

義，即以存有者屬性（如「一」、「真」、「善」等）超出種別、類別、而不為任何存有者所專利⁹⁴，這是多瑪斯學派的立場。郎尼根更看重這「超越」義⁹⁵；為他而言，當「認知者」向「存有」開放的同時，其認知活動也給存有者的超越屬性帶來獨特的意義。「認知者」是「一」：「認知者」在認知其對象當中，也逆覺到自己是為一「在己不分」的「統一體」。「認知者」是「真」：他在認知其對象當中，也體會自己是為可被理解之實體。認知者是「善」：「認知者」在欲求其對象當中，也珍惜自己為「價值」。

郎尼根與康德最顯著的差異是：郎尼根轉向主體之同時、又肯定主體是為「存有者」、向「存有視域」開放，以致未嘗須與離開形上學範圍。反之，康德則在轉向主體的同時、卻以為人的認知只觸及「現象」，至於「認知者」與「存有」的「物自身」卻不可知，以致無法從知識論進路去肯定存在界，即無從藉知識論去確立形上學。這是二人最大的差異所在。有見及此，我們就不能說郎尼根為康德學說背書。但我們能說：郎尼根《洞察》是康德原初理想的滿全，郎氏透過《洞察》來指出：人可藉知識論來重建形上學，因為使認知活動可能的先驗條件是「存有」：認知者是具備心智意識的存有者，人不單能自我意識一己之存有，也向眾存在物開放、體會有物存在、在「存有視域」的氛圍內⁹⁶。康德所注視的是認知活動的「內容」(Content)，郎尼根所注視的卻是「認知活動」的「行動/事實」(Act)本身；這「事實」的「存有」不容被否定。人即使在顯然地否定其認知活動的同時、也不得不運用其認知活動來否定自己的認知活動，以致無法不在否定中而不陷於自相矛盾的地步⁹⁷。總之，郎尼根在《洞

object in so far as that knowledge is *a priori*.”參閱拙作〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉，p.99.

⁹⁴ Bernard Lonergan, “*Philosophy and Theology*”, in Bernard Lonergan, *A Second Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1974), p.207, “Transcendental method is transcendental both in the Scholastic sense. (it is not confined to any particular genus or category of inquiry) and in the Kantian sense (it is the condition of the possibility, that is, the necessary but not sufficient condition of any categorical method).”參閱拙作〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉，p.98.

⁹⁵ Lonergan, *Method in Theology*, pp.13-14, note 4.參閱拙作〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉，pp.100-105.

⁹⁶ 借用 Coreth, *Metaphysics*, pp.24-25 之話語作補充：“Kant’s critique forced metaphysics to think transcendently and in a manner more critical and radical than his own, so as to overcome his critique through a return to the ultimate and unconditioned condition of all conditions, being itself.”

⁹⁷ Coreth, *Metaphysics*, p.52, “Kant inquired about the conditions of the possibility of the phenomenal object, as it appears in the mind. These conditions will come to light only insofar as they are co-affirmed with the phenomenal object as its formal determinations. In other words, Kant considered only the content of knowledge, not the act of knowledge. His approach was

察》中至少隱然地回應了近代哲學的兩個主要關懷：其一是、為形上學找出一個不容置疑的出發點；其二是、以主體性進路來重建形上學。

問題三：郎尼根以「認知者的自我肯定」作形上學的出發點，這跟笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 的「我思故我在」又有什麼分別？

答：郎氏的「認知者的自我肯定」、較之於笛氏的「我思故我在」(Cogito ergo sum)，其中可以有以下的「同」與「異」⁹⁸：

共同點：

- 其一、兩者都以認知者主體作出發點
- 其二、兩者都以認知者的存在不容置疑
- 其三、兩者都在逆覺自我的認知活動中體證這認知者

相異點：兩者共同的出發點卻掩蓋不住以下的差別：

其一、「內容」比對「事實」：

笛卡兒的「我思」(Cogito) 繼而被把握為清楚明晰的「觀念/內容」(Content)；反之、郎尼根的「認知者」卻始終被把握為不容置疑的「行動/事實」(Act)。

其二、「封閉」比對「開放」：

笛卡兒的「我思」是一個封閉的自我，除自我以外，其他一切事物都被放進括號、存而不論，近代哲學心物二元分割的困境由此而起；反之、郎尼根的「認知者」是一個開放的自我，意向著世界、指望著存有整體，他的系統沒有心物二元分割的危機。

其三、「唯心論」比對「唯實論」：

笛卡兒以清楚明晰觀念作真理的判準而開出「唯心論」(Idealism)；反之、郎尼根藉扣緊認知活動的行動事實、也藉肯定那進行認知活動的主體不容置疑、而始終穩站在「唯實論」(Realism) 立場上立論，以致順利地從知識貫通形上學。

總之，二者從共同的起點出發，卻因演繹的不同、而差之毫釐、謬之千里。

問題四：如果郎尼根的「認知者」是一個含「意向性」的主體，那麼、他的立場是否近似胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)？

答：「意向性」(Intentionality) 意謂——「意識即意識外物」。在這焦點上、郎

static, not dynamic. As a result, he shut himself up in the phenomenal order, he was unable to reach the domain of metaphysics.”

