

生存与超越:论中国哲学的基本特点

○ 沈顺福

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要]学术界通常认为中国哲学具备内在超越性特征。这个命题需要反思。中国哲学是一种关于生命世界的观点。生命世界的最基本特征便是生:生存、生长和生成。其主导性因素是性,即生乃性之生生不已。这个过程仿佛生物体的成长经历。超越性与内在性本是一个特定的哲学术语。它们主要指两种不同质的事物之间的关系,即,有限者与无限者、经验者与超验者之间的关系方式。早期中国哲学并无纯粹意义上的无限者、超验者,故,早期中国哲学既无超越性,亦缺内在性,更妄谈内在超越性。自宋明理学起,中国哲学逐渐具备了一些超越性特征。

[关键词]中国哲学;生;超越性;内在性

目前学术界普遍认为,中国古代哲学虽然没有类似于西方的外在超越性,却具备内在超越性。这一观点首倡于新儒家。唐君毅说:“在中国思想中,……天一方不失其超越性,在人与万物之上;一方亦内在人与万物之中。”^[1]后牟宗三明确提出:“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]这一提法几乎成了描述中国哲学超越性特征的“官方宣言”,并对学术界产生了巨大的影响。余英时亦说:“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

作者简介:沈顺福(1967—),山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,研究方向:中国哲学、知识论与道德哲学。

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。”^[3]杜维明也以为儒家思想“不是超越而外在,而是超越而内在”^[4]。一些学者分别从具体哲学流派来阐述中国哲学的内在超越性,如方立天说“天台、华严和禅诸宗也都是侧重于心性修养,讲求内在超越的。而且与中国固有思想的旨趣相协调,晚唐以来中国佛教的主流派禅宗尤为重视内在超越。”^[5]汤一介则分别对儒释道三家进行分析,力图揭示出中国哲学的内在超越性。^[6]那么,中国哲学是否具备内在超越性呢?

一、生成:中国古代基本世界观

中国哲学是关于“万物”的根本原理。而古人的“万物”,笔者曾指出:“物指生物,有生命者。万物指一切有生命者、一切生物。”^[7]因此中国哲学乃是关于一切“生物”——一切有生命者以及自然界的自然事物——的根本原理。“生物”是中国哲学的研究视域,或者说,中国哲学将宇宙自然事物视为有生命的生物。有生命的“生物”的基本特征便是生:生存、生长或生成。

孔子曰:“天何言哉!四时行焉,百物生焉。天何言哉?”(《论语·阳货》)百物即万物生于天。既然生于天,那么万物自然是一种活物、生物,自然生生不已。故,《易传》曰:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”(《周易·象·坤》)《易传》甚至将这种状态称之为“易”,即,“生生之谓易”(《周易·系辞传上》)。“易”即生生:“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生。”(《周易·系辞传下》)《中庸》曰:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”(《礼记·中庸》)诚即天道。天道即人性自然呈现。人性的自然呈现便是人性之生长。故,孟子曰:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。”(《孟子·公孙丑上》)气即浩然之气。浩然之气即性。而仁义则是儒家倡导的生活方式。仁义从何而来?“是集,义所生者,非义袭而取之也”。义生于浩然之气、生于性。

汉儒董仲舒分别了万物生存所依赖的三种根本条件:“何谓本?曰:天、地、人,万物之本也,天生之,地养之,人成之。”(《春秋繁露·立元神》)万物生于天、养于地、成于人。“仁之美者在于天。天,仁也,天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始。”(《春秋繁露·王道通三》)仁即天即生。朱熹吸收了董仲舒的思想,提出:“有太极,则一动一静而两仪分;有阴阳,则一变一合而五行具。然五行者,质具于地,而气行于天者也。……五行具,则造化发育之具无不备矣。”^[8]万物生于阴阳之气、五行之质。朱熹说:“有理便有气流行,发育万物。”^[9]万物皆由气发育而来。气酝酿凝聚生物。万物之生便是气的大化流行:“天只是一气流行,万物自生自长,自形自色,岂是逐一妆点得如此!圣人只是一个大本大原里发出,视自然明,听自然聪,色自然温,貌自然恭,在父子则

