

思勉论丛

第一辑

华东师范大学思勉人文高等研究院 编
杨国荣 主编

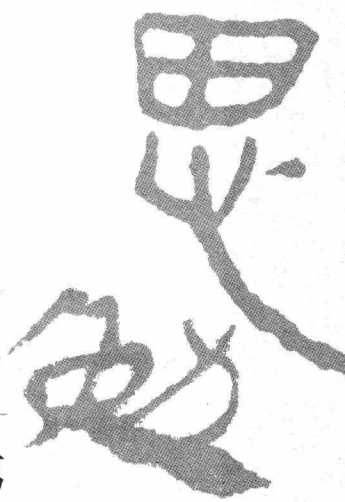


杨国荣 意义世界的生成
郁振华 论能力之知——为赖尔一辩
贡华南 怕：忙人之魂——开展当代心性学研究之尝试
潘德荣 知识、语言与诠释的实践品格——从奥古斯丁神学诠释学的观点看
刘 擎 自我理解的现代转变与政治正当性问题的缘起
王寅丽 阿伦特对亚里士多德政治概念的重释
崇明 贡斯当论现代个体自由
葛四友 论罗斯的差别原则与应得理论
戚克和 联系的重建——「过渡性」形体价值
王 峰 私有语言命题与内在心灵——维特根斯坦对内在线美学的批判
陈 贇 「混沌之死」与「轴心时代」——中国思想的基本问题
黄人二 战国简《宝训》通解——兼谈其在中国经学史上「道统说」建立之重要性
牟发松 「唐宋变革说」三题——值此说创立一百周年而作
朱政惠 陈勇 章学诚的史学批评理论及其思考
杨国强 丁仪奇荒：16世纪后期中国的天灾与赈济
许纪森 「少数人的责任」——近代中国知识分子的士大夫意识
罗 岗 在「缝合」与「断裂」的之间——两种文学史叙述与重返「八十年代」
杨 扬 文学「正义」与新世纪文学的流变
魏 泉 洪业与「三十年代中国现代学术的转型」——以燕京大学、哈佛燕京学社为中心的考察

思勉论丛

第一辑

华东师范大学思勉人文高等研究院 编
杨国荣 主编



图书在版编目 (CIP) 数据

思勉论丛. 第1辑/杨国荣主编;华东师范大学思
勉人文高等研究院编. —上海: 上海人民出版社,
2012

ISBN 978 - 7 - 208 - 10471 - 6

I. ①思… II. ①杨…②华… III. ①文史哲—中国—
文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 264536 号

责任编辑 李 莹

封面装帧 人马艺术设计工作室·储平

思 勉 论 丛

第一辑

杨国荣 主编

华东师范大学思勉人文高等研究院 编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720 × 1000 1/16 印张 20 插页 2 字数 299,000

2012 年 4 月第 1 版 2012 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 10471 - 6/C · 410

定价 40.00 元

目 录

..... 1	杨国荣	意义世界的生成
..... 24	郁振华	论能力之知——为赖尔一辩
..... 40	贡华南	怕：忙人之魂——开展当代心性学研究之尝试
..... 55	潘德荣	知识、语言与诠释的实践品格 ——从奥古斯丁神学诠释学的观点看
..... 65	刘 擎	自我理解的现代转变与政治正当性问题的缘起
..... 77	王寅丽	阿伦特对亚里士多德政治概念的重释
..... 91	崇 明	贡斯当论现代个体自由
..... 101	葛四友	论罗尔斯的差别原则与应得理论
..... 113	臧克和	联系的重建——“过渡性”形体价值
..... 123	王 峰	私有语言命题与内在心灵 ——维特根斯坦对内在论美学的批判

