

近五十年来台湾地区士林哲学之研究与前瞻

高凌霞*

(台北天主教辅仁大学哲学系)

【摘要】根据祁尔松 (Etienne Gilson) 的说法, 中世纪哲学, 尤其是十三世纪的思想, 是基督宗教哲学。本文按其在台湾发展时所袭用的名词, 称之为士林哲学。士林哲学之传入中国, 虽然早在利玛窦时期 (1550 - 1610) 已经开始, 但真正成为学术思想之主流之一, 是最近五十年来在台湾地区的发展。20 世纪初士林哲学初传入台湾时, 当时的思想环境, 对基督宗教哲学并不十分友善, 这种情况, 与中世纪的思想家, 面对信仰与神学之挑战相似。当时的思想家, 融合各种不同的思想派系, 对柏拉图与亚里斯多德的观念, 重新诠释与批判, 批判与诠释是创新的基础。所以, 中世纪可说是哲学的第二春, 而中世纪哲学之精华, 即全盛期的士林哲学。十四世纪唯名论之后, 士林哲学逐步式微, 于十九世纪末再兴。本文认为, 士林哲学在台湾发展之过程, 与其在中世纪之盛行, 及十九世纪末之再兴, 背景虽异但有不少相似之处, 而这些相似之处, 正是士林哲学之基本思想与立场。本文对台湾士林哲学之发展, 从四方面探讨: (1) 回到形上学之根以面对新的挑战; (2) 形上学基本立场与概念之说明; (3) 反思与批判; (4) 未来发展之方向。本文所参考之资料, 一是已发表之学术文献; 其二是与学者们之正式交谈——如学术演讲、座谈会等, 及非正式之谈话、访问等。

【关键词】基督宗教哲学; 士林哲学; 形上学; 直接实在论; 超验多玛斯学派; 生命哲学; 专业化; 哲学入学

Abstract: Christian Philosophy was introduced into China as early as the times of Matteo Ricci (1550 - 1610), it really became one of the major currents of thought only during the last fifty years. What can a typically "Occidental" School of thought contribute to the rich philosophical heritage of ancient China? This is an important question that Christian philosophers are asking themselves. When Christian Philosophy first came to Taiwan, it had to confront a rather hostile situation. It was somewhat similar to the one that took place at the origin of Christian Philosophy. The necessity of a critical reflection upon Greek, Arabic philosophy and revelation was called upon. Reflection and Critical appraisal are the foundation of creative thinking. The result of it was what medieaval specialists nowadays called "the second spring of metaphysics." During the period of the golden age, it developed into the so called "Scholastic Philosophy," which flourished during the XIII century, gradually declined during the XIV century, after "Nominalism," only to be revived at the end of XIX century.

The general background in which Christian Philosophy developed in Taiwan, during the Middle Ages, and in its revival at the end of the XIX century is different, but we hold that there are some similarity. It is this similarity that allows us to discern the basic ideas and position of of Christian Philosophy. This paper investigates this question from four different aspects: (1) a return to the source of its metaphysics and the challenges it has to face; (2) exposition and clarification of the fundamental position and basic ideas of Christian Philosophy; (3) moment of critique and reflection; (4) future perspective. Materials used in this paper are based mostly on two sources: (1) books and articles published in this area; (2) papers delivered during academic conferences, dialogue with scholars, informal group discussion.

Key words: Christian Philosophy; Scholastic Philosophy; Metaphysics; Immediate Realism; Transcendental Thomism; philosophy of Life; Specialization; Philosophy of Human Being

中图分类号: B979.258 文献标识码: A 文章编号: 1000 - 7600(2005)04 - 0113 - 10

作者简介: 高凌霞, 现任台北天主教辅仁大学哲学系兼任教授, 佛光人文社会学院宗教系兼任教授。

士林哲学之传入中国,虽然早在利玛窦时期(1550-1610)已经开始,但真正成为学术思想之主流之一,是近五十年来在台湾地区的发展。一个欧陆的思想体系,对东方思想能有什么贡献呢?这个问题对台湾的士林哲学而言,其意义更为深长。台湾的士林哲学,是在一种唯逻辑分析才是哲学的环境、在尼采的上帝已死之思想与沙特的存在主义气氛中发展的。且当时的新儒家思想方兴未艾,由于对基督宗教之误解,对这个源自基督宗教信仰的士林哲学,当然不十分友善。况且本世纪初传入中国的各种具有唯物倾向的思想潮流,当时在台湾仍相当盛行。因此,士林哲学能在此发展,必定有某种原因。再者,士林哲学兴盛之时期,西方思想界认为这个介乎古希腊的黄金时期与笛卡儿之“重建”哲学的“中古”世纪,是一个只有神学、没有哲学的“黑暗时代”。且其思想过于注重知性之理论,其治学方法,是复杂的定义、极细微的概念分析与严密的推理过程,故又冠上“繁琐哲学”之称。虽然如此,当代学者对中世纪之研究,发现该时代是真正哲学重建的时期。面对信仰与神学的挑战,学者们不但保留古希腊二大体系之主要思想,使哲学传统不致于中断,同时融合当时各种不同的思想派系,对柏拉图与亚里斯多德之观念,重新诠释与批判,批判与诠释是创新的基础。所以,中世纪可说是思想的第二春,而中世纪哲学之精华,即全盛时期的士林哲学。

士林哲学于十四世纪唯名论之后,逐步式微,于十九世纪末再兴^[1]。十九世纪是唯物思想与科学主义盛行的时代,且康德又为思辨理性设立限制,认为它无法使形上学成为“科学知识”,至二十世纪初,形上学的命题,已是没有意义的语句。哲学思想既无法回答人生终极之问题,新士林的学者,设法回到士林哲学之历史根源,重建形上学,以说明人存在之方向与意义。本文认为,士林哲学在台湾发展之过程,与其在中世纪之盛行及十九世纪末之再兴,背景虽异但有不少相似之处,而这些相同之处,正是士林哲学之基本思想原理与立场。

士林哲学在台湾之发展,拟从以下几方面来探讨:(1)回到形上学之根以面对新的挑战;(2)形上学基本立场与概念之说明;(3)反思与批判;(4)未来发展之方向。本文所参考之资料,一是以发表之学术文献;其二是与学者之正式交谈——如学术演讲、讨论、座谈会等,及非正式之交谈如谈话、访问等。又因目前台湾之新士林哲学,尚没有一完整之系统,故本文并不详细介绍。有关台湾新士林思想之发展与特色,已有学者撰文介绍,此处不再赘述^[2],故仅探讨其研究与未来发展之方向。

一、以形上学面对新挑战

就如中世纪之士林哲学一般,士林哲学在台之发展

所面临之挑战,也是一基础问题之探讨,即讨论宇宙之原始与终向,与人生之终极关怀。古希腊称此为认识万有之第一原因,此正是形上学研究的对象,也说明中世纪士林哲学重视形上学的原因。欲理解台湾士林哲学的发展过程,必须回到形上学形成时之背景,溯源于古希腊时期形上学之建立,与中世纪期间士林哲学之重建。这也说明其在台湾发展的初期,对亚里斯多德、奥斯定与多玛斯之重视。

