



回归真实的存在

王船山哲学的阐释

陈 赞 · 著

回归真实的存在
——王船山哲学的阐释

陈 赟 著

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

回归真实的存在:王船山哲学的阐释/陈赞 著. —桂林:广西师范大学出版社, 2015. 6

(智慧的探索丛书)

ISBN 978 - 7 - 5495 - 6522 - 1

I. ①回… II. ①陈… III. ①王夫之(1619~1692) — 哲学思想 — 研究 IV. ①B249.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 075095 号

出品人:刘广汉

责任编辑:肖莉

特约编辑:李春勇

装帧设计:徐妙

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人:何林夏

全国新华书店经销

销售热线:021-31260822-882/883

山东鸿君杰文化发展有限公司印刷

(山东省淄博市桓台县寿济路 13188 号 邮政编码:256401)

开本:690mm×960mm 1/16

印张:31.25 字数:460 千字

2015 年 6 月第 1 版 2015 年 6 月第 1 次印刷

定价:88.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷单位联系调换。

“智慧的探索丛书”编委会

(以汉语拼音为序)

陈卫平 冯 棉 高瑞泉 刘广汉
童世骏 杨国荣 郁振华



作者简介

陈赞,1973年12月生,安徽怀远人。哲学博士,现为华东师范大学哲学系教授、博士生导师。著有:《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》、《困境中的中国现代性意识》、《中庸的思想》、《天下或天地之间:中国思想的古典视域》、《现时代的精神生活》等。另有论文多篇在海内外发表。

总 序

杨国荣

作为把握世界的观念形态,哲学的内在规定体现于智慧的追问或智慧之思。这不仅仅在于“哲学”(philosophy)在词源上与智慧相涉,而且在更实质的意义上缘于以下事实:正是通过智慧的追问或智慧之思,哲学与其他把握世界的形式区分开来。这一意义上的智慧——作为哲学实质内涵的智慧,首先相对于知识而言。如所周知,知识的特点主要是以分门别类的方式把握世界,其典型的形态即是科学。科学属分科之学,中文以“科学”(分科之学)作为“science”的译名,无疑也体现了科学(science)的特征。知识之“分科”,意味着以分门别类的方式把握世界:如果具体地考察科学的不同分支,就可以注意到,其共同的特点在于以不同的角度或特定的视域去考察世界的某一方面或领域。自然科学领域中的物理学、化学、生物学、地理学、地质学,等等,侧重于从特定的维度去理解、把握自然对象。社会科学领域中的社会学、政治学、经济学、法学,等等,则主要把握社会领域中的相关事物。无论是自然科学,抑或社会科学,其研究领域和研究对象都界限分明。以上现象表明,在知识的层面,对世界的把握主要以区分、划界的方式展开。

然而,在知识从不同的角度对世界分而观之以前,世界首先以统一、整体的形态存在:具体、现实的世界本身是整体的、统一的存在。与这一基本的事实相联系,如欲真实地把握这一世界本身,便不能仅仅限于知识的形态、以彼此相分的方式去考察,而是同时需要跨越知识的界限,从整体、统一的层面加以理解。智慧不同于知识的基本之点,就在于以跨越界限的方式

去理解这一世界,其内在旨趣则在于走向具体、真实的存在。可以看到,这一意义上的“智慧”主要与分门别类的理解世界方式相对。

具体而言,智慧又展开为对世界的理解与人自身的理解二重向度。关于世界的理解,可以从康德的思考中多少有所了解。康德在哲学上区分把握存在的不同形态,包括感性、知性、理性。他所说的理性有特定的含义,其研究的对象主要表现为理念。理念包括灵魂、世界、上帝,其中的“世界”,则被理解为现象的综合统一:在康德那里,现象的总体即构成了世界(world)。^①不难注意到,以“世界”为形式的理念,首先是在统一、整体的意义上使用的。对世界的这种理解,与感性和知性的层面上对现象的把握不同,在这一意义上,康德所说的理性,与“智慧”这种理解世界的方式处于同一序列,可以将其视为形上智慧。确实,从哲学的层面上去理解世界,侧重于把握世界的整体、统一形态,后者同时又展开为一个过程,通常所谓统一性原理、发展原理,同时便具体表现为在智慧层面上对世界的把握。

