

存在或上帝

对西方意识形态的建设性批判

心言



存在或上帝

对西方意识形态的建设性批判

心言

Say2xy@gmail.com

2020 版本

(书址: [Google book](#) 和 [Amazon book](#))

谨以此书献给她

总目录

启言

第一部 论存在

第一章 “存在”真实义

附录：存在之可与不可思议

第二部 论自然

第二章 OC之分

第三章 OC与宇宙

第四章 生命与生物

第五章 意识与心灵

附录：科学的一对哲学基点；何必暗能量；深聊时间；意识的简单本质；语言已死

第三部 论人性

第六章 自我与非我

第七章 人人与人物

第八章 社会与环境

附录：节约律；既信耶稣亦信佛；天下大势；爱国非爱；何以生死存亡；死亡万岁

第四部 论上帝

第九章 上帝与天堂

附录：佛眼；爱者共天地；上帝之恨

结语

启言

每本书都能有自己的一个名字，这实在是一件有趣且意味深长的事情。

这本书的名字，《**存在或上帝——对西方意识形态的建设性批判**》，虽然长了点，但同样不失其有趣与意味深长。

书名中所谓的“西方意识形态”，指的是起源于西方世界，贯穿于西方历史，激发并引导了神学、哲学、数学、逻辑、艺术、科学、心理、经济、社会、环境、政治和军事等不同方面的理论和实践活动在西方的出现和发展，并造就了西方人生活现状的那些最根本的理想或信念。

“对西方意识形态的批判”意味着，在本书作者看来，那些最根本的理想或信念并不完美，并不自洽，而且，不仅有必要也同样有可能变得更完美。

“对西方意识形态的建设性批判”则意味着，本书的重点并不是“批判”而是“建设”。这种建设性批判，主要涉及到两个极为重要的理想或信念的不自洽和不完美，其中一个“存在”，另一个便是“上帝”。

至于书名中的“存在或上帝”，说的不仅是“存在”和“上帝”的不自洽、不完美，说的不仅是使这两个概念更完美的必要性与可能性，说的不仅是使它们同一或统一的可能性与必要性，同时亦向读者提示了贯彻本书始终的那个基本方法或那条基本思路：**在一切之间，有一切之存在。**

无论是远在过去还是时至今日，对于许多西方人来说，“存在”与“上帝”这两个概念，既是一切问题之问题，又是一切答案之答案，不仅涉及到他们的过去，更涉及到了他们的未来。换句话说，“存在”与“上帝”所涉及到的绝非仅仅只是人们所面对的那个世界，同样涉及到那个世界所面对的人本身，绝非仅仅只涉及到那个世界所承负着的“非我”，同样涉及到人们所承负着的那个“自我”，涉及到，我们每个人用“非我”为自己的“自我”所做的每一件事情，涉及到了“自我”与“非我”的关系，特别是自由与必然之间的关系。

由此可见，这问题和答案绝非仅仅只是向西方人提出，亦绝非只应由西方人给出。对每个和所有人来说，这都同样有可能成为一个问题，我们又都以某种方式在给出一份自己的答案。甚至可以说，任何一种人生，人生中的任何一件大事或小事，所留下的，无一不是这个问题，亦无一不是对这个问题的回答。

作为对这个问题的提出和对那个答案的探索，本书的第一章讨论了“存在”，最后一篇附录的文章讨论了“上帝”，而在它们之间的八个章节和所有附录的文章中，通过对宇宙、生命、生物、心灵、自我、人和社会的本体论理解，讨论的则是“自由”，特别是“自由”与“平等”之间的相互依存，因为只有通过自由与平等的相互依存，“存在”与“上帝”方才能得以完美自洽，方才能回归于彼此。

通过这些讨论，本书顺便还介绍了两种尚且不为大多数西方人所知所行的自由，源于平等的自由和超越平等的自由。

因为存在或上帝既成就又超越了我们已有的一切知识，无论这知识是语言、哲学、逻辑、数学还是科学，所以，本书在内容和方法上同样既尊重它们又不为之所限。这种对现存全部知识既尊重又不为之所限的态度和做法，固然是对形而上传统的继承，

固然在自由主义中有其思想根源，亦可以说是本书作者对爱因斯坦所说“想象比知识更重要”那句话的理解、证明、实践和发扬光大。

既尊重又要超越一切知识，对任何人来说都不是一件容易做到的事情，但也同样不是一件不可能的事情。本书将一步一步地向读者解释并证明这一道理，证明这不仅符合存在或上帝的本性，也正是存在或上帝一直以来的所作所为。

也许，无论是过去还是未来，无论是在西方还是在东方，只有当理解这本性和那所作所为之后，一个人才有可能最终走出自己，才有可能成就自己的真实与自由，人类才有可能最终走出柏拉图所说的那个洞穴，才有可能既生活在存在的真实无妄之中，也生活在上帝的自由自在之中。

第一部

论存在

第一章 “存在” 真实义

附录一 存在之可与不可思议

“存在”真实义

摘要

一个幽灵，一个本体论上称之为“Being”或“存在”的幽灵，在西方哲学至少两千五百年的演进过程中时隐时现，从未真正现身亦未真正地离去。之所以如此，在本书作者看来，是因为我们始终与“存在者”难舍难分，是自然科学与“物”的难舍难分，是人文科学与“人”的难舍难分，是我们每个人与“自我”的难舍难分，是因为，不舍弃“存在者”便无法摆脱“存在”，进而必不能跳出因“存在者”与“存在”之二分所导致的理论困境，最终当然也就无法完成本体论。

为了对我们自己和我们这个宇宙的理解能够向前更进一步，作者建议：在本体论、认识论、价值论和实践论中，舍弃一切所谓的“存在者”的存在，无论那是人抑或物，无论是动物抑或植物，无论是宏观星体抑或微观粒子，而把“存在”仅仅理解为巴门尼德所说的那个“一”与赫拉克里特所说的“流变”的同一或统一。

在本章中，作者将这一理解归结为一个概念，并暂且以“OC”这样一个在不同语言中、不同概念系统中使用起来都比较方便的符号来称之名之。在本书中，OC代表着对存在的一种既综合又分析的理解，一种比具体更具体又比抽象更抽象的理解。

在本章后一部分中，作者会将这一理解在本体论、认识论、价值论、逻辑学和宗教学上的意义，择其精要，逐一点到。正是在这些地方，OC这个概念真正显示出了自己的价值和力量，显示出存在对语言的那种并不超验的超越。

将“OC”与“存在”相提并论，甚至用OC取代从巴门尼德到海德格尔一直在追问和言说的那个“存在”，应该有助于，在未来，使本体论、认识论、价值论和实践论向彼此回归，使哲学、数学、逻辑学、科学和艺术向彼此回归，使“上帝”、“凡

人”、“万物”和“虚无”向相彼此回归，使我们能够摆脱“现在”而同时既向过去又向未来迈进。

正文

自近代晚期，有很长一段时间，西方意识形态的主流皆以摆脱形而上学为己任。

所谓“摆脱形而上学”，一方面意味着对传统哲学本体论所说“存在”的放弃，同时也意味着对诸神的放弃，对诸如犹太教、天主教、基督新教、伊斯兰教和东正教所说的那样一个“上帝”的放弃。

对形而上学之摆脱，或者说对“存在”或“上帝”的放弃，如果究其必然，原因却既不在存在那里也不在上帝那里，而完全就在我们自己这里，就在于我们自己，无论是在哲学中还是在科学上，无论是在理论上还是在实践中，都没有能够做到本体论与认识论、价值论和实践论的同一或统一。

我们或许可以，至少在最初一步上，把本体论与认识论、价值论和实践论的同一或统一大业之未竟看作是一种语言上的不足，看作是对于一个能够更好地将本体论与认识论、价值论和实践论同一或统一的概念的缺失。而本书，特别是本章，则可以看作是作者的这样一种努力，一种试图发现这样一个概念，并从种种不同视角来理解这样一个概念的努力。

一. 方法与途径

如果想要得到一个更好的概念，有的时候，唯一的途径是：去发现或创造，与特定问题或答案相关的一对彼此相反的意见或相互对立的信念之间的同一或统一，并通过这同一或统一使自己得以超越那意见或信念的束缚。

有的时候，即便是在与哲学打交道的时候，即便是在与古希腊哲学大师们那些伟大的形而上哲思打交道时，这依然可能会是唯一的一条出路。

而这也正是作者在本文和本书中所要做的事情。

二. 问题与目的

“存在，或不存在，此乃问题之所在”。时至今日，哲学、数学、神学，包括科学在内，在其最根基之处，依然可以被归结为“哈姆雷特”的这样一个问题。^(1, 2)

或者如柏拉图在其《智者篇》中所问：“存在”或“不存在”，到底意味着什么？

或者如亚里士多德在其《形而上学》中所问：存在，到底是什么？

又或者如莱布尼茨、维特根斯坦，以及海德格尔在其《形而上学导论》中所问：何以存在存在而不存在不存在？

然而，西方哲学，虽然提出了却并未能回答自己提出的这个问题。无论是如巴门尼德那样，把存在作为一种自己与自己同一的状态，还是如黑格尔那样，把存在作为一种自己向自己回归的过程，又或者如海德格尔那样，把存在作为自己在空间上的无限性和时间上的有限性，都同样未能回答这个问题。

在我看来，这问题所要问的或者提出这问题所意味的，并非仅仅只是关于一个哲学概念或特定的概念体系，并非仅仅只是关于一个语词或特定的语言，并非仅仅只是关于逻辑学家们和数学家们所揭示或创造的那些逻辑斯，并非仅仅只是关于科学家们所发现并证实的那些事实，并非仅仅只是关于人作为人而宇宙作为宇宙的那种意义或价

值。并非仅仅如此，并非仅仅只是关于我们所能够感觉、知道、思考、理解、爱恨、信仰、想象、言说或付诸于行动的那一切，而是关于所有这一切，比所有这一切更多又更少，且永远更多又永远更少。

也许，在本文和本书中，这个“比所有这一切更多又更少的一切”可以被归结为本体论所追问的那个小写的存在，那个单数的 being 或那些复数的 beings，而那个“永远比所有这一切更多又更少的一切”则可以被归结为那个大写的存在，那个 Being。

如此，本文的目的便可以说是，试图给以下这样几个问题以答案：

- 何以存在？
- 大写的存在与小写的存在之间到底有何不同？
- 种种小写的存在与种种实体之间到底有何不同？
- 又何以虚无？

不过，有的时候，所谓“给问题以答案”其实不过是去发现或创造一个或一些更好的概念，并以其来取代问题所在的那个体系或系统中的一个或一些不那么好的概念。而写作本文的目的便同样可以说是：去发现或创造一个更好的概念，并以其取代本体论所说的那个“存在”，至少是取代其中那个小写的 being 或那些小写的 beings。

无论是“更好的概念”还是“不那么好的概念”，任何概念之为概念，在我看来，都因其意味着某种知与某种行的某种统一，并不必因其更“抽象”或更“具体”，并不必因其更“普遍”或更“特殊”。

三. 意见与信念

为了用上述方法给上述问题以答案，或者说，为了发现或创造一个比“存在”更好一点的概念，首先需要找到一对或多对，不仅表达了以上的那些问题的，甚至还被当作以上那些问题的答案的，已经为前人所提出并一直为许多人所信奉的意见或信念。于此，我选择的是，在西方哲学史上很早就被提出来的，在之后的两千多年中被反复讨论过的，古希腊两位哲学大师的以下这样两个相反的意见或对立的信念：

- CHANGE，或者也可以称之为“概念 C”。

原义：概念 C 代表赫拉克里特的意见：一切皆流变，无物恒存在。⁽³⁾

定义： $A \neq A$.

附注：在这里，这个“C”应该被看成是一个缺形的符号。

- ONE，或者也可以称之为“概念 O”。

原义：概念 O 代表巴门尼德的信念：存在是一个自洽、不变且不可分的一。⁽³⁾

定义： $A=A$.

附注：在这里，这个“O”应该被看成是一个环形的符号。

四. 翻译与诠释

然而，相对于本文所要回答的问题以及所要达到的目的，上面两个定义中所说的那个“ $A=A$ ”和“ $A\neq A$ ”似乎既不够抽象也不够具体，既缺乏分析也缺少综合，因而也就有必要在本节中对它们作以下这样一番翻译或诠释：

首先，无论是“ $A=A$ ”还是“ $A\neq A$ ”，其所要表达的，既不应被理解为实体也不应被理解为属性，不应被理解为实体与属性之可分，而应该被理解为实体与属性的同一，而应该被理解为一种独立自主、自由自在的运动或变化或演进或作为。如此，概念 O 可以被理解为一种反复的回归，而概念 C 则可以被理解为一种不断的背离。

其次，“反复的回归”可以被理解为一种往返变化，而“不断的背离”则可以被理解为一种单向变化。往返变化的方向自相矛盾而单向变化的方向则始终如一。亦可以这样来理解：一根线的存在是一个一维的往返变化，一个圆的存在是一个二维的往返变化，而一个球的存在则是一个三维的往返变化。同样，光的存在可以被理解为一个具有多个不同维度的单向变化。而对我们这个宇宙的存在，特别是从“大爆炸”到现在的这一段演化，则可以被理解为一个始于一维，经过二维和三维，向着更多维度发展的单向变化。

再者，作为单向变化，概念 C 在意义上与以下这些决定论的概念相同：

绝对、必然、无限、连续、非对称、不可逆、不可分、超越、开放或破缺

而作为往返变化，概念 O 在意义上则与以下这些非决定论的概念相同：

相对、偶然、有限、不连续、对称、可逆、可分、圆满、自足或自洽

可以分别归入以上两组的概念应该还有很多，甚至应该有无限之多。不过我们却不可把亚里士多德的“质料因”和“形式因”添加到与概念 O 相同的那一组概念中去，也不可把“动力因”和“目的因”添加到与概念 C 相同的那一组概念中去。

最后，概念 C 说的同样是前因与后果的道理，而概念 O 说的则是互为因果或循环因果的道理，因为 C 否定后果终究可以成为前因的可能性，而 O 却恰恰相反。

如泰勒斯所说的“水”，阿那克西米尼所说的“气”，恩培多克勒所说的“土、气、火、水”，甚至毕达哥拉斯所说的“数”，所说的都是互为因果或循环因果的道理。阿那克西曼德所说的“万物生之所来，必死之所归，不过是彼此间一番罪罚之相抵”和赫拉克里特所说的“土灭火生，火灭气生，气灭水生，水灭土生”亦然。与之相同的还有留基波和德谟克里特的“原子”以及莱布尼茨的“单子”，亦应包括柏拉图的“理念”、亚里士多德的“实体”、笛卡尔的“我思”、斯宾诺莎的“上帝或自然”、康德的“自在之物”、黑格尔的“绝对精神”、叔本华的“充足理由律”、克尔凯郭尔的“作为个体和主体的人”，尼采的“永恒回归”，弗雷格的“纯逻辑”，罗素的“逻辑原子主义”，维特根斯坦的“语言游戏”、胡塞尔的“意向性”，海德格尔的“此在之在世”，以及德勒兹的“混沌”。

物理学的所有守恒定律，所有对称性概念，所有“基本粒子”，包括“弦”和“圈量子”在内，包括所谓虚空中的“量子涨落”在内，说的都同样是互为因果或循环因果的道理，是概念 O 所表达的那部分道理。

生物学上那些否认生物进化具有特定方向性的理论或观点，如达尔文的自然选择，亦仅仅只是说出了概念 O 的道理。

法律上所说的“责任”和“义务”，往往不过是 O 的道理。

社会学中常常会用到的“自由”、“平等”、“博爱”和“民主”等概念，虽然看似不同，其实却同根同源，说的都同样是 O 的道理。一切政治制度，包括西方政体中的“三权鼎立”和国际关系上的“均势外交”，亦不过如此。

所谓“自由”，无非是自我以自我为自我的因与果。

无论是“太极”、“两仪”还是“四象”，无论是《尚书》中所说的“五行”、周易中所排的八卦、老子所说“道”的“独立不改、周行不殆”、孔子所说的“中庸之为德也，其至矣乎”、《管子》中所说的“天不变其常，地不易其则”、释迦牟尼所留三法印之一的“涅槃寂静”，包括旧约创世记中所说的“你本是尘土，仍要归于尘土”在内，所说的都依然不过是 O 的道理。

如果任何概念，包括任何道理，都意味着特定的知与特定的行的统一，那么，概念 O 便永远是我们全部知与行的一半，而概念 C 则是其另外一半。

五. 同一或统一

基于本文第三节的选择和第四节的理解，按照第一节所说的方法，为了给第二节所提的问题以答案，在本节中所要做的是，去发现或创造概念 O 和概念 C 之间的同一或统一，或者说，去发现或创造一个能够同一或统一 O 和 C 于自身之中的概念。

发现与创造虽非完全不同亦非完全相同。至少，在本体论中，概念只可能来自创造，而在认识论、价值论或实践论中，包括科学在内，概念必须基于发现和证明，对“作用”的发现和“关系”的证明。在本体论中，没有真理与谬误之分，没有良善与邪恶之分，没有美丽与丑陋之分，也没有“有用”与“无用”之分。如果是纯粹作为本

体论的概念，O与C的“同一或统一”便只是一种创造或想象，仅此而已，且仅此而已足矣，完全不必也绝不可能是一种发现或证明。

由此可以说，巴门尼德在其《论自然》中，不仅将本体论与真理论混为一谈，亦未能将本体论与认识论区分开来。

尽管如此，尽管本体论与一切非本体论毫无关系，但并不妨碍，O与C的同一或统一依然能够在我们自身中或在我们的这个宇宙中被普遍地发现和完美地证明，在认识论、价值论或实践论上普遍发现与完美证明，在科学上普遍发现与完美证明。

如果可以把本文第二节中所说的问题或目的，同样作为认识论、价值论或实践论的问题和目的，那么，显而易见，对那问题和那目的来说，无论是O还是C，都还不是那个更好的答案，或者说，都不可能单独成为那个答案。

无论是认识论、价值论还是实践论，无论是神学、数学、哲学还是科学中的认识论、价值论和实践论，无一不在发现或证明着：对于我们自己或对于我们这个宇宙来说，无论是O还是C，皆缺一不可。例如，如果仅仅只有O，世间万物将只有“现在”而没有“过去”和“将来”。反之，如果仅仅只有C，世间万物将只有“过去”和“将来”而没有“现在”。无论是在一个只有“现在”的世界中还是在一个只有“过去”和“未来”的世界中，任何知识都不可能，任何价值都不可能，任何行为或言说都同样不可能。至少，如果没有O，我们将无法经验任何C，如果没有C，我们将无法识别任何O，如果没有O与C的同一或统一，我们将无法知道或做任何事，也无法表达任何意思。如果没有O与C的同一或统一，无论是认识论、价值论还是实践论都同样绝无可能。

换句话说，“O与C的缺一不可”或者“O与C的同一或统一”，之所以是那个更好的答案，与本体论毫无关系，而仅仅只与认识论、价值论或实践论有关；仅仅在于其可知可行，并可以通过知与行被我们每个人从每一件事中证实。我们这个宇宙本身，其中的每个星体，包括我们自己在内的一切生物，无一不在通过自己的生与死来证实这个更好的答案，无一不在我们和它们演化的每一步和全过程中实践着O与C的同一或统一。否则，如果没有O与C的同一或统一，宇宙、万物和人类既不会产生也不会消亡，彼此之间亦不会有任何区别，既不算是存在也算不上是虚无。

如果没有O与C的同一或统一，柏格森将无法解释，为何，在他所说的“生命冲动”的推动下，生物进化一定要由简单向复杂发展，而海德格尔亦无法证明，为何“此在”有生又有死，为何先有“生”而后方才有“死”，为何一定要“向死而生”。

同样，我们的感觉、知道、思考、理解、爱恨、信仰、想象和言说，包括付诸于行动的那一切，无一不是O与C的同一或统一。如果没有O与C的同一或统一，我们既不可能提出本文和本书所问的问题，也不可能回答本文和本书所提出的问题，甚至完全不可能提出任何问题或回答任何问题。

再换句话说，之所以只有O与C的同一或统一才是那个更好的答案，主要是因为，不仅那个答案是我们的一部分，而我们也是那个答案的一部分；不仅那个答案不能独立于我们，而我们也同样不能独立于那个答案。作为那个更好的答案，“O与C的同一或统一”，不过是我们和我们这个宇宙的共同选择，不过是我们的认识论、价值论和实践论，对特定本体论的共同选择。

“O与C的同一或统一”中的关键是“同一或统一”。“统一”与“同一”这两个词固然不完全相同，“统一”本还可以被理解为“相互依存”、“相互转化”、

“相辅相成”或“同生共死”等等，而“同一”却绝无此义，尽管如此，本文对它们在使用上的不予取舍、兼驱并任，却绝不是含糊疏漏，而是有意为之、刻意为之，因为只有这样，只有同时说 O 与 C 的“同一或统一”，才更完美地表达了本书，特别是本文，想要表达的那个意思，那个隐藏在“存在”这个词背后的，比任何“存在者”更大又更小、更多又更少、更简单又更复杂、更彰显又更隐匿、既逻辑又超越了逻辑，因而原本并无法用语言表达的那一语义。

说 O 与 C 的“同一或统一”，不仅意味着而且强调了：在 O 与 C 之间并没有任何因果关系，因此也就不应该用包含在 O 之中的任何“差异”或“对立”或“矛盾”，或其中不同部分之间的“斗争”，或不同部分向彼此的“转化”，来解释 C 变化的方向性。这也就是说，不应该如黑格尔那样来解释历史；不应该如马克思那样来解释社会发展；不应该如达尔文那样来解释生物进化；不应该如特莱恩那样，用虚空中的量子涨落来解释我们这个宇宙的起源；不应该如众多物理学家那样，相信在宇宙发展早期曾存在着数量相等的物质与反物质；亦不应该，对霍布斯、洛克、卢梭、康德和罗尔斯所说的“自然状态”或任何人所说的任何一种形式的“历史终结”，轻言相信。

也正是因为 O 与 C 之间没有任何因果关系，所以，尽管我们能做很多事情，尽管我们能做很多不同的事情，尽管我们可以改变我们的认识论、价值论和实践论，但存在本身却不会因此而有一丝一毫的改变。换句话说，作为 O 的组成部分，任何个性，无论是物性还是人性，都绝不可能超越其所属的那个 O 的“互为因果”或“循环因果”，因而，我们绝不可能以 O 的任何变化来变化 C。再换句话说来说，存在或 OC 既不是决定论的也不是非决定论的，既是决定论的又是非决定论的。我们既可以改变自己也可以改变世界，但我们绝不可能改变存在本身，我们既不可能以 OC 的决定论变化来改变其非决定论变化，也同样不可能以其非决定论变化来改变其决定论变化。

总而言之，无论是在我们这个宇宙之中还是在我们自身之中，无论何时抑或何地，O 与 C 都既不可被混淆也不可被分割，因为一切本就如此这般地存在着。对我们和我们的这个宇宙来说，所谓“存在”无非就是这两者的同一或统一。

六. 结果与概念

作为对上述方法的遵循，对上述问题的提出和回答，对上述两个相互对立理念的选取和理解，对它们全部含义尽可能地抽象和具体化，对它们之间那种同一或统一的创造并将我们自己置身于其中，或将其置于我们自己之中，作为所有这一切的共同结果，现在，最合情合理的，就是用以下这样一些命题、概念和公式来取代本体论中那个大写的 Being，至少是取代那个小写的 being 或那些小写的 beings：

- 存在，无非就是 O 与 C 的同一或统一。（命题一）

命题一中所说的“O 与 C 的同一或统一”，也许可以简约或归结为一个概念，并用以下这样一个在不同语言里和不同概念系统里都比较方便的符号来表示这一概念：

- OC

在本节和本书中，“OC”将被作为一个既如环又似玦的符号来看待。

如果将其与 O 和 C 相互比较一番，OC 将既大于 O 又小于 C，既久于 O 又促于 C，既比 O 更抽象又比 C 更具体，既是 C 的分析又是 O 的综合，而且能将 O 中的那个“实有”与 C 中的那个“虚无”包容、解构于自身之中，因此可以说，OC 既是又不是 O，既是又不是 C。

按照命题一，我们也可以用以下公式来重新定义“存在”这个概念：

$$\text{存在} = \text{OC} \quad (\text{公式一})$$

同时还应该用以下这两个公式来补充公式一，使要表达的那个意思被表达得更完美：

$$\text{thing} \neq \text{being} \quad (\text{公式二})$$

$$\text{beings} \neq \text{properties} \quad (\text{公式三})$$

公式二中的“thing”等同于任何看起来似乎有自身确定的界限并独立地存在于“时间”和“空间”中的“实体”，等同于任何所谓的“存在者”，等同于一切人或物，一切动物或植物，一切宏观星体或微观粒子。换句话说，一切“实体”，其大者如我们这个宇宙，其小者如一个夸克、一个轻子或一个玻色子，其不大不小者如我们自己，皆非独立的存在，皆只作为 OC 的组成部分而存在，皆只作为 OC 的中间环节而存在。物理学寻觅“终极粒子”的努力永远无成功之可能。

上述三个公式在一起，意味着：对语言学家们来说，存在，既不应被理解为主语也不应被理解为谓语，不应被理解为两者之可分，而应该被理解为两者之合，两者之同一。同样，对物理学家们来说，存在，既不应被理解为实体也不应被理解为属性，不应被理解为两者之可分，而应该被理解为两者之合，两者之同一。

因此可以说，如果作为 OC 中 O 的一个组成部分可以被称之为“能量”或“意志”，则其它组成部分便应该被称之为“物质”或“智慧”。在 OC 之中，“能量”与“意志”之间，或者“物质”与“智慧”之间，只有语词上的不同而没有语义上的差异。例如，当一个人作为一个 OC 中 O 的组成部分时，其或者能观察到能量/意志，或者能作用于

物质/智慧，却无论如何都不可能，作为同一个 OC 中的同一部分而既观察到又作用到其另外一部分。

由此还可以推论说：不仅康德不可能既充分表达又完全理解康德哲学，不仅黑格尔不可能既充分表达又完全理解黑格尔哲学，其它哲学大师们亦同样如此，都没有也不可能既充分表达又完全理解他们自己的哲学。

七. 大写的 Being 与 OC

大写的 Being 是坊间所谓的那个“上帝”、那个“宇宙”或那个“自我”的最核心含义，同样也是康德所说的三个调节性理念对其哲学体系的最根本功用。换句话说，大写的 Being 是我们在语言和逻辑上那种无能为力的最集中表现。

其实，在我们自身和我们的这个宇宙中，既找不到也不需要言说这个大写的 Being。无论何时抑或何地，我们总是仅仅只能发现并证实公式一的正确性，或者说，我们的存在总是仅仅只意味着“OC”所意味的，而这个 OC 与那个大写的 Being 之间并没有一丝一毫关系。OC 并不意味着那个 Being，并不意味着对那个 Being 的任何肯定或否定。这，或对此，似乎可以归结为以下这样一个公式：

$$\text{Being} \neq \text{Being} \quad (\text{公式四})$$

这样一个公式之得出，绝非出于对那个大写 Being 的任何认识或理解，而仅仅只是出于对 OC 本身的坚守，仅仅只是因为：存在或 OC 中的那个 O 说的固然是笛卡尔的那个“圆满即真实”的道理，但那个 C 却意味着，那种绝对和必然的开放或破缺也同样存在的本性。正因其不完美所以才更真实。一切圆满或完美都不是本体论上的真善

美，认识论、价值论和实践论上的一切真善美都是本体论上的不真、不善和不美。这一点，不仅在哲学上如此，在数学和物理学上亦然，例如维特根斯坦以其《逻辑哲学论》所指向的，那个更重要但对其又应保持沉默的部分，例如哥德尔的不完备定理所说的，对数学形式系统一致性与完备性的不可兼而得之，再例如海森堡的不确定性原理所说的，对微观粒子的某些物理量（如位置与动量）的不可同时精确测量，或近些年来物理学家们陆续发现的种种 CP 破缺。

在作者看来，无论是西方哲学还是东方的儒释道，包括亚伯拉罕诸教的信仰在内，包括数学在内，包括科学在内，其中特别是物理学和生物学，对于 OC 中这一 C 的认识都多少有点不够充分，往往是对 O 的信仰较多而对 C 的信仰较少，真正能够做到对 O 与 C 完全平等相待的实属罕见稀有。

其实，这个 C 对经验科学来说，义涵亦极为丰富。例如，这个 C 不仅能解释化学元素表的不完整性而且预言着基本粒子标准模型的不完整性，因为这两者说的都还仅仅只是 OC 中那个 O 的道理。再例如，如果没有这个 C，生物学终究不能完美地解释生物的起源和演化，因为，无论是达尔文的自然选择还是现代分子生物学的那些道理，所说的都还仅仅只是 OC 中那个 O 的道理。

对语言哲学来说，这个 C 则意味着：OC 比人的语言更广大，比人的语言更长久，比人的语言更丰富也更真实。或者说：OC 不仅先于我们的语言，不仅成就了我们的语言，不仅承载着我们的语言，而且永远和绝对地超越着我们的语言。

事实上，无论是语言、宗教、哲学、数学还是科学，没有哪一个完美自洽，没有哪一个能完全自圆其说，然而这也正是对 OC 最根本地证明。也就是说，时至今日，无论是语言、宗教、哲学、数学还是科学，无一不在以自己必然的开放或不可避免的破缺

证明着 OC 的普遍和实在，一切“存在者”无一不在用自己生与死的必然性或不可避免性证明着 OC 的普遍和实在，证明着存在对一切或任何“存在者”的超越。

总而言之，只有 OC，而非大写的 Being，才是认识论、价值论和实践论的选择，才是我们和我们这个宇宙的存在的可能性和可证伪性。这一点亦可归结为以下这样一个公式：

$$OC = \text{Human reality} \quad (\text{公式五})$$

公式五意味着：一切自洽自足的公理系统或概念系统，无论是哲学的、数学的还是物理学的，说的都不是我们真实的存在。

公式五并不否认任何一元论信念的可能性，而只是否认其现实性。但是，它也没有因此而肯定任何二元论或多元论信念的现实性。

八. OC 的本体论意义

- O 和 C 是彼此的参照，因而，无论是牛顿还是爱因斯坦的时间和空间，都仅仅只可能在 OC 的包容之内，而不可能在其之外。
- OC 意味着，在我们自己和我们的这个宇宙中，固然有无数通讯，却绝没有任何信息或语义信息的交流。⁽⁴⁾
- OC 意味着，存在之中无生死。任何似乎有生有死的，任何在生后死前似乎能独立存在的，最多不过是一名称而已，而绝非什么真实的存在。

换句话说，无论是时空、信息还是生死都不过是认识论、价值论和实践论中的东西，最多不过是 O 道理，并非存在的道理，与本体论并无一丝一毫的关系。

古希腊的高尔吉亚(约公元前四百年)也许是将 thing 不等同于 being 来看待的第一人，因此他说：“或无物存在，或不可知、不可思、不可表达”。然而，这与巴门尼德所说的“思维与存在同一”⁽⁵⁾ 倒也未必一定相互矛盾，因为，在我们自己和我们的这个宇宙中，无论是认识论、价值论还是实践论，与本体论所说的本就应该是一个道理。

海德格尔说“语言是存在的家”，但在我们这个宇宙或我们自身中，无论何时何地，所能发现的仅仅只是：OC 大于 O，存在大于“存在”，因此更应该说，OC 才是我们一切所知、所想、所做、所说的的那个家，是知之所知、想之所想、做之所做、说之所说的那个家。维特根斯坦说“世界的意义必定在世界之外”，其实 O 与 C 的同一或统一才是世界的本来面目。贝克莱说“存在就是被感知”，但在实际上，存在并无法为我们或上帝所感知，因为所谓“感知”说的依然仅仅只是 O 的道理。普罗泰戈拉说“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度”，但我却觉得，无论是“人”、“万物”、“存在者”，特别是所谓的“尺度”，说的都依然还是 O 的道理，还不是存在或不存在的道理。

西语中的动词，例如“be”或“sein”，无论是作为系动词还是实意动词，说的都不过是 O 的道理，而非 OC 的道理。不仅“be”或“sein”如此，一切动词所表达的皆不过是认识论、价值论或实践论中的 O 道理，皆非 OC 的道理。Being 或 being 同时既是名词又是动词，不应被单纯作为名词、动词或系动词来理解，亦不应被翻译为中文的“有”或“是”或“在”。而 being 或 beings 亦不应被理解为“存在物”或“存在者”，不应被理解为什么位于时间和空间之中的，不应被理解为什么可以被分为本

体与属性的，不应被理解为什么可以被观察或操弄的，或者什么有能力知道自己、思考自己或言说自己的，再或者什么不证自明的，不应将本体论与认识论、价值论和实践论混为一谈，否则，隐藏在这理解之后的，就不是智慧而只是意志，不是哲学或科学而只是宗教信仰。

九. OC 的认识论意义

- OC 意味着，并不存在什么精神与物质、心灵与身体、主观与客观的绝对区别，或者说，人性与物性仅仅只是同一个 O 之中相对的区别，非本体论的区别。
- OC 意味着知与行的同一，意味着知与行的相互依存，意味着知者与被知者的自由和平等，施行者与承受者的自由和平等。
- 知与行并不发生于人与物之间，而是发生于意志与智慧之间，既可在物的意志与人的智慧之间，也可在人的意志与物的智慧之间。在认识和行为的过程中，意志与智慧的区别实在要比人与物的区别更根本。例如，相对论说的不过是光的意志，量子力学说的不过是光的智慧，而彼此在理论上之不可能统一的根本原因，首先在于我们自己，在于“人”自身的不同一。
- 知识是知与行的关系，是由知到行和由行到知的关系，是同一个 O 的内部关系，是 O 的可分性和复杂性。知识越多，这关系自然越复杂，反之亦然。
- OC 意味着，一切知识，包括康德所说的“先天知识”，包括生物学所说的“基因”，都同样是第二性的，都是在“后来”获得的。
- 更重要的是，OC 还意味着，无论是知与行的同一还是意志与智慧的统一，都是有方向性的，因而又都是开放的。据此则可以肯定地说，无论如何，一个完全统

一的物理学是一件完全不可能的事情，或者说，将全部存在统一为一个 O，无论如何都是一件不可能的事情。一切科学范式都具有并将永远具有特定的方向性。

十. OC 的价值论意义

- 如果 OC 中的那个 O 意味着真善美，意味着逻辑性和可计算性，那么那个 C 则意味着真善美的有限，意味着逻辑性和可计算性的有限。
- 无论是真理还是谬误，都不可能超越 OC 中的那个 O。
- 如果 OC 中的那个 O 意味着自由，那么，自由便与平等相同而与意志相反。
- OC 意味着，我们对幸福的追求不应止之于任何一个 O。同样可以说，人类对价值的追求不应止之于科学。

十一. OC 的逻辑学意义

- O 是逻辑独一无二的本质。
- 一切证明之为证明，无论是数学的、逻辑学的还是经验性的证明，说的都不过那个 O 的道理。然而，OC 却意味着，除了那个 C 以外，没有什么是 O 本身的证明或证伪。
- 也就是说，OC 意味着，一切逻辑的都基于某种非逻辑的，都为某种非逻辑的所加持，都为某种非逻辑的所推动，都始于，终究又都归于某种非逻辑的。

十二. OC 的语言学意义

- OC 意味着，没有什么是或不是语言，无非都是意志与智慧间的相互作用与相互转化，既非言者所言亦非闻者所闻，既非喃喃自语亦非众口嘈杂。只不过，这相互作用与相互转化不仅在人之前已有其前因，在人之后依然会有其后果。
- 对 C 来说，一切抽象概念说的都是具体的，对 O 来说，一切具体概念说的都是抽象的，因此，只有在指称或言说 OC 时，语言或概念才有可能完全自洽。
- 语词，语句，只有当其超越 OC 中的那个 O 时，才可能有语义。

十三. OC 与时间

- 柏拉图认为，时间是事物变化的本质，亚里士多德却说，事物变化是时间的本质。然而，时间是单向的，事物变化却是可逆的；时间是均速的，事物变化却可快可慢；时间是连续的，事物却是可分的；时间之中无因果，事物之间却可以有因果关系；时间可以超越存在而存在，事物却只能在存在中存在。可以说，所谓的“时间”，其实是一个自相矛盾的东西，因而不可能是真实的东西。“时间”，即便有，也不可能外在于 OC。OC 虽然不是什么自身同一的变化，但无论把 O 还是把 C 说成是时间，都同样是对 OC 的否定。若一定要将 OC 分割，说 C 就是时间，而 O 仅仅只是钟表，则钟表不可能报时。钟表循环往复的变化固然可以计数，但 C 的无常、无我、开放和不可逆却并没有也不可能为钟表所量化。更没有任何一个 O 与另外一个 O 相同。由此可见，狭义相对论中所说的“时间”，最多不过是特定 O 往返变化的频率。
- 量子力学讲的亦只是 O 的道理，因此无以表达时间，亦不能以其解释宇宙或生命，因为我们这个宇宙或其中的任何生命无一不具有时间，无一不是 O 与 C 的同一或统一。

十四. OC 的宗教学意义

- 普罗提诺的“作为太一的神”、奥古斯丁的“自有永有的上帝”、爱留根纳对“自然”的四区分、阿维森纳和迈蒙尼德的“作为第一因的上帝”、安瑟伦和阿奎那的那些由极端概念或具体经验推导出上帝存在的论证，还有斯宾诺莎的“具有无限属性的单一实体”以及莱布尼茨的“作为事物普遍和谐之因的存在”等等，所说的都不过是 O 的道理。一切说“存在者”的，一切说“造物者”与“被造物”之二分和并存的，说的皆是 O 的道理。而一切 O 的道理，都既不足以肯定上帝之存在，亦不足以否定上帝之存在。其实，上帝之绝对、永恒、完美和无限，包括全知全能和自由自在，完全能够从那个 C 的道理之中推导出来。然而，无论是 O 道理还是 C 道理，一旦脱离了彼此，对我们或对我们这个宇宙来说，皆难以成其道理，皆毫无道理。据此，亦可以说：在道理上，上帝之为上帝与宗教之为宗教，彼此之间实无一丝一毫关系。

十五. 结论

宗教试图通过“上帝”，哲学试图通过“存在”，知识试图通过“法则”，每个人都试图通过一个“自我”，来追求某种绝对、完美或永恒。但这都不过是对 O 的追求，而对 O 的一切追求，已经并将继续被一切所证明，都不过是我们自己的一厢情愿。

同样已经并将继续被一切所证实的是：这个 OC 或为这个“OC”所指称的，既是我们的每个人的自我，也是我们共同的上帝，还是我们这个宇宙本身的存在和其最终极的法则。尽管我们不可能观察或改变 OC，实体或属性 OC，唯一或众多 OC，精神或物质 OC，自我或非我 OC，真实或虚无 OC，绝对或相对 OC，抽象或具体 OC，完美或破缺

OC，因而无论如何都不可能道尽 OC 的道理，尽管如此，对于这个道理，我们却依然不必也不应该保持沉默。

总而言之，无论科学和技术多么发达，无论我们在未来还能知道多少或做到多少，在其之外，永远还会有我们不知道的或无法做到的，因此，我们固然不应该试图用理解来取代知与行，但我们也永远不要试图用知与行来取代理解，来取代形而上学或形而上的想象与创造。

参考文献

1. Van Inwagen, P, and Sullivan, M., 2017: “Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphysics/>
2. Sorensen, R., 2017: "Nothingness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/nothingness/>
3. Curd, P., 2016: “Presocratic Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/presocratics/>.
4. Zhang, XY. 2019: “The source and the nature of life and consciousness”,

<https://philpapers.org/rec/ZHATSA-4>
5. Palmer, J. 2016: “Parmenides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/parmenides/>.
6. Zhang, XY. 2014: *Be Human in the Paradise*, In Amazon ASIN: B00IHE5QS2A, 2014,

<https://www.amazon.com/dp/B00IHE5QS2>

存在之可与不可思议

2018

最近重读了两本书，海德格尔的《存在与时间》和《形而上学导论》，也重新想了想他提出的那个问题：“为什么存在者存在而无反倒不存在？”

尽管海德格尔在《存在与时间》的导论中说，他的这本书并不是为了追问存在者而是为了追问存在本身所写，然而，我依然觉得，他应该没有也不可能追问或言说到存在本身，因为那个存在，特别是那个大写的 Being，其实完全不可思议。

说存在不可思议，并非言其宏大，亦非言其细微，无论是“宏大”还是“细微”，都不是，或者说，都不可能成为存在不可思议的原因或理由。

说存在不可思议，并非言其多变，亦非言其不变，无论是“多变”还是“不变”，都不是，或者说，都不可能成为存在不可思议的原因或理由。

说存在不可思议，并非言其可分，亦非言其不可分，并非言其为一，亦非言其为多，无论是“可分”还是“不可分”，无论是“一”还是“多”，都不是，或者说，都不可能成为存在不可思议的原因或理由。

其实，说存在不可思议，说的并非任何不同或差异，说的只是：作为存在而思议存在是一件完全不可能的事情，作为存在而被存在思议同样是一件完全不可能的事情。巴门尼德说，思维与存在同一，因而，思维不可能是对存在的思维，存在也不可

能是被思维的存在。无论是上帝还是人，都不可能既作为存在又思议存在，或既作为存在又被存在思议着。不仅存在与思维同一时，即便彼此完全不同时，依然如此，依然不可能，存在不可能思议存在，思维也不可能思议思维。换句话说，我们不可能既思议存在而同时又能够使思想与思想不自相冲突，使言说与言说不自相矛盾，使存在与存在不彼此否定。再换句话说，思议与存在不可能相互包容，更不可能相互超越。

试问：如果说“存在可思可议”，那么，当思议时，存在是在思议之内还是在思议之外呢？那么，当一个人思议存在时，她或他是在存在之内还是在存在之外呢？那么，当上帝思议存在时，上帝是在存在之内还是在存在之外呢？无论怎样，无论如何，无论在内还是在外，都同样难免思议与思议的自相冲突、自相矛盾与自我否定。

同样，当思议存在时，存在是在思议之前、之后还是与这思议并存呢？那么，当一个人或上帝思议存在时，存在是在这思议之前、之后还是与这思议并存呢？无论怎样，无论如何，无论在前、在后还是并存，都同样难免思议与思议的自相冲突、自相矛盾与自我否定。

无论是人还是上帝，当思议存在时，与思议之间，与所思所议之存在之间，为一，为二还是为三呢？无论怎样，无论如何，无论为一或二或三，都同样难免思议与思议的自相冲突、自相矛盾与自我否定。

在思议存在之前和之后，这个人是同一个人还是不同呢？上帝是同一个上帝还是不同呢？无论怎样，无论如何，无论同一或不同，都同样难以避免思议与思议的自相冲突、自相矛盾与自我否定。

存在可以并且能够知道存在吗？存在可以并且能够理解存在吗？存在可以并且能够改变存在吗？存在可以并且能够言说存在吗？存在能够证明自己能够知道、理解、

改变和言说自己吗？就算我们可以并且能够这样问，但是，谁又可以并且能够合情合理地回答这些问题呢？谁又能够证明自己可以并且能够合情合理地回答这些问题呢？

古圣先贤，有哪一位回答了或证明了自己可以并且能够回答这些问题呢？

苏格拉底诚恳地说：“我只知道，我一无所知。”

高尔吉亚坦白地说：“无物存在，即便有也无法知道，即便能知道也无法言说。”

老子为难地说：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”

当年释迦牟尼在菩提树下开悟时所悟到的也无非就是这个存在。然而，开悟后的他却无奈地说：“吾法妙难传。”他还对弟子须菩提反复强调说：“汝勿谓如来作是念：我当有所说法；莫作是念！何以故？若人言：如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。”

《奥义书》中自相矛盾地说：梵，“那是不能以语言形容，却使我们能以语言表达的东西，”“那是不能以心思考，却使心能思考的东西。”

据《维摩经》中《思益梵天所问经·菩萨无二品》的记载，维摩诘问法自在等三十二位菩萨，如何入不二法门，法自在等菩萨皆以二说明不二。最后维摩诘问文殊，文殊答道：“如我意者，于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”文殊答完，反问维摩诘，维摩诘默然无言。文殊菩萨感叹道：“奇哉，奇哉，乃至无有文字语言，是真入不二法门！”

还有维特根斯坦，在其《逻辑哲学论》中，亦曾拐弯抹角地说：“凡是可以言说的，都应该可以被清楚地言说，”而“凡是不可言说的，则必须对之保持沉默。”

话说回来，正是因为那个大写的 Being 不可思议，所以，任何一些或任何一个小写的 being，不仅可知、可行、可思、可懂，亦可以为我们所言说，尽管这里的可知并非可知，可行并非可行，可思并非可思，可懂并非可懂，可言说亦非可言说。

我们绝大多数人，对于这个小写的 being，实际上却是，不知、不行、不思、不懂，亦不曾言说。之所以如此，究其根源，不在于存在本身而在于我们自己，不在于我们知行思议的能力而在于我们与“存在者”的难舍难分，在于自然科学与“物”的难舍难分，在于人文社会学与“人”的难舍难分，更在于我们每个人与“自我”的难舍难分。其实，只有在一切之间，方才有一切之存在，而无论是“物”或“人”或“自我”，包括“宇宙”在内，包括“上帝”在内，皆非存在。一切“存在者”，种种“存在者”，无一不是对存在，对这些或这小写的 being 的遮蔽或歪曲，而对一切或种种“存在者”的知行思议，则无一不是在谋虚逐妄，无一不是痴人说梦。

金刚经中有这样一段话：“佛告须菩提：‘诸菩萨摩柯萨，应如是降伏其心！所有一切众生之类：若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之；如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者；何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。’”这段话虽然说得罗嗦，但意思却很明确，佛陀意在帮助我们超越本体、实体、个体、整体、客体和主体之虚无缥缈，意在引导我们进入真实不虚的存在之中。

不仅释迦牟尼如此，两千五百年前，耶稣在耶路撒冷所授之爱，无论是对上帝之爱还是对他人之爱，说的难道不依然是这样一种意思吗？说的难道不依然是对本体、实体、个体、整体、客体和主体之超越吗？