.....139	陈 赞	“浑沌之死”与“轴心时代”中国思想的基本问题
.....169	黄人二	战国简《宝训》通解 ——兼谈其在中国经学史上“道统说”建立之重要性
.....189	牟发松	“唐宋变革说”三题——值此说创立一百周年而作
.....211	朱政惠 陈 勇	章学诚的史学批评理论及其思考
.....231	杨国强	丁戊奇荒:19 世纪后期中国的天灾与赈济
.....253	许纪霖	“少数人的责任” ——近代中国知识分子的士大夫意识
.....283	罗 岗	在“缝合”与“断裂”的之间 ——两种文学史叙述与重返“八十年代”
.....289	杨 扬	文学“正义”与新世纪文学的流变
.....300	魏 泉	洪业与二三十年代中国现代学术的转型 ——以燕京大学、哈佛燕京学社为中心的考察

意义世界的生成

杨国荣

(华东师范大学思勉高等人文研究院、哲学系 教授)

一

人所面对的,既不是本然的存在,也非已完成的世界;以人观之,世界具有未完成的性质。这里所说的“世界”,是相对于人而言的现实存在。本然的存在固然具有实在性,但对人来说,它却不一定呈现现实性的品格。此所谓现实性,与进入知与行的领域、成为认识与实践的对象相联系,正是以此为前提,存在对人呈现出现实的意义。可以看到,在以上视域中,“现实性”具有生成的性质。如果将上述意义中的实在性与现实性分别理解为“既济”与“未济”,那么,由本然走向现实的过程便表现为“既济”与“未济”的历史互动,而“未济”所展示的,则是世界的未完成性。^①儒家所谓“赞天地之化育”,已从形而上的层面突出了现实世界的以上向度:“赞天地之化育”意味着世界非已然或既成,其完成离不开人的参与。与现实世界的非既成性相应的,是人自身的未完成性。人刚刚

① “既济”与“未济”原为《易经》中最后两卦,其中的“济”既表示对人所具有的积极意义,也有完成之意(虞翻:“济,成也。”《周易集解·未济》引)。《易经》以“未济”为最后之卦,无疑在肯定世界向未来开放的同时,也将世界理解为一个未完成的过程(崔憬:“以‘未济’终者,亦物不可穷也。”《周易集解·既济》引)。这里借用“既济”与“未济”,主要侧重于已然(既成)和未然(未完成)。

来到世间之时,在相当程度上还只是生物学意义上的存在,后者与自在的对象相近,也具有某种“本然”的性质。人的完成,在于扬弃这种本然性,逐渐走向自由的存在形态。这样,一方面,本然的存在通过融入人的知、行过程而呈现其现实的品格,另一方面,人也在“赞天地之化育”、参与现实世界的形成过程中确证自身的本质力量,二者作为同一过程的两个方面而呈现内在的一致性和统一性。

不难看到,在“赞天地之化育”的历史过程中,人与世界的关系具有二重性:一方面,人作为存在者而内在于这个世界;另一方面,人又作为存在的发问者和改变者而把这个世界作为自己认识、作用的对象。这种作用在总体上展开为一个“成己”与“成物”的过程。从哲学的层面看,“成己”与“成物”的具体内涵,也就是认识世界和认识自己、改变世界和改变自己。以本然世界的超越为内涵,“成己”与“成物”的过程同时指向意义世界。

“成物”首先涉及“物”。宽泛而言,“物”作为“遍举之”的“大共名”^①,常指一般的“有”或存在,具体地看,“物”则可以区分为以下二重形态,即已经进入人的知行之域者与尚未进入此领域者。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;康德意义上的物自体。^②前二者与人相涉,后者则尚未进入知行之域。康德关于物自体的具体界定和理解这里可以暂不讨论,从成物的维度看,尚未进入知行之域者,也就是处于原初形态之物,它包含二重基本规定,即本然性与自在性。这里所说的“本然”主要相对于人化过程而言,在本然的形态下,“物”尚未与人相涉,其存在、变迁,都处于人的作用之外。与本然相关的“自在”,则指向“物”自身的规定(首先是物理规定):“物”即使超越了本然形态,其自身的物理等规定依然“自在”。不难看到,此所谓“自在”,主要表征了物的实在性。

物的以上规定,对应于“何为物”的追问。然而,“物”的追问并非限定于物本身,按海德格尔的理解,“何为物”的问题,总是引向“何为人”。^③尽管海德格

① 荀子:“故万物虽众,有时而欲遍举之,故谓之‘物’。物也者,大共名也。”参见《荀子·正名》。

② M. Heidegger: *What is a thing?* Translated by W. B. Barton, Jr and Vera Deutsch, Regnery/Gate Way, INC, South Bend, Indiana, 1967, p. 5.

