

# 哲学论域中的终极关切

杨国荣

(华东师大哲学系)

**摘要:** 在哲学的层面, 终极关切首先通过对存在意义的关注和反思, 显现存在的自觉以及人的存在从自在到自为的转换。与之相联系的, 是未来的指向与理想的追求对既成性及限定性的超越。以有限与无限的张力为本体论前提, 终极关切从一个方面表现了即有限而超越有限的存在境域。在本体论的意义上, 终极的存在是作为整体并以自身为原因的具体存在或这个世界。通过对本然、自在的统一形态以及分化的世界图景的双重扬弃, 终极关切同时赋予统一性的重建以回归这个世界的意义。作为人“在”世的二重形态, 作为这一过程的二重向度, 与终结关切相对的是所谓日常生活, 日常生活与终极关切本质上具有内在的相关性。

**关键词:** 哲学论域; 终极关切

**中图分类号:** B2

**文献标识码:**

人“在”世的过程, 总是难以摆脱存在的意义问题。对存在意义的本源性问题, 涉及所谓终极关切。“终极”通常容易被理解为生命存在的终结, 在这种语境中, 它所指向的主要是存在的界限; 与之相应的“关切”, 则涉及界限之后的存在。与此相异, 以人“在”世的现实过程为视域, “终极”首先相对于既成或当下的存在形态而言, “关切”则与“日用而不知”的自在性形成某种对照。以此为论域, 所谓终极关切, 可以看作是对存在意义的本源性问题, 它既显现为人自身存在的自觉, 也意味着超越存在的有限性、回归真实的存在形态(注: 明确提出终极关切(ultimate concern)这一概念的是蒂里希(P. Tillich)。尽管在蒂里希那里, 终极关切也与人的存在意义相联系, 但作为基督教的神学哲学家, 蒂里希所说的终极关切具有浓厚的宗教意味, 它所指向的是无条件的无限者(上帝), 与此相关, 终极关切意味着向上帝的不断趋近。(参见 P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951) 本文所论及的终极关切, 其对象已由超验的上帝还原为现实的存在, 它的涵义在于对真实存在及其意义的自觉关切。相对于神学论域中的终极关切, 其更多地具有哲学本体论及价值论的意义, 内涵亦更宽广。)

—

作为个体存在的方式和形态, 终极关切首先体现为对存在意义的反思和追寻。一般而言, 在日常生活领域, 个体的知行过程具有“习焉而不察”、“日用而不知”的特点。在这一层面, 个体虽“在”, 但尚未达到对这种“在”的自觉。尽管日常生活的过程并非仅仅由无知所支配, 个体的日常言行也不能简单地归入非理性之域, 然而在日常存在形态下, 存在本身意味着什么或存在的意义何在等问题, 往往处于个体的视野之外。人的存在的日常形式, 主要表现为经验层面或现象层面的自在, 存在本身的意义, 则属本体论及价值论的论域, 并

涉及自为的存在形态。由经验层面的“在”，进一步追问存在本身的意义，既意味着超越现象层面存在的自发性而达到本体论和价值论的自觉视域，也表征着由自在而走向自为。不难看到，所谓终极关切在这里首先表现为本体论及价值论层面存在的自觉，这种自觉主要不是指向何为存在等问题，而是以人自身“在”世的意义为其内容。与此相关的由自在走向自为，则从人自身存在形态的转换方面，展示了终极关切与存在境域提升的关系。

与自在性相关的是存在的既成性。以存在意义的自觉关切扬弃存在的自在形态，蕴含了终极关切对既成视域的突破。较之日常生活的既成向度，终极关切更多地表现出未来的时间指向：终极不同于当下或既成，尽管它似乎包含着“终点”，但这种“终点”本身存在于未来，并具有相对的意义（它本身将随着人“在”世过程的历史展开而不断地被超越和突破）。同时以未来为指向，终极关切总是渗入了某种目的性的观念，存在于未来的终极目标，同时也构成了主体所追求的目的。在终极关切中，未来并不是一个空洞的时间概念，目的性的观念也有其实质的内容；当未来的指向与目的性观念相互融合时，终极关切便获得了理想的规定。作为终极关切的题中之义，理想既可以是个人的追求，也包含社会的内涵。在个体理想的维度，终极关切以自在到自为、人的自由发展等为内容；在社会理想的意义上，终极关切则指向群体的完善以及在类的层面达到自由王国。两者相互联系，其共同的目标是超越既成的形态，走向完美的存在之境。从日常生活面向既成的、已然现实，到终极关切对理想的、完美的存在的追求，无疑展示了存在的两种境域。

