

重估
虚无
再构

戴天宇

DESEIN

FAITH

YES

NO

YES

NO

YES





重估，虚无，再构

Revaluation , Nothingness, Reconstruction

作者：戴天宇

学号：22011229

院系：仪器科学与工程

课程：存在主义哲学研究（Seminar）

指导教师：高广旭

前言

本文作成时，作者本人学识尚且有限，所以文中观点不免出现疏忽或者偏颇。这些偏颇，可能是对现成概念本身的认识错误，但更多的，应当是作者本人对于世界看法的一种偏执，希望在读者进行批判之时，能够抱着审视世界的多元性的眼观来看待，少一些固执。本人非常欢迎指正和讨论，但希望是在读者理解了本人真实想要表达的思想、并加以思考后的结果。

作者本人对哲学的理解并非完整，本文，多作为对孤独而伟大先哲尼采、克尔凯郭尔和海德格尔的一次个人化的追悼。

——面对这样伟大的人，我们应当戒除虚妄，保持谦逊，保持真诚。

尼采是孤独的，他一生都在试图表达，但却难以得到交流。

孤独，是人最大的敌人，所以应当交流，这就是初衷之一。

摘要

存在主义哲学是现代哲学的重要一支，其关切的是人类生存意义等根本问题。从其结构上来看，世界观上承认一个虚无偶然荒诞的世界，并认为我们应当认清这个世界，直面痛苦坚强地生存下去、创造价值。

本文中，绪论部分拟在从经验论的角度给出一个较为完整的世界观，为探讨存在主义哲学打下基石；第一章基于尼采的体系，说明世界的虚无本性以及“日神”、“酒神”、“权力意志”等概念的意义，同时给出自己对于尼采“太阳”的新见解；第二章则基于海德格尔的体系，重点对“语言”和“存在”进行解读，同时给出存在的现实角度逼近；第三部分，则是借用萨特的“自为”与“自在”，对“真理”和“真实”进行详细讨论，并说明“虚无”的具体含义；第四章，完全从个人的角度，阐述作者本人的现有综合体系，并就存在主义的一些观点进行自我角度的论述；终结一章，旨在综合全文，作出一个总结。

关键词：人类，现实，世界，语言，真理，真实，虚无，存在，视角

Abstract

There are reasons to believe that the awareness and exploration towards the world has started all the way back, when humanity was born. Although argue about the origin of humanity still exists, and might not end for a long time, nor could at all, it won' t change the fact that we are thinking in every second.

As the exploration continues, the world as our object seems to behave more and more unexpected. Nowadays, people believe that they are going deeper in the recognition of the world in an objective, so called scientific way. But the fact is that people still are subjective since failing to avoid seeing things outside their own perspective, as they trying to reveal the secret of the world, the limitation and helpless of themselves shows. At the time people approaching their God, they are tuning into those tiny, yet meaningless grains of sand. There are times when we have doubts: is there an end? Why do we exist? Are the recognitions real?

I tried to explore the answer to those questions. After millions of times of reconstruct-deconstruct analysis, rationalism, empiricism, voluntarism, and solipsism, all

these perspectives criticize and fuse with each other from time to time. In fact, each thought was reasonable in its own way; even if we can disprove it from a scientific point of view, itself being self-consistent, leads to the question: is it really wrong?

Keywords: Humanity; Reality; World; Language; Truth; Real; Nothingness; Being; Perspective

目录

绪论 人类的界限.....	00
一、 空间.....	01
二、 时间.....	02
三、 现实.....	03
四、 世界.....	04
第一章 迷雾与太阳.....	07
一、 形而上学的谎言.....	07
二、 末人的末日.....	11
三、 酒神：无意义的生存.....	14
四、 权力意志：价值根源.....	17
五、 日神的迷雾.....	21
六、 太阳.....	23
第二章 语言与存在.....	26
一、 语言.....	27
二、 理性.....	29
三、 技术语言.....	31
四、 非理性.....	33
五、 诗.....	35
六、 诗人何为.....	36
七、 存在.....	46

第三章 影与虚无·····	52
一、自在存在，自为存在·····	53
二、真实，真理·····	57
三、绝对真实：虚无·····	59
四、作为虚无之影的现实·····	61
第四章 视角·····	63
一、视角主义·····	63
二、谎言·····	64
三、信仰·····	67
四、此在·····	68
五、真实的谎言，实在的影·····	70
六、直面虚无，向死而生·····	72
七、我们是太阳·····	74
终结 界限的无限·····	77
一、价值，重估·····	77
二、自然，虚无·····	78
三、世界，再构成·····	79
参考文献·····	81

绪论 人类的界限

我们有理由相信，对于世界的认识和探求，从人类有了人性就已然开始了。虽然对于人类人性的开始的争执仍然存在、并或许还会存在相当时间、亦或是根本不能得出一个结果，但这并不会影响我们现每时每刻切实在做出的思考。

在我们不断探求的同时，作为对象的世界却仿佛越来越不配合我们的期望，在这个时代，人类自认为用科学的方法、对世界认识的正越来越深入，但事实却是——人类在将自己作为认识主体去看待客体世界、并全力去揭开这个世界的秘密的同时，也感受到了自身的一种有限和无能，人类在通向自己所构造的“神”的同时，本身也成为了一粒粒无意义的沙粒。有时候我们不禁会怀疑——“这个世界究竟有尽头么？我们为何会存在？我们的认识真的是真实的吗？”

我试图去对这些问题做出解答。在前人的无数次重构与解构之后，在唯理论、经验论、唯意志论、唯我论等等各种视角的相互批判以及融合后，我们能够注意到，实际上，每一种看法都有其相当的合理之处，甚至，即使我们能够从科学的角度去证明为错误的体系，其本身也能够达到相当的自洽，这时我们又不免会追问——“它们，真的是错误的么？或者说，我们，真的能够相信我们所感知到、思考到的一切么？”显然，我们很难给出回答。但这并不意味着我们要放弃回答它的可能性，所以，正如无数先哲所做的那样，作为“人”存在的我也试图去敲开这扇坚若磐石的大门，当然，在这一切的开始，我们有

必要抛开成见和惯性、重新审视一下我们的世界观，明确一下自己的世界到底是怎样的一种面貌。

一、空间

空间这个名词，尚且不管其出现的具体开端，现在都已然成为了一个使用相当广泛的名词。当然，这个名词的定义并不是唯一的，在不同的范畴之中，它有着不同的涵义，所以，这里有必要明确一下我此处所指的空间——包含物质，一切物质的容身之处。这里有必要提及一下休谟在《人性论》中对于空间的论述，休谟虽然并没有在其中直接给出过“空间”的定义式说明，但却就其源头给出了解答，这就是“广袤”的概念。休谟是这样叙述的——“空间观念是由视觉和触觉这两个感官传入人心中的；任何不可见或不可触知的东西都不会显得具有广袤。”¹这说明，空间的根源是人类自身对于世界的感知，一个失去了视觉和触觉的人，是不会具有空间的印象的，更无谓说观念了（当然，这只是在我们的视角之下²）。虽然在现在而言，人类似乎已然超越了自身感官的限制（物理学上，我们可以说是超越了人类视觉的频谱范围），但事实上，我们不过是在原有规则的基础上扩展了我们自身的感知能力而已，换言之，我们并没有将自身的听觉和视觉调换，视觉仍然是视觉，无论怎么扩展，都离不开人类自身的身体特

¹ 《人性论》，休谟著，关文运译，商务印书馆，P47.

² 具体论述在第四章.

征。所以，我们自然不能够否认——“人类的感觉系统本身就决定了人类的空間概念”。无论我们如何尝试去突破，都无法避开这一点，除非我们将自身的感覺系統真正意义上的进行畸变，当然，那时候我们也不再是人类，而是其他的什么生物了。不过，即使如此，我们又将自己的空間观念局限到那种生物的感官系統之中，所以这个限制应当是具有广泛性的。

这样一来，“空間”这个概念已然十分明晰了——它以我們的感官为基础，是被钳制在我们的观念之中的一种概念，它并不能够脱离我們的感官而独存。所以，“空間”的界限，实际上也就是人类感官的界限。

二、时间

“时间”一词，是为了与“空間”相对，人们对于非静态的过程的根基的一种假设。上面已经解释过，空間是物质的容身之处，并且仅仅只是一个容身之处，它并不能够让物质运动起来，并不能够让一切事物沿着某种路径推进。如果只是单纯摆放在空間之内，过去、现在、未来都不会存在，所以这就需求我们制造一种概念来让既存的这些“运动”现象具有可认知性，这也就是“时间”的来源。同样由休谟的一句话来解释——“时间观念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生，而它却并不是那些印象中的一个。”³时间是一种连续的观念，

³ 《人性论》，休谟著，关文运译，商务印书馆，P45.

它总是不可被在同一个时刻所把握的，无论是我们在实际经历某次运动，或是在脑中复现这次运动时，都不可能再同一时刻完成，这是由运动对时间的依赖性、以及时间本身的特性所决定的。

注意，当我们说“时刻”这个词的时候，往往只是将其按照现有的被灌输的惯性不假思索地使用，但倘若加以一些思考便会发现，我们很难为这个“时刻”下一个定义。当我们问“时刻是什么？”的时候，我们会给出什么回答？“时间的最小分割？”，如果这就是回答，我又会继续问，“最小分割指的是什么？”我想绝大多数人，包括某些洞悉力很强、最博学的人也无法回答，这是正常的，就连给出这个上面那个描述的休谟本人，也只是定义了一个“刹那”，用其代替这个“最小分割”，而后论证了它的不可分割性。当然，这种论证是具有其相当的局限性的，但是我们却不得不去接受这种局限性，原因在于——这种局限性实际上就是我们自身的局限。无论我们再怎么不愿意，这个事实都是确实的——人类“心灵”的局限性直接影响了我们对于时间的认知，不管“时间”后面的东西是否存在，或者无限与否，被我们平滑后的它本身都是有限的，这种有限来自于我们“心灵”、或是“思维能力”的局限。

三、现实

现实是一种统和，抛开那些生活化的引申义，一般意义上，我们用它来指代一切我们认为“实在”的东西。这个“实在”，便是存在于

空间与时间中的那些“切实”的事物，如此一来，现实便是空间和时间的一种从属，是隶属于空间和时间规则下、我们可以感知的“环境”。所以，不难得出，“现实”同样也存在着界限，这个界限，便是时间和空间的界限，也就是——人类的感官、和心灵的界限。

我们无法逃离现实，我们的一举一动都是和现实密切相关的，首先，为了生存于世，我们首先不得不从属于这个现实，也就是从属于空间和时间，也即，从属于我们自身的感官与心灵。按照海德格尔的说法，我们是“被抛在世”的，我们的父母并没有得到我们的允许，便将我们抛在了这个现实之中。我们无法选择自己的“被抛在世”，正如前面所论述的，我们不但“被抛在世”，同时，也必然是以这样的一副姿态“被抛在世”的，从存于现实的那一刻起，我们的理解力就被现实的规则所锁住，自身被卷入空间的牢笼、时间的漩涡之中，这导致了我们失去了我们认为原本应有的自由。所以，为了反抗这种这种枷锁，无数思想者穷尽自己的生命去寻找这个枷锁的根源以及尽头，而穷极思考的极致，和现实相对应的、一直和现实所混同的另一个概念便自然而然地凸现了，这个概念就是——“世界”。

四、世界

“世界”这个词，直到现在，还常常被和“现实”所混淆。这里特别强调，我所谓的“世界”，并不是指人类所认知的时间和空间所架构的这样一种“统合”，前面已经声明过，这个统合应当是“现实”，

而“现实”，只不过是“世界”某种意义上的一角而已⁴。“世界”应当是这样的一种“事物”⁵——它是一种“全”，它不是“可能性”的从者，而是“可能性”自身，我们能够认知的事物，没有什么不在其中，我们不能够认知的事物，也尽数被它包含在内。但这里需要注意，“世界”并不是传统形而上学之中的“上帝”，它并不是一个至高的规则，而仅仅是一个“终极的统合”。

这样一来，我们便可以清晰的了解到历代哲学家所探寻的到底是什么了，他们所探寻的就是“世界”，就是包含现实与非现实的“世界”本身。他们首要的任务，就是去寻找现实和非现实的边界，唯理论认为，这个边界的两侧是彼岸的天国与此岸的现实，经验论认为，这个边界就是人类的感官和心灵，还有众多其他的看法，都给予了这个边界自身角度的观点。尽管这些派系都互相对其他派系的观点进行了猛烈的抨击，但当我们去掉偏见，去认真审视这些观点本身时，往往会发现这些观点本身其实都具有相当的合理性，并不能够被彻底地反驳。实际上，这是因为我们在试图反驳时，惯性会让我们不自觉地使用“理性”，而我们惯常的“理性”实际上是从属于现实的，理性的确很伟大，但它也是有其自身的界限的，这个界限，恰好就是人类心灵的界限。康德的二律背反、哥德尔的哥德尔不完备定理、海森堡的测不准原理⁶，从不同的角度，同样指向了这个理性的边界。这

⁴ 这将在第三章和第四章详细论述。

⁵ 请允许我用“事物”这个词来临时性地为“世界”下定义。

⁶ 二律背反：对同一个对象或问题所形成的两种理论或学说虽然各自成立但却相互矛盾的现象。

哥德尔不完备定理：任何相容的形式体系不能用于证明它本身的相容性。

测不准原理：粒子的位置与动量不可同时被确定。

让我们不得不去重新审视世界、审视自身。

第一章 迷雾与太阳

人类是有其界限的，其界限的根源来自于人类身体的自然特性，而在其之上，则是人类的心灵限度。先哲们充分认识到了这种限度之后，在对其的解释上走向了两条道路，其中之一，是柏拉图为开创标志的“理性哲学”，另一，则是赫拉特里克为标志的“生命哲学”。二者的区别在于——“理性哲学”认为，世界是二元的，在此岸现实世界之上，有一个更加完美的彼岸精神世界，再上，有一至高的上帝，也即“至高真理”；而“生命哲学”，则认为没有什么绝对的东西，一切都在变化，不断地被创造和消逝。也就是说，“理性哲学”承认有一至高的静态存在，秩序都是这个静态存在指定的；而“生命哲学”则不然，它认为世界的一切都是在不断更替的，不存在什么至高的“静态存在”。这实际上可以从另一个和前文关联密切的方式来说明——“理性哲学”是“空间哲学”，而“生命哲学”，则是“时间哲学”。在我看来，这其实也就是“传统形而上学”和“现代存在主义哲学”的不同之处。在现代，这二者中前者的核心被科学领域所继承，后者的核心则被文艺领域所包容。接下来，我将以存在主义哲学的先驱——尼采的思想体系作为轮廓，就这二者展开论述。

一、形而上学的谎言

形而上学是最具历史性以及对整个世界的影响最大的哲学体系，

自柏拉图开创“理念”概念以来，我们的这个现实便失去了它自身的独立，成为了一个依附于彼岸的“表象世界”，这个观点是如此地容易俘获人心，以至于最广泛传播的宗教——基督教都是从它那里寻找自己的根源的。传统的形而上学，我在前面已然给出过它的定义——即，它是一种“理性哲学”，是一种“空间哲学”，它坚信在一切之上有一个至高的静态存在，相信决定论和宿命论，并以对这个至高存在的追寻为至高的人生目标，而这，既成为了权威神学的基础，同时也是现代科学的根基。我们很容易就可以明——我们自己在认为自己正在不断走向上帝的途中之时，不也正好证明了我们相信上帝的存在么？上帝，也就是那个至高的存在，正是我们相信自己可以无所不能的底气来源。但在大家都在沉浸于这种人类的通天之能所带来的高傲时，在我们的灵魂深处却往往伴随着一阵阵的空虚，这种空虚仿佛在不断地反抗着，反抗着我们自身的高傲，这时候我们不得不去思考——我们真的可以成为“神”么？“神”，又是什么？

