

存在与生成：以“事”观之*

杨 国 荣

[摘 要] 形上之域关乎存在和生成及其相互关系。与现实世界不同，本然世界的存在、生成过程既没有人的参与，也非基于人所作之“事”，然而，其意义的显现，却离不开人所“从事”的多样活动。由本然世界转向现实世界，“事”与存在和生成的联系展开于更为内在和深沉的层面。在现实的世界中，事物既呈现为实际的存在，又处于生成的过程之中，两者的这种关联，乃是通过“事”而建立起来。现实世界以人为主体，“事”则以人为承担者。作为现实世界的主体和“事”的承担者，人本身也涉及存在与生成的关系问题。与其他对象一样，人既表现为具体的存在形态，又处于生成的过程之中，两者的彼此关联，同样离不开人自身所作之“事”。以成己与成物为具体指向，人所作之“事”展开于不同的领域，“事”的多样性既伴随着多重生成过程，也引向了多样的存在形态，世界之“在”与世界的生成、人的存在与人的生成交汇于人所作的具体之“事”。

[关键词] 存在 生成 “事” [中图分类号] B2

从形而上的视域考察世界和人自身，难以回避关于存在和生成及其相互关系的问题。海德格尔曾认为，“‘存在’（being）这个概念是不可定义的”。（海德格尔，2006年，第5页。cf. Heidegger）不过，如果不限定于形式层面的定义，而是侧重于其实质的内涵，则仍可对其获得较为具体的理解。从后一视域看，存在（being）一方面在广义上区别于虚无（nothingness）而指实有或实际之“在”（existence），另一方面又与生成（becoming）相异而表现为人和事物相对确定的形态。相对于此，生成（becoming）则以事物相对确定的存在形态为指向而展开为动态的过程。宽泛而言，上述视域中的“存在”既可表示整体意义上的实有，也可指具体的事物，与“生成”相关的“存在”更多地涉及后者。无论是实在之域中的事物，抑或人自身，都无法仅仅被视为“存在”，也难以单纯地被规定为“生成”，作为人与实在之域的真实形态，“存在”与“生成”相合而非相分。在现实世界中，“存在”与“生成”的这种互动和交融，离不开人自身所作之“事”：正是在“事”的多样展开中，现实世界之“在”与现实世界的“生成”、人的“存在”与人的“生成”形成了具体的关联。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“事与物：古今中西之争视域下中国现代形而上学的转换”（编号16JJD720007）、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“基于事的世界：从形上的视域考察”（编号17GZGX03）、国家社会科学基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”（编号15ZDB012）以及江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”研究项目的阶段性成果。

一、存在、变化与生成

在本体论的层面，可以区分本然世界（primordial world or original world）、实在世界（real world）与现实世界（actual world）。这一视域中的本然世界不同于虚幻的世界，它具有实在性，在此意义上，本然世界与实在的世界呈现相通性。然而，就其尚未与人之所“作”相涉，从而仍处于人的知、行领域之外而言，它又有别于人生活于其间的现实世界。

与虚幻的世界不同，本然世界首先关乎存在（being）。与前述“存在”义相近，此所谓“存在”，既在广义上表示本然世界自身之“在”，又指本然世界中的多样对象，后一意义上的“存在”同样具体表现为相对稳定的实在。与这种相对稳定的“存在”相对的，是“变化”（change）。这里可以对狭义上的“变化”与“生成”（becoming）作一区分。狭义上的“变化”即存在的变动状态，在广义上包括位移、循环、重复等变化形式。位移首先涉及空间位置的变化，循环主要表现为周而复始的运动，重复作为同一现象的再次出现，则经历时间的流变而不同于相同或类似现象的同时并存，从而也关乎变迁。不过，位移、循环、重复虽关乎不同形式的变化，但却并不以新质或新事物的形成为内容。相对于此，“生成”意味着形成新的对象。怀特海已注意到这一点，在他看来，“‘生成’（becoming）是一种向新事物（novelty）的演进。”（Whitehead, p. 28）当然，如果将变化不仅理解为狭义的变动或变迁，而且也广义地视为以新事物形成为内容的化生，则生成本身也可以看作是后一意义上的变化。本然世界既包含变迁或变动之维的“变化”，又在引申的意义上关乎“生成”；作为实在，本然世界中的存在首先与变化相涉并处于变动的过程之中。洪荒之世作为人出现之前的存在形态，可以视为本然的世界，根据古生物学、古地质学的考察，这一时期的对象，已在不同意义上展开为变动的过程。以广义的自然环境而言，海水在日照及风力的作用下，升腾为云雾和水蒸气，云雾和水蒸气在一定的条件下转化为雨水，雨水滋润土地，流入江河，并进而为生物的生长提供条件。这里既展现了对对象之间的关联，也表征了相关对象本身的变动性。

