

内在与超越

——中国现代文化之困境与出路

樊志辉 吴 疆 穆山清

当唯我独尊的天朝千年迷梦破碎之后, 中华民族的危机新次呈露为根本上的民族文化的危机。而大一统的文化秩序的崩解所导致的便是汹涌庞杂的百家思潮。客观言之, 诸种思潮的兴起, 其理论归宿大都指向中国文化之复兴与重建, 乃至欲以此为基点, 寻求和确立中国现代化的文化理据与运作规模。这其中, 以“五四”以来的自由主义西化派、文化保守主义及以马列主义为主导的激进主义三派最具生力、最为持久^①。三大思潮之间的对立统一的互动历程推动并深化了中国现代化的理论探索, 同时也使各自的理论困局与缺欠日趋显明。

当思潮的纷扰稍近静息之时, 真正的哲学反思是必要的、可能的。中西文化的对立与比较, 使中西文化间的差异日益凸显, 层次也深至文化的最深处——哲学。这既使中国文化终于获得了具有“自性”的独立资格, 也使中西文化的会通成为具有可能性的时代课题。近年来, 海内外学者倾向于使用“内在超越”与“外在超越”两个哲学范畴来分别概括和指称中国文化与西方文化, 本文对此基本认同。同时, 我们认为, 上述三大思潮所持的理论进路, 是同“内在超越”与“外在超越”有着深刻的内在联系的, 而自由主义与文化保守主义的理论偏失亦可从“内在超越”、“外在超越”与各自的困境中获得确实的解说。我们认为, 马克思主义虽崛起于西方的文化传统, 但它是对西方“外在超越”的文化传统的扬弃, 这种扬弃尤其体现在马克思主义的实践观之中。本文的主旨即在于: 详析“内在超越”与“外在超越”的哲学义涵及其优长与偏失, 并以马克思主义哲学的实践观为基点, 会通“内在超越”与“外在超越”, 从而谋求对中国文化的现代化作出较为深刻系统的理论说明。

一 内在性与超越性的哲学义涵及其中西分野

可以说, 内在性与超越性这一对哲学范畴是西方哲学的所有物。这对哲学范畴被用来概括中西文化的特征是中西文化碰撞、比较的结果。在西方哲学的传统中, 内在性与超越性这对范畴是被应用在两个不同的系统中的, 即有认知或事实系统与价值系统的分别。因此对内在性与超越性的哲学意义的把握须在两个不同的领域来进行, 不可混为一谈。

在事实系统(认识论)中, 内在性是指认知对象并非超越于认识行为而独立的存在物, 而是由认知行为所设定而留在认识之内。对象之存在依赖于认识, 其存在也即被思想与被认

知,但这并不是认为外在的客观存在是人之思维之创造物。就人自身之经验意识而言,对象确是不依主体之意识而转移,但对我们所获得的关于对象的经验而言,认识的对象是完全内在于意识之中的。因此,内在性也指人的认识领域只限于经验范围之内。与此相对应,事实系统中的超越性是指认知对象不依赖认识者的意识而独立存在,因而是超越的;或者,对象的某些性质超出了经验能力之外,非经验所可染指,亦名之超越性。在价值系统(或形而上学、本体论、宗教)中,内在性意指绝对者或上帝在有限者以内,而超越性则指在中庸的秩序中,有一超出有形世界的无限的超越者。在这一意义上,对内在性与外在性之关系的主张可有泛神论与有神论的分别。有神论认为,神是内在性与超越性的统一,世界内在于神,神也内在于世界。神作为无限的超越者是世界万有的根源,万有只是神之派生者,神是万有的第一主动因和最终目的。同时神又以其原始根源之资格内在于万物,从而具有内在性。泛神论否认有一个人格(Person)神的存在,但承认有超越经验界之上的某种绝对者,万物只是此绝对者的发展步骤与环节。可以说,有神论注重于超越性,而泛神论偏于内在性。

以上所述是内在性与超越性在西方哲学传统中的基本义涵。这一对范畴之被运用于中西文化比较的领域,其意义已经改建。被用于中西文化比较的内在与超越,其意义仅只限定于价值系统。具体地说,西方哲学传统中的内在性与超越性在价值系统中成为中西文化比较的联结词,乃是因为中西文化在价值系统中皆力图解决或回答“人间的秩序和道德价值从何而来?”^②这一基本的哲学问题,并因中西文化对此问题之不同的解决或回答而使中西文化呈现出“内在超越”与“外在超越”的巨大差异。

