

“内在超越论”的分层次反思^{*}

吴 倩

【摘 要】“内在超越论”包含宗教观、哲学史、本体论三个层面。“内在超越论”的宗教观层面注重在儒学与基督教的对比中凸显儒学独特的与人伦道德合一的宗教精神。“内在超越论”的哲学史层面主张“宗教人文化”，认为殷周演化以及孔孟之后的儒学方向是以人文精神取代宗教精神。“内在超越论”的本体论层面彰显了心性论理路的天人合一：天是“创生实体”，人是“尽心知性”的人，“超越”是由内在的心性之路契悟天道创生实体。就哲学史而言，“内在超越论”的“宗教人文化”主张对于殷周演化的哲学史论断而言有失准确，对西周文明的主体性有所拔高。就本体论而言，“内在超越论”并不否认西方哲学之主体性、内在超越性。中国现代哲学的超越思考不应局限于“内在超越论”的心性论理路，而应进一步发掘思孟一系的主流路径之外的超越传统，如西周文明基于“威仪”的身心合一理路。这有助于更全面地揭示儒家超越思考的理论维度，为儒学在现代转化中更有力地应对现代社会面临的挑战提供坚实的基础。

【关键词】 内在超越 道德的形上学 宗教人文化 主体性

【作者简介】 吴倩，哲学博士，天津师范大学政治与行政学院教授。

【中图分类号】 B261 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2023) 08 - 0065 - 14

“内在超越论”是第二代新儒家学者对于儒家终极关怀问题的标志性回答。虽然唐君毅在新儒家中最早提出了“内在超越”的论述，但牟宗三是对此论阐发最为深入、系统的学者。从表面上看，“内在超越论”聚焦于

^{*} 本文系贵州省2019年度哲学社会科学规划国学单列课题“文明比较视野中的儒学研究”(19GZGX16)的阶段性成果。

“有限的人何以安顿自身生命存在”的终极关怀问题，主要诉求是在儒耶“宗教性”对比中凸显儒学独特的宗教精神。在实质上，“内在超越论”对儒学宗教性的探讨以本体论和天人关系论为根基，并关联于中华文明殷周之际“宗教人文化”的哲学史论断。职是之故，本文对“内在超越论”的考察析分为宗教观、哲学史、本体论三个层面，尝试在分层辨析的基础上回应学界相关争论及其指向的根本问题。

一、“内在超越论”的宗教观层面

在现代新儒学中，“内在超越论”主要是在儒学宗教性讨论中提出来的。以唐君毅、牟宗三等为代表的第二代新儒家学者大多赞成以“内在超越”一语来状述儒学宗教精神的基本特质。

新儒家中最早有关“内在超越”的论述，见于唐君毅《中国文化之精神价值》（1953年）一书的第十四章“中国之宗教精神与形上信仰”。在探讨儒家宗教精神时，他认为宗教精神的核心是对超越者之信仰，而东西方宗教的主要差异就是内在超越与外在超越的区别。“天包举自然界，因而亦包举‘生于自然界之人，与人在自然所创造之一切人文’，此所谓包举，乃既包而覆之，亦举而升之。夫然，故天一方不失其超越性，在人与万物之上；一方亦内在人与万物之中，而宛在人与万物之左右或之下”。^①

牟宗三的“内在超越论”与第二代新儒家学者的基本立场一致，在根本精神上与传统儒学一脉相承。一方面，“内在超越论”肯定儒家哲学具有足以与西方文化相匹敌的“极圆成之教”的超越精神；另一方面，它强调此超越性与西方天人两隔的宗教意义的超越性不同，是一种独特的“内在超越论”。1958年由唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观共同发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》明确指出，中国文化中虽然没有西方那种制度化的宗教，但这不表示中国民族只重现实的伦理道德，缺乏宗教性的超越感情，反而证明“中国民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因与其所重之伦理道德，同来原于一本之文化，而与其伦理道德之精神，遂合一而不可分”。^②也就是说，中国文化与西方文化一样，在其对终极关怀问题的思考中具有一种超越精神，表现出宗教性的超越感情。在中国文化这种与伦理道德不可分的超越感情中，宗教性的超越精神与它内在于人伦道德的特性并不互相排斥。内在与超越性不相对立、宗教性与人伦道德之合一是中国文化之宗教性的特点。

