

耿开君 著

中国文化的「外在超越」之路

——论台湾新士林哲学

当代中国出版社

中国文化的“外在 超越”之路

——论台湾新士林哲学

耿 开 君

当代中国出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化的“外在超越”之路：论台湾新士林哲学/耿开君著. - 北京：当代中国出版社，1999.9

ISBN 7-80092-678-8

I. 中… II. 耿… III. 哲学思想-研究-台湾-现代
IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 17124 号

F

当代中国出版社 出版发行

社址：北京地安门西大街旌勇里 8 号 邮政编码：100009

北京地质印刷厂印刷 新华书店经销

850 × 1168 毫米 32 开本 11.875 印张 2 插页 260 千字

1999 年 9 月第 1 版 1999 年 9 月第 1 次印刷

定价：26.00 元

序

改革开放以来，大陆学界开始接触和关注港台学术的发展，尤其是在总结 20 世纪的时候，港台学术更是整体的中国思想文化发展的不可缺少的一个组成部分。

我从 80 年代中期开始组织和投入现代新儒学课题的研究，同时注意到台湾岛内还有另外一个重要学派，其研究成果和学术群体均颇具实力，且亦以中国文化为主要话题。我与其中的主要人物亦逐渐有所交往和相互了解，并对他们扎实的传统学术素养留下了深刻的印象。这就是以台湾辅仁大学为中心的新士林学派的哲学。

在以主要精力投入现代新儒学研究的同时，我也一直在考虑如何开展对台湾新士林哲学研究的问题。1993 年 6 月，辅大哲学系和国内几所大学的哲学系在台湾省花莲县联合举办了“中国哲学在中国历史的回顾与发展”学术研讨会，以天主教和新托马斯主义为背景的台湾新士林哲学与中国古代和现当代各种哲学思想进行了广泛的交流与对话。同年秋季，耿开君和樊志辉同时考入南开大学哲学系，跟随我攻读中国现当代哲学研究方向的博士学位。在确定博士论文选题时，我考虑到他们

二人对中西文化比较、中国哲学与基督宗教均有一定的学识基础和研究兴趣，就建议二人同以台湾新士林哲学研究为题，并布置了一批参考书目让他们下去阅读。这在中国大陆是一件无人做过的开创性工作，连基本的图书资料都要从头找起，更无前人的研究成果可供参考。在搜集台湾新士林哲学家的著作时，他们得到了辅仁大学前任校长李震教授、学术交流室和哲学系、所的大力支持和帮助。大约花了一年半时间，在日夜兼程阅读浏览了主要的参考书之后，二人分别拿出了研究提纲，并顺利地通过了博士论文开题报告。二人作了分工，耿开君做专题，樊志辉做概论，实期有相互补充、相得益彰之效。

耿开君的论文以《中国文化的“外在超越”之路》为题，是抓住了台湾新士林哲学的根本特征的。中国文化一般被认为是一种“内在超越”型的文化，其价值之源虽也可归结于超越性的“天”，但却对“天”采取存而不论的态度；实则把它落实于人的心性之中。从孔子讲“为仁由己”，孟子讲“尽其心者知其性，知其性则知天”，到禅宗讲“灵山只在我心头”、“担水砍柴无非妙道”，都是把天道与人性（人心）相贯通，显示出超越世界与现实世界有一种不即不离的关系。现代新儒家学者对中国文化的这种既超越又内在的特征最为津津乐道，为的是说明儒家思想“兼具宗教与道德的意味”，即不但具有宗教的终极关怀与理想性，而且这种终极关怀或理想性并不需要到人伦日用之外去求其实现。牟宗三干脆把它称之为“道德的宗教”。与新儒家不同，台湾新士林哲学家基于其天主教信仰的立场，更加注重的是中国文化中的“外在超越”的资源，如殷周时期对作为人格神的“帝”和“天”的信仰。他们力图从中国文化本身中开拓出一条一元神信仰的“外在超越”之路。

至于对其进行形上学的本体论证明，更是新士林哲学家之所长，在这方面他们也进行了融通中西哲学的许多有价值的尝试。这是他们在天主教本土化方面所做的一项重要工作。探求中国文化的“外在超越”之路，对传统中国文化的超越向度是一种新的创造性的开掘，它对以“内在超越”为特征的中国文化不仅是一种补充，而且或许还有补偏救弊的意义，如更加容易接受现代性、现代科技而扬弃保守主义。这些在耿开君的论文中都有较平实的论述。