二 外在超越与西方文化

一般认为,在西方文化传统中,贯穿着两种基本的文化精神,即希腊的理性精神和希伯莱的宗教精神。两种文化精神之间相反相成的发展铸造了西方文明的基本格局。而就两种文化精神对于内在与超越之关系的解决方式而言,两者又具有一种通性。不论希腊的理性精神还是希伯莱的宗教精神,两者对于超越性的把握皆是一种对象性的把握。在认知系统(事实系统)中,希腊的理性精神分置内在性与超越性为二,即所谓主体与客体、认知与对象,从而人与世界是两个不同的领域,理性向外追寻世界之大本大源。而在价值系统中,希伯莱的宗教精神亦以同样的进路来解决人在价值上的超越问题,亦即人间的价值之源头究竟在何处的问题。在这种宗教精神中,上帝是最先的永恒的而且是终极性的存在,是有限的万物和世界秩序的创造者,是真善美的统一。而人的存在只是有限的和原罪的,善之道德价值完全来源于上帝的启示,人只能不断克服自身的有限,按着上帝的启示完善自身,从而超越自身的有限与原罪,最终才可实现与上帝之同一,进入天国,完成所谓拯救。因此,人的超越性追求是向外的,是向一外在于我的绝对者超越,超越的价值源头是外在性的上帝。综合上述两种文化精神追求超越的进路言之,皆可归之为外在超越。说西方文化传统是外在超越的,并意指超越与内在没有关联,而仅仅是指超越的依据不在内在性之中。

当然,上述两种文化精神在西方文化传统中不是并行发展、互不相关的。相反,正是两种文化精神的相反相成的发展才构成了西方文化传统的主脉。希腊人以理性追寻宇宙的本原或源头,而理性之有限使这一追寻陷入困境。因此西方文化接受了希伯莱的启示,以信仰超越的

上帝来回答所有的人间疑问。但科学理性同宗教信仰终究是矛盾的。当理性在上帝的确证与激励之下，逐渐取得对自然界的越来越多的规律的认识时，理性便要挣脱上帝的怀抱，理性与信仰相安于一的中世纪便要走向理性革命的近代。理性的胜利导致了近代西方的科学革命，最终形成了西方大放异彩的科学传统。科学对宗教信仰的怀疑与贬斥，降低了上帝的地位，但宗教精神仍是西方近代化的一个重要的精神动力之源。同时，西方宗教对于人性之恶（原罪）之认定，使人在西方文化传统中只能作为有限的存在，人既是有限的存在，则对于人实行外在的约束是必然的要求，这是西方民主制度产生的文化理念上的依据。

总之，西方外在超越的文化形成了科学、民主这两大文化精粹。但是，正如在西方文化传统中理性与信仰一直处于难以和解的紧张之中一样，科学理性在近代之昌明，更加剧了两者间的矛盾，这种矛盾的激化使西方文明在其昌盛腾达之际亦不断地透露出转入危机的信息。其一，科学的长足进步，使人们不再相信上帝万能，却生出“科学万能”的迷妄。上帝因此被宣布“隐匿”甚至已经“死亡”，由此而导致了西方文明的片面性发展，人的价值超越问题被科学的认知所取代，成为科学文明进步的牺牲品。从而，人所向外追求的只是“物”，价值源头迷不知向，人的异化成为普遍现象。其二，在价值系统中，上帝总是给人以难消除的距离感，人间的苦难与混乱并未因上帝之爱而减免。人与上帝的疏离感，使人渐感绝望，心生幻灭。所谓“上帝远在天国，人间混乱如故”。人的精神迷失，内心所感受的不是上帝的温爱与亲情，而是焦灼、恐惧与疏离。其三，科学理性的无限扩张，不但侵蚀了人的价值世界，也使自然界因遭受过度的追索而开始向人报复，人与自然之和谐也被打破了。当然，诸种危机的信息早已被西方人感受到了，西方大哲如马克思、萨特、弗洛姆、海德格尔等等，皆已从不同的方面对于西方的整个文明史作出了深刻的批判，并提出了种种的应解方略。

