

六经责我开生面：论“存有三态论” 与王船山人性史哲学的关联

林安梧

摘要：探讨“存有三态论”与王船山人性史哲学的理论关联，旨在揭示当代中国哲学如何通过传统思想的创造性转化，回应现代性挑战。王船山哲学以“气本论”为核心，强调“理气合一”“体用不二”的动态本体论，并以历史辩证法与经典诠释学为方法论基础，为人性史研究提供深层哲学架构。“存有三态论”提出“存有的根源—开显—执定”的动态模型，强化历史性、实践性与整体性。在方法论上，王船山的“理势合一”“两端而一致”等辩证思维，被发展为“存有开显”的方法论，并建构“道—意—象—构—言”的五层诠释学模型，实现经典诠释与本体诠释的会通。此理论转向标志着后新儒学的发展：从心性论转向存有论，从主体性哲学转向场域哲学，并融合中西哲学资源，以回应现代性的意义虚无、工具理性异化等问题。“存有三态论”不仅是对王船山哲学的现代诠释，更展现了中国哲学的主体性重建，是传统与现代的辩证综合和儒学的当代创新。其文明对话潜力在于提供非西方现代性的理论示例，促进生态哲学、跨文化理解等全球议题的讨论。

关键词：存有三态论 王船山 人性史哲学 后新儒学 现代性 文明对话

作者林安梧，山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授、儒学高等研究院合聘教授，台湾元亨书院院长（济南 250100）。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”（18ZDA020）。

一、前言:重返存在本源——从王船山而启动的哲学叩问

“存有三态论”试图为中国哲学的现代诠释开启新的可能性。这项哲学建构与笔者对王船山人性史哲学的深入研究有着密切的关系。无疑地,当代中国哲学正面临双重困境:一方面是如何处理传统思想的现代转化问题,另一方面则是如何回应西方哲学的挑战。在这个思想背景下,我重新审视从《王船山人性史哲学之研究》到“存有三态论”的哲学构建历程,这中间有着千丝万缕的内在关系^①。这可以说不仅是一种学术传承,更是一场关于中国哲学主体性重建的思想实验。王船山作为明清之际的伟大思想家,其哲学体系中蕴含的历史性、实践性与辩证性特质,恰恰为当代中国哲学突破形上学困境提供了珍贵资源。

本文旨在系统考察从二十世纪九十年代中叶提出的“存有三态论”与我早期著作《王船山人性史哲学之研究》的深层理论关联。从本体论、方法论、诠释学等多个维度展开分析:在本体论层面,将探讨从王船山的“气本论”到“存有三态论”的创造性转化;在方法论层面,将阐释船山的历史辩证法如何发展为存有开显的方法论;在诠释学层面,将考察经典诠释如何提升为道论诠释学的理论历程。这蕴含着三重理论意义:首先,它可以帮助我们理解当代新儒学内部的创造性转化过程;其次,它为中国哲学的现代诠释提供了一个例示;最后,它展示了传统思想资源如何能够回应当代的哲学问题。在全球化与本土化张力日益凸显的今天,返本开新、回归存在本源的哲学努力尤为重要。

笔者这三十余年来的哲学探索实际上构成了一个“从船山出发,复归船山”的思想循环^②。这个循环不是简单的回归,而是现代哲学语言的创造性重构。在这个意义上,“存有三态论”既是对王船山哲学的当代诠释,也是中国哲学主体性重建的重要尝试。

^① 《王船山人性史哲学之研究》完稿于1986年,是我在台湾大学的硕士论文。1987年由台北东大图书公司出版,1991年再版。“存有三态论”,首次出现于我的博士论文《存有、意识与实践:熊十力体用哲学之诠释与重建》(1991年完稿,1993年由台北东大图书公司出版)一书的第五章,后来逐渐成为一个完整的理论。

^② 这思考原先是由王船山哲学到熊十力哲学,进而到牟宗三哲学,我在1993年提出由牟宗三回溯熊十力,进而再反溯到王船山的思考。这便构成了所谓由王船山出发而又回归王船山。当然这里所说的回归并不是原样的回归,而是创造性转化、创新性发展的回归。回归者,归返存在也,归返存在所以往前迈进发展也。参见林安梧:《从“牟宗三”到“熊十力”再上溯“王船山”的哲学可能——后新儒学的思考向度》,《鹅湖月刊》2002年第27卷第7期(总号第319),第16—30页。又从当代新儒学到后新儒学的思考发展,近年来已经有些学者展开研究,请参看金丽:《现代新儒学创造性转化的路径探寻——从熊十力、牟宗三到林安梧》,《台北大学中文学报》2022年总第32期,第167—196页。

二、本体论关联:从王船山人性史到存有三态的哲学奠基

“存有三态论”与《王船山人性史哲学之研究》在本体论上存在着重要的内在关联^①。这种关联不是简单的概念移植,而是经过创造性转化的哲学重构。要理解这种本体论上的承继与发展,需要从三个层面进行深入剖析:首先是王船山人性史哲学的本体论基础,其次是“存有三态论”对船山思想的批判性继承,最后则是“存有三态论”在本体论上的转化、创新与突破。

