

Taiwan Neo-Scholastic Philosophy: Significance, Value, Problems and Prospect

Zhang Yongchao

Abstract: The affix “neo-” in the context of “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” refers to the unique Chinese self-awareness and its approach in union with Sino-Western cultures, which, rooted in Chinese belief, absorbs the rational spirit in Western classics to try to construct “Neo-Chinese Scholastic philosophy” on the basis of Sino-Western studies. “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” includes the following characteristics such as creationism in cosmism, Catholic belief in ontology, rational feature in epistemology, a pursuit for the supreme good in ethics, as well as building a new Chinese spiritual life in Sino-Western dialogue. From the general point of view, “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” is not limited in the regional issues of Taiwan, but includes the global Chinese as a whole; it is not confined to the time being, but involves deep modern reflections on the future prospect. From the perspective of modern philosophy, the value of “Taiwan Neo-Scholastic philosophy” may include the following three aspects: the first is to follow the medieval rationalism and methodology in western traditions and adopt their values in harbor of Christian belief; the second is to shed light on Chinese doctrine of “Harmony of Heaven and Man”, which shows the positive value in the context of expansion and loss of subjectivity; the third is to reflect on modernity and to develop and expand the value of rebuilding subjectivity. On the one hand, the subjectivity of human nature is under construction, unable to achieve perfect and supreme good—this avoids the case of self-inflation. On the other hand, subjectivity does not yield to materialistic world without directions, but rather having a higher pursuit of meaningfulness and a clearer direction of improving personhood—a detailed approach is to love other persons like loving yourself. However, there are three predicaments that “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” has to deal with. Firstly, “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” is not a real school but a historical coincidence in the special period. There exist problems in the process of selection and system of selection of academic talented people. Secondly, lack of the consciousness of question and creative spirit is another predicament which “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” has to deal with. The Catholic background offers them better academic training, but the consciousness of question is based on one’s native society. Thirdly, Scholastic Philosophy is only one of the sources of “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy”. They need to communicate with other schools and different types of cultures with open minds. Therefore, for the further and everlasting development, the school of “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” needs to have more dialogues and cooperation with others. Besides, the school of “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy” needs to rebuild their own consciousness of question and creative theory based on the whole Chinese history and reality.

Keywords: “Taiwan Neo-Scholastic Philosophy”; contemporary value; prospect

Author: Zhang Yongchao earned his BA in Henan Normal University in 2004, MA in Central University for Nationalities in 2007, PhD at Department of Philosophy, Peking University in 2011 and completed his postdoctoral research in Fu Jen University in 2015. Currently he is an associate professor at Department of Philosophy, Zhengzhou University. His research interests are in the areas of Chinese philosophy and comparative philosophy, epistemology and religion. His main works include *Experience and Priori Theory: A Study of Zhang Dongsun’s Theory of Knowledge*; *Between Heaven and Man: New Theory of Confucian and Taoist Views of Heaven and Man*; *Jen and Agape: A Comparative Study of Confucian and Christian Views of Love*.

臺灣新士林哲學：意義·價值·問題·展望

張永超



[摘要] “臺灣新士林哲學”之“新”，在於其獨特的華人問題意識以及融合中西文化之路徑，在於其對信仰的堅守以及對於西方古典理性精神的汲取，試圖在融合中西基礎上形成“中華新士林哲學”。其理論特質體現在：宇宙論上的創世說，本體論上的天主信仰，知識論上的理性特質，倫理學上對至善的尋求，文化指歸上試圖通過中西文化的融合開創出中華文化新的慧命。從總體上看，“臺灣新士林哲學”並不局限於臺灣地區一隅，而是以整個華人的共同問題為擔當；它也不限於一時，而是有着深沉的現代性反思和出路尋求。在中國現代哲學視域下，“臺灣新士林哲學”的價值主