与此密切相关的是中国现代三大文化思潮之一的自由主义西化派的文化主张。西化派激于中国近代以来的民族危机，把民族危机归为民族文化的危机，进而对民族文化采取全盘否定的态度，以此希求他们所极端肯认的科学民主落实在中国的土地之上，实现中国的现代化。平心而论，西化派对中国传统文化的激烈批判是有其时代的合理性的，因为传统文化的负面作用的确是中国走向现代化的严重障碍。这一点是连文化保守主义阵营中的一些人都予以承认的。但若从整体观之，西化派对于中国现代化道路的选择是有其内在的理论困境的。

首先，中国传统文化是一个活的东西，不是一件“死物”，它已构成了我们民族的精神生命，尽管它深具弊陋，但它仍活在我们生命的血液中，断然的抛弃它只能是一种情绪化的空想。其次，在传统文化与现代化、中学与西学之间，西化派只看到了它们的对立与不相容的方面即文化的特殊性或民族性，却完全忽视了它们之间所可能具有的统一与相容的方面即文化的共性或世界性，因而他们不去寻找中西文化间这种可能具有的通性与结合点，遂使他们的文化理想失去了落实的依据。再次，西化派对于西方文明的认识也是不全面的。他们抓住了西方文化的科学与民主两大精粹，却忽略了这两大精粹所由产生的深在的文化背景，这是因为他们是透过西方科学主义这一滤镜来观察西方的整个文明的。蔽于科学主义的偏失，西化派没有注意到，在西方走向现代时价值理性或所谓“新教伦理”所起的导引作用。而在中国传统文化秩序崩解之后，统一的价值指针亦随之失落。在客观上，西化派以其所汲力褒扬的科学理性替代了中国传统文化中失落了的统一的价值指针。在终极的意义上说，西化派

条件地拥抱西方文明，自觉不自觉地承袭了西方外在超越的文化的偏弊，他们的文化选择的失误在某种程度上是同外在超越的文化自身的困境相一致的。因此，西化派如要有所改易，除必须正视自身的理论难局而外，亦必须等待西方外在超越的文化进路的自我调适。在这个意义上说，自由主义西化派的主张不可能成为中国现代化的指导思想，但作为一支不无补益的思想动源，确有其不可抹杀的存在价值。

三 内在超越与中国文化

中国传统文化对于内在与超越之关系的处理方式与西方文化不同，概括地说，中国传统文化所选择的是一条内在超越的进路。并且，中国传统文化中的内在与超越问题只在价值系统中具有真正的意义，形成了所谓“道统”，在认知系统中则仅有萌芽，没有形成“学统”，持续发展，可以说是价值系统笼罩或压抑了认知系统。东汉有以王充为代表的注重验证以效实然的求实精神，宋儒也强调见闻之知与德性之知的区分。这些准科学精神对于中国古代的科技发展产生了积极的影响，但毕竟与真正的科学思想相去甚远。因此，本文在中西文化间的比较里，范围只拟限定于价值系统。

单就价值具有超越性而言，中西文化并无不同。超越的价值源头的设定，在中西文化的萌发之初亦无明显差异。中国文化最早也和西方一样，占据统治地位的意识形态也是有神论的宗教，人间秩序和价值源头皆归源于“天”或“帝”，如古代文献中的“天生烝民，有物有则”，“皇以上帝，临下以赫”，此“天”此“帝”是有意志有人格的人间主宰，也是外在于人的超越实体。而人对于“天”与“帝”只能是深怀敬畏，顶礼膜拜。但是此后中国文化的发展并未依此路向继续向前，而是发生了所谓逆转，亦即使宗教发生了哲学化、人文化的变革。尽管“天人之际”仍是文化中的根本问题，人与外在之天的联系也没有完全切断，但人越来越成为文化的主题。孔子以“仁”释人，标志了人的觉醒，这在中国文化史上有着极其显著的意义。孔子所理解的“天”也已不再能够赏善罚暴，而是“天何言哉，百物生焉，四时行焉，天何言哉？”人格的“天”“帝”收敛起其可畏而拒人的面孔，开始以温润敦厚的姿态向人切近。“仁”作为具有普遍的超越意义的道德价值，亦不远人，而是“我欲仁，斯仁至矣”，“为仁由己”，不假外铄。孔子之后，《中庸》与《孟子》分别从两个方面丰富了孔子的思想。《中庸》之主题在于“天命之谓性”，即人的道德本性不仅是主观的、内在的，而且是超越的。孟子心性论的核心是“尽心、知性、知天”，从心性认识论中透显价值论，并上升到超越的形上本体。宋明理学尤其是陆王心学发扬了孟子“心性天”合一的心性论，最终确立了中国儒家哲学以“天人合一”为最高境界的理论架构。

