

## 7

## 中古時代教會的時間及商人的 時間 \*

勒哥夫 著

梁其姿 譯

傑克·勒哥夫(Jacques Le Goff), 1924年生。法國高等師範學院畢業。1962年任高等實踐學院第六校教授, 1972年任該校校長, 並在任內易校名為高等社會科學研究院。他的專長為中古史。

其代表作有《中古時代之商人與銀行家》(1956), 《中古時代之知識份子》(1957), 《中古時代之西方文明》(1964), 《煉獄之誕生》(1981), 《錢包與生命》(1987), 論文集《另一中古時代》(1977)。

商人在中古時並沒有像一般人所說的普遍受到鄙視；這種說法在彌連(Henri Pirenne)以後尤其流行，於這一問題上，他過份地依賴了主要屬理論性質的文獻①。不過，仍然有一點值得商榷之處，那就是雖然教會很早便保護及厚待商人，但是長久以來，它仍對商人活動的

\* 本文首次發表於1960年之《年鑑學報》，後收入其論文集《另一中古時代》(1977)，頁46—65。中譯稿由梁其姿根據1977年本譯出。

①主要是H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval* (recueil posthume, 1951), p. 169.

主要層面的合理與否，置以很認真的懷疑。這些層面的其中某些部分深深地約束了中古“人”的世界觀，或者說——如果我們不接受將人化約為一個群體單位的這個神話的話——十二到十五世紀的西方人們的世界觀。他們已經具有一種文化與一種完整的心態工具(ouillage mentale)\*來思考各種有關職業的問題以及這些問題在社會上、道德上、宗教上的影響。

在對商人的種種責備中，最嚴重的是他們把原只屬於上帝的時間作為抵押以謀利。以下是這個看法的一個例子：一個方濟各會的朗讀修士就這個飽受爭議的問題寫下這麼一段：「問題：商人可不可以為了同樣一樁生意要求沒法馬上付錢的人，比可以馬上付錢的人多付金額？推論出的答案是：不可以，因為如此商人即出售時間，他因出售不屬於自己的東西而賺取高利②」。

\* 譯註：費夫爾(L. Febvre)是創用此詞的人，在他的《十六世紀不信的問題》(1942)一書中，他指出每個特定的時空裏的社會自會有其獨特的心態工具；這個概念包含了知覺方面、語言方面、及概念方面的因素。

② Ms. Flor. Bibl. Laurent. S. Croce. Plut. VII, sin. S. f° 351. Cf. Guillaume d'Auxerre (1160-1229). *Summa aurea*, III, 21, f° 225 v:「放高利者違反了一般的自然法則，因為他出售屬於所有生物的時間。奧古斯汀說每個生物應該奉獻自己；太陽應該奉獻自己而發出光輝；同樣地大地也應盡它所能產出東西，水也是一樣。但是沒有比時間更能符合自然地奉獻自己；無論好壞，所有東西都有時間。放高利者因為出售必然屬於所有生物的時間而損害了所有生物，甚至石頭；就算人在放高利者面前不敢吭聲，石頭如果可以的話會大聲疾呼。所以教會要懲罰放高利者。上帝主要是為了對付這些人才說這段話：『當我收回時間之時，即當我收回時間而讓放高利者不能再出售時間之後，我會依著公平的法則審判。』」這是引自 John T. Noonan Jr., *The Scolastic Analysis of Usury*, 1957, p. 43-44。此書作者強調 Guillaume d'Auxerre 是第一個提出這種理論的人。後來，Innocent IV (*Apparatus*, V, 39, 48; V, 19, 6)發揚了此一說法。十三世紀末 *Tabula Exemplorum* (ed. J. T. Welter, 1926, p. 139)的作者進一步說明這看法：「放高利者既出售金錢的期望，亦即時間，他們等於出售日夜。而日為光之時間，夜為休息之時間；所以他們出售光和休息。所以如果他們也享受光和永恒的休息，那是不公平的」。此外，可參看 Duns Scot, *In IV libros sententiarum* (Op. Oxon), IV, 15, 2, 17.

在討論藏在這個理論之後的時間概念之前，我們應該強調問題的重要性。整個商業資本主義初期的經濟生活，都在這點之上受質疑。如果拒絕利用時間賺取利潤，如果認為這是高利貸的主要罪惡之一，這不單是原則上反對利息，而且是摧毀信貸發展的所有可能性。時間就是商人獲利的主要理由，一則因為有錢者認為可從無錢可供立即應用的人那裏，抽取相等於等候還債的時期的利潤；二則因為商人的活動就是建立在以時間為基礎的預設之上——預防飢荒而囤積、看準時機買入賣出，這些都得依靠對經濟形勢，如食物及金融市場等趨勢的認識，這意味着某種情報及通訊網絡是必須的③——，而教會的時間却只屬於上帝，不可用來謀取利潤。

其實，在這個西方歷史主要的轉捩點，在教學方面亦發生同樣尖銳的問題：如果學問只屬於上帝——正如聖卑爾納(St. Bernard)以其慣常強而有力的語氣指出的——那麼學院究竟可否販賣學問④？主要人文領域、以及人類活動的基礎本身及範圍——如工作的時間、知識及經濟生產的條件——所經歷的整個非宗教化過程，就在此點之上，遭受挑戰。

③最有價值的資料見於：Giovanni di Antonio da Uzzano, *La pratica della mercatura*, ed. G. F. Pagnini Della Ventura, t. IV de *Della Decima*……, 1766, 及 *El libro di mercatantie e usanze de' paesi*, éd. F. Borlandi, 1936.

例如以下的這一段：「在熱那亞，九月、一月及四月的時間很值錢，由於貨船在此時開行……在教皇所住的羅馬，銀子的價值隨著神職的空缺量及教皇的行踪而起跌，……在瓦朗斯(Vaience)銀子在七月及八月時最貴，因為麥子與米的關係……在蒙彼利埃(Montpellier)，三次市集帶來銀子身價爆漲」。引自 J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956, p. 30。有關資訊的快速所帶來的投機活動，請參看 P. Sardella, *Nouvelles et spéculations à Venise au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, 1949.

④ Cf. G. Post, K. Giocarini, R. Kay, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: "Scientia donum Dei est, unde vendi non potest"*, dans *Traditio*, II (1955), p. 196-234, 及 J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, 1957, p. 104 sqq.

