



神仙信仰现象学引论

——对几部早期道经的思想性读解

Introduction to Phenomenology on Immortality Faith:
A Thoughtful Interpretation
of Several Early Taoist Scriptures

余 平 著



四川大学出版社



神仙信仰现象学引论

——对几部早期道经的思想性读解

Introduction to Phenomenology on Immortality Faith:
A Thoughtful Interpretation
of Several Early Taoist Scriptures

余 平 著



四川大学出版社

责任编辑:谢正强
责任校对:刘益民
封面设计:墨创文化
责任印制:王 炜

图书在版编目(CIP)数据

神仙信仰现象学引论:对几部早期道经的思想性读解 / 余平著. —成都:四川大学出版社, 2015. 5
ISBN 978-7-5614-8589-7

I. ①神… II. ①余… III. ①道家—经籍—研究
IV. ①B223.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第115788号



书名 神仙信仰现象学引论——对几部早期道经的思想性读解

著者	余平
出版	四川大学出版社
地址	成都市一环路南一段24号(610065)
发行	四川大学出版社
书号	ISBN 978-7-5614-8589-7
印刷	四川盛图彩色印刷有限公司
成品尺寸	165 mm×238 mm
印张	15
字数	262千字
版次	2015年6月第1版
印次	2015年6月第1次印刷
定价	42.00元

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。

电话:(028)85408408/(028)85401670/
(028)85408023 邮政编码:610065

◆本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。

◆网址:<http://www.scup.cn>

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

现象学乃是彻底的哲学研究本身。

——〔德〕海德格尔：《那托普报告》

无论此在对历史学多感兴趣，无论多热衷于文字学上的“就事论事的”阐释，它仍然领会不了那些唯一能使我们积极地回溯过去即创造性地占有过去的根本条件。

——〔德〕海德格尔：《存在与时间》

目 录

序 论	“朝向实事本身”之思	(1)
第一章	作为“实事本身”的宗教信仰	(44)
第一节	“跪着感恩”与“站着证明”的生存论区别	(44)
第二节	神仙观念与神仙信仰的现象学分野	(55)
第二章	从神仙迷狂到“自然长生之道”	(69)
第一节	秦皇汉武的神仙迷狂与《老子河上公章句》	(69)
第二节	“自然长生之道”的信仰奠基	(79)
第三章	《太平经》与《周易参同契》的信仰域	(93)
第一节	作为源始信仰域的“太平气”	(93)
第二节	《周易参同契》信仰域的技术—实证性意向	(107)
第四章	《老子想尔注》的宗教性建构	(125)
第一节	《老子想尔注》的现象学定位	(125)
第二节	“道”之宗教性位格的生成	(131)
第三节	“道诫”的生存论意境	(144)
第五章	《抱朴子内篇》和《神仙传》的神学境域	(152)
第一节	神仙信仰的神学形态	(152)
第二节	“玄一之道”的神学意向	(162)
第三节	“神仙实有”的神学辩护	(169)
第四节	《神仙传》的神学位格	(177)
第五节	神仙信仰神学形态的生存性意义及其边界	(187)
结 论		(194)
附 录	“神道设教”的现象学读解	(197)
提 要		(213)
Abstract		(217)
后 记		(222)

一部“著作”的前言，从来都不是一个计划提纲，而只是指出方向：而把握了的人，跟着一起做。

——〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》

序 论 “朝向实事本身”之思^①

Zu den Sachen selbst!

上个世纪这句德国哲学界最著名的口号通常被汉译为：“面对实事（或译‘事情’，‘事物’，下同）本身”、“回到实事本身”、“走向实事本身”、“转向实事本身”、“朝向实事本身”等等。德语介词“zu”的基本意思是“去、向、往”，相当于英语介词“to”的意思和作用，故英译将这话极精准地译为：To the things themselves。

从字面上讲，以上所有的译文均是“正确的”，特别是英译滴水不漏的一一对译，简直让人无话可说。当然，这些译文之间无疑也存在着微妙的区别，尤其是“语感”上的差异。依笔者拙见，这些正确的汉译中以“朝向实事本身”为相对最佳。就现代汉语的一般语感而言，在“面对”、“回到”、“走向”、“转向”等等词语中，一种主—客对峙的格局已经明显被预先给定，就是说，这些词语本身就已直接释放出诸如面对与被面对、回到与被回到、走向与被走向、转向与被转向这样的预先设定。这种先行设定并不是“错误的”，而是“非现象学的”，更确切地说，这种先行设定

