

# 中国哲学“内在超越”的两个教条

——关于人本主义的反思

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要]现代新儒家所提出的广为流行的“内在超越”说,认为中国哲学与文化的基本特征是“内在超越”,它优越于西方哲学与文化的“外在超越”。这已经被奉为关于中西文化比较的两个教条。但事实上,“内在超越”并非中国哲学的独有特征,而是中西哲学共有的普遍特征;不论中西,“内在超越”并不是比“外在超越”更优越的思想进路,恰恰相反,它的人本主义背景存在着严重的问题,应当加以反思。

[关键词]内在超越;中国哲学;教条;人本主义;反思

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.02.005

超越(transcendence)问题是哲学与文化的一个根本问题。这些年来,关于中国哲学“内在超越”(immanent transcendence)的说法广为流行,论者认为,较之西方哲学与文化的“外在超越”(external transcendence),中国哲学与文化的“内在超越”不仅是独特的,而且是优越的。其实,这两个判断是站不住脚的,却已经被奉为关

于中西文化比较的基本教义,不妨称之为“内在超越的两个教条”(the two dogmas of the immanent transcendence)。“内在超越”并非中国哲学的独有特征,而是中西哲学共有的普遍特征;不论中西,“内在超越”并不是比“外在超越”更优越的思想进路,恰恰相反,它的人本主义背景存在着严重的问题。

作者简介:黄玉顺(1957—),《学术界》本期封面人物。哲学博士,当代儒家哲学代表人物之一,建构了“生活儒学”思想体系、“中国正义论”理论体系。曾任四川大学教授,台湾大学客座教授;现任山东大学二级教授、特聘教授、泰山学者特聘专家、儒学高等研究院博士生导师。兼任中国孔子基金会学术委员,中国人民大学孔子研究院学术委员,四川大学国际儒学研究院学术委员,韩国忠南大学儒学研究所特聘研究员,中华孔子学会常务理事,国际儒联理事,中国哲学史学会理事。主要研究方向:儒家哲学、中西比较哲学。发表学术论文二百多篇;出版学术著作《易经古歌考释》《超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题》《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》《爱与思——生活儒学的观念》(英文版 *Love And Thought: The Philosophy of Life Confucianism*)《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》《儒学与生活——“生活儒学”论稿》《生活儒学讲录》《儒教问题研究》《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》(英文版 *Voice From The East: The Chinese Theory of Justice*)《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》《从“生活儒学”到“中国正义论”》《时代与思想——儒学与哲学诸问题》《生活儒学与现代性问题》《哲学断想:“生活儒学”信札》等。

## 一、中国哲学“内在超越”的两个教条

中国大陆学界最早对“内在超越”之说的来龙去脉作出系统梳理的学者是郑家栋。<sup>[1]</sup>据其考察,最早提出“内在超越”之说的是牟宗三。固然,在牟宗三之前,唐君毅早在1953年就谈到:“在中国思想中,……天一方不失其超越性,在人与万物之上;一方亦内在于人与万物之中。”<sup>[2]</sup>但这只是偶然提及而已,并非深入系统地论述。

### (一)“内在超越”的提出

牟宗三在1955年发表的《人文主义与宗教》一文中提出:

儒家所肯定之人伦(伦常),虽是定然的,不是一主义或理论,然徒此现实生活中之人伦并不足以成宗教。必其不舍离人伦而经由人伦以印证并肯定一真美善之“神性之实”或“价值之源”,即一普遍的道德实体,而后可以成为宗教。此普遍的道德实体,吾人不说为“出世间法”,而只说为超越实体。然亦超越亦内在,并不隔离。<sup>[3]</sup>

牟宗三的意思是:儒家的人伦要“成为宗教”,就必须肯定一个“神性之实”的“超越实体”;但儒家又“不舍离人伦”,即是一个内在的“道德实体”,故此超越实体是“亦超越亦内在”的。但这里讲的“内在”是内在于“现实生活中之人伦”,还不是内在于“心性”。次年,牟宗三又在另一篇文章里提出:

有“心性之学”之教,则可迎接神明于自己之生命内而引发自己生命中神明以成为润身之德,“从根上超化一切非理性反理性者”(唐先生语),如是,吾人之生命可以恒常如理顺性,调适上遂,而直通于超越之神明,此为彻上彻下,既超越而又内在,一理贯之而不隔也。<sup>[4]</sup>

这就明确了是内在于“心性”,这就是说,“既超越又内在”乃是作为儒学主流的心性论的特征。最后,牟宗三在1963年6月出版的《中国哲学的特质》一书中提出:

