

## “0”的哲学及现象学批判

——“人”与“物”的三种关系

作者：陈广思

性别：男

贯籍：广东茂名人

出生年月：1987年8月

学校：中国人民大学

专业：哲学院马克思主义哲学

研究方向：德国哲学与马克思主义哲学

导师：张文喜教授

手机：15011089878

邮箱：chenguangsi123@163.com

# “0”的哲学及现象学批判

——“人”与“物”的三种关系

陈广思<sup>①</sup>

中国人民大学 哲学院

**摘要：**如果我们遵循胡塞尔和海德格尔的观点，那么“现象学”的本质可以被理解为一种试图排除任何“现象”之外的某种东西对“现象”的干扰而探讨“现象”如何能够就其自身而展现自身的努力，这种“回到事物本身”的立场隐含着对西方传统理性主义中“先有”（“ $A > \text{非} A$ ”）结构的否定，而试图建立起“现象”中“人”与“现象”相生相成的“同一性”（“ $A = A$ ”）关系的哲学。但是，在我们的立场来看，无论是“前”现象学还是现象学，都没有真正达到“同一性”哲学，而只有“0”的哲学内涵才真正克服隐藏在人们思维深处的理性主义传统，使得“现象”在无“神”无“人”无“物”无“我”的干扰下就其自身而展示自身。

**关键词：**理性 现象学 “先有” 同一 0  $1+0=1$  “当下即是”

人类的哲学思考能力（理性）<sup>②</sup>是一种必然地把“人”自身设定为某种绝对“在先者”的能力，这是理性的自然本能，它在“人”与“物”的关系中以一种绝不罢休的方式去追问着谁绝对地“先有”（ $A > \text{非} A$ ）于谁的问题，西方传统哲学正是在这种理性之本能的追问下而产生和发展的。从最早的泰勒斯到传统哲学的集大成者黑格尔，理性这种“先有”本能虽然越来越隐蔽，但却始终未放弃和停止过这种尖锐的追问和一往“无前”的脚步。海德格尔的现象学本质是倡导“人”与“物”的同一性关系（ $A = A$ ）的哲学，但是他一以贯之的“存在学差异”却使得这种同一性最终以失败告终，因为其下仍然暗含着理性挥之不去的“先有”本能。我们最终只能依赖“0”和“ $1+0=1$ ”这样一些来自于数的世界的元素才能获得启示，“0”使得数在无“神”无“人”无“物”无“我”的情况下作为自身而显示出来，也就是使得任何一个数字能够“当下即是”自身；这是“ $1+0=1$ ”的深刻哲学内涵，0的这种“当下即是”是对理性“先有”本能的批判和反思的结果，是达到“人”与“物”之真正“同一性”的标志，因而也是对现象学的本质内涵的真正揭示，它是使得我们能够最终克服困扰着当代人类社会的物化现象和虚无主义的唯一出路。

## 一、“前”现象学批判：“先有”或“ $A > \text{非} A$ ”

### 1、理性的追问及其方式

在瞬息万变的现实世界中，追求一种作为一切变化之物之可靠根据的“本体”，是人类理性思维的本性所至，这种本性认为，在一切事物出现“之前”，必定“先有”一种更为根本的东西作为这一切事物的根据，如黑格尔所说的“绝对的‘在先者’”<sup>③</sup>，这个“在先”或“先有”不是时间顺序上的在先或先有，而是因果关系和逻辑思维上的先行，它意味着，一切东西都必然有一个原因“先行”于前，正由于这种“先行”的原因，一切东西作为其结果才得以成为自身；这种“先有”结构可以简要表达为“ $A > \text{非} A$ ”。“A”在这里代表的是“本原”、绝对的“在先者”，是一切东西的绝对根据或绝对原因，因而也就意味着，在它之前没有任何东西作为原因而“先行”

<sup>①</sup> 作者简介：陈广思，男，1987年出生，中国人民大学哲学院马克思主义哲学专业博士研究生，主要研究方向：德国哲学与马克思哲学的关系。

<sup>②</sup> 本文所说的理性，指的是人的哲学思维能力，而不局限于某种哲学观点中的理性。哲学思维本身就是理性思维，康德哲学中的理性或黑格尔哲学中的理性概念乃至那些没有标明是“理性”的思维能力，都不过是理性的一种表现，而不是某些相互之间截然不同的东西。

<sup>③</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟 王太庆 译，商务印书馆，1983年，第181页。

于自身，是一种“自因”；“非A”则意味着以“A”作为根据和原因的东西的总称，是作为后果而“后行”于A的一切东西；在理性的“先有”本能中，根据总是不同于作为其结果的东西，根据与结果总有一种“先后”的因果顺序，这是一种不平等的关系，因而我们可以用“>”这个符号来表达这种关系，这个符号是我们所理解的“大于号”，但在这里，不是量上的“大于”，而是因果顺序上的“先行于”、“先有于”。因而，通过A>非A我们就能够比较直观地理解理性的“先有”本能，这种本能在西方传统哲学史上最初表现为追寻万物的本原。

理性的“先有”本能在哲学上最初表现在古希腊的泰勒斯所提出的“万物的本原是水”命题中。据亚里士多德的说法，泰勒斯可能是看到“万物都以湿的东西为养料”，或者“万物的种子都有潮湿的本性，而水则是潮湿本性的来源”<sup>①</sup>，由此认为水是万物的本原。在这里，这个问题的提法（“什么是万物的本原？”）本身就值得思考，它一方面表达出理性追寻“在先者”的本能，哲学史从这个理性的追问中开始可谓实至名归；另外一方面，如亚里士多德所说，“那些最早的哲学研究者们，大都仅仅把物质性的本原当作万物的本原。”<sup>②</sup>在追求“在先者”之时，人们一开始就倾向于认为它是一种“物质性”的东西，是某种跟“物”<sup>③</sup>相关而不是直接跟“人”相关的东西，原始的、直接的生存经验使得古人在运用理性的“先有”本能时从最直观的地方着手，把“物”当作一种绝对的“在先者”，这是在“物”与“人”的关系上所作出的最早的“站队”。理性的“先有”本能本身就意味着一种“站队”意识：A与非A必不可混淆、不可同一，两者必定在“先后”的因果顺序上得到明确的安排。

大概正因为泰勒斯从远离人的生活“物”中去寻找万物的本原的原因，他需要经常抬着仰望天空进行思考，所以有一次掉进了水坑之中，被一个女仆所取笑。当时泰勒斯必定没有在意这个女仆的嘲笑，因为他还没有想到过，这个与人的世界打交道的女仆所发出的嘲笑，或许暗含着更深一层的含义。实际上，接下来好几代追问者也没有意识到这一伟大的嘲笑。直到巴门尼德某一天站在那条天下闻名的“女神大道”时，突然醒悟了过来：“要用你的心灵牢牢地注视那遥远的东西，一如近在目前。”<sup>④</sup>他也许意识到，那个“在先者”或许并不在无处安放眼光的天空中，而在“那遥远的东西”之中：在那天空与大地的交际之中——那是一条跟眼睛处于同一水平线的线条，在那里，神与人、圣与欲、物与我交融未分，天空中的、大地上的一切东西都以一种最迫切的方式被收归于那条远看似有近看却无的视平线之中。“因为勉强证明不存在者存在，是根本不可能的。你要让自己的思想远离这条研究途径”<sup>⑤</sup>，巴门尼德说，“所以只剩下一条途径，就是：存在者存在。”<sup>⑥</sup>这句话的要点不仅在于答案，而且还在于答案的那种毫不犹豫的直接性之中：存在者存在，犹如A=A一般清晰简洁。存在者与存在之所以有这样一种接近同一性的关系，是“因为能被思维者和能存在者是同一的”<sup>⑦</sup>，“存在者存在”是一个分析命题，存在者本身就能够被思维为存在的，因为存在者是“存在”的；而反过来，存在本身也能够被思维为存在者，因为存在只能是“存在者”的存在。因而存在者与存在是一种同一（A=A）的关系，这似乎是对理性的“先有”本能的一种“叛逆”或“抑制”，因为这里没有了“先后”的因果关系。但是，“存在者”和“存在”在这里既然是两种不同的表述，似乎又暗含着某种不一致的东西。是什么力量使得某种似乎是同一的东西被分开表述？是思维，是理性自身<sup>⑧</sup>。正因为理性，所以才会从

<sup>①</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第16页。

<sup>②</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第15页。

<sup>③</sup> “人”指关乎精神性的、意识性的或人之存在方式等关于人的因素。物”在这里指称跟“人”相区别开来的东西，而不一定实指平时我们所理解的物体。平时所用的人或物这两个概念在内涵上过于模糊，因而我们用双引号对这两个概念分别加于标准，以表明是在特定的哲学内涵上使用。

<sup>④</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第31页。

<sup>⑤</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第31页。

<sup>⑥</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第32页。

<sup>⑦</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第31页。

<sup>⑧</sup> 据学者邓晓芒的分析和研究，巴门尼德所说的：“能够被表述、被思想的必定是存在”这句话中，“表述”或“思想”与“逻各斯”是同一个词，“逻各斯”指的是理性，因而我们可以说，正是理性本身从存在者身上把“存在”分析了出来。参见：邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，商务印书馆，2008年，第27页。

存在者中分析出“存在”。这仍然是理性的一种追问，它试图追寻存在者的绝对根据。“可以被思维的东西和思想的目标是同一的；因为你找不到一个思想是没有它所表达的存在物的。”<sup>①</sup>正因为存在者不存在是一种符合思维的东西，因而存在者存在，“存在”就是存在者的根据，它是一种保证了存在者符合理性思维的“正义锁链”<sup>②</sup>，是一种“强大的必然性”<sup>③</sup>，是一种“命运”<sup>④</sup>，因而它似乎优先于存在者，并且是使存在者成为自身的根据，就此而言，它也就是A，而存在者是非A，两者的关系实质也就是“A>非A”，隐含在那种表面的同一性中的理性之“先有”本能由此而暴露了出来。从存在者中分析出“存在”概念，已经是一种很高层次的思辨，黑格尔正是在此意义上评价巴门尼德的哲学：“真正的哲学……起始了”，“哲学被提高到思想的领域”<sup>⑤</sup>。那么现在，理性仍然要追问：“存在”究竟是“属于”谁的呢？它属于存在者，“人”是存在者，“物”也是存在者，因而“存在”既属“人”也属“物”，“人”与“物”就其“存在”而言似乎是一种平等的关系；但是，从另一个角度来看，“存在”是被人的思维从存在者中分析出来的产物，如果没有思维者，也就没有“存在”，这似乎说，“存在”属于思维者（“人”），这样一来，“人”就先于“物”了。这两方面的猜测都难得到巴门尼德的证实，因为他没有留下更多的资料向我们提供新的论据。正如海德格尔说：“他（巴门尼德——引者）把我们引到了一个无可回避的谜面前。”<sup>⑥</sup>这个谜困扰着后世的诸多哲人，但正因其模糊朦胧，反而为人们、特别是黑格尔和海德格尔带来了更多的哲学灵感。

