

沈清松哲學思想中儒學詮釋之研究  
—以倫理道德、民主、科技、基督宗教會  
通為討論中心

A Study on Professor Vicent Shen's Philosophical  
Thought of Confucian Interpretation  
-- Focusing on Ethics, Democracy, Science  
and Technology, and Christian Communication

劉煥雲  
Liu Huan-Yun

國立聯合大學客家研究學院文化觀光產業學系  
Department of Culture and Tourism Industry, College of  
Hakka Studies, National Union University

摘要：

沈清松教授學貫中西，生前除致力於教育英才、弘揚中西哲學思想之外，也著書立說，戮力於闡述與融通中西哲學；此外，也撰寫專欄評述等，以立言出書方式，為國人薪傳「指陳方向、建構理想」之哲學愛智慧志業。沈清松教授不僅著作等身，一生學術志業成果豐碩，可說「德言功並茂」，蜚聲國際。本文旨在闡述沈清松教授哲學思想中對中國傳統儒學之詮釋，他對傳統儒學有深刻之理解與表詮，指出儒學義理、倫理道德的人文精神、儒學與民主的融貫、儒學與科技之開展、儒學與基督宗教之會通等之詮解，有其獨到精妙之立論。不只如此，沈清松教授也關注儒學與中國現代化發展方向之議題，其宏言讜論，聚焦於儒學「傳統之再生」。

關鍵詞：沈清松教授、哲學思想、儒學、傳統之再生、現代化

**Abstract:** Professor Vicent Shen learned both Chinese and Western knowledge. In addition to being committed to educating talents and promoting Chinese and Western philosophical thoughts during his lifetime, he also wrote books and essays, striving to elaborate and integrate Chinese and Western philosophy. He also made fruitful achievements in his academic career throughout his life. It can be said that he has "a combination of virtue, words and merit" and is famous internationally. This article aims to elaborate on Professor Vicent Shen's interpretation of traditional Chinese Confucianism in his philosophical thoughts. He has a profound understanding and interpretation of traditional Chinese Confucianism. This article is focusing on Professor Vicent Shen's interpretation of Ethics, Democracy, Science and Technology, and Christian Communication.

**Keywords:** Professor Vicent Shen , philosophical thought, Confucianism, rebirth of tradition, modernization

## 壹、前言

沈清松教授(Prof. Vincent Shen)是台灣著名之哲學家，也是世界級的哲學大師，1949 誕生於台灣雲林，大學就讀於天主教輔仁大學哲學系(1967-1971)，後又獲得輔仁大學哲學碩士學位(1973-1975)。之後出國留學，獲得比利時魯汶大學哲學碩士(1975-1977)、發展中國家研究所碩士(1977-1979)以及哲學博士(1977-1980)。完成博士學業後，沈教授返回台灣，在國立政治大學擔任哲學教授長達二十年之久，期間春風化雨、作育英才，在台灣所指導的碩、博士生無數，為台灣學界貢獻良多。後於 2000 年移居加拿大，擔任多倫多大學中國思想與文化講座教授，在哲學系和東亞系任教，直至 2018 年安息主懷。

沈教授一生奮勉求學，治學細膩嚴謹，思辯縝密周全，論學學貫中西，講課精神奕奕，話語渾厚宏亮；說理清晰明辨，詮解哲學奧義，既能夠沉哲理玄思，亦能融貫與對比中西哲思，建構人生立命方向，指陳價值理想；不僅是經師，亦是人師，深受學生景仰與愛戴。先生生前勤於著述，留下豐碩的專著、論文與譯著等以中、英、法、德等語文寫作之百餘篇論著；他分別在國內與美國主編過系列叢書，可說著作等身。其實，先生自述幼年時受父親沈公福全先生之教誨，學過用台語讀誦儒家經典，如吟哦讀誦《論語·學而篇》的音調，不時在其心中浮現；沈公福全先生之教導，也促使先生醉心於文化與哲學之關懷，並以闡述中西哲學為終生志業。<sup>2</sup>

沈教授以學術為志業，除教學之外，一生專注於「哲學思潮」的引介與著述，也從事「文化評論」或致力於「儒學義理」。先生於四十歲前後，其主要的專書著作如下：《解除世界魔咒》(1984)、《現代哲學論衡》(1985)、《為現代文化把脈》(1985)、《物理之後》(1987)、《傳統

---

<sup>1</sup> 筆者於 1990-1994，就讀於國立政治大學三民主義研究所，博士論文《先秦儒家德行觀之研究》，幸蒙 沈清松教授俯允，不吝指導而撰就，終生銘感在心。

<sup>2</sup> 見沈清松：《台灣精神與文化發展》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2001 年 4 月，自序，頁 3。

的再生》(1992)，這些著作都是筆者受教於先生時，所愛閱讀、思索之大著。其後，《追尋人生的意義-自我、社會與價值觀》(1996)、《呂格爾》(2000)、《台灣精神與文化發展》(2001)、《對比、外推與交談》(2002)、《對他者的慷慨：中華文化、基督教與外推》(2004)、《跨文化哲學與宗教》(2012)、《從利瑪竇到海德格》(2014)、《返本開心論儒學》(2017) 與《士林哲學與中國哲學》(2018) …等書與其他論著，都能詮解哲理、闡發道蘊、關懷國是、啟迪人心。先生寫作為文，總能行雲流水，言由衷出，都是嘔心瀝血之產出，可流傳久遠。在筆者看來，舉凡先生之一般論著、學術專書與報章副刊小品文等，非常值得再三閱讀、參究與珍藏。不僅如此，先生曾受聯合報之邀，撰寫社論或負責邀約台灣哲學界專家，合作撰寫聯合報副刊之專欄〈與庶民談哲學〉，深入淺出的與閱聽大眾詮解生活哲學。

沈教授常以社會文化的工作者自居，戮力於推動中西方哲學與文化整合的工作。在台灣 20 世紀 80 年代政治、經濟轉型時代，先生有感於台灣社會與兩岸格局之變革，既關懷台灣文化與台灣精神之發展方向，復致力於探索中華文化之現代性相關議題，以及兩岸之文化交流方向。例如沈教授於 1992-1993 年間，曾於聯合報副刊發表〈普世秩序的再興—從許倬雲院士近著看中國文化遠景〉一文，<sup>3</sup>文中呼應許倬雲之觀點，進而探討中國文化進入世界體系興起嶄新的中國盛世，必須考慮新的因素：1. 普世性經貿網路、2. 兩岸的互動與互補、3. 資訊化的挑戰。<sup>4</sup>先生亦致力於西方思潮之詮釋與引介，詮解天主教與其他宗

---

<sup>3</sup> 許倬雲院士曾由香港中文大學出版社，於 1992 年出版了《中國文化的發展過程》專書。

<sup>4</sup> 沈教授針對許倬雲《中國文化的發展過程》之專書，約於 1992-1993 年間在聯合報副刊發表閱讀此一專書後之觀點。文中探討中國文化進入世界體系興起嶄新的中國盛世，必須考慮幾個新的因素：1. 普世性經貿網路、2. 兩岸的互動與互補、3. 資訊化的挑戰。沈教授提出：上述三個因素之外，最重要的是具有普世性意涵的中國文化理念的營造，以鼓舞現代中國人面對後現代挑戰，重振文化中國的活力，再造中國的盛世。見沈清松，〈普世秩序的再興—從許倬雲院士近著看中國文化遠景〉，聯合報副刊，1992 年。筆者以剪報方式保存此文，當時未能記載刊登日期。