在引申的意义上，本然世界的以上变化同时呈现生成的形态。以生物而言，树木由树苗到参天大树，动物从出生到成熟，都经历了多重形式的生成过程。广而言之，浩瀚宇宙的不同星球、星系，也有其形成、发展的过程。宽泛地看，存在包括曾经“在”、正在“在”和将要“在”。不同形态的存在（曾经“在”、正在“在”、将要“在”），同时也体现了存在与生成的关联。怀特海曾将“每一种‘存在’（being）都是潜在的‘生成’（becoming）”视为形而上学原理，并强调“每一现实的实体（actual entity）本身只能描述为有机过程”。（ibid., p. 65, 215）这些看法尽管未对本然与现实作具体的区分（怀特海所理解的“现实的实体”实质上属本然的实体），但肯定存在或实体与生成无法分离，无疑有见于两者的关联。从形而上的层面看，存在表现为变化和生成过程的承担者，生成过程则以事物的形成为指向并规定了事物的多样形态“现实实体（actual entity）如何生成，决定了现实实体（actual entity）是什么。”（ibid., p. 23）存在与生成、如何成就与“是什么”之间，始终彼此相关。

存在与生成的关联，同时涉及变与不变的关系。从时间之维看，一方面，变化以同一承担者的存在为前提：如果缺乏作为变化承担者的同一存在，则唯有不同对象的生灭，而谈不上相关存在的变化。以人而言，从儿童、少年、青年到中年、老年的变化，以同一个体的存在为前提，没有这一个体的存在，则以上变化也就不复发生。作为变化承担者的所谓“同一存在”，无疑包含某种不变性。另一方面，谈到某一个体的变化，总是意味着相关个体经历了不同的变迁，后者同时表现为差异在时间中的持续发生。差异与同一、变与不变的如上交错，从另一个方面表明了存在与生成难以相分。

然而，从哲学史上看，一些哲学家往往或者主要关注存在，或者更多地强调生成。以古希腊的巴门尼德而言，突出存在便构成了其主要的哲学取向。按其理解，“存在永远是同一的，居留在自身之内，并且永远固定在同一地方。”（《古希腊罗马哲学》，第53页）在这里，存在的自我同一与存在的固定不变，表现为同一对象两个方面。由此出发，巴门尼德强调存在物超乎变化、生灭。“有许多标志表明：存在不是产生出来的，不会被消灭，因为它是整体，没有变动，没有终点。存在从不在过去，也不会在未来，它总是作为整体而存在于现在。”^①（同上，第52页）依此，则存在既无生成、消亡，也无变化；既无过去，也无未来，其形态始终保持同一。类似的看法也可以在汉代哲学家董仲舒那里看到。在谈到天与道的关系时，董仲舒曾指出“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（《汉书·董仲舒传》）这里的“天”和“道”都可以视为形上层面的存在，而不变性则被规定为其基本特点。对存在的以上理解，侧重于将其置于生成过程之外。

与肯定存在而否定变化与生成相对，另一些哲学家更多地强化了实在的变化和生成这一面。赫拉克利特曾提出如下的著名论点“一切皆流，无物常住。”（《古希腊罗马哲学》，第17页）在这种无尽的流变过程中，对象相对稳定的存在形态似乎便退隐了。庄子对实在的流变性也给予了较多的关注，在他看来，物总是处于“方生方死，方死方生”（《庄子·齐物论》）的变动过程，这里的“生死”，可以引申为存在与非存在，“方生方死，方死方生”意味着对象在存在与非存在之间飘忽不定，缺乏确定的性质。对庄子而言，生成意味着走向毁灭，从而，“成”与“毁”之间并没有根本的分别“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（同上）“生成”本来具有成就某物的意义，但在这里，它却仅仅流于具有否定意义的变迁，这种变迁并非成就事物，而是虚化事物。类似的看法在现代哲学中依然可见，柏格森便把绵延提到突出地位，认为“绵延的本质就是流逝”。由此，他进一步认为，“实际存在的乃是流逝（flux），是持续不断的转变，是变化本身。”（柏格森，第8页）这种变化运动，甚而被赋予实体性，在谈到现代科学时，柏格森便指出“现代科学，始于人们将运动性视作独立实体之际。”（同上，第193页）以持续不断的变化、流逝、运动为实际的存在或实体，在逻辑上蕴含以变化消解存在的趋向。

在以上二重观念中，生成与存在呈现彼此对峙的形态：如果说，无物常住、方生方死的视域以“生成”遮掩了“存在”，那么将物固定于特定时空、强调天不变道亦不变则承诺“存在”而否定“生成”。上述理解的背后，同时交织着经验与理性的不同视域：经验世界往往被视为变易不居的对象，在庄子那里，便不难看到对经验对象的这种规定；理性的对象，则常常被赋予不变而恒久的性质，柏拉图的理念世界，便呈现以上特点。在这里，对象的规定与考察对象的视域，内含着某种一致性。