① 唐君毅：《中国文化之精神价值》，广西师范大学出版社2005年版，第336页。

② 唐君毅：《中华人文与当今世界》下册，台湾学生书局1975年版，第881页。

进一步地，牟宗三在中西对比中指出中国文化的“内在超越性”主要是依据中华文明发端之处的“忧患意识”，以区别于西方基督教文明之“恐怖意识”。“忧患意识”与“恐怖意识”的关键区别是前者重视主体性、道德性。牟宗三分析了中国文化重视主体性的社会根源：“人类最先对于高高在上、深奥不测的天必然引发对它的敬畏；然而日子久了，人类对天的了解渐深：假如在天灾深重的地区（犹太是典型），人不得不深化（Deepen）了对天的敬畏，特别是‘畏’惧，而致产生恐怖意识，结果凝铸出一个至高无上的天帝 God，宗教由此而出。假如在天灾不致过分深重，农作足以养生的地区（中国是典型），人类往往能够以农作的四时循环，以及植物的生生不息体悟出天地创生化育的妙理。首先对这妙理欣赏和感恩，冲淡了对天的敬畏观念，然后，主体方面的欣赏和感恩，经年累月地在世代代的人心中不断向上跃动，不断勇敢化，而致肯定主体性，产生与天和好（Conciliate）与互解（Mutually understand）的要求；而且，不以相好相知为满足，更进一步，不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性……换句话说：把天地的地位由上司、君王拉落而为同工、僚属。”^① 相较于西方犹太世界之天灾深重、生存条件严苛的社会环境，东方社会的生存条件更加优厚。农业生产的四时循环、生生不息一方面冲淡了人对人格神之天的恐惧，另一方面提升了人的自信和主体性，将天道领悟为“创生原则”，进而由上司转化为同僚，激发出主体性和伙伴意识。这就是“内在超越”之宗教精神的社会根源。

由此可知，牟宗三的“内在超越论”是在儒耶对比意义上提出来的，力图以此发掘中西方文明中不同的宗教精神。“内在超越论”在宗教性层面认为儒学注重主体性、具有忧患意识，以区别于西方基督教凸显人之皈依性的恐怖意识。

二、“内在超越论”的哲学史层面

如果说宗教性问题是“内在超越论”的表层的话，那么哲学史研判就是这个表层之下的深一度分析。“内在超越”的儒学宗教性研判是以哲学史论断为依据的。这一哲学史论断的主要工作是考察殷商到西周的思想变迁以及孔孟儒学在此基础上开启的中国哲学主流方向。

在《心体与性体》中，牟宗三讲到中国传统思想的“对越在天”（即人与天的关系）有两层含义：一是“原始之超越的对”，一是“经过孔子之仁

^① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第39~40页。

与孟子之心性而为内在的对”，而后者（“内在的对”）才是儒学开启的中国文化精神之主流。“凡诗书中说及帝、天，皆是超越地对，帝天皆有人格神之意。但经过孔子之仁与孟子之心性，则渐转成道德的、形而上的实体义，超越的帝天与内在的心性打成一片，无论帝天或心性皆变成能起宇宙生化或道德创造之寂感真几，就此而言‘对越在天’便为内在地对，此即所谓‘覲体承当’也。面对既超越而又内在之道德实体而承当下来，以清道光畅吾人之生命，便是内在地对，此是进德修业之更为内在化与深邃化。”^① 牟宗三认为，中国传统的超越性思考并不注重上天作为人格神的客观面意涵，并不注重人之“超越的对”，而更重视天作为“创生实体”、人以道德心性契接上天的主观面意涵，更强调人之“内在的对”。在《中国哲学的特质》中，牟宗三亦讲到，如果说中华文明的古老传统强调宗教精神之“超越的对”，至孔子思想中仍有一定的“超越遥契”意味的话，到《中庸》、孟子则日益开启了“内在的对”的“内在超越”传统，并发展为中国文化精神的主流。

这种从“超越遥契”到“内在遥契”的演化历程已经大致揭示了牟宗三“内在超越论”的哲学史依据，这个哲学史依据的更确切表达就是第二代新儒家普遍认同的“宗教人文化”论断。^② “宗教人文化”论断是“内在超越论”的哲学史基础。

我们可以从以下两点反思“宗教人文化”观点：第一，孔子之前的西周文明之人文精神与宗教信仰是何关系？第二，孔孟之后，凸显道德主体性的人文思想与信仰之“天”是何关系？

第一个问题的解答取决于我们对殷商至西周宗教变革的研判。有学者重新考察了殷商到西周的宗教变革历程。赵法生认为这一变革不是从宗教信仰转变为人文精神，而是从自然宗教发展到伦理宗教。宗教变革后的西周文明虽然凸显了伦理性的人文精神，但并未泯灭此前的上天信仰。他对“宗教人文化”论断的反省展开为以下两点。

（一）重德的人文精神

徐复观认为，周代“敬德”“明德”的观念世界展现出中国最早的人文精神，以“德”来照察自己的行为并自负其责。这种人文精神代表了一种“飞跃性的革新”，引导周代文明实现了从殷商宗教精神到西周人文精神的