巴门尼德的学说是关于理性的“先有”本能的一个模糊灰色的地带，因为它首次承认着一种同一性的可能，虽然准确来说是表面上的承认。但是，“正义的锁链”并没有束缚着理性一往“无前”的欲望，既没有任何力量让它停止前进，也没有任何力量让它迂回自身。它顽固得就像那个整天溜达在大街上逢人就问各种各样的问题的苏格拉底。据说苏格拉底的活动场所是广场或市场<sup>⑦</sup>，他既不是仰头走路，也不是目视遥远的前方，而是低头行走在人群经常出没的市场上，这种方式导致了他问的问题既不是“天上的事物”<sup>⑧</sup>，也不是像气、水、土等“稀奇古怪的东西”<sup>⑨</sup>，他把目光收回人自身，集中在人的心灵中，因为他发现，直接追问事物的本性相当于用眼睛直视太阳，“我想到了这种危险，如果我用眼睛盯着事物，或者试图用某种感官来把握它们，恐怕我的灵魂就会弄瞎。所以我想不如求助于心灵，在那里去寻求存在的真理。”<sup>⑩</sup>在理性一往“无前”的追问中，苏格拉底把关于人的本性的问题放在关于物的本性的问题“之前”，未知人焉知物？只有首先弄懂了什么是人，然后才能够弄懂什么是物，“首先要关心改善自己的灵魂，这是更重要的事情。”<sup>⑪</sup>他语重心长地告诫男女老少，仿佛真正领会到那个女仆对哲学家所发出的嘲笑的内涵。苏格拉底是第一个把哲学从天上拉回人间的哲学家，因而是第一个把理性的目光转移到人身上的哲学家，他虽然明确把人的某种东西作为优于“物”的绝对”在先者“，但是，正因为他把理性的目光转移到人身上，理性也就由此意识到自己关于“在先者”的追问的另一种可能路径：从人身上寻找答案。这种关心人的本性、把人置于物前的做到，深深影响了其弟子柏拉图。柏拉图将苏格拉底的心灵原则外在化为理念，理念是人的灵魂的“故乡”，是真理的源头，一切事物因分有理念而获得自己的存在，善作为最高的理念则是绝对的本体和“在先者”。柏拉图以这样

<sup>①</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第33页。

<sup>②</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第32页：“因此正义决不松开它的锁链，听任存在者产生和消灭，而是牢牢抓住存在者不放。”

<sup>③</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第33页：“因为强大的必然性把它（存在者——引者）用锁链从四面八方捆着，不能越雷池一步。”

<sup>④</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第33页：“因为命运已经用锁链把它捆在那不可分割的、不动的整体上。”

<sup>⑤</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟 王太庆 译，商务印书馆，1983年，第267页。

<sup>⑥</sup> 海德格尔：《同一与差异》，商务印书馆，2011年，孙周兴等译，第32页。

<sup>⑦</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第60页。

<sup>⑧</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第60页。

<sup>⑨</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第63页。

<sup>⑩</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第64页。

<sup>⑪</sup> 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年，第69页。

一种方式完成了自己老师把理性的目光转移到人身上的任务。

由此，在人类理性思维的考察中，“人”与“物”的关系出现了三种可能：或“物”先行于“人”，或“人”先行于“物”，或使“人”与“物”达成同等的关系。前两种路径只不过是不同方式的“先有”本能的活动路径，后一种方式虽然在巴门尼德那里没有真正确立起来，但却毕竟向理性提示了这种同一性关系的可能，而一旦它真正确立出来，那么则不再是理性的“先有”本能的表现，因为在这种同一性关系中，已经没有了“先后”关系。因此，我们可以说，在人类的哲学思维中，“人”与“物”的关系或处于一种“先有”结构中，或处于一种“同一”结构中。我们需要对这两种结构的本质进行分析，才能够真正意识到“人”与“物”应处于何种关系中。

## 2、“先有”结构的本质

理性从一开始把“物”在当“在先者”，到现在把“人”当作“在先者”，经历了对自己一往“无前”的行动路径的最初步的勘探，但是，正如我们所见，纵然这些路径有不同的表现，但本质却依然是理性的“先有”本能的表现。实际上，理性的“先有”本能并不是一种“盲目”的一往“无前”的超越力量，它既然是理性的本性，那么它也就必然以某种形式把自己设定为这个绝对的“在先者”，因而在“人”与“物”上也就必然最终回归到自己——当然，这是未经彻彻底底批判的理性的自然本能<sup>①</sup>。哲学史上那些以“物”为绝对“在先者”的理性阶段，都只不过是理性尚未反思到自己、还不知道“自己”的未成熟阶段，而随着人类哲学思维能力的发展，它也就慢慢地发现了“自己”，从而慢慢向“自己”靠近。理性对“自己”的意识其实并不太晚于对“物”的意识，在巴门尼德的“存在”概念上，我们就可以发现理性对自身的某种模糊的意识，因为如上所述，“存在”概念既属“物”也属“人”，而且它不是“水”、“火”、“气”、“土”等具有感官对象的东西，而是哲学思维分析的产物，因而实质是属“人”的；像赫拉克利特所说的“逻各斯”和阿那克萨戈拉所说的“努斯”（Nous，“心灵”）实际是对理性的一种直接的意识，如学者邓晓芒分析认为，逻各斯“……具有自身的规律和尺度，自己的自我定形的‘分寸’”，“正是在这种尺度、规律的含义上，最后演变成了‘理性’的意义。”<sup>②</sup>而“努斯”则是“……世界的真正本体，推动万物的原始力量，是普遍的世界精神；它并不完全等同于人的灵魂，而是人的灵魂中具有客观普遍性的部分，即‘理性’或‘理智’”<sup>③</sup>、“……贯穿人的灵魂和整个世界的‘努斯’的生存方式，即理性。”正因此，邓晓芒认为“逻各斯”和“努斯”是构成黑格尔哲学中的理性概念的两个来源。<sup>④</sup>柏拉图的“理念”、亚里士多德的“形式”等概念实际上都可以看作是反映着理性本身的一种“在先者”。既然理性本身倾向于把自己设定为这个绝对的“在先者”，那么回归自身是它的一种自然反应，在“人”与“物”的关系上，把“人”当作一种“在先者”则是人类哲学的自然思维的大势所趋，而实际西方传统哲学的发展脉络也证实了这种趋势。当笛卡尔说“我思即我在”<sup>⑤</sup>时，他就代表着理性的“先有”本能在“人”的内部对立（人的思维与人的存在的对立）的关系中作出了一种区分，把哲学思维（理性）本身当作一种就人的物质存在乃至“物”的存在而言的“在先者”而绝对确立起来。这是一个高扬理性力量的启蒙时代，经过中世纪的黑暗，人们对“人”与“物”之间的关系有了明确的立场，理性代表着“人”而先行于一切“物”，“物”则成了一种被征服和打败的对象，自然科学的发展加速和提高了这种征服的进度和力量。理性的“先有”本能经过了从古希腊到西方近代社会两千多年的发展，最终以“启蒙运动”的方式明确地宣布自身就是那个绝对的“在先者”。康德对理性的批判虽然在思辨

<sup>①</sup> 关于真正彻底的理性批判及其批判性的本能，在本文第三部分会提及。

<sup>②</sup> 邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，商务印书馆，2008年，第23页。

<sup>③</sup> 邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，商务印书馆，2008年，第48页。

<sup>④</sup> 邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，商务印书馆，2008年，第49页。

<sup>⑤</sup> 关于拉丁文的“*cogito ergo sum*”，中文翻译为“我思故我在”，但在笛卡尔原意中，“我思”与“我在”之间并不表示一种因果关系，而表示一种直观的关系。我们平常所说的“我思故我在”中的“故”是对笛卡尔这句话的一个严重误解。为了避免这种误解，我们在这里把这句话翻译为“我思即我在”，“即”在这里不代表因果关系，而代表直观上的直接等同性。

领域中试图压抑理性的这种“先有”本能，把它局限于现象界之中，但是他不仅没有实现这个想法，所谓的哲学“哥白尼革命”本身就是对理性“先有”地位的进一步巩固，“自在之物”就是这样一种绝对的“在先者”；黑格尔哲学是以最为显著的方式把理性“迎接”回到自己的“故乡”，毋庸多说，这是西方传统哲学中理性的“先有”本能最为充分和大胆的一次宣泄。

虽然康德没有完成对理性“先有”本能的批判，但却首次暴露和揭示了这种本能的结构。在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”部分，他通过颇为冗长的分析后以简洁明了的方式点明了理性逻辑运用的原则：“如果有条件者被给予，则整个相互从属的本身是无条件的条件序列也被给予（即包含在对象及其连结之中）。”<sup>①</sup>也就是说，只要给予理性任何一种“有条件者”，那么对它来说也就必然同时被给予了“无条件者”。有条件者即依赖某种原因或条件的东西，是因果链条中除了“第一原因”之外的部分，而“无条件者”则是这个“第一原因”，即一种不再以任何东西作为自己的原因的原因性。出自于纯粹理性的概念的“无条件者”是先验理念，是理性为自己所设定的、并以其作为自己的行动根据的绝对“在先者”，因为“……理性只是按照理念来考虑自己的对象并据此来规定知性，然后知性对自己的（虽然也是纯粹的）概念作一种经验的运用。”<sup>②</sup>这是对理性的“先有”本能最直接的揭示：这种“先有”本能不过是理性把自己的纯粹概念作为一种“无条件者”而设定为绝对的“在先者”、从而把一切其它东西都被为有条件者而隶属于自身的本性。只有这样，理性才是真正无限的、普遍的、因而是自由的（康德的道德概念乃至黑格尔的伦理概念就奠基于理性的这种绝对普遍性和自由基础之上），因为如果把某种异己的东西——“物”——设定为绝对的在先者，则理性本身必然受其限制，因而也就不再是绝对对普遍和自由的，在此基础上也就难以确定自由和道德的尊严与价值。这是理性“先有”结构的深层内涵，而通过对此的揭示，我们也就明白了，理性的“先有”本能作为一种未经彻底批判的自然本能实质是一种把“人”高高凌驾于“物”之上的原始冲动和欲望，它们甚至是作为一种“理性事业”的哲学本身诞生的原因和条件。在现当代人类社会中我们已经看到由理性的这种原始冲动和欲望所带来的、人长期的凌驾于物身上所带来的后果（例如对自然的亵渎与破坏）与反作用（例如当下社会中难以摆脱的虚无主义和物化现象，它们都是人凌驾于物身上、从而赋予了物以人的能力反过来压抑人的一种表现）。只要我们哪一天还没有真正克服这种本能冲动和欲望，那么我们就在哪一天仍然没有真正处理好“人”与“物”之间的关系。必须承认的是，不少人已经在一定程度上对理性的这种绝对超越本能隐隐感觉到某种不安，因而尝试着以某种方式来缓冲和压制其锐气和傲气，这种尝试既出现在高扬理性之优势的康德和黑格尔哲学中，也出现在反对西方理性主义的海德格尔的哲学中。

## 二、“现象学”批判：同一性或“A=A”

如前所说，巴门尼德的哲学是一个“无法回避的谜”，因为它以一种似乎能够缓冲理性尖锐的一往“无前”的能力的方式而呈现在哲学史之中，人们似乎一直都没有留意到巴门尼德在“女神大道”远视的深邃目光，直到近代的康德、黑格尔和现代的海德格尔。

康德、黑格尔和海德格尔都在自己特有的意义上使用着“现象学”这个概念，它们各自的用法向来都不被拿来彼此比较，但就其使用的都是同一个概念来说，它们却天然地具有某种互通性和可比较性。对海德格尔来说，“现象学”意味着“回到事情本身”，即试图通过架空某种“存在”之“外”的东西对于“存在”的干扰而让存在就其自身而展现出来，以此观之，康德和黑格尔的“现象学”在不同程度上都具有这种内涵，他们都试图阐述在没有任何“先在”之物的干扰下，“现象”如何就其自身而生成自身，也即说这三者都试图阐述一种“同一性”哲学，探讨“人”

