

第三卷

王宏宇



NLIC 2970717296

东北大学出版社



第二义

王宏宇 著



NLIC 2970717296

东北大学出版社

· 沈阳 ·

© 王宏宇 2011

图书在版编目 (CIP) 数据

第二义 / 王宏宇著. —沈阳: 东北大学出版社, 2011. 1
ISBN 978 - 7 - 81102 - 905 - 5

I. ①第… II. ①王… III. ①哲学理论—理论研究 IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 262813 号

出 版 者: 东北大学出版社

地址: 沈阳市和平区文化路 3 号巷 11 号

邮编: 110004

电话: 024 - 83687331 (市场部) 83680267 (社务室)

传真: 024 - 83680180 (市场部) 83680265 (社务室)

E-mail: neuph@neupress.com

http: //www. neupress. com

印 刷 者: 沈阳市池陆广告印刷有限公司

发 行 者: 东北大学出版社

幅面尺寸: 170mm × 228mm

印 张: 9.75

字 数: 175 千字

出版时间: 2011 年 1 月第 1 版

印刷时间: 2011 年 1 月第 1 次印刷

责任编辑: 刘宗玉 刘 莹

封面设计: 唐敏智

责任校对: 孙 铎

责任出版: 杨华宁

ISBN 978 - 7 - 81102 - 905 - 5

定 价: 18.00 元

前言

真理是人们在很多时候所热爱的，人类的智慧在不断的继承和发展中得以积累，我们在追求真理的路上应该怎样去对待一种已有的观点呢？前人告诉我们要用怀疑的态度，对此结论怀疑之后，我们发现这是毋庸置疑的。我想这种热爱真实的怀疑态度应该包括两个方面：第一，对任何我们没有较强的证明之力量说明某一观点更可能是正确之时，我们不能对其给予很大程度的信任；第二，对任何我们没有较强的证明之力量说明某观点更可能是错误的时候，我们也不能对其给予很大程度的否定。

有一句话说得非常有条理：任何解释都是出于某种不安。我的解释也是如此，我的不安在于担心您不能以一个很公正的态度去读我的这些文字，担心我的这个叛逆的新生儿由于不被你们接受而夭折于襁褓之中。这是一本探讨关于“我们的存在”的许多终极问题的书，这本书的目的一言以蔽之，就是为人的行为寻找终极理性，也就是寻找人的最应该的行为的一些原则。我对这些终极问题的答案的追求并不是努力试图给予这些终极问题中的许多问题绝对的是与否的回答，而只是努力寻找我们能力所及的答案（即对这些终极问题的探讨包括对我们的认识能力的终极思考）。我认为我已经在很大程度上完成了，我相信任何能很好地理解它的人都几乎会“不惑”了。我想能对一个人形成影响的某种观念一定是形成了某人自己的某种理性的观念（此理性指我们掌握的道理），所以我想若要使它更多地实现它的价值，您一定要做一些更适当的努力去更深刻地认识它。用您的内心到生活中去寻找它吧，它存在于您的生活中的每一个细微之处，包括人们对它的赞扬和对它的嘲讽也一定都要符合它。若想理解它，您一定要首先怀疑它，然后去论证它，不怀疑它就不会去论

证它，不论证它就不会真正理解它，怀疑它就是它对它的最大的符合，不完全肯定它就是它对它的最大的肯定。

当我不说的时候，我觉得我是非常骄傲的，当我说出我的道理后，我又因为它最终达到了某种界限而感到不完美。但事实上我想如果我的道理更值得我为之感到骄傲，在我的骄傲的东西里面就应包含对这个必然的结果的认识，因为绝对的完美永远是不可企及的。也正因为如此，我对它的定位只能是希望它能给热爱真理的您一些启发，并且希望您在认识到它的必然的局限后去修正它、充实它，使它更完美。我想对于本书的作用的衡量也一定不在于它更可能终结了多少真理，而一定在于它给您带来的影响，但是如果您尽了您最适合之努力却发现自己不能更好地理解它，不能更多地获得什么，那么抛弃它就是它对您最中肯的建议，可是我仍然想送给您一句话：您的世界会因为您对之赋予的意义不同而不同，您有能力而且有必要有时又应当对您赋予事物的某些意义做一些改变。

