

叢書主編◆沈清松

對比、外推與 交談

沈清松◆著

建 構 後 現 代 叢 書



對比、外推與交談

沈 清 松 著

比利時魯汶大學哲學博士
多倫多大學中國思想與文化講座教授

五南圖書出版公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

對比、外推與交談 / 沈清松著. -- 初版. --

臺北市：五南, 2002[民 91]

面；公分

ISBN 957-11-3033-8 (平裝)

1. 哲學－論文,講詞等 2. 宗教與哲學
－論文,講詞等

107

91016987

1BQ3

對比、外推與交談

作 者 沈清松(104.1)

編 輯 文采工作坊

出版者 五南圖書出版股份有限公司

發行人 楊榮川

地 址：台北市大安區 106
和平東路二段 339 號 4 樓

電 話：(02)27055066 (代表號)

傳 真：(02)27066100

劃 撥：0106895-3

網 址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：wunan@wunan.com.tw

顧 問 財團法人資訊工業策進會科技法律中心

版 刷 2002 年 11 月 初版一刷

定 價 650 元

有著作權・請予尊重



自 序



多倫多大學中國思想與文化講座教授

沈清松

自近代世界形成以降，世局的發展是由西方文明所主導。近代西方自文藝復興之後，崇尚人的主體性；十六世紀的科學運動，更帶動了人類征服自然、宰制人群，遂使人有了自主甚至自大的憑藉。工業革命使人類能運用技術征服自然，並肇始了人與人之間的異化；啟蒙運動更以科技進步作為人類進步的衡量，自此人類既因昂揚理性而偉大，亦因貪物逐利而卑鄙。不幸的是，西方的科技表現為船堅砲利，打出中國自十九世紀以來承受的苦難，至今未息。

然而，西方近代文明在第一、二次世界大戰之後，其社會與文化已然陷入危機。西方近代以「主體的自主」、「二元的對立」與「分割而宰制」為主調的文化，迄今已然問題叢生，甚至日趨沒落，世人對此早已有所警覺，勢必要改弦更張。就此而言，「慷慨的外推」、「多元的對比」與「充量的和諧」勢將成

為下一世紀甚或今後數世紀的指導精神，其中各種價值與信念的相互交談、相互豐富，勢將成為世界文明的根本風範，尤以宗教交談最為深刻。

收在本書的文章，是從我近十年餘來所寫的部分學術論文中選編而成。雖然文章往往因應不同的學術場合而撰寫，但其中仍然有著一貫的線索。大體說來，我自從七十年代末期提出「對比哲學」的方法、歷史與存有三層架構，用以探討中、西哲學、科技與人文、傳統與現代等種種問題。到了八十年代後期，又逐漸發揮「外推」的策略、方法及其哲學意含，所處理的問題範圍，從科際整合、文化交流，一直延伸到精神治療。到了九十年代，我更將對比的方法運用到宗教的交談上，延續我在先前已經進行的儒家與基督宗教的交談工作，繼續處理了佛教、儒家與基督宗教……等的交談問題。如果說宗教涉及人與終極實在與絕對他者的關係，則在此一層面上所討論的交談問題，也可以說涉及了交談最為深沉的意義。

按照文章的性質，本書內容大致分為相互連貫的四編。第一編以「傳承、脈絡與方法」為主題，從釐定當前所謂「後現代」的正負面意義，回顧近五十年來中、西哲學的發展，加以評介與檢討，突顯當前現代與後現代連續與斷裂的張力，藉以定位當前哲學思考的脈絡與方向，在其中脈絡化中華文化的未來，顯示本人對中華文化前景的關心與觀點，並交代本人的對比法、詮釋學方法、現象學方法與其他當代哲學方法，以及本人對建構實在論「外推」策略的新解與發展。一般而言，本世紀興起的種種思潮，都是以人為中心，無論是西方的現象學、存在主義、詮釋學、新馬克思主義，結構主義、批判理論、解構論，乃至後現代主義，或港臺的新儒家，都甚為關注人自身，然而，人越只思考人自身，人的問題越不可解。為此，本人認為「外推」是解決人類困境與哲學問題的靈丹。所謂「外推」，便是——不斷自我走

