

物演通论

——自然存在、精神存在与社会存在的
统一哲学原理

● 子非鱼 著

中国文联出版社

ISBN 7-5059-3124-5



9 787505 931244 >

ISBN 7-5059-3124-5 定价: 18.60元
I·2362

物演通论

——自然存在、精神存在与社会存在的
统一哲学原理

● 子非鱼 著

中国文联出版社

图书在版编目(CIP)数据

物演通论/子非鱼著. —北京: 中国文联出版公司,
1998
ISBN 7-5059-3124-5
I. 物… II. 子… III. 物质-运动(哲学) IV. B021

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 23155 号

书 名	物演通论 ——自然存在、精神存在与社会存在的统一哲学原理
作 者	子非鱼
出 版	中国文联出版社
发 行	中国文联出版社 发行部
地 址	农展馆南里 10 号(100026)
经 销	全国新华书店
责任编辑	谭湘
责任印制	胡元义
印 刷	北京金瀑印刷厂
开 本	850×1168 1/32
字 数	300 千字
印 张	12.375
插 页	2 页
版 次	1998 年 10 月第 1 版第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5059-3124-5/I.2362
定 价	18.60 元

本书如有印装质量问题,请直接与出版社联系

出版序言

无论出于什么根据（甚至可能全然不知道有没有这样的根据），只要我们认为自己置身其中的这个世界是一个统一的存在体系，则无异于已在逻辑上给出了如下一项默认：世界应该而且必然自始至终被“某一个”法则所支配。进一步讲，这项默认还暗含着这样一系列顺延：该法则不仅支配着“世界”，也同样支配着作为世界“存在项”之一的“精神”或“社会”。否则，“统一”的概念就不能成立。所以，几乎像是发自某种本能，古往今来的一切思想家都不自觉地——或者说是在尚没有什么根据的情况下——企图为这个世界的统一性寻找根据。于是，不约而同地，在全球各地方和各时代的所有人种中间，均无例外地产生出足以解释一切的原始宗教，其后又都以不同形式杜撰出种种探讨终极的哲学奇谈，即便是近现代的科学，也无非是在继续施行或顺从这种禀赋于人性中的天然倾向。说起来，这个定向的“人性之流”倒像是“世界必定统一”的唯一根据，因为，对于那个先验的“统一性设定”，迄今也没有任何学科能够作出令人信服的“统一证明”。况且由于科学似乎无法将“精神”和“社会”摆在实验案台上解剖分析，结果不免更把这类

求证弄得无望——这大概就是最经不起推敲的神学以及最让人无从推敲的哲学在科学昌盛的今天仍然可以大行其道的原因。

由此看来，罗素的下述说法是很有一些道理的，他曾讲，哲学是介乎于神学和广义上的科学之间的一门学问，因为哲学所要解答的是神学和科学都无法面对的问题。不过，这样讲虽然照顾到“哲学”的特性，却未免遗失了“学问”的共性。如果剥去表层掩饰的话，则一切学问更像是人类理智的一种毛病，即它总是倾向于在小小的根据上作出大大的结论，或者说，是在永远不能穷尽的认识途中永远给出凿凿真知的断言。所以，从根本上讲，我们尽可以假设人人都是一个潜在的哲学载体，所谓“哲学家”不过是把人类的这个通病弄成了专业病的“大病家”而已。有鉴于此，今后的哲学最好去给富有哲学素质的人类查一查这个痼疾的根源才是正事，因为，从大势上看，人类的“知识”似乎一直在挣脱“直感”而趋于飘渺，且越与“直感”相远者反而显得越与“真理”相近，以至于连当今的物理学都多少染上了一些难予实证的玄学意味。可是人们照样相信这类虚幻的名堂，虽然过后不妨又照样要振振有词地加以驳斥而丝毫也不用觉得难为情，所以古人信神的虔诚决不亚于今人信科学的坚定——这道理很简单：理智历来就寄托在缺乏稳固根基的东西上，由此决定了一切学问共通的性态。