我是一个极端的完美主义者，我想用更多的时间使本书的文字更加生动、优美，但是我又一想，真理对于热爱它的人来说本身就是一种更好的美的载体，真理是不需要“包装”的；我想用更多的时间使本书更加合理、更加充实，但是我又一想，时间是最好的裁判，时间会筛去糟粕，时间会留下更美好的事物并会使其更加完美（但是它也不能促成绝对的完美——绝对的完美一定是指在某些约束下的完美，没有约束或者在所有的约束下都无法讨论完美），所以我就怀着一种迫不及待的心情决定把它投入人类历史的洪流中去了。

由于第一义想不到、说不出，所以本书名为第二义。

目 录

第一章 “我们”和“我们的世界”	1
一、“我们”的认识的界限	1
二、我们与我们的世界	7
第二章 我们的思想	12
一、我们的思想是什么	12
二、我们是如何思想的	14
三、资质、能力和性格	31
第三章 我们的本性	44
一、两种本性	44
二、优越之追求	48
第四章 我们的世界中的一些关系	59
一、我们对这个世界的认识	59
二、人与人之间的交往	68
三、我们的“天赋”资源的计算	72
第五章 我们应该做的	74
一、我们追求的是什么和我们的追求是什么	74
二、是什么在决定着我们的快乐的获得	86
三、怎样才能获得更多的快乐	96
四、如何对待其他主体及如何评价一个人	113
五、提高我们的境界	119
六、我们应该作出怎样的努力	130
七、更理想的社会的精神的建构	141
后 记	149

第一章

“我们”和 “我们的世界”

一、“我们”的认识的界限

多么神奇啊！有时当“我们”想一想在“这样的一个时空中”竟然存在“这样的一个我”，就会不由自主地对“这个世界”发出这样的感叹。“我们”认识到“我”是“这个世界”的一个特殊分子，“我们”把这种“我们”对自己认识的“我们的这个世界”能自由自主地对之认识、理解，并且对事物之于“我们”的情况能形成一种“好、坏”的判断，具有能动地对之改造的能力的“我们”相对于不具备“我们”这样高等智能之存在称为主体，“我们”的高级智能使“我们”认识到承载有高级智能的“我们”的生命是能形成一种主体性质的而且具有很强的自身循环和繁衍能力的有机体，组成有机体的各个部分和承载“我们”的有机体与“外界”的关系在“我们”看来是一种极其完美的结合。“我们”的思想（意识）是“我们”这种具有主体性质的事物形成的原因，是形成“我们”的原因。“我们”思想着，并赋予“我们”认识到的万事万物以各种意义，而且正是因为“我们”思想着，“我们”才存在着（事实上，“我们思想”或“我们不思想”或“我们的思想”、“我们存在”或“我们不存在”、“我们的存在”或“我们的不存在”、“存在着我们”或“不存在着

我们”、“思想的存在”或“思想的不存在”这样的表述都是有问题的。在以后“我们”的讨论中“我们”会发现，说“我们”就包含了“存在”、“思想”之含义，“存在”一定是“我们”每一个主体的“存在”下的“存在”，对这个“存在”的深刻含义“我们”以后要进行深入分析——思想是“我们”的全部，至于“我们不思想”、“我们不存在”这样的说法是多么荒谬啊，但是有时为了更好地表达，“我们”似乎也只能这样说），“我们”存在着，才是这些意义发生的最根本原因。“我们”觉得“我们”既好像处于“物质世界”之中，又好像独立于“物质世界”之外，“我们”是怎么回事？为什么会有“我们”？“我们”是怎样的“我们”？当“我们”去审视“我们”置身于其中的“宇宙”这个庞然大物时，当“我们”面对“自然界”中那么多的事物（包括“我们”自身）的一些近乎完美的关系时，“我们”由于“我们”自身的能力而感到这一切简直是不可思议的，总是关心为什么的“我们”（与“我们”的一些特点有关）便试图寻找这一切的原因。对“这个世界”了解更少、更为之惊奇的古代人们更倾向寻找一种简单而万能的解释，可是文明发展到了今天，人们逐渐发现，这种种“万能的解释”已经很难说服自己了。这一切都是怎么回事？

