

輔仁學派之哲學架構

輔仁大學哲學系教授兼校長

黎建球

一、前言

基督教哲學之所以能夠歷久彌新，在世界上歷時數十個世紀依然能夠存在盛行，對人類的思想產生重大影響的作用；究其緣由，不外乎基督教哲學的一項重要特色在於，它在本質上包涵著某種永恆的開放性，使其能夠不斷與其他異質的文化傳統發生對話與融合，進而豐富彼此的思想內涵。在西方，基督教哲學歷經數次的融合過程，包括教父哲學時期與臘哲學的融合，經院哲學（士林哲學）時期與阿拉伯回教文化的融合，以及十三、十四世紀之後與各民族文化的融合...等等。而在中國，比較有理論性、系統性的引入基督教思想並與中華文化產生對話、融合的，當屬明朝時期利瑪竇等耶穌會神父們的努力。每當一次融合作用的發生，不但會豐富基督教哲學自身的內涵，也會賦予其融合對象之思想體系新的內容，可說是彼此相得益彰。輔仁學派的產生與建立，即是在這樣的背景下，歷時數百年的發展以及近百年來理論系統的整合，逐漸開花結果。

二、基督教哲學的起源與發展

西元 313 年羅馬皇帝君士坦丁大帝宣佈基督教為國教後，基督教獲得安定，可以開始發展自己的哲學，但在發展的過程中，猶太教的背景及耶穌和祂的門徒們的思想雖然可以做為基督教的哲學基礎，但如何有效的說服猶太地區以外的人？早期基督教會中的基督徒發現，如果要如耶穌所言基督教要廣傳於世的話則一個具有普世性的哲學顯然是必須的，而猶太哲學因其具有的濃厚地區性色彩，實不足以做為成為橫跨歐亞兩洲的羅馬國教後的基督教哲學，他們於是選取了羅馬人最喜歡的希臘哲學做為基督教哲學的內含，其中尤以柏拉圖學派（Platonism）、亞里斯多德學派（Aristotlism）、新柏拉圖學派（Neo-Platonism）

及伊比鳩羅學派（Epicureanism）為最。由此可知，基督教哲學的起源主要來自兩部份，第一部分是以猶太哲學為基礎的舊約聖經與記載耶穌及其門徒言行的新約聖經；另一部分則是以前者為核心而融合希臘哲學所建構出的思想體系。由基督教哲學發生的起源可知，基督教哲學的本質即蘊含著與其他文化對話與融合的開放性精神，這也是為什麼它歷經數十個世紀仍然盛行的重要因素。早期與希臘哲學的對話與融合乃是第一融合的時期，其融合的過程，舉例而言，可以猶太哲學家菲洛（Philo Judaeus, 25BC – 40AD）的思想為例。菲洛與耶穌是同時代的人，他主張猶太教經典與柏拉圖著作的精神實質是一致的，不同的只是語言上的差異。《聖經》所使用的是隱喻性的語言，需要透過信仰去認識和理解；希臘哲人所使用的知性語言，是透過理性推理所建構出來的。基督教哲學就是在這兩種不同的文化傳統中，不斷的相互遭遇、經過幾世紀的衝突與融合而逐漸形成。而其發展的意義和精神也因為這樣的背景，形成兩大主軸；一是發展啓示與理性之間的內在關係，一是透過信仰賦予哲學新的內容。整個中世紀哲學的思想就是在這兩大主軸的架構下，不斷的豐富內涵，形成思想成熟、體系圓融的基督教哲學。先是有教父哲學時期諸教父的努力，將基督教思想與柏拉圖學派、新柏拉圖學派進行連結，透過哲學的理性思維來說明啓示的內涵。之後，又有以多瑪斯連結亞里斯多德學派所建立的經院哲學（士林哲學）的發展，當神學家們運用理性的能力成熟之後，也逐漸發展出以信仰賦予哲學內涵更高層次的價值，亦即不僅以現世的幸福和認知為滿足，而是要透過信仰的超越力量，上達到超世的至福。

三、基督教哲學與中華文化

明朝神宗萬曆十一年（公元一五八三年）羅明堅神父及利瑪竇神父到中國大陸傳教，開啓了系統性的基督教哲學與中華文化思想交流的工作。利瑪竇到中國之後，一方面認真地學習儒教經典，另一方面通過他在西洋所學到的知識（如製作世界地圖以及天體儀的科學技術，有關數學和天文學的知識等等）積極地與中國文人交流。1594年11月他結束了《四書》之拉丁文翻譯，而繼續鑽研《六經》。為了證明天主教教理中極重要的概念（如上帝的存有，靈魂不滅，天堂和地獄之存在等等），利瑪竇從中國古典經傳裏查詢到相關的觀念，一直到1595年底掌握到了相當的資料，並撰述了《天主實義》一書。這是一部表現二者會通與融合的

傑作。這部著作的宗旨是在介紹天主教，希望引起讀這對它發生興趣。而其論述的方式，並不是像一般傳教書籍那樣，純粹講述啓示神學的內容，而是一方面按照多瑪斯士林哲學的理論架構來講述，另一方面熟讀中國經典，並從中找尋恰當可以引用的思想和文獻資料來說明基督教哲學的思想。這樣的論述方式，開啓了中國士人與西方傳教士思想交流的工作。