在日常生活范围内，面向既成的现实往往导向角色限定和思不出位。它不仅使个体成为被限定的存在，而且每每抑制了其创造性。与存在的自觉及理想的追求相联系，终极关切首先赋予个体以超越特定角色的视域，使之从单向地认定、承担某种角色中解脱出来，形成面向未来、面向整个世界的意识，并自觉地关注和反省存在本身的意义。同时，突破被限定的存在形态，也为个体形成创造的意向提供了根据和前提。限定于某种角色，意味着被动地接受既成或已有的存在形态；终极关切的理想追求及未来指向，则要求以创造性的思维和实践活动来改变既成的形态。在这里，终极关切与变革现实、创造未来无疑具有一致性。

就存在领域而言，日常生活的时间和空间上都具有某种限定性。无论是生命需要的满足抑或广义上的社会交往，都是在有限的界域中展开或完成的。与之相应，日常生活中的个体也较多地呈现有限的品格。事实上，日常行为中的角色认同，便从存在形态的定位上表现了个体的有限性，而思不出位则在思维方式上展示了类似的特点：两者已从不同方面凸显了日常存在的有限品格。然而另一方面，作为理性的主体，人又具有超越有限的意向和能力，尽管在日常生活中这种要求和能力往往受到存在方式的限制，但日常存在本身并不是人的惟一或全部形态。逻辑地看，人既不同于动物，也有别于基督教所预设的上帝。动物仅仅限定于其所属的物种，受其肉体需要的直接支配。基督教意义上的上帝则被设定为超越的存在。前才以有限性为其特征，后者则被赋予无限的品格。相对于此，人既在生命存在、日常形态等方面表现出有限的规定，又不满足于有限性而要求超越其物种及特定存在形态的限定，走向无限。人的存在过程所包含的有限与无限的如上张力，在某种意义上构成了终极关切的本体论前提。

蒂里希曾对焦虑与恐惧作了区分。在他看来，焦虑是一个存在论的概念，其内容是“有限的自我对自己有限性的意识”；恐惧则属心理学的领域（注：参见蒂里希：《蒂里希选集》，上海三联书店1999年版，第1115—1116页。）。在引申的意义上，似乎可以把焦虑视为关切的一种特定形态，即，对某物的焦虑，总是体现了对该物的关切。就较为内在的层面而言，终极关切首先源于自我对自己有限性的意识：惟有当意识到有限而又不满足于有限时，具有终极指向的关切才可能形成。作为有限与无限张力的体现，终极关切的实质涵义之一便在于从有限走向无限。它既包含着沟通有限与无限的意向，又展示了超越存在有限性的努力。相对于日常生活的自我限定，终极关切所体现的对有限性的焦虑以及对无限性的追求，显然从

另一个方面彰显了存在的自觉。

以沟通有限与无限为内容,终极关切同时也蕴含了对存在统一性的注重。从本体论上看,存在的无限性与终极的存在无疑有相通之处。恩格斯在谈到事物的终极原因时,曾对黑格尔的如下看法作了肯定:“相互作用是事物的真正的终极原因。我们不能追溯到比对这个相互作用的认识更远的地方,因为正是在它背后没有什么要认识的了。”(注:《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第552页。)质言之,除了事物之间的相互作用之外,我们无法达到更终极的原因。这一观点值得注意之处,在于将事物的终极原因与事物本身联系起来,不是在事物或世界之外去寻找事物所以变迁的原因,而是从事物自身之中去把握其变化的终极根源。在相近的意义上,我们可以把终极存在理解为作为整体的、以自身为原因的具体存在。这里的核心之点体现在:终极的存在并不是这个世界之外或这个世界之后的存在,而是作为整体或统一体的具体存在或这个世界。

