

第三章 存在方式的区分：是与是什么

前面两章里有关两种思想的区分,以及有关界限问题的讨论,实际上都可以归结到“是与是什么”的区分,或者说,可以从“是与是什么”的区分来进一步加以讨论。因为这种区分实质上是关于事物的存在方式的区分。

“是与是什么”这样的标题似乎标明了讨论的语言学视角,但实际上我将始终在哲学层面上讨论问题,尽管在这一讨论过程中将采用一些语言学例证。在涉及一种语言的一些基本原初词时,语言学本身将很难独自担当起对它们的深层诠释。因为这些原初词在深层次上所传达的正是哲学(思想)所要达到的同一性。

在汉语中,如果说“有”自古以来就是一个哲学(思想)概念,那么“是”(和“在”)成为哲学概念则是近代以来与西方文化接触之后的事情,它是被用来翻译欧洲哲学中的 *einai* (Sein, Being) 这一概念而进入哲学的,而 *einai* 一直是欧洲第一哲学中最基本的概念。所以,这里,我们首先要从“是”是否足以翻译 *einai* (Sein) 这个问题开始讨论。不过,这个问题可以更确切地表达为:“是”能否担当起欧洲文化世界赋予 *einai* 这个概念的使命与底蕴呢?就概念的内涵而言,完全的翻译是不可能的,但它所

承担的使命和思想分量却是可以对应的。

这里的关键并不是一个语言上的翻译问题，而是我们是如何思想“是”的问题：在我们的文化-思想语言里，“是”担当起了什么使命，承担着什么样的思想分量？

毫无疑问，正如我们今天不得不面对西方文化以及它所提出的问题一样，“是”（与“在”）已成了我们今天进行哲学思考必不可少的基本概念。这是我们民族的（哲学）思想命运。这种命运既源于与西方文化的遭遇，同时也是思想的一种自觉、一种展开。但是，如不对“是”作一番深入思考，我们也就难以把思想的这种自觉和展开真正发扬下去。换句话说，“是”虽然成了我们今天哲学的基本概念，但是，如果不澄清它所承担的思想使命和历史底蕴，我们就不可能强有力地利用它进行真正独立的哲学探索，而只能一步一瘸地紧随欧洲哲学的后尘。

因此，我们今天讨论“是”“在”的问题，已不只是学科里的问题，实际上首先是一个民族的思想走向新生的问题，因而也是让我们民族的思想参与承担世界历史的问题——因为任何民族的当今思想只有能担当起世界的历史，而不仅仅担当民族的历史，才能走向新生。

一、作为系词的“是”的判断功能何以可能

翻译 Sein 是“是”成为我们今天哲学的一个基本概念的直接原因，而这种翻译的直接理由则是它与 Sein 一样，都是系动词。的确，在现代汉语中，“是”最重要的语言学功能就是作系动词。

王力先生认为：“就汉语来说，真正的系词只有一个‘是’字。”^①这是一个基本的语言学事实。我们现在就从这一事实出发来探究“是”的问题：“是”究竟承担了些什么？

针对上面的事实，我们可以问：“是”为什么能够(kann)作为系动词？按王力先生的解释，所谓“系词是在判断句中把名词谓语联系于主语的词”^②。也就是说，系词的语言学功能就是“联系”(Beziehen)。那么，这种联系是如何可能的？“是”有什么权力把名词(Was)谓语与主语联系起来？这仅仅是使用上的习惯吗？抑或只是一种约定？

据王力先生精细考证，汉语到西汉末东汉初，也即公元 1 世纪前后，才真正产

① 王力：《汉语史稿》，北京：中华书局，1980 年，第 347 页。

② 王力：《汉语史稿》，北京：中华书局，1980 年，第 347 页。

生系词,才自觉地把“是”当作系词使用。^①人们也许会据此认定,把“是”当作系词只是一种习惯用法的结果,并没有什么深层次上的学理根据。因为如果有什么学理上的根据的话,为什么在一世纪之前,“是”并不起系词作用?难道这不意味着所谓“学理上的根据”是没有根据的吗?