(一)王船山人性史哲学的本体论架构

王船山作为明清之际的重要思想家,其哲学体系建立在对宋明理学的批判性总结之上。在人性史哲学的本体论层面,船山提出了几个核心命题:一是气本论的彻底化。船山将张载的气论推向极致,主张气凝聚而为器,“盈天地之间皆器矣”^{[1]1026}。但船山更特别强调气的动态性,提出“气化流行”的概念。他认为,宇宙万物都是气化流行的产物和表现,所谓“理”只是气化过程中的条理和秩序。这种气本论打破了程朱理学“理在气先”的静态本体论,建立了一种动态的、过程性的宇宙观^②。二是理气合一的辩证关系。针对朱熹“理气二分”的倾向,船山提出“理在气中”^{[2]23}“理气相涵”^{[3]413}的命题。他认为“理气相涵,理入气则气从理也”^{[3]413},理不是独立于气的抽象实体,而是内在于气化过程的内在规律。这种理气观使船山既避免了理学的僵化倾向,又防止了心学的空疏之弊。三是体用不二的本体论原则。船山继承和发展了王阳明“体用一源”的思想,提出体用相涵、即体即用的主张。他认为本体与现象不是分离的两个世界,而是同一实在的不同表现,“体用元不可分作两截”^{[4]422}“凡言体用,初非二致。有是体则必有是用,有是用必固有是体,是言体而用固在,言用而体固存矣”^{[4]867}。这一原则为他的历史哲学和人性论奠定了本体论基础。四是乾坤并建的生成论。在《周易外传》中,

① 本文用到有关“存有三态论”的材料,散见笔者多篇文章之中,现已较完整地结集成书,请参看林安梧:《儒家思想与存有三态论》,台北:万卷楼图书公司,2025年。又程志华教授曾经指导学生写作硕士学位论文,张旭恺:《林安梧存有三态论思想之研究》,河北大学硕士学位论文,2012年。这应该算是较早而全面对“存有三态论”的概括研究。

② 我认为宋明理学思想,是从“总体的根源性”,进而到“客观的法理性”,进而为“内在的主体性”,乃至“纯粹的意向性”,最后则进向“存在的历史性”。这是一个人类文明“近世史”有关“人的发现”的可贵轨迹。(参见林安梧:《明清之际:从“主体性”、“意向性”到“历史性”的一个过程——以“阳明”、“蕺山”与“船山”为例的探讨》,台湾师范大学《国文学报》2005年总第38期,第1—29页)可惜,被清代中断了,代之以“被专制化”的朱子学,陷入严重的“以理杀人”的境遇之中。(参见林安梧:《“以理杀人”与“道德教化”——环绕戴东原对于朱子哲学的批评而展开对于道德教育的一些理解与检讨》,《鹅湖学志》1993年第10期,第91—116页)

船山提出“乾坤并建”^{[1]989}的命题,强调宇宙生成是阴阳两种力量的共同作用。这种生成论既不同于老子的“道生一”的单一本源论,也不同于佛教的“缘起性空”说,而是建立了一种辩证的、动态的宇宙生成模式。这些本体论思想构成了船山人性史哲学的深层基础。依船山看来,人性不是固定不变的抽象本质,而是在历史过程中不断生成、发展的具体存在。所谓“性者生之理,未死以前皆生也,皆降命受性之日也”^{[3]413}。这种动态的人性观与他的气本论、理气观和体用论密不可分。

(二) 对本体论的批判性继承

《王船山人性史哲学之研究》对船山的本体论思想进行了深入剖析和创造性诠释。继承并不是简单的重复,而是包含着批判性转化:一是从“气本论”到“存有论”的转换。其把握到船山气论中所隐含的存有论维度,认为船山的“气”概念已经超越了单纯的物质性含义,具有了存在论的意义。顺着《存有、意识与实践》一书的脉络,我们可以说,船山所说的“气”,不只是物质性的气,而是具有存在论意义的气,这样的解读为从气本论向存有论的过渡提供了理论上的转进。二是对“理气关系”的重新诠释。其特别重视船山“理在气中”的命题,认为这一思想突破了传统理学的心物二元论。其将船山的理气观与海德格尔的“存在与时间”、怀特海的“过程哲学”进行对话,指出船山思想中已经包含了“存在先于本质”的洞见。这种跨文化的诠释,使船山思想获得了现代哲学的意义。三是“体用不二”原则的深化。其将船山的体用论发展为一个更加系统的哲学原则。船山的“即体即用”思想实际上已经触及现象学的“回到事物本身”的方法论。显然,船山的体用论不是简单的本体与现象的关系,而是存在自身的开显过程。这种理解与“存有三态论”可谓合辙。四是历史性与本体论的统一。船山思想中的历史性与本体论是统为一体的。船山的伟大之处在于将传统的本体论问题置于历史性的视野中考察,从而避免了抽象思辨的陷阱。这种历史性的本体论视角,成为后来发展“存有三态论”的重要思想资源。通过对船山本体论思想的批判性继承,可开始从传统气本论向现代存有论的过渡。这一过渡绝非断裂式的取代,而是作了内在的创造性转化。

(三) “存有三态论”的本体论创新

在吸收船山思想的基础上提出的“存有三态论”这一原创性的本体论架构,既承继了船山哲学的精髓,又进行了创造性的发展,体现为四个方面:

一是“存有三态”的基本架构。“存有”(道)的显现过程分为三个状态:其一,存有的根源(道体),这是存有的最原初状态,相当于《易经》的“太极”或“太和”,可以说是“境识俱泯”的总体本源。这一状态不是实体性的存在,而是“非对象化”的根源性场

