

内在超越与外在超越： 宗教信仰、道德信念与秩序问题

任 剑 涛

摘 要：有学者认为，儒家思想的特质是一种与基督教“外在超越”旨趣不同的“内在超越”。分析起来，这种断定主要是基于基督教对儒家构成的宗教压力与政治压力导致的。传统儒家既不追求宗教意义的超越，也不追求本体论—知识论意义上的超越。与宗教超越重视上帝与人的关系、本体论—知识论重视超验—经验架构相比，儒家思想乃是高度看重人的德性修养与境界提升的伦理体系。在现代处境中，没有必要将儒学的宗教性引为儒家价值辩护的方式。从一个社会—政治共同体必需的人心—社会秩序来看，儒家强调的基于道德信念的相关秩序安排，具有同基督教一样的收摄人心、整合社会的作用。

关键词：内在超越 外在超越 宗教信仰 道德信念 秩序建构

作者任剑涛，哲学博士，中国人民大学政治学系教授（北京 100872）。

以“内在超越”与“外在超越”来比较论述儒家与西方价值系统的特质，是现代学者、尤其是现代新儒家论述儒家精神特质的独特进路。^①这一论述进路产生了极大的影响，以至于谈论儒家价值观特质的人们乐于援引这一论断作为起点，来申述儒家思想的总体特征。^②但深入审视这一论断，则可以发现其对儒家价值系统特质的

① 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，《儒家伦理与商人精神》，桂林：广西师范大学出版社，2004年。有论者指出，余英时近期修正了自己对内在超越和外在超越对应性划分的观点，因此不足以用这样的观点来指证余英时对中国文化“精神性”的看法。其实，当余英时陈述了两种超越观之后，无论他本人怎么修正自己的看法，都对人们的继续讨论不发生任何影响，因为这一话题已经脱离开余英时自己的控制范围，成为公共论述，构成人们进行相关学术讨论的公共知识背景了。

② 郑家栋：《断裂中的传统——信念与理性之间》，第四章“‘超越’与‘内在超越’”，北京：中国社会科学出版社，2001年（郑氏之说主要基于牟宗三的论断）；汤一介：《儒释道与内在超越问题》，南昌：江西人民出版社，1991年（汤氏之说则主要基于余英时的论断）。

概括，是存在商榷余地的。特定的超越问题本来是西方价值观内在的问题。尤其是在基督教系统中，它才成为一个核心问题。因此，在宗教文化与非宗教文化之间进行比较研究，既不必嵌入宗教论说之中进行重组，也不必以宗教性的勉强归纳来凸显非宗教文化结构的超越性质。

断言儒家思想是一种内在超越的论说，不惟是中国现代学者的选择，也是西方一些比较哲学家的主张。美国的中国哲学研究名家史华兹就从中西思想的相似性视角，指出古典儒家思想具有与西方基督教一样的救赎使命的超越特性。牟、余以及其他中国学者对之的诠释，构成了儒家超越说正式成型的不同动力。但也有中外学者对之进行商榷。美国学者安乐哲就指出，基于“超越”具有严格的宗教/神人—哲学/主观客观二元并立的含义，非二元思维的思想体系，是不具有超越的思想特质的。^①而中国学者冯耀明则从分析哲学的角度，就语义和语用等方面指出了内在超越说的论证困难。^②但是，不论是安乐哲还是冯耀明，都限定在“内在超越”不足以指证儒家思想特质的论说上面，对于儒家思想的特质本身着墨不多。这是一种旨在否定儒家“内在超越”论断言的研究进路。而且，他们主要是基于宗教与宗教性、或分析哲学的入微剖析上凸显自己的否定性结论，对于儒家之作为一种德性论说体系的特质，缺乏肯定性诠释。同时，他们对构成一种绵延长久的文化体系之价值基础的儒家德性伦理体系，缺乏现代性审视。在论述的分析结构上，他们也对宗教与宗教性、超越与超越性所具有的不同含义关注不够；对牟宗三宗教—哲学比较的相关言述的重视，胜于对余英时历史—文化比较凸显的有关结论。因此，他们开启的否证儒家内在超越说的进路，还需要进一步的理论清理，以提供更为自洽的肯定性论证，并借此确证儒家德性价值体系所具有的独特文化价值和现代性功用。

比较儒家与基督教价值系统的特质，我们宁肯审慎地在宗教与道德两种社会范畴中加以不同的刻画，也不取将儒家宗教化的进路。因为即使儒家仅仅从道德的进路申述价值的神圣性质与规范作用，也并不降低儒家这种主张具有的古典功能以及现代效用。相反，如果我们放弃儒家价值的结构特质，勉强与基督教或西方文化传统的外在超越观进行组合性比较，并以内在超越之说抗衡外在超越之论，那么我们不仅不能凸显儒家推崇道德价值、重视人性修养的特质，而且模糊了文化比较需要强调的必要边际界限。为此，本文试图解释两个问题：其一，作为权宜性说法的儒家内在超越说是如何成为一种边界不清晰的论断的？其二，当我们试图将儒家改造成为与宗教对应的儒教的时候，面对儒家无法成为宗教、又因之

① 参见安乐哲：《中国式的超越和西方文化超越的神学论》，安乐哲等：《和而不同：中西哲学的会通》，温海明等译，北京：北京大学出版社，2009年，第145页及以下。

② 参见冯耀明：《“超越内在”的迷思——从分析哲学观点看当代新儒学》，香港：香港中文大学出版社，2003年，第179页及以下。

丧失德性之教化的传统定位的危险，我们应该怎么办？而这两个问题的答案则是一个：澄清并回归儒家德性伦理。

一、两类超越？

不妨先将中国文化的内在超越与基督教的外在超越说加以简单的比较性概述。这一概述可以分两种进路进行，一个理路是自承儒家的思想家们的论述，一个理路是不承认自己属于儒家范畴的思想家的论述。前者以牟宗三为代表，后者以余英时为代表。^①

牟宗三关于儒家内在超越特质的论述，是一个比较审慎的论断。在《中国哲学的特质》一书中，他指出：

天道高高在上，有超越的含义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人的人性，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。^②

论者或可能认为，牟宗三论述儒家内在超越的这段经典性表述，并不足以表明他关于内在超越的全部看法。因为牟宗三在早期与后来关于儒家内在超越的论述中，对之还有更为细致的分疏。比如他在1950年代的著作中就已经指出：

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

① 在中国大陆的新儒家语境中，存在余英时所说的三种新儒家，一是范围最大、凡是对儒家不存偏见加以研究的，都称之为新儒家；二是在哲学上对儒家进行新的阐释和发展的，称之为新儒家；三是海外流行的本义，即熊十力学派中人才是真正的新儒家。余认为，第一种新儒家定义，“这样的用法似乎已扩大到没有什么意义的地步了”。而且用“出乎意料的是”来表达把自己列入新儒家范围的态度。可见，他是拒绝承认自己是新儒家的。相应地，作为熊十力学生的牟宗三，则属于严格意义上的新儒家。参见余英时：《钱穆与新儒家》，《余英时文集》第5卷，《现代学人与学术》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第16—18页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年，第21页。从观念史的角度讲，内在超越的命题源自熊十力。冯耀明曾经对这一命题的源流进行了分析研究，指出熊十力在《新唯识论》中已经用“体用不二”的论题指出了西方“外在超越”说的“体用二分”之弊，并以这样的命题将儒家哲学的水平置于西方哲学之上。这样的进路明显影响了作为熊氏学生的牟宗三对于中国哲学特质的判断。参见冯耀明：《“超越内在”的迷思——从分析哲学观点看当代新儒学》，第179页及以下。但本文着重关注和分析作为当代哲学—文化思潮的“内在超越”论，因此不专门分析熊十力的相关论说。

