

基于“事”的世界

杨 国 荣

[摘 要] 作为扬弃了本然形态的存在,现实世界形成于“事”。“事”在广义上可以理解为人的活动及其结果。从抽象的形上视域看,与“事”无涉的“物”似乎具有本体论的优先性,然而,以现实世界为指向,则“事”呈现更本源的意义。人通过“事”而与“物”打交道,在此意义上,人与“物”的关系,乃是以人与“事”的关系为中介。“物”唯有融入于“事”,才呈现其多样的意义。通过人的活动(“事”)而形成的现实世界既表现为事实界,也呈现为价值界,而“事”则从本源上为事实界和价值界的统一提供了根据。在理解现实世界的过程中,不仅需要避免化“事”为“心”,而且应避免以“事”为“言”;肯定现实世界基于“事”,则既蕴含着扬弃存在的本然性,也意味着承诺其实然性。

[关键词] 现实世界 本然世界 “事” “物” [中图分类号] B1

与本然的存在不同,现实的世界因“事”而成。人通过“事”而与“物”打交道,“物”在人做事的过程中被把握、被规定。“事”的展开过程,也是“物”的意义不断呈现的过程。生成于“事”的世界,具体表现为属人的世界或人化的存在,其内在特点在于既涉及事实界,也关乎价值界。关注世界的现实性,同时需要避免化“事”为“心”或化“事”为“言”。以“事”为源,现实世界在扬弃存在本然性的同时,又确证了其然性。

—

何为“事”?概要而言,“事”可以理解为人的活动及其结果。人的活动即人的广义之“为”,所谓“事者,为也”(《韩非子·喻老》),这一意义上的“事”,首先与“自然”相对,荀子曾言简意赅地指出了这一点“不事而自然谓之性。”(《荀子·正名》)“事”表现为人的作用,“自然”则意味着人的作用尚未参与其间,从而,“事”与“自然”构成相反的两端,“不事”与“自然”则彼此一致。在荀子看来,本然层面的性尚处于人的作用之外,其特点表现为无涉于“事”而自然。对“事”与“自然”关系的以上理解,从一个方面彰显了“事”与人及其活动的关联。从赞天地之化育,到经济、政治、伦理、科学、艺术等活动,“事”展开为多重形态。引申而言,人的活动既关乎行,也涉及知,从而,广义之“事”也兼涉知与行。

以上视域中的“事”首先展开为动态的过程,后者可进一步引向事物和事件。事物和事件表现为人的活动的结果。与“不事而自然”之物不同,事物是经过人的作用并打上了人的不同印记的对象,这种对象以合乎人的需要为指向,展现为多样的形态。在引申的意义上,事物也指综合性的社会现象,如“旧事物”“新生事物”等,这一类事物同样是人的活动的产物:在因“事”而成这一点上,

二者具有一致性。

相对于事物之表现为“事”的特定产物或结果，事件更多地展现为已完成的行为过程，它可以由单个的行为过程构成，也可以表现为已发生的行为系列，其内容则涉及人类生活的各个方面。作为已完成的行为过程，事件同样与人的活动无法分离。这一意义上的事件与所谓“物理事件”需要作一辨析：物理事件如果发生于人的作用之外，如因云层自身互动而形成的雷鸣、闪电，等等，可视为自然现象；物理事件如果发生于实验条件之下，则已非纯粹的自然现象，而是融入于“事”并成为与人相涉的广义事件的构成。

与“事”相对的是“物”，“物”首先呈现为与人相对的存在。《大学》曾指出“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”“物有本末”是从本体论上说，着重于“物”自身的本体论结构；“事有终始”则是就人的活动而言，主要侧重于实践的秩序。本体论结构属对象性的规定，实践的秩序则关乎人自身的活动过程，二者各有自身的规定，但又彼此相关，而所谓“知所先后”，则是要求把握“事”与“物”的实质关联，由“事”而达“物”。在《大学》看来，对“物”与“事”的不同规定及相互关联的把握，是合乎道的前提。由此作进一步分析，则可看到，以上论域中的“物”表现为两种形态：其一为尚未进入人的知行领域的对象，这一形态的“物”可以视为本然的存在；其二为已进入知行之域的对象，这一形态的“物”近于中国哲学所说的“所”，其特点在于已与人形成对象性关系，并具体表现为“境之俟用者”。在哲学的视域中，如何避免人的物化，是一个无法回避的问题，而这种追问的逻辑前提，便是人与“物”之别。当然，如后文将进一步讨论的，与人相对的“物”也可以进入作为人的活动的做事过程，并通过人的作用（做事）过程而成为事物。事实上，作为人的活动结果的事物，往往同时基于人对“物”的作用（做事）过程，与之相关的事物，也相应地表现为“物”的转化形态。