域。其二,存有的开显,这是“存有”从潜在向现实转化的过程,相当于船山所说的“气化流行”。在这一阶段,“存有”通过“天地人交与参赞”而得以彰显。这一开显过程,乃是人参与其中所含具的历史性和实践性。其三,存有的执定,这是存有的具体化和对象化阶段,相当于《易经》所说的“形而下者谓之器”的“形器世界”。这一阶段既有积极意义(使存有得以具体呈现),也有异化危险(将存有固化为僵化的形式)。^{[5]527-566}

二是对船山本体论的突破与发展。其一,动态性的强化。“存有三态论”将船山的动态本体论推向极致。三个状态不是静态的划分,而是存有自身的运动过程。“存有三态论”用“根源—开显—执定—回归根源”的循环运动,取代了线性单向本体论。其二,主体性的重新定位。在船山哲学中,人的主体性已经得到重视,但仍受制于天人关系的传统框架。“存有三态论”则明确提出“参赞”的概念,强调人是存有开显的积极参与者,而非被动接受者。值得注意的是,这不是人类中心主义,也不是理智中心主义或道德主体中心主义。其三,异化理论的引入。“存有三态论”试图将马克思的异化理论,以及相关的西方哲学的异化理论融入存有论,提出“存有的执定”可能导致的异化现象。这种对现代性问题的回应,是传统气本论所未及思考的^①。

三是与牟宗三“两层存有论”的对话。“存有三态论”可以说是对于我的老师牟宗三先生的哲学作出的批判性转化与发展。牟宗三受康德影响,建构了条理井然的“两层存有论”,他将之区分为“现象界的存有论”(执的存有)与“睿智界的存有论”(无执的存有)。这种二分法免不了对存有的整体性有所切割与断裂,又免不了最后紧系于“一心开二门”。“存有三态论”则强调三个状态的连续性和互动性,突破了二元对立的思维模式。^{[6]36-46}

四是本体论与宇宙论的统一。在传统哲学中,本体论(讨论存在本身)与宇宙论(讨论宇宙生成)往往是分离的。“存有三态论”则将二者统一起来:存有的三个状态既是本体论的划分,也是宇宙论的过程。这种统一性实际上已经隐含在船山哲学中,“存有三态论”则意图使其更加显明和系统化。

^① 将马克思主义的异化理论引进儒学之讨论,并强调儒学与马克思主义有其融通可能,始于二十世纪八十年代末期,到九十年代才发表文章。参见林安梧:《“儒家型马克思主义”的一个可能——革命的实践·社会的批判与道德的省察》,《鹅湖月刊》1996年第21卷第8期(总号第248),第6—16页。另外,2000年、2005年在武汉大学展开了两次“中西马对话”,参见林安梧、欧阳康、邓晓芒、郭齐勇:《武汉对谈:中国哲学的未来(1—4)——中国哲学、西方哲学与马克思主义哲学的交流与互动》,《鹅湖月刊》2002年第27卷第12期,第28卷第1期、2期、3期。后来收入林安梧《两岸哲学对话:廿一世纪中国哲学之未来》,台北:台湾学生书局,2003年。又请参看林安梧、欧阳康、郭齐勇、邓晓芒:《话语·思考与方法:中国哲学、西方哲学与马克思主义哲学的对话》,《台北大学中文学报》2007年第2期,第273—326页。

(四) 本体论关联的哲学意义

从王船山“人性史哲学”到“存有三态论”的本体论发展,具有以下哲学意涵:一是中国哲学主体性的重建。“存有三态论”不是简单套用西方存在主义(existentialism)或现象学(phenomenology)的概念,而是基于中国哲学传统(特别是船山哲学)的创造性转化。这种转化证明了中国哲学传统具有自我更新的内在动力。二是传统与现代的辩证综合。建构“存有三态论”旨在展示一条将传统哲学资源转化为现代哲学理论的可行路径。“存有三态论”既深植于船山哲学的传统土壤,又回应现代性的哲学问题。三是跨文化哲学对话的新范式。通过“存有三态论”,我们可以为中国哲学与西方哲学的深度对话提供概念工具。这种对话不是简单的比较,而是在共同关注存在问题的基础上进行的创造性交流。四是实践哲学的奠基作用。“存有三态论”不仅是一个理论体系,更为实践哲学提供了本体论基础。它表明人类的实践活动本质上是存有开显的重要方式,这为儒家“内圣外王”的理想提供了新的理论支持^①。

表1 “王船山人性史哲学”与“存有三态论”的本体论对应关系

| 比较维度 | 王船山人性史哲学 | 存有三态论 | 理论发展意义 |
|--------|-------------|--------------|-----------------|
| 本体概念 | 气(气化流行) | 存有(根源、开显、执定) | 从自然哲学概念提升为哲学存有论 |
| 本体特性 | 理在气中、体用不二 | 三态互动、圆融统贯 | 动态性、整体性的强化 |
| 人与本体关系 | 继善成性、命日降性日生 | 参赞化育、存有治疗 | 主体参与性的凸显 |
| 历史维度 | 理势合一、因时制宜 | 开显的历史性、执定的异化 | 对现代性问题的回应 |
| 方法论基础 | 两端而一致、因而通之 | 诠释学循环、存有开显 | 本体论与方法论的统一 |