实生活中之人伦并不足以成宗教。必其不舍离人伦而即经由人伦以印证并肯定真善美之“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；亦内在亦外在，亦并不隔离。若谓中国文化生活，儒家所承继而发展者，只是俗世（世间）之伦常道德，而并无其超越一面，并无一超越的道德精神实体之肯定，神性之实、价值之源之肯定，则即不成为其文化生命，中华民族即不成一有文化生命之民族。此上溯尧舜周孔，下开宋明儒者，若平心静眼观之，有谁敢如此说，肯如此做，而忍如此说？佛弟子根据其出世间法而如此低抑儒家，基督徒根据其超越而外在之上帝亦如此低抑儒家。^①

牟宗三的这些论述，明确地将内在超越与外在超越作为区分中国儒家价值与西方基督教价值传统的两种超越类型。他之所以进行如此明确的超越类型划分，并不仅仅是基于两种文化传统的真实结构的历史追究，而是在回应儒家遭遇到的价值挑战这一基点上建立起来的比较论说。确实如论者所讲，是基于基督教与佛教对儒家提出的宗教性挑战而进行的回应。^②牟宗三对此也有自白，“从前是儒释道三教摩荡，现在则当是儒佛耶相摩荡，这是不可避免的时代课题”。^③正是从各个文化传统都具有宗教性的预设出发，牟宗三才将儒家的宗教性问题摆上了台面，并以宗教性与道德性、内在性与外在性的对比性立论，将儒家安顿在兼具超越性与内在性的价值定位上面，相应将基督教安顿在超越性与外在性的价值定位上面。文化的类型比较结论，是牟宗三这一断定的积极意义所在：他将德性价值体系的儒家面对宗教的压力，转换成为界定儒家思想特质的观念动力。

余英时关于儒家内在超越的论断，与牟宗三的论断具有一致的论说视角。在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中，他认为，中西两种文化都具有超越性，“仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人间世之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在”。^④一方面，从西方文化的角度看，它的外在超越特点是再鲜明不

① 牟宗三：《生命的学问》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第63页。

② 郑家栋：《断裂中的传统——信念与理性之间》，第206页。

③ 牟宗三：《生命的学问》，第82页。人们或许会对牟宗三这种“压力论”表示反对，似乎儒家不是对宗教压力的臣服，才体现出宗教性的，而是“本来”就具有宗教性特质的。这样的论说具有历史发生意义的正当性。但是，不能不承认的是，如果不是源自基督教和佛教的宗教特质对儒家的宗教性特质的显性比较之需要，儒家的宗教性特质原本不需要如此凸显。这本是比较文化价值论相互写照的表现，而与一个文化体系中人的自尊心无关。

④ 余英时：《儒家伦理与商人精神》，第6页。

过了。

西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的唯一创立者。^①

另一方面，与西方文化的外在超越鲜明区别开来，作为中国文化主流的儒家价值系统有根本的不同。“中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来（这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关）。但是更重要的则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。”^② 中国人在建构自己的价值世界的时候，力求将超越世界与现实世界统一起来。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径，因此中国没有“上帝之城”（City of God），也没有普遍性的教会（universal church）。……孟子早就说过：“尽其心者知其性，知其性则知天”。这是走内在超越的路，和西方外在超越恰成鲜明的对照。孔子的“为仁由己”已经指出了这个内在超越的方向，但孟子特提出“心”字，更为具体。^④

余英时强调，中西文化大体上从外在超越与内在超越的类型划分上体现出差别来。“外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。”^⑤

牟宗三与余英时对于儒家价值特质的断定，可以说是两代学人、两种理路的共同断言。牟宗三属于余英时的学术前辈，两人对西方文化都有深切的了解。但牟宗三是哲学家，余英时是历史学家。前者的价值倾向要强于后者，后者的历史梳理诉求要胜于前者；前者由文化、哲学而宗教的进路凸显中西基本价值特质的差异，后者由文化、历史而宗教的进路呈现中西价值关怀的不同；前者从“超越”的跨文化共同性出发申述观点，后者从“超越”的文化间差异性立论阐述相关主张。但无论前者重视的同中之异，或是后者看重的异中之同，都在于强调中西文化比较中中国文化的无所匮乏。更为关键的是，两者共同断定中国文化的主流——儒家之价值属于内在超越，显示了一个有趣的文化现象，

① 余英时：《儒家伦理与商人精神》，第7页。

②④ 余英时：《儒家伦理与商人精神》，第8页。

⑤ 余英时：《儒家伦理与商人精神》，第9页。

那就是以内在超越与外在超越的模式来断定中西文化价值的根本差异，具有如此强烈的共识基准。

只不过就牟宗三与余英时的具体言说来看，需要深入分析的是，他们的这种断言自身都还不是那么自信的原因何在？牟宗三和余英时的断言都具有某种犹疑的性质，这正是他们对于儒家乃至中国文化价值的特质是内在超越的断言不自信的最直接的体现。牟宗三本来认为儒家无所谓超越层面的结构，不过跟基督教相比较而言，需要将儒家竭力发挥的道德之超越意义彰显出来。余英时本来也认为文化体系之具有超越含义是不容质疑的事情。但为了凸显中西文化价值的典范性差异，因此必须在价值源头上对中西文化价值进行区分，故内在超越与外在超越对比立论就此建立。究竟二者对于儒家价值“本身”的特质是不是真正关心，这个时候反而成了问题。我们终究不能不对其得出结论的理路进行再清理，否则其论说的成立与否就得不到印证。

二、内在超越论的论说脉络

分析起来，牟宗三与余英时对于儒家价值内在超越特质的论说，是一种具有特殊意图的儒耶比较研究结论。两者对于儒家内在超越说的归纳虽然具有不同的问题意识与理论脉络，但是两者首先表现出某种一致性：一方面，为了在宗教与理性的时代为儒家与中国文化价值进行辩护，不能不对儒家价值或中国文化价值具有的超越性内涵进行彰显。在牟宗三，这主要是基于为儒家价值提供现代性的正当性辩护的考虑；在余英时，则主要是基于中国文化是不是具有现代价值的申述。因此，两者关于儒家或中国文化价值系统的内在超越特质的论述，都不可避免地带有为儒家或中国文化进行完满性辩护的痕迹。另一方面，这种辩护完全是在基督教或西方文化的压力之下进行的，必然也就相应带有为了免除文化比较压力，进行论述策略选择的意味。当这种策略性选择占据了论述儒家价值或中国文化价值特质的核心地位的时候，儒家或中国文化价值的自身特点也许就出现了被遮蔽的可能。尽管这样的论述策略，在其结论得到有效深化之后，会显现出因应于压力而升华为动力的积极论说，但相关论说初始阶段的压力痕迹还是清晰可辨的。再一方面，当他们的论说一旦获得了研究者的认同之后，就会发挥一种掩盖儒家与中国文化价值真相的作用。在他们之后支持儒家或中国文化价值内在超越说的学者，起到的就正是这样一种作用。在牟宗三和余英时那里的一种权宜性论说，便成为好像是概括儒家或以儒家为主流的中国文化价值特质的不易之论。于是，我们就不能不对两者论说的具体理路进行分析。

首先看余英时的分析理路。从他的结论之所以能够得出的推论进路来看，有

几个方面值得注意：其一，他是从超越的共同性出发分析中西文化的差异性的。因此，他的分析是以超越性的当然预设为前提条件的。但是，中西文化真的都是超越性文化吗？假如将超越的含义规定清楚的话，那么余英时的这一当然预设就可能不能成立。就超越的含义来讲，这个词汇既具有一般性的含混意指，也具有宗教性的特指，更有文化体系的独特性征的指代意涵。由于余英时没有清楚地定义他的超越含义，因此他的比较结论的可信性就相应下降。其二，余英时是就中国古典文化的现代价值来分析中西文化的超越性质的，以特定的现代维度作为审视一个具有悠久历史传统的文化的总体特征，难免成为一种将中西文化安顿在预先设定好了的、现代的相应位置上做出的断定。故他的论断具有刻意因应于外在超越而将中国文化确定为内在超越的意味。其三，余英时是通过四个视点来说明中国文化的内在超越特点的，一是人和天地的关系，二是人和人的关系，三是人和自我的关系，四是对生死的看法。他认为中国文化最后都归于内在超越的路向，而与西方文化的外在超越具有本质的差异。但需要注意的是，他的论述凸显的中国文化特点可谓是内在的、即人心内蕴的道德之心，但并未从严格限定的角度规定、描述并分析清楚内在的又如何是“超越”的，即德行的境界提升如何具有明确的宗教意涵。他仅仅把超越理解为不拘泥于当下，而对当下有所挣脱的意思。余英时的这些论述，无疑具有极大的启发功用，但是他的论述自洽性显然还需要完善。

