釋放出獄的日期之重要文獻是：Marc Dykmans S.J., A propos de Jean XXII et Benoît XII, La libération de Thomas Waleys (約翰二十二世和貝努阿的建議——威利士之獲自由)，載*Archivum historiae pontificiae*, 1969(7), 頁115-130(抄錄有關文獻，這些文獻足以說明流傳於謠言性小冊子中的消息)。在德國也有一個備受關注的案件可以與之相比，對此案作出深入分析者是(一絲不苟地按照經典的訴訟法，可惜帶有護教性質，也沒有考慮到其他案件，因而頗為片面)：Winfried Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (艾卡特案的前因、經過與後果)，*Rechts- und Staatswiss. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, NF 54, Paderborn, 1988.

10. George Knysh從他重新發現的教皇於一三二八年六月上旬致法蘭西和阿維尼翁國王的信件——其中談到方濟各會士逃跑的事——作出影響深遠的紀年方面的推論(Biographical rectifications concerning Ockham's Avignon period(奧卡姆生平中的阿維尼翁時代的幾點糾正)，載*Franciscan Studies*, 1986[46], 頁61-92)，對此我不敢苟同。教皇在信中談到，對奧卡姆"in curia inchoata fuerat iam est annus elapsus auctoritate nostra contra eum inquisitio"，這就是說，(1328)進行了一年多的調查。(教皇於一三二八年六月九日致阿拉貢國王Alfonso IV的信也有完全相同的話，此信原件存巴塞羅那皇家檔案館，見Heinrich Finke編，*Acta Aragonensia*, Bd. III, Berlin, 1922, 頁535-537)。但是，這裏並沒有說明，在整個奧卡姆案件中，教皇所稱的調查是哪一次具體行動。約翰本人在一封(1325年5月12日)致英王愛德華二世的信中好像提到Lutterell案(它也許與奧卡姆案是同一個案件，參閱Miethke, 《奧卡姆生平》，同前，頁65)。至少釐定謬誤清單的時間是在一三二五至一三二六年間；流傳下來的最早的教廷指控他的謬誤清單是佈公開教會法庭上——奧卡姆也許在場——宣讀的。神學家委員會無疑屬於我所稱的「奧卡姆案」的整個程序之內。關於在擬定謬誤清單對奧卡姆是否在場的問題，還無法絕對肯定，不過，至少有證據說明，他個人對這個清單表示過反對(參見Miethke, 《奧卡姆生平》，同前，頁66)。奧卡姆的自述清楚地說明，奧卡姆去阿維尼翁的日期應是一三二四年夏天。現在還無法斷定，這次旅行的動機除了「審判案」還會有什麼其他動機。Knysh就此所寫的文章只是推斷，並無文獻上的根據。

11. 人們尤其猜測他這時在修訂Quodlibets(意願)和短文De quantitate(數論)與De corpore Christi(論基督肉體)，參閱Joseph C. Wey和Carolus A. Grassis寫的有關序文，前者

上講台。這時他的修會與約翰二十二世教皇的所謂「關於清貧的理論之爭」使他面對着一個新的形勢。

「關於清貧的理論之爭」 爭論¹²的直接起因由來已久。它開始於一三二一年，當時來自多明我會的一個教廷法官在納邦(Narbonne)訊問了一個有異端嫌疑的伯格音派信徒(Beguinen)，在開列的他受到指控的罪狀中有這樣一句話：基督及其使徒在他們的塵世生活中並沒有財產意義上的或者佔有權意義上的財富，不論他們是作為個人還是作為群體。納邦方濟各會修道院的lector(即職業神學家[Fachtheologe])——他作為專家與其他方面的神學家一起應召參與此案——強烈抗議對這句話進行譴責；他認為這是健康的天主教的正統學說，而且，尼古拉三世教皇在他的〈牧者出發〉(Exiit qui seminat, 1279)¹³文告中對此莊嚴地給予精確定義。當法官想迫使這個方濟各會士立即當着與會的所有其他神學家的面公開收回他的這一論斷時，他拒絕了，並為了防範法官的攻擊而率先求助教皇。

教廷有必要就此作出裁決。假若它要站在方濟各會一邊，這就不致造成麻煩。但如要作出否定性回答，首先在技術上便是困難的，因為尼古拉三世教皇的確在文告中寫得明明白白：基督以他的言教導並以他的榜樣強調：放棄任何財產，不論對於個人還是群體而言，這都是一條走向

載OTH, 1980(IX), 頁40以下；後者載OTH, 1986(X), 頁27 [這些序文當然都沒有考慮到他在阿維尼翁的修訂工作；但是，他的著作中對教會法學者的明顯借鑑至少說明他在阿維尼翁時代曾從事過這類修訂工作；當然，Grassis為證明他的文本成於較後的日期所提出的理由仍然是成立的]。

12. 參奧卡姆，《對話》，同前，頁187。

13. 此文告被收入教皇波尼法修八世(Bonifaz VIII), *Dekretensammlung*《教會彙編》，VI 5.12.13。

完美之路。在這篇冗長的文告的結尾，尼古拉三世嚴禁對他作的這項決定進行疏注、評論和解釋。

約翰二十二世並不認為他應讓其前任的決定綑住手腳。一三二二年三月六日，他在教會法庭當着紅衣主教和其他教廷成員的面公開將問題交付辯論：那種認為基督及他的使徒不論作為個人或者群體都不曾在塵世擁有某些東西的頑固意見，是否應被判為異端。於是，約翰選擇了他在遇到其他問題時習慣於遵循的處理程序：他舉行專家意見「聽證會」，然後根據提交的口頭和書面鑑定作出決定。三月二十六日，即三周以後，他為了防止方濟各會談話對手提出異議，明確地取消〈牧者出發〉文告的解釋禁令(Quia nonnumquam)。¹⁴