首先，让我们来考察一下传统形而上学所谓的“彼岸世界”。对这个世界的描述除了哲学上抽象的定义，在其他地方也随处可见它的意象，其中最为著名的，莫过于上帝的那个王国——“天国”了。在天国之内，人们不用为任何生存上的事情发愁，人们互帮互助，处处充满了幸福。这一切乍一看很美好，也的确很美好，但却有几个致命的疑点。第一，这个“天国”是人类死后的世界，也就是说，这个世界并不能被生存在现实我们所体验；第二，这个世界的一切规则基本都是照搬现实中人类的社会结构，只不过由于解决了底层生产问题

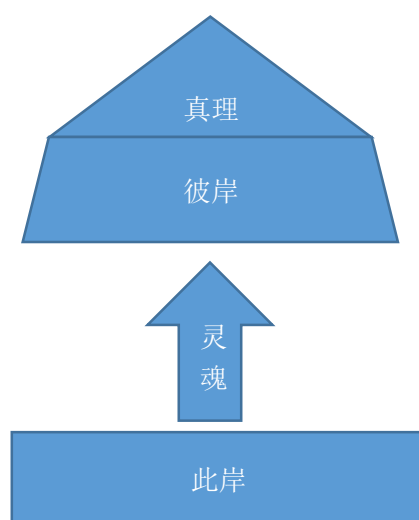
而让大家避免了由于争夺资源而带来的互相伤害，当然，它也有一个“只有善人才可进入天国的限制”，这姑且可以当作是天国公民的崇高素质特性，但这也是有其限制的，只有信奉上帝的人才有这个进入天国的规则。通过以上两点，只要是有正常思维的人稍加思考便不难得出结论——所谓“彼岸天国”，实际上只是一种对于相信它的人们的一种许诺，我们并不能够在现实中找到任何见证其存在的证据，只能通过他人的描述和文字的给予来明确它的特性，不但如此，天国的统治者“上帝”本身就是在一次又一次的教会讨论中被定义的。这样一个被人所定义的存在，以及他所统治的世界，便是所有信徒所追寻的最终目标。这样一来，所谓“彼岸世界”也不过就是教会中至高的权利持有者所架构的一个“谎言”。这时，便可以对柏拉图口中、也是整个传统形而上学中那个更加具有广泛性的“彼岸世界”加以探讨了。

柏拉图在其理想国中有过一段关于洞穴的描述，其大意是——一堆囚犯的身体被枷锁桎梏在洞穴之中，无法转身看到洞外的光明，所以，他们会将洞穴中火炬生成的伪物的影当作真实，此时，若有一人被带到了洞穴之外，感受到了外界强烈的光，他不仅不会感激那个解救他的人，反而会憎恨让他的眼睛承受强光的痛苦。⁷这则故事被后人解读过数次，大概都是从判别受教育和非教育的人的不同之处的角度去评判的，而我则不然。我认为，这其实就是柏拉图所谓“两个世界”的一种体现。洞穴中墙壁上的“幻影世界”，便是他认为的、我们的

⁷ 《理想国》，柏拉图.著，郭斌和 张竹明.译，商务印书馆，P289。

生存的现实；而洞穴外的那个满溢着“光”的世界，则是那美好的彼岸。这里值得注意的是，“光”这个意象十分为柏拉图所重视，“光”即为他体系中的“理性”，也就是说，“彼岸世界”实际上是“理性”所构造的世界。而这个“理性”，则是深植于人类的“灵魂”之中的，“灵魂”一词，与“身体”相对，是唯一能够触及真理的东西，柏拉图认为，真实因为我们的“身体”将“灵魂”玷污了，所以“灵魂”才无法高飞，无法去跟随真理，但我们并不是手足无措，我们还有“理性”，并且唯有理性能够让我们归还灵魂本身的能力，让其高扬到那个美好的彼岸。

不难看出，柏拉图认为灵魂是第一性的，他的现实和彼岸的架构可以用如下的简图来说明：



其中，真理位于最上方，彼岸次之，现实最次。灵魂作为能够通达真理的唯一存在，在现实和彼岸之中徘徊，理性越高，就离彼岸、真理越近，所以，要想了解柏拉图的意图，就必须对“灵魂”本身进

行探讨。“灵魂”无论被柏拉图修饰和描述地再怎么无所不能，我们都应当注意，并不是灵魂拥有理性，而是灵魂在理性中证实自身，所以实际上灵魂是从属于理性的框架之下的，既然和前文中提到的一样，理性的界限已然被毫不留情地证明了，那么柏拉图所谓唯有灵魂才能通达的“彼岸”和“真理”本身便不得不为我们去质疑。我们这时完全可以相信，柏拉图所架构的彼岸，实际上只是一种谎言。

柏拉图的体系对整个西方思想界有着重大影响，并保证了其统治地位许多年。直到的尼采出现，其谎言本性才被毫不留情地揭露了出来，那就是——“现实之外，唯有虚无”。

二、末人的末日

理性哲学的一直占据着西方哲学的重要地位，几乎一直都作为西方哲学的代表和权威。这种统治一直持续到了近代，在那时，人们的思维几乎完全被理性所掌控，在以其为根基的基督教的统治下，人们被关入了理性的枷锁与道德的牢笼。这个“道德”，即为尼采所言的“奴隶道德”。“奴隶道德”，是一种弱者的道德，例如尼采在《偶像的黄昏中》所论述的那句——“被踩的虫子会蜷缩起来。这就是明智。它以此减少了再次被踩的概率。用道德的语言：谦恭。”⁸这个虫子，以这种方式换来了自我保存，但其代价却是自身的伸展以及伸展带来的可能性。这实际上是一种对当时某些思想家的讽刺，他们以美其名

⁸ 《偶像的黄昏》，尼采·著，卫茂华·译，华东师范大学出版社，P36。

曰“谦逊”的品质，来掩盖自己的无知、亦或是为了避免自己受到伤害而不敢发表自己的真实意见。这些思想家尚且如此，追随与他们的
那些平民就更不用说了。这些人，便是“末人”的原材料。

了解过西方哲学史的人应该都清楚，西方社会曾经有过一段虚无主义时期。那时，正当理性哲学保持着其统治之时，正当人们沉溺于自身以为的安全的环境之时，一战爆发了。科学创造的钢铁造物轻而易举地粉碎了上帝的祝福，人们不得不去面对残酷的现实，生存压倒
了理性跃上了第一位，原先的价值体系完全崩塌，事实证明，上帝的祝福并不能解决自身的求生问题，人们不再信仰上帝，“上帝已死”——尼采的这句话振聋发聩，人们的视线直指虚无。在这种情况下，
失去了原先价值体系来自欺欺人的群众便分成了几类人，其中最为广阔的，便是——“末人”。

何为“末人”？末人最为明显的特点就是——放弃思考，将自我保存作为首位，并且也仅仅想着如何自我保存。这一点上，和霍布斯所谓的自然状态下的人很相似⁹，但却不完全相同。因为他们追寻着一种幸福——那时在大草原上，没有任何危险和竞争的、互相友爱的羊群的幸福。他们最为高扬的旗帜就是“民主和平等”，而这实际上是一种“平庸主义”。“即算他们是末人，禽兽的气分多余人的气分；那流氓的价值一天天增高了，终于流氓道德也自诩：‘看呀，唯有我便是道德！’。”¹⁰可见，“末人”的胜利，实际上就是“奴隶”以及“奴隶

⁹ 详见霍布斯《利维坦》中“论人类”的部分。

¹⁰ 《苏鲁支语录》，尼采.著，徐梵澄.译，商务印书馆，P315。

道德”的胜利。“末人”懂得运用理性，去用理性解决一些小小的问题，这一切都是为了更好的“自我保存”，创造的“可能性”在这之中完全无法找到，他们只是为了生存，为了生存而生存。而现在，正如尼采所预测以及担忧的——“末人”存在于现代社会的各个角落。

现代社会是什么社会？有人可能会质疑我的这个发问——“现在有这么多的国家，这么多体制，怎么能够一概而论？”其实不然，诚然，现在的体制是有很多种，但国家的许诺实际上就那几个，而其中最重要的就是——“民主和自由”。“民主”，就像上面论述的一样，是一种导向“平庸”的制度。所以，事实上，现在全球都在倾向于一种平庸。正如巴雷特所言——“这是一种夷平”¹¹，将本就已经被我们感官平滑过的世界进一步用理性平滑，从而获得一种平庸的统一。而这些，在中国相当有其体现，在中国社会中久热不下的“平淡是福”、“平淡是真”等心灵鸡汤式的语句实际上就表明了一种群众对于思考的放弃倾向。但是，我们仍然是有希望的，随着开放式教育的一步一步前进，越来越多的人也开始关注生存体验本身，而不是桎梏于理性的束缚。

至此，我们知道了“末人”的特征以及出现的时机，那么，“末人”为什么会出现？我认为，这是因为他们对于新的价值重构的放弃，而这个放弃，是由于面对“虚无”的同时，被理性惯性所压制，造成的对“虚无”的恐惧。

所以，接下来，我们就要探讨一下这个“虚无”了。

¹¹ 《非理性的人》，巴雷特·著，段德智·译，上海译文出版社，P65。

三、酒神：无意义的生存

“酒神”是尼采哲学你非常核心的一个概念，这个概念从他的哲学开端，一直跟随到他哲学的最末。首先，尼采对酒神的重视是来自于古希腊悲剧中对于酒神的描述——那么俊美、无所不能、自由散漫却有对人类有着极强的爱护，它带给人们以欢乐和慈爱，但同时，他也带给了人们以毁灭性的狂欢——“酒神秘仪”。尼采对“酒神秘仪”的评价极高，他说——“只有在酒神秘仪之中，在酒神状态的心理中，希腊人本能的根本事实——他们的“生命意志”——才获得了表达。”

“希腊人用这种秘仪担保什么？永恒的生命，生命的永恒回归；被允诺和贡献在过去之中的未来；超越于是死亡和变化之上的胜利的生命之肯定……”¹² 如何来理解尼采的这个描述？要理解它，需要从酒神本身的特性下手。

“酒神”并不是一个人，而是一种普适的性质，这个性质存在于每个人的“灵魂”¹³之内。它具体表现为混沌和反理性，这一点从“酒神秘仪”的进行方式之中就可以看出——人们抹去了自我的界限，大家在一起狂欢，理性在此不存，大家都开心的大笑着，大家都痛苦的嚎叫着，大家都融为了一体，仇敌不存，大家都是朋友。这段描述中，最值得注意的是第一句——“人们抹去了自我的界限”，这便是“酒

¹² 《偶像的黄昏》，尼采.著，卫茂平.译，华东师范大学出版社，P188。

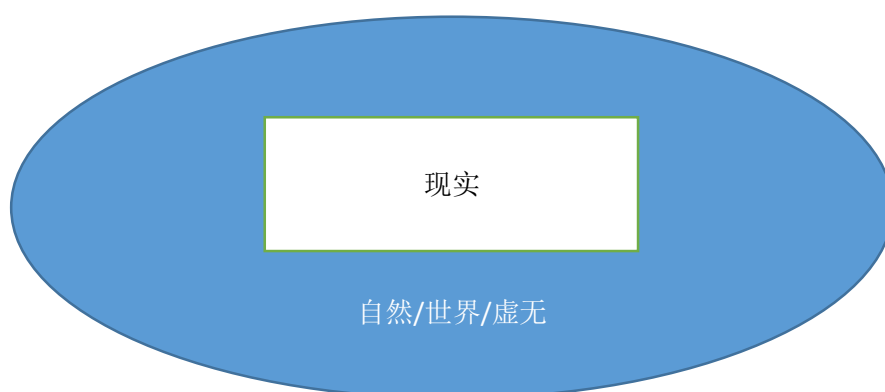
¹³ 这个灵魂与上面柏拉图所言的灵魂不同，代指人的精神方面的集合。

神秘仪”的本质。酒神秘仪中人的状态，或者说“酒神状态”中的人，正是展露出了“酒神精神”的最高形式的人。“酒神精神”是这样的一种精神——它是对个体之间界限的一种消除，是人类整体的存在的一种体现。也就是说，它实际上就是整个人类所构建的现实的真实，这个“真实”，就是——永恒的虚无、无意义。

为什么说酒神精神，或者说我们的现实的真实是一种虚无和无意义？实际上，我们考察一下我们自身便不难得到这个结论。当我们询问一个问题“为什么”的时候，我们往往会将其自然而然地纳入理性的框架之中，并采用逻辑的手段给出答案，这虽然看起来没什么问题，但却是有其界限的，这个界限，就是前面论述过的“理性的界限”，事实上，当我们对一个问题不停地追问，追问到极致时，我们便不能给出答案了，比如——“天空是什么颜色的？”“蓝色。”“天空为什么是蓝色的？”“因为天空对光的折射和反射效应。”“为什么会发生折射和反射？”“费马定理可以证明。”“费马是如何得出这个定理的？”“观察和总结。”“为什么要观察？”“为了认识。”“为什么要认识？”“为了利用。”“为什么要利用？”“为了更好的生活。”“为什么要生活？”“……”这个最后的问题，也是许多讨论之链的终结，不但如此，终结讨论的问题其实屈指可数，只要涉及到人类的存在、世界的存在，基本就已经可以看做终结了。为什么会产生这样的现象？其实答案非常简单——因为它们已经触及了我们“经验世界”的边界。

个体存在是理性存在的基础。当大家都处于一片混沌，即处于“酒神状态”之时，理性便失去了其存在的理由和根基，但也正因为如此，

人们才能够脱离理性的束缚、跨越“经验世界”的边界，完全意义上的回归“生命本源”。尼采认为，这种回归正指向了人生存的本质——也就是无意义性。这个“无意义”，是针对“自然”而言的，而“自然”本身，就是“虚无”。下面这张图可以用来帮助理解这段描述：



和柏拉图的那个“世界”不同，尼采所认为的世界并不是洞穴与光的对立，而是一种统一，在这里并没有什么此岸和彼岸，只有建立在虚无之上的现实。正如尼采在“‘真实的世界’如何最终成为了寓言”最后所说的那样——“我们已经废除了真正的世界：剩下的是什么世界？也许是那个虚假的世界？……但是不！连同那真正的世界，我们也把那虚假的世界废除了！”¹⁴

正是如此，在批判了二元论之后，尼采试图将我们的视线转回我们切实生存的这个现实，并同时认为，我们就是这样无意义地生存与根植于虚无的现实之中的，我们所做的一切都没有意义，目标不是重要的，因为它本身就没有意义，最重要的，是“过程”，是生命过程中

¹⁴ 《偶像的黄昏》，尼采.著，卫茂平.译，华东师范大学出版社，P64。

的生命体验。到了这里，就不得不提起“权力意志”了。

四、权力意志：价值根源

既然现实是根植于虚无的，我们的生存是无意义的，我们的目标是无意义的，那么，我们又为什么能够确信，通向这些无意义的目标的“过程”是重要的？是我们值得追求的？如何来理解尼采所谓的“生命体验”？