教在世俗化的社會發展中，應當如何發揮積極性功能，進而開啟中華新士林哲學跨文化研究的新向度等等。

沈教授之研究領域，十分廣泛。他對中華傳統儒學義理有深刻之詮解，除主編儒學研究專書之外<sup>5</sup>，也著有多篇闡揚儒學的中英文期刊或論文，甚至出版數本闡揚儒家義理之專書<sup>6</sup>，深入詮解儒學內聖外王的價值義理層級、倫理道德的人文精神、儒學與民主的融貫、儒學與科技之開展、儒學與基督宗教之會通等議題，都經殫精竭慮後，再立論成書。不只如此，沈青松教授也關注儒學與中國現代化發展方向之議題，其研究乃聚焦於中西哲思之對比與儒學於現代社會「傳統之再生」，其恢弘宗旨全在於「為中國立心、為同胞立命、為文化繼絕學，為萬世開太平」。

## 貳、詮解儒學

儒學之發展，乃如源遠流長的大河，經過二千五百多年生生不息的流淌，從中國起源，在不同年代又傳播到東亞，甚至輻射於全球。儒學曾是中華文化的主流，對中華民族的民族性格、民族精神或民族心理結構的形成與發展，都有深遠之影響；儒學向東亞各國的傳播，如日本、韓國等對中國儒學的接受與闡揚，也使儒學成為東亞文明的精神內核。從 19 世紀末至今，中國的學術界、思想界，對儒家及儒學的命運、前景問題展開了廣泛、持久的爭鳴，不同的學者都持續深入研究與闡揚儒學。今日緬懷沈青松教授，或欲瞭解或研究沈青松教授對中華哲學與儒學之詮釋，除可以閱讀沈教授所著作之專書、期刊與論

---

<sup>5</sup> 沈青松主編「建構後現代思潮叢書」，李晨陽著：《多元世界中的儒家》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006年6月。

<sup>6</sup> 沈青松教授專著之儒學專書，如 1989年6月由華視出版社出版之《儒家思想與現代生活》、1992年2月由業強出版社出版之《傳統的再生》，以及 2017年10月由貴州孔學堂書局出版簡體版之《返本開新論儒學》等專書。

文外，也可以在 You Tube 觀看沈教授應邀作專題講演之錄影影像檔，藉以緬懷其音容笑貌、再親睹其博學、精煉與專注之演講神采，並受教於演講中之義理哲思。<sup>7</sup>

沈教授指出，儒家的根本關懷是在「禮壞樂崩」、「周文疲弊」的社會轉型期中，重建價值系統，使人的行為都能遵行禮樂規範，體現善行。二十世紀 80 年代，台灣正處於變動的時代，對於中華傳統文化的探索與詮釋，不但是中華文化傳統得以創新發展之憑藉，也是台灣可以憑藉且點亮前進的明燈。進入全球化加劇之二十一世紀，海峽兩岸的中國人不得不更加努力追趕西方，力圖國家之現代化。但是愈追求全球化與現代化，就愈益發現傳統中國文化蘊藏的無盡寶藏，可以提供國人重新挖掘其價值。沈教授常言，中國之文化傳統富藏，正是我們得以吸收西方新文化的一個重要憑藉。正如高達美(H.G. Gadamer)和麥金泰(A. MacIntyre)所說的，所有的人都是被其文化傳統所支持，使每個人擁有一個有意義的視域，透過傳統的支持與瞭解，人才能夠走出封限而對外開放，活化每一個傳統。<sup>8</sup>正因為如此，海峽兩岸的中國人都必須重新認識與瞭解自己的文化傳統，進而以文化主體的身份對傳統做出創造性的詮釋，賦與中國傳統文化新的意義與價值。沈清松教授一生之學術志業，正是上述立基傳統、對傳統加以理解與表詮，

---

<sup>7</sup> 現今 You Tube 還存有多部沈清松教授受邀講演之影片，如 Cantonese Reading Academy 粵讀學院不同時間上傳之《第三屆新亞儒學講座—沈清松教授主講「為己之學與為人學：儒家的互為主體性」》、《第三屆新亞儒學講座—沈清松教授主講「人、仁愛與正義：對應高科技發展的儒家倫理基礎探討」》、《第三屆新亞儒學講座—沈清松教授主講「從靈根自植到相互豐富：從唐君毅論中華民族之花果飄零談起」》，還有由周博裕教授於 2018 年 1 月 13 日上傳之《鵝湖人文講座〈台灣精神與中國哲學的未來〉》...等。在《鵝湖人文講座〈台灣精神與中國哲學的未來〉》、「鵝湖月刊社創刊 40 年社慶」(2015(104)年 6 月 13 日)演講中，沈教授指出了台灣精神的興起與特質，也分析了台灣的文化環境與國哲學在台灣的概況與影響，最終指出中國哲學未來發展的方向。

<sup>8</sup> Gadamer Hans-Georg, *Truth and Method*, trans. By G. Barden and J. Camming (London, Sheed Ward Ltd.1975) p245-253。及 MacIntyre Alasdair, *After Virtue- A Study in Moral Theory*, Univesity of Norte Dame Press, Indiana, Second Edition 1984, p222。

進而做出創造性價值詮釋的典範。

沈清松教授一向主張，沒有一個文化可以忽視自家傳統而能在變動的時代中照亮自己的未來；也沒有一個傳統能無視於新環境的特質與未來的可能性，而能有與時俱進的自我瞭解。<sup>9</sup>他認為對於傳統的再詮釋，本就是現代哲學中十分沉重的工作。哲學先賢方東美先生、唐君毅先生或牟宗三先生等三人，其哲學上的努力都是設法重新詮釋傳統，使傳統能與現代思潮結合，並使現代社會能在傳統中找到根。不僅如此，沈教授認為詮釋傳統不能單就歷史條件做孤立的詮釋，而必須考慮到在科技、意義、即批判的現代脈絡中來在詮釋傳統，使傳統能在現代社會文化中找到新的表達方式。<sup>10</sup>有鑑於此，如何重新認識與詮釋傳統文化，尤其是中國文化主流之一儒家傳統，成為國人之當務之急。因此沈教授思考中華文化現代化之方向，積極詮釋儒家傳統的勝義，並與西方思潮兩相對比，詮解析論儒家思想奧蘊，即是與西方哲學思想進行對話與比較，在多元視野下重新安置儒家，使得儒家在後現代的氛圍中，保有繼續存在與發展的立場。

質言之，沈清松教授對儒學之研究，乃是溯源儒學過去的神髓，以開闊的視野，嚴謹的論證、創新的精神、系統的思考，為儒學在開新中返本，並在返本中求開新，並將研究所見發表成專書或期刊論文。其目的旨在系統的論述並闡述儒家思想的圓融智慧和中國文化的包容性，提醒現代中國人除必須珍惜傳統之外，在面對現在與未來的種種挑戰，亦必須對儒學加以創造性的詮釋，以喚醒中國人內心這珍貴的力量和觀念泉源，使儒家思想在現代脈絡中獲得張舉，進而成為中華現代文化中的活力。沈教授認為，儒家思想是中國文化傳統中最珍貴的傳統，然而它並非僅存在於中國人心靈之外的典籍文物，它也是內在於每一個中國人內心的觀念和價值。<sup>11</sup>沈清松教授對儒學之詮解，十分全面，也著重於與西方思潮之對比，僅擇要論述如下。