可以说“存有三态论”在“血脉”上更接近熊十力哲学的思考,而熊氏哲学正是承继王船山体用哲学而来的。无疑地,从船山人性史到“存有三态论”有着思想谱系关系。通过这一谱系,我们可以隐约看到中国哲学本体论从传统到现代的创造性转化过程。中国哲学的现代化不是对传统的简单否定,也不是对西方的盲目追随,而是基于传统资源的创造性转化。在这个过程中,王船山哲学作为一个重要的思想资源,通过创造性诠释,可以焕发出新的理论生命力。从更广阔的视野看,“存有三态论”的提出可以说是

^① “存有三态论”的“三态”是一个双向回环的关系,这主要有取于船山哲学“两端而一致”的思考,正因如此,所以“内圣与外王”也是双向回环的关系,不只是由内圣而外王,也是由外王而内圣。参见林安梧:《从“外王”到“内圣”:新儒学之后对“内圣外王”的翻转》,《中国文化》2021年春季号,第152—161页。

中国哲学回应现代性挑战的一种努力。在全球化的今天,如何建立既植根于传统又面向现代的哲学体系,是所有非西方哲学传统面临的共同课题。在这方面,从王船山人性史哲学到“存有三态论”的发展路径,是值得思考的。

三、方法论发展:历史辩证与存有开显的方法转换

“存有三态论”在方法论层面受到王船山人性史哲学的深刻影响。这种方法论的转换并非简单的理论替代,而是基于对中国哲学方法论传统的深刻反思与创造性重构。下面从四个维度分析这种方法论的发展:首先考察王船山历史辩证法的核心特质,其次深刻反思如何对船山方法论进行批判性吸收,继而阐述“存有三态论”的方法论创新,最后评估这种方法论转换的哲学意义。

(一) 王船山历史辩证法的四重向度

王船山在方法论上的独特贡献,在于他将传统儒学道体的体证方法与历史性的辩证思维相结合,形成了一套具有鲜明特色的历史辩证法。这种方法论包含四个相互关联的向度:一是“理势合一”的历史诠释法。船山在《读通鉴论》中提出“理势相成”的命题,主张历史发展既是理性(理)的展开,也是具体情势(势)的产物。他强调:“理者,物之固然,事之所以然也。”^{[2]194}“一动而不可止者,势也。”^{[7]582}“理当然而然,则成乎势矣。”^{[4]992}“理与气不相离,而势因理成。”^{[4]994}这种方法要求研究历史时必须同时把握普遍原理与特殊情境,避免抽象原则的教条化应用。船山批评程朱理学“离势言理”的倾向,认为这导致了“执理以限天”^{[2]45}的方法论谬误。二是“因时制宜”的实践辩证法。在《周易外传》中,船山发展出一套“时位”辩证法。他认为《易经》的卦爻系统实质上展现了“因时而变,随位而异”的方法论智慧。这种方法强调时中性,即任何真理都必须放在特定历史时空中理解;强调位差性,即不同社会位置(君臣、父子等)需要不同的实践准则;强调动态平衡,即通过“调适而上遂”实现原则与变通的统一。这种辩证法使船山既坚持儒家核心价值,又能灵活应对明清之际的历史变局。三是“两端而一致”的文本诠释法。针对经典诠释中的各种对立观点(如汉宋之争、朱陆之辩),船山提出“两端而一致”的诠释原则。他认为真理往往存在于对立观点的辩证综合中:“合二以一者,既分一为二之所固有矣。”^{[1]1027}这种方法论拒绝非此即彼的二元对立,强调通过对立面的互动达到更高层次的真理,将诠释活动视为动态的创造过程而非静态的知识复制。^{[8]87-93[9]9-13}四是“体用相涵”的本体认识法。船山将传统的“格物致知”方法

改造为“即体即用”的认识论。他反对朱熹“即物穷理”的渐进式认知路径,主张本体与现象的认识是同步的。这种方法论突破使认识活动不再是主体对客体的静观,而是参与存有开显的实践过程。这些方法论创新使船山的人性史研究具有鲜明的辩证特质和历史深度,为“存有三态论”的方法论发展提供了丰富资源。

(二)对船山方法论的批判性重构

《王船山人性史哲学之研究》对船山的方法论进行了创造性地解读和转化。这主要体现在三个方面:一是历史辩证法的存有论提升。船山的历史辩证法实际上已经隐含着存有论的维度。船山的“理势合一”可解读为存有开显的历史性方式。历史不是单纯的事件序列,而是存有之道开显的场域。船山的“理”应理解为存有开显的规律性,“势”则是开显的具体样态。这种解读使历史辩证法获得了更深厚的哲学基础。二是诠释学循环的理论自觉。船山特别重视“两端而一致”的诠释方法,这实际上构建了一种中国式的诠释学循环。与西方诠释学不同,船山的诠释循环强调本体与方法的统一,即诠释活动本身就是存有开显的方式;强调主客交融的认知模式,即诠释者与文本处于互动生成的关系中;强调实践取向的真理观,即诠释的真理性体现在生活实践中。这种诠释学思想可与伽达默尔的哲学诠释学进行对话,发展出更具包容性的诠释理论。三是对“逆向格义”的方法论批判。通过船山学的研究,可逐渐对现代中国哲学研究方法有更深刻的反思。针对当代学者往往用西方哲学概念机械切割中国思想传统的现象,《王船山人性史哲学之研究》提出“逆向格义”概念,认为中国哲学的研究应该回归汉语思维本色,不可用西方哲学语言直接对译。要重视脉络性理解,将概念放回具体的历史文化脉络中。此外,还要强调实践性品格,关注思想的生活世界基础。这种方法论自觉对当代中国哲学研究的矫正是必要的。

