

從外推策略看第三千禧年天主教本土化

沈清松

多倫多大學中華思想與文化講座教授

提要

本文的主旨，擬將筆者的外推策略，放在第三個千禧年天主教的本土化脈絡中來考量。首先，我要簡介我的「外推」想法及其相關概念，諸如「內省」、「相互外推」、「多元他者」、「原初慷慨」、「相互豐富」等，並以天主教為最卓越的外推宗教。然後，從外推策略來檢討第一個千禧年景教來華，第二個千禧年中葉利瑪竇開啟近代初期天主教與中華文化互動，以及第二個千禧年末葉于斌與羅光所領導的現代時期。進而，我要提出第三千禧年的大概特徵，指出由全球化而太空化、全面資訊化、俗化與密契化之對比加深等特徵，使得人類不斷跨界域、尋求深度內省、緊密溝通與密契，並討論其中天主教可採行的本土化外推策略。

關鍵詞：外推策略、第三千禧年、天主教、本土化、跨越疆域

投稿時間：2016.5.31；接受刊登：2016.7.12；責任編輯：潘馨逸

壹、引言

哲學家的任務之一，便是在生活世界中抽取越來越可普化的概念，並進行概念建構，以便能指導思想與行動或給予大方向。面對現代與後現代由多元社會所組成的生活世界，我提出「多元他者」概念，而在近二十餘年來，在「多元他者」的脈絡中，發展了一些哲學概念，諸如「外推」、「內省」、「原初慷慨」、「對談作為相互外推」、「相互豐富」等。首先，我用「多元他者」(many others)來代替後現代主義所侈言的「他者」(the Other)，一如德勒茲(Gilles Deleuze, 1925-1995)、雷味納思(Emmanuel Levinas, 1906-1995)、德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)等人所強調。其實，環繞著我們每個人的，並不是抽象的「他者」，而是實實在在的多元他者；至於「他者」則多少隱含某種「自我」和「他者」之間的二元對立。而且「多元他者」有其中國哲學根源，如道家的「萬物」、佛家的「眾生」，或儒家講「五倫」，甚至可增加第六、第七倫等，都是多元他者。更何況，當前在全球化過程中，我們所遭遇到的都是多元他者。

在「多元他者」脈絡下，我提出「外推」、「內省」、「原初慷慨」、「相互外推」、「相互豐富」等概念。簡言之，所謂「外推」是跨越自我，邁向多元他者的行動，其中假定了走出自我、朝向他者的原初慷慨；然外推必須與「內省」齊頭並進；而所謂交談便是一種「相互外推」，期望經此可避免相互衝突，達到相互豐富。基本上，這些概念的提出，對應著以下幾個層面：

- 一、個人修身：從不自私的能欲(desiring desire)出發，開顯為可欲(desirable desire)與所欲(desired desire)¹，本此原初慷慨，發揮仁愛精神，不斷進行外推與內省，層層穿透，日新又新，乃至止於至善。
- 二、倫理與政治：我主張外推、慷慨的倫理與政治，以替代近代以來強調主體性與相互性的倫理與政治，而且認為唯有經過外推，才能完成主體；唯有先行慷慨，才能真正完成相互性，並透過相互外推，達至相互豐富。
- 三、全球化與文明交談：全球化的特性，在於不斷跨越邊界去與不同文明緊密互動，為此我提出外推作為跨越邊界的基本策略，並以相互

¹ 關於能欲、可欲、所欲的性質與關係，參見沈清松(2015: 107-141)。

外推做為文明交談的方法，以便達到相互豐富，避免相互衝突。

在本文中，我要在文明交談的脈絡下，來考量第三千禧年的天主教會本土化。²先前，我在“On the Nestorian Introduction of Monotheism into China (635-845): A Preliminary Evaluation of Its Strategies of Strangification” (Shen, 2007: 15-41)、《從利瑪竇到海德格》、〈論梵二之後天主教的本地化：以中華士林哲學的努力為例釋〉³等著作中，已經將外推概念應用到基督宗教本土化的議題，然就外推的本土化策略本身，則尚未有系統的討論。本文擬將我的外推思想做一整理，來思考第三千禧年天主教本土化的議題。

基本上，我認為基督宗教是一個卓越的外推宗教，尤其在開教時期的聖保祿宗徒是一卓越外推宗徒的典範，使得基督宗教從猶太人傳到外邦人，從猶大省到羅馬，到希臘。其後，在教會的努力下，又發展到整個歐洲，從原先敘利亞、波斯到整個亞洲，到南美洲、北美洲……，到世界各地，不斷外推，這是教會史上的實情。(Shen, 2013: 53-74)

在教義上，天主創造萬物的原初慷慨，以及耶穌為救人類而犧牲性命所表現的自我犧牲之慷慨精神，以及「你們要往普天下去，向一切受造物宣傳福音」(谷 16:15)的訓示，在在都顯示基督宗教是一個卓越的外推宗教。這種慷慨與外推的精神，正可以帶給自漢唐以來，逐漸內在化、主體化的中華文化以最佳來自他者的福音。然而，自景教傳入中國而被稱為「三夷教」之一以來，至今已十三、四個世紀，基督宗教仍被一般中國人視為外國教。對於一個如此卓越的外推宗教，到底問題出在哪裡？

