

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

自然的沉沦与拯救



导 言

日出霞光，日落黄昏。湖光漪漪，山色悠悠。那么，什么是自然呢？

国人在不多久以前还不习惯于问“什么是……”之类的问题。比如说，当一人对另一人感叹“现今世道变了”时，双方都不会首先规定什么是“世道”。而且任何一个与这种对话有关的人也都不会这样，即使旁边站着的一个小孩。因为他们事先都总有一种对“世道”的领悟，并基于他们的事先领悟来领悟话语。

同样，当我们说及“自然万象”之类的话语时，我们也总已有一种对“自然”的领悟。因而不需再首先规定什么是“自然。”

然而，现今的各种文献、教材和课堂讲授，在各种能够称之为教育的场合，甚至在各种其他所有的场合，都有一种无形的力量在迫使我们每一个人首先进行“什么是……”的规定。这种规定可以提供出一种确定性，但这种确定性实际上并不能给我们提供什么真正的帮助，相反，倒会妨碍我们的领悟，至少在某种程度上是这样。因为这样的规定和确定性，使得本来的“内在”领悟变成了一种外在的关系，首先拆散了领悟的整体。而且，这样的规定和确定性还使富有内含的东西变成了抽象空洞的东西，使我们的思想远离源初的轨道而进入一种难以回归的歧路。

如果我们在谈论自然时，首先在“什么是自然”的问题指引下来规定自然，那么，就会把自然作为一个被规定的对象，从而难以进行对自然的沉思。

然而，“自然”无疑需要明晰。但，这种明晰难道就没有其他的通道了吗？这其他的通道不是首先通过规定来使它得以明晰，而是让他自行明晰起来。

那么，就让我们首先终止“什么是自然”的问题，而直接进入关于自然的话题。

话题的来由

20 世纪 70 年代的最后一个暑天，在鲁西乡下的一个小书店里，还是一个初中生的我一下子被一本讨论自然的书深深地吸引住了。这本书是一位美国人写的，书名是《人类认识的自然界》，原名为 Knowledge And Wonder : The Natural World As Man Knows It。该书完全依据于自然科学的成果构划出自然界的图景，并强调科学认识的普适性。书的内容与我的想象并不一致，因为对我产生吸引力的是书名中的那个“自然”，而书中讨论的实际内容则全部是科学的认识。我感到，书中那些科学的结论并没有能够对自然作出令人满意的解释。

这不免使人失望。但，当时国人正沉浸在迎接“科学春天”的狂喜中，科学开始具有无上的权威。这使我不自然的想：是不是我的想法有问题，而科学本身是完美的，它就是一切的规范。于是我在书的扉页上写下当时被广为引用的叶剑英元帅的一首诗：

攻城不怕坚，
攻书莫畏难。
科学有险阻，

苦战能过关。

这实际上标示了以后十年时间我思想或学习的道路，从此立下了学习和研究科学的志向。“我也要像陈景润那样的科学家”成为有志少年的座右铭。于是，从中学到大学，我努力地学习数学、物理学、化学、生物学等，虽然在大学就读的是哲学系。数学的精确计算和严密推理，物理学给出的认识自然的规范和方法，以及爱因斯坦的相对论和哥本哈根派的量子力学等，都令我不加批判地崇拜不已。然而，哲学的学习——尽管绝大多数是伪哲学或旧哲学的学习——令人不得不考虑科学的合理性和科学方法的根据之类的问题。这又引向了首先是认识论，然后是科学哲学的领域。从物理学所讨论的物质转向哲学所讨论的认识方法和规范。

这时，自然问题已被抛到九霄云外了。因为，科学所讨论的物质是它所圈定的特定对象，科学就已经根本不讨论自然本身了，而哲学认识论或科学哲学则只面对科学研究的过程和结果，自然对于它就更是可有可无的，甚至只有避开自然才是最可取的。人与自然的关系只是认识和改造的关系，认识和改造只能由科学和技术来完成。哲学与之无缘，否则就是哲学没有自知之明。那么，哲学的崇高与伟大不就成为昨日黄花了吗？看来似乎如此。因为哲学只能跟在科学后面进行一些或有用或无用的评论或辩护。此时，正值 80 年代后期哲学从皇位上一头跌下之际。而且市场经济的序幕已经拉开，出现了全民经商热。社会从封闭走向开放之际，也是人们由神圣降为世俗之时。在人们放手追逐功名利禄，并以金钱为最终目标的情况下，哲学看来就更加无用了。

那么，自然的话题真的必须消除吗？因为科学不再为之，而哲学则被认为无能为力。并且，只有认为哲学无能为力，才是真正走出旧哲学的牢笼，彻底丢掉哲学作为包罗万象的体系的幻想。

然而，这里是不是走进了另一个误区呢？

90 年代初期的又一个暑天，牧野大地的农业灌溉研究所招待所，第六届全国科学哲学学术讨论会正在这里召开。我在会上有幸结识了中国社会科学院哲学研究所的吴国盛先生，并读到了他新近出版的《自然本体化之误》一书。该书引起了强烈的内在震动。此时，我正处于迷茫之中。科学把自然的奥秘，弄得已不是什么奥秘了，自然只有作为对象或康德意义上的现象才有意义，亦即只有这样，它才对科学或认识来说具有意义，而且，无论如何，对于人来说，自然也只有这样才有意义。然而，科学的方法却是如此的不完美，科学是把丰富多样性弄成抽象的齐一性，把本真真理的领域弄成符合论真理的领域，而符合论真理最终又被它展示为是不可能的。当然，这不是说要完全地否定科学。这里所说的“科学”主要是指某种哲学中的“科学”，而不是科学本身。但，无论如何，科学的局限性是明确的，有许多问题是科学所不能回答的。这也不是由于科学的发展还不够，无论科学如何地发展，有些问题它都将无力解答。科学的局限性是缘于科学的本质。

我曾唯科学的马头是瞻，又突然发现了完美的虚伪，我将如何是好？是甘于科学的世界墮落下去而无视人生之道与自然之谜，还是勇敢地独自行，无所畏惧地面对深渊？是乖乖地守在康德《纯粹理性批判》所划定的理性之界限内，还是探求界外的新天地？还是先看看吴国盛的工作吧。

自笛卡尔以来，伴随着近代科学的产生和发展，一种哲学观念占据了统

治地位。这种观念认为，自然界是有规律的，具体来说就是数理规律，量在其中是最重要的，量的大小和变化决定着现象的多样性；自然界的规律决定了它从无机到有机再到人的不断发展过程，人是自然界的产物，人也遵从数理规律；但人可以把自然作为对象，从而认识自然，也认识人所遵从的数理规律。唯物主义把这种机械规律归于自然界本身，唯心主义则归于上帝或人的先验意识。

《自然本体化之误》认为，无论唯物主义，还是唯心主义，本质上都是屈服于科学认识之下，把科学赖以存在的前提作为无可置疑的预设，把自然等同于科学认识的对象。科学的发展已结出了辉煌的成果，于是这种哲学通过有意或无意地总结，勾划出一幅科学的世界图景。所谓自然的本体化，就是以科学的世界图景充当终极的实在。科学的数学化导致了自然的数学化，继而，把科学认识的结果或对象作为终极的本体。这种本末的倒置就是自然的本体化。所以，自然本体化不是把自然本身作为本体，而是把作为科学认识对象或结果的自然——科学的世界图景，作为本体。对自然本体化的批判就是对科学主义的批判。科学主义否定本真的哲学，把科学视为万能的至上者。如果真的有科学所不能解决的问题，那也是无关紧要或无意义的问题。

具有辉煌过去的哲学，在科学取得了全面胜利之后，似乎已无存在的必要，但对科学主义的批判却真正地使哲学获得了解放。哲学本来就不是科学，抹去科学的纱罩，哲学就显露出了本真的面目。那么，在科学消除了自然的奥秘之后，就让哲学再来恢复自然的奥秘吧。我们可以卸掉科学的包袱，轻松地踏上探求自然奥秘的路途。

牧野之会，实际上成了一个全新的起点。《自然本体化之误》虽然没有正面地对自然说出多少，但它的批判已为一个新方向作了暗示，并扫清了路障。

牧野是一块具有历史意义的大地。说起牧野，我们会自然地想起殷周之际的一场决定性的大战。三千多年前，商纣王恣意享乐，大兴土木，把一切都作为他淫乐的手段。不但迫害奴隶、平民和异族，而且花草鸟兽、山水大地也在劫难逃。初民的理性之光与放荡的欲望互为利用，使得阴霾笼罩大地，纣王的目光所及，事物便顿失其本色。不是绝对的黑暗，而是乌云遮日的昏暗，是光明与黑暗的非法交织。在昏暗中，万物被强制，自然消失得无影无踪，清醒的人被剖腹挖心。终于，自然再也不能容忍不自然的强制，纣王的言行举止招致天人共怒。周武王奉天承运，联合八百诸侯，兴兵伐纣。双方会战于牧野。纣兵心向武王而倒戈，纣王兵败自焚。牧野大地一派莺歌燕舞，复现出本有的鸟语花香。

《尔雅》曰：“黑腹，牧。”又曰：“腹，厚也。”《说文》也把“腹”解释为“厚”。“厚”，古体从后土，即为大地之厚。“牧”也就是黑色的大地之厚。黑色是一切光明的底色，是光明的基础，是源始之奥妙，是未被理性和欲望染指的源初。因而，“牧”乃源初之大地，是没有显现的掩蔽——源始的掩蔽，是世界的源头，是自然之奥秘。

人类文明是对“牧”的照亮，但照亮之显现由于文明之强制又是对“牧”的遮盖。文明的中心是城廓，在古代叫做“国”或“邑”。那么，文明的边缘就不是城廓，古代称之为“郊”。“郊”之外与文明的联系就更加微弱。

“牧”作为未被“文”所“明”的源始奥秘，因而也可以引申为郊“外”。于是，《尔雅》又曰：“邑外谓之郊，郊外谓之牧。”在此意义上，“牧”

基本等同于“野”。“野”也在郊外。因而，“牧野”，即大地之本身，远离人类文明的中心，是本来的自然。商纣王的言行举止侵犯了神圣的大地本身，本来的“牧野”被算计，被利用，成为寻欢作乐的场所。狩猎的箭头深深地刺痛了牧野大地。

然而，当我们言说“牧野”时，“牧野”在某种程度上已经被人之“文”所“明”了。绝对脱离人的大地，在我们的话语中是无意义的。只有人才能提供大地用来现身的场所，自然的在场需要人，人即为自然显现的场所，源初之地——牧野——需要人来显现自身。

《尔雅》把“牧”解释为“黑腹”，这里的“黑腹”又为黑腹之牛。黑腹之牛谓之“牧”。而“牛”不是今人一般理解的牛。《说文》曰：“牛，大牲也。牛，件也。件，事理也。”“牲，牛完全。从牛生。”“件，分也。从人从牛。牛大物，故可分。”“牛”乃大物，“牛”之大在于它的“富有”，可以分化出东西来。这分出的东西在古代可决不是牛肉和皮革之类，而是“事理也”。“牛”作为“黑腹”之牛，是“牧”；在此意义上，它是原始的奥秘。但“牛”又分出“事理”，富有之“牛”不止于奥秘，而是要显现，显现万事万物之“理”，从原始之暗透出光明，让人看见。这样的“牛”就是“件”。“件”作为物之一件二件之件，是物之单位，是大地之谜的载体，是自然万物之“理”的体现者。这里的“理”又不是理性之“理”，也不是数理规律之“理”。“理”即大地由源初的混沌而化生出万象，是物之显现。总之，“牛”是可显现的大地的载体。“牧”作为“黑腹”，是大地的奥秘；但“牧”作为“牛”，又是大地的显现。

大地的显现是对人的显现，是显示给人。而人在最初的意义上，即迎接天地者。《说文》曰：“人，天地之性，最贵者也。”“性，善者也。”人是天地之最贵和最善，人迎接天地，养护万物，看守自然。“牧”是大地的奥秘和显现，“牛”是大地的代表，是载体，人是土地的守护者和迎接者。“牧”作为显现，即显现给人，让人守护。因而，“牧”即牧人，亦即养护作为大地代表的“牛”的人，是养牛之人。所以，《说文》曰：“牧，养牛人也。”养牛人，养护“黑腹”之牛，即养护未显现的源初之地，养护大地之厚，养护自然之奥秘。牧人不是强求自然之人，不是霸占大地之人。牧人养牛，把牛作为大地的奥秘和大地的显现来养护。所以，养牛不是今天养牛场的养牛。牧人所养之“牛”也不是今天被饲养之牛。在当代社会，“牛”从自然奥秘的载体变为美味食品和华贵衣物的提供者，成为技术生产的对象。被饲养的对象只是用来提供牛肉、牛奶和牛皮，只是高蛋白食物和高档皮衣皮鞋的原材料来源。所以，今天被饲养之牛已不成其为牛了。“牛”早已失其本然，“牛”生病了，“牛”被逼“疯”。于是，英国出现了令全球震惊的“疯牛病”，严重危及人类的健康。公元1996年的“疯牛病”缘于今天牛之不为牛的时代状况。何处是牛的乐园？何处是牧人的天堂？值得庆幸的是，印度至今仍把牛视为圣物，印度教教规禁止对牛的宰杀。但，文明人会立即反问：“宗教徒对牛的崇拜难道不是一种迷信和愚昧吗？”在无神论居支配地位的国度里，我们自然难以验证印度教教徒对牛的领悟。但，对于今天的文明人来说，只需仔细聆听自己祖先的声音，认真领会汉语中“牛”的原义，也就足够了。

英国科学家的研究表明，“疯牛病”的病因就在于今天对牛的饲养方式。商业利润的追求使养牛场的场主违背牛的天性，使用种种方法对牛进行催生

催长。结果，一头牛可以在更短的时间里长成出栏，拿到市场上换回金钱。但是，这样的牛成为牛的一种糟糕的变式，牛皮质量下降，牛肉也没有牛肉味，正象大棚的黄瓜没有黄瓜味一样。这还不是问题的关键。

科学还只能在科学的层次上反对科学的滥用。“疯牛病”的真正病因在于牛之不为牛。牛之不为牛是大地之不为大地，自然之不为自然，牧野之不为牧野的集中体现。牛之病从而也是大地之病、自然之病、牧野之病的集中体现。牛发疯了，大地发疯了，自然发疯了，牧野发疯了，牧人发疯了。牧人变为强盗，牧野变为车间，自然成为原料库，大地变得贫瘠，“黑腹”之牛仅仅在“利用”的意义上被照亮。

牧野曾被纣王的箭头所刺痛，牧野又被比纣王之箭锋利万倍的最新兵器所刺穿。我们是否象纣王一样地招致天人共怒呢？至少这是一种十分危险的可能性。牧野的历史和牛之不为牛的现状，足以让我们惊醒和沉思。关于自然话题的必要性也正出自这里。

自然也会沉沦吗？

“沉沦”一词一般只用于人，指人陷入某种状态或境界中，尤指陷入罪恶之境界中。据此来讲，“沉沦”一词就不能用于自然的话题中，除非在某种文学的形式中，作为比喻来使用。

在哲学领域，海德格尔引人注目的使用了“沉沦”一词，而且他也确实在讨论人——此在之时使用的。但海氏在使用“沉沦”（*verfallen*）时有他的特指。他说，沉沦并不表示任何消极的评价，不是关于罪恶和堕落的用法。“沉沦”更从“陷入”的意义上使用。此在之沉沦指“此在首先与通常寓于它所烦忙的‘世界’”。此在的空谈、好奇、两可等日常存在说明，它总已从它自身脱落而沉沦于“世界”，同时也是混迹于杂然共在之中，并为众人所决定。但，沉沦不是不存在，不是从现成的本真存在滑入现成的非本真之中。

海氏讲的是此在之沉沦，但我们为什么要讲自然之沉沦呢？自然也会沉沦吗？在此，我们首先必须从日常的从而也是受到科学所污染的思维方式中走出来。这种思维方式以人与自然的严格区分为前提，把自然理解为被人认识或利用的对象，即一种现成的客体，而人则是另一种现成的主体。说自然之沉沦不能理解为一般的“文学比喻”。因为通常所说的“比喻”仍然把日常的、科学的、对象性思维方式视为“范本”。这种“比喻”其实倒是对本真文学的一种误解。破除对象性思维之后，文学与哲学是相通的。所以，文学的“比喻”在跳离通常理解的意义上，更能给我们提供思想。但这里所说的文学绝不是通常意义上的文学。

不过，从对象性思维走出和跳离，是不可能很容易地实现的。那么，就让我们首先从对象性思维出发，通过对象性思维来瓦解对象性思维。

关于自然的沉沦，日常思维首先和通常的理解是：这是一种比喻。那么，我们就从这种比喻出发。作为比喻的自然之沉沦当然与海氏的此在之沉沦无涉。作为比喻的自然之沉沦是指，自然象某些邪恶之人一样，陷入罪恶之中。自然本来不是邪恶的，但竟至变为罪恶之自然。这当然不能是自然本身的错

误。客观的自然是中性的，它无所谓善恶。这是一种理解。

在另一种理解中，自然本身即邪恶的，山洪爆发、森林大火、强烈地震、凶猛的野兽等都是与人为敌、令人恐惧的东西。但这种理解难以说明自然为什么有时对人又是友好的，比如，和煦的春风、温暖的阳光、壮观的山河及丰收的果实。

因而，比喻意义上的自然之沉沦不是对应于人性本恶的自然本恶，而是指象人由好变坏一样，自然也由善良沦为邪恶。这种沉沦既然是比喻，原因就不能在自然本身寻找，因为比喻只是两种作为结果的现象的比拟。自然之沉沦在客观的意义上就不是自然本身的沉沦。如果硬说自然沦于邪恶，那也只是由于人沦于邪恶，或者，人的过错招致了自然的凶恶。

在神话和传说中充满着这种理解，许多神话故事都通过讲述这个道理而劝人为善，有时又通过正义之神战胜邪恶的魔鬼来拯救自然，从而显示正义的力量。神话其实还具有更加丰富的意义。

但自然之沉沦作为比喻就不能等同于神话，因为在对象性思维看来，神话还是一种原始的低级思维，还没有认识到人与自然的截然不同，神话把自然理解为有灵性的东西，它通过人的善良来感化自然，或把各种客观现象理解为神鬼之战。因而神话中自然的沉沦还不是比喻。

作为比喻的自然之沉沦脱胎于神话，是对神话的扬弃，是人类理性的结果，是文学或借助于文学的形象比喻让人在轻松愉快中认识自然，从而更好地利用自然。在单纯文学的意义上，这种比喻又只供人们消遣、欣赏或娱乐。在这种消遣文学的意义上谈论自然的沉沦或谈论自然的美好，都还仍然处于对象性思维之中。作为文学比喻的自然之沉沦与作为科学认识的自然环境恶化是两种不同的对象性思维，但既然是对象性思维，那就都基于人与自然的二分。因而，文学比喻可以用来为科学认识服务，科学认识可以借助于文学比喻。

那么，我们就借助自然之沉沦这一“比喻”来讨论对自然的认识及人与自然这相互外在的双方之间的关系吧。今天，人与自然的外在关系已成为时髦话题，到处都在谈论环境污染、生态危机及可持续发展问题。但恩格斯作为一位关注科学技术和社会发展的哲学家，早在 19 世纪后期就意识到了这些问题的实质，并提醒人们注意自然对人类的报复。恩格斯所讲的自然界的报复与自然的沉沦同属于借助文学比喻讨论人与自然的外在关系。

在达尔文的进化论使进化思想逐渐为世人所认可的情况下，作为具有深沉思想的德意志民族的一员，恩格斯深信宇宙的进化、毁灭和再生。自然界的演化在产生出人类之后，情况发生了根本的变化。因为，人能给自然界打上自己的印记，“他们不仅变更了植物和动物的位置，而且也改变了他们居住的地方的面貌、气候，他们甚至还改变了植物和动物本身，使他们活动的结果只能和地球的普遍死亡一起消失。”随着知识的迅速增加，人对自然的反作用也增加了。人可以从自然界获得越来越多的东西。而且，“人离开动物愈远，他们对自然界的作用就愈多的具有经过事先考虑的、有计划的、向着一定的和事先知道的目标前进的行为特征。”“动物仅仅利用外部自然界，简单地用自己的存在在自然界中引起改变；而人则通过他所给出的改变来使

恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1984 年版，第 18 页。

前引文献，第 303 页。

自然界为自己的目的服务，来支配自然界。”

但是，“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行报复。每一次胜利，在第一线都确实取得了我们预期的结果，但是在第二线和第三线却有了完全不同的、出乎预料的影响，它常常把第一个结果重新消除。”因而，人对自然的统治，决不象征征服者统治异族那样，人必须认识和正确运用自然规律，学会认识人的干涉的后果。事实上，人正在愈来愈学会这一点。但是，对于人的行动的社会方面的影响，还没有足够的认识，“当阿拉伯人学会蒸馏酒精的时候，他们做梦也不会想到，他们却因此制造出用来灭绝当时还没有被发现的美洲这个地方的原始居民的主要工具之一”。不过，这也无需悲观。经历长期的痛苦后，总会渐渐学会认识。这就是学会支配和调节这种影响，并变革生产方式和社会制度。“人离开狭义的动物愈远，就愈是有意识地自己制造自己的历史，未能预见的作用、未被控制的力量对这一历史的影响就愈小，历史的结果和预定的目的就愈加符合。”历史的发展使有计划地进行生产和分配的自觉的社会生产组织日益成为必要和可能，“一个新的历史时期将从这种社会生产组织开始，在这个新的历史时期中，人类自身以及他们的活动的一切方面，特别是自然科学，都将突飞猛进，光耀夺目，使已往的一切都黯然失色”。

但，前景并非如此简单的美好。这还不是说恩格斯预言的理想社会生产组织至今仍没有顺利的加以彻底实现。恩格斯相信，“一切生产出来的东西，都一定要灭亡”。地球终将毁灭，太阳系终将毁灭。这种毁灭不是由于人没意识到科学技术的后果，也不是没有形成理想的社会，而是由于物质运动的永恒循环本身。产生，灭亡；再产生，再灭亡；再再产生……这就是宇宙的规律。

这种规律是不可能得到科学证实的，这是一种思想的信念，是对宇宙的一种整体理解。但这种整体理解却采纳了科学的方式。另一方面，这一总规律之下的任一次级规律，比如人的行为的后果的规律及社会生产组织的演变规律等，也难以在科学上得到证实，只能诉诸实践。然而，最为关键和致命的是科学知识本身也是无法彻底证实的。这一连串无法证实使我们无法幻想以科学认识来整体地把握自然界。只有以非对象性思维方式把握整体的自然才能避开证实的剑锋。但这样以来，就不能侈谈规律之类的东西，就不能把自然作为现成的对象来认识。一切以科学方式建立起来的世界总图景都不是真实的。至多作为一种可能的对自然的解释。

无论如何，恩格斯的思想是深刻的。这种深刻就在于超越科学认识，尽管这种超越还不够彻底。仍然保留了对对象性思维的残渣余孽。恩格斯的深刻还在于更早地以当代的方式思考了人与自然的外在关系，这种外在性以其当代性而远远超过了黑格尔那里自然的外在性。一百多年后的今天，充斥于学术界的人与自然关系的话题，实质上并没有再前进一步。只是更加具体，更加详尽，引用了更具体、更新的实证材料而已。罗马俱乐部的报告作为科学

前引文献，第 304 页。

前引文献，第 304—305 页。

恩格斯：《自然辩证法》，第 306 页。

前引文献，第 18 页。

恩格斯：《自然辩证法》，第 19 页。

的探索无可厚非，但哲学上对它的大量重复就毫无意义；联合国环发大会的纲领是实践纲领，理论上毫无创新的讨论就没有必要。环境污染、生态危机、人口、粮食和工业化问题应从科学上进行实证的研究，把它们作为哲学的课题就是阴差阳错。环保主义、生态主义应是体现在科学技术和实践活动中的观念，本身则处于对象性思维之外，以对象性思维讨论环保主义和生态主义就是“打空拳”。

今日之人们深陷于对象性思维之中不能自拔，对于非对象性思维遗忘的一干二净。于是，本来属于非对象性思维的论题，却被徒劳无功地进行对象性思维的处理；而对象性思维不但用在了它该用的地方，而且用在了它不该用的地方。对象性思维泛滥成灾。人与自然的的关系仅仅在外在关系方面被呈现，而真实的关系却被遮盖得密不透风。

德国人往往走在思想的前头，海德格尔在 20 世纪上半叶就思到了现代人未思之处，可惜他的思想还没有得到普遍深入的消化，甚至对于他的德国同胞来说也是如此。虽然如此，今日德国人之思仍然值得格外注意。

原柏林工业大学的齐门教授在《科学与人类文明》一文中，谈到时代问题。他说，科学知识的发展一日千里，学科划分愈来愈细，科际整合及个人对变化的适应愈来愈难，我们处于急速变化又很可能是短暂的时代。人性的发展与知识的发展不协调，人类已掌握了毁灭世界的方法。如何是好呢？齐门引用了一位宗教哲学家的话：

“如果要我提出比较具体一点的建议，那么企业家和工程师每年至少应当抽出几天的时间去参加灵修活动，譬如找一个清静的场所，过几天没有尘世喧嚣的生活，最好再有一位极具人生经验的神师来指点迷津，做默想。……”

但，齐门认为，这种想法虽值得参考，却不现实。实际的做法是借重科学的分析、理性的行动，并树立正确的价值观。我们经常自以为很理智地处理问题，事实上却是非理性的，必须承认自己尚无能力抉择，或选择了又没有十分的把握”。“理智的行动是指（至少应该如此）预估事情的发展，思虑面面俱到而行事恰如其分”。然而，这种科学的方法不能保证完全得到实施。

尽管如此，齐门仍然把科学方法作为唯一现实的途径：“众人如果对于科学的思考方式没有一个恰当的认识的话，这个问题就没有解决的一天。”

齐门对于非对象性思维只有一点儿朦胧的感觉。

另一位在德国思想氛围中生活的学者海特勒，则对科学的机械观念进行了批评。今日之实证唯物论者把人和生物视为一连串的原子，这是精密自然科学在一开始时将人与生物当作纯粹机械作用的物质体的继续，“自然科学的发展在这起步时就已经走错了”。植物体拥有内在的根据和预定的计划，动物具有内在生命的经验。这都超越了物理与化学作用，并且，生命为了自

载《人·科学·技术》，三联书店 1992 年版。

《人·科学·技术》，第 79 页。

前引文献，第 80—81 页。

前引文献，第 81 页。

《人·科学·技术》，第 82 页。

《人·科学·技术》，第 64 页。

身的目的还可以引导和利用理化作用。人则更加优于动植物而具有心灵。人和人的精神不可能是偶然的机械过程的结果，人的创造性和内省能力，人的自由和献身精神等都是人所特有的。把人和动植物都等同于死物，无异宣告生命的毁灭。机械论世界观导致的环境破坏是这种毁灭的开始。因而改变我们的思维方式便是一种迫不及待的任务。但，海特勒所谓的改变并非对非对象性思维的渴求，而是由机械论转向“一种尊重生命的态度”，这种态度“同时也必然是真正的自然科学所要求的目标”。

海特勒仍然在对象性思维内部来改进对象性思维。他把希望寄予科学自身的变化。这种变化早在 19 世纪后期就为恩格斯所期待，在 20 世纪又为普里高津等人所提倡。

让我们再回到自然沉沦的话题。

自然也会沉沦吗？当我们在“陷入邪恶”的意义上来谈自然之沉沦，甚至当我们降低邪恶的程度而仅仅在自然环境恶化的意义上来谈论自然的沉沦，当我们谈论自然界对人的报复及世界的毁灭时，我们仍然在对象性思维之内活动。诸如此类的自然之沉沦只能是比喻或广义的伦理学。当我们说尊重生命、尊重自然时不是讲的一种广义的伦理关系吗？这种广义的伦理学在今天无疑特别需要，人们在此方向上的努力理应得到支持和肯定。但这种努力还不是我们的目的。

前面谈过，海德格尔的“沉沦”不是指任何消极的评价，这不是伦理学上的概念。同样，我们所讲的自然之沉沦也是如此。那么，上述种种自然环境的恶化及世界面临毁灭的危险不足以让我们赋予价值判断吗？理所当然就是这样。但是，如果我们把广义伦理学上的沉沦视为今日世界状况的本质和原因，那么，这种本质和原因实则来自于非伦理学上的自然之沉沦。

然而，何谓非伦理学上的自然之沉沦呢？

就是非对象性思维中的自然之沉沦。

这是如何可能的呢？

让我们再一次看看海德格尔的此在之沉沦。

此在总已存在，此在总已存在，此在之在开展出此在总已在其中的世界。此在之在即此在存在的可能性存在，是能在。此在本已的能在。此在之在又总是在日常生活中体现出来的，我们没有超越日常存在的此在之本来存在的经验。但是，此在的日常存在又总是一种沉沦的存在。在日常生活中，此在与他人杂然共在，处于众人（das Man）的统治之下。众人支配着此在的言行举止，使此在失去任何本已的理解和存在。这就是日常此在表现出来的空谈，好奇和两可，这就是此在的沉沦。

此在之沉沦使之在众人中失落本身，沉溺于无根基状态。这种沉沦似有特别的吸引力，此在不得不沉沦。在众人的支配下，此在有一种可靠和充实感。这种安定加深此在的沉沦，此在无须本真地理解存在，本已的能在隐而不露。此在之沉沦就是此在之异化。这种异化不是从现成的此在本身离开而变成现成的另外一种东西。异化就是一种存在方式——只不过是一种非本真的存在方式。

此在之沉沦就是跌落到非本真的无根之中。但沉沦不是既成事实，而是一种此在之在的漩涡。此在存在的时间性中的当前是将来与曾在交织的当

前，将来与曾在交织的当前构建着沉沦。

我们无从经验本真的此在之在，此在之在总已沉沦。本真的此在之在只是此在的将来和曾在的可能性。将来与曾在伸达当前，当前总是沉沦的当前。因而本真之在不会在场，除非超出时间性而居于时间之外。但时间之外是不可思议的，是一种奥秘。奥秘不会到场。

自然的沉沦与此在的沉沦具有一种类似性。但这种类似不是两种现成存在者相比较意义上的类似。自然与此在都不是现成的东西。关于此在的非现成性海氏已经澄清。自然的非现成性正是我们在这里需要澄清的任务。

在人的日常交谈中，在各种文献中，在科学认识过程中，自然都被作为现成的对象。自然的现成性是对象性思维的特征。然而自然本身却不是现成的。从自然本身到现成的自然经历了一个漫长的过程，这个过程就是自然沉沦的过程。

但自然之沉沦首先不是自然变成现成的对象。自然在成为现成的对象之前已经沉沦。自然的现成性是自然沉沦的一种变式。

那么，在自然的历史上，自然的沉沦就先于现成的自然了。确实如此。但这里所谓的自然的历史，决不是对象性思维中的自然史。宇宙学中宇宙的起源和演化史，天文学中太阳系的起源与演化，地球科学中地球的起源与演化，地质学中地表的演化过程，生物学中生命的起源与演化，人类学中人的起源与演化过程，历史学中各民族的历史等，都不是我们所说的自然史。从本来的意义上说，科学所研究的自然史已经不是自然史了。对象性思维本身决定了它不可能真正地面对历史。我们总是习惯于划分自然与历史。这种划分本身就已经取消了自然的历史性和历史的自然性。马克思洞见到了这一弊端，试图让自然和历史统一起来。但马克思随后对经济学的研究使他没有把这一思想展开来。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所讲的人的对象化和对象的人化及人的科学和自然的科学的统一都没有真正把自然和历史统一起来。马克思统一自然和历史的这一宝贵的思想萌芽在其后继者中又被遗忘的一干二净。我们的马克思主义教科书把辩证唯物主义作为基础，把历史唯物主义与自然辩证法作为并列的两种二级哲学。这是典型的自然与历史二分的结果。

在源始的意义上，自然就是历史。作为非消极评价的自然之沉沦说的正是自然的历史。自然的历史就是自然的沉沦，自然之沉沦就是自然之历史。

作为自然历史的自然之沉沦对人们来说，已确实是在很久以前就相当陌生了。但作为历史或沉沦的自然却是最真实的。陶渊明那“悠然见南山”的诗句要吐露的真意恰为“南山”的历史性。“悠然”不是空间上的渺茫，而是悠悠自现。“南山”对人的显现是一首变奏曲。这变奏打破了“南山”的掩蔽，使“南山”澄明而显现。

当我们把“南山”作为现成的对象来考察它的岩石和植被时，“南山”就还不是“南山”；当我们谈论“南山”上岩石的风化和植被的变化时，“南山”仍然不是“南山”。“南山”作为“南山”，即“南山”的悠然自现。在通常的时间意义上，这悠然自现仍属于不变的范畴，而没有时间性，但这悠然自现恰是真实的时间性和历史性。悠然自现的“南山”就不是采菊之前那掩蔽着的“南山”。南山显现了，真实地显现出来。但这是对人的显现。因而伤感的人就从这悠然中感到了悲伤，快乐的人就从这悠然中感到了欢乐，宁静之人则感到一种怡然自得。如果采菊之人想寻找新的菊花生长之地，

那么他就把这悠然视为无所谓，从而忘掉“南山”。把“南山”变为有可能生长菊花的一个地方。这样，“南山”在显现的过程中，就被赋予了各种不同意义。“南山”变得难以自持，因而“南山”的显现就是一种历史，从而就是一种沉沦。它陷入种种可能性之中，陷入种种境况之中。

自然，自然而然，自然不是什么。一旦我们把自然规定为“什么”，自然就不自然了，自然就因而失其本然。然而，就是没有把自然规定为“什么”之前，自然的显现就已经从其自持中走出来，即就已经沉沦了。自然的本然我们难以把握，更恰当地说，在我们弄清自然的沉沦之前，在我们弄清自然的历史之前，我们就无法把握自然。对自然的觉悟，不是象对象性思维那样，先搞清它是什么，再认识它的变化；而是先弄清它的变易，再从变易中把握自然。这种把握就不是一种认识，而是一种超越。因而，至此为止，我们之所以不能明了自然之本义，就是由于还没有明了自然的沉沦。所以，我们还须对自然的沉沦做更为详尽的展示。

在无缘无故的情况下，自然不向我们显现。此时，自然没有历史，没有沉沦，也就没有自然本身。不知自然之沉沦，就不知自然本身的存在。这就如同陶渊明的桃花园内之人一样，“不知有汉，无论魏晋”。此时，天地一片混沌。这又如同创世之前的上帝一样不可思议。这不可思议者即无。所谓的没有自然本身，说的就是无。无是源始的掩蔽，是源始的奥秘。自然本身在此意义上就是无。但作为无的自然本身不是康德的自在之物，因为自在之物因其自在而不能是无。作为无的自然本身于是就不能在对象性思维中思考。否则就是自相矛盾。在对象性思维中，“自然本身”，说的是某处存在着一种东西，而这种东西不能是别的东西，只能是它本身。这样，它就不能是无，而只能是“有”。自然本身有，自然本身存在。但在这里自然本身竟然是无。这“无”，当然不能在对象性思维中思考。否则“无”就不可思议。因为自然本身怎能一无所有，绝对虚无呢？

那么，我们就遵循上文揭示的原则，暂时搁置作为无的自然本身，先就自然的沉沦作一番透视。

老子说：“天下万物生于有，有生于无。”这说的正是自然的沉沦的历史。即：无首先化生而沉沦为有，有又化生而沉沦为万物。自然本身作为无并不止于无，它要化生，它的化生就使它不再是无，而成为有。自然之化生作为有就化生出万物，“南山”出现了，黄河出现了，花草鸟兽出现了。万物呈现。一片生机。

老子对于这一历史又有更为具体的说明：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

这里首先涉及到“道”。初看起来，老子讲的不是自然的沉沦，而是道的化生。但，道的化生与自然的沉沦是一回事。我们已经说过，自然沉沦指的就是自然的历史，亦即自然的化生过程。那么，自然的化生为何又是道的化生呢？

老子说：“域中有四大”，“道大，天大，地大，人亦大”。这里，道天地人四者并为四大，但四者并非简单地并列，因为“人法地，地法天，无

老子：《道德经》，四十章。

老子：《道德经》，四十二章。

老子：《道德经》，二十五章。

法道”。因而四大中道是最为原始的。但“道法自然”。那么，自然就是比道更为原始的了。非也，自然与道都不是对象性思维中现成的存在者，因而不但不能说现成的道与现成的自然哪一个在先。就是在超越对象性思维的过程中，也难以说哪一个更原始。实际上，老子说的不是自然比道更原始。总观老子《道德经》五千言，道的原始性是无可疑的。但这里为什么又说“道法自然”呢？老子多处谈到“自然”，但任何一处“自然”都不是现成的自然对象，而是自然而然的自然。“道法自然”说的是道自身及道的化生都自然而然，道拒斥任何不自然的东西。人地天最终都取法道，道又取法自然，所以人地天都取法自然。道生万物，万物取法自然，因而万物即自然。

天地万物皆自然，万物的显现就是自然的化生，而这就是道及道的化生。道及道的化生没有任何强制性因而就是自然的化生。

这种把自然的化生与道的化生等同起来的思想，以及这种思想的言说，也许遭人指责，而被视为玩弄辞藻。比如，“你所说的‘自然’忽而似为名词，忽而似为形容词，而作为名词的自然与作为形容词的自然的区别却被抹杀了，这是不容许的。与此相关，‘自然’的含义似乎也不固定，忽而指自然界意义上的自然，忽而指自然而然的自然，这就违背了同一律。”

如果我们真的走出对象性思维，那么这种指责就自然消失。因为在非对象性思维中自然界意义的自然是被否定的“自然”，通常在自然界意义上的自然由于它的现成性和对象性在这里被我们否定了，因而在文中凡是正面讨论的场合中出现的“自然”都决不是通常自然界意义上的自然。所以，这里根本不会违背同一律。而且，同一律本身还颇值得进一步深思。

另外，关于名词与形容词的区别也只在对象性思维中才坚决地存在着，在原始的意义上，二者的转化是极其自然的。超越对象性思维本身就是冲破名词的坚硬和僵化。固不可破的名词是对象性思维存在的前提。另外，名词与动词的区别也有类似情况。由于篇幅及论题的限制，这里不可能自由地展开讨论，而必须作出某种程度的妥协。

好了，在明了道的化生即自然的化生之后，我们就来解释老子的道生万物思想。

必须指出，老子的道生万物绝不是讲的一种宇宙生成史。这里指的是科学意义上的宇宙生成史，亦即对象性思维中的宇宙生成史。这种理解在学术界俯拾即是，但这种理解是由于拘泥于对象性思维而曲解了老子的思想，没有抓住老子的思想。不明了非对象性思维的真义，对老子的研究就只能是“隔靴搔痒”。

学术界对老子的研究有两种倾向。一种是在狭义的人生修养的意义上来理解。这种理解虽然与科学无涉，但由于人生修养的狭隘性而仍处于对象性思维之中。这种理解很好地解释《道德经》的部分内容，但对于道生万物之类的思想就不好从人生修养上加以解释。另一种倾向把老子哲学理解为自然哲学，但决不是我们所说的自然哲学，而是西方传统哲学中的自然哲学，即作为自然科学前身的自然哲学。因而这种理解与其说是哲学的理解，不如说是科学的理解。这种理解显然是拿西方思想来比附老子思想。在这种理解中常见的一种说法是，近代科学没有真正在中国产生是由于只重人伦不重“自

老子：《道德经》，二十五章。

老子：《道德经》，二十五章。

然”的儒家造成的；道家重“自然”，是中国传统中科学的因素，但没能发扬光大。然而，事实上，对近代科学没有在中国产生这种情况，要负责的主要不是儒家，而恰恰是道家，因为老子开创的道家最有效地阻碍着非对象性思维向对象性思维的演变。

上述两种倾向的理解由于各自只完成了对老子的部分理解，因而又在某些人那里奇特地结合起来了：老子哲学一半讲人生，一半讲“自然”。这是对老子思想的人为分割，因其不能自相统一而并没有什么新的突破。另外，还有一种对老子思想的理解，这种理解至今还没有正式为学术界所接纳，但却更富有意义。这是从气功角度进行的理解。这种理解也部分地存在于道教信仰者的理解中。

让我们言归正传，以非对象性思维来解释老子的道生万物。道在某种意义上就是无，无中生有，道作为无并不止于无，还要显现。道的显现就是有，有即一。道显现而成为一，这作为一的显现继而变为二。一本身还只是显现之始。“一生二”，即原始的显现化生出阴阳。阴阳即差异和分裂。原始的一分裂为二。单纯分裂的阴阳还无以成万物。因而，阴阳和合而为三。阴阳和合之三就完成了万物显现的一切准备，随后就是万物的显现。此为“三生万物”。独阴独阳都不能让万物显现，万物的显现需要阴阳交和。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。这阴阳和合还有另外的一层意思，即生化与回归的统一。阳是勇往直前的生化，阴是驻足回转的复归。单纯的生化无以让万物现形。万物在生化与回归的交接处显现自身。

“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“生”字贯穿始终，“生”即生长。道生万物就是一生长过程。自然的化生即生长。生长就是自然沉沦的真义。生长即生命的生成和成长。因而，自然的沉沦就是自然显现出生命。自然是有生命的，自然生机勃勃，生生不已。因而，万物也生机勃勃，生生不已。这生命力是万物的本性。万物的显现即自然的化生，亦即道的化生。道的化生充满生机而又自然而然，自然充满生机。生命是自然的本性。

至此，非对象性思维就具有了滑向对象性思维的危险。自然的沉沦本如海氏之此在的沉沦一样，是总已如此的。但人们可能继而发出疑问，它为什么总已如此。“为什么”这一问就马上使自然而然的生长的自然固定为一个名词性的自然，自然成为一个在先的实体，它而后就沉沦、生长。这尔后的沉沦就必定有一个机制和动因。我们必须寻找它的机制和动因。于是，就有了因果关系，随后又导致了数学关系，科学出现了。随着科学的出现，现成的自然同时产生。于是，人们把自然作为一个现成的对象来看待。

自然的对象化愈来愈强化，人们对自然的沉沦弃之不顾，专注于现成的自然及现成的自然的变化。对象性思维的自然史代替了本真的自然史。因而，自然不再是沉沦的自然，自然不再自持为奥秘，而为人的理性所照亮。自然之光如此强烈，以至于我们看不清它的沉沦。自然即由许许多多现成物组成的一个整体，是诸存在者之和，是自然界。自然界如此清晰，以至于自然不再朦胧，自然不再是奥秘。

如此说来，我们需破自然的对象性之执，还以沉沦的自然本身。但这样的沉沦为什么又要拯救呢？因为在“自然的沉沦与拯救”这句话中，“拯救”似是针对“沉沦”而言的。

自然的拯救

自然的沉沦如同此在之沉沦，是一种历史。这历史又不是历史学所讲的历史，不是牛顿力学的时间中的历史。这历史是一种旋涡。自然总已沉沦，自然不断沉沦并永远沉沦。但这沉沦中又包含了复返。没有复返就不可能永远的沉沦。自然的沉沦无法忘记它的始源，自然在沉沦中又保持着与源始掩蔽的联系。这种联系又不是单纯地倒退。复返结合在沉沦中，并激起进一步的沉沦。上文在解释老子的道生万物思想时，已谈到了这种复返的力量。这种复返又可称为“拯救”。所谓“拯救”即拯救自然本身，拯救自然的奥秘，拯救自然本来的无。没有这种拯救，自然就不可能沉沦，万物就无从显现。因为万物是在沉沦与拯救的交融中显现的。因而，自然的沉沦即伴随着拯救的沉沦。沉沦本已地含有拯救。因而，拯救也就必然是伴随沉沦的拯救。