^① 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第20页。

^② “宗教人文化”论断为第二代新儒家学者徐复观首先提出的，他认为先秦儒家自春秋时代开始，发展了以“礼”为中心的人文精神，使三代以来的宗教权威逐渐衰退。参见李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第58~62页。

本质性转化。^① 对此观点，赵法生认为“敬德”的确表明西周文明已经孕育出中国最初的人文精神。但是，“周初之德首先是天命而非人自身的德性……敬德首先意味着对上天负责，正是对于天的责任意识引发了人自身的责任意识”。^② 因此，西周人文精神的出现并不代表由宗教到人文的转化，而是宗教内部的深度发展——从自然宗教发展到伦理宗教。在伦理宗教中，“敬德”的人文精神并不是对“人格神”之天的否弃，而是在宗教信仰与人文精神之间形成了一种正相关关系。

（二）以“敬”为中心的忧患意识

徐复观强调了“敬”在周初人文道德中的统摄地位，认为它凸显了主体性、人文性。以“敬”为中心的“忧患意识”展现出西周文明不再如殷商一样皈依于神，而是自己担当责任，“这是直承忧患意识的警惕性而来的精神敛抑、集中，及对事的谨慎、认真的心理状态”。^③ 牟宗三认同徐复观的论断，并在《中国哲学的特质》中直接以“忧患意识”概念状述孔子之前的文化传统。他认为忧患意识引发的是正面的道德意识，是对于德之不修、学之不讲的责任感。“中国上古已有‘天道’、‘天命’的‘天’之观念，此‘天’虽似西方的上帝，为宇宙之最高主宰，但天的降命则由人的道德决定，此与西方宗教意识中的上帝大异。在中国思想中，天命、天道乃通过忧患意识所生的‘敬’而步步下贯，贯注到人的身上，便作为人的主体。”^④ 在西周文明的基础上，春秋思想正是对此“忧患意识”的进一步发展，最终“把传统地宗教，彻底脱皮换骨为道德地存在”。^⑤

赵法生则强调了忧患意识之核心——“敬”与天命的内在关联，“敬的思想之根源，在于对于天命之畏惧”。^⑥ 他认为徐复观把“敬”阐释为“主动的，反省的，因而是内发的心理状态”，进而把这种自觉性与宗教的“警戒心理”划清界限，“已经在相当程度上偏离了西周思想的实际”。^⑦ 以“敬”为基础的“忧患意识”与宗教信仰不能割裂开来。徐复观等人的“忧患意识”论断“由于忽略了至上神的存在及其重要影响，便不能不形成了

① 参见李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第35页。

② 赵法生：《殷周之际的宗教革命与人文精神》，《文史哲》2020年第3期，第73页。

③ 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第33页。

④ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第16页。

⑤ 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第66页。

⑥ 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，第107页。

⑦ 参见赵法生：《天命观视域下的西周忧患意识——西周忧患意识的重新解读》，《哲学动态》2018年第10期，第41页。

对于周初人之自觉意识的某种程度的拔高”。^①

综合上述两点，赵法生认为“重德的人文精神”和“以敬为中心的忧患意识”都不能说明西周文明已经脱离了此前殷商宗教的上天信仰，而应当说是一种自然宗教到伦理宗教的变革，是兼顾宗教信仰与人文精神而求平衡。

第二个问题的关键在于孔孟思想中凸显道德主体性的人文精神与上天信仰的关系。

徐复观认为，“春秋时代，已将天、天命，从人格神的性格，转化而为道德法则性的性格。……此一倾向，在孔子有更进一步的发展”。^② 孔子思想中的“天”“天命”主要是指超经验的道德法则，“孔子五十所知的天命，乃道德性之天命，非宗教性之天命”。“在孔子心目中的天，只是对于‘四时行焉，百物生焉’的现象而感觉到有一个宇宙生命、宇宙法则的存在。他既没有进一步对此作形而上学的推求，他也决不曾认为那是人格神的存在。”^③ 与徐复观类似，牟宗三也强调孔子之“天”的道德法则性。他认为孔子注重的是“创造原则之天”“创生实体之天”，凸显了人通过“践仁”的主体性契接“创造原则之天”的内在超越维度。在此意义上，孔子重建了“道之本统”：“不以三代王者政权得失意识中的帝、天、天命为已足”，而是重在讲“仁”以显发“人之所以能契接天之主观根据（实践根据）”，开辟出“从道德主体性以言性命天道”的一路。孟子以道德的“本心”摄孔子之“仁”，“摄性于仁、摄仁于心、摄存有于活动，而自道德实践以言之”，从而使人之真正的道德主体性正式挺立。^④ 这是明确将存有问题之性提升至超越面而由道德的本心以言之。《中庸》“天命之谓性”揭明人之性体来自形上层面的道体，因而性体与道体通而为一。《易传》则讲“乾道变化，各正性命”，直接从形上的道体变化中来讲个体性命之“正”或“成”。在此“宗教人文化”的发展脉络下，传统儒学之天、天命与天道并不是像西方文化的上帝那样成为一个人格神，而是逐步显发为一个“形而上的创生实体”，展现为一种化育万物而又在世界之中的生生之道；相应地，孔子之后的儒学传统更加凸显人之契接天道的主体性维度，而不甚注重人“超越遥契”天命的宗教维度。这一“内在超越”的发展脉络开启了此后中国哲学的主流方向。

