

沈清松論天儒會通

Vincent Shen on the Coverging of Tianxue
("Heavenly Learning") and Confucianism

曾慶豹
Chin Ken-Pa

輔仁大學哲學系
Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

摘要：

沈清松和他同樣具有基督徒身份的師輩及他的同輩學者們，都相當關注於「基督宗教與中國文化」的相遇問題，神學界中說的是「本地化」，哲學家談的是「會通與對話」，同樣是致力化解之間存在的衝突以及彼此的歧異。沈清松從對中西方兩個思想傳統的疏理開始，比較了天主教哲學「超越屬性」與中國哲學「精神價值」的關係，為解決「傳統與現代」的張力，反省了中西傳統面對科技所帶來的人文後果，以重新解釋儒、道兩家思想，最終回到基督宗教與中國文化的問題，即是聚焦於歷史的經驗思考「天儒會通」的問題。本文就沈清松對「天儒會通」所做出的貢獻，提供了一種在跨文化的歷史經驗和理論反思中的外推，企圖使自明末以降困擾著天主教的問題可以有些在思想上取得典範型的突破，以實用和本體外推來為「補儒」而努力。

關鍵字：外推、他者、終極真實、天主、補儒

Abstract: For Vincent Shen (1949-2018) and many of his intellectual Christian contemporaries, the encounter of Christianity and Chinese culture stands as a central theme in their intellectual exploration. While theologians may approach this subject from the perspective of "religious localization," philosophers tend to examine it in terms of "religious convergence and dialogue." However, the ultimate aim of both disciplines is to resolve the conflicts between the two and the bridging of the gap that separates them. Starting from conducting a thorough survey of both Chinese and Western intellectual traditions, Shen analyzes the relationship between the transcendental nature of Catholicism and the spiritual values found in Chinese philosophy. He addresses the tensions between tradition and modernity and further reflects on the humanistic outlooks of both Chinese and Western traditions in light of the challenges posed by science and technology. In this context, Shen reinterprets Confucianism and Taoism and eventually focuses on the issues surrounding Christianity and Chinese culture. In particular, Shen's intellectual inquiry centers on the convergence of Tianxue(Heavenly Learning @ Catholicism) and Confucianism. This article aims to explore Shen's contribution to the discourse on the convergence of Tianxue and Confucianism by exploring Shen's theory of "strangification," grounded in historical experience and theoretical reflection on cross-cultural encounters. This effort seeks to offer a paradigmatic breakthrough in addressing some of the challenges of localization that have troubled the Chinese Catholic community since the Ming Dynasty, specifically the notion of "complementing Confucianism" through positive practice and ontological "strangification."

Keywords: Strangification, the Other, ultimate reality, God, complementing Confucianism

欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯。

—徐光啟

無始無終先作形聲真主宰，

宣仁宣義聿昭拯濟大權衡。

—康熙

壹、從「利瑪竇規矩」說起

利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）來到東方，他想帶給東方的不是世界地圖、自鳴鐘、幾何學、地球儀、三棱鏡等，而是天主的福音，也就是明清之際中國士大夫們所談論的「天學」。「天學」，顧名思義，天主之學也；然而，中國士大夫有著他們對「天」的不同理解，未必是傳教士所言的「陡斯」（Deus），因而彼此間存在溝通、相互理解，甚或可能的衝突，這也就考驗著以傳播天學為志的傳教士要如何說服儒生們能夠理解並且接受他們所傳的「天」，於是產生了「會通」的想法，以作為完成天主使命的努力。這樣的努力歷經好幾百年，一直到民國時期，天主教會所倡議本地化神學，依從的即是所謂的「利瑪竇規矩」（La Méthode de Ricci）。

1949年後，中國大陸政權易手，宗教成了一個意識形態問題上相當尖銳的問題，從文化侵略到帝國主義的罪名，都加諸在這個「外來宗教」上，「利瑪竇規矩」已完全不在考慮之內。隨著中共與梵蒂岡關係徹底地絕裂，大部分天主教會的神職人員離開大陸，有一部份的人士隨著國民政府來臺，展開了他們在臺灣的福傳工作，持續對於「本地化」或「會通」此一文化課題的關注，天主教學界仍致力承繼著前輩們的工作，從會通、本位化到宗教交談，造就了于斌的「祭天敬祖」、羅光的「生命哲學」、李震的「有神論的人文主義」、張春申的「氣的靈修神學」等等。

作為一位從事哲學研究的天主教學者，沈清松對於「會通」的課題也做出了一些貢獻。早期的他主要關注於科技與人文的關係，採取的

是對比的方法，思想成果即表現在《為現代文化把脈》、《解除世界魔咒》、《物理之後》¹等，診斷並深刻的回應科技和現代化帶來對人文世界的挑戰，指明哲學如何為現代人找到精神的出路；後期的他則面對全球化打開跨文化及宗教交談的平臺，以其外推的精神對基督宗教與中華文化置於脈絡化中進行會通，將此會通之旨指向終極真實、指向天主。

貳、「會通」

徐光啟曾提出「欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯」²。翻譯是一種溝通、相互的理解，是一切交流的基礎，徐光啟在〈刻幾何原本序〉中說到：

顧惟先生之學，略有三種：大者修身事天；小者格物窮理；物理之一端，別為象數，一一皆精實典要，洞無可疑，其分解擘析，亦能使人無疑。而余乃亟傳其小者，趨欲先其易信，使人繹其文，想見其意理，而知先生之學，可信不疑，大概如是，則是書之為用更大矣。³

一些論者以為，在與傳教士的交往中，徐光啟僅僅關心西方科學知識的引入，因此，就其所言的會通，指的是將西學譯為漢文的工作。然而，作為一位入教的士大夫，徐光啟當然也關心宗教信仰知識方面的