當時激烈展開的討論沒有很久便停息下來。梵蒂岡圖書館迄今還保存着厚厚一疊羊皮手抄件，其中按照順序清楚地記載着各方面的學者在辯論中對教皇提出的議題發表的不同意見。¹⁵約翰二十二世在這些抄件上多次用他那種纖細而神經質的筆跡寫下批准，這證明他曾將它用作工作參考材料。當時參加辯論的，除了有學問的主教和教廷成員以外，還有各派修會的會士、主教以及其他教士，全都是受過大學教育的人士，當然各有其相互對立的立場。方濟各會士理所當然地要求發言以闡明他們修會的觀點。他們在聖靈降臨節期間(1322年6月4日和6日)在佩魯賈(Perugia)舉行的修會會議上向教皇和全體基督徒陳述了以

14. 參Ed. Eubel，卷五，頁224-225。

15. 登記號為Ms. Vat. lat. 3740；參閱Louis Duval-Arnould，*Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des apôtres* (ms. Vat. lat. 3740)〈約翰二十二世關於基督與使徒保持清貧問題的宗教會議記錄〉，載*Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*，Bd. III (Studi e testi 333)，Città del Vaticano，1989，頁121-195。

一系列權威和法律文獻為依據提出的意見，他們宣稱，凡是為羅馬宗座已經作為真理規定的東西，便必須完整無損地繼續有效，不可被某一教皇擅加改動。¹⁶

約翰二十二世並沒有因這種聲明止步。他在一三二二年十二月八日通過一份使徒指令(Ad conditorem〈致創建者〉)冷冷地宣佈，¹⁷他將來不願再繼續代表羅馬教會堅持迄今它涉及方濟各會的財產時所維護的普遍的財產權；這個修會應像其他修會那樣自己握有這項權利。這在修會方面引起憤慨和激烈抗議，教皇因此屈尊將他的嚴厲決定稍加緩和，允許修會的不動產、建築物和錢財像以往一樣繼續屬於羅馬教會的財產。修會只是自己負責使用消耗性財物、食物和服飾，因為在這裏使用權與財產權是分不開的，使用這些東西便意味着消耗它們。

約翰二十二世向着這個龐大修會的自信心的這個敏感點戳了一刀之後，並沒有就此止步。過了將近整整一年，即在一三二三年十一月十二日，他通過一項具有普遍約束力的指令(Cum inter nonnullos)¹⁸宣佈，今後，所謂基督及其使徒在塵世沒有任何財產的說法應被視為異端言論。但激烈的爭論卻並未因此而中止，這時才真正開始了一場熱烈的書面討論。這場討論持續了數年之久，最後也沒有定論，因為約翰二十二世的定義並未取消，當然，〈牧人出發〉文告也還有效。

對於今天的觀察者而言，這場衝突也許很容易被看成

16. 參奧卡姆，《對話》，同前，頁14。

17. 參Miethke，《奧卡姆生平》，同前，頁376以下。

18. Louis Duval-Arnould, La constitution "Cum inter nonnullos" de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive (約翰二十二世關於基督和使徒財產的指令"Cum inter nonnullos"的草案和定稿)，載 *Archivum Franciscanum historicum*, 1984(77)，頁406-420。

是為《聖經》詮釋上的細微末節而達到荒唐程度的教義學之爭，對此，人們不須過分在意。然而，當時人們相互攻擊之激烈，用語之尖刻，宗教法庭根據這項指令採取的措施之嚴酷，——所有這些都證明，約翰二十二世以他的問題和決定觸及到一個危險部位。這裏關涉的並非不負責的概念解釋，並非「理論上的」玻璃球遊戲（這也許更容易使人理解廣為流傳的、說明這場衝突的詞語——「關於清貧的理論之爭」），而是更為重要的問題，方濟各會的反應尤其證明了這一點。

一個歷史學家面對衝突原則上必須兼聽各方意見，因為在爭論中表現出人所關心的事。要理清這件事當然便要努力做到悉心考察和徹底研究。不過，我們在這裏只能指出幾點。方濟各在十一和十二世紀宗教覺醒過程中創建的小兄弟會，在他在世時，尤其在他死後將近一個世紀的時間裏成長為西方基督教世界最大的宗教團體，它當時有會士三萬人，散佈於整個歐洲以及直到當時已知的大地邊緣的廣闊地區的約一千三百個修院中。它的創建人從一開始便種下了動蕩不安的種子，使他的兄弟嚴格地以「神聖福音形式」(*forma sancti evangelii*)為生活準則，並以「赤貧」(*altissima paupertas*)為目標。¹⁹實踐中的困難顯而易見：一個人數眾多的團體應怎樣才能不折不扣地按照山上寶訓的規定生活？一個遍佈全歐洲的組織在其日常生活中怎樣才能真的像田野的百合和空中的麻雀那樣生存和長久地生活下去？這個問題一直是修會的肉中之刺，因為它每時每刻都表現出創建者提出的義務與對這些戒條「不可避免的」日常實踐的不一致。因此，在方濟各會士中經常發生激烈衝

19. 參奧卡姆，《對話》，同前，注68。

突。

清貧爭論的醞釀過程貫穿整個十三世紀。在小兄弟們中間，不僅存在着明顯地出現在每一個以創建者形象和書面規定建立起來的團體中的嚴格信徒與自由散漫者之間的爭論，這種爭論使修會陷於瓦解。徹底的繼承與日常生活的需求之間的矛盾也難以調和，本來已達嚴烈程度的辯論使這種調和的嘗試幾乎陷於絕境。在十六世紀初，修會最終失去一直掩飾着對規定的不同理解之組織上的統一，分裂為三個修會。在此之前，主要是創建者為修會統一發出的熱烈呼籲一再地使修會達成妥協，哪怕只是形式上的妥協。

作為方濟各會士的尼古拉三世教皇的〈牧人出發〉文告也確保了這種妥協。它試圖以偉大的神學家和方濟各會會長波納文圖拉(Bonaventura, ?-1274)的觀點和意見約束修會和教會，但這絕對不能排除未來在「神修道」與「團體生活」的擁護者之間發生分裂。維恩公會議會曾嘗試通過重申和精確認定七十年代達成的妥協，以教會〈離開天堂〉(Exivi de paradiso, 1311/12)²⁰結束爭論，但卻毫無成效。