海德格尔在《何为物》一书中曾区分了“物”这一词所表示的不同对象，它包括：可触、可达到或可见者，亦即在手边的东西；处于这种或那种条件下，在世界中发生之事；康德所说的物自体。（Heidegger, p. 5）这一看法注意到了广义的物既涉及本然存在（如物自体），也关乎已进入知行之域的对象（在手边的东西）。不过，将“世界中发生之事”归为“物”，表明海德格尔对“物”与“事”的实质性分别，未能给予充分的关注。如前所述，“事”首先表现为人的现实活动，正是这一规定，使之区别于作为人作用对象的“物”，“事”的以上内涵，似乎处于海德格尔的视野之外，而“事”与“物”界限的模糊，则不仅制约着对“物”的理解，而且将限定对“事”的把握。

现实世界生成于“事”。这里所说的现实世界，不同于本然的存在，而是对人呈现不同意义的实在。这一视域中的现实世界，其具体含义从韦应物的名句“春潮带雨晚来急，野渡无人舟自横”（《滁州西涧》）中亦可有所了喻。诗中的“无人”事实上以“有人”为前提：野渡无人所表明的仅仅是人的暂时不在场，其情境不同于人类出现之前的洪荒之世。洪荒之世或许可以有“春潮”、可以有“雨”，但其中既无“野渡”，也无“自横”之舟。“野渡”和“舟自横”存在于人做事于其间的现实世界。从抽象的形上视域看，与“事”无涉的“物”似乎具有本体论的优先性，然而，以现实世界为指向，则“事”呈现更本源的意义。作为扬弃了本然形态的存在，现实世界处处打上了人的印记；人既生活于其间，也参与其形成过程，所谓“赞天地之化育”，便体现了这一点。

从“赞天地之化育”的角度看，“物”乃是通过“事”而进入现实世界。正是在人做事的过程中，本来与人无涉的“物”，开始成为人作用的对象，并由此参与现实世界的形成过程。在“事”之外，“物”固然存在，但其意义却隐而不显，唯有在做事（包括科学研究活动或广义的认识活动）中，“物”的不同意义才可能逐渐敞开。意义相对于人而言，其具体内涵既关乎价值-目的，也涉及

认知-理解,做事的过程不仅在评价的层面上显现了“物”对人的价值意义,而且也在事实的层面上展示了“物”的认知意义。从宏观之域新的天体的测定,到微观之域基本粒子的发现,“物”之进入现实世界,都离不开人的做事(包括不同领域的科学探索活动)过程。

广而言之,“何物存在?”“物以何种方式存在?”这是追问存在的过程中难以回避的问题。历史上的形而上学,往往以思辨的方式回应这些问题,这一意义上的“物”,也每每表现为思辨的构造。在其现实性上,以上这一类问题固然具有形上的性质,但其解决却离不开形下之域的做事过程。从日常生活到其他领域,“物”的外在形态和内在规定,都是在人所从事的多样活动中被把握。可以看到,“物”敞开了做事过程,其属性、功能以及存在的方式,也是在做事的过程中被把握和规定。这里特别需要关注“物”的被规定问题,它意味着“物”在成为人的作用对象之后,其存在方式并非完全自在或既定:通过做事,人可以赋予“物”以更为多样的存在形态。

人通过“事”而与“物”打交道,在此意义上,人与“物”的关系,乃是以人与“事”的关系为中介。“物”唯有融入于“事”,才呈现其多样的意义。“事”的展开过程,也是“物”的意义不断呈现的过程。以“为”或“做”为形式,“事”同时包含人对“物”的作用,从认知的层面看,通过这种作用,物之“是其所是”的品格由隐而显;就评价的层面而言,通过这种作用,物之“是其所不是”的趋向也得到了呈现。所谓“是其所不是”,也就是“物”对人的价值意义,这种意义并非“物”的本然规定,而是生成并彰显于做事的过程:当“物”与人的需要之间呈现一致性时,其价值意义便得到呈现,通过人的做事过程,“物”所内含的这种价值意义从可能化为现实。

在谈到治国方式及君子特点时,荀子曾指出“若夫谄德而定次,量能而授官,使贤不肖皆得其位,能不能皆得其官,万物得其宜,事变得其应,慎、墨不得进其谈,惠施、邓析不敢窜其察,言必当理,事必当务,是,然后君子之所长也。”(《荀子·儒效》)这里也涉及“物”与“事”的分别:“物”不同于人的活动(事),而是表现为人的作用对象;作为人的活动所面对的对象,“物”具有宜或失宜的问题,所谓“万物得其宜”,也就是通过人的活动,使不同的对象都得到适当的安置。相对于此,“事”则表现为人的活动及其结果,“事变得其应”,表明人的活动过程中所涉及的问题都得到合理应对,“事必当务”则进一步强调所做之事须依循应然、合乎当然。在这里,“物”主要呈现为对象性的存在,“事”则与人自身的存在无法相分。“物”与人相对,但其“得宜”与否,则离不开人的作用过程(事)。