天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的(Immanent)。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(Transcendent),另一方面又是内在的(Immanent与Transcendent是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。<sup>[5]</sup>

这里的思想显然来自《中庸》开宗明义的第一句“天命之谓性”。但“天命之谓性”这个表达未必能说是“内在超越”的,因为“性”尽管是内在的,然而“天”毕竟并非内在的。在儒学中,“天”的内在化是经过一个历史过程的,这也就是儒家哲学日渐趋向“内在超越”的历史过程,自思孟学派而发轫,至宋明理学而大成。

自牟宗三以来,尤其是20世纪80年代以来,汉语学界几乎众口一辞,视“内在超越”为中国哲学与文化之不同于西方哲学与文化的根本特征。例如,方东美在其《中国哲学精神及其发展》一书中说:“中国形上学适表现为——既超越又内在,即内在即超越之独特型态。”<sup>[6]</sup>

在这个问题上着力最多的是余英时,他于1984年发表《从价值系统看中国文化的现代意义》一文,开始探究“内在超越”<sup>[7]</sup>;后来,他将“内在超越”改为“内向超越”(inward transcendence)<sup>[8]</sup>;最后,他的《论天人之际》一书列有专章“结局:内向超越”,尤其是该书的“代序:中国轴心突破及其历史进程”详尽地论述了“内在超越”<sup>[9]</sup>。余英时认为,在西方,柏拉图主张“理性是不变的、永恒的存在,与感官事物之随时迁流完全不同。……理型说恰恰是‘外向超越’的一种表现,因为理型作为存有和价值之源完全在人性之外。”<sup>[10]</sup>而在中国,“孔子创建‘仁礼一体’的新说是内向超越,在中国思想史上是破天荒之举;他将作为价值之源的超越世界第一次从外在的‘天’移入人的内心并取得高度的成功。”<sup>[11]</sup>

中国大陆最早发挥“内在超越”之说的是汤一介,他说:“从1987年起我就在考虑一个问题,

即中国传统哲学的内在超越性问题。……如果相比较地说,中国哲学是以内在超越为特征,而西方哲学是以外在超越为特征”<sup>[12]</sup>;“内在超越”不仅是儒学的特征,也是道家、禅宗的特征,即整个“中国哲学以‘内在超越’为特征”;“如果说以‘内在超越’为特征的儒家学说所追求的是道德上的理想人格,以‘内在超越’为特征的道家哲学所追求的则是精神上的自由,那么,以‘内在超越’为特征的中国禅宗则是追求一种瞬间永恒的神秘境界”<sup>[13]</sup>;“儒家是以通过道德修养以达到超凡入圣的超越境界,佛教的禅宗是通过自心顿悟以达到瞬息永恒的超越境界,那么道家则是通过任自然无为以达到精神自由的超越境界,而这三者的‘超越’都是‘内在超越’。”<sup>[14]</sup>

## (二)“内在超越”的两个教条

现代新儒家提出“内在超越”之说,其意在于对中国哲学和文化与西方哲学和文化加以比较。正如郑家栋所指出的:“80年代以来‘内在超越’一语的流行及相关问题的讨论,实际上关涉到中国(特别是儒家)思想文化在中西比较架构中的重新定位,由此也必将导致方法论层面的一些反省和思考。”<sup>[15]</sup>这就是说,现代新儒家提出“内在超越”的目的,乃是他们一贯宗旨的表现:提升中国文化,对抗西方文化。

对于中国哲学“内在超越”之说,已不断有学者提出批评。例如,安乐哲(Roger Ames)就认为,牟宗三提出“内在超越”之说,其实是把西方的“超越”观念强加于中国哲学。<sup>[16]</sup>张汝伦也认为,“内在超越”之说乃是误用了西方的“超越”概念,并且纯属“以西释中”。<sup>[17]</sup>其实,这样的指责未必确当,而是基于近代以来惯常的那种存在者化的“中—西”对峙的思维模式。事实上,中西观念之间尽管存在着“非等同性”,但确实存在着“可对应性”<sup>[18]</sup>,否则中西话语之间根本无法互相翻译、互相交流、互相理解。我们应当注意的不是中国古代有没有某个名词,而是有没有这个名词所指的事实,例如中国尽管没有“metaphysics”之名,却有“形而上学”之实。<sup>[19]</sup>