③ Ibid. p. 244.

尔并没有对二者的关联作出具体而清晰的阐述,但以上看法无疑触及了人与物关系的重要方面。从实质的层面看,“何为物”与“何为人”的相关性首先在于:“物”的意义惟有对人才敞开。事实上,前文提及的本然性和自在性作为“物”的基本规定,其意义都与人相涉:“物”的本然性相对于“物”的人化形态而言,“物”的自在性则展示了“物”对于人的独立性(“物”的物理等规定不因取得人化形态而被消解)。广而言之,如后文将进一步论述的,无论在理解和认知的层面,抑或目的和价值之维,“物”的意义都是在人的知、行过程中呈现的。

在“物”与人的关联中,“事”是一个不可忽视的方面。这里所说的“事”,大致包含二重涵义,从静态看,“事”可以视为进入知、行领域的物;就动态言,“事”则可以理解为广义之行以及与知相联系的活动,所谓“事者,为也”。^①前者涉及与人照面或内在于人的活动之中的事物,后者则可进一步引向事件、事情、事务,等等。在现代哲学中,事件往往被区分为心理事件与物理事件:某时某地火山喷发或地震,这是物理事件;某人在某时某地想象火山喷发或地震,则属心理事件。从成物的视域看,可以将事件区分为自然的事件与非自然的事件:山洪暴发,是自然的事件;抗洪救灾,则是非自然的事件。与“物”相对的动态之“事”,主要与后者(非自然的事件)相联系,“物”与人的联系,也是通过这一意义上的“事”而建立的:正是在“事”或知、行过程的展开中,“物”扬弃了本然形态而进入人化之域。

中国哲学很早已注意到“物”与“事”之间的联系。在谈到如何合于道时,《大学》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”的存在形态或本体论结构;“事有终始”则是就人的活动而言,主要侧重于实践的秩序。在这里,“物”的本体论结构与“事”的实践秩序被视为相互关联的两个方面,而对这种结构和秩序的把握,则同时被理解为一个合乎道的过程。这种看法既展示了本体论的视域,又体现了实践的智慧,它从本原的层面,确认了“物”与“事”的统一。“事”与“物”的如上统一,在以后的

① 《韩非子·喻老》。又,《尔雅》以“勤”释“事”,又以“劳”释“勤”,“勤”与“劳”都和人的活动、作用相联系,后者又进而与知交融或相涉。

中国哲学中得到了更明确的肯定。郑玄在界说《大学》中的“物”时，便认为：“物，犹事也”。^①这一界定一再为后起的哲学家所认同，朱熹在《大学章句》中，便上承了对物的如上界说。王阳明也认为：“物即事也。”^②王夫之对此作了更深刻的阐释：“物，谓事也，事不成之谓无物。”^③所谓“事不成”则无物，既指只有通过人的活动（“为”），才能实现从“天之天”到“人之天”的转换（形成人化之物）^④，又意味着物的意义惟有在人的知、行活动中才可能呈现。在这里，《大学》从本体论结构与实践秩序上界定“物”与“事”的关系这一思路，无疑得到了进一步的展开。事实上，从《易传》的“开物成务”^⑤，到《考工记》的“智者创物，巧者述之”，都可以看到将“物”置于人的活动中加以理解的进路：“务”属人之“事”，“成务”以人的作用和活动（人之所“为”、所“作”）为具体内容，而物的变革（开物）则同时展开为成务的过程。与之一致，“创物”意味着按人的需要和理想成就相关之“物”，“述之”则是对这一过程的把握和承继、延续。不难看到，这里所体现的，是引物（本然对象）入事（人的活动）、以事开（创）物。相应于“物”与“事”的如上联结，“物”本身展示了本体论、价值论、认识论等多方面的内涵。