从哲学史上看,关于“事”与“物”的关系,存在不同的理解进路。首先是以“事”释“物”,郑玄对“物”的诠释便体现了这一点“物,犹事也。”(《礼记注·大学》)这一界定一再为后起的哲学家所认同,从朱熹到王阳明、王夫之,儒家一系的哲学大都上承了这一诠释路向。在《易传》的“开物成务”等表述中,也可以看到将“物”置于“事”(人的活动)中加以理解的趋向。“务”属人所“从事”的活动,“成务”以人的作用和活动为具体内容,而“开物”(以物为对象并作用于物),则同时展开为“成务”的过程。不难看到,这里所体现的,是“物”(本然对象)与“事”(人的活动)的沟通,这种沟通同时赋予“事”以更本源的性质。

与以上进路相对,另一种哲学趋向更侧重于“物”与“事”的分别,从庄子的相关论述中,可以比较具体地看到这一点。在谈到圣人的时候,庄子指出“圣人从事于务,不事利、不事害,不以物为事。”(《庄子·齐物论》)“不从事于务”,也就是不参与人的各种活动(“事”),“不事利、不事害”则是超越价值的追求,二者体现的都是“不事而自然”:“不从事于务”即远离于事,“不事利、不事害”则由拒绝价值追求而与“事”隔绝。对“事”的疏离,相应于对自然的崇尚。在天人之辨上,庄子的基本主张是“无以人灭天”,这一观念赋予自然原则以优先性。从形而上的层面

看，“物”的本然形态更多地与自然相涉，从自然原则出发，庄子显然难以对旨在改变“物”之自然规定的“事”持肯定的态度。“不以物为事”与“无以人灭天”前后一致，其要义在于维护自然之物而拒斥人为之事，而因“事”而成的现实世界则由此被置于视野之外。

就“物”与“事”之辨而言，以“事”释“物”展现了“物”与人的关联：唯有进入人的活动过程（“事”），“物”才能敞开并获得其意义。“不以物为事”则侧重于“物”与人之别：从存在形态看，本然之物外在于人的活动之域（“事”）。前者肯定可以通过“事”而把握“物”，后者则确认了原初形态中的“物”具有本然性，二者分别从不同方面凸显了“物”的内在品格。当然，仅仅限于以“事”释“物”，在理论上可能由过度强化人的作用而弱化现实世界的实然性；单纯地强调“不以物为事”，则将由悬置“事”而使世界的现实性品格难以落实。

在现代哲学中，维特根斯坦曾突出了“事实”（facts）与“物”（things）之别。在早期的《逻辑哲学论》中，维特根斯坦即指出“世界是事实（facts）的总和，而不是物（things）的总和。”（维特根斯坦，第25页）这里的着重之点便在于区分“事实”和“物”。“事实”可以视为进入人的知行之域的对象，但它又有别于表现为人的活动之“事”（affairs）：事实更多地表现为人的活动之结果。这样，当维特根斯坦强调“世界是事实（facts）的总和，而不是物（things）的总和”之时，他固然注意到现实世界不同于与人无涉之“物”，但对更本源意义上的“事”，却未能给予充分的关注。历史地看，人乃是在广义的做事过程中作用于“物”，并化本然之“物”（things）为“事实”（facts），与之相联系，理解现实的世界不仅需要注意“事实”，而且应关注更本源意义上的“事”（affairs）。尽管维特根斯坦后期也注意到日用常行在语言理解中的作用，但其早期思想仅仅限于“物”（things）为“事实”（facts）之辩，这一进路无疑使其难以真正达到现实的世界。

二

“事”展现为人的活动及其结果，生成于“事”的现实世界相应地无法离开人的所“作”所“为”。人做事的过程，涉及对“物”的作用，通过这种作用，人同时在因“事”而成的世界中打上自己的印记，而现实的世界则具体表现为属人的世界或人化的存在。

基于“事”的现实世界首先与事实相涉。如前所述，事实不同于本然之物，而是表现为进入知行之域的对象。作为人的作用之产物，现实世界中的存在首先表现为事实，而非人的作用之外的“物”。就事实与“物”的分别而言，现实世界也可以视为事实界。

从认识世界的视域看，事实界涉及科学的世界图景。在狭义上，事实常常关乎科学认知，而科学的世界图景，则首先通过事实而展现。作为不同于思辨构造或思辨推绎的把握世界方式，科学以事实为其出发点。从形式的层面看，以实验及数学方法为手段，科学对世界的理解不同于单纯的现象观察而更多地呈现理论化的特点，其展现的世界秩序也有别于日常的经验之序而呈现为通过理论及逻辑活动而展示的存在结构，后者在一定程度上疏离于感性的直观。不过，以科学的概念、数学的模型等等为构架，科学同时又在更深层、更内在的层面，展示了世界之序。究极而言，这种秩序既基于事实，又展示了事实之间的关联。