要體現在三個方面：一是直接繼承西方中世紀的古典理性精神及其訓練方法，並且懷有對其價值源頭基督信仰的虔誠來汲取西方文化。二是對中華傳統“天人觀”的重建與安身立命價值的側重，這在主體性膨脹與迷失的情形下有着積極意義。三是積極反思現代性並弘揚重構主體性的價值。一方面，人性的主體依然保留，但處於建構中，不是完美的，不是至高無上的，因此不會出現主體性膨脹無法無天的情形；另一方面，人不再是沒有方向、沒有追求，不是在物慾橫流中了此一生，而是有着更高的意義尋求和人格提升方向，具體做法便是愛人如己。當然，由於“臺灣新士林哲學”祇是在特殊歷史時期的機緣巧合，並非是一個真正的學派，因而也暴露出一些問題：首先是組織上的散漫，祇是依靠有識之士的個人努力，而隨着世俗化的加重，難免導致人才上的青黃不接。其次是問題意識日漸匱乏，需要接續前輩學者融合中西文化的努力，不斷回應華人現代化過程中遇到的新問題。再次是學術視域的狹隘，對歐美新士林哲學關注多，對其他學派關注少；受天主教信仰的影響，難以用寬容開放的態度對待和汲取其他學派或者教派的思想。所以，在未來出路上，需要考慮三方面可能：一是問題意識的明確與自覺；二是組織上的可持續性計劃與籌備；三是學理上的原創與互動。

[關鍵詞] “臺灣新士林哲學” 當代價值 未來展望

[作者簡介]張永超，2007年在中央民族大學獲哲學碩士學位，2011年在北京大學獲哲學博士學位，2015年從輔仁大學哲學博士後流動站出站；現為鄭州大學公共管理學院哲學系副教授，主要從事中國哲學研究，代表性著作有《經驗與先驗：張東蓀知識論問題研究》《天人之際：儒道天人觀新論》《仁愛與聖愛：儒家與基督教愛觀之比較研究》。

所謂“士林哲學”，在中國大陸學術界被翻譯為“經院哲學”，它主要是指歐洲中世紀時期在學院中形成的哲學和神學。研究者繼承亞里士多德—托馬斯的傳統，以發揚永恆哲學為職志，並系統地探討形上學、知識論、哲學人類學、宗教哲學等各方面的哲學問題。所謂“新士林哲學”，則是指中世紀“士林哲學”沒落後，德國、法國一些學者重新接續這一傳統，並配合當代科學、融合當代思潮、回應文藝復興以來對士林哲學的種種批評而形成的新學派。而中國臺灣地區的“士林哲學”或者說“新士林哲學”，並沒有歐洲古典時期與新時期的那種明顯區別，主要指1949年以後，臺灣哲學界對傳統“士林哲學”的繼承與發展；特別是1961年天主教輔仁大學在臺灣復校後，哲學系（所）努力發展士林哲學，由此帶動臺灣地區興起了一種力圖謀求古典理性精神與中國傳統文化融合的新士林哲學形態。它的理論特質主要體現在：宇宙論上的創世說，本體論上的天主信仰，知識論上的理性特質，倫理學上對至善的尋求，文化指歸上試圖通過中西文化的融合開創出中華文化新的慧命。從總體上看，“臺灣新士林哲學”並不局限於臺灣地區一隅，而是以整個華人的共同問題為擔當；它也不限於一時，而是有着深沉的現代性反思和出路尋求。