而李泽厚则指出,在“内在超越”这个措辞中,“内在”与“超越”是互相矛盾的。<sup>[20]</sup>其实,牟宗三本人何尝不知道“Immanent与Transcendent是相反字”<sup>[21]</sup>,所以他才会说,“人的‘精诚’所至,可以不断地向外感通……感通的最后就是与天地相契接……这种契接的方式显然不是超越的,而是内在的”<sup>[22]</sup>,即他同样是把两者对立起来看待的。余英时同样意识到了这种矛盾,所以才将“内在超越”改为“内向超越”并且加以说明。<sup>[23]</sup>

总之,牟宗三等人的“内在超越”这个概括是可以成立的,它确实说出了中国哲学、特别是儒家哲学的一个基本特征。因此,本文的主旨不是否定中国哲学“内在超越”这个判断,而是解构关于“内在超越”的两个教条。本文将阐明的是:“内在超越”并非中国哲学的独有特征,而是中西哲学共有的普遍特征;“内在超越”并不是比“外在超越”更加优越的思想进路,它事实上带来了严重的问题。

## 二、“内在超越”独特论的解构:

### 西方哲学的内在超越

事实上,“内在超越”并非中国哲学所独有的,西方哲学,特别是近代以来的哲学的主流同样是内在超越的。可以说,与宗教相比较,“内在超越”乃是绝大多数哲学的一个普遍特征。

#### (一)西方近代哲学的主体性转向

西方哲学在近代发生了所谓“认识论转向”,本质上乃是主体性转向,即其超越性的终极奠基者从外在的“本体”转变为内在的主体,“哲学研究从外向的对存在的探究,转为内向的对人之自身意识或者精神、心灵的探究”。<sup>[24]</sup>这种内在超越的进路分为两条路线,即理性主义和经验主义。

笛卡尔开辟了理性主义的进路。他的怀疑主义首先对一切既有的知识——关于世界万物、自我、上帝的观念加以搁置,然后在主体自我内部去寻找终极性的奠基者。他说:

任何一种看法,只要我能够想像到有一点可疑之处,就应该把它当成绝对虚假的抛掉,看看这样清洗之后我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。……可是我马上就注意到:既然我因此宁愿认为一切都是假的,那么,我那样想的时候,那个在想的我就必然应当是个东西。我发现,“我思,所以我在”这条真理是十分确实、十分可靠的,怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇,所以我毫不犹豫地予以采纳,作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。<sup>[25]</sup>

结果,他找到的原初存在者就是主体的纯粹理性的“我思”(cogito),根本上是主体性的“我”,所以笛卡尔说:“事情本身是如此明显,是我在怀疑,在了解,在希望,以致在这里用不着增加什么来解释它。”<sup>[26]</sup>这显然类似于陆象山所说的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”<sup>[27]</sup>、王阳明所说的“心外无理,心外无事,心外无物”<sup>[28]</sup>;另外一个类似中国哲学的地方,就是这种原初的“我思”本身并非理性的结果,而是直觉的结果,所以笛卡尔说:“除了通过自明性的直觉和必然性的演绎以外,人类没有其他途径来达到确实性的知识”<sup>[29]</sup>,而“直觉……是由澄静而专一的心灵所产生的概念”<sup>[30]</sup>。本来,在认识论转向以前,作为超越者(Transcendent)的上帝乃是自身所予者(the self-given)的存在者并给出其他一切存在者;现在,上帝变成了内在理性的“被给予者”(the given);换句话说,内在的主体性充当了终极超越者。这毫无疑问是一种内在超越。

培根开辟了经验主义的进路。<sup>[31]</sup>他说:“一切自然的知识都应求之于感官。”<sup>[32]</sup>经验主义进路最具代表性的是休谟,他同样以怀疑主义的态度,首先质疑外在的客观存在:“我们借什么论证能够证明人心中的知觉是由和它们相似(如果这是可能的)而实际完全差异的一些外物所引起呢?”<sup>[33]</sup>这就是所谓“不可知论”(agnosticism),即首先搁置一切外在的客观的存在者。然后,他将一切存在者之存在都归结为心灵的内在“知

觉”(perception)并进而归结为原初的感知“印象”(impression):

人类心灵中的一切知觉(perceptions)可以分为显然不同的两种,这两种我将称之为印象和观念。……进入心灵时最强最猛的那些知觉,我们可以称之为印象(impressions);在印象这个名词中间,我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念(idea)这个名词,我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象。……每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的差别。<sup>[34]</sup>