---

<sup>9</sup> 見沈清松主編「建構後現代思潮叢書」，李晨陽著：《多元世界中的儒家》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006年6月，沈序，頁i。

<sup>10</sup> 沈清松：《現代哲學論衡》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985年8月，頁47。

<sup>11</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁2。

## 參、倫理道德新詮

倫理學 (Ethics)，又稱為道德哲學 (Moral Philosophy)，在西方有長遠的傳統，主要探討道德價值或行為準則；倫理學試圖從理論層面建構一種指導行為的法則體系，並且對其進行嚴格的評判。一般說來，西方倫理學之發展，可以分為三類：描述倫理學，規範倫理學，後設倫理學。然而，20 世紀 80 年代，麥金泰 (Alasdair Chalmers MacIntyre) 著作「德性之後 (After Virtue)」，西方湧現了相當重要的德性倫理學家。<sup>12</sup>德性倫理學強調行為動機在於德性品質。相對於西方的倫理學，古代中國雖然沒有把倫理學發展成一門專門的學問，但先秦儒家的倫理思想，對規範倫理學可說發揮的淋漓盡致，深邃透徹。沈清松教授指出，儒家有類似於康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所主張的義務論倫理學，即以無上命令或義務的遵行作為道德的本質。但是遵行義務，是為了實現人性、陶成德行。儒家的義務論倫理學，基本上認為仁、義、禮、智的向善之性，只是善端，需要努力實踐，成就善行。因此，成就善行，是人性自我要求的無上命令。換言之，儒家新助中的「義務」，是一種為了實現人性、型塑美德而有的無上要求。<sup>13</sup>

再就西方倫理學中的「效益主義」(Utilitarianism)來說，「效益主義」就是「目的論」規範倫理學的主張，「效益主義」需多類型，它們共同認為：行為和實踐的正確性與錯誤性是取決於這些行為和實踐對受其以影響的全體當事人的普遍福利所產生的結果；亦即該行為所產生的總體的善或惡而言，而不是只行為本身。沈清松教授指出，儒家倫理學不僅不反對效益，反而重視人的行為的效益，甚至認為效益的追求是人的道德義務。尤其是在上位者，更要為全體人民謀求福利。仁本身的存在，一定需要追求利益的滿足，但是個別利益提升到群體的普遍利益和價值是重要的。儒家深刻體會到追求個別利益的可能衝突，會造成社會的不和諧。

---

<sup>12</sup> 龔群：《現代倫理學》，北京：中國人民大學出版社，2010 年 7 月，頁 323。

<sup>13</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992 年 2 月，頁 141。

儒家一方面強調義、利之辨，「義者，宜也」，說明道德的價值在於道德行為本身；另一方面也不忽視效益原則，表現在社會整體利益的調和創造；道德行為可以衍生效益與功效的創造。所以說儒家認為「德行統合效益」，在價值層級上，「利」的內容包括了各種有助於個人與群體生命的維持與發展的諸多「利益、財貨」。生命與生存的價值高於利益，也有賴於利益。從價值層級來看，財貨與利益均綜合在最高層次的仁、義、禮等價值之中。唯有「德行統合效益」，才能落實仁愛原則，道德義德行進而轉化為倫理義德行，強調人群社會之關係網絡與關係性，個人以義為質的修身倫理才會擴大到社會群體的社會倫理，儒家「倫理人」的德行統合效益觀也由此挺立，表現其正面價值。<sup>14</sup>可以說，對比於西方義務論與目的論的規範倫理學，主張儒家可說是主張一種「德行優位」的倫理思想。<sup>15</sup>而儒家「德行優位」倫理思想的特色與現代詮釋，正是沈教授詮解儒家倫理思想所強調的特色。<sup>16</sup>

儒家的倫理思想有其一貫的內容體系，欲瞭解儒家倫理思想之內容，必先瞭解儒家「道」、「德」的意義，及道與德的關係，進而瞭解「道德」、「倫理」的意義及內涵。「道德」與「倫理」二詞，顯然經常連用，其意義也彼此相關，但仍然可以加以區分。就中國哲學而言，「道德」通常指涉一個道德主體在實現人性時努力的歷程及其成果。其中必涉及人倫關係，但是尊道貴德，總以道德主體為指涉之核心。至於「倫理」一詞則強調社會關係規範的意味重。<sup>17</sup>綜合言之：道德所

---

<sup>14</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁181-184。

<sup>15</sup> 沈教授主張，麥金泰著作《After Virtue》，應該翻譯成《德行之後》，道德品行(德性)是人的內在向善之性，向善之性必須實踐於外成為德行，德行是追求人性之卓越化與善行之滿全。有關沈清松教授對儒家「德行優位」倫理學之詮釋，參見劉煥雲，《先秦儒家德行觀之研究》博士論文第七章〈儒家「德行優位」倫理學之特色〉(台北：政治大學三民主義研究所博士論文，1994年7月)，頁138-158。

<sup>16</sup> 有關效益論、義務論及德行論倫理學等三者完整內涵之論述，見沈清松：《對比、外推與交談》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年11月，頁317-346。

<sup>17</sup> 沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月，頁60。又見沈清松：《台灣精

著重的是，提升人性之特殊性之規範<sup>18</sup>；倫理所著重的，則是發展關聯性之規範。道德是在倫理關聯的基礎上，並在發展倫理關係之時，去提昇人的精神性和內自由性。就儒家而言：倫理關係不但具有道德的意義，而且具有社會的意義。就道德意義而言：它指的是人在實現道德價值之時所涉及的社會關係的規範；就社會意義而言，它指的是社會結構人與人互動的模式。兩者之關係實是對比的關係。<sup>19</sup>

沈教授指出，現今科技時代，科學與技術是文化的主要動力，由於科技的發展，促成了社會結構的改變，進而也改變了人與人互動的模式，導致倫理關係的改變，使得人類道德實踐也有了嶄新處境。科技發展衝擊了人類文化的五個次系統，終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統及行動系統。<sup>20</sup>沈教授指出，科技的發展使得人類的倫理關係受到嚴重的影響，有以下幾種特性特別突顯：科技發展使得倫理關係愈益嚴密複雜、科技發亦益提高了人的道德責任、科技發展使得人本身容易喪失其目的性、科技發展使得人與人、人與自然之間介入了日愈龐雜的非位格關係、科技發展造成人類職業倫理的關係特別突出。<sup>21</sup>沈教授指出，西方的科技發展已經產生許多斲害人性、破壞自然生態的弊端。而儒家的倫理道德思想所蘊含的精神，正可以對治西方科技所帶來的弊病。

儒家的倫理道德立基於中國文化中的人文精神，人文精神是中國哲學的共同精神，是一種重視人、讚頌人、發揚人的生命的人文精神，貫穿了自先秦以來各家各派的中國哲學。中國思想的主流就是一種共

---

神與文化發展》，台北：台灣商務印書館，2001年4月，頁63-66。

<sup>18</sup> 此處特殊性是指人在人際關係網絡中，與動物不同的是儒家指出人有成德的可能。

<sup>19</sup> 沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月，頁61。

<sup>20</sup> 有關文化五個系次系統的論述與詮解，見沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月，頁21-57。