耿文所展现出的学术视野是比较开阔的。他把台湾新士林哲学首先理解为对中国文化出路问题的一种回应，而这正是中国近代以来各派知识分子所共同面对的问题。台湾新士林哲学代表了本世纪后半叶中国天主教知识分子对中国文化出路问题的一种解决方式，它无疑构成了多元发展的中国当代文化中不可或缺的重要一环。开展对台湾新士林哲学的研究，不仅有“他山之石可以攻玉”的作用，而且可以拓展我们审视中国文化的视野和对话的领域。其次，他从台湾新士林哲学研究中意识到并着重强调了中西比较方法论的重要意义。“比较首先是阅读”，“比较是诠释”，“比较是对话”，这些命题所包含的现代性内容已越来越被人们所了解和熟悉，并把它看作是现代中国哲学乃至现代汉语学术的最主要的特性之一。中西哲学比较方法也贯穿于作者对台湾新士林哲学的全部考察研究中。另外，耿开君还对台湾新士林哲学的研究中引发出了现代中国哲学体系的建构问题，现代汉语学术语言的规范问题，中国基督宗教学术的存在价值问题，以及在中国建立学院派哲学的可能性等问题。这些当然都值得重视，提出问题本身也能给人以某种启迪。

台湾新士林哲学是一个涉及领域非常广的课题，而且作为其主要源头的中世纪经院哲学，又是中国大陆哲学界研究的薄弱环节，对中国士林哲学的研究更是需要从头做起，此课题研究的难度可想而知。我原来曾考虑挑选几名研究生从硕士阶段开始进入，连续攻读五六年，当能打下更扎实的研究基础。但这个计划一直未能实现。耿开君和樊志辉经过三年刻苦攻读，终于完成了中国大陆最早两篇关于台湾新士林哲学研究的博士论文，这是很不容易的。但三年时间毕竟太短，读完新士林哲学家的主要著作已属不易，很难要求都能仔细精读、完全消化并融会贯通。论文写作时间过于仓促，许多问题的研究还有待深入，目前的认识和结论难免给人有大而化之的印象。当然，作为抛砖引玉之作，我们也不能过于苛求，所以评阅专家和答辩委员们还是对论文给予了很高的评价，鼓励作者在这个领域所做的开创性工作。

最后，我在这里还要特别说明，耿开君和樊志辉在写作博士论文期间，曾应时任辅仁大学校长的李震教授之邀请，赴台访学一个月。此行不但补充收集了许多重要的第一手资料，而且得到了李震、项退结、邬昆如、沈清松等台湾新士林哲学家的热情接待、指导和帮助。这是大陆研究生首次赴台考察访问，曾成为海峡两岸学术与教育交流合作的一桩美谈。在《中国文化的“外在超越”之路——论台湾新士林哲学》一书出版之际，我的心情和作者一样，也要向海峡对岸支持中国现代学术文化建设的朋友们道一声“谢谢”。

方克立

1999年8月15日

目 录

序	方克立 (1)
前言：题目与缘起	1
1. 为什么以“外在超越”为题?	1
2. 为什么要研究“台湾新士林哲学”?	5
第一章 绪论：关于台湾新士林哲学 及文化的“超越”之路问题	10
第一节 关于台湾新士林哲学	10
1. 台湾新士林哲学的源流	11
2. 本书所论之台湾新士林哲学	22
第二节 “超越”问题：“内在”与“外在”	28
1. 关于“超越”一词	29
2. “超越”之于传统中国哲学	35
3. “超越”之“内在”与“外在”	45
第二章 从中西比较看台湾新士林哲学	52
第一节 导论：中西比较与现代中国哲学	52
1. 比较首先是阅读	52
2. 比较是诠释	55
3. “现代中国哲学”的构建	57
第二节 台湾新士林哲学比较的立场	63
1. 台湾新士林哲学的天主教信仰	63
2. 台湾新士林哲学的托马斯主义立场	69
3. 台湾新士林哲学的现代存有论立场	83

