

Shenmei rensheng lun

第一章

双重变奏——对“在感”
与“不在感”的
基本规定

本文在展开论证之前，首先提出“在感”与“不在感”这两个至关重要的核心概念。在人生学的理论框架内，从生活经验的直接可靠性出发，“在感”与“不在感”的丰富内涵必定自行绽露出来。笔者认为，“在感”与“不在感”是人生体验的二元张力，凭此界定人生观的本源，有助于廓清“哲学终极问题”带来的种种疑惑。

“哲学终极问题”在这里指的是人生意义问题。具有强烈生存欲的人类渴望解答人生之谜，绝对不能忍受人生意义的失落与空无。哲学归根结底是“为天地立心”、“为生民立命”的学问，直接或间接地以人生意义问题为出发点和归宿点。任何哲学都是对人生意义的一种阐释和说明，是生性敏感的哲学家忧世伤生的理论表达。另外还应看到，“哲学终极问题”永远不能定于一尊，这个问题的最终解决在它自己的消失之中。如果说它最终解决了，则意味着人类已经停止了对人生意义问题的探讨，而此种假设只有在人类社会不复存在的情况下才有可能。因此，只要人类生存于世间，“哲学终极问题”就不可能有最后的答案。然而，具有形而上学冲动的人类，明知“哲学终极问题”不可穷竭，仍要构筑理论大厦，试图赋予人生以某种意义，确立生存的界石和航标。每一种哲学理论都是解答人生意义问题的独特尝试，自称发现“绝对真理”的哲学体系无不是哲学家本人“自恋情结”的产物。

本文从人生体验二元张力相互作用的角度给出各种类型人生观的特质，梳理人生意义问题的脉络，揭去晦暗的障蔽，彰显本真的慧悟。同所有的人生哲学理论一样，本文的

观点只是一种尝试而已。笔者不揣浅陋，把自己所理解的人生之画的意蕴娓娓道来，愿君仔细聆听！

一、作为体验的人生

笔者认为，人生智慧与其说是教育灌输的产物，不如说是体验习得的结果。人生是体验的对象，逻辑思维无法涵盖人生的丰富性和独特性。

理解上述立论的关键在于界定体验这一概念。体验一词最早见于黑格尔的一封信里，经过施莱尔马赫的发展，最终由狄尔泰将其内涵固定化。在德文中，体验为 *Erlebnis*，它是由 *Erleben*（经历）演变而来的，*Erleben* 又是 *Leben*（生命、生存、生活）的动词化。可见，体验是与人的生命活动密切相关的一种经历。体验有“以身体之，以心验之”的意思，它表明正在进行的事件直接呈现于人的生命活动当中，不需要任何外在的中介。生命所亲历的一切结果与生命本身有一种不可替代的牵连，而体验就是对此种牵连的直接性反思。狄尔泰曾说：对生命的反思构成我们的生命体验，体验使无数细微的事件融合为客观的、普遍的把握。在笔者看来，人生在世不仅希冀着、欢乐着，而且失望着、痛苦着，所有这些都概括为体验着。人生的过程就是体验的过程。由此，本文将“体验”与“人生体验”并称。

一般说来，体验有如下特征：

第一，亲历性。体验所要求的那种类似直觉的直接性以最本己的方式发生，它意味着亲身经历生活中一切与人打照

面的事件。任何形式的替代、隔绝都与体验的内涵相背离。歌德笔下的浮士德是一个具有强烈体验意识的典型人物，他以主动者的角色参与生命的历程：“我有勇气到世界上去闯荡，把人间的苦乐一概承当。不怕和风暴搏斗，便是破釜沉舟也不慌张。”^[1]

第二，独特性。正像世界上没有完全一样的两片树叶，我的体验不可能与你的体验绝对相同。每个人的体验都是其生存可能性的独一无二的展开。海德格尔在《存在与时间》中把人的存在称为“此在”（Dasein），即在此之此，意在强调人的体验过程的独特性。如果“此在”失去独特性被“共在”拿走，则会异化为“常人”，不可避免地陷入非本真的“沉沦”状态之中。

第三，流变性。生活是时间性的无尽绵延，因而人生体验呈现为连续不断的过程。体验是生命反观自身的纯粹活动，不可能有片刻的间歇和中断，犹如一条河流。柏格森说：“这是一条无底的、无岸的河流，它不借可以算出的力量而流向一个不能确定的方向。即使如此，我们也只能称它为一条河流，而且这条河流只是流动”。^[2]

