

· 中西哲学的比较与会通 ·

论“内在超越”

张 汝 伦

【摘 要】一些海外学者最先提出，中国古代形而上学的基本特征是“内在超越”。这一说法也被很多大陆学者接受，以为是不刊之论。然而，本文在详细梳理“超越”这个源自西方思想的概念，在其语境中的基本用法和意义的基础上，指出“内在超越”论不但根本误用了“超越”这个西方哲学的基本概念，而且本身也根本讲不通。“内在超越”论暴露出以西释中做法的根本缺陷与问题。

【关键词】内在 超越 无限 理想 天 [中图分类号] B2

—

在新儒家哲学家和其他研究中国传统思想的华人学者中，普遍认为中国传统形而上学思想的一个基本特征就是天道的内在超越。牟宗三这样来论述天道的内在超越：“天道高高在上，有超越的意义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人之性，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。”（牟宗三，第20页）对此稍作分析就会发现问题：首先，我们可以问，当天道贯注于人身而为人之性时，如何又能说它“高高在上”？如何还“有超越的意义”？其次，按照牟氏，人之性是贯注于人身之天道，而人之性就是“创造性本身”（参见同上，第94页），那么天道是否就是“创造性本身”？若是，那么说“性与天道”岂不就是在说“性与性”？若不是，那么天道与人性不是一事，也就不可能既内在又超越。就像基督教承认人身上有神性，但不会说上帝既内在又超越一样。

在西方留学多年的李明辉当然知道“超越”这个西方概念的本义，但为了替乃师辩护，他根据本杰明·史华兹（Benjamin Schwarz）的说法，重新诠释了“超越”：“当新儒家将天与道当作超越的原理与现实时，超越的概念仍然包含了‘高于实际’或‘理想’的意义。据我所知，这是史华兹所说的‘超越’的意思。”（李明辉，第142页）这段话明显有问题，“高于实际”和“理想”可以是“超越的原理”，但不能是“现实”，这就如同黑不能是白一样。

史华兹在《古代中国的超越性》一文中提出“天命观念确实表现对于社会—政治—文化上的规范的秩序与事物实际存在的状态之间悲剧性矛盾的意识。……就理想的社会秩序与实际事态之间存在着分裂的鸿沟而言，不可否认超越的成分是存在的。”（Schwarz, p. 59）后来他在《古代中国的思想世界》中，又进一步申论道“天命的观念呈现给我们的是对如下现象的清醒领悟：在应然的人类秩序与实然的人类秩序之间存在着差别。在这里，我们发现了宗教—伦理的超验存在的明确证据——

可以说，它是所有高等文明轴心时代的标志，对于先前的高等文明发展持有批判的精神。”（史华兹，第53-54页。译文有改动）史华兹用“应然”和“理想”来诠释“超越”，保留了超越本身原有的隔绝义，因为他认为“在人事领域中实然与应然之间存在着惊人的隔绝。”（同上，第52页）

李明辉显然是想借史华兹对超越的解释——超越就是指应然，但因为他认为“中国传统的基本思维模式以一体性为其基础”（李明辉，第148页），自然不会认为应然与实然之间有“惊人的隔绝”。他赞同乃师牟宗三的说法：天命是“一个不可改变的、没有变化的标准。”（见同上，第144页）如果天命真是如此，又如何能是“创造性本身”？“创造性”顾名思义就是可变的和有变的。可见，当代新儒家的内在超越说根本就讲不通，他们无非是要将超越之天变为人内在的主体性。

余英时在《从价值系统看中国文化的现代意义》（1984年）中，谈到中西文化都认为人间秩序和道德价值的来源是超越性的：西方在柏拉图那里是理型，在基督教那里是上帝，而中国便是天。但是，在处理超越世界与现实世界的关系上，或用中国的术语说天人关系上，中西文化迥然两样。西方在超越世界和现实世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。而中国人认为“两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的”。（余英时，2004年，第451页）在《论天人之际》中，他用“‘不即不离’四个字来概括中国超越世界和现实世界的关系”。（余英时，2014年，第204页）具体而言，这种不即不离的关系就是超越性的道即在人伦日用之中，而人伦日用也不能须臾离道。（参见余英时，2004年，第451页）如此这样，那么“内向超越”的意思似乎是指超越者（无论是天还是道或价值）内在于现实世界。但这样的话，“天”或“道”又是在什么意义上是“超越的”？

