

# 從「外推方法」試論本地化氣神學

鄭維亮<sup>1</sup>

本文探討沈清松所開啓以原初慷慨的精神走向多元他者的「外推方法」，並以此嘗試發展「中華天主教本地化外推的存有氣論」。作者首先簡要說明沈清松的「外推」理論；接著從「語言外推」、「實踐外推」、「本體 / 存有外推」，探討兩者息息相關的關係；最後期能為「本地化氣神學」開啓一條道路。

## 前言

從創二 7「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」，到聖多瑪斯（1225~1274）言之「善散發自己的有或存在」<sup>2</sup>，可說人的「救恩歷程」相當於一個「分享歷程」，其中，無限至善、身為一切「生氣」（創二 7）或「生命福氣」來源的天主聖三，從永恆溢出，以「推己及人」的慷慨精神及方法，創造人成為祂自己的「肖像」（創一 26~27），並無所不在地、不停向人（包括非常珍惜生命中之「福氣」的華人）分享這一口「生命福氣」（創二 7），直到人在天堂裡永遠充滿著祂無限的「生命福氣」為止。

<sup>1</sup> 本文作者：鄭維亮，天主教輔仁大學宗教學系博士畢。

<sup>2</sup> 多瑪斯·阿奎那，《神學大全》第一冊，第一集，第五題，第四節釋疑（高雄：中華道明會與碧岳學社聯合出版，2008），67頁。

本文以下首先精簡地闡明沈清松教授(1949~2018)<sup>3</sup>所謂「推己及人」的「外推」理論<sup>4</sup>，作為本地化外推性的「氣神學」的研究方法之一。接著探討此「外推法」與「本地化氣神學」<sup>5</sup>的關係；之後精要地點出從這「關係」所伸展出來的「中華天主教本地化外推的存有氣論」，即研究「本地化氣神學」最基本的「方法論」。最後作一結語。

## 一、沈清松「外推」的基本學術理論

沈清松的「外推」理論，始源於華爾納(Fritz Wallner, 1945~)教授所建議之「科際整合的知識論策略」(Verfremdung)。沈清松把它翻譯為「外推」(Strangification / Extrapolation)<sup>6</sup>，「並將之

---

<sup>3</sup> 沈清松是敝人 2017 年輔仁大學宗教系博士論文 *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas's Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in the Guanzi's Four Daoist Chapters* 之指導教授。沈清松教授是臺灣雲林人，比利時魯汶大學哲學博士，曾任臺灣國立政治大學、加拿大多倫多大學的哲學教授兼系主任，以及維也納大學與輔仁大學客座教授，除了著作豐碩，他並指導了頗多中英文碩士及博士論文。

<sup>4</sup> 沈清松的「外推」學術理論似可分為前期及後期。前期的「外推」理論可參閱他的兩本著作：《對比、外推與交談》(臺北：五南，2002)及《大學理念與外推精神》(臺北：五南，2004)。後期的「外推」理論則可參：《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)及〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉《輔仁宗教研究》第 33 期(2016 秋)，127~144 頁。本文會盡量引用沈老師更成熟的後期「外推」思想。

<sup>5</sup> 參：拙作，〈真我體認無所不在的天主神性之氣〉《新世紀宗教研究》第十七卷第二期(2018 年 12 月)，35~53 頁。

<sup>6</sup> 基本上，沈清松所謂的 strangification，依照敝人的英文解讀，就

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」<sup>7</sup>。此由華爾納「建構實在論」(constructive realism)所提出的「外推」理論，經其修正後，不外是「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」<sup>8</sup>。沈清松更指出：「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」<sup>9</sup>。

大致上，「外推」可分以下語言、實踐、本體三個層次。

### (一) 語言外推 (Linguistic Strangification / Extrapolation)

沈清松解釋：「每一個學科或研究方案的發現或命題若含有真理，應可以用另外一個微世界 (micro-world) 可以懂的語言說出」<sup>10</sup>。換句話說，「一個微世界所堅持的命題 (proposition)

---

是 extrapolation 之意。為一般讀者，extrapolation 比 strangification 似乎更為一目了然，更容易洞察沈老師的原意。依據 Catherine Soanes, and Angus Stevenson, editors, *Oxford Dictionary of English*, Second Edition, Revised (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 614: “extrapolate (verb)” 就是 “extend the application of (a method or conclusion) to an unknown situation by assuming that existing trends will continue or similar methods will be applicable.” 因此筆者將 strangification 與 extrapolation 兩個英文字放在一起。