历史地看,尽管“哲学”以及与哲学实质内涵相关的“智慧”等概念在中国相对晚出,但这并不是说,在中国传统的思想中不存在以智慧的方式去把握世界的理论活动与理论形态。这里需要区分特定的概念与实质的思想,特定概念(如“哲学”以及与哲学实质内涵相关的“智慧”等)的晚出并不意味着实质层面的思想和观念也同时付诸阙如。

当然,智慧之思在中国哲学中有其独特的形式,后者具体表现为对“性与天道”的追问。中国古代没有运用“哲学”和“智慧”等概念,但却很早便展开了对“性与天道”的追问。从实质的层面看,“性与天道”的追问不同于器物或器技层面的探索,其特点在于以不囿于特定界域的方式把握世界。

“性与天道”的追问是就总体而言,分开来看,“天道”更多地与世界的普遍原理相联系,“性”在狭义上和人性相关,在广义上则关乎人的整个存在,“性与天道”,合起来便涉及宇宙人生的一般原理。这一意义上的“性与天道”,在实质层面上构成了智慧之思的对象。智慧之思所指向的是宇宙人生的一般原理,关于“性与天道”的追问,同样以宇宙人生的一般原理为其实质内容。

^① 参见 Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by N. K. Smith, Bedford/St. Martin's Boston, New York, 1965, p. 323。

从先秦开始,中国的哲学家已开始对“道”和“技”加以区分,庄子即提出了“技”进于“道”的思想,其中的“技”涉及经验性的知识,“道”则超越于以上层面。与“道”“技”之分相关的是“道”“器”之别,所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,便表明了这一点,其中的“器”主要指具体的器物,属经验的、知识领域的对象,“道”则跨越特定的经验之域,对道的追问相应地也不同于知识性、器物性的探求,作为指向形上之域的思与辨,它在实质上与智慧对世界的理解属同一序列。至中国古典哲学终结时期,哲学家进一步区分器物之学或专门之学与“性道之学”,在龚自珍那里便可看到这一点。器物之学或专门之学以分门别类的方式把握对象,“性道之学”则关注宇宙人生的普遍原理。在器物之学与性道之学的分别之后,是知识与智慧的分野。以上事实表明,中国哲学不仅实际地通过“性与天道”的追问展开智慧之思,而且对这种不同于知识或器物之知的把握世界方式,逐渐形成了理论层面的自觉意识。

可以看到,以有别于知识、技术、器物之学的方式把握世界,构成了智慧之思的实质内容。西方的 philosophy,中国的“性道之学”,在以上方面具有内在的相通性,其共同的特点在于超越分门别类的知识、技术或器物之学,以智慧的方式把握世界。

中国哲学步入近代以后,以“性与天道”为内容的智慧之思,在社会的变迁与思想的激荡中绵延相继,并逐渐形成了不同的哲学进路。这种趋向在中国当代哲学的发展中依然得到了延续,华东师范大学哲学学科的形成和发展过程,便从一个侧面体现了这一点。华东师范大学的哲学学科建立于20世纪50年代初,她的奠基者为冯契先生。冯契先生早年(20世纪30年代)在清华大学哲学系学习,师从金岳霖先生。20世纪30年代的清华大学哲学系以注重理论思考和逻辑分析见长,并由此在中国现代哲学独树一帜,金岳霖先生是这一哲学进路的重要代表。他的《逻辑》体现了当时中国哲学界对现代逻辑的把握,与之相联系的是其严密的逻辑分析方法;他的《论道》展示了对“性道之学”的现代思考,其中包含着对形上智慧的思与辨;他的《知识论》注重知识的分析性考察,但又不限于分析哲学的形式化进路,而是以认识论与本体论的融合为其特点。金岳霖先生在哲学领域的以上探索,可以视为以智慧为指向的“性道之学”在现代的展开,这种探索在冯契先生