<sup>21</sup> 見沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月，頁61-64。

通的人文精神，一種特屬於中國的人文主義。<sup>22</sup>人應該由於「仁」的感通，主動的在宇宙中有所感悟，並且進一步加上人精神上的努力，來轉化宇宙，點化自然，使宇宙與自然成為合乎人性的生活世界。<sup>23</sup>先秦諸儒以「仁德」為基礎，發展出一套以「仁、義、禮」為核心的德行觀，用以規範人與人之間的社會行為。<sup>24</sup>對於儒家的「義利之辨」，沈教授指出儒家「義利之辨」目的不在於「廢利而取義」，而是在避免「後義而先利」的情形。其中又包括兩種可能：一是「價值層級」的顛倒，即把私利視為比公義更高的價值。二是「選擇次序」的顛倒，即是在選擇價值的時候，以利益的偏好為優先，而以義的選擇為次要。<sup>25</sup>理解了儒家義利的價值層級關係，及行為取向中義利的本末先後關係，讓人明瞭義利在價值層級上有高、下之分，在選擇上有先後之別，使得儒家的義利之辨，能展現其現代意義。換言之：由仁生義，由義生禮；攝禮歸義，攝義歸仁，仁賦予一切倫理道德的基礎。<sup>26</sup>儒家所講究的倫理生活與道德生活，就是要以人的心靈富藏為出發點，以人性之體現為依歸，努力把自然世界轉化成為人文世界。這是易經所謂「觀乎人文，已化成天下」的真義之所在，也是中國人倫理道德的根本意義之一。<sup>27</sup>儒家正視人文化成的歷史意識，正視人的主體性與道德性。

沈教授詮解儒家思想是以人文精神來點化客觀宇宙的觀念，在科技社會存有很大的價值。儒家思想的人文精神既是中國人的倫理道德的基礎，而倫理道德正是此一人文精神的表現。他進一步比較中西方的人文精神，分析了儒家人文精神的特點：1.儒家重視人格的可完美性，而較忽視人的個體性；2.儒家重視人的內在關係性，而較忽視外在客觀制度；3.儒家重視人的創新性。<sup>28</sup>在儒家思想中，人是創進不已的，人

---

<sup>22</sup> 沈清松：《為現代文化把脈》，臺北：光啟出版社，1985年7月，頁56-57。

<sup>23</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁29。

<sup>24</sup> 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》，臺北：東大圖書公司，1988年，頁72。

<sup>25</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁186。

<sup>26</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁27。

<sup>27</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁30。

<sup>28</sup> 沈清松主張原始儒家所重視的創新精神，應可擴張到制度 修改。見

類應該參贊天地之化育；儒家的倫理道德不是迂腐的說詞，亦非形式的規條，卻是在表達人致完美，相感通，求創新的動態歷程。進言之，沈教授指出：儒家重視人格的可完美性，如宋儒所主張「士希賢、賢希聖、聖希天」，此種內聖之工夫，是儒家「本天道以立人道、以人德合天德」的道德意識展現，是人在「仁」的自覺肯認之後進一步下學而上達的道德實踐，這是儒方東美先生所言，是一種「道德上的民主」，即使在現代社會中，仍然可以做為現代民主政治的基石。<sup>29</sup>

沈教授進一步指出：如果要由道德上的民主發展出政治上的民主，中國文化還須加強重視最低限度的個體性，和客觀多元的社會結構。因為，一旦有了對個體的尊重和客觀合理的制度，加上儒家原有對人格的可完美性之重視，中國文化應該可以發展出更為完善民主政治。尤其在當前西方民主政治對個人的重視已轉變為自私自利的藉口，或個人已在盲目的群眾中埋沒之時，如有中國文化或儒家思想的特色的民主政治會有更光明的遠景。<sup>30</sup>

沈教授認為儒家的倫理學是一種「德行論倫理學」。「德行」Virtue一詞，乃自希臘文  $\alpha\sigma\epsilon\tau\epsilon$ （拉丁文是 *arête*）而來， $\alpha\sigma\epsilon\tau\epsilon$  (*arête*) 這個字乃是指善 (goodness) 或卓越 (excellence) 以及功用 (function) 或能力 (force)。<sup>31</sup>「Virtue」一詞的意義十分豐富，西洋思想家的理解也不相同，例如蘇格拉底說：「知識即德行」(Knowledge is Virtue)。亞里士多德給「德行」(Virtue) 下定義說：「人的德行是他性格的一種情況，它使人成為好人，同時使人善盡自己的本份。」亞氏認為德行是一個習慣，是人一種行動的習慣，使人容易完成德行。聖多瑪斯則採取聖奧古斯丁對於習慣的界說：「德行是人理性的一種好的性質，由於它這個性質，人才能有正直的生活而不妄用理性。」這兩個定義指出：德行是完成道德善行的一種傾向，亦即德行是完成道德行為的一種動作習慣。<sup>32</sup>

---

沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁101。

<sup>29</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁32。

<sup>30</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁32。

<sup>31</sup> Alasdair MacIntyre, 1981, *After Virtue-A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, PP.181-2。

<sup>32</sup> 高思謙：《中外倫理哲學比較研究》，臺北：中央文物供應社，1983

沈教授指出，從儒家來看：所謂「德行」有二種意義：<sup>33</sup>首先，德行是指人的本有向善之性獲致發展，以至於實現的狀態；其次，德行亦是指人與人之間良好關係的建立與實現。如果按照前面我們對於「倫理」「道德」二詞的分辨，則前者有關人本有向善之性的發展與實現之德性，可以指為「道德義」的德行，主要是指仁、義、禮、智、廉、恥等德目；至於後者有關人與人之間良好關係的建立與實現的德行，可以稱為「倫理義」的德行，傳統上主要是指在五倫中體現父慈子孝、兄友弟恭、夫義婦順，君仁臣忠、朋友有信等人群關係。簡言之，儒家「德行」的真義，可以說是人本有向善之性的卓越化及人際關係的圓滿完全。道德義的德行，是指本有向善之性獲致發展，以至於卓越化的實現。其次，倫理義的德行，是指有關人與人之間良好關係的建立與實現之德行。過去中國人的五倫觀念，也是儒家倫理原則的五種德目，一般指君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等人與人關係間，合宜的相處關係。在「五倫」的「倫」，即是指人與人之間的互動關係。這五種互動關係也被為「五常之教」，其人際關係，除在家庭內的父母、子女與兄弟相互間的關係，也包括夫婦、君臣以及朋友之間的相互關係。而人倫關係之行為，除了須符合外在客觀的形式規範外，更是強調須發自於體認內在四端之心後實踐出來的精神與行為表現。

儒家重視德行實踐，「德行」也是由實踐而得。無論是「道德義」或「倫理義」的德行，都是從天賦的潛在善性（德性）出發，通過仁、義、禮的實踐，以求本有善性的卓越化，在人倫社會中成就善行（德行），追求人際關的滿全。儒家德行觀的實踐，有其一貫而又圓融的體系，肯定人道，故不離現實社會以成就人文化成的大同世界，同時肯定天命、天道，富有濃厚的宗教意識，歸趨於「天人合德」的理想。<sup>34</sup>

儒家的德行倫理學，蘊含了豐富的人文精神，從而發展成一套以五倫為中心的倫理體系，並依此而形成社會群體結構。五倫關係中，沈教授指出傳統君臣關係的君仁臣忠，今日則是長上體恤屬下，屬下盡忠職守，在現代社會中仍有其意義，尤其是勞資雙方的和諧共榮關

---

年，頁 235。

<sup>33</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁36。

<sup>34</sup> 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：學生書局，1985年，頁138。