① 本序论以《“朝向实事本身”之思——从笛卡尔到海德格尔》为题，发表在《四川大学学报》2013年第2期上，成书时有较大增改。

正是现象学之为现象学首先就要撤除的。其实，“朝向”也并没有摆脱这种主—客对峙的根本局面，只不过在日常“语感”上，“朝向”似乎比“面对”、“回到”、“走向”、“转向”等等显得更“虚”一些，亦即更少“对象化”的意味而已^①。

因此，上述译文虽然是正确的，却未必便是“现象学的”。这是不是说，这些译文尚不够精确？不，英译就精确得无可挑剔。但引发思和值得思的事情恰好就在这里。海德格尔在《阿那克西曼德之箴言》一文中，针对尼采和第尔斯的阿那克西曼德之箴言的译文，说了一段极具开启性的话：“尼采的译文和第尔斯的译文起于不同的动机和意图。但这两个译文仍然很难相互区别开来。第尔斯的译文有几处在字面上更严格些。但只要一个译文仅只是按字面直译的，那么，它就未必是忠实的。只有当译文的词语是话语，是从实事（Sache）本身的语言而来说话的，译文才是忠实的。”^②这段话直截了当地打开了我们这里的问题，进而将我们引入“思想的实事”。

所谓正确的、无可挑剔的翻译，是就也只能是就“字面”（语法的、语义的、语用的等等）以及更深的“学术”（语文学的、历史学的、哲学史的等等）而言的，因为从根本上讲，只有与某种已然给定的东西相比照，才谈得上正确与否以及精确与否。这就是说，当且仅当句子“Zu den Sachen selbst”字面的以及学术的“原意”已经这样那样被现成地给定，我们才有可能判定：上述汉译是正确的，而英译更是无可挑剔的。然而，“正确的”就是海德格尔所说的“忠实的”吗？一个能正确地引证甚至精确地背诵或复述黑格尔的人，就是一个“忠实的”辩证法家吗？显然未必。所以，纵然我们对 Zu den Sachen selbst 的翻译从字面乃至学术上讲是正确的，也并不意味着这些译文就现象学而言一定是忠实的。这倒不是说，译文作为译文总是有瑕疵的，毋宁说，即使是像英译那样无可挑剔的译文，由于始终处在译文与原文的“符合”关系这种先行设定的统辖下，其意义境域归根到底是实证的，就是说是一件“学术的实事”；而所谓“忠实的译文”，由于其本身是“话语”，是“从实事本身的语言而来说话”

① 因此，按笔者拙见，将 Zu den Sachen selbst 译为“领受实事本身”似更可能相切于现象学特别是海德格尔的现象学之魂，因为“实事本身”不在远处，甚至也不在作为表象之对象的任何可能的“对面”，而是一直作为自我发送着的“在场”，时间性地围浸着我们、弥漫着我们。作为被如此这般的在场所穿透的我们，能够做的因而只能是领受之，守护之。详见下文。

② 〔德〕海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年，第338页。

的，其“解释学处境”本质上是非实证的，并且“能够始终全新地成为当前”^①，故而是一个真正的“思想实事”。其实，远不单单是翻译领域才有此种区别。在一切理解、解释、阅读、诠释、反思、对话等等之中，学术上正确的，未必就能担保其在思想上是忠实的。这种“学术的实事”与“思想的实事”的根本区别，如果用海德格尔《存在与时间》之后的专门术语来说，也就是“被明确实行的‘存在与存在者之区别’”，亦即著名的所谓“存在论差异”^②。

法国现象学家梅洛·庞蒂对此也说得很通透：“一如被知觉的世界之构成来自事物之间的反光、阴影、等高线、水平线——这些东西既不是物件、也不是虚无，却反过来为同一件事物和同一个世界规划出其可能的变化场域；同样，一位哲学家的整套作品及思想，亦是由已经述说的东西之间的某种接合方式构成的，对于后者而言，并没有客观的诠释与任意的诠释之间的两难，因为这些都不是思想的对象，因为一如阴影与反光，当我们对之进行分析性的观察或抽离的思考时，就会毁坏了它们，而我们能够忠实对待它们和重获它们的唯一方法，就是重新思想它们。”^③若顺此而言，则对 Zu den Sachen selbst 这句话忠实的“翻译”，便只能是不断地去重新思考它，因为 Zu den Sachen selbst 本身乃一件彻头彻尾的“思想之实事”。