但是,按王力先生的看法,“是”作为系词是由代词演化而来的,因此,我们不禁要问:为什么恰恰是“是”这个代词而不是其他代词演化为系词?我们能否想象用别的代词来作系词?在人们尚未自觉地使用“是”作为系词的东汉之前,并不用其他代词来作系词,这表明,在这期间,并没有一个选择、摇摆、最后约定的过程。因此,看来并不能用习惯用法和约定来简单地打发上面的问题。“是”有权力联系主语与名词谓语,但人们在语言实践中是否发挥“是”的这种权力则是另一个问题。也即说,“是”本身提供了联系主语与名词谓语的可能性,至于人们是否展开这种可能性,则是另一回事。在古汉语中,即使东汉之后,“是”作为系词也并没有得到普遍使用,而仍常用“……者,……也”这种句式来模糊地完成“是”的系词(判断)功能。这种情况一点都不否认,“是”作为系词有我们将看到的深层学理根据,而只是表明,我们民族的思想(文化)仍滞留于“是”本身当中,滞留于自在同一性(区别于自身同一性)当中。

“是”作为系词的联系功能也就是判断功能。凡以“是”为系词进行联系句子都是判断句,而任何判断句也必定进行某种联系。于是,前面提出的问题“‘是’为什么能够作为系词进行某种联系?”,也就可以首先通过追问“作为系词,‘是’进行的联系是如何可能的?”这一问题来展开讨论。而后面这一问题实际上就是问:判断是如何可能的?

依照康德的看法,判断之所以是可能的,是因为我们有先验感性形式和先验范畴,如因果性等关系范畴。判断意味着对某种关系(联系)的确认,而要对关系做出确认,就必须具有先验的关系形式。因此,在康德那里,是先天关系形式使“是”担当的那种联系成为可能的。

应当说,康德从纯粹意识中寻找判断的可能性根据,是一条正确的哲学道路。但在康德这里,由于先验范畴被看作是纯粹的形式因而不包含任何来自事物方面的内容。显而易见,事物之间的关系(联系)并非完全是由先验形式规定的,我们的先验范畴只能保证我们能够确立起事物之间的联系,却并不能决定确立起什么样的具体联系。这种具体联系要受到来自事物方面的规定。这一点康德也是不反对的。

^① 王力:《汉语史稿》,北京:中华书局,1980年,第353页。

这也就是说，一方面是先验形式使“是”作为系词把事物联系起来成为可能，同时又必须有来自事物方面的内容才能使“是”把这种联系具体化，确立起具体的联系，所以，按照康德的划分法，“是”要发挥作系词的作用，它就必须具有来自两方面的根据，这就是纯思和事物自身。实际上这意味着，一个判断是否正确，必须从两个方面得到验证：一方面是思维形式的，一方面是质料的。而我们只能就形式方面做出验证，质料方面则无法验证。这样，一个判断是否为真，就只有必要的标准而没有充分的标准。这完全是由康德把纯思当作纯形式导致的结果。在康德那里，纯思与物自身永远不具有同一性。

但是，纯思之所以为先验的纯思，并不在于它是纯粹的形式，恰恰在于它总是有所思。虽然纯思并不思什么，却总有一定的意向性内容。纯思总有所思，这可以看作是现代现象学对哲学做出的最大贡献所在。它从根本上确立了人类思想的神圣性和命定性。纯思总有所思，且不得不有所思。这是纯思无可推卸的使命，因而也是它的无法避免的命运。纯思只是作为有所思之思，它才作为自身出现，并因而才能作为一切思维活动的基础；而世间万物则只有作为纯思之所思，才能真正作为自身(Selbst)出现，也即才能立(Stehen)于自身，持守于自身。因为凡物自身首先是显现之物，且是无关联(bezoglos)之物；凡在关联中出现的東西，都不再是物自身，而是相对的某种什么。而物只有在思中才能显现，而且只有在纯思中——作为纯思之所思，物才作为无关联的自身出现。因为这种纯思本身并非一种固定的关联形式，相反，它只是一种智慧之光，一种无关联的持守于自身的可能性存在。借用王阳明的话说就是一种“灵明”，所以，它能够让物在不改变自身的条件下出现。

康德已经确认，凡出现之物都是在“纯思”的观照下才是可能的。但由于他把纯思理解为一种现成的框架形式，使他不得不考虑到纯思在显现物时可能对物的改变，从而不得不设定一个纯思之外的物自身。而我们一旦消解康德纯思中的这种既定形式，让纯思成为真正意义上的纯思，那么物自身也将随之呈现出来。消去康德纯思中的一切设定，纯思就只是一种可能存在，只是亮着的灵明，它并不给予其他什么。