从实在的形态看，存在与变化、生成事实上难以相分：变化和生成（becoming）离开了存在（being），便缺乏具体内容和现实依托，从而趋于空泛和抽象；存在（being）离开了变化和生成（becoming），则将始终停留于未分化的混沌形态，难以摆脱超验或思辨的形态，而具体的事物则将相应地失去自身发生的根本前提，无从呈现其现实性的品格。只有在存在和生成的统一中，对象才可能获得实在性。怀特海曾指出“它（现实的实体）是从一个阶段到另一阶段发展的过程，每个阶段都是其后续阶段的实在基础，而后续阶段本身则指向相关事物的完成。”“随着现实实体（actual entity）的生成，以前在时空连续体中是潜在的东西，现在成为某种现实事物的最为真实的阶段。”（Whitehead, p. 215, 67）“事物的完成”“实体的生成”即存在形态的确立，尽管其“现实实体”的

^① 译文据英译本作了改动。（cf. Freeman, p. 43）

提法包含某种模糊性, 但认为存在经历过程、生成过程的实质内容即事物的完成, 多少也从一个层面注意到了存在与生成的统一性。

当然, 对实在的如上理解, 本身体现了人的视域。本然世界本身无所谓“存在”与“生成”的区分, 唯有相对于人所从事的认识活动以及更广意义上成已成物的践行过程, 对象才呈现存在和生成的不同意义。在这里, 需要对物之“是其所是”与物之“向人而示”或物之“意义呈现”作一分别。本然世界中的物之“是其所是”, 与人无涉, 然而, 物之“意义呈现”, 却无法离开人自身的存在及人的知行过程。本然世界中对象自身的规定, 并非依赖于人, 然而, 其意义的呈现, 则首先与人的认识活动相关, 这种认识活动属人所“作”的广义之“事”。人类诞生之前, 本然世界中的实在形态诚然尚未向人敞开, 然而, 通过古生物学、古地质学等研究, 人可以让尚未进入人的知行领域的实在形态“向人而示”。例如, 地质学和物理、化学等方面的研究表明, 煤炭是植物经过生物化学作用和物理化学作用而转变成的沉积矿产, 这样, 由目前煤炭的勘探发现, 可以推知远古时代树木等植物曾经存在, 而这种研究, 便属于人“从事”的活动。就此而言, 本然世界中的存在与生成虽非基于人所作之“事”, 但其以“存在”“生成”等不同意义向人显现, 则与广义之“事”(包括人从事的认识、研究活动)相涉。

进一步看, 如前所述, 生成意味着新的存在形态的形成。然而, 在本然世界中, 对象本身无所谓“新”和“旧”, 当我们从“生成”的角度理解本然世界的对象时, 本质上乃是以人观之。换言之, 唯有从人的认识视域出发去考察相关对象, 表现为新的存在形态的形成过程, 才能获得“生成”的意义。黑格尔曾指出“在自然界里真是‘太阳下面没有新的东西’。”“只有在‘精神’领域里的那些变化之中, 才有新的东西发生。”(黑格尔, 1999年, 第56页)这里所说的自然界中没有新东西, 可以视为本然世界的实在本身并没有新旧之别, 而“精神领域”在引申的意义上则涉及人从事的认识活动, 与之相应, “只有在‘精神’领域里的变化之中, 才有新的东西发生”, 同时意味着: 以“生成”之维的“新”规定本然世界中的实在, 乃是基于人从事的认识活动。《易传》也曾提及“日新”: “日新之谓盛德, 生生之谓易”(《周易·系辞传上》), 此“德”、此“易”, 其意义同样因人而显, 与之相涉的日新、生生, 也相对于人的存在和人的认识过程而言。

本然世界的意义呈现, 在古生物的把握中得到了具体展示。作为尚未进入知行领域的存在, 古生物的本然形态难以直接向人显现, 然而, 通过古地质学、古生物学等考察和研究, 人们可以判定现存古生物化石所显示的远古生物具有与现代生物相通的性质, 而由现代生物的特点, 则可推知相关古生物类似规定, 包括树木这类植物由种子而到大树的变化过程, 等等, 亦即推知本然世界中的实在所体现的“存在”与“生成”的关联。无论是古地质学、古生物学的考察, 还是古生物与现代生物的比较研究, 都属于广义上人所作之“事”, 后者具体表现为人所“从事”的认识活动。