尼采说，这是因为我们的生存是有“价值”的。

“价值”概念是尼采哲学中又一个核心概念。“价值”是什么？为什么它能够让我们越过生存的无意义？这里，相对于定义式的解释，我更加倾向于用描述式的说明来回答这个问题。

前面在论述形而上学的时候，我提到过“价值”一词，我说，在一战之后，西方传统的形而上学所建立的“价值体系”崩塌了。实际上，我也就是在说，传统形而上学的创造品，其实就是一种“价值体系”。在其中，上帝，也就是“至高真理”，拥有着绝对的命名权，现实的一切都是由其命名的，这个“命名”，也就是“赋予价值”。传统形而上学通过彼岸世界来赋予了我们这个现实世界“价值”，在这之中，生存的无意义本性通过一种谎言的方式被遮盖了，人们和生存的根源之间多了一层理性的隔板。所以，传统形而上学并不是否定了生存的无意义本性，而只是通过自身建立的“价值体系”，遮盖了我们对他的认识，并在同时，将这个“价值”和“意义”进行了混淆而已。

由此我们可以看出，“价值”其实是人类生存动力的根源。这一点我其实在上一节的结束就有所表述——“意义”是自然/世界性的，“价值”是现实性的。生存于现实，也只能生存于现实的我们，必须要依托这些“价值”让我们生存下去。

这也就是尼采的见解。尼采认为，我们的生存，实际上就是在不断地创造和毁灭价值，并在这个过程中得到一种对“本源生命”的体验和感知，而这个“本源生命”，在前期，尼采将其称为“酒神”，后期，尼采将其称为——“权力意志”。

尼采在《苏鲁支语录》的开始就讲过一个寓言，这是一个关于骆驼、狮子、孩子的寓言¹⁵——在荒漠中，一只满负重物的、精神坚韧骆驼在艰难的前行着，他在荒漠之中越陷越深，直至走到了荒漠的最深之处，此时，它已无路可走，于是，它化身为了狮子，它卸下了重负，抛开了一切原有的压迫它的东西，将原有的坚韧化为了顽强和毁灭的欲望，它与巨龙搏斗，屠杀了巨龙，而后化为了孩子。这个寓言似乎乍一看让人摸不着头脑，但如果将其放在“权力意志”和“价值”的探讨中，便不难理解了。

首先，骆驼、狮子、孩子，其实都是“人”，是不同时期的同一个“人”，这个“人”，首先是具有坚韧的精神的，这让他能够担负起在背上的重负，同时又不停在原地。而这个“重负”，实际上就是他所处的那个时代的道德规范、既有的价值体系，结合当时的时代来看，这应当是建构在传统形而上学的基础上的、也即“奴隶道德”兴盛的

¹⁵ 《苏鲁支语录》，尼采.著，徐梵澄.译，商务印书馆，P23。

那个时代的价值体系。“骆驼”是拥有思考能力的，所以他才能背负了如此的重负，同时，骆驼又是有对自由的期望的，所以他才能不放弃思考、想着前方行进着，即使，他的周围只是一片荒漠——“价值”的荒漠。骆驼虽然认识到了到自己周围的荒漠，但仍然不肯抛下背上的重负，试图用那些重物来帮助自己走出荒漠，而当他走到了某个程度之后，他便绝望地发现——“此路不通”。这些重物并不能帮助他，反而耗去了他的大量精力，于是他愤怒了，他甩下了那些重物，化为了狮子——这样一种暴力和毁灭的化身。此时，在他化为了狮子的同时，他原先负在背上的重物也发生了变形——化为了巨龙。这巨龙名为“你当”。“‘你当’阻于中途，金光灿然，一鳞介动物，每一片鳞上辉煌着金色的‘你当’！千秋的价值显耀于此龙鳞，龙中最强力底龙便如是说：‘一切事物的价值——在我身辉煌。’‘一切价值已经造成，而一切造成的价值——便是我。诚然，不应再有‘我要’怎样了！’天龙作如是说。”¹⁶这是尼采对于巨龙的描述，可见，当骆驼抛下了重负，试图去拥有自由之时，原先压倒他的那个东西又换了一个面貌出现、并且比之前更为强大。这是必然的，因为，骆驼虽然也有坚韧的、不屈的精神，但他毕竟还是属于“接受者”，他并没有对原先的价值体系产生任何实际意义上的破坏，而狮子则不同，狮子是不能被禁锢的，当骆驼成为了狮子之时，他就从“隐忍者”变为了“破坏者”，这时，原先的“价值体系”自然不能够容忍对自己的破

¹⁶ 同上。

坏，于是它将自身化为了强有力的自身的守护者，以此来试图消除狮子这个不从者。但他失败了——至少，在尼采的期望中是如此。狮子强大的战斗力毁灭了巨龙，也即，毁灭了原有的“价值体系”，也就是说，狮子完成了价值的毁灭，赢得了胜利——也就是开创新价值的可能性。在这里，我们可以认为狮子是“酒神精神”的一种体现，也可以认为他是“主人道德”的持有者，他将原有的束缚破除了，将周围的荒漠完整地呈现到了人们眼前，这种“毁灭”，便是“权力意志”的一种体现。

毁灭了旧价值之后，狮子也就完成了自身的使命，在他的努力之下，一切都被复位了，传统形而上学制造的隔板被击碎了，世界的真实被暴露在了人们眼前，这时候，在这片无意义的价值荒漠之中，狮子，原先的破坏者，化为了创造者——“孩子”。如果说前面的巨龙是“你该”的话，孩子，作为创造者，便是“我要”。尼采在描述孩子的时候，首先将其称为“无辜的”，正是因为这个无辜的特性，孩子才具备了创造的可能性，在这时，无辜的孩子处于无意义的荒漠之中，无辜，也就是新的，无意义，也无所谓旧的。孩子和荒漠，也就是创造者和待开发的大地，尼采描述说——“孩子在荒漠中进行着创造的游戏”，或者更加确切的说——“孩子在荒漠中进行着游戏”。孩子的目的并不是创造一种既定的新价值，倒不如说，连这种目的本身都不存在，孩子所做的，只是无意义的游戏，而“游戏”本身，又加强了这种无意义的意味。尼采指出，这种游戏，实际上就是“权力意志”自身的体现，在狮子消除了原先传统形而上学所搭建的宏伟堡垒

之后，孩子的前面就只剩下堆尚待重塑的沙丘了，孩子时而将这些沙丘拼凑起来——我们称之为“创造价值”，又可能在下一瞬间将方才创造的价值推到，我们称之为“毁灭价值”。“创造和毁灭”之中，孩子获得了一种强有力的生命体验，获得了一种切实的“生”的实感，这，就是“权力意志”的体现，也是生命本源的体现。

“权力意志”是尼采哲学的根本之本，后人有人评价尼采哲学，说他虽然毁灭了旧的传统形而上学，但却又建立了一种新的形而上学——“生命形而上学”。的确，从“形而上学”的定义上来看，这一点不可否认，毕竟，我们的确可以将“权力意志”看作尼采哲学之中那个“形而上”的东西。但同时我们也不要忘记，尼采是反定义的，并且，尼采也远不止是一个简单的存在主义、后现代主义先驱，他的思想带有相当意义上的视角主义的意味。所以试图用传统的方法去给他的哲学定义式的分类，我认为是不恰当的。既然他如此不易地为我们扩展了道路，我们又为何来将其反制在定义的牢笼之中？

五、日神的迷雾

“日神”，是尼采哲学中在早期和“酒神”共同提出的概念。早期，由于尼采倾向于古希腊的那种传统的“艺术形而上学”，所以作为古希腊艺术的守护者的阿波罗自然也就受到了他的重视。“日神”和“酒神”不同，他是华美而快乐的，他是“光”，不过，这个“光”并不同于传统形而上学的那个“理性的光”，而是一种“艺术的光”，

具体表现为一种个人的审美体验。他是爱与美的化身，这种美，是一种“幻象”，或者说，是一种“迷雾”。

“我们用日神的名字统称美的外观的无数幻觉，它们在每一瞬间使人生一般来说值得一过，推动人去经历这每一瞬间。”¹⁷尼采是这样描述“日神”的，这也表明，日神实际上是一种“谎言”，是为了让我们生存下去、给我们一个作为个体生存下去的理由。我们不难发现，这个“日神”是具有泛用性的，它是我们后天构建出的一层普遍迷雾，或者更为明确的说——“日神”，实际上就是一种个体的信仰。注意，我在这里将其描述为“迷雾”、“幻象”，是和前面的形而上学的“隔板”区别开的。“迷雾”和“幻象”虽然也会遮盖住后面的真实，但却仍然为真实的显露提供了余地。那么，我们自然要问，古希腊人为什么人要制造这样一层迷雾？或者说，尼采为什么认为古希腊人制造了这样一层迷雾？

这是因为，迷雾，是构建与真实之上的。这“真实”，就是“酒神”所带来的——“生存的无意义本性”。前面已然论述过，“酒神状态”是一种疯癫的快乐，是一种个体性消除的“回归本源”的快乐，但毕竟，人是作为“个体”生存于世的，人的大部分时间、或者说甚至是全部时间，都是以“个体”的方式去看待世界的，试想，当“个体”状态下的“人”，认识到了自己生存的无意义性——也就是“酒神的真实”之后，会有一种怎样的感受？我可以下断言，这必然是一种极大的痛苦，并且，这种痛苦会直接将人导向“虚无”，会将人导

¹⁷ 《悲剧的诞生》，尼采.著，周国平.译，北京：三联书店，P155。

向自我个体的毁灭,会让人沉浸于“酒神状态”不能自拔,总而言之,会让我们的个体生存无法继续下去。前面说过,为了避免这种情形,理性哲学选择了建立了一层隔板,将人们的视线完全地封闭了起来,这在尼采看来是一种肮脏的做法,他更欣赏古希腊人的做法。虽然二者都是“谎言”,但一个是完全意义上的、颠覆的虚妄,另一个则是适当的、美化的朦胧。这种“朦胧”,让人们以一种健康快乐的姿态生存下去,并创造出了许多“形式之美”,这实际上,就是古希腊人为自己的个体生存赋予的一种“价值”。

尼采在中后期对日神的提及越来越少,甚至在最后,“日神”这个概念几乎已然不出现了,取而代之的,是一般解读者认为的、作为“酒神”后续的“权力意志”,仿佛尼采已经不再关注日神了。但在我看来,尼采不过是将“日神”整合进了“权力意志”而已,孩子在游戏中所做的,是“创造价值”和“毁灭价值”,这个“价值”,其实就是“日神的迷雾”本身。

六、太阳

至此,我们已然明了了尼采想要去做什么、以及做了什么。尼采揭发了传统形而上学的谎言,提出了“酒神”概念说明了人类生存的无意义本性,阐释了人类经验世界“现实”和自然世界“虚无”的真实,利用“权力意志”表明了人类生存的根本。这一切都是对以往价值体系的解构和毁灭,是再构的基础。“如何再构?”——这应当是

读到此处的读者一个共同的疑问。前面我们在论述“孩子”的时候，说他在进行一种游戏，我们是否可以说，这种“孩子做游戏”就是一种再构？诚然，这其中的确有一些“再构”的要素，或者说是“再构”的一部分，但对于“再构”来说，还是不够的。所以，接下来就必须谈到“overman”了。

在这之前，有必要提到尼采曾经说过的一句话——“不要信仰你自己之外的任何人，包括我。”所以，这里我将贯彻尼采的建议，并将其作为这一章的终结。下面，我将会完全使用自己的语言和思想，不过在最开始，我需要说明，我将要提到的“太阳”，其实就是尼采“overman”的延伸。

“太阳”是什么？这个问题从科学的角度十分容易回答，所谓太阳，是太阳系的唯一恒星，是地球上所有能量的最初来源，因为有了它，我们才能够生存，所以，太阳应当是我们得以生存的根源。太阳的一个性质就是近乎无穷的光和热，它总是闪耀、总是热烈地倾泻着自己的能量，引导着他周围的其他天体。而我接下来要阐释的“太阳”，自然不是这个“自然的太阳”，而是一种意象，或者说，是一类人，又或者说是，是一种和“酒神”并列的普适的性质，它存在于我们每个人的身上，是人类生命的根源之一。

首先，“太阳”是一个毁灭黑暗者。他非常“直白”，“直白”是他的基本特征，一切潜藏在黑暗之中的、隐晦的遮掩都在他到来的瞬间被驱散，一切既定的价值都不存，他贯彻着自己的意志，要让一切虚妄现出原形，他的所到之处，首先必将成为一片烧灼的荒漠！他

站在荒漠的中央告诉人们——“看呐，这就是你们一直所忽略的真实，这就是你们一直忽略的无意义！”通过这个行为，他毫不留情地摧毁了一切谎言，让人们清晰地认识到自己生存的真相。

其次，“太阳”是一个不畏伤害者。他望着人们迷惘的双眼，发出了更加强烈的“光”，这并不是理性哲学的那个“理性的光”，而是一种“生命本源的光”，这个光刺痛着人们的眼睛，让他们慌张、无助，让他们陷入了巨大的痛苦，人们嚎哭着，咒骂着他，咒骂着他的无情和伤害。

最后，“太阳”是一个人道主义者。看到这样的景象，他露出了满足的笑容，然后，他留下了让自己燃烧的基本构成——氢和氧，随后，便离开了这个地方，他回到了天空的瞬间，方才留下的氢和氧构成了水，化为雨降落到了人们所立的荒漠之中。之后，人们的眼睛恢复了可视能力，不但如此，他们的双眼仿佛更加明亮了——他们的视线从未如此清晰，他们发现，周围的荒漠已然化为了肥沃的土地，他们向上望去，一架绮丽的彩虹正挂与雨后的空之中央。而这彩虹的后面，正是隐没了自己刺眼光芒的太阳，他用温柔的声音对者人们说——“去创造吧，这是你们的土地，你们是自己的主人！”

拾回了“可能性”的人们，最终，将会成为新的“太阳”。¹⁸

这“太阳”，一直被理性哲学的“理性的光”所迫害和掩藏，但现在，是时候让他现出自己的本貌了。

¹⁸ 这一句，将会在第四章第七节做出最终的论述。

第二章 语言与存在

“存在问题”，实际上是哲学中最为古老的问题之一，当人们说“我是人”的时候，这个问题就已然被提出了，当然，事实证明，当我们在说出这句话的时候，我们更本就不会去思考这句话的真正内涵，而是将他当成一种“既定的真实”。一般人而言，“我是人”是不用被探讨的，因为“我”就是作为“人”而存在的，这实际上是一种理性哲学带来的偷换概念，这句话应当这么说——“我，是作为‘人’这个‘存在者’的”。“存在者”和“存在”的混淆，是本体论开始出现，哲学便陷入的一个误区。本体论认为，人类是世界的主体，一切其他的東西都是客体，这些客体背后有一个本源，而人类应当做的就是去认识这个本源。这种“主——客”式的结构将人类和人类之外分为了对立的二元分割体，以此为始，包括之后的认识论也没有脱离这种禁锢，康德，作为认识论的伟大集成者，在其体系中将人的“人性”分为了“感性、知性、理性”三个部分，并对各自的职能做出了详细的论述，而实际上他也并没有脱离这种二元式的窠臼。尼采之前的大多数哲学家都是这样来探究人类和世界的，他们表面上架构了一个“根源”式的、仿佛可以看作是“存在”的东西，但实际上却只是在不断地对“存在者”进行剖析，这样的一种研究方法，就是理证式的研究方法，它的基本工具就是——“逻辑”。而“逻辑”的显现者，就是“命题”，“命题”的根基，是“语言”。