然而，执著于本体、实体、个体、整体、客体和主体，却是近代、现代和当代西

方哲学诸子百家共同的一个心结、一个无解的死结。

笛卡尔的本体二元论未能超越本体、实体、个体、整体、客体和主体。

康德的认识论未能超越本体、实体、个体、整体、客体和主体。

黑格尔所说的“绝对精神”和尼采所说的“权力意志”亦同样如此。

至此，不妨再问一句：当笛卡尔“我思”之时，到底是他的那个“我”在他的那个“思”之中呢？还是他的那个“思”在他的那个“我”之中呢？或者，当黑格尔的那个“绝对”反思之时，他的那个“绝对”到底是在他的那个“反思”之中呢？还是他的那个“反思”在他的那个“绝对”之中呢？

然而，在他们之后，到了海德格尔，这心结依然未解。在他这两本书中，他依然在“我思”与“反思”，依然试图通过本体、实体、个体、整体、客体和主体来思议大写的存在，试图通过“存在者”来思议大写的存在，试图通过 \bigcirc 来思议大写的存在，试图通过他所谓的“人”或“此在”，他所谓的“存在着并且还能对存在发问的存在者”，来思议存在。“存在”在他那里，依然“总是某种存在者的存在”。所谓“存在”与“无”之区分，不过是对同一个 \bigcirc 的一种分割，种种可能分割中的一种分割。

不仅他的 Dasein 是一个 \bigcirc ，是作为属性或关系的 \bigcirc ，他所说的时间同样是一个 \bigcirc ，是一个有始有终的 \bigcirc 。然而这个 \bigcirc 的道理，却又恰恰无法解释他所谓的“时间”，恰恰无法解释“Sorge”或“besorgen”的合理性，无法解释生或死，无法解释“此在”为何先生而后死，为何一定要“向死而生”。

既然如此，既然那个大写的 Being 不可思议，既然那个小写的 being 既小于又大于“存在者”，既小于又大于、既多于又少于一切本体、实体、个体、整体、客体和主

体，因而并不是“存在者的存在”，并不是“人”的存在，那么，海德格尔又何以可能思议存在，又何以能够证明，其对“存在”之思议确实思议了存在本身呢？又何以能够证明，其对“存在”之证明确实是存在对其自身的证明呢？又何以能够证明，这证明本身无须被证明呢？

当 Dasein 思议存在时，这个 Dasein 与其思议究竟是同一还是不同呢？这思议本身，与其所思所议的存在之间，究竟是同一还是不同呢？何以能证明其同一或不同，又何以能证明这证明本身无须被证明呢？

还是那句话：其实，无论是人还是上帝，谁都无法思议存在者的存在。

第二部

论自然

第二章	OC 之分
第三章	OC 与宇宙
第四章	生命与生物
第五章	意识与心灵

附录一	科学的一对哲学基点
附录二	何必暗能量
附录三	深聊时间
附录四	意识的简单本质
附录五	语言已死

OC 之分

既然，如本书第一章中所说，

Being ≠ Being

而对我们和我们这个宇宙来说，

Being= OC, ≠ thing or property or relation

那么，指称任何“thing”或任何实体的概念，指称任何本体、个体、整体、客体或主体的概念，无论是哲学、逻辑、数学、科学、文学、社会学上的还是宗教上的，所指称的便绝非完完整整的存在本身，绝非 OC 本身，而只是对存在或 OC 的分割，是在认识论、价值论或实践论上，将 OC 分割为或大或小、或长或短、或多或少的碎片，是对其中某个或某些碎片的指称。

在哲学、逻辑、数学、科学和神学的认识论、价值论或实践论上，我们对存在最根本的分割是 OC 之分，是将 OC 之合分割为孤立的 O 或孤立的 C，亦可简写为“O|C”。芝诺的四个悖论便是一种 O|C。

存在是 O 与 C 的同一或统一，孤立的 O 是对 C 的分割，孤立的 C 则是对 O 的分割，都同样是 O|C。尽管如此，从认识论、价值论和实践论上对 O|C 加以研究依然是一件重要的事情，至少是一件与本体论中对 OC 之创造同等重要的事情，因为：

$$O|C = \text{knowing or doing} \quad (\text{公式六})$$

公式六想要表达的是：当，在本体论中，认识论、价值论或实践论皆以 OC 之合为自身之体时，在认识论、价值论或实践论中，本体论必以 OC 之分为自身之用。

O|C 并非是对 OC 之否定，恰恰相反，O|C 是对 OC 的彻底肯定，是置自身于 OC 之中，是把自己作为 OC 的一部分之后的境界，是对一切、任何试图脱离 OC 而处之的根本否定，是承认说，只有作为 OC 的一部分，才有可能知与行。

正是因为有 OC 之合，方才有 O|C 之为用。O|C 之为用，正是对 OC 之合的发现和证明。一切有名有姓的实体，一切本体、个体、整体、客体或主体，包括每个人和一切生物在内，包括科学所说的宇宙、星体、物体、元素和全部微观粒子在内，皆为 O|C 之为用，皆非 OC 本身。

不仅实体如此，所谓的“时间”和“空间”亦如此，皆为 O|C 之为用，皆非 OC 本身。不仅“有”、“是”、“在”如此，“虚无”亦如此，皆为 O|C 之为用，皆非 OC 本身。

O|C 的原则是：分亦自分，用即被用。

O|C 意味着纯粹的作为，意味着，在认识论、价值论或实践论中，只可能有两种纯粹且不同的做为，可以分别称之为“O 做为”，是 O 对 C 的分割，或“C 做为”，是 C 对 O 的分割。在 O|C 之中，任何做为，只可能为其中之一，而不可能为其二或不为其一。对这两种做为的定义和理解，与本书第一章中对概念 O 与概念 C 的定义、理解相同，不在此赘述。

“O|C 之为用”意味着知、行、思、议皆为 OC 之分，却又无一不是 OC 之分，意味着，科学、数学和逻辑上的一切实证和实用皆有限且暂时，皆非什么普遍、永恒、绝对、独立或实在的东西。全部知识的实用和实证并不意味任何本体论的承诺。

OC 之为体，又决定着 O|C 的可能性。是 OC 这个体而不是任何什么“实体”决定着 OC 之分的可能性。也就是说，O|C 中的任何一个部分的被分，OC 中的那个 O 的任何一个部分的被分，都同样意味着其它部分的被分。当物理学家们把种种粒子分出来时，他们同时也在知或行上分割了作为一个实体的人。人若不能分割自己，便不可能有任何作为，便不可能使与自己相对而立那个世界发生任何改变。

如果不能彻底理解认识论、价值论或实践论中的 OC 之分，包括 O 与 C 各自的道理，便不能彻底理解本体论中 OC 之合的道理；便不能彻底理解，在 O|C 之中，并没有任何分割比其它分割更实在，因而并没有任何概念能比其它概念更实在；便不能理解，无论逻辑和数学多么完美，依然都只不过是 OC 之分，都只不过是 O 作为或 C 作为；便不能理解，何以一切物理实体和属性，无论是否为我们的经验所证实，都依然不过是特定 OC 之分的结果；便不能理解，何以种种科学概念，无论多么实用，都不可能比“上帝”这个概念更实在或更虚无；更不能理解，何以在本体论上“人”之存在并不比“上帝”之存在更虚假或更真实。

同样，在哲学、逻辑、数学、科学、文学、人学或神学中，在一切基于 O|C 的知行思议中，一切辩护，我们为自己所作的一切辩护，一切证明，我们为我们所面对的那个世界所作的一切证明，无论是基于经验、逻辑、数学或语言的辩护，无论是基于经验、逻辑、数学或语言的证明，无论多么完美，无论多么实用，说的都依然只是 C 或 O 的道理，而非 OC 之合的道理，因此，皆没有存在论上的差别，没有哪个更实在或更虚无，既不是对我们也不是对我们这个宇宙本身的存在存在的辩护或证明。

无论是 O 道理还是 C 道理，都同样是作为，都同样是特定的知与行的结合，因而也都是相对的、偶然的、有限的，既非因之最终果亦非果之最初因。

一. C 道理

1. 在西方，最早言说 C 道理的当属赫拉克里特。据柏拉图的《克拉底鲁篇》中记载，赫拉克里特曾这样说过：“万物流变，无物永驻，就好比是，你们甚至不能两次踏进同一条河。”

2. 在东方，释迦牟尼所说的“诸行无常”和“诸法无我”，亦是对 C 道理很好的界定。

3. 叔本华所说的，作为物自体的“意志”，说的同样是 C 道理。

4. 令许多哲学家们和物理学家们纠结的“时间之方向性”，无论是作为热力学第二定律还是作为前因与后果的不可逆关系，说的都同样是 C 道理。

5. 哥德尔的不完全性定理证明了，一致性与完备性不可能从同一个形式系统兼而得之。形式系统开放的这种必然性，说的也是一种 C 道理。

6. 为李政道和杨振宁提出并为吴健雄等用实验证实的，在弱相互作用中宇称不守恒的原理，包括后来发现的其它 CP 破缺，说的还是 C 道理。

7. 如果有人说，既然 OC 之合意味着，这世界上没有什么能够完全彻底，那么我们，无论是做事还是做人，得过且过就好了，不必去追求什么完美，包括物理学家们，亦

应该放弃他们对物理世界中守恒和对称的追求，如果有人这样说，所说的依然还只是 C 道理，还不是 OC 之合的道理。

总而言之，无常、无我、开放与因果之终究不可逆，说的都是 OC 之分和 C 道理。

二. O 道理

与 OC 之分和 C 道理则相反，OC 之分和 O 道理说的是守恒、自我、圆满和因果循环可逆的道理。

古今中外，讲 O 道理的概念要比讲 C 道理的概念多得多。物理、数学和逻辑学讲的就几乎全都是 O 的道理。

例如，在物理学中，至少自艾米·诺特之后，对称或者 O 道理便几乎成为了物理学家们的信仰。虽然自杨振宁、李政道和吴健雄之后，破缺或 C 道理重新受到了重视，但直到现在，许多理论物理学家依然相信，破缺所证明的不过是一个更大或更包容的 O 的存在，或者，破缺所预言的不过是一个或更多未知粒子的存在。

再例如，托马斯·库恩在其《科学革命的结构》一书中说，在科学发展的不同阶段上存在着不可通约的范式（paradigm），其中的那个“范式”，说的便依然还是 OC 之分，是 O 道理，依然不具有本体论上的价值，依然无法解释科学本身的演进。

更有宗教对“造物”与“被造”之二分，对“天堂”与“地狱”之二分，对“信徒”与“非信徒”之二分，说的亦无不是 OC 之分和 O 道理。

讲 O 道理的那些概念，无一不涉及到对 O 的分割，对知与行人为的分割。按照对 O 分割方式的不同，那些概念或许可以分别归为五个亚类，称之为：O₀、O₁、O_n、O_s 和 O_r 亚类。这些亚类，或者是对 O 的相对、偶然、非连续、对称和可逆性的进一步分割，或者是对 O 的不同本性有所选择或有所侧重的表达。

不同 O 之间的可比性，不在于 O 之相同，而在于对 O 的分割的相同。

这个 O 本无可分，亦无限可分，因而，相对性是种种不同分割以及被分割的各个部分间相互关系的共同本质，亦即通常所说的“自由”。而所谓的“确定性”，如物理学上种种为观察和实验所证实的法则，又如数学上种种“不证自明”的定律，都仅仅只存在于这种相对性的承载之中和限制之中。如果对同一个 O 施以不同分割，必定会得出不同的“法则”或“定律”，在本体论上同等等同样真实的或同等等同样虚假的不同“法则”或“定律”。

对于种种不同分割，对于被分割部分之间的相互关系，对于这分割与关系的确定性，皆可以用释迦牟尼的这样一句话来概括之：“若此有则彼有，若此生则彼生；若此无则彼无，若此灭则彼灭。”

1. O₀ 亚类

定义：O = 0

可以归为这一亚类的概念有四个：

首先是“虚无”。如阿那克西曼德所说“无限不确定（indeterminate boundless）”中的那个“不确定”，如老子所说的“天下万物生于有，有生于无”中的那个“无”，

如留基波所说的那个“非物质性存在”的“空间”之“空”，如海德格尔所问的“Why are there beings at all rather than nothing”中的那个“nothing”。

其次是“静止”。如释迦牟尼所说“涅槃寂静”中的“寂静”，如巴门尼德所说“存在是一个自洽、不变且不可分的一”之中的那个“不变”，亦如物理学中所说的“平衡态”。

再其次是“对称”。可以如此来理解数学中的“0”，可以将数学中的0理解为-1与+1的对称，-2与2对称，-3与3的对称，…。不仅在有理数的数轴上如此，在无理数的数轴上如此，即便能发现更多不同维度的数轴，依然会如此。也许可以说，0具有比任何数都更为丰富的内涵。

最后则是量子力学中常常会说到的“随机”或“不确定性”，或者如波函数所描写的那种量子的“叠加态”。

2. O₁亚类

定义： $O = 1$

这一类概念有一种“至小无内”的意思。

例如巴门尼德所说的作为存在的“独一”和普罗提诺所说的作为神的“太一”。

例如泰勒斯所说的“水”，阿那克西米尼所说的“气”，亚里士多德所说的“实体”，以及不同的哲学一元论所说的那个“一元”，包括胡塞尔的现象学，包括克尔凯郭尔的“作为个体和主体的人”，包括海德格尔的存在主义，还包括理论物理学家们提出的“超弦”。

还应包括数学上的“1”。这个“1”，其实已经是对存在的一种分割，至少是对 0 或 O_0 的一种不对称的分割。如果没有 1 对 0 的分割，其它任何实数都将变得虚无缥缈、无依无靠。

我们通常所说的“自我”，包括“我”、“你”、“他”或“她”，包括“它”，都不过是 O_1 的意思。

3. O_n 亚类

定义： $O = n$, if $n > 1$

这一类概念有一种“和而不同”的意思。

例如中国传统哲学所说的“阴阳” (O_2)。

例如西方传统哲学对现象与本质的划分 (O_2)。

例如笛卡尔的心物二元论 (O_2)。

例如康德的认识论 (O_2)，包括一切认识论。

例如尼采的主人与奴隶哲学 (O_2)。

例如基督教所说的“三位一体” ($O_3=O_1$)。

例如“三原色” (O_3)。

例如周易中所列的八卦(O_8)或六十四卦(O_{64})。

例如种种尺度。例如每小时六十分钟 (O_{60})，每天二十四小时 (O_{24})，每年十二个月 (O_{12})、四季 (O_4) 和二十四节气 (O_{24})，以及每年三百六十五天 (O_{365}) 等等。

例如留基波和德谟克里特所说的“原子”，以及莱布尼茨所说的“单子” (O_n)，

例如恩培多克勒所说的“土、气、火、水” (O_4)，以及当代化学家们所说的化学元素周期表 (O_{118}) 和当代物理学家们所说的基本粒子标准模型 ($O_{17 \text{ or } 29}$)。

广义相对论所说的“时空四维”只不过是一种 O_4 。真正的时间只是 O 的破缺或不可逆。虽然每个时间只有一个方向，但在那个方向上的变化却并无快慢可言，并不可量化，而且每个 O 无一不拥有自己不同的时间。

诠释学的全部道理和所作所为，皆可以被归结为 $O_{n1=n2}$ 。

还应包括罗素所说的“逻辑原子主义”。

还应该包括数学中的实数。由此则可以论证说，任何一个集合中的实数都是有限的，否则，实数与集合，二者只能存其一。

4. O_s 亚类

定义： $O = s$ （其中 s 为 **system** 的缩写）

这一类概念有一种“至大无外”的意思。

例如赫拉克利特所说的“逻格斯”。

例如柏拉图在其《理想国》中所说的“正义”。

例如，语言，语言哲学，包括维特根斯坦所说的“语言游戏”在内，在最根本上，都不过是 O_s 的道理。

全部几何学，说的都不过是 O_s 的道理或者 $O_{s1=s2}$ 的道理。

还应包括物理学和美学上的种种对称，包括实用主义的道理，包括全部分析哲学的道理，包括种种不同经济体系，社会体系和宗教体系的道理。

一切宗教所说的“天堂”，包括康有为的“大同世界”，包括马克思的“共产主义社会”，包括福山的“历史的终结”，亦皆如此。

一切伟大的文学作品无一不基于 O_s ，一切伟大的音乐、绘画和雕塑作品亦然。

5. O_r 亚类

定义： $O = r$ （其中 r 为 *reciprocation* 的缩写）

例如老子所说“道”的“独立不改、周行不殆”，例如旧约创世记中所说“尘归尘，土归土”的道理。

阿那克西曼德说：“万物生之所来，必死之所归，不过是一番彼此间罪罚之相抵”，赫拉克里特说：“土灭火生，火灭气生，气灭水生，水灭土生”，所说的其实都同样是 O_r 的道理。

还应该包括黑格尔所说的绝对精神向自身的回归，包括尼采所说的“永恒回归”，包括卡诺循环或卡诺热机，包括物理学所说的种种守恒律。

还应该包括，老子所说的“有无相生”，物理学家们所说的“波粒二重性”，“量子虚空涨落”中的“量子”与“虚空”的相互转化，以及“中微子振荡”中三味不同中微子的相互转化。

物理学上的一切静止质量亦都来源于 O_r ，那个 r 的速度或频率则决定着质量的大小。只不过，这个 O_r 与以上所说的 O_{r0-1} 不同，是一种 O_1 或者 O_n 的往返变化。因此又可以说，一切往返运动皆具有质量，不仅光具有质量，不仅声音具有质量，热和涡流也都同样具有质量。两股方向相反的稳流对冲所产生的涡流，已经是能量转化为物质的证明，是对爱因斯坦狭义相对论中那个质能公式的另一种证明。

一切有起点和终点的过程，无论是那个“起点”还是那个“终点”，说的都是 O_r 的道理。

三. 对 O 道理的个案讨论

1. 佛法说：“诸法因缘生，缘谢法还灭。”对此，在《杂阿含经》卷十二中，释迦牟尼为迦叶解说道：“此有故彼有，此起故彼起。”研修佛法的人似乎都希望自己能跳出“因缘”而得到“涅槃”之寂静，然而这其中的“因”是 O_r ，“缘”是 O_s ，而“涅槃”是 O_0 ，不仅“因”与“缘”之间没有什么根本不同，如果将“因缘”与“涅槃”相比，彼此之间亦不过是一些人为的差异，并没有什么绝对的不同。

2. 《道德经》中所说的“道”，有时是 O_s 有时又是 O_r 。

一切 O_r 都有一个方向问题。

老子说“反者道之动”又说“道生一，一生二，二生三，三生万物”。那么试问：“道”为何一定要生“一”，“一”为何一定要生“二”，而最终又一定要生“万物”

呢？

黑格尔哲学的道理亦大致相同，而上述问题则可以表达为：为什么“正题”一定要向“反题”，并进一步向“合题”演进呢？

对达尔文的进化论则可以问：环境对物种的选择为何具有特定方向性呢？为何生物一定要由更简单向更复杂发展呢？

同样，对克劳修斯和开尔文的热力学第二定律亦可以问一句：为何在任何一个孤立的系统中，熵只可能增加却不可能减少呢？

3. 无论是一元论还是二元论，其实都是 OC 之分，因而在本体论上并没有什么根本不同。只不过，在一元论中，被分割的各个部分之属性比较相似，而在二元论中则比较不同。其实，无论是唯物主义、唯心主义还是物理主义，都同样无法实现存在论、认识论、价值论和实践论的统一，因而都不是彻底的一元论。

一切实用主义都是相对主义，越彻底的相对主义，也就越实用。然而，无论多么实用，它们都是对我们自己的误导或对我们这个宇宙本身的误解。

4. 亚里士多德的范畴：形式和质料，其实不过是视觉和触觉之分，而非存在的本质之分。

5. 在本体论中或者说在 OC 之合中，并没有什么“真理”或“谬误”，“真理”仅仅只是认识论、价值论和实践论中的东西或事情。因此，无论是认识论、价值论还是实践论都不过是 OC 之分，至少是“真理”与对“真理”的认识能力之分或对“真理”的实践能力之分。

6. 西方的社会学理论，往往是把社会理解为一个不断且反复由 O_n 向 O_s 演进的过程。然而在东方，特别是儒学，所言说的和所实践的，却是试图使 O_n 向特定的 O_s 返回并坚守之。其实，在 O_n 与 O_s 之间并不存在什么的绝对不同，它们之间的相对不同亦不足以解释历史或社会演变的方向性。

7. 如果说，OC 之合先于我们，则同样可以说，OC 之分先于我们的任何一种语言。名实之分不过是 OC 之分，共性与特性之分不过是 OC 之分，无论是唯名论还是唯实论皆不过是 OC 之分。

8. 任何实数都可以被理解为对一个特定 O 的均匀分割，理解为 O_n 中的一种。任何一个偶数都是该 O 的对称之分，任何一个奇数都是对该 O 的不对称之分，而质数或素数则是对该 O 的一种不会重复的分割。其它数，无论是有理数还是无理数，亦不过如此，皆难以超越 OC 中的那个 O，而只有那个 C 才是一种真超越，是对任何或一切数的超越。古今中外的毕达哥拉斯们所说的“万物皆数”或“对立是本源”，其实既没有说到存在也没有说到万物的本源。

9. 每一个 O 就如同一本书，随便翻开一页，从中都可以发现一些特殊的组成部分(实体)，以及部分之间的一些特殊相互关系(属性)。在我们所属的那个 O 之中，物理学所谓的“基本粒子标准模型”，包括六种夸克、六种轻子、十二种反物质和五个玻色子，以及它们之间的关系，不过是对这个 O 的一种分割，不过是这本书中一页上的内容。“化学元素周期表”是这本书中的另一页，“生物大分子”是这本书的另外一页，“生物”是这本书中的另一页，“人”或“人群”是这本书中的另一页，“国家”是这本书中的另一页，不同维度的宇宙和物体分别是不同的另一页，欧几里得几何是另一页，非欧几里得几何是另一页，全部数学或逻辑学亦如此，全部哲学亦如此，都不过是这本书中另外一页上的内容。

科学本身是不同的 OC 之分。集其一切 OC 之分，所涉及的，不可能超越这书内容的四分之一，集其一切可解决的，不可能超过我们所面临的全部问题的四分之一。

这本书中任何一页上的内容，任何这样一本书上的内容，在存在论上，都不比其它一本书或这本书中任何一页上的内容更真实，都不足以取代其它书或其它页上的内容。以我们自己的知与行为内容的这本书，永远不足以取代其它所有不以我们的存在

为内容的书。也就是说，只有 C 在意义上能超越 O，而对任何一个 O 的分割，任何不同的分割，其意义都不可能超越这个 O 本身。以此为据，或许可以说，因为相对论与量子力学是写在这书中不同页上的不同组成成分和不同成分之间的不同相互关系，其实并没有什么必要，一定要努力将它们统一在一起。

10. 诺特定理，对称(O_{n or w})与守恒(O_r)的对应，似乎在表达着这样一个道理：无论对 O 如何分割，在所发现的那些实体与相应的属性之间必定存在着相互依存的关系，因此，无论是用实体来证明属性，抑或是用属性来证明实体，都不是本体论的证明，都不能证明任何分割与其它任何分割之间在本体论上有任何不同。

11. “我”与“非我”之分，“人”与“非人”之分，“生物”与“非生物”之分，亦同样如此，不过是概念之分，语言之分，并非存在本身之分，更不可能以其超越存在。

四. 自由、平等与 O|C

什么是自由？这是一个许多哲学家，包括柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那、笛卡尔和康德在内，都试图回答的问题⁽¹⁾。但只是，他们的回答往往都基于 O|C，因而在本体论上都不够合情合理。

柏拉图认为，自由是人的理性对自己的兽性的支配，却没有证明，为什么理性支配兽性就是自由而反之就不是。亚里士多德把这种自由具体化为我们的“选择”，然而却没有证明，为什么“选择”等同于自由而不是不自由。奥古斯丁在这个问题上强调的是“自我”的存在，把自由归结为“自己对自己的支配”，然而却没有证明，“自我”何以竟然能够成为第一动因、唯一动因。阿奎那把自由归结为“良知”对自己的支配，依然没有证明，何以受“良知”的支配就是自由而不是不自由。笛卡尔把“思”作为“我”的自由，同样没有证明，何以“思”就是“我”的自由而不是不自由。康德把

道德上的自律理解为自由，“自由就是摆脱欲望的奴役”。然而，凭什么说，欲望不是一个人或自我的一个部分，而是一个外在的试图奴役一个人或一个自我的奴隶主呢？那个完全摆脱了欲望之后的人或自我又是什么呢？凭什么说，摆脱了欲望奴役的自我就是自我，而且是自由的自我呢？凭什么说，一个人的身体不是他的自我的一部分呢？凭什么说，“做自己的主人”不是一种自我奴役呢？又凭什么说，自我奴役是自我的自由呢？

毫无疑问，在 O|C 的语境中，无论是决定论还是非决定论都同样无法圆满解决自由的问题。

其实，自由不过是 OC 中那个 O 的相对性，或者说，是那个 C 赋予 O 的种种组成部分之间的种种平等，与“意志”无关，与“理性”无关，甚至与“人”亦毫无关系。这也就是为什么本书上一章中强调说：“自由与平等同一。”

然而，如果只讲一种平等之平等，不讲一切平等之平等，依然不会有什么自由可言。只有讲一切平等之平等，只有行一切平等之平等，我们才有可能真正使自己获得自由。

真正的自由，唯一可能的自由，不仅是对 O 种种分割之间的平等，不仅是被分割各部分之间的平等，不仅是施与受之间的平等、知与行之间的平等、意志与智慧之间的平等，更是种种平等之间的平等。自由与平等的这种关系意味着，人类绝不会因科学技术的发展而变得更自由。

如果一定要将 O 分为“我”与“非我”，“人”与“非人”，“生物”与“非生物”，那么，在这里，“平等之平等”就意味着，在彼此之间，知道必然伴随着对自己的知道，理解必然伴随着对自己的理解，行为必然伴随着对自己的行为，改变必然伴随着对自己的改变，言说也必然伴随着对自己的言说。

这“平等之平等”还意味着，无论我们做什么或做多少，无论我们如何改变我们

的环境，我们所属的那个 OC 都不会因此而被改变，一丝一毫都不会因此而被改变。

也就是说，存在不可分又无限可分，可以以无限不同的方式分割，分割为不同的部分与部分之间的不同关系，其实又丝毫未被分割。

OC 中的那个 C 决定了，我们无法通过对 O 的任何单一分割来认识一切，理解一切，言说一切或成就一切，更没有任何单一的分割能满足人的全部愿望或使命。或者说，为了满足我们自己不同的愿望，为了完成我们不同的使命，只能或必须对 O 做不同的分割，做越来越多的分割，只能或必须对我们自己和我们的这个世界做不同的分割，做越来越多的分割。那么，在 O|C 之中，哪种分割或哪些分割是我们的自由的基础呢？哪种分割或哪些分割能使我们与存在的其它部分之间更平等，并因而能在“知”与“行”上赋予我们彼此更多的自由呢？本书将通过以下诸章节来回答说：只有与那个 C 不离不弃的 O，才有可能更平等，也才有可能使其各个组成部分都拥有最大可能的自由，最真实不虚的自由。

反之，任何一个 O，越是远离 C，被分割的各方将变得越不平等，自由将变得越虚无缥缈，越不过是一种幻想。换句话说，一切仅仅与自身同一的 O，一切仅仅与自己平等的 O，无一不是幻想，无一不是在知与行上束缚我们自己的枷锁。

不应该用我们取得的全部成就来束缚自己，不应该用我们拥有的一切知识来蒙蔽自己，更不应该为了“自己”而放弃自己。存在这本书之博大精深、气象万千、不可穷尽乃至不可思议，无论如何都不会以我们自己的这几页内容为限，更不可能用我们自己的这本书取而代之。

参考文献

1. O'Connor, T, and Franklin, C., 2018: "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/freewill/>>.

OC 与宇宙

一. 宇宙之绝对与相对

宇宙之为宇宙，是 OC 中的那个 O 对那个 C 的分割。

任何一个 OC 中的 O 不仅可以被分割为一个“一”还可以被分割为“四”，可以被分割为“一和四”，甚至被分割为“一、二、三和四”，既多于也少于《道德经》中所说的“一生二，二生三，三生万物”，或《易经》中所说的“太极生两仪，两仪生四象”。

如果我们置身于其中的那个 OC 可以被分割为“一”或“四”，那么，这个“一”或“四”同样也可以被理解为两种绝对的不同和两种相对的不同（O₄）。

尽管我们自己和我们的这个宇宙可以被理解为这四种不同，但对它们的表达和运用却可因人而异、因事而异，千变万化，几至无穷。例如，如果要用“物质”和“能量”这两个概念来表达这四种不同，那么，组成世间万物和由世间万物所组成的那一切便可以区分或概括为：绝对的能量，以下称为“纯能量”，绝对的物质，以下称为“纯物质”，以及介于纯能量和纯物质之间的既是能量又是物质的存在，以下分别称为“杂能量”和“杂物质”。

纯能量或纯物质是为亚里士多德所否定的无形式的质料或无质料的形式。纯能量或纯物质可以独立存在，而杂能量和杂物质却相互依存。无论是杂能量还是杂物质都

同时既像纯能量又像纯物质，只不过，相对比之下，任何杂能量都比相应的杂物质运动更快、温度更高、更多变、更微观、更同一、更同步、更对称、更简单、分布更均匀，而杂物质却正好相反。

作为 OC 中的那个 O 的组成部分，杂能量和杂物质相对于纯能量和纯物质而“相对”，纯能量或纯物质则相对于杂能量和杂物质而“绝对”，但是，对于 OC 中的那个 C 来说，它们的任何“相对”都不一定相对，它们的任何“绝对”亦未必那么绝对。

二. 宇宙之循环或转化

一切 OC 中的 O 都是互为因果的道理，上述这两种绝对不同和两种相对不同亦如此。其中的杂物质和杂能量只能共同作为纯能量与纯物质之间的中间状态而存在，而纯能量与纯物质只能分别作为杂物质和杂能量变化的极端状态而存在，因此，OC 的 O 亦可以归结为这四种不同状态的循环交替、往返变化 (O_{r4})。

如果以此来理解“量子的虚空涨落”，那么，那个所谓的“虚空”不过是这个纯能量，那个所谓的“量子”不过是这个纯物质，而那个所谓的“涨落”不过是，经过杂能量和杂物质，纯能量向纯物质或者纯物质向纯能量的相生相灭、此消彼长的往返变化。

不仅在微观上存在这四种不同和它们之间的往返变化，在宏观上亦如此。例如，可以将 Human reality 最宏观的往返变化称之为“年循环”⁽¹⁾，并用一年的四个季节来分别命名它的四个不同组成部分 (O_{r4})。如果一个年循环可以分为一个纯能量的无穷小的点，一个纯物质的无穷大的体，以及两条由杂物质和杂能量共同组成的变化方向相反的线段，那么，其纯能量的点便可以称之为“夏宇宙”，纯物质的体为“冬宇宙”，由冬宇宙向夏宇宙演变的那个线段为“春宇宙”，方向相反的线段则为“秋宇宙”。依据天文学家们的观察和理解，我们人类似乎正繁衍栖息在一个秋宇宙之中

(O_2C_{e-m})。

在春宇宙期间，我们这个 OC 逐渐并反复地向其自身聚集，具有越来越多的能量和越来越少的物质。与“崩塌”所不同的是，春宇宙的发展始终都是一个逐渐和反复地消耗杂物质并产生杂能量的过程。在夏宇宙的那一点上，OC 聚集为不占据任何空间的一点纯能量，不再具有任何物质表现。在秋宇宙期间，这个 OC 逐渐并反复地从其自身离散，具有越来越少的能量和越来越多的物质。与“爆炸”所不同的是，秋宇宙的发展始终都是一个逐渐和反复地消耗杂能量并产生杂物质的过程。在冬宇宙的那一点上，OC 弥散为不具任何能量表现的纯物质。随后，OC 重新开始向自身聚集，进入新一轮年循环。

在秋宇宙中，一切部分皆为其整体所创造，任何一个部分的生死存亡都是整体变化的大方向所选择的结果。

由此可以推想：任何物理实体与其环境都不能脱离彼此而独立存在或独自演变，任何粒子都不能脱离时空的演进而独自演变，甚至物理的确定性与不确定性，亦不能脱离彼此而独立存在或独自演变。

也许，秋宇宙空间的维度，包括其中一切实体的维度，都会随着纯能量的减少而增加，不均衡地和非线性地增加。也许，我们这个宇宙的“膨胀”和“膨胀的加速”皆由此而来，与“暗能量”的推动毫无关系。不仅所有“暗物质”皆由此而生，亦是**黑洞质量增加的主要来源**。甚至秋宇宙在其初期的那一次“暴涨”，亦可以这样来解释，可以解释为秋宇宙由零维向一维或由一维向二维或由二维向三维的变化。

也许，强作用力、电磁力、弱作用力和重力都只不过是不同的 O 行为，或者说，不同质的维度。也许，黑洞和普通物质、暗物质和空间都只不过是不同量的维度。也许，暗能量不过是秋宇宙维度质量变化的方向。

显而易见，存在于任何一个“宇宙”中的现象绝不可能再存在于其它三个“宇宙”

中。在夏宇宙中只有纯能量现象，在冬宇宙中只有纯物质现象，虽然在春和秋宇宙中既有杂物质又有杂能量，但它们的起始状态和演化方向却完全相反。总而言之，在年循环中，甚至在秋宇宙中，只有相对的而没有绝对不变和普遍适用的科学定律。

这个年循环，这个对我们来说由最微观 O_{4r} 组成的最宏观的 O_{4r} ，也许比秋宇宙离我们更远，离我们的知与行更远，尽管如此，如果用它来包容我们，依然会使我们的知识更真实，会使我们的实践更有意义，会使我们存在得更自由，也会使世间万物存在得更自由，因为它比秋宇宙更平等。

生命与生物

一. 生命的本质

自 OC 而万物生。

OC 之生是一种既努力完美又努力超越完美的变化。存在于秋宇宙中的一切，都既是这一变化的原因又是这一变化的结果。

OC 中的那个 O 或那个“努力完美的变化”，又可以称之为“纯生命”。纯生命是 O 的组成部分之间的相对、偶然、对称、可逆且非连续性的变化。

纯生命无生无死，只创造自己，而不创造任何别的什么。

OC 中的那个 C 或那个“努力超越完美的变化”，又决定了，任何生命，自其生至其死，都向着同一个特定的方向变化。这一方向性是一切生命绝对、必然、连续、非对称且不可逆的变化。

方向性使生命不仅有生有死，不仅创造自己而且能创造别的什么。

无论是量子的真空涨落还是宇宙的年循环，都同样可以被称之为“纯生命”，但也都因 OC 中的那个 C 而具有方向性，因而都不仅创造自己而且能创造别的什么。

对作为对那个 O_r 的理解，纯生命亦可以由“四”简约为“二”，可以理解为相互转化着的杂能量和杂物质，还可以理解为这种相互转化所具有的两种不同方向。如果在生命中占优势的是杂能量向杂物质的转化，与秋宇宙的大方向相同，可以称之为“秋生命”；如果相反，如果与春宇宙的大方向相同，则可以称之为“春生命”。生命变化的方向性决定了：春生命($O_2C_{mr_e}$)消耗物质，产生能量，而秋生命(O_2C_{em})则消

耗能量，产生物质。例如，相比较而言，如果产生太阳能的那些变化是一种春生命，而直接或间接地消耗太阳的光能，去产生植物或动物的生长和繁殖的，便是一种秋生命。

无论是春宇宙还是秋宇宙都由杂能量和杂物质共同组成，都既含有春生命也含有秋生命，但因两者的起始状态和变化的大方向正好相反，在各自演化过程中占优势的生命也正好相反。在秋宇宙演化中占优势的是秋生命。

其特定的起始状态和变化的大方向决定了，秋宇宙中的任何部分都为其整体所创造并为整体的变化方向所选择。人，虽然在其自身中同样既有秋生命又有春生命，但决定每个人和全体人类共同命运的终究还是秋生命和秋宇宙。

二. 生命的组成

任何春生命都随着特定杂物质环境的形成而自然发生；任何秋生命则都随着特定杂能量环境的形成而自然发生。

在参与生命变化的任何一对杂能量和杂物质中，那些正在转化中的杂能量可以称为该生命的“能量成分”，其余的则称为“直接能量环境”；那些正在转化中的杂物质可以称为该生命的“物质成分”，其余的则称为该生命的“直接物质环境”。所有那些与该生命同时存在，但既不是该生命的成分又不是其直接环境的杂物质和杂能量，则都可以称之为该生命的“间接环境”。通过共同的间接环境，不同生命可以彼此互相交换物质和能量，这种交换则形成间接环境中特定的组织和过程。一群相对稳定的组织和过程称为生命的“个体环境”。每个细胞、每个生物体或每个生物群体，包括人类社会在内，都是生命的这样一种个体环境。

三. 死亡的本质

个体春生命的方向性变化最终会导致其自身中杂物质成分的消失，称之为“热死亡”；个体秋生命的方向性变化最终会导致其自身中杂能量成分的消失，称之为“冷死亡”，而冷死亡后所遗留下来的物质成分则可以称之为“冻子”。

纯粹的空间，同样是一个冻子，一个正在形成之中的冻子。

秋宇宙就是一个由冻子和生命共同组成的世界。

四. 生命的代差

秋生命活动占优势的秋宇宙是一个由纯能量到纯物质的漫长演化过程。秋宇宙的起始状态和变化大方向决定了，在其发展的不同阶段上分别存在着三代不同的生命。其中存在于秋宇宙开始时期的那一代可以称为“高能量生命”，存在于秋宇宙终结时期的那一代可以称之为“高物质生命”，而位于它们之间的则是“高组织生命”。

最典型的高能量生命不具有生命的间接环境，共同存在于一个直接环境之中，其能量成分近似于纯能量，物质成分极度微观、维度极少。该生命活动留下的冻子构成了各种亚原子的粒子。

最典型的高物质生命不具有生命的直接环境，分别存在于极多间接环境之中，其能量成分接近热力学绝对零度，物质成分近似于纯物质。

在秋宇宙的起点之后和终点之前，高能量生命和高物质生命，如同今天的动物和植物一样，进行着能量和物质的代谢，自身的繁殖，并对环境变化作出反应。

最典型的高组织生命同时具有生命的直接和间接环境，既不像高能量生命那么统一，又不像高物质生命那么复杂，而是它们这统一和复杂的结合与演变。该生命活动留下的冻子构成各种分子和高分子物质。虽然所有地球生物都是高组织生命，但高组织生命却并非仅仅只是生物生命，亦不仅仅限于地球。

高组织生命与高能量生命的直接能量环境可以差异极大。例如，地球上现存的高

组织生命大多是以生物大分子中的化学键为其生命的物质成分，裂解这些化学键只需几个电子伏特的能量，这一裂解能等同于这些生命的直接能量环境。然而，据说要耗费千亿电子伏特的能量才能模拟到我们这个宇宙开始后第 10^{-12} 秒时的状态，还仅仅只是接近于高能量生命的直接能量环境。由此可以理解，现存所有的所谓“无生命物”其实都是深深地被我们的能量环境冷冻起来的过去那些高能量生命的物质成分。无论是夸克、轻子还是玻色子，全都曾经是生命的物质成分，而现在则全都是冻子。

五. 生物的组织

高能量生命的发生和存在依赖能量，高物质生命的发生和存在则依赖物质。与它们不同的是，高组织生命的发生、存在和发展，无一不依赖其个体环境和间接环境的组织。

从高组织生命对组织的依赖可以推导出：无论是生物性的还是非生物性的，任何高组织生命都由一些成分、结构、功能各异但组织关系相同的基本单位所组成，同时它们又都组成这一基本单位。这一基本单位可以称为“高组织系统”，或者简称为 HOS (Highly Organized System)。

从高组织生命和其环境可以推导出，一个 HOS 由四个部分组成(O₄C)，分别称为“输入部分”、“输出部分”、“反应部分”和“反馈部分”。反应部分由一个春生命或秋生命生命成分和直接环境组成。该生命的间接环境，一部分由 HOS 的其它三个部分组成，其余部分则称为该 HOS 的“系统环境”。连接系统环境和输入部分的界面称为“感受器”。连接系统环境和输出部分的界面称为“效应器”。杂能量或杂物质可以通过感受器由系统环境进入输入部分，可以通过效应器由输出部分进入系统环境，也可以通过反馈部分，由输出部分直接进入输入部分。

HOS 中的杂物质和杂能量可以发生三种不同变化，分别称为“生命变化”，“形

式变化”和“位置变化”。发生在 HOS 输入和输出部分中的主要是形式变化，发生在反应部分或系统环境中的不仅有形式变化还有生命变化，而位置变化则可以发生在系统的任何部位中。人的心灵由许多不同 HOS 组成，因此，其活动不可能仅仅只用生物电在神经中的传导，神经介质在突触间的传递，或者生物电和神经介质之间的相互转换来解释，因为前两者仅仅只是位置变化，而后者只是形式变化。

无论一个 HOS 由什么组成或组成什么，相对于系统本身而言，其输入的杂物质或杂能量可以被称为“感受”，输出的杂物质或杂能量可以被称为“行为”，存在于系统内既不是被输入的也不会被输出的杂物质或杂能量则可以被称为“记忆”，又可以分为“遗传性记忆”和“获得性记忆”两类，而发生于反应部分的生命变化则可以称之为“思想”。

人之为人，人心灵之为心灵，从根本上基于遗传记忆和获得记忆，以及它们变化的方向。不仅人与心灵如此，整个宇宙的存在与演进亦大概如此。

以糖、脂肪、核酸和蛋白质等生物大分子为成分和环境的 HOS 称为“生物 HOS”。生物 HOS 中的遗传性记忆是为基因所决定的 HOS 结构，而获得性记忆则是为生物环境所决定的 HOS 结构，是生物 HOS 与其环境相互作用的结果。

生物的一切外部行为都可以用生物 HOS 中感受，记忆和行为之间的相互作用和相互转化来解释。

感受是从环境向系统方向的运动，而行为则是从系统向环境方向的运动，除此之外，它们并没有什么本质上的不同。它们都导致生命变化，感受所导致的生命变化发生在系统的反应部分而行为所导致的发生在系统环境中。

虽然感受，行为和记忆都可以是杂物质或杂能量，但前两者的性质总是相同而记忆却总是与它们相反。在同一个 HOS 中，如果感受和行为更像杂能量而记忆更像杂物质，它们之间的关系称为“EME 系统关系”；如果感受和行为更像杂物质而记忆更像杂

能量，它们之间的关系则称为“MEM 系统关系”。人体的免疫系统具有典型的 MEM 系统关系而视觉系统则具有典型的 EME 系统关系。至少可以说，所有动物都是由具有 MEM 和 EME 系统关系的 HOS 相互连接而组成。同时具有这两种系统关系的 HOS 又称为“复杂 HOS”。

无论是哪一种系统关系，都同样包含一个秋生命和一个春生命。具有 EME 系统关系的 HOS 以秋生命为其思想，而具有 MEM 系统关系的 HOS 则以春生命为其思想。

不同 HOS 之间可以交换杂能量或杂物质，称之为“通讯”。在这种通讯过程中只会有杂能量或杂物质的交流而没有信息的传递。信息不过是感受与记忆之间的相互作用。通讯的意义取决于 HOS 中各自的生命变化。因此存在于任何信道中的只可能是不含信息的讯号。香农的公式 $I = -\log_2 P$ 是大多数现代信息和通讯理论的基础，但它并没有解释信息的本质，涉及到的也不过是 HOS 三种基本变化中的形式变化。

成年人体由大约 50 万亿个细胞组成，每个细胞又都由许多生物 HOS 组成，同时又组成许多生物 HOS。其中大多数 HOS 产生的是亚细胞或细胞的“个体行为”，部分 HOS 产生的是不同细胞群体，器官或功能系统的“集体行为”，只有少数 HOS 产生的是人体的“整体行为”，又可以分为“遗传性整体行为”和“获得性整体行为”。

人的心灵便是人体中的这样一个 HOS，既产生遗传性整体行为又产生获得性整体行为。任何生物，只要同时具有产生遗传和获得性整体行为的生物 HOS，都具有一个本质上与人相同的心灵。

支配人整体行为的 HOS 又可以分为“植物系统”，“动物系统”和“人类系统”。植物和动物系统所产生的主要是遗传性整体行为，如毗邻细胞间的相互作用、腺体的分泌和平滑肌的非随意运动。人类系统主要产生获得性整体行为，如骨骼肌的随意运动。并非所有整体行为都能称之为人的行为，其中有些只能称为植物行为或动物行为，而人的行为仅仅只是心灵与环境相互作用而产生的那些获得性整体行为。在所谓的

“植物人”的身体中，HOS 一如既往地产生细胞的个体行为、集体行为、植物性整体行为，甚至或某些动物性整体行为，唯一缺失的只是人的整体行为。

HOS 亦可以由个体人组成，称为“社会 HOS”，其中有些人可以是社会 HOS 的输入部分，也有些是输出部分、反应部分或者反馈部分。整个人类社会可以看作是一个大的人体，由许多社会 HOS 共同组成，其中有些产生人的个体或集体行为，也有些产生整体行为。那些产生整体行为的社会 HOS 也同样可以分为植物系统，动物系统和人类系统，而且，在不同的时期和不同人群中，占据主导地位的可以是这三个系统中的任何一个系统。

六. 生物的起源

高能量生命和高物质生命的存在意味着生命并不以生物大分子为限，HOS 的存在则意味着高组织生命并不以细胞为限。如果没有对 OC 的理解，如果没有对秋宇宙的理解，如果没有对生命，对高组织生命，特别是对 HOS 的理解，仅仅只用基因突变和自然选择，必然不能揭示出存在在其发展过程中所特有的那种主动性或方向性，必然不能完美地解释物种的起源和生物的演化，必然不能揭示不同生物性状和谐共存于一体的根本原因，因为这两者说的都同样只是 O 的道理。

在解释物种起源和生物进化时，说“自然选择”就等于是说，组成大自然的一切都同时既是选择者又是被选择者，同时既是进化的原因又是进化的结果；说“基因突变”则等于是说，一切基因突变都同时既是选择者又是被选择者，同时既是进化的原因又是进化的结果。显然，两者说的都仅仅只是循环因果或互为因果的道理，并没有把进化的主动性或方向性讲出来，因而也就并没有把“进化”本身讲出来。

生者，命也。虽然生命个个都是能工巧匠，但决定或选择它们最终所创造之物的却并非它们自己，而是它们所在那个宇宙变化的大方向。或者说，OC 中的那个 C 才是

选择者，而那个 O 只是被选择者。换句话说，秋宇宙的大方向才是选择者，而我和大自然中的一切都仅仅只是被选择者。由此亦可知，无论是人类还是其它生物的起源，都早已蕴含在我们这个秋宇宙的起点之中，或者说，都早已注定在秋宇宙变化的大方向之中。作为秋宇宙的必然结果，人类绝不会因为任何偶然的原因而在任何秋宇宙中缺失其踪影。