要而言之, 本然世界的存在、生成过程固然既没有人的参与, 也非基于人所作之“事”(所“从事”的活动), 然而, 其意义的显现, 却离不开人所“从事”的认识活动。

二、现实世界: 存在与生成因“事”而关联

以上所论, 大致关乎本然世界。本然世界中实在的生成性和存在规定与人所作之“事”的关联, 主要呈现于人所从事的认识活动。由本然世界转向现实世界, “事”与存在和生成的联系展开于更为内在和深沉的层面。这一视域中的存在与生成既涉及现实世界本身, 也与现实世界中的具体事物相关。作为不同于本然之物的存在形态, 现实世界生成于人“赞天地之化育”的过程, 后者也可以视为“事”在历史层面的展开, 现实世界中取得了人化形态(打上人的印记)的具体事物及其生成,

则离不开人所“从事”的多样活动。

现实世界首先表现为对本然存在状态的超越。海德格尔曾提出“存在的离弃”，并对此作了种种思辨的论说，（参见海德格尔，2013年，第124-149页）从实质的层面看，这种所谓“离弃”更多地关涉对本然存在形态的脱离。然而，在“存在的离弃”这种表述之后，不仅现实世界的价值意义未能得到肯定（“离弃”更多地蕴含消极、否定的意义），而且，超越本然存在之所以可能的现实前提也被遮掩：现实世界似乎仅仅表现为存在本身思辨衍化的产物。以上看法与海德格尔的“在世界之中”之说在理论上具有一致性。海德格尔以“在世界之中”为“此在”的存在方式“我居住于世界，我把世界作为如此这般熟悉之所而依寓之、逗留之。”（海德格尔，2006年，第63-64页）然而，“在世界之中”在逻辑上以世界本身的生成为前提，海德格尔固然注意到“在世界之中”包含“上手”活动，但却未能将这种活动与现实世界本身的生成联系起来，对他而言，“世界不是由上手的事物‘组成’的”（同上，第88页），较之上手之物，世界具有先在性“在一切上手的东西中，世界总已在‘此’”（同上，第97页），从而，不是上手的活动生成世界，而是世界规定上手过程：“正是世界使上手的东西由之上到手头。”（同上）不难看到，在海德格尔那里，所谓“上手”活动主要与个体“在世界之中”的生存过程相联系而缺乏建构现实世界的意义。海德格尔固然强调“此在”具有面向未来而自我筹划的特点，但却似乎赋予“此在”生存于其中的现实世界以某种既成性。按其现实形态，化本然世界为现实世界既涉及已有存在形态的转换，也以新的存在形态的生成为指向，而以上过程的完成，则以人所“从事”的多样活动为前提。与上述过程相对，海德格尔将作为人之所“作”的谋划、科学研究、制作等活动视为“存在离弃”状态的体现（参见海德格尔，2013年，第149页），这既未能把握现实世界超越本然存在的价值意义，也没有注意到现实世界的生成与人之所作之“事”的关联。

怀特海曾指出“现实世界（actual world）中的秩序为达到某种目的而引入调节性（adaptation），从而不同于单纯的‘给定性’（givenness）”。（Whitehead, p. 83）如前面提及的，从总体上看，怀特海往往未能对本然世界与现实世界作严格的区分，他所说的“现实世界”既非基于人之所作之“事”，也并不以进入人的知行之域为其前提，从而与本然世界没有实质的分别。不过，在引申的意义上，可以将这里所说的“现实世界”理解为通过人的作用（事）而生成的世界，与之相对的“给定性”，则可以视为“本然性”。怀特海在未区分本然世界和现实世界的前提下笼统地谈“现实世界”，在理论上无疑不甚确当，但其中提到的“目的”“调节性”，则似乎又触及了现实世界的某些特点。从实际的形态看，较之本然世界的“给定性”，现实世界确乎同时与“目的”及“调节性”相联系：以“事”成就世界，总是从一定目的出发，并对事物形成多重作用，后者可以视为广义的调节。

在现实之域，事物既呈现为实际的存在，又处于生成的过程之中，存在与生成在现实世界中的这种关联，并非自然天成，而是通过“事”而建立起来。“事”的这种作用和功能，与“事”本身的品格相关。作为人之所“作”，“事”不仅以已然的存在为出发点，而且本身也展开为一个动态的过程，这种过程性与事物的生成性呈现一致的趋向，“事”的结果或“事”的产物，则呈现为新的存在形态。在“事”的展开过程中形成新的事物既体现了存在过程和存在形态的互动，也为现实世界中存在与生成的统一提供了可能。如前所述，与本然世界主要表现为自在的存在不同，现实世界的形成，离不开人的参与，中国哲学所说的“赞天地之化育”，便表明了这一点。在这一意义的现实世界中，不同存在形态之间的关联、新的存在形态的生成，都往往以不同的形式涉及人之所作之“事”。以水利、水电工程中大坝的建设而言，大坝不同于自然状态下的河堤，一方面，它基于已有的存在形态，包括峡谷或其他山体、不同的建筑材料，等等；另一方面，它又离不开以施工过程（建坝活动）