这种纯思就是我们自己向来所是的、被称为人的这种动物的一种最初觉悟。唯有人才有这种觉悟，这种灵明。而人也只有当他持守于这种觉悟，持守于这种可能性，他才作为人自身存在，而不是作为某种日常角色出现。这并非说，他一旦充任某种日常角色就不再是人，而只是说，他的这种角色掩盖了他作为自身存在，虽然任何日常角色都必须以他作为自身存在为前提。

二、作为合一的同一问题

唯有人才有纯思，而人只要作为人，他就有且不得不有这种纯思。人的存在向来就是由不得人自己的存在，换一种说法就是，人的存在向来就是一种被抛的存在。这一点可以分两层意思来说明。人始生就始死，人的存在是且不得不是向死亡的存在。死亡作为一种可能性向来就据有人的存在。也即说，人向来是且不得不是持守着死亡这种可能性——或者以先觉的方式，或者以逃避的方式。纯思或觉悟就是以先觉的方式持守着死亡这种可能性。这是其一。其二，人是上天降生的。用科学的话语说，人是自然的产物，用宗教的语言说，人是上帝创造的。人来到世上，人的出现（世），是由不得人自己的事。然而，上天让人出世，却又让人去世。上天让这种会死之人出世表明上天需要这种人，表明上天（自然或上帝）有这种需要。为什么上天恰恰需要这种会死之人呢？为什么上天既然降生了人，又偏偏让他终有一死呢？

对人来说，死亡意味着否定，意味着无化一切“有”，也即无化日常生活中的一切什么。死亡一旦出现，日常生活中一切观念、希望、功名、利益都将消散隐去，世间万物也不再作为可用、可爱、可欲的某种东西，而是作为无，作为什么也不是的自身出现。

但是，对人而言，死亡及其出现并不是一种在他自身之外而在某时某地等着他来相撞的事件，人一出世就注定要死，就已置身于死亡之中，也即死亡就已出现。人在其存在中有无限可能性，而死亡则是其最内在、最亲近的可能性。人是通过先觉来呈现死亡这种可能性的，或者说，死亡是以先觉这种方式被展开为一种可能性。所谓先觉，指的就是预先觉悟、预先承担起来的意思。就死亡以先觉呈现为一种可能性而言，只有人才有死亡，动物则只有丧生（Ableben）。动物不能把死亡当作可能性来生存，唯有人能通过先觉-先知来展开、持守这种可能性，把死亡当作一种可能性预先打开并承担起来。人能预先打开与承担死亡，而动物则不能。这是人之别于动物所在。

相对于“有”的世界，即日常生活世界而言，持守或承担死亡也就意味着退守空无。然而，正因为人能承担起死亡而退守空无，他才具有超越性——从一切与他者的关联中退身出来，从而作为纯粹的自身存在，并因而不受受制于关联，不再从关联中去看待事物，也即不再是让事物作为关联中的某种什么，而是作为不是任何东西的自身呈现出来。在这里，超越就意味着摆脱和否定：摆脱一切关联，从而否定（无化）一切什么。这种超越就是自由：不受关联（经验）世界的限制。我们可以

说,人之所以具有超越性和自由,就因为人终有一死,更确切说,是因为人能觉悟死亡而承担起死亡,从而退守空-无。因此,我们又可以说,人的自由向来就是一种命定的自由。人是自由的,然而,这一点恰恰是由不得人的。

只有人能预先承担起死亡而退守自身(空无),因而只有人能让物自身显现出来,这是上天(自然、上帝)为什么需要会死之人,为什么让人出世又偏偏让他去世的原因。上天需要作为自身显现出来,而不仅仅作为食物出现——那只需动物。

上天需要显现自身,因而它需要会死之人;而人,只要他作为人,他就是且不得不是承担着、持守着死亡,这种“承担”或“持守”就是纯思,或说,纯思就是承担、持守着死亡这种可能性。因此,我们可以说,上天只有在纯思中才能作为自身出现,而纯思,只要它是真正的纯思,它就是且不得不上天自身出世(现)。这是真正意义上的天人合一:天与人、自然与灵明、物自身与纯思的合一。纯思使天人合一。