基本上，外推與相互外推都是出自原初慷慨，而原初慷慨的動力是來自「無私的愛」(agape)，並成就能兼顧為人與為己的「仁」。「無私的愛」是福音的精神，而「仁」加上推而廣之的「恕」則是儒家真諦所在。仁本身具有超越藩籬的慷慨力量且兼容相互性，惜在中國歷史過程中偏向僵化的相互性，例如三綱，因而導致其原初慷慨力量萎縮。吾人深盼基督福音無私的愛進入中華，有以濟之。

讓我先說明我的「外推」、「內省」與「相互外推」等概念，再來檢討天

² 本文原為筆者在輔仁大學天主教學術研究院於 2016 年 5 月 27、28 日舉行的「第七屆天主教國際學術研討會——第三個千禧年：教會本地化」中的主題演講，略加修潤而成。感謝陳德光院長之邀，使我有機會藉此討論外推策略與天主教本土化。

³ 2015 年五月講於輔仁大學天主教學術研究院，其後刪減發表於《哲學與文化》，見沈清松(2016: 19-38)。

主教在華的外推策略，並論及第三千禧年的可能做法的大方向。

貳、外推、內省與相互外推

「外推」一詞具有豐富的形上、倫理、宗教意涵，然其策略化、方法化，則和我於九十年代初期與建構實在論的華爾納（Fritz Wallner）教授相遇及爾後的合作很有關係。不過，我早在接觸建構實在論之前，便已經浸潤在儒家的「推」、「推己及人」，「善推其所有」，佛家的「格義」與「迴向」，道家的「化」與「廣」，以及現象學的「同理心」等觀念之中。後來當我接觸到主張建構實在論的華爾納教授所提議之科際整合的知識論策略（Strangification / *Verfremdung*）時，便立即將其翻譯為「外推」，並將之從科際整合的知識論策略，擴大為文化互動與宗教交談的策略，且指出外推需先有道德上的原初慷慨。此外，我並提出外推必須與「內省」並行。因為，若僅外推而不內省，則會自我異化；若僅內省而不外推，則會傾向自我封閉。所以，我以下先談外推，繼之以內省，依順序可以分為語言、實踐與本體三個步驟。

第一步是要進行「語言的外推」，就是把自己的思想與文化傳統中的論述或語言，翻譯成其它思想與文化傳統可以了解的論述或語言，看它是否能藉此獲得理解，或因此反而變得荒謬。如果是可理解的，代表此一思想與文化傳統有更大的可普化性；如果是後者，則必須進行內省和自我批判，而沒有必要採取自衛或其它更激進的護教形式。當然，這其中總有一些不能翻譯的殘餘或意義的硬核，但這部分殘餘或硬核不能夠作為不進行翻譯的藉口，反而，其中可翻譯、共同分享的可理解性，便足以證明它自身的可普化性並邀請更進一步外推的努力。如果人們只能在自己的傳統中誇耀自家的傳統多麼偉大，就像一些國粹派所堅持和宣稱的那樣，這至多只證明了它自身的局限性，而不是它的優越性。

在語言層面，我們需進行內省。首先，反省透過不同語言和言說所表達的不同層面的意義。事實上，我們發現不同語言中有不同語詞都指涉著多少相同或相似的物體，例如桌、椅、床……等類事物；也在同一語言中，發現有不同語詞表達同樣事物，例如晨星（morning star）、暮星（evening star）皆指涉同一顆金星。進而，反省語言表述的限制。換言之，現實存在中總有隱藏的面向，更何況終極真實本身總是不可言盡或無可言喻的，一如老子所說「道可道，非

常道」或莊子所說「不道之道」。

外推的第二步，是「實踐的外推」。藉此我們可以把在某一種文化脈絡中產生的思想或文化價值或表達方式，從其原先的文化脈絡或實踐組織中抽出，移入到另一文化或組織脈絡中實行，看看它在新的脈絡中是否仍然可懂或行得通，或是不能適應新的脈絡，反而變得無效。如果它仍然能起作用或行得通，這就意味著它有更多實踐的有效性與可能性，並在實踐上有更高的可普化性。否則，它就應該對自己的局限進行反省和自我批判。

就此而言，在實踐層面，我們必須內省：人類的意向有許許多多的客化方式，如吃、喝、走路……等等，甚或卓越化而產生德行，如「仁」或「愛」、「義」或「正義」、或各種各類的「禮」，如過渡禮儀、家庭禮儀、國家禮儀……等等。我們必須反省，有如此多種不同價值系統與實踐方式，導致非常不一樣的倫理與文化類型。最後，我們也必須反省所有可經由各種德行、理想與實踐表達的人類價值，終究仍有其限制，不可堅持己見甚或執著。

外推的第三步，是「本體的外推」。藉此我們從一個微世界、文化世界或宗教世界出發，經由對於實在本身的直接接觸，或經由終極真實開顯的迂迴而進入到另一個微世界、文化世界、宗教世界。尤其當在該文化傳統中具有某種宗教向度之時，或者當人們進行宗教間的對話之時，這一階段的外推就顯得特別重要。如果對話者本身沒有參與終極真實及其開顯的體驗，宗教交談往往會流於膚淺，僅止於表面。我們對於終極真實的體驗，如果該真實確實是終極的，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，至多只能是宗教排他主義的一個藉口而已。

