

# 生存因果性与现成因果性\*

——一种生存论现象学的考察

李章印

---

**【摘要】**通常所谓的因果性都是脱离生存的现成因果性，生存因果性则属于人之生存本身的性质，并且久已被忽视。生存因果关系不仅存在于本己的生存之中，而且也存在于人与物以及物与物之间，其本质在于因缘关系。生存因果关系或因缘关系只能忽闪出来，如果试图以主客二分的方式去认识，它就会变为现成因果关系，并最终演变为数学函数关系。只有采用生存论的知行合一的方式，并且通过反复的亲身实行和亲证，才能把握生存因果关系。

**【关键词】**生存因果性 现成因果性 因缘关系 忽闪 知行合一

**【作者简介】**李章印，哲学博士，山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师。

**【中图分类号】**B516.54      **【文献标识码】**A

**【文章编号】**2097-1125 (2023) 06-0131-21

---

因果性是一个古老而恒新的话题，但现代因果概念与古代因果概念有着本质性的区别。在古代东方思想中，因果性主要关涉人生领域。在古希腊，无论是阿那克西曼德在其残篇中初步涉及的因果性<sup>①</sup>还是亚里士多德在其“四因说”中正式讨论的因果性，也都是包含着生存领域的因果关

---

\* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“科学信念与宗教信仰的认识论和生存论分析”（15JJD720009）的阶段性成果。

① 阿那克西曼德初步涉及因果性的残篇文字是：“各种存在物由它（即本源或始定——引者注）产生，毁灭后又复归于它，都是按照必然性而产生的，它们按照时间的程序，为其不正义受到惩罚并且相互补偿。”这个残篇被第尔斯辑为阿那克西曼德残篇第一，参见汪子嵩等：《希腊哲学史》第1卷，人民出版社1997年版，第187页。

系的。<sup>①</sup> 甚至可以说，前现代的因果概念都是包含生存因果关系的，而且其本身在总体上也都没有突出因果关系的现成性，即便在亚里士多德那里也确实在某种程度上具有某种现成性的特点。

但在现代概念框架中提到的因果性，特别是目前学术界讨论的因果性，在本质上已经不再关涉非现成的人之生存了。即便涉及人本身，这种因果性通常也都是一种现成因果性。所谓现成因果性，就是脱离人之生存的、对象化的、固化的因果性，是在主客二分前提下以主体之现成因果概念把握的现成对象的现成存在性质。可以说，现成因果概念在某种意义上已经成为今天唯一的因果概念，人们已经不知道或者不承认另外的因果概念。对那些关于非现成因果或非纯粹现成因果的概念，比如古代的因果概念，人们只是简单地把它们视作粗糙的或成问题的因果概念而弃之不顾。但是，那些粗糙的或成问题的因果概念可能恰恰蕴含着截然不同而又非常有意义的另一种因果概念，亦即生存因果概念。生存因果概念将把我们引向一种完全不同于现成因果性的生存因果性。

## 一、生存因果性完全不同于现成因果性

生存因果性总被忽视，但在海德格尔那里，我们还是可以挖掘到一些相关思想的。<sup>②</sup> 海氏着力展示的此在之“生存性质”（*Existenzialien, existentialia*）<sup>③</sup> 是可以包含生存领域之因果性质的，他展示的生存领域的“因缘”（*Bewandtnis, involvement*）<sup>④</sup> 性质就是一种逆向的因果性质，他在阐释亚里士多德“四因说”时展示出来的“招致”（*Verschuldens, being responsible for*）和“引发”（*Ver-an-lassen, inducing to go forward*）<sup>⑤</sup> 性质也是一种事关生存的因果性质。可以说，海德格尔已经非专题地、初步地并且

① 关于亚里士多德“四因说”中的因果性问题，参见李章印：《对亚里士多德四因说的重新解读》，《哲学研究》2014年第6期，第67~74页；李章印：《为什么要以更古老方式重新解读亚里士多德的四因说？》，赵敦华主编：《外国哲学》第29辑，商务印书馆2015年版，第40~53页；李章印：《亚里士多德四因说的当代意义》，《河北学刊》2015年第6期，第27~33页。

② 参见李章印：《海德格尔的“缘—由—引发”因果性》，《世界哲学》2011年第4期，第80~91页。

③ 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 44。

④ 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 83-85。

⑤ 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, William McNeill, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 188-189; Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York: Harper & Row, Publishers, 1977, pp. 6-10。

从根本上为我们展示出生存因果性。

这种生存因果性作为一种“生存性质”，涉及的就是人的生存领域和生存状态，体现这种生存因果性的生存因果关系是构成人之生存结构的重要环节。而现成因果性则属于现成的或脱生存的“范畴性质”（*Kategorien, category*），<sup>①</sup> 涉及的是现成存在者的现成存在领域和现成存在状态，体现现成因果性的现成因果关系则是构成现成存在者之现成存在结构的重要因素。由于“生存性质和范畴性质是存在性质的两种基本可能性”，<sup>②</sup> 这也就是说，由于生存性质和范畴性质是两种完全不同的存在性质，所以，人的生存领域和生存状态与现成存在者的现成存在领域和现成存在状态就是两种完全不同的存在领域和存在状态，人的生存结构与现成存在者的现成存在结构就是两种完全不同的存在结构，生存因果关系与现成因果关系就是两种完全不同的因果关系，生存因果性与现成因果性因而就是两种完全不同的因果性。

作为两种完全不同的存在性质，生存因果性与现成因果性也就属于完全不同的两种存在样式。存在并非只有一种样式，这本来是不成问题的。但自柏拉图开始，西方哲学以追求普遍性为己任，存在由此也就成为包括人在内的所有事物都具有的最普遍的东西。对普遍性的追求使存在失去了质的多样性，同时也使所有事物的存在都成为同质的现成存在。在西方主流哲学的视域中，人们已经看不到现成物之外的其他物性，更看不到人之存在的独特性。这就使得人们从根本上忽视了现成因果性之外的生存因果性，以至于人不仅成为物，而且成为现成物。人之所以成为现成物，一个重要的原因就是，人们在把握人的时候没有把其存在当作“去存在”（*Zu-sein, to be*）<sup>③</sup> 意义上的生存本身，而是当作现成存在，并把现成性质错误地当作人的存在性质。现成因果性由此也就代替生存因果性而被误置到人的生存领域。要真正把握人的存在，就不能把适用于现成物的现成因果性用于人的生存，不能把生存领域和生存状态中的因果关系看作现成的因果关系。

但是，由于现成因果概念已深入人心，并且根深蒂固，人们总是看不到生存把握中的这种误置和错乱。人们总是把因果性完全等同于现成因果性，总是把以现成因果性来把握人之生存的做法视为唯一的、理所当然的做法。在休谟把“阳光照射导致石头发热”处理为现成因果关系之后，人们又进一步把人的所谓心理行为和心理状态中的因果关系也处理为现成因果关系，进而认为关于心理和生存的现成因果关系也就是心理和生存本身的因果关系。