¹ 初版時間，分別為：《為現代文化把脈》，臺北：光啟出版社，1985年、《解除世界魔咒：科技對文化之衝擊與展望》，臺北：時報文化出版，1984年、《物理之後：形上學的發展》，臺北：牛頓，1987年。

² 歐幾里德著，徐光啟、利瑪竇合譯：《幾何原本》，南京：金陵書局，1865年，見「原序」。

³ 徐光啟：〈刻幾何原本序〉，收入李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年，頁80-81。

學習與攝取，因此除了西方的科學知識，西方的修身事天之學也應有所關注。也許因為他身具官職而更在乎經世之學，更多關注於「實學」方面的會通，也就是更熱切於翻譯西學的工作，將西方科學知識傳給中國；相較之下，他認為天主教教理與中國傳統倫理思想相符，因而不存在著急切會通之需，所以才在「天學」的會通上著墨不多。

事實上，徐光啓也闡述了他對於天主教的理解和認識，傳教士不遠萬里東來，是因為「彼國教人，皆務修身以事上主，聞中國聖賢之教，亦皆修身事天，理相符合，是以……欲使人人為善，以稱上天愛人之意」；天主教「能令人為善必真，去惡必盡，蓋所言上主生育拯救之恩，賞善罰惡之理，明白真切，足以聳動人心，使其愛信畏懼，發于由衷故也」。因此，天主教的教理同中國傳統倫理價值是相互符合的，「間嘗反覆送難，以至雜語燕談，百千萬言中，求一語不合忠孝大旨，求一語無益於人心世道者，竟不可得」；天主教的一切戒訓規條「悉皆天理人情之至」。⁴

然而，「會通」之舉在傳教士那裡，更多是在「天主之學」上，相較於西書的翻譯，天主教理的思想著作的闡明，更具深意。⁵其實，西方科學知識之引入，相較於宗教思想的傳播，在中國可能遭遇的衝擊或許沒有那麼地大，理由是前者更多是與實用性或工具性的需求有關，屬於「末」或「用」；然而，由於天主教思想與中國傳統倫理的「會通」，反而更易引起爭議，因為中國固有的傳統是「本」、是「體」，如果說兩者「相符」，那麼天主教思想就可以取代中國傳統倫理，楊光先的「不得已」也就不會是無中生有或小題大作，因為它已然動搖著「國本」。⁶因此，當儒生表示中國傳統倫理與天主教思想根本對立的想法時，一方面是認為中國傳統無須與天主教思想會通，中國傳統自足完善，無需「補益王化，左右儒術，就正佛法」，更不必要「補儒易

⁴ 徐光啓：〈辨學章疏〉，收入李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注》，頁 63-64。

⁵ 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店出版社，2006 年。

⁶ 楊光先，陳占山校注，《不得已》，合肥：黃山書社，2000 年，頁 237-266。

佛」，另一方面則是強調兩者的差異以至於會通是不可能的，甚或是兩者只能擇其一，以免「多一位基督徒，則少一位中國人」。

傅佩榮曾在〈中國思想與基督宗教〉一文中提出會通的「十大基點」，列舉了如：「性善論與原罪說、自力與他力、內存與超越、天人合一與神人合一、孔子與基督、儒家的仁與基督的愛」等等。⁷會通即是「會合疏通」之意，之所以需要會通，正是表明了其間確實存在著差異，如《肇論》所曰：「同我則非復有無，異我則乖於會通」⁸，因此希望通過會通來消除之間存在的障礙、化解衝突，更重要的即是企圖說明兩者的差異並非無法溝通，疏通異說異義而調和其矛盾，以求呈現其間真正之意義，因為倘若經過進一步深究，很有可能一般所認為的差異也非想當然地，彼此或有矛盾之處，究明其義，會合疏通也不無可能。有趣的是，天主教這邊大都主張「相融」，非天主教這邊則更多主張「殊異」。⁹

長久以來，尋求觀念或義理的同一性作為會通，天主教學者尤為積極循依「利瑪竇規矩」。然而，很多時候這些努力在非天主教界中看來更多是「比附」，根本談不上是「會通」，甚至懷疑他們對中國經典的解釋有著根本的障礙，其目的是「傳教」，不是曲解就是誤讀，於是「補儒」補過了頭，變成了「易儒」。¹⁰

在會通的問題上，沈清松表明不從義理的同與異來理解，更願採以現象學和實用論的進路。儘管「體驗與行動若無觀念，終將成為盲目的」，「觀念若無體驗與行動，終將成為空洞的」，沈清松強調會通應以共同面對的生活世界與現代化處境作深入思考：

⁷ 傅佩榮：〈中國思想與基督宗教〉，輔仁大學《神學論集》第 32 期，1977 年 7 月，頁 214-216。

⁸ 「中華電子佛典協會」電子佛典資料庫：CBETA 2024.R1, T45, no. 1858, p. 159b29-cl.

⁹ 臺灣學界就曾存在過「輔大派」與「鵝湖派」的對立。

¹⁰ 據筆者觀察，曾有一段時期，新儒家對具天主教背景的（輔大）學者所做的中國哲學相當地鄙視，認為那些經過他們「洗禮」後的中國哲學都很有問題，甚至，在一次關於「康德與中國哲學」（1990 年）的討論（於耕莘文教院舉行），最後還搞得雙方關係非常的對立。

與其在「天道」與「上帝」、「性善」與「原罪」的觀念上面爭執不已，不如將共同的焦點集中在如何協助人類對應此一現代化處境，並且在這種對應當中，重新汲取各自傳統中內部最好的觀念、價值與實踐的泉源，甚至進而將這些觀念在共同的脈絡中加以釐清。¹¹