第四，超越性。人生不满百，常怀千岁忧。个体生命是暂时的、有限的存在，但体验总是趋向永恒和无限，意欲寻求人生的终极意义。这种向“本”之求可称之为超越。“本”不可能是具体对象和实在目标，它隐匿在人生全部历程的被揭示状态中。当然，体验之超越又不是虚无缥缈的，须经由现成上手的事物才可通达。诗人华兹沃斯如是感慨：“一朵微小的花对于我可以唤起不能用眼泪表达出的那样深的思

想。”

第五，非逻辑性。对于那些具有无限多样性和内在微妙性的东西来说，逻辑推演的尝试定然归于无效。人生体验便是如此，因为它不是镜子式的反映，而是对生活的整体性直观。帕斯卡尔在理性主义哲学高歌猛进的时代，第一个站出来指出理性认识不能完全解决人生问题。他认为，如果说逻辑思维在认识自然界时有很大局限而不能至全的话，那么，它对于探讨人简直可以说是无能为力的。人不是机器而是活生生的有机体，不能用逻辑进行抽象、计算和分析。帕斯卡尔的话难使人生体验的非逻辑特征在哲学史上鲜明地凸现出来。应当说明，非逻辑不等同于反逻辑。人生体验不能归结为逻辑思维，但它仍能确立某种内在意蕴。概言之，体验不绝对排斥理性，而是渗透着理性的感性把握。王夫之所说的“妙悟”与体验的内涵颇为相似。“妙悟”的特点是“现量”，即它不是通过分析、推理获得事物的“共相”，而是自身显现其完整性和真实性。“妙悟”并不是不包括“理”，只不过它的“理”不是“名言之理”（逻辑思维）罢了。

总之，体验就是感性个体本身的自我规定，就是直面人生之真去解答人生之谜，使人的生命具有透明性。体验是生命的体验，离开了生命，体验就失去依托；人生是体验的人生，离开了体验，人生便晦暗无明。体验是人生的确证。只有在体验中，人生才能保持它的丰富性和多样性，才能充分显示它的诗意和灵性。

二、“在感”的始源性

为考察人生体验的基本内容，笔者提出“在感”这一概念。“在感”是体验的元事实，是人生学的元概念，是人生观的始源。清晰地定义“在感”是十分困难的，尽管如此，笔者将尽力描述它。

笔者认为，“在感”是对“存在”的第二次消解。“存在”作为宇宙本体论的中心概念堪称为传统形而上学构筑哲学体系的拱心石。若想终结传统的形而上学，前提条件就是把“存在”消解掉。对“存在”第一次消解的工作是由海德格尔完成的。海德格尔指出，任何发问都是一种有倾向性的寻求。传统形而上学所寻求的是“存在者”，而不是真正意义上的“存在”。亚里士多德的提问方式^①从原则上放弃了提出“存在”问题的可能性，“存在”被简单地包裹在“存在者”概念之中。后世哲学无不视亚里士多德的本体论为圭臬，这样，传统形而上学由于把“存在者”当成“存在”而误入歧途。海德格尔试图觅出一条新路来。他指出，“存在”对于“存在者”来说占据绝对优先的地位。“存在者”之所以为“存在者”，是因为它首先“存在”。一般的“存在者”不能显现自身。因为“存在者”已被规定，早就是其所是了。能够对“存在”进行发问的“存在者”才能使“存

^① 亚里士多德在《形而上学》中说：“自古已经提出我们今天仍在提出的一个永远使人困惑的问题就是：存在是什么？”

在”领悟自身，它必定是一种未被规定而又能自己规定自己的可能性。在世界的范围之内，惟有人具备这种资格。人在其存在过程中追问“存在”的意义。人是一种特殊的“存在者”，海德格尔称之为“此在”。把“存在”消解为“此在”，是海德格尔在哲学史上的巨大功绩，从此，传统形而上学走到了路的尽头，哲学进入以研究人的存在为中心的新时代。但是，海德格尔没有想到，围绕“此在”展开的“基本本体论”还拖着一个传统形而上学的尾巴，这个尾巴来源于“此在”本身。因为在海德格尔看来，“此在”的基本结构是“在世”即“在世界中存在”（In-der-welt-Sein）。“此在”依寓于世界而存在，融身于世界当中。这样，“此在”成了摆在那里与叫做“世界”的东西并列的“存在者”。传统形而上学所遇到的魔障同样横亘在海德格尔面前。海德格尔似乎也意识到了这一点，所以在讨论完“此在”的基本结构之后，将“现身情态”作为“此在”展开时的第一个环节。通过“此在”来实现向“现身情态”的过渡，说明海德格尔消解传统形而上学的工作尚不彻底。笔者认为，如果舍弃“此在”直接通达“现身情态”，再把“此在”的本体特征赋予“现身情态”，那么就既彻底地终结了传统形而上学，又能够从中得到人生学的元概念——“在感”。