意图优先是余英时得出儒家价值是内在超越论的最为突出的地方。余英时的这一论断是从历史性叙述得出的非历史性结论。余英时预先设定的两个论述原则是，其一，中国（传统）文化与（西方）现代文化不是两个相互排斥的实体。因此必须将二者规定为精神特质相对不同的体系，而不能将之视为具有绝对差异的体系。其二，中国文化需要将传统的价值理念转进为现代的价值理念，因此有必要将传统价值放置到现代的平台上来加以重新安顿，但因为中西文化特质的决定性差异，所以它们势必走上两条不同的道路。这是两个相互联系的方面。前者使余英时有了为中国传统价值辩护的历史理由，后者使他具有了因应于现代需要对儒家价值进行现代改造而又保证不丢失传统价值的依据。然而不能不看到的是，余英时的论述具有一种以西方现代价值结构为框架，论述中国文化价值的前提性方法预设。^①他在在不忘的是“西方的外在超越表现出了强大的外在力量”，而“内倾文化也有自己内在的力量，只是外面不大看得见而已”。他假定，如果进步不再成为文化主调的时候，西方文化就会改变其价值理念，由动返静，反衬出中国文化的价值来。^②可见，余英时主要是基于中国文化价值辩护及前景设计

^① 参见余英时：《儒家伦理与商人精神》，第8—17页。

^② 参见余英时：《儒家伦理与商人精神》，第15—16页。

的需要，来展开其内在超越与外在超越问题的比较论述。其间受现实功用的驱动恐怕是不容忽视的因素。从整体结构上看，宗教性问题之作为现代性论说的基点，是余英时内在超越说的理论支撑点。儒家价值的现代价值焦虑是余英时内在超越说受到现实关注支配的外在根源。文化比较的相对差异性假设，是余英时儒家价值内在超越说与西方价值外在超越说对比立论的方法基础。这三者相互支撑，构成了余英时儒家价值内在超越论说的理论结构。

其次看牟宗三的分析理路。他分析儒家的内在超越特性，是从较为纯粹的哲学层面切入的。根据他的自陈，其关注点不是宗教的（religious），而是宗教性的（religiosity），前者意指包含信仰（神学）、仪轨（教会制度）与仪式（日常生活程式）在内的严格宗教，后者则指所有体现宗教形式一致性的文化表现特性。从直接的比较视角选择来看，牟宗三之论有两个指向，一是在他确定的基督教、佛教与儒家的比较视角，对于三者特质的概括。二是在他确定的儒家与康德的比较研究基础上，断定的二者的不同精神特征。就前者言，从牟宗三一生的思想历程看，他并不是就此立定了一个意欲全面论证的话题，而仅仅试图建立一种抗击宗教对儒家理性主张加以打压的反抗性话语。在古典思想史的角度，这体现为对佛教的抗击；在现代历史上，则体现为对基督教的反击。这也就是他在陈述儒家内在超越论时强调的，“佛弟子根据其出世间法而如此低抑儒家，基督徒根据其超越而外在之上帝亦如此低抑儒家”。正是基于这样的设准，牟宗三才强调儒家同样具有佛教与基督教的超越特性，不过是结构类型上分别形成了外在超越与内在超越的两种形态而已，不存在儒家不承诺超越的思想状况。就后者论，牟宗三是从康德的“超验”论说来比较论述儒家价值的特质的。按照论者的分析，牟宗三试图超克康德将先验与经验打为两截的弊端，从康德的超验返归超越的“古义”。^①从西方哲学史看，康德第一次敏锐地将超越问题搁置，而以超验与经验对应的结构将超越问题化解掉了，抑或将超越问题保留给神秘宗教，而将超验问题剥离出来交给哲学。这既使康德免除了理性对彼岸世界的无能，又使他得以借助经验来论说超验。于是，康德在两个词汇之间的抉择就变得具有关键作用了：Transcendent与Transcendental，前者是传统的、具有强烈宗教意味的“超越”，后者是康德用来区分与经验相关，但属于经验之上的、

^① 郑家栋：《断裂中的传统——信念与理性之间》，第208页。李明辉也指出，“当代新儒家常常借用‘超越性’与‘内在性’这两个概念来诠释传统儒家思想（特别是其天道思想），强调儒家底天道或基本精神是‘超越而内在’，以与西方宗教中‘超越而外在’的基本模式相对比。”参见氏著：《当代儒学之自我转化》，台北：“中研院”中国文哲研究所，1994年，第129页。

此岸范畴内的那些“先验”因素。^①宗教意义上的超越，具有人与神对应而立的结构。而且这种超越必须借助各种宗教的制度与仪式规定性，诸如信仰宗教的神学系统、仪轨宗教的教会体制、生活宗教的日常规则，这种超越不能仅仅在“外在的”角度加以处理。就信仰宗教的角度看，它也必须是“内在的”。一个教徒如果缺乏对上帝的内在信仰，那么他既不可能受召，也不可能律己。但这样的宗教体验或超越境遇，完全是个人信仰的事情，是理性无法验证的。就后者论，对康德来说，他所取的理性主义态度，只能促使他对后者、即“超验的”存在感到巨大的兴趣，宗教实际上被他悬搁。恰如论者指出的：

康德哲学的基础之上蕴含着两股巨大的文化力量：即自然科学和道德生活。康德把这两股力量交互对扬的样式，正好构成了他底哲学系统的动力（dynamics of his system）。因为在它们（自然科学与道德生活）的实在性中，康德发现了一切哲学思维所环绕而盘旋的焦点（foci），而对康德来说，把这两个焦点于一系统中联系起来乃是一项首要的工作。康德整个哲学的特殊性来自一个两面性的洞见。一方面，一若笛卡尔（Descartes）与伽利略（Galileo）以降的现代理性主义者一般，康德在数学知识的准确性上发现了一切对实有底理论性探讨的理想模式与典范；另一方面，虽然康德对科学真理极为欣赏，但他却不认为科学真理有任何形上学上的重要意义。康德认为人类与超感性的永恒的领域之间的接触点，是要在人类道德生活上，在人类之自我裁决（self-determination）上和人类道德意志的律则之上被辨认出来的；因为人类之尊严与自由皆建立在这些律则之上。^②

显然，牟宗三在中国（儒家）文化与西方（现代）文化的比较中确立起来的“内在超越”立论，有一种“一石两鸟”的策略指向：他既想针对西方文化中科学的一面，免除儒家受到压制而没有发展出严格科学的指责；又想针对基督教的严格宗教建制，免除儒家受到缺乏信仰体制的指责；更远的用意，还试图以这样的诠释，免除佛教一直以来对儒家缺乏信仰系统的贬抑。他这两种良好的愿望，意图在一个陈述中予以一次性兑现。在针对传统儒学缺乏科学建树的问题时，牟宗

① 关于 Transcendent 与 Transcendental 两个词汇的内涵界定，是一个现代哲学事件，直接与康德哲学联系在一起。康德将此岸世界与彼岸世界划分开来，以彼岸论述处理神人关系，以此岸究诘处理超验与经验的关系。前者属于宗教论述，后者属于哲学研究。因此，两个词汇的语源学意义，并不对这种界定发生语用的影响。参见 Roger Scruton, “transcendentalism,” in *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 3rd ed., New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 700. 如果说康德的这一划分不具有普遍的论说价值，那么势必推断出牟宗三基于康德论说进行的中西哲学伦理学比较也就没有价值的结论，这就有过甚其辞之嫌了。