一 臺灣新士林哲學研究對中國哲學現代轉型之意義

任何文化間的融合或轉型都是滯後和緩慢的，因為，那是一種新精神的培育，一種新思維方式的再造。在遭遇西方之後，中國不僅在1840年後的半個多世紀裏經歷了“器物—制度—文化”的逐步深入與改革自新，而且在1912年後的一個多世紀裏，學習西方與重估傳統都是繞不開的話題。這一方面說明文明融合的困難，同時也說明融會中西確實需要時間和方法。自1921年以來，以“學衡社”的成立和《學衡》雜誌的創刊為標誌，一代一代的新儒家試圖返本開新，但如何讓原本沒有的東西“開新”出來這一問題並沒有解決。就事實層面來講，無論是港臺地區的新儒家還是大陸的新儒家，他們在“開新”方面的理論建樹或許有餘，但“事功”明顯不足，海峽兩岸社會的發展並沒有按照“新儒家”的設計運行；相反，人們看到的卻是，隨着兩岸社會的進步，新儒家無論是在理論上還是在學脈傳承上都日益蕭條和冷落。與此對應，“全盤西化”的路徑在胡適（1891—1962）、陳獨秀（1879—1942）時代就被認為不合時宜，不僅現實層面無法操作，而且在理論上也無法給出明確的說明；即使對此有理論建樹的陳序經（1903—1967），更多的仍是一種“文化哲學”的表述；相反，現代以來稍顯激進的“學習西方”都基本上草草收場而難以為繼。再向前追溯，“中體西用”論的困境在於無法回避“體用拼接”的嫌疑，人們無法切取西方的一塊（比如，民主、科學）然後就期待它在華夏大地上開花結果。正是在此種中國哲學現代轉型的困境下，“臺灣新士林哲學學派”基於理性精神主導的研究，給予了人們更多的啓示。

（一）融會中西的另一種嘗試

自近現代以來，中西文化的全面遭遇可能將成為人類文化史上的“大事件”；但是，在求新求快的現代社會，此兩大文明遭遇的“且深且劇”，並沒有得到很好而充分的理解便步入了遭遇後的世俗生活。百年的相遇在歷史上雖然祇是彈指一揮，但對於新儒家或者胡適等自由主義學者來說，卻是在經歷中西遭遇後的大變局而不斷思考這些問題。他們對中西融會的探索是自覺的；而臺灣新士林哲學學派則是自覺或不自覺地延續了近現代學人對此一主題的探究傳統。

臺灣新士林哲學學派與馮友蘭（1895—1990）注重程朱理學和新實在論的融會不同，也與牟宗三（1909—1995）注重陸王心學和康德（I. Kant, 1724—1804）先驗論不同，他們主要是接續西方的亞里士多德—托馬斯傳統，同時融會中國的儒、釋、道（以儒為主），試圖重建中國的形而上學、認識論和生命哲學。這一學派以于斌（1901—1978）、鄔昆如（1933—2015）、李震、趙雅博、張振東等為代表，而以羅光（1911—2004）為集大成者。無論是在中西哲學比較還是在體系重建方面，他們都有着出色的貢獻，邁出了融會中西、走向學術重建的獨特步伐。

（二）古典理性的現代回歸

樊志輝教授在《臺灣新士林哲學研究·序言》中提到，臺灣新士林哲學的精神傳統，既有基督宗教的超越精神，也有從亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）到托馬斯（T. Aquinas，約1225—1274）的西方古典理性精神。對於前者，華夏民族自唐朝景教始，已歷經了逾越千年的精神歷練，擁有數千萬信眾，並漸漸形成了自己的基督文化傳統。對於後者（以亞里士多德精神為主的古典理性，而非現代啟蒙理性），華夏民族尤其是知識界（士林）尚未在總體上完成對其吸收與消化。由於缺乏了這一精神向度，基督宗教在中國已經開始出現民間宗教化、會道門化的傾向。^①樊教授的這一表述，意在提醒人們，需要關注士林哲學的主導特徵——“理性精神”。

在如何解讀西方問題上，是接續亞里士多德傳統，還是接續啟蒙運動以來的“啟蒙理性”，學術界一直存在分歧。新儒家或馮友蘭等老一代學者，由於受他們的學術背景所限，比較重視後者，而對於亞里士多德以來的理性傳統以及延續千年的基督信仰傳統並未給予足夠的重視，但如果拋開這兩點來理解西方，就有可能南轅北轍。就此意義而言，臺灣新士林哲學學派在融會了基督宗教信仰、亞里士多德—托馬斯理性傳統後，結合中國傳統哲學而予以學理重建。這恰恰是對中西遭遇主題的深化和獨特回應。