<sup>7</sup> 沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，130 頁。

<sup>8</sup> 沈清松，〈自序〉《對比、外推與交談》，2-3 頁。

<sup>9</sup> 沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，130 頁。

<sup>10</sup> 沈清松，〈對比、外推與交談〉，514 頁。

之內容若為真理，則應可翻譯成另一個微世界易懂的語言。若無法翻譯，表示取得該命題的原則與方法有問題，須進一步加以反省與檢討；若可以翻譯，便代表它有更大的真理，因為它可以普遍化，並與別的微世界共享」<sup>11</sup>。

比方說，西方基督宗教微世界所堅信的 Deus / God「概念」，可以在「語言」方面反省地用「推己及人」的「外推法」，把這「神聖概念」作「外推」而傳到中華傳統文化，而將外文 Deus / God 中譯為「神 / 天主 / 上帝」。若無法翻譯，則表示翻譯 Deus / God 為中文的原則與方法有問題，須進一步加以反省與檢討；反之，若可將 Deus / God 譯為中文，便代表 Deus / God 擁有更大的真理，因為 Deus / God 可以普遍化，並與世界上別的微世界(如中華民族)一起共享。同樣，西方文化對 energy 的概念，也可以外推到中華文化「氣」的概念上。

## (二) 實踐外推 (Pragmatic Strangification / Extrapolation)

在「實踐」層面，沈清松闡明說：「藉此我們可以把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」<sup>12</sup>。很明顯，「如果它仍然能起

<sup>11</sup> 沈清松，《對比、外推與交談》，514 頁。

<sup>12</sup> 沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，131 頁。  
參：沈清松，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，6 頁；沈清松在以上兩處的說話差不多一樣。

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」<sup>13</sup>。

譬如，天主是「愛」，也是人實踐「真愛」(Agape: 參: 若壹四 8)<sup>14</sup>的最佳標準。因此，作為受造者，人的「救恩歷程」是一個實踐造物主天主的「愛的歷程」。在此歷程中，「向外的天主聖三」(The Holy Trinity *ad extra*) 是以原初慷慨「推己及人」之「愛人如己」的精神，不單使人成為祂的「肖像」，且同時與所有受造者的文化或價值觀，分享祂「向內的天主聖三」(The Holy Trinity *ad intra*)，直到天主三位間永恆的、非受造的「愛的文化」，使人在天堂裡永遠充滿著祂無限的「愛的文化」為止。

現在要反省的是：永恆天主三位間「愛的文化或價值觀」，能否在當今人類的「文化或價值觀」中實踐出來？誠如沈清松所言，若這「愛」仍然能起作用，這就證明它有更多實踐的有效性、可能性及可普化性。否則天主教就應該對這「愛」的局限進行反省和自我批判。其實，當今無數愛主之「基督徒」，甚至「無名基督徒」(anonymous Christians)<sup>15</sup>，均或多或少已把無所不在的上主「愛的文化或價值觀」實踐出來。況且在今天電子數碼先進的「5 G」(5<sup>th</sup> Generation) 科技時代，人類的未來

---

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> 參：谷寒松，〈愛 love; charity; agape〉《神學辭典》(臺北：光啓文化，2012 增修版)，1221~1226 頁。

<sup>15</sup> 參：黃克鏞，〈無名基督徒；匿名基督徒 anonymous Christians〉《神學辭典》(臺北：光啓文化，2012 增修版)，1015~1018 頁。

只有一條生路可走，就是更上一層樓，落實地實踐天主的「愛的文化」而變成一個充滿天主之愛的大家庭<sup>16</sup>。否則全人類在剎那間，便會進入自殺性且難以自制的「第三次世界大戰」。

### (三) 本體 (存有) 外推 (Ontological Strangification / Extrapolation)

「本體論」是英文 ontology 之中譯，又名「普遍形上學」(或「一般形上學」, general metaphysics) 及「存有論 / 學」(ontology)。須知，當今華人學者將「普遍形上學」譯為「存有論 / 學」或「形上學」(metaphysics)，舊的翻譯是「本體論」<sup>17</sup>。此詞原由