“我”想，为了使“我们”对“我们的世界”的认识更接近真实，“我们”首先还要回到“我们”自身，对“我们”的认识能力作一些研究。事实上，在以上“我们”的讨论和以下对“我们”的认识的“我们”的认知的情况的一些结论得出前，所有的“我们怎么怎么样”的讨论似乎已经肯定了“我们”是像“我们”想象的那样的存在之前提，我想先澄清一下，这些认识只是被“我们”更广泛认同的认识，都是“我们”自明地认为的情况，而不一定是一种真实（因为“我们”的确尚未能完全证明“我们”的认知的可靠性的一些情况，所以“我”在以上提到“我们”和“我们的世界”等词时，都加上了引号——事实上，对所有的词都应该加上引号——表示这是“我们”的一种不言自明的认识。事实上即使“我们”要对“我们”的认识能力作一些终极讨论，“我们”也得首先假设“我们”的讨论的意义的可能是存在的，即假设“我们”的某些能力的可靠性是存在的，否则“我们”的讨论无法进行。其实我们的认知的可靠性是不可能完全不存在的，因为“我们的认知的可靠性是完全不存在的”这个结论本身就是矛盾的。如果“我们的认知的可靠性是不存在的”，那么这个结论自身就可以作为我们的认识是存在某种可靠性的证据，即使我们上面的这种推理的可靠性是不存在的，那么虽然这个结论使我们对我们前面的结论失去了信任，但是“这种推理的可靠性的不存在”这个结论本身又恰恰可以作为

我们的认识的可靠性是存在的这个结论的证据，我们的认识的可靠性存在与否也不可能不存在不存在之可能，道理同上。在假设了“我们”的讨论的某种有效性的前提下，“我”在后面的讨论中，对“我们”、“我们的世界”等词省去了引号）。我们对我们的认识的能力的下面的讨论会揭示出我们更可能不能完全证明我们是像我们想象的那样的我们，我们甚至不能完全明确地知道任何事（因此我想我们也更可能不能完全给予这个更可能的结论以绝对的信任），对于我们的认识，我们更可能只能得到我们更可能只能得到一些更可能的情况这个结论。

我们主体以个体的形式存在（我们似乎也只能以“个体”的形式存在），我们每一个主体与“外界”都有一个巨大的无形的“屏障”。我们不能“走出”“我们”，也不能够“走入”“其他主体”之丝毫，所以我们事实上不能确切地知道我们的“认识之外”（我们的“认识之外”既可以理解为我们的“现在的”思想的“外面”，也可以理解为我们的经验的“外面”，这两种理解是不同的，但都不违背我们的结论）“有”什么或“没有”什么（在以后我们的讨论中你会发现，“我们的认识之外”这样的说法从某种角度上说是有一点问题的，“我们的认识之外”“无”任何事物，“无”亦“无”，若“无”“不无”，则“有”亦“有”）。我们的思想不是全能的、全知的（我想使“我们得以存在”的我们的思想也只能这样“存在着”），所以我们对我们的思想的一些情况也因此不能完全肯定什么（也正因为如此，才使我们对我们的包括不完全肯定本身的所有事都更可能应该不能得出完全肯定之答案——当然也包括这个结论）。我们无法得到“我们的存在”情况的完全清晰的结论，所以，我们只能进行一下分类讨论（正如前面我们说的一样，我们的讨论必须假设我们的某些能力的可靠性，以保证我们的讨论的有效性）：①假设我们完全不是或不完全是像我们想象的那样的存在。如果事实是这样的，我们就完全无法或无法完全得知“我们的存在”情况了，我们甚至由于我们不能知道我们是否像我们想象的那样的存在而使我们的“无法得知”也显得缥缈，甚至包括“缥缈”本身的一切都是“缥缈”的。②假设我们是像我们想象的那样的存在（我们不能完全得知是否还有其他情况，我是更倾向认可这种可能的，在以下我们的讨论中，我们会得出在这种情况下事实上我们也应该得出我们更可能是无法完全得知“我们的存在”情况的），下面我就对这种情况下的我们的认识能力作一些分析。