为形式的“事”。在这一过程中,已有存在形态(建坝前的峡谷、山体、江河、建筑材料等)与新的存在形态(大坝的形成)之间具体关联的建立,乃是基于人所作之“事”:以施工活动为形式的“事”既展开为大坝的生成过程,也使存在的不同形态在这一过程中相互连接。

以过程为视域,可以进一步注意到,事物的存在形态既是开端,又表现为终端:变化和生成无法从“无”(非存在)开始,它总是以已有存在或存在的既成形态为开端;同时,与空洞的时间流逝不同,这种变化和生成又引向多样的结果,后者可以视为一定变化过程的终端,作为新的存在形态,这种结果又构成了后续变化过程的开端。对开端的抽象追溯,往往导致逻辑上的无穷后退并进而消解存在本身,庄子曾作过这一类的追溯“有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣。”(《庄子·齐物论》)这里的“始”属与时间相关的开端,“有无”则涉及本体论层面的存在与不存在。从“始”(开端)向前不断上溯,最后达到的是终极意义上的“无”,而存在本身则由此也趋于消解。在化“有”为“无”这一点上,以上思维进路与庄子突出“方生方死”、强调变异绝对性而虚化存在无疑具有一致性。另一方面,将终端(一定变化过程的结果)凝固化,则将使变化本身失去前提和根据。从实际的形态看,开端和终端作为现实存在的相关方面,即统一于存在自身的变化过程:在现实世界中,事物的不同存在形态通过人之所“作”而打上了人的多样印记,就此而言,它们可以视为“事”的产物并相应地表现为具体存在的某种“终端”;但同时,这种存在形态又构成了后续之“事”进一步展开的前提,就此而言,它们又呈现为新的存在形态的开端。

开端沉淀了以往之“事”,又引向未来之“事”,前者使之与过去关联而不同于初始意义上的“新东西”,后者则使之与过程沟通而有别于“永恒”之物。海德格尔认为“开端性的东西绝不是新东西”,“开端也绝不是‘永恒的东西’”(海德格尔,2013年,第61页),似乎也有见于开端的以上品格。不过,在海德格尔那里,开端尚未与“事”相涉,其形态更多地表现为思辨意义上的存在。以“事”的展开为背景,开端包含过去,蕴含未来,其起源(表现为过去的终点)和趋向(指向未来的结果)都同时关乎终端,不妨说,正是在“事”的前后相续中,开端和终端作为过程中所呈现的存在规定获得了具体的内容和实际的意义。

以成就世界为指向,现实之“事”同时制约着规范或变革世界的过程,后者同样关乎存在与生成在“事”中的现实关联。对世界的规范或变革一方面以对象的既成形态为出发点,另一方面又以其中蕴含的变迁可能或变迁趋向为根据。以农耕活动而言,播种基于农作物的已有存在形态(种子),收获则以其生长和生成过程为前提,通过耕种、灌溉、田间管理这一类“农事”,相关对象不再停留于原初的存在形态,而是经历了诸如种子的发芽、生长、成熟的过程,这里既包含前后不同的存在形态,也展现了这些存在形态之间的转换,后者同时构成了农作物生成过程的具体内容。在此,人所作的农耕之“事”(“农事”),构成了农作物的存在形态与它的生成过程彼此关联的条件。

当然,通过“事”作用于对象而生成新的存在形态,并非仅仅表现为以人的活动干预事物。野生或自然状态下的植物和动物经过人的培植、驯化,可以成为人的种植物和家畜,在这一过程中,一方面,对象从一种存在形态转换为另一种存在形态依然遵循生物自身的生长规律,并需要阳光、水分、空气等外部条件,同时,其物理、化学的构成也没有因此而发生根本的改变,就此而言,其演化表现为一个自然的发展过程。另一方面,这一过程又体现了人的目的和意图,包含了人的作用过程:对象在物理和生物层面的变化,如稻谷由种子而抽穗、牛羊由孕育到出生、成熟固然与“事”并不直接相涉,但在栽培、驯化的过程中,对象的不同存在形态的关联以及与之相关的生成和变化,乃是通过人的活动而连接。人所作之“事”,同时涉及以上两个方面。如前所述,正是通过这一意义上的

“事”，不仅现实世界中不同存在形态之间的沟通成为可能，而且其存在形态与生成过程之间的交融也得以实现。现实世界中人所作的以上之“事”，在某种意义上体现了黑格尔所说的“理性机巧”。在《小逻辑》中，黑格尔曾对“理性机巧”作了如下论述：“理性是有机巧的，同时也是有威力的。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。”（黑格尔，1980年，第394页）在这里，理性的机巧具体展现于人所作之“事”，后者既体现了人的谋划和作用，又表现为一个合乎规律的过程：它让对象各按自己的本性相互作用，而不施以人为的干预。可以看到，人在这一过程中并非无所作为，相反，整个过程一开始便引向人自身的目的，但人又并不违背事物的固有本性，而是顺乎其自然的发展过程。