这种合一意义上的同一并非指两种东西变成一种东西,而是两者共属于一体:纯思让天(物)作为自身出现而与之共属于一体;或者说,上天让人出世来显明自身而与之共属于一体。思与物、人与天相互听从而归于一。在这个“一”或“一体”中,物与思,天与人,自然与灵明相互听从,相互归属,相互让渡:思应物(天)而生,物则凭思而明。不是思征服了物,也不是物吞没了思,而是纯思离不开物,物离不开思。只有当物(上天)需要作为自身出现,纯思(人)才出世,而且也只有当物能真正作为自身出现,思才是纯思;同时,只有在纯思中,物才能作为自身显现。我们说在“纯思”中,并非指在某种思维形式中,而是指事物本身接受思的回应,凭纯思的光明而显现。正如上帝那样,他创造了人,同时接受人的祈祷和歌颂。上帝就在这种祷告与歌颂中显示出了他的仁慈与至高无上。

在这种同一中,物(天)不仅并不因它凭思才出现而成为思,而且恰恰因此才成为物自身。因为只有纯思是自明的,物(天)不能自明,只有作为物自身才能明(显现),而只有在纯思中物才能作为物自身显现出来。同样,纯思虽是应天而出,却并不因此而混同于物,恰恰因它能应天而出,它才不是物。所谓应天而出,就是听从上天显现自身之需要而显现之;而只有自身是自明的,它才能让物自身显现出来。而自身是自明的首先指的就是它向来就是作为自身显现着,是亮着、明着的自身。

因此,在合一的同一中,思与物、人与天共属于一体而不可分离,但又都作为自身出现,只要物作为自身出现,它就在纯思中,就离不开思,而纯思也总有所思,只要纯思出现,它就离不开物自身——它能够且不得不上天自身显现出来。在这里,同一不是指别的,就指达到自身,显现自身或自身显现,纯思的显现和物自身的呈现。当我们说纯思显现,同时也就意味着物作为自身出现,同样,当我们说物作为

自身出现,同时也就意味着纯思的显现。因此,我们也可以说,同一既是纯思又是物自身。

正如人的存在是被抛的存在一样,同一是由不得人的事。对人来说,这种同一既是一种恩赐,又是一种命运:人能够作为自明的纯思出世,且不得不作为纯思出世,换句话说,人能够让物作为自身出现,且不得不让物自身出现。人能够且向来就不得不持身于同一中。

天与人、思与物的这种同一(合一)既是物(上天、自然)自身的显现,又是人最初的觉悟,也即灵明的最初敞亮。在中国古代,这种合一被称为混沌初开。这种合一,这种混沌初开是一件事(Ereignis),是第一件事。许慎说:“事,职也。”^①事总是人做的事。但人并不随便做事;人做事乃是出于天职。人(纯思)让物(上天、自然)作为自身出现,乃是出于对上天、自然之呼唤的回应,而不是一件随随便便做出的、可有可无的事情。也就是说,如果把作为合一的同一看作人做的事,那么人做这件事乃是出于天职:对上天(自然)呼唤(ansprechen)的回应(entsprechen)。简单地说,同一这件事是上天交由人做的一件事。人做了这件大事,他才有了历史。同一是历史的前提和基础。有了同一,才有历史,历史才开始。这有两层意思。

历史是由人做的一系列事情组成的。但人做的一切事情都必须以他能做同一这一件事为前提。因为只有当人能让物作为其自身出现,他才能进一步去确认这物那物能是什么,并且才能根据这种作为某种什么出现的事物去理解、确定和设计自己做什么和不做什么,即确定自己做什么事。人每时每刻都在做同一性这第一件事,或者应当说,人在不断做着第一件事,才有每时每刻。人,只要他还存在着,他就不断地让物作为自身出现,因而他才能进一步做其他各种事情。人做各种各样的事情,不同的人做不同的事,不同时代的人做不同时代的事,但不管他们做什么样的事,都以做第一件事为前提。换句话说,人做任何事情都包含着做第一件事,以包含着做第一件事为前提,尽管这第一件事往往被完全掩盖在日常琐事之中或某种轰轰烈烈的伟业背后。由于历史必须以同一性为基础,所以,历史是在人的自由选择中开辟出来的,却又是由不得人的。说人是历史的创造者,并不意味着人是历史的主宰。在这个层面上理解的历史,它的意思相当于德文中的Geschichte,即历史是发生的事件。

但在通常情况下,历史还被理解为“故事”(Historie),即历史学记述的历史。在这里,历史就是对事件的记录,在这种“历史”中,包含记录者和所记录的事件。在中国古代,“史”首先就被理解为记事者。许慎训:“史,记事者也。从又持中,中