为仁,在君臣则为义,从大本中流出,便成许多道理。只是这个一,便贯将去。所主是忠,发出去无非是恕。”^[10]他将仁理解为“生”：“一言以蔽之,曰‘生’而已。‘天地之大德曰生’,人受天地之气而生,故此心必仁,仁则生矣。”^[11]仁即生。他以四时为例,仁如同春:“只如四时;春为仁,有个生意;在夏,则见其有个亨通意;在秋,则见其有个诚实意;在冬,则见其有个贞固意。在夏秋冬,生意何尝息!”^[12]仁是生,贯穿于春夏秋冬中。“且如程先生言:‘仁者,天地生物之心。’只天地便广大,生物便流行,生生不穷。”^[13]生物流行、生生不息。《易传》的“天行健,君子以自强不息”便体现了这种生生之势。

道家更重生。道生万物:“反者道之动;弱者道之用。天下万物生于有,有生于无。”(《老子·四十章》)“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《老子·四十二章》)“大道泛兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成而不名有。”(《老子·三十四章》)万物生于道。这意味着万物的生存性。故,《老子》曰:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。”(《老子·七章》)万物长生。《庄子》以生死来界定万物:“万物一齐,孰短孰长?道无终始,物有死生,不恃其成;一虚一满,不位乎其形。年不可举,时不可止;消息盈虚,终则有始。是所以语大之义之方,论万物之理也。物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎,何不为乎?夫固将自化。”(《庄子·秋水》)万物有生有死,即生与死乃是万物的基本特征。《庄子》曰:“泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初。”(《庄子·天地》)万物生存。对于人来说,“生而长大,美好无双,少长贵贱见而皆说之,此上德也。”(《庄子·盗跖》)生长是第一位的。长生不仅成为道家解释世界的立场,而且成为它的实践理论,即,“是谓深根固柢,长生久视之道。”(《老子·五十九章》)长生久视之道即厚生、贵生:“民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。夫唯无以生为者,是贤于贵生。”(《老子·七十五章》)《庄子》亦提出“重生”(《庄子·让王》)、“尊生”(《庄子·让王》)、“不以害其生”(《庄子·让王》)等观点,以为:“且夫失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭熏鼻,困悞中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也。”(《庄子·天地》)世俗之享受有害于生。后来的道教的主要目的便是养生,即长生久视、化羽成仙。生存无疑是道家对世界万物的最基本认识。

在佛教体系中,生指生存。故,生物尤其是人类被称为“众生”:一切生存者。根据佛教的缘起理论,万法皆空。因此,从佛教理论上来说,生存也应该遭到否定。然而,中国佛教却提出了一系列学说,将原始佛教所否定的东西又重新找回来。天台宗提出了性具说,认为有三种佛性,即,正因佛性、了因佛性和缘因佛性。其中,“知法性实相即是正因佛性。”^[14]实相即正因佛性。实相即现实、事实。它类通于中道第一义谛。了因佛性即“般若观照”^[15],比如读诵经典即“了

因佛性”^[16]。了因佛性即智慧,即般若,即觉悟,它类通于真谛。缘因佛性即“佛种从缘起”^[17],比如誓愿,“若是普门之法慈心誓愿,福德庄严显出应身者,皆是缘因为种子。”^[18]修行诸法的“五度功德资发般若,即是缘因佛性。”^[19]五度即除去智慧之外的其余五行皆为缘因佛性,它类通于假谛。三谛圆融、三性互具。这意味着不仅正因、了因佛性得到了承认,而且缘因佛性、修行诸法等生活方式也一并得到了认可和倡导。

佛教对日常生活的认可,禅宗最为鲜明。有人问筠州九峰道虔禅师:“如何是忘心?师曰:攀缘起倒是。曰:离此二途,如何是学人本体?师曰:本体不离。曰:为什么不离?师曰:不敬功德天,谁嫌黑暗女。”^[20]不离的本体即是人的本性。饥来吃饭,困来即眠,这就是人的本体。^[21]《景德传灯录·慧海禅师》:“迷人不知法身无象,应物现形,遂唤青青翠竹,总是法身;郁郁黄华,无非般若。黄华若是般若,般若即同无情;翠竹若是法身,法身即同草木。”慧海解释到:“是以解道者,行住坐卧,无非是道。悟法者,纵横自在,无非是法。”(《五灯会元》卷3)在觉悟者看来,日用即道、生活即道、生存即道。