那里获得了承继和进一步的发展。与金岳霖先生一样,冯契先生毕生从事的,是智慧之思。在半个多世纪的思想跋涉中,冯契先生既历经了西方的智慧之路,又沉潜于中国的智慧长河,而对人类认识史的这种楔入与反省,又伴随着马克思主义的洗礼及时代问题的关注。从早年的《智慧》到晚年的《智慧说三篇》,冯契先生以始于智慧又终于智慧的长期沉思,既上承了金岳霖先生所代表的近代清华哲学进路,又以新的形态延续了中国传统哲学的智慧历程。

自 20 世纪 50 年代初到华东师范大学任教之后,冯契先生在创建华东师范大学哲学学科的同时,也把清华的哲学风格带到了这所学校,而关注哲学史研究与哲学理论研究的交融,重视逻辑分析,致力于马克思主义哲学、中国哲学与西方哲学的互动,则逐渐构成为华东师范大学哲学学科的独特学术传统。半个多世纪以来,华东师范大学的哲学学科经历了从初建到发展的过程,其间薪火相传,学人代出,学术传统绵绵相续,为海内外学界所瞩目。以智慧为指向,华东师范大学的哲学学科同时具有开放性:在上承自身传统的同时,她也在学术研究方面鼓励富有个性的创造性探究,并为来自不同学术传统的学人提供充分的发展空间。这里体现的是哲学传统中的一本而分殊:“一本”,表现为追寻智慧过程中前后相承的内在学术脉络,“分殊”,则展示了多样化的学术个性。事实上,智慧之思本身总是同时展开为对智慧的个性化探索。

作为哲学丛书,“智慧的探索丛书”收入了华东师范大学哲学学科几代学人的哲学论著,其中既有学科创始人的奠基性文本,也有年轻后人的探索之作,它在显现华东师范大学哲学学科发展历程的同时,也展示了几代学人的智慧之思。在冯契先生 100 周年诞辰到来之际,这一丛书的出版,无疑有其独特的意义:它不仅仅表现为对华东师范大学哲学传统的回顾和总结,而且更预示着这一传统未来发展的走向。从更广的视域看,华东师范大学哲学学科的衍化,同时又以当代中国哲学的演变为背景,在此意义上,“智慧的探索丛书”也从一个方面折射了当代中国哲学的发展过程。

2014 年 11 月 28 日

序

杨国荣

自休谟以来,以存在为沉思对象的形而上学一再受到各种形式的诘难;实证主义思潮兴起后,形而上学在哲学领域似乎更难容身。这种状况也影响到哲学史的研究:相对于其他研究视域,形而上学的考察进路,常常显得较为边缘化。然而,哲学按其本来意义无法回避形而上学。黑格尔曾指出:“哲学以思想、普遍者为内容,而内容就是整个存在。”撇开其对存在的思辨规定,这里已注意到了哲学与“整个存在”之间的联系。“整个存在”不同于经验对象的具体规定,而是具有形而上的性质;中国哲学所谓“性与天道”,便涉及这一意义上的存在。以“整个存在”为内容,同时也意味着哲学难以将形而上学从自身中加以剔除。

人们往往根据特定知识形态(包括科学)与经验对象的切近联系,强调其具体性,这种看法当然不无所见。然而,从另一方面看,特定的知识形态(包括科学)常常主要把握存在的某一领域,或主要从某一侧面、某一层面把握存在,而撇开了存在的其他领域或对象的其他规定。物理学研究的主要是存在的物理属性,生物学研究的是有生命的存在,经济学研究的是社会的经济结构及经济活动,如此等等。就其悬置了存在的其他领域及存在的其他规定,仅仅指向存在的某一领域或存在的某种规定而言,特定的知识形态似乎又呈现抽象的特点。

知识的抽象化在某种意义上意味着存在的抽象化,而存在的抽象化则往往导向对存在的分离。在分门别类的知识形态下,存在往往被相应地区分为不同的领域,知识的界限则同时也构成了存在的界限。对存在的如上把握方式无疑有助于深入地理解界域内的各个方面或层面,但它同时也容易偏离作为整体的真实存在。