不同点也许仅仅在于，哲学更像是“自闲之思”或“自在之思”，即“闲”以至无聊，“在”已如僵物，尔后问自己何以难得一“闲”、问天地何以无为而“在”。它既不像神学要去抚慰苦难的魂灵；也不像科学必须为肉体寻找安乐；更不似文学之作或艺术创造，难免受到悲喜情境的鼓动，与其视之为清静

的“思态”，毋宁视之为激荡的“情态”。哲学之运思全然不与求生的实用的“必思”相关，或至少暂时不被求生的实用的压力所驱动，故此每每飘离于常规之思的守则之外。然唯因如此，其之“纯思”才不受“非思”因素的干扰。须知“求生之思”本质上并不是一种可与“非思”相区别的东西，而是严格的汉字意义上的“动机”，或曰“强迫动势”，俨如无思想的鞭毛虫同样要借助于某种生物动势（如鞭毛运动）来求生一样。

既为“闲思”，自乃轻松之事，其难易程度应与上述生物动势驱策下的举手投足之劳无异，甚至较之更少一些“运动性阻碍”才是，所以，就本书的基本思想而言，在我看来是十分简明的。不料提笔成章之际，居然煞费苦心，起初，我以为是由于体裁失当、文题不洽的缘故，或因自己笔下生涩、文采不扬所致，后来迭经易稿，几乎废于中途，终于茅塞顿开：原来某种“真理”的来由并不全出于逻辑的推导，反而是先存了一点“明白”才需要借用逻辑推理把它铺张开来，以取信于人。运思之难，盖因为硬要将本不属于逻辑的产儿强塞在逻辑的坚壳中，削足适履之余，要么窒息了“真理的童儿”，要么撑坏了“逻辑的真理”，而舍此又没有其他办法。联想到“书越读越薄”的格言（读书人视为是真正读懂了该书的标志），大抵就是摈弃了那个磅礴的“逻辑外壳”，由以见其“真核”之写照。于是，一方面，对自己以及他人宣告的“真理”是否还算得真理不免私下怀疑（因为它似乎不是“理”的产物）；另一方面，对维特根斯坦所谓的在逻辑（以及语言）上不成立的东西便不可说——即“对于不能谈的事情就应当沉默”——的箴言亦生疑云（因为所要说的，原先并不与逻辑相干，后来涉及逻辑，本意已不在于

要“逻辑地说什么”，而是要说“逻辑本身是什么”了）。

基于上述，可以推想，哲学著作之难读一定又大于其难写，因为哲学的难度可能不在乎其超脱于常规思想之外的那种“难思”，而在乎其尚未处于那种生存动势境遇下的“难动”，即对于作者来说，他一旦能有此作，自是早已身陷其境，故觉悠然无碍，一任神游远逸；然对于读者来说，则有一个尚待置换思境的麻烦存在，骤然临之，就像立刻要叫人置换另一棵脑袋一样得不易。加之作者的思路，自有作者自身的非逻辑要素使然，其运词造句，意蕴别具他解，却常常不为作者所自知，于是，一意孤行地挥洒成章，结果无异于摆出了一付专与读者作对的架势。我每阅读他人的哲学文字即生此感触，故声明于先：倘若读来乏味，甚至不知所云，盖属正常，可借如下二法化解之——一则索性弃之于一旁，任凭作者自扰之而莫受其害；二则强忍着苦读不懈，或可渐生溽暑中嘴嚼苦瓜的清爽之感。不过，无论如何不要忘记，哲学的无用是一定的，因为哲学所谈论的东西正是你谈论它或不谈论它都不能使之发生丝毫改变的东西，也就是说，哲学的唯一意义就在于使你知道什么叫做“无意义”，或者甚至可能比这还糟也未可知。（须知一切“意义”说到底都是为了达成“无意义的存在”。即“存在”本身是没有任何“意义”的，反倒是由于“难以存在”才生出了种种“求存的意义”，如此而已，或如此而不能已。）