^① 许慎:《说文解字》。

正也。”^①史，就是史官或记事官。不过，这个记事官并不是可以随便记录的，随便记录的东西不能称为事，而这样进行随便记录的人也不能被称为真正的史(官)。只有他“持中”“中正”，他才能为史，才是真正的记事者。中国传统史学要求史官秉笔直书，其意义就是要“持中”“中正”。

但是，如何才能做到“持中、中正”呢？或者说，“持中、中正”如何才是可能的呢？也即“史”是如何可能的？所谓持中或中正就是不偏，以正面而言，就是立于中，止于正。如果不排除一己之私，不克除个人的好恶、经验习惯和在这种习惯中产生出来的观念，就不能不偏。也即说，要立于中，止于正，就必须克己，不仅要克除一切经验习惯和个人好恶，且要克除一切观念设定。换言之，只有退守纯粹的自身——纯思，才能持中、中正。而纯思总是同一中的纯思，纯思向来是且不得不是让……作为自身出现的纯思。因此，史官之所以能成为史官就在于能做同一这件开天辟地的大事。能做同一这件事，史官才能持中，他记录的事才是真事。这样的史官记录的真事也才是正史。

所以，在历史学意义上理解的历史也同样必须以同一为基础。司马迁的“究天人之际，通古今之变”既是他给自己提出的目标，也可以看作是他对史学的要求，它在一定程度上透露了史学的同一基础：要真正通古今之变，必须探究天人之初。

三、思想“是”的“同一”基础

以上的讨论试图表明，作为合一的同一性既是纯思，又是物(天)自身，是纯思与物自身的共属。当我们说物(上天、自然)自身，绝不是指康德意义上的、在纯思之外的东西，而是与纯思共属于一体，因而可说是在纯思中来相遇照面的物自身；而纯思也并不是某种空洞的冥思，而向来是且不得不是让物自身显现的思。就此而言，同一只有一个意思：自身显现或显现自身。这样的同一实际上是一个“三位一体”：纯思、物自身不可分离地共属于第三项——同一或合一。在这里，既是纯思有所思地思着却又并非“思什么”，也是物自身是着却又尚不“是什么”。纯粹的思想，也即纯粹的意识之为纯粹的，就在于它只是令……是，让……是，也就是在回应召唤中让事物自身出场，而尚未把事物作为“什么”(某物)来对待。

这种同一不仅是万物作为自身显现的时机，也是历史的基础与源头。历史从同一这件事开始。因此，同一以及同一中的思与天(物、自然)是每个民族的哲学所

^① 许慎在《说文解字》中关于史“从又持中，中正也”的解释，有些古文字学家(如吴永丞、于省吾等)根据考古材料提出了质疑。不过，在中国传统史学中，追求“持中”“中正”的精神，当是没有错的。

思考的根本问题。每个民族的哲学原初词都必定极为深切地关注同一问题,或者同一中的某一项。

在中国早期哲学中,虽然并没有一个明确的概念来表述同一,但就早期儒家对明德、至善、上天的强调和关切而言,儒家对同一已有较全面的领会。《大学》里一个很自觉的思想就是:必须先明德而格物致天理(自身),才能进一步做其他事(修身、齐家、平天下)。明德是上天赋予每个人的,只有这种纯粹的明德才能让物自身出现、到来(格物)。明德与物自身的这种同一历来被儒家视为一切行动的基础。至于早期道家,就老子对“道”的理解表明,他关切的则是同(合)一中的物自身这一维度。^① 尽管在老子思想里,我们看不到纯思这个维度,但他所理解的“道”却是同一中的道。正因为“道”是同一中的自身,“道”才什么也不是,它只是自身,只是可能性,所以,这个“道”才“恍兮惚兮”,摇摇晃晃,不可确定,但它却又“可以为天下母”:它不是什么,却又是一切什么的前提。在老子有关道的说明中,像“恍兮惚兮”“寂兮寥兮”这样的描述,都是要极力表明道的不可确定性、不可定义性。也即说,我们不能用“Was ist das?”这种方式来思考和追问“道”。因为这个“道”什么也不是(Das ist Nichts),它不是以“是什么”方式存在,而只是“是着(存在着)”。