① 赵法生：《天命观视域下的西周忧患意识——西周忧患意识的重新解读》，《哲学动态》2018年第10期，第42页。

② 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第83页。

③ 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第90页。

④ 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第18~23页。

赵法生则强调了孔孟儒学与上天信仰的内在关联，凸显了孔孟之“天”作为人格神与西周之上天信仰一脉相承的含义。他讲到：“孔子的天是宇宙之主宰，是政权变更、文明盛衰、个人德性、贵贱穷达以及自然变化的终极原因……因此，孔子的天依然是宗周的主宰之天，是宇宙万化背后的决定力量，是一个决定着社会、自然与人生命运的至上神。”^①天命之德与巫教宇宙观构成了孔子精神的阴阳两极，宗教性面相是孔子人文思想的超越根据。孟子以心性论的“尽心知性知天”确立了道德主体性和修养的内在根据，但“存心养性事天”则在性与天之间保留了距离，并且须通过养气论来落实。因此，“孟子的天并非单一的义理之天，还有自然之天、命运之天和主宰之天的含义”。^②孔孟思想的这种倾向影响了此后儒学发展的主要趋势。

衡量上述两种哲学史论断，可以看出二者的根本差别：“内在超越论”的“宗教人文化”观点凸显“创造原则”之天、“道德主体性”之人，赵法生的哲学史论断则强调人格神信仰之天、敬畏上天之人。无论是阐释殷商到西周的文明演变还是孔孟之后的思想发展，二者的差异都十分明显。我们也注意到，“内在超越论”的“宗教人文化”观点其实亦曾申明“宗教人文化”历程并不代表宗教的消失，而是发展为一种“人文化的宗教”。徐复观认为：“春秋时代以礼为中心的人文精神的发展，并非将宗教完全取消，而系将宗教也加以人文化，使其成为人文化地宗教。”^③“宗教与人生价值的结合，与道德价值的结合，亦即是宗教与人文的结合，信仰的神与人的主体性的结合；这是最高级宗教的必然形态……这正是周初宗教的特色、特性。”^④不过，在阐释西周“人文化宗教”的主要特征时，徐复观还是只强调了人文精神的意涵，而把宗教信仰的意涵几乎淡化殆尽。人文宗教有这样一些特征：道德法则之天、非人格神的天命、成为人文仪节的祭神、命运与道德之命……这些概念表达的“人文的宗教”其实就是一种人文精神而非宗教精神。因此，第二代新儒家的“宗教人文化”主要是强调宗教向人文之转化，可以说宗教精神已经被人文精神“化掉”了。“宗教人文化”的哲学史论断成为后世儒学凸显道德主体性、创造原则之天的思想源头，亦是第二代新儒家在哲学建构中强调创生实体之天、凸显道德主体性的历史依据。就西周文明的研判而言，笔者认为“宗教人文化”观点确实有论断超前之嫌，对西周文明的主体性、自觉性有所拔高。赵法生的反思更注重哲学史的阶段性，理据更为扎实，具有更大的合理性。就孔孟思想以及此后的中国哲学发展趋

① 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，第181~182页。

② 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，第264页。

③ 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第58页。

④ 李维武编：《徐复观文集》第3卷，湖北人民出版社2002年版，第46页。

势而言，肯定孔孟思想中的信仰之天是合理的，但人对信仰之天的敬畏很难说是孔孟思想的主流，亦很难说它构成了此后中国哲学发展的主流方向。

三、“内在超越论”的本体论层面

如果说哲学史论断是“内在超越”之宗教性讨论的进一步的分析，那么本体论思考就是“内在超越论”的最根本层面。“内在超越论”的理论内核是一种本体论以及基于本体洞见而展开的天人关系论。它探讨的根本问题是“天人如何合一”的问题，展开为“天是什么天”“人是什么人”“天人是何关系”三个方面。笔者此前曾从天、人、物三个方面概括“内在超越论”的基本内涵，^① 具体内容如下。