① 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 44。

② Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 45。

③ 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 42。

实验心理学曾有一个著名的“感觉剥夺实验”，亦即，把人放在一个没有外部刺激的环境中，通过人为地限定人的某些感觉，来探索人的心理变化，寻找其中的因果关系。这个实验的结论是，“感觉剥夺”导致如下心理后果：(1) 注意力涣散，(2) 知觉能力受损，(3) 出现幻觉，(4) 思维混乱，(5) 焦虑不安。<sup>①</sup>“感觉剥夺实验”是实验心理学这种实证科学中的一个标准实验，它把生存中的一些关系当作现成的外在对象来考察和研究。在这个实验中，作为实验对象的人的一些视觉、听觉之类的感觉必须从人的整体生存中隔离出来、固定下来，并且在隔离和固定之后再加以限制，使之作为现成的东西而在某种程度上不发挥作用。然后，在这些视觉和听觉被现成化并且不再发挥作用的情况下，再来考察人的某些特定心理的特定变化。而且这些特定心理的特定变化也必须从人的整体生存中隔离出来、固定下来，并且受到严格的限制。总之，在这个实验中，人的某些特定视觉、听觉以及其他心理行为等都脱离人的生存而变成现成的东西。也就是说，这些特定的视觉、听觉以及其他心理行为等都已经不在实际生存状态之中了，都已经不是本来的视觉、听觉以及其他心理行为了，都已经成为物化的、机械化的和现成的视觉、听觉以及其他心理行为了。由此而在“感觉剥夺”与“特定心理行为”之间寻找到的因果关系当然也就不再是实际生存中的因果关系了，不再是本来的生存因果关系了，而是成为物化的、机械化的和现成化的因果关系了。所以，实验心理学通过“感觉剥夺实验”考察的因果关系只能是脱离实际生存的现成因果关系，而不能是实际生存本身的生存因果关系。它所涉及的因果性只能是脱离实际生存的现成因果性，而不能是实际生存本身的生存因果性。一个否定“感觉剥夺实验”之结论的反例就是坐禅。坐禅需要清除杂念，也可以说需要“剥夺”人的一些感觉和思维，但这样的“剥夺”并没有脱离生存本身，而是在生存本身之中加以“剥夺”。由此，这样的“剥夺”也就没有导致“感觉剥夺实验”中出现的那些心理问题，反而使人的心理状态变得更加安定了。另外，老子也高度肯定而不是否定“塞其兑，闭其门”<sup>②</sup>这样的“感觉剥夺”状态。

前文分析的还只是所谓的个体生存，而没有包括所谓的群体活动，那么所谓群体活动中的因果关系是否就是现成因果关系呢？在多媒体教学设备出现以后，人们一般认为多媒体可以提高教学效果。但当有些人把多媒体教学方法弄成一种现成的原因，并使之脱离实际的教与学之后，这种现成化、模

① 参见葛明贵：《感觉剥夺实验研究述评》，《安徽师大学报》（自然科学版）1994年第3期，第269~273页。

② 朱谦之：《老子校释》，中华书局2000年版，第206页。

式化和单一化的多媒体教学就变得单调乏味甚至成为新式的“照本宣科”了。这当然不会导致好的教学效果，反而会引起学生的反感。在政府推动的扶贫活动中，承包 A 村扶贫工作的官员密切结合该村的实际生存状况而采取系列扶贫措施，导致 A 村最终摆脱贫困。承包 B 村的官员把 A 村的扶贫措施从 A 村的实际生存状况中孤立出来，当作现成原因，并且不顾 B 村的实际生存状况，而盲目照搬到 B 村，结果就没有任何实际效果。所谓群体活动，从生存论上讲，其实就是人的共同生存或共在（Mitsein, Being-with）。而共同生存或共在就是人的生存的本质，因为没有任何人的生存不是与他人共在的，哪怕孤岛上的鲁滨逊的存在也是共在。既然人的生存就是共在，那么当我们说人的存在具有独特的生存特性的时候，这同时也就是说，人的共在具有独特的生存特性。既然人的共在具有独特的生存特性，那么，在共在中的因果关系也就必然是生存因果关系，而不能是现成因果关系。所谓“助人为乐”，就是在帮助他人并使他人快乐的同时，自己也获得快乐。但是，这里的“助人”同样不能是现成的和脱离实际生存的。当一位老人需要泡脚而自己又行动不便的时候，帮助这位老人泡脚就可以为他带来快乐，并同时也为自己带来快乐。但当这位老人正在做其他事情而不便泡脚，或者当他自己有能力泡脚而又不想让别人打扰自己的时候，如果另外一个人强行为他泡脚，也就是说，如果“助人”行为脱离了这位老人的实际生存而变成一种现成行为，那么，这样的“助人”行为就不会使这位老人快乐，反而会使他痛苦，而且这也无法使帮助他泡脚的那个人获得快乐。

## 二、人与物之间以及物与物之间也可以有生存因果性

如果说共同生存或共在本身的因果性不能是现成的，而共在又总是人与人之间的，那么，人与物之间的因果性是否就只能现成的而不能具有生存性质呢？不是的。人的存在总是在世界之中存在，而人的生存世界又总需借助于物而展开。世界之内必有其他的非人存在者，人的生存不能不与非人的物相关联。由此，生存因果性就不能仅仅局限于人的共在本身，人与物之间也必有生存因果性。进一步说，尽管人与物的关系不同于人与人的关系，但在把人与物之间的生存因果关系处理为现成关系之后，这种关系同样也不再是实际生存中的因果关系了。人与物之间的现成因果关系必然是脱离生存的关系，而不可能再是生存之中的因果关系。那么，人与物之间如何具有生存因果关系呢？

在远方亲人赠送的跑步机上锻炼身体，导致我身心愉悦。跑步机与我的身心愉悦之间构成一种因果关系。就我的生存本身来说，这种因果关系不是

一个现成的跑步机与我的现成愉悦之间的现成关系。如果把跑步机和愉悦都从我的生存中孤立出来，那么二者之间就不会再有因果关系。但在我当下的具体生存中，跑步机并不是孤立的现成的健身器械，它不仅与我的当下生存密不可分，而且它也是远方亲人的赠品。它体现着远方亲人对我的关爱，它与远方亲人密不可分。看到它，我就想到远方的亲人，想到与远方亲人在一起的日子。由此，不仅在跑步机上跑步令我身心愉悦，而且在仅仅看到它的时候，我可能就已经进入与远方亲人共在的幸福时光。反过来，在没有使用它，没有看到或想到它，或者在对它视而不见的时候，它与我的愉悦之间就没有因果关系。也许有人会说，跑步机是远方亲人赠送的，其中的因果关系在某种意义上也可以说是人与人之间的关系。但在生存中出现的任何物在本质上都可以与他人关联起来。在炎炎的夏日而于树下乘凉的时候，树与凉爽之间构成一种生存因果关系。但树总是“前人”栽下的，正所谓“前人栽树，后人乘凉”。在爬山劳累而坐在一块石头上休息的时候，石头与消除疲劳之间构成一种生存因果关系。荒山野外的这块石头看似与任何他人没有关系，除了坐在上面休息的这个人以外。但是，这个人之所以能够坐在上面休息，是因为他已经把这块石头看作像凳子一样的坐具。如果事先没有把它视为坐具，他就不可能坐到上面。但他之所以能够事先把这块石头视为坐具，这与他的父母、他的老师或其他什么人传授给他的生存知识和生存技能密切相关。没有传授给他生存知识和生存技能的人，他就不可能事先把石头视为坐具。不能事先把石头视为坐具，他就不会坐在石头上。不坐在石头上，石头就不能成为他消除疲劳的原因，石头与消除疲劳之间就不会构成一种生存因果关系。由此，能够与消除疲劳构成生存因果关系的石头也是与他人关联着的。