---

<sup>16</sup> 參：Benedict XVI, “New Technologies, New Relations. Promoting a Culture of Respect, Dialogue, and Friendship”, Message for the 43<sup>rd</sup> World Day of Social Communication. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20090124\\_43rd-world-communications-day.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html)；沈清松，〈論梵二之後天主教的本地化：以中華新士林哲學為例釋〉《哲學與文化》501 期 (2016.2)，25 頁。

<sup>17</sup> 伏爾夫 (Christian Wolff, 1679~1754) 將「形上學」分為「普遍形上學」(或「一般形上學」, general metaphysics) 及「特殊形上學」(special metaphysics)。作為「形上學」中核心的部分，「普遍形上學」主要探討「存有者」本身，以及「存有者」的「存有」或「存在」；而「特殊形上學」主要研究「存有界」的三大領域，即：(1) 涉及自然本性與原理的「宇宙論」(cosmology) 或「自然哲學」(philosophy of nature)、(2) 涉及人的本性與原理的「心理學」(psychology) 或「人類哲學」(philosophical anthropology)、(3) 涉及神的本性與原理的「自然神學」(natural theology) 或「辯神學」(theodicy)。須知，這些「特殊形上學」及後來因而發展成不同的「百門科目或學科」，皆已「獨立成科」出去，持有自己獨立的研發動機、領域及方法等。因此，當代哲學家已無「特殊形上學」的存在。今日，「形上學」就是「存有

希臘文的二字所組成，即(1) *ὄν, on* 存有或存在(屬格 *ὄντος, ontos* 存有的或存在的)，及(2) *-λογία, -logia* 學科、研究、論說。對不少學者來說，ontology 被譯為「存有學」，比過去的「本體論」實屬得體，因為依據康德的看法，「本體」與「現象」是對立的，而「存有」則包括「本體」與「現象」並超越這兩者<sup>18</sup>。為此，沈清松的「本體外推」又可稱為「存有外推」。

從「外推」在「本體」的層次方面而論，沈清松解釋說：

藉此我們從一個微世界、文化世界或宗教世界出發，經由對實在本身的直接接觸，或經由終極實在的開顯迂迴而進入另一個微世界、文化世界、宗教世界。尤其當在該傳統中具有某種宗教向度時，或當人們進行宗教間的對話時，這一階段的外推就顯得特別重要……若對話本身沒有參與終極實在的經驗，宗教交談往往會流於膚淺，僅於表面。我們與終極實在的體驗，若真實確實是終極的，就該

---

學」或「本體論」。但事實上，在見樹不見林的「特殊形上學」或後來發展成的「百門學科」，與見林不見樹的完整的「一般形上學」、「本體論」或「存有學」兩者之間，仍深有彼此相輔相成、不可分割的關係。沈清松於《物理之後 / 形上學的發展》21~22頁中解釋說：「其中的基本問題，涉及到各個存有者領域的全體性、統一性和基礎性的探討，仍然必須由一個完整的形上學來予以處理。因此，我們認為，無論是對一般而言的存有者的存有，或是對特殊而言的各主要存在領域的存有（本性及其原理），所做的全體性、統一性、基礎性的探討，皆是形上學的職責。」

<sup>18</sup> 參：Johannes B. Lotz，〈Ontology 存有學〉，布魯格編著、項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：華香園，1999 增訂二版），387 頁。

有可普化性和分享性，否則，若只自我封閉地一味堅持自己的真理唯一，至多只是宗教排他主義的一個藉口而已。<sup>19</sup>

天主教在「救恩歷程」中與人分享祂的「生氣」("breath of life"，創二 7)。然而，這 "breath of life" 能否直接接觸「中華文化」？我們可嘗試由終極實在的「本體論」或「存有學」，將中、英兩種文化比較一下，並彼此深度反省，即在「推己及人」及「推人及己」的「外推」之後，發現這 "breath of life" 在中華文化上並非「異物」，而是一個一般老百姓均可「真我」地體驗到的「生命之氣」或「生命福氣」之「本體物」或「存有物」。換言之，聖經上的 "breath of life" 確實可以在珍惜生命之「福氣」的中華文化中，作為基督宗教福傳上有效的「分享性」及「可普化性」。