教會很可能在這些問題上，得放棄堅持一些原則。它開始時只接受、隨後不久進一步促進經濟及職業結構的歷史演進。然而，為了適應這個轉變，教規或神學上的理論建立，是緩慢而艱辛的。

教會的時間與商人的時間的衝突因此在中古時代顯露出來，成為這幾個世紀裏心態歷史的主要事件之一；於此同時，在經濟行為與結構逐漸轉變的壓力之下，近代世界的意識形態逐漸建立。我們希望在此文中，將這其中主要史實準確地說明清楚。

## I

我們經常認為基督教曾經基本地更新了時間和歷史的問題。中古的教士飽讀聖書，習慣於把聖書當作他們思考的出發點。他們從聖經的經文出發，或在聖經之外，根據源自原始基督教與中古前期聖經注釋者及教會聖師\*的古老傳統，來思考時間的問題。

聖經與原始基督教的時間主要是個神學上的時間。一切“因神而開始”、“由祂支配”。因此，上帝的所有行動既是那樣自然地與時間相連，時間也就不會產生任何問題；相反地，時間是所有“上帝的”行動必要而且自然的條件。有關此點，居曼(Oscar Cullmann)之駁斥德令(Gerhard Delling)是有道理的。居曼認為原始基督教在這方面較接近猶太教：「永恒之觀念並沒有打亂了時間的觀念，因而所謂“征服”了時間❶」。對最早的基督教徒而言，永恒並不違反時間，並不像柏拉圖所說

\* 譯註：指基督教入歐洲後的最初六個世紀的主要作家。

的「是時間的缺席」。他們認為，永恒只是時間的膨脹至無限，就如新約所載的，「世世紀紀之無限接續交替」；即同時地有「精確地界定的時段」，及無限的、不能計算的期限❷。下面，我們將把這個時間觀念拿來與沿襲自古希臘傳統的相比，到時，我們會再討論這個概念。從這個角度來看，在時間與永恒之間，只有量的差別，而沒有質上的分異。

新約提供了並確定了一些比起猶太教思想而言較新的線索。基督的出現、上帝許諾的實現、基督化身為人等均給予時間一個歷史的層面，或者說的更明確些，給予時間一個中心。從此，「從創世直到基督降生整段過去的歷史，正如舊約所記載的，已經成為人得救的歷史的部分❸」。

然而這裏頭有曖昧性。基督徒與猶太人一樣，認為時間必有目的(telos)。在這一點上耶穌降生就是一件具有決定性的事。「未來」不再像猶太教那樣的，是賦予整個歷史一種意義的“目的”❹」。相信末日審判的末世論遂處於一個新的方位，就某種意義下，它淪為次要；甚至反常的是屬於過去的。因為基督所確定的拯救可說已將之取消。但是，末日審判的目的在於完成耶穌一志投入的任務。耶穌再臨人世不僅在聖靈降臨日(Pentecote)有預兆，而是早就開始發生——但得由教會、神職人員與世俗衆生、使徒、聖人與罪人同心協力來完成。「教會的傳教義務、新約的宣道，把一個救世歷史的意義，賦予這段介於復活與基督再臨之間的時間❺」。基督帶來了得救必會發生的確實性，但是群

❶ O. Cullmann, *Temps et histoire dans le Christianisme primitif*, 1947, p.35.  
Gerhard Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940 ibid, p.35, 註 2.

❷ O. Cullmann, *op. cit.*, p. 32.

❸ 同上, p.93.

❹ 同上, p.98.

體及個人的得救須由群體歷史及個人歷史來完成。從這裏衍生了以下事實：基督徒不僅要捨棄他暫居的世界，而且同時還要選定這個世界、接受並改變這個世界，因為它是當下救世歷史所進行的場所。關於這一個問題，居曼就聖保羅說過的一段艱奧的話，提出一個有說服力的解釋(哥林多前書七章卅節以下)⑩。

世界末日這問題必得放在中古時代的具體情況中來看，在還沒有這樣做以前，讓我們強調一點：時間終結(末日)這問題在十一、二世紀這個大轉變的時代是時間觀念中的主要課題之一；此時，某些社會團體(其中包括商人)再次醞釀了末日審判的異端思想；至福千年說(millénarisme)的突然增長，除了涉及個人命運之外，亦來自無識意的階級反應。如意大利的若阿含主義(joachinisme)或其他衆多為靈魂或經濟地位奮鬥的革命運動，仍待史學家進一步的探討，以求明瞭其底細因由。在這個時代，啓示錄(L'Apocalypse)所傳達的概念並不是流離於社會邊緣群體或個體的玩物，而是受壓迫群衆、飢餓的人所僅有的希望和精神食糧。聖若望(St. Jean)啓示錄裏的騎士一共四人，其中三人代表“天災”或大地的災難：飢荒、疫病、戰爭，但是第一個騎士以勝利者的姿態帶來凱旋\*。這第一位騎士，如果對聖若望而言，是聖言的傳播者，那麼對中古的衆生而言，則是帶領他們得到雙重勝利——在塵世及在彼世的勝利——的領導者⑪。

在十二世紀初期，有爆炸性威力的至福千年說暫被擋下，宗教的時間觀遂依循正統。時間處在永恒之內，成為永恒的一部分。如某些

⑨ 同上，p.111。

⑩ 同上，p.152。

\*譯註：請參看啓示錄六章一節。

學者所說：「對中古的基督徒而言……活着的感覺來自存在的感覺。而所謂存在的感覺，就是感到不變、感到自身繼續地存在，而不是新的自我接連地誕生……他們對虛無的習向(habitudo ad nihil)由另一相反的習向來補償：對首源的習向(habitudo ad causam primam)」。更者，這個時間是直線的，有其意義及方向，是指向上帝的。「時間最後將基督徒引[至上帝]⑫」。

「十二世紀劃時代的變化，是歐洲社會所曾經歷的最深刻演化之一⑬」，這個變化錯綜複雜的內容是我們無法在此交待清楚的。經濟的加速發展是最主要的，我們在論及商人時將會再提到此點。現在，我們馬上要談的，是心態結構(structures mentales)的震盪如何在思想的傳統形式裏造成裂痕，以及相連於新的經濟社會條件的精神性需求，