上述人与物之间的关系之所以构成生存因果关系，主要基于两点：其一，物作为“随己之物”（Das Zuhandene, the ready-to-hand）而参与到生存之中，从而成为生存的构成环节或构成因素；其二，物同时也关联着他人，从而使得人与物之间的关系同时也包含了人与人之间的共在关系。如果说人与物之间由于人的生存和共在而能够构成生存因果关系，那么，物与物之间是否只能构成现成因果关系，而无法构成生存因果关系呢？也不是。只要出现在人的生存之中，物与物之间的因果关系就可以是生存因果关系。当房间的窗子坏了的时候，我用锤子加固窗子，“锤子”便是“窗子变牢”的原因。这里的因果关系就不是现成的，因为一个现成的、脱离生存的锤子与一个现成的、脱离生存的窗子之间不会构成现成的因果关系。只有当我居住在那个房间，那个房间的窗子又因损坏而不能防风避雨，我又需要防风避雨，进而需要修理那个窗子，并且我又需要使用锤子来修理的时候，“锤子”才

与“窗子变牢”构成因果关系。锤子与窗子都因我的生存而具有各自的因缘整体，当它们的因缘整体都体现于我的生存之中的时候，它们各自的因缘整体就被我的当下生存整合为一个有意蕴的生存世界，它们就在这个有意蕴的生存世界中构成特定的生存因果关系。

如果撇开人的生存，锤子与窗子之间本来是没有因果关系的，那么，是不是只有当物与物之间没有现成因果关系的时候，才会在生存中构成生存因果关系呢？当物与物之间能够构成现成因果关系的时候，是不是就不再具有生存因果关系呢？也不是的。哪怕物与物在脱离生存的情况下能够构成现成因果关系，在把它们置入生存之中的时候也会构成生存因果关系。比如，如果我们把正在发烧的人的身体也看作一种物的话，那么，某种退烧药与退烧之间可以构成一种脱离生存的现成因果关系，但中医的处理方式是，把退烧药与退烧置于人的实际生存中，从而考察二者之间的生存因果关系。一个更为明显的例子是阳光照射与石头发热之间的关系。在休谟的讨论中，阳光照射与石头发热构成现成因果关系，而且休谟讨论的阳光照射与石头发热也确实不具有生存因果性。但是，在烈日当空的炎热夏天，当汗流浹背的我急需坐下休息却又没有其他坐具而只有一块被阳光暴晒的石头的时候，这块发热的石头使坐在上面的我越发地汗流浹背。这个时候，对于我来说，阳光太强了，石头太热了，并且太强的阳光导致石头太热。这种“太强的阳光导致石头太热”就是一种生存因果关系。这是因为“太强的阳光”和“太热的石头”都是在我的具体生存中出现的，它们之间的“导致”关系也是在我的生存中发生的。

在上述诸多例子中，构成生存因果关系的锤子和窗子、阳光和石头等都是上手的或随己的（*zuhanden, ready-to-hand*）东西，但在休谟讨论的现成因果关系中，阳光和石头都是“现成的”或“脱己的”（*vorhanden, present-at-hand, objectively present*）东西。这也就是说，现成的（或脱己的）物与物之间只能构成现成因果关系，而上手的（或随己的）物与物之间则可以构成生存因果关系。就前面讨论的人与物之间以及个体生存和群体生存之中的生存因果关系而言，其中的关系项也有上手的（或随己的）东西，比如跑步机、树、荒山野外的石头等，但更多的关系项则不是上手的（或随己的）东西，而是生存中那种“本己的”（*eigenst, ownmost*）东西，比如休息、乘凉、愉悦、助人、快乐、扶贫、脱贫、教、学、坐禅等。也就是说，构成前面分析的那些生存因果关系的東西大多是本己的东西。

如此说来，我们可以这样来总结一下因果关系的不同构成方式：本己的东西与本己的东西之间可以构成生存因果关系，随己的（或上手的）东西与本己的东西之间可以构成生存因果关系，随己的（或上手的）东西与随

己的（或上手的）东西之间可以构成生存因果关系，脱己的（或现成的）东西与脱己的（或现成的）东西之间则只能构成现成因果关系。这里没有脱己的（或现成的）东西与随己的（或上手的）东西之间的因果关系，因为当两个东西发生因果关系的时候，要脱离生存就都脱离生存，要伴随生存就都伴随生存，不能一个脱离生存而另一个伴随生存。

### 三、生存因果性的“终极因”与逆向因缘关系

现成因果性是脱离人之生存的存在性质，不会具有任何的目的性或终极性。在现成因果概念中，亚里士多德以及中世纪的目的因或终极因都是需要清除的神秘因素。但在生存因果性中，“目的因”或“终极因”恰恰是最重要的原因，因为人的任何生存活动都是有目的的，也都是从人自身出发的。当然，人生的目的都是具体的，并且是各种各样的，但这些各不相同的具体目的，如果借用海德格尔《存在与时间》中的术语，可以说最终都是由人的“能在”（*Seinkönnen, potentiality-for-Being*）<sup>①</sup>开展出来的。我们在这里不妨把“能在”视为生存因果性中最终的“目的因”或“终极因”。

就物与物之间的生存因果关系而言，以“锤子导致窗子牢固”为例，这里其实有一种“锤子”“缘于”“加固窗子”这样的因缘关系。海德格尔把这里的“锤子”称为这种因缘的“就何”（*Womit, with-which*），把“加固窗子”称为这种因缘的“缘于何”（*Wobei, in-which*）。也就是说，就“锤子”这个随己的上手者而言，它“缘于”“加固窗子”这个事情。这同时也就是“让”“锤子”“结缘于”“加固窗子”。但是，这种“让结缘”（*Bewendenlassen, letting something be involved*）从本质上是“人”“让”“锤子”“结缘于”“加固窗子”。而人之所以“让”“锤子”“结缘于”“加固窗子”，又是因为人的居住，亦即人的具体生存。所以，这里的“让结缘”、“就何”与“缘于何”最终都回溯到人的居住这种具体生存。但由于人的具体生存又都是由人的“能在”开展出来的，所以，人的“能在”就是这里的最终原因或最终目的或最终的目的因，亦即“终极因”。这种作为“能在”的“终极因”又被海德格尔叫作“因于何”（*Worum-willen, for-the-sake-of-which*）。<sup>②</sup>

但是，“能在”或“因于何”这种最终的原因同时又是最初的原因。如果我们反过来看的话，情况就是这样的：人的“能在”（居住）作为“因于

① 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 143 - 148。

② 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 84 - 86。



何”而把自身指涉到“为了做……”（Um-zu, in-order-to）（为了防风避雨），这种“为了做……”指涉出来“指向此”（Dazu, towards-this）（指向窗子），这种“指向此”进而又指涉出来“让结缘”的“缘于何”（加固窗子），但这种“让结缘”又必然是“就……”而言的因缘，所以最终指涉出来的就是因缘的“就何”（锤子）。在这里，锤子是最后出现的，而“能在”却是最先出现的。更重要的是，这里的指涉关系并不是一种简单的机械关联，而在本质上是一种“赋意”（Be-deuten, signifying）。此在首先给出自身的“能在”（居住）之后，这种“能在”作为最初的“因于何”而为一种“为了做……”（防风避雨）赋意；这种“为了做……”为一种“指向此”（指向窗子）赋意；这种“指向此”为一种让结缘的“缘于何”（加固窗子）赋意；这种“缘于何”为一种因缘的“就何”（锤子）赋意。<sup>①</sup>