《天主實義》全書一共七篇。其內容，簡要而論，第一篇乃是依據多瑪斯的思想來說明天主的存有，並從中國古書（如《詩》、《書》、《易經》）引用有關人格神的文句，而說天主即古代中國人所崇拜的「上帝」或「天」。第二篇簡要地述說中國人的宗教態度。這一篇的題目是「解釋世人錯認天主」。在這一篇裡，利瑪竇首先駁斥佛教和道教的關於世界起源的主張。利氏將佛道所主張的「空」視為一種「無」的概念，他認為「空」和「無」都不能是世界起源的原因。接著，他也反對與他同時代宋明儒學的主張。基督教哲學（形上學）認為所有的存有物不外乎自立體和依附體。宋明理學所指的「太極」，乃是一種「理」，理不外乎在人心中或者在事物之中，理不能脫離心或物，故「理」絕對不會是獨立存在的自立體，只不過是一種依附體，不能作為世界起源的原因，故「理」或「太極」的概念不能等同於「萬物之原」或「上帝」的概念。而天主教相信天主創造天地，是世界起源的原因。第三篇借用亞裏士多德之三魂說，植物之生魂和動物之覺魂是屬於物質（形）的，所以，這二魂必須是死後與物質（形）一起消滅的。但人類之靈魂是無形的靈魂。它不是與禽獸一樣可消亡，而是永遠不滅的。利瑪竇利用語言文字的論述，主張天主教所信奉的天主就是中國古書中所說的「上帝」。此外，根據利瑪竇的說法，基督教所追求的道理和儒家「仁義」的倫理精神一樣。只不過在內容上，基督教哲學的「仁」除了具有對天地萬物的愛之外，更包括人類對天主的愛。

基本上，天主教的第三次傳入¹是明末清初時由利瑪竇所完成的。利瑪竇剛入華時以「西僧」自謂，但隨著對中國文化的深入認識，他開始帶儒冠，著儒服，

¹ 天主教第一次傳入中國是唐代，名為「景教」。在唐太宗的支援下，景教在中國得到迅速的發展，曾「法流十道，國富元休；寺滿百城，家殷景福。」但隨著唐武宗的滅佛，由於景教過分本地化，從而隨著對佛教的鎮壓，它也就消亡了。天主教的第二次傳入中國是在元代，名為「也和溫」（即聶斯托略教）。在元朝的支援下，它發展的很快，甚至羅馬教宗還為北京派來了主教孟高維諾。但

並提出了「合儒補儒」，「合儒排佛」的基本路線。由於對中國文化的主流儒家文化採取親和態度，並努力使基督宗教教義本地化，從而利瑪竇的做法贏得了中國士大夫的贊許。利氏爲了讓當時的人們了解基督教的哲學思想，其說明方式乃是採取創造性地理解天主教思想的方法，使其適應東方特點，從而使天主教在不失基本原則的前提下與本地思想相結合，積極使用適應儒家文化基本觀念的語言模式而加以表達。不過，當中國學者接受了《天主實義》中所要表達的內涵之後，也會逐漸領會以多瑪斯爲主的士林哲學的基本概念和思想。這是第一次中國天主教有自己的基本教義和基本理論。這些思想在後來也影響到中國哲學，爲中國哲學賦予新的內容；甚至，那些些接受利瑪竇傳教而信天主的中國學者，更是使用「合儒」、「補儒」、「益儒」、甚至是「超儒」的概念來表示利瑪竇對基督教哲學與中華文化之會通與融合的貢獻。²利瑪竇時期，耶穌會神父來華，將天主教的思想系統性地與中華文化思想進行比較與融合，這可稱之爲士林哲學在華萌芽發展的開端，也是輔仁學派之所以可能建構的起點。因爲輔仁學派建立的精神，最主要的，即是要本著結合中華文化與士林哲學爲核心精神而加以發展的，而其發展的模式乃是依循「兩種文化思想的精進與比較融合」方式逐漸累進。

四、學派思潮的產生與建立

（一）學派的產生與建立

綜觀中西方思想演進史，思想的產生一方面是由於「需要」，另一方面也需要「哲人」。因此，舉凡學派的產生與建立，以及之所以能夠在歷史上留名或流傳，皆須具備幾項要素：思想的特殊性，代表人物，系統性的理論，以及學派在歷史上的意義。舉例而言，希臘哲學時期，較著名的學派包括：畢達哥拉斯學派（The Pythagoreans）、雅典學派、伊比鳩魯學派以及新柏拉圖學派...等等。無論學派的名稱是以人名或地方名稱爲代表，毋庸置疑地，都必然有其學派的代表人

由於它不在漢人中發展教徒，而只在蒙古貴族中發展教徒，結果隨著明朝推翻元朝，也可溫也就消失了。

² 侯外廬 編，《中國思想通史》（一～五卷），人民出版社。書中描述所謂合儒是指：在對儒、道、佛三者的關係上，聯合儒者以反對另外二者；所謂補儒是指，在對儒家的態度上，是以附會先儒以反對後儒，以補後儒之不足；至於所謂益儒、超儒，則是指在對先儒的態度上，是以天主教經學來修改儒家理論。

物，像畢達哥拉斯學派的代表是畢達哥拉斯（Pythagoreans, 570—469 B.C.），雅典學派的代表是蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德。是因為這些學派代表人物思想的獨特性，以及在那個時代所產生的意義和重要性導致學派的形成；但是學派之所以能夠產生，並不是無中生有或刻意建構的，它必然與那個時代所面臨的課題息息相關。例如：畢達哥拉斯學派的產生發生在希臘哲學的宇宙論時期^{3[3]}，當時普遍關心的課題多半環繞在「自然存在」或「外在世界」上，他們所提出的問題，統而言之，即是「一與多」的問題。例如：米勒學派的泰利斯（Thales, 624—546B.C.）和畢達哥拉斯學派的畢達哥拉斯本人。泰氏主張宇宙的本原或根本物質是水，水是觸發一切存在者生成變化的唯一實在。畢氏則是從抽象數理邏輯的形式思考，推論「數」為萬物的根本元素或質料，建構所謂「數理存在論」的理論思想。雖然他們對於單一元素的看法和立論內容不同，但是他們皆主張自然萬物（多）存在的背後或其形成原因在於單一的元素（一）。再者，就畢達哥拉斯學派來看，其關於靈肉分離的靈魂論，以及將人的存在三分說的主張，也都或多或少地影響到後來雅典學派的發展。由此可知，學派的形成有其時空的背景要素，學派的建立必然是有某些代表人物奠定基礎而逐漸發展出來的，並且也因為如此，學派除了對當時產生意義和影響性之外，也有可能影響後世其他學派的產生與發展。