以引物入事、以事开（创）物为背景，成物的过程首先表现为扬弃“物”的本然性。“物”的本然性属“天之天”，成物则要求化“天之天”为“人之天”，后者意味着使“物”由知、行领域之外，进入知、行领域之中，并进一步成为合乎人的需要的存在。当然，如前所述，这里应当注意本然性与自在性之别：本然形态的超越，并不意味着消解物的自在性。“物”由“天之天”（本然形态）走向“人之天”（广义的人化形态），主要表现为从与人无涉的存在形态转换为与人相涉的存在形态，在这一过程中，“物”的存在方式虽然发生了变化，但其物理、化学等性质并未随之消逝。深山中的清泉被加工为饮用水之后，其本然的形态（存在

① 《礼记注·大学》。

② 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版，第47页。

③ 王夫之：《张子正蒙注·诚明》，《船山全书》第12册，岳麓书社1996年版，第115页。

④ 关于“天之天”与“人之天”的区分，参见王夫之：《诗广传·大雅》，《船山全书》第3册，岳麓书社1996年版，第463页。

⑤ 《易传·系辞上》。

的方式)无疑发生了变化(由“天之日”成为“人之天”),然而,泉水的化学性质(由两个氢原子和一个氧原子所构成)、物理性质(诸如在1个大气压下,当温度处于摄氏零度与100度之间时其形态为液体,等等),却并没有因此而消失或改变。“物”的以上性质既不依赖人之“行”,也非依赖人之“知”(意识),作为一种自在或独立的品格,它所体现的,乃是“物”的实在性。

“物”与“事”(人的活动)的联结在扬弃“物”的本然性、存留其自在性的同时,又将“物”进一步引向了广义的人化世界。本然之物由“事”(人的活动)而成为人化的实在,这种人化的实在已打上了人的各种印记,从而成为属人的世界。当然,上述意义上的人化实在固然内含“属人”的性质,但同时又具有对象性的品格。相对于此,社会的实在更多地呈现了与人的内在关联。作为形成于人的知、行活动中的世界,社会实在的存在与作用,都无法与人相分离。人既建构社会实在,又以社会实在为自身存在的本体论前提,二者的以上互动既从一个方面展示了“物”与“事”的关联,又使这种关联超越了对象性而呈现为人的存在形态。

从“物”与“事”的统一这一视域看,人化的世界同时表现为“物—事”或“事—物”的世界。以“物—事”或“事—物”为具体的内容,人化的世界既非单纯的“事”外之“物”,也不同于纯粹的“物”外之“事”:单纯的“事”外之“物”,仅仅表现为本然的存在;纯粹的“物”外之“事”,则往往缺乏自在性或实在性。与“事—物”这一世界的存在形态相应,“成物”的过程具体表现为在知与行的历史展开中,通过“物”与“事”的互动,敞开世界的意义,并使之合乎人的价值理想。上述视域中的人化世界,同时也呈现为意义的世界,而“事—物”则构成了意义生成的本体论根据。

与成物相关的是成己。成物以认识和变革对象世界为内容,成己则以人自身的认识和成就为指向。对象世界的认识与变革涉及本然形态或“天之日”的扬弃,同样,人自身的认识和成就,也关乎从“天之日”到“人之天”的转换。如前所述,人刚降临世界之时,还只是生物学意义上的生命个体,在这一层面上,人在相当程度上仍表现为一种本然的存在。与成物的过程相近,成己首先意味着扬弃本然的存在形态,后者的实质内涵,便是赋予人以多样的社会品格,使之成为社会化的存在。孔子以仁为价值系统的核心,仁的涵义之一,便

是克己复礼：“克己复礼为仁。”^①克己涉及广义的自我转换，“礼”属于普遍的社会规范，所谓“复礼”，也就是在行为方式上合乎普遍的社会规范，从而使人由“野”而“雅”、由前文明或自然意义上的本然对象转换为具有文明品格的社会存在。这一过程同时表现为“是其所不是”：作为生命个体，人并非一开始便具有社会的品格，这种品格乃是在人的成己过程中不断获得、形成的。这里蕴含着人与动物之别：动物总是停留在本然形态（“天之天”），从而只能“是其所是”，人则能够超越“其所是”（扬弃本然形态或“天之天”），走向“其所不是”（获得社会的品格）。