沉沦与拯救的交织是“无中生有”与“有归于无”的交织，是有无之变，本真的自然之沉沦与本真的自然之拯救是密不可分的。因而，老子既然讨论了自然的生比，也就必然地要讨论自然的拯救。上文引述的“人法地，地法天，天法道，道法自然”及“万物负阴而抱阳，冲气以为和”已表明了自然的复归与拯救。老子对自然的生比深有感触。人们往往把自然的沉沦凝固为现成的东西，因而看不到沉沦本身，更看不到拯救与回归的真谛，老子对这种状况同样也深有感触。因而，《道德经》讨论的重点更在于向人们表明这种回归与拯救。

万物不是现成的凝固的万物，“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃。功成而弗居。”因而任何现成性所造成的对立都是虚幻的，“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。”破除万物的现成性，必明了万物的“自化”，以源始之朴镇之：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”老子从多方努力，以明道或自然的回归：

“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物云云，各归其根……”

“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”

“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无。”

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。”

“故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。”

“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。”……自然的沉沦不是指自然的现成化，但现成化是沉沦的变式，如果囿于现成的自

老子：《道德经》，二章。

老子：《道德经》，二章。

老子：《道德经》，三十七章。

老子：《道德经》，十六章。

老子：《道德经》，二十八章。

老子：《道德经》，四十八章。

老子：《道德经》，五十二章。

老子：《道德经》，五十四章。

老子：《道德经》，五十六章。

然而不知其生化与复返，我们就面临毁灭的危险，因为现成性违背了自然的本性，自然之道就在于它的生化与复返。道无名而“强字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”“反者，道之动”。没有生化与复返，就没有自然，没有世界：“其致之也，天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。”老子的警告是如此鲜明。与今天最积极的“环保主义”者相比，也毫不逊色。

如此说来，拯救自然的首要任务就在于破除自然的现成性，也就是跳离对象性思维，超越科学之智。科学之智被康德称之为“知性”，我们一般泛泛地称之为“理性”。只有跳出科学与理性的禁固，世界才有希望。老子说：“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”

但是，这不是说要绝对地抛弃理性、科学、现成性和对象性思维，不是要在自然的沉沦中坚决地杜绝这种变式。杜绝这种变式是不可能的，沉沦的变式正象沉沦一样，是总已发生、必然发生的。自然的沉沦是自然的。自然之沉沦的变式也是自然的。黑格尔说“凡是存在的都是合理的，”在非对象性思维的话题中也可借用这种说法。而且，非对象性思维必定要借助对象性思维，绝对脱离对象性思维的非对象性思维是不可能的。问题的关键不在于沉沦的变式本身，不在于科学本身，不在于对象性思维本身。它们的出现是自然的，但拘泥于它们之中而不能自拔，就是不自然的了。自然的事情是肯定沉沦的变式，又走出沉沦的变式。肯定科学，而又超越科学。

如果说上文结合老子思想的讨论还令人感到有一点“远离现实”的话，那么，我们还可以从哲学的“现实”出发，作进一步的讨论。

自然的拯救相对于自然的沉沦，但二者不是截然对立的。拯救自然不是要否定自然的沉沦，而是要破除现成的自然以重现自然的沉沦与复归的统一。

借用对象性思维的语言，现成的自然与科学是互为因果的。科学使自然现成化，现成的自然导致了科学的产生和发展。于是，破除自然的现成性离不开对科学的思考。

人们曾把科学与技术分离开来，把科学视为求知活动，把技术视为人与自然打交道时的技巧、技艺。但科学的发展越来越显示出它的技术本质。科学的求知其实不是最终目的，单纯的求知还不是科学。科学从认识开始，以技术为归宿。现在，科学终于显露出了它的本质，而与技术结合起来。这就是所谓的科学的技术化和技术的科学化，也就是所谓的科学技术一体化，同时也就是所谓的科学技术与经济社会的一体化。

科学中的理性也就是技术中的理性，科学与技术具有同样的理性，因而科学与技术才是一回事。科学技术理性的本质就在于，顶设一个主体，同时也制造出一个客体，从而制造出主客的二分。主体以自有的认识能力去认识客体。客体是区别于主体而为主体所认识的对象。因而，我们所说的对象性思维就是科学的思维，也是技术的思维。

老子：《道德经》，二十五章。

老子：《道德经》，四十章。

老子：《道德经》，三十九章。

老子：《道德经》，十九章。

科学认识的主客二分同时给科学提出了一个任务，这就是科学的认识必须符合客体的实际。主客相符的认识被称为真理。这就是符合论的真理。但如何才能符合呢？主体如何才能超越自身而进入客体的彼岸去认识客体呢？

中国的马克思主义者非常重视这一问题，但在解决这一问题时非常高明地绕了一个弯，即避开单纯在理论上和逻辑上讨论这一问题，而最终诉诸于实践。所谓“实践是检验真理的唯一标准”是也。一种科学理论的正确与否，不在于它自身，而在于它在应用过程中是否能取得成功。但一次、两次、甚至多次的成功并不能证明这一理论的正确性，即不能证明它就是绝对的真理。真理存在于永远的实践过程中，永恒的实践是真理的唯一标准。

这种态度避开了纯逻辑的证明问题，正是因为它意识到了在纯逻辑上无法解决科学理论的真理性问题。但，许多自称马克思主义的人都忽略了这一点，并斥之为相对主义。他们顽固地坚持科学理论是已得到证明的真理。他们关于真理的定义就是：真理是与客观相符合的主观认识。他们也谈绝对真理与相对真理的辩证法，也承认绝对真理不可能达到，认识的真理只能是相对真理。但他们所说的绝对真理是关于自然界或人类社会的全部正确的认识。人只能一部分一部分地或一方面一方面地认识。这一点一点的知识越积越多，越来越接近绝对真理。这一点一点的知识不是绝对真理，因为它们并没有认识到全部，但这每一点认识本身都是得到证明的真理，都是正确可靠、不容置疑的。

这种观点显然不知道所谓的证明是无法完成的，它没有吃透马克思主义真理观的实质，仍然停留在朴素的水平上。这种朴素的水平，具体来说就是近代科学产生初期的水平。或者说，是没有任何哲学素养的科技工作者的水平。

在西方步入近代之时，人们贬低信仰，崇尚理性和经验。热心于科学的人们抛开圣经，专心于阅读大自然这部书，以期从中得到各种实用的知识。培根是一典型的代表人物。他认为科学知识是不断积累的，科学以渐进的方式发展，每一个科学认识由于都来自于经验，并可以得到经验的证明，因而都是正确的。

归纳主义真理观首先遭到休谟的责难。休谟表明了我们从经验中得不到任何普遍性的东西，作为知识基础的因果关系就从经验中得不到任何支持。石头经过太阳光的照射后就发热，这里边，阳光照射被作为原因，石头发热被作为结果。但我们怎么断定这一因果关系呢？我们实际上无法感受到因果关系本身，只能感受到两种相继发生的现象。首先是阳光照射，其次是石头发热。第一天是这样，第二天还是这样，经过许多天的经验之后，我们就猜测有这么一种关系。但只是猜测而已。由于因果关系不是可以直接经验到的，所以即使经验的次数再多。也不能保证下一次只要有光线照射到石头上，石头就一定发热。归纳推理只能是猜测，永远不具有必然性。也许我们可以对这一现象再做进一步的分析，比如从组成石头的分子运动及光的本质等方面进行分析，进而肯定两种现象的因果关系。但我们对石头和光的分析所依据的是已有的知识，而已有的知识同样是由归纳得来的，它们的必然性本身就成问题，或有必要证实这些知识的可靠性，而这种证实又会面临同样的问题。如果我们一步步地追问下去，就会发现找不到可以信赖的、可以作为前提的知识。一切知识都来自于对经验的归纳，而对经验的归纳不具有任何必然性。因而对所有的知识都不能证明其正确性。

后来的逻辑实证主义曾弱化了知识证明或证实问题，而满足于概率的支持。即归纳所依据的经验如果数目足够多的话，那么结论的可靠性就大，其正确性的概率就大。但这也不能说明问题。因为全部可能的经验是一个无穷大，无论实际经验的次数有多少，与无穷大相比，概率都是零。

看来，经验主义无法找出知识的根据。那么，唯理主义呢？唯理主义从先验的理性原理出发解释一切，这本身就与科学相矛盾。科学不需要唯理主义。康德进行了调和，把一些最基本的原理和概念如原因与结果、实体和属性等等视为先验的，科学知识就是应用这些先验的东西来整理经验，以此保证知识的普遍必然性。但这还只是一个基本的想法，并没有具体解决科学的问题。

波普尔提出了新的思路。他认为，科学不能被证实，但可以被证伪。被证伪的理论都应被淘汰，那些可用经验检验又一直没有被证伪的理论，就是可以接受的理论。拉卡托斯把这种观点进一步精致化，但却发现理论的证伪也是困难的。之后的科学哲学家得出结论，对科学的证实和证伪都是不可能的。科学理论之所以被人接受就于它的有效性，即它能解释一些现象，也能预言一些现象。它的预言可能成为现实，也可能并没有出现，但不管怎样，对理论本身都不能发生根本的影响。科学的有效性也成为相对的，终于导致了费耶阿本德的多元主义，科学理论越多越好，不能说哪一个理论已被彻底抛弃了。

但科学理论的有效性，在相对的意义上对科学实践起着指导作用。科学家应用有效的理论从事新的研究，其他人则以有效的知识指导自己的行动。这就走到了马克思主义的实践观点。但却又一次表明了符合说真理的不可能性。

于是，人们又得出结论，科学认识的对象，即客体，其实不是客观自在的东西，只是主体构造出来的，是康德意义上的“现象”。主体所认识的只是自己的东西，“观察渗透理论”也有力地支持着这一看法。这样以来，就导致主体的无限膨胀，自然只是理性的构造。除去主体之外，一无所有。主体竟消除了它的对立面。胡塞尔的纯粹现象学正是这样。

如此这般，科学的真理问题就成了主体自身的问题，也就是成了人自身的问题。但在这种情况下，人也确实成了问题。如果科学的一切对象都是理性的产物的话，如果在科学主体之外一无所有的话，那么人的感情呢？人的心灵呢？人的人性呢？人的精神呢？一切神圣的东西又在何方？奥秘又在哪里？难道本来就是天下无道？难道这“道”除去主体的理性之外就什么也不是？

科学的对象性思维以自然的现成性为出发点，最终却消除了现成的自然，只保留了一个现成的主体，但人显然不是一个现成的主体。人本质上是此在，是在世之在，是能在之在。人怎能是一个现成的主体呢？这一点已被海德格尔所揭明。

如果对象性思维不消除现成自然的客观性，仍把现成的自然作为自在的对象，那就是不诚实，或陷入误区。这一误区吴国盛在《自然本体化之误》一书中已揭示出来。这一误区就是，把科学所认识到的东西作为终极的实在，并以此证明客观世界的存在。

但是，自然本不是现成的“客观世界”。

那么，自然就是人造的了，是由现成的主体构造的了。

科学的“自然”却是如此。但自然本不是科学的“自然”。而且不但自然本不是现成主体的构造，人本身也本不是现成的主体。

看来，冲破现成的自然必然要冲破现成的主体，自然的问题与人的问题密切相联，必须从人与自然的关系上来破除自然的现成性。由此而来的问题就是，人为什么总要作为现成的主体并制造一个现成的自然客体？在解决这一问题之前必须消除这样一个问题：有一个外在于人的客观自在的自然吗？如果有，那么如何证明？如果没有，讨论本来的自然还有什么意义呢？

我们确实无法证明外在于人的自在自然的存在的问题。只要我们试图进行这种证明，就总已经把自然视为主体的自然了，即自然就总已经成为主体之内的或为主体所造的自然了。那么，为什么还要讨论自然本身呢？因为自然本身不是外在于人的自在的自然。只有在对象性思维中，自然才会成为客观的自然，尽管这是虚幻的。我们在超越对象性思维时所讨论的自然本身不是客观的自然，因为客观的自然就是现成的自然，而现成的自然正是我们要破除的。

现在我们回到人为什么总要作为现成的主体制造出一个现成的自然的问题。

我们已经表明，现成的自然是主体构造的，它自身不是实在的。这已经从一个方面消除了现成的自然。但这一点远远不够。因为还没有解释为什么竟出现一个现成的自然。

人作为此在本来已经在世界之中，此在是与世界合而为一的。人本来是与自然合而为一的，人与世界的合一自然而然，人的在世自然而然，人的沉沦的在世与自然的沉沦的显现自然而然。人本已地朝向存在，存在则在人提供的场所中显现。但这种相互的关联会发生故障。人在存在中遇到物，物在显现中遇到人。人与物在显现中相会，在显现中融和，显现使人物合一。但这种显现会发生故障。

这是什么故障呢？

我正在晒太阳，在晒太阳中，太阳、天空、大地及周围事物等显现出来。但突然，温暖的阳光消失不见。于是，我的晒太阳遇到故障，事物在阳光下的显现遇到故障。

我使用钢笔写作，在写作中，钢笔、纸张及周围事物向我显现，我在这种显现中写作。但是，突然我的钢笔不出水了。

在这种种情况下，在我的存在遇到不顺时，我的存在就发生突变。我惊恐、气愤、好奇。太阳和钢笔立时成为我的对象，我思考故障的原因，寻找排除故障的方法。这时，太阳和钢笔都变成了我对之有所认识、有所作为的对象，都成为现成的东西。我要把它们作为现成的东西来研究，来探讨，来处理。在我遇到故障时，作为存在的我就会变为作为主体的我，作为存在的物就会变成现成的物。于是，我成为主体并同时制造出一个现成的客体。

人的存在本来是人与世界、人与物融和为一的存在，故障的出现破坏了这种融和，导致了分裂。这种分裂不是前文所说的沉沦过程本身的分裂，而是沉沦过程的断裂。融合中断了。于是，人就试图再回到融和。这种试图是自然之为现成自然的缘由。由此也可看出，现成的自然、对象性思维、科学等正是为了回到融合。它们本身不是目的，它们向融合的回归才是目的。因而拘泥于对象性思维、科学和现成的自然而不知自拔就成为不自然的了，并带有危险性。弗洛姆把这种融合的努力称为“爱”。但我们不同意弗洛姆论

爱的一个前提。在他看来，人之为人，就是人从动物王国中走出，这一走出就使人必然地与自然分离。人一来到世上，就被扔进一种不确定的分离状态。他“只身一人，孤苦伶仃，在自然和社会的压力面前无依无靠，这一切使得这种分离不和的存在对他来说成为一个不堪忍受的牢狱。”生活于分离和对立的西方文化中的弗洛姆把人与自然的分离视为一个前提，这是因为西方人已难以了解人与自然的原始融合了。这种融和在东方人及能够超越西方传统的西方人那里，仍可以体验到。但是，这不是说人可以完全处于这种融和之中。比较好的情况是：人时而处于原始的融和之中，却经常处于分离之中。海德格尔揭示的此在之在世说明，我们不能把分离作为前提，而必须把融和作为前提。分离只是融合的一个变式，现成存在只是存在的一个变式。人类文明，主要是两方文明，越来越强化这种变式，以至于人根本遗忘了作为本源的融和。

总之，人确实是越来越处于分离之中了，西方人早已如此，东方人正在如此。而且，所有的人都正在变得越来越难以容忍这种分离。但是，这不是说，人在远古时期就是绝对地处于融合之中。人类一产生，人与自然的分离就已经产生了，只不过我们不能把这种分离作为初民的全部，因为融和毕竟没有完全消失。

既然如此，我们与弗洛姆的分歧就变得无关紧要。因为我们和他的目标都是要克服分离，重回融和。弗洛姆并不否定能够回到融和的可能性，他的爱的理论正是为了解决这一问题。因而爱的理论对我们冲破现成的自然及现成的主体来说，就特别重要。

当然，弗洛姆爱的理论只在于解决人与人之间的融和问题，这显然不是我们的话题的主题。人与人的分离不是分离的全部，分离的全部在于人与自然的分离。当然，我们也可以在人与人的融和中忘却人与自然的分离。人类社会的种种组织及组织的规范，人类的整个道德和法律要求，都在于要实现人与人的一致和协调，纠正人与人之间的分离和混乱。但这根本无法解决人与人的融合问题，更不能解决人与自然的融和。

于是，人类用各种形式的狂欢来实现彻底的融和。自古至今，这种狂欢形式有许多：原始部落的仪式、酗酒、服用麻醉品、吸毒、性自由、舞蹈、音乐等等。无论哪一种狂欢形式，其特征都是强烈、狂暴并短暂的。狂欢使人得到暂时的满足，但不久之后又会感受到分离的痛苦。除去原始部落的仪式和舞蹈、音乐这两类不纯粹的狂欢以外，其他的形式又往往与人类的道德和法律相冲突，被普遍视为犯罪和堕落，即伦理学上的“沉沦”。虽然关于自然的哲学话题超越伦理学之上，处于善恶的彼岸。但道德的堕落仍是需要拯救的。这是因为，吸毒、花天酒地的生活及不受约束的任意性交等在满足了暂时的融和之后，往往又导致一些难以解决的问题，比如疾病或受到他人或社会的制裁等，这严重地影响了人的融和的实现。另外，各种狂欢又往往会造成对自然环境的破坏，造成对自然的过度利用。狂欢助长起来的人的生活的穷奢极欲是人类中心主义的一种典型表现，将严重地危及我们的地球。因而，整体说来，狂欢不是实现人与自然融和的理想方式。不仅如此、狂欢及狂欢必然遭遇到的阻碍，将会更加强化主客二分及自然的现成性，比如愈加滥用科学技术等。如此一来狂欢就根本不能作为实现人与自然融和的方

式。

那么，我们就看看弗洛姆的爱吧。成熟的爱“是在保存人的完整性，人的个性条件下的融合。爱是人的主动能力，一种突破把人和其同伴分离之围墙的能力，一种使人和他人相联合的能力”爱的主动性是灵魂的主动性，这种主动性在于体验人与世界的合一及人与他人的合一。这就是分担、给予。给予“表示了我生命的存在”。在性生活中，男子把他的性器官和精液给予女子，女子则在接受中敞开和给予，给予她的热情，并在以后把自身之物给予胎儿，把乳汁给予婴儿。在其他的爱的活动中，人给予他的富有，给予他的生命、欢乐、悲哀和爱好，给予他的失败、成功和作品，给予他的关心、责任、尊重和爱护。爱也是一种领悟，通过爱的体验和融合去领悟，领悟别人，领悟秘密，领悟上帝。

如果我们把弗洛姆这种人对人的爱换成人对自然的爱，那么，人与自然的融和也就超越了人与人的融和。

但是，必须注意，这仍然是一种对象性思维。破除自然的现成性这一对象性思维中的观念，使我们也跟着进入了对象性思维之中。但在对象性思维中无法最终完成我们的任务。如果我们借助于爱来实现人与自然的融和的话，那么，我们很容易从一种对象性思维进入另一种对象性思维最终仍不能破除自然的现成性。

这种可能性就是，以人格化的自然代替机械的自然，或以有机的自然代替机械的自然。

穆斯林神秘主义者鲁比就把自然理解为人格化的自然：

天是男人地是女人；

大地养育天降之物。

地缺热，天便送来热；

地失去了润泽，天便复送润泽。

天转天转，好象丈夫为妻子寻找食物；

地忙地忙，忙着照料家务，生养、哺乳孩子。

把天地看作有灵性的吧，因为他们做着有灵性的人做的事。

没有地，哪有花树能开花？天降水、热有何用？

上帝赋予男女以欲念，好让他们的结合繁衍世界。

上帝也将欲念种植于存在的各处以寻伴侣。

白昼和黑夜形似敌人；但二者都为一个目的尽力。

加斯东·巴什拉尔是一位深受精神分析学说和现象学影响的文学批评家和哲学家。在他的思想中，意识对对象的寻求与全面的融入事物的要求，同样导致了对自然的人格化理解：

“深入地体验植物的生长，乃是在全宇宙中感觉到同样的树的力量，在自身上形成一种威严的树精意识，这种意识集中了一个无限的世界的植物强

弗洛姆：《为自己的人》（附录：爱的艺术），第246—247页。

弗洛姆：《为自己的人》（附录：爱的艺术），第249页。

转引自弗洛姆：《为自己的人》（附录：爱的艺术），第258页。

力意志。”

在论述梦幻时，巴什拉尔又使这种人格等同于自我，“在梦幻中看见世界，就是在梦幻中看见自己。在梦幻中看见火、水、气、土，就是在自我与基本的伟大物质的认同中如梦幻般地意识到自我。”

这样，自然就成为自我的象征。对于象征语言，弗洛姆有过专门的研究。象征语言中，自然在一般情况下也是作为对象出现的。“象征式的语言是一种外在世界代表内在世界的象征”，在梦、神话、童话、仪式及小说等象征语言中，森林、石头、水、火等等都是代表某种心情。象征语言所解释的自然与科学视野中的自然截然不同，但只在特殊的情况下才是非对象性思维中的自然，如基督教的安息日所解释的中止人对自然的干涉行为，恢复人与自然的和谐。

人格化的自然多存在于文学家或文学家气质的哲学家中，有机的自然观念多存在于哲学家或哲学家气质的科学家中。这两种观念自古至今都一直存在，而且都作为机械自然观的对立面而存在。但并没有真正走出对象性思维，对自然现成性的否定也是不彻底的。对此，德里达的解构主义也许能帮助我们做最后的努力。

德里达认为，符号的能指和所指都是不确定的，所指没有固定不变的意义，符号的意义不断增加、分离、丢失、流出，语义散播在一连串的转变过程中。所以，语词只是一种“踪迹”（trace），是在场的意义的影子。对于任何自然物来说也都是这样，自然本身也是这样。因而，自然作为有机体的意义也不能固定，自然也不能固定为人格化的东西，也不能让自然固定不变地代表某种心情、意识或自我。自然作为任何固定的概念都是囿于传统的逻各斯中心主义。这种后现代主义的观点彻底地抛弃了自然的现成性。在此基础上，我们可以很容易地回归于自然的沉沦和复归的生生不已之中。

古人把生生不已称之为“易”，“生生之谓易”。这生生之易亦即阴阳的无穷生化。阳是向前的化生，阴是回复的生化。作为阴阳生化的易，显然说的正是自然的沉沦与拯救。从对象性思维走出的非对象思维其实正是易的思维。《易经》是非对象性思维的一个样板。

但是，易学界已几乎为对象性思维所淹没。这是目前易学界的一个误区。

《易经》对自然人生的呈现是非对象性思维的彻悟。从科学的角度作出的解释以及与此相关的把《易经》理解为一个宇宙起源和演化过程，从概念的思维出发去解释所谓的义理等都是一误解。甚至象数派的研究，由于固执为功利性的人生预测，也已滑入机械论或有机论的对象性思维。但，所有这些误解又都有其合理性。易的思维不可避免地要滑向现成性的思维上来。所以，这里所说的“误区”、“误解”等都不是一种简单的否定，而是说明由此上升的必要性。

我在“易——意的外化与复归”一文中述说了《易经》的创建是一个“意—象—言”的过程，对《易经》的把握则需遵循相反的“言—象—意”的过程。我同时也说明，世界万物也是阴阳的无穷生化。这就是自然无限的沉沦

转引自乔治·布莱：《批评意识》，百花洲文艺出版社1993年版，第175页。

弗洛姆：《梦的精神分析》，河北人民出版社1988年版，第8页。

李章印：“易—意的外化与复归”，载《易学心知》，林忠军主编，华夏出版社1995年版，第191—201页。

与回归。我们可以在此借助于“意—象—言”与“言—象—意”来说明对自然的拯救。

海德格尔说，语言是存在的家，这个“语言”可很有说法，我们一般理解的语言不足以成为存在的家。作为存在的家的语言是本真的语言。本真的语言即存在的显现。存在的显现是存在的家，没有显现，存在就无家可归。这存在的显现古希腊人称为 *physis*，*physis* 即自然。如此以来，自然就是存在的家。在源始的意义上，语言、存在、存在的显现、自然都是一回事。自然即自然的显现，即存在的显现，即存在，亦即语言。孔子说“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！”“天”，自然也。天之言，“四时行焉，百物生焉”也。

自然作为语言，就是意、象、言，就是意→象→言。这就是自然的显现与沉沦的过程。“意”不是西方哲学的“意识”，更不是胡塞尔的“意识”。“意”是自然本身，是自然的奥秘。因而“意”是无。“象”不是对象，而是“意”的初步外化，亦即自然的初步显现，相当于老子道生万物中的一、二、三。“言”即语言，即万物。自然之言即万物。但这“言”作为万物的显现和自然的沉沦，又会固化为现成的语言和现成的物体。在科学中，在对象性思维中，语言和事物就是这样。在“易一意的的外化与复归”中我曾指出，中国的语言具有抽象性和表象性这双重特点。抽象性说的是语言的固化和现成化，表象性说的是语言的具体性和丰富性。表象即以言表象，以象示意，语言以此保持着它与意的关联。中国语言的表象性“使中国语言的抽象化不断受到阻止”。这使得中国传统中的人易于冲破现成化而领悟自然的沉沦。西方语言的特点是更强的抽象性，更弱的表象性。这使科学易在西方语言中产生，但也使处于西方传统中的人难以领悟自然的沉沦。值得庆幸的是，今天的后现代主义已彻底打碎了一切符号（包括自然物和自然）的现成化和固化，从而也使得西方人对于自然的沉沦的领悟有可能变得容易起来。

这样，对于自然的拯救来说，首先是在“言”这一层面上的突破。超越科学的语言，使语言成为本真的语言，从而也就从“言”进到了“象”的层面。“象”是“意”的初步显现，其中也存在着强烈的回归到“意”的力量。自然之“象”与自然之“意”已近在咫尺。自然之“象”包含了对自然之“意”的回归。通过这一回归自然就从沉沦的显现复变为奥秘。

自然作为奥秘，总要显现，于是“圣人立象以尽意”。但“象”仍具有模糊性，它需进一步清晰地显现，因而过渡到“言”。由于人之为人的种种原因，这“言”又极易现成化。因而就有了“言不尽意”的困难。回归自然奥秘，就是“尽意忘言”。

这作为自然奥秘的“意”是人在世界之中与自然合一的“意”。破除自然的现成性之后，我们就洞悟到不断沉沦与回归的自然。自然忽明忽暗，若隐若现。隐而为无，现而为沉沦；暗而为奥秘，明而为显现。自然本为明暗和显隐的旋涡。这种旋涡虽为旋涡，却有一种极度地宁静。

至此，人与自然的二分，主体与客体的二分皆被扬弃。主体客体皆消失在旋涡中，人与自然合而为一，人在自然中领悟自然。这种领悟又不同于德国古典哲学或胡塞尔哲学中的自我意识或纯粹意识，这种领悟毋宁说是“无意识”。

在人与自然的合一中，自然即空即有，空而复有，有而复空。自然没有固定不变的到场，但却有无穷的到场，又复为不可思议的奥秘。在人与自然的融和中，人也没有了二分的痛苦，没有大起大落的情绪波动，没有焦渴不安的欲望。人在这种与自然的融和中有一种回家的安全和满足。但这不是绝对静止单一的满足和安全，而是一种在与自然旋涡共舞中的满足和安全，其中充满着曲调的变奏。这种变奏曲时而激昂，时而低吟；时而显现，时而隐匿到“此时无声胜有声”之中。

获得拯救的自然不是单纯的沉沦，不是单纯的有，不是单纯的显现，更不是凝固不变的现成对象。获得拯救的自然不是沉沦与拯救的统一，是显现与奥秘的结合，是有无之易。佛家所说的“色即是空，空即是色”正是如此。老子极力辨明的道的真谛也正是自然的真谛。正所谓：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”

在这自然的沉沦与拯救的话题中，我们说今道古，谈东道西，欲以辨明的就是自然的显现和归隐。自然的这种有无之易在时间之中，具有时间性；在历史之中，具有历史性。但这时间又是超时间的时间，这历史又是超历史的历史。从历史科学的历史的角度讲，这自然的历史性存在于任何一个时刻，因而具有永恒性。自然是永恒的。在人类的思想史上，关于自然的观念本应如同自然本身一样，是超时间的、永恒的观念。但是，如同自然的历史是从沉沦到沉沦的变式并从变式到沉沦一样，思想史上的自然观也经历了这样的过程。不同的是前一过程是本真的历史，后一过程是我们在对象性思维中的历史。两种历史的类似性强烈地涌现到我们面前，即使在对象性思维中也能看到它的踪影。马克思所说的逻辑与历史的统一，海克尔说的生物重演律（即每一个体发育的历史与种族演化的历史相类似）以及在野的学者们所说的宇宙全息律和时间全息律（即宇宙的每一部分都是整体的缩影并包含整体的信息，时间的每一瞬间都是整个时间长河的缩影并包含整个时间长河的信息）等都是本真自然史在现成事物和对象性思维中的折射，都是奥秘在理性的照亮中顽强保留下来的奥秘的影子。

那么，我们接下来就要讨论本真自然史在对象性历史中的重演过程，主要以对象性思维的方式考察在西方思想史上，自然如何地沉沦地显现，又如何地复变为沉沦的变式，这沉沦的变式又如何几经变化，在不自然中试图超出这种不自然，最后又如何地终于回归于沉沦本身。我们在考察的过程中同时也试图思考这样一个问题，即思想史上自然的命运如同自然本身的命运，但这思想史上自然的命运难道就只是一个轮回吗？经过一个轮回后就不再轮回而永驻天堂了吗？至今为止西方思想史上自然的命运只是简单地经历了一个轮回吗？是否已经经历了多个轮回呢？这些问题将在我们的考察中得到澄清。

我们所考察的过程大致是这样一个人过程：

自然在古希腊思想的开端处涌现出来，这自然的沉沦又逐渐发生变化，自然逐渐成为本性、神和神的作品。神在中世纪起着支配性的作用，在文艺复兴时期又加强了万物有灵论的地位。随后，对象性思维日渐纯化，一切神

灵都逃之夭夭，自然逐渐为理性照亮为一个机械的世界。机械自然观经历与有机论的斗争后，更为强大。但物极必反，现成的自然终于面临天塌地陷式的灭顶之灾的危险。

这只是一个大致轮廓，其中又有更复杂的情况。

好了，我们就让这颇显冗长的序曲终结于此，让西方自然观念史这出戏正式开演。

自然的沉沦与拯救

第一章从神到神的作品

第一节 自然之涌现

赫西俄德

在地中海东北岸的大陆、半岛或岛屿上，很早就有人类居住，公元前 8 世纪的时候，这里的文明突然兴盛起来，早期的希腊思想大放光明。

但是初民对于人类文化之所“明”与未被“文”所“化”的黑暗的关系有着真切的领悟，这种关系对今天高度文明中的人们来说，领悟起来要比初民困难许多。自然就在这种“明”“暗”之中突现出来。

一般把泰勒斯所开创的哲学称之为自然哲学。这种说法本身并不错，问题在于我们一般理解的“自然哲学”以及在这一名号下所理解的米利都学派的思想部有问题。更恰当地理解将随着我们的讨论而呈现出来。根据更恰当地理解，古希腊的最早思想无疑是自然哲学，但关于自然的思想可追溯到泰勒斯之前。

这样说的理由是以有别于一般理解的自然哲学为前提的。按照通常的说法，自然哲学与人生哲学等相对，哲学又整个地区别于神话。这种区别已被越来越明显地否定了。日本学者松山寿一就指出，“把神话思维与理性思维、自然思想与伦理思想简单地截然划分，不外是使其适应时期划分的学科独立的 19 世纪的思维的产物。”事实上，我们把早期希腊哲学家视为自然哲学家，并不是意味着他们完全抛开了人的问题；我们把早朗思想家视为哲学家，也不是把哲学与神话一刀两断。

如此理解早期希腊思想，我们就发现了泰勒斯之前的赫西俄德（Hesiodos）。

赫西俄德一般被视为神话诗人，但他也是一位哲学家，是思想家意义上的哲学家，从而也是集自然哲学家和伦理学家于一体的哲学家。

赫西俄德的《神谱》（Theogonia）既歌颂了众神的诞生和谱系，也歌颂了自然的产生。众神的诞生和谱系是这样的：宇宙最古老的神是混沌（开俄斯）。开俄斯生了黑暗厄瑞玻斯和夜晚尼克特。厄瑞玻斯和尼克特因爱而融合，生下光亮和白昼。开俄斯之后还有地母，地母生下乌拉诺斯。乌拉诺斯是苍穹之神。他主宰世界，又生下众神。但众神之间发生了不断的复仇。直到宙斯继位后才有了秩序和限度，混沌、天空、大地、夜、昼、死亡、睡眠等神各有其位，各司其职。

从这神谱的内容可以看出，神谱其实也是自然之谱。只不过这里的自然不同于今天理解的自然界。

如果我们简单地把赫西俄德的《神谱》理解为通常理解的神话，我们就会让本真的思想失之交臂。这里谈讨的自然以“神话”的形式显现了自然的沉沦。

最古老的神开俄斯是混沌，混沌相当于自然的本无。混沌生下黑暗和夜晚，这是说自然仍作为奥秘，而没有显现。之后。产生光亮和白昼，具有了显现的条件。

松山寿一：“什么是自然哲学？”，曲翰章译，载《哲学译丛》1993 年第 5 期。

自然的显现就是呈现出万物（众神）。这种呈现需要地母和地母的化身乌拉诺斯，亦即“无中生有”之“有”。“有”为众神和万物之母：

太初之始，混沌生成，
随后是胸脯宽广的地母，
在她牢固的怀抱里，
万物永远繁衍滋生。

……

为着严密覆盖，地母生下乌拉诺斯，
与她自身相等，繁星簇簇的天空，
这是处永不衰败的圣地，
长驻着那些洪福的神灵。

地母生下众神，万物在地母的胸脯中繁衍滋生。但自然最初的显现充满冲突和复仇，生化的力量与回归的力量彼此间还没有达到和谐。宙斯之后才有了秩序。这秩序是自然生化与回归的和谐，是自然沉沦的正规化。

今天，我们已经难以从自然的沉沦的角度理解“秩序”了。因为“秩序”总与理智、规律联系起来。宙斯的秩序与其说是理智维持的秩序，不如说是自然在沉沦中自然形成的天然和谐；与其说是自然规律，不如说是众神的命运。罗素在《西方哲学史》中，从奥林匹克诸神的静穆中推测宙斯的秩序是科学的萌芽。但，宙斯秩序所包含的人与自然的合一表明，它与对象性思维是截然不同的。

这种人与自然合一的秩序在赫西俄德的另一首长诗《劳动与时令》中得到了明确的表述。宙斯是自然和众神秩序的体现者，也是人类生活秩序的体现者。除去自然沉沦的历史秩序之外，人类没有另外的秩序。如果人类无视这一点，一味地迷信自己的理智创造的人为秩序，一味地相信人化的自然规律，自信自己能创造和战胜一切，那么人就会时时处处地践踏自然的秩序。一旦这样，宙斯就会给人类降下灾祸。

《劳动与时令》说，耕作、航海、生意、婚配等人类的一切工作都要合乎时宜。所谓合乎时宜，就是人处于自然之中，人的作为要与自然沉沦的历史和谐，与自然的显现共舞。在麦种即将发芽之时播种，在小麦生长之时进行田间管理，在小麦成熟之时收获。一切都要顺乎自然。如果人类一味地索取粮食，把土地作为索取小麦的手段，不顾天时，努力地迫使土地在春夏秋冬的任何季节都向我们提供粮食，而且在土地不顺从时就采取种种强制手段，那么我们就违背了时令。合乎时令的粮食是神的赠与，接受神的赠与必须等待神的允许，任何强行的占有都终将不能成为人的财富。诗中说道：

留心事物的限度，
万事因时而举
才会恰到好处。

人类劳作的合乎时宜并不是否定人类的一切主动行为。既然人在自然之中，既然自然显示了人的存在，人作为自然的一部分就参与了自然的显现，人的行为就成了自然历史的一部分。赫西俄德反对的是违背自然节拍的行。果实的显现有其自身的历程，人不能强制，但人可以守护这一过程。人不能为了索取更多的鸡蛋而不顾鸡的内在生命，人只能更精心的饲养它。相对于鸡蛋的呈现来说，鸡仍处于黑暗中。我们要明了这一黑暗和蛋的呈现的关系。

大约二百年以后，希腊伟大的喜剧家阿里斯多芬对于赫西俄德的“明”“暗”关系仍有切身的理解：

最初是夜、混沌和埃米波斯，
黑色的迷雾，
还有那塔尔塔拉宽阔的地府，
既不存在地，也不存在气，
天空乌拉诺斯尽是虚无。
在最最初，黑色翅膀的夜，
产下一枚无雏的凤卵，
在埃米波斯无垠的胸脯。
从这里……

米利都学派

爱琴海东岸的伊奥尼亚是希腊人在小亚细亚的殖民地，米利都是这一地区的一座繁华城市。这里临近埃及和巴比伦，易于接受两大古老文明的精华。这里依山面海，极有利于人对自然的沉思。在公元前 6 世纪初，这里产生了米利都学派。这时距赫西俄德已至少一百多年了。

泰勒斯（鼎盛年约在公元前 585 年左右）是米利都学派的创始人。他仰观满天星象，俯察波涛汹涌的地中海，又远去埃及求学，终于领悟到自然的奥秘。辛普里丘说，泰勒斯第一个向希腊人揭示了自然的奥秘。这说法定有夸张，因为人类文明一产生，自然就向人显现了，而且我们也已讨论了更早的赫西俄德的思想。于是辛普里丘又补充说，泰勒斯肯定有许多先驱，但他远远超过了他们。辛普里丘的意思是，泰勒斯谈论自然的方式更易于为大家接受。

泰勒斯所领悟的自然奥秘究竟如何呢？

自然实为水，君不见万物都在水气的潮湿中显现：种子潮湿，热潮湿，万物湿润，大地湿润，果实湿润。水也是大地的根基。细心观察水的变化也就会明白自然的奥秘。

水气就是精灵，水体现为灵魂或神。于是，万物充满神，宇宙充满神。万物的运动、气象的变化都是这水或神的体现。

为了领悟这水或神，泰勒斯在走路时也神情专注地仰头观天，曾经一不小心掉进井内，遭到美丽侍女的嘲笑：身边的东西都没有照顾到，还要探讨天上的奥秘。

泰勒斯一心领悟自然的奥秘，看轻钱财和名誉，但他不能容忍对哲学的

冷言冷语。当人们谴责哲学无用时，他就向世人显示哲学的用途：

哲学家领悟自然的奥秘，熟视自然的奥秘。他知道万物如何显现，了解果实是否丰收。于是，在人们并没期待橄榄丰收的年头，泰勒斯却看到了橄榄必将丰收，因为他领悟了橄榄呈现的奥秘。于是，他以便宜的租金租下全部榨油作坊，在收获季节，又以高价出租，结果获得很大的利润。

“水是万物的本源”，意思是自然以水的方式呈现万物，自然的显现和历史就是水的变化。水至柔而善变，于是自然取水为用。我们在《道德经》中发现，老子也是极推崇水的，他说：“上善若水，水善利万物而不争，……故几于道。”真是英雄所见略同。如果我们从万物中看不出水或灵魂，那么我们就不明自然的奥秘。

米利都学派的第二位代表人物是阿那克西曼德（约在公元前 611—546 年）。他是泰勒斯的亲戚、学生和继承者。著有《论自然》等著作，但已失传。泰米斯提（Themistius）说，阿那克西曼德是第一个对自然作出书面论述的希腊人。这位注释家显然也忽视了“神话”和“诗”的作用。

阿那克西曼德像泰勒斯一样，已不把全部精力集中于自燃的“明”“暗”变化了，而更多地关注于“明”的一面。但他的“明”不象其老师的“水”那样鲜明，更有靠近“暗”的朦胧。阿那克西曼德认为，水不能是万物的本源。如果潮湿的水是本源，就不可能有燥热的火了。这万物的本源应是一种“无定”的东西。它自身没有任何规定性，但万物由之而显现。

他说，万物的本源是“无定”（apeiron），“从这里生成了全部的事物及其中包含的各个世界。一切存在的东西都是由此生成的也是他们灭亡后的归宿，这是命运注定的。根据时间的安排，它们要为各自对它物的损害而互相补偿，得到报应。”

“无定”没有任何规定性，它保证着生成和灭亡的持续不断，决定了万物的生生灭灭。可感事物的千差万别都是“无定”的生化结果，“无定”才是自然的本性。因而，自然在本性上几近于空无。

但这“无定”不是绝对的空无，它是万物的开始，包围着万物并指导着万物。“无定”自身是不朽的，不可摧毁的。因而是神圣的。

“无定”是神圣的“有”，是朦胧的“明”。

这神圣的“无定”便包含了一种“命运”（Chreon），也可以说“无定”就是“命运”。“命运”是万物的本源，包围着万物并指导着万物。“命运”不可摧毁，是神圣而不朽的。

这“命运”是怎么回事呢？“命运”也可称为“必然性”。这命运的必然性就是，一物的产生意味着另一物的灭亡，一物的增加意味着另一物的减少。同时，产生和增加本身就是一种不正义。不正义是不自然的，命运的必然性纠正着这种不正义。

“命运”让不正义的产生和增加在一定时间之后再归于正义，即再让产生的东西灭亡，再让增加的东西减少。正所谓“善有善报，恶有恶报。不是不报，时候不到。时候一到，必然要报”。这就是“根据时间的安排，它们要为各自对它物的损害而互相补偿，得到报应。”

老子：《道德经》，八章。

公元 4 世纪末、5 世纪初人，注释家，出身于新柏拉图学派。

引自《古希腊哲学》，苗力田主编，中国人民大学出版社 1990 年版，第 24 页。

罗素对于阿那克西曼德的“命运”，“正义”等有过比较恰当的解释：“阿那克西曼德所表现出来的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应该有一定的比例，但是每种元素（被理解为一种神）却永远在企图扩大自己的领土。然而有一种必然性或者自然规律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能逾越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正象人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。”

对于上文我们引述的阿那克西曼德的那段话，即“从这里生成了全部的事物及其中包含的各个世界。一切存在着的……得到报应。”海德格尔有着更为精彩的讨论。

海德格尔对这段话的讨论从尼采和第尔斯的译文开始。这译文与上面我们引述的译文稍有不同。海氏认为，尼采和第尔斯的译文本质上没有区别。根据尼采的译文，这段话为：

“万物由它产生，毁灭后又复归于它，这是根据必然性；因为他们按照时间的秩序为其不正义受到惩罚并相互补偿。”

海氏认为，对这段话的通常理解都成问题。阿那克西曼德原文的后半部分，即“根据必然性……”的部分，按照阿氏的原义应译为：

“... .. katato Chreon; didonaiqarautadikenkaitisinal-leloisadikias.

……根据用的界线；因为它们（在克服）无序中让秩序因而也让顾虑相互归属。”

希腊语的 *adikias* 不应译为“不正义”，而应译为“无序”；*dike* 也不是“正义”或“惩罚”，而是“接合”，“接合”亦即“秩序”。通常译作“补偿”的 *tisin*，意义实为“顾虑”。而 *to Chreon* 也不应该译为“必然性”或“命运”，而应译为“用”，即存在本身的运作。这“运作”即“界定”、“给出界线”。因而，给出界线的“用”（*Chreon*）本身“无定形”，它本身即 *apeiron*。

这句话要言说的就是，在场者根据“用”而在场。“用”是在场者在场中的有所秩序和保持的聚集。“用”即聚集。

一般地，大家倾向于把海德格尔的翻译和解释视为“六经注我”式的。但，海氏的翻译与通行的翻译在原始的意义上是可兼容的，尽管表面上的差距十分巨大。

我们以及海氏之所以把海氏的译文与通常的译文尖锐的对立起来，是由于我们的现代汉语及西方语言都已经变成现成的语言了，即已经固执于语词的派生意义而不能注意其源始意义了。语词的派生意义大都是对象性思维中的意义，以此理解形而上学形成以前的思想家的思想，肯定成问题。但是语词的派生意义仍然有着与其源义的关联，尽管这种关联往往隐而不现。因而，只要我们超越语词的现成的派生的意义，那么，对象性思维中许多看来尖锐对立的陈述实际上却并不矛盾。所谓的辩证法，即亦此亦彼的普遍联系、变

罗素：《西方哲学史》（上卷），商务印书馆 1963 年版，第 52—53 页。

M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, tr.by D. F. Krell and F. A. Capuzzi, Harper & Row, 1975, p.13.