但这其实还不是余英时讲的“内向超越”的意思，这一概念是要回答“我们怎样才能进入这个超越的价值世界”的问题。具体而言，就是通过心来求索超越的道，“尽其心者知其性，知其性则知天”（《孟子·尽心上》），孟子已指明了每个人通过内心进入超越者的道路。可我们不禁要问，知天就能进入天吗？如果人在自己内心就能发现、接触和达到超越者（无论是把它称为“天”“道”还是“价值世界”），那么它不就是内在于人心者吗？又在何种意义上是“超越”的呢？余英时并不否认道的外在超越性“‘道’的源头在‘天’仍是诸子的一个基本假设”，内向超越只是说“‘心’上通于‘天’”。（余英时，2014年，第205页）可他又说，内向超越之路由孔子发其端，“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”。（同上，第206页）从该句的表述看，天仍是外在的，即超越的（外在于人就是独立于人）。但余英时剥夺了天的超越地位，因为据他说孔子把超越世界从天移入人心。也就是说，从此天不再是超越的世界，人心才是超越的世界。那么这个孔子本人无比尊崇的、外在的天难道就此不再超越了吗？外在不就是超越吗？另一方面，超越世界既然已移入人心内部，又怎能叫“超越”？更奇怪的是，就在同一本书的前面，余英时明确说“‘道’的观念和‘天’相通，所指的是轴心突破后那个独立的超越世界。这个超越世界也可以称为‘彼世’（‘the other world’），与‘现实世界’（即‘此世’，‘this world’）互相映照。”（同上，第119页）如果“超越世界”就是天，那么“把作为价值之源的超越世界从外在的天移入人心”就等于说“把作为价值之源的天从外在的天移入人心”，这样说得通吗？此外，“独立的超越世界”移入人心后，究竟是否还是“独立的”呢？如果是，在何种意义上是“独立的”？

倒是余英时的文章《从价值系统看中国文化的现代意义》，对超越问题的表述要稍微合理些，尽管也有明显的自相矛盾处：他一方面说天是人间价值的超越性源头，古人谁都知道“道之大原出于天”，中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间，它们仍有超人间的来源，（参见余英时，2004年，第448-452页）“中国人认定价值之源虽出于天而实现则落实在心性之中”（余英时，2004年，第458页）；另一方面又说“价值之源内在于人心，然后向外投射，由近及远。”（同上，第476

页) 那么, 在中国传统文化中价值之源究竟在人还是在天? 这么重大的问题难道可以忽此忽彼吗?

其实, 余英时关于超越问题的种种说法, 很可能是他对史华兹在 1975 年就提出的一些关于古代中国之超越问题的观念的改造吸纳, 即便是他郑重其事提出能避免“内在超越”概念可能引起的误会与混乱的“内向超越”, 也不是他的“孤明先发”, 而是史华兹的发明。史华兹在《古代中国的超越性》(1975 年) 中就已提出“向内超越”(transcendence inward) 的概念。(cf. Schwarz, p. 63) 他在该文中系统讨论了先秦中国思想中的超越性问题, 认为在孔子时代之前, 即商、周时期, 上帝或天是一个超越的统治者, 它是一个自觉的意志, 维持着世界的秩序与和谐。至于非人的宇宙, 天自觉的意志(天意)与自然的正常秩序是完全同一的。人世经常会失序失范, 此时天就会对人间事务作出严厉的道德判决, 而天命的观念正是这种判决的体现。它表明规范的社会政治文化秩序与人世的现实之间存在着一道应然与实然的鸿沟。但应然并非不能实现, 所谓“道”就是应然的实现。但不管怎么说, 应然与实然之间的分裂表明超越因素的存在。(ibid., pp. 50-61)

孔子在超越性问题上的贡献是, 他关注的是道德-精神生活主观内在的方面。人, 或者说某些人, 能培养自己内在的道德成长能力, 能达到被称为仁的内在道德完善。或者说, 人能在自己身上超越实然趋向应然(即实现道德行为)。在此意义上, 社会中伦理的事物是出于人的主体(the source of the ethical in society is human subject)。所谓向内超越, 是指关注道德-精神生活的主观方面(focus on the subjective or inner side of the moral-spiritual life)。(ibid., p. 63) 但这并不是说道德的根据在人的主观性, 更不是史华兹认为在中国思想中“超越”概念失去了其外在性的含义。他仍承认, 除了道德的内在根源外, 在中国古代思想中, 始终存在外在的理想社会秩序和正常的自然秩序。并且, “孔子绝没有解决道德的内在根源与好社会秩序之外在‘客观的’结构之间的关系问题。二者之间的关系问题成为后来儒家的核心问题之一”。(Schwarz, p. 63) 史华兹也注意到, 在《论语》中, 天不只是自然与社会内在的道, 而且还是一个能动的意志。因此, 虽然人可以在自己的内心找到道德的根源, 但仍然存在外在的超越者, 心不是天, 也不能覆盖和代替天, 虽然在孟子那里人的善良本性似乎与天同体(consubstantial)。(cf. ibid., p. 64) 但在老庄的道家哲学中, 道是完全外在超越者, 是一个不可描述的、不可言喻的绝对者“道可道, 非常道。”在道家哲学中, 我们发现自然秩序与社会秩序极端的二分。“早期道家最极端地表达了中国的超越性。”(Schwarz, p. 66) 史华兹显然承认, 孔子的内向超越并没有使得中国的超越性完全没有外在超越的维度。中国的超越性同样也可以说超越者与人有别, 独立于人, 虽然并不与人隔绝。