② Richard Kroner: 《论康德与黑格尔》，关子尹译，台北：联经出版事业公司，1985年，第51—52页。

三试图回答的问题应该是，客观自然世界的认识与主观道德世界的实践如何统一起来的问题，这是一个康德哲学关心的主旨问题；在针对传统儒学缺乏宗教建制的时候，他意欲解决的问题是，外在的上帝引导人超越现实进入宗教世界与人自身借助于德性修养进入天地境界的水平高低问题。他以康德所使用的 transcendental 来一并指代宗教超越与存在超验的不同意涵，这中间就存在一个从超越世界降落到存在世界，进而落实于现实人生的宗教—科学—道德的三重内涵并举的问题。可见牟宗三的儒家内在超越论的理论志向要比余英时高远：前者意欲对中西关系文化体系中宗教与哲学的深层结构加以重组，并在实践上同时解除儒家文化遭遇的科学信仰难题。后者只是意图表明，中西文化各有其实现文化类似目标的路径。

余英时和牟宗三对于内在超越论的阐释，进路确有不同。但两人具有共同的价值关怀：中国文化的现代价值如何可以得到有力的辩护？基于这样的设准，两人共同将源自现代西方文化的压力认知，转变为中西文化特质的差异性辨认。于是，内在超越论与外在超越论的对比性认证，足以将文化比较的外部压力加以化解，转而以文化基本价值特征的内在一致，建立起各有价值的、疏解紧张的立论。而据以支持这种化解张力的论说，则是以形式性结构的一致性代替实质性结构的差异性：超越 (transcendent) 成为超越性 (transcendency)、宗教 (religious) 成为宗教性 (religiosity)。总而言之，对同中之异的实质性差别的关注，被异中之同的形式性一致的辨认所取代，并成为支撑中西文化同属于超越论的认识论设准。但不能不强调指出的是，对于任何文化体系而言，形式性结构的一致性是很容易寻找出来的。因为轴心期以来成型的任何文化体系，其得以延续的前提正是它们之间具有的某些一致性特征，而这些一致性特征之总的特征，就是对人的发现。^①但这样的形式化认证，不足以对文化间的实质差异性抱持足够的警觉，更不足以显示不同文化体系发展所呈现出的不同路向。于是，中西文化的同中之异，相对于二者之间的异中之同，便不得不予以同等程度的强调。

三、儒家寻求超越吗

需要进一步解释的问题是，不论是余英时还是牟宗三的内在于超越论，它们是不是可以实现其理论雄心和解决相关的实践难题？换言之，儒家走出相应的现代困境，是不是在文化基本理念上一定要达到基督宗教那样的价值整合目标，而在外部自然世界的认识上一定要建构超过科学的认知方式？这就需要分析内在超越

^① 参见卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄等译，北京：华夏出版社，1989年，第9—12页。

论的论证结构了。从理论论证上看，儒家内在超越说有着一个从强势到弱勢的代换性陈述：强势的陈述进路是，儒家“就是”“既超越”且“又内在”的，即儒家完全具备了宗教的要素与道德的动力，它不仅将基督教体系中的外在化的超越世界内置于人心，而且克服了基督教将超越外化，从而引申出一套强制性宗教制度的弊端，因此儒家的内在超越论要比基督教的外在超越论体大思精。这不是牟、余明确申述的主张，因为他们二人重在说明中西文化的差异，尤其是重在说明两种文化殊途同归的特性。但后来一些解读内在超越论的学者确实抱持这一强势看法。^①

弱勢的陈述进路是，当证明儒家属于内在超越论，必然面对某种逻辑困境时，使得这样一个似是而非的论断，有了一个较为模糊和权宜的替代性说法——那就是儒家同时具有“内在性”和“超越性”的精神品质。^②这两个词汇所指，与“超越”和“内在”具有较大的不同。简单讲，超越（Transcendent）是一种含义特定的宗教秉性，内在是一种道德心的安顿状态。前者仅仅属于宗教范畴，后者属于广义的伦理学范围。宗教超越就必定是外在的超越，内在超越则必定是依赖人的德性修养。但当人们以“超越性”和“内在性”来诠释“既超越又内在”的命题时，其实就是以不同文化体系间共同存在的追求超越（transcendental）的形式性特点，来指证文化间基本精神指向的差异性结构。这不仅有混淆儒家与基督教的嫌疑，而且有混淆宗教文化与世俗文化的嫌疑。就此可以从人们解释这种脉络中的“内在超越”论的理路上得到印证：解释者将儒家价值的精神特性分解为两种关联，即各自独立显现的“既内在又超越”、“既超越又内在”的特性。前者关涉道德内置于人心而具有超越的能力；后者关涉超越目标的既定性却先天内在于人心。人们以为，似乎一旦两者同时具备，就把“内在”与“超越”打通了。其实这种解释无法导出“内在超越”的结论。因为断言儒家是内在的时候，指的是儒家德性的内在心性修养问题。而断言儒家是超越的时候，指的是儒家挣脱现实束缚、递

① 当然需要指出的是，这些解读者对于儒高于耶、即中高于西的看法，与余英时认为的中国文化自我调适能力优于西方文化、牟宗三认为“圆善”的中国智慧高于二分的西方哲学有关。

② 本文并不打算反驳儒家具有超越性的论说，相反赞同这样的说法。因为从形式一致性上讲，所有源远流长的文化体系，都具有超越性的形式化特质，但这并不证明所有文化都具有超越的宗教化实质结构。从康德以来，对不同结构间形式化的认证与实质化的区分，就是一个现代方法论的传统。本文反驳的是儒家“既内在又超越”的强势论断，即将儒家视为与基督教一样的“超越”说法。当然毫无疑问的是，在泛泛的形式化一致性基础上建立起来的儒家超越性论说，意义也是十分有限的。参见约翰·克里斯蒂安·劳尔森：《颠覆性的康德：“公共的”和“公共性”的词汇》，詹姆斯·施密特编：《启蒙运动与现代性——18世纪与20世纪的对话》，徐向东等译，上海：上海人民出版社，2005年，第259页及以下。

进到一种实现人的尊严与价值的崇高德性境界。前者着眼于德性修养的内在良心依据，后者着眼的是德性修养的外部结果状态。前者是动机论的指向，后者是效果论的主张。这不是在同一个逻辑上展开的运思。而且这样的推论与人类道德实践的经验性结果也很难符合：因为并不是一切基于内在修养的道德实践，都可以实现超凡脱俗的、“超越”的结果，极大的可能只是德性境界的有限提高。同时，从道德实践经验的角度讲，内在的不必是超越的，超越的也不必是内在的。两者之间的复杂匹配关系，不是在传统儒家的思想范围内可以自洽地得到解释的。假如一定要以形式性特点的一致性（即所有文化都具有“超越性”特点）来推论实质性结构上的差异性（即儒耶两家分属于“内在超越”与“外在超越”）的话，那么，儒家的相关论证一定会处于一个尴尬的论证境地——那就是要么落在超越仅仅是从日常语言、最多是从哲学关涉上定义，而与宗教无关的窘境；要么流于超越性的、含混的形式性一致而忽略中西文化实质结构的不同。就前者而言，则无法证明儒家与基督教比较的正当性；就后者而论，则无法证实儒家与基督教究竟有何差异。可见，以“超越性”、“内在性”替代“超越”与“内在”来诠释“既超越又内在”的儒家精神性（spirituality）特质，其论证进路很难走通。

就此有必要追问，在牟宗三那里仅仅是一个权宜性、含混式说法的儒家内在超越观点，是不是有必要毫不妥协地予以坚持？是不是可以深究这样的颠覆性问题：儒家是不是寻求超越的价值系统？这是一个需要在儒家思想脉络里定位的问题。从心性儒学说还是从政治儒学的相对划分说，具有重大差异；从原始儒学说还是从宋明儒学之心学派或理学派说也具有重大区别；进而，从古典儒学与现代新儒学的不同视角审视也有明显的差异。但这些解释进路都是在儒家内部差异性上求解的方式。将儒家作为一个整体来看，它对宗教意义上的超越从来缺乏精神兴致，它从来就将自己界定为德性伦理的体系——无论是在五伦（父子、君臣、夫妻、兄弟与朋友）意义上升华的五常（仁义礼智信），还是在三纲（明明德、亲民、止于至善）意义上成立的八目（格物、致知，正意、诚心，修身、齐家，治国、平天下），都是与宗教无涉的（irrelevant）德性伦理学主张。这一断定自然是需要分析的。