⁹⁸ 有關笛卡兒較詳細的論點與作品出處，參閱拙作《知識論 (二)：近世思潮》(台北：五南，2000 年) 之第一章。

尼根的確非常近似胡塞爾⁹⁹。更好說、與其認為郎尼根形上學出發點近似笛卡兒，不如指它更近似胡塞爾。原因是：笛卡兒的「我思」(Cogito) 是一個封閉的「我思」；反之，胡塞爾的「我思」、卻是一個含「意向性」的「我思」。換言之，為胡塞爾，「思維」(Cogitation) 等於「我思」(Cogito)在「意向」(to Intend)「被思者」(Cogitatum)，而被思之物首要地是在我以外之物。他的格言可被列公式如下：

$$\begin{array}{ccc} \text{Cogitatio} = \text{Cogito} & \xrightarrow[\text{(意向)}]{\text{intendere}} & \text{Cogitatum} \\ \text{(思維)} \quad \text{(我思)} & & \text{(被思者)} \end{array}$$

在「意向性」的前提上，郎尼根吻合胡塞爾。

不過、郎尼根與成熟期的胡塞爾也有很顯著的差別：成熟期的胡塞爾〔即《觀念一》(Ideen I) 時期的胡氏〕自一開始就透過其「存在存而不論」(Existential Epoché) 而把「存有」放進括號 (Bracketed)、以致把被知視域轉化為只是現象 (Mere Phenomenon)、無從肯定其存有。如此一來，形上學無從被奠立。直至晚期的胡塞爾始在其《危機》(Crisis of European Sciences) 一書中覺悟「生活世界」為實存而不容被放入括號。反之，郎尼根則沒有作任何對「存在存而不論」的動作，以致他省卻了胡塞爾的麻煩，而不會以為知識論探討對形上學是一份障礙。

換句話說，成熟期的胡塞爾以「存在存而不論」作為其方法論的第一環節，把自己從出發點上預先排除於存有視域之外，以致仍陷於心物二元分割的瓶頸中。反之，郎尼根卻並未犯此錯誤。郎尼根與胡塞爾間這一份差別，讓我們體會到：形上學探討、首重在出發點上即確立存有視域，而不是把它放入括號，否則你以後再來不及找出一條橋樑去連貫「心」與「物」二元之間的鴻溝；康德與胡塞爾都是前車之鑑；我們須不厭其煩地對這點一再強調。

結 語

有關形上學方法論的進一步探討，郎尼根尚放眼在西方形上學史上為各家學說作辯證，以致我們須把進一步的問題留待闡釋《洞察》第十四章第四節時作分解與檢討。

⁹⁹ 有關胡塞爾的論點與出處，參閱拙作《知識論 (二)》之第五章。

參考文獻

Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957).

(新版) Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, in *Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 3 (Toronto: University of Toronto Press, reprinted 1997).

“Method in Metaphysics: A Commentary on Lonergan’s *Insight*, Chapter 14, Section 3”

Carlo KWAN

Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract: Lonergan’s method in metaphysics may be summarized as an integral heuristic structure containing 9 directives embedded within 3 main procedures. With Appropriation, Reversal--Development, and Operation as the required procedures, there extends 9 directives which may be labelled as 1.Gnoseological Appropriation, 2.Epistemological Appropriation, 3.Reorientation, 4.Integration, 5.Classical Method, 6.Statistical Method, 7.Genetic Method, 8.Dialectic, and 9.Methodic Hermeneutics. Lonergan aspires that such directives may lead us squarely to the aim of attaining a healthy explicit metaphysics as we hope for.

Key Terms: Appropriation, Procedures, Directives, Method, Being.

基督人學及其在天主教社會理論中之意義

楊世雄

政治大學哲學系教授

內容摘要：天主教社會理論，又稱之為基督的社會倫理學。基督是天主的啟示自身及內容，是人信仰的對象。社會倫理或社會理論是理性的推論及論述。顧名思義，基督社會倫理學之內容來源有二，一是信仰的啟示，另一則是理性的認知。

社會生活的主體是人，任何社會理論都是一種對人之理論的說明。因此，一個社會理論的人之形象，是該理論的基礎。基督社會倫理學有其人性論基礎，那就是在天主的創造及救恩工程的秩序中，所啟示的人。

任何倫理學，必然面對之人行為的價值傾向的規範之存在及普遍認知的問題。基督倫理學中的自然法概念，說明了人之存在原因及目的。給與人之行為規範的存在及認知，以理論的形上學基礎。

人之行為的實踐，必然是社會行為實踐。基督社會倫理學的公共善 (Bonum Commune) 概念，說明個人及群體之間的倫理道德關係。以上所述均在說明人在完成其終極目的的人之社會行為所應有秩序，所以說基督社會倫理學是位格主義社會倫理學。

本論文從聖經以及教會的文獻中，陳述基督的人學，並說明基督人學與自然法理論、公共善以及位格主義等基督社會倫理學的關鍵架構之關係，來說明基督人學在天主教社會理論建構中之意義。

關鍵詞：天主教社會理論、基督社會倫理學、自然法、公共善、位格主義、基督宗教的人學

導論

有可能存在或是建構天主教的社會理論或是基督的社會倫理學嗎？近當代在天

主教會內及外均有一些人士提出這一疑問。¹「基督」是啟示自身及內容是人信仰的對象。社會倫理或社會理論是理性的推論及論述。整個中世紀哲學的基本精神及內容就是在努力的綜合信仰與理性。

「基督社會倫理學」中的「基督」一詞，不應只是一個標籤，基督社會倫理學不應只是將神學內容與社會哲學的內容拼盤式的放在一起。這樣不能說出基督社會倫理學的人文意涵，只能說神學的或是某一種社會哲學的人文意涵。所以，我們必須在天主教社會理論的「建構」中，去說明其人文意涵。²

任何一種文化都表現出，該文化的對人與社會之價值的理解。基督宗教文化已有兩千年的歷史，先在歐洲後傳接到世界各大洲。然而，社會不是一個靜態的實體，而是一個在變遷中顯示其歷史發展的社會，「社會的存在」與「社會的意識」之間，存在著相互影響的辯證關係。哲學的議題發展與時代的變遷有著密不可分的關係。具有當代社會理論意義的天主教社會理論，始自工業革命後，教宗良十三的「新事物」(Rerum novarum) 通諭。³