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第233页。

<sup>②</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第386页。

与“物”在同一性的关系（即不具有先后顺序的关系）下如何彼此构建。但我们的“现象学批判”最终发现，这种表面的同一性关系最终仍然是一种隐藏的“先有”关系。

### 1、康德的“先天综合判断”

虽然康德以哲学的“哥白尼革命”的口号来高扬人的理性，但他在仰望星空之际似乎以一种深邃的目光隐隐约约瞥见了当时巴门尼德所瞥见那条“视平线”，当他在《纯粹理性批判》“一切综合判断的至上原理”一节中写下最后一段话——“以这样一种方式，当我们把先天直观的形式条件，把想象力的综合，以及这种综合在先验统觉中的必然统一性，与一般可能的经验知识发生关联，并且说：一般经验可能性的诸条件同时就是经验对象之可能性的诸条件，因而它们在一个先天综合判断中拥有客观有效性——这时，先天综合判断就是可能的”<sup>①</sup>——时，一种关于经验判断和经验对象在客观有效性上的同一性的“灵光”也就从中喷发而出，关键在于“一般经验可能性的诸条件同时就是经验对象之可能性的诸条件”这句话，它表达着“经验可能性的诸条件和经验对象之可能性的诸条件是同一的”这样一种接近巴门尼德“能被思维者和能存在者是同一的”这句话的某种同一性观点，对康德来说，先天直观形式（时间和空间）、纯粹知性范畴的先天普遍必然性及其综合这些因素加起来作为经验可能性的条件，是每一个经验对象所必须服从的可能性条件，甚至可以说，经验对象正因为服从这些条件所以才能够成为经验对象，因为只有经过先验统觉凭借自身而进行的先天综合判断，由自由之物刺激所产生的感性直观杂多才能够成为经验的对象。就此而言，康德的“知性为自然立法”口号中的“立法”一词某种程度上承担着一种从“人”向“物”过渡的中介作用，它通过使“人”成为“人”（即，使经验可能性的条件成为客观有效的）的方式而同时使得“物”成为“物”（即使得经验对象之可能性条件成为客观有效的），“同时就是”这几个字在这里充分表达着同一性的意蕴。例如海德格尔就认为，“这个句式（‘一般经验可能性的诸条件同时就是经验对象之可能性的诸条件’——引者）的关键性的内容并不在于康德用斜体标出的地方，而在‘同时是’”，“‘同时是’不仅仅意味着，这两个条件总是同时出现，……它甚至不仅仅是在说这两个条件是同一的，……相反，基本原理乃是对超越的内在统一性结构的源初现象学知识的表达。”<sup>②</sup>这种同一性就是：“那自己转过来面向的让对象化本身（das sich zuwendende Gegenstehenlassen als solches）作为对象性之一般境域形象出来。”<sup>③</sup>也就是说，人通人而打开了让对象“形象出来”的一般境域，因而，人也就通过人而同时使得对象成为对象。这种同一性意蕴深为海德格尔所赞赏，因而他高度评价康德的这句话，认为它是《纯粹理性批判》的“最深层基础”：“谁理解了这条原理<sup>④</sup>，谁就理解了康德的《纯粹理性批判》，谁掌握了这条原理，就不仅仅是认识到了哲学文献中的一本书，而且掌握了我们历史性此在的一种基本态度。”<sup>⑤</sup>另外，也有学者认为：“然而，这个认为主体和客体从一个共同的根基（common ground）中呈现出来的观点是康德哲学和后康德主义哲学至关重要的一条原则，如康德宣称，一般经验可能性的诸条件同时就是经验对象之可能性的诸条件（1929:A111）。”<sup>⑥</sup>这个“共同的根基”对康德来说，也就是先天综合判断的条件，而对于黑格尔来说，或许是另一种更为具体的东西：“陈述”。

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第133页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海译文出版社，2011年，第113页。

<sup>③</sup> 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海译文出版社，2011年，第113页。

<sup>④</sup> 在海德格尔看来，“这条原理”指的是“一般经验可能性的诸条件同时就是经验对象之可能性的诸条件”，他把这句话称为一切综合判断的“至上原理”，而康德本人所认为的“至上原理”则是：“每个对象都服从在可能经验中直观杂多的综合统一的必要条件。”见：康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第133页。

<sup>⑤</sup> 海德格尔：《物的追问——康德关于先验原理的学说》，赵卫国译，上海译文出版社，2010年，第164页。

<sup>⑥</sup> Clive Cazeaux: *Metaphor and continental philosophy: From Kant to Derrida*, Routledge, 2007, 126.

## 2、黑格尔的“陈述”

虽然黑格尔是一个高扬理性的绝对在先优势的哲学家，但就其哲学中“人”与“物”之关系的外观来看，他又可以被看成是一个真正意义的“巴门尼德主义者”，因为他继承了后者“能被思维者和能存在者是同一的”这个观点。他更进一步的地方在于，思维者与被思维者在存在上的同一不仅要通过“思维”，而且还要通过“说出来”或“陈述”出来才能达到。他在《精神现象学》中提到，对一个对象的知识有三个层次：“——对那具有坚实内容的东西最容易的工作是进行判断，比较困难的是对它进行理解，而最困难的，则是结合两者，作出对它的陈述。”<sup>①</sup>首先是判断，然后是理解，最后是陈述，陈述是前两个阶段的结合，是知识的最高阶段，只有能够被陈述出来的知识，才能够成为科学，而科学的体系是必然能够被陈述出来的，如他说：“知识必然是科学，这种内在的必然性出于知识的本性，要对这一点提供令人满意的说明，只有依靠对哲学的陈述”<sup>②</sup>、“知识只有作为科学或体系才是现实的，才可以被陈述出来。”<sup>③</sup>“科学”及其体系在黑格尔哲学中其实就是真理全体，是存在的真理，因而，作为一种言说的“陈述”在这里也就承担着某种本体论式的作用，它是使得概念的辩证运动从主观变成客观的力量，它担当着“命题自身的辩证运动”<sup>④</sup>，辩证法所要求的不是证明，而是陈述，不是“内在的直观”，而是“陈述这个辩证运动”<sup>⑤</sup>。对黑格尔来看，感性确定性乃至理性确定性一都只是一种“意谓”，即一种不可言说的东西，只有通过语言，我们才能把它“说”出来，从而陈述为一种真理，他用近乎巴门尼德说的口吻说：“凡是被称为不可言说的东西，不是别的，只不过是真实的、无理性的、仅仅意谓着的东西。”<sup>⑥</sup>《精神现象学》的副标题“意识经验的科学”本身就表达出巴门尼德“能被思维者和能存在者是同一的”的观点，因为：“对意识的陈述就等于是真正的精神科学”<sup>⑦</sup>，经验就是对自意识的进展历程的“陈述”，与上述“立法”一词在康德的“知性为自然立法”命题中起着过渡作用一样，“经验”一词也具有使得意识成为科学的中介作用。如海德格尔在评论黑格这个副标题时所认为的那样：因为在“意识”与“科学”之间的“经验”作为一种对概念的辩证法运动的一种“陈述”具有一种“转化”的功能：“作为意识的存在，经验本就是那种转化，借助于这种转化，意识才在其显现中把自己陈述出来。这就是说：在陈述中，经验就是科学。”<sup>⑧</sup>同时，“真正的科学陈述出，绝对自身在其在场状态中如何向其本身在场。”<sup>⑨</sup>因而也就是说，在自我意识的经验及其“陈述”中，意识转化为科学，思维转化为真理全体，精神转化为自然和世界历史，也就是“人”以某种方式与“物”在存在上达到同一。

## 3、海德格尔的“存在学差异”

同一性的意蕴在康德和黑格尔那里都还只具有模糊性和不确定性，海德格尔扫除了这种模糊性，他在1926年的某个时刻郑重地写下了一本书的题目“存在与时间”，这个看似简简单单的题目却蕴含着他的一种苦心，因为其中这个“与”字承担了太多的奥秘，它与巴门尼德“能被思维者和能存在者是同一的”中的“和”字以及康德的“至上原理”中的“同时是”一表述一样，具有异曲同工之妙，因为它们都在尝试着把“A>非A”中的“>”缓冲为“=”，使之成为“A

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第53页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第54页。

<sup>③</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第65页。

<sup>④</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第95页：“命题的形式之被扬弃，不应该只通过命题的内容而已；这个相反的扬弃的运动，也必须被表示出来，这个运动不应仅限于那种内在的阻抑而已，概念的这个返回自身的运动也必须被表述出来。这个担当着通常应由证明来担当的任务的运动，就是命题自身的辩证运动。”

<sup>⑤</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第96页：“因此，我们发现我们时常被哲学的表述引导了去进行这种内在的直观，并因而不再去陈述这个辩证运动，而陈述这个辩证运动，乃是我们当初所要求的。”

<sup>⑥</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第127页。

<sup>⑦</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第114页。

<sup>⑧</sup> 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2014年，第193页。

<sup>⑨</sup> 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2014年，第193页。

=A”。海德格尔曾在《康德与形而上学疑难》一书中关于这个“与”字曾说：“如果亲在的形而上学疑难索问被称为是‘存在与时间’的疑难索问的话，那么，核心疑难就隐藏在这一标题中的‘与’自身中。”<sup>①</sup>这个“与”所暗含的追问就是：“时间本身是否公开自己即为存在的视野？”<sup>②</sup>在另一处，他也曾说到：“存在与思想，在这个‘与’中隐含着迄今为止的哲学以及今天的思想的最值得思的东西。”那么，这种“最值得思的东西”是什么？这种“与”总是被表述为“存在与……”什么，说明的是海德格尔想把某种跟“存在”不同的东西与“存在”相比，这实际上正是他的“存在学差异”<sup>③</sup>思想所导致的一个结果。海德格尔认为，存在与存在者之间必然是不同的，或者说，存在不是存在者，存在者不是存在，两者之间有重大的区分。传统形而上学遗忘了“存在”，或者说根本没有意识到存在与存在者之间的差异。这就是所谓的存在学差异。纵观海德格尔前后期的思想，我们可以发现存在学差异是一条非常主要的主导线索，他的哲学就是为了说明、恢复和表述这种存在学差异。既然存在与存在者不同，而且又由于存在者本身是存在的（这是一个分析命题），因而这两者就具有一种非常值得深思的东西了。

在其思想前期，海德格尔通过设定“此在”这样一种比其它存在者具有优先性的概念来说明存在“与”存在者之间的关系。此在比其他存在者的优越性在于，它是唯一的一种能够对存在进行领会的存在者，它本身具有一种“先行”结构，即能够先行于一切存在者之存在、乃至自身之存在而领会存在的结构，它总是超越任何的现成存在，“此在总是‘超出’它当下之所是。无论我们把此在描写成‘什么’，它总是要‘多’出这个‘什么’。”<sup>④</sup>虽然此在是一种“在世之在”和“与他人共在”，就此来说它总是与“世界”和“他人”同一，但是，此在的先行结构却使得它在存在论上具有绝对的优先地位，它总是“多”出一点“什么”，这种“多”不正是上述我们所说的作为人一般哲学思考能力的理性<sup>⑤</sup>“先有”本能的体现吗？就此而言，海德格尔不仅没有通过“此在”而消除主体形而上学，在“人”与“物”的关系上不仅没有消除理性的“先有”本能，反而进一步张扬和巩固了这种本能，这一点不仅被德里达等人所发现，也被海德格尔自己所发现，如他说，《存在与时间》所走的道路和所做的努力“违反其意愿而进入一个危险的境地，即只是重新增强了主体性……”<sup>⑥</sup>