M. Heidegger, *EarlyGreekThinking*,p.57.

化及对立统一等，都是语言的原始意义——非对象性思维中的思想——在对象性思维的形而上学语言中的折射。

据此来看，对阿那克西曼德这段话的通常译文的意义，不应在科学的宇宙生成论的意义上理解。米利都学派产生于形而上学形成之前，他们的思维方式不可能就是近代科学的形而上学思维方式。为了真实地理解其思想，认真地领悟一下赫西俄德的诗以及中国古代的道家思想很有帮助。我们在导言中已经讨论了非对象性思维中自然的沉沦、显现和回归。阿那克西曼德要说的思想与此相仿。

因而，所谓“万物的本源”不是物理学中组成物质的基本粒子，也不是宇宙学中大爆炸之前的“原始火球”。“万物由它产生，毁灭后又复归于它”，这意思不是说“汽车由钢铁组成，报废后又复为一堆钢铁”，也不是说“氢气燃烧产生水，水分解后复出现氢气”。要说的意思是“它的显现生化出万物，万物又复归于显现之前的它”。自然万物的存在都是“必然性”或“命运”使然。这“必然性”不是 $1+1$ 必然等于2的必然性。这“必然性”即“命运”，也就是：

一物的产生或增加是自然的显现在某一地方的强化，这强化本身相对于作为奥秘的自然来说就是“不正义”，任何出场或挤占他物在场空间的行为都是“不正义”，都必受到“惩罚”。但，万物本身都是这种“不正义”的行为。没有“不正义”，就没有世界万物，就没有自然的显现。因而，整个世界，整个自然的沉沦，一切事物，都是“不正义”的。但“正义”仍然存在，这就是“命运”或“必然性”的力量，它使万物相互补偿，依次受到“惩罚”，“一报还一报”。基督教的“原罪”说，在非对象性思维中也是这个意思。这里表述的意思不是人与人之间的冤怨相报，也不是对自然的“拟人”化表述，这里要说的是自然本身的沉沦与显现。

这样的理解就消除了阿氏这段话的难解之处，也就与海德格尔的译文一致起来。

所谓的“命运”或“必然性”就是存在的命运，即存在的运作本身。自然作为奥秘必然要从掩蔽中走出，即必然要显现和沉沦。自然的显现就是存在，就是聚集。聚集而为事物，即在场者。“在场者”是海氏常用的词语，相当于通常说的事物或万物（复数）。没有聚集之“用”，万物就无法在场。万物根据“用”之聚集而在场。“用”之聚集即有所保持，有所秩序。因而，给出界线的“用”就是“命运”。“用”让万物显现，“用”又让万物不忘其根本，“用”赋予万物以回归的必然性。“用”之“命运”又决定了万物的毁灭。

所谓的“补偿”，就是“用”让万物不自拘于自身，而时时顾及思虑那“无定”的本源，时时向“无定”的本源回归，以补偿自己存在的偏颇。这“补偿”也表现在一物强盛之时，时时顾及思虑他物存在的均等机会，因而让自己来一个“物及必反”的变化。由此看来，“补偿”与“顾虑”在源始的意义上也别无二致。

所谓的“不正义”，即自然的显现，万物的显现。亦即自然的沉沦。“沉沦”和“不正义”在对象性思维中都是贬义。但在非对象性思维中，又都不具有贬义。在源始的意义上，都是用来指称得以显现的自然万物的。自然的显现在古希腊人看来，多有无序的体验。赫西俄德的神谱中也有宙斯之前的无序状态。中国人那“滚滚红尘”的体验也有无序的成份。因而，“不正义”

作为自然的沉沦，就同“无序”等而同之了。

最后一个关键词是“惩罚”，希腊词的原意是“正义”。Dike 本来就是“正义女神”。“正义”和“惩罚”的关联通过汉语能更容易地看出来。“正义”即扶正仁义。靠什么来扶正仁义呢？靠对不正义的惩罚。因而“正义”必然与“惩罚”相联。匡扶正义也就是惩罚邪恶。“正义”与“惩罚”只是一个意思的两面。在阿那克西曼德那里，“正义”即“命运”或“必然性”，亦即“无定”。“惩罚”是对万物生成的惩罚，亦即向“无定”的回归。万物在产生之后，又有了向“无定”的回归。这就是，自然在显现中又有回归，在沉沦中又包含了拯救。这种生而复归的统一即“秩序”。因而“正义”、“惩罚”与“秩序”在源始的意义上也就一致起来。

万物的生灭都“根据用的界线”。万物在生成的过程中克服无序的生成，而让生成和回归变得和谐有序。这生成与回归的和谐也就是让万物的显现归属于对本源的“顾虑”，让对本源的“顾虑”和回归归属于万物的显现。万物的显现只有在生而复归的统一中才是真正的显现，才是有秩序的。因而，“……根据用的界线；因为它们（在克服）无序中让秩序因而也让顾虑相互归属。”这海氏的译文所呈现的意义也就是我们从通常译文中挖掘出的源始意义。

我们之所以能够做到这种统一，海氏之所以作出另一种翻译，这全赖于我们的现代汉语在程度上仍然不如西方语言的现成化。我们仍然比较容易地使语言成为本真的语言。海氏却需要费很大劲才有可能让语言成为语言。

需要指出一点：我这里讨论的海氏译文是根据英文版转译过来的。孙周兴先生对英译稍有不满意。他根据德文把海氏的译文翻译为：

……根据“用”（to Chreon）；因为它们（在克服）非嵌合（Un—Fug）中让嵌合（Fug）从而也让牵系（Ruch）一方归属于另一方。

在我们讨论过的四个关键词中，除去“用”的译法相同外，其他三个词与我们从英译的转译完全不同。我们译为“无序”、“秩序”、“顾虑”的，孙先生分别据德文译为“非嵌合”、“嵌合”、“牵系”。然而，在源始的意义上，这种区别仍然易于消除。在场者，即万物，“总是逗留在‘到来’和‘离开’之间”，亦即处于生成和回归之间，这就是“裂隙”，亦即“嵌合”。我们所说的“秩序”也正是这个意思。“一旦在场者成其本质，也即出于‘裂隙’之外，而在‘非裂隙’中了”，亦即在“非嵌合”中。我们所说的“无序”也正是自拘于显现而不知回归的意思。这“无序”和“非嵌合”都是说在场者的现成化。至于“顾虑”和“牵系”的一致性，从字面上就可以看出来。

因而，只要从源始的意义上来说，我们都最终能够超越语言的现成化。既可超越现代汉语的现成化，也可最终超越英语和德语的现成化。只有在现成的语言层面上及在形而上学的对象性思维中，才存在绝对的差异和对立，才有永无休止的争论。如果我们能够发现争论的双方都来自于源始的奥秘，这争论大都可以化解，然而，由于现成化的必然性，争论总不可避免。不过本真的冲突不是对立着的争论双方的冲突，而是现成化与回归的冲突，是沉沦与拯救的斗争，是单向的沉沦与伴有回归的沉沦的斗争。

让我们收回这展开的讨论，再回到米利都学派的自然哲学上来。

阿那克西曼德的“无定”依据自身的“命运”或“用”而显现出世界万物，这世界可以是无数的，每一世界都有自身的时间性，并随着时间性的展开而生灭。

但在世界的显现过程中，首先出现的还不是完整的世界和万物，而是火、气、水、土这四种元素。这“元素”不是化学中的元素，倒与中国古代五行说中的金、木、水、火、土相类似。火、气、水、土四元素不断地生化而形成世界万物。

火从永恒的“无定”中显现，构成一个火圈，火圈的炸裂显现出日、月和星辰。日月星辰通过某些通道显现自身，通道的开合便是月的阴晴圆缺和日蚀。其中太阳的火力尤其强烈，它的巨大汹涌而来。

土显现于中间，形成大地，处于平衡状态。大地呈弯曲的圆形，供人行走。

气弥漫于空间，气中的气息聚而运动，形成风雨。风云爆炸构成闪电。

水显现于地球表面使地表潮湿。潮湿中，水土在火的热力下，呈现出生物。最初是鱼，后来鱼类来到干燥的地方，成为另外的动物，最后人也生成了。

阿那克西曼德的许多表述今天看起来难以理解，但如果抛开科学的思维方式，就可以比较容易地领悟他的世界生成图景。这种图景完全是非对象性的，是人在自然之中的领悟，是自然自身的呈现。这呈现又理所当然伴随着毁灭和复归。

米利都学派的第三个代表人物是阿那克西美尼（鼎盛年约在公元前 450 年左右）。他是阿那克西曼德的学生，操持一口简朴的伊奥尼亚方言，但著作已失传。

他说，阿那克西曼德的无定其实就是气。气是本源。自然的基础应该有所限制，这最初的有限制者就是气。气的凝结和疏散形成火、水、土，然后形成大地、日月星辰及万物。

气就是神，它存在着、运动着却不可测量。

在阿那克西美尼这里，自然更加明亮。星辰及其旋转难道不是气的凝聚和紧缩吗？从“无定”到“气”，表明阿那克西美尼不如他的老师思的深。

毕达哥拉斯

毕达哥拉斯的鼎盛年约在公元前 532 年，他生活的年代与阿那克西曼德和阿那克西美尼有重合，他出生的地点是米利都的商业竞争者萨摩斯。据学者们考证，毕达哥拉斯一定受到了米利都学派的影响，但他又在埃及学到了许多东西。后来移居意大利南部从事学术活动和宗教活动。

毕达哥拉斯在意大利南部建立了自己的团体，所有学术活动都在团体内部进行，且密不外传。因而，后人知道的他们的思想很难说是毕氏一人的思想，有许多是其弟子的发挥或创新。所以，我们在此讨论的东西，更恰当地说是毕达哥拉斯学派的思想。为了方便，我们以毕氏为代表。毕达哥拉斯也象米利都学派的人一样，探讨本源问题，但他的本源与其说是本源，不如说是基质。这是因为米利都学派更关注万物是怎么显现出来的问题，毕氏则更关注万物是什么的问题。万物的显现问题最初是非对象性思维的问题，后来增加了对对象性思维的成分，万物是什么的问题则一开始就具有了更多的对象

性思维的因素。因而，毕达哥拉斯的学说可以视为形而上学的前身。毕达哥拉斯的自然哲学是西方传统自然哲学的先驱。据杨布里可《毕达哥拉斯生平》记载，毕氏追问的主要问题是：事物是什么？如此这般之类是什么？人们必须做的或不能做的是什么？这三个问题依次深入并最后涉及到人，在某种程度上仍然带有天人合一的特征。

其中的第一问比较简单。比如，当问天上神圣的小岛是什么时、很容易回答出是太阳和月亮。但第二问就比较复杂。对第二问的思索是毕达哥拉斯思想的特征。

宇宙是一个全体，一切都存在于其中。全体的中心是火，围绕着火的是“对地”，“对地”之后是大地，大地之后是月亮。这一切都围绕中心火运动。大地与太阳的位置关系构成白昼和黑夜。

整个宇宙及万物都是和谐的。那么，如此这般的和谐是什么呢？

和谐其实就是数的和谐。因为万物在本质上都是数。数的属性是正义、灵魂、理性或机遇，音阶和谐的特点和比率也在数中。在整个自然界，数是第一位的。数的元素就是万物的元素，整个天界不过是数而已。

数分奇偶，事物也有奇偶，不过万物都是成双的。10 是数的本性，代表完美。10 是 1、2、3、4 之和，10 产生于四元，四元是永恒流动自然的根本和源泉。

因而，数是万物的实体，一切事物都包含着数，没有数则事物就是不可想象的。

但是，毕氏的数不是我们今天理解的数。数是神秘的，一切现象都由数决定。由于数的属性是灵魂，所以，铜铃的响声是幽禁在铜中的神灵发生的声音。这声音有喜有悲，有欢呼，有憎恶。据说，毕氏曾听到河水对他的欢呼声。因而，必须倾听万物之灵的声音，不能对他们有丝毫的违犯。这就生出了许多的禁忌，比如勿食豆子，勿在灶灰上留下锅的印迹，勿随便说话，羊毛织品不能带进庙宇等等。

因为灵魂是数的属性，所以，灵魂是和谐并且永恒的，灵魂的永恒在于它的轮回。灵魂可以转移到任何生物体中，我们应把一切生物视为同类。据说，有一次，毕氏发现有人正鞭打一条小狗，禁不住喊到：别打啦，从它的哀鸣中我听出其中寄居着我的一位朋友的灵魂。

数的神秘性决定了数的崇高。数的崇高促使毕氏把对自然界的数的研究视为神圣的事业，并为任何一个新发现所鼓舞。据说，在毕氏发现了勾股定理后，曾举行了一次百牛大祭。有诗为证：

毕达哥拉斯发现了有名的图形，

为此操办了遐迩闻名的百牛大祭。

把自然理解为神，把自然的显现理解为神出现、斗争和变化。这是赫西俄德的思想。以水、无定或气来表示神，这是米利都学派的创新。毕达哥拉斯则把神理解为数。毕氏作了更大改变。如果自然是数的话，那么数本身就是一个值得研究的复杂问题。因而在这里，希腊人的理智得到了更大的发展。研究自然的来源更被研究自然的本性所替代。事实上，把自然理解为数，这已为后来的科学打下了最重要的基础之一。剥掉数的神秘性，再加上经验的要素，就是科学了。

对于数的神秘性这一点，一方面表明了毕氏的思想是一种神秘主义的有机论，这与科学格格不入，并杂有非对象性思维；但另一方面，唯有神秘而

神圣的数，才值得古人进一步的钻研，才能激励对自然的数的本性的进一步研究，从而使科学的这个基础更加坚实。

在自然观念的思想史上，毕达哥拉斯走出了至为关键的一步，虽然以后又经历了反复。

赫拉克利特

赫拉克利特（鼎盛年约在公元前 502 年左右）是古希腊早期具有深刻思想的哲学家之一，他扭转了毕达哥拉斯对自然进行对象性探索的方向，让哲学之思从更源始的角度把握自然之秘密。赫西俄德以神的方式展现自然，也不能令赫拉克利特满意。他曾说，博学并不能使人有思想，否则，它就教给赫西俄德、毕达哥拉斯、克塞诺芬尼和赫卡泰思想了。

赫拉克利特蔑视芸芸众生，几乎否定了他以前的所有思想家。这使得他孤独厌世，于是就隐居在深山老林中冥思苦想。后来只是由于疾病才回到城里。赫氏出身望门，本可继承王位，但他把王位让给了兄弟，以便专注于思想。

据说，赫拉克利特写过一本《论自然》的书，分三部分，即“论万物”、“论政治”、“论神灵”。这本书影响很大，招来许多信徒，形成赫拉克利特派。可惜这著作已失传，我们只能见到一些赫拉克利特的残篇。

米利都学派思考万物的本源问题，毕达哥拉斯思考万物是什么的问题，赫拉克利特思考的重点却是万物是如何显现的问题。如何显现的问题不能完全抛弃“是什么”的问题。因而，赫氏说，万物是火：

“这个万物自同的宇宙既不是任何神，也不是任何人所创造的，它过去是、现在是、将来也是一团永恒的活生生的火，按照一定的分寸燃烧，按照一定的分寸熄灭。”

“万物是火”在本质上有别于“万物是数”，火更具生命且变动不易。因而，这就与米利都学派一样，涉及生成转化问题。赫氏说：“火生于土之死，气生于火之死，水生于气之死，土生于水之死。”

说“万物是火”，这仅仅是哲学之思的第一步，而且还不是最为重要的一步。因为这没有揭示万物如何显现的问题。“如若万物都变成了烟，鼻孔也会把它们分辨出来”但人们往往不懂得深思，总是自以为是，即是教导他们也不起作用。

“自然惯于掩盖自己”，因此，我们必须知道“如何听”和“怎样说”，必须获得“一”的智慧。“智慧就是一件事情，取得真的认识，即万物何以通过万物而被主宰”

这“一”的智慧就是逻格斯。逻格斯决定了万物之为火，决定了万物的变化，决定了万物何以通过自身而被主宰。因而，我们必须倾听逻格斯的声

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 36—37 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 37 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 45 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 48 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 46 页。

音，依逻格斯而说。只有这样，才能让自然从掩盖中走出，并在显现中保持自身为奥秘。

逻格斯在希腊语中即 *logos*，它来源于 *legein*（说）。对逻格斯必须从 *legein*（说）的角度加以理解，或者说，对逻格斯的更恰当的理解就是理解为“说”。“说”一般指人“说”，但“说”（*legein*）在源初的意义上并不限于人“说”，“说”也可以是自然“说”，万物“说”。因而，这“说”其实是万物显现的方式和根据。

赫拉克利特说：“虽然这里所说的逻格斯永恒存在着，但是人们总是不同意，无论是在他们所见以前还是在最初听到它之时。尽管万物都根据这个逻格斯生成，而我又按其涌现（*physis*）划分每一事物并说明它为什么是这样，但是，人们却像毫无经验一样，虽然他们对我所说的话和所行的事有所体验。”

这里，赫氏在抱怨人们对逻格斯似懂非懂的话中，表明了逻格斯的三层意思：永恒存在；万物的根据；等同于 *physis*（涌现）。

Physis 意为涌现，又为自然。逻格斯等同于 *Physis*，亦即逻格斯即自然的涌现，涌现出世界万物，因而是万物的根据。逻格斯等同于 *Physis*，亦即逻格斯即自然的言说，万物的言说。自然万物自身在自己的言说中呈现出来，从而使自身公开出来而到场。

逻格斯永恒存在，即它在任何时候都作为自然的涌现。它是超时间的。超时间的逻格斯决定了万物生成中的时间性。因而，这逻格斯也就是“一”，正如老子的道是无，也是“一”一样。所以，有人把赫氏的逻格斯译为“道”，还是有些道理的。

由于逻格斯是万物的根据，逻格斯是“一”，万物在本质上也是“一”：“如果不听我而听从这个逻格斯，就会一致说万物是一，这就是智慧。”

“万物是一”，这话听起来颇为费解。但“万物是一”是就万物的呈现来说的。万物的呈现即 *Physis*，亦即逻格斯。万物的显现作为 *Physis* 或逻格斯，也就是万物的存在。万物作为存在者即在场者。万物作为在场者的在场，就其在场来说是万物的在场、万物的存在、万物的显现都依据着同一的根源，即逻格斯。据海德格尔的考证，逻格斯作为“说”，其更源始的意思是“放置”，即把某物与它物集中在一起，即“采集”。“采集”即“聚集”。也就是说，逻格斯把万物聚集起来，让事物一起出现。没有逻格斯，万物就不能显现。逻格斯让万物以统一的方式出现。因而，“万物是一”，也就是说，万物在逻格斯这“一”中被统一。海德格尔把上述引文翻译如下：

“不要随从我，只随从采集的放置：让同一摆放出来：命运生成（采集的放置）：一统一着一切。”

逻格斯作为万物的显现和根据就是采集的放置；智慧就是领悟存在的命运并顺从存在的命运，亦即融入自然万物的显现中。因而，在源始的意义上，海氏的译文与通常译文仍是一致的。在理解源始的思想时，在领悟自然的奥秘并言说之时，切忌拘泥于语词表面的现成含义。因为现成的语言不足以言

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 38 页。译文参照海德格尔的理解而稍有改动。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 38 页。

M. Heidegger, Early Greek Thinking, p.75.

说自然本身的言说。在本源性的语言中，“万物是一”即万物存在于“一”中，万物被“一”统一。这就是说“一统一着一切”。

万物是一，但万物又流转变化的。因为“一”对一切的统一不是简单静止地统一，而是在相互关联的变奏中统一，亦即在显现中统一。万物的统一在于万物的显现。

万物的显现使万物不可能成为现成不变的东西。显现如同跳动不已的火焰，时刻在变化。自然的显现又象一条流动的河流，“人不可能两次踏入同一条河流。”

自然的变化又使一切对立统一起来。善恶统一，上下统一，生死统一，美丑统一，冷热统一。这对立的统一也是指自然的显现与掩盖的统一。万物依逻格斯而生成，但自然又总喜欢掩盖自己。这掩盖是如此的神秘，以至于人们一般都以不知为知。真正的知，即智慧，就是对自然的掩盖与显现的统一的知。仅仅认识到万物都向我们显现出来了。仅仅把自然作为澄明的东西，这不是真知。

“唯有一才是有智慧的，它不想又想被称为宙斯。”“一”即“智慧”，它之所以想被称之为宙斯，是因为宙斯是光明产生以后的神，代表着自然的显现；它之所以不想被称之为宙斯，是因为自然本身是光明，又是黑暗，自然既显又隐。自然之神“是昼也是夜，是冬也是夏，是战也是和，是饱也是饥。”

于是，赫拉克利特批判赫西俄德看不到对立面的统一：“赫西俄德是多数人的老师。人们确信他知之甚多，但他却是个不知日和夜的人！其实它们是一回事。”

巴门尼德

凡是洞见到源始真理的大思想家，都将不同程度地遭人误解。当他的思想传播开来之际，也是他的思想失真之时。赫拉克利特的自然之思，由于专注于自然如何显现而进行得相当深入。但他的弟子及再转弟子们把他的思想发挥得毫无深度，让思想停留在语言的表层，因而使表层语言中谈论的东西毫无思想可言。

与赫拉克利特同时代但没有了解其真实思想的另一位大思想家巴门尼德对赫氏进行了猛烈地抨击。

巴门尼德（鼎盛年约在公元前 502 年左右）出身贵族，早年热心于政治活动，后来受到毕达哥拉斯派的影响而专注于哲学的生活，再后来放弃毕达哥拉斯哲学，在批判赫拉克利特思想的同时，又为赫氏之思所启示，走进自己的独特深度。

但，巴门尼德的深邃思想同样遭到了误解。不过误解他的人不是猛烈地抨击他，而是把他的思想误解到形而上学的方向之上。这个人就是柏拉图。之后，人们一直照着柏拉图的思路来理解巴门尼德，把他称为真正的哲学家，理性主义的第一个代表人物。在西方哲学史上，巴门尼德一直被视为一个形

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 42 页。

转引自 M. Heidegger, Early Greek Thinking, p72.

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 41 页。

而上学的哲学家，并给予重要的位置。直到海德格尔才恢复了其思想家式的哲学家的本来面目。

巴门尼德著有《论自然》，流传了好几百年。直到公元后六世纪，人们还见过全文。但 529 年罗马皇帝封闭柏拉图学园后不久，巴门尼德的著作就佚失了，后来的人们只能见到一些残篇。但从这些残篇中，我们还是可以窥见其思想概貌。因为，据考证，巴门尼德《论自然》的第一部分序诗完整的保存下来，第二部分“真理之路”保存下来绝大部分，最后一部分“意见之路”保存下来的不多，但这部分不太重要。

巴门尼德认为，沉思自然之秘，有三条道路：第一条道路引向存在。“存在而不能不在，这是确信的途径，与真理同行”。第二条道路引向不存在，而不是存在。第三条路是人们被摇摆不定的念头所支配，导向存在和不存在的同一。“他们相信，生成和灭亡相同而又不同，万物都是朝相反的方向运动。”

根据巴门尼德的残篇，人们一般认为，巴门尼德否定了后两条道路，只肯定了第一条道路。他把存在理解为无生无灭，单一连续的东西。存在的东西存在，这是可以言说、可以思议的。存在的东西不存在或不存在存在，这是不可思议、不可言说的。存在也不是有生有灭的变化，它不变。在巴门尼德看来，赫拉克利特走的是第三条道路。赫氏缺乏判断力，屈从于感觉经验。

在早期希腊思想家中，“存在”、“自然”等基本术语还没有概念化，都是在最原始的意义上使用的，因而可以视为是同一思想的两种表述。巴门尼德的著作名为《论自然》，我们看到的残篇却以“存在”为中心问题。这也说明二者的同一性。

尽管如此，也易于发生理解上的偏差。巴门尼德对赫拉克利特的误解即在于对“自然”理解的不同。在赫氏那里，对自然更多地从万物的显现（即存在者的存在）的角度加以理解。在巴氏这里，则更从显现或存在本身来理解。

若把自然或存在理解为万物的显现或存在者的存在，那么，自然或存在显然有生成变化，因为万物或存在者的生灭变化是感官所能感觉到的。但巴门尼德认为，思想不能停留在这一层面，应更深地思入自然或存在本身。自然或存在本身不能有生有灭，不能有变化。无论什么东西存在（或涌现——自然），这总已是存在，总已是涌现，总已是自然。所以，存在或自然怎能变化呢？怎能会有生有灭呢？若说它有生成，那么，“你在哪里寻找它的来源呢？它是怎样生成，并在何处生成呢？”“为什么它一定不更早或更迟一些，开始于虚无之中呢？”没有生成，又怎能灭亡呢？所以，存在“既不是在过去，也不是在将来，而是整个在现在作为‘单一’和连续性”。

巴门尼德把对“整个在现在”的存在之思视为比局限于感官经验更深入的思。这当然是对的。但赫拉克利特实际上不是局限于感官经验，而是对存在的“现在”所表现的时间性作了更宏大的深思，因而思到了存在的过去和将来。巴门尼德认为无处寻找存在的来源，但赫氏认为存在来源于逻格斯，逻格斯决定着存在，即万物的显现。实际上，赫氏的逻格斯正对应着巴氏的

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 92 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 92 页。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 93 页。

“存在”。对于赫氏来说，逻格斯永远存在，是一。一切存在物受逻格斯的支配而生灭变化。赫氏的逻格斯正是存在或自然本身。就此而言，两人是一致的。另外，在存在者的存在的意义上，赫氏思存在的变化，这似乎与巴氏不同，巴氏似乎把变化视为不真的“意见”而弃之不顾。

但，这是对巴门尼德的误解。

巴门尼德在序诗中说：

“你走上这条道路，
送你远行并非邪恶而是公正。
因为总要邪恶远离人们的途径。
在这里，你应当通晓一切事情，
既要经验圆满无蔽境界的稳定核心，
也要经验人们的意见，虽然其中没有对无蔽者的信赖停居。
尽管如此你们须学知：
显象者如何不懈地似是而非
(以它自己的方式)贯穿一切，以助万物的完成。”

很显然，巴门尼德并不主张完全抛弃“意见之路”。意见之路虽为意见，但却一直被走着，我们必然对之有所知。只有了解意见之路，才能更加衬托出真理之路的真理。只有了解万物的生成变化，才能更鲜明地领悟涌现之自然或存在本身。因而，巴门尼德为什么在把意见称之为意见之后，还要谈论意见，就可以理解了。

在理智上是一的存在之真理，在感觉上看来就是多之意见。万物生成的本源是光明与黑暗：

“纯粹之火充满了这些狭窄的环道，
旁边环道为黑暗冲塞。
随后有适量的火焰注入，
环道中心是操纵一切的女神。
她到处鼓动着痛苦的分娩和婚媾，
把雌性的送给雄性的相匹配，
把雄性的送给雌性的对偶。”

“万物被赋予光明与黑暗之名，
根据其能力而获得这般的名称，
顷刻间一切为光明与黑暗的朦胧所充满，
两者势均力敌，分有虚无却未曾。”

巴门尼德悠然自在于存在之真理本身，实在不愿下凡于尘世。但在尘世走动一遭，是其命中固有之一劫。因而他借女神以喻己，“到处鼓动着痛苦的分娩和婚媾”，让光明与黑暗产生万物，让万物在光明与黑暗中朦胧出现。

本来，对于我们凡人来说，光明是自然万物的显现，黑暗是未现之自然

《古希腊哲学》，苗力田主编，第91页。后半部分译文据海德格尔的理解而予以改动。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第97—98页。

本身。光明与黑暗的统一是自然或存在的奥秘。但，巴门尼德不同于我们凡人。他得到女神的“灌顶”而成仙，居于存在本身的天界。对于他来说，自然或存在本身就是清晰的无蔽之真理，只有俗欲的污染才使之变成黑暗。因而，黑暗不是存在本身，光明也不是自然之涌现。光明与黑暗都是凡人的意见，并由之产生关于万物的意见。

然而，这一切却都是不可思议、不可言说的，是痛苦的胡扯。只有存在本身才最清晰，并可以思议，可以言说。于是，巴门尼德把存在说了个清晰明白：

“存在不可分，因为它整个完全相同，
它不会这里多一些，这样便会妨碍它连接。
它也不会那里少一些，存在充盈一切。
存在的东西整个连续不断；
因为存在只能和存在紧接在一起。”
“但是，存在被局限在巨大的锁链里静止不动，
它无始无终，因为生成和消灭已被真信念所驱，
消失得无影无踪。
它保持着自身同一，
居留在同一个地方，
被在它所在的地方固定，
强大的必然把它禁锢在这锁链中，
这界限从四面八方包围着它，
存在是不允许没有终极的；
它完满自足无所需求，
若不然它就会一无所有。”

“但有一条最后的边界，
它在所有方面都封闭着，
有如一个滚圆的球体，
从中心到每一边都距离相等，
它不应当在任何地方多一些或少一些。
它完全没有任何差别，
……”

然而，对于我们凡夫俗子来说，这清晰明白、可以思议的言说，却最不可思议，令人万分地费解。巴门尼德讲的是存在本身，但他所说的“锁链”、“地方”、“界限”、“封闭”、“球体”、“距离”等等却都是用来指称具体事物的语词。存在怎能是一个球体呢？巴门尼德似乎对于凡人的对象性思维没有切身的体会，他说的一切都是源始的真理，超出“阴阳”外，不在“五行”中，必须从非对象性思维的角度进行理解。因而，对于凡人来说，可以思议，可以言说的，对于巴门尼德来说却是不可思议、不可言说的：对于凡人来说不可思议、不可言说的，对于巴氏来说却是最可思议、最可言说

的。两者不在同一个星球上，不在同一个“范式”中，不可交流，没有共同语言。

正因为对巴门尼德来说，存在是清晰明白的，所以不存在也是说不出的。这一点似乎与凡人相同，我们怎能说出那不存在的东西呢？

在序诗中，巴说必须“通晓一切”，这“一切”是否包括不存在呢？似乎不包括。因为巴的“一切”指真理与意见，而意见又指万物生成变化之意见。但这些意见中有一条，即存在来自于不存在，万物来源于光明和黑暗，光明与黑暗又试图分有虚无。由此看来，对于不存在也应正视。不存在之路当然走不通。但对于凡人来说，存在恰恰是不存在，因为他们不懂存在；不存在的生灭变化又恰恰是存在，因而他们被蒙蔽。海德格尔曾替巴门尼德解释了这一观点：这条道路恰恰因为它不能行走而须有所知。虚无当然不是什么存在者，但这绝不排除虚无以某种方式属于存在。人们认为虚无什么都不是而不理睬，这恰恰是不了解存在问题。

巴门尼德在残篇八的第 34—41 行说：

“作为思想和思想对象是同一件事情。
如果没有思想表达于其中的存在的东西，
你便不会找到思想。
现在和将来都没有任何东西异于存在，
因为命运之神禁锢得它完整、不动。
生成和灭亡，存在和不在，
位置的转移，色彩的变化，
这些常人信以为真的东西，不过是人为的名称。”

巴门尼德在此再次肯定了存在的永恒、完整和不变。更为重要的是，这里把可以言说的存在与“人为的名称”区别开来。生灭变化、不存在及凡人们说的“存在”本来不可言说，但人们却用“人为的名称”来言说之。这显然不是本真的言说。虽然巴门尼德自认为置身于本真的语言中，但他还是察觉到了人间的尘世语言。这里所揭示的两种语言的区分具有十分重要的意义，这一区分是克服形而上学的对象性思维的必要条件。通过这一区分，我们对于巴门尼德的可说与不可说也就豁然开朗了。对于一般人来说，对于形而上学的思维来说，“人为的名称”，现成的对象等是可说的，与之相对的则是神秘不可说的。我们总是以此常理来理解巴门尼德。然而，只要不超出这一常理我们就总要误解巴门尼德。超出这一常理其实简单，就是来一个颠倒。对于本真的语言来说，对象性的思维由于抓不住真理本身，因而它所说的一切对象都是说不出的，勉强说出也无关痛痒。只有在非对象性思维中真理本身才可说出，在本真语言中说出。然而，何处是本真的语言，语言一产生就不可避免的现成化了。巴门尼德忽视了这一“存在的命运”，乐观地假定本真语言的存在。相比较而言，老子则更为清醒。他知道语言的现成化，因而努力让人们明白真理之道的不可说性，并指示人们要走出语言（现成化的语言）才能悟道。

巴门尼德在上述引文的前几行说道思想与存在的同一性。这一观点他在另一处也专门提出过。思想与存在的同一性在哲学史上影响巨大，且得到了

不同的理解。唯心主义理解为统一于意识，唯物主义则认为统一于存在（物质）。从上述引文可以看出，唯物主义的理解似乎更恰当，因为“如果没有思想表达于其中的存在的东西，你便不会找到思想。”但实际上，唯心与唯物都是在对象性思维中误解了巴门尼德的思想。

我们已表明了巴门尼德的非对象性思维方式。在“思想与存在是同一的”这一命题中——我们首先要将它视为源初的本真语言而不能视为现成的语言，巴门尼德要揭示的是，本真的思想与存在本身是同一的，都是源初的“一”。思想不是主体的意识，存在也不是客观的对象，思想与存在本来都属于“一”。存在之道路之所以能走得通，存在之所以能够说出，就是因为借助本真语言的本真思想本来就与存在别无二致，都是真理本身。而意见、变化与不存在等都远离了存在和真理。意识与对象很难统一起来，意见与存在更无法统一。

海德格尔曾多次讨论巴门尼德“思想与存在是同一的”这一命题，努力扭转人们对巴门尼德的误解。海氏认为，这一命题的更恰当翻译应为：“迎接（思想）与存在是同一的。”思想不是主体的认识或意识，思想是对存在的迎接。存在涌现，自然呈现，思想迎而接之，让自然驻足停留，并与之共舞。在《同一与差别》中，海氏又把这一命题进一步明确地翻译出来：“自一本来就一样地是迎接（思想）和存在。”这就把思想与存在都属于“一”这一点揭示出来。存在从不显示给意识，存在总是把自己显示给本真的思想——迎接；思想作为对存在的迎接，从来就不是与存在对立的意识，而是属于存在。思想与存在相互共属。这相互共属就是“一”或“自一”。

第二节 涌现之现成化

阿那克萨戈拉与德谟克里特

巴门尼德的弟子们极力维护老师的观点，不断地与持不同观点者辩论，在辩论中试图更精致地论述其师的思想。但是，很不幸，经过这些努力，巴门尼德的思想仅仅在形式上被坚持下来，而思想本身则被遗忘或曲解到了另一个方向。之所以如此，是因为芝诺和麦里梭等人在论辩中不得不使用更多的命题，不得不借助于逻辑，而辩论的逻辑和命题则更属于现成的语言。因而，在论辩中，源初的语言越来越为现成的语言所替代，本真的思想越来越成为主体意识中的概念。从弟子们的论辩中，人们已经难以把握巴门尼德的原始思想了。真是“多言数穷，不如守中。”

这不是对于弟子们的作为一概否定。要传播巴门尼德的思想，必然要向别人宣讲，并与他人辩论。但问题是在这样做时，要时时注意返本归源，不要越讲越离谱。再者，随着希腊文明的进化，希腊语言本身的现成化越来越强烈，普通民众在现成化的语言中生活，原始的希腊语言只被少数思想家们使用，因而为了向民众宣讲真理，也必须要引导他们走出现成的语言而返本归源。但是，巴门尼德的弟子们并没有能做到这一步。

恩培多克勒（鼎盛年约在公元前444年左右）是巴门尼德的敬仰者，但他也不真正了解巴门尼德的思想。因而更加亲近毕达哥拉斯派的人。

事实上，恩培多克勒在神秘化这方面确与毕达哥拉斯一致。恩氏另一方面则与赫拉克利特一样，重视万物的本源与生化。只不过他思的不是那么深，因而他的思想更具有朴素性。可以把恩氏的工作视为一流思想家（诸如赫拉克利特等）之思想的详解、发挥和通俗化。

但在源始思想的保真方面，恩培多克勒并没有做出多少贡献。因而他无法影响阿那克萨戈拉（公元前500—428年）的努力，无法让新生的科学式思维回归到真正的思。

阿那克萨戈拉年长于恩培多克勒，但从事学术活动晚于恩培多克勒。阿那克萨戈拉虽非雅典人，但第一次把哲学传入雅典，并在雅典住了30年。作为自然哲学家，阿那克萨戈拉更重要的是让自然哲学发生了根本性的变化。从他开始，作为思想的自然哲学发生了向作为科学的自然哲学和形而上学的转变。

以前的自然哲学家们曾主张自然万物有一种或多种本源或本性。巴门尼德除外，因为他把自然（Physis）理解为存在本身。阿那克萨戈拉则主张有无数本源，但这本源却不能再称之为本源，而应叫做“种子”。巴门尼德的存在永恒性，在这里成为种子的永恒性。万物不能从非存在中生成，只能从存在中生成，因而一物必然存在于另一物中，从已经存在的东西中生成。这是如何可能的呢？

原来万物都由种子组成，种子无限小并无限多，而且有着各不相同的性质。当种子都在一起时，万物就朦胧未现。当种子分离时，就形成不同的事物。但每一事物又都有许多种子组成。事物的灭亡就是种子的分离。事物的形成就是某些种子混和在一起。因而，从根本上说，没有生成和灭亡，“毛

发如何可能从非毛发中产生？肉又怎能可能从非肉中生成呢？”有的只是存在着的事物的混和和分离。

由此，就没有什么东西是完全纯粹的，一物的本性是它所包含的那个最多的成份的本性，在各种成份中，大量的成份的性质是一物的性质，因而万物看起来彼此不同并有不同的名称。

万物中除有种子之外，还包含有理智（nous）。就种子而言，万物相互分有，但理智是单一的、自主的，是最纯粹、最纯洁的。理智有对万物的一切知识和最大力量，主宰着整个旋涡运动和有灵魂的东西。理智决定着过去、现在和将来的一切存在的东西，决定着分离和混和。理智有无数个，但彼此相似。因而自主的理智是万物存在和运动的原因。

阿那克萨戈拉把米利都学派、毕达哥拉斯和巴门尼德等思想中的各不相同的倾向结合在一起而生出了科学式的对象性思维，这是一个新方向的开始，并且在开始时他已经做出了许多。

阿那克萨戈拉研究了许多自然事物的成因，解释了许多自然现象。他的理智学说用同一的机制解释万物的原因，这为科学研究大开了方便之门。如果万物运动的原因各不相同，自然科学就不能有突破性的发展。有了相同的原因，才能对自然客体做出统一的解释。所以，阿那克萨戈拉自然哲学对于后来的自然科学的真正诞生来说，具有重要的意义。

据说，德谟克里特（鼎盛年约在公元前 420 年）拜阿那克萨戈拉为师，德比阿年轻 40 岁。但人们更倾向于把留基波（鼎盛年约在公元前 440 年左右）视为德谟克里特的老师。不过从思想观点上看，他们三人确实很相似。可以把留基波与德谟克里特的哲学视为阿那克萨戈拉哲学的发展。而留基波的哲学与德谟克里特的哲学简直无法区分。

留基波与德谟克里特把阿那克萨戈拉的种子换成了原子。把原子称为存在，把虚空称为不存在。因而被巴门尼德视为不可说的不存在在这里有了位置。原子和虚空被看作事物的成因。

原子是充实而坚固的存在，虚空是空虚而稀薄的不存在，因而这不存在也存在。原子在形态（形状）、相互关系（次序）和方向（位置）上相区别。原子在数量上有无限多，不可分割，不能被打碎，处于永恒的运动之中。原子的重量与体积成比例。原子的运动使原子在虚空中相互撞击并结合在一起形成不同的事物。

由原子和虚空可以产生无数的世界，世界毁灭后又复归于原子和虚空。世界万物的生成具有必然性，因为原子的运动和旋涡具有必然的规律。

德谟克里特学识渊博，被称为百科全书式的人物。从自然科学的角度来看，他是古希腊早期自然哲学家的集大成者，他具有典型的科学式的对象性思维。但从哲学的角度看，他是让自然哲学失去思想性的一位重要人物。与其说他是一位自然哲学家，不如说他是一位古代的自然科学家。自然在科学家的心目中，理所当然地要变成认识的对象，而作为涌现或存在的自然已经消失了。

《古希腊哲学》，苗力田主编，第 143 页。

这新方向指科学的对象性思维。当然，毕达哥拉斯已经开始走向对象性思维了，但他代表的是数学化，而阿那克萨戈拉代表还原论。

柏拉图（公元前 427—347 年）

德谟克里特以古代科学家的身份消灭了作为涌现的自然，而柏拉图则以哲学家的身份消灭了作为涌现的自然。柏拉图把存在分为本质的存在和实际的存在，于是统一的自然分化为实际的现象与背后的本质，万物受制于背后的本质，从哲学的角度看，柏拉图让自然哲学发生的转变超过以往任何一个人。在科学上为以后的近代科学提供了一个重要的观念，在哲学上则奠定了以后西方哲学的整个框架。海德格尔评价到：“在整个哲学史中，虽然有不同的变化形态，但柏拉图的思想一直是起着衡量其他一切思想的标准性作用的。形而上学就是柏拉图主义。”

在柏拉图那里，自然界有了不同于自然（涌现）本身的意义，而且它是对本质存在的模仿。因而，讨论柏拉图的自然哲学绝对不能脱离他那两种世界二分的思想，而且，应从本质世界出发理解实际存在着的自然界。

柏拉图哲学中最重要的概念是理念（idea，又译为形式），他把本质的真实的存在规定为理念。这一规定大大不同于把存在视为 *physis*（自然、涌现）、*logos*（逻格斯）或存在本身，因而柏拉图的思想与以前哲学家的思想有着根本的区别。

理念（idea）本来指看到的東西、事物的外观等。如果据此把它理解为事物的在场或呈现，那就无别于前人了。但柏拉图利用的是另外一层的意义。理念是事物的存在，是其所是，但这所是不是感官感觉到的所是。感官经验到的所是还不是真实的。只有理性理解到的才是真理。理性视野中的所是是本质，感觉视野中的所是只是现象，现象只是本质的模仿。

理念有无限的等级，构成事物的本性。正是理念造成事物外表的样子和行为。理念不可感知，但可理解。可理解的理念世界是完善的、圆满的。圆和善独立于人的意识而自在的存在着。

真实的理念就是无蔽的真理，它从不骗人。数学上的圆绝对真实，是真正的圆；而圆的东西或人画的圆则不是真实的圆。真实的理念绝对的是它自己，不像感性事物那样不纯。比如金的理念与放在桌子上的一块黄金。真实的理念也不像感性的桌子那样会损坏、变化。感性的形状与混杂而可变的事物都是不真实的。

理念的自在性，源于毕达哥拉斯对于数的崇拜。毕达哥拉斯把数或几何图形作为世界的本性，柏拉图进一步强化了这一观念，做了更为详尽的研究，并以理念统摄了数学形式。理念或形式主宰并派生可感事物，这在一般人看来难以理解的思想在柏拉图那里却是很自然的。因为他否定了感性的可靠性，只相信理性。而理性的最好表现就是数学，因而柏拉图特别重视数学，并视之为神圣的东西。数学可以帮助人们由可感世界进入理念世界，数学可使灵魂上升，用纯粹理性走进真理本身。所以，理念的自在性就是数学形式或数学定律的自在性。