作为对这一大方向的理解，一方面固然可以说：生命源于生命，因此，在秋宇宙的变化过程中，一切在顺序上位于之后的生命都源于之前的生命，而其它所有生命又都在最初源于同一个生命，都是那个在秋宇宙起点上的生命，沿着秋宇宙的大方向，不断繁殖、发展、分化、适应也不断死亡的结果；另一方面却又可以说：生命源于死亡，因为一切高能量生命的发生都基于纯能量死亡后留下的冻子，而一切高组织生命的发生又都基于高能量生命死亡后留下的冻子。地球生物或其它任何星球上生物生命的起源都是高组织生命出现以后的事情，与纯能量无直接关系，与高能量生命亦无直接关系，也正是因此，一切生物生命，无论发生在哪个星球上，彼此都是高组织生命这个大家族中的兄弟姐妹。

DNA 不过是部分生物 HOS 的遗传性记忆，而非所有 HOS 的遗传性记忆。其实，沿着秋宇宙变化的大方向，前一代生命活动留下的任何冻子，都可以成为后一代生命的杂质成分、遗传性记忆或基因载体。

一切生物性状的出现都是生物 HOS 中的遗传记忆与系统环境之间相互作用的结果。没有任何一种性状的出现，仅仅取决于环境的影响或仅仅取决于染色体中的“基因”。对于生物性状的理解，我们既不应单纯用微观解释宏观，也不应单纯用宏观解释微观，因为生物性状存在的最基本单位同时既微观又宏观。

既然高组织生命既不以 DNA 和其它生物大分子为界，也不以动物、植物或微生物的细胞为界，那么便可以设想：不仅可以有“生物性高组织生命”，亦可以有“非生

物性高组织生命”。再按照秋宇宙的大方向，便可以推导出：纯能量创造了高能量生命，高能量生命创造了非生物性高组织生命，非生物性高组织生命创造了生物性高组织生命，并最终创造了植物、动物、人与微生物，而我们又将在未来共同创造高物质生命和纯物质。这又可以称之为一切秋宇宙生命的“血缘关系”或“族谱”。

如果从一个受精卵细胞到正常人体的发育过程以生物环境、细胞和基因为基础，那么，作为从地球开始形成到细胞最终出现之间的那些进化环节的，应该是一些以非生物性环境、非生物性细胞和非生物性基因为基础的 HOS 的生命活动。换句话说，在高能量生命为代表的非生物性生命创造原子和星体之后，在属于高组织生命的生物性生命创造地球上的动物、植物、人和微生物之前，一定还曾存在过一种既异于这两者又承前启后的生命活动，存在过一段由非生物性高组织生命大显身手的创造过程。

在一个由杂能量和杂物质组成的宇宙中，任何秋生命的发生总是某种杂能量出现的结果，而任何春生命的发生总是某种杂物质出现的结果。也许，那个导致地球生命出现的能量首先来自太阳系的形成，特别是地球本身的形成。大约五十亿年前一大团旋转的宇宙尘埃逐渐和分别地向几个中心聚集，百分之九十九的宇宙尘埃聚集为太阳，剩下的则分别形成了包括地球在内的其它太阳系星体。宇宙尘埃的聚集首先导致各个星体上出现春生命活动。各星体不同的质量决定了它们所经历的春生命活动和最终获得的产物的不同。

然后，随着聚集过程的完成，各星体上春生命活动逐渐减弱而秋生命活动则逐渐增强。在不同春生命产物的基础上，不同星体上的秋生命经历了各自不同的发展过程，产生了各自不同的非生物性和生物性产物。也许正是地球、月球和太阳的质量以及三者之间的距离最终决定了植物、动物和人在地球上的出现和存在。

大约四十五亿年前，地球上的春生命活动开始逐渐减弱。在地球逐渐变冷的过程中，各式各样的秋生命不断出现又逐一消失，并一路留下大量冻子。也许，在该过程

的某一阶段，曾形成过这样一个特殊的能量环境，在其中，碳原子之间以及碳原子与其它原子之间的化学键处于一种既不断形成又不断裂解的生命状态，并创造出它们之间有可能的一切排列组合。活跃于这个环境中的非生物性高组织生命可以称之为“地能生命”。

在此之后，随着地球的温度逐渐接近于我们现在所处的环境，地能生命亦逐渐灭绝，留下了极大量原始 DNA 分子。在其中部分原始 DNA 的基础上，出现了依赖太阳能的新一代生命——生物生命。作为冻子，原始 DNA 远在任何 RNA、蛋白质、酶或细胞出现之前就已经存在，是作为一切植物、动物和人生命活动基点的冻子。现在在植物或动物细胞中所发现的染色体，都只是原始 DNA 或好或坏的复制品，以及那些复制品们这样或那样的排列组合。

掌握了纯能量、高能量生命、非生物性高组织生命和生物性高组织生命之间的血缘关系，掌握了亲代冻子对子代冻子变异的那种指导和限制，掌握了子代生命努力完美又努力超越完美的那种必然性，特别是在掌握了秋宇宙变化大方向的选择力之后，我们对一切无生命物和有生命物的来源和起源，特别是对我们自己的来龙去脉，便拥有了一个更完美因而更真实、更平等因而也更自由的理解。

意识与心灵

因为存在着世间万物，所以必然存在着人的心灵。没有前者便没有后者，没有后者也同样不会有前者，都不过是对 OC 中那个 O 的分割。

既然一切都可以归结为一个 OC，又都可以归结为 OC 之分，可以归结为年循环那四种基本状态和它们的一大循环，可以归结为秋宇宙中两种生命和它们的三代演化，可以归结为高组织生命，特别是生物 HOS 的状态和过程，那么，心灵亦应如此。

一. 心灵的基本组成

相对于秋宇宙，心灵的基本组成亦可以分割为两对或四种：其中最像纯能量的是“意识”和“行为”，最像纯物质的是“遗传记忆”，更像杂能量的是“潜意识”和“潜行为”，更像杂物质的则是“获得记忆”。

除了意识、记忆、行为，以及它们向彼此转化的中间过程，没有其它任何东西可以被称为心灵的组成成分。也就是说，心灵中没有任何可以被称之为自我或灵魂的实体，“心内无我”应该是理解心灵基本组成最根本的原则。这一原则意味着，心外亦没有什么“非我”。

按照这一原则，心灵可以感受环境变化，但在其内部却没有一个感受者；心灵中可以呈现各种意识，却没有这些意识的观察者；心灵中虽然含有记忆，却没有记忆的收藏，管理和使用者；人的随意行为虽然起始于心灵，但在心灵中却没有行为的发起和指挥者。

通常所说的“外显性注意”只不过是一种行为，是心灵向感觉器官输出的行为，而“内隐性注意”则是一种意识，是一种结果而不是一种选择。

意识本身，不过是一种产生于心灵中春生命活动的杂能量，既非来自于感觉器官也不会被输出到运动器官。来自感觉器官的输入或来自心灵输出部分的再输入都仅仅激发意识的产生并不直接成为意识本身。每当意识出现时，心灵并不是获得或感觉到这一能量，而只是在产生它。

我们的一切主观体验，不论是感受，思考或回忆的结果，都无非是一种意识。出现于睡眠中的梦和催眠术中的意境都是意识。所谓的濒死体验也是一种意识，尽管是在心灵没有或无法正常工作的状态下所产生的意识。虽然意识是心灵的重要组成成分和功能环节，但仅仅意识本身并不能感觉或识别，并不能记忆或回忆，并不能思维或支配运动，更不能驾驭或代表整个心灵。意识并不神秘也不为人类所仅有。它不仅可产生于人心灵中，也同样可以产生于任何具有获得记忆的心灵中。

意识和行为是与记忆相分离的杂能量，而与记忆相结合的杂能量则可以称为潜意识或潜行为。

感受，意识，潜意识、潜行为和行为等杂能量可以共同称为“心能”，而具有相对独立的过程和结构的一份心能则可以称为一个“心量子”。

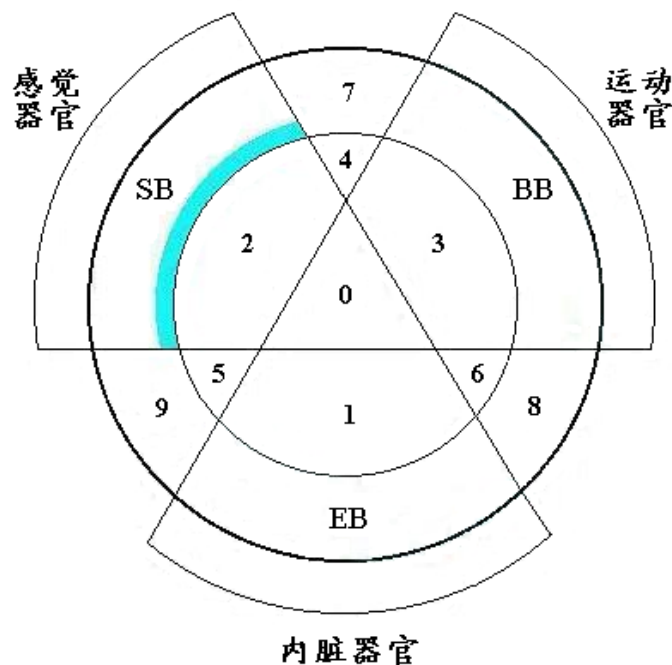
相对于作为杂能量的心能，记忆是组成心灵的杂物质。作为杂物质，记忆表现为心灵的结构，或者说，心灵的一切结构都是它的记忆。记忆是在心灵这一生命个体环境中那些生命的物质成分和直接物质环境，而心能则是其能量成分和直接能量环境。心灵中的春生命可以消耗记忆而产生心能，而秋生命则会消耗心能而产生记忆。

记忆分为遗传性和获得性两种，遗传记忆是基因所决定的，通过人体不同细胞间的相互作用而产生的心灵结构，而获得记忆则是心灵与其环境，特别是人体的外环境，相互作用下所产生的心灵结构。与遗传记忆相关的心灵活动表现为本性、本能；与获

得记忆相关的心灵活动表现为习性、智能。

在人的心灵中，意识本身并不能作为记忆储存，储存的只是意识与获得记忆相互作用的结果，是新的获得记忆，而回忆则是以这些新的获得记忆为基础，重新产生出来的意识。

心灵中所发生的一切变化都可以解释为心能与记忆的相互作用和相互转化，这种相互作用与相互转化的关系可以简单地概括为：现在作用于过去而产生将来。



图(1) 人心灵的基本组织关系

位于图中内环和外环之间的区域代表心灵的遗传部分。内环内的区域代表心灵的获得部分。外环外的区域代表心灵在中枢神经系统以外但人体以内的部分。三个扇形区分别为感知脑(SB)，情绪脑(EB)和行为脑(BB)。标记为 7, 8 和 9 的楔形区为中间脑。标记为 0 的是中心记忆，1 到 6 是各个脑的周围记忆。蓝色条带则是意识产生的部位。

二. 心灵的基本组织

人的心灵，一方面与组成人体的感觉器官、运动器官和内脏器官相对而立，另一方面又是它们的统一，是感觉和运动器官之间的 EME 系统关系，又是内脏器官之间的 MEM 系统关系。作为这两类系统关系结合而成的一个复杂 HOS，心灵应该具有如图(1)所示意的那样一些基本的组织结构。

人的心灵可以分为六个部分，分别是“感知脑”，“情绪脑”，“行为脑”和三个“中间脑”。感知脑与构成人体表面的感觉器官有较直接的联系。行为脑与执行随意运动的骨骼肌有较直接的联系。情绪脑与内脏和人体内环境有较直接的联系。中间脑在结构和功能上介于上述三个脑之间。

每个脑又都分别由两个部分组成，称为“遗传部分”和“获得部分”。遗传部分由遗传记忆组成，获得部分则由获得记忆组成。

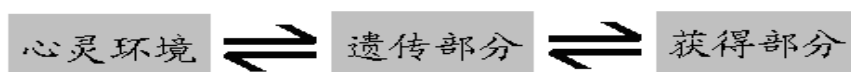
获得部分可以进一步分为两个亚部分，包括各个脑所特有的“周边记忆”以及仅为感知脑、情绪脑和行为脑所共有的“中心记忆”。中心记忆是未分化的或者最新形成的获得记忆，是心灵内生命活动最活跃的区域。任何向中心记忆区运动的杂物质或杂能量都是在进入心灵，反之则是在离开心灵。

三. 心灵的基本功能活动

心灵是一个高组织生命的个体环境，是一群由心能作为其能量成分，由记忆作为其物质成分的生物生命。心能与记忆的相互作用和相互转化是心灵的基本功能活动。

心能与记忆的相互作用和相互转化，可以进一步分为“本能”和“智能”两类。本能是涉及遗传记忆的那些生命变化、形式变化和位置变化，以 MEM 系统关系为主；智能是涉及获得记忆的那些生命变化、形式变化和位置变化，以 EME 系统关系为主。

当心灵环境和心灵获得部分共同相对于心灵遗传部分时，当遗传部分和获得部分共同相对于环境时，当环境和遗传部分共同相对于获得部分时，它们之间的相互作用具有某种可比性，而它们之间的这种比较所显示的，正是本能与智能之间错综复杂的关系。



图(2) 当遗传记忆相对于心灵环境和获得记忆时,心灵环境与心灵获得部分通过心灵遗传部分间接相互作用,同时,它们又作为一个整体,相互完成,共同与心灵的遗传记忆相互作用。

在心灵的获得部分之中,记忆不断形成又不断消失,然而,按照秋宇宙的大方向,形成的记忆总是多于消失的。在心灵形成的早中期,获得记忆主要出现于遗传记忆之间,与“情商”(EQ)的关系密切。而后,更多记忆出现于获得记忆自身之间,与“智商”(IQ)的关系密切。

荣格所说的“原型”不过是心灵中的那些遗传记忆,而“情结”则是与遗传记忆关系更直接的或者较早期形成的获得记忆。

记忆不断形成又不断消失的效果就如同对心能的变化进行了一番统计学处理并将处理结果保存在其自身中,称之为“学习”。通过学习,特定记忆能够对特定心能的变化能够产生一种超直观和超实时的“理解”、“筹划”甚至“创造”。获得记忆的基本功能就是学习、理解、筹划和创造。

学习、理解、筹划和创造四者统称“智慧”。智慧不仅可以为人所拥有,一切植

物、动物和微生物亦同样可以拥有，不仅可以为一切生物所拥有，一切非生物亦同样可以拥有，不仅可以拥有，而且可以超越人所拥有的智慧，因为意志与智慧是秋宇宙中一切存在的两大基本属性。

感知脑中获得记忆的生命活动可以学习乃至创造心灵环境与其遗传部分之间的相互作用；情绪脑中的生命活动可以学习乃至创造人体其它部分与其遗传部分之间的相互作用；行为脑中的生命活动可以学习乃至创造其遗传部分与心灵环境之间的相互作用；而中间脑获得部分中的生命活动则可以学习乃至创造以上三个脑遗传部分之间的相互作用。

在觉醒状态下，心灵获得部分中春生命活动比较活跃。获得记忆，按照它们各自的习性和彼此之间的关系，自动和自主地相互作用，自动和自主地与心灵的遗传部分相互作用，同时，意识不断地加入它们的活动，潜意识和潜行为不断地在它们之间交换，行为又不断地离开它们的活动，从而使它们的活动又受到心灵环境向心灵输入和心灵向环境输出的激发，强化，引导，调节，制约和抑制。

在睡眠状态下，心灵获得部分中秋生命活动比较活跃，导致两种方向相反的自身重组，分别称之为获得记忆的“整体化”和“特异化”。

人心灵的强大就在于它的间接性和主动性，就在于它超越感觉器官的有限所间接知道的；就在于它通过运动器官的有限所间接做到的；就在于它创造那些前所未有的；就在于它追求那些并不直接满足身体其它部分的生理需求的。

以中心记忆为中心的脑获得部分的学习、理解、筹划和创造活动，共同称之为“思维活动”或“思想”。思想由获得记忆与潜意识或潜行为共同组成，是一个因人而异、与时俱进的内在世界。

心灵环境不能被直接或完整地输入心灵，思想也不能被直接或完整地自心灵输出。感知脑会部分地和反复地将心灵环境翻译和解释给心灵的思想活动，而行为脑则会部

分地和反复地将思想翻译和解释给心灵环境。大脑中所谓镜像神经元的功能活动，无非就是这样一种翻译和解释。这一过程始于感知脑的遗传部分，获得部分，经过中心记忆，终结于行为脑的获得部分和遗传部分，但也可以终结于内脏脑的获得部分和遗传部分。其中涉及不同的高级语言，但基础语言却可能完全相同。

可以确定无疑地说，思想或思维活动并不依赖于语言或符号，并不依赖于概念，并不依赖于数学或逻辑学。

情绪脑输出的语言或行为称为“遗传性表达”，行为脑输出的语言或行为称为“获得性表达”。这两类表达，特别是获得性表达，不仅可以作为语言或行为输出到心灵之外，也可以作为意识再输入感知脑，但绝不会同时既被输出又被输入。出现于睡眠过程中的梦就是就是这样一种再输入。

遗传性表达是人与很多动物共同具有的语言、情绪或行为，可以用于人与某些动物之间的交流；获得性表达则是一些人之间共同具有的语言或行为，可以用于那些人之间的交流。遗传性表达比较简单，对心灵产物的表达比较完整但不够精确。通常所说的“直觉”就是一种遗传性表达。获得性表达比较复杂，依照人们生活所在地的不同，受教育的不同，从事活动的不同而不同，对心灵产物的表达比较精确但不够完整。人对遗传性表达的使用是生而知之而对获得性表达却需习而得之。在人与人之间的交流中，遗传性表达可以单独使用，而获得性表达却往往需伴随着遗传性表达使用。不同人对遗传性表达的感受和使用遗传性表达的能力有天生的不同，很难为后天的学习所改变。

刚出生时，人心灵中还没有或仅有极少获得性记忆，意识直接与遗传记忆相互作用并导致行为的生成和输出。随着人经历和知识的增加，在遗传记忆之间形成越来越多的获得性记忆，心能在心灵中流动的主要路径也随之而变成：意识首先与感知脑中的获得记忆相互作用，经过中心记忆，再经过情绪脑或行为脑的获得部分，最后由它们

各自的遗传部分输出。这一路径可以称为“中心思路”，而将心能与记忆在中心思路中的相互作用称为“中心处理”。

来自中心思路的心灵产物可以作为语言或行为输出心灵，也可以反馈回感知脑，作为意识重新进入中心思路，再次与获得记忆相互作用。心能离开情绪脑或行为脑后，再返回中心思路的过程称为“反刍”，心能的反刍途径则称之为“反刍思路”。反刍是不同脑之间的一种重要交流方式，不仅可以通过中间脑也可以通过心灵外部途径进行，前者称为“内反刍”，后者则称为“外反刍”。例如，绘画的过程就是一种通过手的输出和眼的输入来进行的一种外反刍。

通过语言输出和听觉输入的外反刍是许多女性思维活动的显著特点。

中心思路和反刍思路往往相互延续，因而可以共同称为“心能循环”。完整的心能循环包括意识，中心思路，表达或反刍思路，其中的意识和表达是心能循环的多可能性环节，两个思路则是心能循环的多决定性环节。

如果说，一群活记忆是心灵在“空间”中存在的唯一方式，那么，心能循环则是心灵在“时间”中存在的唯一方式，无论是思考还是回忆，无论是获得性语言表达还是随意运动，看起来似一个连续的过程，其实都是由一个又一个心量子和一重又一重心能循环共同组成。

从心能循环的角度来看，知和行并不是两件孤立的事：作为过程，心能循环是知和行的统一；作为状态，任何知都含有行，任何行也都含有知，知是经历了环境之后的行，而行则是经历了心灵之后的知。

不仅对世间万物的理解就是对心灵的理解，对心灵的理解亦同样是对世间万物的理解，不仅心灵可以被理解为世间万物，世间万物亦同样可以被理解为心灵。也就是说，如果存在着“主观心灵”，那么与其相对的那一切便可以被理解为一或多个“客观心灵”，主观与客观便可以被理解为两个心灵之间既彼此包容又相互区别的关系，

是主观意志与客观智慧之间的关系，又是主观智慧与客观意志之间的关系，而成就圆满又超越圆满则是两个心灵共同的心愿。

经验和知识并非心灵存在的终极证明。如果没有客观心灵的陪伴和交流，如果没有彼此之间的平等和各自的自由，主观心灵实在没有任何真凭实据，能证明自己的那个存在。

科学的一对哲学基点

2011

哲学与科学同样都是信仰，却又有一个根本不同之处：科学家们的知识可以越来越多，但科学基本理论却永远不会完美；哲学家的知识可多也可以少，但无论什么时候都有可能成就一种理论上的完美。

阿那克西曼德是古希腊的一位哲学大师，是西方哲学一元论的第一人，生活在两千五百多年前，生活在科学诞生之前，但时至科学发达的今天，他的哲学依然像神奇的奥林匹斯山一样傲然屹立在那里。阿那克西曼德的思想仅见于几个古希腊作家对他只言片语的引述之中，从那些引述来看，他的一元论可以归结为：

- 存在是一个永恒变化的过程：由“一”到“多”，再回归为“一”。
- “一”没有属性，而“多”却具有极多且彼此对立的属性。这些属性的出现是“一”分为“多”的结果。

按照阿那克西曼德的意思，如果我们把精神与物质合而为一，那么，最终得出来的那个东西将不具有任何已知的属性。或者说，科学家们所面对的大自然，之所以有那些性质，是精神与物质彼此对立所致。

在东方，哲学一元论的第一人是老子，不仅生活年代与阿那克西曼德相似，宇宙观亦大概相同，如他在《道德经》中所说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母”，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。

关于这世间万物的来龙去脉，老子与阿那克西曼德不过就说了这么寥寥几句，但也就这区区三言两语便成就了他们的伟大。他们的这一思路又可以称之为“时间性宇宙观”。

还有一条不同的思路，可以称之为“空间性宇宙观”，为恩培多克勒、阿那克萨哥拉、留基波和德莫克里特所开创，认为：任何宏观整体都由属性独特且不变的微观部分所组成。毕达格拉斯主义，认为一切都是数，其实也就是这样一种空间性宇宙观。

时间性宇宙观是一切一元论的本质，而空间性宇宙观则是一切二元论或多元论的本质。在后者之中，本体与其属性之间有绝对不变的关系，而在前者，这种关系只是相对的。在前者看来，科学不可能用现在的发现来推测过去或未来，而后者的观点则恰恰相反。其实两者都不完全对，亦非完全错。

在庄子的《齐物论》中有这样一句话：“天地与我并生，而万物与我为一”，这其中便蕴含了一个虽然还不完美但比德莫克里特他们的思路更完美的空间性宇宙观，可惜的只是，古时候，在亚洲占主导地位的却是时间性宇宙观，在欧洲则相反。

科学起始于欧洲，所沿袭的便是德莫克里特他们的思路和信仰。两千五百多年来，在这条道路上，科学理论一直发展得很顺利，很成功，一直到今天，到对宇宙起点的研究上，却突然遇到一点麻烦，因为这个起点既非整体也不是部分。这麻烦在于：如果将这种空间性宇宙观用于微观物理学，则任何粒子都必须是无限可分割的，即使在最小的粒子中依然应该存在着组成部分，因而世间万物将不可能有其微观；如果用于宏观物理学，则任何天体都必须组成更宏观的整体，因而宇宙将不可能有其宏观。另外，如果这种观点在任何时间点上都成立，那么我们的宇宙将既不会有起点也不能有终点。

不仅受到绝对属性的束缚，不仅没有时间的起点和终点，没有宏观和微观的基点，而且还不能把人的心灵包含在内，在这样一种处境中的科学基本理论又何以能够完美呢？

使空间性宇宙观得以更进一步的是荷兰哲学大师巴鲁赫·德·斯宾诺莎（1632年—1677年）。斯宾诺莎是犹太人，祖居西班牙，后来又迁移到荷兰，家里经营进出口贸易，很有些钱。然而，为了追求真理，他在24岁左右毅然与宗教和家族决裂，独立生活，靠磨眼镜片来支持自己的哲学研究。这份工作使他患上矽肺和结核，死时年仅45岁。其哲学巨著《几何证序伦理学》也是在他逝世之后才得以发表的。

当年法国哲学大师笛卡尔似乎推翻了一元论，他说：存在并不是一元的，而是物质和精神二元的，因为两者不具有任何相同的属性。依属性而定本体，正是空间性宇宙观最基本的思路。在当时，几乎人人都信服笛卡尔的论证，只有斯宾诺莎轻轻一笑，说道：我看未必。这物质和精神未必一定是两种不同的本体，也可以是同一个本体的两种不同属性。

后来，受斯宾诺莎这一思想的启发，有些人又提出了个属性二元论，认为：本体虽都是物质的，但与物理属性并存的还有非物质的心灵属性。还有人试图用突现论来论证心灵属性的发生。其实属性二元是对斯宾诺莎的一种误解，依我看：说“存在既是物质又是精神”也就等于说“存在既不是物质又不是精神”。

虽然都是一元论，阿那克西曼德讲的是时间性宇宙观，斯宾诺莎讲的却是空间性宇宙观，所以他们说的那个“一”并不相同。斯宾诺莎的“一”其实是阿那克西曼德的“多”，而阿那克西曼德的“一”，对斯宾诺莎来说，则只是一种“无”，因为其既非精神也不是物质，既不具心灵属性也没有物理属性。他们的“一”和“无”虽彼此不同却又相互完善，对此可以用斯宾诺莎这样的一个观点来解释：这个一元存在可以具有无数不同属性，但我们能够认识到的却只有物质和精神这两类。

斯宾诺莎的“无”同样就是康德的自在之物，依此而论，斯宾诺莎的哲学就不应被认为是一种泛心论。

其实，阿那克西曼德的“一”并不可能脱离“多”而独立存在。同样，斯宾诺莎的“一”也不可能脱离“无”而独立存在。从这个意义上来讲，哲学一元论并不比二元论更正确或更错误。

对阿那克西曼德的时间性宇宙观还可以进一步发挥说：“多”与“一”相同，都不完美又都趋向于完美，一种只存在于时间中而绝不在空间中的完美。这也就是德国的黑格尔和海德格尔在他们整个哲学中试图要更具体、更精确地表达出来的东西。然而，对空间性宇宙观来说，时间中的连续存在就如同空间中的自我一样，不是妄想便是幻觉，纵然时间真的存在，也不过是作为同一空间中“有”与“无”的相互转化而存在。这也同样是它对因果关系的认识。

对斯宾诺莎的空间性宇宙观还可以进一步发挥说：无论是世间万物还是它们之间的相互作用，都不如心灵与其环境之间的相互作用更真实。甚至可以说，心灵和其环境并不是它们之间的那些相互作用的本源，恰恰相反，正是因为相互作用的存在，心灵和其环境才得以产生和存在，因此，无论是精神还是物质都同时既是物理的又是心理的，却又实无；而心灵与其环境之间的任何相互作用都既不是物理的又不是心理的，却又真有。

这两种宇宙观幽微深远，不仅根本地影响着自然科学，也同样深深地隐含在社会学理论之中。例如，任何一种均权思想归根结底都是一种空间性宇宙观，而专权思想则是一种时间性宇宙观。

相对于我们自己和所在的这个宇宙，阿那克西曼德的时间性宇宙观与斯宾诺莎和德莫克里特他们的空间性宇宙观既并立又互补，就如同时间与空间的并立与互补。对科学和社会学来说，这一并立和互补或许是更完美的哲学基点，就像人常常用一双手做事、靠两条腿站立和行走于大地上一样。

然而，这种并立与互补所证明的也许正是科学真理和社会学真理之有限，正是一切真理之有限。也许，一切科学真理和社会学真理都不过是认识论或价值论中的东西或事情，而非本体论中的东西或事情。

在本体论中，不仅没有真理也同样没有谬误，如巴门尼德所说：“存在与思维，其实不过是一回事。”

何必暗能量

2015

知识未必有助于理解，理解未必一定依赖知识。古希腊的亚里士多德曾这样认为，德国的康德亦同此意。

依然觉得不可思议吗？请看以下实例：

据今年二月份的《自然》杂志报道，中国天文学家吴学兵和他的团队发现了一个距离地球 128 亿光年、发光强度为太阳的 430 万亿倍、中心黑洞质量约为太阳 120 亿倍的超亮类星体，是目前已知遥远宇宙中发光最强、中心黑洞质量最大的类星体。这一发现，在增加天文学知识的同时，便减少了天文学家们对宇宙的理解。

天文学家们相信：我们这个宇宙起始于 137 亿年前的一次“大爆炸”。在大爆炸大约一秒钟之后，质子、中子和电子开始生成；大约几分钟后，原子核开始生成；大约 37.9 万年后，原子开始生成；在之后更长的一段时间里，物质分布逐渐由均匀变为不均匀，气体云、恒星和星系开始生成。恒星都有一定的生存周期和寿命。例如，太阳就拥有 90 亿年的氢聚变期和 10 亿年氦聚变期两个周期和寿命。一颗质量在太阳四倍以上的恒星，到了其演变的末期，到了产生的能量不足以抗拒自身物质之间的引力时，便会发生向自身的“塌缩”，最终形成一个体积趋向为无、质量趋向于无限大的点，称之为“黑洞”。显而易见，既然黑洞的产生是恒星死亡的结果，自当先有恒星之生成，之后的黑洞之生成，再往后，才有围绕该黑洞的星系生成之可能。对此，吴学军著文说⁽¹⁾：“这一超级黑洞的发现对宇宙早期黑洞的形成与增长理论提出了严峻的挑战。天文学家现在必须思考，如何在短短几亿年的时间里让一个黑洞长到 120 亿倍太阳质量！这种增长方式一定是非常特别的，至少目前的理论是难以解释的。”

所谓“目前的理论”，通常都基于两个假设：物理定律的普适性和大尺度上宇宙的统一和各向同性。因这颗超亮类星体的发现而受到挑战的，也许正是物理定律的普适性，是物理定律在我们这个宇宙起点和终点上的普适性，特别是物理定律在不均匀和不同性物质中的普适性。

至少英国物理学家霍金相信，物理学的普适性会在宇宙的起点和终点上终结。然而，即便是在现在，这一普适性依然遇到不少麻烦。爱因斯坦的广义相对论，在黑洞中心所遇到的，就是这样一类麻烦。普适性的终结意味着，对那些远离我们或与我们不同的事物来说，一切科学方法和通过这些方法所获得的知识都将变得无能为力。无论是在没有科学知识时，或者是当科学和知识无能为力时，有一个东西我们依然可以依靠，那便是我们自己的理解能力，甚至是我们的想象能力。在此，当知识无能为力时，我们依然可以试图就宇宙的起点和终点，或者就黑洞物质，提出一些在逻辑上与所有已知事实相一致的假设或猜想。

假定天文学家们是正确的；在大爆炸之后短短九亿年的时间内居然能够形成一个拥有 120 亿倍太阳质量的黑洞，确实太不合理。如果这么大的质量，在这么短的时间里，确实不能够得之于外又聚之于内，那么，这质量是否也可以，在同样长短的时间里，产生于其自身之中呢？“福尔摩斯”说：“当一切可能都被排除之后，剩下的，无论看起来多么不可能，一定就是真理。”当“得之于外”不可能的时候，我们应该换个方向，应该假设说：该质量之形成并不必依赖对其周围星体的“吞噬”。即便是周围没有任何星体可供吞噬，这个拥有 120 亿倍太阳质量的黑洞依然能自然形成。甚至，不仅这个黑洞，其它一切黑洞的质量，无一例外，无一不可以产自它们本身之中。

这又何以可能呢？首先，让我们以爱因斯坦的质能方程为依据来推导说：一切引力质量都是由物质而来，而一切物质又都是由能量而来。其次，让我们以热力学第二定律为依据来推导说，在我们这个宇宙开始之后和终结之前，占优势的是能量转化为物质的变化，而不是相反的变化。既然我们所在的这个宇宙不过是一个能量转化为物质的过程，那么，当我们站在它的起点上时，所能找到的便应该只有能量。不过这是一种还没有为物质所“稀释”过的能量，所以又可以称之为“纯能量”。当沿着英国爱丁顿所说的时间箭头再向前走一步时，我们将发现一些只具有一个维度的物质。因为只能以纯能量为原料，所以这些最早期物质的制造耗费能量极多，也许耗费了纯能量总量的 95%。再继续走下去，我们将发现一些被称之为“普通物质”的质子、中子和电子被创造出来。生产这些物质的原料则是一些越来越不像纯能量的能量。这部分能量加在一起也许还不到纯能量总量的 5%。用纯能量之 95%所制造的物质与用剩余 5%所制造的物质之间，也许并非仅仅是量的不同，也许还有质的区别。这种质的区别也许

就是黑洞物质与普通物质之间种种不同的根源，也是仅仅表达着对普通物质理解的物理定律不能普适的根源。

随着对纯能量的消耗，随着物质的增多，随着宇宙的扩大，环境温度会变得越来“冷”。这种热力学上的“冷”对所有物质都“一视同仁”，但不同物质对这种冷的感受却可以大不相同，“如鱼饮水，冷暖自知”。含有越多纯能量的物质，如黑洞物质，会感觉越加寒冷，会被冷冻得越深。冷冻得越深的物质，其维度会增加得越多。维度越多的物质，其引力质量则会越大。这是普通物质完全无法感同身受的事情。

环境的“变冷”是否会导致物体维度的增加，物体维度的增加是否会导致其引力质量的增加，这都应该是可以通过实验来证实或证伪的事情。如果上述猜想可以被证实，那么暗能量的假设也许就没有什么必要了，因为，这样一来，宇宙的膨胀便只是其中所含能量越来越少、物质越来越多，特别是其中物质的维度越来越多的结果。

另外还可以推测说，虽然环境“变冷”可以是连续性变化，但由此而引起的维度增加却是非连续性的。作为维度增加的结果，尽管宇宙可以膨胀，尽管膨胀可以加速，但膨胀和加速的过程却一定不均匀，一定有线性过程也同样会有非线性的瞬间。这又是一个可以被证实或证伪的事情。天文学家们发现的，当与星系中心的距离大于某个界值后，恒星公转的速度不再依照牛顿和爱因斯坦理论中的平方反比律减慢，应该同样与维度或引力质量的可变以及这种变化的非连续性有关。吴学兵所发现的类星体之所以那么亮，亦说明构成其中那个黑洞的物质的最后一次维度跃变发生较晚，说明那些物质跃变为黑洞比较晚，晚于其周围星体的形成。

还可以猜想说，黑洞的质量不仅可能会有越来越大的单向变化，而且还可能会有时大时小的往复变化。这同样是一个可以被证实或证伪的事情。甚至可以猜想说，黑洞物质，即便在对我们来说极高的环境温度下，依然会被冷冻为波色-爱因斯坦凝聚态或费米凝聚态。这不仅是一个可以被证实或证伪的事情，而且，超导现象，或者说，高物质和低能量状态，已经在间接地向我们证明着这一点。

宇宙的大小与其中所含维度的多少成正比，而宇宙的形状则因其所含维度的不同而不同。依此可以猜想说：宇宙起始于一维，后暴涨为二维，正在走向三维，还会经

历向更多维的演变。天文学家发现我们现在宇宙的形状扁平，不恰恰证明了宇宙的膨胀是个维度增加的过程，而并不是各向均匀、同性的暗能量在兴风作浪吗？

“你不问，我还知道时间是什么；你一问，我就什么都知道了。” ---- 奥古斯丁

深聊“时间”

2015

说到“时间”，似乎无人不知、无人不晓，然而时至今日，深聊起来，无论对哲学还是对科学来说，时间都依然还是一个未解之谜。

自古希腊时，人们便已就此争论不休。柏拉图宣称，时间是事物变化的本质，而他的学生，亚里士多德，却坚持说，事物变化才是时间的本质。在他们之后，虽然不断有些新的假说被提出，但说来说去，所表达的终究不外乎这样两种观点。

例如，Raymond K. Cummings 之所说，“时间使得所有事情不会同时发生”，说的便是柏拉图的时间观。其实，即便是没有时间，所有事情也不必同时发生。更何况，如果没有时间，又哪里还会有什么“同时”呢？

在我看来，如果确如本书第一章中所述，

OC = Human reality

那么，无论是柏拉图所说的“时间”还是亚里士多德所说的“时间”，便都不自身同一，都不是 OC 之合，都不过是 OC 之分，说的或者是 C 的道理，或者是 O 的道理，甚至是对本书第一章中所说的那个 O 与那个 C 的混淆。

一. 柏拉图的“时间”

电影胶卷都是由一帧一帧不同照片组成，尽管如此，当以每秒 24 帧的速度放映出来时，呈现在观众意识中的却是一个变化连续的视觉过程。在大多数人心目中，时间便是如此：那些已经放映过的好比“过去”，正呈现在眼前的是为“现在”，而剩下的

皆属“将来”。似乎真的如普罗泰戈拉说“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度”。

然而，如果确如柏拉图所说，时间是事物变化的本质，那么我们是否能如同看电影一样，是否能在时间之外来观察事物在时间中的变化呢？如果不能，如果人本身亦在时间之内，那么我们是否依然能观察到事物在时间中变化呢？我们是否依然是万物存在或不存在的尺度呢？

一江秋水，浩浩荡荡而来，匆匆忙忙而过，渐行渐远，最终消失在地角天边。在进入一个人的视野之前，那江水便已经存在并流动着，在离开一个人的视野之后，它依然存在并流动着。一江之水还可以说是一江因果关系。两千五百年前，“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”两千五百年后，我们却不禁要问一句：时间真的可以以一江之水喻之吗？如此，当我们生活在“现在”的时候，“过去”是否依然存在，“将来”又是否已然存在呢？过去、现在与将来是否皆可以称之为存在呢？如果时间可以以一江之水喻之，如果不仅现在存在，过去和将来也都同样存在，那么，我们每个人都将在一段过去、一点现在和一段将来中并存。既然如此，那么，哪个“我”是“我”，凭什么以现在之“我”为“我”，又凭什么认为“我”生活在现在而不是在过去或将来呢？既然如此，时间又凭什么要被分为“过去”、“现在”和“将来”呢？

更麻烦的是，如果“过去”和“将来”与“现在”可以并存，如果时间是事物变化的本质，则事物本身将毫无自主变化可言。在“观众”的眼中，事物看起来是在变化，但这变化的却不是事物本身，这变化的原因和结果却都不在事物本身，而仅仅在于时间向特定方向的流动。这就如同说，电影的放映固然可以显示千变万化，但组成该胶带的每一帧照片却不能擅自行动，否则后果将不堪设想。但这样一来，我们将陷入一种决定论的存在：如同每一帧照片的内容和其在电影胶带中的位置固定不变一样，我们本身将没有任何自由，我们的存在将变得毫无意义，我们的行为将不再拥有什么前因后果，我们对自己的行为也没有理由承担什么责任。无论是杀人放火还是坑蒙拐骗，无人应接受任何惩罚，因为罪该万死的仅仅只是时间向特定方向的流动。

“时间穿越”大概是影视文字作家们专为那些喜欢“先行动，后思考”的人们特制的一颗定心丸。如此，现在意识到做错的事情，可以返回到过去予以改正；现在不

知如何选择为好时，也可以先到将来去看看最终结局。只要有腿有脚，只需多跑几个来回，一切都能搞定，又何必要潜心研修、冥思苦想呢？

然而“时间穿越”却是完全不可能的。一方面是因为，如果“过去”和“将来”能够与“现在”并存，那么，在“过去”或“将来”之中必须存在着无限多的信息，或者说，在现在之外的任何一瞬间都存在着无数、无量、无尽的宇宙，彼此之间亦只有无限小的不同。也只有这样，当进行“时间穿越”时，人们才能选择并进入存在于过去或未来任意时间点上的一个完整宇宙之中。另一方面是因为，如果只有时间如流水，而任何宇宙和其中的任何人、任何物都不能擅自行动，那么，尽管我们每个人都以无限多个自我并存于无限多个宇宙之中，但其中任何一个与任何另外一个都将永远无缘相见。

二. 亚里士多德的“时间”

与电影不同的地方是，我们还相信，在组成时间的那些过去、现在和将来之间还存在着一种前因与后果的关系。古律之所依：“杀人者偿命，欠债者还钱”；大众之所信：“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”，所反映的都无非是这样一种时间观。似乎正是由于这样一种前为因而后为果的关系，虽然电影胶卷可以向两个相反的方向放映，而时间却只能由过去，经过现在，向将来流动。否则，因为杀人而使死人复活，因为借钱给他人而使自己的腰包越加丰满，这样一个世界会让我们绝大多数人都感觉有点乱。

然而，如果现在之为现在，是因其存在，是因过去和未来的不存在，那么，何以存在与非存在之间能有因果关系呢？何以非存在与存在之间能相互作用呢？又何以时间能有方向性呢？古希腊人芝诺问道：“何以飞矢能飞呢？”

如果确如亚里士多德所说，时间不过是事物变化，是事物的因果变化，那么，同样可能的是，在人或人对面的那个世界中，并没有时间这样一种东西。即便有时间，其本身，与我们绝大多数人的感觉或习惯也许就恰恰相反，或者并不流动，或者流动但并没有方向性，或者有方向性却并没有什么因果关系，因为事物无一不在经历着循环往复的节律性变化，如四季之更迭，如昼夜之交替。

而且，如果确有时间，如果时间确是世间万物的节律性变化，那么便应该有无限多不同节律的时间，其中，有些快，有些慢，有些忽快忽慢，有些则停滞不动，还有些可以既动又不动，或者既向一个方向流动又向另外一个方向流动。如此，应该以哪个节律为时间，又应该不以哪个节律为时间呢？应该以哪个物体变化的方向为时间，又应该不以哪个物体变化的方向为时间呢？我们何以能够拥有一个在节律和变化方向上都统一的时间呢？又凭什么称我们设定的时间为时间呢？

事物的变化并非因时间的不可逆而方向同一。事物的变化之所以有方向，方向之所以不可逆，也许仅仅只是因为其变化的起点与终点的不同。如果变化的起点和终点相反，变化的方向未尝不可相反。被英国的爱丁顿理解为“时间箭头”的热力学第二定律，其方向性，也许不过是由于我们这个宇宙始于纯能量而终于纯物质，而与时间的存在，与时间的方向性，未必有什么关系。一切循环往复的变化都同样有方向性。有方向性并不等于有时间性。我们何以知道，我们这个宇宙有方向性的宏观变化不是一个更宏观的循环往复变化的一部分呢？至少，相对论和量子力学都在向我们解释说：时间并无一定方向；古希腊的阿那克西曼德和古中国的老聃都在为我们总结说：物极必反；被称为热力学之父的法国人尼古拉·卡诺，通过卡诺循环或卡诺热机，亦为我们预言说：在我们这个宇宙的终点之后，事物普遍变化的方向会恰恰相反。

三. “时间”之虚无缥缈

总而言之，无论是纯粹不可逆的变化还是纯粹循环往复的变化，都不是时间，而OC之合，不可逆与循环往复的同一或统一，又不是纯粹的时间，所以，所谓“纯粹的时间”其实不过是纯粹的虚无缥缈。

时间之所以是一个问题，其原因不在大自然而在我们自己的知行思议的能力之中在于知行思议无一不是一种OC之分。世界本是一个整体，人与世界本是一个整体，是OC之合，我们却将其强行地分割为一段一段，称之为“时间”，又将其强行分割为一块一块，分别称之为“空间”或“物质”。其实，物理学家所发现的那些微观粒子，无一不与特定研究设备，如高能对撞机，相互依存，并非真的是什么纯粹独立的自然存在，时间亦不过如此，是人跳出存在并将自己对面的那个存在“分而治之”的结果。

说“时间就是钟表所测量的”实在大错特错。钟表并没有什么感受能力，因此也丝毫没有“测量”什么。无论时间是否存在，钟表都会同样滴滴答答地转动个不停。其实，我们只不过是用钟表把时间强加到了大自然的身上。

存在之外无存在，无时空之存在，无因果之存在，无知识亦无行为之存在。时至今日，也许只有把时间，甚至把空间一起，从哲学和科学理论中请出去，从一切理论系统中请出去，人类才有可能再向真实和真理迈进一步。

意识的简单本质

2009

天文学可能永远不会让哥白尼感到满意，如果没有反过来，让观察者们围绕着太阳旋转。

哲学可能永远不会让康德感到满意，如果没有反过来，让心灵环境去符合人的认识能力。

David Chalmers 所说的难题可能永远会横在那里，如果我们不愿意把意识看得简单些，不愿意假设说：

1.意识只是一种能量，如同物理学上所说的能量。每当意识出现时，人的大脑并没有获得而只是生产了它。这也就好比说：显示在一台电视屏幕上的种种图像是一种能量，而这能量又是因电视机本身特有的结构而如此这般地产生。

2.意识本身并不感知或识别，不记忆或回忆，不进行思考或产生愿望，甚至不是身体任何自主运动的发起者。这也就如同说，活动和变化于电视屏幕上的那一能量本身并没有并没有那些活动和变化所显示的那种独立和自主性。

这也许并非仅仅是假设，因为我们每个人都可以很容易地证实它们。

记得我在首尔第二十二届世界哲学大会做讲演时，曾邀听众们一起来做两个内省性实验。在第一个实验中，由我提一个问题，如“谁是你的初恋情人？”，听众们先找到他们的答案，然后再报告说，他们在意识中做了些什么而得到他们的那个答案。在第二个实验中，我请听众做一个动作，如“请举起你的右手”，然后报告说，他们在意识做了些什么来发起这一行为。

两个实验的结果是同样的：听众发现，他们丝毫没有可报告的。在第一个实验中，我的问题作为听觉意识先出现在他们的心灵中，随后，自然而然地，在他们心

灵中出现了第二个意识，一个抽象的、形象的或混合的意识，一个作为对我所提那个问题的答案的意识。但是，在第一个意识和第二个意识之间，并没有任何人在自己的意识中做什么回忆性的工作。同样，在第二个实验中，也没有任何人在自己的意识中做任何事来发起那个所要求的随意运动。

如果可以肯定，在此实验中我所提的问题或要求是原因，而听众心中的那第二个意识或他们的随意运动是其最终结果，那么，在这原因与结果之间便一定存在着一个由此而及彼的心理过程。既然如此，我们难道不觉得奇怪：“为什么仅仅只是这原因和结果表现为意识，而它们之间的心理过程却没有呢？”一个可能的解释便是：意识只是心灵的产物，而非心灵产物的生产者本身。

我们可以用其它心理成分来改变或重新设计以上两个实验，我们可以用诸如计算，判断，记忆，书写或歌唱等等，但最终的结果将不会有什么不同：只有心灵的产物或中间产物会显示为意识，而生产意识的那些心理过程将始终深藏不露。

在我们的第一个实验中，前一个意识为原因而后一个意识为结果。而在第二个实验中，一个为原因的意识却以一个自主运动为结果。如果比较这两个实验，我们也许会联想到：不仅两个实验中的原因具有相同的本质，两个实验中的结果也同样可以具有相同的本质，或者说，**内现于人心灵中的意识与外现于人体的自主运动可能具有相同的本质**。既然随意运动是神经细胞和随意肌细胞膜上生物电活动的结果，那么，意识的本质也应该同样如此。

意识的本质就是这么简单。许多人之所以觉得意识难以理解，不过是因为他们给意识加上了太多毫不相关的东西。其中有，例如，笛卡尔所说的“我思”中的那个“我”。例如，托马斯·内格尔在《What is it like to be a Bat?》中所说“主观体验”中的那个“主观”。例如，希拉里·普特南的“有意识的计算机”的那个“心灵”。例如，大卫·刘易斯的“疼痛的火星人”的那个“疼痛”。再例如，约翰·塞尔在其“中文屋论证”中所说的那个“理解”。

试问：当“我思”时，“我”在“思”之中还是“思”在“我”之中呢？当“主观体验”时，“我”在“体验”之中还是“体验”在“我”之中呢？又或者，当“我理解”时，“我”在“理解”之中还是“理解”在“我”之中呢？

The Simple Essence of Consciousness

Copernicus might never find his satisfactory in astronomy if he had not let spectators to revolve the sun.