以这个世界或作为整体的具体存在为无限或终极的存在,则人本身首先应归属于这种存在。基督教将上帝设定为无限的存在,无疑体现了一种超验的思维趋向,但它把人类的始祖(亚当)看作是作为无限存在的上帝的造物,则似乎也隐喻了人与无限或终极存在的原初统一性。然而,人作为自然或本然世界的分化形式,其形成一开始就同时蕴含了天人、物我的相对,这往往使人与这个世界的原始统一趋于分化的形态(这种相分,在基督教中似乎是以原罪的形成加以隐喻)。存在的焦虑作为对有限性的意识,也折射了有限的个体与无限的存在之间的相分甚至对峙。如何在既分之后回归或重建统一这是终极关切在本体论层面所追问的内在问题。

较之科学的存在图景,日常生活主要以未分化或“合”为特点。尽管劳动分工所导致的差异也使具体的生活方式趋于多样化,但生活方式的多样性,并没有改变日常生活存在形态上的统一性:不管个体选择何种生活方式,这种生活方式得以实现的日用常行,总是呈现为一个统一的形态。后者首先体现于日常生活的主体或承担者。作为日常生活的承担者,个体不同于分工系统中的特定一员,而是以天(性)与人(社会性)、感性生命与类的本质等统一为具体的形态。就日常生活本身而言,它既不是分别表现为物理、化学、数学等不同的规定,也不是以经济、政治等差异为其本质特征,而是展开为个体生存与再生产的统一过程。从饮食起居到日常交往,生活世界中的日用常行,都表现为同一个体生存与再生产过程的相关环节或方面。在科学的世界图景将存在分门别类加以规定之前,生活世界或日常生活本身已以统一的形态“自在”。这种统一,具有本体论的意义。

然而,作为前科学意义上的形态,日常生活所表征的“合”或统一,更多地呈现本然或自在的性质。这种本然或自在的统一形式,同时也在某种意义上折射了人与这个世界的原初关系。在科学的世界图景中,一方面,天人、物我的分化以集中的形式得到了体现;另一方面,世界又被数学及其他科学分支的各类符号区分为不同的领域。两者从不同的方面扬弃了日常生活统一的存在形态。所谓“既分之后回归或重建统一”,意味着在日常生活的统一形态被分解之后,如何重新把握存在的统一形态;而从终极关切的视域看,它与存在的无限性或终极性显然难以分离。如果我们把终极的存在理解为作为整体或统一体的具体存在,那么,由分化的存在回归统一,其实质内涵也就是回归上述意义上的具体存在。这里所说的回归,当然并不是回到日常生活层面的本然或自在的统一,作为统一形态的重建,它同时也是对存在的既成或本然形式的超越。在此,回归具体的存在与超越存在的自在形态,表现为同一过程的两个方面。

不难看到,相对于日常生活的自在性,终极关切首先通过存在意义的关注和反思,显现了存在的自觉以及人的存在从自在到自为的转换;与之相联系的是未来的指向与理想的追求对既成性及限定性的超越。以有限与无限的张力为本体论前提,终极关切从一个方面表现了即有限而超越有限的存在境域。在本体论的意义上,存在的终极性既非体现于这个世界之外,

也非指向这个世界之后；终极的存在即作为整体并以自身为原因的具体存在或这个世界，通过对本然、自在的统一形态以及分化的世界图景的双重扬弃，终极关切同时赋予统一性的重建以回归这个世界的意义。

## 二

如前所述，与终极关切相对的是所谓日常生活；作为人“在”世的二重形态，日常生活与终极关切展示了存在的不同维度。就其分别侧重不同的存在趋向而言，两者似乎较多地呈现相异和对峙的特点，然而，如果以统一的存在或这个世界为视域，则不难在相异的现象之后注意到两者的相关性。