細察以上「三層的外推」，我們很明顯地發現，第二層次的「實踐外推」是包括了第一層次的「語言外推」，而第三層次的「本體 / 存有外推」則三箭齊發地包括了第一層次的「語言外推」以及第二層次的「實踐外推」。

## 二、「外推」與「本地化氣神學」試論

精簡地歸納說，沈清松所提出的「外推」學術理論，不外是在「語言」、「實踐」及「本體 / 存有」三個層次上，「不斷自我走出，走向他人，走向社會，走向其他學科、其他文化、

---

<sup>19</sup> 沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，131 頁。  
參：沈清松，〈從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動〉，6 頁；沈清松在以上兩處的說話是差不多一樣。



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」<sup>20</sup>。

精華地說，中華教會本地化「氣神學」是「以中華文化三四千年中的氣範疇，有系統地表達及肯定天主教信仰的一個本地化神學」<sup>21</sup>。本節以下便簡要地在「天主教聖傳」的框架中，依「外推」的三個層次來探討「本地化氣神學」的可行性。

### （一）「語言外推」與本地化氣神學

作「語言外推」之「本地化氣神學」的學者，可分為「西方來的學者」以及「本地的學者」兩類。西方來的學者是從「西方語言」所表達的天主教神學中，不斷反省地「推己及人」，自我走出，走向華人及其文化，並以「中華本地語言」作「語言外推」來研究「本地化氣神學」。而「本地的學者」是從「西方語言」所表達的天主教神學中，不斷反省地「推人及己」，忘我地走出，走向本地華人及其文化，並以「中華本地語言」作「語言外推」，來研究本地化的「本地化氣神學」。這是「本地化氣神學」要面對的「第一大問題」。

---

<sup>20</sup> 沈清松，〈自序〉《對比、外推與交談》，2~3 頁。

<sup>21</sup> 見 <http://www.catholic-church.org/grace/CD/definitions/mostbasic.pdf>。這是多位所謂「天主教氣神學」的「非經常顧問」在 2015 年 5 月 1 日所一致同意的「天主教氣神學」之基本定義。雖然不是每一位都是真正的中華天主教神學專家，而這多位「非經常顧問」也不一定完全贊成此定義之後有關這「天主教氣神學」的每一個論點、意見及立場，但能有此最基本定義的共識，總算是一個很好的開始。

所謂「知己知彼，百戰百勝」，無論是東、西方的學者，都必須深深地反省、洞察及把握「西方」與「中華」雙方的語言及文化。否則，一定會在「本地化氣神學」的研究上，作出許多不必要的誤解。比方說，在西方來華福傳的「第一個時期」（約 635~845）<sup>22</sup>，正因為景教（Nestorian Church）傳教士在「語言外推」上策略不當，缺乏語言內省能力，並在模仿佛道的文化之中，作出啼笑皆非、錯漏百出的誤導。例如，景教傳教士將耶穌的聖名譯為「移鼠」，將聖母瑪利亞譯為「末艷」，將聖若望譯為「若昏」；最後，他們來華的福傳工作，只有以悲慘的失敗收場<sup>23</sup>。因此在研究上，身在中華文化中作「外推」的「本地化氣神學」的學者，應該非常關心「語言外推」的層次，尤其是在「中華氣文化」方面<sup>24</sup>。

## （二）「實踐外推」與本地化氣神學

在實踐方面，「本地化氣神學」最大的福傳目的，就是幫助更多華人更能在天主聖三無所不在的「救恩歷程」中，與天主忠誠地合作。承上所言，這「救恩歷程」可說是天主聖三從永恆溢出，創造人成為祂的「肖像」（創一 26~27），並不停地

---

<sup>22</sup> 沈清松在其文〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉132~138 頁中，將西方天主教來華的歷史分為三個時期，並作一些深度反省。筆者亦依照這三個時期，作一些反省上的補充。

<sup>23</sup> 參：同上文，133~134 頁。

<sup>24</sup> 值得一提的是耶穌會士王昌祉神父（1899~1960）在語言外推的好榜樣。參：拙作，〈王昌祉論士林哲學與天主教思想的本地化〉《哲學與文化》438 期（2010.11），107~123 頁。