儒家哲学从孔子那里即已显发出深厚的人文精神，这种人文精神具体表现为人的道德主体的挺立与高扬。孔子说“为仁由己”，孟子劝人“求其放心”，乃至陆象山所言“若某则不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，都是在强调人的道德自觉性的极端重要。同西方外在超越的文化不同，中国哲学（尤以儒家为代表）主张，内在性与超越性并非两个相对待的概念，追求超越的依据不在人的内在性之外而别有，超越的依据即在内在性之中，人的内在性已内在地涵蕴了超越性，因此是“即内在即超越”，是“内在超越”。人之内在性即是一完满无缺者，因此欲求超越，则无需外求，只需“反身而诚”、“明心见性”。此即中国文

化的内在超越之路。这种内在超越的文化既经几千年的长久发展，铸造了我们中国的民族精神与国民性，高扬了人的道德主体性，成就了较高的人文价值，而没有导致西方那种人神分离的紧张，对世界文化作出了自己的贡献。

但是，这种极端内在性的文化亦有其不可忽视的负面价值，在近代中西文化撞击之下，其负面的价值的表现尤为明显。首当其冲者便是道德理性的发展以压抑乃至牺牲科学理性为代价，“德性之知”束缚笼罩了“见闻之知”，从而使科学思想没有自己的独立地位，无以形成传统，对象性思维与科学逻辑亦缺乏成获。再者，此内在超越的文化以人的内在性在本原上之圆满自足为基本前提，认为人人皆可以成圣，“与天地参”，人之内在意志几近于上帝之全能，由此人之道德自律被抬高到无以复加的地位；而人在现实的人伦日用的成贤成圣的过程中，一切全任其本心而无外在他律为必要约束与保证，遂使所成之圣之真伪无以甄别，真假“圣人”混为一处，伪君子遍街流行。同时，对于内在本心之自足圆满的极端强调，无视人的现实存在的有限性，从而使民主制度的建立失去了根本性的文化依据；而所成之圣君与圣人，其存在极易成为凌驾众人之上的文化专制偶像，因为平常之人不易成圣，却又不得不聆听成圣者的教诲与导引；尚修持无力，则只能自责自咎，徒然无成圣之望，不去下心低首地崇拜复当何为？此即儒学培植的所谓权威人格。其次，历史中的儒学的圣贤人格只能同现实的王道与社会纲常结合在一起才有实现其价值的可能，因为儒家的理想是内圣外王。而一旦现实乖戾，儒家的理想不但难以实现，对于苦难的现实也必失去必要而有力的抗争，这是由于儒学的超越价值与现实之间缺乏必要的张力，对于现实存在不是完全的妥协便是独自逃禅。而且，超越价值与经验价值亦由此而混同为一，超越的内在化使现实的名教纲常提升为绝对的天理并内化于人的内在性中，超越对于现实已无超越与批判可言。现实的有限已被化归无限之中，获得了恒久存在的理由。中国封建专制历史之长，从此可以得到深刻的理解。退而言之，即便是“独善其身”的逃禅者，亦难以免去其内心的深在的紧张。