（三）外在超越的可能尋求

對於信仰問題，傳統儒家習慣以“安身立命”視之；但是，進入現代社會後，在遭遇西方的同時，人們還看到對中國傳統價值觀的大加撻伐，“吃人禮教”“打倒孔家店”等口號也影響到學術界，人們的精神家園進而面目全非。與傳統決裂的首要問題，是人們的心靈無處安放，變得流離失所，由此所導致的“花果飄零”使得“靈根自植”變得更為迫切。深層問題在於，人們通過己力、修養能否自我提升，且動力何在？具體問題在於，當精神聖地變得滿園狼藉，人們還有沒有值得敬畏的東西（天、天道、帝、天命）？

可喜的是，與港臺新儒家不同，臺灣新士林哲學學派基於他們的信仰背景以及豐厚的中國傳統思想造詣，積極發掘中國傳統中的“帝”“天道”等思想，將這些被遺忘的主題重新喚醒，探索出一條“中國文化的‘外在超越’之路”^②。就此來講，無論是對漢語思想界的“空白填補”，還是對於現實人生信仰的重建，臺灣新士林哲學學派都有着不容小覷的功勞。

二 “臺灣新士林哲學”的當代價值

（一）評判“臺灣新士林哲學”的三個參照

1. 如何面對西方：對西方文化的選擇性學習。對“臺灣新士林哲學”的評判，一定要回到遭遇西方這一大背景上來。“臺灣新士林哲學”並非無的放矢，而是與中國現代哲學領域的“新儒家”“中體西用”“全盤西化”等文化主張有着共同的問題意識和文化擔當。當學習西方成爲一種共識後，其中的主要問題便是：如何面對西方？如何學習西方？與“新儒家”“全盤西化”的不同之處在於，“臺灣新士林哲學”主張回到西方文化根源上去，注重其信仰源頭與理性方法的訓練，而不是選取任何一種文化成果開出新的“成果”或者持“全盤拿來”態度。正是有着共同的問題意識，人們纔會看到“臺灣新士林哲學”在文化選擇與努力上的獨特價值。

2. 如何重建傳統：對傳統的重估與創造性詮釋。與如何面對西方相應，另一個核心問題是如何面對傳統？在這一點上，“新儒家”對傳統的情感是令人敬重的；但是，那種過於看重“心性之學”的做法，反而讓傳統孤獨存在於學院一隅，以“保存”的名義葬送了傳統。而“臺灣新士林哲學”則是基於傳統“變易”與“生命”思想建構“儒家形上學”或“生命形上學”，這就避

① 樊志輝：“序言”，《臺灣新士林哲學研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2014），第6頁。

② 耿開君：《中國士林哲學導論》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2014）；該書初版題目爲《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）。

免了馮友蘭“新理學”和金岳霖（1895—1984）“論道”體系的新實在論傾向過濃反而失卻自家本色的傾向。另外，“臺灣新士林哲學”注重對《尚書》及先秦文獻中“天道觀”思想的發掘與重建，對於中華傳統之核心義理“天人之際”有着新的表達和建構；而且，恢復了對天道這一“超越者”的敬畏和尊重。

3.如何反思現代性：對現代性的反思與重建。評判中國現代學派的必要參照，除了對西方的選擇性學習和對傳統的創造性重建外，還需要有對現代性的反思。人們注意到，在“臺灣新士林哲學”第一代學者中，既有着于斌比較早地關注後現代文化現象，也有羅光注重現代“生命”重建的自覺。尤其是在第二代學者沈清松那裏，反思現代性、保留現代性優點並創建“中華現代性”，成了他關注的重點和特色所在。如果說第一代學者更多是文化層面的學術整理，那麼在後進的臺灣新士林哲學家那裏，對現代性的批判、反思、重建，都站在了華人學者的前列。