係。他也指出儒家五倫關係及其所實現的美德已不足以應付現代社會的問題，為此，李國鼎和孫震等人提出第六倫－「群己倫理」，以公正、秩序為群己關係所應實現的公德。<sup>35</sup>其實，也可以從儒家經典中談及的君臣關係，引伸出群己關係。例如荀子在〈君道篇〉中即說：「君者何也？曰：能群也。」荀子〈王制篇〉又說：「群道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其養，群生皆得其命。」儒家君道可以引伸出群道，儒家雖然在個人道德行為上比較重視仁義之宜的道德本質在於道德實踐本身，但是對「由仁義行」行所衍生的功效，儒家並不排斥，其至認為社會整體的功利是君子應該主動去型構的。現代社會的群己關係，應該在政治上求公正，在法律上求守分，在經濟上求互利，在社會上求互助。此外，群己關係所最需要的，是一種「理性化的公共空間」觀念，追求富而好禮的社會德行。<sup>36</sup>

沈教授詮解儒家的價值觀，他將儒家所昭示的價值層級加以整理，依序是以誠為本，由誠生仁，由仁生義，而在「義」之中，含有為了人類生命的調理或政治的管理發發展，人必須追求、獲取或維繫各種利益。也就是說最低層次的價值是「利」（含財貨之利及歡悅之利），不僅是個別利益，也是政治統治或國家將利益普遍化為所應追求的公共政策利益。在價值層級上，從最基層的「利」開始，其中包括了各種有助個人與群體生命的維持和發展的諸多「利益、財貨」。生命與生存的價值高於利益，也有賴於利益。再經價值生命的禮、義、仁等德行發展，財貨或功利均綜合在最高層次的仁、義、禮等價值中，才能落實仁愛原則，將道德義德行轉化為倫理義德行，個人以義為質的修身倫理擴大到社會群體的社會倫理，充分實現儒家德行倫理學的價值。<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> 有關第六倫之提出，見尹明：〈社會／第六倫、白吃午餐和其他〉，收於《遠見雜誌》68期，台北，1992年2月。

<sup>36</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁47-48。所謂理性化的公共空間，是指說傳統五倫是過去生活在大家庭三合院中倫理關係，而現代社會生活型態改變，大家庭三合院轉型，現代公寓生活興起，改變了住家中的人倫關係，倫理關係中的淵源關係中家庭有祖先牌位之設置，而公寓中空間有限，應思考如何為祖先牌位找到適當的安置地點與空間。

<sup>37</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁200-

上述沈教授對儒家倫理道德與德行倫理學的詮釋，有獨到且深刻的現代意義。沈教授以一個中國人的視域與深切的道德關懷，思考中國社會在傳統與現代之衝突與融合、中西文化的衝突與融合相關議題，他指出儒家倫理道德應有更遠大之展望，以達到中華盛世的理想，必須注意以下幾點：1.在倫理道德的基礎方面，儒家今後不但要繼續強調以心性的內在感通為道德基礎，而且兼顧意志的自律自由。2.在人文精神方面，要繼續強調人最高的可完美性，復要重視人最低限度的個體性；既要重視人的內在關係性，更要加強理性制度的建構；並且繼續發揮日新又新的創新精神，以創造文化。4.在德培育方面，中國人應該重新體認仁義禮智四項美德的意義，並在實踐過程中成為人格與行為的一部分，並實現本有善性，成就光明磊落的中國人格。5.在人倫關係方面，應改重新詮釋五倫關係，並發揮美德，成就良好的人倫關係。在現代社會中，發揮公德，完善群己倫理，真正實現「修齊治平」的理想。6.在實踐條件方面，應該重建現代社會的生活空間，在生活空間中重新體現倫理關係、淵源關係和天人關係。<sup>38</sup>儒家倫理道德的最終目的，就是要致中和，天地位，萬物育，達成群體與個人在社會發展中動態的和諧。

## 肆、儒學與民主之詮解

中國自鴉片戰爭之後，開始努力追趕西方，向西方文化學習。從自強運動、維新變法、建立共和到五四運動，乃是循著器物技能層次，到法政制度層次，再到價值理念層次等三層次逐步變革。<sup>39</sup>1919年五四運動之後，「全盤西化」派認為中國傳統文化—尤其是儒家思想—是有礙

---

204。

<sup>38</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁55-56。

<sup>39</sup> 金耀基：《從傳統到現代》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1983年10月，頁183-189。

於中國的現代化的；要向西方學習，非徹底的打倒傳統不可。當時喊出的口號是：迎接德先生（民主）與賽先生（科學），打倒「孔家店」，儒家倫理思想被譏為「吃人的禮教」，儒家的價值規範體系被視為專制政體維護自身利益的封建意識型態。為了中國的救亡圖存，非掙脫千百年來封建禮教的束縛，打破舊社會有形無形的精神枷鎖而不可。<sup>40</sup>孫中山先生早在五四時代早就洞察到一味打倒傳統的不當，他認為傳統文化一定有其存在的價值與優良的一面。因此，他呼籲中國人在吸收西方文化之時，應不忘恢復固有優良傳統；<sup>41</sup>他的三民主義學說就是融合傳統與現代的思想結晶。蔣介石更明白指出：倫理、民主與科學是中華文化新的內涵，倫理更是中華文化的核心價值，要以倫理為基礎，來融貫民主與科學，表現出中華文化重倫理的特質。<sup>42</sup>使得傳統文化與現代文化之間不會斷為兩橛，而是一種不斷的連續體。

自 1949 年國民政府遷台以後，臺灣地區並沒有忽略中國傳統文化在現代化過程中所蘊蓄的潛藏價值。當大陸進行「文化大革命」運動之時，臺灣官方於 1966 年發起「中華文化復興運動」，政府規定每年 11 月 12 日國父孫中山誕辰日為「中華文化復興節」，其後臺灣積極推動「中華文化復興運動」，希冀結合傳統與現代，開創新的中華文化，給中國人開出一條新的文化發展方向。當時，官方以三民主義為立國精神，三民主義之本質為倫理、民主、科學，政府施政目標，是以科學為建設民生主義的基礎，以民主為實現民權主義的張本，以倫理為喚醒中華民族的靈魂，並且追求倫理與民主、倫理與科學及民主與科學之融貫。以民主建設而言，全球化時代，民主政治追求價值多元化的社會，也是型塑一個公平正義的社會。民主社會的進步，一定要在倫理的範疇之中，才能得到真實的發揮，且在民主法治的基礎上，真正顯示出個人人格的尊嚴，導引人民講信修睦和國家長治久安的目標之實現。

---

<sup>40</sup> Joseph. R. Levenson, *Confucian China and Its Modern fate—A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, PP.3-24.