以现代新儒家为代表的文化保守主义者不避如上之弊陋，毅然承继起儒学的所谓道统，并欲以所返之儒家道德的形上学为本根，包融以至开出民主科学的“新外王”，表现出浓烈的道统意识与卫道心理。现代新儒家所秉持的依旧是中国哲学与文化内在超越之进路，对内在超越之传统文化褒扬有余而批判不足，虽对民主科学未在中国文化中生成的历史事实有所承认，但其所表现之文化心态与“开新”之理路仍是十分狭隘而独断的。现代新儒家由于其对传统所持之“同情”与“敬意”的理解态度与研究方法，使他们难以对传统采取理智的批判的态度，内在超越的文化之偏失往往被“同情”与“敬意”所包饰，其结果必是“同情的理解”变成了“同情的误解”。即便是现代新儒家颇以为然的道德的形上学亦有待绝对理性的价值追问：如何保证内化于人之本心的“天”与“德”不是一种虚妄的价值而必然有其超越性？

现代新儒家在“开新外王”方面所提供的理论，如牟宗三的“良知自我坎陷”说、唐君毅的所谓“心灵九境”式的融摄论等等，更加充分地显露了他们难以克服的理论困局。现代新儒家把科学和民主仅理解为外在的事功，而事实上科学和民主乃是外在超越文化的两个必然性的成果，有其深在的文化依据。新儒家只是一厢情愿地想把科学和民主纳入儒家道德心性的笼罩下。在他们看来，科学民主是儒家道德心性的内在要求；因为科学民主是好东西，而儒家道德心性不会拒绝一切好的东西，所以儒家道德心性论中就必然会有是好东西的科学

注。这样，既使科学民主引入中国（其实是儒学），又不导致西方的二元对立，其美妙莫乎此者。这就是现代新儒家的推理逻辑。这种逻辑除去表现了儒家道德理想主义企图包融一切的狂想以外，在方法上则是犯了一种化归主义的错误，即把外在超越化归于内在超越，这是一种超越本质的追求，亦是“体用两蒙”的“中体西用”论的最后挣扎。

综上所述，内在超越与外在超越两种文化进路各有其偏失与弊病，而自由主义西化派与以现代新儒家为代表的文化保守主义对中国文化现代化所指示的方向亦因此而增添了额外的理论难题。中国文化的现代化道路必是在超越这两条歧路的前提下，其正途方能呈现出来。

四 实践：内在超越与外在超越的辩证综合

马克思主义在中国不断取得胜利的历史过程即是马克思主义不断的中国化的历史过程。这个中国化的过程在本质上即是马克思主义哲学同中国传统哲学互动的结合过程。

马克思主义哲学有着十分丰富的理论内涵，而就其对于西方外在超越的文化传统的扬弃而言，其内涵亦可以从两个方面加以说明，即奠基于实践之上的科学的理性精神与在此精神照耀之下，由现实的人出发，从而实现了对于人与人性的全面的理解，并以此表现对于人的真诚而热忱的价值关怀，提出了自己的伟大的人类理想即人的全面自由的发展。这两个方面，作为马克思主义哲学扬弃西方外在超越的文化传统的两个最高成果，不但对于西方外在超越的文化传统的偏失的纠正具有深刻的理论意义，而且，对于中国内在超越的文化克服弊病，走向现代，解决中国现代文化的选择困境，更具有特殊的理论价值和现实的指导意义。

在中国内在超越的文化传统中，并没有形成一个独立的认知系统，缺乏对于自然界规律的科学的认知追求。马克思主义传入中国，并与中国文化传统发生联系，这就为中国传统文化注入了科学的理性精神，为中国文化的健全的发展提供了一个理论契机。在人与自然的关系中，马克思主义哲学把人对自然的实践的改造关系置于首要的位置。马克思主义哲学认为，实践是指人的本质力量的对象化，是导致自然物具有人化形式从而满足人的需要的客观的物质性活动。人对自然的认识就是建立于主客对立的基础上的，而其最根本的基础仍是实践。在实践和认识的基础上，世界成为为我的世界，自然成为“人化自然”。在中国内在超越的文化传统中，人对自然的关系大多是“纯美”的观照与基于伦理至善的“天人合德”式的沟通，空有一番“赞天役物”的理想。马克思主义的中国化对于中国文化的最基本的意义即在于使中国文化孕育出属于自己的科学的理性精神，真正实现古老的“赞天役物”的理想，建设高度的物质文明，为人的超越追求奠定深厚的物质基础。在此基础上，也才可以使自己的“天人合一”的人文构想真正成为全人类的精神财富。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中，对旧唯物主义与唯心主义作了深刻的批判，并在改造旧唯物主义的基础上，批判地吸收了唯心主义的合理成分，提出了自己的实践观，实现了一次真正的哲学变革，使以往的“只是用不同的方式解释世界”的哲学转向“改造世界”的新哲学^①。马克思主义哲学实践观的确立，使内在与超越、形上与形下、主观与客观、此岸与彼岸、知与行等问题的解决获得了一个现实的基础。马克思主义同样高扬人的主体性，但是基于实践对唯物主义之上的高扬。马克思主义哲学的主体性原则是从主体出发，人对世界的关系从“为我而存在”的关系，其本质特征是对世界的改造性，因此，主体不再是