（二）思潮的衝突與融合

如前所述，學派的產生與當時所面臨的課題有關，並且當學派建立之後，也會隨著歷史的發展而產生轉變；並且，也有可能是在歷史的洪流中，與其他學派思潮或其他傳統文化遭遇、對話進而產生某種融合的作用，甚至產生出新的學派。舉例來說，在亞里斯多德以後的希臘化時期，除了強調倫理實踐與知識的懷疑論盛行之外；另外，有一股宗教的神秘主義氣氛逐漸萌芽，隨著時代的要求，漸有取代雅典學派、斯多亞學派以及伊比鳩魯學派的趨勢。同時，在柏拉圖學院方面也由於吸收到新畢達哥拉斯學派理論的影響，主張絕對神性的存在以及神性流出說，這些思想後來都成為新柏拉圖學派的主要理論思想，並且這些新柏拉圖學派思想的後續發展也直接影響到教父哲學的形成。由此可知，學派思潮的生滅與時代潮流的演變有關；學派思潮的產生必然有其傳統思潮為基礎，然後隨著時代演

³ 關於宇宙論時期一詞的劃分與說法，參見傅偉勳 著，《西洋哲學史》，台北：三民，民 54。

變產生新的課題，為因應新的課題而產生新的思想，當這些思想逐漸發展成熟甚至建立起理論體系，新的學派便因此形成，此為新學派縱向的歷史連結。

另外，若從橫切面空間發生的觀點來看，新學派的產生乃是一種異質傳統思潮的衝突與融合的過程。以中世紀士林哲學的形成為例，士林哲學的集大成多瑪斯，其當時所處的背景，正值亞里斯多德傳統和奧古斯丁傳統兩種不同傳統同時並存的時期，而且這兩種傳統在當時各自提出明顯互不相容、互相衝突的主張。多瑪斯之所以能夠成為中世紀士林哲學的代表人物，正是因為他能夠成功地將這兩種異質甚至彼此衝突的文化傳統兼容並蓄地融合而為一體。舉例來說，多瑪斯關於一般德行的論述即是綜合保羅、奧古斯丁和亞里斯多德的要素而形成的，這種綜合是把亞里斯多德納入到保羅和奧古斯丁的理論架構內而非相反。亞里斯多德認為，健全的實踐理性會指導一個人真實地判斷、正當地行動，而這種理性能力的發展與道德德行的培養、教育不可分割。因此，一個所受教育有偏頗或有缺陷的人，無法學習怎樣運用正確的實踐理性能力。依據保羅，《聖經》的內容主張，每個人都具有一種充分的知識，即完全了解上帝法則所規定的正義要求，由於具備這種知識，他們就得為自己的言行負責。多瑪斯針對此二種不同的論述而加以融合說明，因而主張，每個人自身都具有一種內在的潛能，即當人的理性為自身提出上帝法則時，人們能夠明確地表述那些構成上帝法則的最基本教義的原則，還能夠使這種知識現實化，其現實化的方式和程度使每個人都要為自己違背這種知識的行為負責⁴，這種潛能的現實化是發展人的自然德行傾向的一部份，它需要訓練⁵。

由上述的舉例清晰可證，的確，一個新思潮的產生，一個新學派的建立，除了在時間上有其歷史演變的因素之外，在空間上也需要不同思潮間相互對話、彼此融合的過程才有可能建構成功。因此，輔仁學派的產生與建立亦是要經過上述時空的演變才有可能形成。在時間上，它可以看做是士林哲學在當代發展所形成的一個新興流派，在空間上，它可以被視為是西方傳統哲學與東方中國傳統哲學，兩種思潮衝突與融合的產物。換言之，一個學派的產生與建立必然是時代的

⁴ St. Thomas, *S.TH.*, I- II, 94, 1,3,6.

⁵ St. Thomas, *S.TH.*, I- II, 95, 1.

產物，必然是在兩種或多種異質文化的融合過程中所產生出來的。故而輔仁學派的發展核心是要建立具有本土特色的士林哲學，並且此士林哲學本身是多瑪斯將自教父哲學以來的傳統基督教哲學結合亞里斯多德學派的思想所建立的，也是一種融合的成果。

五、輔仁學派之哲學架構

（一）形上學

任何一個哲學系統的建立首先要確立其形上學，對「輔仁學派」而言，是希冀能打通有與無，現實與永恆，生與死之間的通路，希望能從其中的探討及體驗中，找到生命之源，心靈的歸宿。因此，針對中西皆有的存有基本概念：「道」與「神」，進行系統性的論述；並以此為形上學的基本架構而逐步加以發展。

1.道的觀念

「道」是中西哲學在存有概念中最基本的概念，雖皆由現實生活的體驗而來，但意義卻極為豐富。中西哲學中的「道」，都是由本義的路而演變成具有內在本質的意義，從此我們可以得知下列從「道」而來的通路：