方濟各會士在此期間習慣於從宗座和教廷尋找支持和靠山。自從方濟各在世之時以來，即自從他(1209年)與其伙伴一起懷着對教會的天真虔誠表示對教皇絕對服從以來，修會幾乎一直在教廷有一個善於細心維護其利益的、作為談話對手和「監護者」的紅衣主教。最初由昂諾琉斯二世(Honorius II)教皇確認的修會規則"Regula bullata"(1223年的[空洞規則])雖然是方濟各擬定的，但卻經由胡果林(Hugolin von Ostia)紅衣主教作為監護者作了徹底修改。²¹修

20. 參見Josepho Alberigo等編，*Conciliorum oecumenicorum decreta*《普世會議教會彙編》，Bologna，1973，頁392-401，注68。

21. Kurt-Viktor Selge，Franz von Assisi und die römische Kurie〈阿西斯與羅馬教廷〉，

會在傳佈和在歐洲有時要衝破阻撓建立其機構方面，大大得益於它與教廷的聯繫，從教廷獲得資助、支持、幫助和保護。修會已經習慣於順從教皇，現在，每一次爭論都帶來痛苦。

使徒宗座與方濟各會士之間的「聯盟」(它表現為教皇與托鉢僧修會的全面合作)給雙方都帶來好處，即便官方教會也從中獲益。托鉢僧，其中數量最多的是他們的最大團體——方濟各會的會士們在新近慢慢凝聚而形成的城市中承擔了佈道和心靈輔導的使命，因為在這些地方，傳統的教會組織還留有空白或者鞭長莫及。於是，對外傳教的使命主要落在了托鉢僧身上。新的修會很早就掌握了十三世紀形成的大學所發展的新的學習和知識形式。經院哲學全盛期的偉大神學家們相當部分都是行乞僧。行乞僧最終也像教會的其他修會分支組織一樣——不過就其本身的人數而言數量是相當可觀的——在十三世紀就通過他們的行乞生活的這種理想上的競爭向官方教會推出教職人員：主教、紅衣主教、教皇，在這一方面，走反對異端這條路的絕對不只是多明我會。²²

可以說，方濟各會這個修會事實上成為天主教官方教會的重要支柱：它的成員在地域上幾乎不受限制，行蹤不定，嚴守紀律，樂於承擔而又有能力承擔使命，經受過經院訓練並富有佈道經驗，體察處於動蕩中各階層居民的情緒。他們是受觀迎的、在輿論上也很有用的工具，當教廷

載 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*，1970(67)，頁129-160。

22. 參閱Williel R. Thomson, *Friars in the Cathedral, The First Franciscan Bishops, 1226-1261* (座堂中的托鉢僧——一二二六至一二六一年間的首批方濟各會主教), *Studies and Texts* 33, Toronto, 1975; Mariano D'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia* (意大利宗教法庭的建立), Vol. I (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 31), Rom, 1986。

與修會和諧一致的時候，這工具便最為有效。使教皇與修會分裂開來的圍繞着方濟各會之清貧觀點的爭論動搖了修會自信的基石。這說明了衝突之激烈和後果之嚴重。

奧卡姆在爭論中的立場 據奧卡姆自己說，他在受審期間(據說，當時他住在阿維尼翁方濟各會修道院內，即在鄰近教廷的修會總部之內)，最初並不願理會這場在他到達阿維尼翁之前已在教廷掀起軒然大波的激烈論戰，他只是在修會會長色塞納(Michael von Cesena)到達阿維尼翁(1327年12月1日)之後才受命研究教皇的文告。²³不論我們如何看待他的這些話，奧卡姆至少在其記述中曾談到，在他猶如撥雲見日，他自認為現在已看清楚，佔據着宗座的是一個異端，他感到自己被召喚去參加一場戰鬥：這完全不同於課堂中不同論據的爭執。奧卡姆意識到自己的使徒般的使命。²⁴

在一三二八年五月二十六日至二十七日的夜間，²⁵一小群方濟各會士在夜幕的保護下逃離阿維尼翁，他們是色塞納、貝加謨(Bonagratia von Bergamo)、馬爾夏(Franz von Marchia)、塔爾海姆(Heinrich von Thalheim)，自然還有奧卡姆和另外幾個小兄弟。他們這次歷險出逃部分地(如奧

23. 參閱Carlo Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*(一三二八至一三三八年色塞納的政治使命)，載Dolcini, *Crisi di poteri e politologia in crisi*, Bologna, 1988, 頁147-221; Jürgen Miethke, *Michael von Cesena*(色塞納)，載*Neue Deutsche Biographie*, 1993(XVII)。

24. 奧卡姆將他的這種使徒意識體現為他的關於有學問的神學家應在教會擔任教職的觀點。參閱Guillaume H.M. Posthumus Meyjes, *Het gezag van de theologische doctor in de kerk der middeleeuwen*: Gratianus, Augustinus Triumphus, Ockham en Gerson〈中世紀教會中神學博士的權威：Gratianus, Augustinus Triumphus, Ockham和Gerson〉，載*Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1983(63), 頁105-128。

25. 參Heinrich Finke編, *Acta Aragonensia*(阿拉貢尼西亞檔案)，Bd. I, Berlin, 1908, 頁438。

卡姆)背離了他們信誓旦旦地向教皇承諾的,未經教皇許可絕不離開教廷的約言。緊隨他們之後派出的武裝捕快未能及時發現他們的行跡。在最後時刻,他們成功地在艾格莫爾特港(Aigues Mortes)登上一艘船得以獲救。他們乘一艘熱那亞戰船駛往意大利,最後在比薩得到德意志君主和羅馬帝國皇帝巴伐利亞的路德維希的保護,後者與阿維尼翁教皇爭鬥不已,但爭鬥原由卻完全不同,²⁶他現在與自己的敵人的敵人聯合起來,這不會是沒有自身的意圖的。