<sup>41</sup> 孫中山先生：〈民族主義第六講〉，《國父全集》，第二冊，台北：中央文物供應社，1981 年 8 月，頁 60-62。

<sup>42</sup> 蔣介石：《三民主義的本質》，台北：中央文物供應社，1966 年 10 月，卷二，頁 167。

沈清松教授自回國任教之後，除教學工作外，也開始從事西方哲學之介紹、中西哲學思想之融會，以及對中華傳統思想如道家思想、儒家思想之詮解。他一生學術之志業，可說以復興中華文化、創新詮解中華傳統思想為職志。針對西方民主政治之詮解，沈教授指出西方民主政治的原理有：1.個人為價值與權利之主體、2.制度有其合理性與客觀性、3.透過理性的討論進行制度的修改。<sup>43</sup>他也指出儒家民主思想之缺失，如儒家雖然重視人的可完美性，並從可完美性來詮釋人的個體性，這是屬於道德的民主，但是儒家較缺乏尊重因人的個體之存在而有之權利。換言之，儒家思想尚需要重視民主政治所肯定最低限度的個體性。其次，儒家思想並未著重制度因著結構而有的合理性與客觀性。還有，儒家認為言論的合理依據在於德行，但是理性的討論是否有益於制度的修改，過去只能看君王之好惡，臣子的言論或有批判的功能，但是仍缺乏對等的、互動的討論方式。<sup>44</sup>

沈清松教授針對現代民主的弊端，指出儒家思想的特色可以提供超越之道。例如：儒家道德的民主，仍是政治上的民主不可或缺之條件，儒家重視人格的可完美性及儒家所提供的價值體系，在民主社會中使人的生活有值得奉獻的理由，使生命有其價值與意義。儒家強調人的主體性與人與人之間的互為主體性，使人可以不會偏於一己之私，亦不會淪為盲目的群眾。<sup>45</sup>其次，儒家「仁」的感通，將有以濟民主制度本身過度理性化、客觀化之趨勢。儒家所重視的創新精神，應可以擴張到制度的修改與創新。總之，沈教授詮解原始儒家思想與現代民主原理彼此是可以互濟互補的。現代人應把握儒家思想的神髓，改其缺失，乘之以超越現代民主的困境，和兩者之長，棄兩者之短，建立一個後現代的中國民主社會。<sup>46</sup>我們可以觀察台灣自 1980 年代政治威權

---

<sup>43</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁84-90。又見沈清松《追尋人生的意義—自我、社會與價值觀》，臺北：臺灣書店印行，2000年9月，頁203-211

<sup>44</sup> 沈清松，《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁90-98。

<sup>45</sup> 沈清松，《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁100-101。

<sup>46</sup> 沈清松，《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁101。

鬆動與解嚴前後之政治現象，當時經國先生已經看出台灣民主政治的變局出現，國家治理不能一仍舊貫的專制威權，必須從專制走向開明，因此台灣逐漸允許反對黨出現，從過去打壓反對黨，到允許成立反對黨、開放政黨政治與擴大民主選舉，也解除自 1949 年政府退守台灣以來的政治戒嚴，促使其後台灣民主政治的發展，也使台灣成為世界民主政治成功發展的典範之一。此一成功典範，或許不能忽略台灣乃是受儒家倫理薰陶的亞洲四小龍之一，經濟成長與民主政治發展，或都有其思想與文化因素。

麥金泰在「誰的正義觀？何種理性？」一書中指出：正義觀會受到文化傳統的影響，如宗教、實踐理性、自由主義、傳統規範、哲學思想等，要正確掌握正義的內涵，必須瞭解自身文化發展之理趣、及傳統道德思想之發展。<sup>47</sup>就傳統儒家文化所孕育出的義利觀，如何轉化為現代社會所需的正義理念，沈教授指出還需思想家繼續詮釋。要使民主社會中每一個人的權利和自由都能受到保障，並不能只依賴制度的設計，還要強調公民應有的德行（Civil Virtues）。<sup>48</sup>也就是說：一個持續、健全成長而有的良好秩序的民主社會，必須要培養公民應有的德行。儒家思想與現代民主理論是可以互相融貫的，例如儒家的義利之辨，沈教授詮解現代政府若要調節公利和私利，確保社會正義，必須透過溝通和討論，以達成對不同的個人和團體的權利與價值之整合。政府也要做到下列數點：<sup>49</sup>

1. 透過行政上的技術來滿足不同個人和團體的利益追求，並形成良好的討論氣氛，甚至規範和引導討論，藉以整合利益衝突，提升價值的普遍性。

2. 透過教育與政治社會化的歷程，來傳達與疏通多元價值觀念，養成相互尊重的德行，並用決策來達成普遍價值。同時運用教育管道與歷程來培育多元價值與利益的認知系統與觀念系統。

---

<sup>47</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, p.389-392。

<sup>48</sup> S. Macedo, *Liberal Virtue, Citizenship Virtue and Community in Liberal Constitutional-ism*, Clarendon Press Oxford, 1990, PP.138-39。

<sup>49</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁183。

3.透過立法和司法的制度運作，使法律成為不同利益和價值的仲裁標準，並應使仲裁得以制度化和客觀化。

4.政府應保障各種法律、制度或其他規範的程序正義，進而達成實質的社會正義，保障民生福利，實現至善於全體社會。<sup>50</sup>

現代民主社會，人民對政府的期望甚高，政府除了應做到以上四點之外，還必須主動發掘人民的需要，並順應民意，型塑各種公私利益，使得國家整體利益在動態的均衡中謀求發展。總之，儒家一方面分辨義、利的價值層級，在此價值層級當中，使人性能夠動態地發展和實現，而個人和群體的幸福，又可以獲致協調和充分發展。

## 儒學與科技之詮解

五四「打倒孔家店」的叛逆精神，延伸到科學史的研究上，使得不少國人認為傳統儒家思想阻礙了中國科技的發展。<sup>51</sup>沈教授認為，對於這個問題，必須加以追問與釐清，除了探究過去儒家思想影響下的中國文化為何沒有產生西方近代意義下的科技？更加需要探究西方當代科技已然弊端叢生，中國人可以從儒家思想中汲取何種觀念，有助於導引現代科技更顧及人性之發展？沈清松教授對儒學與科技之詮解，也有其精闢論點。

首先，沈教授指出，儒家思想缺乏像西方對純粹智識上的好奇心，也缺少對理論建構的好奇心。西洋哲學起源自「驚奇」態度，導致了科學知識的理論建構，而中國哲學卻肇端於「關懷」態度的結果，走向指引人類命運的實踐智慧。<sup>52</sup>因此，中華文化在儒家主導之下，沒有產生

---

<sup>50</sup> 有關社會正義之追求或正義之真諦，可參見沈清松：《追尋人生的意義－自我、社會與價值觀》，臺北：臺灣書店印行，1990年9月，頁213-222。及沈清松：〈建立有秩序的美感社會〉收於《站在歷史的轉力點上：李登輝先生政策理念之探析》，臺北：正中書局，1992年四月，頁55-71。

<sup>51</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁106。

<sup>52</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁107。

西方近代意義的科學。就西方科學史而言，現代科學立基於希臘字 *theoria* 觀念的演變，乃一種對真理的無私探究，以及純粹智識上的好奇心，還有人類社會須遵循真理的普遍、客觀的規範。相較之下，儒家思想似乎缺少了對純粹智識與理論建構的興趣。儒家立基於在世存有的「關懷」態度，講究倫理道德的實踐智慧，缺乏像西方現代科學那種為知識而知識的特質。<sup>53</sup>

其次，沈教授引用李約瑟的觀點，指出儒學對於科學與技術有兩重態度，一種態度是儒學顯示出一種融貫的哲學，強調必須在人文主義的脈絡中發展科學與技術。然而，儒家的不可知論之理性主義，對於超自然界之認知，屬於一種消極態度。即使荀子思想觀念，如《荀子·天論篇》中「物畜而制之」、「制天命而用之」、「聘能而化之」、「理物」、「物之所以成」等概念中，有可能隱含經由自然的因果規律而對自然加以支配的態度，或是指在成就事物和改造自然過程中的技術應用，但其中並沒有發展成「為知識而知識」的諦觀。<sup>54</sup>