第三节 台湾新士林哲学的中西哲学观	93
1. 台湾新士林哲学的西方哲学观	94
2. 台湾新士林哲学的中国哲学观	106
第三章 从形上学走向“外在超越”之路	123
第一节 导论：形上学怎样超越	123
第二节 从中国哲学的“本体”到托马斯的“存有”	133
1. 以“存有”观“道”	133
2. 中国哲学“本体”的重建：有——在——生	146
第三节 对传统中国哲学形上逻辑的重构	159
1. 由“生化”到“生成”	160
2. 中国哲学中的个体（单体）成因问题	172
第四章 中国文化的“人—神”之路	185
第一节 导论：指向超越者的谈话方式	187
1. 历史性诠释与中国文化的关系	187
2. 谈论超越者/超越界的本文类型	191
3. 同一本文中各种超越话题的关系	199
第二节 中国文化之本：一元神信仰	203
1. 方法问题：功能分析法及史料根据	203
2. 周代以前的宗教：一元位格神“帝”	209
3. 由帝到天：“帝”、“天”同义——由神权到德治	213
4. 神性义之天的衰落	223
5. 对台湾新士林哲学人—神之路诠释的评价	226
第三节 “外在超越”的中国人文主义	237
1. 孔子的天命观	239
2. 孔子“仁学”：以宗教传统为基础的道德之“仁”	246

3. 先秦后孔子儒学的发展：宗教人文主义	254
4. 对台湾新士林哲学的“宗教人文主义”的评价 ...	263
第四节 台湾新士林哲学的上帝论证	278
第五章 面对现代性的“外在超越”	
之路	289
第一节 基于存有的综合：“对比哲学”	290
1. 经验层面：建构实在主义的方法	291
2. 历史层面：经验在时间中向存有的流动	298
3. 存有层面：回归古典本体论立场	303
第二节 “外在超越”的、开放的本位主义	313
1. 对现代性的认识	313
2. 应答现代性的本位资源：传统中国文化	318
3. 以传统美德伦理融摄现代义务伦理	325
4. 以传统人文精神融摄现代科技	332
5. 评论：“外在超越”的、开放的本位主义	342
结语：台湾新士林哲学的启示	357
1. 对现代汉语学术规范及现代中国哲学的理解	357
2. 关于“外在超越”之路的意义与可能性问题	362
3. 不同文化交流的可能性问题	367

前 言： 题 目 与 缘 起

1. 为什么以“外在超越”为题？

本书以“外在超越”为题目，是最易引起异议的，最起码台湾新士林哲学家就不大见得会同意以此为名来指称他们，例如，台湾新士林哲学家李震就只讲“横向超越”与“纵向超越”的二分法而不讲“内在超越”与“外在超越”的二分法，项退结、傅佩荣、沈清松等人也把对传统中国哲学的士林哲学立场的诠释明确称为“内在超越”；在我写作此书的过程中，也有其他许多不同学术立场的同行对“外在超越”的提法有过疑问。

那么，本书为什么以“外在超越”为名来指称台湾新士林哲学呢？

是语境，既定的语境，让我起了这样一个题目。语境，通俗言之，也就是“大家都这么说，我也就顺着说”的意思。因为若从学理上来分析——正如我在接下来的第一章中所做的那样——不管是“内在超越”，还是“外在超越”的说法，都是有矛盾的，不合理的。

那么这又是一个什么样的语境呢？首先是现代中国哲学的研究者们，而且主要是本位主义的现代中国哲学研究者们，以“内在超越”来称呼中国哲学，即在本来有的“超越”一词前面加了一个定语：“内在”；由语言的一般习惯可知：既然有“内在”，那也就应该有“外在”了，也就是应该有“外在超越”之名了。所以，这个语境的其次的形成原因是：在这些以“内在超越”来称呼中国哲学的学者之后，又有许多人也来接着谈传统中国哲学的“超越”问题，或是与这些言“内在超越”的学者们对话，于是，“内在超越”的说法就渐而成为一种习语。

以“内在超越”之名来谈论中国哲学，最先的原因也是非学术的，这就是：与传统中国学术不同的现代中国学术，在西方学术的刺激下——换句话说，自己的语境部分地被西方学术所铸就——以“内在超越”之名来与西方文化和哲学区分，部分是出于学理原因，更多的是出于一种本位的情绪心态。所以，“内在超越”之名首先是由现代新儒家学者来使用的，他们使用这一名称来标明或昭示：中国文化同样是有“超越”精神的，而且这种“超越”精神与西方文化的“超越”精神截然不同，它在存在的尊严上不亚于西方文化，甚至比西方文化更完美。现代新儒家学者对“内在超越”的具体使用，有两种：一种是话里话外字里行间透露出而不是直接地指称，如现代新儒家的开创人物熊十力；再有一种就是后来更新一代的当代新儒家学者们，直接地以“超越”来谈论中西文化之异同。大陆学术界在改革开放以后，重又拣起中西比较的话题，而正在这时候，港台新儒学又成为大陆学界最瞩目的当代中国哲学有成就者，或者说，封闭沉寂了数十年之后再谈学术中一