換言之，所謂的現象學和實用論的進路，即是首先要把握到我們共同所遭遇的問題，基督教與儒學的會通即是共同協手地解決這些問題。因此，思想或觀念的價值即在於它是否可以回應我們的問題，尤其是現代化所帶來的負面後果，作為同樣具有傳統思想資源的基督教與儒學，它們也都面對相同的挑戰，傳統思想觀念是否有會通之必要，即在面對現代社會的宰制性、異化和虛無主義時，可以對此做出批判並予以克服。

顯然地，這樣問題意識是以「為現代文化把脈」、「解除世界魔咒」為旨，同時，它更是沈清松循依著梵二以後的精神而來，「關心現代人、超越現代性；分享後現代對現代性的批判與質疑，更批判後現代思潮的偏差」。¹²因此，如果會通著眼於回應現代化的問題，即是展現基督教或儒學在現代社會處境中可以取到的作用是什麼。沈清松認為，這兩大思想傳統都有豐富的思想資源足以去應付共同的「對手」，尤其對現代人而言，他們更關注的是如何在現代社會中不失去人性、價值與意義。沈清松對於現代社會的診斷，即是表現出哲學家為文化醫生的天職，傳統思想的資源即是提供一種可能的出路，為走出現代社會所帶來的困境，尤其緊隨著現代而來的後現代，沈清松仍不改其批判的本色，倡議「建構的後現代」，其目的還是在批判、質疑和否定之後尋找正面的價值。¹³

¹¹ 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年，頁131。這種觀點，同樣反映在「耶佛交談」上：「必須把它們放在現代與後現代的生活世界脈絡與人類的共同處境之中」，見沈清松：《對比、外推與交談》，臺北：五南，2002年，頁484-485。

¹² 沈清松：《士林哲學與中國哲學》，北京：商務印書館，2018年，頁484。

¹³ 沈清松主編系列叢書名為「建構後現代叢書」，不論宗教或傳統思想，

沈清松拋棄了過往比較哲學的進路，因為這種思考只不過是一種用以強化自身優越性的思考，也就是「你有，我也有」（too-ism）。相反的，他轉向強調超出自身文化和限制，並考慮其可普化（universalizability）的跨文化哲學。¹⁴直接地說，外推精神即是跨文化哲學，所謂可普化，並不是指理論的可普化，而是實踐的可普化，所以沈清松才認為，出於關切人的命運與發展，可普化的指導行動即是實踐的外推，因此它是會通的共同起點。¹⁵

由於認為，傳統之所以能夠作為一種思想資源，不論是基督宗教或是儒家哲學，即通過外推精神所開展出來的，其脈絡化即是現代世界，因此，會通在沈清松那裡並不是基於信仰或傳統的負擔，而在於對現代人的負責，因此他不是為了宗教或傳統進行辯護，也不是為了化解兩造的衝突而做調解人；相反的，在他看來，不論基督宗教與儒學，能解決或回應我們的問題，才足於說明它的價值，「在實際的行動和生命的體驗當中，基督宗教和儒學思想所含有的真理，將可以相逢，一起合作，即使仍各自保存了許多差異，但這些差異只會增加彼此的豐富」。¹⁶可以這麼說，沈清松所倡議的對比哲學可以作為會通的方法，即兼顧差異和互補、連續與斷裂的辯證，以克服從二元對立來理解基督宗教與儒學的關係，從對比到外推，由外推到交談，均與會通有關，而非為了比較。

作為一位自覺地以哲學家為文化的醫生為天職的學者，現代性問題一直是他所思考與批判的，不論對科技的批判或是對文化的會通，沈清松的問題意識始終與現代社會的發展問題有關，因此可以明白何以一本關於形上學發展史的書交給牛頓出版社出版，而且還核意題名作《物理之後》。¹⁷早期沈清松關注於科技與人文的對話，其對比方法的應用即為此對話而成；後期沈清松則致力於宗教交談，其外推即作為對比方法的再推進，這已不是一般意義的對話或交談，而是通過了

都以相互尊重、相互交談、相互豐富來擴大論述的基本原則。

¹⁴ 沈清松：《跨文化哲學與宗教》，臺北：五南圖書，2012年，頁13。

¹⁵ 沈清松：《跨文化哲學與宗教》，頁19。

¹⁶ 沈清松：《傳統的再生》，頁148。

¹⁷ 沈清松：《為現代文化把脈》，頁229-246。

交談把相互理解作為化解現代性困境的一種基本意向，換言之，外推是作為一種確立起攜手合作之可能性而努力，也是價值和倫理可普化的條件。總之，沈清松認為，宗教之間可以通過解決問題的態度來開啟交談，一是顧及脈絡或處境，一則是相互開放並彼此豐富，這是他所理解的「會通」的真義。

參、「天儒會通」

經過診斷，沈清松認為現代化有三個弊端：一、主體過度膨脹，形成宰制；二、客觀化、非人化過程加深，造成異化；三、理想價值的幻滅，形成虛無主義。¹⁸沈清松特別強調，基督宗教與儒學同樣具有開放的人文主義精神，作為有神論的基督宗教，其本質即是向超越開放，由超越而內在，儒家則表現為由內在而超越，他們對人的生命共同地關懷和尊重，以避免人與人、人與自然的疏離，造成異化的後果。基督宗教與儒學的人文主義精神使其具有共同行動的可能。¹⁹

面對現代性，沈清松持批判的態度，但又不完全否定現代性，正如現代主體有趨於自我膨脹之勢，但那只是代表著主體遭到扭曲，形成異化或宰制的結果。事實上，這些後果是可以獲得糾正的，而傳統思想正是一帖良藥，因此會通的目的即是解決時弊、解救人性。換言之，現代社會最大的病症即是「人的危機」。