何谓“在感”？对于体验着的人来说，任何牵涉生存的“现身情态”无不指向“在感”。“在感”不仅是自我存在的真实性和肯定性的全观亮相，而且是解决人生观问题的机枢。笔者认为，把握“在感”的内涵应注意以下四点：

第一，“在感”是一种抽象而贫乏的无规定性，同时又

潜在地包含人生体验的所有规定。“在感”不是从“内”而来，也不是从“外”而来，而是从人的存在这一基本事实中“升”起来的。换言之，我们是被抛进“在感”的。美国心理学家罗洛·梅在《健康人格》一书中指出，儿童的自我觉知从出世到几个月之间的某个时候开始，据此可以认为，“在感”在摇篮时代便像影子一样伴随我们，它无时不在，无处不在，以致让我们难以察觉到它的存在。一方面，以纯粹整一的方式存在的“在感”是最初的、未被歪曲的、抽象的“现身情态”。另一方面，“在感”又不是一团混沌，在一定条件下它总要绽露出具体的规定。“在感”能够从背离的角度开展自身的可能性，通过各种具体情态表现人生体验的“大全”。总之，“在感”是抽象和具体的辩证统一。

第二，“在感”存在于意向性结构当中。“在感”在直观上是空洞的，而在实际上却是丰富的。因为“在感”总是指向具体对象，通过解释对象、统一对象来建构对象。“在感”本身与“在感”指向的对象相互印证和沟通，共存于意向性结构当中。在此应着重强调：作为心理现象的“在感”需要由现实对象来唤起，不坚持这一点，就会滑入纯粹心理主义的泥淖。另外，意向性结构也是“在感”集无规定性和有规定性于一身的奥秘所在。就意向性结构的整体而言，“在感”是无规定的；从意向性活动建构对象来看，“在感”又是有规定的。

第三，“在感”具有超越主客二分思维模式的品性。主客二分模式是传统形而上学的沉疴，它生硬地将人所面对的统一世界分为理念与实在、本质与现象、精神与物质、自我

与对象、主体与客体等绝对对立的两极。诚然，主客二分模式作为实践活动所固有的矛盾本性的反映，对于条分缕析地认识世界是有帮助的。但是，它存在着一大弊端：无法将分裂的世界破镜重圆，且以为世界本然如此。这样，随着世界被撕裂，人被遗忘了。一般说来，人在运用理性认识对象之前已经有了关于生存的某种情态体验，认识总是伴随着情态体验的认识。笛卡尔的名言倒过来才合理，即“我在故我思”。故而，作为肯定人的存在整体的“在感”必定超越了主客二分的思维模式。在“在感”的意向性结构中，对象一旦显现，其中就有了自我。对象被赋予意义的同时，自我便表露出来。不能把对象理解成在自我之上或隐藏在自我背后的“自在之物”，一如康德那样。“在感”的视域之下，一切都是无差别的全体。

擅长考据词源的海德格尔指出，赫拉克利特的“逻各斯”(Logos)本是“聚集”、“听”、“说”的意思，即把事物内在地进行联结，使其意义显示和明白起来。赫拉克利特所说的“存在”(Phisis)是相互斗争的东西的集合，具有“生长”、“形成”、“显示”的能力。这样，“逻各斯”与“存在”在“显现”这一层面上完全是同一的。巴门尼德“思维与存在同一”的命题容易使人理解成“主体与客体的同一”，似乎任何“存在”都归属于主体，没有自在的东西。海德格尔认为，德国古典哲学对巴门尼德的这种误解原因在于没有弄懂“存在”这个原始的希腊词汇。依海德格尔的看法，巴门尼德的“存在”是“显示”之意。“思维与存在同一”的真正含义是：“存在”通过人的活动显示出来。因此