社會生活的主體是人，任何社會理論都是一種對人之價值的理解。這種價值建築在某種世界觀上，並且要在社會生活的實踐中實現出來。所以，任何社會理論的人之形象，是理論建構的第一要務。⁴任何社會理論有其理論建構的典範模式，而且這些典範模式顯示出該理論的特點；而天主教的社會理論也不例外。本論文將從聖經以及教會的文獻中陳述基督的人學，(第一節)，並說明基督人學與自然法理論(第二節)，公共善主義(第三節)以及位格主義等基督社會倫理學的關鍵架構之關係，來說明基督人學在天主教社會理論建構中之意義。

壹、啟示的聖經溯源及其神學反省

聖經的第一卷書名創世紀。該詞希伯來文的意義，就是「在起初」。創世紀就以

¹ Vgl. A. Rauscher, *Ansatz und Tragweite des »Christlichen« in der christlichen Sozialethik*, in: A. Rauscher, *Kirche in der Welt*, Bd. 1 Würzburg 1988, S. 41; Guenter Wilhelms, *Christliche sozialethik*, Paderborn 2010, S.39f. 楊世雄，何謂天主教社會理論，輔仁大學哲學論集第四十三期 1-2 頁。

² Vgl. A. Rauscher, a.a.O.S.41

³ Vgl. Lothar Roos, *Die Sozialenzykliken der Päpste*, in: A. Rauscher (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, S. 126f.

⁴ 參閱：楊世雄，何謂天主教社會理論，2-3 頁。

該詞作為開宗明義的第一個字，敘述天主的創世。若整部聖經是希伯來選民（舊約）及全人類（新約）的救恩史，那創世紀的前編 1 至 11 章則是整個救恩史的前導。這前導說明天主是整個天地萬物的創造者和全人類歷史的領導者，並指出以色列人與其他民族的關係。原祖父母雖然背命，惹下了滔天大禍，後繼的人們也多半背棄了天主，如洪水和巴耳貝塔時代的人，但因為人是按天主的肖像造成的，天主絕不願將全人類完全拋棄，所以在後篇 12 至 50 章內，作者便記述天主如此揀選了信仰堅定的亞巴郎作為選民的始祖，更許下因他及他的後裔，天下萬民將要獲得祝福。⁵

就基督化的人之形像而言，在聖經的溯源中；創世的陳述最具啟發性。當天主創造了天地時，（創 1；1-9）⁶說明舊的聖經不承認古老宗教所相信自然的神明；而只承認創世的至高無上的主。而且天主更藉荊棘叢中的火焰，召叫了梅瑟（出 3，4-7）。啟示了自己的名字，以山為憑，訂立盟約，引領百姓出埃及（出 3，12）。

出谷記的記載，顯示天主不但是造物主，更是萬物的掌管者，並且親自涉入了人類的歷史。對人類而言，創世紀的人之創造意義深遠。天主於是造了各種野獸，各種牲畜和地上所有的各種爬蟲。天主看了認為好。天主說『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』天主於是照自己的肖像造了人；造了一男一女。天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物！』（創 1，25-28）。創世紀對人之創造的記載，更在創造的過程顯示了天主與人的關係：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他的鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」。（創 2，7）對於人的生靈，古希臘哲學則以「肉身」與「靈魂」這一組概念來說明人的生靈現象。

天主造人，證實了每個人都是天主一次性創造的結果，他不是自然的演化生成，也不是偶然的突發性產物。創世紀第三章有關原祖違命的描述：蛇對女人說：「你們絕不會死！因為天主知道，你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主知道善惡。」（創 3，4-5）。原祖違命的描述，直接告訴人們，人是一個精神性及道德性的人，在其自然中，具備良知良能以分辨是非善惡。接著關於加音殺弟之罪的歷史（創 4，1-16），證實人之行惡的事實；基於原罪對人之傷害，人有可能違背倫常做出凶惡之事。

⁵ 參閱：思高聖經學會譯釋，聖經，香港 1967，7 頁。

⁶ 在本論文中，凡援引聖經之文字，均依慣例，在本文之後標示書名及章節。譯文及縮寫方式均採用思高版聖經的譯文及範例。

關於人的本然的社會性，以及家庭作為最基本的社會組織，也在創世紀，有關天主用男人的肋骨創造女人的記載，說明了婚姻的神聖性。「法利塞人試探耶穌說：『許不許人為了任何緣故，休自己妻子？』他回答說『你們沒有念過，那創造者自起初就造了他們一男一女』且說『為此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體的話嗎？這樣他們不是兩個，而是一體了。為此，凡天主所結合的，人不可拆散。』（瑪，19，5-6）

對「基督的社會倫理學」之建構，這段敘述具有高度的啟發性。那就是說「天主創造了人，創造了一男一女」，意指人之社會性，是天主創造人的時候，就已給予的人性，他是一體的人性的一個面相之一。因此，基督的社會倫理學，並不認同，人類的社會，只是人與人之間的關係，所產生的結果；也不贊同，將社會視為人之契約的行為的產物。

舊約聖經主要的在描述以色列選民對造物主的信仰，以及該信仰與其他民族的互動歷史中的鮮活體現。而新約的主旨在於舊約中天主所應許的救恩工程，在歷史中的耶穌基督身上得以成就。因為，耶穌基督在十字架的犧牲克服了罪惡與死亡。耶穌以其言行，證實舊約所述的原罪以及人之形像，並且踰越了死亡與復活，使人與天主之間關係獲得和解。

基督的救恩工程，以及他所傳播的天主之愛以及人與人之間的兄弟愛，使創世紀的人之形像，得到新的救恩向度，那就是新約的啟示說明了，救恩的完成，已不再是個人的事，而是天主與全人類的事，他所涉及是克服那所謂的「罪惡的社會結構。」⁷這點對基督化的人之形像的社會幅度意義重大；而在基督社會倫理的建構中，則基督人學的實踐旨趣，更具特殊的人文意涵：那就是克服這項「罪惡的社會結構」的不二法門，則是實踐愛德，以及因之而有的公義。⁸

論述至此，我們或可將基督化的人之形像，言簡意賅地歸納為以下七點：一、人是天主按其肖像所創造，是一切社會措施的承擔者，創造者及目的。二、人之良知是自然的能力，以認知倫理的基本價值；這種能力可以在具體的情境中，判斷何者為善，何者為惡。三、人有其自然的社會性，人是一種社會存在。四、人是一種歷史的存在，因此他對文化的進步，具有責任。五、人性受到原罪的傷害。六、人受天主的付託，透過工作管理及使用天主的其他創造物。七、天主召叫了人類共享

⁷ 見：宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》，梵蒂岡：Libreria Editrice Vaticana 2004, 109 頁。Vgl. A. Rauscher, Das Christliche Menschenbild, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, S. 7.