于是，不具有自在性的可感世界就要依赖于理念或数学的世界了。具体来说，就是可感世界模仿或分有理念或数学形式。“模仿”意味着形式不在可感事物中，但模仿之后可感事物就有了形式。“分有”意味着形式可分割，

海德格尔：“哲学的终结和思的任务”，载《现代西方哲学论著选读》，陈启伟主编，北京大学出版社1992年版，第671页。

可让渡给可感事物一部分，因而可感事物自身就具有形式的一部分，但完整的形式却存在于可感事物之外。所以，柏拉图的两个世界不是绝对对立的两个世界。理念不是绝对的超然物外，而是在可感事物中有所体现；可感世界也不是绝对的一片混沌，而是具有理念，尽管不完善。

对应于两个不同的世界，有两种不同的认识。一种是知识，另一种是意见。知识是关于存在着的事物的知识，存在着的事物是各种理念，因而知识不会错，是真理。意见则可能错误，因为意见是关于既存在又不存在的东西的意见，这既存在又不存在的东西即可感世界中的事物。可感事物永远具有相反的特性，介乎存在与不存在之间，是意见的对象而非知识的对象。因而，意见总是属于可感世界，知识总是属于超感的理智的理念世界。这里显然有着与巴门尼德的相似性，只是柏拉图把巴门尼德的源初真理和作为涌现（自然）的存在转变成了理性的知识和理念，让原始的思想变成客观的知识，让存在变成了对象。作为思想的哲学在这里成为作为形而上学的哲学。柏拉图在理念的天国为经验主义的自然科学准备好了最为重要的先决条件。以后，只需从思辨的天国移植于经验的大地，自然科学便可显其辉煌了。事实上，柏拉图也是重视意见和可感世界的，因而已经为经验科学打开了一条缝隙。

在各种感觉器官中，眼睛有所不同，因为它对对象的觉知还需要光。在阳光下它就看得很清楚，在晨光朦胧中它就看得很模糊，在漆黑中它就什么也看不见。这阳光是什么呢？阳光就是善，善就是真理，真理就是理性，这光乃理性之光。在理性之光的照耀下，眼睛所看到的就是理念世界；在毫无理性的黑暗中，眼睛看不到什么，世界就是不存在；在朦胧中看到的变化的是可感世界。

事物的显现当然需要光，但在理性之光下，我们只能看到现成的僵死的理念吗？如果我们不能在理性之光中，与自然物一起显现，我们就宁可不要这理性之光。变幻无常的可感世界与似是而非的意见，当然不能作为我们终极的住所，但强制性的用一个现成的天国来主宰它却不是一条令人满意的道路。数学中虽然也有真善美，但真善美却远远不止于数学。

现在我们看看作为可感世界的一个重要领域的自然界。这里的讨论更加远离了本真的自然哲学，却被人认为是柏拉图的自然哲学，因而从这里我们也可以知道，自然在其显现过程中已经蜕变到何种地步。

自然界是一个可感世界，因而就是一个变化的被产生的世界。它不是永恒的，而是从永恒中产生的。也就是说自然界一定是由神所创造的。神按照永恒的模式即理念来创造世界，使世界尽可能地与理念相似。神看到整个可感世界变动不居而且没有规则和秩序，于是，就从无规则中创造出规则，从无秩序中创造出秩序。因而，在柏拉图这里的神创世界还不同于基督教的上帝创世。柏拉图不是让神从无中生有，而是从无秩序中创造出秩序，亦即从无形式中创造出形式，把理念赋予毫无理念可言的混沌，于是可感世界就产生了。

这个世界是一个有机体。“神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。”源初的混沌物质具有获得形式的可能性，它从自身之外获得形式。这形式属于理念，属于可理解的世界。可理解的理念世界是神创世的先决条件和模型，是非物质的有机体

或动物，由各种理念间的结合而联系着。可感的世界就是一个物质的有机体或动物。“世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其它的动物。它是一个球，因为象要比不象更好，而只有球才是处处都相象的。它是旋转的，因为圆的运动是最完美的；既然旋转是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。”这个有机体由于各元素在量上成比例而非常和谐，充满友谊。

柏拉图说：

“当创造主和父看到被他所创造的生物，亦即被创造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悦；他满怀喜悦地决心使摹本格外要象原本；既然原本是永恒的，它就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地赋予一个生物却又是不可可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他给天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身则始终为一。这种影像我们就称为‘时间’”。

柏拉图在此说出了时间的起源。永恒的本质——理念——无所谓过去或将来，它永远是现在，但永恒的本质的影像就有了时间性，有日夜交替，有第一、第二、第三……，有生成变化。这都是由于“生物”的不完美造成的。不完美的可感事物因而存在于影像中，存在于时间中，存在于变化中。但无论可感物如何地生灭变化，永恒的影像却永远存在。永恒的影像不是永恒而是时间，它在过去、现在、将来都存在。因而永恒的影像也不同于可感物。每一可感物——生物——的变化即其灵魂的不断轮回，这与人的灵魂的轮回一样，一个人如果一生行善，他死后就与神合一而获永恒；如果他一生有劣行，来生就变成女人；如果她继续作恶或他恶贯满盈，来生就成为畜生。

时间与自然界同时产生。时间是可感世界的特征，是一种流逝的过程。时间作为影像，对应着永恒。在可感世界中，每一物部从来不能立即具有其全部本性，只在时间中逐渐地展现其各种本性，因而有一个不断完善的过程，在这个过程中，有时又会走向更加不完善。可理解的理念世界中，每一物都是完善的，不需要时间的过程。“一个三角形的所有性质在任何给定的时刻都出现在三角形中。三角形的永恒在于它同时拥有它所有的性质。”

时间是造物主创造的，空间却不是，时间是永恒的影像，空间却是永恒自身。空间介乎理念世界与可感世界之间：

“有一种存在是永远同样的，它既不是被创造的，也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有资格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另一种性质，那是被感官所知觉的、被创造出来的，永远在运动着，在一定的位位置变化又从一定的位位置消失；而它只能被意见和感官所领悟。还有第三种性质，那就是空间，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被创造的事物提供了一个住所，它无需靠感官而只要凭一种非常规的理性就可以认知，并且它很难说是实在的；我们就象在梦里那样地看到它，我们可以说一切存在都必然地拥有某个位位置并占有空间，

转引自罗素：《西方哲学史》（上卷），第190页。

上引文献，第191页。着重号为引者作加。

柯林武德：《自然的观念》，吴国盛等译，华夏出版社1990年版，第78页。

而凡是既不在天上又不在地上的便没有存在。”

在柏拉图的心目中，空间显然比时间更高贵。我们可以猜测空间更接近理念，而且当我们想到柏拉图对几何图形的崇拜时就尤其应该这样猜测。不过，柏拉图在讲述世界的创造时指出三种参与者：创造者、理念形式和接受者。接受者一方面为混沌的物质（亚里士多德称之为质料），在上述引文中又指空间。空间竟与混沌的质料掺在一起，这样以来它就和理念或几何形式相距更远了。看来，我们还不能把空间理解为更接近理念的东西。吴国盛的考察表明，柏拉图的空间不是近代的空间概念，他把 chora 译为“处所”而不是“空间”。“处所”与“质料”同为创世的第三者，即接受者。都作为可感世界的承担者，因而可能指称一种实体，一种先千万物的存在。不过，柏拉图的混乱的空间概念却启发了后来的哲学家，使之转变成近代空间概念。

总之，柏拉图心目中世界的产生可以概括为，创世者依照理念（形式）在第三者中创造出可感世界。具体来说，创世者依照各种各样的理念，并由最基本的几何形式开始，在永恒而不灭但具有可入性的空间中，让混沌的物质质料具有秩序。这里有三种基本的先在者：神、理念和接受者。或者把接受者一分为二成为四种：神、理念、空间和质料。在这几种先在的东西中，神、空间和质料都能为理性所把握，但对它们说不出多少东西，只有理念具有丰富的内涵，所以柏拉图对理念谈论得最多，并把理念与可感世界对立起来，强调两者的二分。柏拉图的世界创生论在后来影响很大。他的创世之神很容易成为基督教的上帝；他的接受者向广延性和绝对空间的方向演化为近代的空间概念；他的理念在哲学上开创了形而上学的新时代，在科学上给予了科学家们对数学形式的信仰；他的可感世界的虚幻性更给经验科学提供了一个避风港。这些都是后来自然观的主要内容。可见，自然在柏拉图哲学中的现成化程度已经很高了。之后，自然的现成化又停顿或稍微倒退了一点。不过，这一停顿却跨越了将近两千年。

亚里士多德（公元前 384—322 年）

亚里士多德是古希腊哲学的总结者，尤其是在自然哲学方面。他对“自然”的含义做了专门的研究，区分出七种含义：生成或生长；所由生长的种子；自然物生长的源泉；自然物的基质，如铜器之铜；自然物的本质或形式；一般的本质和形式；自身具有运动本原的东西的本质。

亚里士多德最后作出总结，自然的主要意义就是第七种含义。自然物就是自身具有运动本原的事物，自然物的本质即自然的含义，“质料因作为本质接受者而被称为自然，生成或生长因从本质得到运动而被称为自然”，由于本性而存在的东西就是自然，本性是本原并潜在于事物中或实现于事物中。

这总结表明，前六种含义都可以包含在第七种含义中，因而才可以以之

转引自罗素：《西方哲学史》（上卷），第 193 页。着重号为引者所加，译文稍有改动。

吴国盛：《希腊空间概念的发展》，四川教育出版社 1994 年版，第 33—42 页。

亚里士多德：《形而上学》1014b16—1015a19。参见吴寿彭译本，商务印书馆 1959 年版，第 87—89 页；及《古希腊哲学》，苗力田主编，第 506—509 页。

作为自然的主要的含义。但，真正源始地看来，第一种含义却与后六种含义有着本质的区别。我们已经说过，在源始的意义上，亦即在早期希腊思想中，“生成”不是氧和碳化合生成二氧化碳之生成，生成乃显现或涌现。亚里士多德作为古希腊的哲学家，很清楚自然作为涌现的源始含义，因而把生成或生长作为自然的第一种含义。但他却不能理解透这第一种含义，他从对象性思维的角度理解非对象性的生成，从存在物的角度来理解存在本身，于是把第一种含义给同化到第七种含义中去了，把自然的生成理解为“从本质得到运动”的生成，并由此把自然的各种含义综合为互不矛盾的一种含义。亚里士多德具有天才的综合能力，但不是最深刻的思想家。

这种综合就使自然成为现成的东西了，虽然这现成的自然仍是机器的自然。

在汉语中，“自然”一词有两种含义：自然界；自然而然。《现代汉语词典》的解释是自然界；自由发展；理所当然。后两种含义可归结为“自然而然”。在现代欧洲语言中，“自然”一词也有两种含义：自然物的集合，即自然界；本性。第一种含义与汉语相同，第二种含义不同。不过，现代西语以第一种含义为主。在现代西语的母语拉丁语和希腊语中，情况与现代西语类似，区别在于以第二种含义为主。英国人柯林武德对现代西语和中古西语的这种变化做了认真考察。吴国盛也对此作过考察。在此不再详述。特别指出一点：汉语与西语对“自然”的第一种含义是完全相同的，这里也有受西方影响的因素，但第二种含义的不同能说明一个问题：当中国人从“自然而然”的意义上说出“自然”时，仍保留着非对象性思维的成份；当西方人从“本性”的意义上说出“自然”时，是处于对象性思维之中。因而，在“自然”这个问题上，在柏拉图和亚里士多德的时代，非对象性思维的语言已经消失不见了。希腊人再也不能理解早期希腊的源始思想了。所以，现代西方学者在探索“自然”一词的最初含义时，也只能走到以“本性”为主的这一阶段，并由此出发，把早期希腊思想家的“自然”也理解为“本性”。柯林武德就是这样。海德格尔是一个例外。

亚里士多德对“自然”含义的总结与我们的考察完全一致，而且他进一步把“本性”归结为“本质”。“生成”、“种子”、“源泉”、“基质”或“质料”、“形式”等都从“本质”中得到规定。

自然作为本性就是本质，而且是自身具有运动本原的事物的本质。本质就是自然物的本质，自然就是自然物的本质，自然哲学就是研究自然物的本质的学问，因而自然哲学也不同于研究一般本质的形而上学而作为第二哲学。自然哲学的这种地位就一直持续到今天。二千多年了，单凭“资格”也应该让它晋升为第一哲学了。当然这只是戏语，让自然哲学成为第一哲学是由自然的本真含义决定的。

在《形而上学》第七卷中，亚里士多德对“存在”进行了追根究底地探讨，其中又涉及到“本质”问题。这当然是形而上学的问题，但自然哲学也离不开这个问题，自然哲学好歹还算作哲学，尽管不纯了。

柯林武德：《自然的观念》，华夏出版社1990年版，第47页。

吴国盛：“自然哲学的复兴——一个历史的考察”，载《自然哲学》（第1辑），中国社会科学出版社1994年版。

柯林武德：《自然的观念》，第46—51页。

存在有许多种含义，但首要的意义是“是什么”，即“本质”（ousia），本质在时间上、认识上、原理上都是在先的、最初的、第一位的。但，“本质”（ousia）至少有四种意思：是其所是，普遍，种，基质。其中，基质最有资格充当“本质”，其他的一切都依存于基质。

但，基质又不可能是质料，因为本质应具有独立性和个别性。那么，本质就是质料与形式的结合。但形式与质料的结合后于形式。那么，本质就是形式了。但，亚里士多德并没有明确得出这一结论。他首先说形式这种本质是最迷惑的，然后说学习和认识应该由易到难。因而，他就转而讨论另外较为容易的事情去了。后来，他从形式并不生成出发，否定了超越的形式对于本质的重要性，认为形式就在于质料之中。这与对柏拉图理念论的批判态度相一致。亚里士多德认为，我们不能讨论笼统的事物，只能讨论个别的感性本质。感性本质就是使质料成为某物的原因，这个原因即形式，即本质。因而，本质即内在于某物的形式这种原因。

由此说来，自然就是自身具有运动本原的东西的形式因。但是，只从形式本身，或再加上质料，从形式和质料这两者，还仅能说明自然物的某一静止侧面，而不能说明自然的自我运动。看来，把本质理解为原因是有道理的，但不能把原因归结为形式因。事实上，在“自然就是自身具有运动本原的事物的本质”这句话中，“本质”已经被“自身具有运动本原”所规定了。也就是说，形式与质料已经与“自身具有运动本原”这一点密切联系起来了。自然就是自然物的本质，自然物就是自身具有运动本原的事物，本质就是使质料形式化的形式。在已揭明的这几点中，已经指出了“自然”的三方面内含：自身具有运动本原，质料，形式。

亚里士多德经过研究发现，“自身具有运动本原”的这“运动本原”原来就是动力因和目的因。

首先是动力因决定了自然的运动。自然的运动既指自然物位置的变化，又指自然物在量上和质上的变化。有多少种自然物，就有多少种运动。运动是在时间空间中的连续变化。从本质上说，运动就是自然物由潜在的可能性变化为完全的东西，即自然物在运动中完成自己。那么，自然物为什么运动，为什么要完成自己呢？这就又涉及到了目的因。

自然本为“生成”或“生长”，亚氏从“本性”或“本质”的角度来理解这“生成”或“生长”，自然就成为通过生长而完成自身的自然物。自然具有目的性，自然物的本质就是完成和实现自己的形式。完全的形式既是形式因，同时又构成了一种目的，目的就是实现形式，即让质料形式化，这才需要动力。这目的就是自然物的内在原则和属性。自然物的质料仅仅是一种潜在，还不是自然。只有在动力因的作用下，赋予质料以形式，并让这形式完全化，让自然物达到充分发展的时候，自然物才是自然物。

因而，自然就是有目的的。自然的运动是实现自身，不是机械的无目的的运动。自然作为具有自我运动本原的本质，本身就是生长和变化的。在这一运动过程中，每一前者都是后继者的潜在，每一后继者都是前者的实现。自然的运动在于实现本质的趋向。一粒种子总是努力变成一棵植物，即使在恶劣的环境中，它也尽力实现。一个鸟蛋也总是试图变化成鸟。因而在自然的运动中包含着潜在与现实的转换。潜在是运动的基础，借助于运动，潜在向现实迈进。这其中，自然总表现出一种“奋争”。但这种“奋争”并不是一种有意识的意志，而是无意识的。“如果认为种子对自己努力作成事情

有所知，自己想象自己是一个已完全长成的植物，这无疑是最坏意义上的拟人说。但是，因为种子并不知道它正努力要变成一棵植物，所以我们无权说它是有意识地努力这样做。但若认为无意识的努力是不可能的，则是没有根据的。”因而，这种“奋争”就是植物灵魂无意识的作为。

前面已指出，在《形而上学》中，亚里士多德对“本质”的讨论，在最后，把“本质”归结为原因，即感性事物的形式因。后来又指明，这种形式因同时又是目的因，而目的本身需要动力。亚里士多德在《物理学》中比较明确地指出了形式因、目的因和动力因的同一性，形式既是目的又是动力，为实现目的努力“奋争”，其中就有了动力。“一棵植物的形式不仅是以此这种方式生长的原因，也是它所可能有的一切生长的原因，因而就不仅是它生长的终极因也是它生长的动力因”因而，自然物的四种原因可归结为两种原因，即质料因和形式因。又由于质料总是潜在的东西，所以形式因更加重要，也可以说目的因更加重要。“虽然质料和目的这两个原因自然哲学家都必须加以论述，但比较主要的是论述目的因，因为目的是质料的原因，并非质料是目的的原因。”“自然是一种原因，并且就是目的因。”

至此，亚里士多德的自然哲学显示出目的论的浓重色彩。这种目的论强调自然的有机性和生命力。这就使得自然具有了内在的动力和自律，“亚里士多德的目的论正是对生命原则的守护。”每一自然物都有自己的目的，但在所有这些目的之外，还有一个终极目的，即上帝。

在柏拉图那里，上帝与理念（形式）是两个，上帝提供动力，理念提供形式。在亚里士多德这里，由于形式、动力和目的的合一，上帝与形式也合而为一了。这种合一就“设想出一个独一无二的不动的推动者，伴随着其自身的一种自足的活动，亦即思想所属的范畴形式，并且，由于那个活动是最高级、最好的可能性（《尼各马可伦理学》X.7）而激发着整个自然对它的渴望和再现它的努力，使得每一事物都在各自的级别中尽自己的全力。”

上帝是最完善的终极的形式。质料作为潜在最不完善，但具有形式的自然物也不是最完善的，人也不是最完善的。所有不完美的自然物都有一种自身完善的渴望。这种渴望首先是实现自己的形式，然后再使自己的形式向更完善的形式转化。自然因而才具有生长的活力。终极的上帝是完善无缺的，它自身中已没有了变化的源泉，没有了向更好的东西努力的渴望。上帝不动自足、宁静安祥而怡然自得。上帝的活动只是纯粹的自我思想，是非物质的活动。一切物质的东西都仿效非物质的上帝的活动，世界无休止地追寻上帝的完美。上帝不包含任何物质，包含物质的自然物总是减少物质的量，增加形式的量，直至最后象上帝一样成为纯形式的东西。这种对上帝的渴求就不但是人的伦理追求，也是自然的伦理追求。因而，亚里士多德象其他希腊哲学家一样，并没有把自然与人、科学与伦理等完全分开，而是在同一种思想中思考这两个方面。

所以，尽管亚里士多德把“生成”之自然理解为“本性”、“本质”、

柯林武德：《自然的观念》，第 88 页。

柯林武德：《自然的观念》，第 89 页。

转引自吴国盛：“自然哲学的复兴——一个历史的考察”。

吴国盛：“自然哲学的复兴——一个历史的考察”。

柯林武德：《自然的观念》，第 92 页。

“原因”、“目的”之自然，使涌现的自然成为对象性的自然物，但是在这里，自然的对象化远不及近代和当代。人与自然的分离在这里还仅仅是初步的。亚里士多德本性之自然距离自身涌现之自然还不是太远，因为我们毕竟还可看到自然自身的生长和生命。

第三节 动荡岁月中自然的沉沦

自然与伦理的统一

从公元前 334 年到公元前 324 年，亚历山大在十年间征服了大片领土，建立了横跨欧亚非的大帝国。他固然给亚里士多德的生物学研究提供了大量的资料，同时也使亚里士多德哲学成了一个终点。

亚历山大征服东方以后，不得不采取民族和解的政策。伴随着亚历山大在政治上试图扮演东方的君主，希腊文化也吸取了许多东方的宗教和“迷信”，希腊文明越来越不是纯粹希腊的了。这背景影响了亚里士多德以后的思想和自然哲学。

亚历山大死后，帝国一分为三，并普遍建立了军事专制。但军阀统治在任何时候都是动荡不宁的，征服和政变连续不断。服务于某位恩主的贤达之士会在一场政变后流离失所，多年经营的富人的庄园和财产会随着一场战争而毁灭。人间似乎没有任何合理的东西，要想找出道理只好返求诸己。尘世似乎注定就混乱不定，只有诉诸心灵才会找到安宁和幸福。生活的困苦和动荡使人们不再关心公共事物，昔日的公民精神普遍消失了。人们关注的是个体的得救和伦理。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导少数一些大无畏的真理追求者们前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车。”这为基督教的出世精神做了心理准备。

早在柏拉图时代就已出现了出世思想，只不过还没有扩散开来。苏格拉底的一位弟子安提斯泰尼摒弃一切精致的哲学，只信仰纯朴的善良和返归自然。这“自然”是摆脱理性、名利和地位的素朴本性。他的弟子狄奥根尼发挥了这一思想，蔑视世间的一切，决心象狗一样地自由生活，因而这一派被称为“犬儒”学派。

犬儒学派本来没有玩世不恭的倾向，玩世不恭只是后来的无赖之徒对犬儒学派的滥用。狄奥根尼深感人类文明导致的灾难。希腊哲学正在遗忘早期思想家们的自然和自由，用不合理的理性对待世界和人世，用矫揉造作的技术为自身服务，德行被抛在一边。但德行才是最可贵的。

伊壁鸠鲁（约公元前 341—270 年）继承了德谟克里特的原子论，但他的思想也是以追求内心的宁静和心灵的幸福为基调的，并把原子论建立在这种伦理学的基础之上。

人应该追求静态的快乐，这是一种平衡而安宁的幸福。激烈的快乐，以及财富、荣誉等都是有害的。有智慧的人生活得默默无闻。

宗教和死亡都导致人的恐惧，实际上并没有超越的力量来干预自然过程，死亡也并不可怕。世界由原子和虚空构成，原子不是被必然规律所控制，而是有自由意志和灵魂。原子和灵魂充满人体，死后就消散开来。

伊壁鸠鲁哲学既没有更加形而上学化，也没有能够回归于原始思想的伟大，只是一种朴素的想法，这种想法在当时又没有产生更大的影响。与其同时产生的斯多葛派哲学从犬儒学浓中吸取了许多思想，并产生了广泛的影响。

斯多葛派象这一时期的其他思潮一样，以伦理关怀为主，但人生的准则可以从自然中寻找。所以，自然哲学成为斯多葛派的一种基础性的东西。伦理学离不开自然哲学，自然哲学包含了伦理准则。自然学与伦理学在这里是一而二、二而一的。这既是斯多葛派的特点，也是伊壁鸠鲁（包括其后继者卢克莱修）和犬儒学派的特点。我们在此就通过影响最大的斯多葛派来展示这一特点，并由此呈现其自然的观念。

斯多葛派的创始人是基提姆的芝诺（公元前4世纪末）。他到雅典后，为犬儒学派的思想所吸引，后来又为赫拉克利特的思想所折服。芝诺从德行出发来研究自然哲学，认为自然哲学有助于德行。如果说哲学是一个果树园，那么逻辑学就是果园的围墙，自然哲学就是果树，而伦理学则是果实。伦理学是自然哲学这棵树上的果子，离开自然哲学就无从谈论伦理学。

古典哲学卖弄玄虚，无助于解决伦理问题。现实世界其实很简单，就是坚固的和物质的东西，神和德行也是坚固的物质的东西。具体来说，就是由火构成的。泰初有火，然后气、水、土依次形成，世界最后出现。但是，整个宇宙终将发生大燃烧，复变为火。然后又重复世界的生成过程。世界就是这样不断循环，永无休止的重演。自然万物在其中反复生成和毁灭。

至上神主宰着世界的这种循环，一切都是由神决定的。但神的主宰力量表现于自然物的目的性，每一物都有目的，这目的决定了它要变成什么。自然的目的性在人生中也都可以找到，比如，有些植物就是供人类吃的，有些动物则可以考验人的勇气。而人自身的目的则是向善，通过德行而趋向上帝。

神就是世界的灵魂，整个自然就是由诸事物及诸神构成的一个有目的的体系。自然的目的性就在于它的灵魂。神即命运，命运决定了自然过程的必然性。

自然万物与人都是自然整体的一部分，当个体与自然整体和谐的时候，就是善的。应当说，由于自然的必然性，每一生命都与自然和谐。但是，这里有一个主动和被动的问題，只有个体生命的意志与整个自然的目的相一致时，才是真正的和谐。德行就是与自然一致的意志。好人由于自己的德行而自觉地与自然相一致，坏人则是被迫地与自然相一致，象栓在车子后面的一条狗，不得不随着车子走。对于人来说，自觉地与自然相一致是最为重要的问題，其他诸如财富和地位等都是无足轻重的。

总之，芝诺相信自然过程的必然性。这必然性可以叫作命运，也可以称为天意、神、灵魂、宙斯或逻格斯。“自然”一词与命运、天意、神、灵魂、宙斯、逻格斯等可以等同起来。因而，自然既生机盎然，充满生命力，又体现着不可抗拒的命运。自然作为本性就是秩序和理性。人的德行在于合乎自然，也就是合乎自然的命运和本性。普遍的自然律决定了一切。自身却超越人世的反复无常。人的生活的一切活动也都应该以自然律为准绳。

芝诺的继承人是克雷安德，他在《宙斯颂》中表达了对自然命运的崇拜：

宙斯啊，引导我；命运啊，请你
引导我前进。
无论你差遣我做什么工作，请你
引导我前进。
我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情愿，但我也一定永远追随你。

克雷安德的继承人是克吕西普，（约公元前 281—205 年），他写了大量的著作，把斯多葛派的思想予以系统化。

上述人物与潘尼提乌和波昔东尼等人共同构成了前期斯多葛派。后期代表人物主要是塞涅卡、爱比克泰德与马可·奥勒留。

芝诺以后的斯多葛派成员越来越关注伦理学问题，给人的最大印象是他们的伦理学思想。但这伦理学仍然以自然哲学为基础。

克吕西普在《论天意》中论证了世界是一个有理性、有生命、有理智的活生生的存在，在《论神》中论证了神的本质就是整个世界和天空。奥勒留在《沉思录》中反复讨论了人应遵从自然而生活。“啊，宇宙，一切与你和谐的东西，也与我和谐。那于你是恰如其时的一切事情，对于我也是恰如其时。啊，自然，你的季节所带来的一切，于我都是果实：所有事物都是从而而来，都复归于你。”

第欧根尼·拉尔修总结了斯多葛派的“自然”概念：“自然这个词有时被他们用来表示把世界联结成一体的东西，有时是指引其地上万物生长的东西。自然的定义是自身运动的力量，它根据生成因在特定的阶段上产生事物，把它们保存起来并且影响与它们源泉同质的结果。……所有事物都是按照命运发生的。……命运被定义为万物由以产生的无穷的因果链条，万物或世界由以进展的程式。”

自然问题在斯多葛派这里比在德谟克里特、柏拉图和亚里士多德那里，更接近早期希腊思想中那涌现生成的意蕴，也更加突出了人与自然同一的观念。在自然的沉沦过程中，现成化趋势在这里发生了逆转。也许，在动荡不宁的时代，当人们追求功名利禄的希望渺茫时，更容易体验本真自然的力量。

斯多葛派在演变过程中逐渐地为柏拉图的思想所吸引，并引发了一种新柏拉图主义。

新柏拉图主义

罗马人在混乱的年代，经过一系列的征战，再次建立了横跨欧亚非的大帝国，但内战不停，直到奥古斯都才开始了暂时的和平。从公元 2 世纪开始，社会又动荡起来。随后，罗马帝国一分为二，灾难更加频繁，直至野蛮人占领西罗马帝国。这时候，人们的宗教热情愈加高涨，犹太—基督教开始流行。

新柏拉图主义的先驱之一是斐洛，他特别推崇斯多葛派的思想，又试图用希腊哲学来解释犹太神学。因而，斐洛的上帝成为宇宙的基本力量，上帝与自然可以相提并论。世界万物和人都是上帝依逻格斯创造出来的。一切都来自于上帝。

新柏拉图主义的代表人物是普罗提诺（公元 205—270 年）。他的一生是在动荡而多灾多难的公元 3 世纪度过的。据说，这个时期的战争和疾病使罗马帝国的人口减少了三分之一。但是，对于普罗提诺来说，世界愈是悲惨，

转引自罗素：《西方哲学史》（上卷），第 325—326 页。

马可·奥勒留：《沉思录》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 25 页。

转引自《古希腊哲学》，苗力田主编，第 626 页。

他愈能超越，转而关照一个美好的永恒世界。对于人间的苦难，一般人仅仅停留在诉苦的层次上，思想家则从本原上予以思考，或者从理论上予以解释。但是，从犬儒学派到斯多葛学派再到普罗提诺，似乎一直认定尘世中没有真正的幸福，真善美的生活在尘世之外，借助于柏拉图的理念世界，普罗提诺把永恒的世界真正提升到形而上学的层次，另一方面也使自然的沉沦更加现成化了。

象柏拉图一样，普罗提诺认为可感世界不如理念世界重要，但在这里，理念世界更为复杂，甚至包括了可以说是上帝的源初者。因而，在解释自然万物时，普罗提诺是从一种太一、努斯（nous 理智）和灵魂的三位一体出发的。这三位一体类似于基督教的三位一体。但三者的一体性，他着墨不多，重点放在了三者的等级性，及万物如何由之产生。

普罗提诺出生在埃及，在亚历山大港求学，此后为了研究东方的宗教而参加对波斯人的远征，后来定居在罗马，从事教学。直到四十九岁之前，他没有写过什么，但后来写过很多东西，代表作就是《九章集》。在这部书中讨论万物如何产生的问题及永恒世界的完美性。但是，从实际的思想进程来看，讨论的顺序应该沿着世界产生的相反过程，探求世界的本源。这是一个灵魂上升的过程，是人如何超越可感世界进入永恒世界的升华过程。因而，首先是一个人生修行的过程，其次才是自然如何生成的自然哲学过程。在普罗提诺的哲学中，形而上学和自然哲学也是为伦理学服务的。这一点与斯多葛派的情况相类似。不同的是伦理学在普罗提诺这里形而上学化或哲学化了，从另外一个角度也可以理解为神学的哲学化。伦理学的哲学化应该成为伦理学的发展方向，正如自然哲学的纯哲学化是自然哲学的发展方向一样。从这一视角看，普罗提诺哲学就具有意外的重要性，只不过他师承柏拉图的形而上学，没有把这项工作进行到最深层，没有在自然的沉沦中从现成化中彻底拯救自然，只把自然的本质理解为不变的神圣世界。

可感的自然万物是一个变化的世界，也是一个自由的世界。一切事物都具有自由的灵魂。但这自由可能会使灵魂纵容自己的欲望，步入歧途，越陷越深，最后就记不起自己的神圣性和自己起源的神圣世界。

灵魂对本性或神圣性的遗忘导致它的自我贬抑，并把一切事情都视为高于自身。它赞赏、追求、敬畏外在的事情。对生灭不已的尘世的推崇便无法形成神的观念。要想从执着于世界中走出，人类必须接受教育，让灵魂进行回忆，正如柏拉图所强调的那样。

让我们从执着与纵欲中走出，正确地对待我们的灵魂吧。

灵魂本是一切生成之物的创造者，它把生命赋予它们。天上的星球与地上的生物都是灵魂创造的，世界的秩序、运动和生命也是它创造的，它因而比万物更光荣。灵魂是永恒的存在，它给予万物生命时，它们就聚集；灵魂放弃生命时，它们就消散。

那么，整个宇宙如何被给予生命？

在灵魂之前，有一个大灵魂，它不受诱惑，保持自身的宁静，并让宁谧弥漫于整个宇宙，让它的光芒四面八方地投入世界。大灵魂的智慧之光引导众灵魂，让质料充满秩序和生命，它也让每个生命都统一在整体之中，宇宙成为一个有系统的整体。认识到这神圣的大灵魂，我们就接近了神。

这大灵魂就是理智（nous）。灵魂只是理智的肖像，是理智的表达，是理智的活动，是理智流溢出的生命之流。灵魂来自理智，具有理智的成分。

不甘堕落的灵魂必然观照神圣的理智，使自身愈加完美。但若灵魂为欲望所误导，就会减少理智，越来越增加质料的成分，越来越失去生命和光荣。真正的灵魂的行动是观照理智，把握思想和行为。理智比灵魂更伟大。灵魂应关注更伟大的东西，而不是关注更低级的东西。

但是，从可感世界中，我们也能够认识到其中若隐若现的神灵，从中上升到可感世界的原型。原型世界是理智的世界，这里的一切都是神。这完满的世界静止不变，因为它不再需要另外的东西，已经功德圆满了。它不包含任何不神圣的东西。它是全体，没有将来和过去，而永远是永恒的现在。在这里，理智与存在紧密结合，万物的总体就是理智的整体。但理智的整体不是绝对地同一，它有差别，是一个多重体。这差别既是量上的，又是质上的。理智与灵魂都具有数量。

但是，最源初的东西必定是一，而不是多。那么，杂多和数如何来自于“一”呢？“一”为什么不保持自身而要生成多呢？当追问理智的来源时，理智自身似乎就无能为力了。但理智还是可以观照“一”的，只不过不是通常的理性思考，而必须祷告和体验。然而，在这之前，这源始的“一”的几个特点可予以先行的思考。

首先，这“一”作为终极，不能再有另外的目的。它不再运动，是不动的。其次，它必定象太阳一样光芒四射，这光线永远不停息地从“一”中产生出来。再次，“一”作为终极必定是要生成的，永恒的东西就要永恒的生成。最后，作为最高贵的存在，作为源始，它必定能被理智所看到。理智直接观照“一”，“一”是理智的景观。“一”作为理智的景观，正象理智作为灵魂的原本一样。

理智作为“一”的生成物，必须寻求和热爱“一”。“一”自身具有一种景观，让理智观照。理智通过“一”的流溢决定自己的存在和本质。

“一”不是一种存在物，却是万物的源泉，决定着各级事物的存在和形式，自然就为形式所束缚。

为了把握这源始的“一”，我们必须保持灵魂的高级部分，让理智直接领悟理智的源泉。为此，“我们必须收敛心神，屏心静心，使灵魂能清晰、灵敏地知觉到来自上方的声音。”

上面讨论的是如何从可感的世界上升到最终的“一”。这是人生获得幸福的必经之路。只有与神圣的“一”合为一体，才能生活于至善至美之中。一旦达到这一步。自然万物的生成过程也就易于明白了。

作为万物的源泉，“一”极其完美，流溢出理智。理智转而观照“一”，从中得到充实。充实的理智再次外溢，产生形式、理念和灵魂。灵魂向上观照它的本源而完美，向下则产生出它的肖像——感官和自然。进入动物的灵魂以感觉为主，进入人体的灵魂则更多地具有理性。灵魂总要以某种东西为载体，或人或动物或植物或日月星辰等。

斯多葛派把自然等同于神，在普罗提诺这里，可见的世界则作为灵魂的居所。自然万物生灭不已，居于其中的灵魂则是不朽的。这灵魂也类似于斯多葛派的神，只不过更加神秘化了。但是，灵魂为什么要居于事物中呢？它为什么不回归于理智和“一”呢？在普罗提诺看来、可见世界由于是永恒世界的摹本而同样美好，因而是演化的必然终点：

“呈现为生命的这一宇宙‘全体’并不是一种形体无常的组织——象它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种较小的形式那样，——整个宇宙是一个有组织的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧的生命。……毫无疑问，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征又是真实。但若说它是一幅不确切的摹本，那就错了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在内的东西，都已经是丝毫无遗了。”

“这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的谋划，——因为‘理智’绝不能是最后的东西而必须具有双重的行为，一重行为是在它自身之内的，一重行为是向外的；因而就必须还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告结束的东西，才能不再把它自身的東西传递下去。”

可见，普罗提诺所否定的尘世只是罪恶的人世，而不是整个现实世界，更不是否定自然万物。他把自然的本性理解为“摹本”，这无论如何和柏拉图一样，让自然现成化和理性化了。不同的是在理智之上他增加的“一”具有超理性的色彩，与柏拉图的上帝不完全一样。但，在基本倾向上，普罗提诺与柏拉图是一致的。

可以说，普罗提诺在自然问题上，杂绘了柏拉图、亚里士多德和斯多葛派的思想，折衷成一种可以作为古代自然哲学终点的体系。这一体系把柏拉图的现成化和理性化、亚里士多德的目的论和斯多葛派的伦理情调都突出出来。另一方面，普罗提诺的自然流溢论又直接影响了基督教哲学中的上帝创世说，使基督教哲学渗入了强烈地柏拉图主义。奥古斯丁就说普罗提诺是柏拉图的再世，而柏拉图的体系是最光辉的。普罗提诺对基督教的影响主要在于让原始基督教形而上学化了。

第四节 基督教哲学中自然的被创造

基督教来自于犹太教，特别是吸收了犹太教中关于上帝创世的结局的观念。但希腊哲学中的逻格斯、柏拉图和新柏拉图主义的永恒世界越来越渗透于基督教中，使朴素的“天国”形而上学化了。

与普罗提诺同时代的基督教教父欧利根（公元 185—254 年），在其著作中讲述了与普罗提诺极其类似的学说，第一次大量地吸收了柏拉图主义的思想。他说，除了三位一体的上帝以外，再没有不具形体的了；星辰是有生命、有理性的东西；人的诞生就是灵魂的附体；理智（努斯）堕落而为灵魂；灵魂有德复变为理智（奴斯）；最后所有灵魂都归顺基督。基督教来自于犹太人，而犹太人是野蛮的，只有希腊哲学才能从教义中找出意义。

奥古斯丁（354—430）的教会神学在天主教中影响巨大，他对希腊哲学的吸收也非常显明。但有一点不同，在希腊哲学中，上帝创世不是从无中创造，而是赋予质料以形式，上帝是伟大的设计师。欧利根已初步改变了这一点，他认为在一切归依基督以后，就没有任何质料，而只有形式了。奥古斯丁彻底地抛弃了作为设计师的上帝，而完全采取基督教教义的说法，主张上帝不是从质料中创造出世界，而是从无中既创造出质料又创造出形式。除去这一点以外，柏拉图主义的思想便可以基督教所用了。

上帝创世，逻格斯与上帝同在，逻格斯化为基督，是上帝与世界的桥梁。

上帝是圣父、圣子、圣灵的三位一体。虽有三位，但本质上为一。神只有一个。这唯一的上帝创造天地万物和人，统治它们并把自身显示给它们。所有受造物都是有形的，可变的；而上帝没有形体，永恒而不变。永恒的上帝超越一切时空。它不在任何空间中，所以既存在于事物之中，又不存在于事物之中。它不在任何时间中，它比万物更古老，也更年轻。时间与世界同时被上帝创造出来，上帝创造世界的同时也创造了时间，而上帝本身则不在时间中。所以，不能问上帝创世之前干什么的问题。

时间问题真令人费神。什么是时间呢？“如果没有人问我，我是明白的；如果我想给问我的人解释，那么我就不明白了。”实际存在的只是现在，现在只是一瞬间。但是我们却在回忆中规定了“过去”，在期望中设想了“未来”。而回忆和期望却都是“现在”的事情。所以，把时间分为过去、现在和未来，只是一种粗率的思想。从本质上讲，时间由于存在于回忆和期望中而成为主观的东西。没有客观的时间，上帝创造的时间是精神性的。因而，问创世以前的时间是无意义的，也是对上帝的不敬。

上帝在创造世界的同时也创造出时间，目的在于适应万物的变化，让每一事物在时间中找到自己的位置。任何事物的位置都是上帝预先安排好的，因为上帝创造世界时也创造了世界的秩序。在亚里士多德那里，事物的位置是由自己的本性决定的。石头落地，是因为石头的本性规定了它的位置就在地上，而不能悬在空中。不过亚里士多德也说自然万物的本性使每一物都朝向不动的第一推动者这一终极目的。可见，奥古斯丁与亚里士多德在这一点上区别不是很大。

在基督教文献以及许多哲学文献中，基督教中讲的逻格斯一般译作“道”。但是由于基督教的逻格斯与中国人讲的道，特别是与老子的道有着显著的区别，所以为了避免理解上的麻烦，我认为不应以“道”来翻译基督教的逻格斯。

上帝创造出每一事物的本性，这本性在时间中逐渐展开。从最不完善的物质，到天界，有一系列的不同事物排列着。这等级由其本性之原型或理念的等级决定着。理念不会改变，永远地存在于上帝的思想之中。

上帝的意志就是万物的本性，上帝创造出一切，因而一切事物也都是善的，它们形成一个奇妙美丽的宇宙。那么，为什么还有恶呢？因为上帝能从恶事中结出善果，否则就不会让恶存在于它的事业中。所谓恶其实就是缺乏，即缺乏善。世界不会象上帝本身是至善，因而世界需要有一个从缺乏到至善的过程。人也一样，必须依靠上帝的恩典而得救。人性中最优秀的部分渴求上帝，以之成就自己的德行，超越自己的不完善，刷洗掉自己的罪恶。在从尘世向天国的升华问题上，奥古斯丁的说法与普罗提诺关于灵魂上升的说法几乎完全一致。

奥古斯丁在《上帝之城》中说，让泰勒斯和他的水一边去吧，让阿那克西美尼和气一边去吧，让斯多葛派与火一边去吧，让伊壁鸠鲁和原子一边去吧，所有的哲学家都应让位于柏拉图，因为他认为上帝不是什么有形体的东西，但所有事物都从上帝与理念中获得存在。普罗提诺最理解柏拉图，亚里士多德虽比柏拉图逊色，但远远超过其他哲学家。

奥古斯丁死后，蛮族的入侵使哲学一时荡然无存，倒使宗教狂热分子活跃起来，它们以激情取代理性，不同教派之间进行了残酷的斗争，在这斗争中信仰的力量也日渐强大起来。到9世纪时，出了一位重要的哲学家约翰·司各脱（800—877年），他也是一位柏拉图主义者。把理性置于信仰之上。他说理性和启示都是真理的来源，因而一般是不矛盾的，万一出现矛盾就应当依靠理性。凡真正的宗教也是真正的哲学，凡真正的哲学也是真正的宗教。无论如何，在这里，信仰具有了重要的意义。

约翰·司各脱的代表作是《自然区分论》，从柏拉图主义的角度阐释了基督教的自然哲学思想。

所谓自然，就是心灵所能了解或不能了解的全部事物，即作为存在和不存在的全体。对于自然来说，最根本的和最重要的问题是如何区分存在和不存在。

那么，如何区分全部事物的存在和不存在呢？

第一种方式是：作为理性的根据的属于存在，但超物质、超感性、超思维、超理性的卓绝存在又表现为不存在。唯一真实的上帝是包罗万象的存在，是可见和不可见的事物的本质，它超出所有被造物之外，不能为任何理智所把握。对于被创造的东西来说，感官和思维所把握的也只是本质的附属部分而已，不能从中把握其中隐藏着的上帝。