以儒释道等为主体的中国哲学,尤其是儒家和道家重视生存、生活、生长、生成。在它们看来,万物生生。“天地之大德曰生”(《周易·系辞传下》),生乃是世界万物的最根本的存在方式。故,方东美指出:“时间创造化育,生生不已,象效天地大生广生之德,适以表现生命之大化流行,澈上澈下,旁通弥贯。在全幅时间化育之领域中,宇宙生命广大无限。就代表时际人之儒家心灵眼光看来,宇宙是一个包罗万象的大生机,无一刻不发育创造,而生生不已,无一地不流动贯通,而叠叠无穷。”^[22]万物生生不已。安乐哲亦将“诚”理解为自生创造(in situ creativity):“合作性的创造性,广义说来,是一个不断的原初性的创造,而非从无生有,或者说,它指称一个不断的意义产生过程,而非某种原始性的原因。”^[23]诚是一种生成。然而,安乐哲据此否认预定之性的意义。这是笔者所不同意的。在笔者看来,宇宙生物虽然生生不息,却是有源头的。这个源头便是性。性是事物的本原。生长开始于此。开始于性的生长、生存或生成是自然的或自发的。生长的自发性与自然性决定于性自身。性从源头上决定了事物的未来生长。既然是决定者,生长便服从它。这个服从便是率性。从性自然率性自然。故,自然或顺其自然乃是世界万物存在的基本特征。对于人类来说,率性便成为“万世法”(《孟子集注序》)或“中国古代道德纲领”^[24]。

率性自然的另一面是无自我。顺性自然当然无需自己的判断和抉择。这也和中国古代思维中缺乏意志观念相一致。没有了意志,便无自主判断和自由抉择。失去了自主抉择,便无真实自我、自己。故,古人无我。“无我者,圣学之极致也。”^[25]无我便率性。那么,率性而无我的世界是否存在超越性和内在性呢?

二、transcendental:超越性即思辨性

有两个外语词与超越或超越性有关,即 transcendental 和 transcendent。其中

transcendental 一词,有学者指出,“在中世纪被用来描述诸如存在、统一、善等概念。其原意指越过范畴体系、超越于任何的范畴。”^[26]后来康德选中了这个词,并加以改造,从而形成了自己独特的 transcendental philosophy。

在《纯粹理性批判》中,康德对该词做了特定的界定:“我将那些不是直接面对对象、而是利用我们关于对象事物的超验概念所进行的认识,称之为 transcendental。这样的观念系统被叫做 transcendental 哲学。”^[27]所谓直接面对的对象,即我们的感官所能够面对的物理事物。被称作 transcendental 的事物或存在,显然不属于此类。故,transcendental 应该与那些没有具体属性、物理实体等经验特征的、却真实存在的存在相关。人们对它的理解和领悟不能够依靠感觉和经验。我们只能依靠理性推论出它的存在。故,transcendental 与某种思维模式相关:“Transcendental 并非指对事物的认识。相反,它仅仅指认知官能。”^[28]我们依靠这种官能够觉察或领悟超经验的存在者。阿多诺概括到,它主要探讨“能够让我们的理性实现超验综合判断(synthetic a priori judgment)的概念模式或直觉类别”^[29]。因此,康德所讲的 transcendental,主要指他的《纯粹理性批判》中所披露的知识论体系,即,“超验综合判断如何可能”^[30]的原理和机制。而所谓的“transcendental principle”指的是“来自于我们的经验的东西服从于超验表象、并且超验表象也必然应用于经验的原理。”^[31]因此,transcendental,简单地说,指的是知识论相关的属性。故,黑格尔指出:“康德仅将自我意识的统一称作 transcendental。他的意思是:这种统一仅仅存在于思维中,并不从属于脱离于我们的知识的物体。”^[32]康德的 transcendental 哲学便是思维逻辑或知识论。

康德的这种理解方式在谢林哲学体系中得到验证。在谢林看来,与 transcendental 哲学相对应的是自然哲学,二者构成了哲学的两翼。对于 transcendental 哲学来说,“主体是解释其余事物的唯一原理。”^[33]同样,“仅仅依据于客体的自然—哲学,更希望能够阻止主体对知识的掺乎。同时,transcendental 哲学家也同样不希望认可的客体掺乎到纯粹的知识的客观原理中。”^[34]很显然,在谢林看来,transcendental 与主观的、知识的体系相关。“transcendental 认识是关于认识的认识,且是纯主观的。”^[35]不过,谢林进一步指出:如果能够和实现主客观的统一或一致,“这样的 transcendental 哲学才是完整的。”^[36]于是,transcendental 至少间接关联于客观自然。“transcendental 哲学从唯心主义中创造出现实主义,即将心灵法则物化为自然法则。”^[37]