虽然余英时的“内向超越”(inward transcendence) 概念显然来自史华兹的“向内超越”, 但意思迥然不同。“内向超越”指的是孔子强调道德行为和道德完善的主体性(主动性), 是指人超越自己的自然性为趋向一德性的存在, 而并不是说孔子把道德的根据从天移到了人内心。但“内向超越”是这么认为的“在孔子立说前, 传统的看法一直都认定‘礼之本’当外求之于‘天’。……孔子在寻求‘礼之本’时不走……外求之于‘天’的旧路而改为内求之于‘心’, 归宿于‘仁’。”(余英时, 2014 年, 第 206 页) 此外, “超越”总要有被超越者, “内向超越”要超越什么? 无论超越天还是超越人, 两者都不通! 如果把“内向”超越理解为向人超越, 更不通。人如何向自己超越?

二

也许正因如此, 郝大维和安乐哲索性认为, “在孔子思想中, 影响最深远的、一以贯之的预设是: 不存在任何超越的存在或原则。……企图求助于超越的存在或原则来说明孔子的学说, 是完全不恰当的”, 因为“超越和内在的对立本身, 是出自于西方哲学的传统”。(郝大维、安乐哲, 第 5 页) 但出自西方哲学传统的概念并非不能用于中国文化和思想, 他们也用西方哲学传统的“哲学”概念

来指称孔子思想；他们其实是想强调中国思想的特殊性，认为用西方哲学传统的概念来论述中国思想是忽视和掩盖了中国传统的特殊性。而“超越”则成为他们证明自己观点的例子。两位学者认为，在西方思想中，“超越”这个术语的严格定义是“在原则A和原则B的关系中，如果A在某种意义上决定B而B不决定A，那么，原则A就是超越的。就是说，如果不诉诸A，B的意义和重要性就不能得到充分的分析和解释，而反过来，情况就非如此，那么，A就超越B。”（郝大维、安乐哲，第5页）这种对超越的理解显然有些片面而绝对。超越一词的基本语义是“在什么之上或之外”，也就是超越、超过和越过的意思。在哲学或宗教中，它一般在三重意义上使用，即：（1）超越经验的界限；（2）在我们可以通过感官认识的自然世界之外；（3）超出人的意识范围之上。而与其相对的概念“内在”则是指在经验、自然和意识领域之内。（参见同上）

郝大维和安乐哲对西方超越概念的理解，其实是把超越理解为一个所谓的根据概念（Grundbegriff），即事物的根据。古希腊哲学没有超越这个词，但是有非常明确的根据意识。形而上学的任务就是要追求事物的根据，即决定事物之所是者。大千世界，形形色色，各种事物总有一个决定它们为何所是的最初根据。对于古希腊哲学家来说，这个根据就是存在，存在决定存在者。古希腊人认为，不能根据事物（存在者）的有用性或提供的方便来理解事物，而只能根据事物本身是什么来理解事物。使事物存在和获得自己（是其自身）的是存在。在此意义上存在是存在者的根据。存在不是存在者之一员，而是在一切存在者之上，即超越了存在者，把存在者建立在它的同一性（身份）基础上。就此而言，存在决定存在者，而不是相反。郝大维和安乐哲所理解的超越的用法，源出于此。

但正如两位学者也看到的“在西方哲学中，对‘超越’这个术语的用法比较复杂”。（郝大维、安乐哲，第5页）何止“用法比较复杂”，超越概念的内容就“汇容了多种多样的用法和解释途径，反映了哲学观点的多样性和丰富的历史积累。结果，它与其说是一个单一的概念，倒不如说是一个包含着多种彼此有关的用法的类概念”（穆尼茨，第169页）。可以说，这个概念在西方哲学发展的不同时期都有所变动。西方最具代表性的超越思想当数柏拉图主义、基督教有神论和康德哲学三种。尽管它们也各不相同，但“都认为，时空领域中的实体与现象并不能穷尽客观实在的内容。……三家学派都一致认为，超越性的实在完全不同于属于时空各个体世界的客体和现象”（同上，第171-172页）。