奧卡姆從此以迄去世一直受到皇室的保護。他住在慕尼黑黑方濟各會修道院,在慕尼黑皇帝宮廷工作。他作為顧問曾試圖參與決定皇帝的政策。當然,他為此不得不一而再地爭取君主垂聽他的意見,因為他有許多競爭者。²⁷不過,他在慕尼黑也沒有成為政治實踐者。他活動的根本工具始終是論文、小冊子。他孜孜不倦地寫出的文章²⁸具

26. 參Jürgen Miethke, Ludwig der Bayer (巴伐利亞的路德維希), 載*Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXI, 1991, 頁482-487。

27. Hilary Seton Offer, Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331 (巴伐利亞路德維希宮廷的意見分歧), 載*Deutsches Archiv*, 1950/51(8), 頁191-206; Alois Schütz, Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchener Hof (巴伐利亞路德維希反對約翰二十二世教皇的鬥爭和學者在慕尼黑宮廷所起的作用), 載Hubert Glaser編, *Wittelsbach und Bayern*, 卷I/1, München, 1980, 頁388-397; Jürgen Miethke編, *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* (十四世紀政治理論的讀者群), München, 1992, 頁1-23, 見該書引言。關於奧卡姆在慕尼黑的情況參閱Rudolf Höhn, Wilhelm Ockham in München (奧卡姆在慕尼黑), 載*Franziskanische Studien*, 1950(32), 頁142-155。

28. Vladimir Richter, In search of the historical Ockham: Historical literary remarks on the authenticity of Ockham's writings (歷史上的奧卡姆探微——關於奧卡姆的文章的真實性), 載*Franciscan Studies*, 1986(46) [1988年出版], 頁93-105。該文認為,奧卡姆名下的一系列文章,其中包括Dialogus (對話), Octo quaestiones (八個問題)和Breviloquium (概述), 是否其作品是很值得懷疑的。對此,這裏不可能詳細評說;不過,在方法論上始終應注意到的是:從這些文章的引言與一份物理學講稿的看似(!)不真實的引言之風格上的相近,而將這些文章說成是"literary legend" (文學傳奇)是很不恰當的。相反,在這種情況下,倒是應該將物理學講稿之可疑的引言看成是真實的。這些文章的作者和真實性問題很難用唯一一個證明得到解決。因此,本文的討論仍然從這類文章屬於奧卡姆之作這一觀點出發。

有的重要性足以與他的學術著作媲美，只是它們的影響最初不是在大學，而是在受過大學教育的讀者群中，即在那些作為顧問和僱員在君主宮廷和高級教士的官邸工作的有學問的僧侶中。²⁹

於是，奧卡姆登上了政治理論的舞台，不過，他是以論戰者的身分出現的，也可以說他是化了裝的。他的思考既不是從努力對亞里士多德著作進行旨在達到完整性的評論入手——藉此恰恰也可以評論「政治」，也不是以比較他那個時代的現實與一種合理的或者烏托邦的理想方案開始，以便使之與這一目的更加相似。奧卡姆是作為其修會的一個為教皇懷疑、攻擊、甚至禁止的生活實踐的辯護者在政治理論上有所建樹的，他力求「從理論上」（在為他所認為的權威確立的基本路線的框架之內）論證這一生活實踐的可能性。他使自己成為方濟各會的清貧理論和方濟各會式生活的思想家和護教士。他為之辯護的絕不是修會中那些試圖不加區別地讓整個修會和一切會士或者甚至整個教會都將絕對的清貧作為實踐接受下來的人。他並不屬於「Fraticelli」（「小兄弟」），甚至也不是「靈修者」。他是為方濟各會的「大臣派」的中間和正常立場辯護的。他不想走極端。他在大學生涯中在方法論上受到的教益，全都在其政治論文中得到承傳和驗證。

奧卡姆的政治理論概述

奧卡姆在其政治思考中從這一出發點形成的總體方案，在當時是非同尋常的，因為那時政治理論還沒有成為一門自成體系的獨立學科，

29. 參 Jürgen Miethke, Marsilius und Ockham – Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter (馬西琉斯和奧卡姆——中世紀晚期他們的政治作品的讀者和聽眾)，載 *Medioevo*，1980(6)，頁 534-558。

它只是根據不同的科學學科的方法對某些「部分領域」進行研究。奧卡姆要捍衛修會領導認可的方濟各會士的生活方式，反對教皇對它的干預和攻擊。所以，他在分析時並沒有從人對人的統治入手，而是考察人對物、即對財產的控制。因為「關於清貧的理論之爭」的關鍵並不在於嚴格放棄任何形式的財產對於一個人是否可能，對於維護人的尊嚴是否可行，作為達到「完美品格」的目標是否合法。

奧卡姆首先追溯十三世紀修會神學家們關於財富起源的一場漫長討論。在他的考察中，「財產」制度的這段形成歷史同時也是一種遺傳學意義上的分析，這種分析能夠在其原初狀態下，即在未遭歪曲的情況下掌握概念的基本要素，它猶如對自己的生命世界之清晰的、以「復原性的」概念規定為準繩的分析性觀察。奧卡姆發表的第一篇論戰文章"Opus nonaginta dierum"（〈九十天的工作〉）完全遵循這一論題，後來他又不斷地重複它（但在《對話》中卻沒有突出地通過緻密的系統化加以討論）。只有明白這一財產說的基本特點，³⁰才能認識到奧卡姆的政治思考的其他領域在這一基礎之上藉以展開的、看不見的線索。

人因原罪而喪失了上帝賦予他對這個世界的財物之理性的、自由的主宰。如果說以前無理性的生命毫不反抗地服從為理性所引導的人的意志，那麼人在墮落後的主宰則意味着不顧反抗的強制推行。以前可以被以烏托邦色彩描繪為上帝所賦予的「主宰」(dominium)的東西，現在似乎降格了，回到了純生物本能性的佔有世界的階段，成為使用權(potestas utendi)；這種使用權是被給予一切創造物的。人現在有了他必須對付的競爭者，他現在遇到了——這使