尽人皆知，Zu den Sachen selbst 这句口号乃公认的集中凸显现象学精神的座右铭，说它是整个现象学思潮的灵魂也不为过^④。思想的口号只有在思想与口号之“所说”的对话中才可能被“翻译”。这意味着，这句口号本身必须或者说只能是现象学的；这进而又意味着，只有经过重新思

① 参见〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释——解释学处境的显示》，见孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，上海：同济大学出版社，2004年，第78页。

② 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年，第437页。关于“存在论差异”，除《现象学之基本问题》（第435~443页）的专题讨论外，还可参见海德格尔的“形而上学的存在—神—逻辑学机制”一文。笔者这里无意去深入展开这个专题。在此引出“存在论差异”这个术语只是想表明：所谓“正确的翻译”与“忠实的翻译”之间的区别，说到底实质上就是这种所谓“存在论差异”。详见下文。

③ 〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂：《哲学家及其身影》，见倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000年，第730~731页。（着重号为笔者所加。）

④ 海德格尔写道：“现象学真正的座右铭并不是‘一切原则中的原则’，而是这样一个准则：面向事情本身！”参见孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·面向思的事情》，北京：商务印书馆，2014年，第141页。

考，亦即与作为“话语”、作为“从实事本身的语言而来说话”的 Zu den Sachen selbst 进行“全新当前”的历史性对答，Zu den Sachen selbst 这句口号的“存在性”诉说，才可能透过环绕着它的种种翻译及学术问题而“忠实地”亦即“现象学地”涌向我们。

一般而言，Zu den Sachen selbst 作为口号，犹如所有的口号一样，其本身乃是一种召唤。它召唤什么呢？召唤那尚付阙如者或尚不在场者。什么东西尚付阙如？尚不在场？实事本身。如果实事本身向来就一直持续在场，那就根本不存在“zu”的问题，根本不存在所谓回到、转向、朝向、走向这样一回事，就是说，只因为尚付阙如，才需要回到、转向、朝向、走向等等。但是这样一来，作为现象学的灵魂，Zu den Sachen selbst 这话要么就什么都没有说，要么便极度狂妄。在整部哲学史上，难道有哪一个哲学家不是或者至少不认为自己起码是走向实事本身的呢？就此而言，这话等于什么也没有说。然毋庸置疑的是，这个口号要召唤的恰恰就是这个起码的东西，而召唤这个最起码的东西等于在说：一部哲学史甚至连“实事本身”都尚未触及，遑论他哉！要反驳这种狂妄似乎并不难，因为我们只消说：那只是口号呼唤者的一家之言而已。但这种表皮的形式反驳显然解构不了上面的问题：事情的根本不在于，每一个哲学家是否都触及实事本身，毋宁说在于，现象学是否抵达以及如何抵达它所宣称的实事本身，因为正是现象学才使“实事本身”脱颖而出。于是事情最终聚焦于这样一个问题：何为“实事本身”？

我们召唤实事本身。但“实事本身”尚付阙如，尚不在场。当真“不在场”？如果实事本身非但向来已经在场，甚至就是那时时间性的在场之闪耀本身，情形又会怎样呢？的确，正如海德格尔所说：“存在者簇拥着存在，使存在走投无路……存在隐匿自身，因为存在自行解蔽而入于存在者之中。”^①也就是说，由于存在总是命运性地被存在者冒名顶替，涌动着的实事本身从而也总是命运性地被遮蔽了。这意味着，我们无法用传统的对象性的运思方式来应对这个问题，因为只有一本质上已然现成给予的东西才能被对象性地思考，而时间性的实事本身却始终不可能以任何空间性的方式成形，以任何空间性的方式到来。于是我们不得不返回到 Zu den Sachen selbst 上来。