(1)道的特質：哲人的心靈對存有的普遍肯定，表示尋求基本價值、絕對真理的渴望，也發現在基本價值的意義及內含上，彼此是一致的。從陸象山在比較儒佛的異同中，就知道道的普遍優越及內在性，道既為萬事內在的普遍原理又是優越於各事各物外在目的，這種既普遍又內在既超越又外在的特質，乃構成道的本質，如果祇以道在事物上的事物原理而作為道的限制條件，則無疑使道成了詮釋下的奴隸，孔子所說的人能弘道，非道弘人。就是在說明道既內在於人、為人的基本原理，也外在於人、為人的絕對標準。人如果不接受這種既內在又外在的原理，則是把人當成道本身看待，而事實上，人既非道本身更非道的製造者，因此朝聞道夕死可也的精神，必須是哲學家的共同精神，也祇有在這種精神下，道的特質才能成為共同的特質，成為共同邁向道的內含的通路。

(2)道的內含：道的基本內含從發展的意義來看，雖仍具有原創者所詮釋的內含，但經過歷代的引申及闡發之後，它已具有更豐當的內含，特別是在中西兩

方經過宗教的洗禮之後，它所有的內含已遠遠超過原所具有的意義。因此，道由路而為方向，而為目的，而為以具體對象為目的，而為以人生最後目的的具體對象為目的，最後建構其不可替代的絕對價值為其推論結局，這種上升之路，是中西哲學家為建構其理論體系中不可或缺的過程，但其是否能成功，全看其思維內含的限制性與否，如果他祇以某些思想家的思維內容為其思維目的或標的，而不反觀其內在心靈所本具的廣大無邊，極其豐富的泉源，則其受前人思想的框限而無法跳脫那些困境，自然不能達成心靈上基本的渴望，而這種基本的渴望並不僅限於哲人的需求，乃是所有人類的基本心靈需求，這種內在目的的要求，乃是以最高的道，最後的存有為最終目的。作為一個哲學家，尋求這種上升之路乃是其基本職責，由於在中西發展史上宗教曾經產生了鉅大的影響力，這種上升之路可能會祇訴諸於生命歸宿的心理需求，而非來自於心靈的泉源及由之而來的思辯行為，因此，哲學家必須成為正信的護衛及解說者，如此才能有效的滿足心靈的渴望。

(3)道的影響：道在其原始意義中，就已構成了人生現象依循的規則、目的及方法；而在其發展意義中，更是構成人生本質的意義與價值。因此，道就成為宇宙人生的基本內含及目的。而從另一方面來看，道既成為宇宙及人生的內含及目的，則道的主體性及自明性必須是先存的，也祇有如此，道的影響才具有絕對性，由於在相對性條件下的偶然性，不足以構成道的完整及絕對性影響，如此，道的主動性、先在性、普遍性、超越性及內在性的特質才能成立，由此而有的向下之道，結構了所有存有的基本內含的內在目的性就能被肯定，這樣的向下的分受及向上的參與，遂可以完成存有的目的，不然存有本質及終極目的的追尋將是永無止盡的。

2. 神的觀念

神的觀念在中西哲學史上早就出現，它不但代表一種宇宙的力量，更是在人以外的一種比人偉大且超越的力量，因此在哲學的研究中，既不能忽視這一事實的存在，又不能不面對人內在自我的需求及驕傲，也因此在此社會文化的框限及真理追尋的雙重要求下，面臨了許多為了維護一己觀點及符合社會制度語言的詭辯

及置疑，但一個真能面對自我需求的，而不祇是為榮耀虛無或自己的哲學家，必會真誠的用心的以人類所發展的思路，去尋求從有限生命邁向永恆生命的通路。

神的概念在中西方早已存在，但在中國的發展卻有不如西方的感覺，其理由當然是當時的情況及環境，中國沒有西方那麼漫長的研究神的概念的機會，甚至中國哲學的發展也不如西方那麼有系統。但不能因此就說，中國人所發展出來的概念就不如西方人來得深刻，更不能因此而說中國人本土所發展出來的思想就沒有國際觀，究竟一個人尋求內心的渴望是人同此心心同此理的共同需要，如果祇限定某一些語言，就武斷的以為這才是學術，恐怕這才是末流，而會被神所遺棄，因此，我們可以理解在神的概念中，中西可以有下列幾個通路：

(1)神是人類的根源，各種人類學科的發展，不但幫助人尋求生物物種的來源，更在幫助人尋求人類心靈的原鄉，生命的根源。從生物物種的發展來看，自然科學對人類提供了極大的貢獻，它告訴我們物種的發展，細胞的分裂，基因的配對，甚至提供了生物演進史作為人類來源的註解，這種說明可以幫助我們更理解人類生存發展的狀況，但對於心靈的渴望，生命歸宿的要求，則不是因為某些學科說有就有，說沒有就沒有所能解決得了的，祇有忠於心靈的呼聲才是人的真正需要，哲學研究的基本目的就在能幫助我們達到這種尋求的目標，而在中西哲學的研究中，都肯定人類有一個最後的根源，這個根源在中國被定之為上帝、天主、至上神、皇上帝、太極、道、理，西方稱之為 El、Elohim、Jahve、Deus、God 等，稱呼雖有不同，但所指的意義卻是一致的，都是指明神是人類的共同來源。

(2)神是人類希望的來源，神既是人類共同的來源，則相應而來的神所應具備的特性為何？如果祂祇是有其來源而沒有任何的特性足以保護祂的子民，則祂又如何能恆久的被人所崇奉？因此，做為一個神，不但要作為人類的共主，更要成為人類希望的最後根源，不然當人類的痛苦在人間得不到任何寬慰時，誰是他的依靠？又當人類的制度對某些人處以不公正的待遇時，他又去那裡申訴以獲得最後的正義？由於人間相對性的法則無法跨越時空，以致使得自以為由民主程序訂出來的人類法，反而成了迫害人的來源。人類的戰爭、痛苦、饑餓、流離失所