(三)“存有三态论”的方法论创新

在吸收船山方法论精华的基础上,“存有三态论”创新性发展出一套系统的方法论体系。这一创新主要体现在四个层面:一是“三态回环”的动态方法论。“存有三态论”将船山的辩证法发展为更为精密的“根源—开显—执定—回归”的方法论循环。这一方法强调非线性发展,三态不是单向递进,而是相互渗透的动态过程;强调治疗性维度,通过“存有的治疗”克服执定阶段的异化;强调实践性指向,方法论本身即是参与存有开显的实践方式。“存有三态论”的方法不是静态的分析工具,而是动态的参与途径。二是“道论诠释学”的五层模型。受船山“两端而一致”的启发,“存有三态论”建构了

“道、意、象、构、言”的五层诠释学模型^{[10]87-106},这一模型具有以下方法论特质:其一,双向运动,既可“由言溯道”(阐释性路径),也可“由道生言”(创造性路径);其二,层次互动,各层次间存在辩证的转化关系;其三,实践整合,诠释活动最终指向生活世界的转化。三是“参与式观察”的认识方法。针对现代性造成的主客二元分裂,“存有三态论”提出“参与式观察”的认识方法。这一方法超越传统“主体—客体”的认识模式,强调认识者与认识对象的共在关系,将认识活动视为存有开显的组成部分。这种方法更接近中国传统的“体知”概念,能够克服西方认识论的内在局限。四是“存有治疗”的批判方法。“存有三态论”发展出一套独特的社会批判方法。针对现代社会中的各种异化现象(如工具理性膨胀、意义丧失等),提出:异化诊断,分析各种“存有执定”的病理形态;根源治疗,通过回归存有根源重建意义世界;辩证解构,破除各种僵化的意识形态束缚。这种方法将船山的历史批判精神延伸到了当代社会分析领域^①。

(四) 方法论转换的哲学意义

从王船山的历史辩证法到“存有三态论”的存有开显方法,这一方法论发展具有的哲学意义主要有以下几方面:一是中国哲学方法论的主体性重建。“存有三态论”的方法论创新证明,中国哲学可以基于自身传统发展出系统的方法论体系,而不一定得依赖西方哲学的方法论框架。这对建立中国哲学的主体性具有一定意义。二是传统与现代的创造性衔接。根据三十余年来的努力,笔者发现传统方法论资源(如船山的历史辩证法)经过创造性转化,完全可以应对现代性问题。这种衔接不是简单的复古,而是返本开新、创造转化的辩证过程。三是跨文化哲学对话的方法论基础。“存有三态论”的方法论既深植于中国传统,又保持与西方哲学(如现象学、诠释学)的对话可能。这种开放性为真正的跨文化哲学交流提供了方法论例示。四是实践哲学的方法论支持。这种方法论转换使中国哲学不再陷入西方式的抽象思辨,而能够转向具体实践,为儒家“内圣外王”的理想提供可操作的方法论路径。简言之,“存有三态论”的方法最终指向生活世界的重建。“存有三态论”方法论的提出,显示了中国哲学方法论从传统到现代的转型。这种转型既保留了船山哲学的历史性和辩证性特质,又赋予其应对现代性问题的理论能力。在这个意义上,“存有三态论”的方法论发展不仅是学术层面的进步,更是中国哲学回应时代挑战的重要努力。

^① 有关于存有的治疗学,请参看林安梧:《“存有三态论”与“存有的治疗”之构建——道家思维的一个新向度》,《鹅湖月刊》2000年第26卷第6期(总号第306),第28—39页。另外,学者程志华也有深入的研究,请参看程志华:《由“意义治疗”到“存有的治疗”——林安梧关于异化问题之崭新的思考》,《中山大学学报(社会科学版)》2014年第2期,第117—125页。

表2 王船山历史辩证法与“存有三态论”方法论比较

| | | | |
|------|------------|-----------|------------|
| 比较维度 | 王船山历史辩证法 | 存有三态论的方法论 | 方法论的发展与进境 |
| 思维模式 | 理势合一的辩证思维 | 三态回环的动态思维 | 从二元辩证到多元互动 |
| 诠释方法 | 两端而一致的文本诠释 | 五层道论诠释学 | 诠释学的系统化与深化 |
| 认识路径 | 即体即用的体知方法 | 参与式观察 | 克服主客二元对立 |
| 批判维度 | 历史情境的具体批判 | 存有治疗的社会批判 | 批判方法的现代转型 |
| 实践指向 | 因时制宜的实践智慧 | 生活世界的重建 | 实践哲学的方法论奠基 |

四、诠释学会通:经典诠释与本体诠释的创造性转化

“存有三态论”在诠释学维度实现了对王船山经典诠释学的创造性转化,这一转化过程既深植于中国传统经学土壤,又回应了当代哲学诠释学的理论挑战。下面从四个层次展开论述:首先解析王船山经典诠释学的理论特质,其次考察船山诠释学的继承、转化与发展,然后系统阐述“存有三态论”的道论诠释学的建构,最后评估这种诠释学转化的理论价值与实践意义。