“事”作为人的活动，最终以实现人的价值目的为指向，在此意义上，它不仅关乎事实，而且包含价值之维。与之相联系，基于“事”的现实世界，并非仅仅表现为与本然之物相对的事实，而是同时展现其价值的向度。换言之，它既是事实界，也是价值界。宽泛而言，价值的追求及其结果体现于现实世界的各个方面。人在世的过程总是面临多方面的需要，然而，本然之物不会主动地适应人，也不会自发地满足人的需要，唯有通过以不同的方式作用于世界，本然的对象才能获得“为我”的

性质。事实上，“事”作为人的活动，其作用之一就在于使自在的对象成为合乎人需要的“为我”之物，后者同时表现为价值领域的存在。从早期的渔猎、采集，到现代高科技领域的生产活动，广义之“事”在改变世界和改变人自身的同时，也从本源的层面赋予世界以价值意义。

价值界不仅呈现为获得人化形式的对象世界，而且表现为社会领域中的社会实在，后者与自然对象的不同，首先在于其形成、作用都与自身之“在”相联系。自然对象在进入知行之域以前，呈现本然的形态，社会实在则并不具有以上论域中的本然性：它形成于人的知、行过程，其存在离不开人的做事过程。与对象世界一样，社会实在呈现多样形式，包括体制、组织、交往共同体以及与之相关的活动过程，后者同时展示了社会历史的内涵，并呈现更为稳定的特点。

人的存在过程总是伴随着价值的关切，存在的价值意义也在人的生存过程中得到了更为具体、多样的展现。海德格尔的基础本体论以人的生存为关注之点，其考察也涉及价值的内涵。在总体上，海德格尔将人的存在视为向死而在的过程，对他而言，尽管人具有自我筹划的能力，其存在形态也相应地非既定固有，而是具有面向未来的开放性，但其生存过程总是难以摆脱烦、操心等体验。同时，在与人在共在的过程中，作为个体的人往往处于沉沦之中，难以达到本真的自我，唯有在对死的畏之中，个体才能真正感受到自身存在的不可重复性和不可替代性，从而回归本真之我。以上看法的主要之点，在于将人的生存过程主要与烦、畏联系起来，并以对死的先行体验为确认个体存在价值的前提。无论从生活的实际境遇看，还是就自我的情感体验而言，以上意义中烦和畏都呈现某种消极的意味。对人的存在的如上理解固然包含价值的向度，但是这种价值关切同时又缺乏积极、向上的内涵。

与海德格尔以不知死、焉知生理解生存过程不同，中国哲学更侧重于“未知生，焉知死”（《论语·先进》），其中蕴含的是对生的注重。“生生之谓易”（《周易·系辞上》），“天地之大德曰生”（《周易·系辞下》）。从形而上的层面看，死意味着生命的终结，与死的这一意义相对，生既蕴含着多样的发展可能，也面向着宽广的意义空间。在人的存在过程中，生命的延续同时伴随着人自身的创造活动，这种创造性活动不仅改变了对象，而且也赋予人自身以存在的意义，尽管个体的存在确实具有不可重复性和不可替代性，但通过对世界的创造性变革（立功）、自身人格的涵养和提升（立德）、文化上的承先启后（立言），等等，人既可以展现自身的内在力量，也可以体验生命的真实意义，正是在此生的这种自我肯定中，人的存在价值获得了现实的根据。从这方面看，本真的存在不是向死逼近或对死的体验，而是对生的认同和生命意义的自我实现。较之海德格尔的向死而在，肯定“未知生，焉知死”的中国哲学似乎更深刻地切入了存在的意蕴。

从个体生存的具体过程看，其中无疑存在引发烦、畏的现实之源，个体自身也确乎常常经历这一类的情感体验，海德格尔对此的描述，显然不乏细致、深入之处。然而，无论是与物打交道，还是与人打交道，人的存在过程都并非单纯地呈现消极或否定性的趋向。就与物打交道而言，前面已提及，人与物的互动同时展现为人通过作用于对象创造性地变革世界，使之合乎人的价值需要。作为包含人的创造性活动的过程，人与物的互动不仅包含积极的、建设性的内容，而且可以使人感受到自身本质力量的外化，并由此获得具有审美意义的体验。同样，在与人打交道的过程中，个体并非如海德格尔所认为的，仅仅沉沦于大众或走向常人，而是同时可以处处感受到人性的光辉。通过主体间的理性对话、理解和沟通，人与人之间将趋向于不断化解可能的紧张和冲突，逐步建立合理的交往关系，后者既赋予人以自主意识，也使人性平等的观念得到确认。尤为重要的是，与人打交道的过程中不仅包含理性层面的交流，而且渗入了情感层面的沟通，从家庭中的亲情，到朋友间的友情，从传统意义上的仁民爱物，到现代社会中的人道关怀，人与人之间的交往多方面地涉及情感之维。这种情感是否能够视为本体（所谓“情本体”），当然可以讨论，但基于情感的交往，以亲情、友情以及更广义上的