Kant might never find his satisfactory in philosophy if he had not let objects to conform to human mind.

The [problem](#) may remain hard for ever if we do not let go of some our obsession with consciousness and re-assume:

1. Physically consciousness is a kind of energy. Whenever consciousness emerges, human brain has not gained but only produced it. This is just as to say: Physically what we see on a TV is the energy produced by the TV set itself.
2. Consciousness itself does not feel or recognize, does not remember or recall, does not think or wish, and even does not initiate a body action. This is the same as to say that activities of the images we see on a TV are manipulated but not autonomous.

These two may even not be assumptions.

During my lecturing at XXII World Congress of Philosophy (Seoul, 2008), I asked my audiences to join me in two introspection experiments to prove the two assumptions. In the first experiment I asked a question, such as “Who is your first lover?” Audiences found their answers first and then were asked to report what they had done in consciousness to get the answer. In the second one I asked audiences to do an action, such as “Please raise your right hands”. Then they were asked to report what they had done in consciousness to initiate the action.

The results of both experiments were the same: The audiences found that there is nothing to report. During the first one, a graphic consciousness emerged after an auditory consciousness. But no one did anything in consciousness to get the image. In the second one, a voluntary movement emerged after an auditory consciousness. But no one did anything in consciousness to initiate the voluntary movement.

If it may be agreed that my question or requirement in the experiments was the cause and the image or the voluntary movement was the final effect, then there must be certain mental processes existing between them. And we should inquire: “Why were only the cause and the effect shown as consciousness, but the intermediate mental processes not?” A very possible explanation may be that consciousness is a product of the mental processes, but not the other

way round. In other words, images and sound are products of a TV set, but not the other way round.

These experiments may be designed with other mental processes such as calculating, determining, remembering or recalling, writing or singing, etc., but the results will still be the same: Only products or intermediate products may be shown as consciousness but never the intermediate processes themselves.

A consciousness had another consciousness as final effect in our first experiment but a voluntary movement as final effect in our second experiment, which makes results of the two experiments comparable and deducible. And they make consciousness and voluntary movement comparable and deducible. The voluntary movement is now known as the result of neuron's bioelectric activities. Consciousness may therefore be the same in nature. It is a fact already known for almost 200 years that consciousness as well as voluntary movement may be evoked by direct electric stimulation to the human cortex. And at least voluntary movement may also be evoked by direct electric stimulation to animal cortex.

If so, consciousness might not be the one that defines what it means to be human.

Referrances

1. Xinyan Zhang: Essence of Consciousness, Quantum Mind 2003, www.quantumbrain.org/Abstract2003.html
2. Xinyan Zhang: From Everything Outside Mind to Those Inside, The XXII World Congress of Philosophy, 2008, www.wcp2008.or.kr/upload/fullpaper/SE44PL2201-080519205939.doc

语言已死

2020

如果说，在本书的其它部分中，已经列出了种种理由，那么，写在这里的，似乎便是基于那些理由而做出的一纸判决，是要送达弗雷格、罗素、卡尔纳普、维特根斯坦和奥斯汀的一纸判决，是要抄送胡塞尔、海德格尔和萨特的一纸判决。

这判决只有一句话，就是：

语言已死。

然而，对其它人，对许多人，依然还需要再解释几句：

说“语言已死”，其实并不意味着语言曾经活过或在将来有可能复活，而只是在强调，如本书第一章中所说，“没有什么是语言或不是语言。”换句话说，所谓“语言已死”，并不意味着语言无用，并不意味着我们应该从此保持沉默、不言不语，而仅仅只是在大声疾呼：请让语言回归其自己，请让语言以其本真的自己与我们来打交道。

说“语言已死”，其实并不是在言说生死，而只是在解释说：语言不是生命，也不具有生命。任何生命，如本书第四章中所说，都是一个 OC 之合，而语言，任何语言，却无一不是 OC 之分，因而最多不过是生命的死亡，而不可能是或具有生命。无论是上帝还是人，无论是康德哲学还是黑格尔哲学，无论是维特根斯坦还是海德格尔，包括语言哲学和分析哲学在内，无论是谁或什么，都没有也不可能赋予语言以生命。

说“语言已死”，其实并不是在说“语言”而只是在说语言，并不是在说“存在”而只是在说存在，只是想提醒一句说：语言并不是存在的家，而只是存在的“家破人亡”。我们的一切语言，无论是宗教语言、哲学语言、数学语言、科学语言还是日常语言，包括构成本书和这篇文章的每句话在内，其实全都不能独立地存在。

说“语言已死”，其实并不是在说“语言”而只是在说信息或语义信息，只是想指

出：如本书第一章和第四章中所说，在一切或任何交流中都没有什么信息或语义的交流。或者如本书第五章中所说，除了意识、记忆和行为，没有其它任何东西可以被称为心灵的组成成分。换句话说，一切“语言”全都不含语言，全都是没有灵魂的躯壳，全都是不含思想的信息载体，全都空空如也。之所以这样说，之所以说“一切语言全都不含思想，全都空空如也”，是因为，如本书第五章和其附录的文章中所解释和证明的那样，思想既在意识之后又在语言或行为之前，我们既不用意识来思想，也同样不用语言或行为来思想。思想是一个独立于“自我”或“主体”的 OC，是人体中特定的一个生命，既不是被输入的也不能被输出，既不能被单纯地归结为意志，也不能被单纯地归结为智慧。任何意识或语言或行为，都只不过是对思想的某个组成部分的翻译和解释，都不是思想本身。

说“语言已死”，同样是在说：语言，不仅与行为之间并无不同，与意识之间亦无不同。只有相对于一个心灵来说，或者相对于另外一个心灵来说，只有当其翻译或解释思想的时候，或当其向思想翻译或解释的时候，语言才是语言，行为才是行为，意识也才是意识。换句话说来说，语言之死也就是行为之死，意识之死。

总而言之，说“语言已死”，不过是在说：无论是思想还是意识，无论是行为还是语言，包括存在在内，皆不可能自身同一。因而，语言之为语言，不仅与“人”无关，与“物”无关，与“上帝”无关，甚至与“语言”亦无关。

当然，语言与哲思，与任何哲学性思维活动，更是全无一丝一毫关系。

第三部

论人性

第六章 自我与非我

第七章 人人与人物

第八章 社会与环境

附录一 节约律

附录二 既信耶稣亦信佛

附录三 天下大势

附录四 爱国非爱

附录五 何以生死存亡

附录六 死亡万岁

自我与非我

中文所说的那个“自我”，或者希腊文的“Ego”、英文的“self”，是关乎每个人，关乎人的整个一生，关乎人生中一切大事小事，最根本也最核心的一个问题和答案。那么这个问题问的和答案答的又是什么呢？

与组成人体的任何原子、分子、细胞、组织、器官都不同，自我似乎是它们所组成的那个整体，那整个身体。

却又似乎不是整个身体，而仅仅只是主宰着身体的那个心灵。

也就是说，似乎是一种独一无二的感受，又似乎是一种至高无上的权力；还似乎是如电闪雷鸣般的给出，或者是如海纳百川般的收藏。

却又似乎不是一个实体，不是任何单一的状态，也不是一群行为，而是一个统一的过程，一种连续不断的运动和变化。

却又似乎不是过程，不是变化，而是所有那些变化中的守恒与不变。

却又不是变与不变，似乎只是一切之最初的原因，或者是一切之最后的目的。

最根本的，自我似乎就是一个人的存在本身，能使生成其为生，又使死成其为死，因此，有的时候，在有些人那里，亦被称之为“灵魂”或“魂魄”。

然而，无论是作为单一的实体还是作为单一的过程而存在，无论变与不变，无论是原因还是目的，自我的生死存亡都是一个理性上的死结：如果自我是一个无生无灭

的实体，那么，此生之前自我从何而来，此生之后又向何处而去呢？那么，在人的
一切组成之中，前生来与后生去者何以便为自我，而并非自前生来或不向后生去者又何
以就不是自我呢？那么，有了前生为何还会有此生，有了此生又为何还会有后生呢？
前生、今生、后生，生生无所获亦无所舍，生与不生又有何不同呢？

如果自我是一个有始有终或者说有生有死的过程，如同海德格尔所说的“此在”，
那么自我因何而生又因何而死呢？如何而生又如何而死呢？何时而生又何时而死呢？
自我与其自己何以能不同，自我与非我何以能不同，自我的生与死又何以能不同呢？
如果死亡便是一个自我完全彻底的消失，纵然是权倾天下、富可敌国、学富五车或声
名盖世，如果大限一到，留下的不过是一缕青烟、半杯黄土，那么以前所有这一切的
价值和意义又在哪里呢？

“生者空空，死茫茫，
性、爱、名、利皆无常。
人生忽然，终难驻，
我自何来，归何方？”

然而，在我看来，自我虽然既非纯精神亦非纯物质，但对其之存在却无需置疑，
也不容置疑，否则就是在质疑 OC 中的那个 O，就是在质疑年循环，质疑生命，质疑
人心灵的存在。

只不过，应该补充说：如果存在着自我，必定存在着“非我”；如果存在着非我，
也必定存在着自我。反之亦然。

最宏观的行为也许是春、夏、秋、冬那四个宇宙的演变。它们的一切行为都以年
循环为中心，由此，年循环可以说是最大的自我，至大无外。

与其相类似者有诸星团、星系之自旋、太阳系中诸行星之绕日、月球之绕地、地
球之自旋，以及微观物理学所描述的电子围绕原子核的运动等等。

在本质上，人、动物、植物和微生物的谋生求存亦无过于此，无非是 O 的道理。

如此看来，自我不仅存在，在我们这个世界中更是充满了自我，因此便也存在着无穷无尽之非我。

然而，说自我与非我互为因果却也没有道理。以行为为原因，以行为的发出者和承受者为结果，如果存在着自我与非我，那么，两者便同是“为我行为”的结果。

无论是自我还是非我都同时既是物质又是精神，因此，彼此的真实性永恒相等，且都不可能比任何为我的行为更真实，亦不可能不随着为我行为的改变而改变。

然而，却又不能说自我与非我无所不在，因为为我的行为并非无所不在。

人、动物、植物和微生物皆由生物 HOS 组成。从宏观到微观，从微观到宏观，如果在生物 HOS 的任何一层次上存在着为我的行为，在与其相毗邻的那一更宏观或更微观的层次上便会有“互为行为”。反之，如果其中任何一层次上存在着互为行为，在与其相毗邻的那一更宏观或更微观的层次上便会有为我行为。

不仅在生物 HOS 的诸层次中，在其之外，互为和为我的分布依然如此。例如，虽然年循环最自我，但在其更微观的层次上，无论是我们这个秋宇宙，还是夏、冬、春宇宙，却又都是互为的行为。

互为行为既不产生自我，也不产生非我。

为我与互为是创造宇宙万物的一对相辅相成又可以相互转化的行为，缺一不可，只不过，一切为我都是消耗，只有互为才能产生和创造。

人体由许多生物 HOS 组成，其中大多数产生的是亚细胞或细胞的个体行为，部分产生的是不同细胞群体，器官或功能系统的集体行为，只有极少数产生人体的整体行为，又可以进一步分为遗传性整体行为和获得性整体行为。人的自我和非我便是其中那些为我的整体行为的产物，是人心灵与心灵环境之相互作用中为我行为的产物。

既然人的自我和非我来自人体的整体行为，而后者又分为遗传性整体行为和获得

性整体行为，那么，在这同一个层次上，人所具有的不只是一个自我，而是两个，其中一个不妨称为“兽性自我”，另一个则是“人性自我”。甚至如亚里士多德的三类不同灵魂之说所喻示，我们也许还有一个“植物性自我”。

比兽性自我和人性自我更微观的是人体那一互为的层次，更宏观的是社会那一互为的层次，是人类社会所在的那一层次。

顺便说一句：智能工具、智能机器人、智能工厂、智能经济和智能社会都是与人的自我相毗邻层次上的存在，都只可能作为互为行为而存在，因此，既不会产生自我，也不会产生非我，自然更不会成为人的奴隶或主人。一切拥有人的那种自我的机器都不可能再有任何作为，亦不可能再存在于该层次中。

兽性自我与人性自我，如果此是自我，则彼亦是；如果彼不是自我，则此亦不是；如两者皆不是，则无有自我，亦无有非我；如果人有自我，则两者缺一而不可。

如果说弗洛伊德所说的“本我”、“自我”和“超我”都不是严格意义上的自我，那很可能是因为：它们所反映的往往不过是以前的获得性记忆与以后的获得性记忆之间的关系；还可能是因为：意识只是思维活动的一个环节，而任何一完整思维活动的完成都必须由意识到非意识，再由非意识回到意识，既不可能单独在意识中也不可能单独在非意识中完成。

如果说从尼采、海德格尔，一直到后现代主义者们皆失之于偏颇，那很可能是因为他们仅仅把兽性自我、把意志、把现象，当做我们的自我，而把人性自我、把智慧、把知识，排除在外，甚至当作是一种非我。

如果说孟子和荀子皆有失于偏颇，那很可能是因为他们都只看到人的一个自我而忽略了另外一个。其实人性既善且恶，既不善亦不恶。

霍布斯在其书《利维坦》中虽然理路清晰，但踏上那理路的最初一步却有失坚实。无论是在他所谓的“自然状态”中抑或是在他所说的社会契约论中，人不过一群纯粹

兽性的个体存在，自然须依靠一个“主权者”方才能过上社会生活。“为人却无人性”实在是该书立论之根病。再说，如果人人皆无人性，又何以能期待一个作为主权者的野兽会出面为他人主持公正呢？古中国的儒家们则相反，眼中似乎只有人性自我，而有意或无意地忽略了人的兽性自我。

许多版本的人本主义（Humanism）和大多数对人权的定义都并非同时以人的两个自我为起点和基础，而所说的其实只是兽性自我，亦皆属管窥蠡测。

在人的认知与行为过程中，兽性自我与人性自我的关系就如同一个人的左眼与右眼、左耳与右耳、左手与右手、左腿与右腿之间的关系。虽然双手缺一不可，但有的人更善于用右手，也有的则更善于用左手；有的时候需要左手为主，右手为辅，有的时候则需要右手为主，但无论如何，这只手不会因此而成为那只手的主人，那手也不会因此而成为这只手的奴隶。

兽性自我与人性自我的关系却又不同于双手之间的关系：

兽性自我产生于心灵的遗传部分，与心灵的环境直接相互作用；人性自我产生于心灵的获得部分，与心灵的环境间接相互作用。

兽性自我可以通过基因、细胞和生物体来繁衍；人性自我则可以通过语言、工具、社会和自然环境而遗传。

组成秋宇宙的一切都同时既宏观又微观。兽性自我是心灵的微观方面，因而又是心灵的能量和时间；人性自我是心灵的宏观方面，因而又是心灵的物质和空间。作为我们心灵的微观、能量和时间，兽性自我的一切行为都可以归结为人的意志；作为我们心灵的宏观、物质和空间，人性自我的一切行为则可以归结为人的智慧。作为意志，兽性自我不断创造的是个体的人；作为智慧，人性自我不断创造的则是人的集体和整体，以及自己存在的环境。

兽性自我行为直接，是心灵直接地知道和直接地为自己所做的一切；人性自我

行为间接，是心灵间接地理解和间接地为自己所做的一切。兽性自我主要是通过人自己的身体成就自己；人性自我主要是通过它物或他人的身体成就自己。一个人的身体固然能为自己的心灵做很多事情，但宇宙万物、社会他人能够为一个人的心灵所做事情要多得多，且可以越来越多。

兽性自我既不学习也不创造，其行为变而不可改变。全部科学和技术都是在改变人性自我学习与创造的能力和方式；全部哲学都是在认识人性自我和其世界；全部历史都不过是对各式各样人性自我以及他们之间关系的记述和理解；全部所谓的上层建筑，宗教、道德和法律，都是在为人性自为的发挥和发展开拓更好的人际条件和环境。

人所有那些与众不同的创造和进步都源自这样一个过程，在其中，环境反复地转化为人性自我，人性自我又反复地转化为环境，转化为他人，转化为众人 and 众人的环境。这个过程才是价值的源泉，是劳动成果中价值唯一的源泉。也正是通过这样一个过程，人有限和暂时的存在才变得无限且永恒。

除了人以外，其它生命也可以具有意志，但不同时具有智慧；也可以具有智慧，但不同时具有意志；也可以同时具有意志和智慧，但不具有人的那种理解力和创造力；也可以具有人的那种理解力和创造力，但却不在人的两个自我所存在的这个层次和位置上。释迦牟尼的“涅槃寂静”，所疏忽的就是这个层次和其中的这个位置。

与提出深层生态论的阿伦·奈斯不同，其实，人就是人，物就是物，分别属于宇宙的不同层次和层次中的不同位置，是不同的 OC 之分。人有人要做的事情，物也有物要做的事情。虽然为了把自己的事情做好，人与物必须和谐互为，但是，这和谐和互为并没有把人化为物，更不会把物化为人，也不应把人化为物或者把物化为人。无论是人还是物，总要先有自己的自我，方才能谈得上“实现自我”，总要先有彼此之不同，方才能有彼此之间的互为，难道不是吗？

《庄子》中有这样一个故事：“昔者，海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏九

韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。”对人与物之间的平等、互为，亦不可如是而解、如是而为，而应该如庄子所说：“物物而不物于物”，亦应该遵朱熹所说，而“使万物各得其所”。

在人的自我所存在的这个层次上，和谐地生活着其它约八百万不同的生物，各自具有独特的自我和独特的为我能力，大多是些不变的自我和不变的为我能力。这八百万不同生物的共同存在，本就是它们不变的自我与不变的为我能力之间相互依存又相互节制的结果。

虽然人与其它动物一样，天生以自己的自我为中心，但我们为我的能力却并非不变，而是变得越来越强大，相应地，我们的自我所受到的节制也越来越微弱。随着人对知识的积累和对工具的改良，随着社会分工与合作的发展，随着人的获得能力越来越多地超过其遗传能力，自我的作用正逐渐由对自然和谐的创造而转变为对其的破坏，使人越来越无法与大自然和谐存在，越来越无法彼此和谐存在，也越来越无法与自己和谐存在。

古今中外，有很多人，想方设法，想要克服这三种不和谐，如旧约中所说的摩西十诫、皇朝帝国对君王统治的神化、江湖帮会对兄弟义气的推崇、企业组织对团队精神的宣扬、现代政治对“少数服从多数”规则的信奉，等等。在古中国，影响最大的则是孔夫子的教化：儒家把“亲亲尊尊长长”作为一种不可改变的天道，最崇高的道德，是每个人特有的“命”，而“不知命，无以为君子”。所有这些办法或许能改变一部分人，使他们不以自己的自我为中心，却还不能使他们完全不以其他人的自我为中心。

如果不能完全不以其他任何人的自我为中心，众人的集体主义，在实质上，也可以是，而且往往就是，少数人的一种极端个人主义。

相比之下，耶稣所采用的方法也许更好。耶稣试图用上帝来取代一切自我的中心地位。人都天生怕死、怕苦、怕劳动，却又必须劳动才能生存，都要经历艰难困苦，最终难免一死。按照圣经中所说，人不喜欢却又不得不承受的这一切原本只是上帝对人的惩罚。耶稣教导说，无论何人，只要秉持他的教诲，都会得到上帝的宽恕，脱离苦海，重返天堂。圣经新约中记录了耶稣对门徒们的许多教诲，最根本的便是“爱主你的上帝”和“爱人如己”这两条。将对上帝的信仰与“爱他人”的行为联系在一起，是耶稣的一大创造，是圣经新约中千言万语的精髓。对上帝的信仰通过博爱而转化为摆脱自我束缚的动机和力量，对上帝信仰越虔诚的基督徒，在思想和行为上自然也越无私、无畏。

然而，上述那三种不和谐归根结底都是兽性自我的独自称王称霸所致，既然如此，与其把一个“不在场”的上帝作为终极自我，与其借助一个尼采所说的死上帝来对抗两个活生生的自我，莫不如想方设法，将人性自我从兽性自我的独裁中解放出来，使之能够极尽其作为高组织生命的能力，能够自由自在地完善、完美自己，无拘无束地往来于自己与他人和环境之间，化彼为此又化此为彼，直至庄子所说的那种境界：“天地与我并生，而万物与我为一”。

功利主义的创始人，英国哲学家边沁曾经说：“自然把人类置于两个最高主人的统治之下：痛苦和欢乐”。这也就等于说：兽性自我是人性自我最高的主人，意志的满足为乐，得不到满足为苦。智慧应该以满足意志为自己行为的唯一目的。然而，在我看来，苦与乐相互依存，没有苦就没有乐，没有乐，苦也不会单独存在。苦乐皆因兽性自我而生，兽性自我亦是为苦乐而来。只要人类存在一天，我们这个世界中就总是会有苦，也永远会有乐，无论是上帝还是魔鬼，无论是政治家还是科学家，谁都不能创造或消除，减少或增加整个人类所共同具有的乐与苦。例如，无论科学技术如何发展，最多也只是使苦与乐在时间或空间中分布得更不均匀，使某个人或某一部分人乐多苦

少，同时使另一部分人苦多乐少；使某个国家中乐多苦少，同时使其它国家中苦多乐少；使某段时间里乐多苦少而随后的时间里苦多乐少；使某一代人乐多苦少而随后的一代里苦多乐少。既然苦与乐相互依存、守恒不变，那么功利主义便是谬论，而不是真理；那么兽性自我便不应该是人性自我的主人，不应该是人类最高的主人。

人生不会因无忧无虑而有意义，也不会因饱经忧患便无意义，人生的意义永远藏在这“苦乐”二字之外。因此，人如果过于纠结或沉迷于这两个字之中，最终留下的必定是个毫无意义的人生。

仅仅遵奉兽性自我的人是不自由的，是不真实的，而既有乐又有苦才是完美的人生，既有自身又有他人、万物才是完整的自我，既存在于心灵中又存在于心灵环境中才是真实的存在，既有所得又逍遥自在才是真正的幸福。

仅仅遵奉兽性自我的人固然不自由，但仅仅遵奉人性自我的人，以智慧为主人，以意志为仆从，同样也不自由。人的自由既不可能来自兽性自我，也不可能来自人性自我，而只可能来自两个自我之间的平等和互为。由此可知，德国哲学家康德对自由的理解并不那么正确，也并不那么完美。？

康德说：“自由就是做自己的主人、摆脱欲望的奴役”，然而，凭什么说，欲望不是一个人或自我的一个部分，而是一个外在的试图奴役一个人或自我的奴隶主呢？凭什么说，摆脱了欲望奴役的人才是自由人，摆脱了欲望奴役的自我才是自我，而且是自由的自我呢？凭什么说，一个人的身体不是他的自我的一部分呢？凭什么说，“做自己的主人”不是一种自我奴役呢？又凭什么说，自我奴役是自我的自由呢？其实，仅仅以一个自我为自我的自我，一个不能自己与自己平等的自我，不仅永远得不到自由，也永远无法得以真实地存在。

为我的行为本身并非罪恶，更不存在什么基督教所说的“原罪”，而只有那存在于兽性自我与人性自我之间的不平等、不自由、不和谐方才是万恶之源。使人性自我的

一切学习和创造活动以兽性自我为中心是一种罪恶；使人性自我的能力因兽性自我而不能得以发挥是一种罪恶；允许兽性自我独霸人性自我学习和创造的成果是一种罪恶；仅仅用兽性自我的满意程度来评价人生更是一种罪恶。然而这些罪恶却是当代绝大多数政治体系的立足点和绝大多数社会制度的基石。

既然人都是由人性自我与兽性自我共同组成，社会平等就应该以这两个自我之间的平等为基础；个人自由就应该以实现两个自我之间的自由为起点；公共权力应该由两个自我共同支配；社会财富就应该由两个自我共同利用；社会义务就应该由两个自我共同承担；经济、社会和政治上的一切重要问题应该由两个自我共同选择和决定；政治活动和社会发展则应以实现其一切成员的自我间的平等和自由为自己最崇高的目标。

两千五百年前古希腊哲学家柏拉图曾经设想：对人类来说，“正义”是最高层次的道德，而当我们心灵的每个组成部分都各得其所、和谐完美之时，我们便达到了这种道德。因此，如果道德确实存在，只可能存在于“之间”，而不在“之前”、“之后”、“之上”或“之下”。兽性自我与人性自我之间的平等、自由、互为、和谐是人的本真状态，同时也是人在道德上独一无二的立足点和至高无上的标准。

这一道德要求说：在我们努力极尽自己本性的过程中，既要作为兽性自我存在，也要作为人性自我存在，既不仅仅作为兽性自我存在，也不仅仅作为人性自我存在，要更平等，因而也更自由自在地存在。

人人与人物

高能量生命的发生和存在依赖能量，高物质生命的发生和存在则依赖物质。与它们不同的是，高组织生命的发生、存在和发展，无不依赖其个体环境和间接环境的组织。高组织生命，只有当它们组织起来时，只有当它们作为一个时间和空间上的整体而存在时，只有当它们与整个宇宙统一为一体时，只有当它们的 O 与 C 统一为一体时，才是最真实的，也才是完美的。

作为一种高组织生命，我们每个人都天生不完美。没有任何一个人能自给自足，没有任何一个人仅仅依靠自己便能够极尽人性自我的能力，便能成就最真实、最完美的自己，成就两个自我之间的平等、自由、互为、和谐。

男人与女人之间的关系可以是对这种不完美的一种空间性互补或相互成就，而父母与子女之间的关系则可以是对这种不完美的一种时间性互补或前后成就。当然，男女之间的关系也可以是一种时间互补，而长幼之间的关系也可以是一种空间性互补。

单就男女之间的那种情感而论，人这一生固然可以爱无数次，爱无数人，也可以只爱一次，只爱一人，看起来都是爱，其实并不相同，就如同爱与性之不同。性关系是两个性别相反的兽性自我的互补，而爱却是两个性别相反的人性自我的互补，或者说，在爱情中，男女会跳出各自原来的人性自我，结合为一个共同具有的人性自我，结合为一个具有共同命运的人性自我。即便是同性恋之间的关系，亦无过于此，皆无过于沈宏所说：“亲至结心为爱”。

只爱一人的原因可以各自不同，而爱无数次的原因却一定是因为还没有找到他或她的异性自我，还没有获得自己的至爱，还没有获得从《诗经》中的那句话，“执子之手，与子偕老”，中所沁透出的那样一种深沉、宁静的爱。

无论如何，一个男人与一个女人之间的互补，一个家庭中父母与子女之间的互补，都依然不完美，社会中所有男女和所有长幼之间超越婚姻和血缘的那些关系，可以是更完美的空间性互补和时间性互补。

不难发现，在一个彼此相互作用的人群中，每个人都会逐渐变得与其他人不同，同时又与其他所有人相互补充、相互成就，这样一种分化和互补可以统称为“社会化趋势”。如果这样一群人可以统称为一个“社会”，那么，社会化趋势便是该社会成员所拥有的一切权利的根源和基础，不仅是该社会产生之根源、存在之基础，亦是该社会发展或灭亡的最根本原因，还是亚里士多德在两千四百年前冥思苦想的那个国家自然起源论的谜底之所在。

社会化趋势是一群人共同的获得性变化，是一群人性自我共同的变化，是一个更宏观的自我。对高组织生命来说，社会化趋势不仅发生在人类的社会中，亦发生在任何人或其它任何个体生物发育的全过程中，发生在生物 HOS 的任何互为层次上，亦是物种发生变异的根本原因。社会化趋势其实也就是生命的那种“努力完美”，是 OC 中那个 O 的变化。

从社会化趋势的角度来看，一个仅仅用相同的学习内容和教育方法来为社会培养和选择出相同人才的教育体系，不仅会为社会上人与人之间的合作制造心理上的障碍，而且，所培养出的人才也必定显著地少于所浪费的潜在人才。

更好的教育方式应该用不完全相同的学习内容、教育方法、评价标准和选择途径来培养团队中的人，社会中的人，心灵素质不同但相辅相成的人。

教育的任务并不仅仅只是传授知识，更重要的是培养人格、人性，或者说，培养

人的社会性，如阳明先生《社学教条》中所说：“古之教者，教以人伦。”按照心灵发育过程的特点，教育的重点应区分为早期的人格培养和后期的人才培养。早期的人格培养应该从婴幼儿开始，注重 EQ 的发展，注重人格向几种基本的心理互补模式充分发展。之后，依照不同类型的心理特性，分别制定不同的学习目标，用不完全相同的教育方法，学习不完全相同的知识，经受不同的评估和选择，培养出社会合作所需要的不同人才。

教育应该因人而异、顺势而为。让那些本该在后一个阶段才做的事情抢占属于前一个阶段的时间和时机，不仅是对人才的摧残，而且是一种反社会的罪行。

不仅教育方式如此，在社会活动的其它方面，从生产方式、分配方式，管理方式、交流方式，一直到生活方式，亦同样如此：不仅人应该顺应这些方式，更重要的是，这些方式也应该顺应人和人群的变化，顺应社会化趋势中兽性自我在数量上的变化和人性自我在质量上的变化，顺应变化后人群中的社会化趋势。只有让社会化趋势的一切变化都能在其自身中拥有并保持相同价值的社会，才是最完美的社会。换句话说，只有让所有不同的人在其中都各得其所的社会，才是最完美的社会，而损毁一个社会最有效的方法则莫过于，让错误的人得以占据错误的社会层次或社会层次中错误的位置。

在一个完美的社会中一定会有不同之人，却绝不会有无用之人。换句话说，如果在一个社会中出现或存在无用之人，其原因并不在这个人身上，而在社会本身；不是由于这个人有这种或那种不完美之处，而是他生活于其中的这个社会还不够完美：或者是社会没有顺应兽性自我在数量上的变化，或者是社会没有顺应人性自我在质量上的变化。总而言之，任何一个不完美的社会成员都是一个不完美社会不可避免的产品。

在一个完美的社会中，不仅不会有无用之人也不会有社会精英。社会精英的出现，

是特定社会对人的选择，是特定比赛规则对人的选择，并不能证明精英们的精英，也不能证明草根们的草根，而只证明了为该社会所特有的那些教育方式、生产方式、分配方式、管理方式、交流方式或生活方式的不完美，只证明了在社会存在与人的社会化趋势之间存在着冲突，或者，只证明了，该社会的存在根本就不是为了其全体成员，而只是为了其中特定的一部分人。

在任何社会中，只要其中有无用之人，只要其中有社会精英，只要一部分人的享乐必须以另外一部分人的受苦为基础，只要一部分人的自由必须以另外一部分人的受奴役为基础，只要一部分人的成功必须以另外一部分人的失败为基础，只要一部分人所拥有的自我必须以另外一部分人所丧失的自我为基础，只要一部分人的生存必须以另外一部分人的死亡为基础，那么，在整体上，这样的社会就还不配称之为社会，而只不过是偶然性所捆绑在一起的一群兽性自我。

在“各尽所能，按需分配”这句话中，如果其中前半句说的是人性自我，说的是社会与社会化趋势之间完美和谐的状态，而后半句说的仅仅是兽性自我，是社会对成员的基本生理需要的满足，那么，毫无疑问，马克思所设想的那个社会，共产主义社会，依然要比现存的任何社会都更自由，更平等，因而也更完美。

还应该补充说：一切社会性活动，在本质上，都应该是一种互为，或者说，通过非我的为我。不仅社会与社会化趋势应处于和谐状态，在任何一对男女之间、在任何一个家庭之中，在任何社会性的组织内部，在任何国家里，特别是在不同国家之间，亦都应该如此。只要有任何一个国家与国际社会化趋势不相和谐，不能与其它国家平等地互为，不仅每个国家都应为此而自责，全人类亦都应为此而自责。

无论两个或多个国家因何种理由而交战，交战的双方负有同等、同样的罪责，其它所有国家亦皆应为此而自责。只有国家之间的社会化趋势和其一切变化在价值上的平等，才有可能给这个世界以持久和平。

达尔文之后的许多达尔文主义者，试图用进化论来否定社会化趋势所平等地赋予所有和每个人的社会权利，归根结底，他们所否定的是每一个人性自我都能同样地作为自我而存在于社会之中的权利，甚至是每一个兽性自我都能同样地作为自我存在于社会之中的权利。

只有社会中的大多数变为平庸之辈，社会中的少数人才有可能成就尼采所说的“超人”。这应该是尼采的超人在哲学价值论上的荒谬之处。

无论如何，仅仅只是人与人之间的互补依然不完美，人与宇宙万物、一切众生之间的互补方才是最完美的空间性互补和时间性互补。

在我看来，一切众生、世间万物，无一无用，亦没有高低贵贱之分，应如《中庸》第三十章中说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”若存废弃无用之物，若有高低贵贱之分，其错、其罪在人不在物，是人短浅偏颇，是人无知无能，是人未尽其责，是人类社会本身尚未臻完美。

总而言之：“无人无才”应是人际关系最根本的原则。一切不利甚至与此相对立的社会组织和社会活动都在改变或废弃之列。而“无物无用”则应是人类与大自然关系最根本的原则。一切不利甚至与此相对立的自然组织和自然变化都在改变或消弭之列。这也就是说，一个社会或一个自然系统是否完美，归根结底就要看其是否能使人尽其才而物尽其用。

《管子·形势解》中说：“海不辞水，故能成其大。”然而，在我看来，仅仅只是拥人之众多或积物之广厚者还不能成其大。

《尚书·君陈》中说：“有容，德乃大。”换句话说，无论过去未来还是四维上下，唯有努力并终究能够使人尽其才而物尽其用者为“有容”，而唯有有容者，才能完美，才能真实，才能全知全能，才能永恒无限，也才能成其大。

社会与环境

中国的墨翟、英国的霍布斯、洛克，法国的卢梭，德国的康德和美国的约翰·罗尔斯也许会异口同声地回答说：我们的社会，无论在形式上如何不同，都有一个共同的起点，最初都起始于同一种“自然状态”或“原始基点”，在其中或那一点上，每个人、所有人都各自为政、各行其是。

然而，在我看来，这所谓的自然状态或原始基点都不过是一种想像，仅此而已。其中特别是霍布斯所说的那种自然状态，那种处于“一切人反对一切人战争”中的人类，甚至可以说完全是一种胡思乱想。像那样一种违反高组织生命本性的极端状态，即便是在群居的豺狼虎豹之中，在鸟群、猴群或鱼群中，甚至在一群癌细胞之间，亦不会发生，更何况于人。

也许还是亚里士多德更有道理，他说：“人天生就是社会性动物。”也就是说，其实并没有什么先于社会的自然状态，人与人类社会自始至终共同出现、共同存在。或许，处处可见的那些由蚁后、雄蚁、工蚁和兵蚁组成的蚂蚁社会便可以为此而提供一个佐证。

如果墨翟和霍布斯他们所说的自然状态不真或有误，那么，任何以这种自然状态为起点，为原因的“社会契约”，无论多么美妙，多么严谨，都不过是无源之水、无本之木，都不过是空中阁楼，都不能用来解释任何一种社会的产生、存在、发展和消亡。

罗尔斯试图拯救社会契约论，然而他的努力不仅没有改善或提升社会契约，反而使其离人间更远。如果真的如他所设想，在“无知之幕”的后面，在每个人都忘记了自己的那种状态之中，那么，无论是由所有人还是由一个人，无论是由这个人或那个

人，所制定的社会契约都将完全相同并永远相同，不仅相同而且其中根本不可能有任何具体的内容。那么，它对无知之幕以外的人还有什么用呢？

只有从人的本性，从人群的社会化趋势中，从发生于全体和相互作用的每个成员之间的那种分化和互补中，才有可能找到社会产生、存在、发展和消亡的根本原因。也只有在此一根本原因的基础上，人们才可以谈论个人权利和社会义务。

荷兰的格劳秀斯也许会回答说：我们的各项法律都应该以人的自然权利和自然法为依据和准绳。然而我却觉得，自然法和自然权利所说的不过是兽性自我，而仅仅基于一群兽性自我还无法建立人类社会，因为兽性自我只是一种杂能量，而人类社会却是与其相对的杂物质，是人性自我的获得性变化。既然人同时拥有兽性与人性两个自我，而且两个自我之间原本平等、自由，那么，任何实在法（positive law）就都应该以全体社会成员之间的社会化趋势为起点、基础、依据和准绳，以最终实现每个成员自身中的互为和互为的和谐为目的。仅仅以自然法和自然权利为依据或准绳所建立起来的人际秩序，必然从根本上既不平等也不自由，最多只能成就一个兽群而不能成就人类社会。

无论是天（自然）赋人权说，如人本主义者所设想的那样，抑或是神赋人权说，如旧约创世记中所宣扬的那样：“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫”，其实都不过是一种来自于人且偏向于人那兽性自我的偏知、偏见。

如果不是由于这些偏知、偏见，如果不是由于兽性自我的独断专行，任何对土地、海洋以及相应空间的所有权，无论是个人的还是国家的，原本都无从、无以产生。例如，在欧洲移民来到北美之前，那里本是土著人的土地；在土著人出现在那里之前，那里本是其它动物和植物的土地；在动、植物出现之前，那里的一切原本自由自在，自己属于自己。

权利不应该产生于剥夺和占有，不应该将权利理解为兽性自我与它的战利品之间的关系，而应该理解为人性自我之间互为的平等性。

虽然人生而不平、不等，无一十全十美，因而需要彼此间的互补、互为，然而，这种相互需要，这彼此间的互补和互为所赋予双方的权利，这权利本身，却同等等样、无差无别，无以厚此薄彼。

马尔萨斯和达尔文也许会回答说：在我们的社会中人与人之间的竞争、争斗，甚至相互残杀，不仅是必然的而且是必须的。

他们的人口论和进化论似乎是说：任何物种都依赖特定环境而发生和存在。种群在数量上的增加必然加重其环境的负担，随着这负担逐渐接近其环境的承负极限，该物种内部的互为行为必然减少，为我行为必然增加，相爱必然减少，相恨必然增加，必然导致成员之间的分裂和分裂各方之间程度相应的内斗。由此可见，在人类内部发生的大多数争斗，人彼此之间的仇视，与其说是“人祸”还不如说是“天灾”，不应到人与人的关系中，而应该到特定人群与他们环境的关系中去寻找其发生的根本原因和最终解决办法，应该到全人类与环境的关系中去寻找根本原因和最终的解决办法。

在我看来，无论是马尔萨斯的人口论还是达尔文的进化论，所说的都依然不过是兽性自我，是其它动物、植物的命运。固然，当我们仅仅作为兽性自我而存在和行为时，马尔萨斯的人口论也同样就是人类的命运，千真万确，放之四海而皆准，但这绝不是一种必然，也不是一种必须，因为，除了兽性自我，人还拥有一个人能够学习和创造的人性自我，并因此而能够生活在一个不断变化和发展的世界之中。

为我和竞争固然是兽性自我最强的意志，但互为和平等却是人性自我最大的智慧，与秋宇宙的意志相互成就，因而也是秋宇宙中唯一普适的道德。

达尔文疏忽之处在于：对高组织生命来说，至少对人来说，自然选择不仅基于竞争，更基于合作。

在我看来，社会并非就是如散沙一般群居在同一时间和空间中的许多个体人，并非只是供每个人满足自己欲望的共同工具，并非如此，而是一个大我，一个由社会全体成员共同组成的更宏观自我，称为“社会性自我”。

我们还未能拥有一个共同的社会性自我。我们也许拥有更多，我们有配偶、家庭、朋友、团队、企业，帮会、政党、军队、政府、国家、国际组织等等，却唯独还没有一个由我们所有人、由我们每一个人所共同组成的社会性自我。

据创世记第十一章中说，远古时，人们曾试图建造一座与天同高的塔。上帝发现后说：“看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的语言，彼此不通。”圣经中这些话使人们似乎可以产生这样一种感觉：从尼采、海德格尔哲学一直到后现代主义，所说、所做的看似前所未有，其实，从某种角度来说，却并不新鲜。

国家与国家之间互不理解的原因，依然处于散乱、敌对之中的原因，并非仅仅由于语言的不同，更根本的是由于我们还没有作为同一个社会性自我而存在。

社会性自我不仅是一种生命，而且是一种高组织生命。作为高组织生命，社会性自我不仅是一个结构或简单或复杂的社会 HOS，不仅由个体人和更微观的生物 HOS 所组成，还组成更宏观的“宇宙 HOS”，那个由秋宇宙中一切秋生命和春生命共同组成的生命整体。

由生物 HOS 所组成，由个体人所组成，是社会性自我的意志方面，而组成环境的一部分，组成宇宙 HOS，则是社会性自我的智慧方面。社会性自我既不是兽性自我也不

是人性自我，既不同于兽性自我也不同于人性自我，但又与兽性自我和人性自我一样，是同等、同样的自我。

作为一种生命，社会性自我必然经历诞生、发育、成熟、衰老和死亡，称为社会自我的单向变化。作为一种高组织生命，社会性自我又具有许多循环往复的变化，称为社会性自我的往返变化。无论单向变化还是往返变化又都是社会化趋势所固有的变化。

每个人的身体都同样具有和经历这两类变化。无论是人体还是社会的往返变化都是一种生命状态，而单向变化则都是其走向死亡的过程。人虽不能长生不老，但通过尽可能地增加自身的往返变化，减少单向变化，使单向变化转化为往返变化，使往返变化更为圆满，却也可以使人更加健康长寿。对社会性自我来说，亦同样如此。

社会性自我的单向变化是社会成员行为为我的结果，而其往返变化则是社会成员行为互为和互为行为和谐的结果，因此，其往返变化又可以称之为社会性自我的正义状态或“社会正义”。任何不能保持自身正义的社会都是正在走向灭亡的社会。

相对于正义，社会性自我与生物 HOS 和宇宙 HOS 之间的互为和互为的和谐则可以称之为“自然平等”。

创造和发展语言、文字，传播和交流思想、文化，形成和继承道德、宗教，制定和维持法律、执法力量，其目的应该都是为了促进和确保人与人之间行为的互为和互为行为的和谐。然而，如果不能保持与生物 HOS 和宇宙 HOS 之间的互为和互为的和谐，那么，任何试图保持社会性自我内互为行为和谐的努力最终都会落空。换句话说，自然平等是保持社会正义最根本的途径，甚至可能是唯一的途径。任何不能保持自然平等的社会，都将不可避免地会遭受甚至最终毁灭于马尔萨斯所说的那些天灾或人祸。汉代思想家董仲舒说：“物固以类相招也”，因此，若人行不道，必招其类，必招致大自然一报还一报。“天道好还”这四个字只怕并非危言耸听。

依此而论，德国哲学家黑格尔对国家的认识并不正确，例如他之所说：“每个国家都是地上的绝对权力”，“在国家之间不存在任何仲裁者”。然而，在我看来，地球便是一位高于任何国家的仲裁者，太阳是另一位仲裁者，秋宇宙则是更高的一位仲裁者，在它们的面前，没有任何国家拥有绝对的权力。

说到底，仅仅人与人之间的平等不仅不现实，不符合人的本性，而且还是一种极端的不平等。真正的平等必须是普遍和永恒的，是无限的，任何一种有限的平等都是另外一种不平等的起源：人与人越是平等，人与大自然就越不平等；人之间在空间中越平等，在时间上就越不平等。那种仅仅承认现存人权利的想法和做法，正在毁灭着人类赖以生存的环境，正在毁灭着人类在未来存在的权利，这一点难道就那么难以理解吗？

人，按照其本性，就是为了生活在现在的这个世界之中而被创造出来的。对人来说，既没有任何比这个世界更可怕的地狱，也不会有任何比这个世界更美好的天堂。

亚当和夏娃在伊甸园中的生活并不是一种平等，也并不幸福。只有自然平等才是人唯一可以得到的天堂，也只有社会正义才是全人类最大的幸福。天堂确实存在，天堂中的幸福确实能得以享受，但只是，天堂的大门却不会单独为一个人而敞开，天堂中的幸福也不能单独为一个人所享受。

人在自己唯一天堂中的最大幸福也许就是中国古典哲学所说“天人合一”中的大道理。而将人、众生与大自然分出高低贵贱的人本主义精神，则是许多长期受圣经旧约影响的人们思想深处尚待改变之处。

其实，不仅它们是我们的环境，我们亦是它们的环境。OC 中的任何 O，最终都以 OC 中的那个 C 为自己的环境。生物 HOS 有自己要做的事情，宇宙 HOS 也有自己要做的事情，而使生物 HOS 和宇宙 HOS 与自己和谐互为则是一个社会性自我的最高使命。这

一使命要求社会性自我要用一切个体的为我来创造整体的互为，用无数个体的意志来创造一个整体的智慧，因而，从根本上来说，其行为与尼采和海德格尔哲学的方向相反，与后现代主义的方向相反，却也不同于阿伦·奈斯所说的生态智慧（Ecosophy）。