首先，需要明确超越的含义。三种意义的超越，即作为日常语言词汇的“超越”、作为哲学词汇的“超越”、作为具有特定含义的宗教词汇的“超越”，是具有重大差异的。日常语言中的超越，具有克服困难、跨过障碍的一般含义，它与英语中表述人们克服了某种实际困难的 surpass/go beyond 一词相似。这种意指的超越，当然在本文的讨论范围之外。哲学中讲的超越则具有两个基本含义，一是康德知识论意义上的，二是康德道德哲学意义上的。前者意指抽象的、深奥难懂的事物，抑或

不能归入亚里士多德概念的东西，这就是超越经验的意思 beyond experience；^①在境界意义上的超越含义，更多是在人生一道德发展角度讲的，这就是为康德重视的 Transcendental。而宗教角度讲的超越，则专门指的是俗世中的人超越肉身和欲望的束缚，接受神的感召，向往彼岸，争取进入天堂的理念与行动，这与英语中的 Transcendent 同义。中国人常常是在第一和第二方面使用超越一词的。如此的话，牟宗三与余英时在儒家哲学与基督宗教的比较视角提出的“内在超越”与“外在超越”，便成了对宗教与哲学—伦理学差异掉以轻心的说辞了。对此，郑家栋有一个解套的思路。那就是以境界论的超越对应本体论的超越，试图将儒家内在超越论的宗教含义不足的问题加以解决，而又保证儒家内在超越说足以成立，不被推翻。其实，在境界上不存在超越问题，只存在提升问题，即境界从低到高的递进问题。在所谓低级的物化境界与高级的天地境界之间，并不存在一级境界对另一级境界的宗教式超越问题，因为从总体上讲，那都是人的自我提升过程，是以今日之我向昨日之我、高级自我向低级自我的宣战，是人的道德觉悟与实践所显示出的不同状态而已。即使从物质境界到天地境界，境界的构成似乎具有了结构性差异，但境界的人性特质未曾发生任何改变。因为那都是人性的不同显现，层次上有别，但没有跨越人神界限。像孟子那种养成“浩然之气”，因此顶天立地的天地境界，也依然是道德修养的结果，而不是神启的状态。在这里，不管儒家是针对日用伦常进行的德性境界论说，还是针对天人关系进行的人生最高境界刻画，都完全是人的发展进路。这样的言说，既不是二元化的主客观世界的接通，也不是从人所能达致的境界进至神的境地。一切论说，都是在人间世界完成的。这是内在超越之内在性的特质之所在。这正是牟宗三断言儒家是一种圆善论的理由所在。如果将“超越”泛泛地处理为不拘泥于现实，而寻求现实之外的理想世界，对于这一“境界”究竟是“德性境界”还是“神性世界”不加区别的话，那么基于道德哲学与宗教神学的完全混同的这种比较，似乎就显现不出道德之内在与上帝之外在的不同意义来。因为我们甚至可以用“人同此心，心同此理”来对之进行更为高层的、一致性的概括。也许是对理论上的这一窘境有一个自觉，牟宗三在自己的理论建构中，敏锐地选择了康德来替代本应作为它比较对象的基督教，从而在论述内在超越的时候，做出了不为人经意的、至关重要的替代：他用道德哲学意义上的超越涵盖了道德哲学与宗教神学意味同具的神圣性超越。这意味着，牟宗三所谓的超越是指道德哲学意义上的“超越”（Transcendental），而不是宗教实践意义上的“超越”（Transcendent）。于是，儒家的“内在超越”就是一个没有明确宗教意涵的特质指认，它也就不能从儒家与基督教的比较视角加以对待，只能从儒家与康德的比较视角加以处置。即便

^① 参见安乐哲等：《和而不同：中西哲学的会通》，第148页。
(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

如此，按照牟宗三的区分，儒家与康德的比较，也呈现为方的智慧（二分之智）与圆的智慧（德性贯通）之别。可见儒家对于康德哲学意义上的道德超越义，也是抱持异见的。

其次，需要明确儒家关注的焦点问题。从思想史上看，儒家既不寻求（西方）哲学意义上的超越，也不寻求（基督）宗教意义上的超越。儒家，尤其是原始儒家，关注的焦点乃是个体心性修养与社会政治治理如何可以成功贯通的问题。虽然从它的发展上来看，分别从这两个端点生长出以思、孟、陆、王为代表的心性儒学，以荀、董为代表的政治儒学两种具体理论类型。但个体心性儒学与社会政治儒学不能分离开来加以对待，它们是一个儒学整体的两个构成部分。从比较的意义上看，西方哲学意义上的超越主要是在此岸世界的自然与人生（道德）之间分离的角度展开的，康德把二者统合于人的意志。^①宗教意义上的超越体现为此岸世界与彼岸世界之间的二元分立的超克，上帝是一个必须的桥梁，信教是一个必经的过程。康德以一种现代理性主义的态度，把这个问题悬搁起来，他将基督教神学中具有知识意义的问题，留给纯粹理性范围的宗教学来解决；彼岸世界的问题，则留给个人的纯粹信仰来决断。对于儒家来讲，它专注的问题既不是自然科学意义上的超验问题，也不是宗教意义上的超越问题，它专注的是道德境界的提升问题。因此儒家既无必要也不渴求建立科学知识体系，也无必要和渴求去发展一个庞大的宗教系统。儒家重视和申述的是人的道德本性及其发扬光大的问题，这是一个道德自我的修养过程。从孔子到子思、孟子，再到陆九渊、王阳明这一线的心性儒学大师，关注的都是从日用人际伦理中发现普遍的道德规定性，重视的是“日用见道”，此道为德性之道，而非自然之道，更非神圣常道。诚然，道德提升到一定境界的时候，德性会呈现出宗教性的特征。但即便如此，德性与宗教的形式性特点趋近一致，并不改变它们的实质性构成差异：德性依然还是德性，宗教仍然还是宗教，人们没有理由将之混同为一。

① 参见 Richard Kroner:《论康德与黑格尔》，第 53 页。论者指出，“康德固然彰举严格的数学性知识，因为只有这些知识代表对实有的真正学问，而且只有它能提供对象之客观真理。但同时地，康德对这一学科的形上价值却作出极低之评价。科学并不深入到超感性的、无限的、不受制约的领域；科学只能传递有关世界一次要（subordinate）部分的理论讯息，世界的这一部分衍生了有损于道德理性治辖的种种感性冲动和欲望；就这一点而言，世界的这一次要的部分之于形上学的的不重要性（metaphysical insignificance）便立刻显示了。”这也正是某些论者如文德尔班一个论断的基础，他说“康德哲学的伟大的原则性是在人类意识之整体与世界观之整体中的最高位置预留给了意志（will）而不留给理智（intellect）。康德哲学根本上是一意志论倾向的（voluntaristic）。”只不过这种意志论不是叔本华意义上的形上学意志，而是道德上的善的意志，或环绕着服从道德律则的个体意志。（Richard Kroner:《论康德与黑格尔》，第 55 页及以下）

如果就康德的基本关怀来讲，凸显的是“头上的星空和心中的道德律”，^①那么儒家看重的就是一种从个体心性修养达到天下太平的宏伟目标的递进过程：从“为仁由己”^②起始，演进到“推己及人”，^③最后落实为“己欲立而立人，己欲达而达人”、^④“博施济众、老安少怀”。^⑤如果就儒家与康德的形式一致性讲，那就是两者都重视道德意志。但从价值指向上看，两者的实质差异性远远大于它们的形式一致性。如果将儒家重视德行修养与政治治理一致性（内圣外王）的论说，与基督教将世界断然区分为上帝之城与人间之城之绝对差异性的论说相比较，二者之间的旨趣更是判然有别。

