

## ※ 文哲論壇 ※

# 跨文化之「超越」概念： 海德格、牟宗三與安樂哲

鍾振宇\*

在中國哲學之「反向格義」<sup>1</sup>的過程中，牟宗三使用西方的「超越」概念詮釋中國哲學，從而界定出中哲「超越而內在」之性格與西方上帝「超越而外在」性格之不同。在晚期，牟宗三更認為他所說的「無執的存有論」也是一種「超越的存有論」<sup>2</sup>。對於這種反向格義，學者提出反對：安樂哲 (Roger T. Ames) 認為不應過度使用不恰當的西方哲學概念詮釋中哲，「超越」就是其中一例。

本文的目的，是希望透過分析西方傳統中的超越概念（包含古代、海德格 [Martin Heidegger]），說明牟宗三對於超越概念之特殊用法，並進一步檢討安樂哲的看法。

文分五段：

- 一、「超絕」(Transzendenz, transzendent)：柏拉圖與基督教
- 二、「超越」(transzendental)：中世紀至康德之理解
- 三、海德格之「超越」(Transzendenz) 概念
- 四、牟宗三「超越」(transcendent) 概念之重構
- 五、安樂哲對中哲使用超越概念之批判與反省

---

\* 鍾振宇，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

<sup>1</sup> 此詞乃劉笑敢提出，意指本來我們應該用中哲概念詮釋西哲，此為「格義」。但是，現在反而用西哲詮釋中哲，這是「反向格義」。

<sup>2</sup> 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁340。

## 一、「超絕」(Transzendenz)：柏拉圖與基督教

西方首先提出「超絕」之概念者，是柏拉圖(Plato)。柏拉圖在《理想國》(*Politeia*) 509b 提出“epekeia”(Transzendenz)，用來說明「理型」在所有存有者的彼岸(epekeinaousias)。「超絕」之拉丁文為 *transcendens*, *transcendere*。在中世紀，Duns Scotus 區分人之「理性底超絕」(Transzendenz des Verstandes) 與「上帝底自由超絕」(Transzendenz der Freiheit des Gottes)。Cusanus 認為上帝在世界內，只有在其「內在」中，上帝才展現自己作為「超越者」，上帝是「超越—內在者」(Transzendent-immanentes)，一方面在其中、一方面又超出(In-Über)，是「超越／內在」(Transzendenz/Immanenz)、「無限／有限」(Unendlich/Endlich)。海德格認為中世紀已經用 *transcendens* 規定「存有」，但是這種 *transcendens* 仍是一種「超越的普遍」(transzendente Allgemeinen)，這種以「最普遍概念」規定存有之方式被海德格所批判<sup>3</sup>。

康德(Immanuel Kant) 嚴格區分「超越」與「超絕」(transzendent)<sup>4</sup>，「超絕」與「內在」相對立，這也合乎一般對於基督教上帝之看法：上帝是超絕的、超離的。但是到了現代哲學，尤其是現象學，則主張「超越而內在」。胡塞爾(Edmund Husserl) 認為「超越內在」是可能的<sup>5</sup>；值得注意的是現象學中的海德格，以及存在主義之雅斯培(Karl Jaspers)。此二人都受到中國哲學，尤其是道家極大的影響，而且對「超越」(Transzendenz) 一概念之理解與中哲之「超越內在說」有許多相通之處。

由上可知，西方哲學中的“Transzendenz”概念不一定僅僅指「超絕」或「超離」之嚴格意義。即使上帝是“Transzendenz”，不一定表示上帝超離於現象界之外，也有基督教、猶太教神祕主義者主張上帝內在於世界，是一種「超越內在」。

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Ga. Bd. 2 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977), S. 4. 海德格這種對於 *transcendens* 之規定，似乎與「超越項」(transcendentia) 相同。

<sup>4</sup> 康德一生只有一次使用 *Transzendenz* 一詞，以就是在其《遺著》(*Opus postumum*) 中，見 Akademie-Ausgabe, Bd. XXI, 77, Anm. z. Z. 9，引自 Markus Enders, *Transzendenz und Welt* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1999), S. 33, Anm. 17。

<sup>5</sup> Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 1449.