及死亡，全是由人類自己的制度及作法所造成的。因此，祇有期望神才是人類唯一的希望，也祇有藉著神人類才有公平正義。

(3)神的要求是人類生活的法則，人類在過去的歷史中，藉著君王、貴族、議會來訂定他們轄下人民生存的法則，他們訂定法則的依據，可以是他們崇高的理想，可以是他們的需要，也可以是他們謹守神的規則，不論是那一種，我們是否接受人人平等，是否接受人有靈魂、有理智，是否同意不論王公貴族、不論販夫走卒我們都一樣都有人的尊嚴？也祇有在這樣的條件下，所訂定的法律才有公平性可言，權利和義務才是均等的。我們觀察許多現代民主國家的憲法，幾乎都符合這些規定，但在他們的子法中卻有許多的規定，仍有許多的矛盾與衝突，這就說明人類再民主，再心胸開闊，究竟不是全能的，無法首尾兼顧，因此，對擁有完全的正義，絕對至善的神的期待，成了人類共同的心聲，而事實上，中西的典籍都以爲，神是所有法律典章制度的最後原因，也因此有的法學家就有以法律爲道德的最低標準的看法，這就是說明神是人類典章制度的最後根源。

3.形上學的確立

存有的結構既建立在一、真、善、美的特性上，則由道而來的意義，要能符合神的特性，如此，在內在意義上，道、神就成了既是外在的表達了超越特性，又內在的成了一切存有的原理。而外在意義上，更由三個概念的現實意義衍申到內在性的價值，由此存有不但成爲一切事物的底基（entelecheia），更因存有的內含，而使存有，有了向上之力，衝向存有的最頂峰（e'lan vital），而另一方面，存有的最高存有並不如此被動，祂以絕對至善的能力，主動的賦予所有存有以善的動力。

因此，從現象面觀察，人的向上似是主動，但從本質上觀察，如果不動的動者（unmoved mover）不動，或無極而太極的無極不而，則即使人有需求也很難予以達成，也因此，有限存有的意義乃在分享了無限存有的特性後，就成了能動的主體，擁有了感性認識，理性判斷，悟性洞察的能力，因此，他的存有的目的就必須去滿足這三項需求，也稱之爲內在的先天的能力的渴望，因此，追尋存有的通路不祇是人的存有的外在目的，而是人的內在目的。

中西哲學史上對道與理的討論及發展都提供了這項通路的軌跡及目的，而神的概念則具體的提供了目的內含及意義，道、理、神、天與天主的概念不但建構了存有的意義與價值，也發展了存有學的方向，使得在中西思想的會通上，多了一個可以參考的方向。

（二）知識論

傳統中國哲學並不像西方那些有明確可分的思想架構，就其緣由，主要是由於中國文化並不存在系統完整的知識論。換言之，雖然中國哲學有成熟的形上思想，並且，這個中國哲學更被視為是一套豐富完整的倫理道德哲學，但是就是缺乏如何建構這些思想的有效論述，亦即缺乏相關的方法層面的有效說明，特別是有關於思想邏輯層面上的建構說明。反觀西方，無論是希臘哲學時期或中世紀時期，各種思想的發生與融合的過程中，他們不但重視融合後的成果累積，更重視融合過程中方法的說明；甚至可以說，他們是透過融合方法的不斷反思、不斷地再建構，才形成了豐厚的思想果實。例如，基督教思想家，基於信仰的必須性和發展性，有效的在不同的時代採行不同程度的結合方式。這些結合方式的系統性發展，成就了基督教哲學的知識論體系。首先，在教父哲學時期，為說明如何面對那些反基督及不信的人所產生的理論基礎，透過希臘哲學，特別是新柏拉圖主義的結合，有效地論述信仰上的合理化，具有不可磨滅的功能。同樣的，士林哲學理論的建構，乃是在教父哲學的基礎上，透過結合亞里斯多德學派以及阿拉伯文化思想的傳統，完整地建立了以信仰為核心的士林哲學體系。在經歷了一千五百多年的過程中，基督教哲學已發展了下列具體實踐的模式：

1. 理性與信仰的結合

在當代，常以為理性和信仰是兩個不相容的概念。而在基督教哲學發展之初，類似的問題也不斷的發生。其問題的關鍵，乃在於人如何說服自己在其所具有的理性中，也能容納信仰，或這一個似乎非理性的存在？究竟彼此的領域何在？理性與啓示（Revelation）⁶的各自領域何在？基督教哲學家為解決這些問題，有過各種嘗試，如：

⁶ 啓示有譯為天啓，是天主直接啓示給人的方式，不經由理性的思考。

(1)知識主義 (Gnosticism) 者，試圖將聖經上的二段經文中⁷ 對知識的表達而將知識定位在最高層的領域，將信仰歸屬於知識的範圍內，如此，理論與信仰之間就沒有矛盾。

(2)護教學者 (Apologia) 針對知識主義將理性與信仰狹化的解釋，就使用了新的方法，來辯護基督教的理論。如猶斯定 (Justinus ca 165) 就採用雅威 (Jaweh)⁸ 和柏拉圖哲學的善本身 (auto to agathon) (αυτοαγαδογ)⁹ 同時，也把雅威比作亞里士多德哲學中的不動的動者，更進一步，將羅馬人所用以表出的 Deus，大寫加冠詞 (Ho theos, οηεος) 來作為天主的專用語，使得希伯來的信仰和希臘哲學結合在一起。