说，在赫拉克利特与巴门尼德那里，主客还是浑然一体的，他们都把人看成是“存在”的出现和去蔽，自我与对象被纳入统一的意向性结构当中。

在哲学史上，谁是主客二分思维模式的始作俑者呢？海德格尔毫不犹豫地回答：是柏拉图。柏拉图使传统的形而上学定型化，是真正的哲学先祖，以至于几千年来西方哲学不过是柏拉图哲学的注解而已。由柏拉图所创始的主客二分的思维模式像梦魇一样困扰着西方哲学。他在“现实世界”之上以叠床架屋的方式树立起“理念世界”，Logos 从此与 Phisic 分离，而且 Logos 的地位优于 Phisic。在他那里，“存在”不是 Phisic 而是“理念”，事物的本质就是“理念”。“存在作为理念被捧高了，它成了真正的存在”，而作为 Phisic 的存在却被贬低为“不应该是的东西和实际上不是的东西。”如此一来，显现着、生成着的“存在”被遗忘，意向性结构消失了，作为“存在”之显示的真理变成了自我与理念之间的一致性。思维与存在、主体与客体中间从此出现了一道不可弥补的鸿沟。几千年来，哲学家用分离的眼光徒劳地思索思维与存在的关系，“决不再把存在问题带回到它的原初的基础上”。毫无疑问，这种主客二分的思维模式在黑格尔那里达到顶峰。

海德格尔企图用“此在”来克服主客二分的思维模式，用他的话来说，“此在是存在显露自己的场所”。问题在于，“此在”作为一种特殊的存在者有可能游离于意向性结构之外。所以说，海德格尔的努力是不彻底的。笔者认为，只有用“在感”取代“此在”，才能最后解决主客二分的问题。

“在感”表明人对现世“觉得如何”，它作为现身情态以这样的方式开展：人的感官一旦被触动，意味着对某某对象有了生存性牵连，自我清楚地领悟到自身。在这个过程中，只有意向性结构及其绽露，没有主体与客体的实质性分裂。借用罗蒂的术语，“在感”属于“无镜的哲学”范畴，即不在“人的镜式本质中去映现周围世界”。

第四，“在感”与“人生时间”息息相关。众所周知，时间与空间是一切事物得以存在的基本架构。在康德那里，时间和空间是两种纯粹的感性直观形式，空间是人的“外经验”的形式，时间是人的“内经验”的形式。笔者认为，由于空间中的物理现象可以间接地、以依次相续的方式出现在人生体验的时间之流当中，因此空间性只有通过时间性才能显现，这种人生学阐释有利于消除康德割裂时间与空间的弊端。这样，我们区分出两种时间：由人生体验所规定的时间为“人生时间”，由钟表指针所记录的时间为“宇宙时间”。换言之，“人生时间”乃是内化于每个人心中的处于“出窍”状态的“宇宙时间”。对个人而言，有本真意味的是有限的、活跃的“人生时间”，它虽然具有主观性，但同时能够组建人在日常生活所面对的客观事件。可见，“在感”存在于“人生时间”之中，而不是由“宇宙时间”所统摄。

流俗观点的时间领悟用“宇宙时间”遮蔽“人生时间”，过去、现在、未来的序列似乎成了不可僭越的真理。人生学的阐述就是要救平这个单一序列。人的存在是当下筹划来的可能性，过去、未来只有纳入到现在中才有意义。正如叔本华所说：“没有一个人曾是在过去中生活的，也决不

会有一个人将是在未来中生活的。”^[3]过去、现在和未来不是时间进展轴线上固定不变的点，而是以现在为核心的密丝缝合的觉知整体。莱布尼茨颇知人生学之三昧，他指出：“现在包含着过去，又充满了未来”。^[4]从“宇宙时间”角度看，人总是不断地失去过去的时间，又不断地被未来的时间所吞噬。就“人生时间”而言，人总有时间，因为时间以不可分割的方式全方位地向现实主体开放。

笔者不同意海德格尔关于“此在”的本质是未来的说法。海德格尔认为：“只有当此在在将来时，此在才能够本真地曾在。曾在以某种方式出自将在”。^[5]若把“人生时间”归结为未来，则意向性结构中的自我与对象定然不是当下的生成。这种困境完全来源于“此在”作为存在者的实体性。补正的办法是用“在感”包纳“此在”这样，“人生时间”便牢固地屹立于现在的直接领悟之上。