第二种方式是，从被制造的各种本性上来考察。从最高的天使到无理性的灵魂（即无机物），都可以视为存在和非存在。因为对人的否定就是对天使的肯定，对天使的否定就是对人的肯定。对于任一等级的任一事物来说，从它可以通过较高级的事物被认识的角度看，它存在；从他不能通过在它之下的事物被认识的角度看，它不存在。

第三种方式是：凡是在时空中形成的称为存在；凡是内含于自然深处，尚未形成，还不在于时空中的，仍不可见的，称为不存在。属于现在的是存在，属于未来的是不存在。但动植物的生命力虽然不直接显现出来，仍是存在的。

第四种方式：凡是能被思维认识的不变的东西，是存在；凡是在时空中生灭变化的是不存在。

第五种方式只涉及人的本性。犯罪的人的本性不存在，有德的人的本性存在，犯罪后又悔过自新的人的本性也存在。

总之，所谓不存在，即欠缺、变化、潜在和不可把握；所谓存在，即合乎善良的本性、不变、现实和可以把握。但是，对于最高的上帝来说，情况就不一样。上帝是最真实的存在，但上帝又不可理解、不可认识。所有的概念都仅适用于被造物，而不适用于上帝。不过，上帝可以在他的创造物中显示自己，创世过程本身就是上帝的显示过程。不可言说的上帝可以显示。

不过，显示还不是最终的目的，显示是通过造物来显示，因而，显示出来以后还需要由造物回归到上帝本身。上帝是世界的起源、中介和归宿。“他是起源、一切分有本质的事物皆来自他；他是中介，因为这些事物在他之中，并通过他存在与运动；他是归宿，一切事物都朝向他运动，追求宁静的境界和稳定的完善。”

总的来说，作为全部事物的自然，可以分为四种不同的形式：首先是创造而非被创造的形式；其次是被创造而又能创造的形式；第三是被创造而不能创造的形式；第四是不创造又不被创造的形式。这四种形式是创造、非创造、被创造和非被创造这四者完美的组合。其中，第三种形式与第一种形式相对，第四种形式与第二种形式相对。真是具有数学之美。

第一类显然就是上帝。上帝是一切存在和存在的原因，是本质的存在，是三位一体。在诸事物的存在中可以看到上帝的存在——圣父，在诸事物的秩序中可以看到上帝的智慧——圣子，在诸事物的运动中可以看到上帝的生命——圣灵。上帝只创造而不被创造，所有对他的称呼都是一种象征，上帝不可言说。

第二类是存在于上帝之中的诸理念。诸理念是上帝创造的，同时又能创造万物，它们是原型和原因。诸理念的总和是逻格斯。逻格斯是一和多的桥梁。在圣灵的影响下，诸理念产生时空中的个别事物，这就是第三类被创造而不能创造的形式。这是虚幻的、物质性的形式。上帝从无中创造世界，这无就是上帝本身，这世界就是这第三类形式。

第四类不创造又不被创造的形式是什么呢？它是一切事物的终极和目的，因而和第一类一样，也是上帝，从上帝流溢出来的万物都努力复归于上帝。它们的终极和来源是同一的。

世界万物的本质是上帝，原因也是上帝，它们最终必将复归于上帝。人也一样。但是，人往往转向自己而不是面向上帝，这便是人的罪恶。逻格斯是将人带回上帝，从多过渡到一的力量，是救世主。人最初没有罪，这时人无男女之别。人有罪后就有了男女，其中女性体现着男性感官的本性，也是堕落的本性。在人回归上帝之时，性的差别将消失，人只有灵性的躯体。

关于人的罪恶问题显然与基督教正统教义的原罪说不一致。另外，他的泛神论色彩，他的三位一体解释等也与正统教义有区别。这是因为基督教正统教义的哲学解释更多地具有亚里士多德主义的色彩，而约翰·司各脱的哲学更多地具有柏拉图主义的色彩。约翰·司各脱被称为经院哲学的开创者，

转引自肖巍：“中世纪的自然哲学”，载《自然哲学》（第2辑），吴国盛主编，中国社会科学出版社1996年版。

但却与教会的解释不一致。到后来罗马教会的势力强大起来时，他的哲学被禁止，《自然的区分》被下令焚烧，不过这道命令执行的不太好。

约翰·司各脱把自然视为事物的全体，这已经与今天自然界的概念相差无几了，他的柏拉图主义色彩也容易使自然现成化为对象。但是，由于把自然的本质等同于上帝，并且自然的运动就是上帝的运动，而且是一个产生和回归的循环运动，所以，这里仍然保留作为涌现的自然的本义。我们可以想象：最初只是不可言说的上帝，后来从这隐蔽的奥秘处流溢出各种理念，这理念又进一步产生万物，最后万物在逻格斯的推动下又回归隐蔽的上帝。这是一个自然的沉沦与拯救的过程。

我们为约翰·司各脱如此显明而简单地把自然理解为生成与回归的图景而惊喜。其中，宗教和伦理的力量功不可没。当然，这里的生成与回归极易滑入现成化的对象性思维的道路上去。约翰本人似乎也未能区分对象性思维与非对象性思维，未能把思想的自然与科学形而上学的自然区分开。这就使后人把他的哲学视为形而上学，把他的自然的生灭视为科学层次上的自然的生灭，这种自然的生灭又理所当然地被科学所否定。

在公元 10 世纪基本上没有出现什么哲学家，但在 11 世纪出现了一批哲学家。

安瑟尔谟（1033—1109 年）是意大利人，英国坎特伯雷大主教。他提出了关于上帝存在的本体论证明，把思想和信仰的上帝视为实在的对象，但他视信仰高于理性，让理性从属于信仰。在他的哲学中，柏拉图的成份仍然多于亚里士多德的成份。

罗塞林及其学生阿伯拉德（1079—1142 年）与安瑟尔谟相反，只承认可感事物的实在性，共相只是一个词而不是一个物，顶多是一个概念。这种观点的意义要等到文艺复兴之后才能显示出来。

从公元 12 世纪起，对亚里士多德的哲学逐渐重视起来，最后亚里士多德超过柏拉图而被公认为最高权威。亚里士多德的这种地位是由托马斯·阿奎那树立起来的。

托马斯·阿奎那（1225—1274 年）认为，存在是一切现实的活动，是实体的本质之根。实体是一个由高级到低级的体系。最高级的实体是存在与本质合一的上帝，其次是精神实体，再次是物质实体。

对于上帝的证明问题，不能从概念出发，而应该从事物中来寻找，因为上帝是一切事物的原因。上帝从无中创造出天使、人、动物、植物和物质。这个世界体系是一个有目的的体系，每一等级都以上一等级为目的，上帝是最后的目的。

托马斯·阿奎那是经院哲学的集大成者，他扭转了基督教哲学中的柏拉图主义，强调对可感事物的认识，这导致了对经验与个体事物的重视。因而他被视为温和的唯实论者。不过，这温和的唯实论却使得上帝创造的世界也更加实在了，不象柏拉图主义者们那样斥之为虚幻的。至此，自然万物作为上帝的作品的位置正式确立。自然的生成即上帝的创造，自然的拯救即趋向终极的上帝。这一点，在约翰·司各脱那里更具有伦理色彩，在托马斯这里则更具有目的论的色彩。从这一角度看，自然在托马斯这里现成化的程度无疑加重了。

托马斯·阿奎那哲学在基督教教会中取得了支配性的地位，这种地位一直持续到文艺复兴时期。在此期间，凡是与托马斯哲学不同的观点，一般都

被斥之为异端。因而，我们对基督教哲学中自然问题的考察可以告一段落。之后的事情更具有近代的气质，属于另一个时代，虽然在时间上可以上溯到中世纪。

总结：从神到神的作品

现在，让我们回忆一下从古希腊到托马斯·阿奎那这一时期的情况，看看自然的沉沦经历了怎样的变化，其中又有哪几方面的线索可以与近代自然观联系起来。

随着希腊文明的产生，自然就对希腊人呈现出来。呈现与掩蔽相对，自然最初呈现时是非常鲜明地从黑暗中现出身形的。对于这种领悟的表述很难找出适当的词语，所以早期思想家们用“神”来帮忙。自然的显现表述为神的出现。在米利都学派那里，神与水、气、无定混杂不分，在毕达哥拉斯那里则又同神秘的“数”结合起来。

由于人的思维的惰性，自然的显现很容易变为现成的事物。这现成化让自然之光固定化了，但同时又让自然之沉沦失去本真。毕达哥拉斯用“数”来表示自然的本质，是自然现成化首次比较明确的形态。尽管数的神秘性使数还具有活性，但自然的源头已被“数”的假冒所掩蔽了。

赫拉克利特和巴门尼德再次让自然拥有了源头活水，从涌现的角度把自然还原为“一”。但，赫拉克利特虽然把光明与黑暗统一起来，自然万物依据逻格斯生生不已，他对于自然向奥秘的回归仍重视不够。巴门尼德更把精力集中于存在本身，把变化的万物视为等而次之的东西。对于存在涌现之源，则归之于不存在而悬置高阁，存在本身成为永恒不变的东西。

巴门尼德对于存在的过分执着导致了后人对存在的凝固。永恒不变的存在成为坚硬的“原子”。自然在德谟克里特那里成为对象，在柏拉图那里则变为两种东西。

巴门尼德说明了存在和变化之物的区别，但他没有把两者联系起来。这项工作由柏拉图完成了。不变而永恒的存在凝而化为理念，变化之物则由空口无凭的幻物变为理念产生的可感物。自然在柏拉图这里首次一分为二：一为本体，一为现象。由于本体之理念的超越性，自然又被更多地理解为可感的现象界。万物以其背后的形式、数或理念为本体。理念世界又犹如一个天国，与上帝共处。

作为涌现的自然，经毕达哥拉斯的数化，在柏拉图的二分中突然变得不重要了，作为自然的存在要由作为理念的存在所替代。

亚里士多德挽救了自然。自然是实在的，自然万物的本性就在其自身，而不是在天国。同时自身拥有本性的自然也不是什么从黑暗中的涌现，自然的生长就是本性的展开和实现，这是一个客观的过程。自然是一个有目的的有机体，是运动的，但其本性却是固定的。最终的本性即最终的目的，就是上帝。这种内在的、固定的本性便鼓励人们从事经验的研究，自然万物由自身涌现逐渐变成了为人认识的对象。不过，这对象仍是有生命的实在的东西。

赫西俄德、米利都派（可把阿那克西美尼除外）和赫拉克利特是拥有共同倾向的思想家，他们都追求万物的本源。尽管他们相对忽视了万物回归本源的一面，但却把万物如何从本源产生的一面说了个清楚明白。巴门尼德则把本源的意义转化成存在自身。自然作为涌现就是存在，生灭变化都幻而不

真。这是一种过渡，虽然他仍在非对象性思维中讨论自然和存在，但却很易滑入对象性思维中去。之前的毕达哥拉斯已经静态地追问万物的构成了。巴门尼德之后的原子论者更是这样。柏拉图则把涌现的永恒不变转化成现成理念的永恒不变。至此，本源问题完全由静止不变的形式、数或理念所代替。亚里士多德基本上仍然沿着这一路向来思考。本源问题是一个为亚里士多德所忽略的问题，他的注意力集中于自然的本质、本性、原因和目的。原因不同于本源，目的也不是向本源的回归。在这里，自然也含有自然而然的成份，自然而然说的是合乎内在本性，但这本性既不在天国，又不是空灵之本性，本性即本质，是一物区别于它物的内在根据，是凝固的东西。因而，自然物的多样性就是本性的多样性，自然有许许多多的质，这质又有等级之别，以上帝之质为最高。

亚里士多德的内在根据之自然消除了毕达哥拉斯的自然在数上的一致性，也使柏拉图哲学中数的因素被压抑下去，而理念的等级性以质的形式加强了。亚里士多德的目的论在斯多葛派那里得到延续，不过又恢复了早期思想的生成之本源，并且更加突出循环论。在亚里士多德那里，自然就是符合内在本质，在这里则是符合整个自然的“命运”，在命运中又突出了人与自然的同一性。柏拉图的理念论在新柏拉图主义那里得到延续。普罗提诺与柏拉图的区别在于，理智（奴斯）世界不是与“一”不同的并列，而是理智来自于“一”。这也就是把柏拉图那里分离的上帝和理念揉到一起了。这样以来，自然万物从“一”的产生和向“一”的回归就构成一个永恒的循环，被柏拉图修改的本源在这里得以恢复。如果说早期思想家主要是在非对象性思维中思考自然，柏拉图和亚里士多德主要是在对象性思维中思考自然；那么，斯多葛派和普罗提诺对自然的思考则在对象性和非对象性之间摇摆不定。这里省略了毕达哥拉斯、阿那克西美尼、阿那克萨戈拉和原子论者，因为他们更多地处在科学的层次上，他们的对象性思维没能上升到形而上学。柏拉图主义的思想在前期基督教哲学中影响甚大，不过，欧利根、奥古斯丁和约翰·司各脱等人更接近普罗提诺，而不是更接近柏拉图本人。另外，基督教教义又理所当然地让上帝从无中创造万物，而不是让上帝作为设计师。约翰·司各脱的四类自然把自然弄成了一个生成和回归的循环过程。尽管这是可取的，但作为创造者的上帝与作为被创造者的万物之对立以及自然作为全体事物之集合的概念都明确建立起来。

托马斯·阿奎那进一步肯定了自然万物的实在性，自然终于成为实在的上帝的作品。这是对亚里士多德的回归。这种回归激励对实在之自然的认识。自然万物经历了由涌现之存在到虚幻，从虚幻到实在的本性，从实在的本性和命运再到虚幻之后，这里又赶化到了实在的地步。不过经历这种反反复复之后，柏拉图主义与亚里士多德主义必将经历一个某种程度上的融合。只要从亚里士多德主义这里再向经验研究靠近一点，并把柏拉图主义对形式和数的重视吸收过来，一种崭新的现成化的自然观就会建立起来。

第二章 自然的凝固与消失

第一节 机械自然观的形成

中世纪的唯名论

中世纪经院哲学的一大特点是唯实论和唯名论的争论。唯实论肯定上帝和共相的实在性，否认可感事物与个体的实在性，但它更多地具有柏拉图主义的倾向。就此而言它也有自身独特的意义。在托马斯·阿奎那那里，实在论又肯定了可感物和个体的实在性，不过柏拉图主义的倾向又减少了。可以把托马斯视为从实在论向唯名论的过渡。

当然，从时间上来说，唯名论在托马斯之前就已存在了。我们在前文简单提及的罗塞林和阿拉伯尔就是早期代表。罗吉尔·培根、邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆是晚期代表人物。

罗吉尔·培根（1214—1294）深为亚里士多德对自然物的研究所激动，说只有亚里士多德及其信徒才可被你为哲学家。但对于自然事件，亚里士多德远没有研究透，因而需要继续亚里士多德开创的事业。这就需要充分重视实验，进行更多地经验研究，其中炼金术也是非常重要的一个领域。这又导致了他对托马斯的攻击，说托马斯是不学无术的小丑。经院哲学家开始了对经院哲学的批判，因而也是经院哲学衰落的先声。

托马斯们争论不休的问题在实验中可以很容易地解决。通过实验和经验，就能获得对事物的充分认识。

因为自然不是普遍的形式，所有的共相都是许多事物的相似之点，因而不是实在的。只有个别事物才是实在的。自然由千差万别的个别事物构成，一般的自然不是实在的。自然不产生一般的马，而是产生这匹黑马、那匹白马等个别的马。

罗吉尔·培根不是纯粹的哲学家，他的自然哲学与科学更接近。虽然在这里还没有形成系统的近代科学自然观，但却为此迈出了最初的一步。当然，亚里士多德的自然哲学也比较接近科学，但亚里士多德毕竟能够把自然哲学与形而上学联系起来。培根就没有做到这一步。

邓斯·司各脱（1270—1308）继续对托马斯的争论，认为存在与本质没有区别，一物区别于另一物的必定是形式而不是质料，两个个别事物间永远有区别，不可能有完全相同的质。这显然是一种彻底的唯名论。据此来说，自然只能是一个由千万种不同的个体组成的集合式的名词，自然根本就没有普遍的本质或形式。

威廉·奥卡姆（1300—1349）是最为彻底的唯名论者。“奥卡姆的剃刀”使奥卡姆享有盛名，这“剃刀”说的是，“能以较少者完成的事物若以较多者去做即是徒劳”。也就是说，在讨论问题时，要尽可能的不要假设实体的存在。

逻辑是可以独立于自然哲学的一种工具。事物是个别的，但在词语中产生了共相，逻辑只把共相作为有意义的词，一个词只是一个约定的符号，而不一定代表实在的事物。自然物的形式只是借以理解事物的东西，而不是被理解的对象。共相并不意味着实在的东西。上帝的创世固然需要共相，但这属于神学，而不属于人类的知识。人类的知识经由逻辑而获得，是后天的共

相和关于个体的知识。

这样，奥卡姆鼓励了科学的研究，否定了神学和形而上学的自然哲学。如果说在罗吉尔·培根那里还是不自觉地远离了形而上学的话；那么在奥卡姆这里，把形而上学与神学联系在一起而加以疏远，则是有意行为。

至此，“自然”首次尝到了被遗弃的滋味，尽管还不是彻底的。自然本为自然而然的涌现，更源始地讲，自然是奥秘的揭示和掩藏，是无中生有和有归于无的生生不息。但后来被视为固定的形式或本质。这固定的形式升天而为理念或上帝，落地而为可感物的不变本性。但个体实在的确立进一步导致对一般实在的否定。对象化的自然不是“一”，而是“多”的集合，作为“多”的集合，自然就只能由科学进行具体的分别研究，而不能由形而上学进行空泛的思辨。也许，现成化的自然在哲学上被遗弃是它自身的命运。唯名论者还只是稍有动作，彻底的动作在将来必将发生。这也从反面说明，自然在哲学上是不能被对象化的。自然作为思想中的“一”不是一个确定的对象。或者说，自然无所谓一和多，自然就是自身的生化和复归，就是石头或树木或大地或牛的忽而涌现又忽而隐匿，忽而为有又忽而为无。自然不是一个实在的一般，也不是由一个现成的仅供人认识的物组成的集合。

不过，在唯名论之后，自然首先不是进一步被遗弃，而是向凝固的形式方面进一步演化。这就是自然的数学化和机械化。

神秘主义的自然哲学

表面看来，似乎有点儿奇怪，自然的数学化与机械化竟从神秘主义那里起步。不过如果回想一下毕达哥拉斯的数的神秘主义，也许可以消除这种奇怪感。如果回想一下中国易学传统中象数派对神秘之数的崇拜，也可以帮助消除这种奇怪。可以说，整个算卦术都离不开数的神秘性以及数所包含的丰富含义。扯远一点儿，当今中国学术界掀起声势浩大的反对“伪科学”和封建迷信的运动的人们，竟没有看到，科学与算卦有着共同的源头。科学之所以起源于占星术、炼金术、算卦术等，是由于他们同属于一个传统——对象性思维的传统。科学试图从繁杂的经验中找出自然的数学模型，周易预测学和四柱预测学也是如此。因而双方的争论可以视为同一传统内部的争论。另一方面，算卦术打着科学的旗帜，从某种意义上说，也是有道理的。与算卦术有所区别的特异功能则与有机论的自然观相一致，这一对弟兄也是从非对象性思维下降到对象性思维的结果。

我们言归正传，看看文艺复兴时期的神秘主义自然哲学。

自托马斯·阿奎那以后，对亚里士多德的兴趣一直不断。不过是在浓厚的神秘主义气氛中。罗吉尔·培根就是一个早期的例子。整个文艺复兴时期都笼罩在神秘主义的气氛中。这时的神秘主义为近代科学的产生提供了一个背景。

文艺复兴与人文主义几乎可以等同起来，因为这个时期以反抗基督教神学为特征。但人文主义者们却表现出对自然的热爱。这热爱在初期推动了对自然的观察和研究。另一方面，人文主义者热衷于搜求未被发现的古典原著。文艺复兴之“复兴”即表明了对古希腊学术的复兴。就这样，这个时期发现了亚里士多德、托勒密和盖伦等人的本来面目，同时也复兴了新柏拉图主义和中东地区古代的神秘主义。这种情况也激发了各种思想之间的争论。

思想的争论需要运用演绎和逻辑，但对观察和实验的依赖性越来越大。对经验的重视逐渐地引起了对亚里士多德的批评，因为他的许多说法与经验不符。同时，人们对数学和新柏拉图主义的兴趣越来越大。这演变似乎带有戏剧性。亚里士多德强调个体的重要性，助长了经验研究，但经验的进一步研究却越来越否定他。柏拉图和新柏拉图主义不承认可感事物的重要性，只重视背后的理念、形式和数，但进一步的经验研究却越来越喜欢他们的思想。这种戏剧性隐含了这样一个道理，即任何两种相互对立的观念在实际上或者在后来都可能表明两者的互补性。对立的观念总是凝固的观念，凝固的观念就不是鲜活的思想的真实再现。有时候，思想本身需要直接地由互相对立的观念来表达，辩证法的庸俗化和现成化已经使辩证法丧失了这种本来的意蕴。

约翰·狄说：数学科学“教导人们把根据数学技巧而得到的所有有价值的结论带给可感觉的实在经验，因为它从经验出发，并且探索那些在经验中隐匿不见的结论的原因，它便被命名为‘实验性科学’。”实验性科学竟是数学科学！这已预示了近代科学的本质。对数学的重视由于柏拉图主义和毕达哥拉斯主义而带有神秘主义的色彩。这些人坚定地认为，对几何图形的内在关系的研究可以揭示自然的神圣与和谐，数学是认识自然的钥匙，因为自然隐匿着数学规律。

新柏拉图主义关于上帝和理念产生万物及万物归复于上帝的统一性的观念引发了这个时期自然哲学中关于大宇宙和小宇宙的统一性的信仰。人们相信天上和地上的对应。星体会影响人，人也可以影响自然物。自然是一个神奇的巫师，巫术就是专门研究自然之中神奇的力量，搞清楚自然的整个进程，以便参与和顺应这一进程。

神秘主义的自然哲学带有泛神论的色彩，这与正统基督教教义是不一致的，但人们仍然试图把巫术与宗教统一起来。尽管教会压制、迫害自然哲学家们的工作，但自然哲学并不反对基督教。而自认为这种工作是为宗教服务的。上帝给人们留下两本书，一本是训谕，另一本就是大自然。自然哲学通过探讨自然来理解上帝。自然作为活的机体，有感情、感性和理性。人与自然的关系本质上是灵魂与灵魂的关系。这种观念是对上帝所创造的世界的最好注解。

帕拉塞尔苏斯派（简称帕派）

帕拉塞尔苏斯 1493 年出生于瑞士，孩童时代就面临着文艺复兴时期的各种令人眼花缭乱的思潮，一生游历四方，1541 年去世。去世后他的学说产生了广泛的影响，但我们已不能辨清哪是他个人的观点，哪是弟子们的观点了，只好笼统地称之为帕拉塞尔苏斯派的思想。

帕拉塞尔苏斯派力图推翻传统的亚里士多德主义，而以柏拉图主义取而代之。该派认为，亚里士多德的哲学和自然观是与基督教教义相矛盾的，而对医学的影响又产生了恶劣的后果。所以，应该一方面理解《圣经》，一方面建立新的自然哲学。

建立新的自然哲学必须基于观察和实验，同时研究数学。数学就是自然

巫术。但这数学不能是经院哲学的“逻辑—数学”。这种工作主要通过炼金术和化学来进行，造物主之造物的过程就是自然的化学展示过程。造物不过是一个化学的凝炼、分离、纯化和结合的过程。

自然的化学解释需要弄清造物过程的首批产物即元素。帕拉塞尔苏斯派提出了三元素说，即盐、硫磺和汞。各种自然现象都可以由这三种元素加以说明。这是对当时被广为接受的亚里士多德主义的四元素（土、水、气和火）论的挑战。但帕拉塞尔苏斯并没有严格区分三元素论和四元素论，只是根据解释经验的需要而有点任意的使用三元素论，有时甚至也利用四元素论。

不过，三元素论的影响越来越大，盐、硫磺和汞被视为真正哲学意义上的物质。医学家用来研究体温的变化及人的肉体、精气和灵魂的关系，这类似于中国传统气功学中的精气神学说，气功文献中也经常用铅汞之类的金属元素来比喻精气神。药学家们则从药物的提炼中看到三元素的实际存在。气象学家把雷电类比于炸药的爆炸，并用硫磺和盐的化合来解释。农学家用三元素论解释农田施肥的重要性。地质学家用来解释火山、温泉和金属的生成。金属的生成是炼金术的理论根据。炼金就是一个“发酵”过程，经过这种“发酵”，就可以由一种金属或矿物生成另一种金属或黄金。

帕拉塞尔苏斯派认为，医生与巫师同样伟大，都是由造物主造就的职业。巫师探索整个自然的秘密，医生则探索人体的秘密。这是一种柏拉图主义的神父—医生观。

人体的秘密就在于人体是一个小宇宙，“人是其周围大世界的一件小巧的缩制品；在人的身上，体现了宇宙的所有部分。”这种小宇宙观念也是中国传统的—个特点。在这种观念中，存在着一种共有的信念——超距作用或天人感应。

在利用小宇宙观念解释疾病中，帕拉塞尔苏斯派与中国医学的平衡说不一致，当然也与盖伦的平衡说不一致。疾病不是由于体液的不平衡，而是由于疾病的“种子”进入人体并生长起来。这与金属的“种子”在地下生长—样。“种子”说是现代“病菌”说的萌芽，对西方医学的意义于此便可显现。

帕拉塞尔苏斯派的自然哲学显然是一种活力论。他们口头上强调数学，但实际的数学色彩并不浓。但是，这种活力论的自然观和小宇宙观念却刺激了人体科学的研究。从维萨留斯（1514—1564）到哈维（1578—1657），终于提出了血液循环学说。体内循环犹如天体循环，心脏犹如太阳，又如水泵。“机械论的因素就这样渗入了人体科学。”

哥白尼和布鲁诺

公元2世纪的托勒密提出的地心说宇宙论，一直到17世纪都得到大多数天文学家的公认。但是，在15世纪，库萨的尼古拉（1401—1464）以泛神论的模式提出了一个无边的宇宙。费希诺（1433—1499）则歌颂了太阳的伟大和在天国中的中心位置：

“没有什么能比太阳更充分地揭示上帝的性质。……或许光本身就是天国神灵的视线，或是他们从遥远的地方发出来的可见的行为，这种行为把万

埃伦·G·杜布斯：《文艺复兴时期的人与自然》，第38页。

埃伦·G·杜布斯：《文艺复兴时期的人与自然》，第38页。

物和天国连接起来，而从不离开天国或者同外在的事物混淆。……天堂之国的子臣们，我祈求你们仰望天空，……太阳能为你们显现上帝，你们谁敢说太阳是虚假的。”

两人的思想直接影响了天文学的研究，哥白尼（1473—1543）的日心说就是这种影响的一个结果。1543年，哥白尼的《天体运行论》发表，把太阳作为宇宙的中心，并且静止不动，很好地从数学上解释了天体结构。哥白尼声称，他的工作仅仅是恢复毕达哥拉斯—柏拉图的学说。这一方面说明了当时强大的反对势力使他不得不借助于古人，另一方面也说明，毕达哥拉斯主义和柏拉图主义对他的实际影响。

哥白尼的学说遭到了天主教和新教的一致反对。但地球非中心论所暗含的地球与天体在质上的统一性，以及地球和天体的运行所遵循的共同的规律，受到新思想家的欢迎。这一点也是对亚里士多德的多样性的否定，并且鼓励了毕达哥拉斯—柏拉图主义的数的多样性。

布鲁诺（1548—1600）是鼓吹这种新思想，捍卫哥白尼学说的一个斗士。他最后被宗教裁判所烧死在罗马广场上。

布鲁诺把质的同一性从太阳系推广到恒星系，一切天体都遵循相同的圆周运动。物质本身具有运动的天赋，不存在物质世界之外的第一推动者。实体既是物质，又是形式、精神或上帝，自身具有运动变化的能力。上帝既超越于自然的每一部分，又内在于自然的每一部分，构成自然万物的本原和原因。这里的本原指内在的原因，而原因指外在的原因。世界作为总体就是上帝，它是自身的原因。但任一特定事件的原因则是外在于它的另一特定事件。这种泛神论的自然观有不少混乱之处。要消除这种混乱，就要彻底走出神秘主义的自然哲学，而代之以机械自然观。

机械自然观的哲学准备：培根和笛卡尔

弗兰西斯·培根（1561—1624）是鼓吹归纳法的经验主义者，这一倾向在鼓励对自然的经验研究上是显然的，这一点在催生新自然观方面的意义也是巨大的。但鼓励经验研究还不是弗·培根的唯一特色，也不是他的个人特色。从古希腊的亚里士多德到中世纪的托马斯·阿奎那和罗吉尔·培根，再到文艺复兴时期的各位学者，都越来越强烈地重视经验研究，弗·培根只不过是这个系列中的一个环节，当然是一个至关重要的环节。弗·培根的另一特色是对人与自然关系的改变。

这后一特色还得从一个事实说起。

作为文艺复兴时期的人物，弗·培根与罗·培根和帕拉塞尔苏斯等人一样，对巫术和炼金术很感兴趣。他说，巫术并非无用，巫师应把他的发现公之于众，“正是那种把关于隐匿形式的知识应用于奇迹操作的产物，并把动因同动作承受者联系在一起的科学，才会揭示自然界那奇迹般的杰作。”

但是，培根与早期巫师们仍有一个不同点。“中世纪后期流行的巫术工作者为自己辩护说，他们只是自然的仆人，他们所做的一切只不过是忠实地执行自然的命令，实现了自然本来就应该实现的过程。”到帕拉塞尔苏斯派

埃伦·G·杜布斯：《文艺复兴时期的人与自然》，第105—107页。

埃伦·G·杜布斯：《文艺复兴时期的人与自然》，第135—136页。

这里，人对自然过程的参与中有了更多的能动性，炼金术士“在实验室里加速了自然的过程，制造了自然界需要几千年甚至更长时间才能生长出来的东西，这些东西确实与自然物没什么不同。”

如果说，在早期巫师们那里，人对自然还充满敬畏和崇拜的话，那么，经历文艺复兴时期人性的高扬，到培根这里，人已经充满了征服自然的信心。“知识就是力量”这句名言就表明了这一点。为了迎接征服自然的新时代，首先就要抛弃以往的经院哲学和各种“假相”，然后通过观察和实验真正认识自然。归纳法正是为此目的而提出来的。

培根把纯粹的经验主义比作蚂蚁，只积累事实而不整理；把经院哲学家比作蜘蛛，只会依靠逻辑从体内吐出丝物而不知收集事实。真正的哲学家应象蜜蜂那样，采集花粉，然后酿成蜂蜜。这就必须把感性和理性结合起来。但是，培根所谓的结合，主要指用归纳法进行整理。他对演绎法不予重视，对数学也不予信任。因而，培根对于新自然观的形成和近代科学的产生，只提供了一部分条件。另一部分则需要由与之相对的唯理主义来提供。

笛卡尔（1596—1650）主张，必须从清晰明白的第一原理出发，演绎地建立我们的理论。据埃伦·G·杜布斯讲，笛卡尔是在一次沉思中，入睡后而做的梦中，发现数学方法的关键性的。

首要的问题就是确立第一原理。如何确立呢？必须用怀疑法对一切进行怀疑，然后找出其中最明晰的原理。如此做的结果是，只有思维着的我和上帝是确定不移的存在。应该由此出发建立理论体系，依据自我和上帝来推演出整个宇宙及其规律。在推演过程中，每一步都必须象欧几里得几何中的证明那样确凿无疑，以保证知识的必然性。

笛卡尔主张物质和心灵的二元论。如果加上上帝，就是三元论。如果把物质和心灵归之于上帝就是一元论。不过二元论是其思想呈现出来的主要特点。而且，这种二元论也是人与自然的二分。

心灵的属性是思维，而物质的属性是广延。广延性表明了物质的几何化，质的多样性在广延中必须消失，因而数学规律将成为物质自然的本质。另外，广延性也把天体与地上之物统一起来。

数学化的机械自然观在笛卡尔哲学中初具了形态。他拒绝了流行的泛神论观点。天体和山川是机械的，人与生物也是机器。人是一个灵魂和一架肉体机器的结合，人体的活动可以视为机器的工作。

机械自然观在科学中的实现：牛顿

哥白尼提出了日心说，布鲁诺在哲学上予以解释和发挥。另一方面，一流的天文观测家第谷提供了大量的天文资料。在此基础上，开普勒（1571—1630）以日心说为框架，在毕达哥拉斯主义关于数的和谐的信念指引下，精心地在第谷的资料中寻求各种比例，终于发现了行星运动的三个定律。

开普勒深信上帝创世时的数学设计，并以“力”的概念代替“精灵”作为行星运动的原因。机械自然观在天文学中已经形成。“开普勒在自然数学化运动中是一名极重要的人物，不仅因为他的毕达哥拉斯—柏拉图主义指导

吴国盛：“自然哲学的复兴”，载《自然哲学》（第1辑），中国社会科学出版社1994年版。

埃伦·G·杜布斯：《文艺复兴时期的人与自然》，第139页。

思想明确而又坚定，而且因为他寻求宇宙中数学和谐的热忱最终取得了丰硕的成果，有极强的示范作用。”

培根倡导的观察实验与笛卡尔倡导的数学式的演绎在伽利略（1564—1642）的物理学中实现了结合，至此近代科学的本质特点已在科学实践中正式出现，标志着近代科学的正式产生。机械自然观在伽利略的物理学中也已形成。

在开普勒那里，自然的数学设计还只表现在天上，到伽利略这里，数学设计扩展到地上。物理学在亚里士多德那里以目的论的原因加以说明，物体下落是由于它的本来位置就在地面上。伽利略则以“力”来解释物体的运动。但自然事件是复杂的，难以用数学的方式加以全部的解释，于是伽利略就设想各种理想状态，让自然以“纯粹”的方式来表现自己。这一点说明了机械自然观的强制性和缺陷。如果说培根试图在物质形态上征服自然的话，那么伽利略在理论形态上已经“征服”了自然。

不过，成熟的机械论自然哲学是由牛顿完成的。

牛顿（1642—1727）以其《自然哲学的数学原理》完成了经典物理学的创建，机械自然观也因而完成了在物理学中的具体体现。“由于古人（如帕普斯所告诉我们的）认为在研究自然事物时力学最为重要，而今人则舍弃其实体化的形式和隐蔽的质而力图以数学定律说明自然现象，因此，我在本书中也致力于用数学来探讨有关的哲学问题。……我把这部著作叫作哲学的数学原理，因为哲学的全部任务看来就在于从各种运动现象来研究各种自然之力，而后用这些力去论证其他的现象。”

牛顿对机械自然观的完成，主要表现在他把“力”与数学统一起来。在古代以至近代，“力”的概念颇有歧义，但其主要含义即一种生命的力量，这种生命或为人或为神灵或为动物等，今天我们说“这个人力大无穷”或“一头牛的力量胜过许多人”时，也是在这种意义上使用“力”这一概念的。这种“力”的概念无论如何是不能与机械自然观联系在一起的，毋宁说它是有机论或活力论或泛神论的表现。在开普勒和伽利略那里，“力”的概念已不具有生灵的意义了，而主要指物体之间的相互作用，非生灵所发之“力”。到牛顿这里，更进一步明确地从数学上来使用“力”，“我不是从物理上而是从数学上来考虑这种力的。因此读者不要以为我使用这些字眼，是想为任何一种作用的种类或形式，及其原因或物理根源作什么定义”。这就把“力”在质上的多种多样性，即把各种不同的力，都还原为数学上的量。即“力”只有大小和方向的区别，没有其他的任何区别。力学三定律，即惯性定律、作用力与反作用力大小相等方向相反定律、力和加速度（及质量）的关系的定律等，是从数学上揭示力的具体体现。其中涉及的“质量”不同于亚里士多德主义的“质”，也不同于“质的飞跃”的“质”，“质”和“量”连在一起，是“质”的“量”化，“质”本身消失了，只有它的“量”表现出来。

至此，数学上的“力”便代替各种生命力或神力，成为支配自然的原则。“现在，自然是一个有规则和有秩序的物质体系。

自然哲学的任务已不再是寻求‘本原’和‘本性’，而是可以支配‘一

吴国盛：《自然本体化之误》，湖南科学技术出版社 1993 年版，第 58 页。

牛顿：《自然哲学的数学原理》第一版序，转引自吴国盛《自然本体化之误》，第 70—71 页。

转引自吴国盛：《自然本体化之误》，第 75 页。

切，自然现象的数学规律，对于那些喜好‘沉思’而不懂操作技巧和数学技术的哲学家，自然哲学已与他们无缘。‘自然’已被纳入这样的概念框架，以致只有科学家才有权对之发表意见。”

作为涌现之自然，在亚里士多德那里凝而成为“本性”和“原因”，在中世纪沦为上帝的产品，在近代初期增强了其自身的灵性。但自然总算还凝而不固。虽为现成的，仍可变化。由笛卡尔和牛顿完成的自然的机械化，使自然凝而坚固起来。作为一架机器，虽然也在运转，但却是干瘪的。

与凝固的自然相对的是人的心灵，心灵与其肉体 and 整个自然界面面相觑。在面面相觑中，僵死的自然当然无所作为，它只是遵循自身的机械规律而运转。但人却大有可为。既然自然只是一部凝固的机器，人就可以发现它的规律，任意地改造它。人可以征服这无言的机器，让它为人服务。当巫师们利用自然时，还有所顾忌，只能在求得神灵同意的情况下，加快或减慢它的进程。在亚里士多德那里，自然作为内在本性而实现自己，人的能动性则更小。但在机械自然这里，情况就大不相同了。人类充满信心：给我一个支点，可以撑起整个地球！在这种信心中，自然更加凝固，不仅无机物、植物、动物和人的肉体是机器，人的心灵也可能机械化。当然，这是以后的事了。

但是，生生不息的自然，在不断被凝固的过程中，也不断地抵抗这种凝固。这抵抗首先表现在实施凝固的心灵中。

自然真的是一部机器吗？我们如何证明它是一部机器？自然这部机器是否是人的理性的幻化呢？基督教中就有与柏拉图主义一样的说法，把可感自然作为虚幻的东西。这种疑问所导致的结果在以后有着更明显的体现。

首先抵抗机械自然观的，是泛神论—活力论—有机论自然观的不甘失败和东山再起。

第二节 有机论的抗争

神秘主义自然哲学在德国的延续和上升

从中世纪后期到近代早期，整个欧洲都弥漫在神秘主义的气氛中，近代科学从神秘的气氛中脱胎而出，机械论自然观也是神秘主义自然哲学的一个变式，只不过这一“变”变得几乎没有什么神秘可言。

神秘主义在德国传统中表现得特别突出，库萨的尼古拉（1401—1464）和帕拉塞尔苏斯（1493—1541）都是德国传统的学者。当哥白尼、布鲁诺、笛卡尔、伽利略等人，一步步地走出神秘主义而投向机械自然观时，德国的主流思想并没有跟上这一时代潮流。德国人当然参与了这一潮流，但却远远落后于英法意等国。在德国传统中具有突出影响的思潮仍然是泛神论的自然哲学，代表人物就是雅各布·波墨（1575—1624）。

波墨出生于戈尔利茨城，在他的人生漫游中，消化了各种各样的思想，并以自己的方式改造了这些思想。他的学说是神秘主义思潮的“最引人注目的沉淀物”，在抵抗自然的数学化和机械化方面，作了“具有独创性的努力”。波墨的自然哲学代表了另一条线索，这一思想路线“不管看起来多么奇怪，我们也不应该忽视它，因为它只在遥远的未来才会结出果实。”黑格尔则把波墨视为第一个德国哲学家，“由于有了他，德国才出现了具有独特风格的哲学”。

波墨把自然哲学引上了不同于机械论自然哲学的另一个方向，在这一方向上同样产生了光辉灿烂的思想。而且，从今天看来，由于机械论的泛滥成灾，这另一方向就尤为可贵。

波墨被称为“条顿哲学家”。其思想深奥莫测，其人品直率朴实。他以优美的德语进行沉思，以原始的语言加以表述。他以“不合逻辑”的风采影响了德国的浪漫主义哲学。他又被称为“上帝式的人”。

波墨声称，了解自然的真正方法是通过“符号”，而不是概念。但这“符号”不是数学符号或逻辑符号，而是一种内在经验。可感世界是内部世界之光明和黑暗的表象。世界既是实在的，又是符号的。知识来自于对符号的神秘直觉，即人的内在领悟。

“一切事物都有自己的表现方式，这就是自然的语言，由此一切事物都清楚响亮地表达自己的性质，并不断地表白、声明、阐述自己以求得善良和有利的东西；因而，每一个事物都表现出给予它的形式以本质和意志的母亲的特性。”

“在这暴风雨中我们由此能理解一种相似性，燃烧或闪电或以太的火焰，总是出现在前方，因为它是点燃了的确石盐；随即而来的是（在寒冷之火消沉变节者的）雷鸣，正如你所见的，雷声一起，严格封闭的门打开了，冷风吹来，通常是急速地旋转着，由此，自然的形式被唤醒了，它们象一只旋转的车轮，所以，自然把它们的精神携带在风上面。”

善良的上帝为什么制造出恶呢？奥古斯丁的解释并不能令人满意。帕拉

G·桑迪拉纳：《冒险的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 231 页。

转引自桑迪拉纳：《冒险的时代》，第 245 页。

转引自桑迪拉纳：《冒险的时代》，第 250 页。

塞尔苏斯启发了波墨，他在《曙光》中大胆地声称：上帝既是善良的，又是邪恶的，他在黑暗中发出光芒。从柏拉图到普罗提诺再到库萨的尼古拉和布鲁诺，柏拉图主义的理智总不能避免自相矛盾。我们应利用象征语言而不是概念语言来表达我们的思想和自然的奥秘。上帝既“是”又“非”。

上帝在黑暗的虚无中自己产生自己，但黑暗中有一种永恒的渴望，在渴望和意志中产生了光明和精神以及所有的自然物，宇宙于是涌现出来。这一过程不能用概念和数学形式来说明。

“由于具备了完善的宇宙观，我在宇宙内部深处看到了宇宙，这是一个复杂的运动着的成熟体，在这里包含隐藏了所有事物。然而对我来说解释这一切是不可能的。

“不过宇宙时常敞开自己的大门让我进去……

“后来，这种‘太阳’照耀在我身上好一会儿，但不是持续不断的，因为有时太阳将自己隐藏了起来，然而我懂得很好地理解我自己的劳动。人必须承认他的知识并非他自己的，而是来自上帝，上帝以他乐意的方法将智慧的思想显现给灵魂。

“然而，在这里我发现了一切：邪恶和善良，爱恋和愤怒；发现了无生命的创造物：树木、石头、泥土和元素，同时也有人和兽。

“我在精神上取得的伟大胜利，既不能用语言也不能用文字加以表达，除了在生命从死亡当中产生的那片刻外，它也不能比作任何东西，只象是从死亡中复活。”

自然如同一把调好的乐器，意志在它上面演奏乐曲，但意志又让自然充满对立和善恶之间的斗争。自然是在对立中展示出来的。

“由于存在如此之多的各种不同的形式，那些个总是展现出其性质的形式彼此意志各不相同，我们于此理解在所有存在物之存在的对立性和竞争，一事物是如何反对、毒化并杀害另一事物的，即，战胜它的本质、本质的精神并把它引进另一种形式，由此产生病、痛苦，这时一种本质消灭另一种本质。

“假如没有存在一种无穷尽的混合，那么，自然界将是一种永恒的平静，但如此的话，自然将不能被展现、显示出来……”