古希腊的存在概念不仅在事物的最终根据意义上是超越，而且它在永恒存在和始终不变的意义上也是对现实世界的超越，因为无论是自然事物还是人类，都不可能永恒存在和始终如一。这些也正是基督教超越的上帝的规定。上帝是事物的最终根据，只有上帝才是永恒存在与始终如一。严格说，超越概念是到了中世纪才出现的。经院哲学家超越了作为世界的同一性的存在概念，存在被理解为作为存在本身（*ipsum esse*），即它由于自身和通过自己持续存在（*esse subsistens*）。这就是经院哲学家的上帝。从此，超越的基本意指就是自我持续存在之存在本身或上帝。由此可见，事物的绝对决定者而非被决定者仅仅是超越的基本含义之一。

到了近代，康德在其批判哲学的语境中保留了传统超验与内在的区分。在第一批判中他说“我们可以把那些完全限定在可能经验范围之内来应用的原理称为内在的原理，而把想要超出这一界限的原理称为超验的原理。”（康德，第260页）超验就是超出经验范围，在经验范围之外。超验原理包括在“先验辩证论”中讨论的心理学、宇宙论和神学的理念。但是，超越不再指超越意识的存在，而只是意识本身试图超出经验的倾向。存在是自由的自我存在，但这种存在不是一个包罗万象的形而上学存在之特殊模式，而只是实践理性。上帝只是为保证自然和自由统一的理论需要而设定的观念，不是形而上学的存在。与康德的二元论哲学相一致，他的超越概念有双重意义，一方面是指出于理论外推设定的上帝；另一方面是指实践理性。

费希特以克服康德哲学的二元论为己任。自然与自由不是两个分裂而不相关联的领域，它们统一于理性的自由。理性的自由表现为人类社会－历史的发生，此发展必然同时设定了自然的现实性，自然也只有从人类理性自由的活动中来把握。作为理性的自由是沟通自然现实与精神现实的一个具体的、普遍的中介。这样，通过彻底打通自然现实与精神现实，超验概念与现实概念同样具有了古代和中世纪所具有的绝对性。但这种绝对现在既是批判的超越，同时又是要回过来以自然世界和人类世界现象的方式为中介。超越与内在之间并没有不可逾越的鸿沟。所以有人说超越概念是一个相互关联性的概念（cf. Simons, S. 1540），它展示了人与上帝深不可测的创造性。（ibid., S. 1545）

黑格尔通过他的绝对概念进一步恢复了超越意义，超越是绝对知识和意志的绝对同一，是作为自我（自由）的绝对精神。然而，他的形而上学并不关心一个超越的（超自然的）存在者，绝对不是任何意义上的某种事物，而是万有作为其部分的大全。黑格尔也把绝对理解为上帝，但不是基督教神学意义上的外在超越的上帝，而是要经过自我意识中介的内在的上帝。这个上帝并不与世界和自然对立，世界与自然是上帝之他在，上帝本身通过自身的这种他性而展开。上帝与世界的关系是差异中的同一性。就它与世界－自然有别而言，它是超越的，就它必须在和通过世界－自然的中介展开自身而言，它是内在的。所以黑格尔的形而上学是内在超越的。但这种内在超越绝不是像某些研究中国思想的人鼓吹的那种“内在超越”——超越的主观化。黑格尔的超越——绝对精神作为大全，毫无疑问是一种理想的存在，它在纯粹思想中的形式就是逻辑，它是纯粹思维的王国，“这个王国就是真理，……这个内容就是上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”。（黑格尔，第31页）但是，黑格尔的绝对－理想绝不是像基督教的上帝那样是一个完全在现实之外的超越者，而是通过现实的中介展示和展开自己的绝对同一性（有差异的同一性，或同一性和非同一性的同一性）。“（德国‘观念论’（费希特和黑格尔）发展了一种绝对和绝对中介的超验概念，它要从世界历史上、在其可能与现实的同一性中把握整个现实。”（Simons, S. 1545）也就是说，超越作为理想，是对现实的一种批判力量，但它不是与实然截然对立的应然，而是通过实然和在实然中辩证发展的应然。作为绝对的同一性，它是在应然和实然差异中的同一。黑格尔的超越概念通过现实存在（实存）的中介突出了超越的绝对性和无限性，但这种绝对性和无限性不是坏的无限，即纯粹量的无限，而是与不完善的现实对照的理想的完善，它暗示了任何实存的相对性和有限性。而这种理想和完善意义上的绝对性和无限性，也是传统超越概念多少都有的。