这样，就“锤子导致窗子牢固”这个例子而言，在这个生存因果关系中，本来“锤子”是原因，“窗子牢固”是结果。但当我们追溯这个事件的“终极因”之后，发现最终的同时也是最初的原因并不是“锤子”，而是人生的“能在”。更为令人惊奇的是，在从人生的“能在”开始的指涉和赋意关系中，“锤子”竟然是最后出现的東西。也就是说，如果我们把人生的“能在”（居住）看作最初原因的话，那“锤子”竟然成为最后的“结果”。正是人的居住的需要，锤子才作为锤子。如果我们单就“锤子”和“加固窗子”这两项来看，那么，正是“加固窗子”才使得“锤子”成为“锤子”。在这里，“加固窗子”竟然成为原因，“锤子”竟然成为结果。因果关系竟然完全颠倒过来！

这种颠倒的因果关系就是海德格尔在《存在与时间》中描述的因缘关系，由于它与我们这里讨论的生存因果关系在方向上是相反的，所以不妨称之为“逆向因缘关系”。如果从这种逆向因缘关系反观前文分析的例子，我们就会发现，那些生存因果关系都可以转变为这种逆向因缘关系。在“太强的阳光导致石头太热”这个生存因果关系中，只要阳光和石头不脱离人的生存，也就是说，只要二者都是随己的上手者，那么，“太强的阳光”可以看作“缘于”“石头太热”，因为正是人坐在石头上感觉到石头太烫，才使得阳光的“太强”显示出来，否则，阳光就无所谓“太强”。就石头与消除疲劳之间的生存因果关系而言，尽管“坐在石头上”“导致”“消除疲劳”，但是，如果人不疲劳因而不需要休息的话，那石头也就不会成为作为坐具的石头，也就是说，“作为坐具的石头”是“缘于”人的“消除疲劳”。就树下乘凉的例子而言，虽然“树”导致了“凉”，但用来乘凉的树同时也是缘于

<sup>①</sup> 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 87。

人的乘凉。就跑步机与身心愉悦的关系来说，跑步机缘于身心愉悦的这种逆向关系更为明显：正是为了身心愉悦，跑步机才成为跑步机；正是锻炼身体的需要，才造出来跑步机。在“助人为乐”的例子中，正是为了自己和他人的快乐，才会去帮助人。在扶贫的例子中，正是为了脱贫，才会采取各种扶贫措施。在多媒体教学的例子中，正是为了提高教学效果，才会采用多媒体。

我们前边还分析过“感觉剥夺实验”。如果严格按照实验心理学要求的方式，那么在这个例子中，因果关系是不能颠倒的。我们绝不能说，实验对象的心理失常导致了他的感觉剥夺。但是，前边已经说了，这个实验的结论，亦即“感觉剥夺”导致“心理失常”，仅仅在这个实验中存在，在实际生存中可能是不存在的，因为在许多情况下感觉剥夺并没有导致心理失常。这个实验结论之所以在实际生存中可能不成立，是因为它揭示的仅仅是现成因果关系。如果我们把感觉剥夺还原到实际生存之中，那么，在许多情况下，比如在坐禅中，感觉剥夺反而会导​​致内心平静。也就是说，如果我们考察感觉剥夺与心理状态之间的生存因果关系的话，那么，感觉剥夺也会导致内心平静。更重要的是，如果我们谈论的就是这样的生存因果关系，那么，它就不会像“感觉剥夺实验”中的那种现成因果关系那样不可颠倒，而是可以颠倒的。虽然在“感觉剥夺实验”中，我们不能反过来说“感觉剥夺”“缘于”“心理失常”，但如果把二者都还原到实际生存中，比如在坐禅中，对于“感觉剥夺”“导致”“内心平静”这样的生存因果关系，我们是可以说反过来说的，亦即“感觉剥夺”“缘于”“内心平静”。因为坐禅就是为了内心平静，如果不是追求内心平静，就不会坐禅，就不会有感觉剥夺。

我们还可以对“感觉剥夺实验”做进一步的生存论分析。在这个实验中，实验对象是人，而人的所有生存行为都是由其“能在”开展出来的，也可以说都是由其“心念”开展出来的。人的“能在”或“心念”这个“因于何”是包括心理行为在内的人的所有生存行为的“终极因”。“感觉剥夺实验”在寻找因果关系的时候实际上完全撇开了这个终极因，完全没有顾及那个实验对象的“心念”或“能在”。在撇开那个人的“心念”或“能在”的情况下，去寻找感觉剥夺与心理状态之间的关系，这肯定是有问题的。我们依据常识就可以知道，人在烦躁的时候会追求安静，在寂寞的时候则会追求热闹，但人在大多数情况下都是追求热闹的。坐禅是在把人的心态调整到追求安静之后才实施的，所以它的感觉剥夺、它对杂乱感觉的剥夺，才会导致内心平静。但在“感觉剥夺实验”中，心理学家并没有把实验对象的心态调整到对安静的追求，而是在实验对象很可能仍然在追求热闹的情况下去剥夺他的感觉。这个时候的剥夺行为与实验对象的内心追求就是矛盾

的，甚至是激烈对抗的，因此，不断强化的感觉剥夺必然会导致实验对象的心理失常。这种心理失常当然不是实验对象有意追求的，实际上，实验对象的内心追求——不管这种追求是什么——在实验中已经被完全忽视了。由此，我们甚至可以反过来说，实验对象的心理失常其实正是做实验的心理学家有意追求的。正是心理学家对实验对象之心理失常的预期和考察，才在心理学家主导的“感觉剥夺实验”中导致了实验对象的心理失常。所以，在把脱离生存的“感觉剥夺实验”还原到实际生存中之后，我们就可以发现，“实验对象的心理失常”“缘于”“心理学家对实验对象之心理失常的预期和考察”，“对实验对象的感觉剥夺”进而也“缘于”“对实验对象之心理失常的预期和考察”。这样，“心理学家对实验对象的感觉剥夺”“导致”“心理学家预期和考察的实验对象的心理失常”这样一种实际的生存因果关系，也就同样可以颠倒为“心理学家对实验对象的感觉剥夺”“缘于”“心理学家预期和考察的实验对象的心理失常”这样的逆向因缘关系。

至此我们就可以大致得出一个结论，亦即，凡是生存因果关系都可以同时也是一种逆向因缘关系，而现成因果关系则因其现成性而不能同时成为逆向因果关系。根据这个结论，我们还可以就学界争论不休的逆向因果关系问题<sup>①</sup>表达一下看法：由于热心于这个问题的哲学家和物理学家说的因果关系都是现成因果关系而不是生存因果关系，所以，除了物理系统和生态系统中现成的双向因果关系之外，是没有真正的逆向因果关系的。之所以有人仍然坚持这种逆向因果关系，除了迷失于抽象的逻辑和数学或者混同于现成的双向因果关系，还在于他们把生存因果关系中的逆向因缘关系投射到了现成因果关系之中，也就是说，他们坚持的其实是生存因果关系中那种逆向因缘关系在现成因果关系中的一种幻影。