1. 形上学之建立

根据古希腊之传统,人之生活有理论与实践二面。实践的生活关系人之行为,涉及人现世之事务。现世之事务使人不自由,一个真正自由人之生活,应摆脱事务追求真理,故理论优于实践。理论生活是从追求真理而止于默观真理;真理是人对于实在而形成的确定、普遍完整的知识,即对第一原因的认识。对柏拉图而言,实在之终极原因或第一原因,乃存在于超越界之观念,亚里斯多德则认为,第一原因已以某种方式,存在宇宙实在之中。但人所经验之实在变幻无常,且无中不能生有,亚里斯多德首先以“潜能”与“实现”二原理说明变动,而变动最后的目的,即是达到实现,最后的原因是没有潜能的纯实现。研究变动事物如何存在的是物理学,研究变动事物存在之最后原因的是第一哲学。因其编排于物理学之后,几百年后亚氏之弟子称之为“物理学之后”,即所谓的形上学。

亚里斯多德认为,科学知识中思想的第一原理,是认识实在的最后原因,而人思想对实在所能有的最普遍、最绝对的第一原理,必定是“存有之为存有”的因素。但最普遍的存有,如何成为人认识之对象?且如何能以人之语言说明?对柏拉图而言,最后原因是观念,认识观念是说明实在的条件。既然观念是理性“观看”的对象,认识过程就必须从思想(logoi)说明人之经验(phainomena),且以回忆的方式表达(费多对话录)。对亚里斯多德而言,事物之变动有其本然之方向与目的,第一原因定必以某种方式存在于事物之中,欲认识第一原因,应从现世之事物开始。认识原因是智能,认识第一原因是认识最高的原因,是最高的智能。认识原因是确定之知识,认识而能说明之则为科学知识,最高智能是第一哲学亦即第一科学。当时亚氏说明知识的方法是逻辑推理,它主要表达人之思想、语言与实在之关系,且是由范畴、称谓与三段演绎法形成。如此,欲称谓最普遍之存有,必须运用最普遍的范畴。在亚里斯多德的体系中,最普遍的范畴是“实体”(substance; ousia)。在人的思想中,实体是最普遍之“类”(genus),但从实际存在的角度而言,实体之所指,是属于某类或某种的个体。从思想的角度而言,最后原因是超越“类”与“种”、是人理智无法表达的“思想中之思想”;从实在的

角度而言,最后的原因是不动的原动者,亦是超越变动领域之外的第一实体,超越变动也就是最完美的实体。从亚理斯多德的《形上学》一书,又知第一哲学所研究的对象,是分离而不动的存有。亚氏又说,“若神存在某处,必定在此分离而不动的存有”(《形上学》卷六、页539)。由上观之,亚理斯多德之形上学,是介乎“宇宙论”与“神学”之间,既含有科学之因素,又具有神学之性质。至于二者之间的联系,亚氏则是语焉不详。对中世纪具有基督宗教信仰的士林学者而言,这二者皆是信仰所应保留之因素。新柏拉图思想过于偏重神之超越,而由阿拉伯思想家所诠释的亚理斯多德,宇宙论之倾向极重,且过份强调神之内在宇宙中,而有泛神论的色彩。如何在这二极之间,建立一不偏不倚之平衡点,就成为中世纪士林哲学思想家所面临的问题^[3]。

2. 形上学的重建

欲使形上学成为独立的科学知识,既不成为宇宙论的一部份,又不把它与神学合并,如奥斯定学派的文都拉(Bonaventura)等人之所为,是采取亚理斯多德立场的士林学者们,所面临的挑战。亚氏的“第一哲学”研究的对象是存有本身,但用以表达存有的最普遍的范畴是实体,欲建立形上学而维持它与宇宙论及神学之间的连续关系,就必须对实体的意义,重新诠释与说明。形上学所探讨的对象,若能说明清楚,形上学就是一独立于神学及宇宙论之科学。

首先,存有本身究竟指向何物?针对存有而言,亚理斯多德认为,一切皆存有,但若存有之意义多元,则不能成为科学的对象,但各种不同存有的意义,有一共同的基础即实体,存有的意义,视其与实体的关系而定。从逻辑的观点而言,这是一“模拟”的关系,而主要的模拟词是实体。但实体本身主要指向个别存在的物体,其次才指向思想对这些独立物体所能认识之因素,即一物所以成为该物的原理,士林哲学称之为本质(essence)。本质是可以定义说明的部分,个别物体之个别性则不然。存有的意义既与实体有关系,存有本身指最普遍而脱离物质的实体。如上所言,亚理斯多德认为这脱离物质的实体是神,故第一哲学亦即神学。

对多玛斯而言,形上学的对象是“共同存有”(ens commune),而存有是使存在事物实际存在的因素,即所谓“实现”(esse),故形上学探讨存有及其原因。一切存在的事物,皆因为是“实现”而成为实际存在的事物,因此,存在的意义,应视其与“存在实现”的关系而定,实际存在的事物,是由变动、完成的存有,而人理智首先认识的是这些变动事物的本质,且是以最普遍的方式认识事物,包括其本质。但人理智具有某种洞察能力,能领悟最基本最完美的原因,即存有之所以为存有、如何存有、及其一切的特性。如此,从存有本身而言,宇

宙万物都包含其中,故思想能从物之如何存在,推论他有者与自有者之关系。形上学旨在认识实在,其认识的方向是从部分而理解整体,理解的过程必须逐步忽略物质因素。思想能从部分而理解整体,整体已以某种方式存在事物之中。但人所经验之实在本身具有结构;结构表示有限性。从反思实在之有限,人理智理解有限之万物,不能成为自己存有之基础,此基础即存有的终极原因,是无限的自有者。

多玛斯对实体之诠释,不仅是温故,也是创新,他不仅欲说明实在也欲说明万物存在的原因,他必须言亚氏之所未言,建立自己的形上学,而此可从三方面观之:(1)多玛斯以“存在实现”(esse)做为存有意义的根据。存在的事物都具有限定清楚的内容,人就是人,狗就是狗;这固定的内容是理智可以定义说明其共有的性质,也具有不同的意义与价值。存有指向不同的事物,就有不同的意义,但从他有者之角度而言,不同意义因而统一。换言之,存有的意义是由因果关系而统一,而因果关系最后的基础是第一原因或终极原因。从因果关系而推论至第一原因,理智只能知原因之存在,无法完全理解原因之内容。形上学的对象是“共同存有”,从其内容而言,不包含神,故形上学并非神学;(2)从各种事物之结构而言,物各具有内容而内容具有某形式,使一物能成为自己。但在实在界中,本质皆落实于个别物体。形式是物体中之普遍因素,质料是其个别因素,资料的最后底基是元质(prime matter)。从逻辑的角度而言,物体中之普遍因素,可以概念表达,而个别化的因素则不然。形上学的对象为“共同存有”,应以最普遍的概念表达,越普遍的概念,与质料之关系越少;如此,第一实体即存有本身,应是脱离质料的实体。形上学探讨存有本身,存有本身不必然的含有质料。宇宙论或自然哲学研究变动的存有,是由形式与质料组合而成,故形上学虽以自然哲学为起点,但不是自然哲学;(3)存有是因其存在的实现(esse)而有了意义。存在实现是万物最基本最完善的因素。各种物体因其有不同之内容而相异,但其存在都已实现,故从此观点而言则相同。这异中有同的关系就是模拟关系,存在实现是主要的模拟词,物体与物体之间因存在之实现而有了因果关系。存在的实现,使一切可能性成为实在的美善,各存在之物具有其应有之美善,万物之第一原因就是最完善的存有,是一切美善的根源,其它存有则分享不同程度之美善。亚理斯多德以“实体”的概念统一存有的意义,多玛斯则以“存在的实现”。物质实体与脱离物质的实体之间,很难建立关系,宇宙万物,从横面言,是一存在的关系,共同分享其美善的根源。形上学的对象是“共同存有”,神是自有者,并不包括于“共同存有”之中,另一方面,各物分享神之美善,故神并不完全在存有本身之外。