从上述对西方哲学传统中超越概念用法的简单回顾，可以看出郝大维和安乐哲在《孔子哲学思微》中对这个概念严格定义的说法具有片面性，许多重要含义完全被忽略了。不过后来安乐哲在《自我的圆成：中西互镜下的古典儒学与道家》中，他对西方的超越概念作了更为详细的论述。安乐哲指出：超越首先表示独立和自足，如基督教的上帝超越于世界，就是说它独立于世界之外，不受它影响，但“超越的这一意义并非与犹太教－基督教神学同时产生。希腊的哲学传统明显地以各种方式诉诸超越，用作发展各种世界观的手段”。（安乐哲，第21－22页）但在西方文化中，超越的意义主要通过上帝这个超越的存在者来表达，主要有四种含义：（1）作为神智的上帝，它是那些与智识和道德品质观念相联系的永恒的可能性和价值的总源泉；（2）作为机械师的上帝，它是世界的创造者；（3）作为专断的意志的上帝，它是世界任何事物的最终原因，也是命运；（4）上帝是自然的目的，自然是一个目的论体系。（参见同上，第25－30页）安乐哲也看到超越具有理想的意义：“当某项事物被用作可以效法的卓越的典范或理想的时候，它可以说是超越的。”（安乐哲，第20页）但无论怎样，他都坚持“超越的观念与对中国古典典籍的解释无关。……依靠严格的超越的概念，是怎样严重地歪曲了儒家和道家的认识的某些方面。”（同上，第39页）

三

作为一个研究中国哲学的西方学者，安乐哲的目的是反对将源自西方的概念当作有普遍意义的概念来解释中国思想，反对实质是自我文化中心论的西方现代性的普遍主义，坚持中国哲学的特殊性。（参见郝大维、安乐哲，中译本序）这无疑是正确的。但是，人类毕竟有某种程度对世界的共同理解，以及建立在这种共同的可理解性基础上的不同文化的交集，否认这一点，不同文化背景的人类就无法相互理解和沟通，不同语言就绝对不可译。只要我们对所使用的概念原初的特殊性有足够的自觉，在使用过程中过滤或悬置它们的特殊内容，未尝不可用源自一种文化的概念来解释另一种文化；这其实是文化融合的一个必然步骤。以超越概念为例，我们在用它来解释古代中国“天”的时候，完全可以将它原有的希腊哲学的存在概念和犹太-基督教的上帝等特殊内容抽去不顾，而只采用其超越有限事物的“无限”义和“绝对”义、世界的最终根据义和价值本源义，以及决定者而非被决定者义。这样，我们将会看到，用超越概念解释“天”不但不会不妥，还会帮助我们进一步认识中国哲学这个基本概念的复杂内涵。例如，我们完全可以说中国的“天命”是一个超越性概念，因为它决定一切，而非任何人或事可以决定它。用超越概念来解释“天命”不但不会歪曲和误解这个重要的中国哲学概念，反而使它的特征更加明确。

但安乐哲对海外新儒家和其他人用“内在超越”或“内向超越”来解释中国古代哲学的特征的批评基本还是正确的，他们的确对“超越”概念的复杂而特殊的含义缺乏足够理解，因而他们的解释的确对中国哲学特质有歪曲和误解。但这并不能证明“中国思想文化最明显的特征之一，就是在其精神、道德和政治的感悟方式的表达中，缺少对于超越性的真正充分的意识”（安乐哲，第18-19页），也不能证明我们绝对不能将超越概念用来解释中国古代“天”的概念。

为了表明这点，我们首先得考察一下，源于西方的超越概念的基本含义中有无普遍性的意义。超越一词在西文中可以有名词、形容词和动词三种用法。作为名词的“超越”（the transcendent）一般指在我们人类之外（包括在我们的认识能力之外）、与我们作为有限存在者相对的无限存在，西方人将它称为上帝、无限、绝对等；我们中国人则称之为无极、造化或太初等等。它与任何有限的存在者（包括我们人）的区别不是量上的，而是质上的。它是一切事物的根本原因与根据；也是一切事物的存在论前提。作为形容词的“超越”（transcendent）则表示一切与超越者（the transcendent）有内在关系的東西或超越者自身的种种特性。作为动词的“超越”（to transcend）则主要与人有关，指人努力超克自己的有限性以达到超越的领域，毕竟“超越”一词在本义上是指攀越某一物质障碍或界限，如一堵墙或一座山。（参见穆尼茨，第170页）而作为哲学术语的“超越”，“主要关心的仍然是这一行为所追求的本体论目标，而不是超越行为本身”。（穆尼茨，第171页）

中国传统哲学中的确没有超越这个概念，但上述超越的各种基本意义，还是有的。不但有，而且还很基本。首先，中国哲学中的“天”可以说就是超越者。在春秋之前，“天”就已经是一个比较复杂的概念了，虽然在许多文本中的确可以将它理解为人格神，但它已经具有了哲学的含义。这些哲学含义包括：（1）它是万物的起源，万物由它而生。“天生烝民，有物有则。”（《诗经·大雅·烝民》）在这里，不一定要把天理解为“天帝”或别的什么人格神，我们完全可以像西方人理解泰勒斯“水”的概念或赫拉克利特“火”的概念那样，把天理解为只是古人用来表示事物与宇宙秩序起源的一个概念。事实上，“我们在《诗经》和《尚书》中孔子以前的文本部分没有找见任何涉及诸神史事和宇宙起源学说的叙述”。（史华兹，第51页）我们完全有理由可以根据不同的文本和语境，不把“天”千篇一律地理解为类似西方上帝那样的人格神；（2）天是一切事物的最终根据，具体表现为“天命”

