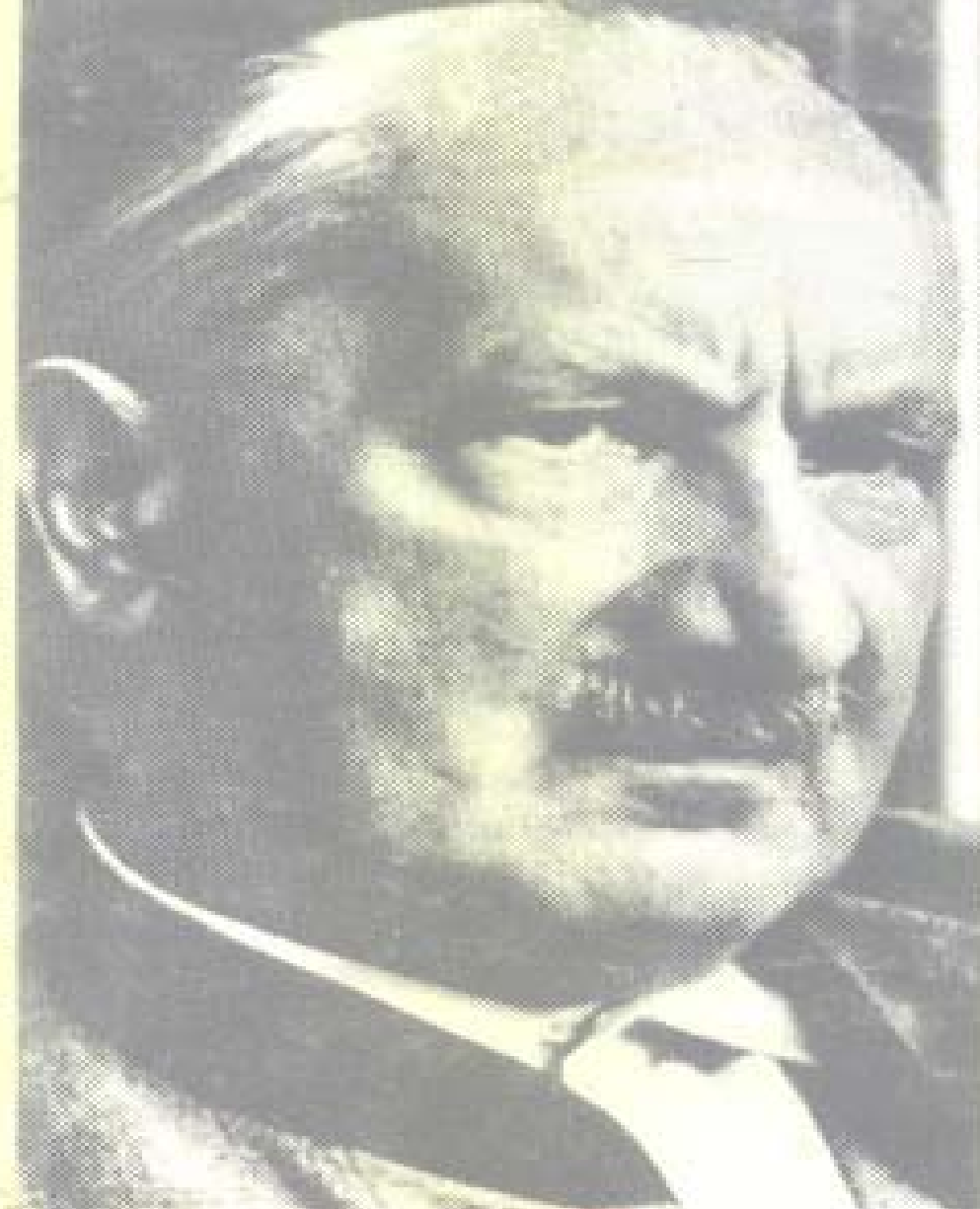


TO THE WORLD MASTER THINKERS



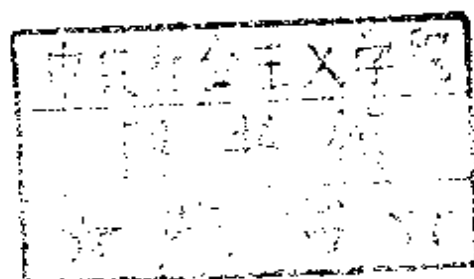
〔英〕乔治·斯坦纳 著

李河 刘继 译

5013 547
2615/30

海德格尔

〔英〕乔治·斯坦纳 著
李河 刘继 译



200020878

责任编辑：安延明
责任校对：徐培英
封面设计：杨永德
版式设计：李 勤

外国著名思想家译丛

海 德 格 尔

〔英〕乔治·斯坦纳著

李河 刘继 译

•
中国社会科学出版社 出版
发 行

新 华 书 店 经 销

华利国际合营印刷有限公司印刷

736×965 毫米 32 开本 8.5 印张 121 千字

1989 年 8 月第 1 版 1989 年 8 月第 1 次印刷

印数 1—4500 册

ISBN 7-5004-0328-3/B·60 定价：1.80 元

Hans D. Sluga

GOTTLOB FREGE

Routledge & Kegan Paul Ltd 1980

本书根据罗特利吉和基根·保罗公司1980年英文版译出

《外国著名思想家》译丛编委会

编 委: (按姓氏笔画为序)

安廷明 孙乃修 刘 继

李 河 李鹏程 杨永德

张晓明 章建刚

编者献辞

《外国著名思想家》译丛出版了，我们编委会全体成员向尊敬的读者致意！你们可能来自不同的工作岗位，有着不同的人生经历，但在这里，我们都站在崇高的人类文明的精神殿堂的入口处，我们都沐浴着几千年圣贤哲人的思想睿智之光。这套丛书所介绍的精神巨人的思想或多或少地改变了整个世界，我们的时代和我们个人都深深受着他们创造性思想成果的影响。

相当长的时间以来，我们接受了一种极片面的看法，以为只要接受了文明的最新成果就足以创立未来的理想社会。其实，人类文明演化的每一阶段，人类精神发展的每一里程，以及每一独立形成的文明系统都有其不可替代的

价值，都会产生站在那个时代巅峰上的思想巨人。这些巨人的深邃的思想和高尚的人格，以及他们对于真理永无止境的追求，将与人类文明共存。正像马克思是不朽的一样，黑格尔和苏格拉底也是不朽的。

由于众所周知的原因，我国学术界几十年来在介绍和研究世界大思想家的精神遗产方面存在某些片面性，许多人物不仅他们的著作从无译本加以介绍，甚至连名字也被禁止提起。因此，编辑出版一套系统介绍世界上最重要的大思想家的生平和思想的丛书，作为思想文化领域的一项基本建设，其意义是毋需多说的。为了保证丛书具有较高的学术价值和水平，我们决定从外国享有盛誉的学术出版社出版的有关世界著名思想家的研究和介绍性丛书中加以挑选，进行翻译。如无相应丛书，则选择其学术价值在世界上得到公认的权威著作作为译本。我们希望这套丛书不仅能使读者概括地了解所介绍的人物的生平和思想，而且了解关于这些思想家的最新研究成果。在选择译本时，我们力求取材通俗，以便使具有中等文化程度以下的读者不致望而却步。

我们都是刚刚开始从事理论工作的青年人，若没有中国社会科学院学界前辈的指导，

没有出版社领导和编辑同志的鼎力协助，丛书不会这样顺利和迅速地问世，在此谨向他们致以谢意。

《外国著名思想家》译丛编辑委员会



目 录

作者序言	1
第一章 若干基本概念	29
第二章 《存在与时间》	114
第三章 海德格尔的世界	195
海德格尔年表	247
译后记	249

作者序言

出于以下这些或许是决定性的原因，我不敢指望这个小册子能够成为一本关于马丁·海德格尔（1889—1976）思想的简明入门书。

首先是材料方面的原因。在自1912年至1970年的漫长理论活动中，海德格尔发表了大量著作、论文和演讲。单是现在已经编辑整理的著作，就有16卷之多，而这也仅仅是其更为宏富的著述总体的一个部分。人们预料，海德格尔全集最终将构成整整57卷的洋洋大观。目前，在第16卷之后，人们仅仅出版了另外两卷：一卷是《逻辑学》（亚里士多德），它收集了海德格尔从1925年到1926年寒假期间在马堡大学就亚里士多德逻辑学所作的演讲；另一卷是《现象学的基本问题》，它收集了海德格尔在

1927年暑假所作的关于现象学之基本问题的演讲。在全集中，它们将分别是第21卷和第24卷。

换句话说，已经定稿并能够被人们现成使用的海德格尔著作仅占其全部著述的三分之一弱。其中包括那个标志海德格尔主要成就的不朽之作《存在与时间》^①。此外，还有如下一些重要著作：1929年出版的专著《康德与形而上学问题》^②；1933年至1934年问世的《论真理的本质》^③；在1935年夏季系列演讲基础上整理出版的《形而上学导言》^④；另外还有海德格尔自1930年至1970年就语言、诗和思想之本质所写的多篇论文^⑤。尽管如此，对于理解海德格尔的思想脉络来说，目前仍有许多也许是

① 1962年，J·麦克考利（Macquarrie）等将其译为英文《Being and Time》。

② 1962年，J·丘吉尔（Churchill）将其译为英文。

③ 1949年，R·霍尔（Hull）等将其译为英文并收入题为《实存与在》（Existence and Being）的论文集中。

④ 1959年，R·曼海姆（Manheim）将其译为英文《Introduction to Metaphysics》。

⑤ 1971年，A·霍夫施塔特（Hofstadter）将其中若干论文译成英文并编成题为《诗歌、语言和思想》（Poetry, Language, Thought）的文集。

至关重要的或是显然不可缺少的著作尚未问世。譬如海德格尔关于费希特、谢林和黑格尔之否定观念的讲义；他在1924年草就的关于时间观念的论文；他在1941年所写的关于“开端”和初始之意义的手稿；他在1942年至1943年就巴门尼德哲学所作的演讲；他在1926年至1927年授课当中对从托马斯·阿奎那到康德的形而上学历史的概述；他在1928年关于莱布尼兹和逻辑学的论述；他在1946年至1948年对虚无主义本质的分析；以及他在1939年对“存在的历史”所作的沉思；等等。

显然，这意味着目前关于海德格尔思想的任何看法或评价都只能是一种临时性的断语。一旦尚未出版的著作问世，即使那些根本性的论点也可能受到重新检验或彻底拒斥。进而言之，在对海德格尔的全部研究中，至少这样两个最为棘手的问题势将引起广泛争论。问题之一是：《存在与时间》的作者与后期海德格尔之间是否出现了一个根本性的变化或“转折”？许多解释者认为，这个转折出现在《形而上学导言》中；另一个引起更为尖锐冲突的问题是海德格尔与纳粹主义的牵连。由于缺乏海德格尔在三十年代中期乃至四十年代的大量手稿，

我们对这两个举足轻重的问题只能作某种尝试性探讨。这样，下一个问题立即变得十分重要：从1940年到1944年，执教于弗莱堡大学的海德格尔教授是如何看待尼采和前苏格拉底哲学家的思想的呢？到目前为止，我们对此只能作出部分的回答。总之，要想对海德格尔其人及其全部工作作出任何结论性的可靠估价，目前尚为时过早。因为直到本世纪九十年代，海德格尔的全集的编辑工作才可望告竣。

第二个原因涉及到海德格尔的地位问题。一部思想史充斥着各种纷纭的意见和再评价。无论是为了寻求根据还是为了作出反驳，所有的哲学都为自己的思想谱系重新选定或创造一

着无休止的激烈争论吗？不过，在上述每一场合，人们关于以往哲学之地位的看法在很大范围内也可能是一致的。波普和赖尔都认为柏拉图具有一种至高无上的重要性；人们可能会对阿奎那思想的中肯与否提出质疑，但不会否认他的体系的精美及其活力；至于尼采，尽管人们关于他的争论常常是难以调和的，但无论你认为他的著作是恶还是善，都不得不承认它们是出自一个天才的手笔。既然如此，为什么还会出现另外一些令人困扰的重新审视和分歧呢？

就我目前的认识而言，与上述思想家相比，海德格尔的遭际是迥然不同且独一无二的。许多思想家将会说他根本不是一个严肃的哲学家（例如，罗素在他那本虽然平庸但却具有代表性的著作^①中对海德格尔未置一辞）。另外一些哲学家也许乐于将海德格尔归入另册：一个“语言神秘主义者”，一个“形而上学神学家”，从而将他看作我们这个时代道德和思想沦丧的不详之兆。还有一些人干脆认为，对海德格尔的任何争论都将是徒劳无益的：他的著作是一些不经之谈的总汇；他所提出的只是一些虚假问题；他所推出的学说（如果说其中包括任何可

① 指罗素所著的《西方哲学史》。——译注

理解的内容的话)既错误又琐碎。因此,试图去分析海德格尔的“本体论”^①——对存在和实存^②的本质进行研究的理论——无异于去谈论一种谬论。在英语中,谬论(nonsense)一词之最为内在的涵义就是无意义(non-sense)^③。无论就哲学还是政治的意义而言,海德格尔对那些倾心于他的论辩技巧的人们所施加的影响都是灾难性的。

但是,相反的观点认为,马丁·海德格尔不仅是康德以来最杰出的哲学家和对形而上学的批评家,而且是可以和柏拉图、亚里士多德、笛卡儿、莱布尼茨和黑格尔这些为数不多的西方伟大思想家比肩的思想巨匠。目前,研究海德格尔的第二手文献已逾三千篇,这些文献一方面探讨了海德格尔著作的中心论题,诸如他关于实存和时间意义的哲学;他对柏拉图、亚

① 英文“ontology”通译为“本体论”。在对海德格尔著作的翻译中,有译者提出将这个词译为“存在论”,以强调海德格尔对存在(Sein)问题的特殊关注以及他的哲学与传统哲学本体论的区别。本文沿用原来译法。
——译注

② 在英文中,“实存”写作Existence。过去通译为“存在”,如“存在主义”即Existentialism。——译注

③ 在英文中,前缀non-具有“无”、“没有”等涵义;词根-sense为“意义”。——译注

里士多德和康德的各种真理与逻辑模式的彻底矫正；他对艺术理论和技术性的沉思；他的语言格局（Language-scheme）理论；等等。另一方面也涉及到海德格尔对当代各种学说以及不同观点的影响。这里有所谓后海德格尔神学，鲁道夫·布尔特曼仅仅是其一系列代表人物中的第一人。萨特的存在主义显然是《存在与时间》中的各种习语和命题的翻版和变种。海德格尔关于赫拉克利特、阿那克西曼德、巴门尼德、柏拉图和亚里士多德的论述，尽管受到了某种装模作样的抵制，但仍然进入并盘踞在现代人对希腊思想和文化的想象王国中。此外，这里还存在着所谓海德格尔语言学或“形而上学词源学研究和唯名论”，它们既激发起无穷争论，又具有很强的构成性。在目前，关于本文解释的“结构主义”和“解释学”（这里，“解释学”即 Hermeneutic 意味着“对理解的理解”，它代表着一种从内部对我们解释意义之意义的方式进行描述并使之形式化的企图）诸流派都以海德格尔思想中受惠非浅，德国的乔治·伽德默尔和法国的雅克·德里达等人的学说证明了这一点。更令人瞩目的是，海德格尔关于语言和诗的本质的学说竟在德国、法国和美国的文学理论中打下了印迹。在时下流行的

有关“文学本文之本质”的讨论中，在有关诗人、读者和语言之辩证地相互作用的讨论中，海德格尔的影响无所不在。的确，海德格尔关于语言和诗的思想直接影响了查理和保尔·塞兰等诗人的实际创作。人们已开始注意到，在目前文学和文学批评语言的自我意识或“反省”方面，S·马拉美和海德格尔仿佛是两位伯仲之间的开拓性人物。

1976年5月26日，海德格尔与世长辞了。在这一时刻，一些法国哲学家断言：如果说17世纪是笛卡儿和牛顿的时代，那么，海德格尔将主宰着我们这个世纪的精神王国。或者，如同汉娜·阿兰特（Hannah Arendt，一位在政治史和观念史方面造诣颇深的思想家）所说，纵观20世纪之全部哲学，海德格尔一直是“思想的神秘主宰者”。（不久，我将对这里所说的“神秘”一词给予阐释。）

由此可见，人们对海德格尔具有着两种完全对立的评价：一种观点认为，海德格尔是一个善于摇唇鼓舌的江湖骗子，一个人类良知的毒害者；相反的观点认为，海德格尔是一个能够洞见一切、得天眼通的大师，一位哲学导师，他的著作足以更新人类的内在状态。问题在于，这样两种极端对立的观点何以能够出现呢？

那些同样确凿的证据何以能够导致这样两种形同水火的结论呢？这里是否存在着某种逃避方式或手段，从而使我们能够安然无恙地在上述分歧中发现一种中庸论断呢？总而言之，让我再重复一遍，自苏格拉底以来，没有谁能够象海德格尔这样遭际到如此不同的毁誉褒贬。

我确信（这也是我曾经不打算撰写这本小册子的第三个原因），对上述问题的解释蕴含在海德格尔的特殊表述方式之中。任何一位重要的作家和思想家都在不同程度上苦心孤诣地铸造着自己的特殊风格。在哲学中，风格的作用是极为重要而又模糊不清的。约言之，这里存在着三种主要风格类型。首先，通过使用某种可能是最为直接的语言或流行于他的团体中的日常习语，哲学家们可以在诸如实在的本质、意识的地位和道德律令的实存等问题上展开他的讨论。笛卡儿、休谟和后期维特根斯坦（就其独特的自我反省方式而言）大概属于这种风格。其次，通过对一些概念或语法形式的构成和重新定义，俾使之成为自己学说的特殊工具，哲学家们可以在某些新奇语汇中，并通过这些语汇阐明自己的观点。例如，在托马斯主义者的语言中，亚里士多德的独特的目的论观念在

译解和重新定义的过程中发生了改变。在许多重要的方面，黑格尔的逻辑学和认识论——它是关于我们的认识方式的哲学——都是自己语汇的创造者。现代思想史所提供的例证则是海德格尔在弗莱堡大学的恩师和其教职的前任爱德蒙·胡塞尔所构想的现象学理论。这里还存在着第三种风格。哲学家可以使语言自身成为他所研究的基本的和主要的对象。他可以询问被说出的东西意味着什么，询问句法通过怎样的方式产生或限制着认识的可能性。同时，他也可以尝试阐明我们的语词和句子的关系，我们的内部经验事实图式和外部经验事实图式的关系，并使它们形式化，无论这些关系是彼此和谐的还是独立自存的。为了使其询问获得一个较高的起点，他发现自己不得不创造一套特殊的元语言(meta-Language)。这第三种风格支配着本世纪以来的英美哲学。

海德格尔早年致力于研究邓·司各特^①和中世纪经院学者的语汇以及他们关于逻辑和本体论范畴之一致性的思想（这些论述收集在1972年出版的《早期文集》中），此后，他一直

① 邓·司各特 (Dunsscotus 1265—1308)，苏格兰哲学家和神学家。他的思想对中世纪经院哲学产生了深刻的影响。——译注

耽溺于在更深层次上考察全部人类思想和实存的“语言条件”。在这一点上，恐怕没有任何其他哲学家能够望其项背。在《存在与时间》中，海德格尔审慎地使用着普通的、非技术性语言。在此，海德格尔表现出一种意向：通过对未经雕饰的素朴语词（simple words）的锤炼和凝缩，使之回到原初的真实状态，通过对感觉的特殊压迫甚至扭曲，以达到人的或人的在世之在（man's being in the world）的根基。在《存在与时间》中，海德格尔已经在从事词源研究了。在海德格尔看来，这种素朴语词、这种古代语言之所以对今人合用，恰恰是因为它们最大程度地保留着人类原初的、健全的感觉。因此，这些陈旧简单的语词具有着最为丰富的意义，不过，它们的根本透彻性和实存的了然性已被我们遗忘殆尽。通过对某个词的词源和早期历史的认真探索和紧张思考，思想家可以迫使它产生出非常可观的启示和能量。因此，与康德至叔本华的德国唯心主义的风格迥异，海德格尔之略带斧凿痕的简明性和他对短句子的运用掩饰着这样一种特殊语言，它具有强烈的个性，其涵义被作者有意“延宕”甚至“封闭”。正因如此，在阅读这种语言时，我们将因受到困惑和阻碍而放慢脚步，从而能够

步入更深一层的境界。

但是，我们马上将看到，在海德格尔那里，对德语和希腊语语词（海德格尔赋予这两种语言以无可匹敌的优越地位）的词源学阐述或词源学改变（uprooting）^①绝不仅只是一种手段，它构成了海德格尔哲学的基本运动：他从赫拉克利特、康德和尼采那里提取出某种特殊的语言风格或论述细节；他从某些单个音节、语词或短语中开掘出它们的原初的、久已湮没的或受到侵蚀的意义宝藏；他证明这种意义的封闭改变着并危及着西方思想的命运；他证明，一旦这些意义被重新发现，或者说一旦这些意义重见天日，就必然会使思想和道德的可能性得以复苏。显然，这种对于一般语言和以往哲学家的特殊语言的开掘不可避免地要对海德格尔本人的用语产生影响。

从三十年代中期开始，海德格尔的德语变成一种自觉的、因而显然独具特色的语言。海德格尔宣称，当他以那种似乎非常独断的方式使用语词时，当他将语词连缀成一条由连字号

① uprooting 这个词包含连根拔掉、逐出家园和改变（生活方式）等涵义，它常常在前两种涵义上被使用。此处，我们将它译为“词源改变”，以便与前面的“词源阐述”相对立。——译注

构成的古怪链条时，他实际上正在返回语言的源泉，即要实现人类言谈^①的本真^②意图。至于这种宣称能否得到辩护，我将在下面作出论述，但其结果是显而易见的：海德格尔的著作是不可思议和难以理解的，其程度远过于以往形而上学家和神学家的最为晦涩的著作。在弗里德里希·荷尔德林^③的影响下，后期海德格尔的语言甚至进入到一种非常奇特的极端状态。一方面，语词拥有自己的意义（假定这是一种原初的、基本的意义）；另一方面，它又在海德格尔所赋予的内涵和隐喻性意义上被使用。这些语词本身几乎总是“素朴的”，但是，海德格尔用以和“神”、“人”、“天堂”、“人世”^④（这是海德格尔在1941—1947年间关于思

① “言谈”的英语原词是“discourse”。在本书第二章中，作者将这个词与海德格尔的两个专门术语 speech（讲话）和 talk（谈话）相区别，指出它既不象 speech 那样正规，又不象 talk 那样随便。——译注

② “本真”在英文中写作 authentic。原意是真正的，可靠的。作为海德格尔哲学的一个重要术语，我们将它译为“本真”。有些译者也将它译为“本然”。

③ F·荷尔德林（F.Hölderlin 1770—1843），德国早期浪漫派诗人。——译注

④ “gods”、“mortals”、“sky”、“earth”在本书中一律译作“神”、“人”、“天堂”和“人世”。——译注

想和诗歌问题的诸论文的两对著名论题) 联系起来的那些语词涵义却无不打上了作者的印迹。这样, 海德格尔的哲学演讲变成了语言学家所说的“个人语型”, 即某个人的习惯用语。但即使在这种情况下, 这种个人也要使他的传达的私人风格获得一种普遍的意义。海德格尔完全明了这一过程所具有的挑战意味和悖论性质, 他将为此作出强有力的辩护。无论人们是否接受这种辩护, 其结果都没有什么不同: 海德格尔的任何思想都与他的散文风格唇齿相依。

在海德格尔的诋毁者们看来, 这种风格是令人厌恶的。它不过是一种言过其实、隐晦不堪的行话土语。进而言之, 这种风格不仅促成海德格尔与纳粹的个人联系, 而且是崇玄风气和拟古主义到处作祟的象征, 正是它们毒化了自赫尔德到希特勒以来的德国语言。T.W.阿多尔诺在对海德格尔语言的分析中〔参见他的著作《特殊的行话》(The Jargon of Specificity) 1964 年版〕提出的正是这样一种看法。另外, 昆特·格拉斯(Günter Grass)在其小说《狗年》(Dog years, 1964 年版)中对海德格尔风格的恶意模仿也表达了同样一种意向。

相反, 在海德格尔主义者看来, 这位大师的

语言产生了不可抗拒的力量。他的文字魅力使其他哲学家的散文甚至现代诗人的作品相形见绌。海德格尔对语词的潜在生命的把握，他的行文的跳跃性节奏以及他对语词转喻方式的运用（在此，具体属性象征着抽象本质，而抽象部分又代表或表现着某个具体总体）似乎既清晰又模糊，其情形恰如云中望月、雾里看花。萨特的主要著作《存在与虚无》（*L'Être et le néant*）所表现的也正是这种魅力，他试图使法语成为象海德格尔德语一样晦涩的语言。目前，拉康和德里达所分别代表的法国心理分析^①学派和符号论学派都企图用本国语言完成海德格尔的词源学工作。同时，在塞兰的诗作中也贯穿着海德格尔所创造的各种新鲜语汇和语词连接方式。

我在当下的迫切任务不是要对上述评价表示赞同或反对，因为这个问题过于复杂，一时尚难定论。事实上，许多土生土长的德国人，即使他们在阅读德国语言方面具备出色的能力，也仍旧会发现海德格尔是全然不可理解的。他们确实无法理解海德格尔所说的是什么，甚至无法断定海德格尔是否真的说出了什么东

① “心理分析”即 psychoanalysis，或译为“精神分析”。——译注

西。由此看来，企图用英语再造海德格尔的重要概念和系统陈述就（这正是我必须做的）更加令人难以置信了。有证据表明，海德格尔本人就会把这种企图当作令人生厌的唐·吉珂德式的幻想。的确，他曾经对《存在与时间》的翻译工作大加赞赏，但同时认为，就他的其他著作——尤其是后期著作——的翻译而言，绝大部分译文都是徒劳无功的。这是因为他的全部固有涵义无不植根于德语以及这个语言的过去历史。然而，甚至这还不算是最为困难的部分。

海德格尔所要求的“被领会”^①并不是就这个词的习惯意义而言。这种领会应当包含那种通过近乎直译的方式将他的观点加以重述的可能性。一则关于赫拉克利特的希腊箴言告诫读者说：“不要过于匆忙地阅读以弗所人赫拉克利特的著作。这是一条崎岖难行的道路，没有阳光，四处昏暗。但是，如果你能找到正确的门径，这条路将把你引向比阳光更为辉煌的境界。”这条箴言同样可以作为海德格尔思想风范的真实写照。值得注意的是，这里所谓“入门”并不是常识意义上的领会。海德格尔不打

^① 英文原型 understand，在此书中多译为“领会”。

——译注

算使他的本体论、他的诗化思想迎合那种演绎的和直线性的讨论，这种讨论主宰着柏拉图以来的西方正统意识。通过“领会”，他力图使存在和意义进入到一个变化序列或空间。假设我们早已轻而易举地把握了他的思想，或者说，早已用其他语词比他本人更为清晰地表达了他的意图，那么，我们将已经超越出西方的形而上学（我将在后文澄清这段话在海德格尔那里的具体涵义），一言以蔽之，我们将不再需要对海德格尔进行任何讨论了。必须看到，在海德格尔的谈论中，“领会”还不是他所要求的原初概念。这个原初概念是“体验”^①，它是对被感觉到的不可思议状态的认可。它要求我们暂且将普通逻辑和未经检验的语法悬置起来，以便“倾听”那些日益迫近的真理和可能性的声音，“倾听”那种在习惯和分析的可靠性语言之冰层下面沉埋已久的理解的声音，并“沐浴在它们的光芒之中”^②（在这里“倾听”和“沐浴……光芒”是海德格尔的两个基本观念）。

即使上述介绍如此冗繁啰嗦，海德格尔的

① “体验”，英文词是 experience。——译注

② “沐浴……光芒”是英文词组“stand in the light of”的直接译法，在词典中，这个词组意为“按照”、“根据”。此处，我们取这个词组的比喻性涵义。——译注

要求看起来仍然具有一种神秘吓人的外观。然而我能够证明，尽管海德格尔的许多领会与通常方式的领会和“可重述性”即 restatability（这是一个两难境地：人们发现自己也在创造着新鲜语词）殊难一致，但它们大体上是“行得通”的。它们约略相当于我们对伟大诗作的实际领悟和“承受”（sufferance）：在这里，对诗作的释义和分析判断常常是空洞无聊的。或许，它们更类似于我们对音乐之意义的自我把握和理解方式。即使人们坦然地承认这样一种接受方式和内化方式的存在，他们也仍然不能用自己的语言（或某种音节）和其他任何一种语言将这些方式转译为其他术语。用德语陈述海德格尔的德语已属困难之至，若用英语——它对某些玄虚的、隐喻抽象的语言怀有本能的敌意——完成这桩工作更是不堪设想。语言哲学和关于哲学的语言充其量只能够发现自己处在这样一种自相矛盾的状态中：它们企图“跳出”或超越讲话者自己的影子。这种跳跃和超越正是海德格尔的根本方法和鹄的（他称之为“克服形而上学”）。但是，正如普罗提诺^①——他也许不是一个通常意义上的哲

^① 普罗提诺（Plotinus, 205? —270），希腊哲学家，新柏拉图主义的创始人。——译注

学家——一样，海德格尔正是在理性语言和“其他某物”（something else）之间的阴影地带施已其全部能事的。这种阴影地带几乎与他所追求的明澈日光恰好相反。

不仅 T·阿多尔诺和格拉斯，而且其他许多反对者都将海德格尔风格所带来的“灾难”与其政治生活联系起来。这正是我所面对的第四个难解之谜。虽然有关海德格尔在 1933—1934 年间言行的档案记载卷帙浩繁，但是，不论（或许正因为此）他的批评者兴起怎样的控告风潮或他的支持者作出怎样的辩护，我们都很难获得事实的真相。譬如，海德格尔究竟是怎样对待他的前任、恩师、“非雅利安种族”的胡塞尔的呢？对此我始终不甚了了。此外，人们一直在追问这样一个实质性的问题：

《存在与时间》和纳粹学说在教义上和习语上是否存在或存在着哪些联系呢？不仅如此，在 1945 年之后，海德格尔完全拒绝对他在纳粹时期的个人经历以及在此期间出现的全面屠杀作出任何坦率的、哪怕是委婉的说明，对此我们将何以解释呢？也许，由于我们距那个野蛮时代既过于接近又过于遥远，因而尚不能对这两个问题给予令人信服的论述和切中要害的强调。纳粹所造成的野蛮时代及其后果至今阴魂

不散，仍然影响着我们的意识状态以及与之相关的世界图景。就现代人类对某种堕落之无动于衷的态度而言，这种影响是——或者应当是——十分鲜明的。的确，对于那些亲历了纳粹时代的人们来说，他们对那时的生存环境、生活细节，对那种实存的“感觉”和感触已经显得十分遥远，或者说这一切已被压抑在记忆的深处。因此，要想准确地复原出海德格尔在希特勒上台之后几个月以及他在战争期间的心理状态和物质环境，复原出那时他在弗莱堡大学的这样那样的活动细节，几乎是不可能的。然而，一旦我们要对海德格尔其人及其著作给予哪怕是粗线条的刻划，这种复原的企图又是不可避免的。

这种客观障碍已足以使人踌躇不安，然而我还必须补充一些关于我个人的情况。我不是一个职业哲学家，很难说这条按语究竟意味着什么，至少海德格尔会对“职业哲学家”一语嗤之以鼻。但是我们可以用它来指称这样一些人，在哲学界同仁和学生们眼中，在哲学刊物的编辑眼中，在大多数富于教养的公众们眼中，他们的训练有素的活动和学说被认为是职业性的。我们至少懂得“J. L. 奥斯汀(Austin)是一个职业哲学家”的命题意味着什么，同时

也知道，尽管阿尔伯特·加缪的许多作品明显包含着哲学的内容和兴趣，但他不是一个职业哲学家。我所从事的是语言研究，它一方面涉及到文学作品，一方面又关联着观念史和社会史。也许德文“Sprachphilosoph”（大意是“语言哲学家”）和“Kulturkritiker”（大意是“文化批判家”）这两个词多少可以对我的研究作出准确概括，但英文没有与之相当的对应词。这意味着海德格尔著作中所涉及的许多领域是我不可企及的：例如他关于亚里士多德逻辑学和康德认识论的解释，他在早期同新康德主义者（如卡西尔）的冲突，他在1929年出版的《论理念的实质》^①（Vom Wesen des Grundes）一书中所提出的技术性问题等等。然而，我又必须将它们作为这一或那一个部分而纳入到总体之中。正因为我不是一个职业哲学家，因此，只要我谈及海德格尔的形象以及他的著作的哲学地位（这些看法或者出自我的领会，或者得之于他人的理解），就不可避免地会受到旁人的指摘。

既然我深知这些来自外部的危险和我本人的不足，那么为什么还要撰写这部传记呢？这

① 1969年，此书译成英文《The Essence of Reasons》。

——译注

仍要从我本人的情况加以说明。多年以来，我的工作跨越了如下三个领域。其一是以人、人和国家之关系为主题的悲剧作品，它们导源于古希腊悲剧，其中尤以苏格拉底之死最为著名；其二是语言的多重本质及其发展的问题，特别是各种人类语言之间相互翻译的可能性和局限性（即不完全的或当下现成的领会的神秘性）；其三是对某些相互作用问题的系统阐述，它包括相互渗透的艺术与哲学同科学成就之间的关系，以及它们与 20 世纪之野蛮集权主义的关系。正是这类问题使我们不得不回到（或者说纠缠于）对德国文化与纳粹主义之关系的考察，而在这种关系的编织过程中，德国语言起着某种决定性的作用。对于这个语言来说，不仅歌德和康德，而且希特勒都是重要的实践者。

我注意到，无论在上述哪个领域，只要我将思想再推进一步，便不可避免地要遇到海德格尔，他的出现总给人以深刻印象。他关于希腊思想之根基以及索福克勒斯^①悲剧观的假设是十分重要的。自柏拉图以后，人们一直就诸事物的内在涵义问题喋喋不休、争论不已，而

① 索福克勒斯 (Sophocles, 前 496? —406)，希腊著名悲剧作家。海德格尔曾对他的悲剧作品《安提戈涅》作过深入探讨。——译注

海德格尔指出，只有与人类语言有关的事物才是最根本的。他对于纳粹主义的各种姿态和缄默，他的语言与处在那个非人道时代之前、之中和之后的德国语言天命的内在联系，无不使他成为一种“言语政治学”的仲裁者。由此，我发现自己不得不进入海德格尔所谈论的世界，并试图沿着他所说的“林中路”“森林防火线”或者“森林管理员的足迹”（这些都是海德格尔经常使用的比喻说法），走向那片在我们实存中的“林中净土”^①。同时，我也不得不在海德格尔的评论所带来的光明和阴影下，怀抱着不同的见解，去阅读柏拉图、索福克勒斯和荷尔德林——海德格尔称他为“诗人的诗人”——等人的著作。我终于确信，如果我们要继续作为语言的和道德的在者而存在，就不能无视海德格尔对17世纪虔信派的那条口头禅的运用和解释：“去思想即是去供奉”。正是海德格尔本人为我们创造了这个既坚定又充满矛盾

① 德文 *lichtung* 和英文 *Clearing* 是动名词，它包含“澄明”、“豁然开朗”等涵义。在词典中，这两个词又都可以被当作名词，原意是“林中稀疏处”。因此，在本书中，我们有时从这些词的动名词意义出发，将它译为“澄明”，有时又从这些词的名词性意义出发，将它译为“林中净土”，以保持这个词原有的象征涵义。

——译注

的个人形象。

凡此种种无不决定着我的论述的局限性。同时，除了我马上要谈到的这一点，没有任何理由可以使这本书成为名符其实的传记。1889年9月26日，海德格尔出生于默斯基尔希，它位于西南德的巴登—符腾堡州的黑森林地区。86年后，他殁于此地。他的父亲是这个地区的天主教堂执事，因此，海德格尔早年深受天主教思想的熏陶。有一次，这位十几岁的少年从一个牧师那里得到一篇论文，它是天主教思想家弗朗茨·布伦坦诺（F. Brentano）发表于1862年的文章《存在观念在亚里士多德学说中的多重涵义》，正是这篇论文给了这个少年极大的启示，并预示着他在今后几十年的全部思想历程。1914年，海德格尔因健康原因而免服兵役，同年，他获得了博士学位。1916年，他通过了教师资格论文（这是在德国大学任教所必需的），论文主题是邓·司各特的范畴学说。而他在弗莱堡大学的讲师生涯早在前一年冬季就已经开始。1920—1923年，海德格尔一直担任胡塞尔的助手，按照德国学院中通行的惯例，这不仅表明两人私交甚笃、观点一致，而且还意味着海德格尔是胡塞尔讲席的最有希望的继承人。以后五年，海德格尔是在马堡大学度过

的，直到1928年，他再次回到弗莱堡大学，并接替胡塞尔成为哲学讲席教师。他的就职演说题为《什么是形而上学》，这篇著名演讲首次出版于1929年。他在弗莱堡大学的执教生涯一直延续到1944年11月。从1945年至1951年，同盟国当局禁止他从事一切教学活动。1959年，海德格尔正式退休。在其学院活动的最后岁月，海德格尔的大部分时间是在黑森林地区的托特瑙贝尔格^①度过的。这是海德格尔的一个避难所，它幽僻寂静、与世隔绝。黑森林这个名称日渐成为海德格尔处在监视之下的私人生活的同义语。同时，这个名称也唤起了他关于森林的无穷哲学遐想，它们不时出现在他的著作中。海德格尔极少旅行。1929年，为了同恩斯特·卡西尔展开那场关于康德和唯心主义的著名辩论，他访问了法国的丹佛斯。1955年和1968年，他又曾几次访问法国的普罗旺斯，他的追随者和朋友，例如诗人查理和画家乔治·布雷克，为他安排了若干次非正式的讨论。此后，他还访问了希腊。在某些方面，海德格尔也许在刻意仿效康德的生活：毕生安恬于一

① 原文是 Todtnauberg。有趣的是，这个词又是德国诗人塞兰一首诗作的名称，译为《死亡之梦游》。参看本书175页。——译注

块土地,对于一切身外事变无动于衷(当然这是指1934年2月之后),将全部身心投入到抽象思想之中,总之,海德格尔为我们提供了一个罕有的(当然是令人困惑的)个人生活的范例。在海德格尔看来,具体实存或实存的密度从属于思想:思想总是“关于(或者说是)实存的思想”、“寓于实存之中的思想”、“趋向于或代表着实存的思想”等等,这些语汇充斥在海德格尔的表述之中。当人们对此作出评估时,他们应牢记这样一个问题:这究竟是怎样一种生活——一种锲而不舍地从事于玄秘反思的生活?有一点是显而易见的:海德格尔在弗莱堡大学和马堡大学的讲演和讨论^①构成了他的传记的主要内容。很少有人能够象他那样为确立某一学说兢兢业业、孜孜以求。