#### 四、生存因果性只能“忽闪”出来

当我们说现成因果关系是不可逆的而生存因果关系中则有一种逆向因缘关系的时候，似乎把逆向因缘关系包含在了生存因果关系之中，这其实是不准确的。实际上，因缘关系才是本质性的，因为它更准确地描述了生存领域的关系。因缘性才是人的生存的本质，甚至可以说人生就是因缘。不是生存因果关系包含逆向因缘关系，而是生存因果关系在本质上就是逆向因缘关系。不是生存因果性包含因缘性，而是生存因果性在本质上就是因缘性。我

<sup>①</sup> 关于这种现成的逆向因果关系的讨论，参见梁栋：《逆向因果关系：哲学与物理的反思》，《自然辩证法通讯》2018年第2期，第31~38页。

们在讨论这个问题的时候之所以主要称之为生存因果关系或生存因果性，只是因为逆向的因缘关系或因缘性要比正向的生存因果关系或生存因果性更难被注意。

就前面分析的例子而言：相比“心理学家对实验对象的感觉剥夺”“导致”“心理学家预期和考察的实验对象的心理失常”，我们更难看到“心理学家对实验对象的感觉剥夺”“缘于”“心理学家预期和考察的实验对象的心理失常”；相比“多媒体教学”在很多情况下“导致”“教学效果的提高”，我们更容易忽略“多媒体教学”在根本上“缘于”“教学效果的提高”；相比“扶贫措施”“导致”“脱贫”，我们更容易忽略“扶贫措施”“缘于”“脱贫”；相比“助人”“导致”“快乐”，我们更难看到“助人”“缘于”“快乐”；相比“跑步机”“导致”“身心愉悦”，我们更容易忽略“跑步机”“缘于”“身心愉悦”；相比“树”“导致”“凉爽”，我们更难看到“树”“缘于”“凉爽”；相比“坐在石头上”“导致”“消除疲劳”，我们更容易忽略“作为坐具的石头”“缘于”“消除疲劳”；相比“锤子”“导致”“窗子牢固”，我们更难看到“锤子”“缘于”“窗子牢固”；相比“太强的阳光”“导致”“石头太热”，我们更难看到“太强的阳光”“缘于”“石头太热”。我们尤其难以看到，人的“能在”是最终的同时也是最初的“终极因”。

不过，虽说我们更难看到逆向的本质上的因缘关系，尤其难以看到人的“能在”这种“终极因”，但在实际生存中，首先涌现的却是人的“能在”，然后开展出来的则是逆向因缘关系中的特定原因，亦即正向因果关系中的结果，最后揭示出来的才是逆向因缘关系中的结果，亦即正向因果关系中的原因。由此，在实际生存中越是先显示出来的东西，在认识活动中越是难以看到，或者越是后被看到。“加固窗子”先于“锤子”而开展出来，对快乐的追求先于助人而开展出来，但我们首先看到的却是助人和锤子，追求快乐和加固窗子则是后来看到的，甚至还会被遮蔽起来。作为“终极因”的“能在”则更容易被遮蔽起来。

就正向的生存因果关系与逆向的因缘关系来说，在实际生存中首先开展出来的是逆向的因缘关系，然后才揭示出来正向的生存因果关系。比如，“锤子缘于加固窗子”或者说“加固窗子指涉出来锤子”在实际生存中是先于“锤子导致窗子被加固”的，因为“锤子缘于加固窗子”或者说“加固窗子指涉出来锤子”是在原初的指涉和赋意中被开展出来的，而“锤子导致窗子被加固”则往往是在后来的认识中被揭示出来的。同样地，“助人缘于快乐”或者说“快乐指涉出来助人”在实际生存中是先于“助人导致快乐”的，因为前者也是在原初的指涉和赋意中被开展出来的，而后者则往往

是在认识活动中被揭示出来的。

就生存因果关系与现成因果关系来说，在实际生存中首先揭示出来的是生存因果关系，或者说，生存因果关系在源始的认识活动中就已经被揭示出来，而现成因果关系则是在更为规范的派生性认识活动中才被揭示出来。换句话说，生存因果关系不需要专业化的哲学的或科学的训练就能在原初的日常生活中被揭示出来，而现成因果关系则往往需要经过专业化的哲学的或科学的训练才能在规范的认识活动中被正式揭示出来。中国人几乎不知道现成因果关系，他们所关注的主要是生存因果关系。古希腊早期思想家也几乎不知道现成因果关系，在亚里士多德和中世纪哲学家那里也只是出现了并不纯粹的现成因果概念的因素，只是到了近现代的哲学家和科学家那里才出现了纯粹的现成因果概念。也就是说，纯粹的现成因果概念是在西方主流形而上学完成之际才正式出现的，这同时也意味着，它是在近现代科学出现之际才正式形成的。而生存因果概念则在西方主流形而上学完成之前，在近现代科学产生之前，就早已或显或隐地出现了。

但是，一旦西方主流形而上学得以完成，一旦近现代科学得以产生，一旦规范的认识活动从原初的认识活动中产生出来，一旦标准的主客二分的认识方式得以形成，一旦纯粹的现成因果概念得以出现，这些东西就迅速取得支配地位，以至于今天的因果概念几乎都是现成因果概念，今天的认识方式几乎都是主客二分的认识方式，今天所说的认识、科学和哲学几乎都是规范的认识、近现代的科学与西方主流的形而上学。这样一来，我们的思想和认识就必然被现成因果概念所支配，而现成因果概念支配下的规范认识，不管是科学的还是哲学的，都只能认识到现成因果关系，生存因果关系因而就被普遍忽视了。这当然不是说，我们根本不能认识生存因果关系。但我们首先认识到的确实不是生存因果关系，而是现成因果关系。经过一番另外的努力，生存因果关系才可以在某种意义上得以把握，而且难度加大了。不过，与正向的生存因果关系相比，作为其本质的逆向因缘关系把握起来就更加困难了。而作为“终极因”的“能在”则把握起来又比一般的因缘关系更加困难。

生存因果关系之所以被忽视、因缘关系之所以难以把握，一个重要的原因就在于，它们只能在实际生存中开展和揭示出来，而不能从实际生存中抽取出来加以把握，因为一旦脱离了实际生存，它们就不再是生存因果关系和因缘关系了。但人的实际生存本身的开展和揭示活动只是一种源始的生存熟悉，这种源始的生存熟悉并不等同于有意识的认识，更不等同于主客二分的认识。这种源始的生存熟悉是在源始的生存行为中的熟悉，是源始的“知行合一”。这种源始的“知行合一”式的把握主要是在前意识中进行的，因而

是很难被意识到的。所以，对于这种切身知悉的东西，我们往往又是不知道的。

生存因果关系以及作为其本质的因缘关系之难以把握的另一个重要原因是，作为生存因果关系之本质的因缘关系并不是一个一个单一的因缘关系，每一个因缘关系都与其他许多因缘关系不可分割地关联在一起，而且这种整体性的因缘关系还必须是在人的生存中即刻发生着的因缘整体，只要不是即刻发生着的因缘整体，就不再是生存中的因缘关系。这种即刻发生着的因缘指涉关系的整体也就是海德格尔说的由赋意关系构成的“意蕴”（*Bedeutsamkeit*, *significance*），<sup>①</sup>亦即世界意蕴。这种世界意蕴本来是已经开展出来并为人的生存所熟悉的，构成世界意蕴的因缘指涉关系因而也本来是已经开展出来并为生存所熟悉的，但是已经开展出来并为生存所熟悉的的东西并没有明确宣示出来。要想在明确宣示出来的意义上呈现出来，又需要人的另外努力。但人的这种另外努力又只能从某一方面进行，而不可能从所有方面同时进行。这样也就只有某些因缘关系向人呈现，不可能所有因缘关系都同时向人呈现。而且，一旦某些因缘关系呈现，又会遮蔽其他因缘关系，使得其他因缘关系无法呈现。经常发生的情况是，需要呈现的因缘关系没有呈现，需要把握的因缘关系没有被把握。