在后期的思想中，海德格尔极力消除人的主体性在哲学上的力量，但存在学差异仍然是他的哲学“运思”的核心话题。人不再是存在的先行领会者，而是存在的“守护者”，代替了人的位置的是语言，语言是存在之家，它具有一种解蔽的作用，能够把存在之真理从黑暗中“解蔽”出来，而人只是“属于”于语言，“人的所作所为俨然是语言的构成者和主宰，而实际上，语言才是人的主人。”<sup>⑦</sup>正如福柯所说：“随着语言的存在越来越明亮地照耀我们的地平线，人便逐渐消失。”<sup>⑧</sup>语言“高于”人，人从对存在具有先行领会能力的主体退缩成“天、地、神、人”这种“四重整体”的“四分之一”，这个“四重整体”浑然一体，是“世界”，其中四个因素彼此

<sup>①</sup> 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海译文出版社，2011年，第233页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映 王庆节 译，三联书店，2012年，第494页。

<sup>③</sup> *Ontologische differenz*，一般译为“本体论差异”，但孙周兴在其《语言存在论——海德格尔后期思想研究》一书中把它译为“存在学差异”，见：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第15页。其理由则在该书第8页中。本文从孙周兴所译。

<sup>④</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第42页。

<sup>⑤</sup> 在这里，我们想提醒一下的是，这里所谓的“理性”不是指西方传统哲学中作为对象性思维的理性，而是指人的一般的哲学思考能力，作为对象性思维的“理性”只不过是这种一般哲学思考能力的一种表现，因而所谓的反理性主义所反对的，只是反对这种对象性思维，而不是人的一般哲学思考能力。虽然海德格尔为了避免这种对象性思维而不用“理性”一表述，乃至不用“哲学”而只是用“思”的表述，但是，他这种“思”或诗意的思考力实际也仍然属于人的一般哲学思考能力，因而属于最为广义的理性范畴。本文所说的理性就是这样一种广义的、作为一般哲学思考能力的范畴。

<sup>⑥</sup> 海德格尔：《尼采》第2卷，转引自：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第91页。

<sup>⑦</sup> 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴 译，三联书店，199页。

<sup>⑧</sup> 福柯：《事物的秩序》，转引自：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第55页。

间平等平权，谁也没有优越于谁。但是，在其中，语言起着至关重要的作用，它是“存在”的解蔽，既是源始的“显”又是源始的“隐”，这一“显”一“隐”去除了遮蔽的面纱而使存在者得以显示出来，因而语言“与”存在者之间以及存在“与”存在者之间也就发生了某种关联。这个“与”字在后期海德格尔思想中仍然具有不同寻常的意味，如他在1957年的一次演讲中说：“在同一性中有一种‘与’（mit）的关系，也就是说有一种中介、有一种关联、一种综合：进入一种统一性之中的统一过程。”<sup>①</sup>也就是说，这个“与”仍然不能在“存在”和“存在者”之间取消，两者之间仍然具有一种中介和综合的关系，单纯的A=A这种同一性没有说出任何东西，因为它还没有海德格尔所期待的那种统一性，也就是A作为自身而统一起来的力量，而在西方哲学史中，这种可贵的统一性姗姗迟来，海德格尔说：“直到这种与其自身同一的东西的关系——在同一性中起着支配作用的、早已流露出的关系——作为这样一种中介作用明确而有影响地显露出来为止，甚至直到为这种中介的显露在同一性内部找到一个住所（Unterkunft）为止，西方思想竟需要两千多年的时间。”<sup>②</sup>这种“住所”也就是在费希物、谢林和黑格尔等人的哲学中所体现出来的“思辨唯心主义哲学”——即人所具有的综合统一能力。直到了有这个“住所”后，同一性才被海德格尔所重视，并成为思想的规则，“这个定律之所以被看作思想的一个规则，只是因为它是存在的一个规则，即是说：每个存在者之为存在者都包含着同一性，即与它自己的统一性。”<sup>③</sup>

#### 4、上述同一性的本质

但是，或许正是这个“与”字透露出了某种与它所标榜的“同一性”相反的东西：在这种表面的同一性背后或多或少隐藏着某种“不同一”的东西。在巴门尼德那里，“人”（能思维者）与“物”（被思维者）之间的同一是通过思维来进行的，在康德那里，“人”（经验可能性诸条件）与“物”（经验对象之可能性诸条件）之间的同一是通过先天综合判断来达到的，在黑格尔那里，“人”（精神）与“物”（自然和世界历史）之间的统一性是通过自我意识本身的经验和“陈述”而达到的，在海德格尔那里情况稍显复杂，在其前期思想中，“人”（此在）与“物”（存在者之存在）的同一是通过此在的先行结构来达到的，在其后期思想中，“人”与“物”之间的同一是通过作为“道说”的语言对“大道”的“说”而达到的。在这些情况中，无论是“思维”、“判断”、“陈述”和“先行结构”其实都不过是理性的一种“先有”本能的变相体现，理性总不舍得“放弃”其在“人”与“物”关系中的统治权力与政治本质，总希望在两者的关系中占据着绝对的在先地位和优势。海德格尔虽然意识到理性这种根深蒂固的“先有”本能对“人”与“物”之间持久的破坏力，他也想试图克服这种过分的主体性，特别是在其后期思想中，我们已经看到他以一种越来越玄奥和模糊的方式来寻求一种避开主体性的方式和途径。但是，从本文的角度来看，他的根本问题其实出在那要贯穿他整个前后期思想的“存在学差异”这一判断中。存在学差异认为存在与存在者是不能混同的，存在不能被“遗忘”，海德格尔对“存在”的重新恢复一方面的确贡献颇大：恢复“存在”也就是避开传统理性主义的那种尖锐的对象性思维，使得“人”与“物”不再以主—客截然分开的方式显现出来，这种做法本身是对理性“先有”本能的批判和克服，虽然这种批判和克服尚未真正成功（早期海德格尔的思想也就说明了这点）；但另一方面，恢复“存在”这一事件本身其实就是对理性某种肯定，因为正如我们在讨论巴门尼德时已经看到的那样，“存在”一概念本身就是哲学思辨能力从“存在者”一概念中分析出来的产物，是一种“人造物”，与水、土、火等东西完全不同；它曾经被黑格尔所高度重视，因为“存在”概念的提出象征着人的哲学思考能力进入了“思辨”的领域，但也正因此，这个概念就其本身也即表明着一种形而上学和传统理性主义。海德格尔坚持存在学差异因而也就是以某种方式坚持坚持着形而上学和传统理性主义，因而也就是坚持着“人”的某种绝对优越性，正如学者孙周

<sup>①</sup> 海德格尔：《同一与差异》，商务印书馆，2011年，孙周兴等译，第29页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《同一与差异》，商务印书馆，2011年，孙周兴等译，第29页。

<sup>③</sup> 海德格尔：《同一与差异》，商务印书馆，2011年，孙周兴等译，第30页。

兴所说：“前期（海德格尔）的‘存在’概念（后期的一些文本中也还不得不‘暂时’用之）乃是力图脱出形而上学而又未得成功，或者说还未‘脱’干净，基本上还是一个形而上学概念。这是海德格尔所自识的一个情况。”在其后期思想中，海德格尔隐隐约约意识到这个问题，因而警觉地不再频繁使用“存在”概念，并说“‘存在’只是一个暂时的词语。”<sup>①</sup>但是，他接下来的做法不是去掉这个概念，而是用了一个晦涩难懂的词汇来取而代之，这就是“Ereignis”，这是一个引起了诸多争论的词汇，因为它几乎是不可翻译的，不仅中文难译，连英文也难译，以至于有人只能感叹说：“这可以说是海德格尔的‘个人语言’，虽然海德格尔会把它看做‘命运性’的。”<sup>②</sup>孙周兴把它“强译”为“大道”<sup>③</sup>。“大道”虽然不能绝对等同、但可以认为相当于海德格尔前期的“存在”概念<sup>④</sup>，它比“存在”更难把握，它“属于缄口的范围”，“本不可说”<sup>⑤</sup>，“根本不是‘问’和‘说’的对象”，“本不可以‘界说’和‘定义’”<sup>⑥</sup>，它“根本不‘有’”，“非‘存在’”，但“也不是‘无’（Nichts）”<sup>⑦</sup>——这几项特征其实可被原谅，如下文将会提到的那样，如果我们把握了这一点或许说明我们真正达到了对理性“先有”本能的批判和超越。但是，既然海德格尔是从存在学差异的角度来谈论“大道”的，而且他还似乎把“大道”与人联系起来，人归属于大道，那么我们不得不说，它仍然摆脱不了形而上学的影响，还是很容易被人们误以为是一个新的形而上学概念了，实际上，它已经受到了包括德里达在内的哲学家的质疑和责难<sup>⑧</sup>。

从上面的情况来看，理性的“先有”本能之固执我们可略见一斑，在传统理性主义哲学时代、特别是西方近代以来，它越是彰显着自身的力量，“人”对“物”的高高在上的姿态也就越是鲜明，越是把自己启蒙为人的本质，对“物”的征服欲望和力量也就越大——当然，我们并不否定在这种历史阶段人战胜自然的价值和历史作用，也不否认在现实生活中人对物的超越所带给我们的实际生活福利，但是，我们不能因此而承认人超越于物有先天的合法性。海德格尔曾一度揭示科技时代中人消灭“物”的种种情形，这是对理性的“先有”本能深刻的时代批判，虽然海德格尔试图克服理性的这种本能，但是，他还没有真正指出一条明确的道路。理性的“先有”本能既然是把自己设定为绝对的“在先者”（无条件者）而先行于一切有条件者，那么它一往“无前”的本能因而也就是依赖于因果规律，因果条件序列就是理性的“先有”本能的“轨道”，而这种“轨道”同时又是理性自身所铺设的，或者说，理性本能地能够在任何一个被给予的东西中“铺设”一条无限向前延伸的“轨道”，从而使得自己绝对地超越任何一个被给予的东西，最终走在一切东西“之前”。正如很多人曾经意识到的那样，数的序列与因果条件序列有非常大的相似，我们发现，数的序列实际上不仅能够直观而形象地反映出因果条件序列无限前后相溯的情况（例如从任何一个数字往前后都能够无限地延伸，即是1和2之间也有无限地延伸），而且，更重要的是，它还为我们提供了克服理性的“先有”本能的可贵例子，而这一切，都可以说集中在“0”这个符号以及“ $1+0=1$ ”这条最为寻常不过的“等式”之中。

### 三、“当下即是”或“ $1+0=1$ ”

我们可以深刻地体会到海德格尔在寻找一种能够真正地“展示”存在的合适路径时所遇到的思想上的艰辛与玄奥，他不得不借助大量生僻的词汇乃至自己“创造”词汇来表达自己的思想，

<sup>①</sup> 海德格尔：《演讲与论文集》，转引自：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第321页。

<sup>②</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第309页。

<sup>③</sup> 关于Ereignis的翻译问题，可见孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第308页。