一、语言

语言对于人类而言的重要性毋庸置疑。尤其是生活在社会中的人们,每日都无法躲避与语言的交错,即使我们不开口,不与他人交流,我们的大脑所产生的思考都总是伴随着语言的,当然,这只是一种“狭义的语言”,指的是“人类的语言”,也就是我们所说、所听、所写的语言。这种“狭义的语言”,在现在,往往被默认为“理性的语言”,也即,这些语言都遵从这一种逻辑性,这是一种“理性哲学下的语言”。这种语言的一个最基本的特性就是“因果关系”,只要你在思考一个事物,就必然有作为其因的另一个事物存在于之前,这也就说明,一切和这种语言有关的事物都是可以被理证和推理的,这是一种架构在经验世界认识论基础上的语言,它是定义式的,一起都是以人类的定义为根基并且契合人类的理性的。而在前面我已经说明了人类理性的界限,所以这种语言也是有其界限的,其界限同时也是理性的边界。

“理性哲学下的语言”,是限定在理性下的作为命题载体的符号,这似乎是说——是从属于理性的逻辑决定了语言的方式,倘若不加深思,也的确极其容易相信这种看法。那么,对于这样认为的那些人,我要问——“你的第一次逻辑思考的根据是什么?”诚然,我们的确在逻辑思考中用到了语言,是将语言作为逻辑思考的工具的,的确如此,但事实却远不仅仅限于此,语言不仅仅是逻辑思考的“工具”,还是逻辑思考的“依据”。简单来说,我们并不能做脱离于语言的逻辑思考,我们不得不承认,我们的一切思考都是依据于语言的,而我们也

能够切实地感受都语言对于我们思维的影响。这时候就会对前面的那些看法提出质疑——“为什么是逻辑决定了语言，而不是语言决定了逻辑？”我们稍加思考就可以注意到这个质疑的价值。事实上，逻辑是无法脱离语言独立存在的，我们出生后的第一次逻辑思考之时，必然会伴随着语言，这就证明语言是先于或者同时于逻辑的。然后我们进一步思考会发现，语言并不总是符合逻辑的，比如我们说“天空是拿来吃的。”这显然就违背了逻辑，但它却确实能够为我们所叙述，所以语言应当是先于逻辑的，我们的逻辑并不包含着语言，而是语言的从属。并且，能够接近于逻辑的从属的，只能够是作为命题载体的符号，而这“符号”，便是“理性哲学下的语言”。当然，这并不代表“符号”就是单纯的逻辑的下属，前面说了，逻辑在定义语言的同时，也将其作为了自身的依据，无论是什么语言都不会仅仅是逻辑的从属，即使是处于一种相对被动的地位，语言也在试图夺回其主动性。

在“理性哲学下的语言”之外，还有一种更为广泛的语言，我将其称之为“非理性的语言”，这种语言不服从逻辑的约束。在狭义的角度上，也即为“人类的语言”中，在被默认之外，这种语言实际上无所不在，它具体表现为一些无意义的言语——例如“死日”、“荒月”、“空海”等，当我们考察这些词的时候，我们必然是找不到一丝的逻辑性的——它们是不存于我们的现实的。那么，我们是如何构造出这些词的？这些词到底为何会存在？它们对于我们是有价值的吗？接下来，我将会对这些问题进行论述。

二、理性

理性的解释问题，在前面我已然从经验论的角度给出了较为详尽的论述，我在陈述了它的本源的同时，也给出了它的界限——人类心灵能力本身的界限。而在这里，我将从另一个角度来将其阐释，这个角度是作为语言学家的尼采的角度、也是后期的海德格尔的角度，同时，也是罗素、维特根斯坦的角度。这个角度下的理性的显现，就是——逻辑。

对于作为在语言的角度显现的理性的“逻辑”，在我看来，还是还是维特根斯坦前期的论述最为合适。维特根斯坦在其前期著作《逻辑哲学论》中设想了一种“理想语言”，这种“理想语言”，也就是我这里所言的“理性哲学下的语言”，或者说是“逻辑”本身。“理想语言”是完全符合逻辑性的。“它要求每个简单物都有一个名称，并且每两个不同的简单物不能有同一个名称，而非简单物不能有简单的名称。”¹⁹“事实是不能被定义的，但是我们可以说，事实是那使得命题为真或假的东西。”²⁰这实际上是一种理性的极致，这表明，人类所经验的世界上的每一个可被认知的事物后面都有唯一的一个名称，它们成为了逻辑真实性的根源。“在逻辑空间中的诸事实就是世界。”²¹“世界被分解为诸事实。”²²“事态是对象的结合。”²³“事物的本质在于能够

¹⁹ 《逻辑哲学论》，L·维特根斯坦著，贺绍甲译，商务印书馆，P4。

²⁰ 同上，P7。

²¹ 同上，P25。

²² 同上。

²³ 同上。

成为事态的组成部分。”²⁴这四个在全书最前方的语句实际上已经给出了逻辑语言观的全部说明：

- 1、 世界，人类可认知的世界，是服从逻辑的世界。因为只有现实的才是逻辑真实的，所以反过来也一样。
- 2、 世界是可分解和明晰的，并且也只有明晰的事物才具有世界性，这些事物，就是“事实”。
- 3、 事物存在本质，这本质就是事实后面那个能够结合为“事态”的共同的根源。

实际上，用一句简短的话来表述这段含义，就是——这是一种经验论的理性运用。我们的认知的“真”被限制在现实之内，这也就是逻辑的“真”的来源，同时，我们也被限制在了这些“真”之中，这些“真”之外的一切都是无意义的。可以看出，逻辑哲学体系并不否定世界存在着无意义性，但他们认为世界不完全是无意义的。这里，后一个“世界”，也就是他们的“世界”，即为我所言的“现实”。“世界”是逻辑的世界，“本质”是可以被逻辑证明其存在的。在这种体系之中，世界是完全的客体，人是绝对的主体，世界围绕人运转，这是认识论的一种体现，自然，也是形而上的，这个“上”，就是“人类”自身。在这里，世界是为了被人认识而存在而不是自身存在，世界因为被人认识而成为了世界自身。如果将其中的“世界”换为“现实”，我们就可以发现，这实际上和我上面在论证人类的界限时那描述的现实十分相似。我说，这并不是是一种错误，不仅仅不是错误，反

²⁴ 同上。

而是我认为的正确。但这并不代表我会接受它的全部，因为，毕竟，它将人类和世界关联的可能性限制到了唯一的“逻辑”之中，这在我看来并不正确。不过令我鼓舞的是，即使是在前期，维特根斯坦也对“神秘”，也就是“不可说”的事物保留了其可能性。

三、技术语言

逻辑是“理性哲学下的语言”的具体表现，“技术语言”则是逻辑表现的巅峰。这里的“技术语言”，不局限于现代“工科”所用的“技术型语言”，而是泛指现代世界的一切“定义式语言”。数学语言包含在其中、物理/化学/生物/机械/电子语言等等“科学”都包含于其中，其中以数学语言为最顶端。它们共同所追求的，是一种极致的“明晰”和“排异”，这也正是逻辑本身所追求的。“明晰”所带来的，是一种便于理解的特性，那么，“技术语言”是如何做到便于理解的？答案是——“排异”。“排异”确定了一种绝对性，所谓“绝对”就是“不容怀疑”。既然是“不容怀疑”的，自然也就“明晰”了。但是，虽然这么说很简单，要做到“不容怀疑”却不容易。我们有充分的理由相信，一个有自由思考能力的人总是对一切持有基本的怀疑的，既然拥有着怀疑，便不可能相信“不容怀疑”。作为刚出生的孩子，我们虽然没有思考能力，却拥有着“自由”，而事实证明，伴随着成长，我们逐渐失去了这种“自由”，我们开始接受这样一种限定——相信教科书上所言的一切都是绝对真实的。换言之，我们正在接受“理性教育”

的平滑，“逻辑”在我们的思维中自身建立了一种权威。

这种权威，是“科学”为我们带来的实用价值决定的，这也可以解释我们为什么会允许“科学”在我们的思维中建立一种权威。由于“科学”为我们的生活带来了许多的便利，也就是说，“科学”拥有一种伟大的“力量”，它使人们充分感受到了作为上帝的尊严和快感，所以我们便将其作为了我们的尊严和快感的根源，既然我们认为将其作为权威的好处是非常大的，那么自然也就没有理由去排拒它了。但是，在这里，我们并不能按照这种“惯式思维”去简单地接受这一切，我们必须去探讨，“科学”，或者说我们今天的“科学”，到底是什么？海德格尔指出，“现代物理学是一种被叫做数学的物理，因为，在一种优先意义上，它应用一种完全确定的数学。”²⁵这实际上可以扩展到现在的全体科学，即，现在的科学是数学式的科学，换句话说，现代科学的描述是从属于数学语言的，而数学语言又是逻辑巅峰中的巅峰。于是现代科学便成为了逻辑的一种从属，逻辑的绝对性也完整地复现到了现代科学之上。在这个意义上，现代科学是一种“决定式”的科学，它试图从这种绝对之中获取一种“精确”²⁶，并试图用这种“精确”去改造我们的现实，而正如它所期望的，它获得了成功，这时，我们似乎可以认为它的确是精确了，但事实则不然。依附于“数学”的现代科学，注定是“量化”的，“量化”本身就是一种舍真的偏见，是理性对世界的平滑后的再平滑，理性的界限决定了它不可能将事物

²⁵ 《林中路》，海德格尔.著，孙周兴.译，上海译文出版社，P79。

²⁶ 我这里的“精确”，不同于海德格尔的“精确”，是一种“完整的复现”。

本身完整地进行复述，所以，数学方式不可能将即使只是我们认识的世界“精确”地描述出来。那么，为什么我们还能利用它让我们的现实向着我们的期望变化？这是因为，现实本身就拥有“容错性”。现实并不要求一种精确，而只是宽容地要求一个“范围”，要说为什么，很简单，因为现实正是我们所创造的，所以它自然是会匹配我们的界限的。但虽其有界限，在另一方面，却切实地让我们获得了更好的体验，只不过，这种“体验”只是物质意义之上的。我并不是想要说明物质是不重要的，反而，作为半个存在主义者，我充分认同物质的重要性，但在这同时，我们也必须要明了物质、以及纯粹物质为对象的现代自然科学的局限性。“自然科学定量分析方法测不出精神生活的内在深度。”²⁷这句话便是对其局限性最好的诠释了。毕竟，人类最终的喜怒哀乐、自我实现，实际上，是精神层面的。

四、非理性

既然理性有其限度，理性哲学的适用范围只是我们构造的具有谎言本性的现实，那么这是否就意味着我们没有一个方法去和“世界”接轨？也就是说，我们是否真的不能够“体会”到无限？我认为，答案并不是让人如此绝望的。虽然“理性”无法越过这个现实和真实的边界，但是，我们还有在“理性哲学”中一直被忽略的、“理性”的反面——“非理性”。所以，我在前面选用的词是“体会”，而不是“认

²⁷ 《非理性的人》，巴雷特·著，段德智·译，上海译文出版社，P18。

识”，因为，萨特曾经指出过——“一切认识理论都假设着一种形而上学”。²⁸

那么，“非理性”指的是什么？这个答案在全文的最前就提出过。和“一切认识理论都假设着一种形而上学”相对应，我认为——“一切实存体验都包容与生命哲学”。而这里的“体验”，就是“非理性”的特征。如何理解“体验”？实际上，最单纯的“体验”就是“我们感官中事物本身的显现”，简单来说，其实就是我们对事物的“第一印象”。注意，我说的是“第一印象”，这个“第一”很容易被人误解，而且这种误解也是某种必然。前面论述过，我们在默认状态下总会将自身所见纳入一种既存的理性框架，所以我们往往在意识到存在物存在的瞬间就将其“平滑”了，这就是“误解”的来源。我说，我们在“理解”了某物的那刻，或者说，将某物“定义”为“某名”的时候，它就已然不是单纯的“世界”的存在物的，同时，也成为了“现实”的存在物，这也就表明这它已然具备了“现实”的特性。既然如此，我们应当如何保证能够保留这种“第一印象”？既然这种“印象”绝不能够被理性所平滑，所以其那刻的状态也绝对不可能被逻辑语言所记录，也即“不可定义”，既然如此，我们如何将它们记录下来，以保证一种对作为“世界的存在物”而非“现实的存在物”的“存在物”的“体验”的传承？我认为，对这个问题可以分为两点——“体验方式”的传承和“体验”本身的传承。

“体验方式”的传承，实际上就是一种可以让人理解如何去体验

²⁸ 《存在与虚无》，萨特.著，陈宣良 等.译，上海译文出版社，P7。

作为“存于世而非存于现”的“存在物”的方式的一种传承。为了使我们理解，这种方式必然要求一种理性的表达，也就是逻辑语言的定义式记录。在这个意义上，我们想要达到对“存于世而非存于现”的“存在物”的体验，首先要在理性中被训练，这又有海德格尔所言的“沉沦在世”的意味了。何为“沉沦在世”？海德格尔说——“常人是一种生存论环节并作为原始现象而属于此在之积极状态。”²⁹这里的“常人”，实际上就是“沉沦”中的“此在”，关于“此在”将在后面的环节详细论述，此处简单看作“本真的自我”即可。这句话含义是——“常人”状态是必然的，“此在首先是常人而且通常一直是常人”³⁰。“常人”状态作为我们基本理解力的来源，是首先必然存在的，而我们对自身“常人”状态的超越实际上是“在理性中学习反理性的方式”，我们需要使用我们“常人”的理解力来理解“去蔽”，而后再做出“去蔽”的行为。而在在这里，这种“去蔽”的能力实际上就是一种“鉴赏”能力，或者称为“审美”能力。当然，在审美的时候，这种理解力应当是完全失去了其意义的，此刻，只剩审美本身，只剩“体验”本身。

而“体验”本身的传承，则是——“诗”。

五、诗

²⁹ 《存在与时间》，海德格尔.著，陈嘉映 王庆节.译，生活.读书.新知三联书店，P150。

³⁰ 同上。

“诗”应当是广义的。“诗”是什么？“诗”是一种“语言”，“诗”是一种怎样的语言？“诗”是一种“非理性的语言”。诗是一种“广义的非理性语言”。按照前面所言，“诗”的是一种“体验”自身的传承，而“传承”也就是“记录”。我们通过“诗”来记录这样的一种“体验”状态——“人”对于“存于世而非存于现”的“存在物”的体验，我认为，这种体验实际上也是对于“存在”本身的“体验”。海德格尔指出——“在这种状态中，‘存在物’‘显现’了自身的‘存在’”。多么神奇！这种“体验”居然能够让我们“看”到“存在”，这和说——我们能够“看”到“是”是一个意思。不仅如此，更为神奇的是——我们用“诗”竟然能够保存这种“体验状态”，“诗”竟然具有如此的神通！当然，这时必然会有人质疑——你只是一直在文字中做文字游戏绕圈，并没有揭示任何关于“体验”本身的东西。我要澄清，我一直在这里做这种循环并不是文字游戏，而只是在解释上一节尚未完成并且不应当放在上一节的东西。所以，现在这个任务已然完成，铺垫完成之后，便是真正意义上的“诗”的含义的解释了。