因此,在思考“超验综合判断如何可能”中,transcendental 观念包含两个重要组成部分。其首要部分当属知识论,即主要探讨“超验综合判断”产生的机制。于是便有了“transcendental 感觉”、“transcendental 逻辑”、“transcendental 分析”、“transcendental 综合”、“transcendental 阐述”等概念。这一部分显然承袭了西方本体论(ontology)的传统内容。transcendental 观念的另一个组成部分便是“transcendental 对象”,“它是我们称之为质料的现象的基础。它仅仅是某物。对其本质,我们无从知晓。”^[38]所谓“transcendental 对象”,即物自体,一种区别

于现象却又为现象产生的客观基础或条件的存在物。虽然康德以“无”(noumenon)来描述物自体,有意无视客体的存在,但是在谢林看来,即便是“超验综合判断”,也不得不超越于“单纯的思维”^[39]。这种超越者便是客体。对它们的觉察和知道,不能够依靠常规性的经验知识,而只能依赖于理性。这种理性的思维模式,不是经验的,而是思辨的。故,我更愿意将其理解为“思辨的”,即,康德的transcendental最好翻译为“思辨的”。

比如自由,康德称之为transcendental,即思辨的自由。我们知道康德的自由,兼具了经验与超验双重属性,一方面,意志是绝对自由的,即自由是绝对的,不受任何的现实约束,即,“实践的自由,从消极方面来看,指意志在不受感性刺激的因果影响而自己选择行为的能力”^[40],因此,“自由行为人的行为,假如不是从时间的角度而是从因果性的角度来理解,它当然属于一系列现象的绝对的真正源头。”^[41]这种绝对的、真正的源头,仅仅是一种因果推理(reason),因此依赖于能够推理的理性,即绝对自由只能依靠理性而被知晓。另一方面,所有的意志活动,从其产生决定的外部条件,到意志行为的后果,都是经验的,因此必须遵循现象世界的法则。比如因果律等。这便是自由的经验性特征。于是,自由既是经验的,同时也是超验的。这种认识便是一种思辨的理解。王炳文参照了日本人的理解,将其翻译为“超越论的”^[42]。这一翻译得到了倪梁康的力挺^[43]。思辨性与超越论的意思接近。这样,超越便可以被分为狭义与广义两种内涵。狭义的超越性仅指transcendental(思辨的)。它属于知识论范畴。中国古代哲学,无论是儒家,还是道家,基本上都不太关注于思维逻辑与知识论。因此,中国古代哲学并无狭义的超越性或思辨性。从这个意义上说,中国哲学尤其是早期中国哲学没有超越性、思辨性(transcendental)。

三、超越性(transcendent)与内在性(immanent):关系方式

而广义的超越性不仅指transcendental(思辨的),而且包括transcendent。

对于transcendent,康德明确提出:“思辨和超越并不相同。我们所提出的纯粹理解的原理,应该是经验的,不能够被当作思辨之用,即它们不能够适用于经验之外的对象。那种能够突破这些限度,即让我们能够超越它们的原理被称作超越的(transcendent)。如果我们的批判能够成功地利用这些假设的原理——它们的实用范围只能够限定于经验范围之内——来揭示这一幻象,那么,我们将这些原理称作纯粹理智的内在原理,并以此区别于其它原理。”^[44]transcendent主要指“超越某种的限度”,比如理智的限度等。它包括三层内涵。其一,逻辑性的超越,即当你从命题语言本身并未发现此意义、似乎来自外面时,即自我超越,比如文化保守论者对文化保守论者萨缪尔·贝克特的批判;其二,超越于意识的,比如物自体;第三,形而上学式的超越,它超越了经验可能性的限度,例如上帝、自由和精神不朽以及存在自身等。^[45]上帝、自由和精神不朽等,按照康德观点,并非依赖于人类的经验而存在。它们超越于经验,因此,它们是超越者。

比如“对许多基督教徒来说,上帝仅仅是至高无上的、不可知晓的、超越的存在。”^[46]上帝便是超越者:上帝超越于我们的经验与理智而存在。国内一些学者将 transcendent 理解为“超验的”^[47]不无道理。