这就是说,“我们人的所有的‘心灵中的知觉’——其实就是我们的全部的观念、整个的精神生活——只有两种:一种是直接的、鲜明的、鲜活的知觉,叫作‘印象’(impressions),其实就是我所说的经验直观;另一种就是间接的、比较模糊一些的知觉,叫作‘观念’(idea),其实就是我所说的表象。印象和观念的区别,就是‘感觉’、‘感性认识’和‘思维’、‘理性认识’的区别,其实就是我所说的当下性的形象和非当下性的形象的区别。”<sup>[35]</sup>于是,关于上帝那样的超越性存在者的信仰,当然都不过是内在的经验“印象”的一种重构而已。所以,张君勱曾指出:“休谟氏云,经验之往复不已,于是有习惯上之信仰。”<sup>[36]</sup>这当然无疑是一种内在超越。

康德则企图调和以上这两种进路,因而也是一种内在超越的进路。所以,上帝那样的超越者不过是内在的理性的一个“公设”<sup>[37]</sup>。具体来说,上帝是实践理性的公设,这个公设源于道德性的原理,该原理又是理性的一种法则(“理性借以直接决定意志的法则”<sup>[38]</sup>);实践理性通过设定“独立不依的至善”即“上帝的此在”而保证思辨理性之理智世界的至善。<sup>[39]</sup>更具体地说,“道德法则通过作为纯粹实践理性对象的至善概念规定了作为至上存在者的源始存在者概念”;“在理性的无可回避的任务里面,也就是在意志必然指向至善的任务里面,不仅这样一种必然



性,即认定与这个至善在这个世界上的可能性相关联的这样一种源始存在者的必然性,展现出来了,而且最可注意的是,理性在沿着自然途径前进时完全缺乏的某种东西,也就是一个得到精确规定的这种源始存在者的概念,也展现出来了”。<sup>[40]</sup>因此,“纯粹实践理性的公设根据必然的实践法则设定了一个对象(上帝和灵魂不朽)自身的可能性,所以只是为了实践理性而已;因为这种设定的可能性完全不具有理论的可靠性,从而也不具有必然的可靠性,这就是说,不是就客体而言已认识到的必然性,而只是就主体遵守它客观的然而实践的法则而言乃必然的认定,因此,它只是一个必然的假设。”<sup>[41]</sup>这是因为,从根本上来说,“我们一定要设想一个非物质性存在体,一个理智世界和一个一切存在体(纯粹的本体)中的至上存在体。因为理性只有在作为自在之物本身的这些东西上才得到彻底和满足。”<sup>[42]</sup>总之,作为超越者的上帝只是人的内在理性的一个设定。这当然同样是内在超越的进路。

由此看来,牟宗三对康德的批评是不能成立的,他说康德认为唯有上帝才具有“自由无限心”即“智的直觉”,而儒家哲学则认为人就具有“智的知觉”,因此,“人虽有限而可无限”。<sup>[43]</sup>其实,康德虽然说上帝才有“智的直觉”,然而他既然认为上帝只是人的实践理性的公设,那么,具有“智的直觉”的上帝归根到底就是人的内在理性所给出的,这显然同样是典型的内在超越。难怪郑家栋说:“牟氏所成就者也不过是康德意义上的‘超越的观念论’;是则牟对于康德哲学的改造也不过是叠床架屋,故弄玄虚,最后所完成者实与康德并无二致。”<sup>[44]</sup>

将理性主义发挥到极致的是胡塞尔所创立的意识现象学。他也是首先对外在的“超越物”(transcendence)加以“悬搁”<sup>[45]</sup>,而“还原”到内在的先验意识的“意向性”(Noesis / intentionality),以此“原初的自身所予”(the primordial self-given)为一切存在者、包括超越性存在者——上帝的观念“奠基”。胡塞尔对“奠基”下过一个

精确定义:“如果一个 $\alpha$ 本身本质规律性地只能在一个与 $\mu$ 相联结的广泛统一之中存在,那么我们就说:一个 $\alpha$ 本身需要由一个 $\mu$ 来奠基。”<sup>[46]</sup>注意:他是用“存在”这个概念来定义的,意味着“奠基”并非认识论问题,而是存在论问题。他所依赖的方法,则是内在理性的“本质直观”(Anschauung):“正如个别的或经验的直观的所予物是一个个别的现象,本质直观的所予物是一种纯粹本质。”<sup>[47]</sup>其实,他是将外在的对象置换成了内在的意向对象或意向相关项(Noema)<sup>[48]</sup>。但是,他悬搁外在的“超越物”(transcendence)之后所达到的内在理性的意向性本身也是“超越的”(transcendental),可见内在意识的意向性乃是超越性的。这显然同样是一种典型的内在超越。