概念“夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天也。”（《礼记·礼运》）这段话虽然出自春秋以后，但未必只表达春秋之后人们对天的理解；（3）天是一种虽与人发生关系，却是人无法左右，能决定人的命运的绝对力量，“天命靡常”就表达了商周之际人们对天的这种理解；（4）天是是非善恶的最终决定者。

到了春秋时代，古人对天的超越特征有越来越明确的认识。比较典型的是《左传》中记载子产说“天道远，人道迩，非所及也。”（《左传·昭公十八年》）“非所及也”一语，清楚地表明了天道的超越性。天的超越性还表现在天道与人道的区分上，《国语·周语下》记载单季对鲁侯说，晋国将乱。鲁侯即问他“敢问天道乎？抑人故也。”天道与人道显然有截然的分别。天的超越性还表现为人对天之所为毫无办法“天之所废，谁能兴之。”（《左传·襄公二十三年》）相反，天对人有绝对的决定意义“我生不有命在天。”（《尚书·西伯戡黎》）因此，人只能遵循、顺从天命，这种思想在商周时期就有，一直延续到古代结束。《尚书·泰誓》：“先王有服，恪谨天命。”到了春秋时期，天道自行其是，人必须顺天而为的思想就更明确了：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。”（《国语·越语下》）

与此对天之超越性的认识越来越明确，天在中国思想和哲学中也越发不被理解为“自觉的意志”（史华兹，第53页）^①。“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”（《论语·阳货》）“天不言，以行与事示之而已。”（《孟子·万章上》）天作为一切事物发生和运行之源，是一种超意志的绝对力量。这里说的“超意志”，不但是指主观的意志概念根本不适用于它，而且也指它非主观意志所能影响或决定。“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”（《庄子·在宥》）这里的“无为”和“有为”应被理解为“无意之为”和“有意之为”，天道无为而无不为，人道受意志支配，有所为，有所不为。一为无限，一为有限。二者的这个区别，正是天道超越性的证明。反过来，对天和天道超越性的认识，使得人们明确区分天道和人道，以及后者对前者的从属关系。这一思想最早明确见于《中庸》：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（《中庸·第二十章》）朱子明确看出，二者的区别是无限和有限、绝对与相对的区别“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人事之当然也。”（《中庸章句集注》）天道绝对真实，无限完善；人道却不然，真实无妄只是追求的目标。故天道只有本然，没有当然；人因其有限性即不完善性，才有所谓当然可言。“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·里娄上》）则清楚地表达了人道对天道的追求。

长期以来，在讨论天的概念和天人问题时，人们都强调天人相通的一面，却对于天的超越性缺乏足够的认识，而“内在超越”或“内向超越”的说法，实际上导致以心代天，最终取消了天的超越性。这与西方随着主体性原则的兴起导致超越概念的没落相仿佛，而超越概念的没落是现代虚无主义的主要成因之一。

其实天人关系问题真没有主张“内在超越”或“内向超越”论所说的那么简单。内在超越也好，内向超越也好，实质是将天纳入心之中。但是如果我们承认天心关系还是天人关系的话，那么除非将天与人的根本区别完全消除，除非否定天的超越性，否则，天人合一或天人相通都不能理解为天入心中或以心代天。我们这里说的天的超越性，主要指作为哲学概念的天所意谓的无限性和绝对性。天首先不是在外在于现实世界和人的意义上是超越的，而是在无限和绝对的意义上是超越的。在此意义上，天人合一不能理解为天人同一，人心不管怎么说都是有限之物，都不能等同于天，天是无限无

^① 当史华兹一方面强调天是超越性的，另一方面又主张它是“自觉的意志”时，其实他已经是在用西方上帝的概念来理解中国的天的概念了。

穷 “今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉”。（《中庸·第二十六章》）正因如此，儒道两家都强调要则天法天。如果心与天同一，则不会有则天法天的余地了。

人心可知天，但不能代天。天的一个基本意义为超越的创生过程，此荀子说得最明白 “列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”（《荀子·天论》）《中庸》则斩截明快地表达了相同的意思 “天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”（《中庸·第二十六章》）由此可见，至少在先秦两汉，天绝对是一个超越者，其与人心有根本的区别，虽然并不截然分开。但这不截然分开，只是说它是万事万物，包括人心的根据。人不能代天，人若能代天，就将只有人而不会有天了。