⑪有關至福千年說Ray C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought. A historical essay on social implications of some selected aspects in christian eschatology to a.d. 1500*, 1956.一書較富理論性。至於E. Waldstein, *Die eschatologische Ideengruppe: Antechrist, Welisabbat, Weltende und Weltgeschichte*, 1896,一書和Tommaso Malverda, *De Antichristo*, Rome, 1604, 3<sup>e</sup> ed., 1647一書仍值得一看。Gordon Leff的 *In search of Millennium, Past and Present*, 1958, p.89-95相對於談抽象理論的Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 1957.是具體的歷史述作，對有關中古異端與社會階級間的關係，他們有不同的看法。Le P. Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale* (Studi greg. raccolti da G. B. Borina, II, 1947, p. 43-101)與A. Borst, *Die Katharer*, 1953.的作品很少提到社會層面的問題。相反地，G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette eretici nella società medievale italiana?*, 1922一書及N. Sidorova, "Les mouvements hérétiques populaires en France aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles"(en russe) dans *Srednie Veka* (Le Moyen Age), 1953, 及E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im II. Jahrhundert*, 1955.這篇以馬克思主義作解釋的論文，大篇幅地談及社會問題。R. Morghen在 *Medivo Cristiano*, 1951, 6. 212 sqq.及在 *Relazioni du X<sup>e</sup> Congrès international des Sciences historiques*, Rome, 1955, t. III, p. 333 sqq.裏提到各家說法。Charles P. Bru的 "Sociologie du catharisme occitan", in *Spiritualité de L'hérésie: le Catharisme*, 1 vol. sous la direction de R. Nelli, 1953.則頗有新意。

⑫ G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, 1949.

⑬ M. Bloch in *Annales d'histoire économique et sociale*, 1936, p. 582.

如何填入了這些裂縫及引起回響。

引發起當時對歷史的反省的大概是羅馬帝國的覆亡、西歐的爲蠻族所入侵、及在較低程度上加洛林王朝及稍後的神聖羅馬帝國的建立，而基督教就得附於這段歷史演化之上。雖然基督教信徒仍主要以上帝的旨意來解釋這段歷史，認爲歷史必然是按照上帝救世之藍圖而進行；但是，爲了把事情說清楚，他們亦得訴諸次要因素的解釋，即結構性與偶然性的因素。不幸地，奧古斯丁(Augustin)\*的思想在中古前期變得貧乏及受到歪曲，對後來歷史的反省而言是莫大的損失。在聖奧古斯丁目中，歷史的時間保留着一種“雙重性”——這是借用馬侯(Henri Marrou)的貼切用辭，就是說，人在永恒這範疇之中並在受制於上帝的行動之下，仍可控制本身及整個人類的命運⑩。但是，如貝函(Bernheim)及阿爾機耶主教(Mgr. Arguillière)所指出的⑪，奧古斯丁在《上帝之城》(*De Civitate Dei*)中的重要思想，本來既有歷史分析又有神學理論，但是後來自謝拉斯(Gelase)到教宗格里哥利(Grégoire le Grand, 540—604)，到亨克瑪(Hincmar)，他們都把奧古斯丁思想中原有的歷史性以政治奧古斯丁主義(augustinisme politique)排斥一空。自九至十一世紀，教會陷進了封建社會的網絡之中，從此以後，對歷史的反省僵化了，而且歷史的時間似乎停頓了，無論如何至少已溶入了

\* 譯註：羅馬帝國時期神學哲學家，354—430。

⑩ H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histodre chez saint Augustin*, 1950. 有關聖奧古斯丁的時間觀請參看：*Augustinus Magister*, Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954, 3 vol., 1955; J. Chaix-Ruy, *La Cite de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin*, p. 923-931; R. Gillet, O.S.B., *Temps et exemplarisme chez Saint Augustin*, p. 933-941; J. Hubaux, *Saint Augustin et la crise cyclique*, 943-950.

⑪ E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918; H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, 1934.

教會的歷史之中。十二世紀時，奧圖·旺·費勒辛主教(Otto von Freising)\*，曾這樣寫：「自從那時(即君士坦丁大帝)\*\*起，由於所有的人，甚至皇帝包括在內，除了幾個例外的，都是基督教徒，我覺得我所寫的歷史，不是兩個城邦的歷史，而是一個城邦，即我名之爲教會的這個城邦的歷史」。封建時代的史詩、武功歌(*Chanson de geste*)無一不在一個無時間性的理想之中，引用歷史事件來剝奪這些事件的歷史性格，是封建社會否定歷史的另一明證⑬。

較近期的薛欽神父(le P. Chenu)的精采論作，指出有關時間及歷史的傳統基督思想概念如何在十二世紀時，受到強烈的衝擊⑭。

很可能此時的都市學院派只扮演了次要角色。如薛欽神父所說的：「當時的學院派大師一般都沒有參考《上帝之城》這類的重要歷史著作。相反地，只有修道院內的學者才會仔細研讀這種文獻」。

很可能聖經的舊約仍支配了當時的思想，而且還蘊含着阻止較靈

\* 譯註：死於 1158 年，即神聖羅馬腓特烈一世(赤鬍子腓特烈)(Frédéric I Barberousse, 1123—1190)的叔父。

\*\* 譯註：即第一個信奉基督教的羅馬皇帝，生於 280 年代，死於 337 年。

⑬ Cf. P. Rousset, "La conception de l'histoire à l'époque féodale", in *Mélanges Halphen*, p. 623-633:「封建時代的人，沒有準確的時段觀念。」(p.629);「人在對過去的尊重以及對確定斷代的需要之同時，却故意忽視時間。」(p.630);「在十字軍東征始源之時，這種情感開始爆發，騎士希望藉著壓抑時間及空間而打倒基督的劔子手。」(p.631)。作者重申了 M. Bloch 的說法，Bloch 認爲在封建時代，人對時間「非常不在意」(*La Société féodale*, t. I, p.119)。有關費勒辛主教，請參看：H. M. Klinkenberg, "Der Sinn der Chronik Ottos von Freising", in *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kullen zum 70 Geburtstag dargebracht*, 1957, 63-76.

⑭ M.-D. Chenu, "Conscience de l'histoire et théologie", in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1954, p. 107-133; E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> ed., 1948, chap. xix: "Le Moyen Age et l'Histoire", p. 365-382。有關十二世紀的兩個“史學家”，cf. R. Daly, "Peter Comestor, Master of Histories", in *Speculum*, 1957, p. 62-72 及 H. Wolter, *Ordericus. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, 1955.