在园林的构建过程中，“事”的以上特点得到了更具体的体现。园林中可以看到奇“山”异石、小桥流水、通幽曲径、花草树木，等等，这些“山”、石、水流、花草尽管有其固有的物理、生物等属性，这种属性和规定所具有的实在性非人所能任意改变，然而，它们的造型、布局等等，又体现了人的审美观念，并经过了人在不同意义上的现实“重构”：渗入于其中的谋划、设计、构建，无疑属人之所“作”。从后一方面看，园林以及其中的“山水”“花草”“曲径”，可以视为因“事”而成之物。在这里，“山水”“花草”“曲径”的存在形态通过“事”而区别于自然状态下的相关对象并“生成”为具有艺术意义的园林。不过，作为园林生成和存在前提的“事”虽然展开为人的谋划、设计、构建过程，但又非完全脱离“山水”“花草”“曲径”自然的存在方式。明人计成在谈到园林时，曾以“虽由人作，宛自天开”（计成，第23页）概括其特点，此所谓“由人作”，意味着异于自然“宛自天开”，则表现为合于自然。在园林的以上构建过程中，“事”作为沟通生成与存在的现实中介，同时使自然的人化与人的自然化呈现统一的形态。

怀特海曾指出“现实世界（actual world）是每一种新的创造的‘客观内容’。”（Whitehead, p. 65）这里的“现实世界”如果理解为与“本然世界”相对的存在形态，则以上看法似乎注意到了现实世界本身是人的创造活动的产物：人的创造活动及其结果，即构成了现实世界的内容。不过，在怀特海那里，上述观点仍呈现抽象的特点，这不仅在于怀特海缺乏对现实世界与本然世界的自觉区分，而且在于他离“事”而言“创造”。脱离了人所作之“事”，所谓“创造”将或者被归之为“创世”一类的超验活动，或者流于思辨的构造。作为现实世界形成的前提，创造与人所作之“事”无法相分：唯有依托于“事”的创造活动及其产物，才构成现实世界的“客观内容”。

三、人的存在与人的生成：基于“事”的统一

现实世界以人为主体，“事”也以人为承担者。作为现实世界的主体和“事”的承担者，人本身同样涉及存在与生成的关系问题。与其他对象一样，人既表现为具体的存在形态，又处于生成的过程之中，两者的彼此关联，则离不开人自身所作之“事”。

与人相关的存在与生成，在安乐哲（Roger T. Ames）那里曾得到了较为详尽的考察。以中西比较为视域，他对“人的存在”或“作为存在的人”（human beings）与“人的生成”或“作为生成的人”（human becoming）作了区分。尽管安乐哲所谓“人的生成”或“作为生成的人”（human becoming）同时涉及人的“关系性”和“互为他性”（参见《安乐哲比较哲学著作选》，第284页），但becoming这一概念本身无疑以“生成”为其逻辑的内涵。在他看来，前达尔文的西方主要关注“人的存在”或“作为存在的人”（human beings），与之相对，“儒家的人基本上被理解为一个过程”，也就是说，儒家对于人所关注的是“‘做’什么而不是他们‘是’什么”。由此，安乐哲强调“我

正是在这个意义上说儒家的人是‘人之生成’或‘作为生成的人’(human becoming)而不是‘人的存在’或‘作为存在的人’(human beings)。人性就是人的行为;人之潜力是一种特别的关系性的可能性,这种可能性是在处事中出现并在处事中被完善的,而处事构成了一种人的叙述(human narrative),并且,人之潜力只有在事后才看得清楚。”“从儒家的视角来看,只有公开放弃‘人的存在’或‘作为存在的人’而接受过程性的‘人的生成’或‘作为生成的人’的概念,我们才能重现健全的关于人的智慧的概念。”^①(《安乐哲比较哲学著作选》,第295-296页)