像所有的口号一样，在 Zu den Sachen selbst 这句口号中，固然突显

① [德] 海德格尔：《林中路》，第 355 页。

着“朝向实事本身”这个口号的直接意指，亦即领受实事本身，这是这句口号已然说出的现成字面或语文学的东西。但更为重要的是，这句口号本身同时已经就是“话语”，即已经是在“从实事本身的语言而来说话”。这个所谓从……而来的“说话”或“话语”，乃是这个口号已然说出的东西中未被说出的东西。然而，这个“未被说出的东西”，却绝不是相对于那个作为“阳面”（“已然说出的东西”）的“阴面”，即绝不是一种所谓的“辩证对立”。毋宁说，这种说出与未被说出的东西之间的差异，用海德格尔的话说，“我们称之为存在与存在者之间的差异”^①，而且这种由“已然说出的”而时间性地涌现而来的“未被说出或有待说出的”，就“是”此差异本身。因此，上文所说的“重新思考”，就根本不是“换一个角度”去重新解释这句口号，而是在一种区别于“扬弃”方式的“回转步调”（the step back）之中，退回到这句口号的实事面前，即回转它自己的“存在”面前^②。然而，所谓“回转步调”，所谓向“实事”或“存在”的回转，说的既非返回到这句口号的“原意”那里，也非遁入那种“意在言外”的武断臆想中去，而是退入时间的深渊之中。这意味着，我们不是要从这句口号已然说出的东西那里去寻求出路，而是要从它尚未说出的东西那里去赢获其思想一空间。这里所谓“尚未说出的东西”，并不是作为“在言外”的现成东西停放在暗处，当然更不是由于“尚未说出”因而“尚不存在”的东西，相反，作为已然说出的东西的“话语”，尚未说出的东西始终以“曾在着的将在”的源始时间性方式，越过已然说出的东西，从自身放出活生生的“现一在”。因此，作为“哲学话语”，“朝向实事本身”并不指向一个被“主观”认定的光秃秃的“实事本身”，而是从作为思想的哲学史而来，在“回转步调”中作为活生生的哲学发生。换句话说，在作为话语的“朝向实事本身”之中，事实上已收拢、承传和释放着哲学之“历史”，就是说，这口号本身已然就是当下的“哲学史”；更精确点说，这个作为话语而且“只有在哲学活动本身中才能得到把握”的口号^③，召唤着哲学的“历史—发生”作为活生生的“哲学”到来。

近代哲学发轫于笛卡儿。被海德格尔称为“在思想上了解了思想史的

① 参见〔德〕海德格尔：《同一与差异》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2011年，第55页。

② 同上，第54～58页，以及第152页。

③ 参见〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释——现象学研究导论》，赵卫国译，北京：华夏出版社，2012年，第2～3页。

唯一一位西方思想家”黑格尔^①，在其《哲学史讲演录》的近代部分（中文版第四卷）中，在讲完了培根和雅各·波墨之后，于第二篇一起首便说：“我们现在才真正讲到了新世界的哲学，这种哲学是从笛卡儿开始的。从笛卡儿起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节……在这里，我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”^②“这个人对他的时代以及对近代的影响，我们决不能以为已经得到了充分的发挥。他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。”^③这是两段极具思想含量的话。作为一种哲学史观，认笛卡儿为近代哲学的开端，并无特别之处。出人意表的地方是黑格尔的“家园”和“陆地”之比喻。此乃思想分量很重的“比喻”，沿着它们，我们可以探入到近代西方哲学的思想深处。

笛卡儿以前以及之后的哲学与笛卡儿哲学，若纯粹从“史学”的层面上讲，不过是哲学的不同历史形态，说到底并没有什么优先地位，因为只有先行假定不同哲学形态的对象性亦即现成性或封闭性的前提下，才可能把它们盖棺定论，分出高低。但对辩证法家黑格尔来说，一方面“近代哲学史之所以能够存在，是靠总的哲学史，靠几千年的哲学进程；精神必须走过这一漫长的道路，才能产生近代哲学”^④。但另一方面，后起的哲学对其之前的哲学始终具有本质上的优先性，因为“之前”不过是“后起”的构成环节，而“后起的”总是建构在对“之前”的扬弃之上（当然这种“先后”并不等于流俗的“时间”上的先后），故而势必更丰富，更具体，亦即更“先进”。可是即便如此，黑格尔对笛卡儿哲学似乎也过分青睐。难道笛卡儿以前的哲学比如培根的哲学便不是“家园”或“陆地”吗？作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学这种作为“家园”和“陆地”的优先性究竟在什么地方呢？