向人（包括華人）分享祂無所不在的「生命福氣」，直到人在天堂裡永遠充滿著祂的「生命福氣」為止的一個歷程。

為此，就「實踐外推」而論，「本地化氣神學」第三大要面對的問題是：如何忠誠地作「外推」的反省，依照今日天主教所規定的「神學研究準則」<sup>25</sup>，「推己及人」（對西方的學者而言）或「推人及己」（對本地的學者而言）地表達這天主聖三與全人類分享祂的「生命福氣」的「救恩歷程」，好能落實地幫助更多華人更能參與這「分享歷程」。這樣，一方面可以作天主聖三向華人分享祂「生命福氣」的一臂之力，另一方面又能幫助非常珍重「人生福氣」的華人，成全他們分享造物主天主「生命福氣」的「真我」。

依據沈清松的分析，在天主教來華的「第二個時期」（從利瑪竇 1552~1610 到 1961 年輔仁大學在臺灣復校為止），早期耶穌會士來華在「語言外推」上策略適當，有語言內省能力，遠勝景教。可是在「實踐外推」上，中華天主教在福傳上仍無法深入使華人相信人與人、人與萬物、人與天的「內在關係」；以及因利瑪竇等人太過強調壓抑的倫理學，還未強調基督徒「愛」的倫理學與儒家「仁」的倫理學之間，彼此深層相遇相合的關聯<sup>26</sup>。

為此緣故，筆者覺得東方天主教的「神秘聖傳」可以在基

---

<sup>25</sup> 參：天主教教廷「國際神學委員會」（International Theological Commission）在 2012 出版的《今日神學——展望、原則和準則》（*Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*）。

<sup>26</sup> 參：沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，133~136 頁。

督徒的「愛」與儒家的「仁」之倫理上加以補充。例如，這「神秘聖傳」所教導的天主無所不在的「神性之氣」，不單深深存在天主教「愛的歷程」內，也活存於儒家「仁的歷程」之內。因此，人在此兩個系統之內外，都可以參與這創造者無所不在的「神性之氣」。同時，這參與不單可以助人成全他與自己的「真我」、也可助人成全他與其他人、萬物及天主的「內外關係」<sup>27</sup>。基督說：「我來不是為廢除，而是來成全」（瑪五 17）；同樣，「本地化氣神學」的學者亦可以說，這作本地化外推的神學不是來為廢除或壓抑「中華文化」，而是來為成全在倫理實踐上造物主所賜給「中華文化」的「真我」。

### （三）「本體 / 存有外推」與本地化氣神學

在沈清松所謂天主教來華的「第三個時期」（從輔仁大學於 1961 年在臺灣復校至今）中，天主教在「語言外推」及「實踐外推」上有了相當的進展，甚至在宗教交談上開始與儒、道、佛、民間宗教在「本體 / 存有外推」方面相互對話<sup>28</sup>。可是，除了在「比較密契論」要加強，以及在社會運動方面要與不同宗教合作<sup>29</sup>，中華天主教本地化的發展，依照敝人淺見，不單要繼續研發張春申神父所開創的「本地化氣神學」<sup>30</sup>，也要在「本體 /

---

<sup>27</sup> 參：拙作，〈天主教「愛的歷程」與儒教「仁的歷程」之會通〉《新世紀宗教研究》第十四卷第四期（2016 年 6 月），31~56 頁。

<sup>28</sup> 參：沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，138 頁。

<sup>29</sup> 參：同上。

<sup>30</sup> 參：張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》

存有外推」上，高深廣闊地研究「中華文化」與儒、道、佛、民間宗教整體鳥瞰的「存有視域」。

似乎直到今天，深受儒家孔子所影響的輔仁神哲學的研究，仍直接或間接受到「子不語怪力亂神」（《論語·述而》）的負面限制。換言之，在接觸「中華文化」及與其宗教作「本體 / 存有外推」的對話時，中華天主教的研究範圍至今只集中在探討本身及對方「善的、光明的、正面的」之層面，而對彼此「惡的、黑暗的、負面的」之「怪力亂神」方面避之則吉。