从物自体 and 上帝等所谓的超越者来看,超越揭示了两者之间的某种关系:物自体是对现象的超越、上帝是对世人的超越。故,超越性描述的是绝对者与相对者之间的关系。黑格尔指出:“超越可以被理解为超越于理智范畴的状态,最初指数学中的形态,比如在几何学中,你被要求构思一种由无限数量的小直线所形成的一个圆。换一句话说,理智中完全不同的直线和圆,在这种构思中获得统一。”^[48]超越的本义指完全不遵守理智规则的纯粹的理性活动,比如“圆”、“方”等概念。后来,它演绎为绝对者与相对者之间的关系,比如,理性和绝对精神(Die Idee)对于现实存在来说便是超越的:“康德以理性概念取代精神。理性概念,根据康德的观点,指一种绝对的概念,对于现象来说,它便是超越的,即它不能够适用于经验领域。”^[49]绝对的理性和理念对于经验来说,便是超越者。自我意识也是超越者:“同类型的另一种超越性便是与自己相统一、并成为无限的自己的自我意识,它区别于从有限物质中引出自己的形式与声音的日常意识。”^[50]自我意识是对意识的超越。其中的自我意识,相对于意识而言,乃是一种绝对者。安乐哲以原理解释超越性:“严格说来,超越的意思是指一种原理。这一原理讲的是:只有诉诸于 A, B 才能够得到充分的解释,相反则不然。此时,相对于 B 来说, A 是超越的。”^[51]这种能够成为终极性原理的存在者,对于另一个存在者而言,既是绝对者,也是超越者。故,超越性描述的是终极性绝对者与相对者之间的关系,比如事物与理念、现象与物自体、世人与上帝等之间的关系方式。其中,绝对者便是对相对者的超越。绝对者与相对者的关系不仅仅呈现为超越性,而且还可能具有内在性(immanence)。严格说来,内在性概念是一个具有基督教背景的范畴。它描述了绝对的上帝与相对的人世间的关系,即,“所有的一切都在上帝之中。没有上帝,便没有一切,或一切皆不可想象。”^[52]斯宾诺莎将神人之间的这种关系称作“内在”:“上帝是万物存在的内在原因,而不是间接原因。”^[53]万物是上帝创造的。万物身上固有了上帝的印记。因此,上帝内在于万物中。内在性指上帝与人世间的内在联系。

宗教色彩相对淡薄的康德对这个术语进行了重新界定:“我们将这些原理——它们的应用范围只限于可能的经验范围内——称之为内在的。同时,那些超越于这些限度的原理,则被称之为超越的(transcendent)。”内在即内在于经验,或者说,经验自身所本有的、固有的属性。内在即内在于经验:“理性的纯粹观念的客观应用总是超越的,同时,理智的纯粹观念的应用,根据它们的本性,必须总是内在的,因为它们只限于可能的经验。”^[54]内在性属于经验。那些属于经验的原理便是内在原理:“如果我们的批判能够成功地利用这些假设的原理——它们的实用范围只能够限定于经验范围之内——来揭示这一幻象,那么,我们将这些原理称作纯粹理智的内在原理,并以此区别于其它原理。”^[55]既然内

在原理属于经验,那么,它的合法性、普遍性和确定性,在经验范围内得到了确定。故,内在性指普遍的存在者无条件地存在。这些普遍者便是理智的综合原理:“只有当所有的理智的综合原理内在于经验时,它们才是合法的。同时,对最高存在者的认识要求它们被思辨地运用,而这种运用,对于理智来说是完全不可能的。”^[56]理智的综合原理内在于经验,因此获得了普遍性、确定性。人类知识因此获得了普遍的认可。因此,内在的主体是某种普遍的、绝对的存在者。同时,它也依赖于关系,即绝对者对相对者、普遍者对特殊者的关系。内在性一定是内在于具有主观性的经验、存在于关系中:“因为不是思想本身,而是这一思想在与可能的经验发生联系时的使用,才能够被称为超越的或固有的(内在的)。当一个物体被错误地以为与某种思想相匹配、相对应时,这种思想便被超越地使用。当这一思想只限于经验范围之内的理解活动时,这便是一种内在地使用。”^[57]事物自身不能够被理解为内在或超越。内在性存在于绝对者(A)与相对者(B)之间的关系中,即绝对者内在于相对者之中。