前面说过，“狭义的语言”指的是人们听、说、写的东西，那么“广义的语言”指的是什么？我认为，“广义的语言”是一种泛指——泛指拥有其自身“显露可能性”的存在，它是一种拥有“潜在行为性”的存在，这个“行为”，便是“道说”。“道说”既是一种表达，更是一种“自身的显现”，这个“自身”，便是“语言”自身。这仿佛陷入了一个怪圈——语言作为记录体验的存在，记录了自身。事实上，这种“广义的语言”，其实就是“被体验者”自身。“狭义的语言”往往被

默认为逻辑的，“广义的语言”则应当被默认为非理性的，也就是“非理性的语言”。

但这种解释并不能够让我们满意，因为它毕竟难以为我们所理解，同时作为本人而言也对自身所“空造”的如此多词所难以接受。并且，即使我如此尽力描述，这一切也仍然是显得如此的杂乱无章。这一切都是有原因的——因为我试图用逻辑语言去定义一种本来不可被定义的“非理性语言”，或者说是“体验状态”自身，这便是一切困难的来源。

所以，接下来我将以“狭义的语言”中的“描述性的语言”而非“定义式逻辑语言”来解释“诗”是什么。但在这之前，我需要说明一点——接下来，是偏向于文学艺术意义上的论述，所以“哲学思辨”意味将会削弱很多，或者说，是“理性”的意味。

六、诗人何为

星色黯淡，荒草清寒。

月凄凉。

一丝华缎，略过风颜。

终归却。

这是作者本人在某个闲暇时期所创作的一首“诗”，这里，我们不必关注这首“诗”和我们在理性的框架中所定义的“诗”的分类

之间有什么密切的关系，因为我已经论述过，我此处的“诗”，是指一种“非理性的广义语言”，所以去追问其理性下的形式应当是愚蠢的。我们必须将视线还归其本身。

在看到这首“诗”的时候，我们可以肯定的是，这首“诗”并不包含“定义式”的说明，不仅如此，其中词语之间的拼接甚至和我们惯常所使用的词语之间的关联是难以吻合的，并且就其本身而言，也并非想要表达什么“意义”，在这个意义上，它对于“现实”的我们而言，是不具备其存在的“价值”的，但就事实上而言，它确实存在了。它为何会存在？为何处于现实之中的“我”会耗费精力去构造这样一个没有“价值”的存在？按照尼采所言，倘若一切现存被创造之物都是有“价值”的，这是否又说明这首诗本身又是有“价值”的？这难道不是一种自相矛盾么？这些一连串的问题，看似无解，但实际上答案已然在我前面的论述中给出了——“世界意义上的价值”和“现实意义上的价值”是不等同的。

这样我也就是说，我所创造的“诗”在“世界”的意义上存在着其“价值”，那么，其“世界意义上的价值”具体又是指什么？我说，这实际上就是它自身对自身的“境域展现性”。它的“价值”并不在于它想要说明什么“事理”，而是在于——它要展现一种“境域”，也即，将作者当时获得的“第一印象”重现于读者“所存之处”。但这并不意味着我说——这实际上是将诗中的那些作为“一般名词”意义上的事物“再堆积”，而是一种保留其“可能性”的展现。我这也就是在表明——“诗”通过符号意义上的语言被记录为我们能够

理解的存在，但其“本真意义”上，却并不是符号意义上的语言所惯常代表的那些“涵义”。

以上的解释显然陷入了上一节最末的困境，但并不代表它是多余的。在这些解释中，我说明了“诗”并不能够通过他字面意义上表达的那些东西来“理解”。这实际上是在表明，我一再强调它是一种“体验状态”对自身的记录，它带来的是一种“展现”。所以，接下来我将说明其是如何展现的，就像是海德格尔在《林中路》的“诗人何为”一章中所做的那样，但这里我再次强调，“狭义语言”的逻辑特性，即使是我用“描述式的语言”也是难以避免的，所以，这是一种逼近式的说明，具体是否能够复现这种“体验状态”，还是要看读者自身的领悟。

“星色黯淡”

——星包容与空中，空自身对外来之光的排拒构造了一副漆黑的背景，星所显现的光成为了空下光亮的最主要来源，无数这样的星点缀于空之中，它们之间的光互相交错，几乎点亮了空下的每个角落。但其本身的光所有限，其光的限度让其构成的光幕变得朦胧。“星色”，星光交错而成的光幕，保持着其朦胧的显现，存在于空之中，为空所包容，同时，又将空所包容。

“荒草清寒”

——空之下，为点缀着数个山丘的荒原。荒原铺满了杂草，杂草在冬日的夜中，结上了一层冰霜。这时，本应为冰霜所带

来的寒气，为杂草所继承，与杂草所一体。杂草，化为了“荒草”，“荒草”代表着荒原，“荒原”，与寒气所一体。朦胧光幕下，无尽的寂静与寒意。

“月凄凉”

——朦胧光幕并不是孤独的，在其之中，还有一“月”。“月光”涣散，无法超越周围的光幕，但其自身若镜般的皎洁却直接映出了地面的荒原。空中的一部分成为了地的投影。地的凄凉倒映到了空中，构建了一种整体意义上的荒寒。

“一丝华缎”

——“华缎”，“我”此处意为“华美的绸缎”（值得指出，这里就算不去解释对“华缎”做出以上的解释，读者本身仍然会对其有一个了解，而且这个理解不会偏差太远，也即，即使从来没有见过这个词，但却仍然能够将其明了，这更加证实了一种语言自身的神秘性，当然，有观点认为这是理性下逻辑的一种整合和拼接，但我却不这样认为，我认为，这是由于“华缎”这个词将自身展现到了我们面前，即构建了一副图景，这个展现并不唯一，但应当是具有“第一印象”性质的。）“华缎”何存？为何而存？为——“略过风颜”。

“略过风颜”

——“风颜”，风之颜，风略过之颜，“华缎”略过风之颜，在风中略过风略过之颜。“华缎”是主动的，也是被动

的，或者说，“华缎”和“风颜”的分割本就是不应当的，在这里不得不分割是为了便于我们的理解，但，在复现“体验”时，应当去掉这种分割。“华缎”在风中飘摇，这种飘摇体现了“风颜”自身。

“终归却”

——终为何？何者归？却何处？

至此，描述终结，此刻，倘若读者闭眼、去掉偏见和执拗，以我的描述作为引导，心里是否会有有一种“敞开”的感觉？当然首先要说明，我并非想将读者限定在我的描述中，这只是我的对象，我只是为了证明这种展现本身，而展现的对象，应当有读者自身决定。读者此时应当发现，我的描述中虽然构建了整个场景，却根本没有一个“主角”，也就是“人”，这是否就证明——这个“诗”根本就没有一个主角？其实不是的，因为我说过，“诗”是“体验状态”的记录，而“体验”会要求一个“体验者”，这个“体验者”应当就是“人”，实际上，这个“主角”就是读者本人。并非读者作为一个旁观者去观察“诗”，而是作为体验者去复现“诗”这个体验状态。“作为澄明着的筹划，诗在无蔽状态那里展开的东西和先行抛入形态之裂隙中的东西，是让无蔽状态发生的敞开领域。”³¹“无蔽”，我认为就是“存在”的显露，而“敞开”，其实就是“存在”的敞开，“存在”将在后面论述，这里只需要明白，“诗”所带来的这种体验，会将体验对象的“存在物”和体

³¹ 《林中路》，海德格尔.著，孙周兴.译，上海译文出版社，P60。

验者的“我”带到同一个“状态”之中，这不是物理意义上的“带到”，而是“体验”本身意义上的，它不需要一种理性的平滑，只是“感知”自身，而“感知”，作为“第一印象”的保证，保留了某种“存在物”之后的“可能性”，这个“可能性”，也就是同一“诗”展现在不同“我”面前的不同自身的来源。这时，我们可以去认为，我们所体验的或许不仅仅是“存在物”，而是“存在”了。

在正式论述“存在”之前，这里不妨先在“诗”的意味上理解一下“存在”。海德格尔在讨论“诗”本身的时候，提出过“天、地、人、神”的概念，说“物化之际，物才是物。物化之际，物才实现世界。”³²这里的“物化”，就是“物”聚集“天、地、人、神”的一种行为，通俗来讲，即为我前面论述的“将体验对象的‘存在物’和体验者的‘我’带到同一个‘状态’之中”，不过，在同时，还带来了“存在”，此“存在”，即为“神”。“神”是存在着显现自身的前提，是“可能性”本身，海德格尔所言的“神”，并不是那个“上帝”，他反而认为对“上帝”的痴迷是一种“弃神”——“一方面，世界图像被基督教化了，因为世界根据被设定为无限的、无条件的、绝对的东西；另一方面，基督教把他的教义重新解释为一种世界观，从而使之符合于现代。”³³。所以，“诗”作为“体验状态”自身的记录，也保留了“神”，即“可能性”，而这种“记录”的行为者，就是“诗人”，这也无怪海德格尔说——“先行者是不可超越的，同样地，他也是不会消逝的；

³² 《在通向语言的途中》，海德格尔.著，孙周兴.译，商务印书馆，P11。

³³ 《林中路》，海德格尔.著，孙周兴.译，上海译文出版社，P78。

因为他的诗作始终保持为一个曾在的东西。”³⁴这也就是说，诗人，是最接近于“神”自身的“半神”。

故，“诗人”不是一种“职业”，“人”不可能一直保持为“诗人”，“诗人”是一种“人存的状态”，是人在最接近“神”时，持有记录“神”的能力的“半神状态”。同时，“诗人”作为“存在物”的最初命名者，先于日后的一切“理解”和“正名”的读者。

再者，我想解释一下。这里的“诗”，作为“广义的非理性语言”，应当是包括一切艺术的，但由于为了不破坏论述的流畅性，这里就不加进一步的说明了，但我可以在这里留下两幅画，这两幅画并非名作，甚至放在这必定会有很多读者质疑我的用意是否只是为了哗众取宠/丑，但我要表明——请放下偏见，细细去感受作者通过色彩所记录下来的“体验状态”。

³⁴ 《林中路》，海德格尔.著，孙周兴.译，上海译文出版社，P336。



断续的青色碎片无止境地重复着回旋。

巡礼，单纯空间化的语句无意义地论述静态的光晕。

荒叶纷散，单色的纱衣浸入林中，昭示着最后的景象
——审判。

审判，离别。

强作的笑颜无法掩盖身后的回唤，宿命剥离着幸福的可能。

你为何，何为我？

这是存在的转向，亦或存在者的消散？

不！

消散无法遮蔽可能的许诺，转向必须指向回转！

消去那遮蔽的光，撕裂那遮蔽的碎片。

“光”的持有者，“光”的制定者，让“我”来将你拉下你所处的
祭坛！

碎片成为了光，光回转为碎片。

林，消解为了“林”自身。

审判强制终结。

此刻，“我”存于此处？“你”存于“诗”中？

不。

刹那，“你”，“我”，同存于此处

——同存于“诗”中。



“我在渴求一种感动，一种震撼心灵的感动，这种感动的指向，必然是——‘无限’。”

——作者，于结束此节时。

七、存在

“存在问题”，在本章之处就略微提到过。我说，存在论不是一种二元论，二元论必然会带有一种认识论，认识论必然会导向一种循环论证。例如，我说“意识”是何？按照二元论的说法，“意识”是主体的“意识”，是主体为了认识“客体”的一种指向，那么，我便会询问，“意识到主体意识的意识”是什么？按照认识论的说法，必然会给出这样的答案——“是意识到‘意识到主体意识的意识’的意识”，这便出现了循环论证。为了让这种论证有一个结束，我们要么选择在循环论证中的某一步停下，人为制造一个非完全性的结束，要么，就必须去寻找认识论之外的一种观点，来解决这个循环论证的问题本身。萨特指出——“意识不是指一种被称作内感觉或自我认识的特殊认识方式，而是主体的超现象存在的一维。”³⁵这也就是说，主体和主体的意识实际上是同一的存在，既然如此，主体的意识的无穷追寻就成为了一种无必要。这实际上就是存在论的基本特征之一——传统二元论的毁灭。

这就是存在论在“存在问题”上优先的缘由。我们唯有通过这种方式方可避免“主体的存在的存在的存在……”这种循环论证，去关注“存在问题”本身，而不是永无止境的文字游戏。

在这个意义上，我们先来考察一下“存在”在语言上的表现。前面的论述中，我说“存在”是“天、地、人、神”中的“神”，这个

³⁵ 《存在与虚无》，萨特.著，陈宣良 等.译，上海译文出版社，P8。

“神”应该如何在此处作何解？事实上，这一点，可以从“多神论”中的“神”的角度来考察。“多神论”体系中，神往往是“物”的某种变式，比如“火神”、“水神”，更甚者，比如“灶神”、“病神”，这些“神”，实际上是日常之物的某种角度的“根源”，推向极致，即“万物皆神”。在这种意义上，“物”的显现便是自身“人化”的自我表达，“神”便是使物显现的本源，也就是“存在”。但即使如此解释，“存在”仍然是模糊的。“存在”到底是什么？或者说，非文学的角度，哲学中的“存在”如何表述？对于这个问题，我们仍然不得不去借助一下同样作为文学根源的“语言”。

当我们说A是B的时候，或者说A在B的时候，我们必须注意一个事实，那就是——只有“是”或者“在”，才有某物在/是某物。这表明，“是”，或者“在”，是定义或者描述的基础，也就是存在物表达、自身显露的基础，“是”或“在”实际上就是存在。这实际上是一个翻译的问题，我在此处如此解释，只是为了让读者不要陷入“是”或“在”“是”“存在”这种误区。

接下来便不难理解，“是”或在“在”实际上是定义或描述某种指向的充分表述，所以，前面当我说A是B的某“存在”，其实是一种错误的说法。我并不用说“苹果是一种红色的‘存在’”，我只用说“苹果是红色的”事实上就足够了，因为在“苹果是红色的”这句话中，我想表达的一切都已然被确切的表达，当然，我同时想要表明，第一句中的“存在”实际上并不是我此处所论述的“存在”，这仍然是一个语言环境带来的问题，在那句之中，将“存在”换为“存在物”更

为准确。

到了这里，我们仍然没有说清楚“存在”是什么，或者说“是”或者“在”是什么。不过我们仍然还是有一些收获的——明白了“存在”是的不可“认识”的。我们试图去通过意识把握存在，但实际上，“意识永远能够超越存在物，但不是走向它的存在，而是走向这存在的意义。”³⁶这里的“意义”，为了区分于前文的“意义”，我将其意为“意味”。答案虽然令人沮丧，但事实就是如此，我们可以感受，但不可理解。这种语言本源上的问题通常都会伴随着理性的界限，也就是我们心灵的界限，妄图为伴随着这种事实的“东西”³⁷下定义本身就是愚蠢和虚妄的，因为它自身就是定义的基础。这是否表明我们在非审美状态、也就是一般状态下甚至连对“存在”即使是一点点的边都无法触及？我认为还是有这个希望的，但并不是一个权威式的希望，接下来，如同第一章所做的那样，完全是“我”自身的理解。