综上所述，形上学的对象是“共同存有”；言其为“共同”，即指超越物质之存有本身，仍然是“他有者”；言其为“存有”，是因存在之实现，使各物之美善成为实在。换言之，存在之实现使物成为“存有”，故“存有”是形上学之对象。既然有了清晰的对象，形上学不附属于神学，亦非宇宙论之衍申，而是一独立的学问。由上观之，中世纪士林学者之研究与诠释亚里斯多德，使形上学成为一独立之学问。

3. 台湾士林哲学的基本立场

士林哲学所建立的形上学，旨在认识理解实在。人所认识的实在，是呈现于人心的变化多端的现象，欲理解现象之所以然，则必追究原因，藉而推论实在之来源与终向。人之认识有动静二面。首先，人不断对实在提出问题，是什么？为何如此？这样正确吗？这些问题的答案，要求人对实在不断的探讨，由探讨而发现新事实，形成新知识。探讨也要求反思与批判，由反思与批判而发现新问题。再者，认识主体本身有其知识文化与历史背景，有其生活世界；背景之变迁就引发了新问题，由新问题而形成新知识，如此，知识不断的增加与发展；此是知识动的一面。另一方面，知识之所以成为知识是因人之表达与说明。表达需要语言，及由语言形成之概念。表达的目的是清晰、前后一贯与概念与概念之关系要严谨。目的达到，知识就明显，因此知识需要逻辑。逻辑是知识静态的一面，在推论与说明的过程中，结论不能大于前提，而知识成为一系列的命题，其中不容许一创新因素的出现，每一步骤都应按规则进行。虽然逻辑使知识变成静态的命题，但有其功用，知识是未确定因素、浮泛不清的概念，经厘清之后可是另一理解的开始。有时为了使理论的前后一致，不得不建构新的理论。如此，逻辑是知识发展间接的动力。

知识的发展直接由人提出之问题，间接由逻辑推论过程所形成的命题系统。对于先人的知识，其问题如何发生、问题的背景等，是一相当复杂的因素，但呈现在眼前的白纸黑字却是很清楚的事实。所以要认识先人思想过程较认识推理结果难。对中世纪士林哲学的学者而言更是如此，因他们极重视逻辑思辨。正因如此，一般台湾的学者，对士林哲学有了误解，认为其不注重实用科学而加以排斥。此外，逻辑思考与概念分析，如果没有对实在所提出的问题为背景，易使人误认为二元论，这是一般学者排斥士林哲学的另一原因。其实，实在界有其规律，而人之思想亦然，就因实在界有其规律，人之生命也有其规律，而此规律不仅是现象界中之生生灭灭，而是生命之生生不息。这也是台湾有名的士林学者罗光所主张的。

再者，中国思想注重人文价值，长久以来，对人性善或性恶之问题争论不休。当代学者多半强调人性之善

与其能自我提升之价值。士林哲学的学者皆具有基督宗教之信仰，讨论哲学时，因时代与文化背景，并不完全脱离神学的色彩。又因基督宗教信仰所根据之《圣经》，言上帝创造宇宙万物之后，直接叙述人类始祖犯罪之事，许多学者误认士林哲学并不讲人性之善，而主张人性恶，因而不能接受。其实士林哲学最大的贡献，就是神学与哲学之分开，使哲学成为一独立自主的学问，上已有言，在此不再赘述。至于人性恶之问题，更是另一误解。士林哲学之人性论，是从存有而言人之性，存有之基本特征为单一、真、善、美，恶乃缺乏，缺乏为虚无。人之本性乃存有，不可能是恶；但人性有限，是由近善，部分之善而达至最高之善。换言之，人性之终极目标乃止于至善，如傅佩荣先生所言，人具有“向善”之本性。但人性乃由其行为而表现，若其行为缺乏应有之善，此为恶，故恶是人为之后果。对士林哲学而言，人性恶之说不能成立。人有“向善”之本性，故能自我提升，而自我提升之过程，是靠己力或靠他力而完成，此乃另一问题。从人存有之根源而言，向善之本性乃源自“自有者”，但从人之能力而言，是自我内心求实现之倾向，故人自我超升之过程，始于他力而由自力而完成。

基于上述误解之发生，于斌枢机主教于辅仁大学复校时，提出其“知物、知人、知天”的三知论，作为哲学思想研究的方向，以士林哲学思想为课程之中心，而存有论为一切之基础。就如中世纪之士林哲学一般，台湾的士林哲学也是在教学与研究的过程而发展。初期之文献，集中于重要著作之翻译、教课书之编撰、专题之研究、论文之写作等，大部分是介绍阐明士林哲学之重要概念。又因十九世纪末士林哲学再兴之时，以多玛斯之著作作为研究之重心，台湾士林哲学之发展，也受其影响，且多玛斯之言词与方法，有不少亚里斯多德之因素，故亚里斯多德也成为台湾士林学者研究的重点之一（如高思谦在这方面的研究）。

二、台湾士林哲学之发展

一个思想系统之建立过程，是先稳固根基，正确理解基本思想的内容，然后方能萌芽茁壮逐渐成长。换言之，任何思想系统，皆是由一元化而多元化，而多元化的主要原因有二，外来的冲击与思想之本位化；对台湾的士林哲学而言，学者们对台湾本地所发展的中国思想，有更深入的理解，士林哲学发展的过程，也是从统一的基础而逐步的多元化；虽然其多元化之步伐较西方缓慢，但由多元化之过程而出现独具一格之思想家，也是事实（如罗光、陈文团与沈清松等人）。

1. 士林哲学与新士林哲学

初期介绍之重要思想，集中于多玛斯，这是受欧陆

新士林哲学兴起的影响。士林哲学于十四欧坎之唯名论后，逐渐式微，十六世纪的复兴，为期甚短，虽然学者们继续研究与耕耘，但少为人所知。一八七九年八月四日，天主教教宗良十三世（Leo XIII），颁布“永恒之父”（Aeterni Patris）通谕^[4]，其重要目的，在于重振士林哲学，又呼吁各天主教大学之哲学院，及各修会之神学院，以多玛斯之思想，做为授课之基本材料。良十三世未晋升教宗之时，是位相当有造诣之多玛斯学者，故对这位大师极为推崇。当时的新士林哲学，除了中古世纪思想史之研究之外，几乎集中于多玛斯一人之思想，故初期复兴时，新士林哲学与多玛斯之思想，可说是等同。虽然多玛斯在他逝世不久之后，他的思想广受质疑与误解，甚至遭到教会之禁止，但不久又再度复兴，在十六世纪时有新的发展，这是第二期的士林哲学。当时因时代之需与学者们之背景，对多玛斯思想之理解与诠释，以形成二种不同之传统：（1）以耶稣会士苏雷亚（Suarez）为首的，（2）根据道明会士若望多玛斯（John of St. Thomas）的诠释而发展的神哲学。这二派的思想，至十九世纪末之时，各具重大的发展。十九世纪末士林哲学之卷土重来，是第三期的士林哲学，即一般所称的新士林哲学。