笛卡儿哲学以方法论的怀疑著称。这至少有三层紧密勾连的意味。第一，作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学决非流俗的“时间”或“历史”意

① 参见〔德〕海德格尔：《林中路》，第339页。

② 〔德〕黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1981年，第59页。

③ 同上，第63页。

④ 同上，第21页。

义上的“开端”，毋宁说，这是在“彻底从头做起、带头重建哲学的基础”意义上之开端。对笛卡儿来说，“第一件事是不要作任何假定；这是一条伟大的、极其重要的原则”^①。其所以是“一条伟大的原则”，是因为只有首先清除掉一切成见、偏见和假定，才能重建哲学的基础，而这种所谓“重建哲学”正是近代哲学之所以为近代哲学的真正本质，更精确点说，近代哲学之为近代哲学，就是不断地重新建构自身。第二，笛卡儿哲学于是便必然“怀疑一切”。这种怀疑一切与通常所谓的怀疑论无关，因为后者以怀疑或不可知为终局，而前者却是以寻求真实确定的东西为根本目标，而且这种真实确定的东西一开始就被设定为绝对不可能被怀疑的。正如海德格尔所说：“笛卡儿不是因为他是一个怀疑论者才怀疑，而是说，他必须变成一个怀疑论者，因为他把数学的东西确定为绝对的根据，并且为一切知识寻求与之相应的基础。”^② 第三，按理说，一切东西都可以被对象化，而一切对象化了的东西都是可以被怀疑的。因而问题便在于：当真存在笛卡儿所说的绝对不可能再被怀疑的东西吗？笛卡儿通过一系列怀疑的“还原”后，最终抵达了其号称作为一切怀疑之极限的“我思故我在”。

所谓我思故我在，这绝非一个推论。笛卡儿本人对此就有毋庸置疑的答复：“当我们发觉我们是在思维着的东西时，这是第一个概念，这个概念并不是从任何三段论式推论出来的。当有人说：我思维，所以我存在时，他从他的思维得出他存在这个结论并不是从什么三段论式得出来的，而是作为一个自明的事情；他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的。从以下的事实看，事情是很明显的，如果他是从一种三段论式推论出来的，他就要事先认识这个大前提：凡是在思维的东西都存在。然而，相反，这

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1981年，第67页。

② [德] 海德格尔：《物的追问》，赵卫国译，上海：上海译文出版社，2010年，第94页。

是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。”^① 这就是说，思维与存在是直接同一的，并且这种同一是在一切判断、推论之前已然先行自明地给予的，尽管“我思故我在”作为一个命题看起来很像是一种“推论性”的给予。

实际上，直接同一也好，间接同一也罢，问题的根本还不在这里。笛卡儿哲学怀疑什么不重要，他的这种方法论的怀疑是否成功也不重要，乃至他所找到的这个“我思故我在”是否真正禀有他所说的绝对确定性也不重要。作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学作了如下的本质性奠基：1. 通过怀疑的方式抵达不证自明的绝对确定性；2. 这种绝对确定性始终是在意识（或自我、自我意识、理性、思维、我思、反思、精神等等）中来显现的，即始终是在“自我意识”中被给予或被占有的。“在笛卡尔哲学中，自我成为决定性的一般主体，亦即成为自始就摆到眼前的东西。”^② 3. 对这种在自我意识之意向中显现的绝对确定性之追逐，由此便构成了全部近代哲学的根本生存性姿态。黑格尔谓之“家园”、“陆地”云云，其未曾道出的就是这种本质性奠基，正如海德格尔所评判的那样：“黑格尔想用这个比喻来暗示：‘我思故我在’，乃是哲学能够真正地 and 完全地定居于其上的坚固陆地。”^③

哲学之成其为哲学，不在于与其他非哲学相比它拥有某种由学科立场抢先决定的“哲学高度”（这是一种幼稚可笑的傲慢—幻觉！），相反，哲学首先必须为自己的任何立场辩护。在很大程度上可以说，近代哲学之为近代哲学，就在于它即为这种不断地重新辩护、重新证明亦即重新建构本身。这意味着，“方法论”上的怀疑品格，继而追逐清楚明白、不能再怀疑的绝对前提，实乃近代哲学的基本存在方式，亦即它根本的生存论意