我们的认识是无限的吗？我们能达到绝对可靠的认识吗？我想我们的认识更可能是可以无限地深化的，因为在我看来，我们的思想更可能是可以面向任

何事物的，自由是我们的特点，我们是完全自由的（我们以后还要讨论这一点）。但是有一句话说得非常有道理：我们的“理性”（指我们掌握的道理，是我们的所有关于“是什么”的经验）只有承认还有超出我们的“理性”（时空中的我们的理性由于受我们能力的限制，总不能对所有事物都达到绝对正确的认识。另外，理性是我们认为“对”的东西，但我们认为对的东西不一定符合某种真实——我们以后会讨论真实是什么）的事物（不盲目否定一切），才更可能是更理性的（此理性是“合理”之意思），才是我们的认识可以无穷深化之原因。虽然我认为我们的认识更可能是这样的，但是我却不能绝对地肯定，这是因为我认为我们更可能是不能完全证明任何事物的（而对于不能完全证明的事，我们就应保留一点怀疑，就不能给予绝对的肯定之答案——“肯定包含否定”——黑格尔）。这一点在许多不证自明地认为我们的认识具有绝对的明晰性、绝对的可靠性的人看来也许是荒谬至极的，可在我看来却更可能是一种真实，其原因有两点：第一，我们对于我们的感觉和我们的理性的可靠性更可能是无法完全证明的，即我们对我们的经验的可靠性更可能无法完全证明；第二，我们的经验更可能是不能代表一切的。我们对“这个世界”的认知主要来源于我们的感觉和我们的理性，对于我们的感觉的可靠性，我们更可能是无法完全予以证明的，虽然我们对其有那么大程度的信任，虽然它们可能也几乎从未“欺骗”过我们，虽然我们坚定不移地（事实上这样的态度更可能是不恰当的）认为一些事物在所有的时空中都是能被我们如实感受的、始终如一的但由于我们的经验是有局限的，是不能代表一切的，我们就是没有办法穷尽这些事物存在的一切情况和一切这些事物存在的情况来证明我们的感受的可靠性（即使在“事实上”我们的经验达到了一种绝对之“完满”，我们也可能因为对于我们的“完满”无从得知而使这种“完满”不是真正的完满）。而且，即使我们可以从不同的对某一事物的感觉上或对某事物的多次的某种感受中得出更一致的某种结果，或者我们还发现我们与其他某些主体的某种感觉之结果达到了在我们看来“足具说明力”的符合，但我们又怎么能证明相符之结果之推理之理性（指我们掌握的“道理”）是正确的呢？对于我们的理性（指我们的一种能力，以后会对其进行更深入的讨论）的可靠性我们是无法证明的，我们虽然都自明地（缺乏思考）认为我们的理性（能力）是完全可靠的，但我们的确无法对其予以证明，因为我们的证明本身一定是理性分析之过程，我们总不能用我们的理性来证明我们的理性能力的可靠性吧？而且，退一步说，即使我们的理性是可靠的，这也会因为我们的经验不能代表一切而使我们对于任何事的把

握都不能达到一种绝对的认识。我们不但永远都会有尚未知道的东西，而且由于我们的思想的特点，我们永远也不能完全确切地知道我们的经验即我们所“能认识到的事物之外”有什么或没什么或是否绝对的什么也没有，即不存在我们认识不到的东西（这里的“有”的定义实际上是不太恰当的，我们的一切都在我们的认识之内，所以“有”事实上应该定义为我们的认识之内的事物，一个词一旦写出，就默含了“有”之意思，所以我在本书中对“我们的认识之外”这样类似的词语都加上了引号，表示这个事物可以在我们的认识之内讨论，却不可能真正地存在）。我们与我们的“客观世界”及我们与“我们的认识之外”永远有一个巨大的无形的“屏障”。由于我们的思想的我想是能形成我们这样的存在的一些必然的特点使我们对于“我们的认识之外”，也因此包括我们对我们能认识到的事物的认识永远会处于一种混沌状态之中。我们的经验告诉我们，我们的感觉能力、理性能力是没出现过差错的，若我们用经验来说明我们的感觉和理性的可靠性情况，那么我们也只能获得我们的感觉和理性更可能是可靠的这个结论，对于我们不能完全证明的事，我们就不能得出绝对肯定的答案。另外，由于以上对我们的理性的可靠性的分析本身就是理性分析之过程（我们认为的合理，但不一定是某种真实的合理），所以我们也无法得知（而且由于这种无法得知也是一种理性之认识，所以我们对这种无法得知的可靠性也无法得知，对无法得知的无法得知也无法得知……）以上我们的理性分析本身的可靠性。我们同样不能用理性证明我们的理性是不可靠的。