⁸ 參閱：楊世雄，何謂天主教社會理論，5 頁。

永福，分享天主的本性與生命。⁹

從以上的論述，我們可以這麼說，聖經所啟示的基督化的人之圖像，形成一種世界觀。在此世界觀中，天主、人，及其他受造物均有其定位，而且三者之間有其存在的意義及目的性的關係連結。基督的人學告訴我們，基督的救恩是為了普世人類的。普世性是基督人學的主要特點，況且，復活的基督要求他的門徒向全世界傳播福音。(谷 16,15-18) 教宗若望二十三世，1963 年社會通諭「和平於世」(Pacem in terris) 的致候詞，就不只針對信仰團體，而是向「一切有善意的人」致意。¹⁰

貳 自然法與基督社會倫理學

基督的人學固然顯示出教會有傳播福音的責任，但我們不可將基督的社會倫理學與宣教神學相混淆。基督的社會倫理學與宣教神學有著不同的質料對象。作為社會倫理學，他研究人之社會行為及其目的，尤其指向社會基本秩序的行為。這些均是理性的對象，這些社會的道理不會因為信仰而有所改變；作為基督的社會倫理學，他研究這些道理與基督救恩福音的結合。¹¹拉慶格 (Joseph Ratzinger) 為了凸顯基督社會倫理學的獨特性說：「其實沒有所謂神學的社會理論，更好說是一種嘗試，將社會理論進行某一種新的福音化。從另一方面來看，他是在人的具體社會歷史中的福音實在化。」¹²

就倫理神學的反省而言，有關規範 (norm) 的問題，在基督的社會倫理學建構中，天主教與新教有著顯而易見的差別。天主教在社會宣導，有一教會的訓導當局，而新教則否；但有一更重要差別，在於天主教的社會理論，有一自然法理論，作為規範的形上基礎，而新教則直接訴諸聖經，從神學的觀點來看，這項差別與雙方對原罪的不同理解有關。天主教神學認為天主創世的秩序，並未受到原罪的摧毀，而

⁹ A. F. Utz und B. G. von Galen, (Hrsg.) 《Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung》Bd. I, (Aachen: Scientia Human Institut, 1976) S.XXIII

¹⁰ Vgl. A. Rauscher, Das Christliche Menschenbild, S. 4.

¹¹ Vgl. A. Rauscher, Ansatz und Tragweite des Christlichen in der christlichen Sozialethik, S. 8f.

¹² Vgl. J. Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema; in: Christlicher Glaube und Ideologie, hrsg. von K. v. Bismarck und W. Dirks, Stuttgart-Berlin 1965. 28. - Vgl. hierzu A. Rauscher, Sub luce Evangelii 《Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution; in: Wissenschaft - Ethos - Politik... 71ff; in diesem Bd. 52ff.

是有所阻礙，因此，規範的自然認知仍有其可能。新教則認為創世的秩序已受到摧毀，我們不可能在事物的本然中，認知規範，只能求自於啟示的真理以及上帝的意旨之干預。¹³

自然法的概念源遠流長，從古希臘哲學就已分辨自然的公義以及人之規章所設定的正義。古希臘羅馬的斯多亞 (Stoa)，認為自然法存在於人之普遍的理性本然，而人之法律則屬於社會事務的規則，自然法是人之法律的基礎及人之法律的批判性準繩，自然法是造物主在受造物身上所給予的，它能分辨何者是正義或不正義的。

這種自然法的概念也一樣的出現在聖經的記載中，天主在西乃山與梅瑟所領導的以色列子民，訂主盟約所頒佈的十誡，顯然與民俗中良心的法律，多所重疊（出，19-24）。保祿宗徒並將斯多亞的哲學語言，帶入宗教的論述中，人是可以自然認識天主的（羅 1，19-21）；「幾時沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證。」（羅,2,14-15）

聖奧斯定承接了西塞祿 (Cicero) 的永恆法 (lex aeterna) 概念，該法是一切世界秩序的基礎，在人理性中的自然法 (lex naturalis) 對永恆法的理解，仍是永恆法在人心中光照的餘輝。聖多瑪斯 (Thomas von Aquin) 成功地建立了系統化的，上承永恆法，下貫人定法的自然法理論。在此系統中，永恆法及自然法各有其定位，但兩者都有不可分離的連結性。¹⁴就我們知識的泉源而言，多瑪斯說：「理性之光，以及信仰之光，兩者的根源是天主，因此兩者互不牴觸」¹⁵。教宗庇護十二世也有類似的說法：『自然法的基本原則以及啟示的真理；二者互不牴觸，而在天主那裏，承受了這兩條流水的共同濫觴。』¹⁶

在自然法的理論建構中，多瑪斯承認具體的自然法的理解，所以，自然法會有所改變。但他還是堅持自然法的不可變更方面，那就是第一原理，也就是人的實踐理性，因分有的永恆法的天主之理性，在具體時空境遇中，有自發地明辨善惡的能

¹³ Vgl. A. Rauscher, Grundlagen und Selbstverstaendnis der kaltholischen Soziallehre, in: Kirche in der Welt Bd. 1 S. 14f.