1. 就天而言，中国哲学的天道是世界的创生本体，它与西方哲学之本体、基督教信仰之上帝一样具有同样高妙的超越性。但天道不是超绝世界的外在主宰，而是内在于每个生命个体、内在于世界的创造原则。并且，天道创生实体又是每个个体之性，内在于每个个体的生命之中，是一种先天本有、不假外求的内在根基，因此天、天道是“既超越又内在”的。

2. 就人而言，人人都内在具有良知良能、本心本性，这是人发动道德行为的内在根基，也是人之所以为人、异于禽兽的根本特质。并且，内在的心性之体并不局限于个人，亦不局限于道德界，而是通过遍润万物的实践与世界的创生本体贯通为一。在终极意义上，作为道德根据的本心本性就是创生世界的天道本体。因此，每个人只要在道德实践中觉知、“推扩”内在的心性根基，便可以是“即内在即超越”的。

3. 就物而言，世间万物与人一样具有天道赋予的本性根基，但是因为气禀缺陷，万物难以像人一样觉悟或“推扩”这一根基。因此，万物不能通过道德实践把自己“本体宇宙论的圆具”的性体真正落实出来，便成为难以实现“超越”的存在。

由以上三点，可以看出“内在超越论”的基本义涵。在这种本体思考中，天的本质是创生实体、创造原则，而不是神圣外在、高不可攀的人格神；人是以“性”为根本的人性论意义上的人，人通过道德主体性发明本心，觉知内在性体，进而与天道合一；天人合一的生命超越历程是由心性论理路展开的“内在超越”之路，不是有待于外、驰逐不返，而是反身而诚、当下即是。之所以名为“内在超越论”，就是凸显其由“内”而发、由内在的心性之路契悟天道创生实体的理论特征。

^① 吴倩：《儒家终极关怀论的现代建构——牟宗三“内在超越说”论析》，《深圳大学学报》（人文社会科学版）2014年第5期，第38~39页。

用牟宗三的话说，“内在超越论”的基本精神、“义理之实指”是“在形而上（本体宇宙论）方面与在道德方面都是根据践仁尽性”，^①并且以“一个具体清澈、精诚恻怛的浑沦表现之圆而神的圣人生命为其先在之矩矱”。^②它具体展开为“觉知道德主体性”“透至世界本体”“落实为具体实践”三个层次，牟宗三曾借鉴禅宗的“云门三句”加以阐释。第一义是道德义，即“对应一个圣者的生命或人格而一起顿时即接触到道德性当身之严整而纯粹的意义”。这可以称为“截断众流”，意谓斩断一切外物和欲望的牵连，直接把握住人内在本有的“性体”这一最高原则。第二义是形上义，是说本心性体不仅局限于道德界，而且打通存在界，“亦充其极，因宇宙的情怀，而达至其形而上的意义”。“本心仁体”与“宇宙本体”在境界上“同体相即”，获得了绝对性和无限性的意义，牟氏称之为“涵盖乾坤”。第三义是实践义，“复同时即在践仁尽性之工夫中而为具体的表现”。这指的是道体再由本体界落实于经验世界的现实生活中，通过践仁尽性的工夫体现为真实的决断。这一步使“本心仁体”在实践上呈现为“具体的普遍性”，牟氏称之为“随波逐浪”。^③通过以上三个层次，人之道德主体性得以上通下贯，既契接了天道本体的创造原则，亦落实为道德实践中“具体的普遍性”，形成一个完整的圆融的整体。这就是“内在超越”之路的彻底实现，其内在依据是“道德的形上学”之彻底完成。

显然，这种“内在超越论”豁显的是一条由心性论理路走出的天人合一之路。结合此前的哲学史论断来看，“内在超越论”在哲学史上主张“宗教人文化”，强调宗教精神向人文精神的转变，这一转变落实在本体论上就是天由“人格神”转化为“创造原则”、人由“信仰上天”转化为“践性知天”的过程。在此转变过程中，天人合一的方式从殷商宗教时代的“皈依式合一”转变为“宗教人文化”以后的“基于人性论合一”。从天到人来看，就是“天命下贯而为性”；从人到天来看，就是“尽心知性知天”。以上就是“内在超越”的本体论含义。这条心性论理路的“内在超越”之路是思孟一系、宋明儒学、现代新儒学接力阐发的理路，其观点在宗教观、哲学史、本体论三个层面是贯通如一的。

如果说对“内在超越论”之哲学史反思展开为西周文明的人文精神是否取代“皈依于天”的宗教信仰、孔孟儒学的“道德主体性”与信仰之天是何关系等问题，那么进一步的本体论反思有助于我们更为实质性地揭示问题的根本。在本体论层面，“内在超越论”“宗教人文化”主张的实质就是