在此本體層面，我們也應進行內省。終究說來，終極真實有各種可能的開顯面向，且各有其限度；我們須透過各種不同面向來看待終極真實開顯的可能性，以及最後，所有開顯面向皆有其限度，因為諸開顯面向終究仍非終極真實本身。我們必須指出，終極真實終究仍有其隱藏的一面，不可言喻、不可思議、超越名相的一面，在彼處人往往會經驗到空無、靈魂的黑暗、或無知之雲。

進而言之，思想與文化的交談，應該建立在相互外推的基礎上。詳言之，在 A 和 B 的交談中，在語言外推層面，A 應該把自己主張的命題理念／價值／信仰系統轉換成 B 的語言或 B 能理解的語言。同時，B 也應把自己主張的命題／觀念／價值／信仰系統用 A 的語言表達或轉化成 A 能理解的語言。如果無法翻譯，或翻譯後轉成荒謬，則應自我反省而非怪罪他人。

在實踐的外推層面，A 應該把自己主張的命題/真理/文化表達/價值/信仰，從自己的社會、組織、實踐脈絡中抽出，將它重新放置於 B 的社會、組織、實踐脈絡中，看是否仍然可行。同時，B 也應該把自己的主張/真理/文化表達/價值/信仰等，從自己的社會、組織、實踐的脈絡中抽出，並將它重置於 A 的社會、組織、實踐脈絡中，看是否仍然可行。如果行不通，則應自我反省而非怪罪對方。

最後，在本體外推的層面，A 應致力於經由實在本身的迂迴，如對人、對某一社會群體、對自然，甚或對於終極真實及其開顯面向的親身體驗，進入 B 的微世界、文化世界或宗教世界。同時，B 也應該努力經由實在本身甚或終極真實的迂迴，進入 A 的微世界、文化世界或宗教世界。若行不通，則應自我反省。

參、從外推策略擇要檢討歷代天主教本土化策略

討論重大問題，必須具備歷史意識與認知，否則容易一再犯錯。譬如說，基督宗教自景教入華已近十四世紀，仍然如同佛教初期，被視為一外國教。其主要原因，一定和它來華的外推策略問題有關，需要歷史的考察。相較之下，佛教從一個印度來的「淫祀」（非其所祭而祭之的外來宗教），由於運用適當的外推策略，本土化成功，終究轉變成儒、釋、道三教之一。關於這點，我已有專文處理，此不另贅。（Shen, 2003: 43-62）

在此專論天主教，然並不作完整的天主教史論述，且旨不在評價其成敗，僅選其中一、二事例，藉以說明外推策略。大體說來，可分以下三個時期，謹擇要檢討其外推策略如下：

一、第一個時期：於第一個千禧年中葉來華的景教

關於景教的在華策略之成敗，本人已於“On the Nestorian Introduction of Monotheism into China (635-845): A Preliminary Evaluation of Its Strategies of Strangification” (Shen, 2007: 15-41) 一文中更有為詳細的討論。大體說來，景教在公元 635 年唐朝初期來華，與祆教、摩尼教並稱「三夷教」，意即三個外國教；不幸於公元 845 年武宗滅佛時一併被剷除，淡出中土。至元代景教又以也里可溫的面貌出現，然多限於色目人，且於神學與文化無所建樹。檢討起來，

景教的外推策略有以下問題。

語言外推策略不當，未經語言獲取階段便逕行格義與外推，又無適當的語言秘書協助，缺乏易懂又精準的語言翻譯，反而過度或濫用格義。首先採取佛教語言來翻譯其經典，例如將天主譯為「佛」，稱三位一體為「諸佛」，教士為「僧」，而且譯語不雅馴，例如《序聽迷詩所經》將耶穌譯作「移鼠」，聖母瑪利亞作「未艷」，聖若望作「若昏」……等。其後，發現唐朝皇室宗老子，信奉道教，於是改採道教語言傳經，因而有《宣元至本經》、《志玄安樂經》等經之譯，多用道教語詞，如「道」、「玄」、「玄同」、「無」、「靈臺」等等。可見，景教完全沒有語言內省的能力，也未能以福音無私的愛之論述來轉化佛教、道教的論述，其在語言上由模仿佛教到轉仿道教，並非基於內在反省，而是基於外在環境而做的調整。

就實踐外推而言，景教適應中國的倫理與政治規範，在《序聽迷詩所經》中，明列三事：「一種先事天尊，第二事聖上，第三事父母。」其中將聖上明列第二事，並非以十誡為本，乃遷就政治現實之舉。此外，景教一方面繼承基督宗教利他、慷慨的精神，同情貧弱，進行布施。《大秦景教流行中國碑頌》提及太宗聖諭景教「濟物利人，宜行天下。」⁴但在另一方面，總是呼應政治者多，也因此敵不過政治上的利用。唐室以老子為祖先，藉以提高家族地位，為此信奉道教並進行政教合一，並將景教視為老子西傳之餘緒，「宗周德喪，青駕西升；巨唐道光，景風東扇。」雄才大略的唐太宗，一方面用景教以招徠大唐充斥的外國傭兵、西域商人與使者；另一方面亦用以宣揚國威，甚至將太宗的像畫在大秦寺壁上：「旋令有司，將帝寫真，轉模四壁，天姿泛彩，英朗景門，聖迹騰祥，永輝法界。」時當唐朝盛世，中國充斥著許多外族，在政策上，一時之間曾廣向多元族群、多元文化開放，也了解到景教有助於招徠外國人，安撫多元族群。是以景教終為政治所利用。對此而言，景教既缺乏無私的愛的轉化力量，也缺乏實踐層面的內省。