30. 參 Miethke, 《奧卡姆生平》，同前，頁428-556。

他的處境每況愈下——他們同種屬者，遇到了人的邪惡和暴力。為了使人在這種困難之中掌握生存的工具，上帝在人墮落之後為他們開闢了新的可能，允許他們從世界之整體中分離出一個確定的對象領域並形成財產。

上帝的讓步只是形成財產，而並非具體的財產形式。這一區別對奧卡姆始終非常重要。人如何利用這種可能性，人如何為財產權下定義，這是他最本己的自由發明，財產權——人們可以從體系上如此稱謂它——是歷史性的，是受制於歷史變化的，因而也可能經受人為的變革。這就是說，人可以改變這種形式，人可以放棄財產但仍保留(作為方濟各會士)其生物性的³¹"potestas utendi rebus"(「財產使用權」)，如他保留着可以使用和消耗的、維持生命的食物之使用權。財產作為人的構成不可以成為對生物性的急迫需要的絕對限制。在急迫的情況下，飢餓的人可以使用——根據財產權的定義——「他人的」東西，即另一個人富餘的東西，以便解救自己的生命。

奧卡姆在這裏使用了一個古老的、在當時討論中廣為流行的觀點，這一觀點在《格拉蒂安教令集》*的"Glossa ordinaria"〈得體的評注〉中也得到應有的強調。「在急迫的情況下，所有一切都是共同財產，即必須供一切人支配使用」這便是奧卡姆在這裏所依據的觀點之簡潔表述。³²獨特之點在於，他怎樣使這一命題成為他進行整體觀察的基點，當然，在緊迫的情況下並不動用強者的粗暴權利，而

31. 奧卡姆可能將這一類potestas utendi(使用權)，稱為concreata potestas(共同創造權)見 *Opus nonaginta dierum*《九十天的工作》，c. 27, OPol II, 489¹²⁶⁻¹³³]，這就是說他將之理解為某種建立在人類學基礎上的人之基本構成。

*《格拉蒂安教令集》，中世紀基督教法學家格拉蒂安(Gratianus, ?-約1160)編纂的，包括基督教歷屆會議和教皇的法令的教會法典。——譯注

32. 參閱Brian Tierney, *Medieval Poor Law*《中世紀清貧法》，Los Angeles, 1956。

是從權利之維護生命的功能推導出劃分為許多等級的權利體系：既然一切權利都服務於維護生命，實證法的種種嚴格限制(當然它不會因此而從根本上受到懷疑)在急迫的情況下容許有疏漏，以便為生存提供可能的空間。

財產權是確保我所佔有的東西不受他人侵犯的限制，是維持生命的助力，但本身並非每一個人的生物性基本構成的一部分，因為這種基本構成是由創造者直接賦予創造物的，目的在確保後者之生存能力。所以，財產權不能要求絕對的效力，它在任何情況下都必須以自己的固有目的為準則；在奠定人的生存基礎這一目的背景下，它也會失去效力。

奧卡姆並沒有根據上述基本結構詳細制定以等級秩序思考的整個結論體系。不過，他顯然完全意識到了其重要性。因為他在《對話》的〈第一篇〉就已經根據這一模式描述了人的法律條款及其固有目的的關係，後來在他的 *Breviloquium* (《概述》) 中明確地討論了人的「雙重權利」(*duplex potestas*)，這是上帝在人墮落之後賦予人的維持生存的權利，即——如果相互並列及嚴格地加以比照的話——挑選出財產和從政治上組織起來。³³由此可以推斷，統治也猶如財產，其現在的形態是具體的人為決定的結果，是歷史發展的結果，經受着歷史的變化以及意志的改造。奧古斯丁關於統治為罪的後果的古老命題，在奧卡姆的表述中煥發出新的容顏。

在奧卡姆的思考進程中，統治的「歷史性」絕不是說，任何形態的統治原則上都是可以根據每一個受制於它的人的好惡修正或者取消的。奧卡姆認為，每一個統治代表都

33. 奧卡姆，*Breviloquium*〈概述〉，III 8，頁128。

會獲得一種牢固的主體性的，他在構成整個權利的條件下無疑擁有而且必須擁有的統治權。奧卡姆反覆討論權利之喪失和被剝奪的條件，他探討了在一個理性的社會制度之下獲得的權利，可能或者必定喪失或者被剝奪的種種情況。在他看來，統治不單單必須用一種統治倫理學，即所謂從內在方面按照它的使命加以衡量。這在君主之鏡——中世紀表現政治反思的最富有成效的一種文學體裁裏是一種嘗試，一種疏導和遏制構成統治和貫徹統治的動力之嘗試。奧卡姆認為，統治也必須從外在方面，即從被統治者方面按照其使命的完成情況來衡量，這就是說，它必須按照它為公共福利完成的實績加以審查。「在上帝情況下，國王凌駕於他的國家之上。然而，他在特殊的情況下卻是臣服於其國家的，因為國家在危急的情況下可以罷黜它的國王，甚至將他投入監牢，這是根據自然法行事。」³⁴

承認國家(regnum)有反抗權，這在十四世紀不見得特別引人注意。十三和十四世紀，在德意志、英格蘭和伊比利亞諸王國都發生過君主被罷黜的情況。³⁵值得注意的是，奧卡姆從自然法認定這種罷黜實踐的合法性。這要求