前文分析的还只是在实际生存中已经开展出来的因缘关系及其整体性的世界意蕴，但影响人之生存的，还有需要开展而又没有被开展出来的潜在因缘关系，还有在世界意蕴之外的潜在因缘关系，这些潜在因缘关系就更加无法把握了。这些潜在的因缘关系虽然在当下没有被开展出来，没有进入世界意蕴之中，但在将来的某个时刻会被开展出来并进入将来的世界意蕴之中。另外，还有些因缘关系是在过去某个时刻开展出来的，但在当下时刻又消失了，这样的因缘关系也不可能得到把握。当然，如果人能够随时开展需要开展的所有因缘关系，如果那些没有被开展出来的是不需要的因缘关系，那么，即使有许多因缘关系在当下没有被开展出来也无妨。问题是，由于人通常总是沉沦于某些因缘关系之中的，不能随时地开展那些需要开展的所有因缘关系，所以，那些与当下人生相关的因缘关系总是不能全部开展出来的。既然还有未开展出来的，那么对那些未开展出来而又需要开展出来的因缘关系，就更谈不上有意识地加以认识和把握了。

总体而言，对于生存因果性及其本质上的因缘性，哪怕我们经过一番努力能够加以把握的话，那也只是在一定程度上的、某些方面的、部分的、一时的、先行的或先验的把握，而不是完全的、全面的、全部的、永久的、具

<sup>①</sup> 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 87。

体的或经验的把握。换句话说，哪怕生存因果性及其因缘性能够呈现，那也不能完全地、全面地、全部地、永久地、具体地或经验地呈现，而只能是这里呈现而那里遮蔽起来，或者忽而呈现忽而又遮蔽起来，或者这种呈现本身就自带着遮蔽。在海德格尔后期思想中有一个一再出现的重要术语叫 *Lichtung*，我们在这里分析的关于生存因果性及其因缘性之呈现的这种特点，正是海德格尔的这个术语要表示的。

海德格尔主要在动词 *lichten* 的意义上使用名词 *Lichtung*，又主要从稀疏的意义上挖掘和阐发其意义。与稀疏相对应的动词意义就是稀疏化，亦即让稠密的东西变得稀疏，而这种稀疏化的目的又在于给出空间，让某种东西在这个空间中呈现。由于呈现的东西是在这个稀疏的空间中呈现的，所以海德格尔的 *Lichtung* 主要包含三层意思。<sup>①</sup>

首先，这个稀疏的空间（稀疏的树林或林间空地）是一个敞开之域（存在、世界、“此”等），是对稠密和不敞开的否定，而且这个敞开之域在否定“不敞开”的情况下同时又成为光明和黑暗的前提，它既允诺光（解蔽）又允诺暗（遮蔽）。其次，这个敞开之域不是完全的明亮，其中的呈现不是完全的呈现，而是既有解蔽又有遮蔽，而且解蔽本身也可能同时就是遮蔽。最后，在这个敞开之域的解蔽中涌现出来的存在者也会相互遮蔽，从而使得存在者忽而呈现忽而又遮蔽起来。

而汉语的“忽闪”一词恰恰就可以包含这三层意思。

第一，忽闪是一种敞开，是对“不敞开”的否定，而忽闪的这种敞开又同时使得明和暗成为可能，使得解蔽和遮蔽成为可能。第二，忽闪不是纯粹的光明，而是有明有暗，有解蔽又有遮蔽，并且刺眼的忽闪本身可能就是遮蔽。第三，忽闪是时间性的，是动态的，忽明忽暗，忽而解蔽忽而遮蔽。

由此，汉语“忽闪”一词的这三层含义正好对应海德格尔 *Lichtung* 一词要表达的诸含义。而反观国内学界的其他几种翻译，笔者觉得，“澄明”仅能表达呈现和解蔽之义，“疏明”和“疏朗”虽然增加了暗和遮蔽之义，但仍然缺乏时间性的忽明忽暗之义，“林间空地”则又过于隐晦。所以，相对

① 海德格尔对 *Lichtung* 一词的使用和阐释散见于其著作的许多地方，主要参见以下几处：（1）Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, *Gesamtausgabe Band 14*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2007, S. 80 – 88；（2）Martin Heidegger, *Holzwege*, *Gesamtausgabe Band 5*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 39 – 42；（3）Martin Heidegger, *Wegmarken*, *Gesamtausgabe Band 9*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 325 – 362；（4）Martin Heidegger, *Das Ereignis*, *Gesamtausgabe Band 71*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2009, S. 147 – 170。

而言，“忽闪”一词就是对 *Lichtung* 的一个更为恰当的翻译。<sup>①</sup>

而这种“忽闪”就是我们把握生存因果性及其因缘性的基本特点。首先，人的生存本身就是敞开，就是对不敞开的否定，而且它既是开展生存因果性及其因缘性的前提，又是遮蔽生存因果性及其因缘性的前提，并且，哪怕我们能够在生存论层面对生存因果性及其因缘性有一种先行的或先验的把握，在具体生存层面也会有一种经验上的遮蔽。其次，在一定程度上的对生存因果性及其因缘性的把握同时也意味着在一定程度上的遮蔽，对其某些方面和某些部分的把握同时也意味着对另一些方面和另外部分的遮蔽，而且这种把握本身可能同时就是遮蔽。最后，对生存因果性及其因缘性之把握的一时性和非永久性则意味着它忽而呈现出来，忽而又遮蔽起来。所以，生存因果性及其本质上的因缘性就是如此这般地忽闪出来的。

## 五、从生存因果关系到数学函数关系的退变

生存因果性只能忽闪出来，人在实际生存中对自身的生存因果关系只能在某种意义上有所把握，只能模糊地加以把握。中国古代思想家与古希腊早期思想家能够虚心地接受这一状况，但柏拉图以后特别是近代以来的哲学家和科学家要么完全忽视这种因果关系，要么不甘于这种模糊的把握，而想清晰地把握它们。但是，当他们试图清晰地加以把握的时候，就不知不觉地而且必然地把这种因果关系从实际生存中抽取出来。他们本来想清晰地把握人类生存中的因果关系，但他们实际把握的是脱离生存的现成因果关系。当揭示生存因果关系的方式从知行合一的把握方式变为知行分离的、主客二分的认识方式的时候，生存因果关系就退变为现成因果关系。对还保留生存因果性要素的亚里士多德“四因说”以及中世纪目的论哲学，近现代人也只能把它们当作神秘的万物有灵论而加以抛弃。

在生存因果关系被遮蔽之后，由此而退变出来的现成因果概念就依照其现成性自身的逻辑而进一步朝着形式化和数学化的方向不断演进。实际上，早在文艺复兴时期，开普勒就只把那种在现成观察事实中发现的现成的数学和谐看作现成观察事实何以如此的现成原因。伽利略则进一步认为，自然界这本书就是用数学语言来书写的，每个数学分支都可以应用于物质世界，用