① [法] 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，2007年，第144页。对此，后起的很多哲学家都看得很清楚，如：“‘我思维，所以我存在’并不是推论。这里的‘所以’并不是推论的‘所以’；这只是思维与存在的直接联系。这种确定性是在先的。”（[德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第71页）“普遍的怀疑扬弃自己。因此在普遍执行中止判断期间，‘我存在’这一绝对必真的自明性为我所用。”（[德] 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，倪梁康选编：《胡塞尔选集》下，上海：上海三联书店，1997年，第1057页）“偶尔用来表达这条原理的公式：‘我思故我在’容易引起误解，好像这里关系到某种推论似的，这与推论无关，也不可能与之相关；因为这个推论必然具有作为大前提的：因为思考，所以存在；作为小前提的：我思；作为结论的：我在。然而在大前提中包含的，只是这句话中的内容……只是自己把存在于自己里面的东西给予自己。”（[德] 海德格尔：《物的追问》，第94~95页。）

② [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第505页。

③ 同上，第505页。

向。正是在这种不可遏制而又贯透一切的生存意向的强烈召唤中，才有了所谓意识之启蒙，自我意识之觉醒，精神之解放，反思之高扬，理性之张显，以及思维、我思之开敞。而这些正是哲学之为哲学之所“是”，就是说，是哲学之为哲学活生生之释放。一当这些启蒙、觉醒、解放、高扬、张显和开敞等等莅临之际，正如黑格尔敏锐洞察到的那样，由笛卡儿奠基的近代哲学便真正回到了哲学自在自为的“存在家园”。非但如此。无论被不断追逐的这种确定性是什么，由于其始终是在我思或自我意识中被给予的，就是说，由于这种确定性说到底都是“为意识”而显现的存在，因而，实质上是以还原的证明方式赢获的这种不证自明的确定性，就始终直接自身担保着自身：作为绝对的设定者或“躺在下面的”基体的“‘我’成了出类拔萃的主体，成了那种只有与之相关，其余的物才得以规定自身的的东西”^①。换言之，由于一切可能的存在者都是在我思或自我意识之中收拢、成形和给出自身的，所以这种我思或自我意识实质上就是作为确定性的确定性本身；这又等于是说，自我意识就是那照现一切从而支撑一切的确信性之“实地”，而所有在此“实地”上着落的作为这样那样“什么”的“实事本身”，故而便被绝对地担保着。黑格尔于是有感于脚踏实地而惊呼：“陆地！”

的确，笛卡儿为近代哲学奠定了“内在的”家园和“踏实的”陆地，其作为近代哲学之开端及其禀有的优先性地位尽在于此。自笛卡儿以降，哲学都栖息在此家园中，在此陆地上播种、耕耘和收获。经过从康德到黑格尔的德国古典哲学的精心锤炼，这个家园或这块陆地终于赢获了自己最极端的形态：绝对哲学。海德格尔写道：“思维在它自己的思维对象无可动摇的确信性中寻求绝对基础。哲学在其中有在家之感的那块陆地，乃是知识的无条件的自身确定性。这块陆地只是逐步地得到征服和完全测量的。当绝对基础被思考为绝对本身时，人们便完全占有了这块陆地。对黑格尔来说，绝对就是精神：在无条件的自我认识的确信性中寓于自身而在场的东西。”^② 完全可以说，黑格尔哲学不过是最激进的和完成了的笛卡儿哲学。如果只有“我思”是绝对确定无疑的，那就等于说只有“主体”是无条件确定的；然这样的主体明显是缺乏内容的，因而是形式的，空洞的。于是黑格尔以少有的简洁斩钉截铁地说：“一切问题的关键在于：不