現代與傳統的差別，即在於前者突出了主體的地位，主體逐步地形成自我中心主義，形成對他人或自然的宰制，最著名的莫過於就是康德所說的那句名言：「知性為自然立法」。現代標示著人的發現，但人卻成了中心，這樣的中心主義實是以封閉的態度對待殊異的事務，置身於臺灣的脈絡，沈清松指出現代民主社會底下的人，極容易以「尊

¹⁸ 沈清松：《傳統的再生》，頁 132。

¹⁹ 關於「開放的人文主義」精神，明顯受到李震的影響，而且，李震對於虛無主義的反省和批判，基本上即是一種人文主義的視角，以審視何以有神論對現代世界如此的重要，見其著《人與上帝》系列著作。

重個人」為藉口而變成「自私自利」，又或在群眾運動中陷於盲目地從眾心理，從而又失去了個人的尊嚴。理由是現代世俗社會經「解除魔咒」後，傳統崇高的價值理想已不復存在，個體陷入茫然，生命失去意義，因而造成虛無主義的感受越發強烈，在追求利益與價值迷失之下，一切問題的核心即源於個體與終極價值的關係斷裂了，所以才對個體的認知和理解也越形困難。

沈清松認為，基督宗教與儒學對於人性尊嚴和價值理性有著共同美好或理想的主張。關於基督宗教與儒學對於人性論的「會通」，沈清松提出「人的可完美性」（perfectibility）來作為一種外推的意義。²⁰原始儒家思心，無論孔子、孟子或荀子，他們都重視人的可完美性，與近代民主社會所強調的個體性（individuality）不同。事實上，個體的價值與權利是最低限度的道德，若要適切地發展政治上的民主，生而有之的個體性首先必須獲得肯定，人的可完美性則是必須建基於此之上的，個人的價值從基本權利進而擴充至人的實現其完美性。²¹因此，這也就是在現代社會中人性攝取傳統價值資源的情況下的一種上升之趨，可完美性在現代性的意義下做如是的理解。

綜合上述，「性惡論」和「性善論」之說恰好不是兩造的衝突點。相反地，在對比哲學之下，基督宗教與儒學都肯定人的可完美性，但前者多了對人的有限性的把握，可完美性與有限性並不矛盾，「性惡論」並不否認人追求善的價值的努力，因此算不上是一種對人性的消極性態度；相反的，正是這樣對待人性在實現過程中不可或缺的對比性理解，警示人的有限性，反而能突出一種批判性。會通是「在表面的差異或對立的情境中發現互補性，一方面尊重差異，一方面尋找互補」，在面對共同的問題時，可以攜手合作，提醒人們必須認識到自己的有限，進而更為謙卑，彼此相互尊重，再者也因為相信人有追求完美的心願，不斷地超越自己，當然這裡的可完美性即在於具備了向絕對他

²⁰ 傅佩榮提出「人性向善」論來解釋儒家的人性論，以修復了「人性本善」對基督宗教所造成的根本性衝突，沈清松對於傅佩榮的解釋表示肯定與支持。傅佩榮提出會通的十大基點，他的《儒道天論發微》和《人性向善論發微》（副標：傅佩榮人性向善論之形成、論證與應用）二書，即是處理其中兩大核心問題。

²¹ 《傳統的再生》，頁 90-93。

者或終極實在的開放態度，用沈清松的哲學方法而論，即是需要具備外推的精神。

沈清松指出，傳統儒家思想一向以人為中心，對於其立基於宇宙或超越的基礎則鮮少論及，然而，面對現代社會主體越發膨脹，有必要發展作一個開放、整全的人文主義。換言之，這樣一種「觀乎人文，以化成天下」的倫理精神是非常有價值的，如此才能超越現代社會過分重視人的個體性，拋棄商業社會過分功利化所導致的自私自利或物化，為現代人生活注入人性所具有的創新性與關係性。沈清松以人的可完美性來解釋儒家的人性論思想，這種對人的重視來一種開放、整全的人文主義思想。人的可完美性即是追求更高價值的實現，因而人和人、人和物、人和天有著一種「正德、利用、厚生」的生活態度，這種態度為現代物化的社會注入更多人性的互動與關懷，甚至形成一種價值的創造，以克服隨之物化所帶來的虛無主義。²²

沈清松對於人性論的解釋，即是放在現代社會的脈絡中來理解，這也就意味著不論是基督宗教或是儒家，他們必須能夠回應民主、科技等現代性所引生的問題。他所言的會通，即是使傳統（基督宗教與儒家）經由現代的詮釋為現代文化注入活力，因此把握認識現代社會及把握到現代生活的困境是非常必要的，因為任何的創造性詮釋都來自於對現代性的批判開始，所謂「傳統的再生」即是在現代的生活脈絡中找到它回應現代問題的價值和力量。²³人的可完美性就像人性向善論一樣，從一種動態或發展的關係去理解人性，以避免落入一種封閉的態度中。現代社會以認知和權利主體為要，表現為以人為中心，「可完美」或「向善」揭示了人性的有限，同時也敦促人性的基本堅持，人不是絕對的美好，但人應該或可以追求美好，這裡所謂的美好並不限於個人的道德而言，它把視域指向現代性的困境，美好意味著價值的存在，以及人通過了對人性中的善的堅持以表現對於理想價值的追求，免以物化、宰制和虛無徹底地吞食了人性。

綜合上述所論，在會通的問題，沈清松更關心的是共同關懷，以及共同投入世界以解決現代以至或後現代所帶來的種種難題，特別是虛

²² 沈清松：《傳統的再生》，頁 6。

²³ 沈清松：「自序」，《傳統的再生》，頁 3。

無主義、宰制和異化對人的價值所構成的危害和扭曲，因此會通之旨或目標即更為明確，更顯示其價值。所以，在外推的精神方面，會通更強調的是實踐外推，基督宗教與儒學和語言外推方面，仍朝以實踐外推為旨，如果欲再到本體外推，在宗教或信仰上則是在靈修或神秘體驗中與終極真實的相遇上，這一切仍與實踐外推有關。