请您不要误会我的意思，我并没有说我们的理性是不可靠的，或者说我们对一切都是不可得知的，我认为我们对所有的事物更可能达到一种更可能的结论，我认为我们的理性能力本身更可能是可靠的（我认为我们几乎可以给予其绝对之信任，但我们也更可能是无法丢掉这个微小的不确定性的），我们是给予我们的许多理性以不同程度的信任的，而且我相信对于某个可成立的问题的判断真理有且只有一个。虽然我们更可能并不能对我们的判断达到一种绝对之结果，但我相信我们更可能是可以获得真理的（我们更多的时候还是被真理蒙在鼓里，我们常常被囿于各种偏见之中），也许我们得出的某个更可能的结论就是真理，虽然我们事实上更可能无法完全知道其是。对于“真理”（我们不能确切地知道我们发现的某个道理就是真理），我们更可能不能完全予以证明；对于“谬论”（我们同样更可能不能确切地知道某个结论就是谬论），我们同样更可能是无法完全证明其“谬”的（我们不能完全证明某一道理就是真理更可能就包含了我们不能完全证明某一结论是谬论之含义，因为我们若能完全

证明某道理是真理，那么也更能——此“更可能”是因为我们不能完全确定我们的这种推理的理性正确与否——就等于我们完全证明与这个道理不一致之结论就是谬论）。由于我们的思想不是全知的，我们将会永远处于这种蒙昧、混沌状态之中，我们甚至连我们的这种蒙昧状态本身都不可能有一个确定的认识，即对我们的所有的不确定都不能确定——当然包括此不确定。西方的一位哲学家说过这样一句话：我又怎么能知道这一切不是一个玩笑呢？我想这正道出了我们对“我们”和“我们这个世界”（此“世界”之定义不但包括我们知道的“世界”，还包括我们未知的“世界”）的不完全可知之道理。

由于我们对所有的判断都更可能不能完全确定，包括对所有的不确定都更可能不能完全确定，而且我想我们是可以给予许多事物以不同程度的信任的，所以本书中的每一个结论都是在我看来更可能正确的结论，而且我对这种可能性本身也无法完全确定，所以我的每一个结论都有无限个更可能作限定。但为了省去表述上的麻烦，我并没有给我的每一个结论都加上这样一个说明，所以我希望您理解它的时候认识到这一点，否则你就会发现本书“驴唇不对马嘴”（一种不能自圆其说、前后矛盾的观点又怎么能说服别人呢？但我的道理不是为了追求自圆其说，我更热爱真实、真理，而真理一定没有矛盾的——真理之内容具有一致性之特点）。即使我们在我们对事物能否达到一种绝对之认识这一点上不能达成更一致之认识，这也不影响我们的进一步讨论，我想我认为的许多更可能的结论就更可能是您追求的绝对符合真实的答案。

我认为对于我们的这个世界更大的一种可能是：我们的这个世界是客观的、一元的（这种“客观”因为“我们的存在”而实现。我们自身也可以说是客观的，这点我们在第二章中还要详细讨论），是受规律制约的，一切都是必然存在着规律下的偶然的来去。我们是能像我们认为的那样与“我们之外”的这个世界相沟通的，本书正是以这些在我看来具有更大的可能性的前提为基础，对许多问题进行了探讨。我用几个词来概括这种绝对对客观的状况：无定、无应、无全、无等。无定是说万事万物都是在必然的规律下偶然地来去，有思想的生命是绝对自由自主的；无应是指除了无意识的规律和主体力（也属于更广义的规律之内容）以外，没有一个控制因果的力量；无全是指除了生命自主地追求和自然规律的作用外，没有一个使事物趋向完美的力量，而且这两种力量永远也不能使事物对于某些主体在某些情况下达到某种绝对的完美；无等是指没有任何两个完全一样的事物，除了我们主体以外，没有任何一种力量可以有目的地促进我们之间的平等更大化地实现。