总之,西方近代以来的哲学主流都是内在超越的。

## (二)西方轴心时代的哲学转向

西方哲学的这种内在超越不仅限于近代以来的哲学,而且可以追溯到古希腊哲学。事实上,人类文化转向内在超越的历史背景,乃是所谓“轴心时代”(The Axial Age)。雅斯贝尔斯将整个类思想观念的哲学转向描绘为内在化转变,并将这种内在化转变视为轴心时代的一个基本特征,他指出:

哲学家首次出现了,人敢于依靠个人自身。中国的隐士和云游哲人,印度的苦行者,希腊的哲学家和以色列的先知,尽管其彼此的信仰、思想内容与内在气质迥然不同,但都统统属于哲学家之列。人证明自己有能力,从精神上将自己和整个宇宙进行对比。他在自身内部发现了可以将他提高到自身和世界之上的本原。<sup>[49]</sup>

这里的“自身内部”说的是内在性,而“自身和世界之上”说的是超越性。这就是说,内在超越是哲学的一个普遍特征,而不仅是中国哲学的特征。

巴门尼德因为提出西方形而上学的根本范

畴“存在”(古希腊文 on)而被奉为古希腊第一个真正的哲学家,但人们尽管都知道他的名言“只有存在者存在着,不存在者是不存在的”,却不太熟悉他的另一句名言“能被思维者与能存在者是同一的”<sup>[50]</sup>。笔者曾经指出:“这句话是西方哲学根本传统的最早宣言,实在不可轻轻看过。于是,用思维、理性、语言、表述来代替客观存在本身,就成为了古希腊哲学的一个根本特征。”<sup>[51]</sup>所以,巴门尼德那句话的含义,可以后来黑格尔的这些话作为注脚:“任何对象,外在的自然和内心的本性,举凡一切事物,其自身真相,必然是思维所思的那样”<sup>[52]</sup>;“思想不仅是我们的思想,同时又是事物的自身,或对象性的东西的本质”<sup>[53]</sup>。这里的“一切事物”,当然包括上帝那样的超越性的存在者。

当然,这不包括古希腊早期的自然哲学。众所周知,古希腊哲学在苏格拉底那里开始发生了“哲学转向”<sup>[54]</sup>或曰“人学转向”<sup>[55]</sup>,即从自然哲学的本体论转向所谓“实践哲学”的伦理学。苏格拉底尽管并未否定外在超越性的“神”的存在;但他之追寻真理,是让真理在人与人的理性对话之中自己显现出来,此即所谓“精神助产术”或“辩证法”。这意味着:是人的内在理性给出了真理或超越性的“逻各斯”。这当然也是一种内在超越。在人与超越性的神之间的关系问题上,普罗泰戈拉的思想是最典型的。他写了《论神》一书,开宗明义就宣称:“至于神,我既不知道他们是否存在,也不知道他们像什么东西。”<sup>[56]</sup>这与中国春秋时期的“疑神疑鬼”极为类似,是对传统的人神关系的颠覆。他的名言是:“人是万物的尺度,是存在的事物存在的尺度,也是不存在的事物不存在的尺度。”<sup>[57]</sup>这样一来,人就具有了存在论意义上的本体地位,这可谓是西方人本主义的最早宣言。

### 三、“内在超越”优越论的解构:人本主义的问题

古希腊哲学的上述转向,本质上是人本主义转向。这里所说的“人本主义”,不是狭义的

“Anthropologismus”派别,而是广义的“humanism”的普遍思潮,通常亦译“人文主义”,其根本观念特征是消解神圣的外在超越者,而赋予人以本体的地位。在西方,这种人本主义产生于古希腊哲学,而在近代乃伴随着文艺复兴和启蒙运动而“发扬光大”,这才有了西方近代哲学的“认识论转向”——主体性转向,彻底地走上了内在超越之路。而在中国,这种人本主义转向也发生在轴心时代——春秋战国时期,中国哲学尤其儒家哲学也逐渐放弃外在超越而走向内在超越。

牟宗三等人以为“内在超越”比“外在超越”更加优越,并获得许多人的追捧,这可称之为“内在超越的迷思”(the myth of the immanent transcendence)。时至今日,面对种种价值危机,人们仍试图以人本主义的思路来解决问题,这其实是南辕北辙的做法。事实上,不论是中国哲学,还是西方哲学,“内在超越”都是值得深刻反思的。

#### (一)西方哲学“内在超越”所带来的问题

西方哲学从古希腊哲学就开始走上人本主义的内在超越之路,那时正值欧洲社会的第一次大转型。作为这种转型的结果,欧洲社会进入了中世纪前期的罗马帝国时代,正如中国社会第一次大转型以后也进入了中世纪的帝国时代。当然,西方中世纪后期发生了封建化,而中国中世纪后期却是帝国皇权的强化。<sup>[58]</sup>