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第100页。

② 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第119页。

③ 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第100、118页。

心性论理路的天人合一方式，对此，可以有以下两点反思。

（一）“内在超越论”凸显道德主体性的心性论理路是否足以在中西对比中凸显儒学的独特性？

黄玉顺认为，这种“内在超越论”不足以凸显儒学的独特性，因为西方哲学尤其是西方近代哲学同样是“内在超越”的。黄玉顺讲到，牟宗三的“内在超越论”形成了中国哲学的“两个教条”：“第一，‘内在超越’是中国哲学尤其是儒家哲学所特有的东西；第二，他们认为‘内在超越’是比西方哲学和宗教那种‘外在超越’更优越的东西。”^①黄玉顺对这“两个教条”的一个重要反驳是，“‘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”。^②笔者认为，就其确切论域而言，“内在超越论”主要着重在宗教性维度进行儒耶对比。在中西对比方面，与其说它旨在凸显中西方哲学之差异，不如更确切地说它是在儒学与基督教对比意义上凸显中西方宗教性思考的不同理路。换句话说，牟氏以中国哲学特质为“内在超越”并不隐含着同时以西方哲学特质为非“内在超越”的观点。那么，牟宗三如何看待西方近代哲学呢？笔者认为，牟宗三同意西方近代主体性哲学也是“内在超越”的，儒家与西方近代哲学在肯定主体性和“内在超越”的观点上是有共识的。对此最有力的论据是，牟宗三正是在肯定西方近代主体性哲学之洞见的基础上“援西学入儒学”，借鉴以康德为集大成者的西方近代主体性哲学进行了儒学本体论的现代建构。

牟宗三在儒学诠释中最为强调“道德主体性”，他认为以儒学为主流的中国哲学的特质是“特重‘主体性’（Subjectivity）与‘内在道德性’（Inner-morality）”。^③在中西对参的学思历程中，牟宗三对于西方近代以来的主体性哲学颇为欣赏，康德作为西方近代哲学的集大成者被牟宗三视为最接近儒学洞见的西方哲学家。牟氏在不同时期的著作中反复提到这个判断。在《中西哲学之会通十四讲》中，牟宗三强调：“西方哲学与东方哲学之相会通，只有通过康德的这一个间架才可能，其他都是不相干的。”^④在《智的直觉与中国哲学》中，他进一步申明：“假若中国这一套之本义，实义，与深远义能呈现出来，则我以为真能懂中国儒学者还是康德。”^⑤那么，康德哲学在何种意义上被牟宗三视为最接近儒学智慧的理论呢？这里最关键的就

① 黄玉顺、任剑涛：《儒学反思：儒家·权力·超越》，杨永明、郭萍主编：《当代儒学》第18辑，四川人民出版社2020年版，第3页。

② 黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》2020年第2期，第68页。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第4页。

④ 牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社1997年版，第217页。

⑤ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台湾商务印书馆1971年版，“序言”，第4~5页。

是康德的“自律道德”观点。李明辉曾经阐述牟宗三会通儒家与康德的三个理论要点,^① 并认为“在康德哲学中,对儒家思想之诠释最有意义的概念莫过于‘自律’的概念”。^② 所谓“自律道德”,实质就是道德主体的自我立法,也即道德主体性的自证与自律。李明辉曾经讲到:“康德的哲学观点是一种‘主体主义’(subjectivism)。在知识论上,他扭转‘对象使表象成为可能’的实在论观点,而提出‘表象使对象成为可能’的主体主义观点……在其伦理学中也包含一种道德观点上的转向,亦即将决定道德法则的判准不置于对象中,而置于道德主体中。克隆纳将康德的这种道德观点称为‘伦理学的主体主义’。”^③ 牟宗三正是基于康德肯定主体性的“自律道德”思想认为其与孟子“仁义内在说”的根本洞见相同,并在《圆善论》中借康德的“自律道德”疏解了《孟子·告子上》的相关论辩。进而,儒家思想从孔子、孟子到宋明理学的周濂溪、张横渠、程明道三家,以及其后的象山阳明一系、五峰蕺山一系都是强调道德主体性的“内在超越”理路的,这与康德强调“自律道德”的主体性哲学是内在一致的。^④ 在牟宗三看来,不仅传统儒家与康德的根本洞见一致,“道德的形上学”更是在借鉴康德主体性哲学诠释儒学的同时更进一步建构本体论,成为康德之“内在超越”智慧的推进和发展。在此意义上,“道德的形上学”本体论是顺应康德“主体性转向”之问题意识的进一步思考。牟宗三多次讲到,康德开启的智慧方案若要圆满完成,只有从儒家智慧讲出的“道德的形上学”这一路可走。“如果我们割离道德实践而单客观地看存在之物,自可讲出一套存有论……儒家可以把它看成是知解层上的观解形上学,此则是没有定准的,由康德的批判即可知之。因此,说到究竟,只有这么一个圆教下的实践的形上学”。^⑤ 不同于西方思辨形上学的独断前提与推证理路,牟宗三认为“道德的形上学”是康德批判之后唯一可能的形上学理路。如果说儒学与康德之前的西方独断形上学之差异展现为“是否强调主体性”的内、外在超越之别,那么在康德为典范的西方近代哲学之“主体性转向”后,儒学与西学之差异则展现为前者在康德式的主体性哲学理路上建构本体论。在牟宗三看来,“道德的形上学”在本体论上超越康德之处是以儒学为代表的中国哲学区别于西方哲学的特质所在,体现为两个要点:一是在起点的道德领域肯定智的直觉