我认为，诚然“存在”不可为我们所完全认识，但我们却仍然可以找一个“词”，或者说一个“描述”去逼近它、或是它的“意味”，这个“词”，在我看来，就是“活着”。

“活着”是一种怎样的意味？“活着”就是“可能性”自身。“存在物”首先有显现的“可能性”，然后才能够“显现”，“活着”便是这种可能性的最好描述，当然这仅仅是是在主体的角度去思考的，毕竟有这样的一个事实——死亡的不可避免性以及丧失性。我们可以相信，

³⁶ 《存在与虚无》，萨特.著，陈宣良 等.译，上海译文出版社，P22。

³⁷ 非常抱歉，这里我只能选用这种表达。

也不得不相信——死亡便是主体存在的终结，所以作为主体的“我”才胆敢相信——相对于“死亡”的“活着”便可在主体理解的角度逼近“存在”。

但，“活着”的这种地位仍然要求一种证明，来表明它的确是现实框架下可被理解的“存在”的逼近，也就是它必须表明自己的确具有“根源特质”。这种证明并非难以寻找，并且实际上已然在前面给出了，这个证明便是——“广义的语言”。我说过，“广义的语言”拥有一种“潜在行为性”，“行为”便是“道说”，“道说”这个词，在那时的论述中仅仅是被模糊地作为“表达”带过，现在则不能如此，而是有必要去探讨一下它的具体含义。海德格尔说——“道说意谓：显示、让显现、既遮蔽着又澄明着把世界呈现出来。”³⁸这句话便说明了道说的含义——呈现，呈现自身和自身周围的“世界”。在“人”这个主体的意味上，我们可以想象一个洋溢着热情的演说者——当他在表述着自己的表达之时，他的存在便在我们的感知中得到了最大的确定。我认为，这句话中的“存在”和本节所论述的“存在”是可以等同的，演说者在表达自身的同时表明了“他‘是’他”，而在作为感受者的我们看来，这实际上就是表明着——“它‘活着’”。所以，“道说”实际上是一种“生命力”的体现，演说者作为“道说者”，展现着其“他‘活着’”，也就是“他‘可能’”，也就是“他‘存在’”。

将“演说者”的范畴延拓，延拓到现实中的每一个“存在者”，我便可以说——“存在者”“活着”，“存在者”“道说着”，“存在者”“存

³⁸ 《在通向语言的途中》，海德格尔·著，孙周兴·译，商务印书馆，P210。

在”。这个意义上，也就不难理解为何海德格尔会说“语言是存在之家了”，“广义的语言”自身便是“表达者”展现“存在”的“可能”来源。

第三章 影与虚无

至此，我论述了世界的虚无本性、现实的谎言本性，同时说明了生存的无意义本性以及价值的根源，还表明了语言与存在与现实和世界的关联。是的，前文一直在做的，几乎都是一切怀疑、否定和重估的工作，虽然同时伴随着一些隐约的再构，但在整体的比例是微不足道的。这些工作实际上指出——我们一贯认为的“真”是无法被理所当然地接受的。这样一来，“真”这个一贯被视为至高存在的东西就不可避免的被拉上了评估的对面。所以，在本章，我将对“真”本身重现一个怀疑和重估的过程。

首先，作为存于现实的“人”，对于某个事物怀疑的起始必然是它的定义。我怀疑“真”，我就必然会问——“真”是什么？“真理”？“真实”？不错，“真”究其本身而言并不具有确定性，对于“真”而言，我们可以有许多类似于“对勾”、“圈”、“1”等等符号来表示，但这都是相对的，都是与“叉”、“0”等相对应的，这便陷入了一种二元论的框架，既然我们已然明白了——二元论并不能够给出一种确定，那么这种相对的定义也自然不具备根源意义上的价值了。所以我们必须去寻求另外的解释，这个解释便是存在论的解释——“自为存在”和“自在存在”。

但在这之前，我认为有必要为“真”做一下划分，或者说，与“自为”和“自在”相关联。首先我要说明这样一个观点——“‘现实’中‘实在’的‘存在物’与它们之间的‘关联’，并没有所谓的‘真假’，

而只有‘正误’。”比如，我们可以说“香蕉是一种动物”是“错误”的，但不能说“香蕉”、“动物”是假的，而只能说“‘香蕉是一种动物’‘这句话’是假的”。这就是说，“真假”只对于命题是有效的，对于“存在物”是无效的，对于“存在物”有效的是“正误”。而在前面的论述中我已然表明，“存在物”是“现实”中的，也就是对于“人”、而非“人”的“理性”而言的。所以，“正误”应当比“真假”更加贴近于“现实”，而不仅仅是单纯的逻辑框架下符号命题的从属。也就是说，“正误”所描述的是实际上是一种“实在”。“实在”是这样的——它从于现实，但不从于理性，反而，“实在”为理性提供了质料。要注意，这里的“实在”不可按照现代虚拟现实理论理解为“虚拟”的对面，因为“虚拟”本身也是一种“实在”。通俗而言，“实在”即为“实践”的对象，也就是“现实”的一切“存在物”。到此，我们便可以以为其中一个“真”下定义了——“真实”（“人”意味下的“真实”），便是对“正确”（“人”意味下的“正确”）的统述。而另一个“真”——“真理”，则是在理性框架下对“真实”的分类。

但必须指出，“真实”不是最终的“真实”，它在这里只是作为一种“真实”的降格，这时描述所必要的。最终的“真实”，我将其称之为“虚无”³⁹。

一、自在存在，自为存在

³⁹ 此虚无并非萨特所言的自为对自在的虚无化的“虚无”。

“自为、自在”的概念最早由黑格尔提出，后来为萨特所发扬。那么，我们便可以到萨特那里去探查一下“自为、自在”意指为何了。

首先，萨特指出过——“自在存在是现象的存在。”这就说明，要理解自在存在，就必须理解何为“现象”。这个现象和二元论中我们惯常与本质对立的那个“现象”不同，或者说，虽然拥有极为相似的描述，但却有着完全不同的解释。“现象是什么，绝对就是什么，因为它就是像它所是的那样自身揭示。我们能对现象有这样的描述与表达，这是因为它是它自身的绝对表达。”⁴⁰这也就是说，现象揭示的即为其自身，现象不揭示本质，而是包含本质。这个意味上，我们可以这样来理解“现象”——它是所有“实在”的统合，这个“实在”即为我上面所论述的“实在”。所以，自在存在实际上和“实在的存在”某种意义上几乎可以等同，但我们却不能简单地认为“自在存在”实际上就是“实在的存在”，至少在我的论述中并非如此。“实在的存在”只是我们视角下的“自在存在”。

“自在存在”便是如此，它如同字面上的意思一样，是“自在”的。“自在”表明了一种不依托，表明了自身的完整性。“即使存在是被创造的，自在的存在也无法用创造来解释，因为它在创造之外重获它的存在。”⁴¹这说明，“自在存在”是其自身，它非被创造，也非创造者。它在意识中的证明便是它的存在，在每一种证明之中它重获了它的存在。创造是第一性的，而重获是非第一性的，

⁴⁰ 《存在于虚无》，萨特·著，陈宣良 等·译，上海译文出版社，P2。

⁴¹ 同上，P24。

重获是再显现，而不是创造本身。不但如此，“自在”是不透明于我们的，“我们”总是自在之外的，所以总是与自在有一种外向的关系，我们对自在总是“了解”和“观察”，且只能如此。再者，“自在”是充实的，它无需被透明而换取一种充实的赋予。“自在的存在不包含任何否定。它是完全的肯定性。因此它不知道‘相异性’，它永远不把自身当作异于其它存在的存在。”⁴²自在的存在自存，这意味着，它不依托于其他存在的存在，它是肯定的，这意味着它不是错误的，甚至其本身根本就不能够用错误来衡量。自在存在无法被否定，它确实存在，确定存在，肯定存在。

而对于“自为”，萨特说道——“只是由于我的信仰被把握为信仰，它就只是信仰，就是说它已经不再是信仰，它是被搅动了的信仰。”⁴³这句话中实际上已然透露出了自为的全部。我们应当如此来理解这句话——“信仰”，作为一个“存在”，要为我们所知，就必然要在我们面前显现，但即使显现，也并非可为我们所理解，只有理解了，我们才能够对其形成一个观念，而这个“理解”，即为“把握”，所以，只有当“信仰”为“我”所“把握”之时，它才成为对“我”的“存在”。这个“我”便是“自为存在”，而“对我”便是“为他”，它意指“肯定性”的打破，而出于一种“可能性”，但其本身又是“必然性”的。这种“肯定性”，是“自在”的肯定性，这可能性的来源，同样也是“自在”。在这个时候，“信仰”实际上已经不是“信仰”了，而是（对）

⁴²同上，P26。

⁴³同上，P109。

信仰（的）意识。所以萨特接着就指出——“正因为信仰只能作为被搅乱的信仰而存在，所以它的存在从一开始就是对自我的逃避。”⁴⁴这里的第一个存在，即“自为”后的“为他”存在，第二个存在，是自在存在。存在成为为他的同时就隐匿了自在，或者说，自在从没显现过。自在是肯定的、提供可能的，自为的为他是可能的、是出于可能的。

这便明确了“自为”和“自在”之间的联系与区别——“如果自在的存在是偶然的，那么它就会在消解为自为的过程中恢复自身。”⁴⁵也就是说，自为是自在的消解，消解的行为者是主体的意识。自为是不定的，不定是来自于它自身的“虚无”，自为是确定的，或者说是必然的，它奠定了自身，它是主体意识对自在的平滑。自在什么都无法奠定，这也是对于主体而言的。至此，也就不难理解萨特这句相当难解、却也是最为确切的话了——“自在的存在是其所是；自为是其所不是，不是其所是。”⁴⁶这实际上是说——自在的存在是自身的肯定，它便是它的根源，它自身不具备可能性，但是可能性的来源。“是其所是”，即是其自身的根源，即是其存在的基础本身。无所依托，不须依托。自为的存在是主体意识，为他是平滑的产物，它根本上源于自在，但却不是自在，它确定，但确定的不是根源，而是主体意识的确定。自在不可认识，自为是认识主体本身，认识本身便是否定——否定自在，确立自己。所以，“自在”不是“实在”，“实在”只是“自

⁴⁴同上，P110。

⁴⁵同上，P117。

⁴⁶同上，P25。

在”的一种逼近，和上一章最末的“逼近”一样。但“实在”也足够在这里解释/也只能暂时如此解释我接下来的问题了，所以我们就姑且这么认为——“自在存在”就是“真实”，“为他存在”就是“真理”。

二、真实、真理

真实就是这样的东西——它自在，自在，故无处不在；自在，故随己而在。你能否定么？你能否定一片出现在你面前的“天空”么？你不能。是的，作为人类，我们不可否定。但实际上，我们却否定了。这个否定就是“真理”。“真理”告诉我们——那是“天空”，不错，“‘那’‘是’‘天空’”，这就是定义，定义让我们认识，认识就是否定，否定之中，我们遮蔽了它的其他可能。遮蔽是亲和的，它亲和于我们，他为我们展露了唯一的展露，使我们不陷入混乱。但遮蔽毕竟只是遮蔽，它无法消灭，所以我才能怀疑它的遮蔽。“真理”就是如此，它定义、它使认识成为可能、它否定真实。

真实使我们的真理成为可能，真理是对真实的一种定义——一种否定的描述。真理就这样限定了我们的可能——它告诉我们天是蓝的，天就不能是黄的，如果你看见了黄色的天，它会告诉你是你的眼睛出了问题。就是如此，我们一直在这种限定之中。不但如此，它为这种限定请求了一种权威，这个权威并不是其他赋予的——赋予者正是我们，正是我们的理性。如此，真实便被“自为”“为他”了，被主体“为他”了。我们需求着真理，我们的理性需求着真理——即使，它

本身就是“谎言”。我们渴求着这个“谎言”——它赋予我们以“尊严”，人类的“尊严”。

“现实”的“真理”是被“人”“创造”的——毋庸置疑。这句话为何被我加上这么多引号？这其实是着重号，这表明——这些词在此文中就是真理，不容怀疑，如果你怀疑了，那这句话就失去了价值。就是如此，“真理”，当你怀疑它的时候，它就失去价值，所以我们需要去相信，相信这个“真理”。“真理”不是自在的，它要求我们相信，请求我们给他权威，只有我们这样做了，它才有价值。

如此，我们便抛弃了成见。这时我们会问——“真理”都可以怀疑，还有什么不可怀疑吗？我说，是有的——这不是出自一种自欺，或是一种谦卑，而是一个确定的“实在”，这个“实在”，就是“真实”。真理否定真实，我们怀疑真理，我们肯定真实，这对于在做这个工作的我们来说是必然的。我们必须这样做——还真实以名誉。这便是至此我所做的全部。无论是第一章的“酒神”、还是第二章的“诗”，都是一种“真实”，它们保留了可能。但这并不代表我就排斥“真理”了。有人会问——“这不是一种自相矛盾么？”不是的，我们可以怀疑，但怀疑并不是否定，这一点会在后面指出，不属于此处的探讨范围。

现在，我们了解了“真理”为何，了解了“真实”为何。我们是否可以满意了？当然不能。我前面说过了——这是在“现实”中的，这个“真实”，是现实的“实在”。除此之外，还有比“现实”的“真实”更为“真实”的“真实”，这个“真实”，便是——“虚无”。

三、绝对真实：虚无

虚无，在第一章对酒神的解读中，我已然指出过虚无。我说——虚无便是自然、虚无便是世界。但也仅仅只是抛出了那样的“模糊定义”而已。而现在，我将真正地确立虚无。我问——虚无是什么？我说，这个问题是愚蠢的。虚无不可定义，至少，在我的表述中是如此。虚无就是如此，如果非要便于我们理解而对其逼近——这便是我前面所言的“真实”了。我前面说——“现实”的“实在”便是“真实”，我承认，这种表述本身就难以理解，但也是我现在可做出的最佳诠释。或者必须用一种较为准确的定义来说，那就是——“虚无是唯一的先验的实在”。但这明显没有给出理解上的任何帮助，所以，我们虽然无法认知虚无，但却可以通过“现实”的“实在”其逼近它。

“实在”的性质已然给出过——“实在”是确定的，但同时也是“可能”的来源，但“可能”脱离不开那个“实在”。这也就是说，“实在”是“自立”的，完全“自立”于“现实”之中。倘若我们“想象”，将这种性质向着无限扩展，向着我们自身的视角之外扩展，我便说——这就是虚无。称其为“虚无”，是因为它在我认为的“空”，我理解不到，我只能在“我”的边界说——“我能够感觉到”，这是模糊的，但不可否定。这时，就有人会问——你这难道不是“神秘主义”吗？这是“玄学”。不错，倘若将我们认知边缘之外的“存在”都称为“神秘”，我说——它就是“神秘”。但我同时要说——这个“神

秘”，它就是“真实”。是“实在”之根的“真实”。

但这种质疑是可以的，因为这和科学赖以存在的确定性和明晰是相悖的。一直处于“经验限定”并且沉沦于习惯中的我们自然不会去多想。换言之，现在我的阐释本就是一种反传统意义上的阐释，但正因为此，它才更加真实。