¹⁴ 參閱：楊世雄，聖多瑪斯自然法在社會哲學的價值與貢獻，哲學與文化第卅八卷第四期 2010，4，49-52 頁。

¹⁵ Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, I, VII

¹⁶ S. Pius XII., Radiobotschaft von 1. Juni 1941, in: Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Gröner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. I, Freiburg (Schweiz) 1954, Nr. 498. Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer, "Duplex ordo cognitionis". Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 31), Paderborn u. a. 1991.

力。這是自然法中，不可破壞的核心，它是超越時空情境及條件之上的規範。他是透過本質抽象的理解，才能認知的形上存在¹⁷。所以，我們根據比法律更高、不受限定的規範，才可以說，「不正義的法不是法」(Lex injusta non est lex)。¹⁸

這個不受限定的規範不是思維邏輯的假設，也不是純粹的形式結構，而是具有實質效能的存在。多瑪斯的形上學是基於天主的創造以及分有及類比的統一原理而建構的¹⁹。這個形上學，給予自然法以存在秩序中之定位，以及人之行動的目的性意義。所以，從多瑪斯自然法立場而言，自然法之運作，不像斯考特 (Johannes Duns Scotus) 所認為的，在於天主的意志。而是在於人之理性。但是，這自然法也不是與其根源及目的無涉的單獨存在。所以葛羅西烏斯 (Hugo Grotius) 所謂：「假設天主不存在 (si Deus non esset)，也存在自然法。」對多瑪斯而言，這種假設根本不成立。²⁰

自然法做為法律之規範及倫理規範的最高規範，並不是不承認社會科學與倫理學之科學邏輯及其目的之不同，但不認為兩者是可以各自分離的，否則在實踐上是有困難的。最著名的例子是戰前的價值相對論者拉德布魯哈 (G. Radbruch) 所提出的自省與批判，痛陳「價值相對主義」與「法實證主義」的不良結果，為避免社會再回到納粹時代的「不正義國家」，特別需要「自然法」做為社會的準繩，而有所謂的「拉德布魯哈判斷公式」(Radbruchsche Formel)。兩德統一後，德國法院在「柏林圍牆衛兵案」(Mauerschuetzen-Faelle) 中，援引該判斷公式，認為東德法令具不正義性，判決依法律開槍射殺逃往西德難民的東德衛兵有罪。²¹多瑪斯自然法為社會倫理建構提供了客觀的價值依據。

多瑪斯自然法的立場不認為，倫理規範與社會科學規範可完全分離，還有一項重要理由，就是社會科學與倫理學有一共同的主體，那就是人。而對於人的認知，在自然法的認定中，人是一個有理性的受造存有，是一個在社會生活中，依理性行為，追求其最終目的者。所以創造的概念不只給予人之行為以最高規範；同時，也為人的自我認知，給以方向，並且說明自由的人之理性行為的目的及意義。多瑪斯的溫和實在論的認識方法，對於人之本質性認知，是會關照到人之現實的自然傾向如

¹⁷ A. F. Utz, Der Unzerstoerbare Kern der Naturrechtslehre, in "Ethische und soziale Existenz" S. 52f.

¹⁸ A. F. Utz, Rechtsphilosophie S. 55.

¹⁹ Vgl. A. F. Utz, Die Bedeutung des Gottesbegriffs fuer Recht und Gesellschaftsordnung in "Ethik des Gemeinwohls", S. 29f; 參閱：丁福寧：《多瑪斯形上學》，頁 97、147。

²⁰ A. F. Utz, Die Naturrechtslehre des hl. Thomas v. Aquin, in: "Ethik und Politik", S. 164.

²¹ 參閱，考夫曼：《法律哲學》，頁 3、41-44；參閱：李建良：〈民主的建構及其難題：以「多元主義」理論為主軸〉，收錄於蕭高彥、蘇文流主編《多元主義》，頁 125、142。

食、色、貪慾等。所以，在論自然法是否屬於習性時，開宗明義地將習性分為本質性及經常性習性兩種。在自然法中，意志的自由有了定位；他是對實踐理性的規範及尺度負責的抉擇。在具體情境中他是抉擇，但在規範的存在秩序中，他不是規範自身。所以多瑪斯的自然法立場，不會將自由的意義及價值，以「不侵犯別人的自由」為尺度來說明其意義，有太多明顯違反道德的事情，是在不妨礙他人自由的情境之下發生的。

自然法中，那不受破壞的核心之「理」在具體的情境中，由人之理性「閱讀」；而成為可言說的倫理或法律規範。這具有理性的人是一位社會人。多瑪斯自然法建構中的「公共善」(公共福利)概念是一個特別觸動當代社會理論敏感神經的概念。

人是有限的受造物，他的存在及他的善不是「存有」及「善」自身。所以，人之社會生活的和諧及無私不是本然或固有的結論 (*propria conclusio*)。公益不是可度量的，也不是所有私利的總和，在時空社會中，私利與公益之間的衝突是正常的，公益是社會生活的人之行為動機的道德標準。²²

參、公共善 (*bonum commune*) 與基督社會倫理學

人類的社會生活現象是一個不爭的事實。從現象觀之，人是在一定的價值規範中生活，形成一定的秩序。這種單從某種價值進行社會生活的現象，我們可廣義的稱之為社會的倫理和道德現象。基於這種道德現象，我們可廣義的稱之為社會的倫理和道德現象。基於這種道德現象，人們很自然地會提出以下問題：一、這種道德現象產生的原因為何？這種價值標準是否是恆常的，我們所經驗的價值標準，總是隨著社會時空變遷而有轉變。二、在具體的社會生活中，個人與社會之間的緊張，個人與社會之間的關係為何？社會倫理學顧名思義，是以人之社會生活的倫理道德現象作為探討對象的學問，²³自然必須面對以上所提之問題。「當吾人將人之典型價值，在人作為融合於社會中的人來理解時，就產生了一般倫理與社會倫理的差異。」²⁴社會倫理學主要的課題乃在於探討人之社會的最高價值原則，藉此說明人與人之間，人與社會之間的關係，而在此理論建構中，公共善這一形上概念，以及其社會實踐

²² Vgl. Thomas von Aquin, "Naturgesetz und Naturrecht", S. 180f.