我们每个人都体验过自己为自己，也都体验过与他人互为，有些还体验过多数人为少数人，甚至所有人为一个人，然而，相比之下，所有这一切都微不足道，如果与之相比的是对整个宇宙与人类和谐互为的体验。

年循环变动不已，秋宇宙变动不已，生物 HOS 和宇宙 HOS 亦无时无刻不在变化之中，无论社会正义还是自然平等都是一种动态的平衡。为了保持自身的正义和与大自然之间的平等，社会性自我应尽可能地使以下这四种单向变化转化为往返变化，使这四种往返变化更为圆满。这四种变化，虽然看似不同，其实并无区别：

一. 对一个富于生命力的社会性自我来说，其人口数量不仅能够增加也应该能够主动地减少。

所谓的“人类自愿灭绝运动（VHEMT）”固然是对人的不公平，是对环境问题被动和消极的态度，更根本地，是对人在秋宇宙中使命的无知无识。但是，如果把个体人的生命看得太重，也是一种不平等，会造成整体人类的不幸，甚至灾难。因此，作为社会性自我的一个组成部分，任何人没有生出或养育患有严重先天疾病婴儿的权利或义务；任何人没有任意生育或不生育的权利；同时，任何人，特别是那些没有或已丧失其人性自我的人、那些受不治之症折磨的人、那些对生活厌倦至极的人、那些对社会犯有不可饶恕罪恶的人，都应该拥有无痛苦地结束自己生命的权利。

如果对生育的自律与人权理念相互冲突，那只证明这个理念本身有问题；如果与某种家庭关系相互冲突，那只证明这种关系本身有问题；如果与特定生产力的发展相互冲突，那只证明促使生产力发展的那个社会体系本身有问题；如果与一国家的富强相互冲突，那只是一种证明，证明这种富强本就不可取、不应取。

二. 自古至今，人组成过无数不同形式的社会，这些社会大致可以分为民主与专政两大类。民主和专政似乎是两类完全相反的社会体制，至少在形式上是这样，但仔细考究起来，在本质上，两者之间并没有什么绝对的不同，无论哪一种都不至善至美，亦不能守恒不变。

在一个纯粹专政的社会中，社会所有成员的事情都只能由他们中的一个人来决定，而在一个纯粹民主的社会中，则任何事情都必须由社会全体成员共同来决定。无论是纯粹专政还是纯粹民主都不曾存在过，也不可能实际存在，因为两者都要求个人具有管理所有人的能力，不同的只是，纯粹专政只需要一个人具备这种能力，独一无二，而纯粹民主却要求每个人都具备这种能力，无一例外。与纯粹的专政和民主相比，古今中外，任何实际存在或存在过的社会体制，无论哪一种形式，都既非专政也不民主，无一不是介于纯粹民主和纯粹专政之间的某种中间状态，都既民主又专政。

一个富于生命力的社会性自我不仅能够变得更民主，也同样能够变得更专政。而且如同人用两条腿行走一样，在一段时期中，使民主或民粹主义占主导地位，而在另一段时期中，又可以让专政或精英主义占主导地位，通过这种交替，不仅兴二者之所长，亦能除彼此之积弊。

三. 一个富于生命力的社会性自我不仅能够变得更复杂也应该能够变得更简单，通过彼此的交替转换，不仅兴二者之所长，亦能除彼此之积弊。

四. 一个富于生命力的社会性自我不仅能表现得更加智慧也能表现得更具意志，通过彼此的交替转换，不仅兴二者之所长，亦能除彼此之积弊。

只有在有利于自然平等和社会正义时，货币或权力，婚姻或国籍，科学、技术或生产力，任何特定的教育方式、生产方式、分配方式、管理方式、交流方式或生活方式等等，在社会性自我中的存在才具有合法性，否则便都是非法的、不正义的。即便是法律本身，亦应富于生命力，应该主动地在意志和智慧之间变化，应该能够不断地扬

弃任何已经不正义的东西。

对于一个充满生命活力的社会性自我来说，应该没有什么不能拿起，也绝不会有什么不能放下。

如果有什么不能拿起，或者有什么不能放下，就意味着社会的单向变化，就意味着死亡，就意味着人类整体的灾难甚至灭绝。

存在主义和后现代主义张扬存在的个性方面，只有当社会性自我需要由更意志向更智慧转换时，才最有用，最有价值，最有意义，也才最正确；形而上学张扬存在的共性方面，只有当社会自我需要由更智慧向更意志转换时，才最有用，最有价值，最有意义，也才最正确。

任何社会性自我，无论如何循环往复地变化，同时都不可避免经历单向变化，都不可避免最终的死亡。除了死亡之外，社会性自我的变化和发展不会有任何终极状态。无论是圣经所预言的，玛雅人所预言的，牛顿所预言的，马克思和列宁所预言的，抑或美国的法兰西斯·福山所预言的社会终极状态，又有哪一个能在宇宙的年循环中站稳自己的脚跟呢？

生死相随，难解难分，生即是死，死便是生，亦或如庄子之所说：“死生为昼夜”，“为春夏秋冬四时行也”，“故善吾生者，乃所以善吾死也”。其实，无论是兽性自我、人性自我还是社会性自我，每一瞬间都在经历着自己的生生死死。无论是个体人还是人的社会，都既非在第一天才出生也绝不是在最后一天才死亡。无论是谁，我们无一时一刻不在应对着自己的生与死。因此，对死亡应该只有尊重而没有恐惧，对生活应该只有热爱而没有眷恋。对最终死亡的理解应该就在我们对现在的认真之中，对生活的认真之中。一个对最终死亡心怀恐惧的人，必然沉迷在一个虚幻的自我之中，必然束缚在一个虚幻的世界之中，必然还没有真实地生活在现在之中。

生命固然是循环往复的变化，但人生的意义，人类存在的意义却不在这循环往复

之中，而在每个人和所有人的单向变化之中，在我们由来处来，向去处去的死亡过程之中。

一切生物生命，包括人类在内，走向死亡的道路都有两条：一条与春宇宙变化的大方向相一致，以热死亡为其终点；另一条与秋宇宙变化的大方向相一致，以冷死亡为其终点。在秋宇宙中，冷死亡为生命最根本的终结方式。一切热死亡都不过是为了更彻底的冷死亡做准备。

据说，太阳大约在 45.7 亿年前形成于一团氢分子云的坍缩，因此，太阳能既是核聚变能又是天体聚变能。自远古至今日，人类的进化和发展始终以太阳能为其根本。不仅阳光能，风能、潮汐能、水电能、生物能、含在木柴、煤炭、石油和天然气中的能量，以及用动物或植物所制作食品中含有的那些能量，甚至统治者用权力所夺取或企业主用财力所换取的人力资源在实质上也是太阳能。人类为了获取和利用这一能量不仅创造出相关的科学和技术而且创造出相应的社会和经济组织。整个人类的历史几乎就是一本关于如何更多获取和如何更充分利用这一能量的纪录。

虽然太阳能是地球生物生命的创造者，但太阳的演变趋势并没有给人类在地球上的发展留下无限的时间。据科学家们预测，由于其质量持续地减少，太阳的温度每亿年会增加 1%，大约十亿年后地球上将只有气态的水，一切以液态水为基础的生物生命都将随之而消亡。

据古生物学家们说，由于自然灾变，地球上的生物经历过五次大的和许多小的生物集群灭绝，导致至少有一大半以上的物种已不复存在。其它物种的灭绝或许是一件无可奈何之事，但是，如果有一天，人类因太阳或地球本身的灾变而消亡，绝不应称其为“天灾”，而应称其为“人祸”，其罪、其因不在天上、地下，而在我们自己身上，罪和因都在于我们自己过去和现在的谋虚逐妄、自相伤残，白白浪费了我们原本拥有的资源、时间和机会，在于人类社会一直在一个个整体上作为兽性自我而存在。

即便人类最终会随着我们这个秋宇宙的消亡而消亡，却永远会随着年循环的存在而存在，年循环就是我们永远会回来的那个家。

不过我们在秋宇宙中的路依然还很长。按照所消耗能量的不同，这条路或者可以分为以下四个不同阶段：

1. 最初生物生命的存在依赖的是地球形成过程所产生的能量，该阶段可以称为“地能世纪”。

2. 现在生物生命的存在依赖的是太阳所释放的能量，此阶段可以称为“日能世纪”。

3. 未来生物生命的存在依赖的是可控核聚变所产生的能量，该阶段可以称为“核能世纪”。

4. 最终，生物生命的存在依赖的是可控天体聚变所产生的能量，该阶段则可以称为“星能世纪”。

地球固然是我们的摇篮，却无论如何都不是我们自己的那个家，不仅地球不是，太阳系不是，甚至银河系也不是。

节约律

2017

“节约”或“浪费”又是一件人人皆知其然却又多不知其所以然的事情。

科学家们都相信“能量守恒”与“物质不灭”，既然如此，何以又有这“浪费”或“节约”之说呢？

也许有人会解释说：浪费与否，其实与能量或物质之存在无关，而只与人有关，只与人对物的占有或社会性权利有关。只有拥有什么，方才有可能浪费或节约。若人一无所有，浪费或节约自然无从谈起。因此，一位富家子弟，如果把祖宗留下的万贯家财尽数用于吃喝嫖赌，可以被认为是一种浪费；一位农夫，如果任其田园荒芜，一位业主，如果任其物业凋零，亦同样可以被认为是一种浪费。

可被浪费或节约的却又并非仅仅是“物”，亦可以是“人”。例如，若让专家学者们去“五七干校”建房种地，若让一辈子务农的人去国家农业部担任部长，若让中学和大学里的学生们“上山下乡”，便无一不包含了对“人”的某种浪费。

也许有人会反驳说：“凡是现实的都是合理的，凡是合理的也都是现实的”，当一个人失去其钱财或产业的同时，必然有其他人得到这份钱财或产业，不属于此时则属于彼，硬要说“当某物仅仅属于某人时方才不算浪费，一旦属于他人便是浪费”，未免有点不近情理。更何况，这位败家子，虽失去钱财却得到了享受，这位农夫和业主，虽失去收获或产业却得到了闲暇。与他们相反，守财奴的钱财固然可以不断增加，却越来越多地失去了那些钱财的价值。把一切献给工作的人们固然可以不断有所成就和收获，却越来越多地失去了那些成就和收获的意义。这样一类失去价值和意义的“节约”，又何尝不是对人或物的一种极大浪费呢？

既然如此，既然天底下的事情无非是“有得必有失，有失必有得”，那么，在我看来，节约或浪费便不在“得”之中，亦不在“失”之中，而在得失之外。不仅“得”可以是节约，“失”也可以是节约；不仅“失”可以是浪费，“得”亦同样可以是浪费。因此，我们在做人做事时，固然对于得失一定要仔细权衡计算，但过于斤斤计较却也一定不妥，一定是某种浪费，如果不是对物的浪费，便一定是对人的浪费。

既然如上所说，无论是浪费还是节约，都同时既涉及物又涉及人，那么，对其中

任何一个概念的理解，便应该同时既包含人又包含物。例如，我们或许可以定义说：节约就是“人尽其才而物尽其用”，而浪费则相反。

上面这个定义的优点是将“人尽其才”与“物尽其用”平等相待、一视同仁，缺点则是没有讲清楚这两者之间的关系。其实这并非是互不相干的两件事，而是同一件事的两个不同方面。在时间或空间中，在人与人、人与物的关系中，在社会实践中，这两者相生相灭、难解难分，不仅相辅相成，亦能相互转化。因此，稍有疏忽，许多人往往会在节约“物”的同时浪费了“人”，或者，在节约“人”的同时却浪费了“物”。而任何这样一种节约，在对物的节约中隐含了对人的浪费，或者，在对人的节约中隐含了对物的浪费，便都还只是假节约，都依然还是一种浪费。真正的节约，既非单纯对物的节约亦非单纯对人的节约，一定是也仅仅只可能是“人尽其才”与“物尽其用”的相辅相成、和谐圆通，只有“既人尽其才又物尽其用”方才是节约的最基本法则或“节约律”。

然而，这也是一个可以观察到的事实：在有些社会或社会的发展阶段中，人尽其才时，物必不能尽其用，反之亦然。或者，一人得以尽其才时，必有他人不能尽其才，一物得以尽其用时，必有它物不能尽其用。在这样一种社会中，人与人、人与物相对而立，为了对物或人节约，就必须对人或物浪费。

对人或物的必然性浪费，是一个社会系统尚且不够完美的结果和证据。若依我而论，无论东方还是西方，也无论是何种社会，只要其中存在必然性的浪费，对该社会的彻底改造就依然是必要的。比如说，如果在某个社会中，一方面，有些人钱多到无用，另一方面，却又有些人没有足够的资源去成就自己的理想和抱负。如果有这样的社会，在节约律看来，对其做一番彻底改造，既是对物的节约也是对人的节约，因此，不仅合情合理而且必须必要。

不论古今还是中外，在节约律看来，一个原始村落并非没有可能比一个现代城市更节约，一个民主社会也并非没有可能比一个专制国家更浪费。

如此看来，这“节约”两个字所涉及到的也许不仅仅只是一些可忽略不计的小事，而是一些无与伦比、至关重要的大事。也许，这节约律所承载着的，是我们每个人以及我们整个一生的价值和意义，甚至可能是全体人类存在的价值和意义。

顺便问一句：人口不按比例、不加控制的任意增长，会不会是对物，特别是对人本身的一种浪费呢？

附录二

既信耶稣亦信佛

2014

虽然释迦牟尼大约于公元前五百六十年生于古印度北部，大约一百年后墨翟生于古中国东部，而再过大约四百多年后耶稣基督方才降生于古罗马帝国犹太人聚集的省区，虽然他们彼此之间相隔着一段无法逾越的时间和空间，但似乎他们的心灵依然能彼此相通，并因此而使他们以不同语言、从哲学、政治和宗教三个不同方面说出了一个相同的大道理，一个与我们每个人都有关系的、人生的大道理。

使释迦、墨翟和耶稣心灵相通的也许是他们同样悲天悯人的胸怀，但也许是因为，他们经历了相同的这样一种人生，就是：从生到死，我们每个人所做的一切都是为了自己，都是在为了自己而与万物、与众生、与他人而相互竞争，甚至相互伤残。在这其中，任何人所获得的任何一种乐，无一不与某种苦相互依存，无一不与某种苦互为因果。在人世间，无论何时抑或何处，还从来没有过一种能够为每个人和所有人共享的普遍、永恒之乐。

即便是科学和技术的发展，也只是从形式上使人的生活发生变化，丝毫没有消除或减少全人类所共同具有的苦与乐，最多不过是使苦与乐在空间或时间中分布得更不均恒。最多不过是使某个人或一部分人乐多苦少，而同时使其它人苦多乐少；使某个国家中的乐多苦少，而同时又使其它国家中的苦多乐少；使某一段时间里乐多苦少而随后的时间里苦多乐少；使某一代人乐多苦少而随后的一代苦多乐少。

如果与苦相互依存、互为因果的乐可以被称之为“有苦之乐”，那么，不与苦相互依存、不以苦为因果的乐，则应该被称之为“无苦之乐”。

都身处有苦之乐，又皆心向无苦之乐，极尽各自一生之力，释迦要做的是用哲学来破除有苦之乐，耶稣要做的是用信仰来创造无苦之乐，而墨翟则试图用他的政治原理，化有苦之乐为无苦之乐。

三个人中对后世影响最大者为释迦牟尼和耶稣基督。后来的人们正是在释迦牟尼弟子们对他的记述的基础上创建了佛教，而在耶稣基督弟子们对他的记述的基础上创建了基督教。据说世界上现有佛教徒两到三亿，基督徒则更多，大约有二十二亿。基督教和佛教虽然信徒众多、影响巨大，同样未能使人类脱离有苦之乐，进入无苦之乐。试问数亿佛教徒中，有多少人能够完全“无我亦无非我”，而数十亿基督徒中又有多少

人能够彻底“爱人如己”呢？看着信徒们顶礼膜拜、诵颂祈祷，无非是要求上帝为自己做这做那，做些他们自己无法为自己做到的事情，看着他们，耶稣与释迦心中所能感受到的，恐怕只有无边无涯的寂寞。

无论是试图用理性来对抗感情，亦或是试图用理性来对抗感觉，都是试图将人性自我凌驾于兽性自我之上，都同样是对人本真状态的偏离。而且，即便如此，即便我们都能成佛了道，从“诸法无我”中依然生不出人与人之间的互为、互利；即便我们都能成为基督，靠“爱人如己”依然不足以使互为的行为和谐、圆满。

其实，位于有苦与无苦之间的那个障碍、那道界限和那座桥梁，并不是人性、人心，而是人的那个社会。且不论过去如何，也不论是谁，现在，我们所有的人，全都生活在各种个人主义和社会达尔文主义的系统中，生活在一个个用信仰、利害、组织和暴力，把人的自我和人之间的竞争放在至高地位上的强大社会系统中。任何个人，即便是释迦牟尼或耶稣基督，都无力、无法单独与这样一些系统相抗争。在这样一些系统中，只有优胜劣败，适者生存。顺之者昌，逆之者亡，谁又能真正“与世无争”呢？要在这些系统中完全彻底地实践释迦的“无我亦无非我”或基督的“爱人如己”，无异于使“人为刀俎，我为鱼肉”，最终只有死路一条，且不能因此而使世界得到一丝一毫的改变。这一点，古意大利的马基雅维利在其《君主论》中，来自日内瓦的卢梭在其《忏悔录》中，皆讲得明明白白，尽管他们都没有直接这么说。

作为高组织生命，任何个人固然都无法与社会相抗争，但是，也正因为如此，一个个人主义和社会达尔文主义的社会却也必定不如一个平等、自由、和谐、互为的社会。

在其核心之处，墨翟的政治思想应该可以归结为这样一句话：兼相爱而交相利。虽然墨子的信徒要少得多且早已荡然无存，虽然他所说的“兼相爱”与基督所说的“爱人如己”并无本质上的不同，但是，相比之下，他所说的“交相利”却是唯一最有可能成就无苦之乐的方法或道路。解读他之所说，似乎可以认为：成就无苦之乐的关键不在个人而在人与人之间，在社会，在于社会对个人行为的组织，在于社会与个人间相互作用后所产生的那些自由、平等、互为和和谐。“兼相爱”只有得与“交相利”相辅相成、共生共存，方才能成就无苦之乐，实在是缺一不可。

这里所说的这个“社会”也就是佛法常说的那个“缘”。有个“兼相爱而交相利”的社会，善因方才更容易成就善果，恶因也更容易导致恶报，方才不至于出现历史上或当今社会中常见的那种“行善者得恶报，为恶者反得善报”的奇怪现象。如此来理

解，释迦的话方才会显得更有些道理：“诸法因缘生，缘谢法还灭”。

墨子说：“夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之”，“此何难之有焉”。一个系统化互为的世界并非如许多人所想像的，那么不可思议、那么不实际、那么不可行、那么遥遥无期。其实在我们每个人的身体里，早就已经存在着这样一个世界。虽然成年人体由百万亿个细胞组成，虽然在数量上，组成人体的细胞大约是现在世界人口的一万倍，但它们无一不是因彼此之存在而存在、为彼此之存在而存在。正是在每个和所有细胞之间的这种和谐和互为的基础上，人才有了一个或强壮，或美丽，或能干，或智慧的整体存在，否则，如果在我们的身体里存在着一些个人主义和社会达尔文主义的细胞，那便成为医学上所说的癌症，凶险万分。

如今地球生物环境之日趋恶劣便是这样一种癌症，其根源不在一个人或一部分人，而在我们每个和所有人，在于人类在宏观上作为兽性自我的存在，在于我们自己辛辛苦苦地创建起来又结结实实地束缚了自己的那个社会体系和其中的那种生活方式。

我们每个人都体验过自己为自己，也都体验过与他人互为，有些还体验过多数人为少数人，甚至所有人为一个人，然而，相比之下，所有这一切都微不足道，如果与之相比的是对所有人之间、一切人与一切物之间、整个宇宙与全体人类之间和谐互为的体验，对我们共同作为一个自我而存在的体验。

对这种终极互为的体验，释迦牟尼会告诉我们说，就是对极乐世界的体验。对这一终极自我的体验，耶稣基督则会告诉我们说，就是对回归上帝的体验。对此，心言会心悦诚服地说：“我既信基督亦信佛”。

天下大势

2016

摘要：本文试图将古今中外一切人类社会、社会的一切状态和变迁，归结为一种四维或 O_4 的存在（[第一节](#)），归结为分工与合作的结果（[第二节](#)），归结为人口与知识在质和量上的变化（[第三节](#)），以及环境对人口与知识的选择和限制（[第四节](#)），并在此基础上，试图推导出未来社会的基本特征（[第五节](#)）以及由现在向未来社会过渡的那条必由之路（[第六节](#)）。

《三国演义》开卷便说：“天下大势，分久必合，合久必分。”我喜欢这句话，更喜欢其背后的道理：也许，只有跳出“国家”这个概念，跳出特定国家之出现与灭亡、分裂与统一、强盛与衰败、变迁与回归，跳出历史中这些循环往复的变化，方才能真正把握人类社会性发展的大趋势。

一. 政体之四维

遍观古今中外，虽说是政与政不同、国与国相异，知此一国不足以懂彼一国，但有一点，在这一点上许多国家又可以彼此相同，亦可以自己与自己相同：它们都是，在特定期间内、对特定范围内的人们所行使的一种权力，一种被称之为“主权”的权力。

任何主权都是人与物之统一，又是人与物之对立，都是人与人之统一，又是人与人之对立。

无论是在东方还是在西方，无论谁在执掌着国家的权力，也无论是否拥有选举掌权者的权利，老百姓本身从来不是也永远不可能成为“国家的主人”。然而，不仅老百

姓们不是，即便是身为皇帝、总统、主席、总督或酋长的，也同样不是，因为国家往往不仅是一种独立于任何个人的权力，还是一个独立于所有个人的自我，一种社会性自我。任何自我都行使一种权力，任何权力也都成就一个自我，而一个行使主权的社
会性自我则可以称之为“主权自我”。

说任何政权都是一个超越任何个人的自我，也就是说：任何政权都是一种盲目的集体行为，都是一种，就其本身来说，不可预知其最终结果的合力。其变化和发展既不仅仅取决于其统治者，也不仅仅取决于全体被统治者，既不仅仅取决于人，也不仅仅取决于环境。这也许就是为什么进化论说：“物竞天择”，而三国演义中则说：“谋事在人，成事在天”。话虽各异，其背后的那个道理却并无不同。

可想而知，尽管人人都在尽心尽力地为自己的那个自我奔波忙碌，但那个自我却并没有使任何人成为主人，恰恰相反，正是每个人的自我使我们分别沦为某种工具，沦为各种各样的工具，为众人所用，为众生所用，为万物所用，或者说，为上帝所用。即便是对那些手握国家最高权力的统治者来说，亦不过如此。近代政治学所关切的那种“真统治者”，虚无缥缈，其实难觅难得。

一个名为国家的国家可以不作为一个主权自我而存在，但一个名副其实的国家却一定是一个自我。当一个国家作为主权自我而存在时，往往同时会有其它国家作为与其相对的“非我”而存在。或者说，当一个国家作为自我而存在时，往往同时在作为其它国家的“非我”而存在。既作为自我又作为非我，一切主权自我，无论彼此是否接壤，无论彼此相距多远，在其本性最深处皆相互相斥，无一不是彼此的天敌，尽管它们也可以在一时一事上结为盟友或战略伙伴。自五四运动始，近一百年来，中国人一直相信，只要尊崇、师从“德先生”和“赛先生”，中国便能自然而然地与世界其它诸国平等相待，然而，若依此而论，我们便全都错了，即便不算全错。这也许正是欧洲人，通过欧盟来淡化其中各国主权和民族自我时，所虑所谋之大事。

正因为国家不仅是一种超越任何个人的权力，还是独立于任何个人的一个自我，所以，国家又是人与人、特定之人与特定环境共同组成的一个整体，以及彼此之间交流着的一种文化。不仅国家如此，任何政体都同样如此，都是一个权力、自我、组织和文化的四维整体。国家的成与毁、分与合、变迁与回归，往往是同时发生在这四维上的变化，国家之间的冲突也往往以彼此在某一维度上的冲突为因果。国体之四维，彼此相辅相成，相生相化。组织就是文化，文化亦是组织，亦是自我和权力，“一损俱损，一荣皆荣”。有了如此一个个在组织和文化上与众不同的主权自我，芸芸众生才有了远近亲疏之分，世间万物才有了好坏利害之别。若是同时从这四维来理解人类社会，来论说国家和国际之大势，也许便能看的更清楚些，也说的更准确些。

欲改造一国体，必先动摇其旧文化。动摇其文化方才能动摇其旧组织，动摇其组织方才能动摇其旧自我，动摇其自我方才能动摇其旧权力，只有动摇其全部四维，才能最终实现对一旧国体之真改造。

以武力征服一个国家却又为其文化所俘获，孰胜孰败，其实难以分说。吸收大量移民却不能包容其文化或信仰，弊大于利，日久自然分明。

如果用自然科学的术语来说，权力、自我、组织和文化四维，亦可归结为能量、物质、系统和信息的统一存在，而任何不能统一这全部四维的说法和做法，无论是社会科学的还是自然科学的，都同样可以归之为低维论或低维的行为。

例如，仅仅只说“国强民富”者，说的便是一种低维论。

二. 四维之起源

可想而知，在最初，只有人而没有国家。那么，在那之后，主权自我因何而生又从何而来呢？作为国体四维的权力、自我、组织和文化因何而生又从何而来呢？对此，毛泽东的说法是：“枪杆子里面出政权”，梁山好汉们的做法则是“打家劫舍，占山为

王”。这种说法和那种做法都一样，都无非是把政权的起源归结为对人的暴力或强迫，把上面所说的四维国体归结为权力之一维，因而也都不过是低维论或低维的行为。古今中外，持此观点者虽为数众多，然而，为众人所持者却未必一定都是真理，也可以是谬误，也许，无论是“原始暴力”还是“以暴易暴”，皆非国体四维之真实源起。

现已消失的苏联，曾是世界上国土面积最大的国家，是华约组织和国际共产党人的首领，因其军力强大而与美国并称超级大国。然而又怎么样呢？末代皇帝戈尔巴乔夫上台不到四年，最高苏维埃便自行解散，镰刀铁锤之国旗在克里姆林宫外悄然降下，联盟分崩离析为众多大小不同的国家。使这巨人倒下而又使那众多大小不同国家站立起来的根本原因，难道是来自外部或内部的暴力吗？难道是因为国家所拥有的军警宪特不够多或者政权机构的力量不够强大吗？

再看近年来那场被称之为“阿拉伯之春”的大动乱：在区区不过数年的时间里，十几个国家受到冲击，突尼斯、埃及、利比亚和也门四国政权随之而垮台，某些国家的领袖人物被杀，与之相关的总死亡人数已超过三十万。这整个过程不可谓之不够暴力，然而，这暴力一路走来，虽然破坏了些旧世界，却并未能创造出一个新世界、一个更好的世界来。恰恰相反的是，其不仅导致了那些国家的内战，不仅导致了宗教极端主义的“伊斯兰国”的出现，还作为一波又一波难民潮、一场又一场恐怖袭击，冲击了欧洲，搅乱了欧盟，甚至可能会影响整个世界的政局，使我们共同退回到一个更古老且更愚昧的世界中去，退回到为宗教或信仰而发生大规模战争的那些年代中去。历史进一步后再退两步。这难道这还不足以证明，低维论的做法和想法既有点过于简单又有点过于幼稚吗？

还有如今那些当人肉炸弹的恐怖分子们，不仅伤及无辜之人，亦将自己炸得粉身碎骨，所作所为既够暴力也够彻底，然而却又如何呢？仅仅靠此等损人不利己的行为，最终便能够成就一个完美的社会或一个伟大的国家吗？

暴力只可能是事情的一部分，而不是全部。暴力的终极目的，说到底，不过是为了对劳动成果的不平等分配。历史上许多所谓的“改朝换代”便是如此，所改变的不过是具体的分配关系、具体的人际关系，并非国家本身，并非那个主权自我。中国历史上许多大规模农民起义便不过如此：往往不过是换了另外一个人做皇帝而已，却并没有创造什么真正新的国体四维。不仅在中国，在其它国家亦同样如此，不仅在过去，在现在亦同样如此，许多大规模动乱或战争的结果，最终不过是换了个统治者或统治集团而已。然而，无论采取何种形式，无论由谁来分配，无论谁分得多些或少些，对劳动成果的分配总应该是在生产和创造劳动成果之后的一件事，总是要先有可供分配的劳动成果，然后才谈得上分配。既然如此，那么，作为政权或国家的自我，便应该源于一群人之间既分工又合作的社会性活动，既分工又合作的生产活动和管理活动，特别是产生那些超过生产者生理需求的劳动成果的生产活动和管理活动。

分工与合作既非纯属自由意志亦不完全是一种强迫，因为人都同时既存在于自身中亦存在于社会中。人的集体性存在与个体性存在都同样深深源于自己的本性之中。故而，在论及国之起源时，无论“君权神授”还是精英主义，无论“社会契约”还是民粹主义，无一不可归之为某种低维论。

从最根本上来说，人属高组织生命，作为一个四维的集体而共同进入存在。组织和集体乃人类赖以生存和发展的唯一基础和道路，而组织和集体在本质上无非就是各种分工与合作的行为，人与物和人与人的分工合作。如果没有分工与合作，人群有什么用？语言有什么用？社会有什么用？暴力、私有财产、商品、货币和权力又有什么用呢？历史上那一次又一次的经济危机和大萧条，那一个又一个国家的分崩离析，难道不是在一次又一次地将这一点证明给我们看吗？

顺便说一句：“谋事”固然在人，但“成事”却不在三国演义中所说的“天”，亦不在进化论中所说的“自然”，而在于由人与物共同组成的那个整体，在于那个四维的

整体对发生于其中的个体行为的创造和选择。

顺便再说一句：无论是在成为人之前还是在其之后，人类的祖先们从来不曾处于霍布斯、洛克、卢梭、康德或美国的约翰·罗尔斯所说那样一种每个人都各自为政、各行其是的“自然状态”，因为这分工与合作，不仅现在是而且从一开始就是人类的自然状态。既然他们这几位所说的“自然状态”虚假不实，那么，他们以此为基础所说的社会契约论便自然不可能而且也不必要。

一个政权可以不称被为“国家”而称为“王国”或“封地”或“部落”，本质上却不会因此而有什么不同：无非都是与特定自然环境相互依存的人类组织，无非都是，通过人与人、人与物之间的分工与合作，维持全体成员在特定自然环境中自给自足、繁衍发展的社会系统。

如果在一个社会中存在着不平等或暴力行为，那根子就在这分工与合作之中。如果在国家与国家之间存在着不平等或暴力行为，那根子依然在这分工与合作之中。任何私有财产，一切法律制度，所有不同形式的社会权力，无一可以先于特定的分工与合作而存在。因此，要彻底铲除使人生不自由、不幸福、不完整、不充实的那一切，铲除使人生枯燥、庸俗、猥琐、丑恶的那一切，最根本、最实际的，还是要从这分工与合作上下功夫。

马克思的生产力决定论同样是一种低维论。且问一句：“朱门酒肉臭，路有冻死骨”难道真的是生产力太低之罪吗？更高的生产力真的能使人们自然而然地进入“各尽所能，按需分配”的共产主义社会吗？

苏联之式微和最终解体与欧盟之诞生和逐渐壮大，趋势虽相反，但种种变化最根本的来源之处却并无不同。毫无疑问，分工合作不仅可以导致国家的产生，亦同样可导致国家之淡化乃至消亡。

如果有一天，如果普天下所有人都组织在一个统一的分工与合作的系统之中，一

个人与人、人与大自然和谐互为的系统之中，到那时，如今这东一个、西一个的国家，不但没有存在的必要亦没有存在的理由。到那时，自然而然，全体人类皆属一国，整个宇宙无非一家，是为无国之国、无家之家。

三. 四维之演化

为结果而不为原因，故天下大势不在国家之出现与灭亡、分裂与统一、强盛与衰败、变迁与回归，不在任何这些循环往复的变化中。

同样，若仅仅以几个明君与昏君、能臣与庸臣、清官与贪官、英雄豪杰与懦夫小人的个人行为来解释社会历史之变迁，亦属肤浅。一切只说国家与统治者之史书皆属肤浅。

易虽然不易，难倒也不难。其实，天下之大势，四维之演化，人人和人物间分工与合作之变数和大局，只须看清两件事便可了然于心：其一是特定环境中人口之密度与年龄比例，其二则是特定人群中知识之先进与普及程度。此二者亦可简而称之为：特定国体四维中或特定社会性自我中所含人口和知识的质与量。

这人口和知识的质与量，一切社会性自我、整个国体四维皆应其生而生，伴其长而长，随其变而变，亦可因其伤而伤、病而病。此乃人类社会与地球上其它生物社会根本不同之所在，亦是不同人类社会根本不同之所在，还是同一个社会中会有如此多根本不同的人 and 人生，人生的过程中又分为许多不同阶段的根基所在。

这里所说的“知识”，既是人与物之相互作用，又是物与人之相互结合，既可由物而及人亦可由人而及物，还可以在人与人之间或物之间传承，又可以分别被称之为学习、教育、实践、科学技术的发展和应用等等，是人一切个体或集体行为皆不可或缺的起点和成分之一，而语言或文化则不过是它的具体形式。

其实，如果要做到完全和彻底，对社会四维状态与变化的描述和理解应该使用这

样一个等式来表达：环境质量·知识质量·人口质量=政治质量。环境的质与量当然不容小觑，但只是，在与人口质量和知识质量相比时，其变化在速度和方向上都显得相对恒定，故在本一节中暂且忽略不计，留待下节再说。

当环境质量被忽略不计时，人口与知识的变化往往会导致政治质量发生循环往复的变化，会循环往复地在更具意志与更具智慧之间，在更专制与更民主之间，在更暴力与更和谐之间变化，或者说，在更兽性与更人性之间变化。这种循环往复的变化在告诉我们说：一切社会终结论，无论是马克思的共产主义还是福山的美国模式，皆不过是些虚妄浅薄之说。

不仅国家如此，其它诸如政党、军队、社会组织、企业，乃至每个家庭，无一不是对人口和知识之组织与发挥，无一不是在试图把这两者组织在和发挥于特定的人与人、人与环境的分工与合作之中。在其中，人口往往是这分工与合作的起点和终点，而知识则是这起点和终点之间那过程千变万法的规定性，或者说，社会性自我的包容能力。可以说，所谓的“社会”，无非就是知识对人口的包容。

当一个国家的人口质量接近甚至超过其知识质量的包容能力时，最显著的内部标志是：社会中坑蒙拐骗、烧杀抢掠诸般反社会罪行的增加将超过该国人均 GDP 的增长。由此可见，罪恶和贫穷并非仅仅只是社会中一小部分人的错误，在这其中，我们所有和每个人都同样负有一份不可推卸的责任。对今年大众汽车尾气造假案和德意志银行被罚巨款案，亦可依此理而知之或解之。

卢梭在其《论艺术与科学》一文中说：文艺消磨斗志、科学瓦解道德。强词夺理，竟使事情的前因与后果完全倒置在那里。其实，民风日下、人心不古之根源并不在知识或文化本身，而在于国体四维中人口与知识之不相包容，在于彼此之间不能和谐互为，在于社会体系只能包容一部分而非所有人。

随着世界人口质量接近甚至超过其知识质量的包容能力，对人与物、对人力与知

识的浪费会普遍增加；人与人之间的恨会逐渐增加，爱会逐渐减少；不同文化和宗教信仰之间、人与环境之间的冲突会逐渐增加，和谐会逐渐减少。对人世间、国际社会中兽性的这种增加和人性的这种减少，我们所有和每个人都同样负有一份不可推卸的责任。

对保安、警察、军队和核武器需求量的任何变化，无论是对国际大家庭还是对任何一个国家来说，都是综合衡量其经济性质或其政治性质的一个意味深长的指标。

人口之增加与气候之恶劣程度之间，或许存在着一种正比关系。或许，世界总人口越多，台风、洪水和旱灾发生的次数会越多，程度也会越加严重。如果确实如此，那么，对所承受的自然灾害，我们每个人都应该自省和自责。也许，生物在数量上的超越，才是历史上某些生物灭绝的根本原因。

可想而知，仅仅单独一个人的生存，无论如何都不会导致政权的产生。即便许多人群居在在一起，如果生产方式简单、生产力能力低下，如果每个人都自顾不暇、勉强为生，依然不会导致政权的产生。这也就是为什么历史上那些大的自然灾害每每导致政治动荡乃至政权瓦解的原因。

可想而知，只有当许多人群居在一起，分工合作，不仅自给自足还能生产出可供掠夺或剥削的劳动成果时，政权的产生才成为可能。由此可以理解，为什么并非在任何群居的动物中而只有在群居的人中才会产生政权。

由此可以猜想：如果不是作为一个文化符号而是作为一个具体的个人，那么，轩辕黄帝虽可能是我们中某些人的始祖，却一定不是整个中华民族的始祖。在任何帝王将相降生之前，在任何龙子龙孙降生之前，一定有一大群农民、牧人、渔夫、工匠或商贩的子子孙孙们早已先生先来。因此，仅仅祭一个帝王为民族之始祖，只是僭主意识、封建文化，是数典忘祖的行为。

确实，古往今来，大多数政权的存在都以对劳动成果的不平等分配为基础，但是，

即便如此，大多数人依然会继续这种分工与合作，依然会继续生产供不平等分配的那部分劳动成果，因为，相比之下，分工与合作往往可以使劳动者也获得更多或更好的劳动成果。这样一些政权存在的基础，不在贫富间差距的逐渐增大，而在大多数人生活水平的逐渐提高，而在老百姓的日子能越过越好。任何只加大贫富差距而不能从质和量上提高大多数人生活水平的国家，都是暂时现象，都是在走向灭亡。同样，诸如下赌场、买彩券或者炒股票之类行为，诸如坑蒙拐骗、盗窃抢劫之类做法，如果只创造贫富差别而不能普遍提高大多数人的生活水平，如果两者不能相互包容，那么，对于任何一个国家或政权来说，应该都不是什么好事情，亦不是什么好兆头。

各种不同的国体四维，无论是奴隶制、封建制。还是资本主义或社会主义制度的社会，虽然都同样充满着不平等，但也许都是人们为了建筑圣经中所提到的那座通天之塔所必不可少的一些中间步骤，或者都是人们为了攀登马斯洛需要层次论中那座心灵之塔所必不可少的一些中间过程。因此，有的时候，也许不仅是有的时候，分工合作与对劳动成果的不平等分配可以互为因果，因而相互依存、相互包容，因而具有一种整体的合理性，那些与之相关的强迫或暴力亦因而具有一种整体的合理性。

还也许，暴力，作为一种组成成分，作为一种本性，在人类的存在中守恒不变，既不曾增加，也无法减少。不同社会之不同，不同历史发展阶段之不同，只是暴力在形式上而非什么本质上的差别或改变。有些国家在鄙视另外一些国家，他们说：看呀，在那里居然还有奴隶主和奴隶。另外一些国家则回答说：那岂不就与你们国家中的那些拥有一切者和一无所有者一样吗？又何必“五十步笑百步”呢！对任何资源的“拥有”，即便是在如今这样的社会中，不依然都是对“需要”该资源的一种无形或有形的强迫或暴力吗？相比之下，“被杀”与“被迫自杀”，哪种又会更多些痛苦呢？

顺便说一句：任何形式的“少数服从多数”，特别是各种代议制或全民公投，其实都依然是一种强迫，在本质上与暴力并无区别。依此而论，民主社会与专制社会并无

本质上的不同。种种民主的强迫或暴力是福还是祸，取决于投票行为出于投票者的兽性自我还是人性自我，取决于最终结果是增加还是减少了人群中兽性自我与人性自我之间的自由、平等、和谐和互为。希特勒在 1934 年德国普选中曾获 84.6% 的选票，却又怎么样呢？结果不过是使德国成为了一只国际猛兽。一切仅仅只受兽性自我支配的民主，一切仅仅只受个人主义、民族主义或爱国主义支配的民主，无论多么合情合理，都是世界和平的死敌。由此可以理解：皮凯提在《21 世纪资本论》一书中之所说，“民主可以重新控制资本主义并且保证公众利益高于个人利益…”，实属对人性之无知。福山在《历史的终结与最后之人》一书中把民主作为人类社会的终极形态，亦不过如此。至少，两者都是社会制度问题上的低维论。

既然人都生而平等、自由，为何在人生的起点上，有的人拥有土地，有的人拥有资本，有的人拥有权力，有的人拥有信息，而有的人却一无所有，必须白手起家、从零做起？如此一来，人与人何以能平等，又何以是自由的？人与物何以能平等，又何以能和谐互为呢？人对物的任何占有，无论是个人占有、集体占有还是国家占有，都只会使人类变得更不自由也更不平等。对物的任何占有，其实都是对人的占有，终究都是对人的占有，是社会性自我对人的占有。显而易见，古之所谓“窃国者”，所窃取的岂仅仅只是一国之土地。由此可知，一切推崇私有财产的现代社会，终究与自由、平等无缘，终究与过去的那些奴隶制社会之间并没有什么本质上的不同。

一代又一代人，为了占有，不断去掠夺，因为占有，又不断被剥夺，难道这就是人生的意义之所在吗？这样的人生到底又有什么意义呢？

依我看，为最大多数被剥夺者而剥夺最大剥夺者，应该是一个完美社会性自我的最重大责任和最重要运作机制。本书第一章中所说的 OC 中的那个 C，应该是这种剥夺，甚至是一切剥夺的唯一或最终极道理。

可想而知，只有当许多人群居在同一块土地上，在社会活动上，特别是在农业生

产活动上分工、合作，并能生产出比维持农民生存所必需的还要多的劳动果实时，只有到了那个时候，对土地的占有才会出现，才成为使一小部分土地所有者能够比大多数农民获得更多劳动果实的重要手段，也才出现了疆域和国界的概念，才出现了对疆土的所有权，出现了对江河湖海所有权的界定、继承、保卫和争夺等行为。古时候所谓的“君王”无非是最大的地主，所谓的“诸侯”则是较小的地主，而发生在君王或诸侯之间为争夺土地而进行的战争，无非是为了占有农民们在该土地上生产的剩余劳动果实，毫无正义可言。同样，前不久，当乌克兰与俄国为争夺土地而大打出手时，其实并没有任何一方是为了老百姓们或者是为了社会正义而战。

在中国，以楚国大夫屈原为代表人物的那些古代爱国主义者们，其内心深处纠结着的其实是一种农民意识，是反映着人对土地依赖性的一种意识形态，是反映着国家对农业生产依赖性的一种意识。如此看来，二次世界大战中德国对欧洲诸国的侵略和日本对中国的侵略，包括最近俄国人为重获克里米亚半岛而感到的喜悦，包括美国人对自己在外层空间进行探索活动的昂贵价值观，都多多少少是这样一种意识或潜意识的表现。

由此还可理解，当年在中国，共产党最初虽然一无枪二无钱，但终究能够战胜既有钱又有枪的国民党，其根本原因是：他们在一个世界上最古老也最庞大的农业大国中实施了“耕者有其田”的土改政策，圆了亿万农民祖祖辈辈对土地的梦想。“得民心者得天下”这句话虽颇有些民粹主义的味道，但也并非完全没有道理的，至少可以说，仅仅依靠“枪杆子”还不足以成就一个政权，还不足以成就一个“新中国”。

顺便说一句：圣经中《创世记》一文的写成应晚于农业生产的出现。故其中提到：耶和华打发亚当和夏娃出伊甸园，去耕种土地。并说：“你必终身劳苦，才能从地里得吃的。”而亚当和夏娃在伊甸园中的生活，最多不过是对农业生产出现之前远古人类生活的一个写照。由原始森林进入田园牧场，应该不是上帝的惩罚，而是人开创的一种

新生活方式，是人口达到一定数量后之必需。通过考察古犹太人的农业生产史，应该能界定圣经旧约写成的最早年代。

盛于土地者并未止于土地。随着农业的发展，在越来越多农业和养殖业剩余劳动成果的基础上，越来越多的人远离土地，进入与生产食物无关的劳动。伴随着先后发生于世界各地的农业革命，首先出现了许多手工业劳动者和小商小贩，随后则出现了大量从事诸如科研、教育、工业，运输业和商品销售行业的劳动者和对他们的管理者或统治者。如果说农民们劳动的成果，所满足的是人与生俱来的需求，绝对需求，那么其它这些人劳动的成果，所满足的则是人们后天获得的需求，相对需求。自此而始，随着相对需求的出现和发展，随着相对需求对绝对需求的超越，人们不仅越来越远离土地，也越来越远地离开了他们自己。

既然资本运作、工业生产、商品流通，都同样是对生产者的组织和对劳动成果的分配，那么，任何相对独立的生产和运作系统，无论是金融服务、工业生产、物流运输还是商品贸易，在本质上就如同一个政权，都同样是一个主权自我，是一个不为特定土地或该土地上特定人群所限制的不同自我。如果这样一个自我可以称为“资本主权”或“市场依赖主权”，那么，一切依赖特定自然环境和在该环境中生活的特定人群的主权则都可以称之为“土地主权”或“土地依赖主权”。所不同的只是：市场依赖主权，其权力所赖以存在的是劳动剩余成果的去路，而土地依赖主权，其权力所赖以存在的却是劳动剩余成果的来路。对后者来说，能满足绝对需求的产品是价值的来源，而对前者来说，对自己产品的相对需求才是价值的来源。

如此，政权，作为一个权力、自我、组织和文化的四维整体，为一企业或一公司甚至一店铺便已足矣，不必一定为氏族部落，不必一定为王国或封地，也不必一定为国家。政权者，可大可小，可强可弱，可在同一个国体四维的空间中盘根错节，可在不同的时间中前仆后继，但在本质上、在道理上彼此并无不同，如果不角力之强弱，

谁也不会大于谁，谁也不应小于谁。

大自然可以说是土地依赖主权的科技，而科技则可以说是市场依赖主权的土地。与土地依赖主权相比，市场依赖主权往往能更好地容纳人的创造力，容纳新科技。因此，随着科学和技术的不断进步，在主权与主权之间的明争暗斗中，越来越占上风的显然是市场依赖主权，特别是资本主权。近四分之一世纪以来，中国之崛起，俄国之复苏，欧共体之诞生和成长，许多国家之间自贸协议的签署，越来越繁忙兴盛的国际运输业，所昭示的无一不是资本主权对土地主权的胜利。据说，俄国人和中国人中最富有的 10% 分别掌控着国家 84.8% 和 64% 的财富。法国经济学家皮凯提甚至预言说：如果我们照现在这个样子继续走下去，不出三十年，世界上八成的资本将全部集中到一成人手中。似乎，资本主权正迎来一个在权力上登峰造极的时代。