(一) 王船山经典诠释学的四重突破

王船山的经典诠释实践在明清学术转型期具有里程碑意义,其诠释学思想突破了传统经学方法的局限,形成了独具特色的诠释体系。^{[8]71-96}

一是“六经责我开生面”的创造性诠释观。船山在《周易外传》中提出“六经责我开生面”的命题,彻底颠覆了传统经学“疏不破注”的保守诠释观。他强调经典诠释是古今对话的动态过程,诠释者肩负着开显经义新面向的责任。诠释创造性受“道”的规范而非文字束缚。这种诠释观使船山既能深入文本脉络,又能开展哲学创造,如将《周易》诠释为“乾坤并建”的动态存有论。

二是“两端而一致”的辩证诠释法。针对宋明理学的门户之争,船山发展出独特的辩证诠释方法。在《读四书大全说》中,他扬弃朱子学因“理气二分”导致的抽象化危机和阳明学因“心即理”导致的空疏化危机,主张“两端而一致”的辩证综合。这种方法强调对立学派各有所见亦各有所蔽,而真理存在于对立观点的辩证综合之中。诠释应“因而通之”而非“执一废百”。

三是“历史性理解”的脉络诠释学。船山将历史意识引入经典诠释,形成了独特的

“历史性理解”方法,这包括:时位分析法,将文本置于特定历史时空理解;理势互参法,结合思想内在逻辑与历史外在条件;古今对话法,强调诠释者的历史处境性。在《尚书引义》中,他通过重构《洪范》的历史语境,揭示出不同于汉儒训诂的哲学意涵。

四是“即用显体”的实践诠释学。船山突破“训诂明而后义理明”的传统路径,主张诠释活动本身就是体现本体的实践。他认为诠释是“道”的开显方式,即诠释而显道,理解必须落实为具体实践,“知行相资以为用”^{[11]1256}。文本意义在生活世界中实现“依人而建极”^{[1]850}。这种诠释观使船山的经学研究具有鲜明的实践性格。

(二)对船山诠释学的创造性转化

《王船山人性史哲学之研究》对船山诠释学进行了深度解读与现代转化:

一是从经典诠释到本体诠释的理论提升。船山的诠释实践实际上已隐含“诠释即存有开显”的本体论洞见。他将这种洞见明确发展为两个方面:其一,诠释的本体性,即诠释活动是存有自我彰显的方式;其二,本体的诠释性,即存有必须通过诠释得以开显。这种互为关系构成“诠释学循环”的本体论基础。

二是“道论诠释学”体系的建构。受船山学之启发,“存有三态论”构建了系统的“道一意一象一构一言”五层诠释模型,这一模型实现了中国诠释传统的系统化、中西诠释方法的融合和理论与实践的统一。

表3 “道一意一象一构一言”五层诠释模型

| 层次 | 内涵 | 方法论特质 | 船山思想渊源 |
|----|-------|---------|--------|
| 道 | 存有的根源 | 境识俱泯的直观 | 太极本体论 |
| 意 | 主体的意向 | 生命体验的投入 | 诚意工夫论 |
| 象 | 图像的想象 | 象征思维的运作 | 易象系统 |
| 构 | 结构的把握 | 系统分析的展开 | 理气架构 |
| 言 | 话语的记忆 | 文本脉络的重建 | 训诂传统 |

三是对“语言中心主义”的批判。通过船山学之研究,可对当代诠释学的“语言中心”倾向提出相应的批判,西方诠释学过度强调“语言是存在之家”,中国诠释传统重视“言外之意”与“默会之知”。存有开显具有“前语言”的维度(气感、体知等)。这种批判为建构汉语诠释学奠定了基础。

(三)“存有三态论”的道论诠释学建构

基于对船山诠释学的创造性转化,“存有三态论”发展出道论诠释学体系。^{[10]160-166}

这包括以下方面:

一是“存有一—诠释—实践”的三元结构。“存有三态论”将诠释学重新奠基于存有论之上,形成存有的根源、诠释的开显与实践的落实这三者的循环动态互动结构。这一结构具有以下特质:其一,存有的优先性,即诠释始终指向存有的开显;其二,实践的导向性,即诠释必须导向生活实践;其三,循环的互动性,即三者构成生生不息的诠释循环。

二是“五层诠释”的动态运作机制。道论诠释学的五层诠释的具体运作包括:其一,由道生言的创造性过程,即道体显发为生命体验(道一意),体验凝结为意象图式(意—象),意象转化为概念结构(象—构),结构落实为语言表达(构—言);其二,由言溯道的诠释性过程,即通过语言分析把握结构(言—构),透过结构重构意象世界(构—象),经由意象唤醒生命体验(象—意),最终触及存有根源(意—道)。

三是“诠释治疗”的社会批判功能。“存有三态论”发展出诠释学的批判向度,这包括:意识形态批判,解构“存有的执定”所造成的僵化系统;语言异化治疗,恢复语言与存有的本真联系;文化传统活化,通过创造性诠释启动传统资源。这种批判使诠释学成为社会改造的理论武器。

四是跨文化诠释的方法论突破。道论的诠释学提供处理跨文化理解的新方法,包括:脉络化解读,即避免抽象概念的跨文化误用;根源性对话,即不同传统在存有层面的交流;创造性转化,即通过诠释实现传统的现代更新。这为文明对话奠定了方法论基础。