从扬弃本然的存在形态这一维度看，成己与成物无疑表现了相近的进路。不过，相应于“物”与“己”之别，二者又有着不同的价值内涵。作为知、行过程的具体展开，成物与成己诚然都涉及人的价值理想，但成物首先以合乎人的历史需要为指向：在化本然之物为人化实在的过程中，合乎人的价值理想与合乎人的历史需要，具有内在的一致性。在这里，“物”的意义，首先通过人以及人的需要而呈现，从而表现出某种外在性。相对于此，“己”表现为自身自身的存在，成己并非旨在合乎人之外的需要，而是也以自身自身的完成为目标，对人而言，它更多地体现了内在的意义。事实上，在成己的过程中，人既是意义的体现形态，又是追寻意义的主体；意义的生成，同时表现为意义主体的自我实现。

成己与成物所展示的价值走向，使之既不同于人与物的空泛互动，也有别于无现实内容的抽象变迁。就人的知、行活动而言，无价值承载的流变是空洞的，缺乏实质的意义。然而，另一方面，成己与成物并未预设某种绝对不变的终极目标。绝对不变的终极目标往往具有封闭或超验的性质，作为至矣、尽矣的对象，它在某种意义上如同物自体，永远存在于知和行无法达到的彼岸。以这种目标限定成己与成物，意味着将其引向另一重意义上的抽象性。从现实形态看，成己与成物既有其价值的指向，又展开为一个具体的过程，价值目标本身并非超验的对象，它总是在历史演进的过程中获得具体的形态，展现为具有现实内涵的理想形态；成己与成物的过程，同时也是这种价值理想不断生成并逐渐得到实现的过程。如果说，价值内容与价值目标的引入使成己与成物

① 《论语·颜渊》。

的展开扬弃了空泛性、抽象性,那么,过程性与历史性则使之避免了封闭化和超验化。

前文已论及,从形而上的层面看,人既是存在者,又是存在的发问者和改变者。就外在的表现形式而言,后者(对存在的发问与改变)主要表现为知与行的过程;就内在的实质指向而言,这一过程则具体展开为成己与成物。作为具有本体论意义的“在”世方式,成己与成物无疑构成了人的基本存在处境:当人作为存在的发问者和改变者而面对这个世界时,成己和成物便开始进入其存在境域。正是这种存在的处境,使人区别于其他的对象。从赞天地之化育,到成就自我,现实世界的生成和人自身的完成,都伴随着人对存在的发问和改变。可以说,离开了成己与成物的过程,人本身便失去了现实的品格,从而难以真实地“在”世。^①

作为人的基本存在处境,成己与成物展开于不同的方向。以世界的认识与变革为内容,成物表现为从人走向对象的过程。相对于成己的自我指向性,成物的如上趋向无疑呈现某种外在性的特点,在各种形式的科学主义中,以上特点一再被突出。另一方面,以成就自我为价值理想,成己的过程往往容易导向关注个体生存、沉溺内向的精神追求,等等。海德格尔以此在为基础本体论的核心,并把个体的生存、自我本真形态的返归,作为此在的关切重心,而所谓本真形态,则与个体超越共在中的沉沦、通过烦和畏等精神体验而领悟自身存在的独特性和不可替代性等相联系,这种理解,便表现了强化成己的个体性之维与内在性之维的倾向。就其现实性而言,成己与成物并非彼此分离。对世界的认识与改变,离不开人自身存在境域的提升。同样,自我的成就,也无法限定于狭隘的生存或精神之域,惟有在认识与变革世界的过程中,成己才可能获得具体而丰富的内容,《中庸》以“合内外之道”解说成己与成物,似乎已有见于此。在成己与成物的如上统一中,一方面,成物过程的外在性得到了克服,