(3)奧斯定 (Augustinus 354–430 A.D)，更進一步將柏拉圖的善觀念，希伯來的信仰及他個人皈正後的心路歷程，結合成了一條由哲學管道往天主的道路。在這條路上，他利用追求 (Quaerere)¹⁰、超升 (Ascensus)¹¹ 及光照 (Illuminatio)^{12[12]} 的觀念，說明信仰與理性的結合之道。

(4)多瑪斯 (Thomas Agirnas) 則更完整的結合了亞里士多德哲學和基督教信仰，使其在理論與實踐上，獲得完整及一致性的結果。多瑪斯一如亞里士多德哲學，接受感官知識為吾人進入知識領域的入門，由此進入形上學，再由形上學回到倫理的實踐，多瑪斯接受亞里士多德的理論，就是相信，以天主為中心的理論是可以藉由此方法，獲得更完整的發展。因為，基督教的理論最重要的部份就是實踐，也可以說，理論建構的目的，是為了實踐；實踐的目的，是為了全人幸

⁷ 瑪竇福音 13/11：「因為天國的奧秘，是給你們知道，不是給他們知道。」

格林多前書 2/10：「事實上，天主藉著聖神將這一切啓示給了我們，因為聖神知道一切，就連天主的奧秘祂也知道。」

⁸ 雅威在聖經中的意義為我是存在本身，出谷 (埃及) 記 6/3。

⁹ 柏拉圖在 Symposium 中以為由倫理的善到本體的善，到善本身乃是存在追求的必然途徑。

¹⁰ 奧氏以亞里士多德「人生來就在追求幸福，追求至善」及聖經聖詠上「我的心靈渴慕你，如麋鹿之戀清泉」來說明追求乃是人生而具有的能力，因此，他在懺悔錄第一章就說：「我們的心是為你所造，除非安息於你，我們的心將永不安寧。」

¹¹ 追求的具體方法就是使自己愈來愈有能力，愈來愈向善，這就是超升。柏拉圖的地窖之喻，就是向上之道的說明，奧斯定以聖詠 119 首天主的法律讚及格林多人前書第三章的上天之階梯作為超升的理論。

¹² 光照的理論是他結合了啓示和柏拉圖的記憶法以證明他以為光照是因天主的愛吸引人，使人樂意去實踐，追求天主，完成人的內心需求，這種由上而下 (天主對人的啓示)，再由下而上 (人對天主的追求) 的雙向系統，達成信仰與理性的結合。

福的結局，而全人幸福的最後歸宿則是天主。因此，基督教哲學家，將亞里士多德的不動的動者定位在天主的意義上，使得由希臘哲學到士林哲學，成了一脈相傳的完整理論及實踐方法。

2. 宇宙與人生的統合

基督教哲學的目的，就在統合宇宙與人生，使人生不僅活在當下，更可伸展於宇宙，完成基督教哲學的內在含義與價值。

(1) 首先從感官知識的發展及引伸而言，基督教哲學並不完全接受先天觀念說，甚至以為人並沒有所謂的先天觀念，祇接受先天的能力，以為人有先天的認識能力，以為藉由外五官的接觸¹³，內四官的結合¹⁴，可以達成感官認識的結果，但此仍止於覺魂的部份，祇有人可以使用理性認識¹⁵ 的能力以獲得真理，但由於事實上的理由，及在人生與宇宙的實際狀況中，真理有可以應用到現實性者¹⁶，也有可以用到普通原理¹⁷ 者，但就認識論而言，在其每一個不同的階段中所使用的方法，仍在內在直接明顯性的發掘。定位自明原理¹⁸ (Self evidence) 的基礎，從而，使得由人生，而宇宙而存有者的網絡成了必然的聯結。

(2) 再從存有論的自身而言，存有者的定位，不在存有者的需要，而在追求者的需要。多瑪斯以為天主的存在，為天主而言，是不需要證明，但對人而言，人需要證明天主，但是，所有的證明，都是不可能完全周延的證明。因此，存有論所面對的問題是，一但事物的對象，超越理性的範疇時，理性是否願意接受自己的有限？基督教哲學清楚指明，理性是無法完全證明天主的存在¹⁹，因此，多瑪斯發展類比 (Analogy)²⁰ 的概念，以求得至少可以一窺天主的面貌，雖然，有些哲學家以為從有限證明無限，不但是不可能，且是可笑的²¹。但，事實上，基於推論不能無限後退的理由，有限到無限，必然有一承接點，因此，人之所以

¹³ 視、聽、嗅、味、觸五種感官能力。

¹⁴ 合一、記憶、想像及判斷力。

¹⁵ 必然、關係、普遍、自我的能力。

¹⁶ 如邏輯真理，倫理真理。

¹⁷ 如存有真理。

¹⁸ 如同一律、不矛盾律及排中律。

¹⁹ Copleston 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史》2冊，頁 473-475。

²⁰ 類比概念有歸屬及比例二種。

²¹ 如 B. Russell。

要嚮往無限，乃是期望藉由生之能力（*elan vital*）²²，可以由有限進入無限，而這也是幸福的內在含義。

(3)再從倫理學觀察，倫理的目的，在達到人的追求需要，一方面從人性的需要觀察，另一方面從倫理的特質觀察，不論是那一個角度，如果在人手上沒有一樣特性是可以與天主聯結的，人又如何可能由人而天主？因此，任何一種從倫理出發的價值觀，如果不能達到此種目的，則所謂的幸福，也不過是偏面的或部分的幸福，無法構成追求幸福，達到至善的目的。