活的時間觀念發展的雙重障礙：猶太教中僵化了的永恒觀，及一種象徵主義；這種象徵主義變為刻板的研究及解釋方法後，在比較新舊約之外，摧毀了所有歷史時間的具體真實性⑩。

不過，歷史在這些薄弱的基礎上，在聖維克托的于格(Hughes de Saint-Victor)的筆下，再重新出發。于格在他的 *Didascalion* 中大篇幅地描寫歷史(historia)\*。他為歷史所下的定義是：「敍述做過的事」(rerum gertarum narratio)，這是重申伊西多爾(Isidore de Séville)\*\*的說法，而伊西多爾這個說法又是向闡釋威吉爾(Virgile)\*\*\*的拉丁語法家及注釋者借用的。不過，歷史既是以“系列式的敍述”(series narratio)，它就是「一段連續交替、有組織的連續交替、一個有意義的繼續(une continuité articulée)，其中連接部份的意義正是讓歷史可得到理解(intelligibilité)的關鍵；這並非柏拉圖哲學的概念，而是在人的時間中的上帝的行動、世界得救史中的事件⑪」。

這種史觀向古人及聖經借來了分期斷代的理論，即大部份教會史學家從創世六日推論出來的斷代概念——這令十二世紀神學家的思想更刻版的六日創世說，我們在此文範圍內無法詳細討論。不過，在這

⑩ M. D. Chenu, *op. cit.*, p. 210-220: L'Ancien Testament dans la théologie médiévale.

B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1940, 2<sup>e</sup> ed., 1952, 一書是基本的參考書。

M. M. Davy, *Essai sur la Symbolique romane*, 1955, 此書介紹了十二世紀基督教思想的象徵層面，但只描述了此時神學中最傳統的部份。

\*譯註：于格為巴黎聖維克托修院的學者，在 *Didascalion* 中，他把學問分四大類：理論性、實用性、機械性、邏輯性。

\*\*譯註：560?—636，西班牙思想家。

\*\*\*譯註：羅馬詩人，公元前70—19，所著史詩 *Aeneid* 描寫特洛伊城陷落後的故事。

⑪ M.D. Chenu, *op. cit.* pp. 66-67.

第六個時期，即人類出現在世界的時期，問題已經出現：如果以此與人的壽命的六個時期作比較的話，這第六期是老化的時代。但是十二世紀時，許多的人、許多的教士，都自覺如此的“現代”。「如何把“現代”這看來不會馬上結束的時段放進歷史的巨流中⑫」？用分類法(classification)作為重整秩序和找出意義(possibilité d'articulations)的工具的這個史觀，在此時已經是焦慮的來由和研究的動機。

同樣地，歷史是以多次“轉移”構成的這個觀念亦在此時冒出。各文明的歷史，就是以一個跟着一個的“轉移”(translationes)所組成。“轉移”(translatio)的概念有兩個衆所皆知的層面：在學術的層面而言，就是鑽研學問的中心從雅典轉移到羅馬，然後到法國，最後在巴黎，在這裏的都市學院將發展為最有名望的大學，在加洛林時代的巴黎學者阿爾昆(Alcuin)\*已經宣稱他早已注意到這個研究中心的轉移(translatio studii)⑬；而較一般性的層面而言，史學家認為當時文明正從東向西移。而這個趨勢只會在個別的地方受制於新興的民族主義，如在日耳曼帝國的奧圖·旺·費勒率主教、諾曼族的維塔爾(Orderic Vital)及十四世紀的大不列顛的李察(Richard de Bury)⑭。所有這些所謂“解釋”(本世紀這類理論家從史賓格勒〔Spengler〕到湯恩比〔Toynbee〕仍大不乏人)都有重要的意義。無論如何，它們把時間和空間的意義連繫起來，乍看之下沒有特別的新意，其實是一項革命性

⑫ 同上, p. 76.

\* 譯註：735—804。

⑬ Cf. E. Gilson, *Les Idées et les lettres*, p. 183 sqq. 及 P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, p. 138 sqq. La "translatio studii" francoitalienne.

⑭ M.D. Chenu, *op. cit.* p. 79-80.

的創新，而其重要性對商賈而言是極大的。

索爾茲伯里的約翰(John of Salisbury)\*在他的 *Polycreticus* 裏肯定了一種積極的政治經濟綱領：「這著作\*\*預料到一種新的演化……這演化將帶來自然形式(*formes de la nature*)、精神方法(*méthodes de l'esprit*)及社會法律(*lois de la société*)的自主性……在一個被理解為客觀主體的國家(Etat)內、一個基於已跳出封建儀式的功能之上的行政組織中，[這著作]超越了“君主之鑑”的道德主義，而着手於探討權力的學問①」。這是極有意義的事實：在國家是一個有機體的這個概念下，支撐着整個國家、而又能讓它運轉的支柱，是農村的工人及各式的行業②。

## II

那商人的位置在那裏？他變為善於操縱複雜及伸展遙遠的運作的人。他的活動範圍不單包括漢薩同盟(hanséatique)的區域\*\*\*，還遠及由意大利商人所支配的地中海地區。這些南部商人的技術發展日益精確，而其商業觸角的伸延亦愈來愈遠，從馬哥勃羅的中國，到商人定居並設有代理商的布魯日(Bruges)\*\*\*\*及倫敦地區，無所不至③。

像農民一樣，商人的職業活動在開始時也順從節氣，適應着四季

\* 譯註：1115？—1180，英國哲學、神學家，1176年死為法國夏特勒(Chartres)主教。

\*\* 譯註：指 *Polycreticus*。

① 同①，p. 86。

② Cf. H. Liebeschutz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950.