安乐哲的以上论点无疑需要辨析。首先,以“人的存在”或“作为存在的人”(human beings)与“人的生成”或“作为生成的人”(human becoming)来区分西方哲学与儒学是否确切,显然应当再作思考。human beings作为表示“人”的西方概念,并非完全排斥生成(becoming),从西方哲学的发展看,自亚里士多德到黑格尔,对人的生成之维,也并不是毫不涉及,亚里士多德从普遍的层面注意到由潜能到现实的展开过程,黑格尔的精神现象学,也以思辨的方式考察了人的精神的发展历程。同样,儒学固然注意到人的生成性(becoming)这一面,但并非完全忽略人的存在(being),孟子肯定“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),这一使人区别于禽兽的“几希”之“希”,即表现为具体的存在规定。从更为实质的层面看,在论说儒学之时,安乐哲固然注意到“做什么”以及“处事”与人的关联,但同时又将“做什么”与“是什么”视为相互对峙的两个方面,认为应关注人“做什么”,无需关切人“是什么”,由此,进而将“人的生成”(human becoming)置于“人的存在”(human being)之上,甚至主张“放弃‘人的存在’而接受过程性的‘人的生成’的概念”,这种看法似乎很难视为理解人的合理进路。如后文将进一步论及的,对人而言,“做什么”与“成为什么”无法相分,而“成为什么”总是引向“是什么”。同时,以“人的生成”或“作为生成的人”(human becoming)取代“人的存在”或“作为存在的人”(human beings),在逻辑上意味着有生成过程而无过程的承担者,它与形上层“万物流变”“方生方死”的抽象视域呈现相近的趋向。

如前所述,在本体论上,存在(being)与生成(becoming)无法相分,作为这种相关性的延伸,两者在人之中也难以分离。一方面,人确实非既成之“在”,其身和心等都处于成长、发展的过程中;另一方面,人的生成又总是从已有的存在形态出发,由此进而走向某种新的存在形态,离开了具体的存在形态,人的生成过程就将趋于空泛而失去实际内容。就个体而言,人刚刚来到这个世界之时,首先呈现为生物学意义上的存在,经过个体的社会化过程,人逐渐获得了多样的社会品格,成为具有社会规定的存在。这里既有以个体的社会化为内容的生成过程,也涉及人的不同存在形态。作为不同存在形态彼此关联的中介,广义的个体社会化过程展开为人的多样活动,后者同时以人所作之“事”为内容。从了解和把握社会的规范并以此为人与人交往的准则,到参与对自然的作用,化“天之天”(本然的存在)为“人之天”(人化的存在),个体社会化过程中人所“从事”的活动展现为不同的形态。可以看到,正如现实世界基于人所作之“事”而呈现为存在与生成的统一,人自身也在做事的过程中实现个体的社会化,并不断超越既成存在而生成为新的存在形态。

从哲学史看,中国哲学对人的理解,既非仅仅执着于既成的存在,也非单纯地指向空泛的生成,而是关注存在与生成的统一。孔子在谈到人之时,已言简意赅地指出了这一点“性相近也,习相远也”。(《论语·阳货》)这里的“性”可以理解为人发展的内在根据和可能,这种根据和可能同时表现为人的本然存在形态或潜在的存在形态,“性相近”表明:在本然的存在根据和可能方面,人与人之间具有相通性。“习相远”中的“习”,可以理解为习行,这种习行具体表现为人在后天“从事”

^① 引文中若干术语的翻译略有改动。

的不同活动，这一意义上的“习相远”，意味着正是通过多样的活动过程，人形成了彼此相异的人格并“生成”为不同的存在形态，儒家所说的君子、小人等等，便属于这一类因不同之“习”而“成”的相异之“在”。在这里，“性”与“习”的互动，同时表现为人的存在与人的生成之统一。“性”与“习”的关联在中国哲学的尔后衍化中进一步引向“本体”与“工夫”之辨。“本体”主要被理解为人在精神层面的本然形态或原初存在，对中国哲学而言，正是这种存在形态，为人的进一步成长提供了内在的根据，作为工夫所由发生的条件，“本体”自身又是在人的成长过程中逐渐地生成、发展和丰富。黄宗羲明确地指出了这一点“心无本体，工夫所至，即其本体。”（黄宗羲，序，第9页）与本体相联系的工夫，主要展开为践行过程，后者以“做事”为具体内容。广义的工夫既表现为“赞天地之化育”，也体现于人与人之间的交往，在工夫的以上展开过程中，人不仅改变对象，而且也成就自己，在此意义上，本体与工夫的交互作用作为“性”与“习”互动的延续，同时也使人的“存在”与人的“生成”的统一取得了更具体的形式。

对人的追问，当然并不限于中国哲学，马克思在从人的视域出发理解世界的同时，也将关注之点指向何为人的问题。这里包含两个方面：其一，人与世界的关系；其二，人自身的规定。与离开人的存在以思辨的方式把握和构造世界不同，马克思首先注重世界的现实品格，世界的这种现实性在马克思看来与人自身的活动无法相分：“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程。”（马克思，第92页）“人的劳动”即人所从事的基本活动，以上看法可以视为基于人的存在及其活动而考察世界。后期海德格尔曾注意到马克思的以上进路，并对此提出了种种批评。按海德格尔的看法，“对于马克思来说，一开始就确定的是，人，并且只有人（而并无别的）才是那个事情。这是从哪里得到确定的？以什么方式被确定的？凭什么权利被确定的？被哪种权威确定的？”海德格尔认为，“在这里应当注意到一种惊人的跳跃”。（《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》）根据海德格尔的理解，马克思以人为考察世界的出发点，但是，人非既成或现成的存在，他本身处于生成过程之中，并应当成为追问的对象，忽略了后一方面，便意味着思想的“跳跃”。这里的关键在于，马克思是否存在以上跳跃？