自然的对立起源于精神，但“爱情”是它的第二个本源，本质是它的第三本源。在本质中有三种形式：硫磺、水银和盐。其中，水银又产生火。火是双重的，既是冷火，又是热火。冷火收敛而吸引，热火发散而追求自由。

人应该追随启示而不应该追求理智，在启示中我们领悟到了充满整个世界的善恶之矛盾，上帝也不例外。意志或渴望在善恶之间斗争，自然万物在斗争中呈现出来。

黑格尔把波墨哲学总结为“努力使一切事物保持在一个绝对的统一体中”，“在共相中把握神圣的三重性”，“在一切中把握神圣的三位一体”，“三位一体就是包罗一切、产生一切的原则。”黑格尔恐怕是带着概念辩证法的有色眼镜透视波墨自然哲学的。G·桑迪拉纳说：“然而在这种莫测高深面前表现的纯朴，在关于启示争论未加解释的显圣后面，他（指波墨——引

转引自桑迪拉纳：《冒险的时代》，第241—242页。

转引自桑迪拉纳：《冒险的时代》，第245—246页。

黑格尔：《哲学史讲演录》（第四册），商务印书馆1992年版，第38页。

者注)可能比黑格尔那雄心勃勃的关于对立与综合的摩天大厦达到了更远的界限。后者是遵循一种新理性主义的管形脚手架拼凑起来的。”

事实上,波墨在对象性思维的痛苦中,经宗教体验的帮助,已窥见了非对象性思维的光明。“自然”在这里不仅仅是泛神论的自然,也不仅仅是意志或渴望的呈现。它比柏拉图以降的任何“自然”都更接近于早期希腊思想家们的涌现之“自然”。当然这只是“接近”,而不是等同。

有机论迎战机械论

雅各布·波墨提升了泛神论——有机论的自然哲学,但是机械论自然哲学正不可阻挡地扩散开来,德国人无法避免机械论的冲击,有机论必然要经受机械论的挑战。另一方面,从经济和文化的角度看,17、18 以至 19 世纪前期德国都落后于英法等国,法国文化一度是德国人的崇拜对象,巴黎一度是德国人心目中的神圣殿堂。在这种情况下,机械论自然哲学更易于影响德国哲学。但是,富有激情而又深沉的德国人不会丢弃固有的传统,他们在痛苦中寻求出路。

17 世纪后半期,日益成熟的机械论自然哲学在欧洲的影响越来越大,对自然的数学结构的信仰在日渐减少神秘性的情况下越来越征服更多人的心,从伽利略到牛顿的力学研究取得了辉煌的成就。博学的莱布尼兹(1646—1716)注视并思考着这一切,对经院哲学的兴趣为这新思想所替代:“我曾进入经院哲学家的藩篱很深,但当我还很年青的时候,数学和当代作家们,使我跳出那个圈子。他们那种机械地解释自然的美妙方式,吸引了我。我正当地鄙弃那些只使用形式和机能来解释自然的方法,因为从那里什么也学不到。”

莱布尼兹体验到了机械论的威力和清新,他相信没有什么东西不被包摄在数量之中,数隐藏了事物最深的秘密。这仍带有毕达哥拉斯主义的神秘色彩,但这神秘性仅仅是出发点,莱布尼兹发明了“特征数字”概念:

如果我们对一切对象都指派其确定的“特征数字”,那么,各种各样的概念和事物都可以用一个合适的顺序加以组合,从而,我们就可以像数学那样,按照确实可靠的计算方法,来交流思想,把握命题,探索真理。许多物理学和形而上学问题,我们只需在较简单的实验的基础上,就可以通过计算来解决。复杂的概念、判断和推理都可以变为以数学方式进行的计算。

从这里,我们看到了笛卡尔演绎法的影子,但莱布尼兹仍然没有忽视经验和实验,这是两人的不同点,从中也可以看出经验论和唯理论的调和。这种机械论的思路和观念并没有构成莱布尼兹自然哲学的全部,它的直接结果是激发了数理逻辑的研究,使莱布尼兹成为数理逻辑的先驱。

当莱布尼兹把波墨的“符号”变为数字时,泛神论对莱布尼兹仍有极强的吸引力,他不会也不想抛弃这一传统。机械论的新思想无疑应该得到充分贯彻,但它对自然的解释又不可能圆满。一切机械的解释都依赖于活力论并

桑迪拉纳:《冒险的时代》,第 240 页。

《莱布尼兹自然哲学著作选》,中国社会科学出版社 1985 年版,第 66 页。

参见李章印:“德国有机论自然哲学”,载《自然哲学》(第 2 辑),吴国盛主编,中国社会科学出版社 1996 年版。

最终归于活力论，即使无机界也不例外。宇宙事件的机械过程缘于动力，而动力又有其目的，目的给予宇宙事件以充实的含义。在目的统帅下的动力就不仅仅是数学上的“力”，而是一种“活力”。

笛卡尔把物质实体的实质归于广延，事实上力才是物质的内在本质。这种力就是活力或欲求，是物质运动的内在原因。从本质上说，实体就是力，是非物质性的。有形物质以非物质性的力为本质。

所有宇宙中发生的事件都是由活力推动的，因而才成为生机勃勃的过程。

力是真正的实体，因而物体间力的传递是不可能的，力只能作为实体由一个物体进入另一个物体，就好比一个氢原子渗入氧气中。力的实体是单纯实体，它组合而为复合实体。复合实体中有一个单纯实体（力）居主导地位，构成复合实体的中心和法则。这样的复合实体就是有机体。

有机体是一部自动机，如同单纯实体一样。所以有机体绝不是一个堆积。如此理解的自然，既是一部机器，又由活力或目的来决定。机械论和有机论在这里得到了协调：机器和目的内在地统一起来，动力和欲求内在地统一起来。因而，莱布尼兹所讲的机器不同于笛卡尔的机器，莱布尼兹所讲的力不同于伽利略和牛顿的力。

莱布尼兹后来把单纯实体或力称为单子。单子不生不灭不可分解，没有部分没有广延没有形体和“窗户”。单子之间相互独立不发生相互作用，单子的活动由于上帝的预先安排而相互协调配合默契。单子作为力就是欲求、活力、隐得来希或灵魂。单子具有生命，因而由单子构成的万物和整个宇宙都充满精神。在植物甚至无机物中也充满精神，不过这些事物由于构成它们的单子比较低级而没有意识，它们是无意识的精神实体，只具有模糊的知觉。人具有意识和清晰的知觉，因为人的中心单子（即人的灵魂）很高级，可以称为“理性灵魂”。但只有上帝才是最高级的单子，具有最清晰的知觉，是整个宇宙的中心和法则。

在由不生不灭的单子所构成的宇宙中，所谓的“生”只是环绕中心单子的形体的增大，所谓的“死”只是环绕中心单子的形体的收敛或隐藏，因而本来就没有的东西就不可能出现。有机体早已存在于精子之中，受孕使精子获得“舞台”。

在有机体中，“灵魂依据目的因的规律，凭借欲望、目的和手段而活动。形体依据动力因的规律或运动而活动，这两个界域，动力因的界域和目的因的界域，是互相协调的。”

莱布尼兹对有机论和机械论的调解并不非常圆满，许多问题没有说清楚。形体究竟是质料呢？还是由单子构成的有机体呢？从逻辑上说，形体也应该是由单子构成的，只不过应称为“边缘单子”，它由“中心单子”所主宰，或者更恰当地说，“边缘单子”应和“中心单子”（在上帝的预定和谐中）。如此说来，形体也遵循目的因。而且，如果想一想所谓的动力即力，亦即活力或单子的话，动力因就和目的因没有什么区别了。但是，莱布尼兹经常把二者并列起来，似乎是截然不同的两种因。这只能说明他没有把机械论彻底“活力化”。扑面而来的机械论新思想使莱布尼兹时而为其折服，时而又站在有机论的立场上来看待它。

在有机论和机械论的首场较量中，有机论没有能消化机械论，更没有消灭机械论，而是来了一个折中调和。这种结局直接影响了康德，而且在康德那里同样也是产生了个不分胜负的结果，不过不是像莱布尼兹这样把两者搅和在一起，而是让它们各干各的事情，彼此井水不犯河水。

尽管如此，莱布尼兹自然哲学中那富有德国风格的生命力依然闪闪发光，充满活力的自然仍然不同于纯机械的自然。尤其是单子论，更体现并激励了德国人对自然的理解，也体现并激励了德意志民族的特征。“以单子为基础的自然哲学正是德意志民族精神的体现，并进一步使德国人走向孤独的自我，使德国哲学格外关注自我意识，使德国哲学家深沉而自傲。”孤独而深沉的主体意识必然幻化出崇高而神秘的客观自然。在与机械论的较量中，德国人让涌现之自然以另一种形式对象化了，不过是一种凝而不固、成而亦现的对象。在机械论自然哲学中，自然则被弄成凝而固化、现而完成的对象。

莱布尼兹以拉丁文和法文写的著作，被沃尔夫（1679—1754）整理成德语教科书，在德国哲坛主宰了半个世纪之久。在这种莱布尼兹—沃尔夫哲学的氛围中，康德（1724—1804）开始了其哲学生涯。

康德相信物质不是受控于“外来之手”，而是由内在的力所支配。这种力又可分为引力和斥力。引力和斥力的对立统一就是物质。这显然来自莱布尼兹的观点，而与牛顿力学中的力不同。运用引力和斥力的矛盾可以说明宇宙的起源和演化及各种自然事件。在《一般自然史与天体理论》中，康德据此提出了太阳系起源的“星云说”：宇宙在太初只有云雾状的微粒，引力使之不断凝聚，斥力使之不断旋转。凝聚作用在最后形成了处于中心的太阳和处于外围的行星。旋转则表现为行星的绕日运行，斥力本身又使行星不致于落入太阳。整个宇宙的情况与太阳系相似。

如此形成的自然是一个有机的体系，这个体系和它的变化过程通过机械作用而实现，所以数学和牛顿力学又是非常重要的。如此说来，康德把进行结构性研究的物理学吸收到他的起源和演化学说中去，再次调和了机械论和有机论。结构性研究源于毕达哥拉斯—柏拉图主义，起源和演化的研究则与希腊早期思想相近，只不过康德把它变为对象性研究。

既然是对象性研究，就有了许多难以克服的困难。我们怎么知道外在于我们的宇宙就是这样的，有足够的证据吗？如果没有足够的证据，那么所有这一切（他的学说加上前人的学说）都只不过是“独断论的美梦”而已。

所以，首要的问题就是审查人的认识能力和认识过程，看看我们到底是怎样进行认识的，我们所认识的究竟是什么，什么具有必然性，什么不具有必然性等。

康德发现，人类的认识是在先天固有的范畴和知性概念的框架内，通过整理经验而获得知识。应该把唯理论和经验论结合起来，双方的任何一方都是片面的。同时，感觉经验是在先天的感觉形式——时间和空间中进行的。因而，我们在感官的“有色眼镜”中来观察世界，在概念的框架内来整理世界，如此而来的知识就都是关于现象的知识，现象可以说是我们的意识制造的客体或对象，于是我们的认识就无法涉及物自体本身，物自体不可认识。所有的知识都是关于现象的知识。

但是，知识仍具有客观必然性，这种客观必然性正是感性形式和知性范

畴给予的。数学的重要性基于时空这两种形式，世界的结构基于知性的结构。如此认识的现象界就是一个机械的世界。在此意义上，康德充分肯定了机械自然观，并给予了形而上学的基础和认识论的根据。

然而，做为德国的一流哲学家，他不会局限于这一层面的，不会满足于仅仅给机械自然观以哲学的论据。人除去具有知性能力外，还有理性和判断力。理性具有不受经验约束的特点，可以自由地思考所有事情；判断力则可在知性之外实施审美判断和审目的判断。人可以超出知性认识而对自然进行另外的理解。

知性提供的自然概念使理论认识成为可能，但不涉及物自体；理性在实践领域提供自由概念，建立意志这一物自体的基本法则，但这对象不是直观的，不形成理论认识。然而，对于自然本身，我们可以以观念来占领它，让理性的自由在自然界实现出来。

人的情感处于认识和意志之间，由判断力给它提供先验的原理。判断力是从知性到理性的过渡。它把特殊包涵于普遍之下。在理论认识中表现为确定的判断力，另外也可表现为反思的判断力，即为特殊寻找出一般普遍。这种寻找从属于目的，导致合目的性。

如此面向自然界，反思判断力便提供了自然的合目的性原理。实际上，自然界有无限多的现象不能归于理论认识中的普遍规律。自然科学对自然进行机械的解释，但我们不能依靠它通晓整个自然界及自然中的一切现象。对自然的合目的性理解成为不可避免。

在生命领域，即使对于原初的组织，也无法解释如何从无机物中按照机械作用产生出来；从知性给予的一般规律中也不能推演出一片树叶为什么恰恰是这样而不是另外的样子。所以，在对自然进行机械鉴定的同时，必须进行目的论的鉴定。

当然，我们不能证明自然的目的性，合目的性原理只是主观有效的、启发性的原理，只是一种观念，它不能带来有效的知识。莱布尼兹不知这一点而陷入独断论之中。但是，我们不能因此而抛弃自然的合目的性。否则，如果在机械原理无能为力时仍墨守机械作用，那么我们就只能流浪在不可思议之中。目的论是对机械论的一种补充，但它又高于机械论。

在目的论看来，有机体自身既是原因又是结果，部分受整体的支配，又作用于整体。这种部分与整体的互相影响、互为目的和互相产生就形成一种自组织现象。有机体可以自己组织自己，自己调理和补充自己，并会自卫。有机体是有目的的，与有机体相关的一切事物也是合目的的，整个自然就可判断为一个合目的的系统，机械作用隶属于这种目的性。自然的最终目的只能合理地归于人的“文化”，在发展“文化”中人越来越成为道德的自由人。因而，自然的目的与理性的目的是一致的，自由与自然是一致的。

康德把他的目的论放在美学著作中。这种安排本身难以令人信服地说明目的论之高于机械论。从整体看来，康德不是像莱布尼兹那样，把机械论纳入有机论中，而是让机械论对应于科学，让目的论对应于美学。在康德这里，机械论对有机论的刺痛要甚于莱布尼兹。德国的有机论传统真个是步步后退，幸亏还没有全军覆没。

康德并没有把科学与人文统一起来，他的学说进一步导致了科学与人性的分裂。这种分裂在一个时期使他同时赢得了科学主义和人文主义的尊敬，但是这种尊敬要为彻底的批判所代替。康德所断定的科学知识的普遍必然性

是值得怀疑的，它与目的论面临同样的困难，另一方面，两者都是对象性思维，都具有某种实践上的有效性，同时又都不能属于哲学。在对象性思维导致了科学的诞生以后，科学将逐渐占领全部的对象领域——这是科学自身的自信而非我们的断语。如此以来，作为形而上学的哲学就该终结了。哲学应以新的姿态，思考科学的对象性思维，并开辟或回归于非对象性思维的领域，让自然从对象、客体和手段中解脱出来，还以自然而然的本义。

康德之后，机械论的征服出现了两种情况：在科学家或科学家气质的哲学家那里继续扩大自己的影响；在文学家或文学家气质的哲学家或哲学家气质的科学家那里则遭到了惨败。在德国哲学界，有机论最终占稳了脚跟。经受住了机械论的冲击，阻止了机械论的一统天下。

这种情况首先表现在弄不清自己身份的歌德身上。歌德（1749—1832）是众所周知的大文豪，且不屑于与思辨哲学家为伍，但却非常喜欢“科学”研究。他的科学研究由于游离于机械论的框架之外，而不为接受了机械论的科学家同胞所认可。歌德以有机论的观念从事科学研究，他自认为可算上一位科学家，但多数人把他视为文学家或诗人或具有哲学家气质的诗人。

公平地讲，这是时代的误会，歌德自己的感觉应该说没有错。因为他确实从事了对象性地研究，而对象性的研究按照科学的自信理应全部归属于它的旗帜之下。

歌德对于康德为理性所划之界限一点儿也不理会，坚信有机论能够带来知识，能够对自然进行理论认识。他与科学共同体中的权威进行抗争，顽强地从事对自然的有机论的研究。而且，他不把这种努力视为哲学的，这是在统一地理解自然的前提下从事的具体研究。但是，德国的自然哲学家们仍把这研究视为自然哲学的研究。真正说来，是德国的哲学家们弄错了。德国近代自然哲学从整体上属于科学的层次，而不是属于哲学的层次。只不过科学界还不能接受它。“‘歌德科学’恰恰表现了整个近代德国有机论自然哲学的非哲学性。”

歌德认为，我们固然不可能纯客观地描述自然，但不应让思维局限于“测量秩序”之中。数学模型可以描述自然，但不能让我们理解自然的必然联系。实际上，自然的秩序是“非测量秩序”，这要靠对自然的直接观照来把握。只有综合的直观才能窥测出自然的奥秘，感受到自然的“精神气息”。抽象的分析不足以把握自然，“与其强迫自然进入我们精神的抽象之中，不如努力‘倾听’她的秘密，由此，我们既不会通过我们的‘规定’使她变得固不可识，也不会被她的‘一时的兴致’导入歧途。”

过分强调数学形式、测量秩序和抽象概念，就会使自然成为人为的东西，而其本身则变得“固不可识”。歌德走到了对象性思维的边缘，但他的目标使他不可能走出对象性思维，他并不完全否定主体给自然塑造形式，而是试图在“客观”和“主观”之间达成一种妥协，并以此开展对自然的有机论的研究，揭示自然的有机图景。

具有生命的自然是活生生的存在，自然的生命力表现为“精灵”。在整个自然界，到处都有精灵的力量。但有些自然物通体都是精灵，有些自然物只有一部分是精灵。在动物身上精灵表现得最为显著，它同人的关系极为融

李章印：“德国有机论自然哲学”，载《自然哲学》（第2辑）。

Karl J. Fink, *Goethe's history of science*, Cambridge, 1991, pp.41.

洽。

精灵的事物以“两极与提高”的原则表现自己，通常总有对立双方的较量，在冲突中令人喜爱的一方垮掉，而令人憎恶的一方却取得胜利，但是接着就会出现符合于全人类愿望的第三方。自然之精灵与人嬉戏又最终与人为善。

我们可以感受到精灵的力量，但却难以理解它，且不能解释它。精灵超出了理性的范围，是一种神秘的能力、命运或整体的必然性。它代表了人类整体的必然进程，又经常与人类的意愿相冲突。这种神秘的力量存在于一切理性难以施展的地方，在诗、音乐和英雄身上也如同自然界一样存在着精灵。

人类将会越来越彻底的抛弃世界的机械结构和原子结构，越来越接受生命的概念，越来越深入到自然界的神秘生存之中。我们会看到：每一自然物都具有内在的生命力并且独立自存，即使矿物也有内在的生命，只不过是“冷淡”的生命。这样的自然界是一个永恒变化的世界：

花岗岩的生长和转化形成其他的矿石、金属和地形，进而生长出珊瑚等有机形式；

动物的一切形式都是根据一个原始的形式，通过或多或少的变化而形成的；

植物以“叶形”(leafshape)的转化表现它的生长变化，从最简单的“子叶”开始，通过规则或不规则的变形，而越来越多样化、并变得更加完美，最后通过花卉而形成种子，开始新的生活历程；

各种颜色都是从黑暗与光明的两极张力中产生出来的。

一切自然物都处于一种走向更高阶段的运动之中，自然界就是一幅动态的变化图象，大自然的基本倾向就是经常的变化和运动，不断地进行创造。

动态的自然需要用与之相应的语言加以表述。在传统语言中，术语越来越多，语言越来越僵化，自然的行为被语言所凝固。所以，应恢复语言的象征和比喻功能，使语言富有诗意。把握自然行为的人必须具有诗人—科学家的身份。语言不能是规定性的东西，否则就会对对象“削足适履”，就会用表达房子结构的石块、木板来表达有机体。语言必须集中于自然的生命力和变化。适应自然变化的语言是这样的：它以最基本的概念表达最简单、最原始的现象，而对更复杂现象的表述可以从最基本的表述中衍生出来，并以适当的语言表述抽象的程度和从自然背离的程度。表述最原始现象的最基本的概念是“两极”概念。自然的原始现象就是相互矛盾的两个方面，如黑暗与光明、吸引与排斥、运动与反抗、收缩与松弛等，自然的变化就是在“两极”基础上的不断提高。

富有生命而变化不已的自然到处都有“神”，自然的“神”操纵着自然的发生方式，主宰着自然的变化。所以，我们不要问牛“为什么”长角，而要问牛“如何”长角，理解了大自然的“如何”变化，就领悟到了大自然的“神”。歌德的精灵论和对自然之神的强调显示出他的自然哲学是泛神论的有机论，这与德国传统一脉相承。不过，歌德又充满信心地突出人对自然的利用：

把一切事物都看成为人服务和由人利用是很自然的，“人把植物界和动物界都据为己有，把人以外的一切物作为自己的适当的营养品。”但是，实际上不必想象利用自然的一切，“只要在生活中用上百万分之一，对于人来

说就足够了。”所以，人可以尽可能地“改造万物”和利用万物，“他应该做的就是认识这个世界中可以为服务的那部分，来达到他的目的。”

在歌德心目中，科学之所以要研究自然，就是为了利用自然，让自然为人类服务。这是培根理想在德国的表现。所以，尽管歌德反对机械论的自然科学，身体力行地探索一种有机论的科学，并做出许多成果，但在改造自然和利用自然这一点上他与机械论者是一致的。这也表明了无论机械论还是有机论，都是一种对象性思维，在这种思维中必然隐含着对对象的利用。自然在有机论中也难逃被对象化和被利用的厄运，这是一种弱化的凝固，虽然自然保持了生命力。

但是，与莱布尼兹和康德相比，在歌德这里，有机论毕竟站稳了脚跟。德国传统在经历了一段时间的动摇和摆动之后，终于挺了过来，在机械论不断扩充势力范围的情况下，保留了一块非机械论的地盘。

浪漫派自然哲学

浪漫派是德国近代思想史上一朵芬芳而清新的花，他们对自然有着独特的感受。

浪漫派是德国传统的典型体现者，在自然哲学方面，雅各布·波墨和歌德对他们的影响最为明显。歌德被许多人视为浪漫主义者。但更恰当的说法应把歌德归于古典主义和现实主义。歌德本人就不承认是浪漫主义者，经常地同浪漫派成员划清界线，有时还压制浪漫派作品的发表。在歌德身上乐观的成分非常突出，而浪漫主义更多地表现感伤的情怀。诺瓦利斯曾这样表白了他的内心：

工业和科学的发展，人类文明的进步，造成了对抗性的加剧及人与自然关系的疏远。人们宁肯要有限的知识而不要无限的信仰，人们鄙视一切伟大和值得惊叹的事物。人类以神性为代价对人性进行狂妄的教育。启蒙和知识的进步导致了对超理性世界图象的抛弃。人们整日生活在城市的喧嚣和算计之中。人已失去了绚丽多彩、美好和谐的古代生活。

荷尔德林（1770—1843）更在大量的诗歌中表达了类似的心境。

可悲啊，冬天到来，
我到哪里去采花，
哪里去寻日光
和地上的荫处？
四壁围墙
冷酷而无言，风信旗
在风中瑟瑟作响。

这是脱离大自然的悲哀和绝望之情。

天神的宁静安慰我心灵的歌唱？
多么久远！哦，多么久远！青春

衰老了，甚至在当时对我
微笑过的大地也面目全非了。

这是工业时代的失落和痛苦之感。

在我的童年时代，
一位神常常救我
脱离人们的叫骂和鞭笞，
于是我安心而友好地
跟林中的花儿嬉游，
天空的微风
也来跟我戏嘻。

这是对古朴而自然时代的追忆和向往。

哈！那儿没有法世的权力，
神的指示使我们分离，
我们是单一，也是全体，
那里才是我的天地；
我们忘记困苦和时间，
永远不用短短的手指
测量微薄可怜的利得，
那里，我意识到我自己。

这是对超越科学文明和测量自然的渴望和憧憬。

所以，歌德与浪漫派在自然哲学的基调上是不同的，他们的相同点在于泛神论的自然理解，而这一点也是波墨的明显特征。浪漫派还特别推崇波墨的象征原则和符号论。弗·施勒格尔说，这位条顿哲学家把自然观照的象征原则制定得最为完备，没有任何一种哲学象波墨哲学这样“具有如此丰富的隐喻和象征的描绘。”

浪漫派认为，语言符号是自然的内在特性和力量，是自然各部分之间的特殊和解能力，是自然显示的可能性。自然语言是自然的形态和表现，自然自身演奏自己的乐曲。人的语言应该来自于自然的语言，人首先要倾听自然的言说，理解自然的象征和密码。里特说：“植物，全部的植物的生长，是自然的语言。在植物中，一切东西被说出……乐曲是一种高级的植物的生长。”诺瓦利斯说：“神圣的文字无须说明……因为它是宇宙交响乐中的一个和音。”但是，人往往不懂得这一点，在工业文明的时代尤其如此。人们以表达的语言取代自然的语言，于是人与自然不能交流和融通，人已不知自然为何物了，工业时代是黄金时代的废墟。让人与自然重新联合的重任要由诗人来承担，因为诗人的语言还保留了许多原始的成分。诗人是神的使者，“有如酒神的神圣的牧师，这些牧师在神圣的夜间奔忙于各国之间”。

古典主义在完美统一中看到理想之所在，但在工业文明的时代，人与自

恩斯特·贝勒：《弗·施勒格尔》，三联书店 1991 年版，第 96 页。

转引自宋祖良：《拯救地球和人类未来》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 255 页。

然的分离使统一和完美成为不可及的希望，唯有借助于哲学之思才能追求完美统一的家园。诺瓦利斯说，哲学就是怀着乡愁的冲动，到处去寻找精神家园。如此之沉思，神性的自然才可能恢复其本来面目，成为人居住于其中的家园。如此之自然是一个和谐的统一体，是活生生的有机体，其中的任一部分都与宇宙整体相通，宇宙整体体现于每一部分之中。如此的领悟，人才可能投入自然的怀抱，而不至于与之对立和分离。

弗·施勒格尔（1772—1829）是德国浪漫派的理论家和哲学家之一，曾与施莱尔马赫一道研究“客观的”、“现实的”自然，“全身浸透了高尚的世界精神，无限是他的一切的一切，宇宙是他的唯一而永恒的爱”。他把宗教与物理学结合起来，与诺瓦利斯共同开创“最广义的物理学”或“宇宙的宗教”。于是，宇宙中各种关系以极其玄妙的方式取得了联系，电火花与花卉、女性形体与花朵、毛发与皮肤相互比较，宝石显现为矿石之花。这种自然哲学被弗·施勒格尔称为“自然的实在论”。

自然实在论对世界进行“诗的观照”。精神之光的照射使自然的存在显现为精神的总汇，成为精神的象征图象。我们不能以理性对自然加以机械的解释，自然形式的无限充溢及各种形式间的转换关系，是不能为单纯的理性所把握的。必须从自我深处的骚动寻找自然的答案，在体验中观照自然。如此以来，自然的一切关系和变换，自然的成形和变形等，便与诗联系起来，浪漫诗是世界的“象形文字”，象征是自然哲学的主要表达方式。这显然提供了一种精神和意识的自然图象，为叔本华的意志哲学埋下伏笔。

弗·施勒格尔大大超出歌德的泛神论，走向神秘主义和宗教。他认为，象形文字象征整个世界，同灵魂的秘密相关，在特殊的刺激下，人能够思想和解读整个世界的秘密。他曾与一位神秘主义的女人共同探讨传心术。在所有的象征中，基督教的象征是最完善的象征。尘世的一切都是永恒的准备和象征。欧洲分裂的时代必须结束，通过神圣的天启回归于无限之中。这需要创建“唯灵主义”哲学，从生命的自我充溢出发，观照整个宇宙。

但是，弗·施勒格尔至死都没能完成他的哲学，在对“全然完善与完美”的追求中结束了尘世的生活。也许死后他进入了天国，但在生前未能了却心愿，没有找到实现人与自然统一的最佳途径。

心灵已然骚动不已，宇宙仍未现出其无限，精神之光无法照射到全体，诗歌永远吟唱不尽，他一直处于追求的伤感之中。

这与弗·施勒格尔及整个浪漫派的过于执着有关。他们固然隐约看到或听到了自然自身的声音，隐约体验到了人与自然的融合，但执着于自然的符号或声音，执着于体验本身，执着于象征与比喻，都使他们无法彻底走出对象性思维。对“有”的执着使他们看不到自然本为有无之变、显隐之换。自然的沉沦与显现在执着中趋向凝聚，凝聚之物在执着中不能返本归无。

弗·施勒格尔曾一度拥抱谢林的自然哲学，后来抛开谢林进行独自的探讨。但是他们两人在基本的方面仍是相似的，而且谢林比施勒格尔做得更好。当施勒格尔最后归于基督教时，谢林以更精致的方式也把自然哲学的基础诉诸基督教。

谢林（1775—1854）在费希特哲学的影响下步入哲学生涯，但不满意于费希特对自然的忽视。如果把自然概念插入费希特的唯心论框架中，就很完

美了。于是谢林从费希特自我和非我的辩证法推演出物质中力的极性，把费希特的辩证法作为物质力的先验基础。

但是，在 1803 年《自然哲学观念》的第二版中，谢林扬弃了费希特相互对立的辩证法。不再以费希特的方式，通过一个要素转入其反面的辩证法，来解释自然的极性，而是紧紧围绕着绝对，把自然的极性和二元性理解为原始统一体的分裂，理解为从原始统一体展开的差异。在 1802 年的《布鲁诺，或关于物的神圣的和自然的原理》中，他已认识到：“为了识破最深层的秘密，人们不能疲于追问物的相对和对抗的极端或终点。发现它们的统一性不是最伟大的任务，但这样做然后从它们的统一性发展出基础，这是艺术的本真的和最深层的秘密。”艺术与自然密不可分。艺术是创作的现存形式，而自然是更深层的创作。

可以说，在 1800 年时谢林的同一哲学思想已经成熟，但后来又提出了神话哲学和天启哲学，另外还有艺术哲学、先验哲学，当然也有自然哲学。这么多哲学真让人眼花缭乱了，谢林一向以在哲学上的多变而著称，但其内在思想还是一致的。可以把同一哲学视为谢林哲学的基础和主线，他早期思想是向同一哲学的过渡，他的艺术哲学、先验哲学和自然哲学可归于同一哲学之中，他后期的神话哲学和天启哲学可视为同一哲学的进一步发展。同一哲学不是消极的哲学，而是一种思想性很强的哲学。其中，自然哲学的地位又非同一般，在同一哲学中举足轻重。但自然哲学问题又不能脱离艺术哲学、先验哲学、神话哲学和天启哲学。

自然哲学讨论客观理性，先验哲学讨论主观理性，但两者是统一的，自然和自我有一个共同的基础——绝对。绝对既不是现实的，也不是观念的，它是完全同质的、无差别的同一性。绝对不是产生它自己的对立面，而是分化出对立面——主体和客体。所以绝对本身既不是主体也不是客体，更不同时是两者。绝对是对绝对的同时或上帝，在其中一切对立都被抹掉了。

自然是脱离绝对的现实，是对绝对的背离，在无意识中体现着精神性。自然就是可见的精神。谢林曾把自然视为“主体”。这“主体”不是主客二分的主体，而是意味着自然是作为同一性的活跃的能产生的自然。自然在本质上充满生命，它是“宇宙之神圣的和不断创造的力量，它能够自身产生和不断发展一切事物。”因而，自然是变化过程中的自我。

如此之自然虽然脱离了绝对，仍然显示了主体与客体的统一性。但自然哲学作为思辨的物理学应突出自然的客观的一面。不过，客观之自然决不是牛顿主义把质归因于量，致力于寻找自然的数学结构。这不能揭示出自然的精神和生命，更不能解释有机体现象。

象康德一样，谢林从吸引与排斥的关系来理解物质。物质自身就是吸引力和排斥力，物质的特性在于其中一种力取得优势的程度。弹性、热、光和正电等与排斥力有关，质量、负电和磁与吸引力有关。力的平衡的打破就是物质的变化，尤其表现在化学反应过程中。对立的力的平衡处于均衡状态时就构建为死的物质，处于斗争状态时就构建为有生命的东西。

这里显现着自然的极性和二元性，但极性和二元性来自于原始的统一体，是从永恒的本质中流溢出来的，并继续流溢出自然万物。在死的物质中

谢林：“论造型艺术对自然的关系”，载《缪灵珠美学译文集》（第2卷），中国人民大学出版社1987年版。

所体现的精神性最不明显，而有机体最具有精神性。从死物到有机体，自然的变化经历了三个阶段：

首先是质料阶段，出现差别、极性和二元性：吸引和排斥、聚集和扩张等，最后通过重力得到扬弃；其次是无机物阶段，从差别过渡到本质，出现磁、电、化学现象和光现象；

最后是有机体阶段，出现绝对的完善镜象，因为有机体是缩小了的宇宙，在交互作用中独立自存，“具有最高的生命”。

自然的各个发展阶段都合乎目的。在低级的阶段，以无意识的活动合乎目的；在有机体中，更加自由地合乎目的。这目的性体现干事物的内部根据和动力。整个自然也可以视为一个有机体，有机生命是自然的总体目的，每一事物在合目的的体系中找到自己的位置，即使是一些机械的关联也是逐步实现目的的表现。

但，作为脱离绝对的理念，自然的最终目的是回归于绝对。自然界的不同事物和不同阶段都是绝对显现的不同阶段，自然在人那里达到其最高目的——自我意识，至此实现了自然和精神的同一。

绝对的显现有两个方面：一是远离上帝，一是回归上帝。自然的任何阶段也都存在着双向的运动，任何自然个体都包含了整体和向整体的回归。在自我意识中，可以实现向上帝的最后回归，完成自然的最终目的，实现背离的和解。

绝对的同一性的取消，是为了显现和创造，对绝对的回归便是再次回到同一性，让意识和无意识统一起来。人在自我意识中完成这种回归，但在知性概念中，而是在直观中。知性概念只能把握静止的、有限的东西，只从外部割裂和观察事物，无法把握活生生的本质和无限。唯有直观才能把握无限的绝对，完成向绝对的回归。

这种直观不是一般的直观，而是艺术的直观。艺术在其作品中把握自然的合目的性和最终目的，艺术品把自然和自由综合起来，展示宇宙的诗篇和大自然的秘密。“艺术好象给哲学家打开了至圣所，在这里，在永恒的、原始的统一中，已经在自然和历史里分离的东西和必须永远在生命、行动与思维里躲避的东西仿佛都燃烧成了一道火焰。……我们所谓的自然界，就是一部写在神奇奥秘、严加封存、无人知晓的书卷里的诗。……去掉那层看不见的、把现实世界和理想世界分割开的隔膜，打开一个缺口，让那个只是若明若暗地透过现实世界而闪烁出来的理想世界的人物形象和山川景色完全袒露出来。”

谢林在晚期又用宗教的直观来代替艺术的直观。在宗教的直观和体验中，绝对转化为世界和世界向绝对的回归更加顺畅。如果上帝（绝对）一度显示自己，那么我们的理智能够推断出他是在自然和历史中显示。但是，我们的理智不能推断上帝显示自身，也不能推断自然和历史向上帝的回归。唯有通过宗教的直观才能把握自然从上帝那儿的脱离和向上帝那儿的回归。

这里已接近了非对象性思维中的自然的生成和复归。但是借助于宗教的手段还不能令人满意。在专门讨论自然的书中，谢林虽然强调自然的生成和双向运动，但仍停留于对象性思维中。日本学者高桥义人认为，谢林自然哲学可以作为“另一种科学”来把握。

谢林象其他浪漫派成员一样，毫不顾及康德的划界，这里没有物自体的位置，所谈的一切都是自然本身。自然的生命力是自然本身固有的，自然的合目的性也不仅仅是一种反思性的。这与歌德是一致的。但歌德对自然的征服和利用在这里转化成了对大自然的艺术直观和宗教体验。对象性思维的硬壳在这里出现了裂缝，可惜的是非对象性思维未能从这裂缝中破壳而出。

康德把自然的合目的性视为反思判断，这固然是出于对机械论科学的畏惧，但却指示出这样一点，即自然本身不能作为一个认识对象。康德把自然本身作为审美对象，仍陷于对象性思维之中。在否定了自然作为认识对象后，再进而否定审美对象，就彻底否定了对象性思维。康德的思路只向这个方向作了某种暗示。但之后的德国自然哲学家们忙于否定康德的物自体，从审美的反思判断又回到了确定性的认识判断，以有机论的对象性研究抗击机械论的对象性研究。

谢林的自然虽来源于绝对，但绝对在自然界不能最终实现自身，需借助于艺术和宗教。自然从绝对中脱胎而来，马上变成了一个对象，尽管如此。即使在自然哲学中，谢林也表现出了挣脱对象性思维的试图，非对象性思维的因素在他的哲学中已经出现。20世纪80年代以来，国际哲学界出现了“谢林热”，其自然哲学也倍受重视。这种现象的背景之一就是自然环境的恶化，人们试图重新理解人与自然的关系。在“谢林热”中，谢林哲学中的非对象性思维的因素还未引起全面的重视。不少人认为，只要以有机论代替机械论，问题就会得到解决。这仍是一种匆忙而肤浅的思想。

有机自然的凝固

与机械论同处于对象性思维之中的有机论自然哲学，如果不能从艺术和宗教的体验进一步上升到非对象性思维，就很容易走向对自然的征服。这征服或者是实践上的，或者是理论上的，或者既是实践的又是理论的。对自然的征服又必然地如同机械论一样，让自然凝固起来。不过，这种凝固不是凝固为数学化的机械结构，而是凝固为理性的僵硬结构。但黑格尔固执地认为，在理性的僵硬结构中，通过辩证法，自然仍能生机盎然。如果说，厌恶哲学思辨的歌德在他的实践征服和科学研究中还可以把自然当作生命体，就如同官僚们在利用人和研究“君子南面之术”时还可以把人当作会说话的工具一样；那么，在黑格尔的辩证法中，有机的自然已经老气横秋了。

黑格尔（1770—1831）把当时几乎所有的自然科学材料纳入哲学思辨之中，营造出一部百科全书式的自然哲学体系。他所做出的艰辛的思维劳作胜过任何一位德国自然哲学家，但并没有能够影响经验科学的研究，相反倒招致了科学家的厌恶，就是非主流派科学家歌德也并没有给它以较高的评价。科学共同体接受机械自然观并不断前进和扩大影响，非主流派科学家则反对黑格尔的晦涩和思辨。“黑格尔的思辨自然哲学在最不适当的时候，以造作的方式和错误的方法，最努力地给予机械自然观以猛烈而无力的一击。结果当然无关痛痒，枉费心机。对自然界的理性思辨发端于古希腊，到黑格尔这里，便以其最为发达的体系充分暴露出这种方式的缺陷，因而基本上终结了。”以后的有机论自然观虽然没有消失殆尽，而且还有复兴的兆头，但都

一致地摒弃了以理性思辨为主的方法，或者以非理性的方式或者从机械论科学中引申发展而来。

在《哲学全书》的第二部《自然哲学》中，黑格尔推出了成熟的自然哲学体系。如同辩证法的正一反一合三阶段一样，自然哲学体系也分三部分。第一部分是力学，研究自然界彼此外在的、个别化的规定和自在存在着的、被寻求的统一性。这是关于物质及其观念的体系。第二部分是物理学，研究自然界的特殊性的规定、内在的形式规定性和差别，这是关于个体性的体系。第三部分是有机学，研究自然界的主观性的规定和自为的统一性。物质还没有取得个体性，仅有量的区别而没有质的区别，所以物质是没有形式的。在个体中物质具有了形式，物体得到了规定。但个体性还没有以总体的方式存在。只有有机体才是自然界的总体，是自为存在着的个体性。

自然哲学三大部分中的每一部分又都由三小部分组成。力学由“空间和时间”、“有限力学”和“绝对力学”构成；物理学由“普遍个体性物理学”、“特殊个体性物理学”和“总体个体性物理学”构成；有机学由“地质自然界”、“植物有机体”和“动物有机体”构成。这每一小部分甚至也可分为三个更小的部分，而每一更小的部分还可进行三分。自然界就是这样被装进概念辩证法之中的。

这样的自然界是一个整体并具有不同的发展阶段。它从彼此外在的状态，到个体性，再到主观性，并通过生命，使主观性与自身结合在一起，使自然界过渡到精神。由各个阶段组成的自然体系表现为，最抽象的东西总是最初的东西，最真实的东西总是最后的东西，后一阶段总是先前阶段的具体统一而包含着先前的较低阶段。不同的阶段之间具有质的区别，不能用较早阶段说明较后阶段。这种质的变化是进化与退化的统一，较前的阶段通过进化得到扬弃，另一方面作为背景继续存在，并通过“流射”又被产生出来。

在这个图景中，自然界仍然表现着生命。生命力就在于理念或概念，概念构成自然的本质，预示并生成精神。自然的每一领域都表现出概念，自然的发展就是概念的发展。僵死的概念具有生命，这是黑格尔独有的感受。活生生的东西就是概念间的逻辑推演。如果是这样，那么，就不仅辩证逻辑而且数理逻辑也具有生命了，计算机就是一个活的有机生命体了。理性辩证法是生命力在逻辑中的蜕化，是生命力衰竭的表现，顶多可视为生命的工具，象数学和形式逻辑一样。生命的工具显然不具有生命，正如农夫的锄头不是农夫一样。如果自然具有生命，那么，它可以用数理规律表现自己，也可以用辩证规律表现自己。但这表现出来的都不是自然本身。人可以穿黑色衣服，也可以穿红色衣服。但人既不是黑色衣服，也不是红色衣服。人本身只是人的自身显现，自然本身只是自然的自身显现。

不过，在黑格尔的自然哲学中，自然界虽是客观的，但不是实在的和本体性的。自然界是理念的外化。理念才是终极的实在。如此说来，活生生的理念也可以表现出并不活生生的东西来，自然界的生命力可以存在于理念之中，正如衣服的生命力不在其自身而在于穿它的人一样。但，理念与其外化一样，也是逻辑性的东西。很难说理念具有真正的生命力。而且，理念与其外化的自然正如康德的物自体与现象界、柏拉图的理念与可感世界一样，都是一种本体与现象的二分，这种二分与主客二分的对象性思维有着内在的联系。在这种情况下，自然无论被视为数学的或机械的，还是被视为有机的，都逃不了被对象化的厄运。自然本身被压制在人为的框架之下，自身被掩盖。

黑格尔把理念规定为主观性和客观性的统一，其内容包括概念、概念的诸规定和概念自己的表述。概念如何表述自己呢？理念作为普遍性的概念，首先否定性的规定自己，即作为直接的、自在存在着的特殊化为客观性的规定，然后，客观性作为以概念为其实体的外在性通过自身内在的辩证法返回到主观性。这种作为过程的理念便成为自为的、具体的理念。这是理念或概念的自身运动吗？实质上不过是主体认识的一个否定之否定过程而已。概念首先作为主体的概念，然后以之认识客体，客体便具有了概念的形式，最后主体认识到客体的形式不过是主体赋予的，于是概念又回到主观性。所以，这不是理念或概念的自为，而是主体思维的展开，因而这自为所表现的生命力也只是主体的生命力的表现，而绝不是理念自身的生命力。

自为的理念允许自己一跃而外化为自然。理念具有辩证法的三个阶段，自身包含了成为现实存在的可能性，因而也就设定了他方和世界。自然哲学的任务和目的就是让精神在自然内发现自己的本质，即概念，让精神在自然内获得解放，也让自然获得解放。黑格尔在这里表述的理念外化自然的魔力类似于基督教中的上帝创世。但黑格尔再次表述了主体思维的又一回合，即理念的外化不过是成熟主体对自然的再次认识，让概念牢牢地固定为自然的形式。所以，精神在自然内的解放，只不过是自然的概念化，自然的解放实际上是自然被牢牢地限制在概念的框架之内。这同机械论把自然装进数学结构中本是一丘之貉——自然的非自然化。