相对于特定的知识形态,以“整个存在”为考察对象的形而上学更多地具有超越不同存在界限的特点。与特定知识形态(包括科学)致力于分别地把握存在的各个侧面或层面有所不同,形而上学试图提供的,是关于存在的整个图景。当形而上学越出存在的特定领域和界限,从总体上对存在的特征加以说明时,它同时也表现出如下的趋向:扬弃存在的分裂,回归存在的具体形态。事实上,为特定的知识形态(包括经验科学)所分离的存在,只有在指向整个存在的形而上学中,才可能以统一的形态呈现出来;在此意义上,我们或许可以说,以经验领域为对象的科学知识是抽象的,而形而上学则是具体的。

当然,这里所说的形而上学,不同于作为抽象思辨的形而上学。在抽象思辨的形态下,形而上学往往远离形下之域及人的知行过程,或者以还原的形式追求万物之始基,并将这种始基视为“宇宙之砖”;或者赋予“理念”、“大全”、“绝对”等超验的存在以最真实的形态,并在这一类超验的存在之上提供世界的统一图景。这种形而上学固然不限于存在的某一领域或某一规定,但就其追求超验的、静态的存在而言,本身又陷于对存在的另一种抽象的理解。与之相对,旨在达到存在具体形态的形而上学,则内在于人的知行过程,并以形上之域与形下之域的不断沟通为其特点。以中国哲学而言,通过对“性与天道”的追问,中国传统的形上学展示了其对整个存在的关切,但同时,中国哲学又一再肯定“日用即道”,与之相联系的,则是“极高明而道中庸”、“体用不二”等观念。“日用即道”意味着形上之道与日常的生活世界并非彼此相分,“极高明而道中庸”要求在日用常行中达到超越之境,“体用不二”则强调了实体与其功能及属性、本体与其表现形式之间的不可分离性。

可以看到,扬弃存在的分裂、把握存在的真实形态,需要形而上学,而形

而上学本身又有抽象与具体之分。在如何走向具体的形上学、回归存在的真实形态等问题上,中国传统哲学曾作了多方面的探索,凝结积累了丰富的智慧;具体地反思这些认识成果,显然将深化对“整个存在”的理解和把握。

以中国哲学为视域,便不能不对王夫之的哲学予以认真的关注。作为中国古典哲学的重镇,王夫之对“性与天道”的考察具有总结传统形而上学的意义;他所达到的深度和广度,在哲学史上很少有人企及,其所作的形上沉思则至今仍吸引着我们不断向其返顾。正是基于这一事实,当陈赞同志提出以王夫之的形上学思想为博士论文的论题时,我甚为赞赏;当然,我也提醒他,这不是一件轻松的工作。经过苦思深研,以《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》为题的博士论文如期完成;在评审及答辩过程中,有关专家给予了积极的评价,作为导师,我对此感到欣慰。

围绕王夫之关于真实存在的探索,《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》一书在形上的层面对王夫之的哲学作了颇为独到的分析。作者从传统形上学的衍化以及王夫之对传统形上学的批判等方面,考察了王夫之在形上学问题上所实现的视域转换;由此,进一步从天道、人道(包括个体存在与历史过程),以及二者的统一等维度上,较为具体地探讨了王夫之对中国哲学所作的理论推进。作者对以往研究中所忽视的问题,如隐显、谓之与之谓之辩、理一分殊与万法归一所代表的不同趋向、王夫之哲学中的时间性问题,等等,作了较有新意且有一定深度的论述。全书资料翔实、不囿陈说,在史料引证、理论阐释等方面都不乏可圈可点之处。在形而上学备受冷落的背景下,从形上的层面对传统哲学所作的这种思与辩,无疑具有独特的意义;它的出版,相信对于王夫之哲学及传统形上学的研究,都具有积极作用。