基督說：「真理必會使你們獲得自由」（若八31）。《大學》亦說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。因此，在「本體 / 存有外推」進一步的發展上，我們須先請教一下郎尼根對「形上學 / 存有學」的基本定義。郎氏認為研究「整個存有界」的「形上學」就是「知識中之整體（the whole in knowledge），而非知識之整體（the whole of knowledge）」，並以之作為支撐、貫串、轉化、統合「百門學科」的專門「學科」<sup>31</sup>。其實，郎尼根對「形上學」之定義，與沈清松對「形上學」的定義不謀而合。沈氏認為「形上學」是「對於存有者的存有，以及各主要

---

53期（1982秋），341~368頁；張春申，〈聖神的氛圍〉《中國靈修初識》（臺北：光啓文化，1984再版），83~87頁。

<sup>31</sup> 參：Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, revised students edition (London: Darton Longman and Todd, and New York: Philosophy Library, 1973), p. 391；關永中，〈形上學的定義：郎尼根《洞察》第十四章第二節釋義〉《輔仁宗教研究》25期（2012秋），86~88頁。

存有者領域的本性與原理所做的全體性、統一性、基礎性的探討」<sup>32</sup>。同時，關永中在解讀郎尼根的「形上學」時，也認同「形上學」是「百學之冠」，因為「形上學」是藉著詢問「徹底問題」及回答「終極答案」的方法，來在幫助學者支撐、貫串、轉化、統合「百學」<sup>33</sup>。因此，如果要高、深、廣、闊地研發「本地化氣神學」，不單要在「語言外推」、「實踐外推」上，也要特別在「本體 / 存有外推」方面作深入探究。

此外，沈清松在〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉文中指出，中華天主教在第三千禧年本土化的福傳中，必須注意三個「時代特徵」：「由全球化轉成太空化」、「資訊全面化」、「世俗化與密契化的對比」<sup>34</sup>。細察之後，發現中華天主教在第三千禧年所面對的三個「時代特徵」，都與中華文化「氣範疇」的可入性、彌漫性、包容性、滲透性息息相關<sup>35</sup>。

總括來說，因為「氣」(energy)的可入性、彌漫性、包容性、滲透性上「遠距離」的「發射功能」，全球的人類才能夠

---

<sup>32</sup> 沈清松，《物理之後/ 形上學的發展》，20頁。

<sup>33</sup> 參：關永中，〈形上學的定義：郎尼根《洞察》第十四章第二節釋義〉，88頁。

<sup>34</sup> 參：沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，127~144頁。

<sup>35</sup> 張文立談及「中華文化」的「氣範疇」時，總論說：「氣範疇在自身經歷中，表現了中國氣範疇以可入性、彌漫性、包容性和滲透性，表現了氣範疇與其他相關範疇的個性及特殊性。這樣，才能建構個性哲學，具有中華民族的民族特性。」張文立主編，《氣》（北京：中國人民大學，1987），303頁。

「太空化」，與太空廣闊的空間接觸及保持關鍵性的聯絡。同時，因為「氣」的「發射功能」，現代的資訊科技才能越來越能做到所謂的「全面化」。而以東方天主教的「神秘 / 密契神學」(mystical theology)來說，因為所謂「天主神性之氣」之可入性、彌漫性、包容性和滲透性「遠距離」(long-distance)的「發射功能」，天主才能以祂的「神性之氣」來「神性化」(divinize)整個宇宙；同時，基督徒也才能與天主合作，神秘或密契地幫助祂「神性化」整個世界，甚至整個宇宙<sup>36</sup>。

為此，沈清松的「本體 / 存有外推」及他所指出的三個「時代特徵」，深藏著一個莫大「突破性」的探究指向。職是之故，在研究「本地化氣神學」時，我們可以斗膽地沿著沈清松「本體 / 存有外推」的進路，承先啓後、繼往開來地發展一個「外推性」的「中華天主教本地化外推的存有氣論」，作為研發「本地化氣神學」的最基本神學研究方法。

### 三、一個基本的中華天主教本地化外推的存有氣論

張春申所開啓的「本地化氣神學」，雖然還處於開發階段，但已指向與「中華氣民族」要進行更高深廣闊的「語言外推」、「實踐外推」及「本體 / 存有外推」。為此，可以說，這裡的「中華天主教本地化外推的存有氣論」只是沿著張神父的路線，繼續作涵蓋著「語言外推」、「實踐外推」的「本體 / 存

<sup>36</sup> 參：Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), pp. 67~90, 109~113, 246, etc.