<sup>④</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第319页。

<sup>⑤</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第326页。

<sup>⑥</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第327页。

<sup>⑦</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第331页。

<sup>⑧</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第338页。

这实质是一种无奈之举。因为理性的“先有”本能不仅“侵入”了“物”的世界，而且也“侵入”了哲学语言的世界，如西方传统哲学上，一切能够用得上的语言（概念）其实都可以在某种程度上反映出某种形而上学色彩，黑格尔就曾经说到：“……由于语言具有这样的神圣性质，即它能够直接地把意谓颠倒过来，使它转变为某种别的东西[即共相]，因而使意谓根本不能用语言来表达……”<sup>①</sup>语言是一种能够把所意谓的东西（即那种只可意会不可言传的感性确定性）表述为共相，从而成为我们理解自身和世界的工具。哲学所使用的语言，它本身就是为了抽象而表述；在康德的先天综合判断中，语言（先天概念）本身就是纯粹知性综合统一机能的表现，是一种具有抽象性和普遍性的东西。就此而言，语言与人的抽象思维能力有密切关系，人类思维提供出这种反映着自身的抽象能力的词汇，而我们又借用这些词汇来表达着对自身和世界的认识和理解，在这种过程中，我们实际上就完全生活在一个理性或抽象思维为我们提供的世界图景之中。而如果说，理性的“先有”本能“侵占”了我们的语言，那么它也就必然“侵占”了我们对世界的理解，因而也就“篡改”了世界的“真实样子”——虽然所谓的“真实样子”实质不过正是理性的“先有”本能所推想的一种无条件者或“物自体”，因此，如果想要摆脱这种“先有”本能，达到对理性本能的批判和限制，那么，靠已有的哲学术语那必然行不通——海德格尔所用的“存在”就是一例。海德格尔正是在此意义上意识到哲学语言的贫乏，后期他使用种种具有强烈暗示和隐喻意义的词汇，看上去富有诗意和文采，其实也不过是他面临困境而被迫做出的无奈之举。现在，我们已经走到了海德格尔所曾起走到过的那个最微妙和最难把握的地方，那就是，如何在真正克服理性“先有”冲动的情况下来理解“人”与“物”之间的关系？我们也遇到了同一种困境，因为如果想真正解决这个问题，那么我们必须不能随便使用任何一个术语，因为它很有可能蕴含着理性的“先有”本能，这样一来我们也就面临着无词可用的困境。但是，必不存在那种只可意会不可言传的东西，因为这本身就是理性“先有”本能所创造一个人“在先者”，我们唯有办法就是借助于“0”和“ $1+0=1$ ”这样一种我们认为相对恰当的“符号”，然后再进行进一步的讨论。当然，在此之前我们必须对“0”的哲学意义进行廓清和梳理。

## 1、“0”哲学

“0”在人类文明中是一个伟大的发明，其重要程度甚于自然数的发明。曾有数学家说：“创造零的符号的重要性，绝不是夸大的。对于这个空虚无物的东西，不仅给予一个地位、一个名称、一个形象、一个符号，并且还给予一个有用的权能……没有任何数学上的一种发明对于才能的一般进步能比这一发明有重大的后果。”<sup>②</sup>莱布尼茨也曾说：“1与0，一切数字的神奇渊源。这是造物的美妙的典范，因为，一切无非都来自上帝。”<sup>③</sup>据说，当0这个数字从其诞生地印度向欧洲传播的过程中，曾受到包括罗马教会和罗马数学拥护者的严酷镇压和强烈反对，因为他们认为数字是上帝所创造的，但上帝没有创造0，0的出现是对上帝的意志的严重违背。<sup>④</sup>

的确，0是一个违背着上帝意志的“东西”，特别是如果我们把“上帝”理解为“造物者”的情况下更是如此。因为0使得“物”成为“物”，在这个过程中根本不需要什么“上帝”。当我们写下“ $1+0=1$ ”这个“等式”的时候，我看到了一种非常值得深思的现象：为什么0能够使得1作为1而“显示”，为什么其它任何一个东西、包括除了0之外的任何一个数字、“物”乃至“人”在这里都无法使得1凭借自身作为1而出现？在这个“等式”两端，左边的1与右边的1有什么关系？在海德格尔的存在论中，当我们说：锤子作为锤子而向我们照面的时候，这个“作

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年，第127页。

<sup>②</sup> 焦郑珊：《小数字中的无限可能——“0”的产生及其作用分析》，第三届全国科技哲学暨交叉学科研究生论坛，2010年。

<sup>③</sup> 焦郑珊：《小数字中的无限可能——“0”的产生及其作用分析》，第三届全国科技哲学暨交叉学科研究生论坛，2010年。

<sup>④</sup> 焦郑珊：《小数字中的无限可能——“0”的产生及其作用分析》，第三届全国科技哲学暨交叉学科研究生论坛，2010年。

为……”的背后隐藏着“人”（此在）的一种“先行”的动力，因而锤子只是作为就“我们”而言的锤子显示，但是在， $1+0=1$ 中，没有“人”，也没有“神”没有任何一种“先行”的东西，1却作为1而显示，显然，这个“作为……”与海德格尔的“作为……”具有质的不同，但这到底是为什么？

一切奥秘都集中在这个“0”身上。首先，我们必须说，0不是一个数字，特别是在弗雷格把数字当作一种具有集合能力的概念的情况下更是如此。0不是任何一个意义上的数字。在其著作《算术基础》一书中，弗雷格说：“0是适合‘与自身不相等’这个概念的这个数。”<sup>①</sup>这是对0的最大的侮辱，因为他把0当作一种逻辑上自相矛盾的、自我取消的东西，当作一种“荒诞之物”、“没有概念的空虚对象”，一种“否定性的无”<sup>②</sup>，弗雷格完成没有意识到0的内涵，而是试图从概念的角度来“定义”0，也就是通过寻找其下是否还包括着某种东西的方式来理解0，如他说：“每一个没有东西处于其下的概念与其他每一个没有东西处于其下的概念是等数的，并且仅仅与这样一个概念是等数的，由此得出，0是属于这样一个概念的数，而且如果属于一个概念的数是0，那么就没有对象处于这个概念之下。”<sup>③</sup>但我们在这里说：0不是一个概念，更不是逻辑上自相矛盾的概念，而它这一本质已经以一种最简单不过的算法规则表达了出来：0除以任何数都等于0，也就是说，任何数作为一种概念都不能对0进行任何的划分，因为它们从中划分不出任何的“东西”，它们只能从这种划分的冲动中抽身退回来，而0却“岿然不动”、“毫发无损”；同时，0也不是一种能够对别的东西时行划分的“数字”或概念，任何数字除以0都是毫无意义的，因为0不是一个数字，它与数字可以说是“两码事”，是完全不同性质的东西。

那么0是不是如康德所说的那样，它作为一种“数”，是一种直观的“构造物”？当康德认为数是人的直观能力的一种“构造”时，他显然没有留意到0。他说：“但量作为一个知性概念，其纯粹图型是数，数是对一个单位一个单位（同质单位）连续的相加进行概念的表象。所以数无非是一般同质直观之杂多的综合统一，这是由于我在直观的领会中产生出时间本身而造成的。”<sup>④</sup>他的意思似乎是：数是使得我们能够在直观中把那些相继出现的东西称为“一个单位一个单位”地出现的能力，在这个过程中我们也就产生了如“1”、“2”、“3”等这样一种符号。这样一来，0是什么呢？我们并不能在直观中发现“0”这个东西跟着某个东西而相继出现，0不是直观的对象，因而对康德来说也就不是一种直观的产物，在康德看来，数是人的直观能力直接“构造”的，但这种“构造”本身也需要一定的直观，也就是说，数是人通过直观某种东西时所“构造”出来的一种东西。他说：“数学通过对形状的构造而满足了这一要求，形状是一种对感官的当前的（虽然是先天完成的）显现。正是在这门科学里，量这个概念在数中寻求它的支持和意义。但数又是在手指、算盘珠或是小棒和点这些被展示在前面的东西上来寻求的。”<sup>⑤</sup>数本身必须依赖一定的直观对象才能够获得，加法不是一种分析命题，而是一种综合命题，在“ $7+5$ ”这个加法运算中，我们仅从7与5这两个数字中进行分析根本无法得到12这个数字，“我们必须超出

<sup>①</sup> G.弗雷格：《算术基础——对于数这个概念的一种逻辑数学的研究》，王路译，王炳文校，商务印书馆，2001年，第92页。

<sup>②</sup> 康德用来形容诸如“由两条边构成的直线形”这样一种自相矛盾的概念的表达，见：纯224—225。另外，罗素很快就证明了弗雷格对0的这个定义本身是一种悖论，因为如果把0理解为“与自身不相等的数”，那么，这个“数”本身能不能与自身相等？如果它与自身相等，则它不能成为“与自身不相等”的数，即不能是0；如果它“与自身不相等”（这是原来对0的定义），那么它就是0，也即与自身相等，这是自我矛盾。这个悖论如同“我正在说假话”这个悖论，如果我的确是在说假话，那说明我所说的那句话是真的，因而我并不是在说假话；而如果我不是在说假话（即我在说真话），那么就说明我原来所说的那句话是假的。这是一个恶性循环的悖论。罗素后来采用类型理论试图解决弗雷格关于数的定义的悖论，但最终并没有得到真正的解决，这在某种角度来看恰好说明了在哲学上对0的定义的不可能性。

<sup>③</sup> G.弗雷格：《算术基础——对于数这个概念的一种逻辑数学的研究》，王路译，王炳文校，商务印书馆，2001年，第94页。

<sup>④</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第124页。

<sup>⑤</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第191页。

这些概念之外，借助于与这两个概念之一相应的直观，例如我们的五个手指，或者（如谢格奈在其《算术》中所说的）五个点，这样一个一个地把直观中给予的这些单位加到一的概念上去……这样就看到12这个数产生了。”<sup>①</sup>既然如此，那么用康德的方法我们永远也算不出 $1+0$ 等于多少，因为我们没有“0”这样的“直观”把它加到1上去。正如大多数人所能够做到的那样，在另一处，康德把0当作实在性的缺乏，他说：“在同一瞬间中缺了感觉将会把这一瞬间表象为空的，因而等于0。现在，凡是在经验性的直观中与感觉相应的东西，就是实在性；而凡是与这种实在性的缺乏相符合的就是否定性=0。”<sup>②</sup>这样一来，他也就相当于把0当作“量”的一种，即量的缺乏，但这种缺乏仍然与量同质，因为这种缺乏或“无”是实在性的一部分，是一种“程度”：“因为在内感官中这个经验性的意识能够从0一直被提升到任何更大的程度……所以我们可以把现象的外延的量完全抽掉，而仍然能在一个瞬间的单纯感觉上来表象某种从0到给予的经验性意识均匀上升的综合。”<sup>③</sup>这也就是认为0是跟1、2、3等数字具有同样的性质，都是对量的某种表述。但这是对0乃至对数字的一种扁贫化的理解，把0乃至把数字理解为一种量，只不过是表面上对数的数学性使用，根本未涉及到其哲学内容。数字是一种生命，而不是一种可以被划分成块的“量”，诚如海德格尔所说：“数学的东西，就是我们在诸物‘上’本来就已经知道了的东西。因此，并不是首先从诸物中提取出来的，而是以某种方式本身就已经一道携带着的东西。”<sup>④</sup>“数”独立于我们平时所理解的“物”，它们能够构成一个跟我们感官世界完全不同的“世界”，数具有它自己的生命。任何数字在与自身的关系上都不同于自身<sup>⑤</sup>（如10与10之间，无论是何种形式的加减乘除，都无法等同于10本身），这是一种生命的象征，因为它是有“活力”的，其生命的最基本表现形式就是“加”、“减”、“乘”和“除”，而最终归结于“加”，因为其它三种方式都只不过是变相的加法。任何一个数（切记0不是数）都是无限的，都是自由的，因为任何一个数与任何其他一个数都具有无限的“距离”，不能相互替代，也就是任何两个数都始终保持着自身的独立性和“性格”，在“物”的世界里，我们始终找不到两个完全一样的东西，同样，在数的世界里，我们也始终找不到两个完全一样的数，即使1与1.0也是截然不同的，因为后者比前者表现了更大的生命力。这样一来，0就不可能是一种量，因为由以推出它是一种量的数，本身已经不能被简单地理解为量。