換言之，無論中國的思想傳統或是基督宗教，他們無例外地都重視實踐，但是其實踐不應只是宗教內的，根據外推精神，它要「推己及人」、「愛鄰舍」甚或「愛敵人」，也就是在實踐行動上都脈絡化。當天主教神學追求本地化時，它應該是指脈絡化、處境化，當前實踐外推的場域或情境，即是關照到現代以至於後現代所遭遇到的挑戰，所以，古老的宗教或傳統之所以生生不息，之所以仍存在著極大的價值，即在於它能夠對當前的生活世界注入創造力和批判力，走出虛無主義的幽谷。

沈清松認為，現代社會的日愈複雜化及其引起的弊端，使得人文生活中的倫理也受到威脅，人類的生存越來越忽視了人與人之間的相互肯認的倫理價值，結果形成了相互鬥爭，因此要尋求價值倫理在現代社會秩序中實現一種比生存更高的價值，就必與確立一種「生命共同體」的精神。²⁴基督宗教與儒家在面對現代社會的非人性化或扭曲，更應該會通作「生命共同體」，避免走向「最後一人」的命運，造成欲望最終獲得勝利。總之，基督宗教和儒家儼然成為了生命共同體，一方面為傳統注入活水，一方面則可以解決時弊。²⁵

肆、會通與終極真實

²⁴ 沈清松：〈由歷史的終結跳躍到歷史的開端〉，收入正中書局主編，《存在·希望·發展：李登輝先生「生命共同體」治國理念》，臺北：正中書局，1993年，頁120-121。

²⁵ 這種從實用論或合作解決共同問題的宗教交談理論，與保羅·尼特（Paul Knitter）的觀點非常的相近。

早期的思想論述中，沈清松很少論及宗教交談，原因可能是其論著的内容還是相當哲學性的，但後期的論著中，甚至將把外推推向宗教交談，連早期的對比哲學亦可以作為宗教交談的方法，晚近出版的一本書書名，也加上冠以宗教交談之名。究竟何以宗教交談成了沈清松晚期思想如此顯著的主題？

宗教交談可以說是梵二以後天主教思想的主軸，也是開啟天主教步入現代的重要思想態度，此處所言的宗教交談當然不限於「諸宗教間」的交談，它更廣泛地觸及到「諸思想或意識形態間」的交談。沈清松提及宗教交談，與他發展外推精神有密切的關係，不論自覺或不自覺，他的外推精神隱然地將他與天主教來華的經驗連繫了起來，其思想表現出繼承了這份共同的遺產，因而成為一位「中華新士林哲學家」。²⁶

沈清松對天儒會通的處理，從早期的對比哲學到外推，基本上即是要擺脫從義理方面著手的會通，而晚期的外推，則是朝以本體的外推為其終極關懷。換言之，不管對比或是外推，它們都強調了動態的關係，這種動態的關係更重視的是在何種脈絡中進行會通，也就是針對其共同遭遇或問題做出應對。後期沈清松把他的外推精神，更是具體地表現在宗教交談的問題上，更說明了他始終都關注天儒或基督教與中國哲學會通的問題，並從實踐外推、語言外推到本體外推。

無疑地，在天儒會通或外推的做法上，沈清松也是採取一種「補儒」之立場。他向漢語的讀者表示，中國傳統思想需要補充，補充那屬於基督宗教思想中具有超越向度，同時他也向漢語讀者解惑，為那些對於基督宗教的理解有所錯誤之處提出糾正。沈清松是一位形上學家，他對問題的思考總會回到存有的問題中進行，他的倫理思想、批判理論、行動哲學等都與形上學思考中對於神性終極真實（天主）的探尋有關，這同時也是據稱作「士林哲學家」的基本關懷。沈清松在其身前最後一本著作《形上學》，對中國哲學中的終極真實有著極為重要的強調。換言之，如何表現為一種開放的人文主義之姿，即在於向

²⁶ 劉千美：〈慷慨外推與多元他者：沈清松與中華新士林哲學〉，周明泉主編：《邁向多元他者：當代中華新士林哲學及其發展》，新北：輔仁大學出版社，2021年，頁34。

終極真實開放，正如各個傳統不論是一神論或是多神論，不同的終極真實但能彼此豐富，避免排他主義，避免走向衝突。²⁷

《中世紀哲學精神》是沈清松極為少數的一本譯作，他為該書作了一篇譯序，其標題為「中世哲學精神與中國哲學精神的會通」。我們注意到此文也標以「會通」之名，然而，他更多是站在中世紀或天主教哲學的立場上批判中國哲學，正確地說是批判中國思想界對士林哲學的誤解，尤其無法認識到天主的思想在自然觀、人性論、科學思想、神秘經驗上的獨特貢獻。²⁸沈清松的意思是，以天主教思想為代表的士林哲學，其最豐富及寶貴的思想即是肯定終極存在或存有本身的無限與完美。

以新儒家為例，沈清松指出其在主體性哲學的奠立中，忽視了他者的向度，尤其忽視了對終極他者的開放態度。²⁹當代新儒家也談超越，但他們說的是「內在超越」，這意味著他們所強調的是一種自我超越，即是在自我之中克服自我的限制，自我同樣的走出自己，但不是走向他人，而是走向超越的自我。作為士林哲學傳統的哲學家，他們對外在超越有著一種更為重視的態度，所以「外在」的超越才是真正意義的超越，它不是放大了的另一個自我，外在的超越是多元他者，亦是終極他者，甚至作為一個位格性存在的他者，他者是我們無法越過去變成和他一樣的，所以超越總是外在於自我的，他不是從自我那尋獲的，因而也就不是「內在」的超越。無疑的，新儒家思想是一種使自己適應現代性的哲學，他們在西方近代主體哲學的框架下來會通中西方