（二）現代哲學視域下的“臺灣新士林哲學”之價值

1.對西方古典理性的回歸與宗教信仰的正視。自鴉片戰爭後，中國思想界關於學習西方的爭論，逐漸從是否要學變為如何學、學什麼？在此背景下，新文化運動時期的知識分子，一方面以“科學”“民主”為旗幟，一方面又大力反對西方的基督宗教；四十多年後，“臺灣新士林哲學”直接繼承西方中世紀的古典理性精神及其訓練方法，並且懷有對其價值源頭基督信仰的虔誠來汲取西方文化。從學術淵源上講，這是對明末利瑪竇（M. Ricci, 1552—1610）文化策略的繼承與發揚；從現實關切上講，這是對西方文化更深刻的認識。因為，“古典理性”精神並非基督宗教的專屬，而是整個人類的共有精神財富。

2.對傳統“天人觀”重建與安身立命價值的側重。“臺灣新士林哲學”非常注重形上學。以羅光為例，他從生命入手注重“變易”的生生之德，由此建構中國自己的形上學，成為持之有故的一家之言，比馮友蘭的“新理學”和金岳霖的“論道”更貼近中國傳統，因為後者的形上學祇是運用中國名詞而已，其義理架構仍是西方的。所以，方松華曾為此撰文，追問《論道》是中國哲學嗎？^①而羅光的“生命哲學”或“儒家形上學”則在內容上基於傳統資源予以系統化重建，這與西方注重“存有”的形上學可以視為並蒂蓮花。

另一方面，天人關係曾是中華古學核心義理之一，祇是隨着後世天命信仰的墜落，人們更多側重於世俗的政治、倫理；但在價值源頭上，中華古文化確實存在“帝”“天”信仰。因此，在形上學的“天道”觀方面，臺灣新士林哲學家基本形成共識，發掘詮釋“五經”系統以及甲骨文中的“帝”“天”信仰；並且更進一步，試圖貫通“天主”與“帝”“天”的關係。這既是對利瑪竇“吾言天主即華言上帝”學說的繼承，也是對先秦諸子“天命”“天道”“天志”以及後來“天理”釋天的繼承和推進。利瑪竇“以天主釋天”是一個飽含爭議的話題，但無論是從中華古學學統上講，還是就中西遭遇的文化融合上講，此種說法都有一定的理據。以天主釋天，旨在恢復古聖先賢對天道的敬畏，這在現代社會，在主體性膨脹與迷失的情形下，有着積極的意義。

3.積極反思現代性並弘揚重構主體性的價值。對現代性的反思與推進，主要表現在第二代學者那裏。以沈清松教授為例，他對現代性的界定表現為“主體性”“表象文化”“理性化”“宰制性”；^②他沒有像有些西方學者那樣，批判現代性走向後現代，沒有批判主體性而解構主體，而是努力評判保存現代性的優點並試圖克服其缺點。他提出的“多元他者”“可普性”“外推理論”等等都是可貴的推進。^③而且，他還試圖建構“中華現代性”的獨特表達，提出了“開放主體性與多元他者相互豐富”“學習表象創新擬象而不忘懷與生活世界聯繫”“注重整全理性而非制物狹隘

① 方松華：“對金岳霖《論道》之中國哲學屬性的疑竇”，《學術月刊》2（2004）：12—14。

② 沈清松：“探索與展望：從西方現代性到中華現代性”，《南國學術》1（2014）：105—107。

③ 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》（台北：台灣商務印書館，2014）；沈清松：“利瑪竇來華啓動‘相互外推’策略之檢討——以早期耶穌會士與華人教友論述為例”，《南國學術》4（2015）：27—43。