事实上，马克思对人的理解既涉及人之为人的存在规定，也关乎其生成过程。在马克思看来，“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页）这里所说的“人的本质”，也就是人之为人的根本规定，其侧重之点在于人的存在形态。然而，在关注人的存在规定的同时，马克思并没有忽视人的生成性。前面提及，在谈到现实世界的生成时，马克思曾强调“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程”，紧接此文，马克思写道“所以关于他（即人——引者）通过自身而诞生、关于他的形成过程，他有直观的、无可辩驳的证明。”（马克思，第92页）在这里，现实世界的生成与人自身的生成表现为同一过程的两个方面：现实世界的生成，同时伴随着人自身的生成，二者的共同基础，则是人所作之“事”——劳动。

可以看到，马克思在从人出发考察世界的同时，并没有对作为出发点的人未加追问和考察，在实质的层面，马克思以人的存在和生成的统一作为人的基本规定，并将人的生成和世界的生成置于同一基础之上，这种思想的进路，显然不同于思想的“跳跃”。

广而言之，人“成为”什么，与人“从事”什么样的活动或做什么样的“事”无法相分。在类的层面，人的“存在”形态总是相应于他们在不同历史时期所作之“事”。马克思所说的“劳动”，可以视为人基本的“做事”方式，正是通过运用工具以“做事”（劳动），人既改变了世界，也使自身走出自然，成为自然的“他者”。作为人“做事”的基本方式，劳动形式的变化同时规定了人的不同

存在形态。以石器为主要工具的劳动,构成了原始时代人类的主要“做事”方式,这一时期的人类,则相应地处于近乎自然的存在形态。与之类似,农耕或游牧这一类劳动方式,赋予人的存在以早期的文明形态;与近代机器工业相联系的劳动方式,则使人的存在方式获得了近代和现代的形态,如此等等。

同样,在个体的层面,人的存在形态也与其“做事”方式相联系:人“成为”什么,关乎人在现实生活中“做”什么。作为不同于自然对象的社会性存在,人所做之“事”涉及不同领域,人自身也相应地呈现多方面的规定性。在“从事”生产、贸易、金融等经济活动的过程中,人成为经济领域的企业员工、管理人员、投资者;在“从事”政治实践的过程中,人成为亚里士多德所谓“政治的动物”或政治生活的主体;在“从事”创作、表演等活动中,人成为艺术领域的主体,如此等等。以上视域中的不同主体,可以看作是人的不同“存在”形态,这种“存在”既非前定,也非既成,而是形成于人做多样之“事”的过程;取得相关“存在”形态的过程,则表现为人的多样“存在”不断“生成”的过程。在这里,人的“存在”与人的“生成”基于人所作之“事”而相互交融。

现实世界既表现为多样的存在形态,又展开为生成的过程,人自身之“在”也同样如此。从现实世界到人自身,“存在”与“生成”构成了同一过程的相关方面,难以彼此分离。作为世界和人的真实形态,存在与生成的统一既非逻辑推绎的产物,也非思辨构造的结果,而是基于人自身所作之“事”。以成己与成物为具体指向,人所作之“事”展开于不同的领域,“事”的多样性既规定了多重生成过程,也引向了多样的存在形态,世界之“在”与世界的生成、人的存在与人的生成交汇于人所作的具体之“事”。

参考文献

古籍 《汉书》《论语》《孟子》《周易》《庄子》等。

《安乐哲比较哲学著作选》,2018年,孔学堂书局。

柏格森,2015年《思想与运动》,邓刚、李成季译,上海人民出版社。

《古希腊罗马哲学》,1961年,商务印书馆。

海德格尔,2006年《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,三联书店。

2013年《哲学论稿》,孙周兴译,商务印书馆。

黑格尔,1980年《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆。

1999年《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社。

黄宗羲,1985年《明儒学案》,中华书局。

计成,2013年《园冶》,浙江人民美术出版社。

马克思,2000年《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社。

《马克思恩格斯选集》,1972年,人民出版社。

《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,2001年,费迪耶等辑录,丁耘摘译,载《哲学译丛》第3期。

Freeman, K., 1983, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press.

Heidegger, M., 1996, *Being and Time*, translated by J. Stambaugh, State University of New York Press.

Whitehead, A. N., 1978, *Process and Reality*, The Free 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