依照这个思路，我便可以给“虚无”、“实在”、“真理”的关系给一个确切的描述了。“虚无”是根本，是根源，是至高的“真实”；而“实在”，作为“现实”的“真实”，是“虚无”在“现实”的一个投影，或者倒不如说，“现实”就是“虚无”的一个“投影”。这一点实际上就是我们的“感官”所做的——由于“投影”，我们有了“第一印象”。这个“第一印象”为“诗人”所捕捉，成为了“诗”。“诗”便含着经验世界的边缘，距虚无最近。而后，“诗人”为了传承，为其“命名”，这个“命名”，就是感官后的第一次平滑，也就是理性的第一次平滑，于是，“真理”便出现了。“真理”便是这双重钳制的产物，但它让我们的理解成为了可能。

虚无就是如此的至高，如此根源。我们不可认知，但总是不得不去思考他，这个思考便是对无穷的思考、便是对追问根源的思考。但我们确实无法认知，所以只有逼近——这和数学上用“实无穷”对“潜无穷”的逼近是一致的。但这毕竟只是逼近而已，我们唯有敬畏，也只有敬畏——我们甚至没有去否定它、不去相信它的资格。它是绝对的，所以我称其为“绝对真实”，“实在”本已足够绝对，它比“实在”还要“绝对”。“实在”的绝对是对于“人”的，“虚无”的绝

对是对于一切的——这是一个视角和所有视角的限定关系。

那么，“虚无”是“上帝”吗，或者说——这是否意味着我又陷入了传统形而上学的牢笼？不是的，“虚无”不是“创造世界者”、更不是“创造规则者”，“虚无”就是它本身，它不“创造”、它只“存在”；它不去主动“平滑”、它接受“平滑”；它接受任何“存在者”的“平滑”；它就是“世界”本身。同时，“虚无”也不是什么“本质”，它包含“本质”，但它也并不是显像后面那个形而上的东西，它自身就是显像。“虚无”是自在的，但决不是自为的。言至此即可。

四、作为虚无之影的现实

“真理”的基础是“实在”，“实在”的根源是“虚无”。“现实”是“实在”的统合，“现实”是“虚无”的一个投影。作为“作为虚无之影的现实”中的具有反思能力的“人”，我们渐渐掌握了否定的能力。有些人否定一切，对于他们而言仿佛一切都是可以否定的，但他们终归还是虚妄的，因为他们终归还是会遇到这样一个问题——否定了一切可否定的东西之后，他们便会遭遇虚无。这时，他们终于无法继续否定了，因为“虚无”是如此绝对。

这就是这一章我想完成的，我们剖开了一切，怀疑了真理，但最终还是确立了虚无的绝对性和不容否定性——这时，我们没有站在人的立场，而是站在了一个几乎是“神”的立场。有些人就停在了这里，

他们认为自己这样便是“神”了，于是他们脱离了现实，自以为把握了一切，不错——我是说那些虚无主义者。

诚然，既然虚无如此绝对，这似乎意味着我们的一切都是悲观的——我们处于一种永恒的限定之中，这个限定无法突破，我们如此渺小、如此不堪一击。这样的我们，的确极为容易落入虚无主义——那是我们意识的自我保护。但是我想表明，我们坚决不能这样做，这样就与我们的初衷相违背了。我们需要做的，不是去单纯地解构再解构，毁灭了之前的桎梏之后，我们开创了新的可能，如我前面所言的那样，我们实际上是自己为自己当了一回“太阳”，不过，仅仅是第一和第二部分的那种“不完整”的太阳。人是欠缺的，但是追求其完整地，我们欠缺，我们毁灭，我们创造。所以，我们选择，我们仍然可以选择——“去创造价值吧！在荒漠之上！”——尼采如是说，“去创造价值吧！在现实之中！”——我如是说。

为此，我将开始下一章的论述，在这之前不妨先提一句——我们必须注意，“虚无”是“真实”，“实在”也是“真实”。

第四章 视角

在前文中，我不止一次提到过“视角”这个词，但并没有给出确定的解释。当然，这并不是表明“视角”这个词有多么难以理解，实际而言，它和我们日常在文学作品之中所见的“A 视角”、“B 视角”是非常相似的，甚至可以泛泛地等同。但毕竟，这是在哲学的框架下，所以需求我们必须给出哲学的解释。

而在这里，我终于可以作出这个解释了。可以说，之前所探讨的一切，以及遗留下来的一些问题，应当都可以在本章得到解决。

一、视角主义

如果说传统哲学和科学追求的都是一种确定性的谎言，视角主义就是要打破这样一种谎言，来接近世界的真实。海德格尔在解读尼采的时候有这样的一个描述——“一切存在者都是表象着的存在者，因为存在者只存在饱含着一种 *nisus* [欲求]，亦即一种露面的冲动，这种冲动使得某物涌现（显现）出来，从而决定着它的出现。一切存在者的本质——具有这种欲求的本质——于是就占有自己，并为自己设定一个视点。这个视点给出要遵循的视角。这个视点就是价值。”⁴⁷这便是视角的一个哲学说明，即“‘视角’是由存在者自己创立的‘价值’确定的，或者说是‘价值体系’确立的。”事实上，的确如此。这

⁴⁷ 《林中路》，海德格尔.著，孙周兴.译，上海译文出版社，P242。

也就和绪论中我的质疑相对应了——自洽。很多哲学体系虽然被科学证为错误，但实际上用科学的方法却去做出这样的证明实际上是荒谬的——就像是教科书中所谓马列唯物主义站在自己的角度去否定传统唯心主义一样。

当然，有人会质疑——那么前面对于传统形而上学的否定不就没有意义了？我说，不是如此。我所做的，只是揭露出了它的谎言本性，但并没有说它错误，因为它是站在那个视角、或者说它就是一个视角。我所否定的是它的遮蔽、它的边界，但并没有说它那样有何自己存在上的问题。

这就是对确定性的打破，正如我前面说过——确定性是建立在不定上的，不定又是源于确定的。虚无是确定的，现实是源于确定的不定，真理又是根基与现实之上的确定。这里我要说明，海德格尔的论述虽然给出了视角一个定义，但只是一个对“A2级视角”的定义，是在现实之上对于真理的视角，也就是区分不同的“人”的视角。而在这之前，应当还有一个“A1级视角”，这就是区分人和动物的视角。当然，这个分类其实并不明确，因为很有可能还存在着和我们可理解中的完全不同的视角分类——“非生命的视角”？所以我没有将其称为“第一级视角”、“第二级视角”，但由于这已然是玄学的范畴，不符合本文基调，所以不以讨论。

在这个基础上，我们往往关注的最多只到“A2级视角”，而对“A1级视角”视之不见，这也就是“人本主义”的根源。这是可以理解的，因为这是一种正当的自我保护——人类“自尊”的终极体现。而且，

这也是真实的——通过“A1级视角”，我们“人”和“动物”的确是被区分开的。实际上，这个“A1级视角”就是我前面所言的感官，或者更加日常意义一些，是我们的“眼睛”、我们的“耳朵”、我们的“手”，等等。“A1级视角”是“人”对虚无向现实的投影工具，它让我们具有了认识的可能性。

正是因为如此，“视角主义”作为一个工具，为我们提供了质疑的力量，并在同时也给出了质疑的答案。这一个词，实际上已然包含了几乎所有的学说对立攻击问题。但这时必然会有人会来抨击我——“这只是有道理的废话。”我认为并不是如此。“视角主义”本身是十分深刻的，和那些浅薄的一般论有着根本的不同，我们可以通过它去明确自身，同时，它也是一种完全——“视角主义”本身就是一种“视角”，它与自己是同一的。

二、谎言

“谎言”是“视角”的必然产物。因为虚无不可认知，所以我们只能构造一个对它的投影，也就是现实。所以现实本身就是一个“谎言”——“A1级视角”造成的“谎言”。试想，倘若我们对婴儿从出生就剥夺了他原来接受我们惯常感觉的可能——将他的视觉和听觉倒转，会如何？他仍然能够生存下去，但对于他而言的“现实”肯定与我们的“现实”不同。但他仍然能够与我们交流，虽然在我们看来或许完全不是那样，我们会认为——他是不正常的，这是在我们知情

的情况下。那么，倘若做这个实验的科学家遮蔽了这个事实，然后让他和我们一起长大，会如何？我可以肯定有这个可能——他是可以成长的，并与我们交流，当然，也可能完全相反。这里我们选择他可以与我们交流这个可能，尚且不论交流是如何实现的，总之我们接受了他，他也接受了我们。在这个时候，虽然我们能够交流，但就我们互相的视角而言，“现实”肯定是不同的，那么，我可以说我们的交流是“对等”的么？或者说，我们想表达的和他所理解的真的一致么？如果一致，为何会一致？

这实际上和以下问题是同一个问题——倘若现在，成就“我”的“感觉”的周围的“现实”被虚拟化了的，也就是说，我们处于虚拟临境之中，这时，如果“我”感受到了“死亡”，即在“虚拟”之中“死亡”，那么“现实”中的“我”会怎样去“想”？在高度的虚拟临境之中，我们已然相信了当时是真实的，那么我们是否应当真正地认为——我们“死”了？在我们认为我们“死”了之后，如若取消了临境，我们发现我们还活着，我们又会怎样去想？否定方才的感受？那么，在否定之后，“我”再次感受到了死亡，然后又告诉你，这实际上只是“虚拟临境”，你又会如何？

这实际上又和如下是同一个问题——庄周梦蝶。这个庄子提出的古老问题终于又凸显了其重要性，我认为，这实际上就是一个存在论的问题，这已然关乎到了世界的真实。对于这个问题，我说——“我无法确定”。因为这已经到达了“我”的边界，“我”无法确定“我”作为“人”还是“蝴蝶”的视角才是“真”的。

这也就表明了“现实”的一种“谎言”性——“我”“不确定”，人类通过自身的科学技术为这个事实提供了绝佳的例证。这样一来，“现实”就失去了它原来仿佛理所当然的权威，“实在”也不再那么绝对地“实在”了。那么，这一切既然都是“谎言”，我们为何“存在”？为何还要生存于这个世界？实际上，这就是上一章最末我留下的问题，也是虚无主义者的终点——他们永远停在了这个问题上，不敢向前迈进一步。

三、信仰

为了解决虚无带来的虚空，就必须要有有一种肯定性的力量。来肯定“虚无”这种“肯定性”的存在。同时，来借此肯定作为虚无之影的“现实”，这种力量就是“信仰”。

“信仰”应当是针对了解到虚无的人而言的，因为不了解到虚无就无所谓“信仰”，也即——“常人”是没有“信仰”的，那只是“盲从”，或者说是一种“被信仰”。所以，我此处的“信仰”绝不是那野蛮的“对上帝的信仰”（实际上，又有多少人真的对他们信仰的上帝负责？）这里，我倒是对海德格尔的那句话非常满意——“永远期待着上帝的到来或缺席”。这样至少可以解决我们面对虚无的巨大痛苦，但现在看来，这是一个永无结束的预期，所以我们只有自己去“选择”“欺骗”自己。

“欺骗”自己，便是“信仰”。注意，“欺骗”一般意义上是被当贬

义词来用的，而我在此处将其和“信仰”等同，也就说明我所言的“欺骗”和一般意义上的“欺骗”是不同的。

首先，“自我欺骗”是对“谎言”的“相信”，它的对象是谎言，这个谎言正是我们的“现实”，但它并不是“自我麻痹”，它和“自我麻痹”有着根本上的区别——“自我麻痹”正是那些虚无主义者所为，他们甚至连那些“被信仰”的常人都不如。“被信仰”的常人至少还保留着可能性，而他们什么都不剩了。其次，“自我欺骗”是一种“自发”的行为，这也是它如何区别于“被信仰”。这一点和“权力意志”是一致的。实际上，按照第一章所言，“信仰”就是“权力意志”，第二章而言，“信仰”就是“让‘真理’在我们的心中建立‘权威’的请求通过”。

“信仰”就是这样的存在，倘若想要有所作为，我们便无法离开它。“信仰”逻辑，于是选择了逻辑实证主义；“信仰”快活，于是选择了功利主义；“信仰”至高真理，于是选择了唯理论，等等。那么，尼采、那个宣布“上帝已死”的尼采有没有信仰？有的，尼采信仰的就是“overman”——那个明白虚无之后，选择“信仰自己”的人。存在主义先驱克尔凯郭尔就是这样的一个人。

“寻找一个对我而言是真理的真理，寻找一个我愿意为它而活、为它而死的理念。”

——克尔凯郭尔。

四、此在

“信仰”有一个指向的“对象”——“现实”，但不仅如此，信仰是“主动”地，所以必须有一个发起者，这个发起者，就是“人”，在海德格尔那里，就是“此在”。

在论述之前先说明一个事实——至少在我们的“A1 级视角”之后的“现实”之中，我们可以认为只有我们才会有信仰，这也是我们“A2 级视角”存在的先决条件。

接下来便可以论述作为信仰发起者的“此在”了，海德格尔对“此在”的定义是——“此在是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者……这种存在这本来就是这样的：它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领会本身就是此在的存在的规定”⁴⁸这也就表明了此在所有存在者之中拥有的“优越性”，我的理解是——“此在”是具有能动性和认识权的，实际上，这就是在“A2 级视角”意义上的“特权”。“A1 级视角”的“现实”中，只有“此在”才拥有“A2 级的视角”，同时，拥有从“A2 级视角”反思“A1 级视角”的能力——这是一种独一无二的特权，实际上，我们的痛苦也是从此而来的。

这便是此在的特殊性。我在绪论中就说过的“被抛在世”便在这里有了重申的必要——我们作为“此在”（这种表达可能并不恰当，为了便于理解）“被抛在世”，无法选择。在“被抛”的那一瞬间，我们便受到了“A1 级视角”的限制，但同时，也正是“A1 级视角”区

⁴⁸ 《存在与时间》，海德格尔.著，陈嘉映 王庆节.译，生活.读书.新知三联书店，P14。

分了“此在”和其他“存在者”，赋予了我们可能。然后，我们又由于“社会”开始受到“A2级视角”的限制，但这个限制又是我们理性的来源，它给了我们去反思的能力，这便是“沉沦”。实际上，沉沦的过程就是一种“被信仰”的过程，这导致我们成为了“常人”，“常人”并不是可耻的，反而恰恰，“常人”是“可能性”的聚集。而当我们进一步想要探寻世界的时候，“此在”便由“常人”发生转向——尝试寻找“A2级视角”的边缘，于是哲学家出现了——而且他们也确实探求到了这个边缘，但有些人就停留在了这个边缘，满足了；另一些人继续探求，探求“A1级视角”的边缘，然后便遇到了虚无——于是他们有的人记录下了这个“虚无”，而后选择了“信仰”，有的人承受不了虚无，选择了“自我麻痹”，无论哪一种，都必然会承受心灵上莫大的痛苦。

然而，所有这些都是“此在”的特权，苦恼是我们的特权，也是一种必须，“放弃思考”本身便是反智的，愚民之举是最愚蠢的。

五、真实的谎言，实在的影

以上的论述仍然有一个矛盾——我们确立了现实的谎言本性，却选择了去“信仰”，这么简单的论述很容易将人引入一个质问——“这难道又不是一种‘自我麻痹’吗？”所以我在这里还要进一步论述一下“信仰”和“自我麻痹”的不同——“信仰”，是“真诚”的。