黑格尔说自然哲学必须把对待自然的实践态度和理论态度统一起来。所谓实践态度就是只利用自然，为了我们自己的利益而消磨自然，把自然物作为手段，人自身是目的。这是一种有限的外在的目的论，否定了自然本身的目的。它只与个别自然物有关，只征服自然的个别性。所谓理论态度就是对自然的知性认识，即经验科学的认识。它把丰富多样的、个别性和直接性的自然变成普遍性的东西，使自然的生命夭折了，只把自然作为抽象的僵死的普遍，自然的特定内容在这种普遍之外而支离破碎。它更没有显示出自然的内在目的。自然哲学必须扬弃只包含个别性的实践态度及不包含规定性的理论态度，通过理性辩证法，即概念的认识活动，使普遍性与个别性结合起来，揭示出自然界的生命和目的。

那么如何统一呢？能够揭示出自然界的生命和目的吗？

康德的物自体假说阻止我们透彻地认识自然事物，必须予以抛弃，承认理智能把握事物自身的普遍性。另外，实践态度本身就已承认了自然的个别性。同时，也必须抛弃谢林的直观方式，通过思维的劳作把自然和精神统一起来。所以，要以理念为形式，在意识中寻找理念的各个环节，把物理学的普遍译成概念，概念包含了普遍与特殊的统一，概念的运动形成具体的理念，揭示出自然的生命和目的。

这正是自然的概念化或辩证化，如同自然的数学化一样，不能揭示自然的生命和目的。而且，其中的统一也是虚假的。

自然是理念的外化，是理念的他在。作为他在，自然是理念的背离，自身缺少概念。但自然又隐藏着概念，因为它有许多不合规定的中间物和畸形物，只能假定一个“原型”。这推论是多么地强制：自然的概念是强加上的，自然必须看作是一概念体系。黑格尔把思维中的理念实体化，然后再让它规定自然。我们已表明这样的自然没有显示出生命，这样的理念也不具有生命，另外，正一反一合的理念辩证法本身就成问题。理念的辩证过程是其自身无

法完成的，只有借助于直观才能实现正一反一合的转化和过渡。辩证法是知性与直观的结合，抛开直观，辩证法就是不可思议的乱弹。没有直观的理性辩证法比知性的形式更加抽象和空洞。

当然，德国有机论自然哲学在整体上的弊端也体现于黑格尔自然哲学之中。这就是把哲学降到了对象性思维的科学之层次上，自然哲学没有上升到非对象性思维的层次，自然仍被视为一个对象。只不过，作为科学的自然哲学在黑格尔这里表现得更为糟糕，因为它以思辨为基础，思辨的辩证法更把活生生的自然弄得毫无生气。

总之，有机论自然哲学在黑格尔这里让自然凝固起来。自然的凝固标志着德国近代有机论自然哲学已告一段落了。

第三节 机械论的扩张和自然的消失

有机论自然哲学没有能够找到适当的载体，在黑格尔那里凝固后就失去了势头；机械论自然哲学的情况则正好相反。它密切地与经验科学结合在一起，乘着自然科学的威力不断前进，经过与有机论的斗争之后，更迅猛地扩张起来。

机械论的扩张首先表现为自然数学化的不断加强。相对论在高度数学化的基础上实施物理学的统一性，量子力学在微观领域实施数学化。今日之物理学几乎成了数学，在外行看来，物理学的内容就是一个个的数学方程式。甚至对于物理学家来说，对于研究对象的把握也主要是数学地把握，在观念上的理解颇感困难。比如，微观粒子的数学方程式是明确的，但从方程式中无法断定它们究竟是粒子还是波。化学、天文学、宇宙学和地学等也都数学化起来，就是以往作为描述性的生物学也越来越离不开数学，分子生物学的进展更鼓舞了生命科学的数学化。不仅仅如此，许多社会科学也越来越数学化，自然的数学化扩张到了社会和人的领域。经济学由于日益朝着数学的精确性方面发展，而设立了诺贝尔经济学奖。

机械论事实上早在 19 世纪就不只是物理学的自然观了。达尔文已经受到了牛顿的很大影响。在 20 世纪，生物学中虽然一直存在着机械论和有机论的争论，但每一次生命科学的重大进展都是由机械论推动的。分子生物学更是用物理学和化学来解释生命现象的典范。化学由神秘的炼金术日益趋向机械的物理学，生物学也是如此。

机械论在牛顿那里主要体现在物理学中，今天几乎扩张到所有学科之中。在笛卡尔那里，主要指自然界和人的肉体，在 20 世纪则扩张到社会与人的行为和心理中。在行为科学及各种心理学的分支学科中，机械论日益盛行。尽管有弗洛伊德主义的声音存在，机械论的心理学一直以正规军自居，把弗洛伊德主义的学说斥之为伪科学。科学主义的盛行是机械论统治天下的一个明证。就是在许多强调自组织性的科学家那里，他们所谓的有机论其实也只是机械论的一个变式。这方面的情况，我们在下一部分还要更详细地予以分析。

总之，自然越来越凝固为具有数学结构的机器，走至极端，“连人也机械化了”。但是，机械论对自然的凝固同时也意味着自然的解体，就在机械论自然观形成之际就已显示了自然的解体，甚至机械论是借助于自然的消除才形成的。其原因就在于机械论的一个特征是质还原为量，质的消失便是自然物的消失。自然的非实在性在柏拉图那里就已经被肯定下来。自然的虚幻性与自然之凝固为机械是可以很容易互换位置的。

我们已经讨论过中世纪的唯名论。唯名论只承认个体的实在性，把共相与一般说成是虚幻的和仅仅是后天形成的概念，而且这种后天概念越少越好。柏拉图主义在文艺复兴时期重受重视之后，自然的数学结构与唯名论思想在一开始是不协调的，但二者很快结合起来。个体是实在的，整个自然界也是实在的，实在的自然界隐含着数学的结构，科学就是通过观察和实验，在经验材料的基础上，发现自然的数学结构。这种信念自近代之始就支配着科学家的工作。

但是，哲学家在自然或世界的问题上思得更深。唯名论对共相的否定在经验论中以新的形式延续下来。人的认识 and 知识只能来自于经验，这是近代

科学和经验主义一致肯定的。从经验中找出一般性的规律，这也是都承认的。但是，我们究竟是如何进行认识的。我们的认识 and 知识是关于事物自身的吗？

休谟（1711—1776）从彻底的经验主义出发，提出了怀疑论。人的认识的基础是因果关系，自然的数学结构也是建立在因果性基础之上的。培根对事物间的因果关系深信不疑，但通过他的归纳法，无论如何得不出因果关系的必然性。不通过归纳法，我们更无法断定事物间的因果性。

休谟的思路是这样的：

一切认识 and 知识都来自于经验，而经验就是人的感知及所感知的东西。

我们能感知到一个先在的现象 and 随后接着发生的现象（比如阳光照射石头 and 石头发热），但仅此而已，我们无论如何感知不到阳光照射石头 and 石头发热之间的因果关系。

人们之所以把阳光照射石头作为原因，把石头发热作为结果，仅仅是由于习惯 and 信念。当多次发生现象甲 and 现象乙相继出现，并且没有发生甲出现后乙没有出现的情况，在这种情况下，人们就出于习惯而相信甲是原因，乙是结果。

所以，因果关系并不具有必然性，甲乙两种现象间没有必然的联系，我们每天都看到日出东方，但我们不能保证“明天”也必然日出东方。

也许人们会根据复杂的分析来反驳休谟，比如分析一下阳光照射石头中，照射作用对于石头分子的影响，或分析一下日出的详细情况等。然后我们就会发现，阳光照射确是石头发热的原因，日出必然在东方。但是，这种分析过程中运用了另外的知识和经验，这另外的知识和经验如果不是后来的结论的话，那至少也是建立在另外的经验基础上的因果结论，而这因果结论同样是没有逻辑必然性的。所以，因果性和一切知识都没有必然性。

所以，最后的结论很明确，一切知识都不是关于事物自身的知识，科学所揭示的世界的结构 and 规律也只是我们想象出来的，自然界本身未必真具有数学的和机械的结构 and 规律。

贝克莱（1685—1753）更明确地指出，“存在就是被感知”。可感物只是一些可感性质及其组合，而感觉材料都是属于心的，是心的感受，所以物质就是感觉的复合。中世纪唯名论只是否认共相的实在性，贝克莱则连个体的实在性都否定了。自然界只是人心的各种感觉及感觉的复合，根本就不能说有实在的自然 and 实在的自然物。

康德虽然不是经验论者，但在康德那里，从先验的知性范畴出发，通过整理经验材料而得出的自然的机械结构，同样只是关于现象界的知识，而不是关于物自体的知识。物自体不可认识，可认识的则是不具实在性的现象界。虽然自然界本身的合目的性他也提了出来，但只作为反思的、审美的判断。所能确定的自然图景就是关于现象的机械图景。

所以，伴随着机械论自然观的形成，机械自然图景本身的不实在性也同时出现了。实实在在的自然在人的认识中则消失不见。于是，当机械论扩张到所有自然科学的学科之中时，整个自然界也会随之而消失。自然在机械论中的凝固，同时也是机械论导致自然的被抛弃。

孔德（1798—1857）对关于自然 and 世界的思想演化颇有感触。最初的观点总是处于神学阶段，人们企图探索万物的内在本性，追究事物的最后原因，这只能求助于神。后来，人们以形而上学的抽象概念代替神力来解释一切，

并企图以此获得绝对的知识。但在最后，人们发现，不可能获得绝对的知识，宇宙的本质或现象之后的东西是无法认识的，所以便把对事物的研究和解释局限于现象界。孔德主张，应摒弃神学的和思辨形而上学的东西，而代之以实证的知识。

穆勒（1806—1873）同样强调一切知识起源于经验，但对休谟和贝克莱的观点稍作修正。把物质定义为“感觉的恒久可能性”，感觉的恒久可能性之基础则是人的记忆、期待和联想。这同样抛弃了实在的自然，只关注于可感界。

斯宾塞（1820—1903）更以康德的方式背离自然本身。科学和哲学均以现象为对象，超出现象界的绝对存在也超出了哲学和科学的范围。我们的物质、运动、时空等概念并不是关于实在的概念，而仅针对于现象。虽然哲学知识高于科学知识，但哲学也不能涉及实在本身。斯宾塞承认进化，但在进化中只有量的进化，而没有质的变化。所以他的进化论也是深受机械论影响的进化论。不过，斯宾塞并没有完全抛弃自然本身，他把它留给了宗教。但这一点妥协无关宏旨，因为他明确地在哲学上抛弃了自然。

在这几位实证主义和科学主义的代表人物的头脑中，自然本身都不仅在科学上，而且在哲学上消失了。指出这一点并非是一种强烈的价值判断，他们之学说也有道理，黑格尔的思辨自然哲学确实没有多少可取之处。但实证主义和黑格尔一样，深陷于对象性思维之中，而不知非对象性的自然为何物。在这种情况下，反对黑格尔必然要抛弃自然本身，凝固的机械自然观也无力挽救自然的被抛弃。人们自信地携带经验和理性这两把尚方宝剑，流浪在不知实在为何物的无何有之乡，不思回头和返家。但无家可归终不能长久。

不过，实证主义仍然继续前进，到了第二代马赫等人这里，更强烈地抛弃自然本身。他们说老的实证主义者还试图保留一个束置高阁的康德式的物自体，还试图建立一个关于现象界的世界体系，所以仍有形而上学的残余存在。应该更彻底地抛弃形而上学。马赫（1838 - 1916）更详细地发挥了贝克莱的观点，把物视为感觉的复合。各种感觉构成现象的要素，这些感性要素按照一定的函数关系构成物和现象。以往自然科学中的因果关系概念还比较宠统，甚至相当僵化，必须以更加精确地函数关系取而代之。函数关系对现象的相互依存加以定量地描述，更精确；同时也更灵活，可以考虑多种复杂的因素；另外它丝毫不涉及实在本身的目的等性质，不会导致形而上学。

马赫实际上是发挥了牛顿的数学自然观，这是一种典型的机械自然观，但是由于马赫非常明确地否认实在而把这种数学化的现象界图象只归于感觉，因而彻底地抛弃了实在的自然。他这种数学化的图象在他看来甚至不是一种图象，他不想给出一种图象，哪怕只是现象界的图象，他的目的是提供一种认识论和方法论。马赫承接并体现了近代哲学的认识论转向，把哲学归结于认识论，这本身就是对自然本身的抛弃。虽然马赫曾声称他不是哲学家，只是一个自然科学家，但他的倾向确实代表了近代以来的哲学倾向——抛弃本体论。

在 19、20 世纪交接的时期，机械论的扩张不仅表现在范围的扩大，而且表现在影响的深入性上，从而自然也以更精致的方式一再消失，彻底消灭。这时候，自然科学已上升到了文化的核心地位，一切神圣的东西都失去了光环。黑格尔的思辨自然哲学在与机械论自然科学的对抗中彻底败下阵来。温和者主张把自然图景留给实证科学和实证哲学，严厉者主张只管认识方法而

不管自然图景。哲学本身从本体论跌入科学的总结者，从总结者跌入认识论和方法论，从认识论和方法论又跌入逻辑，最后，哲学竟被归结为逻辑。逻辑实证主义登场了。

弗雷格（1848—1925）最先在反心理主义的旗号下，对人的思维实施机械化。哲学和逻辑应研究确定的思想的性质及性质间的关系，思维的内容是客观的、公共的、自足的，不同于主体的判断活动。判断活动本身不可交流，而判断的内容则可以交流，可以形成知识。所以，应从研究感性、知性和理性这些主观心态转向公共的可交流的客观知识，从观念转向语言，从精神转向逻辑形式，从个体经验转向群体经验。

这些都为逻辑实证主义以至整个分析哲学所遵循。

罗素（1872—1970）并不主张抛弃世界图景，他提出过一个逻辑原子主义的世界图景：世界由事实构成，最简单的事实是原子事实，原子事实构成复杂事实，整个宇宙就是建立在原子事实之上的逻辑构造，它与语言在结构上相同。在这个宇宙中，个体是独立的，相互之间存在一种外在的数学函数关系。后来罗素接受马赫的感觉要素论，把整个世界都归结为感觉。原子事实就是最单纯的感觉，世界就是感觉的组合。由于受到相对论的刺激，罗素又主张事件之间的关系可以按不同方式约定。可以说机械论自然观在罗素这里给逻辑化了。自然的逻辑化是对自然的数学化的一种提升。

维特根斯坦（1889—1951）在早期首先提出一个与罗素图景相似的世界图景，并同样强调语言与世界的同构性。他说他要把逻辑基础发展为世界的本质。但他随后把这些讨论视为无意义的东西。自然的逻辑化和抛弃自然图景在一瞬间便等同起来。但维特根斯坦的思想非常深邃，他似乎也提示了让无意义的命题之内容自行显示出来的可能性，即那些不可言说者可以显示。这是否是指自然或别的什么东西应该涌现出来呢？但是自身涌现出来的还能是逻辑结构吗？

维特根斯坦思考的问题难以全面清晰地描述出来，但逻辑实证主义者对之加以简单化的理解，并把维特根斯坦和弗雷格、罗素共同作为他们的先导和同志，在“拒斥形而上学”的口号下，专注于逻辑分析。在可证实性标准的衡量下，任何不能直接或间接地被观察句子所检验的命题都是无意义的、应被抛弃的命题。在这种情况下，已经不可能存在关于自然的完整理解了，自然被观察句子分割得支离破碎。逻辑实证主义不仅否定了思辨形而上学，而且也抛弃了自然本身，就连心理事件由于被理解为物理事件也惨遭分割。

维特根斯坦在后期用“语言游戏”代替早先的理想语言，指出语言不仅是描述，还有命令、请求、询问等。这无疑纠正了逻辑实证主义对语言的单一僵化理解，本真的自然有可能在日常语言中显现出来。但这种可能性并没有实现，对语言的僵硬的逻辑分析不允许活生生的东西浮现出来。

人具有求同、求统一、求永恒的不良习惯，喜欢追问“人的本质是什么？”、“桌子的本质是什么？”、“自然的本质是什么？”之类的问题。这种追问导致僵硬的本质被制造出来，让本来很清楚的词变得不清楚了。语词只在使用中，即在“语言游戏”中才能有意义，不能孤立地谈论一个词的意义。对形而上学和理想语言的这种批判无疑是极其有力的，但是，一味地迷信日常语言的游戏却使本真的东西失去了。

形而上学和理想语言把山弄得不是山，把水弄得不是水，把自然弄得不是自然，但日常语言在公共的交流中也不能揭示山、水、自然的真义。

“不要玩弄深埋在他人心底的东西”，“面容是躯体的灵魂”。维特根斯坦的警告吓退了自然的僵硬本质，也阻止了自然真义的涌现，人们只有在公众的空谈中流于肤浅和人云亦云的那一份儿。

日常语言学派只允许我们谈论事情的各种表现和心理的各种行为，并把这种表现和行为凝固为不变的东西加以“运算”。物和心都被机械化了。赖尔安慰我们到：对机械论的妖魔不要担心，休要害怕！结果在机械的“运算”中，我们身陷虚无，无物存在，就连“我们”也是虚假的。

当机械论占领所有经验科学，并最终占领人的精神时，世界与心灵都转化为机械的语言和逻辑。在机械的语言和逻辑中，自然的一切凝固又都瓦解为碎片。

既然世界就是这样，那么我们可以随意地根据有效性原理来尽情地利用一切。但是，破碎的自然在破碎中反抗这一切，破碎的心灵在破碎中反抗一切破碎。在破碎中隐含了新生的希望，在火光中凤凰将会得到再生。

第三章 沉沦与拯救

第一节 破碎与沉沦

分析哲学把机械论引入哲学认识论、方法论及语言哲学之中，实施人的认识、思维、语言、心理、感觉和自我的逻辑化，瓦解了这些事情的整体性，以至于不同要素间只有外在的逻辑的联系。同时，因逻辑化而破碎了的自我、心理、语言、感觉、思维和认识也使自然或世界支离破碎。

英美科学哲学也助长了自然观的崩溃，但却可以从中引发出一种解释学的自然观，自然的沉沦有望得以拯救。

事情还得从逻辑实证主义说起。在那里，强烈的反形而上学的气氛使得哲学家十分看重对任何知识的证实。一切知识和命题都必须可以证实。能被经验证实的就是有意义的，否则就是必须予以摒弃的。但何谓证实？休谟已对此明确地怀疑过。从个别观察到一般判断间没有必然的逻辑通路，普遍性的命题是通过跳跃而归纳出来的。对普遍性命题的检验也很难百分之百的予以证实。无论怎么分解命题也无用，或分解过程发生了跳跃，或分解后的子命题仍不能直接由经验加以证实。于是他们弱化了可证实性的标准，用概率的大小来实施弱化的证实。但这样做没有实际的效果，任何已获得的经验事实与无穷多的可能事实相比都是零。弱化的证实也不可能。

于是，波普尔提出了可证伪性标准。既然证实的问题办不到，我们就进行证伪。一个命题和理论，不管已出现了多少经验事实支持它，但只要出现一个相反的事实可以反驳它，那么就on应该被抛弃。比如，对于“天下乌鸦一般黑”这一命题，只要发现一只白乌鸦就可以否定它。但拉卡托斯发现，对科学理论的证伪也很难做到。因为一个理论是一个体系，由硬核部分和外围部分组成。对于硬核部分，经验事实几乎触及不到它；而对于可与经验事实对照的外围部分则可以经过修改，而保护硬核不受进犯。比如由某一基本原理推出一个可检验的结论，结果在经验中没出现结论中要出现的现象，这个结论就是不正确的。但这不能说基本原理不正确，也不是推理过程不对，可能出现了另外的未考虑到的新因素。如果把新因素考虑进去，就可以使理论与事实和谐一致。这样，一个科学理论可能永远也不会被证伪，它只能被另外的理论所击败。不过，这理论之间的竞争也似乎没有什么合理性。

库恩和费耶阿本德肯定了理论竞争的非理性因素。他们还根据被大家公认的“观察渗透理论”这一发现来说明理论与事实间的复杂关系。所谓“观察渗透理论”，就是说任何观察都是在一定的理论背景下进行的，一个观察者接受什么样的理论决定着他在观察中能看到什么。由于观察事实不可避免地受到理论的“污染”，所以，对于理论的检验就更成为一个不可能的问题。因而在科学中不存在判决性的实验。

这样，在机械论的框架中，科学就可以提出多种的自然图景，相互对立的图景之中，没有哪一个更优越。这种情况固然可以让人得出不要什么自然图景，只管认识在认识和实践两方面的有效性这样的结论，这种结论导致自然和自然图景的消失，在哲学上的精炼则导致自然的破碎。但是，这种情况同时也说明，对于自然，我们可以进行多种机械论的解释。推而广之，甚至在机械论的解释和有机论的解释之间也可能不分伯仲。从不同的信念和理论背景出发，尽可以推出不同的理解和解释。人与自然在认识方面的关系远不

是凝固不变的，不应以一种理解压制另一种理解，不应用一种解释剥夺其它解释的权力。这真是对我们“双百”方针的又一种绝妙的注释。

科学传统的归宿与人文传统的归宿完全一样，德国哲学家们从人文科学出发进行探索的结果也走上了解释学。

解释学原指解释神的旨意，后来逐步具有对文学艺术作品、《圣经》和法律体系进行解释的意思，并成为一种理解和解释的技术。施莱尔马赫（1768—1834）和狄尔泰（1833—1911）把解释学引入哲学领域。施莱尔马赫首先吸收康德哲学和浪漫主义哲学中的一些因素，从哲学的角度把解释学予以系统化。他把理解作为创造活动的创造性重建，把解释（心理解释）作为对思想如何从作者生活整体中产生出来的研究。如此以来，解释者可以比作者更好地理解作品。作者在创造中没有意识到的东西，通过创造性地重建这一创造过程，可以为解释者所把握。狄尔泰则进一步把解释学奠定为人文科学的认识论和方法论基础。历史、世界和精神活动在解释学中作为整体的实在表现出来。

海德格尔在前期则把解释学提升到本体论的角度，以之解决此在之存在的意义问题。他说此在的现象学就是解释学。它解释此在的生存状态和存在的意义，整理出一切本体论探索之所以可能的条件。这样的理解和解释，就不能从意识和理性出发，而应从存在出发。理解和解释是人之生存的基本结构，在理解和解释中，此在之在展示出来。由于此在总是在世界之中，理解和解释总是根植于预先已有的东西之中，具有“前有”、“前见”和“前设”这样的前结构。理解的前结构显示了解释的循环。一切科学活动又都是基本的理解和解释的发展，科学的基础在于人的生存。这就暗示了科学解释学。

伽达默尔把海德格尔的解释学思想发展成为成熟的体系，最终达到对世界、历史和人生意义的详尽完善的理解和解释。其中，特别突出了理解的历史性和传统的作用、解释学的对话以及理解的语言性。在这里，文本的意义几乎与作者无关，而是由历史和传统决定的，读者的视界和文本固有的视界在理解中发生融合而生出新的视界。因而理性主义和科学的客观主义都是错误的。

解释学在整体上是针对文本的，但解释学的文本已经泛化了，文学艺术作品、学术著作、历史和世界都可以成为文本，甚至存在本身也可以作为“文本”。这样一来，解释学就可以在自然问题上也大显身手。如果按照解释学来理解自然，那么自然就可能沉沦地显现出来，从而有可能打破自然的现成化和对象化，从凝固和破碎中拯救自然。

美国当代哲学家罗蒂已经向这一方向努力了。把人与自然的关系视为理解与解释的关系，首先就必须打破知识的牢固基础。在客观主义、科学主义和理性主义那里，顽固地坚持符合说真理观，人与自然只能表现为一种僵化的“镜子”式的关系，真实的理解则被抛在一边。罗蒂把这种传统观点叫做基础主义（Foundationalism）。

基础主义在古代体现在柏拉图的知识观中，对理念的回忆实质上即获得准确的表象（representation），抛弃仅仅来自感官的混乱表面的东西。柏拉图的学说实质上是一种视觉中心主义，把人作为自然的镜子。

在近代，相互争论的唯理论和经验论在本质上都是基础主义的，都主张知识具有牢固的基础，区别仅在于一方以理性为基础，一方以经验为基础。经验主义在20世纪的代表就是分析哲学，把观察命题作为一切知识的基础。

这种基础的脆弱性已被辨明，经验论的大厦终于倒塌。唯理论从笛卡尔开始，把清晰自明的公理和严密无误的推理作为知识的基础，自然的镜子内移到人的心灵中，在心灵中产生普遍必然的知识。知识成为实在在内心中的表象。那么，内在表象是否代表外界实在呢？怎样获得主客一致的“ 特许表象 ”（真理）呢？这些争论正是基础主义沿着笛卡尔方向发展的必然结果。但是，把心灵视为内部镜子的理性主义是不能成立的。也不可能获得“ 特许表象 ”。

在经验论和唯理论之间进行调和的康德也陷于基础主义之中。他不仅要寻求科学的基础，还要寻求艺术、道德和宗教的基础。哲学必须为这些领域确立标准，以裁决是非。三大批判（即《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》）即是他的具体实施。洛克直接把“ 被给予 ”的经验作为基础，康德则把形式、范畴、知性对感性杂多的处理过程作为基础之源。但是，“ 观察渗透理论 ”，“ 分析 ”与“ 综合 ”不是截然对立的，不能把“ 所予 ”与“ 人心所加 ”区分开来，寻求知识的牢固基础是做不到的，也是没有意义的。

20 世纪的分析哲学家们和胡塞尔、早期维特根斯坦。早期海德格尔都在做着基础的梦，但问题的严重性越来越暴露出来了。彻底抛弃基础主义的时代已经到来。

西方文化一直是一种视觉中心主义的文化，以视觉思维为中心，在哲学中表现为“ 反映论 ”，在艺术中则把各种各样的感觉最后都转换为视觉术语，如把音乐理解为一幅画，并谈论音乐色彩的明暗等。但是，没有理由把一种感觉方式作为其它感觉方式的基础，每一感觉方式都对人的存在及人与自然的交流作出独特的贡献。人的存在及人与自然的交流不是表象。视觉中心主义把人与物都作为有固定不变之本质的东西，但这都不是真实的。

知识只是为某个具有特定文化背景的社会集团所辩护了的信念。相互冲突的理论和范式不可通约，所谓的牢固基础只不过是一种宣传而已，所以任何理论和范式都只不过是人与自然的一种对话方式，真正的哲学应该宽容不同的对话。

解释学已表明了人对自然的各种不同描述都是可能的，并努力挣脱纯粹客观的要求，为“ 非常研究 ”争得一席之地。因而，不能把自然本身的本质和人对自然物的精确表象看得过于认真。科学知识仅仅是人类获得自身开化的许多途径之一，只是人类自我设计中的一种设计。人具有多种多样的存在方式，我们应多读、多谈、多写，时时寻求表达自身的存在的新鲜有趣的方式。谈论事情的方式比占有真理更重要，对话的意义在于对话活动本身。科学认识只是对话中的一种声音，自然的机械论图象只是人与自然交流中产生的一种产物。

“ 伽达默尔发展了他的效果历史意识（那种对改变着我们的过去的意识）概念以形容一种态度，它如其说关心世界上的存在物或关心历史上发生的事件，不如说关心为了我们自己的目的，我们能从自然和历史中攫取什么。按照这种态度，正确获得（关于原子和虚空，或关于欧洲史）事实，仅只是发现一种新的、更有趣的表达我们自己、从而去应付世界的方式的准备。按照与认识论的或技术的观点都对立的教育观点看，谈论事物的方式，比拥有真理更重要。 ”

罗蒂摧毁了知识的基础，让自然之门从开启的一条窄缝变为整个的敞开。德里达通过对文本之固定结构的摧毁更能给我们以启示。

罗蒂把西方文化归结为视觉中心主义，德里达则把西方哲学归结为逻格斯中心主义。逻格斯本指说话，后来指理性和世界的本质，由存在的显现凝固为僵硬的逻辑。在德里达看来，“说”本身已经凝固了，“说”是在意识中“说”，有明确的在场。在言谈中，普遍的东西被说出来，“我”和对象都具有确定的本质和结构。但是，意识中的到场是虚幻的。其中的“我”和对象都不能被直接地直觉到。由于词的能指和所指都是不确定的，词的意义可以不断地扩散，不会有固定的到场，因而语词只是一种踪迹（trace）。旧的意义不断消失，新的意义不断产生，只有语词的符号作为踪迹被保留下来。所以，任何文本都没有固定的结构，独一无二的中心根本就不存在。文本总是不断地以新的中心代替旧的中心，形成一条无穷的锁链。

所以，对文本的理解和解释其实是一种自由的嬉戏，对固定意义的迷信应彻底抛弃。文本的创作实际上是无意识的“原写作”，即无意识的显示。人与自然万物的接触感动了无意识，它留下的符号即文本。但是作者对此是不会意识到的，文本的意义对于作者也不会到场，对于读者来说更没有确定的到场。自然对象只是延异的符号，没有固定到场的意义。在文本和各种符号的有限空间中，意义向所有方面开放，并不仅仅显示为意识自以为把握到的意义。

文本是无意识的书写，在书写中无意识自身也被排除而不会到场，它只延异自身，派生出代表。无意识的延异“使我们涉及的不是受到调整的（过去或未来的）在场的视界，而是从未在场的‘过去’（它在‘过去’也从未在场），未来也永不会采取在场的形式。”但是，延异产生了各种文本：无意识延异出意识，感性延异出知性，直觉延异出概念，自然延异出文化。“自然的所有他者——技艺、法规、命题、社会、自由、历史、心灵等等——都是不同的和被推延的‘自然’，或造成差异与推延中的‘自然’。”所有意识中的东西都是一种“效应”。

德里达没有专门解构自然的在场，但根据他的解构主义，很容易摧毁一切形而上学的自然观。自然本是无意识的一种符号或“效应”，或者干脆说自然本来就是“无”。无意识的延异从“无”中产生差异，从差异中产生自然物，于是自然被意识化和图象化。但自然的一切规律和结构，不管是机械论的，还是有机论的，都只是一种“无”的效应。如果把自然本身视为“无”的话，自然本来没有什么规律和结构。无意识把作为“无”的自然延异为各种“有”，意识把诸“有”凝固化，生出科学的自然图象。

解构主义可以摧毁现成自然的到场，让到场的自然彻底崩溃。但是，解构主义允诺无限的意义生成，自然具有无穷的意义，而每一种意义都不能固定下来。这样一来，自然就真的可以在排除现成化的情况下，一直沉沦下去了。

但，真实的沉沦是伴随回归的沉沦，德里达把延异的源头都彻底地否定了，造成延异的单向生成。瞬间生成的意义也不可能有任何向源头之无的回归。无根的自然只能在“无底的棋盘上”做那些无聊的游戏。对于单向无穷

德里达：《哲学的边缘》，参见《哲学译丛》1993年第3期“延异”一文。译文有改动。

德里达：《哲学的边缘》，译文有改动。

生成的执着使他无法不把延异本身作为固定的到场。尽管德里达一再否定延异的形而上学性，但他也感觉到这种否定的困难性。

罗蒂也存在着类似的情况。他执着于人的存在与对话本身，在解释自然中不能让自然返本归无——这一点他毫无所知。罗蒂的执着使他与维特根斯坦、海德格尔与德里达等人竞争反柏拉图的最彻底性，使他在德里达反逻格斯中心主义的情况下，又别出心裁地提出一种反视觉中心主义。当德里达反对声音至上时，罗蒂故意突出声音而贬低视觉。这说明后现代主义者们在没有建树的情况下的反传统，已经反得一片混乱。在自然观问题上，他们都可以帮助我们打破一切现成化、对象化、凝固化的自然图象，让自然成为不断生成并具有多种可能性的显现之自然。但对于生成和解释的执着使他们在破除了对理性的执着之后，又引进了对无意识、本能及生存的执着。这种执着仍然让自然带有强烈的人化色彩，不能使自然在沉沦中得到拯救。

人化自然观充满思想史，德里达和罗蒂的努力只能给我们带来一点儿人化自然观的修改，而不能真正扬弃人化自然观。不能扬弃就或者引起混乱，或者复又走凝固之老路。让我们在下面回忆一下叔本华、尼采和柏格森的自然哲学。

第二节 沉沦的对象化

自然自从对早期希腊思想家涌现出来以后，就逐步演化为入化自然。自柏拉图以降的自然观几乎都是入化自然观。在机械论那里，自然化为人的思维中概念间的机械联系、数学关系和逻辑关系，人类思维的数理结构向外辐射而凝固为自然的数理结构，经验论者只是不自觉地这样做或否认这种做法而已。在有机论那里，人的生命和理性并肩外化而生出有机的自然。在一些诗人那里，人的性格外化出人格化的自然。

德国有机论自然哲学经黑格尔的凝固而衰落下去，但有机论传统本身并没有消失，随后在叔本华那里以新的形式呈现出来。

叔本华（1788—1860）极其厌恶黑格尔十足的理性主义，从康德和浪漫派哲学中吸收营养，孕育出了意志论的有机论自然观。

康德的影响使叔本华也把世界分为现象世界和自在世界。不过他不是以此突出现象界的地位，而是相反，把自在世界作为哲学关注的主要对象。《作为意志和表象的世界》一书的这个书名，把意志和表象两个方面都揭示出来，但真正的用意却在意志。

经验和科学所面对的世界，即可以用充足理由律来说明的世界，属于表象的世界。人的反省表明他所认识到的一切事物都不是自在的东西，只是呈现于人的意识中的表象，它们相对于人而存在。这是一条绝对的真理。因为它揭示了主客二分的本质，人的其他各种认识都是在主客二分的框架中进行的。“任何一个表象，不论是哪一种，抽象的或直观的，纯粹的或经验的，都只有在这一共同形式下，根本才有可能，才可想象。”因而，一切客体和对象都是同主体联系着的，以主体为转移，世界的一切都不可避免地带有主体的形式，自身没有实在的意义。

人对客体的表象产生科学认识，这是一个系统。系统性缘于人类表象能力的系统性。作为系统的知识对应于表象世界，表象世界因由主体的认识所形成，而不是实在的世界。哲学应该超出表象世界而涉入自在的世界，探讨自在世界的奥秘。既然表象世界是主客二分造成的，那么越过表象世界就必须超越主客二分，超越意识中呈现的东西。

叔本华确实超越了意识和意识的主客二分，但他又陷入了意志的主客二分。因为他从人的意志出发，看出世界的本质也是意志，从而把意志世界视为自在之物。

在意识的主客二分中，客体是机器，主体也是机器，人不能真正地理解自己。超出意识之后，我们很容易地发现情感、欲望、意志才是人的本质。理性不能解释的许多人生之谜，在意志的光照下就会显出真解。这时我们就会发现，理性主义把理性和意志的关系完全弄错了。不能由人的意识和理性引申出情感和意志，而应从意志中引申出理性。人总是先有意志，然后为了实现意志之目的，才生出理性。理性只不过是意志的手段而已。意志是主人，理性是为意志服务的侍者。但由于意志犹如一个勇猛的瞎子，它又必须由理性给他引路。

人是自然的一部分，意志既是人的本质，又是自然的本质。我们有理由

该书是叔本华的主要著作之一。

叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年版，第 26 页。

从人的意志类推出自然的意志。事物的那种内在的永无停息的追求，同人身上的意志是一回事。磁针总是指向北方；物体总是垂直下落；树木渴望日光而努力伸向有光线的地方，它又需要潮湿而拼命扎根于地下；意志引导动物的成长和活动，食肉动物便发展出爪牙和体力，牛的冲撞意志是长角的原因。

在高等动物和人那里，意志的冲动是有意识的，创造出智慧和智慧的器官——脑髓；在低等动物、植物和无机物那里，意志的冲动是盲目的，没有任何意识，以至于无生命的物质不能感受到痛苦。但是，宇宙的基本意志是一种求生存的盲目的、无意识的冲动。它没有空间性，也没有时间性，却表现于时空的个体之中，不过要通过各种永恒的理念这一中介。理念是意志的客观化，也处于时空之外。具体自然物是理念的显现，构成表象世界。

表象世界是意志世界的显现，意志世界通过不同等级的理念而显现。最高级的理念是人的理念，敌人能够发现意志世界这一本体。但人也清醒地发现，意志是一切痛苦的根源，愈是高级的有意识的意志，痛苦就越大。从无机物到有机物到人，对痛苦的感受越来越大。意志产生痛苦，意志加剧痛苦，永远无法消除痛苦。当人明白这一点以后，就应该抑制自己的欲望，力求没有奋争的心安理得。但对意志的否定，会否定整个宇宙。

就这样，把人的意志对象化到自然界，自然成为人的意志化的自然，对人生的悲观就导致了整个自然界的荒谬和虚无。叔本华秉承德国的伟大传统，冲破了机械论的科学自然观，而对自然加以另外的解释，但这解释本身使自然在显现为意志的过程中也凝固为意志，并进一步凝固为柏拉图式的理念。

叔本华哲学对尼采（1844—1900）影响很大，但尼采不同意他的理念和悲观论调，并进一步提出“权力意志”的概念。权力意志不是现象世界之后的自在之物，而是世界本身。人的权力意志即人不断地改善、扩大、增长、超越自身，可以分化为追求食物的意志，追求财产的意志，追求奴仆和主子的意志及陶铸的意志，同化的意志等等。从肉体过程到精神活动无不是权力意志的表现。自然的权力意志体现于一切自然物和自然过程中。引力与斥力是不同的权力意志的争夺；分解和化合是权力的侵占、征服；生物体则通过摄取营养去占有和吞噬环境。整个人类和整个自然就是权力意志间抗强欺弱的争斗。

权力意志论就是对这个世界的解释，而不是对这个世界背后的另一世界的揭示。权力意志就存在于自然之中。现象与本体的二分势必导致自然与人的二分，这种二分造成了对人与自然的误解，造成了人与自然的对立。在《善恶之彼岸》中，尼采说，必须让人类转回自然，去掉迄今为止涂写在人与自然这一永恒主题上众多空洞而盲信的解释和涵义。

人本来生活在自然中，与自然融合归一，但理性和科学导致二者的分裂和人对对象的算计。人类惧怕有生命的自然，让阿波罗幻化出一个死寂的世界。但狄奥尼索斯才代表了本真的自然和本真的人，他那自我与自然的统一、人与万物的融合代表着一种超人的体验，与万物的认同是深入万物之本质的远见卓识。

但人与自然的合一并不是返回自然，而是上升到自由而可怕的生命之中。基督教与禁欲主义强调依自然法则而生活，但他们从自然中读出来的教义，实际上是反对自然，也反对人自身，这就加深了人与自然的鸿沟。基督教只是一门想象中的关于自然的科学，一种缺少自然的科学。在那里，自然

与上帝为敌，上帝否定肉体的存在，否认人的自然冲动和感情，使人成为“病得最深的动物”。基督教以道德束缚自然，康德则以理性束缚自然。“人为自然立法”导致了人类用各种各样的知识、机器和技术无情地掠夺自然。

道德与科学给万物套上枷锁，使自然处于实用价值的审判之下。但自然万物与人都处于善恶之外，应把它们从“目的的枷锁”中解救出来。自然本来没有概念，没有形式，没有被指定的价值。

人与自然都是权力意志的冲动和活动，没有确定的目的，只是一种创造、扩张和增长。世界的历史就是权力意志的永恒轮回。世界就是一种巨大的力量，无始无终，永恒同一，总量不变，但却是永远的奔腾、流变，变得复杂、矛盾，变得单一纯朴。世界永远不知满足，不知疲劳，不知厌倦。因而，根本就没有彼岸的目标。

所以，真正的人即超人不是抑制自己的意志，而是放纵自己的意志，充分发挥自己的力量，让自然之力化为自己的力量。查拉图斯特拉说：“我”就是电光、暴雨、大海和大地的意义；“我”象鸟一样翻滚，象闪电一样狂笑；“我”将言语投至山谷，流出湍流；“我”是森林和黑夜，“我”的血管里拥有蜂蜜。

尼采反对传统道德、理性、科学，反对叔本华的悲观论调，反对人与自然的分裂，反对此岸与彼岸的二分，反对主体与客体的分立。他的权力意志否定了传统的自然观，而赋予自然以高昂的生命力，并在权力意志中实现人与自然的合一。但是这种合一并非真正的融合，而是让人与自然都处于永无止息地相互地冲撞争斗之中，因而实为最大的分裂。在分裂中，超人的权力意志必然要不仅征服人类中的弱者，而且还要征服自然中的弱者，乃至征服整个自然。尼采一度反对人类中心主义，但他是最大的人类中心主义者。海德格尔把尼采作为形而上学的完成者。

尼采把世界的历史称为权力意志的永恒轮回，但轮回不是沉沦的显现与回归。自然无所谓生成，而是本来如此，永远如此。权力意志的扩张、奋斗与增长没有来由和去向，更谈不上什么回归和拯救。这样的自然图景虽生生不息，却也是现成化、对象化的。而且，如此强烈的权力意志终会让我们再也看不到别的什么了。一个个贪得无厌的权力意志虽说超越善恶之外，但残酷的争斗、极端的自我扩张和自我显示也令人作呕。

在自然的两种含义（自然界和本性）中，尼采彻底地否定了僵死的自然物之集合的含义，却把“本性”固定为权力意志，自然最鲜明的人格化了。尼采从一种极端的自然观跳到另一种极端的自然观之中。如果自然既不能轻歌漫舞，又不能寂静幽深，更不允许显出数学之美，而只能狂躁不已的话，那么我们宁愿不要这种狂躁的猛兽。尼采把扩张作为唯一的自然的东西，但自然的东西中没有唯一。叔本华和尼采以截然不同于黑格尔的方式提出对自然的有机的理解。这种新理解不是向黑格尔那样与经验科学竞争，也不试图直接支配经验科学的研究，预先显示解释学的自然观。但对生命力的过分执着不能不使自然成为一个对象。这种对象化的自然，在柏格森（1859—1941）那里典型地体现在“新的形而上学”之中。

柏格森与叔本华、尼采一样，以超越科学和理性为己任，但更加努力地追求绝对的真理，企图用一种形而上学的体系圆满地解决传统哲学的问题，在生命冲动的基础上对自然进行最终的解释。这就使自然的对象化更加严重。

柏格森反对实证主义的方法和空间性的对象性思维。实证主义把最深沉的绝对实在弄成外部空间对象，无论怎么解释都是远离真理的。斯宾塞用实证方法处理的“进化论”必须全部抛弃，进化论拒斥数学和物理学的方法。

传统哲学往往用研究空间的程序来研究时间，从而即使谈进化论，也没有涉及进化的本质——时间性。必须打破时间的空间化，揭示时间的本质“绵延”。绵延是时间的流动，不占据任何空间，不可计算，没有重复，一往无前。科学的理智方法忽视时间效应，假定世界的各部分固定不变，传统哲学也以此寻找外在事物的实在性。但哲学本应抓住的却是绵延，它是生命的本质。生命只与时间有关。

从生命的角度理解自然整体，这是形而上学的固有责任，是有别于实证科学的哲学的己任。在这新形而上学看来，自然就是一个生成变化的开放过程。我们通过直觉在自己身上体验到绵延的生命，也就可以想象每一生物都是连续不断的生命冲动，进而可以推断自然界的一切事物的内在根源都是这种生命冲动。柏格森的思路与叔本华、尼采完全一样，首先体验出人的固有本质——不同于理性的生命力，然后把它对象化到自然物之中，从而实现自然的人化和对象化，并认为这就是不同于科学的哲学。