²⁷ 沈清松：《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，臺北：臺大學出版中心，2019年，頁252-256。

²⁸ 沈清松：〈譯者序：中世哲學精神與中國哲學精神的會通〉，《中世紀哲學精神》（臺北：國立編譯館，1987年），此文後亦收入於《士林哲學與中國哲學》，頁512-514。

²⁹ 沈清松：《跨文化哲學與宗教》，頁222。本人對於新儒家所做的批判，尤其針對道德主體論、天人合一論、內在超越等，從神學作出對比，通過「愛」來超越主體的自我中心性，見曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁544及以下。拙著2000年臺北版收錄於沈清松主編的「建構後現代叢書系列」之第一本，沈師還特別為此書撰寫了一篇序言。

哲學，同時也將中國的道德的主體轉化成權利與認知主體（一心開二門），是中國哲學現代化的努力成果。³⁰換言之，新儒家所發展出來的中國哲學，未能對現代性的弊端做出反應，主要的原因是他們仍停在維護或解救傳統的命運而努力，也就是致力於使中國哲學成為「現代性的哲學」，當然，他們更不會覺得有必要面對（西方）現代之前的思想傳統，因為他們已步入了現代性，無需回望西方的老路或傳統（中世紀或希臘）。

士林哲學之所為士林哲學，即是秉持著中世紀哲學遺產，視天主作為一切形上學的基礎，以無限而完美的存有者的存在為依準。天主一方面透過超自然的啟示而昭顯於《聖經》和福音，進入其選民的歷史之中；另一方面，又以自然的啟示而顯示於各民族的歷史文化、經典文物所顯示的求道歷程中。因此，士林哲學的「超越外推」是此哲學的根本核心，中華新士林哲學亦然。³¹

天主教哲學言天主，並不因此貶低人的價值，相反的，正是通過的天主，人的地位反而提高，因為：

一切存有者，只要存在，便按其存有的程度而肖似天主。中庸謂人「贊天地之化育，與天地參」，士林哲學則認為人是天主持續不斷的創造工程的贊助者。這就是士林哲學所持的真正的、完整的人文主義。³²

這個觀點源於人是天主按祂的肖像（Imago Dei）所造，因而人也分享到了天主的美好，儘管也不否認人的有限，但卻是恰如此份地看待人，

³⁰ 參見〈為中華文化敬告世界人士宣言〉。注意，新儒家代表牟宗三也講「會通」，見《中國哲學十九講》、《中西哲學之會通十四講》、《中國哲學的特質》等。

³¹ 兩本研究臺灣士林哲學發展的代表著作，都同樣的把握形上或「超越」對中國哲學的貢獻，參見樊志輝《臺灣新士林哲學研究》，（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2001年）和耿開君《中國文化的「外在超越」之路——論臺灣新士林哲學》（北京：當代中國出版社，1999年）二書。

³² 沈清松：《士林哲學與中國哲學》，頁507。

人不被詆毀，也不過分高估，這樣的人文主義精神才能免於人的自暴自棄或是自我神化。

沈清松以為，作為與中國哲學會通之意，即是表現這樣的一種人觀，而它又是建基在以天主為形上學的基礎上：

人雖有限，卻根源於無限，並邁向無限，但人並不消失在無限之中，卻有其自由與獨立地位；神超越一切，但又內在於萬物，並不因其超越，就貶低萬物；亦不因其內在，就致令萬物喪失其個性，反而以其無限的愛提升萬物，曲成萬物。³³

沈清松在多處提到，天主教是一個善於外推的宗教。天主創造世界，即是源祂的慷慨並形成外推，因而祂走向這個世界，以祂的肖像造了人。從「救贖論」來看，天主降世為人，又是一次的走出，走向世人，並以慷慨就義的方式犧牲自己，徹底地外推。當然，在基督宗教與儒學的會通上，基督宗教首先把自己介紹給中國，這種外推策略從語言外推、實踐外推到本體外推，接近彼此的距離，因而在中國哲學史上成就了明清時代的「天主教哲學」。

沈清松在其生前完成的最後一本著作《形上學》一書中，勾勒出了形上學探究與終極真實的問題，他特別提到宗教交談中的神性終極真實，其對儒家在終極真實的思考上，無疑地做了極佳的「補儒」的工作。沈清松承認，相較於其他的中國思想，儒家的終極真實概念最為豐富，天、上帝、中、誠、太極、理等，不一而足，³⁴然而，不論是終極真實或神性真實，沈清松尤其強調其位格的重要性：

神性終極真實有如對比的張力：一方面要有位格，雖然這位格並不是我們所想的位格，不是我們所想的能知、能愛者，但祂應該有某種位格性，是一個精神體。如此方能滿足人內心最後的期盼，更不會讓人終止於自我封閉，而能有與談者。可另一方面，這位格者一定有很深厚的非位格性，無論在宇宙的法則或在密契經驗裡，都顯示出非位格神性極真實的模態。可見，

³³ 沈清松：《士林哲學與中國哲學》，頁 514。

³⁴ 沈清松：《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，頁 59。

終極真實並不純然是非位格的，也不純然是位格的。這兩者之間有一種對比的張力存在。³⁵

然而，中國哲學的終極真實，主要是非位格的，明顯缺乏位格性。由於缺少了這種對比的張力，很難形成一種走出自己的精神，因此僅僅有著極高明、玄妙的非位格性的終極真實是不足的，無疑的，基督宗教的傳統正好可以做作為一種「補充」。