再次，需要明确儒家究竟试图如何解决当下现实与理想追求的关系问题。儒家解决这种冲突的基本方式是当下的、现世的、直接的、内在的，但并不寻求哲学的或宗教的、“超越的”目标。尤其是将超越界定在严格的宗教意义上的时候，儒家创始人孔子就更是以“不语怪、力、乱、神”^⑥为整个古典儒家立规了。从传统儒家的进路上讲，不论是心性儒学还是政治儒学，大致两者都谨守道德修养的三纲八目进路。即使是“多识草木鸟兽之名”，^⑦也都是为了道德觉悟之便，而不是为了发现自然事物的秘密或规律；同时，即便是强调“仰观天文”，也只是为了“俯察地理”，进而“知幽明之故”，即洞穿权力隐秘、透察历史演变的深刻道理，^⑧同样不是为了仰视“星空”、抑或瞻仰神圣。儒家的这些基本立场，既不能从自然科学的外部世界与道德修养的内部结构关系上审视，也不能从人文主张与宗教建构的关联建构上分析，它就是一种透透彻彻的德性伦理观念。如果从德性之贯通人伦日用与天地境界来看，这才是一种自洽的、圆善的道德智慧。在人之外去寻求境界的提升动力，不符合牟宗三指认的儒家圆善智慧之论的言

① 这就是康德在《实践理性批判》中言说、而为人广泛称引的话，“有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。”（邓晓芒译，北京：人民出版社，2003年，第220页）

② 《论语·颜渊》，朱熹：《四书集注》，北京：中华书局，1983年，第131页。

③ 《论语·卫灵公》中讲“己所不欲，勿施于人”，朱熹将之诠释为“推己及物”。这可以视为儒家在个人德性修养的同时对外扩展的进路。参见朱熹：《四书集注》，第166页。

④ 《论语·雍也》，朱熹：《四书集注》，第92页。

⑤ 《论语·雍也》，朱熹：《四书集注》，第91页。

⑥ 《论语·述而》，朱熹：《四书集注》，第98页。朱熹注曰：“圣人语常而不语怪，语德而不语力，语治而不语乱，语人而不语神。”这一注释简明扼要，体现出孔子对德性修养之外的东西力加拒斥的鲜明态度。

⑦ 《论语·阳货》，朱熹：《四书集注》，第178页。

⑧ 《周易·系辞上》。周振甫：《周易译注》，北京：中华书局，1991年，第233页。

述进路。这里不存在一种康德式的将星空与道德分解而又主张后者高于前者的思路，也不存在一种基督教神学申述的人受神的感召、超越现实世界进于神圣境地的含义。因此也就不必要在三者的相关性上去辨认它们各自试图超越什么的问题，并在此基础上建立“外在超越”与“内在超越”的不同超越类型。就现代新儒家的阐释来看，他们在《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》一文中强调的“当下即是”等等精神，可以被认读为现代新儒家醒觉儒家德性伦理学特质的表现。^①

事实上，选择主客观二分并确立镜式认知方式与确定德性修养通纳一切进而选择“人”的还是“神”的进路，构成了中西文化的结构性差异。以儒家为代表的中国文化全心关注的是人性问题，这种人性关注的进路，既不走自然科学的认知（recognition）进路，也不走宗教神学的启示（revelation）道路，走的是德性从萌芽（善之四端）到德性周行（博施济众）的修为之路。仅从这一特定的视角理解，内在超越具有指认中国德性文化以内在的道德力量实现人性尊严的立论价值，但毋需放置在“中国的”“内在超越”与“西方（基督教）的”“外在超越”框架中加以衡定。可以说，实现人的道德尊严，并不仅仅只有宗教的途径或者科学的途径，从道德的途径楔入也同样可以达到目的。

四、德性价值与秩序问题

儒家思想的着眼点并不在超越问题上面。与其说儒家关注的是内在超越问题，不如说儒家关注的是人性回归问题。唯有后者才鲜明地体现了儒家价值的特质。“学问之道无他，求其放心而已矣”，^②将人丧失的善性良心寻找回来，是学问的根本、人生的使命所在。儒家价值系统关注的是人性回归问题，这本身已经不是什么新鲜论断。从人们基本认同的观点概括起来说，^③其一，儒家关注德性问题的起点是人的善性，不管这一善性是发端自天性之善——这是心性儒家思孟的理路，还是基于后天人为之善——这是政治儒家荀董一线的进路，二者都归本于人的道德善性

① 牟宗三等：《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，《唐君毅全集》卷四之二，台北：学生书局，1991年。

② 《孟子·告子上》，朱熹：《四书集注》，第334页。

③ 儒家关于人性回归的论述极为丰富和复杂。此处的讨论，仅仅是枚举性的，而不是完备化的。因此不能认为儒家论述人性回归仅仅限于这四个方面。无疑，这四个方面是基本的、发散性的。

基础。而这正是儒家伦理切中人之善性对人类具有永久的引导价值的依据。^①其二，坐实儒家伦理，它关注的不是抽象的道德规则，关注的焦点问题乃是人际伦理，不论这种人际伦理是在日常生活界面上的父子、君臣、夫妻、兄弟、朋友，还是在较为抽象层次上讲的仁、义、理、智、信，抑或最后追求的目标“成己成人、成己成物”。这三个递进的层次，围绕的核心都是人己关系或人际伦理。由于人类必定生活在人己关系的结构之中，这就使儒家具有永久的现实针对的意义。其三，儒家注重个人德性修养的关键作用，但既不假设一个外在的上帝如何引导人，也不假设一个内在的、但却是实在论式的先在道德如何诱导人，它设定的就是一个自我德性修养试图实现的人生目标。内在于人心的善性四端，扩而充之便成为无敌的仁人。这正是儒家不同于康德设定实在性的道德律，以及基督教设定上帝这个外在的全智、全能、全善者的地方，也是儒家能够维系一种清醒的道德理智的深厚基础。在神人关系结构和人际关系结构两端，能够更为准确地理解中西文化的不同特质。其四，儒家期待个人的德性修养与外部社会治理的统一。从内圣到外王，或者内圣而外王，不是一个内在自我克制实现之后，外显于政治世界的产物，而是一个自然而然的“推己及人”过程。需要注意的是，当我们将内在与超越处理为“既内在又超越、既超越又内在”的时候，其实并不能保证其圆融性，反倒可能在讲“超越”的时候将道德的内在性外在化，讲“内在”的时候将超越的问题虚玄化。从内圣顺理成章进至外王，正是儒家切实可行成为中国古代社会秩序井然的观念基础。可见，如果一定要在中西文化比较的视野中讨论儒家价值系统的特质问题，我们可以“德性回归”与“实体超越”来概观二者的结构性差异。德性的回归自然具有促使德性实践者克服现实困难、认准道德目标、深怀恭敬地践履德性的特点，但这完全不同于超越实体化的存在，无论这一存在形态是心理实体的，或是上帝存在的。

内在超越说扭曲传统儒家的德性主张：一方面，从儒学的天人关系上诠释内在超越，势必将心性儒学的“心外无物、心外无理”^②按照西方哲学那样严格区分为实体之心与主观心性，以便构成一据以超越的对象和实现超越的结果之间的同构

① 需要强调的是，自梁启超以来，中国学者大致都认为儒家乃是一“伦理政治化、政治伦理化”的思想体系。参见任剑涛《伦理政治研究——从早期儒学视角的理论透视》，绪论，第三章“理论结构：伦理、政治的互动机制”，尤其是第二节第一目“以善通约：伦理政治的现实起点是对人的高度信赖”（广州：中山大学出版社，1999年）。

② 需要指出的是，在宋明时期心学家与理学家的分歧，并不在认为理在心中还是理在心外。德性之心总是内在的，心学家与理学家的差异在于德性觉悟究竟需要还是不需要借助外在的观察或磨难过程而已。参见钱穆：《宋明理学概述》，第二十三节“朱熹”，台北：学生书局，1984年，第144页以下。