出，走向他人，走向社會，走向其他學科、其他文化，走向自然，走向理想與神聖的動力，其中蘊含著願意自我走出的原初慷慨，並藉此而在相互豐富之中完成自我。

第二編以「自然、科技與人文」為題。科技快速而巨大的發展，已經在二十世紀成為人類歷史與文化發展的主導因素，際此二十一世紀，更將進展神速，改變人類的生活與命運。科技既讓人能朝向宇宙延伸，又使人破壞自然生態的均衡。今後如何透過哲學反省，拓深而非淺化科技的發展，注入科技以人文精神與倫理實踐，使其成為合人性的科技，勢將成為人類文明發展的重要課題。今後科技應以中國哲學「如其所如」、「物各付物」、「盡物之性」、「參贊天地」為其理想。本編從檢討二十世紀初期中西科技互動典範開始，繼而討論自然與心靈的關係之重建，分析中西自然觀，兼論科技所需的人文精神，進而立基於中國哲學，探討科學的新典範，並從哲學角度省思資訊科技及其所需的人文精神。最後，並從意義、溝通與生命實踐三個層次，探討恢復心身健康的復全之道，以人性之整全發展為開放的人文精神之所寄，該文亦是本人以對比、外推與交談的哲思，試圖轉化心理分析與精神治療之作。

第三編以「文本、詮釋與重構」為題，主要是以中國哲學家的文本資源為主，作為自家隨時可以取用的資源，偶亦兼及與西洋哲學文本之對比，透過詮釋與重建，期盼在「現代」到「後現代」的張力脈絡中，提供來自自家傳統的明燈。本人在這方面的工作還在繼續進行之中，由於篇幅所限，此處僅選擇本人對儒家、道家的詮釋與重構，主要涉及孔子、老子、莊子與朱熹等大哲，僅求能豎立典型，指點路徑，而不求其完整，也無法完整。此外，也呈現本人對於佛經中的〈法滅盡經〉和聖經中的〈致希伯來人書〉的詮釋與思考。佛教是在中國外推成功的例子，早已成為中國文化本身的資源；基督宗教則仍在做外推的努力，可為

他山之石。這將導入下一編宗教交談的主題。

如今，世局已然踏入了後殖民時代，由於歷史意識的覺醒，使得各民族的自主意識高漲，加上知識與創造機制的增加，使得不同的社群更有機會宣洩其文化表現並發揮其文化特色。哲學是文化的靈魂，哲學家的典型與文本是文化的富藏，唯有不斷的與其他傳統交談，對自家資源不斷予以詮釋與重構，才能使自家的精神生命永續發展，一如莊子所言「指窮於為薪，火傳也，不知其盡」。

第四編以「虔誠者的相遇：關於宗教交談」為題。如今，世界已然踏入多元文化的時代。值得注意的是，多元文化的最重要因素在於宗教。自二十世紀末期起，無論西方或東方社會，皆可以看到某種宗教復興運動，許多人藉著宗教信仰來填補心靈的空虛。二十一世紀，將可預見宗教將扮演更重要的角色。就此而言，對宗教的哲學反思與宗教之間的交談將成為多元文化的核心問題。在我看來，宗教的交談應該本著面對無窮終極真實的謙沖，相互豐富，相互尊重；各宗教尤應鼓舞人的本有向善之性，昂揚人性光輝與高尚價值，協助人類步出當前虛無主義的幽谷。中國哲學一向揭露人性理想，振奮人性本然動力，如儒家所謂「人人皆可以為堯舜」，道家肯定「萬物皆由道所生且皆各秉其德」，佛教所謂「眾生皆可以成佛」等，應可為典範。本篇從全球化與可普化倫理開始討論，進入宗教交談的主題，並以佛教的「覺悟」與基督宗教的「救恩」為例，用佛教與基督宗教來例釋宗教交談的精神。由於基督宗教是西方深層文化的主流，過去基督宗教與中國文化彼此做了許多相互接近的努力，但仍難免有許多的誤會、衝突與悲劇。今後與中國與西方文化的交流，勢必建立在更正確的相互理解之上，是以本編收入〈基督宗教、外推與中國化〉一文，檢討基督宗教進入中國初期的外推策略，可為今後借鏡。本編論及有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題，作

為今後宗教研究與教育的參考，以人文價值為起點，將可進入宗教價值；以內在為動力，人終可趨向超越；以有限為起點，生命終可指向無窮。為此，本篇將終之以對密契論的討論，以人雖可超越名言而融入終極實在，但仍是以交談為中介，與表象、身體有密切關係。人與終極實在的關係，終究是一種融入式的互動，一種交談的關係。

由於「虔誠者的相遇」涉及人類交談最為深沉的意義，第四篇的內容也可以是為我在思考的「交談」關係的癥結與試金石。

本書共計二十三章，其中有二十一章的內容，將以《從對比到外推》為名，在大陸的山東教育出版社出書，唯約定該書僅限於大陸以簡體字出版。為了方便繁體字的讀者，本人特徵得五南出版社的同意，加入第二十章「覺悟與救恩——佛教與基督宗教的交談」與第二十三章「表象、交談與身體——密契經驗的哲學探討」，使交談部分的内容更為豐富，並取名《對比、外推與交談》，納入本人主編的「建構後現代叢書」中出書。讀者可注意，此所謂「對比、外推與交談」，非僅止於並列之意，而是有著由對比到外推，由外推到交談的動態發展。