在这本小书中,我打算从海德格尔的学说中选择一些关键性的主题和思想加以介绍。由是,他的许多重要思想和著作将不得不付诸阙如,其中包括:海德格尔的文集《同一与差异》(Jdentität und Difterenz)(1957年出版);发表于1961年的两卷本著作《尼采》,这是一

① Fr·威廉和J·理查森在他们关于海德格尔的著作《Through Phenomenology to thought》(1963年出版)的附录中开列了海德格尔演讲和论文一览表。

本奇特而且枯燥的著作，它的许多更为原始的思想在其他著作中也许得到了更为深刻的论述。进而言之，我将只能浮光掠影地涉及到这样一个令人困惑的争论：海德格尔究竟是继承还是背离了胡塞尔的正统现象学？因为对这一点胡塞尔本人也拿捏不定。即使我们能够从《存在与时间》中的某一章节获得这样那样的看法，其他许多方面的问题也仍将受到忽视。

不过，类似的情形也常常出现在对其他哲学家和哲学体系的说明中，因此我们也许不必为此而手足无措。实质上，海德格尔的全部著作只关心这样一个主题：即他所说的“在之存在（the being of Being）的问题。”他的内向螺旋式的沉思进程总是指向这样一个中心。我们将看到，借助于那些独特术语，海德格尔的任何一组看法都将是对他的全部实存学说的——通常是明晰地——揭示。因此，即使是在初步的研究中，我们就能够接触到海德格尔的核心思想。我们只要追问这样一些问题就足够了：我们要读到的这本关于海德格尔的书是怎样的？我们能够从中获取怎样的意义序列？海德格尔坚持说，这是对事物的唯一正确的问法。他说，这与应答祈祷的方式相同，它没有确定的目标，仅仅是一条漫长的旅程。在这一旅程

上，我们刚刚迈出一小步。海德格尔的许多篇目都与“旅程”观念密切相关，诸如“林中路”、“森林防火线”、“路标”、“通向语言的道路”和“田间小路”等等。他是一个不知疲倦的夜行者，我们究竟能够（或者愿意）循着他的足迹走出多远呢？

第一章 若干基本概念

1955年8月，在法国召开的一次学术会议上，海德格尔问道：“Was ist das—die philosophie?”^①（直译为：“这个东西——哲学——是什么？”）显然，自苏格拉底的辩证法以来，传统哲学的阐释一向是以这个质询作为开端的。但是，海德格尔这篇演讲的题目不能象翻译的那样被读作“什么是哲学”（What is Philosophy）？事实上，它故意使用了一种茫然无定、踌躇反顾的语气，旨在提出一个双重的_{问题}。在这里，强调的重点不仅在于哲学（philosophie），而且在于是（ist）和这个（das）。

① 1958年，W. Kluback 等人将这篇演讲译成了英文，并以德、英对照的方式出版。

也就是说，在对询问对象——哲学——作出规定之前，海德格尔先使谓词和宾词化过程成为一个突出的问题。他昭示着如下思想：在任何有意义的问题中，是——即对实存的设定——是一个先在和关键的问题，这个观点是海德格尔全部思想的源头和核心。他提示说，这个^①，或者说“什么”（whatness）——的确，任何一个严肃的问题都在致力于解决这一问题——是一个相当复杂的设定。这样一个关于总体现存（integral presence）的设定可能是不可避免的，但是对它的使用不能不经过考察。进而言之，通过对“哲学这个东西”（die philosophie）的分解，通过从音节上和段落上将本体论询问的最一般形式（即“这个、那个或任何一个东西是什么？”）与这个句子所询问的特殊对象区分出来，海德格尔获得了一种奇妙的双重效果。他使我们对那个每日口耳不离的、自信能够把握的“哲学”观念产生了疏离的、陌生的感觉。他使“哲学”观念日益依赖和附属于这样一个倍受重视的问题和观念：是（isness）和什么（whatness）^②。因此，对海德格尔问题的较为

① 即经院哲学家所说的本质（the quid est）。

② 在英文中，is 是系动词，what 是疑问代词。但在这两个词后面加上后缀-ness，就使它们成为抽象名词。它

完满的译法应当是：“它要问的是什么——这种东西，哲学，是什么？”（What is it to ask-what this thing, philosophy, is?）

从海德格尔开始，我们的任务是将讨论放置在它的过程之中，并引导它“走上某一条路”。所谓“某一条路”意在强调这样一个假定：它只是许多路中的一条，不一定能够先天地保证我们达到我们的目的。海德格尔的根本意图将表明，进行的过程即在过程中的运动不仅先于我们迄今为自己选定的任何一个目标的实现，而且从某种意义上说，它同这个目标具有同等的意义和尊严。然而，尽管这条被选定的路不是唯一的，但它必须蜿蜒于树林之中。它必须向我们保证：“我们是徜徉于哲学之中而不是之外，不是在它周围徘徊踟躇。”这种规定是重要的，它暗涵着“解释学循环”这个著名的二难推论：我们试图使用那些已经预先设定了某个定义的性质去界说某一事物。同时，它还表明，这里还存在着另外一些路，它们将引导我们走出树林从而误入歧途（例如哲学史，

们的意义在于，使 is 和 what 成为询问对象，即“is 之所以为 is”，“what 之所以为 what”。在翻译中，我们找不到相应的中文，只好将它们暂译为“是”（或“是之为是”）和“什么”。——译注

即那种将各种哲学论点视为社会经济力量之表现的分析以及那种将哲学视为各种精确科学之比喻性前提的看法，等等)。因此，海德格尔说：

“某一条路，但不是随便哪一条路。”

通常的道路总是始于某一定义，即使象苏格拉底的方法所表明的那样，这种定义将在随之而来的过程中被抛弃或被彻底更新。海德格尔指出：哲学不仅是某种理性的东西，而且“是理性的实际看护人。”^①在表达“理性”概念时，他不用德文词 *vernunft*，而用拉丁语词“*ratio*”，因为在这个词中颤动着亚里士多德思想的泛音。在德语中，“看护人”是“*verwalterin*”，这个词对海德格尔来说至关重要。它意味着“看护人的职责”(trusteeship)即看护人对遗产的主动保管的责任。然而，哪怕是仓促的反省就足以表明，这条路不会把我们引导到任何地方。通过引进“理性”(reason)或“合理性”(rationality)概念，我们只是以一种未知取代了另一种未知。而海德格尔的路则与之完全不同，它是森林管理员踏出的小径，

① 在本书中，常常出现“Guardian”、“trustee (ship)”和“Custodian (ship)”等词，它们的大意是“看护人”、“受托人”、“管理人”等等。我们有时将这些词译为“看护人”，有时又译为“看家人”。——译注

“只是因为它最近在手边^①，因而难于被发现。”（海德格尔非常重视并总是不厌其烦地回到这种关于邻近度的悖论，它既属于苏格拉底哲学，又属于现象学思想。其意义集中地蕴含在当下的或“在手边”的概念之中。）我们要问：这种“什么”（whatness）——我们称之为哲学——是什么？我们将要求这个词揭示出它自身。如果我们不去仔细地倾听，如果我们试图将某种先在的、现成的分析模式强加给我们所询问的对象，这种揭示如何可能呢？现在，如果说我们“从‘哲学’一词的词源倾听到了什么，那就是‘philosophia’^②。现在，‘哲学’一词正在讲着希腊语。作为一个希腊语语词，‘philosophia’意味着某一条路。”

此刻，我们正面对着海德格尔方法中最具特色而又最有争议的特点：任何争论无不来源于和贯穿于词源学的研究。在阅读本书时，我们将始终被这种特点以及海德格尔为之所作的辩护所困扰。在这个基本起点上，我们要着重

① “在手边”是海德格尔哲学中的一个重要术语，英文是“at hand”，意为“在附近”、“就近”等。——译注

② “philosophia”，希腊语。在书中，有时我们将它译为“哲学”。有时为方便起见，我们将这个词的原文照录下来。——译注

强调的是，海德格尔的词源学研究具有深厚的根据和繁衍创造的活力。“现在，‘哲学’一词正在讲着希腊语。”这句话的字面涵义是：如果我们直接倾听，那么，“哲学”这个词本身所说的是希腊语。更明确地说，并不是我们在使用着这个碰巧从古希腊词典中得来的词，而是“*philosophia*”这个词（海德格尔在文中原封不动地写下了这个希腊语词）本身内在地蕴含着一种自我陈述的力量。因此，说话的是语言，不是或主要不是人。这是海德格尔的另外一条基本假设。那么，这个词究竟告诉了我们什么呢？“*philosophia*”这个词告诉我们，哲学首先是某种支配着希腊世界之生存的东西。不仅如此，*philosophia* 还决定着我们西欧历史之最为深刻的基本特征。”这里，“最为深刻的基本特征”一语试图忠实地表达德文 Grundzug（特征）一词的涵义。在德文中，特别是在海德格尔的德文中，Grund（特征）一词强烈地预示着一种植根状态（rootedness），即世俗古代和起源的状态，它是具体的，同时又表现为一种神秘的血缘谱系。因此，*philosophia* 是形成西方历史的基础和原动力。正由于它在本质上和发音上都是一个希腊语词，从而只有它可以给出本真的意义及其连续的实存，所以哲学需

要这样一些人，他们将领悟它，他们的“追问道路”是真正内在的并超然于利害之上的，他们象那些体验着它并谈论着它的希腊人一样重新思考着它的各方面涵义。（眼下，我暂且将这样一些显而易见的挑战性问题付诸阙如：这样一种重新思考是否可能呢？这种关于词源学的沉思能否回溯到并揭示出最初的源头？等等。对我来说，现在的首要事情是要看一看海德格尔是如何运用上述思想的。）

不仅“哲学”是希腊语，“而且，甚至我们如何追问的方式——即使在今天，我们仍在以这种方式进行追问——也是如此。”当我们问“那是什么？”实际上是要追问 *ti-vestin*。这一问题中的术语是希腊思想乃至此后全部西方思想的种子，并在整个思想史中构成了一种动态的联系。当然，无论在柏拉图和亚里士多德那里，还是在康德和黑格尔那里，“什么”这个词所指称的意思都是不同的。柏拉图的理念不是亚里士多德的“实体”或康德的“物自体。”但是，那个潜在的问题以及这一问题所具有的动词形式——海德格尔将这两个问题溶铸为一个整体——却是希腊式的。在追问“是”和“什么”的时候，在我们将这种追问与对“哲学”的追问联系在一起的时候，“我们立即被召

唤到”希腊语言的源头。“只要我们不满足于将‘哲学是什么’的问题当作口头上的喃喃絮语，而要穷究它的意义，我们就必须回复到并守候在这个源头。”在德文中，与起点(origin)和来源(source)相对应的词是 Herkunft (起源)，从字面上看，它意味着我们所由出发的地方，即“我们所由走来的起点。”在海德格尔那里，德文词“zurückgerufen”（回溯）和“re-klamiert”（撤回到）几乎具有一种物理界限的意义：即回到或复归到我们的起点和开端，这就是希腊的言语和思想，或者更准确地说，是希腊的“言语——思想。”在我们所追问的各种问题中，我们恰恰遗忘了这样一个重要的问题：“它是关于我们西欧之现实及其存在的问题”，是关于我们之此在(Dasein)^①的问题。我们马上看到，此在是海德格尔的一个基本概念。

如果我们置身于“什么是哲学”这一问题之完整的和本来的意义之中，那么，通过对这一问题之历史渊源的求索，我们便发现了进入历史未来的方向，或者说，我们便找到了一条路。这个问题本身就是一条

① 熊伟先生在其《存在与时间》节译本（1963年版）将 Dasein 译为“亲在”。——译注

路，它从希腊世界的实际存在一直延伸到（如果不是超越的话）我们。只要锲而不舍地坚持这一问题，我们便行进在一条被明确指出的道路上。

它将把我们引向何处？

首先，它将仅仅表现为一个循环。这里又必须提及海德格尔的一个假定：只有值得问的问题才是值得追问的，换句话说，“这个可追问的问题不一定能保证我们获得某种答案，但至少能够传达某种反应。”然而，为了明了哲学是否“已经成为一个名符其实的问题，”我们又须事先在某种程度上知道：哲学是什么（众所周知，这是一个苏格拉底式循环）。海德格尔并不忌惮这种解释学循环。一旦我们认真对待这种循环，它便能够成为引导思想螺旋发展的内在线索。在这里，关键的东西仍然是语言：

从此，只要我们认真倾听希腊语言中的语词，就会进入到一种独特的、令人瞩目的领域。我们渐渐地意识到，希腊语言与我们所熟知的其他欧洲语言不尽相同。希腊语言——并且只有希腊语言——是逻各斯。

即Logos……。在希腊语言中，被说出的同时并且显然就是那种当下被指出的涵义。如果我们能够象希腊人那样去倾听某个希腊语词，我们就可以理解它在讲话(Legein)中所说出的直接的、当下的涵义。因而，这个词所表达的内容便直陈于我们面前。通过这种有声的希腊语词，我们便直接面对着事物本身而不仅仅是它的语词符号。

这里，我们立刻遇到两个合情合理的迫切问题：究竟从哪一种意义上可以说，海德格尔的上述论断不过是再造了一种亚当式语言和希伯来哲学（如同我们在希伯来神秘哲学和虔信派教义中所发现的那样）的寓言？我们究竟能够使用何种可以想见的手段来检验海德格尔的这些论断？对这些问题的回答恰恰包含在“词源阐述的现实主义”所提供的启示之中。

答案就是：必须进一步展开那种被海德格尔的批评者认为是过于专断的词源学阐述。（即应当使这种阐述的合理性得到彻底证明，但我们有必要强调指出，这种词源学阐述来源于海德格尔前期著作中那种历久不衰的原动力，除了某些例外，海德格尔的专门术语基本上是始

终如一的。) philosophos^① 这个词“据推测是赫拉克利特所创造的。对他来说,当时尚未出现“哲学”这类东西。philosophos 这个词的涵义是“爱智慧(sophon)的人”。但是,海德格尔特别指出,在这句话中,“爱”即“philein”这个词包含着由赫拉克利特所赋予的特殊涵义,用德文表示就是:“so sprechen wie der Lógos spricht, d. h. dem Lógos entsprechen。”我们将这段话翻译如下:“象逻各斯那样去讲话,逻各斯本身是活着的核心,是关于讲话的‘是’(is);与逻各斯的符合意味着去响应(responding to)它,去作为它的回声和真正的对应陈述“[德文词 entsprechen(它包含“符合”、“相应”、“按照”等义)的前缀 en-体现着全部这些相互作用性特征]。“一种存在将其自身与另一种存在相互统一起来,这种双方相互统一过程是本来固有的,因为它们彼此受到对方的支配。在赫拉克利特所赋予的意义

① 在西方各种语言中,“哲学”(英语中写作 philosophy, 德语中写作 philosophie)这个词源于希腊文 philosophos。而 philosophos 这个词可以分解为两个部分,即“爱”(philein)和“智慧”(sophon),由此我们获得希腊人关于“哲学”的最初定义:哲学即“爱智慧”。——译注

上,这种和谐性即harmonia正是‘爱’(philein)这个观念的与众不同之处。”那么,“智慧”(sophon)这个词又提示了什么呢?海德格尔指出,在赫拉克利特看来,智慧指向或显现着“一即是全体”的那种洞见。这种洞见立足于并明确了这样一个事实:全部在者都在存在中。更明确地说,在者即存在。”这里的翻译是明确易懂的,但鉴于这个命题占据着举足轻重的地位,我们有必要将原文抄录如下:“Alles Seiende ist im Sein; das Sein ist das Seiende。”

甚至那些与海德格尔素无深交或只是通过某本百科全书的词条对他略有所闻的人们也知道,这两个相互统一、不可分割的断定构成了海德格尔学说的实质。马丁·海德格尔毕生沉思和谈论的唯一主题就是 das Seiende (在者)和 das Sein (存在)^①。那么,它们究竟具有什

① 德文 das Seiende 和 das Sein 在英文中被分别译为 being 和 Being。我们将它们分别译为“在者”和“存在”。此外,为了方便起见,在某些短语词组中,我们将“存在”简化为“在”。如“在者之在”,“在世之在”或“在中之在”等等。至此,书中已相继出现了“在者”、“存在”、“此在”和“实存”等概念。欲明了这些概念以及它们的相互联系,除继续阅读本书外,可参照熊伟先生所译的《存在与时间》(节本)第四节及其脚注。——译注

么“意义”(至于“意义”范畴与在者和存在之观念是否完全符合的问题,这里姑且存而不论)呢?为什么在我们的(英文)译文中, das Seiende (在者)成的东西被译为小写字母开头的 being, 而 das Sein (存在)被译为大写字母开头的 Being 呢?我们能否找到其他任何一套概念术语以取代它们呢?这是一些问题,约言之,这就是一个问题。每个海德格尔的读者都必须向自己提出这个问题,我自己的愿望则是按部就班地使追问深入下去。现在我们所知道的仅仅是这样一个询问:“这个东西,哲学,是什么?”海德格尔坚持认为,这一问题植根于我们对某些希腊语词和思想特征的理解,这种看法把我们引到了海德格尔世界的根本中心。

甚至在这条路尚未向我们揭示其自身时,我们就已经被推到了这个中心。我们站在树林的中央,或者说,站在这块林中净土之中。这种情形的出现是否因为我们在此正在谈论一篇海德格尔的后期论文呢?也许,这篇论文将一种直接性定义呈现给读者,但这并非问题的实质。“存在”和“在者”是两个关键概念,它们是“照亮黑暗”的火炬,它引导着每一条道路,无论它们始自海德格尔著作所提供的哪一个

起点。

海德格尔继续论述道：“全部在者都在存在中。这在我们听起来如果不是过于唐突的话，至少也是比较琐碎，因为没有人需要为在者从属于存在这个事实而伤神。众所周知，在者就是它所是的东西。那么，对在者来说，除了去在 (to be)^① 而外，还有别的什么意思吗？然而，正是这个事实——在者聚集于存在中，在者在存在的显现中得以显现——最先使（也只是使）希腊人惊异不已。”这些命题使海德格尔的实存学说和他的最令人惊异的方法论态度明朗化了。正是关于实存，即在存在中的在者的事实，使海德格尔深受震动。这些命题还引出这样一个问题：哲学所做的是什​​么？对此，海德格尔说：“哲学所寻求的是，在者在它所是的范围内是什么。哲学是通向诸在者之在的道路，即通向与存在相关的在者的道路。”

下面，让我们尝试一种原始的、初步的重述。那种无时无刻不与其希腊起点相关的哲学

① 在英文中，be 是系动词的原型，通常译为“是”。但在海德格尔本体论中，它们常常用来表达存在的涵义。在本书中，我们有时将它译为“是”，有时将它译为“存在”。——译注

的独特使命就是对“一切什物^①都存在”这一事实不断感到惊异并给予足够注意。诸什物之普遍的、总体的决定性特征即在于它们的实存。这种导致海德格尔称之为“关于存在的思考”或“思考存在的努力”的惊异和沉思，使哲学走上了这样一条问题之路：什么是它所是东西？那种栖身在全部现存什物中的东西是什么？那种构成存在状态（显而易见，它与非存在即 non-being 或诸如“红”、“大”、“功能”等实存特性正相对）的东西是什么？

苏格拉底和柏拉图是“走进哲学”的第一人。这就是说，在分析理性的名义下，他们最先提出了关于实存的问题。海德格尔指出，这个提问固然是一个伟大的业绩，但是按照尼采指出的悖论^②它同时也是一种衰微的象征。在此之前，阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德并不要求成为“哲学家”。他们是“思想家”（Denker），是一些对存在感到无比惊异的人们。他们属于一个原初的、因而是“更为本真”

① “什物”即 thing。在本书中，出现了这样一些涵义相近的词，诸如 thing, essent 和 being。通常我们将 thing 译为“什物”，而将后两个词译为“在者”。——译注

② 参见尼采《偶像的黄昏》，第2页。——译注

的思想层次和思想经历，在这个层次中，存在状态立刻出现在语言和逻辑面前。在其后期作品中，海德格尔所致力于解释、论证——一言以蔽之，“表现”的正是这样一种思想：在那种原初的、“富于思想”的方式中去体验存在并说出存在。

对柏拉图来说，诸在者之在栖身于永恒不变、形式完美的母体——理念——之中；对亚里士多德来说，它栖身于所谓潜能(energeia)——一种展开了的现实性，它在实体中得以实现——之中。迄至尼采时代为止的全部西方形而上学全都脱胎于柏拉图的观念。而亚里士多德则在其对“第一原因”和“动力学原理”的积极研究中，为我们的科学和技术奠定了基础。

海德格尔认为，无论唯心主义的形而上学还是科学技术思想都不能满足这种原初的、本真的条件，同时也不能承担通过实存的本质去体验和思考“在者之在”的思想任务。从《存在与时间》开始，海德格尔就将这个任务当作他“克服”(就其尚待限定的意义而言)形而上学传统和科学技术传统的根本事业，正是这些传统主宰了自柏拉图和亚里士多德以来的全部西方思想的争论和历史。他将毫不留情地指出，这两股观念化和分析化的大潮不是导源于对存

在的本真知觉，而恰恰导源于对存在的遗忘，导源于对至关重要的实存之神秘性问题的无动于衷。不仅如此，海德格尔还试图证明，正是由于这种看待世界的形而上学—科学方式（这种方式几乎成为“西方”这一名称的限定词）拥有一种持续不衰的权威，因而不可避免地造成了现代这些技术性的、大量消耗的人们，同时造成了这些人们的异化的、无家可归的和周期性野蛮的状态。“似乎只有两千五百年后的今天才是认识存在的恰当时机，它包含这样的内容：在它是存在的范围内认识它是什么 [im Hinblick darauf, was es ist, insofern es Seiendes ist]。”自从苏格拉底意义上的哲学出现以来，这种看法恰恰被人们淡化或彻底遗忘了。

海德格尔的工作是与众不同的，他使一切从新开始。海德格尔认为，用“哲学的”术语——即柏拉图、亚里士多德或康德的术语——追问“这种东西，哲学，是什么”这一问题，是为了保证获取一种“哲学的”答案，这使人们仍然不免落入那种支配着西方传统的循环之中。与海德格尔视为思想之路的内在循环不同，这种循环是毫无结果的。因此，我们必须尝试另外一种谈论，即另外一种追问。在这

里，关键的问题在于对ent-sprechen（符合、相应）^①一词的理解。ent-sprechen不是“对……回答”，而是“与……相应”、“与……符合”以及一种动态的相互作用与配合，正象高速运转的齿轮那样配合默契。这样，我们对哲学本质的追问并不是为了获取某种答案（诸如柏拉图、笛卡儿、洛克等人的著作中所给出的那一类定义和假设），而是希冀一种宗教仪式意义上的参与性介入，即一种ent-sprechen、一种反应、一种生动的共鸣和一种“重新约定”。这种反应或相互符合将是对存在的那个在者的回答。[注意，在英语中，“对……的回答”一语恰好包含着海德格尔十分重视的那种涵义，它同时意指着“反应”（response）和“可反应性”（responsibility）。与苏格拉底之后的或经院派的哲学家不同，“思想家”意味着对存在问题的“应答”。]

这种“对……的回答”最终要通过这样一

① 德文词ent-sprechen是一个复合词。它的词根-sprechen与英语的speech大体相近，意为“讲话”、“与……谈论”。而在这个词前加上前缀ent-其字面涵义是“符合”、“相应”。不过，当海德格尔用连字号将前缀和词根区分开时，他赋予这个词的涵义便是“彼此对应、符合的谈论过程”。——译注

种对话，在这种对话中，“在者之在的问题终于到达了我们的手中。”但是，我们不能指望在通常意义的哲学史中获取这种对话，这是海德格尔全部戒律中的一条。通过对亚里士多德、休谟或费希特之论述的概览，我们并没有与存在一致起来。从根本上说，哲学史是“没有思想”或“无思想”的。它必须被彻底摈弃，而《存在与时间》就标志着这个由尼采所昭示但在他那里尚未诉诸实现的革命进程的开端。当然，这绝不意味着海德格尔不再引用或思考自柏拉图以来的一切前人的思想。实际上，他从未间断过这项工作。但是，如同他的反对者们所说的那样，他总是将前人的论断片断地、或者说断章取义地“译解”过来。他总是从这些形而上学家那里援引这样一些段落，它们触及到、隐蔽地关联着或者常常无意识地暗涵着实存和在在者中的存在的问题。在他看来，我们必须将那种用于构成哲学史的非批判的、历史的重述彻底敲碎并弃置不顾。我们必须“开通闻路，使我们能够自由地倾听来自在者之在传统内外的任何声音。”通过倾听，通过使我们具备对存在问题的回答能力，我们可以获得——至少可以接近——真正的谈论过程(ent-sprechen)以及由惊异而产生的灵感之光。

那么，在希腊时代，哲学 (philosophia) 是什么呢？它是“那种被完成的符合性的表达，它所说出的不外是它对在者之在问题的思考”。这里，海德格尔用音乐来类比哲学（他很少进行这种类比，这也许标志着他的一个主要策略失误）。哪里存在着真正的相互配合，哪里就存在着问题与回应之间的和谐效果。作为一种音乐现象，这种和谐效果是通过校音 (accord) 和调弦 (tuning) 过程来实现的。海德格尔的程式^①（就这个词的恰当意义而言）具有一种俄耳甫斯音乐^②的神秘特征，我认为这是可以理解的。“这样一种存在 (Being) 是以这样一种方式决定着言谈的：语言以在者之在作为调定自己音准的根据。”这种含蓄地将人类存在和语言相等同的观点无疑是属于海德格尔的。但是，关于和谐问题的争论，以及那种要求使“灵魂的歌唱”成为对真理声音的共鸣的比喻，至少可以使我们上溯到毕达哥拉斯，它们同时也构成了柏拉图的中心论题。

将哲学的特征概括为与被揭示问题的“符

① 程式，英文是 formula。——译注

② 俄耳甫斯 (Orphic)，希腊乐神。传说他奏的音乐可以感动鸟兽木石。何兆武等先生所译的《西方哲学史》将它译为“奥尔弗斯”。——译注

合”、“一致或和谐”，并不是为了倡导一种浪漫的唯情主义和神秘主义。相反，海德格尔指出，它是为了使哲学命题变得精确——当然，这是一种特殊意义上的精确。海德格尔认为，如果问题与回答彼此无关，如果这种回答不是渊源于一般本体论的中心（即关于实存的事实），那么就不可能存在那种能够赋予生命活力的精确性，也不存在可反应性。在这里，惊异是一个重要契机。“我们将自身限制在惊异之中。”可以说，惊异使我们从在者、从那种是其所是的事实——而不是其他什么地方——抽身后退。在从在者之在后退的过程中，惊异不仅不会被消耗殆尽，而且还将被人们同时发展着和坚持着。因此，惊异是人所固有的一种情绪（德文词是 *Stimmung*。这个词也包含着调定音准即 *tuning* 的涵义），在这种情绪中，并且只是由于这种情绪，在者之在才渐渐显露出来。

在这里，海德格尔所用的习语是不精确的，尽管如此——在某种程度上，也许唯其如此——我发现这是一段十分令人信服的论述。正是这一特点才使海德格尔同他的分析的、实证的批评家们区别开来。仿佛是由于意识到了这种区别，海德格尔进而对笛卡儿哲学以及在此基础上出现的一切理性与科学认识的模式提出

挑战。对笛卡儿来说，确定性决定着真理及其有效性，它栖身于自我之中。这个自我怀抱着现实性，并以一种开发的从而必然是利用的方式与它身外的自然界发生着联系。作为认识者和利用者，自我是一种掠夺成性的肉食动物。相反，在海德格尔看来，居于中心位置的不是人类自身和自我意识，它们也不是对实存的评判者。对实存来说，人只是一种具有优先地位的倾听者和反应者。因此，人与他物的生动关系并非如笛卡儿和实证理性主义所说的那样，只是一种“把握”和为我所用的关系。相反，它只是一种试听关系，即我们试图“倾听存在的声音。”换言之，它是——或应当是——一种负责或看护存在的关系。由于担负着这种责任，思想家和诗人立即成了传达者和托管人（trustee）。这是因为，就他们个人对语言即对逻各斯的关系而言，就他们能够“被说出”（而不是说出）的特点——在下面论述中，这一特点将更加明确——而言，正是真理，或者用华兹沃兹和赫尔德林的话说是“存在的音乐”，最迫切地要求和召唤着反应。

因此，在这篇 1955 年的演讲中，海德格尔最后一次（实际上是第五次）试图给哲学下出定义：哲学是“语言的一种与众不同的方式”，

一种将思想和诗内在地联系在一起的方式。因为，“在使用语言的过程中，无论思想和诗都要为了语言的缘故而调整自身，并且过分慷慨地出让自身”。[在德文中，verwenden（使用）和 verschwenden（挥霍）这两个词非常富于表现力，它们同时意味着“内敛”和对自身的“浪费。”] 因此，如果哲学真的是一种能够使说出和听见成为可能的互应（co-responsence），如果它真的是对在者之在的各种呼唤的一种反应，那么，我们就必须回到“思想家”，而不是形而上学家和实用主义的认识者那里。正是在希腊语词之本意所蕴含的力量中，在某种东方式的沉思中（海德格尔后期曾一度耽溺于日本人的苦行与冥想方式之中，特别是在赫尔德林、里尔克、① 乔治·斯蒂芬② 和图拉卡尔③ 这些受到海德格尔青睐的诗人中，我们也许能够发现 philosophia 这个词的真缔。柯勒律

① 里尔克(Rilke, Maria 1875—1926)，二十世纪最有影响的德国诗人。——译注

② 乔治·斯蒂芬(George, Stefan 1868—1933)，德国伟大的浪漫主义象征派诗人。——译注

③ 图拉卡尔(Trakl, Georg 1887—1914)，奥地利表现主义诗人。——译注

治^①可能已经明确意识到了海德格尔所追求的东西。如同他所说，这就是“所有的哲学都源于惊奇。”（这句话出自柏拉图哲学，它只是辨识出海德格尔观点的特殊风格及其错综复杂的根源。）

显而易见，要想学会阅读海德格尔的著作，要想揭示这种阅读是否会取得圆满结果，我们就必须把握“存在”和“在者”这两个主要概念，否则我们将一事无成。从一种意义上看，我们会发现，这两个概念充斥在海德格尔著作的任何一页。从另一种意义来看，它们又构成了海德格尔的某些相关著作的特殊内核。这些著作包括《形而上学是什么？》（1929），以及这本书的第四版《跋》（1943）和第五版《序》

（1949）；海德格尔在1946年秋天写给他的法国信徒让·博福雷特（Jean Beaufret）的《论人道主义》一封信；海德格尔写于1935年的《形而上学导言》（1953年出版）；最后是海德格尔为庆贺他的朋友、政治伙伴、小说家和出版家恩斯特·容格（Ernst Jünger）六十寿辰而写的《论存在的问题》（zur Seinsfrage）。

所有这些著作都承袭着1927年问世的《存

① 柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge 1772—1834），英国浪漫主义诗人，湖畔派代表。——译注

在与时间》所阐扬的基本思想，而我正是力图回溯到这个源头。正如我们已经指出的那样，这种回溯恰恰再现了海德格尔本人的思想轨迹。我希望能够廓清“存在状态”这一观念在上述后续著作中的复杂演变过程，并由此达到两个目的：一方面使它们那种源出于《存在与时间》（海德格尔对其思想的最初概括）的本质更为明晰；另一方面也使这种本质更具有必然性。然而，这里还存在着第二个困难。正是这些著作使我们面对着海德格尔专家们所提出的假定：即从前期到后期，海德格尔学说的语言和意义可能经历了一个转变过程。但是海德格尔本人坚持认为，那种贯穿于他的全部著作的本体论观念具有一种有机的连续性（甚至当他将 Sein 变形为一个古怪的古文字 Seyn 时也是如此）。的确，《形而上学是什么》（1929）之后的一系列补充性著作构成了一种既具连续性、又不断进行着调整和修正的运动。它们展示着海德格尔的思想演进过程。此外，这里也出现了所谓循环，以及从某个不变中心播散出去同时又指向这个中心的林中路中的固定范式。就其统统“思考着”并且“定向思考着”存在而言，我引述的所有著作都将编织在一张网络中，而《存在与时间》就是这张网络中的富于活力

的来源和中心。

海德格尔是幸运的，他似乎在早年就被他的问题所征服，并很快沉浸在对这个问题的思考。1907年夏，海德格尔曾潜心研究了布伦坦诺的著作^①，我认为，后者根据亚里士多德哲学而对存在之多重意义的考察深深地影响了海德格尔。这里还可能有另一个诱因：一方面是僵死的天主教教义的世俗化，尽管它同那种关于绝对的意义和语汇仍然保持着明显的联系；另一方面是人类对于物质存在的颗粒和实体、对于“什物状态”以及各种什物（无论是岩石、树木还是人的现存）的固有本质所具有的几乎不可思议的个人感觉。杰拉尔德·曼雷·霍普金斯^②曾经坚持着经院主义的宗旨，试图刻划出实体的绝对神秘性，同时他又为各种有机和无机客体的令人惊叹的自主性所倾倒。像他一样，海德格尔也带着一种珍贵无比的具体意识感受着这个世界。

但是，无论其理论或心理根源是什么，这种势将主宰他的生活的惊奇很早就被必然地昭

① 布伦坦诺(Brentano, Franz 1838—1917)，德国哲学家和心理学家。——译注

② 霍普金斯(Gerard Manley, Hopkins 1844—1889)，英格兰著名诗人。——译注

示出来。为什么这里存在的不是无(nothing)，而是诸在者、存在物和什物所是的东西？莱布尼兹正是这样提问题的。海德格尔通过各种方式重新提出了这一问题，其中最著名的是：那种使一切在者(das Seiende)成为可能的存在(das Sein)是什么？然而，它总是与这样一个问题相等同：当这里存在的可能是无(我们将看到，对海德格尔来说，这种对实存着的无的选择并不是一种空虚的东西或语法上的虚构)的时候，为什么存在的却是某一物、某些物或任何物？一言以蔽之，海德格尔的确是一个被“是”(is)的观念所征服的人，是一个对实存的事实感到惊异的人，是一个被其他的可能性现实——即萨特所说的虚无(neant)——所困扰的人。

对大多数人来说，这个关于存在的问题“是在一种极度绝望的时刻赫然耸现的，在这个时刻，全部什物日益丧失了它们的重量，而所有的意义也变得蔽而不明了。”也许，当锋利的感觉辨别力的利刃洞穿各种什物的表皮时，在一阵电光石火般的闪烁中，我们可以体会到这个存在问题。但是，在多数情况下，这个问题将“只会鸣响一次，它宛如一口铜钟，其沉闷的声音警醒了我们的生活，随后便渐渐消失，

杳然无迹。”无论如何，对海德格尔来说，这是一次并且是绝无仅有的一次质询，是一种连续不断的追问。没有它们，就不可能存在一种特有的人性，不可能存在一种个体实存和社会实存的统一模式，也不可能存在任何一种与哲学这一名称相配的哲学。让我们确信，我们所理解的正是那种正在被追问的东西。

这个问题本身与任何特殊的在者无关：

“印度丛林中一头大象的‘存在’(is)^①与火星上发生的某种化学的氧化过程没有什么差别。”粉笔存在，奶酪也存在。这里，海德格尔使他的问题同任何特殊的和个别的物体、现象、现存物以及任何这样那样的东西保持着一定距离。一旦我们追问为什么此处是存在而不是虚无(nothingness)，我们便是在追问各种什物的基础，确切地说，是在追问追问者自身的本质〔这种追问将把我们引向海德格尔的“此在”即 Dasein 观念，对人来说，此在即“在此处”

① 在西方语言中，系动词所表达的涵义是“在者是一个谁”，因而从本体论意义上说，它具有表达存在的功能。这样，在我们的翻译中，对系动词就有两种译法“……是……”；或“……存在”。诸如 Chalk is and so is cheese。我们便译为“粉笔存在，奶酪也存在”。请读者参照《存在与时间》第九节。——译注

(is there) 的人)，最终，这是对某种语言的追问，这种语言或者使我们能够对那种根本问题进行揭示，或者阻碍我们从事这一工作。因此，世界的问题、人的问题以及人们用以追问的语言的问题就构成了海德格尔的三重主题，它们出现在海德格尔的这样一个无休止的、循环的和内在发展的询问之中：“为什么存在？为什么存在的不是无？”

海德格尔坚持说，这不是一个神学问题。

《圣经》或其他任何宗教体系对宇宙创造之描写的对错与否在这里是不重要的。它们也不能为海德格尔所设想的存在问题提供答案。海德格尔指出：“进行哲学探讨即是去问：为什么此处存在的是各种在者而不是无。”从信仰的观点看来，这个问题是愚不可及的。但是，“哲学正是一种非常愚蠢的东西。”（我们应当注意到海德格尔是如何将《圣经》以及克尔凯郭尔哲学中关于“愚蠢”的观念——这是耶稣提出的问题——加以颠倒的。）海德格尔的上述追问“正是敢于探测那个深不可测的东西的尝试，……它将我们的追问推到极点。正是这种尝试使哲学得以存在。”不言而喻，海德格尔的追问与柏拉图、笛卡儿或康德的形而上学询问大相径庭。这里所提出的观点是十分宽泛并令人

困惑的。在海德格尔的意识中，哲学“是一种思想，它所开辟的道路和展现的前景都通向这样一种认识，即将知识的规范与价值放置在或贯穿于人们实现自身的历史和文化的进程中。由这种思想产生的知识激发起了各种询问并使它们成为必须的东西，从而威胁着全部价值。”当然，末尾这段警句是出自尼采之口，它反映着民族的和集体的精神，我们应将这一点牢记在心。进而言之，作为构成 *philosophia* 的“存在问题”，其真正本质和任务“绝不是使诸什物更加容易得到理解，而只能是使这种理解更加困难。”随之而来的是语言问题。

海德格尔清醒地认识到，他追问的问题以及由这一追问而产生的言谈将使用这样一种语言：

对日常理解来说，这种语言不是混乱不堪的，也是奇怪异常的。的确，除了一种混乱不堪的语言外，哪一种语言会去询问在者之在，并将这两个概念区别开来呢？不仅如此，我们所谓的语言从来都不能与询问者和他的询问相离异。这正是它的奇异性 and 它的力量之所在。语言和各种语词并不是一些包装纸，它们也没有将各种什物