在本體外推方面，景教對於終極真實的稱名，往往與道教、佛家相混淆。如《一神論》所謂道、妙道、奧道、無、靈府等，或《宣元至本經》中，既用佛教「空昧」一辭以言其真源，又用「無元」、「無言」、「無道」、「無緣」、「妙有」、「非有」、「湛寂然」等道家語辭，其結果是混淆本體。在《志玄安樂經》

⁴ 以上有關《大秦景教流行中國碑》引文，見揭翁紹軍（1995：43-81）、左伯好郎（1996：135-173）。由於所引雜散，不另註明頁數。

論及對終極實在的體驗，亦多用道家的「玄」、「玄通」、「柔、下、無、忍」等語辭，佛家的「遍照」、「假名」、「虛空」、「大慈大悲」等，以及佛道共用的語詞如「虛空」等。⁵這種本體混淆的情形既無助於宗教交談，且會造成自我了解上的誤會，以致景教後來被整合入道教之中。在公元 845 年滅佛兼及三夷教之後，僅存基督徒化的道教徒。可見，由於語言上的誤導與實踐上的偏差，景教也缺乏本體的外推，更缺乏本體層面的內省。

二、第二個時期：利瑪竇於第二個千禧年中葉開啟近代初期天主教來華

由上可見，景教當時最大的問題在語言的外推。由於語言外推不當，造成實踐外推與本體外推的困境。這點當利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）來華時，已注意及之，所以，他們雖自稱「景教後學」，但是他們不但勤習華語、熟悉中國經典，而且邀請高等中華士人，如徐光啟、楊廷筠、李之藻等人與之合作，協助翻譯與達詞。於是，思想交流與問題意識更為深入。

利瑪竇於西方文藝復興，近代思潮初起之時來華，其第一本中文著作《交友論》，提出一個平等交流、相互豐富的典範，開始教會中國本地化的新頁。他說，「交友之旨無他，在彼善長於我，則我效習之；我善長於彼，則我教化之。是學而即教，教而即學，兩者互資矣。」（利瑪竇，1965：212-213）這種平等友善互資論，頗接近我提倡的「相互豐富」的主張。他與其他耶穌會士們擔任中西文化的中介者，不但把亞里斯多德、聖多瑪斯介紹給中國，而且把《四書》與孔子、《易經》與聖君康熙等，介紹給西歐，開啟了中西文化交流的大潮。誠如艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）所言：「使東海西海群聖之學，一脈融通。」（艾儒略，1965：59）檢討起來：

- （一）在語言層面，早期來華耶穌會士的確在語言外推上做了許多努力。他們不但勤習華語、善用華人高等士人，而且在神哲學術語方面與中華經典交談，例如，在靈魂論上，艾儒略在《性學摘述》裡與中國哲學家使用的語詞相互對話，他說：傳統中國哲學有各種名詞來說靈魂：其內神大體，指其靈明之體，本為人之性也。或謂之靈魂，以別於生覺二魂也。或謂之「靈心」，以別於肉塊之心。或謂之靈神、神體指其靈明而不屬形氣者。或謂之「良知」，謂之靈才，指本體自然之靈者也。或謂靈臺，謂方寸，指其所寓

⁵ 《志玄安樂經》見前揭翁紹軍（1995：177-196）。

為方寸之心、為靈魂之臺也。或謂之真我，明肉軀假藉之宅，而內之靈乃真我也。或謂天君，指天主所賦於我以為一身之君也。或謂元神，以別於元氣，二者締結而成人也。大學謂之明德，指其本體自明，而又能明萬理者也。中庸謂之未發之中，指其本體諸情之所從出也。孟子謂之大體，指其尊也。總之稱各不一，而所指之體惟一。(艾儒略，1965：106-107)

從上述種種與中國哲學術語上交流的努力，無論其實質與結果如何，都可以看出，早期來華耶穌會士在語言上進行外推，也頗富於內省能力，可謂勝出於景教之上。

然而，利瑪竇等人所引進的以亞里斯多德的實體論為基礎的名言系統，仍然難以與中國學術語言會通。例如，《名理探》所主張的「主詞+繫詞+謂詞」的語句結構，雖在增廣中國語言上有其助益，且後來在第一部中國語法《馬氏文通》⁶的語範上發揮作用，然而，其與中國古典語文的本有趣味，仍然相去甚遠，甚至延續至今日的語法研究，以致現行語法研究與修辭研究相悖離。吾意以為，中國語文重視動態脈絡主義，強調關係與情感因素，而較不側重謂詞化作用（predication）與語言結構及其邏輯作用，即使在今日有語法的情況，依然如此。