然而事情又并非如此简单。如果抱着如此单纯的观点来看世界，我们对当今世界上不同国家之间的博弈将无法理解，因为在那些博弈中，无一不包含着其它主权，特别是国家主权或广义的土地依赖主权，对国际资本主权的反抗，无一不包含着特定局部利益与世界经济一体化之间不可调和的冲突，无一不是为了创造或维护一种不同局部之间或不同国家之间在资源和利益分配上的不平等。随着资本主权逐渐将自己扩展到世界每个角落，国家主权或广义的土地依赖主权不仅没有寿终正寝，反而正显示出越来越强大的活力，不仅悄悄地向资本主权的一切所作所为中渗透，不仅在国家事务中获得越来越多的发言权，而且试图在越来越多的国际事务中凌驾于国际资本主权之上。在西方，国家政治与世界经济正走向对立，在东方，经济性主权对政治性主权则日趋依赖。这是当今世界一切大事的大背景，无一不是土地依赖主权崛起的结果。正因为如此，才有了今年年中英国脱欧公投之结果与年末特朗普当选美国总统之结果。今年年初民进党在台湾之再次执政亦无过于此，亦属土地依赖主权对市场依赖主权的反抗。但只是，在一个国家或一个社会中，当土地依赖主权压倒市场依赖主权时，最

主要的社会变化和成就往往发生在政治上，甚至在军事上，而非经济上，特朗普治下的美国将如此，普京治下的俄国将如此，蔡英文治下的台湾亦将如此。

顺便说再一句：皮凯提的书，《二十一世纪资本论》，虽看似有理有据、不偏不袒，其实不过是表达了某些国家主权和土地主权的反抗意识，是它们试图限制和争夺走向世界经济一体化的那些资本主权手中权力和财富的宣传战。除此之外，皮凯提之误还在于，他只强调了，在过去三百年里，在某些国家，资本群体的财富每年增长大约 5%，而劳动群体的财富只增长大约 2%，却忽略了四个与此相关的事实：首先，资本主权对教育和科技的容纳永远先于和高于家庭主权和个人主权；其次，研究和发展新材料和新技术、组织生产和创造市场的社会成本只会越来越昂贵；而且，世界人口在三百年前远未达十亿，而现已七十二亿；最后，资本主权聚集财富的活动并非以国为界，因此，对财富分布以国为界的统计以及对此等统计结果之分析比较，既不合理亦无说服力。可以肯定地说，在未来，即便发生世界大战或社会大动乱，究其根本原因，既不会在马克思的资本论中，也不会皮凯提的资本论中，终究还须回到马尔萨斯的人口论中去，也许才能找到。

不仅皮凯提在其书中没有提到，甚至绝大部分西方经济精英都还没有清楚地意识到，资本主义已经在中国发展出一种全新的形式，或许可以称之为“国家资本主义”，是最大土地依赖主权、最大人口依赖主权、最大知识依赖主权与最大市场依赖主权之一体化。与西方的，特别是与美国模式的私人资本主义相比，这种形式的资本主义也许能更好地解决土地依赖主权与市场依赖主权之间的矛盾，更好地解决财富积累与社会福利之间的矛盾，因而也会更加强大，可能会成为中国人在现在和未来征服整个世界的最强大武器。

如果说，现正发生在乌克兰、中东地区和朝鲜半岛上的，不过是土地依赖主权间的争斗，那么，现在围绕钓鱼岛和南海主权所发生的一系列国际博弈，其性质显

然更复杂些。在其中，似乎，对以日美为首的一方来说，土地主权之争是形式，资本主权之争才是实质；而对中俄一方来说却相反，资本主权之争是形式，土地主权之争才是实质。然而，武器毕竟都是无法周转的资本，士兵毕竟都是非生产人口。无论是谁，无论其现在多么强大或多么弱小，谁的武器越多，士兵越多，谁家资本主义的整体实力必然越弱；谁在科技和教育上投资越少，谁家资本主权的整体活力必然越弱。如果可以依此而预言，如果可以把今后的世界局势比喻为一场新的“持久战”，比喻为当年那一段“农村包围城市”历史的重演，那么，只需和平发展，只需假以时日，在双方之间的这样一种较量中，军事实力更强的一方必定会输给经济活力更强的一方。这也是四十四年冷战历史告诉我们的道理：战争之胜负从来不是一个低维的结果。

如果老子所说是正确的，如果，即便是在国际间的博弈上，“柔弱”依然能够战胜“刚强”，那么，这种胜利一定是多维度的，不会仅仅只是军事一维的结果，亦不会仅仅只是经济一维的成就。因此，如果中国在“一带一路”的建设中只注重与基础建设相关的资本、产能、产品和技术的输出，那么，无论取得多少具体成就，从战略角度来看，依然算不上成功。一切低维的“崛起”和“兴盛”都终将难免昙花一现的命运。

任何成功的世界战略，无论对谁来说，都应该体现为：在不同作为国家的兽性自我之间，一个共同的人性自我的生成、发展和壮大，而共同的人性自我首先应该是一种共同的信念，一种社会行为中的彻底性。一种使每个和所有人虽不心满意足却都心甘情愿的境界。无论是“自由”还是“平等”，包括“民主”在内，包括“人权”在内，包括人本主义与和平主义在内，从历史上看固然功不可没，但依然都是一些既不完全也不彻底的社会信念。

如果“民主”不仅仅只是一种信念，如果它还能够成为法律或依照这种法律而进行的社会活动，如果能找到这种法律和这类活动，那么，我们一定会发现，它们总是在一方面标榜为一种质而在另一方面又要落实为一定的量，但只是，无论如何，从其

质本身得不出其量，而从其量本身也得不出其质。对于这样一种自相矛盾，不应归咎于该法律或该社会活动还不够完美，而应该理解为“民主”这信念本身还不够完美。

民主自身中的这种矛盾，必然导致“自由”和“平等”这两个信念在社会生活中无共同的立足之地，最终只能共同成为空中阁楼。

一切不完全、不彻底的社会信念最终都会导致低维论或低维的行为，导致一个失败的社会。且看那些最自由也最民主的国度，那些资本主义称王称霸的地方，竟然一切都成为了可买或可卖的，社会中唯金钱的权力至上，大众在社会滚笼中疲于奔命，人人只识禽味兽趣，处处皆信念之穷乡僻壤，连历史都进入了一个没有英雄气的阶段。难道这样的社会竟然算得上是人类之理想？难道这样一种生活竟然会是人所寻求之终极幸福？

秦始皇是中国历史上第一位皇帝，力亡韩赵魏楚燕齐六国，南征百越，北伐匈奴，首次统中原大地为一国。论其武功，倒也堪称“千古一帝”。然而又怎么样呢？虎狼之师虽可以胜人，却不能自保，嬴政亡后不过三年，这第一个“中央之国”亦土崩瓦解。章碣笑道：“竹帛烟销帝业虚，关河空锁祖龙居。坑灰未冷山东乱，刘项原来不读书。”倘若泉下有知，祖龙亦当悔悟：四维之国体，如何能仅仅以一维而取之，又如何能仅仅以一维而持之？同样一个道理，昔日始皇帝不能以暴力一维而持之者，今日之中国，今日之世界，难道仅仅以金钱一维便足以得之或持之吗？

如果不自欺欺人，便应该能够看到：时至今日，在中国，无论是封建的传统文化还是马列的正统说教，所表达的都不过是一种土地依赖主权的意识形态，既是中国人走向世界的桎梏，也是世界走向中国人的桎梏。有的时候真想问一句：到底是为了什么，使整整十三亿中国人不敢放下假面具，不能以自己的真心，以真实的自我面对彼此，面对世人？一群言不由衷的人何以能同生死共患难？一个口是心非的民族何以能有真朋友，又何以能应对世界列强的挑战呢？

不仅马列主义不能，资本主义，包括自由、平等、人权和民主诸信念在内，亦同样只具有有限的包容能力，都只属于一部分人、特定时代或某种环境，都没有能力包容所有和每个人，都没有能力同时包容一切人与一切物。

因为没有共同的信念，由于缺乏社会性行为的彻底性，在今日之国际关系中，与以前一样，依然是人性太少而兽性过多，依然是兽性为体而人性为用，依然是“一山难容二虎”，既然如此，那么，从根本上来说，在主权自我之间发生新的战争就是一件终将不可避免的事情。对此，不仅我们东方人应自责，他们西方人同样应该自责，所有和每一个人都应该深深地自责。

顺便说一句：土地主权是以往那两次大战背后的推手。如果世界再次进入一场大战，隐藏在人们背后的推手一定不是资本主权，一定还是广义上的土地主权。无论是现在还是未来，资本主权越是竭尽全力地向世界每个角落扩张，土地主权对位于特定局部中人们的影响也会越显强大，导致世界大战而非仅仅是局部战争的可能性也会越大。我们也许正在不知不觉地返回到一个为广义的土地依赖主权和其信念所统治的战国时代。土地依赖主权之复兴和得势正是市场依赖主权应该深深自省和自责的地方，亦应该是所有社会精英们深深自省和自责的地方。

顺便再说一句：其实，为了建立所谓“伊斯兰国”所付出的努力，并不配被称之为“圣战”，因其动机和目的并不是为了天上的而是为了地上的，并不是为了精神上的而是为了物质上的，并不是为了过去或未来的，而是为了眼前的，依然还是一场土地主权之战，依然还是一群兽性自我之争。

有句话说：“有酒有肉皆朋友，无国无家方太平。”如果其中还有些道理，那道理也许就在这里了：也许，只有当一切国家都消亡之后，当一切土地主权都消亡之后，地球上方才不会再有世界大战的危险。

四. 资本主义之式微

如同在空间上任何个体的人都同样是一个由权力、自我、组织和文化共同组成的四维整体，在时间上，无论是国家主权、土地主权、资本主权，或其它任何社会性自我，亦都同样要经历生老病死的过程，不可改变亦无法逃避。

成吉思汗的绿色帝国消亡了，凯撒、奥古斯都和埃及法老们的黄色帝国消亡了，亨利七世和伊丽莎白的蓝色帝国消亡了，列宁和斯大林的红色帝国消亡了，甚至，早晚有一天，彩色的欧共体也同样会消亡。一切社会性自我，一定会随特定人群之出现而出现，随着特定知识之发展而发展，但也都会随着所含人口过多、知识陈旧、主权四维自相冲突、人性自我的能力越来越难以得到充分发挥，与特定环境越来越难以彼此相容，而逐渐衰老并最终消亡。毫无疑问，不仅任何土地依赖主权不能，一切市场依赖主权亦同样不能笑到最后。

两千三百年前，庄子曾给我们留下这样一段话：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。”这其中的道理，说的不仅是个体人的命运，亦同样是人类社会的命运，不仅是土地依赖主权的命运，亦同样是市场依赖主权的命运。由此可以理解：一切资本主义行为，所有资本主义方法和工具，诸如货币、雇佣劳动、商品、市场等等，任其自由发挥，最终无一不会成为资本主义本身的掘墓人。

资本主义，无论多么强大，都不过是小术或小我。至于那些除了科学其它什么都不相信的人们，不妨去研究一下热力学第二定律，因为，市场依赖主权的命运同样清清楚楚地写在那定律之中。

基于热力学第二定律，基于一个社会性自我总熵值的变化，基于国家间熵值的不对称交换，社会和国家之大势，天下大势，不仅可以量化亦应该能够计算得清楚。

资本主义的美国，之所以富裕和强大，不过是善于降低自身产生的熵值而已，或

者说，不过是善于输出自己产生的熵值而已。因此，无论如何，美国梦中都不含有我们所有人，包括所有美国人的未来，因为，按照热力学第二定律，一旦其它国家都变成现在的美国，美国必然会变得还不如现在的其它国家。这不是美国梦本身的问题，而只是市场依赖主权包容能力有限之故，只是主权自我本性上有限之故。美国梦不过如此，俄国梦或中国梦又待如何呢？

顺便说一句：社会本身并不创造财富或者说价值。至少，人与人的分工合作只能创造相对财富，或者说，只能改变价值的分布，再或者说，只能增加社会的熵值，而只有人与物的分工合作才能创造绝对财富，或者说，才能增加价值的总量，再或者说，才能降低土地依赖主权或市场依赖主权的熵值，才能降低人类社会的熵值。

资本主义生过、长过、强大过也辉煌过，但那都是过去的事，而在现在，我们显然正处于一个资本主义在全世界范围内由盛转衰的过程之中，至少也是美国模式的资本主义由盛转衰的过程之中。同时，这也许还是保护主义、经济国家主义，甚至帝国主义，在最自由、最民主、最资本主义化的几个国家中死灰复燃的过程，是全体人类由更具智慧变得更具意志，由更加和谐变得更加暴力的过程。在这样一个过程中，有些人一定会越来越多地拿国家来说事，拿社会制度来说事，拿民族和种族来说事，甚至会拿宗教信仰来说事。对此，心明眼亮者固然不少，上当受骗者却一定更多。其实，无论是社会制度、民族和种族，亦或是宗教信仰，都既可善亦可恶，既可美亦可丑，既可真亦可假，全都不具超时代、超环境、超人群或超文化的充足理由，享其利者固然可以悉听尊便，受其害者却也不必作茧自缚。

也正是因为如此，福山那些试图把自由、平等、民主和人权，特别是把美国模式资本主义社会，极端化乃至宗教化的说法，大错而特错，如痴人梦话，实在不值得我们认真对待。

顺便再说一句：市场依赖主权与所谓“自由”、“民主”的政治主权不过是历史的

同路人。在现在，随着经济走向精英、走向世界而政治走民粹、走向国家，两者的分道扬镳将是一件不可避免之事。今年年初的台湾普选，年中的英国脱欧公投以及年末美国大选之结果，无一不是在为此种趋势作证。

无论在东方还是在西方，无论是资本主义信徒还是共产主义信徒，无不认为，社会从奴隶制，经封建制，到资本主义制度，是一种进步。因此，还处于奴隶制的社会应该追赶封建制社会，还处于封建制的社会应该追赶资本主义社会。然而在我看来，如果比较三种社会制度本身，不同的其实只是形式和程度，在本质上、在实质上，彼此之间并没有什么不同，都只能使一部分人幸福，都无法使每个和所有人同等同样地幸福。依此可以说，虽时间历经五千年或更长，人类社会不过是在原地踏步，在社会学上其实并无一丝一毫进步。

许多教徒在用餐前要先感恩上帝，尽管摆在餐桌上的一切都是他们劳动所得，许多人对资本主义的尊崇亦同样如此。他们也许没有意识到的是：其实，与奴隶主权一样，与土地主权和国家主权一样，资本主权本身，自其诞生一直到现在，从未创造过什么财富，人类从来没有因资本主权的存在或发展而变得更富裕一点。资本的私人占有、商品生产和自由市场，所组成的不过是一个鼓励人们相互争斗、相互掠夺的社会体系，就如同古罗马人把斯巴达克与一头狮子赶入同一个角斗场一样。

这一观点，如果用经济学的语言，亦可这样来表达：利润是商品销售的收益减去生产该商品的全本成本之后所剩余的那一部分。在一个资本主义社会体系中，如果所生产的全部商品和所提供的全服务的全部成本可以称为社会总成本，如果为生产商品和提供服务而支付的全部工资或报酬可以称为社会总购买力，如果从全部商品或服务中所获得的全部收益可以称之为社会总收益，那么，社会总购买力便只可能少于或等于社会总成本，进而只可能少于或等于社会总收益，而绝不可能多于或大于它们。既然如此，那么，在整体上，资本主义生产便毫无利润可言，资本主权本身便不能创造

任何财富。在一个封闭的资本主义社会系统中，任何一个个体资本主权所获得的利润都必然以其它所有或其它某些资本主权所承受的亏损为代价。所谓社会的进步，所谓资本主义的繁荣，只不过是世界人口成倍增长、科学技术突飞猛进、社会变得越来越复杂，以及各种钞票越印越多的综合表现。

资本主义本身不仅在社会学上不是一种进步，不仅在经济学上没有创造任何财富，还为人类的存在留下许多隐患。例如：人类生存原本离不开自己食物的那个来源，离不开土地，离不开农业生产，离不开以农产品为基础的养殖业，但现代资本主义社会的发展却偏偏与此背道而驰。据统计，日本 95%、美国 82%、法国 77%、德国 74%、俄国 73%、中国 52%的人皆属城市人口。这也就是说：世界上至少有近一半的人，虽然赖特定食物为生却并不从事这些食物的生产。这对极少数人来说，固然是一种成就，但对大多数人来说，却更像是一种无奈。长此以往，人均可耕地将越来越少，地球人口总数却会越来越多；人类社会所创造的剩余劳动成果会越来越多，对自然灾害造成农业和养殖业减产的承受能力却会越来越差。随着城市越来越庞大，生活会变得越来越复杂，商品种类会越来越多而其价值却会越来越虚无缥缈。在这样一种生活中，所有人被所有人包围着、分隔着，每个人都为自己在社会中所扮演的那个角色包围着、分隔着，人生的路会越走越窄，人生的意义也离人越来越远。这一切都无非是在宣告和印证着资本主义能力之有限和这有限能力之日渐枯竭。

然而，所有这些问题的结症却也许并不在资本主义本身，不在任何主权自我本身，而在于：在人的一切社会性自我之上，还有一个非人的自我，一切人性的自我的包容能力又最终都包容在这个非人性自我的包容能力之中；一切人性的自我，无论其包容能力大小多少，都不得以这个非人性自我的包容能力为限、为度，都不能接近，更不能超过非人性自我的包容能力。我们的地球就是这样一个非人性的自我，太阳和太阳系亦然。

马尔萨斯人口论伟大之处在其与热力学第二定律之暗合，而不足之处则在其对该定律之悖逆：从他的人口论中不仅看不到知识与分工合作的力量，更无从导出物对人绝对有限的包容能力，无从导出地球和太阳系这些非人性自我对人口和知识绝对有限的包容能力。我相信，继续再这样走下去，早晚有一天人们会亲眼看到：当人口接近或达到某个非人性自我对人类的绝对包容能力时，无论知识如何增加，无论社会如何自由民主，都不足以再增加人类的幸福程度，甚至不足以再维持我们在该非人性自我中的存在。

所有这些问题的结症也许同样不在于地球或宇宙对人类包容能力的绝对有限，而在于作为主流意识的人本主义对节制和减少人口的无知、无能甚至盲目对抗。且看政治民主、人本主义高高在上的欧美诸国，又有哪位最高掌权人不处于本国人口质与量的挟持之中呢？他们未必不清楚人口不和谐增长会给地球这个亚诺方舟带来的灾难性后果，但又有哪个不是“骑虎难下”呢？欧美的社会理念、政治传统使他们最终不可能做出任何与社会的兽性自我相对抗的事情。毫无疑问，能在十三亿人口中实施计划生育，这是中国政治家对地球生态、对世界和平做出的最大贡献，是西方政治家们所不敢想也永远没有能力去做的事情。但凡以此而责难中国者，如果不是糊涂透顶便一定是居心叵测。

纵观历史，清清楚楚：人口的那种与知识不和谐的增长，曾一次又一次把一个又一个文明踩在脚下并碾个粉碎。可以断言：如果在将来出现人类社会的大动乱乃至再一次的世界大战，那么，现如今这些在人口数量上增长最快的人群，民族或国家，便无一不是其背后真正的罪魁祸首。

尽管许多政治精英对此心知肚明，但谁又有回天之力呢？人口依然在继续爆炸，世界依然在向着人类已经反复经历过的那类灾难性结局飞奔。偶尔我会这样想：以往那些人毁灭人的大规模战争，也许并非完全邪恶，而世界和平也许并非真的那么神圣。

战争中虽血流成河、尸积如山，却也许皆属天意或天道，在于惩戒人性之不足，在于纠正人道之偏颇。问题只是：在下一场世界大战后，一场世界性核大战之后，人类是否还能重新开始呢？

人性最不足之处，是把自己兽性自我的存在置于人性自我的存在之上。人道最偏颇之处，是把人自身的存在置于大自然的存在之上。

《美国独立宣言》中所说：“我们认为下面这些真理不言而喻：造物者创造了平等的个人，并赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利”。然而这还只说到了事情的一半，说的还只不过是兽性自我的那一半，是普遍适用于一切动物、植物和微生物的权利。然而不同的是，对一个人来说，我们还各自拥有一人性自我，进而都要求一份属于这一自我的权利。庄子《盗跖》篇中说：“今吾告子以人之情：目欲视色、耳欲听声、口欲察味、志气欲盈。”如果其前三情说的是兽性自我的自然权利，最后一情说的则是人性自我的自然权利。以此，我们的前人在两千三百年前便宣告说：与生存权一样，充分发展和彻底发挥自己人性自我的能力，是每个人与生俱来的最基本权利。

英国的边沁所提倡的功利主义，说的只是人的兽性自我，是把兽性自我奉为主人，而把人性自我当作奴隶。时至今日，至少对每个生活在如美国这样一个功利主义社会中的人来说，在其内心深处，都依然还需要一个林肯。

每个人兽性自我与人性自我之间的平等、自由、和谐与互为，所成就的也许就是马克思设想的那个“各尽所能，按需分配”的社会，尽管，仅仅靠生产力的发展、阶级斗争和暴力革命，尚且不足以使人类进入共产主义社会。

世界上谁无“志气欲盈”，却又有几个人能够做到，又为什么做不到呢？原因很简单：因为，迄今为止我们所拥有的一切不同形态的社会，都同样地建立在人与人的相争而不是互为的基础上，都同样地建立在人对物的占有而不在彼此之自由、平等与和

谐的基础上。在这样一个基础上，即便自由和平等为最初之目的，最终得到的却既不可能是自由也不可能是平等。恰恰相反的是，在这样一个基础上，更富裕必然以更贫穷为因果，获得尊严必然以丧失尊严为因果，更自由必然以更不自由为因果，自己人生价值的实现必然以其他人生价值的失落为因果，有人成为主人必然以有人成为奴隶为因果，任何一群人中的更平等都必然以其他所有人之间的更不平等为因果，甚至每一段世界和平都无不以一次世界大战为其前因或后果。

显而易见，在这样一个人与人相争、人对物占有的世界里，能搞资本主义的经济必然与不能搞资本主义的经济相互依存，能搞民主的政治必然与不能搞民主的政治相互依存，既然如此，如欧美的这样一套价值和制度又何以能具有普世的意义呢？中东今日之乱局还不能给民主十字军斗士们一点点教训吗？

再说，既然自由和平等这些价值观，都以西欧的基督教文化为其历史根源，那么，以“相争”和“占有”为手段来追求这些价值，岂不是对耶稣的博爱精神的背叛？要达到的目的与为达到那目的而采取的手段岂不是自相矛盾？难道可以相信，目的之善竟然能够为手段之恶辩护？又难道不应质疑，何以手段之恶竟然能够实现目的之善呢？这不仅是对耶稣博爱精神在西方文化中价值和尊严的否定，也同样是对墨子的兼爱精神在东方文化中价值和尊严的否定。既然如此，欧美的这一套价值和制度又如何能具有普世的意义呢？

顺便说一句：如果，如福山所说或者如福山引述黑格尔之所说，“人与兽之根本不同就在于，他还渴望得到自己在他人心目中的价值和尊严”，那么，这个“他”，为何不通过人与人的互为，而为何一定要通过人与人的相争来获得这种价值和尊严呢？

“相争”和“占有”是不同兽性自我之间的基本行为，而“自由、平等、和谐和互为”则是全部人性自我之中的相互关系，是尼采哲学、社会达尔文主义之根本不同于耶稣之博爱与墨子之兼爱的地方。那前者，是人在成为人之前便早已能够做到的事情，

而这后者，是我们直至今天依然还没有能够做到的事情，是人类社会应该也能够，却又远远还未达到的一种境界。

时至今日，就算人类社会已获极大进步，但在本质上，与以往数千年中出现过的任何一种社会一样，依然不过是个以强凌弱、以众暴寡的兽性世界，依然不过是个缺乏普世价值的一盘散沙，要达到耶稣所期待于我们的那种“爱人如己”的境界，对我们和我们的子孙后代们来说，还有很远的路要走，要达到墨子所期待于我们的那种“兼相爱，交相利”的境界，对我们和我们的子孙后代们来说，还有更远的路要走，更何况，在那之后，还有人与物之间的兼相爱和交相利，还有“天人合一”的境界，那种“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。既然如此，既然这路走了还不到四分之一，那么，在这之后和在那之前，历史和社会的发展何以会又如何能够轻易地“终结”自己呢？

如韩愈在《原道》一文中所写：“坐井而观天，曰天小者，非天小也”，既然天并没有那么小，既然历史并不会就此而终结，那么，合情合理地说，福山的历史终结论本身便可以终结了，而福山在中国的吹鼓手们亦可以休矣！

五. 天人合一之未来

时间上的未来，未必一定是未来，也可以是停滞着的现在，甚至可以是在倒退回过去。真正的未来应该与过去和现在都根本不同，应该能够不再仅仅只允许一部分人幸福，应该能够允许每个和所有人都同等同样地幸福，应该使一切胜者不胜而败者不败、一切有者不有而无者不无。

如果未来的社会应该与过去和现在都根本不同，那么，第一条，它应该既可以主动地增加也可以主动地减少人口总数并优化年龄比例，应该可以主动地终止致病基因的遗传并平衡人种的繁殖，应该能够通过自己的主动行为使人与己、与人、与众生、

与诸物之间保持平等、自由、和谐、互为。

如果未来的社会应该与过去和现在都根本不同，那么，第二条，它应该以“既人尽其才亦物尽其用”作为自己行为的最高理想和最终原则，应该能够通过自己的主动行为使人与己、与人、与众生、与诸物之间保持平等、自由、和谐、互为。

无论是宗教还是科学，无论是暴力还是和平，无论是土地主权还是资本主权，无论是民主还是专制，无论是自由、平等、人权和幸福还是所有那些与之相反的东西，都可是亦可非，都可行亦可止，一切是非行止皆应以“既人尽其才亦物尽其用”为其准绳和目的。

在柏拉图看来，“内在和谐”即是道德，“各得其所”方为公正，对个人如此，对社会亦如此。这也就是说：在和谐的社会分工合作中，其实并没有什么“自由”或“不自由”，也没有什么“平等”或“不平等”，既无需作此一想，更不当践之于行。试想：四肢与头脑的关系是否不够自由或不够平等呢？再或者，它们彼此之间又是否可以搞点民主呢？

“既人尽其才亦物尽其用”是同一条原则而不是两条，其前一部分与后一部分不能相互取代或相互对抗。其中的两个“尽”字，并非是对人的要求，并非是对物的要求，亦非对人与物之间关系的要求，而是对世界和社会之组织至高无上的要求。人类社会应始终以其为基础，又应永远以其为目标。

如果未来的社会应该与过去和现在都根本不同，那么，第三条，它应该把国家和一切社会性自我都作为主人的工具而不是工具的主人，应该既可以主动地创建任何国际、国家或社会性自我，亦可以主动地放弃它们，应该能够通过自己的主动行为使人与己、与人、与众生、与诸物之间保持平等、自由、和谐、互为。

如果未来的社会应该与过去和现在都根本不同，那么，第四条，它应该采取积极主动的措施，使知识的获取、学习、使用和传承成为每个和所有人共同的权利和义务，

应该能够通过自己的主动行为使人与己、与人、与众生、与诸物之间保持平等、自由、和谐、互为。

总而言之，在未来的社会中，人行为的动力不应再来源于“资源分配”上的不同，而应来源于特定工作会给特定的人带来的那种发自内心的喜悦。

顺便说一句：无条件基本收入(universal basic income)在成就和发挥人性自我上固然可以是功德无量，但在一个以相争为手段、以占有为目的的社会里却不会有什么用，而只有在人与人、人与物平等、自由、和谐、互为的社会中，才有可能最大限度地扬其长而避其短。

六. 走向未来之大道

人与其它动物之不同，不仅依赖本能，不仅依赖力量，不仅依赖社会，更多的是依靠自己的智慧而得以存在并发展。如果说原始社会主要基于原始人类的本能，如果说奴隶社会主要基于奴隶们的体力，如果说农业和手工业社会主要基于社会的组织，那么，显而易见，工业社会，特别是信息社会的发展和所取得的成就，则主要基于科学家们和应用科学知识的人们的智慧。

作为能力而言，智慧指的是这样四种共同连接着信息与行为的能力：学习能力、理解能力、筹划能力和创造能力。只不过，其中任何一种能力都不能单独被称之为智慧。也许，只有在王阳明所说的“知行合一”之中，智慧方才是智慧。诸如牛津大学的 Nick Bostrom 在其曲别针思想实验中所说的，不过是知与行的分裂，是上述四种能力的不完整或不统一，不过是低维论，其实并无智慧可言。

已然可见的是，在现在之后，在本文上一节中所说的那个未来世界之前，在这两者之间，会有这样一个由此而及彼的过渡过程。在那其中，人的生存与发展将会越来越依赖资本本身的智能化、生产本身的智能化、商品本身的智能化、市场本身的智能

化、日常生活本身的智能化、医疗和养老本身的智能化、社会管理本身的智能化、司法和法律本身的智能化、国策和国际关系本身的智能化、对灾害和战争应对措施本身的智能化、教育本身的智能化，甚至科学研究和发明创造本身的智能化。总而言之：由更依赖人的智慧转变为更依赖信息、工具和社会系统本身的智能化，或者说，学习能力、理解能力、筹划能力和创造能力的物化，生物智慧能力之物理化。

所谓“智能物化”(materialized or physicalized intelligence)，其实并非是智慧与人的相互脱离，只是让人的智慧超越身体的种种生物性限制，通过非生物载体，而得以进一步发挥。作为生物，人在天不如飞鸟，在水不如游鱼，论奔跑不如羚羊，论力气不如熊、象，然而，当人把鸟之飞、鱼之游、羊之跑和肢体的力量这类生物能力物化后，世间便再没有任何生物能与人所驾驭的能力相比了。只不过，以前科学技术的发展还只是对感觉器官和运动器官能力的物化，而在智能物化中，物化的则是人脑的能力，是与信息的收集、保存、利用和创造相关的心灵能力。如果说，以前人对自身感觉器官和运动器官能力的超越使人超越了其它生物，而未来的智能物化则应该是一次使人超越自己的革命。

这一大革命，固然可以说是起始于电脑或计算机的诞生，但也可以认为，任何不能同时具备学习、理解、筹划和创造四种能力的电脑都还不算真正的智能物化，不能将这四种能力同时发挥得完全彻底的都还不算真正的智能物化，不能超越生物智慧的物理智慧都还不算真正的智能物化。由此可见，在境界上，一切试图模拟人的所谓“智能机器人”，都还远远低于试图超越人生物能力的那种智能物化。

即便是如今这些尚且不具物理智慧的个人计算机，其处理信息的能力，在处理速度和所处理信息的数量上，已可高达人脑的百亿倍。显而易见，在处理涉及整个社会甚至全体人类的大数据时，人脑智慧简直无法与物化的智能相提并论。因此，如果我们能不再把智能作为一种超自然的东西，作为一种与人脑不可分离的东西，如果我们

能不再以大自然的主人自居，那么，显而易见，智能物化的时代，更应该是一个应用程序之应用由助手变为主管，走向管理个人，走向管理社会，走向管理全体人类的时代。

所谓“政治”，其实无非是在人群中分出管理者和被管理者。然而，事实便是如此：单纯依赖人的生物能力，无论是纯粹专制还是纯粹民主都不可能实现，更谈不上什么“历史终结”，因为这两种纯粹都要求个人具有了解和管理所有人的能力，不同的只是，纯粹专制只需要一个人具备这种能力，独一无二，而纯粹民主却要求每个人都具备这种能力，无一例外。这样一种能力，如果上帝存在，他或许能够具有，对于任何个体人来说却都是一件不可能的事情。人之根本无能于民主就如同人之根本无能于专制一样，因此，古今中外的一切社会制度都既非专制亦非民主。迄今为此，在人脑的那点生物性能力的基础上，我们所成就的只不过是一些混杂着专制与民主的社会。一切民粹主义、精英主义、人本主义或所谓的深层生态学，虽都有些道理，但最终皆会因人生物能力之有限而归之为虚妄。也许只有通过政治智慧的物化，才有可能使人类同时实现纯粹的专制和纯粹的民主，实现一切人在政治上的一切最高理想、最完美境界。如果确实如此，那么，在未来，在智能物化在政治领域逐渐深入和展开的历史过程中，我们必将见证一场又一场能力与权力之间的争斗，智慧与意志之间的争斗，真理与偏见之间的争斗。

美国的约翰·麦克里兰在其《西方政治思想史》中说：“近代国家理论出现的历史，也是国家完成其‘中立’地位的历史。”然而这个历史并未完成，在实现政治物化之前，在社会管理者非人化之前，这个历史将永远无法完成。

其实，数据控制和计算决策的智能物化时代，既不是人类统治的时代，也同样不是人类被统治的时代，而只是一个生物智能与物理智能既自由又平等地进行分工与合作的时代，一个治理得比以往一切时代都更有效的时代，一个社会性自我的行为更理

智、更自由也更平等的时代，是一个只有能力之强大却没有强者的时代。如果将柏拉图所著《理想国》一书中所说的“哲学王”和托马斯·霍布斯所著《利维坦》一书中的所说的“主权者”，由一个人置换为一个将人的全部政治智慧都物化于其中的物理系统，那么，两本书中所勾画出的，也许就是智能物化时代政治理路的一个基本轮廓。

依我看，欧盟若想生存和进一步发展，政治物化是唯一可行之路，否则便只有倒退并最终解体，甚至，这一最终解体未必会是很遥远之事。

除了 Bostrom 的那些论著之外，还有许多小说和电影也在纷纷炒作“机器人对人类的统治或对人类存在的威胁”。如果仅仅是为了娱乐大众，倒也无需大惊小怪，但如果最终使大家都信以为真，便有点不妥。事实上，“统治人类”的愿望只可能出自人的自我，甚至不可能出自其它动物的自我，更别说出自无生命物的自我。无生命物固然也有自我，但与人的自我天殊地别，从对人的统治中，物的自我将一无所获，对任何物来说，统治人都是一件毫无意义之事，自然也就绝不可能发为物的“为我”行为。就算万一有一天机器会伤害到人类，那也就如同有人切菜会切到自己手指上一样，这错在刀还是操刀者自己呢？

同理，既然硬、软件之完善或不足，对所组成的机器人本身来说毫无价值或意义上的不同，那么，说机器人会谋求“自我完善”或“自我保护”，会想方设法维护自身的存在，会渴望与人类平等，便纯属昏聩之想、无稽之谈。Nick Bostrom 和其追随者们实不必为此而大发杞人忧天之叹，以免贻笑于大方。

顺便说一句：智能物化只能产生更多智慧。无论物化后的智慧如何发达，从中都不可能自然而然地产生一种新的意志，因为我们这个宇宙中的一切意志都来自其起点，来自上帝，在其之后只会越来越少，而不可能再增加一分一毫。这一点也同样清清楚楚地写在热力学第二定律之中。

除了社会管理的智能物化，更重要的，智能物化是解决人口老龄化问题的唯一出

路。仅仅靠后一代人在数量上的增加来解决前一代人养老的问题，一定是一条死胡同，一定是引鸩止渴。依此而论，中国开放二孩生育未必是长久之策，德国主动大量吸收难民亦非妥善之举，都是对智能物化的反动。

智能物化还有助于保护环境，有助于减少传统的市场经济活动所必需的那些浪费；助于把人从劳动力密集型生产，从简单、枯燥和重复性的社会和家务性劳动中解脱出来；有助于满足企业和消费者对商品的个性化要求，从一个新的维度上提高生产和产品对科学技术的包容能力。

通过突破生物智能对物化的感觉能力和行为能力的限制，智能物化可以极大地扩展人的认知和行为能力，使我们能知道更多无法直接知道的事情，能够做到无法直接做到的事情，能够极大地增加人的创造能力。

智能物化还有助于人们通过教育更好地发展自己的人性自我，也有助于人们通过职业更好地发挥自己的人性自我，有助于使我们的子子孙孙，每个和所有人，都能获得自己独一无二的“因材施教”之路。

说“智能机器和智能工厂会与人争夺工作位置”者，如果不是对历史愚昧无知，便一定是对于未来鼠目寸光。

智能物化的过程将使市场经济与计划经济之间的界限日益模糊，甚至有可能使两者同时销声匿迹。到那时候，随着作为真正无产阶级的机器人队伍的壮大，社会将转过身去，朝着马克思所设想的那种共产主义的方向发展。可以猜测，在这一过程中，无人国企应该会成为智能物化的先锋和主体。这对中国的国家资本主义来说，不仅是至关重要的，甚至可能是其在未来唯一的可行之路。

最重要的也许是，在智能物化中，作为被管理着的管理者，我们每个人都能享受到一种前所未有的尊严与一种真正彻底的平等。一切阴谋诡计，一切损人利己的行为，都将无助于我们兽性自我的自保或人性自我的发挥。由此，智能物化将有助于使人们

由“相争”转而“互为”，至少有助于使人们的兽性自我与人性自我彼此更平等也更自由。

如果说“法治优于人治”，那也就等于说：政治物化更优于法治。古意大利的马基雅维利在其《君主论》中间接告诉我们说：在一个以人与人相争为手段、以人对物的占有为目的的社会中，执掌法律者成就之大小与其道德的高低成反比。然而，在政治物化中，这一定律却将不再成其为定律。

如果说，社会的一切奥妙，政治的全部力量，尽在“包容”和“组织”这两个词之中，那么，最大的包容和最完美的组织，只有通过智能物化才真正可能。

总而言之，在节制生育基础上的智能物化，不仅是一种越来越重要的经济价值，更是一种前所未有的社会价值和政治价值，甚至可能是人类回归自我、回归“天人合一”境界的唯一和必由之路，实不容任何人轻视小觑。

七. 地狱天堂之抉择

“夫物芸芸，各复归其根。”

一切社会性自我，皆非大趋势，皆不过是些生生死死、循环往复的变化。

时至今日，当少数人依然沉醉于社会特别为他们所提供的那些禽味兽趣中时，当大多数人依然在梦想成为这少数人时，不知不觉地，我们已经走到了一个巨大循环的往复之前。与以往一切循环往复都不同的是：再往前，等待我们所有人的将不是一个机会而是一个地狱，甚至将是我们最后的终结。

对于这个往复和面对着这个往复的人类来说，一切皆有可能，唯独恒守自我将不再可能。只有跳出一切社会性自我，只有最终跳出个人或人类这些自我，也跳出物质或大自然的那些非我，向着原本就属于我们共同的那个家，那个大地上的天堂，我们也许才有可能继续再走下去。

爱国非爱

2015

古往今来，许多政治人物都喜欢以“爱国”二字来褒誉自己或别人。

那么，究竟什么是“爱国”，“爱国”又何以竟是一种褒誉呢？

如果“爱国”是一种褒誉，其道理应该不在那个“爱”字上，因为一切有限之爱都同时又是一种无限之恨。全世界现有近两百个国家和地区，如果让人选择去爱其中的一个，就意味着让他不爱其它上百个国家，那么，在这个人的心中、身上，究竟是爱多还是不爱多一些呢？所谓“爱国”，究竟是教人以爱还是授人以恨呢？

或者，只因为那是“生我养我的地方”，所以便应该爱“国”吗？但“生我养我的地方”其实并没有一个国家那么大或那么小，那么，为什么一个人应该因为生长在某个国家中的某个地方而爱这个国家，却不应该爱一个比国家更小或更大的地方呢？比如说：为什么不应该因为生长在某个村庄而仅仅只爱那个小小的村庄，反而要爱那个比村庄大得多的国家呢？又为什么不应该因为生长在地球上或宇宙中而博爱整个地球和宇宙，反而要爱那个比地球和宇宙要小得多的国家呢？

遥想当年，我们曾经都是成吉思汗的子民，如果要讲“爱国”，我们的祖先应该与蒙古人、俄罗斯人、西夏人、契丹人、金人、花刺子模人和克里米亚人，共同爱那个国土横贯欧亚大陆的大蒙古帝国。如今，作为他们的后人，我们为什么应该只爱其中小得多的这么一块地方呢？为什么不同时也爱昔日同属大蒙古帝国的其它那些地方呢？

秦始皇是中国历史上第一位“平定天下，统一中国”的皇帝。在英语中中国之所以被称之为 China，据说就源自“秦”这个字的发音。不过，在秦始皇的“天下”和“中国”中，北不包括内蒙古，西不包括青海、甘肃、新疆和西藏，南不包括四川、云南、广西、广东、海南、台湾和南海，东不包括黑龙江和吉林，作为中国人，我们为什么不继承我们老祖宗对中原这一块“天下”之爱，对“中央之国”之爱，而要兼爱周围的这些省份和地方呢？

再说，如果“生我养我的地方”是爱一个国家的理由，那么，那些生在长在中国以外的海外华人又该如何是好呢？据说，当下全世界人口大约为 64 亿，全中国人口大约为 13 亿，如果世界上每四个人中确实有一个华人，那么在中国之外可能就生活着大约三亿华人。如果要让这三亿中那些生在国外、长在国外的人们都不爱他们生活在其

中的那个国家，而只爱中国，那么，这样一种“爱国”的理由又在哪里呢？

不仅对那些“生我养我的地方”不在中国的华人来说，“爱国”的道理说不清、道不明，即便是对那些生长在中国这片黄土地上的人们来说，也依然如此。比如说：爱国应该是对特定一块土地、山河之爱吗？然而，自古以来，在长江和黄河流经的这片土地上，不知出现过多少国家，不知灭亡过多少国家。这些国家所拥有的土地，或大或小，有时在这里，有时又在那里，有时因抢过来一块而变大，有时又因被抢走一块而变小。板桥有诗说道：“一国兴来一国亡，六朝兴废太匆忙。南人爱说长江水，此水从来不得长。”面对这千变万化的国与国土，人们应该爱哪块又不爱哪块呢？为什么要爱这一块而又不必爱那一块呢？又有谁能说清楚：人对大自然之爱为何一定要以国界为界，又为何应该随着国界的变化而变化呢？如果人爱的是自己的本源，是自己在大自然中的那个根，那么，为什么不把这种情感称为对大自然之爱，而却硬要称之为对某“国”之爱呢？

或者，“爱国”只是对特定基因、特定人种、特定民族之爱吗？然而科学家们却说，无论皮肤黑、黄或白，十五万年前，所有人都起源于同一个地方，起源于西部非洲，在那里拥有共同的祖先。大约十万年前人们才开始向世界其它地方迁徙。在迁徙过程中，首先出现的是欧洲白种人，其次是印度棕色人种，最后才是亚洲的黄种人。如果说“同根同源”，那么我们应该与其他所有人都同根同源。凭什么说同一个国家中的人都同根同源呢？又凭什么说不同国家中的人不同根同源呢？更何况，“走出非洲”之后，在中国这片黄土地上不知出现过多少不同人种，不知存在过多少不同人种，又不知灭亡过多少不同人种。那么，对爱国主义者们来说，哪种人应该爱，哪种人又不应该爱呢？为什么某种人应该爱，而另外一种人又不应该爱呢？是否“爱国”就意味着，不只单独爱汉族或其它任何一个民族，而应该博爱中国所有五十六个民族和不同民族中所有不同之人种呢？既然如此，既然爱一个国家内所有不同民族和人种是应该的，那么，不同等同样地爱中国以外的不同民族或不同人种的道理又在哪里呢？人为何应该博爱同一国中不同之人，而不应该博爱不同国中的不同之人呢？在国外不是也有大约三亿华人吗？那么其它那些国家的人对他们国家中的华人应该还是不应该爱呢？爱中国之内的人对国外的华人应该还是不应该爱呢？对来中国的外国人应该还是不应该爱呢？

再或者，“爱国”只是对特定语言或文化之爱吗？然而，中国现有五大语系 129 种语言和更多的方言，对特定语言文化之爱应该落在哪里呢？难道仅仅落在以汉语为基

础的文化上便是爱国吗？道理又何在呢？那么“爱国”是否意味着对汉文化以外文化一概都不爱，甚至敌视、反对呢？汉语、西班牙语、英语、阿拉伯语和印地语是世界上使用者最多的五种语言，使用这五种语言的人们是否应该排斥说希腊语的荷马、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德，排斥说意大利语的但丁、达·芬奇和米开朗基罗，排斥说德语的歌德、莫扎特、巴赫、贝多芬、康德和爱因斯坦，排斥说俄语的柴可夫斯基、普希金和托尔斯泰，排斥说法语的巴尔扎克、雨果和居里夫人，或者排斥说荷兰语的梵·高呢？又有谁能说得清楚：对语言或文化之爱何以一定要以国为界呢？或者又何以一定要以特定政体为立足点呢？

尚且值得一问的是：爱国应该是对特定统治者或政体之爱吗？统治者是什么，政体是什么，国家又是什么呢？在过去几千年中，国家不过是帝王们自己的财产，老百姓们不过是这个财产的一部分。在作为财产的一部分时，老百姓们是没有权利去爱国的。从黄帝到尧、舜、禹、汤，那时候，大多数人都是奴隶，奴隶有什么权利去“爱国”呢？自战国时期开始，虽说是经过了秦、汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐、宋，但依然不过是“普天之下莫非王土”，生长在王土上的草根们有什么权利去“爱国”呢？对大清国土，慈禧曾有言：“宁赠友邦，不予家奴”，这话说的难道还不够明白吗？

其实古人早就将“国”与“天下”之间的不同为我们分辨得清清楚楚。荀子说：“国，小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者、大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。国者、小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非圣人莫之能有也。”因此，在中国传统文化中，很少盲目地提什么“爱国”，至少释迦牟尼从来不提，老子从来不提，孔子从来不提，庄子甚至还斥责说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯”。那么，面对这些为中国文化创始开源的古圣先贤们，大谈“爱国主义”岂不是有点离经叛道之迹、数典忘祖之嫌吗？

最后，爱国难道就是对共产主义理想之爱吗？然而恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中却说：国家本质上是经济上占统治地位的阶级用来镇压和剥削被压迫阶级的工具。国家作为一种历史现象，将随着私有制和阶级的消灭而消亡。既然真正的马列主义者绝不可能是真正的爱国主义者，那么我们中国人到底应该做真正的爱国主义者还是真正的马列主义者呢？