\*\*\* 譯註：指北歐諸城市結成的商業同盟。

的周而復始，及屈從於變化莫測的自然氣候失常或其他的災難。長久以來，商人的活動必得服從自然及上帝的秩序。他們適應的方法只有祈禱或實行迷信。但是，商業網絡一旦建立起來後，時間就變為計量的對象。從一地到另一地的海程及陸路所需時間的問題，同一交易中由於路程變化而引發的價格起落問題等等直接地影響了利潤的厚薄。還有工人和工匠勞作需時問題(因為商人幾乎都是雇用工人的雇主)，這些考慮，不斷地磨練商人的心思，也就成為他日益精打細算的課題。金幣的重新發行、林林種種貨幣的出現於市場、匯兌方式的複雜化不單來自複本位貨幣制，也來自實存的多種貨幣。而新的波動不單產生自變化多端的白銀商業市價，也是最早的貨幣“搖動”——即最早的通貨膨脹和較罕見的通貨緊縮政策——的後果。這種貨幣領域的擴張逼使商人更準確地計算時間④。至於在匯兌方面，當兌換商的精英份子取代了中古早期的製幣商的地位後，證券交易所的時間觀念——分秒之間有千萬財富的起落——即漸具雛形。

行會的章程及正式的商業文件——即有關會計帳簿、旅程紀錄、商業活動手冊⑤、匯票⑥等文件，開始在十二、十三世紀的香檳地區的市集上流行起來，這些市集為當時國際貿易的“票據交易所”⑦。所有

\*\*\*\*\* 譯註：在今之比利時。

① 有關中古商人的各家說法，可參看：Y. Renouard, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, 1949; A. Saporiti, *Le Marchand italien au Moyen Age*, 1952; J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956.

② 有關中古金融問題，請參看：M. Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe* (posthume, 1954); C. M. Cipolla, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World*, V<sup>th</sup> to XVII<sup>th</sup> c., 1956; T. Zerbi, *Moneta effettiva e moneta di conto nelle fonti contabili di storia economica*, 1955; R. S. Lopez, *Settecento anni fa: Il ritorno all'oro nell'Occidente duecentesco*, 1955.

這些均指出時間的精確計算對成功的貿易日益重要。

對商人而言，在永恒地周而復始及永遠無法預測的自然時間之上，加上另一種由技術環境所帶來的時間，即有方向及可預計的時間。

以下是一份很能說明問題的文件①。在1355年，阿爾圖瓦(Artois)的皇室政府允許利斯河上的埃爾城(Aire-Sur-La-Lys)的人建一座鐘樓，這個鐘樓的鐘在商品交易時及毛布工人工作時敲響。為了職業需求而採用新的時間計算方式在這個例子裏非常清楚。這是一個社會階級的工具「因為，這個城是受毛布紡織業所控制」，這個例子也讓我們掌握到心態結構(structures mentales)的演化及其在物質上的表現如何深深地嵌進階級鬥爭的結構裏。社區的鐘樓是控制這個社區的商人支配經濟、社會及政治的工具。一個嚴謹計算時間的方式，是為了服務這些商人而訂定的，因為在毛布織造業中，「大部份的按日計工的工人——紡織業的無產階級——應該在固定的时间上班及下班」。這是工作組織的最早形式，與許久以後弗列德曼(Georges Friedmann)所描述的同樣是階級工具的泰萊主義(taylorisme)②遙遙相呼應。在此時，“地獄的節奏”已開始慢慢形成。

這個開始趨向理性主義的時間觀念，亦同時在開始世俗化。教會

① Cf. J. Meuvret, "Manuels et traités à l'usage des négociants aux premières époques de l'âge moderne", in *Etudes d'Histoire moderne et contemporaine*, t. V, 1953.

② Cf. R. de Roover, *Evolution de la lettre de change*, 1953.

③ Cf. R. H. Bautier, "Les foires de Champagne. Recherches sur une évolution historique", in *Recueils de la Société Jean Bodin. La Foire*, t. I, 1906, p. 5-6.

④ J. Rouyer, *Aperçu historique sur deux cloches du beffroi d'Aire. La bâncloque et le vigneron*. P.J.I., p. 253-254; G. Espinas et H. Pirenne, *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, t. I, 1906, p. 5-1.

⑤ G. Friedmann, "Frederic Winslow Taylor: l'optimisme d'un ingénieur", in *Annales d'Histoire économique et sociale*, 1935, p. 584-602.

的具體時間，雖然基於神學理論之上，但主要是為了應付實際的需求。這個源自上古的宗教時間，是教士的時間，按照宗教崇拜儀式而進行，由敲鐘來宣布時段，而時段得靠不準確及因季節而變的太陽鐘來指示，有時又靠粗糙的漏壺時計來度量。取代這個教會時間的，是商人及工匠因世俗的需要而更準確地度量出來的時鐘時間。到處與教堂大鐘同時聳立的時鐘代表了社區在時間秩序上的大革命運動。都市的時間比農村原始敲鐘所計算的簡單時間要複雜及精確多了。卡爾朗德的讓(Jean de Garlande)在十三世紀初，就這簡樸的農村敲鐘寫下了這段不一定可靠但富於說明性的詞源解釋：「鐘(campagne)是為了住在農村(campo)的里人所設，這些里人如果沒有鐘(campanas)就不知時刻⑥。」(compane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas.)

同樣重要的改變還有：商人在探索空間的同時發現時間價值。對他來說，主要的時限是旅程的時限。而在基督教的傳統裏，時間並非「一種空間的替身(doublure)，亦不是思想的一個形式條件」。就在這

⑥ 有關計時及時鐘的發展，Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, 1934, trad. franc. 1950, p. 22sqq. 有非常有意思、但需要更準確的史料來修正的看法。Y. Renouard (同上, p. 190-192), 有很精采的概述。不過我們得記住這方面的科技發展從十六世紀開始才有決定性的進步。A. P. Usher 認為：「十六世紀以前的時鐘的歷史主要是經驗性成就的紀錄。」in *A History of mechanical inventions*, 2<sup>nd</sup> ed., 1954, p. 304; Cf. A. C. Crombie, *Augustine to Galileo. The History of Science A.D. 400-1650*, 2<sup>nd</sup> ed., 1957, p. 150-151, 183, 186-187, 他這個說法是誇張了一點。F. A. B. Ward 的 *Time Measurement*, 1973, 提到大量的史料。而 F. Le Lionnais, *Le Temps*, 1959 這本較大眾化的書，讀起來很輕鬆。卡爾朗德這句話引自他的 *Dictionarius*, ed. Géraud, p. 590. 我們知道心理學家強調兒童的時間及空間概念是同時發展的。(J. Piaget, *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, 1946, p. 181-203; P. Fraisse, *Psychologie du temps*, 1957, p. 277-299; Ph. Malrieu, "Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant", *Journal de Psychologie*, 1956, p. 315-332).