<sup>①</sup> 关于把 *Lichtung* 翻译为“忽闪”这个问题，笔者在其他地方也曾有过简单的说明，参见李章印：《Ereignis 的历史——海德格尔全集第 71 卷第 184 节解读》，中山大学现象学文献与研究中心编：《中国现象学与哲学评论》第 25 辑《历史性与现象学解释学》，上海译文出版社 2020 年版，第 58~84 页。



来解释自然界的方法就是把自然界化解为数学术语。<sup>①</sup> 尽管物理学还是以“力”来解释物体运动，亦即用“力”来表达因果性，但“力”本身也是用数学来表述的。伽利略和牛顿仅从量上来把握“力”，而不问“力”的本质。虽然后来的相对论和量子力学与经典力学有很大不同，但对于像爱因斯坦这样的20世纪的物理学家来说，“发现一个数学方程”同样也“标志着找到了一种因果关系”。<sup>②</sup> 更重要的是，不仅在物理学领域，对其他学科来说，甚至在所有自然科学和社会科学领域，因果性都越来越成为数学化的现成因果性。

就哲学领域来说，当休谟质疑因果关系的普遍必然性的时候，他还是把因果关系理解为形式逻辑上的严格蕴涵关系，只不过具有蕴涵关系的这种因果关系的普遍必然性既不能通过理性得出来，也无法通过经验而得出来，因而是无法最终确立起来的。这是因为即使在一定证据的基础上假定了一种现成因果关系，也可能会在现成世界中遇到反例。这种假定以归纳推理为基础，而归纳推理并不具有普遍必然性。现成因果性面临的这种困难导致了两种新的思路：一是彻底抛弃因果概念，完全以数学函数关系代替因果关系，19世纪的马赫就提出了这种思路；二是从严格决定论的因果关系转向概率论因果关系。由于关于概率论因果关系的研究需要借助于概率、统计和函数式，后来又借助于计算机技术，并最终走向对因果模型的量化研究，所以，第二种思路仍然是一种数学化的思路。罗素说，“‘原因’这个概念是原始的和科学的。在科学中它已被‘因果律’的概念所代替”，而科学中的因果律可以有三种形式，一是微分方程，二是准永久性定律，三是统计上的规律性。<sup>③</sup> 由于这三种形式最终都是数学形式，所以在罗素那里，现成因果性同样也变成了数学的因果性。总之，在现成因果性问题上，近现代以来西方哲学家与西方科学家的讨论历程是完全一致的。

从某种意义上说，现成因果关系的数学化是伴随着自然科学的数学化而进行的，或者说，现成因果关系的数学化过程与自然科学的数学化过程在本质上就是同一个过程，因为自然科学对自然界的认识在本质上主要就是自然界之现成因果关系的认识。而自然科学的数学化过程也就是近现代科学产生和发展的过程，那些非数学化的科学在本质上就不是近现代的科学的，或者说还没有成为近现代意义上的科学。由此，再次反观近现代科学的产生过

① 参见 [英] E. A. 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，徐向东译，四川教育出版社1994年版，第62~65页。

② 参见张志林：《因果观念与休谟问题》，湖南教育出版社1998年版，第2页。

③ 参见 [英] 罗素：《人类的知识——其范围与限度》，张金言译，商务印书馆1983年版，第545~549页。

程，重温那些在推动近现代科学产生的过程中起着关键作用从而兼有哲学家和科学家双重身份的重要人物的想法，就十分有助于我们对现成因果关系之数学化过程的理解。作为在这个问题上极具代表性的人物，笛卡尔就把“普遍数学”（*mathesis universalis*）看作把握真实事物的最恰当方式。在笛卡尔看来，“普遍数学”最能担保我们对真实事物的把握，甚至可以说，只有能够以“普遍数学”这种数学化方式而加以通达的事物才是真正存在着的事物，因为只有能够以这种数学化方式加以通达的事物才是持续不变的事物，只有能够被“普遍数学”通达的这种持续不变的事物才是真正的实体。我们在实际生存中实际遇到的事物，亦即在我们的生存世界中实际伴随我们的生存而出现的事物，都被“笛卡尔们”看作主观的、不真实的东西，因为它们不能以数学化方式加以通达。这样，“笛卡尔们”就把我们在实际生存中实际遇到的但又不能以数学化方式加以通达的东西都排除在真实事物之外了。真实的东西不能是伴随生存而出现的东西，而只能是那些能够以数学化方式加以通达的、持续现成存在着的、在生存之外的东西。<sup>①</sup>

这种以数学通达为准绳的关于真实存在的观念在近现代科学的产生过程中发挥着至关重要的作用，也因而在因果关系的数学化过程中发挥着至关重要的作用。我们通常认为近现代科学得以产生的关键就是尊重事实和运用数学，但真正的关键并不在于尊重事实和“运用”数学，而在于这种先行的关于真实存在之观念的出现，亦即，真正的关键在于对自然本身的先行的“数学式抛出”（*mathematischen Entwurf*）。<sup>②</sup>在这种抛出中，某种持续现成存在的东西总是事先被揭示出来。只有在如此被抛出的自然中，才有所谓的“事实”，才可以依照这种抛出而设置实验。在对自然的这种数学抛出中，关键不在于数学本身，而在于这种抛出开展出来的某种先天的东西。因而，数理科学的范式性质并不在于其精确性和普适性，而在于存在者只能通过对其存在状态的这种先行抛出而被揭示出来。<sup>③</sup>

由此，近现代科学数学化的根基就在于对事物的这种“数学式抛出”，

① 关于笛卡尔的这种观点，海德格尔在多处都有精辟分析，参见 Martin Heidegger, *Modern Science, Metaphysics, and Mathematics*, in David Farrell Krell ed., *Basic Writings*, New York: HarperCollins Publishers, 1993, pp. 296 - 304; Martin Heidegger, *The Age of the World Picture*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York: Harper & Row, Publishers, 1977, pp. 147 - 153。

② Entwurf 是海德格尔的一个重要概念，常见的翻译有“筹划”“开抛”“投开”等，笔者把它翻译为“抛出”，其理由可参考《理解人生：从海德格尔到佛教》一文第 140 页的注释 5。参见李章印：《理解人生：从海德格尔到佛教》，《文史哲》2019 年第 5 期，第 138 ~ 149 页。

③ 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 362。

因果关系数学化的根基也因而就在于对事物的这种“数学式抛出”。这种“数学式抛出”把本已现成化的世内存在者进一步从生存世界之中更加彻底地释放出来，从而也从人的实际生存中进一步更加彻底地剥离出来，那些体现于世内事物的因缘关系从而也就从现成因果关系进一步退变为数学化的因果关系。从某种意义上说，现成化的因果关系就是形式化的因果关系，形式化的因果关系实质上就是形式逻辑的蕴涵关系（比如在休谟那里），而这种形式化的蕴涵关系又必然进一步发展为逻辑演算的对象。这种作为逻辑演算对象的因果关系在“数学式抛出”的背景下就成为广义的数学函数关系。