(四) 诠释学转化的理论与实践意义

从王船山经典诠释学到“存有三态论”的道论诠释学的发展,是中国诠释学传统的现代重构。“存有三态论”证明中国拥有丰富的诠释学资源,能够建构区别于西方诠释学的理论体系。这种重构不是简单复古,而是传统智慧的创造性转化。这是本体论与诠释学的辩证统一。笔者多年来的哲学工作意图克服西方哲学中本体论与诠释学的分裂。这一建构实现了诠释活动的本体论奠基和本体开显的诠释学路径,这种统一为哲学研究提供了新范式。

“存有三态论”的道论诠释学也是经典诠释与哲学创造的动态平衡。它既尊重文本权威,又强调哲学创造,实现了对文本客观性的维护、诠释主体性的发挥和古今对话的动态平衡。它还是理论诠释与社会实践的有机结合。这种诠释学最终指向对生活世界的改造,通过诠释启动文化传统、经由理解重建意义世界、借由对话促进社会和谐。^{[12]22-28[13]17-22}

表4 王船山经典诠释学与“存有三态论”的道论诠释学的对照发展

| 比较维度 | 王船山经典诠释学 | 存有三态论的道论诠释学 | 理论发展意义 |
|-------|-----------|-------------|------------|
| 诠释本质 | 经义的创造性开显 | 存有的开显方式 | 从经典诠释到本体诠释 |
| 方法系统 | 两端而一致的辩证法 | 五层诠释模型 | 诠释方法的系统化 |
| 历史意识 | 理势合一的历史诠释 | 存有开显的历史性 | 历史性与本体论的统一 |
| 实践指向 | 即用显体的实践诠释 | 诠释治疗与社会批判 | 诠释学的实践扩展 |
| 跨文化潜力 | 华夷之辨的文化立场 | 文明对话的诠释基础 | 从文化本位到文明互鉴 |

道论诠释学的转化,呈现了中国诠释传统的开阔向度。这种转化既承继了船山“六经责我开生面”的创造精神,又赋予诠释学应对当代问题的理论能力。在这个意义上,“存有三态论”的诠释学建构不仅是学术层面的突破,更是中国智慧参与当代文明对话的重要努力。通过这种创造性转化,王船山的诠释学智慧在当代哲学语境中焕发出新的生命力,为建构具有中国特色的现代诠释学体系奠定了基础。^{[5]527-548[14]99-105}

五、理论效应与当代启示:后新儒学的转向及其文明意义

“存有三态论”不仅是对王船山哲学的创造性转化,更标志着当代新儒学发展的转折。下面从四个维度展开探讨:首先阐释“存有三态论”对牟宗三哲学体系的转化与发展,其次考察后新儒学转向的理论特质,然后阐释“存有三态论”对现代性问题的回应,最后探讨其在文明对话中的独特价值。

(一)对牟宗三两层存有论的创造性突破

“存有三态论”与业师牟宗三先生的哲学有着批判的继承与创造的辩证关系,这包括以下方面:一是存有论架构的根本转换。牟宗三受康德影响,严格区分“现象界的存有论”(执的存有)与“睿智界的存有论”(无执的存有)。“存有三态论”与此有很大的差异:其一,以连续性取代二分性,即以“根源—开显—执定”的动态连续体取代二元对立架构;其二,将历史性融入本体性,即将牟氏较为静态的本体观转化为历史性的开显过程;其三,以实践性强化先验性,即强调存有开显必须通过具体实践来实现。二是由主体性哲学向场域处所哲学的转向。牟宗三哲学具有强烈的主体性色彩(如“一心开二门”),而“存有三态论”则强调场域与处所的重要性。这种转向使儒学从心性论中心走向生活世界,从主体修养扩展到社会实践,从道德形上学转向历史存有学。三是方法论上的典范转移。这可将牟宗三的“逆觉体证”方法发展为更为丰富的诠释

实践,即从个体性体悟到公共性诠释,从先验性推演到历史性理解,从道德主体建立到生活世界重建。

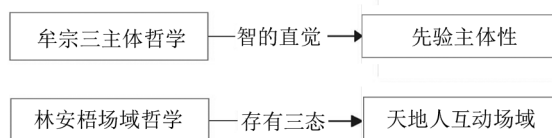


图1 从“主体哲学”到“场域哲学”

(二) 后新儒学转向的理论特质

“存有三态论”代表着当代新儒学发展的重要转向,这一转向具有以下鲜明特征:一是从“心性论”到“存有论”的理论重心转移。与以牟宗三为代表的当代新儒学相比,“存有三态论”的理论核心从道德主体性的建立转向存有开显的历史过程,终极关怀从内圣开出外王转向生活世界的整体重建,方法论基础从先验性推演转向诠释性实践,文化策略从儒学第三期发展转向文明对话与互鉴。二是具有“批判的继承”与“创造的发展”双重品格。“存有三态论”继承了从熊十力到牟宗三的新儒学传统,又进行了创造性转化与创新性的发展。它继承了“体用不二”的基本哲学立场,发展了更具包容性的存有论架构,转化了过于侧重心性论的理论偏向,强化了儒学的社会批判维度。三是其为多元传统的辩证综合。“存有三态论”实现了对多种哲学传统的创造性融合,包括王船山的历史辩证法、熊十力的体用哲学、牟宗三的道德形上学、西方现象学与诠释学、马克思主义的实践哲学。