天人关系实际是人与超越（者）的关系。在西方哲学中是人与神的关系，在中国哲学则为天人关系。在西方思想中，超越的基本意指是人与世界之外的一个无限者，或一个绝对的实在，人们可以赋予它人格或非人格特征，其主要特征却是作为事物的终极原因，一切规范性的根据和人超越自身之所向。正是由于这个主要特征，西方人把它称为“超越”（Transcendent）、终极（the Ultimate）、终极实在（Ultimate Reality）、至上原则（the Supreme）、神圣者（the Divine）、太一（the One）、永恒者（the Eternal）、不朽的唯一（the Eternal One）、实在（the Real），当然还有上帝。中国人则一般将它称之为“天”。^①这个概念不完全是由于人的宗教意识，更不是由于科学不发达造成的无知产生的。恰恰相反，它是人自觉意识到自己的有限性及其相关问题时才会产生的一个概念。雅斯贝斯和史华兹及许多讨论超越概念问题的人，都认为它是标志人类理性宗教和哲学开始的轴心时代的产物，就是这个道理。超越也的确是古代哲学与宗教的核心概念之一。超越问题甚至决定了作为第一哲学的形而上学，是否有自己完全不同于其他任何研究的独特主题。（cf. Moore, p. 10）

如前所述，在前现代西方思想中，超越的真实性和必要性不成问题。西方思想二元论的传统，正是建基于超越存在之上。而古代世界的宇宙观，更是为它提供了直观的佐证。古代宇宙论的基础的天地二分，彼此是完全不同的两个区域 “按照亚里士多德，月亮天球的内侧将宇宙分成截然分开的两个区域，充填着不同种类的物质，服从不同的规律。人类所居住的地界是多样和变化、出生和死亡、产生和消灭的区域。天界相反，是永恒和不变的。”（库恩，第89页）显然，在这种宇宙论中，天地这两个截然有别的区域之“别”不仅是物理的，更是形上的与哲学的。地是有限的，天是无限的；地是此在的，天是超越的，它是无限完美和力量之所在，所以它一定也是神之所在。亚里士多德在《论天》中写道 “所有人都有神的概念，所有人都把最高处所分配给神性，无论是野蛮人还是希腊人。凡相信神的人都很显然地认定，不朽的东西总与不朽的东西密切联系在一起。”（Aristotle, p. 23）托勒密继承了亚里士多德天地二分的宇宙论思想，只是在天文学上对它稍有增益。亚里士多德-托勒密的天人二分宇宙观很容易被基督教思想所接受，因为基督教原本就建立在人神二分，即此在与超越二分的基础上，所以“新的基督教宇宙的物理结构和宇宙论结构主要是亚里士多德的”（库恩，第107页）。无论是奥古斯丁还是阿奎那，都是在亚里士多德-托勒密宇宙论基础上构筑基督教神学的宇宙论的。而但丁的《神曲》则以寓言的方式表明中世纪的宇宙只能有亚里士多德-托勒密式的结构。（参见同上，第110页）

就其初衷而言，“哥白尼革命”其实并不怎么“革命”，如库恩所言 “总体上看，《天球运行论》差不多完全位于一个古代天文学和宇宙学的传统之中，但是从它那基本上古典的框架内可以找到一些新鲜的东西，这些东西却以哥白尼未曾预料的方式改变了科学思想的方向，并导致了古代传统

^① 也因如此，天人关系不宜理解为人与自然的关系。

迅速而又彻底的崩溃。”（库恩，第133页）由哥白尼开其端，由开普勒、伽利略和牛顿等人最终完成的现代宇宙观，完全排除了传统的天地二分。天体不仅是由与地球上发现的相同的自然力和机械力的作用而运动，而且是由与地球上发现的相同物质所构成。宇宙的天体并不具有超自然的或象征的意义；它们不是为人类而存在，不是为了指引人类的进程，或者赋予其生命以意义。它们确实是物质实体，其性质和运动完全是机械原理的产物，与人类存在本身没有特别的关系，与神圣的实在也没有特别的关系。以前归于外在物质世界的一切特指人类的或人格的性质，现在都被视为幼稚的人格化的投射，被从客观的科学知识中清除了出去。一切神圣的属性同样被认为是原始迷信的影响和根据愿望的想法的结果，也从严谨的科学论述中被清除出去了。宇宙是非人格的，不是有人格的；自然法则是自然的，不是超自然的。物质世界并不具有内在的更深一层的意义，它是充满难解之谜的物质，不是精神的实在的可见表现。（参见塔纳斯，第317-318页）再后来，达尔文的进化论更是将宇宙万物包括宇宙本身，归结为自然进化过程的结果。在这样的宇宙中，自然不会有超越的地位。因此，这个概念在近现代西方哲学中作为传统形而上学的独断概念而被抛弃。甚至可以说，近现代西方哲学就是一部不断批判和清算超越思想的历史，后现代哲学则是这部历史的最新表现。