十二至十三世紀時代，亞里斯多德思想的介入帶來了時間與空間關係的問題，給基督教神學增加了一個難題。

史學家與藝術社會學家特別注意這個商人在同時征服時間和空間的時代。布埃·弗朗卡斯提爾(Pierre Francastel)在他那本已被視為經典之作的書裏，就示出畫與社會的關聯。他向我們解釋一個“造形上的空間”(espace plastique)在何種技術方面和經濟社會方面的壓力下，會被摧毁❶。中古的藝術同時發現了畫面上的透視與時間。在這以前的時代，不同的因素(éléments)呈現在同一平面上，正符合囿於時空觀念的視覺，沒有深度和順序(succession)的表現。畫面上重要的分異只表達了社會地位的高低與宗教的莊嚴。畫家毫不考慮時間上的分段、連續的事件，而把所有東西重疊地呈現在畫面上，整個組合構成一段逃避了時間變化的歷史，所有片段從開始即決定於上帝的意旨。自此以後，就算透視並不是一個“自然”的視覺，只是一個抽象的視覺公設(postulat)，但是却反映了一個科學經驗的結果、表達了對空間一種實用的知識；靠着這種凡人的推理方法，人與物在空間裏，依着在數學上可量度的分段，順序地呈現出來。同樣地，不論是普通的或大型油畫，畫中所表現的時間單位，減低到短暫的一刻。畫面上所展示的發生在一瞬間(與後來照片所表現的時限幾乎一樣)。而我們或許稱之為故事性的時間，則在連環的壁畫中被重建出來，這種表現方式在弗羅倫斯尤為突出，這個由商賈貴族所贊助的藝術最能表現出這種耀目的進步。人像再不是充滿象徵的抽象形象，不是上帝所賦予這個人的階級與地位的物質表徵，而是這個人在時間中、在具體的時空中的

❶ P. Francastel, *Peinture et Société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au Cubisme*, 1951.

表現：不是他的永恒本質，而是他短暫的存在，而此時的藝術的新功能，就是把這一刻的短暫化為不朽。尤有進者，在稍晚的時代，我們仍可見到無數的有關的研究、懷疑、妥協、和趣味盎然的幻想；如烏齊婁(Paolo Uccello)在烏爾賓諾(Urbino)的“聖體的奇蹟”。這組宗教的裝飾畫的特有處理方法，不單讓畫家把故事的時間分成片段，而且還保存了故事的連續性和片段的整體性❷。

商人的時間是可計量的、甚至是機械性的，但也同時是間斷的、夾雜着停頓與空白的時刻，也時緩時速——這是由於技術的落後和自然的限制：雨露或乾旱、寧靜或暴風雨均嚴重影響價格。在這充滿韌性、而又免不了無可避免的情況的時間裏，有贏有虧，有利潤，也有虧損；這些差別就視乎商人的智慧、機巧、經驗和策略。

### III

而教會的時間又如何呢？基督教的商人以生命的另一層次來處理宗教時間。他職業上所需的時間不同於他宗教生活的時間。為了得救，他接受教會的教育與規條。在此層次與彼層次之間，只有表面的接觸。商人從他的利潤中抽出部份來捐贈給慈善事業。這是他給上帝的奉獻，他既活在時間之中，自然知道將他引至上帝及永恒之處的時間，是隨時會停頓、墮落、加速的時間；既是恩典，又是罪惡的時間；是復活前在塵世死亡的時間。有時他歸隱修院以求死亡加速來臨；而更通常

❷ 有關戲劇表象及烏齊婁的油畫關係，請參看：

I. P. Francastel, "Un mystère parisien illustré par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino", in *Revue archéologique*, 1952, p. 180-191.

地，他累積善行以求贖罪：慈善捐贈、宗教奉獻等，只是為了準備踏入彼世這永遠可怕的時刻<sup>⑤3</sup>。

所以說，自然時間、職業時間、超自然時間在本質上是不同的三件事，但是有可能偶然交會。天災為理性投機創造良機，暴利又為人打開天堂之門。因此，我們不應該懷疑中古商人的心理有虛偽的成份。他所追求的在不同層次上的各種目標，在不同的基礎上都是正當的：不論利潤或得救。讓他可以祈求上帝賜他一本萬利的，正是這兩者間的區別。所以十六世紀及以後的新教基督徒，在飽讀聖經、尤其舊約的教訓之後，還是繼續自然地把上帝的旨意和本身的財富混為一談，雖然那時的世界已經習慣了將兩者分開<sup>⑤4</sup>。

阿爾布瓦克斯(Maurice Halbwachs)在他發人深省的論文中<sup>⑤5</sup>，指出在某個特定社會中，有多少個不同的團體就有多少個不同的團體時間，因而否定了衆多團體只有一個統一時間的說法；而個別的時間觀只不過是各種團體時間在人的意識中的匯點。史學家應在這方面多做更全面深入的探討，以求找出在某個特定的歷史社會裏，處於各種客觀結構與心態結構之間、集體行動與個人命運之間、統一的大時間觀念中所有不同的時間觀念之間的互動。歷史作為一門學科才可從此發展的更明確，而史學家的獵物——人——才因此可以在他們生命的脈絡裏重新活潑起來<sup>⑤6</sup>。目前讓我們在這互動的範疇中，只描述中古

<sup>⑤3</sup> 有關例子主要來自：J. Lestocquoys, *Les Villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (xi<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s.)*, 1952, p. 204 sqq.; *Les patriciens et l'Evangile*.

<sup>⑤4</sup> 我們也知道最近修正了韋伯與唐尼 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1920, et de R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, 的理論著作。

<sup>⑤5</sup> "La mémoire collective et le temps". *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, p. 3-31.