二十世纪初的士林哲学，是回到历史中而研究多玛斯的原始思想，从其经典著作，发现他思想之独创性，而不是当时一般学者所认为的、仅是亚里斯多德之翻新而已。由于多氏之思想广博，本人的分析详细与推理严密，又没有一个完整的系统哲学，为了教学上之方便，热心的学者，根据十六世纪贾日且（Cajetan）的说明，将多氏之思想编成题纲，可以逐条的说明。这种方法在意大利极为盛行。早期台湾的新士林学者，多留学意法而受其影响，他们所出版的有关“士林哲学”的书籍或作品，以系统式的介绍、或重点式的说明居多。辅仁大学复校不久之后，就在其《哲学论集》年刊中，刊登有关多玛斯或其它士林学者的论作。如上所言，这些文献，以概念之分析与说明为主轴，思想立场较为保守。一如传统之士林哲学，这时期的台湾士林哲学之学者，是从客体存在之显明性为思想起点，逐步说明物体与人性，再推论至宇宙一切之最后原因、即绝对存有。他们不主张以主体意识之批判、或其发问之能力建立知识与形上学；他们认为人理智所形成之概念具有不同程度之常性；故多玛斯的思想，除去其历史因素，其中真理不变，是“永恒的哲学”（*philosophia perennis*）^[5]。

2. 多元之发展

台湾之士林哲学，与欧陆一般，先是求正统而后多元化，而多元化的先驱，是来台工作的鲁汶（Louvain）学者葛慕兰。一个学系之发展潜能，在于其包容之能力。多玛斯本人之哲学思想，所以能启发后世学者，不断的

吸收新因素，与其它思想不断的交流融合，就是他本人之思想，并非一封闭之体系，后起之秀才有发挥之余地。鲁汶学派之创始人梅西耶（Désiré Mercier）之治学态度极为开放，为其后继者留下创新的基础。其继位者诺厄（Léon Noël），更发现自己的思想方向，他称自己的思想为“直接实在论”（*Le réalisme immédiat*）。士林哲学之思想称为“实在论”，因其承认人思想之实在性，承认人能认识真理，而存在的客体是衡量人思想之准则。中世纪的士林学者，发现人之语言与思想有密切的关系，且具有普遍之性质。但人之语言无法道尽存在事物之一切，因实际存在的，皆是个别、具体、完整而不可分割之单体。二者之间之差异使我不禁要问，人之思想与存在事物有何关系？存在的个体又如何呈现人心灵之中？士林哲学之重视形上学，故从存有的观点，先说明人之存有与其认识能力间之关系，再说明存在事物之存有，与其呈现之显象之关系，再建立人之存有与对象之存有。因此，多玛斯对人之心灵，当其讨论认识能力时，是分析人认识之意向。人兼具精神性与物质性，而人之认识是人心灵的能力，从人性之结构而言，心灵是以精神为主，故人之认识基本上是精神性的活动。但人也具有躯体，与物质物共存宇宙间，而接触个别物质的官能，是具有物质性的感官。士林哲学是实在论，故认为人之认识始于经验。如此，人之认识能力，岂不是成为二元对立的能

力？

十九世纪的法语系国家，是笛卡儿思想的天下。笛卡儿是以心灵为基础而说明人之认识能力。笛卡儿发现人之知觉，有时与存在的事物不完全相同，我们的感觉能骗我，但我们心中之观念，根据笛卡儿的标准，是清晰明判，故是正确实在。因此他认为心灵中之影像与观念，来自二个不同的根源。笛卡儿的说法，早于柏拉图时代就出现了，只是文艺复兴时的科学发达，与笛卡儿前之士林哲学式微时代，各种思想与学术纷纭，莫衷一是，使笛卡儿寻找正确无疑的知识起点。虽然笛氏之学说造成心物二元论，但他本人仍主张认识能力之统一，故竭力寻求合理解决之道。心物二元论的说法，发展至极，可能为天人关系造成困难，这是主张实在论的多玛斯学者，所不愿接受的。根据士林哲学，人之思想与个别事物之间又异又同；就存在的角度而视之，人与其认识对象，皆为有限存有，从不同角度，分享同一存在的根源，故有相通之处。从其所分享之美善而言，人与事物各因其本性而受限制，故有差异。人与物体既能相通，就能认识他们；既有差异，认识过程必有某种转化，对象方能呈现人之心。从士林哲学的立场，转化过程是万物求能发展至极，是一“向上提升”的过程，今日的哲学家称之为“超越”。在认识之过程中，向上提升是人认识对象之精神化，因人是具有精神性的存有者。士林

哲学的学者，是从“存有向上提升”的基本倾向，说明人认识能力之统一。说明之起点不同，造成了不同的说法。对诺厄（Léon Noël）而言，只要将笛卡儿的怀疑法，加以适当的调整，即以人存在为基本出发点，而不是从人存在所表现之心灵活动。人首先经验与意识到的是人自己之实在，但这是各人认为理所当然，故人首先注意的，是与我不对之对象，经过反思才能发现，其实我之实在与对象具有相同的实在性，不必要将人之思想与感觉分开，再求合一。换言之，人认识能力之合一基本事实，而能力之划分则是人思考之后果。这种先经验人及其心灵之实在性，再以反思方式说明心灵活动之不同、及其与人之关系，一般称为“反思法”（La méthode reflexive）。

从葛慕兰所编著之《形上学》，其授课时对问题的说明与解决，及其它有关的著作，发现他受鲁汶学派之影响，采取直接实在论之立论。其实项退结先在其《现代中国与形上学》一书中，已介绍另一位鲁汶学派直接实在论的学者德高宁（A. De Coninck 项先生译为德·果宁克）的思想，且项先生也认为，这些学者们所讨论的形上学起点的问题，是欲以知识论而建立形上学，这与中国的生命及道德体验为基础的孔孟思想，可以彼此相辅相成^[6]。虽然直接实在论的思想，在台湾士林哲学中，尚未完全发展，且葛慕兰人已作古，但这仍然是一片待发掘的园地。

3. 超验多玛斯

新士林哲学的另一支流，乃超验多玛斯学派。超验多玛斯的思想，源自比利时籍的马雷夏（J. Maréchal），他研究多玛斯的思想，另一方面，他本人也是一位康德的学者，他认为康德与多玛斯，虽然在起点上不同，实际上有许多共同的因素，可以相互融通。换言之，他认为多玛斯的思想，可以补充康德之思想。他认为批判精神自古即有，唯方法与对象不同而已。方法是思想的道路，有起点、终点与过程。起点之不同，常能造成思想方向之差异，而起点则受思想之背景所影响。康德以知识论为起点，而康德的知识论，因深受休谟之影响，起点就是知识之二元论。康德之批判是从意识内容，探讨认知能力之限制及知识之可能性与条件。从知识之二元论而言，感性知识提供认识之材料，而悟性与理性（思想）纯粹是形式综合的功能，对一些超经验的事理，人之理性无法建立其实在性。形上学既然以超经验的事理为对象，形上学必须付之一炬。从多玛斯学者的观点而言，有物存在是不容置疑的事实，人的认识是询问存在之物为何及其如何存在。因多玛斯的思想，一开始就肯定存在，再分析人如何认识存有，马雷夏称之为形上学批判。