那么，0是不是一种人类思维必然从自身中产生出来的、而没有任何现实对应物的因素，如康德所谓的“理念”？在如下一点中，0绝对不是“理念”：理念在康德的先验哲学中扮演着最高统一性的先天因素，是一切知性知识都必须收归其下、以其为最高的目的的“无条件者”，如果把0理解为“理念”，实际上我们就真正退回上述的“先有”思维之中，认为0是在一切数字“之前”的那个“东西”，是一切数字的“起源”或“开端”，是数的世界中的“无条件者”。这样一来我们又把0当作一个数字，认为0“开启”了一切数字的生命。0不是理念，也不是“开启”数字序列的“第一原因”。这样一来，或许有人会问：那么在其它数字还没有“诞生”“之前”，0如何凭借自身而“创造”1？要知道0凭借数的世界的“生命法则”（加、减、乘、除）根本不能从自身中“产生”任何一个不同于自身的“数”出来。实际上，“如何从0产生1？”这个问题本身就是一种错误的问题，因为这种提问本身就把0当作一种数字，或者当作数列的“第

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第11页。

<sup>②</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第140页。

<sup>③</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第144页。

<sup>④</sup> 海德格尔：《物的追问——康德关于先验原理的学说》，赵卫国译，上海译文出版社，2010年，第67页。

<sup>⑤</sup> 除1以外，即， $1 \times 1$ 或 $1 \div 1$ 的结果与1相同，但是，这并不说明“任何一个数与自身的关系都不同于自身”这个观点有误，因为 $a \times 1$ 或 $a \div 1$ 只不过意味着a与自身0次相加（相当于 $a+0$ ）或0次平均相减（相当于 $a-0$ ），因而并不是真正与1这个数发生关系，所乘或所除的“1”并不代表着具有生命力的数的1，而只是意味着“次数”，即0次相加或相减。

一原因”。0 它根本不是数，也没有排列在 1 “之前”，1 的“前面”是无限的东西，而不是 0。但是 0 也不是完全彻底的“无”，不是一种“死”的东西，因为只要它添加到任何一个数字之上，都能够使得这个数字不再是原来的数字，反过来说，任何一个数字只要添加上 0，那么它也就获得一种新的生机：它不再是自身了，它已经以某种方式“成长”为另一种东西了，即使 1.0 跟 1.00 之间，也有某种截然不同的内涵，因为后者比前者表现了一种更为积极的进取心，它向数的世界索取更多的东西，即使一无所获得，但也充分体现了自身的生命力所在。

0 不是感性的直观，也不是知性的概念，更不是理性的理念，它真正避开了人类理性思维那种一往“无前”的追问，我们不能问（似乎也挺少人在问）0 “之前”是什么？数的世界里 0 比谁“先有”？（负数并不“先行”于 0，也并不排列在 0 “之前”，它只不过是另一种意义上的自然数），所有这些出自理性的“先前”本能的追问在 0 身上都显而易见是无效或荒谬的。0 的真正意义在于，它使得任何一个数字作为自身而显示，任何一个数字只有唯一的方式“成为”自己，那就是  $1+0=1$ <sup>①</sup>，即只有 0 才能够使得任何一个数字成为它自身；即使是一串“庞大”得离“0”好像有无穷“遥远”<sup>②</sup>的数字（如 7597,7387,9879,8457,3948,7597,2937），实际上也是以  $a+1$  的方式成为它自身的，0 使得一切数字成为自身，但却不是这些数字的“生命之源”，因为如果我们在这里仍然提出“生命之源”这样一种理性概念，那么就说明我们还完全误解着 0，或者说还没有真正意识到问题所在。“生命之源”本身就是作为一种生命的“首因”而成为一切生命的“无条件者”，一方面，“首因”、“生命之源”之类的说法本身就是理性的“先有”本能的虚幻概念；另一方面这些说法跟 0 没有任何关系，0 不是任何数字的原因，它只是使数字作为数字而显示出来，一个人的生命之源可以理解为父母乃至一切的物质（每个生命乃至每一种“物”处于因果条件序列之中，因而本身即以全部的条件作为自己的原因），但是，他作为一个人而显示出来、或者说使得这“一切”显示出来的却不可能有一个“无条件者”，因为这本身是理性“先有”本能的一种虚幻概念，正如，数的世界中，每一个数字的“生命”都以其它一切数字为条件，或者说，每一个数字凭借最基本的“生命法则”都必然能够达到任何一个数字，但是我们却不能说有某个数字“绝对地”产生了数字而自身却不是任何数字所“生产”的，没有一个绝对的“在先者”，0 不是数字，更不是那个绝对的“在先者。那种从最简单的 1（或任何一个数字）通过加减乘除而达到任何一个数字的累加法，不过是数的世界的“生物学”，这种“生物学”不能说明什么，充其量只能说明，0 在使得任何一个数字成为它自身之时，它也就使得一切数字成为它们自身，使得数的“世界”作为它自身而“显示”出来。因为只要有了“随便”一个数字，任何数字也就有了它自身。但是，只有 0 才真正使得一个数字成为它自身，0 在使得即使是一个数字成为它自身后，一个数的世界也就作为数的世界已然生成，但是 0 不是任何一个数字，它不“属于”这个“世界”，也不是这个世界的“原因”，它不是比任何一种数字“先有”的东西，它只是使得某个数作为某个数而显示，即使得  $a+0=a$ 。

因此， $1+0=1$  或  $a+0=a$  蕴含着一种最为深奥的秘密。A>非 A 体现着理性那种无批判无反思的一往“无前”的自然本性，只有在  $1+0=1$  这里，理性才真正开始了自我批判和反思，康德没有真正完成“纯粹理性批判”的任务，他揭示了理性的“先有”结构之后，仍然重新陷入了这种“先有”结构之中，“物自体”这个概念就说明了这点；虽然康德（在思辨领域）否定着这个概念（更不用说他在实践领域赋予了这个概念以实践论的实在性），但问题不在于否不否定，因为这个概念的出现本身就说明理性已经发挥着自己的“先有”本能，就像“存在”与“存在者”之间的差异在海德格尔那里一样，只要海德格尔没有真正地彻底地放弃他的存在学差异，那么他也

<sup>①</sup> 关于这一点，有几个“例外”的情况：任何一个数与 0 相减也等于该数本身；任何一个数（切记 0 不是数）乘以 1 或除以 1 也等同于该数自身，对于这三种情况，我们认为：由于减法实质不过是加法的逆向运算，因而在哲学上我们认为“ $1-0$ ”实际上可以等同于“ $1+0$ ”，即任何一个数与 0 相减和与 0 相减在哲学上意义相同；另外，任何一个数字乘以 1 或除以 1 也能够与自身相同，但如前所述，这只不过意味着它们与 0 次相加或平均相减，因而与“ $a+0$ ”在哲学上的意义相同。“1”在哲学上也具有非常重要的意义和地位，但这一点与本文关联不大，因而不讨论。

<sup>②</sup> 实际上，任何一个数字离 0 都并不遥远，它只需要通过自身（ $a-a$ ）就可以立刻达到 0。

就无法真正地克服理性的“先有”本能，也即无法真正摆脱抽象地宣扬着主体性的形而上学，因为“存在”概念本身就是这种本能的产物。可以说，只有在 $1+0=1$ 这个表达中，理性才真正意识到蕴含在 $A>\text{非}A$ 中的“先有”原则只是一种未经过任何的反思和批判的法则，而这种反思和批判，只有在意识到0不是一个数字的时候到来，那么，在人—物的世界中的“0”又是什么呢？那就是“当下即是”。

## 2、“当下即是”与“间”

在“ $1+0=1$ ”这条具有深刻意义的“等式”中，无“神”无“人”，无“物”无“我”，但在其中1就作为1而“当下即是”。“当下即是”在这里最为微妙和最关键的地方也就在于，它代表着一种无“神”无“人”、无“物”无“我”的真正“力量”。然而，这样一种“力量”又如何可能？为了寻找答案，我们必须重新回到“ $1+0=1$ ”之中。

在康德那条著名的等式“ $7+5=12$ ”<sup>①</sup>中，“12”在5与7的直观中被综合地提了出来，在现实中，两个物的结合创造出另一种物的情况很常见，例如氢与氧结合而生成水。但是，相对应于 $1+0=1$ 这个例子，在现实中我们却很难找到适当的例子，因为没有“0”这样一种东西相对应。我们怎么能够说“这棵树=这棵树”？连猴子都知道这是一个错误的等式，因为“朝四暮三”（ $4+3$ ）与“朝三暮四”（ $3+4$ ）就是不一样<sup>②</sup>。那么，一个事物如何能够作为自身而显示？在 $1+0=1$ 这个等式中，1通过0而作为1出现，0是这种“作为……”的结构，是那种让1“当下即是”1的结构。当我们遇见一朵盛开的花时，为什么这朵花盛开的这个事实本身不可能根据你转不转过身去而发生变化？这个问题相当于 $1+0$ 为什么等于1。在花盛开这个事实中，即使我们转过身去，眼前没有了那朵花，这个事实仍然是存在的。就算我们过了三天五年甚至三年五年后，这个事实仍然具有其真理性。那么，什么时候这个事实会消失呢？如果某一天，全地球绝大部分人都死于一场灾难，只剩下一个人，那么，这朵花仍然显示在人类历史的某个点里，并不会为那死掉的绝大部分人的死而沉灭；即使连最后这一个人死去，那么，这朵花似乎仍然作为一种人类的历史事实而作为自身曾经显示过自身。什么时候，这朵花作为自身而显示出来这个事实会在历史中被抹掉？这个问题似乎没有答案，那么我们可以问，这么花作为自身而显示出来的这个“作为……”什么时候会被抹掉？这个“作为……”就是“当下即是”，就是 $1+0=1$ 中的0。如果我们把0替代为3，那么， $1+3=4$ ，1就不再作为自身而出现了，而是作为4而出现。为什么会如此？原因在于失去了0。我们会发现，除了0之外，用任何一个数字代替0都绝不能在 $1+0=1$ 这条等式中再让1作为1而出现了，因而秘密就在这里：我们只需要置换了这个“作为……”或“当下即是”，这朵花作为这朵花而显示的事实也就成为了一个虚幻。但是，正如我们除了0之外再也找不到让某数作为某数而显示的“条件”，我们也再也找不到让这朵花作为这朵花而出现的条件。因而，这里，正如0相对于数列具有独一无二的地位，这个“当下即是”对于我们来说也具有独一无二的地位。