34. 奧卡姆，〈八個問題〉，同前，II 8。

35. 關於理論上的辯論，參閱Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*《上帝恩寵與反抗權——論君主政體發展史》(1910), Darmstadt, 1954; Edward Peters, *The Shadow King, Rex inutilis in Medieval Law and Literature*《影子國王——中世紀法與文獻中的無用的國王》，New Haven, 1970, 頁751-1327。František Grans, *Das Scheitern von Königen: Karl VI, Richard II, Wenzel IV*《國王的失敗——卡爾四世，理查德二世，溫采爾二世》，載Reinhard Schneider編，*Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*, Sigmaringen, 1987, 頁17-40; Klaus Schreiner, "Correctio principis", *Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis spätmittelalterlicher Herrscherkritik*《糾正原則——中世紀晚期君主批評之思想背景和歷史實踐》，載F. Graus編，*Mentalitäten im Mittelalter, Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, 1987, 頁203-256; Helmut G. Walther, *Der gelehrte Jurist als politischer Ratgeber, Die Kölner Universität und die Absetzung König Wenzels 1400*《作為政治顧問的法學家——科隆大學與一四〇〇年溫采爾國王之被罷黜》，載Albert Zimmermann編，*Die Kölner Universität im Mittelalter*, Berlin, 1989, 頁467-487。

統治實踐的功能性(Funktionalität)，並且——儘管在程序上仍無法確保「人民」(populus)表達意見的可能性——將起義和政變這類非常手段納入政治體制之中。

在《對話》中，政治體制並不是以演繹論證的方式展示於讀者之前的。作者通過檢驗已提出的論據和考察不斷提出的新的事實上的或者可能的先例，即通過對範例(exempla)和事變(casus)的論證性評估闡發自己的意見。要將作者的探索性思考與他的言之有據的深刻認識區別開來，並非輕而易舉的事，有時甚至不可能。³⁶《對話》甚至沒有將關於人類社會政治組織的描述性記載列入論題，他所關心的是(正如〈第一篇〉的引言中強調的那樣)，「系統地[!]解釋目前在基督徒中就天主教信仰和許多與此有關的問題進行的辯論。」³⁷

當奧卡姆考慮當時教會與國家之間的爭執時，他在原則上同樣也將教會看成是社會組織，即像政治統治制度一樣的社會組織。人們甚至不得不反過來說，他對較大的社會組織的結構及其內在問題的思考，最先便以教會為例子。從他的《對話》的〈第一篇〉到〈第三篇〉的討論順序便可以清楚地看到這一點。誠然，教會有一些與其他政治社團不同的特點。它關注的是信仰與啟示，是真理，佔首位的並不是意志決斷，它關注的是——正如奧卡姆援引伯爾納(Bernhard von Clairvaux)的話所說的——「侍奉」，而不是「統治」。³⁸但是在奧卡姆看來，基本問題不論對教會還是

36. 參奧卡姆，《對話》，同前，〈第二篇〉。

37. 同上，頁11。

38. 參見奧卡姆：De imperatorum et pontificum potestate(皇帝的權力與教皇的權力)，載Richard Scholz編，*Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*，Bd. II，Rom，1914，頁461-465(其中詳細引證了Bernhard的De consideratione〈論思考〉)。

對國家卻完全是相似的。

這一點表現在他思考的許多論題上。尤其明顯地表現在奧卡姆後來關於教會章程的思想中。他認為，即便教會也並非像他的教廷敵手們所認為的那樣，由於基督為之制定的章程成分而在其核心中是不變化的和不可改變的。他並沒有將教會章程簡單地看成是被加給的單純事件。他贊成(並向讀者推薦)一種給人的責任感留有巨大活動餘地的章程，不論在既往還是在現在。³⁹誠然，在教會中存在着為上帝設置的全職和侍奉職司，但是教會章程的優劣原則上像政治組織一樣，應按完成其使命時履行職司的能力、業績來衡量。在這一方面，非常情況是對履行職司情況的檢核和驗證。如果一個擔任聖職者不稱職，另一些基督徒便應承擔起責任。奧卡姆為了清楚地解釋這一點，他超越說明教會使命的簡單的有機體比喻，並認為存在着一種可交換性，這大大超過了同時代人的實踐。⁴⁰

從根本上看，他的觀點仍然植根於關於有義務反抗異端教皇的體認，他在後來的論戰文章中，甚至認為一個 *bubulus catholicus* (「天主教的放牛娃」) 也有此義務。⁴¹關於社會組織的目的這個批判性的問題——任何機構都必須以此檢驗自身，它同時為這個論題提供佐證——在奧卡姆的著述中至少使政治哲學關於原則上最好的國家結構的傳統問題退居次要地位，突出了對個別人之行動的可能性，尤其

39. 參奧卡姆，《對話》，同前，頁111-117。

40. Jürgen Miethke, *Representation and Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham* (奧卡姆政治著作中的「代表」概念)，載Albert Zimmermann編，*Der Begriff der representatio im Mittelalter, Stellvertretung-Symbol-Zeichen-Bild*，Berlin，1971，頁163-185。關於中世紀對有機體比喻的使用情況，見Tilman Struve，*Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (有機體器官學的國家觀念在中世紀的發展)，Stuttgart，1978，頁538-548。

41. 參Scholz編，*Unbekannte Streitschriften* (《未刊手稿》)，頁350。

對其行動的義務的考察。奧卡姆反覆以極度的機敏探討和考察：什麼將必然發生，誰可以做某種事，誰因此而又必須做這件事。

奧卡姆總是反覆為他自己在其中體認到問題的緊迫性之領域，即為教會描繪這一情況。在涉及國家制度時，他始終出言不多，甚至幾乎沉默不語。很明顯，他認為教會結構向世俗的社會制度投射出明亮的光芒，這尤其使它染上了自由思想的色彩。對奧卡姆而言，重要的是上帝要求人成為自由的主體，福音便是一個「自由法則」。⁴²他試圖由此得出人的組織形式的結果：「假如不擔聖職的俗人完全無權過問信仰的事，十分荒唐。這是那些有統治慾而又高傲的僧侶之見，他們試圖將俗人逐出教會，一旦俗人被逐出，他們自己就可以在教會成為支配俗人的主人。」作為僧侶的奧卡姆讓教會牢記這一點。⁴³