沈教授指出，中國傳統科學在理論形構上欠缺數學邏輯的結構，也從未思慮其自身的語言結構，亦未進而適當地形成一套能夠支配其科學言論的邏輯系統。中國傳統科學中的經驗資料都是被動的觀察所建立的，缺乏有系統的實驗。而西方科學之發展有其嚴密邏輯結構的理論和技術性控制的實驗之間的互動，而原始儒家及其後的宋明新儒學，都不曾思慮過有嚴密邏輯結構的理論和技術性控制的實驗之間的互動，而嚴密邏輯結構的理論和技術性控制的實驗之間的互動，正是現代科學的本質。<sup>55</sup>儒家思想並不要求用邏輯結構來提出理論，也不重視透過系統實驗蒐集資料，更忽略兩者的互動或檢證。第三、孔子心目中自然世界是要依和於人本性的規範來組織，而不是要用任何技術程序來控制的，儒學的理性層面，似乎也沒有強調人類言說的數理邏輯結構。儒學並未構想出任何演繹/否證，歸納/證明之類的互動關係；儒學雖然有一套「講理」的觀念系統，但在致力於「講理」的同時，實

---

<sup>53</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁106-109。

<sup>54</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁111。

<sup>55</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁112。

實際上是忽略了其自身的「理性」潛能。這些儒學的缺陷，使得儒學未能產生現代形式的科學。<sup>56</sup>

沈教授認為，儒學「講理」的典範與科學的「理性」典範比較起來，雖然沒有產生近代科技，但是在今天面對科學與技術的挑戰之下，儒學還是可以與科技融貫，或提供思想指引以導正科技所帶來的弊病。例如，就理論層面而言，儒學強調人類主體與互為主體優先於邏輯和技術的系統，可以避免人類成為科技的奴役，人必須成為科學與技術的主人，所有科技的進步，都必須為人性潛能的展開與實現而服務。其次，人類生命的意義優先於數學與實驗架構的嚴謹。此外，儒學強調人文與社會科學優先於自然科學，人文科學具有人的歷史性特徵，人必須立基於傳統價值以進行自我了解與創新。<sup>57</sup>

再就實踐層面而言，儒學並不會偏好現代化而傷及傳統，而是立基於傳統的動力和資源，來適應現代世界的需要。所有科學與技術的發展皆須經由人性重新思考，再將其納入中國文化的創造動力之中。此外，現代化的弊病之一就是「宰制」的現象發生，儒學反對宰制的策略，而代之以協調的策略。沈教授採用對比方法，指出儒學就理論層面來說，強調意義優先於結構，主體優先於體系，人性優先於自然。就實踐層面而言，儒學強調傳統優先於現代，涵化優先於西化，協調優先於宰制。<sup>58</sup>

沈清松教授指出，現代社會科學與技術一直被視為人類文化「理性化」的模範，並且當作人類歷史進步的衡量標準。其中近代科學在大學的設置及其他研究機構中被制度化，大學被視為是理性具體而微的形象。而且科學已經促進世界的工業化歷程，同時亦穿透了人類經濟生活的領域，而人類精神文明的進步似已完全依乎科學知識的不斷改良所連帶的實證效果。但不管如何，人類社會之現代化與科學與技術的進步仍然密不可分，其中儒學如何能產生一個和崇高學理相稱的

---

<sup>56</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁115-118。

<sup>57</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁123-124。

<sup>58</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁124。

科技的嶄新發展，落實人才是科技的主宰，並進而創造出新的文化整合，這將是儒學學者在未來所需關注的課題與努力方向。

## 陸、儒學與基督宗教會通之詮解

自基督宗教傳入中國以來，基督宗教中國化或是中國基督教化之議題，逐漸受人討論。從哲學角度思考，儒學與基督宗教會通之問題，逐漸受到重視。儒學學者或從中國哲學視域，探討儒學與基督教會通的課題，或是從會通中建立一套新的神學思路與神學課題，如中國思想如何體驗基督信仰的境界、中國哲學與神學的會通…等。沈清松教授很早就信仰天主教，自然關心儒學與基督宗教會通之義理詮解。他於 1991 年即撰寫了〈儒學與基督宗教的會通(Encounter between Confucianism and Christianity)〉論文，刊載於《哲學與文化》月刊 18 卷 12 期。1992 年 1 月出版的《傳統的再生》專書，把「儒學與基督宗教會通」之義理梳解，編排入第六章，除一般概念分析外，他也採用現象學與實用論的進路來詮解儒學與基督宗教會通課題。

他特別指出：關於儒、耶會通的問題，尤其要將儒學和基督宗教所共同面對的生活世界與現代化處境作一深入的思考。當前面對現代化的摧殘和挑戰，儒家與基督宗教不能像過去把焦點停留在「天道」與「上帝」、「性善」與「原罪」的念上面爭執不已，而應把焦點集中在如何協助人類對應此一現代化處境，並且在這對應當中，重新汲取儒學與基督宗教各自傳統中內部最好的觀念、價值與實踐的泉源，再將這些觀念在現代社會的共同脈絡中加以釐清。<sup>59</sup>沈教授指出現代化的三大弊病：宰制、異化與虛無主義，儒學與基督宗教都有其思想價值泉源可以對治之。

例如，面對「宰制」，儒家與基督宗教有必要再重新恢復其共同的德行論倫理學，並且以陶成德行或美德優先於任何義務，來克服各種形式的宰制。原始儒家如孔子，早已主張「攝事歸心」、「承禮啟仁」，

---

<sup>59</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992 年 2 月，頁 131。

把禮樂統攝到內心之仁，以仁作為禮的內在根基。「仁」是人人先天本有的，人人可以「為仁」、「用力於仁」，人人都可以「克己復禮」、「存心養性」，以內心之「仁」主宰自己的生活行為，從事道德的實踐和價值的創造。這是一種對「道」的本質內容之自覺，通過此一自覺而開顯了一個精神的領域，這就是孔子所立的仁教，即內聖成德之教。孔子以後的儒家，認為內聖之學（修德修道），以成聖成賢為目標，人人都可以成聖成賢，通過世間的道德實踐，完成自己的德行人格，以昇華到聖人的境地。儒家所開創的仁教是常理常道，是人所當行之道，道是人人日常生活的依據，人一離開道，就無法表現生命與生活的意義，不能成就人生的價值，不能承續文化生命，也不能開出人文價值。因而，儒學特重道德實踐，重視成德之實踐，把人生當成是修道成德的歷程，成德之學也是「生命的學問」。成德的道德實踐或德行優位倫理學，正是對治現代社會被「宰制」的良方之一。

其次，面對「異化」，沈松教授認為儒家與基督宗教有必要再重新發揮其開放的人文主義，來扭轉人的異化處境。儒家的德行實踐做為心性的根源，肯定德行實踐、盡心踐形所成就的大同世界。儒家自孔子「踐仁以知天」「踐仁以成聖」，開拓了人格無限超越的內在世界，是一種「即道德即宗教」的實踐倫理學。儒家超越性的「天道」與「天命」觀念中，把內聖成德之教的文化意識，轉化為通過信仰與宗教的終極關懷，體現「內在而超越」「下學而上達」的宗教意識，而達到「天人合德」的境界。換言之，發揮儒家之「天道觀」到「天命觀」，把儒家的人文精神轉化為宗教精神，可以產生「以道修身」「以道濟世」「以道自任」的思想，把儒學生活化，可以扭轉現代社會人的異化處境。所謂「超越者」，在西方是宗教中的上帝，在中國儒家，則是「天命或天道」。儒家開放的人文精神，主張人從「仁、智、聖」來遙契天道，「仁」是內在道德之根，通過行仁以遙契天道，使得人的性命與天道相貫通，這樣性與天道就不至於高掛空中。天道與性命相貫通，道德與宗教通而為一，也就是天人合德。