此時，“Transzendenz”必須理解為「超越」，而不是「超離」。

## 二、「超越」(transzendental)：中世紀至康德之理解

「超越」(德文：transzendental，英文：transcendental)一詞起源於中世紀，拉丁文是 transcendentia，是「超越過一切範疇者」，有「越過」(übersteigen)的意思。中世紀首先出現的還不是 transcendentia，而是 communissima (最共同者，Gemeinsamste) 或 prima (第一，Erste)。經院哲學追求一種「最為普遍者」，這種最為普遍者超越了亞里斯多德 (Aristotle) 所言的範疇。因此，「超越」可以說是一種「超越範疇之最普遍概念」(das transkategoriale Superuniversales)，或者說是「超越項」。

「超越項」有許多種，如「存有」(ens, Seinende)、「一」(unum, Eine)、「真」(verum, Wahres)、「善」(bonum, Gutes)、「物」(res, Ding)、「完滿」(Vollkommenheit)、「必然」(Notwendige) 等等。基本而言，有「存有」、「一」、「真」、「善」等四項「簡單超越項」(einfache Transzendentalien)<sup>6</sup>。康德在《純粹理性批判》中提到：

在古人底超越哲學中，尚有另一章包括在內，此另一章含有知性底純粹概念，這些純粹概念，雖未被算作範疇，然依他們的看法，亦必須被列為對象底先驗概念。但是，若被列為對象底先驗概念，這必等於增加了範疇之數目，因此，這並不是適宜的。這些「被列為對象底先驗概念」的純粹概念是被提示於這命題中的，即「每一存有是一，是真，是善」，這是在中世紀經院學者間很有名的一個命題。(B113/ 牟上 219)<sup>7</sup>

康德引用的命題是以「存有」為首出、優先（「存有」是一種「超級超越項」[Supertranszendental]），而「一」、「真」、「善」為「存有」之規定。這與各「超越項」為並列之方式不同，而比較類似 Alexander von Hales 所說之「『存有』之第一

<sup>6</sup> 關於此詞參考 Karl Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972), S. 7。

<sup>7</sup> 牟宗三譯註：《康德「純粹理性之批判」》(上、下冊)(臺北：臺灣學生書局，1986年)。以下簡稱上冊為「牟上」、下冊為「牟下」。關於《純粹理性批判》原文僅標 B 版頁數。另，本文相關翻譯均引自牟宗三本。

規定是『一』、『真』、『善』<sup>8</sup>。康德認為這些「超越項」不是範疇，只是量範疇之轉形。牟先生認為這種取消「價值性的先驗概念」的做法，是不正確的；適當的處理是將之收攝於實踐理性<sup>9</sup>。在神學上，「存有」、「一」、「真」、「善」等「超越項」也是「上帝之名稱」。

在中世紀時，阿拉伯的哲學家 Avicenna 提出「物」、「存有」、「必然」是「超越項」。但是真正有系統地探討是在 Philipp der Kanzler 處，他在其書 *Summa de bono* (1225-1228) 中說，「存有」、「一」、「真」、「善」是「最普遍的」(communissima)，而且彼此之間是可以「互相轉換的」(convertibilis, konvertibel)。Alexander von Hales 認為「存有」具優先性，「一」、「真」、「善」是「存有之規定」。Heinrich von Gent 則不認為「存有」是最普遍的，他認為「物」(res, Ding) 才是最普遍的。而「超越」之成為「超越科學」(scientia transcendens, Transzendentalwissenschaft) 是由 Duns Scotus 所提出，他認為形上學探討的就是「超越」<sup>10</sup>。「超越項」(transcensus) 是「對立概念之解消」(resolutio)<sup>11</sup>。這影響到康德「超越哲學」之形成<sup>12</sup>。

到了啟蒙時代，Ch. Wolff 已經使用德文“transzendental”一詞，但是真正集大成必須等到康德。康德在一七五六到一七七〇年之間對於「超越」一概念僅提及二次，而在一七七〇到一七八一《純粹理性批判》出版之十一年間，則深入思考「超越」之意義。「超越的」(transzendental) 與「經驗」區分開來，「超越哲學」是探討一切超越知識之系統 (B25/ 牟上 109)，也就是一切先驗綜合判斷之系統。「超越的」與「形上學的」也有區分，在「感性論」之直覺形式「時」、「空」中，分別有時空之「形上的解釋」與「超越的解釋」之分 (B40/ 牟上 128)：

所謂解釋，吾意是對於那屬於一概念的東西之清楚的表象，雖不必然是窮盡的表象：一種解釋，當它含有那「展示一概念為先驗地給與者」的東西時，此種解釋便是「形而上的解釋」。(B38/ 牟上 125)

<sup>8</sup> Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, S. 1361.