沈清松認為，儒家的終極真實是非常豐富的，在儒家思想史上有著多方的變化與發展，它同時也體現為一種儒家的形上學。然而，在多神論的背景下，儒家的終極真實更多是表現為一種人文性的，因此，其宗教性的部份則變弱，同時，作為人性的來源，終極真實則被賦予了道德義，這在原始儒家的形成過程中，包括孔子、孟子都表現出如是的思想，可惜，這種終極真實到漢代後即消失了，到了宋明情況略為改變，不論以「太極」或「以心即理」為出發，都就人性的價值和目的來把握作終極真實，以之作為先驗的、形上的終極真實，一概不離人的道德意志。³⁶

終極真實是人內心最深層的需要，是人性的一種虔誠嚮往，在現代社會中更顯重要，以拯救人性的墮落和扭曲。不論是基督宗教或是儒家，其作為一種傳統，有其歷史的經驗和差異性元素，然而，人對終極真實的態度若是開放地，就能彼此欣賞、彼此學習，以至彼此豐富，所以它無礙於人忠於自己的神性真實，通過了交談，走出自己、走向他者，最終是走向終極真實。沈清松對儒家思想中的終極真實的理解，未見得會為其他儒家學者尤其是新儒家所接受，他的解釋更多是代表其士林哲學的關懷，以外推的精神來促成「天儒會通」或基督宗教與儒家的宗教交談，這種努力明顯是一重「補儒」之舉，這與利瑪竇以降所有的中華士林哲學家的思想志向是一致的，以形上學對神性存有者的追問或探問，即作為面對當代社會或全球化尋找一條超越的道路。³⁷

³⁵ 沈清松：《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，頁 251。

³⁶ 沈清松：《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，頁 59-63。

³⁷ 見《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，臺北：商務印書館，2014 年，一書。2001 年，沈清松在輔仁大學發表了一篇〈從後現代省思天主教來華外推策略〉，這時他剛到多倫多大學不

伍、結語

全球化的時代，一方面宗教間關係日愈緊張，多有衝突，另一方面也日愈多有接觸，形成溝通對話。這也意味著，化解衝突和團結合作在宗教間更顯得重要，因而外推作為一種會通，也就是現在所說的「宗教交談」。「外推要求不自限於自己一向的範圍，而要不斷走出熟悉性，不斷向他者開放，不斷重新脈絡化」，全球化即是當前宗教交談或會通的脈絡或處境。³⁸

正因為避免化約他者的他異性，同時也守護他者的超越性，這是外推的超越向度，而且，是一種慷慨的外推精神，因而也為跨文化或跨宗教的「跨」奠立方法論上的存有論基礎。³⁹根據外推的精神，走出自己、走向他人，即是意味著一種超越，超越自我；然而，在此僅僅是超越自我顯然還是不夠的，因為真正的超越是對他者的慷慨或開放，不應把他人視為另一個自我，形成對他人的宰制。

我走出自我，走向你；你也走出自己，走向我，從而形成交談，以致彼此能相互理解、相互豐富。當我們進行相互外推時，要透過把自己的語言翻譯成對方的語言或對方能理解的語言、通過把它放入彼此實踐的脈絡或經由彼此的實在本身、終極實在或生活世界的迂迴，使各自的科學、文化、宗教、生活世界能夠獲得彼此的理解。這一外推過

到一年的時間，這個問題意識的發展最終成就了《從利瑪竇到海德格》一書的出版，與他在政治大學期間作為「文化醫生的哲學家」的思想趣向明顯不同，轉型作「跨文化」的宗教交談者，同時他向天主教來華歷史中去尋訪外推的經驗，並理解在此脈絡中所遭遇到的問題。這篇文章之後以〈基督宗教、外推與中國化〉為題收入《對比、外推與交談》（2002年）一書，亦收入於《沈清松自選集》（2005年）中。比較費解的是，2017年出版的《返本開新論儒學：沈清松學術論集》中有一篇題為相似題目的文章：〈外推精神與基督宗教中國化〉，但其內容則完全不同。

³⁸ 沈清松：《對他者的慷慨：從外推精神看中華文化與基督宗教》，沙田：香港中文大學崇基學院，2004年，頁7。

³⁹ 鄧元尉：〈沈清松的多元他者與列維納斯的第三者之對比〉，見於《邁向多元他者：當代中華新士林哲學及其發展》，頁159-175。

程，不僅要在日常生活、科學研究、文化和宗教生活中進行，更要在經濟、政治、外交生活中運用，因為其中涉及不同政黨、利益集團、政府和人民等，皆必須不斷致力於溝通，以便達到相互理解、相互豐富，而不是相互衝突甚或戰爭。⁴⁰

外推與慷慨、接納異己有關，這一切都始於交談。如果對話者本身沒有參與終極實在的體驗，宗教交談往往會流於膚淺表面。我們對於終極實在的體驗，如果確實是終極的，就該具有可普化性和可分享性，否則若只自我封閉地一味堅持自己的真理唯一，這至多只能是宗教排他主義的一個藉口而已。⁴¹

沈清松自幼於天主教教會的生活中，受到其虔誠的外公和母親的影響，且立下做修士的志業。教名作「文生」的他，經恆毅中學、輔仁大學、魯汶大學，其哲學養成與學習都一直浸淫在天主教的氛圍和思想中，他認真地譯出吉爾松（Etienne Gilson）的《中世紀哲學精神》，代表他對天主教哲學傳統的認同與重視，因為「士林哲學的精神給了他穩當的基礎」。⁴²