性。于是，客观实体的德性之心与超越的主观努力之心，便不是一个东西了。如果一定要将之解释为一个东西，那么前设性的心就必定是一个心而不是两个心，心的自我觉悟与境界提升也就不需要区分为实体与选择两个部分了。^①转而从基督教神学与儒学的比较视角审视内在超越论，则必须同时将儒学的德性神圣化和世俗化，并将儒学的德性修养论或道德实践工夫论，塑造为人心内部的厮杀过程。这样不单是将儒家圆融的德性实践撕裂为需要超越的主体和实际追求超越的主体，将主体肢解，而且将一个圆融的道德实践过程（三纲八目）解读为未超越与已超越的两个极端。另一方面，如果一定要坚持这样的界定进路，势必在儒学基本精神的解释策略上做出两种调整：一个调整是做大“宗教”，^②使所有文化都成为准宗教性文化，这样儒学就具有了与基督教在同一个平台和同一种精神旨趣上进行比较的基础；或者将实质性的宗教换算为形式性的宗教性，以便自证内在超越的宗教性质。可是这样便陷入了预设儒家的宗教性，而以内在超越来循环性验证儒家的宗教性的怪圈。于是反证将宗教指证改变为宗教性辨认进路的不可行，进而反证从宗教或宗教性视角不足以凸显儒家特质的论说缺陷。另一个调整是做大“道德”，使之足以涵盖实体性道德与发用性道德，使道德动机与道德结果预先统一起来，这样就将超越的道德目标或结果埋伏在从事超越的道德实践的起点上和过程中，儒家“内在超越”的伦理论说便成为“既要超越，不假外求”的循环性论证。^③可见，内在超越说免不了双重循环论证的质疑。

所谓内在超越与外在超越的对比性论说，其实是中国人丧失了对儒家德性论说的自信之后出现的对峙性论说。从内部解释的脉络来看，这主要是因为不在一个与西方基督教相互“格义”的状态之中，我们就不知道如何解释近代以来逐渐退出我们日常生活的儒家；从外部讲，则是因为我们处在一个基督教文化广被世界的环境之中，我们不得不用传统来化解现实处境的紧张感。前者，牟宗三的反

① 有论者指出，“如果我们把‘天人合一’理解为‘自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也’一语所表示的‘无待境界’，作为一种主观精神上的‘无分别意识’，而不是当作一种客观存在上的‘一即一切’或‘万物皆一个’之实事，我们认为此一说法是无害的。但是，如果把‘天人合一’理解为‘天理即是人与物之中的性理’（性即理），而且由于‘以心定性’，进而主张‘心即理’，即‘草木瓦石也有人的良知’，这样的‘天人合一’说乃是有害的，它会使人‘主体性’吞没在宇宙的‘客体性’中，使与宇宙浑一的自我失却‘自作主宰’的意义，陷于万劫不复之中。”冯耀明：《“超越内在”的迷思——从分析哲学观点看当代新儒学》，第227—228页。

② 参见安乐哲等：《和而不同：中西哲学的会通》，第149—151页。安乐哲实际上已经指出儒家内在超越说严重越出“超越”的严格含义，而成为一种具有极大的扩展性特点的概念。

③ 参见冯耀明：《“超越内在”的迷思——从分析哲学观点看当代新儒学》，第228—230页。

应是敏锐的；后者，余英时的比较是明智的。但是，两种比较进路都存在遮蔽儒家德性论说真正价值的可能性。在这里需要辨析的一点是，儒家内在超越论与儒教建构论之间的通向关系。无疑，牟、余二人并没有直接申述其内在超越论就是为了建构儒教的观点，而后起申述儒教建构论的学者也没有从内在超越论出发。但这并不构成切断内在超越论通向儒教论的理由。在牟、余的论证中，超越一词的引入，就是从宗教中而来的；同时，内在的道德，也被界定为宗教性的存在。这无疑是一种将儒家植入宗教框架中展开的论述。这样的论述成为中西哲学比较的主流模式，必定推动人们就宗教论述儒家的诸种主张的出台。如果从思维模式看问题，内在超越说与儒教建构论两种论说之间，就可以出现互不借助却相互维系、各据一端但互证其论的贯通性。因此，牟、余强调的儒家宗教性、超越性之论，走向儒教论述的儒家宗教化之说，就不存在无法打破的界限。反之亦然：儒家的宗教化论说，必定要从儒家的宗教性和超越性出发，获得其宗教认证的逻辑起点。至于具体的论述，论者可以选取各自确认的不同端点。

从基督教与儒家比较的角度看，它们处在神性文化与德性文化的不同结构中，这种特性各显的结构并不是一种让人遗憾的事情：它不仅显示了人类古典文明的多样性，也体现了人类实现人类尊严的途径多样性，更表现出人类在不同区域与文化建构过程中不同精神建构的现实功用的一致性。因此，不管西方文化在其结构上如何强势，也不管基督教的精神建构如何构成了对世俗德性建构多么强有力的挑战，都不构成对儒家道德论说的否定性形势。从西方科学与儒家比较的角度讲，它们分别处在数理文化与伦理文化的相异状态中，但这种差异也不是使人感到光荣或羞耻的依据：因为它们分别构成了感知世界的两种进路，体现了人与世界的两种关系结构，同样都是整理人类所生活的这个世界的秩序的方式。这正是现代西方道德—政治哲学力求证明的、合乎理性的完备宗教、道德与哲学学说，都能构成正义的社会政治秩序的背景文化条件，因此都具有同等价值的道理之所在。^①毫无疑问，内在超越说具有一种仅仅将宗教视为建构人心—社会政治秩序最优位的、完备性学说的化约性风险，对哲学和道德学说所发挥的同样功能掉以轻心了。因此，在一种以宗教化约所有文化要素的前提条件下，预先将德性文化放置到了三者相互比较的低位上面。有必要将儒家德性文化放到基督宗教文化同等

① 参见约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，第二讲“公民的能力及其表现”，第三节“合乎理性的完备性学说”，南京：译林出版社，2000年，第61页及以下。以及第四讲“重叠共识的理念”，第141页及以下。其中，理性的宗教完备学说，可以被理解为政教分离之后，从背景上支持宪政民主政体运作的基督宗教。牟宗三、余英时所谓外在超越的基督宗教，只能被定位为现代基督宗教，而不能被理解为前现代的基督宗教。可见，牟、余二人论定中西文化差异性的外在超越，也存在笼而统之论断的局限。

的地位加以比较，才足以说明二者对中西文化供给秩序的结构价值与功能效用。免除了面对西方文化强势的紧张感，以及亟欲为中国文化现代存在正当性辩护的紧迫感之后，我们就可以从容地为儒家德性文化辩护。

为儒家德性文化、即回归人的德性的主张辩护，首先可以从人心—社会秩序的历史建构过程展开。从古典历史上看，值得我们高度重视的是，中国在文明发育的早期就经历了“绝地天通”，因此断绝了以宗教塑造中国文化主流精神的进路，但千年中国维持了秩序井然的人心—社会治理状态。中国历史上宗教（如道教、佛教）长期作用于社会下层，而儒家在政治上一直主要作用于社会上层，它们各自发挥自己的社会功能，有效促进了中国古典文明的发展并长期领先世界。当中国进入现代世界体系之后，大大落伍于西方世界，于是人们在追究其导因的时候，观察到了宗教的巨大功用，于是试图重拾宗教价值。人们要么主观地将儒家建构为宗教，要么将基督教精神注入儒家中国以便重塑中国的精神世界。似乎儒家德性文化不足以整合让人足以“心安理得”的人心秩序，只能使人浮躁不安；同时不足以保障社会秩序，让人“犯上作乱”。其实这是现代体系中落后国家不清楚国家落后的现实根源，而将落后武断归咎于思想家导致的不当结论。中国现代性的危机，导因不在宗教的丧失；相应地，中国现代性的危机，也不在宗教的建构。中国现代性危机的根源，在足以整合人心—社会秩序的宗教、道德与哲学的精神价值被晚清权贵践踏和蔑视，社会政治生活的生机被国家权力系统扼制、国家统治者拒绝因势利导和与时俱进。因此，如果真正能够重建儒家德性伦理传统，是足以重整中国的人心—社会秩序的，也足以推动中国人克制现代性的弊端，建构起健康的现代世界。