二、我们与我们的世界

我们与我们的这个世界到底是一种什么样的关系呢？我们是这个世界（“世界”只能是“我们的世界”）的唯一的主体（我想思想只能以寄寓于以个体形式存在的生命中的形式存在），我们只是一种在许多必然的规律下偶然的存在，“我们的存在”不是某种意愿的结果，我们在生（存在）中赋予万事万物以各种意义，但是没有任何一个意愿赋予“我们的生”以任何意义。我们是具有模拟这个世界之能力，能创造性地有感情地对之理解、改造的主体，这个世界的一切只能是我们有思想的生命的一切，没“有”我们，则没“有”任何事物，甚至连“有”本身都无从说起（此“有”之含义不同于人们日常说的“有”，此“有”具有主客观相结合之视角）。我们的思想是我们的原因（“我思故我在”——笛卡儿），我们的思想即我们是因为许多具有某些性质的客观事物（即客观存在，本书第四章中会讨论并定义存在）的活动而产生的一种特殊之事物（本书第二章中会进一步讨论这一点），我们因为这些有能形成我们的特点的物质的活动的形成而形成（这是我们形成的原因，而我们是“我们存在”的原因，我们的形成与“我们的存在”并不是一回事），这些形成我们的物质的运动和其他一切能被我们认识的事物又因为“我们的存在”而存在（“我”、“思”、“在”是这样的关系：“我”包含了思、在之含义，“思”包含了我、在之含义，“在”包含了我、思之含义，所以我思、我在、思在等包含“我不思”、“我不在”等含义的说法都是有问题的，但为了使表达更清晰，有时似乎也只能这样说）。

人们经常幻想生命结束后会进入另外一个世界，甚至许多人非常坚信这一点（我曾经就是其中的一位），这些人不相信灵魂（即思想）会消失。我想他们可能去努力思考过生命结束时的“情况”，但他们却怎么也想象不出自己的“思想不存在”之“情况”，即“自己不存在”之“情况”，所以这些人得出灵魂是不会消失的这个结论。但是我要告诉大家，有两种“情况”是不能被我们思考的：第一种情况是我们不能想象出“思想不存在”之“状态”（“状态”只是借以形象地说明，无思想和我们下面提到的无时空那种“情况”事实上是不能称为某种“状态”的——我想“情况”一词的表述也是不恰当的，因为这种“情况”的确无情无况，我不能找到一个词来描述它，它有名，在我们看来又会“出现”，但是又没有一点内容），我们的思想是连绵不绝的，而且“我们

只有在思想时”，才能对事物有所认知，所以只要我们在思考，我们就不能完全模拟出“无思想”的那种“状态”，而且“我们不思想”更无法能对这种“状态”有所认识；第二种情况是我们想象不出时空不存在之“状态”（关于这种“状态”，已经被证明是可能存在的，“相对论”、“宇宙有界无边”两种学说已经被人们形成了更广泛的认同）。这两种“状态”我们是不能想象出来的，因为我们的思想具有时空性之特点，在“我们存在”的过程中，我们的思想是连续的、不间断的（这一点我们在第二章还会提到）。我认为，“思想不存在”之“情况”是会“存在”的（这种“存在”事实上只能是我们存在下的一种设想——这种“存在”就我们的设想情况来说，也是一种存在——虽然在我们看来“它”更可能会“出现”，但是“它”的“出现”正是“我们的消失”的“结果”，所以事实上，这种“出现”已经无所谓“出”与“现”，所以我们既可以说这种“情况”是会“出现”的，又可以说这种“情况”是不能“出现”的。换句话说，我们既可以说“我们是会不存在的”即“虚无”是存在的，也可以说“我们永远都是不会不存在的”即“虚无”是不存在的，这是多么有趣的一个结论啊！“实际上”我们应该认为“这种事物”是不存在的，但是为了便于讨论，我们认为这种“情况”是会“出现”的，并把它定义为“我们的意识之外”的一种存在），虽然我们在存在中不能对之有完全之体验（“我们不存在”更不能对之有任何之体验，因为“我们不存在”，一切皆无），但是我们可以通过努力，去什么也不想，使我们的思想集中到一点上，达到一种几乎忘我之状态，就可以对这种“我们不存在”之“情况”有一点体验（似乎我们在存在“过程中”也可以“经历”“我们不存在”之“情况”，即我们某些主体由于某些特殊经历，也可以“有”一个“间断”，由于“间断”中“我们已经不存在”，所以一切皆无，“无”亦“无”，所以这种“间断”的“存在”与“我们的存在”是连续的这个结论没有矛盾）。我们的思想是以寄寓于生命中的形式存在的，是因为具有某些特质的物质的巧妙的结合形成的一种具有“思想”性质的运动，当产生我们即产生我们的思想的这种物质的运动不能形成时，我们就消失了。我们把“我们不存在”这种“状态”称为虚无，虚无是思想存在下的一种认识，虚无在我们看来（也只能在我们看来，“我思故我在”，“我在”故“一切在”）是必然会“出现”的（我们也可以说“它”是必然不会出现的），虚无“中”一切皆无，“无”亦“无”（包括此无），一切皆无的原因是没有思想，即没有“我”，所以“我们的世界”（不存在没有“我们”的“世界”）因为“我们的存在”而存在（请正确理解此存在，不要流于肤浅，这个