的理性”^①等觀點，認為“中華文化所發揮的，不但不是宰制，而且要反宰制的王道精神；不但以科學理論與科技去宰制萬物，而且要以‘盡性’的方式待之”^②。

現代性的一個核心問題是對“主體性”的反思。啓蒙運動以來，“主體性”被極度張揚，人類群體慢慢走向了“人類中心主義”。就個體來講，個體主體性無論是人權還是人慾都得到了極大發揮與尊重，由此而來的不是預期的幸福實現，而是物慾橫流和人心迷失；而且，對上帝信仰的淡漠使得“上帝死了”的口號出現並流行。然而，問題在於，如同中國先秦時期一樣，“天命信仰墜落的同時是人性光輝的黯淡”，人們以尊重個體、追求幸福、高揚主體性的名義葬送了自我，慾望的消費無法填補精神的再度空虛，靈魂的迷失使現代人在物慾橫流中顯得更加可悲。這就走向了啓蒙運動的反面：過於看重自己而冷漠信仰，最後卻背叛自我而成為慾望的奴隸。

“臺灣新士林哲學”的獨特價值在於，沒有“解構主體性”，依然尊重人的“主體性”，並且認為這是現代化的積極成果；但是，要尋求重建人性失落的尊嚴與價值源頭，為人的靈魂尋求精神家園，這便是信仰的重建與發揚。在現代意義上，信仰不是對人性的禁慾，而是對人性主體的提升與引導；人不再是孤零零的獨體，而是有着大愛共融的共生共在；不再是沒有歸途的遊魂，而是有着精神家園與依靠的四海之內皆兄弟。這樣，一方面，人性的主體依然保留，但處於建構中，不是完美的，不是至高無上的，因此不會出現主體性膨脹無法無天的情形；另一方面，人不再是沒有方向、沒有追求，不是在物慾橫流中了此一生，而是有着更高的意義尋求和人格提升方向，具體的做法便是愛人如己。

三 “臺灣新士林哲學”存在的問題與未來展望

（一）學派的隨機性

“臺灣新士林哲學”的逐漸形成，人才聚集，有着很大的歷史偶然性。嚴格來講，稱它是一個學派有些勉強。它其實是一種特殊歷史時期的機緣巧合，是伴隨輔仁大學在臺灣新北市復校而逐漸聚集了一批飽學深思之士：他們有着共同的天主教背景，或者說本身就是神父。這樣，在共同的問題意識、相似的學術背景、可以共享的學術旨趣中，默默耕耘，形成了以翻譯、研究、中西文化融合與創造為特徵的新士林哲學，以及人才培養蔚為壯觀的局面。

但是，這樣的歷史機遇不可重複，像于斌、羅光、李震、黎建球那樣有熱情、有學養、有學術志向的領軍人物很難保證連續性。當學派沒有大致規範的組織與籌備，領軍人物慢慢逝去之後，這個學派的盛名便難以為繼。與此同時，隨着世俗化的加重，那些天資卓越、後天訓練嚴謹而且自己勤勉不殆的學生也很難遇到了。這樣，對於一個學派來講，人才上的青黃不接，學者團隊的凋零失落，學派自身必然會慢慢歸於沉寂。

當然，黎建球教授也感到了某種隱憂，試圖建立某種組織，使“新士林哲學”有一個可持續的穩固平臺。例如，士林哲學研究中心的成立，天主教學術研究院的成立，等等；但成效如何，還有待觀察。因為，學者團隊的凋零與人才青黃不接問題不解決，平臺的效力便會很有限。若是一個有意自覺、組織規範的學派，或許會考慮後續人才培養以及新進人才引進問題，但若祇是依靠有識之士的個人努力，此成效便是一個前景難測的事情。