作为研究的对象,王夫之的哲学无疑具有历史的品格,但对其加以解读和研究,又离不开一定的哲学“先见”,这样,从研究方式的角度看,自然就涉及哲学史与哲学的关系问题。广而言之,历史上一些重要哲学家所立之说,往往既是历史中的存在,又是他那个时代的哲学理论;从某种意义上说,它们首先是哲学,而后才是哲学史,这是一个基本的事实。我们现在所接触到的那些流传下来的文本(包括王夫之的著作),也可以看作是当时那些创新理论的载体。正由于哲学史上的这些学说、体系本身是当时的哲学家的原

创理论,是他们那个时代的哲学见解,因而当我们对这些理论加以研究时,便不能不对相关的哲学理论本身有一比较深入的理解。换言之,哲学史的梳理,离不开对哲学理论本身的研究,这两者之间不应该截然地划界或分家。事实上,对同一种学说、同一个文本,不同的哲学家常常会有不同的理解,之所以如此,原因之一就在于不同的解释者自身的理论背景、他们所达到的理论高度各有不同:作为解释背景的理论层面的不同,往往便导致了对同一文本理解上的差异。从历史上看,每一个时代的哲学家事实上也是从他们所达到、所理解的理论出发,对以往的文本作出他们的解释。从这个意义上看,哲学史的研究实际上同时也是对哲学的研究,哲学史的研究不应和哲学的研究完全分离。

哲学与哲学史的联系,当然不仅仅在于历史上的哲学在当时也是一种原创性的理论系统,在更宽泛的意义上,它还涉及历史的回溯与理论建构之间的关系。哲学史的研究不仅仅是一个就史论史或为历史而历史的过程,也就是说,它不应该仅仅满足某些历史的兴趣;在更深的层面,它同时也与我们今天的理论建构和哲学沉思相联系。从哲学史上看,每一个时代有原创性的哲学家,总是在回顾、总结以往哲学家的思维成果之后,进而提出他们自己的系统,而不是仅仅停留在历史的考释之上;同样,今天的哲学史研究,也面临着如何进行理论创新、发展当代中国哲学的问题,而哲学史的研究,则应该为这种理论的发展提供思想的资源。

谈到创造性的哲学沉思,就涉及哲学史和哲学的关系的另一个方面。任何一种新哲学的形成,都要以以往的哲学成果作为它的基础,哲学的理论建构不能从无开始,认为以往的哲学工作都是错误的,要求一切从头开始或另起炉灶的观点是一种非历史的看法。在“哲学”这一范畴下工作,就不能不尊重哲学的历史,如果有人宣称要建构一种与历史上的哲学完全不同的系统,我们就有理由怀疑他所做的到底是不是哲学的工作。历史地看,在中国哲学史上,我们常常看到,一种新的理论的建构往往是以注释以往哲学经典的方式而展开的,同样,在西方哲学史上,一些重要的哲学家如亚里士多德,其哲学也是基于对以往哲学的总结。当代一些原创性非常强的哲学家如海德格尔,对哲学的历史,包括古希腊哲学(包括前苏格拉底哲学)、近代

哲学如康德、尼采等也有非常独到的了解和深入的研究,在他们那里,哲学的原创性与哲学的历史并非彼此悬隔。总之,哲学的理论创造不能脱离哲学史来谈,否则就是无本之木、无源之水。从这个意义上说,哲学的研究同时也是哲学史的研究。

一方面哲学史的研究就是哲学的研究,另一方面哲学的研究同时也是哲学史的研究,这里似乎存在着某种理论的循环。不过,这是一种良性的循环,它所体现的,实际上是哲学和哲学史之间的一种积极的互动。当然,在具体的研究过程中,对哲学史与哲学可以有所侧重,但有所侧重不能理解为截然划界。哲学研究既应当避免没有历史的哲学,也应该避免没有哲学的历史。

从上述前提反观《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》一书,则不难看到其在研究方法上的可注意之处。作者以史料的爬梳、疏证为基础,但又不停留于就事论事的罗列,而是注重揭示其普遍的理论内涵,力图体现实证考察和哲学分析的统一,从而使全书既呈现历史的视域,亦不乏理论的意蕴。