出于同理，我也乐得趁机打消为所著加索引的计划，本来恐怕是孤陋寡闻兼资料不济的内怯使然，现在倒有了充足的理由：一则，索引的用义主要在于避去剽窃之嫌，既然我之所思最初并非源自于逻辑启发，那么，纵使与他人的某一看法略有

雷同，自信也不会闹出一模一样的局面，据说天下连两片完全相同的树叶都找不见，何至于酿成两人两思竟无以分别的怪事；二则，著述的初衷如果不是为了探究和阐释他人的学说，则援引的目的自是希冀将读者的思路从前人的逻辑中导入独创的逻辑上来，仅此已经累煞了读者，倘或再以繁琐的引据不停地打断一气研修的专心，自以为有些对不住读者；三则，大凡沉于哲思者，诚然一定自知其所思，却未必了然何以会有此思的缘由，君不见，古今中外，总是那些后来人评头品足，给前辈们不容置辩地安顿下一个个褒贬参半的历史地位？我作为不肖的后来人，自然也有这个优势，不过断不敢那么自豪，窃想褒尚无妨，贬之则像是背地里揭人家的短尾巴，揭就揭了，还要标个鲜明，仿佛若不顺势摸见尾巴骨便不肯甘休似的，此念一闪，正好罢手。

其他要说的，尽在拙著中了。

卷一 自然哲学论

——自然哲学的递弱 代偿衍存原理

第一章

哲学上所谓的“存在”仅指感知中的“对象”之总和。

由于“感知”为何物尚属疑窦，故而“对象”以及“对象的总和”是否等同于“存在物”和“自然存在”则亦属疑窦。换言之，一旦对“存在”设问，那“存在”已是设问者感知中的“主观存在”了。

所以，既往的哲学在通义上一概被囊括于“形而上学”之中，实不为误。也所以，概括说来，把“感知中的存在”作为“对象的总和”来研究乃为自然哲学，而把“感知中的存在”作为“感知的总和”来反思乃为逻辑学。尽管两门学问全然不同，但所究诘的却是同一种东西的两个方面。

有鉴于此，立刻去分辨“存在”究竟是在“主观之内”还

是在“主观之外”已无意义，因为“分辨后的存在”与“未加分辨的存在”并无任何异样或不同，反正无论如何你只能面对这样“一种存在”。

而且，更为重要的是，此类“分辨”事宜暂且也着实无从下手。

令人诧异的倒是，存在就存在着，何必多此一问。显然，这里有一个不得不问的缘由。

也就是说，在对“存在”发生哲学性的惊异和探问之前，先有一个“何须惊异”以及“何须设问”的问题存在。【亚里士多德曾说：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异”（引自《形而上学》）。可也正因一切都“起于”这惊异，才使“惊异”本身不再被惊异。】

是故，哲学上的第一设问或“设问前的潜在疑问”应该是：作为“存在者”的“设问者”何以要追问“存在”？

第二章

上述问题在未答之前业已提示：

A. 存在本身并不牢靠，因为绝对的存在或存在者无须为存在本身发生疑问；

B. 存在本身并非独立，因为绝对的存在或存在者无须为存在自身设置对象；

总之，处于追问中的存在（无论是作为“对象”的存在抑或是作为“追问者”的存在），显然一概是相对的存在。

这既是上述问题的初步答案，也是上述问题得以求解的唯一合乎逻辑的出发点。

不过，与其他学术或一般自然科学不同，对于自然哲学来说，这可是一个颇为困难的起点。【黑格尔在《小逻辑》一书的导言里亦有此叹，然相对而言，他的逻辑起点还算比较好找一些，因为那个起点可以直接就被“假定”为是逻辑本身，所以他的逻辑体系（也就是他的哲学体系）终究是一个被复杂化了的同语反复，好比有人问：精神是什么？答曰：精神就是……精神（所谓“绝对精神”或“绝对理念”是也）。为此，黑格尔必须将自己的出发点（也是终点）设为“绝对”，也为此，黑格尔还必须将有限存在者所不能直接企及的“无限”诅咒为“恶的无限”。好在黑格尔自己也承认他只是在不停地兜圈子，不过无论把那“无数小圈子构成的大圈子”弄得何其“自圆”，“圆”本身终究是有限存在者实现自存的一种必要而又不可得的追求，而且，“圆”本身仍是一个被爱因斯坦称之为“有限无界”的有限模型而已。也就是说，黑格尔的成功之处正在于他无意中证明了辩证逻辑本身的有限结构状态，犹如爱因斯坦有意要证明宇宙本身就是一个“有限无界”的相对存在一样。】