<sup>9</sup> 牟宗三譯註：《康德「純粹理性之批判」》，上冊，頁 222-223。

<sup>10</sup> 以上所述見 Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, S. 1360-1368。

<sup>11</sup> 參考 Markus Enders, *Transzendenz und Welt*, S. 29。

<sup>12</sup> Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, S. 1371.

所謂的「超越的解釋」，我理解為是對於這樣一個概念之說明，即此概念可以作為一原則，從此原則，其他先驗綜和知識底可能性可被理解。(B40/ 牟上 128)

形上的解釋，主要是說明一概念之作為先驗地給予者；超越的解釋，則必須進一步與直覺相關聯，即說明「先驗綜合判斷之可能」。在關於範疇之推證中，康德也區分「形上的推證」與「超越的推證」：

在「形上的推證」中，諸範疇底先驗根源已通過諸範疇之與「思想底一般的邏輯功能」完全相契合而被證明；在「超越的推證」中，我們已展示了諸範疇之作為先驗知識即對於「一直覺一般」底諸對象之先驗知識底可能性。(B159/ 牟上 317)

範疇之形上的推證，主要說明範疇如何可被發現，亦即透過知性底邏輯使用之判斷表。但在超越的推證中，必須進一步說明範疇如何可應用於感觸對象。

在中世紀，「超越」是一種超越於範疇之上 (transkategorial) 的普遍概念。但在康德處，範疇本身就有一種超越性格，傳統所流傳之「一」、「真」、「善」等「超越項」，反倒成為量範疇之轉形，不再具有超越於範疇之意涵。另外，在康德之前，「超越」與「超絕」(transzendent) 有時是指同一事物，例如 Ch. Scheiblen 將「超越」(transcendentia) 視為「上帝之超絕」<sup>13</sup>。但是康德則嚴格區分「超越」與「超絕」：

「超越的」與「超離的」〔transzendent，超絕〕不是可互換的詞語。(B353/ 牟下 4)

「超離」或「超絕」是與「內在」相對立的 (B353/ 牟下 4)，而「超越」則不與「內在」相對立。

### 三、海德格之「超越」(Transzendenz) 概念

「超越」(Transzendenz) 是前期海德格哲學之中心概念，因為其探討之方式與牟宗三先生的說法層次相通，因此說明之，以利闡釋中哲之「超越」概念。

海德格關於「超越」最詳盡之說法，見於一九二九年出版之〈論根據底本

<sup>13</sup> Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, S. 1374.

質) <sup>14</sup>(“Vom Wesen des Grundes”)中。「超越」代表「越過」(Überstieg)、「超越者」(Transzendent)是「越過」所關聯的項目，或「越過」之後所停留之地方 <sup>15</sup>。

「超越」是「此有」(Dasein)之存有理解(Seinsverständnis)。「此有」之超越不是「空間上的」超越，而是指「此有」之「存活」(Existenz)<sup>16</sup>。「超越」可以說是「主體底本質」，但這並不是說，主體因為有了與客體之對立，主體才成為主體。而是說「在超越之中」或「作為超越」，主體就是「主體存有」(Subjektsein)<sup>17</sup>。超越的問題，不是說先有了主體，然後主體再向外進行超越。而是說主體之存活即是超越。

「超越」不是一種「主客關係」。並不是說主體是一箱子，必須要超越到某客體處。需要被超越的是「存有者」、「自然」。在超越中，「此有」因而可以決定何者為自我(Selbst)，何者不是自己。當「此有」成為「自我」，他又可以重新與存有者相關聯(成為內在於世界)。「此有」一直是越過自然的，但同時也在自然中。

如果存有者不是「此有」所要「超越之所向、所在」，那「此有」究竟要超越到哪裡？超越之所向是「世界」(Welt)，而「超越」即是「在世界內存有」(In-der-Welt-sein)<sup>18</sup>。一切與「超越」有關的稱之為「超越的」(transzendental)，對於「超越」之說明，是一種「超越的解釋」(transzendente Erörterung)<sup>19</sup>。康德之「超越的解釋」是較為認識論的，但是海德格則是存有論的<sup>20</sup>。

海德格又區分四種「超越」<sup>21</sup>：

1. 「存有者的超越」(ontische Transzendenz)：也稱為「神學的超越」<sup>22</sup>(theologische Transzendenz)。是指某一存有者超越自身到另一存有者，就基督教而言，指上帝(創造者)作為一切存有者(被造物)超越其自身之所至。

<sup>14</sup> 收入 M. Heidegger, *Wegmarken*, Ga. Bd. 9 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976)。

<sup>15</sup> Ibid., S. 137.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., S. 138.