因此，基督教哲學的發展，就在以理論充實實踐，以實踐證明理論，彼此交織，完成理想。而這樣的模式，一如神話學大師坎伯（*Joseph Campbell*）所謂「上去—取得某物—下來」的普遍結構。這是大部分宗教經典皆有的「上去—下來」的特徵。士林哲學作為一種理性的宗教哲學，其思想方法架構亦具有類似的特徵，亦即藉由知識論的途徑，向上提昇，上至形上的、超越的神聖境界（取得某物），成就形上學體系的建立；之後，再向下往人世間進行實踐，成就倫理學與價值哲學的實踐。這種知識論體系的建構也是依據人性的需求而來，是依據人性真理的要求，因為人性本身即要求人要不斷地超越，求得事實真理的顯現；並且也是因為人性，人願意將真理之光帶返人間，照亮世人；而這個「願意」的人性要求，乃是人性「仁愛」的彰顯。並且，也是因為人性中具有「仁愛」，才有倫理學實踐的可能。

輔仁學派的知識論即是基於基督教哲學的知識論體系，嘗試以此為形式和方法，以中國哲學思想為內容，透過方法上的類比和文化比較的模式，發展具有中國士林哲學特色的思想體系。

（三）倫理學

傳統士林哲學的倫理學強調，人和其他動物的行為最大的不同，是因為人有理智。並且，也因為人的行為是理智的行為，是自主的行為，因此，人要對自己的行為負責，而其他的動物則因其不是自主的行為而不必為他的行為負責。所謂自主（*Self Control*）的行為是指不受環境或生理的影響，而能憑藉個人意志，自

²² H.Bergson 的主張。

由去選擇的自發行爲 (Elicited act)，這種自發行爲又稱之爲內在行爲 (Internal act)，內在行爲不由生理或心理決定而是由理智決定。歷來哲學家對理智的意義有不同的詮釋，如經驗主義 (Empiricism) 或唯物主義 (Materialism) 者以爲理智由感覺、經驗或物質而來，理性主義 (Rationalism) 或觀念主義 (Idealism) 者則以爲理性可以脫離經驗而獨立存在，但傳統哲學中以希臘哲學家亞里士多德 (Aristotles384–322B.C) 爲主流的學派 (如 Scholasticism、Realism 等) 則以爲沒有所謂先天的觀念而祇有先天的能力，他們以爲人類的觀念大部分都是後天習得的，這種習得的能力有部分是在後天的，但有更大的一部分是來自於先天的稟賦，他們以爲那是人在有生命時同時得到的生命力 (Vitality) 之一，人藉這種理性的生命力除了可以去發展自己在感性、物質及經驗的知識之外，人還可以去發展、建構那些可以屬於自己、建立自己、完美自己渴望的知識或學問，這種理性欲望是人自己內在的自我要求，是一種自我作主的、自己以自己爲目的的行爲，是一種由自我意志與自由意識的選擇所構成的行爲，這樣的行爲必須由行爲人自己承擔行爲的後果，因此，行爲人必須瞭解意志與自由對人行爲的意義。

1.意志與自由

所謂意志 (Will) 乃是一種決定 (Make Decision)，意思就是在理性上的決定。意志的功能不是生理的，也不僅是心理的，它和衝動無關，也和生之欲望無關，它也不祇是理性的欲望。意志就是一種決定，它決定要什麼、也決定不要什麼，它的決定必須建基在可以作決定的基礎上，也就是建基在自由的基礎上，如果意志的決定不能以自由爲基礎，則意志的價值就喪失了。因爲所謂的意志就是自我意念的願望，在這種自我意念的願望上，如果沒有自由作基礎，則又何必要有意志？也就因爲意志的決定必須以自由爲要素，但意志決定的背景又必須以理性及感性的欲望爲內容，以致造成意志決定的困境，這種所謂的困境就是理性及感性內容的不確定性，由於意志不能確知感性及理性的內容及其需求途徑，以致使意志的決志行爲受到限制而無法有效決定，另一方面由於理性的欲望是欲真、欲全、欲幸福，而感性的欲望則是欲生、欲滿足，當兩者之間產生衝突時，意志的決定就成了關鍵。

在中西方傳統的哲學觀念中，常有將意志置於理性及感性或理智與情感之下的說法，以為理智與情感衝突之後的勝方就由意志去決行，其實不然，從希臘哲學家亞里士多德到中世紀士林哲學家（Scholasticism）多瑪斯（Thomas Aquinas 1224–1274）及當代的哲學家（如 J Maritain，Gilson，Marcel）等都以為知情意三者是並列的，他們以為意志在理智與情感之外仍可以有自已的決定，既可選擇理智也可選擇情感，不受二者的干擾，但意志雖可以自行決定，但其決定的內容卻要以理智及情感的內容為依據。因此，意志的決定雖是自由的，但其決定的內容卻是不確定的，在此情況下，做決定本身不是問題，問題在於意志本身。

既然理智的欲望是欲真、欲全，感性的欲望是欲生，那麼意志的欲望又是什麼？直言之，意志的欲望是欲善，意志的欲善必須以行為主體的具體行動來實施，而行為的抉擇又須依賴行為主體的抉擇，由於意志具有自由決志的能力，而其抉擇的條件必須以能否自由抉擇為前提，因此，問題就落在自由的意義上了。

自由（Free），在西方哲學史上是一個極為重要的課題，許多哲學家對自由都做過極為深入的探討，歸結起來可以有二種說法：一是就其積極與消極的意義而言，一是就其內在與外在的分類而言。從其意義上說，其消極的意義是不受限制，其積極的意義則是可以為所欲為。從其種類來說，所謂的外在自由是指個人外在行為、動作上的自由，內在自由則是指心理上及思想上的自由。外在自由由於受到物質身體的限制，不可能不受限制、為所欲為；祇有內在自由，由於是精神上、心理上、意念上的自由，沒有物質的限制，所以可以不受約束，為所欲為；但是由於意志的欲善使得意志抉志的自由不能毫無限制作出相反意志本身欲望的決定，它必須以善為其抉擇的對象、方向及內含，所以中古世紀哲學家奧古斯丁（Augustinus 354–430）才會說自由是一種追求幸福的權利。也因此，所謂意志自由，其實就是概念的同意與責任承擔的問題。