仁道之情等形式呈现的情感体验确乎内在于人的整个在世过程，确乎表现为人的基本生存境况。人的存在中的这一情感之维，显然无法简单地归为“烦”“沉沦”或真实自我的失落，事实上，它更应该理解为本真自我的内在体现，而在如上的情感沟通和体验中，人也同时从正面感受到存在的意义。

做事涉及多重方面，从谋划、操作到过程中的协调，做事总免不了忙碌。然而，“事”并不仅仅指向烦和忙。历史地看，人类在做事的过程中既创造了多样的文化成果，也使自身超越了仅仅为生存而做事：随着必要劳动时间的逐渐缩短，人类做事的领域不断突破生产劳动，获得愈益多样、广阔的形态。从经济领域到政治领域，从科学研究到艺术创作，人做事的过程固然往往呈现忙的形态，但同时又不断摆脱不同形式的强制而走向自由。进而言之，人的现实存在总是在忙与逸的互动中展开。就做事过程而言，其展开过程每每伴随有张有弛的节奏，这种张弛有度的运行方式，本身也表现了忙与逸的交互作用。在现代社会，自由时间的增加进而为生存过程中的逸、闲之维提供了更多的可能，做事与闲逸之间，也常常呈现彼此交错的形态。要而言之，“事”中的张弛有度与“事”外的闲逸有致，从不同方面展现了人的生存过程的多维度性，其中包含多方面的价值意蕴。

可以看到，科学图景所敞开的事实界和生存过程所展现的价值界构成了基于“事”的现实世界的不同维度。作为现实世界的不同规定，事实界和价值界的差异包含着引向各自单向展开的可能。事实上，二者在历史中常常被看作是彼此相对的领域：在这种视域中，事实界关乎真，价值界则涉及善，其间更多地呈现相互分离的关系。以本然之物向事实界的转换为前提，科学的图景首先将世界还原为数学、物理、化学等等规定：在事实界中，世界呈现为可以用数学等方式来处理的形式，数学、逻辑之外的属性往往隐而不显，由此呈现的世界，多少失去了诗意的光辉，而与之相关的存在过程，则常常趋向于认同真而疏离善。事实既关乎真，又表现为实然，与实然相对的则是当然。以目的、理想的实现为指向，善的追求同时展现为对当然的关切，价值界则往往被视为超乎实然的存在形态或理想（当然）之境。在超乎实然的同时，不仅价值界本身的现实根据容易被悬置，而且善的确认每每隔绝于真的求索。在单向的价值追求中尽管也似乎涉及“真”，如海德格尔便把理想之我与本真自我联系起来，但这种“真”往往远离现实的存在形态：在海德格尔那里，通过从共在中抽身而去以及对死的先行体验而达到的“本真”自我，本身乃是缺乏现实性的抽象存在形态。

事实与价值、真与善、实然与当然的彼此相对，在休谟以来“是”与“应当”的分野以及更广泛意义上科学与人文的对峙中得到了不同的体现。以事实为指向的科学领域与追求人文价值的文化领域，往往构成了各自封闭的文化界限，二者之间既无法理解，又难以交流，逐渐形成了文化的鸿沟。这种文化分离在不同哲学思潮的对峙中也同样有所折射：科学主义与人本主义、分析哲学与现象学等分野，便表明了这一点。就个体而言，以上分野和对峙所导致的，则是内在精神世界的单一化与片面化，它使个体往往或者接受数学、符号构成的世界图景，或者认同诗的意境；二者各自对应于数理的运演和诗意的体验。

扬弃以上对峙，需要回到基于“事”的现实世界。如前所述，通过人的活动（“事”）而形成的现实世界既表现为事实界，也呈现为价值界。从宽泛的意义上看，现实世界也就是人化世界，这一世界的建构并不仅仅限于事实认知，也非单纯地表现为价值评价。人的存在过程总是包含着多重的需要，正是后者推动着人从事多样的活动（做事），而“事”的展开，则既需要基于事实的认知，也离不开价值的评价：如果说，价值的评价规定了人应当做什么，那么，事实的认知则制约着人如何做；前者关乎做事的价值方向和目标，后者涉及做事的方式、程序。作为人的活动，做事既与正当性相关，也与有效性相涉，“事”的正当以合乎当然（体现合理的价值方向）为前提，事的有效则基于合乎实然（与存在法则一致）。在化本自然界为人化世界的做事过程中，事实认知和价值评价从不同的方

面对人提供引导，并由此担保“事”本身的有效和正当，而由此形成的现实世界则表现为事实界和价值界的统一。不难看到，在这里，“事”从本源上为事实界和价值界的统一提供了根据。