虽说在中国早期哲学中没有表达这种同一的明确概念,却并不等于说在中国的原初语言中没有传达同一的词,这个词也许就是“是”字。是最初写成是,由日和正组成。日意味着光明、敞开,而正,由一和止组成,意味着止于一,立于一,宋朝的徐锴解释说,正,“守一以止也”,那么,守一或止于一又是什么意思呢?许慎对“一”作这样解释:“惟初太始道立于一,造分天地,化成万物。”^②而这个“一”,或者说这个立于一的“太始道”(原道)要能够化生天地万物,也即我们可以向之追问“这是什么?”的一切东西,它就必定首先只是什么也不是的纯粹自身,只是一个“恍兮惚兮”的无限可能性。否则,这个一,就不是一,而是多,就只是万物中的某一物,而不是能为天地万物之母的原道。因此,止于一(正)也就意味着止于自身,持守原道自身。

于是,“是”传达的是这样一件事:光照亮着持守着自身的原道,或者说,在光中原道显现出场,这等于说,传达着“光”与“原道”的一种共属、合一。这里的光不是别的,就是智慧,用我们上面的概念说,就是纯思、灵明。因而,我们可以进一步说,“是”传达着纯思与原道自身的同一。“是”就指合一或同一。如果我们只是把

^① 叶秀山教授曾敏锐地指出老子的“道”缺乏思这个维度。参见《思·史·诗》,北京:人民出版社,1988年。

^② 见《说文解字》有关“正”的解释。

“是”当作一个符号,那么,“是”就指示着(bedeutet)一种自在同一性;如果我们把“是”当作一种行动,那么它就是(ist)同一,就是发生着的同一行为。作为一种行动,“是”就是让……作为自身出现的行动,借用费希特的话说,是就是一种本原行动。这种本原行动就是显现自身,就是同一或合一。必须强调的是,哲学讨论的“是”并不只是一个符号,而首先是作为同一或合一的本原行动。换句话说,哲学讨论的“是”,是一种承担着同一性这种使命的行动。

就与纯思(人)同一而言,前面所说的“物、天或自然”与这里的“道”都是一个意思,它们只是同一个自身的不同名称。它们绝不是名不相同的某种现成的东西,而单单就指抛出人又在与人的合一(同一)中显现出来的自身。“物”(道或自然)化生万物,但它本身并不是某一物;它之所以能化生万物,只是因为它能够作为什么也不是的自身出现。在思-物同一中,也即在“是”中,我们平常所说的万物并不是作为万物出现,而是作为什么也不是的自身出现,这种什么也不是的自身只是我们称为“道”或“天”“自然”“上帝”这个自身的不同形态的呈现,或者更确切说,是这个最高自身在不同时间(机)里的呈现。正如马丁·布伯所说的那样,从每一个具体的“你”身上,我们都可以遇到永恒之你,每个具体的你都是永恒之你的化身和呈现。从每个具体的自身那里,我们都能够领会到作为绝对自身的道(上天、自然或上帝),而且也应当领会到这个绝对之道。具体的自身不期而至,向纯思呈现出来,这使纯思总是带着被召唤的神性标志。在同一(是)中出现的日月山川、草木虫鱼,并没有什么区别:它们并不是我们日常所说的日月山川,甚至我们根本就不用命名语词来言说它,而只是用“此”“喏”(Da)这种沉默的惊讶来回应它的出场和到来。同一(是)中,永远只有单数,只有“一”。思与日同一,则山川月亮隐去;与月亮同一,则其他隐去。在同一中,不会同时出现不同的东西,不会同时有日月山川。日月山川只能展示为自身(道)在不同时间(机)中的呈现或涌现。所以说,它们没有区别,如果说有什么不同的话,就在于出场的时间不同,也即说,就日月山川不管何者有幸进入同一中也都只是自身的呈现而言,它们没有什么区别;但就它们只能不同时间(机)里与纯思同一来说,它们又是有别的、不同的。

而后面这一点等于说,日月山川乃至万物之不同,首先是由时间来展现的,是纯思借其显现的时机来使显现日月山川以至万物之不同成为可能的。在纯思显现的不同时机(间)里,万物各自显现为“绝对自身”(道)的不同形态。作为这种自身的不同形态是万物作为各不相同的某种什么的前提。这意味着,万物要作为各不相同的诸物出现,必须以同一性,以“是”为前提。任何一物必须首先是自身,它才能是某种东西,而只在“是”中,在与纯思的同一中,物才能作为自身显现出来;而任何一物之所以能与其他物区别开来,其最终根据也在于它能呈现为自身的一种