（二）問題意識的非自覺性

學術是一個學派的生命，推廣和服務是必要的，但首先要有一流的作品，而且要提出發人深省、引人思考的問題。一個學派能夠不斷站在思想界的前列，正在於它能不斷提出新的問題，凝聚時代的課題。就“臺灣新士林哲學”來講，無論是在古典士林哲學的傳統命題上，還是在當代新士林哲學的領域裏，關鍵是要能夠提出獨特問題和推進原創，這纔會得到世界的認可。就本土

① 沈清松：“導論”，《中華現代性的探索：檢討與展望》（台北：政大出版社，2013）。

② 沈清松：“探索與展望：從西方現代性到中華現代性”，《南國學術》1（2014）：114。

來講，要能接續前輩學者融合中西文化的努力，不斷提出華人現代化過程中遇到的問題，不斷回應現代性問題，這纔能得到華人社會的認可。否則的話，老調重彈，拾人牙慧，做思想上的二道販子，是難有出頭之日的。

在于斌、羅光時代，他們有着自己明確的華人問題意識，懷着文化擔當的神聖使命感，默默耕耘，研讀、寫作，創造出的成果是獨特的，有價值的。但隨着世俗化的加重，如果原有的莊嚴和文化使命感不能傳遞給下一代，不能有意識地重新提出明確的問題，那麼，學派的發展便會慢慢流於形式化。例如，對“帝天信仰”的發掘，不僅僅是文字訓詁，不僅僅是與天主連接，更重要的是一種對中華古文化“天人觀”的恢復重建以及對現代性視域下“主體性”的弘揚與重構。新一代學人祇有接續前輩並且針對現實回應提出新的問題，一個學派的生命纔有維持的可能。

（三）學術視野的狹隘性

在華人學術界，“臺灣新士林哲學”團隊的學術背景是廣闊而豐富的，眼光也是開放的；但也面臨着難以持續以及自身難以迴避的問題。第一，對西方學術領域的關注不應僅僅限於歐美新士林哲學，對其他學派也應有廣泛的關注和瞭解。第二，不可將天主教信仰背景作為一種束縛或者學術藩籬隔絕他者的理由，應以寬容開放的態度對待汲取其他學派或者教派思想。第三，在現實關切上，不僅僅要積極反省臺灣本島的現代化進程，而且還要放眼於整個華人社會，尤其是大陸現代化進程；要慢慢走出政治上的認識割裂和隔膜，虔誠、自覺、熱情地參與到反省華人社會的現代化進程中來。學院派的專業研究是必要的，但是，若對華人社會面臨的問題置若罔聞，沒有回應和反省，那麼，“臺灣新士林哲學”將會在自我疏離中慢慢歸於沉寂。事實上，“士林哲學”不僅僅是一種純學術的探討，也有着深沉的信仰生活指歸；不僅僅是一種形上學的約定，更是一種方法論的規範。如果沒有對相應本土生活經驗的參與和反省，“士林哲學”會因為缺乏新的血液變得乾枯無生命。例如，歐美“新士林哲學”更多關注教育、藝術等等現實議題；“臺灣新士林哲學”不能祇是對歐美的模仿和亦步亦趨，要運用自身的學養，針對華人社會的現實議題，提出獨特的方案。

“臺灣新士林哲學”面臨的問題，有些是自身的問題，有些是學術界共同的問題，有些是作為一個學派發展到一定程度所遇到的瓶頸性問題；但無論如何，“臺灣新士林哲學”要想作為融合中西的典範，繼續走在華人學術的前沿，就需要在未來考慮三方面的可能：其一，問題意識的明確與自覺；其二，組織上的可持續與計劃；其三，學理上的原創與互動。自然，無論從任何一個方面來講，這都是一個任重而道遠的選擇；或者說，正因為十字架的沉重與苦難，所以要選擇主動擔負和前行。

〔編者註：該文為作者承擔的河南省哲學社會科學青年項目“儒家思想的現代困境及其轉型問題研究”（2014CZX003）的階段性成果。〕