商人的活動。

商人已熟習於“重重疊疊的時段”中活動<sup>⑤7</sup>。而他並不因為行為及思想的理性化(rationalisation)或內省分析而逐習慣於自我協調，或感到或企求自我的統一。反而是教會透過懺悔的演化，替良心的統一開拓了新路，並透過教規的訂定與對高利貸在神學及道德上的反省，發展出一套一致的行為模式。

西方人的心態結構發展的這個轉捩點，發生在十二世紀，阿卑拉爾(Abelard)\*以非常複雜的形式，把外在的制裁轉化為內心的懺悔，透過分析行為的動機，他為人類拓展了現代心理學的領域。但要到十三世紀，這項運動才具有不可抗拒的力量。於此同時，托鉢修會在非洲及亞洲發現了傳教的基地——在這些同樣的地方，商人早就開展了他們的活動——，及在人的良心中拓墾了新的領域。他們提供了懺悔神父所寫的手冊，即導人內傾的宣道工具，教人尋探罪惡和救贖的內在傾向，而這些內在傾向是深植於具體的職業和社會狀況之中。這個新工具代替了中古前期的贖罪方式，即教會基於制裁罰金之上的外在懲罰。托鉢僧認為，魔鬼與其說以七大罪惡的面貌出現，毋寧說代表了人對上帝無數次的觸犯。某個行業或團體的環境，在許多情況下都導致人這些冒犯行為。商人在這些僧侶眼中，無所遁逃：得救與買賣的時間從此在個人及群體的生命裏，合二為一。

此時，靠着航海旅行而開始流傳的阿拉伯文獻，扮演着舉足輕重的角色。我們的能力有限，無法在此細說在上述的宗教情勢下，希臘

<sup>⑤7</sup> R. Mandrou 在 *Annales*, 1960, p. 172 中提到史學家的責任及重申了 M. Bloch 的建議：面對最近絕少考慮到具體歷史的哲學性作品，史學家得提高他們的要求。

<sup>⑤8</sup> G. Poulet, *op. cit.*, p. vi, *Duns Scot, Quest. Quodl. q. 12*.

\* 譯註：法國的神學哲學家，1079-1144？

思想的貢獻如何充實了對時間問題的新解釋⑩。

薛欽神父的精采研究顯示出自十二世紀開始，在各種的柏拉圖式思想及早已存在的亞里士多德思想外，希臘神學，尤其在大馬士革的約翰(Jean de Damas)\*的影響下，給西方神學帶來了巨大的震盪⑪。

我們不要忘記人們一向把當時的希臘思想相對於基督教思想。借用居曼的話來說，就是「希臘人的時間觀念不是直線的，上帝活動的領域不可能是歷史的全部，只是個人的命運。歷史沒有意義或目的(télos)。人如果要滿足他對啓示及解說的需求，只得在神秘主義中找尋答案，而神秘主義並沒有時間觀念，只是以空間觀念來表達其內容⑫」。後來的文藝復興及——如果要在近代找一個深受希臘思想影響的思想家——尼采，均重新發現希臘式的循環時間觀念，即永恒的輪迴——又或者是赫拉克利圖式(héraclitén)甚至柏拉圖式的時間觀：「純淨流動的時間」。讓我們單記住亞里士多德這著名的時間定義：「時間就是運動的數目」。聖湯瑪後來就接受這個觀念。但有些學者認為聖湯瑪所瞭解的意義與原本的觀念大有出入，因為他說：「從潛隱到行動應該沒有時間的因素」。這種[希臘和基督教思想的時間觀的]對立似乎已趨弱化。很可能，如吉爾松(Etienne Gilson)清楚地示出的：「亞

⑩除了有關哲學與科學的一般歷史論著外，涉及阿拉伯人的貢獻的請參看 A. Mieli, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. II. *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, 1946 及 F. Van Steenberghe, *Aristotle in the West*, 1956; 而 E. Wiedemann, *über die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur*, 1915. 則更精確地討論一點。

\*譯註：675? -749 基督教正統派思想家。

⑪ M.D. Chenu, *op. cit.*, chap. xii et xiii: "L'entrée de la théologie grecque et orientale", p. 274-322.

⑫ O. Cullmann, *op. cit.*, p. 36; cf. L. Laberthonniere, *Le Réalisme chrétien et idéalisme grec*, 1904; J. Guitton, *Le Temps et L'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, 1933.

里士多德的永恒世界，在上帝之外及在沒有上帝的情況下持續着。而基督教哲學把本質與存在的分別引進其中⑬」。不過，貝格松(Bergson)之指責亞里士多德“物化”了運動，及笛卡爾對亞里士多德的運動的定義的不屑，都不很對，因為他們兩人對亞里士多德的判斷是基於後期經院哲學對此之歪曲。至於聖湯瑪認為運動中有「某種存在的樣態」(mode d'être)，因而同時把偶然的、但可估計的可塑性(plasticité)及基本的本質歸還時間，他這說法也並不一定違背了亞里士多德的原意。

無論如何，教會時間和俗人時間在世界中、歷史中、及最重要的職業中的會合，自有其理論性的基礎，就是上述的同時是神學上的、形而上的及科學上的基礎。

就算我們文首所引用的文獻的那位方濟各修士作者也明白，人不能接受「不能出賣時間」這個傳統看法，雖然他不會提出理論上的理由。十三世紀所有的懲悔實施以及其規條的製定，莫不為商人的活動尋求真正的辯護——而另一方面却千方百計地把商人的活動局限於一套規矩以內(於此，宗教已漸退化為鑽牛角尖的道德主義)，以求它不跨越那個必須尊重的傳統之外。因此，聖經舊約中及猶太思想裏的那種牢固的時間觀，在良心反省的案例中或具體而典型的小問題上，漸漸化解。所有有關高利貸及明顯地涉及時間的指責，漸漸鬆馳下來⑭——「我們得顧及商人常面臨的損失，這些虧損往往是由於他們得按時

⑬ E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> ed., 1948, p.66., 尤其第四章的開始。

⑭ Cf. G. Le Bras, Art. "Usure" in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV. II<sup>e</sup> partie, 1950, col. 2336-2372; B. N. Nelson, *The Idea of Usury: from tribal brotherhood to universal otherhood*, 1949 及 de John T. Noonan Jr.(同上)的著作。

賣出」(conisderanda sunt dampna quibus mecatores se exponunt et que frequenter occurent ex hoc quod vendunt ad tempus)：這位夫子這番以平常語氣所道出的話，向我們透露了許多；於此同時，禁食、小齋、週日的休息等規定的時間，再不需按字面來嚴格執行，為了適應職業上的需要，這些建議只求在精神上符合原意即可⑤。

十四、十五世紀之際，基督教神學中的傳統時間觀念的崩潰也同時動搖了十三世紀的神學家、教規學者、道德家在托鉢修會的重大影響下開始製定的一種新的平衡關係。生產技術所依附的全新社會經濟條件引起對「製造的人」(homo faber)更全面的反省，這個反省孕育了這一番轉變，但這個問題已超出本文範圍之外了。