存在的意思不是指实实在在的“存在”或者像规律一样必然的“存在”，实实在在的“存在”或规律的“存在”在我们看来也许的确是的确不以“我们的存在”与否而使“它们”的某种“情况”发生改变的，但是若“我们不存在”，这些在“我们存在”看来的“在”，由于不被模拟而不具有任何意义，包括无意义本身的一切都无从谈起，所有存在的事物都大以个体的形式存在着的“我们的存在”而存在。在“我们的存在”看来——也只能在“我们的存在”看来——因为“我们的存在”而存在的“客观世界”本身“不具有”“有”之特点，“有”是我们的“有”。思想即我们是我们的世界的一切的原因，所以我们定义的所有“存在”要包含“我们的存在”之前提，“我们不在”的“情况”就是虚无，虚无无法谈论任何事，“无法”亦“无法”。

西方哲学家康德不同意“我思故我在”（笛卡儿）这种观点，他认为，只有实践行为或实践理性，才能开拓主体存在的意义。但事实上，“我”只要存在，就一定是时空中的“我”，我存在着就表现在我思想着，我的思想一定是“实践”中的思想（此“实践”是康德的“实践”，我想实践就应定义为“我们的存在”“中”所有的思想），只要谈“我”，就一定包含了实践中的我这层含义，我不可能在我的存在“之外”。

我想，哲学史上的许多“唯物”对“唯心”的批判实际上是由于某些误会造成的。唯物的“有”与“存在”之概念与唯心的“有”与“存在”之概念是不同的，唯心之“有”与“存在”是把主体放在第一位的“有”与“存在”，而唯物之“有”与“存在”是把物放在第一位的“有”与“存在”（当我们理解了虚无时，我们就会发现唯心的“有”与“存在”的定义是更恰当的），所以用唯物之“有”与“存在”去理解唯心的关于“有”与“存在”的描述是必然不能有很正确的认识的。这个世界是“客观存在”的，但这种“客观存在”一定是在我们看来的“客观存在”（本书的“客观”一词的定义是略不同于唯物主义对“客观”一词的定义的，但是我们也不会因为“我思故我在”而把“客观”定义为绝对的我们思想中的“客观形象”，“不知冷，焉知热”，所以为了更好地理解“一切都因为我们的存在而存在”，在肯定“心”是一切存在的前提下，我们的“客观”一词的含义是类似于唯物的“客观”的含义的，但我们要知道这样的定义是为了更有利于我们的讨论，实际上，“一切存在的事物”应该定义为我们“正在进行的思想”中的内容才是更合理的），一定因为“心”的存在（“心”的形成原因是某种客观存在，“心”的存在原因是“心”本身）而存在（此存在和虚无相对应，而不是与无时空的那种“情