有外推」而已。它包括以下三個彼此環環相扣的「研究進路」。

### (一) 天主教基本「存有救恩歷程」的進路

精簡地說，*Esse*→*esse*→*union*（非受造的存有→受造的存有→彼此結合）的「存有救恩歷程」（*esse salvation process*）是奠基於聖經「萬物都是出於祂，依賴祂，而歸於祂」（羅十一 36）的金句。

首先應當說明的是，「非受造的天主」是「非受造的存有 / 存有界」（*Uncreated Esse*）本身<sup>37</sup>。聖多瑪斯在《神學大全》中開宗明義地指出，「天主是自立的存在本身」<sup>38</sup>（拉丁文是 *Ipsum Esse Subsistens*；英文為 *Subsistent Being Itself*，是始於拉丁原文“*Deus sit ipsum esse subsistens*”）<sup>39</sup>。爲此，在這裡的 *Esse*（大寫 *Esse*）是代表身爲「非受造存有」本身的「天主聖三」。

其次，這裡的 *esse*（小寫 *esse*）是代表由整個受造宇宙所有「受造物」所構成的「受造存有界」（*created esse / existence*）。可

---

<sup>37</sup> 身爲無所不在「非受造的存有物」的「非受造自立的存有本身」（*Uncreated Ipsum Esse Subsistens*），天主本身又是無所不在「非受造的存有界」，因爲整個無所不在「非受造的存有界」中只有這個無所不在「非受造自立的存有本身」。同時，我們不能以任何一個「受造的存有物」作爲整個「受造的存有界」，因爲在整個「受造的存有界」中，存有數之不盡的「受造的存有物」。其實，只有所有一切的「受造的存有物」本身，才能構成「受造的存有界」。

<sup>38</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》第一冊，第一集，第三題，第四節，正解，41 頁。須知道的是，在中文哲學上，由「存在」與「存有」是彼此相通的同義詞。

<sup>39</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae.*, Pt. 1, q.4, a.2.



以說，「天主聖三」從永恆溢出及創造整個「受造的存有界」(esse)；而所有「受造物」的終極目的是與所有的「受造物」彼此「結合為一」(union)，並分享祂的「神性性體」(divine nature)。因此，整個「救恩史」是一個 *Esse* → *esse* → union (非受造存有界 → 受造存有界 → 彼此結合) 的「存有救恩歷程」。

值得一提的是，在「東方天主教聖傳」中，天主本身的「神性性體」(divine nature；參：伯後一 4) 是可以用人本身的「神性之氣」(Divine Energy) 來表達的<sup>40</sup>。為此，從東方天主教聖傳走向中華文化，將其 Divine Energy 的概念翻譯為中文「神性之氣」之舉，是東方天主教在「語言、實踐、本體 / 存有」的層次上作「外推」之一個「中華天主教本地化」的好果實。

## (二) 中華本地化「每一個存有物是一氣物」的進路

臺灣大學哲學教授杜保瑞在 2016 年 4 月 29 日，當敝人專程到他的辦公室拜訪他時，他一而再、再而三地肯定「中華文化傳統中每一物或存有物是一個氣物」；此「超凡建議」讓正在發展中的「本地化氣神學」得益不少。於此，我們萬分感謝這位博學多才的老師。

同時，承上所言，「本地化氣神學」最基本的定義，即「以中華文化三四千年中的氣範疇，有系統地表達及肯定天主教信仰的一個本地化神學」<sup>41</sup>。換言之，之前一些研究此本地化神

<sup>40</sup> 參：Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 73, 74, 80.

<sup>41</sup> 詳參本文註 23。

學的學者，或知或不知地，已以沈清松所謂的「外推法」從中華文化「每一個存有物是一氣物」的「氣範疇」深思地走出來，走向「中華天主教神學」之研發的一個好結果。筆者在此只是將他們運用這「外推法」之舉，化隱為顯而已。

### (三) 探討天主教「存有救恩歷程」所有「存有物」的進路

雖然世上無人能夠探討整個「救恩歷程」的「存有界」中每一個「存有物」的億億萬萬之細節；可是，為作進一步的「外推」幫助更多華人更能參與天主無所不在的「神性之氣」，「本地化氣神學」的學者在探索天主教「存有救恩歷程」時，需要知道「存有救恩歷程」中所有「存有物」。