（二）在實踐外推方面，天主教的靈魂論雖然給予個人的獨特性以神學論證，仍然難為主張一心或強調關係的中國人所接受。即使不必像陸象山那樣主張一心論，認為「我的心、我朋友的心、千年前生人與千年前聖人之心，皆是一心」；但仍無法深入相信人與人、人與萬物、人與天的內在關係，與「盡心知性可至於天」的內在超越進路的中國人心。即使當時引進的壓抑式德行論頗能符合於儒釋道克己的倫理學，然仍違背其所推崇的先秦儒家創造的、卓越的德行論。中國人既要力求卓越德行與關係和諧，亦須克己復禮、壓抑慾望，不可偏廢。而且，即使其壓抑的德行論類似明清之際的中國思想，然而其生命目的，仍然迥異：在基督徒而言，是為克己成德，回歸天堂；在中國人則是克己復禮、盡性立命。利瑪竇等人太過強調壓抑的倫理學，其雖以行動體現了文化交流的慷慨，惜並未強調基督徒愛的倫理學，以與儒家仁的倫理學相

⁶ 為馬相伯、馬建忠兄弟所合著。

遇。可見，倫理上的緊張仍在，難以相合。對此，早期來華耶穌會士，似乎仍然缺乏內省。

- (三) 在本體外推方面，利瑪竇《天主實義》以多瑪斯五路證明式的理性方式，證明天主存在，主張一「存有·實體·神學」的終極真實觀，是用理性可以證明其存在的神、以幾何規劃創世的位格神。這大不同於朱熹所言太極是理，或陸象山、王陽明以心為終極真實，揭示非位格、非實體性的終極真實。中國人強調關係，也因此楊廷筠（1562-1627）、夏大常（16??-1698）等人稱天主為「大父母」，更切中中國人的想法。如果當時引進的是希臘教父或拉丁教父，他們文采好，關心人內心體驗，且心懷對奧妙的驚異，有密契論的深度，或許更能親近中國的思想家。或許，當時應該在這方面多從事翻譯工作。可惜當時耶穌會為了表現他們的思想體系與教育體系的科學性、邏輯性與理性，以及自我認識的重要性，而這已涉及文藝復興時期重視理性與主體的近代性精神，因而作出的外推抉擇，以致在內心體驗、心懷奧妙與密契論深度方面，沒有多加發揮，殊甚可惜。可見，早期來華耶穌會士，在本體層面，仍缺乏內省。

三、第三個時期：第二千禧年末葉的當代中國天主教

可惜此一中西文化交流大潮，爾後卻因禮儀之爭，導致禁教並因而中斷。教宗比約十二世（Pius XII）雖於1939年解禁，正式許可中國教友及傳教士祭孔、敬祖，然而在禮儀之爭沉重的打擊之後，中國士人鮮少擔當起融合天主教與中國思想文化的任務。正式解禁之初，他們仍以引介西方為主。若真要說有所突破性的進展，則要從輔仁大學在台復校，使中華新士林哲學在台灣有了新的進展開始算起。這段新的融合時期，狹義上可稱為台灣新士林哲學，然為了考慮同時期海外華人的貢獻，以及中國大陸潛在具有未來性的發展，我仍願意統稱為「中華新士林哲學」，並視台灣新士林哲學為其中最光輝的一頁。

- (一) 在語言外推方面，于斌樞機（1900-1978）的《三知論》和羅光總主教（1911-2004）的《中國哲學史》和《生命哲學》等著作，可以說繼承了利瑪竇等人對於傳統中國哲學和中世紀士林哲學的相

互外推、相互豐富的工作。例如，羅光對於天主的「創造力」與萬物的「創生力」的辨析，認為其間既有區分又有密切關係，以此不但結合了士林哲學與傳統中國哲學的形上學，而且將他們納入互補，協助彼此的形上義理，使其相互豐富。一方面，天主無窮的創造力不斷創造萬物，而創造力本身的無窮動力，可謂「動而愈出」，且天主亦以其創造力參與其所創造的萬物之變化歷程；另一方面，萬物不但各有其創生力，且整體加起來更展現化生不已的歷程，使萬物朝向至善而變化發展。如此一來，天主的創造力是動而愈出，不是不動；萬物的創生力則是出自天主的創造力，且朝向至善的天主而發展，也因此兩者不但不落兩邊，且合為生生不息的創進歷程，增益了整體存在界的豐富性。

于斌、羅光及其後繼，建立了一個既內在又超越的哲學體系，既結合傳統中國哲學，也為超越現代性困局指出坦途。可惜，他們對於現代性及後現代、全球化，乃至引領資訊化的新科技，並未以「時代記號」而多加注意與著墨。處於現代多元社會，甚至後現代不斷解構的社會，不再可能由於說服上層階級，便舉國奉行。中國已然是一現代的多元文化，甚至開始某些後現代跡象，然在多元中仍有和諧的傾向。天主教要學會菁英的語言，也要學會草民的話語。可見，多元的語言外推終不可免。然而天主教在與民間宗教交談、進行外推，以使天主教更獲得本土性方面，甚少嘗試；在針對現代性、後現代甚至後殖民論述方面，更為不足。

（二）在實踐外推方面，于斌樞機的敬天祭祖頗能延續利瑪竇精神，銜接中華文化傳統。為了呼應梵二禮儀本地化的號召⁷，于斌樞機於1968年提倡祭天敬祖，並於1971年春節在師大附中大禮堂舉行祭祖典禮，約有一千多人參加。1972年在台北主教座堂，再度舉行敬天祭祖典禮。其後，羅光校長繼承于斌樞機遺志，民國六十八年春，率全校教職員、工、生於輔大中美堂舉行祭天敬祖典禮，並繼續發揚融合天主教文化與中華文化的理念。