作为人和整个自然所共有的本质，生命冲动不断地创造自身及新的东西，不断地进化，不断地创造出不同的质。这是不同于机械进化论的创造进化论。在创造的进化过程中，没有机械的因果性。进化不是事件的积累，不是量的变化，而是质的飞跃。进化也没有预定的目的。任何预先安排好要出现的东西，就都不是真正的新事物。目的论与机械论一样，扼杀了生命的创造。生命冲动本身不是目的，各种创造出来的事物都不是缘于事先的明确目的。

生命由于分裂而进步，生命冲动分化成各种不同的进化路线。象炮弹一样炸成碎片，而每一碎片又是一个炮弹，从而继续爆炸；又象一股喷泉，从泉眼向上喷出，分化成众多的水柱扩散开来。生命就是以一束的形式发散地前冲。柏格森在这里没有意识到，这样单向的进化难道不是很快就穷尽了生命吗？炮弹的碎片接连爆炸不久就炸成粉末而使爆炸停止，喷涌的泉水在喷发到一定程度以后就不能再向上向外的喷发。炮弹的碎片或粉末及喷出的泉水终会落入大地。

但柏格森不认为落入大地的泉水和碎末是生命力的积聚和恢复，而是把坠落视为与喷发截然不同的堕落。生命冲动的自然运动即向上喷发，以此产生有机形式；坠落是不自然的运动，是生命冲动之自然运动的逆转，因而产生出无生命的物质。物质与生命是势不两立的对头，二者互相克制。冲突的结果是产生了本真生命与物质的中介物——生物有机体，它既有生命形式又有物质躯体。在物质与生命的冲突中，力量对比的不同导致了从人到动物到植物的不同有机种类。植物又有不同的种属，但都具有固定性和无感官性，并潜伏着运动意识。动物也有不同的种属，但都具有了不同的本能。在人这里则有了理智。

植物生命、本能生命和理智生命是生命进化的三大方向，三个方向本身无所谓谁高谁低，比如，人的本能就不及有的动物。本能和理智都是生命冲动在同死物打交道中产生的，都与创造和使用工具有关。本能就近地利用工具，理智则制造新工具。理智使物质空间化和机械化，能够把物质拆散开来和组合起来。这就决定了理智不能把握绵延的生命本身。所以，哲学必须超

越理智而进入直觉，在直接当下的直觉中达到绝对。直觉之路是与理智相反的道路。理智表达物理操作的秘密，只在生命的外围打转而无法进入生命之内；直觉引导我们达到生命的真正内部。直觉是有自我意识的本能，能够反省它的对象。任何生物中都有直觉这种力量，它与生命本身同一，在绵延中思维，并在当下的直接体验中昭然若揭。

理智与生命冲动过程中下降的惰性物质同路，直觉和本能则同生命冲动向向上发散的方向一致。所以，直觉能把握生命。但直觉需借助于记忆才能实现。记忆保存过去的影象，把过去的意识包含在现在的意识中，不断堆积浓缩而形成单一的直觉，产生对事物的完整意识。

柏格森的直觉是一种意识的活动，这种特殊的意识活动与理智活动其实没有本质的区别。概念是这种直觉的结果，推理活动中也离不开直觉。所以，直觉与理智的绝对对立是虚幻的。与此相应，生命冲动中向上的运动与向下的运动的对立也是虚幻的。无生命的物质与有生命的机体都是生命冲动的产物。真正的对立实际上是生命和物质的显现与归复的对立，是对立中的统一。

在机械论居于支配地位的时代，提出生命和进化的自然观；无疑是非常可贵的。但，这种单向的进化和生成必然重新落入对象性思维之中。与理智密不可分的直觉，造成了产生有机物和无机物的生命冲动的对象性。而且这种对象性思维也隐含着向更加精确化的经验科学的方向上发展的可能性。柏格森的生命自然观实际上是另一种不同于机械论自然科学的新自然科学的理论基础。正象他所声称的那样，这仍是一种形而上学，只不过是一种新的形而上学。

柏格森与叔本华、尼采都执着于生命力的显现、扩张或冲动，而没有领悟到生命中回归源头的另一面（叔本华对此稍有领会，却走上了悲观主义）。自然的沉沦体现为生命力，生命力又被对象化从而凝固为单向的生成。

单纯以直觉为基础的有机论自然哲学，如果不能走出对象性思维，必然使自然进一步凝固和僵化。从谢林到黑格尔的变化已经体现了这一点。柏格森的生命哲学则过渡为怀特海的有机哲学。

怀特海（1861—1947）把构成世界的最终的真实的事物称为实际事物，又叫实际机缘。他以一系列的范畴组成的体系来解释宇宙中发生的一切，其中实际机缘是最核心的范畴。实际机缘是一个由潜在到现实的生成过程，在相互作用、相互摄受中形成。它是事件本身，是刹那的情态，有空间的广延和时间的刹那持续，因而这是一个暂时的过程，又是原始的机体。把实在与生成过程结合起来是怀特海有机论的典型特色。

实际机缘吸取宇宙中的不同的元素，这是一个摄受（pre-hension）过程，是实际事物之间相互作用、相互包含、相互共生的过程。摄受是实际事物、实际机缘形成的机制和根源，是非定域性的、整体性的和全息性的。价值取向在摄受过程中构成基本的因素之一，整体的“偏爱”和“目的”具有鲜明的作用。

形而上学研究一切可能的世界，自然哲学则探讨现实世界。现实世界只是许多可能世界中被实现了的一个世界。可能世界由永恒客体组成，永恒客体则是实际事物的抽象，类似于“共相”概念。抽象的永恒客体可以纯思辨

关于怀特海的有机哲学，可参见张华夏、叶侨健“现代自然哲学的几个里程碑”一文，载《自然哲学》（第2辑），吴国盛主编，中国社会科学出版社1996年版。

地加以理解。不同的永恒客体相互联系、相互包容。这种关联规定了可能世界。有了可能世界的概念才可以更好地理解现实世界。可能世界中的永恒客体进入时空之后组合成实际机缘。可能世界进入事件之流后成为现实世界。至于许多可能世界中，为什么只有一种成为现实世界，这是不可思议的，是上帝的选择。

黑格尔在 19 世纪制造出一种思辨的自然哲学，怀特海在 20 世纪制造出另一种思辨的自然哲学。之所以这样做，是因为需要“建构一种融汇贯通的、合乎逻辑的必然的普遍观念体系”，从而统一解释自然科学的知识。如果悦，柏格森的创造进化论和生命哲学只利用了较少的自然科学成果，那么怀特海则广泛吸取了当时的自然科学新成果。所以，他才能够把有机生命以思辨的概念加以系统的解释。柏格森象谢林一样更基于直觉，怀特海则象黑格尔一样，从直觉进展到概念和思辨。如此构造出的自然哲学，使自然的凝固程度大大提高，思维的对象性更加突出。

但是，怀特海的有机哲学没有象黑格尔自然哲学那样遭到普遍的厌恶。原因就在于时过境迁。黑格尔在机械论日益昌盛，自然科学急需分析的时代，逆而反之；怀特海则在自然科学普遍发展之后，需要综合的时候，来了个顺水推舟。自然科学就是形而上学的具体体现者，在 20 世纪它终于发现无法摆脱形而上学。在分析的时代，它需要分析的形而上学；在需要综合的时候，基础理论和总体图景的形而上学思辨也不无益处。经验科学本身的发展，终于感受到仅仅以机械论图景来解释自然，会遭到不少困难，需要让机械论来一个变化，吸收有机论的因素，从而把机械论与有机论在科学本身结合起来。

贝塔朗菲的系统论、普里高津的耗散结构理论和拉兹洛的系统哲学都是在科学自身引入有机论的因素，以更准确地解释世界。人们往往强调现代科学与古典科学的区别，例如非决定论、整体论、引入时间和不可逆因素等等，以此说明 20 世纪的自然观是有机的或辩证的自然观，截然不同于 19 世纪机械自然观。但是，时间性、不可逆性、统计性、质能互变、演化、整体性等等概念，都是对数学模型的解释，20 世纪的科学仍是数学化、预测性和普适性的。自然的复杂性当然区别于简单性，但这是由于数学的发展已提供了把复杂客体加以数学化的可能性。新旧科学都是数学化的科学，新旧自然观都是以数学化为基础的自然观。所以，所谓的辩证的自然观，只不过是机械自然观的一个变式。

当然，20 世纪科学的自然观中的有机论因素不可否定。但是，为什么在莱布尼兹的哲学中试图加以调和的有机论和机械论，会在自然科学本身真的结合起来呢？这只能说明有机论和机械论存在着内在的一致性。这种内在的一致性使机械论可以体现在科学中，也使有机论可以体现在科学中，使黑格尔大胆地与当时的经验科学争夺地盘，使怀特海能够对自然作出思辨的解释，使自然科学终于离不开有机论的理解。机械论向有机论变化和有机论对机械论的调和，两者的相互冲突相互渗透，说明两者在质上的统一性。原来它们是一丘之貉，都是对象性思维，都把自然作为对象来认识。既然都是对象性认识，二者就不可能是绝对对立的，而必定或者互补，或者最终走到一起。即使还没有完全走到一起，还有冲突发生，那也只是不同学派间的矛盾，正如科学史上的不同学派的冲突一样。

至此，自然的单向生成过程，从古希腊开始，不断地凝固化、现成化和对象化。从神性和神的作品演化到神秘的对象，从神秘的对象分化为机械论

和有机论，从机械论和有机论的冲突又到互相渗透。在这个过程中科学获得迅猛发展。科学的发展有赖于自然沉沦的凝固——不管是机械论的凝固，还是有机论的凝固。自然的沉沦必然要现成化和凝固化，科学必然要向前发展。但是，哲学还有独特的意义，自然的凝固需要打破，自然还需要由显现转为回归。自然呼唤非对象性的思维。自然的呼唤时时被人听到，但人们没有真正理解，而是误解为自然的单纯显现。人对自然呼唤的应答仅仅是从机械的凝固或有机的僵化走向生命。但单纯创造的生命很快又一次凝固起来。真正超越自然的凝固在于真正理解自然的呼唤，在扩张之外偿还以回归，正所谓“一张一弛谓之道”。在非对象性思维中，自然既生成又回归，同时，生成的一维又允诺了凝固，而不是绝对的抛弃凝固。这样，自然就是显现，在显现中回归，在显现中凝固，在凝固中消解，在消解中复返。

第三节 沉沦与拯救

自然的命运在于涌现之力量。涌现本为从无中涌现出来，否则就不是涌现，而只是产生或转化。但，涌现之为涌现，便具有了忘记无之本源的趋势。自然不断涌现，继续涌现。涌现即呈现为生成和显现，呈现为向前的生命之流。汹涌奔腾的生命之流不久就耗尽了力气，凝固而现成地成为对象，甚而成为僵死的机器。唯有回忆起本源的情景，才能激起复返的力量，在回归中恢复生命力，继续那已经中断了的汹涌奔腾。

自然的沉沦需要拯救，只有伴随拯救的沉沦才是恒久的沉沦。在西方哲学史上，拯救和回归的力量始终弱而几于零，我们已经回顾了自然终究没有获救的历史。但 20 世纪泛起的各种思潮毕竟给我们做了准备。自然的破碎允诺一种新生。但是，在迄今为止西方哲学的历史上，海德格尔是能够给我们提供真实帮助的唯一的思想家。

海德格尔（1889—1976）思到了西方思想的顶点，也思到了西方思想的深渊。每一次读海德格尔的书，都能给人以无穷的思想力量。每一次读书，都给人豁然开朗之感。每一次从中汲取智慧，都产生一种贪得无厌的一直汲取下去的欲望，直至掌握海德格尔思想的整体。但是，每一次对整体把握的企图又都以半途而废而告终。真实的思想拒绝把自己作为一个对象，拒绝成为形而上学的理论体系。思想就是思想，而不是公理化体系，不能奢望找到一个基点和几条公理，然后推论出整个体系框架。思想不是思辨的概念之网，更不是僵化的哲学教科书，任何简单化的概括总结都失之偏颇。思想只能在思想自身呈现出来。

但是，思想也必须依据于话题，没有话题思想就不能凭空出现。如果我们完全重复海德格尔的话题来显示其思想，那么这看起来最为保险的做法其实最不保险。自觉地有意识保护是最大的无保护。思想不是让人简单地重复。简单的重复就使思想在重复中失去光辉，只留下一些无意义的残渣。思想的意义在于继续思想，激发思想。在不断的思想中，原初思想保持其真值。

然而，执着于不重复也会使思想失真，有意地“发展”往往是思想的倒退。关键的问题是敞开心扉地接受，发自内心的共思，全身心地继续去思。但，只有在真实的思想中才会真正地遇上真实的思想，只有在真实的思想中才会展现真实的思想。海德格尔的思渴求进入思想之中，而不是进入研究之中、评价之中、批判之中、颂扬之中。

让我们在对西方自然观念的历史进行梳理的思考中遭遇海德格尔吧。他将让我们看到 20 世纪西方自然观的至高点，又会让我们回到古希腊思想的开端。海德格尔不是象一般称之为自然哲学家的人那样，端出一个关于自然的理论体系。绝对不是。但是，海德格尔的自然之思又超出任何一位被称为自然哲学家的思想。海德格尔的“自然”在与存在、真理、去蔽、掩蔽、世界、大地等等语词的嬉戏中绽露出自己的本真。

在早朗希腊人那里，自然（*physis*）指从自身的绽放或涌现，即从某种原始的掩蔽状态绽放出来，出离掩蔽，去蔽。这就是真理或存在。因为真理的源始含义即去蔽，存在的意义即立于自身并如是地表明自身——到场。自然之涌现作为出离或去蔽，充满冲突和分裂，因为存在之有是对无的撕裂。存在者或自然物原处于密不透风的掩蔽中，即本来是无。自然作为有，就是打破掩蔽之无，在冲突中为一切自然物提供出场所。有与无的冲突是万物之

母，使万物显现出来，并支配万物。有对无的斗争，让自然展开，让存在到场，并形成世界。冲突是撕裂，又是收集和采集，万物各驻立于自身，在到场中建筑着统

冲突突现对掩蔽之无的远离，在缺少回归的情况下冲突便停了下来。结果自然凝固，世界隐遁，只剩下作为对象的存在者。自然遂成为物理的东西。后来的希腊人把存在视作自明的东西和存在者的存在，把自然视为展开本性固有的东西的物理学或生物学上的运动或生长。涌现变为对象，自然开始与历史分离。罗马人把 *physis* 译为 *natura*，更失掉了哲学的力量。作为纯哲学的关于自然或存在的哲学便在与伦理学、历史哲学或人生哲学相对的意义被称为自然哲学或形而上学。后来自然和自然哲学便沿着罗马人还不甚确定的方向蜕变下去，直至科学的产生和发展。

对自然的领悟也就是对存在的领悟。只有从存在的角度领悟自然，或从自然的角领悟存在，才是本真的思想。对存在的领悟即追问存在的意义。追问是一种寻求，而寻求总有从它所寻求的东西方面而来的事先引导。于是，追问不仅包含问题之所问，而且也包含被问及的东西。在问题之所问中潜在着被发问即将发现的东西。而且，对存在的追问中，这种追问本身就具有存在的某种本己特征。

存在的意义已经因问题本身而以某种方式可资利用，我们总在对存在的某种领悟之中，只是尚未照亮。在追问中，问之所问是存在。存在使存在者成为存在者，但存在者的存在不是一种存在者。把一个存在者引回它所由来的另一存在者，这不能规定存在者。存在或即将被发现的存在的意义，要求一种不同于存在者的揭示方式的本己的展示方式。但是，仍然需要通过存在者来展示存在，在追问中被问及的东西只能是存在者。这就是，要从存在者身上逼问出其存在来。但，要使存在者不经歪曲地给出其存在，就必须如其本身所是的那样通达存在者，必须赢得事先确保通达存在者的正确方式。

然而，无论我们首先选择什么样的存在者来展示存在，总已被卷入了人的存在即此在之在中。展示存在本是此在的一种存在，如何以此在的恰当存在方式来展示存在者的存在，是一个首要的问题，因为人作为此在有各种存在方式，有的可能是恰当的，有的可能是不恰当的，也就是说，人可能会本真地存在，也可能会非本真地存在。

此在总已对存在有一种通常的理解。在通常的理解中，存在者在其存在中得到暂先的勾连，这通常的理解起一种引导作用。比如，我们可从对“天空是蓝色的”这句话中包含着的对“天空”之存在的通常理解出发，来领悟存在。其中，此在与存在问题的关联首先要得到重视。但是此在对存在的理解可能有许多种，比如艺术的、历史学的、政治学的、伦理学的、人类学的、心理学的、哲学的，还有各种自然科学等。由于存在问题与此在的密切关联，必须首先从对此在的理解出发来理解存在。如何原始地理解人的存在，是领悟存在的关键。事实上，存在已经以某种方式在此在这里展开了，此在是在通过人这一存在者展开的场所。

此在不是现成的东西，而是可能性。人总是通过理解存在而存在，总是以出离自身的生存方式获得其本身的存在。此在作为人的存在，总是“我”的存在，它把自己的存在作为最本己的可能性，在它的存在中选择自身、获得自身、失去自身或貌似获得自身。

此在作为“我”的存在同时就是在世界之中的存在。但“此在在世界之

中”，不同于“鸡蛋在篮子之中”。世界和此在都不是现成的。世界就是世界化，就是世界的涌现，也是万物的涌现。万物随同世界的世界化而聚集和出现。所以，世界不是在我们面前供我们认识的对象。世界在此在的存在中被世界化，此在在世界化的世界中存在。此在与“在世界之中存在”是一回事。

此在的存在即世界的世界化，亦即万物的出现，或世内存在者的照面。首先来照面的是上手的事物，上手的事物又会牵引出或蜕变为现成的事物。世内存在者都是通过此在之在世才呈现出来的。此在在居住、逗留、熟悉、照料、从事、安排、放弃、询问、谈论、认识等等繁忙活动中，遭遇到世内存在者。

首先照面的上手事物总是作为用具而出现的。在写作中我们遇到笔，笔作为书写用具而出现。用具通过有所用又指向别的用具：纸、桌子、椅子、墨水、木材、锤子、论文等等。用具因指引作用而勾连成用具整体。用具在整体中存在。

此在在世界之中揭示上手的用具，但不是在观察、认识中揭示的，而是在使用中揭示的。用得越顺手，用具就越发作为它所是的东西来照面，它就越不触目，越发消融在它的使用中。当用具不好用时，比如当笔写不出字时，用具本身才突出出来，阻止使用活动，形成障碍，于是摆在了面前，成为现成状态。现成状态是用具性的某种缺失，世内存在者由此就会向对象化的方向蜕变。

但是，用具及用具指引出的用具整体却表明了用具之间的因缘关系。笔与书写有缘，书写与论文有缘，论文与读者有缘；另一方面，笔与纸有缘，纸与纸浆有缘，纸浆与木材有缘，木材与树有缘，树与大地有缘。存在者都在因缘整体中，借因缘而开放和展示。这因缘又来自于此在的存在并指向此在的存在，在此在的存在中，世界涌现，存在者涌现，一切皆自然而然的出现。但这自然而然却是此在式的。

此在烦忙于世内存在者，用具上到手头，成为近便和切近的东西。这不一定指距离之近。晒太阳的人们感觉到太阳的切近，虽太阳远在太空。这用具的近便又有确定的方向，近便和方向标识出用具的位置，位置的相互联络又构成场地，这就揭示上手事物的空间性。这空间性由此在的烦忙来确定而非由空间测量来确定。

空间性本来与事物一样由于熟悉而不触目，但烦忙活动的中断会使空间与事物一起现成化起来。空间本是在此在的在世中，随世内事物一起来照面，但随着故障的出现，世内事物异世界化而成为现成事物，空间也同时成为纯粹的空间。海德格尔说：此在的无所寻视而仅止观望，使周围世界的场所纯粹化，原来上手用具由寻视制订方向而具有位置整体性，这时“这种位置整体性以及诸位置都沦陷为随便什么物件的地方的多重性”。世内上手者的空间性也因而失去了因缘性质。“世界失落了特有的周围性质；周围世界变成了自然界”。世界作为上手用具的整体经历空间化而抽象化为只还摆在手头具有广延的物的联络。

纯粹的空间，于是被用来规定存在。笛卡尔把广延当作世界的基本规定。构成世界的东西被称为实体，实体的根本属性是三维上的广延，形相、运动

等其他属性部从广延的样式中得到理解。理解世界就是掌握其广延，就是认识世界。而数理科学是认识世界中唯一适合的东西。

但是，对世界的认识只是此在之烦恼出现故障时，才发生的一种存在方式。把世内事物作为现成的对象来进行理论认识，只是此在的一种变式。形而上学却把这种变式视为首要的，于是产生了主体如何从其内在范围抵达外在对象的问题，而这个问题在主客二分的对象性思维中是无法解决的。事实上，此在的烦恼总已“在外”了，总已滞留于照面的存在者。理论认识的根据总已存在于烦恼之中了，认识了结果的根据也总已存在于烦恼中世界的显现，科学理论或知识是“显现”的变式。

此在在与上手事物打交道（使用）中理解上手事物，在因缘整体的背景下揭示上手事物，再通过“某某作为某某”的作为结构来解释上手事物。解释派生出命题或判断。命题保存着存在者的被揭示状态，但命题继而变为一个存在者，成为一个现成命题。于是，揭示状态变为认识与物体这两种现成东西间的现成关系。这种现成的联系就需证明其真假，看看两个现成事物是否符合。这就又陷入了无法解决的问题之中。实际上，命题是从原始的揭示和显现那里派生出来的，命题不是真理的原始所在。

在希腊人那里。真理（*aletheia*）即无蔽状态。这不是指认识的正确性，而是意味着揭示、去蔽以让人看，真理指此在的展开以及相应的世界和世内存在者的被揭示。在此在的本真展开状态中，有原始的真理现象，科学只是由此派生的东西。

科学不是人的唯一可能的存在方式，也不是其最切近的可能的存在方式。科学只是从上手事物到现成事物的转变中发生的。科学筹划界说存在者的不同领域，并配以不同的学科，对之进行概念的描述和客观化的对象性研究。科学研究就是专题化研究，它把先行的事情区域划分固定下来，使先行的对存在的理解变为基本概念，然后展开具体的研究。

每一时代都以特定的方式看待自然，不同的方式之间难以比较，科学谈不上有进步和发展，亚里士多德与伽利略从不同的角度来理解落体，很难说谁对谁错。但科学的基本概念必竟发生了转换，近代科学以特有的方式理解自然，以精确性、实验性和专门化为其特征。精确性在于数学的计算和量的理解；实验性在于让事物以预定的方式显现自己，即强制自然；专门比在于操作性和企业化的体制。如此的近代科学展开了特有的世界图景。当然也可以不提供任何图景而只满足于计算和操作。

科学在主客二分的对象性思维中认识自然，自然因而被对象化。科学的认识以客体的客体性为前提，但自然物一旦被赋予客体性，就不再是源初的自然物了。物理学的自然只是物理学加工出来的，只公开了自然的一种方式。它无法探入自然的本质。“因而对于物理科学来说，自然仍然不能被包容。”

所有的科学都不能包容它们各自处理的事物，因为以客体面目出现的事物总已是被制造出来的。科学也不能超出这种主客二分的局限性，否则就不是科学了，因为主客二分是科学的本性。科学不仅不能超出主客二分，而且也根本不能展示它的这种本性：“物理学作为物理学不能对物理学有所言说。物理学的一切言说都是以物理学的方式进行言说。物理学自身不是物理实验的

可能客体。……对每一科学来说，都是这样的情况。”

那么，怎么能够本真地展示自然呢？自然不是科学揭示的自然，它又能是什么呢？我们还必须回头再领悟作为此在的人之存在。

我们已经讨论了此在在世界之中遭遇到用具，用具的用具性是对世内事物的揭示。但是，这还没有呈现事物的本真存在。

此在之在世通达世内事物，以此在之“此”（Da）让事物从封闭中开放出来。“此”（Da）即 *Lichtung*，林间空地，疏光。此在在密密的树林中开辟出一片空地，迎来光明与黑暗交织的疏光，让事物到场，也允诺事物的不到场。可以说，此在本身就是疏光，存在者进入此在之疏光，在光明中得以通达，在黑暗中有所掩蔽。疏光是人作为此在的本质。所以，我们不能把《存在与时间》中“此”的三种方式，即情绪或现身、理解和言谈，领会为单纯的光明。此在和事物无疑在先于认识的情绪中被揭示为不得不存在这样一种展开状态，无疑在理解中突入其可能性之中而进行筹划和解释，也无疑在言谈中奠定其存在的基础，但是，这并没有否定对掩蔽的保留。

然而，此在往往在与事物打交道的烦忙中，在与他人打交道的烦神中，乐不思蜀，结果，此在消散于用具和他人之中，在众人的支配下沉沦地，在世，在空谈、好奇和两可中对此在、世界和存在者的本真存在似懂非懂。此在不能逃避沉沦，沉沦本质地属于此在。也就是说，此在之在世必然要失本离真，从自身脱落，跌入非本真之中。

但是，沉沦隐含了拯救。此在在沉沦中产生了畏，畏使存在者全体消隐，启示出无。对存在者全体的否定，提供了让存在者作为其本身向此在公开的力量。有归于无之后，才能本真地无中生有。无提供了万物由之涌现的背景，存在者在无中敞开。畏使此在的沉沦转向，走出日常生存，使此在重视其能存在的可能性，让此在本己的在世。此在之本己的在世即向死而在。

此在的能在从将来方面开展自己的存在，死是最终的将来。死是此在无法逃避的，在畏中此在领悟到无和死，并先行到死。先行到死或向死而在，使此在从消散于事物和众人的状态中走出，并敞开所有存在的可能性。这就使此在的在世轻装上阵，同时也使事物的一切呈现都被置于虚无的背景之下。此在、世界、世内存在者等都不是僵硬的存在着，而是在有无之转换中活灵活现，显现与掩蔽相伴相生并互动。

这就揭示出存在的时间性。时间是显现存在的地平线，存在的本真显现也呈现出时间。向死而在揭示出“将来”，将来又是曾是的存在，曾在源自将来。将来的存在是一向所是的存在，一向所是的存在又只能是从将来方面的存在。曾在着的将来从自身放出当前和存在的到场。将来和曾在交互牵涉展现出当前和到场，开辟出疏光朗朗的林间空地或公开场。三维时间的游戏展现出存在的意义，存在者随着“到时”而绽放出来。此在的到时使此在在世界之中，使此在沉沦，也使此在扬弃沉沦。世内事物的到时使它们呈现，使它们有可能成为科学的对象，也使它们能够超越现成的对象。存在的时间性即历史性，存在即发生、演历和命运，存在者一再地涌现、现成化并回归于开端和虚无。历史不是过去的事情，历史是曾在，这曾在是将来的曾在，又呈现出当前。存在的历史性使一切存在者都处于历史之中，自然也不例外。但自然的历史不是自然科学描述的自然史图景，而是指自然在有无的转换中

不断涌现出来的演历。此在的沉沦与向死而在使存在在公开场的疏光中呈现和掩蔽，在时间中历史地发生。存在的发生即真理的发生，存在者整体去蔽而绽露为 *physis*（自然）。此在之此让人和其他存在者都进入无蔽的真理状态。但由于此在之此作为疏光，是光明与黑暗的交织，它可能让存在者如其所是的存在，也可能掩盖和歪曲存在者。当情绪、理解和言谈转变成科学的态度时，科学就在揭示存在者的同时，又掩盖了存在者。甚至，当这公开场还不是科学的舞台时，它也会在揭示的同时掩蔽着。这后一种掩蔽相对于科学的掩盖来说，更加原始。

真理本来与非真形影不离，去蔽与掩蔽相映生辉。在去蔽之前，存在者作为奥秘而掩蔽着，这掩蔽实为无，是本来的非存在。这是一个无法经验的领域，却是真理和存在的前提条件。它无法揭示，被严密地保护着，我们必须记取它。但人们首先和通常总是忘记而失掉它，在没有根据的情况下只能生出主体和客体，把主体作为一切存在者的标准。无视奥秘的去蔽即迷误。人总是行于迷误之中，在不知奥秘的情况下，迷于去蔽的揭示活动，这种不知奥秘的去蔽本身就是一种掩蔽。在公开场的疏光中，存在者相互挤争，一个遮挡另一个，少数堵塞多数，使存在者显现为它不是的东西。这种掩蔽作为去蔽同时又忘记了存在者原始的奥秘，构成对奥秘的掩蔽。

如果人们在迷误中反省，知晓迷误之为迷误，也就走出了对奥秘的遗忘，清醒地踏入迷误之中。在存在的显现和隐遁之中，在真理的发生和隐遁之中，在去蔽和掩蔽之中，撕破奥秘而又守护奥秘，展现万千自然景象而又不失其空灵，行走于公开的存在者之中而又不忘记其根系所在。

所以，此在之此作为疏光，同时把作为无蔽的存在和作为奥秘的存在公开出来，前者让我们看到万物，后者让我们看到无，存在作为无便抽身而去，它在把万物呈现出来时，自身退而不见。这正是存在的意义难寻，人们往往局限于存在者的存在而不能把握存在自身的原因。作为存在的同义语，自然也是如此。自然之涌现包含了涌现出来的东西和所由涌现者。涌现出来的东西是万物，所由涌现者是万物之始，万物之始便是作为奥秘并无法揭示的无。万物从本来的掩蔽那里，通过涌现这一万物之母，而各成其形。因而，自然之涌现，既是万物的现形，又是万物在涌现中对无之始源的记取。但是，人们往往只看到万物的现形，而不知万物所由涌现之无，至多再看到涌现活动本身。在看到涌现活动本身这一点上，非理性主义要高于只看到现形之后的万物的理性主义。

人总是作为此在而在世，不管本真地在世，还是非本真地在世。存在或自然总是在在世中涌现出来，总是在此在的领悟、理解和思想中涌现出来。实际上，存在、自然和思想本是同一的。早期希腊人对此很清楚。巴门尼德在“思想与存在是同一的”这一论点中即表明了这一点。

存在就是涌现，而涌现就是自然的原义。而思想与作为涌现的存在是一回事。海德格尔说，巴门尼德的同性命题应理解为自一（*thesame*）本来就是迎接（思想），正象本来就是存在一样。思想和存在应被思为自一。思想即敞开大门去迎接，去融合那自一，而存在内在于自一。西方形而上学把自一理解为客体的自我同一，并由此派生出科学。但，自一是思想与存在共属于自一，思想和存在来自于自一。形而上学把同一理解为存在的特性，实际上存在是同一的特性。

人们习惯于把共属理解为共属。在共属中，“属”即被合并到“共”之

中，这只是事物之间外在的结合。思想与存在共属于自一之共属实为共属，“属”规定着“共”。我们总是在思想中思考共属，人与存在有缘，思想与存在的共属亦即人与存在的共属。“人的本质特征在于，作为向存在敞开的思想者，人遭遇到存在，指向存在并因而与存在相呼应。……属于存在是内在于人的主导因素。这属于被分派给存在因而指向存在。”存在即到场，只有在存在指向人的意义上，存在才到场，是人向存在敞开，开放出林间空地。但这不是说，只有人才能规定存在。不能片面地理解《存在与时间》揭示的“没有此在就没有世界和世内存在者”的思想，因为人与存在是相互分派的。人让存在到场，但人的非本真状态会让存在失真，人应在倾听存在中让存在和自身保真，在回归于自然中让自然和自身保真。

形而上学的对象性思维把人作为主体，把存在变为客体，把人与存在的共属变为主体与客体的计算性关系或共属。人被逼向计算的主体，存在被逼向被计算的客体，人与存在被逼入一种架构（frame-work）。这是我们这个时代危险的本质。但是这本质倒能让我们本真地领悟人与存在的缘分。相互共属的人与存在揭示了本真的“缘起”（Ereignis）。走出技术的架构，作为缘起的相互共属就呈现出来。而缘起作为纯朴之家，就把我们带近我们总已居留之处。通过缘起这一内在振荡之域，人与存在便脱去形而上学的束缚，显出本质的关系。

人与存在共属于作为缘起的自一之中，自一由于缘起而使存在呈现给人，使人指向存在。由于缘起，自然涌现出万物，人在思想中浪游。但这缘起又让人与万物同属于自一，同归于真理的奥秘。我们已表明了去蔽与掩蔽、脱离奥秘与守护奥秘的双重性，这正是缘起的本质。它在正面揭示因缘而起的自然万物，在背面则揭示万物之所归；在正面揭示存在之涌现和真理之发生，在背面则揭示存在的抽身而退和原始的非真。缘起是万物之源，万物之呈现，万物之归宿。缘起是人的沉沦，世界的沉沦，自然的沉沦。人、世界、自然因缘而起，沉沦显现出来。缘起又指示了人、世界、自然的原始之家，对家园的守护便是沉沦的拯救。

缘起使我们对世内存在者有了更本真的领悟，上手事物的用具性并不标明人对事物自私而贪婪地利用。对于本真存在的人来说，作为用具的上手事物实为本真的物，它区别于现成之物。但传统哲学和科学只思及现成之物，而不知本真之物为何物。

科学把一切自然物都视为运动中的物质点，把活的动物和植物弄成机器，甚至语言、历史和艺术也成为物质。哲学虽然相比较而言是从整体上思考物的物性，但并没有领悟到物的物性。哲学曾对物有三种解释：一是当做众属性的承担者，如实体等；二是当作感觉的总和或整体；三是当作质料与形式的结合。第一种解释和第二种解释已从形而上学发展为两种科学的观念，即实在论和反实在论。实在论信念无法得到证明，反实在论则是对物的抛弃，或者把物带得离我们太近了，让物压迫我们，以至于人和物都被机械化。那么第三种解释是否触及到物的物性呢？

形式质料说是亚里士多德提出的，这种说法得自对用具的理解。用具离人特别近，人从用具入手探讨物。用具是人赋予质料以形式而做成。用具处于纯物与艺术作品之间，分有二者的特点，形质结合说也可用以解释纯物和

艺术作品。其中，一切纯物的形式都是质料自己塑造的；一切艺术作品的形式都是人作成的，但艺术品不同于用具，不是为了使用，更象自然物那样独立自足。形质说从古希腊一直流传至今，中世纪的上帝创世给予加强，近代则完全接受了它。形质说也参与了科学的进程，并为科学所居有。但它实际上只适用于人工自然物。形质说的真正处所是狭义的用具，它不能说明作为上手事物的用具。因而物的形质结构蒙蔽了物的物性、用具的用具性和作品的作品性。

由于形质结构更近于用具，我们也可以通过用具来取消形质结构，而揭示出用具的用具性，从而也揭示出作品的作品性和物的物性。当然，用具的用具性和作品的作品性也是物的物性。

我们看一双农鞋，它是用具，它在使用中是其本身。农鞋在被穿在脚上时并不被想，也不被看。它在它的处所不被注意，但它在农妇的世界里得到保护，它揭示了农妇的世界。农鞋由于可靠和可信而被作为农鞋，农妇由于农鞋而与土地和亲人同在，并属于她的世界。只有农鞋损坏，失去效用和可信时，农鞋的效用才暴露出来；只有农妇不能自然地穿上它时，才暴露出对它的使用。用具的牢靠可信保障世界的安全和大地的自由，保持用具的用具性。而不是让使用来保障。用具的用具存在即可靠性，而用具的有用性只是这种可靠性的本质后果。

我们可以通过眼前的一双农鞋来领悟用具的用具性和可靠性，但我们也可以通过凡高的绘画来领悟这一切。凡高的一幅著名的油画所画的就是一双农鞋，他曾多次画过它。对凡高的作品的亲近，可使我们突入不同于日常生活的另一天地。所以，我们在寻找用具的用具性时，也可以寻找出艺术作品的作品性。事实上。本真的用具都本真地成为作品，本真的作品并非仅仅指那些名画，名画有时也未必就是本真的作品。关键在于，是不是让作品性自由地展现出来。那么，作品性是怎么回事呢？凡高的绘画揭示了农鞋，农鞋这一存在者在画中显露，显露出它的无蔽的存在，真理发生了。艺术的本性是存在者的真理自身设入作品。作品的作品性连同物的物性和用具的用具性，在我们思考存在物的存在时，走近了我们。

一座希腊神殿，矗立于岩石中，承受风暴的肆虐，显明山石的辉光和白昼、夜幕、天空，衬托出大海的喧腾及树木、青草和飞禽走兽，也环封着神的形象，并通过柱廊伸展出来。神殿通达神圣之域，又展现希腊民族的历史和命运。它开启一个世界，同时又把世界返置于大地之上，即 *physis* 借以涌现的基础。作品把不被揭示、自我封闭的大地呈现出来。

大地是本质上幽闭自身者，但又总凸入在一个世界中，并在凸入中仍保持其幽闭。世界奠立于大地，却努力超乎大地之上，它借助于大地，却不容任何封闭敞开。大地与世界的冲突使双方进入亲密的相属关系。世界因大地而不失其根基，存在总是大地上的存在；大地又总是供给世界的大地，它允诺世界在其封闭中敞开。

大地与世界的冲突是掩蔽与无蔽的冲突，在冲突中存在物敞开自身又回归自身。作品之为作品就是这种真理的发生或缘起。作品的创造就是真理自行投入作品，让存在物是其所是。在源始的意义上，用具的制作也是如此。技术与艺术原本无别，都是真理的发生，都是存在物的缘起。但事物蜕变为现成事物之后，物的自然被忽略，用具的制作仅为了功利上的使用，随使真理湮灭。如此制作出来的用具是现成的用具。现成的用具又使世界和一切事

物现成化。世界于是进入黑夜。在黑暗的时代，因阻塞而凝固的自然万物部被纳入意识的固定框架之中。在这种情况下，唯有艺术作品才能显露作为世界与大地冲突的存在物，显露涌现的自然和自我归闭的自然。

所以，在自然的问题上，作品出乎意料地具有至关重要的地位。但即使作品也可能进入黑暗中，作品被鉴赏家弄成享受和评价的对象，被“艺术爱好者”弄成体验的对象，被商人弄成赚钱的工具，被收藏家和博物馆弄成僵死的东西。所以，让作品作为作品而显露出自然或世界与大地的冲突或去蔽与掩蔽的和谐，就成为一个问题。在自然物成为对象的情况下，作品也很难成为作品，这里存在一个恶性循环。

科学的对象性思维抓不住物的物性。比如对于壶，作为对象的壶就不是壶本身。在科学看来，壶的本质是容器，用来盛水盛酒。盛水盛酒的是它围住的那一空间，那一空间又是整个空间的一部分。水或酒是液体，液体是物质的三态之一。科学就这样地抽象规定，在抽象规定中，我们不能领会壶之为壶。形而上学但求普遍适用于一切物的概念框架，使物的物性失之交臂。

物的原义指召集，把至关重要的事情集拢起来，既突现又归闭。壶确实用来盛水盛酒，但盛水盛酒是为了倾斟和赠与，祭祀神明，赠与凡人。水或酒是赠品，这赠品又联系着天上的阳光雨露和地上的泉眼土地。赠品挽留了天地人神，天地人神在壶的本质中被延留并呈现于面前，共享这种赠品。壶之为壶即拢集天地人神，四大齐居于光明之中。壶展开四大而本身又作为壶。天地人神相互邀请地齐居于壶，便是壶所展开的世界。所以物本质上是呼出世界、挽留四大的物。

物与用具和作品本为一，都给出大地之基础，并在这基础之上上演世界的游戏。天地人神，自然万物都从大地上涌现，都被大地挽留，展开世界又不抹掉这一基础。

里尔克把万物与人的基础思为自然。动物、植物和人都以自然为纯朴的基础。自然即存在物的存在，“这是一种将聚集于自身的开始的力量，它采用这种方式使万物自由地回归于自身”。自然并不与历史相对，并非自然科学的对象性领域。自然也不与艺术相对。自然是狭义的自然、历史和艺术的基础，是 *physis*，是生命，但又非生物学的概念，生命是作为整体的全部存在物意义上的存在。人与万物都进入自然这一纯朴基础。

自然，存在物的存在，使存在物纵入冒险之中。物的存在即是冒险。冒险是出于意志，冒险是牵引中的敞开，因而万物在世界之中，人也由此使自然和世界凸现出来。但人的意愿进一步把万物逼入对象性的领域，使世界进入黑夜，使人与万物都陷入危险的深渊。必须从危险之处获得拯救。这拯救就需要更加大胆地冒险，超出远离敞开的对象化，转向敞开，进入存在，使无保护性成为一种安全。这需从死亡而来的牵引，这种牵引允诺物居于自身之中，并让我们面对语言这一存在的家园，在语言的领域之内，所有存在物自由地存在。如此一来，人就成为言说者。在言说中，吟诵存在，召唤神圣。但这不是人的有意识的言说，而是语言的言说。人倾听语言的言说和存在的呼唤。因而言说也是沉默，在沉默中，物产生世界，世界允诺物。

荷尔德林也道出了自然的真谛。自然无所不在，但决不是主宰。它也偶有沉睡和不在。自然即 *physis*，入于敞开的涌现，在疏光中照亮。物在自然

中现身，被疏光照亮而显现出来。自然不同于狭义的自然，它强大盛美而神圣。神圣令诗人命名，自然在词语中苏醒。于是，源于神圣之混沌的自然无所不在、创造一切。

自然、存在以语言为家，诗人以自然的语言歌唱，思者则通过诗人的歌唱而领悟存在的真谛。诗人和思想家走出人的主体性，超越人的理性和自私，悉心聆听自然的声音。在对自然的应答中，人诗意地居住在大地上，让大地展开世界，让世界归于大地。诗意的生活扬弃了理性的生活和贪欲的生活，万物皆由对象逆转为艺术品，艺术品显露自然的显现和回归。于是，人的本真的生活，一任自然的沉沦和万物的冒险，又在沉沦和冒险中走出对象化回复于纯朴的基础，神圣拯救涌出的自然，复现出自然的奥秘。诗人返回故乡，邻近本源，亲近本源，接近极乐。

“诗人的天职是还乡，还乡使故土成为亲近本源之处。”“那邻近其本源居住者不愿意地离去。”返回故乡又不愿意地离家流浪，流浪在外思乡而又还乡。自然的真谛即人生的真谛，人生的真谛即自然的真谛。

海德格尔：《人，诗意地安居》，部元宝译，上海远东出版社 1995 年版，第 87 页。

荷尔德林的诗句，转引自海德格尔《诗·语言·思》，第 73 页。

后 记

闪电交织于夜幕，倾盆大雨冲洗着牧野大地。雷雨淹没了人们习以为常的现成的一切，却使自然的力量威逼显露。在这只有自然声响的夜里，人会放下一切忧虑和烦忙，融入涌动不已的自然怀抱。

连续数月的紧张写作在这摇动的深夜告一段落，来不及松弛的精神却又从牧野飞向齐鲁，寻觅远方的故乡和亲人。

为了我的写作，我太太韩爱先女士承担了几几乎所有的家务，又在暑假中携子返回老家，留给我宁静的时间和空间。在这书稿完成之际，应向她表达真诚的谢意。是她允诺居室的空灵，让思想冲入文字，让文字展现思想，让思想和文字在居室中聚拢，尽管这聚拢也许是生硬错杂、粗制滥造，或为没有视界融合的错解。

不真是作者的过错，但国盛兄的思想之流多次冲撞作者的脑海，激起对自然的读解和领悟。这次吴兄又给开辟出一片空地，让思考设入其中，成其为书。书之缘起源于吴兄，内心之感激当回投于先生。

缘起之事情避不开俗世之框架，时空的规定性总使人仓促行事，超乎自然和人力。安道玉兄在酷暑闷热的季节献出时间、精力和电脑帮我把书稿录入磁盘，在此特向道玉兄致以深深的感谢。

李章印

1996 年 8 月上旬于牧野