正如沈清松教授所言，儒家是一個開放的人文主義，如孟子所謂：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」或中庸所言：「唯天下至誠。為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物

之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」儒家開放的人文主義，就表現在這種由內在而超越，向超越開放，「對越在天」的精神上。

第三，面對「虛無主義」的形成，儒家與基督宗教應可共同活潑化其利基於人的善性而有的價值創造。<sup>60</sup>正如前述，儒家重視德行實踐，無論是「道德義」或「倫理義」的德行，都是從天賦的潛在善性（德性）出發，通過仁、義、禮的實踐，以求本有善性的卓越化，在人倫社會中成就善行（德行），追求人際關的滿全。儒學不但重視人與人之間彼此的內在關係和人群整體的和諧，也主張由個人的完美出發推展至社會的完美。這種社會的倫理價值觀，在現代社會仍可發揮一定的規範作用，對治現代社會的「虛無主義」。誠如孫中山先生所指出：《大學》所謂「格物、致知、誠意、正心、修身。齊家。治國、平天下」一個人從內到外，一貫精微開展的言論，足以提供社會政治的新倫理模式。由於社會上新舊交雜，面臨了許多轉型問題。

事實上，臺灣社會制度和倫理已經由農業社會的規範轉變為工業、科技及後現代的社會規範，家族制度轉化為國家制度，人身意識轉化為國家公民意識，忠孝節義轉化為負責任、守法紀的公民德行，而私德之君子標準也轉化為公德之君子標準。凡此種種均說明儒家所強調的德行，仍可見其歷久彌新的價值。現代生活儒學所型塑的美德，例如信、直、敬、忠、勇、孝、恭、惠、無怨、讓、敏、遜、剛、慎、莊、儉、愛人、寬、克己、訥、中庸、恕、行、恆、貞、明、思、內省、毅、知、恥、木訥、儉、重、藝、悌等，都仍有其永恆的價值。

沈教授從實用主義和現象學的角度看來，基督信仰和儒家思想在面對人在當代世界的處境之時，都可以汲取其本有精神生活的共同資源，藉以協助人類度過一個合乎人性而有尊嚴的生活。也就是不斷發現與開展儒學與基督宗教中精神富藏，有助於重建現代宜人的生活世界。在實際的行動和生命的體驗當中，基督宗教和儒家思想所含有的真理與價值，將可以相逢，一起合作，讓傳統重新再生。

---

<sup>60</sup> 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月，頁133-142。

## 柒、結論

沈清松教授之哲學思想博大精深，他對中西哲學的闡述與研究均殫精竭慮，不餘遺力。在研究方法上，他常採用哲學界流行之現象學的方法，並用詮釋學的方法及溯原法等。最獨特的是，他使用自己所思索、發展的對比方法，他將上述三種方法，綜合運用，密切相關，並逐層推進到研究課題之中。<sup>61</sup>甚至，先生提出「對比的哲學」，來做為思考的模型：即從對比哲學的角度，詮解中國文化未來所必須面對的情境。從理論而言，中國文化的未來必須面對結構與意義的對比；系統與主體的對比，和科技與人文的對比。再從實踐而言，中國文化的未來正面對著臺灣與大陸兩岸文化的對比；中、西文化的對比；和更深刻的，在個體主義和集體主義的對比中尋索第三條路。<sup>62</sup>

先生自 1987 年台灣解嚴之後，目睹現代化的加深與後現代文化之興起，台灣政治、經濟與社會大轉型，使之關心台灣現代文化思潮與後現代的挑戰問題，於是先生戮力於對中國傳統哲學之詮解。先生主張儒家德行優位倫理思想

主張儒家德行觀與民主政治是可以互相參酌與融貫的，儒學也是可以與科技融貫，或提供思想指引，以導正科技所帶來的弊病。儒學經過新的詮釋，進而創造出新的文化整合。在儒、耶會通問題上，沈教授主張要將儒學和基督宗教所共同面對的生活世界與現代化處境作一深入的思考，詮解現代人可以重新汲取儒學與基督宗教各自傳統中內部最好的觀念、價值與實踐的泉源，不斷發現與開展儒學與基督宗教中精神富藏，有助於重建現代宜人的生活世界。

先生詮解儒學之目標，在於為國人指陳與建構長遠宏偉發展之理想方向，希冀中國人能真正繼承儒家倫理道德思想的傳統，發揮德行優位倫理學的特色，在二十一世紀深入儒家人性論、社會哲學、政治

---

<sup>61</sup> 見沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月，頁5-11。

<sup>62</sup> 沈清松，《對比、外推與交談》，（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年11月），頁25。

哲學，設計及發展出一套具體適用現代民主與科技社會的德行規範。其詮儒學傳統之再生之用心，融合了傳統與現代，為現代人的生活指陳了方向，也建構恢弘悠遠的價值理想，展現了其豐富的現代意義。先生常提醒學生不要忘記，「人是一待成者，不是一已成者」，做為一道德主體的我們，不僅要奮勉於德行的陶成，向時也應該以文化的主體身分，進行文化的創新，朝宜人的生活世界而邁進。

## 引用書目

- 沈清松：《解除世界魔咒-科技對文化的衝擊與展望》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1984年8月。
- 沈清松：《為現代文化把脈》，臺北：光啟出版社，1985年7月。
- 沈清松：《現代哲學論衡》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985年8月。
- 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年2月。
- 沈清松：《追尋人生的意義—自我、社會與價值觀》，臺北：臺灣書店印行，2000年9月。
- 沈清松：《台灣精神與文化發展》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2001年4月。
- 沈清松：《對比、外推與交談》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年11月。
- 沈清松主編「建構後現代思潮叢書」，李晨陽著：《多元世界中的儒家》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006年6月。
- 金耀基：《從傳統到現代》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1983年10月。
- 孫中山先生：〈民族主義第六講〉，《國父全集，第二冊》，台北：中央文物供應社，1981年8月。
- 高思謙：《中外倫理哲學比較研究》，臺北：中央文物供應社，1983年。

- 許倬雲等著：《站在歷史的轉捩點上》，臺北：正中書局，1990年9月。
- 黃光國：1988，《儒家思想與東亞現代化》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：學生書局，1985年。
- 蔣介石：《三民主義的本質》，台北：中央文物供應社，1966年10月，卷二。
- 龔群：《現代倫理學》，北京：中國人民大學出版社，2010年7月。  
《遠見雜誌》68期，台北，1992年2月。
- 沈清松：〈普世秩序的再興—從許倬雲院士近著看中國文化遠景〉，聯合報副刊，1992年。
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue-A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981, PP.181-2。
- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, p.389-392。
- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. By G. Barden and J. Camming (London, Sheed Ward Ltd.1975)。
- Joseph. R. Levenson, *Confucian China and Its Modern fate—A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, PP.3-24.
- S. Macedo, *Liberal Virtue, Citizenship Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press Oxford, 1990, PP.138-39。

初稿收件：2024年7月1日 審查通過：2024年9月10日

作者介紹：國立聯合大學客家研究學院文化觀光產業學系教授退休

通訊地址：苗栗縣公館鄉仁安村15鄰仁安219-2號

電子郵件：liuhuany@nuu.edu.tw