三

现实世界因“事”而成，这种生成性，使之不同于本然的存在。然而，历史地看，尽管现实世界的生成性在哲学上得到了某种肯定，但在如何理解现实世界的这种生成性或非本然性方面，却存在不同的进路。

众所周知，康德区分了现象与物自体。从本然与现实的分别看，物自体存在于人的知行过程之外，属本然的存在，现象则已进入人的认识领域，从而超越了本然性并获得了现实的品格。对康德而言，现象的呈现，以人的先天直观形式（时空）作用于感性材料为前提，在此意义上，现象本身具有被构造的性质。可以看到，在康德那里，现象已扬弃了本然性，进入广义的现实世界；现象的这种现实品格，并非既成，而是由先天的认识形式所规定，这一看法无疑已从现象这一层面注意到现实世界的非本然性。然而，康德同时强调，现象的非本然性主要源于先天的认识形式，这种抽象的先天形式显然不同于作为人的现实活动的“事”，它对现象的规定，也有别于因“事”而成。

黑格尔理解的世界，同样不同于本然的存在。如前所述，康德在区分现象与物自体的前提下，仅仅确认了现象的非本然性。与之不同，黑格尔以绝对精神为第一原理，并赋予这种精神以能动的力量，肯定其能通过自身的外化而生成自然及更广意义上的世界。对黑格尔而言，精神外化为自然和世界，不仅使自然和世界获得了实在的根据，而且也扬弃世界与精神的分离。尽管黑格尔以精神为源，但其肯定自然和世界的实在性，无疑又有别于贝克莱等怀疑世界的真实性，而对世界与精神分离的扬弃，则展现了试图超越近代以来心物、天人之间彼此对峙的趋向。按其实质，黑格尔所理解的绝对精神，可以视为人的观念、精神的形而上化和思辨化，以这种精神为自然与世界之源，在某种意义上也以思辨的方式触及现实世界的生成和人的关联。不过，在黑格尔那里，作为存在根据的精神本身表现为思辨和抽象的产物，从而不同于人的现实精神，以精神的形上化、思辨化为前提的自然与世界的生成固然有别于本然的存在，但缺乏基于“事”的人化世界的现实性。黑格尔在肯定精神外化的同时，又强调随着自然、社会以及人的观念之展开，精神最后又回到自身。这种始于精神、终于精神的演化过程，与通过人的现实活动（“事”）以赞天地之化育，显然相去甚远。

前文已论及，海德格尔提出基础本体论，以个体的生存为主要关注之点。在海德格尔看来，个体并不是被规定的既成存在，而是包含着面向未来的不同可能，这种可能，为个体生存过程中的自我筹划提供了前提。个体的生存关乎广义的生活世界，将个体的存在过程理解为自我筹划或自我谋划的过程，同时意味着把生活世界的展开与人自身的活动联系起来。不过，海德格尔所说的筹划或谋划，基本上限于观念之域，这种观念性活动，与作用于对象并实际地变革对象的“事”，显然有所不同。在海德格尔那里，个体的生存过程，同时又以烦、畏等心理体验为具体的内容，如果说，筹划、谋划主要从观念的层面体现了个体存在的自主性，那么，烦、畏等体验则更多地展现了个体内在的精神世界，二者都未超出观念的领域。较之作用于对象并实际地变革对象的活动，无论是人的筹划和谋划，还是烦、畏等体验，都属广义的“心”，从实质的方面看，海德格尔对人的生存过程及生活世界的理解表现为有见于“心”、无见于“事”的特点，其关注之点主要限于人的存在的意识或精神之维，而人的实际做事过程，则基本上处于其视野之外。

绝对精神的外化，首先关乎外在世界；个体的意识活动，则涉及与人的生存过程相关的生活世界，二者在限定于广义之“心”的同时，又都承诺了不同于本然的存在。现代哲学中，理解世界非

本然性的另一种进路，体现于语言与世界的关系。随着所谓语言学转向的出现，从语言的层面理解世界成为一种趋向。

在肯定“世界是事实 (facts) 的总和，而不是物 (things) 的总和”的同时，维特根斯坦又强调“语言 (我所理解的唯一的语言) 的界限，意味着我的世界的界限。”(维特根斯坦，第 79 页) 这里值得注意的是将语言与世界的界限联系起来。从逻辑上说，把语言规定为世界的界限，表明人所达到的世界，仅仅是语言中的存在。维特根斯坦之后的分析哲学家，往往在不同程度上沿袭了上述思路。奎因提出了本体论承诺，但同时又将“实际上什么东西存在”的问题从本体论的承诺中剔除出去，而将本体论问题仅仅限定于对“说什么存在”问题的讨论，并认为后者“差不多完全是与语言相关的问题，而什么存在则属另一个问题”。(cf. Quine, pp. 15 - 16) 质言之，奎因的本体论承诺，主要涉及对存在的言说和表述。在这里，语言同样构成了世界的界限。塞拉斯也曾论及语言与世界的关系，在他看来，人可以创造自己生活于其间的环境，这种创造同时意味着使世界成为“我们的世界”(our world)，后者的形成主要与语言的运用和共同的意向相联系；人创造环境的过程，也主要以此为前提。(Sellars, 2007a, pp. 406 - 408) 这里固然注意到了人的世界(“我们的世界”)，但这一世界及其生成，却主要被归诸语言活动。由此，塞拉斯进一步认为，质 (qualities)、关系 (relation)、类 (class) 等等，都属“语言的实体”(linguistic entity)，也“都是语言的表述”。(Sellars, 2007b, p. 163) 这种看法从另一方面将世界还原为语言。