① [德] 海德格尔：《物的追问》，第95～96页。

② [德] 海德格尔：《林中路》，第134页。

仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”^① 这意味着，笛卡儿的绝对确定的我思或主体，绝非一个现成给定的阿基米德点，也非一种流俗意义上的主观—客观框架中的“主体方面”；主体之为主体，是在逐步深入认识客体的过程中不断现实生成的，用黑格尔的话说，就是在赢获作为对象的客体的过程中不断“返回”到自身亦即实现主体自身的。“我乃是一纯粹的‘自为存在’……凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我是一种接受任何事物或每一事物的空旷的容器，一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了一切个别事物的普遍者，但同时一切事物又潜伏于其中。所以我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。”^② 这样一来，主体就不再是抽象的、形式的，而客体也不再是异己的、“自在”的，两者都是具体的：主体不过是扬弃了的客体，而客体不过是扬弃了的主体。所以，真正现实的东西既不是抽象的客体，也不是抽象的主体，而且也不是这抽象的两者的抽象“统一”，因为具体的或现实的客体始终是向主体显现着的客体（包括抽象的“物自体”），而在此显现中，主体自身也才真正现实地显现出来。这种始终作为主体之对象而涌向主体的客体，这种消解了客体限制或者说以客体为自身“无机的身體”的主体，从而便是无限的，绝对的，更确切点讲，就是“绝对本身”。“由于主体自认为是这种决定一切客体性的认识，它作为这种认识就是：绝对者本身。”^③ 倘若只有以知性形而上学的命题方式来表述，我们便只能说：主体之为主体就在于它不仅是主体也同时是实体，实体之为实体就在于它不仅是实体同时也是主体。

对黑格尔来说，意识是一条“赫拉克利特河流”，而且这条意识河流绝非一条以任何可能的经验方式给予的现成河流，毋宁说，河流之为河流的本质就在于那始终已经而又尚未着的“流”本身，若以现象学的术语更确切点说，意识之为意识的本质就在于，它是那始终作为意向性本身而先行着的“自我意识”本身。在自我意识之河流经沿途的“两岸风光”之际，那些在自然意识那里认定为是异在于自我意识的“自在”的“风光”，

① 〔德〕黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1981年，第10页。

② 〔德〕黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第81～82页。

③ 〔德〕海德格尔：《路标》，第505页。

由于被自我意识之光所穿透，从而蝶化成“为意识的存在”，即构成了意识自身的活生生的“内容”或显现着的诸意识之具体形态。作为始终先行着的意向性本身，自我意识之流是弥漫着的“存在”，而两岸风光甚至河流自身泛起的种种波涛，都只是被弥漫亦即“被存在”的存在者。这样，解除了所有异在的“风光”之限制的自我意识，便成了“在别物中即在自己中”或“在别物中返回到自己”^①的无限性本身。无限的就是无条件绝对的，因为包括知性的“主体”和“客体”在内的一切有条件的均被消解和吸收；绝对的就是始终显现在场的，因为哪怕只有一个异己者隐匿缺席，势必都会毁坏绝对本身；始终显现在场的就是唯一真实的，因为凡虚假的、流逝的以及隐匿的，说到底就是不能显现在场的，或者只是曾经一尚未显现在场的，而真实、真理、主体、实体等词语说的无非是：显现在场，而且始终显现在场。

在还原掉（亦即黑格尔所谓“扬弃”）知性形而上学的种种干扰之后，我们终于通达了实事之堂奥：真实的东西或真理，源始地就是囊括主体与客体的自在自为的“自我意识”或“绝对精神”。从逻辑上说，既然为统摄主—客双方、无限的或始终在场的绝对，那当然就是实事本身，全部的实事本身。面对这样一个以不断拓进的思辨回旋而赢获“绝对”的绝对哲学，我们确已无话可说，因为只要我们以理性—概念的方式认识或反思，我们便势必葬身于思辨之绝对自在自为的十面埋伏之中。

然而，这个融实体与主体于一体的绝对精神就是实事本身吗？回答当然是否定的。正像笛卡儿我思的自明性是经过怀疑还原后的自明性一样，黑格尔绝对的绝对性也是经过思辨扬弃还原后的绝对。这意味着，虽然我思和绝对确乎由作为家园和陆地的自我意识担保着，但这个自我意识本身却不仅是幽暗恍惚的，而且用海德格尔的话说，其“存在的意义”已被“决定性地”耽搁了^②。显然，这个被自我意识攫住的我思和绝对远不等于实事本身，而同样显然的是，由于实事本身被深深围困在自我意识中，从自我意识的突围因而势在必行。

这个卓越的突围是由胡塞尔启动的，其启动的契机仍然是笛卡儿。胡塞尔对此异常清楚明确，并且直言不讳：“在过去的思想家中，没有人像

① 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第207页。

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第28~29页。