马雷夏认为，多玛斯从人之存有而肯定知识之实在

性，不必对意识内容之实在与否存疑。唯一必须解决的问题，是认识能力如何逐步成为事实，与事实之间的关系如何、人为何认识。事实上，多玛斯认为人之认识能力，可从二方面视之：（1）是人基本的认识形态，即人之能力是处于未发之状态，必须由经验开始，逐步成为事实，这是因人本性之受限制，而人本性限定其存有的形态；多玛斯称此认识的基本形态为理性推理（ratio：此词有许多涵义，在此处则做“推理”解）；（2）认识能力之用，基本能力成为事实的过程，是认识过程。在认识过程中，由感官经验开始，形成图像，再逐渐脱离图像而形成概念，到某一地步，思想发现概念表达事实的部分真相而肯定概念之价值，多玛斯称之为理解（intellectus），理解是领悟部分的真理，理解的能力为理智。由上观之，人认识的基本形态与过程，是源自人之存有。人有限定之本性，此限定本性使人认识有某种固定之性质，此为入认识静态的一面；但因人之有限，使其向往终极目标，所以人的认识是由理解部分真理，因向往全部真理而不断的追求更深更广的理解，此认识能力动态的一面，超验多玛斯学者称为“智之动能”（intellectual dynamism）。超验多玛斯的思想，不仅限于马雷夏一人，郎尼刚（Bernard Lonergan）、拉纳（Karl Rahner）与高雷德（E. Coreth）等，皆为著名的超验多玛斯学者。拉纳与郎尼刚为神学家，但二者在知识论方面的成就，也极为显著。郎尼刚之《洞察》（Insight）一书，许多新士林学者，认为是二十世纪经典著作之一。这些超验多玛斯学者，如马雷夏之受康德之影响，拉纳与高雷德皆为海德格之学生，但后者却偏重德国观念论，而郎尼刚则独具一格，他们的共同点是意识动向（intentionality）的分析与智的动能的主张；意识动向分析之起点是以不能反驳的方法肯定存有，而意识动向的最后终点，则是绝对真理，从存有的观点而言，则为绝对存有（Absolute Being）。

在台湾之士林学者，属于超验多玛斯学派的，有袁廷栋、孙振青、关永中及辅仁大学附属神学院的一些教授。虽然袁廷栋在罗马格哥利大学（Gregorian University）时，是研究马雷夏的知识论，但后其思想比较偏重传统路线（请参考袁氏所著之《哲学心理学》）。孙振青在其《知识论》（五南图书公司）一书，对知识论的定义是：“探求人类知识现象的逻辑基础，进而研究真确知识的可能性、本质、及其范围的一门学问。”（页5）。从孙振青对此描述定义的分析与说明中发现，虽然他受当代科学知识的影响，但主要的立场，如马雷夏一般，设法以康德之批判哲学，补充多玛斯偏重客体思想之不足，且以多玛斯之实在论，修正康德的认识二元论（页15）。他也认为知识论之起点是对存有的肯定，但书中对某些问题之说明，乍读之下，仿佛置身康德的思想境界中（如其

对时空之讨论),但孙振青强调,它们应有实在的基础,是先天形式与后天经验之配合,这也是马雷夏之主张。由此而推论至“概念之普遍性与必然性直接出自与对象相应的模式”(页131)。传统士林哲学论真理时,称之为“理智与事物的相符”(adequatio intellectus et res),孙振青对“相符”之说明,并非完全符合或相应,而是“指涉”事实,这是他创新的见解。至于关永中先生,他曾以郎尼刚之超验方法,说明死亡刹那之真相,也曾以郎氏之方法,说明中国思想中的某些概念。至于与拉纳思想有关之部分,由于较近神学,限于篇幅故不多谈。

4. 台湾的新士林哲学

台湾士林哲学比较特殊与创新的发展,是罗光的生命哲学,是融合士林哲学与中国思想而形成的。在士林哲学传入台湾之始,罗光主教就致力于以士林哲学之方法与立场研究中国思想,其著作颇为丰硕,今珍藏于辅仁大学哲学系之焯照馆。首先,罗光是以士林哲学存有论,阐述“生生之谓易”之意义,是从生命而讲哲学。不论先从存有而论生命,或从生命而论存有,皆可称为生命存有论。罗光建立生命哲学之方法论,极似鲁汶学派之直接实在论,以自我体验为起点。唯一不同的,是鲁汶学者以知识论为形上学之起点,而罗光却直接以生命体验。人最原始的自我体验,是对生活世界的体验,我在其中但物我不分,再从反思生活世界而辨别我之生命与他人之生命,进而从生命之交流而认识自我之生命。反思是自主性之意识活动,因为是将自我与体验之生命分开,而生命体验是意识已在的环境及事实,是属于被动之接受。换言之,体验生命之实在,在询问与寻求解答。但不是一存有之视域(horizon),因我之意识为觉醒之时,已有其它之意识主体,与我相通。自我生命体验乃基础,由此而发现自我之存有与非存有。生命之旋律、心灵之结构,这是对生命的理解与洞察(insight),反思生命与宇宙万物之关系、及生命之根源,则为判断与推论,推论是从近因至最后原因,是对生命之认识;从认识而决定如何以行动生命,渡伦理生活;从知至行,一气呵成,这仿佛是朗尼刚所主张的、心灵活动之四个步骤,唯一不同之处,是罗光所欲建立的,是生命的存在论,而朗尼刚则是知识存有论^[7]。

除了罗光之生命哲学之外,另有因受士林哲学之影响而形成的中国思想,与目前之新儒家思想,形成台湾中国思想之二流派。后者因从存有论而言道,从道而论人性、物性等,思想之幅度较为宽广深远,因而不限于儒家。学者如傅佩荣、曾春海、李增、陈福滨等人,以儒家之思想为根基,而叶海烟、张家俊等,则以道家思想为主轴。从存有论之观点说明儒家之天人关系,则天为位格天,而人为位格人。位格的观念是士林哲学的重要观点之一,因人是上帝的肖像,若上帝是独立自主、

全知全能、且绝对自由的位格神,则人是能知能行、具有自主及相对自由的位格人。上述之能力,使位格人能“赞天地之化育,与天地参”,能创造价值与历史,因历史乃人创造之历程,而人创造之结晶为文化^[8],以此为基础之人文思想,能通达天理,下贯于人文与宇宙,而不是一个封闭于人文的思想,因士林哲学本身是一个开放的思想体系,人自我提升之终极境界,不仅是以人为本的道德价值境界,而是通达“众妙之门”的道,而道不可以人之言语述说,道之境界为一玄妙之境界。

三、反思与批判

一个思想系统,在其发展过程中,必有其内在与外在之困难;外在的困难是阻碍发展的因素,而内在的困难,促使系统本身之修正与调整立场,是发展的动力。对台湾的士林哲学而言,外在的困难是因现代学术之专业化、士林哲学本身之限度,及其基本的宗教立场。

1. 发展过程之困难

首先,学术之专业化。专业化可是发展的原因,也能成为一阻碍,因过度专业化,是封闭与僵化的前奏。专业化(specialization)有两个不同之意义:(1)集中注意力研究一部份之知识而忽略其它。越是专业化,其研究范围越小,而对此小范围的知识,精深入微,而对其他范围的知识则略知一二,或是一问三不知;(2)是人之实践生活而言(praxis),人之知识之发展,是受各人之文化背景、时代的需要、兴趣之所在,及生活世界之影响,形成其研究方向,故各有差异。在研究过程中,对经验事实的选择、问题之关怀、方法之使用及资料的采集,也因上述因素而有不同的研究方向。诗人与天文学家、哲学家与神学家,可以共同观赏月明星稀之景象,但其观察的事实,因各人的知识背景而有异。人是知与行的存行者,兴趣、学习与研究方向,逐渐形成各人对事实的认同上的差异、价值判断之不同,久而久之,就形成一种世界观与人生观、一个唯物论、或唯有进化论的思想家,与一位有宗教信仰的神学家,他们对宇宙之起始、人类之来源及终极的方向,有不同的看法,使他们对物质价值与人生问题有不同的判断。换言之,人的知识不仅是心中一些概念而已,能影响人的价值判断,形成不同的人生观,使各人生活在不同的世界里,语言、思考方式、价值判断因而有了差异。因此,每一时代都觉得应重新诠释现有的传统文化或经典文献,否则就失去意义了。