与肯定语言是世界的界限相联系的，是世界与语言的某种重合。戴维森在谈到语言与世界的关系时，曾指出“我们共有一种语言 (在这里是为交流所必需的任何一种含义上) 时，也就共有一幅关于世界的图景，这幅图景就其大部分特征而论必须是真的。因此，我们在显示我们的语言的大部分特征时，也就显示了实在的大部分特征。”(戴维森，第 130 页) 语言与世界的图景在这里被理解为一种合而为一的关系：拥有共同的语言，同时也就拥有共同的世界图景；正是二者的合一，决定了语言的特征可以折射实在的特征。这里所展现的内在趋向，是化世界为语言，而当语言与世界图景彼此合一时，人的全部活动便难以超出语言：他所达到的，只是语言，而不是世界本身；语言之外的世界，在某种意义上成为康德所理解的物自体：在语言成为界限的前提下，人显然难以达到“界限”之外的真实世界。

当然，作为人所把握的存在，语言中的世界已不同于本然的存在：在非本然性这一点上，语言中的世界与现实世界似乎具有相通之处。不过，与现实世界形成于“事”(人作用于对象的实际活动)有所不同，语言中的世界主要表现为语言的构造。当语言成为世界的界限时，语言同时也被赋予某种本源的形式：世界似乎主要基于“言”，而非基于“事”。

现实世界是否源于并限于“言”或“名”？在回答这一问题时，首先需要考察“言”(“名”)与“事”的关系。从“言”或“名”本身的起源看，其作用首先在于指实，荀子所谓“制名以指实”，已注意到这一点。(参见《荀子·正名》)以名指实，并非仅仅源于某种观念的兴趣，而是基于现实的需要。在谈到“制名以指实”的意义时，荀子便着重从“上以明贵贱，下以辨同异”的角度作了解释。(同上)“明贵贱”展开于社会领域，“别同异”则涉及更广的对象，二者都与“事”相关：“明贵贱”，意味着通过社会领域的不同活动以建立一定的人伦秩序。“辨同异”，则是在区分不同事物的前提下，在更广的领域作用于对象。无论是社会领域的活动，还是在更广领域中对物的作用，都表现为做事的过程，二者同时为名言(语言)的发生提供了现实的推动力。名言(语言)与做事过程的这种关联，同时表现为因“事”而有“言”。

语言关乎意义。就意义而言，语言不仅仅与指实相联系，而且涉及具体的活动过程。后期维特根

斯坦提出语言游戏说，并肯定语言的意义在于使用。相对于早期对语言的理解，这一看法更多地触及了人的活动对语言意义的制约作用。人的活动的基本形式之一是做事，在日常的做事过程中，可以具体地看到语言意义与做事的关联。以施工过程而言，如果参与施工的某一劳动者高声说“钳子”，则同一施工过程中的其他劳动者便会递上钳子。在这里，“钳子”的意义不仅仅在于指称某种特定的工具，而且包含诸如“现在需要使用钳子，请递上”等含义。以上场景以较为形象的方式，展现了语言意义与做事过程的内在关联，并具体地表明：正是做事的过程，赋予“言”以具体的内涵。

“言”与“事”的以上关系表明，语言并不具有本体论上的优先性，相反，从其形成，到意义的获得，语言都无法离开“事”。语言的这种非本源性，也规定了它难以成为现实世界的终极构造者。分析哲学以语言为本，显然未能理解现实世界生成的真切前提。

黑格尔的思辨哲学以及海德格尔的基础本体论或存在哲学与分析哲学尽管展现了不同的哲学趋向，但在离开“事”而谈现实世界这一点上，却呈现某种相通性。前文曾论及，“事”在广义上本来包括对世界的把握和变革，而对世界的把握则包含知，在此意义上，以绝对精神、个体意识等形式表现出来的“心”以及被规定为存在界限的“言”并非与“事”完全悬隔。然而，以上的哲学进路却仅仅限于观念之域，而将以做事的方式作用于外部对象的现实过程置于视野之外，这就在实质上通过“事”的抽象化而消解了现实之“事”：如果说，黑格尔的思辨哲学和海德格尔的基础本体论以化“事”为“心”为内在特点，那么，分析哲学便表现出化“事”为“言”的哲学取向。从现实世界的生成看，这种哲学进路诚然注意到本然之物与现实世界的分别，但在超越本然存在的同时，将绝对精神（黑格尔）、个体意识（海德格尔）、语言形式（分析哲学）视为世界之本，无疑又趋向于疏离实然。