前文已提及，终极关切在某种意义上可以看作是对存在的既成性与自在性的突破。缺乏终极关切，仅仅以日常生活为存在的形态，往往容易安于既成的境遇或流于自在的存在方式。这里的自在既指对存在意义自觉反思的阙如，也指限定于存在的特定形态，趋向于思不出位。在此，“终极”相对于当下的存在形态，“关切”则区别于自在的视域。前者表现为当下或既成形态的突破，后者则意味着超越自在而走向自觉的反思。在上述意义上，终极关切无疑从一个方面为日常生活中的个体扬弃自在性、由被限定的存在走向自由之境提供了担保。反之，终极关切的缺失，则可能导致日常自在境域的凝固化。

然而另一方面，当日常生活或日常存在被置于视野之外时，终极关切往往容易被引向宗教意义上的超验对象。蒂里希在解释终极关切时，便首先将其与上帝或神联系起来：“一个人能终极地关切的東西，只有那成了他的神的東西。”（注：《蒂里希选集》，上海三联书店1999年版，第1140页。）宗教的具体形态呈现多样化的特点，但从主导方面看，它都以预设彼岸世界为特征，与此相联系的，是此岸与彼岸、世俗世界与超越存在等等的对峙。为了彰显和烘托彼岸世界的永恒性、完美性、理想性，宗教往往强调现实存在的短暂、虚幻、苦难或罪孽。以佛教而言，在其教义中，世俗世界即被视为缺乏真如本性的空幻之境，惟有超越俗世的涅槃<sup>①</sup>之境，才是真实不妄的实在。佛教一再强调破我执与破法执，即意味着对自我的生命存在与外部的世俗世界作双重的否定，以现实世界中生命的寂灭为走向涅槃<sup>①</sup>之境的前提。基督教对天国的向往与俗世的疏离，也表现了此岸与彼岸的类似对峙。

在宗教视域中，与彼岸相对的此岸世界固然不限于日常存在，但它无疑首先与后者相关。宗教强调肉体存在的虚幻与灵魂的永恒，渲染现实存在的苦难与黑暗，都直接地指向日常生活及人的日常存在。从理论的形态看，一般宗教所追求的生命寂灭，与日常生活所承担的生命维系与再生产，无疑表现了不同乃至相反的二重趋向。将生命的寂灭作为走向彼岸世界的前提，从根本上决定了宗教对日常世俗生活的疏远和贬视。尽管宗教的活动也往往渗入日常生活，但当生命的寂灭成为解脱的条件时，以个体生命的维系和再生产为内容的日常生活，便在逻辑上失去了存在的依据。以贬抑和疏离世俗的日常生活为出发点，一般宗教层面的终极关切在总体上始终难以摆脱此岸与彼岸、天国与人间、生命存在与精神寄托之间的冲突、对抗，而终极关切本身，也由此不免被赋予抽象、玄虚、空幻的性质。

按其本义，终极关切意味着存在的自觉，然而，在疏离于日常生活及追求生命寂灭的背景下，日常生活的主体往往容易被渐渐遗忘，佛教所主张的无我，便颇为典型地表现了这种趋向。随着主体的遗忘，终极关切每每蜕化为无主体的游思。事实上，拒斥俗世及日常生活，与走向超验的存在往往相互联系；终极关切一旦远离日常存在，它本身便更多地表现为与超验存在的融合，与之相应的则是主体意识的消解。在这里，存在的自觉多少呈现异化的形式：它在某种意义上表现为解构自我而融入超验的非我（以上帝或神为形态的终极存在）。

如何扬弃日常存在与终极关切之间的对峙在这方面，中国哲学的思考无疑值得关注。中国哲学很早就形成了“日用即道”的观念：“日用”即人的日常存在及与日常存在相联系的

生活世界，“道”则是终极的存在或存在原理以及人所追求的终极理想。在中国哲学看来，两者并非彼此疏离或隔绝。儒家的经典《中庸》便指出：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”（《中庸·第十三章》）。由肯定终极存在（道）与人的相关性，儒家进而强调，人走向道的过程，即展开于生活世界中的日用常行。正是在这一意义上，《中庸》提出了一个著名的命题：“极高明而道中庸”（《中庸·第二十七章》）。“极高明”意味着走向作为终极存在的道，“道中庸”则表明这一过程即完成于日常的实践过程。在这里，终极之道与人的日常存在表现出互补的向度——日常存在及其实践（道中庸），赋予终极之道以现实的品格；终极之道则从形而上的层面，给日常存在提供了超越自身的目标和方向。