包裹其中，以满足那些从事写作和说话的人进行交流的需要。实际上，正是在语词和语言中，诸什物才第一次获得存在，并且是其所是。

断言实存，说出一事物之是，即是说出这个事物的存在。因为只有语言才能够，而且必须将这种存在说出。（如果语言不能表述实存，那么它还会做什么呢？）然而，这种状况实际上是一个深刻的悖论。

我们说出的每一个句子都陈述着存在。但是我们没有停止反问自己：我们正在说出的是什么，或者更确切地说：它是什么，那种允许——甚至迫使——我们说出是什么的东西是什么？在此，我们既不会对自身的实存或非实存（无论在形式上，还是在实质上，二者都是不可分离的）的实存基础提出询问，也不会对存在状态（因为我们所说出的一切，它们才被认为是这个世界所根本具有的）的各种情形提出询问。正因为我们没有提出这种询问，因此海德格尔的问题以及随之产生的言谈才显得既混乱又空洞。例如，这段粉笔是白色的，它具有这样那样的化学成分和分子排列，它的元素具有或多或少的分子量，它能够在这些而非那

些材料上写出少见符号，在融解、高温或严寒等条件下，它可以变形为其他一系列东西，等等。除此之外，还有什么可说的呢？

海德格尔所提出的问题是：为什么是这段粉笔？在可能不是它的时候为什么是它？现在，我们已经面对着这种奇异状态，面对着这种看起来空洞无物的表述。此外，对这个问题除了给予同义反复的回答外还能做些什么呢？

这段粉笔存在，因为它存在（The piece of chalk is because it is ），这恰如上帝在那种同义反复的定义中所说的那样：“我是我所是的东西”（I am that which I am ）。但如果是这样的话，那么“是”（is）这个词以及它所指谓的那种在者就“不过是一个空洞的语词”，

“它所意味的绝不是真实的、可感的和物质的东西，它的意义只是一种虚假的幻象……，谁愿意追逐这种虚无飘渺的东西呢？”一旦人们将“是”（is）变成使实体化成为可能的神秘物，并将它的语法系动词的日常功能掩盖起来，那么他们所追求的必定是一种幻想。这正是从常识观点和实证立场出发的逻辑学家和语言学家所提出的反驳。对这种反驳，海德格尔完全清楚；事实上，这也是他悉心以求的。

海德格尔并没有改正自己的观点，相反，

他将自己对于这种反驳的意识作为他的三个新问题的起点。首先，他问道：那些最重要、最根本并决定一切的概念，即那些关于存在的概念，竟然受到了如此强烈的侵蚀，这是如何发生的？“对存在的遗忘”是怎样将我们关于“是”（is）的直觉削弱为某种词法或幻想的了无生气的片断的呢？海德格尔之“克服形而上学”的全部工作，他对柏拉图、亚里士多德、莱布尼茨、康德、黑格尔和尼采的批评，都构成了回答这一问题的尝试。对海德格尔来说，纵观柏拉图之后的形而上学历史以及亚里士多德、笛卡儿之后的科学技术历史，可以说整个西方文明历史所告诉我们的恰恰是存在如何被遗忘的历史。二十世纪无疑是这种遗忘的逻辑后承，并将这种遗忘发展到登峰造极的地步。

这种情形直接导致了海德格尔的第二个问题：现代西方人——特别是都市中的人——的状况究竟以怎样的心理方式或物质方式体现或表现着这种对存在的遗忘？在这种现实的景象之中——在这里，我们对实存性之谜以及诸在者之在场状态的根本意识和反省几乎消失殆尽——我们的生活将具有怎样的样式？海德格尔企图对这一问题作出完满的回答，这促使他对技术性问题、对当前的异化和反人道化的危

机、对他称之为弥漫着“虚无主义”气息的各种现象进行广泛的讨论。当他指出西方历史应当依赖于前苏格拉底时代的人们对于动词 to be (“去在”或“去是”)的译解(这是对 to be 的正确理解)时，他是极其严肃的。这种严肃性植根于海德格尔的原教旨主义和天启政治学的基础中。

随后当然是他的第三个问题：就其总体而言，存在状态是否超过了人类所及的范围？或者说，这里是否存在着这样一些过程或人类体验的表现形式，在其中，对于本质的原初意识仍旧保持着一种活力因而能够被人们再次获得？如果说二十世纪后期的人们期待着回到“存在之家”，这里是否还遗留着什么东西可供人们去建造呢？从这第三个问题，海德格尔关于前苏格拉底哲学家（任何“返回”源头的努力都必须以这些哲学家的思想作为起点）的论述，他关于诗歌、美术和雕塑的论述汨汨流出。正是这个问题导致了他的“诗化思想”（das dichtende Denken）观念，并形成了其后期著作中“神”、“人”、“天堂”和“人世”的四重结构。存在是如何被遗忘的？这种遗忘造成了什么后果？人们在何处并通过何种手段才能恢复对存在的记忆？这里所问的实际上只是一个

问题。从二十年代后期一直到海德格尔去世，这个问题一直支配着并构成着他的全部学说及其哲学—政治态度。

但是，我们现在关心的并不是这三个从属性（虽然它们具有广泛的意义）问题，而是它们所由产生的那个根本疑问，即“存在问题”本身。我们已经指出，海德格尔在其著述中反复重申了这一主题，并常常陷入一种如痴如醉的境地。然而在某些时候，例如在《形而上学导言》中，海德格尔以一种引人注目并明白晓畅的口吻问道：“存在的状况怎么样？”“在这些困难的岁月中，存在具有怎样的形态？”实际上，这里所问的恰恰是那同一个问题：“为什么这里存在的是诸在者而不是无？”只不过问话的方式更为素朴、更少“哲学的”意味罢了。海德格尔深知“我们所追问的正是某些我们对之几乎毫无把握的东西，对我们来说，它除了是某一语词的语音而外，几乎没有更多的意思，因此，只要我们继续进行追问，就不免遭到被文字幻象（word-idol）所奴役的危险”（这段引文无疑值得我们回味。人们间或会承认，作为一个杰出的自我批判家，海德格尔所预见到的问题要远过于其诋毁者所提出的批评意见）。为了帮助我们把握这些“几乎不可把握”的东

西，他举出了一些例证——尽管这种方式在大多数哲学争论中司空见惯，但在海德格尔那里仍是十分罕见的。他将要求我们在“思考存在”时，不是凭借类比法或比喻性替代物，而是将心灵甚至肉体全部沉浸在这种思考的不偏不倚的努力之中。如他说：

我们看到大街对面的一座大厦。我们将它的空间向度、结构特征和它所容纳的东西编制成册。这里，触目所见的无非是各种在者，但是，海德格尔追问道：它的存在在哪里？“因为它毕竟存在（is），这座大厦存在。如果有什么东西属于这个在者，它便是它的存在，然而我们不能从这个东西内部发现存在。”对此，经验主义和实证主义将会说，海德格尔正在追问一个完全无意义的问题。他只是通过玩弄词藻而假定了“存在”，但却未能给出任何令人信服的证据以表明这样一种假定可能具有某些可证实的内容。海德格尔将对此作出如下反驳：“无论何时，只要你使用着系动词‘是’（is）这个词，只要你说出一个规范性命题，那么你所做的工作便和我毫无二致。区别只在于，我相信在我这样做的时候，我正在说出某种真实的东西，并且我正在试图理解它是什么？”唯心主义将争辩说，对这座大厦之实存的最可靠的证明乃

在于如下事实：通过我们的感觉过程——无论这一过程是构成性的还是内省式的，或者是二者在某种动态过程中所构成的混合物——我们看到了它。海德格尔并不准备首肯这种观点，他十分机智地引用某种肤浅的常识性看法：

“即使我们没有看到它，这座大厦依然矗立着。我们之所以能够看到它，只是因为它已经存在（is）。”海德格尔会同意唯心主义、康德哲学之后的结构主义与心理相对主义的这样一种看法：这座大厦依照个人的眼光、社会的看法、兴趣的角度和历史的变化而“改变”。在《存在与时间》中，他深入考察了这种改变在现象学评价上的意义。但是，他坚持认为，从总体上说，这座大厦的“此处状态”（thereness）以及关于它的实存的原初事实先于任何特殊的或一般的认识行为（这里只存在对大厦的“承认”，因为这个在者事先已存在于此处了）。他进而补充了一种颇有启发性的见解：“你似乎能够亲自嗅到这幢大厦之存在所具有的气味。这种气味直接传达着这个在者的存在，在这一点上，它远比描述和观察所能做到的要直接和真实的多。”

的确，就这个“在者的现存”而言，就我们对存在于各种什物（我们不能通过分析性解剖或语词性描述将它们肢解）中的“是”（is）

的理解而言，各种感官是至关重要的。不过，海德格尔的例证立刻被人们变成一种陈词滥调，从而引起这样一些结果：我们“听到”一只鸟在飞翔——尽管严格地说来，这种飞翔是无法“听到”的；或者，我们的触觉立刻辨别出牛奶和天鹅绒的区别，但是，“它们的存在区别又在于何处呢？”或者，一场风暴正在临近；或者，在一小时之前曾有(was)一场风暴。问题在于，通过它的存在，我们要说明什么呢？我们将它的存在放置在什么地方呢？在广阔无垠的天空下是(is)一带朦胧的远山，但是，对于那些陶醉于这边风景的远足者们来说，对于那些正在准备气象云图的百里之外的气象学家来说，对于那些在它的山麓耕作生息的农夫来说，它是否揭示出自己的存在呢？对此，海德格尔回答说：“唯唯否否”(To all and to none)。实际的情形很可能是这样，任何观察者所见的只是这片远山的一个侧面，但是，不能因此就说，这些侧面的总和构成了这个对象的存在。换句话说，只有在这些不同侧面的复合体“之后”或“之中”，我们才能感觉到它的存在。那么，它是什么呢？或者让我们援引这样一个例子，长久以来，它一直困扰着那些政治哲学家和那些关心着规律概念之语义的人

们：一个民族存在 (is)，但是它的存在在哪里栖身呢？显然，它既不在它的居民所组成的众多集合体中，不在它的族徽符号中，也不在——除非通过一种含糊的比喻——所谓“历史”这样一种记忆虚构中。海德格尔追问道：从根本上说，它是否无处不在呢？（只要我们都认识到这个问题是有意义的，这个问句的答案就必定是肯定的。）

海德格尔所检验的另外一个例证是这样的：

凡·高^①的一幅绘画。它所画的只是农夫的一双破鞋子。实际上，这幅画没有表现任何东西。但是，一旦我们问，画中所画的是什么？你便立刻沉浸在画境之中：仿佛是深秋时节的一个夜晚，你扛着锄头疲惫不堪地回到家里，这时，烧烤马铃薯的炉火刚刚熄灭。这里所表现的是什么？是这块画布，抑或是画布上的笔触、色块？

我们自信能够说出这里的全部事物的名称。但是，将这幅画在实存意义上的在场状态

① 凡·高 (1853—1890)，法国印象派画家。——译注

以及它之进入到我们的存在意义上的实存仅仅限定为亚麻子油、颜料和铺开的画布等物质材料的总和是远远不够的。海德格尔意味深长地说，我们感到，我们认识到，此处所是(is)的事物（也可译为此处存在的某物——译注）不同于此处本身，这是具有真正决定性的东西。但是，一旦我们试图将这种东西说出，“我们似乎总是走到一种空无。”

现在，我们已经处在海德格尔论点的核心。让我再举出一个海德格尔偶尔使用过的例子，尽管我知道这要担一些风险。

对大多数人来说，音乐能够尽可能完整深入地唤起人们记忆中的那些瞬间感受。在这些瞬间中，直接的感受、对往事的追忆以及对未来的期待常常无可摆脱地纠缠在一起。就粗略的和现成的分类方式而言，所谓音乐“进入”人的身体和心灵，指的是，它同时进入人的“神经系统”、“大脑皮质”和“肉体”。当然，在梦中可以听到音乐，它可能不再是一种准确的记忆，但却留下一痕魂牵梦绕的魅力、一种紧张感和一种与原有曲调依稀仿佛的旋律特征，这种特征与那个已经消逝的乐调的和谐或关系多少有某些类似之处。音乐能够影响我们的心灵和肉体状态，它时刻都能将人的各种情感和身

体姿态协调一致，在这一点上，它的作用丝毫不亚于麻醉剂。音乐可以使人警醒或兴奋，也可以使人消沉或镇静。它能够催人泪下，或者不可思议地使人大笑，或者更其不可思议地使人们发出那种似乎不可多得的微笑，一种有动于中的会心的欢笑。我们已经知道，毕达哥拉斯认为，音乐可以医治百病；而柏拉图则认为，音乐中的某种力量确实可以致人疯狂。列维一斯特劳斯写道：悦耳的旋律是人类天性中最为神秘的东西。但是，它是什么呢？

旋律是那种乐谱、音高、音色或基音和音程之间的动态联系的存在吗？我们能否说这种音乐的存在是由颤动着的琴弦和簧片所造成的耳膜的振动构成的呢？是否可以在乐谱的音符中（即使它们从未被演奏过）发现它的存在呢？济慈所说的“无声旋律”具有怎样的本体论地位呢？号外，现代声学 and 电子合成器具有将旋律分解或准确地复制出任何一种音调和旋律的能力，那么这种分解和复制（假定它们能够被最终完成）是否就等同于音乐的存在呢？在“音乐”现象中，我们将它所具有的改变欣赏者和演奏者之人类意识结构的能力置于何地呢？

对此，我们难以回答。通常，我们寻求一

种隐喻性描述。一旦可能，我们便将这些问题托付给专门性学科或者将它们抛到爪哇国中。然而我们知道音乐是什么。从朦胧的内心、从骨子里，我们知道这一点。我们十分清楚音乐的历史，我们赋予它以无限的意义。这是一条根本的线索。甚至在这里，或者说尤其在这里，音乐意味着我们无法通过任何方式去阐释它的意义，我们也不能通过任何改变了的形式去重述它或将它变成语词的或形式化的东西。“那么，音乐是什么呢？”面对这位来自外星球的乌有先生的追问，我们会毫不犹豫地哼出一段旋律或胡乱弹奏一个片断，然后说：“听，这就是音乐。”如果他进一步问道：“它意味着什么呢？”对我们来说，答案就在此处，然而，虽然我们面对的是一个不可抗拒的事实，但要从外部将它说清楚确实在不易。当年，有人正是以这个问题去追问舒曼的一个作品，对此，舒曼只是又将它重新弹奏一遍。在音乐中，存在和意义问题是不可解决的。但是它们存在着，而我们对这种“实质性”的体验同人类意识中任何其他内容一样确定。

让我们就此罢手吧，这种类比可以提示某种与海德格尔之存在观念非常相近的东西。它既显而易见，又难以捉摸；既近在咫尺，又远

在天边。在海德格尔看来，存在象音乐一样，它具有一种历史、一种意义、一种对人的依赖性以及超越于人类的各种向度。在音乐中，各种音程是对感官而言的。这将有助于我们理解海德格尔所说的某种能动性的“虚无”（nothingness）的存在关系。我们将音乐的存在视为当然，正如我们对存在之存在的态度一样。我们忘记了应当对此感到惊奇。

海德格尔指出，这种遗忘今天已经在语言之中扎下了根。如果说我们将“存在的问题”当作一种完全空虚的东西、当作一种神秘的语言游戏或者纯粹的胡说——海德格尔深知，这些反应构成了所谓“常识意识”——这只是由于某种文字上的或语言上的原因。“许多语词，特别是那些重要的语词，都处于同一境况之中：一般说来，这种语言已经被用俗了、荒疏了，它成了一种不可靠的并且无主的信息传播工具，只要人们愿意，它就可以被当作一种无关紧要的公共传播工具来使用。”但是，“存在”这个词在目前的空虚状态，以及它作为召唤和出场状态之原初意义的消失，远远不止是语言之普遍枯竭的象征。因为，语言的枯竭本身表明着这样一个事实：我们对于实存的关系——它构成人类讲话的核心和基础——已经

蜕变成一种合乎语法的陈词滥调，例如“是”

(is) 这个词已经被弱化为仅仅具有系动词的涵义，从而我们对实存的关系已经被彻底遗忘。因此，海德格尔认为，对于存在的任何一种严肃追问（没有这一点，就不可能有本真的个人或公众的天命），必须以对语言的思考作为其出发点。彻底的洞见必须深入到各种语词的词根。

可以毫不夸张地说，海德格尔在 65 年中发展起来的思想，他的本体论学说或关于“存在的思考”，可以溯源于表现在德语和大部分西方语言中的语法现象，但却碰巧没有涉及到英语。在德文中，名词“存在”(being) 写作 Sein，而动词不定式“去在”(to be) 则写作 sein。这恰如在法语中，“存在”(being) 和“去在”(to be) 都写作 être，在这里，名词 (being) 和动词不定式 (to be) 是完全一致的。在英语中，being 的名词形式和分词形式具有着同样的形式。换句话说，作为表达“存在”(being) 的动词化名词，德语词 Sein 的句法基础是一个过程、一种活动、一种“此处存在”(being-there)。因此，似乎可以说，Sein 作为名词的意义在于，它意味着某一活动的瞬间停顿或结构状态。因此，这个名词与这种活动具有同一种语言形式，换句话说，活动只有在这个名词

中才能够被全部把握。对海德格尔关于实存的现象学和语言理论来说，这种动态的唯名论是非常重要的。但是，这并不是说我们必须以对德语词根的考察作为开端，海德格尔认为，这种开端应当是对于希腊语的词源学考察，“因为在德语之外，就其表达思想的可能性而言，希腊语是全部人类语言中最强有力并最具神韵的语言。”

如果我们足够深入地触及到那些重要的希腊语词的原初状态，就可能对那个时代的语法以及人类直觉有所意识。那时，“存在”对人来说还仍然是一种直接性。然后，我们也一定会理解，这种直接性是如何被最终销解的。在希腊语中，“存在”（being）被称为 *ousia*，或者更完整地说 *parousia*。我们的词典将这个词译为“实质”或“实体”（substance）。海德格尔指出，这种译法大错特错。正确的译法应当包含这样一种或一系列意思：“家宅、在家状态、参与并坚持自身、自我封闭状态以及一种总体的在场状态或此处状态。”德语中的 *Anwesen*（在场）一词与 *parousia* 一词的范围和意义恰好吻合。*parousia* 告诉我们，“某物出现在我们面前，它坚执着自身并因此开展和宣示着自身。它存在（is）。对希腊人来说，‘存在’（being）

的根本涵义正是一种持续着的现存。”苏格拉底以后的希腊思想，无论是柏拉图的理念主义还是亚里士多德的实体学说，都没有返回到这种纯粹的、原初的“存在场所”，没有返回到对这种实存着的出场状态并通过这种出场状态所作的阐明。正是为了返回到这种场所，我们必须努力回到家中（我们将会看到，“返回家园”（home—coming）既是本真存在的过程，又是这种存在的目的）。

如果我们认真地对待这次旅行，第二个语言的里程碑便浮现在我们的眼前，它具有一种无可估量的意义（对海德格尔来说，这种拟人化的词源学研究，即通过语词的词根和历史来开掘它的意义的过程，正是“显现”（emergence）这个词的最完全的涵义，它意味着步入光明之中）。我们已经知道，ousia 意指一种稳定的、持续的存在。就其各种动力学意义而言，存在就是 physis（自然）^①，在这里，physis 是我们所谓“物理现象”（physics）的原初涵义。海德格尔指出，无论“自然”还是“物理现象”都不能被“实存”（existence）这个词所取代。

① 这里所谓“自然”是对人而言的“现象”。它具有“自然而然”和“豁然开朗”的涵义，即被照亮的涵义。
——译注

确切地说，实存是存在的根本对立用语。实存（ex-istence）的涵义源于古希腊，它的意思是“处于存在之外”或“在外在于存在的情境中去在。”对希腊人来说，只要他们仍旧沐浴着“此在”（Dasein）和当下在场状态的光芒，“实存”所意指的必定就是“非存在”（nonbeing）。“那种用‘实存’（existence）或‘实存着’（exist）来指示存在的轻率行为提示着我们一个事实：即我们同时与存在以及关于存在之本来的、有力的和确定的诠释相疏远。”《存在与时间》试图从许多侧面将“存在”的本真状态与“实存”的人为状态区别开来。海德格尔告诫说，正是在这个选言判断中，潜伏着他的真正本体论和萨特的存在主义的根本区别。

但是，尽管这种富于创造性的词源学考察已经将各种生动的线索呈现出来，但我们所面对的仍然是一种混乱状态。作为一种动态抽象，动词不定式的“to be”（去在）^①不可避免地要同动词化名词“being”（存在）^②相互浸染。另外，在思考动词时，我们立即注意到“我是”（I am）与“它是”（it is）是不同的。在绝大多数动词中，不定式和现在陈述式是同一的，

① 德文词为 sein。——译注

② 德文词为 das sein。——译注

诸如“to say”（说）和“I say”（我说）；“to run”（跑）和“I run”（我跑）；“to love”（爱）和“I love”（我爱），等等。但是，现在我们面对着这样一组动词，它包括“be”、“am”、“is”和“was”^①。为什么在所有动词的各种变化形式中，这一组动词必定是最重要和最根本的呢？对此，我们必须作进一步论述。

这里仍需要进行词源学考察。“sein”（去在）的语言学根源是什么呢？海德格尔考证出它有三种不同来源。前两种来源属于印欧语系，它们出现在希腊语和拉丁语关于“存在”

（being）的语词之中。其中最古老的语词是es，即梵文中的asus，海德格尔将它译为 *das Leben, das Lebende, das Eigenständige*，即“生活本身”（“全体的”、“自主的”生活）。属于这种“生活族类”的语词有希腊语中的esti，拉丁语中的est和德语中的ist，当然，英语中的is亦在此类。第二种属于印欧语系的词根是bhu或bheu。由此派生出希腊语词phuó，即“显现，自主性的到达。”此外，physis

① 在英语中，be是系动词“是”的原型。“is”“am”“was”分别是它的第三人称单数现在时形式，第一人称单数现在时形式和第三人称单数过去时形式。
——译注

(自然)和phyein(生成)也是上述词根的派生物。通过对希腊语词phainesthai的考察,海德格尔推测词根phy-还与词根pha-有着某种联系。pha-可以被解释为如下涵义:“通过进入光明而由隐及显”,或者说,“某物宣布自身为某种现象”。我们将会看到,对于海德格尔关于科学和技术的看法来说,对于他企图为现象学提供一个真正本体论基础的尝试来说,这种推测是何等重要、何等不可或缺。无论如何,正是以phyein这个词中,衍生出了拉丁语词fui,英语词be以及德语词bin和bist。只有我们将德语动词sein加以变形时,这个词的第三种来源才可能显现出自身。梵文语词Va-sami派生出德语词wesen(本质、本性),这个词包含多种歧义,海德格尔用它来表达“寓居”“逗留”和“属于并归入……”等义。由此产生了德语词gewesen(已经存在)、war(过去存在)^①以及那个对后期海德格尔尤其是至关重要的关键词的wesen(即“那种处在它的能动存在之中的东西,”“那种其存在是一种明显在家的东西”)。海德格尔指出:“从这三种来源中,我们提取出三种原初的、具体的

① gewesen 的对应英文词组是 to have been; war 的对应英文词是 was。——译注

涵义：生活，显现，逗留或持续（endure）。”

〔古英语中的“perdure”（持续）一词也许与海德格尔的定义更为接近。〕

但是，这种词源研究和语法研究导致了一种悖论性的结局。“存在”这个词的不定式和陈述式身份已经被冲淡。现在，这个词仅仅是某种事物的不可缺少的名称，而且其所指已经完全不能确定。词源学告诉我们，在 sein（去在）这个词中，这三种完全不同的词源都起着重要的作用。在它们之中，没有哪一个词根能将它的神秘活力完整无损地保留给我们，换言之，我们所面临的是一种含混不清的折衷物。“混淆和湮没是相携往来的。”那么，我们是否在返回一个看来是空洞或无用的起点呢？

并非如此。现在，海德格尔从语义研究的细节转向日常经验之粗糙现成的领域。“存在”这个术语很可能已经变得空洞费解了。但是，各种什物存在着，我们面对着存在于每一场合的诸在者，我们区别着它们存在的这样或那样的方式。并就某物之存在或不存在（这种自然地、坚定地被归结为“非存在”（nonbeing）的能力将证明一种具有决定意义的东西）作出我们的判断。如果我们被要求将自己和他人概念化，如果我们被要求给出关于“树木”的定义，

那么，我们不能也不会仅仅通过对特殊树木的无穷系列的逐一说明和清点来做到这一点。事实上，除非本质的观念以及它关于实际存在的必然涵义对我们是行之有效的，否则，我们甚至不能将任何一棵树木同一化，使之成为“树木”种类之下的一个属类。“除非我们是被一种关于抽象树木的逐步展开的知识（它显然是由它自身之外的东西和它的本质基础所决定的）所引导，否则，我们只能徒然地望着成千上万棵树木，而绝不会看到关于这些树木的抽象树木。”因此，尽管“存在”这个词的涵义是（或变得是）含糊不清的，我们仍旧可以把握到它的直接确定性。对我们来说，它是一种确定性。海德格尔激烈地争辩说，正是在这种重要的情形中，那种规范和司空见惯的逻辑才是一种毫不切题的构造物。

随之而来的是第二个挑战或辩证后果。也许我们不能为“存在”概念提供充足的句法分析和意义阐释（即一种清晰的、囊括无遗的定义）。但是，从根本上说，存在生存并贯穿于语言之中。如果我们对存在毫无理解，如果象海德格尔的批评者所争辩的那样，存在“仅仅是一个语词”，那么，具有意义的命题、语法和论断就不可能有存身之所，我们也只能缄口不言。

但是，“作人就要讲话”。人们之所以说出是或否，只是因为他在本质上是一个讲话者，即这个讲话者。这是他的独特之处，同时也是他的负担。这一特点不仅使它同石头、植物和其他动物判然有别，而且也与诸神全然不同。即使我们拥有一千只眼睛、一千只耳朵、一千只手以及其他的感官和器官，只要我们的本质中不包含语言的力量，一切在者都将与我们封闭自身，而我们自身所是的在者将与我们所不是的在者毫无区别。因此，对海德格尔来说，去在即“去说出存在”，或者用他更常用的表述来说，去在即去追问存在。恰恰由于我们意识到“存在”既具有一种无定限的涵义，又具有某种不可抗拒的当下涵义，我们才必须提出对“物本身”（这里，海德格尔的用语与康德的“物自体”观念非常接近）的询问。

在《形而上学导言》中，这种询问——它的假定既暧昧又明朗——集中在“是”（is）这个词的多种用法上。海德格尔信手拈来一些日常用语，诸如“上帝是”（God is——可译为“上帝存在”），“这本书是我的”，“这条狗是在花园中”，等等，意在表明每一个“是”（is）都具有不同的涵义。在这里，存在的属性总是从特定情境、目的、情绪（德语词为 Stimmung）

和“此处状态”或此在中提出来的。在每一个“是”中，存在都是在某种单一或结合的不同方式中揭示自身的。但是，在关于本质的语法中，第三人称之“是”（is）以其三重词根^①以及这些领域的重迭而占据着一种特殊的位置。一方面，它与第一人称的“我是”之是（am）——通过“am”，我们非常轻易地、可靠地占据着存在的本质——无关，这显示出海德格尔与笛卡儿的“唯我主义”、康德和费希特的主客体交融理论的根本区别。另一方面，它也不是第二人称的“你是”之是（are）（如同某种现代的辩证现象学流派所主张的那样）。这个支配着我们对存在的领悟的语法范畴是作为第三人称单数或现在陈述式动词的“是”（is）而出现的。正是通过这个“是”，我们将自己概念化为“去在”。在德语中，这种搭配是非常直接的：das Sein ist Sein（在即去在）。正是这个语法等级，这个对于第三人称单数的本体论的不自觉的阐述，一直支配着自古而来的西方历史和哲学的意识以及西方的存在。

海德格尔进一步分析了在他看来与第三人称之“是”（is）有关的一系列重要的“外围”

^① 参见 P 76 页中关于 sein 之三种来源的论述。

观念，诸如“生成”、“显现”、“思考”和在“应当”意义上的责任观念。这种分析萌蘖于巴门尼德，此后经由平达^①的第九奥林匹亚颂歌、赫拉克利特残片和索福克勒斯在《安提戈涅》中安排的第一歌而初具雏型。这些文献试图证实，将希腊人关于存在的体验（它出现在前苏格拉底时代，出现在“思想诗歌”的伟大时代）继续作为关于存在问题（它将决定着现代人的价值甚至生存）的试金石和出发点该是何等的重要。我们已经看到，无论是沉浸在某种词的词源中，还是跋涉在思想的溪流中，海德格尔向起源的复归绝不是某种武断的、学究气的（尽管在其著作中，二者兼而有之）拟古主义。就其最积极的意义而言，它表达着那种在人类思想中——恰如在一切重要的现象中一样——受到深刻反省的信念：“开端是最奇妙和最强有力的。”

另外，这里所考察的每一部著作都肯定了存在与讲话之间的不可分割的联系。“人在进入存在的同时，发现自己在世界中，在语言中”。通过对赫拉克利特的研究，海德格尔赋予“逻各斯”（logos）和“讲话”（legein）以特殊的

① Pindar，古希腊抒情诗人。——译注

意义，即“聚集着……”、“有条理地搜集着……”和“一并陈列着……”等涵义。（但是，在他关于存在和讲话的全部示例中，海德格尔最重视《圣经》“约翰福音”中的一段表述：“太初有道。”）^①因此，那个著名的人类语言起源之谜便被置于人之进入存在的现象和时间性这一基础之上。海德格尔写道：“语言是一种原始诗歌，人们用它谈论着存在。反之，这种使人们赖以进入历史的伟大诗作又创造着它的语言的模式。”这段论述不免使人们联想到现代历史主义的先驱维科（Vico）^②的批评性论述。总之，海德格尔认为，希腊人通过荷马创造和体会着这种诗歌。作为对存在的进入，作为揭示着人这种在者的某种构造，语言使希腊人的此在（Da-sein）得以显现。

对早期原始希腊语言的详尽考察（它虽始于词源学研究，但却力图成为对环绕并内在于这些语词之中的生活的一种充分的再体验）将有助于我们去确定、去“经历”存在（ousia）——我们的追问正是以这个决定性概念作为开

① “太初有道”，其英文表达是“In the beginning was the Word。”——译注

② 维科·焦瓦尼·巴蒂斯塔（1668—1744），意大利思想家，著有《新科学》。——译注

端的。我们已经获得了一些洞见。存在的永恒性与形成着的变动性是完全对立的。具体说来，这种永恒性与看来是变化着的显现全然相反。使永恒与变动、本质与显现得以区分的是思想而不是眼睛。因此，这里存在着一种器官，凭借着它，思想（*dianoia*）——并且只是思想——才同时将存在以及与之相反的东西现实化。正如我们以费希特命题中所看到的一样，

“思想是存在的持久和决定性的基础。”但是，所谓“基础”意味着一种向下的运动（这里，海德格尔正在描绘着一幅简单的示意图）。只要存在将自己实现为某种“理念”，只要本质得以“理念化”，这只引而待发的利箭便指出一种向上的方向。它不可避免地指向“应当”，指向那种标准的、典型的、目的论的和强制性的规范。在“理念”的王国中，诸在者被赋予某种目的、某种直接向前的理性和某种“应当”的意义。这种未来与应当的联系正好是柏拉图和康德之唯心主义哲学的核心。

这样，我们就发现自己不得不接受“存在”、“生成”、“思想”和“更高”层次上的“理念”或“应当”这四重区别。这四重区别已经渗透在西方哲学（即形而上学）和历史之中。然而，海德格尔指出，如果人们要彻底地追问

“存在问题”，他就必须对这些范畴进行彻底地重新审视，从而意识到它们的力量和缺陷。他必须迫使这些范畴回到它们之被遗忘的源头。一旦如此，我们必将看到，正是这四重主题“主宰并支配着这种在者及其揭示和构造。”然而，它们没有给出这个在者的定义。具体来说，那种自柏拉图以来一直支配着历史和普通语言的存在之意义问题“并没有给出每一事物所‘是’的名称，”唯心主义（即使它具有有一种严格的现象学的外表）如此，那种在任何地方都几乎令人信服地把握住“所是状态”的科学实证主义亦复如此。《存在与时间》向我们表明，对“所是状态”的把握有赖于对“存在”与“诸在者”、“存在”与“诸存在者”之区别的理解。然而，这种理解不能单独从思想中流溢而出，或者确切地说，在海德格尔的意义上，“人们要思考存在”，就必须“去经历存在”。这里，最重要的概念并不是被柏拉图、笛卡儿和全部唯心主义传统所一贯坚持的“存在与思想”，而是“存在与时间”即 Sein und Zeit。因此，要知道如何去追问存在，就必须知道如何去等待——甚至是毕生的等待。对于存在问题来说，时间性是必不可少的。海德格尔以十分简要甚至是过分简单的方式叙述了上述思

想，这个时间大约截止于 1935 年。

此后，海德格尔继续坚持对存在的追问。他强调指出，那种仅仅对存在进行形式化定义的逻辑分析是既不充足也不成熟的。这种追问贯穿在 1945 年之后的海德格尔的全部著述中。和以前一样，“存在问题”依然是追问的主题，或者，现在这一主题变得更为鲜明。在这段时期中，海德格尔强调的重点集中在追问的过程和方式上，在这种方式中，这种处在进展中的追问与属人的私人或社会条件或者适应，或者不适应。在《论人道主义》一信中，海德格尔谈到了对“存在着”和追问着的人的渐趋接近过程。这是一种“在路途中存在”(being under way)的过程。在这个过程中，追问是唯一合法的结构，或者说，它是一种富于成果的交流战略。海德格尔谆谆告诫说：少一些“哲学”

(就其久已确立的、专门性的涵义而言)，多一些对思想的看护。思想必须谦卑地下降到它的暂时性的匮乏状态。它所能做的充其量不过是在语言中追溯它的已经难以辨识的痕迹(除在语言中外，它还可能在其他什么地方留下印迹吗?)当耕作者穿越一块既不是他创造，又不会因为他的死亡而消失的土地时，他留下的正是这样一些痕迹。真正的思想始于惊奇，这是对

于存在的惊奇，是直面存在时的惊奇。它的开展即是小心翼翼地将惊奇转化为那种追问的行为。在海德格尔看来，在武断的、论断的、界说的和分类的西方形而上学用语之间，存在着一种内在联系，它将导致理性—技术性对生活的虚无主义（海德格尔用语）统治。笛卡儿的“自我”（ergo）观念提供了蓄意统治生活的全部方案。显然，正是论辩和体系化的形而上学技巧，阻碍了我们“对存在问题的思考”，也妨碍了我们将思想放置在追问的富于活力的音域之中〔我之所以在此使用“音域”一词，旨在唤起读者对介乎问题与存在之间的“情绪”

（Stimmung）、“校音”和“调弦”等观念的回忆〕。1953年，海德格尔曾就技术之意义、“技术性”在现代文化之非人化过程中的作用等问题发表了一篇演讲，在结语处他给出了一条著名箴言：只有追问，才是对于存在的真正虔敬。

这种信念构成了海德格尔的“反逻辑”观念。他试图以悬而不决的、循环往复的动态对话方式取代亚里士多德、培根和实证主义哲学中富于征服性和审讯性的对话方式。在亚里士多德的分析中，自然承担着提供证据的责任；在培根的论述中，自然现象被放置在拷问犯人的拉肢刑架上，以使它被迫供出客观真理；在

法语中，“la question”一词意味着严刑审讯。反之，在海德格尔“对存在的追问”中，这种至关重要的活动定义着——或应当定义为——那种属人的人道状况。这里既不存在强迫，也不存在使审问和招供得以按计划深入的手段（毫无疑问，这种手段蕴涵在演绎法和形式逻辑之中）。真正的追问应当使自己与被追问的存在处于和谐一致的关系之中。苏格拉底、笛卡儿和现代的科技大师们必然地使自己成为他们所遭际的对立物的创造者和主宰者，海德格尔则不然，他的追问者使自己对被迫问者敞开，从而使自己成为不设防地带，成为可以被其揭示物所渗透的空间。（关于这种追问，我们可以从祈灵和应答的宗教形式中，以隐涵于祈祷者对话之中的毫无保留的坦白中获得佐证。）这种由本真的追问所诱发出来的“回答”正是一种“彼此符合的、对应的谈话过程（Entsprechen）。因此，它是对于它所询问的物的本质的一种反应。这里，“询问”（*inguire after*）一语中的介词 *after*（在……之后）显然暗示着“看护”和“审慎的忘却”等多重涵义。由此可见，海德格尔的追问者与培根的审问者完全不同。

在1953年8月的题为“科学—知识和反

思”的谈话中，海德格尔进一步从方法论的和合乎道德的角度考察了问答之间的相互作用。他在单纯的“可追问的”（fraglich）问题和“值得追问”（fragwürdig）的问题之间作出了一种具有深远意义的区别。所谓“可追问的”问题属于实证研究的领域。从本体论上看，这种实证研究是次要的、偶然的、实用的甚至是琐碎的。我们可以将这个领域同格拉德格林德（Gradgrind）的“事实世界”加以比较。在这里存在着这样一类终极性答案和可判定性结论，由于它们一劳永逸地解决了问题，因而变得了无生气。的确，如果今天仍旧追问月亮距离地球有多少哩或者盐酸的公式是什么等问题，我们将一无所获。因为我们知道这类答案，并且，根据海德格尔的看法，这类知识的终极性只能证明这个原初问题是非本质的或微不足道的。另一方面，可以毫不夸张地说，那种“值得追问”的问题是无可穷尽的。无论人们所问的是人类存在的意义，抑或是莫扎特的一首奏鸣曲，抑或是个体意识与社会约束的冲突，这里都不存在终极答案，不存在最后的、一成不变的可判定性。通过创造这样一种问答过程，这种“值得追问”的问题就使问题和追问者获得了这样一种尊严：它是一个不断更新的对

话，它是一组配合默契的旋律。然而，即使本真的追问过程没有终点，这个过程也不是漫无目的的。海德格尔说：“这种惊异，这种走向值得追问之问题的旅程，不是探险，而是回家”。人，带着其全部尊严，回到他的无可怀疑的故居。当然，在这里，最值得追问的问题是“存在”（Being）。

然而，我们能否更加接近（存在）这个绝对确定、无所不在的词呢？海德格尔是否只是凭借那种闪烁其辞的循环观念来表达他的实存本体论呢？

1945年至1946年，海德格尔撰写了《论人道主义》一信。这时，他处在一种明显的政治的和个人生活的重压之下。为了同被他称为堕落哲学的萨特学说划清界限，他殚思竭虑，煞费苦心。这也许可以说明为什么这封信比他的任何其他著作（除了他的最后四篇回顾性的谈话录）更深入地阐明了“存在”和“在者”的意义，并且更准确地确定了它们的适用范围。

但是，谈到存在，存在是什么呢？存在就是存在本身。将来的思想，即那种行将到来的思考，必须学会对它的体验，必须学会将它说出。存在——不是上帝，不是世

界的基础或最后归宿。与其他一切在者相比，存在离人最近。其他在者——无论它是一块岩石、一只动物、一件艺术品、一部机器、一个天使还是上帝——都不能比人更接近存在。对人来说，存在是最近的东西，但这个近处对他来说仍是最遥远的。

可以说，现在我们仍旧滞留在海德格尔全部著作和思想的中心位置。“存在存在 (Being is)”在每一个特殊的在者和每一个对实存的陈述——即每一个讲话行为——中，存在就是实质、本质和“是之为是”。在法语中，“Being is”写作 *il y a l'Etre*。这两种译文都曾被海德格尔所引用。它们都是正确的。但是，无论是英语的还是法语的译文都不能与这段德语表述完全等同：*es gibt Sein* 或者 *es gibt das Sein*。就英语对这个表述的字面翻译而言，它是词不达意的。这个德语公式所说的是：“它给出存在”。对海德格尔来说，这个“给出着”的“它”就是存在自身。将“存在”与“给出着”或“被给出的在者”熔为一体是非常重要的。（英裔美国人的俚语几乎可以正确地表达这种涵义：“What gives with you?” 即“你出了什么事？”意味着 “How are things with you?”