除了上述郎尼根對「形上學 / 存有論」即「知識中之整體，而非知識之整體」，並以之作為支撐、貫串、轉化、統合「百門學科」的專門「學科」之外；教宗聖若望保祿二世 (St. Pope John Paul II, 1920~2005) 也非常憂心近代普世「見樹不見林」的文化，及其「知識破碎有增無已」 (increasing Fragmentation of knowledge) 所帶來的「形上學絕跡」 (end of metaphysics)，及有關人生做人的「意義危機」 (crisis of meaning)<sup>42</sup>。《神學研究方法論》之主編盧德亦提醒我們說：「在這錯綜複雜、變化無常、又充滿懷疑與憤世嫉俗的社會裡……身為一名當代聖徒，無須追求完

---

<sup>42</sup> Pope John Paul II, Encyclical Letter *Faith and Reason*, 1998, no.55, 81. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) (June 22, 2018).

美，卻要追求完整，而完整包括善與惡、光與暗、靜與動等全面向的發展」<sup>43</sup>。因此，吾人有探究在整個「救恩歷程」的「存有界」中所有「存有物」的必要之需。然而，在我們有限之能力裡，只能採用「分類法」在整體「非受造存有界→受造存有界→彼此結合」的「存有救恩歷程」中，把「存有界」的所有存有物作「分類式」的簡括探討。

正如基督的教導：「你們可憑他們的果實辨別他們這樣，凡是好樹都結好果子，而壞樹都結壞果子」（瑪七 16~17）。是以，作為一個概括的「鳥瞰」，我們可用一個「存有物」是否能幫助人在「存有救恩歷程」中越來越充滿「天主神性之氣」作「準則」，把整個「存有界」中所有存有物分類為「聖善的」（如：天主、天使、聖人）、「邪惡的」（如：魔鬼、犯了大罪的人）及「奮鬥中的」（如：非完全聖善及非完全邪惡的一般凡人）之三類存有物，好能進一步落實地幫助更多華人越來越充滿天主無所不在的「神性之氣」。

為此，在天主的整個「救恩歷程」中，我們需分辨清楚何為「聖善的」存有物；並跟隨聖經教誨的「遠離邪惡，就是悅樂上主」（德卅五 5），而清楚洞悉何為「邪惡的」存有物。至

---

<sup>43</sup> 盧德，〈靈修神學研究方法論〉《神學研究方法論》（臺北：光啓文化，2017），211 頁。須知，在東方天主教的聖傳中，神學與靈修是不能分開、環環相扣的。參：Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 1~22. "Yet spirituality and dogma, mysticism and theology, are inseparably linked in the life of the Church." Ibid., p. 14.

此，可說在「救恩歷程」中，只要一個存有物尚有一天還未達到其至善的境界，我們都還在「奮鬥中」，直到「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」（《大學·禮記》）實現為止。

## 結 語

本文探討沈清松所開啓以原初慷慨的精神走向多元他者的「外推方法」與「本地化氣神學」的關係。可以說，「本地化氣神學」的方法論，是建基在一個基本的「中華天主教本地化外推的存有氣論」，並進一步以這「存有氣論」作適當的「外推」，好能幫助更多華人更能參與天主無所不在的「神性之氣」。總之，「本地化氣神學」主要是不斷從西方文化所表達的天主教，走向當代第三千禧年的華人，好能在語言、實踐及本體 / 存有上，作一個合適的「外推」。這樣，天主教便能從原初傳統的理想、慷慨及神聖動力中走出，走向「每一存有物都是一氣物」的華人及其社會與文化，並使天主教與華人在相互豐富中，進一步完成身為「至善」的天主聖三所賜與雙方的「真我」。

本文主題所扼要探討的多個環節，雖然簡陋；但誠如沈清松「人會渴，就證明有水」的類比<sup>44</sup>，未來在這些環節上作進一步適當的「外推」，尚有無限可能。至少在理智上，天主在整個宇宙早已充溢著祂無所不在的「神性之氣」，並不停地邀請渴慕「生命福氣」的華人來盡然分享這無限的「生命福氣」。

---

<sup>44</sup> 沈清松，〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，140 頁。