抽象的精神，也不是世俗意义上的活动者，而是人与周围世界相互作用过程中的社会活动者、行动者、改造者。当然，马克思主义哲学的主体性并不仅限于此，它对其它方面的主体性也作了合理的吸收与改造。

中国内在超越的文化传统也高扬了人的主体性，也强调实践的意义，但其内容却是十分偏狭的。中国文化所高扬的主体性主要的是一种道德主体性，所强调的实践也仅限于道德的实践，它们在中国文化传统中产生的负面影响前文已述。道德主体性的过分高扬与道德实践的极端强调，其根源则在于中国文化传统对于人性本善的绝对认定。马克思主义并不在一般的意义上讨论人性问题，并不一般地肯定人性之善或恶，而是认为，对人性的研究必须从现实的人出发，不能把人归结为“自我意识”，也不能把处在现实交往中的现实的人创造的经验关系虚构为人的本质，更不能从单个的人出发去探究人的本质。“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①永恒的人性是不存在的，整个历史无非就是人类本性不断改变的历史。马克思主义哲学深刻地揭示了人的异化的本质，并且指出，人的异化的克服不能诉诸人的精神主体的活动，人的异化只能在历史的发展中诉诸现实的人的现实的改造活动来克服。马克思主义批判了宗教的唯心主义本质，但并不因此而放弃对人的价值关怀。马克思主义对人性的深刻的理解与诠释，对于中西文化的人性论的偏失具有十分切要的批判与校正的意义。马克思主义的人性观“从现实的人出发”的这一理论基点，对于中国内在超越的文化传统把人性之善无限制的高扬的哲学取向无疑具有根本性的改铸意义。从现实的人出发，正视人的现实上的有限性，使民主在中国文化中真正扎根、生长、开花、结果，这将是马克思主义中国化对中国文化产生的又一重大的积极影响。

在科学的理性精神照耀下，马克思主义从现实的人出发，提出了自己的伟大的人类理想即人的全面的自由的发展。全面的自由的发展的人既是社会的主人，也是自然界的主人，更是自己本身的主人——自由人。马克思主义中国化的过程同样可以理解为马克思主义对中国文化传统之优长的合理的吸纳，中国内在超越的文化传统所成就的人文价值与所追求的价值理想，在经过科学的理性的洗礼之后，亦可在马克思主义伟大的人类理想中找到自己的适当位置。

马克思主义的人类理想并不是高悬于人之上的玄虚空想，而是落实于人类的社会实践的，人在自己的实践中寻找、验证自己的价值与理想。人类永恒的实践追求既是人类价值理想的内在驱动，也是人类价值理想的现实表现。人类在永恒的实践——改造世界使世界成为“为我的世界”，改造自我使自我成为自己的主人——过程中，证明与实现人类理想的现实性。

文化是人的实践的创造结晶，任何关于文化的纯粹理念的讨论、争鸣、设想，也都只能在实践的创造性活动中证明自身。新的文化的产生固然需要崇高的精神劳动的创造，但这种创造也需融入人的更广泛的实践活动过程中。

中国文化的现代化或中国特色的社会主义新文化的建设在现时代的主要使命就是实践的健康而全面的展开，而生产实践、科学实践尤显重要。在马克思主义实践观的指导下，中国文化现代化的实践健康而全面地展开在中国的大地之上，这就是中国特色的社会主义新文化的现实道路。

注：

① 参见方克立《现代新儒学与中国现代化》，《南开学报》1989年第4期。

② 李泽厚《中国思想传统的现代诠释》，第7页，江苏人民出版社。

③ 《马克思恩格斯选集》一卷19页。