这样一来，我们能不能说“我们”就是这个“当下即是”的“力量”、“我们”就是“0”本身？——在我们的习惯里面，似乎任何一种东西，如果不是“物”的，就是“人”的，因而按这个习惯我们似乎必须仍然追问这个“当下即是”是“属于”“谁”的。那么，现在，如果这个“当下即是”是属于“我们”（“人”）的，“人”也就会因拥有了这种神奇的力量而凌驾于“物”上面了，因为正是“我们”使得这朵花作为这朵花而显示，这朵花依靠着“我们”的力量而得以显示“自身”，因而它——包括所有的花乃至一切“物”（包括作为物质性存在的“人”）——就必须对我们“感恩戴德”，因为我们是它们的“主人”。但这样一来，我们又重新回到了那种

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第10页。

<sup>②</sup> 就计算结果而言， $3+4$ 与 $4+3$ 的结果是一样的，但是对《庄子·齐物论》中的那群猴子来说，朝四暮三跟朝三暮四就是不一样，因为其中涉及到具体的种种问题，例如时间的问题：“也许，猴子知道早上要吃饱肚子，才有力气玩乐；晚上要睡眠，少吃一些，有助健康”，所以才不同意把“朝四暮三”改为“朝三暮四”。具体可见：《现象学方法与马克思主义》，张庆熊主编，上海三联书店，2014年版，第256页。

“人”主宰“物”的时代了。——显然，如果把“当下即是”当作是“人”的力量，这仍然是囿于理性“先有”本能的表现。那么，我们能说“当下即是”是属于“物”的吗？显然也不行，因为显而易见，这样一来也就把“物”当作“人”的主人，因为“物”现在就外在于、先行于人而“有”，“人”只能被动地去接受它的这个“有”。这仍然是一种“先有”的结构。那么，我们能不能说，这个“当下即是”是属于“人”与“物”“之外”的某种东西、例如“上帝”？对这个问题，答案更显而易见了：“上帝”本身就是一种“先有”结构的产物，提出这个问题表明我们本身就已退回到“先有”的结构之中了。实际上，不仅是提出“上帝”这个问题，甚至连前面那个更根本的问题（“当下即是”属于“谁”？）本身就是退回到“先有”结构的表现，因为“属于”作为使得结果“归属于”原因的东西，本身就必然构建出一条无限的因果链条，然后理性必然以其“先有”本能使某种东西当作绝对的“在先者”硬生生地在某处“截然”这个因果链条，使之成为它的“首因”，这无疑为理性“先有”本能的最常见“招数”。在这里，我们要问的是：我们为什么总必然会问“某某东西属于谁”或“某某东西是什么”这一类问题<sup>①</sup>？我们为什么总会问“先有”物还是“先有”人或世界的“本原”是什么这样一类问题？这根本上就是理性一往“无前”的表现。

那么，这是不是说在教导我们不能运用理性、甚至不能提出任何“为什么”的问题？当然不是。理性一往“无前”的本性是人的生命本身，是现实世界发展的根本力量。人作为人，根本不可能不运用理性，因为人作为人根本上就是运用理性的结果。我们越是“愚昧无知”，运用得理性也就是越起劲，我们越是“毫无反思”，运用理性也就越勇敢，我们越是“不提任何问题”，运用理性也就越舒畅快活。因此，正如只有意识到在数的世界中，0既不是数又不是无一样，在我们的世界（“人—物”的世界）中，“当下即是”既不是“人”也不是“物”，我们才真正开始达到了对理性本身的知识 and 反思。我们既不是“搁置”对“当下即是”的判断，也不是认为它是“不可知物”，因为所谓的“搁置”就意味着它本来是一种实实在在的东西，只不过我们把它放进了“括号”之中或者把它束之高阁——就如同把一件现成的衣服锁进一个“柜子”一样；而当我们说某物是“不可知物”时，关于这种“不可知物”我们“知道”的实在太多了，因为我们只是“不认识”它而已，但我们仍然可以“实践”它，“劳动”它、“操心”它。——实际上，不用再分析这种种猜疑和提问，因为这些关于“当下即是”是“什么”的“追问”本身就意味着理性的“先有”结构仍然在这个关键的地方起着作用。那么，存不存在这样一种既不是“物”也不是“人”甚至连我们“问”都不能“问”的“东西”？其实这样一种“东西”并不奇怪，海德格尔就“差一点”提出了这样一种东西，他在后期思想中所提到的“大道”就非常接近这样一种“连问都不能问”的东西，如他说：“大道在本质上不同于任何可能的形而上学的存在规定，从而也比这种存在规定更为丰富。相反，存在就其本质来源而言倒要从大道方面来思考”<sup>②</sup>、“大道是一个于自身中回荡的领域，通过这一领域，人与存在在一并达乎其本质现身，获得其本质因素；人与存在由此失去了形而上学所赋予给它们的那些规定性。”<sup>③</sup>如前所述，“大道”这个表达虽然充满了不确定性，是一种具有丰富隐喻性质的表达，它“属于缄口的范围”，“本不可说”<sup>④</sup>，“根本不是‘问’和‘说’的对象”，“本不可以‘界说’和‘定义’”<sup>⑤</sup>，它“根本不‘有’”，“非‘存在’”，但“也不是‘无’（Nichts）”——总而言之左也不是右也不是，正如我们所说的“0”或“当下即是”一样“娇气”。现在很多人都“欣然”接受了“大道”这样一种左也

<sup>①</sup> 问“某某东西是什么”实际也就是把这个东西试图“归属于”另一个东西，也就是说，这个“什么”本身就预设了另一个“东西”，这后一个“东西”比前一个“东西”更为高级、更为抽象，是前一个东西的“种”，“种”是“属”的先行之因，因而这个问题也就必然加进了某种因果链条之中。

<sup>②</sup> 海德格尔：《在通向语言的途中》，转引自：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第325页。

<sup>③</sup> 海德格尔：《同一与差异》，转引自：孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第331页。

<sup>④</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第326页。

<sup>⑤</sup> 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第327页。

不是右也不是的表达，其实原因无它，只不过是因为它仍然没有彻底摆脱理性的“先有”结构，因为在海德格的存在学差异中，“存在”与存在者总是有区分的，也就是说，无论它们的区分多么微小，但也却始终为这个“存在”留出一个“位置”，这个“位置”是为了用理性的“先有”本能所产生出的某种绝对“在先者”（无论这种“在先”痕迹隐藏得多深）所填充的，否定了“存在”概念，那么还有“大道”概念来“前赴后继”地填充上去。实际上，这种存在学差异本身就是理性“先有”本能所造成的差异，我们如果要真正克服理性的“先有”本能，那就就必须首先抛弃这种差异，不仅去除“存在”或“大道”这个概念，而且还要去除这些概念所占据的那个“位置”，这是我们能够接受和理解“当下即是”及其哲学意蕴的首要条件。

那么，既然0能够在数的世界中向来被我们所理解——或者说误解，那么它似乎的确跟数具有某种相关性，否则我们可以随便把一块砖头或柴木来取代0了。我们不能这么做，是因为它的确与数具有某种相关性。这种相关性其实只不过意味着0是数的世界的“当下即是”的符号表达，“0”这个符号的“所指”就是数的世界中的“当下即是”，如果我们把握了这个“当下即是”，那么我们就可以用随便一样东西来代替0，因为在这里，“名”与“实”的关系是，“实”不是这个世界（数的世界）中的任何东西，因而也就可以用任何的“名”来随便指称这个“实”，正如文字不是人的生命的任何部分，因而我们可以用任何的文字来指称一个人，我们之所以似乎在“固定”地用一些“好听”的字眼来作为人名，只不过是一种习惯或后天约定。“好”听之所以“好”，不仅仅是因为文字上的“赏心”，还因为它与所指有一种“人如其名”的适当性，既然如此，那么“人—物”的世界中“当下即是”是否也有一个“好听”的“名字”或“符号”？

在我国明代，东林党领袖顾宪成（1550—1612）曾经就当时所兴的“好言当下”的思潮而专门写了一本名为《当下绎》的书，在里面，他说到：“近世率好言当下矣。所谓当下，何也？即当时也。此是各人日用间坦坦平平一条大路，相应信受。但要知尚有个源头在，何也？吾性合下具足，所以当下即是。合下以本体言，通摄见在、过去、未来，最为圆满。当下以对境言，论见在不论过去、未来，最为的切。”<sup>①</sup>同时代的罗汝芳也说“当下即是”，他曾说：“子不知如何为喜怒哀乐，又如何知得去观其气象也耶？我且诘子，此时对面相讲，有喜怒也无？有哀乐也无？曰：‘俱无’。曰：‘既谓俱无，便是喜怒哀乐未发也。此未发之中，是吾人本性常体。若人识得此个常体，中中平平，无起无作，则物至而知，知而喜怒哀乐出焉自然，与预先有物横其中者，天渊不侔矣，岂不中节而和哉？’”<sup>②</sup>海德格尔也谈“当下即是”，如他说：“我们把保持在本真的时间中的并因而是本真的当前称为当下即是（Augenblick）”<sup>③</sup>、“在这种无所去留的当前中，此在到处存在而又无一处存在。而当下即是则把生存带入处境并开展着本真的‘此’。”<sup>④</sup>在这里，古人都意识到，“当下即是”既然是一种虽然不同于时间、但却又与时间（特别是“现在”）相关的某种“东西”，他们也意识到，不能轻易地把“当下即是”理解为我们平日所理解的时间、特别是“现在”，但是，他们又最终把“当下即是”理解为某种时间性，如海德格尔把它理解为此在之领会的时间性中的“现在”结构，这种“犹豫不决”或“含糊不清”的做法意味着什么？那似乎意味着“当下即是”跟时间有某种关系。实际上，如果要为这个“当下即是”命名，那么，我们可以说，它既不是时“间”，也不是空“间”，而是一种“间”。“间”或许是对“人—物”的世界的“当下即是”最为适当的一个“名字”，因为，正如康德、海德格尔等人所已经揭示出来的那样，这个世界正是以时间—空间作为某种根据而展示出来的，甚至“世界”或“宇宙”本身也是根据时间和空间来理解的，“世”的本意为时间迁流，“界”的本意为空间方位；或者，宇的本意为过去现在将来，宙的本意为为上下四方，时间和空间曾经深入到人的本质的最内在结构之中，并由此而成为组建“世界”、开显“存在”的一种方式与力量，由此开展出来的“世界”

<sup>①</sup> 顾宪成：《当下绎》，“源头关头”章。转引自：吴震、吾妻重二 主编：《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》，华东师范大学出版社，2010年版，第289页。

<sup>②</sup> 《泰州学案三》，《明儒学案》卷三十四，第783页。

<sup>③</sup> 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映 王庆节 译，三联书店，2012年，第385页。

<sup>④</sup> 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映 王庆节 译，三联书店，2012年，第395页。