<sup>18</sup> Ibid., S. 139.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., S. 140.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Ga. Bd. 65 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989), S. 216f.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Ga. Bd. 26 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1990), S. 206.

2. 「存有論的超越」(ontologische Transzendenz)：指「普遍一般」、「存有者性作為普遍者」(Seiendheit als das Generelle)，包含「範疇」。海德格此處可能也意指中世紀的「超越項」(transcendentia)<sup>23</sup>。

3. 「基礎存有論的超越」(fundamentalontologische Transzendenz)：指海德格自己的學說，即對於「越過一般」(Überstieg als solche)之說明。

4. 「認識論的超越」(erkenntnistheoretische Transzendenz)：指笛卡兒所言之「主體」越出自己指向「客體」，以形成知識。

海德格所說的「超越」就是一種「世界」。這個「開放」(Offene)的世界，使「此有」與事物之關係成為可能。這個「世界」作為「超越」，不是脫離現象界的，而是同時內在於現象界的。

## 四、牟宗三「超越」(transcendent)概念之重構

### (一) 牟宗三對「超越」之說法

牟宗三非常強調中國哲學之異於西方哲學與西方宗教之特性，為了說明中國哲學之特性，他使用了「超越而內在」、「智的直覺」、「人可以知物自身」、「人是有限而無限」、「內容真理」等說法。由於使用了許多西方哲學之概念，因此常常引起誤解。因此，有時必須對應這些誤解而疏通之。雖然不敢說牟先生所言都對，但是，對於牟先生做出的區分，至少必須先有「客觀的了解」，才能夠論及對錯。其實，牟先生使用之「超越」、「智的直覺」、「物自身」雖然是康德的概念，但是其意涵與康德，甚至所有西方哲學家對這些概念之使用都不同。因為處於獨特之中國哲學脈絡中，概念之意指也因此與西方哲學產生巨大差異。

另一種誤解的方式是認為牟先生對文獻的解讀具有片面性，因而否定牟先生的論斷，如「道家之作為境界形態」、「中哲是一種存有論」、「中哲具有超越面」等等。牟先生對於中國哲學之處理方式，除了理解文獻外，更用心於以嚴格、銳利的哲學概念說明任一理論之本質關鍵所在。許多反對牟先生中哲建構之意見，有時候聽起來給人一種退回到「前牟宗三時代」的感覺。

<sup>23</sup> Daniel O. Dahlstrom, "Transcendental Truth," in *Transcendental Heidegger*, eds. Steven Crowell and Jeff Malpas (Stanford, CA.: Stanford University Press, 2007), p. 66.

牟先生認為「無限心」之特點是「超越而內在」的<sup>24</sup>。這種說法的提出，主要是針對基督教上帝之作為「超越而外在」的觀點而有<sup>25</sup>。牟先生之說法如下：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的 (Immanent)。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的 (Transcendent)，另一方面又是內在的 (Immanent 與 Transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。<sup>26</sup>

牟宗三先生此處用「超越」翻譯 Transcendent<sup>27</sup>，而不是如同其對《康德「純粹理性之批判」》之翻譯用「超絕」或「超離」等詞。這代表了對於 transcendent 之一種新的理解，並不是翻譯上的失誤（如上所述，transzendental 與 transzendent 之含義本來就常常混用）。這比較類似海德格所講之「超越者」(Transzendent) 與「超越」(Transzendenz) 之概念，海德格之「超越」也不是一種現象界之外的人格神，而是內在於現象之中的。

在中國古代，由于特殊的文化背境，天道的觀念于內在意義方面有輝煌燦赫的進展，故此儒家的道德觀得以確定。西方的文化背境不同，西方人性論中所謂人性 Human nature，nature 之首字母 n 字小寫，其實它就是自然的意思，而且恆有超自然 (Super nature) 與之相對。此超自然始有超越的意味，它屬於神性而不屬於自然世界 (natural world)。西方哲學通過「實體」(Entity) 的觀念來了解「人格神」(Personal God)，中國則是通過「作用」(Function)