洋溢在奧卡姆的《對話》中的自由激情不僅反抗僧侶的主宰和教會的非分要求。奧卡姆認為，必須呼喚人在教會中(以及在其他領域)承擔起自身的責任。這無疑也適用於政治領域。假若所有的人都成為皇帝的奴隸，便有損「人類的尊嚴」⁴⁴。要認識到這一點，無須分析某一位君主的具體意圖。

奧卡姆的政治理論產生於他的偏袒立場。這不僅從一種客觀的生平描述的視角上看是如此，也表現在其用意的內涵上。「我堅持認為，誰倘若現在不充滿熱忱地努力明確認識教皇擁有的權力及其權力的廣泛性和合法性，誰就絕不會擁有真正的信仰激情，也不會遵循他的良知行事。

42. 參奧卡姆，《對話》，同前，頁80-90。

43. 奧卡姆，《對話》，同前，〈第一篇〉VI，c. 100。

44. 參奧卡姆，《對話》，同前，頁163。

因此，在這個危險的時代，一切學者都必須身體力行地致力於這種研究，以便克服自古以來由於基督徒對此的無知而產生的無限的惡。否則，『上帝之言將被鎖在他們的嘴裏』，他們便會成為不會吠的狗。」可見，奧卡姆在他生命的最後時刻寫成的一篇文章中仍未改變自己的認識。⁴⁵

他對於「瘋狂地」，從字面意義上說即「以反常的方式」⁴⁶推翻一切秩序的體認（因為教皇自己是一個異端），促使他在生命後來的幾十年中獻身於反對教皇、反對其不知悔改的繼承人以及反對「阿維尼翁教會」的鬥爭。他為此寫下一篇又一篇文章，雖然其中並非每一篇都完稿。根據流傳下來的一些手抄文稿提供的情況，他的影響相當廣泛。他的同時代人的文章至少證實，其他地方的人也了解其政治論述。⁴⁷然而，這些文章果真闡發了一種政治理論？這難道不是一些當時不同見解之爭的論戰文章？它們也許只使那些為既往輿論界的論證思路吸引的歷史學感興趣？這些文章真的對政治理論的形成有價值？

實際上，奧卡姆的「政治文章」都是為十四世紀的不同見解之爭而作的。不過，如果從「論戰文章」（“Pamphlete”）這個詞的當代含義來看，他經常公開聲明的這個目的和這些文章的讀者都使這一稱謂難以成立。奧卡姆關心的是斟酌論據和檢驗證明。可以說，他關心的基本上是——至少在方法論上——在其學術性文章中做過的事。

重要的是，他在其評論中為了解釋自認為必須經歷的

45. 奧卡姆，〈皇帝的權力與教皇的權力〉，同前。

46. 參奧卡姆，〈對話〉，同前，頁6。

47. Hilary Seton Offer, The "Influence" of Ockham's Political Thinking: The First Century (奧卡姆政治思想的「影響」：一世紀)，載Die Gegenwart Ockhams, Wilhelm Vossenkuhl / Rolf Schönberger 編，Weinheim，1990，頁305-324，338-365。

東西，總是把他的反思題目規定得較為一般化。他至少並不滿足於「只是」反覆使用關於基督保持清貧的論據，雖然他在廣泛的討論中對此也並沒有棄而不用。奧卡姆從參與辯論的那一刻起一直到死，都在努力向其讀者說明他的認識將產生的建制上的後果。如果教皇是異端，誰可以批判他、攻擊他、將他送上他的法庭、判決他？一個世俗君主應對向他揭露教皇的異端行為的教士持什麼態度？一個君主有權干涉教會中擔任聖職者的神聖領域？應給予什麼懲罰？誰有責任鬥爭？這都是最初提出的表面上的問題。另一些問題，如一個教皇——在他有可能成為異端的前提下——可以擁有哪些頒佈命令權，教會的和世俗的組織按照哪些原則運作，教會制度與世俗制度必須是怎樣一種關係等，就是深一層的問題了。最後，奧卡姆還提出社會組織為人做些什麼，人為什麼需要社會組織，社會組織從其自身方面可以提出什麼要求，不可以提出什麼要求等問題，目的在於使人理解過去發生的事是怎樣發生的，應怎樣防止當前的和未來的災難。

《對話》 在這裏無須詳細重述奧卡姆的答案。這些答案在奧卡姆在世時，在一三二八年至一三四七／四八年的二十年的過程中並沒有根本性的變化，只是強調的方面有所不同。清貧問題是奧卡姆提出政治組織問題的出發點，它在後來自然也始終受到重視，但已經不再居於首要地位，關於皇權與國家的問題卻越來越受到關注。不過，奧卡姆對後一個問題的研究並沒有採用根本不同的論證手段，也沒有得出另一種結果。

奧卡姆留給後代大量長短不一、深淺有別的政治性文章。他的「政治著作」評注本很快將有四卷出版。《對話》的

篇幅至少也有四卷。從如此多的著作中輯錄一本小書作為在某種程度上表現奧卡姆思想的有代表性的選集，如果不加以濃縮是不可能的。本來也許可以只選擇奧卡姆親自撰寫的論戰文章，以便作為範例展示他如何堅定而又片面地為一種觀點辯護。但卻不能這麼做，首先因為奧卡姆自己始終將他的《對話》看成是最重要的著作，是他具有關鍵性見解的表述，是他的主要作品和最後遺言。奧卡姆最熱切希望的是讓其讀者了解他完整的論證方法。他只是很不情願地容忍其論證的「簡化」表述。「當然我知道：有的時候，如當考察只能斷斷續續進行的時候，尤其當不可能詳細討論問題的時候，關於真理的簡潔表述似乎模稜兩可，論證無力，為吹毛求疵的虛假異議敞開大門；它因此而有時具有謬誤的外貌，以致根本無法使對抗真理的人折服，尤其當這些人一味地意氣用事，或者習慣於虛假的說教和謬誤的時候；於是，這類文章便會被那些不善於以堅實的論據判斷的人們視為可笑，甚至有時會促使頭腦簡單的人相信謬誤；正當這類文章事實上在悄悄地揭開謎底的時候，有人卻譴責它們在掩飾封閉謎底之結。儘管如此，我仍然想嘗試以簡短方式說明……，因為當今的人們喜歡簡潔，耐不住讀宏篇巨著的枯寂。」這是奧卡姆的一篇為個人辯白的論戰文章，即致英格蘭宮廷的備忘錄之開場白。