类似的看法也存在于道家。道家的早期经典《老子》已提出了四大之说：“故道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居一焉。”（《老子·第二十五章》）（注：此句中两个“人”字，王弼、河上公本作“王”，但按本章下文“人法地，地法天”之序，则“王”当作“人”。王弼在注文中即按“人”字来解说，而唐·傅奕《道德经古本篇》及宋·范应元《老子道德经古本集注》即作“人”，现据以校定。）这里所说的道、天、地、人四项，既指向广义的“物”（天地），亦涉及人（包括人的日常存在），而涵盖两者的最高原理则是道。《老子》将道与人均视为域中四大之一，无疑不同于道的超验化及终极之道与人的隔绝。作为域中的共同存在，道与人更多地体现了彼此的相关性，后者同时又折射了天与人、形而上与形而下的沟通。早期道家的如上思维趋向在后来的道教中也得到了延续。道教作为中国的本土宗教，当然不同于道家，但它在理论和历史上都与后者存在着某种联系。道教的宗教归属固然使它把神仙之域视为理想之境，从而包含着对彼岸世界的认同，但与道家沟通形上与形下的思维趋向相近，在膜拜彼岸世界的同时，道教并没有忽略现实的存在。这不仅在于道教的修炼内丹、外丹总是表现为日常存在中的操作，而且在于道教对长生久视的追求。后者实际上以一种独特的方式，表现了对现实生命存在的重视：长生所祈望的，无非是现实生命存在的延续。生命存在与日常生活息息相关，对现实生命的关注，也使日常生活获得了存在的依据。

在中国佛教中，同样可以看到相近的致思倾向。如前所述，原始佛教（印度佛教）强调“真”与“俗”、此岸与彼岸的对峙，相对于此，中国佛教对佛教教义往往作了新的阐发。隋唐时期，中国佛教中的天台宗提出了“三谛圆融”说，三谛即空谛（或真谛）、假谛（或俗谛）、中谛。真谛强调外部世界都无自性（无自我的内在本质），故不真；俗谛则肯定世俗世界虽不真，但作为假象仍存在；中谛既看到外部世界不真的一面，又注意到其作为假象而存在的一面。圆融所肯定的，是以上数种看法的相通性。天台宗这一理论之值得注意的方面，是对真谛与俗谛的沟通。俗谛虽然仍然以外部世界为假，但却肯定了其实际呈现的一面，它在某种意义上赋予世俗世界以存在的“合法性”。以真谛与俗谛彼此圆融为根据，“真如”之境与世俗存在似乎可以并行不悖。尽管天台宗认为“今明真、俗为谛者，但是方便”（智颢：《四教义》卷二），亦即将真、俗之谛视为一种方便或权宜的说法，但在“三谛圆融”的思辨表述中，无疑亦蕴含着沟通“真”与“俗”、此岸与彼岸的某种意向。中国佛教对“真”与“俗”的这种看法似乎有别于原始佛教，而较为接近中国儒家“日用即道”的传统。

在完全中国化的禅宗那里，“真”与“俗”、世间与出世间的界限开始进一步趋近。作为佛教的一个宗派，禅宗亦以达到西方佛国为理想的追求。不过在禅宗看来，西方净土并不是远离世俗世界的超然之域，世间与出世间也非截然分隔。对禅宗而言，世俗存在与西方乐土之间的差别仅仅取决于“迷”与“觉”：当人未悟佛性时，他便是凡夫俗子，所处之域亦为世俗的世界；一旦由“迷”而“觉”，则可立地成佛，而西方净土亦将随之而至。这是一个即世而出世（在世俗的存在中超越世俗的存在）的过程，它以在世俗世界中达到彼岸世界为特征。正是在此意义上，禅宗一再肯定，“运水搬柴，无非妙道”，即在日常的世俗存在与