不过,中西之间的这种社会转型所带来的观念世界却截然不同:作为中华帝国观念形态主干的儒家哲学,逐渐彻底放弃了外在的神圣超越者,转向了内在的心性论(当然,世俗权力并未放弃外在神圣超越之“天”,却以“封禅”祭祀天地的方式继续垄断神圣界的话语权)<sup>[59]</sup>;而欧洲却崛起了另一个新的神圣超越者,那就是基督教的上帝。欧洲中世纪的观念形态是由所谓“二希”传统即古希腊理性传统和希伯莱信仰传统之间的互补构成的。这种理性与信仰的并存,也就是内在超越与外在超越的并存;这对于欧洲中世纪后期的封建化、乃至西方社会第二次大转型即走向现代性发挥了重大的作用。当然也要看到,作

为神圣界代言人的教会本身也成为了一种世俗权力,而与王权和贵族权力共同构成了“封建”统治,从而有所谓“中世纪的黑暗”;这才有文艺复兴运动的张扬理性、启蒙运动的反抗教会、宗教自身的宗教改革,以及哲学的彻底转向内在超越,总之就是人本主义的勃兴。

这种人本主义当然有其值得肯定的地方,例如追求“启蒙承诺”即“人的解放”<sup>[60]</sup>;但与此同时,这种内在超越也带来了许多严重问题。因此,思想界才有所谓“启蒙反思”(Reflection on the Enlightenment)和“现代性批判”(Criticism of Modernity)。但需要警惕的是:这些“反思”与“批判”其实来自不同的立场,其中不仅有前现代的原教旨的复古主义,而且有现代性的威权主义(authoritarianism)乃至总体主义(totalitarianism)<sup>[61]</sup>而令人感到奇怪的是,在这种“反思”浪潮中,却很少有人去反思“人文主义”或“人本主义”。其实,西方思想之转向内在超越而带来许多严重问题,正是人本主义潮流的一种后果。

这种人本主义的本质乃是:人取代了神圣超越者。尼采一言以蔽之:“上帝死了。”<sup>[62]</sup>于是,内在超越取代了外在超越,亦即一种有限的存在者取代了无限的存在者,世俗者取代了神圣者而自命为神圣者,自以为至善而全能,并因此而为所欲为。然而,没有任何人是至善而全能的,其结果只能是人的欲望的膨胀、理性的狂妄,诸如权力的肆虐、资本的傲慢,从而造成了种种危机乃至种种灾难。最近的一个显著的例子,就是新科技所带来的价值危机,诸如基因编码竟能够在“硬件”上造人,人工智能竟能够在“软件”上造人;如果没有外在的神圣超越的规训,其后果实在是不堪设想。显而易见,人本主义根本无法应对这些问题,而是南辕北辙、缘木求鱼的做法。

## (二) 中国哲学“内在超越”所带来的问题

中国哲学不仅也和西方哲学一样,从轴心时代就开始走上了内在超越之路,而且显得更加“早熟”,更加“纯粹”。但是,这条内在超越之路却充满危险与艰辛。

汤一介尽管也主张“内在超越”,但他对此还是有所反省的。他曾指出:内在超越“有着鲜明的主观主义特色,它必然导致否定任何客观标准和客观有效性”,“这既不利于外在世界的探讨和建立客观有效的社会制度和法律秩序,同时在探讨宇宙人生终极关切问题上也不无缺陷”。<sup>[63]</sup>这是分别从科学、政治和信仰的维度上提示了内在超越的问题。他还特别从哲学、宗教信仰与政治的关系角度上指出:

在中国为什么比较难以建立起客观有效的政治法律制度,而西方则比较容易建立起客观有效的政治法律制度,我认为这不能说与西方以“外在超越”为特征的宗教和哲学无关。<sup>[64]</sup>