²³ Vgl. A. R. Verpadlen, *Der Begriff Des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, Heidelberg 1954, S. 9-14.

²⁴ S. A. F. Utz, *Sozialethik*, Bd. I. *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1964, S. V.

中被體認的公共福利概念，則是中心概念。²⁵

「公共福利」概念有其長期發展的背景，希臘哲學因其特殊的城邦生活背景，將公共福利視同國家福利，比如，亞里斯多德說：「既然在所有的科學技藝中善是其目的，那麼，尤其在國家的科學中，國家的善是法律，但這是公共的福利。」²⁶。到了多瑪斯 (Thomas von Aquin) 則有更進一步的發展，他將公共福利的概念視為形上學及倫理學、社會哲學之概念，根據新士林哲學的解釋，在人的自然本質中，有其社會的存在理由及存在目的，人在證成自己的過程中，需要互相的扶持與幫助，以達成其之所以為人的目的，而在存在的目的秩序當中，人因其自主的位格達到止於至善的道德性，社會及個人都以此至善為其存在之目的。所以根據這種目的，社會是一種輔助性手段，為使所有的人在達成其存在目的的一樣工具。而這種輔助性只有透過所有的個體所融合的社會單一體才是可能的。而這個必要的輔助性，即是所謂的「公共福利」。根據此種社會的本質，個人為了達成其目的需要社會的幫助，但是也需要自我對於其存在目的之最高價值的負責行為。基於此，人可以說公共福利的存在本體，乃存在於人的社會本質之中，而對公共福利的認知以及公共福利的實現，則有賴於人之實踐。

所以社會的目的，不是組成其個體福利之集合，社會的目的是團體的福利，是所有個體共同的福利，社會是由一些開放性的整體所組成，所以社會的公共福利也應該是這些整體美善生活的共融，它的福利是整體社會的，也是每個個體所共有的。公共福利既是每個整體人所共有，所以每個人都該能從它得到福祉。而且人既然是開放的個體，所以個人的福利也將在共融的生活中，似禮物般地送回公共福利。在這種公共福利與個別福利的關係中，我們領悟到關於公共福利的第一個特徵：即公共福利包含著一種「再分配」作用，公共福利必須在人之中被再分配，而且它應該能幫助個人的發展。

公共福利的第二個特徵關係到社會的權威，公共福利是權威的基礎，為了要引導人的團體走向他們的公共福利，整體性的福利需要一些特定的個體予以指導，並決定其方向及方法以達到公共福利的目的，這些特定的個體就是所謂的權威。當然，這種權威完全不該是為了私利而高居於其他人之上的權威。

公共福利的第三個特徵與其內在的道德性有關。公共福利不僅只是一些利益及方便，而更是共同的生活整體，有利於共同導向符合人性的生活條件。公義 (Justice) 及

²⁵ O. Kettern, *Sozialethik und Gemeinwohl*, Berlin 1992 S. 118f.

²⁶ Vgl. R. Herzog, *Gemeinwohl*, in: J. Ritter (Hg) *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Stuttgart 1974, S. 249.

真正的倫理是公共福利不可或缺的要害，任何違反人性及不公義的行為都將破壞公共福利，所以公共福利的維護有賴於公共道德的發展，我們從公共福利的這項特徵中就不難發現，不擇手段的政治主張以「強權即是公理」之論者所犯的基本錯誤。²⁷

基於這樣的公共福利概念的再分配特徵，人之互助關係不應僅以人人為我、我為人人來說明，而是以「人人為社會、社會為人人」來說明的。因此在自利與公利之間一方面存在著一種緊張關係，一方面存在著一種和諧關係。由於具體人之行為動機常是自利的，而且在具體的生活中常呈顯著自立與公義的矛盾；但是自利應有其公益的最終目標。

以公共福利為導向的社會之特點，乃在於對自由的道德責任之關懷，該道德責任促使人在關照公共福利的權威性定義時，自由地作出道德抉擇。如果人正視此一關懷，那麼在具體地確認公共福利時，就已預設了一種價值的優先性，這種信念具有決定性意義。²⁸

這種基於人之本質的公共福利概念，說明了在現實生活中有一應然與實然秩序之間的差別。由經驗觀之、具體的人是一個有自私傾向的人，從之位格自主性的內省經驗而言人有著行善避惡的良知良能，這種良知良能面對著客觀存在的絕對價值，而人的自我證成正視藉著公共福利的幫助，有利於自我的抉擇，所以公共福利是具有道德性特徵的，而不是純粹的物質福利。

在經濟活動的分析過程中，私有財產不視為純粹的自然權利，它乃是一種關照著社會幅度而設計的經濟制度。基於經驗的人之自私傾向，人必須將自己努力的成果記在自己的帳目下，已證實自己的能力及努力成果，才會努力去工作。而公共福利的實現，有賴於每位個體的努力。所以私有財產有其社會性意義。²⁹

在這種公共福利的特質之中，公共福利自然也是一種秩序法則，所謂的公平不是同工同酬的公平，其公平的基礎在於人人能夠透過社會的幫助得以發展證成自己的可能，所以社會的目的乃在於提供個人發展的可能性，而更有促使公共福利之實現以為每一個人之發展提供可能性的社會公益。

具體的人在知識及道德上是一個有缺陷的人，所以在社會中必須要有社會的權威顯示在具體的社會組織當中，例如教育、國家、法律等措施，以保障基本的具體社會秩序，只是這些權威不是奠基於社會結構當中的地位。而是建築在客觀的真理

²⁷ Vgl. J. Messner, Das Naturrecht, Berlin 1980, S. 189-209; A. F. Utz. a. a. O. S., S. 127-136.