其次，为儒家道德性文化辩护，可以从德性文化的结构性特征入手，建构适应现代需要的人心—社会秩序——中国人在现代处境下，像古典儒家那样，重视人之善性、强调德性修为、推进人际关怀、重视民为邦本、推崇博施济众。德性文化在整合人心秩序的时候，高度看重人的尊严、激发人的道德自觉、促使人心怀敬畏、敦促人谨守规范。人心不乱，万事好办——因为当人们心怀敬畏、乐于谨守德性规则的时候，那些基于正义的规则就深植人心之中，而毋需任何外在强制强使人们尊崇和践行。德性文化在建构社会秩序的时候，重视政治规则的设计、看重制度的保障效用、严申官员的自律、注重权力的内在制衡，倘加以现代授权机制和分权制衡机制，德性文化的“运用表现”转进为“架构表现”，^①那么中国现代制度的建构将顺理成章。

相反，如果我们试图主观地将儒家解释为宗教，有可能造成一种双失的局面：

^① 牟宗三：《政道与治道》，第三章“理性之运用表现与架构表现”，台北：学生书局，2010年，第44页以下。

一方面，儒家成为儒教，教化演绎为宗教，可能使儒家丧失德性伦理的传统规定性，而被善意地扭曲为宗教性的观念体系，以为这样更利于收拾人心。但这种主观目的性绝对不会得到有效实现。信仰宗教、仪轨宗教和日常宗教三个界面支撑的宗教形态，是中国自“绝地天通”以来就未曾致力建构的社会形态。这种对儒家进行的强烈主观意愿的改造，只会扭曲儒家的真正精神。另一方面，当我们将关注儒家的眼光停留在宗教性、超越性内涵的激发上面，而对于儒家德性伦理现代性价值的关注掉以轻心，儒家的德性伦理具有的现代价值就会隐而不彰，儒家注重人的德性价值、境界提升的特性就必然丧失，儒家之为儒家的理由就必然失却。而且在这样的文化传统改铸努力中，既不可能真正将儒家宗教化，也不可能保持儒家的德性伦理本真，于是，在内在精神结构上，儒家自身存在着一种难以兼顾宗教与德性两端的、自乱阵脚的危險；而在外部功用上，一种既无宗教引导、又失去德性提升的民族精神状况，最令人担忧。这是一种最危险的现代性境况：也就是一种极易陷入虚无主义泥潭的境况。

对于现代人类而言，重要的是将人性的尊严如何有效保障起来，成功建构有利于人们安宁生活的人心秩序与社会秩序，而不是万马争过宗教这一座看似通达现代的独木桥。从长程历史来看，早期文明对于人的观念的觉醒，构成为人类文明发展的轴心。如前所述，早期文明这类觉醒，既有宗教形态的，又有道德形态的，更有哲学形态的。完备的宗教、道德与哲学学说具有提挈文明的同等功用，没有高下之分。这些促使形成轴心文明的完备宗教、道德与哲学学说相沿以下，构成了今天文明的精神根柢。而诸如通向现代性必然借助宗教动力的种种误解，将人类文明的根源性与约定性割裂，使得基于现实的、呈现为强势的文明形态，变成为人类文明的单一范型，这就将不同文明形态的活性资源逼仄化为强势文明的畸变形态。对于不同文明基础上建构起来的民族—国家处理好各自的问题，具有一种简单化约的定势。事实上，依据不同文明各自的历史文化传统，激发其有利于建构现代生活方式的精神资源，是最有利于他们处理现代“挑战”的方式。因此，从儒家与基督教价值的比较讲，我们宁肯用回归人性、境界追求与宗教信仰、外在超越的对应性定位来说明，而不用内在超越与外在超越的对峙性说法来刻画两者的结构性差异。

〔责任编辑：魏长宝 责任编辑：柯锦华〕

ABSTRACTS

(1) The Introduction of Western Learning to the East and the Sinicization of Marxist Philosophy

Wang Xinyan • 4 •

The introduction of western learning to the east objectively promoted the dissemination of Marxist philosophy in China, forming an important historical prerequisite for the sinicization of Marxist philosophy. Moreover, it also triggered a great transformation in the historical development of Chinese philosophy and facilitated its transition from ancient to early modern traditions, thereby establishing through sinicization a link between Marxist philosophy, which originated in the western philosophical tradition, and the Chinese tradition of philosophy, and rendering Marxist philosophy Chinese. This offered the possibility that sinicized Marxist philosophy would play a positive guiding role in the development of modern Chinese philosophy. Therefore, we may say that without the introduction of western learning to the east, there would be no sinicization of Marxist philosophy; and without in-depth research on the relationship between the introduction of western learning to the east and the sinicization of Marxist philosophy, there would be no real understanding of the sinicization of Marxist philosophy. However, the close links between the sinicization of Marxist philosophy and the introduction of western learning do not indicate that the sinicization of Marxist philosophy is part of the history of the introduction of western learning to the east. The sinicization of Marxist philosophy does not itself belong to the category of the spread of western learning to the east. This is because Marxist philosophy is essentially different from all other commonly known western sciences; its sinicization differs from the eastward spread of western learning in terms of its goals, social nature, results and effects on society.

(2) Internal and External Transcendence: Religious Beliefs, Moral Beliefs and Order

Ren Jiantao • 26 •

Both the famous thinker Mou Zongsan and the historian Yu Yingshi believe that the uniqueness of Confucianism lies in its “internal transcendence,” which is fundamentally different from the “external transcendence” of Christianity. If we analyze this statement, we see that it arose from the religious and political pressures

placed on Confucianism by Christianity. Traditional Confucianism does not pursue transcendence either in the religious or in the ontological-epistemological sense. In contrast to the religious transcendence that highlights the relationship between God and man and the ontological-epistemological transcendence that emphasizes the transcendental-experiential structure, Confucianism is an ethical system that attaches great importance to the cultivation of virtue and enhancement of the human realm. In the modern context, it would seem unnecessary to cite the religious nature of Confucianism in defense of Confucian values. However, in terms of the psycho-social order essential to a socio-political community, Confucianism stresses orderly arrangements based on moral beliefs. In this way, Confucianism plays a similar role to Christianity in satisfying the people and strengthening social cohesion.

(3) Wage Trends among Chinese Migrant Workers: 1979-2010

Lu Feng • 47 •

The existing literature contains scant research on the long-run wage trends of Chinese migrant workers. Based on the systematic collection and organization of relevant data and materials, this study gives a quantitative estimation of the level and evolution of migrant workers' wages during the reform and opening up period. The study shows that their nominal wages have been increasing at an annual rate of 10% in the last three decades; that real wages, adjusted by the CPI, have gone through three stages of development; and that the ratio of migrant workers' wages to those of regular employees displays an upward then downward trend.

(4) On the “Development Mode” of Chinese Urbanization

Li Qiang, Chen Yulin and Liu Jingming • 82 •

This study looks at the characteristics of the “development mode” of Chinese urbanization from the dual perspectives of its drivers and spatial patterns. The major finding is that the distinctive features of Chinese urbanization include: government leadership, large-scale planning, all-round development, state or collective ownership of land, obvious spatial discontinuities, and a lack of the conditions that would allow for spontaneous urbanization by civil society. The “development mode” of Chinese urbanization generally falls into seven types: establishing development areas, building new areas and cities, city expansion, renovation of old cities, building central business districts, township industrialization and village industrialization. Although the government-led mode of urbanization demonstrates the creativity and flexibility of the Chinese system, there are still some major questions that urgently need to be studied and resolved: we need to respect objective economic laws and promote benign