2. 同意與責任

所謂同意（Agreement），乃是行為主體接受自己的理智的判斷、情感的宣洩、意志的抉擇，也就是說行為主體不但明白自己知情意的作為而且接受自己的知情意的行為，這種行為不但包括概念上的認同，也包括行為上的同意去實施。由於

意志不能有判斷的內容，祇能有行爲的抉擇，因此在同意行爲上祇能往善的方向上去抉擇，但是由於理智的判斷與情感的方向常有所差異，以致會造成在抉擇或同意行爲上的認知及認同上的不同。

所謂同意的行爲不祇是包括完全同意，也包括部分同意，其間的抉擇差異就在於理智的判斷，由於理智的認識能力雖是先天的，但是認識的內容及對其中的差異性，則是要靠後天的學習才能獲得。就如同追求幸福的能力是先天的，人人都要幸福，但幸福的內容，個人對幸福的認定卻不是先天可以決定的，因此在主體上理智對事物認知清晰的程度，以及在對象上客體事物顯露的清晰度，都會使同意行爲的同意有程度上的差異。

由於同意行爲是行爲主體自己自由決定的主動、自主的行爲，因此，主體對其主動、自主的行爲要承擔其行爲的結果，也因此，有全部的同意行爲就要承擔全部的責任，有部分的同意行爲就要承擔部分的責任，但是不可否認的，在有些同意行爲的抉擇過程中，許多行爲的抉擇可能並沒有充分使用理智的反省及判斷，更甚而大量的使用情緒，其結果就使得同意行爲的後果及責任成了難以釐清的狀況，因此，要能有效的承擔倫理責任就必須要有適當的情緒的操練、以免使得責任因情緒的作用而不明，另一方面，既然同意是主體的自主、自決的行爲，則主體也須對經過主體同意或不由自主的行爲及抉擇承擔責任，而主體在抉擇的過程中，其抉擇的價值體系及模式也常會左右抉擇的內含。

3.倫理價值與良心

倫理既具有普遍性，則良心的意義又何在？中國哲學家（不論是儒家、道家、墨家或法家，特別是以儒家爲主）常將良心視爲倫理價值的標準，以爲祇要能守得住此心（王陽明），人就是好人，人就可以成爲聖人，同時也認爲人人皆有此良心，因此中國哲學常將良心當成天理（孔子、孟子、朱熹、王陽明等）。但從西方哲學家及倫理學家（如 Realism, Scholasticism, Idealism, Stoicism 等學派及希臘哲學家 Socrates, Plato, Aristotles, Chrysippus, 中世紀哲學家 Augustines, Thomas Aquinas, 近代哲學家 I,Kant, Hegel, 當代哲學家 S,Kikergaard, G,Marcel, J,Maritain 等）對良心的觀點言之，良心並不完全如上所述，他們以爲從良心的

結構來說，良心是人的一種倫理機構；從其功能來說，它是倫理善的主觀的來源；它是一種聲音，要求人能遵循真理；由於良心不是真理，它祇是一個收聽真理的器官，它也不是善意，因為當惡意將人的理性汨沒時，良心仍會發出聲音，因此他們才稱良心是 *Conscientia* 或 *Syneidesis*（此為拉丁文，英譯成 *Conscience*，中譯就是良心）。

因此，從上所述，良心可有下列數項功能：

(1)它有保存自我的功能，良心在從事任何活動時，其目的都在保存自我，它不會因為情欲的需要而傷害到自我，也不會因為意志的不當堅持或理性的不符需要而使自我喪失，它努力發出警訊、作成判決、提出譴責，目的就是要使自我的人性、價值及尊嚴得以保存。

(2)它有面對現實、堅守原則的功能，良心的目的在求全人的發展，良心本身不是高標準，但它要求人能達到做人人格的高標準，它要求擇善固執，它永不放棄，它比意志力更堅定，它要求智情意都要符合良心的要求。

(3)它是真理的呼聲，雖然良心不是真理，但是良心卻是藉著我們四週之物認識、遵奉真理的原則，使自己成為和真理一致化的人。

因此，良心的基本要求就是要求我們要按真理的本質去生活。

整體而論，輔仁學派的倫理學乃是在士林哲學倫理學的理論架構上，透過對倫理行為過程的知識性論述，了解意志與自由在倫理行為中的關鍵角色，繼而在明白意志同意與行為責任之間的關連性之後，融合中國關於倫理價值與良心等道德哲學的思想內容而加以建構發展之。換言之，輔仁學派的倫理學乃是承繼士林哲學實在論的精神，強調以倫理行為的分析為起點，說明意志的決定乃是倫理行為發生的關鍵；而人之所以要對其倫理行為加以負責，乃是因為此倫理行為是在自由意志的基礎下，行為主體理性同意所做出的。亦即，倫理行為之責任承擔的合理性基礎在於此行為乃是行為主體同意而做，而之所以會同意，是因為意志自由的結果。之後，為說明倫理行為判斷的標準，輔仁學派參酌中西方哲學關於良心的論述說明倫理價值判斷的標準。

從以上的敘述中，可知輔仁學派思想在以形上學，知識論及倫理學三大基本架構下逐步穩健地發展，並將因應時代課題之所需而思考未來發展的方向。