²⁸ 參閱：A. F. Utz 著，楊世雄譯，第三條路哲學，新馬克思主義與新自由主義之間，台北市 1991，25 頁。

²⁹ 同上注，130 頁。

以及創造或實現公共福利。

綜觀以上所述，公共福利概念是一個絕對的抽象價值概念，它的存在基礎是基於人之本然的良知良能以及人之社會性，它的實現過程有賴於社會的個人面對著這一個形上的存在價值進行抉擇；所以公共福利的認知，即顯示在具體的社會中。而且公共福利的實現，為個人不論在精神、文化和物質生活提供繼續生存以及自我發展的客觀可能性。

肆、位格主義的基督社會倫理學

在天主教的社會倫理學的建構中，位格 (Person) 是一個基礎概念。因為社會倫理學討論的不是社會的結構，而是討論在社會結構中的人；以及人的行為。在基督的人學中，「位格的概念」出現的很早。早在公元第三至第四世紀時，討論基督與天主之間的關係，只有透過位格的概念才能說明。但是「位格」概念之意義內容，需要藉諸本性、自然才能顯示，那即是耶穌基督是具有天主性及人性的位格。

當我們提自然或本性時，所指的是屬於每一個人的本性及自然；而位格所指的，則是具體的人，那「在己的存在」(in-sich-Sein)，那以其自由自主行動的人。多瑪斯說「位格是理性本然的個體」，而且將位格的「尊嚴」歸因於人的自然。這種思想，表現在天主教的彌撒禮儀中。在特利騰彌撒禮儀中，主祭祝聖聖體聖血的禱文是如此的：「天主，您奧蹟式的創造人，並賜予人之尊嚴！現又將這尊嚴奧蹟式的加以更新，請讓我們透過這酒及水的奧蹟，藉著您取了人性的子，我們的主耶穌基督，參與你的神性。」³⁰

自然法理論背景之下人性及尊嚴概念，始終是教宗論社會事務的基礎，教宗良十三的新事務通諭固然在分析資本主義時代的社會問題及勞工問題，但其解決之道，則是基督的人之圖像。該通諭的第 5 號說：「那理性的精神，使人尊貴，並有尊嚴，使人與其他動物有本質上的區別。」庇護十二世數次的廣播文告更將人之位格及其尊嚴，作為天主教社會理論的基礎，說的更清楚，更具理論的結構性。在 1948 年 5 月 20 日的講話中，他說，只有當人能將人的位格之自由及尊嚴講清楚，才能論人之私有財產的法律基礎。1941 年 6 月 1 日的文告說，保護人之位格的基本尊嚴，

³⁰ Vgl. A. Rauscher, Das Christliche Menschenbild, S. 20.

是政府的不可迴避的責任與權力。³¹教宗在 1949 年聖誕節的廣播文告說，人之位格的基本權利，是無比珍貴的公共福利³²。

庇護十二世將位格作為天主教社會理論的基礎的努力，成為 1948 年聯合國人權宣言的先行者。教宗若望保祿二世的《百年》通諭 (Centesimus Annus)，更以基督人學的創世秩序，說明人的平等是源自同為天主所造，並同樣具有位格的尊嚴，基本人權，不是人之努力成就的報酬，而是人之位格的尊嚴。位格的尊嚴此一啟示的價值，必要在社會中透過人的行為顯示出來，這需要透過理性的論述。

根據自然法的理論，人之本然 (Nature) 具有良知良能，可以在時空中的具體行為分辨善惡、行善避惡。因此，人的自由及意志，有其價值對象；另一方面，人有其社會性，隨其本性進行社會生活，所以人之社會行為，有其倫理道德面相。因此，當我們論及由位格之個人組合成社會，它基本上是一個道德性的存在³³。

非常博學，而且著作等身的天主教社會理論家聶柏寧 (O. von Nell-Breuning)，在政治辭典位格主義中的條目說的真是面面俱到：「如果，我們將社群理解成，位格的人組成整體，而這人是與倫理秩序不可分隔的；那麼社群高於其組成份子，如同整體與部分的關係；但是，如果我們將社群，理解成位格之人與其他成員之間的人對人的秩序，那麼社會是一種服務價值，它低於位格的組織成員。」³⁴

一個具有位格尊嚴的人，以其道德行為，以至善為目的，成為真正的人，而這人又必需在社會中生活，社會具服務價值，助其成為真人，就像教宗所說的，保護人性的尊嚴，是國家責無旁貸的權利與義務。

但是，若我們把社會當成與倫理秩序綁在一起的位格人所組成的整體，那為了要玉成其組織成員實踐道德，那麼，社群當然就需要有權威，及法律來限制人的自由，而且目的是在於導向公共善，以玉成人能成為一個道德人，打破「罪惡的社會結構，使之成為團結關懷的愛德的社會結構。因此一個道德秩序的社會的運作是：『盡可能多的自由，及必要的束縛』」

天主教社會理論之社會結構及運作的三大原則：團結 (Solidaritaet)、互補 (Subsidiaritaet) 及公益 (Gemeinwohl) 實際上，是位格主義在道德秩序之下的社會運作原則，是位格主義一體的三面。

³¹ Pius XII., Rdiobotschaft vom 1. JUNI 1941; utz/GRONER, Nr. 508.

³² Pius XII., Ansprache vom 25. September 1949; Utz/Groner, Nr. 369.

³³ Vgl. A. F. Utz, Der Personalismus, in: H.B. Streithofen, (Hg) Ethik und Polititik, Stuttgart 1970, S. 102-106.