些较当代的话题，就不得不被动地进入港台新儒学所造成的语境中。于是，“内在超越”一词也就为大陆学者所轻易使用，当然，也就接受了“内在超越”一词所暗指的“外在超越”之义。

所以，“内在超越”与“外在超越”的说法，也是现代中国哲学以及现代中国学术的必然命运，现代中国哲学和中国学术再也摆脱不开西方学术话语的影子，“现代”的意义，在某些程度上就是中西融合，严重的甚至有“殖民话语”之类的说法。

另外，“内在超越”与“外在超越”的说法，也体现出现代汉语与古代汉语之不同，这在中国语言学界已经有许多的注意和研究，简单说就是：现代汉语不再如古代汉语那样纯净了，无论是在语词方面，还是在语法方面都如此，现代汉语中已经融进了颇多的西语因素，而且这种影响只能是愈演愈烈。

“内在超越”与“外在超越”的说法，还体现出现代中国学术对西方文化之理解的主观色彩，这就具体地涉及现代中国学者对“超越”、“内在”及“外在”诸词的理解。关于“超越”、“内在”及“外在”诸词在学理上的详细分析，我将在第一章中进行，这里只就一般的习惯使用作一简单说明。

从众多的使用中，可以肯定：现代中国学者在使用“超越”一词时，是把它当做“终极关怀”来指的，或者反过来说，“终极关怀”是“超越”一词的广义所指；“广义”者，就是指与我们所处的现实生活、现实世界不同的理想界、乌托邦之类。这样的“广义”也是一种忽略不计——对“终极关怀”或“超越”与人的具体关系中的某些设置的忽略不计，这些设置包括：人与“终极关怀”或“超越”之间是否有界限，人达

到理想界是否需要不可或缺的中介帮助，人自身在本质上是否是不可避免的有限的，等等。可以说，忽略了，就是“内在超越”的说法，不忽略，就是“外在超越”的说法。

具体地说，“内在超越”论者，或以“内在超越”来指称中国文化者，是认为中国文化中的人与超越界之间不存在界限，人也就是无限的而非有限的。相关的是对“终极”者的看法，是无神的、人文主义的，而非有神的；是境界性的，而非实体性的；是体验性的和实践性的，而非诉诸理性的；是世俗的、道德化的、政治的，而非依赖于宗教之仪轨性和组织性等中介的，等等。而在这些“内在超越”论者看来，西方文化正是上述所说的后者，所以是“外在超越”的。这就是“内在超越”与“外在超越”在使用者那里所获得的实用的所指。

有趣的是，本文所论之“台湾新士林哲学”只提到“内在而超越”，这就是涉及词语在话语或本文或在语用中的不同所指的问题了。台湾新士林哲学所说“超越”，就不只是宽泛的“终极超越”之义，而是有本于自己的学术立场的具体限制的，这些限制必须到他们的具体学术话语中寻找。而台湾新士林哲学所说“内在”，也与新儒家等学者所指不同，不同并不在于他们对“道的遍在性”、“天命之谓性”等命题的谈论，而在于他们对于这些“内在”者还有更深一步的预设，而这些预设在于“内在”论者看来，恰恰就是“外在超越”的。在以后的具体论述中，我们可以看到，这些预设包括：对“天”的有神论诠释，对“道”、“生”等传统观念的终极实体的设置和诠释，对与传统境界性思维不同的因果性思维所应用，对道德自律与自律之来源的二重设置，等等。

按理来说，实用的方式是无所谓正确与否的，对“内在超

越”与“外在超越”说法问题的异议与讨论，与下述两种原因有关：一、现代中国学术的谈话方式是把哲学与文化放在一起来谈论，即在“内在超越”与“外在超越”的说法中，既有哲学的辨析，又有文化的指称，而且后者常常占更多的成份；二、现代中国的学院化程度还不完全。正因为学院化程度不完全，所以才使得哲学的话题与文化的话题混杂在一起，而且，对所使用的用语并不屑于精确地辨析和限制，学术语言与日常语言区分不明显是当今一个普遍的现象。