① 李明辉曾撰文分阶段深入讨论了牟宗三会通儒家与康德的三个关键点:“一心开二门”的思想间架、“实践理性优先于思辨理性”的观点以及“自律伦理学”的概念。参见李明辉:《当代儒学的自我转化》,中国社会科学出版社2001年版,第65页。

② 李明辉:《当代儒学的自我转化》,中国社会科学出版社2001年版,第75页。

③ 李明辉:《当代儒学的自我转化》,中国社会科学出版社2001年版,第76页。

④ 参见李明辉:《儒家与康德》,广西师范大学出版社2021年版,第11~76页。

⑤ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,上海古籍出版社2001年版,第157~158页。

这一关键，二是在本体领域使实践理性充其极以开出存在界。在这里，儒家基于道德实践之心性论理路的本体智慧“不可以西方康德之批判哲学与康德前之独断形上学之异来比观”，^①而是康德的主体性哲学洞见在本体论上的进一步发展。在“道德的形上学”中，“不但儒家的智慧与洞见可藉康德的哲学间架得到支持，康德哲学亦可顺其内在理路而有进一步的开展”。^②

因此，“内在超越论”并不否定西方哲学是主体性的、内在超越的。牟宗三并不致力于以“内在超越论”凸显中国哲学相对于西方哲学的独特性，他把这种独特性更多地诉诸“道德的形上学”建构，以此凸显儒学本体思考不同于西方近代哲学的智慧。

（二）在心性论理路的“内在超越”之外，中国哲学传统中是否还包括其他的超越路径？

赵法生通过考察西周礼乐文明揭示了以“威仪”为中心的超越之路。从西周到春秋，作为儒家文明原初典范的礼乐文明经历了一个由“德”到“威仪”、再到礼治之“礼”的发展历程。周代中期以后，“德”以“威仪”的形式展现出来，成为后世礼治的先声。“威仪”是“德”在身体气象上的具象化、生活化表现，代表了“内在超越”理路之外的另一种超越路径。“威仪”既不同于自然身体，也不同于内在本性，而是“礼乐作用于人之血气心知后所显现的独特气象，是自然身体的‘文’化，体现了礼乐对于人之自然性情的升华”。^③作为“承载人性的自然躯体教化之后表现出来的气象”，^④“威仪”可以说是一个介于自然与人性之间的概念，使得身体与道德、形气与心性在礼乐实践中实现了有机关联、和谐共生。在此意义上，作为原初典范的西周礼乐文明为我们呈现了“基于人性论的超越理路”之外的其他可能。这种超越理路把外在的天命、礼最终落实于人之“威仪”，而“威仪”代表的身体不再仅仅是思孟一系的人性论视野下需要严格约束、克服的东西。身体并非单纯生理性的肉体存在，而是包括血气和心知（或说生理与精神）两个方面，身心合一、统合生理与精神的身体成为早期礼乐文明的道德主体。这样一来，早期礼乐文明之身心合一的超越路径既不是皈依于神的外在超越，也不是践性知天的内在超越，而是“即身成道的超越形态”。这种身心合一的超越主体也更有利于接续人伦传统，因为君臣父子等人伦实践的主体一定是整全的身体而不仅仅是“心性”或“理性”。在此超

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第27页。

② 李明辉：《当代儒学的自我转化》，中国社会科学出版社2001年版，第75页。

③ 赵法生：《威仪、身体与性命——儒家身心一体的威仪观及其中道超越》，《齐鲁学刊》2018年第2期，第8~9页。

④ 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，第122页。

越理路的基础上，西周礼乐文明结合了自然与价值，表现为一种基于“威仪”的身体文明：“它须以身践德，以身行礼，以身定命，使得命、德、礼最后统统落实到身体上，身体成了道德实践和天命呈现的器皿，身体也因为承载了德、礼、命的超验价值而焕发出神圣的光辉！”^①