① 海德格尔曾提出存在的急迫问题,但对这种“急迫”的意义却未能作具体的历史分析(参见 Heidegger: *Contributions to Philosophy*, Translated by P. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999)。事实上,如果从急迫的角度理解存在,那么,这种急迫性具体便体现在:人的现实存在唯有通过自身的知与行才可能,知与行的终结也就是现实存在的终结,而人的知、行过程的具体内容,也就是成己与成物。

另一方面,成己也避免了走向片面的生存过程和内向的自我体验。

二

以认识世界与认识自己、变革世界与变革自己为具体的历史内容,成己与成物的过程同时表现为意义和意义世界的生成过程:无论是世界的敞开和自我的体认,抑或世界的变革和自我的成就,都内在地指向意义的呈现和意义世界的生成。人既追问世界的意义,也追寻自身之“在”的意义;既以观念的方式把握世界和自我的意义,又通过实践过程赋予世界以多方面的意义,就此而言,似乎可以将人视为追寻意义的存在。海德格尔曾认为,“关于‘存在意义’(meaning of being)的问题,是一切问题的问题”^①。人对存在的追问,从根本上说也就是对存在意义的追问,这种追问不仅仅体现于语义或语言哲学的层面,而且具体地展开于认识论、本体论、价值论等领域。历史地看,哲学的演进过程中曾出现某些关注重心的变化,这些变化常常被概括为哲学的“转向”,而在各种所谓哲学的“转向”之后,总是蕴含着不同的意义关切:不管是以认识论为侧重之点的哲学系统,还是主要指向本体论或价值论的哲学形态,都不难注意到其中内在的意义追问。从这方面看,“存在意义”的问题确乎具有本原性。^②

存在意义问题的以上本原性,本身又植根于成己与成物这一人的基本存在处境。本然的存在不涉及意义的问题,意义的发生与人的存在过程无法分离:在人的知、行领域之外,对象仅仅是本体论上的“有”或“在”,这种“有”或“在”,尚未呈现具体的“意义”。惟有在成己与成物的历史展开中,本然之物才逐渐进入人的知、行领域,成为人认识与变革的对象,并由此呈现事实、价值等

① Heidegger: *Contributions to Philosophy*, Translated by P. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999, p. 8.

② 在《形而上学导论》中,海德格尔曾将“为什么在者在而无反倒不在”视为形而上学的基本问题或最原始的问题(参见《形而上学导论》,商务印书馆1996年版,第3—4页),比较而言,他在 *Contributions to Philosophy* 中对存在意义的关注(参见上文),无疑更值得注意。事实上,更实质层面的哲学问题似乎应当是:为什么现实的存在与意义相涉,而非与意义无涉,对这一问题的理解和回应,则离不开成己与成物的过程。

不同方面的意义。通过广义的知与行,人不断化本然之物为人化实在,后者在改变对象世界的同时,又推动着世界走向意义之域。与之相联系的是成就自我:以自身潜能的发展和自我的实现为形式,人既追问和领悟存在的意义,也赋予自身之“在”以内在的意义。正如成物的过程将世界引入意义之域一样,成己的过程也使人自身成为有意义的存在。概而言之,成己与成物既敞开了世界,又在世界之上打上人的各种印记;意义的生成以成己与成物为现实之源,成己与成物的历史过程则指向不同形式的意义之域或意义世界。

作为历史过程,成己与成物首先涉及对世界与人自身的理解。无论是成就自我(成己),抑或成就世界(成物),都以把握真实的存在为前提。从知其实然的层面看,存在的意义就在于被理解或具有可理解性,这一层面的理解同时以认知为其内容。从理解—认知的维度看,意义涉及形式与实质两个方面。在形式层面上,意义与合乎逻辑相关,金岳霖曾将同一律视为意义所以可能的基本条件。同一律要求概念具有确定的涵义,在一定的论域中,某一概念即表示某种涵义,不能随意转换。广而言之,矛盾律、排中律都是意义所以可能的形式条件。在实质的方面,以上论域中的意义则主要关联事实之维的认知:以理解为指向,意义总是包含认知的内容。理解—认知层面的意义既发生和形成于成己与成物的过程之中,又是在这一过程中不断进入人的视域并为人所把握。