即“你诸事顺遂吗?”)在此,讲话的仍然是语言本身,而我们——正是我们——通过审慎的出场(通过追随其后),必须学会它不得不告诉我们的一切。从根本上说,它正在说的不是我们正在说的或我们在回答中所提供的东西。

如果说这种关于存在的公式显现为一种不适当的、空疏的、神秘的东西——在《存在与时间》中,海德格尔充分意识到,西方形而上学和实证主义诸流派的才智之士们从这个公式中获得的正是这种印象——这很可能是由于我们所讲出的迄今还不是一种“言语”(saying)。它和存在之间仍然只存在着那些遗忘着的或富于侵略性的决定关系。正是那种“行将到来的思想”才能够体会并说出存在,并将从这种同义反复式的显现中发现真理的原则。因此,《论人道主义》中对“存在”的“定义”不过是林中路上的一块“路标”。

但是,难道这样就完事大吉了吗?这样一块在林中路上的临时性路标,这样一种仍然模糊以致于没有指出其自身以外的东西、没有指出外部证据的路标,难道是可以相信的吗?换句话说,就“存在”和“在者”而言,海德格尔是否真的告诉了我们任何东西?他是否向我们传达了任何能够受到支持和加以拒斥的理解

内容或方法？或者，严格地说，海德格尔的“预先规定”、他的潜在隐喻和他的内在循环的问答模式是否是无意义的，或者归根到底，是否是一种神秘的、自我催眠式的符咒？卡尔纳普以及其他逻辑实证主义者正是这样说的。在他们看来，海德格尔是一个空话连篇的饶舌者，他的本体论或所谓存在的辩证法更是一些无聊的呓语。在这里，我要强调一点：对于这种看法无论是高傲地加以拒斥还是将它仅仅归结为一种职业上的近视都是无济于事的。无论这种批评和对立陈述所造成的明显向度是如何成问题的，只要考虑到海德格尔的例证和论述所构成的真正现实，它们就应当被作为当下的参照和感觉而保存下来。问题可能是这样，无论海德格尔的门徒和同情者们如何热烈地乞灵于他“关于存在的言语”，这种言语实际上没有说出任何东西，或者说，它没有从孤芳自赏的自我陶醉状态中解脱出来。（这里还可能遗留着这样一个根本问题：海德格尔的问题是否值得追问？对人来说，海德格尔所揭示的是最重要的问题吗？）

这里存在着对这种状况加以审视的第二种方式。人们能够并且已经在争辩说，不论海德格尔作出怎样明确的表白或怀有怎样与众不同

的目的，他关于本质和实存的学说无非是将西方形而上学的主题和词汇加以改头换面而已。此外，海德格尔关于“存在”和“在者”的学说不过是对渗透于从柏拉图，康德到胡塞尔的西方思想中的各种原则或分歧的重述，它远没有完成与过去的根本决裂，远没有克服一切先行的认识论。因此，海德格尔对实存的个别物与作为这些个别物和全部实存之本质的区分，不外是将柏拉图关于现象界和理念界的根本区分以及他关于偶然的、个别的可见世界与不可见的但却是“真实的”理念世界的根本区分加以重新构造而已。海德格尔强调存在是一种活动，是一种寓于或贯穿于这种动词不定式中的名词（即某种在过程中的本质），这与亚里士多德的“潜能”观念和他的形式因（它的合目的性进展赋予全部特殊在者以活力）学说恰如鲁鱼亥豕，难以分辨。正是亚里士多德的这些论述改变了后来世界的面貌并孕育出曾使青年海德格尔心向往之的中世纪经院派逻辑理论。顺理成章的结果是，海德格尔的“在者”观念与所谓事物的偶然状态（ens per accidente）毫无二致，而他的“存在”（das Sein 或 das Sein des Seienden）又可以同经院主义者和托马斯主义者所说的“那种真正所是的东西”（ens

tamquam uerum) 等同视之。从这种角度来看,笛卡儿的我思和费希特的大我将预示着被海德格尔视为人类经验之来源和处所的“在世之在”(being-in-the-world)的观念;康德对分析性的知觉与“物自体”的割裂无疑为海德格尔的二元论思想提供了范式;黑格尔的“精神”观念则孕育着海德格尔的“存在”思想,正如他预示着尼采的意志观念的存在一样;最后,在胡塞尔的现象学还原主义之中,在他关于一切思想和领悟之意向性结构(思想即是对某物的思想)的论断中,我们将发现海德格尔之“事实性”(facticity)^①观念的核心,并悟出他在《存在与时间》中所说的全部“呈现到手的东西”这段话的真谛。

由此可见,海德格尔对上述每一位哲学家以及在他们学说中得以系统开展的西方思想的重复性批评,从积极的意义上说是一种策略,若从相反的意义来说则是一种自欺。实际上,对“存在”和“在者”或“诸在者”的区分,只是再次表达了领会的二元结构以及那种将现象与实在、变动与稳定、感觉与纯粹知觉等范

① facticity 一词有多种涵义,这里我们暂取“事实性”这一译法。——译注

畴调和起来的企图。它们恰好构成了自苏格拉底以降的全部西方形而上学和认识理论的崇高而又司空见惯的主题。

对这种调和的观点，海德格尔作出激烈的反驳，他特别鲜明地将自己的本体论与全部后苏格拉底哲学区分开来。然而，对于这种指控所指出的事实——即他不过是用新的行话阐明旧的思想——他是有所觉察的。他指出，如果说《存在与时间》始终未能完成（他在后期关于《存在与时间》的演讲仍然只是这一预期总体之未完成的部分），那只是因为，他的术语无论如何晦涩或怪诞，仍然保留着传统形而上学的假定或色调。换句话说，面对着在西方形而上学争论中出现的一整套词汇、语法、语义涵义和强制性规范，海德格尔一筹莫展，他无法找到借以克服这一切陈旧语言的新鲜语言。这种对失败的意识直接导致了一个后果：海德格尔在其二次大战期间和之后的著述中，致力于寻求一种全新的诗化陈述。不仅如此，甚至在“存在”和“在者”这些基本概念中，也仍然交织着柏拉图的理念主义、经院派的分类原则、笛卡儿的主观性原则和尼采的唯意志主义（海德格尔错误地——尽管是不可避免地——以为，尼采的唯意志主义终结了西方哲

学从存在的本真的、神圣的本源误入歧途的过程)。海德格尔告诉我们，他所讲出的某些内容是全然新颖、与众不同的（尽管他所说出的，是一种在更深层次上的再认识，即返回家园的认识），但是，正是他第一个指出，那种用以表达他的思想的语言远远不敷他的需要。

这里还存在着第三种抨击的可能性：海德格尔关于存在的学说或图式也许并非虚妄，但它根本不是哲学。海德格尔曾深受神学理论的熏陶，并始终保持着一个神学家的形象。因此，他的语言不可避免地要受到虔信主义、经院哲学和路德教义的浸染，他的学说构成了一种形而上学神学。试以那条最重要的同义反复命题为例：Was ist das Sein? Es ist es selbst

（这个东西——存在——是什么？它是它自身）。很明显，这是基督教学说中那条关于上帝的定义的是摹本：“我是我所是的东西”。同样，海德格尔的这样一条分式：一种语言“寓于人并通过人”而说出，直接来自约翰^①关于逻各斯的学说，在此之前，这条公式一直被西方神秘虔信派教徒的表述所独擅。当海德格尔将人规定为“存在的放牧人”时，当他将真理看作

① 此处的约翰，疑为 Johannes von Tepl (1350—1415)，德国经院哲学家。——译注

在实存的“澄明”中的某种启示、显现和自我揭示时，这种论点无疑脱胎于那种早已确立的神学的和诺斯替^①教派的主题。海德格尔一再重申，哲学的事业就是那种向前的人生历程，这种历程已经包含在我们可以把握到的那种自我实现之中。这恰恰与关于人的历程的宗教论述，与那种探求超然存在的宗教冥想一拍即合。

因此，在海德格尔的著作中，我们真正发现的是一些研究更为深入、论述更为系统的神学理论。这样，我们的首要工作不是要将海德格尔理论同亚里士多德的各种实存范畴或胡塞尔对科学确定性的研究加以比较，而是要考察它与克尔凯郭尔^②之具有讽刺意味的宗教末世学和尼采的新福音书《扎拉斯图拉如是说》之间的理论关系。由此导致这样一个事实：正是神学家们最先接受了《存在与时间》，并且，海德格尔正是对这些神学家以及那些从事着类神学研究的人们（例如精神病专家和诗人）才产生着最为深刻的影响，这种影响一直延续至今。

但是，海德格尔激烈地反对人们对其思想

① 诺斯替教派(Gnostic)，一种相信神秘直觉说的早期基督教教派。——译注

② 克尔凯郭尔(1813—1855)，丹麦哲学家，现代存在主义的思想先驱。——译注

作如是分析。他不厌其烦地宣称他的“存在”命题与上帝实存与否的证明毫无牵连。他急不可待地指出，《存在与时间》与《论人道主义》中提出的认识论和存在理论显然是对被 he 称为西方思想中的“元神学”偏见的驳斥。“本体—神学”要作出关于超然存在的推论，并且企图在某种抽象的“彼岸”确立真理和道德的价值。与之相反，海德格尔的本体论是完全内在的，存在就是“在世之在”，它不在别的什么地方，只有在这种内在性的实存和时间中，存在和本真性才可能得到实现。对海德格尔来说，这里不存在弥漫着纯净遐想的神性领域，也不存在冷漠无情的推动者（指上帝——译注）。

就《存在与时间》而论，就海德格尔对那种向超然存在无穷后退的理论（它们存在于亚里士多德、康德和黑格尔辩证法关于实在和理解的理论之中）的批判而论，上述一切无疑是正确的。但是，在他著作的许多关键段落中，他对用以取代“存在”和“在者之在”的诸概念——如“一”、“第一原则”、“绝对”或者约言之，“上帝”——的论述无疑是似是而非的。对于布道及其修辞来说，随着时间的流逝和全部论辩的展开，通过诉诸某种直接性认识的努力，通过对圣经特别是对圣保罗教义的刻义追

求，它们日益具备了某种神学的内容。我们将看到，海德格尔的全部解释学，或者说他关于本文诠释和诗化解释的技巧大抵也重复了相近的过程。当然，海德格尔后期风格的不可思议性以及他毫不掩饰地求助于希腊诸神的努力表达着这样一种企图：他要从先行的神学，从由神学的语言和感受传达出来的本源（即使它们比形而上学的语言和感受更为鲜明和强烈）中逃脱出来。海德格尔肯定地说，“‘存在’不是上帝”。但是，无论如何，“存在”的自身充足性，“存在”之距人“最近”和“最远”的无所不在性，都提示着它是一个处于神学边缘的概念。

归纳起来，人们针对海德格尔的“存在思想”所提出的不外是这样几个问题：它是不是一种催眠读者的把戏？是不是那种早已确立的形而上学和认识论主题的神秘变体？是不是一种隐蔽的神学？或者，它是不是这三者的综合？对这些问题的判断必然产生一系列思想和政治的现实后果。显然，从事这种工作是饶有兴味的。但是，只有那些使自己沉浸于海德格尔的原著之中的读者，才能作出这样一种判断。因为这些原著所涉及的思想要远比这里所介绍的宏富广泛。这里，我的工作充其量不过是观察一下海德格尔的追随者和解释者是如何概括并

运用“存在问题”(Seinfrage)的主要公式和推论的。在最有资格谈论并同情海德格尔的读者中，著有《关于胡塞尔和海德格尔存在概念的研究》(En De/couvrant l'existence avec Husserl-et Heidegger) 的法国哲学家伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel lévinas) 是一个佼佼者。另一个人是我已经提到过的威廉·J·理查森(William J, Richardson)，他的著作《从现象学到思想》(Through Phenomenology to Thought) 在这个领域中一直保持着领先地位。他们都是从某种神学背景出发开始其精神漫游的，这不是偶然的。在他们的引导下，我们对海德格尔的思想大致获得了如下印象。

从1907年开始，当海德格尔还在阅读布伦坦诺关于亚里士多德的著作时，他就提出了这样一个问题：那种使全部实存成为可能并且是每一个在者之是的“存在”究竟是什么？几乎同时，他进一步问道：如果正是“存在”才使得一切特殊在者得以在场，得以现存，那么，对于哲学以及刻划着人性的严肃思想来说，它们之根本的、迫切的任务难道不是对“存在”本身以及它是什么的追问吗？海德格尔很快就意识到，全部西方形而上学正是在这种意义上追问着同样的问题。“形而上学”(metaphisics)

这个词本身就包含着这种涵义：“走向自然的彼岸”，即通过对彼此无关的现象界的超越而达到那种“内在于”或“超越于”现象界的关于实在和实存的普遍原则。正是这种企图促使柏拉图在其著名的“洞穴”比喻^①中，将那种对诸在者影子的感觉经验同本质的、不变的理念王国区分开来。我们已经指出，这种区分如何以不同表达方式贯穿于整个西方思想当中。但是，这里出现了海德格尔的革命性反叛和变革。很早以来，通过对柏拉图和康德的唯心主义、对亚里士多德和经院学派的实体学说、对莱布尼茨的决定论和黑格尔的辩证法所作的种种研究，海德格尔逐渐确信：形而上学寻求超越的全部运动无非是一种循环论证或自欺。在用“诸在者”、“理念”、“潜能”、“精神”或生命冲动（柏格森语）呼唤“存在”出场的过程中，形而上学只能以一种难以理解的在者或实存因果性取代另外一种。然而，通过假定一个凌驾或超越于可感世界之上的不可企及的纯粹形式领域，通过将全部可感觉现象还原为某种神秘的目的论力量（对此，柏拉图和亚里士多德分别进行了各自的说明），我们究竟赢得了什

① 参见柏拉图所著《国家篇》。——译注

么呢？海德格尔的道路将与之完全不同。

传统形而上学将构成世界的各种什物和现存物理解为单一的、现象的和客观的诸在者（它们构成了柏拉图之理念世界的变异部分和亚里士多德之不可感觉的潜能的变动因素），与之相反，海德格尔则醉心于考察这些特殊实存物的此处状态。他对它们感到无限惊奇。他坚持心灵或精神的内在性：它内在于它所是的东西之中，内在于对他的“是之为是”的彻底的惊异和惊奇之中。但是，随之而来的问题是，如果说我们所看到的诸在者——岩石、树木和动物——无不具有其稠密的、沉默的实质的话，那么，那种使它们得以将自身呈现于根本的惊奇行为（这是哲学追问的必不可少的来源）中的东西是什么呢——它是什么？海德格尔回答说，正是凭借着解释这束“照亮在者的光”（这个短语是否源出于费希特关于“光明”（light）的用法呢？）才使所有那些在场之物（对我们来说是在场的）的现存成为可能；也正是这束光才使得每一无机物和有机物的“去蔽”（un-concealed）成为可能。“去蔽”（德文中写作 unverborgen）是另一个关键术语。然而，在这里，光本身仍然处于被遮蔽的状态。它自身不是一种在者——即不是“理念”、“潜能”、“物

自体”或“精神”。它就是使全部在者由隐而显的东西。有趣的是，恰恰在“现象”

(phenomenon)这个词的希腊语词根中，海德格尔发现了“发光”和“自我揭示”的涵义。无独有偶，海德格尔还能够以犹太神秘哲学中发现相仿的例证，在那里，上帝被设想为在诸什物中的“自我遮蔽”，然而，它又通过诸什物而被揭示，通过它们而放射出光明。

但是，这种“光”——这种非隐蔽状态的隐蔽根源——是什么呢？海德格尔指出，柏拉图以来的西方形而上学没有追问这一问题，或者说，即使某些哲学家（如康德）对此有所意识，也不能指出这个问题的要害之所在。海德格尔要问的正是这个问题，并在《论人道主义》一信中对此作出了重言式的回答。下面，我们引述理查森的一段评注：

存在不是一个在者，因为它是能够使诸在者呈现于个人和人们面前并使它们和人相互呈现的东西。它在人的最近处，因为它能够使人成为他所是的东西并使人与其他在者和谐一致。同时，它又在人的最远处，因为它不是那种人能够使自己与之符合一致的在者，当人所要直接处理的仅

仅是诸在者的时候，这种“最远处”的情况便出现了。

列维纳斯的概括是从一个较少人格化色彩的起点开始的。他认为，海德格尔已经对“在者”（das Seiende）和“诸在者之在”（das Sein des Seienden）作出了明确区分：

“诸相”（Whatever）即在者包含着全部什物、全部个人的总和，在某种意义上，它包含着上帝本身。诸在者之在就是所有这些客体和个人存在的事实。存在不使自己与这些在者的任何一个相等同，甚至不与关于存在的一般概念相等同。在某种意义上，存在就是不存在（Being is not）。因为如果存在存在着，它就将变成一个在者。反之，通过某种方式，存在正是诸在者之实存的发生。

在者（或诸在者）之在是本体论思想的唯一恰当的主题。诸在者的世界是海德格尔所说的实体科学（ontic sciences）的考察对象。地质学研究岩石的特征，物质构成和历史。本体论则试图“思考岩石的存在”，试图体会那种给予岩

石实存的东西，或者更准确地说，试图了解在岩石中这种实存是如何得以显现自身的。这种本体论不会导致由柏拉图的理念主义、笛卡儿的主观性学说、康德的先验观念和尼采的唯意志主义所造成的后果：它不会使物质世界受到丝毫的损益。相反，它将使自己沉浸在诸什物的完全“此处状态”之中。因为，尽管存在本身是被隐蔽的，但是，它只有在诸什物的去蔽过程中才能够被揭示出来。作为本体意义的惊奇的对象和思想“通过”——这种“通过”表现着明显的渗透力——的对象，每一个现存的生物和非生物逐渐变成了一片澄明的“林中净土”，正是在这里，存在昭示着自身，它宛如一道流泻于幽暗树林中的天光，尽管我们不知它来自何处，但它毕竟将各种物体的端倪呈现出来。这束光亮既不是主体也不是客体：它是一种过程，一种特性，或者用理查森的话说：

“一种去在”。当我们全力理解这样一种刚刚谋面的观念或隐喻时，海德格尔提醒我们：凡我们用以进行理解的语言习惯、确定性逻辑、因果关系和证实原则，无不奠基于他试图克服的那些形而上学公设和假定之上。毫不奇怪，我们不会获得完满的“领会”，否则我们将已经回到存在之家。

我们被告知，存在不会——不能够——在它介入或照亮的在者之外揭示自身。理查森说：“存在禁闭于诸在者之中，它促成显现，同时又因它所揭示的这个事实而被隐蔽”。这个存在自身就是不存在，它不在自身之中或者说它不是自身之在。这正是海德格尔的根本悖论和他沉思的源泉。1929年以后，海德格尔一再强调，这种存在的隐蔽状态必须包含着非存在的实在性，从最终意义上说，存在是一种显现，是无（Nichts）的显灵。显然，无在此不是一种空无的抽象。它是晦涩的，但却具有一种活力。让我们进一步开掘这一主题。

我们已经证明，除非存在被隐蔽在诸在者（包括人与世界的诸在者）之中，否则这里就不存在任何关于存在的经验。存在具有这样一种否定性，即它不是一种自在的实体，不是康德的“自在之物”，确切地说，正是这一事实，使它产生了一种在诸在者中显现自身的力量。正是这种被隐蔽的存在，它赋予岩石以“厚重稠密”的“此处性”：它使人们在目睹鱼狗自天而降捕食鱼虾时不免感到心悸；它使我们的实存和他人的实存须臾不可分离。在这每一种场合，惊奇和反省所告知我们的这种现成状态的内涵、这种完整的显现或自我陈述，显然超

出了感觉材料和客观记录的范围。此处所有的内容总和远远大于或多于感觉和记录给予我们的东西。换句话说，我们面前存在的远不止是出现在我们的眼、手或分析性头脑之前的东西。要想对它们有所把握，就必须进行辩证的思考，必须领会那种否定性的、被隐蔽的、“此处没有”的东西是如何显现并变为实在的。理查森就此解释说：“作为这种无遮蔽的过程，存在是那种容许诸在者变成非遮蔽之实在的东西——尽管在这同时，这个过程本身充满着‘不存在’，从而使存在本身继续保持着被遮蔽的否定性状态”。这种造成敞开状态的遮蔽过程正象一种化学药剂，虽然我们在暗室中看不到它，但它却能够冲洗出一张张图片。基于这种理解，海德格尔为真理取了一个希腊名称：aletheia(即“去蔽者”)。

那么，西方形而上学为什么会遗忘存在呢？为什么它一直致力于涂抹或净化那种介乎存在和在者之间的绝对区别呢？海德格尔指出，从一开始，这个圈套就被设伏在那里了。希腊语中用以表达“存在”(being)的语词是 *on* (*on* 在古体希腊语中写作 *eon*，见《伊利亚特》第一章第 70 页)，它的意思是模棱两可的。它既可以指不定式意义上的“去在”(to be)，又可以指日常涵义上的“一个在者”(a being)——最

著名的例子就是“某种至高无上的存在”这一句子。这种模糊性必然使思想背离那种本真的“关于存在的思考”，背离海德格尔那种在终极原则和神格力量基础上确立实存之意义与实在的本体神学。推而广之，苏格拉底、柏拉图对于可感觉世界和超感觉世界的区分，亚里士多德从无理事物逐级上升到某种不动的推动者和第一原因的存在链条，托马斯·阿奎那的地地道道的神学，笛卡儿之作为理性监护者的上帝，这一切统统都是这种原初的模糊性所造成的直接后果。

当莱布尼茨问道“为什么这里存在的只是存在而不是非存在？”时，他所提出的正是这个本真的问题，巴门尼德和赫拉克利特是这一问题的最初发问者。因而，当这个问题在十七世纪中叶（即莱布尼茨时代——译注）被重新提起时已为时过晚。在柏拉图哲学中，理念既是光源又是唯一被看到的真实物。这种真理最终意味着精确的直观，由是，存在被还原为诸在者。无论在柏拉图那里还是在亚里士多德那里，理性都是认识与客体的符合。此后，在亚里士多德羽翼下孵化出的经院哲学对此只是作出了这样一种发展：这种符合性是由上帝认可的。笛卡儿哲学孜孜以求的目标则是使这种符合性

具有一种最终由上帝认可的可证实的、科学的确定性，而这种确定性更直接地是由数学的结构来保证的。只有在进入到理性主体和可证实的客体这两极的结合物中，诸在者才是真实的。海德格尔指出，在笛卡儿哲学中，超验变成了“再验”（rescendence），任何事物都被再次交付给人类观察者。我思先于总和，思想先于存在，而真理成为人类主体的确定性的功能。

莱布尼茨的单子论是笛卡儿自我观念的巧妙延伸。每一个单子既是直观对象，又是欲望对象。对康德来说，他的批判旨在分析和阐明主体之正确直观所必须的条件。在黑格尔哲学中，主观性和主观唯心主义被推到了极端，从而成为一种绝对确定性。海德格尔指出，这种绝对确定性无非是一种动态的唯我主义。因此，尼采的虚无主义不可避免地构成了形而上学历史的最后篇章。绝对在康德的伦理学中土崩瓦解，自我中心的信念在黑格尔的历史主义中成为昨日黄花，而在尼采那里，柏拉图和宗教神学的陈旧价值业已寿终正寝。然而，尽管尼采的抒情文体令人绝倒，他的权力意志仍只是一种过度膨胀的主观性。创造性力量从那里流出，它勾划现代世界的状况，并通过科学分类方法和现代技术应用而支配着世界。如界人类没有

学会克服这种一匡天下的主观性，他便注定难逃毁灭的命运。但是这种学习恰恰意味着他必须返回到人性之初，意味着他必须重新开始思考“存在的意义”。

要以这种方式重新思考，人类不仅需要拒斥形而上学遗产和“技术性”的诱惑，还必须抛弃自由启蒙时代的自我中心的人道主义，最后，人类还必须抛弃逻辑自身。因为逻辑也同样处在旧形而上学的羁绊之中，它是形而上学的看家人。在它看来，真理就是与主观的、理性的认识的符合。而海德格尔所设想的真正本体论是前主观性和前逻辑的，从根本上说，它向存在敞开自身。它允许存在（德文词组是 *Sein-lassen*）。在这种“让在”（*letting-be*）中，人类扮演着一个重要的角色，但仅仅是一个角色。

唯有人能够思考“存在”，只在这个非常具体的意义上，我们说，唯有人“实存着”（*ex-ist*）。①

① *exist* 这个词的前缀 *ex-* 有由内及外抛出、涌出和在……之外等涵义；它的词根 *-ist* 意味着存在。因此，*exist* 这个词具有“抛出或涌出的存在”以及“在自身之外的存在”的意思。这种存在只能是人。海德格尔在前缀 *ex-* 和词根 *-ist* 之间加上一个连字号，旨在从字形上使人们更为直观地把握住这个词的涵义。——译注

海德格尔说，如果我们将实存 (existence) 理解为人站在自身之外并且出窍地 (ecstatically) 向存在之光敞开自身 (我们可以从 “existence” 和 “ecstasy” 这两个词的词源关联上推知二者的联系) 的能力，那就可以说，树木、岩石、上帝存在，但是它们没有实存。列维纳斯写道：“人类实存之决定性特征和根本的事实就是对存在的领会。”他继续写道：“人就是一种领会着存在的在者”。但是，这种领会不是一桩从属的或偶然的事业。正是这种领会赋予人之存在以全部意义和人性。以后，在涉及到海德格尔关于语言，诗和艺术的观点时，我们将看到，从关键意义上看，存在所需要的正是人。因为恰恰在人那里，存在发现了它所独享的“林中净土”。同样，我们还将看到，从前苏格拉底思想家、从梅斯特·爱克哈特^①、从赫尔德林的颂诗、从凡·高所画的一双农夫的破鞋子，海德格尔获取了一种从事哲学的方式。在这里，“关于存在的思考”的结论不再是一种职业的、专门的或偶然的追求。它是任何本真的个人生活以及它之最为内在的活动的根本

① 爱克哈特 (Eckhart, Meister 1260—1327)，德国神学家。——译注

条件。

我们已经对海德格尔的本体论和“反形而上学”思想作了扼要的概括。那么，它们是如何应用于日常存在、道德选择、个人和集体心理等问题的呢？为此，我们有必要对他在1929年发表的《存在与时间》以及他在此后六年中的政治活动作出进一步考察。

第二章 《存在与时间》

在海德格尔的创作活动中,1916年到1927年是一个沉默的时期。尽管我们对于他在这一阶段的多方面活动至今尚不清楚,但仍旧可以追寻他的个人经历和思想发展的主要线索。在这期间,海德格尔和胡塞尔一道工作,因而对现象学——它要在纯粹意识活动中为知觉和认识寻求一种坚实的基础——的思想方式和术语有着深刻的理解。1928年,他终于承袭了胡塞尔在弗莱堡大学的讲席。卡尔·巴茨(Karl Barth)在1918年对《使徒致罗马人书》的评论对海德格尔那种逐字解释的本文阐释风格产生了巨大影响,并将他的注意力引向克尔凯郭尔的激进的、心理学化的神学。正是这种神学兴趣,使海德格尔自1923年起开始了与布尔特

曼的密切交往，并因此形成了海德格尔本体论与现代“危机神学”以及销解神话学之间的持久的相互认识基础。此外，在这一时期，海德格尔还对圣·奥古斯丁的著作、保罗全集以及马丁·路德的文献进行了研究，并发表了若干演讲。他们的学说，连同巴斯卡尔（他的肖像悬挂在海德格尔书房的墙壁上）的思想，构成了海德格尔的不安（Angst）观念以及作为实在原则的良心和死亡之个体性等观念的主要来源。

在这同时，狄尔泰^①的历史理论以及他为确定人类意识与历史事实的真实关系所作的尝试，也对海德格尔产生了很大影响。似乎正是由于狄尔泰，海德格尔才得以对以下两个问题作出根本的、无疑是具有评价意义的区分：一方面是精确的、应用的技术性（实体性）真理；另一方面是那种指向历史、“精神”科学（即 Geisteswissenschaften）的本真直觉的规则。1923年，狄尔泰同格拉夫·冯·约克（Graf von Yorck）的通信问世，它们在直觉和时间性之本质等问题上展开了辩论。这些信件的内容将十分明显地出现在《存在与时间》之中。毫无疑

① 威廉·狄尔泰（Dilthey, Wilhelm 1833—1911），德国著名哲学家。——译注

义，在时间的决定性和人类生存的界限等基本问题上，海德格尔显然受到了狄尔泰和约克以及他们关于历史之本质问题的讨论的影响。当然，人的同一性植根于历史之中，这是黑格尔哲学和革命的马克思主义哲学的基本特征。然而，我们只是在最近才意识到：在 20 年代，海德格尔对德格和中欧马克思主义运动中的哲学意识形态论战了如指掌。特别是他深谙乔治·卢卡奇^①的早期著作。象写作《灵魂与形式》的卢卡奇（1911 年）一样，海德格尔对克尔凯郭尔哲学和尼采作品所倡导的心理学的与文学的人类意识模型怀有浓厚的兴趣。此外，象写作《历史与阶级意识》（1923 年在德国首版）的卢卡奇一样，他对人的知觉和思想活动所具有的具体的、历史的存在特质抱有坚定的信念。

不过，第一次世界大战以及魏玛德国在道德上和经济上的崩溃或许对海德格尔产生了更为强烈的影响——尽管在其私人档案尚未公开的情况下我们很难对此作出准确的评价。的确，海德格尔后来形成了一套完全属于他个人的思想，他非常独特的将西方历史解释为一种“在的遗忘”的过程：在柏拉图以后，西方人背离

① 乔治·卢卡奇（George Lukács 1885—1971），匈牙利著名马克思主义哲学家、美学家。——译注

了他们的真正使命。然而，几乎没有疑问的是，斯宾格勒（Spengler）^①对西方命运没落进程所作的戏剧性描述（参见斯宾格勒著作第一卷，1918年出版）使海德格尔深受启发。这种日薄西山式的印象在表现主义的艺术和诗歌中获得了生动类比和强烈共鸣。1921年，库尔特·平托斯编辑出版了一部别具一格的表现主义诗集《人类的黄昏》（Menschheitsdämmerung），我们知道，它在海德格尔的全部诗歌思想中留下了印迹，并可能为他在后期借鉴里尔克和图拉卡尔的诗歌思想作好了准备。象同时代的表现主义诗人一样，海德格尔将陀思妥耶夫斯基和凡·高视为想象丰富、洞见深远并拥有精神真理的第一流思想大师，这种估价也同样适用于他从克尔凯郭尔和巴斯卡尔那里发现的危机神学。因此，即使海德格尔的个人活动微不足道，单单是疯狂、血腥、毁灭性的欧洲战争以及革命余波就足以证明——如果证明是必要的话——这样一种观念：这是一种陷于绝境的人类和文化，它是非本真性的最后结果，并且无可挽回地堕入到虚无主义的泥淖之中。同时，这场战争还展示了笛卡儿—康德之理性信念

① 斯宾格勒（1880—1936）德国著名历史哲学家。——译注

的软弱无力，证实了十九世纪那些伟大、孤独
的艺术家、神学家和思想家们的不祥预感。由
是，我们获得了一种清晰的印象：就其全部飘
忽不定的特点而言，《存在与时间》与几乎同时
代的 T. S. 爱略特^① 的《荒原》以及 H·黑塞^②
的《在混乱中眺望》一样，都有着一种灾难性
的和对于另外一种远景的渴望。

上面，我们着力澄清了与海德格尔早期思
想发展有关的哲学、神学、社会、文学和个人的
状况，并指出了他与胡塞尔、克尔凯郭尔、
狄尔泰、黑格尔—马克思主义者以及表现主义
的实质性联系，但对《存在与时间》的实际形
成过程仍然只字未提。当《存在与时间》几乎
是十分突兀地出现在胡塞尔主办的 1927 年的
现象学年鉴中时，它的第一批读者所感受到并
表现出来的震惊直到今天仍能够被我们体会
到。当心理学家和哲学家 O. F. 波尔诺将歌德
在瓦米战役之后所说的一句名言应用于《存在
与时间》时，他无疑代表了许多人的看法：“从
此时此地起，世界历史的一个新纪元已经开始，

① 爱略特 (Eliot, T. S. 1886—1965)，著名的英国诗人、
批评家。——译注

② 黑塞 (Hesse Hermann 1877—1962)，著名的德国作
家，1946 年获得诺贝尔文学奖。——译注

你可以说自己正处在它的起点。”在《存在与时间》问世后的半年中，海德格尔在哲学界和神学界声名鹊起。到1930年，第二手研究材料开始大量出现。海德格尔反复声称，出于某些学术研究的目的，《存在与时间》的手稿多多少少受到了删节，因此，呈现在读者面前的这部著作只是一部未完稿。这就使这本书显得更加突兀和不可思议。不仅如此，海德格尔本人拒绝对这本书的“意义”作出解释和评论，这种态度也造成了同样的效果。不过，撇开历史的和个人的状况不谈，我们仍旧可以公正地说，在西方思想史上，《存在与时间》是一部绝无仅有的著作。

当然，在某种程度上，这种评价显然适用于任何一本划时代的哲学著作，例如巴斯卡尔的《思想录》，黑格尔的《精神现象学》和维特根斯坦的《逻辑哲学论》。在这里，每一本著作都是自己领域中那些独一无二的术语的创造者。不过，《存在与时间》中的那种刻意为之的色彩似乎更为强烈。它表现在文体、论述结构和陈述的出来的意图等各个方面。所谓意义完全在于风格之中。在每一种技巧和语气问题上，风格都与意义密不可分。因此，正是这种将内在的必要性和形式的唯一性融为一体的本质主

义才构成了伟大的诗歌和艺术作品的突出特征。然而，在推论式的、有着一副“学术”外表的哲学散文作品中，这种本质主义十分鲜见，从而使人们对它产生了疑问。从文体学的角度来看，*《存在与时间》*同*《精神现象学》*、*《逻辑哲学论》*以及尼采的*《道德的谱系》*等书的共同点在于，它们成功地实现了这种融合。为了对它们用于陈述的独特术语和内在结构作出恰如其分的解释，上述每一部著作都不得不打破哲学阐释、逻辑证明和批评方法上的那些为人们所普遍接受的专门模式。因此，在这每一部著作中都存在着一些戏剧性的心理现象和修辞动机，它们引起了那些以语言和诗学为专业的学生们的关注，这种关注与哲学家和逻辑学家对此表现出的兴趣大致相仿。无论是黑格尔的*《精神现象学》*还是尼采的价值批判理论，它们在*《存在与时间》*中的出现都是合情合理的。至于*《逻辑哲学论》*之出现是否合理目前尚不能肯定，不过这里存在着一个颇有助益的事例。海德格尔的*《存在与时间》*和维特根斯坦的*《逻辑哲学论》*都是他们取得严格学位的先决条件；这两本书的意图都是要在哲学上另起炉灶，改弦易辙。同时，不仅在分析性把握的意义上——这对两位作者都是至关重要的——而且

在读者根据自己的价值观念和行为准则对它们进行重组的意义上，如何阅读它们以及真正的阅读将会导致什么后果，这些问题在今天仍象这两本书问世之初那样富有挑战性（这两本书都发表在素以晦涩深奥著称的杂志上）。

在此，我的最大奢望是力图按照《存在与时间》的演进过程，并借助于第一章所提供的海德格尔的基本术语，将《存在与时间》中的主要论点和原理呈现给读者。这是一种平淡无奇的方式，但是，它足以唤起半个世纪以来读者们已经体验过的那个“辉煌的夜晚”（helle Nacht）中的某些感受。

《存在与时间》的书名就是一个宣言。在传统观点看来，存在是没有时间的。自柏拉图以后，形而上学对存在的研究，它对现象之中或现象背后的本质的研究，正是要寻找不变的东西，寻找在时间和变化的流动中永恒不变的东西。海德格尔的书名却昭示了另外一种看法：存在与时间。存在自身就是时间性的（zeitlich）。在《萨洛尼卡人》第一卷中有关基督现身和基督复生的时间观中，在圣·奥古斯丁《忏悔录》第十章和海德格尔在1921年夏季演讲所提到的某些诺斯替教派的信条中，在青年路德对个体灵魂沉浸于有时间限制的实际历史体验

的强调中，我们不难发现存在的时间性这一主题。我们并非“在时间中”生活，因为这样一来，时间便仿佛成为某种在我们存在之外永恒流动的独立的、抽象的东西了。我们“度过时间”^①，时间与生活须臾不可分离。《存在与时间》正是力图论证这两者的严格统一性（事实上，这本书并未完成这个工作）。因此，存在与时间在书名中的联结是至关重要的。

那种备受推崇的形而上学思维的致命错误正在于，将存在设想为一种永恒的现存状态、在手边的东西（Vorhanden sein）或“摆在那儿”的东西。奥古斯丁早就告诫过人们，不要囿于哲学家们所谓的视觉直观，不要象他们那样，从柏拉图的观点出发，坚持要“看”事物的本质而不是带着对存在的全部信念和耐心去体验它，正是这种信念蕴涵着对存在的时间界限本质的意识。黑格尔的辩证法和尼采的唯意志主义部分地清算了这一错误。存在之被“看”，意味着被想象、被抽象和被隐喻，而全部这些视觉意义上的正当性必然是一种虚假的东西。它们将存在仅仅作为一种在场（Gegenwart），一种“摆在那儿”的客观实体。这种