以史为镜：如果只要是其国民就应该爱其国，那么这世界上又何来这么多改朝换代的事情呢？那么，中国历史上那些改朝换代的开国皇帝、造反有理的创业元勋，又有哪一位堪称是爱国主义者呢？响彻国际共产主义运动的那首歌，《国际歌》，唱的是

爱国主义吗？写共产党宣言的马克思是爱国主义者吗？搞十月革命的列宁是爱国主义者吗？

近代史还会告诉我们说：中国其实是一个饱受其它国家爱国主义之害的国家：日本人当年侵华，导致三千五百万中国人丧生，包括他们现在对其侵略罪行的否认，不就是出于一种爱国主义吗？印度和越南当年与中国的边界战争、俄国与中国的珍宝岛之争，不都是出于一种爱国主义吗？如今南亚诸国与中国的南海之争不也可以说成是某种爱国主义吗？

甚至当年溥仪在东北三省搞满洲国，如今东突们在新疆杀人放火，还有达赖搞的藏独，还有李登辉、陈水扁和蔡英文搞的台独，又有哪个不能被说成是某种爱国呢？何以爱今日之国是爱国，爱以往或未来之国便不是爱国呢？

话说回来，如果放下所有那些美丽、高尚的面具，爱国主义也并非一点道理都没有。爱国主义的道理也就是个人主义或民族主义的道理。如果说个人主义是以个人的利益为其行为的中心，民族主义是以一个民族的利益为同种族一切个人行为的中心，那么，爱国主义则是以一个国家的利益为全体公民行为的中心。三者看似不同，其实在本质上并没有什么不同，都无非是在自我与非我、我的与他的之间纠结着。无论是民族主义还是爱国主义，都以个人主义为其原因或结果。而且，一个人的个人主义往往还是其他人个人主义的原因或结果，一个民族的民族主义往往还是其它民族的民族主义的原因或结果，而一个国家的爱国主义则往往还是其它国家爱国主义的原因或结果。就算爱国主义有点道理，其道理也不过如此，仅此而已。然而，即便是这最后一点点道理，两千六百年前，其实也早已被释迦牟尼从根子上破解了，故而他留给我们这样三句话：“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。”

不要说“自我”这个东西虚无缥缈，即便是确有一个自我，我们为何就一定要爱它呢？我们每个人为何就没有爱的自由呢？为何就没有恨的自由呢？我们每个人为何就一定要爱自己的自我而不能恨自己的自我呢？难道我们是自己那个自我的奴隶吗？同样，我们难道是一个国家的奴隶吗？凭什么我们对于国家只能爱而不能恨呢？奴隶还有对奴隶主爱或恨的自由，难道我们就没有对国家爱或恨的自由吗？

如同个人主义无助于社会和谐，民族主义和爱国主义则无助于民族、国家之间的合作，无助于世界和平，而只会导致国家之间彼此的对抗。可以说，爱国主义曾经是，现在是，并且将永远是战争的先兆。所有搞爱国主义的国家之间早晚都会兵戎相见。说“爱国”是一种爱，就如同说战争是一种爱一样，就如同说杀人和被杀是一种爱一

样。且看第一次世界大战不就起于居于波斯尼亚的许多塞尔维亚人的爱国主义吗？同样，第二次世界大战不就起于德日意法西斯的民族主义吗？何以能排除，当代泛滥于世界各国之爱国主义和民族主义就不是第三次大战的前奏呢？

依我看，无论何时抑或何地，爱国主义的兴起都是国家领袖缺乏政治远见的表现，都是人类在退步，而不是进步。乾隆的闭关锁国何尝不是一种爱国主义呢？我们今天还要步其后尘吗？中国今日的富强难道不是邓小平当年搞“开放”的结果吗？我们现在却要反其道而行之吗？普京的爱国主义中断了俄国与西方国家富有成果的合作，在未来也许很长的时期内，西方的经济制裁将使俄国的发展速度远远地落后于其它许多国家。有些人一定希望中国也陷入类似的困境之中。他们为此而努力是可以理解的，难以理解的只是：我们自己为何也要把自己往这个坑里推呢？

爱国者与卖国贼有时很难区分，难道不是吗？

真正热爱世界的人，难道竟然会不爱中国吗？只有能真正热爱整个世界的人，才有可能成为真正的爱国者；只有能真正热爱自由的人，才有可能成为真正的爱国者。这样一个道理难道竟难不可理解吗？

好男儿志在四方。世界正走向中国，中国人也正走向世界，对那些正在与世界相向而行的中国人来说，论语中所说的那种“四海之内皆兄弟”和墨子所说的那种“兼相爱、交相利”的大爱和博爱，应该是一个更真、更善、更美，也更有利可图的境界。

人生难得，世界难得，生为一个中国人又走向世界，更为难得，不容我们这代人
不欢天喜地、气势如虹，也不容我们不慷慨激昂、放声高歌：

老子驾青牛，一去不复还。

庄周驭鲲鹏，三击上九天。

仲尼游六国，甘为丧家犬。

如来曾遗言：净土在西边。

人生一瞬间，愿不留遗憾。

来去这一次，当把事做完。

淋漓尽致生，潇洒从容死。

好汉家四海，乡愁本无边。

何以生死存亡

心言

人生无一相同，却又无一不同。

在这一生中，我们每个人都在体验着同一种独一无二的经历，又都在做着同一类独一无二的事情：我们都在体验着我们自己，也都在为了我们自己而奔波忙碌。那么，对于这个自己或者说自身，我们到底能知道点什么？为了这个自己或者说自我，我们是否真的又能做些什么呢？

对于这两个问题，古希腊的高尔吉亚以及其后那些唯我主义者可能会回答说：“**everything**”。在他们看来，一个在时间上连续、在空间上同一、在存在上主观，在权利上绝对，在价值论上又与众不同的自我或自身，是唯一可知的，同时也是唯一可以有所作为的。对一个人来说，这便是他全部和唯一的存在。

同样是对于这两个问题，古印度的释迦牟尼却会回答说：“**nothing**”。在他看来，我们既不可能知道这个自我，也不可能为其做任何事情，因为根本就不存在什么自我，用他的话来说便是：“诸法空性”。不仅自我不存在，亦不存在任何“非我”。说我们每个人都是作为一个自我而生活在一个由无数非我而组成的世界之中，实乃是关于人生之第一大谎言。此外，一切生死之说亦虚妄不实，则是关于人生的另一大谎言，因为“法性本无生灭去来”。这两大谎言在本质上是同一的，只不过前者是后者在空间中之存在，而后者则是前者在时间中之存在。确实，有自我方才有生死。如果真的无自我亦无非我，生与死又从何谈起呢？

如果一定要说人有自我，而这自我却又没有个来路与去处，只是偶然地发生又必然地消亡，那么这个自我便成为了德国哲学家海德格尔所说的“此在”，一个孤零零地站在无数非我对面的存在。

至少许多唯物主义者，如古希腊的留基波和德谟克里特，会站在释迦牟尼这边。唯物主义的物理学家们则会证实说：组成不同人的那些原子和电子之间并没有什么本质上的不同；组成人体或其它动物体的那些原子和电子之间也没有什么本质上的不同；组成生物或非生物物体的那些原子和电子之间还是没有什么本质上的不同；即便是在人死后，组成人体的那些原子和电子依然还在那里，原本就不曾因生而生，当然也不

会随着死者之死之而从这个世界上消失。所有这些都不过是牛顿所说的物质不灭定律或现代物理学所说的质量守恒定律的一个小小实例。按照此一类定律，生与死之间实在没有什么不同，自我与非我之间亦实在没有什么不同，真真如释迦牟尼之所说：“是法平等”。

许多信奉属性二元论的化学家和生物学家们却会反驳说：虽然化学元素本身普遍相同，但它们并不孤立地存在，在自然状态中，它们彼此聚散离合的机遇和方式可以完全不同。无论是人还是其它生物，既不是高能量生命，也不是高物质生命，而都是高组织生命，不是以物质或能量，而是以它们的组织作为自己的存在。人，其它生物亦同样如此，是纷纭杂沓的能量转化和物质转换中守恒不变的组织。人正是因组成人体和其生存环境的那些特定组织的产生而产生，存在而存在，消亡而消亡。

对此，有些喜欢刨根问底的人依然会问：从受精卵、胎儿、婴儿到幼儿，从少年、青年、成年、壮年到老年，组成人体的那些结构和过程无时无刻不在变化之中，一个人一生中拥有无数无量不同的自身结构和过程，那么到底哪一个才是他的自我，哪一些又可以不是他的自我呢？德国哲学大师黑格尔也许会解释说：自身和人生的任何单一状态都不是自我，真正的自我是那个过程，是这一切不同状态之间的那种连续性，是它们变化上的那种节律性，是它们由一种不完美状态不断向更完美状态发展的那种方向性。然而，问题是：以过程的连续性如何才能解释过程的起止呢？人生过程何以会始于生而止于死呢？对此，法国物理学家卡诺和德国物理学家克劳修斯也许会回答说：人生之所以有这样一种方向性，一切生物之所以都具有这样一种方向性，是因为我们这个宇宙本身有方向，是因为我们这个宇宙是一个由纯能量走向纯物质的过程。生并非这过程的起点，死亦非这过程的终点，这过程其实并无起点或终点。既然如此，有人一定会问，那么，我何以为我，他人与万物又何以为非我呢？

有些存在主义者却喜欢另辟蹊径，他们说：尽管自身与自我在本质上都同样是变化着的结构和有方向的过程，但是，自身并不完全等同于自我，自身的生死亦不一定等同于自我的生死。彼此相似的自身可以有完全不同的自我，彼此不同的自身也可以有完全相同的自我；有了自身，未必就一定有了自我，没有了自身，这自我也未必就一定消亡。由此可以理解，法国存在主义哲学家萨特所谓的“存在先于本质”，其实是在说：“自身先于自我”，或者是在说：人并非生而独一无二，但可以在死后变得独一无二。如此说来，那么，自我是自身的产物吗？或者，自我是自我所创造的吗？

三百多年前，一些化学家们，特别是法国的拉瓦锡和普里斯特里，发现：在燃烧

的过程中，比如在一支蜡烛的燃烧过程中，烛火不仅会消耗烛蜡，还会吸收环境中的氧并呼出二氧化碳，在本质上与人的呼吸和新陈代谢完全一样。以此一发现为基础，似乎可以建立起这样一种信念：火是一切生命的本质，甚至是我们这个宇宙中一切生命的共同起源。这一信念也许有助于我们理解，为什么古波斯人要拜火为神，为什么在伊朗琐罗亚斯德教神庙的四角要燃烧着千百年不灭的圣火，为什么奥林匹克运动会总是要起始于圣火的传递和一把巨大火炬的点燃，又为什么在许多不同的文化中，都同样有以火为葬的习俗。然而生物并不完全等同于生命，人也并不完全等同于烛火。至少烛火并无能力为自己的燃烧源源不断地提供燃料，如果无人守护，最终会燃尽、熄灭，而人却不同，不仅有与烛火本质上相同的生命，还拥有这样一个身体和头脑，能够源源不断地为自己的生命之火提供所需的燃料。如果人的自身可以更多地被理解为一点生命之火，那么我们的自我则应该更多地被理解为这火的守护者。人，其它生物亦皆如此，都是生命之火与其守护者的结合。但，谁又是那个“自我”呢？

法国哲学家梅洛-庞蒂将自己的哲学归结为这样一句话：“我就是我的身体。”这是一种把自身与自我混为一谈的说法，是一种把“我所拥有的”与作为拥有者的“我”混为一谈的说法。现代医学，通过血液、组织和器官在不同人体之间的置换，明白清晰地揭示了在这一说法中隐匿着的谬误：一个人固然不能没有自己的心、肺、肝、肾等脏器，但是，如果它们都可以与他人的脏器相互置换，毫无疑问，它们最多也只是这个人自身的一部分，都还不是这个人的那个自我。通过这种置换，“他人的”固然可以变为“我的”，“我的”也可以变为“他人的”，但是，作为自身拥有者的那个“自我”却无论如何都不会因此而变为“他”或“她”，更不会变得亦我亦他、似我非我。

如果自我不在自身之外而且是自身的一部分，那么自身中的哪一部分才是我们生命之火的那个守护者，那个作为我们自身拥有者的自我呢？也许神经生物学家们会向我们确认说：每个自身中都有这样一个部分，对这部分的任何改变甚或是置换都意味着其自我的改变或自我的置换，这就是人的中枢神经系统，特别是其中被称之为脑的那一部分。

通过仔细推究也许还会发现：一个自我依然只是人脑中的一个部分。一个植物人可以在医院中几十年如一日地平稳生存，其肺脏可以平稳地进行气体交换、心脏可以平稳地推动血液循环，胃肠和肝脏可以平稳地吸收和合成身体所需的营养，肾脏可以平稳地排泄代谢废物。植物人身体中这一切生理活动都与一个熟睡的健康人体中的一样，所缺乏的只是健康人在觉醒后还可以产生的那些整体行为。由此也许可以说：人

脑中依然属于自身的那些部分并不睡眠，而只有在其需要和能够睡眠的那一部分中，例如在被称之为大脑甚至大脑皮质的那些部分中，才存在着一个人的自我。如果说睡眠还只是使一个健康人与一个植物人相似，那么觉醒状态、意识的呈现、记忆和学习、思维活动、语言、有计划和间接性的行为，包括激情、想像等等，所表现的则无疑都是自我与自身之间的不同。法国哲学大师笛卡尔说：“我思，故我在”，这其中所说的那个“我”应该是他的自我而不完全是他的自身。

兼任克莱因主教的爱尔兰哲学家贝克莱，只因说了一句“存在就是被感知”，一直备受大众和唯物主义哲学家们的嘲笑和批判。然而，如果从另外一个角度来看，这句话又确实有些道理：也许正是因为对非我的感知，所以我们可以说自我的存在，或者，正是因对一切“我的”和自身的支配，所以我们可以意识到自我的存在。在一点上，贝克莱至少比笛卡尔更正确，也就是：我们其实并不知道自己的思维活动，而只能知道思维的结果，而无论是自身的意识还是自身的行为都只是思维的结果，是本质上完全相同的结果。对此，德国心理分析学家佛洛伊德也许会补充说：既然这意识和那行为都还仅仅只是思维活动的结果，那么它们就不是自我的全部，而仅仅只是自我的一部分。

如此看来，也许自我只是自身中很小的一部分，也许自身其它部分与自我的关系并不恰好就是生命之火与其守护者的关系。是也好，不是也好，无论如何，它们之间的关系至少都还可以归结为：自我因自身而得以存在，自身因自我而与众不同。显而易见：尽管人与人相比，在身体上都会有些不同，但组成一个人自我的那些经验和知识，来自自我的那些思想、语言和行为，那些在一起才是萨特所说人的本质，是人与其它一切事物不同之处，是人与其它一切生物不同之处，也是一个人与其他任何人，甚至与自己的根本不同之处。

自我与自身因不同原因而不同。身体其它部分的那些组织结构和功能过程的产生、存在和消亡，都是组成人体的那些细胞之间和基因之间相互作用的结果，而自我的产生、存在和消亡，却是中枢神经系统，特别是大脑，与人体所在环境之间相互作用的结果。我们每个人的自我都因其所处的自然环境的不同而不同，因其所处的社会和在该社会中所处位置的不同而不同，因其所获取的知识和所拥有的工具的不同而不同，更因与其相关的人的不同而不同。

自身之不同可以通过基因遗传，自我之不同虽然不在基因中却也同样可以遗传，可以通过语言和文字，通过知识和工具，通过文化和习俗，通过社会和自然环境，在

人与人之间，在人群与人群之间，在一代人和另一代人之间遗传。因此可以说，不仅遗传是一种获得，获得其实也是一种遗传，不同的只是它们的载体和信道。

既然同样都是遗传，又同样都是获得，就如同自身不能由自我选择一样，自我也同样不能由自身选择。在一个每个人与每个人都相互作用的社会中，任何自我的出现都仅仅只受其它自我出现的选择和决定。这就好像，在每个人之外和所有人之中，存在着一个具备着人类所有特性的整体，每个人又都可以获得、拥有其中的一部分。当其中任何一部分被某人拥有之后，其他人便难以再拥有这部分，而他也将难以再拥有其他人所拥有的部分，就如同费米粒子遵循着奥地利物理学家泡利的不相容原理一样。换句话说，我们每个人的“这样”都与所有其他人的“那样”有关，“这样”既是“那样”的原因也同样是其结果。如果这样一个为每个人分别和所有人共同所拥有的整体可以被称之为人性总体，那么，每个人的自我则是一个人性个体。

在人性或者说人的一切特性上，人性总体是一个连续的、有复杂节律的、有特定方向的，永远不完美却又永远趋向于完美的存在。

由于人性总体的存在，我们每个人的自我不仅能大小、多少、长短于自身，亦可真假、善恶、美丑于自身，不仅能随着自身的变化而变化，亦能超越自身的变化而变化。

任何人性个体的消亡都不会影响到人性总体存在的连续和完整。只要是为人性总体的连续和完整所需，以前存在过的任何独一无二的人性个体都有可能在现在再现，都一定会在将来再现。古印度的释迦牟尼不在了，它会在古中国生出墨翟，墨翟不在了，它会在古罗马生出耶稣基督。它不仅能在亚洲造就秦始皇、汉武帝、成吉思汗和毛泽东，还能在欧洲造就凯撒、拿破仑、列宁和希特勒。它在哥白尼之后会培养出牛顿，在牛顿之后会培养出爱因斯坦，在爱因斯坦之后还会培养出霍金。它不仅创造了但丁、达芬奇、米开朗基罗、莎士比亚、歌德、莫扎特、贝多芬、安徒生、普希金、托尔斯泰、海涅、毕加索，还创造了屈原、司马迁、王羲之、李白、唐寅、汤显祖、蒲松龄、曹雪芹、梅兰芳、齐白石和金庸。它不仅能反反复复地把人性的每一种善与恶、强与弱、美与丑分别赋予个别人，还会把它们混合成不同比例，赋予所有人。这也许就是我们的来世和今生间关系的真相。

法国的哲学家列维纳斯认为：任何人都以过去存在过和现在存在着的所有人为自己存在的原因和目的。其实，任何人也都可以是过去存在过和现在存在着的所有人存在的原因和目的。但这些都并不重要，任何人的生死存亡、行事立身、能力见识、志向

爱好都不重要，更重要的也许应该是：人性总体从何而来，又在向哪里走去？

与人性总体相似的是，隐藏在统计学的那个正态分布之后的，似乎还有一个人类总体，似乎还有一个生物总体，似乎还有一个生命总体，似乎还有一个我们称之为存在的总体，而这个存在也许才是那个拥有最终决定权的总体。

尽管许多人相信，机器人可以等同与人的自身，而电脑则可以等同与人的自我，但是，无论是机器人还是电脑，其零部件，每个零部件，无一不可置换。这也就是说，它们最多只可等同于我们自身的其它那些部分，却无一能等同于一个自我，更不能等同于一个与生物自身相互依存的自我，而最终都不过是以设计者或使用者的自我为自我。在这一点上，即便是最笨拙的虫子也要比最智能的机器人或计算机多点什么：工具就是工具，工具的使用者就是使用者，在这两者之间也许永远会有一个界限。

能用工具者，是工具的主人。能用自身者，是自身的主人。能用他人者，是他人的主人。能用所有人者，是帝王，是社会的主宰。而只有能用尽世间万物、一切众生者，方才是上帝。且看古今中外那些帝王将相们，但凡能成大器者，又有哪个不善舞《庄子·杂篇·说剑》中所提到的那柄“诸侯之剑”：“以知勇士为锋，以清廉士为锷，以贤良士为脊，以忠圣士为镡，以豪杰士为夹。此剑，直之亦无前，举之亦无上，按之亦无下，运之亦无旁，上法圆天以顺三光，下法方地以顺四时，中和民意以安四乡。此剑一用，如雷霆之震也，四封之内，无不宾服而听从君命者矣。”

工具与使用者之间的这条界线固然难以逾越，却并不意味着被我们称之为工具的那些存在就一定不是使用者，或者，作为这些工具使用者的我们就绝不会变为某种工具。仔细想一想至少应该能发现：自身固然是自我的工具，但自我又何尝不是自身的工具呢？！甚至，也许，人所拥有的语言、知识、工具、社会系统和人性总体，无一不在以我们每个和所有人的自我作为它们存在的手段和方式。

如此看来，尽管人人都在尽心尽力地为自己的那个自我奔波忙碌，但自我并没有使任何人成为工具的使用者，恰恰相反，正是每个人的自我使我们的自身分别沦为某种工具，沦为各种各样的工具，为众生所用，为万物所用。例如，货币证券固然能造就富人和贫民，同时不也正是因富人和贫民的存在而使自己拥有价值吗？科学技术固然带给我们前所未有的产品，但同时不也越来越多地将我们的身心、时间、乐趣、生活方式和人生目的据为它们所有吗？

德国社会学家韦伯将合理性（rationality）分为价值理性与工具理性。其实二者之间未必有什么本质上的区别。价值可以就是工具，而工具亦可以是一种价值。在我

们尊崇价值理性时，人的自我会不知不觉地变成一种工具，而在尊崇工具理性时，工具则会不知不觉地变成人的自我。孰是孰非，孰优孰劣，既不取决于它们也不取决于我们自己。

也许释迦牟尼是对的：我们固然可以为自身做很多事，也可以为人性总体做很多事，但只是无法为我们自己的那个自我做任何事。而且，世上一切工具皆有价值，唯独作为自我的那个自我本身，实在没有任何价值。

死亡万岁

2015

近年来，随着世界人口的日益增多和老化，随着现代社会的日益复杂和笨拙，随着道德信念的日益多元和疲软，特别是随着价值理性日益为工具理性所取代，人文主义者之间关于死亡权利的争论也越来越深入，所触及的似乎已不仅仅只是我们对死亡的偏见与恐惧。

对于死亡本身的理解，两千三百年前庄子曾留给我们这样一段话：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。”换句话说就是：使人由胚胎变为婴儿又变为成年人的那些变化和推动那些变化的力量，与使成年人变为老年人又最终死亡的那些变化和推动那些变化的力量相比，并无丝毫不同。只因为有生，所以有死。企图长生不老，就如同要阻止胚胎变为婴儿，或要阻止孩子变为成人一样。

其实，人既非生时才生，亦非死时才死，而是时时刻刻在生，又时时刻刻在死。在这一生中，我们对生与死，只能共同经历、共同感受。在此之后，无论何人，无论生前如何，全都一样：既不再痛苦也不再欢喜、既不再需要也不再满足、既不再获得也不再失去、既不再幻想也不再恐惧。大约两千三百五十年前伊壁鸠鲁在雅典时便是这么说的。

不过，在关于死亡权利的争论之中，当人们提到死亡时，说的却是另外一回事。一个机器人，无论多么完美，其损坏后的状态不能被称之为“死亡”。一辆汽车，因燃料耗尽而停靠在路旁时，同样不能被称之为“死亡”。在很多人看来，这不同之处就在于：人最终的那个死亡似乎是一种不可逆的变化，似乎是一条由存在到无的单行路。其实，生物学会告诉我们，不仅最终死亡不可逆，生命迈出的每一步都同样不可逆，在这一点上，生命过程与最终死亡依然完全相同。据《庄子·至乐》篇中记载：庄子妻亡，鼓盆而歌，并告惠子曰：人之生，如春夏秋冬四时之行；人之死，则如安然入睡于高楼广厦之中。确实，于生尚且无所畏惧者，对死又有什么可害怕的呢？

最终死亡虽不可避免，但人在最终死亡前所承受的许多身体和心灵上的痛苦却是

可以避免的，至少可以通过自杀、安乐死亡和放弃救治来避免或减少。

在我看来，违背其本人的意愿，强迫一个身患绝症的人在死亡之前再承受几个月甚至几年非根治性治疗的煎熬、折磨，实在不是对他或她的爱，而是一种残忍，至少也是一种愚昧、一种虚伪或一种懦弱。而安乐死则是一件既使其他人能避免残忍、愚昧、虚伪和懦弱，又使当事人能避免死亡过程会带来的那些身心痛苦的善事。

所谓“死亡权利”(the right to die)，是指特定文化或法律对以下这两个问题的回答：

一个人是否有权结束自己的生命？

协助他人自杀或安乐死亡是否有罪？

对前一个问题，我会答之“是”，对后一个问题则会答之以“否”。

不同人也许会有与我不同的回答。一个奴隶主会认为，他那些奴隶的生杀予夺应该出自于他而不是那些奴隶们自己，也就是说，当奴隶的不应拥有死亡的权利。一位执法者对他掌管的那些囚徒也会有同样想法。但对于那些信奉自由与平等的人们来说，他们的回答却应该与我相同，就是：每个人都有权结束自己生命，其他人虽然可以协助，却没有一丝一毫权利对此说东道西、横加干涉。否则，如果一个人的死亡不能由其自己而要由他人做主，那么他或她就不是一个自由的人，而是一个奴隶，是一个囚徒；那么在其与他人之间就存在着一种不平等的关系。

如果人天生自由，如果死亡权利是一种自然权利，是自然法固有的一个组成部分，那么：

死亡权利便应该与人的衰老孤独无关，与身患不治之症无关，与难以承受的痛苦无关，与生活的艰难窘迫亦无关，而只与我们都天生是自身的主人有关。

死亡权利应该与宗教信仰无关，与道德规范无关，与所在国家的制度和法律无关，与人的社会责任无关，与一切亲朋好友的感情或利益无关，而只与我们每个人的自我都独一无二有关。

死亡权利应该与一个人的年龄大小或成熟与否无关，与其过去的经历或未来的前途无关，与其知识的多少和智慧的高低无关，与其自杀的方式和结果无关，与其自杀的决定是否明智、是对或错，与其最终是否还会改变主意也无关，而只与每个人的意志对其自身都至高无上有关。

说到底，死亡权利与死亡并无一丝一毫关系，而是一种生的权利，是对生选择的权利，是对这样一种信念的坚持，就是：人这一生，从始至终都应该有自己的价值、

有自己的辉煌、有自己的尊严，应该时时刻刻都让自己喜欢，至少也要让自己心甘情愿。由此可以说，死亡权利并不是一种被授予的权利，而是一种独一无二的天性，是一种与生俱来的权力，是一个人想要让自己完完全全喜欢自己的那种天性，是一个人不去做那个自己不喜欢的自己的权力。

虽说是“圣人深虑天下，莫贵於生”，《吕氏春秋·贵生》篇中却又补充道：“所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者。”“耳闻所恶，不若无闻；目见所恶，不若无见。”“凡六欲者，皆知其所甚恶，而必不得免，不若无有所以知。无有所以知者，死之谓也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之谓也；嗜酒者，非败酒之谓也；尊生者，非迫生之谓也。”换句话说便是：为尊生而就死，天经地义、人性人道，纵然古圣先贤亦无以拒之。

如果自杀不可理解、不可思议，那么活着便同样不可理解、不可思议。活着的意义在哪里呢？我们中的任何一个人，无论是谁，无论是存在或不存在，最终又有什么不同呢？整个人类的存在到底又有什么意义呢？这整个世界的存在又有什么意义呢？存在着不过如此，不存在又能怎么样呢？显然，对我们每一个人来说，如果生存有价值，死亡必然具有同等同样的价值；如果死亡没有意义，生存必然同样没有任何意义。雨果在《巴尔扎克悼词》说的便是这个道理，他说：“死亡是伟大的平等，也是伟大的自由。”“这不是黑夜，而是光明！这不是结束，而是开始！这不是虚无，而是永恒！”

任何人，不仅无权干涉他人的生死选择，亦无权干涉其它动物的生死选择。四十五年前，美国佛罗里达一处海滩上，一百五十多只逆戟鲸冲上海滩，集体自杀。虽然当地海岸警备队员们硬把它们拖回海里，它们依然会再次冲上海滩，直至自己最后死亡。那些人的“抢救”只不过使它们在死亡前承受了更多痛苦。

英国的密尔说：“……任何人仅仅在他的行动涉及他人的部分才需要服从社会。在仅仅涉及他自己的那部分中，他的独立性按理来说是绝对的。个人对他自己、对他自己的身体和心灵拥有最高主权。”既然死亡权利是一种自然主权，既不必待其他任何人所授予，也不能为其他任何人所剥夺，既然自杀是行使一个人自己对自己的主权，是自己对自己的行为，那么，国家或法律对公民死亡权利的任何干涉便都是越权、侵权，都是对人无法无天的侮辱和暴行，都是对世界人权宣言第一款的违背。

不仅国家和法律无权阻止或干涉死亡权利的实施，宗教也同样。任何以基督教传统或以其它任何宗教信条为借口对人死亡权利所行之干扰、干涉，都是在以神权对抗人权，都是在以神话对抗自然，至少也是在以宗教干涉政治，是对政教分离和信仰自

由的根本背叛。

如果一定要说，人的生命是上帝给的，那么同时就应该说，人的意志、理性、尊严以及做人的主权也是上帝给的，那么就应该承认，遵循自己的意志和理性，维护自己的尊严，行使自己对自己的主权，即便其结果是死亡，依然同样就是对上帝的遵循，更是对上帝的荣耀。

既然道德只存在于人际关系之中，而自杀却是一个人自己与自己的关系，是自己对自己的主动行为，那么自杀行为当然也就不能用任何道德系统来衡量，也不受任何道德标准的褒贬和约束。

既然人的自我都是由意志和智慧共同组成，且彼此平等、自由，既然只有意志是自身在自我中的代理，而智慧只是自身的环境在自我中的代理，那么智慧或理智在自杀这个问题上就丝毫没有发言权，更没有决定权。

同一个道理，如果一个人的死亡纯粹起始于其本人的意志，只不过，这意志的实现借助了他人的智慧，即便此死亡违背了什么法律，依照该法律也只能判二者之一有罪，而且不能判以其智慧而牵涉此死亡的那个或那些人有罪，否则作为其智慧的组成部分、作为其致死性知识和工具来源的那整个社会，便都应获同等同样之罪。

如果说死亡权利授歹人以可乘之机，那么，为人所创造的一切，无论是货币、武器、工具，甚至任何一种知识，又有哪个不能为歹人所利用呢？这个世界已经拥有太多的法律，但又有哪一部法典、哪一条款可以称之为完美呢？

尽管死亡权利是每个人自己对于自己的价值，自己对于自己的权力，自己对于自己的意志和行为，但是，使每个人都拥有死亡权利却是一件事关全体人类的大事。在今天，如今这样的社会中，我们大多数人都是这样地活着：既没有让自己生命之火熄灭的权利亦没有将自己点亮的权利，只有不死不活的权利，只有做自己不喜欢做却又不得不做的事情的权利，而没有时时刻刻都让自己喜欢自己、让自己心甘情愿地活着的权利。依我看，我们之既不能自爱也不能自亡，不过是从两个方面证明了同一件事，那就是：时至今日我们都依然还是奴隶。丰富多彩的社会生活只不过把这一点巧妙地掩饰起来，让我们视而不见、受而不觉。

其实，生死才是最古老也是最现代的宗教，是当今世上信徒最多，也被最虔诚地信仰着的宗教。古今中外，如老庄，如释迦，如耶稣，如古希腊哲学中的诸位圣贤，所教所授者，反而倒是对生死的解脱和超越，是对人本身的解放和回归。一切只信仰生死的人，是一生一世做奴隶的人，对他们的生命来说，其实并无一丝一毫的自由可

言。

可想而知，只有拥有了不做某件事的权利，才拥有了做那件事的全部权利，同样，只有拥有死的权利，才拥有了生的全部权利。与我们现在的这种生活相比，一个在其中每个人都同同样地拥有和拥抱着生死权利的社会，是一个完全不同的世界。在那样一个世界中，人将变得更珍贵，人生将变得更可爱，生命的分分秒秒都将变得更有意义，社会将变得更文明。也许正是出于这个原因，印光大师赞道：“死”这个字好得很，直须贴在额头上，挂在眉毛尖。

我一直以为，“自我”是我们每个人最高、最大的那个信仰，而现在才发现，“生”才是那个信仰。在生与死的面前，我们许多人的兽性自我总是会退让一步。然而，如同其它一切信仰一样，对“生”的信仰只会使其信徒成为工具，至少也是成为奴隶，无论如何都不会因此而成为主人，甚至不会因此而成为一个人。我们所面临的或造成的大多数问题，包括死亡权利的问题在内，归根结底都来自我们对生的这样一种信仰，或者说，对生的误解，对人、对大自然的误解，同时也是对死的误解。

死亡的问题并非仅仅只是一个人的小问题，而是与全体人类相关的大问题，是事关人类生存和生存方式的大问题。其实，人之所以要走出伊甸园，而且，走出伊甸园后，在人与人、人与环境之间，之所以会遇到大大小小无数额外的麻烦，归根结底，无非是由于我们生得太多或太快而死得太少或太慢之缘故。正是因为生得太多或太快而死得太少或太慢，故而我们只能离开伊甸园，故而我们必须从事种种劳作，必需“汗流满面才得糊口”，故而我们会身陷一个又一个以相争为手段、以占有为目的的社会，故而必须承受经济危机和世界大战，故而环境之污染与气候之恶化，故而不仅越来越远离伊甸园，也越来越远地离开了我们自己。

古罗马哲学家塞涅卡说：智者活其应该活，愚人活其能够活。这是一个可以观察和度量到的事实：在社会中为能够活而活的人越多，人会变得越像禽兽，人间会变得越像地狱，人类的存在会变得越像是一种自然灾害。

秋天到来了，树叶一片片变红，变黄，轻轻飘落于地，最后变得与褐色的大地一样，或者是，让那大地变得与自己一样。落叶们在昭示着一项庄严地充满着大自然的权力。让我还能感受到的是：同时，通过自己的死亡，每一片落叶儿也都在抒发着自己生命中那些真善美的爱，抒发着自己对亲人的爱，对一切众生和这整个世界无穷无尽的爱。

确实，除了爱与死亡，除了仅仅只有死亡才能够给予的那种爱，这世间还有什么

堪承载这“万岁”两个字呢？

第四部

论上帝

第九章 上帝与天堂

附录一 佛眼

附录二 爱者共天地

附录三 上帝之恨

上帝与天堂

古今中外，各种宗教信仰数不胜数。据说现在信仰基督教者有十七亿之众，信仰伊斯兰教者超过十三亿，信仰佛教者超过十一亿，信仰印度教者超过十亿。甚至有人说，至少在某个瞬间或者以某种方式，每个人都曾相信过造物主或者一位全知全能、至善至美的上帝的存在。

我相信上帝的存在，却不相信圣经所说的那个上帝的全知全能、至善至美。

《老子》中说：“知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。”那么试问：全知者亦能知其所以知乎？全能者尚能胜其所以能否？

在我看来，不仅“全”与“知”、“全”与“能”势不两立，全知与全能、全知全能与至善至美亦属不共戴天。

更何况，如果上帝全知全能、至善至美，那么他岂会又何必要创造人与世间万物呢？如果上帝全知全能、至善至美，那么，何以无一人全知全能，又何以无一物至善至美呢？

由此可以猜想，上帝也许与一切人一样，亦与一切物一样，既不全知全能，亦非至善至美。

至少可以说，那位又被称之为上帝的耶和华，如果真的如圣经旧约中所说，便既不全知全能，亦非至善至美。

旧约第一篇创世记中说：“起初上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上。上帝说：‘要有光’就有了光。”“上帝看光是好的”。那么试问，耶和华为什么要有光呢？为什么先有光然后才知光之好坏呢？这光对耶和华来说又有什么好的呢？为什么没有光就不好呢？难道上帝也需光线才能看见？那么在没有创造光之前他又怎么办呢？

此外还有：耶和华将海和陆地分开，“看着是好的”。创造的植物生长接果，“看着是好的”。创造了日月星辰，“看着是好的”。创造了飞禽走兽，“看着是好的”。那么为什么海和陆地分开就好而不分开就不好呢？为什么有植物生长接果，有飞禽走兽遍布大地就是好的，否则就不好呢？又为什么只有在创造之后才“看着是好的”呢？这些相对而言的“好”与“不好”都在证明着耶和华自身的相对性，证明他既非全知又不

全能，难道不是吗？

“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们样式造人”于是便创造了亚当。又为他创造了夏娃，理由是：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”为什么耶和華会觉得一个男人独居不好呢？既然如此，那么耶和華自己是否独居呢？如果是，好又不好呢？如果不是，又怎么样呢？况且，他与亚当，一个男人，在形象和样式上的这一相同或相似，证明着耶和華本身在形象和样式上并非至善至美，难道不是吗？

创世记第二章中说，亚当和夏娃受蛇的诱惑而吃了园中分别善恶树上的果子，耶和華知道此事后说：“那人已经与我们相似，能知道善恶。现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。”为此“耶和華上帝便打发他出伊甸园去……于是把他赶出去了。”为什么耶和華自己知道善恶却不愿意让亚当和夏娃知道呢？为什么耶和華自己长生却不愿意让亚当和夏娃也不老呢？为什么他不愿意人与自己相同呢？这些“不愿意”明明白白地揭示出，耶和華既非全知又不全能，难道不是吗？

创世纪第四章中说：“有一日，该隐拿地里的出产为供物献给耶和華，亚伯也将羊群中头生的和羊的脂油献上，耶和華看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物。”耶和華为什么需要供物呢？为什么有的供物能让他喜欢，有的又不能？而且，在挑选供物时，他为什么偏爱荤腥而厌恶素淡呢？如果耶和華有嗅觉、味觉和食欲，那么他需要满足自己吗？又如何来满足自己呢？他拥有胃肠道来消化吸收食物吗？需要血液循环把营养输送全身吗？也需要排泄废物吗？否则，为什么在他的心目中亚伯的供物比该隐的更好呢？对供物的这种偏爱清清楚楚地告诉我们，耶和華并非至善至美，难道不是吗？

创世记第六和第七章中说，“耶和華见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶，耶和華就后悔造人在地上，心中忧伤。”“耶和華说，我要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上消除，因为我造他们后悔了。”这后悔难道不正说明耶和華并不全知，而忧伤则又说明他并非全能吗？况且，当初禁止亚当和夏娃吃伊甸园中那棵树上果子的原因不就是怕他们会因而能分辨善恶吗？之后却又因为人类不辨善恶而要把他们从大地上消除，还要诛连其它生物，这其中的逻辑岂不是有点混乱吗？如果旧约尚且可信，那么，耶和華的后悔和忧伤，以及他在逻辑上的这种混乱，便是如山铁证，证明他既非全知全能又不至善至美，毫无疑问，无可置疑。

还可以猜想，这耶和華非但不全知全能，不至善至美，亦不是秋宇宙的创造者，不是创造秋宇宙的上帝。

可想而知，上帝不会仅仅为了不全知全能的人而创造人，或者，仅仅为了不至善至美的物而造物。即便确实是上帝创造了人类与世间万物，这行为也只可能是出于其自身的原因，也就是说，上帝之本性乃是不全知全能的人与世间不至善至美的万物被创造出来的唯一原因。

如果在本性上上帝既不全知全能亦非至善至美，如果说纯能量是秋宇宙起点上唯一的存在，那么，那个曾经驱使上帝创造秋宇宙的本性，那个通过这一切创造而向我们显示其自身的本性，便只可能与纯能量相同，或者说，只可能与纯意志相同，不可能与杂物质或杂能量相同，更不可能与纯物质相同。

既然使上帝创造秋宇宙的那一本性只可能与纯能量或纯意志相同，既然在我们这个宇宙的起点上，纯能量是唯一的存在，而秋宇宙中存在的一切不可能同时既来自上帝又来自纯能量，那么，对人来说，上帝在秋宇宙时空的起点上必然与纯能量或纯意志同一，纯能量或纯意志必定既是我们对上帝的先天知识又是上帝与我们之间的自然联系。如果说，否认纯能量的存在就是否认热力学第二定律在秋宇宙中的普遍性和连续性，那么，否认上帝亦然。或者说，尽管我们可以否定圣经中的耶和华是上帝，但是，我们却无法否定上帝和上帝对秋宇宙的创造。

作为纯意志，作为纯能量，创造秋宇宙的上帝只可能存在于秋宇宙出现之前，虽然是秋宇宙的创造者，却既不会有秋宇宙独一无二的物性，也不会有秋宇宙独一无二的人性。也就是说，秋宇宙中虽然没有什么全知全能、至善至美，但“善”和“美”、“知”与“能”却都是秋宇宙的属性，是人性或物性，而不是神性。因此，作为纯能量，作为秋宇宙的创造者，上帝不仅对秋宇宙本身的演化不可能有一点一滴的知识，在秋宇宙中亦不可能有一丝一毫的作为，否则便是作为杂物质或杂能量的存在，是被创造的而不是创造者。

即便是一个亚秋宇宙，至少也起始于一百三十七亿年前，远远地早于旧约创世记中所说的那些创造的发生时间，亦不同于那些创造所发生的顺序。天体物理学家们会告诉我们说：太阳和地球的存在还不到五十亿年，而生物学家则会告诉我们说：人类存在的时间更短，只有大约二十万年的历史。既然如此，就算旧约创世记真实可靠，所证明的也不过是：耶和华不具有与纯能量相同的本性，更像杂能量，更像高组织生命，甚至更像人的那个兽性自我，因此，只可能是秋宇宙起点之后的存在，只可能是被创造的，最多不过是兽性自我的神，而绝不可能是创造秋宇宙的上帝。

虽然上帝在本性上既非全知又不全能，却依然能够创造人与世间万物，人与世间

万物依然是自那位上帝而来，因为上帝在秋宇宙的起点上与纯能量同一，而秋宇宙中的一切状态和过程，包括人在内的一切存在，无一不是由这一起点自然而然地分化、演变而来。既然如此，既然无论是要创造人还是世间万物，能够做一起点便已足矣，那么，我们的上帝又何必一定要全知全能、至善至美呢？

纯能量虽有无穷无尽的创造，却又怎么样呢？高能量生命与高组织生命同样有无穷无尽的创造，人类同样有无穷无尽的创造。试问其中又有哪一个创造的不是“起点”呢？更何况，创造往往并不是一种自由，往往不过是 C 使然，往往不过是本性使然，往往是为创造者所不能抗拒的一种命运。由此，可以推导说：在纯能量消失的瞬间，在秋宇宙开始的瞬间，上帝便不复存在，或者说，上帝虽然是秋宇宙的创造者，却不能与其并存，因此，每个秋宇宙的存在，都是一段独立自主的演化过程。

应该还可以推导说：如果纯能量是一位上帝，那么纯物质也同样，也应该是上帝，另外一位上帝，一位本性完全相反的上帝。

按照年循环演化的方向，人与秋宇宙，虽然皆为纯意志上帝所创造，虽然皆自纯能量而来，却不再直接回归于这位上帝。秋宇宙，包括人类在内，最终都将成为纯物质，成为那作为纯智慧而存在于秋宇宙终点上的另一位上帝。这也就是说，虽然在过去，秋宇宙与人皆为一位上帝所创造，但在未来，人与秋宇宙却要共同创造另外一位上帝，至少可以说，一位纯物质或纯智慧的上帝终将自我们而来。

将一切意志化为一切智慧，这既是秋宇宙的本性又是它的本事。

年循环向我们确认说：有子女就一定有父母。虽然子女们未必处处与父母相同，但总有一天，他们也同样能够成为父母。如果不能说一位上帝将自我们而来，便同样不能说我们曾自另一位上帝而来。

还应该补充说：既然纯能量与纯物质都独一无二、自身同一，那么上帝便不可能与天堂共存。也就是说，无论何时何地，只要纯能量上帝或纯物质上帝存在，天堂便不可能存在。

每个和所有人，无论是圣人或俗人，无论是善人或恶人，无论是信徒亦或无神论者，最初都曾经与纯能量上帝同一，最终也都将与纯物质上帝同一。在上帝之中，没有人与人之不同，没有物与物之不同，没有人与物之不同，自然也不会有苦与乐之不同，因此，可以推论说：回归上帝并不使人进入天堂或极乐世界。

天堂依然可觅，极乐世界也依然可得，却不可觅之或得之于上帝，而应在秋宇宙中，在杂能量和杂物质之间、在生命和冻子之间、在高组织生命的世界中寻觅，而应

在人与物之不同的基础上，通过人与物之间的自由、平等与和谐互为来获得。天堂或极乐世界，无非是秋宇宙允许人与物实现的那种最大可能的自由、平等与和谐。

如此看来，耶稣的博爱便还不够彻底，因为这人世间的一切麻烦，归根结底，并非来自人与人之间的争夺与占有，而是来自人与物之间的不平等、不自由与不和谐互为。

地狱同样可以存在，由相互敌对的人与物组成。

当人口增长速度过快，或者，当人类在地球上超过一定数量，必然会导致这样一种相互敌对，必然会变地球为地狱。不仅对人类来说如此，对其它任何地球生物来说，亦同样如此。

其实，人死之后，既上不了种种宗教所说的天堂，也同样下不了它们所说的地狱，只不过会由人转而为物，依然留在凡间，依然活在人们的身边，依然是秋宇宙的组成部分，依然在共同经历着向纯物质上帝的演化。

在以上诸章节的讨论中，我们往往以秋宇宙的时间箭头为视界，而将种种存在分别置于种种行为之前或之后来审视，或者为前因，或者为后果，但也同时都既为前因也为后果。然而，既然一切因都同时又是果，一切果亦无一不是因，那么一切因便都不是因而一切果也都不是果，在我们的这个秋宇宙之内便没有什么能够纯粹为因或为果的存在，只有在其时空边界上，纯能量上帝为一切之因而纯物质上帝为一切之果。然而，如果从年循环的角度来看，纯能量和纯物质虽依然为存在，却同样既不为因亦不是果。由于这个原因，年循环的时间亦可以作为空间来看待，或者说，两位上帝亦可以被看作是同一个一维空间中唯一的一对存在，而秋宇宙和春宇宙则是同时发生于他们之间的行为或相互作用。在这样一个视界中，两位上帝在价值和真实性上彼此相等，又同是对这两个宇宙中一切变化的终极理解。

上帝是秋宇宙的过去和未来，却又不仅于此，最重要的是，两位上帝还同是对现在这一瞬间的理解，是对整个秋宇宙和全体人类的终极理解。这一理解强调说：我们都是上帝之间的行为，而只有这两位上帝才是我们的存在。上帝既是精神也是物质，除此之外，既没有精神存在也没有物质存在，无论是为人抑或是为物。