成就自我(成己)与成就世界(成物)不仅表现为对实然的把握,而且也展开为一个按人的目的和理想变革世界、变革自我的过程。以目的为关注之点,存在的意义也相应地呈现价值的内涵。就这一层面而言,所谓“有意义”主要便是指:从实现某种目的来看,相关的人、物或观念有积极的作用。反之,如果对于实现以上目的没有作用或价值,则它们便没有意义。以否定的方式来说,“螳臂当车”一般被视为无谓或无意义之举,并常被用以嘲笑一些人不自量力、试图阻止历史的某种演进趋势。就原始涵义言,“螳臂当车”之所以无意义,其原因主要就在于:对于“挡车”这一目的,“螳臂”没有实际的作用。这一层面的“意义”,显然是就价值之维而言的,在此论域,所谓有意义就是有价值,无意义则是无价值。

以理解—认知之维与目的一价值之维为具体内容,意义涉及本体论、认识

论、价值论等领域。然而,在现代哲学中,对意义的理解往往偏于一隅。以分析哲学而言,其意义理论所指向的,主要便限于语言与逻辑之域。相对于此,与现象学相联系的存在主义则在关注内在意识的同时,又侧重于将意义问题与人的生存及价值领域加以沟通。在其现实性上,意义既无法等同于语义,也难以仅仅归属于生存和价值之域:人与世界的多重关系,一开始便规定了意义表现形态的多重性。意义的这种多重形态,本身根源于成己与成物过程的多重向度:如前所述,以认识世界与改变世界、认识自己与改变自己为历史内容,成己与成物的过程本身包含本体论、认识论、价值论等多重维度。与之相应,基于成己与成物的意义追问,也展开为“是什么”、“意味着什么”、“应当成为什么”等不同的方面。“是什么”涉及认知—理解层面的意义,“意味着什么”侧重于存在所蕴含的价值意义,“应当成为什么”则进一步引导我们从有关世界和人自身实际存在形态的思考,转向“世界和人自身应该是什么”的关切,从而更多地呈现实践的意义。在这里,意义的多重内涵与成己和成物过程的多重向度具有内在的一致性。

要而言之,以成己与成物过程为内在之本、以本然对象与人化存在的分化为历史前提,意义不仅呈现为观念的形式,而且也体现于人化的实在。前者(意义的观念形态)既表现为被认知或被理解的存在,又通过评价而被赋予价值的内涵,并展开为不同形式的精神之境;后者则意味着通过人的实践活动化“天之为天”为“人之天”,并由此使本然之物打上人的印记、体现人的价值理想。意义的不同形态在人与世界的互动中彼此关联,并具体展现为多样的意义世界。作为成己与成物过程的历史产物,意义世界以人对存在(世界之在与人自身的存在)的理解、规定、作用为指向,在宽泛的意义上,可以将其视为进入人的知行之域、打上了人的印记并体现人的价值理想的存在,后者同时表现为观念形态与现实形态的统一。通过成就世界与成就自我的创造性活动,人在追寻意义的同时也不断建构多样形态的意义世界。

历史地看,对意义本质的理解往往存在多重片面趋向。就意义的形成而言,这种偏向表现为或者以意义为对象的自在规定,或者仅仅将意义建立于人的评价、自我理解或意识构造之上。前者忽视了意义的生成与人的认识和实践活动之间的关系,后者则将意义的生成主要限定于主体之域和意识的层面,

对其基于成己与成物的现实根据则未能予以充分的关注。

在价值的层面,意义问题上的偏向进一步表现为虚无主义与权威主义。虚无主义以意义的消解为特点,其根本问题在于否定人的创造性活动的内在价值,无视意义追寻与自由走向之间的历史联系。作为一种历史现象,虚无主义的发生,有其现实的社会根源。近代以来,随着商品经济的发展,“普遍的社会物质变换”逐渐被提到了突出的地位,由此形成的是人对“物的依赖性”,后者与劳动的异化、商品拜物教等彼此相关。这种“物的依赖性”在赋予“物”以目的性规定的同时,也使目的本身成为外在的赋予:它不仅以外在之物为价值的根据,而且使外在之物成为人的目的之源。与价值根据和内在目的外在化相联系的,则是意义的失落,后者又进一步伴随着各种形式的虚无主义。尼采批评虚无主义将价值、目的建立在“另一个世界”之上,这一看法既注意到了传统价值体系与形而上学的联系,也在某种意义上涉及了虚无主义的以上历史根源。与上述前提相联系,虚无主义的克服一方面表现为价值和目的向现实基础的回归,另一方面又以意义的承诺、意义的维护和意义的追寻为指向。