世俗活动中，便可领悟佛教真谛、达到涅槃<sup>①</sup>的境界。禅宗这种即世间而出世间、因俗而归真的看法，与儒家“极高明而道中庸”的传统无疑前后相承，它从如何成佛的角度，体现了终极关切与日常存在之间的相互趋近。

儒、释、道对终极关切与日常存在关系的如上理解，固然在价值观上包含着安于当下境遇、抑制创造的意向等可能，但其中无疑亦具有积极的理论内涵。以人的存在为视域，终极关切和日常存在的沟通，既意味着在日常存在中关注存在的意义，也要求终极关切以日常存在为背景和根据。所谓在日常存在中体现终极关切，当然并不是指在饮食起居等日常生活中时时沉思存在的意义，它的更实质的涵义在于赋予存在以目的指向，以未来及理想的视野扬弃存在的自在性与既成性。同样，寓终极关切于日常存在，也并不是以日常生活消解终极关切，而是保持终极关切与经验领域之间的互动，避免终极关切的抽象化与玄虚化，并由此赋予它以现实的品格。

海德格尔曾将沉沦看作是日常存在的基本形态，并以“向死而在”作为超越沉沦的方式。按其本义，死意味着生命的终结，以面向死亡来展示存在的意义似乎很难避免如下结论：即存在的意义在于存在的终结。当生命的终结成为存在意义敞开的前提时，我们确乎可以看到这一悖论。从终极关切与日常生活相互统一的立场出发，我们无疑应在关注存在意义的同时，肯定生命的价值。事实上，如果悬置了生命存在本身的价值，那么，以存在意义的追问为内容的终极关切，便失去了本体论的前提和价值论的依据。

在逻辑上，终极关切往往引向天道或存在的最高原理，日常生活则以人的现实存在为形态，两者涉及天人之辩或天道与人道的关系。以天道为对象，终极关切不仅关涉个体的存在意义及类的历史命运，而且以不同的方式追问存在的终极原理及人在宇宙中的地位。它从形而上的层面，担保了对自在性与既成性的超越及人自身存在境域的提升，但另一方面，在指向天道的同时，终极关切又始终关联着人道。人总是立足于大地，追寻存在的终极原理；从人在日常生活中的现实存在，到人在宇宙中的地位，天道层面的终极关切都难以离开人道。从如上背景看，终极关切与日常生活的交融，无疑又展示了天道与人道的统一。

限定于日常存在而拒斥终极关切，或者执着于终极关切而疏离日常存在，显然很难视为对两者关系的合理把握。离开了对存在意义的终极关切，日常生活便无法超越本然或自在之域；悬置了日常生活，则终极关切往往将流于抽象的玄思。人的存在本身展开为一个统一的过程，作为这一过程的二重向度，日常生活与终极关切本质上具有内在的相关性。两者的如上关系，同时又从一个方面体现了在有限中达到无限、从自在走向自为——正是在这种动态的统一中，人的存在逐渐地获得了自由的品格。

## The Ultimate Concern in Theoretical Scopes in Philosophy

Yang guorong

(Department of Philosophy of East China Normal University)

**Abstract:** In philosophy aspect, firstly through concerning and reflecting the meaning of existence, ultimate concern shows consciousness of existence and exchange of people's existence from in itself to for itself. It is associated with future direction and chasing dream to transcend What is done and limit. Using limited and unlimited tension as hypothesis of ontology, ultimate concern shows not only limited but also transcending limited scope of existence. In ontology, ultimate existence as a whole is a material existence. Doubling develop the useful and discard the useless, ultimate existence embodies rebuild of oneness. It is associated with daily life.

**Key words:** Theoretical Scopes in Philosophy, Ultimate Concern

**收稿日期:** 2007-10-2

**作者简介:** 杨国荣(1957- ), 男, 华东师范大学哲学系教授。