这是一种清醒的认识,比较深刻地反思了内在超越带来的严重问题。但笔者以为,这些问题中应不包括科学问题。中国哲学、尤其是儒学与科学的关系,近代以来一直是学界关注的重大问题之一,主要观点大致有三类:一些人认为儒学阻碍了科学的发展,这是新文化运动以来的主流看法;另一些人则认为两者之间没有多大关系;还有一些人认为尽管儒家并不太关心科学问题,但儒学是可以“开出”科学的,这就是现代新儒家“内圣开出新外王”的思路。笔者本人也持后面一种观点。<sup>[65]</sup>从科学史的事实来看,内在超越并不必然导致与科学的对峙,许多伟大科学家的哲学立场都是所谓“主观唯心主义”。以爱因斯坦为例,他在谈到自己如何发现相对论时承认,“对于发现这个中心点所需要的批判思想,就我的情况来说,特别是由于阅读了戴维·休谟和恩斯特·马赫的哲学著作而得到决定性的进展。”<sup>[66]</sup>休谟的哲学是上文已讨论过的,那是一种典型的内在超越的哲学;而他的先驱者培根,更是被奉为“整个现代实验科学的真正始祖”<sup>[67]</sup>。至于马赫,作为一位杰出的科学家,他认为他所研究的对象绝非什么外在客观的东西,而不过是内在的感觉经验的复合体;作为哲学家,他的“经验批判主义”其实就是一种彻底的



经验主义,即休谟式的内在超越。<sup>[68]</sup>所以,内在超越所带来的问题,主要表现在政治问题上和信仰问题上。

### 1. 内在超越与政治问题

中国哲学之转向内在超越的时代,正值中国历史上的第一次社会大转型的时代。这次转型的结果,中国社会进入了从秦代到清代的皇权专制的帝制时代,儒学也从而成为皇权帝制的官方意识形态。诚然,儒家始终都在寻求自己的独立生命存在形式,诸如转向内在、建构道统、兴办民间书院及成立民间会社等其实都是这种努力的表现,试图在一定程度上疏离、规训、制约皇权;但是,儒家却终究是世俗权力的臣属身份,甚至充当着世俗权力的辩护者、论证者。作为神圣界的代言人,却是世俗权力的臣仆,这是一种极为吊诡的尴尬,儒家自始至终在这种困局中挣扎不已。新文化运动所批判的儒学,其实就是这种内在超越的“帝国儒学”,原因正如汤一介所指出的,它“难以建立起客观有效的政治法律制度”;所以现代新儒家试图“开出新外王”,但其内在超越的进路注定了这种“新外王”是不可能从儒家哲学中开出来的。

### 2. 内在超越与信仰问题

将内在超越与外在超越对立起来,排斥外在超越,这在逻辑上必然就意味着否定神圣界的超越者。汤一介说内在超越“在探讨宇宙人生终极关切问题上也不无缺陷”,这确实命中了内在超越的一个要害。郑家栋曾引述台湾新士林学者的一种批评:“宋明儒学的发展基本上是向内在化方面走,超越性的价值几乎丧失殆尽。”<sup>[69]</sup>这就是说,“内在超越”实质上不可避免地会导致超越价值的丧失;这也就必然导致神圣敬畏感的丧失。确实,中国古代价值观念的超越性层级及其神圣性,是由佛教和道教来担当的,尽管后者也存在着很严重的缺陷;儒家在超越性的神圣界这个问题上的贡献,实在卑之无甚高论,这一点的现实后果同样是极为严重的。

综上所述,必须否定关于中国哲学“内在超

越”的两个教条;面对内在超越带来的种种问题,解决问题的路径绝不能依旧是内在超越的人本主义路线,而应当是回归外在超越。唐君毅说:“因为中国人相信天人不二,分全合一,所以没有超越的天的观念。因为没有超越的天的观念,所以也没有与人隔绝高高在上绝对权力的神的观念。”<sup>[70]</sup>这个说法是不符合中国思想历史的实际的。即便在儒家哲学中,孔子的“天”仍然还是一个外在的神圣超越者,正如已有学者指出的:“孔子的天……尽管人格化程度有所降低,但相当程度上仍然是一个具有意志的人格神。”<sup>[71]</sup>当然,我们这里所说的“回归”,应当说是在现代性的生活方式之下的“重建”。

#### 注释:

[1] 郑家栋:《从“内在超越”说起》,《哲学动态》1998年第2期;《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》,《中国社会科学》2001年第4期。

[2] 唐君毅:《中国文化之精神价值》,台北:正中书局,1974年,第338页。

[3] 牟宗三:《人文主义与宗教》,《生命的学问》,台北:三民书局,1970年,第74页。

[4] 牟宗三:《陆王一系之心性之学(三)——刘蕺山的诚意之学》,《自由学人》第1卷第3期,1956年10月。

[5] [21][22] 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:台湾学生书局,1974年,第30-31、30-31、35页。

[6] 方东美:《中国哲学精神及其发展》(上册),孙智燊译,北京:中华书局,2012年,第19-20页。

[7] 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《文史传统与文化重建》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年。