⁷ 梵二重視教會本地化，《禮儀憲章》說：「教會培養發展各民族的精神優長與天賦；在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都惠予衡量，並儘可能保存其完整無損」（37號）。《教會傳教工作》法令也昭示人們瞭解、遵循並醫治保存祖國的傳統文化，並在基督內使之完美，好讓基督的信仰及教會的生活，開始深入社會並轉移風氣（21號）。

與梵二一致，于樞機對於現代性多採取批判的觀點。他對於當時各種文化現象與文化問題皆有深入的觀察。于斌樞機指出，當時的西方文化、歐洲文化已然發生問題。于斌樞機談抽象畫，談披頭，談學生運動，談當時文學與藝術之媚俗，也談及科技發明對於人性的衝擊。他也指出自動化假定了人的道德條件。可見，于樞機未視現代性的種種現象為「時代記號」，他也未趕上全球化與資訊化的時代，然他針對多元宗教的對話與合作的開放態度，頗富先知性的遠見。然而，在學習民間宗教草根性的宗教實踐並進行外推，以使天主教更進而本土性方面，甚少嘗試。

至於羅光總主教本人，則是以謙虛與仁愛的倫理學與宗教實踐，邁向與萬物、與人、與天主的共融，並在其中實踐愛的倫理學與謙遜虛己的修養，或許提供了一種超越現代性困局的契機，惜於現代性與後現代、後殖民的實踐處境，未能有所著墨。

（三）本體外推方面，由於語言外推上成功地與傳統中國哲學結合，以及實踐外推進行敬天祭祖，以致在本體外推上似乎有相當的進展，顯示在本體外推上的內省能力大為勝出於第二千禧年中葉。不過，于斌樞機雖先知性地開始了宗教合作與交談，後來並沒有延續下去，殊甚可惜。於是，宗教交談轉為學術化，譬如由輔仁大學宗教系所在聘任師資與開設課程方面，包含了佛教、道教與民間宗教，非常值得珍貴，也表現出天主教的大公精神。不過，在宗教交談的深度上，比較密契論仍有待加強，以便增加彼此對於自己所信奉的終極真實的認識。既為終極真實，定有隱微難明，超越名相的層面，且定可允許不同開顯面向，達成相互類似的理解。此外，在社會運動方面，也需要與各不同宗教合作，共同關心需要關心的人或事。

肆、第三個千禧年的特徵

若要從侷限的現在來談論整個第三千禧年，總難免猜天猜地，想像者多，實證者少。為此，我們只能從現有跡象順勢預測。然而，有一條線索，則是昭然若揭的。那就是，古典時期十分重要的「超越」觀念，如今開始在歷史現實中落實了。不但有一不斷跨越疆域的全球化，甚至開始進行太空的探索，而且

在新科技的發展下，人人都手持一機，跨越空間的距離，彼此更密切的溝通，走上全面資訊化。在科學上，新理論不斷否證舊理論，而後又接受新的否證檢驗，在知識上不斷進行超越；在美學上，不再停留於感性的美感，而由超越任何感性成分而轉向崇高。最後，精神的超越不斷指向與終極真實的密契合一，否則於心難安。

一、由全球化轉成太空化

我將當前全球化歷程，界定為（「一個跨越界域的歷史進程，在此過程中，人的欲望、內在關聯性與可普性在整個地球上實現出來，並在現今與不久的將來體現為擴張至全世界的市場、跨國際的政治秩序和文化的全球在地化（glocalism）。」）「一個跨越界域的歷史進程，在此過程中，人的欲望、內在關聯性與可普性在整個地球上實現出來，並在現今與不久的將來體現為擴張至全世界的市場、跨國界的政治秩序和文化的全球在地化（glocalism）。」（沈清松，2004：109-112）在全球化的同時，一方面在地化的歷程也不斷加深，文化與精神事業將更為多元化，而本地化的工作仍需繼續進行；另一方面，太空化勢將拉開目前全球化的視野，人將面對更多的多元性與更嚴肅的多元協調問題。說到太空化，在新的千禧年中，人類在科技上一定會達到太空化的夢想。至於是否能達到太空移民的地步，那要視客觀上有否適宜人居的其他星球而定，而主觀上則視人類科技是否達到所需水準，這些都仍有待觀察。無論如何，展望無垠的太空，誠然是人類未來的可能性之一；然而，我們只有一個地球，愛護地球，保護地球上的生命，仍是居於與太空化相互對比的情勢，至於環保工作，無論在太空或在地球，皆屬普世化的要求。

二、資訊全面化

目前傳播科技與電子網路科技的迅速發展，使得資訊化已經某種程度改變了人的生活與人機關係。自本世紀開始，電子網路甚囂塵上，人人皆有 ipod，iphone，甚至連偏僻的鄉野也都人手一機。網際網路與物聯網改變了人們的生活，網路的生活已經變成一種文化。自省與聯繫，由於資訊化而普遍地成為可能。在今天，網路成為人們生活世界的重要成分，人們在其中與遠方的朋友相會、買書訂票、買衣服購物，上課與教學、分享興趣與觀念。換言之，網路再也不只是溝通的工具，而已然演進為一種文化環境。電子世界穿透了日常世