在整个西方世界的思想史中,最重要的二个世界,就是自然科学与人文科学,在当代的世界中,神哲学又与其它学问相独立,故对今日的学术界而言,是科学、哲学与神学之三足鼎立。自然科学本身,又有科学理论

与技术二大领域。在台湾这个科技至上的学术环境，理论科学本身，就难于存在，何况是哲学，而士林哲学则更为困难。自从文艺复兴之后，学术界就极力根除士林哲学，最主要的原因，是新兴的科学（即自然科学），与亚里斯多德的“科学”，二者有了冲突。根据亚里斯多德之定义，科学是认识事物发生原因的确实的知识。确实的知识是能说明原因的知识，而说的方法是逻辑的称谓（predication），称谓是范畴的运用（categories），因此，逻辑是工具而非科学。逻辑是证明推论过程，其基础是事物的普遍原因。事物的原因有许多层面，从近至远，从次要至最后原因，如此，研究不同的原因就形成了不同的科学；此谓，不同的科学是从其对象而有别，而对象之所指，一面是事物之范围，一面是研究的角度，即那一种原因。由上可见，对亚里斯多德而言，所有的“科学”，构成一大系统，研究最普遍原因的，就是一切科学之冠，其原理能批判其它科学之原理，判断其是否合理。存有是最普遍的原理，从存有而研究其为存有是最高的科学，亚里斯多德称之为“智能”，而“智能”为第一哲学（今日之形上学）或神学（见上文）。但自从文艺复兴至今，科学思想已有大转变，具有许多特色，其中之一就是求知识之完全整合，此假定大自然是一个完全统一的整体，部分与部分之间紧密相连，因此，真正的自然科学的认知形式，应是一个统一的知识系统。由于科学知识之来源是知觉，进而藉符号或仪器建立抽象的“表象”（representation），以描述世界。如此，透过这种描述而建构的世界，不是一个明显的实在世界，原则上是无法观察到的。若大自然是一整体，本身是一完整的系统，从自然本身就能说明其中不同形态的原因，及说明一切，如此，大自然是一自足的整体，有其独特的描述言论、及检查事实真假的方法。换言之，科学能根据其由间接实在而得的知识，建构说明之模式。基于人思想具有发展的动能，能建构理论，以实验检查证实，说明理论与实验事实的冲突，因理论要求普遍性与前后之一致。这是科学思想中的一股创造活力，推动其超越实际的现象与件（data），预先设想可能的经验，这是科学进步的原因。^[9]这种现象与亚里斯多德对科学的定义，已不尽相同。

根据朗尼刚之分析，传统亚里斯多德认为科学推究事物之原因，属于思辨理性的层面，文艺复兴之后至今，科学进入实验与描述之层面，此使自然科学脱离哲学而成为独立的知识系统。自然科学之独立，造成了某些思想上的转变：（1）科学知识研究事物之原因，而原因具有普遍与必然性。越高的原因则越普遍，其必然性越确实。但当代的物理学却发现，自然界的法则，虽具有互相关联的关系，可称为必然关系，但这必然关系仅具有可验证的或然性；（2）亚氏的科学是以语词称谓物性，

称谓之方式全然在预料之中，即十个范畴。以语词的表达假定语言能完全表达实在，故在亚氏的范畴论中是逻辑与形上学有时混淆不清。当代表达科学事态之语言为数学符号，符号是代表一系统中之某因素，如G在力学中代表地心引力。所谓系统，是由语词所建构的一些关系，而这些关系也决定语词所指之意义，二者同时由经验之法则所决定^[10]；（3）既然自然科学成为一独立的学问，各科目，不再由研究对象而决定。从上述之原因可见，推理与论证，已不足以探讨现象发生之原因，必须以观察与实验证明。方法不同、研究领域不同，自然科学与哲学，理所当然的成为两个独立的学问。

从哲学本身之发展而言，自从笛卡儿以怀疑法反思呈现心灵内容之正确性，且以此法而得的清晰明了的观念，为建立整个知识系统的起点，发展至康德，其认识完全以主体为中心。这段时期的哲学思想，虽然与中世纪士林哲学以客体为主不同，但基本概念的意义、哲学用词之所指、思考方法，如实体、位格、灵魂等名词，仍与士林哲学有关。当代之分析哲学、现象学、存在主义学者、海德格等人，他们的思想方式与表达语言，已与士林哲学十分不同，尤其是海德格，他甚至以特殊而复杂的语词表达他的思想，避免陷入士林哲学的模式。从语言之迥异，可发现当代西方哲学与士林哲学学者，不再有相同的世界观，与自然科学更为不同。在台湾之自然哲学，只重技术而轻理论，在发展的过程中已有偏差，科学理论不甚发达，而仅有的理论，仍停留在十九世纪末、二十世纪初之唯有世界观，这种学术气氛，与士林哲学可谓是格格不入。

虽然如此，士林哲学本身也有其限度，就是其宗教立场。二十世纪30年代，法国新士林学界，为了士林哲学是否是基督宗教哲学，或基督宗教哲学是否能成立这些问题，争论不休。事实上，中世纪有许多思想派系，与基督宗教本身虽然没有直接关系，但皆有某种信仰有关，如阿拉伯人亚维塞纳（Avicenna）、亚维罗埃司（Avveroës）、犹太人马莫尼德（Maimonides），甚至有一少为人知的拜占庭思想学派，而基督宗教信仰，仅限于西方的拉丁体系。这次争论，发生于欧洲基督信仰之学者之中，后传入美国继续讨论。讨论之两端，一方面认为信仰与理性应分开，但大多数的学者认为，基督宗教之传入欧洲，影响了人生，使人对世界、对价值、对历史有不同之看法；再者，基督宗教有基本的信仰，有的非人理智所能说明。但人基本上是一统一的个体，信仰当然影响其思想的方向，因此基督信徒的哲学，具有独特的风格。这个问题，在欧陆基督信仰的文化中，并不发生什么作用，而争论本身对台湾的士林哲学，并没有多大的关系，因神学与哲学是两个不同之知识系统。但士林哲学是基督宗教哲学这名词，可能造成误解，而事实

上也引起误解。士林哲学是知识系统、是神哲学或是哲学？是否是护教学（apologetics）？其内容是否与教义有关？如此，士林哲学是否形成一封闭的世界，令圈外的学者望而却步。

其实，基督宗教哲学之意义极广。在西方的历史背景中，因基督宗教之传入，对社会思想文化，造成了极大的影响，其中最基本的，是人基本之自由与尊严，因人是上帝的肖像，上帝虽超越也内存，即维持各级存有，上帝存在，世界之实在且有秩序，人有先天能力但没有先天观念，又因上帝之干预历史、降生平凡，取了人性，人之历史不是一个循环不已的漩涡，而是有终极方向的历程，因而人之生命是礼物，而人之生命有终向故有意义。在中世纪时，神学与哲学之界线尚分不清，十二世纪之安瑟谟（Anselm of Canterbury），设法以逻辑方法，理解说明信仰内容，开始了哲学方法之风。但学者们的立场不同，有的是属于与新柏拉图思想融合的奥斯定学派，有的则奉亚里斯多德之思想为蓝本，有的思考方式偏近阿拉伯的思想家、有的接近笔名但尼修（Pseudo-Dionysius）的神秘色彩，但他们的基本原理与立场，都属于某种实在论，重视现世之价值，及人之自由，而重视的程度则见仁见智。故他们在知识论上，必以人之经验为开始，伦理学上则以人之选择。又因基督宗教信仰上帝从无中创造一切、干预人之历史发展及基督之为天主而降生成人，使中世纪的思想家说明其思想时，即以此为框架，发展其哲学。因此历史与人的生命一般，有始有终，有方向有目的，而宇宙万物有向上提升之能力，人生命是上主的礼物，有使命有意义，而人之命运操之于其自由的回答生命的呼唤。二十世纪的新士林哲学，仍具有这些特色。自从二十世纪70年代以降，士林哲学逐渐深入当代思想中，踏上多元化的路程，多玛斯思想的热潮，在欧陆逐渐冷却，基督宗教哲学不再以某学派为代表，多元化之士林哲学，在台湾有更大的发展空间。