<sup>24</sup> 審查人提到，西方神祕主義中也有「超越而內在」的說法。的確，筆者曾處理神祕主義超越而內在的詭詞，尤其是 Meister Eckhart 曾說：「上帝愈是內在，就愈是超越。」之類的詭詞，見鍾振宇：《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁192。

<sup>25</sup> 參考鄭家棟：《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000年），頁130。

<sup>26</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁26。

<sup>27</sup> 牟先生在《心體與性體》中，也以「超越的親和性」(Transcendental affinity) 來說明天道（無限心）對萬物之內在親和性。這是否與「超越」(transcendent) 一詞之使用相違背？在說明存有論真理時，海德格也稱其為「超越的建基」(das transzendente Begründung)。就是說，當要表述「超越的實在」時，牟先生與海德格使用 Transcendent 與 Transzendenz；當要表述「建基」之根據時，可以用 transcendental。參見牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1987年），頁22。



的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。<sup>28</sup>

西方的上帝是「超越而外在」的，中國則重視天道之「內在性」，但這並不妨礙天道具有超越性。西方哲學到尼采 (F. W. Nietzsche)，認為「上帝已死」，不再肯認有一超越外在之人格神。海德格在此背景下，則提出要超越實體主義對於「超越」之理解，「超越」是一種「存有理解」、「開放」，而非實體。

## (二) 牟宗三「超越」概念之重構

劉述先先生說：

在未來「內在的超越」的說法要做進一步的闡發，則宇宙論的玄想必須比熊先生更密，形上學的體證也必須比牟先生已指點出來而語焉未詳的分疏，有更深入更詳細的繁演與發揮。<sup>29</sup>

本文之嘗試，只是對牟先生分疏之一小步澄清，還談不上發揮。

李明輝先生認為牟先生所使用之「超越」(transcendent)一詞，並不與康德所使用之「超絕」(transcendent)或「超越」(transcendental)完全等同<sup>30</sup>。經過上文對於「超越」與「超絕」在西方傳統用法之說明，牟先生所指的「超越」應該不是康德義之「超越」，也不是「超絕」作為一種理性超出經驗運用之原則。因為「超越的無限心」是超越於範疇之「無執的存有論」(範疇屬於執的存有論)，因此牟先生之「超越」不是康德所說的「超越」(transcendental)；另外，康德之「超絕」不是一架構原則，超絕之對象如「自由」、「上帝」、「不朽」都是虛說、設準，並沒有實義，而且超出於經驗，不「內在」於萬物之中。牟先生所說無限心之作為「超越」(transcendent)，是具有實義的，是創造之體，並且可以內在於萬物的。

鄭家棟指出：

牟宗三先生從事者，就是要經過康德而又跨越康德，恢復中世紀「超越」[Transzendenz]概念的古義：超越是就某種超越性的存有上說，而非就「超

<sup>28</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 26。當然在今日比較哲學之觀點下，這種判然二分的方式很難成立，因為西方之上帝在神祕主義處也是「超越內在」的。

<sup>29</sup> 劉述先：〈關於「超越內在」問題的省思〉，《當代中國哲學論：問題篇》(紐澤西：八方文化企業公司，1996年)，頁 107。

<sup>30</sup> 李明輝：〈儒家思想中的超越性與內在性〉，《當代儒學之自我轉化》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年)，頁 144。

驗」[transzendental, transcendentale] 上說。<sup>31</sup>

我不認同鄭家棟先生的說法。中世紀的「超絕」(Transzendenz) (鄭先生用「超越」一詞。事實上,「超越」與「超絕」都可以用來翻譯 Transzendent, 端看使用脈絡而定) 所指的「超越的存有: 上帝」是「超絕于」、「超離于」世間的。但是, 牟先生所說「天道之超越性」並未蘊含天道之超離性。牟先生所說, 倒是至少相同於中世紀「超越項」(Transzendental, transcendentia) 之「超越了範疇」(transkategorial)。最接近之說法, 應該是海德格使用之「超越者」(Transzendent) 與「超越」(Transzendenz) 之意涵。天道是一種經由「作用」而顯之「超越」, 不是一種人格神實體, 海德格正是要取消人格神實體, 而以「超越」(Transzendenz) 說明「存有」、「世界」之「超越而內在性」。因此, 用海德格現象學之「超越」概念來重構牟先生之「超越」概念, 應該是較為恰當的。但是, 這種恰當只是層次上的、形式上的恰當性, 牟先生「無限心」之超越內涵與海德格「世界」之超越內涵, 終究是不同的。