基督宗教具有一種大公精神（Catholicism），而且，這種大公精神即是一種外推精神，就如天主降身為人一樣，祂將自己賜給了世人，表現為一種走出自己、走向他人。這個穩當的基礎，即是存有論的基礎，這方面正是中國哲學所缺欠的。中國哲學是從價值理想來確立起宇宙論和人性論，結果其宇宙論無法獲得伸展，形成創造力，同時在人性論方面則變成狹隘的人文主義，封閉於體會與實踐之中，無法克服或超越環境的限制，最終造成價值的崩潰。⁴³這一切的問題即是沒有明顯的存有論基礎，價值理念缺乏可反省性和批判性的向度。說到底，中國哲學少了超越性的向度，士林哲學的本體外推如何為中國哲學注入超越的精神，成了當代跨文化下的中國哲學所當認真面對的問題。

列維納斯（Emmanuel Lévinas）指出，「他者的關係不屬於存有論範疇。與他者的關係被稱作宗教，其原因是，他者的關係未被化約為

⁴⁰ 沈清松，《跨文化哲學宗教》，頁 29。

⁴¹ 沈清松，《跨文化哲學宗教》，頁 27。

⁴² 沈清松，《士林哲學與中國哲學》，頁 516。

⁴³ 沈清松，《士林哲學與中國哲學》，頁 508。

他人的形象，而倒是被歸結為他者的祈禱。言說本質是祈禱。」⁴⁴基督宗教的超越向度不是一種高高在上、絕對者的姿態，所以天主不是形上學根源的「天外之神」(*deus ex machina*)，或是海德格所批判的「存有一神學—邏輯構成」，我們即不會向祂祈禱，也不會對祂唱讚美詩。源於天主的慷慨，祂的道成肉身是向與他的祂異的人開放，但是其超越性，天主從創造到降生為人，都是一種外推。作為人，我們也向天主張開口，向天主祈禱，這是一種源於向天主開放的外推精神；作為基督徒，一生以此為志：愛天主、愛（敵）人，與人交談，向人講述天主。

引用書目

專書

- 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》，臺北：臺灣學生，1990 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生，1974 年。
- 李震：《人與上帝》共十卷，新北：輔仁大學出版社，2005-2011 年。
- 沈清松：〈由歷史的終結跳躍到歷史的開端〉，收入正中書局主編，《存在·希望·發展：李登輝先生「生命共同體」治國理念》，臺北：正中書局，1993 年。
- 沈清松：《士林哲學與中國哲學》，北京：商務印書館，2018 年。
- 沈清松：《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，臺北：臺大學出版中心，2019 年。
- 沈清松：《沈清松自選集》，濟南：山東教育出版社，2005 年。
- 沈清松：《物理之後：形上學的發展》，臺北：牛頓，1987 年。

⁴⁴ Levinas, "Is Ontology Fundamental?" [1951], Eng. tr. M. B. Smith and B. Harshav, in *Entre nous: on Thinking-of-the-other* (New York: Columbia University Press, 1998), p.7.

- 沈清松：《返本開新論儒學：沈清松學術論集》，貴陽：孔學堂書局，2017年。
- 沈清松：《為現代文化把脈》，臺北：光啟出版社，1985年。
- 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，臺北：商務印書館，2014年。
- 沈清松：《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年。
- 沈清松：《解除世界魔咒：科技對文化之衝擊與展望》，臺北：時報文化出版，1984年。
- 沈清松：《跨文化哲學與宗教》，臺北：五南圖書，2012年。
- 沈清松：《對比、外推與交談》，臺北：五南，2002年。
- 沈清松：《對他者的慷慨：從外推精神看中華文化與基督宗教》，香港沙田：香港中文大學崇基學院，2004年。
- 紀爾松（Etienne Gilson）著，沈清松編譯：《中世紀哲學精神》，臺北：國立編譯館，1987年。
- 徐光啟，〈刻幾何原本序〉，收入李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年。
- 徐光啟：〈辨學章疏〉，收入李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年。
- 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店出版社，2006年。
- 耿開君：《中國文化的「外在超越」之路——論臺灣新士林哲學》，北京：當代中國出版社，1999年。
- 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生，1985年。
- 傅佩榮等：《人性向善論發微：傅佩榮人性向善論之形成、論證與應用》，臺北：立緒出版社，2021年。
- 曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 楊光先，陳占山校注：《不得已》，合肥：黃山書社，2000年。

劉千美：〈慷慨外推與多元他者：沈清松與中華新士林哲學〉，周明泉主編：《邁向多元他者：當代中華新士林哲學及其發展》，新北：輔仁大學出版社，2021 年。

樊志輝：《臺灣新士林哲學研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2001 年。

歐幾里德著，徐光啟、利瑪竇合譯：《幾何原本》，南京：金陵書局，1865 年。

鄧元尉：〈沈清松的多元他者與列維納斯的第三者之對比〉，周明泉主編：《邁向多元他者：當代中華新士林哲學及其發展》，新北：輔仁大學出版社，2021 年。

Emmanuel Lévinas, "Is Ontology Fundamental?" [1951], Eng. tr. M. B. Smith and B. Harshav, in *Entre nous: on Thinking-of-the-other* (New York: Columbia University Press, 1998) .

期刊論文

唐君毅、張君勱、牟宗三、徐復觀：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》9 卷 1 期，1958 年 1 月，頁 2-21。

傅佩榮：〈中國思想與基督宗教〉，輔仁大學《神學論集》第 32 期，1977 年 7 月，頁 214-216。

會議論文集

沈清松：〈從後現代省思天主教來華外推策略〉，輔仁大學校牧室主辦，《公元 2000 年基督信仰之生命力研討會》，新北：輔仁大學，2001 年。

學術網站

中華電子佛典協會（CBETA）與法鼓文理學院（DILA）：CBETA 線上閱讀（CBETA Online Reader）官方網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw>

初稿收件：2024 年 7 月 1 日 審查通過：2024 年 8 月 30 日

作者介紹：輔仁大學哲學系教授

通訊地址：新北市新莊區中正路 510 號（輔仁大學哲學系）

電子郵箱：121022@mail.fju.edu.tw