³⁴ O. von. Nell-Breuning, ART. " Personalismus" in Woertbuch der Politik, H.V. 352

結論

經過啟示的聖經溯源及其神學反省、自然法、公共善以及位格主義四節的論述，我們得以用以下各點來說明基督人學在天主教社會理論中的意義。

一、啟示的人之形象，確定天主教社會理論的特點。啟示告訴我們人是有限的受造存有，而且受到原罪的破壞，人的理性能力不是絕對的。所以，天主教的社會理論，不會在人身上尋找自己的最終的幸福所在，因而有自然法的理論，以說明人的最終目的：天主。這是天主教的社會理論的倫理學是目的倫理學的原因。

二、天主創造原始父母的啟示，確定了人之本然的社會性，因此天主教社會理論有著與其他社會理論不同的社會觀及公共福利概念，這種公共福利原則與團結、互補原則，成為基督社會論理學中社會運作的基本原則。這些原則說明了社會生活中，個人與社會整體之間，人與人之間的互動關係，以及權利及義務關係。

三、舊約的創世、盟約概念以及基督之救恩的完成，將人性的尊嚴提高到無與倫比的價值地位。這種人性論，給天主教社會理論獨特的平等及自由概念。位格主義衍生了特殊的基本人權觀念。這些理論的建構，使天主教社會理論能將「應然」的秩序結合於「實然」的秩序，而產生特別的社會實踐觀。教宗本篤十六所說的「在真理中實踐愛德」，有其深刻的基督人學意涵。

參考文獻

- K. v. Bismarck und W. Dirks, (Hg.) Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart-Berlin, Kreuz-Verl 1965.
- R. Herzog, Gemeinwohl, in: J. Ritter (Hg) Historisches Woerterbuch der Philosophie, Bd. 3, Stuttgart, Schwabe 1974
- B. Kettern, Sozialethik und Gemeinwohl, Berlin, Duncker & Humblot 1992.
- Vgl. J. Messner, Das Naturrecht, Berlin, Duncker & Humblot 1980
- A. Rauscher, Kirche in der Welt, Bd. 1 Wuerzburg, Echter 1988.
- A. Rauscher (Hg) . Handbunch der Katholischen Soziallehre, Berlin, Duncker & Humblot 2008.
- Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit Uebersetzung von Prof. Dr. Josef F. Groner,

- Anmerkungen und Kommentar von Prof. Dr. Arthur F. Utz, Bonn, IfG Verlagsgesellschaft MBH, 1987.
- Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Uebersetzung von J. F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A. F. Utz. Bonn, Scientia Humana Institut, 1996
- Utz, A. F., Sozialethik II Teil: Rechtsphilosophie. Heidelberg: Kerle Verlag, 1963.
- Utz, A. F., Ethik und Politik, Gesammelte Aufsätze. Stuttgart: Seewald Verlag, 1970.
- Utz, A. F., Ethische und soziale Existenz, Gesammelte Aufsätze 1970-1983. Walberberg Institut fuer Gesellschaftswissenschaften, 1983.
- Utz, A. F., Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn, Muenchen, Wien, Zuerich: Ferdinand Schoeningh, 1998.
- Utz, A. F./J. F. (Hrsg.) , Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. I, Freiburg (Schweiz) 1954.
- Utz, A. F. und B. G. von Galen (Hrsg.), Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Aachen: Scientia Humana Institut, 1976.
- A. R. Verpadlen, Der Begriff Des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, Heidelberg, Kerle 1954
- Guenter Wilhelms, Christliche sozialethik, Paderborn, UTB 2010
- 丁福寧，《多瑪斯形上學》，台北，商務印書館，2007。
- 考夫曼，(Arthur Kaufmann)，《法律哲學》劉幸義等譯，台北，五南圖書出版公司，2001。
- 李建良，〈民主政治的建構基礎及其難題：以多元主義理論為主軸〉收錄於蕭高彥，蘇文流主編，《多元主義》，台北，中研院中山所，1998
- 柯布登 (F. C. Copleston)，《多瑪斯思想簡介》，胡安德譯，台南，聞道出版社，1997再版。
- 黃慶明，《實然應然問題探微》，台北，鵝湖出版社，1993 二版。
- 務慈 (A. F. Utz)，《第三條路哲學》，楊世雄譯，台北，九鼎文化，1991。
- 楊世雄，〈公共福利概念在社會倫理學建構中之意義〉台北，台灣大學哲學系，通識教育中的哲學課程研討會，民國 82 年 4 月 16-18 日。
- 〈私有財產的合理性基礎〉台北，政治大學勞工研究所，《勞動學報》第十二期，2002 年 7 月。
- 〈馬克思宗教批判的批判〉，台北，台灣大學國發所，《國家發展研究》六卷二期，2007 年 6 月。

楊世雄：基督人學及其在天主教社會理論中之意義

〈何謂天主教社會理論〉台北，輔仁大學哲學論集第四十三期，2010年7月。
〈聖多瑪斯自然法在社會哲學的價值與貢獻〉台北，哲學與文化第卅八卷第四期，2010年4月。

The Significance of the Christianized Study of Man in the Catholic Social Theory

Yang, Shih-Hsiung

Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract: The Catholic social theory is also called the Christian social theory. Christ is the revelation and content of the Lord, the object of man's faith. Social ethics or social theory is the inference and statement of reason. By definition, the Christian social ethics derives from the revelation of faith and the cognition of reason.

The subject of social life is man, and any social theory is an explication about man. Therefore, the image of man in a social theory is the foundation of the theory. The Christian social ethics is based on the study of man, to whom the Lord revealed to in His order of creation and salvation.

Any ethics must address the existence and general cognition of the norms of the value orientation of man's behavior. The concept of natural law in the Christian ethics explains the cause and purpose of man's existence as well as bestows the existence and cognition of the norms of man's behavior with metaphysical theoretical foundation.

The practice of man's behavior is definitely the practice of social behavior. The concept of common good (*Bonum Commune*) in the Christian social ethics explicates the ethical and moral relationship between the individual and the collective. All the afore-mentioned is to illustrate the applied order of the social behavior whereby man achieves his ultimate goal.

Drawing upon Bible and the documents of the church, this article states the relationship between the Christian study of man and the key frameworks of the Christian social ethics, including the theory of natural law, common good, personalism and son on, this paper demonstrates the significance of the Christian study of man in the Catholic social theory.

Key Terms: Catholic Social Theory, The Christian Social Ethics, Natural Law, Common Good, Personalism, Christian Study of Man.