我要特別感謝五南出版社發行人楊榮川先生和副總編輯王秀珍小姐的慷慨與專業，使得本書還能以繁體字的形式與讀者見面。他們在出版界中表現的這種遠見與熱誠，正是建構後現代的重要動力。希望他們為此付出的心力，能夠獲得豐盛的回報。

作者序於多倫多大學

2002.8.30

目 錄

自 序

第一編：傳承、脈絡與方法 ————— • 001

第 一 章 在批判、質疑與否定之後——後現代的正面價值
與視野 003

第 二 章 創造性的對比與中國文化的前景 025

第 三 章 近五十年來中西哲學的回顧與展望 051

第 四 章 解釋、理解、批判——詮釋學方法的原理及其
應用 091

第 五 章 體驗與建構——從卡納普到建構實在論 115

第 六 章 科際整合與建構實在論 137

第二編：自然、科技與人文 ————— • 157

第 七 章 二十世紀初期中西科技互動典範評議 159

第 八 章 論自然與心靈的關係之重建 177

- 第九章 中西自然觀的哲學省思——兼論科技所需的人文精神 199
- 第十章 科學新典範探索——一個立基於中國哲學的思考 225
- 第十一章 資訊科技的哲學省思 247
- 第十二章 復全之道——意義、溝通與生命實踐 273

第三編：文本、詮釋與重構 ————— • 295

- 第十三章 盈溢於主體性與相互性之外——對中、西哲學「慷慨」之德的省思 297
- 第十四章 德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義 317
- 第十五章 建構體系與感謝他者——紀念朱子辭世八百週年 347
- 第十六章 郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論 371
- 第十七章 莊子的道論 403
- 第十八章 末世與希望——對〈法滅盡經〉與〈致希伯來人書〉的詮釋與思考 429

第四編：虔誠者的相遇：關於宗教交談 ————— • 457

- 第十九章 全球化、可普化倫理與宗教交談 459
- 第二十章 覺悟與救恩——佛教與基督宗教的交談 483
- 第二十一章 基督宗教、外推與中國化 511
- 第二十二章 有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題 533
- 第二十三章 表象、交談與身體——密契經驗的哲學探討 555

附錄：幾點進一步的說明——答覆高凌霞教授 575

中文人名索引 ————— • 579

外國人名索引 ————— • 582

003

目

錄

第一編

傳承、脈絡與方法

第一章

在批判、質疑與否定之後

——後現代的正面價值與視野

一 引言

自近代以降，隨著現代性在近代世界中的興起，已經有著對於其中的理性、主體與表象的批判。^①然而，現代性依然繼續成長，直到成熟，甚至出現對之的種種不耐，引發更多的質疑、批判，甚至否定。第一次世界大戰可以說是歐洲人從現代性之夢中震驚的契機。誠如孔漢斯（Hans Küng）所精闢地指出的：「隨著市民社會和以歐洲為中心的世界在第一次世界大戰中崩潰，這時即已能看到現代的根本性的破裂。」^②然而，由於現代化歷程中人性異化的加深，對現代性質疑與否定的聲音愈發宏亮，在七、八十年代出現了後現代文化思潮，直到電腦科技的大幅發

①我在〈從現代到後現代〉一文中曾舉藝術史中包虛（H. Bosch）和布魯格爾（P. Bruegel）為例，說明近代初期已出現與主體、表象與理性的主流文化異類的思想。沈清松，〈從現代到後現代〉，《哲學雜誌》，第4期，1993.4，pp.4-25。

②孔漢斯（Hans Küng），《世界倫理構想》，周藝譯，（香港：三聯書店，1996），p.5。

展，出現了資訊社會。於是，在西方近代的民族國家與資本主義市場之上，出現了以資訊為主的嶄新互動方式，從此明確的標示出後現代對於現代性大為不同的新興遠景。

我在本文中，雖然也有必要精簡地陳述後現代對於現代性的批判、質疑與否定，藉以勾勒出後現代的否定性特徵，然而，我將更致力於掌握後現代究竟標示出什麼大不同於現代性的新遠景，提出什麼新的生活方式與倫理原則。換言之，我將從哲學上來討論，在後現代對於現代性的批判、質疑與否定之後，究竟還帶來了什麼正面的新視野？

我之前曾在〈從現代到後現代〉一文中，將後現代定義為「對現代性的批判、質疑與否定」。當時我所謂的「後現代」也是在文化的意義下來理解的，尤其是在文學、建築、藝術、大眾文化等領域，最為明顯，其後逐漸擴散至社會與政治思潮，也冠以「後現代」之名。按照我的看法，後現代並不是現代的結束，而是現代的延續與加深，並因而產生的不滿與反動；然而，在此延續歷程中也含有某種斷裂。我所謂的「延續」是指後現代有一些因素是現代精神本身的繼續，無論它接受或不接受，意識得到或意識不到。例如，尖銳的時間意識、批判與標新立異的精神。我所謂的「斷裂」，是說後現代對於現代的本質、現代之所以為現代的「現代性」（modernity），要提出批判、質疑和否定，並進而提出嶄新的生活方式與倫理原則。