士林哲学在台湾发展的另一内在困难，是其语言与方法。要求中国人精通一二种当代外国语言，已是不易，而十三世纪的学术语言，是没落的拉丁文，假如西塞罗读了，一定摇头不已，无怪黑格尔说他们的拉丁文遭透了。当然，这些都是过份夸大，士林哲学之拉丁文，与古典时期的确有不同。中世纪是大学兴起的时代，学者们皆为学院中之“老师”（master），士林哲学之称也因之而起。当时的教学方法，是以某著名人物所编之纲目、亚里斯多德之著作，讲解注释，若对某一思想有不同意见，则正反二方公开辩论，由某一专家综合说明。辩论之立场，通常由引用某权威作证：如奥斯定、亚里斯多德、亚威塞纳或但尼修，而辩论则由严谨的逻辑论证，这些方法，经过一些修改，沿用至今。因此士林哲学时期的著作有：问题申论与说明、专题讨论、诠释与其它

短篇论说文。但这些著作都附有各思想家之说明，考经据典。每一概念必须严格的界定清楚，论证则由三段演绎法紧紧相扣。因此，欲将士林哲学之概念，以清晰之中文表达并不容易。简化之则失其原义，严谨仔细的说明，听来聒牙诘屈。如其重要的“位格”（Person）一词就可为例。有人认为用人格更恰当，更容易理解，但位格也指上帝之内在生活，而人格仅限于人。况且中国思想喜微言大义，博引旁征。若以此方法说明士林哲学，则只留下没有血肉的骨架，枯燥乏味，说来说去就是这一套。但深入的分析说明，听来则不胜其烦。欲如何深入浅出，对研究士林哲学的学者，是极大的挑战。如有的学者，可以花上十几页的空间，说明多玛斯批注亚里斯多德的形上学中，某一部份所用的“est”（即英语之“is”）的意义，而且证据历历，论证一个紧接一个的串连起来，构成一个大论证，圈外人士，读起来不知所云。其实方法虽是一个阻力，但当代的士林学者对方法的理解与认识，有重要的转变，对理智动能之重视，对未来士林哲学在台湾之发展，必有极大的帮助。

2. 未来之瞻望

一个哲学思想之是否能继续发展，端赖其在思想界中所扮演的角色，由其地位而反思该思想体系之内容与结构，是否应做适当之调整。在今日讲求科技整合、中西文化交流的时代，而在台湾之中国思想，正在脱胎换骨，成为一新的思想体系，士林哲学在台湾能扮演什么角色？其实沈清松在其《中世哲学精神》之译序中，已有精辟之见解，笔者才疏学薄，仅将自己之浅见，略述一二。

首先，士林哲学所探讨的，不仅是发生之现象，或现象后之原因，而是提出一些彻底的问题，如人生方向、宇宙之回归、道德、宗教价值的根据等。有物存在是人之经验，但为何有物？为何有那么多如此本性之事物？而人又为何如此存在？中世纪的士林哲学，在回答此问题时，运用亚里斯多德的逻辑称谓方法，说明这些与信仰有关之问题，究竟人具有理性，欲以理性说明其信仰，由此神学不仅是神赐的智能，也成为当时所称的“科学”。由于某些反对纯哲学思想的人，认为哲学必有错误，因人之理性有限，故是神学之“婢女”。婢女之称具有浓厚的中世纪文化色彩，其实即指媒介之意。媒介是处于二端的中间者，本身应具有与二者相似之性质，但又不同。如赖醉叶（Jean Ladrière）所言，哲学是科学与神学之媒介，而士林哲学之思想内容，恰好扮演此一角色。科学与神学，皆是人对自已存在的诠释，在诠释中理解人本身是什么，而哲学则综合二者对人存在之看法，说明科学与神学之间又异又同之处。科学是以“表象”，透过对人存在环境之理解，神学则是从对人终极关怀之理解，故信仰是以宣讲方式表达。哲学则根据人理性之

原理,一方面为科学的认识方式找根据;另一方面,理性认出原理之有限,而人终极之无限。欲以有限之原理,推论无限之境域,再藉人之语言表达,一定不能道尽个中之奥秘。如此,科学、哲学与神学之间,有某种连续性^[11]。其实中国之传统思想中,有许多科学思想,也有“道”之玄秘不可言、但却不得不言的形上学,而以道德价值为中心的人为思想,恰好是二者之媒介。若以西方新士林哲学所发展之方法,运用于中国思想中之物、人、天三方面,中国之人文思想,可以作为科学与宗教思想之媒介。

其次,士林哲学如欲扮演此一角色,必须做适当之调整,才能负此重任。士林哲学之所以能兴起式微、再兴起再发展的原因,传统与创新的精神,就是原因之一。第四世纪之奥斯定时期,虽值古希腊城邦衰退之际,但城邦思想仍未崩溃。根据古希腊传统,理论生活优于实践生活,而理论生活(theoria)之最高目的,是默观真理。对奥斯定之言,绝对真理即上帝。但人之知识是由现世之感觉经验开始,故他在说明知识时,主张人的认识能力,运作至某一程度,必由神光照,而神之光照就是天人关系之重点。从第四世纪至十三世纪,社会文化已有不少的改变,尤其是位格思想成熟之后,人之自由回答信仰之要求,是人生之重点。虽然理论生活仍然优先,但实践生活(praxis)之价值也渐被重视。又因亚里斯多德思想之传入,天人关系之中心,神之光照成为神赋之光照能力,即人自生即有,光照能力以潜在的方式存在,要人自行发挥。故多玛斯表达上帝时,是以“绝对存有”(Ipsium esse)表达。十三世纪之士林哲学发展至今,已有不少创见,这是台湾士林哲学应开创的道路,及可修正的地方,即由人之存在作为建立天人关系的起点。这可产生不同的后果:(1)建立一个哲学人学,从人之存在动向说明人之意识,由意识之动向,说明与建立整个知识系统:伦理学、知识论、形上学。这种从由客体而转向主体为起点之改变,是决定哲学思想方向的一个重要因素;(2)由人存在的动向而说明各层面之动向,或许要求修正传统以理论优先之立场。人之存在动向有许多层面,其中最基本的就是人对绝对的向往。因而人欲询问一切,欲从部分之知而求整体之知,而对绝对向往的基础,隐含人之肯定,换言之,即选择与同意,而此二者乃实践生活之基本要素,这也是传统奥斯定学派的主张。但今日之重点,并非如十三世纪时多玛斯以亚里斯多德之哲学方法,综合传统,在综合时有其创新独到的见解^[12]。今日则是人之存在、人之经验、人之生活世界为起点,重新诠释士林哲学;(3)实践生活优先所建立的宇宙观、存有观;从人存在之实在涉及意识之实在,而意识之实在表示其活动之实在,而人之能认识实在,不必再重复求证,因此对认识活动,不必作形上