牟先生之「超越」概念可分疏如下:

1. 不是康德所說的「超越」(transzendental) 與「超絕」(transzendent)。康德之「超絕」是虛說、設準, 牟先生之「超越」(transcendent) 是具有實義、而又內在於萬物之「超越」。

2. 與中世紀的「超越項」(transcendentia) 之相類似處為: 二者都是「超範疇的」(transkategorial)。但是牟先生之「超越真心」, 不是「超越項」之實化為「上帝」, 也不是「超越項」之作為「最普遍概念」。

3. 不是海德格所說的「神學的超越」(上帝)、「存有論的超越」(範疇、普遍概念)、「認識論的超越」(經驗主體越出自己而及於對象)。

4. 與海德格所說之「基礎存有論的超越」層次相同, 都是「超越過」存有者、作為存有者之「根據」(此即「超越」), 並且進一步返歸存有者(自然)(此即「內在」)。

在牟先生與海德格之「超越」概念中, 並沒有真正的外在, 只有一「絕對之內在」。但是這種「內在」與黑格爾式的「完全內在」<sup>32</sup> 又不同, 因為始終有「二層」

<sup>31</sup> 鄭家棟:《牟宗三》, 頁 141。

<sup>32</sup> Kierkegaard 批評黑格爾為「內在哲學」, 而自己是「超越哲學」。參見 Markus Enders,

之區分：如牟先生之「一心開二門」、「兩層存有論」，或是海德格之「存有論差異」。這種「無執與執」、「存有與存有者」之「差異」，是必須被保存的，也是由此說出一種「執向無執」、「存有者向存有」之「超越」。「無執」、「存有」之作為「超越」，就是一種「創造」。

## 五、安樂哲對中哲使用超越概念之批判與反省

安樂哲提出「嚴格的超越」(strict transcendence)之說法，其意為「一項原則甲是乙的原則，如果不訴諸甲，乙的意義和含義就無法得到充分的分析和解釋，則甲對於乙是超越的；反之則不然。」<sup>33</sup>在此超越的意涵下，原則甲是理解乙的根據，只有透過甲，乙才能得到充分的解釋。這主要是指上帝作為世界的超越根據，上帝獨立於世界、影響世界，但是，世界卻不能影響上帝<sup>34</sup>。

安樂哲認為這種「嚴格的超越」，在古希臘巴曼尼德斯（存有）與原子論者（原子）中已有<sup>35</sup>。這似乎與一般哲學史的觀點不符，一般而言，超越作為與世界分離的領域，開始於柏拉圖的理型論。

安樂哲的論點，主要是反對以西方二元論哲學之概念（如超越、內在）來解釋中國哲學。他認為新儒家學者牟宗三使用西方概念（如「超越」）解析中國哲學的結果，會有很大的誤導效應：

使用這種西方語言還有一個更大的不利之處。那就是，牟宗三對超越性的使用，鼓勵了新一代的中國學者，去努力挖掘西方古典思想和中國文化傳統之間共同基礎，這樣的一種誇張情結。而這樣做，實際上低估了中國哲學以不同於占主導地位的西方觀念的真實身分的貢獻。<sup>36</sup>

---

*Transzendenz und Welt*, S. 38。牟先生對黑格爾之不喜也可能部分源自於此。如果要突出人的「存活」(Existenz)向度，必須使用類似齊克果之方式，而海德格早年受齊克果影響很大，尤其《存有與時間》中的「焦慮」(Angst)概念。

<sup>33</sup> David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 190.

<sup>34</sup> Ibid., p. 191.

<sup>35</sup> Ibid. 李明輝先生對此也有所批評，他認為把原子論者之「原子」也視為超越原則，失之寬泛。見李明輝：《當代儒學的自我轉化》，頁142。

<sup>36</sup> David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han*, p. 228.