综上所述，本书使用“外在超越”来命题，既是顺从既定语境的做法，也是一种非纯学术的用法。

2. 为什么要研究“台湾新士林哲学”？

大陆学界对“台湾新士林哲学”一词的陌生，不仅表现为对活动在台湾的这一现代中国哲学学派的寡闻，就是对“士林哲学”一词也知者寥寥，一般所熟知则为“经院哲学”一名。由于书价及另外一些阻隔资讯的原因，也使台湾新士林哲学的著作以及“士林哲学”一词传之不远。当然，还有一些疑问是缘于“台湾新士林哲学”的学术价值或其是否成熟到了在学理上为一学派的程度。排除一般性的对“经院哲学”之“神学婢女”式的偏见之外，作为一种中国哲学，我觉得这种疑问是对“台湾新士林哲学”的要求过高，因为整个的“现代中国哲学”中，也并没有任何一个学派成熟到了这样的程度，其根本原因是：时间虽然过去了一个世纪，但现代中国学术不仅未真正地成熟和独立，现代中国学术规范也没有建立起来，也没有真正的“学者的权威”；整个的现代中国哲学及现代中国学术都是学术的话题与文化的话题，甚至是政治的、经济的、社会的等等话题掺杂在一起的。所以，“台湾新士林哲学”作为一个学

派的研究价值，不仅在于哲学的学术方面，它还有文化的意义，这也是本书以文化为主题、以哲学为副题的主要原因之一。

虽然早在大学时代就在“西方哲学史”的课程上学过了中世纪“经院哲学”，但“士林哲学”一词我最早却是从一大陆天主教神父那里听到的，而且当时也不甚了了。1993年秋，我考入南开大学哲学系，跟随方克立教授攻读中国哲学史专业的“现当代中国哲学”研究方向博士学位，真正接触“台湾新士林哲学”这一学派并阅读《神学大全》等“士林哲学”著作。方先生对现当代中国哲学学界的情况非常了解，而且对这学派的意义、价值都有很精到的评估；在考虑博士论文选题的时候，他向我们讲起了“台湾新士林哲学”作为一个学术团体在台湾的重要地位、作为一个学派在现代中国哲学中的价值，以及大陆学界对这一学派了解的空白。就我个人来讲，多年来一直对中西比较、基督宗教等问题感兴趣，而“台湾新士林哲学”正是集中国哲学、西方哲学、基督宗教诸领域于一身的学派，所以最终选择了以“台湾新士林哲学”为题来作自己的博士学位论文。

关于“台湾新士林哲学”这一名称，在台湾学界及台湾新士林哲学家自己都并不这样称呼，他们一般称为“士林学派”、“中国士林哲学”、“当代中国士林哲学”等等。方克立先生最早在和我们谈起罗光、李震、项退结、张振东、沈清松、傅佩荣等人时，以“台湾新士林哲学”这一名词来集体地称呼他们，于是我们便也以“台湾新士林哲学”这一名词作了博士论文的题目。这也是顺理成章的事：一、“士林哲学”者，意指这一学派虽然学术领域极其广泛，但其所遵循的学术规范为西

方中世纪所建立起来的士林哲学传统，再加上基督宗教的心灵信仰，罗光、赵雅博、李震、张振东等人为较明显的士林哲学风格，邬昆如等人次之，而项退结、沈清松、傅佩荣等人则以中国哲学或现代西方哲学风格出现，但其学术话语的预设和逻辑仍不出士林哲学或新士林哲学的特色。二、“新士林哲学”者，意指西方的“新士林哲学”有所特指，如兴起于上世纪末的旨在复兴托马斯主义传统同时也非常重要地与现代问题结合的欧洲天主教学术运动，“台湾新士林哲学”所处理的问题除了与西方新士林哲学类似的地方外，他们还有一个突出的特点是士林哲学传统与中国哲学的融合，即“本土化”问题，这也是另一“新”之所在。三、“台湾”者是指现代中国基督宗教学术在大陆可以说基本上没有，或只是最近几年来的一点萌芽状的弱音及纯学术的客观研究。

我在这里暂时提出五点“台湾新士林哲学”值得研究的价值：

一、“台湾新士林哲学”是现代中国哲学史上的一个独立的、有特色的学派。20 世纪的现代中国哲学所关注的大的主要问题，简单地说有：中西哲学的碰撞与融合问题，对现代性的反应问题，现代中国文化的终极关怀问题，现代中国哲学的学术形式问题。在这四个问题上，“台湾新士林哲学”都有与所有现代中国哲学史上的其他学派明显不同的独特处理方式，所以，它可以称为一个学派，亦有极大的研究价值。

二、“台湾新士林哲学”对“中国文化之出路”问题有自己独特的解答。“中国文化之出路”问题提出于本世纪初，自由主义、保守主义、马克思主义等各种学派都提出了不同的主张并在实践中实行；“台湾新士林哲学”是回答这一问题的基