况”相对应，此存在具有主体之视角），我想中国古代哲学家王阳明说的“心外无物”就是这个道理吧。

在“我们存在”看来的“我们的不存在”即虚无这种“状态”还不同于只是没有（“有”一定是我们的“有”）时空的那种“情况”，因为没有时空还有超时空存在的规律，虽然这种“存在”不能被给予某种程度的揭示或完全不能被揭示（无时空就无“我们”，因此这种“存在”也不会真正地存在），这种无时空的“情况”孕育时空“存在”之情况，所以也孕育着一种可以描述、呈现包括这种“超时空之存在”在内的所有可以被其认识的事物的高级智能的存在，从而使种种“存在”形成了真正的存在（科学资料：“有生于无”、“物质、反物质”、“时空都具有微粒结构”），而虚无则不孕育一切。事实上，这种虚无的“状态”我们“经历”过（虚无“中”一切皆无，是不能“经历”的，这里用以形象表述），这种“状态”就是我们出生“前”（形象地表述）的“状态”，你能清晰地想象出那种“状态”吗？你肯定不能，因为“那时”（“我”不在，时空也不在，虚无不时间，也无“有无”，这里用“那时”是为了形象地表述）“还”（形象地表述）“没有”“你”（“没有”也“没有”），但我想我们是能通过想象对那种“情况”有一点理解的，那就是虚无！我们“来到”（形象地表述）这个世界是逐渐产生思想的，我们的主体意识也是从无到有，逐渐具备的，所以我们并不能对思想产生之“前”（形象地表述）的虚无之“情况”有一个清晰的认识，并不能清晰地感知到这种由虚无到存在之“转变”（形象地表述），但当我们具备了认识这个世界的知识，能够感觉到“我们”后，在我们“离开”（形象地表述）这个世界时，却会瞬间体验到那种“过渡”（形象地表述）的感觉，然后我想瞬间一切都会消失，“重归”（形象地表述）像我们形成之“前”一样的虚无。

每个主体都有思想，虚无是“思想存在”的虚无，是“思想不存在”之结果，那么每个主体都“有”自己的虚无吗？虚无是“属于”（事实上，虚无是不能谈其“属于……”，因为虚无没有一点内容）许多主体的不同的虚无吗？就我们的一种认识来说，可以说这种对虚无的认识可以属于我们每一个主体，但是就一种“实际”的“状态”来说，虚无“不属于”任何一个主体，但是每一个主体都“来自”虚无，都要“转入”虚无，虚无是“属于”存在的，即虚无是“属于”思想的，没有思想的“情况”就是虚无，没有思想，虚无也无所谓虚无。

我们把有思想、有情感的生命称为有情生命（也可称为有我生命），有情

生命就是这个世界的主体，有情生命也就是我们说的动物。世界本身没有它的一个走向某种目的的意义，意义都是有思想有感情的生命的意义，这些有情生命的形成像其他所有事物一样，只是在一些适合条件下偶然产生的结果。有情生命的发展史就是一个自然选择的过程，充满了必然与偶然的择过程。有情生命之所以能形成今天这样更加完美的与环境和谐相融的物质结构，是有情生命的变化能力与环境的选择相互作用的结果，对于生命的进化，环境会起到一种优胜劣汰的筛选作用。我相信，环境对有情生命的基因的变异会有一定的引导作用，而不是生命体的基因没有约束地产生变异，再经过自然的考核，保留下最适合某种自然条件的个体。但是至今，科学尚未更多地证明这一点，所以我们还应对此保留更多的怀疑。

有情生命史发展到了今天，人是最显赫的了，我想人显赫的原因也许只是由于形成人的生命在许多适合条件下，经过使其成为人的多次存在偶然性的变异，使其具有了更适合大刀阔斧地改造世界的体魄和高级智能的大脑（两者之间是相互影响的），使其成为了“万物之灵长”的人。人的这种具有更高级智能的生命的形成像其他所有事物一样，都是必然之规律下的偶然的果（不存在任何一个意志赋予人以不同之地位，除了人本身和其他动物外）。像人一样的其他动物都是有思想、有情感的（我们可以通过对其他动物的行为进行观察、分析而很容易得到这个结论），但是各种动物之间的思想的复杂程度是不同的，而且处于时空中的生命时时刻刻都在发生着变化，虽然这种在一段很短的时间内的微妙的变化对于更长的生命史上的变化是微不足道的。我们人与人之间都自明地承认我们是有思想有感情的存在，那是因为我们能够更有效地交流，人类对其他动物的了解还很少。人就是动物的一种，人类与其他动物并无本质区别，我想，也许人与老虎的区别正如老虎与蚂蚁的区别吧。