与意义消解相反而相成的是意义强制,后一趋向在权威主义那里得到了具体的体现。如前所述,意义的生成、呈现和追寻,本质上具有开放的性质。以价值创造为历史内容,成己与成物的过程展开为多样的形态,生成于这一过程的意义,也呈现多重性,后者为价值的多样、自主选择提供了前提。意义的以上生成和呈现方式,从另一个侧面展现了成己与成物过程的自由内涵:知、行过程与意义生成的开放性,同时也表现了人的创造过程的自由向度。权威主义试图以独断的方式,将某种意义系统强加于人,显然不仅否定了意义生成的开放性,而且也终结了人的自由创造过程。可以看到,以意义消解为内涵的虚无主义和以意义强制为趋向的权威主义尽管表现形式各异,但在封闭走向自由之境的道路这一点上,又具有相通之处。

三

在成己与成物的过程中,一方面,本然对象不断化为属人的存在,人与世界相应地发生了各种形式的变化;另一方面,人对世界和人自身的理解、把握

也随之发展,这种理解和把握逐渐凝而为知识和智慧。知识、智慧既内化为人性能力和精神世界,又进一步制约人作用于世界的过程。就成己、成物与知识、智慧的关系而言,二者呈现互动的形态:知识与智慧形成于成己与成物的过程,成己与成物的展开,又以知识与智慧及其转换形式为前提。

借用康德的提问方式,成己、成物以及意义世界的生成,内在地关乎“如何可能”的问题。“如何可能”所涉及的首先是根据与条件。从根据、条件看,在成己、成物以及意义世界的生成中,人性能力是不可忽视的方面。比较而言,康德在提出“普遍必然的知识何以可能”的问题时,更多地关注形式和逻辑的方面,他固然也涉及能力的问题,但是没有充分展开这方面的考察。同时,在涉及人性能力时,康德也常常主要从形式的方面入手。如他对直观的论述,便着重于时间和空间等先天形式,并以此作为直观所以可能的普遍条件。康德诚然强调“我思”的综合作用,但后者又与“先验的自我”和“经验的自我”的区分相联系。康德更为注重的是“先验的自我”,而“先验的自我”在相当程度上又是一种先天的设定。同样,在实践理性中,康德也主要从道德行为的形式条件(普遍的道德律)等视域考虑问题。从总体上看,逻辑和形式的方面,是康德所关注的主要对象。

作为成己与成物的内在条件,人性能力显然需要得到更多的关注。就存在的形态而言,人性能力具有本体论的品格:它无法与人分离而总是与人同在。与之相对,形式的、逻辑的东西则可以外在于人。从宽泛的意义上说,人性能力是人的本质力量在认识世界和认识自己、变革世界和变革自己这一过程中的体现。具体地看,它涉及“已知”与“能知”等多重方面。所谓“已知”,是指在类的历史过程中形成、积累起来的知识经验。一方面,人性能力总是奠基于一一定的知识经验,其形成也与这种知识经验的内化、凝结相联系,否则便会流于空泛。另一方面,一定的知识经验若未能体现、落实于人性能力之中,则往往只是一种可能的趋向,作为尚未被现实化的形式条件,它们缺乏内在的生命力。在成己与成物的过程中,以上两个方面总是彼此互动。同时,人性能力既有康德意义上形式、逻辑的方面,又涉及意识过程、精神活动,从而在一定意义上表现为逻辑与心理的统一。

从强调知识的普遍必然性出发,康德对内在于人的心理、意识等方面常常