① 度过时间，原文为“live time”，其确切涵义是以时间为生活。——译注

“客观性看法”将人们逐出家园，使人陷入一种好奇(Neugier, 直译为“追求新奇的欲望”)和自我涣散的状态。“物化”、“异化”和“单向度”等无非是有关这种无家可归和漂泊不定状态的时髦说法。

与上述形而上学观点相反，奥古斯丁—克尔凯郭尔主义强调人植根于具体世俗世界的思想；巴斯卡尔—路德哲学则十分重视畏惧观念，承认死亡近在身边，并将在时间的支配下出现，从而将存在与时间融铸为一个必然的总体。与柏拉图所谓“外来光线”(眼睛沿着某一束光线的延展而看到某一对象原型的影子)不同，我们将具有海德格尔所说的“澄明”(Lichtung)境界，在这里，真理被体验为——而不是通过眼睛被知觉为——一种从属于人之实存的事实性(Tatsächlichkeit)和历史性(Geschichtlichkeit)的重要部分。我们的全部努力，不仅为了到达这种澄明境界，而且要在这种境界中安家落户。

那种将我们与存在割裂开来的客观静观、逻辑分析和科学分类的趋向，一再驱策着西方思想踽踽前行。即使奥古斯丁、晚期路德和作为心理学大师的克尔凯郭尔也不能不受到它的役使。这种概念化的力量将他们从真正本体论

的思考推向单纯的理论偏好，从潜心于存在问题推向对实存概念的技术性论断。因此，自巴门尼德以降，在我们所知道的一切形而上学中，甚至在最富于实存倾向的哲学神学中，“去思考”实质上就是“去看”或“去观察”。结果，存在成为“呈现于眼前的现成东西”。它仍然是“未被思考”之物，仍然没有在语言中获得清楚明白的说明。这正是海德格尔为什么要另起炉灶、从新开始的原因。

《存在与时间》试图“思考并述说在者和存在”。它试图这样做，但仅是一种尝试而已。海德格尔深知并反复重申这一点。“前进，向着一颗璀璨的星辰。仅此而已”。“一切都是路”或者“在路途中”，这正是道这个词所表明的涵义。《存在与时间》的程序是“一个几乎听不见的允诺（ein kaum vernehmbares Versprechen）”，因为在德语中，Versprechen 既意味着“允诺”，又意味着“言谈的错误”。该书的论点时而含糊不清并令人困惑，时而又象被闪电所照亮那样清晰明确（这一用语得自赫拉克利特的想象）。自前苏格拉底以来，海德格尔第一个提出：τί τὸ ὄν^①——什么是在者？什么是

① 希腊文，意为“什么是存在”。——译注

在其存在中的在者？(Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein?) 当他提出这一个独一无二的问题时，当他要求并邀请我们一道追问这一问题时，情况怎么会不是这样呢？接下来的问题是，什么是时间？什么是西方形而上学在对存在抽象化、观念化的进程中遗忘了的时间？《存在与时间》的书名告诉我们，这两个问题最终是一个问题。

海德格尔基本本体论的任务是“思考存在”，这种“关于基础的本体论”与柏拉图的理念形式模型、亚里士多德——阿奎那的原因与实体网络、笛卡儿的科学理性、尼采的关于存在与意志的颇具启发但又充满虚无主义的同一性判然有别。这种“基本本体论”旨在取代一切特殊本体论，例如“历史学的”、物理和生物科学的以及社会学的本体论。海德格尔以挑战性口吻问道：如果最初没有一种对存在的一般把握，这里怎么可能存在一种特殊的理解学说或理解方法呢？此外，这些独特科学和学科的方法论（它不是一种逃避基本问题的计谋或手段）是什么呢？一种基本本体论应当如何着手呢？方法在于，将“实体的”(ontic)和“本体的”(ontological)东西截然区分开来，或者说，将外部个体、诸在者与存在自身区别开来。必

须注意：正如任何一对相关的概念或论域可能有的情形那样，“实体的”和“本体的”这两个术语并不相同。但是，无论如何，离开了一方另方便没有意义。这不禁使人想到“白天”和“黑夜”这两个既相互定义又互使对方成为可能的概念。因此，没有“存在”便不可能有“在者”。没有是其“所是”（isness）的“在者”，“存在”就将象柏拉图的纯粹形式和亚里士多德的不动推动者一样，成为一种空洞的术语。只有将这种尖锐的区别了然于胸，我们才能够追问：什么是在其存在中的在者？在《智者篇》中，柏拉图将解决这一问题的企图比作凡人与泰坦^①的搏斗。我们知道，即使只是作出这个追问，就意味着要从逻辑和语言的桎梏中解脱出来。正是这种逻辑和语言在两千多年以来将“是”（ist）削弱为一种幽灵般的语法习惯，削弱为所有命题中的一个系动词，使它实际上变成空无。因此，象海德格尔一样，我们也尝试着追问一下这个问题。

我们如是追问，这是海德格尔方法论的起点。他并不追问客体、观念或逻辑的语法关系。象在他之前的胡塞尔一样，海德格尔完全转向

① 希腊神话中的巨人。——译注

了人。因为在各种存在物中，在各种自身就是实体并且又构成实体总和（在者）的存在物中，有一种在者明显地具有一种优先地位，这就是人。人之所以具有这种优先地位，乃在于只有他能够体验到实存是成问题的；只有他才是一个寻求对于本体论的东西、对于“存在”自身的理解关系的实体存在。海德格尔将这种理解关系称为 Sein sver ständnis（存在的领会）。唯有人才能够追问“存在”，努力“思考存在”，并将这一思想进程诉诸语言表达。但是，“能够”是一个过于软弱无力的语词。他必须如此行事——这才是《存在与时间》中首要的和基本的论点。人的实际存在，人的“属人存在”，直接地并经常地依赖于对存在问题的追问。正是这种追问产生并赋予海德格尔所谓“实存”（Existenz）以根本性的意义。这里不存在一种可靠的、先验的人的本质（萨特将把这一思想当作他的存在哲学的主要观点）。人是在“实存”过程中获得其本质或人性的。换句话说，他通过对存在的追问，通过使自己独特的“现存状态”（extantness）成为疑问而获得自己的本质。正是这种对存在的追问，使人成为一个唯一的“值得追问的问题”。

一个通过首先追问自己的存在来追问存在

的在者是一个此在 (Da-Sein)。人就是人，因为他是一个“此在” (being — there, is — there)①。这个在者通过追问本体论的东西而获得此在。他必须并且只能通过语言才能这样做。因此，正是在这个被后期海德格尔所发展起来的观点看来，此在和语言是相互限定的。追问存在即是追问它的 Sinn——它的“意思”，它的“意义”，它的“意图”。这种追问可以“先于本体论”而开始：即诉诸生物学、心理学、社会学、历史学分析等方法。其结果将导致一种“实体的解释”或“实存”的分析。但如果这种追问是真实的——恰如在最后的分析中，康德、胡塞尔和萨特所提出的问题并不真实一样——它势必将朝着一种“基本本体论”的方向前进。它将追问这样一种存在所具有的意义。由是，这种追问便踱入著名的解释学循环之中，并穿过它的螺旋形道路，到达那块使真理成为“无遮蔽”的“林中净土”。

人的存在必定是一个“此在”。海德格尔现在着手解释“此处状态” (the *ren ess*) 的本质。这个词组的要义是 *Alltäg lich keit*，即“日常状态”。全部西方形而上学——无论这种说法

① 英语无法将这些必要的混合物融为一体。

是否严密——都因循着柏拉图主义的道路，他们都没法将人的本质逐出日常生活领域。为此，他们设置了一个纯粹知觉者，一个虚构的、超然于日常体验之外的认识主体。他是通过那种在笛卡儿怀疑论和胡塞尔现象学中得以表现的内省还原主义技巧而杜撰出来的存在。正是出于这一原因，形而上学傲慢地放弃了对知觉的心理学研究，放弃了对人类行为的道德的和社會学的理解，放弃了对人类状况的政治学和历史学分析。海德格尔完全拒绝了这种抽象方法，拒绝了这种在人们对人们进行思考时所采取的将各种不同门类科学融为一体的合成技巧。

Dasein 即是“此在”（to be there），而“此处”（there）则是一个世界，即那种具体、平凡、实际的日常世界。作人就是要沉浸、注入并植根于这个世界，植根于这个世界之日常的事实状态之中（“人类”（human）一词含有拉丁文词根 humus，意为“人世”）。那种试图通过抽象使自己凌驾于日常意义的日常状态之上的哲学是空洞的，它无法告诉我们存在有什么意义，也无法说出此在在哪里以及它是什么。这个世界存在，这无疑是一个最先使人惊异的事实并且因此成为全部本体论追问的来源。它就在此时此地，就在我们周围的任何地方，我

们置身于它的怀抱之中。这就是问题的全部。

（我们怎能在“其他”任何地方存在呢？）为了表述这种根本的内在性、这种嵌入状态，海德格尔使用了这样一个合成词 *In-der-welt-sein*，意为“在世之在”或“在世界中”。在此之前，胡塞尔已经提到了一种 *Lebens welt*，即“生活世界”的观念，旨在强调人被封闭于现实之中的具体状态。但是，海德格尔使用了“置于地上”一词，正如我们谈及把一根带电导体“置于地上”时所用的那个动词一样，这个词显然更具有一种明确的意义。所谓“在中之在”（*In-Sein*），并非是指一种偶然的位置，例如某一杯子中的水，或者某一房间中的一张桌子。当我们将“在中之在”用于人的此在，它便是对人的“全部存在”的总体限定。关于这一点，没有任何神秘的或隐喻的内容：

因此，不应当根据某种实体特性对在中之在做本体论的解释，如同人们也许要说的那样，仿佛在世之在是一种精神的特性，而人的“广延性”则是他的肉体自然的一种结果（同时，它总是以肉体存在为基础的）。这里，我们再次面对着这样一种肉体事物与精神事物共同出现在手边的存在，

- 同时，由此构成的这种统一体的存在甚至比以往更加暗昧模糊。只有将在世之在理解为在此的一种本质结构，我们才可能对此在的实存空间获得一种洞见。这样一种洞见将使我们既看到这种结构，又不会象以往那样取消这种结构。以往那种认识是受一种天真假定的隐喻性地而非本体论地推动而已开的过程。这种假定就是：人首先是一种精神的事物，后来被错误地“置入”某一空间。

这一假定，连同随之而来的身心二元论，也许是“天真的”，但它们恰恰就是柏拉图、笛卡儿和康德哲学的认识论。海德格尔的“现世”

(mundanity) 观念——就这个受到侵蚀的语词的最强烈的词源学涵义而言——将彻底推翻全部形而上学的身心和谐观念，并且彻底否定将本质存在与此时此地之存在分割开来的状况。对海德格尔来说，在中之在并非如亚里士多德的专门术语所表现的那样，是一种属性或一种广延性：

事情并非这样：人“存在”，尔后又通过一种额外的方式对他偶然为自己提供的某个

“世界”发生了一种存在关系。可以这样说，绝不能将此在近似地当作一种既脱离在中之在，又时时倾向于承担一种对世界的关系的存在。只是因为此在事实上就是在世之在，它才可能承担起这种对于世界的关系。如果说这种存在状况没有出现，那只是由于另外某种在者是在此在之外现成在手边的东西，它只是偶然遭遇到此在。并且，只是在这个在者能够在一个世界中自动地显现自身的情况下，它才可能“遭遇”到此在。

在此，海德格尔正在谈论的是实存之同一性观念与世界观念的完满结合问题。去在，一言以蔽之，就是在世界中。日常生活便是环绕于在者周围的全部事情。对此在和世界的“遭遇”——它同时限定着二者——是在既谦卑而又十分重要的事实性（Faktizität）和实际性（Tatsächlichkeit）的名义下进行的。在英语中，“facticity”（事实性）一词无法完整地、准确地涵盖这两个德文术语的强烈的具体性。由于我们生活于其中的日常生活现实既是那样丰富多彩，又显得十分平淡无奇，因而我们忽略了我们的在世之在所具有的决定一切的中心地

位。海德格尔说道，这种生活现实包括不得不接确某种东西、生产某种东西、看护和照料某种东西、利用某种东西、拒绝和放弃某种东西，以及承担、完成、表示、讯问、思虑、讨论、决定和认识某种东西。最后这种在世之在的方式尤其值得注意。

在此，海德格尔将现象学强加于认识的范围之中。他断定，认识是“此在作为在世之在而存在的一种方式”。认识就是一种存在。知识不是在主体、客观之间的某种神秘的往来跳跃。

“对被认识物的认识不是一个带着虏获物向意识的‘仓廩’凯旋而归的过程”（注意，海德格尔是如何强调在获得知识的传统模式中的那种侵略性和剥削性特征的）。相反，它是共在（being with）的一种形式，是一种与世界有关并在世界之内的烦心（concern——我们将在后面对它给予详细论述）。只要不考虑到生产、操作或付诸有效应用，这种烦心就是一种“袖手旁观”（ein Veilen——bei）^①。因此，无动于衷状态是烦心的最高方式。但是，无论是否无动于衷，去认识某物总是在世之在的一种具体形式。这种观点将我们的注意力引向海

① 直译为“在一旁逗留、延迟”。——译注

德格尔与柏拉图哲学的那种藕断丝连、难以理解的相互联系：“在对某物的遗忘中，在者与人们先前所知事物的任何联系都已被忘却。这种遗忘甚至必须被设想为一种对原初的在世之在的修正。它适用于每一种错觉和谬误。”但是，既然知识没有创造世界，并且遗忘也没有忘却世界（这里，海德格尔坚定地站在常识一边），那么结论必然就是：此在在把握实在的时候只是发现了自身。这种用于表达“把握”的主要范畴是什么呢？这个问题可以在德语中求得真解：德语词 Begriff 意为“概念”，它的词根 Griff 即是“把握”，意为抓住某物。因此，海德格尔将这种主要范畴称为 Existentzialien。

由此导出了海德格尔的人类学解释，它们构成了《存在与时间》论述人之内在于世界中的基本样式的那些著名章节。海德格尔在这里说出的大部分内容既明白又神秘。为了澄清日常经验的实存性结构，澄清被形而上学抬高或贬低的那种存在的无缝组织，同时也为了使它们成为一个引人注目的疑问，海德格尔锤炼出一种极其朴拙的语言。他将语词和语法的连结扭曲和简化为一种稳定而又明白的关联点。这种“反修辞”的语言既表现出高超的技巧，又

代表着粗暴的无知。它恰如那些致人晕眩并且有强烈色彩感的表现派油画或抽象派的泼墨画。这的确是一种贴切的类比。海德格尔致力于使语言和他的读者进入到现实世界之中，他试图使事物的顽固暗昧状态得到澄明和自我揭示。凡·高恰恰做到了这一点。通过某些非常具体而又不可思议的素材，他向我们揭示出在世之在的完整涵义，揭示出一把椅子、一双鞋子在世之在的深刻意义。对这些事物之总体真实性的完整揭示常常“得之于”——实际上我们不知道如何得之于——一挥而就的绘画技艺或对调色刀的绝妙运用。《存在与时间》正是这样一部作品。海德格尔叙述中的堆砌倾向不由得使人们联想起画布上的厚重色块。因此，所谓要带有一定洞察力去阅读它，也即是要领会一个过程的原动力和原始材料，而不是要在它的逻辑和终点问题上纠缠不休。当人们将“在者视为世界之中的在者并以此作为本体论的立足点”时，其全部意义即在于一种把握。

海德格尔宣称，我们是被“抛入”这个世界的。我们的在世之在是一个“被抛入状态”。这个命题丝毫不神秘或玄奥。形而上学长久以来正是对这个原来平凡的事实视而不见。在毫无个人选择、毫无预先准备（这里应向柏拉

图致以歉意)的情况下, 我们被抛入到这个世界。它在我们之前早已存在, 在我们之后也不会消失。我们的此在与它息息相关, 并且, 在某种意义上它正是从我们的此在获得意义。不过这种关系绝非偶然, 因为世界并不是(如某些严格的唯心主义所认为的那样)由我们的意识去建构的。尽管海德格尔的这个表述十分蹩脚, 以致于不是招致拙劣的模仿, 就是遭到断然的拒绝, 但是, 对他来说, 这是一个至关重要的思想:

这个此在之在的特点——这个“是其所是”——在它的“来处”和“去处”受到遮蔽, 然而, 它又在自身中被更加明显地揭示出来。因此, 我们将这个特点称为这个进入到它的“此处”的在者的“被抛入性”。的确, 它是作为在世之在的在“此处”方式而被抛入的。因此, “被抛入”这个词提示着它的被交付的在者的事实性。

让我们尝试着改变一下海德格尔的说法。除非是在最为繁琐肤浅的生理学意义上, 否则我们肯定不知道自己来自何处。亲本生物学不能回答这个真正的问题。同时, 除非与死亡(对

于它的意义和本体论地位，海德格尔也作出了阐述）相联系，我们并不知道自己之被抛入实存将有着怎样的结局。而这种双重的无知，又使得人类实存的“被抛入”状况更加突出和明显。我们被“交付给”（delivered over）一种现实、一种“此处”、一个完全封闭的现成状态。在这里，“交付”显然是对海德格尔 *Überantwortung* 一词的辞不达意的翻译，这个德文词涵有“对我们被交付的东西负责”的意思。此在必须接受这种现成状态，必须以此为前提而进入自己的实存之中。除了继续去在而外，它别无选择。在这里，海德格尔使用了“*Faktizität*”（事实性）一词，它表达了这样一种涵义：我们发现自己已被抛入其中的世界具有一种强制性的“此处”的意义。

由是，我们可以看到，笛卡儿的命题“我思故我在”无非是一种人格化的和理性化的夸张说法。它颠倒过来便是“我在，故我思”。实存是使思想成为可能的必要的先决条件。正是在笛卡儿欲使这两个术语及其关系获得普遍承认的意义上，我们可以说，存在先于思想。思想只是此在的诸种连结方式中的一种。柏拉图——笛卡儿所谓的“思”以及笛卡儿为在人类反思中寻找世界之实在性的基础所作的努

力，都是为了“跃过或跳出这个世界”，以便达到永恒理念或数学功能和确定性的绝对纯粹性。但对于我们遭遇、生活的这个世界的事实性来说，这种从抽象到抽象的跳跃是绝对不真实的。那么，世界在事实上（这是一个恢复了本来力量的语词）是如何与我们遭遇的呢？

海德格尔回答说，世界是在诸什物的形式和样态中与我们遭遇的。但在此在所遭遇到的难以计数的客观实体中，那些将构成此在之在世之在的东西恰恰不是随便什么东西。希腊人称它们为 *pragmata*，“这就是说，它们是人们在自己的烦心交往中不得不与之相关的东西”。在海德格尔那里，*pragmata* 的德文对应词是 *zeug*（东西、什物）。它间或被译为“器械”、“工具”即 *outillage*。*zeug* 的主要德文派生词是 *werkzeug*，意为“工具”。在这里，对海德格尔的全部世界观来说，对“任一什物”（anything）和“什物”（*zeug*）的区分有着根本性的意义。进而言之，“在手边的现成状态”

（*Vorhandenheit*）是“摆在那儿”的客体的特征。它构成了理论沉思和科学研究的对象。因此，对于物理学家和地质学家来说，“自然”和岩石都是在手边的（*vorhanden*）。然而，这并不是某一石匠或雕塑家与某一块岩石遭遇的

方式。对于这个石匠或雕塑家的此在来说，他与岩石的关系非同小可，这是一种“现成到手”(zuhanden keit)的关系。请注意，在“在手边”和“到手”这两个术语中，“在”和“到”之间存在着一种细微区别。正是那种“到手”(zuhanden)的东西向此在揭示着自身并且被此在所接纳和吸收。这种揭示和被容纳过程是通过各种关于“此处”(我们的实存被抛入其中，而且必须在其中才能实现其存在)的纯粹构成性方式来完成的。海德格尔关于人类实存的“到手”性质的解说过于冗繁琐碎，因此，下面这段简短的引文只能给人们以不完全的印象：

作为一种工具，铁锤无疑具有某种特性。但是，锤打的过程却并不直接具有关于这种特性的知识。相反，它只是以最恰当的方式使用了这种工具。在类似情况下，一旦某物被付诸使用，我们的注意力也随之集中于“为……目的”之上。对于我们正在使用的工具而言，这种目的是构成性的。我们对锤子这种东西本身注意得越少，就越能够掌握它、运用它。换句话说，我们与它的关系来得越基本，它就越能够作为一种工具(zeug, werk zeug)而被我们遭

遇到……。不管我们如何敏锐地看到诸种什物的外观，也不管这种外观具有怎样的形式，我们都不能发现任何现成到手的东西。即使我们完全以“理论上”观察这些什物，也丝毫不能对现成到手的东西有任何理解。但是，当我们通过对它们的使用和操作与之发生关系时，这种活动便不再是一种盲目的活动。它拥有一种属于自己的独特看法，我们的操作便是由这种看法所引导，并且从中获得了自己的什物性特征。

恰当的使用、操作和手工活动拥有自己的独特看法。海德格尔将这称为“环顾”（circum-spection）。任何一个充满激情的艺术家、手工艺人和运动员都会确切地知道海德格尔意味的是什么，都会知道训练有素的“手”如何比眼睛和大脑看得更迅速、更细微。但是，另一方面，理论的眼光并不环顾性地注视或观察各种什物：“它只是以方法的形式为自己构造一种成规。”这正是物理学家“注视”原子的方式。在这里，方法论的抽象取代了“现成到手”东西的直接可靠性。海德格尔的这一区分不仅在实质上是雄辩的，而且还成功地颠倒了柏拉图将理论沉思者置于艺术家、手工艺人和手工劳动者

之上的价值秩序。

提到劳动工具，那就必然要引申出“他人”(others)的实存，引申出那些注定要从事劳动的人们。在《存在与时间》第一章中，我们看到了海德格尔对社会理论进行本体论探讨的大致轮廓。在对“此在”的体验中，“我”并不是一个唯一者。^①当“他人”被遇到的时候，并非“人的主体最近似于现成在手边的东西”。我们是在世界中与他人相遇的，“这一世界正是满怀烦心四周环顾着的此在的根本处所。”这种相遇并不是一种偶然的，附带的主观性特征。在存在与世界之相互实现的过程中，它是一个根本性的、不可或缺的要害。同时，我们是“在活动中”获得了与他人相遇的决定性方式。(在此，海德格尔的思想与马克思主义的模式的确具有一些共同点：它们都强调人类个体化进程所具有的社会性、合作性特征。)“即使当我们看到他人‘在附近站立’^①的时候，也不能把他理解为一个近在手边的人一物。他的‘站立’乃是在者的一种实存方式：一种漠不关心、无所顾及地逗留于一切东西之旁，而又不停留于任何东西之上的实存方式。因此，这个他人是

^① 原文是 Just stand around,或译为“空空荡荡的站立”。

在其此在与世界的共在关系中才被我们所遇到的。”这里，“被抛入”观念再次显示出它的重要性。我们的此在所进入或者说被抛入其中的这个世界包含着他人。这个“世界的世界性”在于，他人的实存对于它的事实性和“此在”来说是绝对重要的。而我们对于这一原初事实的把握不是通过偶然的熟悉或理论的研究而实现的。我们对于他人的本体论地位的领悟，以及对于这种地位与我们的此在之关系的领悟，本身就是**在者**的一种方式。要领悟他人的现成状态，就是要去实存。由此海德格尔说到，在世之在就是一种共在。为强调这一原则，海德格尔竭力要解决或者判明这样一个著名的“纯粹形而上学”问题：我们究竟如何知觉到他人的心灵？众所周之，胡塞尔的颇具唯我论倾向的个人认识图式便避开了这一问题。

然而共在也具有其否定性因素。海德格尔对这些因素的论述构成其全部著作中最为深刻的内容。如果说这种论述并未首倡一种在当代意识中逐渐占据支配地位的主题的话——实际上，杜克海姆（Durkheim）和恩格斯在《存在与时间》之前就涉及到了这个主题——那么，它至少使这一主题获得了前所未有的深化和发展。

我们被抛入他人之中，并且将我们自己的此在规定或实现为一种日常的、与他人相关的相互共在（being-with-one-another——海德格尔那些没完没了的连字符号象征着密密麻麻交织在一起的网状事实），结果，我们不能成为我们自身。我们并不是在我们自己的范围之内或之上达到实存的，我们的实存要涉及或关联到他人。正是在这里，“他人”一词具有了萨特所谓 l'autre（他人）观念的强制性的色彩。从某种具体的字面涵义来说，“我们不是我们自身”这句话意味着我们的存在是一种人为的产物。在这里，海德格尔的关键术语由于镂刻精细因而难于翻译：自我从自身异化出来，并且成为一个人。在德语中，Mann（人）既意指“一个人”，又意指“他们”。因此，只有在上下文中，甚至在不具有歧义性的上下文中，这种模糊性才能得到克服。我们最好用“一个人”

（one）和“普通人”（theyness）来表达人这个概念，它戏剧性地表达了真实此在向异化状态、平均状态、非本真性、公众意见和无责任能力状态退化的过程。“每个人都是他人，没有人是他自身。这个‘普通人’为日常此在是一个‘谁’的问题提供了答案，这个答案就是‘非此人’（nobody），每一个在相互共在中的

此在都已经使自己屈服于这个‘非此人’。”结果，我们所是的那种在者被消融在大众之中，从而被贬低为集体的、公众的、畜群般的“普通人”中的“一分子”。这个“普通人”并不是名符其实的诸在者的总和，而是许多“个人”的总和。当此在进入这样那样的特定协调关系中时，我们并没有放弃它所具有的本体论意义上的完整性，也不听命于一种意味深长的召唤（海德格尔称之为一种自我屈服的方式）。然而我们却使自己的实存屈从于一种无形无状的“普通人状态”或“异在”（*alterité*）状态。我们将自身交付给众多的他人（*others*），这些他人是没有确定性和自觉性的现存；“相反地，任何单独的他人（*other*）都可以代表他们。在此，应该对这样一个事实作出强调：众多的他人建立起了一种不易觉察的统治，它是从作为共在的此在那里不知不觉地劫夺来的。

海德格尔关于自我异化的描述包含着一种强烈的信念：“人本身属于众多的他人并强化着他们的力量。人之所以将众多的他人称为‘众多的他人’，正是为了掩盖他自身从属于他们这样一个基本事实。这些‘众多的他人’就是在日常的共在关系中彼此没有什么区别地‘存在于那里’的人们。所谓的‘谁’不是这

个人或那个人，不是人本身，不是一些人，也不是一切人的总和。这个‘谁’是一个中性的东西，即‘普通人’。”可以肯定，海德格尔的上述论断与恩格斯的群体社会中的个人之非人化概念以及杜克海姆对反常社会状态的分析密切相关。反过来，这后两个概念又可以追溯到卢梭主义和黑格尔主义的异化概念。但是，海德格尔的上述观点无疑具有一种独特的伦理学—心理学意义上的尖锐性和预言意义上的敏锐性。在一个消费社会中，正是远离存在、平均状态、以及同一低下水平的情绪和表现等“构成了我们所谓的‘公众意见’。在这里，任何精神上的突进都不声不响地受到镇压，任何新奇之物都在一夜之间成为为人熟知的东西，任何秘密都丧失了它的力量。”

接踵而来的是“无责任能力”（irresponsibility）。海德格尔对这种复杂的辩证反应过程给予了细致入微地分析。他说：“由于‘普通人’要使每一个判断和决定成为他自己的东西，因此它便剥夺了每一个特殊此在所具有的责任能力。这样，‘普通人’仿佛能够不断地使自己从事这种剥夺行为。它可以最轻易地为每一事物负责，因为它不是那种需要为某物作出担保的某个人。这就是‘普通人’在过去的一

贯做法，然而现在我们可以说，‘普通人’从来就是‘非个人’（no one）。”不管怎样，迄今为止，这些写于或者毋宁说发表于1927年的评论仍然是对极权主义重压下的‘普通人’的行为的最为深刻、严厉的批判。无论是消极地面对它还是积极的支持它，野蛮政治的出现都必定是这种日常状态的题中应有之义。这个自身异化的人注定是一个推卸其道德自主性的人，因此也就是一个推卸其道德责任的人。他根本不可能认识这种伦理意义上的罪过。一言以蔽之，日常此在的自我“只是这种从属于普通人的自我”（Das Man-selbst——一种不祥的混合物）。然而，那种对其自身的具体特殊性和真实性已经有所把握和认识的此在的本来状况（Eigentlich keit）则与之完全不同。在海德格尔的思想及其对当代意识的影响中，这一区分具有着十分深刻的意义。它实际上是对人类生活的本真状况和非本真状况所作的区分。

现在，海德格尔开始着手展开和深化这种重要的二重性。非本真的此在不是作为自身、而是作为“普通人”而生存的。严格说来，他几乎没有生存。或者说，他“被动地生存于”一个由强制性的、不给个性留下任何余地价值准则构成的空洞结构中。在这种非本真的实存

中我们常常害怕：害怕他人的意见，害怕‘普通人’为我们所作的决定，害怕我们的物质成就或思想成就无法达到一种标准（尽管我们并没有为建立或变更这一标准做出任何努力）。在德文中，害怕一词写作 Furcht。它是那种平凡的、先定的集体情感之流的一部分。与之相比，不安（Angst）则完全不同。在奥古斯丁、巴斯卡尔、特别是克尔凯郭尔的意义上，不安是这样一种情感，正是它使得我们的在世之在成为问题，成为值得追问的对象。同时，不安也是这样一种基本手段，正是通过它，日常实存的实体特征和复杂的背景不可避免地意识到本体论之物（我们将看到，死亡在其中具有优先的地位）的压力，并且，它们对这种压力敞开自身。因此，不安是本真状态的一个标志，是对“普通人”加以拒斥的一个标志。

接下来是另一种区分。我们知道，此在以语言为基础，在世之在的可理解性是在言谈之中——也只有在言谈之中——才表现出来的。海德格尔说：“通过把具有可理解性的意义总体置于语词之中，”我们才得以生存。“语词随意义而消长。”在德语中，本真的语言写作 Rede（讲话），正如海德格尔的译者们所沮丧地指出的那样，这个词往往不如“言谈”

(discourse) 一词那样正规，也不象“谈话”(talk) 一词那样随便。在日常生活的现象中，在“一个人”和“普通人”的现象中，此在的理解和自我解释最终不是通过 Rede (讲话)，而是通过 Gerede (德文，意为谈话) 而实现的。在这里，翻译再一次显得无能为力。海德格尔不打算使用“闲谈”和“聊天”这两个词，因为它们具有一种道德评价的涵义：对于他所说出东西而言，这两个词本身都过于陈旧和随便。因此，我们最好将 Rede 理解为“speech” (英语，“讲话”) 理解为那种与逻各斯密切相关的“此在的 speech”，而将 Gerede 理解为“talk” (谈话)。

谈话一词具有无处不在的渗透性。它不仅囊括了层出不穷的飞短流长和闲言碎语，喋喋不休的新奇谈论和陈词滥调以及连篇累牍的行话土语和浮夸言词，“而且还以‘粗制滥造’的形式扩散到我们的写作之中。”因此，“谈话”已经丧失了对它所谈论的在者的那种首要的存在关系，或者说它从来就没有获得过这种关系。(这是对新闻报道和宣传用语的毁灭性抨击)。因此，它不能“用这样一种方式”进行交流：在其中，“这个在者获得了一种适合于自身的原初方式”。由是，“谈话”的全部职能是“传递

语词”，这是一个有强烈鄙夷色彩的词组，它与德文中的 Nachreden（诽谤——请注意它的词根 rede——译注）一词约略等同，这个词含有中伤和无聊的、令人鄙夷的闲谈的意思。一旦“一个人”和“普通人”进行谈话，Gerede 立刻就成为那种支配着非本真文化的无根状态和不安状态的象征和体现。“谈话”使本来私下的东西公开化，它促成一种理解的幻觉，使人感到似乎真的把握到了什么东西，它阻碍或遮蔽着那种批判的探索活动。由此，与他人共在着的此在便出现在一间充满无休止的、空洞无聊的谈话的回音房中，一间进行着虚假交流（Pseudocommunication）——这个词与它的同源词“交流”（communion）和“共同体”（community）毫无共同之处——的回音房中。萨特在其作品《间隔》中所描绘的正是这种东西。

“谈话”的结果是一种令人迷醉的“好奇”或“猎奇”（Neugier）。

闲谈为此在揭示出一种趋向于它的世界、他人和它自身的存在，它们都在这种存在中得到领会——这种领会只能在这种无根的流动方式中得以进行。好奇揭示出每一

事物和任何事物，然而这种揭示却循着这样一种方式进行：这种在中之在既是无处不在又是无处可在（that being-in is every - where and nowhere）。这种模棱两可性并不对此在的领会隐藏什么，它只是要把在世之在压抑到这种无根可依的“无处不在和无处可在”之中。

这种分析相应地导致了一种本真的讲话（speech）的理想。在其后期著作中，海德格尔通过对伟大诗人的评论印证了这一理想。但是我认为，这里还存在着《存在与时间》的作者或许是在无意之中作出的辩解。他正在力图将语言改造成一种新颖的、不合常规的样式，以便清洗掉学院派形而上学饶舌者和杂志撰稿人在语言中遗留下来的痕迹。由此引出了那种被多次提到的基本区分（它潜藏在全部论点之中）：“好奇与那些正被观察着的在者以及人们对它们的惊叹完全无关。就其本来意义而言，好奇就是惊奇（thaumazein）。”哲学起于好奇，止于“谈话”。思想，诚如海德格尔力求阐明的那样，深深地并且是牢固地植根于“谈话”这个词之中，它自身的源泉是惊奇。

至此，出现了一个令人惊奇的转换。在对

本真的和非本真的生活作出区分时，海德格尔一直使用着那些富于宗教意味的术语。例如，发人深省的不安与世俗之中的害怕相对；蕴含着逻各斯的“讲话”与“谈话”相对；而纯粹的猎奇则与真正的惊奇相对。这里的每一个对立都导源于此在和无差别实存群体的对立，其中，此在是真正的自我占有，而无差别实存群体则是依照“一个人”和“普通人”的准则行事的。海德格尔将后者称为 Verfall（沉沦）。这里，我们再次听到了海德格尔的神学家腔调。它似乎表明，海德格尔对非本真状态的全部论断无非是一种关于人之沦落的半世俗化的译本。

但是海德格尔争辩说，事实并非如此。非本真状态与此在向非本真状态的“沦落”，无论如何不能被理解为《圣经》关于原罪故事的本本。他说，沦落并不构成一种道德价值判断。海德格尔对这个明显的悖论的解释是难于理解的，但是我们依旧必须将其论述援引如下：

首先，作为一种是其自身的本真可能性，此在总是从其自身向外沉沦，它沉沦于这个“世界”之中。“沉沦”于“世界”意味着沉浸于相互共在之中，在这个范围中，

相互共在是由闲谈、猎奇和模棱两可来引导的……。然而，“非本真的”或“无本真的”这两个词绝不是指“真正的不在”——仿佛此在在这种实存方式中将会丧失它的存在一样。“非本真性”绝不是指一种与不再在世相仿的东西，毋宁说它恰恰等同于一种特殊的在世之在。这种在世之在完全被“世界”和在“普通人”中的他人之共同此在所迷惑。这种“非其自身”是作为那个在者的一种积极可能性而起作用的。就其本质关联来说，这个在者是被某个世界所同化的。因此，我们必须将这个“不在”设想为一种最接近于此在的存在，在其中，此在在很大的程度上保持着自身。

换句话说，由于此在总是共在和我们被抛入其中的在世之在，因此，“非本真状态”和“沉沦状态”就不是一种偶然的或者错误的选择。它们是实存或者说是日常实存的必要组成部分。在世之在“本身就具有诱惑力。”约言之，承认世俗性的诱惑就意味着去实存。因此，“沉沦”具有一种“实存的决定性”。的确，人们怎么能够“摆脱这个世界”呢？“沉沦”的肯定性在于，正是它使“此在自身所具有的一种实质性

本体结构”得以显现。就这种显现而言，这种“沉沦”只构成了此在在其日常状态中的所有白天，而没有对此在的黑夜^①作出任何限定。

异化具有“肯定性”。这个大胆的二律背反观点使海德格尔的思想同当代西方文化中另外两种关于人的沉沦的著名模式——马克思主义和心理分析理论——大相径庭。此在的“沉沦”并不象马克思在他那些更富于乌托邦色彩的著作中所设想的那样，是一种从经济平等、社会公正的黄金时代的沦落。或者说，它不是“从一种较为纯洁高级的‘原始状态’的沦落”。因为，“我们不仅缺乏关于它的任何实体性体验，而且缺乏对它进行解释的任何可能性和线索。”如果说社会改良或革命不会消灭非本真状态，那么，对个性的心理矫正和治疗也将无济于事。海德格尔没有为佛洛依德关于原始罪过（original crime）和情结的解释留下任何余地。“沉沦”是一种不可避免的性质，它勾勒出了个人与他人，个人与现象世界之间的关联的特征。这里不可能有一种来自存在的济世良方。

① “白天”和“黑夜”是一种比喻性说法，它们既相互区别又相互定义。在本书第111页，作者曾用这种比喻论述“实体的”和“本体的”区别。——译注

从另一个角度来看，“沉沦”还具有更深一层的肯定性意义。正是由于非本真状态、“普通人”“谈话”和“好奇”的存在，此在才意识到它自身的丧失，它才能够为回归本真存在而奋斗。在海德格尔的著作中，没有哪个地方能够象他在这里一样，对这个源出于内在矛盾的论点给予如此集中，如此富于辩证意味的论述。因此，对于那种趋向于真正此在、占有，或者毋宁说趋向于自我的重新占有的努力中，“沉沦”变成了一种必要的先决条件，它使人面对着这种本体论的挑战。遗憾的是，在这一点上，海德格尔那种否定性的、神学化的模式是显而易见而又必不可少的。在海德格尔的分析中，“沉沦的肯定性”恰好既与费利克斯·库伯（Felix culpa）的著名悖论相呼应，又与那种将亚当的“幸福沉沦”视为基督受难和人类最终得救之必要前提的宗教学说相一致。此在被迫通过其于世之在的非本真状态去探寻本真状态。海德格尔的下列论述言简意赅而且底蕴深厚：“本真的实存并非某种在沉沦着的日常生活之上飘浮的东西，而是对这种日常生活的有所作为的把握。”