事實上，其同時代人更樂於閱讀和傳抄他的論說詳細的，即「學術性的」文章，而並非其論戰文章。既然一部選集應呈獻給讀者有代表性的重要文章，在這裏便決定選入《對話》，據我所知，迄今還沒有這部偉大作品的較詳細的選本問世。

《對話》的產生經歷了十五年之久的漫長過程，但始終沒有最後完成。洋洋灑灑的〈第一篇〉還在約翰二十二世教

皇(1334年12月4日歿)在世時就已寫成，其中至少沒有提到他已死或者以他的死為論說前提。全文——這裏節選的部分也說明了這一點——完全產生於奧卡姆置身其中的激烈辯論的短兵相接的酣戰之中。他也許考慮到當時與部分紅衣主義籌劃的慕尼黑宗教會議，所以便想對當時面臨的形勢作一分析，向同時代人解釋異端這一概念的含義(第I-III編)，進而考察這種異端危險可能對行為產生的後果(第IV-VII編)。

從廣義上看，這種意圖帶有教會學性質，針對從總體上被理解為全體基督徒之社會世界的教會。奧卡姆意在解釋他所看到的將發生的事可能會怎樣發生，他想指出產生異端教皇的歷史可能性，使每個人意識到反對異端教皇的鬥爭的直接責任和必要性。最終在廣泛的範圍內所進行的對較為一般的問題的反思，如對教會結構與聖職、對信仰真理與基督對教會的預言的反思都服從這個目標。奧卡姆不斷地以懷疑論呈獻於讀者面前的方法論基礎以及援例與權威的主要文獻是《聖經》和律令典籍，如《格拉蒂安教令集》和《教諭彙編》。奧卡姆大段地引用這些文獻(大都根據「規範評注」的解釋)，有時顯然也用了集中於色塞納周圍的一群方濟各會士共同發現的重要材料。

奧卡姆並沒有停留在原有的寫作計劃上。在約翰二十二世教皇死後，他好像暫時擱置了這個計劃。在短暫的沉默之後——這也許是皇室在一三三五和一三三六年的重新調整和調解嘗試期間對方濟各會士的要求——現實政治多方面的要求顯然激活了奧卡姆的創作熱情，使他寫出各不相同的論戰文章，《對話》尚待完成的工作則被推到次要地位。這部作品的一篇散落的、無法確定其所屬部分的序言像與〈第三篇〉的兩個部分相聯繫的序言一樣，都強調說明

原有的計劃尚待繼續下去，這說明與〈第一篇〉已經相隔了頗長的時間。

從另一方面看，《對話》的續寫工作似乎在本尼狄克十二世教皇(Benedikts XII, 1342年4月25日歿)死前便已完成，直接針對這位教皇的論戰文章在許多地方都證明它所針對者是一位在世者，而並非一位已故者。這並不是說，我們今天所看到的〈第三篇〉的全文必然是在一三四二年以前寫成的。奧卡姆死前不久，在一篇文章中曾向讀者提到「我長時間以來為之工作的」《對話》。看來，奧卡姆為《對話》一直工作到死神奪走他手中的筆。

奧卡姆在〈第三篇〉自覺而堅定地離開他這一作品的原定框架，即原來計劃的就十四世紀的爭論中各派基督徒的行為和歷史應進行的一系列歷史性討論。在兩篇詳細的論文中，他作為「後續討論的準備和引言」就一個當時本來就主宰着政治理論討論的風景線的題目「教皇的權力」率先提出討論，後來又用這一題目比照羅馬帝國。奧卡姆在這裏向讀者揭示了他的政治反思的成熟形式。《聖經》和經典性文獻是他取得論據和證明的重要來源，除此之外便是亞里士多德的著作。為了分析教會結構，他在論文中毫無畏懼地引用亞里士多德的社會哲學。同時代人的著作，尤其是在慕尼黑的曾一起逃亡的難友和競爭者馬爾西里奧(Marsilius von Padua)以及這個圈子裏的其他人的一些著作被大段引用(當然並未注明出處)，這類引文由於本書篇幅所限一般都沒有在選文中全部收入。分析與考證十四世紀這場辯論的文獻，將是《對話》未來的評注本修訂者的重要使命。

奧卡姆在最後的一篇論文中從自己的角度使用了當時政治理論反思的另一種論證模式，即他輯錄了一組「皇帝

之鏡」，在此之前，他在〈第一篇〉也曾為「反抗異端教皇的鬥士」歸納出幾點要求供他們借鑑。他毫不猶豫地使用當時科學提供的一切方法論意義上的可能作法，但是，他並沒有因此而使讀者面對着一幅用搜羅來的碎片綴補而成的光怪陸離的畫面。相反，他穩健地、以有力而清晰的論證一氣呵成，完整地闡明了自己的觀點。

奧卡姆好像只完成了(已修改過的)計劃的一部分，即只有〈第三篇〉的第一編真正寫完了，第二編則始終沒有寫完。在流傳下來的手稿中，他雖然不是在同一個地方，但卻是在同一場辯論中中斷寫作的。所以，人們沒有理由指望有朝一日會發現序言提到的計劃中尚缺失的篇目。〈第三篇〉的其他曾經預告過的各編大概根本就不會成文。《對話》是殘篇，但這不一定有損其影響。從文本的接受史上看，〈第三篇〉中討論同時代人從多方研討的「教皇的權力」這一主題的第一編所引起的關注，遠遠不如第二編，後者以相似的方法和問題思考這個為同時代人熟悉的論題，並將之用於「皇帝」和羅馬「帝國」：前者只有三種抄本保存下來，後者這一殘篇卻有十七種抄本流傳至今。

Blank Page

此頁為空白頁