正是被理性得以恰当地理解的对象，因为“人”在某种程度上被理解为与时间、空间具有一种同质性的存在者，如康德把时间内在化为知性图型，或海德格尔把时间理解为人的方式，而同时它们又是构成“世界”的最内在因素，那么它们也就作为一种中介而成了人与物的关联因素，是人通向物的最适当方式。向来人们都意味到“时间”和“空间”或许是某种“同样”的东西，或源自于一共同的“源头”，如康德就曾经把空间归纳进时间之中，他认为，空间作为外部现象的先天形式条件，应当归入当作所有一般现象的先天形式条件的的时间之中，“如果我能先天地说：一切外部现象都在空间中并依空间的关系而先天地被规定，那么我也能出于内感官的原则而完全普遍地说：所有一般现象、亦即一切感官对象都在时间中，并必然地处于时间的关系之中。”<sup>①</sup>晚期海德格尔认为：“时间与空间，在向来自为地被表象，并且在通常的联系中的时间与空间，本身乃源自时间—空间——比起时间与空间本身及其计算性地被表象的联系，时间—空间是更为原始的。”<sup>②</sup>或许因为德文和英文是一种字母文字的缘故，海德格尔最终没有发现作为汉字的“时间”和“空间”就其字面就已经表明着它们有一种共同之处，那就是“间”，正是这个“间”字道出了许多尚且未被人所发现的奥秘，它就是人一物的世界的“当下即是”最为适当的“名称”。

那么，什么是“间”？它作为一个“名字”，如何与“当下好是”名如其“实”？它与“时间”和“空间”有什么联系？关于这些问题，我们要结合“当下即是”来共同理解。某物当下即“是”，意味着它当下即直接“曝晒”于“日光”之下，东汉许慎所撰的《说文》对“是”的解释是：“是，直也，从是正，凡是之属皆从是。”《说文解字注》的解释是：“直部曰，正见也，十日烛隐则曰直，以日为正则曰是，从是正会意，天下之物莫不正于日也。”“是”就是“正”于“日”，“日”是一种直接的显现能力，是“真理之光”；而“当下”即“是”则是“间”。“间”也正是把这样一种“真理之光”以人一物的方式把它“关”起来，从而使得某物成为人一物世界中的某物。在古代，“门”首先不是人工制造的产物，而是自然形成的洞穴，我们的祖先原先生活在树上，但因后来发现住在自然洞穴之内更为方便，因为它有一个“门”，也正是因为祖先们从树上下下来居住于洞穴之外，人类才得以真正成为人类，而洞穴之自然也才真正作为自然而成为自然。因而，“门”所代表的并不仅仅是人的一种生存方式的生成，而是代表着“人”与“自然”的共同生成。人住进向其“开门迎接”的自然洞穴之内，也就是以人一物的方式把“日光”“关”了起来，把“真理”关了起来，使之作为“自己”的“真理”，这就是“间”。一“物”当下即“是”也就是把直接暴露在“日光”中的“真理”以人一物的方式“关”起来，使之成为“世界”的。这种“间”既不属于时间，也不属于空间，因为“时”间和“空”间不过是对“间”的一种概念化，只有“物”成为“物”，才会有“时”间和“空”间，“时”和“空”不过是人对于生命及其活动的一种经验意识，不能成为某种“先于”“人”之前的东西，正是因为“时”和“空”，人们有了对“物”作为“物”的方式的某种“直观”的印象，从而把这种方式理解为本身也属于“时”“空”之内的东西，“时空”就相当于数列和“理性之轨”，数列把自己的生命原则（运算原则）当作一切事物的生命原则，从而认为一切事物都可以通过这种原则而得到解剖和分析，正因为“时空”往往被理解为一种无限向前延伸的“轨道”，因而才有理性误以为自己的“先有”结构能够无限地向“前”延伸。但是，现在，既然“时间”和“空间”都只是“物”的实际存在的个别性原则，而不是“物”作为“物”而显示的个别性原则，那么，理性的“先有”结构也就人适应于“物”的实际存在之中，而不适宜用来提问“物”作为“物”这一“当下即是”。“间”不是任何东西，它只是对“当下即是”的一种称呼，这种称呼因其恰好能够从时间—空间这种构成人一物世界的具体法则中来被理解，因而它也就是对“当下即是”的一种恰到好处的称谓。

#### 四、反思和总结

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年，第33页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《哲学论稿》，商务印书馆，孙周兴译，2012年，第396页。

我们现在不需要再就“当下即是”来谈“当下即是”了，正如我们实际上很少就 $1+0=1$ 这个事实来讨论这个事实，因为我们在讨论着一块石头、一棵树乃至人一物世界作为它自身而显示的时候，我们所讨论的其实正是这个“当下即是”，正如我们在使用着随便一个数字的时候其实也在“使用”着0这个数的世界的“当下即是”。只有在“当下即是”中我们才真正开始了纯粹理性批判，因为只有意识到“当下即是”的哲学内涵，人的哲学思考能力才真正通过批判而成为一种“有教养”的东西，而不再是纯粹的自然本能，这种“纯粹理性批判”看上去似乎很简单，因为它只要求我们意识到有“当下即是”这样一种“莫名其妙”的“东西”，也即要求意识到它作为使任何一种东西作为一种东西而显示自身的“力量”而无需任何哲学思考能力再“思考”或再“追问”，它只需要我们直接意识到它就行了。但是，要做到这一点难乎其难，比进行任何一种抽象思辨的思考都要艰难，因为理性的“先有”结构已经渗入到我们的灵魂最深处，它使得我们不可能去“相信”这样一种东西。因此我们说，只有真正意识到“当下即是”，我们的哲学思考能力才真正摆脱理性的那种无处不在、无时不在的“先有”本能。

只有在到对理性的批判中，我们才能够真正抑制理性“先有”本能中一往“无前”的源始欲望与冲动，“当下即是”以这样一种方式达到了这一点：它虽然绝不会泯灭理性的一往“无前”，但却在人的哲学思考道路中树立起一个警示牌，告诫人们在“人”与“物”之间，只有以真正达到纯粹理性批判的方式才能够真正达到“人”与“物”的适当关系。理性的“先有”本能必须为人类社会发展至今所深受其困扰的物化现象和虚无主义担负起最主要的责任，因为这一切问题实际上都是人们在认识世界和改造世界时有意无意地把自身当作某种绝对“在先者”所导致的后果。据说，“虚无主义”（Nihilismus）一说法最初起源于雅各比对康德哲学的批判<sup>①</sup>。这是一个值得深思的现象，因为康德以哲学的“哥白尼革命”的姿势来恢复人的理性和地位，如何会导致一种虚无主义？雅各比认为原因在于康德的“物自体”概念以一种咄咄逼人的、但同时却又自我呈现为“虚幻”的形象出现在“人”与“物”的关系之中，这种自称为“先验幻相”的“物自体”非但没有退到一个无人识无人知的超验世界中，而是以吞噬一切“物”的方式成为一切“物”乃至“人”的“黑洞”，正因为“物自体”不可认识，所以一切根植于其上的东西也就失去了最基本的根从而被吞噬进这个“黑洞”。如有学者说：“随着物自身虚无化的发生，物自身在人面前失去了自身绽放自己的空间，却被成为唯一主体的人纳入到主体性的空间内拷打，被主体化为一种客体对象性的存在。这种存在离不开主体性的奠基……离不开主体性的能动发挥。”<sup>②</sup>这是对理性的“先有”本能所带来的后果的形象化描述。诸如像物化现象、拜物教现象其实都不过是理性的这种自然本能所导致的严重后果，它们都是“物”在面对着“人”的绝对在先的优势中对“人”所做出的反作用力，当人把自身的普遍性（这种普遍性实际就是理性一往“无前”的普遍性，也即那种通过把自己设定为绝对“在先者”而统摄一切其它东西的普遍力量，这种普遍性在黑格尔的哲学中有充分的体现）赋予物的同时，物也就具有了一种反过来压制着个体的普遍性力量，而人之所以要把自身的普遍性赋予物，本质上是为了在与物的关系中使自己处于绝对的优先地位。如果我们不对理性进行真正的批判和反思，那么我们就处在一个理性的“动物王国”之中，在这个“王国”中，理性凭借自己的本能而像一个动物那样否定着一切东西，毫无忌惮地吞噬着“物”，而“物”作为对立因素也本能地反过来普遍地否定着“人”。只有真正意识到“人”与“物”的关系不是谁先谁后谁优谁劣而是真正的“同一”时，我们的理性才算得上经过了教养和启蒙，在“人”与“物”的“当下即是”中，理性意识到自己再也不能把自身绝对地预设为“在先者”，它那一往“无前”的追问应当在这里开始被反思，从而开始思考新的问题。这些问题不再是“我们是谁？”、“我们从哪里来？”、“我们去往何处？”这一类“原始人”所追问的问题，因为这三个问题的提法本身就是错误的，它们是“原始人”之原始本能之下的原始追问，是理性“先有”本能所导致的问题，因为它们本身已经把某种绝对“在先者”预设为答案了。在这里，真正需要思考的问题不是别的，而是关于“现象学”的真正本质的内容：“人”何以能够以一种“若

<sup>①</sup> 刘森林：《物与无——物化逻辑与虚无主义》，江苏人民出版社，2013年，第92页。

<sup>②</sup> 刘森林：《物与无——物化逻辑与虚无主义》，江苏人民出版社，2013年，第97页。

只如初见”式的姿态去与“物”保持在“当下即是”的关系之中<sup>①</sup>？

#### [参考文献]

- [1] Clive Cazeaux: *Metaphor and continental philosophy: From Kant to Derrida*, Routledge, 2007, 126.
- [2] 《泰州学案三》，《明儒学案》卷三十四。
- [3] 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，2007年。
- [4] G.弗雷格：《算术基础——对于数这个概念的一种逻辑数学的研究》，王路译，王炳文校，商务印书馆，2001年。
- [5] 邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，商务印书馆，2008年。
- [6] 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映 王庆节 译，三联书店，2012年。
- [7] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海译文出版社，2011年。
- [8] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2014年。
- [9] 海德格尔：《同一与差异》，商务印书馆，2011年，孙周兴等译。
- [10] 海德格尔：《物的追问——康德关于先验原理的学说》，赵卫国 译，上海译文出版社，2010年。
- [11] 海德格尔：《物的追问——康德关于先验原理的学说》，赵卫国 译，上海译文出版社，2010年。
- [12] 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴 译，三联书店。
- [13] 海德格尔：《哲学论稿》，商务印书馆，孙周兴 译，2012年。
- [14] 黑格尔：《精神现象学》上卷，上海人民出版社，2013年。
- [15] 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟 王太庆 译，商务印书馆，1983年。
- [16] 康德：《纯粹理性批判》，《康德三大批判合集（上）》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2011年。
- [17] 刘森林：《物与无——物化逻辑与虚无主义》，江苏人民出版社，2013年。
- [18] 孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年。
- [19] 吴震、吾妻重二 主编：《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》，华东师范大学出版社，2010年版。
- [20] 张庆熊 主编：《现象学方法与马克思主义》，上海三联书店，2014年版。
- [21] 焦郑珊：《小数字中的无限可能——“0”的产生及其作用分析》[J]，第三届全国科技哲学暨交叉学科研究生论坛，2010年。

---

<sup>①</sup> 这并不是在倡导一种毫无力量的道德呼吁，也不是倡导绝对地否定理性“先有”本能，因为这种本能作为最为源始的生命力，是我们的世界能够继续保持着希望的前提和首要保证；在这里，我们试图通过这个问题而让人保持在对纯粹理性的真正超越状态中，从而保持在对“人”与“物”之间的真正关系的认识态度中，如果我们能够做到这点，那么理性才是人的一种有教养的哲学思考能力，人一物的世界才真正摆脱自然的生存状态而达到有教养、被启蒙的状态。这是我们这个世界面向未来的真正希望所在。