那么，这种把握的恰当方式是什么呢？在必然的非本真状态和同样必然地向着本真此在

的努力之间存在着怎样的有机联系呢？在《存在与时间》第一部分的最后一节，海德格尔所给定的答案是：Sorge。

这个克尔凯郭尔的重要术语被译为“care”（烦）、“concern”（烦心）、“apprehension”（忧烦）。海德格尔赋予它以十分肯定的价值和范围。以非本真状态为必要条件，我们“摆脱了自身”。这个判断所意指的日常生活是一种疯狂的、惰性的（这两个概念只在表面上是矛盾的）东西。在这种“无端发生着的不关痛痒的空虚”之中——尽管海德格尔的用语令人生厌，但是他对同时并存的忙忙碌碌和空虚无聊的分析还是令人信服的——我们油然而生一种神秘感。确切地说，我们心中有一种流离失所、无家可归的感觉。一旦我们对这种空虚加以鞭挞，日常生活中的一切熟悉外表便荡然无存。当我们在存在的繁复网络的空隙中被突然抓住时，当我们一下子面对着本体论的追问和此在的追问时，我们所获得的正是这样一种感受。海德格尔在此所唤起的神秘感，与佛洛伊德对这个词的著名用法有着明显的相似之处。

神秘感宣告着那些重要时刻的来临，在这些时刻，不安使此在面对着它的令人战栗的抉择：生存还是毁灭，是默然滞留于非本真状态

还是挺身为自我占有而进行斗争^①。正是在这些时刻，人认识到自己是“有为的”和“自由的”——在《苍蝇》中，萨特对这种潜在的眩晕作出了戏剧性刻画，并将上述两个术语表达为 (disponibilité) 和自由 (liberté)。在这种神秘感的重压下，此在最终意识到，作为对共在之此在和在中之此在——这是日常生活的必然方式——的超越，它必须成为为……而此在 (Dasein - for)。Sorge 就是这种超越的工具，它意味着“为……而烦”，“为……而烦心”或“与……一起烦心”。它能够而且必须采取多种形式：为现成到手的东西、为我们实践的工具和材料而烦；为他人的烦心——它可以被限定为“麻烦” (solitude)。但是在原则上，在一种尚待阐明的意义上，Sorge 是一种对现存状态、对存在自身的奥秘和对那种改变着各种在者之存在的奥秘的烦心、烦和责任。正是从这种关于烦心状态的存在主义伦理学中，导出了后期海德格尔关于人是存在的放牧者和看护人的界定。

现在，我们能够把握住非本真状态和本真

① 这句话套用了莎士比亚戏剧《哈姆雷特》之中的主人公的一段著名独白，“生存还是毁灭，这是个问题。”
——译注

状态之间的基本关系，把握住沉沦状态和那种与本体论（它是加诸沉沦之上的神秘力量）相遭遇的东西之间的基本关系。由于受到这种关系的支配，在世之在便在“此处”丧失了（这是绝对不可避免的）自身。然而这种丧失又产生出多种多样的不满，从而使这个忙碌而又空虚的此在陷入一种不可思议的迷茫之中。正是在这种迷茫中，此在在自身之外渴望着和追求着。所以海德格尔指出，从本体论的角度来看，不满和渴望预示着烦的可能性：

即使仅仅是一种否定性的东西，烦也总是烦心与麻烦。在意愿之中，一种被领会——也就是说，被放置在它的可能性之上——的在者被把握了。这个在者既作为一种可能对自身烦心的东西，又作为一种通过麻烦而被带入其存在的东西。

渴望和希望是烦的延伸。因而烦既为“自由存在之可能性”奠定了基础，又使这种可能性成为必然。无忧无烦的人是不自由的。正是 Sorge 使人类生存具有意义，使某个人的生活富于意味。在任何真实的、为实存所具有的外观上，去在世都意味着去烦、去担心。由是，我们再

次看到了一则反笛卡儿的公式：我烦，故我在。在此，烦这个术语也许受到了曲解，而且这个公式说出的内容也许很难受到检验。但是，这个寓意深刻的见解无疑勾画出一幅充溢着热情的人类图景，它多少具有一些为奥古斯丁、巴斯卡尔、克尔凯郭尔所特有的忧郁味道。

由此，海德格尔作出结论，烦是那种向本真状态趋进的此在所具有的“存在的原初状态”。但是，存在自身是什么呢？存在的意义是什么呢？那种对诸在者将施以特殊关注和看护的“存在”又是什么呢？这些问题以一种循环往复的方式又全部从头开始，我们已经注意到，这恰恰是海德格尔全部方法的根本所在。

我们又回到了我们的题目：存在与时间。它们是如何联系的呢？《存在与时间》的第二部分就试图为这两个概念确立一种全面的相互作用和相互制约关系。一种基本本体论旨在表明，存在与时间性（Zeitlichkeit）是须臾不可分离的。“在时间之外”——这是一种无意义的表述——的实存毫无意义。它既不能被意味深长地体会到，也不能被如此地思想到。我们已经看到，烦是一种实存方式，在它之中并且通过它，在者对它自身在这个世界中的必然位置和涵义有所把握。烦“必须利用时间，因而也必

须重视时间。”因为，正是“在时间中”，它才可能遭遇到在世界中的各种在者。海德格尔认为，“时间的地平线”在他的视野中既处于中心地位又始终是个问题。只有在“时间的地平线”内，意义才能被归结为种种在者的现实，归结为日常生活的结构和内容，归结为“一般存在”这样的本体论目标。由此我们看到了这样一个著名论断：“时间性造成了此在之在的原初意义。”

在此，我们又一次注意到海德格尔的反柏拉图和反笛卡儿倾向。在他们那里，几何空间、理念化时间和永恒实体决定着各种知识的协调统一。无论是否有意识，海德格尔的时间性与基督教那种特有的、由来世加以规定的时间构架有着某种关联。这种基督教的时间观指出：耶稣在时间中转世。海德格尔的先驱者奥古斯丁就曾反复强调过这种观点。因此，当把柏拉图和笛卡儿的时间观同《存在与时间》的时间观相互映照时，我们所看到的无非是两种根本对立的处理人类生存及其意义的方式而已。的确，在本书第二部分的前几章中，（它们非常著名但又常常被误解）海德格尔的来世学观点越来越鲜明了。

此在最终能够把握它自身的总体和意义。

只要它面临着“不再在此”(sein Nicht-mehrda-sein)的境地，这种充足的意义就与总体状态不可分离。但是，只要此在还未到达其自身的终点，它就仍然是不完满的。因此，此在尚未完成它的总体性(Gänze)。因为而且只是因为这个存在是有限的，此在便具有接近存在意义的途径，这是一个至关重要的观点。据此，人们可以说，本真存在是一种走向死亡之在(Sein-zum-Tode)。这是当代思想中最常被引用但又最不为人理解的术语之一。

此在的终极现象就是死亡，而我们对死亡的最初的、客观的探索是通过他人之死而逐渐展开的。因为存在总是一个与他人的共在，在我们的生存中，我们通过许多机会而确切地“获得一种对死亡的体验”。在这里，海德格尔表现出他那种最为奇特的透彻性：他人濒临死亡，使我们面临“这样一种众所周知的存在现象：一个在者从此在的一种存在（或生存）转化为不再此在的状态。作为此在的这个在者的终结，就是作为现成在手边的同一个在者的开始。”死者已然弃世，但是就存在的意义而言，“生者仍然与他同在。”在一种层次上，海德格尔肯定了实存的日常状态所共有的特征和全部在者的“共在状态”。在另一种层次中，他论证

了这样一个非常普通而又极为深刻的心理事实：死者可以比生者离我们更近，与我们的联系也更为紧密，因而可以说它更是我们存在的一部分。研究死者的思想，思考他的策略，履行他的政治抱负，回忆他在“此处”的情形，这些都是“烦”的实例，它们都是此在的典型活动。这些实例表明：一个人的死亡是如何经常地在他人的需要和记忆中重新复活。在此，海德格尔使用了“可尊敬的麻烦”一语，它为我们对下列问题的理解提供了线索：他为什么要赋予索福克勒斯之《安提戈涅》的主题以十分重要的意义？他为什么要赋予一个生存着的共同体必须如何构成它的“伴死之在”（being-along-side its death）这一根本问题以十分重要的意义？

然而，无论我们对他人之死的体验如何生动、“周密”，我们仍然不能体会、不能真正置身于那种行将到来的末日之中。对此在自身来说，每个人的走向死亡之在都是至关重要的、不可让渡的。因此，海德格尔的下列陈述——它似乎是对里尔克的著名祷文“个人自身之死”的共鸣——一直具有着一种令人生畏的影响：

没有人能够夺走他人之死。当然，某些人

可以“为他人去死”。但是，这通常意味着“在某种特定条件下”，一个人为了他人而牺牲自己。然而，这种“为他人之死”丝毫也不能说明别人已经夺走了他的死亡。死亡是每一个此在必须自身承当起来的东西。从其根本的意义上看，在任何情况下，只要死亡确实“存在”，它必定属于我自身。的确，死亡意味着一种特殊的存在可能性，在这种可能性当中，人的此在的自身存在是一个问题。在死亡过程中，“我的状态”和实存都被表明为是为死而本体论地构成着的东西。死亡不是一个事件，它是一个应当从实存的意义上加以领会的现象。

死亡的不可让渡性是一个既简单明了又不可抗拒的事实：每个人都必须为自己去死，没有任何奴役、允诺或“普通人”的力量能够从一个人那里夺走这种实存的可能性。因此，死亡的不可让渡性是关于存在意义的根本真理。这样，此在总是一种“尚未”(not yet)，一种未成熟的状态（这正是伟大的表现主义形而上学家恩斯特·布洛赫在其“希望哲学”中所提出的一个重要术语）。去在就是尚不完满、尚未完成。但在这同时，所有的本真存在都是一种走向其

本已终点的存在。“死亡是去在的一种方式，只要它存在，此在就必须去自己承担。”在此，海德格尔引用了同一条中世纪的箴言。它告诫我们：“只要一个人降生于世，他立刻就老得足以死亡。”总之，从总体上说，生活的本质、进程及其意义同一个人的走向死亡之在以及他对死亡的“承担”（assumption，萨特的重要术语）完全一致。这样，“就最宽泛的意义而言，死亡是一种生活现象”。的确，尽管它本身不能“被过着”，但它仍然可能是与生活相同一的现象（在这一点上，海德格尔与维特根斯坦毫无二致）。对这一观点的强调既符合事实又合乎逻辑：此在的可能性是由“此在的不可能性”——即死亡——所使然，并由此而获得它的意义。二者缺一不可。

但是，恰恰因为死亡是在世界中的现实和存在的伴生物，因此它就很有可能受到非本真状态的诱惑。海德格尔关于非本真性死亡的描述完全可以同托尔斯泰的《伊万·伊里奇之死》相媲美，当然，他可能已经从这本书受到了启迪。“死亡在本质上是属于我的，没有谁能成为我的替代者。然而，在非本真状态中，这种死亡被曲解为一种‘普通人遭遇到的’、偶然发生的公共事件。”“某人死了”——这是一个被到

处滥用、在实存的意义上包含着逻辑的矛盾、表达着某种陌生体验的术语。这种异化既为医学乐观主义的浮夸和社会禁忌作好了准备，又受到它们的支持。在它们看来，对此在来说，去思虑死亡是一种病态的不安全感和不健全性的征兆。以饶舌为能事的“普通人”“不允许我们鼓足焦虑的勇气以正视死亡”。在此，海德格尔又一次对否定的、世俗性的“惧怕”和具有本体论重要性的、源出于“不安”的“烦”作出了区分。由是，本真的死亡不得不通过努力才能获致。一个真正走向终结的存在将杜绝一切惰性，它是一个为达到实现而有意识地努力前行的存在。它力图对自己的有限性进行本体论的把握，而不是从一般生物性死亡的陈腐惯例中去寻求庇护。

由于此在一直面对着那种恒定不变的死亡的绝对可能性，由于这种可能性与此在被抛入其中的世界和个性化过程不可区分，因此它“处在不安之中。”不安是对逼近着的虚无、对属于人之自身存在的那种潜在的非存在的承担。因此，“走向死亡之在在实质上就是不安”。而那些试图将不安变形为惧怕或彬彬有礼的冷淡的人们，无论他们是牧师、医生、神秘主义者，还是理性主义的江湖术士，都只能使我们

与生活本身相异化。更确切地说，他们把我们同自由的根本源泉隔离开来。下面这一段话是众所周知的，加缪和萨特关于死亡和自由的全部辩证论断不过是它的一种修辞性注脚：“充满热情地走向死亡之在就是那种从普通人的幻觉中解放出来的自由，它是实际的、自我肯定的和充满不安的东西。在它之中，不安向此在揭示出此在自身完善的可能性。”“现在我们可以看到，此在的根本涵义就是“在时间中”。全部存在无非是一种走向死亡之在，这一雄辩的真理将时间性的涵义具体化。通过不安，此在自我承担着实存的终结性，这是人类自由的绝对前提。

人们常常将海德格尔的上述著名分析当作条顿人迷恋死亡和笃信命运的典型例证。毫无疑问，在海德格尔的论述中包含着厌世主义的双重传统：一方面是奥古斯丁、巴斯卡尔、克尔凯郭尔对个体死亡的中心地位和绝对唯一性特点的强调；另一方面是浪漫主义将死亡等同于生命之最为热烈辉煌的实现的理论。在济慈的诗作中，在里尔克、特别是图拉卡尔的表现主义作品中，我们不难发现这种同一性。但是，海德格尔的观点既源出于传统，又具有一种自我肯定性。作为“存在”与“时间”整体结构

的直接后果，海德格尔拒绝将死亡视为“一个事件”，同时对个人实存及其终结的辩证关系给予了充分的强调。此外，海德格尔对个体死亡的不可让渡性以及不安的生成功能的强调也具有极为重要的解放作用。因此，走向死亡的自由（freedom toward death）绝不是一种安慰性的附言，而是一种精心推演出的辅助定理或相关命题。正如米夏伊尔·戈尔文（Michael Gelven）在他对《存在与时间》的评论中所指出的那样，真正认识死亡就是“对自己的有限性的一种清醒意识”。在这里，没有有限性就不可能有真理。现在，我们恰好站到了柏拉图的反面。

海德格尔的本体论人类学企图将存在的本质放置于在这个世界中的人和人类日常实存的基础上，而他关于此在担负着死亡并因此担负着自由的解释，则标志着这个本体论人类学所达到的高度。然而，要对这种思想的内在强度和有机联系有所言说，这似乎是《存在与时间》力不胜任的工作。这不仅表现在海德格尔后来使用的术语日益晦涩牵强，而且还表现在他对章节、命题次序的安排不再具有显而易见的说服力。

在第五十四节以后的章节中，海德格尔又

回到前面那些对本真状态和“普通人状态”的思考上来，在他对本真死亡和异化死亡所作的明确区分中，这些思考已经获得最大限度的延伸和推论。他之所以这样做，乃是为了表明，尽管“普通人”和异化是此在的沉沦状态和与他人发生牵连的必要条件和阶段，但它们却不是在世之此在的不可避免的命运。通过“良知”、“呼唤”或“召唤”、“决断”这三重方式，此在的潜在本真性不仅得到显现，而且得到保证。严格说来，所谓“良知的呼唤”是一种内心的会话：“良知的会话是在缄默方式中独自地、不断地进行的。”

良知的召唤既清晰又直接。它们既不是空洞无物的东西，又不能诉诸语言表达。这一事实并不能使我们将它归结为“一种不确定的神秘声音。它只是表明，我们不能把对‘被召唤’东西的理解附会为对诸如一封信件（或电文）的期待”。良知（Gewissen）是一种吁求，它要求“普通人自身”回归存在“自身”。正因为良知迫使此在“进入自身的缄默状态”，因此它是一种无言的吁求。这个召唤者就是“处于不可思议状态”的此在，即那种“原初的、作为不在家者而被抛入在世之在的此在”。我们存在的缘由和我们的被抛入性的原因是一种虚无

(Nichtigkeit), 或者更确切地说, 我们的存在必然暗含着一种非存在的可能性, 正是由于这个事实, 我们体验到一种原初“罪过”(primal “guilt”)。如同不安一样, “罪过”使我们正视一种本体论追问, 正视这样一种似非而是的挑战: 此在绝不是也绝不可能是其本已存在的根源, 但它必须承担自己的存在, 并使它获得完满的实现。这种似非而是的事实蕴含着选择(这里, 海德格尔再次以稍加变化的形式重申着先前的假设)。我们不能对我们已被抛入其中的存在作出选择, 如果说这个命题不具有一种生物学意义的话, 它仍会具有一种本体论和伦理学的意义: 直到死亡之前甚至就在死亡之时, 人们都可以对非本真状态和“普通人状态”作出抉择。海德格尔坚持认为, 无论是良知的召唤还是这种召唤在此在之中所唤起的负罪感, 都不包含任何传统说教的价值, 它们将两种潜在可能性加诸我们: 一种是本真的选择; 另一种是在反对所有惰性和世俗性的同时, 实现“为己之在”。因此, 在“烦”、“不安”、“罪过”这个系列中, 每一环节都具有深刻的活力, 正是在这个系列中, 选择是不可避免的。

获得“本真状态”的企图是通过“决断”

(resoluteness)^①来表达的。萨特将这个词译为介入 (engagement)，而在盎格鲁—撒克逊的文化政治语言中，它又被译为承诺 (commitment)。由于指向本真状态的“决断”不是唯我主义的，因此，它不会使此在与他人相异化。相反，“决断恰好把自我带入到那种当下烦着心的、与现成到手的东西相伴随的存在之中，并将自我推入与他人共在的麻烦着的存在之中。”海德格尔争辩说，与克尔凯郭尔和尼采的看法不同，自我占有和对“普通人”的拒斥并没有割断个人与社会责任的联系。相反，它们使个人在自我承担社会责任方面作出了更大程度的选择。在这里，“自我”这个术语意味着同一性和自主性的全面实现。通过个人的本真状态，此在这个观念能够超越异化，而真正的本真状态必然导致此在与他人的积极的联系。对于赫尔伯特·马尔库塞和战后存在主义中的全部马克思主义—社会主义分支来说，上述观念大有文章可作。烦和真正“自我”不可分割。向着被自我自愿承担的死亡，也就是说，向着自由本身，此在坚决地谋划着 (projecting) 自身，并承担他个人和社会的命运。但是，这种谋

① 或译为“决定”。——译注

划是以对时间的一种本体论理解为前提的，这正是我们将要论及的问题。

即使按照海德格尔的标准，他对时间性之三种基本模式或出窍状态（Ekstasen）的阐释也是玄之又玄的。其原因或许是，对于“时间性”模式，对于它与存在的具有决定意义的相互作用，海德格尔本人也尚未获得满意的看法。但是，海德格尔的深层论述结构还是清楚的。在他看来，那种被“普通人”归结给我们或强加给我们的时间性就是“在时间内”（Innerzeitigkeit），它是浅薄的、日常的、非本真的时间性。但是，象先前一样，我们仍然不能将这种非本真性宣布为一种可以避免的弱点或道德缺陷。它是此在发展的一个必要阶段。为了到达时间的本真状态，到达存在与时间在本体论意义上的亲近关系（海德格尔用最富于箴言意味的陈述将这种关系表述为时间化或时间的生成，即 die Zeitigung der Zeit），此在必须从这一阶段摆脱出来。这种到达真正时间性的方式要求我们对过去—现在—将来这一陈腐结构进行重新评价，我们几乎一直在不假思索地依赖着这种结构，并用它来想象或安排我们的日常生活。但是，重新评价将会是这样一种工作，在其中，这种陈腐的三合一结构将得到保

存，甚至可能被赋予一种不可避免的合法性。在这一点上，易于造成词源学曲解的德国语言为海德格尔提供了无可估量的方便。

此在之趋向于实现的自我谋划，即那种隐含于“为……而烦”之中的向前运动，是以将来为前提的。“实存性的首要意义就是将来”。在德语中，“将来”是 Zukunft，意为“向人们走来的东西”。为了寻求去在，此在往往先行于它自身，并且处于期待之中。因此，在这个确切的意义上，将来在时间性维度中是最直接、最现在的东西。“现在从属于伴随着决断的期待，以这种现在为依据，决断揭示着境况”。在这里，词源学又一次被派上用场。德语的“现在”写作 Gegenwart，海德格尔用连字号将它改写为 Gegen-wart，并将它的意思解释为“awaiting-toward”（等待）或“waiting-against”（在一旁等待）。如同我们在莎士比亚作品和《圣经》的权威译本中仍能看到的那样，这两个合成词中的 against 意为“邻近的”、“靠近于”。因此，“现在”是一种“伴随之在”（being-along side）的方式。通过日常生活的目的，决断从精神的涣散状态中记忆起现在，并使这种被意识到的时刻成为一种“烦心”期待的“出窍状态”。在本真的时间性中，“伴随

之在”还是一种“对行将到来的东西的等待”。在 Gewesenheit (过去) 或“过去状态”之中, 海德格尔的注意力集中在基本的“存在”即 *wesen* (这个词是上述 *Ge-wesen-heit* 一词的词根——译注) 之上。存在的这种过去状态并不象我们通常对它的使用所提示的那样, 是一种死板的、被动延伸的、固定的时间维度。相反, *Gewesenheit* 是未来的根本动因, 换句话说, 它是关于本真存在(这是此在的实存目的)之谋划的根本动因。这里, 海德格尔术语的晦涩程度达到了一个新的高度: “如同此在是本真性的将来的东西一样, 它也是‘曾在’。对一个人之最极端、最本己的可能性的期待, 就是通过领会返回到一个人的最本己的‘曾在’。只有此在是将来的, 它能够是本真着地曾在。”

“曾在”的特征以某种方式出自将来。”所以尼采主张: “成为你所是的东西”。

从表面上看, 海德格尔是在阐释一条心理学的自明公理: 现在发生和明天将发生的事情改变和赋予过去事件以意义; 那种尚待发生的事情或者使过去有意义, 或者使过去成为空无; 赋与先前到来的东西以逻辑和动力的, 正是那种趋向于成熟状态的运动。这正象柯勒律治在 1823 年在给查尔斯·埃德斯 (Charles Aders)

的信中所写的那样：“没有记忆就没有希望。如果现在没有呼吸到从未来吹来的新鲜空气，它就只能是一个因其破灭才为人所知的幻象。将来是什么呢？它不过是过去投射在未知迷雾中的一个影像、一个看上去头顶光环的影像”。这里，海德格尔正在提醒我们注意：过去—现在—将来是一种相互繁衍并可重新解释的循环。这种潜在的悖论不免使人联想到自己吞噬自己尾巴的蛇和梅比乌斯的一根长带，它早已为前苏格拉底时期的哲学家们所熟知。在神秘主义的沉思中，这个悖论也是一个重要主题。上面那位诗人告诉我们，我们的终点曾经是我们的起点。海德格尔的概括则与之非常接近：“此在只有存在，才能成为曾在”。至此，存在与时间成为一体。

《存在与时间》的最后部分至今仍是一个未完稿。^①在展示了此在之必然的、根本的时间性特征之后，海德格尔争辩说，这种时间性的主要体现便是历史。但是，“历史”究竟意味着

① 迄今为止，人们关于这一部分的评论断断续续，从未停止。在争论中，最尖锐的文章仍然是1932年马尔库塞为他关于黑格尔的本体论和历史主义理论的论文所写的前言。此外，卢卡奇和阿多尔诺将最后几节看作是对历史的人和社会这个根本问题的可怕的神秘化。

什么呢？它与个人实存具有怎样的联系呢？时间性的三种“出窍状态”又以怎样的方式形成它的结构呢？

为了澄清这些问题，海德格尔又引入了另外三个关键术语：Erbe(遗业)、Schicksal(命运)和Geschick(天命)。当然，词源学在这里又有了用武之地。从Schicksal和Geschick这两个德文词中，海德格尔听到了这样一种声音：schicken(这是上两个词的词根——译注)，它的意思是“指派”(to send)。命运是那种已经被指派给此在的东西，而天命就是指派着的东西，或者如同某些评论家和译者大胆而又准确地指出的那样，天命就是“使命”。在英语中，将“天命”与“注定”(destination)相结合具有一种相似的效果。海德格尔指出，只是在自我成为过去的时候，未来才能够向这个自我走来。因此，只有当未来成为一种遗业、一种遗产，并且此在已成为它的继承人的时候，未来才具有一种十足的意义。在它的遗产中，此在发现了它的潜在可能性、它的行将到来的去在以及从头起步的存在。这里，关键的步骤是一种重复，一种再次开始的本体论追问。

但是，既然“命运”属于个人，那么“天命”或“使命”就属于集体。它是在共同体中

的此在。对此，理查森作出了审慎的解释：在有意义的时间性（历史）的条件下，此在“不仅仅是一个孤立的单位，它的本体论结构中还包括着一个与他人的共在。因此，那种被历史性构成的正在走向过去的东西，是同其他此在一同获得的，正是这些此在的总和构成了一个共同体或民族”。继之而来的是一个无疑具有政治意义的重要结论：“离开了这个共同体，历史性的此在就不能获得自身的本真状态。因而，此在在本真状态中所承担的遗业并不仅仅是他个人的历史，而是它与之共在的全部民族的遗业”。所谓完整地接受一个人的此在，就是要承担起一个人的真正历史遗产。而肩负起自己的命运，就是去接受一项“指派”的使命。这正是去积极地接受一个个体的有限性，并要求在有限的选择中（尽管是有限的，但它包括对处于集体天命中的共同体和个人来世的选择）作出抉择。天命是在民族或种族层次上所造成的命运。由此，历史不是一系列事实的一览表，它也不是“‘主体’业已获得的一系列漂浮不定的体验。它是运用于此在之遗业的决断，是个人命运嵌入于历史的动态过程。”所有这些术语无不以其怪异的和惊人的想象而连结为一个整体：“只有本真的同时又是有限的时间性”

才使命运一类的东西成为可能，也就是说，使历史性成为可能。”

《存在与时间》尚未完成，海德格尔便中途辍笔了。他以一系列未予回答的问题结束了全书。对存在问题的解释应当凭借时间、在时间中或从时间的推导中进行。就我们所知，海德格尔在第三部分中（据我们所知，这一部分没有写完。）本来打算探讨这样一个急待解决的关键问题：对那种被时间的视野所决定的存在的意义进行领会。但是，在该书戛然中止的地方，这个关键问题被赤裸裸地搁置在那里。人们将怎样看待从诸在者向存在的超越呢？此在的日常时间状况又是如何同作为“存在问题之超验视野”的本真时间性相联系的呢（这几乎是一个不可理解的句子）？对此，我们手头所有的无非是海德格尔的一些漫无中心、自相颠倒、常常是瞬息而至的内心随想而已。尽管这种随想具有不朽的价值并包含着一种电光石火般的灵感，但是，那些关键性的界定或论证或者被延宕，或者在同义反复中被消解殆尽了。《存在与时间》一书的基本宗旨是“不断向前”，即走上现在仅仅是其开端的思想旅程。此后，该书的未完成的主题一直占据着海德格尔理论活动的中心位置。在一种决定性意义上，这些主题

在他后来的著作以及他所持的缄默态度中都起着支配性作用。

1927年以后的一段时期中，海德格尔思想经历了一个艰难的修正过程。他的划时代巨著产生了影响并为他赢得了声誉，但他本人却觉得，《存在与时间》在一些极为重要的观点上走到了穷途末路，它无法打破形而上学的樊笼。于是，海德格尔致力于对另外两个问题进行分析。毫无疑问，在他的基本本体论的观念中，这两个概念已经脱颖而出，这就是“真理”和“语言”。

海德格尔坚决反对亚里士多德—托马斯—笛卡儿将真理视为知觉与客体的一致或符合的观点。在《存在与时间》，他的争论是为了一个更为基本、更为本真的定义。为了引申出这个定义，他把希腊语词 *aletheia*（真理）译解为“去蔽”（the unconcealed），不少学者对此大不以为然。在海德格尔看来，真理就是那种显示或照亮“存在真实”（它的实存即一种存在的真理）的“无遮蔽状态”。1930年，海德格尔以“论真理的本质”为题发表了演讲，1940年，他修改了讲稿并于1943年将其发表。该书标志着上述主题的进一步深化和发展。在《存

在与时间》中，海德格尔强调去蔽和这样一个事实：在其此在中，人是一种特殊的媒介，在它之中并且通过它，真理得以显现自身。但在《论真理的本质》中，海德格尔则转向一种更为神秘以及反人道主义的立场。

在著名的洞穴比喻中，柏拉图使真理服从于“诸理念”。他带着很强的实证科学味道，将真理同“正确性”、“符合性”、“可证实性”等同起来。这样，人就被置于存在的指挥棒下了。我们已经知道，柏拉图的观点必然导致那种凌驾于知识之上的实用主义和技术至上主义，它通过笛卡儿的理性主义发展成为尼采的意志至上理论和现代虚无主义。现在，海德格尔开始把本体论的优先地位给予遮蔽状态而不是去蔽状态。所谓深藏不露正是有意义真理的标志和尺度，尽管它的光芒只是包含并贯穿在这种深闭状态之中。进而言之，人不象亚里士多德、培根或笛卡儿所坚持的那样，是真理的实施者（enforcer，这个词兼有强迫的意思——译注）和揭示者。相反，人是“对真理的敞开着的过程”，是使它的遮闭状态得以显现的“林中净土”或澄明状态。在1929年问世的《什么是形而上学》中，海德格尔的论点更加令人费解。他指出，从根本上说，真理与“无”相联系。

然而这种“无”既不是“空无”也不是“毁灭”(vernichtung)，它就是Nichtung^①，这是一个无法翻译的具有新的涵义的旧词。词中所含有的“否定”意义已经变成一种积极的、富于创造性的力量。这种“否定”涵义剥夺了“此在”的自明性和它的习以为常的惰性，并恢复了它在面对存在时所具有的那种原初的惊奇状态。要具有这种惊奇，就必须亲临于巴斯卡尔所说的那种创造之“无”的深渊，就必须在被遮蔽的真理之现存状态面前敞开自身。

但是，在推进这些观点的同时，海德格尔开始注意到，《存在与时间》之所以没有完成并且如此晦涩，绝不是出于某种技术上和结构上的缺陷。事实上，在克服形而上学的尝试中，海德格尔自己又陷入了形而上学语言的泥淖。尽管他力图使这种语言进入他自己独特的使用方式中，但它终究无法获得一条能够窥见真理之根本奥秘（即“秘密”、“在家”）的路径，不能通达存在深处那种创造性之无的遮蔽状态（即“深闭”、“在内保存”）。海德格尔感到，如果在更深一层的境界上思考存在，如果西方思想和社会能够从对世界解释的拟人化倾向中

① Nichtung 是一个动名词，直译为“无化”或“无着的”。——译注

解脱出来并抛弃那种妄自尊大的人道主义，一种新型语言的发现便指日可待。显然，海德格尔正在朝着这样一个理想前进：说出有意义言语的不是人，而是语言自身——语言通过人，特别是某些诗人讲话。于是，从1933年起，海德格尔的理论兴趣转向荷尔德林，并且，随着时间的发展，这种兴趣日渐增长。但是，正在这个时候，一系列事件闯进了海德格尔的生活。

尽管有关海德格尔和纳粹牵连的记载卷帙浩繁，但是，它们似乎都没有对如下两个需要追问的问题进行彻底地追问：如果说有什么东西能够把《存在与时间》的基本本体论与上述牵连联系起来的话，那么它是什么呢？再者，1945年后，对于第三帝国所带来的浩劫，对于他在二战期间对第三帝国政治和暴行的看法，海德格尔保持着一种完全公开地缄默态度（只有一篇在他死后发表的内容贫乏的文章是一个例外），如果说有什么东西能够对此给予解释的话，那么它是什么呢？这里，“公开”一词的限定或许是、或许不是贴切的。因为海德格尔档案中的某些材料可以说是、也可以说不是一种私下的言论，例如他与汉娜·阿兰特的通信。

要啃完这些有关材料是一件令人生厌的事。但是，就它们被重新组织起来后所提供的

内容来看，事实是这样的：

1933年4月，社会民主党人冯·莫伦道夫教授被当局阻止出任弗莱堡大学校长一职。他和那些资历较深的同事一起要求海德格尔担当此任。在那个恐怖时期，他的资望可能给学校带来一些益处。海德格尔不属于任何党派，在政治事物中也从未担当过任何角色。起初，海德格尔有些犹豫，但后来终于听从了大家的要求。结果，他在只有一票反对的情况下被选举为校长，并在4月21日开始任职。但是，担任这一工作就意味着要成为新政权下的一名官员，于是他在5月初加入国家社会主义党。在履行校长职责的初期，海德格尔曾禁止纳粹学生在校园中散发反犹传单。他还曾阻止过一次在学校前面焚烧“颓废的”、“犹太人的”、“布尔什维克的”著作的活动，并试图阻止学校图书馆对“不良”书籍的清除。接下来，我们便翻到海德格尔全部档案中最声名狼藉的一页：据说海德格尔曾授权禁止使用他的非雅利安种族的恩师和前任胡塞尔的私人图书馆。据我所知，他从未宣布过这样的命令。如果说这两个人在那个非常时期彼此没有来往，那只是因为两人无论在私交上还是在哲学立场上都已经分道扬镳。（至于海德格尔从未积极地、公开地维

护胡塞尔的利益，那完全是另一码事。)

1934年2月下旬，海德格尔拒绝开除两名反纳粹的系主任，沃尔夫和莫伦道夫，并且因此辞去了校长职务。这里，我们有必要回顾一下这样一个事实：希特勒只是在1934年8月19日兴登堡死后才攫取到绝对权力的。在辞职的同时或者稍后，海德格尔退出了纳粹党。此时，纳粹分子恩斯特·克里克教授之流曾经指责海德格尔是一个蒙昧主义者，除了偶尔的表现外，他的世界观与元首的思想完全对立。有证据表明，从1934年到1935年的冬季起，海德格尔的课程，尤其是关于尼采的部分，一直被置于监视之下。1942年，《存在与时间》的新版问世。在这里，海德格尔在原版卷首写给胡塞尔的献辞被删掉了。据我所知，主张删除的正是这本书的出版人，因为不这样做这本书就无法获准出版。然而在正文中，所有对胡塞尔的溢美之辞，包括第38页那个著名脚注，都被保留如初。1944年夏天，学校当局宣布，海德格尔是“一个最应当被免除工作的教授”。结果，他被遣往莱茵河畔做了一段修筑工事的义务劳动。1944年11月8日，海德格尔上完了他的最后一节课，此后，同盟国当局禁止他继续任教，这一禁令一直延续到1951年。

他在这一时期留下的主要文件有：在1933年3月向新政权宣誓效忠的仪式上对同事和学生们发表的演说；1933年5月以“德意志大学的自我决定”为题发表的校长致辞；为支持1933年11月12日希特勒号召德国人民批准德国退出“国联”的请示书而发表的声明；1933年6月1日为纪念在鲁尔被法国占领军处决的民族英雄A. L. 施拉盖特而发表的纪念文章；1933年6月20日以“劳动服务与大学”为题发表的演讲；1934年1月23日关于“对劳动阵营的召唤”的漫谈。此外还有一张照片：在1933年停战纪念日所举行的拒绝和复仇纪念会上，一群身着军服的纳粹军官和恶棍簇拥着大学校长海德格尔。

在翻阅这些文件以及海德格尔在出任校长期间所发表的那些简短讲话，人们无疑会承认：这是一些令人生厌的、华而不实的和粗制滥造的东西，其中，官方行话已经同海德格尔那种使人昏昏欲睡的独特术语浑然一体。诸如：人民已经重新赢得了它的“去在的意志”和“此在的意志”的“真理”。阿道夫·希特勒的天才已经引导他的人民摆脱了盲目崇拜以及腐败的“虚弱无根的思考”。现在，哲学家们已同人民结为一体，只有国家社会主义革命才能使他们

“十分清醒地”回到对人类实存之意义的追问。为国家意志服务是学术团体的至上荣誉。判别所谓“智力劳动”的唯一标准就是看这种劳动是否被投入到那种它所源出于中的民族需要和目的之中。对于一个大学生来说，参加第三帝国的劳动阵营绝不意味着辜负或背叛他的天职，相反，它赋与这种天职以伦理的和社会的基础。如同《存在与时间》所表明的那样，没有这个基础，就不可能有本真的天命。

在下面的引文中，海德格尔使用的术语与《存在与时间》第三部分的论述如出一辙：世界上没有任何一个民族能够象德意志民族那样，通过断绝与过去的关系，通过打碎它与国联的虚假情谊，通过将自己交付给“元首和世界历史进程的看护”（海德格尔用语），从而提供出那种对本真的最高行为——趋向未来的存在——加以谋划的范例。投票赞成希特勒就是“投票支持未来”。这是一种“更为真实”的未来，因为它是德意志民族等待已久的遗业，即过去之在。1933年11月3日，海德格尔在《弗莱堡学生报》上宣称：唯有元首本人才是德意志行为和法规的现在体现和未来体现”。因此，反对元首就是背叛存在。

在这些粗暴蛮横、厚颜无耻、奴性十足的

言辞后面，人们必须注意到，海德格尔是以一种曲折迂迴的方式经历着某种思想转变。在宣誓效忠的演讲中，海德格尔曾谈到一种将会避免“强权统治”的政治体制。在臭名昭著的“校长致辞”中，海德格尔也曾暗示，当时这场万人拥护的革命不是通常意义上的政治革命，毋宁说它是或者必将是一场实质性的精神革命。在攻击国联的同时，海德格尔曾强调一种在每一民族中确立更为深刻的和平概念的必要性，同时，他还强调了这样一种意识：每一民族——不单是德意志民族——必须为自身发现它的崇高而又真实的 Bestimmung（即“它的决定”，“它的天职所赋予它的使命”）。

海德格尔的《形而上学导言》是在其 1935 年发表的演讲基础上整理而成的。1953 年，这本书再版，并保留了如下的这段话：“本书正在作为国家社会主义哲学而被广泛传播，但是，它对这一运动（即全球技术和现代人类的冲突）的内在真理和伟大之处却毫无贡献。它是由一个一直在‘价值’和‘总体性’的混浊水面上平静垂钓的人写作的。”无论如何，这段话对纳粹运动的“内在真理和伟大之处”作出了肯定。诚如 R·门德尔（Minder）所指出，1966 年，海德格尔在其著作《诗人在他的社会中》

(Dichter in der Gesellschaft) 有关海贝尔 (Hebbel) 的研究段落中，大量使用了《血液与大地》中的纳粹术语以及人民的神圣使命的提法。1966年9月23日，海德格尔以身后发表为条件，对《明镜》周刊（他令人费解地选择了这一刊物作为他的辩护地点）发表了一篇冗长的谈话。它发表于1976年6月，这是一篇圆滑巧妙、彬彬有礼的遁辞。他承认，他在1933年认为，德国如要生存下来，除选择纳粹主义而外别无它途。但是，人们在对他1933年至1934年间发表的哪怕是最为愚蠢的言论作出判断之前，应当对它们进行更为深入的“透彻研究”。在他关于德国大学应在纳粹党的庇护下得到自我复兴的呼吁中，人们应当重视的不是“纳粹”一词，而是“自我”的本体论涵义。的确，要使高等教育得到安全庇护，在措辞和公开姿态上作出妥协是不可避免的。同时，不论海德格尔与胡塞尔在个人的不幸方面有多大差异，海德格尔在其对现象学的阐释中还在继续吸收着后者的思想。“被官方人员所监视的”1934年至1935年的荷尔德林讲座和关于尼采的讨论课，在本质上应被视为向纳粹提出的一种隐蔽的抗议和争辩。不过，在那次会见中，那些郑重其事的记者们没有提出如下问题：在