黑格尔也经常用内在性来形容观念性存在之间的关系:“范畴性判断通常以这类的普遍性作为谓语。这类普遍性又是主语内在具备的属性。”^[58]二者之间的关系方式,黑格尔称之为辩证法:“这便是思想的活动,后来人们称之为辩证法。对此,我们仅需要如前文所述,注意到:不是不将某种外来的东西施加在范畴之上,而是内在于他们的行动中。”^[59]辩证法,本质上来说,乃是绝对者与相对者之间的关系方式的思维形式。在这种思维方式中,自我意识便体现了某种内在性。“事实上,主体内在于事实中,同时,作为主体,无限者便是事实的真谛。”^[60]事实即主体建构的事实。在这个被建构的事实中,无限的主体的内在性是显而易见的。主体的主要内容便是理性。故,黑格尔说:“理性在世界中,意思是:理性是其栖身的世界之心,是它的内在者(Immanentes),是其最合适的、内在本性,是其普遍者”^[61]普遍的理性是世界的内在原理。对于世界来说,理性便是内在的。故,内在性指某种普遍者、绝对者先天地置身于有限的事物中。

综上所述,超越性和内在性均指某种绝对者和相对者的关系状态,比如上帝与人世间(斯宾诺莎)、综合原理与经验(康德)、自我意识和意识(黑格尔)等。对于有限者来说,无限者不仅仅是超越的,也可以是内在的。上帝是人间的超越者、自由是经验的超越者、自我意识是意识的超越者等等。同时,无限的上帝内在于人世间、自我意识内在于意识对象、自由或自由意志内在于道德活动等。超越是绝对者对相对者的超越。内在是绝对者置身于相对者。这是西方哲学的超越与内在的主要规定或内涵。

四、结论:从固有经验到内在超越

中国哲学是否具备超越性和内在性呢?早期中国哲学将世界万物理解为某种生物^[62]。万物的存在方式是生存、生长和生成。其中,性是生存的起点,生长是过程,善与美是生成的结果。其存在方式即生生不息的最基本特征是自然。

自然意味着无故意、无具备“宇宙之心”功能的自我。生生不息的万物的存在并不依赖于绝对自我。多数学者将人性向善的过程理解为具有绝对性自我的追求,显然是对早期中国古代哲学尤其是儒家哲学的误解。从性走向善的生成过程,只能说是生物自身的运动、变化或发展等,这个过程既无内在无限者(比如自我)的作用,也无超越之神(比如上帝)的关照,因此,它不具备哲学上的内在性和超越性。故,以性为基础的早期中国传统生成论即早期中国哲学不仅没有内在性,而且没有超越性。

上述情形在宋代发生了些许改变^[63]。宋代抽象的天理概念的产生标志着中国哲学的质的转变。天理或理不再是经验的、质朴的基础性存在物,而是变成了抽象的、思辨的概念。二程提出理是事物的“所以然者”^[64],是事物的自性(identity)。这种所以然者之“理无形也”^[65]。这种无形之理,朱熹认为,先于万物:“要之,也先有理。只不可说是今日有是理,明日却有是气。”^[66]理甚至可以独立于万物而自在:“也须有先后。且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。”^[67]故,冯友兰说,理“略如希腊哲学中之概念或形式”^[68]。理即理念(idea)。类似于理念的理的概念的产生标志着中国哲学出现了异质于器物的存在,也就是说,不仅存在着经验的、有限的B,而且出现了超越于经验的、无限的A。这两种不同质的事物的存在为内在性和超越性的出现提供了条件。或者说,至少自从宋明理学开始,中国哲学便具备了内在性和超越性观念,即,超验的理内在于经验的、现实的物、事(心学),同时,在程朱理学看来,超验的理也可以超越于后者(程朱理学)。理器关系具有内在性和超越性。

值得注意的是:程朱理学的思想遭到了王阳明的猛烈批判。这似乎也说明了一些问题,即程朱理学的超越性观念并没有得到心学的认可。也就是说,在漫长的中国儒家哲学史上,只有程朱理学有一些关于超越性的思想,其余的人比如心学可能只有内在性观念而无超越性观念。简单地说中国哲学具备内在性、超越性或内在超越性,是不科学的。

注释:

- [1]唐君毅:《中国文化之精神价值》,台北正中书局,1974年,第338页。
- [2]牟宗三:《中国哲学的特质》,台湾学生书局,1974年,第30-31页。
- [3]余英时:《儒家伦理与商人精神》,广西师范大学出版社,2004年,第8页。
- [4]杜维明:《超越而内在——儒家精神方向的特色》,选自《儒学第三期发展的前景问题》,《文集》(卷1),第340页。
- [5]方立天:《心性论——佛教哲学与中国固有哲学的主要契合点》,《社会科学战线》1993年第1期。
- [6]《儒道释与内在超越问题》,江西人民出版社,1991年。
- [7]沈顺福:《道家哲学是一种世界观吗?》,《安徽大学学报》2013年第4期。
- [8]《太极图说解》,《朱子全书》第十三册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年。
- [9][10][11][12][13][66][67]《朱子语类》,中华书局,1986年,第1、1150、85、105、85、4、4页。
- [14][15][16][17][19]《大正藏》第三十三册,第802、802、803、803、803页。
- [18]《大正藏》第三十四册,第878页。

[20][21]《景德传灯录》，福州东禅寺版，第315、626页。

[22]方东美：《中国哲学之精神及其发展》，台北：成均出版社，1985年，第155页。

[23]Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics*, the Chinese University Press, University of Hawaii Press (Honolulu), 2011, p. 253.

[24]沈顺福：《自然与中国古代道德纲领》，《北京大学学报》2014年第2期。

[25]《王廷相集》，中华书局，1989年，第764页。

[26]Jeff Malpas, *Introduction: The idea of the transcendental, From Kant to Davidson: Philosophy and the idea of the transcendental*, edited by Jeff Malpas, Routledge, 2003, p. 1.

[27][38][40][41][44][54][55][56][57]Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft* (1781), Routledge/Thoemmes Press, 1994, pp. 11 - 12, 277, 534, 448, 296, 327, 296, 638, 643.

[28]Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, translated and edited by Gary Hatfield, Cambridge University Press, 2004, p. 45.

[29][45]Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Rodney Livingstone, Polity, 2001, pp. 18, 20.

[30]“超验”即 a priori. a priori, 学术界通常将其称作“先天的”，如蓝公武、邓晓芒、李秋零等。笔者以为不妥。“先天”一词具有时间的暗示。而 a priori, 虽然在词源上有时间暗示，但是在康德体系中，它没有什么时间意图。它仅仅指超越于经验的状态，比如某种 a priori “知识”，便指“某种相对于来源于经验的经验知识”（*Critique of pure reason*, translated by Paul Guyer, Cambridge university Press, 1998, p. 136）的理论形态。这种无关于经验的、实践的纯粹知识不含任何的经验成分，比如“任何的变化皆有原因”便是一类 a priori 命题。当然这并非说它与经验绝对无关，仅仅指可以暂时脱离经验、从而成为某种形式的、分析的状态，“必然性与普遍性是 a priori 的标准”（Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, the Athlone Press, 1984, p. 1.）由此看来，a priori 指与某种脱离经验、超越的状态，是超验的。

[31]Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, the Athlone Press, 1984, p. 13.

[32][46][48][50][59][60][61]Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Werke* 8, Suhrkamp, 1986, pp. 118, 296, 118, 118, 114, 291, 82.

[33][34][35][36][37][39]Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System of transcendental idealism*, translated by Peter Heath, Charlottesville: University Press of Virginia, 1978, pp. 7, 7 - 8, 9, 12, 14, 23.

[42]王炳文：《欧洲科学的危机与超越论的现象学·译后记》，载于胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆，2001年，第662 - 664页。

[43]倪梁康：《TRANSCENDENTAL: 含义与中译》，《南京大学学报》2004年第3期。

[47]邓晓芒：《康德的“先验”与“超验”之辨》，《同济大学学报（社会科学版）》2005年第5期。

[49][58]Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag Franckfurt am Main, 1986, pp. 462, 335.

[51]Hall, David L.; Ames, Roger T., *Thinking through Confucius*, State University of New York Press, 1987, p. 13.

[52][53]Spinoza, *Ethics*, Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago: 1952, pp. 360, 363.

[62]中国古代早期之物的内涵主要指有生命者，其中包括日月星辰等自然事物。宋明以后，中国哲学开始逐渐拓宽了外延，即物不仅指生物，而且包括无生意的物件。

[63]准确地说，这种改变在隋唐佛教哲学中已经发生。但是由于佛教与印度佛教的渊源关系，我们暂且不论。

[64][65]《二程集》，中华书局，2004年，第1272、271页。

[68]冯友兰：《中国哲学史（下）》，重庆出版集团，2009年，第261页。

[责任编辑：嘉 耀]