誠然，每一個新時代的興起，在空無依憑的情形下，都會重返過去，尋求資源。例如近代初始，文藝復興的主要精神是「人的再生」和「古典的再生」，肯定人的尊嚴與價值，並重新回去詮釋古希臘的人文精神。又，在近代的理性主義框限於啟蒙運動之後，浪漫主義興起，針對啟蒙運動的狹隘理性加以反動，於是重新回去詮釋中世紀的浪漫主義因素。同樣，「後現代」在精神上也溯源前現代，甚或也表現近代出現的「矯飾主義」（Manner-

ism) 的意味。「後現代」繼承了「現代」那種標新立異、不可協調的精神，甚至表現為「反現代」，然而，事實上這種反動的精神早就存在於「現代」之中。所謂「後現代」對我來說並不是「現代」的結束，而是對於現代的困境和弊端所作的質疑、批判和否定。顯然，所謂「後現代」必須牽連著「現代性」來界定。

二 現代性的基本構成

關於「現代性」為何的問題，可以用三點來說明：

(一)現代性包含了以「人」為主體的「主體哲學」(philosophy of subjectivity)。文藝復興針對中世紀來界定它自己，崇尚人的主體的覺醒。近代哲學之父笛卡爾(R. Descartes)以一句最簡短明白的話，說出近代精神：「我思故我在」(Cogito, ergo sum)，宣告了整個近代哲學的基礎：人是認知的主體。經驗主義的洛克(J. Locke)、柏克萊(G. Berkeley)、休謨(D. Hume)等人，也都肯定人是認知的主體。此外，自然法學派宣告了人是「權利」的主體。近代藝術家或道德學家突顯了人是「價值」的主體。可見，「人作為認知、權利和價值的主體」這一基本肯定，是整個近代文化及其中科學、藝術、社會制度、政治制度的根本精神所在。康德(I. Kant)賦予人的主體性以一先驗的哲學依據。他的三大批判分別闡述了人作為認知、道德與品味的先驗主體性。黑格爾更把這一主體性擴充成為「精神」，認為精神可以在時間中展開，最後甚至可以成為「絕對精神」。即使後來祁克果(S. Kierkegaard)與馬克思(K. Marx)對黑格爾(G. W. F. Hegel)多所批判，仍離不開主體哲學的範疇。近代哲學思潮可以說是主體哲學的延伸、反省、擴充和回流。

(二)現代性表現為一種「表象」或「再現」(representation)的文化。在近代世界中，人以自己為主體，以自然世界為客體，

而主體透過建構種種表象來表現自我、知識或控制客觀世界。在認知上，無論印象、概念、理論，都是「表象」，人藉以認識世界，甚至進一步控制它，於是乎「表象」變成主、客之間的重要中介。「表象」有兩層意思，一是「代表」之意，像科學理論、藝術作品是作為世界的代表，代議士、政黨是作為民意的代表；一是「表演」之意，理論、作品或議會是用濃縮的方式表演了世界的狀況。總之，「表象」兼具「代表」和「表演」之意。近代世界所追求的，不論科學、藝術、社會組織或政治，都是表象的文化。「表象」文化可以說是「現代性」的根本因素。

(三)現代性是一「理性化」的歷程。這點已由韋伯(M. Weber)和哈柏瑪斯(J. Habermas)等人指出。韋伯認為現代化最重要的特徵就是理性化。哈柏瑪斯則認為「理性化的歷程」是走向有規律的控制，開始於一種專業分殊的過程，也就是科學、藝術和規範三者的分立。哈柏瑪斯說：「此種對於文化傳統的專業處理突顯了文化這三個面向的每一面向的內在結構。於是出現了認知工具、道德實踐結構與美感表現的理性結構，每一個都在專業人員的控制之下。」^③三者逐漸獲取它們的自主性，各自按照本身規則來進行。其次，「後現代」所針對的理性，特別是指「工具理性」。現代社會中價值理性愈來愈萎縮，而工具理性愈來愈膨脹，使得人們沒有什麼值得獻身的理想。所謂工具理性就是按照一個行為可否有效達到目的來決定其是否理性，科學和技術更助長了這種風氣，運用各種有效的手段來達到目的，這正是「理性化」嚴重的問題所在，也是霍開默(M. Horkeimer)與阿多諾(T. Adorno)等人批判鋒刃之所指向。

③ J. Habermas, *Modernity-An Incomplete Project*, in H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetics, Essay on Postmodern Culture*, (Washington: Bay Press, 1983), p.9.