海德格尔的著作中，是否有任何地方曾对纳粹主义进行否定？从1945年到他去世，海德格尔是否对奥斯威辛^①世界的实际状况和哲学意味留下任何只言片语？这是一些值得重视的问题，但其答案将不得不是一个大写的No（否）。

我对这些证据的理解是这样的：象成千上万的德国男女和德国之外的许多著名人物一样，海德格尔也卷入了那种因纳粹的许诺而激动不已的狂热浪潮之中。在这种许诺中，他似乎看到了这个经济凋敝、社会堕落的国家仅有的一线希望。此外，在这个时期，海德格尔所依附的纳粹还掩盖着它的野蛮残暴的真实面目。海德格尔相信他能够影响纳粹的意识形态，相信在维护学术界的声誉和自主性的同时，他能够用自己关于生存未来的学说影响希特勒的纲领。这是由海德格尔的虚荣心所导致的错误，也是一切博学之士们的通病。但是，如果说我刚才提到的那帧照片意味着什么的话，我们似乎可以说，至少从1933年11月起，海德格尔在其纳粹同僚中已经陷入极度困境。他真正被牵连到这场运动中只有九个月，还在希特勒攫取独裁大权之前他便辞去了职务。这

① 奥斯威辛，德国法西斯在波兰建立的集中营。——译注

一点值得反复指出。因为许多著名学者也曾有过远过于此的错误。

但是，1933年至1934年的大量文章和讲演本身就提出了对马丁·海德格尔的指控。在这里，他所做的事远远超出了他的职责范围，而绝不仅仅是一种例行公事的签署批准工作。我认为，下面这个证据是无可辩驳的：《存在与时间》——尤其是后面的章节——中的语言和观点同纳粹思想曾有过一种内在的联系。力图矢口否认这一点的人不是瞎子就是说谎者。如同自尼采和斯宾格勒以后德国思想界的许多人一样，上述那两类人很快就被这样一种臆想所迷惑并对之加以默许：他们臆想着一种行将到来的启示，臆想着在如此深重的人类事务危机中，个人和社会的道德规范必将不可避免地被抛在一边。在将希特勒奉为救世主的虚幻想象中，某些东西与海德格尔那种非常模糊但却根深蒂固的思想恰好吻合。无论纳粹思想还是《存在与时间》的本体人类学都十分强调人在世界中的具体作用，强调手和身体的原初神圣性。同时，二者也都推崇一种在实存的纯朴状态中劳动者与工具之间的神秘关系（不过，这里必须清除掉抽象思想为这种纯朴状态所蒙上的一层矫饰和幻觉）。接下来是对如下几个思想的强

调：植根状态、血统关系以及对那些在自己的土地上耕作生息的本真人类的记忆。此外，海德格尔关于“在家状态”的思想，他关于生者与新近作古的前辈之间密切关系的议论，可以毫不费力地适合于纳粹对于“血液和大地”的崇拜。同时，希特勒对“无根的世界主义者”、城市流氓和寄居在社会外表上无家可归的知识分子的抨击，与海德格尔对“普通人”、技术的现代性和非本真性的动荡不安的状态的批评也是一致的。

海德格尔的“决断”不过是对元首及其“死党”所鼓吹的神圣职责、自我牺牲和自我谋划的思想的一种暗示而已。二者都将个人命运纳入到《存在与时间》中分析过的民族和种族的天命之中。二者都在逻辑上和实质上将死亡升华为生命的顶峰和最后实现。并且，这两种思想共同分有着黑格尔和尼采哲学的基础。如同海德格尔所争辩的那样，如果历史在传统的、批判性评价的意义上是无意义的话，那么，这种无意义状态就必须被形诸文字并被证明是一个僵死的终结。在希特勒对以往历史的改写过程中，在德国天命的全新开端这个上天昭示出来的必然性中，海德格尔能够为他那个更为精巧、隐晦的反历史主义观点找到证据。

但是，最为重要的还是《存在与时间》的特殊术语与纳粹行话之间的相似性。二者虽然处在明显不同的层次上，为了启迪这个黑暗的时代，二者都使德国人的天才发挥到淋漓尽致的地步，这种天才即是这样一种能力，它能赋予（通常是空洞的或半成熟的）抽象概念以具体的实在性和力量。海德格尔假定（它本身就是隐喻式的和神秘性的），只要说出的语言富于意义，那么说出这些语言的就不是人，而是“在人之中的语言本身”。这种假定是一个不详的暗示，它暗示着希特勒的灵感观念，暗示着纳粹的这样一种看法：人类的声音只是一只由巨大的神秘力量吹奏的喇叭，正常人类的意志和判断在这种神秘力量面前显得软弱无力。这种非人化的主题是问题的关键所在。海德格尔正是在这样一个时刻接近纳粹主义的：这时，它将人看作是一种从存在和意义中心排挤出来的存在。因此，海德格尔的纯粹本体论用语中之所以充斥着反人道的用语，其源盖出于此。

尽管海德格尔在 1933 年至 1934 年的姿态和言论令人作呕，它们仍是不难理解的。然而，几乎令人难以容忍的是他在 1945 年后对希特勒主义和大屠杀事件所持的完全缄默的态度。

在二十世纪中叶，每一位严肃思考的人，

无论他是自由主义者还是保守主义者，是凡夫俗子还是神学家，是社会学家还是心理学家，都力图理解大屠杀和集中营等一系列现象，力图理解那时人们在困境中的生活日程遭到粗暴侵犯的原因。今天，人们关于奥斯威辛集中营和贝尔森集中营中人的零界条件的看法已经成为老生常谈。但是，对一个哲学家、一个德国的见证人、一个至少卷入了部分有关事件并且尚在思考和感受着的人来说，如果他对这一切竟不置一辞，那就无异于是这些事件的同谋。因为，对这些事件无动于衷就意味着对它们的姑息纵容。至此，对于这个其著作“必将名垂青史”的思想家来说，还有什么理由能够为他的完全缄默作出解释和辩护呢？

这里我们只能作出一些推测。海德格尔的反犹主张，就其重要性而言实在微不足道，而且我认为，这个事实本身也是虚假的。在他的著作中，甚至在他那些公开的、政治性的文件中，我一直没能找到关于他的反犹情绪和言论的有关证据，这个事实从一开始就将海德格尔同纳粹主流区别开来。如果说，在某种明显的意义上，海德格尔是一个伟人和导师，他的哲学——语言学活动在各方面都高出于当代的思考之上，那么，他在同时也是一个非常渺小的

人。他将自己的实存纳入到一个倍受崇拜的小圈子之中，尤其是在晚年，他更是深居于受人奉承的藩篱之中。他几乎从不抛头露面，即使有这种机会，也要经过周密的安排。这也许是因为他没有勇气去正视他过去的政治生涯以及德国为什么会接受野蛮统治的问题。尽管海德格尔力图推翻形而上学，尽管他创立了一套激进的、反学术性的思想观念，但他同时也是一位德国大学教授，这是一个能够饮誉终身的位置。无论是从情感上还是从理智上，海德格尔都无法正视——或者用他自己的话说，“不能想通”——这样一个问题：德国的学术文化界为什么这样轻易地在纳粹的挑战下土崩瓦解。

对于一部传奇性传记而言，海德格尔这种生活毫无可取之处，它既缺乏鼓舞人心的激情，又没有可供人们谈论的趣事轶闻。在这一点上，海德格尔与维特根斯坦非常接近。但是，在对这个人的一生加以品评时，我们会发现，这个人的主要特点就是狡猾：一种“农民式的精明”。这个人给我们留下了这样一幅肖像：他嘴唇微翘，正在用那些似乎汲取了数千年来人类智慧的小眼睛凝视着提问者。从各种事实和他在这事实中所扮演的角色出发，海德格尔似乎直觉到，无论对任何问题，即使是对世界政

治和苏美的物质主义这些最适合于他谈论的问题来说，拒绝作出任何评论恐怕是一种最为有效的姿态。公正地说，我们还应补充这样一种可能性：海德格尔或许象其他许多作家和思想家那样认为：对于那场巨大浩劫以及它在西方精神中所保留的影响来说，任何理智的评论都是无能为力的。但是，他至少能够谈论这段历史，他对塞兰诗歌的兴趣表明他对这一选择完全清楚。

另一个更进一步的假定似乎也值得推敲。这种假定是：海德格尔与德国和德国语言——他认为，它们与历史黎明时期的人类存在和古希腊的语言有着独一无二的亲缘关系——的牵连具有着决定性的意义。它支配着海德格尔的生活和工作。德国在哲学和音乐这两个人所能及的最高领域中所具有的优势，是德国思想和自我意识的一个经常性的主题。从巴赫到韦伯，从康德到海德格尔和维特根斯坦，似乎只有在德意志这个国度，人类的天才才能够到达仰之弥高、俯之弥深的境界。考虑到这种天命或者说这种“被注定的优越性”，我们便不难理解，为什么正是在德意志世界出现了最极端的非人道主义，出现了人类对其自身的破坏潜力的最后尝试。在此，我们将获得一种意

识，它可能会因为人们的不快而遭到抵制，但却会导致这样一种分析性的和切合实际的解释：无论是巴赫、贝多芬、康德、歌德，还是瓦格纳、尼采，他们的活动都蕴含着灾难的机缘。由于在其辩证极端性的全部范围内，“人和超人”或者人类同一性的现象获得了具体涵义，因此，德国及其历史便肩负起自我毁灭和否定的使命。黑格尔和海德格尔都为这理论抽象找到了强有力的表达方式。对于这种使命，任何“来自下面”的批评，任何将它限制在常识和道德范围之中的企图，都是无济于事的，因为这将使这个典型此在的悲剧意味化为乌有。

或许海德格尔在决定保持缄默时遵循的正是这样一种并非毫无说服力的思路；或许机巧也是基本本体论的一部分。对此我无从得解。剩下的就是海德格尔的追随者们所持的冷冰冰的沉默和可鄙的遁词，其中令人难以置信的事实是，他的那些犹太信徒在这方面的表现尤为突出。最后还有这样一个问题：这种似乎被塞兰先生在他的神秘诗作《死亡之梦游》(Todtnauberg)中提到过的缄默，与海德格尔在其后期著作中表现出的那种抒情般的人类性是如何吻合的呢？

第三章 海德格尔的世界

1947年到1948年，海德格尔撰写了《论人道主义》这封长信。此时，德国民族正笼罩在全面崩溃的阴影之下，海德格尔的个人生活也进入了一个困难的时期。这封信所阐述的术语和主题将支配着海德格尔在战后的全部学说和出版作品，他企图通过这封信划清自己与萨特的存在主义的界限。虽然后者无疑是《存在与时间》中许多重要论点的衍生物，但它却自称是一种政治性介入的“人道主义”。在这封信中，海德格尔对语言的无可置疑的首要意义作出了系统的陈述：“语言是存在的家。人便居住在这个家中。那些进行思考和创作诗歌的人们就是这个家的看家人”。这种看护着存在和真理、看护着本真实存的看家人资格最初是由《存

与
时
间
—
—
—
—
—

在与时间》所规定的，它依据着这样一种行为：它从决断和承诺中获得了最大限度的解脱。因此，这不是任何一种常识意义上的行为，而是思想和诗，唯有它们才能看护并实现存在的现成性和总体性。可以这样说，思想和诗是本体论意义上之“让在”（letting-be）的手段和媒介：思想让存在存在。为了表明他同他的那些可能的后继者之间的不同，海德格尔十分审慎地借用了这个法国存在主义的语汇。他指出：

“思想是‘为了存在并且通过存在而对存在的看护’。”在此，对人和言语、此在和言语之全部关系的阐明并没有背离《存在与时间》所设计的方式。但是，不可否认，这种方式提供了一种新的反人道主义思想，或者更确切地说，它被变形为一种反人类本位的思想。

语言是人类所独擅的东西，这不仅由于在具备其他多种能力的同时，人还“具有”

（理查森用语）讲话的能力，而且因为他具有接近存在的优先地位。同样，人类语言的功能只是要使存在成为它自身，正因为其他在者不具备这种接近存在的特权，因此它们不能够谈话。如果说现代人对语言的使用已经变得陈腐不堪，那么这绝不

是出自道德的和美学的缘由，而是因为这样一个事实：人的真正本质以及他同存在的本质联系仍然保持在湮没无闻的状态之中。

但是，无论从哪种意义上看，笛卡儿、康德或萨特的哲学都没有将这种独特的接近过程放置在其思想的中心位置。不是人决定着存在，而是存在通过语言对人——并且在人之中——揭示着自身。“人被存在抛入到关于存在的真理之中”，他的使命就是看护这个真理。在这块“林中净土”中，人是一个“卫兵”，或者用海德格尔的著名论断来说：“人是存在的放牧者。”就其本体的和具体的意义而言，人的看家人资格是他在生活中之唯一本真的在家状态，是他在其实存中值得追求的唯一内在于心^①的东西。由是，我们便接触到俄耳浦斯关于语言的定义：“语言（即讲话——译注）是那种使存在自身最终进入现身状态的澄明—遮蔽过程”

[Sprache ist lichtendverbergende Ankunft des Seins selbst。在这段德语中，lichtend（使光明）一词的涵义是指“澄明”，即lichtu-

① “内在于心”的原文是“indwelling”，如果将前缀与词根区分，则可写作“in-dwelling”它的意思就是“在家中”。——译注

ng 或 clearing; verbergend (遮蔽) 这个词则可分解为两种涵义: 首先, 它的原型 verbergen 意指“隐藏”, 而去掉前缀 ver-, 其词根 -bergen 就含有“看护”和“妥善保存”的意思)。因为“人是被抛入到存在的澄明之中的, 因而他被迫承担起看护人和放牧者的责任。与之相平行的概念是居于笛卡儿哲学中心的愚蠢的自我, 以及在萨特剧本中担任主角的个体实存(它是本质之被自由选择的根源)。在这种程度上, 人只是那种向存在敞开自身的“明智的被动者”(华兹沃斯语)。

海德格尔完全意识到他的用语和论点的奇特性, 在某种程度上, 它们不仅使自己同传统形而上学和存在主义的人道主义的修辞方式日渐疏远, 而且与《存在与时间》中的论断方式大相径庭。在这块存在(Being)〔在此, 大写字母开头的 Being(存在)不可避免地具有一种人格化的涵义〕的“林中净土”中, 华兹沃斯所说的被动者居住在一所房子里, 他不是它的建筑师或所有者, 充其量只是它的看家人。他必须准备作一个沉默寡言的思想家, 必须准备忍受言不尽意的苦恼, 必须准备承受误解和矛盾的煎熬。在《论人道主义》这封信中, 海德格尔与传统逻辑公开割席绝交, 正是这种逻辑支

撑着自亚里士多德到现代实证论的全部西方哲学—科学思想。海德格尔特别对“逻辑”这个词提出挑战。如果说“逻辑”(Logic)是以“逻各斯”(Logos)为母体的,那么,从更根本的意义上说,它应当源于“讲话”(Legein)这个词。海德格尔宣称,Legein所意指的并不是一种顺序推论的、前后连贯的言语,而是对已然消散的存在之痕迹的一种收集、一种收获、一种聚敛和一种复原(即回忆)。因此,从根本上说,去思考不是去分析存在,而是去“追忆”、去回忆存在,从而将它置于光明之中予以揭示。这种追忆是前逻辑的(这里,海德格尔再次奇怪地与柏拉图相接近^①)。由是,思想的第一法则是“存在的法则”,而不是某种逻辑规则。后者无论如何只是在亚里士多德哲学中获得实体形态的机会主义—机械论冲动的后果。这种机械论从人的目的和便利出发,对诸在者加以分类,以使我们获得关于这个世界的目录索引。在此,德国语言为海德格尔提供了一个意义深刻的语词:真正的思维是“Nachdenken”,它的涵义是“关于……思想”。但是,Nach-这个前缀同时还意味着“在……之后”和“随后

① 指柏拉图的“回忆说”,参见罗素《西方哲学史》上卷 P 184。——译注

出现的”等涵义。因此，“后思”(thinks after)的人是其思考对象——存在——的追随者或伴随者。他的根本姿态是一种期待。对此，理查森从神学修正的立场上作出了绝妙的解释：

“思想如果应当是自身真实的，就必须同不断降临于思想的存在相联系。它必须始终听命于存在的不断到达。正因为这样，思想响应着存在的呼吁，服从着存在对它的要求。”但是，尽管这是一种寂静派^①思想，甚至是一种与东方哲学有着血缘关系的无为主义（在同一位日本学者的著名谈话中，海德格尔的这个思想得到了进一步发展。这个谈话后来被收入《诗、语言和思想》），但它也为活动作好了某种准备。从存在的揭示—隐蔽状态中，思想向我们涌流而来。“正因为思想是向外显现即 adventive^②（这是理查森译文中的神来之笔）的东西，它才成为一种无休止的冒险。”

① 寂静派(Quietism)，特指十七世纪一种基督教的神秘主义教派。——译注

② 英语 adventive 本意为“外来的”、“引进的”、“非本土的”。理查森在这个词的前缀 ad-（向……）和词根 -ventive（显现出来的）之间加上连字号，使它具有“向外显现”的涵义。另外，adventive 和后文的“冒险”即 adventure 是同一词根，因此二者是相互联系的。——译注

在《论人道主义》这封信中，海德格尔得出这样的结论：将这种冒险的、原始的思想经历刻画为此在对未来的一种计划、一种变革的理想和主题，这远比存在主义所要求的战斗和政治反叛要困难得多、深刻得多。此后，在《思想之家的建构》和《思想意指着什么》这两篇著名文献中，海德格尔为他关于思想变革的计划提供了范例和细节。德文语词 Wohnen 包含有“居住在……之中”和古英语中“居住在”的涵义，这是此在之“原始的存在结构。”此外，Wohnen 这个动词来源于古撒克逊语中的 wuon 和古哥特语中的 wunian，海德格尔发现，这两个词都具有“去照管”(to tend)的意思。同样，海德格尔还注意到，德文语词 bauen〔去建造(to build)〕并不是关于新颖结构的观念，而恰恰意味着“保存”(conservation)。在德语中，一个农民在他的土地上 baut〔baut 意味着“营造”(build)和“劳动”(work)〕，然而这块土地一直为他所有，因此不言而喻，他是这块土地的看家人和保存者。有时，英语也能维妙维肖地模拟海德格尔的文字游戏。例如，去思想即是“去伴随存在”(to think is to attend on Being)，这里所谓伴随，其本意是“照管”和“照料”。当思想出现在人的“内心

深处”时，它的含义远非“心灵”和“智力”这两个词所能涵盖，因为它们必然受到逻辑和科学方法的局限。伟大的神秘主义者梅斯特·爱克哈特将“内心深处”称为 das Seelenfunklein，即“灵魂的火星或余烬”，而海德格尔则将称它为“内心”。现在，我们再一次被召唤到词源研究的道路上，因为，我们的所知远不如语言的所知丰富。Cor, cordis 意指“内心”，它是“反观内心” (re-cording)^① 这种过程和活动的核心。正是这种“反观内心”唤起并照亮了真正的思考。然而，另一个语词游戏也许更为深刻。它同样来源于神秘主义和虔信派的命题：“思考即供奉”。就其最彻底的意义而言，思想的活动就是对存在的一种欣然默许。这种默许不可避免的是一种供品，它是对我们所看护的那种东西的供奉，是对林中净土中之光明的供奉。这种供奉仪式的真正主持人不仅是思想家，而且还包括艺术家和诗人。

在海德格尔的思考中，音乐几乎被完全拒之门外。我曾经指出这是一个很大的缺陷，因为正是音乐可以为海德格尔的两个首要命题提供范例。这两个命题是：事实上，意义可以非

^① recording 在英文中意为“记录”、“录音”。但在这里，译为“反观内心”。——译注

常简单，并且具有令人信服的力量，但却不能转译为其他任何符码；当我们试图在某种明白无误的现象或结构中确定富于意味的实存的来源，确定实存潜能和可理解的事件的核心时，我们可能遇到的最大困难恰恰就是存在于我们面前的东西。然而，如果说海德格尔将音乐遗忘了，那么，在其本体论中，形象艺术仍然发挥着一种引人注目的作用。

《艺术作品之起源》(Der Ursprung des Kunstwerkes)写于1935年，它代表了海德格尔这样一种意向：从《存在与时间》对形而上学传统之专门的甚至是系统的批判转向其后期“诗学”。海德格尔在这里所关注的仍是《存在与时间》中一再重申的问题：例如真理的本质，此在借以体会、“承受”或经历真理的那种动态的隐蔽和去蔽过程等问题。但是，在《存在与时间》中，这种讨论或多或少受到传统形而上学的抵消，因此这些问题本身最终未能得到解决。海德格尔终于意识到，那种借助语词考察去克服形而上学桎梏并洞见诸什物之内核的企图，只能将他引到更加无能为力的二难境地。然而，否极泰来，正是这种洞见在今天似乎指示出一种伟大的、本真的艺术。的确，正是在艺术作品中，真理自身——内在心灵之光的放

射过程——“最终进入存在”并“获得了实现和自我占有”。这种情形是如何可能的呢？这种结局的根源是什么呢？

“艺术家是艺术作品的根源，艺术作品是艺术家的根源，二者相得益彰，缺一不可”。可以说，它们都是“存在之真理”的产物，都是能动的、发生着的场所，真理的显现即寓于并贯穿其中。海德格尔写道：“在艺术作品中，存在的真理在进行着活动”。在德语习语中，*ins werk gesetzt* 具有双重涵义：“在者活动着”或“在者内在于某一活动之中”。我们开始体会到，这种出现在某一语境中的活动之现存在与《存在与时间》中所谓实用的固体性迥然不同。正是这种固体性产生了事实性(facticity)和直接性事物。这种事物的直接性是就人对它的使用而言的。例如：树木之于伐木工，山脉之于采掘者，等等。进而言之，它是这样一个世界，在这里，诸什物之现成状态不断地被那种具有本体论优先地位的时间性——“过去”、“未来”之时间性——所吸收，并且进入这种时间性。但是，对本体论之“虚无性”(Angst)的进一步反省表明：这个世界是在更加绝对和非实用性的意义上实存着的。它还向我们表明：诸什物中的现成状态具有它自身之总体的、“出窍的”

权力。为了将这种非实用、非功利的现存和出窍协调一致，海德格尔创造了这样一个德文动词 zu welten^①。现在看到了这样一种艺术作品，它对其创造漠不关心然而却依赖于它与木头、石头和颜料的关系；它的总体现成状态在于然而又脱出历史的时代。正是在这种艺术品中，世界 weltet（如果一定要译出的话就是：“世界世界着”。）在海德格尔的后期思想中，这种关于实存性的模式将具有根本性的意义。

试以海德格尔对凡·高关于一双旧鞋子的绘画的沉思为例。依据柏拉图的知识论，在此，作为前提的是我们对这一客体之本质的知识，由于这种先在的知识，我们便能够把握或体会到凡·高这幅画的现实。但事实恰好相反，正是这幅油画才使我们可能体会到这双鞋子的总体实在、内在本质及其意义。当然，可以通过解析的办法进行科学的分析，但是，无论对皮革的有关化学成分有着怎样详尽的认识，无论对鞋子的一般的或特殊的历史有着怎样的了

① 在德语中，welt(en)是名词“世界”。海德格尔在此将它变为动词。由此出现下文中那段“世界世界着”的命题。——译注

解，其结果都只能是一种僵死的抽象。从《存在与时间》的观点看来，只有那种来自实践知识、即来自这双鞋子的主人的知识才是最可宝贵的。但是，这是一种利害攸关的知识，它使用着它的直观对象。只有艺术才让这种直观对象存在。只有在这幅画中的鞋子才通过这幅画获得其自身之完整的、自动的存在。久而久之，只有当人们对这个对象不再具有科学的兴趣和实用的考虑（“这些鞋子只配被扔掉”）时，这双鞋子的实存的内在特性和活生生的现存才在这幅画中得到保存和看护。因此，凡·高的作品所传达的远不是我们在“现实生活”中看到的任何一双鞋子，而是本质的、抽象的“鞋子”，它是我们非常熟悉的这两个皮革形象的“存在的真实”。当我们从事实性返回并“向存在敞开我们自身”时，这种形象就变成完全生疏和不可思议的了。

正是艺术使后期海德格尔可以尽可能形象化地勾勒出真理的自相矛盾之处：它是隐蔽的同时又是自我展开的。也正是艺术才表现着收敛和放射之间的辩证的相互作用。毫无疑问，为第一流绘画或雕塑所揭示、展现和形象化的“此处状态”的本质和意义的本质就是所谓的“在它之中”。它赋形于事物的题材之中。我们

既不能使它外表化，也不能把它从作品的特殊材料和构造中提取出来。从这个意义上说，它是一种隐蔽状态。但是，几乎就在这同一时刻，这样一种赋形又是某种显现、某种展开、某种表达和光明的投射。“隐蔽和妥善保存寄身在去蔽状态之中”。在海德格尔美学中，创作和保存，构成和保存是绝对不可分割的。甚至最具革命性的艺术作品，只要它是本真的，就会为存在提供一间绝无仅有的家宅和殿堂，并担负起保管的职责。

在此，海德格尔以希腊神庙为例。它宅基深厚，拔地而起。因此我们可以说，它遮蔽着在它下面的土地，同时又摩接着在上面的苍穹。在这座神庙之中，神祇既是一位出席者，又是一位缺席者，它在显灵的过程中显现，又从人的视野中悄然隐去。这样，对于外面的善男信女们来说，这座石柱林立的殿堂同时敞开和封闭着自身。因而在这座希腊神庙中，存在之真理所具有的两个重要因素结合在一起：它是敞开，同时又是遮蔽或受看护的不显现。用海德格尔的语言来说，天空是敞开性的空间和现实，大地是遮蔽的场所和神祇的家宅。只要实存打算发现本真的赋形（海德格尔之目标正是莎士比亚的“赋予……以形象”（bodying forth）的

观念)，这两种因素便都是不可缺少的。

然而，引起人们物议的恰恰是这种同时性和连结性。因此，海德格尔转而乞灵于赫拉克利特的“斗争”观念。在伟大的艺术作品之中，一方面，作品的对象自身处在缺席（不在）状态，另一方面这个对象又在艺术家的表现中获得了强烈的现存。所以，隐蔽和展现是一种永恒的冲突。艺术作品告诉我们，“真理出现于‘澄明’与遮蔽之间的基本冲突中”。海德格尔这段话的根本涵义仍然存在于他的语词游戏之中，他正是借这种游戏来拒斥柏拉图之堕落的艺术观：艺术只是一种虚构和理念摹本，它的本质在于模仿。在海德格尔看来，艺术是 *Stiftung*，这个德文词意指着一种建立或创立（例如一座神庙的建立）以及奉献的涵义。这种建立来源于艺术家的 *Schöpfung* 或“创作”。然而，如果说 *Schöpfen* 意味着“去创作”，那么对海德格尔来说它还有另一个更为本真的涵义：“汲于深井”。这样，从字面上说，艺术家的工作就是从“这口存在的深井汲取存在，使它呈现于光明之中。”这口深井就开凿于看守者的土地上。

作为存在所从流出的“源泉”，被看管的虚无寄身于不见天日的地层深处。去创作即是去

呈现，但这种呈现的方式正是一种奉献(a Stiftung)，因为人们用以奉献的也正是应当予以看护的东西，这恰如人们看护着或应当看护着他们耕作于斯、居住于斯的土地一样。总而言之，真正艺术的源泉和意义就是“对真理的创作性看护”。在柏拉图和笛卡儿的唯实论看来，艺术只是对现实的模仿。但在海德格尔看来，艺术比现实更真实。这个深刻的悖论一下将传统美学推向了遥远的过去。

创作应当是看护：一种人类的造物应当既是对存在源泉的疏导，又是对这一源泉的保护。然而我们知道，现实却是另一个样子：技术的铁蹄践踏着世界，它使各种自然形态仅仅屈从于功利的目的。人的活动和思想不是顺应诸什物的品格，而是和它格格不入。他不是为自然界的各种力量和创作物提供庇护之所，而是使它们无家可归。今天，在公众感情和令人厌恶的政治活动中，生态学的忏悔和要求对自然给予的补偿的呼声（这也许是劳而无功的）逐日增高。而海德格尔在这方面的意识要早得多。他为自然环境的神圣性而辩护，为我们对自然界和一切生命物的看护职责而辩护。这种辩护的基础既不是伪神学，也不是发轫于卢梭

的政治激进主义^①。当海德格尔援引实存的植根状态以勾勒这个基础的实际轮廓时，当他唤起人们对有机物和无机物的自主生命以及它们的气味和不可还原的内在性的记忆时，当他将本真的创作和启发当作一种向先在的潜能和真理之光的敞开过程的时候，他正是站立在不折不扣的哲学地基上。毋庸置疑，海德格尔关于“神”、“人”、“天堂”和“人世”之四重神圣结构的相互作用模式是一种隐喻性的展开过程，然而，它们恰恰是此在之分析和基本本体论之筹划的必然结果。这种展开过程必然包含着某种对全部技术性观念的批判。尽管他的著作《关于技术性问题》(Die frage Nach der Technik)直到1953年才出版，但这本书中所展开的论点和思想无不源出于《存在与时间》。因此我们说，海德格尔之富于浓郁个人风格的后期用语既新颖独特，而又无时不披枷戴锁(指它们受到其前期思想的束缚——译注)。

海德格尔指出，在古希腊语中，自然和自然的实正性的名称曾经是 phusis。从这个名词自身，海德格尔读到了这样一种涵义：“进入充满光明的存在”(在我们今天所使用的“现象”

^① 指卢梭的“返回自然”的主张。——译注

(phenomenon)一词中，这种涵义依然隐约可辨)。因此，phusis 一词昭示的过程与产生某一艺术作品的创作过程毫无二致。就其最理想的意义而言，phusis 就是 poiesis——某种制作、生成的过程。花果由种子萌蘖而出，通过自身展开而进入到它的独特存在，这正是 phusis 和 poiesis 的实现，是有机物之展开过程（戴兰·托马斯称之为“植物的溶合”）的实现，是我们在艺术中体会到的创作—保存之动力学形态的实现。从根本上说，在这种多重意义和直觉的复合体中，技术(technē)曾经占据着举足轻重的位置。它同样渊源于一种对诸自然形态的原初领会，渊源于希腊人的这种基本洞见：人工作品的全部“形态”和结构是一种令人瞩目的知识。一种“技术”就是一种产生着这样或那样对象的知识模式，它是一种趋向于各种真实目的的再认识。（海德格尔系统中的某些术语分析可以在同一语族中的其他语言中得到证实。例如在英语中，从与德语词根相对应的“knowing”（知识）和“forming”（构成）这两个词中，可以独立地衍生出“craft”（工艺）和“cunning”（熟练）这两个概念。）和艺术这个词一样，技术(technē)一词也表达着 phusis 一词所固有的涵义：一种进入到真实存在的过

程，一种促成显现和光明的过程。海德格尔用以表达本真技术的德文语词是 *entbergen*，它提供了双重的甚至是完全矛盾的意义：*zu entbergen* 既意味着“去揭示”，又意味着“在隐蔽状态中的看护”。我们已经知道，这是人与存在真理的交流过程中的两种本质性活动。

但是，海德格尔认为，由于柏拉图对自然客体和人类创造物的诋毁，由于亚里士多德一笛卡儿要求主宰人类知识（更准确地说，是利用知识以进行征服性活动）的欲望，我们看到了一场对一切原有价值之根本性革命，由之，*technē*（技术）的本来涵义被大大削弱了。海德格尔在这里所举的例子是与众不同的：只要农业仍旧与这个世界和睦相处，农夫的“技术”就绝不是对土地的挑战(*provocation*)。它是一种奉献（播种）和领受（收获）的循环过程，一种经年不断地看护和更新的过程。相反，当一座水闸锁住欢快的小溪的时候，对自然的奴役和破坏便由此开始。通过各种人工造成的渠道，河水的能量和自然的面貌受到水轮机叶片的束缚和役使。在水闸背后的那一边，在了无生气的水库周围，大片的植被渐渐荒疏，各种动物也杳然无觅。海德格尔将这种过程称为 *das Ungeheure*，这个词表现着一种强烈的破坏力

量，它指称着一种“不可思议的怪物”。正是挑战这种涵义使那种“给予生活”、“美化生活”的本来意义的技术同现代意义的技术以及技术的利用区分开来。海德格尔说，这种现代意义的技术观在美国和苏联——尽管他在实际上对这两个社会没有任何直接的知识——发展到了疯狂的、登峰造极的地步。无论如何，这两个超级大国都在利用和传播着“太空技术”（这些词源于保守的民族主义作家和思想家恩斯特·容格），这个共同点远远超过了它们在意识形态上的鲜明对立。资本主义和国家共产主义只是运用共同技术来剥削自然的不同变种。海德格尔暗示说，只是在欧洲最后的使命中还保存着本真“技术”（*technē*）观念的若干痕迹。在这种保存中，相对虚弱的和悲剧式的欧洲历史上只能是一种工具性的历史。

真正的艺术、真正的知识和真正的技术是一种“天职”^①，即通过人的自然“职业”而表现出来的对人的“召唤”。但是，随着罗马工程学和十七世纪理性主义的相继崛起西方技术不再是一种“天职”，而是一种“挑战”和帝国

① 在英语中，“天职”写作 *vocation*，而与之相反的“挑战”写作 *pro-vocation*，我们能够从词形上注意到二者的区别和联系。——译注

主义。人们向自然挑战，人们役使着自然，他迫使长风秀木、高山流水唯人是从。这种活动所造成的后果是令人难以置信的。海德格尔深知这一切是不可避免的，因为他既不是一个天真的卢德派分子^①，也不是一个半途出家的田园诗人，他在这里所强调的只是我们人类所付出的代价。由于各种什物与创作物之间的内在的、彼此相亲的关系，它们都被降格为客体(objects)。在德语中，客体这个词是 Gegenstände^②，它意指那种“对立着”的或“以挑战姿态对立着”的东西，这种涵义与海德格尔的上述分析十分吻合。从功利的和分解的角度来看，我们也许已经使自己成为造物物的主人。但由于自然界的诸要素已经变成了 Gegenstände（客体），因此它们与我们正相反对，我们与它们的关系，用一句社会学术语来说，就是“一种对手关系”，或对抗关系。黑格尔曾经指出，主人因其对奴隶的依赖关系而被异化^③，同理，

① 卢德派(Luddite)，指十九世纪初英国工人以捣毁机器等手段反对企业主的运动。——译注

② 在英语中 object 作为名词是指“客体”、“对象”，而作为动词，就有“反对”、“抗议”的涵义。——译注

③ 参见黑格尔《精神现象学》第四章第一节“自我意识的独立与依赖：主人和奴隶”。——译注

我们也由于那种作为我们肢解和剥削对象的自然而被异化。这样，从本真“技术”(entbergung)观念所具有的双重基本涵义中，我们只提取出一种强制性、榨取性的意义：我们强迫自然提供知识和能量，但却没有耐心去倾听自然以及在它之中生活和隐蔽着的东西的声音，没有为它们提供一个栖身场所。因此，我们的技术不但没有将存在呈现于光明，反而给它蒙上了一层遮蔽物。

海德格尔用德文词“Gestell”(框架)来表达这种遮蔽。他将某种枯燥的、虚构的意义强加给这个语词，诸如：“脚手架”、“暗机关”和“防护材料”等等。由于陷入到这种技术“框架”中，存在不但没有使自身放射出光彩，没有找到栖身之所，反而处在一种被荒芜(“被浪费”、“被庸俗化”和“被伪装”)的境地。因此，在当今时代，无论我们创造了怎样一种工程学上的奇迹(包括登上月球)，其结果对人来说总是灾难性的。正是围绕着 Gestell 这个观念，海德格尔编织出一张惩罚性的网络：人命令自然(在此，“命令”含有“zu bestellen”即定购的涵义)服从于他的贪得无厌的要求，而自然或客体则必然地以一种辩证的方式反过来对人施以惩罚。它们使自己的本真存在遮蔽起来，

并使人错误地对待自然，从而陷入一种“自我欺骗”(sich zu verstellen)的境地。这样，bestellen—gestellen—verstellen（即命令—人为结构—欺骗和自欺）便构成一串和谐押韵的语词系列，这种系列在海德格尔那里屡见不鲜，在这个系列之中，海德格尔的想象和批判被连缀成为一个精致的总体。

由于我们背离了本真技术（technē）的绝对价值，由于我们粗暴地摈弃了我们的“天职”（vocation）并且向自然作出“挑战”（provocation），在这个世界上，我们便处于无家可归的状态。从种种迹象看来，现代技术象梦魇一样威胁着它的创造者——不仅要奴役他们，甚至要毁灭他们。海德格尔时常以不无轻蔑的口吻说道，今天人们关于原子弹的辩论，不过是新闻报刊为这场危机所作的脚注。这场危机的真正根源实际上是那种发生于西方思想史发轫初期的“对存在的遗忘”。因此，这场讨论只是人与世界之间的异化过程中的一个晚出的、平淡的插曲，它充其量只能作为那种本真意义的

“Einblick”（洞见）的一个替代品。1959年，海德格尔杜撰了一个新词Einblitz以取代Einblick，旨在将那种电光石火般的真正的穿透性洞见与理性—科学意义上的

“insight”^①（洞见）区别开来。不过，这个杜撰词的本意在此是难以译出的。

然而，一旦我们意识到这个悲剧性过程，认识到这种荒谬的技术性已经将人类种族推到生态毁灭和政治自杀的边缘，这也就意味着拯救是可能的，或者说，拯救是必定可能的。恰恰是因为这种掠夺性的技术和对自称为客观性科学的崇拜将柏拉图以后的形而上学发展到了顶点，海德格尔才可能发出“克服形而上学”的呼吁，而这一呼吁的真谛就是：“拯救我们的世界”。这两者是不可分离的。正是在现代危机的最后时刻，虚无主义的过程应运而生，人类的希望就蛰伏在这种过程之中。在结束这篇论文的时候，海德格尔援引荷尔德林的一段诗句：