安樂哲所憂心的是，當我們使用西方哲學概念解釋中國哲學時，可能會產生誤釋中國哲學的結果，因而使中國哲學的特色無法真正發揮出來，而且會對中國哲學造成一種損害。「超越底語言」(language of transcendence)對他來說，是「毫無生氣」的<sup>37</sup>，必須用另外一種強調過程、變化的語言代替。

我們無法得知，為何安樂哲捨棄西方哲學與宗教中諸多對於「超越」(如海德格)一概念之理解，只強調這種所謂之「嚴格超越」？也許因為他認為這種對於超越的理解是「嚴格的」，其他種理解則是「隨意的」<sup>38</sup>。另一種更深層的原因，或許在於只有「嚴格的超越」與中國哲學的距離較大，其他意涵的超越與中國哲學的差距較小(如海德格所提出者)，可以有比較的空間。為了突出中西之不同、強調西方概念不可以用於中國哲學，所以必須使用「嚴格的超越」。

安樂哲認為：

正當一些西方漢學家努力修正西方對中國傳統所作的占主導地位的詮釋，以期把這種解釋從超越語言及強加於中國傳統的「上帝模式」中解脫出來時，當代中國哲學界的精英們卻似乎不願意放棄「超越性」，仍把它作為確定中國思想獨特性的恰當的概念範疇。<sup>39</sup>

我們可以肯定西方漢學家的用心，他們經歷用西方概念解釋中國哲學之「格義」階段之不適當性之後，希望用其他非西方哲學的概念解釋中國哲學。但是，如果說「中國哲學界的精英們」並不是在「上帝模式」中使用超越一概念，而是使用其他的「超越」之意涵，事實上，這是一種對於西方概念之創造轉化。牟宗三深知康德對於 *transcendental* 與 *transcendent* 之用法，但他所使用之「超越而內在」之「超越」，顯然不同於康德的使用方式<sup>40</sup>。牟先生看過海德格之《存有與時間》以及《康德與形上學問題》二書，很可能其對於「超越」的看法是受到海德格之影響<sup>41</sup>。海德格對於「超越」之使用方式，已經不是「上帝模式」(存有者的超越)或「根植於

<sup>37</sup> 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相駝以至無窮〉，蕭振邦編：《儒學的現代反思》(臺北：文津出版社，1997年)，頁63。

<sup>38</sup> 同前註，頁45。

<sup>39</sup> 同前註，頁50。

<sup>40</sup> 參考李明輝：《當代儒學的自我轉化》，頁143。

<sup>41</sup> 李明輝先生則提出，牟先生之超越觀是受到康德之影響。參見同前註，頁146。

神學的西方模式」<sup>42</sup>，而是「基礎存有論的超越」（見上述）。並不是一談超越，就是植根於神學之上帝模式，而是還有其他可能性，這在西方哲學中（如海德格）也有出現<sup>43</sup>。

與此密切相關的，是安樂哲對於「道」的理解。「道」不是一種西方式的「單一秩序」，也不是外在於世界的一種超越原則、宇宙的超越目的。「道」由萬物組成<sup>44</sup>，是宇宙萬物自身運動的過程<sup>45</sup>。中國的宇宙具有偶然性，相反地，西方的宇宙都是必然的、有一必然的超越原則<sup>46</sup>。這種「必然」，可以由「一」來代表，但是，「道」是先於「一」的<sup>47</sup>。安樂哲重視中國哲學之強調具體、事件過程之獨特性，並提出「勢」、「幾」等概念來說明「道」的偶然性。

我們可以追問，老子說的「道生一」，是說道產生了「一」，還是說道本身就是「一」<sup>48</sup>？如果「道」不是「一」、「單一秩序」，而且「道」變成了一種「偶然」之物，這樣子還可以稱為終極原理嗎<sup>49</sup>？中國哲學的確沒有西方就「現成世界」而來之一種「單一秩序」，但卻有另一種就「理想世界」而來的「單一秩序」。天道所創造的世界，是一種「理想世界」，我們無法保證現實一定是符合這種理想，但經由人的努力，可以逐步使此理想實現。就此而論，天道也是一種「單一秩序」，只不過是偏向於「理想性秩序」，不是西方哲學的「現實性秩序」。

安樂哲認為，如果主張天道是不變的，那就會聯想到西方的二元論的超越觀，而成為「嚴格的超越」<sup>50</sup>。因此，天道必須是變化的。只有透過有無、變通、虛實