第三章

上述“起点”的困难之处在于：如果存在一概是相对的存在，则逻辑之存在就不可能完全包容其他的存在，反而是逻辑存在本身必为其他存在所包容。但存在的追询者又只能从逻辑

出发，结果一开始就陷入这样一种悖论：作为以逻辑为唯一追询手段的追询者，你既不能超脱于逻辑的框范，又必须最终将逻辑置于框范之中，否则，自然哲学与逻辑学依然不能区分开来。

即是说，必须从“逻辑中的存在”找出“存在中的逻辑”，即找出“存在自身的逻各斯 (logos)”，而且这个逻各斯还得能够反过来充分地说明“逻辑 (logic) 何以会存在”，只有这样，才能开辟自然哲学的出路，因为一切精神现象应该也属于自然现象之一种。【当然，目前这还只是一个有待证明的假设】

由此萌现出一个未可轻觑的端倪：被称之为“哲学”的那门古老学问，可能存在着某种根本性的缺陷。【有人说，黑格尔是哲学的终结，此言不错。因为黑格尔确实将既往哲学表面上的所有漏洞都填补起来了，相应地，他同时也就将既往哲学的深层不足暴露无遗。】

简言之，有关“逻辑中的存在”（即哲学上的“存在”）与“逻辑”本身的关系之种种误解，一般可能这样产生：即不加考察或仅仅通过一般地、肤浅地考察就武断地认定，逻辑的形式或逻辑的素质必然规定着逻辑的内容或逻辑的对象（如所谓的“唯心论”），或者反过来认定逻辑的内容或逻辑的对象必然规定着逻辑的形式或逻辑的素质（如所谓的“唯物论”）。殊不知逻辑内容的“主要规定者”既不是逻辑的形式，逻辑形式的“主要规定者”也不是逻辑的内容，倒是逻辑的形式和内容都被非逻辑的（或“前逻辑”的）某种“素质”或某种“态势”规定着。

因此才有了逻辑本身相对存在的必要。【此处所说的“相对

存在”并不全是指逻辑与对象之间的相对关系，更重要的在于逻辑与“非对象”（或此前尚不具有“对象性”）的“自存之前体”的相对存在关系。】

而追查相对存在（包括逻辑或精神之存在在内）的存在本质及其相对原理的学问，就是本卷自然哲学的概要和宗旨。【尽管这种追查照例必须借助于逻辑的运用也无妨，因为，如上所述，逻辑的形式（或内容）并不是逻辑的内容（或形式）的根本规定者，反而是我们所要追查的那个“被追查者”规定着逻辑的全部质态（或“精神全体”）。故此，唯有本书的题旨及其讨论方式可以不必为没有先行讨论逻辑（学）上的局限性规定而心虚，而且，读者还可以抱以这样的期待：正是此项起始于自然哲学的追究，有望对逻辑学、哲学乃至一切人文现象给出一个坚实的说明——虽然此项“坚实的说明”却反而终于给出了一个“虚弱无比”的“说明者”也罢。】

第四章

然而，何谓存在的相对性？即是问：存在相对于什么而存在？

答曰：存在只能相对于存在自身而存在。因为存在之外无存在可言。

是故，巴门尼德曾说：“存在是一”，但在这句话里，存在的相对性仅是暗含的、潜在的；还是老子说得明快：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，即存在的相对性主要表达为在垂

直纵轴上的层层相依和步步分化，或者说，存在相对于存在而衍存。

【这对于作为“对象”的存在者和作为“设问主体”的存在者一律适用，正是由于设问者处在足以体查自身与对象的“设问关系”，却全然不知自身与对象的“非设问关系”，才造成既往哲学的种种困惑。】