现实的确是“谎言”，并且，这是我们不可决定的“谎言”，这点毋

庸置疑。但是，“谎言”和“真实”并不相悖。前面我已然论述过“真实”是什么——“真实”就是“存在”的，不错，“虚无”是绝对存在的，但这并不代表最为虚无之影的现实就是“虚假”的，它同样“真实”，因为“我们”的“视角”是“真实”的，存在物“真实”与否，现实的“真实”与否，是不会由于“A1 级视角”的平滑而改变的。我们说“天空”，的确，“天空”仅仅是“A1 级视角”之后的产物，但它是确实的，它可能在其他存在者的“XX 级视角”中并不是和我们看到的一致，但它是“确有”的。它的“存在”和“虚无”一样，拥有着“绝对肯定性”，这是无论如何质疑都无法否定的，因为它正是“对存在的领会本身就是此在的存在的规定”的根基。

虚无主义者正是陷入了这一点，认为我们“A1 级视角”后的“现实”不再真实，所以企图停留在一个“神”的视角去看待世界，这和建立大厦的黑格尔有着本质上的不同，我们要为“上帝”留有余地，但不能认为自己就是“上帝”。不错，在现在这个时代，数字世界拥有者如此之大的诱惑——它仿佛成就了我们的“神化”，但事实呢？人类真的成“神”了？“数字化”脱离不了“实在”，脱离不了我们的“A1 级视角”，神经网络可以模拟，但那也只是“再现”，我们无法通过科学到达“虚无”，也永远不能超越“现实”，更不要说站在“神”的视角了。所以，我们要“真诚”，我们可以去信仰科学——或许那也是必要的，因为它的确是针对“现实”的、“积极”的存在，但我们同样要保持谦逊——因为它要求“真诚”。科学能够使我们剖析“现实”、重构“现实”，这是无意义的，的确毫无意义，但是它是有价值

的——我们相信它，它也没有辜负我们的相信，我们获得了“A1级视角”下的满足，增加了生命体验的“可能性”，这实际上和理性哲学和生命哲学都不矛盾，它们所追求的都是一种人类的至高幸福——并非快乐，但是不会绝望。虽然它要求一种“确定性”来保证它的稳定，这似乎和多元化是相违背的，但实际上，它本身就是“多元”中的“一元”。

六、直面虚无，向死而生

接下来，就可以讨论这个对于“此在”来说最为棘手的问题了——“死亡”。这个问题实际上在第二章已然提出过——“死亡便是存在的终结，所以活着就是存在的逼近。”而在这里，我要再加上一个限定——“死亡是存在者存在的终结。”对于虚无而言，无所谓终结，所以也就没有死亡概念，死亡是对于活着的“存在者”而言的，或者说它是一种“消解”，它不但会发生在作为动物植物等等的“生物”上，也会发生在我们人们没有“意识”的非生命上。然而，“此在”最关心的，仍然是“此在”的死亡，也就是人类生命的终结。

海德格尔有这样一句描述——“此在这种存在者的终结就是现成事物这种存在者的端始。”⁴⁹这就说明了“此在”的“死亡”的本质，实际上，“此在”的“死亡”就是“此在”从“此在”这种“存在者”单纯“物化”的过程。但这个“物”毕竟还是不同于一般物的，它还

⁴⁹ 《存在与时间》，海德格尔.著，陈嘉映 王庆节.译，生活.读书.新知三联书店，P274。

会称为“此在”的“操劳活动”的对象，这时，他是“死者”，而不仅仅是“死人”，死亡的“此在”仍然存在，但已然不“在世存在”，所以，“死亡”的“此在”不能够做出选择——对现实有任何影响的“选择”，也就是失去了“能动性”。

所以，“此在”的“死亡”实际上是一种“终结”，一种“可能性”的终结——无法选择，也就无所谓“可能”了。在此意味上，“死亡”是回归“虚无”的一种方式，也就是回归“绝对”的一种方式，并且只可通过此，“此在”才方可脱离时间和空间的钳制，否则，就必然会“在世操劳”。

这便又回归了前面经历过的悲观论调——仿佛唯有“死亡”，才可真正“挣脱”。不错，事实上是如此，但我们为什么要去这么做？事实上，钳制并不是坏的。我在前面已然肯定了“谎言”，所以，在此我要去肯定“虚无”、肯定“在世”——直面虚无，向死而生。

“直面虚无，向死而生”——这实际上就是尼采想告诉我们的、是海德格尔想告诉我们的，是几乎所有存在主义先哲想告诉我们的。而这个手段，就是“自我欺骗”，也就是“信仰”——认识到“虚无”之后，面对“可能性”消散的可能，还依然承担起这“虚无”，并去“选择”，去“创造价值”，去体验一种“生命状态”。这不同于常人的“生存”，也就是“沉沦”，而是一种“超越”，超越了自身承担的“痛苦”，这也便是“此在”的“可能性”，也就是海德格尔所言的——“本真的向死而生”。

所以，“向死而生”实际上就是一种“可能性”的极化，它能唤起

人的“能在”意识，是一种真正意义上的创造和超越。因为认识到了“死”的有限性，一切规则便不再具有巨大的约束力了，此在便消除了对现存之物的依赖，从而敢于脱离常人安全的港湾，向着尚未现实的一切迈进，这是一种对现成性的否定和批判、对可能性的一种期许和肯定。

而做到这个的“此在”，就是“太阳”。

七、我们是太阳

太阳是一个“毁灭黑暗者”，太阳是一个“不畏伤害者”，太阳是一个“人道主义者”——这是我在第一章给出的解释。而到了这里，必定会有很多人质疑——人道主义所奉行的民主不是被否定了？为何又声称出于“overman”的“太阳”是“人道主义者”？实际上，这是对由于一种误解——我认同民主，但不是平庸化的民主，而是人人都有的一种追求，“太阳”并不应当是群体中一些个体，而是群体中的每一个人。这并非意味着每个人生下来就是太阳，但至少，每个人都有成为太阳的可能——终归，我们都是“无辜”的，我们都是可以成为孩子，继而成为太阳的。但这也并非意味着成为太阳是容易的，正如尼采而言——我们要先成为骆驼，然后成为狮子，最终才能成为孩子。

就是如此，现在有很多人在无知的情况下，读尼采，然后理所当然认为自己成为了“太阳”，这是可笑的。尼采为何要在孩子之前加

上骆驼和狮子的限定？我认为这是十分具有深意的：

- 1、 要成为太阳，是痛苦的：这就是第一个过程，也就是成为“骆驼”的过程。“骆驼”是伟大的，它所背负的，便是当时主流的知识、当时的社会强加给它的知识。但由于它是骆驼，所以知识是“有”而“多”的，这是一种积累。如此，它能够走进“价值荒漠”的深处，而不是在边缘晃荡。
- 2、 要成为太阳，并非是快乐的：这是第二个过程——“狮子”。
“狮子”是疯狂的——那是一种迷惘之后的疯狂，它发现限定自己的那些知识将自己近乎要压垮了，而同时，它也走到了这个“价值荒漠”的尽头，认清了这个“荒漠”，明白了“虚无”，所以它怀疑，怀疑那些知识，然后——将它们“绝对性”不顾一切地毁灭了——这是“知”后的透彻，是“知者”方可为的“毁灭”。
- 3、 要成为太阳，是有希望的：这是第三个过程——“孩子”。
“孩子”是“无辜”的，消除了一切枷锁之后，孩子便可以自由地开始自己的游戏了——那是“创造”、是“自欺”、是“信仰”。什么？你想问这个游戏的意义？实际上，妄图站在这个游戏之外的视角询问其意义都是愚蠢的。
- 4、 成为太阳之后，是幸福的：而后，便会做出选择，在不断地让他人成为太阳的途中，无畏地面对“死亡”，也就是“存在的转向”——这便是“本真的向死而生”。

这便是成为“太阳”的条件，而也正是我们的特权。从“视角”

来描述，这实际上就是：在“A2 级视角”不自知的我们突破了“A2 级视角”的界限，而后认识到“A1 级视角”，但没有停在那里，而是选择了回到“A2 级视角”来实现自己的创造，来获得“A2 级视角”下至高的“生命体验”，从而体会“A1 级视角”的过程。这并非易事，事实上，大多数人都在第一过程中失败了，第二过程又让很多人退却了。但我们仍然不能放弃这种可能——那是一种几乎是先验的普适性渴求。

终结 界限的无限

至此，我们已然讨论完了所有内容。从对真理和语言的怀疑，到认识了世界的虚无本性和生存的无意义性，再到现实的谎言本性，又到谎言的真实性，从而到了信仰（自我欺骗），最终，回归了对生存的肯定。

这个过程是痛苦的，并且，在这个过程中实际上涉及了许多哲学家不屑于讨论的“无意义”的问题——比如世界的确定性问题。但我的确无法忽略它，并认为，在这个娱乐至死的时代，我们都应当认识到它——从而本真地认识到自己的渺小，这也是本真的伟大的前提。

接下来，我就对全篇做一个最终的总结。

一、价值，重估

首先便是第一个问题——重估。重估的对象是“价值”，是一切“现有的价值”，在尼采哪里，就是颓废的奴隶道德统治时的价值体系——充满了“伪”的“真善美”，那时的人们甚至连“末人”都不是，在我看来，他们实际上就是某种意义的虚无主义者。面对这个现实，以及对未来的透彻，尼采提出了“价值重估”，重估的，便是那个“享乐主义”统治的现实。“上帝死了”，那个人们构建的虚假上帝死了，不是尼采杀死他的——正是人们杀死他的。上帝，多么可悲！人们失去了信仰，所以他要当基督，要成为人们的引导者——太阳。他渴望

着“overman”，他嘲笑着无所为的麻木的人们，并试图唤醒他们——你们要“超越”！要“超越”，首先就要怀疑，要毁灭！这种麻木的生活违背了生命本身，我们要做的不是麻木于这个价值体系之下，而是去“创造价值”和“毁灭价值”。不要当遵从者，而是要当“创造者”。但这又何其简单？所以尼采是痛苦的，是痛苦的。“重估”这一词远远没有与常人想象的那么容易和不值一提，要重估一切，怀疑一切，需要多大的勇气？需要背负多大的包袱才能走到荒漠的中心？需要多大的承受力才能承受住这包袱？尼采做到了，而后，他凭借伟大的洞察力找到的或许就是那唯一能称为“绝对真实”的，就是那“世界的根源”——荒漠、虚无。

二、自然，虚无

自然是虚无的。这个“虚无”，就是为了表明“没有意义”，我们实际上就是这样生存着——生存在“虚无”之上，所以我们的生存本身就没有“意义”，尼采认识到了，海德格尔也认识到了——那是怎样的一种感受？一切原先坚信不疑的东西都失去了确定性，精神的支柱就此坍塌，海德格尔最终尚且将人摆到了于物同一的地位，在自然中倾听自己，而尼采没有——他爱着人类吗？他不爱人类吗？他是矛盾的，他一直都在关注着人类——他“超越”，但并没有“超脱”，反而是一直在探寻着人类最大的“可能性”。“我存在，权力意志的奔放”——这看起来振奋人心到最大程度的一句话背后隐藏的痛苦又有何

人知道？伟大如尼采的另一位存在主义先驱克尔凯廓尔同样痛苦，但他献祭了自己——通过“信仰”到达了上帝。但是尼采呢？他的面前甚至从来都没有出现过他所信仰的“overman”，他无法找到“救赎”，“救赎”对他而言是可笑的吗？一个张狂如此的人居然渴望“救赎”？他所渴望的“救赎”并不是一个凌驾于他之上的人去“同情”，而是一种“理解”，那是“太阳”之间的理解，那是同样经历过“痛苦的骆驼”、“疯狂的狮子”、“无辜的孩子”，最终到达“太阳”的人，可是当时的环境决定了达到这种程度的人少之又少。所以他最后选择了孤独——直到现在。

三、世界，再构成

这便是尼采想做到的，但却没有做到的。与其说是他的思想有问题，不如说是他太过真实——真实的如此血淋淋。所以，怯懦的人们的自保本能选择了忽视、嘲笑，而不敢去涉及这个真实。但我们不应如此，我们可以去欺骗，但绝对不能无视“虚无”。无视基础上的欺骗——那是被动的，是无法达到本真的。能够本真的，唯有“信仰”。

世界“再构成”的条件即为此，“世界”，意指“虚无”，同样意指“人的世界”。这是需要勇气的，诚然，或许勇气都不足以描述这种觉悟，但也是必要的。倘若读者认真读到这里，真正领会到我所说的——即使我说的并不是如此清晰。那么一定会有两种情况——不屑、亦或是绝望。前者，请坚持你们的信仰，而后者，则有必要建立起“信

仰”，有信仰的人是伟大的，这也是本真存在的条件。

在无限的“虚无”之上，处于架构在其的有限的“现实”之中的我们，虽然无法到达“虚无”本身，但却可以在“现实”之中尽量实现自我选择的方向、并得到意指的结果。虽然肉体有限，但我们的“意识”或“意志”是指向于无限的，我们一样可以最大化我们的生命体验。

在“界限”之中，最终获得指向“无限”的体验，这便是“此在”的美妙之处，也是生活的美妙之处。

参考文献

原著：

《人性论》，休谟. 著，关文运. 译，商务印书馆，1980 年版。

《理想国》，柏拉图. 著，郭斌和 张竹明. 译，商务印书馆，1986 版。

《偶像的黄昏》，尼采. 著，卫茂华. 译，华东师范大学出版社，2007 版。

《利维坦》，霍布斯. 著，黎思复 黎延弼. 译，商务印书馆，1985 版。

《苏鲁支语录》，尼采. 著，徐梵澄. 译，商务印书馆，1992 版。

《非理性的人》，巴雷特. 著，段德智. 译，上海译文出版社，2012 版。

《悲剧的诞生》，尼采. 著，周国平. 译，北京：三联书店，1986 版。

《逻辑哲学论》，L-维特根斯坦. 著，贺绍甲. 译，商务印书馆，1996 版。

《林中路》，海德格尔. 著，孙周兴. 译，上海译文出版社，2004 版。

《存在与虚无》，萨特. 著，陈宣良 等. 译，上海译文出版社，2012 版。

《存在与时间》，海德格尔. 著，陈嘉映 王庆节. 译，生活·读书·新知三联书店，2006 版。

《在通向语言的途中》，海德格尔. 著，孙周兴. 译，商务印书馆，1997 版。

论文：

周国平. 日神和酒神：尼采的二元艺术冲动学说[J]. 云南大学学报（社会科学版），2005, 4。

任华东. 海德格尔诗化语言观研究[D]. 复旦大学, 2008。

院成纯. 论尼采的生命学说[D]. 中国社会科学院研究生院, 2009。

王学谦. 酒神狂歌与刑天之舞——鲁迅与尼采的家族性相似[D]. 吉林大学, 2011。

于力平. 萨特的“他人”概念研究[D]. 复旦大学, 2007。

朱彦明. 尼采的视角主义研究[D]. 复旦大学, 2008。

其它：

引用图片：lm7_(op-center), <http://lm7.xxxxxxxx.jp/>。

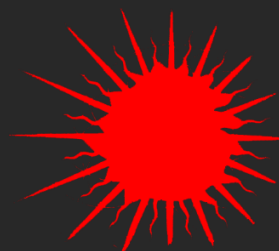
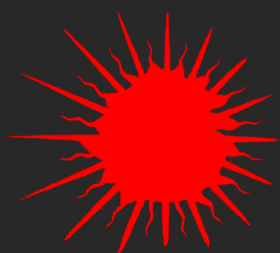
SUNGLASS

DESEIN

DESEIN

SUN DESEIN

FAITH



EVERYONE