界，它再也不是我逃脫現實的一扇門，而是豐富人們彼此溝通、建立關係的身心延伸。由於此一聯繫網路，即使遠方的陌生人也可能成為我的近人，就教會生活而言，也改變了傳統上教區或堂區的畫分。

資訊勢將替代物質，而其中「資訊乃由智慧者提供」將呼之欲出。(Dembski, 2014: 17-23) 資訊全面化所促成的溝通、交流乃至遠近的親密關係，離宇宙的共融甚或存有的共融 (Being as Communion) 還相去甚遠，離聖若望所見的新天新地也仍遙遠，除非其中愛的力量增強並且普及，然而，總是給予人以嶄新的可能性。這將深刻地改變目前教區的地理區分，也因而影響福傳，不再只透過媒介傳播基督徒的福音和教會的訓導，而且更要將此福音和教導整合到資訊文化環境中。這在神學上也有深入的影響，甚至已有某種網路神學出現。⁸ 基本上，存在界就是一廣義的關係網路，而基督信仰本身就是在此網路中天主與人溝通的歷史。

三、世俗化與密契化的對比

一方面，自西方近代興起以降的世俗化過程會不斷加深，誠如泰勒在《世俗時代》(A Secular Age) 一書中，以精細的歷史和哲學分析所指出的，「幾乎每一個人都會承認，尤其在西方，我們是生活在一俗世化的世界。」(Taylor, 2007: 1) 換言之，幾乎整個世界，特別是在西方，人們的信仰受到挑戰，有信仰者都不能如往日一般單純的、素樸的信仰了。其實，無論有神論或無神論，只要是作為一種信念，都不再只是單純地、素樸的信仰而已。世俗化持續提供更多元的嶄新選擇，無論是宗教的、靈修的、反宗教的、虛無主義的，總之，生命意義的另一種選擇，且都有條件，並均屬偶然性。可以說，世俗化就是沉溺在有條件的偶然性之中，且不願離此另求超越。

另一方面，對比於此，當前人類正經驗到精神上不斷的超越，企求親近終極真實。在關於知識「真」的經驗上，人類於科學上正經驗到舊理論不斷被否證，而新理論不斷勝出，又再度經歷否證的過程；在道德「善」的經驗上，人們在越來越緊密的聯繫和越來越多的自由中，其倫理道德處境亦有所改變。在藝術「美」的經驗上，人們不斷超越感性的美感，而轉向崇高的經驗。越來越多的人們，愈發企求終極真實，根據「人會渴，就證明有水」的類比，顯示終極真實並非遙不可及，而是就在近處、就在心旁。人們心頭火熱，若不得之，

⁸ 例如 Spadaro (2015)。

便心生焦慮；若偶得之，便心生喜悅，且越來越趨近深度，越來越接近終極真實。如此下去，密契化的時代終將來臨。

伍、今後外推作法芻議

建立在前述外推、內省與交談作為相互外推的構想，並據此對天主教在華歷史所做的檢討，以及我對於第三千禧年的投射圖像，我們可以對今後以外推為策略的本地化做法，作以下的建議：

- 一、在語言外推方面，先前第二千禧年中、後葉的語言外推工作，大體上已經奠定了天主教與傳統中華文化結合的基礎，然而面對變動不居、不斷混雜的草根性社會、民間宗教，甚至多元社群，天主教仍不太敢於嘗試外推。至於面對現代性與後現代、後殖民的挑戰，乃至高科技的嶄新經驗，則亦仍外推不足。今後，應致力於一方面陶煉草根性社會與民間宗教中的語言，予以吸納，轉化成基督宗教的語言。另一方面，對於以專業分化為主的現代社會，以及後殖民論述與後現代論述，甚至面對新科技的挑戰，亦須經過一批判性反省的過程，提煉出其中合乎基督福音的語言，用以豐富天主教在神學、倫理、牧靈、靈修上的思想與論述。
- 二、實踐外推方面，可以分就兩部分論之。首先，就中國傳統文化而言，「敬天」、「祭祖」的禮儀，既為涉及中華文化根本的儀式，天主教會應繼于斌與羅光以來的做法，繼續進行公開敬天祭祖禮儀才是。⁹其次，關於民俗與民間宗教部分，應研究合乎福音之旨的禮儀，予以習取並轉化。例如，在民間甚為盛行的媽祖巡行、互訪、謁祖之行，感動許多人心，慷慨跟隨媽祖走一遭。其旨不在於功利，而在與神同行，值得研究，作為外推之參考。其中，亦有由基督宗教的神學、聖人傳和禮儀意義進行轉化之機。例如，由聖母瑪利亞「往見」聖婦依撒伯爾，亦可轉出聖像「互訪」，培養教友與聖母同行的意趣。這點亦可從西歐或拉美等地的聖母遊行來加以參考，並賦予地方特色。在傳統中國文化裡，「社會」既有環繞地方神明的集會與生活世界之意，天主教若真要地方化、本土化，有必要與這一層面的地方動力結合。