[8] [23] 李怀宇:《余英时谈新著〈论天人之际〉:中国精神归宿于“内向超越”》,时代在线, www. time-weekly. com, 2014年3月27日。

[9] 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年。

[10] [11] 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第222、229页。

[12] 汤一介:《儒道释与内在超越问题》,南昌:江西人民出版社,1991年,自序第1页。

[13] [63] 汤一介:《论禅宗思想中的内在性和超越性问题》,《北京社会科学》1990年第4期。

[14] [64] 汤一介:《论老庄哲学中的内在性与超越性问题》,《中国哲学史》1992年第1期。

[15] [69] 郑家栋:《从“内在超越”说起》,《哲学动态》1998



年第2期。

[16] 安乐哲:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第43-48页。

[17] 张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期。

[18][35] 参见黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第4-9、128页。

[19] 参见黄玉顺:《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》,《四川大学学报》2005年第4期。

[20] 李泽厚:《由巫到礼,释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015,第133页。

[24][31] 黄玉顺:《超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题》,成都:四川人民出版社,2002年,第54、54-55页。

[25][法] 笛卡尔:《谈谈方法》,王大庆译,北京:商务印书馆,2000年,第26-27页。

[26][法] 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1986年,第28页。

[27] 陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》(卷三十四),北京:中华书局,1980年。

[28] 王守仁:《传习录上》,《王阳明全集》,吴光等编校,上海:上海古籍出版社,1992年。

[29][30] 转引自全增嘏主编:《西方哲学史》(上册),上海:上海人民出版社,1983年,第511、511页。

[32][英] 培根:《新工具》,北京:商务印书馆,1984年,第22页。

[33][英] 休谟:《人类理解研究》,北京:商务印书馆,1972年,第135页。

[34][英] 休谟:《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第13页。

[36] 张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,《科学与人生观》,汪孟邹辑,济南:山东人民出版社,1997年。

[37][38][39][40][41] [德] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,1999年,第136-143,144,145,153,152,9页。

[42][德] 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1978年,第144页。

[43] 牟宗三:《现象与物自身》,台北:台湾学生书局,1976年,第38页。

[44] 郑家栋:《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》,《中国社会科学》2001年第4期。

[45] 关于“悬搁”,参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第192页。

[46][奥] 胡塞尔:《逻辑研究》,倪梁康译,上海:上海译文出版社,1998年,第285页。

[47][奥] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商

务印书馆,1992年,第52页。

[48] Noema 出自希腊文,意指被思考的东西、思想、意义等。

[49][德] 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第10页。

[50] 参见全增嘏主编:《西方哲学原著选读》(上卷),北京:商务印书馆,1982年,第31页。

[51] 黄玉顺:《语言的牢笼——西方哲学根本传统的一种阐明》,《四川大学学报》2002年第1期。

[52][53][德] 黑格尔:《小逻辑》,北京:商务印书馆,1980年,第77、78、120页。

[54] 参见陈志军:《论苏格拉底的哲学转向》,《安庆师范学院学报(社会科学版)》2008年1期。

[55] 参见黄峰:《苏格拉底人学转向的诞生》,《中共济南市委党校学报》2011年第2期。

[56][57] 《古希腊罗马哲学》,北京大学哲学系编译,北京:商务印书馆,1982年,第138、138页。

[58] 参见黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期。

[59] 参见《管子·封禅篇》,《管子集校》,郭沫若等集校,北京:科学出版社,1956年;司马迁:《史记·封禅书》,北京:中华书局,1959年。

[60] 参见黄玉顺:《前主体性对话:对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》,《江苏行政学院学报》2014年第5期。

[61] 参见黄玉顺:《论“儒家启蒙主义”》,《战略与管理》2017年第1期。

[62][德] 尼采:《上帝死了》,上海:三联书店,2007年。

[65] 黄玉顺:《为科学奠基——中国古代科学的现象学考察》,《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年;《儒学与作为科学理论基础的知识的重建》,《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年;《略谈〈周易〉“数理”问题》,《中国文化论衡》2016年第1期(创刊号),北京:社会科学文献出版社,2016年。

[66] 《爱因斯坦文集》(第1卷),许良英、范岱年编译,北京:商务印书馆,1976年,第24页。

[67] 《马克思恩格斯全集》(第2卷),北京:人民出版社,1957年,第163页。

[68][奥] 马赫:《感觉的分析》,洪谦等译,北京:商务印书馆,1975年。

[70] 唐君毅:《中国宗教之特质》,《中西哲学思想之比较研究集》,台北:正中书局,1943年,第224页。

[71] 赵法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第9页。

[责任编辑:汪家耀]