人存在于其间的现实世界确乎不同于本然之物，但通过人的活动（“事”）以扬弃存在的本然性，改变的主要是其存在方式（由自在的存在转换为人化的存在），本然之物在获得现实形态之后，其实然性并没有被消解。与“心”“言”在观念领域的单向构造不同，“事”首先表现为人对外部对象的实际作用，基于“事”的现实世界也相应地在扬弃存在本然性的同时，又确证了其实际性。

参考文献

古籍《大学》《韩非子》《荀子》《周易》《庄子》等。

戴维森，1993年《真理、意义、行动与事件》，牟博编译，商务印书馆。

维特根斯坦，1985年《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆。

Heidegger, M., 1967, *What is a Thing?* trans. by W. B. Barton & V. Deutsch, Regnery/Gate Way, INC, South Bend, Indiana.

Quine, 1980, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press.

Sellars, W., 2007a, "Philosophy and the scientific image of man", in *In the Space of Reason—Selected Essays of Wilfrid Sellars*, ed. by K.

Scharp & R. Brandom, Harvard University Press.

2007b, "Abstract entities", in *In the Space of Reason—Selected Essays of Wilfrid Sellars*, ed. by K. Scharp & R. Brandom, Harvard University Press.

（作者单位：华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系）

责任编辑：冯国超

intellectual ability as human nature. Such an idea proposes , on the one hand , that following one's emotions and desires will lead to fights , wars , and disorder , and thus implies that emotions are bad. On the other hand , it proposes that human intellectual ability can allow one to make value judgments and create rituals , and that "the knowledgeable person can differentiate things. " This effectively treats intellectual ability as the source of goodness. The discussions of emotions and intellectuality in the chapters "Enriching the State" and "On Honor and Disgrace" provide a foundation for the ideas of "nature and conscious effort ," which appear in the chapters "Correcting Naming" and "Human Nature is Bad. " The latter ideas are , however , different. First , in Xunzi's early period , there are no clear statements on the badness of human nature. Second , nature as a concept is used ambiguously: he not only treats both emotions and intellectual ability as nature , but also one's innate cognitive ability and cultivated intellectual ability. In the chapter "Correcting Naming ," Xunzi redefines nature as having two layers. Here , he identifies nature as emotions and emphasizes that the idea of conscious effort includes one's innate cognitive ability and the cultivated intellectual ability; to some extent , this solves the contradiction that existed in materials from his early period. In the chapters "Enriching the State" and "On Honor and Disgrace ," there is no concept of "conscious effort ," and as such we can argue that they belong to his early works.

The World Based on *Shi* 事 (Human Affairs)

Yang Guo-rong

The actual world , which has gone beyond the thing-in-itself , is generated in the process of *shi* 事 (human affairs) , i. e. human activities and their various consequences. Abstractly speaking , things which have nothing to do with *shi* seem much more original , yet , the *shi* are more fundamental from the perspective of the actual world. Human beings act on things through *shi* , and the meanings of things are also disclosed through *shi*. The actual world formed by *shi* exists both as the sphere of facts and that of values , and these two spheres themselves are unified based on *shi*. To understand the actual world appropriately , we need to avoid not only turning *shi* into mind but also turning *shi* into words. These understandings mean going beyond the thing-in-itself as well as committing to the actuality of the world.

On the Transcendental Nature of *Wu* 无 (Nonbeing)

Zhao Guang-ming

This paper attempts to clarify the transcendental nature of *wu* 无 (Nonbeing) by reflecting on its emergence via a contrast between two traditions: German philosophy and Laozi's philosophy. Inquiring into *wu* , a core philosophical issue , both marks the limits of theoretical reason and presents the foundation and possibility of a practical one. *Wu* entails negative openness to Nature as a whole and the affirmation and creation of life and the world as based on freedom. *Wu* and freedom come together to form the ultimate possibility and order of the world.

The Swampman Puzzle and Diachronic Holism

Zheng Yu-jian

How does history constitute a constraint on mind so as to make mind possess such normative statuses such as intentionality and content? This paper yields a unique , diachronically holistic answer to this question via a novel analysis of the Swampman thought experiment. Diachronic holism distinguishes itself from the sort of narrow historicist position represented by teleosemantics while granting no less importance to the explanatory role of evolution. A special modal notion of retrospective necessity is introduced with an eye to explicating the sense in which it serves as the core concept of diachronic holism.