哪里存在着危险，
哪里便冲腾着拯救的力量。

技术性所造成的厄运表现在这样一个事实中：我们与 *technē* 和 *poiesis* 的联系已经被彻底切断。因此，现在是我们转向诗人的时刻了。

① *insight* 是英文词，与上述德文词 *Einblick* 对应。

——译注

我们已经看到，在海德格尔的早期著作中不乏文学的影响。但是，只是在三十年代中期，当海德格尔处在各种事变重压之下时，当他注意到《存在与时间》的语言已经不足以实现他的创新和变革的意图时，他才将全部精力倾注于对荷尔德林的研究。从1936年到1944年，海德格尔以讲座和论文的形式发表了四篇关于荷尔德林的评注文章，它们在素以敏感性著称的西方文学和语言学的历史中构成了最令人困惑而又迷醉的一页。这些关于荷尔德林一系列主要赞美诗的评注，表达了海德格尔的一种企图：他试图通过一种独特的关于本文的批评性诠释，进入这种诗歌创作、民族本体和人类语言自身的最后殿堂，这种努力与当时日益加剧的野蛮主义和民族自毁的背景正相反对。海德格尔发现，荷尔德林所表现的主题与索福克勒斯在其悲剧《安提戈涅》之辉煌的第二歌中所表现的主题（对此，海德格尔已经发表了一种尽管专断但却相当富于启发性的解释）完全一致，它着力刻画了人的沦落状态，即人从存在和诸神哪里被放逐的状态，同时，海德格尔还注意到，荷尔德林之陈述所具有的真实和抒情力量为人类的再生提供了根本的保证。

正是荷尔德林的“还乡”(Heimkunft)和

《节日的遐想》(Wie wenn am Feiertag)中，那种被隐藏的、封闭的存在真理才重新进入了人类的住所。的确，这两首赞美诗对欢乐的朝觐队列的描写集中体现了一个基本本体论的主题：返回家园。我们可以说，这些划时代的诗人——平达、索福克勒斯、荷尔德林——都是最为卓越的存在放牧者，因为正是在他们之中，存在获得了使其被封闭的光芒得以展现的“活动场所”和人化的“林中净土”。这些诗人生活在一种虚无主义和滥用精神的双重氛围之中，同时，他们个人所具有的脆弱的社会的、心理的状况使他们成为最为敏锐也最容易受到伤害的人。正是他们，也许只有他们，才成为人类最终返回自然真理，返回诸在者世界中的神圣家庭的保证人。（在《安提戈涅》之第二歌的最后一行，海德格尔清晰地“听到了”这种永远不会消失的回到家园的呼唤。）正是诗人的这种呼唤将创作引入了一种与神性相邻的领域，因为，尽管诸神离开了这个世界（荷尔德林曾为此讴歌），尽管它们将世界丢给了它的掠夺者，但是，它们在实际上和这个世界更为接近，它们常常突然降临人世进行热情的访问，而诗人正是它们之最直接的造访对象，或者说，它们寻找到诗人作为它们现身的对象。诗人必

须领受这种光明，并且为它提供庇护之所。但是，这种降临只能是一个短暂的时刻，而诗人必须为此而承担最大的风险。正是这个原因可以说明，为什么荷尔德林常常获得一种致人疯狂^①的灵感，为什么那些伟大的创造性天才的头脑——不仅荷尔德林，而且包括凡·高^②——常常受到病魔的摧残。进而言之，正是荷尔德林自身将安提戈涅^③解释为这样一个牺牲者：她与诸神最为接近，她之所以被抛入厄运恰恰是由于她具有一种对绝对真理和纯粹公正的渴望。这种解释为海德格尔的想象提供了灵感，他由此认为：诗人之所以会遭到类似的厄运，恰恰因为他们在内心深处与神性相通。

但是，尽管可能遭际这种理性与其个人生命分裂的厄运，诗人仍然能够将存在置于他的看护之下，他仍然是存在的放牧者。他对存在的虏获，或者更确切地说，他对存在的领受提供了一种对人类潜能加以阐明、证实和认可的方式，没有任何其他方式——诸如神学的、形

① 1806年，荷尔德林在36岁时患了精神病，此后，他度过了36年的病中生活。——译注

② 1888年，凡·高精神病首次发作，两年后，他在发病中开枪自杀。——译注

③ 安提戈涅是《安提戈涅》剧中的女主人公。——译注

而上学的、科学理论的和技术创造的方式——可以与之相提并论。本真形态的诗——实属凤毛麟角——是“人类在这个世界所拥有的真正领地和基本资源”。在古往今来的纒纒众生之中，只有荷尔德林这个身不由己的流浪者，这个在朝覲途中不慎墮入疯狂泥淖中的漫游者，才几乎到达人类的家园。

那些荷尔德林专家，特别是伯恩哈特·波森施太恩(Bernhard Böschstein)能够轻易地证明，海德格尔对荷尔德林的解释常常是站不住脚的。正如他自己的哲学论证一样，海德格尔通过对个别语词和词组的词源学考察（他常常借助某些并不可靠的和支离破碎的材料），将某种国家主义的神秘性倾向强加给荷尔德林，然而在后者的诗作中，我们很难找到什么东西以支持这种解释。考虑到海德格尔作出这种曲解的年代（即国家社会主义甚嚣尘上的时期——译注），这种解释更加令人厌恶。此外，对于荷尔德林早期作品中的模糊意向和他在晚期诗作中所表现出的词法——句法特点（它们部分地是由于“无知”造成的），海德格尔常常加以武断地引申和扩展。恰如他对前苏格拉底思想家所作的那些粗暴的“译解”一样，海德格尔在这里将解释学悖论推到了极点。根据这

个理论，对一部作品而言，解释者比其作者更有发言权。凭借这种解释，只要人们获得足够的感悟并进行彻底的推究，他就能够读到可见本文之“背后”的东西，从而看到它的开端和意义的隐蔽的根源。毫无疑问，这就是海德格尔的操作方式，在这个范围中，他的许多诠释都是一种机会主义的虚构。

但是也不尽然。在我看来，无论就其透彻性还是技巧性而言，海德格尔对乔治·斯蒂芬的诗《语词》(*Das Wort*)所作的解释（见1958年海德格尔以同名发表的演讲）都是无与伦比的。如果说他曾对乔治·图拉卡尔的诗歌所特有的不规则结构提出了某种看法，那么，他关于《冬夜》(*Ein Winterabend*)的诠释无疑是十分卓越的。此外，对于图拉卡尔在谓语中对于时态和表示性质的形容词和名词的特殊用法，海德格尔的分析也是相当准确的。我们已经看到，在对《安提戈涅》之第二歌的诠释中（荷尔德林在其诗作中曾以“隐喻”的方式表现了同一主题），海德格尔的工作是极为严谨和恰如其分的，在这一点上，我们很难从传统学术和批评的历史中找到一个与之匹敌的例证。在这里，海德格尔思想行程与但丁依稀仿佛，后者将维吉尔和普罗旺斯人的语言放置在一个新的

角度，从而给出了一个全新的阐释。

海德格尔并不打算在通常的意义上忠实于本文。他试图在与那种总体的正当性、在与植根于时间性的时间——在我们的体会中，它是一部伟大的诗作，或者说我们知道它应当是一部伟大的诗作（但我们是如何知道这一点的呢？）——的偶然遭际中抓住存在的现存，并使之成为能够听见的东西。海德格尔竭力要把那种在图拉卡尔最佳作品中明显存在的悖论揭示出来。正是通过这种悖论，那些繁衍出某种结构、某种思想和直观之音乐的非常简单和质朴的语词便进入到那种显然是不可穷尽的生活意义之中。这些底蕴深厚、永恒存在和意义重大的谜底在范围上远远超出了它所表现出来的部分内容，它们构成了诗歌、人类创造以及人们对文学作品之反应的核心。对于这些谜底，过去那些关于本文解释和文学批评理论或者加以冷落，或者将它们贬低为一种陈腐的文学范畴。正因为海德格尔敢于正视这个问题，因而使他的一些发现在常人看来是不可思议的、牵强附会的和不负责任的。

在这种独特的解释背后存在着一种了不起的观点：诗人的语言 *stiftet das Bleibende*（“依赖着”、“创造着”或“看护着”“这种持

久性”)。换句话说，诗人再次扮演着本来由诸神担任的原初创造者(schöpfung)的角色。这种再次扮演同时意味着与诸神的接近和竞赛。从某种危险的意义来说，诗人们为众神做了应由众神完成的工作，尽管在这一过程中，众神忽而突然停止他们的的挥霍，忽而又降临人世进行他们的满怀嫉妒的访问，但诗人仍是一个向缺席诸神提出挑战的第二创造者。因此，诗的真谛在于，它是一种命名(nomination，兼有“提名”的涵义——译注)行为。本真的诗既非柏拉图所说的“模仿”，又不是亚里士多德以后文学史所说的“表现”或“象征”。它命名着，并通过对某种内容的命名使它成为真实的并且是永世长存的东西。这里的潜在主题就是那个为虔信派思想所熟悉的记载：亚当为伊甸园中的所有生命物命名。当荷尔德林提出“莱茵河”这个名字时，他既不是在模仿它也不是在表现它。通过一种命名方式，他给予这个名称以这样的涵义：它是一条被水闸的建造者和水文学家所肢解、破坏的河流。这种涵义在“莱茵河”这个词中获得了表现、持久的证明和现身状态。海德格尔认为，在“诗”和“成其为诗的事物”(例如河水和荷尔德林以它为主题所写的诗作)之间不可能存在着真正有效的区别。

由于索福克勒斯“向存在的召唤敞开自身”，他笔下的安提戈涅本人就成为——或者说就是——“一个返回家园的形象，换句话说，她在这个无家可归的世界中找到自己的归宿。”这种返回家园的情形，只有通过诗人的命名才能得以表现和叙述。正是这种返回家园能够使人类隐约瞥见——或者说通过一种隐喻性手段去经历——他自己走向死亡之家的通道。对此，荷尔德林在他后期的一首诗中写道：“人类生活的理想，无不受赐于诗人的歌唱。”在1952年的一次演讲中，海德格尔对这段言语作出了自己的阐述，正是在这里，他看到了人类得以摆脱这个虚无主义时代的最终的——也许是的——希望。诗人为神圣的东西命名，或者毋宁说，诗人通过命名而从隐蔽状态中唤起了神圣的东西。这种唤起方式与在这个冷酷世界上仍然暴行这种恣虐的其他方式判然有别，它只是呼唤神圣，并不施以任何强制或压迫。诗歌并不是裹着玄秘的、华丽的或偶然性外衣的语言。就语言的本质而言，语言在哪里存在，人就在哪里被显示（besprochen——就这个词古典的、强烈的意义而言）。

海德格尔关于语言和逻辑的沉思可以上溯到1912年的一篇论文《逻辑新探》（Neue

Forschungen über Logik)。而与荷尔德林、里尔克、索福克勒斯的遭际则使他将全部语言的诗化本质放置在自己思想的中心。由于受到工具性和信息传达功能性观念的困扰，语言已经丧失了它本有的全部特征：命名和收集，而这些特征显然是从属于逻各斯之本来意义的。逻各斯的两条道路就是“去思考”和“诗歌创作”。“思想家说出存在，诗人则对神圣的东西给予命名”。在1941年写作的文章《这个事件》(Das Ereignis)中，海德格尔将“思考”和“诗歌创作”的涵义集于“奉献”这个词一身。去思考或写作一首诗就是去奉献。因为无论在怎样的意义上，返回存在都意味着向世人敞开自身。但是，鉴于海德格尔不能肯定思想——即使是最卓越的思想——所凭借的语言是否能够摆脱理性论——决定论的影响(他曾在1957年出版的《同一与差异》中尖锐地提出了这个问题)，因此，他只能坚信这样一种看法：在伟大诗人的作品中，存在已经发现了它的家宅和它的庆典。

我由此以为，从许多重要方面来看，象海德格尔这样的诗歌读者在我们这个时代是绝无仅有的。他超然于那种以雕虫小技为能事的文学批评和经院评论之外，成为诗歌起源和意义

的再现者。但是，直到今天，各类语言学和文学理论都还没有理解他的观点，没有理解这些观点所带来的财富和后果。

我在本书序言中曾强调指出，由于两个原因，我不可能对海德格尔的地位做出充分的估价。第一是这本小书的规模不大；第二是因为迄今为止海德格尔的大部分著述尚未出版。但是，尽管如此，我仍旧应当在此提出某些尝试性的评判。

首先应当提出的是：尽管海德格尔故意使用了一种惊世骇俗的文体（人们或者对之厌恶，或者为之倾倒，或者同时怀有这两种感受），尽管在实际生活中或某在种被精心写成的传奇性传记中，海德格尔的思想历程经历了前后两个不同时期，但是，他所提出的基本本体论绝不是某种古怪莫名的语词总体。事实上，在许多具有决定性意义的问题上，它都是某一更大的、完全可以认识的感情运动的一部分。

毋庸置疑，海德格尔对现代社会中个体异化以及不安（它既是这种“沦落状态”和非人化状态的病症，又是一剂根除病症的矫正药）的诊断具有如下双重来源。首先，它与奥古斯丁哲学以及基督教思想中的厌世观念和劝世学说具有一种密切的血缘联系。海德格尔对人的

论述同奥古斯丁、路德^①、巴斯卡尔^②和克尔凯郭尔的思想息息相关。从某种非常真实的意义上看,《存在与时间》是克尔凯郭尔之“非此即彼”(Either/Or)观念和“畏惧与焦虑观念”(Fear and Trembling)在二十世纪的再现和发展。只有当海德格尔在此在之真理的范围中对人和人类意识的中心性提出质疑时,他才在某种程度上同克尔凯郭尔哲学区别开来,并显示出自己思想的独到之处。另外,海德格尔对一个物质主义和消费主义社会中的个体实存的价值和倾向的批判还具有第二个主要来源,这就是社会学。杜克海姆的“反常”(社会)观念以及其他社会学理论(首先是马克思的理论)关于工业化进程导致个体独立性丧失的分析对这种批判都发生着或隐或显的影响。莱因哈特·莫洛(Reinhart Maurer)和吕歇安·哥德曼(Lucien Goldmann)的研究业已表明,海德格尔对马克思主义——即使是,或者恰恰是,那些最有争论、完全相反的论点——具有广泛深入的了解。如果没有《资本论》和恩格斯关于

① 路德,德国十六世纪宗教改革的领袖,基督教新教路德宗的创始人。——译注

② 巴斯卡尔(Blaise Pascal,1623—1662)十七世纪法国最卓越的思想家和数理科学家。——译注

非人性之工业化的论述，我们很难想象海德格尔会写出那些关于二十世纪都市人类的非个体化倾向或关于西方科学—技术的掠夺性和帝国主义性特征的最有代表性的论文。

反之，对于全部新马克思主义者来说，他们对消费伦理学的批判，对奴役人类的技术性和吞噬个体的“浑浑噩噩的人群”的批判，无不受到海德格尔著作——即使它被认为是最晦涩或最粗陋的著作——的强烈影响。例如，马尔库塞之“单向度的人”便是海德格尔之“人人”观念的一个变种。而当海德格尔对本真的和非本真的现世性加以区分的时候，卢卡奇提出了与之类似的重要观念：人类已经背离了古典现实主义——即关于真理和自然的本真体验——转而接受了一种“自然主义的”机械决定论。此外，新马克思主义所提出的新型“人化技术”观念以及返回人类需求与生产法则之和谐统一状态的理想完全是属于海德格尔的。不仅如此，海德格尔还呼唤着一种“可反应性”技术，一种对古典的人类个体尺度的回复。甚至在海德格尔对马克思主义作出最激烈抨击的时候，在他极力鼓吹那种“更为彻底的克服观念”（即克服西方形而上学，从而恢复对存在的记忆）的时候，他与二十世纪的修正主义或那

种在一定程度上自诩为救世主的马克思主义仍然十分接近。例如，在《存在与时间》同恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)^①以及法兰克福学派的元马克思主义的有关著作之间，就存在着一种本质的共鸣。青年卢卡奇同样从克尔凯郭尔那里获益非浅。无论如何，一种为人们所共有的畏惧和乌托邦精神对每一位思想家都产生着影响。

但是，海德格尔对于一种“新型技术”的欢呼是难以令人置信的。他是一个彻头彻尾的农业至上论者。而那些与周围环境早已结成了源远流长的姻亲关系的樵夫农夫们则为海德格尔提供了检验实存之真理性的试金石。这里，海德格尔的语言、思想有着更加广泛的适用范围。显然，在现代意识形态中，农业复古主义和对田园生活无穷眷恋的怀乡病构成了一个重要部分。海德格尔对无根状态的诘难，对都市主义和世界主义的反感，不仅同国家社会主义的某些作品如出一辙，而且也同巴里斯(Barrès)和皮盖(Péguy)的某些论述不谋而合。此外，海德格尔对那种人类必须从大地深处获

① 恩斯特·布洛赫 (1885—1977)，德国哲学家。他将思想的深刻性、马克思主义哲学和语言的文学性融为一体，提出了“希望哲学”。——译注

致的神秘力量的祈祷，他对血统和种族命运之神秘性的毫不掩饰的信仰以及对重商主义的蔑视，恰好可与 D·H·劳伦斯^① 的想象以及容格或哥特弗雷德·拜恩^② 的语汇相映生辉。当海德格尔对古代地产方式的正当性加以赞美的时候，当他对手工业的辉煌成就作出强烈反应的时候，当他对现代市场和交易所的俗丽外表给予嘲笑的时候，他的直觉和观念已经深入到叶芝的诗歌和美国南部逃亡运动所展示的历史中去了。所有这些精神动机都昭示着一种对商业自由主义的共同反叛以及对“古代收获者们”的共同向往。它们的主题衍生自卢梭，而他们的政治目标就是那些复古主义理想。在为这个愤世嫉俗、梦想复古的巨大流派所续写的篇章中，海德格尔提供了一种具有隐喻性的信念：无论是古代众神，还是由他们做成的世世代代的追随者，全都与大地和森林同在，因而，他们将在能动活动中得到复苏和再生。（海德格尔提出，“土地”必须被再次视为 Spielraum，即“活动空间”。）

① 劳伦斯(Darid Herbert Lawrence,1885—1930)，英国小说家，诗人。——译注

② 哥特弗雷德·拜恩(Gottfried Benn,1886—1956)，德国文学家。——译注

毫无疑问，海德格尔的“原始主义”，他关于返回前苏格拉底之古代希腊时代的存在真理、思想真理和言论真理（我再次认为，这里包含着某种隐喻性色彩）的执着要求，是其本体论中最引人注目并最具有个人特点的内容。但是，这些思想仍然并非海德格尔一人所独擅。如同他本人所一贯认为的那样，正是在尼采对苏格拉底的抨击中，在尼采关于阿波罗精神和狄奥尼修斯精神^①之辩证冲突的思想中，孕育着那种颠覆形而上学传统和摒弃柏拉图唯心主义和亚里士多德实证主义之错误的企图。不过，海德格尔进一步指出，尼采在这条道路上中途却步了，他的“权力意志”观念不仅未能超越西方形而上学，相反却将它的自然倾向和虚无主义推进到登峰造极的地步。正是从尼采却步的地方，海德格尔将自己的思想推向前进。马拉美在1894年曾经指出：“自荷马以来，全部诗歌蹒跚于一条错误的道路上。”在海德格尔对一种可以使语词直接联结起事物的真理，可以使光明穿透语词而不是被它的滥用所遮蔽或

① 在希腊神话中，阿波罗代表日神，而狄奥尼修斯代表酒神。尼采在其著作《悲剧的诞生》中，曾以日神精神和酒神精神的冲突为线索，探讨了希腊悲剧的基本精神。
——译注

扭曲的语言条件的研究中，我们不难听到这段妙语的回声。事实上，海德格尔曾在其后期的一篇论文中原封不动地援引了这条断语。海德格尔断定阿那克西曼德、巴门尼德和赫拉克利特的语言具有一种神圣的真实可靠性。出于同样动机，马拉美提出希腊乐神俄耳甫斯，然而，我们确信，后者所用过的语词已经泯不可考。这种“原始主义”，或者说这种对人类之初的本真性的不言而喻的直觉是一个十分关键的问题，它是《圣经》中伊甸乐园和亚当沉沦的故事的世俗写照。除海德格尔而外，马克思的1848年手稿，佛洛伊德的《图腾与禁忌》，列维-斯特劳斯的《神话研究》都分有着这一主题。这种研究必定会将人们的注意力引向现代文化之根的问题。

正是由于海德格尔的著作以其全部惊世骇俗的独特风格联系着由过去向现代转变过程中的诸多契机，才使得它们对当代产生着如此迅速广泛的影响。即使那些其目的和方法与海德格尔迥然有异的哲学家也不能不感受到这一点。K.O.阿贝尔(Apel)在他的两篇著名论文中已经证明：维特根斯坦和海德格尔在对日常生活的强调方面存在着何等真切的联系；此外，海德格尔指出“本体论的差异”，维特根斯坦对

可说与不可说的东西作出区分，这两者之间的相似之处又是何等发人深省。与此同时，其他思想家也已经注意到，无论是海德格尔还是维特根斯坦，当他们对实证主义语言学作出批判时，都要对形式逻辑大加贬斥。不仅如此，人们常常会遗忘这一事实：吉尔伯特·赖尔在其著作《心灵》（1929年出版）中对《存在与时间》所作的评论是完全能够令人接受的。最后人们还发现，约翰·杜威的反传统主义与海德格尔的思想简直是难分轩轻。换句话说，海德格尔对当代哲学——即使是那些对海德格尔的事业充满敌意的哲学——的深刻影响可能是不可估量的。当然现在要对此作出全面评价仍然为时过早。

另一方面，海德格尔哲学对战后存在主义的发展具有着无可否认的推动作用。从根本上说，萨特的哲学作品无非是对《存在与时间》的一系列注解。对于萨特、加缪以及无数追随者而言，他们的全部看家概念，诸如“介入”、“许诺”、“负责”、“自由”、“本真性”以及“个人死亡的不可让与性”，无不源出于海德格尔哲学。此外，海德格尔哲学对神学也几乎发生着同样深刻的影响。他的本体论思想，他关于人之“沦落的入世状态”的观念（它既具有创生

能力又包含多种歧义), 他的解释学或者说他所求索的那种直接“聆听”福音的方式以及那种对隐藏于语言之中的精神的吐露方式, 通过以卡尔·拉赫纳^①为代表的天主教思想和以布尔特曼(Bultmann)为代表的新教思想而弘扬自身并播于天下。作为一种回敬, 神学也为了自己的利益而高扬起海德格尔的旗帜。

海德格尔关于“人人”观念的分析, 他关于个体唯有与死亡相联系才能最终实现其自由的观念, 已经得到 M·鲍斯(Boss)和 L·宾斯万格(Binswanger)等心理分析学家的首肯和采纳。当今流行于瑞士和美国的所谓“存在主义疗法”诸流派, 无论从其来源还是从其方法而言, 都滥觞于海德格尔的思想。同样, 通过心理分析语言学家拉康和其法国的追随者(德里达是他们中的佼佼者)的著作, 海德格尔的思想正在当代法国文学思想中滋蔓繁衍。尽管爱弥尔·斯太格尔(Emil Staiger)等人所宣称的海德格尔诗论已经受到瓦尔特·穆什克(Walter Muschg)的严厉抨击, 但是, 这些诗论目前正风靡于整个德国和东欧的文学理论界。在依尔塞·艾辛格尔(Ilse Aichinger)、英

^① 卡尔·拉赫纳(Rahner, Karl 1904—), 德国著名天主教神学家。——译注

格鲍格·巴赫曼(Ingeborg Bachmann)、理查、特别是塞兰——他是自马拉美和里尔克以来欧洲最伟大的一位诗人——的诗歌和散文中，我们虽不能确切地指出海德格尔风格和思想的影响，但却能感受到这种影响的真实存在。

在激烈的论战中，海德格尔关于前苏格拉底哲学和索福克勒斯的解释已经找到了一批忠实的追随者。在他们之中有：德国的卡尔·莱因哈特和库尔特·利采勒尔(Kurt Riezler)，法国的H·布拉克(Bollack)，美国的唐纳德·卡恩—罗斯(Donald Carne—Ross)。在一种更为广泛的范围中，汉斯—乔治·伽德默尔在《真理与方法》一书（它本身就具有着广泛的影响）中所阐发的那种作为本文理解方式的解释学，正是海德格尔语言观念和实践的继续和发展。C. F. 冯·威兹沙克甚至走得更远，他在1949年发表的一篇不同凡响的论文中宣称，海德格尔关于“接受科学”的学说以及他对笛卡儿的抽象占有观念所作的批判，使现代粒子物理学日益呈现出一种“主观”面貌：物理学家也必须学会“倾听”存在的声音并接受他对于存在的看护资格。

因此，在当代的理性争论和语言反省中，我们几乎找不出任何一块未曾受到海德格尔影

响——即使它只是一种应被拒斥的力量——的处女地。由是，我们认为，如下这个早已被人们耳熟能详的断语绝非虚妄：正如尼采对本世纪初公众情感所具有的那种决定性影响一样，海德格尔将把二十世纪后期的西方思想置于他的羽翼之下。

但是，这并不是问题的关键。

一个人究竟在哪里能够身体力行海德格尔关于思想的主张，或者起码是开始对于存在的思考？就我们所能言说的范围而言，海德格尔的“基本本体论”究竟具有怎样的地位？海德格尔深知，正是这个问题决定着他的毕生工作的正当性。在他从1966年9月到1973年9月之间所作的四次谈话中，他回到了这个问题，或者毋宁说他试图对这个问题作出最后的澄清。

他追溯着自己往昔的足迹。他认为，《存在与时间》并不意味着得出一个关于存在的全新定义，而是要使此在作好准备以便“去领会、去倾听存在的声音”。因此，《存在与时间》的目的在于，使此在能够进入到那种至高无上的实存问题之中。然而，即使这一准备就足以使得下面这个关于本体论差异的基本事实显现出来：存在本身并不是一种现存之物，它并不是

某种可以与诸种特殊的在者简单等同或者可由它们演绎而来的东西。如是，去询问存在并非是要追问：“这是什么或那是什么？”而是要追问“‘是’ (is) 是什么？”虽然仅仅是追问，人们就将意识到，自前苏格拉底哲学以来，西方思想从未明确提出过这类问题，相反，西方传统的哲学所作的每一个努力只是将这类问题遮蔽起来。人们还将意识到，由于人类言语所固有的某种局限，或者说，因为人类言语过于深刻地打上了传统逻辑或理性语法的烙印，因此，它不能同时给出那种与此问题之本质相符合——这是可回答性观念的本真涵义——的回答，不能满足可理解性的正常判断尺度。因此，海德格尔认为，关于存在的定义只能诉诸重言式。

但是，我们是否应当拒斥这种同义反复的定义方式呢？我们是否必须将重言式定义等同于无意义的循环或空洞无物的陈述呢？不然——这是海德格尔在平静地清理其毕生活动之后所给出的答案。他认为，所谓逻辑的、分析的客观性，以及那种实证主义的傲慢主张和可证实性或可证伪性（波普的观念）的幻觉，已经将西方人引上了一条人的异化和集体野蛮主义的道路。西方人所引以为荣的科学—技术

世界正是由绝望感和荒谬性构成的。因此，事实很可能是这样：“对于那种辩证法只能使其**隐蔽的东西**来说，重言式对话是我们关于它的思考（或者寓于其中的思考）的唯一可能的方式。”我们无法对存在或是(is)进行意义解释。我们无法对存在(Being)之所以为“是”(is-ness)给出清晰的说明。因此，作为不得已的手段，我们只有使用这样一个同义反复命题：“存在是存在。”

在其思想活动的最后时刻，海德格尔甚至走得更为遥远，或者说，他的思想变得“更加隐晦”。存在既不是一种本质，也不是一种能动动因或一种超自然力。一方面，存在是“万物”；另一方面，就其渊源而言，存在又是那种蕴涵于不可分割的无(Nichts)中的东西。这个无是这样东西：如同卡尔纳普和 A. J. 艾耶尔那种语带讥讽的论述一样，它是不能被限定也不能被证实的。但是，海德格尔反驳道，无论是谁，只要当他处在不安和眩晕的时刻，就必然会对它获得直接的体认。因此，海德格尔说，我们可以将存在写作无。这种无(Nichts)绝不是空洞无聊(nihil)，它不是存在的否定。在英语中，nothingness（虚无）一词完全可以被分解为 no-thing-ness，它意指着一种现成状态，一

种实存着的“此处状态”，当然，这种“此处状态”不能被简单地归结为任何一种特殊的现存之物或特殊物体。“对无的否定‘是’存在”。对卡尔纳普来说，这个句子是海德格尔思想贫乏的最后证据。而对海德格尔来说，这个句子表达着一种企图（一种必然是同义反复的企图）：它要再次使语言和思想——它们是二而一的东西——服从于那种本体论理解和使人在世界中得以幸存（它们同样是二而一的东西）的任务。只有当人们不再因为这种企图的似非而是性特征而感到手足无措时，此在的任务——从普通哲学—科学观点看来，它是可耻的、不可思议的和滑稽可笑的——才会最终发现一条返回家园的道路。

即使是温弗利德·弗兰岑(Winfried Franzen)这样一个海德格尔哲学抱以审慎同情态度的读者也得出结论说：“迄今为止，任何关于存在之实际义蕴的明确限定都是完全不可能的。”在这个意义上，对重言式定义的最终依赖必然地意味着对失败的承认。也许，实际情形正是这样的。就我目前所看到的文献而言，在海德格尔的全部作品中，这位思想大师仅在《同一与差异》中的某一处流露出了这样一个突兀搪突的念头：他承认，那种本体论的探讨，或者

说那种存在与诸在者区分开来的企图，只是一种劳而无功的游戏，一种听其所止而休焉的循环运动。当然，即使如此也并不必然地证明：这种游戏不值得尝试，或者说，它不会产生那种最令人振奋、令人肃然起敬的人类冲动。但是，无论如何，海德格尔的上述念头将是一个暗淡的记录。

不论怎样，对于马丁·海德格尔关于存在之哲学的重言式内核来说，这里可能还存在着另外一条接近它的途径。在神学的本体论归宿中，存在是存在的重言式命题以及它对于释义或逻辑说明的拒斥态度具有一种明确的先在地位。从形式上说，我们已经知道，它们绝对等同于上帝的自我表达和自我定义：我是我所是的东西。正是凭借着它们，康德哲学——恰如在《旧约》中一样——成功地拒绝了那种通过分析方式去肢解上帝的唯一性和超越性的企图。海德格尔决心在神学之外进行思考。他坚持认为，基本本体论是在神学领域之外施展其能事的，它既没有告诉我们上帝的存在，也没有向我们描述上帝的属性。不过，我的体会告诉我，纵观海德格尔关于存在的表述以及他对存在和诸在者所作的本体论区分，我们不难看到，几乎在每一点上，基本本体论都要使存在

概念成为“上帝”观念的代用品。当然，这并不能证明这种代用品已经潜藏在海德格尔的构想之中，他本人就不会接受这种看法。但是，它确实意味着这样一个事实：至少对于一个读者来说，海德格尔的哲学、社会学、诗学，或者在更难以理解的层次上，他的政治学，体现或连接着后神学或神学以后的思想。

这种后神学构成了现代西方思想中最为活跃的因素。从马克思为人类历史开出的济世良方中，从佛洛依德关于人类状况（它支配着神学遗传和比喻的血缘谱系）的斯多噶主义的悲观看法中，我们能够辨识出这些因素的渊源所在。此外，尼采关于意志的学说以及他的“外在回复”的思想无疑是后神学的必然产物。它们试图在上帝的安魂仪式中立即勾勒出人类体认的蓝图。总之，我们很难摆脱这样一种印象（“印象”一词也许过于谨慎）：海德格尔关于存在、关于沦落状态和本真性、关于为死之在和自由以及关于作为逻各斯的语言的学说都是一种元神学，它将存在之被隐藏的现成状态置于一种超自然的神学的位置上。海德格尔后期作品中的那种神秘的四重奏：“神”、“人”、“天堂”、“人世”，只有在从传统神学向某种“内在神秘思想”的转换过程中才能得到解释和说

明。这种转换承继着某种神学的内容，它贯穿在海德格尔的全部语汇和论辩之中。

在许多人看来，这种转换似乎不会产生什么结果。而在逻辑学家和实证主义者看来，这种转换只能证明海德格尔是一个“神秘主义者”。然而我认为，这两种反应都是不够妥帖的。

即使（或正因为）海德格尔提出的实存之本质和意义问题显然是无解的，它们仍然具有一种毋庸置疑的中心地位。通过对这些问题的反复追问，海德格尔使自己置身于一个个新奇的、基本的挑战领域，它包含人类行为、社会历史和思想历史。为了创造一种新的术语，为了使语言从那种未经审视的、常常陷入幻觉的形而上学或“科学”的前提中解脱出来，海德格尔倾注了自己的全部心血。尽管这些努力常常受挫，但它们仍然具有一种举足轻重的重要性和令人倾倒的魅力。此外，海德格尔关于人在破坏生态的同时使自己沦入异化和奴役状态的论断无疑具有一种预言性质，无论就其严肃性还是就其导致的后果而言，它都是无与伦比和不可替代的。无论旁人怎样评说，他对从柏拉图到尼采之间西方形而上学的发展和模糊意义所作的再评价都足以使人耳目一新。毫不夸张地说，它将迫使人们对思想这个概念重新认

识。因此，只有一个第一流的思想家才能够提出这样富有创造性的挑战。总之，海德格尔已经为现代社会提供了一种潜心于思想和道德追问的生活范例，在这一方面，只有维特根斯坦能够与之比肩。由于海德格尔一直与我们同在，因此，他的如下观念和奇特理想已经得到我们的首肯：对问题的追问正是对精神的最高礼遇，抽象思想同时是人类精神的卓越之处和沉重负担。

当然，在很大程度上，这种常常使人感到莫名其妙甚至难以接受的成就尚未得到最终估定。未来的哲学将从中受益无穷，而未来的反哲学也许正在它拒斥这种成就的同时获得启发和滋养。不过，海德格尔的基本问题将屹立不动。柯勒律治在他的一篇文章文字古奥^①的预言性论文中曾作出这样的概括：

你是否曾经使你的心灵上升到对这样一种实存的思虑——这种思虑凭借自身或者说在自身之中就是一种独一无二的实存着的行为？当你漫不经心地面对着一个

^① 在这篇论文中，柯勒律治使用了许多古英语的词汇。

——译注

人、一束花、一抔谷物或沙粒的时候，你是否曾经对你说过这样一句深思熟虑的言语：它存在！当你这样自语的时候，你是否并未虑及实存的这样或那样的特殊式样或形式？当你确实身临其境的时候，你将感受到一种神秘东西的现存，它必将使你的精神充满敬畏和惊异。下面这个命题正是一个自我矛盾：这里存在着无！或者，当这里存在着无的时候，这里便存在着一种时间！正是那种内在于我们的感受凭借一束强烈而短暂的光抵制着这个论断，它仿佛提供了一组证据以反对那种奠基于其自身之永恒性基础上的事实。

马丁·海德格尔是一个与惊异为伍的思想巨匠，在这样一个空洞的事实——我们存在而不是不存在——面前，他会长久的惊愕不止。因此，他是一个在平坦小路上设置透明障碍的怪客奇人。这种障碍便是思想，它绝不允许人们对实存事实表现出哪怕是一点点俯就。在他的循环路径所引向（尽管没有达到）的林中净土中，海德格尔要求一种思想和诗的结合，即要求将思想、诗、以及那种既显示出人类的自尊感又保持着人类原始庆典中的感恩情绪的最

崇高行为结合起来。这里包含着海德格尔思想赖以获得持存的那些基本隐喻。

海德格尔年表

- 1899 9月26日麦斯基尔希。
- 1903—1909 先后在康斯坦斯、弗莱堡读大学预科。
- 1909—1913 在弗莱堡大学学习神学和哲学。
- 1916 以一篇关于邓·司各特的论文获得在大学任教的资格。
- 1917 与E·佩特里结婚。
- 1922 接受马堡大学聘任教授哲学。
- 1927 出版《存在与时间》。
- 1928 接替他的恩师和前任爱德蒙·胡塞尔在弗莱堡大学的哲学讲席。
- 1929 在丹弗斯的学术会议上与恩斯特·卡西尔展开论战。
- 1933 4月，被任命为弗莱堡大学校长。
- 1934 2月，辞去校长职务。
- 1944 被编入劳动营。

- 1945—1951 被盟国当局剥夺执教资格。
- 1951 危机过去,被授予荣誉教授职位,此后主持了多届讨论班,直到1967年。
- 1955 第一次访问法国,此后,又在1966、1968、1969年三度访问法国,在普罗旺斯等地主持了讨论班,赢得了包括画家乔治·布拉克和诗人查理在内的一批追随者和学生。
- 1962 第一次访问希腊。
- 1976 5月26日,逝世于麦斯基尔希。同年,全集的前两卷出版。

译 后 记

本书属于目前在英语世界颇负盛誉的“现代大师”丛书，该丛书编辑F·柯莫德曾解释说：“所谓现代大师是指这样一些人：他们已经或者正在改变着我们时代的思想和生活。此外，这些传说的作者本人也都是大师……”。这个解释包含着 we 选择这一译本的全部理由。毫无疑问，海德格尔是二十世纪的一位思想巨匠，而本书作者也称得上是一位卓有建树的思想家。

乔治·斯坦纳，1929 年生于巴黎，现在美国芝加哥大学执教。他同时是哈佛大学、耶鲁大学、普林斯顿大学、斯坦福大学和纽约大学的客座教授，此外还是日内瓦大学的英语和比较文学教授。1958 年后，他陆续发表了《托尔

斯泰与陀思妥耶夫斯基》、《悲剧的死亡》、《语言与沉默》等一系列著作，他的一个重要研究领域是德国语言与德国文化的关系。据此，我们有理由认为，他向英语世界介绍海德格尔的这本小书是可以信赖的。

但是，海德格尔是一位德国哲学家，他的思想和个人语型与德语有着不可分割的联系。因此，施泰纳在作传伊始就表达了自己的担忧：

“用德语陈述海德格尔的德语已属困难之至，若用英语完成这项工作更是不堪设想。”这样，一旦从英文来译解海德格尔，我们所落入的窘境是可以想见的。

全书由两人译成。作者序言、第一章、第三章和海德格尔年表由李河译出；第二章由刘继译出。我们的朋友安延明又对照原文，仔细校对了全书，提出了不少宝贵的意见。此外，在翻译过程中，我们通过同薛华、王伟同志的讨论中获得不少启示，在此一并致谢。

“日月出矣，而燭不火息，甚于光也，不亦难乎”。庄子的话道出了我们此时的心境。对于书中误译，恳请读者不吝赐教。

1987. 10. 7 北京