正因为上帝是唯一的一对存在，又是对秋宇宙中一切行为的终极理解，所以，我们对秋宇宙的任何理解，无论是科学的、心理的、哲学的还是宗教的，都只是相对的、暂时的、不全面的和不完美的，都只可能通过上帝的存在，通过与上帝的结合，最终得以完满和完美。在这样一种终极的完满和完美状态之中，它们不仅与上帝合而为二，

亦可分别通过两位上帝而相互转化。

爱因斯坦于 1916 年提出广义相对论。在此基础上，俄国物理学家弗利德曼于 1922 年推导出动态宇宙的方程。比利时神父兼物理学家梅特勒（1927，1931）更进一步，提出一个宇宙初始的模型。美国天文学家埃德温·哈勃（1924）发现，他观测中的那些遥远星系都在远离我们而去，而且其远离地球的速度同它们与地球的距离成正比，从而为这一模型提供了观测依据。最后，于 1949 年，英国物理学家霍伊尔则给这一模型起了一个广为人知的名子，“大爆炸”。不过，这个大爆炸依然还只是秋宇宙起点之后的事情，还不是那个起点本身，甚至只是一个亚秋宇宙的起点。我们对秋宇宙起点的属性只可能去理解却永远无法经验，更无法通过实验来复制，因为，纯能量上帝与秋宇宙不可能同时并存。只需通过理解，只需将哈勃的发现中所含有的趋势进一步向过去推导，最终便能得到纯能量，而向将来推导，最终则能得到纯物质。纯能量是自在的能量，既不含物质也不含暗物质；纯物质则是自在的物质，既不含能量也不含暗能量。与它们相比，秋宇宙中的一切，或者是物质中的能量，或者是能量中的物质，都只能相对地称为杂物质或杂能量，都只是既非精神亦非物质的行为或属性，而非既是精神也是物质的存在。

我们亦可以用“纯时间”或“纯微观”替换纯能量，用“纯空间”或“纯宏观”替换纯物质，并用相应的概念来替换杂物质和杂能量。其结果便是：我们的宇宙在起点上只有时间而没有空间，在终点上则相反。存在于这两点之间的一切，都既有时间又有空间，既有微观又有宏观。只不过，在秋宇宙发展的过程中，这能量和时间会越来越来少而那物质和空间却会越来越多。

我们还可以用“单向运动”来替换纯能量、纯时间或纯微观，而用“往返运动”来替换相反的那几个概念。在这两者之间的一切变化和运动都同时既是单向的也是往返的。不同杂能量之间在单向运动的速度上有快有慢，有量的不同，但都不会快于纯能量；不同杂物质之间在往返运动轨道的数量上有多有少，有质的不同，但都不会多于纯物质。往返运动轨道的数量又称为杂物质或杂能量的维度。宇宙在时间上的存在是一个由点，经过线，面，到体的过程，并还会拥有更多维度。宇宙在初始时也许只

有孤零零的一维，之后暴涨为二维存在，现在则在三维中越来越快地膨胀着。秋宇宙之所以膨胀，膨胀之所以加速，都与其维度的增加有关，而这维度的增加则与其所含杂能量的减少或杂物质的增加有关。这一点可以通过发现宇宙膨胀速度的不均匀来证实。

顺便说一句，当我们用单向运动来替换纯能量、纯时间或纯微观，而用往返运动来替换相反的那几个概念时，也就意味着：纯意志的本质是存在的单向直线运动，而纯智慧的本质则是存在的往返直线运动。

还可以用数学上的**无限小**，或热力学上无限小的**熵**，或**不可分割性**，来替换纯能量、纯时间或纯微观，而用**无限大**，或无限大的熵，或**无限可分割性**，来替换相反的那几个概念。在这两者之间的一切则都既无限之小也无限之大。由此可知，数学或热力学定律只能存在于秋宇宙之内，任何借助数学或热力学来理解其起点或终点的企图都终将徒劳。

或者用物理概念**动能**来替换纯能量、纯时间、单向运动或无限小的熵，而用**势能**来替换纯物质、纯空间、往返运动或无限大的熵，由此方才能更深刻地理解物质、空间、时间，以及牛顿所说的“万有引力”。

甚至无需任何物理或数学的概念，用古人创造的哲学概念亦可同样地表达这一理解。例如，我们可以用出现于中国春秋末期或战国初期的哲学理念**阳**代替纯能量，用**阴**代替纯物质，来表达上述那样一个理解。古中国哲学家老子对年循环的理解便是：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰‘道’。”“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

如同东方古代哲学中的阴与阳，西方近代哲学中的许多概念亦可同样表达这一对理解。例如，我们可以用**自由**或**偶然**来替换纯阳和纯能量，而用**决定**或**必然**来替换纯阴和纯物质。顺便说一句：叔本华认为，有意志便没有自由，而尼采却认为，有意志才有自由。造成他们之间这种不同的原因是：叔本华把组成同一个人或物的杂物质视为“自我”而把其杂能量视为“非我”，而尼采则恰恰相反。其实两者都有失于偏颇。

亚里士多德认为，没有什么无质料的**形式**，也不会有什么没有形式的**质料**。然而，在我看来，他所说的不过是杂能量或杂物质，因为纯能量或纯意志的上帝就是没有形式的质料，而纯物质或纯智慧的上帝则是没有质料的形式。

在这里，斯宾诺莎认为上帝与秋宇宙同一，但也许，上帝仅仅只作为秋宇宙的起

点与终点而存在。

因为分别同一于纯能量上帝或纯物质上帝，所以，以上所有这些成对概念，即便是超越这种成对关系，依然能同等同样地表达对秋宇宙的理解。例如，我们可以不用能量和物质这一对概念，而用能量概念与空间概念相结合，不仅对那理解的表达同样完美，还可以另有收获，还可以推导说：秋宇宙中存在着的一切都是不同的空间和在其中运动着的能量，而任何根本的变化都是两者间的相互转化。或者，还可以用意志概念置换此例中的能量概念，并可以说：秋宇宙中存在着的一切都是不同的物质、不同的空间或不同的往返轨道，以及在其中运动着的意志，而任何根本的变化都是两者间的相互转化。

总而言之，上帝是我们的绝对，而我们则各自都是上帝的相对。当我们的身心、环境为无穷无尽的相对所充满时，当这一切相对都能通过那绝对统而为二又能相互转化时，我们何以还能怀疑那一对绝对存在的真实性呢？绝对是对一切相对最终极、最完美的理解和支配。没有绝对，我们将终究无法理解并支配这一切相对。

虽然纯能量上帝和纯物质上帝是秋宇宙中一切，包括兽性自我在内，唯一的前因与后果，或者说，秋宇宙中的一切都是上帝的所作所为，但对兽性自我来说，这两位上帝却既不存在、无法认识，也没有任何价值。对人性自我来说则恰恰相反：既然人性自我对秋宇宙中一切现象的理解都同时在秋宇宙时空的起点和终点上合而为二，各自都是一种同一，一种绝对，一种纯粹和一种独一无二，既然上述所有那些成对概念都能表达那一对理解，而那理解又能够在这两个极端上超越对它们的任何一种具体表达，能够超越那些表达它们的概念之间的成对关系，那么，毫无疑问，那个起点与那个终点必定是一切人性自我的绝对组成部分，任何人性自我也必定是那两个极端的相对组成部分。也就是说，当我们从年循环的角度来审视自身的存在时，上帝应该被理解为人性自我知与行绝对的组成部分，人性自我则应该被理解为上帝知与行相对的组成部分。兽性自我可以无也可以有，可以有或多或少、各式各样的神，但是，无论有多少或何种人性自我，其上帝终极和永远地只有这一对，且缺一不可。人性自我的存在本就是上帝存在的证明。否认两位上帝的存在是对人性自我最根本的否认，是对人性自我知行能力最根本的否认，也是对人性，特别是人的社会性最根本的否认。

仔细分辨，不难理解：只有人性自我的上帝或上帝们，才能给耶稣所说的博爱以一个基础，而兽性自我的诸神却不能，因此亦可知，新约与旧约所说的其实并非同一个上帝。

仔细分辨，不难发现：作为人，我们所思所想、一言一行，无一不以某种信仰为基础。信仰固然是一种信仰，不信仰也同样是一种信仰。其实，对每个和所有人来说，并没有什么信仰或不信仰的问题，有的只是对信仰的选择，是选择人性自我的上帝抑或兽性自我的诸神的问题。兽性自我的神使我们永远与天堂无缘无分，而只有以人性自我的上帝为上帝，我们终究才有可能在天堂中做人。

顺便说一句：无神论固然排斥一切有神的宗教，却难保本身不是一种无神的宗教。基督教是有神宗教，儒家是无神宗教，佛教和道教则介于两者之间。原始人类有性崇拜、火崇拜，有图腾崇拜。如今的人本主义者崇拜的则是人自己。远在古希腊时，数曾经是毕达哥拉斯的无神宗教，时至今日，科学则成为许多科学家们的无神宗教。共产主义曾经是世界上一半人的无神宗教，而现在，大多数人则是在信奉“自由、平等、人权和私有财产之不可侵犯”。无论古今还是中外，一个自身同一的自我，几乎是我们所有人信奉的所有信仰背后最根本的信仰。其实，宗教之为宗教，重在“信奉”的行为，并不在信奉的对象一定是什么或不是什么。

我们应该以人与人、人与物之间自由、平等、和谐、互为的行为作为自己对两位上帝的信奉。我们应对此坚信不疑：只有从与一切诸神、诸物的自由、平等、和谐和互为之中，方才能觅得作为高组织生命的最大乐趣，方才能成就作为人的终极价值。

只有与上帝同在，作为同一个整体、同一个过程而存在，每个人，整个社会，全体人类才能极尽高组织生命的潜能，才不仅存在而且真实，不仅真实而且完美，不仅完美而且自由。现代人虽然掌握着前所未有的知识和能力，但在内心深处却并不比前人更幸福，生活得既不真实也不完美，更不自由。究其根源，无非是因为我们太执著于“我”和“我的”，无非是由于我们没有把上帝作为自己唯一的前因与后果来信解，无非是由于我们没有把自己作为两位上帝之间的行为来信解。

人与宇宙万物和一切众生之间的空间性互补，再加上与纯能量上帝和纯物质上帝之间的时间性互补，是最完美的互补。只有这样一对互补才能消弭一切与乐相互依存的苦、一切与乐互为因果的苦，才能生无苦之乐。

释迦摩尼说：“所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”换句话说也就是：所有一切存在，若我与非我、人与非人、生与非生、凡与非凡，我们皆以彼此之间的互补、互为灭度之。如是灭度无数无量无边存在，而实无有得灭度者。

顺便说一句：纯能量和纯物质与位于它们之间的那些杂能量和杂物质的这种关系，或者说两位上帝与我们之间的这种关系，不可能为法国的德里达所解构，否则，热力学第二定律必须能够在秋宇宙的演化中被普遍和永恒地否定。任何能够被解构的，最多不过是一些杂能量与杂物质之间的关系。

其实，上帝与人的关系，既不会是人与人的关系，也不会是物与人的关系，甚至不是因与果的关系，而只是存在自身中的一种既平等且又自由的关系。因此，与上帝同在并不意味着要将上帝置于人或人类之上，对其顶礼膜拜、诵颂祈祷。一切对上帝之诉求，所有为上帝所做之事，任何擅称神迹之徒，全部以上帝的名义言说之书，包括任何以上帝的名义所许之愿，都是在试图把上帝由纯意志或纯智慧降为杂能量或杂物质，都是对上帝的极大不敬；都是在试图使人与人之间、人与物之间不平不等，都是对他人、万物的极大不敬；都是在试图把自己降为纯粹的兽性自我，因而也都是对自己的极大不敬。

同样，说只要信仰上帝便可以升入天堂，否则便会坠入地狱，或者说进入天堂便可以一劳永逸和一死永生，如不是自欺便是欺人，都同样是存在论上的假、伦理学上的恶和美学上的丑。对所有和每一个人来说，完全、彻底、充分、真正地做一回人，在天堂中做人，其实比什么都强，这不仅是我们能上帝所做的唯一事情，也是两位上帝对我们唯一的祝福和期盼。

与过去的上帝相比，人与万物更加智慧；与未来的上帝相比，人与万物更具意志。如果学习和创造都可以被定义为意志与智慧的结合，那么，无论与过去还是将来的上帝相比，我们都更善于学习和创造，因此，我们也应该能够做得更好。

却又无法相比，也没有什么好比的，更没有什么“更好”，就如同说，左手与右手虽然相反，却没有什么好比的，也没有什么“更好”。

上帝只作为存在而存在，而我们只作为行为而存在，甚至没有什么行为与存在之间的区别。上帝有我们所没有的，我们也有上帝所没有的。同样，我们有世间万物所没有的，世间万物也有我们所没有的。它们有它们要做的事情，我们也有我们要做的事情。虽然在有些事情上，看起来彼此相反，却又相反相成、殊途同归，无论是它们还是我们，做的终究都是同一件事情。

年循环既是永恒的却又无时无刻不在变化之中，我们也同样如此。如此看来，何曾有过什么“生”，又哪里会有什么“死”呢？庄子说的好：“方生方死，方死方生”。我们生而为人，死为世间万物；它们生而为世间万物，死而为人。与世间万物一起，

我们是上帝的现在，与世间万物一起，我们亦是上帝的过去和未来。无“我”亦无“非我”者，自然无生亦无死；无以“我”为我，无以“非我”为非我者，自然不来亦不去。也许这就是为什么雨果说：“死亡是伟大的平等，也是伟大的自由”，并补充说：“这不是黑夜，而是光明！这不是终结，而是开始！这亦不是虚无，而是永恒！”

如果生死确有其事，那么，无论如何，我们任何个人的生死都不可能比上帝的生死更真实，因为，如此，纯能量上帝便是用自己的死创造了秋宇宙的生。无论生死是否确有其事，我们都应该问自己这样一个问题：[甚至上帝都没有执著于自己，没有作为一个自我而止步不前，那么，我们且又当如何呢？](#)

在古希腊哲学家阿那克西曼德那里，秋宇宙在过去的那个起点又被称之为太一。他认为：世间万物起源同一个太一，都是它一分为二的结果。太一没有任何属性，世间万物却具有相互对立的属性。不过，另一位古希腊哲学家，赫拉克利特，却认为：太一依然具有自己的属性，是一团“永恒的火”，因此太一以及自它而来的一切事物都永恒地运动和变化着。

不仅哲学有，科学和宗教也都有自己的太一。只不过，无论是宗教、哲学还是科学，虽然看似不同，所拥有的其实都是同一个太一，而且，不仅共同拥有一个位于过去的太一，还应该共同拥有一个位于未来的太一。任何不含有这样一对太一的理论都不可能真正完美，用任何不含未来的过去都不可能完美地解释现在。

在东方有孔夫子，在西方有亚里士多德，都推崇中庸之道，在古印度则有龙树、维摩诘居士和文殊菩萨，推崇中道和不二法门，然而，不识极端者又何以能觅得中间呢？他们的这个“中”与释迦牟尼所说“诸法无我”中的“我”难道还有什么不同吗？这种自我中心主义，同样是海德格尔的“Dasein”中所隐含的谬误。其实，存在永远不可能孤零零，不仅在哲学中如此，在科学中亦然。

价值论上所说的许多价值都无非是一种“之间”。无论是知识论上的“真”，伦理学中的“善”，抑或美学所寻觅的“美”，都同样，都可以同样地定义为：或者是一个充满了智慧的意志，或者是一个充满了意志的智慧。而一切假、恶、丑，如同苏格拉底，柏拉图，普罗提诺和阿奎那所说，则都是某种缺乏或不完美，是完美性的缺乏，是意志与智慧之间的某种特定的不平等、不和谐或不对称。真善美或假恶丑固然不存在于过去或未来的那极端之中，但是，如果没有这一对极端，又何以能有它们这些“之间”呢？如果没有纯能量上帝和纯物质上帝在其过去和未来，秋宇宙不过是一个极端相对主义和极端个人主义的泥潭，其中可以有无以穷尽的相对真理，只是无以可

称真善美者。

即便是 0C，也只有当立足于纯能量和纯物质之间，立足于纯意志和纯智慧之间，立足于过去和未来的上帝之间，把绝对和极端作为自己的一部分，自己也作为绝对和极端的一部分时，方才能不失其道理，不失其真实，也才能既是又不仅仅只是一种哲学理论。

不仅上帝是对我们的理解，我们也是对上帝的理解，生死则是对我们彼此之间以及我们与上帝之间关系的理解，一切又都是对“自我”两个字的理解。也许，只有当上帝不是上帝而我们又不是我们的时候，那个独一无二，既能作为上帝又能作为我们的存在，才是最真实也最完美的存在，才能够“无为而无不为，不在而无不在。”

由此看来，与其说有两个上帝，其实不如说我们只有一个上帝，不应该因上帝在秋宇宙的两个极端上性质相反而说有两个上帝，甚至不应该说上帝为一或多，如此方才算是大彻大悟。

耶稣曾说：“你们必晓得真理，真理必叫你们得自由。”

虽然任何人都可以知晓真理，却没有一个人会因此而单独得到自由，就如同耶稣本人一样，虽然知晓真理，却并不自由。不过，这句话本身并没有错，其中的道理依然千真万确，我们依然应该坚定不移，因为：当所有人都知晓并秉持这真理时，我们必能共同得到那自由，必然能共同在天堂中做人。

佛眼

2006

佛教是世界三大宗教之一，源于两千五百年前释迦牟尼在古印度的教化。然而，若依我理解，在释迦牟尼所留下的佛法中，更根本的只是哲学而不是宗教，借《金刚般若波罗密经》中的话来说：“所谓佛法者，即非佛法”。

仔细读一读新约、旧约或可兰经，其实不难看出，那里的千言万语都是以一位全知全能，创造和主宰一切，非人亦非物的上帝的存在为核心，这几乎是所有宗教共同和根本的特点。然而，在佛经中却完全没有这样一位上帝。恰恰相反，按照释迦牟尼的本意：“一切众生，皆有佛性，有佛性者，皆得成佛”，人人都天生具有佛性，一旦这佛性得以启迪，便人人都能成为与他同等同样的佛。佛性的启迪又之称为“开悟”，而在梵语中“佛”这个称呼原本也只是“开悟之人”的意思，并不是“神”的意思。至于现在的佛教，那是拿着释迦牟尼另当别用，也就只好另当别论了。

释迦牟尼生于公元前 565 年，原为位于喜马拉雅山脚下古印度小国迦毗罗卫的太子，29 岁时出家修行，35 岁时自修开悟，80 岁时因患病兼食物中毒而去世。在其开悟后的四十五年中释迦牟尼说了很多话来解释什么是开悟和如何开悟，这些话被其弟子分别记录整理成文字，其中最重要，最精妙，也流传最广的，便是一部《金刚般若波罗密经》。

《金刚般若波罗密经》可能为释迦牟尼的弟子阿难整理成文，是一部让我很喜欢的经文，特别是其开头的第一段话：“如是我闻。一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。尔时世尊，食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。”这样一段话不仅证明该经成文较早，文字更真实可靠，也证明阿难确实能得佛之真传。

金刚经中的文字可以分为四类：一是如来当年生活的真实写照，以及他对弟子须菩提的应答讲解；二是须菩提对佛所说法的理解，其中有些解得好，有些又并非释迦牟尼的本意；三是佛陀为了使该经文得以保存和流传而说的福报；四是与该经的义旨相悖，也许是后人掺进去的话。例如那几句关于佛陀往生的话，便与“应无我相、无人相、无众人相、无寿者相”的道理相悖逆，绝不可能为佛陀所说。

虽然如来说法本是为了帮助弟子们开悟，但在实际上，无论是开悟还是如何开悟又都不能直接由成佛者向未成者传授。释迦牟尼亦为此而感叹道：“我法妙难传”。究其原由：一者，开悟是心灵中获得性记忆的变化。这种变化的发生，从根本上来说，并非由于外力的推动，而是获得记忆在意志之火中反复熔炼，又在思虑之水中细细研磨的结果。“阿耨多罗三藐三菩提”则是变化后心灵新的组织和功能状态，心的产物虽然可输出但心本身的组织和功能却不能。再者，心灵所获得的信息是来自感觉器官的讯号与其自身中的记忆相互作用后的产物。佛说一句话，在众弟子心中，依各自获得记忆的积累、组织和功能状态的不同，最终产生的是各自不同的信息。没有与佛相同的心，必不可能将如来所说法中的信息在自己心中完全再现。

也许正是因为众弟子具种种不同之心，在其四十五年的教化中，释迦牟尼有针对性地创造了各种不同法门，而金刚经便是其中之一种，是“如来为发大乘者说，为发最上乘者说。一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”据该经中记载，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：“稀有世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。”更形象一些，金刚经的方法可以称之为“佛眼”，如经中说：“须菩提！于意云何？如来有佛眼不？如是，世尊！如来有佛眼。”这佛眼就是金刚经第一类文字中所含有的那许多精妙意境。这些意境既是如来的阿耨多罗三藐三菩提之心，又是阿耨多罗三藐三菩提中的世间万物，例如：

佛告须菩提，“诸菩萨摩萨，应如是降伏其心：所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生；若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”

须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：“我当度众生。”须菩提！莫作是念。何以故？实无有众生如来度者。

又如这几段话：

须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。

须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。是故如来说：“一切法皆是佛法。”须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提。为无所得耶？”佛言：“如是、如是。须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。”

须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？须菩提言：“如我解佛所说义，无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法，如来可说。何以故？如来所说法，皆不可取、不可说。非法，非非法。”

还有如：

须菩提。于意云何？可以身相见如来不？不也，世尊，不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。”

须菩提！若人言：“佛说我见、人见、众生见、寿者见”，须菩提！于意云何？是人解我所说义不？不也，世尊！是不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。

对于尚未开悟者来说，经文中的这些文字也许是相互矛盾的，但对已经开悟而且开悟层次相似的人来说，则非但如此不能使这些意境得到一个完整和完美的表达。修此一法门者不应只是将金刚经颂诵礼拜，更不要就其表述咬文嚼字，也不必去实践这些意境，而是应该循其意境而返意境之源，经其意境而入生意境之心。这或许就是金刚经中开悟成佛的大法门。

不过，一个人到底能不能明心见性开悟成佛，任何外来的帮助，不论是金刚经中的佛眼还是释迦牟尼留下的其它任何一种法门，都还只是次要的，修禅心佛性之道原本就不在佛经释语之中。与释迦牟尼相似，但凡能够开悟之人都天生就具有一种特殊的心性，或早或晚，自然萌发出对终极真理的强烈渴求，又都经历一番长期而广博的知识积累和思想切磋，最终都会有一次或多次，通过冥思苦想在心灵中聚集起极高的能量，使积累的无数零散获得记忆在这一能量中自然和迅速地融通聚合为一个组织程度很高的内心世界。心灵经历漫长渐变过程后的这一突变就是通常所说的“开悟”，而开悟后具有极强大认识能力的心灵就是金刚经中所说的“阿耨多罗三藐三菩提之心”。其实，对于开悟，我们每个人都或多或少有所体验：每当对一个问题长时间冥思苦想之后，答案从心中突然涌现并伴随着一种豁然开朗的喜悦，这时的我们就体验着一个与佛的开悟在本质上完全相同的小小开悟，通常亦称之为萌醒、开窍、来灵感、恍然大悟等等。所不同的只是，这小小的开悟只是我们心灵中涉及一事二事的小变化，而佛的开悟却是对生死、自我、他人、众生、心灵，以及世间万物存在的统一理解，是

无漏无遗的大彻大悟，是其心灵中原有的人、我、万物的彻底灭度，因而又称为“无余涅槃”。佛的这种开悟所带来的喜悦真是不可限量，通常的体验实在无法与之相比。

但凡是开悟成佛，原理和过程往往相似，根基和门径却很少相同。自古至今，从东到西，阿耨多罗三藐三菩提之心比比皆是，却都依各自经历和学识之不同而不尽相同。阿耨多罗三藐三菩提之心得之不易，持之更难，即使是同一个佛，阿耨多罗三藐三菩提之心亦可随时处处而不尽相同，实无常住久持之阿耨多罗三藐三菩提心。

开悟虽然是努力的结果，但又绝非任何一种努力都能够成就。许多人之不果并不是努力不够而是因为目的或方法有误。其诸如打坐、颂经、持斋、拜佛、修庙、布施财物等等，虽然也都有一番辛苦和付出，但终究与悟开阿耨多罗三藐三菩提之心没有什么关系。

更进一步来说，开悟其实还只是“知”字上的圆通，是外界在心灵中完整和完美的内化，万物由异而同。另外还有一类修为，称为“神通”或“无相布施”，则是在“行”字上的圆通，追求自我自由和充分的外化，自我由同而异。神通又分两种，其中一种，自我外化在物或非人的生物中，另一种则外化在其他人的心灵中。求开悟者下功夫于自己心中的获得记忆上，而求神通心灵者则下工夫于他人心灵，众人心中的遗传记忆上，升华他人的原始欲望和本性，使我化为众人，又使众人化为一人。开悟与神通，一者求圆，一者求通，二者的内境与外界截然相反，古往今来能以一心一身兼而得之，内圣而外王者，实无有人，实不可有人。

阿耨多罗三藐三菩提之心无至高无上，却又无终极止境。例如，对《金刚般若波罗密经》中的这段话，“是故，须菩提！诸菩萨摩萨！应如是生清净心：不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住，而生其心”，便还可以补充说：“……应无所住而生其心，应有所住而生其心，应生既住且不住之心。”

爱者共天地

2014

当年，时至金、元之际，元好问曾写下过一段文字，近日读来，依然感觉美不胜收，特录全文于此，以引领之后的一番感慨与议论。

【原序】泰和五年乙丑岁，赴试并州，道逢捕雁者云：“今日获一雁，杀之矣。其脱网者悲鸣不能去，竟自投于地而死”。予因买得之，葬之汾水之上，累石而识，号曰雁丘。时同行者多为赋诗，予亦有《雁丘词》。旧所作无宫商，今改定之。

问世间、情是何物，直教生死相许？

天南地北双飞客，老翅几回寒暑。

欢乐趣，离别苦，就中更有痴儿女。

君应有语，渺万里层云，千山暮雪，只影向谁去？

横汾路，寂寞当年萧鼓，荒烟依旧平楚。

招魂楚些何嗟及，山鬼暗啼风雨。

天也妒，未信与，莺儿燕子俱黄土。

千秋万古，为留待骚人，狂歌痛饮，来访雁丘处。

这其中不仅有美的文字和境界，不仅有更美的情义，最令我感觉美不胜收的是，这里居然还有这么样的一个问题：“问世间、情是何物，直教生死相许？”如果是过去的我，也许不会把这个问题当作一个问题来看待，现在的我却知道，这不仅是一个问题，而且是一个其大无比又难分难解的问题。

且就我们自己来说：不仅长幼之间有亲情，男女之间有爱情，朋友之间有友情，多打交道会有交情，即便是一生一世的手足之间亦会产生惺惺相惜之情。不仅对人有入情，即便是对猫儿、狗儿、马儿、鸟儿，甚至对一山一水、一草一木，亦可情有独钟。人生处处皆有情，有情之处方为入间。如果这短短的人生可以以一花朵儿喻之，那么情与爱便是它唯一可酿成的那滴蜜。如果在一个人的生活里没有一丝情、一毫爱，那么他为什么而生，又何必活着呢？是的，无论是生还是死，对他又有什么不同呢？

情与爱固然是人的一部分，是人生的一部分，然而到底什么是“情”，什么又是“爱”，又为何竟然能令人以生死相许呢？说起来似乎人人皆知其然，倘若刨根问底，却又似乎无人知其所以然。只有法国的帕斯卡曾经犹犹豫豫地说：“或许，有情之道超越人的智慧之所能理解”。比利时的博斯曼斯则风趣地补充说：“由此看来，情乃大自然唯一不解之秘”。

对此，心言想要说的则是：其实，如果把情与爱理解为同一个“自我”中各组成部分之间那种普遍、永恒、自然而然的关系，很多问题也许并不难解释，也没有那么神秘。

虽然我们每个人，一切众生，都无不以一个“自我”为基础而存在，全部所作所为都围绕着各自的自我而发生，自我既是我们行为的动因又是行为的目的，然而，一个自我却并不一定等同于一个自身，而是既可小于也可以大于自身。《雁丘词》中所说的那天南地北双飞客、生死存亡一家人，便是一个自我大于一个自身的例子。对这一双雁儿来说，比翼双飞、休戚与共方才是一个自我的存在。否则，无论是缺了谁，这自我都不复存在。《世说新语》中亦有这样一个例子：时孔融以言语获死罪于曹操，欲求杀戮不至于及其二子。其八岁之子止之曰：“大人，岂见覆巢之下复有完卵乎？”

毫无疑问，通过观察一个人的那个自我的大小，不仅其情、其爱，甚至其一切行为都应该变得可以理解、可以预料。

如果自我可大可小，那么，最小可以有多小，最大又能够有多大呢？这个问题，如果请释迦牟尼来回答，他应该会说：自我其实小到无可寻觅，因此世上无可爱之；而如果由耶稣基督来回答，他却会说：自我应该大到无所不容，由此，世上无不可爱。

释迦牟尼留下大乘三法印之一，“诸法无我”，说一切经验中物皆无真实自我。真

实的自我并非不存在，释迦牟尼有时会将其称之为“如来”，只不过，这虚空万法之后的如来不可见、不可闻、不可通过任何形式感知，甚至不可言说。金刚经中便有如此这般的一段对话：“须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”“不也，世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。”佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”

然而，据圣经新约中记载，耶稣基督所留下最大的一对诫命却是：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主，你的上帝；又要爱人如己。”这里虽然说了两个“爱”字，但是，丹麦的克尔凯郭尔解释说：“对神之爱与对人之爱如两扇相互关联之门，一开全开，一闭皆闭。”西班牙的毕加索进一步解释说：“爱可以有无数不同形式，其本身却只有一个。”圣经新约约翰一书中则更明确地说：“尔在爱中生，生在上帝中，上帝即是爱，亦在尔身中。”由此，爱他人便是爱上帝，爱上帝者自然爱一切众生。爱上帝与爱他人之同一无差，乃是至大之情、至深之爱。有如此之情、如此之爱者，其自我当可与天地共大、至大无外。

人都纠结于“生”，又都惧怕于“死”，孰不知，这一生一死却正是爱之为大的证明。

诚其言哉！德国的埃克哈特说：“最重要的瞬间是现在，最重要的人在你对面，而最重要的事业则是博爱。”德国的坎普曼说：“我们对博爱之认真是我们对上帝信仰坚定的唯一证明。”德国的苏格尔说：“回归上帝之路就在承担对他人责任的过程中。”英国的牛顿甚至说：“不仅对他人之爱是一种神圣的职责，即便对那些毫无灵性的东西亦应待之以仁爱之心。”

真不晓得如今世上怎么会有这样一些愚昧、痴迷之人，竟然以为，凭藉杀害其他与自己信仰不同的人便可以使自己进入天堂。他们一定还没有领悟使徒保罗这段话（ACTS 17:24-25）中的含义：“The God that made the world and all the thing in it, being, as this One is, Lord of heaven and earth, does not dwell in handmade temples, neither is attended to by human hands as if he needed anything”。对于像他们这样一些人，相信上帝一定会挡在天堂前，并告诫说：“要进，你们须和其他所有人一起携手而来，否则，单独谁也别想进来。”

虽然对上帝之爱并不会要求任何人去伤害其他任何人，但也同样不是在促使任何人去满足任何一个自我在今生或到来世的欲望。相反，耶稣是在引导我们，在今生今世，超越自己的自我与其它一切自我之间的鸿沟，超越自己的自我与一切非我之间的鸿沟，最终，如曾为君士坦丁堡牧首的圣金口若望所说：“通过我们之生而变人间为天堂。”

总而言之，在上帝之中既没有自我，也没有非我，因此，背负着一个自我和无数非我的人，是永远无法见到上帝的。返回天国之路，进入极乐之途，是舍弃一个又一个自我和非我、是舍弃所有自我和非我的过程。

不灭人而灭人之自我。释迦牟尼亦曾经告须菩提说：“所有一切众生之类：若卵生、若胎生、若湿生、若化生；若有色、若无色；若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”这一段困惑了多少代人的话中的道理也就在这里了。爱，就是无量无数无边自我或非我的灭度，又是我们共同在无虚真实中的永恒。

与佛法和耶稣之诫命相比，儒家对爱之理解，如《礼记》中的“亲亲尊尊长长”，孟轲的“爱有差等”，张载的“民胞物与”，程颐的“理一分殊”等等，不仅有点小，亦多少有点不通不透。若缺了这样一个博大精深的“爱”字，全部儒学便依然还奔走在半道上。

“真爱者自无所求”（Die wirkliche Liebe beginnt, wo keine Gegenliebe mehr erwartet wird）。也许还是法国圣埃克絮佩里的这句话说得好，一语道尽了情之真谛。

上帝之恨

2020

如果种种最基本的信念可以被分类或界说为东方的和西方的，而这种分类或界说又以信念上的某些根本之不同为基础，那么，在我看来，所有那些不同中最为根本的也许就是：东方人曾经相信“无中可以生有”，而西方人却在自古希腊以来两千五百余的历程中一直坚守着“存在来自存在”的信念。如果用古希腊大哲巴门尼德的一句话来说便是：“Out of nothing nothing comes”。

“无”或许真的可以生“有”，或许真的如老子所说“天下万物生于有，有生于无”，也就是说， O_0 可以生 O_1 ， O_1 可以生 O_n 或 O_s 。但问题只是，“无”和“有”这一对包罗万象的理念却没有能够把OC中的那个C包罗进去，或者说，没有把不可逆的因果关系包罗进去。至少，如果把“无”作为“有”的原因，如果说“因为无，所以有”，这对许多西方人来说，是一种逻辑上十分荒谬的想法或说法。而与此相反，“存在来自存在”讲的却正是因果关系。如果说“存在来自存在”是一种信念，说的其实也就是西方人对因果关系的坚守。也正是在这种坚守的基础上，科学才得以在西方，而不是在东方，诞生并茁壮成长。时至近代，东方人固然同样接受了科学，但这种接受却往往是出于一种功利主义的动机，依然不能说，东方人也普遍地接受了西方人对于因果关系的那种完全彻底和始终如一。

西方人对因果关系的信仰和坚守，应该不仅先于语言、哲学和科学，而且先于宗教。如此一来，在这最初一步上的唯一差别，所导致的便不仅仅只是在语言、哲学和科学

上的不同，还有东西方在宗教上的不同。在西方人看来，既然一切都有原因，那么，在一切都还没有存在之前，上帝的存在就成为了逻辑上的必然。据此则可以说，上帝是与科学和西方哲学同根同源的，是基于对同样一个信仰的信仰。而在东方，既然“有”可以自然而然地发生于“无”，那么，作为一切之原因的上帝也就不是不可或缺的了。东方文化中固然也有许许多多不同的“神”，但都位于时间的起点与终点之间，并没有一个如同亚伯拉罕诸教的经典中共同提到的那样一位，介于无与有之间，在时间的起点上创造人和世间万物的“上帝”。

无论是闪米特众教、犹太教、天主教、基督教、东正教或伊斯兰教，皆信奉一位全知全能、至善至美的“上帝”，并以这位上帝为人及世间万物最初的原因，乃至最后的结果。对许多信徒来说，信奉这位上帝意味着不仅只是“信仰”更多的是“奉献”。他们的信仰就在他们的主动奉献的行动之中，包括奉献自己的生命。在这一点上，许多东方人则不同，当信仰某种宗教时，我们反倒是希望从神那里得到点什么。有许许多多的人，进一根香烛或行一番叩拜之后，无论多么不可思议的要求都有可能向他们的神提出。至于这香烛或叩拜与他们那些不可思议的要求之间是否能有什么因果关系，则是完全可以置之于脑后的问题。当然，在这样两类不同的宗教行为之间，也许并没有什么根本的不同，更没有什么正确与错误之分，所不同的也许仅仅只是隐含在宗教言说和宗教行为背后的那非宗教性信仰。

话说回来，作为一种对西方人来说最根本的思维范式，因果关系固然有可能在最初创造了亚伯拉罕诸教的上帝，但最终似乎也摧毁了这同一位上帝。对于这种信仰对信仰的摧毁，从休谟到康德，从叔本华到尼采，从罗素到维特根斯坦，从海德格尔到德里达，唇枪舌剑，口诛笔伐，个个功不可没。当然，上帝，并非是作为亚伯拉罕诸教的“上帝”，并非是作为任何具体宗教所言说的“上帝”，而是真正作为上帝的上帝，

最终只可能为因果关系所彰显，却绝不会为因果关系所否定，因为，如果没有上帝也就不会有什么因果关系。可想而知，如果没有上帝的承载和包容，一切“因”终究可以是任何“果”，一切“果”亦可以是任何“因”，既然因不仅仅为因，果不仅仅为果，既然彼此可以相互依存，相对存在，甚至相互转化，那么，如此一来，又哪里还会有什么因果关系呢？！

能够摧毁“上帝”的道理，其实仅仅只是 OC 中那个 O 所表达的互为因果或循环因果，而能够彰显上帝的道理，却是 OC 中那个 C 所表达的那种因果关系，那种单向和不可逆的因果关系，那种能够超越任何自我的因果关系。显而易见，正是因其以“上帝与我们同在”为信条，所以可以断言，亚伯拉罕诸教所信仰和所追求的不过是一个作为 O 的“上帝”。甚至应该说，他们所信仰和所追求的其实并非是作为 O 的“上帝”，而纯粹就是那个 O 本身，那个终极的完美本身，那个永恒的生命本身。正是因为对人自身的不够完美和不能守恒的无奈，正是因为对完美和永恒的渴求，正是因为对 C 的不解和对 O 的偏爱，使人们终究拜倒在了种种“上帝”的脚下。

在最根本上，不可逆的因果关系必定要以没有因的因为因，也必定以没有果的果为果，这也就如同说，OC 中的那个 C 必然要比那个 O，要比任何 O，都更完美也更久长。亚伯拉罕诸教的经典之所以不足为信，不过是因为它们都不能自圆其说，不过是因为它们其实并没有完全彻底地把上帝作为对因果关系的承载和包容来说，并没有把上帝作为一切现存事物之最初因和最终果来说，并没有把上帝作为一切因果必然背后的那个自由自在来说，而只是把上帝当作 O，甚至 O 的一部分来说。例如，按照亚伯拉罕诸教的经典，似乎上帝与人和万物可以同时存在，也就是说“因”与“果”可以同时并存；似乎上帝与人可以相互交流，也就是说“因”与“果”可以相互转化；又似乎上帝与人的区别仅仅只是能力的大小，也就是说“因”与“果”的区别仅仅只是一种量的不

同；甚至似乎可以用尊崇上帝来贬低人和物，也就是说，似乎“因”可以比“果”更高贵伟大。不仅亚伯拉罕诸教如此，可以确定无疑地说，任何一种宗教其实都是对 OC 之合的背弃，都是对作为上帝的那样一种无限成就又无限超越的背弃，而这种背弃又无一不是对上帝之为上帝的那个道理的遮蔽。

其实，这种信仰对信仰的摧毁，因果对因果的摧毁，所摧毁的最多不过是种种宗教的言说，而绝非是作为上帝的上帝。其实，这摧毁本身，不是别的，正是上帝的足迹，因而也正是上帝之存在的证明。

一切事物的道理或证明都在 OC 的那个 O 之中，唯独上帝的道理或证明却在那个 C 之中。从一切 O 的每个破缺中，我们发现的恰恰正是上帝的足迹。OC 之合中的那个 O，无论多么美妙神奇，所显示的仅仅不过只是上帝的智慧和能力，创造和成就的能力，而只有通过那个 C，我们才有可能理解上帝之绝对、永恒、完美、无限、全知全能和自由自在，才有可能理解上帝之所以为上帝。

尽管如此，尽管单纯靠这个 O 既不足以辩护上帝也不足以否定上帝，但是，单纯地追求 C，亦属逐虚谋妄，因为，对我们和我们的这个宇宙来说，上帝既非 O 也不是 C，而是 OC 之合，是 O 与 C 的同一或统一。

OC 之合，O 与 C 的同一或统一，意味着，我们不可能以任何事实来事实上帝，不可能以任何存在者之存在来存在上帝，不可能以任何循环因果或往返因果来因果上帝，不可能以任何真假来真假上帝，不可能以任何善恶来善恶上帝，不可能以任何美丑来美丑上帝，更不可能以任何形象来形象上帝。对于作为上帝的上帝，我们唯一可以说的就是：我们完全不可能言说上帝，或者，我们的语言完全不足以言说上帝。我们不可能说上帝“存在”或“虚无”，不可能说上帝为“一”或“多”，不可能说上帝“千变万化”

抑或“始终如一”，不可能说上帝是一个“自我”还是无数“非我”，不可能说上帝是否拥有意志或智慧，更不可能说上帝是爱还是恨。至关重要的是，我们完全不能说神与人是否可以二分或为一，不能说上帝是否同于或完全不同于人和世间万物。所有这些，说的终究不过是那个 O 的道理，在其中不仅完全没有因果必然，也完全没有上帝的自由自在。

在言说“人”的不全知全能、不至善至美、有生又有死的同时，种种宗教又皆在言说“上帝”之全知全能、至善至美、不生不灭。这种种言说皆不过是 OC 之分。这种种 OC 之分，不仅是对人本身的不解亦是对上帝的不解，甚至是对上帝的诽谤或污蔑。请仔细想一想：全知全能对上帝来说究竟有何意义？至善至美对上帝来说究竟有何意义？不生不灭对上帝来说又有何意义呢？如果远在创造人与万物之前，上帝只不过是孤零零地存在着，除了知道自己以外，没有其它什么可以知道的，除了作为自己以外，没有其它什么需要做的，那么，上帝又为何一定要存在呢？这样一种存在与不存在之间又有何不同呢？特别是，这“至善至美”和“不生不灭”意味着不可能再有其它任何变化，意味着仅止于此，意味着限制，意味着不自由，难道种种宗教用千言万语所说的不过就是一句“上帝并不自由”吗？难道说，一个有限的上帝，一个没有任何自由的上帝，依然还是上帝吗？

反之，如果上帝是无限的和自由的，那么，请再仔细想一想，上帝如何才有可能无限的，又如何才有可能自由的呢？这答案只有一个，这可能性只有一个：上帝之无限和自由的唯一可能就是使其自己既不全知也不全能、既不至善也不至美，而是要作为无限无量无数生生灭灭的个体和整体，以一切可能的形式，去成就一切也经历一切。这样，也只有这样，上帝才是自由的，也才有了创造一切的理由。除此之外，实在没有其它任何可能，任何创造都既不合情也不合理。

毫无疑问，圣经新约说上帝“爱人”，说的其实就是一个“恨”字，是上帝对有限自我之恨，是对任何自我之恨，对任何有限之恨。

能成就无限成就，能经历无限经历，能通过相对来昭示绝对，能通过暂时来昭示永恒，能通过无数来昭示唯一，能通过不足来昭示完美，又能超越任何绝对、永恒、唯一和完美，关于作为上帝的上帝，古希腊哲人阿那克西曼德应该会告诉我们说：因其无限，故而存在；因其无我，故而自由；因其能生敢死，故而完美且永恒。

绝对的自由等于绝对的平等。在上帝的这样一种自由自在的存在之中，一定没有什么神与凡的区别，没有人与物的区别，没有我与非我的区别，没有什么生与死的区别，也没有什么过去、现在与未来的区别。我们也许是上帝的一时一事，而上帝则可能是我们的无限永恒，每一瞬间都是永恒，那一永恒亦同样是瞬间。

我们每个人都应该爱自己，还应该彼此相爱，我们每个人都应该把自己做到极致，并帮助别人也做到极致，因为这正是上帝所爱和所要做到的事情。

我们每个人亦应该能恨并能超越自己的和他人的那个“自己”，因为这“自己”并非我们真实的自己，因为对“自己”的恨正是上帝心中之事，正是上帝在过去、现在和未来所行之事，也正是两千多年前耶稣所言说之“博爱”的最真实意旨。

总而言之，只有既做好自己又超越自己，只有积极、主动地做好并超越自己，自己才有意义，才有自由，才能永恒，才能无限，也才能真真正正地存在着。

否则，如果没有这爱与恨，如果没有这爱与恨的无限和无我，如果没有这无限的存在和无我的自由，如果没有终极的平等以及平等对无限的不弃不离，整个宇宙实在没有任何意义，任何生命都没有任何意义，每个人都没有任何意义，人类的一切进步和

成就都没有任何意义，无论是努斯还是逻格斯，一切所作所为和全部言说都同样没有意义。

切记莫忘：在对一切有限和自我的执著之中，我们不仅悖逆了上帝而且悖逆了我们自己，我们不仅遗弃了上帝亦同样遗弃了我们自己。

结语

记载于本书中的种种想法和说法，是作者在近三十年中反复思考的结果，也是无数遍修改和再创作的结果。然而，直到现在，这些想法和说法依然显得不那么完美，在此作者谨向所有可能会对自己抱较高期盼的读者们表示歉意。

然而，必须补充说一句的是，还有另外一种“完美”，也就是本书中称之为 O 的那种完美，却是作者要在本书中努力批判甚至试图加以摧毁的东西。与之相反，作者在这本书中想要献给读者们的，恰恰是一些绝对且永恒的不完美，或者说，恰恰是对许多实际上已经非常完美的概念的超越。可以说，也只有那些得到了这些绝对且永恒的不完美的读者，方才算得上是真正读到了这本书，而那些不能跳出 O 的束缚的，不能超越一切最完美的概念的，都不能算是本书的读者。

而在这之后，在实现了对一切完美无缺的概念的超越之后，特别是在实现了对永恒无限的“存在”和全知全能的“上帝”的超越之后，在实现了对我们最亲近的“自我”和我们最疏远的“非我”的超越之后，在那一片宽广无涯、干干净净又实实在在的大地上，如何才能使完美再重新建立起来，就是作者期待于读者们的事情了。

中秋对月

心言

2018

秋肃从天降，繁华遍地抛，
碧空绝凡尘，万物静悄悄。
群星虽璀璨，唯我月儿圆，
满心皆欢喜，心言全知道。

Author's other publication:

《Imagining at Large》, ISBN-10: 3-00-003088-3

《弄同》, 世界弘明哲学季刊, ISSN: 1562-059X, 2002 年 6 月号

《Be Human in the Paradis》, GGKEY:GQ7SA3L4HBE.pdf or B00IHE5QS2

《Being and Human Being》, <https://philpapers.org/rec/ZHABAH>