日本禅学大师道元的时间观值得重视。道元从“悉有界是起灭无常”的观点出发，认为时间并非简单的“飞去”（向昨天飞去为过去，向明天飞去为未来）。他说：“不应解时为飞去，不应认飞去为时之功用。若时受制于飞去，则（来与去）就会有间隙。以时光解作流逝故，全不领会有时之道。尽界尽有融摄互间，物物即为时时。以此缘故，有时即吾之有时。有时具有经历之功德。”^[6]他认为时间的本质是“不飞之飞”，是佛性而今的呈现，具有当下性和流动性。同时，时间又不是单向进展的，而是双向可逆的，即“不飞之飞”（现在）与“飞之不飞”（为现在所统辖的过去和未来）相互沟通和交融。七百年前的道元在这里表达了“人生时

间”的基本规定。

通观以上四个方面之后，有必要强调“在感”的实践本性。笔者认为，实践是“在感”实现自身的内在依据。也就是说，“在感”的绽露不是一个纯粹的逻辑问题，而是一个实践问题。“在感”在人生进程中不断地离开自身又返归自身，完全是由实践推动的。实践是人发挥主观能动性改造、规定客观对象的活动。在实践中，主体自我与客观对象处于不可分割的“对象化关系”当中。在马克思看来，没有纳入到“对象化关系”中的自然对象，不可能成为人的认识对象。“抽象的、孤立的、与人分离的自然界，对人来说也是无。”^[7]认识对象是人的活动的产物，表现着人的本质力量，而作为人的对象的存在物就是对象化的人，由此构成双向性的“对象化关系”。“随着对象性的现实在社会中人说来到处成为人的本质力量的现实，成为属人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象也对他说来成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，而这就等于说，对象成了他本身。”^[8]可见，马克思所说的“对象化关系”实质上就是上文我们提到的“意向性结构”。马克思在实践的基础上看待并解决哲学问题，从而改变了哲学的面貌。“对象化关系”的发现正是贯彻实践观点的必然结果。在马克思看来，实践不仅是主观见之于客观的活动，而且主观和客观必须存在于“对象化关系”当中，这就避免了旧哲学主客二分后不能统一的弊端。在实践营造的“对象化关系”中，“在感”的显形是合乎本性的过程。从人生学的角度看，马克思所说的人的本质力量类似于“在

感”。因为马克思认为人的本质力量是由感觉、直观、愿望、活动和爱构成的“表现自己的生命”的综合体验。上述理解就是实践唯物主义的理解，进而言之，可以把“在感”视为实践唯物主义的一个新范畴。

三、“在感”的具体化及“不在感”的发生

“在感”一旦在意向性活动中建构对象，便成为有具体规定的“在感”。具体化的“在感”是一种肯定自我生命价值、具有指向性和目的性的人生体验，此时，人的现世生存变得活跃、清晰和真切。

清明时节，万物复苏，满目嫩绿娇红，到处燕语莺歌，一群年轻姑娘说笑着去郊外采摘桑叶。目睹此景，令人心旷神怡，感受到生存的无限乐趣。北宋词人晏殊的“在感”体验在这种浓郁春景的触发之下具体化了，他写道：

燕子来时新社，梨花落后清明。池上碧苔三四点，叶底黄鹂一两声，日长飞絮轻。
巧笑东邻女伴，采桑径里逢迎。疑怪昨宵春梦好，元是今朝斗草赢，笑从双脸生。

每个人都通过“在感”确证自己的生存。正如马克思所说，人不仅通过思维，而且通过全部感觉在对象世界中肯定自身。具体化的“在感”将我们带进引人入胜的愉悦状态。当这种愉悦跃升到最高层次时，那种销魂夺魄的“高峰在

感”便会出现。马斯洛曾经从心理学的角度提出“高峰体验”的概念。在笔者看来，“高峰在感”是对“高峰体验”的本体化。“高峰在感”是人对自身存在终极价值的瞬间领悟和享受，它可能是如醉如痴、压倒一切的狂喜，也可能是欢乐至极、强烈无比的幸福感；它突如其来，转眼即逝，用语言无法表达；它飘忽不定，神秘莫测，用理性无法穷究。“高峰在感”在各不相同的境遇下发生，但主观感受却彼此相似。诗人面对自己新出版的诗集所产生的“高峰在感”与数学家成功地证明了一道数学难题所获得的“高峰在感”在本质上没有差别。