## 六、如何把握生存因果关系？

生存因果关系的退变经历了朴素的现成因果关系、精致的形式逻辑化的蕴涵关系和广义的数学函数关系这三个阶段。如果说早期朴素的现成因果关系已经不是生存因果关系了，那么形式逻辑化的蕴涵关系和广义的数学函数关系就更不是生存因果关系了。古典形式逻辑就已经“根植于关于现成物的存在论”，<sup>①</sup> 现代形式逻辑（数理逻辑）和现代数学不仅不会丢掉这种关于现成物的存在论基础，反而会更加纯化这一基础。数理逻辑化或数学化的因果概念事先总已把我们用来做事的随己之物（上手之物）变成纯粹认识上的命题谈论的脱己之物（现成之物），总已把生存解释性的话语处理为脱离“照管性寻视”（*besorgenden Umsicht*, *concernful circumspection*）的纯粹理论命题。<sup>②</sup> 在遮蔽随己之物的情况下，脱己之物被给予恒定的、脱己的存在性质，并由此而失去原来的因缘整体性以及构成生存世界的意蕴，不再能够勾连出原来的因缘指涉关系。

海德格尔曾指出：世界意蕴作为一种指涉关联整体（*Verweisungszusammenhang*, *context of assignments*），虽然可以在形式上看作一种关系体系，但在这种形式化中，这种指涉关联整体被整平了，其真实的现象内容消失了，特别是包含在意蕴中的那些貌似简单的关系完全消失了。“为了做……”（*Um-zu*, *in-order-to*）、“因于”（*Um-willen*, *for-the-sake-of*）和因缘的“就何”（*Womit*, *with-which*）等“关系”和“关系项”的现象内容，其本身本来是拒绝任何数学函数化的，它们是照管活动本身的寻视（*Umsicht*, *circumspection*）总已居留其中的关系。只有在这种“关系体系”首次提供如其所是地揭示世内存在者的基础并在世内存在者前来照面之后，才能进而在这种存在者中通达

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 165.

② 对这种从生存解释性话语到理论命题的演变，参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 153 - 160, S. 356 - 364.

仅仅现成的东西；也只有在这些存在者的存在变成纯粹现成存在之后，才可以进而使用函数概念在数学上规定这些现成存在者的“属性”。这些函数概念只有对那些具有纯粹实体性的存在者才是可能的，函数概念只有作为形式化的实体概念才是可能的。<sup>①</sup>

那么，函数概念为什么只适用于形式化的现成实体概念，而不适用于生存概念呢？数学函数关系为什么就不能表达生存因果关系以及作为其本质的因缘关系呢？数学函数关系之所以早已远离了以因缘关系为本质的生存因果关系，是因为生存因果关系不仅包含着因果关系本身的内容意义，而且还包含着因果关系之内容与人生本身之间的关联意义，特别是生存本身那一刻发生着的实行本身的意义。这种与人生本身的关联以及生存本身那一刻发生着的实行在早期现成因果概念那里就已经丢掉了，在更加形式化的数学函数概念这里就更加找不到踪影了。所以，要把握生存因果关系就必须使用生存因果概念，就必须指向因果内容与生存本身的关联以及生存本身的实行，就必须把生存本身及其实行都包含在因果概念之中。而这样的生存因果概念就不是现成的概念，而是形式指引性的概念，是“知”“行”“合一”的概念。只有形式指引性的、“知”“行”“合一”的因果概念才能把握生存因果关系。

不过，这样的“知”“行”“合一”又不能是前述第四部分谈到的那种原初的“知行合一”，因为那种原初的“知行合一”是不自觉的，或者说是前意识的，这种前意识的或不自觉的“知行合一”虽然就处身于生存因果关系之中，虽然已经开展出来生存因果关系，但它还不能自觉地知道它总已处身于其中且总已开展出来的那种生存因果关系。所以，要想自觉地把把握生存因果关系就必须既处身于生存因果关系之中，既开展出来生存因果关系，又反身省思或跳出那种生存因果关系。对现成因果关系及其数学函数关系的把握是在“知”“行”分离的情况下进行的，但对生存因果关系的把握也不能在“知”“行”完全混而不分的情况下来实施，而必须既在“行”之中，又不在“行”之中。或者说，它必须完全按照处身于其中的方式从“行”的“上面”来把握“行”，必须完全按照生存因果关系自行显示的方式从它的“上面”来把握它。这也就是以“既在生存之中而又跳出生存”的方式来把握生存因果关系，我们可以称之为生存论的知行合一方式。<sup>②</sup>

这种生存论的方式在亚里士多德的φρόνησις（生存智慧、实践智慧、明智）那里本来还是有一点儿的，但由于他更加推崇从生存之外对生存加以旁

① 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 88。

② 关于这种生存论的方式，亦可参见李章印：《理解人生：从海德格尔到佛教》，《文史哲》2019年第5期，第138~149页。

观（静观），并把σοφία（旁观智慧、静观智慧、理论智慧、智慧）看得比φρόνησις更为高级，从而没有能够真正进入生存论的方式。亚里士多德的这种倾向再加上他老师柏拉图更为严重的对实际生存的贬低，就直接助推了脱离生存的思维方式的发展，使得后来的西方主流哲学在整体上采纳了知行分离的、现成的和对象化的思维方式，并且越来越普遍，以至于后来的伦理学和宗教哲学也以脱离生存的方式来思考生存中的问题，并且以纯粹认识论的方式来讨论这种问题，从而陷入纠缠不休且无望解决的认识论问题之中而难以自拔。这就彻底失去了把握生存因果关系的可能性。生存因果关系问题与其他生存问题一样，本质上是生存论问题，而不是认识论问题，故而不能脱离生存而完全作为认识论问题来处理。实际上，即使是脱离生存的现成因果关系问题，在认识论上也是无法彻底解决的。休谟难题始终是一个难题，而不管现成因果关系问题如何地变成概率问题和数学模型问题。

生存因果关系需要首先通过生存本身而开展出来，然后再按照生存本身的开展方式去亲自实行这种已经开展出来的因果关系，并且在这种实行中自觉地把握它，以本质性的语言把它道说出来，最后还需要对它进行反复的亲证。由于生存因果关系只是忽闪出来的，所以我们不能持续不断地让它处于解蔽状态，它总是时而显示出来又时而遮蔽起来。所以，如何把握生存因果关系不是认识论上的如何认识的问题以及如何证实或如何检验或如何验证的问题，而是生存论上的如何反复玩味的问题、如何不断实行的问题。认识论的所谓验证并不是在发生着的实行中去亲证，而是调用现成的外在的经验事实、以外在观察者的身份并以逻辑化和数学化的理性去检验一个外在的现成因果关系。以这种方式根本无法对生存因果关系进行验证，而只能对现成因果关系及其数学函数关系进行验证。对于“吸烟导致肺癌”这样的现成因果关系，需要从认识论上去验证它，尽管它是无法被彻底证实的。对于“虚心使人进步，骄傲使人落后”或者“虚心缘于进步，骄傲缘于落后”这样的生存因果关系或因缘关系，需要的不是从认识论上去检验它，而是从生存论上去实行它，既从生存论上去“知”它，又从生存论上去“行”它。而且，从生存论上去实行它，这本身也包含着在具体生存中去实行它。

总之，包含实践意蕴、伦理意蕴和道德意蕴的生存因果性是语境性的或处境性的，而不是普遍的和抽象的，它完全不同于只包含理论意蕴、认识意蕴和客观意蕴的现成因果性，不可能以主客二分的、知行分离的方式去纯粹地认识它，而只能以生存论的方式去亲身把握它。

（责任编辑：李 涛）