这种身心一体结构作为儒学的原初典范具有重要的理论价值。我们承认，经过宋明理学、现代新儒学两个阶段的阐发建构，“内在超越”的心性论理路确实是古代哲学的主流，但同时我们亦应正视古代哲学开显出的其他维度。西周文明基于“威仪”的身心合一理路正是一种新的维度。这个维度在根本精神上凸显了注重身体修养的工夫论、注重制度礼法的实践论的一脉传统。应该说，这确实是传统儒学的题中应有之义，是凸显观念性、普遍性的天理法则与心性主体之外的另一重要维度，却被思孟一系、宋明儒学乃至现代新儒学之“内在超越”的诠释路径忽略。这个维度关联于经验世界，侧重于寓道于器、寓理于气的身体、工夫、人伦、礼法、制度、实践的维度。在此意义上，是否需要重建人格神之天与宗教信仰或许是第二义的，在中国现代哲学强大的心性论研究传统之外，重新提出正视另一条传统的问题可能是更为迫切的工作。我们应当努力重拾儒家思想中基于身心结合而谈修养、注重制度礼法而谈实践的传统，追踪其在中国哲学史上的演化历程，努力进行现代重建。这有助于更全面地揭示儒家思想的丰富维度，为儒学在现代转化中更有力地应对现代社会面临的挑战提供坚实的基础。

四、结论与反思

综上，笔者认为“内在超越论”包含宗教观、哲学史、本体论三个层面。当前学界对“内在超越论”的研究一方面涉及儒学宗教性的讨论，另一方面拓展到哲学史研判、本体论建构等深层问题。可以说，第二代新儒家的“内在超越论”在学界近年来持续的论辩、反思之下日益显现为一个关涉儒学诸多要义的理论关节点。近年来围绕“内在超越论”的理论探讨展开的不只是新儒家思想本身的内容，更通过进一步反省而关切到殷周之变与儒学起源、儒家政治传统与宗教传统、中国哲学现代建构方向等诸多根本性问题，揭示出现代新儒学的理路之外更为广阔的理论空间。学界的“内在超越”讨论指向的更深一层的宗教性思考、本体论建构和政治学反省等维度还有待在进一步研究中加以揭示，在此之前，厘清“内在超越论”的层次与内涵是一个基础性的工作。本文力图在厘清“内在超越论”之理论层次的

^① 参见赵法生：《威仪、身体与性命——儒家身心一体的威仪观及其中道超越》，《齐鲁学刊》2018年第2期，第11页。

基础上，对学界相关讨论进行初步的回应。就“内在超越论”而言，笔者有以下五点看法。

1. “内在超越论”的宗教性思考旨在强调儒学宗教精神内在于人伦道德的特点，进而开展儒学与基督教的对比，凸显二者分别注重道德主体性的忧患意识与皈依上帝的恐怖意识之区别。

2. “内在超越论”的哲学史依据是“宗教人文化”论断，即殷周的思想变迁以及孔孟之后开启的主流方向是以人文精神取代宗教精神。在此过程中，天由信仰之天演变为“创生实体”，人由皈依上天转化为“践性知天”。就西周文明而言，这一论断对于殷周文明的演化历程确有论断超前之嫌，对西周时期人的道德主体性有所拔高，因而在哲学史上是不够准确的。

3. “内在超越论”在本体论层面凸显了心性论理路的“天人合一”方式，天是“创生实体”之天，人是“尽心知性”的人，超越是由内在的心性之路契悟天道而创生实体。在心性论理路的超越方式之外，中国哲学史上还存在其他超越维度，西周礼乐文明基于“威仪”的身心合一之路是一重要维度。

4. “内在超越论”并不因为肯定儒学的“内在超越性”而否认西方哲学是主体性的、内在超越的。确切地说，牟氏并不致力于以“内在超越论”凸显中国哲学相对于西方哲学的独特性，他把这种独特性更多地诉诸“道德的形上学”建构，以此凸显儒学本体思考不同于西方近代哲学的智慧。

5. 在思孟一系、宋明儒学直至现代新儒学的“内在超越”理路之外，应当进一步发掘“外在超越”之天、注重身体修养的工夫论、注重制度礼法的实践论的一脉传统，从而在中国哲学强大的心性论研究传统之外，更全面地揭示儒家思想的丰富维度，为儒学在现代转化中更有力地应对现代社会面临的挑战提供坚实的基础。

(责任编辑：李 涛)