“高峰在感”的来源甚广。正如马斯洛所说：“这些美好的瞬间体验来自爱情，和异性结合，来自审美感受（特别是对音乐）来自创造冲动和创作激情（伟大的灵感）来自意义重大的顿悟和发现，来自女性的自然分娩和对孩子的慈爱，来自与大自然的交融（在森林里，在海滩上，在群山中，等等），来自某种体育运动，如潜泳，来自翩翩起舞时，……”^[9]

领略“高峰在感”的人似乎窥见了终极的真理和生活的奥秘，好像突然步入天堂，达到了和谐、化一的完美境地。恰如歌德笔下浮士德的感慨：“美啊，请你停一停！”

然而，“高峰在感”在现实生活中并不是经常发生，原因在于它不断受到排斥和压抑。“在感”的具体化过程就是它与它的对立面此消彼长的过程。认为某物只是肯定的，不懂得同时包含否定的方面，这是缺乏辩证思维的表现。“在感”是人生体验的肯定形式，相应地，还存在着人生体验的

否定形式，即“不在感”。始源性的“在感”是抽象的整一，但它又不是空无，因为它自在地包含着否定的东西。也就是说，“在感”必然要转化为自身的“他物”，这样才符合辩证发展的本性。既然“在感”是确定的，那么由“在感”确立的“不在感”也同样是存在的。

什么是“不在感”呢？简单地说，“不在感”就是人对死的觉知。笔者用“不在感”代替死，不是概念的游戏，而是有着深刻的理由。众所周知，人是有死的，死是在世的终结。但是，对活着的人来说，死永远是一种观念上的东西。死不可能是“我”的经验事实，“我”永远不会知道“我”自己已经死了。死是“我”的一种无时不在的可能性，这个可能性取消了“我”所有其他的可能性。维特根斯坦指出：“对于现在的人生来说，没有死。死不是人生中的一个事件。它不是世界的一个事实。”^[10]只有别人的死，死对于“我”来说只能是“不在感”。可见，“不在感”是对死的人生学阐释。

只要人生存着，就时刻被抛进死这一极端的可能性当中。因此，“不在感”是人生的最大焦虑。人终其一生要被“不在感”所困扰。“作为一种动物有机体，人感觉到他被安置于其上的这一种星体，感觉到噩梦和魔鬼般疯狂。在这种疯狂中，大自然释放出亿万有机个体的一切欲望，还不算地震、陨石和飓风，而这些东西也一样有着它们自己的魔鬼般的欲望。为了自由地扩张，每一种事物总是横吞大嚼着别的事物。”^[11]在大自然的暴力和寿律面前，人只能自惭形秽。帕斯卡尔感叹道：人是一根脆弱的芦苇，大自然要毁灭人，

不必大动干戈，一缕轻雾、一滴水珠足矣。尽管人用“万物之灵”等溢美之词点缀自己，然而总有一天，你、我、他都会命归黄泉路，在地下默默地腐烂和消失。人看起来是神，其实是蛆虫。

希罗多德在《历史》中描述过这样一个故事：波斯王宙克西斯统率大军向希腊浩浩荡荡地进发，想到世界霸主的桂冠不久便会加诸自身，心情十分畅快。突然一个念头袭上来，他的笑容立即变为愁容，后来竟潸然泪下。他对自己的叔父说：“当我想到人生的短暂，想到再过一百年后，这支浩浩荡荡的大军中没有一个还能活在世间，便感到一阵突然的悲哀”。他的叔父亦有同感，补充道：“然而人生中还有比这更可悲的事情。人生固然短暂，但无论在这大军之中或在别的地方，都找不出一个人真正幸福得从来不会感到，而且是不止一次地感到，活着还不如死去。灾难会降临到我们头上，疾病会时时困扰我们，使短暂的生命似乎也漫长难捱了。”宙克西斯与他叔父的这段对话在对“不在感”的领悟中突入得颇为深远。

“不在感”的个体发生始于童年。据美国心理学家阿诺德·格塞尔的研究，5岁的儿童尚不知道一个死者和眼前的一个活人之间有什么区别，死离他的经验太远。有些早慧的儿童也会模糊地产生关于死的意识，但却认为死是可以逆转的，死者有一天会复生。6岁的儿童开始对死产生消极的情绪反应，但不相信自己会死。到7岁时，儿童朦朦胧胧认识到凡人皆有一死，自己也会或早或晚地被死神带走。可以认定，清晰的“不在感”形成于儿童8岁至9岁的时候。