<sup>42</sup> 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，頁 52。

<sup>43</sup> 安樂哲也知道超越概念具有許多不同意涵，他舉出歷程神學之超越概念不同於「嚴格的超越」，並且，當白詩朗認為牟宗三對於超越的使用方式接近歷程神學的超越概念時，這恰好是偏離了正統的超越概念（參見同前註，頁 53）。問題在於為何一定要使用所謂「正統的超越概念」？

<sup>44</sup> 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，頁 58。

<sup>45</sup> 同前註，頁 59。

<sup>46</sup> 同前註。

<sup>47</sup> 同前註，頁 58。

<sup>48</sup> 老子也說：「載營魄抱一，能無離乎？」（《道德經》第十章）、「聖人抱一為天下式」（《道德經》第二十二章）、「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；侯王得一以為天下正」（《道德經》第三十九章）。這些段落的「一」，都是指「道」，而不是與「道」不同的「單一秩序」。

<sup>49</sup> 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，頁 61。

<sup>50</sup> 同前註，頁 56。

等，描寫變化與持續、過程與規律之「成對的兩極概念」，才可以適切地描寫天道<sup>51</sup>。

但安樂哲所謂「嚴格的超越」，是否只有西方超絕的上帝之型態？當我們說天道是永恆的、不變的，就是一種「嚴格的超越」，這也不表示天道就是如同上帝之超離世界<sup>52</sup>。「嚴格的超越」除了傳統的形上學之二元論，應該還有海德格之克服二元論後之型態。安樂哲對於「嚴格的超越」之理解，是否過於狹隘？

另外，透過成對的兩極概念（兩極性）把握天道，把天道理解為偶然的、變化的，是否就是一種對於天道的更正確理解？這會不會是透過現象、萬物之變動理解天道，因而落入類似海德格對於傳統形上學之批判：「以存有者的角度理解存有」，而成為「以萬物的角度理解道」呢？最後變成一種類似海德格所說「存有的遺忘」之「道的遺忘」。另外，呼喚牟宗三早年即已放棄的歷程哲學來解釋中國哲學，是否就是更好的選擇？

## 六、結 論

安樂哲認為西方哲學自尼采之後，強調「上帝之死」，放棄了嚴格意義的超越語言。同樣地，海德格後期也放棄了他早期所使用的超越語言。這是否意味著，就不應該再使用任何超越語言？

筆者認為如果能對超越概念清楚地定義，明白其使用之分際，超越語言也並不一定不可使用。本文透過分析西方超越概念的基本含義，並進一步由前期海德格哲學之超越概念的使用，提出一超越而內在的可能。這一可能，比牟宗三的超越概念更進一步。安樂哲的說法雖為後出，卻陷入詞語的一偏使用，忽視了西方傳統諸種超越概念的意涵。

<sup>51</sup> 同前註，頁 55-56。

<sup>52</sup> 李明輝先生即認為，稱天、道是一種「嚴格的超越」亦無妨。見李明輝：《當代儒學的自我轉化》，頁 142。

## 徵引書目

- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- \_\_\_\_\_：《康德「純粹理性之批判」》上、下冊，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1987年。
- 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，收入蕭振邦編：《儒學的現代反思》，臺北：文津出版社，1997年。
- 李明輝：〈儒家思想中的超越性與內在性〉，《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- 劉述先：〈關於「超越內在」問題的省思〉，劉述先編：《當代中國哲學論：問題篇》，紐澤西：八方文化企業公司，1996年。
- 鍾振宇：《道家的氣化現象學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。
- 鄭家棟：《牟宗三》，臺北：東大圖書公司，2000年。
- Dahlstrom, Daniel O. "Transcendental Truth." In *Transcendental Heidegger*, edited by Steven Crowell and Jeff Malpas. Stanford, CA.: Stanford University Press, 2007.
- Hall, David L. and Roger T. Ames. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Ritter, Joachim und Karlfried Gründer, Hrsg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Bärthlein, Karl. *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.
- Enders, Markus. *Transzendenz und Welt*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 1999.
- Heidegger, M. *Wegmarken*, Ga. Bd. 9. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*, Ga. Bd. 2. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie*, Ga. Bd. 65. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.

---

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Ga. Bd.

26. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1990.