如果一定要为整个存在体系设置一个“绝对”的背景，那么，可以说，只有存在的相对性或相对性的存在是绝对的。

此乃存在的相对性之真谛，也是存在的统一性之根源。

但不是“存在”的根源。

第五章

于是，就有了一个发生学或本体论上的“存在之本原”需要探究。

泰勒斯之所以只留下了一句传世之言：“水为万物之原”，即足以被奉为人类思想史上的第一位圣哲，盖由于他一语道出了必有某种“存在的始基”存在的缘故。

不过，也由此造成了对存在物的困惑，试问，非本原性的存在是一系列怎样的存在？赫拉克利特因此认为存在的本原是流变的“火”；然而，变化者如何在流逝中真存？即是问：“那永存而不是发生了的是什么，那永远变化着、消逝着而决不真正存在着的又是什么？”柏拉图于大感之余提出，变化者无非是对不变的“理念”的“分有”，但“理念”到底是什么东西？如

何对其加以“分有”？鉴于此，谨慎的亚里士多德不无道理地把存在的“形式”与存在的“质料”剥离开来；而且，现代物理学的前沿恰恰就在于寻求这个“本原”或“质料”而不可得。【“基本粒子”仍非“基本”，且颇有“无限”可分之势，但马上会发生一个问题：到底有没有“物质”存在？基本粒子是更“基本”的未知者的变态存在形式，已知原子、分子、甚至生命都同样不过是基本粒子的临时载体。若然，则一切“存在”都不外是“存在的形式”或不同的“存在形态”。“质料”或“真存”何在？】

即是说，如此一来，“内容”同一而“形式”迥异的存在岂非成了一系列“存在的空壳”？尤其令人费解的是，恰恰是那些没有自身独具“质料”的后衍性存在形态或“存在空壳”反而具有越来越多的“能耐”、“活力”和“灵性”。

【试看宇宙演化的发生序列：起始“奇点”（一个问不得的自然极限）→“基本”粒子（似无止境的“不基本”）→亚原子粒子及核子（如由夸克、光子到电子、质子、中子等，可谓“粒子进化”）→原子（从氢原子开始逐步衍生出92种天然元素，可谓“原子进化”）→分子（从无机到有机、从低分子到高分子，“活性”渐次增大，可谓“分子进化”）→生物（不过是有有机大分子的编码而已，如DNA、RNA、氨基酸以及从单细胞生物到人类，谓之“生物进化”）。严格地讲，一切衍存者如原子、分子、生物乃至人类都不过是“本原性始基存在”如某种基本粒子或量子的“寄居壳”或临时寄存“形式”，且由此演成“机能”或“活力”日趋扩展的怪诞倾向。】

不难看出，古希腊哲学时代的“存在”概念照例不过是一

困迷惘，而且它恰恰是中世纪以及近现代以来哲学本体论日益混乱的渊藪。海德格尔倡导从蜕变的哲学史上返回到古希腊的源头去追寻“存在”，非但无济于事，反而可以视为是迄今依旧迷失于“存在”的一种无奈。

第六章

一触及“存在”就陷于浑沌或陷于混乱，古往今来，概莫能外。

结果就呈现出这样一种离奇的哲学困境：不得不予以追问的“存在”反而问不得。

这正表明，作为“设问者”的“存在者”同样不能逾越自身相对性或有限性的规定。

所以，哲学虽然表现为是究诘“终极原因”的学问，却决不是有关“终极真理”的学问，反而恰恰是“何以不能有终极真理”的学问。

所以，东方的思想家不去直接过问“存在”，只是小心翼翼地领会“天人合一”形势下“人”的“卑微存在”，即纵这种谦虚的悟性不被敢于大言“绝对”的西方哲人承认为“哲学”也罢。

所以，老子不肯妄猜万物的“本原”何所指（如“水”、“火”、“理念”等），仅将其谓之为不可名状的“道”，虽“玄而又玄”（老子语），却颇为接近于探询“存在的性质”或“存在性”。