(三) 对现代性问题的哲学回应

“存有三态论”为当代人类面临的现代性困境提供了独特的儒学回应。它提出了意义虚无的治疗方案。针对现代社会的意义危机,“存有三态论”提出“诊断”,即意义虚无源于“存有的执定”所产生的异化。需通过回归“存有的根源”,重建意义世界,并在人伦共同体中实现“存有的开显”。它还提出了工具理性的批判反思。强调彼此互际的理性批判理论,区分“工具性理性”与“存理性”,批判科技主义对生活世界的殖民,重建“天地人”和谐的理性观。它还对生态危机予以哲学回应。“存有三态论”提供了有别于西方环境伦理的生态哲学,主张用“参赞化育”取代“人类中心主义”,提倡“气感互通”的生态本体论和“万物一体”的环保伦理学。它还提出文化认同的建构路径。在全球化冲击下,“存有三态论”主张通过经典诠释启动文化记忆,在存有开显中重建文化主体性,以“根源性”而非“本质性”来理解传统。

(四) 文明对话中的理论价值

“存有三态论”在跨文化哲学对话中提出中西哲学会通的新范式,即开创一种有别于一般比较哲学的对话模式。它不是简单的概念比附,而是在共同关注“存有问题”的基础上,展开创造性的思想互动。它也不是西方现代性的理论示例。“存有三态论”的提出,显示了现代性不必以西方模式为唯一标准,非西方传统可以发展出自己的现代哲学,多元现代性具有理论可能性。它是儒学参与全球议题的概念工具。这一理论使儒学能够有效参与生态哲学讨论、科技伦理争辩、文明冲突调解和全球治理思考。

它还是关于后殖民情境中的文化主体性重建。对于后殖民社会,“存有三态论”提供了文化自信的哲学基础、传统创新的方法论指导和文化认同的重建路径。

表5 “存有三态论”的文明对话潜力

| 对话领域 | 西方主流观点 | 存有三态论回应 | 对话创新点 |
|------|----------|---------|-----------|
| 存有论 | 实体主义/现象学 | 动态存有开显论 | 超越实体与现象二分 |
| 认识论 | 主客二元认识论 | 参与式观察理论 | 克服主客对立困境 |
| 诠释学 | 语言中心诠释学 | 道论诠释学体系 | 开发前语言诠释维度 |
| 实践哲学 | 理性选择理论 | 参赞化育实践观 | 重建人与自然关系 |

(五) 理论限制与未来发展

尽管“存有三态论”的体系涉及面颇广,但仍面临若干理论挑战。其一,系统化建构的不足,概念体系尚待更严密的论证,与具体学科的衔接有待加强,实践转化机制需要具体化。其二,跨文化对话的深化空间尚须努力,目前与其他非西方传统的对话不足,对当代西方哲学新发展的回应有限,全球化议题的参与度有待提升。显然,必须建构更精密的理论系统,发展具体的社会实践方案,才能深化与其他文明的哲学对话,回应新兴科技带来的哲学挑战。“存有三态论”的提出,显示当代中国哲学必须从“传统解释”走向“理论创造”。这一理论可以说是对王船山哲学的创造性转化,也为儒学参与当代文明对话提供了相应的思想资源。在人类文明面临深刻转型的二十一世纪,“存有三态论”或许能够为重建人与自然、传统与现代、不同文明之间的和谐关系,提供足堪思考的诸多向度。

【参考文献】

[1]周易外传//王夫之.船山全书:第1册.长沙:岳麓书社,2011.

- [2] 张子正蒙注//王夫之.船山全书:第12册.长沙:岳麓书社,2011.
- [3] 思问录//王夫之.船山全书:第12册.长沙:岳麓书社,2011.
- [4] 读四书大全说//王夫之.船山全书:第6册.长沙:岳麓书社,2011.
- [5] 林安梧.儒家思想与存有三态论.台北:万卷楼图书公司,2025.
- [6] 林安梧.当代新儒学之回顾、反省与前瞻:从“两层存有论”到“存有三态观”的确立.鹅湖月刊,2000,25(11).
- [7] 读通鉴论//王夫之.船山全书:第10册.长沙:岳麓书社,2011.
- [8] 林安梧.王船山人性史哲学之研究.台北:东大图书公司,1987.
- [9] 曾昭旭.王船山两端一致论衍义.鹅湖月刊,1995,21(1).
- [10] 陈治国.道论诠释学的基本构成与理论特征:以林安梧先生诠释学的存在论为中心//元亨书院.后新儒家与现代之后:林安梧教授回甲志庆学术论集.台北:台湾学生书局有限公司,2017.
- [11] 礼注章句//王夫之.船山全书:第4册.长沙:岳麓书社,2011.
- [12] 林安梧.王船山“经典诠释学”衍申的一些思考:兼论“本体”与“方法”的辩证(上).鹅湖月刊,2012,37(11).
- [13] 林安梧.王船山“经典诠释学”衍申的一些思考:兼论“本体”与“方法”的辩证(下).鹅湖月刊,2012,37(12).
- [14] 林安梧.“存有三态论”下的“本体诠释学”.船山学刊,2017(5).

(编校:章敏卞玮)