⁹ 關於語言外推與實踐外推，教廷應與地方教會通力合作，促成教會本地化。教廷應該更富於彈性、更豐富的地方意識，並允許地方教會更大的自主權。

三、在本體外推，首先，在牧靈方面、應從過去重視「牧」的一面，更加重視「靈」的一面。換言之，除了教友組織、教堂管理、有效經營之外，應該更重視靈修的提升。面對新的千禧年的挑戰，的確有必要加強教友與神職人員的靈修實踐，將靈修提升至密契的層面，尋求與天主親密來往的經驗。

在宗教交談方面，應加強比較密契論的共同研究、視野提升與相互了解。中國哲學重視動態關係的本體論，強調人與人、人與物、人與終極真實的內在相關性與相互感通，這應可與基督宗教相互比較、相互交流。其實，內在相關性與相互感通也是民間宗教經驗的預設。

各大宗教在各種各樣的密契經驗中，皆有對於終極真實本身不可言喻、不可思議、超越名相層面的經驗，也因此有「靈魂的暗夜」、「空」或「無」的體驗，這些體驗似可相互交流，彼此參考。

另一方面，在天主教而言，基督的降生成人，道成肉身，可以說是肯定了宇宙，肯定了物質世間，也肯定了身體。雖然說，資訊與智慧勢將替代物質與身體，然而道成肉身的真理以及新天新地的企望，仍是天主教的基本教義，也因此，身體終不可輕視。一方面，身體就是聖殿，須敬謹清淨以待之，提煉身體的精神意義；而儀式涉及身體的姿勢、祈禱與美化，今後應加強禮儀的改革，在其中表現多樣與豐富的文化、神學、靈修的意涵。然而，肯定「世界」當然不只是指現象學所論己身（*corps propre*）的世界，也不只是指全球化的世界，而是指宇宙論的世界，也就是當前人類正在向它進展的太空，乃至於全宇宙。甚至，如果天外有天，人外有人，我們也應思考，應如何慷慨向他們外推，以及體現交談作為相互外推，和他們建立仁愛與和平的宇宙，邁向新天新地，是所至禱！

參考文獻

- 左伯好郎 (1996)。《景教碑文研究》。東京：大空社。
- 艾儒略 (1965)。《西學凡》，收入李之藻輯，《天學初函》。台北：學生書局。
- 艾儒略 (2002)。《性學辨述》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 6 冊。臺北：臺北利氏學社。
- 利瑪竇 (1965)。《交友論》，收入李之藻輯，《天學初函》。台北：學生書局。
- 沈清松 (2004.6)。Michael Hart and Antonio Negri 著, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press, 2000, 478pages+xvii) 一書書評，《哲學與文化月刊》第 361 期：頁 109-112。
- 沈清松 (2014)。《從利瑪竇到海德格》。台北：商務印書館；沈清松 (2016)。《從利瑪竇到海德格爾》(簡體字版)。上海：華東大學出版社。
- 沈清松 (2015)。〈身體、社會參與和靈修〉。《輔仁宗教研究》第31期：頁107-141。
- 沈清松 (2016)。〈論梵二之後天主教的本地化：以中華士林哲學的努力為例釋〉，《哲學與文化》第 43 卷，第 2 期：頁 19-38。
- 翁紹軍 (1995)。《漢語景教文典詮釋》。香港：漢語基督教文化研究所。
- Dembski, W. B. (2014) . *Being as Comunin: an metaphysics of information*. Burlington: Ashgate.
- Shen, V. (2003) . Appropriating the Other and Transforming Consciousness into Wisdom: Some Philosophical Reflections on Chinese Buddhism, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 3(1) : 43-62.
- Shen, V. (2007) . On the Nestorian Introduction of Monotheism into China (635-845) : A Preliminary Evaluation of Its Strategies of Strangification, *Fujen Religious Studies*, 1(1) : 15- 41.
- Shen, V. (2013) . Globalization, Spirit of Christianity and Intercultural Dialogues--Towards an Ethics of Original Generosity and Strangification, *Lumen*, 1(1) : 53-74.
- Spadaro ,A.(2015). *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.
- Taylor, C. (2007) . *Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

The Inculturation of Catholicism in the Chinese Context in the Third Millennium: Working with the Strategy of Strangification

Vincent Shen

Lee Chair in Chinese Thought and Culture University of Toronto

Abstract

With its original generosity, Catholicism has always been a religion of strangification par excellence, spreading Jesus' Gospels to strangers. However, in China, after almost 14 centuries' of effort, Catholicism is still considered as a "foreign religion," as it was when first introduced to China in the 7th Century in the form of Nestorianism. Why? This paper will look for the reasons-why by presenting the ideas and strategies of "strangification" and "self-reflection" on three levels: linguistic, pragmatic and ontological. Then it will move on to examine the major periods of Catholicism in China: Nestorianism in the middle of the first millennium, Matteo Ricci and his Jesuit followers in the middle of the second millennium, and Cardinal Yu Bin and Archbishop Lokuang at the end of the second millennium.

With this historical background, we will proceed to characterize the third Millennium as moving from globalization to spacialization, total informatisation, and contrasting secularity with mysticism. At the end, I will give some suggestions as to how to work with the strategy of strangification on the inculturation of the Catholic Church in the third millenium with these characteristics.

Keywords: Strangification, Third Millennium, Catholicism, Inculturalization, Transcendence