当然,所见与所蔽往往联系在一起。作者在试图融哲学立场于研究过程的同时,有时不免表现出某种解释过度的趋向;某些提法、判定,亦尚有可议之处。另外,在概念的清晰性、表述的流畅性以及如何将哲学的思辨与严密的逻辑分析结合起来等方面,也有待进一步下工夫。不过,尽管还存在诸种不足,但作为年轻学子的研究成果,本书无疑展示了良好的开端。

2001年12月31日

目 录

导言 / 1

第一章 从有无到隐显:哲学视域的转换 / 15

第一节 有无的主题化与存在的实体化 / 15

第二节 视觉视野:有无话语的认识论根源 / 21

第三节 隐显的视野及其时间内涵 / 35

第四节 幽玄意识与批判哲学的识度 / 49

第二章 形而上与形而下:以隐显为中心的理解 / 59

第一节 谓之与之谓 / 60

第二节 形上、形下之分是隐、显之别 / 66

第三节 形而上:以思会通隐显的存在方式 / 74

第四节 形而下:以感性实践会通隐显的存在方式 / 83

第五节 形而上与形而下的分与合 / 90

第三章 理气之辨:存在的自在性与自为性 / 93

第一节 气的概念与真实存在的自在性 / 94

第二节 作为气化运行有效性的理 / 103

第三节 气生理成与真实存在的能动性 / 114

第四章 隐显语境中的体用之辨 / 123

第一节 善言道者,由用以得体 / 123

第二节 体用论范式的革命:从“贵体贱用”到“相与为体” / 131

第三节 存在显现的时间性 / 136

第五章 理一分殊:存在的普遍性与特殊性 / 143

第一节 早期理学中“理一分殊”观念的演变 / 143

第二节 “万法归一”的形而上学神话 / 155

第三节 “理一分殊”:存在特殊性与普遍性的重建 / 164

第六章 化“天之天”为“人之天”:天道与人道的沟通 / 171

第一节 化“天之天”为“人之天”:天道与人道的分化 / 171

第二节 从同天法道到继天继道:天人关系的变革 / 181

第三节 有为与无为:“天之天”和“人之天”的统一 / 195

第四节 “俟命”与“至于命”:天人相继的不同层次 / 210

第七章 天地之始终与性日生日成:时间的存在与存在的时间性 / 222

第一节 天地之始终今日是:世界的始终与主体的时间性 / 222

第二节 性日生日成:人道的的时间性 / 233

第三节 识、思、虑:主体的时间意识结构 / 243

第四节 “过去未来皆其现在”:时间的境域性特征 / 251

第五节 时间的存在与存在的时间性 / 255

第六节 时间视域中的生死现象 / 263

第八章 理欲合一:理性的开显与感性的解放 / 281

第一节 薄夫欲者亦薄夫理:存理去欲观念的理论困境 / 281

第二节 理以导欲:理欲关系的原初形态 / 295

第三节 公共性与个体性:理性概念的双重特征 / 308

第四节 理性的开显就是感性的真正实现 / 318

第九章 在知行过程中回归真实的存在 / 333

第一节 道的理化与知行观的变迁 / 334

第二节 实践优先性原则的双重内涵 / 344

第三节 从知行到诚明:主体与自身的沟通 / 350

第四节 能必副所与因所发能:主体与客体的沟通 / 359

第五节 从人禽之辨到我你之辨:主体的自至与主体间的沟通 / 367

第十章 在政治—历史中回归真实的存在 / 389

第一节 历史文化主题的发现以及自然和历史的存在论区分 / 389

第二节 理势合一:自发性的秩序与历史的大视域 / 401

第三节 通向历史性生存之路 / 415

第四节 知几与知时:历史性生存的实践智慧 / 426

第十一章 余论:中国古代思想传统的终结与现代性意识的萌生 / 439

第一节 重新认识中国古代的思想传统 / 439

第二节 古典世界观的终结与现代性意识的孕育 / 449

主要参考文献 / 461

索引 / 467