在司脫學者(scottistes)及奧坎派學者(occamistes)\*的影響下，時間再次隸屬於萬能的上帝的不可預知的旨意。而對神秘主義者如艾卡哈特(Maitre Eckhart)\*\*與陀勒(Johannes Tauler)\*\*\*而言⑥，所有時段均混合在一個運動中，而在這個運動中的每個生命均「無力擁有所屬於它自己的時段」。

同樣地，雷夫(Gordon Leff)⑦也認為十四世紀的經院哲學家有利於後來十五、十六世紀文藝復興這個同時是放縱與解放的爆發。文

⑤ 波倫亞(Bologne)的教會法教授 Joannes Andreae(1270-1348)，在他的 *De regulis Juris, art. "Peccatum"*, 12(引自 John T. Noonan Jr., *op. cit.*, p.66) 的論文裏表明時間不可出售的這個說法是「無意義」的，因為許多合約都注明時間上的效用，而沒有觸及出售時間的問題。因此法律專家在這時以後已更清楚商業運作的機械性結構，並從一個真正技術的角度去瞭解它。

\* 譯註：William Ockham, 英國哲學家，1290?-1349; Duns Scot, 十三世紀英國哲學家。

\*\* 譯註：1260?-1327。

\*\*\* 譯註：1300?-1361。

⑥ M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, 1955.

藝復興者同時是個自由人和專制者，他有足夠的經濟、政治及思想力量，可以順着命運之神所賦予他的品德(virtù)的大小，無往而不利。他是時間和所有其他事物的主宰，只有死亡可以限制他，但是甚至死亡——生人在被死亡逮住之前拚命要把捉死亡——已在全新的角度下為人所掌握。從此，生命的終結變為反省的出發點，而肉體的腐敗又引起時間的觀念。泰能提(Alberto Tenenti)最近在一本探討法國及意大利的人文思想及“描繪死亡的藝術”(artes moriendi)⑧的著作中，提出上述的新見解。

因此，在這時期，雖然經濟結構仍沒有基本上的改變，但是經濟量的起飛已推遠了商人的眼界，擴大了他的活動範圍，自此以後，商人即可以使用、甚至濫用時間。商人一方面仍是基督徒，而另一方面，他却要為此付出代價：扭曲的心態，及在實際行動上的取巧，為的是要避免在他的職業時間及宗教之間的強烈衝突與矛盾，因為雖然教會在重大部份上已向初生的資本主義讓步，甚至參與其事，但它仍緊緊地抓着傳統的規條。

#### IV

本文只希望引起更多及更深入的有關這方面的歷史研究。在諸多問題之中，最重要的一點，我們認為是十三、十四世紀科學發明對時

⑦ Gordon Leff, "The XIVth century and the decline of Scholasticism", in *Past and Present*, n°9, avril 1956, p.30-46. Id. *Bradwardine and the Pelagians*, 1957.

⑧ A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, 1952 et *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, 1957, chan. ii: "Il senso della durata", p.48-79.

間觀念演化的影響。在這方面，英國梅東派科學家(Mertonians)\*，並沒有為我們解謎。而以多德勒庫爾(Nicolas d'Autrecourt)、德米爾庫爾(Jean de Mirecourt)、布爾當(Jean Buridan)、奧瑞斯墨(Nicole Oresme)為代表的人多勢衆的巴黎派文科學士，或孔卑(A. Combes)最近所描述的里巴(Jean de Ripa)①，這些不太引人注目的人物，亦沒有解答我們的問題。在這個知識階層裏，亞里士多德式的物理及形而上學的批判，及同期的數學及具體科學研究，按理應帶來對時間及空間的新看法。我們約略地知道等加速運動(cinematique)的研究改變了運動學(étude du mouvement)②。我們可否因這個發展而懷疑運動學的改變會帶來時間的新觀點呢？阿拉伯人在科學領域及哲學領域中的研究，由於多次涉及承受自上古原子學家的有關躍變的關鍵概念，更新了對時間的看法③。

或者，在中古沒落之際，在牛津和巴黎學派與熱內亞、威尼斯、呂貝克(Lübeck)的商人之間的關係，比我們所想像的要密切得多，而且他們本身也絕不會注意到這點。可能在他們兩方面不經意的聯合行動下，時間粉碎了。由於教會不能維持基於聖經之上的時間的基本雙面性，商人的時間終於從宗教的時間中解放出來。

\*譯註：十四世紀英國牛津大學梅東學院的科學家。

① A. Combes, *Conclusions de Jean de Ripa*. 1956. 有註釋及分析性介紹。

② 最新的參考目錄可見於：A. G. Crombie, *op. cit.* 2<sup>e</sup> ed., 1957, p. 414-416。  
M. Clagett, A. Koymé, A. Maier, C. Michalsky 等人的作品都很有價值。當然還要加上 G. Beaujouan 的作品及他在 *Histoire générale des Sciences*, t. I. *La Science antique et médiévale*, (R. Taton, 1957. 主編) 中的概述。至於這個潮流的始源問題，可參看：H. Shapiro, "Motion, Time and Place according to William Ockham", *Franciscan Studies*, 1956.

③ S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, 1936, et idem "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus", in *Archeion*, 1938.

## 8

## 中古時期財富與死亡的關係\*

阿里鄂斯 著  
梁其姿 譯

腓力浦·阿里鄂斯(Philippe Ariès, 1914-1984)，為一自學的史學家。1943年，他入“法國檔案中心”研究熱帶植物，只有假日的時候才鑽研歷史。他的兄弟在第二次大戰陣亡，給他莫大的衝擊，寫成《十八世紀法國人口及法國人對生命之態度》(1948)一書。1947年婚後，他致力研究西歐兒童的歷史，1960年出版《舊時代(法國革命前)之兒童及家庭生活》一書。此書被譯成英文並在美國得到盛譽，阿里鄂斯遂一舉成名並漸獲法國學術界之承認。1977年完成《人對死亡之態度》，1978年任高等社會科學研究院教授。他曾寫《星期天的史學家》(1980)述說他所經歷的艱辛的學術之路。

\*本文首次發表於1974年之論文集《論貧窮的歷史》(Etude sur l'histoire de la pauvreté)頁510-24，後收進阿里鄂斯個人之論文集《死亡在西方——從中古至今天之歷史》(Essais sur l'histoire de la mort en occident, du Moyen Age à nos jours, 1975)，頁85-103。

中譯稿由梁其姿根據1975年本譯出。