学之说明。而发现其动态的结构,从动态结构而建立认知的方法,逻辑的推理与论证,是一检查知识形成过程的正确与否,从建立知识之主要因素,退而成为次要的因素(参考朗尼刚《神学方法》);(4)中国的宇宙观,本是一个生生不息之宇宙,若以逻辑推理与论证,则失去其生命,一个生命川流不息的宇宙,失去其生命,就没有意义了。人在宇宙之间,摄万物之美善,参天地之化育,若以动态的知识方法,甚至可以说明人如何摄取、如何参天地之化育;(5)以动态的存有观,说明人生命之发展,或存在之实现,可发现人之历史性。虽然中国传统思想,并不论人之历史性,但论人之有限性。从一个动态的生命观而言,人心中之喜怒哀乐,并非恒存其中而不发,发之后即随气清气浊而有变化。个人存在的人的气质,其修养功夫,即成为其决定生命、个人命运之重要因素。虽然决定命运之因素,在于天时地利人和,但在今日之社会,这三方面皆可由培养而形成“后天之心”(多玛斯称为 habitus)的选择而决定。

士林哲学盛行时,宇宙是以地球为中心,是一个永恒不变的宇宙。今日之世界则瞬间万变,人们已不知“恒常”是什么。今日西方之文化背景,与十三世纪的,有极大之不同,与台湾具有中国传统因素的,更有天渊之别。但无论如何,人之存在,就能将“差异”变成“模拟”^[13]。儒释道三家,以不同之语言,表达万有之源自绝对,终必回归于道,而士林哲学亦然。

注释:

- [1] 请参考: 邬昆如与笔者合着之《士林哲学》(台北: 五南图书公司)中,有关“士林哲学之式微”一章。
- [2] 邬昆如、耿开君对士林哲学在台湾之发展,均有著作发表于《哲学杂志》(台北: 业强出版社)第二五期,沈清松对此也曾发表论述。耿开君之硕士论文,及有关台湾之新士林哲学,读者可予参考。
- [3] 请参考 Ludger Honnefelder 1998年8月10-16日在美国波士顿所举行的“第二十届世界国际哲学会议”时,所发表的“对形上学传统之重新批判: 以中世纪之形上学为例”一文。
- [4] 通谕(encyclical); 是天主教教宗颁布于教会的信函中最重要的一种,函中有教宗对某项教理之说明,或做某些指示。《永恒之父》一般称为“基督宗教哲学”之通谕。
- [5] 题纲是将多玛斯思想的重点,编为二十四论题,做为授课之用,讲解时同时补充当代之思想与其它材料。
- [6] 项退结:《现代中国与形上学》(台北: 黎明文化公司), 1978年4月,页188。

(下转第128页)

从而使理性的、契约的、创造性的文化精神在生活世界的根基上生成,以作为现代中国公民的基本生存模式,并作为现代中国社会各个活动层面的内在的运行机理。正因为如此,回归生活世界已经成为当代哲学的重要趋向致意。在这种意义上,诸如现代性及其当代命运之类的问题,将逐步成为文化哲学研究的核心问题。

[参考文献]

- [1] 肖建华:《从“思辨哲学”到“文化哲学”的转向》,《世界哲学》2004年第3期。
- [2] 孟建伟:《从科学哲学走向科学文化哲学》,《自然辩证法研究》2003年第6期。
- [3] 衣俊卿:《回归文化批判:哲学的本质要求》,《社会科学战线》2003年第1期。
- [4] 衣俊卿:《世纪之交中国文化哲学研究述评》,《深圳大学学报(人文社科版)》2003年第1期。
- [5] 衣俊卿:《现代性的维度及其当代命运》,《中国社会科学》2004年第4期。
- [6] 黄正泉:《文化哲学特征分析》,《湖南农业大学学报(社会科学版)》2003年第2期。
- [7] 陆杨:《论文化在马克思哲学中的地位》,《毛泽东邓小平理论研究》,2003年第4期。
- [8] 陈锋:《历史主义的文化哲学思想——解读〈1844年经济学哲学手稿〉》,《北京市政法管理干部学院学报》2003年第4期。
- [9] 丁立群:《文化哲学:一种新的综合》,《社会科学战

线》2003年第3期。

- [10] 丁立群:《学科壁垒、大哲学观念与文化哲学》,《光明日报》2003年11月11日。
- [11] 丁立群:《阿尔都塞的意识形态理论——一种文化哲学阐释》,《哲学动态》2003年第3期。
- [12] 霍桂桓:《试论文化哲学研究的前提和可能性》,《求是学刊》2003年第6期。
- [13] 邹广文:《全球化进程中的哲学主题》,《中国社会科学》2003年第6期。
- [14] 阎孟伟:《后殖民文化批判及其对我们的启示》,《求是学刊》2003年第6期。
- [15] 李庆霞:《论全球化与本土化的冲突》,《求是学刊》2003年第6期。
- [16] 赵玉华:《对文化转型问题的几点思考》,《山东社会科学》2004年第7期。
- [17] 饶涛:《当代中国文化转型价值指向论析》,《中州学刊》2003年第1期。
- [18] 邹诗鹏:《中国文化转型如何参与全球现代性的建设》,《江苏社会科学》2003年第2期。
- [19] 吴炜:《科学哲学与文化价值》,《自然辩证法研究》2003年第1期。
- [20] 周春生:《“取譬”与“是”:从判断系动词看中心文化哲学的生成和框架》,《哲学研究》2003年第7期。
- [21] 朱人求:《儒家文化哲学何以可能》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2003年第期。

(责任编辑 林中)

(上接第122页)

- [7] 请参考:罗光著《生命哲学》(台北:学生书局),1985年1月。
- [8] 沈清松:《〈中世哲学精神〉译序》(台北:国立编译馆)。
- [9] 请参考:Jean Ladrière教授,1999年6月16日,在东吴大学所发表之“哲学——科学与信仰之媒介”(高凌霞译)。
- [10] Bernard Lonergan. A Third Collection. London: Geoffrey Chapman, c. 1985; p. 43.
- [11] 请参考上述 Jean Ladrière 之论文。
- [12] 这是笔者写作此文时之观点,从多玛斯思想在八〇年代有新的发展之方向,故笔者现已有不同之看

法。

- [13] Lonergan. A Third Collection. p. 53.

注解:

- ① Josef Pieper, Guide to Thomas Aquinas (San Francisco: Ignatius Press, c. 1986.) p. 3.
- ② Professor Ludger Honnerfelder, in his talk given at the 20th World Congress of Philosophy, August 10 - 16, 1998, held in Boston, on the re-appraisal of traditional metaphysics. He gave as an example, medieaval philosophy.

(责任编辑 林中)

近五十年来台湾地区士林哲学之研究与前瞻

作者: [高凌霞, Marian Ling Hsia Kao](#)
作者单位: [台北天主教辅仁大学哲学系](#)
刊名: [现代哲学](#) PKU CSSCI
英文刊名: [MODERN PHILOSOPHY](#)
年, 卷(期): 2005, "" (4)
被引用次数: 0次

参考文献(8条)

1. [士林哲学](#)
2. [哲学杂志](#)
3. [项退结](#) [现代中国与形上学](#) 1978
4. [罗光](#) [生命哲学](#) 1985
5. [沈清松](#) [《中世哲学精神》译序](#)
6. [Bernard Lonergan](#) [A Third Collection](#) 1985
7. [Lonergan](#) [AT hird Collection](#)
8. [Josef Pieper](#) [Guide to Thomas Aquinas](#) 1986

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_xdzx200504017.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 785199ff-add5-4cd3-a5a5-9e4d007baec8

下载时间: 2010年12月15日