国人对中国传统哲学的研究，的确能与时俱进。某些研究者用“内在超越”来描述中国传统哲学思想的特征，表面看并未拒绝“超越”概念，实际却是偷梁换柱，通过将它内在化为人心而使之有限化和主观化，从而在根本上消解了它。在此意义上真可以说，那些研究者通过“内在超越”论将中国传统哲学“现代”化了。然而，这种“现代化”的代价则是中国哲学基本特质的完全丧失。

参考文献

- 古籍 《国语》《礼记》《论语》《孟子》《尚书》《诗经》《荀子》《中庸》《中庸章句集注》《庄子》《左传》等。
- 安乐哲，2006年 《自我的圆成：中西互镜下的古典儒学与道家》，彭国翔编译，河北人民出版社。
- 郝大维、安乐哲，1996年 《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社。
- 黑格尔，1966年 《逻辑学》上册，杨一之译，商务印书馆。
- 康德，2004年 《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社。
- 库恩，2003年 《哥白尼革命——西方思想发展中的行星天文学》，吴国盛等译，北京大学出版社。
- 李明辉，1994年 《当代儒学之自我转化》，中央研究院文哲研究所。
- 牟宗三，1963年 《中国哲学的特质》，台湾学生书局。
- 穆尼茨，1997年 《理解宇宙——宇宙哲学与科学》，徐式谷等译，中国对外翻译出版公司。
- 史华兹，2004年 《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社。
- 塔纳斯，2011年 《西方思想史》，吴象婴等译，上海社会科学院出版社。
- 余英时，2004年 《从价值系统看中国文化的现代意义》，载《文史传统与文化重建》，三联书店。
- 2014年 《论天人之际——中国古代思想起源试探》，中华书局。
- Aristotle, 1939, *On the Heavens*, trans. by W. K. C. Guthrie, Cambridge: Harvard University Press.
- Moore, A. W., 2012, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, New York: Cambridge University Press.
- Schwarz, I. B., 1975, "Transcendence in ancient China", in *Daedalus* 104.
- Simons, E., 1974, "Transzendenz", in H. Krings, H. M. Baumgartner und C. Wild (hrsg.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 6, München: Kösel-Verlag.

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑：李 薇

while the virtue of wisdom was that of counselors who considered others implements and sought victory in debate. Confucius added benevolence above these two virtues , revealing that human beings are not objective but subjective; as such a gentleman with the “three great virtues” would act in accordance with the Dao , not with the monarch. However , after Shang Yang and Han Fei rearranged the “three great virtues” in accordance with the perspective of legalism , the application range of benevolence was narrowed down to the circle of kinship , not to all beings; wisdom was limited to the capability of dealing with administrative affairs , not to distinguishing right from wrong universally; and courage was considered as a tool to gain merit through military glory. In a word , human desires became fundamental for the “three great virtues. ” Afterwards , the state ’ s structure was split in accordance with the virtues of *zunqin* (respect for kinship) and *zhongxian* (being loyal and virtuous) : royal families controlled the highest rank of nobility using the virtue of *zunqin* , while beyond this circle of kinship , high and low ranks were strictly separated in terms of legislation , and the virtue of *zhongxian* became the main path for promotion.

On Inward Transcendence

Zhang Rulun

Since some scholars characterized Chinese philosophy as “immanent transcendence ” or “inward transcendence ” in the middle of the last century , this explication has become irrefutable in academic circles. Transcendence is a concept from the West whose meaning is intimately linked with the Western intellectual and religious tradition. For Westerners , transcendence in general means transcending man and his world. However , those who claim immanent or inward transcendence as the essential attribute of Chinese philosophy actually regard human subjectivity as transcendent. This explication thus not only misunderstands the concept of transcendence itself but also misrepresents the Chinese tradition.

Enactivism , Perspectivism , and Nietzsche

Leung Kawing

Varela , Thompson , and Rosch; ’ s *The Embodied Mind* , published in 1991 , brought a revolution to the cognitive sciences. In it they proposed to understand cognition as embodied action , inaugurating enactivism; their critique of the traditional approach of the cognitive sciences focused on the concept of internal representation and related metaphysical realism , and they suggested that an organism creates its own world in a relationship of co-determination with its environment. Before them , some continental philosophers had also been dissatisfied with traditional representationalism. Nietzsche was one of them. To the extent that he sought to explain human cognitive abilities by universal biological principles , we can consider Nietzsche a precursor to enactivism.